

符瑞與地方政權的合法性構建： 歸義軍時期敦煌瑞應考*

余欣

提要：本文對歸義軍史上的符瑞進行了考辨，揭示了敦煌這樣一個深受佛教影響的蕃漢雜糅的社會，在利用符瑞塑造權力正統、強化內部政治結構、凝聚族羣認同的過程中，原屬漢文化政治話語系統的符瑞如何被改造，佛教思想與符瑞觀念如何融合，符瑞的製造策略、儀節和傳播如何操作，主帥、官僚、文士、教團、民衆如何達成共謀與合作，文武、僧俗、胡漢集團如何結成穩定的統治機制，試圖拓展地方政權政治格局與權力運作機制的研究，增進對於晚唐五代基本性格的理解。

關鍵詞：符瑞 地方政權 政治合法性 敦煌 歸義軍

符瑞，又稱祥瑞、瑞應、禎祥、嘉祥、吉兆、嘉應、慶瑞、靈瑞、瑞

* 本文係國家哲學社會科學創新基地復旦大學文史研究院“博物學文獻所見中古時代之世界圖像”研究項目成果之一，並得到上海市“浦江人才計劃”資助。初稿草成後，曾在復旦大學中古史共同研究班第 11 次 workshop 上提交討論，承蒙各位學者提出很好的修改意見，謹致謝意。

徵等,即顯示上天意志的吉祥徵兆。^①在今天的人們看來,無非是被賦予強烈意識形態符號性的各種自然異象或虛擬靈物,但是在傳統中國,符瑞是王道的象徵。《春秋繁露》云:

《春秋》何貴乎元而言之?元者,始也,言本正也。道,王道也。王者,人之始也。王正則元氣和順、風雨時、景星見、黃龍下。王不正則上變天,賊氣並見。五帝三王之治天下,不敢有君民之心,……故天爲之下甘露,朱草生,醴泉出,風雨時,嘉禾興,鳳凰麒麟遊於郊。^②

由於祥瑞被認爲是“受命之符,天人之應”,不僅是政權合法性和政治行爲正當性的直接呈現,而且關乎王朝運命、天下安危與蒼生幸福,因而深爲歷代統治者所重。故《宋書·符瑞志上》云:

夫體睿窮幾,含靈獨秀,謂之聖人,所以能君四海而役萬物,使動植之類,莫不各得其所。百姓仰之,歡若親戚,芬若椒蘭,故爲旗章輿服以崇之,玉璽黃屋以尊之。以神器之重,推之於兆民之上,自中智以降,則萬物之爲役者也。性識殊品,蓋有愚暴之理存焉。見聖人利天下,謂天下可以爲利;見萬物之歸聖人,謂之利萬物。力爭之徒,至以逐鹿方之,亂臣賊子,所以多於世也。夫龍飛九五,配天光宅,有受命之符,天人之應。《易》曰:“河出《圖》,洛出《書》,而聖人則之。”符瑞之義大矣。^③

然而符命祥瑞,由於被視爲荒誕不經的迷信,長期以來爲國內治史者所忽視。中國古代祥瑞的整體研究工作,並未真正深入而

① 大體而言,這些詞語具有互文性,並沒有明確的概念區分。但是王莽時期較爲特殊,符命、祥瑞、福應各有所指。

② 董仲舒《春秋繁露》卷六《王道》,蘇輿《春秋繁露義證》,北京,中華書局,1992年,頁100—103。

③ 《宋書》卷二七,北京,中華書局,1974年,頁759。

系統地展開。^① 尤其是符瑞之說極為流行的中古之世，無論是政治文化史還是學術思想史的相關討論，都非常匱乏，其史料之豐富與研究之滯後，不可不謂是強烈的反差。至於從博物學整體研究理念出發，對這些奇幻的瑞象和異物本身進行考鏡源流的，更是罕見。以往僅有的一些研究，除通論性論著外，^② 主要集中於帝王祥瑞，^③ 關注的熱點如武則天與讖緯祥瑞的關係，尤其是利用《大雲經疏》製造祥瑞為武周革命的政治正當性進行輿論宣傳。^④ 此外，漢畫像石的研究著作，偶爾有涉及祥瑞圖像者，但往往未加深論。

相比之下，日本學界在此領域有不俗的業績。但由於研究取向使然，大體上聚焦於文獻學的基礎研究。例如漢代祥瑞資料的整理，^⑤ 《宋書·符瑞志》的構成研究，^⑥ 《南齊書·祥瑞志》的內容分析，^⑦ 《魏書·靈徵志》的考證，^⑧ 前田育德會尊經閣文庫所藏唐

-
- ① 本文所指的是祥瑞本身的研究，而不是指相關的讖書和讖學研究。關於讖緯研究學術史概況，可參看楊權《讖緯研究述略》，《中國史研究動態》2001年第6期，頁12—22。
- ② 于愛成《祥瑞動物》北京，中國社會出版社，2006年。
- ③ 牛來穎《唐代祥瑞與王朝政治唐文化研究》，鄭學檬、冷敏述主編《唐文化研究論文集》，上海人民出版社，1994年，頁536—548。
- ④ 介永強《武則天與祥瑞》，趙文潤、李玉明主編《武則天研究論文集》，太原，山西古籍出版社，1981年，頁160—167；林世田《武則天稱帝與圖讖祥瑞——以S. 6502〈大雲經疏〉為中心》，《敦煌學輯刊》2002年第2期，頁64—72；金澤坤、劉永海《敦煌本〈大雲經疏〉新論》，《文史》2009年第4輯，頁31—46。
- ⑤ 役重文範《漢代瑞祥考——皇帝・政治との關係》，《立命館東洋史學》第31號，2008年，頁69—167。
- ⑥ 谷內祖道《宋書符瑞志の構成に關する一考察》，《大倉山論集》第8號，1960年，頁102—115；平秀道《宋書符瑞志について》，《龍谷大學佛教文化研究所紀要》第15集，1976年，頁62—76；安居香山《祥瑞思想の展開と宋書符瑞志》，《大正大學大學院研究論集》第9號，1985年，頁17—41。
- ⑦ 平秀道《南齊書祥瑞志について》，《龍谷大學論集》第400、401卷合并號，1973年，頁625—635。
- ⑧ 平秀道《魏書靈徵志について》，《龍谷大學論集》第413卷，1978年，頁23—44。

代佚籍《天地瑞祥志》抄本的介紹與文本結構的初步探討等。^①近年來,水口幹記的研究頗為引人注目,他的着眼點是日本文化史研究,側重於通過對《天地瑞祥志》、《稽瑞》等相關文獻在日本的流傳和影響,考察中國典籍在日本的“受容史”。^②還有一些偏重於思想史研究,如《論衡》的瑞應和災異的思想淵源,^③唐代中期的天命、祥瑞思想與士大夫的政治立場。^④關於墓葬石刻中的祥瑞圖像的藝術史研究,也有力作問世。^⑤試圖從政治史的角度切入的也有一些,但與中國學界有些相似,大多仍是個別帝王的個案研究。用力最勤的是平秀道,他陸續撰寫了一系列關於王莽、漢光武帝、魏文帝、蜀昭烈帝與符命關係的論文。^⑥松浦千春主要從禪讓儀禮的思路考察了武周革命、王莽禪讓以及漢魏時代的禪讓,涉及

-
- ① 太田晶二郎《〈天地瑞祥志〉略説:附けたり,所引の唐令佚文》,《東京大學史料編纂所報》第7號,1972年,頁1—15。收入《太田晶二郎著作集》第一冊,東京,吉川弘文館,1973年,頁152—182;水口幹記、陳小法《日本所藏唐代佚書〈天地瑞祥志〉略述》,《文獻》2007年第1期,頁165—172。
 - ② 水口幹記2005年前發表的系列論文已收入其專著《日本古代漢籍受容の史的研究》,東京,汲古書院,2005年。此後他又發表了《類書〈稽瑞〉と祥瑞品目——唐禮部式と延喜治部省式祥瑞條に關連して》,《延喜式研究》第24號,2008年,頁24—46。
 - ③ 樺澤亞呂《〈論衡〉における“災變”と“瑞應”》,《東アジア:歴史と文化》第15號,2006年,頁33—51。
 - ④ 戶崎哲彦《唐代中期における儒教神學への抵抗:天命・祥瑞の思想をめぐる韓愈・柳宗元の對立とその政治的背景》,《滋賀大學經濟學部研究年報》第3卷,1996年,頁81—122。
 - ⑤ 菅野惠美《墓葬裝飾における祥瑞圖の展開》,《東洋文化研究》10號,2008年,頁229—284。
 - ⑥ 平秀道《王莽と符命》,《龍谷大學論集》第353卷,1956年,頁311—321;《後漢光武帝と圖讖》,《龍谷大學論集》第379卷,1967年,頁66—85;《魏の文帝と圖讖》,《龍谷大學論集》第404卷,1974年,頁104—116;《蜀の烈帝と圖讖》,《龍谷大學論集》第409卷,1976年,頁57—66。

一些與符命相關的問題。^① 中谷由一發表的對於與漢宣帝時代祥瑞與政治事件的研究^②，可以看作是平秀道研究理路的繼承與發展。針對某一具體瑞物的觀念進行考證的，主要有松嶋隆裕對白雉改元與天的觀念之間關係的考察。^③ 對於祥瑞相關的制度層面的運作實態，茂木直人有所論列。^④ 津田資久則獨辟蹊徑，通過對曹魏至唐“玄石圖”類符瑞的特徵的考察，檢討了在司馬懿轄區內所出“張掖郡玄石圖”的政治背景，揭示了司馬懿的政治姿態，認為這是司馬懿利用符瑞證明曹明帝政策的全面正確性，從而獲取曹魏帝室的信任。因此，從本質上而言，司馬懿勢力的擡頭，並非通過與曹魏帝室抗爭而獲得。^⑤ 此文對於我們了解符瑞在政治生活中的實際運作及其在實現政治意圖中所發揮的特殊作用，很有幫助。西方學界也有個別學者關注這個領域，但成果不多。^⑥

然而，不論是海內外學界的研究，我覺得都存在着一個闕失的維度，那就是地方政權與祥瑞的關係，而這一點對於我們理解區域性政治實體的權力基礎及其特殊的政治生態，有時候是至關重要

-
- ① 松浦千春《武周政權論——盧陵王李顯の召還問題を手がかりに》，《集刊東洋學》第64號，1990年，頁1—20；《禪讓禮試論：漢魏禪讓儀式的再検討》，《一關工業高等專門學校研究紀要》第40號，2005年，頁106—92；《王莽禪讓考》，《一關工業高等專門學校研究紀要》第42號，2008年，頁38—27。
 - ② 中谷由一《漢宣帝の祥瑞における政治學》，《人間文化學研究集録》第11號，2001年，頁53—64。
 - ③ 松嶋隆裕《祥瑞の主體としての天——白雉改元における天觀念の受容》，《倫理思想研究》第5集，1980年，頁43—53。
 - ④ 茂木直人《祥瑞に関する制度の實態》，《駒澤史學》第63號，2004年，頁58—82。
 - ⑤ 津田資久《符瑞“張掖郡玄石圖”の出現と司馬懿の政治的立場》，《九州大學東洋史論集》第35號，2007年，頁33—68。
 - ⑥ 例如 Thomas Thilo 著，池田溫譯《唐史における帝王符瑞の一例とその背景》，《東方學》第48輯，1974年，頁12—27；Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century* (2nd edition), Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2005.

的。歸義軍時期的敦煌,恰恰為我們提供了殊為難得的觀照的基盤。另一方面,百年敦煌學研究,雖然學術積澱極為深厚,但是以往亦未能從政治史和博物學角度入手對祥瑞及其周邊資料進行整合探討。因此,本文擬在彙集歸義軍時期相關史料的基礎上,結合正史、諸子、詔令、奏議、類書、詩賦以及《天地瑞祥志》、《稽瑞》、漢畫像石、魏晉墓葬壁畫等新舊史料,進行考辨和分析,並提出新的詮釋。希望這一嘗試不但能開拓中古史具體研究的深度和廣度,促進史學理論的本土化和自主創新,而且對於敦煌學研究方法論建設能有積極的貢獻。

一 “膺命歸義”:張議潮之符瑞

榮新江先生曾精辟地指出:“歸義軍在唐朝是一個邊遠的藩鎮,五代、宋初則成為實際的外邦,這是歸義軍在中國歷史上的特性之一。”^①這一觀點對於我們理解歸義軍時期敦煌的祥瑞的性質及其背景,也有很大的啟發性。歸義軍興起之初即與讖緯符瑞結下不解之緣,並且與整個歸義軍時期的重大歷史事件相始終,這是非常耐人尋味的。

歸義軍的肇興,始於張議潮起事。大中二年(848)四月某日,^②張議潮率眾被甲噪於州門,安景旻、閻英達等羣起響應。吐

^① 榮新江《歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索》,上海古籍出版社,1996年,頁2。

^② 張議潮率眾起義,光復沙州,原來只知在大中二年。李正宇根據P.3967所載佚名及《初夏登金光明寺鐘樓有懷奉呈》兩首詩詞,提出應在三、四月之間一說。參看其撰《張議潮起義發生在大中二年三、四月間》,《敦煌學輯刊》2007年第2期,頁25—28。又參《法藏敦煌西域文獻》(30),上海古籍出版社,2003年,頁294下,295下。下簡稱《法藏》。今暫繫於四月。

蕃守將節兒匆忙逃奔，於是張議潮奪取沙州控制權，並率軍東征吐蕃瓜州大軍鎮，與蕃軍作戰，破其重圍，遂得以進據瓜州。大中五年至十二年間，陸續收復瓜、沙、伊、甘、肅五州。十二年八月，張議潮遣兄議潭奉十一州圖籍入獻，十一月，唐廷正式設置歸義軍，以張議潮為節度使，授以旌節。^① P. 3770《張族慶寺文》記載了張議潮召集宗人，重修族寺之舉，^②極有可能為慶賀這件大事而作。

P. 3554V《謹上河西道節度公德政及祥瑞五更轉兼十二時共一十七首并序》，題“敕授沙州釋門義學都法師兼攝京城臨壇供奉大德賜紫悟真謹（撰）”，是一件與這一背景緊密相關的重要史料。鄭炳林根據序文中張議潮、悟真結銜和“當今大中皇帝”句，確定此文寫於大中五年或稍後。^③ 榮新江則認為據 P. 3720《悟真文書集》所收第一、二件告身，悟真於大中五年入朝時，受封為沙州義學都法師京城臨壇大德並賜紫衣，至大中十年（856）四月二十二日，又在“大德”之上加“供奉”二字，並充任沙州都僧錄。本序悟真銜中有“供奉”二字而無“都僧錄”，疑“供奉”二字妄加，以自高名望，而都僧錄則為無法冒稱之實職。故此該序作成之確切年代，當在公元 851—856 年間，正與序文內容相合。^④ 今通盤考慮，似大

