

晚唐五代敦煌地區《大般若經》信仰與地方政權的關係

鄭炳林

蘭州大學敦煌學研究所所長

《大般若波羅蜜多經》簡稱《大般若經》，六百卷六十帙，玄奘譯。是敦煌文獻中最常見的一部佛教寫經，敦煌寫本《大唐內典錄》、《開元釋教錄·入藏錄》都把《大般若經》作為大乘經中首部列在第一部。從敦煌文獻中保存的經錄文獻看，記載最多的也是《大般若經》，並列在諸經之首，足見晚唐五代敦煌地區對《大般若經》的重視程度。晚唐五代敦煌諸寺雖然收藏佛經多寡不一，但是基本上每個寺院都收藏有佛經，並有各個寺院自己的收藏佛經或大藏經的隨架目錄，也有各個為收集佛經而作的工作目錄，毫無例外，每卷經目都將《大般若經》列為眾經之首。在每個寺院的佛經收藏中分為寺院所屬的佛經和佛教教團所有由經司管理的官經，這些官經很多是《大般若經》為主兼收其他佛教經典。敦煌文獻中留下了很多關於轉經的記錄，在這些轉經活動中誦讀最多的還是《大般若經》，當然不是每次都要將一部《大般若經》從頭到尾都誦讀完，但是作為象徵性的必須誦讀部分卷帙的《大般若經》內容。所以敦煌文獻中記載《大般若經》勘經記載最多，《大般若經》是敦煌文獻中損失最嚴重的佛經，主要原因是它使用率最高，損壞也最快。晚唐五代敦煌地區寫經祈福功德成風，而在撰寫的各種的佛經中最多的也是《大般若經》。是什麼原因使敦煌通常官府及百姓的寫經祈福活動中首選《大般若經》，而且數百年不變呢？這其中有敦煌當地的歷史社會原因和敦煌地區民眾對《大般若經》的看法認識，也有《大般若經》所代表的社會涵義，這是一個非常複雜的問題，只有從晚唐五代敦煌的社會歷史背景出發，結合《大般若經》的內容等具體情況進行研究，才能得出一個滿意的解釋。

我們在研究晚唐五代歸義軍時期的佛教史中，特別是閱讀敦煌文獻中經錄文獻時，常常見到關於《大般若經》的各種各樣記載，激發了我們從事這一研究的濃厚興趣，特別是方廣鋁博士《敦煌佛教經錄輯校》對相關問題的論述[註 1]，從某種意義上啟發我們對這一問題的思考。下面我們將從晚唐五代敦煌地區《大般若經》的流傳規模、敦煌民眾對《大般若經》的信仰等方面進行一些研究，以求教有關專家學者。

一、晚唐五代敦煌諸寺對《大般若經》收藏保存

敦煌寫經是晚唐五代敦煌三界寺的藏經，由於三界寺在張道真出任知經藏時期對寺院藏經進行了全面的整理，同時向敦煌其他寺院收集了很多古壞經文，在收集這些寺院古壞經文

時連同經錄一起收入三界寺。因此我們可以從這些經錄及其相關文獻看出晚唐五代敦煌諸寺對《大般若經》的收藏保存的規模。這種大規模的收集保存《大般若經》風氣肇始於吐蕃統治時期，興盛於歸義軍建立的初期，到曹氏歸義軍時期這種《大般若經》信仰風氣下降，大規模的轉讀抄寫不再出現。晚唐五代敦煌地區《大般若經》流傳信仰首先表現在敦煌諸寺對《大般若經》的收藏上，收藏的規模基本說明當時對《大般若經》信仰程度。晚唐五代敦煌寺院中普遍收藏《大般若經》，都有一定的規模，關於這方面我們可以從敦煌文獻中保留下來的經錄看出來。下面我們將分別對晚唐五代敦煌諸寺收藏《大般若經》逐寺進行考證。

南寺的原名還沒有研究清楚，從文獻記載看，是晚唐五代敦煌主要收藏《大般若經》的寺院。北圖一六二二〈亥年四月二十九日勘南寺經錄〉記載龍興寺的惠真、報恩寺的崇福、開元寺的法進、金光明寺的惠能、靈圖寺惠雲、大雲寺道正、蓮台寺法清、乾元寺英達、永安寺法清、靈修寺堅真、普光寺寶淨、大乘寺堅法等從南寺領取《大般若經》一部一到六十帙的情況。從文書記載內容分析，南寺將一部六十帙的《大般若經》分給各個寺院進行校勘，或者南寺從各個寺院抽調部分僧尼對保存於南寺中的《大般若經》進行校勘。關於南寺所指，我們根據敦煌文獻的有關記載，可能是報恩寺的俗稱，關於報恩寺收藏大藏經，我們已經從敦煌文獻中得到證實。[註 2]這卷文書記載的僧人可考者均活動在吐蕃統治時期，[註 3]表明從吐蕃時期起南寺至少保存有一部完整《大般若經》。從敦煌諸寺藏經制度分析，當時寺院藏經分藏本與一般借閱本，所以報恩寺肯定收藏的不止一部大藏經。

三界寺也是晚唐五代敦煌諸寺中收藏《大般若經》的主要寺院，S3624《三界寺見一切入藏經目錄》記載的第一部佛經就是《大般若經》。敦煌研究院藏三四九號和北新三二九號《見一切入藏經目錄》收錄的第一部佛經也是《大般若經》。從 S6225 號背面記載：「三界寺比丘道真諸方求覓諸經，隨得雜經錄記」；正面記載：「集《大般若經》一部，六百卷，具全。又集《大般若經》一部，未全。」足見三界寺收藏有兩部《大般若經》。P3884 號記載道真收藏的佛經中有兩部《大般若經》，其中一部是全的。三界寺收藏有兩部《大般若經》，其中一部是全的，另一部是殘缺的。[註 4]這一看法我們還可以從敦煌寫經的具體內容得到證實，這同其他寺院的收藏情況基本相同。

普光寺是敦煌諸寺中的尼寺，晚唐五代時期有很大的影響力，在普光寺所藏諸經中就有屬於佛教教團所有的官經，而官經首先是《大般若經》。P2727〈酉年三月十三日於普光寺點官《大般若經》錄〉記載：「酉年三月十三日，緣國家建福水則道場轉經，次至永康。昨對陰法律、梁及諸寺上座、尼法律等，打□□會。先年《大般若經》一部，諸帙內欠數及無頭尾者，一一抄錄名目。遂便分付永康、龍興、報恩三寺所由及維那，一一答印為憑。」[註 5]以下記載了每帙內各卷的欠缺情況，從第一帙到六十帙中只有第五、二十、二十三、二十六、二十八、四十七、四十八、五十等帙中沒有缺失，此外各個帙中或多或少都有殘缺，顯然是普光寺是爲了準備舉辦水則道場而對官經中的《大般若經》進行點勘，瞭解《大般若經》的保存情況，以便在舉辦水則道場時轉讀。對於普光寺收藏官經《大般若經》的缺失部分，最

後有永康寺上座談號維那殷德等，龍興寺上座惠晏維那靈照，報恩寺卓等簽押，最後決定從龍興寺的官經中調經將它補齊。那麼普光寺除了官經《大般若經》外是否還收藏有屬於寺院所有的《大般若經》，還有待進一步研究。

