

STUDIES ON TUN-HUANG

VOLUME VIII



Association of the Studies on Tun-Huang

Hwa Kang, Taipei Taiwan R. O. C. 1984

STUDIES ON TUN-HUANG

VOLUME VIII

Association of the Studies on Tun-Huang

Hwa Kang, Taipei Taiwan R. O. C. 1984

目 錄

1. 敦煌卷子中的兩份北宗禪書 冉 雲 華 1
2. 竭誠做好知己知彼、悉力做到精益求精
——敦煌學散策之四—— 陳 祚 龍 11
3. 讀「葉淨能詩」札記 金 榮 華 27
4. 敦煌寫本兔園策府敘錄 郭 長 城 47
5. 敦煌學研究論文著作目錄稿（續） 鄭 阿 財 65
6. 敦煌寫本秦婦吟新書 潘 重 規 一

Table of Contents

1. Two Tun-huang Manuscripts of the Northern Chán school of Buddhism	Jan Yun-hwa.....	1
2. Notes on Tunhuangology, Part IV: Ever Knowing each other's attainments and seeking refinement in our possible contributions.	Chen Tsu-lung.....	11
3. Notes on "Yeh Ching-neng shih."	King Yung-hua.....	27
4. The commentary of "Tu-yuan-tseh-fu" in Tun-huang manuscripts.	Kuo Chang-cheng.....	47
5. A Bibliography of Tun-huang Studies IV.	Cheng A-tsai.....	65
6. A Study of "Chin-fu-yin" in Tun-huang manuscripts.	Pan Chung-kwei.....	1

敦煌卷子中的兩份北宗禪書

冉 雲 華

禪宗有南、北兩宗的分別，是中國宗教和思想史上的一件大事；南北兩宗的分歧是頓悟與漸悟之爭，都是許多人都知道的。可是早期禪學的文獻、歷史、教義，卻是非常複雜和困難的問題。這是因為過去所流行的禪書，多是在南禪五宗形成以後，才編纂的。那些晚期的禪書，不但對北宗的記載，保持批評態度；就是對早期的南宗歷史、人物和教義也持有門派的偏見。

直到敦煌卷子的發現，才使學者們見到許多第一手的新資料。首先注意禪宗資料並且作了系統研究的，是胡適（1891—1962）先生。他用了多年的精力，整理出『神會和尚遺集』，對研究早期中國禪史，開闢新的路線。^①近來印順法師，在他的『中國禪宗史』一書中，對敦煌卷子，有更大和更深的採用。^②

在探求北宗禪法的努力中，日本學者的研究，歷史較長，持續不斷，人才輩出，成績可觀。先有鈴木大拙（1870—1966）和宇井伯壽（1882—1963）等人，為研究工作創業奠基，學人羣起，延持到現在的學者柳田聖山、田中良昭、篠原壽雄等人，還在繼續努力，研究早期的中國禪史和敦煌卷子。

可是敦煌卷子數量龐大，內容複雜，收藏分散世界各地，寫本不易閱讀，想要對全部卷子的內容和分類作系統的理解，現在還不可能，還得作進一步的努力。北宗禪書就是一個例子。宇井教授當年著作『禪宗研究史』時，他從敦煌卷子和書籍中，輯出北宗殘簡十三種：

③

一	『楞伽師資記』	淨 覺撰	敦煌卷子
二	『傳法寶記』	杜 朮撰	敦煌卷子
三	『觀心論』	神 秀撰	

① 『神會和尚遺集』，臺北：胡適紀念館出版，民國五十九年再版。

② 『中國禪宗史』，臺北：民國六十年印本。

③ 『禪宗史研究』，東京：岩波書店，昭和46年第四版。頁419—421。

- | | | |
|---|-----------------|----------------|
| 四 | 『神秀和尚語』 | 『宗鏡錄』98卷 |
| 五 | 『大乘北宗論』 | 敦煌卷子 |
| 六 | 『大乘無生方便門』 | 敦煌卷子 |
| 七 | 『大乘五方便』 | 敦煌卷子 |
| 八 | 無題 | 敦煌卷子 S 2053 |
| 九 | 無題 附讚禪門詩 | 敦煌卷子 |
| 十 | 『樂道歌』即『南嶽懶瓚和尚歌』 | 『祖堂集』3；『景德傳燈錄』 |

