

吐蕃的佛教措施與歸義軍前期的佛教發展

許 絹 惠*

一、前言

敦煌位處絲綢之路的咽喉，自古以來即為中國西陲的交通要塞，也是漢傳佛教的聖地。北魏在敦煌設置軍鎮，又以佛教為國教，更加推動了敦煌的佛教發展。唐代全盛時期，敦煌為東西文化交流的國際都會，此時西域諸國的使者、中亞商人、西行求法的僧侶及東來弘道的僧人，穿梭其間，絡繹不絕。莫高窟的營建、開窟造像、經變繪製等法事盛極一時。根據莫高窟供養人題記和敦煌寫經題記來看，唐前期從文武百官到一般百姓在參與寫經、開窟的活動上都是盛況空前。此外東來西往的高僧或到此講經弘法，或取道敦煌前往西天取經，使中原佛教及西域、印度佛教文化在此薈萃，形成佛教全盛時期，造就了璀璨無比的敦煌文化。

安史之亂後，吐蕃趁機攻佔河西、隴右地區，從涼州、甘州、肅州、瓜州、西州、沙州、伊州、北庭等地被逐一佔領，使得河西一帶的唐文武將吏、高僧學徒節節西退，滯留於敦煌，卻也為敦煌帶來了西州地區的佛教寫經，豐富了敦煌佛教的內容。吐蕃進入敦煌後，政治上採取高壓統治的手法，但在佛教信仰方面，則給予相當大的寬容。在此期間正值中原發生會昌法難，敦煌的佛教不但未受破壞，反而因政治上的隔離，以及吐蕃宗教政策的推動，使得敦煌的佛教信仰獲得保全，甚至獲得更進一步的發展。據藤枝晃〈敦煌僧尼籍〉一文指出，吐蕃時期敦煌的僧尼合計有310人，張氏歸義軍時（895）僧尼成長為1140人。¹王惠民在《敦煌佛教與石窟營建》一書中也指出，據S.2729記載788年敦煌有僧尼寺13所，S.5676載有寺院15所。²從寺院、僧尼數量的增加可知敦煌吐蕃期間，佛教

* 銘傳大學應用中國文學系博士候選人。

¹ 參見〔日〕藤枝晃著，劉豫川、楊銘譯〈吐蕃統治時期的敦煌·中〉，《長江文明》2012年第2期，頁101。

² 參見王惠民《敦煌佛教與石窟營建》（蘭州：甘肅教育出版社，2013年），頁328。

獲得相當的成長，再加上當時滯留在敦煌的曇曠、摩訶衍、法成等高僧，專心著書、講經、譯經或宣揚佛法，令敦煌的佛教進入另一高峰。

吐蕃於781-848年佔領敦煌，唐大中二年（848）由張議潮（799-872）率眾起義推翻吐蕃，唐大中五年（851）唐朝於沙州設歸義軍，授張議潮為沙州節度使。這期間原本信奉苯教的吐蕃為什麼能夠接受敦煌的佛教信仰？歸義軍又如何能在吐蕃之後，得以佛教治理敦煌，繼吐蕃之後使佛教再度昌盛，促成所謂的「敦煌石窟的中興」。³這些問題，應該從吐蕃贊普的佛教措施來考察，或許是一可取的解讀。

贊普為吐蕃最高的政治領袖，其宗教立場往往可以左右吐蕃的宗教信仰。吐蕃原本信仰苯教，但從松贊干布即已逐漸接觸到佛教，至文成公主入藏以後，松贊干布更加接納佛教，並將佛教教理運用於吐蕃律法上。以後若干繼任的贊普，例如墀德祖贊以及墀松德贊，他們為藏傳佛教的弘揚也起了極為重要的作用，因此《賢者喜宴》⁴一書將他們與松贊干布合稱為吐蕃「三大法王」，⁵特別是墀松德贊正式立佛教為國教，影響更為深遠。八世紀中葉，墀松德贊攻陷敦煌以後，敦煌將領以「勿徙他境」為條件開城投降，從此吐蕃統治敦煌的時期長達半世紀以上。這段期間雖然政治上以高壓的手段統治，但因為墀松德贊本身的佛教信仰，得以進一步包容了敦煌當地的佛教信仰。

有關敦煌在吐蕃佔領時期的研究論著，最早是由著名的日本學者藤枝晃〈吐蕃統治時期的敦煌〉，將敦煌的吐蕃時期從政治、經濟、信仰做了多方面的研究，使得敦煌吐蕃時期得以呈現清楚的輪廓，成為研究敦煌吐蕃時期必要的基礎。⁶竺

³〔日〕藤枝晃在〈敦煌千佛洞の中興——張氏諸窟を中心とし九世紀の佛窟造營〉文中以張氏歸義軍造窟的盛況對比前朝的造窟情形，將此時期石窟營造活絡的現象喻為「敦煌石窟的中興」。（《東方學報（京都）》第35期，1964年，頁9-139）。

⁴《賢者喜宴》是藏族學者巴臥·祖拉陳哇（1504-1566）於1564年著，刻版于山南洛扎代哇宗的拉隆寺，又稱《洛紮佛教史》，以史料詳實和內容豐富而聞名遐邇。《賢者喜宴》不僅記述詳備，考證嚴謹，而且史料豐富、可靠，大多可與敦煌歷史文書相互印證，有極高的史學價值，藏學界視這部歷史文獻為研究吐蕃史不可缺少的重要史籍。學者黃顥摘譯《賢者喜宴》，自1980年開始分期發表於《西藏民族學院學報》第4期，1980年，頁27-85，至1987年共發表三十一篇，自此《賢者喜宴》才有了中文譯本。

⁵巴臥·祖拉陳哇著，黃顥譯〈《賢者喜宴》摘譯（二）〉《西藏民族學院學報》1980年第4期，頁2；〈《賢者喜宴》摘譯（五）〉《西藏民族學院學報》1981年第3期，頁54。以上兩處皆有提及。

⁶〔日〕藤枝晃〈吐蕃統治時期的敦煌〉發表在《東方學報》第31冊，1961年，頁119-292。

沙雅章《中國敦煌佛教社會史研究》補編進一步將敦煌吐蕃時期僧尼籍等資料做了深入的研究，讓當時的社會實態藉由敦煌文書，呈現出更多詳實的記錄。⁷姜伯勤《唐五代敦煌寺戶制度》主要運用敦煌遺書及歷史文獻，論述吐蕃到晚唐時期的寺戶制度，檢視當時政治力對僧尼的影響。⁸林冠群早期《吐蕃贊普墀松德贊研究》，使用藏文的一手資料《賢者喜宴》、《撥協》，輔以敦煌文獻與吐蕃碑刻，重新形塑了模糊的吐蕃政治實像。從墀松德贊的父親墀祖德贊倡佛失敗，在外戚專政的權力鬥爭下，墀松德贊如何立佛教為國教的演變。⁹其後，又在此基礎上陸續出版了《唐代吐蕃史研究》、《唐代吐蕃宰相制度之研究》二書，從政治史的角度，將吐蕃獨特的宰相制度做了精闢的分析。¹⁰

至於三大法王如何讓原本信仰苯教的吐蕃逐漸接受佛教？傳到佉佛的贊普墀祖德贊之後，又有哪些新的佛教措施？這些措施的變革對吐蕃佔領下的敦煌產生哪些影響？到了歸義軍時期是否仍持續影響著敦煌？特別是在歸義軍前期¹¹又如何面對這些已經形成的佛教現象？本文希望站在前人的研究基礎上，以吐蕃史籍《賢者喜宴》為主要材料，輔以敦煌文獻相關的社會文書，從佛教的視角來觀察吐蕃贊普的佛教措施在朝代更迭後是否仍具有影響力，並進一步窺探敦煌歸義軍前期如何因應吐蕃時期遺留下來的佛教過度膨脹的問題。

二、吐蕃佔領敦煌前的佛教受容

為明瞭吐蕃佔領敦煌前對於佛教的受容，與佔領敦煌後對佛教的影響，主要可由吐蕃最高統治者贊普對佛教採取的態度及措施來認識。首先從吐蕃早期兩位

後有翻譯本刊出藤枝晃著，劉豫川、楊銘譯〈吐蕃統治時期的敦煌·上〉，《長江文明》2011年第1期，頁109-124；藤枝晃著，劉豫川、楊銘譯〈吐蕃統治時期的敦煌·中〉，《長江文明》2012年第2期，頁100-121；藤枝晃著，劉豫川、楊銘譯〈吐蕃統治時期的敦煌·下〉，《長江文明》2013年第3期，頁84-100。

⁷ [日] 竺沙雅章《（增訂版）中國敦煌佛教社會史研究》（京都：朋友書店，2002年）。

⁸ 姜伯勤《唐五代敦煌寺戶制度》（北京：中國人民大學出版社，2011年）。

⁹ 林冠群《吐蕃贊普墀松德贊研究》（臺北：商務印書館出版社，1989年）。

¹⁰ 林冠群《唐代吐蕃史研究》（臺北：聯經出版事業公司，2011年）及《唐代吐蕃宰相制度之研究》（臺北：聯經出版事業公司，2015年）。

¹¹ 據榮新江〈敦煌歸義軍曹氏統治者為粟特後裔說〉，《歷史研究》2001年第1期，頁65-72+190，特別是頁65。歸義軍時期分為張氏歸義軍（848-910）、曹氏歸義軍（914-1035）兩個統治政體；前期由張氏家族掌權，後期由曹氏掌權。

