

# 歸義軍期敦煌寺院的迎送支出

羅 彤 華\*

## 摘 要

本文主要運用寺院會計帳簿中的破用曆，從歸義軍期敦煌寺院的送往迎來，觀察它如何以宗教為媒介，與世俗社會間進行交流互動。寺院是個開放空間，通常不拒絕任何人來參觀訪問，但被寺院視為迎送對象的，以往來外地的使者、統治階層及其家族、僧官與寺院高層三類人為主。本文擬分析他們到寺院來的目的，寺院接待他們的心態與方式，及迎送支出在寺院經濟中的分量，以了解寺院送往迎來在政治外交、宗教文化交流、政教關係與社會生活上的重要意義。

關鍵詞：歸義軍、敦煌、寺院經濟、送往迎來、人際關係

## 一、前 言

敦煌寺院留有大量的會計帳簿，這些資料雖不完整，對於了解僧尼的經濟來源與日常生活仍是大有助益。在寺院破用曆中，除了宗教節慶、飲食支出、土木修造、購置需求等幾項大宗外，還有一項不大引人注意，卻蘊意深長的迎送支出，值得研究。敦煌正當絲路要道，是中西交通的中介點，九、十世紀的歸義軍適逢唐朝、吐蕃勢力相繼退出西域、河西，各少數民族四處流竄，新興政權紛紛出現的時代，值此變動不定的政治環境與特殊的地理形勢，使素來已受統治者節制的敦煌寺院，更難成為超脫塵世羈絆的清修地，於是便在各種因素的驅使下，展開與僧俗大眾、外來使客相與往還的關係。

---

\* 作者係國立政治大學歷史系副教授。

本文設定的送往迎來，是指寺院與社會各類型人物間的人情往來，是一種社交性質，而不包括為特定目的之巡視、探訪或設局席。因此本文排除為籌備齋會、法事等大型宗教活動之往來，也不計為算會或獻納收成物而至的供食，並不論探看營繕工程所做的視察。這些各有特定目的的往來，可以分別歸入宗教支出、飲食支出或修造支出中，與本文之聯誼往訪或對有特殊身分者之接待酬酢，在意義上並不相同，不必放在一起討論。

寺院是開放的空間，通常不拒絕任何人參訪，但被寺院視為迎送對象的，似非一般普通百姓，而以往來外地的使客、統治階層及其家族、僧官與寺院高層等三類人為主，本文期望了解他們到寺院來的目的，寺院接待他們的心態與方式，以及寺院究竟有那些富吸引力的特色，它如何以宗教為媒介，進行這項世俗意味濃厚的活動。寺院的迎送支出僅是諸多破除項目中不起眼的一環，但寺院送往迎來所發揮的功能及代表的意義，卻不得輕忽。

## 二、寺院迎送使客

敦煌自漢晉以來就是絲綢之路上的重鎮，不僅胡商雲集，還是中西文化、宗教交流的孔道。唐朝強大的國力，讓敦煌在安定中繁榮發展；吐蕃控制河隴後，敦煌不過在瓜州節度轄下，不單獨負責與唐朝及邊外政權的交往。然自唐宣宗大中二年（848）張議潮推翻吐蕃統治後，便開啟了歸義軍政權以敦煌為中心，與中原王朝及周邊少數民族政權或部落的和戰關係。敦煌在這近兩百年間獨自承擔著政治外交使命，這前所未見的歷史角色，使其在歸義軍期的地位更形重要。

張議潮時歸義軍疆域最廣，所謂「六郡山河，宛然而舊」（張淮深碑）。但從張淮深起國勢日蹙，疆域不斷內縮，至曹氏期僅有二州八鎮之地，<sup>1</sup>且經常處於「四面六蕃圍」的險惡狀況。在甘州及伊、西迴鶻東西夾

1 大體上，張承奉時由二州六鎮發展到八鎮，曹氏初期為二州六鎮格局，曹元忠起則維持八鎮規模。可參考：陳國燦，〈唐五代瓜沙歸義軍軍鎮的演變〉，收入唐長孺主編，《敦煌吐魯番文書初探二編》（武昌：武漢大學，1990），頁555-580；黃盛璋，〈沙州曹氏二州六鎮與八鎮考〉，收入段文傑編，《1983年全國敦煌學術討論會文集》文史遺書編上（蘭州：甘肅人民出版社，1987），頁269-281；土肥義和，〈歸義軍（唐後期五代宋初）時代〉，收入榎一雄編，《講座敦煌》2《敦煌の歴史》（東京：大東出版社，1980），頁244-246。

制，退渾、吐蕃時而威逼，龍家、嗚末、南山等部頻行劫掠的情勢下，歸義軍聯繫中原王朝及彌補兵力不足的方式，便是用結親通好、進奉獻禮、和平通使等政治外交手段，打通河西要道，得到中原王朝支持，並維持其與周邊各族的親睦友善，<sup>2</sup>也因此往來東西各地或途經沙州的使人，大量出現在史書與敦煌文獻中。

自歸義軍建立後，張議潮採取了一系列整頓佛教教團，確立僧官制度的措施，<sup>3</sup>所以敦煌寺院自始即在歸義軍政權控制下，對節度使衙也不免需盡一些義務，其中就包括納官供食使客，如敦煌文書 P.2049 V 後唐同光三年（925）沙州淨土寺直歲保護手下入破曆算會牒：「納官送路東行僧統局席用」<sub>1</sub>、「納官肅州僧統用」<sub>2</sub>。同件文書 後唐長興二年（931）淨土寺直歲願達手下入破曆算會牒：「納官供志明及西州僧食」<sub>1</sub>、「納官供涼州兼肅州僧用」<sub>2</sub>。顯然這不是淨土寺自行招待來訪的外地僧人，而是應官府要求的供食。官府既出面接待這些僧人，則這些僧人無疑代表當地世俗政權，具有使僧的性質。在數件歸義軍衙內破用曆中，就有不少款待外來僧人或使僧的例子，<sup>4</sup>這說明他們可能就是寺院納官所供的人。目前尚未發現寺院納官供俗人使客的資料，但只要官府有需要，相信寺院是無任何推辭之餘地。

敦煌是一座傳統的佛教名城，九、十世紀的西域各國、河西走廊一帶民族都深受佛教洗禮，中國雖然曾經會昌法難，佛教依然為民間的主要信仰。途經沙州或往來各地的使客，無論其是否為僧人，在相同宗教背景下，常會到寺院參訪或到窟上巡禮，如 P.2032 V 後晉時代（937-946）淨土寺入破曆算會牒：

- 
- 2 鄭炳林、馮培紅，唐五代歸義軍政權對外關係中的使頭一職，收入鄭炳林編，《敦煌歸義軍史專題研究》（蘭州：蘭州大學，1997），頁 48-70；榮新江，《歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索》（上海：上海古籍出版社，1996），第 10、11 章。
- 3 姜伯勤，《唐五代敦煌寺戶制度》（北京：中華書局，1987），頁 138-146；竺沙雅章，敦煌の寺戶について，收入氏著，《中國佛教社會史研究》（京都：同朋舍，1982），頁 465-470。
- 4 P.4640 V 己未年—辛酉年（899-901）歸義軍軍資庫司布紙破用曆 的璨微使僧文讚、及肅州僧、漢僧等。敦研 001+ 董希文舊藏 +P.2629 乾德二年（964）歸義軍衙內酒破曆 的于闐使僧。S.2474 庚辰—壬午年間（980-982）歸義軍衙內麵油破曆 有于闐僧、甘州僧、肅州僧、瓜州僧與于闐僧使。S.1366 歸義軍衙內麵油破曆 有波斯僧、漢僧、于闐僧、婆羅門僧、涼州僧。

天使上窟去時造食用 (241-242 行)

