

陈寅恪先生《陈垣敦煌劫余录序》读后

荣新江

陈寅恪先生《陈垣敦煌劫余录序》这篇文章发表在 1930 年出版的《中央研究院历史语言研究所集刊》第一本第二分上，收入 2009 年三联书店出版的《陈寅恪集》之《金明馆丛稿二编》。

这篇文章一直被认为是敦煌学史上的一篇重要文字，其实，它也是对 20 世纪初叶以来中国新时代学术发展具有指导意义的一篇宏文。笔者虽然拜读多遍，但不敢说对寅恪先生大文有透彻的理解，今应中西书局之约，勉为其难，对其所述史事、文献做笺证式解读，对其中一些微言大义也略加阐释，如有错误，请方家指正。

寅恪先生的文章层次分明，逻辑性很强，以下笺释就按原篇顺序分段进行。为醒目起见，寅恪先生的原文用黑体顶格书写；笺释则退两格用宋体书写在相关段落下。

一时代之学术，必有其新材料与新问题。取用此材料，以研求问题，则为此时代学术之新潮流。治学之士，得预于此潮流，谓之预流（借用佛教初果之名）。其未得预者，谓之未入流。此古今学术史之通义，非彼闭门造车之徒，所能同喻者也。

一开篇，寅恪先生高屋建瓴，从一时代之学术谈起。他指出，一个时代的学术，必然要有其新材料与新问题作为支撑。取用这些新材料，来研讨探求新的问题，则是一个时代学术的新潮流。这篇文章写于 1930 年，代表了那个时期寅恪先生对于学术的看法。1926 年他结束在欧美多年的游学生涯，应清华国学院之聘，回国任教。他此时必然受到欧美东方学界利用新材料来从事研究的影响，特别是以他的德国老师吕德斯（H. Lüders）、缪勒（F. W. K. Müller）等人为代表的学者们，利用新疆古代遗址、敦煌藏经洞新发现的梵文、藏文、汉文、回鹘文，以及一些于阗文、粟特文、“吐火罗文”（焉耆、龟兹文）、中古波斯文、帕提亚文等文献材料，改写了中亚史、佛教史的许多内容，并对摩尼教、基督教东传的历史，谱写了许多新的篇章。比如西方学者利用新发现的中亚梵文佛典，对于传统汉文佛典所记录的佛教思想和佛教历史，都提出许多质疑。寅恪先生正是在这样一个学术背景下，提出了一个时代的学术，必然要有新材料与新问题，两者结合，成为欧美东方学正在风起云涌的学术新潮流。

面对这样一个新的学术潮流，寅恪先生说：“治学之士，得预于此潮流，谓之预流（借用佛教初果之名）。”这显然是把中国的学术界设定为受众，提示要作为一个真正的学者，就必须赶上时代的学术新潮流。他还反过来补了一句：“其未得预者，谓之未入流。”这样非要追加一句来说不能够赶上新潮

流者就是“未入流”，显然是对中国传统学人的批判，因为当时面对西方学术已经开始热烈讨论的许多话题，大多数中国学者置若罔闻，仍然是在自己那点经史子集的自留地中耕耘，在留洋而归如寅恪先生这样的新锐看来，这些人显然不入流。

寅恪先生一定会想到他的这番话或许引起传统士大夫的反驳，所以随后说了一句更为不客气的话：“此古今学术史之通义，非彼闭门造车之徒，所能同喻者也。”直接指这些不入流者是一些闭门造车之徒，他们无法理解这种古今学术史之“通义”，所以没有必要和他们理论的¹。

新材料和新问题，是构筑一时代新学术的两个最重要的支柱，寅恪先生在此不偏不倚地提示给我们。这个提示，直到今天仍然具有它的生命力。遗憾的是，中国的学术界却走向两个极端：或则追求材料，或则空谈问题。

在敦煌学的领域里，由于收藏在英、法、中、俄、日的敦煌文献不是一次性地公布出来，在很长一段时间里，学者们都是以挖宝式的方法来获取材料。在陈寅恪撰写此文之前，中国的敦煌学研究者更是依赖于伯希和的“恩赐”——1909年他来北京时带来一批随身阅读的敦煌写卷，以后又应端方、罗振玉等人的要求寄赠过一些照片。此外，就是靠去巴黎、伦敦的学者抄录回来的文献，像董康、刘复、胡适、狩野直喜都抄录回来一些敦煌文书，有些只是作为自己研究的素材，有些则分赠友人或出版录文合集，供大家研究。因此，中国的敦煌学研究从一开始就在不断地追求新材料，这固然是好事，因为新材料必然带来许多新的研究成果。但这样一种追求新材料的做法如果一直不变，等到敦煌文书变成并不新奇的“旧材料”之后，这门学问就越来越没有生命力了，而且产生很多炒冷饭的作品。今日的敦煌学，应当走出材料的桎梏，要多多思考问题，结合史学、哲学、文学、艺术史等学科提出的许多新问题，利用敦煌资料来加以探讨，推陈出新。事实上，敦煌写本大多数属于写本时代的书籍和未经史家润色的原始文书，在新的社会史、文化史、宗教史、艺术史的研究中，有着不可取代的价值，而且可以不断推陈出新。

从整个20世纪的中国学术发展来看，也时时有人只是空谈问题，教条式地利用西方时髦的理论，但却无法合理解说中国复杂的社会，从而成为不断变换的各种空谈，这样的风气，今天也仍然存在。

敦煌学者，今日世界学术之新潮流也。自发现以来，二十余年，东起日本，西迄法英，诸国学人，各就其治学范围，先后咸有所贡献。吾国学者，其撰述得列于世界敦煌学著作之林者，仅三数人而已。夫敦煌在吾国境内，所出经典，又以中文为多，吾国敦煌学著作，较之他国转独少者，固因国人治学，罕具通识，然亦未始非以敦煌所出经典，涵括至广，散佚至众，迄无详备之目录，不易检校其内容，学者纵欲有所致力，而凭藉末由也。

¹ 寅恪先生说话之犀利，可以从仓石武四郎的日记中看出。1930年5月27日仓石在一次宴会上初次见到寅恪先生，说道：“陈氏论如利刃断乱麻，不愧静庵先生后起矣。”见《仓石武四郎中国留学记》（荣新江、朱玉麒辑注），北京：中华书局，2002年，153页。

从第二段开始，寅恪先生从对学术的一般性看法，进入到具体讨论敦煌学的问题。

首先，他指出敦煌学是上面所说既有新材料，又有新问题的“世界学术之新潮流”。这个新潮流的肇因，是1900年敦煌藏经洞文献的发现。

其次，他提到在此后的二十多年当中，东面的日本和西方的英法诸国学者，各从自己的学术领域出发，都有所贡献。可是话锋一转，寅恪先生说我们中国学者的撰述能够列于世界敦煌学著作之林者，“仅三数人而已”。这一评价，乍听起来，似乎有点过于低估了第一代中国敦煌学者的贡献，随便翻看一下20年代末以前的敦煌学著作，我们不难举出罗振玉的一系列丛刊²，蒋斧、王仁俊对敦煌杂文书的校录和初步考释³，刘师培对一批四部典籍的跋语⁴，王国维对狩野直喜所录各类写本文献的考证⁵，刘复抄录的典籍、语言和文书材料⁶，等等。但从具有国际视野的陈寅恪来看，这些著作的一些成品只是闭门造车而已，真正可以说得上是利用新材料而研究新问题的，只不过三数人而已。虽然我们今天也不清楚寅恪先生所谓“三数人”具体所指，但总体上看，他对早期中国敦煌学的研究，的确评价不高。

随后，寅恪先生指出，从客观上来讲，敦煌在中国境内，所出经典又以中文书写者居多，我国学者的著作本应当较其他国家为多，可实际上却不如人家。这里面的原因何在？他接着具体分析了中国学者著述之所以未能列于世界敦煌学著作之林的两个原因。

第一原因是，“国人治学，罕具通识”。这个批评是非常深刻的，因为中国学者受到清朝三百年文字狱的束缚，眼界狭窄，关注的主要是一些传统经典的问题，而对于敦煌文献中的宗教典籍和公私文书，没有倾力而赴。即便是对于新材料的研究，大多数学者也只是做校录和撰写短短的跋语，没有做通盘地研究。比如罗振玉校录了伯希和带到北京的慧超《往五天竺国传》，这是盛唐年间有关印度、中亚最为重要的记录，可是罗氏并没有做通盘的解说，而是由在北京的日本学者藤田丰八完成了全书详细的注释工作⁷。比如罗振玉发表了京师图书馆所藏最为珍贵的摩尼教《残经》，因为不具备完整的现代学术知识体系，误以为是“波斯教残经”⁸，而把这件重要典籍的性质判定，留给了法国学者沙畹（E. Chavannes）、伯希和（P. Pelliot）和日本

² 罗振玉辑印《敦煌石室遗书》，宣统元年（1909）十二月诵芬室排印本；又《佚籍丛残初编》，1911年《国学丛刊》摹抄刊行；又《鸣沙石室佚书》，罗氏宸翰楼影印本，1913年；又《鸣沙石室佚书续编》，1917年罗氏印行；又《鸣沙石室古籍丛残》，1917年上虞罗氏影印刊行；又《敦煌零拾》，1924年上虞罗氏印行；又《敦煌石室遗书三种》，1924年上虞罗氏影印；又《敦煌石室碎金》，1925年东方学会排印本。

