

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

佛教甘肃卷十一



读者出版集团
甘肃民族出版社

目 录

- 论敦煌佛寺禅窟兰若的组织及其他 湛如(1)
- 什么是变相 巫鸿(23)
- 俄藏《景德传灯录》非敦煌写本辨 荣新江(28)
- 旅顺博物馆藏敦煌写经目录及订正 王珍仁 孙慧珍(32)
- 敦煌本回鹘文《杂阿含经》残卷研究 张铁山(37)
- 榆林窟第 29 窟窟主及其营建年代考论 刘玉权(45)
- 读敦煌讲经文札记 林聪明(54)
- 敦煌写卷《忏悔灭罪金光明经传》初探 郑阿财(63)
- 敦煌遗书中的《妙法莲华经》及有关文献 方广锜(84)
- 大足宝顶与敦煌的大方便(佛)报恩经变之比较研究 胡文和(105)
- 论敦煌斋文与佛教行事 湛如(114)
- 前凉张天锡时期的佛教 杜斗城(127)
- 都教授张金炫和尚生平事迹考 郑炳林(133)
- 甘肃藏传佛教研究述评 瑾桴·磐声(140)
- 北凉石塔上的易经八卦与七佛一弥勒造像 殷光明(148)
- 《思益经》及其在敦煌的流传 王惠民(157)
- 莫高窟第 290 窟佛传画中的瑞应思想研究 贺世哲(166)
- 初谈佛教石窟供养人 项一峰(171)
- 敦煌菩萨戒仪与菩萨戒牒之研究 湛如(176)
- 读莫高窟第 254 窟《难陀出家图》 贺世哲(188)
- 敦煌佛经音义写卷述要 张金泉(193)
- 卢舍那示现三重本未成道——莫高窟第 36 窟三幅说法图新解 梁尉英(204)
- 唐五代敦煌的粟特人与佛教 郑炳林(212)
- 敦煌写本斯 136、417、622 号“佛经”初探 张子开(230)
- 敦煌寺院中的都师 田德新(234)
- 敦煌寺院中的会计——直岁 公维章 文澜(239)
- 甘肃藏传佛教研究及其文献述评 彭清深(242)
- 甘肃藏区寺院经济探析 结古乃·桑杰(248)
- 河西回鹘之佛教 杨富学 杜斗城(255)
- 敦煌文献中五代宋初戒牒研究 王书庆(261)
- 北凉石塔分期试论 殷光明(271)
- 《董保德功德记》与隋代敦煌崇教寺舍利塔 王惠民(282)

关于唐后期五代宋初沙州僧俗的施捨问题	郝春文(297)
莫高窟第 249、285 窟狩猎图似是不律仪变相	梁尉英(319)
莫高窟壁画中的沙弥守戒自杀图研究	蔡伟堂(330)
再论麦积山石窟的创建时代及最初开凿的洞窟	张学荣 何静珍(338)
十六国北朝时期麦积山石窟三佛考析	项一峰(356)
敦煌吐蕃文书 P.T.1297 号再释	王尧(360)
敦煌藏经洞的性质及其封闭原因	荣新江(369)
炽盛光佛变相图图像研究	孟嗣徽(395)
敦煌本《大佛略忏》在佛教忏悔文中的地位	汪娟(444)
(20) 刘天球	
(42) 樊锦诗	
(52) 樊锦诗	
(64) 樊锦诗	
(70) 樊锦诗	
(114) 樊锦诗	
(127) 樊锦诗	
(135) 樊锦诗	
(140) 樊锦诗	
(148) 樊锦诗	
(171) 樊锦诗	
(188) 樊锦诗	
(193) 樊锦诗	
(204) 樊锦诗	
(313) 樊锦诗	
(320) 樊锦诗	
(324) 樊锦诗	
(329) 樊锦诗	
(345) 樊锦诗	
(348) 樊锦诗	
(355) 樊锦诗	
(361) 樊锦诗	
(375) 樊锦诗	
(385) 樊锦诗	

論敦煌佛寺禪窟蘭若的組織及其他

湛如

(中山大學)

一 引言

敦煌地處東西交通要道、深受中原及週邊文化的多重影響，使這一地區的佛教有明顯的地方色彩。在寺院數字方面；吐蕃統治時期有僧尼寺 12 所，吐蕃統治後期增至 14 至 15 所，歸義軍張氏時期 16 所後又增至 17 所^①，同時又有三所禪窟及若干蘭若的存在。僧尼數字方面，至 9 世紀末敦煌教團達到千人以上^②。由於進行有組織的抄經，使敦煌寺院的藏經十分可觀。曇曠、摩訶衍、法成等蕃漢大德駐錫於此，著述譯經、禪修弘法、又使敦煌佛教教學水平空前提高。寺院是佛教的實體，是佛教徒的修學中心所在，又是佛教教團的基層單位。探討敦煌寺院組織等問題，對我們深入理解這一地區教團形態及寺院性質有着重要意義。有關敦煌寺院組織的研究，山崎宏先生在《唐代の僧官制度》的巨著中在論及唐代僧統時就敦煌的僧統進行了論說^③，謝和耐先生在《中國五一十世紀的寺院經濟》一書中有過論述^④，藤枝晃先生和竺沙雅章先生在這方面亦有過卓越的研究。姜伯勤先生在《唐五代寺戶制度研究》一書中對“寺卿”作了精密的考證，指出寺卿是寺戶管理人，並協同諸寺綱管處理寺務。又據內典認為在尼寺設立寺卿的必要性^⑤。在《敦煌社會文書導論》中，也論及了教團組織^⑥。土肥義和先生發表了《寺院と生活》，是這方面研究的重要文獻^⑦。田中良昭先生的《初期禪宗の戒律論》^⑧，一文對我們研究敦煌寺院性質亦有重要啟發。在前輩學者研究的基礎上，本文通過對中國早期的僧團制度的回顧，就敦煌寺院組織性質等問題作進一步的探索，期待方家的指教。