-
- ① 《新唐書》卷二一六下《吐蕃傳下》；北京，中華書局，1975 年，頁 6101—6108；S. 6161V + S. 3329V + S. 11564 + S. 6973 + P. 2762《敕河西節度兵部尚書張公德政之碑》錄文參榮新江《歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索》，頁 400—405。相關史事編年考證，參看榮新江、余欣《歸義軍時期敦煌史事繫年示例》，《華學》編輯委員會編《華學》第七輯（饒宗頤教授米壽志慶），廣州，中山大學出版社，2004 年，頁 223—233。
- ② 錄文參鄭炳林《敦煌碑銘讚輯釋》，蘭州，甘肅人民出版社，1992 年，頁 258—260；齊陳駿、寒沁（鄭炳林）《河西都僧統悟真作品和見載文獻繫年》，《敦煌學輯刊》1993 年第 2 期，頁 7—8。
- ③ 鄭炳林《敦煌碑銘讚輯釋》，頁 125。
- ④ 榮新江《歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索》，頁 67。

中九年可能性較大。不論其確切創作年代為何,此詩為唐朝授予歸義軍節度使旌節後,追述頌揚張議潮早年出逃邏娑(拉薩)的神異事迹和種種祥瑞而作。序文云“先述尚書(張議潮)殊特之功,後錄尚書祥瑞之應”不難推知其中大半詩作應該是專題吟詠張議潮所感應的祥瑞。可惜的是僅有序文,原詩不存。儘管有學者將P. 3500V《二月仲春色光輝》詩之二月比定為十七首詩作之一,^①想要輯復作品原貌,了解祥瑞細節恐怕是不可能了。但僅憑序文,我們也可以得知大中時期張議潮所感祥瑞的豐富信息。序文不長,全文引錄如下:

竊以巨唐馭宇,累聖重光。英聲跨於百王,盛烈母(貫)於千古。加以衆靈叶慶,瑞牒牒^②昭彰,鳳籙於是重臻,龜書以^③疊映。一人奏南風之詠,萬姓忻東戶之春。總六合以^④家,籠八荒而建國。武丁感夢,求獲板築之寶;文王卜兆,而得垂鈞(釣)之士者,則我當今大中皇帝有天也。既有非常之主,必有非常之臣,善政猶傳,君臣同德,劬勞百載,經營四方。爭亡吐蕃,終基漢室者,則我尚書之美也。伏惟我尚書涯(涯)注龍種,丹穴鳳雛,稟氣精靈,生便五色。討憑陵而開一道,奉獻明王;封秘策而通二庭,安西來貢。天憐舊族,輒伏^⑤而歸。吐谷羌渾,自投戮力,誓為肱股,討伐犬戎,請拔沉埋,引通唐化。尚書量同海(闊),智等江深,遂申一統之圖,兼奏九戎之使。既徹天聽,聖主忻歡,十道爭馳,一時慶

① 施萍亭《敦煌隨筆之二:有關張議潮的一條新史料》,《敦煌研究》1987年第1期,頁49。參《法藏》(24),上海古籍出版社,2002年,頁362上。

② 下“牒”字當為衍文。

③ 據文意,“以”後似奪一字,疑為“此”之類。

④ 據文意,“以”後似奪一字,疑為“成”、“為”、“立”之類。

⑤ “輒伏”不辭,疑當校讀為“蟹服”,指因畏懼而臣服。

賀。於是君唱臣和，魚水同心。敕命百司，豁開左藏，瓊林上庫，廣出繒纈，白笏紫蘭，金魚杯棬，綾衣錦襲，擎舉不勝。書詔敕封，雲屯（表）裏，加官給告，讚嘆多勳，遷任尚書河西節度，揀擇專使，討^①日星奔，令向沙州，殷勤宣賜者，則我尚書之德政也。昔尚書曾逃邏娑，引道神人，祭水河邊，龍興紫蓋，池現聖鳥，氣運衝星，陣上迴風，擊添雷電。嘉禾合穎，麥莠（秀）兩岐；菰瓠同心，梨杏孿結；野蠶成繭，長幼歌謠。草上陽晞，變成甘露；觀音獨煞，助濟人民；佛晃神光，呈祥表瑞。如斯盛美，人俱爾瞻（瞻），此則尚書之感應也。先述尚書殊特之功，後錄尚書祥瑞之應，凡一十七詠。韻乏宮商，上題序云，下申其詠，篇篇鈎鑠，句句連環，君子贈言，列之於左。^②

序文起首部分為對大中皇帝諸祥瑞的頌揚，瑞牒、鳳籙、龜書云云，只是泛而言之，並未詳細描述，其實只是起一個比興的作用，目的是為真正要歌功頌德的主角——“非常之臣”張議潮作一個鋪墊。

“引道神人”拙著《神道人心》已加考訂，認為有可能是掌管

- ① 原卷字形如此，但據文意，疑為“計”字之形訛。“計日星奔”言其緊急迅速。
- ② 《法藏》(25)，上海古籍出版社，2002年，頁235上—236上。本件文書有不少學者曾加以校錄：Chen Tsu-lung, *La vie et les oeuvres de Wou-tchen (816 - 895)*, Paris, 1966, pp. 101 - 104; Paul Demmiéville et Jao Tsong-yi, *Airs de Touen-houang (Touen-houang k'iu) textes à chanter des VIII^e-X^e siècles: manuscrits reproduits en fac-similé*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1971, pp. 195 - 196; 任半塘編著《敦煌歌辭總編》，上海古籍出版社，1987年，頁1345—1346; 齊陳駿、寒沁《河西都僧統悟真作品和見載文獻繫年》，頁8; 施萍亭《敦煌隨筆之二：有關張議潮的一條新史料》，頁47—48; 徐俊纂輯《敦煌詩集殘卷輯考》，北京，中華書局，2000年，頁342—343。今據原卷圖版重錄，兼取諸家，擇善而從。

出行吉凶的行神。^① 其他未見前賢有所論列者，略考如下：

1. 神佛

張議潮所感祥瑞的最大特徵是佛教色彩濃重。“觀音獨煞”之後，緊接着是“佛晃神光”。獨煞神，王惠民認為即千手千眼觀音，《張族慶寺文》所載營修之寺即莫高窟第一區上方第156、161窟及其上方泥塔，窟及塔即所謂獨煞神堂，窟之興建即為表現此祥瑞。^②“神光”通常指奇異的光氣，作為祥瑞之一，史籍中並非罕見。“佛晃神光”者，語焉不詳，不知確指何佛，^③但顯然佛教的重要神祇都成了張議潮的祥瑞。無論是根據慣常的祥瑞定義，還是唐代的律令規制，這些都是不合於法式的。

《論衡》卷一七《是應篇》：

儒者論太平瑞應，皆言氣物卓異，朱草、醴泉、翔鳳（風）、甘露、景星、嘉禾、萑脯、蓂莢、屈軼之屬。又言山出車，澤出舟，男女異路，市無二價，耕者讓畔，行者讓路，頽白不提挈，關梁不閉，道無虜掠，風不鳴條，雨不破塊，五日一風，十日一雨；其盛茂者，致黃龍、騏驎、鳳皇。

夫儒者之言，有溢美過實。瑞應之物，或有或無。夫言鳳皇、騏驎之屬，大瑞較然，不得增飾；其小瑞微應，恐多非是。^④所謂“大瑞較然”，小瑞“恐多非是”，不過是王充的一廂情願罷了。

① 余欣《神道人心——唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究》，北京，中華書局，2006年，頁312—313。

② 王惠民《獨煞神與獨煞神堂考》，《敦煌研究》1995年第1期，頁128—133。

③ 一個大膽的推測，可能是指熾盛光佛。熾盛光與千手千眼觀音同屬密教神祇，在歸義軍時期受到熱烈的崇信。關於熾盛光佛信仰與圖像的研究，參看孟嗣徽《熾盛光佛變相圖像研究》，《敦煌吐魯番研究》第二卷，北京大學出版社，1997年，頁101—148；廖暘《熾盛光佛再考》，《藝術史研究》第五輯，2003年，廣州，中山大學出版社，頁329—369。

④ 黃暉《論衡校釋》，北京，中華書局，1990年，頁752—754。

此處黃龍、麒麟、鳳皇並列作為大瑞，小瑞雖未羅列，但二者對舉，可見東漢之世雖然尚未建立嚴整的祥瑞等級序列，但大致的級差觀念已經存在。

漢魏六朝以來，統治者和反亂者，莫不借助讖緯符瑞來宣揚自己為天命所屬。隋末羣雄並起，符瑞亦層出不窮。唐高祖、太宗在爭奪政權過程中都曾運用讖瑞，深知其利害，即位以後，為防止他人利用，加以嚴格控制，^①所以在祥瑞等級和表奏程序上的管制也趨於嚴格。貞觀二年（628）九月，唐太宗還特為此下《諸符瑞申所司詔》：

自昔帝王受天明命，其有二儀感德，百靈效祉，莫不君臣動色，歌頌相趨。朕恭承大寶，情深夕惕，每見表奏符瑞，漸惡增懷。且安危在乎人事，吉凶繫於政術。若時主昏虐，靈既未能成其美；如治道休明，咎徵不能致其惡。以此而言，未可為恃。今後麟、鳳、龜、龍大瑞之類，依舊表奏。自外諸瑞，宜申所司。奏者惟顯在物色目及出見處，更不得苟陳虛飾，徒致浮詞。^②

從詔書可知，列入禁奏名單的，並不是所有祥瑞，麟、鳳、龜、龍等大瑞，則不在禁限，而是依舊表奏。此後，武宗下《令諸道不得奏祥瑞詔》，令“三等祥瑞，並不得更有聞奏”，^③憲宗亦曾下《禁奏祥瑞及

① 丁煌《唐高祖太宗對符瑞的運用及其對道教的態度》原刊《成功大學歷史學報》第2期，1975年。此據《漢唐道教論集》北京，中華書局，2009年，頁54—72。

② 《唐大詔令集》卷一一四，北京，商務印書館，1959年，頁594。

③ 此道詔書，《唐大詔令集》已收，但未注時代（頁594）。今據《冊府元龜》卷六五《帝王部·發號令第四》，繫於開成三年五月（王欽若等編纂、周勳初等校訂《冊府元龜》，南京，鳳凰出版社，2006年，頁690）。李希泌主編《唐大詔令集補編》（上海古籍出版社，2003年，頁1407，1410）以為未收而輯入，改標題為《祥瑞不須聞奏并申牒所司詔》，且誤注為開元三年，蓋編者失檢，致有此謬。

奇禽異獸詔》,令“自今已後,所有祥瑞,但令依式申報有司”,^①主導思想仍秉承太宗詔。所謂“三等祥瑞”及所依之“式”,即見於《唐六典》之規定。唐代對祥瑞的物名、等級的劃分以及認定的程序,是有法典明文規定的。《唐六典》卷四《尚書禮部》中的條文,對於我們理解文獻中出現的祥瑞品目、等第以及評估其政治意義,非常有用,具引如下:

凡祥瑞應見,皆辨其物名。若大瑞,(大瑞謂景星、慶雲、黃星真人、河精、麟、鳳、鸞、比翼鳥、同心鳥、永樂鳥、富貴、吉利、神龜、龍、騶虞、白澤、神馬、龍馬、澤馬、白馬赤髦、白馬朱駿之類,周印、角端、獬豸、比肩獸、六足獸、茲白、騰黃、騶駼、白象、一角獸、天鹿、鼈封、酋耳、豹犬、露犬、玄珪、明珠、玉英、山稱萬歲、慶山、山車、象車、烏車、根車、金車、朱草、屈軼、萸莢、平露、薶莆、蒿柱、金牛、玉馬、玉猛獸、玉瓮、神鼎、銀瓮、丹甌、醴泉、浪井、河水清、江河水五色、海水不揚波之類,皆為大瑞。)上瑞,(謂三角獸、白狼、赤羆、赤熊、赤狡、赤兔、九尾狐、白狐、玄狐、白鹿、白麀、白兕、玄鶴、赤烏、青烏、三足烏、赤鸞、赤雀、比目魚、甘露、廟生祥木、福草、禮草、萍實、大貝、白玉赤文、紫玉、玉羊、玉龜、玉牟、玉典、玉璜、黃銀、金藤、珊瑚鈎、駭雞犀、戴通璧、玉瑠璃、雞趣璧之類,皆為上瑞。)中瑞,(謂白鳩、白鳥、蒼鳥、白澤、白雉、雉白首、翠鳥、黃鵠、小鳥生大鳥、朱雁、五色雁、白雀、赤狐、黃羆、青燕、玄貉、赤豹、白兔、九真奇獸、流黃出谷、澤谷生白玉、琅玕景、碧石潤色、地出珠、陵出黑丹、威綏、延喜、福并、紫脫常生、實連闊達、善茅、草木長生,

① 《全唐文》卷五九 北京 中華書局影印 1990年 頁637上 《唐大詔令集》題為《不許奏祥瑞詔》(頁594) 蓋標題略異 李希泌主編《唐大詔令集補編》誤以為二 復加輯入。

如此之類，並為中瑞。)下瑞(謂秬秠、嘉禾、芝草、華芣、人參生、竹實滿、椒桂合生、木連理、嘉木、戴角麀鹿、駁鹿、神雀、冠雀、黑雉之類為下瑞。)皆有等差。^①

雖然祥瑞的類目不是一成不變的。但佛教的神祇，因為與傳統祥瑞思想不合，即使是非常佞佛的皇帝，無論是令式還是“瑞牒”，都是不可能列入的。不過，歸義軍卻不理會這些規矩，公然把神佛作為“尚書祥瑞之應”大肆宣揚，充分展示了歸義軍不僅在政權組織上具有很强的獨立性，在意識形態領域也是自說自話，自成一格。至於是否敦煌經歷吐蕃統治之後，由於胡人或胡化漢人對於符瑞這種漢文化系統的政治話語，已完全感到陌生，因而需要借助佛教作為奧援，是一個值得思考的問題。可惜目前沒有任何材料支持這一假說。

2. 龍興紫蓋

“龍興紫蓋”一般用作象徵帝王車駕，悟真用於張議潮身上，難免有僭越之嫌。龍作為祥瑞最為常見的一大門類，史籍中記錄比比皆是。敦煌所出 P. 2683《瑞應圖》，上半幅為彩繪圖像，下半幅為畫像解說，即所謂“圖經”或“圖讚”之類。存圖二十二幀，或有目無圖，或有文無圖，不一一對應。主要內容為龜、龍、鳳凰之部。文中徵引經史諸子典籍及古佚讖緯、符瑞之書甚夥，如《禮記》、《大戴禮》、《文子》、《淮南子》、蔡伯喈《月令章句》、《魏文帝雜事》、《括地圖》、《春秋演孔圖》、《龍魚河圖》、《尚書中候》、《春秋運斗樞》、《春秋元命苞》、《孝經援神契》、《禮升威儀》、《禮稽命徵》、《孫氏瑞應圖》等，極富輯佚和校勘價值。龍之部列有“交