³ 蒋斧《沙州文录》，收入《敦煌石室遗书》；王仁俊辑印《敦煌石室真迹录》，宣统元年（1909）国粹堂石印本。

⁴ 刘师培《敦煌新出唐写本提要》，1911年《国粹学报》第7卷1—8期陆续刊出。

⁵ 这些跋文已收入《观堂集林》卷二一，乌程蒋氏密韵楼仿宋聚珍本，1924年。

⁶ 刘复《敦煌掇瑣》，中央研究院历史语言研究所专刊之二、北京大学研究所国学门丛书之一，1925年；北京：中国科学院考古研究所重印，1959年。

⁷ 藤田丰八《慧超传笺释》，北京：非卖品，1910年8月。

⁸ 载罗振玉编《国学丛刊》第2号，1911年4月。

学者羽田亨⁹。这样的例子，比比皆是。因此，寅恪先生说中国学者的治学，很少具有系统全面的知识。他的所谓“通识”，指的是应当具备世界性的眼光，也不为固定的学术观念所拘束¹⁰。他曾说“然此只可为通识者道，而不能喻于拘方之士也”¹¹，“通识”的对立面是“拘方”。

寅恪先生所说的第二个原因，可以说是为中国学者找一些可以开脱的理由，即“敦煌所出经典，涵括至广，散佚至众，迄无详备之目录，不易检校其内容，学者纵欲有所致力，而凭藉末由也”。也就是说，敦煌文献涉及的方面十分广泛，而收藏地又非常分散，迄今没有详细的目录，所以学者要想做研究，也没有凭借的工具。这是为烘托出陈垣所编《敦煌劫余录》做出铺垫。

这段还有一个公案，即“敦煌学”这个名称是否为寅恪先生首创。本来这种说法是学界的共识，没有什么疑问。但随着学者们眼界的扩大，也有不同的说法。1989年，池田温先生在《敦煌学与日本人》一文中，首次提到日本学者石滨纯太郎早在1925年出版的《敦煌石室的遗书（怀德堂夏期讲演）》小册子中，就使用了“敦煌学”这个词。大概是因为这只是一个在大阪印刷的讲义，流传不广，所以池田先生谨慎地说1930年以前“敦煌学”已经部分地被使用了¹²。方广錩看到这篇文章的汉译本后，接受了这种看法，并写入1998年发表的文章中¹³。2000年，王冀青发表《论“敦煌学”一词的词源》，推测陈寅恪可能见到石滨氏的小册子，他只是“敦煌学”一词的引入者，不是发明人¹⁴。对此，方广錩提示王氏没有看到池田温和他自己关于这个观点的文章¹⁵。不过，寅恪先生本人自认为这个名字是他首创的，在所撰《大千临摹敦煌壁画之所感》一文中说：“寅恪昔年序陈援庵先生《敦煌劫余录》，首创‘敦煌学’之名。以为一时代文化学术之研究必有一主流，敦煌学今日文化学术研究之主流也。”¹⁶遗憾的是，持否定说的人没有看到寅恪先生的这段文字。我相信寅恪先生没有看过石滨纯太郎的小册子，所以他才

⁹ E. Chavannes & P. Pelliot, “Un traité manichéen retrouvé en Chine”, *Journal Asiatique*, 10e série, 18 (nov.-déc. 1911), pp. 499-617; 羽田亨《波斯教残经に就いて》，《东洋学报》第2卷第2号，1912年。

¹⁰ 参看陈弱水《现代中国史学史上的陈寅恪——历史解释及相关问题》，《学术史与方法论的省思——中央研究院历史语言研究所七十周年研讨会论文集》，台北：中研院史语所，2000年，57—59页。

¹¹ 陈寅恪《敦煌本维摩诘经文殊师利问疾品演义跋》，原载《历史语言研究所集刊》第2本第1分，1930年；此据《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980年，185页。

¹² 池田温《敦煌学与日本人》，《日本学》第13号；陈汉玉汉译文载《国际汉学》第1辑，北京：商务印书馆，1995年，205页。此文后收入池田温《敦煌文书の世界》，东京：名著刊行会，2003年；张铭心、郝轶君汉译本《敦煌文书の世界》，北京：中华书局，2007年，56页。

¹³ 方广錩《日本对敦煌佛教文献之研究（1909年—1954年）》，作者《敦煌学佛教学论丛》，香港：中国佛教文化出版有限公司，1998年，359—360页；又载楼宇烈主编《中日近现代佛教交流与比较研究》，北京：宗教文化出版社，2000年6月。

¹⁴ 文载《敦煌学辑刊》2000年第2期，110—132页。原文曾以“‘敦煌学’一词源流考辨”为题，提交2000年7月香港大学召开的“纪念藏经洞发现一百周年敦煌学国际学术研讨会”。

¹⁵ 方广錩《从“敦煌学”的词源谈起——兼为王冀青先生补白》，《敦煌学辑刊》2001年第2期，91—95页。

¹⁶ 原载《张大千临摹敦煌壁画展览特集》，1944年，笔者未见；姜伯勤《唐令舞考》曾据姜德明《书梦录》转引上述文字，见《纪念陈寅恪教授国际学术讨论会论文集》，广州：中山大学出版社，1989年，216页。现收入《讲义及杂稿》（陈寅恪集），北京：三联书店，2002年，446页。

会说这是自己的首创。而且，石滨氏的那个小册子只在一个很小的范围内流传，寅恪先生关于“敦煌学”的文字刊登在《历史语言研究所集刊》这样几乎所有文史研究者都可以看到的杂志上，《敦煌劫余录》这部工具书也是敦煌学、佛学等许多学科的学者必须参考的工具书，因此，从实际效果来说，寅恪先生是“敦煌学”的首创人。

新会陈援庵先生垣，往岁尝取敦煌所出摩尼教经，以考证宗教史。其书精博，世皆读而知之矣。今复应中央研究院历史语言研究所之请，就北平图书馆所藏敦煌写本八千余轴，分别部居，稽核同异，编为目录，号曰敦煌劫余录。诚治敦煌学者，不可缺之工具也。书既成，命寅恪序之。

再下面一段，寅恪先生从中国的敦煌学说道陈垣和他所编的《敦煌劫余录》。

这里首先介绍广东新会人陈垣（字援庵）先生，提示他往年曾利用敦煌所出摩尼教经，来考证摩尼教入华史。寅恪先生说“其书精博，世皆读而知之矣”。这大概不是客套的话，是要说编者具有敦煌学的研究史，具备编纂目录的资质¹⁷。1923年，陈垣曾发表《摩尼教入中国考》¹⁸，此文虽然较沙畹、伯希和的《摩尼教流行中国考》¹⁹晚了近十年，但仍是国人研究摩尼教入华史的奠基之作²⁰，即寅恪先生所说的“世皆读而知之”者。

陈垣所编《敦煌劫余录》，是作为“中央研究院历史语言研究所专刊之四”，于1931年由中研院史语所出版发行的，其标注与寅恪先生序中所说此目录之编纂，系“应中央研究院历史语言研究所之请”相吻合。但这部目录不是一蹴而就，它主要是在京师图书馆（北平图书馆前身）所编《敦煌经典目》的基础上完成的。陈垣自序中说，此目初稿之编纂，系应敦煌经籍辑存会之约。1925年9月成立的敦煌经籍辑存会虽然是一个民间组织²¹，但有交通系的叶恭绰的影响力，所以可能也是促成此目录编成的动力之一。这部目录的最终完成，应当主要是史语所的邀约起了作用。

¹⁷ 陈寅恪曾致傅斯年函，极力推荐陈垣担任拟议中的史语所敦煌组负责人，并说他对北图所藏敦煌写本下过功夫。见陈寅恪《书信集》（陈寅恪集），北京：三联书店，2001年，28页，系于“1929年某月31日”。此函似应系于1928年6月31日，参看杜正胜《无中生有的志业——傅斯年的史学革命与史语所的创立》，提到1928年6月陈寅恪向傅斯年推荐陈垣来史语所研究敦煌资料，见杜正胜、王汎森主编《新学术之路：中央研究院历史语言研究所七十周年纪念文集》，台北：中研院史语所，1998年，34页；又傅斯年1928年11月14日有信给陈寅恪问及聘请陈垣来敦煌组事，见王汎森等编《傅斯年遗札》第1卷，中研院史语所，2011年，166—167页。

¹⁸ 原载《国学季刊》第1卷第2号，1923年，此据《陈垣学术论文集》，北京：中华书局，1980年，332—342页所刊校订本。

¹⁹ E. Chavannes et P. Pelliot, “Un traite manicheen retrouve en Chine”, *Journal Asiatique*, 11e série, 1 (jan.-fév. 1913), pp. 99-392.

