

敦煌龍興寺與普通信眾的關係

陳大為*

一、前言

敦煌是個佛教氣氛濃郁的城市，無論是吐蕃還是歸義軍時期，統治者都重視發展佛教，如P.3728《齋文》云：「贊普德道邁古今，德光海內，八表咸伏，四塞無□，揚釋教於國中，播真宗於域內。」¹這是讚揚吐蕃贊普於敦煌河西傳播佛教的文字。又如P.3720(5)《沙州刺史張淮深奏白當道請立悟真為都僧統牒並敕文》第6至7行有「切以河西風俗，人皆臻敬空王，僧徒累阡，大行經教。」²S.5973《開寶七年(974)二月歸義軍節度使曹元忠施捨回向疏》第2至4行也有「右件施捨所申意者，先奉為龍天八部，擁護敦煌。梵釋四王，保安社稷。」³上引兩則材料體現了張氏和曹氏歸義軍的執政者對佛教的擁護。所謂「上有好者，下必甚焉。」⁴因此，百姓信佛蔚然成風。正是由於人們「修塔建寺，邀請僧尼，寫經設齋，運泥造佛」⁵，所以敦煌地區「古寺僧舍絕多。」⁶唐後期五代宋初敦煌境內敕建寺院十七所，其中僧寺十二所，包括龍興寺、永安寺、大雲寺、靈圖寺、開元寺、乾元寺、報恩寺、金光明寺、蓮台寺、淨土寺、三界寺、顯德寺；尼寺五所，即靈修寺、普光寺、大乘寺、聖光寺、安國寺。

龍興寺，敦煌文獻中記作「沙州龍興寺」，簡稱「龍」，我們依照今人的行文習慣稱之為「敦煌龍興寺」。BD01106(宿006)《四分律比丘戒本》卷末題記：「乾

* 上海師範大學研究院特聘研究員。

¹ 《法藏敦煌西域文獻》第27卷，上海：上海古籍出版社，2002年，頁155。

² 同上注，頁113。

³ 郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學出版社，1998年，頁241。

⁴ 《孟子·滕文公上》：「上有好者，下必有甚焉者矣。」見清·焦循撰、沈文倬點校《孟子正義》上，北京：中華書局，1987年，頁330。

⁵ P.3201背《王錫上吐蕃贊普書》，見《法藏敦煌西域文獻》第22卷，上海：上海古籍出版社，2002年，頁147。

⁶ S.5448《敦煌錄一卷》，唐耕耦、陸宏基《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第1輯，北京：書目文獻出版社，1986年，頁46。

元二年（759）四月廿日，龍興寺僧靜深寫了。」⁷這是目前能夠見到的關於敦煌龍興寺的最早記載。北宋天禧三年（1019）猶存。坐落於沙州城中。龍興寺是敦煌地區佛教僧團的最高管理機構都僧統司的駐所，成為都司的象徵，統屬著其他寺院；龍興寺也是都司下屬機構經司的所在地，掌管着敦煌的官經，成為敦煌地區佛典貯存與流通的中心；龍興寺還是沙州第一大寺，無論是寺戶還是僧人數目都是相對較多的。所有這些都說明龍興寺是沙州首寺，在諸寺中佔據主導地位⁸。其收入來源廣泛，包括佈施、高利貸、廚田、畜牧業等多種項目。著名僧人有都僧統翟法榮、都判官索龍藏、上座馬德勝、大德索日進以及比丘張明照等。該寺在敦煌地區政治、經濟、佛教、文化教育以及社會生活中發揮着重要作用。

佛教信眾，從廣義上講，指所有信仰佛教的人，包括佛教七眾：比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那、優婆塞、優婆夷。從狹義上講，指的是在家二眾，即優婆塞和優婆夷，我們探討的是狹義的信眾。狹義的信眾按階層又可分為當權者、世家大族及普通信眾三類。限於篇幅，龍興寺與當權者及世家大族的關係將另文探討，這裏以普通信眾為主。如果說與當權者及世家大族的關係展現的是龍興寺「居廟堂之高」的一面，那麼與普通信眾的關係則體現了其「處江湖之遠」的一面。龍興寺是沙州的著名寺院，在它周圍有一個龐大的信眾群，兩者之間形成了一種相互依存、不可分割的關係。下面筆者從宗教信仰、經濟交往、教育娛樂等三個方面闡釋龍興寺與信眾的關係。

二、宗教信仰

「宗教的力量在於其信念被民眾的接受」⁹。作為宗教生存的空間形態，寺院是修行佛道、傳法受戒的場所，廣大信眾是信仰佛教的群體，信眾與寺院是通過佛教信仰結合在一起的。龍興寺組織了一系列的宗教活動服務於信眾，這其中包括講經寫經、傳戒道場、設齋法會和社邑活動。

⁷ 《國家圖書館藏敦煌遺書》第16卷，北京：北京圖書館出版社，2006年，「條記目錄」頁12。

⁸ 拙文《敦煌龍興寺與其他寺院的關係》，《敦煌學輯刊》2009年第1期，頁52-64。

⁹ 嚴耀中《中國東南佛教史》第十二章，上海：上海人民出版社，2005年，頁245。

（一）講經寫經

講經說法是寺院的重要宗教活動之一，以佛法度人，宣說教法，利益眾生，是為法施。敦煌僧團時常組織講經活動，S.5973（2）《開寶七年（974）二月歸義軍節度使曹元忠施捨回向疏》第8至9行有「今因講暢（場），渴仰慈門。」¹⁰寺院講經時所設之職掌為都講，又稱都講師，負責發問，目的是讓聽眾容易理解文義¹¹。敦煌文獻中保存了大量的寫經題記，有不少是龍興寺僧人的聽講記錄，說明龍興寺是這一活動的主要承辦地之一。

有史可考的龍興寺最早承辦講經活動是在大曆九年（774），S.4052《佛經疏釋》題記云：「大曆九年六月三十日於沙州龍興寺講必（畢）記之。」¹²大中年間名僧法成在沙州講《瑜伽師地論》，地點就在龍興、開元二寺。如日本・東京書道博物館藏《瑜伽師地論卷三十五》題記曰：

大唐大中十一年（857）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，三藏和尚於開元寺說畢。¹³

明照，俗姓張¹⁴，敦煌龍興寺僧¹⁵；三藏和尚即法成¹⁶。BD05825（菜 025）《瑜伽師地論卷四八》卷尾也有：

大中十二年（858）六日一日說畢，比丘明照本；大中十二年八月五日比丘明照隨聽寫記。¹⁷

類似記載還有許多，見於敦煌寫經題記中各地館藏之《瑜伽師地論》，此不

¹⁰ 《英藏敦煌文獻》第10卷，成都：四川人民出版社，1994年，頁6。

¹¹ 關於敦煌文書中的「都講」可參看S.1170《某都講設難問疑致語》、S.1172背《都講辯惠設難問疑致語》、S.1267背《上座因法事配諸僧納物帖》等。

¹² 敦煌研究院編《敦煌遺書總目索引新編》，北京：中華書局，2000年，頁123。

¹³ 王重民等編《敦煌遺書總目索引》，收入黃永武主編《敦煌叢刊初集》（2），臺北：新文豐出版公司，1985年，頁333。

¹⁴ Dx.01610《瑜伽師地論本地分中獨覺地第十四》題記：「大中十一年九月七日比丘張明照隨聽寫記。」《俄藏敦煌文獻》第8卷，上海：上海古籍出版社，1997年，頁254。BD06251（海051）《釋氏雜文稿》題記：「僧張明照寫。」黃永武主編《敦煌寶藏》第110卷，臺北：新文豐出版公司，1984年，頁231。可知其俗家姓張。

