

晚唐五代敦煌佛教轉向人間化的特點

鄭炳林

蘭州大學敦煌學研究所所長

星雲大師是佛光山寺的創始人，他最具有影響的是提倡人間佛教，在他的著作中多方面對人間佛教的內容加以論述，這與晚唐五代敦煌的佛教有很多相同之處，單從學術的觀點來看，晚唐五代敦煌的佛教也與之有很多相似之處。

晚唐五代時期是中國佛教從興盛走向衰落的時期，這不僅表現在佛學由盛轉衰，而且佛教事業也從南北朝以來到隋唐達到鼎盛的局面一去不復返，除了禪宗還維持其發展的勢頭之外，其他宗派大部分都消失了。而在中國西北偏居一隅之地的敦煌，佛教在這裡表現出來的卻是一派興盛景象。首先表現在敦煌居民修建寺院和建造石窟的風氣相當興盛，我們從敦煌莫高窟留下來的石窟中，建造規模最大的石窟大多數是晚唐五代敦煌所造，雖然繪畫藝術不算最高，但窟形卻是敦煌歷代造窟中最大的。

其次，吐蕃統治敦煌時期確立了佛教獨尊的地位，佛教教團的最高領導是都教授，都教授以下是副教授和都法律等僧官，歸義軍建立之後，雖然恢復儒學教育，但是吐蕃建立起來的佛教獨尊的地位沒有發生變化，而且有更加昌盛的趨勢。佛教組織空前完備，歸義軍時期建立起一套完備的佛教教團僧官制度，以都司中心的管理機構，都僧統是佛教教團的最高領袖，以下有副僧統、都僧錄、都僧政、都法律、都法師等一批都級僧官，還有福田都判官等，有專門的辦事機構都司，另外還有各種各樣的基層僧官，管理晚唐五代敦煌佛教教團所轄寺院及諸司的事務。在這樣一種佛教教團的領導下，又受當時敦煌實際情況的影響，實行一種既符合敦煌實際情況，又不違背佛教教理的佛教傳播方式，這就是我們經常對晚唐五代敦煌佛教的看法。晚唐五代敦煌的佛教是人間佛教，所謂人間佛教就是晚唐五代敦煌佛教的人間化趨勢。以下我們從敦煌佛教的幾個方面來看敦煌佛教人間化的形成。

一、積極參與歸義軍政權，收復敦煌河西及其歸唐活動

晚唐五代敦煌佛教的人間性首先表現在它的入世思想上，歸義軍時期佛教在敦煌表現出來回光返照的興盛，與晚唐五代敦煌佛教教團的積極參與歸義軍政權規模龐大的政治活動，取得歸義軍政權的支援有著密切的關係。

晚唐五代歸義軍政權之建立得力於以吳洪辯為首的僧眾之幫助，在歸義軍建立初期的幾次遣唐使節中，幾乎每次都有僧眾的參與，敦煌文書就記載了大中四年、大中五年唐悟真作為洪辯派出的入唐使，與長安的高僧說詩論道，得到中原高僧的稱讚。歸義軍政權一建立就著手於弘揚佛教事業，作為晚唐五代敦煌佛教教團首領首先注意與歸義軍政權的關係，積極參與歸義軍的各種政治活動，我們從唐悟真的生平事蹟中就證實了僧侶積極參與政界事務。唐悟真是歸義軍時期敦煌一位文采出眾的名僧，大中四年已經出任敦煌佛教教團的都法師，歷任都僧錄、副僧統、都僧統等僧官，是唐五代敦煌佛教界在政壇上最為活躍的人物，敦煌文書中保留了許多他的作品，也是敦煌都級僧官中研究最多的人物，他的生平事蹟中最能表現出來晚唐五代敦煌佛教教團與歸義軍政權之間的關係和佛教教團在歸義軍政權中地位與作用。

唐悟真的一生中主要的功績就是作為敦煌歸義軍的使節出使唐朝，在張議潮歸朝事件中起了很大的作用。關於張議潮歸朝事件，敦煌文書有很多記載。P3770《敕河西節度使牒》記載：「入京奏事，為國赤心，對策龍庭，申論展效，口流鳳閣，敕賜衣冠，為我股肱（題書修表），更為耳目。又隨軍幕，修表題書。」[註 1]悟真因此而升任釋門義學都法師，這篇牒寫於大中四年，說明在歸義軍建立初年，唐悟真就參與了張議潮的入朝事件，並在其中立下了很大的功績。張議潮收復敦煌之後，管轄範圍僅有瓜、沙二州，張議潮的使節很難穿過吐蕃管轄的瓜州以東地區，只有北走回鶻境，繞道天德軍，對於敦煌的僧人來說，似乎困難並不大，因為作為交戰的雙方都信仰佛教，僧人往來是很正常的事情，加上唐悟真有其本身的特殊才能，就是他懂吐蕃語，同時在吐蕃時就是敦煌及河西地區有名望的高僧，使得他能夠順利來往於河西地區到唐朝。大中五年，唐朝建立歸義軍；大中二年授張議潮節慶使，很可能就是唐悟真等人努力的結果。

另外在 P3720《悟真文集》也有相應記載：「特蒙前河西節度使故太保隨軍驅使，長為耳目，修表題書。」[註 2]記載唐悟真的入朝事蹟最詳細的是 P4660《都僧統唐悟真邈真讚并序》：「讚元戎之開化，從轅門而佐時；軍功抑選，勇效驅馳。大中禦曆，端拱垂衣。入京奏事，履踐丹墀。升階進策，獻列宏觀。忻歡萬乘，穎脫囊錐。絲綸頒下，所請無違。承九天之雨露，蒙百譬之保綏。寵章服之好爵，賜符告之殊私。受恩三殿，中和對辭。丕哉休哉，聲播四維。皇都碩德，詩咨諷孜。論八萬之法藏，破十六之橫非。旋駕河西，五郡標眉。宣傳救命，俗易風移。」[註 3]唐悟真一生中最大的貢獻是作為敦煌歸義軍政權和敦煌佛教教團的代表多次入朝，根據 P5681《悟真詩一首》記載，直到咸通十年，唐悟真還為歸義軍的事業奔波於長安與敦煌之間。[註 4]悟真是這樣，晚唐五代敦煌佛教教團的其他名僧也是這樣，像都僧政曹法鏡也曾「入京進論」.[註 5]

張議潮入朝是歸義軍初期最大的一件事，張議潮歸朝是敦煌自西元七八六年敦煌脫離中央政權被吐蕃佔領之後，相隔六十餘年後再次回歸中央管轄，在唐朝的歷史上有著巨大的影響，作為張議潮幕僚的敦煌高僧唐悟真為這一事實的實現積極活動，多次奔波於敦煌與長安