^① 《唐六典》北京，中華書局，1992年，頁114—115。核以廣池本，頁89下—90下。其中“周印”、“角端”、“玉典”、“流黃出谷”據牛來穎《唐代祥瑞名物辨異》（《世界宗教研究》1999年第2期，頁128—129）意見校改。

龍”、“天龍”、“青龍”、“赤龍”、“黃龍”、“玄龍”、“蛟龍”、“神龍”、“黑龍”、“白龍”等。以黃龍條目最多,且頗為難得的是,保存了兩幅構圖不同的畫像,繪畫精妙,神姿儼然,但圖下讚文大同小異,之所以重出,估計抄自不同底本之故。圖讚之一校錄如下:

黃龍

四龍之長也。不灑池而漁,〔德〕至淵泉,則黃龍遊於池。

能高能下,能細能精,能幽能冥,能短能長,乍存乍亡。^①

在敦煌歷史上,曾經出現的祥瑞記錄,以《沙州都督府圖經》收錄最為集中。此圖經寫本有 P. 2005、P. 2695、P. 5034 三號。其中以 P. 2005,即卷三保存較為完整。^② 諸家錄文中以李正宇校注者最為精審並便於使用。^③ 輯錄卷三中的白龍和黃龍條目如下:

白龍

右,唐武德五年夏四月癸丑,白龍見於平河水邊,州司錄奏。

黃龍

右,唐弘道元年臘月,為高宗大帝行道。其夜,崇教寺僧徒都集及直官等,同見空中有一黃龍見,可長三丈以上,鬚須光麗,頭目精明,首向北斗,尾垂南下。當即表奏,制為上瑞。^④

① 《法藏》(17),上海古籍出版社,2001年,頁238下。按,此與《宋書》(頁796)文字全同,可見此類瑞應圖讚有共同的母本。

② 寫本概況及學術史介紹,參看張弓主編《敦煌典籍與唐五代歷史文化》,北京,中國社會科學出版社,2006年,頁504—508。

③ 李正宇《古本敦煌鄉土志八種箋證》,蘭州,甘肅人民出版社,2008年,頁42—144。

④ 《法藏》(1),上海古籍出版社,1995年,頁59,60—61;李正宇《古本敦煌鄉土志八種箋證》,頁55—56。

其中亦以黃龍一條描述最詳，不僅細述其長度、狀貌、頭尾朝向，較之《瑞應圖》“乍存乍亡”之類的抽象敘述，要具體得多，而且還強調這是崇教寺僧徒都集及直官等共同見證，^①言之鑿鑿。表奏之後，制為上瑞，也是嚴格遵照令式執行的。不過，在《唐六典》中，龍是大瑞，此處卻認定為上瑞，可能是高宗至玄宗時期祥瑞等級劃分標準有所調整之故。張議潮“龍興紫蓋”之龍究竟為何等模樣，或許詩中另有描述，但序文連顏色都未提及。

3. 聖鳥

“池現聖鳥”，沒有明言是什麼樣的鳥。幸而另有沙州文人作詩頌此事，補充了一點細節，詩云：

聖鳥庚申降此間，正在宣宗習化年。從□(此)棄蕃歸大化(大中二年也)經營河隴獻唐天。繼嗣秉油(猷)還再至，羽毛青翠泛流泉。□詩必有因承雨，□□天子急封禪。^②

從此詩我們可以得知，聖鳥羽毛青翠，並且能泛游流泉，似乎是一種水鳥，出現的時間是在庚申之日，似乎又與道教庚申信仰有關。^③

這很有可能是附會神話傳說中的“青鳥”。《山海經·西山經》：“又西二百二十里，曰三危之山，三青鳥居之。”郭璞注：“三青

① 崇教寺 敦煌僧寺，在莫高窟。參看李正宇《敦煌地區古代祠廟寺觀簡志》，《敦煌史地新論》，臺北，新文豐出版公司，1996年，頁71—72。

② S. 3329V，《英藏敦煌文獻》(5)，成都，四川人民出版社，1992年，頁45。下簡稱《英藏》。錄文參徐俊纂輯《敦煌詩集殘卷輯考》，頁179。

③ 有關庚申信仰的研究，參看窪德忠《庚申信仰》，東京，山川出版社，1956年；另，同氏編《庚申・民間信仰的研究》，京都，同朋舍，1978年。其在敦煌的流行，參看游佐昇《敦煌文獻より見た唐五代における民間信仰の一側面》，《東方宗教》第57期，1981年，頁55—70；姜伯勤《道釋相激：道教在敦煌》，《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，北京，中國社會科學出版社，1996年，頁310—311。

鳥,主爲西王母取食者,別自棲息於此山也。”^①三危山,本神話傳說之山,但後來被附會爲敦煌附近的山峯,青鳥爲西王母取食,因而被視爲祥瑞。^②青鳥既然棲息於敦煌三危山,歸義軍由此導入青鳥祥瑞,可謂“順理成章”。又,《藝文類聚》卷九一引《漢武故事》:“七月七日,上(漢武帝)於承華殿齋。正中,忽有一青鳥從西方來,集殿前。上問東方朔,朔曰:‘此西王母欲來也。’有頃,王母至,有二青鳥如鳥,俠侍王母旁。”^③歸義軍“棄蕃歸大化”,可與西王母朝見漢武帝相比擬,因而以青鳥爲徵應,可謂甚爲相宜。

在十六國時期酒泉丁家閘五號墓壁畫中,西壁第二層,盈月下爲西王母,坐於若木樹上,座下左側繪九尾狐,右側爲三足鳥,下部爲山巒,山巒間有三隻青鳥,或立或飛。^④畫面所展示的應該就是這一神話的圖解。

4. 嘉禾

“嘉禾合穎,麥秀兩歧”,自漢代以來,便是最爲常見祥瑞。畫像石中也有不少表現此類題材的圖像。^⑤史志中,一般還會注明一莖幾穗,如有一莖五穗、六穗、七穗、九穗,乃至二十三穗者。^⑥儘管在後來的祥瑞的等級序列中,嘉禾只是位居末等的“下瑞”,有唐立國之初,對於嘉禾之瑞還是頗爲重視的。高祖皇帝還曾特下《獻嘉禾教》,授獻嘉禾人朝散大夫。文曰:

嘉禾爲瑞,聞諸往策。逮乎唐氏,世有茲祥。放勳獲之於

① 袁珂《山海經校注》,上海古籍出版社,1980年,頁54。

② 松田稔《〈山海經〉における瑞祥》,《漢文學會會報》第27輯,1981年,頁20—30。

③ 《藝文類聚》,上海古籍出版社,1982年,頁1577—1578。

④ 甘肅省文物考古研究所編《酒泉十六國墓壁畫》,北京,文物出版社,1989年,文字描述,頁5;彩色圖版,見書後所附西頂部分。

⑤ 周保平《漢代畫像石中的吉祥植物》,《農業考古》2008年第1期,頁130—131。

⑥ 《南齊書》,北京,中華書局,1972年,頁362。

前，叔虞得之於後。孤今糾合，復逢靈貺。出自興平，來因善樂。休徵偉兆，何其美歟！顧循虛薄，未堪當此。呈形之處，須表天休。送嘉禾人興平孔善樂，宜授朝散大夫，以旌嘉應。^①

敦煌獻嘉禾的記錄，見於 P. 2005《沙州都督府圖經》卷三引《西涼錄》：“涼王庚子五年六月，燉煌獻嘉禾、木連理、柳樹生楊牧（枚）。”^②嘉禾等級雖低，張議潮之瑞應卻須提及，大概是因為根據權威的孫氏《瑞應圖》：“王者德茂嘉禾生。一本云：世太平則生。又曰：德茂則二苗共秀而生。”^③

5. 同心苾梨

嘉瓜兩體同蒂，甚至八瓜共蒂，亦見於《宋書·符瑞志下》。^④但梨並不是一般祥瑞書的常見類目，最著名的例子也是出在敦煌。P. 2005《沙州都督府圖經》卷三引《西涼錄》：“同心梨：右，《後涼錄》：呂光麟慶（嘉）元年，燉煌獻同心梨。”^⑤沙州本以盛產瓜果著稱，歸義軍既然以歸義為名，為表示“竭誠輸忠”，“葵心向陽”，“苾瓠同心，梨杏孿結”的“同心”之果，自然成了最佳的符號。

6. 野蠶成繭

“野蠶成繭”，是“瑞牒”應有條目。《稽瑞》“蠶則野繭，穀則田穰”條下收錄了三則事例：

《東觀漢記》曰：光武建武二年，野穀自生，野蠶自繭，披於山阜，民收其利。其後耘蠶稍廣，二物漸息。

《吳書》曰：黃龍二年，野蠶成繭，大如卵。

① 《全唐文》卷一，頁 17 下。

② 《法藏》(1)，頁 59；李正宇《古本敦煌鄉土志八種箋證》，頁 55。

③ 劉庚《稽瑞》引，叢書集成本 702 冊，頁 18。

④ 《宋書》卷二九，頁 833—834。

⑤ 《法藏》(1)，頁 58；李正宇《古本敦煌鄉土志八種箋證》，頁 55。

《齊書》曰：高帝建元二年，郢州監利縣天井湖水色忽澄清，山(出)綿，百姓采以爲纈。武帝永明三年，護軍府門外檣樹一株，並有蠶絲綿被莖。^①

《稽瑞》所載唐以前的例證未言其數量，亦未提及可用野蠶繭織成絲絹。貞觀十一年(637)以降和文宗開成二年(837)的野蠶之瑞則邁超前代：

(貞觀)十一年六月六日，滁州言，野蠶成繭，遍於山阜。至十三年，野蠶又食榭葉成繭，大如柰，其色綠，凡收六千五百七十石。至十四年六月，又收八千三百石。

開成二年十月，陳許蔡界內，野蠶自生桑上，三遍成繭，連綿九十里。百姓收拾，並得抽絲得絲綿，並織成紬絹。^②

貞觀十一年滁州所言“野蠶成繭，遍於山阜”，顯然承襲《稽瑞》所述《東觀漢記》所載光武帝故事，只是大而化之的報告，尚不敢舉具體數量。至貞觀十三年竟言達“六千五百七十石”；貞觀十四年，攀升至“八千三百石”；開成二年則“連綿九十里”，一個比一個誇張，可見地方州縣競相表奏祥瑞風氣之甚。

有意思的是，野蠶成繭之所以成爲祥瑞，可能還與野蠶絲可以織成珍貴舶來品氈氍有關。唐末著名博物學著作段公路《北戶錄》“香皮紙”條崔龜圖注引《魏略》云：“大秦國以野繭織成黃、白、黑、綠、紫、絳、紺、金黃、縹、留黃十種氈氍。”^③龔纓晏利用國外考古資料考證古代地中海地區確實曾用野蠶絲進行紡織，即西文文獻中的“科斯絲綢”，中國家蠶所產蠶絲織成的絲綢，是公元前6世

① 劉庚《稽瑞》，頁44。所引《齊書》文字，“山綿”，《南齊書·祥瑞志》作“出綿”；“檣樹”，作“桑樹”。見頁365。

② 王溥《唐會要》卷二八，二九，上海古籍出版社，1991年，頁619，627。

③ 《北戶錄》卷三，十萬卷樓叢書本，葉8B。

紀可能沿着草原之路傳入西方的。^① 假如其結論無誤，則《魏略》所載並非傳聞虛語。不少舶來品，由於“物以稀為貴”及其所承載的異域聖境的瑰麗想象，得以列入祥瑞。^② 前文所引《唐六典》所舉駭雞犀、璧琉璃等，均屬此類。祥瑞的發現和類目的增加，其實與博物學著作所塑造的自然觀有很大的關係。^③ 大秦國野蠶絲織成的氍毹很有可能促成了中國的野蠶成繭被視為珍異現象，從而成為祥瑞之一。

7. 甘露

甘露降，也是常見的祥瑞。甘露所代表的涵義，按照《孝經援神契》的說法：“王者德至於天，則甘露降。”^④ 此前敦煌的記錄，一次是在武德六年（623），還有一次是垂拱四年（688）。《沙州都督府圖經》卷三：

甘露

右，武德六年六月己酉，甘露降，彌漫十五里。

甘露

右，唐垂拱四年，董行靖園內，^⑤甘露降於樹上，垂流於

-
- ① 龔纓晏《西方早期絲綢的發現與中西文化交流》，《浙江大學學報》（人文社會科學版）第31卷第5期，2001年，頁76—84。
- ② 薛愛華（E. H. Schafer）曾講過一段意味深長的話：“舶來品的真實活力存在於生動活潑的想象的領域之內，正是由於賦予了外來物品以豐富的想象，我們纔真正得到了享用舶來品的無窮樂趣。”謝弗《唐代的外來文明》，吳玉貴譯，北京，中國社會科學出版社，1995年，頁2。另，拙文《屈支灌與遊仙枕：龜茲異物及其文化想象》對此有較為詳細的闡發，《復旦學報》社會科學版，2010年第6期，頁30—41。
- ③ 鈴木正弘《段公路撰〈北戶錄〉について——唐末期の嶺南に關する博物學的著述》，《立正史學》第79號，頁27—28。
- ④ 安居香山、中村璋八輯《緯書集成》，石家莊，河北人民出版社，1994年，頁973。
- ⑤ 董行靖，一作董行端，據同卷記載，調露元年報告園內木生連理者，亦是此敦煌鄉董行端。

地,晝夜不絕。^①

垂流於地,或瀰漫多少里云云,也多少還是有點故弄玄虛的味道。崔融《爲百官賀斷獄甘露降表》則較爲寫實,雖然仍是文學化的語言,但詳細形容了甘露物質形態,並且除了具引《稽命徵》、《孫氏瑞應圖》、《白虎通》、《鶡冠子》的說法外,提出還有諸書未備之義,那就是斷獄均平,恤刑施德:

巽風未行,甘露頻降,亦何止言善而星退,躬禱而雲來?夫其素液繁灑,芳滋豐溢,叢駢六氣之英,搖動二儀之粹。匝園林而並潤,溥郡邑而同霑,漢宮無假於玉杯,魏殿不勞於瓊爵。臣等謹按:甘露者,美露也,一名膏露,一名天酒。其凝如脂,其甘如飴,蓋神靈之精,仁瑞之澤。《稽命徵》云“稱謚正名,則葦竹受甘露。”《孫氏圖》云“王者和氣茂,則降於草木,食之壽。”《援神契》云“天子刑於四海,德洞淪溟,則甘露降。”《鶡冠子》曰“聖人之德,上及太清,下及太寧,中及萬靈,則膏露下。”《白武(虎)通》云“甘露之降,則百物無不盛也。”陛下俯迴冲眷,親定律文,必也正名,果符稽命。是使孟堅持論,談功德而未詳;抱朴裁書,稱太平而不盡。^②

《沙州都督府圖經》只說甘露降於樹上,沒有說是什麼樹。不如《南齊書·祥瑞志》言之較詳,除了明確指出時間、地點外,還指明所降的樹種,例如松樹、石榴樹、桐樹、李樹、桃樹等。^③不過,武德九年所降甘露,雖然也降於桐樹,但與前代頗有不同之處:“甘露降於中華殿之桐樹,凝沍如冰雪,以示羣臣。”^④奏進祥瑞,因爲頗