龍興寺是晚唐五代敦煌諸寺中收藏官經的寺院，而且規模比較大，關於這一點我們已經有研究。龍興寺收藏的大藏經中就有《大般若經》，而且放在首部，可以從 P3432《龍興寺供養佛經目錄》看出，方廣錫認為這些佛經是供養佛經，但是在這些供養佛經中保存有兩部《大般若經》，第一部「《大般若經》壹部，陸佰卷」；第二部「柚法物內祈寫漢《大般若經》壹部，陸佰卷，其經現在」。^[註 6]一個寺院中供養兩部《大般若經》，足見吐蕃統治時期對《大般若經》的重視。又從第二部前註明「漢」字，表明這是一部漢文《大般若經》，那麼是否可以說當時敦煌還收藏有藏文或者其他西域文寫的《大般若經》。P2727〈戊年十月十六日談顯律師出《大般若經》錄〉記載談顯出《大般若經》諸帙的保存情況。根據方廣錫先生的研究，談顯律師是龍興寺的所由（寺院經藏的管理僧），^[註 7]表明談顯管理的龍興寺經藏中保存有《大般若經》，肯定部帙不會少。至於談顯為什麼出《大般若經》？我們推測跟道場轉經等活動有很大關係，《大般若經》殘缺這樣嚴重，本身也說明了它使用率之高，由此推測出《大般若經》在當時影響力之大。S5046〈點龍興寺上下藏《大般若經》欠數〉記載了點勘龍興寺上下藏中《大般若經》欠缺情況，由此我們得知晚唐五代敦煌寺院中的藏經分上藏和下藏，從上、下藏各有《大般若經》看，上下兩藏基本相似。本卷卷首記載：「四月十三日上藏點《大般若經》欠數。」沒有明確記載寺院名稱，方廣錫先生確定是龍興寺的藏經。^[註 8]上藏可能就是所謂官經，下藏可能就是寺院收藏佛經。無論上藏還是下藏，都把《大般若經》放在主要位置，同時還可以看出，《大般若經》在當時使用率是很高的。兩者比較看，下藏的使用率比上藏還要高。這可能與上藏、下藏的管理權有關，上藏的管理權是在都司，出借必須經過都司中經司的同意，而下藏的管理許可權是在寺院本身，出借比較容易，所以出借頻率比較高，損壞程度也相應大些。

大乘寺是晚唐五代敦煌諸寺中的尼寺，擁有的比丘尼和沙彌尼在敦煌諸寺中都是最多的，有很大的影響力，在大乘寺收藏的佛經中經常見載的就是《大般若經》。S5045〈戊戌年六月四日排大乘寺《大般若經》欠在目〉記載戊戌年六月四日勘大乘寺所藏《大般若經》第一至第十三帙各帙欠缺情況；S4688 號記載了第十五帙至第三十二帙各帙的欠缺情況；背面記載：「全欠二百六十一卷，無頭三十七卷。□#□全欠經一百八十□卷。無頭經三十二卷。」^[註 9]從這卷文書的背面記載看，大乘寺保存的《大般若經》決不只一部，最少在兩部以上。同時我們還可以得知這兩部《大般若經》都殘缺不全，缺失嚴重，這種情況的產生當與晚唐五代敦煌大乘寺經常轉讀《大般若經》有很大關係，或者是當寺他寺僧尼經常借閱誦讀，因而直接對《大般若經》造成損害的結果，這也說明了當時敦煌地區轉讀《大般若經》非常頻繁。

靈修寺也是敦煌的尼寺，關於靈修寺收藏佛經的記載不多，但是這些有限的記載中就記

載靈修寺收藏有《大般若經》。S4627 號正面、背面〈靈修寺《大般若經》欠剩數〉記載靈修寺收藏的一部《大般若經》欠缺剩餘等保存情況，是靈修寺點勘《大般若經》的記錄，其中二十八帙足，這些足帙或者欠缺的帙部中有十一帙內部分卷次有重複，表明這部《大般若經》使用比較頻繁，其次有些敦煌居民向寺院寫經祈福，由於經濟能力有限，所以寫經數量不大，因此就出現了這種一部《大般若經》中部分卷次重複，表現當時敦煌地區對《大般若經》的信仰。

聖光寺是吐蕃時期敦煌出現的一個寺院，其寺名僅僅出現於吐蕃統治時期敦煌文獻中，北文五十四號〈點聖光寺《大般若經》數〉就記載聖光寺《大般若經》保存情況，卷首記載有一個聖字，以下是點勘這部《大般若經》一至六十帙的情況，雖然沒有記載佛經名稱，但是所記載卷帙有五十五帙，可以肯定這是關於《大般若經》的點勘情況。表明聖光寺收藏有《大般若經》。

乾元寺是敦煌著名寺院之一，歸義軍時期敦煌佛教教團的經司就設置在乾元寺。根據 P2912〈康秀華寫經施入疏〉記載了康秀華曾經向乾元寺張金炫和尚施捨了相當於六百石麥用於寫一部《大般若經》，敦煌文書中沒有發現有康秀華寫經題記，說明康秀華寫的這部《大般若經》還保存在乾元寺中。[註 10] P3188〈乾元寺前經司交後經司狀〉記載：「乾元寺前經司大慈手上藏內經，現分付後經司廣信，謹具數目：《大般若經》六十帙，壹部，足；《大般若涅槃經》四十二卷，壹部，足；《正法念處經》七帙，壹部，足；《楞伽經》十卷，共壹部；《法華經》兩部；《大乘無量壽經》十卷，共一帙。《大寶積經》壹帙；《大佛名經》壹帙；《金剛般若》十卷，共壹帙。都計七十八帙。」[註 11]從這件文書看，作為晚唐五代敦煌佛教教團經藏管理機構的經司，也收藏有經藏，《大般若經》作為經藏的主要佛經放在第一位。

同時敦煌文獻中還保存了很多沒有記載寺院名稱的經錄，這些經錄記載了佚名寺院藏經中《大般若經》的保存規模等。北盈四十一號（北六七九）背面經錄，方廣錫先生定名為《點勘雜錄》[註 12]，文書記載某個寺院經藏的收藏情況和放置情況，該寺院經庫坐西面東，西北南三面分上下兩層放置佛經，稱西面藏、北面藏、南面藏，這個放置方法很容易使我們聯想到這個寺院一定是坐北向南，經庫位於寺院西廂房。西面是正壁，最尊貴的位置，該寺院保存的兩部《大般若經》都保存在西面藏內，足見該寺院對《大般若經》的重視程度。這兩部《大般若經》內都有殘缺，表明當時《大般若經》使用率很高，容易被損壞。

敦煌文獻只是敦煌三界寺的藏經，記載其他寺院的情況畢竟有限，因此我們根據敦煌文獻的記載來推測晚唐敦煌全部寺院收藏《大般若經》的情況，肯定是不全面的。像晚唐五代敦煌名寺如靈圖寺、淨土寺、大雲寺等都沒有記載到，這不能說這些寺院沒有收藏《大般若經》，或者說收藏有限，只表明敦煌文獻記載還不夠全面。就是根據現有的記載我們亦可以得出以下看法：晚唐五代敦煌諸寺一般都收藏有《大般若經》，通常有兩部以上，特別是作

為分散保存敦煌諸寺的官經，《大般若經》是必須收藏的佛經，官經中的《大般若經》如果出現殘缺經過經司勘定由其他寺院官經調撥補足。其次，晚唐五代敦煌諸寺保存的《大般若經》既有經司所有的官經與寺院所有藏本之別，也有專門作為收藏用的藏本與借閱用的部帙區分，因此在一般情況下，每個寺院收藏的《大般若經》中必須保證一部是完整的，其餘一部是殘缺的，殘缺的原因與它的使用有很大關係，所以寺院和經司經常對《大般若經》進行點勘，儘可能保證其完整性。

二、晚唐五代敦煌地區轉讀《大般若經》風氣

晚唐五代敦煌地區的轉經活動非常興盛，有官府出資舉辦的各種法會，也有佛教教團出面舉辦的各種佛事活動，也有敦煌民眾個人或者家族舉辦的法會，更多的是佛教道場在佛教節日期間舉辦的法會。在這些各種各樣的佛事活動中無一例外都要舉行轉經，《大般若經》是轉經中轉讀的主要佛經。