²⁰ 关于两文的关系及伯希和与陈垣在摩尼教入华研究上的合作与竞争，参看王楠、史睿《伯希和与中国学者关于摩尼教研究的交流》，《张广达先生八十华诞祝寿论文集》，台北：新文丰出版公司，2010年，1239—1294页。

²¹ 关于敦煌经籍辑存会成立的时间，陈垣序的记录有误，此据俞泽箴日记的记载，见孙玉蓉《“敦煌经籍辑存会”成立时间探究》，《理论与现代化》2008年第4期，106—109页。关于该会的情况，参看孙玉蓉《最早从事敦煌学研究的学术团体——敦煌经籍辑存会》，《文史知识》2009年第6期，126—129；又《关于“敦煌经籍辑存会”的两则日记》，《文献》2010年第1期，58—61页。

《敦煌劫余录》是对北平图书馆（今中国国家图书馆）藏敦煌写本八千余轴所编的目录，具体来说，计有 8679 件，这是当时入藏该馆并且已经初步整理的敦煌写卷数，并不是北平图书馆所获敦煌写卷的全部。寅恪先生称这部目录“分别部居，稽核同异”，换句话说，就是一部经过仔细考证的分类目录，也是敦煌学史上第一部大型的敦煌写本分类目录。这不论在敦煌文献的整理工作上，还是在敦煌写本的编目方法上，都是极其突出的成就，试看迄今为止的敦煌文献目录，大多数仍然是流水号式的目录，而非目录学所要求的最佳做法——分类目录，就可想而知了。陈垣此前曾一度以教育部次长的身份主持北平图书馆馆务，得以推进编目工作。其助手俞泽箴先生的功劳亦不可没，最近发表的俞泽箴日记，提供了有关编纂这部目录的许多细节，可以让我们知道这部目录的底本来自俞泽箴等馆员编纂的《敦煌经典目》，许多具体的著录和比定，实际出自俞泽箴等人多年的工作²²。陈垣先生在总体编排、内容比定、附记说明和增补周叔迦先生续考诸经等方面，做出很多贡献²³。的确像寅恪先生所说，这部目录体制极佳，此后成为“治敦煌学者，不可缺之工具也”。

陈垣的这本目录，号曰“敦煌劫余录”。陈垣在自序中说：“（光绪）三十三年，匈人斯坦因、法人伯希和相继至敦煌，载遗书遗器而西，国人始大骇悟。”北平图书馆所得敦煌写卷，正是 1909 年来北京的伯希和告知敦煌尚有其未攫取之敦煌写卷的结果。因此，“劫余录”这个书名，包含了对斯坦因、伯希和的强烈批评意识，据说当时有人劝陈垣在序中不要直接提伯希和的名字，陈垣回答说：“用‘劫余’二字尚未足说明我们愤慨之思，怎能更改！”²⁴这虽然是后人追忆之词，并不一定那么准确，但确实反映了 20 年代开始的一些中国学者的看法，即坚决反对西方列强掠夺中国文物，这一看法也在中瑞西北科学考查团的联合组建、中国学术团体驱逐第四次来中亚探险的斯坦因等事件中凸显出来。

然而伯希和既是在史语所任职的傅斯年、陈寅恪的好友，又是史语所聘请的外国通信员（Foreign Correspondent）²⁵。因此，在这部作为中央研究院历史语言研究所专刊的目录出版之前，在史语所内部曾有过一番议论。据当时任史语所考古组主任的李济回忆，《敦煌劫余录》的还有个英文名称，作“An Analytical List of the Tun-huang Manuscripts in the National Library of Peiping”，回译成中文，应为《北平图书馆藏敦煌手抄卷的分析目录表》（按，准确的翻译似应为“北平图书馆藏敦煌写本解析目录”）。他说：“英文的名称，没有直接把中文的意思译出来，显然是义宁陈先生（寅恪）的主意，而

²² 孙玉蓉《俞泽箴整理敦煌写经日记辑录》，《文献》2009 年第 1 期，10—29 页。参看孙玉蓉《陈垣〈敦煌劫余录序〉解疑》，《广西社会科学》2008 年第 7 期，121—123 页；又《为〈陈垣年谱配图长编〉补遗指谬》，《天津大学学报》（社会科学版）2008 年第 2 期，144 页。

²³ 刘波《国家图书馆与敦煌学》，河北师范大学博士学位论文，2013 年 3 月，54—56 页。

²⁴ 刘乃和《书屋而今号励耘》，《励耘书屋问学记》，北京：三联书店，1982 年，154 页。

²⁵ 英文聘书即 1928 年 10 月 8 日傅斯年致伯希和函，见《傅斯年遗札》第 1 卷，155—156 页。从信中得知，这是史语所按月付工资的通信员。

不是新会陈先生（垣）的原意。”²⁶陈寅恪是当时史语所历史组的组长，由他来撰写这篇序文，可能是史语所负责人傅斯年、李济等人商量的结果，因此，序文在原书作为史语所专刊出版之前，就在《史语所集刊》上先期发表了²⁷。

对于“劫余录”这个书名，伯希和当然是明白其意的，并且表示了不满，在他主编的《通报》上，他曾表示了这样的意思：总有一天，陈垣先生会觉得他用的汉字书名不仅没有多大意义，反而可能会招来别人的不快。他同时还说：陈寅恪说其中有不少有价值的材料，但还没有看到²⁸。不过，这件事好像并没有过多地影响伯希和与中国学术界已经建立的紧密联系，甚至也没有伤害他和陈垣的关系。1930年9月31日，陈寅恪曾致函陈垣，告知伯希和的巴黎地址²⁹，表明陈垣此时和伯希和也可能有通讯联系。

1933年，伯希和到北京访问，与陈垣曾有交往。1月14日，陈垣代表辅仁大学，在丰盛胡同谭宅（即谭宗浚宅聊园）设宴款待伯希和，有陈寅恪、柯凤荪、杨雪桥、胡适等人作陪³⁰。2月14日，陈垣又在谭宅设宴请伯希和吃饭，因为现在只看到法国集美博物馆（Musée Guimet）保存的请柬³¹，不知有人作陪，还是陈垣单独请客。3月2日，杨钟羲、尹炎武又在谭宅宴请柯劭忞、伯希和，陈垣和陈寅恪都是陪客。我们现在还可以看到一幅摄于这次宴会的老照片，中间坐着两位主宾，二陈作为陪客站在后排³²。由此看来，在陈垣和伯希和之间，好像“劫余录”的事情没有发生过一样³³，这也可能是陈寅恪、傅斯年等人斡旋的结果。

或曰，敦煌者，吾国学术之伤心史也。其发见之佳品，不流入于异国，即秘藏于私家。兹国有之八千余轴，盖当时唾弃之剩余，精华已去，糟粕空存，则此残篇故纸，未必实有系于学术之轻重者在。今日之编斯录也，不过聊以寄其愤慨之思耳！是说也，寅恪有以知其不然，请举数例以明之。

“敦煌者，吾国学术之伤心史也”这句话，曾经在“文革”后的很长一段时间里，被当作陈寅恪的名言，鼓励了许多年轻学子，抱着爱国主义的热情，去努力奋斗，去改写我国敦煌学的伤心史。

事实上，寅恪先生说这是“或曰”，也就是某些人的说法，具体说来，应当就是陈垣和他所代表的一些学者的说法，他们认为北平图书馆所藏的八千

²⁶ 李济《敦煌学的今昔——考古琐谈之二》，原载台北《自由谈》第19卷第2期，1968年；此据作者《考古琐谈》，武汉：湖北教育出版社，1998年，242—243页。

²⁷ 载《历史语言研究所集刊》第1本第2分，1930年。

²⁸ *T'oung Pao*, 28, 1932, pp. 481-482 收到图书目录附记。

²⁹ 《陈垣往来书信集》，上海古籍出版社，1990年，375页；书信时间据刘乃和等著《陈垣年谱配图长编》上，辽海出版社，2000年，295页。

³⁰ 1933年1月22日《晨报》有报道《辅大欢宴伯希和》，参看《陈垣往来书信集》，178页。

³¹ 集美博物馆所藏伯希和档案中的请柬，感谢王楠女史提供相关资料。

³² 《陈垣年谱配图长编》上，326—327页。按此编将宴会日期考订为2月7日，但据集美博物馆所藏杨钟羲、尹炎武给伯希和的请柬（感谢王楠提供伯希和档案资料），是3月2日星期四，2月7日系农历日期。

³³ 参看桑兵《陈垣与国际汉学界——以与伯希和的交往为中心》，作者《晚清民国的国学研究》，上海古籍出版社，2001年，192—211页。

余轴，不过是斯坦因、伯希和唾弃之剩余，敦煌写本的精华已经被捆载而去，留下的只是一些糟粕而已，这些“劫余”之残篇故纸，对于学术研究的轻重无关紧要，编纂北平图书馆藏敦煌写本目录，也只不过是“聊以寄其愤慨之思耳”。当事人李济先生很了解当时的情形，他在回忆中引述上面一段寅恪先生的文字后说：“所以‘劫余录’的书名，只是‘寄其愤慨之思’的意思。但陈寅恪实在并不以此说为然。”³⁴由此看来，寅恪先生的确是不同意陈垣“劫余”的说法，他明确声称：“是说也，寅恪有以知其不然，请举数例以明之。”下面更是举出一系列北图所藏有价值的写本，来反驳上述看法。由此我们不难想象，这篇序言恐怕就是陈寅恪代表史语所方面针对“劫余”的说法而写的不同意见³⁵。

然而，对陈寅恪所谓“伤心史”的误读，对于1980年代以来的中国大陆敦煌学界来说，并非一件坏事，它确实推动了敦煌学在大陆的突飞猛进，促成中国敦煌吐鲁番学会的成立，一批学术专刊、杂志陆续面世出版，也成长起一批优秀的敦煌学人才。

以下就是寅恪先生一一列举的北图所藏关乎学术轻重的敦煌写卷，我们也一一核对其所指的具体文书，并提示文书编号³⁶，以及后人的相关研究成果，以见寅恪先生的眼力。

摩尼教经之外，如《八婆罗夷经》所载吐蕃乞里提足赞普之诏书，《姓氏录》所载贞观时诸郡著姓等，有关于唐代史事者也。

（一）摩尼教经：

寅恪先生首先提到的“摩尼教经”，是指原编字字56号，缩微胶卷编北8470号，现编为BD00256号的写本³⁷，虽然首尾俱残，但仍保留345行文字，是敦煌所发现的三种汉译摩尼教经典之一，是摩尼教早期经典的汉译本，对于摩尼教的研究至关重要。此卷最早在1911年4月由罗振玉刊布在《国学丛刊》第2号上。沙畹、伯希和随即做了详细的法文翻译和注释³⁸，成为迄今学界利用这部摩尼教经典的奠基之作。1912年，羽田亨发表《波斯教残经考》，据罗振玉刊本指出该卷的摩尼教性质³⁹。1923年，陈垣做了更加准确的录文和标点，题作“摩尼教残经一”⁴⁰。1928年，汉文录文收入日本《大

³⁴ 李济《考古琐谈》，243页。

³⁵ 关于敦煌学史上《劫余录》和“伤心史”的学案，参看荣新江《中国敦煌学研究与国际视野》，原载《历史研究》2005年第4期；此据作者《中国中古史研究十论》，上海：复旦大学出版社，2005年，235—242页。

³⁶ 永田知之曾提示过陈寅恪文章、笔记中提到过的北图藏卷的编号，见所撰《陈寅恪论及敦煌文献杂记——利用经路を中心に》，高田时雄编《敦煌写本研究年报》第6号，2012年，219—221页。

³⁷ 图版现收入中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第4册，北京图书馆出版社，2005年，357—366页，题“摩尼教经典（待考）”。

³⁸ E. Chavannes & P. Pelliot, “Un traité manichéen retrouvé en Chine”, *JA* 10e série, 18 (nov.-déc. 1911), pp. 499-617.