30

- | | | |
|----|----------------|-------|
| 十一 | 『圓覺大疏鈔』第三之下 | |
| 十二 | 『中華傳心地禪門師資承襲圖』 | 『續藏經』 |
| 十三 | 『禪源諸詮集都序』 | 『大藏經』 |

這十三份資料中，有八種來自敦煌卷子。宇井根據『大正新修大藏經』第八十五卷『古逸部』的印本，好像沒有看到敦煌卷子的原本。

篠原教授在『北宗禪與南宗禪』一文中，列於北宗禪書的文件有四種。^④其中『觀心論』一文，已見於宇井的書單中。『大乘心行論』和『大乘安心入道法』兩份資料，原件題明和僧稠（480—560）有關，恐怕不是北宗的資料。^⑤『導凡趣聖心決』一文，的確屬於北宗禪法。這篇佚文還沒有整理發表過，現在鈔出，作為研究資料。詳細情形，下面再加討論。

北宗禪的許多要籍，已經過日本學者的整理或翻譯。其中鈴木大拙整理的『北宗五方便』；柳田整理並日譯的『楞伽師資記』和『傳法寶記』，都是精心之作，可以當作典範。^⑥

這裏所鈔出的北宗禪法文獻，共有兩份：一件就是上面提到的『導凡趣聖心決』；另一份是『夜坐號』。這兩份文獻，都寫在伯希和3559或3664號卷子裏面。那份卷子的原來題

④ 『敦煌仏典と禪』，篠原、田中合編。東京：大東出版社，昭55年初版。頁165—179。

⑤ 參看拙文『稠禪師意的研究』，『敦煌學』第六輯，頁69—85。

⑥ 『北宗五方便門』的整理本，收在『鈴木大拙全集』第三卷。東京：岩波書店，昭43年版。頁141—235。柳田本『楞伽師資記』和『傳法寶記』，都收於『初期の禪史Ⅱ』。東京：筑摩書房，昭54年。

北宗禪法的歷史，可參閱前引『中國禪宗史』，第二、第四兩章。『北宗禪宗初探』，溫玉成著，刊於『世界宗教研究』，1983年第二號，頁23—72。田中良昭著：『敦煌禪宗文獻の研究』。東京：大東出版社，昭58年版。第一、第六、七諸章。

錄，列有十種項目，我曾在一篇文章討論過，現在不必再去重複。^⑦ 值得一提的是原卷題錄，王重民、柳田聖山等所作的目錄中，都漏掉了『導凡趣聖心決』的題目。^⑧ 按照原卷寫本的次序，現在所討論的這兩篇禪書，寫在蘄州忍和上『導凡聖悟解脫宗修心要論』一文的後面。接下去是『導凡趣聖心決』，『夜坐號一首』。再下去就是『傳法寶紀 並序』。

北宗禪書中的傳法宗譜

『導凡趣聖心訣』，全文原來沒有分段，也沒有標點符號。原卷子上只有分句的墨點，但有些句子卻分得不太高明。現在爲了討論方便起見，我把『心決』的本文，分爲七段，並且加了標點。

『心決』的第一段文字，記的是北宗禪法的傳燈譜。從菩提達摩到弘忍之間的傳法承繼，是禪宗的傳統說法，爭論不大。文中僧璨的名字，當作僧璨。但是到了弘忍以下的傳法系統，北宗禪史的記錄，就有了分歧。按照神秀一系的說法，北宗的傳燈次第是這樣的：

弘忍（601—674）—神秀（606？—706）—義福（658—736）

普寂（675—739）

這個傳燈系統的記載，有敦煌卷子裏的『楞伽師資記』；和許多碑文。現在鈔出幾段，作爲證據：

- 一 『楞伽師資記』秀禪師條下稱，神秀「遠涉江上，尋師慕道，行至蘄州雙峰忍禪師所。受得禪法，傳燈默照…」。^⑨
- 二 張說（667—730）撰『大通禪師碑銘』說：「自菩提達磨天竺東來，以法傳惠可，惠可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍…服勤六年，不捨晝夜。大師嘆曰：東山之法，盡在秀矣！」^⑩
- 三 嚴挺之撰『大智禪師碑銘』說：「自可、璨、信、忍至大通，遞相印囑。大通之傳付者，河東普寂與禪師二人。」^⑪