法王——松贊干布（?-649）、墀德祖贊（705-754）對佛教的受容過程來探索佔領敦煌前吐蕃本身的佛教環境；其次從佔領敦煌後的法王墀松德贊（742-797）及過度佞佛的墀祖德贊（798-838）兩位贊普有關佛教的措施，如何直接對敦煌佛教產生影響。

（一）松贊干布的接納佛教

吐蕃原以多神崇拜的苯教為主要信仰，過著游牧的城邦生活。從松贊干布的父親論贊弄囊（?-629）時起，吐蕃逐漸由紛亂的城邦走向部落聯盟，政局獲得統一與穩定發展。然而論贊弄囊統一吐蕃之後，卻被叛臣毒殺，松贊干布沖年繼位，為管理吐蕃眾多城邦，將領土劃分為十八個地區，並以「三尚一論」（簡稱「三尚論」）來掌管中央集會會址。¹²據《賢者喜宴》對「三尚論」的說明，「尚」義為「舅」，「尚論」即是「舅臣」，與吐蕃王室通婚的臣子稱「舅臣」，¹³等同於外戚的身分。林冠群《唐代吐蕃宰相制度之研究》指出「尚」、「論」皆為貴族身分，「尚」是與皇族通婚的特定家族，而「論」則是指其他的貴族。¹⁴「三尚一論」指以三位戚臣加上一位貴族成為管理權力中心的組織，¹⁵因此「三尚論」為相當於國相地位的組織，由大論領銜作為眾相之首。《資治通鑑》唐高宗永徽元年（650）記載：「夏，五月，壬戌。吐蕃贊普弄贊卒，其嫡子早死，立其孫為贊普。贊普幼弱，國事皆決於國相祿東贊。祿東贊性明達嚴重，行兵有法，吐蕃所以彊大，威服氐、羌，皆其謀也。」¹⁶此處的弄贊為松贊干布，祿東贊是松贊干布朝後的大論，他也是載於《資治通鑑》唐太宗時入唐求婚的使者。文中所言吐蕃疆土壯大，皆源自於國相祿東贊謀略立功，可知祿東贊在吐蕃的地位是不容

¹² 《賢者喜宴》摘譯（二），頁6。

¹³ 《賢者喜宴》摘譯（二），頁22。

¹⁴ 參見《唐代吐蕃宰相制度之研究》（臺北：聯經出版事業公司，2011），頁150。

¹⁵ 林冠群指出，三尚一論不符合吐蕃眾相制的精神，中央集會會盟名義上由全體眾相共同參與，但因吐蕃邊域遼闊，政軍倥傯，除非有重大事故，很多時候都無法全員到齊與會，而由眾相各自執行任務，如巡視邊區或領軍作戰等。根據《吐蕃大事記年》記載召集人時，均只記載了一至三人，似未有「三尚一論」四人執掌中央會盟的情形存在。又吐蕃755-763年間眾相人數從未少於六人，有時超過十二人，因此認為吐蕃從未實施三尚一論。參見林冠群〈吐蕃「zhang gsum blon bzhi」考疑——吐蕃眾相制度探微〉，《中國藏學》2009年第1期，頁40。然而本文主旨不在討論三尚一論的成員數，故僅以《賢者喜宴》的記載說明尚論的存在。

¹⁶ 宋·司馬光編著《資治通鑑》（北京：中華書局，1956年），頁6271。

忽視的。松贊干布之後的贊普均為幼年繼位，如芒輪芒贊、都松芒保杰與墀德祖贊都在未滿十歲前登位，此時三尚論不僅僅是管理中央集會的角色，還要輔佐幼年的贊普。由松贊干布奠立的宰相制度，從三尚論的眾相制展開，經八世紀的墀松德贊又擴大為九大尚論，直至九世紀的墀祖德贊更進一步發展為僧相制。

松贊干布時還制定了帶有佛教精神的律法，也就是六決議大法。根據《賢者喜宴》六決議大法包含：「女不參政、保衛邊境、馳馬不得穿越園田、克敵保民、行十善、杜絕十不善，以上即所謂六決議大法。」¹⁷值得注意的是行十善與杜絕十不善，十善指不殺生、不偷、不淫、不妄語、不離間、不惡口、不綺語、不貪、不瞋、不邪見，十不善指殺、盜、淫、妄語、離間語、惡語、綺語、貪欲、瞋和邪見。¹⁸此十善明顯地是取自佛教教理的五戒十善，十不善則取自佛教的身三不善業、語四不善業與意三不善業。松贊干布時期雖不以佛教為國教，卻見以佛教精神引領國家。

然而，林冠群根據敦煌吐蕃文獻考證出《賢者喜宴》的記載有誤，認為六大決議法的完成不是在松贊干布時期，而是完成於655年任尚論的噶爾東贊（祿東贊）。¹⁹實際上，松贊干布早在649年已過世，²⁰兩者相差不過六年。儘管六大決議法不是在松贊干布朝內所完成，但不能排除形成的過程或許在松贊干布時期即已開始醞釀，所以《賢者喜宴》才將六大決議法的完成歸屬於松贊干布。

此外，在文字的建立方面，松贊干布曾派遣使者前往天竺學習梵文，成為藏文的藍本。據《敦煌古藏文卷子》PT.1287〈贊普傳記〉：

吐蕃古昔並無文字，乃於此王之時出現也。吐蕃典籍律例詔冊，論、相品級官階，權勢大小，職位高低，為善者予以獎賞，作惡者予以懲治；農田耦耕一天之畝數，牧場一件皮褐所需之皮張數，一個籠區長度均作統一劃定。乃至升、合、斤等一切度量，舉凡吐蕃之一切純良風俗，賢明政事，均為此墀松贊王者之時出現也。一切民庶感此王之恩德，乃上尊號曰「松

¹⁷ 〈《賢者喜宴》摘譯（二）〉，頁 11。

¹⁸ 〈《賢者喜宴》摘譯（二）〉，頁 27-28。

¹⁹ 參見林冠群《唐代吐蕃史研究》（臺北：聯經出版事業公司，2011年），頁 211。

²⁰ 根據《資治通鑑》記載：唐高宗永徽元年（650）贊普逝於 650 年，但事實上松贊干布逝世於 649 年，這是由於過去交通不便，訊息傳遞延遲所造成的問題。

贊干布」。²¹

此記載了松贊干布時期不僅出現了文字，建立了懲善罰惡的律則，甚至注意到度量衡的統一、民生物資的均等與均富的治國原則。國家的典章制度有賴於文字的紀錄，藏文的建立遂成為松贊干布的重要功績。《賢者喜宴》亦記載：

松贊干布想到，對西藏而言，不能依靠其它地區文字，而需要有自己的文字。于是，即派遣眾多聰慧大臣前往天竺，但學習文字一事未能如願以償。此後，松贊干布復遣十六名聰慧大臣，給以黃金，命彼等走天竺學習文字。²²

松贊干布兩度派遣使者，前往天竺學習文字，以梵文為藍本，建立藏文。由於翻譯使者學習的文字來自於天竺，不免接觸到關於佛教經典或佛經字句，《賢者喜宴》記載了屯米桑布扎與其弟子翻譯《集寶頂經陀羅尼》、《月燈經》、《寶雲經》入藏²³，根據石頤〈松贊干布時期佛經翻譯問題考辨〉，在敦煌寫卷P.T.77、P.T.161-162中見到有關《寶雲經》的紀錄，²⁴這大大提高了《賢者喜宴》中所記載佛經入藏的可能性。此外，松贊干布也為入藏和親的文成公主、墀尊公主所帶來的釋迦牟尼佛像，分別建立了大昭寺、小昭寺供奉。松贊干布時吐蕃有以梵文為基礎的文字、具有五戒十善精神的六大決議法以及寺院的建立，這些情況無不說明了《賢者喜宴》記載藏族尊稱松贊干布為法王的原因，以及松贊干布對佛教的接納。

（二）墀德祖贊的譯經與造寺

吐蕃自松贊干布之後，相繼上任的贊普芒倫芒贊（643-676）與都松芒保杰（670-704）於幼年繼位。其中芒倫芒贊繼任時年僅8歲，當時擔任大論的噶爾東贊負起輔佐的重責。接下來的都松芒保杰亦於幼年繼位，其母親墀瑪蕾（?-712）介入輔政，也是外戚干政的開始。²⁵由於噶爾東贊家族在朝廷長期輔政，造成

²¹ 參見王堯、陳踐譯注《敦煌古藏文文獻探索集》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁119。

²² 〈《賢者喜宴》摘譯（二）〉，頁3。

²³ 〈《賢者喜宴》摘譯（二）〉，頁4。

²⁴ 參見石頤〈松贊干布時期佛經翻譯問題考辨〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版）1999年第3期，頁104-107。

²⁵ 參見林冠群《唐代吐蕃史研究》，頁232-236。

噶爾氏家族專政，使得幼年繼位的都松芒保杰與部分貴族心生忌憚不滿，等待都松芒保杰成年後便伺機奪回實權。《新唐書·吐蕃傳》有如下的記載：

欽陵專國久，常居中制事，諸弟皆領方面兵，而贊婆專東境幾三十年，為邊患。兄弟皆才略沈雄，眾憚之，器弩悉弄既長，欲自得國，漸不平，乃與大臣論巖等圖去之。欽陵方提兵居外，贊普託言獵，即勒兵執其親黨二千餘人殺之，發使者召欽陵、贊婆，欽陵不受命，贊普自討之。未戰，欽陵兵潰，乃自殺，左右殉而死者百餘人。²⁶