① 竺沙雅章“敦煌の僧官制度”，《東方學報》，京都，第 30 冊，第 185 頁。

② 藤枝晃“敦煌の僧尼籍”，《東方學報》，京都，29 冊。

③ 謝和耐著，耿升譯《中國五一十世紀的寺院經濟》，1984 年。

④ 山崎宏“唐代僧官制度”，載《中國中世佛教の展開》，法藏館，1972 年。

⑤ 姜伯勤《唐五代寺戶制度研究》，中華書局，1987 年，第 51—53 頁。

⑥ 姜伯勤《敦煌社會文書導論》第 7 章“教團”，臺灣新文豐出版社，1992 年。

⑦ 土肥義和“寺院と生活”載《敦煌講座・敦煌の社會》，大東出版社。

⑧ 田中良昭《敦煌禪宗の文獻研究》第 5 章第 2 節“初期禪宗の戒律論”大東出版社，1983 年。

二 中國早期的寺院制度

(一) 道安僧尼軌範的制定

佛陀在鹿野苑的初轉法輪、五比丘隨佛出家，這是原始佛教僧團的最早成立。當時如果有人願意加入僧團，祇要到佛陀那裏，佛陀為說“善來比丘”即成了僧團的一員。早期的僧團是一種平等共住的原則下存在^⑨。有關僧伽的行事、行政人事等，均依僧伽羯磨執行決定，即三種羯磨^⑩。此後佛教僧團一直通過戒律進行自治，戒律是佛教在發展過程中逐漸完善的，因此各種戒律相應出現，有律分五部之說。部派佛教時期的二十幾種部派，都有獨自的戒律系統。在中國佛教僧團方面，自兩晉開始至南北朝，僧尼數字激增，而戒律不全，為僧團制定軌範，健全教務管理，使僧尼的修學生活能如法如律，已引起了當時的佛教領袖的高度重視。道安的僧團、竺僧朗的僧團、慧遠的廬山僧團等，都在儀規制定方面作過嘗試性的努力。其中道安的《僧尼規範》最具代表性。贊寧在《大宋僧史略》卷中說：“晉道安法師，傷戒律之未全，痛威儀之多缺，故彌縫其缺、埽堰其流，立三列以為命章，使一時而生信。一行香定座上講，二六時禮懺，三布薩等法，過於此法者則別立遮防。……上之三列，天下翕然奉行也。”《高僧傳》卷五《道安傳》亦云：“所制僧尼軌範佛法憲章、修為三列。一曰、行香定上座上講經上之法，二曰、常日六時行道飲食唱時法，三曰、布施差使悔過法，天下寺舍遂則而從之”。在三國時代，曇柯迦羅、曇諦對《僧祇律》、《四分律》及授戒法，雖然有所翻譯，至道安時代戒律仍不普及。當時道安領導的僧團“師徒數百，齋講不倦，無變化技術可以惑常人之耳目，無重大勢可以整群小之參差。而師徒肅肅，自相尊敬”^⑪。道安的僧團，山門精整，六和清淨，除了他本人的戒德冰霜和崇高人格感召外，就是用當時流行的戒律，和在戒律精神基礎上，自己制定的僧制來軌範僧團。據《大宋僧史略》及《高僧傳》等記載，道安的僧尼規範主要內容是：

第一，行香定座上講經上講之法，是講經說法的儀式。行香即是在講經法會開始時，由僧中耆宿將香分給大眾在佛像前焚燒，勸請諸聖，目的在於證明自己的信心，並莊嚴整個法會。其次關於定座上及經上講，對此，宇井伯壽博士在《釋道安研究》中：將此句話斷為，“行香、定座上講、經上講。並認為，座上講是指禮臺之上講經，經上講是指對經文所進行的次第解讀”^⑫。而橫超慧日先生在《中國佛教の研究》一書中對“行香定座上講經上講”這句話斷為行香、定座、上經、上講。指出行香是施主齋時之際，首先向僧敬香。定座即齋是為聖僧設座，上經上講則為在接受施主的齋食之後為其誦經講說。據此，橫超慧日先生進一步得出，“行香定座上講經上講”即為僧侶在應供之時的誦經講說之法^⑬。福井文雅先生在《唐代俗講儀式的成立をめぐり諸問題》一文中首先將唐代俗講的儀規程序歸納為以下八點：即（1）打鐘大眾入堂。（2）講師與組織者入堂。（3）講師等登高座，稱贊佛名。（4）定座後按曲調作梵，唱經題目。（5）按經文三分講經。（6）闡述儀式執行的緣由。（7）論議問答及講師復將等。（8）施主發願及施物。

⑨ 佐藤密雄《原始佛教僧團の研究》，第279頁。

⑩ 《南傳大藏經》卷三，第190頁。

⑪ 《高僧傳》卷五《道安傳》，《大正藏》卷五十，第353頁。

⑫ 宇井伯壽《釋道安研究》，岩波書店，1956年，第24—25頁。

⑬ 橫超慧日《中國佛教の研究》，法藏館，1958年，第184頁。

然後認為道安的“行香·定座·上經·上講之法”與唐代的俗講程序結構上有相似之處^⑭。而我們認為，如果將“行香定座上講經上講”理解為行香·定座上·講經上講較妥。也就是在法會開始之前行香，然後經師升座，最後按道安自己劃分的序分、正宗分、流通分次第講說佛法。由此程序，可以推知在講經會場有佛像陳列、懸掛幢幡等莊嚴的場面。

第二，當日六時行道飲食唱時法，即晝夜六時起居行道、禮懺和飲食唱導的規定。關於此點，大概是由於贊寧在當時對唱時法還不是十分瞭解的緣故，所以在《大宋僧史略》中祇提到了六時禮懺，然而道宣在《高僧傳》中早已談到六時禮懺也提及了飲食唱時法，而六時禮懺的具體內容不得而知。但據土橋秀高先生的研究認為，六時禮懺的這一儀禮最早出自《大智度論》。在《大智度論》中，關於六時禮佛即是在食時禮誦十佛名號，並在佛前懺悔自己業力。選指出禮懺的流行，表明了以比丘戒為核心的僧伽規制向菩薩戒的轉移，是一種戒律觀念的變遷^⑮。經道安的唱導，六時禮懺對唐代佛教界亦產生了直接影響，在道宣在《四分律刪繁補闕行事鈔》中的《諸雜要行篇》及《國清百錄》卷第一《立制法第一》天臺智者的著作裏都能見到六時禮懺的影響痕跡。形成了《大智度論》—道安—智者—道宣的六時禮懺的譜系，也成為大乘菩薩道實踐的重要內容。而唱時法的規定亦源於印度，在《法苑珠林·受請篇》引用了《增一阿含經》的內容，指僧伽在齋時的唱誦規定。而唱時法與唱導有關，在《出三藏記集》卷六《安法師集舊制三科第二十一》有記載^⑯。同時在《法苑珠林》卷二十六《唄贊篇第三十四》說：“昔晉時有道安法師，集制三科，上經·上講·布薩等，先賢立制，不墮於地。天下法則，人皆習行”^⑰。另外在《大正藏》卷八十五《古逸部》所受的《慧遠外傳》，也向我們透露了道安關於《僧尼規範》的一些信息，如：“其時聽眾如雲施利，若鐘聲即動、即上講，都講舉維那作梵。……於是道安手把如意、身座寶臺，廣焚無價之香即宣妙意，發聲乃唱便舉經題”^⑱。由此可見道安的僧團，在舉行法會之時各種禮儀，即集眾—鳴鐘—上講—作梵—升座—講師焚香—唱題。而關於唱導在各種法會中的應用及與贊文的關係，將另撰文詳論。但道安的唱時規制使我們尋見了唱導在中國的源頭所在。

第三，布薩差使悔過法，布薩悔過法的儀式，差使即在布薩時僧團兩眾互相派遣使者的有關規定。在佛陀時代就已經存在，而道安是較早實行布薩的中國僧侶，這一點對後世影響極大，一直延續至今。上述三條的規定，不僅使道安的僧團修學辦道有章可循，同時對日後佛教界教制制定產生了巨大的影響。道安的《僧尼規範》在制定的過程中吸收了當時《十誦律》《僧祇律》《五分律》等律部的許多思想，尤其是自東晉以來《十誦律》的流行甚廣，道安也為剛譯出不久的十卷《鼻奈耶》寫過序。據平川章先生的研究，《十誦律》與《鼻奈耶》為有部律典^⑲。自道安開始，中國佛教在發展過程中，不斷的探索、制定適應於本土教團需要的教制，歷經南北朝至隋唐以降，上下千載代不乏人。這些教制既有印度律典的精神，又有中國佛教特色，凝聚着無數教下與宗門僧侶的智慧。