肅州張都頭用 (402-403 行)

屈客僧及使客送路等用 (423 行)

看天使用 (453-454 行)

天使造齋, 眾僧食用 (455-456 行)

伊州客僧來時看用 (823-824 行)

S.6452 (1) 某年 (981-982 ?) 淨土寺諸色斛斗破曆 :

于闐大師來造飯 (18-19 行)

P.2930 (1) 某年 (十世紀) 諸色破用曆 :

迴鶻使來日看用 (3-4 行)

P.2642 某年 (十世紀) 諸色破用曆 :

天使奄世勸孝用 (8 行)

西州就寺來喫用 (9-10 行)

于闐使就寺來喫用 (11-12 行)

這四件敦煌遺書裏, 第一、四兩件就至少有分別來自三個不同地區的使人或客僧, 而同樣是天使, 也未必是同一批。在可知為淨土寺的兩件破曆中, 即有來自四個不同地方的使客。這四件資料已透露出歸義軍期穿梭於沙州道上的使客是何等地頻繁, 有來自東邊的中原王朝、肅州或甘州迴鶻,<sup>5</sup> 也有來自其西的西州與于闐, 而實際情形, 或許比目前所知還要複雜。

第一件入破曆是由二十個殘卷綴合而成,<sup>6</sup> 可知的三個年代是戊戌年 (938) 己亥年 (939) 甲辰年 (944), 但載有天使的殘卷皆無確切年代。後唐清泰二年 (935) 沙州使臣在甘州遇劫後, 兩地關係有些緊張, 清泰四年 (後晉天福二年 (937)) 曹元德曾試圖打通河西舊路, 似也未果,<sup>7</sup> 大致在戊戌年 (938) 以前, 沙州使臣不易經由甘州通達中原王朝, 而史書中也未見中

5 第三件的迴鶻使有可能指甘州迴鶻。第一件的肅州張都頭應該也是使人, 十世紀中的歸義軍政權只轄瓜沙二州。

6 此據唐耕耦編, 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》(北京: 全國圖書館文獻縮微複製中心, 1990), 第 3 輯。

7 榮新江, 《歸義軍史研究》, 頁 332; 又, 敦煌遯真讚所見歸義軍與東西迴鶻的關係, 收入姜伯勤、項楚、榮新江合著, 《敦煌遯真讚校錄并研究》(臺北: 新文豐出版公司, 1994), 頁 107。

原使臣至沙州的紀錄。在戊戌年以後至甲辰年前後，天使曾三度至沙州，一次是後晉天福三年于闐使入貢於晉，晉冊封于闐國王的使臣在四年冬抵沙州。<sup>8</sup>另一次是天福七年冬冊封使還京以前，途經沙州，沙州也遣使隨行。<sup>9</sup>第三次是天福八年晉遣使授曹元深為歸義軍節度使，<sup>10</sup>曹元深特意致書甘州迴鶻眾宰相，請其放天使西來，並遣使、僧與甘州結歡通好，<sup>11</sup>天使終抵沙州。前引第一件的天使未必是同一批，但到達或停留沙州的時間總在己亥年（939）到甲辰年（944）間，天使除了拜會使府衙門，還到淨土寺與窟上巡禮，並接受寺院招待，也造齋酬答眾僧。

使客在沙州有時逗留甚久，單調枯燥的官式應酬或許令其感到厭煩，他們既來自佛教國家或深受佛教思想薰染的地區，自然會抽空到寺院頂禮神佛，到窟上瞻仰膜拜。<sup>12</sup>張淮深碑形容莫高窟的景緻曰：「簷飛五采，動戶迎風，碧澗清流，森林道樹。榆楊慶設，齋會無遮。」S.5448 燉煌錄則曰：「中有自南流水，名之宕泉。古寺僧舍絕多，亦有洪鐘。其山西壁南北二里，並是鑿鑿高大沙窟，塑畫佛像。前設樓閣數層，有大像堂殿，其小龕無數，悉有虛檻通連，巡禮遊覽之景。」宕泉的清流綠樹，足以滌盡旅人的疲憊身心，莫高窟的鬼斧神工，讓人目眩神迷，深祈於靈祇之福祐。寺院迎送支出所顯示的使客在沙州的活動，一則可補史料之空白，再則亦凸顯敦煌為佛教勝地之吸引人處。對唐朝使臣來說，敦煌的幾座官寺可能還是其必須去參拜的地方，P.3451 張淮深變文云：「尚書授敕已訖，即引天使入開元寺，親拜我玄宗聖容。天使睹往年御座，儼若生前。」官寺具有的特殊意義，讓天使不得不駐足遙想，而寺僧不得不應接款待。

使客負有政治外交任務，當然以歸義軍使府為主要交往對象，歸義軍府

8 榮新江，《歸義軍史研究》，頁110。

9 《新五代史》（臺北：鼎文書局，1979），卷9 晉本紀，頁91；卷74 四夷附錄 于闐，頁917。

10 《舊五代史》（臺北：鼎文書局，1979），卷81 晉少帝紀，頁1075。

11 此即P.2992 V(1) 天福八年(943)二月曹元深致甘州迴鶻眾宰相書，年代及身分據榮新江的考訂，見《歸義軍史研究》，頁334-335；又，敦煌邈真讚所見歸義軍與東西迴鶻的關係，頁108-110。

12 石窟離城市在40里內，適合發展為佛教聖地或靈場巡禮處。見土肥義和，莫高窟千佛洞と大寺と蘭若と，收入池田溫編，《講座敦煌》3《敦煌の社會》（東京：大東出版社，1980），頁348。

衙各司破用曆常見同一時段內數批使客同時而至的現象，如 P.4640 V 軍資庫司布紙破用曆 己未年（899）四月至辛酉年（901）五月兩個年度內，就要招待瓌微使、肅州使、北地使、朔方使、天使、于闐使及漢僧、肅州僧等六個地區、至少八批來訪者。<sup>13</sup> S.1366 歸義軍衙內麵油破用曆 有從甘州、伊州、西州、肅州、于闐及漢地、婆羅門等七處來的十一批使、僧。<sup>14</sup> 敦研 001+ 董希文舊藏 +P.2629 乾德二年（964）歸義軍衙內酒破曆 則一年內供給大約來自甘州、南山、伊州、于闐五個地區、十批的訪客。<sup>15</sup> 使客絡繹於途，固然象徵絲路通暢，歸義軍拓展外交有成，但伴隨而來接待使客的人力、物力負擔，相信也讓府衙喘不過氣來，所以要求寺院納官供給，還可能授意寺院引領參訪，協助款待。歸義軍政權與寺院間有著極微妙的關係，官府一方面控制、干預、監督寺院的各種活動，<sup>16</sup> 另一方面又不得不借助佛教之力來敦親睦鄰、籠絡使客，於是形成官府與寺院間互相約制，又深相依賴的政教關係。

使客往來絲路，備極艱苦，所謂「銜砂磧之劬勞，渡山川之險巖」<sup>17</sup>，若是不堪旅途勞頓，難免遭逢不測，如 P.3878 己卯年（979）都頭知軍資庫官張富高狀並判憑：「伏以今月八日支新來使下張進助葬麻肆兩。」

13 本件文書的名稱、年代據盧向前的考訂：關於歸義軍時期一份布紙破用曆的研究——試釋 P.4640 背面文書，收入盧向前編，《敦煌吐魯番文書論稿》（南昌：江西人民出版社，1992），頁 134-141。本件朔方使有兩批，一在己未年十月至，一在辛酉年三月至。漢僧與天使都應來自中原，視為同出一地。