之間，終於促成了張議潮歸朝和唐中央建立歸義軍政權，並授張議潮歸義軍節度使，從此之後，敦煌歸義軍與中原政權建立了隸屬關係，二百多年時間裡基本都保持了這一隸屬關係。在歸義軍政權的建立和歸唐事件的整個過程中，敦煌佛教教團起了很大的作用，贏得中央政權和歸義軍政權的重視，唐朝授吳洪辯河西都僧統及唐悟真都法師就充分說明了這一點。從此以後每次入朝的敦煌歸義軍使團成員中包括了大量的僧侶。後唐時，梁幸德率領的使團約有八十餘人，其中僧人占了很大的部分。[註 6]在敦煌文書中，敦煌僧人入朝記載累見不鮮，這是從事敦煌研究共認的事實。

晚唐五代敦煌佛教教團參與了歸義軍政權的重大政治活動，並在其中起了很大的作用。西元九一一年，張承奉與回鶻的戰爭中兵敗，與甘州回鶻相約為父子之國，在金山國寫給回鶻可汗的狀中就有僧侶參與其中：「城隍耆壽百姓再三商量，可汗是父，天子是子。和斷若定，此既差大宰相、僧中大德、敦煌貴族耆壽、齋持國信、設盟文狀，便到甘州。」[註 7]可能是回鶻天可汗敬信神佛的緣故。S4276《管內三軍百姓奏請表》上表的有左都押衙安懷恩及州縣僧俗官吏等一萬人。[註 8]從敦煌文書記載到僧人參政情況，可以看出佛教教團對歸義軍政權的影響和在各種政治時間中起的作用。

敦煌的僧侶來往中原與敦煌之間，他們的活動內容有從事宗教活動的乞經及其遊歷學習等內容，也有從事商業貿易活動的目的。敦煌文書中保存了很多乞經狀，這些乞經狀是敦煌佛教教團向中原、長安的高僧或佛教教團乞請佛經。從這些保存下來的乞經狀中，我們可以看出敦煌佛教教團向中原地區的乞經活動是經常性的，而且每次乞經的數目都很大，關於晚唐五代敦煌佛教教團向中央乞經的情況，方廣錫先生已經有了比較詳細的研究。[註 9]所以晚唐五代敦煌雖然偏居西陲，但是敦煌地區的佛教卻與中原地區一脈相承，敦煌地區使用的大量佛經就是從中原地區傳過來的，因此敦煌地區的佛教深受中原佛教的影響。

晚唐五代敦煌寺院的僧尼不住寺院，大部分居住在個人的精舍內，他們定期到寺院中做功課或參加寺院組織的法事活動，從中分得一些所謂的齋嘍，有糧食和布匹等，但是單靠這些收入很難維持日常生活，所以就得有土地和財產，同時僧人自己本身也從事一些事業，以維持日常生活。我們經常從敦煌文書看到敦煌的僧人為了出使而大量借貸的記載，借貸的東西有絲綢等，雇傭有駝馬等。從這一點可以看出敦煌歸義軍時期，佛教教團擁有事業是經常的事情。

晚唐五代敦煌佛教教團為了張議潮歸唐朝及加強敦煌與唐朝中央的聯繫，積極歸義軍政權的一切政治事件，促成中原政權對歸義軍政權的承認與支援，同時也使敦煌的歸義軍政權始終附屬中央政權並保持著隸屬關係。應當說歸義軍政權的建立很大程度上得力於佛教教團的支援。在歸義軍對外關係活動中，始終都能看到佛教教團參與其中並產生一定的影響。這也是晚唐五代敦煌佛教始終得到歸義軍政權的支援，處於獨尊地位的原因。

二、晚唐五代敦煌佛教的相容並蓄特性的形成

在敦煌文獻中，我們發現一種值得深思但又得不到解釋的現象，即敦煌文書中保存有很多道教文獻，及部分景教文獻和摩尼教文獻，還有很多關於祆教祭祀方面的記載，這是什麼原因？我們從目前的研究中得知，敦煌文獻實際上是晚唐五代敦煌三界寺的藏經，約在西元九百年前後，回鶻侵略敦煌，三界寺被焚，經藏全部被燒掉，張道真出任三界寺觀音院主時，爲了恢復三界寺的經藏，大量收集敦煌的古壤經文，加以拼接修補，[註 10]所以敦煌文書的來源非常複雜，非佛經部分中的籍帳類文書和公私契約、官方文書是作爲修補佛經用的，所以這些文書是敦煌文書的副產品。而作爲四部書一類的敦煌文書，可能是作爲三界寺寺學的教材而被保留在寺院中，比如作爲初級教學的蒙學教材，以及培養學生知識的類書等。道教文獻顯然不是屬於這一類中的，敦煌道教文獻是敦煌文獻書寫最好的文獻，無論從用紙還是從抄寫上都是第一流的，我們從敦煌文書中從來沒有看到用敦煌道教文獻來修補佛教文獻的現象，所以道教文獻是佛教寺院三界寺有意收藏的。

道教是中國的本土宗教，從佛教傳入中國後，首先與道教發生了衝突，出現了佛道之爭，到了唐代，這種佛道之爭仍然持續著。唐代姓李，奉老子爲始祖，所以尊重道教以壓制佛教，武則天取得政權後，尊重佛教以壓制道教，武周以後，又恢復到原來的情况。儘管這樣，由於唐代有很多皇帝信仰佛教，佛教仍然發展很快，像唐宣宗就非常信仰佛教。

在敦煌唐代前期有很多道教祠觀存在，有靈圖觀、神泉觀、沖虛觀、開元觀、龍興觀、紫極宮、玉女娘子觀等，[註 11]除了玉女娘子觀外，其他六個道觀在晚唐五代時期都已經廢除了，敦煌文獻上再也沒有記載，而這些道觀所用的道經卻在晚唐五代敦煌的佛寺中保存了下來，特別是對佛教有詆毀內容的《老子化胡經》等，同樣被三界寺保存下來。這一方面說明晚唐五代敦煌的佛教與道教之爭基本取消，道教與佛教能夠相居並存，可以相互容納對方；另一方面由於吐蕃時期敦煌道教祠觀都被取消，直到歸義軍時期敦煌的道教祠觀除了玉女娘子觀外其他祠觀都沒有恢復，從吐蕃到歸義軍佛教獨尊的地位一直沒有改變。在這種情況下，佛教徒代表敦煌宗教界出使唐朝，而唐朝又是一個非常信奉道教的朝代，所以不容納道教是不行的；其次道教在晚唐五代的敦煌，失去了原來輝煌的時期，這並不是歸義軍政權對道教採取了限制措施，而是道教失去了信仰的群眾基礎。從敦煌文獻中反映的情况是晚唐五代敦煌的民眾普遍信仰佛教，很少見到信奉道教的記載，說明道教已經失去了信仰的基本群眾，所以這些廢棄不用的道經保存於寺院中，既可以作爲與唐朝中央來往的條件，也可以藉此保存道教的遺產。

