

代序 紀念富安敦先生

陳金華

英屬哥倫比亞大學（加拿大）

丙戌之秋，意大利著名漢學家、敦煌學家、佛教學家富安敦（Antonino Forte [1940年8月6日–2006年7月22日]）先生未屆杖國，而驟然離世，這是國際佛教學界與漢學界的莫大損失。其未盡事業與生平交遊，皆點滴可道，此姑以後學身份略贅數語，實不及先生行履業績之萬一。

意大利素有漢學研究之傳統，其發端至少可以上溯至天主教耶穌會傳教士中的著名學者，如羅明堅（Michele Ruggieri, 1543–1607）與利瑪竇（Matteo Ricci, 1552–1610）二賢。前者不僅是明代（1368–1644）以來最初進入中國腹地的西方傳教士，也曾將中國的儒家典籍作了西譯；¹ 名氣更大的後者也不但向東方傳播了西方的宗教、天文、數學、

¹ 對羅明堅的漢語著作西譯，可參羅瑩《耶穌會士羅明堅〈中庸〉拉丁文譯本手稿初探》，《道風：基督教文化評論》，2015年總第42卷，第119–145頁；麥克雷（Michele Ferrero）著，張晶晶譯，《〈論語〉在西方的第一個譯本：羅明堅手稿翻譯與研究》，《國際漢學》2016年第4期，第23–28頁；梅謙立、王慧宇《耶穌會士羅明堅與儒家經典在歐洲的首次譯介》，《中國哲學史》，2018年第1期，第118–124頁。

地理知識與藝術，還曾經將中華文化介紹到了西方。² 明代開始的傳教士漢學家中，意大利裔學者是最為龐大的群體。這些來自意大利最早一批的漢學家，就成為了構築近代中西方交流的橋樑，也為中國的近現代化吹響了序曲。

此後，至於清代初年，同樣為傳教士並且在清廷中為康熙製作銅版畫的馬國賢 (Matteo Ripa, 1682–1746) 為意大利的漢學研究作出了一個具有深遠影響的重大貢獻。³ 在此提一句，此時在清廷以藝術而知名的意大利人，還包括同樣為耶穌會傳教士的著名宮廷畫家郎世寧 (Giuseppe Castiglione, 1688–1766)。⁴ 雍正元年 (1723)，馬國賢帶領他的四位中國學生回到了那不勒斯，此舉是在意大利裔教皇克雷芒十二世 (Pope Clement XII, 1652–1740) 的恩準下，將這些中國信徒帶回歐洲培養成為傳教士。但結果卻促成了意大利乃至歐洲漢學重鎮——中國學院 (Collegio dei Cinesi) 的誕生，這所學院自此之後就成為了歐洲最早的可以學習東方語言與文化的中心。⁵ 至 1861

² 對於利瑪竇的巨大中西交流貢獻，其中他在中國傳播西學可參梅曉娟、周曉光《利瑪竇傳播西學的文化適應策略——以〈坤輿萬國全圖〉為中心》，《安徽師範大學學報》(人文社會科學版)，2007 年第 6 期，第 716–721 頁；林金水《利瑪竇輸入地圖學說的影響與意義》，《文史哲》，1985 年第 5 期，第 30–36 頁；龔纓晏《利瑪竇在南昌期間製作的日晷》，《清華大學學報》(哲學社會科學版)，2019 年第 2 期，第 95–100 頁。羅明堅與其所編寫的詞典，可參王銘宇《羅明堅、利瑪竇〈葡漢辭典〉詞彙問題舉隅》，《勵耘語言學刊》，2014 年第 1 期，第 138–150 頁。

³ 對此研究可參韓琦《馬國賢與西方銅版印刷的傳入——從中西文獻看〈御制避暑山莊三十六景詩圖〉的製作》，《中國印刷》，2007 年第 11 期，第 106–109 頁。

⁴ 對其研究可參專書 Cécile Beurdeley and Michel Beurdeley, *Giuseppe Castiglione: A Jesuit Painter at the Court of the Chinese Emperors*, London: Lund Humphries, 1972. 以及 Marco Musillo, “Reconciling Two Careers: The Jesuit Memoir of Giuseppe Castiglione Lay Brother and Qing Imperial Painter,” *Eighteenth-Century Studies* 42, no. 1 (2008): 45–59. 中文研究可參楊伯達《郎世寧在清內廷的創作活動及其藝術成就》，《故宮博物院院刊》，1988 年第 2 期，第 3–26 頁。

年意大利統一之後，此院被更名為皇家亞洲學院 (Reale Collegio Asiatico)。此後諸多其他東方語言也都成為了此院的教授課程。直至最後它轉變成為目前的世俗大學——意大利那不勒斯東方大學 (University of Naples “L’Orientale”)。而這所大學，則與富安敦先生有著密切的關係。不但他於 1964 年畢業於該校的東方語言與文化專業，並且富安敦先生直至去世前一直在此校教書育人。意大利中國學院自其發端，就成為了歐洲大陸最為古老的漢學與東方學研究中心，其對東方語言與文化的研究傳統綿延數世紀而不衰。