① 《法藏》(1),頁60;李正宇《古本敦煌鄉土志八種箋證》,頁56。

② 《全唐文》卷二一八,頁2205上。

③ 《南齊書》卷一八,頁361—362。

④ 《唐會要》卷二八,頁619。

具地方向中央顯示忠誠的政治表演的色彩，並摻雜了實際利益，於是地方官吏和士民百姓莫不望風承旨，伺機而動，故而“野人獻瑞”之類，史不絕書。但反過來，皇帝將祥瑞以示羣臣，實屬特例。如冰雪狀，大概就是為了便於曉示而設置。

由於甘露不易用畫面表現，因此圖像資料比較少見。《李翁龜池五瑞圖》摩崖刻石為我們提供了一則很好的例證。五瑞之一的甘露降臨圖像是用一棵樹和樹下人物共同表現的，畫像旁還加了“甘露降”和“承露人”的榜題。^① 構思十分樸素直觀，大概是為了便於識別。^②

《白虎通》云：

天下太平，符瑞所以來至者，以為王者承天統理，調和陰陽，陰陽和，萬物序，休氣充塞，故符瑞並臻，皆應德而至。德至天，則斗極明，日月光，甘露降。德至地，則嘉禾生，蓂莢起，秬鬯出，太平感。德至文表，則景星見，五緯順軌。德至草木，則朱草生，木連理。德至鳥獸，則鳳皇翔，鸞鳥舞，麒麟臻，白虎到，狐九尾，白雉降，白鹿見，白鳥下。德至山陵，則景雲出，芝實茂，陵出黑丹，阜出萑蒲，山出器車，澤出神鼎。德至淵泉，則黃龍見，醴泉湧，河出龍圖，洛出龜書，江出大貝，海出明珠。德至八方，則祥風至，佳氣時喜，鍾律調，音度施，四夷化，越裳貢。^③

鍾肇鵬指出，讖緯裏吸取了大量的今文經說，而《白虎通》則吸取了大量的讖緯神學。《白虎通》的這段文字，實出自《孝經援神契》。因為《白虎通》是漢代欽定的經學權威著作，所以被奉為後世的典範，從而使得讖緯的神學體系和神學內容得以繼承和肯定。^④

① 筆者調查之拓片原件為中研院史語所藏本，登錄號 19806。圖版可見林巳奈夫《漢代之神々》，京都，臨川書店，1989年，附圖45。

② 參看張從軍《兩漢祥瑞與圖像》，《民俗研究》2008年第1期，頁115—116。

③ 陳立《白虎通疏證》卷六，北京，中華書局，1994年，頁283—285。

④ 鍾肇鵬《讖緯論略》，瀋陽，遼寧教育出版社，1991年，頁140—146。

此節關於“符瑞並臻”的神學儀範 隨《白虎通》經典地位的確立和流行 更加深入人心。例如 王充《論衡》提到各種祥瑞同時出現,“衆瑞重至”即《白虎通》所謂“符瑞並臻”是非常難得的稀有之事:

凡諸衆瑞,重至者希。漢文帝黃龍、玉栢(栢)。武帝黃龍、麒麟、連木。宣帝鳳皇五至 麒麟、神雀、甘露、醴泉、黃龍、神光。平帝白雉、黑雉。孝明麒麟、神雀、甘露、醴泉、白雉、黑雉、芝草、連木、嘉禾 與宣帝同,奇有神鼎、黃金之怪。一代之瑞,累仍不絕 此則漢德豐茂 故瑞祐多也。^①

從以上分析可知,不同的符瑞,各有其象徵意義,如此集中地製造並組合各式各樣的祥瑞,是爲了製作一幅齊備的衆瑞重至的“瑞應圖”,爲當時立足未穩的歸義軍樹立威權,提供神學和輿論上的支撐。

二 “紹聖繼統”: 金山國立國與祥瑞製造

敦煌製造祥瑞達到登峯造極的地步,是在張承奉稱帝,建立金山國前後。如榮新江教授所言:“從宗教信仰來看,張承奉不能算是一位佛教徒,他大概更迷信於陰陽五行讖緯之說。”^②五涼一直流傳“白衣自立爲主”踐祚稱帝的謠讖,傳佈極廣。^③張承奉得知

① 《論衡校釋》卷一九,頁830。

② 榮新江《歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索》,頁276。

③ P.2632《手決一卷》,《法藏》(17),頁8下。相關研究參看王重民《金山國墜事零拾》,原載《北平圖書館館刊》第9卷第6期,收入《敦煌遺書論文集》,北京,中華書局,1984年,頁85—115; Carole Morgan, “Mayhem on the Northwest Frontier”, Jean-Pierre Drège ed. *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 11: *Nouvelles études de Dunhuang Centenaire de L'école française d'Extrême-Orient*, 2000, pp. 183—215.

唐已亡的消息後，即執此讖言為天命在己，圖謀履九五之尊。登基之前，節度左都押衙安懷恩、州縣僧俗官吏、二州六鎮耆老及通類、渾渾十部落、三軍蕃漢百姓一萬人上表勸進。^①為製造聲勢，各種符瑞應時而生。

1. 青光赤符

辛未年(911)春正月，官方舉行四門結壇儀式，中間建佛頂之場，令緇素轉經七日，祈願國泰民安，五稼豐登，衛護疆場，刀兵永罷。在此儀式上宣讀的《四門結壇轉經文》，^②第三篇中有“如斯懇仰，誰知(之)作焉，則我令公聖文神武，先奉為國泰人安，刀兵永罷”，第二篇中有“遂請十方大士，遍弘願以護疆場，三世如來，傳慈悲以安萬姓”，可知為金山國立國不久，即征戰不息，故舉行四門結壇儀式，祈願安寧。但即使在這樣的場合，歌頌的主體並非佛法，而是金山天子的符瑞。現節引第一篇關鍵段落如下：

伏惟我令公，膺天明命，握符而理金渾，運屬璿樞，啓天心而承霸業。是以聖人誕世，必候時而膺圖；睿哲降祥，亦盤桓而獨秀。況上標文星，深藏武德；乘時御宇，豈不休哉！

如斯弘闡，誰知(之)作焉，則我金山聖文神武天子，先奉為國泰人安，無聞征戰之名；五稼風(豐)登，保遇堯年之樂。次為己躬福慶，延壽於萬齡，合宅宮人，願寧清吉諸(之)所建也。伏惟我金山聖文神武天子，撫運龍飛，乘乾御宇，上膺青

① S. 4276《管內三軍百姓奏請表》，《英藏》(6)，成都，四川人民出版社，1992年，頁18上。錄文參唐耕耦等《敦煌社會經濟文獻真迹釋錄》(4)，北京，全國圖書館館縮微複製中心，1990年，頁386。

② P. 2838《轉經文》三篇，無紀年。據筆者關於金山國史事編年考證，繫於911年。正月轉經之習俗，隋初即已形成，有唐承之，此三篇《轉經文》，想是七日城上轉經中間三日所讚頌。其一“厥今霞開玉殿，敷(敷)備瓊宮，太歲金容，與日月爭輝”；其三“是時也，三春首朔，四序初分”云云，可證必為正月事。見《法藏》(19)，上海古籍出版社，2001年，頁65上、66上。

光赤符之瑞，下被流虹繞電之禎，按圖而廣運睿謀，理化而殊方款塞。^①

按，青光指漢光武帝劉秀居處之地所見“鬱鬱葱葱”之氣。《後漢書·光武帝紀》之史臣論曰：

後望氣者蘇伯阿爲王莽使至南陽，遙望見舂陵郭，喟曰：“氣佳哉！鬱鬱葱葱然。”……初，道士西門君惠、李守等亦云劉秀當爲天子。其王者受命，信有符乎？不然，何以能乘時龍而御天哉！^②

赤符，則指劉秀受命之赤伏符。見《後漢書·光武帝紀上》。^③據黃復山所考，直至劉秀即位，並不存在《赤伏符》，只是稱爲“讖記”。^④但後世多以爲此讖出於劉秀出生之前，因而享有盛名，以至用來泛指帝王受命的符瑞。《轉經文》亦援引此例以比擬張承奉當握符膺命即金山國天子之位。在另一首文學作品《龍泉神劍歌》中，張承奉所應之“天符”係影射光武帝劉秀的赤伏符的意味也很明顯：

龍泉寶劍出豐城，彩氣衝天上接辰。不獨漢朝今亦有，
〔金〕鞍山下是長津。天符下降到龍沙，便有明君膺紫霞。天子猶來是天補，橫截河西作一家。堂堂美貌實天顏，□德昂藏鎮玉關。國號金山白衣帝，應須早築拜天壇。日月雙旌耀虎旗，御樓寶砌建丹墀。出警從茲排法駕，每行青〔清〕道要先知。我帝金懷海量□〔寬〕，目似流星鼻筆端。相好與堯同一

① 《法藏》(19)，頁65下，65上；錄文參王重民《金山國墜事零拾》，《敦煌遺書論文集》，頁110—114。

② 《後漢書》卷一下，北京，中華書局，1965年，頁86。

③ 同上書卷一上，頁21—22。

④ 黃復山《東漢圖讖赤伏符本事考》，《東漢讖緯學新探》臺北，學生書局，2000年，頁21—68。

體，應知天分數千般。一從登極未逾年，德比陶唐初受禪。百靈效祉賀鴻壽，□(足)踏坤維手握乾。明明聖日出當時，上膺星辰下有期。……^①

2. 流虹繞電

“流虹”者，出《詩含神霧》：“握登見大虹，意感而生帝舜。”^②繞電者，《河圖始開圖》：“黃帝名軒，北斗黃神之精，母地祇之女附寶，之郊野，大電繞斗，樞星耀，感附寶，生軒，胸文曰：‘黃帝子’。”^③總之，以上都是套用緯書中所載上古聖君感生神話，^④表明張承奉與先代聖王一樣，是生而為“膺天承命”之天子。這種手法與漢高祖如出一轍。漢高祖出身卑賤，但既然為漢帝國的始祖，必須確立絕對權威。緯書通過對先代帝王血統系譜的建立，將高祖神權化，對於神權的統一國家的形成和萬民統治體制的確立，功不可沒。^⑤張承奉不過是後世眾多的效法者之一而已。

3. 白雀

金山國新立，張承奉銳意恢復歸義軍舊地，欲御駕親征，為百

① P. 3633,《法藏》(26),上海古籍出版社,2002年,頁158下;徐俊纂輯《敦煌詩集殘卷輯考》,頁807—808。

② 安居香山、中村璋八輯《緯書集成》,頁462。

③ 同上書,頁1105。

④ 關於緯書中記錄的“皇帝”傳說及其感生事迹的精微論考,有周予同《緯識中的“皇”與“帝”》,朱維錚編校《周予同經學史論》,上海人民出版社,2010年,頁289—334。聖王神話的結構,尤其是感生類型的分析,參看冷德熙《超越神話——緯書政治神話研究》,北京,東方出版社,1996年,頁97—102。以《尚書中候》為中心的個案研究,可參看間嶋潤一的一系列成果《〈尚書中候〉における殷湯の受命神話について》,《中國文化:研究と教育:漢文學會會報》第54號,1996年,頁16—28;《〈尚書中候〉における周の受命神話について》,《香川大學教育學部研究報告》第I部,1996年,頁99—110;《〈尚書中候〉の受命神話——皋陶・秦の穆公の場合》,《香川大學國文研究》31,2006年,頁18—25。

⑤ 安居香山《緯書》(第三版),東京,明德出版社,1982年,頁131—137。

寮勸諫乃止，遂命羅通達率兵討鄯善之琛微部落，開通于闐道路。樓蘭之役，開始進展尚算順利，收復兩城，又乘勝追擊，回師北征伊吾。然已師勞兵疲，與敵軍相接，初戰不利，又接迴鶻侵疆之消息，於是退兵，無功而還。儘管如此，還師之日，金山國仍作為重大戰績，朝會慶功，大宴羣臣。席間，張永進作《白雀歌》獻納以賀。張承奉時所造之具體祥瑞，主要見於這首《白雀歌》，序云：

伏以金山天子殿下，上稟靈符，特受玄黃之冊；下副人望，而南面為君。繼五涼之中興，擁八州之勝地。十二冕旒，漸睹龍飛之化；出警入蹕，將城（成）萬乘之彝。八備簫韶，以像堯階之儔，承白雀之瑞，膺周文之德。……^①

詩云：

白雀飛來過白亭，鼓翅翻身入帝城。深向後宮呈寶瑞，玉樓高處送嘉聲。白衣白鞞白紗巾，白馬銀鞍珮白纓。自古不聞書不載，一劍能卻百萬兵。王母本住在崑崙，為貢白環來入秦。漢武遙指東方朔，朕感白霞天上人。紫亭南嶺白狼遊，為效禎祥屆此州。昔日周王呈九尾，爭似如今耀斗牛。白旗白紵白旄頭，白玉雕鞍白瑞鳩。築壇待拜天郊後，自有金星助冕旒。白巖聖迹俯王都，玉女乘虛定五湖。白廣三巔雲繚繞，人歌聖德滿長衢。金鞍山上白犛牛，擺撼霜毛始舉頭。繞泉百匝騰空去，保王社稷定徽猷。白山隄下白澄津，一道長河挾岸春。白雪梨花連萬朵，王向東樓擁白雲。東苑西園池白蘋，白渠流水好陽春。六宮盡是名家子，白羅綽約玉顏新。平河北澤白龍宮，賀拔為王此處逢。昨來再起興雲雨，為贊君王瑞一同。嵯峨萬丈聳金山，白雪凝霜古聖壇。金鞍長挂湫南樹，神通日夜助王歡。山出西南獨秀高，白霞為蓋繞周遭。山腹有

^① 《法藏》(16)，上海古籍出版社 2001 年，頁 170 上。

泉深萬丈，白龍時復震波濤。……樓蘭獻捷千人喜，敕賜紅袍與上功。文通守節白如銀，出入王宮潔一身。每向三危修令得，惟祈寶壽薦明君。寡詞陳白未能休，筆勢相摧白汗流。願見金山明聖主，延齡滄海萬千秋。

頌曰：

白銀槍懸太白旗，白虎雙旌三戟枝。五方色中白爲上，不是我王爭得知。樓成白壁聳儀形，蜀地求才讚聖明。自從湯帝昇霞後，白雀無因宿帝廷。今來降瑞報成康，果見河西再冊王。韓白滿朝謀似雨，國門長鎮在燉煌。^①

關於《白雀歌》之創作年代，詩前小序已明確提及金山天子，且詩文中之造詞遣句，非帝王不能用之，所以不應像王重民先生《零拾》所云，是勸進之作，而應撰於建國之後。詩中極力渲染征樓蘭之事，故疑爲師還獻捷，朝會慶功之時進上，成文當在同年八月至年末之間。