14 甘州使似為不同的兩批，後一批由迎、近頓、下檐等詞語知為新來者。來自于闐的包括在此身故的羅闐梨共三批。「甘州來波斯僧」據姜伯勤的見解即景教教士，府衙支「納藥波斯僧」，該波斯僧應是為納藥而來。敦煌有香藥市場，這個波斯僧有可能是信仰景教的胡商。有關波斯僧及香藥市場的論點可參考：姜伯勤，《敦煌吐魯番文書與絲綢之路》（北京：文物出版社，1994），頁 57-58、64-65、141。

15 本件文書的綴合與年代考證請參考：施萍亭，本所藏《酒帳》研究，《敦煌研究》，創刊號（1983.12），頁 142-150。本件甘州使的接待日期大致在三月至八月間，依 81-84 行所載，可能是同一批人。另外，76-79 行的甘州走來胡應是另一批。9-11 行的「供西州逐日酒」是一批人。來自南山者斷續在供酒，姑且計作同一批。伊州使五月、十月各是一批。于闐使自六月三日太子招待起至十月的供酒，可能屬同一批人，但于闐葛祿、于闐羅尚書分別自正月、三月起供酒到六月，似乎各是一批。還有一批來報消息的迴鶻，不明所來自。

16 郝春文，歸義軍政權與敦煌佛教之關係與新探，收入白化文編，《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》（北京：中華書局，1997），頁 164-174。

17 P.3625 書儀 見天使問道途苦辛。

S.1366 歸義軍衙內麵油破用曆：「于闐羅閻梨身故助葬。」就是使、僧命喪敦煌的例子。不過最令人擔憂的還是劫盜出沒，路上不平順，P.3718 (12) 梁幸德邈真讚：「一行匡泰，逍遙往還，回程屆此鬼方，忽值奸邪之略。西瞻本府，不期透達烽煙，進使百有餘師，俱時如魚處釜。」梁幸德就是在入貢使團回程經甘州時遇害的。<sup>18</sup> 百餘人的龐大隊伍，猶不免有侵奪之患，旅人之不安，可想而知，於是出現種種發心奉佛，冀其庇佑的行徑，P.2704 後唐長興五年(934)曹議金迴向疏 所申意者為：「朝廷奉使，駟騎親宣；于闐專人，關山不滯。狼煙罷掃，勵(癘)疾蠲除。」北京大學圖書館藏 102 號 佛說八陽神咒經 是兵馬使二人奉命充使甘州，行前發心所寫，目的之一是：「為吉順等一行，無之(諸)灾彰(鄣)，病患得差，願早迴戈，流傳信士。」<sup>19</sup> S.5981 智嚴巡禮聖跡願文 是鄜州開元寺智嚴往西天求法，歸途在莫高窟誓願：「用酬往來道途護衛之恩。」皆在在透露出來往於道上的使人或求法僧，需承擔極大的風險，及其希望借由發願、修功德等方式祈求行旅平安，<sup>20</sup> 於是寺院、窟上自然成為其尋求心靈慰藉與感恩報德之處，而僧人迎送這些身分特殊的使客，既是基於宗教理由，也是敬禮來者。

敦煌有許多賽神習俗，各有祭祀的對象與目的，<sup>21</sup> 其中也有專為外出祈賽用的。P.4640 V 己未年—辛酉年(899-901)歸義軍軍資庫司布紙破用曆：「支與北地使梁景儒上神畫紙壹拾伍張」、「入奏朔方兩伴使共支路上賽神畫(紙)壹帖」、「支與押衙康伯達路上賽神畫紙拾張」。《說文解字》貝部：「賽，報也。」《史記》卷 28 封禪書 索隱：「賽，今報神福也。」就是經由特定儀式，祈求神明護佑。使者行前舉行賽神祭祀，當是為求路上平安，畫紙則是上神供獻之用。路上賽神是中國傳統的民間習俗，<sup>22</sup> 在敦煌

18 詳榮新江的考證，見《敦煌邈真讚所見歸義軍與東西迴鶻的關係》，頁 105-106。

19 池田溫，《中國古代寫本識語集錄》(東京：東京大學東洋文化研究所，1996)，頁 457，No.2166。

20 馬德，《敦煌莫高窟史研究》(蘭州：甘肅教育出版社，1996)，頁 234-236；土肥義和，《歸義軍(唐後期—五代—宋初)時代》，頁 265-268。

21 敦煌的各種賽神習俗，譚蟬雪做了詳細的考證，見《敦煌歲時文化導論》(臺北：新文豐出版公司，1998)。

22 譚蟬雪，《敦煌歲時文化導論》，頁 61-62。

多少與宗教牽扯上關係，S.2241 公主君者者與北宅夫人書：「切囑夫人與君者者沿路作福，祆寺燃燈。」祆教用燃燈法為行者祈福，與路上賚神之目的相同而方式稍異。如前所見，佛教既是敦煌護持使客最重要的宗教信仰，相信其亦有類似的作福之法，以安行者之心。

使客到沙州，按理皆由官府供給食宿，如 P.2804 V 宋開寶六年（973）三月右衛都知兵馬使丁守勳牒：「昨自聖皇差遣，寵陟貴州。住箔多時，州府供給不失。」但使客在行路途中的所有開銷，卻未必都蒙官府支給，P.3281 V 押衙馬通達狀：「右奉 差充瓜州判官者，准內地例，刺史合與判官鞍馬裝束，並不支給。」或許因此充使者另需雇乘騎、貸絹疋，方得成行，並支應路上費用，而雇駝驢契、貸絹契中不乏充使者為此留下的紀錄。<sup>23</sup> 使客即將面對的是不可知的未來，多增加一分經濟力量，就多一分安全感與保障，在官府供給不足，自行支借有限的情形下，漸次發展出社邑、朋友、甚至是寺院送路的風習。S.6537 V 有一件立社樣式，其中云：「若有東西出使遠近（行），一般去送來迎，各自惣有上件事段，今已標題，輕重之間，大家斯配。」既然成為樣式，顯然有一定的通行程度，這大概也是反映社會的普遍觀念吧！前已論及充使者常需借貸，而在一分入奏充使貸生絹契的末後附帶一行：「送路玉要（腰）帶一呈，細帄（紙）一帖」。<sup>24</sup> 玉腰帶可能是讓入京使穿得更體面些，細紙當是作為公文擬稿書寫用。<sup>25</sup> 貸主在冷峻的借貸關係背後，以同僚或朋友立場贈予物件，為使者孤寂的旅程，憑添些許人情溫暖。寺院同樣也有送路的作法，P.2912 V 某年四月已後儼家緣大眾要送路人事及都頭用使破曆 中有一條是：「奉 教授處分，送路都督布兩疋。」這是蕃占期儼司為送路使命在身的都督而交付儼布兩疋。同樣情形應該也出現在歸義軍時代，P.2638 後唐清泰三年（936）沙州儼司教授福集等狀 登載儼司三年間的支出，中有：「貳佰肆拾尺，折送

23 沙知 般次零拾 一文臚列 19 件與充使有關的貸絹契、雇駝驢契，收入《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》，頁 145-146。榮新江 公元十世紀沙州歸義軍與西州迴鶻的文化交往 一文還補充了寺院入破曆的相關資料，收入《第二屆敦煌學國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1991），頁 584-591。

24 P.3458 辛丑年四月三日押衙羅賢信貸生絹契。

25 細紙的用途包括作公文案紙、抄寫經卷與繪畫用。入京使帶細紙，當與公文書寫有關。紙張用途分析可參考：盧向前，關於歸義軍時期一份布紙破用曆的研究，頁 149。

路漆碗三枚用。」這裏送路的對象未必是充使者，但餽司物品也非全用於出家大眾，像本件出破曆就支給于闐皇后、天公主上梁、滿月等用。餽布既用於送路，又可予官家，依前引「送路都督」之例推想，歸義軍期餽司或各別寺院，無論是得到都司或使府的授意，或只緣於寺僧對遠行者的幫助、關懷，都有可能送路使客。