富安敦於 1940 年 8 月 6 日出生於意大利西西里島依山傍海的名勝之地切法盧 (Cefalù)。此地不僅風光旖旎，也是歷史悠久的文化古城。正如前面提到的，他在母校那不勒斯東方大學打下了堅實的東方語言與文化知識基礎，因此早在 36 歲就撰寫了第一部，同時也是一部時至今依然對中古政教關係互動具有無窮啓發意義的重要著作——《七世紀末中國的政治宣傳和意識形態》。⁶ 此書的基礎，據作者自述，則是他在 1971–72 和 1972–73 學年於那不勒斯東方大學為所選修專業課所準備的論文草稿。此前作者所研究的對象是法藏 (643–712) 著名的《金師子章》，因為法藏此論乃是武周時期 (690–705) 所為，為了更為深入地研究此一時期的政治與思想，富安敦因此就決定探討武周時期的佛教政策，並最終引發了他對敦煌寫經卷子斯坦因搜集品中 S.2658 與 S.6502 這兩種《大雲經神皇授記義疏》的興趣。

⁵ 此學院的創立，可參夏象、馮翠《傳教士本土化的嘗試：試論意大利傳教士馬國賢與清中葉中國學院的創辦》，《世界宗教研究》，2010 年第 3 期，第 77–85 頁。

⁶ *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century. Inquiry into the Nature, Authors and Functions of the Tunhuang Document S. 6502, Followed by an Annotated Translation*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1976. 此書在富安敦先生去世之前的 2005 年又在京都的意大利東方學研究所出版了修訂版。

武周時期是在綿長的唐祚中相當突兀的插曲。武曌(624–705；690–705 在位)之顛覆大唐乃藉助佛教意識形態已為各界共識，並且諸種資料皆形諸正史記載。⁷ 然由於武氏為中國古代帝制時期唯一由女性而登上皇帝寶座者，在其遜位并恢復唐代政權之後不久，對於此一王朝的儒家正統歷史修訂就已然開始。這就使得研究此一時期的政治與宗教都相當困難，很難不被那些經過粉飾的歷史所左右，又面臨大量被掩蓋在歷史廢墟之中的材料需要加以發掘的困境。與歐洲從伯希和(Paul Eugène Pelliot, 1878–1945)、戴密微(Paul Demiéville, 1894–1979)開始的敦煌社會、宗教學研究傳統有關，富安敦也很早即從此方面尋求研究中古政教關係的突破口，也即從敦煌遺書之中尋找打開此一時期歷史真相大門的鑰匙。而引領他打開這扇大門的前輩學者中，就包括偉大的敦煌學家戴密微。富安敦在1972年和1973年都曾前往巴黎向戴密微問學，後者也曾給予富安敦的著作大量重要的指導。

《七世紀末中國的政治宣傳和意識形態》一書即是以英藏敦煌文獻之中的兩個《大雲經神皇授記義疏》的卷子——篇幅較短的由矢吹慶輝(1879–1936)刊布的 S.2658⁸ 與篇幅更長的由富安敦研究并翻譯

⁷ 對此可參《舊唐書》卷一八三《薛懷義傳》：“[薛]懷義與法明等造《大雲經》，陳符命，言[武]則天是彌勒下生，作閻浮提主，唐氏合微。故[武]則天革命稱周。”北京：中華書局，1975年，第4742頁；另參宋代編撰之《資治通鑑》卷二〇四，“載初元年(690)秋七月”條：“東委國寺僧法明等撰《大雲經》四卷，表上之，言太后乃彌勒佛下生，當代唐為閻浮提主，制頒於天下。”北京：中華書局，1956年，第6466頁。對此二材料較新的討論，可參呂博《明堂建設與武周的皇帝像——從“聖母神皇”到“轉輪王”》，《世界宗教研究》2015年第1期，第42–58頁。

⁸ 此卷首尾殘，故矢吹將之擬題為“武后登極識疏”。關於此卷的研究及其文獻展開，見矢吹慶輝《三階教の研究》，第三部附篇《二、大雲經と武周》，第686–742頁，東京：岩波書店，1927年。

的 S.6502。這兩份敦煌卷子的重要性在於，它們是研究武周時期佛教與意識形態宣傳的重要材料，其文獻之撰作是為了給武周獲得政權提供合法性。對這兩份卷的研究其實可以追溯到更早，除了矢吹先生的研究之外，早在 1935 年，陳寅恪先生(1890–1969)也利用此疏作為材料撰寫了著名的《武曌與佛教》一文。⁹而湯用彤先生(1893–1964)也曾指出 S.6502 是 S.2658 的廣本，二者具有緊密的聯繫。¹⁰