又關於《白雀歌》的作者問題，盧向前以爲《龍泉神劍歌》之作者題江東張進，而《白雀歌》之作者題三楚漁人張永進，比較此二歌，不但思想感情無異，遣詞造句亦多相似，兩歌作者應是同一人。^②據李正宇觀察，《龍泉神劍歌》標題之下署“吏部尚書臣張某乙撰進”款署上方偏左，又有“大宰相江東”五字，字形較大，書體有別，當爲後來添加者。李正宇云，以情理度之，此《歌》既爲呈獻“金山國天子”之作，署“宰相”則可，前冠“大”字則不可，豈有對天子而妄詡“大”之理？“大宰相”云云必非當時所題。金山國期間，

① P. 2594 + P. 2864 + 李海舟藏卷，《法藏》(16)，頁170上—下，《法藏》(19)，頁180上—181上。《白雀歌》錄文，參顏廷亮《〈白雀歌〉新校并序》，《敦煌學輯刊》1989年第2期，頁60—69；徐俊纂輯《敦煌詩集殘卷輯考》，頁771—774。

② 盧向前《金山國立國之我見》，《敦煌學輯刊》1990年第2期，頁22。

身為宰相兼御史大夫而更姓張者,惟有張文徹。故《龍泉神劍歌》、《張安左邈真讚》等之作者非張文徹莫屬。吏部尚書相當於古之“冢宰”,為百官之長。冢者,大也,敦煌稱“大宰相”殆亦古習之遺。^① 若然,則永進可能為名,文徹可能為字。

《白雀歌》中羅列了多達數十種的白色瑞物,其思想亦當遠襲“殷人尚白”的觀念而來。在甲骨刻辭中有一片非常著名的“小臣牆刻辭”,內容為一次戰爭的俘獲與賞賜的記錄。最近,劉釗先生重新進行了釋讀,認為刻辭中的“白麟”是出土文獻中最早而且是目前僅見的關於“白麟”祥瑞的記錄,同時也是中國歷史上最早的祥瑞記錄,並進而指出,後世認為晚出的許多古代的思想觀念,其實既不晚出,也非偽造,而是有着非常深厚的背景和久遠的來源。^② 這一論斷是很有啟發性的。

作為詩作主題的白雀,在南朝以來的祥瑞志中極為多見。《宋書·符瑞志》即有數十條。^③ 《南齊書·祥瑞志》中有十餘條,自永明元年(483)至十年間,幾乎每年都有“獲白雀一頭”的記錄,甚至有一年二度者。^④ 敦煌此前的記載,是在高宗咸亨二年(671)。《沙州都督府圖經》卷三:

白雀

右,按《西涼錄》:涼王李暠庚子(三)年,白雀翔於靖恭堂。

白雀

右,唐咸亨二年,有百姓王會昌,於平康鄉界獲白雀一雙,

① 李正宇《敦煌文學雜考二題》,中國敦煌吐魯番學會語言文學分會編《敦煌語言文學研究》,北京大學出版社,1988年,頁96—99。

② 劉釗《“小臣牆刻辭”新釋——揭示中國歷史上最早的祥瑞記錄》,《復旦學報》(社會科學版)2009年第1期,頁4—11。

③ 《宋書》卷二九,頁843—847。

④ 《南齊書》卷一八《祥瑞志》,頁357。

馴善不驚。當即進上。^①

獲白雀的地點和人物，有可能是編造或刻意安排的。平康鄉，雖是沙州實有的鄉鎮，但特地點明，當取其平安康樂之意，“王會昌”則喻指王道隆昌。同卷“野穀”、“五色鳥”等條，用來頌揚武周革命的用意更爲明顯：

野穀

右，唐聖神皇帝垂拱四年，野穀生於武興川。其苗藜高四尺已上，四散似蓬，其子如葵子，色黃赤；似葵子肥而有脂，炒之作麪，甘而不熱。收得數百石以充軍糧。

五色鳥

右，大周天授二年一月，百姓陰嗣鑿於平康鄉武孝通園內見五色鳥，頭上有冠，翅尾五色，丹觜赤足。合州官人百姓並往看，見羣鳥隨之，青、黃、赤、白、黑五白色具備，頭上有冠，性甚馴善。刺史李無虧表奏稱“謹檢《瑞應圖》曰：‘代樂鳥者，天下有（道）則見也。’止於武孝通園內，又陰嗣鑿得之。臣以爲，陰者母道，鑿者明也，天顯……”^②

“武興川”這一地名不見於其他文獻，可能是臨時虛構的，其意無非是武氏當興。代樂鳥、平康鄉、武孝通、陰嗣鑿，這一切顯然絕非巧合，“陰者母道，鑿者明也”，這類赤裸裸的曲意附會之辭，更是表明目的就是爲了贊頌女主臨朝，武周革命。^③

既然白雀並非珍祥，且在唐代祥瑞等級中僅僅是中瑞，那爲何金山國在衆多祥瑞中挑選白雀作爲立國的祥瑞，並在朝會的盛大

① 《法藏》(1)，頁59，60；李正宇《古本敦煌鄉土志八種箋證》，頁55—56。

② 同上書(1)，頁60，61。

③ 參看李玉瑋《敦煌莫高窟第三二一窟壁畫初探》，《美術史研究集刊》第16期，2004年，頁70—71。

場合中作為賦詩歌頌的主題呢？我認為應該是與白雀為大唐以及建都敦煌的西涼均曾以此為開國之祥瑞的象徵意義緊密關聯。^①

《大唐創業起居注》卷一《起義旗至發引凡四十八日》：

其平旦，有僧俗姓李氏，獲白雀而獻之。至日未時，又有白雀來止帝牙前樹上，左右復捕獲焉。明旦，有紫雲見於天，當帝所坐處，移時不去。既而欲散，變為五色，皆若龍獸之象。如此三朝，百姓咸見，文武謁賀，帝皆抑而不受。^②

此後，白雀作為李淵應該稱帝的瑞應，不斷地出現在勸進表中。

《大唐創業起居注》卷三《起攝政至即真日凡一百八十三日》：

於是文武將佐裴寂等二千人，不謀同辭，並不肯奏詔，乃相率上疏勸進曰：……白雀呈祥，丹書授曆。名合天淵（淵），姓符桃李。君堯之國，靡不則天。星紀云周，奉時圖始。……

裴寂等又依光武長安同舍人強華奉赤伏符故事，乃奏神人太原慧化尼、蜀郡衛元嵩等歌謠詩讖。慧化尼歌詞曰：“東海十八子，八井喚三軍。手持雙白雀，頭上戴紫雲。”^③

因此，金山國以白雀為國瑞，首要是襲唐高祖立國之故事，以彰顯上承大唐王朝之正統，為自己割據瓜沙二州自立稱帝，“橫截河西作一家”的合法性辯護。唐高祖之白雀呈祥及讖言，又是裴寂等依光武時強華奉赤伏符故事，這與前面所述張承奉的刻意模仿赤伏符也是遙相呼應的。

其次，金山國白雀之瑞也有效法西涼李暠的成分。靖恭堂白雀祥瑞之始末，《十六國春秋·西涼錄》所載較前引《沙州都督府

① 關於李淵稱帝之瑞應，高明士先生有考證，見其《劉邦的斬蛇起義與李淵的絳白旗》，載《慶北史學》(21)，1998年，頁695—707。

② 溫大雅《大唐創業起居注》，上海古籍出版社，1983年，頁13。

③ 同上書，頁54—56。

圖經》為詳：

壬寅（庚子）三年正月（李）暹於南門外臨水起堂，名曰靖恭之堂，以議朝政，閱武事。……是月，白雀翔於靖恭堂，暹觀之大悅，頌之。^①

《白雀歌》所歌頌的其他白色祥瑞，白馬、白狼、白鳩等等，其實亦莫不蹈襲西涼瑞應：

戊申（建初）四年，時白狼、白兔、白雀、白雉、白鳩皆棲其園囿。其羣下以為白祥，金精所誕，皆應時雍而至。又有神光、甘露、連理、嘉禾眾瑞，請史官記其事。暹從之。^②

西方屬金，色尚白，白祥乃金精所誕，西漢金山國國號既然依此立意，所以白色眾祥的製作也亦步亦趨地追慕李暹舊事。李暹的統治雖然為時不長，但在河西留下深刻的歷史記憶，尤其是曾經作為西涼都城的敦煌，遺音猶在，對李暹的崇仰，仍是地域政治文化的重要組成部分。因此張承奉重新拾取李暹這一頗具感召力的旗幟，以河西正朔自命。

再次，金山國白雀之瑞還與佛教俗講的附會和宣傳有關。P. 2955《佛說阿彌陀經講經文》引《白野鵲 鄜州進》：“輕毛怙（沾）雪翅開霜，紅觜能深練尾長。名應玉符朝北闕，體柔天性瑞西方。不憂雲路闡河遠，為對天顏送喜忙。從此定知栖息處，月宮瓊樹是家鄉。”^③此詩即薛能《鄜州進白野鵲》，《全唐詩》卷五六〇收，但文字略有異同。項楚認為“因為詩中有‘瑞西方’之語，所以

① 《十六國春秋輯補》，濟南，齊魯書社，2000年，頁630。《太平御覽》卷一七六《居處部四》引作《三十國春秋·西涼傳》，文字奪訛較此為甚。《太平御覽》，北京，中華書局影印，1960年，頁857上。

② 《十六國春秋輯補》，頁636。

③ 《法藏》(20)，上海古籍出版社，2002年，頁216下；黃征、張涌泉《敦煌變文校注》，北京，中華書局，1997年，頁704。

為俗講僧采用,作為西方彌陀的瑞鳥之一了”。^①此詩隨着講經文而廣為傳播,白雀祥瑞與西方淨土意象,遂播撒於信眾心中,很自然地為西漢金山國所利用。

此外,與當時金山國的現實政治局勢可能也不無關係。《宋書》卷二九《符瑞志下》:“白雀者,王者爵祿均則至。”^②樓蘭之戰,班師回朝,金山國天子對有功將士賜以高官厚祿。或許正是在為了迎合這樣的時勢,經過精心策劃,造出白雀之瑞,並在朝會時進獻《白雀歌》,作為儀式表演的一部分。

4. 白馬

在著名的武梁祠畫像石中殘存了一條榜題“白馬朱鬣,王者任賢良則至”,^③與《宋書·符瑞志中》所載文字相同,但圖已滅失。不過,在和林格爾漢墓壁畫的祥瑞圖中保存了一幅白馬的圖像。^④這種“白馬朱鬣”似乎真的存在,至少在史傳中有州縣進獻的記錄。《周書》卷四《明帝紀》:“秦州獻白馬朱鬣。”^⑤白馬成為祥瑞,除了傳統讖緯思想外,可能與佛教有關。白馬馱經自天竺來的佛法初傳中國的傳說,對白馬進入畫像石、壁畫的祥瑞圖系統和祥瑞志文本系統,起了引領與助成的作用。^⑥敦煌本為佛教興盛之地,會很自然地吸納這一意象。

① 項楚《敦煌詩歌導論》,成都,巴蜀書社,2001年,頁69。

② 《宋書》,頁843。

③ 關於武梁祠中祥瑞圖的榜題考釋、其文本來源及相關的圖像學研究,參看巫鴻著,柳揚、岑河譯《武梁祠——中國古代畫像藝術的思想性》,北京,三聯書店,2006年,頁253—263,94—124。

④ 內蒙古自治區文物考古研究所編《和林格爾漢墓壁畫》,北京,文物出版社,2007年,彩色圖版,頁94;黑白摹本,頁139;文字說明,頁25。白馬位於中室北壁祥瑞圖的第二行,榜題存,圖像剝落模糊,而且由於圖版印刷較小,很難辨認。

⑤ 《周書》,北京,中華書局,1971年,頁56。

⑥ 土居淑子《古代中國の畫象石》,京都,同朋舍,1986年,頁59,64。

5. 白狼

白馬之後的重要祥瑞是“爲效禎祥屆此州”而出現在紫亭南嶺的白狼。《沙州都督府圖經》卷三對武周時期的沙州白狼祥瑞，有非常詳細的描述：

白狼

右，大周天授二年，得百姓陰守忠狀稱“白狼頻到守忠莊邊，見小兒及畜生不傷，其色如雪者。”刺史李無虧表奏“謹檢《瑞應圖》云：‘王者仁智明哲即至，動准法度則見。’又云：‘周宣王時，白狼見，犬戎服’者，天顯陛下仁智明哲、動准法度、四夷賓服之徵也。又見於陰守忠之莊邊者，陰者臣道，天告臣子並守忠懃（愆）也。前件四端，諸州皆見，並是天應陛下開天統、殊徵（徽）號、易服色、延聖壽，是以陽烏疊彩，映澄海以通輝；瑞鳥擒祥，對景雲而共色；胡戎唱和，識中國之有聖君；遐邇謳謠，嘉大周之應寶命。”^①

李無虧所引《瑞應圖》，亦見於《藝文類聚》，文字稍異，作“《瑞應圖》曰：‘白狼，王者仁德明哲則見。’一本曰：‘王者進退、動准法度則見。’”^②白狼，並非像鳳凰一般是虛構的動物，在生物學上，白狼又稱北極狼，屬犬科，是灰狼的亞種，曾廣泛分布於歐亞大陸北部、加拿大北部和格陵蘭北部，今已被列爲二級瀕危動物。文獻中最早見於《山海經·西山經》：“又北二百二十里，曰孟山，其陰多鐵，其陽多銅，其獸多白狼、白虎，其鳥多白雉、白翟。生水出焉，而東流注於河。”^③這應該從與北方民族接觸的過程獲得的地理博物學知識，此處白狼只是作爲普通山獸，並無祥瑞的意思。《瑞應圖》

① P. 2005,《法藏》(1),頁62;李正宇《古本敦煌鄉土志八種箋證》,頁57。

② 《藝文類聚》卷九九《祥瑞部下》,頁1717。

③ 袁珂《山海經校注》,頁60。

所云“周宣王時，白狼見，犬戎服”出《國語·周語上》：“穆王將征犬戎，祭公謀父諫曰：‘不可。……’王不聽，遂征之，得四白狼、四白鹿以歸。”韋昭注曰：“白狼白鹿，犬戎所貢。”^①因為是征服犬戎所獲戰利品，開始蒙上一層瑞物的色彩。^②漢以後，經《尚書中候》等緯書附益，^③真正成為天子有道的徵應。郭璞《山海經圖贊》曰：“矯矯白狼，有道則遊，應符變質，乃銜靈鉤。惟德是適，出殷見周。”^④恐襲自當時習見緯書之說法。《宋書·符瑞志上》：“有神牽白狼銜鉤而入商朝。金德將盛，銀自山溢。湯將奉天命放桀，夢及天而錫之，遂有天下。商人後改天下之號曰殷。”^⑤