¹⁵ Φ070《瑜伽師地論卷第卅二》題記：「寅年閏正月廿二日龍興寺沙門明照隨聽寫。」《俄藏敦煌文獻》第2卷，上海：上海古籍出版社，1993年，頁264。莫高窟第192窟東壁門口上方發願文云：「敦煌龍興寺沙門明照撰。」伯希和著，耿昇、唐鍵賓譯《伯希和敦煌石窟筆記》，蘭州：甘肅人民出版社，1993年，頁100。故此判定其為龍興寺僧。

¹⁶ S.3927《瑜伽師地論卷第卅》題記云：「大中十一年（857）四月廿一日，明照寫。大唐大中十一年歲次丁酉六月廿三日，國大德三藏法師法成于沙州開元寺說畢。」黃永武主編《敦煌寶藏》第32卷，臺北：新文豐出版公司，1982年，頁362。可知三藏和尚即法成。

¹⁷ 黃永武主編《敦煌寶藏》第104卷，臺北：新文豐出版公司，1984年，頁592。

煩舉，說明龍興寺是敦煌地區講經活動的一個重要場所。如此重大的講經活動，參加者當然不只是僧人，還應包括眾多的優婆夷和優婆塞。

寫經也是寺院組織的一項重要的宗教活動，寺院寫經活動的目的是滿足信眾對經書的需求。《唐會要》卷四九「雜錄」，開元二年七月二十九日敕：

佛教者在於清淨，存乎利益。今兩京城內，寺宇相望，凡欲歸依，足申禮敬。如聞坊巷之內，開鋪寫經，公然鑄佛。自今已後，村坊街市等，不得輒更鑄佛、寫經為業。須瞻仰尊者，任就寺禮拜；須經典讀誦者，勒於寺贖取，如經本少，僧為寫供。諸州寺觀，亦宜准此。¹⁸

上引敕文是開元二年（714）朝廷對民間私自寫經鑄佛行為所下的禁令。規定自今以後不得寫經鑄佛，若有需要讀經的，必須於寺中贖買，當寺院經書不夠供民眾贖取時，寺院可自主進行抄寫，從此寫經活動也只能由寺院承擔。

這種以整個寺院名義進行的寫經活動所寫經書往往註明於某寺所寫，這在敦煌龍興寺組織的寫經活動中有所反映，S.721（1）《金剛般若經旨贊卷下》題記云：「廣德二年六月五日釋普遵於沙州龍興寺寫訖。」¹⁹S.2436《大乘起信論略述卷上》題記曰：「寶應貳載（763）玖月初於沙州龍興寺寫訖。」²⁰BD15354（新1554）《金剛般若經旨贊卷下》題記亦載：「廣德二年（764）六月十九日客僧法澄於沙州龍興寺寫。」參加寫經活動的除了僧人以外，還有寫經生，如S.3909《大乘無量壽經》題記：「王瀚，龍興」²¹；S.3915《大乘無量壽經》題記：「龍興，唐文英寫」²²；S.6984《大乘無量壽宗要經》題記：「田廣談，龍興」²³；BD02200（藏100）《無量壽宗要經》題記：「龍興，田廣談。」²⁴上引文書中，「王瀚」、「唐文英」、「田廣談」即為寫經生，「龍興」為寫經活動的組織者龍興寺。還有的寫經題記只列寫經寺院的名稱，沒有署名具體抄寫者，如BD07886（制086）《無量壽宗要經》題記：「龍興」；津藝088（77·5·4431）《佛說無量壽宗要經》題記：「龍興」²⁵。寺院組織的寫經活動，所寫之經歸於寺院，參與寫經的僧人、寫經

¹⁸ 宋·王溥撰《唐會要》上冊，上海：上海古籍出版社，1991年，頁1007-1008。

¹⁹ 郝春文《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》第3卷，北京：社會科學文獻出版社，2003年，頁566。

²⁰ 黃永武主編《敦煌寶藏》第19卷，臺北：新文豐出版公司，1981年，頁428。

²¹ 黃永武主編《敦煌寶藏》第32卷，臺北：新文豐出版公司，1982年，頁284。

²² 同上書，頁311。

²³ 方廣錫《英國圖書館藏敦煌遺書目錄》（斯6981-斯8400號），北京：宗教文化出版社，2000年，頁6。

²⁴ 《國家圖書館藏敦煌遺書》第30卷，北京：北京圖書館出版社，2006年，頁431。

²⁵ 《天津藝術博物館藏敦煌文獻》第2卷，上海：上海古籍出版社，1997年，頁141。

生無權對經書進行處理。寺院寫經滿足了信眾對於佛經的需求，成為其使用佛經的重要來源。

當然，進行寫經活動的並非只局限於寺院與僧尼，廣大信眾也是其主要的參與者。上引開元二年七月二十九日敕頒佈的原因就在於民間私自寫經的太多了。這與當時人們的崇經心理有關²⁶，一般認為寫經是建立功德的主要途徑之一，所謂「修福田莫[若]立塔寫經」²⁷。又加之寺院僧侶勸導和教化信眾寫經，如Dx.00299《新菩薩經一卷》云：「僧尼巡門，勸寫此經。」²⁸所以當時信眾寫經活動蔚起。如P.T.999 號文書記載吐蕃贊普赤祖德贊統治時期沙州曾組織部落百姓抄寫了漢藏文的《無量壽經》共 615 卷，並將它們施入龍興寺的經庫。信眾向寺院施捨佛經也是一種功德，可以獲得所求福果²⁹。

（二）傳戒道場

戒為無上菩提之本，而佛教之根本精神即在於戒律之尊嚴。所以無論出家、在家，奉持佛陀教法者，必須誓願遵守戒律，且應依循一定之儀式來領受佛所制定之戒法。作為普通信眾的優婆塞、優婆夷可受之戒有三歸、五戒、八關齋戒、菩薩戒。戒法多由他人傳授而得，即從和尚處得戒，而寺院無疑是戒壇的所在。

就龍興寺而言，文獻中明確記載它曾經舉辦過方等道場和菩薩戒法會。方等道場司主持的方等戒壇的授戒對象是沙彌、沙彌尼和式叉尼，所授戒法是具足戒³⁰。不在本文討論範圍之內。菩薩戒的傳授法會也是由敦煌僧團主辦，某一寺院具體承辦，我們下面來探討龍興寺舉辦的授菩薩戒法會，S.1780《元年建

²⁶ 佛經對於信眾來說十分重要，甚至可當藥來治病——包括身病和心病，這是白居易從僧侶那裏得到的忠告，《晚春登大雲寺南樓贈常禪師》云：「求師治此病，唯勸讀楞伽。」參見李乃龍《雅人深致與宗教情緣——唐代文人的生活樣態》，臺北：文津出版社，2000 年，頁 232。

²⁷ 日本東京書道博物館藏《佛說決罪福經上下卷》題記，黃征、吳偉《敦煌願文集》，長沙：嶽麓書社，1995 年，頁 836。

²⁸ 《俄藏敦煌文獻》第 6 卷，上海：上海古籍出版社，1996 年，頁 206。Dx.01609+Dx.02035、Dx.10329、Dx.10339 等文書亦有同樣記載。

