

第二章 敦煌佛寺禪窟 蘭若的組織及性質

第一節 前 言

敦煌位於甘肅省的西部，是漢武帝取匈奴河西後所建最早的四郡之一，是漢唐軍事重鎮和國際要邑。自漢代開始，我國通往西域的路，爲了避開正西方向的塔克拉馬干沙漠，是沿着沙漠邊緣分成南北道。據《漢書·西域傳》記載，南道經樓蘭（今若羌東北）、于闐（今和田）、皮山、莎車，越蔥嶺（帕米爾）到大月氏（今阿富汗一帶）、安息，西達今阿拉伯半島上的條支和地中海的大秦（羅馬帝國），北道經車師前王庭（高昌，今吐魯番）、龜茲（今庫車）、姑墨（今阿克蘇）、疏勒（今喀什）越蔥嶺到大宛、康居，也可以達安息、大秦。不論是南道或者北道，其起點都是敦煌。當時在敦煌西南設陽關，西北設玉門關，控扼兩道出入，處於交通的樞紐地位。

由於敦煌作爲緊鄰西域的門戶，成爲東西文明的薈萃之地，最先受到印度佛教文化的影響，並成爲我國最早的佛教中心之一。《魏書·釋老志》記載：“敦煌村塢相屬，多有塔寺”。

中古時期的敦煌社會，一個較爲顯著的特征是寺院林立，僧尼

衆多。在吐蕃和歸義軍政權的支持與鼓勵下，寺院和僧尼均有較高的社會地位。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，至九世紀末敦煌教團達到千人以上，^② 教團及其依附人口占沙州總人口的五分之一以上。^③ 由於進行有組織的抄經活動，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，又使敦煌佛教的研修氣氛進一步濃厚。

中古時期敦煌寺院的組織構成與印度部派佛教的律藏規定有着直接關係，一些寺院綱管體系也沿襲印度佛教僧院的若干傳統，并在此基礎上形成了許多敦煌的地方特點。吐蕃時期，都司是敦煌佛教的總覽全局的機構，掌管着敦煌佛教教團的一切活動，其中核心領導集體由西藏派出的蕃教授和敦煌當地僧團推舉漢族僧侶一至二人組成。

寺院是敦煌佛教的實體與信仰場所，敦煌的幾所禪窟為僧尼的禪修提供了道場，阿蘭若原為比丘靜修之地，在敦煌則更多地突出了社邑的職能，并有濃厚的名門望族色彩。寺院和禪窟等構成了敦煌佛教教團的基本構成單位。我們將在本書中首先討論敦煌寺院組織等問題，對我們深入理解敦煌地區的教團形態與性質有着重要意義。

① 竺沙雅章《敦煌の僧官制度》，《東方學報》第 31 冊，京都，1961 年，185 頁。

② 藤枝晃《敦煌僧の尼籍》，《東方學報》第 29 冊，京都。

③ 榮新江《敦煌學十八講》，北京大學出版社，2001 年，216 頁。

有關敦煌寺院組織的研究,謝和耐先生的《中國五一十世紀的寺院經濟》、^① 山崎宏先生的《唐代僧官制度》^② 等著作都先後討論了敦煌寺院與敦煌佛教教團的僧統問題。藤枝晃先生和竺沙雅章先生在這方面的卓越研究也是我們進一步討論的基礎。姜伯勤先生在《唐五代敦煌寺戶制度》^③ 和《敦煌社會文書導論》^④ 等著作中,對寺卿作了詳細的考證,指出寺卿是寺戶管理人,協同諸寺綱管處理寺務,并據內典闡述了在尼寺設立寺卿的必要性,還進一步論及了教團組織。土肥義和先生的《寺院與生活》,是這方面研究的重要文獻。^⑤ 田中良昭先生在《初期禪宗戒律論》一文中,論及了早期禪宗教團與清規等問題,^⑥ 對我們研究敦煌寺院性質均有重要啓發。郝春文先生的《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》^⑦ 一書的出版,為筆者本書的修訂和改寫工作增加了許多新的認識。

本章在前輩研究的基礎上,將進一步討論以下問題:即漢地僧

① 謝和耐著,耿昇譯《中國五一十世紀的寺院經濟》,甘肅人民出版社,1987年。

② 山崎宏《唐代僧官制度》,載《中國中世佛教の展開》,法藏館,1972年。

③ 姜伯勤《唐五代敦煌寺戶制度》,中華書局,1987年,51-53頁。

④ 姜伯勤《敦煌社會文書導論》第7章《教團》,新文豐出版公司,台北,1992年。

⑤ 土肥義和《寺院と生活》,載《敦煌講座・敦煌の社會》,大東出版社。

⑥ 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。

⑦ 郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》,中國社會科學出版社,1998年。

尼軌範的制定與印度律藏有何關聯？中國早期的佛教僧制對推進佛教的中國化進程起到了哪些作用？敦煌寺院三綱是領導僧尼修學的基層僧官，在吐蕃與歸義軍時期，敦煌寺院三綱的職能如何？三所禪窟的組織構成及蘭若的性質、敦煌寺院的形態特點等均是我們關注的重點，以下將對上述問題作出解釋與論述。

第二節 漢地早期的寺院軌制

一 道安的僧尼軌範

公元前6世紀左右，釋迦牟尼在鹿野苑初轉法輪，講說四諦、緣起等佛學綱要，教化五比丘出家，是佛教僧團成立的主要標志。根本佛教時代，當時如果有人想加入僧團，只要到佛陀面前說明緣由，佛陀為來者說：“善來比丘”一語，此人當下即成為僧團一員。早期的佛教僧團在一種平等共住的原則下存在，^① 釋迦牟尼成道最初的十二年，佛教僧團並沒有戒律的出現，只是通過自我反省與“諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教”的七佛**教**誠偈來規範身心。

原始佛教的僧伽內部行事、法務等，均依僧伽羯磨執行決定，即三種羯磨。^② 釋迦牟尼成道的第十三年，佛教戒律開始逐步制定，並經過了初制、誦說等漫長的成立過程。戒律在成立與完善的

① 佐藤密雄《原始佛教教團の研究》，山喜房佛書林，東京，1963年，279頁。

② 《南傳大藏經》第3卷，190頁。

歷史進程中，僧團內部對待具體的條文認識也存在着一定程度上差異，並由此使律藏的結集會議均受到影響，也導致了原始佛教向部派佛教的轉變，無論是早期佛教文獻記載的十八部派還是二十幾個部派，幾乎對待戒律的認識都有着自身部派的特點，每個部派都有獨自的戒律系統。王邦維先生曾指出，“使用不同的律就成爲區別不同部派的主要標志”。^①

中國早期佛教的僧團制度建設，與佛教中國化的進程幾乎是同步的。自兩晉開始漢地佛教發展到南北朝時期，寺院與僧尼的數字激增，並建立了比丘僧團與比丘尼僧團。對當時的佛教僧團來說，最爲緊迫的任務是加強僧團的組織建設，完善僧團的管理體制，並努力使印度直接或間接流傳過來的律制逐漸適應佛教在本地發展的需要。漢地初期西行求法的核心動機是追求戒律的完善。^② 戒律殘闕，制定僧團軌範，健全教務管理，使僧尼的修學生活能如法如律，已引起了當時佛教領袖的高度重視。道安、竺僧朗、慧遠等僧團領袖都在儀規制定方面進行過嘗試性的努力。其中道安的《僧尼規範》最具代表性，贊寧《大宋僧史略》卷中載：

晉道安法師傷戒律之未全，痛威儀之多缺，故彌縫其闕，埭堰其流，立三例以命章，使一時而生信。一行香定座上講，二六時禮懺，三布薩等法，過踰此法者，則別立遮防……上之三例，天下翕然奉行也。

《高僧傳》卷五《道安傳》亦說：

① 王邦維《南海寄歸內法傳校注》，中華書局，1995年，65頁。

② 東晉時期的法顯赴印度的主要原因是“常慨經律舛闕，誓志尋求”，《大正藏》卷50，956頁中欄。

所制僧尼軌範、佛法憲章，條為三例：一曰行香定座上講經上講之法；二曰常日六時行道飲食唱時法；三曰布薩差使悔過等法。天下寺舍，遂則而從之。

三國時期，曇柯迦羅、曇諦對大眾部的《摩訶僧祇律》及法藏部的《四分律》的授戒法等內容雖然有所翻譯，但仍然無法滿足當時僧團發展的需要。道安時代的佛教戒律建設還處在剛剛起步狀態。而道安自身領導的僧團“師徒數百，齋講不倦。無變化伎術，可以惑常人之耳目；無重威大勢，可以整群小之參差。而師徒肅肅，自相尊敬”。^① 這段記載使我們看出道安僧團呈現出“山門精整、六和清淨”的氣象，並成為當時僧團建設的楷模，深受僧俗兩界的敬仰。道安在僧團建設方面所取得的成績，除了他本人的戒德冰霜和崇高人格的感召外，就是根據戒律的“隨方毗尼”的基本精神，遵循印度部派律藏的傳統，並全力構建與制定漢地僧團的規章制度。道安制定的僧尼軌範，被佛教界推為“佛法憲章”，一些寺院與僧團紛紛遵守，這一點也是佛教制度中國化的首次嘗試。

