

CHINA'S NORTHWEST RELIGIOUS LITERATURE  
中国西北宗教文献

佛教甘肃卷十二



读者出版集团  
甘肃民族出版社

# 目 录

敦煌吐蕃文书 P.T.1297 号再释 .....	王尧(1)
唐后期五代敦煌僧尼的修习活动 .....	郝春文(5)
P.2901 佛经音义写卷考 .....	张金泉(25)
晚唐至宋初净土五会念佛法门在敦煌的流传 .....	张先堂(30)
庄浪云崖寺石窟内容总录 .....	程晓钟(47)
关于莫高窟第四二八窟的思考 .....	施萍婷(59)
安西榆林窟“六道轮回图”考释 .....	张伯元(71)
北魏佛教传贴原件《大慈如来告疏》研究 .....	王惠民(75)
敦煌写本《天竺国菩提达摩禅师论》(p.2039v)再探 .....	张子开(81)
肃南县文殊山石窟寺院 .....	杨益民 唐晓军(87)
僧伽和尚像及遗书《僧伽欲入涅槃说六度经》有关问题考 .....	孙晓岗(92)
唐后期五代宋初敦煌僧人的税役负担 .....	郝春文(101)
《维摩诘经》与维摩诘经变——麦积山 127 窟维摩诘经变壁画试探 .....	项一峰(110)
三武灭佛对麦积山石窟的影响 .....	孙晓峰(119)
敦煌遗书中的《法华经》注疏 .....	方广锜(125)
敦煌石窟壁画中的佛教故事画概述 .....	谢生保(130)
试论末法思想与北凉佛教及其影响 .....	殷光明(140)
敦煌本《六祖坛经》口语词释 .....	邓文宽(154)
河西几处中小石窟述论 .....	李国(161)
唐后期五代宋初敦煌僧尼遗产的处理与丧事的操办 .....	郝春文(173)
法心与敦煌莫高窟第 119 窟 .....	袁德领(186)
敦煌写本《佛图澄所化经》初探 .....	邵惠莉(193)
一世嘉木样阿旺宗哲传略 .....	多识(199)
敦煌灵应小说的佛教史学价值 .....	郑阿财(202)
敦煌结夏安居考察 .....	湛如(217)
张掖古刹西来寺之今昔 .....	施生民(233)
论敦煌净土教赞文 .....	湛如(238)
敦煌布萨文与布萨次第新探 .....	湛如(260)
再议麦积山石窟石岩寺年代及第 78 窟创建年代 .....	张宝玺(273)
武威白塔寺调查与研究 .....	魏文斌 李明华(277)
试论法成在吐蕃时期河西汉藏佛教融合中的作用 .....	杜斗城 陈海涛(290)
甘南、肃南地区藏传佛教的现状调查 .....	唐景福 朱丽霞 牛宏(311)

略论封建王朝治边政策对宗教传播过程的影响 .....	阎天灵 钟福国(323)
关于《坛经》的若干问题研究 .....	洪修平(328)
拉卜楞寺在藏传佛教哲学方面的成就 .....	丹曲(342)
二十世纪法照研究综述 .....	圣凯(348)
元明清时期的敦煌佛教 .....	公维章(354)
炳灵寺第 169 窟发现一些新题材 .....	王亨通(364)
从敦煌遗书看佛教医学思想及其影响 .....	盖建民(367)
9、10 世纪敦煌僧团的社会活动及其意义 .....	马德(374)
20 世纪敦煌藏经洞封闭时间及原因研究的回顾 .....	刘进宝(381)
敦煌文献对中国佛教史研究的贡献 .....	杨富学(388)
拉卜楞寺著名高僧相顿·丹巴嘉措事迹述略 .....	扎扎(394)
西秦佛教述论 .....	杜斗城(401)
明代庄浪石窟及其艺术价值 .....	杨富学 程晓钟(420)
吐蕃佛教图像与敦煌的藏传绘画遗存 .....	金维诺(424)
唐宋时期敦煌天王堂寺、天王堂考 .....	张先堂(450)

## 敦煌吐蕃文书P. T. 1297号再释

——兼谈敦煌地区佛教寺院在缓和社会矛盾中的作用

王尧

公元8世纪70年代，敦煌地区的社会结构发生了巨大变化，在长时期的拉锯、鏖战之后，由于安史之乱，唐朝无暇西顾，因而吐蕃占有了该地区各地，全盘控制了政治、军事和社会经济的局面。大概是在公元790年，实行推广新的制度，就是用吐蕃军事部落联盟政体中的“部落制”来代替原有的乡、里社区合作制。此事在国外有好几位专家曾撰文讨论。<sup>[1]</sup>笔者曾以《敦煌藏文写卷P. T. 1083、1085号研究——吐蕃占有敦煌时期的民族关系探索》一文，参加讨论。<sup>[2]</sup>当时，大家都注意到P. T. 3774号汉文写卷《僧龙藏呈明与大哥析产牒》这一重要文件。其中，有一句至关重要的话：“……从分部落午年到昨亥年，计卅年”。亥年，指819年己亥；其次年即为820年，向上逆推30年，当为790年。<sup>[3]</sup>