⑭ 福井文雅“唐代俗講儀式的成立をめぐる諸問題”，《大正大學研究紀要》第54輯。

⑮ 土橋秀高“中國における戒律の屈折”，《龍谷大學論集》第393號，1970年。

⑯ 《出三藏記集》卷十二《經唄導師集卷第6》，《大正藏》卷五十五，第92頁。

⑰ 《法苑珠林》卷二十六《唄贊篇第34》，《大正藏》卷五十五，第575頁。

⑱ 《慧遠外傳》《大正藏》卷八十五，第1316—1320頁。

⑲ 平川章《律藏の研究》，山喜房佛書林，1950年，第161頁。

(二) 敦煌本《教團規制》中的寺院制度

北京郝氏私人所藏的敦煌寫本《教團規制》，半個世紀以來不為世人所知。冢本善隆先生根據親自所拍的相片將整個卷子全部錄文，並發表了《敦煌・シナ佛教教團制規——特に行象の祭典について》一文^{②①}，使我們瞭解到西魏至隋唐之際流行於西北地區的教制情況。而且據諸戶立雄先生的研究，卷子的內容規定及所流行的地區就是敦煌^{②②}。由此我們依稀看到西魏至隋唐之際敦煌地區，以三綱為中心的寺院基層僧官制度已經被確定下來。整個卷子首尾殘缺，題目由冢本善隆擬定，共 217 行，所分各節如下：

……法第四

四月八日二月八日功德法第五

出家功德法第六

禪師行法第八

法師行法第九

學戒行法第十

學定行法第十一

學慧行法第十二

僧綱維行法第十三

寺綱維行法第十四

少欲知足行法第十五

忍辱無諍法第十六

着如法服長則說淨法第十七

布薩立淨法第十八

師教弟子並弟子受教法第十九

其中寺綱維行法（126 行—158 行）

127 凡置上座寺主維那之法必集及檀越議論和同推舉

128 律師禪師法師堪並僧業衆所樂者立為三綱即為綱

129 維理需嚴勒僧徒勤修三業威儀翔厚動成物則為世

130 所欽設有罪非善意慰喻教懺悔稱悅情令無違諍

131……

132……自今以後諸有僧尼有要

133 緣事出至州界之外者必令白僧和許然後聽去在寺三綱

134 宜給手牒……

在以上引文中不難看出，關於三綱的選任者的條件、任職後的職務，內容即統領寺衆、出游許可、寺院的財務管理，都有詳細的規定。是中國早期三綱制度的重要資料。北魏時期已經將三綱納入僧官系統。如世宗永平二年（509 年），沙門統惠深交給皇帝的一份文件中提到：“諸州鎮郡、維那、上座、寺主各令戒律自修，咸以內禁，若不解律者，退其本次”^{②③}。衆所週知，北

^{②①} 《冢本善隆著作集》第 3 卷，大東出版社，1975 年。

^{②②} 諸戶立雄《中國佛教制度史的研究》第 1 章，平河出版社，1990 年。

^{②③} 《魏書》卷一百一十四《釋老志》。

魏昭玄寺，是中央一級僧務機構，全國僧務均由昭玄寺掌管。而最基層的僧官即是三綱。負責寺院的誦經、禮懺、齋會、佛事、僧尼雲游等日常事務。當時在《教團規制》中強調了以三綱為中心的教團運作，如發給雲水僧尼的證明文件，即是三綱聯名簽署。自北魏以來，教團空前龐大，僧官設置泛濫，而在西北地區基於戒律精神，廣引內典，制定地方性的教規，突出了寺院在教務問題上的獨立性與權威性。

三 敦煌寺院綱管

根據 S. 1947V、P. 3218、S. 3156、S. 4504 等文獻記載，吐蕃和張曹歸義軍時期，敦煌先後有龍興寺、大雲寺、靈圖寺、蓮臺寺、開元寺、乾元寺、金光明寺、永安寺、報恩寺、永康寺、永壽寺、三界寺、顯德寺、乾明寺等僧寺以及靈修寺、普光寺、大乘寺、安國寺、聖光寺等尼寺，另有三所禪窟及若干蘭若^②。負責掌管整個敦煌教團事務的是都司，這一最高的敦煌佛教管理機構地點設在龍興寺^③。吐蕃佔領前期的僧官系統是：

都司—都僧統—都判官—寺三綱

可是，自公元 810 年以後，吐蕃時期的文書中，開始出現一種“教授”的僧官。竺沙雅章先生認為，九世紀前半期敦煌佛教教授制度的盛行，與藏傳佛教制度重視堪布制度有關^④。蕃佔後期敦煌僧官制度是：

都教授—副教授—都法律—法律

都判官—判官—寺三綱—寺卿

吐蕃時期的都判官、判官在後期繼續保留。這一時期的寺職則發生了變化，即除了三綱之外，新增設了寺卿。至張議潮率領河西軍民推翻了吐蕃的統治，各種體制恢復唐制，僧官制度也進行了相應的改革。河西地區的最高僧官，改稱“河西都僧統”，下設都僧政、僧政、法律、都判官、判官、寺三綱、都司，作為沙州僧團的核心機構。為了龐大的教團正常運轉，僧尼的如法辦道除了設置眾多的僧官外，還設有各種專門分支機構。如觀司（P. 2638）、行像司（S. 0474）、方等道場司（P. 3167 背）、經司（S. 2142）、燈司（S. 5495、P. 2613）、功司（S. 2042）、功德司（S. 4689）、堂齋司（S. 4782）、修造司（S. 4782、P. 2613）、招提司（P. 3352、S. 1600、P. 3881、S. 6276）、倉司（S. 5806）、西倉司（P. 2030 背）、常住藏司（S. 0470）、功□司（P. 4649、S. 6980）、羊司（S. 6452）、音聲（P. 2613）、佛帳所（P. 3432、S. 1475）等部門。無論吐蕃時期，還是歸義軍時期的上層僧官體制結構怎樣調整，而諸寺綱管的三綱制度，一直是整個敦煌教團基層核心所在。各個寺院是敦煌教團的組成單位，而三綱等寺職便是寺院的靈魂。以下試對敦煌寺院三綱等制度作通盤的考察。

關於三綱的設置，《大唐六典》卷四《祠部》載：“每寺上座一人、寺主一人、都維那一人、共綱管眾事”。《舊唐書》卷四十四《職官志·鴻臚寺》：“凡天下寺觀三綱及京都大德，皆取其道德高妙，為眾所推者補充。”《舊唐書》卷四十三《職官志·祠部》：“每寺立三綱，以行業高

② 藤枝晃《敦煌僧尼籍》並參見李正宇“敦煌地區古代祠廟寺觀簡志”，載《敦煌學輯刊》1988年第1、2期。

③ 竺沙雅章《中國佛教社會史研究》，同朋社，京都，1982年，第365頁。

④ 竺沙雅章“敦煌の僧官”，《東方學報》京都，第30冊。

者充之。每寺上座一人，寺主一人，都維那一人。”上引的三條資料，向我們透露了三綱制度在唐代已流行各地，出任三綱者的最重要條件，即是道德高妙、衆望所歸。同時，三綱的具體名稱，在唐代也正式得到確定與統一。如長孫無忌在《唐律疏議》卷六說：“寺有上座、寺主、都維那、是為三綱”。另外在金石資料中，也有唐代寺院設立三綱的記載。在貞觀年間，開業寺上座、寺主、維那分別由圓徹、圓鏡、道英擔任²⁶。長安四年（704年）少林寺的寺主、上座、維那則由義將、智實、大舉出任²⁷。