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敬香，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

^① 《高僧傳》卷5《道安傳》，湯用彤校注本，中華書局，1996年，180頁。

上講是指對經文所進行的次第解讀”。^① 而橫超慧日先生在《中國佛教研究》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。^② 福井文雅先生在《唐代俗講儀式的成立及相關問題》一文中首先將唐代俗講的儀規程序歸納為以下八點：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、論議問答及講師覆講等；8、施主發願及施物。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。^③

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、懸挂幢幡等莊嚴的場面。

第二，常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了解的緣故，所以在《大宋僧史略》中僅提到了六時禮

① 宇井伯壽《釋道安研究》，岩波書店，1956年，24—25頁。

② 橫超慧日《中國佛教の研究》，法藏館，1958年，184頁。

③ 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。

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，六時禮懺這一儀禮最早出自《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，并在佛前懺悔。還指出，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。^① 如果把道宣的六時唱時法理解為一種“唱導”，那麼，六時禮懺後來對唐代佛教界亦產生了直接影響，道宣的《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》天臺智者的著作里，都能見到六時禮懺的影響痕迹，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》卷十二《安法師法集舊制三科第二十一》有記載。^② 同時在《法苑珠林》卷三十六《唄贊篇第三十四》說：“昔晉時有道安法師，集製三科，上經、上講、布薩等。先賢立制，不墜於地。天下法則，人皆習行。”^③

另外，《大正藏》卷八十五《古逸部》所收的《慧遠外傳》，也向我們透露了道安關於《僧尼規範》的一些消息，如：“其時聽眾如雲，施利若鐘聲既動，即上講，都講舉維那作梵……於是道安手把如意，

① 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。

② 《出三藏記集》卷 12，《經唄導師集卷第 6》，《大正藏》卷 55，92 頁。

③ 《法苑珠林》卷 36，《唄贊篇第 34》，《大正藏》卷 53，575 頁下欄至 576 頁上欄。

身座寶臺。廣焚無價香，即宣妙意，發聲乃唱，便舉經題云。”^①

由此可見，道安僧團，其舉行法會之時各種禮儀，即為集眾一鳴鐘—上講—作梵—升座—講師焚香—唱題，關於唱導在各種法會中的應用及其與贊文的關係，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。

上述的三條規定，不僅使道安僧團的修學有章可循，同時對日後佛教界教制製定產生了巨大的影響。

道安的《僧尼規範》在製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。據平川彰先生的研究，《十誦律》與《鼻奈耶》為有部律典。^② 自道安開始，中國佛教在發展過程中不斷地探索、製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緇侶的智慧。

二 敦煌本《教團規制》所見寺院制度

北京郝氏私人所藏的敦煌寫本《教團規制》，半個世紀以來幾

① 《慧遠外傳》，《大正藏》卷 85，1316 頁下欄。

② 平川彰《律藏の研究》，山喜房佛書林，1950 年，161 頁。

乎不為世人所知。塚本善隆先生根據親自所拍的相片將整個卷子全部錄文,并發表了《敦煌本中國佛教教團制規——論行像祭典》一文,^① 使我們了解到西魏至隋唐之際地區性教制制度的情況。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陝西或甘肅。^② 由此我們依稀看到,西魏至隋唐之際西北地區,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,題目由塚本善隆先生擬定,共 217 行,所分各節如下:

- 第 16 行 四月八日二月八日功德法第五
- 第 33 行 出家功德法第六
- 第 48 行 律師法第七
- 第 55 行 禪師行法第八
- 第 65 行 法師行法第九
- 第 82 行 學戒行法第十
- 第 91 行 學定行法第十一
- 第 102 行 學慧行法第十二
- 第 112 行 僧綱維行法第十三
- 第 126 行 寺綱維行法第十四
- 第 159 行 少欲知足行法第十五
- 第 169 行 忍辱無諍法第十六
- 第 184 行 着如法服長則說淨法第十七
- 第 196 行 布薩立淨法第十八
- 第 202 行 師教弟子并弟子受教法第十九

Lacks original Jp title

① 《塚本善隆著作集》第 3 卷,大東出版社,1975 年。

② 諸戶立雄《中國佛教制度史の研究》第一章,平河出版社,1990 年。

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,堪辯僧業,衆所樂者,立爲三綱。既爲
 綱
 129 維,理需嚴勒僧徒,勤修三業,威儀翔厚,動成物則,爲世
 130 所欽。設有過非,善言慰喻,教懺悔,稱悅衆情,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……

從以上引文中不難看出,對於三綱的選任者條件、任職後的職務,都有詳細規定,內容涉及統領寺衆、出游許可、寺院財務管理等。本件文書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),沙門統惠深交給皇帝一份文件中提到:“諸州鎮郡維那、上座、寺主,各令戒律自修,咸依內禁,若不解律者,退其本次。”^①

衆所周知,北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,強調了以三綱爲中心的教團運作,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

① 《魏書》卷114《釋老志》,中華書局,1974年。

務問題上的權威性。

第三節 敦煌寺院綱管

根據 S. 1947V、P. 3218、S. 3156、S. 4504 等文獻記載，吐蕃管理時期和張氏及曹氏歸義軍時期，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，和靈修寺、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，^① 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。^② 吐蕃占領前期的僧官系統是：

都司—都僧統—都判官—判官—寺三綱

可是，自公元 810 年以後的文書中，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。^③ 吐蕃占領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

吐蕃管理時期的都判官、判官在后期繼續保留。這一時期的寺職則發生了變化，在三綱之外，新增設了寺卿。至張議潮率領河

① 藤枝晃《敦煌の僧尼籍》，并參見李正宇《敦煌地區古代祠廟寺觀簡志》，載《敦煌學輯刊》1988 年第 1、2 期合刊。

② 竺沙雅章《中國佛教社會史研究》，同朋舍，京都，1982 年，365 頁。

③ 竺沙雅章《敦煌の僧官制度》。

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，爲了龐大的教團正常運轉，僧尼的如法辦道，除了設置衆多的僧官外，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)、功德司(P.4649、S.6980)、羊司(S.6452)、音聲(P.2613)、佛帳所(P.3432、S.1475)^①等部門。

無論吐蕃管理時期和歸義軍時期的上層僧官體制結構怎樣調整，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，而三綱便是寺院具體事務的管理者。以下試對敦煌寺院三綱等制度作通盤的考察。

《大唐六典》卷四《祠部》載：“每寺上座一人、寺主一人、都維那一人，共綱管衆事。”《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、爲衆所推者補充。”《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、

^① 姜伯勤《唐五代敦煌寺戶制度》第3章第1節，中華書局，1987年。

都維那，是爲三綱。”

三綱有某些在寺院內執法的權力。如仁井田陞^先先生著、池田溫先生等編集的《唐令拾遺補》載：“僧道格云：有犯苦使者，三綱立案剿閉。放一空院內，令其寫經，日課五紙，日滿檢紙數，足放出。若不解書者，遣執土木座，修營功德等使也，其老小臨時量耳，不合贖也。”^① 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、都維那分別由圓徹、圓鏡、道英擔任。^② 長安四年(704)少林寺的寺主、上座、維那，則由義獎、智寶、大舉出任。^③ 在敦煌文書中，記載三綱的資料較多，從中可知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，梵文是 *vihāra-svamin*，音譯毗訶羅莎弭。造寺之人不一定是僧人，早期的寺主與我們所說的三綱中的寺主不完全一樣。玄奘《大唐西域記》及義淨《大唐西域求法高僧傳》中都有記載寺主的資料，其中《大唐西域記》先后六次提及於那爛陀建寺的六個國王，《大慈恩寺三藏法師傳》、《法顯傳》則稱其多爲國王、大臣或商人。他們不是僧人，應不住在寺院，但是，以他們的社會地位和雄厚的經濟實力，其對寺院的影響可以想象。

贊寧在《大宋僧史略》中認爲，中國寺主的起源與東漢時白馬寺的創立有關，同時認爲東晉以後“此職方盛”。^④ 《高僧傳》卷十《犍陀勒傳》、《法苑珠林》卷二十四分別記載了西晉時犍陀勒與蜀