晚唐五代敦煌地區的佛事活動中轉讀《大般若經》風氣從吐蕃統治時期起就很興盛，特別是官府主辦的各種法會中，很多法會以誦讀《大般若經》為轉經的主要內容。S1364 號經錄方廣錫先生定名為《諸僧欠經歷》，時間為吐蕃統治時期，記載三界寺法旻、龍興寺法惠、大乘寺勝性、靈修寺戒勝花、靈圖寺悟真等欠《大般若經》的情況，可能是某次轉經法會出借《大般若經》的記錄。那麼這次法會是為什麼人舉辦的或者由誰舉辦的？我們從 P3654《諸寺轉經歷》記載得知這是為吐蕃瓜州節度使娘子舉辦的一次法會上為轉經借出《大般若經》的歸還記錄。P3654 號記載：「十二月十三日贊普冬季福田轉經：安國寺維那遍覺欠《般若》第三十一帙，內欠第四；三界寺維那談幽五十六帙，內欠第八；普，維那悲願花二十四帙，內欠第九卷；第二十帙內欠第六卷。二月十八日瓜州節度使娘子轉經，其時大乘寺維那……智欠第三十八帙失第九卷。」從這卷文書記載我們瞭解到吐蕃統治時期為贊普或者節度使舉辦的各種法會以轉讀《大般若經》為主要內容。

吐蕃統治者舉辦的佛事活動誦讀《大般若經》的原因，與當時人們普遍認為《大般若經》是鎮國之寶有關。在 P3654 號正面第二部分記載有：「寅年二月一日已□所□……□：二月一日僧福□請《大般若經》藏本，第四十三帙，足。同日僧伯明請《大般若經》藏本，二十三帙，足。」北面記載索卿請《般若經》第四十九帙、十六帙；尼勝念欠四十五帙、四十三帙、十四帙、十一帙、第一帙等。[註 13]伯明是龍興寺僧，曾出任龍興寺知經藏，這裡所記載伯明等所請《大般若經》應當是龍興寺藏經。

至於藏本與其他佛經的區別，雖然敦煌文獻沒有記載，我們認為這些藏本佛經不是供僧尼轉讀用的，而是供抄經等的底本。從伯明抄寫《大般若經》看，《大般若經》的信仰風氣還是非常興盛的。北簡六九一〇〈某年後六月十三日贊普新加水則道場轉經等錄〉記載：「□年後六月十三日贊普新加水則道場付諸寺維那《大般若經》，具名如後」，有某寺維那談義

六帙、某寺維那信乘十二帙、報恩寺維那義成十五帙、大雲寺維那真詮十五帙等，後面殘缺，由保存的部分看，這次轉了完整的一部《大般若經》。背面記載：「子年後六月十七日贊普福田出《大般若經》付諸寺維那如後」，付給經者有永康寺福勝七帙、淮濟一帙；某寺信惠五帙；某寺法贊三帙。共十六帙。記載與正面顯然是一回事，都是指子年後六月贊普新加福田進行的兩次轉經活動。但是十七日轉經與十三日轉經內容不能互相補充，表明在組織水則道場時是轉了一部完整的《大般若經》，第二次轉經時僅僅轉了《大般若經》的部分帙卷。P3060《轉經雜錄》，方廣鋁認為是吐蕃時期敦煌佛教教團轉經的經錄，[註 14]這次轉讀的佛經有《寶積》、《華嚴》、《若》、《摩》、《大菩薩藏》，其中《若》即《大般若經》，其餘佛經僅轉一遍，唯用了幾十個僧尼轉讀兩遍整部《大般若經》，足見《大般若經》受到重視和對其信仰程度。由於吐蕃統治者對《大般若經》的重視與信仰，所以吐蕃時期舉辦的法會中轉讀《大般若經》的風氣也興盛了起來。

敦煌文獻中保留了有關吐蕃時期道場中轉讀《大般若經》的豐富的記載。P3060 號前半部分為轉經錄，後三行是經錄，方廣鋁定名為〈寺名不清藏經錄〉，同時還說「應是同一次宗教活動的結果」[註 15]。應當指出這是轉經活動中所轉經的記錄：「《大般若經》一部六十帙。《大寶積》一部十二帙。各四遍。《正法念》一部七帙。《華嚴》一部八帙。《大集》六帙。《涅槃》一部四帙。《佛本行》一部六帙。《大菩薩藏》二帙。《摩訶般若》一部四帙。《放光般若》一部三帙。《金光明》一部一帙。《報恩》一部一帙。計三百七十二帙，三千七百二十卷。」從文中「各四遍」看，這些佛經是這次法會中所轉讀的佛經，《大般若經》放在諸經之首，而且同《大寶積經》各轉讀四遍，足見對《大般若經》的重視和偏愛。S476 號記載三月二十三日大眾轉經有《大寶積》、《華嚴經》、《增一阿含》、《中阿含》、《長阿含》、《金光明》；二十九日龍興寺、大雲寺、乾元寺、開元寺、大乘寺、普光寺、靈修寺、金光明寺、靈圖寺等十寺法進、歸真等十人轉《大寶積》等佛經，末尾記載了五十五帙、五十七帙、五十六帙欠缺情況，表明某年三月這次轉經活動中，也轉讀了《大般若經》，但只是象徵性地轉讀一部分《大般若經》。[註 16]

吐蕃統治時期敦煌地區舉辦的各種轉經活動中，轉讀《大般若經》習以為常。敦煌願文中的轉經文就記載了在吐蕃時期的轉經活動中經常轉讀《大般若經》。S2146〈行軍轉經文〉記載吐蕃東軍國相論掣晡為西征將士保願功德所做的法會上「是以遠啓三危之侶，遙祈八藏之文；冀土馬平安，永寧家國。故使虔虔一志，諷誦《金剛》；濟濟僧尼，宣揚《般若》。想此殊勝，復何以加？先用莊嚴護世四王、龍天八部：願威光盛，福力增；使兩陣齊威，北戎獻款。又用莊嚴行軍將相，伏願才智日新，福同山積，壽命遐遠，鎮作抬階。諸將士等三寶撫護，萬善莊嚴」[註 17]。轉讀的《般若》就是指《大般若經》。P4611〈付經歷〉記載向三界寺十五個寺院維那上座等支付佛經六十餘帙，但是沒有記載支付的經名，我們從這部佛經的規模來看，應當是《大般若經》。爲了在法會上組織轉讀整部《大般若經》，基本上動員了敦煌所有寺院的力量，足見這次佛事活動的規模。我們還從記載中得知，諸寺維那是從經司處領得佛經，所以這是吐蕃時期官府或者都司組織的一次法會，所領佛經完全是爲了轉

讀用的。P3138〈敦煌諸寺付經歷〉記載向龍興寺、報恩寺、開元寺、安國寺、靈圖寺、蓮台寺、乾元寺、永安寺、金光明寺、興善寺、靈修寺、禪定寺、大乘寺、普光寺等支付某部經，該經規模很大，有五十五帙以上，所以應當是關於《大般若經》支付的記載，是吐蕃時期官府組織的佛事活動轉讀《大般若經》的記錄。P5568〈敦煌諸寺付經歷〉記載了敦煌開元寺等十一個寺院付經的記載，付經三十四帙，由於記載有聖光寺，所以同樣是在吐蕃時期官府法會上轉讀《大般若經》的記載。北圖周字四十三號背面記載午年四月九日道場大雲寺、永安寺、安國寺、報恩寺、金光明寺、永康寺、三界寺、聖光寺等紹燈等八人付《大般若經》記載和午年五月一日龍興寺道場分付《大般若經》的情況。表明吐蕃時期敦煌舉辦的道場都轉讀《大般若經》。

