

## 從敦煌遺書存目看中古河西寺院系統的文化群落

張乃翥

龍門石窟研究院副研究員

張成渝

北京大學考古文博學院講師

**提要：**敦煌遺書在莫高窟藏經洞這一佛國「淨土」世界裡的出土，使我們得知這些歷史文物原本是中古時代佛教寺院莊園中極具保存價值的文化財富。

這種以集中秘藏為特徵的寺院遺籍，反映出它們還在度藏時代即同時具有部門文獻檔案的特殊價值。

從行為信息學角度來考察，這些文獻檔案中的世俗文書和雜類文書對於我們認識古代河西社會的現實情節尤其具有無比珍貴的史料價值。

本文通過敦煌遺書既有存目的疏理與條列，對遺書文獻中包括佛典、道藏、儒書、史記、戶籍、僧牒、族譜、契約、地志、圖經、過所、物疏、願文、戒牒、算書、兵韜、書儀、律歷、醫方、信札、書目、唱偈、牒狀、真贊等等在內諸類文書的行為事態做了宏觀的研究。作者透過這些紛繁多織的社會行為在河西寺院中的不同顯示，指出中古時代的河西地區，佛教寺院作為一種宗教信仰的活動場所，實際上具備了當時幾乎所有人文生活行為的載體職能。作者由此進而指明，發生於河西寺院系統中的這些五彩斑斕的人文情節，是廣大信教階層在寺院崇拜心理支配下從生活結構上與寺院組織所發生的一種行為依賴。佛教寺院系統在我國封建社會中之享有深厚的人際基礎和優越的政治特權，與寺院系統這些內容繁博、形式龐雜的人事行為在整個封建社會中佔有廣泛的生活領域有著密切的關聯。

作者在本文結論中強調，文化內容如此紛繁的敦煌遺書，反映了中古時期河西寺院系統幾乎涉及了佛教世界裡裡外外的一切社會行為，這是我們在研究中國寺院文化史時應該認真記取的一個參照體系。

—

敦煌遺書自藏經洞面世，至今已有整整一百年了。一百年來，敦煌遺書以其宏富精深的文獻內容，引發了中外學人的廣泛關注與研究，從而在世界範圍形成了一門以揭示中國西北史地為主體內容的國際顯學——「敦煌學」。

在以往的「敦煌學」研究歷程中，學者們對敦煌卷子中的個案信息給予了充分的注意，由此對中古時期發生在敦煌及其周圍地區的微觀社會行爲進行了具體且深入的探討。所有這些研究成果，都極大地推動了中古時代中國西部歷史的復原。

然而，人們不難發現，在敦煌學的百年歷程中，學者們對敦煌遺書的文獻價值，顯然過多地看重了它的微觀內涵。至於它的宏觀價值，則向未給予足夠的重視，這不能不說是百年敦煌學史中一件令人感到缺憾的事情。

自本世紀九〇年代以來，隨著敦煌學研究領域的拓展，國內外學術階層已逐漸意識到敦煌遺書的宏觀內涵在發掘河西歷史中同樣有著重大的文化價值。近年學術活動已經表明，人們已把目光投向利用敦煌遺書對河西史地宏觀現象進行綜合描述與歸納。而在我們看來，此中如中國首都師範大學郝春文教授之《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》[註 1]一書，則堪稱這一學術形勢下一部研究古代敦煌歷史畫卷的開風之作。它與此前謝重光先生〈中古佛教寺院爲社會文化中心說〉[註 2]的妙論，是中國宗教學界利用敦煌遺書或歷史文獻研究中古寺院文化的珠璧成果。它們別有新意的學術視角，無疑給了我們有益的啓發。

人們知道，漢唐以來，中國上層社會已就佛教僧團社會功能的利弊長短進行過反覆的辯論[註 3]，這反映出寺院組織內容博雜的教門活動，已對封建國家的社會生活產生了巨大的衝激，這勢必引起封建統治階級高度的重視。史載武德九年（六二六）夏五月——

以京師寺觀不甚清淨，詔曰：釋迦闡教，清淨為先，遠離塵垢，斷除貪欲。所以弘宣勝業，修植善根，開導愚迷，津梁品庶。是以敷演經教，檢約學徒，調懺身心，捨諸染著，衣服飲食，咸資四輩。

自覺王遷謝，像法流行，末代陵遲，漸以虧濫，乃有猥賤之侶，規自尊高；浮惰之人，苟避徭役。妄為剃度，託號出家，嗜慾無厭，營求不息。出入閭里，周旋閭閻，驅策田產，聚積貨物。耕織為生，估販成業，事同編戶，跡等齊人。進違戒律之文，退無禮典之訓。至乃親行劫掠，躬自穿窬，造作妖訛，交通豪猾。每罹憲網，自陷重刑，黷亂真如，傾毀妙法。譬茲稂莠，有穢嘉苗，類彼淤泥，混夫清水。

又伽藍之地，本曰淨居，栖心之所，理尚幽寂。近代以來，多立寺舍，不求閒曠之境，唯趨喧雜之方。繕采崎嶇，棟宇殊拓，錯舛隱匿，誘納姦邪。或有接延鄺邸，鄰近屠酤，埃塵滿室，羶腥盈道。徒長輕慢之心，有虧崇敬之義。……[註 4]

武德詔敕的措詞，反映了中古寺院行為的龐雜與猥濫，它為我們認識中古佛教寺院的行為構成提供了帶有權威意義的信息，這無疑有助於我們對河西寺院系統的行為規範作出理性的思考。

正是基於受前人學者研究視野的啟發和對歷史文獻權威信息的思考，筆者遂有董釐河西寺院系統行為文化的心儀。今以筆者所見敦煌遺書存目為素材，對中古河西寺院系統——這一帶有強烈時空色彩的宗教場合——的文化群落現象作一分類的探討。筆者希望以此篇章，能對古代佛教寺院組織的行為範疇及其傳達出的社會職能作出較為全面的概括，從而顯示出中國佛教的寺院行為在同期封建社會的現實生活中佔有舉足輕重的人文地位。

## 二

在留存至今的約五萬餘件的敦煌遺卷中，有百分之九十屬於中古時代的佛教文書。這類宗教文書所涵蓋的生活內容，構成了河西地區寺院行為的主體。因此，我們理應在研究順序上給予首先的考慮。

從資料分類工作中得知，這類佛教文書涉及到如下一些寺院行為。

### (一)寫經

如《敦煌遺書總目索引·敦煌遺書散錄·李木齋舊藏敦煌名跡目錄》○六○四號《妙法蓮花經》遺卷，即係「(姚秦)乙卯之歲(四一五)四月中旬」由「清信女姚阿姬為一切眾(生)頂戴供養」所寫經，這是敦煌藏經洞出土的年代最早的經卷之一。

此後，如 S.2067 號《華嚴經》遺卷，乃北魏「延昌三年(五一四)歲次癸巳七月十九日敦煌鎮經生令狐禮太寫」，其「用紙廿四張」，該卷且有「校經道人，典經令狐崇福」的題名。該卷為我們提供了包括「經生」、「校經道人」、「典經」、用紙計量等一些河西刊經制度方面的信息。

次如 P.2143 號《大智度論》遺卷，乃北魏「普泰二年(五三二)歲次壬子三月乙丑朔廿五日己丑，弟子使持節散騎常侍都督領諸軍事車騎大將軍開國(府)儀同三司瓜州刺史東陽王元榮」以「天地妖蕞，王路否塞，君臣失禮，於慈及載，天子中興，是以遣息叔

和詣闕修復。弟子年□疹患，冀望叔和早得還迴，敬造無量經一百部……又願元祚無窮，帝嗣不絕，四方附化，惡賊退散，國豐民安，善願從心，含生有識，咸同斯願」。該卷與 S.4415 號同人翌年《涅槃經》寫卷及同期莫高窟造像遺存，反映了北魏末年國運衰微之際河西統治階級從政治角度出發對佛教事業的熱衷[註 5]。

次如 P.3308 號《法華經義記》寫卷，乃「利都法師釋比丘曇延許」於西魏「大統二年（五三六）歲次丙辰六月庚午（午）朔四日癸酉寫」。而 S.4366 號寫卷，則係「大統十六年（五五〇）四月廿九日」比丘尼道容以「往行不修，生處女穢……故減撤身口衣食之資敬寫《涅槃經》一部」。本卷題記中有「比字一校竟」的內容，又為北朝寺院寫經專有校勘的例證。

次如 S.3935 號《大集經》寫卷，乃「開皇三年（五八三）歲在癸卯五月廿八日，武侯師都督采紹遭難在家，為亡考妣發願讀《大集經》，《法華經》……各一部。願亡者神遊淨土，永離三塗八難，恒聞佛法。又願家眷大小，福慶從心，諸善日臻，諸惡雲消，王路開通，賊寇退散……」。而 S.2605 號《金剛經》寫卷，為「大業十二年（六一六）七月廿三日清信優婆夷劉圓淨敬寫此經」。劉氏求「以此微善願為一切眾生轉讀……又願劉身早離邊荒，速還京輦，罪障□□，福慶臻集」。以上隋代寫經之兩題，再次透露出時人以河西地處荒遠，未遑寧歸的思鄉情緒，這是河西寺院聚經累懺，廣祈福田的一個重要的特徵性原因。

在河西寺院刊經體系中，有一種刺血寫經的行為。如 P.2876-2 號《大身真言》冊頁，其尾題文云：「天祐三年（九〇六）歲次丙寅四月五日，八十三老翁刺血和墨手寫此經，流布沙土。一切信士，國土安寧，法輪常轉，以死寫之，乞早過世，餘無所願」。這一寫卷實例，表明了中古時代河西民眾佛教信仰的執著與虔誠。

## (二)轉經

敦煌藏經洞中的某些佛典文獻，其原始寫本並非出自河西地區的寺院書手。這些佛教文書之流入敦煌，大多由河西上層社會向外地乞經而引起，且每經當地人士一再轉寫而形成。

敦煌文物研究所藏敦煌遺書〇三二三號《金剛經》寫卷，題記已有「建武四年（四九七）歲在丁丑九月朔日吳郡太守張環敬造」的內容。按此卷佛經造於吳郡，時代又當太和二十一年北魏銳意南伐之期間，因而此卷之傳入敦煌，必係繞過關隴通途而由當時貫通西域、南朝間的「河南道」一線來完成。往者吐魯番出土文書中，迭見南朝流入高昌之佛經。此中最為著名的實例，如德意志民主共和國古代史及考古研究所所藏蕭道成寫卷兩帙，再如日本書道博物館所藏「大同元年（五三五）正月一日散騎常侍淳于□于芮芮」所造之《金剛波若經》殘卷[註 6]。西北地區以上文物發現的信息，反映出南朝與西域文化交流的頻仍。

此後如 S.2106 號《維摩義記》寫卷，係「景明元年（五〇〇）二月二十日比丘曇興于定州豐樂寺寫訖」。

S.4020 號《思益經》寫卷，則係「開皇八年（五八八）歲次戊申四月八日秦王妃崔爲法界眾生敬造《雜阿含》等經五百卷，流通供養。員外散騎常侍吳顯華監，袁州政定沙門惠曠校」。

P.2413 號《大樓炭經》遺卷，係「開皇九年（五八九）四月八日皇后爲法界眾生敬造一切經，流通供養」。S.2154 號《大迴向經》寫卷，亦「開皇九年四月八日」獨孤皇后所造諸經之一種。以上兩卷似乎反映著隋室頒敕天下各藏御本的事實。

S.2838 號《維摩詰經》遺卷，係「高昌延壽十四年（六三七）歲次丁酉五月三日」由麴朝貴族清信女某「賴王父之仁慈，蒙妣母之訓誨……增太妃之餘算，蓋王妃之光華……」所繕寫，這是敦煌寺院經由「大海道」所集滅國前夕麴氏王室的寫本。

P.2056 號《阿毘曇毘婆沙》寫本，係「龍朔二年（六六二）七月十五日右衛將軍鄂國公尉遲寶琳與僧道爽及鄠縣有緣知識等敬于雲際山寺潔淨寫一切尊經。以此勝因，上資皇帝皇后……此經即于雲際上寺常住供養……」。

S.0087 號《金剛經》寫卷，係「聖曆三年（七〇〇）五月廿三日大升拔谷副使上柱國南陽縣開國公陰仁協爲金輪聖神皇帝及七世父母，合家大小，得六品發願，月別許寫一卷，得五品月別寫經兩卷……今辦寫得，普爲一切轉讀」。此爲中古寫經明示「轉讀」的一例。

P.2152 號《楞嚴經》寫本，卷首題云「神龍元年（七〇五）中天竺沙門般刺密帝于廣州制止寺譯，房融執筆」。該經卷四末端則有「右大唐循州沙門懷迪共梵僧于廣州譯」的尾題。

S.3475 號《淨名經關中疏》寫卷，題紀中詳細描述了這一經卷「轉寫」的來龍去脈：「巨唐大曆七年（七七二）三月二十八日，沙門體清于稱州開元寺爲僧尼道俗敷演此經，寫此經以傳來學，願秘藏常開，廣布真如之理；蓮宮永麗，弘分般若之源矣。又至辰年九月十六日，俗弟子索游岩于大番管沙洲，爲普光寺比丘尼普意轉寫此卷訖」。這是沙州寺院轉寫外地經本的顯例。

P.3912 號《陀羅尼咒經》寫卷，卷末寫有「太平興國七年（九八二）七月七日寫在朔方」的經題，此爲敦煌遺書中年代最晚的轉經實例之一。

敦煌寺院中之所以能夠出現眾多外地的傳經，與當地寺院系統蓄意網羅天下藏經有著內在的聯繫，這一點在遺書文獻中可以見到不少的例證。如 S.3607 號〈祈求中國檀越普濟欠經帖〉中即有「上件所欠經律論本者，蓋爲邊方邑眾，佛法難聞，而又遺失教言，何以得安于人物，切望中國檀越，普濟乞心，使中外之藏教，俱全遣來。今之凡夫轉讀，便是受佛付囑，傳授教敕，令法久住世間矣」的記敘。這種向中外乞經的情節，在 S.4627、S.4640、P.4607 諸號卷子中都有不同形式的反映。

### (三)講經

P.2132 號《金剛經宣演》寫卷，尾題中有「建中四年（七八三）正月廿日僧義琳寫勘記」及「貞元十九年（八〇三）聽第一遍，又至癸未年十二月一日聽第二遍記，庚寅年（八一〇）十一月廿八日聽第三遍了，義琳聽常大德法師訖」的紀實。