²⁹ 敦煌文獻中也有信眾抄寫佛經並施入其他寺院的記載，參見 Φ032B《敦煌王曹某與濟北郡夫人汜氏捐經題記》、Φ032C《敦煌王曹宗壽與濟北郡夫人汜氏捐經題記》、日本大谷家二樂莊《大般若波羅蜜多經卷第二百七十四》、日本龍谷大學圖書館《大般若波羅蜜多經卷第二百七十五》、日本京都大學文學部東洋史研究室《大般若波羅蜜多經卷第二百七十六》、BD15229（新 1429）《大般若波羅蜜多經卷二七七》、P.3878 背（2）《孔目官汜祐禎施入報恩寺撰集百緣經一秩記事》、BD06035（芥 035）《佛說阿彌陀經》、Dx.01362《太平興國三年（978）志忍等施寫大寶積經題記》、上圖 088（812535）背（1）《太平興國三年（978）僧守秀等一十四人寫大寶積經一部施永安寺題記》等文書。

³⁰ 郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，頁 28。

未月七日有相等于沙州龍興寺同受戒牒》云：

- 1 弟子有相於元年建未月七日申時，於沙州龍興寺受菩薩戒。
- 2 釋伽（迦）牟尼佛為和上，
- 3 文殊師利菩薩為羯磨阿闍梨，
- 4 當來彌勒尊佛為教受（授）師，
- 5 十方諸佛為證戒師，
- 6 十方諸大菩薩為同學伴侶，
- 7 神卓法師為傳戒和上。
- 8 歸依佛不可壞，歸依法不可壞，
- 9 歸依僧不可壞，歸依戒不可壞，
- 10 發四弘誓願。
- 11 眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，
- 12 佛法無邊誓願學，無上菩提誓願成。
- 13 同受戒人：上惠、上智、等心、上仙、惠明、法光、寶明、
- 14 廣自在、妙果、莊嚴、藥上、正無（礙）、淨心、淨念、善光。
- 15 和上 神卓。³¹

此件為吐蕃統治時期在龍興寺舉行的傳戒法會上授予有相等人的菩薩戒牒。在內容組織上為「受戒時間、三師七證及傳戒和尚、四歸依、發四弘誓願、同戒錄及和尚簽字」³²。其中四弘誓願係菩薩道主要內容，藉以鞭策新戒菩薩精進不懈。《梵網經》謂菩薩戒是「諸佛之本源，菩薩之根本，是大眾諸佛子之根本」³³。由於菩薩之身份可在七眾之中，亦可在七眾之外，也就是說菩薩戒涵蓋了七眾戒，而又超勝一切戒。因此，凡是發菩提心的佛弟子，不論出家、在家，均可受持。寺院作為傳法受戒的空間，與信眾關係之密切不言而喻。

³¹ 《英藏敦煌文獻》第3卷，成都：四川人民出版社，1990年，頁147。

³² 參見湛如《敦煌佛教律儀制度研究》，北京：中華書局，2003年，頁168。

³³ 《大正藏》，第24卷，頁1004中。

（三）設齋法會

法會，又作法事、佛事、齋會、法要。指「佛教為說法、供佛、施僧等而舉行的儀式、集會。」³⁴即聚集淨食，莊嚴法物，供養諸佛菩薩，或設齋、施食、說法、讚歎佛德。作為宗教信仰之載體的寺院，為信眾舉行齋會活動理所當然地成為其宗教功能的重要體現。敦煌文獻中保存了兩件施主請龍興寺僧人舉行法事活動的請僧疏。一件是S.4309 背《張瓊俊請龍興寺僧為亡考遠忌設齋狀》，茲具引如下：

（前缺）

- 1 龍興寺僧次一十人
- 2 右瓊俊今月廿二日，奉為 亡考遠忌設齋，幸請
- 3 依時降止，謹疏。
- 4 二月廿日張瓊俊狀³⁵

此為施主張瓊俊邀請龍興寺 10 名僧人為其亡父行齋忌法事的請柬，法事活動的時間為二月二十二日，年份不明，地點不明，推測可能在其居所舉行。所謂遠忌，又作遠年忌、遠關日。忌，指忌日，即人死亡之日。遠忌，指五十回忌以上之較遠之忌日，或指五十年忌以後，每五十年舉行一次者。

另一件為 P.3152 《淳化三年（992）陳守定請僧設供疏》，內容如下：

- 1 龍請陳僧正、劉僧正、索僧正、馮僧正、張僧正、安老宿、馬法律、
- 2 吳法律、大何法律、崇張法律、小何法律。
- 3 右今月廿七日，就弊居奉為故都押衙七七追念設供。
- 4 伏乞
- 5 法慈，依時早赴，謹疏。並巾鉢。
- 6 淳化三年八月 日哀子內親從都頭陳守定疏³⁶

這是淳化三年（992）八月陳守定請龍興寺僧人在其家裏為故都押衙七七追念設

³⁴ 任繼愈主編《佛教大辭典》，南京：江蘇古籍出版社，2002 年，頁 832。

³⁵ 《英藏敦煌文獻》第 6 卷，成都：四川人民出版社，1992 年，頁 30。

³⁶ 《法藏敦煌西域文獻》第 22 卷，上海：上海古籍出版社，2002 年，頁 44。

供的上疏。「七七」，係家屬為亡者所舉行的超薦法會中的一種。指人死後四十九日間，親屬每七日為其營齋作法；或指第七次之追薦日，稱為七七齋。此件與 S.4309 背不同的是確定了具體人員，且對所請僧人的身份有明確的規定，即他們皆為僧正、法律等僧官，而 S.4309 背只要求龍興寺依照僧次派出 10 名僧人就可以了。之所以有如此差別，大概與當事人的身份不同有關。張瓊俊和其亡父應為普通平民，而都頭與都押衙是唐五代藩鎮使府中的重要軍將，更有能力承擔法事活動的相關費用，因此講究排場，在規格和檔次上要求較高。

所謂人有誠心，佛有感應，信眾請寺僧設法事是基於對佛教的信仰、寺院的信賴。施主於死人之忌日延請僧人舉辦法會，通過供齋而達到祈冥福的目的。《梵網經下》曰：「父母兄弟，和上阿闍梨，亡滅之日，及三七日，乃至七七日。亦應讀誦講說大乘經律，齋會求福。」³⁷ 施主作儀式所得的功德，自然轉嫁給去世的親戚、師長，通過設供祈福，消除死者所積集的業障，而亡者可能成為了直接受益人。當然，寺院為信眾舉行佛事活動以超度其親人亡靈，祈福消災，從中得到佈施，這也是佛寺經常性經濟來源之一。因此，設齋法會既是寺院與信眾宗教關係的體現，也是經濟聯繫的一部分。

（四）社邑活動

敦煌僧人並非是「高閑不與時俗侵」³⁸，而是「識俗變通」³⁹、積極入世的。我們發現敦煌寺院僧侶與俗人之間甚至形成了某種親情式的聯繫，P.2469 背（3）《親情僧俗計數名錄》中記錄了親情僧人和俗人的情況，其中包括靈圖、報恩、窟、龍興、開元、永安、金光明、大雲諸寺僧人數十人。所謂親情，或為親情社，敦煌私社的一種；親情僧俗大概是體現了一種僧俗間的經濟互助關係。P.3964《乙未年（935）趙僧子典兒契》第 16 行也有「知見親情開元寺僧願通」⁴⁰。由於願通與趙僧子有親情式的關係，所以作為後者典兒一事的知見人。敦煌僧人以個人名義加入民間社團，參與社團內部經濟生活方面的諸如喪葬納贈等互助活動，以及定期的局席飲宴等文化娛樂活動，表明敦煌的僧人並不是一心拜佛而不問塵事