³⁹ 羽田亨《波斯教残经に就いて》，《东洋学报》第2卷第2号，1912年，227—246页；收入《羽田博士史学论文集》下卷，语言宗教篇，京都大学文学部东洋史研究会，1958年，215—234页。

⁴⁰ 《国学季刊》第1卷第3号，1923年；《陈垣学术论文集》第1集，375—392页。

正新脩大藏经》第 54 卷⁴¹。这个汉文文本，成为后来很长时间里学者依据的对象，但其中不无误读。直到 1987 年，林悟殊先生对《摩尼教残经》做了重新的校录，附录于所著《摩尼教及其东渐》一书后⁴²。2011 年，林悟殊又做了重新校录，可视为其多年工作的“决定版”⁴³，但他力图保存原卷的俗别字，其实没有必要。芮传明、王媛媛也提供了一个比较方便使用的分段标点本⁴⁴。最近，林悟殊又对《残经》中出现的音译词语进行了比较系统的考察⁴⁵。

在西方，对《摩尼教残经》的相关研究持续不断，其中一项艰苦的工作就是从吐鲁番出土的伊朗语摩尼教残片中寻找汉文《摩尼教残经》的对应本。1926 年，瓦尔德施密特 (E. Waldschmidt) 和楞茨 (W. Lentz) 发表《夷数 (耶稣) 在摩尼教中的地位》一文，从德国收藏的吐鲁番出土伊朗语残卷中，比定出若干明显与《残经》文本相同的段落⁴⁶。1960 年，博伊斯 (M. Boyce) 出版《德藏吐鲁番出土摩尼文伊朗语文书目录》，判断出其中与《摩尼教残经》相关的残片约有 29 件⁴⁷。1983 年，宗德曼 (W. Sundermann) 发表《汉文〈摩尼教残经〉与帕提亚语〈(明使演说) 惠明经〉》，指出 49 件德藏吐鲁番出土帕提亚语、粟特语残卷与《残经》的对应关系，其名称则来自伊朗语文本⁴⁸。1992 年，宗德曼出版《〈(明使演说) 惠明经〉——东传摩尼教的一部说教作品：帕提亚语本和粟特语本》一书，汇集了所能比定出来的德藏伊朗语《〈明使演说) 惠明经〉残片，认为伊朗语文本与汉文《摩尼教残经》同源，但母本可能不止一个⁴⁹。

此外，1984 年，克林姆凯特 (H.-J. Klimkeit) 与施寒微 (H. Schmidt-Glitzner) 合撰《与汉文摩尼教残经相似的突厥文译本》⁵⁰。1987 年，施寒微还把包括《残经》在内的三种汉译摩尼教经典译成德文⁵¹。1995 年，茨默 (P. Zieme) 则刊布了一些内容相似的回鹘文残片⁵²。1997 年，吉田丰在德国所藏吐鲁番

⁴¹ 《大正新脩大藏经》第 54 卷事汇部，1928 年，No. 2141 B, 1281—1286 页。

⁴² 林悟殊《摩尼教及其东渐》，北京：中华书局，1987 年，217—229 页。该书增订再版时又有所订正，台北：淑馨出版社，1997 年，268—282 页。

⁴³ 《林悟殊敦煌文书与夷教研究》，上海古籍出版社，2011 年，469—486 页。

⁴⁴ 芮传明录文见所著《东方摩尼教研究》，上海人民出版社，2009 年，364—377 页；王媛媛录文见姚崇新、王媛媛、陈怀宇《敦煌三夷教与中古社会》，兰州：甘肃教育出版社，2013 年，206—218 页。

⁴⁵ 林悟殊《京藏摩尼经音译词语考察》，《世界宗教研究》2014 年第 1 期，1—13 页。

⁴⁶ E. Waldschmidt & W. Lentz, “Die Stellung Jesu im Manichäismus”, *Abhandlungen der (Königlich-) Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin), Phil.-hist. Klasse*, 1926, Nr.4, pp. 1-131.

⁴⁷ M. Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection*, Berlin: Akademie Verlag, 1960.

⁴⁸ W. Sundermann, “die chinesische *Traité* manichéen und der parthische Sermon vom Lichtnous”, *Altorientalische Forschungen* 10, 1983, pp. 231-242.

⁴⁹ W. Sundermann, *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version* (Berliner Turfantexte XVII), Berlin: Akademie Verlag, 1992.

⁵⁰ H.-J. Klimkeit & H. Schmidt-Glitzner, “Die türkischen Parallelen zum chinesisch-manichäischen Traktat”, *Zentralasiatische Studien* XVII, 1984, pp. 82-117.

⁵¹ H. Schmidt-Glitzner, *Chinesische Manichaica mit Textkritischen Anmerkungen und einem Glossar*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987.

⁵² P. Zieme, “Neue Fragmente des alttürkischen Sermons vom Licht-Nous”, *Iran und Turfan: Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag,

汉文写本中，找到两件《摩尼教残经》断片（Ch 3138 [= T III T 132]和Ch 3218），有些字句不完全相同，表明汉语摩尼教《残经》存在着两个不同的文本⁵³。

总之，北平图书馆所藏《摩尼教残经》是摩尼教的重要经典，是今天研究摩尼教所必不可少的基本典籍。因此，寅恪先生看上去是作为铺垫，实际上是首先肯定此卷在北图藏卷中不可替代的价值。

（二）《八婆罗夷经》所载吐蕃赞普诏书：

除摩尼教经，寅恪先生首先举示的有价值文书为《八婆罗夷经》所载吐蕃乞里提足赞普之诏书。北图所藏《八婆罗夷经》有十一件之多，附有赞普诏书者当指旧编月91号，缩微胶卷编作北7119号，新编为BD00791号⁵⁴。寅恪先生撰写此序时，也正在撰写《蒙古源流研究》系列论文，其第一篇为《吐蕃彝泰赞普名号年代考》，主要据《唐蕃会盟碑》来验证汉文旧史和《蒙古源流》的记载。在文章完成后所写的附记二中，具体提到了这里所说的诏书价值：“寅恪近检北平图书馆所藏敦煌写本，见《八婆罗夷经》附载当日吐蕃诏书。中有‘令诸州坐禅人为当今神圣赞普乞里提足赞圣寿延长祈祷’等语。考乞里提足赞即Khri-gtzug-lde-brtsan（笔者按：此即赤祖德赞，815—841年在位）之音译。此乃关于彝泰赞普之新史料，可与兹篇互证者也。”⁵⁵寅恪先生大概就是在看到《劫余录》后，检索此条资料，补充到自己的文章后面，由此可见寅恪先生对新史料的敏锐把握和及时利用。寅恪先生所说的诏书，实际抄写在《八婆罗夷经》的后面，是一篇讲修行弥勒禅的文献，在传世文献和敦煌写本中都很少见，因此也很少有人研究。1952年，戴密微（P. Demiéville）在《吐蕃僧诤记》中考证《唐蕃会盟碑》与吐蕃赞普名号时，大量征引了寅恪先生的研究成果，并认同寅恪先生在考察历史背景的前提下，将“乞里提足赞”比定为Khri gtsug lde brtsan的观点⁵⁶。随后，石泰安（R. A. Stein）在《圣神赞普考》一文中，指出北图7119号诏书中所出现之“神圣赞普”（‘phrul gyi lha btsan po）尊号，仅仅出现在公元800-830年的古藏文文献当中，进而肯定寅恪先生将“乞里提足赞”比定为Khri gtsug lde brtsan的论点⁵⁷。1990年，上山大峻在《敦煌汉文写本中之〈佛教纲要书〉》一文

1995, pp. 251-276.