《七世紀末中國的政治宣傳和意識形態》全書分為兩大部分，第一部分為研究篇，分別探討了 S. 6502 卷子的性質、作者與政治功用；以及此卷創作背後的相關人物。這些人物中除了主要是大福先寺與佛授記寺之中佛教僧侶之外，尤其包括武曌本人。在此部分之中的最後一章，富安敦特別討論了作為金輪法王與菩薩化身的武曌。本書的第二部分，富安敦則為 S.6502 提供了一個全面細緻的翻譯與考訂。這種建立在精細的文獻分析基礎上的研究，就顯得針腳細密，也極為紮實。在書中，富安敦提出了諸多重要的問題點：比如《大雲經疏》本身文本的複雜性；其資料來源的多重宗教與文化背景；武則天本人的思想複雜性；富安敦也特別關注於武則天政權的階級基礎，尤其是貴族與新興階層之間的衝突等。可以說在約半世紀之前，富安敦的這項研究是以專書的形式將前賢的若干開拓推進到了前所未有的高度，並且時至今日在很多方面仍對當代佛教研究具有啟發。此書在 2003 年的新版中，則又作了很多材料與意見上的修訂。

正是延續了對於武周政權的持續關注，富安敦先生的研究又結

⁹ 陳寅恪《武曌與佛教》，《金明館叢稿二編》（北京：三聯書店，2001 年），第 137–155 頁，原載一九三五年十二月《歷史語言研究所集刊》第五本第二分；又收於張曼濤編《現代佛教學術叢刊》第六冊，臺北：大乘文化，1977 年，第 131–147 頁。

¹⁰ 湯用彤《隋唐佛教史稿》，北京：中華書局，1982 年，第 198–199 頁。

集出版了另外一部關於武周時期明堂的重要專著。我們應該注意到，在《七世紀末中國的政治宣傳和意識形態》一書之中，作者就討論了“明堂”與“大儀”的重要性，而此書明顯是對前書之中所提出問題的進一步深入探討。明堂乃是中古時期帝制時代中皇權威嚴與合法性的重要象徵物之一，至垂拱四年（688），正在向權力巔峰作最後衝刺的武則天下令拆毀乾元殿，拓其基而建明堂。¹¹ 至次年（永昌元年，689）建成之後，武則天以皇帝之禮在明堂祭天，而將睿宗李旦（662–716；684–690、710–712 年在位）擠到了次要的地位。我們還應該注意，建造明堂是與佛教有著密切的關係，不僅其建造者為僧人薛懷義（662–694）領銜，並且在明堂後還有巨大的佛教造像。因此，對於明堂的研究就可以起到牽一髮而動全身的效果。¹² 這部著作即是出版於 1988 年的《從天文鐘史看明堂和佛教天堂：武則天建造的塔、塑像與大儀》。¹³

這是一部至今依然十分超前的書籍。據富安敦先生的自述，此書的撰寫始於 1982 年，開始只是為了考察一種公元 689 年在洛陽修建的叫做“天堂”的佛教建築，最終卻演變產生了這部融合了科技史、政教互動等多維度的深入研究。富安敦自 1978 年至 1981 年和 1983 至 1985 年任法國遠東學院（École française d'Extrême-Orient）

¹¹ 《資治通鑑》卷二〇四，“垂拱四年”條，北京：中華書局，1956 年，第 6448 頁。

¹² 明堂遺址曾經有過考古發掘，具體見王岩、楊煥新、馮承澤《唐東都武則天明堂遺址發掘簡報》，《考古》1988 年第 3 期，第 227–230 頁。關於明堂的研究，還可參考孫英剛《佛教與陰陽災異：武則天明堂大火背後的信仰及政爭》，《人文雜誌》，2013 年第 12 期，第 82–90 頁；與蘇頌《武則天明堂考述》，《溫州大學學報》（社會科學版），2015 年第 2 期，第 100–105 頁。

¹³ *Mingtang and Buddhist Utopias in the History of the Astronomical Clock: The Tower, Statue and Armillary Sphere Constructed by Empress Wu*, Roma & Paris: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente & École française d'Extrême-Orient, 1988.