在敦煌文書中，記載三綱的資料較多，使我們知道三綱的設立與中原一樣普及。三綱之一是寺主，此職在印度已設立。造寺之人不一定就是僧人，早期的寺主與我們所說的三綱中的寺主不完全一樣，玄奘在《大唐西域記》及義淨《求法高僧傳》中都記載了寺主的資料。其中《大唐西域記》先後六次提及於那爛陀建寺的六個國王。此外《慈恩傳》、《法顯傳》也有寺主的資料，他們多是國王大臣或商人。這些寺主不是僧人，應不住在寺院，但是以他們的社會地位和雄厚的經濟基礎，對寺院的影響可以想象²⁸。贊寧在《大宋僧史略》中認為，中國的寺主的起源與東漢時白馬寺的創立有關，同時認為東晉以後“此職方盛”²⁹。《高僧傳》卷十《健陀勒傳》及《法苑珠林》卷二十四，分別記載了西晉時健陀勒與蜀僧靜僧被衆人推為寺主的情況。在禪宗教團獨立以前，寺院的三綱制度已被固定下來，而且名稱也通行於朝野。祇是有時寺主、上座的次序排列時前時後。後百丈懷海獨自創立禪門清規，設立十務，但是具體的名稱已經無法知道。《禪門規式》中，也祇有飯頭、菜頭、侍者、維那³⁰。到了《禪苑清規》時代，則設立了以住持為中心，及監院、維那、典座、直歲、四職事、和首座、書狀、藏主、知客、浴主、庫頭、六頭首的禪林組織。寺主的名稱，在禪林制度中已由住持取代，在職責方面也發生了變化。三綱中的寺主，具有對寺院進行行政管理等職，負責具體寺務，有濃厚的僧官色彩。而禪林的住持制度，則更注重修有成就並能領衆修學的修道本位精神³¹。敦煌文書中寺主的產生，往往由寺院的上座或維那同其他僧尼聯名推薦，呈報都司批准。如P. 3730所載的金光明寺維那懷英等，推舉淮濟為上座、明□補充寺主，並在申請牒中特別強調了兩人德才兼備、衆望所歸的特點。都僧統洪辯在判詞中稱：“上座才智有聞、戒行具挹。呂寺主方圓不滯、務略臨機”。可知懷濟在戒行上是一位毗尼精嚴的佛門耆宿，而呂寺主同樣是圓融機智的英才。而在P. 3100文書中，有僧衆等人推舉“精心練行辯捷臨機”的律師善才擔任寺主。S. 1073V中有紹淨等人請戒珠圓淨、才智洪深的某乙為寺主。而S. 2575記載的由上座義深等推為寺主的大行，也是“僧中俊德、務衆多能”。特別是，S. 6417中記載的普光寺圓證等人，請妙慈充法律、智員充寺主、□□充典座、慈相充直歲。然後也強調了上述等人的“四依不棄於晨昏、八敬長然於歲月。”這裏的四依即依智不依識、依意不依語、依法不依人、依了義不依不了義。八敬法則是原始比丘尼僧團建立的重要前提³²。在敦煌尼寺中八敬法的實行情況，可窺知一二。S. 4760中的充聖光寺寺

²⁶ 姜伯勤《唐五代敦煌寺戶制度》第3章第1節，中華書局，1987年。

²⁷ 《開業寺碑文》，《金石萃編》卷五十九。

²⁸ 《少林寺戒壇銘》，《金石萃編》卷七十。

²⁹ 贊寧《大宋僧史略》卷中《雜任職員》。

³⁰ 《景德傳燈錄》卷六《禪門規式》《大正藏》卷五十一，第250頁下。

³¹ 《禪苑清規》卷二，《續藏經》第十六套，第五冊。

³² 《四分律》卷四十八《比丘尼毘度》十七，《大正藏》卷二十二。

職的願志、願盈、願法同樣是“戒行以秋月具明、德業共化競色。而且均是出自高門。上述任寺主或上座的僧尼，均具有戒德高尚的這一顯著特點。寺主在就任時需報都司批准，在任期已滿或因故辭職時，也需得到都司的同意。但此時都司的判詞，往往措辭含蓄，經常將具體事宜交由寺院僧眾決定。如 P. 3100 文書中的寺主道行在任六七年後懇求辭退，而都僧統悟真於判詞中，除了肯定稱贊道行的業績之外，並說：“付寺徒眾商量。”另在 P. 3753 《唐大順二年（891 年）正月普光寺尼定忍等辭職並判詞》文書中，記載了普光寺的寺主慈淨、都維體淨、典座智真、直歲戒忍、定忍應是此寺的上座。這是在敦煌文書中十分少見的寺職具體辭職的文書。辭職的原因還不得而知。悟真在判詞中亦說：“付當寺徒眾細與商量。”都僧統的舉措，反映了敦煌寺院雖然隸屬都司管轄，同時亦有相對的寺務決定權利。敦煌寺院寺主的職責主要是綱管僧徒、統理寺務。如 P. 6005 《釋門帖諸寺綱管》中，由僧政、法律、奉都僧統之命下達的帖文，通知各寺綱管做好夏安居的各種準備。“住寺依止、從師進業修習、三時禮懺、恐眾難齊，仍勒上座，寺主親自押署，齊整僧徒。”諸寺綱管在執行都司的帖文過程中，“如慢公者、綱管罰五十人一席。”同文書中，還有“諸寺僧尼、數內沙彌、或未有請依止及後入名僧尼，並令請依止，無使寬閑，如不□（從）師者，仰綱管於官通名，重有科罰。”可知諸寺綱管對僧尼的修學生活，重點在於引導與監督，而無具體的科罰權利。此外，寺主的職責，還表現對寺院的經濟事物的管理。S. 0542 背之五《大乘寺寺卿唐千進算羊牒》文書中，由寺主善來與寺卿唐千進共同簽署。亦說明寺主作為一寺統理者，對寺院的經濟也具體過問。因此可以說，敦煌佛寺的寺主在都司的直接領導下，負責各寺的具體寺務，對僧徒有修學上的監督權利，而沒有處罰的權利。