⁵³ Yoshida Yutaka, “On the Recently Discovered Manichaean Chinese Fragments”, 《内陆アジア言语の研究》XII, 1997年, 35—39页。按，以上有关《摩尼教残经》的研究史，参看张广达《唐代汉译摩尼教残卷——心王、相、三常、四处、种子等语词试释》，原载《东洋学报》（京都）第77册，2004年；此据《张广达文集·文本、图像与文化流传》，桂林：广西师范大学出版社，2008年，304—308页。

⁵⁴ 寅恪先生所说的部分，为该写本第二部分，图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第11册，北京图书馆出版社，2005年，180页，题“敕修弥勒禅（拟）”。

⁵⁵ 文载《历史语言研究所集刊》第2本第1分，1930年；收入作者《金明馆丛稿二编》，107页；又《金明馆丛稿二编》（陈寅恪集），北京：三联书店，2001年，119页。

⁵⁶ P. Demiéville, *Le concile de Lhasa: une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII*, Paris: Imprimerie Nationale de France, 1952; 戴密微著，耿昇译，《吐蕃僧诤记》，兰州：甘肃人民出版社，1984年，315—316页。

⁵⁷ R. A. Stein, “‘Saint et Divin’, un titre tibétain et chinois des rois tibétains”, *Journal Asiatique*, 269, nos. 1-2, 1981, pp. 231-275; 石泰安著，耿昇译，《圣神赞普考》，《藏族研究译文集》第2集，北京：中央民族学院藏族研究所，1983年，1—18页。

中，对这一部分做了校录并初步的解说。他没有注意到陈寅恪的说法，而是独立地将“乞里提足赞”比定为Khri lde gtsug brtsan（赤德祖赞，704—754年在位），但对于这件吐蕃统治敦煌时期所写的文书为何把赤德祖赞称为“当今”赞普不得其解⁵⁸。2002年，宗舜发表《敦煌写卷所揭“弥勒禅”之初探——北京图书馆藏月091（7119）号卷子解读之一》，才对该卷所记禅法做了较为透彻的考察⁵⁹。

（三）姓氏录：

此《姓氏录》旧编号位79，缩微胶卷编作北8418号，新编为BD08679号⁶⁰。这件文书中所载贞观时诸郡著姓，与唐代史事关系重大，因此历来受到学者的瞩目。早在1911年，缪荃孙就撰有《唐贞观条举氏族事件卷跋》，做过初步考证⁶¹。1931年，向达撰文论证此卷不是《敦煌劫余录》定名的“姓氏录”，而应当是高士廉等编“贞观《氏族志》残卷”⁶²。1934年，宇都宫清吉强调这是第一次编纂的贞观《氏族志》，而不是贞观十二年正式颁布的本子⁶³。1937年，许国霖将其录文刊于所著《敦煌杂录》⁶⁴。1939年，仁井田陞撰文也持贞观《氏族志》的看法，认为是贞观八年（634）高士廉等所撰的本子⁶⁵。1951年，牟润孙撰文认为此绝非贞观《氏族志》，而是山东破落之大姓伪造的《氏族志》⁶⁶。池田温则更认同牟润孙的看法，认为此卷出自伪托⁶⁷。1971年，毛汉光认为此卷非官府所撰之谱，而是流行于士大夫间的氏族谱，反映了唐朝前半期的情况⁶⁸。1980年，王仲荦仍然作为《贞观八年条举氏族事件》文书来加以注释⁶⁹。1983年，唐耕耦以为不是贞观《氏族志》，也不是伪托的《氏族志》，而是有关天下姓望的常识性著作⁷⁰。邓文宽

⁵⁸ 上山大峻在《敦煌汉文写本中の〈佛教纲要书〉》，《龙谷大学论集》第436号，1990年，300—315页。

⁵⁹ 《戒幢佛学》第2卷，2002年，130—144页。按，作者在本文末预告将有《敦煌写卷所载吐蕃赞普“乞里提足”初探——北京图书馆藏月091（7119）号卷子解读之二》，但笔者没有找到。

⁶⁰ 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第103册，北京图书馆出版社，2008年，385—388页，题“唐贞观八年五月十日高士廉等条举氏族奏（拟）”，显然是采用下述邓文宽的说法，但漏掉一个关键的“抄”字。

⁶¹ 缪荃孙《辛壬彙》卷三，1911年，叶4—6；此据王重民编《敦煌古籍叙录》，中华书局，1979年，101—102页。

⁶² 向达《敦煌丛抄叙录》，《北平图书馆馆刊》第5卷第6号，1931年，60—62页；第6卷第6号，1932年，57—59页；此据王重民编《敦煌古籍叙录》，102—104页。

⁶³ 宇都宫清吉《唐代贵人に就いての一考察》，《史林》第19卷第3号，1934年，50—106页。

⁶⁴ 许国霖《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》下，上海：商务印书馆，1937年，叶153—154。

⁶⁵ 仁井田陞《六朝及び唐初の身份性内婚制》，《历史学研究》第9卷第8号，1939年；此据作者《中国法制史研究》第3卷《奴隶农奴法·家族村落法》，东京，1962年，600—621页；又《敦煌发见の天下姓望氏族谱》，《石滨先生古稀纪念东洋学论丛》，大阪，1958年，397—429页。

⁶⁶ 牟润孙《敦煌唐写姓氏录残卷考》，台湾大学《文史哲学报》第3期，1951年，61—73页。

⁶⁷ 池田温《唐代的郡望表——九·十世纪の敦煌写本を中心として》，《东洋学报》第42卷第3号，1959年，57—95页；第4号，1960年，40—58页。

⁶⁸ 毛汉光《敦煌唐代氏族谱残卷之商榷》，原载《历史语言研究所集刊》第43本第2分，1971年；收入作者《中国中古社会史论》，台北：联经出版公司，1978年，425—439页。

⁶⁹ 王仲荦《〈唐贞观八年条举氏族事件〉残卷考释》，《文史》第9辑，1980年，53—73页；收入作者《山+昔》华山馆丛稿，北京：中华书局，1987年，328—364页。

⁷⁰ 唐耕耦《敦煌唐写本天下姓望氏族谱残卷若干问题》，《魏晋南北朝史论辑》第2辑，1983年，293—315页。此文曾译为法文发表：“Une étude de la date et de la nature du manuscrit wei 位79 de la Bibliothèque

强调了原本和抄本的关系问题，他定名为“唐贞观八年高士廉等条举氏族奏抄”，分别论证了原本的价值和抄本的用途⁷¹。唐代前期，氏族问题仍然是一个重要的社会问题，敦煌出土反映贞观年间诸郡氏族情况的文献，无疑是有关唐代史事的重要材料，迄今已经是研究唐朝氏族问题必不可少的原始材料。

《佛说禅门经》、《马鸣菩萨圆明论》等，有关于佛教教义者也。

（一）《佛说禅门经》：

北平图书馆藏有两件写本，一件旧编露 95 号，缩微胶卷编作北 8224 号，新编为 BD03495 号⁷²；另一件旧编鸟 33 号，缩微胶卷编作北 8225 号，新编为 BD07333 号⁷³；寅恪先生所说应当是指这两件写本。除北图藏本外，还有 S.5532 和 P.4646 两个写本。根据柳田圣山的研究，《禅门经》是禅宗系伪经，成立年代不迟于 730 年，与北宗禅关系密切，而且对四川净众宗有很大影响⁷⁴。

（二）《马鸣菩萨圆明论》：

北图藏卷旧编服 6 号，缩微胶卷编作北 7254 号，新编为 BD08206 号，卷首题“圆明论 马鸣菩萨造”⁷⁵。经过学者多年的努力探索，又找到以下几件《圆明论》的抄本：P.3664+P.3559⁷⁶、石井光雄氏积翠轩文库本⁷⁷、S.6184⁷⁸、L.1138（Дх.696）⁷⁹，各卷相互补充，几近完本⁸⁰。此外，台北中研院史语所傅斯年图书馆也藏有一卷，首残，存 193 行，从品第七到品第九⁸¹，影印本最近刊布⁸²。据柳田圣山与田中良昭的研究，此书是有关如来藏

Nationale de Pékin”, *Contributions aux études de Touen-houang* III, ed. M. Soyumié, Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, 1984, pp. 103-142.

⁷¹ 邓文宽《敦煌文书位字七十九号——〈唐贞观八年五月十日高士廉等条举氏族奏抄〉辩证》，《中国史研究》1986 年第 1 期；后更名为《敦煌文献〈唐贞观八年高士廉等条举氏族奏抄〉辨正》，收入《邓文宽敦煌天文历法考索》，上海古籍出版社，2010 年，452—473 页。

⁷² 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第 48 册，北京图书馆出版社，2007 年，269—273 页。

⁷³ 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第 96 册，北京图书馆出版社，2008 年，216—218 页。

⁷⁴ 柳田圣山《禅门经について》，《塚本善隆博士颂寿纪念佛教史学论集》，京都，1961 年，869—882 页。参看冈部和雄《疑伪经典》，筱原寿雄与田中良昭编《讲座敦煌》第 8 卷《敦煌佛典と禅》，东京：大东出版社，1980 年，365—371 页。

⁷⁵ 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第 101 册，北京图书馆出版社，2008 年，206—215 页，题“圆明论”。

⁷⁶ 神田喜一郎《〈传法宝纪〉の完帙について》，《积翠先生华甲寿纪念论纂》，积翠先生花甲寿纪念会，1942 年，146—147 页；全文收入《神田喜一郎全集》III，京都：同朋舍，1984 年，420—426 页。

⁷⁷ 铃木大拙编、古田绍钦校《敦煌出土积翠轩本绝观论》，京都：弘文堂，1945 年，解题 1—3 页。

⁷⁸ 田中良昭《敦煌禅宗文献の研究》，东京：大东出版社，1983 年，392—393 页。此后研究者或称此卷编号为 S.6187，误。

⁷⁹ 同上，400 页。系据《俄藏敦煌汉文写卷叙录》的著录内容比定，参考《叙录》上，上海古籍出版社，1999 年，441—442 页。此卷图版现已刊布在《俄藏敦煌文献》第 7 册，上海古籍出版社，1996 年，52—53 页。

⁸⁰ 校订本收入 J. R. McRae, *The Northern School and Formation of Early Ch'an Buddhism* (Kuroda Institute, Studies in East Asian Buddhism, 3), Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

⁸¹ 参看郑阿财《台北中研院傅斯年图书馆藏敦煌卷子题记》，《庆祝吴其昱先生八秩华诞敦煌学特刊》，

思想的禅宗北宗系的著作⁸³。

寅恪先生独具慧眼，在这么早的时期就看出《禅门经》和《圆明论》两部经典在佛教教义发展史上的意义，作为北宗禅文献，是研究唐代佛教思想史的宝贵资料。

《佛本行集经演义》、《维摩诘经菩萨品演义》、《八相成道变》、《地狱变》等，有关于小说文学史者也。

(一)《佛本行集经演义》：

北图藏卷旧编潜 80 号，缩微胶卷编作北 8436 号，新编为BD06780 号⁸⁴。许国霖曾录入《敦煌杂录》，改题“佛本行集经变文(拟)”⁸⁵。此卷与P.2999 等所抄变文内容相同，而P.2999 有原题“太子成道经”，故此敦煌文学研究者现均改用此题，并有多家汇校本发表⁸⁶。