道教是中國的原始宗教，道教中保存了漢民族經常使用的內容，雖然道教在敦煌失去了信仰的群眾基礎，但是道教中保存的民俗文化部分內容仍然使用，佛教要徹底代替道教，就先要接受道教的這一套東西，以適應敦煌民間百姓生活的實際需要。我們從事佛教研究的學者都有一個固定的看法，即佛教一般不信仰相面、解夢、看陰陽宅、占卜等，也不從事這方

面的活動，但是佛教進入中國後爲了方便教化，在中國出現的許多高僧都有超人的相面、解夢和占卜技能，這在《高僧傳》中都有很多記載，這是佛教中國化最明顯的標誌。

晚唐五代敦煌的佛教發展的情況什麼樣？由敦煌文書的記載看，從吐蕃統治敦煌時期起，敦煌的佛教信徒修建佛教寺院用的都是道家的那一套，占卜宅地以看吉凶，這種把道教的一套做法用到佛教寺院的修建上，[註 12]顯然是佛教對道教的吸收與融和。同時我們從敦煌文書的內容中得知，占卜類文獻占了很大的量，而且保存十分完好，不但有吐蕃佔領敦煌以前的寫本，更多的是吐蕃佔領敦煌之後的寫本，特別是抄寫於歸義軍時期的敦煌占卜文獻寫本，內容已經融彙了很多佛教的內容，比如敦煌寫本解夢書中記載凡是夢見僧尼、寺觀都是好的預兆等等，[註 13]通過這些爲敦煌一般百姓樂於接受的占卜活動，既宣傳了佛教，同時爭取了一般百姓的信仰基礎，還體現出佛教對道教的包容，這樣的結果使原來的道教信徒可以完全改信佛教，同時又不違背其原有的意願。

晚唐五代敦煌佛教在中國整個大環境佛教衰落的情況下，居然能在偏居一隅的敦煌，再次使佛教復甦並興盛起來，同它相容並蓄的做法有著密切的關係，佛教的傳播離不開信仰的民眾，民眾的原有文化基礎與新的東西是否牴觸是關鍵，佛教從吐蕃統治敦煌時期起就取得了獨尊的地位，但是要想佛教徹底深入人心，就要適應敦煌居民原有的風俗習慣和文化基礎。因此晚唐五代敦煌佛教接受道教經典和道教信徒使用的占卜書並加以使用，這雖然與佛教教理有所差異，但是與敦煌當時實際情況卻十分相適應。而且這一情況已經在敦煌佛教活動中使用道教占卜文獻。

在敦煌石窟壁畫中有一類畫是專門畫供養人的，晚唐五代敦煌莫高窟所畫的供養人個性特點不突出，大部分是千人一面；作爲邈真像的文字部分邈真讚，所記述的人物特點基本上也是一樣的。這種現象如何解釋，從事敦煌壁畫研究的人沒有作過多的研究，從事文獻研究的學者也很少注意這個問題，亦是人云亦云，不作探求。這個問題的解釋只有從敦煌相面文書中去找答案。

根據敦煌相面書的記載，好的面相要求的特徵是一樣的，如果將這些好的面相集中在一起，那麼根據這些要求來發覺一個人的面相特點，畫出來的人物外部特徵必然是千人一面。這樣做既滿足了施主的個人審美和心理要求，又方便了畫工的繪畫，如果不是這樣的話，供養人畫起來是非常困難的，畫得越像很可能越使施主不滿意。有了這樣一個統一的接受心理和要求，畫工只要按稿去畫，似是而非就行了。

把道教的東西部分引入佛教傳播活動中，既方便了佛教的傳播，又與晚唐五代敦煌民俗文化相適應。佛教與道教融合的現象不僅表現在敦煌佛教文獻中保存有道教經典，而且更重要的是敦煌佛教高僧兼具道教知識，精通道教經典。P4660《敦煌都教授李教授闍梨寫真讚》記載李教授「位元高十德，解盡九流」.[註 14]九流當指包括道教在內的各個學術流派。同卷《河西管內都僧統邈真讚并序》記載翟法榮「三教通而禮樂全」，「學貫九流，聲騰萬里」，

「莊老洞頤，靈辯恆沙」。^[註 15]三教指佛、儒、道，九流指陰陽在內的中國各個學術流派，莊老不僅指莊子和老子的各種著作，而且更多指的是道教經典。翟法榮作為敦煌佛教教團最高領袖的都僧統具有這樣淵博的道教知識和對道經這樣精通，說明敦煌文書中保存道經決不僅僅是無意的保存，而是佛教與道教已經完全融合在一起，佛教包容了道教的全部內容。

P3720《河西都僧統陰海晏墓誌銘并序》記載陰海晏「證三教而窮通，修四禪而凝寂……故得千千釋眾，乞難禪庭；萬萬白衣，雲臻就業。」^[註 16]由此得知陰海晏也是儒釋道三教兼通。P2991《張靈俊和尚寫真讚并序》記載張靈俊「證三教而精通，修四禪而凝空。」^[註 17]「杏壇流訓，梵漢流傳。」^[註 17]P3541《張善才和尚逸真讚并序》記載張善才「三教俱明」。^[註 18]P3718《馬靈佺和尚逸真讚并序》記載馬靈佺「三教兼宣」。^[註 19]從敦煌文書高僧逸真讚記載的內容看，高僧兼通釋、道、儒是當時僧人的基本情況。

晚唐五代敦煌佛教相容並蓄特點的形成是與歸義軍時期的歷史環境有很密切的因果關係。歸義軍政權是一個以漢族為主體聯合粟特、吐谷渾等其他少數民族建立起來的區域政權，長期處於四面六蕃圍的局面。由於敦煌居民成分相當複雜，所以敦煌居民的宗教信仰也很複雜，東來西往的民族把各自信仰的宗教都帶到敦煌，雖然歸義軍時期佛教獨尊，但其他宗教如景教、摩尼教、祆教等也在敦煌得以自由發展，相得益彰。在當時的敦煌出現了雙重信仰的現象或者多種宗教信仰的習慣。粟特人是從事商業貿易的民族，主要信仰祆教，唐敦煌縣有從化鄉，主要是用來安置前來敦煌的粟特居民，在粟特人居住區建有祆教寺院，歸義軍時期隨著粟特人勢力加大，祭祀祆教神靈的賽祆活動已經完全成了官府行爲，足見祆教勢力之大，從敦煌文獻記載到敦煌粟特人有很多人信仰佛教，他們修建寺院，開鑿石窟，延僧寫經，並出任歸義軍時期佛教教團的各級僧官，粟特人既信仰佛教，又保留其原始祆教信仰，晚唐五代敦煌佛教允許粟特人雙重宗教信仰，也是佛教人間化的最明顯特徵。