上文中欽陵即是噶爾氏，專政許久，其氏族也在各處據地領兵，成為邊境之患，因此朝中逐漸出現反抗聲浪。都松芒保杰（器弩悉弄）成年後，欲取回政權，於是與大臣論巖等人商謀除去噶爾氏。最後贊普殺噶爾氏親黨二千餘人，噶爾氏兵敗自殺，其身旁眾多親信跟著殉死。在激烈的抗爭下，都松芒保杰終於奪回政權，親政至704年。奪回政權後的都松芒保杰積極開拓疆土，在朝中無贊普的情況下，母后墀瑪蕾代子處理朝務，借力于外戚輔佐朝政。

都松芒保杰薨逝，其子墀德祖贊（704-754）一歲繼位，墀瑪蕾順理成章成為孫子墀德祖贊的輔政者，直至她過世的前一年。墀瑪蕾輔政期間，對於吐蕃在政治、經濟、賦稅等方面有許多貢獻，在佛教方面雖然沒有具體的建設，但因和文成公主有著良好的情誼，又派遣使者至唐廷取得金城公主的和親，此一期間，吐蕃佛教仍穩定且持續的發展。

關於墀德祖贊的描寫，於《賢者喜宴》記載：

梅阿聰建神殿五座，翻譯一些經藏及醫藥（之書）等等，建造了旁塘宮。
後生天子江擦拉文，當為其迎娶唐王之公主時此天子去世，為其在先祖陵前建圓形陵墓。²⁷

墀德祖贊（墀德祖甸）因蓄有鬚鬚如老翁，因此被稱為梅阿聰。文中為子迎娶的唐公主即是金城公主，原本和親的王子江擦拉文因故去逝，按吐蕃慣例金城公主改嫁墀德祖贊。據《唐會要》的記載：「開元十九年，命有司寫《毛詩》、《左傳

²⁶ 宋·歐陽修、宋祁撰《新唐書·吐蕃傳》（北京：中華書局，1975年），頁6080。

²⁷ 巴臥·祖拉陳哇著，黃顯譯〈《賢者喜宴》摘譯（四）〉，《西藏民族學院學報》1981年第3期，頁17。

》、《文選》各一部，以賜金城公主，從其請也。」²⁸開元十九年為西元731年，金城公主請求朝廷將包含《毛詩》、《左傳》、《文選》等典籍賜予吐蕃，墀德祖贊「翻譯一些經藏及醫藥（之書）等等。」其中翻譯的醫藥之書，即是開元十九年來自唐廷的賜書之一。除此之外，金城公主亦將佛教的生活習俗融入於吐蕃的生活中，例如金城公主甫進吐蕃，便找尋文成公主當初所攜帶入藏的釋迦牟尼佛像，並進行謁佛之供。²⁹在這之前，吐蕃雖已有佛像，但還未出現禮拜佛像的儀式，禮佛儀式始於金城公主謁佛之後，並延續至今。³⁰又往昔大臣亡後，並未享有祭祀，金城公主依照漢地對死者祭奠的佛教禮節，提倡七期之祭。³¹也就是漢地以人亡後七日為一期，七七四十九日為七期，於此期間內施佛事以薦亡魂，³²這影響了吐蕃對亡者處理的儀式。《賢者喜宴》又載：

松贊干布之遺訓文書……墀德祖贊見此銅板之文書載：「當我之孫名為墀與德之時，佛教將出現，隨如來佛出家者落髮、赤足、穿黃色袈裟……」墀德祖贊見此文後想到，此所謂『德』者，當系我也。」想罷即遣闍卡木來果夏及尼雅咱納古瑪熱二人往天竺尋求佛法。繼聞班哲達桑杰桑瓦及桑結瓦希二人於岡底斯山修行，迎請之，不果。但卻迎回由二人所請述之經藏中的〈分別品〉、《金光明經》、密修事部及《鄔波經》等經卷。因將諸經卷獻給墀德祖贊王之供養處，遂在存放經卷之庭院內建五神殿。³³

墀德祖贊認為，自己就是松贊干布遺訓文書所說的那位有「德」字的孫子，於是他派遣使者往天竺尋求佛法，最後迎回佛經，以及建造五座寺院來存放所迎回的經書。在《賢者喜宴》裡對其翻譯經典的事蹟沒有太多的說明，而《西藏王臣記》記載墀德祖贊自漢地京師翻譯《金光明經》入藏；《布頓佛教史》則記載他還

²⁸ 宋·王溥《唐會要》（北京：中華書局，1955年），頁667。

²⁹ 〈《賢者喜宴》摘譯（四）〉，頁18。

³⁰ 〈《賢者喜宴》摘譯（四）〉，頁88。

³¹ 〈《賢者喜宴》摘譯（四）〉，頁18。

³² 本文使用『CBETA 電子佛典集成』Version 2016，中華電子佛典協會。根據唐·實叉難陀譯《地藏菩薩本願經》卷2：「若能更為身死之後，七七日內，廣造眾善，能使是諸眾生，永離惡趣，得生人天，受勝妙樂，現在眷屬，利益無量。」（CBETA, T13, no. 412, p. 784, a13）意為人死後四十九日內（七七日），期間親屬為亡者營齋造福，可令亡者獲得永離惡道生善道，眷屬則得無量利益。以七日為一期，稱為齋七，七七齋即七七四十九日，又作七七忌、累七齋。金城公主提倡的七期之祭，七期即是七七齋。

³³ 〈《賢者喜宴》摘譯（四）〉，頁17。

翻譯了《百業經》。³⁴以此得知墀德祖贊時，佛教經典可能來自於漢地，在八世紀中葉時接受漢傳佛教是吐蕃佛教來源之一。

墀德祖贊在政治上延續前人的治理外，在佛教的部份，除了自詡為松贊干布寄望的傳人外，還受到金城公主的影響，對佛教有著許多建設，甚至到了晚年仍大興佛事。如《賢者喜宴》所載：

當到兔年春季正月三日時，有一先知漢地和尚言道：「大王，你的王妃定將生一發大乘心之子，為此應做祈福佛事。」(墀德祖贊)答道：「在祈福佛事方面，將建造佛塔一百另八座，所餘之泥土則塑造我的身像。」於是建成一座附有馬蘭草繩的佛塔。³⁵

此段文字描述墀德祖贊聽聞漢地和尚的告知，將獲得具有佛教大乘心的王子，並勸導他應興佛事來慶賀。墀德祖贊即時回答欲建造佛塔一百零八座，遂以泥土建造大塔，因泥土無法堅固成形，故用馬蘭草結繩輔助泥土固化。《賢者喜宴》這一段的記載，可以顯示出他對佛教的支持與行動力。墀德祖贊除了繼續施行具有佛教精神的六大決議法外，還進一步建造佛塔與迎回佛經，這些積極的作為致使苯教勢力惶恐不安，因此埋下墀松德贊朝苯教迫害佛教的因子。

三、吐蕃佔領敦煌後的佛教措施

(一) 墀松德贊訂定佛教為國教

13歲繼位的墀松德贊(742-797)，必須面對支持苯教的勢力日益龐大，還有外戚干政的問題。755年趁墀德祖贊去逝，朝內混亂之時，支持苯教的舊臣發動了禁佛運動。³⁶墀松德贊繼任後，在擁佛臣子的支持下，去除苯教勢力，並積極在吐蕃建立佛法，如派遣使者至天竺、漢地取經與延請兩地高僧到吐蕃講經，其中天竺僧人先有寂護、後有蓮華戒入藏講經。墀松德贊在蓮華戒的幫助下建立了

³⁴ 〈《賢者喜宴》摘譯(四)〉，頁22。

³⁵ 巴臥·祖拉陳哇著，黃顯譯〈《賢者喜宴》摘譯(五)〉，《西藏民族學院學報》1981年第3期，頁54。

³⁶ 巴臥·祖拉陳哇著，黃顯譯〈《賢者喜宴》摘譯(九)〉，《西藏民族學院學報》1982年第4期，頁36-37。

桑耶寺，桑耶寺完成後，即頒布兩道興佛詔書，並於桑耶寺刻碑以示，即所謂「興佛盟誓碑」，³⁷於779年正式立佛教為國教，此碑文迄今尚存於桑耶寺。碑文所載昭書明令世世代代的贊普及臣子依照詔書內容盟誓不得毀棄佛法，確立了佛教在吐蕃的地位，並以法律加以保護。

墀松德贊又令六個貴族出家，即《賢者喜宴》所言「預試六人出家」³⁸，此乃吐蕃僧伽制度的開端。由於出家者皆為貴族，無形中已將僧人置於較高之社會階層。之後於九世紀出現的僧相制，更是僧人階級化極致的展現。《賢者喜宴》載：「那囊·墀松尼雅桑因是佛法之經師，故為大（尚論）」。³⁹墀松德贊設九大尚論，這九尚論行事各有其成就，贊普一一予以褒揚，其中那囊·墀松尼雅桑因在佛法上的成就而被納入大論中，九大尚論中的佛法之經師可算是僧相制的前奏曲。

墀松德贊還制定了佛教之「教戒法規」，《賢者喜宴》：

其時頒布大詔令，制定佛教之教戒法規。此後，對其統治下的屬民規定：男不挖眼，女不割鼻，犯罪者不殺。一切眾生聽從王命。王與屬民均應對出家者頂禮供奉。以上諸種及所頒佈之「佛教之大法」。⁴⁰