唐代地方州縣奏進白狼的例證雖不多見，但有意思的是，崔融所撰《為魏州成使君賀白狼表》竟然極為詳盡地描述了發現和捕獲處置的全過程，有如其親歷，實屬罕見：

臣某言：某月日，得所部魏縣申稱，得令孟神符牒稱，某日得佐吏長壽鄉單守中狀稱：隆周、長壽兩鄉界有白狼見。臣等嘗恐是虛，未敢即申。因處分諸鄉，若有見者，輒令繫取。某日，長壽鄉致仕前游擊將軍上柱國朱佛兒，於長壽鄉界內逢白狼，馴狎無懼人意，遂以繩絡頭繫得隨送者。臣謹按《瑞應圖》云：“白狼者，金狼精也，殷湯時銜鉤入於庭，王者仁智明哲即至，動準（准）法度即見，周宣王時見而犬戎

① 《國語》，上海古籍出版社，1988年，頁1，8。

② 劉敦愿認為“得四白狼四白鹿以歸”並非獲得珍異動物，而是應該解釋為迫遷或虜掠了犬戎族的白狼與白鹿兩個胞族（共八個氏族）東來。參看其撰《周穆王征犬戎“得四白狼四白鹿以歸”解——兼論寶雞茹家莊出土青銅車飾族屬問題》，《人文雜誌》1986年4期，頁110—113。可備一說。

③ 《藝文類聚》卷九九《祥瑞部下》引《尚書中候》：“湯牽白狼，握禹錄。”（頁1717）。安居香山、中村璋八《緯書集成》據以輯錄，頁410。

④ 郭璞《足本山海經圖贊》，上海，古典文學出版社，1958年，頁12。

⑤ 《宋書》卷二七，頁764。

服。”伏惟皇帝陛下元期兆朕，靈命氤氳，物類有感而必通，符祥不召而總集。……謹冒死遣官奉表稱賀以聞。其白狼既非常獸，臣未敢即放之山野，見令佛兒養飼。伏聽進止。^①

緯書所確立的白狼為君王明哲而現的上瑞觀念，在文學作品中多有體現。歐陽詹《珍祥論》借漢武帝之口，大大發揮了一通：

遠人率俾，天降珍祥。殷湯上感，實獲白狼；周成旁浹，遠致越裳。放勳曰聖，幸祀四方；武乙不淑，出有震亡。予享虞舜於九疑，弔罷民乎盛唐；登名山於華陰，俯大川乎潯陽。天清地謐，符應昭彰。是曠迹交神，致放勳之慶；修身遠害，免武乙之殃。紫芝產於甘泉，白麟呈於雍時；天馬生於渥洼之域，寶鼎出於汾水之濱。風雲草木，相繼於時。頭飛鼻飲之長，涅齒穿胸之貌。絕域款塞，無月無之。是多白狼之祉，不少越裳之珍也。^②

白狼的圖像學資料，我們也可以在和林格爾漢墓壁畫中找到。^③ 漢墓壁畫所見的祥瑞圖，在當時應該是批量生產的程式化的東西。^④ 但是我們今天所能見到的卻不是很多，並且很難將它們與文獻互相印證，完全考證清楚每幅畫像的具體內容、整體的構圖程式、寓意及其與文獻的關係。

詩中所云白狼所見之紫亭南嶺，蓋指壽昌縣西南一百九十八里之西紫亭山。據李正宇所考，約當今阿克塞哈薩克自治縣西部之大紅山，主峯海拔 2 640 米，主峯南麓有通往于闐的故道。^⑤ 偶

① 《全唐文》卷二一八，頁 2207 上一下。

② 同上書卷五九八，頁 6042 上一下。

③ 內蒙古自治區文物考古研究所編《和林格爾漢墓壁畫》，彩色圖版，頁 94；黑白摹本，頁 139；文字說明，頁 25。白狼位於中室北壁第一行，較之白馬，殘蝕更為嚴重，基本上無法辨識。

④ 田中有《漢墓畫像石・壁畫に見える祥瑞圖について》，安居香山編《識緯思想の綜合的研究》，東京，國書刊行會，1984 年，頁 70。

⑤ 季羨林主編《敦煌學大辭典》，上海辭書出版社，1998 年，頁 311。

爾有白狼自北方草原南下至此處,倒也不是絕無可能之事。

6. 白鳩

白鳩也是“殷人尚白”觀念遺響之一。成湯時有白鳩之祥。張紘《爲孫會稽責袁術僭號書》云:“天下神器,不可虛干,必須天贊與人力也。殷湯有白鳩之祥,周武有赤烏之瑞,漢高有星聚之符,世祖有神光之徵,皆因民困悴於桀、紂之政,毒苦於秦、莽之役,故能芟去無道,致成其志。”^①

白鳩被與尊老和孝道聯繫在一起。《瑞應圖》曰:“白鳩,成湯時來。王者養耆老,尊道德,不以新失舊,則至。”^②《晉書》記載了劉殷因孝道而有白鳩來巢的故事。《會稽典錄》中甚至還有因此被舉爲孝廉者:“鄭弘遷臨淮太守,郡民徐憲在喪,致哀,有白鳩巢戶側。弘舉爲孝廉,朝廷稱爲‘白鳩郎’。”^③既然白鳩是大孝的瑞應,當然也是有德之君所竭力標榜的。

白鳩在魏晉南北朝時期,也是較爲多見的祥瑞。據《宋書·符瑞志下》描繪,白鳩雖毛羽雪白,但眼睛和雙足是紅色的。最引人注目的一次是在宋文帝元嘉十八年(441),太子率更令何承天還特上表獻《白鳩頌》,全文收錄於《符瑞志下》,可算頗爲難得的例子:

宋文帝元嘉十八年八月庚午,會稽山陰商世寶獲白鳩,眼足並赤,揚州刺史始興王濬以獻。太子率更令何承天上表曰:

謹考尋先典,稽之前志,王德所覃,物以應顯。……近又豫白鳩之觀,目玩奇偉,心歡盛烈,謹獻頌一篇。……其《白鳩

① 嚴可均輯《全上古三代秦漢三國六朝文》,北京,中華書局影印,1958年,頁940上。

② 《太平御覽》卷九二一引,頁4087下—4088上。

③ 以上二條收入舊本《搜神記》,李劍國已考證其非干寶《搜神記》原文,並揭示其真正來源,見其《新輯搜神記 新輯搜神後記》,北京,中華書局,2007年,頁663、664。

頌》曰：

三極協情 五靈會性。理感冥符 道實玄聖。……翩翩者
鳩 亦皎其暉。理翮台領 揚鮮帝畿。匪仁莫集 匪德莫
歸。……^①

《三國志》卷四七《吳書·吳主傳》赤烏十二年(249)四月“有兩烏銜鵠墮東館。丙寅 驃騎將軍朱據領丞相 燎鵠以祭”裴松之注引《吳錄》：“六月戊戌 寶鼎出臨平湖。八月癸丑 白鳩見於章安。”^② 吳國似乎極為重視此祥瑞，以至製作舞曲 編入宮廷樂舞。^③ 唐代白鳩的瑞應記載雖然很少，但吳朝的白鳩拂舞卻保留了下來。李白的《夷則格上白鳩拂舞辭》辭曰：

鏗鳴鍾 考朗鼓。歌《白鳩》引拂舞。白鳩之白誰與鄰 霜衣
雪襟誠可珍。含哺七子能平均。食不噎 性安馴。……白鷺之白
非純真 外潔其色心匪仁。……鳳凰雖大聖 不願以為臣。^④

此詩對白鳩的形貌和性格作了非常細緻的刻畫，並與其他瑞鳥作了比較，較之何承天《白鳩頌》的言之無物，確有天壤之別。

7. 白犛牛

白犛牛，出現的地點是在金鞍山。金鞍山，即今阿爾金山，可能是金山國國號的直接淵源，^⑤因而取代三危山之地位，成為金山

① 《宋書》，頁 848—849。

② 《三國志》北京 中華書局，1959 年，頁 1147。

③ 《通典》卷一四五《樂五》：“白鳩 吳朝拂舞曲也。楊泓《拂舞序》云：‘自到江南，見《白符舞曲》，或云《白鷺鳩》，云有此來數十年。察其詞旨，乃是吳人患孫皓虐政，思屬晉也。’隋牛弘請以鞞、鐸、巾、拂舞陳之殿廷，帝從之，而去其所持巾拂等。”北京 中華書局，1988 年，頁 3709。既是吳朝舞曲，楊泓所云“察其詞旨，乃是吳人患孫皓虐政，思屬晉也”恐是臆度之辭。所謂“白符”者，白鳩符瑞之舞也，江東方言“符”、“鷺”音同，故訛稱“白鷺鳩”。

④ 《李太白全集》，北京 中華書局，1977 年，頁 209。

⑤ 鄭炳林《唐五代敦煌金鞍山異名考》，《敦煌研究》1995 年第 2 期，頁 127—134。

國的符瑞之山,筆者此前已有專論詳考。^①白犛牛,未見諸史籍或祥瑞書,但現今仍存。它是青藏高原型犛牛中的一個地方良種,現在主要產於甘肅省天祝藏族自治縣。敦煌的白犛牛可能是吐蕃統治敦煌時期引入的,本是“被占領”留下的文化痕迹之一,但在尚白信仰的作用下,不僅被列入祥瑞名單,而且說“繞泉百匝騰空去”,儼然已化身為神獸了。

白犛牛成為祥瑞,除了是白祥之外,可能還與犛牛尾的神聖用途有關。犛牛尾是唐五代時期敦煌土貢之一。^②因為犛牛尾被製作成旌、旒、纓帽、拂塵以及貴族車輦的裝飾物,是權力和榮譽的象徵,所以也被看作是“大祥”。《埤雅》云:

犛牛出西域,尾長而勁,中國人以爲纓。人或射之,亦自斷其尾。左氏所謂雄雞自斷其尾,而莊周以爲牛之白顙、豚之亢鼻者,巫祝不以適河,乃無用之爲大祥也。古者以旌旗干首注犛尾之毛焉,而謂之旌。凡建旌,皆首物者也,示使愛尾也。^③

從人類學的角度而言,這實際上是一種挹注權力崇拜的瑣物崇拜。^④白色動物信仰與這種特殊的瑣物崇拜的結合,大概是白犛牛祥瑞生發的土壤。

8. 白龍

白龍現於兩處,一處是平河北澤,另一處爲金鞍山腹,前者建

-
- ① 余欣《唐宋敦煌民生宗教與政治行爲關係研究》,《中國史研究》2005年第3期,頁57—71;增訂本收入《神道人心——唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究》,頁134—158。
- ② 余欣《唐宋時期敦煌土貢考》,高田時雄編《敦煌寫本研究年報》第4號,京都大學人文科學研究所,2010年,頁98—99。
- ③ 陸周《埤雅》卷四《犛》,早稻田大學圖書館藏本,葉10B;叢書集成影印本,1171冊,頁98。二本有異文,擇善而從。
- ④ 關於瑣物崇拜,參看林惠祥《天風海濤室遺稿》,廈門,鷺江出版社,2001年,頁99。

有白龍宮，是賀拔王龍興之所，後者為萬丈深泉，出於金山國符命之聖山。後文還提到白龍興雲致雨，為白衣帝新宮灑掃塵埃。白龍與金關聯的例證，我們可以找到唐太宗時代的先例。《唐會要》卷二八《祥瑞上》：

（貞觀）二十年十一月，汾州上言“青龍白龍見。白龍吐物，初在空中，有光如火，至地陷入地二尺。掘之，則元金也。”^①

《白雀詩》中多處言白龍之瑞，除了白龍在敦煌有歷史淵源外，還與白龍吐物出金，金山國的尚白、西方屬金的理念有關。再者，敦煌本《瑞應圖》云：“王者精賢有德則白龍見。”白龍所代表的“精賢有德”的王者形象，也正是張承奉所需要的。

三 “和同胡漢”：曹議金的統治基礎與白鷹之瑞

歸義軍史上第三次大張旗鼓地製造祥瑞，是在曹議金執政初期。914年，曹仁貴代張承奉掌瓜沙政權，去敦煌國號，稱歸義軍節度留後使。仁貴字議金，常以字行，自稱郡望出於譙郡，實為西域粟特人之苗裔。P. 3239《甲戌年（914）十月十八日敕歸義軍節度兵馬留後使牒》^②為目前所見確切屬曹仁貴之最早紀年文書，後署“使檢校吏部尚書兼御史大夫曹仁貴”。S. 1563《甲戌年五月

① 《唐會要》，頁620。《冊府元龜》卷二四徵引更詳。《會要》和《冊府》均列入祥瑞門，但《舊唐書》則記入《五行志》不同的分類方式所體現的觀念上的差異，是很有意思的研究課題。

② 《法藏》(22)，上海古籍出版社2002年，頁269下；唐耕耦等《敦煌社會經濟文獻真迹釋錄》(4)，頁293；李正宇《曹仁貴名實論——曹氏歸義軍創始及附梁史探》，《第二屆敦煌學國際研討會論文集》，臺北：漢學研究中心，1991年，頁551。

十四日西漢敦煌國聖文神武王敕》^①則是目前所見張承奉最晚一件文書。因此,曹仁貴應是本年五至十月間取代張承奉而重建歸義軍,自任節度留後加吏部尚書銜。首任曹氏歸義軍節度使究竟爲何人?曾經歷一相當長之探索過程。1990年,賀世哲據 P. 4065《表文》、P. 3556、P. 3718《邈真讚》、P. 3262、P. 3781《河西節度使尚書建窟功德記》以及莫高窟供養人像之排列情況,論證曹仁貴即曹議金,不過是不同時期使用不同名字而已。^②翌年,李正宇刊出二文,除與賀世哲相同之論據和論點外,尚補充 P. 2945 中八件《歸義軍節度兵馬留後使狀》,揭櫫曹仁貴(議金)首次入朝後梁之重要史事。^③曹仁貴即曹議金之觀點,遂爲學界廣泛認同。但議金如何取代張承奉,目前仍無清晰之史料加以說明,一般認爲是和平交接,但權力從張氏轉移至曹氏,想必不會一帆風順。近年,榮新江在通盤思考曹氏歸義軍時期歷史之基礎上,從敦煌粟特曹姓之來源、粟特人擔任歸義軍要職之情況、曹氏與迴鶻及于闐之聯姻、粟特人在曹氏政權中之地位諸方面加以論證,提出曹氏統治者出自粟特後裔之假說,從而對曹氏政權之特性及其對敦煌歷史之貢獻,給予較合理之解釋,亦爲權力轉移提供一新理解途徑:曹議金得大批粟特後裔之擁戴,又冒用漢族郡望,從而拉攏漢族大姓,故政權得以順利交替。^④

① 《英藏》(3),成都:四川人民出版社,1990年,頁94下;錄文參唐耕耦等《敦煌社會經濟文獻真迹釋錄》(4),頁64。

② 賀世哲《試論曹仁貴即曹議金》,《西北師大學報》1990年第3期,頁40—46。

③ 李正宇《曹仁貴歸奉後梁的一組新資料》,《魏晉南北朝隋唐史資料》第11期《唐長孺教授八十大壽紀念專輯》,武漢大學出版社,1991年,頁274—281;前揭李正宇《曹仁貴名實論——曹氏歸義軍創始及附梁史探》。