而所谓吐蕃部落制在敦煌推行情况，在众多论述及文书资料中，也逐渐明朗起来，不断出现一些部落的名称：上部落、下部落、撩笼部落、丝绵部落、行人部落、僧尼部落、乞骨萨部落、悉东萨部落、中元部落等等。<sup>[4]</sup>当地唐人汉户不得不适应这种变化，在陌生的部落制中求生存，求生活，求一线生机。当时由于长时期的战火动乱，田园荒芜，生产萎缩，再加上新的部落制带有明显的强制性和奴役性，唐人生活之艰难可想而知。真是天高皇帝远，呼天抢地，求告无门，再碰上年成荒欠，缺吃少衣，更是受尽煎熬。

下面介绍P. T. 1297号藏文写卷来看看实际生活的一隅。

### 宁宗部落夏孜孜永寿寺便麦契（译文）

宁宗部落之夏孜孜因无种子及口粮，濒于贫困危殆，从永寿寺三宝与十方粮中，商借麦及青稞八汉硕，还时定为当年秋八月三十日，送至永寿寺之掌

堂师与沙弥梁兴河所在之顺缘库中，到时不还，或单独出走，则借一还二；即或从孜孜家中牵走牲畜，抄走衣服用具，迳直从团头手中夺走，亦无辩解，更无讼词。若孜孜不在，着其子夏冲贳照前项所述交来。中证人王悉道和周腊贳（盖印）同时，孜孜自愿承担（印章中加盖文字）

（下有圆形印章盖记四枚）

此件表明一位叫作夏孜孜的百姓，已遵行功令，归属于宁宗部落。<sup>[5]</sup>所谓部落，即吐蕃当时实行的部落联盟的sde，带有氏族组织和地缘组织的混合体。以血缘氏族领袖占统治地位，代表这一部落参加吐蕃的军事部落联盟，每年举行夏、冬两季的会盟大典。而在部落内部则以血缘氏族为主，组织生产、分配和其它关系的协调。被编入这种部落制中的新占领区的唐人汉户基本上在部落内没有什么权利，却承担着生产的任务。而生活所需，仍由自己设法解决。如此件中所述，“因无种子及口粮，濒于危殆”。如何去解决？人，总是要活下去的，于是就设法借贷，以济燃眉之急。向谁去借？谁能有富裕的粮食来应付这种社会需要？而且像夏孜孜这种贫困户也不仅仅是一户两户，看来带有普遍性的灾荒和战乱后果，必需有社会保险性的慈善机构来承担了。也就是永寿寺这样一类的佛教寺院出现在文件中的原因了。<sup>[6]</sup>

永寿寺是敦煌十八大寺之一。根据P. 3100和S. 4504两件汉文写卷所载，有龙兴、太云、莲台、灵图、金光明、永安、乾元、开元、报恩、兴善、永健、永寿、三界、净土、显德、朝明、宕泉窟、（西）窟等在列。此外，还有尼寺6所：灵修、普光、大乘、安国、圣光、潘原堡等。一共有24所之多。这些佛教寺院，在敦煌战争动乱时期能安然无恙，且有某种程度的发展，一来由于吐蕃王室已笃信佛法，朝野上下正蕴孕着奉佛求安的气氛，官方人士也经常参与当地佛事活动。原有的佛教领袖人物受到了十分宽厚的礼遇，甚至继续担任宗教官员，个别人士被邀请到拉萨去宣教。<sup>[7]</sup>可以说，佛教争取到了令人钦羡的特殊地位。二来由于佛教固有的济世利人的作用在此时发挥了功能。对于哀鸿遍野、民生凋蔽的敦煌地区人民起了抚慰、调剂和舒困济危的作用，佛教寺院利用这一机遇大大增加了自己的社会影响。第三，从根本上看，社会需要安定，需要用一切可能的方法来解决人民生活上的困扰，尽可能地避免因灾荒、生活无着而发生新一轮的流亡、逃户现象。因此，像永寿寺、龙兴寺、金光明寺这些著名的寺院就在此时用借贷粮食的办法来解决人民急需的种子和口粮。应该看到，这些借贷是无息的（至少，在契约上看不到任何利息的字样）<sup>[8]</sup>，也就是佛教寺院所做的善举。但是对于归还的期限却非常苛刻和严厉。甚至规定，“到时不还，或单独出走，借一还二”，以作为处罚，以至“牵走牲畜，抄去衣服用具”也在所不惜。这就是因为寺院需要保持这一部分作为慈善事业的流动资金——粮食，需要保持在一定水平之上，也要能保持其继续不断地流