墀松德贊延續松贊干布的六大律法外，推行佛之教戒法規施行男不挖眼、女不割鼻，轉變了吐蕃傳統的挖眼、割鼻等刑罰，乃至實行佛教不殺生的觀念於罪犯。除百姓必須禮敬僧人外，贊普等王族亦同時要對出家人頂禮供奉，僧人的地位更加提升。

786年墀松德贊入主敦煌以前，吐蕃信仰佛教已經一段時日，墀松德贊占領沙州後，將吐蕃關於佛教的措施實施於敦煌，例如僧官制度、寺戶制度等。墀松德贊還延請漢地與印度僧人至吐蕃講經說法，因兩地僧人遵循的方法不一，說法迥異。來自印度的僧人蓮華戒以「立量中觀」學說，與漢地和尚摩訶衍直指人心的頓悟禪法不同，在吐蕃造成佛教教義上的混淆，於794年雙方展開一場辯論，

³⁷ 《《賢者喜宴》摘譯（九）》，頁 35-37。

³⁸ 巴臥·祖拉陳哇著，黃顯譯《《賢者喜宴》摘譯（八）》，《西藏民族學院學報》1982 年第 3 期，頁 40。

³⁹ 巴臥·祖拉陳哇著，黃顯譯《《賢者喜宴》摘譯（十）》，《西藏民族學院學報》1983 年第 1 期，頁 59。

⁴⁰ 《《賢者喜宴》摘譯（八）》，頁 41。

蓮華戒陳詞破難，摩訶衍無以應答，遂被逐回漢地，只留下蓮華戒協助吐蕃行印度佛法，此即著名的「吐蕃僧諍」事件。⁴¹「吐蕃僧諍」之後，吐蕃的佛教更為敦煌的漢地佛教帶來豐富的元素，這些元素展現在敦煌石窟裡最為明顯，例如中唐時期以後漸漸出現的不空絹索觀音變、如意輪觀音變等密教圖像。在石窟頂出現的密教曼荼羅中，甚而有吐蕃形像的供養人出現。其中吐蕃的佛教對敦煌的漢地佛教產生的影響，最具代表性的是榆林窟第25窟東壁出現的毘盧遮那佛，是吐蕃佛教最為流行的信仰和造像題材之一。⁴²

關於敦煌的僧尼管理，吐蕃初期在戶籍上以廢除唐原有鄉制，編成十三個部落，且設置了僧尼部落，以安置佛教人口。⁴³例如S.2729是當時諸寺僧尼的名籍，共計310人，名籍末了署名「僧尼部落米淨辨牒」即是僧尼部落之名。藤枝晃考訂此S.2729為788年，也就是吐蕃佔領敦煌的前期。⁴⁴顯見僧尼部落雖然實施一段時間後不再使用，但至少於788年尚可見其存在，呼應了陸離指出790年後便不再出現僧尼部落。

吐蕃以僧官管理僧尼部落，僧統（都僧統）是僧官中的最高管理者，後期改稱為都教授。⁴⁵吐蕃在敦煌實施僧官制度，予以僧人官派位階，有效管理僧人，於歸義軍時期仍沿用此僧官制度。例如P.4640《吳僧統碑》：「遂使知釋門都法律兼攝副教授十數年矣。則聖神贊普萬里化均，四鄰慶附，邊虞不誡，勢勝風清，佛日重暉，聖雲補布集……又承詔命，遷知釋門都教授。」⁴⁶吳和尚（洪辯）活

⁴¹ 參見〔法〕戴密微原著，耿昇譯《吐蕃僧諍記》（北京：中國藏學出版社，2013年）。全書第一章以有關吐蕃僧諍會的漢文史料譯注，包含有兩組問答以及摩訶衍第一、第二與第三道表疏；第二章是遺書史料疏義，包含有王錫呈奏贊普的第一道、第二道表章，還譯注了大量有關唐蕃關係的敦煌漢文文書；文後還附錄了有關這場辯論的印度檔案片段，即蓮華戒的第一部和第三部《修習次第》。按：吐蕃僧諍的結果現有兩種說法，一為蓮華戒勝出，另一說則是摩訶衍獲勝，而本文乃以《賢者喜宴》所述為本進行討論。又見巴臥·祖拉陳哇著，黃顯譯《〈賢者喜宴〉摘譯（十一）》，《西藏民族學院學報》1983年第2期，頁29。

⁴² 毘盧遮那佛為密教的主尊佛，據《敦煌石窟內容總錄》（北京：文物出版社，1996年，頁213），記載榆林窟第25窟為中唐時所開鑿，即開窟於吐蕃時期。

⁴³ 吐蕃最初期設置了鄉部落、僧尼部落及道門親表部落，而790年後便不再出現這些部落，陸續見到其他部落名。陸離《敦煌的吐蕃時代》，頁27-34。

⁴⁴ 參見〔日〕藤枝晃著，劉豫川、楊銘譯《吐蕃統治時期的敦煌·中》，頁101。

⁴⁵ 吐蕃佔領敦煌實施的僧官制度，以810年為界線，810年以前仍沿用唐時期的僧官制度，僧統為最高管理者，810年後融入了吐蕃的僧官系統，都教授是最高管理者。謝重光《中古佛教僧官制度和社會生活》（北京：商務印書館，2009年），頁128-133。

⁴⁶ 釋文參見鄭炳林《敦煌碑銘贊輯釋》（蘭州：甘肅教育出版社，1992年），頁63-64。聖雲補布集，補為衍字。（頁69）

動於敦煌吐蕃時期至歸義軍時期，從碑文可知吳和尚先任都法律兼副教授十數年，後來升遷為都教授，成為僧官的最高管理者。

僧人的管理於倫敦印度事務部圖書館的藏文文書Ch.73.xv10（Fr.12，卷69，頁62-63）⁴⁷亦可窺見，其中有關敦煌吐蕃時期僧人從軍的資料，在不改變行次的原則下，依部落、身分、姓名、職務四欄分項放置內容表列如下：

行次	部落	身分	姓名	職務
1	… …	（前有較多殘缺）		
2	普光寺（Phu Kvang si）	寺戶	吉四娘	射手 （'phongs）
3	阿骨薩部落 （Rgod sar）		宋信	護持 （dgon）
4	普光寺	寺戶	楊葵子	射手
5	阿骨薩部落		范昆子	護持
6-7			與左邊中茹薛普來（Shud pu legs）所屬擎將旗手（Dartshan）安再恒（'an Dze hing）相毗連（以上為另一區（tshar）的編員表）	
8-9	阿骨薩部落		中茹薛普來（Shud pu legs）所屬一區（tshar）官（pon）卒（g.yog）四十人編員表：	
10-12	阿骨薩部落		安再恒 與右小茹張家佐所屬之擎將旗手范昆	射手

⁴⁷ Ch.73.xv10 的譯文，目前有部分翻譯的是藤枝晃〈吐蕃統治時期的敦煌〉，《東方學報》第 31 期，1961 年，頁 119-292；北原薰〈晚唐五代的敦煌寺院經濟——收支決算報告を中心に〉，《敦煌講座 3：敦煌の社會》（東京：大東出版社，1980 年），頁 371-456。全文翻譯的有劉忠〈敦煌阿骨薩部落一區編員表諸家譯文剖析——向藤枝晃、姜伯勤諸先生質疑〉，《英國收藏敦煌漢藏文獻研究》（北京：中國社會科學出版社，2000 年），頁 408-424；姜伯勤《唐五代敦煌寺戶制度》（北京：中國人民大學出版社，2011 年），頁 40-42；以及陸離《敦煌的吐蕃時代》（蘭州：甘肅教育出版社，2013 年），頁 116-118。本文採用陸離的翻譯。

			子相毗連	
13	阿骨薩部落	僧 (Ban de)	董同同	護持
14	阿骨薩部落		張華華	射手
15	阿骨薩部落	僧	鐘成成	護持
16	阿骨薩部落		張昆子	射手
17	阿骨薩部落		張蘇蘇	護持
18	阿骨薩部落		張百德	射手
19	阿骨薩部落	僧	段凱西	護持
20	阿骨薩部落		白空空	射手
21	阿骨薩部落	僧	董普滿	護持
22	阿骨薩部落		辛禮泰	射手
23	阿骨薩部落	僧	張立勤	護持
24	阿骨薩部落		辛光恒	射手
25	阿骨薩部落	僧	張寶寶	護持
26	普光寺	寺戶	吉才才	射手
27	阿骨薩部落		段恒達	護持
28	阿骨薩部落		辛菊菊	射手
29	阿骨薩部落		石昆	護持
30	阿骨薩部落		石康子	射手，負責人
31	阿骨薩部落		薛普來	護持
32	阿骨薩部落		張成成	射手，伙夫
33	阿骨薩部落		王國奈	護持
34	阿骨薩部落		張桑子	射手
35	阿骨薩部落	僧	張辣子	護持
36	阿骨薩部落		辛恒子	射手
37	阿骨薩部落	僧	曹盖盖	護持
38	阿骨薩部落		張泰中	射手
39	普光寺	寺戶	郝朝春	護持
40	阿骨薩部落		王成成	射手
補 ⁴⁸	阿骨薩部落		萬吉子	護持
41	靈圖寺 (Leng ho si)	寺戶	王昆子	射手

⁴⁸ 據陸離《敦煌的吐蕃時代》(頁 118) 指出 1903-1927 年任印度事務部圖書館館長的托馬斯翻譯 Ch.73.xv10 時第 40 行後遺漏了一行：「阿骨薩部落，萬吉子，護持。」