④ 榮新江《敦煌歸義軍曹氏統治者爲粟特後裔說》,《歷史研究》2001年第1期,頁65—72。馮培紅亦從不同角度考察,得出相似之結論,見其《敦煌曹氏族屬與曹氏歸義軍政權》,《歷史研究》2001年第1期,頁73—86。

我們在此處可以再補充一點的是 權力的平穩交接 祥瑞的製造也是功不可沒。曹議金執掌大權後 據稱有白鷹見於沙州 為慶賀此祥瑞 曹議金延請僧俗 大設筵席。可以說這次製造的祥瑞 雖然數量不多 但賀瑞的排場不小 規格不低。席間 沙州著名文士杜太初作《白鷹詩》進獻府主：

蓋聞君臣道泰 所感異瑞呈祥。尚書秉節龍沙 潛鷹數彰 多現理人安邊之術 萬張(章)卒不盡言。且說目下靈通 自古不聞者矣。時當無射之月 感得素潔白鷹。設僧俗中筵 齊聲賀之寶祿。自從五使(史) 世上相傳 只是耳聞。我尚書道亞先賢 現得白鷹眼見。太初小吏 瑣劣不材 奉命駟馳 倍增戰汗 謹上白鷹詩一首。

奇哉白昌(晶) 靈聖峯 所感逞(呈) 祥世不同。尚書德備三邊靜 八方四海盡歸從。白鷹異俊今來現 雪羽新成力更雄。平源(原) 狡兔深藏影 爭能路上出其蹤。

又一首

白鷹玉爪鷹靈祇 筆盡難成聖所稀。遠眺碧霄鵬鳥動 攬羽擲落雪花飛。^①

鷹一般是作為災異 而不是祥瑞出現在禎祥書中。^② 唐代官方從未將白鷹列為祥瑞。唐代對於不同等級和性質的祥瑞的認定 是有特定的程序的。《唐六典》規定：

若大瑞 隨即表奏 文武百僚詣闕奉賀。其他並年終員外郎具表以聞 有司告廟 百僚詣闕奉賀。其鳥獸之類有生獲者 各隨其性而放之原野。其有不可獲者 若木連理之類 所

① S. 1655,《英藏》(3),頁117上;徐俊《敦煌詩集殘卷輯考》,頁864。

② 《天地瑞祥志》卷一八《鷹》,前田育德會尊經閣文庫本,葉31B—32A。

在案驗非虛，具圖畫上。^①

在祥瑞的實際認定過程中，還必須依據《孫氏瑞應圖》等權威性的“瑞牒”，“案驗非虛”，方能奏上。這也就是不論是中央還是地方，奏進祥瑞的表文必引經據典的原因。通常引用的典籍，包括《白虎通》、《瑞應圖》、《晉中興書》以及《孝經援神契》等緯書。在歸義軍之前，沙州亦不例外。武周時期，刺史李無虧所上每一道祥瑞奏表，必稱“謹按《孫氏瑞應圖》”。當然，若是“瑞牒”不載者，也有變通的辦法，但一般需要通過追加認定的方式，著於典冊。例如《中書門下賀興慶池白鸕鷀表》記皇帝祈雨之時，“忽有一白鸕鷀見於池上”，“甘雨遂降”，但又苦於白鸕鷀“瑞牒所無”，宰相權德輿只好上一道表文，請求“宣付史冊，昭示將來”。^②既然大唐有此先例，那麼把“自古不聞”的白鷹列為大瑞，府主舉行盛大儀式，僧俗齊集，赴筵朝賀，想來也沒有什麼障礙。況且曹氏歸義軍形同化外，更不必拘於前朝舊式。

白鷹被看作是曹議金掌權之瑞應，除了尚白的信仰在沙州尤受尊崇，白鷹被當作白祥之外，恐怕還與開元之際東夷入貢白鷹，以為盛世之兆的觀念有關。白鷹本為遊獵而進貢，劉禹錫《白鷹》對此有非常傳神的描繪：“毛羽翮爛白紵裁，馬前擎出不驚猜。輕拋一點入雲去，喝殺三聲掠地來。綠玉觜攢雞腦破，玄金爪擘兔心開。都緣解搦生靈物，所以人人道俊哉。”^③但蘇頲《雙白鷹贊》卻在序文中賦予其明君“寶賢重穀，尊儒養艾”，所以天下升平，萬方入貢的政治意象：

① 《唐六典》卷四，頁115。

② 《全唐文》卷四八四，頁4948下—4949上。文中“昔周致白翟”，“白翟”當為“白雀”之譌。

③ 《全唐詩》卷三六一，北京，中華書局，1960年，頁4084。

開元乙卯歲，東夷君長自肅慎扶餘而貢白鷹一雙。其一重三斤有四兩，其一重三斤有二兩。皆皓如練色，斑若綵章，積雪全映，飛花碎點，所謂金氣之英，瑤光之精。高髻偉臆，長距秀頸，奮發而銳，堅剛則厲，摩天絕海，電擊颺逝。觀其行時，令順秋殺，指揮應捷，顧盼餘雄，當落鵬之賞，蔑仇鷄之敵，實稀代之尤也。皇上祇膺聖圖，欽若王道，方寶賢重穀，尊儒養艾，……然以萬方入貢，懷其來也；三年重譯，嘉其至也。故仁爲之心，有仁則勇；威爲之力，有威則重。……^①

曹議金上臺後，迫切需要平衡胡漢、僧俗各方勢力，鞏固自身統治基礎，因此借助符瑞營造祥和安樂的政治氛圍，即詩中所云“尚書德備三邊靜，八方四海盡歸從”景象，無疑是一項高明的策略。如前所述，曹議金是粟特後裔，但是我們從這裏看到，在對祥瑞的利用上，種族的差異，並沒有對政治理念和文化選擇，產生任何實質性的障礙或影響。

四 “贊祐王化”：曹延祿時期之僧人賀瑞

歸義軍時期再次製造祥瑞是在曹延祿上臺初期。太平興國三年(978)四月，都僧統辯正大師賜紫綱惠等，稱有忻雲見於長空，特奉狀賀此祥瑞。狀云：

應管內外都僧統辯正大師賜紫綱惠、都僧正賜紫法松、都僧錄賜紫道賓等。

右綱惠等，聞炎皇巡山播植，流千古之高規；舜帝歷野耕農，傳萬齡之善響。伏惟太保上稟三光，下臨五郡；闡易俗移

^① 《全唐文》卷二五六，頁2594下—2595上。

風之化 彰霄(宵)衣旰食之能。鈐(黔)黎早詠於重衣 品庶久歌於剩食。今迺仰懸明鏡 俯照幽盆;鑒東皋之隴畝不均,睹北阜之畦田偏併。昨已神恩勻槭(滅),長空頓現於忻雲;致期車駕添騰,天地俄生於喜色。鋼惠等忝爲釋品 感慶殊常 謹奉狀賀聞 兼伸起居。謹錄狀上。

牒件狀如前 謹牒。

太平興國三年四月 日應管內外都僧統辯正大師賜紫鋼惠等牒。^①

所謂忻雲,即景雲、慶雲,其形色,《漢書·天文志》云:“若煙非煙,若雲非雲,郁郁紛紛,蕭索輪囷,是謂慶雲。慶雲見,喜氣也。”^②這一關於慶雲的描述及判斷標準,被後世奉爲圭臬,上表時屢屢徵引。例如有唐一代大手筆李嶠《爲百寮賀日抱戴慶雲見表》云:“芝檢初開 扶光未徙,即有氤氳傳漢,發祥於俛仰之間;蕭索浮天 舒彩於折旋之際。於時睟容當宇,嬪儀在列,文物充於紫庭 暉光察於元象。或抱或戴 拱環佩之威儀;非煙非雲 奪禕榆之彩色。”^③然而與甘露一樣 要用圖像來表現這種狀貌,其實是一件相當困難的事。酒泉十六國時期墓葬壁畫是通過背景和附屬畫像來表達的。它的四頂表現的是天,上部各繪一倒懸龍首,兩側各繪與天地山陵相屬的祥雲。^④構圖之淵源,大概是據《淮南子·天文訓》“虎嘯而谷風生 龍舉而景雲屬”。^⑤

① P. 3553《太平興國三年四月應管內外都僧統鋼惠等牒》,《法藏》(25),頁232上;錄文參唐耕耦等《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》(5),北京,全國圖書館縮微複製中心,1990年,頁28。

② 《漢書》卷二六,北京,中華書局,1962年,頁1298。

③ 《全唐文》卷二四三,頁2456上。

④ 甘肅省文物考古研究所編《酒泉十六國墓壁畫》,彩色圖版東頂、西頂、北頂、南頂壁畫(未標頁碼)。

⑤ 何寧《淮南子集釋》,北京,中華書局,1998年,頁174。

景雲作為大瑞，同樣也是天子孝德的象徵。《孝經援神契》：“天子孝，則景雲出游。”又曰：“德至山陵，則景雲出。”宋均注曰：“景雲，應間澤不偏也。”^①李嶠《為百寮賀日抱戴慶雲見表》也是引此作為根本理論依據：“臣等謹案《孝經援神契》：‘王者德至於天，則日抱戴。又黃氣抱日，輔臣納忠。’《瑞應圖》曰：‘天子德孝，則慶雲出。’又曰：‘天下太平，慶雲見。’陛下宵衣旰食，至德通於九元；皇帝錫類推恩，純孝刑於八表。惟明求道，若金在礪，自物觀化，如草從風。屬千齡之景業，承肆眚之鴻霈，乾坤合而喜氣生，圖籙啓而禎符作。”^②

但是，景雲在唐代還被賦予另一種政治意義，那就是作為平定反亂的正當性的證明。李嶠《為百寮賀慶雲見表》：“臣某等言：伏見今月十一日誅叛逆王慈徵等，乃有慶雲見於申未之間。蕭索滿空，氛氳蔽日，五彩畢備，萬人同仰。”^③

敦煌的景雲之瑞，除了讖緯思想的流傳外，可能與高宗乾封元年（666）的封禪活動的影響也有關係。《新唐書》卷一四《禮樂志四》：“乃詔立登封、降禪、朝覲之碑，名封祀壇曰舞鶴臺，登封壇曰萬歲臺，降禪壇曰景雲臺，以紀瑞焉。”^④

另外一點值得注意的是，向曹延祿申狀賀告景雲的為首者的身份非常特殊，是敦煌佛教僧團領袖都僧統綱惠。佛教與圖讖，其實關係甚為密切，此點以往一直為治史者所忽視。佛教傳入中國以後，很多高僧便意識到，為了弘通佛法，必須對中國固有的思想和信仰有深入的理解。因此博覽六典，貫涉天文圖讖之學者不乏

① 安居香山、中村璋八輯《緯書集成》，頁974—975。

② 《全唐文》卷二四三，頁2456上。

③ 同上書，頁2456下。

④ 《新唐書》，頁351。

其人,著名者有康僧會、佛圖澄、法顯等。漢魏六朝時期,佛教僧侶對當時的圖讖思想和政治事件,有很大的影響,這應該成爲中國佛教思想研究的重要課題。^①不過,僧人直接向統治者上表賀瑞的例子,似乎未見。但在敦煌,宗教領袖與世俗政權的結合極爲緊密。歷任都僧統都曾或多或少介入歸義軍的軍政要略,最顯著的例子是鋼惠的前任悟真,邈真讚稱他是“贊元戎之開化,從轅門而佐時。軍功抑選,勇效駢馳”。^②歸義軍晚期,敦煌佛教教團地位日趨低落,都僧統龍辯甚至自稱爲節度使手下“釋史”。^③因此鋼惠等有賀景雲之舉,也不足爲怪。

佛教勢力參與祥瑞的製造恐怕並非個別性事件,而是常例。P. 2940《齋琬文》是佛家齋戒所用的發願文,^④收錄了一件《嘉祥薦祉》願文範本:

……故使昭彰瑞牒,書殫東墩(郭)之豪;鬱藹祥圖,紀盡南山之竹。斯乃素麟踐野,挺一角以呈祥;丹鳳栖同(桐),楊(揚)九色而表瑞。甘露凝珠而綴葉,慶雲瑩玉而霏柯;連理

-
- ① 安居香山、中村璋八《緯書の基礎的研究》,東京,國書刊行會,1976年,頁258—275。
- ② P. 4660—6《河西都僧統悟真邈真讚》,《法藏》(33),上海古籍出版社,2005年,頁25;饒宗頤主編《敦煌邈真讚校錄並研究》,臺北,新文豐出版公司,1994年,頁189—191。
- ③ P. 4638—18《清泰四年(937)十一月都僧統龍辯等上歸義軍節度使曹元德狀》,《法藏》(32),上海古籍出版社,2005年,頁237下。
- ④ 相關研究參看梅弘理(Paul Magnin)《根據 P. 2547 寫本對〈齋琬文〉的復原和斷代》,耿昇譯,《敦煌研究》1990年第2期,頁50—55,39;張廣達《嘆佛與嘆齋——關於敦煌文書中的〈齋琬文〉的幾個問題》,《慶祝鄧廣銘教授九十華誕論文集》,北京大學出版社,1997年,頁60—73;王三慶《敦煌本〈齋琬文〉一卷研究》,《第三屆中國唐代文化學術研討會論文集》,臺北,中國唐代學會編輯委員會,1997年,頁17—67;宋家鈺《佛教齋文源流與敦煌本〈齋文〉書的復原》,《英國收藏敦煌漢藏文獻研究——紀念敦煌文獻發現一百周年》,北京,中國社會科學出版社,2000年,頁314—315。

則合幹分枝，嘉和(禾)則殊苗共穎。百(白)狼躑躅，驚皓質於翻霜；赤雀紛綸，奮朱毛而皎日。河清一代，湛碧浪而浮榮；芝草千莖，耀紫英而絢彩。莫不祥符(符)萬古，福應一人；永契璿儀，長階(階)寶歷(曆)。某等忝齊圓(元)首，仰載(戴)皇猷；擊壤馳權，何酬聖澤？敢陳清供，式慶嘉祥。薦輕露於福原，獻纖塵於壽岳。惟願集木(休)徵於宇宙，藻佳氣於環瀛。契福資宸，共圓穹而等祚；通祥青陸，與輪月而同高。花萼興徯，〔長〕隆於棣屏；肅維成德，永茂於禮輝。^①

這件沒有確切年代的願文範本，恰恰說明這是經常要用到的文體。文中提到的祥瑞雖然是概略言之，並非實指，但除了麒麟、丹鳳以外，其他大多在歸義軍的不同時期出現過。在實際應用的場合，只要稍加改寫，便可適用。我們從這些例證可以看出，在歸義軍轄下的敦煌，佛教僧團是如何通過參與祥瑞以及輿論的製造，來表達對世俗政權的忠誠，並顯示其作為重要的一支政治力量在敦煌社會中的存在價值的。

五 祥瑞的下行：地方政權 擁有祥瑞的歷史進程

東漢之前，似乎只有帝王纔有資格享有祥瑞的殊榮。新莽、東漢之際，圖讖勃興，祥瑞似乎有下移的跡象。我們觀察到，一些地方長官，如果政績優異，深孚民望，也能招致祥瑞。與一般地方向中央奏報祥瑞的差異在於，這些祥瑞不僅被看作帝王的祥瑞，也歸