的專職研究員(1976–1985 年他一直是遠東學院的會員)，在此期間他駐於京都專職從事研究，並主要致力於撰寫此書。在此期間他也與李約瑟(Joseph Terence Montgomery Needham, 1900–1995)這位科技史大師有過深入的學術交流。全書分為四章與一個結論。在首章之中富安敦介紹了中國古代的機械計時裝置，包括唐代的僧一行(673–727)與梁令瓚(690–?)以及宋代(960–1279)的蘇頌(1020–1121)等製作的這類時鐘，以及更為重要的天文觀測儀器——大儀(其中可能包含有擺輪裝置的時鐘)。大儀的製造時間可能要追溯到武曌統治的公元 691–692 年(也可能是更早的 686–689 年)；富安敦也追溯了一座重要的佛教建築——宮城之中天堂的建造歷史，其規模與結構，以及在此建築之中的夾纈大像。這座建築據記載高有五級，在明堂之北，人們只需升至第三層即可俯視明堂。但後來此二建築都因大火而焚毀。第二章則主要考察中國古代的機械計時裝置。此章中繼續討論了天堂的結構以及天堂與明堂的關係。富安敦考訂後認為，公元 686–689 年在洛陽宮城中所建的明堂建築群，在南北中軸線上有三座主要建築，即中間的“靈臺”，北邊的“辟雍”與南面的“明堂”自身。南面的明堂有兩層；中間的靈臺中有二塔閣，其中高大的叫“天堂”，小的即“大儀”，後者是一座天文觀象塔，其中收藏有各類觀象用的天文儀器。與傳統儒家文化的建築不同，武周時期的這個明堂建築群則帶有明顯相當罕見的佛教意味，並且也與武周革命與武曌登基存有密切的內在聯繫。在第三章中，富安敦則比較了前後兩座不同的明堂。第一座明堂主要是指公元 686 年初拆掉乾元殿後，在其基礎之上由薛懷義所建的明堂(686 年 2 月份完成明堂南面的建築；688 年在明堂中大集群臣；689 年初真正完工)。第二座明堂則是前者被焚毀之後的重建產物，隨即因故而工程中止。

富安敦比較了這兩座明堂的規模與建築差異等諸多細節，並糾正了人們對於此二明堂的若干誤解。在第四章中富安敦集中討論了建造明堂及其相關器物的諸多社會背景，尤其是其政教方面的重要意義。這其中就包括明堂與佛教中的彌勒信仰（685 年所造的白馬寺閣；689 年所造的天堂塔；705–710 年間所建的聖善寺塔以及 762 年回紇亂兵焚毀的白馬寺與聖善寺閣）等諸多重要歷史細節。從上面的簡單介紹我們也可以看到富安敦先生對於政教關係題材的關注，以及對於追求還原歷史細節的不遺餘力，這可以說是其研究的一大特點。

也就是在撰寫此書的期間——1984 年，富安敦先生在日本京都創立了意大利東方學研究所 (Italian School of East Asian Studies)，並成為了此所的創所所長，此後他在 1987–1997、1998–2000 年以及 2006 年 4 月以後繼續執掌東方學研究所。此後雖然仍然擔任那不勒斯東方大學的教授，但他有很長時間都一直居住在日本京都，一直到 2006 年 7 月 22 日在此地仙逝。

1995 年，富安敦出版了另外一部唐代研究的重要專著——《質子安世高及其後裔：一個東土的安息家族》。¹⁴ 此書出版後，馬上就引起了佛教界與敦煌學界諸多重要學術權威的注意。¹⁵ 此書的研究對象

¹⁴ *The Hostage An Shigao and His Offspring: An Iranian Family in China*, Kyoto: Istituto Italiano di Cultura, Scuola di Studi sull'Asia Orientale, 1995, 1995.

¹⁵ 對此書的書評則至少有：Stephen Teiser, “Antonino Forte, *The Hostage An Shigao and His Offspring: An Iranian Family in China*. Italian School of East Asian Studies, Occasional Papers 6,” *Arts Asiatiques* 52, no. 1 (1997): 160–161; Erik Zürcher, “Review: *The Hostage an Shigao and His Offspring: An Iranian Family in China*,” *T’oung Pao*, Second Series, Vol. 84, Fasc. 1/3 (1998), pp. 173–177; Albert Welter, “*The Hostage An Shigao and His Offspring: An Iranian Family in China*,” *China Review International* 6, no. 2 (1999): 434–439. 中文書評則有榮新江《安世高與武威安姓——評《質子安世高及其後裔》》，收入黃時鑒編《東西交流論譚》，上海：文藝出版社，1998，第 356–379 頁（後收入氏著《中古中國與外來文明》，北京：三聯書店，2001 年，第 427–440 頁）。