(二)《维摩诘经菩萨品演义》：

北图藏卷旧编光 94 号，缩微胶卷编作北 8435 号，新编为BD05394 号⁸⁷。许国霖录入《敦煌杂录》，改题“维摩诘所说经变文(拟)”⁸⁸。此卷与P.3079 所抄文字相同，北图本或系抄自P本，现在较为通用的名称为“维摩诘经讲经文”，也有多家汇校成果⁸⁹。

按，罗振玉编《敦煌零拾》中，收录有其自藏之“佛曲”一种，原有题目曰“文殊问疾”⁹⁰。寅恪先生曾据此撰写《敦煌本维摩诘经文殊师利问疾品演义跋》，考察《维摩诘经》这一独特佛典的成立及流行情况，并从中国文学史的角度，指出佛典体裁长行与偈颂相间，经演义而影响章回小说和弹词等体裁的情形；还指出经典与演义的关系，正如小说英雄传与其本书正传的关系相同。文末补记：“又北京图书馆藏敦煌卷子中有维摩诘经菩萨品持世菩萨对佛不任问疾一节……附识于此，以俟考证焉。”⁹¹所说就是这里提到的《维摩诘经菩萨品演义》，应当是写完跋文以后才见到的。此外，寅恪先生还有《敦煌本维摩诘经问疾品演义书后》短文，引经据典，补考文中“骨

台北：文津出版社，2000年，366—367页；斋藤智宽《中央研究院历史语言研究所傅斯年图书馆藏“敦煌文献”汉文部分叙录补》，高田时雄编《敦煌写本研究年报》创刊号，2007年，35—36页。

⁸² 方广錩主编《中央研究院历史语言研究所傅斯年图书馆藏敦煌遗书》，台北：中研院史语所，2013年，386—391页。

⁸³ 柳田圣山《传法宝纪とその作者》，《禅学研究》第53号，1963年，47—48页；田中良昭《敦煌禅宗文献の研究》，389—399页。

⁸⁴ 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第93册，北京图书馆出版社，2008年，199—207页，题“太子成道经”。

⁸⁵ 许国霖《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》上，叶10—18。

⁸⁶ 最新的合校本为黄征、张涌泉《敦煌变文校注》，北京：中华书局，1997年，434—467页。

⁸⁷ 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第72册，北京图书馆出版社，2007年，299—307页，题“维摩诘讲经文持世菩萨卷二”。

⁸⁸ 许国霖《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》上，叶1—9。

⁸⁹ 黄征、张涌泉《敦煌变文校注》，884—902页，列为第五种。

⁹⁰ 上虞罗氏自印本，1924年；收入《罗雪堂先生全集》三编第七册、《敦煌丛刊初集》第8册。黄征、张涌泉《敦煌变文校注》，913—923页，列为第七种。

⁹¹ 文载《历史语言研究所集刊》第2本第1分，1930年5月；后收入《金明馆丛稿二编》，180—186页。

崙”一词的含义⁹²。

又，北京大学历史系资料室藏有罗振玉《敦煌零拾》一册，为陈寅恪先生旧藏，有关“文殊问疾”《佛曲》部分，寅恪先生写有大量眉批，内容主要集中在关于《维摩诘经》汉藏文译本存佚、关于维摩诘眷属问题、“金粟上人”的含义和来历以及“骨崙”一词的解释上，同时就其中的疑难词语或佛教名相给予解释，如“三祇”、“四生”、“三界”、“六通”、“十地”、“八智”、“四辩”、“天龙八部”、“七珍”等，所据文献，有汉文内外典籍、敦煌文书以及梵藏文书籍。对比寅恪先生上述《跋》文所引典籍，眉批往往更为丰富，这显然是寅恪先生在写完《跋》以后，继续关注本卷，续有增补。关于“骨崙”一词，眉批上多出玄奘《大唐西域记》、慧琳《一切经音义》、叶适《习学记言》、朱熹《朱子语类》、临济义玄《语录》、杨盈之《醉翁谈录》及《西厢记》等，详加考释，其所引《寄归传》以Pulo Condore括注骨崙，表明寅恪先生利用了高楠顺次郎的英文译本（*A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago*, by I-Tsing, trans. by J. Takakusu, Oxford 1896），因为这正是高楠氏的看法。寅恪先生跋文和眉批都表明，他对当时新公布或还没有公布的敦煌写本，都尽可能地取而用之⁹³。

（三）《八相成道变》：

北图藏有三个残本，一件旧编云 24 号，缩微胶卷编作北 8437 号，新编为BD03024 号⁹⁴；另一件旧编乃 91 号，缩微胶卷编作北 8438 号，新编为BD08191 号⁹⁵；这两件写本，许国霖曾录入《敦煌杂录》⁹⁶。还有一件旧编丽 40 号，缩微胶卷编作北 8671 号，新编为BD04040 号⁹⁷，黄征、张涌泉持与上述两件合校录为《八相变》⁹⁸。因为最后一件《劫余录》尚未比定，所以寅恪先生所说的《八相成道变》，应当仅指前面两种。

（四）《地狱变》：

北图计有四件涉及地狱内容的变文，分属两种不同的作品，一种今称“大目乾连冥间救母变文”，有三个写本，一为旧编丽 85 号，缩微胶卷编作北 8445 号，新编为BD04085 号⁹⁹；二为旧编霜 89 号，缩微胶卷编作北 8443 号，新编为BD03789 号¹⁰⁰；三为旧编影 76 号，缩微胶卷编作北 7707 号，新编为

⁹² 文载《清华周刊》第 37 卷第 9、10 期，1932 年 5 月；收入《金明馆丛稿二编》，310 页。

⁹³ 参看陈寅恪《〈敦煌零拾〉札记》（荣新江整理），季羨林等主编《敦煌吐鲁番研究》第 5 卷，北京大学出版社，2001 年，2—7 页。

⁹⁴ 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第 41 册，北京图书馆出版社，2006 年，119—137 页，题“八相变”。

⁹⁵ 图版见《国家图书馆藏敦煌遗书》第 101 册，176—181 页，题“八相成道变文（拟）”。

⁹⁶ 许国霖《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》上，叶 19—31。

⁹⁷ 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第 55 册，北京图书馆出版社，2007 年，152—167 页，题“八相成道变文（拟）”。

⁹⁸ 黄征、张涌泉《敦煌变文校注》，507—522 页，列为第一种。

⁹⁹ 图版见《国家图书馆藏敦煌遗书》第 55 册，337—340 页，题“大目乾连冥间救母变文”。

¹⁰⁰ 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第 52 册，北京图书馆出版社，2007 年，385—386 页，题“目连救母变文”。

BD00876号¹⁰¹。另一种称“目连变文”，旧编成96号，缩微胶卷编作北8444号，新编为BD02496号¹⁰²。以上四件写本，许国霖分别录入《敦煌杂录》¹⁰³。黄征、张涌泉则依《敦煌变文集》，分两种校录¹⁰⁴。

以上这几种讲经文或变文，寅恪先生提示其为有关小说文学史研究的重要材料，经向达、孙楷第等学者的论证，讲经文和变文作为后代小说、戏曲之源头的说法，成为20世纪中国文学史的新学说。

《佛说孝顺子修行成佛经》、《首罗比丘见月光童子经》等，有关于佛教故事者也。

（一）《佛说孝顺子修行成佛经》：

此卷旧编玉64号，缩微胶卷编作北8300号，新编为BD04264号¹⁰⁵。方广锜《敦煌写经〈佛说孝顺子修行成佛经〉简析》一文，指出这件写本是独一无二的举世孤本，价值连城。他从内容分析，认为历代经录断其为疑伪经不妥，而应当是印度原创的佛典¹⁰⁶。后来，方广锜又将录文收入《藏外佛教文献》第1辑¹⁰⁷。方氏文章未提陈寅恪先生此序已经提示这件文书的价值，偶有失检。2003年，李小荣发现Дx.2142+Дx.3815号为《孝顺子修行成佛经》，并做了校录研究¹⁰⁸。2008年，方广锜又据原卷重新校录了玉64号，并重录俄藏写本¹⁰⁹。

（二）《首罗比丘见月光童子经》：

北图藏有三个写本，一件旧编重26号，缩微胶卷编作北8274号，新编为BD05926号¹¹⁰；另一件旧编日87号，缩微胶卷编作北8275号，新编为BD00687号¹¹¹；还有一件旧编衣41号，缩微胶卷编作北8661号，新编为BD08341号¹¹²。这也是一部疑伪经，其价值长期被人忽视。1982年，许理和（E. Zürcher）发表《月光童子：中古中国早期佛教中的弥塞亚主义与末世论》长文，结合传世文献和敦煌残本，对《首罗比丘经》产生的年代和月光

¹⁰¹ 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第12册，北京图书馆出版社，2005年，319—326页，题“大目犍连冥间救母变文”。

¹⁰² 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第34册，北京图书馆出版社，2006年，407—410页，题“盂兰盆经讲经文（拟）”。

¹⁰³ 许国霖《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》上，叶34—43。

¹⁰⁴ 黄征、张涌泉《敦煌变文校注》，1024—1070、1071—1076页。

¹⁰⁵ 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第57册，北京图书馆出版社，2007年，258—261页。

