

晚唐五代宋初敦煌佛教僧團識字率研究*

武紹衛
山東大學

摘要：敦煌文獻中保存了一批可用於統計敦煌僧團識字率的材料，如寺眾簽名單、抄經錄、轉經錄等。通過對敦煌文獻的系統爬梳，可以找到適合統計的文書 17 件。由之得到了涉及到八個寺院識字率的 16 條數據。這些材料性質各異，但據之得到某一具體寺院相近時期的識字率非常相近，說明這種統計是可靠的。這 16 條數據散佈在八世紀末到十世紀末二百年間，所以可以大致得出這二百年間敦煌僧團識字率變化的軌跡。並且考慮到吐蕃時期的僧團承接唐前期而來，所以據吐蕃前期的識字率也可以推知唐前期敦煌僧團的識字情況。敦煌雖居西北一隅，但它長期是帝國正州，與中原地區聯繫密切，佛教發展與內地並無本質不同，所以敦煌僧團的識字率也可以為我們瞭解中古時期中原內地僧團的識字情況提供寶貴參照。

關鍵詞：敦煌僧團、識字率、寺眾簽名單、抄經錄、轉經錄

中古時期，佛教僧團在地域社會中發揮著重要作用。這種影響之發揮，一方面緣於他們的宗教權威，另一方面也源于他們的文化知識。正因如此，瞭解他們的文化素質——僧團識字率，便非常重要了。

雖然識字率研究成果不少，但學界對包括僧團在內的宗教團體的識字率研究卻一直存在誤區，即多會輕率地將他們直接劃為識字群體¹。之所以給人此種印象，也許與他們從事文化活動有關。就佛教來看，出家徒眾的一個重要功課便是誦經持戒，而這無疑對寺眾提出了識字的要求。根據戒律規定，這樣的要求自剃度出家時便已提出了。沙彌需要“晝夜三時，誦經行道”，《沙彌十戒法並威儀》等戒律中也針對沙彌講經誦經提出了種種注意事項²。佛教內在的機制保證了佛教僧人本身就有一種文化需求，促使他們比世俗信眾更有學習的動力。中國中古時期，國家也屢次頒佈詔令，要求剃度出家的僧人都必須具有相當水平的讀經等能力。但無論是戒律規定，抑或國家詔令，他們所提出的無疑都是一種理想狀態，實際情況可能與之大相徑庭。並且從一個角度看，國家屢次頒佈詔令，也正說明了當時在教團中存在不能識字讀經的現象。至少從南北朝以來僧團中就存有不少不識字者。南北朝時期的偽經《法滅盡經》揭露出當時不少僧人“經不誦習”“不識字句”³。北周武帝滅佛時，就曾要求不識字者還俗，僧曇積等雖極力反對，但也承認寺內有僧“受性愚鈍，於

* 本文的一個簡本參：Shaowei Wu, “A Study on the Literacy Rate of Buddhist Monks in Dunhuang during the Late Tang, Five Dynasties, and Early Song Period”, *Religions* 13(10) (2022): 992; <https://doi.org/10.3390/rel13100992>. 中文版有較大的擴充。

¹ Frederick W. Mote, “China’s past in the study of China today: some comments on the recent work of Richard Solomon,” *Journal of Asian Studies* 32.1(1972): 107-120.

² 相關內容，參《沙彌十戒法並威儀》，《大正藏》第24冊，臺北：佛陀教育基金會出版部，1990年，第932頁上-中。

³ 《法滅盡經》，《大正藏》第12冊，第1119頁上。

讀誦無緣；習學至苦，而不得一字”“無聰力，日誦不過一言”，一些苦行僧也是不通“文誦”⁴。由此可見，南北朝後期僧團中的不識字群體之規模顯然不小，以至於引起了最高統治者的注意。唐宋以後，不識字僧仍然存在，程民生先生甚至認為宋代不識字的僧道可能高達三分之一⁵。雖然他並沒有給出估算的依據，但宋代存在相當數量的不識字僧道應是事實。

無論西方學界，還是中國學界，雖都試圖對歷史時期——尤其是近代之前的識字率進行研究，但源於材料所限，最後總流於推測。就中國古代識字率研究來看，使用材料多局限于傳世文獻，如此，古代識字率問題確實很難深入討論。

李正宇先生曾對唐宋時期敦煌的學校尤其是寺學進行了細緻考索，並根據統計得出的敦煌學校的數量（25所），以及估算出的學校學生人數（平均每校10人），進而推測認為當時敦煌學校中大約有250名學生，占總人口的四十分之一（李先生估計敦煌有人一萬左右）⁶。在中古時期，這已經算是一個比較精確的統計數字了，但這裡的統計並非那麼可靠。首先正如李先生自己所言，統計出的25所學校，有先有後，並不一定同時並存；其次諸如汜孔目學等私塾的規模是否能達到十人，是非常有疑問的，即便是規模較大的寺學中歷史時期統計出來的淨土寺、靈圖寺、金光明寺三所最多，總有44人，其他寺院都在10人以內，這尚且是一個多世紀所能統計出的總數據。高

⁴ 曇積《諫周祖沙汰僧表》，收入道宣《廣弘明集》卷二四，《大正藏》第52冊，第279頁上-中。

⁵ 程民生《論宋代僧道的文化水平》，《浙江大學學報》2019年第3期，第40頁。

⁶ 相關論述，參李正宇《唐宋時代的敦煌學校》，《敦煌研究》1986年第1期，第39-47頁。

田時雄先生另闢蹊徑，試圖利用契約文書中的簽押來推測敦煌社會的識字率，他的這一思考無疑給敦煌識字率問題的研究找到了新的材料。只不過留有簽押之契約，數量不多，且典型性不夠，所以試圖通過簽押資料來推算敦煌社會的識字率問題難度很大，這可能也是高田先生的文章中沒有詳細探討此問題、而只是給出了一個大致的估算結果——最高 10%——的原因吧⁷。不過，即使如此，李先生和高田先生等人的工作也啟發我們，出土文獻，尤其是敦煌文獻保存了大量時人生活資料，其中有一批可討論晚唐五代宋初敦煌地區群體，尤其是佛教僧團識字率問題的材料。

首先，敦煌保存有這一時期敦煌佛教僧團總人數的豐富數據⁸。需要指出的是，僧團規模的數據並非每年都有，很多時候這些數據和識字材料的年代存有差異。不過，度僧並非每年都會進行，有時甚至多年都不度僧，郝春文先生曾觀察到，和中原並非年年度僧一樣，敦煌度僧授戒所設的“方等戒壇”也非年年均設，而是間隔數年乃至十數年之久才會舉行一次⁹。並且，吐蕃歸義軍時期可能一度也曾對

⁷ 高田時雄《敦煌的識字水平與藏文的使用》，收入劉進寶、高田時雄主編《轉型期的敦煌學》，上海：上海古籍出版社，2007年，第589-598頁。利用簽名作為討論識字率的手段，在西方史的研究中已有較早的實踐，最近劉永華、溫海波等先生也在研究明清識字問題時開始嘗試利用花押等資料。參劉永華、溫海波《簽押為證：明清時期畫押的源流、類型、文書形態與法律效力》，《文史》2017年第1期，第101-120頁；劉永華《清代民眾識字問題的再認識》，《中國社會科學評價》2017年第2期，第96-110頁。

⁸ 關於僧團規模方面，參藤枝晃《敦煌の僧尼籍》，《東方學報》第29卷，1959年，第285-338頁；[俄]Л.И. 丘古耶夫斯基(Л.И.Чугуевский)著，王克孝譯、王國勇校《敦煌漢文文書》，上海：上海古籍出版社，2000年，第116-139頁；鄭炳林《晚唐五代敦煌地區人口變化研究》，《江西社會科學》2004年第12期，第20-30頁；等。

⁹ 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，第25-70頁。

僧團採取比較嚴格的控制，僧團總規模增長很慢。如根據 S.2729 (1)《辰年(788年)三月沙州僧尼部落米淨辯牒上算使勘牌子曆》(以下簡稱《牌子曆》)和 P.3060《788年三月敦煌僧團轉經曆》可知，788年三月，男僧規模達到198左右。而據 S.5676V《825年左右沙洲諸寺僧尼數》可知825年左右時有男僧218。也就是說，近四十年中增長了20人，平均兩年才增加1人；平均到12所僧寺的話，四十年間每僧寺才增加了不到2人。所以一定時期內僧團規模會保持大致穩定，甚至隨著舊僧的逝去會有所縮減，故相近年代的僧團規模也是處理識字材料可利用的資料。

其次，這一時期還有較多可供精確統計識字僧數量的資料。識字人數的統計，是古代識字問題最重要且難解決的問題之一，囿於資料和方法所限，學界的討論尚付闕如。要研究這一問題有兩個前提，前提之一就是要確定篩選識字人的方法。近世識字問題的研究提供了篩選識字文本的方法，即“書寫”和“閱讀”的能力始終是確認一人是否識字的關鍵依據。前提之二就是需要確定基本的研究單元。識字率需要對某一具體群體而非個體進行統計性處理。僧團的活動單位為寺院，所以討論僧團識字率的最小單位也是寺院。就上述條件來說，龐大的敦煌文書中有三類文本可資利用：寺院組織抄經的抄經名錄、全體寺眾參與寺務決策時留下的簽名單和組織轉經活動的轉經名錄。

三類材料在識字率統計中的效度多有不同。“簽名單”在西方識字率研究中運用頗多，但在近代識字研究看來，簽名是一種“功能性”(functional)識字的表現，不能完全明說書寫者的識字程度。相比之下，“抄經名錄”和“轉經名錄”則是中國中古時期比較獨特的僧團識字率材料。抄經和轉經都是持續時間甚長、面對的文本更加複雜的

識字活動，所以可以說明參與者“完全識字”(full literacy)，比簽名更能體現參與者的文化水準¹⁰。

將上述三類識字材料與其他資料相結合，不僅可以得到一份比較準確的僧團識字率變動表，也可以深入解析影響敦煌僧團識字率變動的因素及識字率變動對各方的影響，深度發掘識字僧群體規模變化之於地域社會的意義。並且，雖然這一時期敦煌的佛教形態已不同于中原佛教，但考慮到敦煌長期是帝國正州，與中原地區聯繫密切，佛教發展與內地並無本質不同，所以敦煌僧團的識字率也可以為我們瞭解中古時期中原內地僧團的識字情況提供寶貴參照。

一、寺眾抄經名錄、簽名單與僧團識字率

寺眾抄經名錄即記錄抄寫佛經人員的名單，簽名單即圍繞一些事關一寺僧眾集體利益之事而留下的全體僧眾簽字名單。這兩類材料都能體現出僧眾的書法能力，故可以成為判斷識字能力的依據。

首先來看寺眾抄經名錄。吐蕃歸義軍時期，寺院頻繁地組織轉經等法事活動，經卷損耗很大，故會頻繁地組織抄經活動。每次組織抄經活動都要製作抄經名單，即抄經名錄。敦煌文獻中，抄經名錄材料不少，但對統計識字率較有價值的僅1件，即S.2711《810至820年代金光明寺等寺寫經人名錄》。此件首尾完整，錄文如下：

1. 金光明寺寫經人：戒然、弘恩、榮照、張悟真、法貞、賢賢、

¹⁰ 關於功能性識字和完全識字，參 Evelyn Rawski, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1979.