是漢傳佛教譯經史中第一位真正有實際記載的開拓者——安世高（活躍於約 148–180）。安世高的族屬進入東土後，一般會以其來源國——安息國（Parthian Empire 或 Arsacid Empire）——為姓，他們也是屬於廣義的粟特人中的一支。此國人好經商且多有宗教虔信，在中古時期東西方絲路經貿與宗教文化交流之中扮演了重要角色。而大唐帝國由盛而衰的轉折點——安史之亂（755–763）的前期叛亂首領安祿山（703–757）因其有粟特與突厥血統故也以安為姓。在此前的學界中尚無人會將安世高與安祿山之間聯繫起來，而富安敦則通過碑刻銘文與歷史記載之中的蛛絲馬跡，試圖證明安世高不僅是安息國來華的質子，其後裔包括安同（？–429）、安興貴（卒年不詳），甚至可能包括安祿山。此書姑且不提其結論如何，最大的特點是作者對於諸多漢文材料的熟練運用，他這種能力在漢語非母語的西方漢學界與佛教學界都是罕有匹敵的。此書據作者介紹，乃是緣於他在 1991 年 10 月發表的一篇會議論文的增訂。¹⁶ 此書的重要性，姑不提結論，至少可以說有兩方面。即首先富安敦先生在一個看起來似乎無關緊要的小問題上通過抽絲剝繭的細緻功夫，提出了諸多重要的疑問。比如，安世高這位在佛教史中記載極其模糊的傳奇人物，其生世到底如何？在中國歷史之中，自認為安世高後裔的安姓族人又扮演了哪些重要的角色？以及安祿山又與那個自稱的安世高家族之間存有何種聯繫？我想表達的是，在尋常之處看出不尋常的問題所在，這種學術敏感性與洞察力也同樣是學術研究的重要起點；其次是作者極為細緻的文獻搜集與分析能力。至於本書之中所得出的結論是否就是最後的定論，其實

¹⁶ A. Forte, “An Shigao 安世高 and his Descendants,” *Bukkyō shigaku kenkyū* 佛教史學研究 (The Journal of the History of Buddhism), XXXV.1 (July 1992), pp.1–35.

已非富安敦先生自己的終極追求。正如他在序中所言“余願：此等問題至少已然明確表明，而在此處所討論之證據可為賢達之士今後研究有所裨益。”也就是說，此書的一個重要寫作目的，是為了提出諸多重要問題以引起學界之注意，尤其是粟特人在佛教與中古政治史之中所扮演的多重角色需要我們總體對之加以關注。至於安世高與安祿山之間的關係究竟如何，則反而已然退居其次。

我下面簡單介紹一下本書的內容，全書除了引子外，分為三章、一個結論與兩個附錄。在首章中主要討論的傳世文獻，這又分為傳記材料，譜系與韻書。富安敦先生的推理線索是這樣的，即首先在傳記部分中，作者研究了《魏書》及《北史》中的安同（卒於429）與其子安原（卒於435）的材料。前者傳記中記載安同“其先祖曰世高，漢時以安息王侍子入洛。歷魏至晉，避亂遼東，遂家焉。”接著富安敦利用譜系材料——《元和姓纂》中“安姓”的記載：“《風俗通》：漢有安成。《廬山記》：安高，安息王子，入侍。姑臧涼州。出自安國，漢代遺子朝，因居涼土。後魏安難陀至孫盤婆羅，代居涼州，為薩寶。生子貴……生恒安，生成。成生忠敬……。忠敬生抱玉，賜姓李氏……。修仁……。”由此而構建出安世高後裔為武威安氏（後賜姓李）的大致線索。

第二章研究的是碑刻銘文，包括安元壽（607–683）、張說（667–730）所撰寫的安忠敬（661–726）碑，以及安令節（645–704）墓誌銘等三塊碑誌銘文。其中《安元壽墓誌銘》中提到誌主祖上有位名叫“安羅”之人，富安敦認為其即為前面提到的“安盤婆羅”（或稱“安婆羅”，字“方大”）。《安忠敬碑》中提到過碑主“公諱忠敬，字某，武威人也。軒轅帝孫，降居弱水。安息王子，以國為姓。世高之遼漢季，自河南而適遼東；高陽之受魏封，由陰山而宅涼土。……曾祖羅方大……。

祖興貴……。考文生。”這樣就構建了從“安盤娑羅”(即“安羅方大”)之後的譜系。這位安忠敬,同時也出現在了另一方《涼州大雲寺碑》之中。第三方《安令節墓誌銘》則記載其“先武威姑臧人。出自安息國王子,入侍於漢,因而家焉。”作者正是以這些碑誌銘文來加入到傳世材料之中,以重構從安世高以降家族譜系的文獻鏈條。

此書的第三章則是探討關於安世高的內典材料。這主要是以通過佛教資料記載,來討論嘉祥吉藏(549–623)亦為安世高後裔的可能性。並且試圖證明與一般人認為安世高信仰小乘佛教不同,他實為大乘的信徒,並且也可能並非是僧人,而是在家居士(主要是為他存有後代提供合理性,或者假定他在出家前曾經有過後裔)。在此後的兩個附錄中,富安敦則分別討論八世紀初唐代的遣返質子的詔令,與安祿山同安世高後裔間可能存在的遠親關係。在全書的最後還有一張極為詳細,也清晰明瞭的安世高後代的家族世系圖。由於此書引用的材料極其繁多,並且考訂細節仍難免各有異同,但即使以最為苛刻的標準來看,此書也展現了富安敦對於各類中古內外典材料,傳世文獻與出土文獻的嫻熟運用。哪怕作者是一位以漢語為母語的中國學者,也將是一部相當傑出之作,更何況是後天所學習的語言,其對古漢語各類文獻的駕輕就熟實在是讓人驚歎。可以說在諸多問題點上,在今後相當長的一段時間內此書依然將會對佛教與中古歷史學界深具啟發。