^① 《法藏》(20)，頁178上；黃征、吳偉編校《敦煌願文集》，長沙，岳麓書社，1995年，頁70。

屬為當地州縣守令自身德政之瑞應。《藝文類聚》卷九八《祥瑞》引謝承《後漢書》中此類例證頗多：

謝承《後漢書》曰：吳郡陸閔為潁川太守，致鳳皇、甘露之瑞。

又曰：吳郡沈豐為零陵太守，到官一年，甘露降泉陵、佻陽五縣，流被山林，膏潤草木。

又曰：山陽百里嵩為濟南相，甘露降於郡，安帝嘉之，徵祥拜大鴻臚。

又曰：百里嵩為徐州刺史，甘露再降廳事前樹。^①

此外尚有：

張堪為漁陽太守，勸民耕種，百姓歌曰：“桑無附枝，麥穗兩岐，張君為政，樂不可支。”^②

琅邪董种，為不其令，赤雀乳廳（事）前桑上，民為作歌頌。^③

沈豐為零陵守，有三黃龍望府中。^④

此外，石刻中也有相關史料，如前述《李翁黿池五瑞圖》摩崖刻石分別為黃龍、白鹿、嘉禾、木連理、甘露降。題字注明：“君昔在黿（澗）池，修嶠嶽之道，德洽精通，致黃龍、白鹿之瑞，故圖畫其像。”^⑤

隋唐之際，地方長官的德政可以招致祥瑞的思想仍被繼承，最突出的是令狐熙的例子。《隋書》卷五六《令狐熙傳》：

令狐熙，字長熙，敦煌人也，代為西州豪右。……拜滄州刺史。……在職數年，風教大洽，稱為良二千石。開皇四年，上幸洛陽，熙來朝，吏民恐其遷易，悲泣於道。及熙復還，百姓出境

① 《藝文類聚》卷九八，頁1697—1698。

② 同上書卷八八，頁1520。

③ 同上書卷九九，頁1712。

④ 周天游《八家後漢書輯注》，上海古籍出版社，1986年，頁28、154、155。

⑤ 錄文參王昶《金石萃編》卷一四，北京，中國書店影印，1985年，葉2B。

迎謁，歡叫盈路。在州獲白鳥、白麀、嘉麥，甘露降於庭前柳樹。^①

敦煌令狐氏屬沙州漢代以來舊族，漢晉之際，“代為河西右族”對敦煌的政治、文化有着強大的影響。^② 8—11 世紀敦煌附近鄉村居民中，前十姓之第十姓為令狐氏。^③ 在歸義軍政權中，亦有不少令狐氏名士頗為活躍。^④ 令狐熙獲衆多祥瑞的事跡雖發生在滄州，但在敦煌應有流傳。

從上述例證可以看到，地方長官所感應之祥瑞，自鳳凰、甘露、黃龍、白鹿、赤雀直至嘉禾，並且甚至有因此得到皇帝的嘉獎，加官晉爵者。一方面，這無疑是祥瑞徵應之說在社會上普遍泛濫的結果，另一方面，正常統治機制下的地方上太守，仍然被認為是皇帝的政治代理人，太守德政所致祥瑞，基本上仍然歸為天子的德化，因而並沒有被看作是僭越。但是這些祥瑞與地方官員畢竟存在關聯的紐帶，可能是中唐以降符瑞下行的先聲。或許這可以從“二重君臣關係”的角度來理解：漢代以降，在皇帝與臣民之間的君臣關係之外，官府的長官與屬吏之間也存在着某種常常被視為“君臣”的關係。^⑤ 因此，歸義軍時期的祥瑞，被確認為“府主”的符命，是有其理論根據和先例可循的。

① 《隋書》北京，中華書局，1973 年，頁 1385—1386。

② 孫曉林《漢—十六國敦煌令狐氏述略》，《北京圖書館館刊》1996 年第 4 期，頁 92—96，24；馮培紅《漢晉敦煌大族略論》，《敦煌學輯刊》2005 年第 2 期，頁 100—116。

③ 池田溫《八世紀初における敦煌の氏族》，《東洋史研究》第 24 卷第 3 號，1965 年，頁 28—52。

④ 姜伯勤《敦煌遯真讚與敦煌名族》，饒宗頤主編《敦煌遯真讚校錄並研究》，頁 29—30；孫曉林《敦煌遺書所見唐宋間令狐氏在敦煌的分佈——令狐氏札記之一》朱雷主編《唐代的歷史與社會》，武漢大學出版社，1997 年，頁 526—539。

⑤ 最新的探討，參看徐沖《漢唐間的君臣關係と“臣某”形式に關する一試論》，《歷史研究》（大阪教育大學）第 44 號，2007 年，頁 35—62。

晚唐五代時期的不少藩鎮都有使用符瑞的例子，最有意思並且能和歸義軍進行類比的是義勝軍節度使董昌。董昌出身地方豪強，以組織土團軍為晉身之階，後趁機進據杭州，奪得刺史名位，破劉漢宏後，勢力進一步壯大，進義勝軍節度使。其經歷與張議潮驚人相似。董昌為政之初，尚稱廉平，民頗安之。時藩鎮割據，貢賦不入朝廷，獨董昌賦外獻常參倍，為朝廷歲入所賴。這一點與張議潮屢屢遣使入貢，以獲取朝廷獎譽，作為提高自身政治威信的手段，在操作手法上也如出一轍。後，董昌求封越王未果，銜怨在心，謀自立為帝，其時周圍出現的符瑞“妖言”很值得注意。^①《新唐書》卷二二五《逆臣傳下》：

山陰老人僞獻謠曰：“欲知天子名，日從日上生。”(董)昌喜，賜百緡，免稅征。命方士朱思遠築壇祠天，詭言天符夜降，碧楮朱文不可識。昌曰：“讖言‘免上金牀’，我生於卯，明年歲旅其次，二月朔之明日，皆卯也，我以其時當即位。”客倪德儒曰：“咸通末，《越中秘記》言：‘有羅平鳥，主越禍福。’中和時，鳥見吳、越，四目而三足，其鳴曰‘羅平天冊’，民祀以攘難。今大王署名，文與鳥類。”即圖以示昌，昌大喜。

乾寧二年，即僞位，國號大越羅平，建元曰天冊，自稱“聖人”，鑄銀印方四寸，文曰“順天治國之印”。又出細民所上銅鉛石印十牀及它鳥獸龜蛇陳於廷，指曰“天瑞”。……先是，州寢有赤光，長十餘丈；虺長尺餘，金色，見思道亭。昌署寢曰明光殿，亭曰黃龍殿，以自神。……或請署近侍，昌曰：“吾假處此位，安得如宮禁？”不許。下書屬州曰：“以某日權即位，

^① 陳登武將此類謀反歸為“妖言型”，並強調董昌謀反妖言與江浙一帶濃厚的巫覡氛圍、民間信仰之間有關聯。參看其著《從人間世到幽冥間——唐代的法制、社會與國家》，臺北，五南圖書出版公司，2007年，頁127—128。

然昌荷天子恩，死不敢負國。”^①

方士朱思遠詭言夜降之天符，與敦煌金山國張承奉所用者，其實是一類貨色。倪德儒所稱並圖畫以示董昌的羅平鳥，其圖籍之形制，蓋與敦煌瑞應圖相似，與張議潮時期的聖鳥，張承奉時期的白雀一樣，都是看作是所在地域的瑞鳥，炮製手法也是差不多的。鳥獸龜蛇、赤光等符瑞，也在歸義軍各個時期可以找到相對應者。尤其有必要指出的是，即使董昌僭偽位，仍以忠於朝廷自命，如不設宮禁，下書屬州稱“昌荷天子恩，死不敢負國”，分其兵為兩軍，中軍衣黃，外軍衣白，銘其衣曰“歸義”等。^② 巧合之處在於，敦煌歸義軍雖然同樣具有極強的獨立性，也是時時不忘以“歸義”自我標榜。有所不同的是，董昌是在與中央對抗的非常狀態下，使用了符瑞作為手段，儘管他自己不認為這是叛逆行為，只是“權即位”，是對朝廷待其不公的抗議。歸義軍則因為形同化外，不存在這種悖論和張力，因此歷任節度使將符瑞用作強化個人權力的經常性手段，而並不認為這是挑戰中央權威的行動。

此外，如前所述，另一在敦煌歷史記憶中留下深刻痕迹的是西涼李暉。李暉多次製造祥瑞，為西涼這個割據政權確立合法性的努力，遺響及於後世，對歸義軍時期的政治文化產生了一定的塑造作用，應該是歸義軍追慕的直接前例。

結 語

我們對歸義軍史上四個起承轉合的關鍵階段的祥瑞的研究，

^① 《新唐書》，頁 6467—6468。

^② 《新五代史》卷六七《錢鏐傳》北京，中華書局，1974年，頁 838。

發現祥瑞的大規模製造，一般是在諸統治者掌權之初。其中不但有讖緯學說的理論支撐，官僚、文人和民衆的共謀與合作，更不乏佛教觀念的滲入和僧團的直接參與。

祥瑞，在政治理念上所要表達的關鍵詞，無非是正統問題。用今天的語言來說，就是統治的合法性。饒宗頤先生對於中國史學之正統論有非常深刻的論斷：“自漢以來，史家致力於正統問題之探討；表面觀之，似是重牀疊屋，細察則精義紛披，理而董之，正可窺見中國史學精神之所在。正統理論之精髓，在於闡釋如何始可以承統，又如何方可以謂之‘正’之真理。”^①作為地方性政治實體，不管時人如何看待其政權性質，統治者必須找到其所承之“統”為“正”的依據。祥瑞表面上看來虛妄無謂，實為擴大和夯實統治根基之必要政治手段。因此，癥結所在並非祥瑞自身之真偽，而是如何炮製和利用祥瑞以求正統的過程。呂思勉先生曾批判道：“圖讖之作，本由後漢君臣之矯誣，而儒者因之以阿世，自炎祚云亡，而其學漸微，其書亦寔闕佚矣。然握有政權者，其矯誣如故。”^②之所以如此，苟非“矯誣如故”，則難以握有政權也。

歸義軍的內部政治結構與中晚唐河北的藩鎮比較類似，一方面接受和利用唐王朝的正統敘事，但在自己的內政中保持獨立性。唐王朝與藩鎮雙方對於各自的政治角色存在默契，政治穩定能保持相當長的時間，但當藩鎮內部發生權力更迭時，一方面權威來自於朝廷的旌節，另一方面則利用符瑞塑造節度使克里斯瑪式的領袖形象，凝聚和強化內部認同。這是符瑞在藩鎮一級政區使用時的基本政治邏輯。之所以如此，是因為他們統治合法性的來源，依然植根於皇權。不管中原王朝如何衰微，他們都必須盡可能地將

① 饒宗頤《中國史學上之正統論》，上海遠東出版社，1996年，頁76。

② 呂思勉《兩晉南北朝史》，上海古籍出版社，1983年，頁1472。

中原王朝的正統性移植到自身中來。途徑不外有二：一是向中原王朝表示效忠並想方設法請得旌節，二是對構成權力正統的要素進行模仿和映射。

因此，歸義軍製造大量祥瑞，我認爲一方面是實質性的獨立王國的政權性質使然，另一方面是地盤有限、周邊政治形勢複雜，統治很不穩固，因而在建立政權合法性上有着極爲迫切的需求。在思想和理論依據上，則遠襲東漢以降地方政權擁有祥瑞製造權的觀念，而其中一個重要中介環節，就是西涼和令狐家族的政治運作實踐。

在具體的操作方面，我們發現文士在其中發揮了關鍵性的作用。歸義軍的歷任主帥，即便是文化程度較高的張議潮，基本上還是屬於軍事政治強人。符瑞理念的灌輸、製造的策略、程序的謀畫、顯揚的儀節、“符瑞文學”的創作和傳播，這些都有賴於文士來擔當。在這個過程中，武人政治集團接受了文人的政治文化價值系統，由此建立起文武互相滲透與協同的較爲穩定的統治機制。這一點對於理解僅據有瓜沙二州的歸義軍，爲何能屹立近二百年不墮，恐怕不無裨益。

敦煌是一個深受佛教影響的蕃漢雜糅的社會。在塑造政治正統論方面，佛教發揮了巨大的作用，幾乎調集了所有手段：佛教石窟的開鑿與重建，傾城士庶聚集的佛教儀式的舉行，官方主持下大規模的抄經、寫經活動等等。張議潮的祥瑞名單中赫然出現佛教神祇，使我們意識到，即使一向被認爲是屬於純粹中國本土政治話語系統的符瑞，也受到了佛教的浸染。佛教神祇與傳統瑞應的並行不悖，使我們看到了一種獨特的文化共生現象。粟特後裔曹議金對符瑞的運用自如，則使我們認識到，在多語言並用、異文化交錯融合的敦煌社會，符瑞思想早已滲入到各族羣中，而不再是漢人的專利。

對於地方政權的內在政治結構、權力基礎以及如何確立其權力合法性的手段和過程,以往我們缺乏真切的把握。最近,也有研究者試圖作出一些新的求索,例如仇鹿鳴從唐末魏博藩鎮《羅讓碑》的立碑行動所具有的政治表演功能,探究碑文的作者與讀者之間的互動關係以及藩鎮自我認同的形成。^①我們從祥瑞層面出發,對於歸義軍時期敦煌作為一個區域性政治實體的權力基礎及政治生態進行分析,拓展了地方政權政治格局與權力運作機制的研究,相信對於增進晚唐五代的時代基本性格的理解以及政治—社會史研究新範式的構建,都有積極意義。

(本文作者係復旦大學歷史學系副教授)

① 仇鹿鳴《唐末魏博的政治與社會——以〈羅讓碑〉為中心》,復旦大學中古史共同研究班第3次workshop,2009年12月9日。

**Omens and the Validity Constructing of
Local Power: Research on Auspiciousness
in Dunhuang during the Gui-yi-jun Period**

Yu Xin (p. 325)

This article throws a new light on auspiciousness in Dunhuang during the Gui-yi-jun period (9 – 11 century). The author reveals in such an mingle society formed by Chinese and Non-Chinese and deeply influenced by Buddhism , in the progress of composing the legitimism , strengthening the interior political structure , and coagulating the identification of nationality , how the auspiciousness as an important part of the original Chinese political discourse system was transformed , how the concepts of Buddhist and the talisman and auspiciousness compromised , and how the tactics of making , rituals , and propagation of talisman and auspiciousness were operated. The author also attempts to repaint the image of the collusion and collaboration among commanders in chief , bureaucrats , scholars , monks , and masses , and to analyse how deferent interest groups of literati and warriors , monks and common people , Chinese and non-Chinese , becoming a stable dominant mechanism , so as to develop the research on the political pattern and operation mechanism of local authorities , and to promote the understanding of fundamental disposition of late Tang and Five Dynasties.