通，发挥作用。所以采取了比较尖锐、峻峭的语气，不足为怪。我们还可以将P. T. 1297藏文写卷跟汉文写卷的另外几件性质相同的定卷进行比较：

P. 4696号：悉董萨部落百姓孙清便粟契

二月廿三日，悉董萨部落百姓孙清为无粮用，今于永寿寺僧便佛物汉斗叁硕，其粟请限至秋八月末送纳。如违信，仍掣夺家资用抵粟直，如身、东西不在，及限不办填还，一仰保人等依时限还。恐人无信，故立此契这凭。

便粟人 孙清

保人 孙昌奴

见人

见人 僧宝积

此件与P. T. 1297号藏文写卷有惊人的相似之处：(1) 都是归属于部落的唐人汉户的借贷文书；(2) 都因缺乏粮食（包括种子和口粮）生活困厄所逼；(3) 都是向佛教寺院中的佛物（或十方常住的公有财库）甲借；(4) 都是无息借贷，(5) 都是限定在秋八月（即秋收后）归还，而且限期极为严厉。(6) 巧的是贷方都是同一寺库——永寿寺。

所不同的仅仅是藏汉两种文字而已。由此可以推测，在吐蕃新占区内，藏文、汉文两种文字通用，同样具有法律地位和功效。

所以可以肯定的一点是：佛教寺院在此时虽处于“吐蕃的制度”，仍奉行“唐人的习惯”。也就是佛教寺院能起的作用。<sup>[9]</sup>

注释：

[1]山口瑞凤：《吐蕃支配时期的敦煌》，文载《敦煌讲座》第二卷《敦煌的历史》（抽印本），1985年5月。

菊池英夫：《隋唐王朝支配期的河西与敦煌》，文载《敦煌讲座》第二卷。

苏莹辉：《论唐时敦煌陷蕃的年代》、《再论唐时敦煌陷蕃年代》，均载《大陆杂志》，后收入《敦煌论集》，1969年，台湾学生书局。

饶宗颐：《论敦煌陷于吐蕃之年代——依顿悟大乘正理决考证》，香港中文大学亚洲研究中心《东方文化》，1971年。

[2]文载《历史研究》1984年5期。

[3]池田温：《五年十二月僧龙藏牒》，载《山本博士还历纪念东洋史论丛》东京，1972年。

[4]山口瑞凤：《吐蕃支配时期的敦煌》，见前注。

[5]宁宗部落即《敦煌本吐蕃历史文书》所列六十一东岱(stong-sde)之一的snying-tshoms。属于伍茹(dbu-ru)的编制。当吐蕃军队中的这一东岱进驻并占领敦煌时，收当地唐人汉户编入军旅所属，形成所谓宁宗部落。

- [6] 竺沙雅章:《敦煌的僧官制度》,《东方学报》京都,1961年。  
姜伯勤:《论敦煌寺院的常住百姓》,文载《敦煌研究》试刊第一期,1981年。  
竺沙雅章:《论敦煌的寺户》,《史林》41卷5期,1961年。
- [7] 上山大峻:《大蕃国大德三藏法师沙门法成的研究》上、下,《东方学报》京都,1967、1968年。  
王尧:《藏族翻译家管·法成对民族文化交流的贡献》,《文物》1980年7期。
- [8] 仁井田升:《唐末五代的敦煌寺院佃户关系文书——关于限制佃户人格自由的规定》,《敦煌学译文集》1985年。作者在文中提出:“寺庙中的‘寺仓’在救荒时有义务出面举行义赈,与官仓中举办‘义贷’相同。”但文中又说:“这种借贷的利息也许事先扣除了,文契中并没有写着”。但根据我见到的汉、藏文便麦、便粟契中没有任何利息的记载。
- [9] 最近接到武内绍人先生的大著《Old Tibetan Contracts From Central Asia》(中央亚细亚发现的古藏文契约文书,东京大藏出版社,1995年2月出版,P. P515)收入了包括敦煌文书在内的大量藏文文献。书中第196页,第18项文收即是P. T. 1291号写卷。武内绍人先生只把它认作普通的借贷文契,并没有联系到社会背景去考虑,更未接触到佛教寺院利用无息借贷来缓和社会矛盾,化解因灾荒饥饿造成的新的社会危机的作用。而且武内绍人先生大概也未能见到中国学者有关的论述。包括对他在书中引用到的大部分文书已做过的汉文诠释,不无感到遗憾。有鉴于此,先将此P. T. 1297号写卷重加叙议一番。待以后再陆续撰文与武内绍人先生商榷。