除了專著之外,富安敦先生一生之中還編纂諸多重要的論文集,撰寫了大量論文、辭典詞條、書評等,在諸多領域,尤其是中古政教關係史的諸層面之中都作出了開創性的貢獻。¹⁷

¹⁷ 富安敦先生的著作目錄,可參其哲媛 Erika Forte, “Antonino Forte – List of

富安敦先生的古代漢語與文化宗教知識極為淵博，並且也轉益多師，尤其受到了意大利本土與歐陸敦煌學傳統的影響。又長年沈浸於日本學術界。故而，他一直與法國、日本等佛教學大師保持密切的學術合作，比如對於《法寶義林》(*Hōbōgin: Dictionnaire encyclopédique de bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*) 這部從 1929 年開始出版的佛教百科全書，富安敦就與戴密微 (Paul Demiéville, 1894–1979)、謝和耐 (Jacques Gernet, 1921–2018)、戴路德 (Hubert Durt, 1936–2018)、索安 (Anna Seidel, 1938–1991) 等諸先生參與編輯，並為此一辭典貢獻了若干極為重要的詞條。¹⁸

所有這些都使富安敦先生的研究就總體面貌而言可說是氣象恢宏。既能入乎其內，在文獻細處針腳細密；又能出乎其外，從宏觀上選取某一時代最具代表性與重要性的地方來作為自己研究的切入點。因此他的研究不僅可以給學界後進給出研究的大方向，更為後來者提供了處理文獻與具體案例的絕佳榜樣。

由於長期駐紮於京都，因此富安敦先生可以說是一座將西方與東方溝通起來的橋樑。其所主持下的京都意大利東方學研究所是一東西交匯之所，很多年輕的西方學者正是在此得以結識諸如牧田諦亮

publications”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Volume 30, Number 1–2 2007 (2009), pp. 17–32.

¹⁸ 如 “Chōsai 長齊” (Prolonged Fast), in *Hōbōgin* 法寶義林 [*Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et Japonaises*] V (1979), pp. 135–164 (with collaboration of Jacques May); “Daiji 大寺 (Chine)” (Great Monasteries in China), in *Hōbōgin* VI (1983), pp. 682–704; “Daishi 大師” (The Title of Grand Master in China and Japan), in *Hōbōgin* VII (1994), 1019–1034; “Daisōjō 大僧正” (Grand Rector of the Saṃgha), in *Hōbōgin* VIII (2003), pp. 1043–1070; “Daitoku 大德” (The Title of Great-Virtue), *Hōbōgin* 法寶義林 VIII (2003): pp. 1071–1085.

(1912–2011)、柳田聖山(1922–2006)等日本佛教學巨擘。並且隨著富安敦先生所走過的學術道路，而將西方佛教研究推向更高的水平。更不用提意大利東方學研究所所出版的大量高水平的佛教研究著作。從這個角度來看，富安敦先生對於東西方學術研究所做出的隱形貢獻可能更加值得人們緬懷。

除了學問之外，在個人層面，富安敦先生（國際學界同僚與後輩都暱稱其為“Nino”）也是諸多佛教學與東方學學者的引路人。初識先生是在1994年櫻花初綻的京都，當時仍在攻讀博士學位的我因為選題為東瀛密教，故前往日本列島尋師訪道。初始我追隨的是花園大學的禪學巨擘柳田聖山(1922–2006)先生，但僅數月之後，我就因柳田先生退隱而轉師京都大學荒牧典俊(1936–)先生。由於京都大學與富安敦先生所創立的意大利東方學研究所相隔不遠，故我即攜業師之一——夏復(Robert Sharf)先生的一葉短紙拜訪Nino。Nino給我的第一印象極為平易近人，這位溫潤如玉的長者也非常敏銳健談。在初次會面時他就饒有興趣地與我談起了我的博士論文選題，並給了我諸多切實詳盡的建議。

意大利東方學研究所在當時是一個年輕國際學人的學術樂園。此所有一個不大，但極其專業的東方學與佛教學圖書館。館中來自漢語世界的金石類資料蒐集非常豐富，並且也有大量歐美重要的期刊與常用工具書可供大眾借閱，最為重要的則是其開放的態度與對使用者的友好尤其令人印象深刻。此館不但借閱方便，還提供了免費使用的電腦，這在電腦技術尚未普及的九十年代尤其可貴。Nino見我經常從早到晚泡在圖書館中，就極其信任地將鑰匙交我保管，以便我能在週末及其他節假日也可以方便地利用圖書資源。這種對於各國年輕學人等無差別的信任與提攜，是Nino一以貫之的待人處事原則。是故，