¹⁰⁶ 原载《南亚研究》1988年第2期；改写收入作者《敦煌学佛教学论丛》上，389—414页。

¹⁰⁷ 北京：宗教文化出版社，1995年，329—337页。

¹⁰⁸ 李小荣《敦煌密教文献论稿》，北京：人民文学出版社，2003年，361—369页。

¹⁰⁹ 方广锜《关于〈佛说孝顺子修行成佛经〉的若干新资料》，《藏外佛教文献》第12辑，北京：中国人民大学出版社，2008年，421—436页。

¹¹⁰ 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第80册，北京图书馆出版社，2008年，16—30页。

¹¹¹ 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第10册，北京图书馆出版社，2005年，70—76页。

¹¹² 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第102册，北京图书馆出版社，2008年，194—199页。

童子信仰的救世主和末世论的特性，以及对中国社会的影响，都做了透彻的解说¹¹³。可惜许理和所能利用的写本仍然不是这部经典的全文。1988年，白化文发表《〈首罗比丘见五百仙人并见月光童子经〉校录》，利用重26、日87、S.6881、S.2697、S.1811+P.2464、北京大学图书馆藏卷(+)衣41，特别是北大藏卷保存了首题和开头部分，得以完整复原了全部文字¹¹⁴。此后，佐藤智水在白化文校录本的基础上，增加了李7（北8460）和P.3019，也整理了一个新的本子¹¹⁵，杨梅也依据白化文录本做了新的录文并对月光童子信仰做了进一步的研究¹¹⁶，但刘屹曾经指出过的李盛铎旧藏两种和日本国会图书馆藏卷¹¹⁷，还值得今后校录者注意。现在，李盛铎旧藏卷已由杏雨书屋公诸于世¹¹⁸。

寅恪先生提示这两种文献是关于佛教故事者，其中的确有值得注意的佛教故事内容，但它们也和中古时期社会思潮有很大关系，是反映中国佛教思想的绝好资料。

《维摩诘经颂》、《唐睿宗玄宗赞文》等，有关于唐代诗歌之佚文者也。

（一）《维摩诘经颂》：

旧编羽3号，缩微胶卷编作北1324号，新编为BD06803号¹¹⁹。许国霖录入《敦煌杂录》¹²⁰。上述寅恪先生《敦煌本维摩诘经文殊师利问疾品演义跋》文末补记提到：“又北京图书馆藏敦煌卷子中有……维摩诘经颂一卷。后者以五言律句十四首，分咏全经各品之义，未知何人所作，亦维摩诘经之附属文学也。附识于此，以俟考证焉。”¹²¹说的就是这篇颂诗，但此后未见再考。汪泛舟曾合此卷及更佳写本P.3600录出全文¹²²，

（二）《唐睿宗玄宗赞文》：

旧编日23号，缩微胶卷编作北8304号，新编为BD00623号¹²³。许国霖录入《敦煌杂录》，分别题为“太上皇帝赞”、“开元皇帝赞”¹²⁴。汪泛舟亦

¹¹³ E. Zürcher, “Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism”, *T'oung Pao*, LXVIII.1-3, 1982, pp. 1-75.

¹¹⁴ 载《法音》（学术版）第2期，1988年，82—89页；修订本载《敦煌学》第16辑，1990年，47—59页。

¹¹⁵ 佐藤智水《敦煌本〈首罗比丘经〉点校》，《冈山大学文学部纪要》第20号，1993年，276—286页。关于文本问题，参看作者《敦煌本〈首罗比丘经〉のテキストについて》，《冈山大学文学部纪要》第17号，1992年，209—228页。

¹¹⁶ 杨梅《4—8世纪中国北方地区佛教讖记类伪经研究》，首都师范大学博士学位论文，2006年。

¹¹⁷ 刘屹《〈书评〉北京大学藏敦煌文献》，季羨林等编《敦煌吐鲁番研究》第3卷，北京大学出版社，1997年，372—373页。

¹¹⁸ 武田科学振兴财团杏雨书屋编《敦煌秘笈 影片册》第2册，大阪：武田科学振兴财团，2010年，271—276、313—320页。

¹¹⁹ 图版见《国家图书馆藏敦煌遗书》第93册，242—243页，题“维摩诘所说经十四品颂（拟）”。

¹²⁰ 许国霖《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》上，叶51—52。

¹²¹ 《金明馆丛稿二编》，186页。

¹²² 汪泛舟《敦煌石窟僧诗校释》，香港和平图书有限公司，2002年，87—88页。

¹²³ 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第9册，北京图书馆出版社，2005年，90—93页，题为“为皇帝祈福文（拟）”。

¹²⁴ 许国霖《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》上，叶76—77。

有录文¹²⁵。

寅恪先生指出这两件写本是唐代诗歌佚文，从敦煌写卷来辑录传世典籍中已佚的唐诗，迄今仍然是敦煌学的一项工作。

其他如《佛说诸经杂缘喻因由记》中弥勒之对音，可与中亚发见之古文互证。六朝旧译之原名，藉此推知。

《佛说诸经杂缘喻因由记》北图藏卷旧编腾 29 号，缩微胶卷编作北 8416 号，新编为 BD03129 号¹²⁶。其中有云：“弥勒者，梵音轻也，是足梵语弥顶勒迦，唐言慈氏。”寅恪先生以为此处的“弥勒之对音，可与中亚发见之古文互证。六朝旧译之原名，藉此推知。”他曾把这条材料抄在其所藏罗振玉《敦煌零拾》《佛曲》第二种“众中弥勒又推辞”句的页边，可惜后来未见详释¹²⁷。以后，伯恩哈德（F. Bernhard）、季羨林都曾撰文考释“弥勒”一词的中亚原语¹²⁸，然均未及这条材料。

《破昏怠法》所引龙树论，不见于日本石山寺写本《龙树五明论》中，当是旧译别本之佚文。

《破昏怠法》：旧编字 1 号，缩微胶卷编作北 8387 号，新编为 BD08001 号¹²⁹。许国霖录入《敦煌杂录》，题为“治昏沉怠良方（拟）”¹³⁰。此文颇长，寅恪先生从中检出《龙树论》，并对比过日本石山寺写本《龙树五明论》，判定为旧译别本之佚文。可见他不仅仅条理资料，而且都有过对考证。

唐蕃翻经大德法成辛酉年（当是唐武宗会昌元年）出麦与人抄录经典，及周广顺八年道宗往西天取经，诸纸背题记等，皆有关于学术之考证者也。

（一）《辛酉年二月九日僧法成便物历》：

此件旧编露 41 号，缩微胶卷编作北 1901 号，因系古人用作裱糊经书的裱补纸，后馆方揭下来，编作 L4048 号，新编为 BD16079 号¹³¹。寅恪先生认为这里的法成即敦煌历史上的唐蕃翻经大德法成，辛酉年当是唐武宗会昌元年（841）¹³²。

¹²⁵ 汪泛舟《敦煌石窟僧诗校释》，86 页。

¹²⁶ 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第 42 册，北京图书馆出版社，2006 年，340—345 页。许国霖《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》下，叶 145—152。

¹²⁷ 陈寅恪《〈敦煌零拾〉札记》（荣新江整理），《敦煌吐鲁番研究》第 5 卷，5 页。

¹²⁸ F. Bernhard, “Gāndhārī and the Buddhist Mission in Central Asia”, *Añjali: Papers on Indology and Buddhism*, O. H. de A. Wijesekera Felicitation Volume, ed. J. Tilakasiri, Peradeniya 1970, pp. 55-62; 姚崇新译《犍陀罗语与佛教在中亚的传播》，《西域研究》1996 年第 4 期，61—66 页；季羨林《梅呖利耶与弥勒》，《中国社会科学》1990 年第 1 期，125—134 页。

¹²⁹ 图版见中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第 100 册，北京图书馆出版社，2008 年，106—107 页，题“治昏怠方（拟）”。

¹³⁰ 许国霖《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》下，叶 162—165。

¹³¹ 中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第 145 册，北京图书馆出版社，2012 年，128 页，题“辛酉年二月九日僧法成便物历（拟）”；参看书后《条记目录》，43—44 页。

¹³² 唐耕耦有录文，并疑此辛酉为 961 年，但他没有注意到陈寅恪的看法，见所撰《敦煌写本便物历初探》，作者《敦煌寺院会计文书研究》，台北：新文丰出版公司，1997 年，376 页。

关于法成，早在 1927 年，寅恪先生就撰有《大乘稻芊经随听疏跋》，对其加以表彰：“《稻芊经随听疏》博大而精深，非此土寻常经疏可及。……夫成公之于吐蕃，亦犹慈恩之于震旦；今天下莫不知有玄奘，法成则名字湮没者且千载，迄至今日，钩索故籍，仅乃得之。同为沟通东西学术，一代文化所托命之人，而其后世声闻之显晦，殊异若此，殆有幸有不幸欤！”¹³³。随着敦煌学的进步，资料的发表，寅恪先生的遗憾部分得到了弥补。1967—1968 年，上山大峻发表长文《大蕃国大德三藏法师沙门法成之研究》，对法成的生平、著述以及佛学影响，都做了透彻的研究¹³⁴。以后，王尧、吴其昱以及上山大峻本人又有增补¹³⁵，让我们从敦煌文献中重见了这样一位沟通东西学术的伟大人物。

（二）《大周广顺捌年西川善兴寺道宗西天取经记》：

此件旧编冬 62 号，缩微胶卷编作北 1192 号，新编为 BD02062 号¹³⁶。正面为《维摩诘经》卷中抄本，背面是后周广顺八年（958）西川善兴大寺西院法主大师道（实为“法”字）宗往西天取经的题记。相对于大多数敦煌写本而言，此题记文字很短，但也未逃过寅恪先生的法眼，他显然看出这个五代末年四川僧人经过沙州前往印度取经记录的价值。刘铭恕曾提示包括法宗在内的若干敦煌写本中的取经人物¹³⁷。笔者在《敦煌文献所见晚唐五代宋初中印文化交往》一文中，也阐述了法宗的取经事迹¹³⁸。