³⁷ 《大正藏》，第 24 卷，頁 1008 中。

³⁸ 《梅堯臣集》卷一四〈寄題千步院兼示譚上人〉，朱東潤編年校注本，上海：上海古籍出版社，1980 年，頁 238。

³⁹ P.2481 背（7），《法藏敦煌西域文獻》第 14 卷，上海：上海古籍出版社，2001 年，頁 248。

⁴⁰ 唐耕耦、陸宏基《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第 2 輯，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990 年，頁 50。

的，他們已經完全融入了社會群體之中。

僧人尚且如此，那麼作為僧人群體利益代表的寺院又是怎樣的情況呢？受到佛教寺院影響、從事佛教活動的傳統私社和佛社一樣，都是佛教寺院的外圍組織。這兩類民間團體是唐五代時期佛教寺院的基本信徒群體和基本社會基礎⁴¹。寺院已經成為敦煌地區傳統私社舉辦各類活動的主要場所之一。龍興寺即為實例，敦煌社邑文書中保存了四件與龍興寺有關的社司轉帖，從中可見信眾團體與龍興寺的緊密聯繫。詳見下表：

聚會地點	事由	時間	材料來源
龍興寺	春座局席	不明	S.6008
	建福	911 年前後	P.3503 背
	建福	不明	Дх.11073
	助葬	不明	BD05673 背

以上三件轉帖的共同之處在於取齊的地點均在龍興寺門前，說明龍興寺就是社人活動聚會之處。不論是建福建齋、喪葬法事的佛事活動，還是春秋局席的歡聚暢飲都在龍興寺舉行，龍興寺與信眾團體日常生活關係之密切可見一斑。當然龍興寺並非是個別的、孤立的現象，私社以敦煌地區各個寺院為活動場所次數之頻繁、內容之豐富在各種社司轉帖中展現得淋漓盡致⁴²。出於對佛教的信仰，社邑與寺院之間建立了聯繫，與此同時，寺院又通過對社邑的控制，擴大社會基礎，增加財政來源，傳播佛教思想。

三、經濟交往

從客觀與主觀上來看，任何宗教的發展、壯大，都需要一定的物質基礎。正如美國宗教社會學家羅奈爾得·L·約翰斯通所說：「任何宗教群體，特別是當它的組織開始變得有點複雜的時候，它就需要經費才好活動。這樣，群體就開始捲入經濟事務，不管它自己是否願意。它會發現自己非常感謝其富有的成員對它的物質捐獻。」⁴³ 佛教亦然，寺院是「宗教意識的物化形態，是信教群眾的信仰心

⁴¹ 郝春文《中古時期社邑研究》，臺北：新文豐出版公司，2006年，頁189-190。

⁴² 參見孟憲實〈敦煌社邑的分佈〉，載郝春文主編《敦煌文獻論集——紀念敦煌藏經洞發現一百周年國際學術研討會論文集》，瀋陽：遼寧人民出版社，2001年，頁430-434；郝春文〈從衝突到相容——傳統社邑與佛教的關係〉，載同氏《中古時期社邑研究》，頁3-66。

⁴³ 羅奈爾得·L·約翰斯通著，尹今黎、張蕾譯《社會中的宗教——一種宗教社會學》，成都：四川人民出版社，1991年，頁197。

理需求的物化表達。」⁴⁴ 寺院經濟的積聚和發展離不開廣大信眾的佈施，普通信眾在災荒之年的生活又要倚賴寺院的借貸救濟，因此，經濟上的交往體現了寺院與信眾之間同生共存的關係。

（一）信眾的佈施

佈施是以慈悲心而施福利與人之謂。佈施的本義，原為以衣食等物施與大德及貧窮者。至大乘時代又加上法施、無畏施二者，而擴大佈施的意義。並謂財施、法施、無畏施是行菩薩道者必修的佈施行。三施之一的財施無疑是信眾與寺院之間經濟交往的重要體現，所謂財施，指不犯他人財物，且以己財，如衣服、飲食、田宅、珍寶等物施與他人，目的在於破除個人的吝嗇和貪心，以免除未來世的貧困。如《瑜伽師地論》卷三九云：「財施者，謂以上妙清淨如法財物而行惠施；調伏慳吝者而行惠施；調伏積藏者而行惠施。調伏慳吝者，謂舍財物執著；調伏積藏者，謂舍受用執著。」⁴⁵ 佛教認為佈施具有無上功德，信眾通過佈施為他人造福成智，也為自己積累了功德，可作為達到最終解脫的途徑之一，所以必須盡自己的所能滿足任何人的任何乞化要求。

敦煌文獻中的《施捨疏》中保存了大量的普通信眾佈施寺院的記載，而施物則成為寺院及僧人的一項重要的宗教收入。其他材料中也有信眾佈施龍興寺的記載，如S.2447 背《亥年（831？）十月一日已後諸家散施入經物曆》第4至5行有「杜都督施紅單絹裙壹並腰帶，出唱得布壹佰參拾尺，又施麥伍斗。」⁴⁶ 據方廣錫考證，此件文書屬於龍興寺經司⁴⁷。

（二）寺院的放貸

寺院向信眾提供借貸是兩者之間經濟交往的又一重要體現，龍興寺即是其例。據筆者統計，敦煌文獻中保存了8件有關龍興寺出貸的契約。分為兩種情況，一種是以寺院名義的出貸，屬寺院行為⁴⁸；一種是以僧人名義的出貸，係僧人的

⁴⁴ 羅莉《寺廟經濟論——兼論道觀清真寺教堂經濟》，北京：宗教文化出版社，2004年，頁86。

⁴⁵ 《大正藏》第30卷，頁510上。

⁴⁶ 郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，頁265。

⁴⁷ 方廣錫《佛教大藏經史（八-十世紀）》，北京：中國社會科學出版社，1991年，頁111-115。

⁴⁸ 包括：P.2964《巳年（837？）二月十日令狐善奴便刈價麥契》、BD13148（L3277）《巳年二月十七日紇骨薩部落百姓李興晟便黃麻契》、BD03925 背（生 025 背）《龍興寺乙亥年（975）三月五日立契敦煌鄉鄧訥兒鉢》。

個人行為⁴⁹。這裏，僅對前者進行討論。P.2964《巳年（837？）二月十日令狐善奴便刈價麥契》云：

- 1 巳年二月十日，康悉杓家令狐善奴為糧用，今于龍
- 2 興寺常住處便刈價麥壹碩陸斗，限至秋七
- 3 月內刈麥壹拾畝。如主人麥熟吉報，依時請收刈
- 4 如法束縶了，不得為（違）時限。如若依時吉報不來，
- 5 或欠收刈不了，其所得斛斗，請陪（倍）罰三碩貳斗，
- 6 當日便須佃（填）納。如違，一任掣奪家資雜物牛畜等，
- 7 用充麥直。其麥亦任別雇人收刈。如身東西不在，
- 8 一仰保人代還。恐人無信，故立此契。兩共平
- 9 章，書指為憑。
- 10 馬明 便刈價麥人令狐善奴年卅一
- 11 保人孫願奴卅五
- 12 保人
- 13 見人解善
- 14 見人
- 15 見人
- 16 見人⁵⁰

此為吐蕃時期康悉杓家令狐善奴與敦煌龍興寺之間的借貸契約，契據規定了借代雙方及保人、見人的責任和義務。前者春借麥壹碩陸斗，至秋要以為後者收割十畝地小麥的勞動來抵償，以麥一熟的時間為限。吐蕃統治時期，這種「以勞動折酬償付借貸」的形式很普遍，尚有S.6829 背（3）《卯年（811）四月一日悉董薩部落百姓張和子預取永康寺常住造協籬價麥契》等文書。陳國燦先生從階級關係的視角出發，認為這些實際上都是以借貸形式出現的雇傭剝削。這種剝削，避開