42	阿骨薩部落		王正生	護持
43	阿骨薩部落		董旺多	射手
44	阿骨薩部落	僧	李靜安	護持
45	阿骨薩部落		石振英	射手
46	阿骨薩部落		張在子	護持
47	阿骨薩部落		張根子	射手
48	阿骨薩部落	僧	昆子	護持
49	阿骨薩部落		鍾在誠	射手
50	阿骨薩部落		鍾在新	護持
51-53			再與左邊之中茹中翼楊大來(Yang Stag leg) 的擎將旗手曹十德相毗連。	
(背面兩行另一手筆) 此呈，卑侄寶仲書				

上述文書為吐蕃統治敦煌時的兵籍殘書，原為單獨一卷，文首殘缺，正面53行，背面2行為另一手筆。內容是吐蕃時期阿骨薩部落人員名單及其所擔任的職務。其書寫排列是「射手」、「護持」依次列出，其中一射手、一護持的安排，極可能是編列為同一組。除了第40行、41行，王成成、王昆子兩人皆是射手外，其餘都可配對成護持與射手一組，但如果補上托馬斯翻譯遺漏的一行後，則全文皆可配對為射手、護持，可見這份名單係以射手、護持的分組做為表列順序。名單中有十位僧人、五位寺戶，僧人的職守全為護持，寺戶則不一定，這樣的安排是否有考慮僧人的身分不適宜擔任射手就不得而知了。在此文書中，僧人並非落籍於僧尼部落，而是與平民同屬阿骨薩部落，而且使用的是俗名而非出家法名，僧人與一般百姓皆具有同樣的服役俗務，但寺戶的名籍歸屬是寺名並不是部落名。Ch.73.xv10更說明吐蕃時，僧人與一般百姓同一部落從軍的事實，也是由墀松德贊用世俗化的方式管理僧尼才漸漸出現的結果。《彌沙塞部和醯五分律》卷八：「若比丘，有因緣到軍中二、三宿，觀軍陣合戰，波逸提。」⁴⁹波逸提意譯為墮、令墮、能燒熱、應對治、應懺悔。⁵⁰根據佛教戒律，僧人住宿於軍中、觀看軍陣鬥戰，皆為違背佛教戒律，更何況是從軍的行為。在上述Ch.73.xv10兵籍表中，

⁴⁹ 宋·佛陀什共、竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》，(CBETA,T22,no.1421,p.56c8-9)。

⁵⁰ 慈怡主編《佛光大辭典》(高雄：佛光文化事業有限公司，1989年)，頁3440。

卻看見吐蕃仍行此違背佛教戒律精神的制度，這是對佛教精神認知上的差異，還是有政治上的考量，須待更多的材料來說明。

墀松德贊還施行「三戶養僧制」的詔令，《賢者喜宴》：

每年每月供給佛教宗師，青稞七十五棵，並以眾多衣服作為利益之根本…
…賜與（每座）寺院屬民一百戶，賜與每名僧人三戶屬民。對於（寺院）
屬民及僧眾，官府無權干涉，將權利均授予僧人。⁵¹

吐蕃王廷賜與每座寺院屬民一百戶、每位僧人三戶屬民，且不過問寺院與僧人如何使用屬民，將對於屬民的權力完全釋放給僧人。三戶養僧制中的「屬民」與中土的「驛戶」制度相近，「驛戶」與在Ch.73.xv10兵籍表中所見的「寺戶」是同一脈絡下的相異名詞。所謂「驛戶」可追溯《魏書·釋老志》：

曇曜奏：平齊戶及諸民，有能歲輸穀六十斛，入僧曹者，即為僧祇戶，粟為僧祇粟，至於儉歲，賑給飢民。又請，民犯重罪及官奴，以為佛圖戶，以供諸寺掃灑，歲兼營田輸粟。高宗並許之。於是僧祇戶、粟及寺戶，遍於州鎮矣。⁵²

又《通典》卷164亦載有：「盜及殺人而亡者，即懸名注籍，甄其一房配驛戶。」⁵³上文中可見到「僧祇戶」、「佛圖戶」、「驛戶」、「寺戶」等名，是分別提供寺院不同的勞役服務，但皆是敦煌遺書中的寺戶之意，主要是供給諸寺打掃、營田及捐輸粟米。從上述引文還可知，北朝時寺戶來源為罪犯及官奴。而吐蕃時採用此寺戶制度，寺戶的來源之一有戰俘及其他官府隸屬人口。⁵⁴吐蕃時期的寺戶，以自由之身附屬於寺院，為寺院付出勞役，除去粟米、勞務的給付外，在生活上仍具有相當的自由度。S.1475V〈某年四月十五日沙州寺戶嚴君便麥契〉：

□年四月十五日，沙州寺戶嚴君，為要斛斗驅使，

遂於靈圖佛帳所便麥三碩，并漢斗。其麥請

限至秋八月未還足。如違限不還，其麥請

⁵¹ 巴臥·祖拉陳哇著、黃顯譯〈《賢者喜宴》摘譯（十一）〉，《西藏民族學院學報》1983年第2期，頁59。

⁵² 北齊·魏收《魏書·釋老志》（北京：中華書局，1974年），頁3037。

⁵³ 唐·杜佑《通典》（北京：中華書局，1992年），頁4228。

⁵⁴ 參見姜伯勤《唐五代敦煌寺戶制度》，頁12-23。

陪（倍），仍任將此契為令六（律），掣奪家資雜物，

用充麥直（值）。如身東西不在，一仰保人等代還。

恐人無信，故立此契，書紙為憑。⁵⁵

此文件時間為吐蕃時期⁵⁶，上開引文中嚴君為寺戶，因無糧可用於靈圖寺質借，契約期限至秋天八月仍未還完，則以家中資財雜物抵還，倘連家中資財雜物都沒有的，就由作保人代償。由此可知敦煌吐蕃時期寺戶雖可能為戰俘，但仍具有處理自身財物的權利，並未完全被剝奪人身與財物之自由。進入歸義軍時期，張氏歸義軍仍沿用寺戶制度，之後索勳將寺戶名改為「常住百姓」且世襲，此乃為保證寺戶世代「隨寺料役」，可使大族豪望保持其地位。⁵⁷

（二）墀祖德贊的佞佛

墀松德贊是繼松贊干布與墀德祖贊之後，第三位興佛的贊普，當時頒佈了「興佛盟誓碑」立佛教為國教，其中更有「任何時候均不得毀壞佛教」的法令，⁵⁸此外尚有譯經、建立寺院、訂定養僧制度等等興佛措施，在此興佛的大環境下，後來接任的墀德松贊（764-815）在位17年，仍繼續著前朝的興佛政策，大力發展佛教，使吐蕃佛教蓬勃發展，亦可說是為墀祖德贊帶來佞佛的氛圍。

墀祖德贊於815年即位，年僅十歲，由前朝僧相勃蘭伽允丹輔政，成年後的贊普身體病弱，致使性格大變。⁵⁹唐文宗太和年間嶺南節度使轉任涇元節度使的王茂元奏書〈奏吐蕃教馬事宜狀〉中云：「臣又見蕃人來說云：其首領素已年侵，更兼心疾，不恤其眾，連誅舊臣，差微無時，兇荒累歲，以此遂違盟約，仍致逗遛。」⁶⁰王茂元轉任涇元節度使的時間在唐文宗太和年間，即827-835年之間，這段時間也是墀祖德贊在位期間。奏書中的「首領」即是吐蕃贊普，「素已年侵，更兼心疾」說明了贊普因身體虛弱多年，加上宿有心疾，故不知體恤他人，一

⁵⁵ 釋文參見郝春文《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄·第七卷》（北京：社會科學出版社，2010年），頁97。

⁵⁶ 見郝春文《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄·第七卷》，頁98。

⁵⁷ 見姜伯勤《唐五代敦煌寺戶制度》，頁137。

⁵⁸ 巴臥·祖拉陳哇著，黃顯譯〈《賢者喜宴》摘譯（十二）〉，《西藏民族學院學報》1983年第4期，頁44。

⁵⁹ 參見林冠群〈吐蕃贊普墀祖德贊研究〉，《臺灣師大歷史學報》第32期，2004年，頁31。

⁶⁰ 清·董誥編《全唐文》（北京：中華書局，1983年），頁7006。

連誅殺朝廷舊臣，如此兇惡荒唐已經數年。從《西藏王統紀》上的記載：「我之沙門，不當以罪相指，惡眼相視。今後不聽者，挖目斷指。」⁶¹墀祖德贊以暴力的方式來維護佛法，這已超出常理的範圍，反應了蕃臣所言不恤其眾的事實。另外，墀祖德贊又因體弱而發願抄經。據P.3240《壬寅年諸寺配經、付紙歷》⁶²的紙張分配記錄，從六月二十一日到七月十六日止，取紙名單中兼賅有僧俗，人數統計共52人次，配紙量總共為9049張，也就是平均每人每天約領有6張半的量；壬寅年為822年，當是墀祖德贊的任內。另外，藤枝晃根據藏文寫本考訂S.2711《金光明寺寫經人名》中有兩組寫經人名，共計54位寫經者名字，是為敦煌吐蕃後期的文書。⁶³又趙青山〈5件文書所反映的敦煌吐蕃時期寫經活動〉更提出S.2711、S.7945、P.3205、S.6028等四件文書是敦煌吐蕃時期同一次抄經活動的紀錄，也就是金光明等寺的寫經名冊。⁶⁴S.2711、S.7945是寫經人名錄，兩件共計87人，P.3205、S.6028分別是諸寺寫經記錄與校經記錄。寫經名單中有僧人法名與百姓俗名，說明了大量僧人與百姓進行著寫經的情況。日人西岡祖秀〈沙州における寫經事業——チベット文《無量壽宗要經》の寫經を中心として〉根據藏文寫本來了解吐蕃時寫經生的生活實態，文中指出「寫經生在寫經期間，家中的家畜、財物要被扣押，而監督者若無法完成任務，將受到兄弟或親戚一人遭受監禁的處罰，直到任務完成，而里正亦遭連坐，每缺一卷，受杖十下。」⁶⁵以上說明敦煌吐蕃後期，使用高壓手段命僧侶、百姓寫經，再次證明墀祖德贊不恤其眾的行為。又墀祖德贊在位期間為815-838，在池田溫《中國古代寫本識語集錄》中九世紀前期的寫經題記寫本有768件，其中有《大般若經》195件與《佛說無量壽宗要經》436件，兩部經的總數便佔據了八成，此點呼應了西岡祖秀以藏文寫本為研究，提出墀德祖贊以《大般若經》、《佛說無量壽宗要經》為主要抄經經目。⁶⁶