⑦ 前註 6 所引拙文，及拙著『敦煌文獻與僧稠的禪法』，載於『華岡佛學學報』第六期（民72年出版），頁83—85。

⑧ 王編『敦煌遺書總目索引』，伯3559。柳田聖山『初期禪宗史書の研究』（京都：法藏館，昭42年），附錄「敦煌・禪宗關係資料一覽」，頁52。

⑨ 柳田本『初期の禪史 I』，頁298。

⑩ 此碑經柳田合校詳註，收在前引『初期禪宗史書の研究』，頁497—516。這段引文，見頁498。

⑪ 此碑經陳祚龍整理，收在陳著『中華佛教文化史散策初集』（臺北：新文豐，民67年）引文見頁171。

四 『大照禪師塔銘』說：「遠自達磨菩薩導於可，可進於璨，璨鍾於信，信傳於忍，忍授於大通，大通貽於吾（按：普寂自稱），今七葉矣。」^⑫

五 李邕撰『嵩岳寺碑』稱：「達磨菩薩傳法於可，可付於粲、粲授於信、信咨於忍、忍遺於秀、秀鍾於今和尚（按指普寂）。」^⑬

和上述的傳法系統不相同的記載，就是『心決』。它說：「弘忍傳法如，法如傳弟子道秀等。是道信有杜正倫作碑文。」這裏所說的道秀，學者都認為是神秀。這種說法也為宋之間（712亡）撰，『為洛下諸僧請法事迎秀禪師表』中，稱神秀為道秀所證實。^⑭但是道秀是法如弟子一事，還沒有別的資料可作旁證。最接近這說法的記載，只有『傳法寶紀』。

『傳法寶紀』所記的傳法次序，是菩提達摩—惠可—僧璨—道信—弘忍—法如—神秀。^⑮但是這份資料，只是按禪師們的去世日期，依次撰寫。法如死在689年，神秀活到706年，所以著作先記法如，後記神秀。這份資料又說，法如逝世之前，「顧集門人，乃有遺訓…又曰，而今已後，當往荊州玉泉寺秀禪師下諮稟。遂寂然坐化，春秋五十二。」^⑯神秀的兩個大弟子，義福和普寂，都是先從法如，後來再轉到神秀的門下。

『傳法寶紀』和『心決』及『夜坐號』同鈔在一個卷子上，而且前後連續。除了傳法次序以外，『心決』與『傳法寶紀』還有兩處相同的文字：一段是在『導凡趣聖悟解脫宗修心要論』與『心決』之間，兩文空間上，有一段文字：

秀和上傳：若見行人來問，只勸努力來坐，坐為根本。能作三五年以來，得一口食塞飢瘡，大小便痢即閉門坐，莫讀經論，莫共人語，能者久久堪用。此人雖有，如獼猴取栗中肉食，坐研取此語不虛。

『傳法寶紀』道信條下，也有相同的一段話：^⑰

每勸諸門人曰：努力勤坐，坐為根本。能作三五年，得一口食塞飢瘡，即閉門坐。莫讀經、莫共人語。能如此者，久久堪用。如獼猴取栗中肉喫，

⑫ 此碑亦經陳氏整理；收於上述初集。引文見於頁181。

⑬ 引自前述溫玉成文，頁31。此文與註12當為一碑，然文字不同。姑作兩文鈔出，待參考文獻齊全時再校。

⑭ 見『全唐文』，第240卷。

⑮ 柳田本『初期の禪史Ⅰ』，頁353。

⑯ 同書，頁390。

⑰ 同書，頁380。

坐研取，此人難有。

第二段相同的記載，就是『心決』中，「是道信有杜正倫（587—658）作碑文」這句話。『傳法寶紀』道信條中也有「中書令杜正倫撰文頌德」的說法。^⑮這一件事，不見於較早的『續高僧傳』和『楞伽師資記』。從『傳法寶紀』起，才有這一記載。

從上述的兩件記載推測，『心決』和『傳法寶紀』二文，共鈔在一份卷子上，都屬於北宗禪法的某一支流；很可能是由法如門下，到神秀那裏習禪的弟子。『心決』第二段開首說：「此文弘忍弟子，承前所聞傳…」；和『傳法寶紀』內，「及忍、如、大通之世，則法門大啓，根機不擇」，「今大通門人，法棟無撓」之類的話，都透露出這兩份北宗禪文，都屬於一個支流。^⑯