⁴⁹ 包括：P.3004《乙巳年（945）六月五日徐富通欠絹契》、P.3150《癸卯年（943）吳慶順典身契》、P.3453《辛醜年（941）十月廿五日賈彥昌向龍興寺上座心善借絹帛契》、S.4332 背《壬午年三月卅日兄代弟僧願學填還所便麥粟憑據稿》、S.5811《乙丑年（905 或 965）索豬苟為與龍興寺張法律借還麥糾紛訴狀》。

⁵⁰ 沙知《敦煌契約文書輯校》，南京：江蘇古籍出版社，1998 年，頁 146。

了出息的形式，債權人可直接獲取到借貸者支付勞力產生出的更大價值⁵¹。我們認為，雖然這件契約的違約條款規定得很細：超期將罰麥一倍，當日便須填納，如違，將掣奪家資雜物牛畜等；若債物人逃債，則全部由保人代償。但很明顯，在約定期限內是無息的。寺院無息借貸的目的是為了解救他人出困境，因而作為告貸者，在得到援助後，自然也就有責任有義務如期、如約還貸。毋庸置疑，寺院的借貸行為幫助貧苦百姓度過了難關，若用現在的眼光審視，「寺院發放的農業借貸確實是起到了農業銀行的作用」⁵²。

又，BD13148 (L3277)《巳年(837?)二月十七日紇骨薩部落百姓李興晟便黃麻契》云：

(前缺)

1 巳年二月十七日紇骨薩部落百姓李興晟今提龍興寺修

2 自限至秋八月

3 便黃 奈家資什物用項

4 保人 碩 黃

5 見 限不納其物請 一

6 恩 恩 勅不在

7 無信答現即為憑

8 道洪便黃麻一

9 還清

(隔 11 行藏文)

10 還清又便⁵³

該文書同樣屬於吐蕃統治敦煌時期，雖殘損嚴重，但仍可看出其中記載了巳年二月十七日紇骨薩部落百姓李興晟向龍興寺借代黃麻一事。與其他借貸契約一樣，春季借糧，秋季償還，借期半年左右，當是迫於生產和生活所需，二月借貸用於種子年糧之用，待到八月收穫時再予以還貸。此件契約未講「陪(倍)罰」的問題，所以契約中的用家資什物抵押和保人代償的救濟手段，只是為了還本。可見，

⁵¹ 陳國燦《唐代的民間借貸——吐魯番敦煌等地所出唐代借貸契卷初探》，《敦煌吐魯番文書初探》，武漢：武漢大學出版社，1983年，頁242-243。

⁵² 段玉明《中國寺廟文化》，上海：上海人民出版社，1994年，頁838。

⁵³ 《國家圖書館藏敦煌遺書》未刊稿，侯沖學兄提供。

抵赦條款也只是為保障債務人履行債務，不屬於高利貸。

此外，BD03925 背（生 025 背）第 44 行有雜寫「龍興寺乙亥年三月五日立契敦煌鄉鄧訥兒鉢」⁵⁴。據文意推知這是龍興寺與敦煌鄉鄧訥兒鉢之間的借貸契約，沙知先生判定此乙亥年為 975 年⁵⁵。鄧訥兒鉢還見於同卷《甲戌年（974）慈惠鄉百姓竇跛蹄雇工契》，為龍勒鄉百姓，兩者必有一誤。這件契約內容較少，但卻表明歸義軍時期龍興寺仍然從事借貸事業，與信眾之間經濟聯繫依舊緊密。

通過對上述三則龍興寺借貸契約的分析，我們得出以下結論：借貸是寺院與信眾之間經濟交往的重要體現，借糧人或因青黃不接，或因春耕無種，或二者兼而有之，而向龍興寺借貸，表明寺院在當地社會生活中佔有着舉足輕重的地位。人們所以選擇向寺院借貸，一是由於寺院經濟實力雄厚，有糧可出；另一方面也與其自身信仰有關，出於對佛教的虔誠，人們更願意將目光投向寺院，祈求寺院的救濟。寺院在災荒年月提供賑貸，解了下層百姓無糧可用的燃眉之急，這對於軟化階級矛盾、安定社會秩序起到了積極的作用，從而成為柔性連接社會不同階層的心靈樞紐，同時也在廣大信眾中樹立了威信，擴大了影響。

四、教育娛樂

寺院對於信眾的教化和勸導不僅在於宗教儀式上的薰染和經濟生活上的救濟，而且「佛教在一定程度上參與教育，也是影響世俗民風的一個途徑」⁵⁶。唐五代時期敦煌寺院辦學十分發達，淨土⁵⁷、蓮台⁵⁸、金光明⁵⁹、乾明⁶⁰、永安⁶¹、三界⁶²、靈圖⁶³、大雲⁶⁴、顯德⁶⁵等敦煌僧寺均有寺學。龍興寺也是寺學的主要場

⁵⁴ 《國家圖書館藏敦煌遺書》第 54 卷，北京：北京圖書館出版社，2007 年，「條記目錄」頁 6。

⁵⁵ 沙知《敦煌契約文書輯校》，頁 549。

⁵⁶ 嚴耀中《佛教戒律與中國社會》，上海：上海古籍出版社，2007 年，頁 328。

⁵⁷ 其寺學見於 S.395（1）、S.395 背、S.2614、S.2894 背（2）、S.2894 背（4）、P.2054、P.2484（1）、P.2570、P.2621、P.2621 背（5）、P.2633 背（1）、P.2808、P.3649、P.3691 背、BD08668（位 068）文書。

⁵⁸ P.2681、P.3569、P.3833（1）。

⁵⁹ S.692、S.1586、S.1586 背、S.3011、P.3381、P.3420 P3（P.3466 P3）、P.3692、P.3757、甘圖 017。

⁶⁰ P.4065。

⁶¹ S.214、S.214 背（4）、S.1163、S.1386、P.2483 背（1）、中國書店 ZSD060 號背 1。

⁶² S.173、S.707、S.785 背、P.3189、P.3386（2）+ P.3582（2）、P.3393。

⁶³ S.728、S.785 背、S.5977、P.2618、P.3211 背（1）、P.3698 背、P.5011、BD09095 背 2（陶 016）。

⁶⁴ S.453 背、S.778 背、S.5463、P.3886。

⁶⁵ P.3170、BD00876（盈 076）。

所之一，敦煌文獻和莫高窟題壁中保存了一些龍興寺學郎的題記：

P. 2712 (2)《漁父歌滄浪賦》尾有題記：「貞明六年（920）庚辰歲次二月十九日龍興寺學郎張安人寫記之耳」。⁶⁶

Дх. 00277 背面題記為：「己卯六月十六日龍興寺學侍郎鑒惠」。⁶⁷

Дх. 00796+Дх. 01343+Дх. 01347+Дх. 01395 背《雜寫》云：「……廿日龍興寺學郎石慶通、周家兒、朱再子……王變」。⁶⁸

莫高窟第 199 窟南壁東端中唐畫比丘像左下方供養人題記：「丁丑年四月三日龍興寺學使郎」；同比丘像下身供養人題記也有：「龍興寺[學]使郎」。⁶⁹

寺學最初是為「佛寺教習佛教經、律、論而設，課目分為修習、讀誦、禮懺三大類」。⁷⁰但隨着佛教社會化、世俗化的深入，俗人開始進入寺院學習。吐蕃和歸義軍時期，敦煌寺學大為興盛。民眾之所以願意將自己的孩子送到寺院接受寺學教育，首先是建築在宗教信仰的基礎之上的，本身也就說明了他們屬於佛教信眾。作為唐後期五代宋初沙州地區官學和私學教育的一種補充，敦煌寺學在童蒙教育中起着重要的作用，具備鮮明的自身特色。不少高僧大德兼通傳統經典，如P. 2481《副僧統和尚邈真贊》第 4 至 5 行云：