⁶¹ 參見林冠群〈吐蕃贊普墀祖德贊研究〉，頁33。

⁶² 釋文參見方廣錫《敦煌佛教經錄輯校》（下），（南京：江蘇古籍出版社，1977年），頁971-1004。

⁶³ 參見〔日〕藤枝晃著，劉豫川、楊銘譯〈吐蕃統治時期的敦煌·下〉，《長江文明》2013年第3期，頁90-92。

⁶⁴ 趙青山〈5件文書所反映的敦煌吐蕃時期寫經活動〉，《中國藏學》2013年第4期，頁99-104。

⁶⁵ 收入〔日〕山口瑞鳳主編《敦煌講座 6：敦煌胡語文獻》（東京：大東出版社，1985年），頁384；譯文參酌林冠群〈吐蕃贊普墀祖德贊研究〉，頁37。

⁶⁶ 收入〔日〕山口瑞鳳主編《敦煌講座 6：敦煌胡語文獻》，頁379。

據藏文寫卷P.T.999所載的內容如下：

天子墀祖德贊之功德，在沙州以漢藏文抄寫了佛經《無量壽經》，作為對臣民廣泛的教法大布施……依據宮廷的指令及信函，教法大臣及安撫使的信函，為二千七百人眾舉行修福供養法會，做為大教法布施的資具從龍興寺的經籍倉庫中，取出《無量壽經》漢文一百三十五卷、藏文四百八十卷，總計六百一十五卷，發給眾人，由長老僧人洪辯和旺卻批准取用。⁶⁷

此處記載墀祖德贊在敦煌以漢文及藏文抄寫《無量壽經》，並提供漢、藏文合計六百一十五卷的經書以供高達二千七百人眾的大型法會所使用，但必須經過洪辯與旺卻兩人批准才可取用，此時洪辯已受到贊普注意，授意他為佛經管理者。又敦煌研究院藏Dy.t121號《般若心經》是墀祖德贊的王妃貝吉昂楚所校之寫經，⁶⁸可以證明由皇室帶領寫經活動的進行。

吐蕃的宰相制度由松贊干布三尚論的眾相制展開，經八世紀的墀松德贊擴大為九大尚論，並將具有「佛法之經師」的成就者納入九大尚論，繼在位不足兩年的牟尼贊之後，墀松德贊於眾相制上又正式納入有僧人身分的僧相，甚而到了墀祖德贊更進一步完成以僧人為眾相之首的僧相制。墀祖德贊的父親墀松德贊促使僧人與政治更密切結合，而墀祖德贊的佞佛已將僧相拔擢於宰相首位，其地位僅次於贊普一人，僧人的政治地位再被提至最高點。墀祖德贊進行講經、譯經、抄經等法事活動之外，甚而還有大規模的建造寺院。據《賢者喜宴》載：「王室的目標是要建造佛寺達一千零八座」，墀祖德贊又立「楚布江浦建寺碑」：「作為寺產之民戶及產業，不徵賦稅，不徵徭役，不取租傭、罰金等項。」⁶⁹換言之，墀祖德贊時作為寺產的寺戶屬民，已經從墀松德贊時期的三戶養一僧，提高為七戶養一僧，亦即不需要繳稅、出使徭役、繳納罰款的人增多了。然而墀祖德贊大量建造寺院必須消耗強大的經濟動能，在稅收減少的狀況下，使得日趨衰弱的吐蕃政權更加衰微，也埋下敦煌地區因佞佛而產生的民生經濟問題。

⁶⁷ 譯文見陳楠〈P.T.999號敦煌藏文寫卷再研究——以往漢譯本比較及相關史事補正與考辨〉，《中國藏學》2008年第3期，頁23。

⁶⁸ 張延清〈吐蕃王妃貝吉昂楚及敦煌校經題記〉，《西藏民族學院學報》（哲學社會科學版）2009年第5期，頁29-36+123。

⁶⁹ 參見林冠群〈吐蕃贊普墀祖德贊研究〉，頁33。

墀祖德贊在位23年，因其佞佛作為使吐蕃耗盡了人力及民生經濟，加上在位晚期身體虛弱不問政事，由前朝遺老僧勃蘭伽允丹擔任僧相，輔佐朝政，促使權力集中於僧相一人。勃蘭伽允丹代表吐蕃參加李唐和盟，吐蕃以僧相為代表，其權力等同贊普可見一般。加上社會經濟衰退，造成朝內貴族出現反佛氛圍，⁷⁰致使繼任的贊普朗達瑪（?-842）對佛教採取禁絕措施。加上吐蕃朝廷又因宗教引起的內亂，而無暇顧及敦煌，因此於848年張議潮推翻吐蕃，敦煌正式結束吐蕃六十二年的統治，進入歸義軍時期。

四、歸義軍前期敦煌佛教的發展

敦煌是商業、軍事上的重要城市，諸國的使者、中亞商人、求法佈道的僧侶往來敦煌，皆為此地的佛教帶來豐富的元素。中唐以後，受到安史之亂的影響，致使吐蕃有機會攻陷敦煌。吐蕃統治期間，中原發生了會昌法難，敦煌在吐蕃以佛教為國教的帶領之下，反而使佛教獲得相對穩定的發展空間。直至吐蕃後期贊普墀祖德贊的佞佛引起種種亂象，導致敦煌陷入經濟窘困與社會不安。因此，在歸義軍推翻吐蕃之後，必須面對吐蕃所遺留下來的種種社會問題，可由歸義軍領導者⁷¹張議潮當學生時所抄寫的一段文字得以窺見，P.3620《無名歌》云：

天下沸騰積年歲，米到千錢人失計。附郭種得二頃田，磨折不充十一說。
今年苗稼看更弱，粉榆產業需拋卻，不知天下有幾人，祇見波逃如雨腳。
去去如同不繫舟，隨波逐水泛長流。漂泊已經千里外，誰人不帶兩鄉愁。
舞女庭前厭酒肉，不知百姓餓眠宿。君不見城外空牆匡，將軍祇是栽花竹。
。君看城外栖惶處，段段芋花如柳絮（絮）。海鷗銜泥欲作巢，空堂無人卻飛去。……

未年三月廿五日學生張議潮寫⁷²

值得注意的是末尾題記「未年三月廿五日學生張議潮寫」，未年指乙未年，也就

⁷⁰ 參見林冠群《唐代吐蕃史研究》，頁325。

⁷¹ 按：張議潮於大中二年（848）推翻吐蕃，此時尚未入唐受封為節度使，直到大中五年（851）唐朝於沙州設歸義軍，授張議潮為沙州節度使。

⁷² 釋文參見徐俊《敦煌詩殘卷輯考》（北京：中華書局，2000年），頁387。

是815年，張議潮十六歲，正在寺學學習。《無名歌》內容描寫社會動盪不安、經濟蕭條的現象，應該是對敦煌吐蕃後期的描述。乙未年是墀祖德贊繼位的815年，再經過33年後至大中二年（848），期間有墀祖德贊的佞佛行為，P.3620《無名歌》裡所說的這些現象，一直到張議潮推翻吐蕃的前夕，社會不安的情形恐怕比《無名歌》所敘述的情況來得更加嚴重。

大中二年（848），身為工部尚書之子的張議潮，藉著混亂的政局、吐蕃王庭內鬩的機會推翻了吐蕃政權。由於吐蕃後期僧尼人數急遽增加，衍生出更多的社會經濟問題，張議潮推翻吐蕃後，直到咸通七年（867）入京，約有十九年的時間領導歸義軍。張議潮從修正佛教措施方面來舒緩吐蕃遺留下的經濟問題，以僧尼人數與寺產的清查開始。張議潮於863年親自與都僧統洪辯一起調查寺院財產，據S.1947《大唐咸通四年（863）燉煌管內寺窟筭會》云：「大唐咸通四年歲次癸未，河西釋門都僧統緣燉煌管內一十六所寺及三所禪窟，自司空吳僧統酉年筭會後，至丑年分都司已來，從酉至未一十一年。」西指癸酉（853），從癸酉年到癸未年（863），頭尾計十一年，也就是說853年張議潮時已經匯算過敦煌寺院數量，期間還經歷了丁丑年（857）分都司的改革，一直到863年再次調查敦煌寺、窟數量。863年時存有十六所寺、三所禪窟，此時距離吐蕃末年已有十五年。根據藤枝晃〈敦煌僧尼籍〉研究，吐蕃時期（788年）僧139人、尼171人，合計310人，進入張氏歸義軍時期（895年）僧447人、尼693人，合計1140人。⁷³百年間，經歷了墀祖德贊的佞佛，僧尼人口膨脹了三倍以上。