北宗禪法的教義和禪法

『心決』第二、三兩段，記載著北宗的教義和禪法。值得注意的是『心決』說：若欲修觀，要須從外觀。文中列出了三項理由，說明要從外觀的理由。外觀一詞，我還沒有在別的禪籍中看到。日本出版的『禪學大辭典』和『佛教語大辭典』都沒有這一詞語。諸法本來，體性平等的看法，是大乘佛教的根本教義。其他如無明薰習，妄生取著及更無一法可得，也是如此。在這些問題上，南、北二宗禪法，分歧不大，都得自道信的教義。許多年前，有人說本來無一物一類的話，是慧能獨有的見解，現在看來恐怕還有討論的餘地。

但是在如何對待上述的「妄心」和「取著」上，北宗的方法，像文中所說的「皆須一一隨逐」，或「觀察純熟…緣虛妄理，住心得久…種種推求…」等語，在南宗禪家看來，都是「漸悟」。

『心決』第五段，談的是觀心問題。如果把這一段和前二、三、四段合讀，北宗禪法的若干要點，就可以看出：觀法是先從外觀，漸入深勝之處。深勝之處分爲兩層，先是住心於心無外部境界，達到一項理解一過去心、現在心和未來心都是畢竟不可得到；到達第二層時，「覺心生時，不覺心已滅」。要達到那一境界，就要用因緣生滅的佛教哲學去觀心。最後達到「觀能所淨，言語心行不能詮。次後云踰深踰遠，轉增轉明」。接著引經據典，說明禪法的所根據。

^⑮ 同上，並閱柳田註文，頁385—386。

^⑯ 同上，頁420；424。

原文的第七段，也就是文章的結尾，主要的是在說心。散文的部份說「心」是所持菩薩根本之淨慧，能生一切功德，能了一切義理。接下去是一段韻文，可以說是『心決』的『核心』了。中古漢語「決」「訣」兩字可以通用。決字在這裏應該讀作訣字。訣字有兩個義思：一作「訣絕」；一作「竅門」，像「祕訣」，「口訣」等。通常是把作者認為是重要內容，以韻文寫出。因為文短而且壓韻，便於學生記憶。『心決』中的二十二句韻文，全是講「心」的，這也可以說是「禪心」。前兩句話是講心的功能和與主觀客境一切事物的關係，接著說明對心的理解，只能採用虛融的態度。「虛」指不主觀和抽象的；「融」指融和貫通。通過這一觀察，一切有分別的意識、概念，像真和妄，有和無，動和息，深和淺等，都在這種道理的推論下，一一泯滅。原文作者結論說：欲知真實法，唯修一念心。換句話說，文中所講的正是「真實法」。這個真實法，不是別的，只是「唯修一念心」。

『夜坐號』所記的看心法

『夜坐號』的原卷，也沒有分段和段號。現在為了閱讀方便，我把它理整了一番。原文第一段是一首五言絕句。第二段講修善行。第三段說的是修慈忍行。第四段講看心。第五段講出家成佛之道。

原文雖然沒有提到它所記的是什麼禪法，但是文字的內容和特點，表示出這是北宗禪的作品。條原教授把它列為北宗文獻，是有根據的。^② 原文開頭就說：

端坐寂無事，歛思入禪林。

這裏的坐禪，正是南宗禪師指責的主題之一。敦煌本『六祖壇經』第十四段稱，惠能和尚指責說：「若坐不動是，維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中。」^② 現在『夜坐號』開頭的兩句詩，不正是「宴坐林中」嗎？這一類的批評，神會語錄中，也可以看到。下面再作進一步的討論。