① 仁井田陞著《唐令拾遺補》，東京大學出版社，1997年，1003頁。

② 《開業寺碑》，王昶輯《金石萃編》卷59，中國書店，1985年。

③ 《少林寺戒壇銘》，《金石萃編》卷70。

④ 贊寧《大宋僧史略》卷中，《大正藏》卷54，244頁下欄。

僧靜僧被衆人推爲寺主的情況。在禪宗教團獨立以前，寺院的三綱制度已經固定下來，而且名稱也通行於朝野，只是有時寺主、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，也只有飯頭、菜頭、侍者、維那，^①到了《禪苑清規》時代，則設立了以住持爲中心，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能，負責具體寺務，有濃厚的僧官色彩，而禪林的住持制度，則更注重修有成就并能領衆修學的修道本位精神。^②

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爲上座，明□補充寺主，并在申請牒中，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。”可知淮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、才智洪深的某乙爲寺主。而 S.2575 記載的由上座義深等推爲寺主的大行，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

① 《景德傳燈錄》卷 6《禪門規式》，《大正藏》卷 51，251 頁上欄。

② 《禪苑清規》卷 2，《續藏經》第 16 套，第 5 冊。

“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，^① 在敦煌尼寺中八敬法的實行情況，可窺知一二。

S.4760 中的充聖光寺寺職的願志、願盈、願法同樣是“戒行以秋月俱明，德業共春花競色”，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、七年后懇求辭退，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)正月普光寺尼定忍等辭職并判詞》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，同時各寺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》為僧政、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

^① 《四分律》卷 48，《大正藏》卷 22，922 頁下欄—927 頁下欄。

一席”。同文書中，還有“諸寺僧尼、數內沙彌、或未有請依止及后入名僧尼，并令請依止，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。

此外，寺主的職責，還表現在對寺院的經濟事務的管理。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。

上座，梵語 *sthavira*、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。^① 在《集異門足論》卷四，又將上座分為三種：1、生年上座，梵語 *jāti-sthavira*，即尊長耆舊。2、世俗上座，梵語 *saṃvri-sthavira*，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，智能解脫，阿羅漢果證得者。

又據《十誦律》卷五十記載，上座應具足十種條件：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

^① 《毗尼母經》卷 6，《大正藏》卷 24，831 頁上欄 - 838 頁下欄。

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《大宋僧史略》卷中載：“夫上座者，有三種焉，為《集異門足》、《毗曇》云：一生年為耆年，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、也作為尊宿而參與寺務管理。如 S.6417《後唐清泰二年(935)三月金光明寺徒眾上座神威等請善力為上座狀并龍辯判詞》：

- 1 金光明寺徒眾上座神威等狀。
- 2 眾請善力為上座。
- 3 右前件僧，幼懷佼德，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，治務要平處眾。伏望
- 7 都僧統和尚仁恩詳照，特賜任持。伏請處分。

(后略)

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，切籍眾內能人。况善力耳聾眼暗，便共畫影一般，寺徒眾請僉升，不可違情，準狀補充，便須料事。”有的學者認為，既然善力耳聾眼暗，又

被任命爲上座頗費解。^① 這是由於善力德高望重，僧中大德，深爲寺徒所景仰；堪爲師表，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，這是一件獨立而又完整的文書，共 34 行，如在第 5 行和第 23 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，上座各罰麥柴斗，的無容免。

上座在敦煌諸寺中的職責由此依稀可見。其次，上座作爲三綱之一，也參與一些法務管理。如 P.2769《某寺上座爲設日臨近轉帖》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)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》卷三有“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，依規示罰，

^① 唐耕耦、陸宏基編《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第 4 輯，書日文獻出版社，1986 年，58 頁。

老病亡歿，垂恤送終、凡衆之事，皆得舉行。^①

上座不僅統衆修學，兼理寺務，同時，自己的威儀舉止爲衆僧的表率。在中原上座中，亦不乏精通教理善於講說之士，圓仁在《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。

維那作爲三綱之一，在寺職中有重要作用。考維那一語系梵漢兼舉之詞，“維”爲綱維統理之義，“那”爲梵語 karma-dāna，音譯爲羯磨陀那，意譯是授事，即以諸雜事指授於人，爲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，唱時至及打槌椎，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，飲食時無人行水，衆亂語時無人彈指等，佛令立維那，聲論翻爲次第也，謂知事之次第，相傳云悅衆也。^②

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。^③ 在其他宗派，維那則爲法要的勤行先導^④。維那作爲僧官，始於姚秦之際。當時同僧正、僧錄共掌僧事，并享有一定待遇。如《佛祖統記》卷三十六載：“令僧碧爲國僧正，秩同侍中，給車輿吏力。法欽爲僧錄、僧遷爲悅衆，班秩有差、各給親信白從三十人。”^⑤ 當時的維那，作爲國家的中央級僧官，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

① 《敕修百丈清規》卷4，《兩序章》，《大正藏》卷48，1130頁下欄。

② 《四分律刪繁補闕行事鈔》卷1，《大正藏》卷40，6頁中欄。

③ 《景德傳燈錄》卷6，《禪門規式》，《大正藏》卷51，251頁上欄。

④ 《譯注禪苑清規》卷4，曹洞宗宗務廳，1973年。

⑤ 《佛祖統記》卷36，《大正藏》卷49，341頁下欄。

的區別。

禪林中的維那職責,《禪苑清規》卷三說:“凡僧中事并主之。”不僅綱管僧尼的修學,而且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,^①在《金石萃編》卷八十四《玄中寺鐵彌勒像碑》中,亦將維那稱為都師,與寺主、上座相提并論。根據敦煌文書資料,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二十一人,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,諸寺遣徒衆讀誦經

4 戒論律。逐月兩度。仰僧首看

5 輕重科徵。於各自師主習業,月

6 朝月半維那告報集衆,後到及

7 全不來,看臨時,大者罰酒半瓮,少者

8 決丈十五,的無容免者。

(后略)

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歷》

^① 姜伯勤《敦煌社會文書導論》第7章《教團》,新文豐出版公司,1992年。

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 中，從僧眾入堂一誦布薩文一白眾一受籌一還籌一請戒師升座，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，系由典座床一語而來。據《摩訶僧祇律》卷六載：

佛住舍衛城廣說如上，爾時有比丘，名陀驃摩羅子。眾僧拜典知九事。九事者：典次付床座、典次差請會、典次分房舍、典次分衣物、典次分花香、典次分果蔬、典次知暖水人、典次分雜餅食、典次知隨意舉堪事人。是名僧拜典知九事。付床座時，是長老右手小指出燈明隨品。^①

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，只提到有飯頭、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，馮山靈佑禪師曾在百丈座下任過典座之職。^② 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，亦不得枉費常住齋料，及點檢廚中，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

① 《摩訶僧祇律》卷 6，《大正藏》卷 22，280a。

② 《無門關》第 40，《大正藏》卷 48。

重視,往往由志行高潔發大心者擔任。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并不多見,在 P.3757《唐大順二年(891)正月普光寺定忍等辭職牒并判詞》文書中,有智真任典座的記載。S.4760《宋太平興國(981)聖光寺闍梨尼修善等請戒慈等充當寺職牒并判詞》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。^①

直歲一職在敦煌諸寺亦有設立。據《大宋僧史略》卷中載:“或立直歲,則直一年;或直月、直半月、直日,皆悅衆也,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。”^② 直即當直之義,在禪林爲六知事之一,即掌管一切雜事之稱。《禪苑清規》卷三說:

直歲之職,凡系院中作務并主之。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,并宜公心勤力,知時別宜。^③

由此可見直歲的職掌範圍之廣。同時,《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,當迎安穩。三者當給與床席,若燈火,三日至七日。四者設房皆滿,當自避持處與之。五者當數往問訊占視。六者當為說國土習俗。

① 道端良秀《唐代佛教史の研究》,法藏館,1983年,104頁。

② 《大宋僧史略》卷中,《大正藏》卷54,245頁上欄。

③ 《釋苑清規》卷3,《續藏經》卷63,531頁上欄。

七者當憂所不具足。八者若中有共諍者，不得有所助，常當和解令安隱。九者若宿與不相便安，不得於衆中呵罵，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，數於衆中若行說之；亦不得取三法中所有物，持行作恩惠，如法行者，可作直歲。^①

《大比丘三千威儀》共兩卷，安世高譯。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事務。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》里只提到飯頭、菜頭、侍者、維那四職，其他六職沒有提及。但在《五燈會元》卷九中有仰山慧寂“在潯山爲直歲作務”的記載。^② 潯山靈佑(771—853)與百丈懷海(720—814)是同時代的禪門耆宿，並且潯山在百丈的禪林中任過典座之職，潯山的門人衆多，嗣法弟子四、五十人，^③ 這是禪史文獻中較早記載直歲的資料。