寺院與使客的關係是複雜的、多邊的，使客來往於沙州的目的也不僅止於政治外交或宗教。敦煌是東西交易的動脈，有良好的商貿環境，自然開展出通使貿易來。S.4120 壬戌—甲子年（962-964）某寺布褐等破曆：「斜褐兩段，細褐貳仗肆尺，於甘州使面上買鑊用。」S.6452（2）辛巳年（981）十二月十三日周僧正於常住庫借貸油麵物曆：「麵玖秤，西州使頭邊買褐用」，「麵兩秤、連麵壹斗，於西州使頭邊買褐用。」P.3212 辛丑年（941）五月三日惠深牒：「將粟一斗讓縵將于闐使驛頭更著兩個買綿綾條子一個與了將鑊一張。」這是外地使團到沙州進行的交易，上自首席代表的使頭，下至行役當差的隨從，似乎各自帶有物件準備交易。而且從上述買鑊方面推想，部分人所帶交易物件的規模還頗不小。北圖烏字 84 號 丑年—未年某寺得付麥油布曆：「鑊一具，折麥貳石貳斗。」前述向甘州使買鑊用斜褐兩段，細褐貳仗肆尺，折合麥粟約十石四斗，亦即約五具鑊價。<sup>26</sup> S.2607 某寺交割常住物點檢曆：「鑊一具，重壹斤叁兩。」使團長途跋涉，竟然還帶著如此沈重而數量不少的物件，想來其預定的交易規模相當龐大，甚至一個使團就是一個商隊或貿易團，其與寺僧間進行的交易，大概只是整個商業活動的極小部分。

沙州也經常派使團到外地，使者不妨趁此機會進行通使貿易。P.2504 V 辛亥年（951）康幸全貸絹契：「押衙康幸全往於伊州充使，欠少貨物，遂於耆壽郭順子面上（貸）白絲生絹壹疋。」P.3453 辛丑年（941）賈彥昌貸絹契：「賈彥昌緣往西州充使，遂於龍興寺上座心善面上貸生絹壹疋。」敦煌寫本中充使貸絹疋的例子甚多，其中有些或許是為行路途中所用，有些則是作為交易時的商品，像前例康幸全充使明言「欠少貨物」，顯然借貸的目的在做經營本錢；後例賈彥昌雖未言借貸原因，絹主卻是寺僧。

26 鄭炳林，晚唐五代敦煌貿易市場的物價，收入《敦煌歸義軍史專題研究》，頁 288。

九、十世紀的敦煌寺院素來是百姓借貸的對象，<sup>27</sup> 相信不少使者也會因缺乏貨物資本向其借貸。

歸義軍政權所處形勢險惡，四面諸蕃環伺，必須借助通使關係開展外交，敦睦邦誼，而其位於絲路要道上，更可經由通使貿易與流通經濟，活絡其與周邊民族的往來，增強彼此的經濟依存度，使政權立足更穩固，自身的經濟力更壯大。往來使團兼帶的商貿功能，受惠者又豈是寺院而已！歸義軍期特殊的政治情勢，導致使客往來絡繹於途，寺院雖非主要接待單位，然送往迎來間所衍生的多重功能，已不局限於原本期待的宗教與外交作用。

### 三、寺院迎送統治階層

歸義軍政權與敦煌寺院的關係，不是純然的上司與下屬，一方專斷，另一方臣服的態勢。儘管府衙借由控制都司與僧官，監督寺院的宗教與經濟活動，宣示其出度或懲罰僧尼的權力，<sup>28</sup> 讓寺僧不得不對節度使持著敬畏之心。但相對地，歸義軍政權支持的各種佛事，請僧為其主持法會，向寺院施捨，謙卑地順服於諸天神佛前，<sup>29</sup> 也充分表現其對佛教的虔誠心意。正因為統治者強烈地期待神佛庇佑，遂使其與寺院間褪去嚴厲的上司、下屬關係，轉而凝塑出互助互信，相利互惠的和諧氣氛。

在寺院的會計文書中，經常可見迎送統治者的資料，如 P.2049 V 後唐長興二年（931）正月淨土寺直歲願達手下入破曆算會牒 的破用部分，是記淨土寺庚寅年（930）一年中的收支，包括 14 筆與令公曹議金有關的資料，這 14 筆紀錄指涉四大事項，即：送令公東行、迎令公迴、令公上窟與賀令公。該年中令公的行動清楚表現在 P.2992 V（3）後唐長興二年（931）歸

27 拙著，從便物曆論敦煌寺院的放貸，收入郝春文編，《敦煌文獻論集——紀念敦煌藏經洞發現一百周年國際學術研討會論文集》（瀋陽：遼寧人民出版社，2001），頁 436-473。

28 郝春文，歸義軍政權與敦煌佛教之關係新探，頁 164-174。

29 如 P.3405 張承奉時 安傘文：「安傘行城，實教中之大式。士女王公悉攜香而布散，我皇降龍顏於道側，虔捧金爐，為萬姓而期（祈）恩。」就未凸顯白衣天子的主導地位，而與全城百姓夾雜在一起。又如 P.3879、P.4514 上半為雕版佛像，下半是節度使曹元忠的願文，然其於官銜稱號前加上「弟子」一詞，可見敦煌地區的最高統治者依然順服於諸天神佛前。

### 義軍節度使曹議金致甘州順化可汗書 裏：

自去年兄大王當便親到甘州，所有社稷久遠之事，共弟天子面對商議，平穩已訖，兄大王當便發遣一伴般次入京。昨五月初，其天使以（與）沙州本道使平善達到甘州，弟天子遣突律飲都督往沙州通報衷私。 昨六月十二日，使臣以（與）當道（使）平善到府， 今遣內親從都頭價榮實等謝賀。

這件文書是沙州歸義軍開展其與甘州迴鶻、中原王朝關係的一份重要資料，整個藍圖是曹議金於長興元年（930）親自到甘州，與順化可汗面議規劃的。其結果則雙方使者同時於長興元年十二月抵洛陽，而後唐天使與甘、沙使臣一起於次年五月初達甘州，順化可汗派都督突律飲先到沙州報信，六月十二日天使與沙州使臣安抵敦煌，曹議金特命內親從都頭賈（價）榮實往甘州答謝。長興二年（931）淨土寺算會牒<sup>14</sup>筆與令公有關的資料，其中三筆是曹議金東行甘州，眾僧為令公餞行時喫用的，<sup>30</sup>而且光是粟就有兩筆，或許僧人為令公餞行不止一次。在送令公同日迴迎的尚書是曹良才（仁裕）或慕容歸盈，還不敢驟斷，<sup>31</sup>但應該是令公派往甘州負責前置作業的親從要員。另外，「賈都頭東行去時送路用」（209-210行）的這個賈都頭不知是否就是長興二年派往甘州致謝的賈榮實，如是同一人，則賈都頭在前一年已曾往赴甘州，安排相關事宜了。

曹議金與可汗面議後，停留不多時便返回沙州，寺院照樣舉行盛大的歡迎宴會，為之接風洗塵，該件破曆中麥粟油麵有五筆都是與此事相關的支出。宜細心體悟的是，其中四筆註明「徒眾用」、「眾僧等用」、「眾僧食用」，似是意指令公此次並未真的到淨土寺來，而是淨土寺協辦歡迎會，讓寺僧帶麥粟油麵等物到某寺參與迎迴令公之用。另一筆與令公無直接關係，大概是寺院為犒賞造飯女人辛勞的供食，僅麵五升而已。