吐蕃時大量度僧，又經墀祖德贊明令七戶供一僧的政策，隨著僧尼人數的變動，寺戶人口數也跟著提高。從經濟角度來說，當僧人與寺戶佔據社會人口的比例越高，政府的稅收與雜役人力相對減少。從P.3620《無名歌》中「百姓餓眠宿」即可說明當時社會的經濟困頓。張議潮上任後，透過清查寺產及僧尼人數，得知寺院及僧尼人口數衍生出的經濟問題是主要原因。因此，對於吐蕃「七戶養僧」的措施所造成寺戶過多、稅收減少的現象提出反制，也就是針對寺戶實施的「給狀放出」政策。例如，P.2222B《咸通六年正月燉煌鄉百姓張祗三狀》：

⁷³ 參見〔日〕藤枝晃〈敦煌僧尼籍〉，《東方學報》第29冊，1959年，頁285。

- 1.敦煌鄉百姓張祇三等 狀
- 2.僧詞榮等北富鮑壁渠上口六十畝
- 3.右祇三等，司空准 敕鈴判入鄉管，未
- 4.請地水，其上件地主詞榮口云：其地不辦承料。
- 5.伏望
- 6.將軍仁明監（鑑）照，鈴賜上件地，乞垂處 分。
- 7.牒件狀如前，謹 牒
- 8.咸通六年正月 日百姓張祇三謹狀。⁷⁴

文書出現的時間，記年為咸通六年（865）。張祇三等人請受僧詞榮的土地，因其土地過去未承擔土地賦稅，而成為沒有地水的土地，張祇三等人為此上狀。從「司空准 敕鈴判入鄉管」來看，司空即是張議潮，張祇三等人被「給狀放出」，脫離寺戶而判入鄉籍管理。由 863 年張議潮與都僧統洪辯一起調查寺院財產，寺產調查足以讓張議潮看見問題；而從張祇三狀則得以推斷「給狀放出」最晚出現於 865 年。然而，張議潮於 867 年前往長安後停止給狀放出的政策，代任的張淮深（867-890）並未延續其政策。根據 P.2187《敦煌諸寺奉使衙帖處分常住文書》中有：「除先故 太保諸使等世給狀放出外，餘者人口，在寺所管資莊、水磴、油梁，便同往日執掌任持。」⁷⁵太保即張議潮，從「先故 太保」顯示此文書是在張議潮過世後才出現的，而其中「餘者人口……便同往日執掌任持」透露出「給狀放出」的政策並不是全面性、長期性的政策。保守估計張議潮實施大約兩年的「給狀放出」後，寺戶人口必然減低，納稅人數也就增加，並且削減了僧尼地位的優越感，這些結果對於歸義軍前期而言，確實是正向的發展。

由於吐蕃進入敦煌時，將僧人入籍於部落管理，且負擔平民百姓的輸賦、服役等俗務；歸義軍以後仍延續此一制度以削弱寺院、僧尼的特權，致使僧尼世俗化的問題有別於同時代的中原地區。⁷⁶再從僧人居住處來看，有更多的資料顯示

⁷⁴ 釋文參見唐耕耦、陸宏基《敦煌社會經濟文書真跡釋錄》第二輯（北京：書目文獻出版社，1987 年），頁 26。

⁷⁵ 釋文參見姜伯勤《唐五代敦煌寺戶制度》，頁 115-116。

⁷⁶ 中國佛教和社會經濟問題的關連，最大的問題是僧尼的免稅特權，及所謂免除兵役、徭役等問題。本來僧尼出家，是出世間的方外之士，隱逸之士，是超脫於社會制度以外的人，因此也就有了出家不敬王者的爭論和議論僧尼的孝道論。僧尼以不殺生戒為生活第一信條，所以

僧人是與俗人同居一所，或與家人同居一屋。例如P.3744《沙州僧張月光兄弟分書》記載：

（前缺）

- 1 在庶生觀其望族，百從無革。是故在城舍
- 2 宅兄弟三人，停（平）分為定，餘貲產前代分辦
- 3 俱訖，更無在論。前錄家宅，取其東分，東西三丈，
- 4 南北，北至張老老門道，南師兄廚舍南牆，□□□□
- 5 定，東至三家空地，其空地約牆外□□□
- 6 內，取北分，緣東分舍見無居，置依舊堂□
- 7 見在椽木并檐，中分一間，依數與替。如無替，一任
- 8 和子坼其梁，以充修本。分舍枕籬亦准上。其
- ……（後略）

- 17 故立斯驗。兄弟姻親鄰人為作證明。
- 18 各各以將項印押署為記。其和子准上。
- 19 兄僧月光（押） 弟日興（押） 侄沙彌道哲
- 20 弟和子（押） 姊什二娘 妹師勝賢
- 21 妹八戒瞻娘 表侄郭日榮（押）

（後略）

- 30 平都渠莊園田林木等，其年七月四日，就莊
- 31 對鄰人宋良升取平分割。故立斯文為記。
- 32 兄僧月光取捨西分壹半居住，又取西園，
- 33 從門直北西園北牆，東至治穀場西牆，直
- 34 北已西為定。其場西分壹半。口分地取半，家道
- 35 西三畦共貳拾畝。又取廟坑地壹畦拾畝。又取捨南
- 36 地貳畝。又取東澗舍坑東地三畦共柒畝。孟授地

也有不得服兵役的問題，因而出家沙門的免稅、免役便成為理所當然。參見〔日〕道端良秀著，李孝本譯〈唐代佛教寺院與經濟問題〉，《現代佛教學術叢刊第9冊·佛教經濟研究論集》（台北：大乘文化出版社，1980年），頁53-105，特別是頁55。

37 陸畦共拾畝，內各取壹半。又東澗頭生荒地各取

38 壹半。大門道及空地車敝並井水兩家合。其樹

39 各地界為主。又緣少多不等更於日興地上，取白楊

40 樹兩根。塞庭地及原佛圖地，兩家庭(平)分。國後日興⁷⁷

經郝春文研究，此件文書的年代約在823-852年之間。從文書的內容來看，僧月光在分家前是和兩個弟弟住在一起，他們家在城內外均有房舍，在城外還有大量的土地。「是故在城舍宅兄弟三人，停（平）分為定」說明三兄弟是平分財產的，並未因僧人的身分有何不同。在文中還見有姊什二娘、妹師勝賢與妹八戒瞻娘，三姊妹並沒有分到財產，反而是出家的兄長月光分到產業。可見在歸義軍推翻吐蕃之前，僧人與俗人一起居住而且可以擁有私人財產。

關於僧尼戶籍的管理，張議潮沿用了吐蕃的方式，也就是將僧尼與平民百姓的戶籍歸屬在居住地，但不以部落為名。又據日本有鄰館藏敦煌文書51號《唐大中四年（850）十月沙州令狐進達申報戶口牒》：

令狐進達

應管口：妻、男女、兄弟、姊妹、新婦、僧尼、奴婢等共參拾肆人。

妻阿張，男寧寧，男盈盈，男再盈，女鹽子，女嬌嬌；

弟嘉興，妻阿蘇，弟華奴，女福子；

弟僧恒璨，婢要娘；

弟僧福集，婢來娘；

弟僧福成，妹尼勝福；

兄興晟，妻阿張，母韓，男含奴，男佛奴，妹尼勝□，

妹尼照惠，婢宜宜，

侄男清清，妻阿李，母何□，弟勝奴，弟勝君，妹尼淵□，

妹銀銀，奴進子。

右具通知前，請處分。

牒件狀如前，僅牒。

⁷⁷ 釋文參見郝春文《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76-78。

大中四年十月 日令狐進達牒⁷⁸

這是一份大中四年（850）令狐進達報戶口牒，牒中說明同戶有三十四人，其中包含有出家為僧的弟弟三人、為尼的妹妹兩人。此文書再度證明吐蕃末年歸義軍前期，僧尼與俗人共同生活的事實。郝春文也指出歸義軍時期僧尼不完全居住在寺院裡，多數住在寺外，⁷⁹這可能沿襲自吐蕃時僧人落籍於部落，而不居住於寺院的情形。據此可知，P.3744《沙州僧張月光兄弟分書》、有鄰館藏敦煌文書51號《唐大中四年（850）十月沙州令狐進達申報戶口牒》兩件文書的內容，都證明了歸義軍時期僧尼生活更加趨向世俗化發展的情形。

因吐蕃後期僧相勃蘭伽允丹的權力擴張，導致僧相專權，進入歸義軍時期以後，張議潮對於僧人的權力有了抑制的作為。例如，將僧官的升遷與任職控制在節度使手上，在P.2729《謝改授僧官等書狀》：

謝改授僧官

某乙材質無取，業寡精研。伏蒙 司空累遷榮級。緇門品秩，過忝榮恩。

下情無任 忭躍⁸⁰

這是一件有關感謝榮升僧官的書寫範本，司空指的是張議潮，從「伏蒙 司空累遷榮級」的說法，可以判斷僧官的升遷確實由節度使來主控。P.2066《唐咸通六年（865）僧福威牒》記載：

伏緣福威身患冷疾，近日發動轉甚，行李不得，不獲奔侯起居。伏恐怪責，憂懼徬徨，戰汗。伏望 司空仁明 照察，不賜罪責。謹具如前，謹錄狀上，牒件狀如前，謹牒。咸通六年二月 日僧福威牒。⁸¹