衆所周知，直歲的設立，在中國較早出現在禪林，後來教下寺院亦沿用此職。特別在敦煌寺院中，直歲一職爲諸寺所設，掌管寺院的經濟事務。竺沙雅章先生認爲，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。^④ 當然在敦煌文書中，有許多禪宗文獻并有卓越的專著研究

① 《大比丘三千威儀》卷下，《大正藏》卷 24，924 頁中欄。

② 《五燈會元》卷 9，《續藏經》第 138 冊，160 頁。

③ 《景德傳燈錄》卷 11，《大正藏》卷 51。

④ 竺沙雅章《敦煌の僧官制度》。

成果問世^①，也有不少論文發表。^② 但至今還沒有發現有關禪宗清規的文獻。敦煌寺院中設立的直歲和各種頭首，與此時中原流行的《百丈清規》尚未能看出有直接關係。

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節中將作進一步的探討）。《景德傳燈錄》與《宋高僧傳》中，均沒有關於直歲的記載，而《續高僧傳》卷十七《習禪篇》釋僧善（？—605）“充僧直歲監當稻田”。^③ 《續高僧傳》卷二十一《明律篇》釋智保傳中有“僧衆四百同食一堂……園蔬溉灌，水雜細蟲，直歲高視，但論事辦”。^④

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。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。^⑤ 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）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）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）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，由直歲對年中寺院的如行像、寒食等各種支出和其他衆多收入的詳

① 田中良昭《敦煌禪宗文獻の研究》。

② 冉雲華《中國禪學研究論集》，東初出版社，台北，1990年。

③ 《續高僧傳》卷17，《大正藏》卷50，569頁中欄。

④ 《續高僧傳》卷21，《大正藏》卷50，613頁上欄。

⑤ 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。

細情況當衆說明。

在 P.3234 背《壬寅年正月一日以後直歲沙彌願通手上諸色入曆》內容是年中的收入帳目，此件又有《卯年正月一日以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：

廿五日(開成五年十二月)更則入新年，衆僧上堂吃粥餛鈍雜果子。衆僧吃粥間，綱維、典座、直歲一年內寺中諸莊及交易并客斷(誤，應為料)諸色破用錢物賬衆前讀申。^①

這是圓仁在長安資聖寺所見的記錄。同時，據 S.3074V《某寺破曆》文書，又知道敦煌寺院也有外莊直歲的設立。如：

五月九日出白面六斗付安大娘充外莊直歲食

十月三日出白面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，糧一律以白面支付，反映了外莊直歲的優越地位。^② 這一研究結果對我們理解敦煌寺院直歲身份有着重要的啓迪。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并非特別嚴格。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應運而生，上引 S.3074.2 文書中的外莊直歲就是一例。

① 圓仁《入唐求法巡禮行記》卷3，開成五年12月25日條。

② 姜伯勤《唐五代敦煌寺戶制度》，中華書局，1987年。

此外,在金石資料中,也有大直歲、小直歲的記載。^① 在內律中,還有直月、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。^② 這向我們透露了直月的擔任者不僅有沙彌,亦有園民。

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,協助三綱處理寺務。^③ 姜伯勤先生也對寺卿作了系統的研究,並據內典指出了寺卿在尼寺設立的重要意義,得出綱管—寺卿—團頭—堂子的寺院管理體制。^④ 此外,在唐代見於文獻的寺職及尊稱還有座主、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。

第四節 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對禪窟的內容有直接影響。^⑤ 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

① 《月庵海公禪師道行碑》,《金石萃編補正》卷3。

② 《摩訶僧祇律》卷34,《大正藏》卷22,500頁上欄。

③ 竺沙雅章《敦煌の僧官制度》。

④ 姜伯勤《唐五代敦煌寺戶制度》第2章第2節參見。

⑤ 劉慧達《北魏石窟與禪》,《考古學報》1978年第3期。

養、禮佛、禪觀的功能，而對造窟主來說有着另外的世俗目的。^①1983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，天台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。莫高窟現存隋代七十多個洞窟壁畫的題材，就是受定慧雙弘思想所影響的產物。^②1987年，須藤弘敏先生發表了《禪定比丘圖像與敦煌 285 窟》，提出了令人耳目一新的主張。認為 285 窟中的壁畫與雕塑是爲了在觀念上贊嘆禪定思想，及以贊嘆禪定而著名禪僧，才是本窟的目的，與一般認為 285 窟的目的是爲了禪觀修行的說法有所不同^③。而三所禪窟的問題，土肥義和先生早在《敦煌佛教教團大寺增建》一文中，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^④。

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^⑤。無論如何，三所禪窟作爲敦煌佛教教團的實踐中心和禪修基地已被學者們所普遍接受。本文在前人的研究基礎上，試對三所禪窟的組織結構作

① 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。

② 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，1987年。

③ 須藤弘敏《禪定比丘圖像與敦煌 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，1990年。

④ 土肥義和《特論敦煌の社會と佛教——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か》，春秋社，東京，1995年。

⑤ 馬德《敦煌莫高窟史研究》，甘肅教育出版社，1996年，212頁。

簡單的考述。

S.1947-2 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)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的文書。直接說明了三所禪窟隸屬於教團之下。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,三所禪窟存在着的組織結構,可劃分為以下幾個階次:

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^①。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。^② 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》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”。

① 土肥義和《特論敦煌の社會と佛教——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か》,春秋社,東京,1995 年。

② 同上。

據土肥義和先生研究,此件是十世紀的文書,并認為三窟教主這一僧職系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。^① 而檢校三窟的資料,見於 S.4660.3《敦煌管內僧政兼勾當三窟曹公邈真贊》,由河西都僧統悟真於 884 年撰寫成文,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系屬一人,於中和四年(884)圓寂。^② 《邈真贊》中載:

- 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 禪庭蜜(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……僧政□(知)□(三)□(窟)……闡揚三教大法師賜紫沙門善才供養”。^③ 邈真贊載:

- 11 靈圖守行,冬夏不失於安居;葺治鴻資,春秋
- 12 靡乖而舊積。所以芳聲遠播,元戎擢法律
- 13 之班;秉儀五壇,重錫獎三窟之務……

① 同上。

② 榮新江《敦煌邈真贊年代考》,《敦煌邈真贊校錄并研究》,新文豐出版公司,台北,1994年,360頁。

③ 《敦煌莫高窟供養人題記》,文物出版社,1986年,133頁。

善才又見於 P.3100《景福二年(893)徒衆供英等請律師善才充寺主狀及都僧統悟真判辭》，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“靈圖守行”的記載相符。S.2575《唐天復五年(905)八月靈圖寺徒衆上座義深等請大行充寺主狀并都僧統判辭》，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，張淮鼎之際升任法律，^① 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十五年中，“溫恭清政”，頗多建樹，後在金山國時期又參加了三界寺的重建工作，晉昇為“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”。^②

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”。^③ 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

logic for linking these not clear

-
- ① 鄭炳林《敦煌碑銘贊輯釋》，甘肅教育出版社，1992 年。
 - ② 《敦煌莫高窟供養人題記》，82 頁。
 - ③ 《敦煌莫高窟供養人題記》，167 頁。

寫於咸通十三年之後。^① 法心在九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，分別是九至十世紀。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。

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，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□見是敬畫觀音一
 窟禪報恩寺釋門法律鹽耨供養
 窟禪蓮臺寺釋門法律福遂供養
 窟禪……寺法律興道供養
 窟禪聖光寺釋門法律……
 窟禪顯德寺釋門法律興遂供養
 窟禪靈圖寺法律□存供養
 窟禪三界寺釋門法律左興見^{供養}

^① 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。

窟禪龍興寺釋門法律周□□供養

窟禪□□寺法律□會長供養

窟禪□□寺法律□□供養

窟禪開元寺法律□□□供養

窟禪……寺……法律索會存供養

窟禪□(報)□(恩)寺……法律□□□供養

住窟禪僧顯德寺沙門惠□□一心供養

住窟口(禪)口(僧)□□□沙門口(瑞)□一心□□

……檢校窟禪師圓通一心供養^①

以上所列出的住窟禪僧與禪窟中，一個十分顯著的特點，就是諸寺釋門法律所占的比例較大。其次，五所尼寺中，聖光寺也有以窟禪尼的身份在三所禪窟內修學。我們看到三所禪窟在都司的統轄下，所組成的運營體制是獨立於諸寺三綱之外的，側重於修學的僧官管理體系。