S.3927 號《瑜伽師地論》寫卷，題記中有「大中十一年（八五七）四月廿一日苾 明照寫，大唐大中十一年歲次丁酉六月廿三日國大德三藏法師沙門法成于沙州修多寺說畢」的內容。此外，《敦煌遺書總目索引·敦煌遺書散錄》收日本中村不折氏藏敦煌卷子目錄〇八八〇號《瑜伽論》，其中亦有「大中十一年十月六日比丘明照就龍興寺隨聽寫此論本記，大唐大中十一年十月十日三藏和尚于開元寺說畢」之題識。同目〇八八一號同論寫卷，又有「大唐大中十三年（八五九）己卯歲正月廿六日沙州龍興寺僧明照隨聽寫」的經題。同目〇八八二號同論寫卷，又有「大中十三年龍興寺僧明照隨聽寫，八月五日于開元寺三藏和尚法成說畢」之重記。有關法成在敦煌講經的事實，北京大學圖書館藏一一二號寫卷亦有類似的聽講手記。

另在 S.3702 號六種《講經和尚頌》寫卷本文中，見有「仰惟索僧政、鄧僧政和尚……故得宣揚講場，獎□群迷，久同師教而永音，累處傳風而授學」的記敘，這無疑為我們透露出了中古河西寺院專門設有「講場」的細節。

北大圖書館藏一一五號，北京圖書館藏雲字十八號及 P.2344 號寫本，則係《稻芊經》、《維摩經》的聽講手記。

當時寺院講場之功深，並非限於內容刻板的佛典。由 P.3485 號《目連變文》、P.3496 號《太子成道變文》、P.2187 號「天福九年（九四四）甲辰祀淨土寺沙門願榮寫」《被魔變》及 S.5441 號「太平興國三年（九七八）戊寅歲四月十日汜孔目學仕郎陰奴兒」寫《季布傳》等等之寫卷，從而可以考見中古河西寺院內往往有著型態活潑、音聲動聽的俗講活動在進行。這種通俗明了的宣傳形式，作為佛門講經的輔助手段，為廣大善男信女提供了精神消費的空間，從而用文藝教化的方式推動了中國佛教的世俗化進程[註 7]。

### (四)譯經

敦煌遺書所見河西寺院譯經材料為數不多，但若干寫卷畢竟透露出了當地寺院佛經翻譯的片段信息。

如 P.3918-1 號《佛說迴向轉經》一卷，即係「于闐三藏尸羅達摩于北庭龍興寺道場譯」。P.3918-2 號《佛說金剛壇廣大清淨陀羅尼經》則由「沙門曇倩于安西譯」，且係「貞元九年

（七九三）十月十五日西州設落官甘州寺戶唐伊、西、庭節度留後使判官朝散大夫試太僕卿趙彥賓寫」。

次如 S.5010 號《諸星母陀羅尼經》寫卷，則有「壬戌年四月十六日于甘州修多寺翻譯此經」的題記。

### (五)佛典疏釋

由於佛教典籍的卷帙浩瀚，名式繁博，爲了便於東土信教階層的理解和掌握，中古以來佛教文獻的傳譯者們對於那些義緒隔懸、艱澀難通的初傳譯本遂有疏理詮釋的功用。敦煌遺書與此有關的藏卷，爲我們提供了河西寺院盛行佛典疏釋的信息。

南京圖書館藏敦煌遺卷〇二〇號《妙法蓮華經疏》，乃六世紀寫本，歷代大藏所未收，爲今存海內麟鳳之孤本，亦中古河西流行疏本較早之一例。

S.2551 號《藥師本願經疏》，題記中有「慧觀昔因問道，得履京華，備踐講筵，十有餘載，遂逢永淳饑餒，杖錫旋歸。疑痼膏肓，罔知祈滯，每玩味茲典，常諷誦受持。然粗薄通，粗得文意，不量闇短，輒述所聞，摺摭群□，□□疏例，豈敢傳諸學□，私將□□，□□披尋，時聞示過」的記敘，從中可以看出佛門學子玩味經典疏本的由衷。

敦煌遺卷中另有一類佛典「義記」的寫本，頗能顯示出外地經論疏本在河西流行的情況。

如 S.2733 號《法華義記》卷本，係「比丘惠業許，正始五年（五〇八）五月十日釋道周所集，在中京廣德寺寫訖」。

又 S.2732 號《維摩經義記》遺卷，則「龍華二儒共校定也，更比字一校也。大統五年（五三九）四月十二日比丘惠能寫訖流通，保定二年（五六二）歲次壬午于爾錦公齋上榆樹下大德僧稚講維摩經一遍，私記」。

S.2502-2 號《仁王護國經疏》，則又「開皇十九年（五九九）六月二日抄」訖流入敦煌之寫本。

S.2048 號《攝論章》寫卷，則又「仁壽元年（六〇一）八月廿八日瓜州崇教寺沙彌善藏在京辯才寺寫攝論疏，流通未代」之作品。

S.2436 號《大乘起信論略述》寫卷，係「寶應二載（七六三）玖月初于沙州龍興寺寫」訖的沙門曇曠疏本。由遺書 S.2463-3、S.2505 兩卷之題識，知曇曠乃唐「京西明道場沙門」。與曇曠略述本相似的疏釋體寫卷，敦煌遺書中尙有更多的卷例。如北京大學圖書館藏一五六號殘卷中，即有《賢愚經略要》、《雜寶經略要》、《功德經略要》、《悲華經略要》、《僧

祇律略要》、《月藏經略要》、《報恩經略要》等數種。所有這些，都是中古寺院系統依據現實理解對佛教典籍的疏釋。

#### (六)編訂教史

在佛教典籍的儲備過程中，中國僧侶社會十分注重宗教歷史的建立。中外佛教史上一些重要人物的弘法言行，於是成爲寺院體系建立教史檔案的目標之一。中古河西寺院系統對教內史乘的編訂，正可由敦煌遺書的相關存目得到一定的反映。

遺書 P.2124、P.2775、P.2776、P.2791、P.3212、P.4968 諸卷，均爲北魏吉迦夜等所譯西土二十五祖史傳的《付法藏因緣經》寫本。這個譯本中的 P.2791、3212 兩卷，則是永泰二年（七六六）唐人節錄之縮略本。

S.2054、P.3294、P.3436 諸卷，爲東都沙門釋淨覺於太行山靈泉谷所集之《楞伽師資記》寫本。

P.2626、P.2654、P.2763、P.3446 諸卷，即《佛法東流傳》不同片斷之寫本。

P.2640 背頁、P.3686、P.3901、P.4867 諸卷，俱爲《唐護法沙門法琳別傳》之寫本。

P.2125 號《歷代法寶記》、P.2971 號《禪宗世系表》、P.2634 號《傳法寶紀》、S.6219-2 號《曇曠傳記》、P.2036 號《名僧記事》、P.2680 號《高僧傳贊》寫卷，無不爲河西寺院系統編制佛教史傳的紀實。

在上述佛教史乘的文書系列中，包含有一類中外僧人語錄、著述的抄本，這反映了河西寺院對名僧文獻輯錄、收藏的注重。

此中如 S.2659-2 號、P.3814 號玄奘撰《大唐西域記》片斷及 S.5404 道宣撰《行事鈔》、S.6891 號吉藏撰《法華經義疏》、S.6897 號地婆訶羅譯《密嚴經》、P.2001 號義淨撰《南海寄歸內法傳》、P.3532 號慧超撰《往五天竺國傳》、S.5475 號惠能述《壇經》、S.6557 號《神會語錄》等抄本，均爲河西寺院編輯名僧文獻的珍貴遺本。

#### (七)圖像繪制

敦煌遺書中保存有部分的繪畫作品，這從一個側面反映了中古時期河西寺院系統文化生活的具體情節。

法藏 P.2002、P.2870 兩卷，均爲《佛說十王經》畫本。此二卷均有彩繪插圖，且都附有「成都府大聖慈寺沙門藏川述」之題記，這無疑透露出當時成都、敦煌寺院之間的文化聯繫。

另 P.3968 號彩繪觀音像、P.4014 號彩繪佛與施主像、P.4067 號彩繪千手千眼觀音像，都是寺院繪畫中的精品。P.2010《蓮花經》畫卷，上欄為五彩繪圖，下欄為墨書經文，給人以圖文並茂、耳目一新的感覺。

S.2614 號《目連變》畫卷，附有「貞明七年（九二一）辛巳歲四月十六日淨土寺學郎薛安俊寫、張寶達文書」的題記，從而又轉達出敦煌寺院學郎分工書畫的信息。

另在敦煌寺院的繪畫遺卷中，尚有若干屬於粉本畫樣性質的作品。如 S.2059 號《金剛經》寫卷，卷末綴有素描的《耕獲圖》一幀，該畫與莫高窟三二二號窟南壁所存之農耕圖極為相似，論者以為此卷即為該窟壁畫的樣稿<sup>[註 8]</sup>，而 SP.83 號、P.3998 號兩卷，其所描繪的《金光明最勝王經》經變畫面，也極有可能為莫高窟一五四號窟內所繪同一題材壁畫的設計稿本。凡此諸例，體現了石窟壁畫與當地寺院畫本淵源有序的聯繫。

#### (八)經像印刷

當佛教信仰日益傳播的過程中，由於社會各界對佛教文獻需求的增大，於是就刺激了中國雕版印刷術及其作坊產業的誕生。敦煌遺書中發現的一些雕版印刷製品，恰恰反映了中國印刷技術在宗教信仰意識驅動下呈現出一種具有文化碰撞意義的產業色彩。

英藏敦煌遺卷翟理斯編目八〇八三號《金剛經》印本，為一長約四百八十八厘米的雕版巨制。其卷尾刊有「咸通九年（八六八）四月十五日王玠為二親敬造普施」的題識。該卷為目前所知中國雕版印刷品中紀年最早的一件，從而使人們聯想到中國早期印刷業與佛教宣傳的市場需求存在著供需相為依存的歷史聯繫。

此後，敦煌又有 P.3879 號開運四年（九四七）「毘沙門天王像」及 P.4514 號中「毘沙門天王像」、「救苦觀音像」等諸多刻本的出現，後者且有同年「歸義軍節度使檢校太傅曹元忠造」、「匠人雷延美」之題記。

曹元忠刻本還有 P.4516-P.4515 兩號同卷的《金剛經》製品，其冊頁卷末並有「弟子歸義軍節度使特進檢校太傅兼御史大夫樵郡開國侯曹元忠普施受持，天福十五年（九五〇）己酉歲五月十五日記，雕版押衙雷延美」的尾題。其中雕版匠人雷延美身分的改變，無疑又透露出敦煌刊經與當地歸義軍政權的宗教政策有著密切的關聯。

敦煌佛畫雕版中，有一類款式一律的「千佛」印本，如 P.3880、P.3943、P.3954、P.3957、P.3961、P.3528、P.3970 等即是。其中 P.3528、P.3970 兩卷，且尤為工藝精麗的朱色印本，由此可以看出敦煌佛教文書的印刷，對質量有著追求精工的要求。

#### (九)藏經

佛教向以教義玄奧、典籍充棟著稱於世界宗教之冠首。卷帙繁浩的敦煌遺書已足以說明河西寺院佛教藏籍的宏富。這些遺書相關藏卷的內容，為我們認識敦煌佛教典藏的大致情節提供了便利。

原敦煌文物研究所藏○三四五號《三界寺藏內經論目錄》，題記有云：「長興五年（九三四）歲次甲午六月十五日，弟子三界寺比丘道真乃見當寺藏內經論不全，遂乃啓穎虔誠，誓發弘願，謹于諸家函藏，尋訪古懷經文收入寺，修補頭尾，流傳于世。」S.6225《佛經目錄》卷後又有「三界寺比丘道真諸方求覓諸經，隨得雜經錄記」之題識。兩卷經題的內容，顯示了敦煌寺院因藏經未備，引起駐寺比丘尋訪別藏，以實函筴的事實。

又 P.3848 號《眾經別錄》之經目，為唐人轉寫劉宋時代的遺卷。該卷每條目錄之欄下，均有朱書「總義」與墨書「題解」的行款，從中則可看出河西寺院藏經文案後備的精到。

又由 S.1612 號《比丘願榮轉經目錄》，使我們再次看到敦煌寺院轉寫外地藏經的故實。而 S.2142 號經目所見「大唐乾德二年（九六四）歲次甲子四月廿三日，經司僧政惠晏、法律惠慈等點檢大般若兩部」的題記，則體現出當時河西寺院設有「經司」、「點檢」經藏的情節。

至於 P.3739 號《歷代三寶紀》、P.3877 號《大唐內典錄》、P.3846 號《大唐大藏經數目》三卷之含藏，可以看出河西寺院典藏經目之所收，蓋自劉宋以降逮至中唐迄未中斷過。

藏經洞內的另外一些遺卷，尚能反映出河西寺院藏經的若干細節。如 P.3010《三界寺歷年新寫藏經目錄》、P.3654《安國寺藏經目錄》、P.3852《龍興寺藏經目錄》、P.3853《金光明寺藏經目錄》等等，均已表明河西有關各寺曾分別設置皮藏的情況。次如 S.1587《般若經》、S.1593《般若經》、S.5296《涅槃經》、S.3948《梵網經》諸卷，則分別鈐有「三界寺藏經」、「淨土寺藏經」之印鑑或附有「靈圖寺收得者」的經題。而 P.3017-2《大寶積目錄》、P.3302《大般若經目錄》及 P.3406《法華經目錄》，亦均從不同側面反映了各個寺院曾按不同經典，分別設立了詳細的藏目。

另有遺書內容表明，在敦煌寺院藏經的管理系統中，曾存在著專人負責統計、勘驗、入藏、轉付等一些帶有常規性質的皮藏事務。如 S.4686、S.4688 兩卷，即屬藏經卷帙檢點的清單，後者且有「全欠二百六十一卷，無頭卅一卷」的註明。另如 S.4900 號寫卷，則為《楞伽》、《金光明》、《涅槃》等經點驗存缺的記錄。這種常規點檢有時還要付貼點驗人名簽，以表示勘驗人對勘驗結果的負責。如 S.6028 號勘經名簽中，即見有「義泉勘了」、「李涓寫、勘了」、「常海、慧矩勘了」的記錄，S.6126 號同類名簽中亦有「惠英寫，惠英勘了，田和和勘了」之題示。而 S.4914 號《卯年九月轉付佛經賬》及 P.3878 號經秩所題「孔目官汜祐禎施入報恩寺撰集百緣經一帙」的題寫，又再次證明河西寺院中普遍存在著轉經的事實。

### 三

除了展示寺院內部與佛教經典有所關聯的宗教事務外，敦煌遺書中還有相當豐富的文獻內容反映著僧尼們日常生活的各種形態，這是學者們感到十分富有旨趣的問題。

#### (一)戒律傳持

敦煌遺書中有為數不少的卷子屬於與佛教戒律有關的資料，由此足以考察河西寺院戒律傳持的一般情況。

S.1870 號〈有相等受戒牒〉中稱道：「弟子有相于元年建未月七日申時，于沙州龍興寺受菩薩戒，釋迦牟尼佛為和尚，文殊師利菩薩為羯摩阿闍黎，當來彌勒尊佛為教授師，十方諸佛為證戒師，十方諸大菩薩為同學伴侶，神卓法師為傳戒和尚。歸依佛不可壞，歸依法不可壞，歸依僧不可壞，歸依戒不可壞。發四弘誓願：眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，佛法無邊誓願學，無上菩提誓願成。同受戒人上惠、上智、等心、上仙、惠明、法光、寶明、廣自在、妙果莊嚴、藥上、正無礙、淨心、正念、善光。和尚神卓。」這一寫卷的內容，詳盡披露了當時寺院傳戒過程中的種種細節。