[本文责任编辑 黄维忠]

作者王尧 原中央民族大学藏学系教授。(北京 100081)

(原载《中国藏学》1998年第1卷第1期)

## 唐後期五代敦煌僧尼的修習活動

郝春文

(首都師範大學)

僧尼所從事的宗教活動是其宗教生活的基本內容。對此，經律和「寺院清規」中都有明確而又詳盡的規定，王景琳先生和李富華先生曾分別對這些規定作過介紹<sup>①</sup>。但不同經律關於僧人宗教活動的規定不盡一致，不同時期「寺院清規」的內容也有所變化。李富華先生就曾指出，唐以前的僧規要求僧人每日須六時禮佛、四時行禪，但這種制度到元代就被早晚二時課誦所代替<sup>②</sup>。所以，分別對各個時代或某個地區有關僧尼宗教活動的規定進行具體考察，並同時關注這些規定的執行情況，將有助於全面、深入了解我國古代僧尼的宗教生活。敦煌文獻中保存有關這方面的材料相對多一些，基本上具備作為一個典型地區來進行分析、解剖的條件。

修習活動是僧尼最重要的宗教活動。它是增進、鞏固宗教信仰的基本手段和方法，也是區分僧俗的重要標誌。本文擬主要依據敦煌文獻中的材料，對唐後期五代宋初敦煌僧尼的修習活動略作探討。至於敦煌僧尼所從事修習

---

①王景琳《中國古代寺院生活》（陝西人民出版社1991年版）第115至174頁；李富華《中國古代僧人生活》（商務印書館1996年版）90~122頁，又〈略談如何弘揚佛教的優良傳統〉（《佛學研究》第4期第56~58頁）。

②同上註所引李富華書第92~99頁。

活動以外的其他宗教活動，筆者已另作專文考察，本文從略。

### 一、六時禮懺、四時行禪與課誦

按照上舉李富華先生的說法，唐後期、五代、宋初正處在從六時禮懺、四時行禪向早晚二時課誦過渡的中間階段。

從敦煌文獻中的材料來看，這一時期敦煌仍在執行每日禮懺的規定。其理由：一是敦煌文書中保存了一大批《禮懺文》。汪娟博士認為這些《禮懺文》，「即是作為日常行道六時禮懺的範本」<sup>③</sup>。二是敦煌文獻中保存了有關僧人夜禮佛的文書。II X. 5534A 號文書載：

- 1 廿日夜禮佛見到僧：大和尚梁僧正 陳法律 張律 張法師 大吳律
- 2 小索律 白律 王律 梁律 大索律 郝律 藏律 願定 員集
- 3 惠心 教心 戒行 南山 大願德 富昌 滿奴 小願德 順德 荊殘奴
- 4 崔殘奴 住通 丑撻 永興 不藉奴 善友 奴子 願昌 殘兒 順興 願
- 5 定 長千 丑奴 園子丑定 惠員

此件記錄了某月廿日夜參加禮佛的僧人，從人數看，應是某所寺院組織的禮佛活動<sup>④</sup>。三是下文將要引用的 P. 6005 背《釋門帖諸寺綱管令夏安居帖》命「諸寺僧尼，夏中各須進業，三時禮懺。不得間斷」。

按照經律的規定，僧尼的每日禮懺應是集體進行。但敦煌僧尼由其生活

<sup>③</sup>汪娟《敦煌禮懺文研究》（「中國文化大學中國文學研究所博士論文」，1996年）第14頁。

<sup>④</sup>文書雖云所記為「禮佛見到僧」，但「戒行」以下似均非法號，可能是俗名，且有「園子丑定」，表明列俗名者並非出家人。這些列在僧人名後的禮佛者應為該寺之「八戒」或「五戒」，他們隨同出家五眾一起禮佛，故被列在僧人之後。關於敦煌寺院與當寺在家修行者的關係，不屬於本文討論的範圍，筆者將另作專文探討。

方式所決定，很難每日到寺院集中進行禮懺活動，只能以個人為單位分散進行<sup>⑤</sup>。這樣，僧團無法對每個僧尼的禮懺活動進行有效的檢查和監督，僧人能否堅持這項修習活動，全靠個人的宗教自覺性。有材料表明，不少僧人都沒有很好地堅持這項活動。如 P. 4980 《僧談信等乞施文》中自稱「每缺六時懺念」，P. 3730 《寅年八月沙彌尼法相牒》中也自稱「每闕禮敬三尊」。