- 寺加、
2. 金樞、道政、法緣。俗人：陰嵩、郭英秀、索捷興、索璇、索滔、
 3. 王英、張善、張潤子。
(中空數行)
 4. 離名、董法建、義真、惠照、晉空、法持、道岸、道秀、超岸、曇惠、
 5. 利俗、淨真、李峨、張寬、李清清、盧琰、陳瓘、張潤子、張峯、
 6. 寶器、張重潤、翟丘、張獻、高子豐、左安、宗廣、王進昌、孔爽、薛謙、
 7. 李顥、張英環、安國興、張善、范椿、索奉祿。

整個名單中也只有其中“金樞、利俗、離名、戒然、法緣、晉空、超岸、曇惠”8人見於 S.2729(1)《牌子曆》和 P.3060《788年三月敦煌僧團轉經曆》，可知此時可能距離 S.2729(1) 等當有二三十年左右。故綜合來看，該件的年代大致在 810 至 820 年代左右。

此件寫經人名錄中有僧有俗，不過二者並沒有混寫一處，區分比較明顯，據之可知參與寫經的僧人有 22 人：戒然、弘恩、榮照、張悟真、法貞、賢賢、寺加、金樞、道政、法緣、離名、董法建、義真、惠照、晉空、法持、道岸、道秀、超岸、曇惠、利俗、淨真等 22 人。與這件文書相關的還有 P.3205《抄經分配曆》，所記正是在 S.2711 的基礎上對眾人抄經任務的具體分配¹¹。不同的是，P.3205 中還多出了乾元寺僧人“像幽”。抄經對敦煌的僧眾來說是一項頗為

¹¹ 關於這兩件寫卷的關係，參趙青山《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，第 99-104 頁。

重要的收入來源，所以這次抄經，金光明寺可能最大程度地動員了本寺可以參與抄經的僧人，在自己人手不夠的情況下又彙集了一些俗人以及其他寺院的僧人。所以筆者傾向於認為這裡參與寫經的僧數比較接近此時金光明寺的識字僧數。

在我們所掌握的金光明寺僧團數量資料中，與其時間最近的就是 S.5676V《825 年左右沙洲諸寺僧尼數》，當時金光明寺有僧 26。所以這時的金光明寺僧眾識字率大致為 84.6% (22/26)。

其次，再來看寺眾簽名單。利用簽名單討論識字率，在西方識字率問題研究中已有運用。比如法國學者弗朗索瓦·敷勒 (François Furet) 等就曾利用婚書簽名估算了法國的識字率變動，認為 1680 至 1780 年的一百年間，法國成年人的識字率從 40% 提升到了 70%¹²；羅傑·斯科菲爾德 (Roger Schofield) 等通過對法律文檔上簽名的分析，統計出北英格蘭的男性識字率，從 1640 年代的 35% 左右，上升到 1700 年代的 60% 左右¹³。隨著對近世識字率問題討論的逐漸深入，被利用起來以分析識字率的材料日益豐富，識字數量的多寡漸趨成為討論識字問題的核心問題之一，所以簽名是否可以用作識字率研究已引發了一些爭論¹⁴。不過，簽名至少可以在一定程度上反映書寫人的文化水平。並且正如劉永華先生所論，“漢字的書寫，沒有長時間的訓練，是難以掌握的。然而，從相反的角度看，這也是書寫的漢字（包括花押）可以作為識字證據的一個基本原因。……其次，中國

¹² François Furet, Jacques Ozouf, Rupert Swyer, *Reading and Writing: Literacy in France from Calvin to Jules Ferry*, New York: Cambridge University Press, 1982.

¹³ Roger Schofield, “Dimensions of Illiteracy, 1750-1850,” *Explorations in Economic History* 10 (1973): 437-454; R. A. Houston, “The Development of Literacy: Northern England, 1640-1750,” *Economic History Review* 35.2 (2010): 199-216.

¹⁴ 相關爭論，參劉永華《清代民眾識字問題的再認識》，第 107 頁。

古代的主要書寫工具是軟筆，這種書寫工具不易掌握，對操控的要求較高。要畫好押，不僅要求書寫者具備一定的漢字認讀能力，而且要求他 / 她經常寫字，否則筆法必將非常稚嫩、生疏，甚至難以完成花押的書寫，最終只能描畫簡單的簽押符號（如十字和畫圈）¹⁵。所以，“簽名”可能是最為經常練習的一項內容，雖然只是兩三個字便完成的文化動作，但卻常常是書者最為精彩的書作之一。因此，“簽名”這種書法也應當被視為窺探書者文化水準等各方面綜合能力的重要手段。當然，有些簽名或簽押生硬稚拙，表明書寫者不能嫻熟運動毛筆，故也不可將這類簽名簡單地等同於識字。

本文所利用的簽名單主要是那些保存有一寺僧團集體連署簽名的文書。這類文書的出現與僧團重要事務需內部共決的機制相關。隋唐時期，在對負責寺內各項事務的三綱推選方面，國家曾規定“凡任僧綱，必須用德行能化徒眾、道俗欽仰、綱維法務者。所舉徒眾，皆連署牒官”¹⁶。吐蕃歸義軍時期，敦煌僧團的管理方式雖有所調整，但仍保持了寺內共決的制度。當寺內發生諸如推舉僧官、進行收支結算等涉及到寺眾全體利益之事的時，就需要召開全體寺眾大會進行決議，最後還要在牒狀文書上集體連署簽名¹⁷。這類材料可以同時提供簽名的應到人數和實到人數，所以是最理想的識字率統計材

¹⁵ 劉永華《清代民眾識字問題的再認識》，第107-108頁。

¹⁶ 《令集解》卷八《僧尼二》，東京：吉川弘文館，1995年，第232-233頁。鄭顯文先生在復原《僧道格》之“任三綱”條時，未依據《令集解》復原“所舉徒眾，皆連署牒官”等內容，但就敦煌文獻來看，徒眾連署是存在的。關於鄭先生復原，參鄭顯文《唐代〈僧道格〉及其復原之研究》，《普門學報》第20期，臺北：佛光山文教基金會，2004年，第22頁。

¹⁷ 王祥偉《試論晚唐五代宋初敦煌寺院財產管理的特徵及意義》，《敦煌學輯刊》2008年第2期，第137-144頁；明成滿《唐五代敦煌普通僧尼參與教團管理研究》，《南京師大學報》2012年第2期，第73-77頁。

料之一。

不過，需要說明的是，因為對書法的判斷，可能存在比較強的主觀性，所以分析此類材料時，筆者並不打算進行過細的劃分，而只是簡單分為兩類：有書寫能力和無書寫能力。有書寫能力很好理解；無書寫能力即不能書寫名字，主要表現為筆法稚拙。之所以如此認定，是因為一個不常練習書法的人，其“筆法必將非常稚嫩、生疏”¹⁸。反過來看，如果連自己的簽名都非常稚嫩和生疏，那麼，也可以認為簽名者幾乎沒有提筆寫字的能力，統計識字率須將其排除在外。並且，根據下文對 P.2049V(2)《後唐長興二年(931)淨土寺直歲入破曆》和 P.2680V《丙申年(936)淨土寺開〈大般若〉付經曆》的分析，可知把他們排除出識字群體的處理是比較合適的。同時，這類簽名單中還存在“空而不書”的現象，其原因需要具體分析。

在敦煌文獻中，筆者目前檢到了6件此類材料¹⁹，分析如下：

(1) P.3730《吐蕃酉年(841)正月金光明寺維那懷英等請僧淮濟補充上座等狀並洪誓判》

此件首全尾殘，錄文如下：

1. 金光明寺徒眾 狀上

¹⁸ 劉永華《清代民眾識字問題的再認識》，第107-108頁。

¹⁹ 除了本文分析的6件外，P.5587(4)《丑年(809或821)四月開元寺牒及都僧統判》、羽64《十世紀初李山山賣舍於大雲寺契》、S.6417(20)《後唐清泰二年(935)三月金光明寺上座神威等請善力為上座狀並都僧統龍誓判》、S.1625《天福三年(938)十二月六日大乘寺諸色斛斗入破曆算會牒》以及BD.14670《廣順二年(952)靈圖寺徒眾舉綱首牒及都僧統金光惠判》等也有寺眾簽名，但簽名數量很少或殘缺過多，不具有參考意義，故本文暫不予以討論。

2. 僧淮濟請補充上座 僧智明□補充寺主
3. 右件人，學業英靈，僧中准的，寬洪變物，公府且明。
4. 理務有權智之才，覆恤乃均平之德。寺舍欽能，
5. 和穆人戶，仰之清規。伏望 補充所由，允情
6. 眾意，垂請處分。
7. 牒件狀如前。謹牒。
8. 酉年正月日維那懷英等謹牒。
9. 團上座才智有聞，戒行俱徒眾善智通
10. 挹。呂寺主方圓不滯，務略臨徒眾義藏
11. 機。徒侶賴其清規，人戶仰其徒眾神□
12. 撫訓。並依仁仗義，懷信懷忠。徒眾□□
13. 梵宇有再康之休，僧眾無徒眾勝□
14. 不饒之慮。理宜納請，勿滯公途。徒眾法印
15. 將狀就邀，專佇美響。廿九日。洪晉徒眾法諶
16. 徒眾玄秘
17. 徒眾法憲
18. 徒眾法顯
- 徒眾智浪
- 徒眾靈秀
- 徒眾法雲
- 徒眾靈覺
- 徒眾法□
- 徒眾惠銅
- 徒眾迥秀
- 徒眾法象(?)
-
- (後殘)

所記為吐蕃酉年正月金光明寺維那懷英等請僧淮濟補充上座等事，並有洪晉判詞，後有全體徒眾同意推舉淮濟等人的簽名。根據唐耕耦等先生的判斷，此件之“酉年”可能是 829 或 841 年²⁰。不過，此件判詞出自洪晉，說明他當時已是都教授。而據 P.4640《吳僧統碑》及敦煌莫高窟 365 窟藏文題記，吳洪晉在 832 年左右出任都教授。故此處“酉年”當是 841 年。這件文書寺眾連署，符合《令集解》

²⁰ 唐耕耦、陸宏基編《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第四輯，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1990 年，第 38 頁。

卷八《僧尼二》(這部分內容很可能就是來源於唐代前期的《僧道格》)中的規定,反映出雖然晚至吐蕃統治後期,但敦煌寺院仍在很多方面延續了唐前期的寺務處理方式。

對寺眾書法統計分析如下:

表一

	1 淮 濟	2 智 明	3 懷 英	4 善 惠	5 智 通	6 義 藏	7 神 □	8 □ □	9 勝 □	10 法 印	11 談 測
圖版											
書法能力	有	有	有	有	有	有	有	有	有	有	有
12 玄 秘	13 法 憲	14 法 顯	15 智 浪	16 靈 秀	17 法 雲	18 靈 覺	19 法 □	20 惠 鋼	21 迥 秀	22 法 象	23 □ □
											
有	有	有	有	有	有	有	有	有	有	有	有

此件尾殘,所以不能確知此時金光明寺僧眾數,牒狀殘留 23 人。除被推舉為僧官的淮濟和智明沒有留有簽名外,其他人留有比較熟練的簽名,但他們被推舉為上座和寺主之職,處理寺務能力自不待言,故而相應的書法也很可能較普通眾人為上。

我們所掌握的金光明寺僧團數量資料中與其時間最近的也是 S.5676V《825 年左右沙洲諸寺僧尼數》,當時金光明寺有僧 26。但

兩者時代相距 16 年左右，所以 26 這一數字僅具有一定的參考價值。如果以 26 為基數，那麼 841 年金光明寺的最低識字率也在 88.5% (23/26) 以上。

(2) P.3100《唐景福二年(893)靈圖寺徒眾供英等請律師善才充寺主狀及都僧統悟真判》

此件首尾完整，記 893 年徒眾供英等請律師善才充寺主事，並有都僧統悟真判，後有全體寺眾同意推舉善才的簽名。錄文如下：

1. 徒眾供英等 狀
2. 眾請律師善才充寺主
3. 右件僧精心練行，辯捷臨機，
4. 每事有儀，時人稱歎，一期僉
5. 舉，必賴斯人，理務之間，莫
6. 過此者。伏望
7. 都僧統和尚仁明照察，乞垂
8. 僉昇 處分。
9. 牒件狀如前謹牒
10. 景福貳年十月 日徒眾供英等
11. 寺舍廣大，僉舉 徒眾龍弁
徒眾
徒眾
徒眾慶定(?)
12. 一人，還須勤任。 徒眾
徒眾
徒眾靈龍
徒眾張(?)
13. 准狀補充，便今 徒眾忠信
徒眾慶□
14. 勾當。廿七日。 徒眾道□
徒眾
15. 都僧統悟真 徒眾惠通

這份文書雖然沒有標明寺院，但據 P.3541《張善才邈真讚》可知，此處的寺主善才係靈圖寺僧，故可知此份文書之寺乃是靈圖寺。

對寺眾書法統計分析如下：

表二

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
	善 才	供 英	龍 弁			慶 □			靈 龍	張	忠 信	慶 □	道 □		惠 通
圖 版															
書 法 能 力	有	有	有			有			有	無	無	有	無		無

這份文書中，寺眾簽名一般是一列有兩僧，而最後一列只有一僧，說明簽名部分沒有殘缺；值得注意的是，有的“徒眾”下面留空未簽，但這些預留的位置並非全部留在最後部分，可見當時羅列徒眾時，可能遵循了一定規則（也許是寺內寺眾長幼或者地位的順序），即使有些僧人未簽，但其他人也不能輕易在他的位置處簽名。這也說明此件文書應該是羅列了當時需要簽字的所有徒眾；也就是說，此時靈圖寺很可能有僧 15 人，其中有 5 位徒眾空而未書。根據下文即將討論的比本件晚 12 年的 S.2575(3)《天復五年(905)八月靈圖寺徒眾請大行充寺主狀及都僧統福高判》可知，在 905 年時的僧眾“大行、義深、靈俊、義深、政信”等 5 人都不見於本件，而且大行為新任寺主，義深為上座，都是年長有威望者，不太可能是 893-905 年間新入道者，

所以他們大概就是本件空缺的 5 人。而根據 S.2575 (3) 也可知，除“政信”外，其餘四人雖然書法水平有高低，但都有書寫自己名字的能力。

本件中諸如“張、忠信、道□、惠通”等人的書法非常稚嫩，也就是說他們的水平比較低，甚至只有初學者的水平。連自己的名字都寫得如此生硬，說明他們的識字能力幾乎近於零。所以，此時靈圖寺僧眾的識字率為 66.7% (10/15)。

(3) S.2575 (3) 《後唐天復五年 (905) 八月靈圖寺徒眾請大行充寺主狀及都僧統福高判》

此件首全尾殘，所記是天復五年 (905) 八月靈圖寺徒眾請大行充寺主事，他們上狀都僧統，並於都僧統處獲批；牒狀後有僧眾同意推舉善才的連署簽名。錄文如下：

1. 靈圖寺徒眾上座義深等 狀
2. 眾請大行充寺主
3. 右件僧，徒中俊德，務眾多能；
4. 順上有波驟之勤，訓下存恩恤之
5. 義。本性迅速，無羽同飛；邊鄙鴻
6. 基，實藉綱要。伏望
7. 都僧統和尚，仁恩詳察，特 賜拔擢。
8. 伏請 判憑 處分
9. 牒件狀如前 謹牒
10. 天復五年八月 日靈圖寺徒眾義深等牒
11. 狀稱多能、無羽能飛者。若闕六
12. 翮，豈可接雲而高翔也？然來
13. 意難達，便寫 □

徒眾靈俊
徒眾

徒眾政信
徒眾惠

徒眾
徒眾靈龍

徒眾義深

14.

這裡僧統署名部分雖有殘缺，但根據榮新江等人的研究，905 年左右的僧統為福高²¹。

對寺眾書法統計分析如下：

表三

	1 大行	2 義深	3 靈俊	4	5 政信	6 惠	7	8 靈龍
圖版								
書法能力	有	有	有		無	無		有

牒狀判文部分殘缺，但徒眾署名處並無殘缺，故可知，905 年時，靈圖寺可能有僧 8 人。牒狀中，空而不書者 2 人。根據上文的分析，可知空而不書者並不代表闕者不具備書寫能力。本件僧眾見於 P.3100《唐景福二年（893）靈圖寺徒眾供英等請律師善才充寺主狀及都僧統悟真判》的僅 1 人（靈龍），如果 P.3100 中的“惠通”是此件中的“惠”，那麼也僅僅只有 2 人，893 年靈圖寺還有 10 人識字，此時不太能只剩下了他們兩位。所以此處空而不書的徒眾很可能也見於 P.3100，並且具備書寫能力。在此件牒狀的簽名中，政信的筆跡相當生硬，可知知識水平相當有限。與之類似的還有“惠”。連自己的名字都寫得如此生硬，說明他們的識字能力很低。將書法生硬、

²¹ 榮新江《歸義軍史研究》，上海：上海古籍出版社，2015 年，第 292 頁。

稚拙的“政信”和“惠”排除在外，則比例為 75% (6/8)。

(4) P.2049V (1) 《後唐同光三年 (925) 淨土寺直歲入破曆》

P.2049V 首尾完整，其中存有兩份入破曆，即 P.2049V (1) 《後唐同光三年 (925) 淨土寺直歲入破曆》和 P.2049V (2) 《後唐長興二年 (931) 淨土寺直歲入破曆》，其後都有淨土寺“眾僧就北院算會”後留下的簽名單。

關於 P.2049V (1) 中寺眾簽名的統計分析如下：

表四

	1	2	3	4	5	6	7	8	9		
	保 護	淨	保 保	道 會	寶	道	應	法 深	願 達		
圖版											
書法能力	有	有	無	有	無	無	無		有		
10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21
保 達	因 會	功 □	願 真	淨 戒	古			願 濟	紹 宗		
											
無	無	無	有	有	無			有	有		

故根據這份文書統計可知，925 年時，淨土寺可能有僧 21 人，其中有 4 人空而未簽，書法生硬、稚拙者 8 人，如果把此 8 人排除出識字群體，則此時淨土寺僧眾的識字率為 61.9% (13/21)。事實上，根據

下文對 P.2680V (8)《丙申年(936)淨土寺開〈大般若〉付經曆》的分析，他們這些人勝任不了讀經的活動，也就是識字能力非常有限，應該排除在識字群體之外。

(5) P.2049V (2)《後唐長興二年(931)淨土寺直歲入破曆》

關於 P.2049V (2) 中寺眾簽名統計分析如下：

表五

	1 願 達	2	3	4	5	6 道 會	7 寶	8 道	9 法 深	10 應	11 保 達		
圖版													
書法能力	有	無	無	無		有	有	無	有	無	無		
12 因 會	13 □ □	14 願 真	15 淨 戒	16 保 護	17	18	19	20	21	22	23	24 願 濟	25 紹 宗
													
無	有	有	有	有	無							有	有

根據這份文書統計可知，931年時，淨土寺可能有僧25人，比之於925年，增加4人。其中與前件相合者15人。本件空而未簽者7人，但下面要討論的P.2680V(8)《丙申年(936)淨土寺開〈大

般若》付經曆》中有“善惠、保會、保勝、淨勝、願勝、廣進”6人不見於本件，並且他們都是勝任長時間轉經、具有較高識字能力的僧人，不太可能是在931-936年5年間新剃度的沙彌，所以他們很可能就是本件空而未簽的6人。此外，P.2049V(1)中書法甚差的“功口”亦未見於本件，可能也是未簽名中的一人。將他連同在外，此時書法稚拙者有9人。故綜合來看，此時淨土寺僧眾的識字率為64%(16/25)。

(6) 羽 52《宋雍熙三年(986)二月大雲寺都師定惠手下諸色入破曆算會牒》

此件首殘尾全，記宋雍熙三年(986)二月大雲寺都師定惠手下諸色入破曆算會之事。卷末有該寺徒眾、法律、僧正等簽名。對寺眾書法統計分析如下：

表六

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
	定惠						祥	右			
圖版											
書法能力	有	有	無	無	有	有	無	無	無		有

12	13	14	15	16	17	18 定 惠	19 僧 正	20 惠	21 僧 正	22 護 戒
										
有	有	有	有	有		有	有	有	有	有

根據這份文書統計可知，986年時，大雲寺可能有僧22人，其中2人空而未簽，5人書法生硬、稚拙，排除他們，則識字比例為63.6% (14/22)。值得注意的是，這一件的簽名單中至少14人使用的是簽押，而非正字，占簽字僧眾中的比例高達70% (14/20)。雖然敦煌的一些經濟文書中用簽押而非正字的現象也廣泛存在，但與前面幾件算會牒件的徒眾簽名相比，這件簽名單確實顯得非常獨特。