P3336〈丑年九月三十日贊普新加福田轉《大般若經》錄〉記載吐蕃統治時期丑年法會轉讀《大般若經》的基本情況：

丑年九月三十日，贊普新加福田轉《大般若經》，分付諸寺維那如後：

圖：凝德古，經六十卷。

普：遍空、勝明古，經一百卷。

龍：付信乘，經五十卷。

永安：惠燈，經四十卷。

金：付明謙，第十八帙，足；第十六帙，足；第十七帙，足；第十四帙，足。

永安寺：付性淨、信第古，經二十卷。

寅年正月八日，爲：

龍：付靈照，四十卷。永安：付洪正，四十卷。

圖：付智□，六十卷。壽：付常悟，四十卷。

金：付法堅，六十卷。雲：付常均，五十卷。

康：付常晏，六十卷。

三界：靈振，六十帙，足；十七帙，足；十八帙，足；十九帙，足。

蓮：付玄淨，十卷。

寅年正月三十日，瓜州節度使轉經，付維那如後：

龍：付智廣，四十卷。三界：付法惠，十六帙，足；十七帙，足。

康：付惠安，十九帙，……足；十四帙，足。（下接背面）

恩：付□王，六十帙，足；七帙，足；第三帙，足；四十帙，內欠八。

永壽：付久道，三十卷，足；圖：付法寶幢，四十卷。

國：付嚴德，四十卷，足。乘：付海意，五十卷。

普：付妙燈、義空，四十卷。雲：付常空，十卷。

金：付常振，三十卷。

丑年二月二日，監軍轉經付諸寺維那如後：

龍：付智超故，九卷。乘：付自在妙，八十卷。

金：付寶振，四十卷。壽：付文□，四十卷。

界：付□□，二十卷。圖：付信德，四十卷。

□：付普進花，八十卷。永：付德戒，四十卷。

□：付願志，五十卷。[註 18]

從這篇文書分析得知，三次轉經中每次都沒有轉讀完整的一部《大般若經》：第一次丑年九月三十日用六寺八人轉了三百一十卷，相當半部《大般若經》；第二次寅年正月八日用了九寺九人轉了四百卷；第三次寅年正月三十日用了十一寺十一人轉《大般若經》，由於中間殘缺，我們推測這次轉了三十五帙共三百四十二卷；第四次丑年二月二日用了九寺九人轉《大般若經》三十帙共二百九十九卷。其原因是《大般若經》部帙太大，要完整地轉誦一部，所用時間很長，不是一次法會所能夠轉完。這四次法會專門轉《大般若經》，也只轉了半部《大般若經》，其他轉經活動只要轉誦幾帙就能代表轉誦一部《大般若經》了。這四次轉經活動是吐蕃政權舉辦的，動員了敦煌半數以上的主要寺院主要轉《大般若經》，表明《大般若經》當時在敦煌影響之大和吐蕃政權對《大般若經》重視程度。

敦煌文書還記載了吐蕃時期寺院組織的一次轉經活動，轉的佛經也主要是一部《大般若經》。S4914〈卯年九月七日當寺轉經付經歷〉記載：「卯年九月七日當寺轉付經如後」，參加這次轉經活動的不僅僅是一個寺院，而是敦煌所有的寺院，每個寺院一人，有永壽寺靈寶、金光明寺潛建、永安寺義嚴、蓮台寺道欽、永康寺□□、三界寺海藏、靈圖寺海晏、報恩寺法力、龍興寺法成、聖光寺證信、大乘寺明惠、普光寺禪惠、靈修寺德真、安國寺最勝光等，轉了二十九帙，雖然沒有記載轉的經名，但是從記載該經有五十四帙看當是《大般若經》無疑，也只是轉了半部《大般若經》。至於這次轉經的目的，由於文獻缺載還不清楚。表明各個寺院對轉《大般若經》的重視。

吐蕃時期重視《大般若經》，到歸義軍時期仍然重視《大般若經》，在歸義軍舉辦的佛事活動中轉讀《大般若經》是法會的主要內容，不但繼承了吐蕃時期的這種風氣，而且有逐漸擴大的趨勢。P3365〈甲戌年五月十日爲府主大王小患付經〉記載九七四年曹元忠因病祈福的佛事法會上，敦煌佛教教團中動員了二十多位僧人轉讀一部《大般若經》的付經歷，從動

員僧人人數多足見這次法會規模很大，那麼歸義軍政權對這次法會的重視程度，在這樣一個重要的法會上特別是關係到歸義軍節度使性命的祈福法會上，主要誦讀一部完整的《大般若經》，表明歸義軍時期從上到下的信仰程度。這次法會不像其他法會只是象徵性地讀一部分《大般若經》，表明佛教教團對該法會非常重視。S6417《轉經文》記載：「七眾聚而還散，八藏虧而復盈。」八藏是指當時敦煌所藏大藏經的八個類別，其中就包括《般若藏》。S5957《轉經文》記載歸義軍節度使舉辦的一次講經活動，「緇流乾念，暢大教之金言；玉藏重開，演如來之秘密」；「伏惟我府主乃莫不撫運龍飛，乘乾御宇；上膺青光赤符之瑞，下披流虹繞電之禎。按圖而廣運睿謨，理化而殊方款塞。故能乾恭像教，法苑流心；建福禳災，宣傳海藏。遂使經開《般若》，句句談不二之章；咒贊秘方，聲聲唱無為之理，十方聖賢，隱跡湊會於虛空；八部龍神，證鑒齊臻於四迴」[註 19]。P3869〈付金光明寺龍興寺諸色人等經歷〉記載歸義軍時期爲了法會而組織了相當多寺院的高僧和政府官員轉經，在分配的經中就有《大般若經》：「又亮具《大般若》四百六十四」；史法律「《大般若經》兩卷」，「接頭《大般若》兩卷」，吳法律《大般若》一百三十九卷，王法律《大般若》五百七十七卷。吳法律《大般若》二百九十二、五百二十三兩卷，辯《大般若》第二百七十六卷，唐押衙《大般若》第二百三十卷、二百九十兩卷。P3854〈敦煌諸寺付經歷〉記載向乾元寺義峰付《大般若經》第二十七、三十六、五十六；龍興寺法藏、淨心付《大般若》第四十、四十五、五十、五十九、五十五、四十七帙；大雲寺義深《大般若經》第二十二、三十六帙。P3071〈付經歷〉記載向某寺□重付《大般若經》四十卷，大乘寺二人付《大般若》四十卷三帙；又付《新般若》第四十七、十七、三、四十九、二帙；普光寺八人《大般若》五十卷，《新般若》第五十五、四十三、十二、二十二、十四、十一等帙；靈修寺十二人《大般若》五十卷，《新般若》第二十一、第七、三十二、四等帙。[註 20]從殘存的記載看，這也是敦煌諸寺進行的規模比較大一次轉經活動，雖然轉經中並不是僅僅是《大般若經》，但是《大般若經》佔了很大的比重。這件付經歷既記載了一部《大般若經》，又記載了一部《新般若》，有五十五帙以上的規模，所以《新般若》是指新抄寫的《大般若經》，表明這個寺院收藏有兩部以上的《大般若經》，並同時拿出來在法會時轉讀。S2712〈敦煌諸寺付經歷〉記載付給大乘寺明□《大般若經》第一至第三十帙；付給靈修寺明性《大般若經》二十七帙；報恩寺《大般若經》二帙等。共轉了六十一帙，顯然不是一部《大般若經》，同時也表明《大般若經》是當時佛事活動轉讀的主要佛經。S1130 號也是付普光等寺轉《大般若經》的記錄。S10566〈壬子年十月秋季轉《大般若經》錄〉記載：「壬子年十月秋季轉《大般若經》數付配如後」，從殘存的記載看，這次轉經動員了敦煌龍興寺、開元寺、大雲寺、靈圖寺、三界寺、永安寺、淨土寺、乾元寺等康法律、王法律、鄧法律、張法師、張法律、宋法律、羅法律、何法律、孔僧政、程法律、陳僧政等六十名僧尼，每人轉一帙《大般若經》，轉經規模很大。北臨二九四七號沒有注經名，從規模看應當是《大般若經》，中有「轉了」，應當是轉經的經錄，但是轉的經僅有二十三帙，[註 21]所以不是一部完整的《大般若經》。

歸義軍時期不但節度使舉辦的法會中注重轉讀《大般若經》，就是歸義軍政權中的高級官員也非常信仰《大般若經》，在他們舉辦的各種佛事活動中很重視轉讀《大般若經》。P2680

〈丙申年開《大般若經》付經歷〉記載：「丙申年四月十七日，慕容使軍請當寺開《大般若經》付經歷」，付給經的有都僧政、僧政、法律和一般僧眾，也是一次規模很大的法會。[註 22]慕容使軍就是五代時出任瓜州刺史的慕容歸盈，是曹氏歸義軍時期非常有勢力有影響的一位高官，曾經與歸義軍政權同時派使節到入朝中原政府。雖然沒有記載這是哪個寺院？但是用一個寺院的力量來舉辦這樣一個法會足見慕容歸盈勢力之大，在這次法會上主要誦讀一部《大般若經》，可見他們對《大般若經》的信仰程度之深。