（三）诸纸背题记：

这些题记，散在各种写本，不一而足，许国霖曾集中抄录北图所藏写经题记，汇集为《敦煌石室写经题记》及《敦煌石室写经题记汇编》¹³⁹，寅恪先生曾为后者作序，阐述其价值¹⁴⁰。

总之，这里寅恪先生举一件文书、一件杂记以及诸纸背题记，来提示敦煌写本中各类杂文，也皆为有关学术之考证资料也。

但此仅就寅恪所曾读者而言，其为数尚不及全部写本百分之一，而世所未见之奇书佚籍已若是之众，况综合并世所存敦煌写本，取质量二者相与互较，而平均通计之，则吾国有之八千余轴，比于异国及私家之所藏，又何多让焉。

¹³³ 原载清华学校研究院《国学论丛》第 1 卷第 2 号，1927 年 9 月；此据《金明馆丛稿二编》（陈寅恪集），288—289 页。

¹³⁴ 上山大峻《大蕃国大德三藏法师沙门法成の研究》（上、下），《东方学报》（京都）第 38 册，1967 年；第 39 册，1968 年；改订收入作者《敦煌佛教の研究》，京都：法藏馆，1990 年，84—246 页。

¹³⁵ 王尧《藏族翻译家管·法成对民族文化交流的贡献》，《文物》1980 年第 7 期，50—57 页；吴其昱《大蕃国大德·三藏法师·法成传考》，牧田谛亮、福井文雅编《讲座敦煌》第 7 卷《敦煌与中国佛教》，东京：大东出版社，1984 年，383—414 页；上山大峻《吴和尚藏书目（劬 76）について》，《日本西藏学会会报》第 41·42 号，1997 年，3—9 页；刘永增译《关于北图劬 76 号吴和尚藏书目》，《敦煌研究》2003 年第 1 期，100—103 页。

¹³⁶ 中国国家图书馆编《国家图书馆藏敦煌遗书》第 28 册，北京图书馆出版社，2006 年，386 页。

¹³⁷ 刘铭恕《敦煌遗书杂记四篇》，《敦煌学论集》，兰州，1985 年，48 页。

¹³⁸ 《季羨林教授八十华诞纪念论文集》，南昌：江西人民出版社，1991 年，959—960 页。

¹³⁹ 收入作者《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》。此后，许国霖又据其他材料有所增补，成《敦煌石室写经题记汇编》，佛学书局，1937 年。

¹⁴⁰ 原载《历史语言研究所集刊》第 8 本第 1 分，1939 年；收入《金明馆丛稿二编》，200—206 页。

这里寅恪先生说上述文献只是就他本人所曾读过者而言，其为数尚不及全部北图写本的百分之一。我们目前无法知道寅恪先生阅读过多少北图藏卷，但他显然利用陈垣《敦煌劫余录》未刊稿，查阅过不少敦煌写本。现在还保留的一册寅恪先生手录资料，封面题“敦煌研究（中国中古哲学史材料）”，内容是他阅读北图敦煌写本的杂记，有的只记编号标题，有的则抄录原文，其中就有本序提到的《佛说诸经杂缘喻因由记》、《八婆罗夷经》附为赞普祈愿文、辛酉年二月九日僧法成便物历、《破昏怠法》所引《龙树论》、法宗西天取经题记、太上皇帝赞文、开元皇帝赞文，还有一些本序没有提到的文献¹⁴¹，表明他只是把所见最重要的文献表出，其实他关注的对象还远不止此。在本序没有提到的文献中，也不乏有价值的材料，可能他还没有形成相应的看法，也可能是限于篇幅，所以没有提示。

寅恪先生说就他所读的写本已经可以见到这么多“世所未见之奇书佚籍”，那么如果综合世界上所存的敦煌写本，以质量二者相与互较而平均通计之，则我国所藏的八千余轴，和其他国家以及私家所藏相比，毫不逊色。这是针对“精华已去，糟粕空存”的说法而言的，目的是强调北图所藏并非“劫余”。

但是，我们应当承认，寅恪先生当时还无法知道英、法所藏敦煌写本的真正内涵，今天，英、法、俄、中四大敦煌收藏基本上已经全部公布，相比而言，北图所藏虽然不能说是糟粕，但的确无法与英、法所藏同日而语，汉文文献部分不论典籍还是文书，今日北京的国家图书馆所藏，种类和内容都没有英、法所藏那么丰富多彩，而且英、法、俄还有国图很少有的大量胡语文献及绢纸绘画。

不过文献的价值有时并不以量来计算，而且，写本时代的文献更具有独立的价值，何况敦煌文献中包含有许多已佚的内典外典，有些价值连城。寅恪先生早年曾长期游学欧美，除了通晓西方现代语言外，又遍习与中国相关的各种东方语文，加上他对中国古籍和佛典的深厚功底，所以可以判断出一批北图所藏写本的学术价值。他提到的摩尼教残经，是摩尼教的根本经典，迄今仍是学者研讨的对象。他列举的变文、禅宗典籍、疑伪经、佚诗，以及贞观《氏族志》、法成文书、五代求法僧记录，无一不是新材料，而且成为20世纪学术研究的新问题。

在20年代末、30年代初，寅恪先生曾取用敦煌资料，写过一系列文章¹⁴²，利用他所掌握的梵、藏、于阗、回鹘等文字资料，与汉文材料相发明，对中古思想、文体、史事等，多有超越前人的贡献。但寅恪先生后来患有严重的眼疾，不便阅读小字的西文书，而中文线状书的大字，或许更为舒适。更重

¹⁴¹ 陈美延编《陈寅恪先生遗墨》，广州：岭南美术出版社，2005年，19—24页。本文完稿后，见到《敦煌写本研究年报》第8号（2014年3月）刊载永田知之《陈寅恪论及敦煌文献续记——遗墨〈敦煌研究〉と讲义〈敦煌小说选读〉》一文（83—104页），于《遗墨》所收笔记与北平图书馆藏敦煌文献调查的关系略有讨论，请参看。

¹⁴² 这些文章现在大多数收入《金明馆丛稿二编》。

要的是，“寅恪平生治学，不甘逐队随人，而为牛后。年来自审所知，实限于禹域以内，故谨守老氏损之又损之义，捐弃故技。凡塞表殊族之史事，不复敢上下议论于其间。”这是1942年他为朱延丰《突厥通考》作序时所讲的话¹⁴³。对于敦煌学来说，陈寅恪的退出，无疑是一件憾事；对中古史来讲，又是一个福音。

今后斯录既出，国人获兹凭藉，宜益能取用材料以研求问题，勉作敦煌学之预流。庶几内可以不负此历劫仅存之国宝，外有以襄世界之学术于将来，斯则寅恪受命缀词所不胜大愿者也。

寅恪先生在序言最后很有热情地鼓励本国学人：“今后斯录既出，国人获兹凭藉，宜益能取用材料以研求问题，勉作敦煌学之预流。”这是呼应他在开篇是所说的新材料、新问题，才有学术的新潮流，希望大家能够“预流”。总览上述寅恪先生提示的重要文献，我国学者的确在寅恪先生的指点下，做出不少成绩，如有关变文、诗歌以及历史材料方面；但也不难看出，在禅宗典籍方面，则日本学者的贡献较多。如果纵观整个敦煌学的研究史，中国学者受到战争、政治运动诸种因素的影响，在敦煌学的不少领域都落后于人。从20世纪80年代以来，敦煌学在中国有了长足的进步，但宗教研究、胡语释读等方面，仍然不能与欧美、日本相比。因此，寅恪先生的期望，即“内可以不负此历劫仅存之国宝，外有以襄世界之学术于将来”，仍然是今天我们应当牢记于心的两句名言。

最近二三十年来，学界乃至社会上有一股“陈寅恪热”，但关注的焦点是他晚年的学行，这方面的著作当以余英时的《陈寅恪晚年诗文释证》¹⁴⁴、陆键东的《陈寅恪的最后20年》¹⁴⁵，最为引人注目。后续的相关讨论，我们可以从《陈寅恪研究：反思与展望》¹⁴⁶等书中读到。但寅恪先生的史学有“三变”，其学术遗产十分雄厚，不论从“西学”，还是从“中学”方面，都值得我们认真分析学习，加以继承发扬。近年来相关的论著，“西学”方面有陈怀宇《在西方发现陈寅恪》¹⁴⁷，“中学”方面可以参考王震邦《独立与自由：陈寅恪论学》¹⁴⁸。《陈垣敦煌劫余录序》是反映寅恪先生第一期学术研究的一篇经典之作，不论其提示的材料，还是蕴含的思想，都是他留给我们的一份丰厚的学术遗产。

（2014年2月13日完稿，5月12日改定。感谢徐畅同学帮忙录入本《序》原文并核对编号，感谢孔令伟同学提示戴密微、石泰安的论著。原载《中西学术名篇精读·陈

¹⁴³ 陈寅恪《寒柳堂集》，上海古籍出版社，1980年，144页。

¹⁴⁴ 台北：时报文化出版企业有限公司，1984年第一版；台北：东大图书股份有限公司，1998年，增订新版。

¹⁴⁵ 北京：三联书店，1995年第一版；2013年修订版。

¹⁴⁶ 周言编，北京：九州出版社，2013年。

¹⁴⁷ 北京师范大学出版社，2013年。

¹⁴⁸ 台北：联经出版事业股份有限公司，2011年。

寅恪卷》, 中西书局, 2014.8, 34-74 页)