三綱中的上座，梵語 sthavia、巴利語 thera，音譯悉他薛羅、悉提那，又稱長老、上臘、首座、尚座、住位等，即指法臘高位、居僧首。《毗尼母經》卷六載，按法臘的多少，而立下座、中座、上座、耆舊長宿等四階。以無臘至九臘稱為下座，十臘至十九臘稱為中座，二十臘至四十九臘稱為上座，五十臘以上而受國王、長者、出家人所重者稱為耆舊^⑧。在《集異門足論》卷四，又將上座分為三種：（1）生年上座、梵語 jati-sthavira，即尊長耆舊。（2）世俗上座、梵語 samvri-stavira，即世俗中有財產地位權利者。（3）法性上座、梵語 dharma-sthavira，法臘較長智慧解脫阿羅漢果證得者。又據《十誦律》卷 50 記載，上座就具足十種條件：（1）有所住處，（2）無畏無能遮者，（3）能息煩惱，（4）多知識有名聞能生淨心，（5）辯才具足無能勝者，（6）無有滯礙義趣明了，（7）聞者信受，（8）善能安祥入他家，（9）能為白衣深說妙法、分別諸道、勸令行施齋戒、令他捨惡從善，（10）具足四諦、現法安樂無所有乏。不難看出，內律中關於上座的解說，都側重對德行方面的重視。贊寧在《大宋僧史略》卷中說：“夫上座者三種，為集異門足論、毗曇云：“一生年焉耆年、二世俗財名與貴族、三先受戒及先證果，古今立此位，皆取其年德干局者充之。高僧傳多云被敕為某寺上座是也，道宣敕為西明寺上座、列寺主維那之上。”這裏的上座，並沒有負責具體事務。作為寺院的尊宿，深受僧眾的禮敬。而三綱中的上座成為寺職之一，不僅指導僧眾修學、也參與寺務管理。如 P. 6417 《後唐清泰二年（935 年）三月金光明寺上座神威等請善力為上座狀並龍辯判詞》：

1 金光明寺徒眾上座神威等狀

2 眾請善力為上座

^⑧ 《毗尼母經》卷六，《大正藏》卷二十四。

- 3 右前件僧幼懷信德別量英奇
- 4 行業恒表於緇從軌範不乖於古
- 5 則寺中上下情慕斯人鴻業切籍干
- 6 勤治務要平處衆伏望都僧統和尚仁恩詳照特賜任持伏請處分……

這是金光明寺上座交接之際的一份文書。神威在退職之前推舉善力為次任上座。都僧統在判詞中說：“上座是六綱主務、切籍衆內能仁、況善力耳聾眼暗、便共畫影一般、寺徒衆請僉升、不可違情、准狀補充、便須了事。”有的學者認為，既然善力耳聾眼暗，被任命為上座頗費解^④。由於善力德高望重、僧中大德，深為寺徒所景仰，堪為師表，是僧衆修學的導師。如果說寺主側重於寺務的具體管理，而上座更重於對僧衆修學的督導。P. 6005《釋門帖諸寺綱管》文書，是關於夏安居修學安排的通知，這是一件長 78cm 寬 28cm 獨立而又完整的文書，共 34 行，如在第 5 行和第 7 行曾兩次提及上座：

- 5 勒上座、寺主親自押署、齊整僧徒。
- 23 禪律及上座勾當。

又如 S. 4664《團僧等於白露道場認真課念帖》是六團僧念誦的通知，亦由上座監督。

- 7 上件團僧等今緣白露道場，各須一日一
- 8 夜、課念精專、不得怠慢、二時巡繞、而
- 9 莫停。朝夕經行、而謹慎若有不憑條
- 10 式、隨意施行、上座罰麥七斗，的無寬免。

上座在敦煌諸寺中的職責由此依稀可見。其次，上座作為三綱之一，也參與一些法務管理。如 P. 2769《某寺上座為設日臨近轉帖》文書，即由上座簽署。分付當寺沙彌、願林、弘淨等人做好設日前的準備事宜。S. 2575《後唐天成三年（928 年）七月十二日都僧統海晏於諸寺配借幡傘等帖》文書中，亦有靈圖寺上座義深的狀牒。到後來在禪林清規中，上座的職責愈加顯得重要。《禪苑清規》卷三“首座之職，表儀衆僧，舉非正法”。《敕修百丈清規》中，亦有“前堂首座，表率叢林，人天眼目，分座說法。開鑿後昆，坐禪領衆，謹守條章，齋粥精粗，勉諭執事，僧行失儀，依則示罰，老病亡歿，垂恤送終，凡衆之事，皆得舉行”^⑤。上座不僅統衆修學兼理寺務，同時自己的威儀舉止為衆僧的表率。在中原上座中亦不乏精通教理善於講說之士。園仁在《入唐求法巡禮行記》卷三中，即記載了五臺山花嚴寺的上座洪基，朝講法華、晚講止觀的場面。維那作為三綱之一，在寺職中有重要作用。考維那一語系梵漢兼舉之詞，維為綱維統理之義，那為梵語 karma-dana，音譯為羯磨陀那，意譯是授事，即以諸雜事指授於人，為寺中統理僧衆雜事之職，佛令設立。據《四分律刪繁補闕行事鈔》卷一載：“時僧坊中無人知時限、唱時至及打槌佳、又無人灑掃塗治講堂食處、無人相續鋪床及教人淨果菜食中蟲飲食、時無人行

^④ 唐耕耦《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第 4 輯，全國圖書館文獻縮微複製中心，第 58 頁。

^⑤ 《百丈清規證義記》卷六《兩序章·首座》。

水、衆亂語時無人彈指等，佛令立維那聲，論翻為次第也，謂知事之次第，相傳云悅衆也”³⁶。可知維那一職源於佛制。禪寺、律寺均設此職。《百丈古清規》所設的十務中，就有維那一職³⁷。在其他宗派，維那則為法要的勤行先導，掌理舉唱回向等³⁸。維那作為僧官，始於姚秦之際。當時同僧正、僧錄共掌僧事，並享有一定待遇。如《佛祖統記》卷三十六載：“令僧磬為國僧政，秩同侍中，給車輿吏力。法欽為僧錄，僧遷為悅衆，班秩有差，各給親信白從 30 人”³⁹。當時的維那，作為國家的中央級僧官，由官給俸秩。與後來寺院三綱中的維那職掌範圍上也有一定的區別。禪林中的維那職責，《禪院清規》卷三說：“凡僧中事並主之。”不僅綱管僧尼的修學，而對寺中僧尼的日常生活方面等均需照管。在敦煌文書中，維那亦稱為都維、都師、都維那⁴⁰，在《金石萃編》卷八十四《玄中寺鐵彌勒像碑》的記載中，亦將維那稱為都師，與寺主、上座相提並論。根據敦煌文書資料使我們知道，敦煌佛寺中維那的職責，體現在以下幾個方面：首先綱維寺紀；在 P. 3730 文書中，金光明寺的維那懷英，率領寺徒 21 人，申請由淮濟補充上座，僧明□補充寺主。即表明維那在寺主與上座空缺的情況下，統理寺務。S. 371《淨土寺試部帖》：

- 1 淨土寺試部 帖：
- 2 戊子年十月一日，奉都僧統大
- 3 師處分，諸寺遣徒衆誦經
- 4 戒律論。逐月兩度，仰僧首看
- 5 輕重科徵。各自師主習業，月
- 6 朝月半維那告報集衆，後到及
- 7 全不來，看臨時大者罰酒半甕，少者
- 8 決十五丈，的無容免者。