S.2851 號〈菩薩十無□戒〉寫卷，題記中有「右以前十戒，仰人各寫一本令誦持，如因齋日試不通，罰一七人……大曆十五年（七八〇）正月卅日，女弟子妙德于沙州靈圖寺受戒，傳戒法師智廣。」北京大學圖書館藏一八六號〈南澹部州婆訶世界沙州三界寺授五戒牒〉中有「授戒弟子娘子張氏……乾德二年（九六四）五月十四日授戒弟子張氏牒……授戒師主釋門僧正賜紫沙門道真」的內容。而 S.3798 號〈南瞻部洲大宋國沙州靈圖寺授菩薩戒〉本，則是「雍熙四年（九八七）五月廿六日受菩薩戒女弟子清淨意」的傳戒文書。以上三卷，反映了唐宋之際敦煌女性群體對傳授戒律的熱衷。

#### (二)延僧設齋

S.3879 號〈應管內外都僧統牒〉中稱：「乾祐四年（九五—）四月四日，右奉處分，今者四月八日是釋迦牟尼降誕之晨。大會轉經，僧尼切須齊整。除卻染疾患外，餘者老小，不容誤時赴齋來。一則為報佛恩，二乃荐國資君……限至五日早晨，于報恩寺雲集，齊整威儀，雍雍而來。不許一前一後，失□軌範，若有不稟條流而歸、裝眉納鞋、赴□髮長逐伴者，施□不輕。今遣倉遽，頓首先報，伏蒙處分。」從中不難看出河西僧伍統緒機構于佛誕節設立齋會的管理舉措。

又 S.4309-2 號〈張瓊俊疏狀〉所見「龍興寺僧次一十人，右瓊俊今月二十三日，奉爲亡考遠忌設齋，幸請依時降止，謹疏」的呈辭，則傳達了河西信佛階層自發延僧設齋的思想動機。

另如 P.2915 號天復四年（九〇四）〈諸集齋文〉寫卷，S.6417 號貞明六年（九二〇）金光明寺僧戒榮〈邑齋文〉寫卷、S.5855 號雍熙三年（九八六）〈陰存禮爲亡考七七設齋疏〉寫卷、P.2994 號甲子年〈李憨兒在三界寺受八關齋戒牒〉等等，則一再透露出河西僧俗兩界廣事齋法的史陳。

### (三)施捨

由於佛教教義中固有慈悲憫懷、普度眾生之宏願，於是廣大善男信女遂以種種緣由在寺院場所發起了各種方式的布施。敦煌遺書中有關施捨的寫卷，則從多重層面透露出寺院與檀越之間的歷史情結。

S.4528 號《般若經》藏卷，題記中有「大代建明二年（五三一）四月十五日，佛弟子元集，既居末朝，生死是累，離鄉已久，歸慕常心。是以身及妻子、奴婢六畜，悉用爲彼沙門天王布施三寶。以銀錢千文，贖錢一千文，贖身及妻子；一千文贖奴婢；一千文贖六畜。入法之錢，即用造□，願天□成……」。這是北魏貴族以銀錢布施寺院例子。

S.4470-2 號〈布施疏〉有謂：「細氈壹疋，麵貳盤，麩貳盤，紇林子貳盤，□氣子壹盤，以上施入大眾。蘇壹盤子，縹壹疋，充法事。右所施，意者伏爲長史司馬夫人已躬及兩宅合家長幼，無諸災障，保願平安，請申迴向。乾寧二年（八九五）三月十日弟子歸義軍節度使張承奉、副使李弘願□牒。」這是沙州歸義軍首腦以所蓄物產布施寺院者。

S.3565 號〈曹元忠布施疏〉：「弟子歸義軍節度使檢校太保曹元忠，於衙龍樓上開龍興（請大德九人）、靈圖二寺大藏經一變，啓揚鴻願，設齋功德疏：施紅錦壹疋，新造經帙貳拾壹個（充龍興寺經襯一同）。樓綾機壹疋，經帙拾個（充靈圖寺經襯）。生絹壹疋，經帙拾伍個（充三界寺經襯）。馬壹匹（充見前僧□）。」同卷二號〈潯陽郡夫人布施疏〉：「弟子……曹元忠妻潯陽郡夫人及姑姨姐妹娘子等，造供養具疏：造五色錦繡經巾一條，雜綵幡一條，銀泥幡，施入法門寺，永充供養。右件功德，今並圓就，請懺念。賜紫沙門（押）。」此爲歸義軍首腦夫婦及家屬以綾絹織品供養諸寺經藏、陳設者。而且，本件物疏中的沙門畫押，反映著寺院對所施物品尙得實施簽收的手續。

S.5663 號《中論》經題有云：「乙未年正月十五日，三界寺修《大般若經》兼內道場課念沙門道真，兼修諸經十一部，兼寫《報恩經》一部，兼寫《大佛名經》一部。道真發心造大般若經帙六十個，並是錦緋錦綾具全，造銀番五十□，並施入三界寺。銅令香爐壹，香□壹，施入三界寺。道真造劉薩訶和尚施入番二七，銅令香爐壹，香、花氈壹，已上施入和尚，

永爲供養。道真修《大般若經》壹部，修諸經十三部，番二七□，銅令香爐壹，香□壹，經案壹，經藏壹□，經布壹條，花氈壹。已上施入經藏供養。」這是敦煌沙門以所寫諸經、所擁法具布施所在寺院者。

P.2567 號癸酉年（七九三）二月〈沙州蓮台寺諸家散施歷狀〉，其所施物品中見有「琉璃瓶子壹，鑰石瓶子壹只」，「真珠廿一綫，瑪瑙珠子八十四枚，琥珀二，瑟瑟五」。<sup>[註 9]</sup>又 P.3111 號遺卷，乃〈庚申年七月十五日于闐公主官造施捨紙、布、花樹及台子簿〉，而 P.3184 號經卷背頁，並有「甲子年八月七日于闐太子三人來到佛堂，將法華經第四卷」之題記。凡此皆爲西域播遷人士布施敦煌寺院之遺證。

敦煌寺院中接納如此之多的各色物品，必然極大地充實了河西僧侶團體的資產儲備。由此看來，中國寺院地主莊園的形成，與社會各界的廣泛散施有著密不可分的因果關係<sup>[註 10]</sup>。至於 S.5873 號卷子所見「戊午年靈圖寺倉小，有斛 出便於人……」的題記，則直接揭示了敦煌寺院積蓄盈溢、庫倉形絀的事實。關於河西寺院物資儲備在中古西北史地中的特殊意義，本文後半將有適當的論述。

#### (四)寺產支配

中古寺院既然儲納了如此眾多的各色物品，那麼對這些物品的支配行爲必然就構成了寺院物質生活的重要內容，這是以往經濟史學界長期關注的一個理論問題。茲將敦煌遺書按類條列，以爲學界今後從事相關研究提供一組系統的資料素材。

P.2613 號卷子爲咸通十四年（八七三）敦煌某寺器物簿，P.2821 號爲丁丑年至庚辰年報恩寺粟米賬，P.2846 號爲甲寅年某寺所收施捨簿，P.2916 號爲癸巳年某寺納絹曆，P.2917 號爲某寺器物簿，P.2932 號爲某寺甲子、乙丑兩年所收便豆賬，P.4004 號爲某寺家俱簿。所有這些，俱爲敦煌寺院對所屬庫物的登記手實，它們自然反映著中古時期河西寺院在資產管理方面的檔案制度。

P.3997 號遺卷爲庚子年某寺寺主法淨領布籍，P.4763 號爲丁未年三月十三日某寺分付鄧闍梨物色名目簿，S.5804 號爲僧人智弁求美柰牒，S.5810 號爲僧人智弁索春衣狀，S.5901 號爲某僧向大德乞藥狀，等等。這些又爲僧人向所在寺院領取物品的紀錄。

S.4332-2 號〈龍興寺僧願學便麥粟文書〉：「壬午年三月卅日，龍興寺僧願學于王法師倉便麥粟八石，到壬午年三月（誤記？）言道：願學漢地身亡。其王法師於他兄邊徵索此物，其兄與立居（據）縹一疋，黃僧衣一對，此物後有人來，其願學不死，滴（的？）實取物者年年借利，一任自取者。」這一寫卷反映了敦煌寺僧因外遊「漢地」向倉主借貸麥粟的事實。此件文書而且顯示，當獲得債務人「身亡」的傳言時，債主便按約定向債務人負有擔保責任的兄弟索取貸值的兌現。相似的情況在 P.3472 號戊申年〈徐留通因出使西州舊欠絹三匹，如

不能返，由其二弟代還契》中得到了證實。因出使外地向敦煌寺院借貸庫物的情況別有多例，如 P.3453 號辛丑年「賈彥昌赴西州充使，向龍興寺借絹帛契約」即其一也。

以上三例因交通原因產生的寺院借貸文書，使人們對河西寺院資產儲備獨特的社會功能引發了新的認識。看來，在河西走廊悠遠漫長的風沙古道上，敦煌地區的寺院儲備實際上充當了物資供需領域市場調配的角色。絲綢之路上的交通保障，河西寺院系統的物資儲備無疑發揮了重大的作用。

在敦煌寺院資產儲備的運作系統中，有一種特殊形式的支配方式應該引起我們充分的注意。S.2575-3 號寫卷，即〈天成三年（九二八）都僧統海晏徵求莊嚴道場什物帖〉。又 S.2575-11 號寫卷，是為「普光寺道場徵用什物單」。這兩件文書反映出敦煌寺院的所屬物產，曾有被地方政權通過河西僧統機構行使徵用的事實。

據筆者對敦煌遺書中同類寫卷的考察，這類徵用寺產的行為包含有兩個重要的項目：其一為馬的徵調，其二為酒的支使。前者如 P.3264 號〈庚戌年某寺出麩曆〉，其中已言明所出麥麩用於飼馬的情況。又《敦煌遺書總目索引·遺書散錄》收「李氏鑿藏敦煌寫本目錄」0224 號丙戌年〈知馬駝官日行簿〉，也透露出河西政權對寺院馬駝一再徵調的情形。而 S.4659 號〈唐京西明寺沙門道宣謹□化制二教護僧物制〉殘卷，其卷首並有「諸方客僧所持騎從，並是彼常住人畜，不知此合得常住供給不」的論議。這件文書指代的維護行為雖然未必發生於河西，但此件卷子之在莫高窟藏經洞中出土，至少說明這類客僧支使常住人畜的行為在河西寺院系統中並非沒有雷同的意義。

後者如 S.6452 號〈常住庫酒破歷〉、P.5032 號〈酒破歷〉及敦煌文物研究所藏〇〇〇一號鈐有「歸義軍節度使新鑄印」的〈酒賬〉諸卷，都包含有歸義軍政權支使寺院常住庫酒的信息。而 P.2629 號〈歸義軍出支酒賬〉遺卷，其中亦多次記錄了歸義軍當局因招待于闐、甘州使者而支用當地寺院庫酒的事實[註 11]。此外，僅 S.6452 號〈辛巳年付酒本歷〉寫卷，即記載了與淨土寺常住庫有關的酒肆已達九家之多的史事。敦煌遺書中如此頻繁的支酒紀實，生動地反映了中古一代絲綢之路交通中以酒餞觴的盛行和寺院在這種人際關係中充當著十分活躍的角色。這一有趣的歷史現象，我們從藏經洞徵馬文書中亦可得到相應的啟發。

在寺院資產的支配運作中，包含著一種特殊的糧粟轉換形式——施食和便租。如 S.2575-8 號〈支給齋食文〉和 P.4693 號〈分配食物人名單〉及 P.4909 號〈辛巳、壬午兩年東窟支出食物賬〉三卷，都從不同角度反映出寺院庫糧膳養了相當數量的各色受食者。而 S.6829-4 號〈悉董薩部落百姓張和子便麥種契〉寫卷「卯年四月一日悉董薩部落百姓張和子，為無種子，今於永康寺常住處取協萬價，便麥一番馱，便造協萬貳拾扇，長玖尺，闊六尺。其協萬限四月廿五日以前造了。如違其限，協萬請賠，麥一馱賠兩馱。恐人無信，故勒此契。卯年四月一日張和手帖，中間或身（往）東西，一仰保人等代還。麥主 取麥人張和和年卅一，保

人弟張賈子年廿五，見人汜老、見人康贊，見人齊生」之紀事，則轉達了吐蕃時代敦煌鄉人部落對寺院庫糧的支供需求與實施行爲。

### (五)結社

魏晉以降，中國佛教的信仰階層，每每自發組織成爲一種被稱爲「邑社」的結義群體，這從敦煌遺書中的大量同類資料亦可得到相應的反映。如 S.6537-6 號〈十五人結社文〉及同卷一〇號「正月廿二日淨土寺□僧惠信」所書之〈社約〉、P.3489 號〈戊辰年旌坊巷女人結社文約〉、P.2708 號〈社子簿〉、P.3707 號戊午年四月〈親情社轉帖〉等等，即是這一宗教群落活躍於敦煌社會的生動例證。

這類以「邑社」名義建立起來的信教組織，其成員除了共同參加一些「香火」事務外，最重要的一項團體活動便是在「社子」之間發起各種名目的互助行爲。如 S.6300 號〈結義契約〉中寫道：「丙子年二月十一日，乾元寺僧隨願，共鄉司判官李福（紹）結爲兄弟，不得三心二意，便須一心肚作個。或有一人所作別心，對大佛刑罰其弟兄。所有病患之日，便看來一人看□正，二乃兄弟名違，有甚些些，□得倍逆，便仰□□同心，便歡悅之。彼此師兄□弟，不憑文字，願山河爲誓，日月證盟，地轉天迴，勢憑爲驗耳。弟兄乾元寺□僧統大法師兼上座隨願（押），弟子□平李福紹（押）。」書契中特別載明了「病患之日」相互問望的義務。又 S.2894-7 號〈親情社轉帖〉，則對社友之間因喪亡白事而致力贊助作了明確的公告：「右緣裴單奴爲女亡，合有贈送人，各麵一升，油一合，粟一，柴一束，辨淨綾絹色物三丈。幸請諸公等，帖至限今月廿二日卯時，在官樓門前取齊。捉二人後到，罰酒一角；全不來，罰酒半瓮。其帖速第相分付，並不得停滯，如□者，准條科罰，帖周，卻付本司，用憑告罰。壬申年（九七二）十二月九日，錄事帖。」同卷八號〈親情社轉帖〉，亦昭示了社人汜再昌女亡，合社向其贈送物品的公告。