二、寺眾轉經名錄與僧團識字率

寺眾轉經名錄即記錄參與轉經活動的僧人名單。轉經乃是誦經祈福的活動，是僧團最主要、最頻繁的法事活動之一。參與轉經，尤其是在轉大部帙如六百卷《大般若經》時，更多的是念誦，這便要求僧人必須識字。敦煌地區的轉經既有敦煌僧團全體寺眾參與的轉經，也有以一寺為主兼有他寺部分僧徒的轉經，也有一寺內部的轉經，也有某幾人甚至一人參與的轉經。在眾多轉經名錄中，具有識字率統計價值者，有5件²²，分析如下：

²² BD 16453《十一世紀初靈修寺水則道場轉經分翻曆》等也記有寺院轉經人數，但相比於當時寺院僧眾規模，參與人數甚少，參考價值不大，故在此不論。

(1) S.10967《789年前後靈圖寺等寺僧眾轉經曆》

此件首尾均全，為敦煌僧團轉經曆，錄文如下：

1. 《菩薩投身》，法幽(?)，五；《大灌頂》，十二，辯空；《大雲》，十卷，金頂；
2. 《比丘問佛多》，廿九，維濟；《修行道地》，六，戒盈；《濡首菩薩》，六，曇辯(?)；
3. 《大法炬》，第一，寶意；《文殊師利》，六，日俊；《間解梵志》，十二，金田；
4. 《樂瓔珞》，六，志殷；《決定毗尼》，六，寂寺主；《六度集》，八，湛上座；
5. 《觀大集賢護》，十，堅信；《大菩薩藏》，第二，法浚；《僧祇》，第三，修惠；
6. 《菩薩善戒》，九，日幹；《寶興陀羅》，十；《大法炬》，第二，法行；
7. 《未曾有》，九，志澄；《中阿含》，第十一，堅信；《禪秘要》，十批，正勤；
8. 《大悲》，十卷，法詮(?)；
9. 《般若□□》，□□，□□；廿二，惠光；十四，智恩；《法界體性》，九，光照；《毗尼母》，八，文惠；
10. 《毗婆沙》，九，像海；《般若》，□十，秘法師；卅三，金鼓；卅，堅信；
11. 廿一，懷恩；卅八，曇隱；《百喻》，十，交法行；《十住斷結》，十，離名；
12. 《報恩》，七，法舟。

據之可知，共有法幽、辯空、金頂、維濟、戒盈、曇辯、寶意、日俊、金田、志殷、寂寺主、湛上座、堅信、法浚、修惠、日幹、法行、

志澄、正勤、法詮、惠光、智恩、光照、文惠、像海、秘法師、金鼓、懷恩、曇隱、交法行、離名、法舟等 34 人參與轉經。除“智恩”見於下文要討論的 P.3060《788 年三月敦煌僧團轉經曆》外，其他僧名都見於 S.2729 (1)《牌子曆》中，可知此件可能也在 789 年前後。並且除了“秘法師”不能確定是乾元寺還是報恩寺外，其他僧人都可確定寺屬。其中，靈圖寺有僧 13 人，而其他寺院最多只有 3 人。可見這次抄經活動是以靈圖寺為核心組織起來的。眾寺院中，因為只有靈圖寺的僧人足夠多，所以在識字率問題上，也只有靈圖寺的統計更具價值。據 P.3060《788 年三月敦煌僧團轉經曆》可知，788 年三月後，敦煌僧團增加了 79 位僧尼，報恩寺等僧寺增加了 61 人，因尚不能確定各寺增加的僧數，所以還不能據 S.10967 討論此時靈圖寺等寺的識字率；不過，卻是可以以之討論 788 年三月的靈圖寺識字率。據之，可知靈圖寺的識字僧人有（括弧裡為 S.2729《牌子曆》中對應的僧名）：

法幽（荊法幽）、寂寺主（宋志寂）、湛上座（曹志湛）、正勤（宋正勤）、法詮（陳法詮）、光照（張光照）、志澄（索志澄）、曇辯（馬曇辯）、文惠（張文惠）、離名（曹離名）、光照（張光照）、金鼓（李金鼓）、志殷（張志殷）。

根據 S.2729 (1)《牌子曆》，可知 788 年三月，靈圖寺有僧 17 人，故當時該寺的識字率最低為 76.5% (13/17)。

(2) P.3060《788 年三月敦煌僧團轉經曆》

該件首尾完整，記錄的是一次發動了整個僧團的轉經活動，錄文

如下：

《寶積》：一：智洪、法舟；二：超岸、澄曜；三：□啟、□□；四：□□、金海；五：惠淨、妙行；六：能淨、勝光；七：常興（？）、英際；八：道融；九：惠淨、法（？）潤（？）；十：戒然、志悟；十一：濟；十二：□□、□□。

《花嚴》：一：處淨、法湊；二：□師、高寺主；三：戒榮、法常；四：見禪師、陰（？）寺主；五：□□、□□；六：玄照、悟志；七：□□、□□；八：金液、金秘。

《涅槃》：一：教（？）積（？）；二：鞠上座、隱寺主；三：光（？）□；四：日進上座。

《正法念》：一：道盈、□淨；二：金洞、智明；三：潤上座、戒志；四：惠性、大麻（？）；五：曹寺主、宋寺主；六：高歸真（？）；七：處淨等。

《若》：一：修行、無著；二：金性（？）、淨勝（？）；三：善願、普妙；四：法性秀；五：廣淨、明性；六：志空、修定；七：善勸、法意；八：妙性、無勝；九：普惠、普賢；十：白妙行、法惠；十一：如性、堅心；十二：照性、無垢；十三：法寶、勝果；十四：淨修、如性；十五：勝妙、修惠；十六：體如、勝戒；十七：寶嚴、正嚴；十八：曇（？）□、行妙；十九：□行（？）、淨藏；廿：善燈、光勝；廿一：妙空、修持；廿二：杜禪；廿三：啟行、啟志；廿四：戒性、智林；廿五：如禪、義深；廿六：善航、悟智；廿七；廿八：堅法、堅德；廿九：常淨、修勝；卅：妙行、堅志；卅二：懷恩、崇恩；卅三：善光、善勝；卅四：妙空、修持；卅五：善嚴、成就；卅六：光勝、淨（？）法，（此二人原為：無相、常性）；卅七：普意、常進；卅八；卅九：妙行；卅：修證、志定；卅一：學（？）淨（？）、安法律；卅二：修觀、圓悟；卅三：金印、法緣；卅四：（原有曇、花淨，後刪）；

冊五：翟法律、陰（？）禪（？）師；冊六：無相、覺性；冊七：正信、□□；冊八：正因、普心；冊九：道乘、道深；五十：法真、大圓□；五十一：普真、智性；五十二：畢竟空；五十三：常轉；五十四：惠勝、勝進；五十五：廣際、堅持；五十六：妙性、無勝；五十七：堅悟、堅林；五十八：智（？）皎（？）普（？）乘；五十九：正智、智光；六十：法真等。

《摩》：一：崔法律等；二：惠□、何法律；三：戒榮等；四：能解（？）等。

《大菩薩藏》：一：法殷、壽（？）真；二：離名、惠炬。

《本行集》：一：右（？）法律；二：利貞；三：法達；四：僧幽；五：像照。

《大集》：一：舍俗、金封；二：自晏、法孔（？）；三：悟徹、羅上座；四：利；五：利濟、法陰（？）；六：曇振。

《放光》：一：像海；二：寶淨、曇惠；三：金如、淨真。

《金光明》：一：大麻、處空。

《金剛》：玄法師。

《光贊》：一：藏法律、法行、惠□。

《小品若》：一：見禪□。

《道行》：寶淨、曇惠。

《十輪》：遠真。

《新道行》：□名（？）。

《寶積》：一：修證；二：普嚴；三：常進；四：□□；五：淨修；六：普惠等；七：普勸；八：秀（？）山；九：普真（？）；十：修（？）行；十一：修惠等；十二：智性。

《觀佛三昧》：一：常興、□照（？）。

《法花》七（？）遍。

僧一百三人、尼七十七人。

末尾所記“僧一百三人、尼七十七人”，當即此次轉經總人數：180。

此次轉經的 180 人中 100 人（男僧 44，尼 56）見於 S.2729 (1)《牌子曆》，80 人（男僧 59，尼 21）不見於 S.2729 (1)《牌子曆》，說明此次轉經當在 788 年三月之後不久。788 年三月時，敦煌僧團規模 310，這就意味著短短的數月間，僧團規模便增長了 25.8% (80/310)。他們很可能是吐蕃政權將其他征服區的僧眾集中到敦煌的結果。又可據 S.2729 (1)《牌子曆》可知這次參與轉經的“法達”死於辰年（788）四月一日，“淨法、處淨、智明”等先後死於午年（790 年）的正月和十一月，故此次轉經時間當為 788 年的三月，且在造牌統計僧眾之後。S.2729 (1)《牌子曆》顯示造牌子時敦煌原有僧 139、尼 171，故三月時男僧規模大約在 200 (61+139)，尼規模大約在 189 (18+171)，那麼男僧的轉經比例為 51.5% (103/200)、尼轉經比例為 40.7% (77/189)。

不過，比對 S.2729 (1)《牌子曆》，也可以發現，《牌子曆》中的僧人也並非全部都參加了此次轉經。《牌子曆》中的男僧參與比例為 31.7% (44/139)，具體到各寺：龍興寺 21.4% (6/28)、金光明寺 43.8% (7/16)、大雲寺 43.8% (7/16)、靈圖寺 35.3% (6/17)，報恩寺 22.2% (2/9)、永安寺 9.1% (1/11)、蓮台寺 27.3% (3/11)、乾元寺 31.6% (6/19)、開元寺 30.7% (4/13)；尼的參與比例為 32.7% (56/171)，各尼寺為：靈修寺 35.8% (24/67)、普光寺 31.9% (15/47)、大乘寺 38.6% (17/44)。各僧寺參與人員比例很低，如報恩寺僅 2 人，而據上文對 S.10967《788 年前後靈圖寺等寺僧眾轉經曆》的分析，靈圖寺當時勝任轉經者多達 13 人，所以這裡列出的顯然不是各僧寺所有的識字僧；大雲寺和金光明寺最高，但也才 43.8%。比之於僧寺，尼寺增加的新尼較少，

平均每寺 6 人；各寺參與轉經的人員也很多，也許更接近於 788 年三月時尼的識字水平。

(3) P.3947《831 或 843 年龍興寺應轉經冊一人分番錄》

此件首尾均全，為龍興寺寺卿蔡殷所記該寺轉經分番情況。錄文如下：

1. 龍興寺應轉經冊一人為兩番，定名如後：
2. 第一番^{廿一人}：李寺主、翟寺主、杜法律、歸真、智海、常性、
3. 惠歸、真一、法清、顓判官、伯明、紹見、法住、神歸、
4. 靈照、靈萼、光贊、惠海、福智、法藏、八戒段（？）
5. 第二番^{廿一人}：段寺主、貞湊、英秀、法智、郭法通、惠素（？）、
- 惠常、
6. 志真、彼岸、海印、惟英、法榮、法利、光璨、神藏、
7. 靈應、道珍、靈秀、法印、鄧判官。
8. 右具通如前。請處分
9. 亥年八月一日寺卿蔡殷牒