諸寺徒衆月中兩次誦習經律論等的修學活動，由維那告衆集齊，還有相應的處罰規定。

其次，法會佛事的主持是維那另一職能。P. 3336《丑年寅年贊普新加福田轉大般若經分付諸寺維那曆》中，為贊普祈福而舉行的大型轉經法會，分別由各寺的維那負責主持。另外在布薩時，也與維那有關。敦煌佛事文書中有《大乘布薩文》及《聲聞布薩文》。如 S. 0453、P. 3177 此中、從僧衆入堂一誦布薩文一白衆一受籌一還籌一請戒律升座，都是在維那的主持下次第進行。敦煌諸寺僧官中，除了三綱之外還設有典座、直歲、寺卿等職，協同三綱共同掌理寺務。典座之稱，係由典座床一語而來。據《摩訶僧祇律》卷六：“佛在舍衛城時，由比丘陀驃摩羅子掌理九事。即典次付床座、差請會擇分房舍、分衣物、分香花、分果瓜、知暖水人、分雜餅及典知隨意舉堪事人。典次即次第付與、查譯其中付與床座時，該長老自右手小指出示燈明，依品次付與床座”⁴¹。在《大宋僧史略》卷中、《翻譯名義集》卷四、《祖庭事苑》卷八中，稱典座為

³⁶ 《四分律刪繁補闕行事鈔》卷一，《大正藏》卷四十，第 6 頁。

³⁷ 《景德傳燈錄》卷六《禪門規式》，《大正藏》卷五十一，第 251 頁。

³⁸ 《譯注禪苑清規》卷四，曹洞宗宗務廳，1973 年。

³⁹ 《佛祖統記》卷三十六，《大正藏》卷四十九，第 341 頁。

⁴⁰ 姜伯勤《敦煌社會文書導論》第 7 章“教團”，臺灣新文豐出版公司，1992 年。

⁴¹ 《摩訶僧祇律》卷六《大正藏》卷二十二，第 280 頁。

知事，乃據典知九事雜役而來。在禪林中為職掌大眾齋粥之職。《禪門規式》中在談及百丈所設十務時，祇提到有飯頭、菜頭、侍者、維那，其他六職不得而知。但我們據《無門關》第四十的記載，瀉山靈佑禪師曾在百丈座下任過典座之職^{④②}。如果百丈的叢林中有典座之位，在百丈古清規的十務中應有典座一職。在《禪苑清規》卷三典座條中說：“典座之職，主大眾齋粥，須運道心，隨時改變，令大眾受用安樂，亦不得狂費常住齋料及點檢厨中不得亂有拋散。”此職雖然是料理飲食之雜職，但在佛寺中深受重視，往往由志行高潔發大心者擔任此職。在典座下屬的寺職有飯頭、粥頭、米頭、柴頭、團頭等。在敦煌文書中記有典座資料並不多見，在P. 3757《唐大順二年（891年）正月普光寺定忍等辭職牒並判詞》文書中，有智真任典座的記載。S. 4760《宋太平興國（981年）聖光寺舍梨尼修善等請戒慈等充當寺職牒並判詞》文書中，願盈亦任過聖光寺的典座。此職在唐代的寺院中屬於常設寺職，在職責範圍上無太大區別^{④③}。

直歲一職在敦煌諸寺亦有設立。據《大宋僧史略》卷中“或立直歲則直一年、或直月、直半月、直日，皆悅眾也，隨方立之。都謂之三綱雜任其僧綱也。唐初數葉不立僧主，各寺設此三官而已。”直即當直之義，在禪林為六知事之一，即掌管一切雜事之稱。《禪苑清規》卷三說：“直歲之職，凡係院中作務並主之。所謂院門修造、寮舍門窗、牆壁動用什物、逐時修換嚴飾、及提舉碾磨、田園、莊舍、油坊、後槽鞍馬、船車、掃灑、栽種、巡護山門、防警賊盜、差遣人工、輪拔莊客、並宜公心、勤力知時別宜。”由此可見直歲的職掌範圍之廣。同時在《大比丘三千威儀》卷下，規定了任直歲者應具備十德：“一者為三法盡力，二者若有比丘從遠方來、當逆安穩，三者當給與床席若燈火三日至七日，四者設房皆滿、當自避時處與之，五者當數往問訊估視，六者當為說國土習俗，七者當憂所不具足，八者若中有共諍者、不得有所助常、當和解令安穩，九者若宿與不相便安、不得於眾中呵罵、亦不得呼人使共作某令主不可，十者不得與摩波利共諍求長短、數於眾中若行說之、亦不得取三法中所有物持行作恩惠、如法行者可作直歲”^{④④}。《大比丘三千威儀》共兩卷，是安世高所譯。從所列的十德來看，多是在僧團中負責接待與處理僧中的日常事務之職，也是直歲的十條準則，並沒有涉及管理寺院經濟寺務。在《百丈清規》的十務中應有直歲一職，《景德傳燈錄》卷六《禪門規式》裏祇有提到飯頭、菜頭、侍者、維那四職，其他六職沒有提及。但在《五燈會元》卷九有仰山慧寂“在瀉山為直歲作務”的記載^{④⑤}。瀉山靈佑（771—853年）與百丈懷海（720—814年）是同時代的禪門耆宿，並且瀉山在百丈的禪林中任過典座之職。瀉山的門人濟濟，嗣法弟子四五十人。^{④⑥}這是禪史文獻中較早記載直歲的資料。眾所周知，直歲的設立，在中國較早出現在禪林，後來教下寺院亦延用此職。特別在敦煌寺院中，直歲一職為諸寺所設，掌管寺院的經濟寺務。竺沙雅章先生認為，晚唐五代禪宗百丈清規的叢林制度，對敦煌寺院完全沒有影響，敦煌寺院的組織都是律寺^{④⑦}。當然在敦煌

④② 《無門關》第四十，《大正藏》卷四十八。

④③ 道端良秀《唐代佛教史の研究》，法藏館，1983年，第104頁。

④④ 《大比丘三千威儀》卷下，《大正藏》卷二十四，第924頁。

④⑤ 《五燈會元》卷九，《續藏經》第一百三十八冊，第160頁。

④⑥ 《景德傳燈錄》卷十一，《大正藏》卷五十一。

④⑦ 竺沙雅章“敦煌僧官の制度”，《東方學報》，京都，30冊，第174頁。

文書中，有許多禪宗文獻相繼發現，並有卓越的專著研究成果問世^{④⑧}和數篇論文發表^{④⑨}。至今還沒有發現有關禪宗清規的文獻，但從敦煌寺院中設立直歲和各種頭首來看，與此時中原流行的《百丈清規》有無直接關係，換句話說，禪宗的叢林制度是否對敦煌寺院的制度有所波及，還不能完全斷定。在以下的敦煌佛寺性質一文中將做進一步的探討。《景德傳燈錄》與《宋高僧傳》中，均沒有關於直歲的資料記載，而《續高僧傳》卷十七《習禪篇》釋僧善傳（？—605年）“充直歲監當稻田”^{⑤⑩}。《續高僧傳》卷二十二《明律篇》釋智保傳中有“保師僧衆四百同食一堂……圓蔬灌水雜細蟲、直歲高視、但論事弁。”在僧傳中所見到的直歲資料不多，顯然，智保僧團的直歲沒能盡職盡責^{⑤⑪}。而敦煌寺院直歲的職責，則多反映在對寺院經濟收支的掌管，特別是淨土寺入破曆的文獻，使我們看到敦煌寺院的經濟管理情況及一般寺院的年中收支等信息^{⑤⑫}。寺院往往在年末或年初，由直歲向僧衆報告一年的經濟決算，如P. 2049V1《同光三年（925年）正月淨土寺直歲保護手下甲申年春至己酉年春諸色入破曆計會》、P. 2049V2《長興二年（932年）正月淨土寺直歲願達手下庚寅年春至辛卯年春諸色入破曆計會》、P. 2032V11《甲辰年（944年）正月以後淨土寺直歲惠安手下諸色入破曆計會稿》都是在年初正月，直歲將年中寺院的如行像、寒食等各種支出、和其他衆多收入的詳細情況當衆說明。在P. 3234背《壬寅年正月一日已後直歲沙彌願通手上諸色入歷》內容是年中的收入帳目，此件又有《卯年正月一日已後直歲沙彌廣進麥破》記載了某寺的一年支出帳目。這件文書向我們透露了敦煌寺院組織結構的一則消息，即由沙彌擔任直歲，年終由直歲向僧衆做收支報告的資料。在圓仁的《入唐求法巡禮行記》卷三亦有記載，如：“二十五日（開成五年十二月）更則入新年、衆僧上堂、吃粥混沌雜果子、衆僧吃粥間、綱維、典座、直歲一年內寺中諸莊及交易並客斷諸色破用錢物賬衆前讀申”。^{⑤⑬}這是圓仁在長安資聖寺所見的記錄。同時，據S. 3074.2《某寺破曆》文書，又知道敦煌寺院，也有外莊直歲的設立。如：