從敦煌藏卷的結社文書中我們可以看出，中古時代以佛教信仰意識爲紐帶建立起來的香火邑社，是寺院與世俗社會接緣人際時產生的一種帶有強烈互助性質的群體組織。雖然邑社內部成員之間因職務區分仍存在著實際地位的差別，但這種地位區別在社內互助事務的情感彌補下便不致過於地削弱大家的感情。在這裡，邑社已是信教階層情感聯絡的一種必備場合，它從聯誼角度滿足了社人之間扣問溫存的情感需要。敦煌遺卷中結社文書的眾多，恰是歷史上河西社會情感結構一種真實的描摹。

### (六)禮懺祈禱

佛教僧尼在寺院中本以課經參禪爲法務之主體，此類活動之餘間，更有禮懺祈禱、追薦邀福爲行化本邦之功課。如此的道場遺蹤，藏經洞卷子中亦有累累的反映。

敦煌遺書見有禮懺內容的卷子，有如 S.5490、S.5620、S.5633-2、S.5651、P.2232、P.2692-2、P.2722-3 諸號等等。其中 P.2692-1 號寫卷，是為天福五年（九四〇）「歸義軍節度使曹」氏之禮佛疏文。而 S.5562 號禮懺寫本中，且有「太平興國五年（九八〇）庚申歲四月廿七日，借請本寫者，更錯失者，後人讀此，察著記」的題識，從中可以看出該卷尚且含有書儀範本的性質，由此可見當時寺院禮懺儀式大同小異也。

關於河西寺院中祈禱福祐之情形，可從 P.2670、P.2820 諸卷「釋子祈禱文」中窺見其大概。此外，P.2649 號寫卷，則又為太平興國九年（九八四）曹延祿祈請萬順之禱詞。至於寺院中設立法堂為亡者追薦冥福的事例，則可於 S.6411-15 號〈國母、天公主奉為故男尚書諸郎君百日追念文〉、P.3367 號〈己巳年宋慈順為故男小祥日設齋請三界寺僧疏〉及 P.3388 號〈開運四年（九四七）歸義軍節度使曹元忠為故兄大祥追念請金光明寺僧疏〉諸卷中詳見其情節。

### (七)開鑿石窟、建造佛堂

學術研究表明，敦煌石窟的一些重大洞窟往往在建窟之初即於窟內立有紀實之功德碑，而藏經洞遺書至少有十三號寫卷屬於這些碑文的稿本或抄本[註 12]，並且這些寫卷能與莫高窟有關洞窟找到一一對應的關聯。

如 P.4640 號之一〈張潛建和尚修龕功德記〉中說：「……厥此龕也，則有金光明寺比丘僧俗姓張，法號潛建，與普光寺妹尼妙施共鑄飾也。……兄唱妹順，罄捨房資；妹說兄隨，貿工興役。既專心而透石，誓志感而隨通。不逾數稔，良工斯就，內素並畢……」此為僧尼兄妹並力施修窟龕的實例，年代約在蕃佔末期至歸義軍初期之間。

又 S.2113 號〈唐沙州龍興寺上座馬德勝和尚宕泉創修功德記〉云：「……沙門德勝，精閑六禮，明達藏經……遂因修行之暇，憩步宕泉，仰萬窟之崢嶸，睹千龕而矚目。念前賢往哲，由知身幻而樹福。曰：『貧道忝廁緇流，不可蹉跎度世。』遂捨房資，於北大像南邊創造新龕一所。內素釋迦如來並諸侍從，四壁繪諸經變相，門兩頰畫神兩軀，窟檐頂畫千佛，此壁繪千手千眼菩薩。內外莊嚴，並以功畢……時唐乾寧三年（八九六）丙辰歲四月八日畢功記。」據考，馬德勝和尚所修之像龕，即今日莫高窟統編之九十七號窟。

次如 S.3540 號〈比丘福惠等十六人造佛窟約〉：「庚午年正月廿五日，立憑比丘福惠，社長王安午……押衙張富佛、閻願成、陳干□、張佛奴、崔丑奴、馬文斌、孔彥長，都頭兀祐員、兀祐清、賈永存等壹拾陸人，發心于宕泉修窟一所，並乃各從心意，不是科牽，所要色目林梁，隨辦而出。或若天地傾動，此願不移。……眾內請鄉官李延會為錄事，□□文以為綱首，押衙閻願成為虞侯，祇奉錄事□事，比至修窟罷工，斯憑為驗。又比丘願澄，充為祇食納力。又胡住兒亦隨氣力，所辦應遂。」這件文書告訴人們，當年莫高窟修建之時，其功德組成群體中曾專門設有「錄事」、「綱首」、「虞侯」等執事角色負責其工程。文約中比丘願澄、胡住兒等後屬人員，則以行役自願隨時加入工程機動者行列。

僧尼社團除了在莫高窟等地開鑿像龕外，若干敦煌遺卷還向我們透露了河西僧俗參與敦煌鄉間家居佛堂的設立。P.3245 號〈創於城東第一渠莊新造佛堂一所功德記并序〉寫卷，已指示出敦煌城東臨近渠道的某一村莊建有佛堂的信息。而 S.1824 號〈受十戒文〉寫卷，題記中有「光啓四年（八八八）戊辰五月八日，三界寺比丘僧法信于城東索使君佛堂頭寫訖」的記事，這又表明敦煌城東別有佛堂存在的事實。

#### (八)諸法信守

敦煌遺書中另有一類反映佛教僧尼生活儀規的文獻，這可為我們認識寺院內部除戒律之外的僧尼生活規範提供一些素材性資料。

如北京圖書館藏霜字九號〈式叉尼六法文並沙彌十戒及八敬等法〉、P.2934 號〈式叉尼性空六法文〉及 P.2924 號〈比丘尼懺單波夜提文〉諸卷，均是比丘尼各種行為儀規的集成。

次如 P.2311、P.2332 兩卷均為〈百法手記〉之寫本，S.5958 號〈法門名義集卷〉，則又為佛門各類法式之叢萃。

再如 S.5844〈立壇法〉及 P.4009〈三昧壇法〉兩卷，則是約束僧伽坐禪儀規的範式。而 P.3905 號〈念經手勢〉之圖繪，則為描摹誦經時手印之底本。

又由北京圖書館藏字字一號〈破昏怠法〉、S.5836 號〈結道場法〉和 P.2936 號〈淨土念佛誦經觀行儀〉寫卷及其尾題「時乾祐四年（九五一）歲次辛亥蕤賓之月莫彫十三葉于宕泉大聖先巖寺講堂後彌勒院寫」提供的信息，我們可以想見這類誦經法式的傳習，在晚唐五代前後的敦煌淨土信仰道場中似乎流行得更為普遍一些。這一點，或許與法照在河西一帶廣弘「五會念佛」法門有著內在的原因。

另在我國寺院體系中，流行著一種頗具印度熱帶生活習俗的沐浴風尚。通過對敦煌遺書文獻內容的類型梳理，我們已能明瞭這一風尚同樣也體現在河西寺院系統的僧團生活中，從而構成了當地一種近乎教團軌儀情調的寺院場景。

考行化天竺的佛陀，早有告誡弟子時常沐浴的說教。敦煌遺書 P.3919-4 號《佛說溫室洗浴眾僧經》，正可謂這一教團習俗行之所本的經典依據。

又《敦煌遺書總目索引·遺書散錄》1327 號、1410 號及 S.2497 號三個寫卷，俱為《溫室洗浴眾僧經》的疏釋本。S.2440 與 P.3210 兩卷，則為上述沐浴經的講唱押座文。這一組含有引申意義的經典文獻，反映出敦煌寺院僧眾對沐浴健身這一種佛門傳統懷有至為強烈的認同與效仿情緒。而 P.3265 號〈報恩寺開溫室浴僧記〉寫卷，則明白記載了這一衛生設施本即令狐義忠為其亡父追薦冥福所施之功德。該卷可以視為河西寺院溫室浴僧實踐行為的紀實。

### (九)文教修習

作為一種文化場所的人事主體，寺院僧尼們除了履行日常的教門職事外，對與文化修養相關的業餘功課，自然也給予了足夠的重視。

藏經洞 P.2841 號《小乘三科》寫卷，是一種以問答形式介紹佛教知識的入門教科書。這一寫卷在敦煌寺院遺存中的出現，反映了佛教知識的通俗性普及教育，已經列入了河西寺院的弘法日程。

另在卷帙浩繁的敦煌藏卷中，見有如 S.4081、4191、4275、4992、4995、5453、6172-3 等等數量眾多的「釋門應用文範」類抄本。這種具有書儀性質的寫卷，其示範內容含有唱導、和戒、鈎藏、轉經、慶賀、恭頌、禮贊、報願、送亡、弔念、逆修、嘆壙等各種類型的應用文。這些示範教材的廣泛流通，勢必促進在寺僧尼閱讀、寫作能力的提高，進而也就必然有助於河西文牘市場的繁榮。

又敦煌藏卷 P.2847 號《李陵、蘇武往還書》抄本，題識中有「丁亥年二月三日蓮台寺比丘僧辯惠未時寫了」的紀事，可見河西寺院中僧尼階層於日常法門事務之外，尚且主動地從事著世俗文學的諷誦與傳承。同樣的古典名篇還在 P.3692 號等寫卷中得到了重演。這一寫卷的題識中說：「壬午年二月二十五日金光明寺學郎索富通書記之耳」。由此人們不難想見，正是敦煌寺院中這種屬於義學性質的教育單元，在宗教場合與世俗文學之間行使了文化融會、發祥的職能。

類似的寺院義學文學教養行為還從 P.3833、P.3910 兩號寫卷中得到了再證——P.3833-1 號《王梵志詩抄》題記中有「丙申年二月十九日蓮台寺學郎王和通寫記」。P.3910-4 號《秦婦吟》題記則有「癸未年二月六日淨土寺（沙）彌趙員住右手書」的內容。這些抄本足已說明，具有普遍抒情色彩的傳統詩歌，在敦煌諸多寺院中曾被包括比丘、沙彌、學郎在內的緇白二眾視為頗有營養價值文化資源。至於這類抄卷中所見有的〈孔子項託相問書〉、〈新合孝經皇帝感辭〉等儒家篇什，則洋溢著河西寺院中那種佛儒兼容的文化氣氛。通過敦煌遺書中這些色澤陸離的歷史遺墨，我們不難理解中古寺院在古代文化傳承歷程中發揮著多麼巨大的融會作用。

### (十)僧籍管理

由於寺院經濟在河西社會生活中佔有舉足輕重的地位，所以封建國家對敦煌寺院僧眾人口的簿籍管理遂即給予了高度的重視。藏經洞遺書中為數不少的僧尼名冊，都從不同程度上反映了寺院人戶之登記、存檔、申報、管鑰的種種行為。

敦煌遺書 S.2614-2 號寫卷，錄有開元、乾元、龍興、大雲、報恩、淨土、蓮台、三界、大乘、安國、靈修、聖光諸寺之名單。從該卷涉及敦煌寺院之眾多，我們傾向於認為這次諸寺僧尼名籍之造冊，帶有敦煌寺院人眾普查的意味。這種由地方當局普查寺院人口的情狀，從 P.2879 號〈河西都僧統印應管壹拾柒本僧尼籍〉之案例，可以說明是統過河西都僧統這一僧官機構來進行的。

又從 S.5893《僧人名簿》分段列出僧人法名、籍貫州縣、所居鄉里之格式，結合本卷末尾敘述受戒僧人之情形，我們認為此次名籍造冊乃係僧尼受戒名額之統計。

又 S.2669 號〈敦煌諸寺僧尼姓名、年齡、籍貫表〉，其「大乘寺」項內見有比丘尼「了空 沙州敦煌縣神沙鄉 姓張 俗名媚媚 年五十七」之名籍。論者依據張議潮為窟主的莫高窟一五六窟供養人題名所見「姊師登壇大德兼尼法律了空」的壁紀，判斷遺書尼「了空」即為張議潮出家之長姊[註 13]。這件文書反映出河西望族在敦煌寺院及莫高窟造像中兼有崇高地位的情勢。

敦煌佛寺僧官不僅對所在僧尼行施著口籍管理，於此之外且對寺院人戶亦給予了嚴格的節制。僅以 P.3859 號〈丙申年十月十一日報恩寺常住百姓老小孫息名目〉、S.5868 號〈護國寺處分家人帖〉及北京圖書館藏咸字五十九號背〈安國寺寺戶汜奉世等請便都司倉麥牒〉三卷披露之內容，已使人們看到當時的寺院人戶管理，業已涉及到寺人孫息數輩包括向倉司便麥之類的日常行爲。又從 S.2729 號〈吐蕃辰年三月沙州僧尼部落米淨辯牒〉及〈二月□十使論悉諾囉接謨勘牌子歷〉二卷牒報運轉之動態，亦可發現蕃佔時代敦煌寺院尚且有著申報寺院人口檔案的制度，這尤其使人們感受到河西寺院人籍管理正日益趨於謹嚴的事態[註 14]。

關於敦煌寺院組織受到封建國家嚴格節制的情形，另由若干寺院雜事活動亦可得到相應的旁證。

在敦煌石窟寺院的宗教生活中，流行著一種時令燃燈的習俗，敦煌遺書如 S.1441-7 等有關藏卷，則透露出封建國家干預這種生活習俗的信息。如 S.1604-1 號〈尙書帖都僧統〉寫卷，即是天復二年（九〇二）尙書衙門指令敦煌各寺於朔望之夜燃燈誦經以求消除天變人禍的通知。這一事帖佈告的行事，在同卷二號〈都僧統光照帖諸僧尼寺綱管徒眾〉卷文中正有切實的反映：「都僧統帖諸僧尼寺綱管徒眾等 奉尙書處分，今諸寺禮懺不絕，每夜禮《大佛名經》一卷。僧尼夏中則令勤加事業，懈怠慢懶，故令使主嗔，僧徒盡皆受恥，大家總盡心識。從今已後，不得取次，若有故違，先罰所由綱管，後科本身。一一點檢，每□燃燈一盞。准式，僧尼每夜不得欠少一人，仰判官等每夜巡檢。判官若怠慢公事，亦招科罰。其□仰諸寺盡時分付，不得違時者。天復二年（九〇二）四月廿八日帖，都僧統光照。」這類由當地僧官指示燃燈的事例，在敦煌文物研究所題有「辛亥年（九五—）十二月七日釋門僧政道真」署名的〇三二二 號〈臘八燃燈分配窟龕名數〉寫卷中，也有與之相同的背景[註 15]。

此外，敦煌寺院上行於地方當局的部分文書，也從另一方向告訴人們河西寺院的種種行事，無不受到封建國家的強烈制約。

藏經洞 S.2679-3 號沙門利涉所撰〈奏請僧徒及寺舍依定〉表，以懇切致詞乞求國王陛下於「僧尼安樂之地」「利樂有情」。而 P.4649 號繪像之背頁，有丙申年報恩寺呈報麥子之牒文。這類寺院陳奏當局的文書，反映出河西寺院在政治上與封建國家有著難以割裂的親和力。