『夜坐號』的第四段，共十四句全講看心、看淨。這又是曾受南宗批判的北宗禪法。^③ 『六祖壇經』：^④

又見有人教人坐，看心看淨，不動不起，從此置功。迷人不悟，便知成顛

② 參閱本文註文4。

③ 引自『六祖壇經流行本敦煌本合刊』（臺北：慧炬月刊社，民59年），頁81。

④ 前引田中良昭著『敦煌禪宗文獻の研究』，第五章第三節，頁479—500；特別是第492—495頁。

⑤ 『六祖壇經』，頁81。

。卽有數百般以如此教道者，故知大錯。

『六祖壇經』又說：②④

善知識：此法門中，坐禪元不著心，亦不看淨，亦不言不動。

神會和尚在答遠法師問，談到神秀和惠能禪法分歧之點時也說：②⑤

今言不同者，秀禪師教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。緣

此不同。

在他回答遠法師的另一段話裏，遠法師說上述的凝心，住心，起心，攝心，是嵩岳普寂禪師，東岳降魔藏禪師所傳的坐禪修心法門。神會指出惠能一派的禪法，和這些不一樣——惠能說的是「念不起爲坐…見本性爲禪」。②⑥

多少世紀以來，大家討論北宗禪法時，只看到反對派——南宗的說法。直到敦煌『大乘五方便』等北宗文獻出土，學者們才看到北宗禪家自己的說法。『夜坐號』裏所談的看心法，和宴坐林中，又爲北宗禪法資料，提供新的文獻。

導凡趣聖心決

- 一 初菩提達磨以此傳慧可，慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳大師弘忍，弘忍傳法如，法如傳弟子道秀等。是道信有杜正倫作碑文。
- 二 此文弘忍弟子，承前所聞傳。若欲修觀，要須從外觀。所以須者，以諸外境，是生心因緣，起煩惱處。又來凡夫，自力匱淺。若令卽入深勝處，恐難進趣。所以先從外觀者，須知諸法本來，體性平等，無差別相。今所有諸法，但是無始薰習，因緣幻起，無有實體。此法平等，因緣幻起、理本非是、有无生滅、是非長短。只爲無始無明迷惑，不了此理，無人法處，妄見人法；无生滅非有无處，妄見有無。妄生取着，執人執法，造種種業，流轉六道。今人法生滅有無等，但只是妄心。謂此心外，更無一法可得。既知此理，但心所緣，皆須一一隨逐。
- 三 如前觀察知，唯是心無外境界。作此觀察純熟已，常令此心，緣虛妄理，住心得久。得久住已，卽須卻觀，此妄心爲當是有？爲復是无？又是滅？種種推求，畢竟不

②④ 同書，頁83。

②⑤ 引自胡著『神會和尚遺集』，頁285。

②⑥ 同上書頁288。

可得：若過過去，去心已滅；若未未來，來心未至；若現現在，在心不住。又來兩心不並，覺心生時，不覺心已滅。

四 夫論心生，必須假因籍緣。因緣若積聚，心即有所從生；因緣先自不積聚，生何可生？生既無生，滅亦無滅。又須觀，卻觀此心。

五 問：此心既是智心，覺心何須更觀？

答：此心雖是智心，覺心猶是心家流類，仍有生滅，境相未亡。

問：既須此觀，上有能觀，所觀在耶？

答：今言卻觀者。只是嘗念觀，心自卻觀，更無能所。凡刀不自割，指不自指，心不自觀心。意在無觀之時，即有能觀所觀；正卻觀之時，既無能所觀。此時離言絕相，言語道斷，心行處滅。

問：此心不入無記不？

答：此時是中性。自開發逾遠，轉復增明，豈是無記！前云入深勝處者，謂觀能所俱淨，言語心行不能詮。次後云踰深踰遠，轉增轉明；此是聞已，如理作意，修所證處。非功用到，何可得詣？修行人聞，思惟修證。

六 『頭陀經』云：覺觀心動，是犯內惑；覺身有相，是犯外惑。若犯內惑，是壞法身；若犯外惑，是犯色身。若內外俱犯，非我弟子。我非本師，此已上是具惑。久行覺人。『花嚴經』云：菩薩惑藏中說，持菩薩惑有四種料簡：一者，雖起不成犯。二者，不起亦成犯。三者，起不起俱成不犯。四者，起不起俱成犯。又雖起不成犯者，以常作意，力未成故。雖不起亦成犯者，爲不作意力故。起不起俱成不犯者，以作意故。起不起俱成犯者，並爲不作意故。所云起者，謂妄念。