值得注意的是，在上引《夏安居帖》中，僧團對僧人的要求已由「六時禮懺」變為「三時禮懺」。《夏安居帖》的時代在張氏歸義軍晚期，這一點將在下文說明；《尼法相牒》與《僧談信等乞施文》則都在吐蕃時期。所以我們有理由推測，由於僧人對六時禮懺活動堅持的不好，才迫使僧團將六時禮懺改為三時禮懺。依據都司的規定，夏安居期間全體僧尼均須住寺「修習學業」，既在此期間才要求僧人三時禮懺，平時自不會有比這更高的要求。

筆者曾在〈唐後期五代宋初沙州的方等道場與方等道場司〉一文中，據 P. 3556 背記錄的諸寺尼於道場內思惟所見人物等文書指出，修習禪定是唐後期五代宋初敦煌僧尼的一項重要功課<sup>⑥</sup>。姜伯勤先生在〈論禪宗在敦煌僧俗中的流傳〉一文中，曾舉示一些僧人習禪的資料<sup>⑦</sup>。這表明敦煌僧團仍在執行每日「四時行禪」的規定。但同樣由敦煌僧尼的生活方式所決定，「四時行禪」亦不可能每日均集中舉行。像上舉 P. 3556 背所記錄的各寺尼眾一起習禪與筆者在上引文中論及的受具者之習禪活動，都是在都司設置道場期間舉行。至於僧尼平日能否堅持「四時行禪」，筆者尚未見到能說明這方面情況的材料。依據敦煌文獻中保存的僧人《邈真贊》，只能說敦煌僧人很重

⑤據筆者研究，唐後期五代宋初敦煌僧尼可以住在寺外，與家人或親屬、親戚等生活在一起，住在寺內的僧人過的也不是集體生活，而是個體生活。參看拙稿〈唐後期五代宋初沙州僧尼的特點〉，中國敦煌吐魯番學會編《敦煌吐魯番學研究論文集》（漢語大詞典出版社1990年）第817～857頁。

⑥拙稿〈唐後期五代宋初沙州的方等道場與方等道場司〉，《唐研究》第二卷（北京大學出版社1996年）第79～83頁。

⑦姜伯勤〈論禪宗在敦煌僧俗中的流傳〉，《九州學刊》第四卷第四期第5至17頁；又《敦煌藝術宗教與禮樂文明》（中國社會科學出版社1996年出版）第360～379頁。

視習禪活動。

課誦的現象也已開始出現。

S. 371《戊子年（九二八）十月一日淨土寺試部帖》載：

- 1 淨土寺試部 帖
- 2 戊子年十月一日，奉 都僧統大
- 3 師 處分，諸寺遣徒眾讀誦經
- 4 戒律論，逐月兩度，仰僧首看
- 5 輕重科征。於各自師主習業，月
- 6 朝月半，維那告報。集眾後到及
- 7 全不來，看臨時，大者罰酒半瓮，少者
- 8 決丈（杖）十五，的無容免者。
- 9 法律福銳《百法論》，日誦五行。

（後缺）

此件是隸屬都僧統司的試部文書，其內容是命諸寺綱管監督徒眾讀誦經戒律論。因後部殘缺，僅存第一人法律福銳所誦經名和日誦行數。福銳是僧官，不應未受具戒，故文書中之「徒眾」應包括全部出家五眾。但從「於各自師主習業」來看，未受具足戒的沙彌、沙彌尼和式叉尼應是「科征」的重點。P. 3092 背所存內容應該就是某寺維那向試部「告報」徒眾誦經進度的文書。其內容如下：

（前缺）

- 1 定志 《金剛經》十月廿九日誦至「□□□聽」，十一月壹日誦至「即非菩薩」。
- 2 惠深 《觀音經》十月廿九日誦至「稱觀世音」，十一月壹日誦至「大自在天」。
- 3 顧盈 《百法論》十月廿九日誦至「是汝小乘」。
- 4 願清 《百法論》十月廿九日誦至「如我之空」，十一月壹日誦至「弘法利□」。
- 5 願濟 《觀音經》
- 6 法緣 《大悲經第一》
- 7 願教 《父母恩重經》
- 8 會德 《菩薩戒》 十月廿九日誦至「如法修行」。