又 S.1483 號寫卷之背頁，為〈向吐蕃贊普進沙州蓮花寺舍利骨陳情表〉，從表中「伏賴宰相守信，使無塗炭之憂；大國好生，庶免累囚之苦」的語意，可以看出敦煌寺院在蕃佔時期亦與吐蕃王庭保持著文化通傳的關係。

又 S.6417-19 號藏卷，係同光四年（九二六）金光明寺僧慶寂等上都僧統請法真出為寺主事。同卷十八號寫本，則係長興二年（九三一）普光寺尼上都僧統推選都維事。以上兩卷均有同期僧統海晏之批示。而同卷二十號寫本，又為清泰六年（九三九）金光明寺上座神威等上僧統啓請善力出為上座事，該卷末尾亦有同年僧統龍辯之回批。以上呈請僧統安置寺院綱管的狀牒，無一不反映著河西寺院行為受到封建當局嚴格政治節制的社會機理。

## 四

本章對藏經洞出土佛教以外的其他宗教文書作一大致的歸納與分析，進而對敦煌地區中古時期流行的一些佛外宗教作出初步的行為學探討。

### (一) 道教

敦煌遺書中道教文書在宗教卷子中僅次於佛教文書的數量，其中最具典型意義的一些寫本多為隋唐時代的遺物，這給我們考察中古時期道教在河西地區的流行情況——尤其是其與佛教寺院的關係——提供了極為便利的條件。

按 S.2295 號《老子變化經》寫卷，題記中有「大業八年（六一二）八月十四日經生王儔寫，用紙四張，玄都玄壇道士覆校，裝潢人 秘書省寫」。此卷顯示了隋代道經仿效佛藏作法在秘書省下設有「經生」、「校勘」、「裝潢人」等專職的刊行作工機構以供批量地成書。該卷之流通於河西，與楊隋國家優禮佛道聲氣宏遠不無關聯。

P.2444 號《洞淵神咒經》卷末題記文云：「麟德元年（六六四）七月廿一日，奉敕為皇太子於靈應觀寫。道士李覽初校，道士輔儼再校，道士馬詮三校，專使□□□□兵曹參軍事蔡崇節、使司藩大夫李文暉。」靈應觀出於同一目的與之同日繕寫的同一道經還有 P.3233 號等卷，其題記格式一準前卷寫法而僅有作人的少異。由靈應觀寫卷尾題之內容，可知李唐初葉道家向河西轉經武步於楊隋。

瓜、沙本土的道觀寫經，藏經洞遺書中亦有不少的寫本。P.2806 號《太玄真一本際經》尾題中有「證聖元年（六九五）閏二月廿九日神泉觀師汜思莊發心敬寫，奉為一切法界蒼生，同會此福」。題記中的「神泉觀」，在遺書其他寫卷曾報導了它的所在。

P.2371 號《無上秘要》寫卷尾題文云：「開元六年（七一八）二月八日沙州敦煌縣神泉觀道士馬處幽並姪道士馬抱一，奉為七代先亡及所生父母、法界蒼生敬寫此經供養。」又 P.2602 及 P.2861 兩號道經之尾題，則與前經題記完全的相同，由此可以看出河西道民在轉寫道家經典時態度之誠摯。值得人們留意的是，後兩件道經的背頁，分別抄有「觀世音菩薩符印一卷」及《六門陀羅尼經》之別本，這足以反映出盛唐時期的河西道教，與佛教寺院寫經有著交糅連理的情節。

關於河西道教與佛教寺院之接緣，敦煌遺書中另有不少藏卷頗能提供更多的例證。如 P.2818 《老子說罪福大報應經》寫本，其經典題目從文式結構到教義內涵都有摹仿、抄襲佛說報應故事的痕跡，這一敦煌寫卷是道教師承佛教的一篇絕佳的文獻資料。

又 P.2688 號《莊子外物篇》殘卷，其背頁即有尚不知名的佛經抄本。P.2735 號《道德經白文》殘卷，係至德二年（七五七）道人吳紫陽受戒所用之抄經，這一經卷的背頁亦有佛教某經之註解。我們認為，這種佛、道兩經抄於同一卷子正反兩面的現象，不宜用古人吝惜紙張的說法來詮釋，這由下面的例子可以得到確切的疑證。

P.2004 號《老子化胡經》寫本，其卷末鈐有一枚「淨土寺藏經」印，這種赫然鈐署寺院藏印的道經，無疑昭示了佛教寺院正式納藏道家經典的事實。看來，河西寺院典藏道教文獻的情結，還得到更加廣闊的歷史背景中去尋找深層的原因。

大家知道，李唐朝廷向以老子餘緒相標高，故歷代皇帝曾有推重道家之選舉。這種張揚道門的策略，以開、天時期的玄宗王朝表現得最稱淋漓。這一點，敦煌遺書中的道教典藏恰有真切的顯現。

藏經洞 P.3592 號殘卷，是唐玄宗皇帝御的《老子道德經》寫本，該卷背頁且有佛典「醜女緣起」的抄品，這是敦煌地區流播開元御頒道門的重要例證。

又 S.2999 號《太上道本通微妙經》、S.3563 號、P.2475 號《太玄真一本際經》三卷，其卷末均有「開元二年（七一四）十一月二十五日道士索洞玄敬寫」的題記，此為開元時代敦煌道人用功轉寫道經實例。

P.3725 《老子道經》殘卷題識文云：「國子監學生楊獻子初校，國子監大成王仙舟再校。開元二十三年（七三五）五月 日令史陳琛、宣德郎行主客主事專檢校寫書楊光喬、朝議郎行禮部員外郎上柱國高陽郡開國公楊昌仲、正議大夫行禮部侍郎上柱國夏縣開國男姚弈，金

紫光祿大夫禮部尚書同中書門下三品上柱國成紀縣開國男（李）林甫」。又 P.2457 號《閱紫綠儀》寫本題記則云：「開元廿三年（七三五）太歲乙亥九月丙辰朔十七日丁巳于河南府大弘道觀敕隨駕修祈禳保護功德院，奉為開元神武皇帝寫一切經，用斯福力，保國寧民。經生許子顯寫，修功德院法師蔡茂宗初校，京景龍觀上座李崇一再校，使京景龍觀大德丁政觀三校。」而 P.2257 號《太上大道玉清經》寫卷，則有「天寶十二載（七五三）五月 日白鶴觀奉為皇帝敬寫」的尾題。以上三卷之題記，顯然亦體現了開、天道教自兩京軒闕西漸瓜、沙的風塵。

S.6454 號《十戒經》題識中有「大唐天寶十載（七五一）歲次辛卯正月乙酉朔廿六日庚戌，敦煌郡敦煌縣玉關鄉豐義里開元觀男生清信弟子張玄 ……謹詣三洞法師中岳先生奉受十戒十四持身之品修行供養……」的紀錄，這又如實印證了開元「二十九年（七四一）春正月丁丑制兩京，諸州各置玄元皇帝廟并崇玄學，置生徒，令習《老子》、《莊子》、《列子》、《文子》，每年准明經例考試」[註 16]這一國家頒敕在河西地區得到了貫徹。

通過對藏經洞以上道教文書相關內容的分析，我們認為道家典籍之所以雜陳於敦煌佛教寺院文獻中，其根本原因乃是中古一代河西佛道兩教在封建國家，尤其是李唐王朝宗崇二教政策推動下，相互孳乳的結果。

## (二) 祆教

敦煌遺書中除了漢文藏卷外，尚有數量不少的包括梵文、粟特文、于闐文、回鶻文、藏文等多種胡語文書雜陳其中。這些胡語文書反映了古代西域有關民族在河西地區的人事活動，從而有可能使人們透過這些文書的字裡行間去觀察諸胡人民在敦煌一帶包括宗教生活在內的一些人文行爲。

依據斯坦因一九〇七年在敦煌漢代烽燧遺址中發掘的粟特文書簡，人們知道遠在漢晉時期善於往來經商的粟特興生胡人即駝鈴晨夕活躍於河西走廊一線[註 17]。隋唐以降，這些奔波於東西方貿易古道上的粟特群體，曾以種種原因在和田、吐魯番、敦煌、武威等地得以著籍定居的民族聚落。由此，原本根植於彼土的鄉貫信仰——火祆教法亦隨著這些粟特聚落的形成，流播於這些民族交互雜居的戈壁綠洲之中。

敦煌地區的祆事行跡，藏經洞卷子中頗有片斷的涉及。

P.2005 號《沙州圖經》關於粟特聚落祠奉的火祆神廟即有如下的記載：「祆神，右在州東一里。立舍，畫神主，總有廿龕，其周迴一百步。」同一祆神寺舍在 P.2695 號《沙州都督府圖經》中又有「一所祆舍」的記載。P.2569 號寫卷中稱這所神祠為「城東祆神」或「安城火祆」，S.1366 號卷子則稱之為「城東祆」。

關於粟特祆教在敦煌一帶的活動，S.2241 號文書曾有「祆寺燃燈」的記事，這實際上反映了祆教信奉拜火的舊俗。此外，祆教教徒每年常有「賽神」、「潑寒」諸種獨具域外風情的活動，這些亦在敦煌文書中有著不同情節的顯示。今以「賽祆」為事例，探討一下這種宗教風習在敦煌地區的流行情況。

賽祆是一種帶有祭祀意義的娛樂集會活動。在這種場合中，祆眾們要舉行諸如歌舞酒宴、祈福唱導、幻術化妝、蹈火遊行等一系列盛大的宗教儀式。這類活動中的物資用項，藏經洞卷子恰有不同側面的記述。

P.2569 號〈官酒戶馬三娘龍紛堆牒〉寫卷有光啓三年（八八七）「四月十四日夏季賽祆用酒肆甕」的支供紀錄。敦煌文物研究所藏〇〇〇一號—P.2629 號〈酒賬〉完卷中又有「（四月）廿日，城東祆神酒壹甕……（某月）十日，城東祆賽酒兩甕」的支供賬式。這是敦煌賽祆用酒的例證。

S.1366 號《歸義軍使衙內破用曆》，內有「十七日准舊城東祆賽神用神（食）五十七分，燈油一升，麩面一斗，灌湯（腸）九升。」S.2474 號《歸義軍衙內油糧破除曆》，內有「城東祆，燈油二升」的記賬。這是支供賽祆糧、油、灌腸的事例。

P.4640 號《歸義軍衙內破用布紙曆》，載己未年（光化二年—八九九）支供項目有：「（七月二十五日）又同支賽祆畫紙參拾張」，「（十月五日）又支賽祆畫紙參拾張」。同卷記錄庚申年至辛酉年（九〇〇—九〇一）又有六宗以上各支賽祆畫紙參拾張的事態。可見歷次賽祆活動中，祆眾每有供奉祆神畫像的習慣。

這種祆神畫像的成品，敦煌藏卷中亦有其遺存。如 P.4518 號原有帶結裝潢的紙本素描線畫，圖中繪二女神相向而坐。左側女神手中托盤，盤上一蹲犬伏踞其中，右側女神四臂，手中分別執日、月、蛇、蝎各一具。論者依據祆教經典《阿吠斯陀·聞迪達德》篇章中有關珍視犬類的記載，推斷這一紙本線畫當是賽祆所用之圖像[註 18]。至此，歸義軍衙門支供賽祆的紙張，其事項用途已獲合理的解答。

通過對以上敦煌資料的徵引，我們對沙州地區以粟特聚落為依託的祆教神祀已有大體的印象。然而本題中我們最為關注的問題卻是，這種以粟特裔胡為信教群體的外來夷教，與敦煌佛教寺院的關係如何呢？這一點我們將留待敦煌三夷教資料條縷過後再作共同的回答。

### (三)摩尼教

人們知道，二十世紀初葉，外國探險家們曾在我國吐魯番地區發現了數量巨大的摩尼教文書[註 19]。相對於此，敦煌發現摩尼教文書的數量，倒是為數其寥寥。所以，藏經洞所出的三種摩尼教寫卷，無疑為我們研究河西摩尼教史況的絕佳珍本。

北京圖書館藏敦煌遺書字字五六號殘卷，即學界習稱的《摩尼教殘經一》寫本。我國摩尼教史學者林悟殊先生指出，該卷寫本中「使用了大量的佛教術語和概念，以佛經常見的問答形式為開始，以佛經常見的『歡喜奉行』之類的套語為結尾，筆法模仿佛經。……它證明了摩尼教在東漸時，為了適應東方濃厚的佛教氣氛而逐步佛教化」[註 20]。

S.3969—P.3884 綴合本《摩尼光佛教法儀略》寫卷，是開元十九年（七三一）摩尼教徒拂多誕奉詔於集賢院以「翻譯」的名義撰寫的一部摩尼教儀規文獻。該卷寫本中有「老君託孕，太陽流其晶；釋迦受胎，日輪叶其象；資靈本本，三聖亦何殊；成性存存，一貫皆悟道」的語句，從中可以看出摩尼教入附東華之早期，大有仰仗唐化，寄託佛道之用心。

S.2659 號《下部贊》殘卷，是敦煌遺書中所見摩尼教徒眾在舉行宗教儀式時念誦的一部譯本讚美詩，其中包含著摩尼教教義，宗教儀式等法事內容。這種漢譯摩尼教經卷在敦煌地區的流行，大約發生在大曆三年（七六八）回鶻勢力深入漢地的過程中。[註 21]

#### (四)景教

敦煌藏經洞出土的漢文景教遺書，今所能詳者大致有七個卷號之多。[註 22]其中法國伯希和劫去的兩件之中，有題為《尊經》的一種。該卷內抄有景教譯經目錄三十餘題，論者認為即是〈大秦景教流行中國碑〉所載教士景淨譯經的篇目[註 23]。

又天津李盛鐸收藏的兩個寫卷中，有《大秦景教宣元本經》一卷。該卷有「開元五年（七一七）十月廿六日法徒張駒傳寫于沙州大秦寺」之尾題。

另外，一九一六年至一九四三年，日本人在中國購得的三種敦煌漢文景教卷子中，其小島靖氏藏卷《大秦景教大聖通真歸法贊》寫本又有「沙州大秦寺法徒索元定傳寫教讀，開元八年（七二〇）五月二日」的題記[註 24]。

其次，在藏經洞出土的胡語文書中，尚有一卷希伯來文摘自《舊約全書·聖歌》的懺悔祈禱文寫本。這件文書的年代，學界一般認為書寫於西元八世紀前後的敦煌。[註 25]

現在，我們就來解答這些佛外宗教文書何以出現在敦煌佛國道場中的問題。

通過以上對道教和三夷教文書內容的考察，我們發現這些佛外宗教存在著一個共同的特點——在教義、教法的相關領域內與佛教系統保持有明顯的親和性。

洛陽邙山往者出土的翟突娑墓誌，記其鄉貫家資有謂：「君諱突娑，字薄賀比多，并州太原人也。父娑，摩訶大薩寶……」邙山另一康元散墓誌，其中亦有「父忤相，齊九州摩訶大薩寶」之家系。此前筆者之一已經指出，這類「摩訶大薩寶」的稱謂，實際反映了祆教東漸早期對佛教梵語概念優友借重的態度。[註 26]