30 送路由送行、餞行之義引申為送路之財禮。此處似非指所送財禮，僅是餞行之義。送路意義詳曾良考證，見《敦煌文獻字義通釋》（廈門：廈門大學，2001），頁139-140。

31 曹良才（仁裕）是曹議金的長兄，925-931年間任都指揮使知左馬步都押衙檢校尚書，見鄭炳林，讀敦煌文書伯3859 後唐清泰三年六月沙州觀司教授福集等狀 札記，收入《敦煌吐魯番文獻研究》（蘭州：蘭州大學，1995），頁611-613。慕容歸盈至遲在大梁貞明五年（919）已被稱為「盈尚書」，而後唐清泰元年（934）由刑部尚書晉升為尚書左僕射，見郭鋒，慕容歸盈與瓜沙曹氏，《敦煌學輯刊》，1989：1，頁91。

曹議金東行由寺院送路，並不只為了一頓餞行飲宴，如 P.2040 V 另外一分淨土寺算會牒：「兵馬東行時當寺燃登用」，則曹議金讓寺院送路，可能另有燃燈祈福，祝願一路平安，國事順利成功的用意。破用曆中有五筆令公上窟的記載，從各筆均與正月十五燃燈各條緊接在一起或前後相鄰來看，長興元年令公的上窟格外引人注目，在燃燈奉佛，與民同樂之餘，默禱打開甘、沙僵局，祈求往訪計畫一切圓滿，可能早在年初的醞釀籌備期已衷心企盼了。事實證明，曹議金的這次往訪甘州成就非凡，這或許就是破用曆中僧官與諸寺賀令公的原因。

寺院與統治階層的互動關係是極其密切的，像 P.2049 V 那樣完整的年度紀錄直是可遇而不可求，但會計文書中仍隨處可見寺院迎接、款待統治階層的資料，他們並不限於歸義軍節度使，然其在府衙中的地位也絕不低，寺僧皆以客禮待之，或恭歡迎之。寺院是個開放空間，從不禁止人來焚香禮佛，但送往迎來之際唯特殊身分者才以酒食款待。故所謂看、候、迎、送等語，並不僅止於人員的看承、問候、迎接、送行而已，還包括麥粟油麵酒等飲食吃用。屈、設、頓之意，則指寺院竭其心力，為賓貴供辦膳食，安排謙飲。<sup>32</sup>

寺院破用曆中所接待的人，大致均屬中上層的統治者及其家族。會計文書中多次言及的阿郎，如「就寺看 阿郎用」、「就寺門迎 阿郎用」，指的正是歸義軍節度使。他如 S.4642 V 某寺入破曆算會牒：「大王來造設用」，在當地能稱「大王」的，也只有使主，而且據考證唯曹議金、曹元忠、曹延祿三人有此稱號。<sup>33</sup> 不僅節度使與寺院走得近，其接班人與寺院同樣關係密切，P.4649 庚午年二月十日沿寺破曆：「沽酒就寺看太子用」，P.4909 辛巳年十二月十三日後諸色破用曆：「太子東窟來迎」。敦煌寫本中稱太子可能有多種情形，日本龍谷大學藏 佛說延壽命經 題記：「府主太保及夫人為亡男太子早別王宮，棄辭火宅，遂寫《延壽命經》四十三卷」，<sup>34</sup> 是府主之子稱太子。S.6178 太平興國四年（979）皇太子廣濟大師為男太子中祥追念疏：「就宅奉為男太子中祥追念，伏乞慈悲，依時早赴。」似

32 迎、設、看、頓等語辭的意義，見施萍亭，本所藏《酒帳》研究，頁 151；曾良，《敦煌文獻字義通釋》，頁 36、178-179。

33 榮新江，《歸義軍史研究》，頁 103-106、121-122、126-127。

34 池田溫，《中國古代寫本識語集錄》，頁 491，No.2343。

不獨府主之子稱太子，連太子之子亦名為太子。P.3763 V（十世紀中）淨土寺入破曆算會牒 還出現兩次僧太子，雖然不明其是否就是皇太子廣濟大師，但至少說明太子有出家為僧的。太平興國四年的歸義軍節度使是曹延祿，可惜他死於兵變，由族子曹宗壽奪取政權，故不詳廣濟大師這位僧太子是否得為曹延祿規劃中的繼承人選。敦煌地區稱太子的還有于闐太子，P.3184 題記：「甲子年（964）八月七日于闐太子三人來到佛堂，將《法華經》第四卷。」<sup>35</sup> 乾德二年（964）六月來到敦煌的于闐三太子，就是莫高窟 244 窟、444 窟中的供養人從德、從連與琮原，他們是于闐國王李聖天與曹議金女所生，長期住在敦煌。<sup>36</sup> 當地人俱稱三兄弟為太子，似乎意謂歸義軍的太子未必只有一位。千佛洞一座銀塔的題銘為：「于闐國王大師從德」，<sup>37</sup> 這是否也暗示歸義軍政權出家的太子仍有繼承權？儘管敦煌地區的太子有府主之子或孫、及于闐太子等幾種可能，但依文書之題名慣例，外來者皆冠上所來自地名，如：于闐使、肅州僧、漢僧，那麼沒有冠上特定地名的太子，指府主之子的機率應該要高得多。

歸義軍政權的節度使及其職官或子弟，常有相當高的加官，人們往往只稱其官銜而不名，這在判斷文書年代與人物上，增加許多困難。像寺院迎送支出中常出現的司空、司徒、尚書、僕射等加官稱號，不是普通的節度押衙、都頭等能被授與的。以莫高窟供養人像為例，最能代表政權核心，具列府衙文臣武將的 98 窟，<sup>38</sup> 加官一般不過至太子賓客、國子祭酒等而已。甚至莫高窟裏除了節度使家族所建各窟外，只有 256 窟、431 窟看到如上之榮銜。256 窟的慕容氏祖孫，可能因其為曹氏姻親，<sup>39</sup> 並手握軍事重權，才得中書令、尚書左僕射的加官。<sup>40</sup> 431 窟主持重修的閻員清，是太原鼎族閻英

35 轉引自張廣達、榮新江，關於敦煌出土于闐文獻的年代及其相關問題，收入氏著，《于闐史叢考》（上海：上海書店，1993），頁 110。

36 張廣達、榮新江，同前文，頁 106-108。

37 轉引自張廣達、榮新江，同前文，頁 107。

38 榮新江，《歸義軍史研究》，頁 241-243。

39 賀世哲，從供養人題記看莫高窟部分洞窟的營建年代，收入敦煌研究院編，《敦煌莫高窟供養人題記》（北京：文物出版社，1986），頁 232。

40 256 窟的窟主題記為：「玉門諸軍事守玉門使君銀青光祿大夫檢校尚書左僕射兼御史大夫上柱國慕容言長」，其祖之題記為：「皇祖墨釐軍諸軍事 銀青光祿大夫檢校 中書令（慕）（容）中盈」。二人均掌軍權。但慕容中盈的中書令銜是否為死後贈官，待

達之後，曹氏夫婿之家，<sup>41</sup>才得以曹延祿內親從知紫亭縣令的身分，檢校刑部尚書。<sup>42</sup>由此看來，能夠任三師、三公、尚書的，不是府主近親成員，便是與其關係特殊，值得絕對信賴的人。可惜從現有資料中，很難一一找出與寺院會計文書之加官相對應的人。