- 9 保住 《觀音經》十月廿九日誦至「以何因緣」，十一月壹日誦至「即得解脫」。
- 10 戒定 《善惡因緣經》十月廿九日誦至「胞□□□□」。
- 11 保行 《金光明最勝〔王〕經第一》十月廿九日誦至「雜事童子」，十一月壹日誦至「是人當澡浴」。
- 12 願安 《觀音經》
- 14 願修 《延壽論經》十月廿九日誦至「或作駱駝身」，十一月壹日誦至
- 14 惠聰 《金剛般若波羅〔蜜〕經》
- 15 願淨 《金剛經》
- 16 繼紹 《多心經》
- 17 願定 《觀音經》十月廿九日誦至「即得解脫」，十一月壹日誦至「皆須斷懷」。
- 18 願惠 《千文》
- 19 永建 《多心經》
- 20 勝淨 《八陽經》十月廿九日誦至「獲如斯福」，十一月壹日誦至「而成佛道」。
- (後缺)

鄭炳林教授認為上錄文書與 S. 371 《戊子年(九二八)十月一日淨土寺試部帖》原屬同卷<sup>⑧</sup>，還存在一些疑點，因為兩件筆跡似不一樣；且 S. 371 背面無字，而 P. 3092 背的另一面卻有字；又 S. 371 經名是小字，P. 3092 背的經名是大字。從內容看也有一些問題，S. 371 是規定每日誦經的進度，P. 3092 背則是記錄完成誦經任務的情況；S. 371 的時間在十月一日，P. 3092 背的時間在十一月一日。雖然確定以上兩件文書是否同卷還存在一些疑問，但這兩件文書具有密切聯繫則無問題，將其看作十一月「月朝」某寺維那向試部「告報」該寺徒眾讀誦經戒律論的情況似更穩妥一些。P. 3092 背面的內容表明，試部帖的規定雖然得到了執行，但效果並不理想。上錄文書共存二十人，參加全部活動者八人，參加一半活動者三人，未參加活動者九人，將近一半徒眾沒有理睬試部帖。儘管如此，至少在戊子年仍有一半稍多的徒眾，包括沙彌、沙彌尼和式叉尼參與了讀誦經戒律論活動。

<sup>⑧</sup>鄭炳林《敦煌碑銘贊輯釋》(甘肅教育出版社1992年版)第472頁。

北圖 L. 3812 號也是記錄僧人誦經的文書。其內容如下：

- 1 《維摩經》日誦兩行，十一月四日至「可眾得寶」。十一月十
- 2 六日誦至「萬梵天王」，十二月一日至「爾時長者子」，十二月
- 3 十六日誦至「爾時舍利佛」，正月三日誦至「方
- 4 他品」，正月十七日誦至「弟子品三」。

此件為一人誦經之記錄，每日僅誦兩行，亦以月初和月半為一個階段。

為了督促各寺徒眾參與讀誦經戒律論活動，試部可能還組織了「試經」活動。P. 2032 背《後晉時期淨土寺諸色入破歷算會稿》第142至143行有「麵兩碩一斗，油七升半，蘇（酥）升半，粟一石九斗臥酒沽酒，試經日造局席，看諸寺僧官及眾僧等用」。上引試部帖記載試部設在淨土寺，這裡「試經」的有關支出又記在淨土寺的入破歷中，參與「試經」的則為「諸寺僧官」，故「試經」活動的主持者應該就是淨土寺試部。此外，S. 6330《諸色斛斗入破歷算會牒》第2至3行有「又粟壹斗，廿日靈圖寺勘僧用」，這裡的勘僧，或許亦為試僧。

與誦經活動一樣，試經活動也有不參加者。II X. 1061 號就記載了壬戌年未參加試經活動的僧人：

- 1 壬戌年十一月十日不赴試經僧：大力 願安 大惠
- 2 福林 玄睿 戒道 智心 彌：理祥 理紹 理崇 保成
- 3 願系 願惠 願寂 願梁 願住 願紹 願遄
- 4 願志 願宗 願思 願誠 願定 願崇
- 5 上件記僧二十四人為訊。

上引文書中的「彌」為沙彌之略稱，其後之「理祥」等應為沙彌。有關試經的情況，我們知道的不多。如多長時間試一次，所試經的內容等都有待進一步研究，我們只知道壬戌年十一月的一次試經活動，就有二十四位僧人沒有參加。

總體來看，在唐後期五代宋初，敦煌僧尼每日禮懺的次數在逐漸減少，部分僧人不堅持禮懺的現象也嚴重存在，這表明僧團與僧尼對這項活動的興趣也在逐漸減弱。與此同時，僧團對課誦經律論卻日益重視起來。這種變化