第五節 敦煌蘭若的頭陀思想與社邑職能

九—十世紀，敦煌共有蘭若十九所，分別冠以宗教用語、官府建築、施主姓名等。^② 蘭若作為小寺，在敦煌這一特殊的佛教都市里有着多方面的職能。探討蘭若的職能，將有助於我們對敦煌佛教特性的全面理解。

① 《敦煌莫高窟供養人題記》，文物出版社，1986年，69—70頁。

② 土肥義和《莫高窟千佛洞と大寺と蘭若》，《講座敦煌·敦煌の社會》，364頁。

蘭若一語，梵文是 *āraṇya*、巴利文是 *araṇṇa*。又作阿練茹、阿蘭那、阿蘭奴，略稱蘭若、練若，譯為山林、荒野。意譯為遠離處、寂靜處、最閑處、無諍處，即距離聚落一俱盧舍，而適於修行的空閑處。在此修行居住的比丘道人，稱為阿蘭若迦（梵 *āraṇyaka*）。根據《慧苑音譯》卷上載，阿蘭若又分為三種：1、達摩阿蘭若，梵文 *dharmāraṇya*，即追求解脫的菩提道場；2、摩燈伽阿蘭若，*mataṅga-āraṇya*，墳場或距離村落一俱盧舍，即大牛之吼聲不能聽聞之處；3、旃陀伽阿蘭若，*dandaka-āraṇya*，荒無人烟的沙漠，這是早期印度佛教對蘭若的劃分。

而《瑜伽師地論》卷二十五更對阿蘭若作了具體的解釋：“云何名為住阿練若？謂住空閑、山林、坳野，受用邊際，所有卧具，遠離一切村邑聚落，如是名為住阿練若。”^① 并在同卷指出，住阿蘭若的主要目的，是為斷除對房宇的貪戀。

敦煌蘭若中，只有 S.086 文書中的索家蘭若、馬家蘭若位於城西^②，其他多在城內。《根本說一切有部毗奈耶》卷二十四明確說明了“在阿蘭若住處者，去村五百弓”。^③ 強調了蘭若距離村落的距離，近之於禪修不利，遠之於乞食不便。蘭若行法作為頭陀行法之一，被列為十二頭陀之首。《摩訶般若波羅蜜經》卷十四載：

說法者受十二頭陀，一作阿蘭若，二常乞食，三納衣，四一坐食，五節量食，六中後不飲漿，七塚間住，八樹下住，九露地

① 《瑜伽師地論》卷 25，《大正藏》卷 30，422 頁中欄。

② 姜伯勤《唐五代敦煌寺戶制度》。

③ 《根本說一切有部毗奈耶》卷 24，《大正藏》卷 23，756 頁下欄。

住，十常坐不卧，十一次第乞食，十二但三衣。^①

《十住毗婆沙論》卷十六指出了阿蘭若行法的十種功德：

受阿練若處比丘，雖增長種種功德，略說見十利故，盡形不應捨，何等為十？一，自在來去。二，無我無我所。三，隨意所住，無有障礙。四，心轉樂習，阿練若住處。五，住處少欲少事。六，不惜身命，為具足功德故。七，遠離衆鬧語故。八，雖行功德不求恩報。九，隨順禪定，易得一心。十，於空處住，易生無障礙想，問訊病等來至寺者。^②

佛陀曾讚嘆十二頭陀為修行之本，《大智度論》卷六十九“佛意欲令弟子隨道行捨世樂，故讚十二頭陀”。同卷又說：

十二頭陀不名為戒，能行則戒莊嚴，不能行不犯戒。譬如布施，能行則得福，不能行者無罪，頭陀亦如是……阿蘭若法，令身遠離憤鬧，住於空閑，遠離者最近三里，能遠益善，得是身遠離已，亦當令心遠離五欲五蓋。^③

上述的資料使我們知道，阿蘭若的地點應與村落保持一段距離，以便於禪修行道。阿蘭若是十二頭陀行法之一，是比丘修行的主要方式。住於阿蘭若有種種功德，為佛陀所贊嘆。

敦煌的蘭若有不同的種類和性質。首先，據 P. 3343《律部疏釋》文書記載，沙州比丘曇興於軍門蘭若抄寫經律。在 P. 2085《四分律刪繁補闕行事鈔卷上之餘》，亦有“寅年六月十六日於東山蘭

① 《摩訶般若波羅蜜經》卷 14，《大正藏》卷 8, 320c。

② 《十住毗婆沙論》卷 16，《大正藏》卷 26, 111 頁下欄至 112 頁上欄。

③ 《大智度論》卷 68，《大正藏》卷 25, 537 頁中欄至下欄。

若勘了再定”。^① 十九所蘭若中，目前還沒有資料載有其他蘭若比丘等僧侶的修學活動。住於蘭若即是頭陀修行的一種。而抄寫經律，其人的戒律生活應該是嚴謹和樸素的。軍門蘭若和東山蘭若的地點，雖無法確定，但從有比丘居住，并能勤於精進修學來看，應有施主的護持。在敦煌蘭若中，像這樣的蘭若，已知的僅此兩所而已，當為頭陀行法的出世蘭若。

其次，望門貴族所建的蘭若，以自族的姓氏加以命名，突出了望門蘭若的特點。敦煌文書 S.086《淳化二年(991)馬醜女回施疏》中，記有馬家的醜女在臨終後所舉辦的施舍、轉念、齋供等大型法會。於三月九日佈施敦煌著名的大寺金光明寺麥一碩，佈施自族所建，位於城西的馬家蘭若和與其有聯姻關係的索家蘭若。最初佈施布壹疋，臨壙焚屍之日又佈施“綠蠲織裙一腰，紫綾子衫子、白絹衫子共兩事，絹領巾壹事、綉鞋一兩(雙)、絹手巾一個，布手巾一個、粟三碩、布壹疋”。并設供一七會，齋僧二百三十人，轉《妙法蓮花經》十部、《觀彌勒菩薩上生兜率天經》八十部、《金剛般若波羅蜜經》二部、《重四十八輕戒》一卷、《佛頂尊勝陀羅尼》六百遍、《般若波羅蜜多心經》一百部、《慈氏真言》三千遍等。

馬家醜女的追念法會規模之隆重，非望門貴族所不能為。其中在佈施的物品里，多係女性所用，可能是將醜女生前的用品進行佈施。在敦煌，亡者的衣物通過唱賣，可以折換成糧食或布匹。如 P.2638 文書“乙未年(935年)曹僕射臨壙衣物唱得布叁仟伍佰肆拾尺，大王臨壙衣物唱得布捌仟叁佰貳拾尺，梁馬步臨壙衣物唱得布伍佰壹拾尺”。

^① 池田溫《中國古代寫本識語集錄》，大藏出版社，東京，1990年。

可知將亡者的衣物佈施，然後唱賣，在敦煌地區已是一種習慣。在敦煌的蘭若中，冠以大族姓氏的蘭若還有 P.2817 的□長太蘭若、P.2738V 的安子清蘭若、P.2738V 周家蘭若、S.6583V 的宋家蘭若、P.1261V 的唐蘭若、P.3707 孔閻梨蘭若、S.3929 董保德蘭若。不難看出私家望門所建的蘭若在敦煌十九所蘭若中所佔的比例。然而，衆多望門蘭若的興建，又使我們窺知了敦煌貴族與蘭若的關係，也讓我們明白蘭若在敦煌存在的另一特點。

唐開元時，馬氏在敦煌是著名的望族。P.3718《唐故河西釋門正僧政臨壇供奉大德兼闡揚三教毗尼藏主賜紫沙門和尚邈真讚并序》中香號靈信、俗姓馬氏的和尚，即“高名透達於帝京、恩錫紫彰”。八世紀末—十世紀初，馬姓居民人數在沙州諸姓中約居第十八位。索氏亦是敦煌望族，P.4660 文書悟真撰《金光明寺故索法律邈真贊》、P.4660《沙州釋門索法律窟銘》等記錄了索氏家族的僧侶任敦煌上層僧官的事實。同時索氏為桑麻萬壑的豪家，在歸義軍時期，索氏又作為張曹兩家外戚，應是敦煌的頭等名族。唐氏為敦煌的望族，869—895 年在位的都僧統和尚悟真，俗姓為唐氏，北圖 8418 文書題記有“大蕃歲次丙辰三月庚午朔十六日乙酉魯國唐氏比丘悟真記”，又據 P.2748《國師唐和尚百歲書》得知，悟真曾有過國師之榮。宋氏也是敦煌望族，莫高窟 156 窟的題記有：