三、寺院辦學傳授文化知識和佛學知識

晚唐五代敦煌佛教的人間化傾向還表現在它傳播知識的渠道和方式上。我們從敦煌文獻的記載中得知，唐代敦煌的官學有州學、州醫學和縣學，以教授生徒，所教授的學生很有限，只有四十名左右。吐蕃佔領敦煌後，官學被取消，正常的學校教育制度被破壞，學校從官學向私學轉變，從官府向民間轉變，除了民間辦學之外，寺院辦學非常興盛，這是敦煌學校教育制度的一種新現象，幾乎每個寺院都辦有寺學，到歸義軍政權建立後，官學雖然部分得到了恢復，但是歸義軍時期，寺學基本上繼承了吐蕃佔領敦煌時期的情況，寺學教育非常興盛，教學內容豐富多彩。關於寺學創辦的情況，李正宇先生已經有詳細的考證，這裡我們就不一一進行考究，我們的目的是看晚唐五代敦煌佛教教團創辦的寺學學生都學習些什麼樣的課程和內容。

從敦煌寫經題記得知，晚唐五代敦煌寺學教學的內容首先是儒家經典，從敦煌文書的記載看有《論語》：P3433《論語集解》卷第八「手（辛）未年十月十六日張堅堅寫畢功了。手惡筆多錯厥（闕），明師見者即與蓋（改）卻。」[註 20]這位張堅堅很可能是寺學的學生。羅振玉舊藏《論語卷第二》題記記載「大中五年五月一日學生陰惠達受持讀誦記」.[註 21]直到貞明九年還在被某個學生使用。P2604《論語卷第一》題記「大中七年正月十八日伯明書記」[註 22]伯明很可能也是一位寺學學生。P2716《論語卷第七》題記「大中九年三月廿二日學生令狐再晟寫記，海源押。咸通五年四月十二，童子令狐文進書記。」[註 23]表明到咸通五年時，令狐再晟抄寫的《論語》還被令狐文進所使用。另外 P3441《論語集解卷六》有大中七年十一月廿六日學生判官高英建抄寫題記，P3972《論語集解卷第二》有壬寅年歲次十一月廿九日學事高奴子寫記。《毛詩》也是當時寺學學生必學科目，P2570《毛詩故訓傳卷九》有寅年淨土寺學生趙令全讀記，寅年當時吐蕃統治敦煌時期寫本，說明吐蕃時期寺學學生仍然以學習儒家經典為主。

吐蕃佔領敦煌之後，敦煌有相當一部分文人學士不願意為吐蕃統治者服務，紛紛出家為僧，因此在他們舉辦的寺學仍然教授儒家經典，漢文化在吐蕃統治下得以保存下來，《張淮深變文》記載甘涼瓜肅「居人與蕃醜齊肩，……獨有沙州一郡，風華人物，一同內地」，[註 24]就是當時的實際情況。《孝經》也是寺學學生學習的主要科目，P3369《孝經一卷》題記記載「索康八、畫養、索像像、馮像有、索明明、索文讚、索奴奴、索養力、汜鉢單、汜陰屯、汜鉢鉢、張骨，乾符三年十月二十一日學生索什德書卷、書記之也。……咸通十五年五月八日沙州學郎索什德。」[註 25]索康八等人就是敦煌寺學的學生。

S707《孝經一卷》題記記載有「三界寺學郎元深……同光三年乙酉歲十一月八日三界寺學仕郎曹元深寫記。」背題有「同光三年乙酉歲十月八日，同光三年乙郎君曹元深書卷。」[註 26]曹元深是曹議金之子，曹議金死後繼任歸義軍節度使，歸義軍政權與敦煌佛教教團的關係之密切可見一斑。（語—468）S728《孝經一卷》題記記載「丙申年五月四日靈圖沙彌德榮寫過。後輩弟子梁子松。庚子年二月十五日靈圖寺學郎李再昌已。梁子松。」[註 27]我們從敦煌文獻寫經題記的記載中得知，儘管寺學是晚唐五代敦煌佛教教團創辦的學校，但是教授唐代官學規定講授的儒家經典是寺學教授的主要內容，敦煌文書保存了這樣多的書寫又非常精要的儒家經典當與寺學教育有很大的關係，很可能是敦煌寺學保留下來的學習用品。由此我們可以看出晚唐五代敦煌佛教與儒學的融和並蓄，共同發展。

除了儒家經典之外，寺學學生還學習詩歌、賦及以及類書等。歸義軍政權建立者張議潮就是吐蕃時期寺學培養出來的學生，P3620《無名歌》末尾題記有：「未年三月廿五日學生張議潮寫。」[註 28]這首《無名歌》是張議潮抄寫學習過的，內容敘述了唐代後期社會動盪造成的巨大影響，說明晚唐五代敦煌寺院寺學學生的學習內容中有詩歌一項，同時也表明敦煌的寺學並不因為是寺院就以教授佛經為主而遠離社會，以出世態度來對待一切，而是教授學生積極瞭解社會，準備投身社會。因此晚唐敦煌佛教人間化的一大特點就是對佛教徒培養其出

世觀，對寺學學生教育他們積極入世，報效社會。由於張議潮經歷寺學的如此教育，才能在歸義軍建立及歸朝事件中走比較正確的路，成為中國歷史上一位人物。可以說張議潮的成功與寺學教育有很大的關係。