七 此實爲修道之人，所持菩薩根本之淨惑。一切功德，從此而生。一切義理，因茲而了。願同行者傳之。欲得解言語，唯解理明。

一中含萬法，萬法一時生。生時彌宇宙，含時不見形。誰能解此曲？

此曲甚奇精。精妙實無窮，智者善虛融。恆將真妄識，分別有無中。

有無雖兩法，无本一皆无。有無同一泯，三界共沈浮。沈浮真俗諦，

動息還無際。寂寂難窺側（測），照照理難翳。翳翳亦難尋，非淺亦

非深。欲知真實法，唯修一念心。

夜 坐 號 一 首

- 一 端坐寂無事，歛思入禪林。
妄花隨動落，迢迢天籟心。
- 二 修善行，亦有三種：一曰供養三寶，身禮口懺，意業觀察。二於十行六度，乃至諸波羅蜜；亦須修學，無有厭足。三以此善根，誓願迴向，普共眾生，趣大菩提。
- 三 修慈忍行，亦有三種：一以慈愍心：若有眾生，背恩煩惱，終不嗔之。二見瞋過患：云瞋如猛火，燒滅一切諸善根故。又云：起一嗔心，成千百種障礙法門。一切惡中，無過此惡。三見忍利益：云若能忍者，是即名有力大人，持戒苦行，所不能及。
- 四 努力好看心，正當心上看。
若也看心心不得，勸於不得處中看。
得中看處看無得，無得無看正是看。
勤勤看，諦諦看，熟熟看，細細看。
淨心看淨土，還用淨心看。
若其不捨如來藏，隨心逐心入長安。
- 五 卽日出家，卽日成道，卽日報父母恩，卽日報七代先亡恩，卽日報三世諸佛恩。若一念妄想生，是爲謗三世諸佛，及謗七代，三世父母。失之豪（毫）釐，差之千里。普願眾生行此行，千劫萬劫勿沈淪。心起故入生死涅槃，諸道受苦，身作種種形。若以一念合正道，卽是種種諸佛行。入理之時，兩道俱是一身佛。

竭誠做好知己知彼、悉力做到精益求精

——敦煌學散策之四(上)——

陳 祚 龍

(一)關於曹元德的死亡年月日

我記得，過去蘇瑩輝教授在其大作「標點新印本瓜沙曹氏年表序」中，曾說：

『按元德卒年，史所不載，羅表及拙撰瓜沙史事系年，均以爲元德之卒，不能晚於天福七年，蓋因是年多沙州已由元深遣使朝貢於晉也，賀孫二氏則謂斯四三六三號之「檢校司徒」爲曹元深（九四二年已自稱司徒），且據高居誨使于闐事（見新五代史），推測元德卒於九四〇年。』【參看拙作「中華佛學散策」（原經載於一九八一年十二月三十日新加坡出版的南洋佛教，第一五二期，頁三～五）之二，「標點新印本瓜沙曹氏年表序」讀後。】

隨後，蘇教授在其大作「瓜沙曹氏兼事宋、遼顛末」【原經載於民國七十年十二月十五日出版的大陸雜誌，第六十三卷第六期，頁（13）—（16）】中，又說：

『元德…之卒，…賀世哲、孫修身二氏則據歐史于闐傳記述高居誨經沙州由刺史曹元深郊迎事，推證元德天福五年已卒。』

而賀世哲、孫修身二氏在其合作的「瓜沙曹氏與敦煌莫高窟」【原經載於「敦煌文物研究所」編的敦煌研究文集（「一九八二年」三月，甘肅蘭州「人民出版社」出版），頁二二〇～二七二（自後簡稱「賀孫」）】之中，對於曹元德的死亡年月日，竟然數度將其演繹「推測」的西元「九四〇年」，照舊不願稍行認真切實與費心勞神，去厲行一番必要的考訂和修正。譬如：「賀孫」，頁二四〇～二四一說：