（前略）

五月九日出白麵六斗付安大娘充外莊直歲食

十月三日出白麵五斗付惠炬充七月糧外莊直歲

姜伯勤先生在《唐五代敦煌寺戶制度》中認為，文書中的安大娘應屬於職掌炊食的外莊寺戶的妻女，同時指出外莊直歲的食用糧一律以白麵支付，反映了外莊直歲的優越地位^{⑤⑭}，這一研究結果對我們理解敦煌寺院直歲身份有着重要的啟迪。從上述任淨土寺的直歲由沙彌擔任這一現象看，敦煌寺院擔任直歲之職的身份並非特別嚴格。我們從《禪苑清規》中，得知直歲的職掌範圍，由於寺院經濟的發展、寺院外莊的擁有、一所寺院中設數名直歲的現象，則應運而生。

④⑧ 前揭竺沙雅章氏文，第175頁。

④⑨ 田中良昭《敦煌禪宗文獻的研究》，大東出版社，1983年。

⑤⑩ 冉雲華《中國禪學研究論集》，臺北東初出版社，1990年。

⑤⑪ 《續高僧傳》卷十七，《大正藏》卷五十，第569頁。

⑤⑫ 《續高僧傳》卷二十二，《大正藏》卷五十，第613頁。

⑤⑬ 北原薰“晚唐五代的敦煌寺院經濟—收支決算報告を中心に”，載《講座敦煌·敦煌の社會》，大東出版社，1980年。

⑤⑭ 圓仁《入唐求法巡禮行記》卷三，開成五年十二月二十五日條。

上引 S. 3074. 2 文書中的外莊直歲就是一例。此外，在金石資料中，也有大直歲、小直歲的記載⁵⁵。此外在內律中，也有直月、直日的設立。如《摩訶僧祇律》卷三十四《明威儀法之一》有“至明旦應遣直月若園民若沙彌往看之”的資料記載⁵⁶，這向我們透露了直月的擔任者不僅限於沙彌亦由園民擔任。除了三綱與典座、直歲之外還有寺卿的設立，竺沙雅章先生在《敦煌的僧官制度》中認為寺卿作為寺戶的管理者，並協助三綱處理寺務⁵⁷。姜伯勤先生也對寺卿作了系統的研究，並據內典，指出寺卿在尼寺設立的重要意義。得出綱管一寺卿一團頭一堂子的寺院管理體制⁵⁸。此外，在唐代見於文獻的寺職及尊稱的還有，座主、院主、法主、老宿、大德、律大德、臨壇大德、三教首座、主事、寺都、僧首等，至百丈清規時代，禪宗寺院的寺職則更為系統，名稱也日益繁多。

四 三所禪窟的組織結構

關於敦煌禪窟的研究，深為國內外學者所重視。1978年，劉慧達先生發表了《北魏石窟與禪》指出，當時流行的禪法與禪窟的營建及對禪窟的內容有直接影響⁵⁹。1982年，賀世哲先生在《敦煌莫高窟北朝石窟與禪觀》一文中，通過對《禪秘要法經》等禪經的剖析，結合禪窟的主要體裁，認為莫高窟北朝石窟對僧徒起到了供養禮佛禪觀的功能，而對造窟主來說有着另外的世俗目的⁶⁰。1983年，賀世哲先生又推出了大作《敦煌隋代石窟與雙弘定慧》。文章指出，天臺智者提倡的止觀雙修理論，引起了以長安為中心的隋代佛教的高度重視，這種思潮波及了敦煌。莫高窟現存隋代 70 多個洞窟壁畫的題材，就是受定慧雙弘思想所影響的產物⁶¹。1987年，須藤弘敏先生發表了《禪定比丘圖象與敦煌 285 窟》，提出了令人耳目一新的主張。認為第 285 窟中的壁畫與雕塑是為了在觀念上贊嘆禪定思想，及因禪定而著名禪僧纔是本窟的目的。與一般認為第 285 窟的目的是為了禪觀修行的說法有所不同⁶²。而三所禪窟的問題，土肥義和先生早在 1980 年出版的《敦煌講座·3·敦煌社會》中，發表了《敦煌佛教教團大寺之增建》一文，認為三所禪窟就是莫高窟、西千佛洞和榆林窟。後來作者本人又對此觀點提出質疑，而主張三所禪窟就在莫高窟內⁶³。而馬德先生通過對敦煌相關文書資料的檢索，綿密的考證，繼續主張三所禪窟應是莫高窟、西千佛洞、榆林窟⁶⁴。無論如何，三所禪窟作為敦煌佛教教團的實踐中心和禪

⁵⁵ 《月庵海公禪師道行碑》，《金石萃編補正》卷三。

⁵⁶ 《摩訶僧祇律》卷三十四，《大正藏》卷二十二，第 500 頁。

⁵⁷ 前揭竺沙雅章氏文。

⁵⁸ 姜伯勤《唐五代敦煌寺戶制度》第 2 章第 2 節。

⁵⁹ 劉慧達“北魏石窟與禪”，《考古學報》1978 年第 3 期。

⁶⁰ 賀世哲“敦煌莫高窟北朝石窟與禪觀”，《敦煌研究文集》，甘肅人民出版社，1982 年。

⁶¹ 賀世哲“敦煌莫高窟隋代石窟與雙弘定慧”，《1983 年全國敦煌學討論會文集·石窟考古篇上》，甘肅人民出版社，1985 年。

⁶² 須藤弘敏“禪定比丘圖象與敦煌 285 窟”，《敦煌石窟研究國際討論會文集》，《石窟考古篇》，遼寧美術出版社。

⁶³ 土肥義和“特論敦煌の社會と佛教一九、十世紀の莫高窟と三所禪窟と敦煌佛教教團”，載高崎直道、木村清孝編《東アジア佛教》第 1 卷《東アジア佛教とは何力》，春秋社，東京 1995 年。