歸義軍政權建立後，官學雖然得到了恢復，但是寺院教育久盛不衰，應當說與歸義軍政權的支援有著密切的關係，更重要的是寺學教育的宗旨與歸義軍官學及其官府的要求是一致的。當時敦煌寺學教授的內容還不止這些，有《燕子賦》、張球的《貳師泉賦》、《敦煌古跡廿詠》、韋莊的《秦婦吟》、類書《事森》和《勵忠節抄》、俗詩《王梵志詩》等。P3666《燕子賦一卷》末尾題記有咸通八年□家學生抄寫題記；P2712《貳師泉賦》末尾有貞明六年庚辰歲二月十九日龍興寺學郎張安八書記。P3870《敦煌廿詠》題記記載「咸通十二年十一月廿日學生劉文端寫記，讀書索文子。」[註 29]是劉文端與索文子共同抄寫使用的讀本。P3381《秦婦吟一卷》末尾有天復伍年乙丑歲十二月十五日敦煌郡金光明寺學仕張龜寫，S692《秦婦吟一卷》末尾有貞明伍年己卯歲四月十一日敦煌郡金光明寺學仕郎安友盛寫記，P3910《秦婦吟》末尾有癸未年二月六日淨土寺沙彌趙員住右手造題記，[註 30]說明《秦婦吟》是敦煌寺學學生經常學習的課本。S5441《大漢三年季布罵陣詞》記載有太平興國三年四月十四日學郎陰奴兒題記。P2489《李陵與蘇武書》題記記載「天成三年戊子歲正月七日學郎李幸思書記。」S173《李陵蘇武往還書》有乙亥年六月八日三界寺學士郎張英俊書記之也。P2821《事森》題記記載「戊子年四月十日學郎員義寫書故記。」S778《王梵志詩》記載有壬戌年十一月大雲寺學士郎鄧慶長題記。由這些寫經題記記載看出晚唐五代敦煌寺學教學內容之豐富，所教授知識面之廣。值得一提的是敦煌寺學教授《勵忠節抄》，這部類書專門教授人以忠節為主要內容，敦煌寫本類書中他的抄本最多，很可能歸義軍時期以《勵忠節抄》為政治教學讀本，通過忠節思想將敦煌的民眾團結在歸義軍政權的領導之下，歸義軍政權之所以能在那種惡劣的外部環境下還能生存下來，在很大程度上得力於晚唐五代敦煌學校教育的成功，寺學教導忠節思想是教學成功的關鍵所在。

蒙學作品是歸義軍時期敦煌寺學學生學習的主要內容。S614《兔園冊卷一》有巳年四月六日學生索廣翼抄寫題記；S705《開蒙要訓一卷》有大中五年辛未三月廿三日學生宋文獻誦、安文德抄寫題記；P2578《開蒙要訓》有天成四年九月十八日敦煌郡學仕郎張□□抄寫題記；S5463《開蒙要訓一卷》有顯德五年大雲寺學郎題記，S479《太公家教一卷》有乾符六年正月廿八日學生呂康三讀誦記；P3189《開蒙要訓一卷》有三界寺學士郎張彥宗寫記；P3764《太公家教一卷》有天復九年己巳歲十一月八日學士郎△乙午時寫記。北位字六十八號《百行章一卷》題記記載：「庚辰年正月廿一日淨土寺學使郎王海潤書寫，鄧保住、薛安俊割。庚辰年正月廿一日學使郎鄧保住寫記述之也，薛安俊割用。」[註 31]由此得知這是王海潤等三人所用課本。P2806《百行章一卷》記載有「維大梁貞明玖年癸未歲四月廿四日淨土寺學士郎清河陰義進書記之。貳曹郎、閻郎、段郎、陰郎子、郎君□□。」[註 32]從敦煌文書記載的內容來看，敦煌寺學的蒙學教學內容與中原地區的教學內容基本一樣。

爲了培養學生的適應能力，將來爲社會所用，還學習一些應用性文體，如書儀等。S2200《書儀》有大中十年九月十一日未時學郎陰須榮書寫題記；P3886《吊文、祭文等書儀》有顯德七年歲次庚申七月一日大雲寺學郎鄧清子自手記。表明敦煌寫本中的書儀有很多是寺學學生所用的課本，從這一觀點也可以解釋敦煌寫本書儀有很多內容相同的重複寫卷原因。敦煌文獻中保存的應用文體數量很大，有使用於佛事活動中的發願文和應用寫作文體書儀等，囊括了敦煌社會生活的各個方面。前者是佛教教團在作道場時使用的應用文體，即出世活動中使用的應用文體；後者是公私社會生活中所用的文體，即入世時使用的應用文體。所以從培養學生的角度來看，晚唐五代敦煌寺學培養的學生主導思想是以培養入世的應用性人才爲其宗旨。

晚唐五代歸義軍時期敦煌使用占卜的事例有很多記載，陰陽占卜既是中國文化的一部分，長久以來深入民心，並大量使用，同時也是道教的内容之一，表明道教在晚唐五代時期在敦煌仍然有一定的人口。或許正因爲如此，作爲中國傳統文化的陰陽占卜之類的東西也是寺學學生學習的主要內容。P3322《卜筮書》題記有「己卯年，庚辰年正月十七日學生張大慶書記之。」[註 33]張大慶後來升任歸義軍隨軍參謀，撰寫了《沙州伊州地志》等，是敦煌著名的史地學家，也是晚唐敦煌著名的陰陽學家，然而就是這樣一位敦煌地方學者，也是從敦煌寺學中培養出來的。

另外寺學學生還學習佛教經典，敦煌寫本佛經中，很多經文有寺學學生的題記，這些題記都充分說明晚唐五代敦煌寺學學生以教授佛經爲其教學內容。北圖岡字八十四號《觀世音經》題記記載：「辛丑年七月廿八日學生童子唐文英爲妹久患寫畢功記」，如果這一篇還不能說明問題的話，寺學學生學習佛教經典還可以從 S5835《大乘稻芊經釋》題記記載中得到證實：「清信佛弟子張議潮書」。這很可能是張議潮在上寺學時抄寫的佛經，說明在吐蕃統治敦煌時期寺學學生學習的內容包括佛經等。北茶字十九號《妙法蓮華經普門品》題記記載「己巳年三月十六日懸泉學士郎武保會、判官武保瑞自手記。」[註 34]

除了佛經之外，還學習一些與佛經有關的文學作品。S2614《大目犍連變文一卷》記載有「貞明柒年辛巳歲四月十六日淨土寺學郎薛安俊寫，張保達文書。」[註 35]P2054《十二時普勸四眾依教修行(智嚴作)》題記記載「同光貳年甲申歲……學子薛安俊書。信心弟子李吉順持念誦，勸善。」[註 36]住田智兒藏《金剛經讚》題記有「丁卯年三月十一日三界寺學士郎樊佛奴請金剛讚記。」[註 37]其它如：北圖盈字七十八號《大目犍連變文一卷》題記記載有「太平興國二年歲在丁丑潤六月五日顯德寺學仕郎楊願受一人思微，發願作福，寫盡此目連變一卷，後同釋迦牟尼佛壹會彌勒佛爲定，後有眾生同發信心寫盡目連變者，同池(持)願力，莫墮三途。」[註 38]S5977《懺悔文》有子年六月九日靈圖寺學郎張富題記。敦煌寫經中有學仕郎的寫經題記的並不多，從僅存的這幾件寫經題記得知：寺學學生是以教授佛經爲寺學教學內容之一。當然佛教教學並不完全是佛經學習，更多的是與佛教內容有關的佛教作品學習。

我們在對寺學教學內容進行探討的同時，應當注意到寺學學生之外還有很多出家了的僧尼，他們的教學雖然不在我們的研究的範圍之內，但是從整個寺院的教育體制來說，也是晚唐五代敦煌佛教教團教育的重要方面。爲了說明這個內容，我們首先從敦煌的知識結構來探討。