敕宋國河內郡君太夫人廣平宋氏一心供養^①

在張議潮時，宋氏是與張氏結婚的名族^②。在敦煌名門及富

① 《敦煌莫高窟供養人題記》，73 頁。

② 姜伯勤《敦煌邈真讚與敦煌名族》，載《敦煌邈真讚校錄并研究》，新文豐出版公司，1994 年。

有階層所創建的蘭若中,值得注意的是,於曹氏歸義軍時期任節度押衙的董保德於“當府子城內北街西橫巷東口”興建董保德蘭若。據 S.3929V/1 文書記載,董保德“丹青增妙,粉墨希奇”,并且“家資豐足、人食有餘”。在徵得家族上下讚同的情況下,創建蘭若一所,同修功德。所建的蘭若頗具規模,“剝心四廓,圖塑諸妙佛鋪;結脊四角,垂拽鐵索鳴鈴,宛然具足。新疑彌勒之宮,創似育王之塔”。

上件文書所透露的資料,使我們知道私家蘭若在規模上、建造水準上,仿佛同一般寺院沒有差別。敦煌望族的信仰佛教,有力地促進了佛教的發展,在佛教傳播過程中起到了一種推波助瀾的作用。他們是一些大寺院的檀信,對寺院進行佈施、設齋會,如上述的馬氏在自家醜女臨終法會時,特別向金光明寺佈施財物,應是此寺的護持者。

同時名族望門出資另建蘭若,作為自族的信仰場所,在此為自族進行各種祈願等活動。望門的子弟出家,亦有居於蘭若,過着清淨舒適的生活的。并且名門的蘭若對加強宗族的團結、凝聚自族的力量等方面也會起到一定的作用。名門興建的蘭若,大家貴族纔是這些蘭若的真正的主人。敦煌名族的奉佛,對敦煌佛教的發展有着舉足輕重的影響,日後擬以《敦煌名族與佛教》為題,對此問題進行更深入的探討。

此外,敦煌蘭若與社的關係也十分密切。從 S.5828《社司規約》和 S.4860V《創建蘭若功德記》中得知,一些蘭若的創建和維修都有某些社的直接參與,并使有的蘭若體現了社的一些特點。S.4860V 文書中,記載了當坊社邑在社官的倡議下,二十八人共同出資創建蘭若的功德記事。社官等人均是“龍沙貴族,五郡名家……三官謂衆社曰:今欲卜買勝地,扞置伽藍……社衆等三稱其善”,蘭

若內：

塑釋迦牟尼尊佛並侍從，縹畫功畢，東壁畫降魔變相，西壁彩大聖千臂千眼菩薩一鋪，入門兩邊畫如意輪不空羅索，門外檐下繪四天大王及侍從，四廊繪千照賢聖。所畫變相等，并以畢功，洞開滿月，相好金容，映耀千光，蓮輝百神。神通十聖，敷寶座以安祥；護界天王，擁八部而圍繞。庭生菡萏，將同雁塔之儀；梵響知鳴，直像祇園之會。^①

蘭若的佛像莊嚴，如昔日的祇園再現，並將此功德回向節度使與社邑。S.4860V《創建蘭若功德記》使我們知道，當坊社邑的社衆都是敦煌的貴族名家，他們以社的名義興建蘭若，做利世功德。

對破舊蘭若的維修，也是在社的直接倡議下進行。S.5828《社司規約》文書“在城有破壞蘭若及故破佛堂等，社內先來無上件功德修理條故，忽然放帖集點社人，檢索修理蘭若及佛堂”。據竺沙雅章先生研究，此件文書是吐蕃時期末歸義軍初期的文書^②。修理蘭若佛堂原不是社司規約，“社人欲得修功德及布施、裁物并施力修英功德者，任自商量”。

對破舊的蘭若佛堂進行修整，被認為是一種功德，采取自願的方式進行。關於創建蘭若及在蘭若內塑像彩繪的文書還有 S.0474《蘭若內造像功德記》、P.4040《金山國時期修文坊巷社再緝上祖蘭若標畫兩廊大聖功德讚并序》，而且，敦煌蘭若的名稱多出於《社司轉帖》文書中如：

^① 寧可、郝春文《敦煌社邑文書輯校》，江蘇古籍出版社，1997年，680頁。

^② 竺沙雅章《中國佛教社會史研究》，530頁。

多寶蘭若：S.5139V《親情社轉帖》S.705、S.6614V《社司轉帖》

官樓蘭若：S.2894V《親情社轉帖》P.5003、P.3434《社司轉帖》
 Дх.02449VI《社文書》

敦煌蘭若：S.4660《親情社轉帖》

□長太蘭若：P.2817《社司轉帖》

孔閣梨蘭若：P.3707《親情社轉帖》

節加蘭若：S.1435V、《光啓二年(886年)社司轉帖》

當房蘭若：S.474《功德記》

新蘭若：P.5032V《社司轉帖》等

從社邑的蘭若創建及對蘭若的維修，已清晰地看出社與蘭若之間的關係。一些蘭若既然是社邑所建，社應是蘭若的真正擁有者、管理者。這些蘭若有無僧尼居住，限於資料缺乏，還無法證明。但是，《社司轉帖》中的資料記載了社邑的集會及設齋葬祭等法會，均在蘭若舉行。

在 S.6424 背殘片拼合《宋開寶八年(975)十月請賓頭盧波羅上座疏》文書中，有兄弟社官陰幸恩等簽署的“就本居佛堂子準舊設供”的疏文。當然佛堂與蘭若的關係，值得作進一步的探究。但無論如何，作為無額的小寺，在性質上應不會有太大差別。藤枝晃先生在《敦煌僧尼籍》中，曾將兩者相提并論。^① 實際上，蘭若在某種意義上，已經成為社的活動中心場所。每一次的社邑集會時，對遲到或不來者進行處罰。由於敦煌的蘭若多建在繁華市區，社在蘭若活動的頻繁，使社和蘭若的關係十分密切。

蘭若又是社邑的信仰場所。蘭若具有濃厚的社邑色彩，并明

^① 藤枝晃《敦煌の僧尼籍》，《東方學報》第29冊，京都，1959年。

顯體現了社邑的功能。另據土肥義和先生對 P. 4525《官府酒破歷》，S. 6452B《某寺破歷》的研究，提出敦煌蘭若亦兼有公共社交場所的職能。^① 蘭若在性質上的這一變化，已引起了統治者當局的重視，成爲廢佛運動中被沖擊的對象之一。《入唐求法巡禮行記》卷四記載了會昌四年(844)七月，共有山房、蘭若、普通佛堂、義井、村邑近二百間被拆除。《全唐文》卷七十六載，會昌五年(845)八月，四千六百所寺院、四萬餘所招提蘭若亦被禁毀。

敦煌的蘭若有的係由教團寺院所管轄，P. 2638 文書中就有“諸寺蘭若”的記載。同時作爲頭陀苦行的解脫道場，軍門蘭若、東山蘭若仍然具有早期蘭若的古樸之風，在敦煌蘭若中實屬鳳毛麟角。名族望門所建的蘭若，是本族信仰祈願的場所。由社邑創建維修的蘭若，爲社邑的活動中心。正由於敦煌蘭若的背景有着上述種種區別，亦說明了敦煌蘭若的不同職能，這也是敦煌民俗佛教的主要特色之一。

第六節 敦煌佛寺特點

關於敦煌寺院性質的問題，竺沙雅章先生早在 1961 年就指出：敦煌寺院都是律寺，并認爲唐五代之際的禪林清規制度沒有對敦煌產生影響。^② 姜伯勤先生於 1993 年在《敦煌毗尼藏主考》一文

① 土肥義和《特論敦煌の社會と佛教——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か》，春秋社，東京，1995 年。

② 竺沙雅章《敦煌の僧官制度》。

中,通過對毗尼藏主的考察,主張敦煌佛寺在組織上有律寺特點。^① 椎名宏雄先生發表了《論初唐禪者律院居住》,認為早期禪者的律院居住,是禪宗獨立前的過渡階段。^②前人的研究對我們理解敦煌寺院的特色給予了重要啓迪,同時也讓我們就敦煌佛寺組織問題產生了進一步了解的願望。本節首先對禪律同居這一現象進行追溯,然後就百丈清規的完成,禪宗教團的獨立並沒有對敦煌佛寺產生太大波及進行分析。根據敦煌文獻資料,探尋敦煌佛寺仍然是以禪律同居組織形式繼續存在這一問題。