晚唐五代敦煌地區不但在官府舉辦的各種轉經活動中轉《大般若經》，而且在個人或者家族舉辦的轉經活動上同樣轉《大般若經》。敦煌翟氏是敦煌的大姓之一，也是敦煌地區有著文化淵源的家族，歸義軍時期出了一批著名人物，敦煌醫王都僧統翟法榮、曆學家翟奉達等，P3817〈庚辰年十一月中翟家開《大般若經》〉記載了翟家請孔僧正、東團的翟僧正、西團的翟僧正、梁僧正、索僧正、梁法律、戒延等轉完整的一部《大般若經》，[註 23]表明不但官府很重視《大般若經》，就是一般百姓家族也非常信仰《大般若經》。從中可以看出一般百姓家族在推動信仰《大般若經》中的作用。

晚唐五代敦煌地區轉讀《大般若經》的風氣起自吐蕃統治敦煌時期，迅速形成信仰高潮，歸義軍時期繼承了吐蕃時期的《大般若經》信仰遺風，並且有所發展和擴大的勢頭。從敦煌文獻中關於《大般若經》轉讀的記載看，在吐蕃時期以吐蕃瓜州節度使為主的統治者是敦煌地區《大般若經》轉讀風氣興盛的最開始者，吐蕃官府在敦煌舉辦的各種的道場上轉讀的基本是以《大般若經》為主的佛經，同時在寺院或個人舉辦的法會中也轉讀《大般若經》，但相對比較少些。歸義軍政權是建立在推翻吐蕃在敦煌統治的基礎上，建立初期和發展過程存在著與吐蕃時期同樣的問題，所以為了利用民眾捍衛新生的政權，舉行了一系列的轉經法會，轉讀《大般若經》為法會轉經的主要內容，在歸義軍舉辦的這些法會上，僧尼與官民混合一起轉讀《大般若經》是其表現的特色。但是與吐蕃時期相比，初期比較擴大，到後期有相對減弱趨勢。

三、晚唐五代敦煌地區抄寫《大般若經》活動

晚唐五代敦煌地區的抄經活動很活躍，這也是敦煌諸寺藏經的主要來源。《大般若經》是當時抄寫的主要佛經，當時敦煌地區信仰大乘佛教抄寫《大般若經》已經形成了一種社會風氣，這種社會風氣的形成從吐蕃統治敦煌時期已經開始。

敦煌文獻中保留了大量的有關晚唐五代敦煌僧俗抄寫《大般若經》的有關記載，最早關於抄寫《大般若經》的記載出現在吐蕃時期。見載與 P2912 號第二件〈康秀華寫經施入疏〉：

寫《大般若經》一部，施銀盤子三枚共卅五兩。

麥壹佰碩，粟伍拾碩，粉肆斤。

右施上件物寫經，謹請

炫和尚收掌貨賣，充寫經

直，紙墨筆自供足，謹疏。

四月八日弟子康秀華疏。[註 24]

P2912 號第三件是炫和尚貨賣這四斤胡粉每筆帳的詳細記錄，根據我們研究一兩胡粉的市場價格是麥五碩，那麼四斤胡粉的價格是三百二十碩。[註 25]銀一兩的價格是三碩麥，但是作為銀器的價格要高於銀價，根據 P2583 號記載吐蕃宰相上乞心兒等施捨銀器折麥得知銀器價格每兩價格為四碩左右麥，那麼三十五兩銀盤子的價格是一百四十碩麥子。這樣以來康秀華為了寫一部《大般若經》向敦煌佛教教團首領都教授張金炫施捨了折合麥粟約六百碩左右的麥。由此我們得知當時敦煌地區寫一卷佛經的價格是一碩左右的麥。康秀華是吐蕃時期敦煌地區的一個粟特富有的胡商，同時擔任吐蕃的部落使，在敦煌寫經開窟，勢力和影響都很大。有這樣的地位的人首先做的是丑年四月八日佛誕節寫經施捨，而且是寫一部有六百卷的《大般若經》，足見《大般若經》在當時的影響力之大。

吐蕃統治時期抄寫《大般若經》的狀況，我們還可以從敦煌文書看到很多記載。S2447〈交割藏經手帖〉就記載龍興寺知經藏伯明由於將部分經律出借與人抄寫沒有按時收回，「其數內又欠若干卷。其欠經律，先日諸人將為本抄寫，未收入藏」。所以在交割手續是就得保證按時收回，不然將以家資填充經值。從另一方面說明敦煌寫經祈福是一種風氣。本卷就記載伯明交割的佛經中有「新寫雜經五百三十二卷」，大概就是從敦煌居民寫經祈福活動中所得。[註 26]在晚唐五代敦煌的抄經活動中抄寫《大般若經》是其中的一項主要內容，不但僧人抄經，就是一般百姓和官吏也抄寫《大般若經》，P4047〈王倉曹等寫《大般若經》錄〉就記載了王倉曹與僧寺加等抄寫《大般若經》的情況：「王倉曹著寫二十五帙內：二百四十六，二百四十七，二百四十八，二百四十九，二百五十。寺加寫二十四帙。內二百三十九現在不得寫，弘建取二百四十八寫。」[註 27]實際上王倉曹只寫了五卷，寺加寫了八卷。王倉曹寫經的原因是什麼？是為寫經值還是為了做功德？我們傾向於前者，是受寺院之命抄寫佛經的。本卷沒有記載抄寫經名，按照規模來說，抄寫的是《大般若經》無疑。北潛字七十六號（八五八〇）背面〈大般若經第三十八帙內紙數〉：「《大般若經》第三十八帙內紙數：第一卷十七紙；第二卷十七紙；第三卷十七紙；第四卷十八紙，付索法律；第五卷十八紙；第六卷十七紙；第七卷十七紙；第八卷十七紙；第九卷十七紙；第十卷十七紙。都計紙數壹百七十二紙。」我們從這卷文書記載看，一般每卷的用紙在十七到十八張紙，抄經過程是由寺院組織進行，並不是施主自己抄寫或者找人抄寫。這帙《大般若經》就是由索法律組織完成

抄寫的。雖然文書沒有記載這件文書的年代，我們估計是吐蕃時期寫卷。除了經錄的記載，晚唐五代敦煌抄寫《大般若經》，還可以從保留於敦煌莫高窟的《大般若經》寫經題記中找到佐證。濱田德海藏《大般若經》題記：「建中二年歲次辛酉十二月朔日佛弟子徐浩敬書。」[註 28]濱田德海藏《大般若經》卷第三百二十八題記：「尼妙相寫。大蕃歲次戊戌年三月廿五日學生張涓子操本寫，故記之。」[註 29]足以表明吐蕃時期敦煌僧俗抄寫《大般若經》的風氣，不但僧尼參加抄寫，而且一般百姓也加入到抄寫《大般若經》的行列中。