早歲而尋師槐市，周攬（覽）于八索九丘；幼年而就業杏壇，遍曉於三墳五典。義芝（之）筆勢，手下而驚鵲急飛；蔡邕雄文，口際而珠花竟吐。⁷¹

文中「槐市」是漢代長安讀書人聚集的地方，因其地多槐樹而得名，後借指學宮、學舍⁷²。「杏壇」是當年孔子聚徒講學的地方⁷³。《三墳》、《五典》、《八索》、《九

⁶⁶ 《法藏敦煌西域文獻》第 17 卷，上海：上海古籍出版社，2001 年，頁 327。

⁶⁷ 《俄藏敦煌文獻》第 6 卷，上海：上海古籍出版社，1996 年，頁 168。

⁶⁸ 《俄藏敦煌文獻》第 7 卷，上海：上海古籍出版社，1996 年，頁 122。

⁶⁹ 敦煌研究院編《敦煌莫高窟供養人題記》，北京：文物出版社，1986 年，頁 90-91。

⁷⁰ 季羨林主編《敦煌學大辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，頁 596。

⁷¹ 饒宗頤主編，姜伯勤、項楚、榮新江合著《敦煌邈真贊校錄並研究》，臺北：新文豐出版公司，1994 年，頁 347。

⁷² 《三輔黃圖》載：「倉之北為槐市，列槐樹數百行，為隧，無牆屋，諸生朔望會此市，各持其群（郡）所出貨物，及經傳書記，笙磬樂器，相與買賣，雍雍揖讓，論義槐下。」唐·歐陽詢《藝文類聚》卷三八〈禮部上·學校〉，上海：上海古籍出版社 1965 年，頁 692。

⁷³ 《莊子》曰：「孔子遊乎緇帷之林，坐杏壇之上，弟子讀書，孔子弦歌鼓琴。」宋·李昉等撰《太平御覽》卷五七〈地部二二·林〉，北京：中華書局，1960 年，頁 276。

丘》皆為上古之書⁷⁴。

又如P. 3179《佛日作佛事大會願文》稱都僧統和尚「學當周孔之才，業重遐邇欽化」、「三乘頓曉於胸懷，五典明閑於心府」⁷⁵。周孔即周公、孔子。三乘指三種交通工具，比喻運載眾生渡越生死到涅槃彼岸之三種法門，包括聲聞乘、緣覺乘和佛菩薩乘。再如P. 2255 背（6）《設壇發願文》稱吐蕃二教授「學該內外，道貫古今，談般若則不謝於詵唐，說詩書乃有齊於周禮。」⁷⁶內外之學即佛儒二學，詩書為《詩經》、《尚書》。因此，敦煌寺學教育的內容是儒佛並重的，「佛寺的長老法師不僅以佛經的義理喻示俗民，還以普及儒學教育的活動教化著當地各階層人士，既為社會服務，又借此吸引更多有文化修養的信徒和感情上的皈依者。」⁷⁷姜伯勤對寺學的意義有過精闢的論斷：「寺學的意義在於，通過這種形式，使一部分庶民有可能受到私學的教育，從而使寺學有助於打破貴族對學校和教育的壟斷。因此，敦煌文書中所見到的活躍的寺學，是早期貴族家學及學校制度向宋代書院制度轉變中的一個重要的中間環節。」⁷⁸毋庸諱言，敦煌寺學是帶有歷史變革意義的社會活動。作為傳播文化知識和宗教信仰場所的龍興寺與其他寺院一起為敦煌庶民教育的發展作出了卓越貢獻。

此外，敦煌寺學中還包括醫學教育⁷⁹。在以佛書為主的敦煌文獻中，保存下來一百餘種醫學卷子，有些醫學卷子的正、背面都寫有佛書，有的佛書本身就含有醫學內容，反映了「佛教本身對眾生疾苦的重視」⁸⁰。由於世俗民眾自身的特點，「他們對信仰的理解和訴求是建立在自己生活實用的基礎上的，是功利性很強的信仰訴求」⁸¹，所以能夠幫助解決生活中的諸多實際的苦難，對他們來說無

⁷⁴ 儒者云：「伏羲、神農、黃帝之書謂之『三墳』，言大道也；少昊、顓頊、高辛、唐、虞之書謂之『五典』，言常道也。」唐·劉知幾撰、清·浦起龍釋《史通通釋》卷一二，〈外篇·古今正史第二〉，上海：上海古籍出版社，1978年，頁329。《廣雅》曰：「〈八索〉，著素王之法，若孔子者，聖而不王，制此法者有八也。〈九丘〉者，丘，區也，別九州土氣，教化所宜施者也。」宋·李昉等撰《太平御覽》卷六〇八〈學部二·敘經典〉，北京：中華書局，1960年，頁2736。

⁷⁵ 鄭炳林《敦煌碑銘贊輯釋》，蘭州：甘肅教育出版社，1992年，頁193。

⁷⁶ 《法藏敦煌西域文獻》第10卷，上海：上海古籍出版社，1999年，頁138。P.2326 背（3）亦有同樣記載。

⁷⁷ 張永萍《唐五代宋初敦煌教育初探》，蘭州：西北師範大學碩士學位論文，2006年5月。

⁷⁸ 姜伯勤《敦煌社會文書導論》，臺北：新文豐出版公司，1992年，頁94-95。

⁷⁹ 鄭炳林、高偉〈從敦煌文書看唐五代敦煌地區的醫事狀況〉，《西北民族學院學報》1997年第1期，頁70。

⁸⁰ 李應存、史正剛〈從敦煌佛書中的醫學內容談佛教的世俗化〉，《敦煌學輯刊》2007年第4期，頁216。

⁸¹ 王慧慧〈淺析民俗佛教——兼談世俗化與民眾化的認識〉，《敦煌學輯刊》2007年第4期，頁219。

疑是最重要的事情。而寺院和僧侶們正是深刻認識到了這一點，借助治病救人的醫學教育來增加民眾的信仰，擴大佛教在世間的影響，這對於佛教的傳播與普及起到了推動的作用，從而成為弘揚佛教的一個重要途徑。

敦煌寺院不僅是宗教性的空間，也是敦煌民眾娛樂活動的場所，尤以設樂活動最為重要。所謂「設樂」即演出樂舞百戲等技藝。南北朝時期寺院樂舞活動就已十分興盛。《洛陽伽藍記》卷一〈城內〉稱：北魏佛寺的「伎樂」甚是美妙動人，如景樂寺「歌聲繞梁，舞袖徐轉，絲管寥亮，皆妙入神……得往觀者，以為至天堂。」⁸²唐五代時期的敦煌寺院，在佛教及世俗節日時均舉行設樂活動。P.2854（10）《行城文》第5至7行云：「幡花溢路而前引，梵唄盈空而沸騰，鳴鐘鼓而龍吟，吹笙歌而鳳舞，群寮並集，縑素咸臻。」⁸³這是二月八日行像活動時的樂舞表演。七月十五盂蘭盆期間也有歌舞梵唄，以示莊嚴。《舊唐書》卷一一八《王縉傳》載：「代宗七月望日於內道場造盂蘭盆，飾以金翠，所費百萬。……是日，排儀仗，百僚序立於光順門以俟之，幡花鼓舞，迎呼道路。」⁸⁴敦煌地區沿襲了內地的這種習俗，P.2638《清泰三年（936）沙州觀司教授福集等狀》第15至20行有：