一 禪律同居探源

據《景德傳燈錄》卷六《禪門規式》載：“以禪宗肇自少室，至曹溪已來多居律寺，雖別院，然於說法住持未合規度故。”^③ 贊寧在《大宋僧史略》卷上《別立禪居》說：

達磨之道既行，機鋒相邁者唱和，然其所化之衆，唯隨寺別院而居，且無異制。道信禪師住東林寺，能禪師住廣果寺，談禪師住白馬寺，皆一例律儀。唯參學者或行杜多，糞掃、五納衣為異耳。後有百丈山禪師懷海，創意經綸，別立通堂……凡諸新例，厥號叢林，與律不同，自百丈之始也。^④

自達磨以來，至百丈懷海三百年間，禪僧居於律寺，在隨律儀所行的同時，舉揚自家禪風。百丈懷海的清規之創立，標志着禪宗

① 姜伯勤《敦煌毗尼藏主考》，《敦煌研究》1993年第3期。

② 椎名宏雄《初唐禪者の律院居住について》，《印度學佛教學研究》，1969年，17-2。

③ 《景德傳燈錄》卷6，《大正藏》卷51，250頁下欄至251頁上欄。

④ 《大宋僧史略》卷上，《大正藏》卷54，240頁上欄至中欄。

教團的正式獨立。它的意義在於，中國所奉行的是大乘佛教，而實踐的是小乘佛教的戒律，百丈是打破這一矛盾局面的劃時代的禪師。^① 從百丈提倡的普請及一日不作，一日不食來看，百丈山應設有莊主，并有莊園的存在。^② 我們先看一下百丈之前禪律同居的情況：

在唐代著名的大寺均有禪院的存在，特別是禪宗教團還沒有獨立之前，禪僧多居律寺，其中北宗禪者這種傾向尤為突出。如《全唐文》卷二百六十三《嵩岳寺碑》記載，在代宗(762—779)之時，“西方禪院者，魏八極殿之余趾也。時有遠禪師坐必居山，行不出俗，四國是仰”。而此時有北宗的著名禪匠普寂(651—739)駐錫於此。^③ 五祖弘忍門下的法如居於少林寺，《唐中岳沙門釋法如禪師行狀》中有“北游中岳，後居少林寺，處衆三年”。^④ 而與法如同時的慧安，於七世紀末居會善寺。南陽慧忠“初居千福寺西禪院，及代宗臨御，復迎止光宅精藍”。^⑤ 《楞伽師資記》的著者淨覺(683—750)住於長安名寺大安國寺，馬祖門下的惟寬(755—817)於貞元十三年(797)年“止嵩山少林寺”，^⑥ “元和四年(809)憲宗章武皇帝

① 鏡島元隆《百丈清規の成立とその意義》，《禪研究所紀要》6.7 號，122 頁。

② 近藤良一《百丈清規の成立とその原型》，《北海道駒澤大學研究紀要》3 號，1968 年，36 頁。

③ 參見《全唐文》卷 262，《大照禪師塔銘》。

④ 《金石續編》卷 6。

⑤ 《景德傳燈錄》卷 5，《大正藏》卷 51，244 頁上欄。

⑥ 《景德傳燈錄》卷 7，《大正藏》卷 51，255a。

詔於安國寺，五年，問道於麟德殿”。^① 禪宗北宗禪匠義福住於長安慈恩寺，^② 牛頭系的崇惠於大歷初年先住長安章信寺，後居安國寺。^③ 而著名的南泉普願禪師(748—834)於大歷十二年(777)，在嵩山會善寺受具足戒。^④ 普寂的法孫藏用住安國寺，并任該寺上座之職。^⑤

禪宗諸系的禪師居住律寺或大寺，是禪宗獨立前的普遍情況，而在上述的寺院中設戒壇的有：少林寺於“長安四年(704)歲次甲辰四月七日，此寺綱維寺主義獎、上座智寶、都維那大舉、法濟禪師及徒衆等議以少林山寺重結戒壇”。^⑥ 會善寺於大歷二年(767)和貞元十一年(795)分別設立戒壇。^⑦ 大安國寺於八世紀中葉設有律院，臨壇大德如淨等律師在此審定律疏。^⑧ 以戒壇著稱於世的撫州寶應寺，在“寺東南置普通無礙禪院”。^⑨ 在唐代許多大寺院有着明顯的律寺形態，設立戒壇，律師講戒，同時也體現大寺的其他職能，如講經、譯經、禪修等。我們知道禪宗在沒有獨立之前，禪僧居於大寺，這種狀況一直持續到五代。如 S. 529《諸山聖迹志》文書，存 151 行，是當時一僧人游歷各地名山的記錄。在中岳“僧

① 《宋高僧傳》卷 10，范祥雍點校本，中華書局，1987 年，228 頁。

② 《宋高僧傳》卷 9，范祥雍點校本，197 頁。

③ 《宋高僧傳》卷 17，范祥雍點校本，426 頁。

④ 《宋高僧傳》卷 11，范祥雍點校本，255 頁。

⑤ 《全唐文》卷 510，陸長源《嵩山會善寺戒壇記》。

⑥ 《全唐文》卷 914，義淨《少林寺戒壇銘并序》，《金石萃編》卷 70。

⑦ 《金石萃編》卷 94《會善寺戒壇牒》；《全唐文》卷 510，陸長源《嵩山會善寺戒壇記》。

⑧ 《宋高僧傳》卷 15，范祥雍點校本，376—379 頁。

⑨ 《全唐文》卷 338，顏真卿《撫州寶應寺律藏院戒壇記》。

寺六所、道觀六所，僧道三百余人，禪律同居，威儀肅穆”。在幽州有業行孤高的碩德、盛弘律禪。^① 五代時期禪宗分燈舉揚，尤其是南禪，以湖南、江西為中心，盛極一時。^②

而在北方，依然是以禪律同居的形式存在。禪宗的真正獨立與百丈清規的成立及禪林在各地的興建有直接關係。禪林與律寺的最大區別即在於對戒律的觀念不同，禪宗的以宗派的形式出現，首先是禪宗形成了獨自的清規，也是禪宗獨立的重要標志。

清規有別於傳統戒律，但基本精神與戒律相符合。《禪門規式》中說：“吾所宗非局大小乘，非異大小乘，當博約折中，設於制範，務其宜也。”^③ 這是禪宗戒律觀的鮮明態度。^④ 用以往律寺中通行的《四分律》為基礎，並綜合《瑜伽論》、《瓔珞經》、《梵網經》等大乘戒律，博約折中，由此制定的適合禪者修行的行為軌範。

禪宗獨立的另一標志，就是禪宗教團規模的不斷壯大。四祖道信時代，門下就有僧俗五百至一千餘人。諸州學道者雲集雙峰山，刺使崔義玄也聞而就禮。^⑤ 在道信門下，也應有規矩的制定來軌範禪僧的修學生活，^⑥ 而運水搬材、作務勞動等生活形態，具有

① 鄭炳林《敦煌地理文書匯輯校錄》，甘肅教育出版社，1989年，274、269頁。

② 鈴木哲雄《唐五代禪宗·江西·湖南》，大東出版社，1984年。

③ 《景德傳燈錄》卷六，《大正藏》卷51，251頁上欄。

④ 佐藤達玄《中國佛教における戒律の研究》，東京，木耳社，1986年，483頁。

⑤ 《續高僧傳》卷20《道信傳》，《大正藏》卷50，606頁中欄。

⑥ 田中良昭《敦煌禪宗文獻の研究》，大東出版社，1983年，468頁。

早期叢林的先驅意義。^① 鶴林玄素於鶴林寺闡揚禪宗，接引門人^②。崇慧禪師於“唐乾元初，往舒州天柱山創寺。永泰元年，敕賜號天柱寺”。^③ 唐寶真院光瑤，首創禪宮。同傳中的道堅，深受當時相國燕公的欽重，造寺請居。^④ 南陽慧忠於光宅寺隨機說法十六年，^⑤ 荷澤神會(670—762)由於曾協助代宗及郭子儀收復兩京，至肅宗時請內供養，為建荷澤寺。^⑥ 同時神會由於在南宗理論構造上的精辟入微，使南禪取得禪宗正統。^⑦ 開元十八年(730)在洛陽滑臺大會上，神會提出的主張確立了南禪的基本思想。^⑧ 福琳於黃州大石山“結庵而居，禪侶依之甚衆”。^⑨ 道通於唐州紫玉山創建禪宇，學徒四集。^⑩ 南泉普願駐錫南泉山三十年，門人數百。^⑪ 至五代，禪律同居的現象雖然存在，但禪宇的數字在增多。據 S.529《諸山聖迹志》記載：太原當時就有大禪院十所、小禪院百