根據敦煌文獻記載，在吐蕃統治末期到歸義軍初期，敦煌地區進行一次規模很大的抄經活動，三界寺《大般若經》就是在這個時候抄成的。參加這次抄經的有智照（卷四、十、五十八、七十二、七十四、八十一、一九三）、盧談（卷五）、妙辯（卷九）、道普（卷十七）、戒藏、惠素（卷二十三）、張寺嘉（卷二十二、四五二）、張重潤（卷二十四）、守懷（卷二十五）、王和（三十二）、談遠（三十三）、法會（三十五）、法濟、惠眼、法堅（三十八）、道清（三十八）、法堅（四十一）、曇真（四十二、五十一、四五六、四八一、四九〇）、李義（五十一、三二五）、鄧英（六十、三三七、三九八、四三二）、索興（六十四）、惠通（六十五）、懷惠（六十七、七十三、七十八、二三二、二三三）、福禮（七十一、一八五）、李曙（七十一）、孟郎（七十七）、道斌（八十一、一一三、一一九、二八七、二九七、三七四、三七七）、安顛（八十二、一八三）、廣真（八十五）、王瀚（一〇九、一一一、三三一、三三七）、談建（一一二、一一三）、汜香（一二〇、五四一）、汜繼受（一二〇）、張瀛（一二三）、張良（一二三）、威勇（一二四）、悟真（一二七）、伯時（一三三）、楊教（一四〇、二一二）、振威（一四七）、李孝順（一五〇）、薛澈（一六一）、靈寂（一六三、二七〇）、裴文達（一六五、二二四）、吳明達（一六八）、姚良（一八四、一九〇）、無滯（一八五）、史英秀（一八八）、法王祭（一八九、二五八、二八〇）、曹興朝（一九五）、唐再（二〇一、二〇三、二二八）、超淨（二〇一）、□閏（二〇三）、伯明（二〇三）、張耀（二〇六、二四〇、二五二、二六〇、三八四）、惠澤（二一六、五〇五）、李珍（二一七）、惠寶（二一九）、法軍（二二一）、左盈建（二二六）、唐開（二二八）、勝威（二三九）、法興（一四八）、王昌（一四九）、索贊力（二五四）、汜賢子（二六一）、尼堅護（二六六）、唐定英（二七〇）、就通（二七六）、道普（二七九）、田廣談（二八六）、神威（二八六）、李文進（二八七）、索懷濟（二九二）、翟師子（二九三）、安文德（三〇一、三〇六）、汜華（三〇二）、明振（三二三）、索富安（三五二）、法應（三五二、三五三）、安國典（三七四）、文睿（三八三）、索和子經陰文寫（三九四）、張君勝（四〇四）、陰再清（四一四、四一六）、翟文才（四一四）、汜佑生（四二〇）、汜景詢（四二四）、尼善惠（四二七）、恒信（四三一）、尼正因（四四〇）、呂日興（四四七）、張涓（四六七）、因尙（五一〇）、福智（五一一）、令狐師（五二二）、張良友（五二四）、文尼（五五六）、福昇（五七二）、常哲（五七六）、索福安（五七七）、康他龍（五八〇）、善忍（五八四）、虛秀超藏（五九〇）、光際（五九三）、楊文玉（六〇〇）。在 S6191〈大般若經帙題簽〉：「雜大般若經。或有施主及官家闕帙號處取添帙內計十卷。」[註 30]從以上的統計可以看出，這次抄經規模很大，保留下來的敦煌文獻說明，至少

抄寫了兩部以上《大般若經》，一個寺院的寫經是這樣，我們是否可以推測當時每個寺院都組織了這樣規模的抄寫《大般若經》運動？這次抄經活動參加的人很廣泛，有僧尼為主的佛教教團參加，也有敦煌地區的一般百姓，就是一些道教徒也參加了這次抄寫《大般若經》活動，汜景詢就是敦煌一位很有名的陰陽。^[註 31]這些《大般若經》在入藏三界寺後，又經過張道真和尚的整理編目，對缺失部分進行了抄寫補充，北圖餘字十八號《大般若經》卷七十四題記「界比丘道真受記」、北張字六十二號《大般若經》卷三百四十三題記「界比丘道真」，就是道真整理《大般若經》留下記錄。

這次抄寫《大般若經》的活動是什麼時間進行的，及其進行抄經的原因和歷史背景是什麼。我們根據北圖一三三五《大般若波羅密多經》卷第一百八十九題記：「庚戌年五月卅日比丘法王祭寫記」，基本上可以確定這次抄寫《大般若經》是大中四年進行。當時歸義軍政權剛剛建立不久，疆域雖然有了瓜沙伊肅甘五州，但是還處於吐蕃回鶻等少數民族的包圍之中，唐朝中央還沒有正式任命張議潮為節度使，作為歸義軍政權更需要得到僧俗各界敦煌民眾的繼續支持。應當說歸義軍政權一建立就得到了敦煌佛教教團的大力支持，當時敦煌佛教領袖吳洪（辯）曾經派遣唐悟真等隨同張議潮的使節入朝，特別是唐悟真和尚就是張議潮的隨軍幕僚，直接參與了整個逐蕃歸唐事件。^[註 32]因為僧人身份特殊，一般經過吐蕃佔領區到中原比較容易，宋代為了同青海的角斯羅聯繫將使節裝扮成僧人通過西夏佔領區，是否歸義軍派往中原的使節起先也是混跡於僧人通過吐蕃統治區？很有這種可能。既然敦煌佛教教團與新生的歸義軍政權有著這樣的密切的關係，那麼在歸義軍初期由佛教教團組織為歸義軍政權祈願的寫經活動在所必然，當然在這種背景下再沒有比抄寫《大般若經》更合適的了。如果說康秀華出資寫《大般若經》是為密切敦煌粟特人同吐蕃統治者之間的關係，那麼大中四年由敦煌佛教教團組織的這次抄寫《大般若經》活動既密切了政教關係，又提高了佛教教團在敦煌的地位。

歸義軍時期的抄經中《大般若經》是當時首選抄寫的主要佛經，由於《大般若經》部頭比較大，沒有一定的經濟勢力是無法完成他的抄寫，所以當時出資抄寫的一般都是歸義軍政權中高級官僚或者歸義軍節度使本人。S4447〈點勘《大般若經》數〉記載某寺點勘《大般若經》記錄中部分卷帙被歸義軍節度使借去抄寫：「第十帙，內欠第一卷，十八紙，僕射將寫去。」「第二十帙，內欠第七卷，十六紙，僕射將寫去。」歸義軍節度使稱僕射的非僅一人，雖然不能肯定是那位節度使，足以說明歸義軍政權最高首領節度使也出資抄寫《大般若經》祈福做功德。歸義軍政權中官員抄寫《大般若經》見載於北京大學圖書館一四二九《大般若波羅蜜多經》題記：「清信弟子歸義軍節度監軍使檢校尚書左僕射兼御史大夫曹延盛，剖割小財，寫《大般若經》一帙並錦帙子，施入顯德寺者。奉為軍國永泰，祖業興隆；世路清平，人民安樂。大王遐壽，寶位堅於丘山；寵蔭日新，福祚過於江海。夫人仙顏轉茂，魚軒永駕於芝宮；美貌長滋，鸞鏡恒輝於鳳閣。伏惟己躬，後生雄猛；縱意恣情，不覺不知，廣造業障；或飛鷹走犬，拽捉眾生；或大箭長弓，傷他性命。惟願承斯書寫功德，奉施因緣，罪滅福生，無諸憂惱。然後先亡遠代，識托西方，遨遊淨土之宮，速證無生之果。於時乾德四年

丙寅歲五月一日寫記。」丙寅年即是宋乾德四年（九六六）。從這篇發願文記載看。曹延盛施捨寫經的目的主要是爲了滅罪祈福，家庭和樂，超薦祖先，社稷安康，所以根據自己的經濟實力向顯德寺施捨財物，請寺院請人抄寫一帙的《大般若經》，反映了晚唐五代敦煌寫經的一般狀況。同樣的寫經題記還記載於大谷家二樂莊藏《大般若波羅密多經》卷二百七十四、龍谷大圖橘一《大般若波羅密多經》卷第二百七十五、京大文學部東洋史研究室《大般若波羅密多經》卷第二百七十六、北圖一四二九《大般若波羅密多經》卷第二百七十七等寫卷。[註 33]證明乾德四年（九六六）組織了一次大型的抄寫《大般若經》活動，出資者可能就是歸義軍節度監軍使曹延晟。