P4660 張球撰寫於咸通五年的《凝公邈真讚》說他「內苞三藏，外學九章」，[註 39]三藏指佛教的經律論，九章泛指儒家經典，表明晚唐五代敦煌的僧侶既教授佛教經典，同時更多的是教授儒家經典。S2113《唐沙州龍興寺上座馬德勝和尚宕泉創修功德記》記載馬德勝和尚「精閑六禮，明達藏經。」[註 40]六禮指儒家經典。P3556《賈僧正清和尚邈影讚并序》記載賈僧正「早趨槐市，三冬學富於丘墳；夙趣杏壇，七步詩成於典素。」[註 41]可見賈僧正的漢學造詣非常高，這可能與他早年寺學教學有很大的關係。S390《汜嗣宗和尚邈真讚并序》記載汜嗣宗「窮儒宗挽，八索九丘；究學海盡，三墳五典。揮毫指硯，詞峰透出於錐□；綴賦題篇，豈異龍門之激浪。」[註 42]半路出家的副僧統和尚，根據 P2481《副僧統和尚邈真讚并序》記載「早歲而尋師槐市，周攬（覽）於八索九丘；幼年而就業杏壇，遍曉於三墳五典。羲芝（之）筆勢，手下而鸞鵲爭飛；蔡邕雄文，口際而珠花竟吐。」[註 43]這些是他出家之前所受的教育，很可能是從寺學學習的，所謂「幼尋槐市，百部精窮」就是指這些學習內容。P3792《張和尚生前寫真讚並序》記載張和尚出家前所受的教育是儒家的那一套「石渠習業，備曉於三墳五典；壁水談詩，才成而七步。」[註 44]

我們從晚唐五代敦煌佛教教團中的這些高僧的知識造詣來看，高僧幼年所受的教育全是儒家的主要經典，出家之後開始接受佛學教育，凡是敦煌出名的高僧基本上都具備有儒釋道三方面的知識，特別是儒家經學教育。由此得知晚唐五代敦煌佛教教團的寺學教育基本上是唐代學校規定的儒學教育內容，間接進行一些佛教內容教學，而在非寺學的僧尼教育以佛學教育爲主，兼學一些儒家經典和其他一些應用性知識。我們從中得出這樣一點結論，晚唐五代敦煌寺院教育教學有僧俗二重教學，針對不同的教育對象採取了完全不同的教學內容和教學方法。

四、晚唐五代敦煌佛教教團所做的各種道場及講經活動

晚唐五代敦煌佛教教團傳播佛教的渠道，主要通過舉行各種各樣的法會和講經活動，在敦煌文書中保留了很多晚唐五代歸義軍時期，敦煌佛教教團從事各種爲傳播佛教活動的應用文體，從這些應用文的研究中，我們得知敦煌佛教教團爲了使佛教的傳播活動更能深入人心，使一般百姓增加對佛教的瞭解和信仰，採取了許多普通百姓喜聞樂見的形式傳播佛教知識。我們從敦煌文書的記載中瞭解到這些傳播佛教知識的方式主要有佛教節日法定的佛事活動和一般臨時性的佛事活動。

法定的佛教節日，敦煌文書記載有正月十五日燃燈節、二月八日佛逾城出家、二月十五日佛雙林入滅、四月八日佛誕節、七月十五日盂蘭盆節、十二月八日浴佛節等，實際上晚唐敦煌講經活動的節日除了以上與佛教有關的節日外，還有一些與佛教無關的節日，如元旦、三月三、五月五、七月七、九月九、冬至、歲除日等，在這些節日也舉行佛事活動，表明晚唐五代敦煌佛教已經完全同中國民俗相結合，利用敦煌民間節日傳播佛教內容。

佛教法會的功用最主要是度死救生，所以晚唐五代敦煌佛教教團的一般佛事活動還有為人做道場，一類是為拯救病危中人，使其懺除以前的罪業而舉行的佛事活動，給人以戰勝疾病的信心和勇氣。這裡我們應當交代一下敦煌地區醫學發展的歷史，根據敦煌文獻的記載，唐代敦煌縣有州醫學，吐蕃佔領敦煌之後，州醫學被取消，敦煌的醫學事業同敦煌其他文化事業一樣，都隨著寺學的興起，從官府轉入寺院，所以到歸義軍建立時期，敦煌醫學雖然得到了恢復，但是寺院醫學事業非常興盛，在這個時期，敦煌出現了一批著名的僧醫，有藥王索崇恩、醫王翟法榮及索法律、索智嶽等，我們從這些僧人的社會生平得知，他們是寺院或者是寺學教育出來的僧侶。佛教教團一方面利用僧醫為病人治療疾病，開辦藥店，行醫濟世；另一方面從精神上鼓勵病人增強信心，戰勝疾病，這就是今天所說的心理療法。佛教的因果業報的道理，讓人在現實的社會生活中得以排遣苦難，特別是在疾病纏身時候，會在病人心理上產生一種無形的不堪重負的壓力，這種壓力若不解除，就會把一個人置於死地，所以敦煌佛教教團為患病中的人所做的法會，乞求免除災障，早日康復，所起的撫慰作用是很大的。

第二類是為免除自然災害和兵災，或者在對敵戰爭中提高士氣，增強克服困境的信心。我們從敦煌文書的記載中得知，敦煌的自然災害有蟲災、旱災、水災、冰雹、霜凍、風災、瘟疫等，這些自然災害對敦煌民眾影響很大，佛事活動提高人們戰勝自然災害的信心，鼓舞人們在自然災害的面前永不怯退的心理往往有不可估量的作用，無常的自然災害對敦煌人的影響是非常大的，如果人在自然災害面前喪失了自信心，就無法在自然災害強大的壓力下求得生存。

晚唐五代敦煌佛教教團為了提高敦煌民眾積極樂觀的心理作了一系列的佛事活動，祈禱這些自然災害不要侵犯敦煌境域，為敦煌民眾造就一個稼穡豐收、蝗蟲避境、病疫不起、氣候溫和的美麗幸福的生活環境，就是在災害發生後也乞求早日災瘴消除，單從心理上即可產生抗災減災作用。

戰爭對歸義軍時期的敦煌民眾來說應當是常見的事，歸義軍對周邊民族進行的戰爭或者為防禦周邊民族的進攻而進行的戰爭也很多，即使與之進行的商業貿易活動，也經常遭受劫殺掠奪。所以歸義軍政權或者吐蕃時期敦煌瓜州節度使，當他們要出軍作戰，征討敵軍時，都要進行法事活動，都要延僧請佛，敷設道場，乞請佛的保佑，使征伐作戰中一切順利，士馬無傷，使「東西戎黨，俱懷獻款之誠；南北蠻夷，共賀來降之望。」因此在晚唐五代敦煌歸義軍時期，凡是遇到行軍打仗都要延僧請佛做道場，從心理上給軍隊士兵以平安的信心，並鼓舞士氣。晚唐五代敦煌的佛教教團在這種佛事活動時，儘量抹去戰爭殘酷的一面，更多