參與轉經的僧人有：李寺主、翟寺主、杜法律、歸真、智海、常性、惠歸、真一、法清、顓判官、伯明、紹見、法住、神歸、靈照、靈萼、光贊、惠海、福智、法藏、八戒段（？）、段寺主、貞湊、英秀、法智、郭法通、惠素（？）、惠常、志真、彼岸、海印、惟英、法榮、法利、光璨、神藏、靈應、道珍、靈秀、法印、鄧判官等 41 人，轉經時間為某“亥年”。

此件之僧人全不見諸 788 年《牌子曆》，故知此件文書中的“亥年”當距 788 年較久遠。同時，此件的僧人多見於其他文書，如“李

寺主、杜法律、歸真、智海、法清、紹見、伯明、靈照、惠海、法藏、貞湊、法通、彼岸、海印、惟英、法榮、光璨、道珍、靈秀、法印”等至少 20 人同見於 820 年前後的 P.t. 1261V《吐蕃時期僧人分配齋觀曆》²³。所以，本件文書中的“亥年”有可能是 843 或 831 或 819 年。關於龍興寺僧團規模，我們掌握的材料中，與之時代最相近的，為 S.5676V《825 年左右沙洲諸寺僧尼數》和 S.2614V《九世紀末十世紀初沙州諸寺僧尼名簿》。前者中龍興寺規模為 23 人，遠低於本件的 41 人，所以此件文書的年代不太可能是 819 年。後者中龍興寺規模為 50 人（僧 42，沙彌 8），雖然年代稍晚，但考慮到，吐蕃歸義軍時期僧團規模大致呈現出一直增長的趨勢，所以“亥年”轉經時，龍興寺的僧團規模大致不太會超過 S.2614V 中的 50 人。故，如果以 50 為計算基數，那麼此時龍興寺的識字率大致為 82% (41/50)。

(4) S.11352《九世紀末十世紀初安國尼寺轉經榜》

此件首殘尾全，內容為某寺轉經番次，錄文如下：

1. 心 政心 延惠
2. 政惠 妙定 戒乘
3. 忍 堅藏 真惠 圓智 妙林 真如
4. 嚴 如意 如吾 無性
5. 政信 朱（殊）勝過（果）真頂 真行 能修 照
6. 妙嚴 能寂 政思

²³ 鄭炳林《北京圖書館藏〈吳和尚經論目錄〉有關問題研究》，《敦煌學與中國史研究論集》編委會編《敦煌學與中國史研究論集——紀念孫修身先生逝世一周年》，蘭州：甘肅文化出版社，2001 年，第 129 頁。

7. 第二番：慈藏 真願 妙行 濟實 朱勝智 如惠
8. 明會 堅忍
9. 右件，國家轉經福田攘災，□宜宿
10. 不得寬□，如有故違，必照重
11. 罰。□□謗（勝）示。
12. 今月廿三日法律道哲

根據錄文，每行滿行大致 6-7 人，所以此次轉經共分為兩番，人數可能在 40 左右。此件尼均見於 S.2614V《九世紀末十世紀初沙州諸寺僧尼名簿》之安國寺。當時，安國寺有尼 100，式叉尼 23，沙彌尼 16，共 139 人。如此，此次轉經參與比例大致便是：28.8% (40/139)。

(5) P.2680V (8) 《丙申年 (936) 淨土寺開〈大般若〉付經曆》

此件首全尾殘，為丙申年某寺開《大般若經》付經曆，錄文如下：

1. 丙申年四月十七日慕容使軍請當寺開《大般若》付經曆：
2. 第一帙：都僧正和尚；第卅三帙：保達；
3. 第二帙：吳僧正；第卅四帙：願達；
4. 第三帙：善惠；第卅五帙：願達；
5. 第四帙：淨戒；第卅六帙：法深；
6. 第五帙：願真；第卅七帙：宋法律；
- 第卅八帙：保會；
7. 第六帙：保達；第卅九帙：保勝；
8. 第七帙：願達；第四十帙：淨勝；
- 第卅一帙：願勝；
9. 第八帙：法深；第卅二帙：廣進；
10. 第九帙：宋法律；第卅三帙：和尚；

- | | |
|--------------|-----------|
| 11. 第十帙：保會； | 第卅四帙：吳僧正； |
| 12. 第十一帙：保勝； | 第卅五帙：善惠； |
| 13. 第十二帙：淨勝； | 第卅六帙：淨戒； |
| | 第卅七帙：願真； |
| 14. 第十三帙：願勝； | 第卅八帙：保達； |
| 15. 第十四帙：廣進； | 第卅九帙：願達 |
| （後殘） | （後殘） |

此件涉及到都僧正和尚、吳僧正、善惠、淨戒、願真、保達、願達、法深、宋法律、保會、保勝、淨勝、願勝、廣進等 14 位僧，其中至少“淨戒、願真、保達、願達、法深”5 位見於 P.2049V(2)《後唐長興二年(931)淨土寺直歲入破曆》，故可以確認此寺乃是淨土寺，丙申年便是 936 年，故此件為《丙申年(936)淨土寺開〈大般若〉付經曆》。

此件雖有殘損，但 31 帙經都是由 14 人轉，故可知曉此次負責轉經的僧眾應該只有 14 位。根據記錄了淨土寺徒眾簽名的 P.2049V(2)《後唐長興二年(931)淨土寺直歲入破曆》，可知 931 年時淨土寺寺眾規模為 25 人，936 年的寺眾規模當無大的變動，故參與轉經比例約為 56%(14/25)。

14 位僧眾中，至少“淨戒、願真、保達、願達、法深”5 位見於 P.2049V(2)，當然諸如“都僧正和尚、吳僧正、宋法律”也極有可能是 P.2049V(2)中的一員，只不過這裡使用的是僧職而非法號，我們暫時還難以辨認出他們對應著 P.2049V(2) 哪一位僧人。對比之下，上文在分析 P.2049V(2) 簽名單中的筆跡時，那些書法稚嫩的僧人如“寶”“道”“應”“因會”等至少 7 位僧人都沒有出現在此次轉經名單中，這似乎可以說明，他們的識字水平確實有限，不能勝任需要

長時間讀經的法事活動。931年淨土寺中具有較高書寫水平的僧眾和936年具有讀經能力的僧眾應該是同一群人，這並非偶然，也說明他們應該就是當時淨土寺全部的識字群體了。

(6) P.3365《甲戌年(974)五月十日淨土寺僧眾為府主大王小患付經曆》

此件首尾均全，所記為某寺僧眾為府主大王祈福轉經付經曆，錄文如下：

1. 甲戌年五月十日為 府主大王小患付經曆
2. 第一帙：周和尚 第廿一：捷法律 第卅一：福滿
3. 第二帙：李和尚 第廿二：章三 第卅二：應啟
4. 第三帙：索法律 第廿三：李法律 第卅三：王法律
5. 第四帙：王法律 第廿四：法進 第卅四：戒光
6. 第五帙：李法律 第廿五：智法 第卅五：譚法師
7. 第六帙：捷法律 第廿六：王法律 第卅六：高法師
8. 第七帙：譚法師 第廿七：索法律 第卅七：章三
9. 第八帙：高法師 第廿八：索法律 第卅八：智法
10. 第九帙：高法律 第廿九：周和尚 第卅九：捷法律
11. 第十帙：譚闍梨 第卅帙：李法律 第五十：高法律
12. 第十一：福滿 第卅一：高法師 第五十一：戒顯
13. 第十二：羅老宿 第卅二：譚法師 第五十二：李和尚
14. 第十三：僧奴 第卅三：羅老 五十三：羅老
15. 第十四：戒顯 第卅四：戒顯 五十四：周和尚
16. 第十五：戒光 第卅五：李和尚 五十五：戒光
17. 第十六：戒松 第卅六：高法律 五十六：譚法師
18. 第十七：羅老 第卅七：捷法律 五十七：智法
19. 第十八：保福 第卅八：保福 五十八：戒松

20. 第十九：應啟 第卅九：周僧正 五十九：福滿
 21. 第廿帙：李和尚 第卅帙：法進 第六十帙：高法師

據此件可知，參與轉經之人有周和尚、李和尚、索法律、王法律、李法律、捷法律、譚法師、高法師、高法律、譚闍梨、福滿、羅老宿、僧奴、戒顛、戒光、戒松、保福、應啟、章三、法進、智法、周僧正等 21 人。

974 年歸義軍節度使曹元忠病亡，在他病亡前，敦煌寺院曾為其祈福而舉行了轉經活動。此件便是為某寺僧眾於 974 年為府主大王曹元忠轉經付經歷。其中“周和尚（周僧正）、譚法律、李法律、索法律、捷法律（丑捷）、章三”等同見於 S.6452《辛巳年至壬午年（981-982）淨土寺諸色斛斗破曆》，所以此件諸僧當為淨土寺徒眾。S.6452 記錄了辛巳年十二月至壬午年十二月間淨土寺常住庫借貸油面物、付酒本粟麥、常住庫內黃麻出便等經濟活動，據之可以發現與淨土寺發生經濟關係的人員。入破曆中，如果涉及到對其他寺院僧眾的記載，都會在其法號前加以該僧隸屬寺院之簡稱，如壬午年三月六日“大乘寺保通便粟柒斛”，所以那些未加寺名的僧人當就是淨土寺本寺僧人。根據筆者統計，其中涉及到的淨土寺僧人至少 33 人。

本件轉經付經共有僧 21 人，故若以 33 人為基準，則轉經比例為 63.6% (21/33)。

以上根據 13 則材料得到了 16 條數據。在此以寺院為單位，按時間排列，整理如下：

表七

寺院	年代	識字率	來源	性質
靈圖寺	788 年	76.5%	S.10967	轉經名錄
	893 年	66.7%	P.3100	簽名單
	905 年	75%	S.2575 (3)	簽名單
金光明寺	810 至 820 年代左右	84.6%	S.2711	抄經名錄
	841 年	88.5%	P.3730	簽名單
龍興寺	831 或 843 年	82%	P.3947	轉經名錄
大雲寺	986 年	63.6%	羽 52	簽名單
淨土寺	925 年	61.9%	P.2049V (1)	簽名單
	931 年	64%	P.2049V (2)	簽名單
	936 年	56%	P.2680V (8)	轉經名錄
	974 年	63.6%	P.3365	轉經名錄
靈修尼寺	788 年	34.3%	P.3060	轉經名錄
普光尼寺	788 年	31.9%	P.3060	轉經名錄
大乘尼寺	788 年	43.2%	P.3060	轉經名錄
尼整體	788 年	32.7%	P.3060	轉經名錄
安國尼寺	九世紀末十世紀初	28.8%	S.11352	轉經名錄