『一〇〇窟的建窟時間在曹元德掌權期間，即公元936—940年之間。』

其頁二四二說：

『（二四四窟）甬道北壁…曹元德題名開首冠一個「男」字，證明重修人是曹元德

。重修時間當在公元936—940年之間。』

其頁二四五～二四六說：

『四一二窟…發願文於稱「府主司空」，當指元德。重修人不明。重修時間當在公元936—940年之間。

『關於曹元德的卒年問題，史無明文記載，不過我們從敦煌遺書中還是可以找到一點線索。伯二六九二號卷子為曹氏結壇念佛疏，末署「天福五年（公元九四〇年）三月日弟子歸義軍節度留後，檢校司空曹謹疏」。這位曹氏是誰呢？按其官銜來看，似屬曹元德。但據「舊五代史、于闐傳」記載，後晉使者張匡鄴、高居誨約於公元九四〇年初出使于闐，途經瓜、沙時，見「二州多中國人，聞晉使者來，其刺史曹元深等郊迎，問使者天子起居。」這又說明此時曹元德似乎去世，否則，在一般情況下，不會以其弟元深為首，出面迎接晉使，問「天子起居」。據此推斷，伯二六九二號卷子中的「歸義軍節度留後，檢校司空曹」又應該是曹元深，曹元德的卒年當在天福五年（公元九四〇年）三月以前。不過就我們現在所能見到的資料而言，曹元深稱「司空」就此一例。因此，這個推斷的可靠程度，還有待於日後新資料的發現。』

其頁二六四～二六八說：

『最後，為了便於查閱，我們再把以上所說的瓜沙曹氏世系及其在莫高窟的建窟活動，總的編年列表如下，作為本文的小結

朝 代	年號（或干支）	公 元	窟 號 與 紀 年	窟 主
後 晉	天福元年—五年	936—940年	新建一〇〇窟。	隴西李氏
	天福元年—五年	936—940年	重修二四四窟。	曹元德
	天福元年—五年	936—940年	新建一〇八窟。	張懷【龍按：懷，原本作淮】慶
	天福元年—五年	936—940年	重修四一二窟，西壁龕下題「天福」年號。	不詳
	天福五年	940年	曹元德卒，弟元深繼位。	

【龍按：以上實係摘錄。】

首先，我得說：「賀孫」所謂伯、二六九二號「卷子」內見「疏」文中的「曹」某某，不僅多年以前，我即將其辨證，審訂無非實指「曹元深」，且還特將該「疏」的全文，悉予校訂，並借菩提樹的一角，加以刊佈流通，就正於八表之方家【參看民國七十二年二月八日出版的菩提樹，第三六三期，頁36—40內載拙作「佛化散策」之三，敦煌古抄僧俗通用的「疏」帖之新二續①曹元深請爲表讞疏】。至於「賀孫」所謂依據該「疏」內見之「官銜來看，似屬曹元德」也者，我敢說：這無非足可用以證述他們之僅僅講求探知其一，但亦不願小行切實認真參究其餘之有關「文物」，做到與做好果得算爲一點兒既「新」穎，又正確之發現與發明。同時，這也恰如他們考訂曹議金與曹元深的死亡年月日一樣，勢必只是照舊妄行自誤，隨且貽誤旁人而已【參看拙作「迎頭趕上，此其時也—敦煌學散策之二一」（原經載於民國七十二年六月出版的中國文化月刊，第四十四期，頁78—107）之①看了賀、孫合作的「瓜沙曹氏與敦煌莫高窟」以後】。

其次，「賀孫」所謂「張匡鄴、高居誨約於公元九四〇年初出使于闐」之「約於公元九四〇年初」，顯然已與史實不符。要知道，五代史記（縮印百衲本二十四史所收，「一九五八年」十一月，「北京商務印書館出版」，卷第八，晉本紀，頁42說：

『（天福三年…秋…九月…己未，…于闐使馬繼榮來。…冬十月…庚子，封李聖天爲大寶于闐國王。』

同書，卷第七十四，四夷附錄第三，頁456—457說：

『于闐國地、君世、物俗，見於唐。…晉天福三年，于闐國王李聖天，遣使者馬繼榮來貢紅鹽…等。晉遣供奉官張匡鄴假鴻臚卿、彰武軍節度判官高居誨爲判官，冊聖天爲大寶于闐國王。是歲冬十二月，匡鄴等自靈州行。二歲，至于闐。至七年冬，乃還。而居誨頗記其往復所見山川諸國，而不能道聖天世次也。居誨記曰：自靈州過黃河，…始涉沙，入黨項界…。渡白亭河，至涼州。…行西五百里，至甘州。…自甘州西，始涉磧。…西北五百里，至肅州。渡金河，西百里，…又西百里，出玉門關，經吐蕃界。…西至瓜州、沙州，二州多中國人。聞晉使者來，其刺史曹元深等郊迎，問使者：天子起居？！…至安軍州，遂至于闐。…其年，號同慶二十九年。』