次者，從《摩尼光佛教法儀略》這一經典名目之擬定，到該教另一殘經中採用諸多佛經語言的表達方式，足資說明來臻華夏的摩尼教如同祆教一樣，都對佛教信仰採取了親和借重的姿態。

另如前引道家經典對佛教概念的模仿，沙州寺院對道家經籍之典藏以及《貞元釋教錄》對於景教人士聯結沙門之紀事，則又以各種角度印證了中古佛教與其他宗教尊重包容的史實。所有這些，無不促使我們認識到，正是由於中古一代佛外宗教與佛教寺院系統保持著深厚的親和力，河西寺院的經藏體系才得以接納如此繁多的佛外宗教的文獻。

## 五

除了宗教文書外，藏經洞中還保存有數量可觀的世俗文書。由於這些世俗文書均屬現實生活的真實紀錄，因而在研究河西社會歷史方面就有著尤為珍貴的史料價值。本章對敦煌遺書中的世俗文書作一大體的分類與歸納，進而對這些文書與河西寺院的文化聯繫作出初步的探討。

### (一) 儒家典籍

漢晉以來，河西四郡業已納入封建國家西陲的版圖，因此儒家文教遂在當地演為意識型態洋洋之大宗。敦煌遺書所見儒家種種之典籍，恰為中華文明流布河西之餘緒。

藏經洞 S.2074、S.5626、S.6017、P.2643 等號遺卷，即儒家典籍《尚書》不同之篇章。S.0010、S.3951、S.5705、P.2570 等卷，均為《毛詩》之斷章。S.2590、P.2500、P.3380 等卷，均為《禮記》之各章。S.5625、S.5743、S.6120、P.2569 等卷，均為《春秋》之各章。S.5992、S.6162、P.2617 等卷。俱為《周易》之遺篇。S.1586、S.3011、P.2496、《敦煌遺書總目索引·遺書散錄》0665 等卷，俱為《論語》之遺篇。S.6165、S.1386、P.3369、P.3582 等卷，均是《孝經》之遺篇。P.2661、P.3719、P.3775 號殘本，又為《爾雅》之遺卷。

敦煌遺書中這類儒家經典的出土，不僅印證了史乘中有關兩漢以降河西一帶歷有經學名宿傳習儒學這類記事的真實，同時也揭示出河西寺院在意識型態領域中與中國傳統倫理體系相濡以沫的思想史動態。

如 P.3582 號《孝經》殘卷，題記中有「維大晉天福七年（九四二）壬寅歲七月廿二日三界寺學士郎張富孛記」。《孝經》S.1386 號寫卷中又有「唯天福七年（九四二）壬寅歲十二月十二日永安寺學仕郎高子書寫」的尾題。P.2570 號《毛詩》殘卷題識中又有「寅年淨土寺學生趙令全讀」之附記。P.2569 號《春秋後語略出本》，背頁題識有云：「沙州大雲（寺）律師道英春秋後語十卷。」S.3011 號《論語集解》抄本，題識則有「戊寅年十一月六日，僧

馬永隆手寫論語一卷之耳」的內容。而《論語集解》S.1586 號寫卷，亦有「沙門寶印手札也」之尾註。至於 P.2643 號《尚書》寫本，則有「乾元二年（七五九）正月廿六日義學生王老子寫了」之備錄。藏經洞諸如此類的寫卷題記，著實反映了沙州不同寺院或業內沙門、或義學士郎對儒家經典修習的往史。

藏經洞出土的中國傳統文化典籍中，除了儒家經典外尚有一定數量的歷史著作和諸子文獻。

如《史記》P.2627 號殘卷，《漢書》P.5009 號〈項羽傳〉、S.2053 號〈蕭望之傳〉、P.3557 號《刑罰志》寫卷，《三國志》敦煌文物研究所藏〇二八七號〈步騭傳〉寫卷，《晉書》P.3481-2 號〈何曾傳〉、P.3813 號《苻氏載記》寫卷以及與《隋書》本傳文辭接近的 S.2671 號〈盧楚、張季珣別傳〉等等，均是河西寺院系統典藏中國歷史文獻的實例。

而 S.1891 號《孔子家語》寫本，S.3395-3、P.2495、P.2531、P.2563 等號《莊子》寫本，S.2506、P.2380、P.2810、P.3678 號《文子》寫本及 P.2546、P.3562、P.3704 號《劉子》寫本等等，則是諸子文獻度藏敦煌寺院的例證。

## (二)政治文書

敦煌遺書中包含有數量不少的富有政治色彩的宗教文書，從中亦可發現河西寺院與封建國家統治階級的依存關係及其往來活動。

如 S.4612、S.6139、P.2155-2 背頁、P.2235、P.2780、P.2803、P.2899、P.3127、P.3586、P.3831 等卷，即分別抄寫著自唐太宗以下幾代皇帝的〈聖教序〉，這無疑反映了河西寺院有意借諸此類政教文獻自相標高的用心。

與此同時，遺書中還保留有專門收集唐代令制的文獻匯編。如 S.1344 號《唐令匯集》殘卷，即收錄有咸亨五年（六七四）、垂拱元年（六八五）、天授二年（六九一）、證聖元年（六九五）、長安二年（七〇二）、景龍元年（七〇七）、景龍二年（七〇八）、開元元年（七一三）等幾代皇帝的十四篇令制文件。其中咸亨敕制有謂：「敕諸山隱逸人，非規避等色，不須禁斷，仍令所由覺察，勿使廣聚徒眾。」證聖敕制則謂：「敕長髮等，宜令州縣嚴加禁斷，其女婦識文解書堪理物者，並預送比較內職。」從中可以看出河西佛教對李唐、武周王朝的宗教政策有著敏感的信息儲備意識。另如敦煌文物研究所藏〇三四一號〈景雲二年（七一）加勳敕令〉、P.2914 號卷背〈唐宣宗御製勸百僚文〉及 S.4473 號各篇後晉皇帝文抄等等，則反映著中國寺院對封建當局政治建設備感關注的動態。

在這類政治文書中，如 S.1880 號《唐職官令》殘卷，P.2504《天寶官品令》寫本，P.3078《散頒刑部格卷》抄本，S.4673、P.3252、P.3608《唐律》寫卷，P.142、P.3593、P.3690《唐

律疏義》寫卷及 P.3454《太公六韜》寫卷等等，則屬於封建時代一些重大的國家憲章、軍政文獻。其中 P.142 號唐律寫本，論者認為即開元時代尙書都省所寫五十本之一發於沙州者[註 27]。而 P.3078《刑部格》寫卷背頁見有佛經之斷本，P.3593《唐律疏義》殘卷背頁所抄《佛說相好經》則有「清信（士）佛弟子敦煌郡司法參軍馮如珪在任所自寫記之」的題記。由此看來，這類軍政文書之迭見於敦煌寺院之經藏，尙與河西軍政階層中信教人士的自願轉輸有著不可脫離的內在聯繫。

敦煌遺書還有一些與封建國家軍政事務有關的文獻抄本，這在一定程度上也能反映出河西寺院與中古政治社會保持行爲聯絡的情勢。如 S.5971 號寫卷，即陳子昂所上西番邊州安危七條之奏狀。P.3030 號《因地論》寫本題記中又有：「開元廿五年（七三七）五月廿八日陳奉德于沙州豆盧軍在營寫因地論」之記事。而 S.6342 號〈張議潮進表〉，則係咸通二年（八六一）收復涼州事後河西與長安之間往還之奏批。P.2854 號〈行香文〉寫卷，又係張議潮爲先聖皇后忌日行香所上之文贊。這類軍政文書得以納入河西寺院的經藏，應與前述有關寫卷一樣，乃是通過軍政階層信教人士的轉輸，這由以下兩卷的題識所記可以概見其端倪。

P.2618 號《論語》題記中有「沙州靈圖寺上座隨軍弟子索庭珍寫記，乾符三年（八七六）學士（郎）張喜進念」。P.3342 號佛經殘卷題記則有「丑年三月二十日比丘曇譽囑記于沙州軍門蘭若畢功」。敦煌佛教與河西軍政社會饒有聯結之因緣，這兩則儒釋經典題記提供了一再的證例。

此外，藏經洞所見政事文獻中，另有一類牽涉民事訴訟的寫卷。如 S.4489-2 號《慈惠鄉百姓張再通牒》，係雍熙二年（九八五）張氏上訴房兄強佔祖產事狀。S.5402 號卷子，則爲〈百姓薛延俊等申請判憑狀〉。S.5812 號寫卷，乃〈令狐大娘爲田宅糾葛狀〉。P.4974 號寫卷，乃鄉人神力爲故兄墓地爲人侵佔之訴狀。P.4990 號卷子，則係武文進爲賣碧眼胡人一事之狀憑。至於以下兩卷之內容，則爲我們瞭解這類狀憑的呈遞方向提供了信息。S.4459-2 號〈王留子乞存活狀〉：「伏以留子，前遣留子放牧□羊，自不慎謹，只欠殺羊□□拾伍口，今阿郎開大造之門，應有諸家債□，並總赦免。只有留子今被宅官逼逐，不放存活。伏乞司空台鑒……」。S.4489 號《金剛經》題記：「乙酉年（九八五）五月十三日，下手寫《金剛經》一卷，《觀音經》一卷，《四門經》一卷，《地藏菩薩經》一卷，《解百姓怨家經》一卷，共計五卷，至六月十五日半功了。」由此可見，這類訴狀大抵投呈於沙州地方政權之衙門，但亦不能排除通過寺院人色給予適當民事修養調解的可能。

### (三)河西寺院與西北交通

由於敦煌位於河西走廊西端沙漠邊緣的綠洲地帶，因而自古迄今這裡便是我國西北交通史上一段令人酬唱萬般的生存空間。千百年來，無論春風玉關的悠悠期待，抑或故人陽關的依依感慨，都用高歌低詠在盡情訴說著敦煌與西域人際交流那震撼魂魄的艱辛歲月。東來西

往的人事蹉跎，無疑已是敦煌世俗生活中一個永恆的話題。而藏經洞出土的部分寫卷，則別開生面透露了河西寺院在這一交通場合扮演的角色。

敦煌遺書發現了諸如 S.3005、S.6272、S.6309、P.2877 等數量不少的〈行人轉帖〉，這類文書曾以行政公告的方式，通報著一批又一批往來行人的日常事物。其中如 S.4504-5 號轉帖有云：「已上行次，著□三日，並弓箭、槍排、白棒，不得欠少一色。帖至，限今月卅日卯時，于南門外取齊。捉二人後到，決杖七□，全不來，官有處分。其帖人各自是名遞過者，十一月五日隊頭、隊副張貼。」該卷另紙別有七月三日行人名目之內容。而 S.3005 號寫卷亦載有廖奴子、高孝宜、康留信等十一人行走之名單。至如 S.6010 號〈御前第六隊轉帖〉，則係通知軍將王通信、李海滿等人領取花氈以備征行之事帖。

這類帶有政府徵發性質的告帖，之所以能在寺院藏籍中雜現，我們認為這實質上反映了河西寺院在當地交通管制中賦有著一種形色特殊的信息職能。

考自西漢鑿空以來，西域交通即以艱難倍至稱貫於古今。「生還玉門關」幾成西遊古人懷念故國、感嘆鄉思的絕唱與寫照。中古一代河西大行佛教，適此往來的中外行人則趨之若鶩湧入佛門邀報旅途之平安。如 P.4506 號絹本《金光明經》尾題有謂：「皇興五年（四七一）歲在辛亥，大魏定州中山郡盧奴縣城內西坊里住□鄉涼州武威郡租厲縣梁澤北鄉武訊訓里方亭南葦亭北張壤……自慨多難，父母恩育，無以仰報。又感鄉援，靡托思戀。是以在此丹誠，竭家建福，興造素經……。」又前引 S.2605 號《金剛般若經》題記：「大業十二年（六一六）七月廿三日，清信優婆夷劉圓淨敬寫此經，……又願劉身早離邊荒，速還京輦，罪障□□，福慶臻集。」S.2360 號《佛名經》題記則有「清信弟子石祿山敬寫此經，願所有罪障，願皆消滅，合家大小平安，遠行之子，早得見面」。凡此祈禱平安的功德義舉，與其他善男信女的種種法事行為，自然促使河西寺院形成了時人薈聚的大眾場所。這樣看來，上述帶有徵發性質的行人轉帖，其所以出現於寺院文書之中，蓋由寺院就近揭取過時文告以為存憑所引起，這實際上反映了官方利用寺院人流不止的宗教場合便於公布政府文告的運籌。易而言之，中古一代的河西寺院，在西北交通領域中正賦有信息傳達的職能。

河西寺院的信息傳達職能另由一類信札藏卷亦可獲得相應的印證。

敦煌遺書中的信札藏卷事涉博雜、名式繁多，其中若如 S.4362 號〈宋都頭與兄書〉、S.4677 〈某人與戒滿和尚書〉、S.4685 〈李奴子書札〉、S.6051 〈某人與常侍書〉、S.6058 〈與阿婆阿姨報平善書〉及 S.6111 〈某乙與中丞書〉等等。從 S.6246 號信札殘卷「某乙邊城獨□，……托鴻雁寄家信」之云云及 S.2241 號名卷〈君者者與北宅夫人書〉「夫人與君者者沿路作福，……司空更兼兵士遠送前程，善咨令公賜與羊酒優勞，合有信義，在于沿路……」的敘事，可以看出這類信札的內容大都與西北交通有著密切的關聯。又從這類信件在藏經洞文書中的存量密度來考察，這些信函應於信使之外經由寺院迤邐輾轉的四方遷客來轉送。

藏經洞出土有四十餘種地理文書[註 28]。這類地理寫卷按其記敘內容大體可以畫分為：

1.全國性地理通志：如 P.2522 號《貞元十道錄》，P.2511 號《諸道山河地名要略》，敦煌博物館藏五十八號《地志殘卷》，S.6014 號《興平縣志》等。

2.西域行記：如 S.0958、S.2695、P.2700、P.3814《大唐西域記》殘本，P.3532《慧超往五天竺國傳》，S.0383《西天路竟》，S.2659-3《往西天傳》等。

3.沙州、伊州、西州等西北地志：如 P.2005《沙州都督府圖經》，P.2009《西州圖經》，P.2691《沙州城土境》，S.0788《沙州圖經》，P.5034《沙州地志》，S.5448《敦煌錄》及向達抄本《壽昌縣地境》等。