這裡還需要討論兩個問題，一是數據的可靠性，二是數據的代表性。

首先來看數據的可靠性。就上述統計表來看，某一具體寺院相近時期的多個識字率數據，雖然是根據不同材料得到，但數據卻是非常接近。如金光明寺的相關數據中，S.2711《810至820年代金光明寺等寺寫經人名錄》和P.3730《吐蕃酉年(841)正月金光明寺維那懷英等請僧淮濟補充上座等狀並洪晉判》分別是抄經名錄和牒狀簽押，得出的數據比較接近，分別是84.6%和88.5%；925-936年十年間，淨土寺的三組數據(925年的61.9%、931年的64%、936年的56%)中有兩組數據來自簽押、一組數據來自轉經名錄，屬於不同性質的材料，但數據也比較接近。不同材料得出的數據之接近，也說明上述統計是比較可靠的。

需要指出的是，簽名僅僅只是一種“功能性”識字，抄經和轉經是“完全識字”，掌握簽字能力的人要比可以抄經、轉經的人多。這就解釋了雖然同一時期不同材料得到的數據比較接近，但簽名單得到的數據為何要比抄經名錄和轉經名錄得到的數據高一些，如淨土寺的三組數據中，得自於簽名的925年(61.9%)和931年(64%)數據就高於得自於轉經名錄的936年(56%)的數據。

其次，再來看一下數據的代表性。在得到的16條數據中，只有1條是尼整體的數據，其他都是單個寺院的數據；並且各寺之間的數據分佈也不平衡。吐蕃歸義軍時期，敦煌佛教盛時有僧尼寺可達18所之多²⁴，而本文只統計到了6所寺院的數據，其中尤以淨土

²⁴ 關於吐蕃歸義軍時期，敦煌僧尼寺的沿革，參郝春文、陳大為《敦煌的佛教與社會》，蘭州：甘肅教育出版社，2013年，第43-67頁。

寺(4條)和靈圖寺(3條)為最。本文的討論是以具體的寺院為單位，但僧團識字率是一個社會性的問題，那麼，單個寺院的數據是否可以代表同一時期整個敦煌僧團的識字水平呢？

通過不同材料得出的數據中，吐蕃統治中前期有涉及到靈圖寺(76.5%)、金光明寺(84.6%和88.5%)、龍興寺(82%)的四組數據，非常接近，並且都在80%左右。這說明當時所有寺院的僧眾識字水平都很高，也說明80%可能也是絕大多數僧寺的基本水平。歸義軍時期，不同僧寺的7條數據都在60%左右，也顯示出這些寺院之間的水平非常接近。並且，考慮到吐蕃歸義軍時期，多項政策的推行可能使敦煌各寺間的發展保持了相對平衡²⁵，故若以一寺之識字率推算同一時期敦煌男僧眾的整體識字率，雖有偏差，但偏差可能也並不會太遠。

在上面分析的基礎上，茲將晚唐五代宋初敦煌男僧眾識字率按年代分佈排列如下：

²⁵ 比如新度沙彌的分配政策，新度沙彌會被統一賦予法名，同一批剃度的沙彌往往會有相同的字輩，這一點通過P.3423《丙戌年(926年)乾元寺新登戒僧次第曆》等可以看出，但他們並不能自主選擇依止寺院，而很可能是被統一分配。所以在S.2729(1)《牌子曆》中，諸如“金鸞、金雲、金鼓、金振、金液、金洞”等等可能也屬於同一年剃度，但後來卻被分配在了不同寺院。統一分配沙彌的原則，現在雖然不是很清楚，但應該不會出現諸寺所分僧尼質量相差很大的現象。除此之外，諸寺之間僧眾存在一定的流動性，也在一定程度上保證了諸寺間的發展平衡。如據P.4660(45)《沙州釋門都教授炫閣梨贊並序》年輕時便已經“門弟數廣，獨得升堂”的張金炫本駐錫于金光明寺，但後來為乾元寺請去，對乾元寺發展起到了很大作用。

		年代	識字率
吐蕃佔領時期	1	788 年	76.5%
	2	810 至 820 年代左右	84.6%
	3	831 或 843 年	82%
	4	841 年	88.5%
歸義軍時期	5	893 年	66.7%
	6	905 年	75%
	7	925 年	61.9%
	8	931 年	60%
	9	936 年	56%
	10	974 年	63.6%
	11	986 年	63.6%

關於尼眾，我們搜集的數據也只有 6 條，其中 788 年的數據較多，有靈修寺、普光寺和大乘寺的數據，如取三寺整體數值，則可按年代排列如下：

	年代	識字率
1	788 年	32.7%
2	九世紀末十世紀初	28.8%



雖然具體年份的統計與真實情況會存在偏差，具體走勢可能也會隨著研究的進展而有所調整，但大的變化趨勢是十分明確的：即吐蕃時期僧團識字率要明顯高於歸義軍時期，並且僧眾識字率要高於尼眾識字率；同時，即使國家政策再怎麼變化，僧團也可以保證一定數量的識字僧，並且這個比例也相當高。

三、歸義軍時期敦煌僧團識字率下降的原因

吐蕃佔領時期和歸義軍時期，佛教的發展環境大不一樣。吐蕃佔領時期，敦煌佛教隔絕于中原，相對封閉，逐漸呈現出與中原不同的發展面貌；而歸義軍時期，隨著敦煌回歸唐王朝，敦煌與中原的交流重新密切起來，敦煌佛教也漸與中原趨同。僧團識字率的變動應該放置在這樣的歷史背景下考慮。在此重點分析三個因素，一是度僧政策的變化與僧團規模的膨脹，二是寺院經濟的轉型，三是高僧數量的變化與佛教風氣的轉移。

(一) 度僧政策的變化與僧團規模的膨脹

國家的佛教政策，尤其是度僧政策，從國家制度層面決定了僧團文化水平。比如唐代前期廣泛推行“試經度僧”，即要求誦讀數百紙經文才可獲得剃度資格²⁶。並且從高宗時，又經常實行日常的考課，如在編造僧籍時試經²⁷。當試經政策有效實施時，官方在源頭就可以保證僧團質量。而一旦濫度，尤其是鬻牒橫行時，僧團文化水平則會大幅下降。

雖尚不清楚，吐蕃佔領時期和歸義軍時期，敦煌當地的度僧政策究竟如何，但通過對敦煌僧團規模變化的梳理，依然可以推測出，吐蕃時期政府對僧團控制嚴厲，而歸義軍時期日漸鬆弛。關於敦煌僧團規模的變化，根據前人的成果，我們可以製作出下面這張簡表：

表八

年代	788 年	825 年左右	10 世紀初	933 年	934 年
來源	S.2729 (1)	S.5676V	S.2614V	P.2704	P.2704
僧 (含沙彌)	139 人	218 人	392 人		
尼 (含式叉尼和沙彌尼)	171 人	209 人	777 人		
總數	310 人	427 人	1169 人	1500 人	1600 人

²⁶ 周奇《唐代國家對僧尼的管理——以僧尼籍帳與人口控制為中心》，《中國社會經濟史研究》2008 年第 3 期，第 15 頁。

²⁷ 孟憲實《論唐朝的佛教管理——以僧籍的編造為中心》，《北京大學學報》第 2009 期第 3 期，第 136-143 頁。

788年三月之前僧團規模為310，其後因為外來僧的遷入，規模可能達到389；到了825年，為427，雖然也在增長，但幅度並不是很大。而歸義軍時期，僧團規模急劇膨脹，10世紀初為1169，其中男僧達到392人，比825年的規模幾乎增長了一倍；尼眾更是達到777人，增長了三倍有餘；到了933年，僧團規模已達到1500人，是825年的3.5倍。歸義軍時期顯然不能有效地從度僧層面有效控制僧團質量。

國家佛教政策的失控，不能在制度層面上保證剃度僧的質量，在引發僧團規模膨脹的同時，也會對佛教內部的文化教育和傳承造成巨大衝擊。歸義軍時期，僧團規模的膨脹速度遠遠超出了教團在其他方面建設的速度，使得寺院在修習、生活等各方面的資源日趨緊張。

比如在寺院教育方面，寺院的教育資源可能就沒有實現和僧團規模的同步增長。敦煌雖然有些僧人在出家之前就接受過良好的家庭教育，但對絕大多數僧人來說，他們在諸如識字屬文等方面的文化訓練是在寺院中完成的。吐蕃歸義軍時期，男僧寺院之中存在諸如寺學可以面向部分男僧開放，並且新度沙彌、沙彌尼和式叉尼還可以依止於年長僧尼學習，但很多材料可以表明，歸義軍時期，很多僧人接受到的文化訓練是非常不充分的。P.6005《歸義軍時期釋門帖諸寺綱管令夏安居帖》就提到當時不少沙彌和沙彌尼、式叉尼“未有請依止”，也就是沒有專人指導他們修行。在這樣的環境中，他們的文化訓練情況就可想而知了。上文分析過的張氏歸義軍後期以及曹氏歸義軍時期的簽名單中出現了大量筆法稚拙的簽名，而這種現象在吐蕃時期的簽名單中是看不到的。又比如，在925年，淨土寺的“寶”“道”“應”“保達”“因會”“古(?)”等6位僧徒在P.2049V(1)《後唐同光三年(925)淨土寺直歲入破曆》上留有自己

的簽名，此時他們的書法十分稚拙，顯系初學者。但就 931 年他們在 P.2049V(2)《後唐長興二年(931)淨土寺直歲入破曆》上的簽名來看，過去的 6 年中，只有“寶”的書法有些許起色，其餘 5 人的書寫能力前後並沒有什麼提高，甚至還有所退步，這說明者 5 人在 6 年中很少或者根本就沒有進行過書寫方面的訓練。(見表九)

表九

	寶	道	應	保達	因會	古(?)
925 年						
931 年						

僧團規模的急劇膨脹，也遠超諸如寮房等寺院基礎設施的建設速度，導致大量僧人無法居住在寺院，只能返回家中²⁸。居家導致寺眾對經律論等佛教課業的修習情況非常糟糕。S.371、P.3092V 是《戊子年(928)十月試部帖》，記錄了戊子年隸屬都僧統司的試部命諸寺綱管監督徒眾每月兩次(月朝、月半)讀誦經戒律論²⁹。為保證修習功課的開展，這次讀經活動中，還曾設置諸如“師主”教習“僧首看輕重課征”“維那告報”以及“試經”(如 Dx. 1061《壬戌年十一月十日

²⁸ 相關研究，參郝春文《唐後期五代宋初沙州僧尼的特點》，收入中國敦煌吐魯番學會編《敦煌吐魯番學研究論文集》，上海：漢語大詞典出版社出版，1991年，第817-857頁；並參郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，第74-122頁；武紹衛《從社會經濟角度看唐後期五代宋初敦煌寺眾居家原因》，《中國社會經濟史研究》2018年第3期，第14-21頁。