粗絁伍拾柒疋，三年中間諸處人事、七月十五日賞樂人、二月八日賞法師、禪僧衣直、諸寺蘭若慶陽等用。布貳千柒佰壹拾尺，三年中間沿僧門、八日法師、七月十五日設樂三窟禪僧衣直、布薩慶陽等用。⁸⁵

七月十五日盂蘭盆會上寺院歌舞作樂的表演者為樂人而非僧侶，這是因為一則律法不允許僧人們涉足流俗音樂，如吳支謙《佛開解梵志阿毘曇經》謂：「沙門不得吟詠歌曲，弄舞調戲及論倡優。」⁸⁶二則演奏者勢必要用經過專業培訓的人⁸⁷，而樂人正是這一特殊群體。關於敦煌樂人的身份地位，姜伯勤有過專門的研究。他認為：「唐代樂人、音聲人俱屬賤民。由此可證敦煌寺屬樂人也是寺院隸屬依附人口寺戶的一部分。」⁸⁸吐蕃佔領敦煌時期寺院中就已經有樂人存在，P.3730(7)

⁸² 北魏·楊衒之撰、範祥雍校注《洛陽伽藍記校注》，上海：上海古籍出版社，1978年，頁52。

⁸³ 《法藏敦煌西域文獻》第19卷，上海：上海古籍出版社，2001年，頁124。

⁸⁴ 後晉·劉昫等《舊唐書》卷118〈王縉傳〉，北京：中華書局，1975年，頁3418。

⁸⁵ 《法藏敦煌西域文獻》第17卷，上海：上海古籍出版社，2001年，頁38。

⁸⁶ 《大正藏》第1卷，頁261上。

⁸⁷ 《續高僧傳·慧賢傳》云：「寺足淨人，無可役者，乃選取二十頭，令學鼓舞，每至節日，設樂像前，四遠問觀，以為欣慶。」參見《大正藏》第50卷，頁697下。

⁸⁸ 姜伯勤〈敦煌音聲人略論〉，《敦煌研究》1988年第4期，頁4。

《酉年正月奉仙等狀並榮照判詞》載：

- 1 牒：奉仙等雖沾樂人，八音未辨，常蒙撫恤，頻受賞勞。
- 2 及課差科，優矜至甚。在身所解，不敢隱欺。自恨德薄
- 3 無能，不升褒薦，數朝惶怖，希其重科，免有疏遺，
- 4 卻加重賞。奉仙等四人，弟子七人，中心忻喜，貴
- 5 荷非常，所賜賞勞，對何司取，請處分。謹牒。
- 6 酉年正月 日奉仙等謹牒。
- 7 檢習博士卿卿、奉仙、君君、榮榮，已上四人各賞絹
- 8 一疋；太平已下弟子七人，各賞布一疋，付觀司，
- 9 依老宿商量斷割交給分付。 廿日 榮照⁸⁹

文中「卿卿、奉仙、君君、榮榮」四人為檢習博士，所謂檢習，即「教習檢察」之義⁹⁰。《新唐書》卷四八「太樂署」云：「凡習樂，立師以教……博士教之。」⁹¹可見，檢習博士實際上就是樂人的老師。太平等七人即樂人中最下層者弟子之流。從牒後僧官榮照判詞可知賞樂人的費用由觀司支出⁹²。龍興寺就是設樂活動的主要場所之一。S.381 (3)《龍興寺毗沙門天王靈驗記》略云：

龍興寺毗沙門天王靈驗記本寺大德僧日進附口抄

大蕃歲次辛巳潤（閏）二月十五日，因寒食，在城官寮（僚）百姓，就龍興寺設樂。寺卿張閏子家人圓滿，至其日暮間，至寺看設樂⁹³。

此為吐蕃統治敦煌時期的辛巳年(801)閏二月十五日，寒食節期間沙州城的官民在龍興寺設樂。由 S.1438 背《書儀》殘卷可知吐蕃佔領敦煌初期階級關係緊張、民族矛盾尖銳，並由此爆發了玉關驛戶汜國忠、張清等人的起義。此時沙州城的官僚百姓輻輳而來，在龍興寺看設樂表演。這不僅體現了龍興寺的服務半徑之大，同時也表明寺院成為了官民溝通的媒介和紐帶，這對於緩和民族之間的尖銳矛盾，緩解階級之間的緊張對峙起到了積極作用。

⁸⁹ 《法藏敦煌西域文獻》第 27 卷，上海：上海古籍出版社，2002 年，頁 165-166。

⁹⁰ 唐·李林甫等《唐六典》卷一四「太樂署」，北京：中華書局，1992 年，頁 406。

⁹¹ 宋·歐陽修、宋祁《新唐書》，北京：中華書局，1975 年，頁 1243。

⁹² 郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，頁 296。

⁹³ 郝春文編著《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》第 2 卷，北京：社會科學文獻出版社，2003 年，頁 214。

設樂時伴隨「踏歌」，表演者有音聲⁹⁴。S.4705《某寺諸色斛斗破用曆》第8至10行有「寒食踏歌羊價麥九斗，麻四斗……又音聲麥粟二斗。」⁹⁵這是寒食節寺院設樂踏歌時的羊價花費及支給音聲人麥粟的記錄。踏歌的曲詞中可能包括《悉磨遮》⁹⁶，S.1053背《丁卯至戊辰年某寺諸色斛斗破曆》第40至41行有「粟三斗，二月八日郎君踏《悉磨遮》用」⁹⁷。二月八日為行像日，踏《悉磨遮》當為寺院行像設樂的一項內容。設樂時除踏歌以外可能還包括踏舞。P.3272《丙寅年（966）牧羊人兀甯牒狀》第3行有「定興郎君踏舞來白色羯羊壹口」⁹⁸。踏歌、踏舞本是民間世俗百姓自娛自樂的群眾性音樂舞蹈。《全唐詩》中保留了一些有關踏歌、踏舞的詩句，如陳去疾《踏歌行》⁹⁹云：

鴛鴦樓下萬花新，翡翠宮前百戲陳。天矯翔龍銜火樹，
飛來瑞鳳散芳春。
仙蹕初傳紫禁香，瑞雲開處夜花芳。繁弦促管升平調，
綺綴丹蓮借月光。

節慶假日，人們依曲子節拍載歌載舞，展現了一片歡樂祥和的氣氛。敦煌龍興寺在非佛教節日的寒食也設樂，表明當時的佛教寺院已經融入世俗社會，成為廣大善男信女的娛樂場所甚至是他們日常生活的重要組成部分。由於普通百姓平素生活單調乏味，終日為衣食奔波勞碌，所以，閒暇之時，人們樂於到寺院遊玩，以清爽心神，放鬆身體；傾聽鐘鼓梵唄之音，獲得人生的啟悟。這並非是敦煌地區所獨有的現象。唐代佛教寺廟中廣設戲場，宋人錢易《南部新書》曰：「長安戲