是祈禱出征戰士一切順利，士馬平安，歸向佛的福遂願生，果無不克。所謂「北虜興師，頻犯邊境，抄掠人畜，暴耗田苗，使人色不安，風飄數舉，」「由是大舉軍師，併除凶醜，雖兵強士勇，然福乃禍師，是以遠仗流沙，積祈轉念。今者能事遐列，勝福斯圓。總用莊嚴，行軍將相即體，願使諸佛護念，使無傷損之憂；八部潛加，願起降和之意。然後人馬咸吉，士卒保康。各守邊陲，永除征戰。」「故使虔虔一志，諷誦《金剛》；濟濟僧尼，宣揚《般若》。……使兩陣齊威，北戎伏款。……行軍將相，伏願才智日新，福同山積；壽命遐遠，鎮坐臺階。諸將士等三寶撫護，萬善莊嚴。」[註 45]從這些記載可以得知行軍時做法會的目的了。

第三類是在喜慶活動中所做的法事活動。晚唐五代敦煌歸義軍政權凡是加官進階，都要舉行相應的佛事活動，在這些佛事活動中都要延僧請佛發願做功德，敦煌文書中保留了很多相應的應用文體，從這些文體中透露出歸義軍政權那種喜慶氣氛和佛教活動給敦煌人民精神上帶來的那種幸福的感受。

晚唐五代敦煌的佛教為處於疾病和痛苦的民眾，帶來解脫和安慰；當民眾處於天災兵禍相煎的困苦之中，佛教給了他們以勇氣和戰勝困難的信心；當他們處於喜慶之中，佛教給他們帶來美好的祝願。晚唐五代敦煌的佛教始終將自己融匯於敦煌民眾的喜樂困苦之中，僧俗二眾甘苦與共。這樣一來敦煌佛教就深深扎根於敦煌民眾的泥土之中，佛教的思想便為敦煌民眾心理所接受。

晚唐五代敦煌佛教教團為了使敦煌民眾更容易接受佛教，在大型的佛教講經法會活動中，不但講授佛經，宣傳佛教思想，而且這些活動中包括了很多趣味橫生的文藝活動，敦煌講經文、變文的講授就是其中最重要的一項內容。講經文是針對基層民眾弘揚佛法時，為了做到通俗易懂，而對佛教進行改編而成一種講經文體，講經文中有比喻、有轉讀。變文是根據佛教或者歷史故事改編而成的散韻相間的文體，敦煌石窟中繪畫的經變畫是將一部佛經內容用壁畫的形式表現出來。

變文與變相是佛經的演唱文體和圖像表現形式，指圖演唱是講唱時俗講的主要表現方式。我們從敦煌文書的記載中，還看到一種與講經文或者變文講唱有關的東西，就是影燈和影燈像。[註 46]正月十五敦煌燃影燈，這在敦煌文書中有很多記載，敦煌文書中記載敦煌寺院保存的法器中有影燈像，影燈是正月十五夜為佛事活動專製的燈具，影燈像是利用影燈表演的道具，這使我們聯想起皮影戲，唐宋時期有皮影戲可以從文獻中找到根據，但是皮影戲用到講經活動中並不多見，其他文獻也不見記載，敦煌籍帳文書記載的影燈和影燈像為我們揭開敦煌變文演唱的具體形式提供了很好的佐證，表明晚唐五代敦煌佛教傳播的通俗方式和表現內容的人間佛教性質。

以上我們以敦煌文書的記載為中心，從四個方面對晚唐五代敦煌佛教人間化的特點作了論述，而敦煌佛教人間化的特點不僅表現在這四個方面，還有很多表現特徵，像晚唐五代敦

煌佛教內部多種派別相依並存局面的形成也是人間化特點的表現，從敦煌文獻看，既保存有禪宗的經典也保存有淨土宗、唯識宗、法相宗、天臺宗的經典，我們單從敦煌文獻中保存的佛教經典內容，很難看出敦煌那個佛教流派占主導地位，《諸山聖跡志》記載到廬山、嵩山的情況能代表五代中原的佛教發展情況：「實道人棲息之處，乃釋子修行之地」，「禪律同居」，[註47]表現了中原佛教發展特徵。敦煌的佛教發展到晚唐五代時期，基本上形成了多宗派相依並存的局面，不再苛求各個宗派之間的差異，而求其佛教派別的大同。

敦煌佛教的這個特點形成，有其歷史的原因，張議潮建立歸義軍政權之後，急需建立一個內部團結統一的局面，聯合一切可以團結的力量，包括居住敦煌的粟特人、吐谷渾人、南山人、達怛、龍家等在內蕃漢各個民族在內的人民。由於各個民族之間在宗教信仰上存在有一定的差異，有信仰佛教的，也有信仰祆教、摩尼教、景教的，更多的漢人除了信仰佛教外，還信仰道教，限制哪個宗教的發展都會失去一部分民眾。雖然佛教處於獨尊的地位，無論從歸義軍官府，還是從佛教教團來說，都不希望佛教內部或者信仰群眾中處於四分五裂的境地，所以佛教教團採取了對外包容一切宗教，對內多宗派相依並存。特別是注意儒、釋、道及祆教的聯合，因此我們在敦煌看到一種不同其他地區的現象，高級僧侶是儒釋道兼通，歸義軍官府是佛教與祆教都作為官府信仰、祭祀的對象。而敦煌的民眾也是多教並信，像粟特人既信仰佛教也信仰祆教，漢族人不但信仰佛教也同時信仰道教。

晚唐五代敦煌佛教人間化特點的形成，既有歷史的原因，也有信仰對象的原因，對一般信仰佛教的民眾來說，除了延僧請佛為祈福保平安做法會外，一般不去深入探求更深的佛教理論和佛學哲理，更不會注意佛教宗派之間的差別，他們的要求是最現實的和盡可能簡單的佛教儀式，哪個宗教所闡述的義理與一般百姓的需求相吻合，民眾就信仰他。晚唐五代的敦煌居民大約只有一萬餘人，經過吐蕃統治的六、七十年，漢文化相對不是很高，佛教修養也只是限於感性的認識階段，所以歸義軍政權一建立，就著手對佛教進行改革，使佛教與晚唐五代敦煌的現實社會相適應，使佛教的傳播方式與敦煌民俗相接近，採取多種內容豐富多彩的法會，把信仰民眾團結到佛教中，共同弘揚佛教事業。