很多來自歐美學術機構的碩士、博士生就總在東方學研究所之中彙聚一堂，相互切磋砥礪。

Nino 主持的這個研究所不啻於一座溝通東西方學術的橋樑。來自各國的年輕學人在此非常方便地查閱資料，撰寫論文，平等地交流研究心得，很多終身的學術諍友良朋都在此處結交，這裡儼然成為了一個學術彙聚的中心點與新思想火花的誕生之地。Nino 一般上午在家中撰寫論文，下午會來到研究所處理行政事務。他的辦公室就坐落在圖書館旁邊，加上 Nino 天性慷慨，即使百忙，也樂於不厭其煩地為年輕學人答疑解惑，因此他的辦公室中總是高朋滿座。

Nino 及其領導的意大利東方學研究所，對我而言，其最大的無形遺產還是在於這種跨國界、跨文化、跨專業、跨學科的學術公共平臺的構建理念。我在此後諸多想法以及對於學術場域的營造，不少都來自於 Nino 潛移默化的影響。如今 Nino 已然往生經年，但他對於國際學界後輩的真誠愛護之情依然歷歷在目；他的學術激情、雍容氣度與寬闊胸懷都已垂範後世，愈久彌芳。如今科技昌明，物質條件更為完備，有些 Nino 所擘畫卻難在當時實現的想法已然有可能成為現實。而能夠追隨 Nino 的腳步，更進一步推動國際佛教學界的互通有無與代際良性互動，則可能纔是對 Nino 偉大功績與樸素人格的最佳懷念！

為了紀念富安敦先生，美國普林斯頓大學、韓國金剛大學與富安敦先生的母校意大利那不勒斯東方大學在 2021 年 7 月 4–6 號舉行了富安敦先生往登蓮界十五週年的系列紀念研討會。這一系列活動是由旭日全球佛學網絡、英屬哥倫比亞大學“拔地入雲佛教與東亞宗教研究項目”(<https://frogbear.org/>)、那不勒斯東方大學、京都意大利東方學研究所 (La Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale, ISEAS)、普

林斯頓大學與金剛大學等共同舉辦。以此來紀念富安敦先生在中國與日本中古佛教研究、絲路宗教、東亞藝術與考古學等諸多領域中所作出的巨大貢獻。這一系列活動中的首場就是UBC“拔地入雲研究項目”與普林斯頓大學合作舉辦的“佛教在亞洲以及其他地區的傳播”國際研討會，以此來繼續深入富安敦先生畢生所致力之敦煌學、佛教學研究，尤其是關於佛教譯經、文本與歷史研究、佛教制度、佛教考古等諸多與佛教傳播相關的領域。參會中文論文摘要結集成冊（英文論文另有出版計劃），定名為《佛教的跨地域、跨宗教傳播：富安敦先生八十冥誕紀念文集》，以下對本論文集的內容稍作介紹。

在論文集的第一章“佛教的跨地域傳播及其文本演變”之中，共收錄論文三篇，其中首篇為劉屹的《〈大集經〉與“末法思想”》。中古時期的佛教末法思想不僅具有佛教哲學上的重要性，也在很大程度上決定了此際中國政治版圖的政教力量格局，劉屹此文即為研究具有代表性的“末法”經典——《大集經》的版本、內容、關鍵字詞諸方面。作者認為此經之中沒有後世正像末三時”俱全的“末法思想”，但後世註釋家卻對之過度詮釋，故造成了學界的某些誤區。第二篇為聖凱的《洛陽、鄴城與長安：敦煌遺書地論學派文獻的區域性特徵》，作者是精研地論學派有年的著名佛教學者，他通過全新的文獻斷代理論標準，加上區域佛教的背景，對地論文獻作了全新的系統分期。本章最後一篇則為拙作《真言與台密爭論一側面：以十二世紀初真言宗人惠什與天台宗人藥僞論辯為中心》。日本台密傳統的法脈合法性依據為兩通“付法文”，文獻典據則為歸到善無畏名下的三部經典，愚作考訂這些文獻皆於日本造出，其創作背景乃與當時真言宗與天台宗正統性之爭有關。我還對與論爭相關的各種文獻加以考訂分析，以期對日本兩大密教傳統，乃至整個東亞佛教傳