⁹⁴ 音聲，與樂人相類，又稱音聲人，有寺院音聲人與官府音聲人之別。見於 S.2055 背（4）《除夕鍾馗驅儺文》、S.4705《某寺諸色斛鬥破用曆》、S.5800《光化三年（900）正月一日已後講下破除數》、S.6064《末年正月十六日報恩寺諸色入破曆算會稿》、S.6452（3）《壬午年（982）淨土寺常住庫酒破曆》、S.8655 背《年代未詳（約 10 世紀）戶王道員等地子籍》、P.2040 背《後晉時期淨土寺諸色入破曆算會稿》、P.2613《唐鹹通十四年（873）正月四日沙州某寺交割常住物等點檢曆》、P.2641《丁未年（947）六月都頭知宴設使呈設宴帳目》、P.2680 背《年代不明便粟曆》、P.3490 背《辛巳年某寺諸色斛鬥破曆》、P.4525 背《地畝殘卷》、P.4542《寺廟粟麥豆破曆》、P.4597（36）《酒帳》、P.4640 背《歸義軍己未至辛酉年（899-901）布紙破用曆》、P.4967《兒郎偉驅儺》、BD06436（河 036）《妙法蓮華經卷一》等文書。

⁹⁵ 唐耕耦、陸宏基《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第 3 輯，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990 年，頁 289。

⁹⁶ 「悉磨遮」又稱「蘇幕遮」，見於 S.467、S.2080、S.2985 背、S.4012、P.3360 等文書，以佛教勝地五臺山為歌詠內容。

⁹⁷ 郝春文、金滢坤編著《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》第 5 卷，北京：社會科學文獻出版社，2006 年，頁 44。

⁹⁸ 《法藏敦煌西域文獻》第 22 卷，上海：上海古籍出版社，2002 年，頁 336。

⁹⁹ 《全唐詩》卷 490，北京：中華書局，1999 年，頁 5593。

場，多集於慈恩，小者在青龍，其次薦福、永壽。」¹⁰⁰ 慈恩、青龍、薦福、永壽皆為唐時寺院名稱。《太平廣記》卷三四引〈傳奇·崔煒〉亦云：「貞元中……時中元日，番禺人多陳設珍異於佛廟，集百戲於開元寺。」¹⁰¹ 戲場一般設於慈恩、開元這樣的大寺當中，一則是鑒於寺院的名望，二則是寺院的規模大，有可供觀賞及表演的空間。敦煌龍興寺無疑具備了這樣的條件，完全有能力承辦這個重大活動。寺院的設樂活動是世俗音樂的寫照，表現的是人間的社會音樂生活。當然，參加設樂活動的主體仍然是廣大平民，從而在這個伎樂為貴族壟斷的年代，普通百姓獲得了音樂的享受、身心的愉悅。

五、結語

上述研究表明，龍興寺與敦煌地區普通信眾有着千絲萬縷的聯繫，在敦煌社會中具有重要的影響和地位。龍興寺雖然只是一個案，但它代表了其他佛寺，是敦煌地區佛教寺院的一個縮影。透過以龍興寺為例的微觀研究，可以感悟整個敦煌佛寺在敦煌地區活動的場景。從某種意義上講，龍興寺在敦煌社會中的影響和地位，也就是敦煌佛寺作用、地位和意義的體現。

古代印度是一個重精神輕物質的民族，因而造就了佛教的出世性和超越性，堅持宗教獨立、追求精神超越、富於理想主義成為其重要旨趣。進入中土以後，「處在中國的語境籠罩之中」，佛教為適應新的環境必須進行自我的調適，即「佛教立場的挪移以及對傳統的遷就」¹⁰²，於是產生了自己獨特的結構，游走於神聖與世俗之間，「淡薄世間與出世間的界限，以致最後把出世之佛教變成世俗化的宗教。」¹⁰³ 中國佛教是「一種充滿人文精神的宗教」¹⁰⁴，它要解決的是「人的問題，而不是客觀對象的問題。」¹⁰⁵ 因此，「重視現實問題，關切現實社會也是中國佛教的重要特點。」¹⁰⁶ 這一特點在最具本土化特質的中國佛教宗派——禪宗的思想中表現得尤為明顯，六祖惠能曾說：「佛法在世間，不離世間覺。離世覓

¹⁰⁰ 宋·錢易《南部新書》，北京：中華書局，2002年，頁67。

¹⁰¹ 宋·李昉等編《太平廣記》第1冊，北京：中華書局，1961年，頁216。

¹⁰² 葛兆光《中國思想史》第一卷，上海：復旦大學出版社，2001年，頁439。

¹⁰³ 賴永海《中國佛性論》，北京：中國青年出版社，1999年，頁329。

¹⁰⁴ 樓宇烈《中國佛教與人文精神》，北京：宗教文化出版社，2003年，頁378。

¹⁰⁵ 方立天《中國佛教哲學要義》下卷，北京：中國人民大學出版社，2002年，頁614。

¹⁰⁶ 方立天《中國佛教文化》，北京：中國人民大學出版社，2006年，頁340。

菩提，恰如求兔角。」¹⁰⁷ 表明佛教的發展離不開世俗社會，必須與之緊密結合，否則將舉步唯艱。這是因為割裂了與世俗社會的聯繫也就意味着失去了自己賴以生存的土壤，正如趙世瑜先生所言：「宗教的世俗化是其保持生命力的重要因素」¹⁰⁸。

古代敦煌是絲綢之路上的一顆璀璨的明珠，是中西交通的咽喉，也是中西佛教文化交流的橋頭堡和中轉站。敦煌的佛教是社會化、世俗化很深的宗教，注重入世、注重人事是其重要特徵。「寺廟是佛教存在的支撐點，也是佛教外在形態的主要表現，民眾在很大程度上是通過寺廟來認識佛教和進入佛教的。」¹⁰⁹ 敦煌寺院並非遺世獨立之所，而是敦煌地區宗教性的開放場所；敦煌僧侶也並非是「躲進小樓成一統」¹¹⁰，而是與世俗社會息息相關。佛教寺院和僧侶通過政治、宗教、經濟、文化、娛樂等各種途徑來溝通並調整與世俗社會有機的互動關係，在社會秩序自我調適的方式上表現出同生共存、互相聯結諸特徵。寺院和僧侶們「以出世的精神做入世的事」，體現了大乘佛教「入世與出世不二，世間與出世間是統一」的思想。他們通過講經說法給人們以啟悟，通過經濟聯繫給人們以救濟，通過文化教育給人們以知識，通過娛樂活動給人們以愉悅。充分發揮寺院的綜合功能，不遺餘力地向世俗靠近，用佛的精神參與社會，融入社會，感召社會，在敦煌這樣一個區域社會中起著一種群體的整合與凝聚的重要作用，從而完成了佛教向現實生活的全面複歸，表徵了其植根於世俗並超越世俗的特性。寺院已經成為本地區人們宗教活動和社會活動的中心——這些中心往往不僅是空間意義上的中心（敦煌寺院一般位於沙州城內或者其附近），更是人們心目中的「中心」，即精神追求與物質倚賴之所在。敦煌寺院也不僅僅是建築物，儼然成為佛教文化與世俗文化交流與連接的橋樑和紐帶，從而在較大範圍內維繫共同生活。

¹⁰⁷ 《六祖大師法寶壇經》「般若第二」，《大正藏》第48卷，頁351下。這一內容，在敦煌本《六祖壇經》中寫作：「法元在世間，於世出世間，勿離世間上，外求出世間。」見周紹良編著《敦煌寫本《壇經》原本》，北京：文物出版社，1997年，頁147。

¹⁰⁸ 趙世瑜《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》，北京：三聯書店，2002年，頁51。

¹⁰⁹ 嚴耀中《中國東南佛教史》第十三章，上海：上海人民出版社，2005年，頁253。

¹¹⁰ 語出《魯迅日記》1932年10月12日，《魯迅全集》第15卷，北京：人民文學出版社，1981年，頁35。