與中古時期僧尼的日常修習，從「六時禮懺」到「早晚二時課誦」轉變的歷史趨勢是一致的，以上考察還為我們理解這一轉變原因提供了背景的材料。

## 二、布 薩

所有布薩是指佛教徒每月兩次的說戒懺悔活動。敦煌文獻中的資料表明，敦煌僧團堅持了這項活動。

反映布薩的主要材料是《布薩文》。一九八〇年，陳祚龍先生在〈中古敦煌釋門的布薩法事之一斑〉一文中，最早刊布了 P. 3177 等寫卷中之數篇《布薩文》<sup>⑨</sup>。同年，土橋秀高先生亦刊布了 P. 3177 號中之《大乘布薩文》<sup>⑩</sup>。一九九一年，冉雲華先生依據敦煌本及傳世的有關大乘布薩的文獻，對大乘布薩之儀式規範及相關問題作了深入的探討<sup>⑪</sup>。一九九六年，姜伯勤先生考察了九世紀敦煌施行大乘布薩的情況，及大乘布薩與大乘菩薩戒的關係。<sup>⑫</sup>

如所周知，凡受大乘菩薩戒者均可參與大乘布薩活動，而大乘菩薩戒又是僧俗皆可得受的戒法。因而，大乘布薩雖與僧尼有關，卻非只有僧尼才能參加的布薩。其實後一種布薩在敦煌也一直存在，只是尚未有人論及。反映僧尼布薩活動的是《聲聞布薩文》，茲引北京大學圖書館 D191《聲聞布薩文》於下：

- 1 聲聞布薩文 羅漢聖僧集，凡夫眾〔和〕〔合〕。
- 2 香湯沐淨籌，布薩度眾生。 打淨一下， 云：大德。
- 3 僧聽，眾中誰小？小者收護。 三說， 又打淨一下。

<sup>⑨</sup>陳祚龍〈中古敦煌釋門的布薩法事之一斑〉，《東方雜誌》復刊第13卷12期。

<sup>⑩</sup>土橋秀高《戒律の研究》（同朋舍1980年版）第583頁。

<sup>⑪</sup>冉雲華〈敦煌本「大乘布薩文」研究〉，漢學研究中心編《漢學研究中心叢刊·論著類第2種·第二屆敦煌學國際研討會論文集》（1991年）第411~427頁。

<sup>⑫</sup>姜伯勤《敦煌藝術宗教與禮樂文明》（中國社會科學出版社1996年版）第347~354頁。

- 4 唱云：大德僧聽，外清淨大沙門入。三說，又打淨一  
5 下。言：大德僧聽，眾中誰小，小者已收護，外清  
6 淨大沙門已入。內外寂淨，無諸難事，堪  
7 可行籌。廣作布薩，我比丘永隆，為布薩  
8 故行籌。惟願上中下座，各各端身正意，如法  
9 受籌。三說。並受囑，受人籌。便來至上座前胡跪說偈。  
10 金剛無礙解脫籌，難逢難遇如今果，我今  
11 歡喜頂戴受，一切眾生亦如是。說已，受取。兩手擎頂戴之。  
12 具足清淨受此籌，具足清淨還此籌，堅持  
13 禁戒無闕犯，一切眾生亦如是。又打淨一下，此（次）行沙彌  
14 籌。三說。已有沙彌經（徑）往坐處行之，並取囑，受人籌。  
15 又打淨一下云：大德僧聽，此一住處一布薩，大僧若干人。  
16 沙彌若干人。都合若干人，各依佛法中清淨出家，和  
17 合布薩，上順佛教，中報四恩，下為含識，各誦經  
18 中清淨妙偈。又打淨一下。大德僧聽，比丘永隆，為眾誦戒云。

顯然，上引文書所反映的布薩應是只有出家五眾才能參加的布薩。S. 543 背亦保存了一件這樣的《聲聞布薩文》，兩件內容基本相同。結尾部分與上件不同，其內容是「持座具至上座前白云：今白月十五日（月黑云黑月），眾僧和合布薩，請上座為眾誦戒。次座亦如是白。鳴槌。大德僧聽：眾請律師某乙為眾誦戒，比丘某乙梵音，戒師升高座」。所謂戒師，應即在布薩活動中為僧眾誦戒者。

據《十誦律》，白衣、沙彌均不得參與比丘之布薩；據《四分律刪繁補闕行事鈔》，沙彌和大僧應分二處分別布薩。但從敦煌文獻中的資料來看，沙彌和沙彌尼可以參加聲聞布薩，但不能參與全過程。S. 4361《沙彌五德十數》云：「今僧布薩，演大毗尼，勝妙持尊，故非我分，法有簡退，今欲辭尊。然佛制沙彌令誦五德十數。用先正道，以儆邪人。今欲對眾陳意，願垂聽許」。而 P. 3015 背《沙彌五德十數》後有小字一行「禮僧次而出」。這表明沙彌在布薩活動中，在行沙彌籌之後，對眾念誦「五德十數」，再向眾