4.五台山等巡禮文書：如 P.2977《五台志》殘卷，S.0397、P.3973、P.4648《往五台山行記》，P.3931《普化大師遊五台山日記》等等。

毫無疑問，這類地理文書為西北行人遊化中外提供了極為寶貴的引導資料。

與地理交通極相關聯的信息資料，敦煌遺書中亦有相應的發現。如 P.3307 號《書儀》寫卷的背頁，即有關於驛馬毛色、齒歲、行歷的記錄，這應該反映著河西寺院對西北地區驛馬使用、儲備狀態的關注。此外，敦煌寺院對 P.3301 號《華藏合璧辭典》的收藏，不啻便利了漢藏交往過程中往還人士的語言溝通。而 P.3975 號鈐有「瓜沙等州觀察史新印」的己未年八月廿六日〈僧保賢護照〉，從其簽名處繪有飛鳥圖案這一點看，此件或可斷為屬吐蕃飛鳥使使用的漢藏交通憑證[註 29]。藏經洞中以上這些關乎旅人行止應用的交通文書，向人們透露了河西寺院在中古西北交通史上享有通訊網站職能的信息。

前由藏經洞大量散施文書的徵引，我們得知河西寺院實已擁有雄厚的物質儲備。與此相關的一些遺書，則從另一側面透露出河西寺院對西北交通含有著另外的職能。如 P.3051 號〈僧法寶借貸生絹契〉，文中載有「丙辰年(九五六)三月廿三日三界寺僧法寶，往于西州充使，……遂于同寺法〔律〕戒德面上，貸黃絲生絹壹疋，……若道上不平善者，并絹及利，壹仰口承人第。」又 S.4445-1 號〈何願德貸褐契〉：「己丑年十二月廿三日，龍家何願德于南山買賣小褐，遂于永安寺長千面上，貸出褐三段，白褐一段，代(待)至南山到來之日，還褐六段。若東西不平善者，一仰□弟定德、丑子面上取本褐……。」同卷二號〈陳佛德貸褐契〉：「己丑年十二月十二日，陳佛德于僧長千面上，貸紅褐兩段，白褐壹段，至三月十五日著還出褐三段，白褐壹段……」這幾件文書告訴人們，在中古時期的西北交通史上，河西寺院曾經享有往來行人物資調節供應的職能。由此看來，河西寺院對絲綢之路商業貿易的歷史貢獻，應該引起學界深入的研究才是。

#### (四)河西寺院與文化教育

佛教寺院雖不是政府的文化教育機關，但在中古歷史上卻發揮著極為重要的教育啓蒙和文化宣傳的職能作用。有關佛教寺院的文教史績，謝重光先生曾有極為精采的敘述，本節只是利用遺書資料對敦煌寺院的文教狀況及其職能行爲作一簡要的概括。

在我國佛教寺院中，遠在西域地區的唐代佛寺中已有專門的教育機構——義學的出現。一九六九年吐魯番阿斯塔那唐墓出土的《論語》抄本中，即見到景龍四年（七一〇）西州「靜慮寺」、「寧戎寺」或「玄覺寺」某一義學十二歲的私學生卜天壽的詩文及題名[註 30]，可見中古寺院之興辦教育，遠在西域邊陲亦與內地一樣傳播著中國傳統的儒家文化典籍。

敦煌遺書中的文教資料，最常見的為帶有啓蒙意義的一類蒙童讀本和文範書儀及識字課本等等。如 S.0610 號《新集時用要字一千三百言》，S.5690、P.2948《難字字書》，S.6189、S.6204、P.3906《字寶碎金》等，這些是為蒙童習字的教材。另如 S.3287、P.2059、P.2457《千字文》，P.2710、P.5522《李氏蒙求》及 S.0705、S.1308、P.2587《開蒙訓要》等，則是以通俗事物編輯而成的文史知識讀本。寺院義學教育不僅從事基礎文化知識的普及，而且還注重人心修養的思想灌輸。如遺書 S.1815、S.1920、P.3053、P.3176《百行章》寫本，S.0476、S.1291、P.2553《太公家教》寫本等，即是唐代社會名賢撰寫的、為寺院中年事較長的「學仕郎」等修習的思想教材。

河西寺院內的教育行爲除了具有啓蒙、普及的性質特點外，在教育對象上還表現出相當突出的面向社會的色彩，這從敦煌遺書中留存下來的大量「書儀」寫本和「範文」寫卷可以得到生動地說明。

藏經洞 S.0020、S.0078、S.0361《書儀鏡》抄本及 P.3442、P.3501《吉凶書儀》抄本，係開元、天寶時期杜友晉所撰寫。S.1725、S.5709、S.6537-14 諸卷，即元和十三年（八一八）鄭餘慶、韓愈、李程等撰寫的《大唐新定吉凶書儀》。這類轉載中國傳統吉凶禮儀的寫卷，是敦煌地區進行社會風俗、人倫秩序教育的樣板成文教材。

另如 S.6180 號《十二月相書儀》，則以月曆歲時為背景，替朋友之間書信往還準備了各種時令即景的範本。而 P.3723 號《記室備要》、P.4092 號《新集雜別紙》寫卷，實際亦為官場公共往來文書的示範。

敦煌遺書中另有一些與「書儀」體裁相類的寫卷，如 S.0078-2、S.1438-2、S.2200 等《書牘軌範》抄本，S.1170、S.1173、P.2631 等《釋子文範》抄本，S.6417-25、S.6537-2、S.6537-9 等《放妻書》寫卷，S.4374、S.5706-2《放良文》寫卷等等，這類文書不僅在用途上明顯帶有文體示範的功用，也從一定層面上反映了敦煌地區日常生活中大量存在的各種社會問題。

河西寺院在中國文化教育、傳承中的重大作用，從敦煌遺書中一些具有典故集錦性質的類書寫本及風俗儀式、通史教授等普及讀本中也能獲得相應的印證。

敦煌遺書中的類書寫卷，今所能詳者殆有 P.2526 號北齊·顏之推等編纂的《修文殿御覽》殘本，S.6011、P.2635、P.2678、P.3956 唐初于立政編纂的《類林》寫本及 S.5604、P.2537、P.2966、P.3363、P.3650、P.3907「小室山處士李若立」編寫的《籙金》抄本。普及類文教讀書則有 S.5505、P.2652、P.4016 等《帝王紀》寫卷和 P.2042 號《接客隨月時景儀》寫本。這些讀物內容涉及到天文、地理、人事、物產、掌故、識鑒、歷史、風俗等等，是古代人民瞭解生存時空十分有用的百科全書式的文化教材。

令人感到富於旨趣的是，敦煌遺書中還能見到與教育職業直接有關的信息。如《敦煌遺書總目索引·遺書散錄》〇七〇四號《鷓冠子》寫卷，其尾題中即有「貞觀三年（六二九）五月敦煌教授令狐衰傳寫」的記事，可見包括這類先秦諸子文獻在內的中國傳統文化典籍，在敦煌正由專職的「教授」來講解。而這件文書在河西寺院遺址中的出土，恰恰說明佛教寺院與這種文化教育保持有密切的關係。

其次，敦煌遺書中保存的大量文學作品，也為我們認識河西寺院系統的文化生活提供了極具內容價值的研究素材。

敦煌文學作品從體裁上考察，大體可以分出散文類、說唱類、歌辭類、詩賦類、小說類等數種類型<sup>[註 31]</sup>，今擇各類文體之代表，略陳相關寺院文化活動的表現。

敦煌散文最為著名的篇章，當屬以 P.2493、P.2525、P.2527、P.2528、P.2541、P.2645、P.2658、P.2707 等卷為代表的《文選》抄本。

按《文選》自蕭梁昭明太子編纂以來，即在我國文化社會產生了廣泛的影響，並對提高我國知識階層的民族文學修養發揮了巨大的作用。我國南北朝以降的文學之士，無不從這部集成選本的琳琅篇章中獲得了經典文學的熏陶。遺書《文選》藏卷中，P.2528 號卷末見有「永隆元年（六八〇）二月十九日弘濟寺寫勘了」的尾題，《敦煌遺書總目索引·遺書散錄》0588 號亦有「開元四年（七一六）二月傳寫訖」的紀事。這一文學選集能以種種抄本流溢於寺院，反映了河西佛教社會中積聚了一批文學修養較高的縑素讀者及其創作群體。寺院中《文選》抄卷的眾多，使我們對史乘中有關「五涼學士」文氣鄉風的傳述有了更新的感受。

與《文選》寫本文化背景相近似，敦煌遺書中諸如 S.5478 號《文心雕龍》寫卷，P.2833《文選音》，P.2479《楚辭音》殘卷，S.0173 號「乙亥年六月八日三界寺學士郎張英俊書記」、P.3692 號「壬午年（九二二）二月二十五日金光明寺學郎索富通寫」、P.2847 號「丁亥年（九二七）蓮台寺比丘僧靜惠寫」《李陵蘇武書》寫卷，P.3862《高適詩集》殘卷，S.5967、S.5971、P.3590《陳子昂遺集》殘卷，P.5542《白香山詩集》殘卷，S.0692、S.5476、P.2700 及 P.3381 號有「天復五年（九〇五）乙丑歲十二月十五日敦煌郡金光明寺學仕張龜□」尾題的《秦婦吟》寫卷等等，都反映了河西寺院與中國傳統的文人文學相接緣的歷史事實。

至於如 P.2718、S.5474、P.3266 及 P.2914 號有「大漢天福三年（A.D.950）庚戌歲閏四月五日金光明寺僧自手建紀」尾題的《王梵志詩》寫卷，S.3227、S.3904、S.4901 等《韓朋賦》寫卷，P.2653、S.5752 及 S.0214 號有「癸未年十二月二十一日永安寺學仕郎杜友遂書記」題記的《燕子賦》寫卷，S.3835-3、S.5752-2《百鳥名》寫卷，S.0328、S.6331、P.2794、P.3213《伍子胥變文》，P.2553《王昭君變文》，P.2962《張議潮變文》，S.2144《韓擒虎小說》，S.2630《唐太宗入冥小說》，S.0133-2《秋胡小說》，P.3048、P.3592《醜女緣起》，S.4578《詠月婆羅門曲子》等等內容博雜、數量可觀的講唱文學作品，則俱為河西寺院採用通俗文學這一特有藝術形式，通過俗講場合進行的一種帶有強烈文藝說唱色彩的寺院宣傳話本。這些通俗文學作品數量品種之重疊反覆，真實地反映了河西寺院在中古社會文化資源中佔有十分強大的市場份量。如此看來，河西寺院不僅在物質領域構成了絲綢之路上一道享有舉足輕重地位的地主莊園體系，而且在當地精神消費領域中亦佔有十分巨大的市場輸出份額。

在寺院所有的文教活動項目中，另有一些遺書資料卻透露出一些富有技藝情趣的文化事態。如 P.2494《楚辭音》殘卷，S.2053-2 號《禮記音》殘卷，S.2729-3 號《毛詩音》殘卷，P.2638 號背頁《切韻序》、《唐韻序》殘卷，S.2071、S.2683、P.2693-P.3696 號《切韻》殘卷，S.1344-2 號鳩摩羅什《通韻》及 P.3095、P.3734《一切經音義》寫本等等，即是寺院注意羅致音韻書籍的遺例。

又 S.5643-5 號《舞譜》抄本，P.3539 號背頁《樂譜》殘卷，P.3501 號《大曲舞譜》，P.2845 號背頁《胡琴十八拍》抄本及《敦煌遺書總目索引·遺書散錄》0238 號《琴譜》抄卷，則是寺院儲備樂舞資料的例證。次如 S.5574 號《棋經》抄本，S.6107 號佛教密宗製香藥術寫卷及 P.2512《星占術》、P.2534《陰陽書》、S.3395-2《相書》、P.3589《天文書》抄本等等，則透露了寺院道場操持各色雜藝的信息。所有這些，盡是河西寺院氣象斑斕的文化生態的構成因子。

有關河西寺院涉及文教時務的細節，敦煌遺書中還有不少科技史料亦為難得的信息。如敦煌博物館藏七十六號《紫微垣星圖》，S.3326 號《星圖》，S.2620 號《大唐麟德曆》，P.3247 號《同光四年（九二六）具注曆》，P.3507 號《淳化四年（九九三）癸巳歲具注曆》等等。這類天文曆法資料，藏經洞出土了大約四十種以上，人們從中可以窺見河西寺院關注節令授時的情形。

又藏經洞出土的一些醫療文書，則是佛教慈善事業在文化領域中的一種文物顯示。如日本龍谷大學藏桔瑞超劫卷五三〇號陶弘景《本草集注》遺書，且有「開元六年（七一八）九月十一日尉遲盧麟於都（洛陽）寫本草一卷」的題識，由此可知這類醫學資料原有出於中州者。S.4534-2、P.3714、P.3822《新修本草》寫卷，是初唐李勣、蘇敬所撰的一部國家藥典的抄本。其中 P.3714 號卷本，據背頁驛牒始知抄於乾封二年（六六七）以前，上距該藥典成書才十數年之久，這也反映出河西佛教慈善事業與中原地區密切相連的關係。至於 P.2637、

P.2703-1 號等醫方抄本，從其藥物名稱採用梵文標示來考察，無疑與印度文明接有至深之因緣，這應該歸宗於中外佛教文化交流的波瀾。

敦煌遺書中另有若干屬於數學算術一類的寫卷，不知是否與寺院生活有著某種內在的聯繫。如 S.0019-S.5779-P.3349、S.4661、P.2667 諸卷，即不同《算書》之殘本，其中如 P.2667 號寫本，據考當抄於開元、天寶年間，是目前所知存世寫本算書年代最古者。而 S.0390 號寫卷，則為著名的《立成算經》之抄本。至於 S.4569、S.6167 諸卷《九九乘法歌訣》，或為寺院義學蒙童課本亦未可知。

### (五)河西寺院與敦煌地區的社會雜事

以往治西北史地的學者，曾對敦煌遺書中的社會文書給予了高度的重視。本節僅對這類文書中的某些宏觀內容作一表層的疏理，重點在於考察這些文書內容與寺院行為之間存在的聯繫。

按 S.3984 號《報恩寺與牧羊人算會羊口字據》，S.4191-3 號《乾元寺酉年所入諸色斛帳》及同卷二號《寺主義深為當寺物資支出牒》，S.6350-2 號《大中十年（八五六）寺主德勝、神喻交割匹段文書》，S.1947-3 號《咸通四年（八六三）敦煌管內寺窟算會》，P.2838 《中和四年（八八四）算會呈報都僧統賬目》等等寺產物賬寫卷，說明中古時期河西寺院在產業管理中有著嚴格的財務會計制度和周密的執行行為。

S.5820 號〈比丘尼明相賣牛契〉，P.3774 〈僧龍藏、呈明與大哥析產契〉，S.1976 〈良涓與某闍黎商討債務書〉，S.3876 〈釋門法律慶深買宅牒〉，P.4782 〈僧子昌欠高闍黎粟記賬〉等契約文書，則反映了寺院僧尼蓄有個人資產的史實。