晚唐五代敦煌地區抄寫《大般若經》，歸義軍時期與吐蕃時期的情況基本一樣。吐蕃統治時期首先以個人名義捨施寫經的是部落使康秀華，他用了六百石麥作爲寫經值，請寺院抄寫一部《大般若經》，有著很強的政治意義，目的就是向吐蕃統治者表示忠誠，換取吐蕃統治者對以康秀華爲首的敦煌粟特人的重用和優容。歸義軍時期出現的三次抄經活動都是敦煌佛教教團組織的或者由歸義軍政權組織進行的，一般百姓出資抄寫《大般若經》的情況基本不見記載，其原因是《大般若經》部帙很大，沒有很雄厚的經濟勢力是無法完成的，從當時敦煌實際情況看，只有富商大戶或者官僚家族才有能力完成這一抄寫工作。對一般百姓來說，只有參加由寺院組織的法會通過集資方式才能集體完成《大般若經》的抄寫功德。敦煌諸寺收藏的《大般若經》基本上都是通過以上三種方式抄寫的，這並不能說明《大般若經》信仰存在於少數敦煌民眾之中，相反表明晚唐五代敦煌居民在官府大族及寺院帶動下，形成一支規模宏大的抄寫《大般若經》集體。

四、晚唐五代敦煌地區《大般若經》信仰

晚唐五代敦煌地區信仰《大般若經》既有其歷史原因，也與《大般若經》的功用有著密切的關係。研究晚唐五代敦煌佛教的人普遍認爲晚唐五代敦煌的佛教的表現特徵之一就是經典崇拜，經典崇拜的形式有抄經、轉讀佛經、供養佛經等。[註 34]從我們前面的研究看，敦煌地區的《大般若經》信仰基本也採取了這種形式。

同時我們從研究中還可以看出，敦煌地區的《大般若經》信仰形成有其自身的原因和特點。我們從敦煌文獻的記載看，晚唐五代敦煌地區的《大般若經》信仰是以官府爲主導形成的，大型的講經和寫經活動都是以官府爲主進行的，要麼是官府直接出資舉辦的，要麼是爲官府或當地主要統治者舉辦的，很少見到敦煌民眾個人因某種原因去轉讀抄寫《大般若經》的，就是康秀華出資寫經雖然捨施疏中沒有明確記載，我們從當時的具體歷史情況分析，也是爲吐蕃統治者祈福而寫經。所以晚唐五代敦煌地區的《大般若經》信仰是當時統治者引導下形成的普遍民眾信仰，表現出來的特徵是以轉讀《大般若經》爲主的道場法會規模都比較大，動員的僧俗人員比較多，同樣抄寫《大般若經》時也多個寺院多種信眾共同參加，甚至

連部分道教徒也參加到抄經的隊伍中，足見這種活動影響之大。研究晚唐五代敦煌地區《大般若經》信仰原因，對我們研究晚唐五代敦煌佛教的發展意義重大。

晚唐五代敦煌地區《大般若經》的信仰是由於《大般若經》的功用。《大般若經》作為佛經集大成之書，全經分四處（集）、十六會（編）、二百七十五分（章）。「全經主要講假有性空。廣說境行果等一切諸法本性空寂，非生非滅，非一非異，無取無捨，無我無所。分宇宙由色和心兩部分組成。色是物質現象，心是精神現象，皆為假有，自性本空。認為世俗認識及其面對的一切現象，均屬因緣和合，假而不實。唯有通過般若對世俗認識的否定，才能把握佛教的真諦，達到覺悟和解脫。經中直說大乘與般若，其性無二，為其特色。宣說般若能示世間諸法實相，名如來母，能生如來，是後世般若稱佛母之淵源。其顯示之空、無相義，為華嚴、方等、寶積、大集、法華、涅槃諸部大乘之共同思想和主要教義，漢譯歷代大藏經，均將此經編列於一切經之首位，即因於此。尤於所顯大乘義中，頗多不共二乘的思想，為歷來佛家所重。此經文義浩瀚，論辯層疊，波瀾壯闊，極盡佛教文藝之壯觀，堪稱漢譯佛典文學巨著之最。所用泯滅語言文字，給予不立文字的中國禪宗思想影響甚大，在大乘法中另闢一蹊徑。以其貫攝大乘全面思想，為一切大乘佛法之所彙集，因稱東國最重般若。是大乘佛教的基礎理論和主要經典。此經譯出之後迅速流傳，影響十分廣泛，被當作鎮國之典，認為凡書寫、受持、讀誦、流布是經，均有莫大功德，可得到最後解脫。許多寺廟皆讀誦、供養此經，作為積累功德重要途徑」[註 35]。關於《大般若經》的這種功能，方廣錫先生也有相映的論述：

民俗化佛教的一個重要內容是經典崇拜。經典崇拜有多種形式，如抄寫佛經、轉讀佛經、供養佛經等等。其中最基本的還是轉讀佛經。[註 36]

敦煌佛教教團之重視《大般若經》，並不僅僅因為它是人天重典、鎮國之寶，轉讀該經可以有莫大功德，他們還對《大般若經》進行過認真研究。[註 37]

傳統認為此經是鎮國之大寶，人天之妙典。持誦供養可得諸佛之護佑，可積莫大之功德，受此影響，敦煌地區盛行此經，各色人等常抄寫、研習、轉讀此經，以求福德。[註 38]

玄奘譯六百卷《大般若經》以其博大精深而被喻為「鎮國之寶」，當時人們認為，轉讀此經，可以積聚莫大之功德。因此，在敦煌，轉讀《大般若經》的風氣甚盛。由於轉讀《大般若經》的需要，敦煌寺廟常有點勘《大般若經》的活動，所以，在敦煌遺書中，留存的有關記錄也相當多。[註 39]

由此得知《大般若經》有三方面的功用，一是人天重典，二是鎮國之寶，三轉讀等有莫大功德。晚唐五代敦煌地區抄寫、誦讀、收藏《大般若經》也是基於這些原因。

為祈福所轉的經，基本上以《大般若經》為主，這些反映了《大般若經》受時人重視的程度與在當時佛教中的地位。敦煌文獻中所留存的《大般若經》特別多，想必與當時的這種轉經活動有關。[註 40]

他們的看法對我們研究晚唐五代敦煌地區《大般若經》信仰風氣的形成有很大的啟發。

晚唐五代敦煌地區僧俗是如何看待《大般若經》的？S4406《般若多心經》題記最能說明問題：「若有人誦此經，破十惡五逆，九十五種邪道；若欲供養十方諸佛，報十方諸佛恩，誦觀自在《般若》百遍千遍，減罪不虛。晝夜常誦，無願不過。清信佛弟子唐氏一心供養。」既然誦讀《大般若經》可以減罪、無願不過，那麼凡是要減罪消災實現願望者，都要誦讀《大般若經》。北京圖書館四四六六（鳥字六十二號）《般若心經》題記願文：

誰能把此經，手中羅文成；誰能看此經，眼中重光生；誰能讀此經，六國好音聲。大罪得減，小罪得除。若入刀山，刀山摧折；若入劍樹，劍樹崩缺；若入鑊湯，鑊湯自煞；若入爐炭，爐炭自滅；若入地獄，地獄枯竭。青青靈靈，手把金經，響聲楞楞，直入講堂。前備玉几，後置金床。憶佛如憶實，念佛如念命。身直一千五百萬，即得佛道成。東門無量壽，北讓七寶堂，西門藥師琉璃光。上有八菩薩，下有四天王。……誦此經，破十惡五逆、九十五種邪道。若欲供養十方諸佛，報十方諸佛，誦觀自在菩薩《般若》百遍千遍，減罪不虛。晝夜常誦，無願不果。[註 41]

我們從這兩篇願文中看到只要誦讀抄寫《大般若經》，所祈求的任何願望都能夠實現，即所謂無願不果。這種無願不果的功用對晚唐五代敦煌僧俗二眾及官府民眾都適用，因此上有官府的推動，下有一般百姓的崇拜，所以在敦煌地區就出現了以抄寫、轉讀、供養《大般若經》為主要內容的信仰風氣。