⁶⁴ 馬德《敦煌莫高窟史研究》第 6 章第 3 節“敦煌佛教教團之三窟考述”，中山大學博士論文，未刊行。

修基地已被學者們普遍所接受。本文在前人的研究基礎上，試對三所禪窟的組織結構作簡單的考述。據 S. 1947V 文書記載：“敦煌管內十六所寺及三所禪窟”。這是唐咸通四年（863 年），歸義軍節度使與教團方面共同就敦煌佛教教團的財產進行調查而作成的文書。直接說明了三所禪窟隸屬於教團的統轄之下，在敦煌資料中，有關禪窟的禪僧稱呼有：“三窟教授”、“三窟教主”、“三窟院主”、“檢校三窟”、“知三窟”、“住窟禪師”、“窟禪”、“住窟禪僧”等稱謂。由此我們仿佛看出，三所禪窟的存在着組織結構，可劃分以下幾個階次：

都司

三窟教授……三窟教主……三窟院主

檢校三窟 知三窟

住三窟禪師 住窟禪師

窟禪... 住窟禪僧

據 S. 2113V 載：擔任三窟教授一職的是法堅，與 S. 7939 文書中的法堅同屬一人^⑥。三窟教授是三窟的最高職位，而同時在吐蕃統治時期 810 年以後，敦煌佛教教團的最高僧官稱為都教授，這與藏傳佛教重視堪布制度有關^⑦。進入歸義軍時代，三窟教授的職稱由三窟教主所代替，北圖芥字 35 號《佛說阿彌陀經題記》文書中，就有“施主清信佛弟子，諸三窟教主兼五尼寺判官，法宗、福集二僧同發勝心”。據土肥義和先生研究，此件是十世紀的文書，並認為三窟教主這一僧職係由敦煌佛教教團的都僧統直接任命管內的僧政或法律來擔任，屬於名譽職位^⑧。而檢校三窟的資料，見於 S. 4660. 3《敦煌管內僧政兼勾當檢校三窟曹公邈真贊》，由河西都僧統悟真撰寫成文於 884 年，與散 0544、P. 2079、北圖新 0293、S. 5972 題記、P. 2838 所記載的曹和尚法鏡很像係屬一人，於中和四年（884 年）圓寂^⑨。《邈真贊》中有云：

6 戒圓白月，節比寒松。動中規矩，稟性恢鴻。

7 僉權僧首，上下和同。位高心下，惟謹惟恭。

8 禪庭密示，直達心通。臨壇教授，賴之神聰。

9 寬而得衆，敏而有功。檢校三窟，百計紹隆。

從邈真贊得知，曹僧政是一位毗尼嚴謹、位居高職而又與衆和合的僧官。由於“禪庭密示、直達心通”，先後任臨壇教授和檢校三窟之職，使“百計紹隆”。

知三窟的資料，見於 P. 3541《張善才邈真贊》，第 329 窟題記《故兄歸義釋門管內僧政□（知）□（三）□（窟）京城內外臨壇主兼闡揚三教大法師賜紫沙門善才供養》^⑩。邈真贊中云：

⑥ 前揭土肥義和氏文。

⑦ 竺沙雅章“敦煌の僧官”，《東方學報》，京都，第 30 冊。

⑧ 前揭土肥義和氏文。

⑨ 榮新江“敦煌邈真贊年代考”，《邈真贊校錄並研究》，臺北新文豐出版公司，1994 年，第 360 頁。

⑩ 《敦煌莫高窟供養人題記》，文物出版公司，1986 年，第 133 頁。

11 靈圖守行，冬夏不失於安居；茸治鴻資，春秋

12 靡乖而舊積。所以芳聲遠播，元戎□法律

13 之班；秉儀五壇，重錫奠三窟之務。

善才又見於 P. 3100《景福二年（893 年）徒衆供英等請律師善才充靈圖寺主狀》，稱其“精心練行，辯捷臨機，每事有儀，時人稱嘆，一期僉舉，必賴斯人理務之間，莫過此者。”

據此，我們知道，善才曾被推為靈圖寺寺主，與邈真贊中的“靈圖守業”的記載相符。《唐天佑五年（905 年）八月靈圖寺徒衆義深等請大行充寺主狀並都僧統判詞》，此時善才應已不任靈圖寺寺主，當時的都僧統是康賢照，善才在任職寺主期間，統領寺徒冬夏安居等修學生活，名聲遠播，元戎（張淮鼎）之際升任法律^⑩，在莫高窟擔任三所禪窟的具體僧務。邈真贊又向我們透露了善才在任職 15 年中，“溫恭清政”，頗多建樹，後在金山漢國時期又參加了三界寺的重建工作，晉升為“釋門僧政賜紫京城內外臨壇供奉大德”。

檢校三窟與知三窟，都屬於具體負責監督和檢查三所禪窟禪僧修學的僧職。從擔任此職的兩位來看，分別是在禪修及戒律上堪為師表的禪師或律師，時間在曹氏歸義軍時期。另外在第 188 窟題記中有“……檢校窟禪師圓通一心供養”^⑪。

住三窟禪師與住窟禪師的資料，分別見於 P. 4640《住三窟禪師伯沙門法心贊》和第 443 窟“住窟禪師三界寺沙門戒昌一心供養”^⑫。法心的資料，還見於敦煌莫高窟第 119 窟，內有法心供養像。S. 2614V《沙州諸寺僧尼名簿》大雲寺、淨土寺僧名中有法心的名字，P. 2245《四分律戒本疏卷三》背面紙縫處，有“淨土談廣”的署名。S. 6889《四分律戒本數卷四》也有談廣的署名，P. 4640 文書約寫於咸通十三年之後^⑬。法心在 9 世紀後期是淨土寺的僧侶，出任三窟禪師之職。指導禪僧們修禪，對諸寺派來的禪修僧侶，在實踐的過程中所出現的問題給予糾正與解決。住三窟禪師與住窟禪師在出現時間上不同，分別是 9—10 世紀。作為常駐三窟的禪僧修學指導，兩者在職責上應沒有差別。

窟禪與住窟禪僧，在莫高窟題記中多有記載。他們作為敦煌教團諸寺派遣前來禪修的僧尼，在一定的時間內，在住窟禪師的具體指導下，進行精進禪修。在他們當中，有釋門法律、有普通僧尼，在題記中都記有各自所屬的寺院。禪修作為僧尼頭等大事，是提高自己修行層次，莊嚴僧格及解脫悟道的必修課程。敦煌佛教教團所屬的僧尼，是否全部按時到三所禪窟來修學，我們限於資料還不能肯定，加上敦煌寺院有禪律同居的特點，諸寺禪僧也可以在寺院修禪，詳見下文。但三所禪窟直接在都司的管理下，組織各寺僧尼在此禪修，無疑體現了禪修基地的這一重要功能。平時僧尼大眾於各寺工作，定期到此克期取證，對整個敦煌教團綜合素質的提高，都有其深遠意義。因此三所禪窟，用唐宋時期禪門流行的話說，即“選佛場和解脫場”。見於題記及資料記載的窟禪與禪僧有：

□窟禪□見是敬話觀音一

窟禪報恩寺釋門法律鹽得供養

⑩ 鄭炳林《敦煌碑銘贊輯釋》，甘肅教育出版社，1992 年。

⑪ 《敦煌莫高窟供養人題記》，文物出版社，1986 年，第 82 頁。

⑫ 同上 167 頁。

⑬ 榮新江“沙州歸義軍歷任節度使稱號研究”，《敦煌學》第 19 輯，1992 年。