歸義軍府衙官員為了念誦、施捨、設齋或助佛事，常與寺院有頻繁往來，但讓寺僧另眼相看，特設酒食款待的，除了統治者家族，或具尚書以上官銜的重量級人物外，就是負方面重任或衙內的高級都知官員，如 P.2040 V 後晉時期淨土寺入破曆算會牒：「沽酒高都頭南山去時送路用」、「沽酒高都頭兵馬迴來日迎候用」，P.4909 辛巳年十二月十三日後諸色破用曆：「看刺史使君」，P.4906 某寺諸色破用曆：「造局席看鄧鎮使及工匠用」，S.5039 某寺破用曆：「和尚院鄧縣令喫用」。刺史、縣令、鎮使等皆負一方安危重任，高都頭似為征行或出使而來，這些有特殊身分與使命的統治者，大概是為保佑地方安寧，路途平順，戰事成功而到寺院祈福，寺院也自然要特別禮遇這些為國薦福之重臣，設局席待之。

寺院與統治階層的關係不止於府衙裏的男性官員，其女性家屬其實也是寺院的常客，她們對佛教的虔信程度一點兒也不輸給其夫、其父或其子。像 P.2638 後唐清泰三年（936）沙州僦司教授福集等狀裏的于闐皇后、天公主、甘州天公主，就都是以自己的名義在齋會上施物。于闐皇后指的是曹議金嫁給于闐國王李聖天的女兒，也就是曹元忠的姊姊。天公主有幾種可能，一是曹議金所娶迴鶻可汗女，即曹元忠所建 61 窟主室東壁門南側的第一身題名：「故母北方大迴鶻國聖天的子勅授秦國夫人天公主隴西李」。第二種可能是曹議金嫁給甘州迴鶻可汗的另位女兒，即 61 窟同列供養人像的第二身，曹元忠的另位姊姊。還有一種情形是迴鶻可汗之女或于闐國王之女都可稱為天公主，如 61 窟主室東壁門北側第四、五、六身供養人像都是曹元忠的外甥，題名為：「甥甥甘州聖天可汗的子天公主供養」，而第七身的供養人

考。見《敦煌莫高窟供養人題記》，頁 110。

41 姜伯勤，《敦煌邈真讚與敦煌名族》，收入《敦煌邈真讚校錄并研究》，頁 28-29；馬德，《敦煌莫高窟史研究》，頁 248。

42 431 窟窟檐後梁題記：「（窟）主節度內親從知紫亭縣令兼衙前都押衙銀青光祿大夫檢校刑部尚書兼御史大夫上柱國閻員清」，見《敦煌莫高窟供養人題記》，頁 165。

題名為：「大朝大于闐國天冊皇帝第三女天公主李氏為新授太傅曹延祿姬供養」。P.2638 是清泰三年（936）所記三年內的施物，也正是曹議金故去後的一年，所以狀中的于闐皇后指曹議金女無疑，而出唱花羅裙的天公主，或指曹議金迴鶻夫人，或指曹議金嫁給迴鶻可汗的另一女。但「天公主上梁人事用」的天公主，說得應是曹議金迴鶻夫人，所謂上梁，<sup>43</sup>可能指的是 100 窟的開龕建窟。100 窟建於曹元德時期（935-940），<sup>44</sup>由 P.3302 V 宕泉建龕上梁文 看，上梁時英豪士女雲集，<sup>45</sup>故有人事費。狀中另有兩條與「甘州天公主滿月」有關，想來應為嫁給甘州可汗的曹議金女所生，即曹元德、元忠的外甥，也就是前引 61 窟東壁門北側三身供養人像之一。剛滿月的天公主當然是其母以其名義為之修功德，但也可能是寺僧慶賀天公主彌月長生平安用，然終究顯示統治者家族女性成員篤信佛教，與寺院關係密切之情狀。

表中也有幾件寺院接待女性的資料，P.2032 V 後晉時期淨土寺入破曆算會牒：「沽酒天公主上窟迎頓用」，該件的時代範圍大致在曹元德、元深兄弟執政期間（935-944），而到窟上巡禮祝禱的天公主，最有可能的是曹議金的迴鶻夫人。S.6452（1）某年淨土寺破曆 有二條也是寺院款待來訪的女性，分別以夫人、刺史娘子稱呼之。敦煌寫本或題記裏夫人、娘子等稱號多指有特殊身分的女性，如 P.2704 長興四年（933）曹議金迴向疏 提到的女性家族成員有：天公主、夫人、小娘子姊妹。S.3565 河西歸義軍節度使曹元忠潯陽郡夫人等供養具疏 則有夫人及姑姨姊妹娘子。另外，莫高窟 98 窟的供養人題名，曹議金稱其妻、妻母（婆）為夫人、太夫人，而稱其姊妹女媳等一律為小娘子。<sup>46</sup> 61 窟的題名，曹元忠除稱慈母為太夫人外，稱諸母、妻及姑姨姊等為夫人，稱嫂姪甥媳等為小娘子。大體上，這些女性的稱呼依從其與窟主或施主的關係而定，輩分較高者稱夫人或太夫人，平輩或輩分較低者稱小娘子。到寺院或窟上敬心參拜，誠心禮佛，或為家人齋戒念

43 敦煌民間在建屋、造窟時有上梁的風俗，有關說明見高國藩，《敦煌民俗資料導論》（臺北：新文豐出版公司，1993），頁 156-167。

44 賀世哲，從供養人題記看莫高窟部分洞窟的營建年代，頁 222-223。

45 饒宗頤編，《敦煌書法叢刊》（東京：二玄社，1984），第 19 卷，解說頁 104-106。

46 《敦煌莫高窟供養人題記》98 窟南壁東端第一、二身有兩位稱「婆」的，與曹議金姊妹並列而排在其前，不知是否為曹議金兩位漢人夫人之母？緊接兩位「婆」之後的是「故王母太夫人武威陰氏」，不明其是否指曹議金之母，或鐫刻有誤？

誦，營供施捨的女性不在少數，<sup>47</sup>但能讓寺僧設宴款待，親自迎送的，從表中諸多男性相對比較起來，可說是微乎其微，也因此更凸顯出這些被奉為上賓的女性絕高的地位，及寺僧只接待這種身分特殊的女性。

一個值得深思的問題是，為統治者送路或接風這種攸關社稷安危的重大事情，是在官寺中舉行嗎？要回答這個問題首先會遇到資料不全的難題，以本節所論而言，可知較詳者僅淨土一寺而已，餘者多缺名。淨土寺在唐末只是個小寺，S.2614 V 僧尼籍 淨土寺之僧尼數在十三寺中敬陪末座。<sup>48</sup>就算十世紀以來淨土寺大有發展，相信終難超邁龍興寺等官寺，成為首屈一指的大寺。然而事實證明，淨土寺與統治階層的關係似乎不錯，不少高層要員的送路與接風儀式就在淨土寺舉行，可見其在敦煌諸寺中的地位已不可小覷。但另一方面，節度使於管內諸寺亦無明顯偏愛，不時分別對諸寺施經、設齋、布施、修寺等，<sup>49</sup>或許淨土寺迎送統治階層的資料，就是雨露均霑的表現，統治者未必獨厚官寺。

另一種可能的情况是，統治階層要求各寺集資與人力共襄盛舉，而以輪流或指定方式在某寺舉辦共同活動。如前述 P.2049 V 長興二年（931）淨土寺算會牒：「令公東行時大眾送路用」、「令公上窟時臥窟窟上諸寺領頓用」、「僧官造設時諸寺賀令公用」。這裏的大眾應非隨意泛稱，而是指都司轄下所有寺院的出家五眾。<sup>50</sup>令公上窟時諸寺僧官陪同前去，僧官造設時也是諸寺同賀令公。可見令公整個行程可能都在都司安排下進行，各寺及僧官都需參與。類似的這種共同行動，在敦煌諸寺間經常發生，如 P.2049 V 後唐同光三年（925）淨土寺直歲保護手下入破曆算會牒：「納官送路東行僧