²⁹ 郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，第193-195頁。

不赴試經僧名錄》等)等重重監管環節。儘管如此, P.3092V 中殘存的 20 人課誦結果顯示, 參加全部活動者 8 人、參加一半者 3 人, 未參加者 9 人, 將近一半徒眾沒有理睬試部帖³⁰。這種現象的存在, 表明當時的僧眾對這種試經活動可能並不以為然。這種態度也必然導致僧人文化水平相比于過往有大幅下降。同時值得注意的是, 928 年參加誦經者比例為 55% (11/20), 這與上文統計出的 936 年淨土寺轉經比例 56% (P.2680V (8)) 的數值幾乎完全一致。

此外, 郝春文師注意到敦煌僧團將“六時禮懺”不斷簡化為“三時禮懺”, 甚至“早晚二時禮懺”, 這種變通應當是僧團在精修佛事與居家生活之間做出的一種妥協吧。但也正是這種變通, 將敦煌僧眾集體學習的時間也擠壓掉了。歸義軍時期, 居家嚴重影響僧團的學業, 以至於引發了許多僧人的反對, 他們致力於要扭轉這種局面。改編於五代時期的 P.4980《秋吟》中提到敦煌僧人談信等人“坐更蘭(闌), 殘燈滅, 討語尋經愁萬結”, 認為這種現象出現的原因就在於寺院之中“沒屋房”, 所以僧眾只能居在俗家, 也就是唱詞中提到的“只為居在俗人家, 甚深教理難分別”。為此, 他和幾個同樣意識到此問題的同道, 一起在炎炎烈日中走上街頭, 挨家挨戶教化“椽梁及木節”, 為的就是重建寺院寮房, 可以讓久居在家的僧眾返寺生活³¹。

³⁰ 同上, 第 193-196 頁。

³¹ 相關研究, 參武紹衛《敦煌本 P.4980〈秋吟〉研究》, 《文史》2022 年第 3 期, 第 279-287 頁。

(二) 寺院經濟的轉型

居家引發識字率降低的背後隱藏著更為深刻的佛教經濟的轉型。首先，正常的寺院生活，依託於國家等世俗供養和寺院莊園經濟，但安史之亂後，大量民戶逃入寺院，致使常態的寺院經濟不能滿足寺院僧眾正常的寺院生活：世俗供養的增速，以及寺院莊園經濟的收入，可能並不能匹配寺眾規模膨脹速度，寮房建設、口糧生產，嚴重短缺。這種居寺不得的尷尬局面，在將僧眾逼回家中的同時，也將僧眾識誦經典、掌握佛教知識的權利變相剝奪了。其次，唐中期以後，佛教的日益世俗化，法事日益成為佛教吸引信徒的重要手段。更多的參加法會，也是僧眾獲得信眾佈施和寺院觀利的重要方式。這種經濟形勢的轉變，使得僧眾開始更多地走出寺院，走入民家，參加法會。法會中最重要的角色便是充當儀式主持者的法師，他負責了全部法會的發展，尤其是淨土、密教等儀式中，法師唱經，而其他參與儀式的僧眾更多地只需要和聲附唱即可，並不需要太豐富的文本性知識。

(三) 高僧數量的減少與佛學風氣的轉移

吐蕃統治時期的敦煌僧團識字率要較歸義軍時期高出不少，與敦煌佛學水平和氛圍也有重要關係。

吐蕃重佛，曾對敦煌城採取的長達十餘年圍而不攻的政策，在使敦煌佛教最大程度地避免了兵燹之災的同時，也得到了大量諸如甘州等地的佛教經典和僧眾。著名的長安西明寺唯識高僧曇曠等高僧也正是在這一時期，退居敦煌，宣傳教法。正如榮新江先生早已指出的那樣，“在吐蕃統治時期(786-848)，敦煌佛教得到迅猛的發展。寺院、僧尼不斷增加，有組織的抄經使寺院的經藏大為充實，曇曠、

摩訶衍、法成等漢蕃高僧，有的專心著述，有的傳揚禪法，有的譯經講道，使敦煌的佛教教學水平達到空前高的地步”³²。張氏歸義軍初期，在法成、洪辯、悟真、法鏡等大和尚的維持下，敦煌的佛教尚保持了較高水平，諸如乘恩所撰《百法論疏》等甚至得到了長安兩街三學大德的認可³³。但曹氏歸義軍時期，再也沒出現過可以和曇曠、法成等比肩的高僧，也再也沒有產生過可以和《瑜伽手記》《百法論疏》等量齊觀的著作，甚至“一僧講法，眾僧雲集”的場面也難得一見了。

僧人文化水平的降低和敦煌地區佛教諸宗影響的強弱可能也有一些關聯。曇曠、法成等以唯識學為宗，隨著他們的離世，唯識學漸趨衰寂。而與此同時，歸義軍時期，隨著敦煌和中原聯絡的再次加強，中原佛教的影響日益凸顯，從中原傳來的以唱誦韻律佛曲和佛名等為特色的、更為簡便易行的淨土宗日益佔據主流。比之于唯識宗對佛教義理知識的強調，淨土宗更注重對講唱等技術的掌握。諸如 S.2945《淨土五會念佛誦經觀行儀》等中多首贊曲中都標有“淨土樂”等和聲詞，從中也可以看出，淨土法會，更多的是由以大法師領唱，眾徒和唱。如此，對一般的寺眾來說，他們只需記頌一些簡單的語詞即可。此外，淨土儀式使用的多是佛曲，有韻有律，背誦起來朗朗上口，並且義理淺顯，甚是便於識記，故而對寺眾來說可操作性就比較容易，甚至只需要多聽多唱而不需要識讀文本便可以掌握下來。實際上，對於一些藝能僧來說，他們可能並不識字，但依然可以掌握足夠豐富的表演曲詞以滿足法會需要。這在客觀上降低了

³² 榮新江《歸義軍史研究》，第 268 頁。

³³ 贊寧《宋高僧傳》卷六《乘恩傳》，北京：中華書局，1987 年，第 128 頁。

他們對佛教精深義理知識的需求，也便降低了他們的文化水平。

同時，吐蕃佔領以來，禪宗，尤其是南宗在敦煌的發展尤為興盛。南宗講究明心見性，比之于唯識宗，對通過解經以求得佛教義理的需求並不那麼迫切。並且據研究，禪宗也借鑒了淨土宗的和聲聲辭等技巧，這種和聲技巧在強化了僧眾對儀式的參與感的同時，其實，也削弱了他們掌握佛曲具體內容的積極性³⁴。此外，禪宗講求不立文字，雖然並非絕對，但他們對文字的依賴卻遠不如唯識宗等宗派那麼強烈。P.3677《劉金霞和尚遷神志銘並序》載金霞和尚(745-801年)本是習律，而後“壯年厭文字，依洪和尚處，晤棲神業，舍彼魚筌，取其心印”，不習文字，轉而修禪。禪風在敦煌之盛，通過敦煌保存下來的諸多高僧的邈真贊即可看出；這也是敦煌僧團文化水平降低的一個思想史背景。

四、從僧人居家角度看歸義軍時期僧團識字率降低之意義

歸義軍時期，敦煌僧團識字率降低顯然具有巨大的負面影響，比如會造成僧團在政教關係中地位進一步下降³⁵、僧團內部貧富差距拉

³⁴ 關於敦煌淨土宗、禪宗、密教對音樂的使用，參任半堂《敦煌曲初探》，上海：上海文藝聯合出版社，1954年；同氏《敦煌歌辭總編》，上海：上海古籍出版社，1987年；饒宗頤、戴密微《敦煌曲》(*Airs de Touen-Houang* [with an Adaptation into French by Prof. Paul Demieville], Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1971)；李小榮《敦煌佛教音樂文學研究》，福州：福建人民出版社，2007年，第1-392頁；等。

³⁵ 榮新江先生就曾觀察到，自吐蕃統治時期開始，由於佛教勢力的增強，最高僧官擁有極大的權力，往往與地方統治者一同治理敦煌社會，直到張承奉時期，歸義軍政權已經完全凌駕于教權之上。並認為，這種現象的出現與敦煌佛教教學活動的終止，僧尼自身教養的降低，以及僧團所轄僧尼的偽濫，都不無關聯。見榮新江《歸義軍史研究》，第275頁。

大等³⁶；但如果放置在這一時期僧團急劇膨脹以及佛教世俗化的大背景看，識字僧的數量也在增長，他們與世俗社會結合更加緊密，識字僧之於地域社會顯然也是有積極意義的。

當試經度僧失效，無法從國家制度層面確保僧眾文化水平時，僧團識字率能夠維持在一定水平，在很大程度上是僧團內部自我維持的結果。僧團是宗教團體的同時，也是一個文化團體。它的內部存在著一個與古代世俗教育交叉、但又相當獨立的教育系統。即使國家已不能從外部保證僧團質量，這個系統依然可以確保部分本不識字的群體在進入寺院後也能夠成長為合格的僧人。寺院的文化資源甚至可以滿足很多士子之需求，即便到了中晚唐時期，仍有不少士子遊學山林寺院³⁷。敦煌更為明顯，即寺院開設的寺學甚至一度成為敦煌最重要的教學中心³⁸。所以，縱然到了僧團惡性膨脹、剃度僧人整體水平甚低的時候，寺院還可以支持相當數量的徒眾發展。具體到敦煌，僧寺資源還能夠維繫一多半僧眾的修行，體現在識字率上便是仍然有50%-60%左右的識字僧眾。尼寺資源雖然更為緊張，

³⁶ 參加轉經等法事活動，是他們獲取收入的重要手段。郝春文先生曾發現參加這些活動最多的往往是僧團中的上層（《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，第332-366頁），這種現象的出現雖然可能與耆舊老僧憑藉某種權力剝奪其他年資較淺僧人機會有關，但很可能也是僧團內部不能提供足夠多的識字僧眾的結果。936年時，淨土寺有僧25，但參與轉經的卻只有都僧正和尚、吳僧正等14人。14人負責轉規模達600卷的《大般若經》，任務十分繁重。那麼“寶”“道”“應”“因會”等僧眾為什麼不能參與呢？一個重要原因就在於他們不識字。畢竟，轉經等很多法事活動需誦讀經文，無識字能力者就會被排除在外。故都僧正和尚等不得不輪番上陣。所以，從這個角度看，僧團整體文化水平的降低，也會在一定程度上造成僧團內部貧富分層更加嚴重。