僧行禮後退出。沙彌退出後，戒師才向僧眾「演大毗尼」。

演大毗尼後，還要念誦一篇《布薩後嘆文》，P. 2807 《布薩後嘆文》云：

- 1 布薩後嘆文 不思力（議）也，大矣哉！卷之入毫端，廓之殄宇宙。有念必應，
- 2 無願不諧者歟。況說戒宣傳，事資末劫，弘通至理，流化將來。是以
- 3 自春忌（繼）夏，俞（逾）益精修，爰及窮秋，轉加勤懇。所願佛日朗，道樹榮，
- 4 國界安，法門盛。每以虔虔一志，肅肅千僧，禮念增晝夜之精誠，行道
- 5 播禎祥之福慶。由是邊秋暮景，黃葉初飛，廓落禪庭，暝色
- 6 方晦。總斯殊勝，無限良緣，先用莊嚴，上界天仙，龍天八部，唯願
- 7 威靈不昧，神化無窮，護軍國以安人，流多慶於方城。我 聖神贊
- 8 普贊道光萬劫德備鎮千秋。二教授建法幢於南國，懸佛日於西山，道俗
- 9 知歸，釋門安泰。然後三邊靜，萬里寧，蠢動含靈，俱沾樂果。

此件中有「肅肅千僧」，且是常年精修，所反映的應是僧尼布薩。念完「嘆文」以後，布薩活動可能就結束了。

上錄 S. 4361 《沙彌五德十數》還透露出聲聞布薩與大乘布薩所誦戒法不同。大乘布薩所誦為菩薩戒，聲聞布薩則是「演大毗尼」，即僧尼大戒。北京大學圖書館藏敦煌文獻 D088 《四分尼戒本》背有題記云：「戒經半月半月說戒經中來」，說明比丘尼的布薩所誦為《四分尼戒本》。準此，比丘之布薩所誦應為比丘戒本。

由於戒法不同，比丘和比丘尼的布薩活動應是分別舉行的。S. 543 號有題記云：「戊年四月卅日，次至靈圖寺布薩，寫《十戒文》記」。既云次至靈圖寺，表明布薩活動不是以寺為單位舉行，而是由各寺輪流主辦。推測是

比丘布薩由各僧寺輪流主辦，比丘尼之布薩則由各尼寺輪流主辦。

從現存材料來看，大乘布薩與聲聞布薩的時間是相同的。在一些文書中，《大乘布薩文》與《聲聞布薩文》是寫於一卷之上。如前引北大圖 D191《聲聞布薩文》之後就是《大乘布薩文》，S. 543 背《聲聞布薩文》的前面是《大乘布薩文》。還有不少《布薩文》可以適用於兩種布薩活動。這一現象暗示我們，上述兩種布薩有可能是同一所寺院先後舉行的兩場說戒活動。因為受菩薩戒的僧尼在一日之內要參加兩種布薩，若這兩種布薩安排在不同的寺院，他們必然疲於奔波；如果兩種布薩都安排在同一所寺院，上午一場，下午一場，對於參加兩種布薩的僧人就比較方便。總之，受菩薩戒的僧尼一月要參加四次布薩。

在敦煌文獻中保存的寺院入破歷中，也有一些有關布薩的資料。如P. 2049 背《同光三年正月沙州淨土寺直歲保護手下諸色入破歷算會牒》第337至338行有「油參勝，布薩戒師道師及炒藥食用」；又P. 2049 背《長興二年正月沙州淨土寺直歲願達手下諸色入破歷算會牒》第192至193行有「麥肆碩參斗，賞當寺布薩法事保達保會用」；第296行有「油壹勝，布薩時炒藥食用」；P. 3490《辛巳年某寺諸色斛斗破歷》第二十一行有「油半勝壹抄，布薩炒藥食用」；P. 6002《辰年某寺諸色斛斗入破歷算會牒》第59至61行有「麵陸斗伍勝，油伍勝半，粟陸斗，麥參斗，已上充九月布薩設誦戒昌（唱）道及賣梨造藥食食用」。此外，寺院入破歷中有關造戒齋的記載，恐怕指的也是布薩活動。但我們無法區分上列材料中的布薩，是大乘布薩還是聲聞布薩。

上述兩種布薩在吐蕃、歸義軍時期均曾流行。姜伯勤先生曾引用吐蕃時期的《布薩文》<sup>⑬</sup>，上引北大圖中之《聲聞布薩文》即在歸義軍時期<sup>⑭</sup>。另，上引有關布薩之寺院入破歷，也多在歸義軍時期。

<sup>⑬</sup>同上註。

<sup>⑭</sup>此件之後的《唱道文》（實為《大乘布薩文》）中有「大唐國沙州靈圖寺」。