47 郝春文，關於唐後期五代宋初沙州僧俗的施捨問題，收入榮新江編，《唐研究》第 3 卷（北京：北京大學出版社，1997），表一，頁 20-28。

48 僧尼籍中有淨土寺之僧尼數者並不多，S.2614 V 是最晚可知有淨土寺僧數的資料，僅 22 人，是十三寺中僧尼數最少者。有關各寺僧尼數的演變情形，見藤枝晃，敦煌的僧尼籍，《東方學報》第 29 冊（京都：京都大學人文科學研究所，1959），頁 285-326；謝重光，吐蕃時期和歸義軍時期沙州寺院經濟的幾個問題，收入氏著，《漢唐佛教社會史論》（臺北：國際文化公司，1990），頁 205-213。

49 各節度使在諸寺所做的法事，可參考李正宇，敦煌地區古代祠廟寺觀簡志，收入氏著，《敦煌史地新論》（臺北：新文豐出版公司，1996），頁 72-86。

50 郝春文，《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁 177、290-291。

統局席用」，「納官送路東行僧官用」。P.2032 V 後晉天福四年（939）淨土寺破曆：「納龍興寺屈肅州僧用」。<sup>51</sup> S.6330 某寺破用曆：「安國寺納送路曹僧統用」。北圖新 1446（1）庚辰年（980 或 920）報恩寺寺主延會入破曆算會牒：「和尚看 阿郎就靈修寺喫用」。<sup>52</sup> 這些納官送路或納某寺、就某寺供用的資料，應是各寺依都司派令，送往指定地點的。從本文的分析可知，統治階層往訪寺院，未必獨鍾情於官寺，某些規模較大的訪問活動，可能事先透過都司的安排，輪流在各寺間舉行，甚至相關的經費來源與人力，也由各寺共同承擔。

#### 四、寺院與教團間的往還

敦煌寺院的僧伽組織，是在僧尼大眾共有財產的基礎上，依律宗精神組成的，<sup>53</sup> 而都司或都僧統司則是在其上統管諸寺三綱及僧伽的教團組織，是超越寺的界限的。自九世紀末以後，敦煌佛教講經說法的義學傳承逐漸沒落，正朝向世俗化的方向發展，<sup>54</sup> 而該種世俗化傾向，也表現在寺院與教團間的人情往來上。

寺院與教團間有統屬關係及各式宗教活動，敦煌遺書裏的算會牒、點檢曆、納設曆、差發榜、轉帖或雲集帖等，陳述著各寺在都司監督下為了會計帳目、道場或法會之籌備與運作而忙碌的景象。因寺院不是孤立的個體，它與諸寺、僧官間的互動極為密切，尤其是齋會的參與者往往依寺次、僧次而定，<sup>55</sup> 地位高的老宿大德與僧官容易得到齋主邀請，意即其接觸機會較多，

51 本段殘卷據譚蟬雪考證是後晉天福四年（939）的支出帳目，見 曹元德曹元深卒年考，《敦煌研究》，1988：1，頁 52-55。

52 唐耕耦，沙州報恩寺會計文書考察，收入氏著，《敦煌寺院會計文書研究》（臺北：新文豐出版公司，1997），頁 287。

53 儘管敦煌佛寺圖融各宗，有著禪律同居的現象，但敦煌寺院基本上傳承著律宗的特色，以律寺組織為基礎。關於敦煌佛寺的性質可參考：姜伯勤，敦煌毗尼藏主考，收入氏著，《敦煌藝術宗教與禮樂文明》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁 323-339；湛如，論敦煌佛寺禪窟蘭若的組織及其他，收入敦煌研究院編，《段文傑敦煌研究五十年紀念文集》（北京：世界圖書公司出版，1996），頁 107-108。

54 榮新江，《歸義軍史研究》，頁 269-279。

55 郝春文，《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，頁 338-356。

彼此相互熟識，而種種與宗教活動無關的交誼往來，也於焉醞釀滋長。

九、十世紀中國到西域一帶國家大都浸淫在佛教文化中，僧侶們經常以敦煌寺院為中介點或聚集中心，進行取經、求法的宗教交流，或附帶肩負著政治、外交使命。敦煌寺院入破曆裏有不少迎接外來僧徒的紀錄，從所來自地區看，東邊遠自中原王朝的漢僧，西極至於絲路南道的于闐大師，無不輻輳於敦煌，而其中尤以河西舊管的涼、肅、瓜州，及天山東路的伊、西等州僧人與敦煌寺院間的往來最頻繁。其實，殘存的寺院會計文書，只能片面的、局部的管窺眾多僧侶絡繹於途的一個面相，不能全然反映其真實狀況。如宋太宗至道元年（995）奉宣往西天取經僧道猷就寄住於靈圖寺，滯留期間不僅至府衙問候起居（北圖收字 4 號），還曾為金光明寺令狐僧正犯令冒瀆使主一事，請求放捨（《沙州文錄補》），但他在靈圖寺裏的活動就未見於現存的寺院入破曆。另外，《宋會要輯稿》道釋二 雍熙二年（985）北天竺僧施護及法賢：「相與從北天竺國諸中國，至燉煌，其王固留不遣，數月，因棄錫杖餅盂，惟持梵夾以至。」<sup>56</sup> 敦煌寫本裏關於天竺僧人的事蹟不太多，會計文書中更不曾出現迎送天竺僧人的例子。但施護、法賢行腳至敦煌，當然不會只和敦煌王曹延祿打交道，這數月間的寄住之處，可能就是敦煌某寺院，而其與寺僧間的互動，除了講經說法、窟上巡禮外，大概也包括造訪各寺院及接受其款待。由此可見往來絲路道上或途經敦煌的僧人，絕不只是會計文書中所見之地區與人物，他們若非抱持強烈的宗教情懷，恐怕難以支撐其通過路途上的種種艱難險阻。

敦煌寺院的人際網絡非常廣闊，絲路上的整個佛教世界都可能是其交往的對象，因此它除了扮演迎來的角色，讓域外僧侶駐錫寺院，並為之接風洗塵外，還同時肩負起送往的責任，替即將遠行的僧眾餞行，並祝願其平安順利。寺院入破曆中有不少送路的資料，可惜的是只一件標明往西州，其他頂多知其東西行而已，不易知其確實欲往何方。

無論送往或迎來，寺院會計文書留下的都是片斷零星的紀錄，即以外地僧人言之，除非他就此留駐敦煌，否則依常情論斷，臨行前敦煌寺院照樣會為其送路設宴，然而吾人很難找到寺院對同一批僧人的迎、送資料。再者，入破曆的直歲僧皆非專業會計人員，簿記方式難免有不盡妥貼處，再加上多

56 《宋會要輯稿》（北京：中華書局，1957），道釋二，頁 7891-7892。

屬破損殘篇，因而給予人些許想像空間，如 S.5937 庚子年十二月廿二日都師願通沿常住破曆：「索僧正西州去時，馬喫用」，若比照 S.6452 (1) 某年淨土寺破曆：「于闐大師來，造飯」、「于闐大師馬喫用」，則該寺為索僧正送路的可能性是非常高的。P.2040 V 後晉時期淨土寺諸色入破曆算會稿：「僧官等差發東行來日，就北院看用」，如依當地迎送慣例，凡僧官被使衙或都司差往外地前，寺院大概都會設供為其送路。P.2049 V 後唐同光三年 (925) 正月沙州淨土寺入破曆算會牒將「看洛法律及麻胡博士西行用」二事併計於一條，或許所謂的「看洛法律」就是為其西行送路用也未可知。此外，該文書內有：「三件納官供肅州僧統用」，其表述法與 P.2049 V 後唐長興二年同是淨土寺算會牒的「第二件供涼州肅州僧用」略異，這兩件算會牒都是頭尾完整，相當難得的長卷，若是直歲載錄無漏失，那麼前條似是三次納官供用併計於一處。寺院破用曆裏有不少件納官宴請往來僧人的資料，他們除了接受官府為東道主，諸寺集體納官參與的迎送款待外，個別寺院或數寺間的另行設供，可能也是難以推拒的，如 P.6330 某寺入破曆算會牒：「安國寺納送路曹僧統用」，似是某寺與安國寺等共同為曹僧統送路用，而「送路曹僧統用」則是某寺單獨再為之造食一次。同件文書上在這兩條稍前處記有「看曹僧統用」、「與曹僧統用」，想來也與此次遠行有關吧！