³⁷ 嚴耕望《唐人習業山林寺院之風尚》，收入氏著《唐史研究論叢》，香港：新亞研究所，1969年，第367-424頁。

³⁸ 李正宇《唐宋時代的敦煌學校》，第39-47頁；高明士《唐代敦煌的教育》，《漢學研究》，1986年第4卷第2期，第231-270頁。

但也可以保證三分之一左右的徒眾獲得一定程度的知識。

所以，歸義軍時期敦煌僧團規模雖然是在急劇膨脹，但識字人數也是在增加的；並且就此時總人口規模下降、僧團規模卻膨脹的大背景看，識字僧所占總人口的比重實際上也是上升的。吐蕃統治初期，敦煌總人口三萬多人³⁹，識字僧人有 180 人（其中僧 103、尼 77），占總人口的 0.6%。到了歸義軍時期，這一比重不斷攀升。九世紀末十世紀初時，僧眾的識字率基本保持在 50%-60% 左右，即使是到了十世紀初增長已經失控的尼眾也有 28.8% 左右的識字率。如果以 893 年僧眾 66.7%、十世紀初尼眾 28.8% 的識字率，以及根據 S.2614V 得到十世紀初敦煌教團規模數據（僧 392、尼 693）來計算，那麼當時教團的識字人數可能為 $261(392*66.7\%)+224(693*28.8\%)$ ，即 486。比之於吐蕃統治初期，僧眾中的識字人數增加了 158，尼眾也增加了 142，都增長了一倍有餘。九世紀末，張承奉統治下的敦煌人口一萬多，僧團中識字人群占總人口的比例將近 5%！考慮到近代以前，總人口的識字率不過 10% 左右⁴⁰，所以這一數值是非常高的。當然，這一數值之所以看起來如此驚人，更多的因為張承奉時期，頻繁戰爭，導致人口大量損失。但即便按曹氏歸義軍時期三萬人口計算，識字僧的比重也可以達到 1.5% 左右，比吐蕃統治時期高出不少。許理和 (Erik Zürcher [1928-2008]) 曾將古代佛教僧團描述為“第

³⁹ 齊陳駿《敦煌沿革與人口》，收入氏著《河西史研究》，蘭州：甘肅教育出版社，1989 年，第 73-97 頁；鄭炳林《晚唐五代敦煌地區人口變化研究》，第 20-30 頁。

⁴⁰ 參 Jack Goody, “The Consequences of Literacy”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5.3 (1963): 304-345; J. Baines, “Literacy and Ancient Egyptian Society”, *Man* 18.3 (1983): 572-599; William V. Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge: Harvard University Press, 1989; M. Beard, A. K. Bowman, M. Corbier, et al. *Literacy in the Roman World*, Ann Arbor: University of Michigan, 1991; 等。

二等知識精英階層”(the Secondary Elite)⁴¹，從識字規模來看，許氏的描述是十分確切的。識字僧數量的增長、占總人口比例的提升，就意味著他們能夠利用知識影響到的人群規模和比例也隨之增多和提高了。

雖然這一時期僧團識字僧很可能更多的是數量上的增長而非質量上的提升，但不可否認的是，這些識字寺眾同時兼具宗教權威和文化權威的雙重身份，是地方知識最集中的學習者和使用者之一。事實上，從敦煌僧人日常學習的內容來看，除了佛教教內知識，他們還積極學習和掌握與世俗事務相關的知識。裴長春、沈壽程等就從敦煌僧人的習字文書中發現諸如社邑文書、契約文書、書信等在僧人日常學習中的比重很大⁴²。

在僧人居家的生活形態下，這種知識結構會使得寺院中的知識逸出寺門，讓僧人在維持地域社會的正常運轉過程中會發揮重要作用。

比如，結社在敦煌非常盛行，各種“社”是維繫鄉村社會正常運轉的重要組織，而很多社中都有僧人加入。《敦煌社邑文書輯校》中收錄的敦煌社條 18 件，年代集中在 855 年之後，其中寫有社員的有 10 件。這 10 件中有僧尼參與者達到 7 件，比例高達 70%，由此可見僧人的參與度之高⁴³。並且，很多僧人往往會扮演重要角色，而不僅僅只是普通社員，如擔任一社之中最為重要的“三官”（社長、社官、

⁴¹ 相關論述，參 Erik Zürcher, “Buddhism and Education in Tang Times,” in *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, ed. S. Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, 19-56 (Berkeley: University of California, 1989).

⁴² 裴長春、沈壽程《古代僧人的知識結構——以敦煌僧人習字文書 P.2129V〈僧善惠習字文書〉為例》，《殷都學刊》2020 年第 3 期，第 129-127 頁。

⁴³ 相關收錄，參寧可、郝春文《敦煌社邑文書輯校》，南京：江蘇古籍出版社，1997 年，第 1-66 頁。

錄事或社長、社官、社老等)之職。P.4960《甲辰年(944年)五月廿一日窟頭修佛堂社再請三官約》乃是佛堂社改選三官之後新立社約,其中,改選的三官俱為僧:“慶度為社官、法勝為社長、慶戒為錄事”。寫于十世紀上半葉的S.6005《敦煌某社補充條約》中的社老二人“喜慈、文智”等,俱為僧。擔任社官,一方面說明僧人在社中有威信,另一方面也說明僧人有足夠能力,這裡面當然也包括知識能力,尤其是“錄事”一職,多“由能力強、聰明方正者擔任,處理社邑日常事務,如放帖行文、組織齋會、營葬等,並監督社人遵守規約,執行罰則”⁴⁴,對知識的需求更為突出。

又比如,在與地域社會民眾息息相關的立契等經濟活動中,僧人也扮演了重要角色。《敦煌契約文書輯校》中“買賣類”收錄文書40件,其中存有簽押等信息者17件,有僧人參與者(非買賣雙方)達8件,比例為47.1%⁴⁵。僧人會充當中人、見人,更會承擔契約的書寫任務。P.3394《唐大中六年(852)僧張月光、呂智通易地契》中所列第一位見人便是“僧張法源”,其後還有“僧善惠”。並且法源還在契約上簽了字,表明他是有一定文化水平的。S.1475V《卯年(823年)悉董薩部落百姓翟米老便麥契》的“書契人”便是“僧志貞”。“書契人”即契約書寫人。BD 3925V(11)(生25)《開寶九年(976)莫高鄉百姓鄭丑達賣宅舍契》也是僧智進所寫。

此外,敦煌文獻中,還有為數不少僧人書寫的放妻書、放良書、遺書、兄弟分家書、慶宅安宅文、難月文、相書等等,幾乎涉及到了

⁴⁴ 相關論述,參季羨林主編《敦煌學大辭典》“三官”條(寧可撰),上海:上海辭書出版社,1998年,第426頁。

⁴⁵ 相關收錄,參沙知《敦煌契約文書輯校》,南京:江蘇古籍出版社,1997年,第1-81頁。

普通民眾日常生活所有需要使用文字的領域。可以看出，很多識字僧的知識雖然是依託於佛教教育體系獲得，但他們卻可以將其應用到地域社會民眾的日常生活中，並且影響之全面和深入，以至於成為了地域社會正常運行的維持者。從這個角度來看，晚唐五代時期雖然敦煌佛學的發展相對暗淡，但僧團在地域社會、尤其是世俗社會中發揮的作用可能要比唐前期大很多。

五、餘論

通過寺眾簽名單、抄經名錄和轉經名錄，本文對晚唐五代宋初敦煌僧團識字率進行了比較精確的統計。這些數據儘管是根據敦煌當地的文本得出的，但同樣可以為中原佛教的識字情況提供借鑒。比如吐蕃佔領敦煌初期，尤其是 788 年三月造《牌子曆》時，敦煌僧團實際上完全承自唐代。這也意味著，在安史之亂後敦煌僧團識字率應該就在 76.5% 左右。此前，敦煌仍是唐朝正州。張議潮推翻吐蕃統治，使得敦煌重新回歸唐朝。雖然歸義軍政權割據性頗強，但當時的佛教政策、佛教走勢以及僧團生活形態實際上是和中原趨同的，所以此時的敦煌僧團識字率應該也可以成為衡量中原佛教發展的重要參考。

在此基礎上，我們可以對僧團在晚唐五代宋初地域社會發展中的作用以及宋代以後佛教發展走向提出新的認識。

唐王朝僧團的快速膨脹，是在代宗以後出現的，並在會昌滅法前達到 26 萬，這已是玄宗開元二十四年 (736) 12.6 萬的兩倍有餘⁴⁶。玄宗時期，即使僧尼全部識字，也不過占總人口的 0.25%；而即使武宗

⁴⁶ 《唐六典》卷四《祠部郎中》，北京：中華書局，1992 年，第 125 頁。

時期 26 萬僧尼只有 50% 的識字率，那麼識字者也達到了 13 萬，占總人口比例提升到了 0.5%⁴⁷。

與敦煌一樣，唐代前後期，中原僧團的生活形態也出現了較大變化。唐前期，政府可以強有力控制僧團發展，僧團識字率可能比較高，但規模有限，且主要清修於寺內，即使也曾出現過僧人“或權隸他寺，或侍養私門”的現象⁴⁸，也很快就被整頓，總體來看僧團與世俗民眾生活結合度有限。而武宗滅佛前，中原很多地方也出現了僧人居家現象，大量寺眾不再集中清修於寺院，而是散居於家中、與普通的世俗民眾為鄰。唐德宗時無名的奏表中就提到當時很多寺院為軍士所占，“所在伽藍，例無飯僧”，並且天下很多寺院也沒有“食堂”（奏表內容見 P.3608V 和 P.3620）。在沒有“食堂”的寺院中，僧人當然不能長久居住，只得各自營生以求生存，這一點和敦煌寺院只是“有事供糧”、僧眾多有經營的特點是一致的⁴⁹。文宗時，圓仁在山東北海縣等地也看到了“僧盡在俗家”的現象⁵⁰。武宗滅佛時更是幾乎將全部僧尼強制還俗，讓識字僧重新回到世俗社會。這其中不乏極有見識之人。《宋高僧傳》等就記載不少高僧滅佛時便“裹首為民”，隱居民處，時間長達數年，甚至很多僧眾在大中復佛之後再也沒有重返寺門⁵¹。

與之前居於寺中、專於佛事相比，居家時，他們從寺門走出，再

⁴⁷ 武宗時期戶口數為四百九十五萬五千一百五十一，人口數大致為兩千萬左右。參《冊府元龜》卷四八六《邦計部·戶籍》，南京：鳳凰出版社，2006年，第5515頁。

⁴⁸ 《冊府元龜》卷一五九《帝王部·革弊》，第1775頁。

⁴⁹ 郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，第123-163頁；

⁵⁰ 小野勝年《入唐求法巡禮行記の研究》，東京：法藏館，1989年，第228頁、296頁、304頁、349頁，等。

⁵¹ 相關研究，參武紹衛《會昌法難後地方佛教的復建》，未刊稿。

次回到世俗社會，也會將在寺院中學到的知識運用到日常世俗生活之中。這也就是宋明時代佛教日益世俗化，越來越頻繁地介入到世俗民眾日常生活的一大背景⁵²。



⁵² 張祝平、任偉璋《宋代杭州佛教與世俗社會關係研究》，《寧夏大學學報》2015年第5期，第119-130頁；陳雷《宋代佛教世俗化的向度及其啟示》，《寧夏社會科學》2019年第5期，第157-163頁。