而諸如 P.3394 號〈大中壬申年張月光賣田舍契〉，P.3443 〈胡再成收王清朵為養男契〉，P.4803 〈癸未年張幸德借褐契〉，P.3860 〈丙午年翟信子借麥契〉，P.4885 〈乙未年李應子欠高職子駝價契〉等契約寫卷，至少反映著它們的簽訂，有寺院書手代筆參與的痕跡。

藏經洞文書中尚有一些與敦煌水利有關的寫卷，其中亦能透露出寺院與當地水利事務或隱或顯的關聯。由 S.6315 號〈祈雨文〉寫卷及 S.6946 號佛經題記「丙戌年（九八六）六月一日午時大雨，下至未時斷，日月清明」之內容，可以看出沙州乾旱地區人民對雨水的渴望。而後一件文書的寫成，或即與信教弟子祈請雨水直接有關。另在 P.3560 《四分律藏卷》的背頁，列有敦煌水渠的記載，而 P.4003 號〈壬午年渠社轉帖〉、P.5032 號〈社司、渠人轉帖〉，則分明記載了佛教寺院在水利體系內建有專門邑社的情狀。這些與水利和佛教組織雙重關聯的文書，確鑿地反映了沙州乾旱地區水利在人際關係中有著至為重要的地位，同時也透露出佛教教團組織對當地水利情況的關注及其積極介入的態度。

藏經洞文書中有若干屬於人事檔案性質的戶籍、族譜寫卷，這類世俗文書具有明顯的官方屬性和家系特徵，以致它們在寺院經藏中的出現迄今仍是一個未得確解的問題。今將該類寫卷中的某些卷目選擇列出，奉為學界高明通人深入研究之利用。

S.0113 號《建初十二年（三九七）敦煌郡敦煌縣西宕鄉高昌里戶籍》，P.2684 號《開元年間戶籍》，P.2719 號《天寶三年（七四四）敦煌縣神沙鄉口籍》，P.2592 / P.3354《天寶六載（七四七）敦煌縣龍勒鄉都鄉里戶籍》（背有佛經抄本），P.3559 號《天寶十載（七五一）敦煌縣丁籍》（鈐「敦煌縣印」多方，背為佛教《圓明論》抄本），P.2657 號《天寶年間敦煌縣戶籍》（有「敦煌縣印」，背為佛經抄本），S.4682《高昌縣戶籍》（鈐「高昌縣□」印多方），《敦煌遺書總目索引·遺書散錄》○二四八號《大唐天下郡姓氏族譜》，同錄一六九四號《貞觀氏族志》，同錄一六九五號《南陽張延綬別傳》，S.2052 號《新集天下姓望氏族譜一卷并序》，等等。我們從這些寫卷背後抄有佛經的個例，推測這類文書存入寺院之經藏，或與寺院為節約紙張而利用過時戶籍寫本有所牽連。

我們知道，敦煌遺書中包含有為數不少的胡語文書，這可謂中古一代敦煌地區與周邊各地民族交往的真實紀錄。不僅如此，就在藏經洞所出大量漢語文書中，亦頻頻見有敦煌與外地絡繹往來的歷史信息。本節以相關漢語文書為素材，對發生在敦煌地區的文化交往史迹作一大略地鉤稽，從而讓人們對敦煌這一佛國聖地在中外文化交流史上的光輝地位能有一個更為明晰的理解。

《敦煌遺書總目索引·遺書散錄》○八〇四號《佛說觀音普賢經》，題記已有「永明元年（四八三）正月謹寫」的內容。P.2196 號《受菩薩戒法》寫卷，尾題有云：「大梁天監十八年（五一九）歲次己亥夏五月敕寫……瓦官寺釋慧明奉持。」P.3471 號《仁王經譯本序》寫卷，題記則云：「陳天嘉六年（五六五）中天竺優禪尼國王十月首那監譯。」P.2965 號《佛說生經》寫本，尾題又云：「陳太建八年（五七六）歲次丙申白馬寺禪房沙門慧湛敬造經藏……。」這些都是南北朝期間河西寺院克服疆場阻斷與南方佛教社會聯絡不絕的例證。

敦煌與南方各地的宗教交流不限於建康，遺書中另有其他寫本可以為證。S.4378-3《加句陀羅尼啓請》題記中云：「……比丘惠鑾者，今奉命出書，多有拙惡，且副來情……時己未歲十二月八日在江陵府大悲寺經藏內寫……」P.2292《維摩詰經講經文》尾題：「廣政十年（九四七）八月九日在西川靜真祥院寫此第廿卷文書……」P.2349《首楞嚴經》題記：「神龍元年（七〇五）中天竺沙門般刺密帝於廣州制止寺譯，房融執筆。」P.2804 號《越州諸暨縣香巖寺經藏記》寫卷題記：「沙門志閑撰，草堂（寺）僧守清書。」P.4060《觀音像》繪本題記：「施主、會稽鎮遏使羅祐通一心供養。」《敦煌遺書總目索引·遺書散錄》○八八七號《寶篋印陀羅尼經》題記中有「天下兵馬大元帥吳越國王錢俶造經八萬四千卷，舍入關西，永充供養，乙亥（九七五）八月日記。」除此之外，遺書中還有 P.3629 號一封寄自閩中的信函，可見敦煌與南方文化交流地域之廣泛。

我們再來考察一下敦煌與西北一帶文化交流的案例。

P.2163《諸經要集》尾題：「維開元二十有三載（七三五）於幽州寫記之，王庭與呂蘭師兄校勘記。」S.3888《大方等如來藏經》題記：「延壽十六年（六三九）十月 日經主□建子，用紙十二張，法師曇顯校。」這是麴朝滅國前一年高昌、敦煌交流未絕的寫實。P.5535、P.5538 兩卷子闐文寫本中，其一寫有「大寶于闐國進奉使□□劉再升」的題記。S.6264《于闐國迎摩寺八關齋牒》，P.2889《須摩提長者經》卷首題記：「于闐開元寺一切經。」P.3713 號佛經抄本，背頁又有為于闐王所建「東窟」一事的記載。P.3633 號寫卷，係辛未年七月金山國「沙州百姓一萬人上回鶻天可汗書」，這也從政治側面反映兩地交往的存在。S.1963《金光明經》題記：「清信女佛弟子盧二娘……為身陷在異番，敬寫《金光明經》一卷，惟願兩國通和，兵甲休息，應設落之流，速達鄉井……。」P.2974 號寫卷，係〈吐蕃宰相尚臘藏噓律鉢有病設齋文〉，從中不難看出漢藏兩族通過佛教信仰體現出來文化交流的願望。

我國中古一代與印度的交往，在中外文化交流史上佔有特別重要的地位。此中法顯《佛國記》、玄奘《大唐西域記》兩書，自是研究敦煌與之交流的上佳史籍。於此之外，藏經洞文書亦有珍貴資料可供我們選擇地利用。

P.3921 號《菩薩本業經》、《大乘頂王經》題記：「南天竺國使主、婆羅門彌多羅尼子月婆，首那釋命、大智、圓滿、淨覺等」。S.5981《西天巡禮聖跡後記》，乃鄜州開元寺比丘智嚴同光二年（九二四）巡禮印度之際撰寫文記。P.3532 號《五天竺國行記》，係高麗學問僧慧超訪問印度歸來的記遊。又 S.0383 號《西天路竟》寫卷，為宋代記載靈州至南印度路境方域的紀錄。尤其令人珍視的是，P.3303 號《真言》集成寫卷背頁內，竟有天竺以甘蔗製砂糖的工藝紀錄。凡此種種，無不傳達出中印文化交流煌煌弘盛的歷史信息。

## 六

敦煌遺書中如此繽紛多織的文獻資料，從行為內涵上顯示了河西寺院系統在中古歷史上情態萬般的教團生活。通過本文對藏經洞出土文書題材內容的歸納與概括，作者願對這些文獻資料所賴以反映的人文生活基因作出如下的評述。

(一)遺書資料已經表明，中古時代的河西寺院，與當地人民的物質、精神生活發生著密切的關聯。由於其地理位置居於絲綢之路咽喉地帶河西走廊的西端，以中外人文交流為使命的貿易商賈和遊方僧團，在浩瀚漫長的旅行征程上必須盡可能地以這些佛教莊園作為往來中轉的基地。抱有交通中外執著信念的絡繹行人，出於旅途生存的需要，必然要與所在寺院進行物資的儲備和信息的交流。河西寺院中種種物質資產的積盈倉廩，經籍卷帙及雜事文書的充棟填咽，不僅反映著佛教社會物欲洪流的一般教門特徵，實際還體現了河西寺院系統在地理環境生態關係支配下執行中外文化交流轉事基地的使命選擇。這種使命選擇的基礎，是由河

西地區在中西交通地理結構中具備的社會供需職能決定了的。敦煌遺書中所透露的陸離萬千的帶有強烈轉供色彩的寺院行爲，與這種地理環境所引發的結構性派生存在著必然的聯繫。

(二)從人文情節上來考察，參與遺書信息內涵的人事主體顯然並非寺院僧團，而是世俗社會的芸芸眾生。這些社會群體以在俗之身爲何居於寺院系統之下？通過以上對大量寺院文書的疏理，我們認爲世俗眾生對於河西地區寺院行爲的參與，反映了社會各界出於生存需要對寺院主動的依附與寄生，這是生產力低下的中國封建專制社會人們對生存資源的一種帶有分配意義的歷史選擇。

(三)河西寺院既在教團內外具有如此重要的資源分配能力，那麼學術階層對於這些寺院的存在價值自然就有必要提出重新的評價和認識。從本文縷列的大量遺書信息來審視，我們認爲河西寺院中這一切充滿著繽紛色相的人文往事，恰恰反映了中古時期中外文明圈層交匯地帶總體社會法則對寺院存在的合理安排。

#### 【註釋】

[註 1] 郝春文，《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》（中國社會科學出版社，一九九八年）。

[註 2] 謝重光，〈中古佛教寺院爲社會文化中心說〉，《中國唐史學會論文集(四)》（三秦出版社，一九九一年）。

[註 3] 詳見《弘明集》、《廣弘明集》、《集古今佛道論衡》等。

[註 4] 《舊唐書》卷一，〈高祖紀〉。

[註 5] 關於北魏晚期河西上層社會與佛教的關係，參見宿白〈東陽王與建平公〉，刊《中國石窟寺研究》（北京：文物出版社，一九九六年）。

[註 6] 參見唐長孺〈南北朝期間西域與南朝的陸道交通〉，文刊《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，一九八三年）。

[註 7] 有關中古寺院俗講的情況，請參閱向達〈唐代俗講考〉，文刊《唐代長安與西域文明》（北京：生活、讀書、新知三聯書店，一九七九年）。

[註 8] 沙武田，〈SP.83、P.3998《金光明最勝王經變稿》初探〉，文刊《敦煌研究》（蘭州：一九九八年，第四期）。

[註 9] P.2567 號卷子錄文，據唐耕耦、陸宏基《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》（北京：書目文獻出版社，一九九〇年）第三輯。

[註 10] 參見何茲全主編《五十年來漢唐寺院經濟研究》（北京：北京師範大學出版社，一九八六年）。

[註 11] 有關敦煌寺院庫酒支出的情況，敦煌研究院施萍婷先生曾有精闢的論述，參見施氏〈本所藏《酒賬》研究〉，《敦煌研究》（一九八三年）創刊號。

- [註 12] 有關敦煌遺書中造窟功德碑寫卷與莫高窟相關諸窟的對應關係，可參見鄭炳林《敦煌碑銘贊輯釋·序》列表（蘭州：甘肅教育出版社，一九九二年）。
- [註 13] 張議潮家族在敦煌寺院之行事，參見倚山，〈張議潮出生地及有關問題〉，《敦煌研究》（一九九八年）第四期。
- [註 14] 參見日本學者竺沙雅章，〈論敦煌的寺戶〉，《史林》（一九六一年）第四十四卷第五期。姜伯勤，〈論敦煌寺院的「常住百姓」〉，《敦煌研究》（一九八一年）試刊第一期。
- [註 15] 參見吳曼公，〈敦煌石窟臘八燃燈分配窟龕名數〉，《文物》（一九五九年）第五期。
- [註 16] 《舊唐書》卷九，〈玄宗紀下〉。又《唐會要》第五十卷、《釋氏稽古略》卷三並有開元二十六年（七三八）敕天下諸州各以郭下定形勝寺觀，改以「開元」為額的記事，可見敦煌開元觀之產生，乃出於唐廷之頒敕。
- [註 17] 這批書簡中的五封粟特文書信，哈爾瑪達（J. Harmatta）已有漢譯發表，見其〈伊斯蘭化前中亞史粟特語史料〉，刊《伊斯蘭化前中亞史研究資料導論》（布達佩斯，一九七九年）。另可見吉田豐，〈粟特語文獻〉，《敦煌講座》六，《敦煌胡語文獻》第二〇二頁。
- [註 18] 參見姜伯勤，〈敦煌白畫中的粟特神祇〉，《敦煌吐魯番學研究論文集》（上海：上海漢語大詞典出版社，一九九〇年）。
- [註 19] 參見 Anna Brweal Trans., *Buried Treasures of Chinese Turkestan* (London, 1928)。及 Jack A. Dabbs, *History of the Discovery and Exploration of Chinese Turkestan* (Hague, 1963)。
- [註 20] 參見林悟殊，《摩尼教及其東漸·摩尼教殘經(一)原名之我見》（北京：中華書局，一九八七年）。
- [註 21] 《佛祖統紀》第四十一卷，有大曆三年（七六八）「敕回紇奉末尼者建大雲光明寺」及大曆六年（七七—）「回紇請於荆、揚、洪、越等州置大雲光明寺」的記載。
- [註 22] P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China* (Tokyo, 1951)（即：P·Y·沙奇，《中國的景教文書和遺存》〔東京：一九五一年〕）。
- [註 23] 林梅村，〈中國基督教史的黎明時代〉，《文物天地》（一九九二年）第三—四期。
- [註 24] 同 [註 23]。
- [註 25] 參見林梅村，〈猶太入華考〉，《文物》（一九九一年）第六期。
- [註 26] 張乃翥，〈中原出土文物與中古祆教之東浸〉，《世界宗教研究》（一九九二年）第三期。
- [註 27] 參見王重民，《敦煌古籍敘錄》第一四二頁引王仁俊是卷跋題（北京：中華書局，一九七九年，新一版）。
- [註 28] 有關敦煌遺書中的地理文書，參見鄭炳林，《敦煌地理文書匯輯校注》（蘭州：甘肅教育出版社，一九八九年）。
- [註 29] 參見張廣達，〈吐蕃飛鳥使與吐蕃驛傳制度〉，《敦煌吐魯番文獻研究論集》第一輯。
- [註 30] 龍晦，〈卜天壽《論語》抄本後的詩詞雜錄研究和校釋〉，《考古》（一九七二年）第三期。
- [註 31] 參見顏廷亮，《敦煌文學概論》（蘭州：甘肅人民出版社，一九九三年）。