僧人福威因為患有疾病，無法前去向司空張議潮問候請安，對此感到憂懼，又恐受責難，特以此牒說明原委。由此推測，865年時僧官升遷由司空所掌握，受僧官系統管理的僧團，對於掌控升官權責的張議潮更加戒慎恐懼，依此可見政治權

⁷⁸ 李正宇〈8至11世紀敦煌僧人從政從軍——敦煌世俗佛教系列研究之七〉，《敦煌研究》2008年第1期，頁43。

⁷⁹ 郝春文以敦煌遺書說明五代宋初敦煌僧尼可能是自由選擇居住處，有部分居住寺內也有居住寺外的，甚至與家人居住在一起。郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，頁76-97。

⁸⁰ 釋文參見郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，頁393。

⁸¹ 釋文參見鄭炳林〈晚唐五代歸義軍政權與佛教教團關係研究〉，《敦煌學輯刊》2005年第1期，頁10。

勢已凌駕於僧團之上。還有S.1604-1《天復二年（902）沙州節度使張承奉帖都僧統等》：

使 帖都僧統等

右奉處分。蓋緣城惶（隍）或有役（疫）疾、不免五根，所以時起禍患，皆是僧徒不律定心、不虔經力、不愛貳行。若不興佛教，何戲乎哉！從今已往，每月朔日前夜、十五日夜、大僧寺及尼僧寺、燃一盞燈，當寺僧眾不得欠少一人，仍須念一卷《佛名經》，與滅狡猾、嘉延人輪（倫），豈不於是然乎！仍其僧統一鈐鐫，他皆放（傲）此者。四月廿八帖。

使（簽名）……（紙縫）……⁸²

張承奉（894-910）將城裡出現疫疾、災禍等事，怪罪於僧尼們的修行不力，於是下令僧尼徒眾依時燃燈念《佛名經》，而且連一人不可欠缺，以此帖交代僧統一告知僧團。都僧統賢照即刻發令下去，S.1604-2《天復二年（902）河西都僧統賢照帖諸僧尼寺綱管徒眾等》便是對諸寺僧尼的轉帖：

都僧統 帖諸僧尼寺綱管徒眾等

奉

尚書處分，令諸寺禮懺不絕，每夜禮《大佛名經》壹卷。僧尼夏中則合勤加事業，懈怠慢爛。故令使主嗔責，僧徒盡皆受恥，大家惣有心識。從今已後，不得取次。若為故違，先罰所由綱管，後科本身，一一點檢。每夜燃燈壹盞，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。其帖仰諸寺畫（畫）時分付，不得違時者。天復二年四月廿八日帖。

都僧統 賢照⁸³

都僧統賢照帖中下令每月朔日前夜、十五日夜誦唸《大佛名經》，且不得缺席，缺席者將受懲罰，並特別說到「故令使主嗔責」，意指僧尼的懈怠行為讓節度使

⁸² 釋文參見郝春文《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄·第七卷》，頁319-321。

⁸³ 釋文參見郝春文《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄·第七卷》，頁322-323。「其帖仰諸寺畫時分付」之「畫」，應為「畫」。

張承奉嗔怒指責，看來對使主不只是恭敬，還有懼怕的成分。由於吐蕃贊普的崇佛造成僧相制的出現，加上吐蕃末期佞佛使得僧相勃蘭伽允丹一人獨大，造成政治的崩壞。吐蕃的前車之鑒，對於歸義軍而言，僧人權力的崇高乃是一種隱憂。由S.1604所載張承奉對都僧統賢照的指令採用強烈的語氣，便可獲知節度使得以命令都僧統行使關於宗教的事務，同時提供此時政治權力已完全凌駕於宗教之上的事實。

五、結論

吐蕃原信奉苯教信仰，因松贊干布的接納佛教，加上墀德祖贊積極翻譯佛經與建造佛寺，使吐蕃逐步親近佛教、接受佛教，到了墀松德贊更進一步立佛教為國教。吐蕃歷代贊普所實施的佛教政策，不僅為吐蕃帶來堅固的佛教信仰，也使得敦煌佛教於吐蕃佔領期間受到包容。敦煌地處西域要塞，兼具四大文化融合與地方特色，吐蕃佔領期間又帶來了不同的元素，加上歸義軍前期延續了部分的吐蕃佛教，便造就了歸義軍時期的佛教特色。

吐蕃後期的佛苯相爭帶來貴族們的不安，再加上墀祖德贊的佞佛，促使敦煌的民生經濟產生問題。對於張議潮而言，吐蕃因佛教信仰致使敦煌社會貧苦的狀態，正是推翻吐蕃的機會。歸義軍統治敦煌之後，張議潮首先必須面對且矯治先前因吐蕃贊普的佞佛所造成社會經濟衰敗的問題。S.1947《大唐咸通四年（863）燉煌管內寺窟筭會》顯示張議潮十一年內兩度調查了寺產；P.2222B《咸通六年正月燉煌鄉百姓張祗三狀》、P.2187《敦煌諸寺奉使衙帖處分常住文書》獲見張議潮有意縮編寺戶人口以增加稅收，試圖減少僧人特權以利民生。然而除了經濟問題浮現之外，張議潮還要面對吐蕃後期僧人權力日益增長所帶來的問題，尤其是僧相勃蘭伽允丹的獨大，令佛教勢力擴張，致使吐蕃政治混亂，也成為張議潮重要的借鑑。雖然張議潮沿用吐蕃的僧官制度管理僧團，卻主控了僧官的升遷權力。在P.2729《謝改授僧官等書狀》獲見張議潮掌控僧官升遷的權利，再從P.2066《唐咸通六年（865）僧福威牒》僧人福威對張議潮的恐懼，加上S.1604看到節度使對都僧統命令的強烈措辭，以及都僧統對節度使的畢恭畢敬，皆足以

證明節度使已全面的掌控了僧官與僧團。

吐蕃的佛教措施對敦煌所造成的影響，主要反應在歸義軍前期僧尼的社會生活與百姓的經濟，尤其是剛收復敦煌的張議潮最能感受到吐蕃所遺留下的後果。吐蕃對敦煌所做的佛教措施，張議潮並非全然否定，既有承襲也有反制。例如張議潮在吐蕃對僧尼管理的根基上，積極的從清查寺產、戶籍方面著手，又善用僧統與其他僧官成為節度使管理僧團的左右手。吐蕃對僧尼管理的策略，將僧尼編入部落中，間接使敦煌僧尼生活朝向世俗化發展；歸義軍沿用吐蕃的管理方式，令僧尼生活世俗化更加強烈。張議潮奠定了敦煌歸義軍時期佛教發展的基礎，其後的歸義軍節度使仍延續發展，致使敦煌歸義軍佛教有了獨特的面貌。事實上，關於吐蕃對於敦煌歸義軍的影響，不僅發生在敦煌脫離吐蕃的初期，更深遠的影響是整個歸義軍時期，例如敦煌石窟裡的型制、圖像、經變種類及數量等等。⁸⁴ 本文限於篇幅與時力的不足，日後將另撰他文加以補充，敬祈方家指正。

⁸⁴ 有關敦煌吐蕃時期洞窟的研究，沙武田進行了較為全面的考察與研究，發表數篇關於吐蕃時期敦煌石窟的研究，例如：《吐蕃統治時期敦煌石窟研究》（北京：中國社會科學出版社，2013年）；〈吐蕃對敦煌石窟的影響——吐蕃因素影響下的歸義軍首任節度使張議潮功德窟〉，《藏學學刊》2013年第9輯，頁37-57+314。



敦煌學 第 33 輯

編輯者：南華大學敦煌學研究中心

nhdh5770@gmail.com

執行編輯：梁麗玲、陸穗璉、竇敏慧

出版發行：樂學書局有限公司

台北市金山南路二段 138 號 10 樓之一

Lexis@ms6.hinet.net

電話：(02) 23219033

傳真：(02) 23568068

定價：400 元

出版日期：中華民國 106 年 8 月 2017 年 8 月

ISSN 1015-9339

STUDIES ON DUN-HUANG

VOLUME 33

Ding Peng, A Study of Animation Composition based on the Wall Painting from Dunhuang: with special reference to the Nine Colored Deer

Wang Sanching, A Comparative Study on Shi Yingzhi's the *Wushan Lianruo Xinxue Beiyong* Part One and the Compilation of the "Fashu" in Dunhuang Manuscripts

Chu Fengyu, On the Spread of the Activities of Telling and Singing among Buddhist Temples in Dunhuang: A Case Study of the Three-Realm Temple in the Mogao Cave Region

Ma Xiaohe and Wang Chuan, A Comprehensive Study on the *Uṣṇīṣa Vijaya Dhāraṇī*
Translated by Amoghavajra

Hsu Chuanhui, The Buddhist Policy of the Tibetan Regime and the Buddhist Development in the early period of the Guiyijun Governance

Zhang Changbin, A Study on the Disposed Scriptures in the Dunhuang Manuscripts from the British and French Collections

Chang Chiahao, A Study on the *Text of Lecturing Scripture on the Accomplishing Enlightenment of the Tathagata's Eight Marks spoken by the Buddha* preserved in the Capital Museum

Chen Shuping, A Study on the Buddhist Compendium of the Fashu Books: with the Focus on the *Fajie cidi chumen* and *Famen mingyi ji*

Yang Mingchang, An Examination on the Changes of the Attendants to the Mañjuśrī Bodhisattva during the Tang and Song periods

2017.08