① 椎名宏雄《東山法門形成の背景》，《宗學研究》第 12 號，1970 年。

② 《景德傳燈錄》卷 4，《大正藏》卷 51，229 頁中欄至下欄。

③ 《景德傳燈錄》卷 4，《大正藏》卷 51，229 頁下欄。

④ 《宋高僧傳》卷 10，范祥雍點校本，224 頁。

⑤ 《景德傳燈錄》卷 5，《大正藏》卷 51，244 頁上欄。

⑥ 《宋高僧傳》卷 8，范祥雍點校本，180 頁。

⑦ 鈴木哲雄《唐五代禪宗史》後編第一章，山喜房佛書林，東京，1985 年。

⑧ 石井修道《宋代禪宗史の研究》，大東出版社，東京，1987 年，407 頁。

⑨ 《景德傳燈錄》卷 13，《大正藏》卷 51，305 頁中欄。

⑩ 《五燈會元》卷 3，《續藏經》136 冊，111 頁。

⑪ 《宋高僧傳》卷 11，范祥雍點校本，256 頁。

余。幽州禪院五十余所，鎮州大禪院三十六所、小禪院五十七所等。^① 衆多禪寺禪院的創建，是禪宗走向隆盛的重要標志，成爲弘揚禪法的基地所在。

二 敦煌寺院的性質

我們在上述中看到敦煌寺院以三綱爲中心的組織結構，而且在寺院相關文書中常有律師的出現。寺院三綱的職位也多由律師擔任，敦煌諸寺律師的存在應是十分普遍。如 S.515 號 1-2V 開元寺律師神秀、P.3100 文書中的律師善來充當寺主，Dx6065 文書中法圓律師、照律師，P.2856 背中的慈音律師、喜慶律師、慈惠律師、慶國律師、喜寂律師等等。律師在敦煌普遍存在，也反映了敦煌寺院的律寺特點。但根據敦煌文書資料，又有禪師、禪律及禪院的出現。如：

S.530《沙州釋門索法律窟銘》文書中有：“春秋七十有六、咸通十年歲次□月□日坐終於金光明寺本居禪院。”

P.6005《釋門帖諸寺綱管》：仰本寺禪律及上座勾當。

S.2575《後唐天成四年三月九日普光寺置方等道場榜》：“十七日請諸寺禪律大德榮發。”

Dx6065《乘恩帖》：“仰諸寺尊宿禪律”、“道光禪師”。

P.4660《李教授讚》：“傾城傾郭，奔驟問禪。”

P.4660-3《曹公邈真讚》：“禪庭密示。”

P.3818-7《馬靈信邈真讚》：“禪庭寥寂。”

^① 鄭炳林《敦煌地理文書匯輯校注》，甘肅教育出版社，1989年，266-307頁。

唐五代至宋初,以禪者為中心所撰寫的禪宗文獻,在數量上十分可觀。^① 而且禪宗的早期文獻已在敦煌流傳,如《楞伽師資記》、《六祖壇經》、《神會和尚語錄》、《壇法儀則》、《信心銘》、《付法藏因緣傳》等。柳田聖山先生等日本學者已對這些文獻作過深入的整理與研究。^② 摩訶衍從沙州赴拉薩論說禪法,敦煌成為禪宗傳入西藏的重要途徑,亦形成了以摩訶衍為中心的禪法系統,^③ 並進一步與中觀派合流。摩訶衍有時以中觀論師身份出現。^④ 摩訶衍與頓門的研究方面也有相當的成果問世。^⑤ 同時敦煌也發現了數量可觀的西藏禪宗文獻,^⑥ 這是敦煌與吐蕃禪宗交流的重要史證。

由此我們不難看出,禪宗在敦煌以及西藏都有一定的影響,在教團組織上則波及甚微。敦煌佛寺繼續以律寺的形態存在,即使在中原禪宗與教下已分河飲水,尤其五代以後禪宗走向全盛的時期,而敦煌佛寺在圓融各宗的基礎上,禪律同居的現象仍然保持。

究其原因,我們認為:在中原禪宗的獨立與帝王及士大夫的直

① 參見椎名宏雄《宋元版禪籍の研究》第2章,大東出版社,東京,1993年。

② 柳田聖山《初期禪宗史書の研究》,法藏館,京都,1967年。

③ 田中良昭《敦煌禪宗文獻の研究》。

小畠宏允

④ 小田宏允《チベットの禪宗と歴代法寶記》,《研究紀要》第6號,京都禪文化研究所。

⑤ 上山大峻《チベットにおける禪と中觀派の合流》,載《チベットの佛教と社會》,春秋社,1986年。

⑥ 原田覺《摩訶衍禪師と頓門》,《印度學佛教學研究》第55號,1979年;張廣達《唐代禪宗的傳入吐蕃及有關的敦煌文書》,《學林漫錄》3集,中華書局,1981年。

接支持有關，而劃時代的百丈禪師的出現，無疑在禪宗走向獨立的進程中起了至關重要的歷史作用。禪師在各地以一山林為中心，分燈舉揚，過着獨立於教下的叢林生活。敦煌佛教史上，雖有禪宗傳燈的相續，普寂禪風西旋^①及摩訶衍等人的駐錫，但對敦煌整個教團組織機構沒有產生太大波瀾，致使禪宗無法獨立於教下寺院之外。

此外，敦煌佛教的特點還表現在佛學研究與庶民佛教并存方面。曇曠的涉獵十分廣泛，對《金剛經》、《起信論》及唯識均有造詣。這些經典注疏都在沙州流傳。^②張議潮執政期間(848—867)，時值會昌法難之後，宣宗、懿宗極力復興佛教時期。張議潮派高僧出使中原與長安佛教界建立了聯係，并向唐朝請求沙州所缺經本。^③況且在唐咸亨、上元之際，《金剛經》、《法華經》等寫本就已經在敦煌流行，無疑是長安佛教給予敦煌的影響。^④法成在敦煌於唯識等義理精微的佛學講述，又推進了沙州佛教教學理論水平的發展，也給敦煌佛教帶來了一股活力。正由於部分僧侶的精於內學、長於外典，直接促進了敦煌寺學的發展。^⑤據那波利貞先生

① 姜伯勤《普寂與北宗禪風西旋敦煌》，王堯主編《佛教與中國傳統文化》，宗教文化出版社，1997年，467—493頁。

② 冲本克己《敦煌出土西藏文禪宗文獻の研究(二)》，《印度佛教學研究》27-2，京都，1979年。

③ 上山大峻《敦煌佛教の研究》，京都，法藏館，1990年，65頁。

④ 施萍婷《三界寺·道真·敦煌藏經》，《敦煌學國際研討會文集》，遼寧美術出版，1990年。

⑤ 塚本善隆《敦煌佛教史概說》，《西域文化研究》第1，1958年。

的研究，敦煌佛寺亦有寺塾的設立，由博學的沙門教授外學。^① 嚴耕望先生則認為，寺院義學的發達，僧侶不僅可以傳授俗家子弟為社會服務，亦可藉此吸引優良信徒。^② 但是至張承奉時期，敦煌佛教教團的地位下降。S.1064《天復二年(904)歸義軍節度使張承奉帖》及《都僧統賢照帖》文書中，透露了這一消息，在節度使的帖文前顯得小心謹慎。這與敦煌佛教教學活動的式微，僧尼偽濫等有關。^③ 曹氏歸義軍時代，歷任節度使歸信佛教，抄寫佛經，如《佛名經》等，^④ 開窟造像，斤斧之聲不絕於耳。曹議金率先修造了莫高窟九十八窟這樣的大窟，刺激了其他階層對布施造像等的熱衷。而此時偽經泛濫，^⑤ 變文盛行，使敦煌佛教從此結束了往昔教團地位優越，重義學重修證的氣象，一變成爲世俗化的庶民佛教。

最后，又據敦研 0322《臘八燃燈分配窟名數》文書記載，在臘八之時，於狼子廟等神堂燃燈，又使我們看到敦煌佛教在歸義軍後期夾雜了民間信仰的成分。

綜上所述，敦煌佛寺的性質首先以律寺組織爲基礎，使禪律同居、禪淨合一等現象在沙州繼續存在，禪窟蘭若的禪修，也反映了敦煌佛教注重實踐的這一特點。

其次，以曇曠、法成爲中心的義學研究，與開窟造像、布施抄經的庶民佛教，先後代表着敦煌佛教的主流。最後流入庶民佛教之

① 那波利貞《唐鈔本雜考》，《支那學》第十卷，特別號。

② 嚴耕望《唐史研究叢稿》，新亞研究所，香港，1969年，375—376頁。

③ 榮新江《九—十世紀歸義軍時代的敦煌佛教》，《清華漢學研究》第1輯，1994年。

④ 池田溫《中國古代寫本識語集錄》，898頁。

⑤ 參見牧田諦亮《疑經の研究》，京都，1976年。

后,敦煌佛教又增添了民間信仰的成份。