晚唐五代敦煌佛教為傳播佛教爭取信仰民眾，雖然儘可能使佛教人間化，儘可能接近民間，但是晚唐五代敦煌佛教的性質純正，在佛教的所有法會中，其他宗教的東西很少雜混其中。關於這一點，敦煌文書釋門應用文最能說明問題，在這些文體中除了宣揚佛教哲理之外，連一丁點其他與佛教原義不符的東西都很少存在。在敦煌莫高窟建築中我們很難看到非佛教的內容存在，這使得晚唐五代敦煌的佛教既適應敦煌社會又完全留於民間之中。

晚唐五代敦煌佛教反映了當時中國佛教從寺院走向民間的歷程，這也是佛教在發展中長期探求的發展之路，敦煌的佛教教團在這方面走得這樣快，取得效果比較明顯，是因為形勢所迫，但是作為佛教向人間佛教發展中一種探索，儘管其中存在著很多不足，應當說還是相當成功的，在當時佛教為團結民眾，支援歸義軍政權，加強同中原政府的隸屬關係，在抵禦

周邊民族侵犯上起了很大的作用。今天我們來研究人間佛教的源流，不妨把晚唐五代敦煌佛教轉向人間化的過程作為一個方面來看待。

【注釋】

- [註1] 鄭炳林《敦煌碑銘讚輯釋》（甘肅教育出版社，一九九二年）第一二三頁。
- [註2] 唐耕藕、陸宏基《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》（全國圖書館文獻縮微複製中心，一九九〇年）第四輯第三十頁。
- [註3] 錄文參《敦煌碑銘讚輯釋》第一一六—一一七頁。
- [註4] P3681《悟真詩一首》記載到：「奉酬判官。七言。維歲次赤奮若律申中宮莫凋捌葉釋□□靈巖九紀悟謹上。敦煌重別到龍堆，累瞰星河轉地回；十裡制戎多狡猾；九壘山河杜往來。幸沐堯風威化被，征騎稀散漸回開；給好□為（後缺）。」
- [註5] P4660《都僧政曹僧政邈真讚》，見載於《敦煌碑銘讚輯釋》第一一二頁。
- [註6] 鄭炳林、梁志勝《梁幸德邈真讚與梁願清莫高窟功德記》，《敦煌研究》一九九二年第二期，第六十二—七十頁。
- [註7] 《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第四輯第三七九—三八〇頁。
- [註8] 《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第四輯第三八六頁。
- [註9] 方廣錫《敦煌遺書沙州乞經狀研究》，《敦煌研究》一九八九年第二期，第七十三—八十三頁。
- [註10] 鄭炳林《伯二六四一號背莫高窟修功德記撰寫人探微》，《敦煌學輯刊》一九九一年第二期。第四十三—五十六頁。
- [註11] 李正宇《敦煌地區古代祠廟寺觀簡志》，《敦煌學輯刊》一九八八年第一、二期合刊。第七十一—八十五頁。
- [註12] 敦煌文書中保存吐蕃時期修建寺院進行占卜活動的記載。
- [註13] 鄭炳林《敦煌寫本解夢書》，甘肅文化出版社，一九九五年。
- [註14] 《敦煌碑銘讚輯釋》第二一四頁。
- [註15] 《敦煌碑銘讚輯釋》第一七〇頁。
- [註16] 《敦煌碑銘讚輯釋》第二六一—二六二頁。
- [註17] 《敦煌碑銘讚輯釋》第三二三—三二四頁。
- [註18] 《敦煌碑銘讚輯釋》第三五二—三五三頁。
- [註19] 《敦煌碑銘讚輯釋》第四三四—四三五頁。

- [註 20] 池田溫《中國古代寫本識語集錄》，大藏出版株式會社，一九九〇年。第四〇二頁。
- [註 21] 《中國古代寫本識語集錄》第四〇三頁。
- [註 22] 池田溫《中國古代寫本識語集錄》第四〇三頁。
- [註 23] 《中國古代寫本識語集錄》第四〇五頁。
- [註 24] P3451《張淮深變文》，錄文見載於王重民《敦煌變文集》（人民文學出版社，一九五六年），第一二一一—一二八頁。
- [註 25] 《中國古代寫本識語集錄》第四二九頁。
- [註 26] 《中國古代寫本識語集錄》第四六八頁。
- [註 27] 《中國古代寫本識語集錄》第四七七頁。
- [註 28] 《中國古代寫本識語集錄》第四〇二頁。《無名歌》錄文參徐俊《敦煌詩殘卷輯考》（中華書局，二〇〇〇年六月）第三八七頁。
- [註 29] 《中國古代寫本識語集錄》第四二九頁。
- [註 30] P3381、S629、P3910 題記見載於《中國古代寫本識語集錄》四五〇、四五八頁。
- [註 31] 《中國古代寫本識語集錄》四五八—四五九頁。
- [註 32] 《中國古代寫本識語集錄》四六六頁。
- [註 33] 《中國古代寫本識語集錄》四二三頁。
- [註 34] 《中國古代寫本識語集錄》四五三頁。
- [註 35] 《中國古代寫本識語集錄》四六五頁。
- [註 36] 《中國古代寫本識語集錄》四六七頁。
- [註 37] 《中國古代寫本識語集錄》五〇〇頁。
- [註 38] 《中國古代寫本識語集錄》五〇六頁。
- [註 39] 《敦煌碑銘讚輯釋》一九二頁。
- [註 40] 《敦煌碑銘讚輯釋》三一—三一三頁。
- [註 41] 《敦煌碑銘讚輯釋》三八九—三九〇頁。
- [註 42] 《敦煌碑銘讚輯釋》五一〇—五一—一頁。
- [註 43] 《敦煌碑銘讚輯釋》五一二—五一三頁。
- [註 44] 《敦煌碑銘讚輯釋》五四〇—五四一頁。
- [註 45] 黃征、吳偉《敦煌願文集》（嶽麓書社，一九九五年）四九八—四九九頁。
- [註 46] S1316《年代不明某寺諸色斛斗破用曆》記載：「又油貳勝半，充十五日夜點影燈用。……面參碩捌斗伍勝，油壹斗捌勝，粟伍碩陸斗，充罷講時造設用。」P3490《辛巳年某寺諸色斛斗破曆》：「油三勝，

付願真長明燈及正月十五影燈等用。」P2613《唐咸通十四年（八七三）正月四日沙州某寺交割常住物點檢曆》記載該寺有「影燈面像參，破。」

[註 47] S529《諸山聖跡志》，錄文參考鄭炳林《敦煌地理文書彙輯校注》（甘肅教育出版社，一九八九年）第二六六—二七五頁。