統有所發明。

本書第二章的研究主題為“中古佛教的文本與圖像”。其中第一篇為湛如法師的論文《七世紀那爛陀寺寺院生活（上）：宗教生活研究（以求法僧見聞為中心）》。此文以玄奘與義淨兩位西行求法僧的記錄為典據，再加上石窟考古的資料，來詳細考察七世紀印度佛教僧侶的宗教生活狀態，為此一時代印度佛教史的研究提供了生動而寶貴的具體信息。本章第二篇為孫英剛的《魏晉南北朝時期犍陀羅對中國文明的影響》。佛教從印度傳到中國，犍陀羅佛教文明是一個重要的中介，此文即從佛教語言、藝術形式等多方面來考察中國古代文明對犍陀羅文明的吸收與包容，並以此來考察中國古代具有開放性和包容性的世界主義。第三篇為謝一峰的《靈太后的浮圖：佛教與北魏後期洛陽都市景觀的重塑》。此文研究的是中古中國北方的政治中心——洛陽的宗教景觀塑造，尤其是靈太后當政之後一系列具有佛教背景的改建。作者還認為這種宗教企圖乃是為了與南方的蕭梁以及迦膩色迦時期的佛教建築爭衡。本章最後一篇為張小豔：《〈佛母經〉傳布的歷史考察——以文本和圖像為中心》。《佛母經》為唐宋以降流行民間的偽經，敦煌吐魯番文獻之中也廣有流傳。本文即通過文本本身與圖像，來考察此經的傳播過程與文本變化形式，其中的涅槃與孝親主題，也反映了佛教中國化、世俗化的過程。

本書第三章主題為“佛教傳播及其社會功能的展開”。其中第一篇為紀寶的《劉宋佛教與政爭：以〈宋書〉中的材料為中心》。此文以新版《宋書》再結合其他文獻中的佛教資料，以時間線索來考察劉宋時期的寺院興衰、僧人與皇室的關係、僧人參政模式，以此來重現當時政教關係互動的一個側面。本章第二篇為季愛民的《人天之師：中唐初期乘如在長安的社會交往》。乘如是中唐，尤其是安史亂後長

安重要的僧團領袖。本文即是考察他在長安的各類交往，尤其是與當時密教、禪宗領袖的密切聯繫，以此來再現這位容易被人忽視的重要僧人生平。本章第三篇為王靜的《唐代宗時期的長安主要寺院與佛教護國》，此文主要考察肅、代之際，尤其是代宗時期長安大興善寺、資聖寺、化度寺、章敬寺等重要寺院，以及唐王朝希望藉助佛教來消弭國難的護國思想，從中也體現了中唐以降佛教與政治之間的緊密互動關係。本章最後一篇文章為張乃翥的《唐洛陽敬愛寺事輯》。此寺為東都一座由皇室創立的國家大寺，故與多位重要的佛教人物有著緊密的聯繫。此文即通過對佛教傳世文獻、敦煌文獻、碑銘銘文之中所收藏的敬愛寺相關文獻進行輯逸，這樣就為今後對此寺的研究提供了文獻基礎。

本書的最後一章主題為“跨宗教互動”，共收文三篇。首篇為沈睿文的《何處是歸鄉——陶弘景墓所見葬式及其佛教影響》。此文以陶弘景墓穴所藏帶有梁天監年間紀年的墓磚為材料，考察其中銘文中的內容，並且與傳世文獻相互印證，來體現當時知識精英佛道信仰對於中古中國墓葬的影響。本章第二篇為余欣的《物質性、儀式性、藝術表現：經巾在中古佛道二教中的信仰實踐》。此文以傳世文獻再輔助敦煌出土文獻及圖像考古資料，來考訂經巾的淵源、材質、形制、功能等，並從儀式實踐和藝術表現的角度，來研究宗教器物的符號性、儀式性，以求在方法論上拓展器物研究的新領域。本書最後一篇為呂博的《轉輪王“化謂四天下”與武周時期的天樞、九鼎製造》。此文研究的是武則天在奪取至高權力過程之中佛教意識形態所起過的作用，並且通過對於其所建造的“萬國頌德天樞”，來證明此項工程以及其他如明堂、九鼎等“儀式性建築”的建造，其背後皆有政治目的存在，故而其在後世的拆毀改造也同樣具有強烈的政治

意味。

由以上介紹可知，本書之中雖然選題各異，但中古時期政教關係這一曾由富安敦先生深耕過的主題則一直是其中的一條重要的暗線。對於中古時期佛教的研究，我們就不能忽視其與此一時期變幻不定的政治之間的密切聯繫。它一方面受到了此一時期政治生活的強烈制約，又對之起過巨大的反作用力。我們通過對這些問題的研究，就不但可以呼應富安敦先生用研究實績作出的巨大貢獻，這種國際佛教學界的頻密交流與切磋則可能更是他所樂見的良性互動形式。雖然富安敦先生已經離世十六個春秋，但他所開拓的諸多佛教研究領域，以及其所代表的開放研究的精神，則將永遠光照後世。