晚唐五代敦煌地區信仰《大般若經》，有其深厚的歷史原因。吐蕃佔領敦煌之後，在漢民族為主的敦煌建立了吐蕃管理機構，雖然吐蕃在瓜州節度使和敦煌郡的管理體制中儘量吸收漢族人參加，實行雙重管理加強統治，但是在敦煌的統治仍然很不穩固，一是漢族大姓的不合作，部分知識分子步入空門，以寺院為中心教授生徒傳播漢文化；其次是敦煌民眾的不斷造反密謀推翻吐蕃統治，影響很大的玉關驛戶起義就是很好的例證。外部局勢對吐蕃並不利，唐朝中央聯合北方少數民族與吐蕃不斷進行戰爭，形成了對吐蕃很大威脅，敦煌發願文中就記載了吐蕃瓜州節度使率軍西征的事件。這就說明吐蕃在敦煌地區的統治並不穩固，在這種情況下吐蕃政權要從心理上使敦煌民眾服從其統治，就要善用佛教這面旗幟，因為敦煌民眾對《大般若經》的崇拜和信仰，故而極力推動《大般若經》在敦煌地區抄寫、轉讀、供養等活動，一方面使敦煌漢族居民感到吐蕃統治的正統性，另一方面藉由《大般若經》在敦煌民眾內心的普遍功用以壯聲威，為鞏固自己在敦煌地區統治而從佛教經典中尋找根據。

張議潮推翻了吐蕃統治建立歸義軍政權後，面臨的局面仍然相當嚴峻，「河西創復，猶雜蕃渾；羌龍溫末，言音不同」[註 42]。「河西諸州，蕃渾溫末，龍羌狡雜，極難調伏」[註 43]。「河西襟帶，戎漢交馳；謀靜六蕃，以為軍勢。……河西異族狡雜，羌龍溫末退渾，數十萬眾」[註 44]。從這些記載並結合張氏歸義軍時期的有關歷史文書記載，張議潮收復敦煌後，吐蕃勢力還很大，直到咸通二年才將吐蕃勢力從河西地區清除，但是仍然有大量的吐蕃人生活在歸義軍管轄下的敦煌河西地區。在河西地區生活著退渾、龍家、溫末、粟特、回鶻等民族，周邊地區有吐蕃、南山、回鶻、韃靼等少數民族政權，一直到曹氏歸義軍時期，還是四面六蕃圍。歸義軍政權為穩固和擴展疆域，多次與回鶻、吐蕃、南山進行戰爭，但是局面沒有從根本上改變。所以從張氏歸義軍政權到曹氏歸義軍政權，都存在一個實踐到理論上尋找鞏固政權的根據的過程，而《大般若經》的功用正好符合了歸義軍政權的需要，因此，在歸義軍建立初期就進行了一次很大規模的抄寫《大般若經》活動，動員了當時寺院包括民眾、道士在內的一切力量，足見對這次抄經活動的重視程度。到曹氏歸義軍時期，向中原地區大量請經，所請佛經影響最大的也是一部金字《大藏經》，而《大般若經》就是其中之一。

從敦煌文獻的有關記載得知，晚唐五代敦煌地區《大般若經》信仰風氣的興盛階段是吐蕃統治敦煌時期和歸義軍初期，面臨的問題有著很多共同點，當敦煌地方政權與中原關係相立或者相對獨立時，是敦煌地方政權推動《大般若經》信仰最高潮，當敦煌與中原關係密切時，《大般若經》就相對減弱，畢竟作為鎮國之寶的《大般若經》不是中央附屬政權所應當過度宣揚的。但是《大般若經》由於是佛教諸經之首，所以敦煌地區的抄寫轉讀供養《大般若經》的信仰活動一直沒有停止過。

【註釋】

[註 1] 方廣錫，〈《敦煌佛教經錄輯校》〉（江蘇古籍出版社，一九九七年）。

[註 2] 鄭炳林，〈晚唐五代敦煌諸寺藏經與管理〉，項楚、鄭阿財主編，《新世紀敦煌學論集》（巴蜀書社，二〇〇三年三月）。

[註 3] 同 [註 1]，第五七九頁。

[註 4] S3624 號、敦研三四九號、北新三二九號、北收九十四號錄文等，參同 [註 1]，第九一一—九四二頁。

[註 5] 同 [註 1]，第五八二—五八六頁。

[註 6] 唐耕藕等，〈《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》〉（全國圖書館文獻縮微複製中心，一九九〇年）第三輯，第二—六頁。同 [註 1]，第四八二—四八六頁。

[註 7] 同 [註 1]，第五八七—五八八頁。

[註 8] 同 [註 1]，第五九六—五九七頁。

[註 9] 文書錄文參同 [註 1]，第五八八—五九五頁。

[註 10] 鄭炳林，〈都教授張金炫和尚生平事跡考〉，《敦煌歸義軍史專題研究》（蘭州大學出版社，一九九七年）第五四二—五五三頁。

[註 11] 同 [註 1]，第六八八—六八九頁。

[註 12] 同 [註 1]，第六四八—六六〇頁。

[註 13] 同 [註 1]，第七〇二—七〇五頁。

[註 14] 同 [註 1]，第八三四—八四三頁。

[註 15] 同 [註 1]，第五二一頁。

[註 16] 同 [註 1]，第七三三—七三四頁。

[註 17] 錄文參黃征、吳偉，〈《敦煌願文集》〉（嶽麓書社，一九九五年）第四九七頁。

[註 18] 錄文參同 [註 1]，第八一〇—八一四頁。

[註 19] 錄文參同 [註 17]，第四八二—四八三頁。

[註 20] 錄文參同 [註 1]，第七七九—七八二頁。

[註 21] 錄文參同 [註 1]，第八三五、八四八—八四九頁。

[註 22] 丙申年，方廣錫先生認為是唐僖宗乾符二年（八七五），應當是九三六年。參同 [註 1]，第六八九—六九〇頁。

[註 23] 錄文參同 [註 1]，第八一五—八一七頁。

[註 24] 同 [註 6]，第五十五—五十八頁。

- [註 25] 鄭炳林，〈康秀華寫經施入疏與炫和尚貨賣胡粉曆研究〉，《敦煌吐魯番研究》（北京大學出版社，一九九八年）第三卷，第一九一—二〇八頁。
- [註 26] 錄文參同 [註 1]，第七一〇頁。
- [註 27] 錄文參同 [註 1]，第一〇〇六頁。
- [註 28] 池田溫編，《中國古代寫本識語集錄》（東京：大藏出版社，一九九〇年）第三一一頁。
- [註 29] 同 [註 28]，第三三七頁。
- [註 30] 同 [註 28]，第三五三—三七五頁。括弧內是所寫《大般若經》卷次。
- [註 31] P2675《星占》題記：「咸通二年歲次辛巳十二月廿五日，衙前通引並同事舍人范子盈、陰陽汜景詢二人寫記。」參鄭炳林、羊萍，《敦煌本夢書》（甘肅文化出版社，一九九五年）第三二八頁。
- [註 32] 鄭炳林，《敦煌碑銘贊輯釋》之〈都僧統唐悟真邈真贊並序〉（甘肅教育出版社，一九九二年）第一一六—一四一頁。
- [註 33] 同 [註 28]，第四九八—五〇〇頁。
- [註 34] 同 [註 1]，上〈前言〉，第九頁。
- [註 35] 劉寶金，《中國佛典通論》（河北教育出版社，一九九七年）第十章「般若、寶積等典籍」，第五一二—五一四頁。
- [註 36] 同 [註 34]。
- [註 37] 同 [註 34]，第十二頁。
- [註 38] 同 [註 1]，第二部分品次錄一《大般若經會、卷、品對照錄》伯二三六一號背面題解，第二九八頁。
- [註 39] 同 [註 1]，十二、寺名不清《大般若經》點勘錄·題解，第六〇五頁。
- [註 40] 同 [註 34]，第二十頁。
- [註 41] 錄文參同 [註 17]，第九一七—九一八頁。
- [註 42] 〈敕河西節度兵部尚書張公紀德碑〉，見載鄭炳林《敦煌地理文書彙輯校注》（甘肅教育出版社，一九八九年）。
- [註 43] S5697〈申報河西政情狀〉，錄文見鄭炳林《敦煌碑銘贊輯釋》之〈閻英達邈真贊并序〉註釋（甘肅教育出版社）第一六〇—一六五頁。
- [註 44] P3720〈張淮深造窟功德碑〉，見載於《敦煌碑銘贊輯釋》第二六七—二六八頁。