寺院為往來僧人的迎送設供是極其頻繁地，它一方面被動地應付納官要求，另一方面則主動積極地借由送往迎來，表達對教內人士的關懷。該種跨地域的宗教聯繫，各地僧人互相往訪時攜來或抄寫的佛典與講唱文學作品，非唯有助於促進佛教世界的文化交流，對身處於「四面六蕃圍」的歸義軍而言，無疑也是最佳和平使者，這就難怪官府或寺院對來往於敦煌的僧人，總要一次次地盛大迎送，其中固然蘊含濃濃的人情味與宗教情感，但也總免不了些許政治外交氣息。

一個值得注意的現象是，敦煌寺院迎送的僧人多半具有較特殊的身分，不是僧統、教授、<sup>57</sup> 僧錄、僧政、法律、寺主等僧官，便是和尚、大德、大

57 驅逐吐蕃政權後，有些人尚無意立即改換教授稱號。P.4957 某寺入破曆算會牒殘卷 新附入部分有「申年佛食入」，破除部分有「充天使巡寺沽酒破用」、「充官點勘庫舍什物教授法律等食用」。官點勘至遲在咸通四年 (863) 癸未歲已實行，官點勘庫舍什物的年代既與申年、天使有關，且為歸義軍張氏期文書 (《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第 3 輯，頁

師、閻梨等德高望重，堪為眾生師範之高僧。有時僅稱僧的，可能也非尋常凡僧，如 P.2032 V 後晉時代淨土寺諸色入破曆算會稿：「屈客僧及使客送路等用」，這裏的客僧與使客並列在一起，可能是同時前來，負有某種官方任務的使僧，其情形頗類似於曹元深派往甘州結歡通好的釋門僧政慶福與都頭王通信的關係（P.2992 V（1））。若此推論不誤，那麼這個客僧不是某地的僧官，也應是玄源妙絕的得道高僧，正因其在當地才德為人尊崇，故有此次使命的派遣。九世紀中以來，敦煌出現很多由中原王朝或歸義軍政權委任的臨壇大德、臨壇供奉大德，他們都是沙州著名高僧，且都帶「釋門法律」頭銜，<sup>58</sup> 所以事實上就是僧官。至於那些來自遠方的高僧，因其通曉佛教教義且有盛德，縱無僧官頭銜，也照樣能得敦煌寺僧的禮敬，尤其是 P.2049 V 後唐長興元年（930）來訪的漢大德，正值曹議金擬遣使入貢於唐之際，負責接待他的，就正是為令公甘州之行送路的淨土寺，從「比得官料兩日供用」來看，漢大德不僅帶有官方色彩，其所受之優遇可能也異乎凡僧。

寺院不只對來往敦煌的僧人熱情款待，沙州城內寺與寺間、寺與窟上，僧人也常互相往訪。寺院入破曆裏不時可見無特定地點的迎、看某僧官用，大眾迎某僧官用，或迎大眾用等語。既曰迎、看，顯然來者是他寺之人；既未言明所去之處，應指他寺僧人來寺訪問。寺院迎僧官外，也迎大眾，或與大眾共迎僧官。僧官之義前已略述，大眾之義如郝春文考證，是指都司所轄各寺之比丘、比丘尼，式叉尼和沙彌、沙彌尼等出家五眾，與稱眾僧、徒眾的本寺僧人有別。<sup>59</sup> 至於寺院所迎的大眾或至某寺迎僧官的大眾，從所用麥粟油麵等物僅極少斗數，還未必多於單迎某僧官所需，且歸義軍時代僧尼總數在千人上下，不太可能全員到齊迎僧官或到某寺，故入破曆中的大眾，其

319），則可能的情况一是昭宗文德元年（888）歲次戊申，唐遣中使宋光庭授張淮深歸義軍節度使旌節（榮新江，《歸義軍史研究》，頁 79-80、191）；另一是光化三年（900）歲次庚申，唐授予張承奉旌節後，於次年辛酉歲遣使沙州頒賜詔命。無論 P.4957 號文書是記申年當年之事，抑或於次年才算會，都說明教授稱號在吐蕃政權瓦解後還維持了一段時日。這種現象有點像吐蕃統治者以教授代替僧統後，僧統之名未完全消失，二者曾經同時存在過（竺沙雅章，《敦煌吐蕃期的僧官制度——とくに教授について》，收入《布目潮瀨博士古稀記念論集——東アジアの法と社會》（東京：汲古書院，1990），頁 305-328；姜伯勤，《敦煌本乘恩帖考證》，收入《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，頁 389-392）。

58 姜伯勤，《敦煌戒壇與大乘佛教》，《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，頁 341-347。

59 郝春文，《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，頁 290-291。

實意指來自他寺的比丘等多數之眾。寺院迎僧官、大眾的原因為何，文書中語焉不詳，然諸寺僧人來自各方而獨計帳於某寺，頗令人玩味。依會計文書之慣例，該寺支出中若有來自他寺贊助者，通常會註明贊助來源，如 S.6452 (3) 壬午年 (982) 淨土寺常住庫酒破曆 八月六日條：「顯德寺人助酒壹瓮。」S.6330 某寺入破曆算會牒殘卷：「安國寺納送路曹僧統用」。反之，如果贊助他寺，也會在本寺帳目中加以註記，如 P.3763 V 淨土寺破用曆算會牒：「納報恩寺屈廳徒用。」P.4957 申年某寺入破曆算會牒：「已上充龍興寺筭 (算) 會食用。」因此未特別標註給付者的，大概就由本寺自行負擔。敦煌寺院間的交流活動非常頻繁，迎僧官、迎大眾是否也像圓仁《入唐求法巡禮行記》卷 1 大唐開成三年 (838) 十二月廿四日條所言：「互取寺次，互取僧次」那樣各寺依次輪轉，並不知悉，但至少僧官來巡，大眾來訪，代表該寺有著受人重視的地位，及其藉以提高聲望的企圖。

寺僧、大眾在窟上迎僧官也常載於入破曆中。莫高窟崖面的洞窟一般並不算大，像 98 窟那樣能容二十四人在窟內抄經的其實並不太多。<sup>60</sup> 目前所知，洞窟直接由寺院開窟經營的，也只有靈圖寺、金光明寺等極少數。<sup>61</sup> 因此寺僧、大眾窟上迎僧官，應不限於只在自家寺窟上瞻仰膜拜，何況會計文書中最常見的淨土寺找不到任何開窟的資料。僧官們經常到窟上，除了抱持朝山禮佛的心情，感受神明的威力外，更重要的原因大概還在巡視各窟維護狀況，或協調參與宗教活動。儘管各家窟的窟主與子孫們自負修整之責，但想到還有那麼多歷經社會動盪、變遷，窟主幾易其人，或中途廢棄殘毀的情形，以及如何經由整體的營造，凝塑出窟上幽靜肅穆的氣氛與觀感，甚至是

60 Ch.00207 乾德四年 (966) 歸義軍節度使曹元忠夫婦修功德記：「兼請僧俗數人，選簡二十四個，大王窟內，抄寫《大佛名經》文。」像這樣的大型殿堂還有如 146、152、61、53、55、16 窟及南、北大像 130、96 窟等，見馬德，《敦煌莫高窟史研究》，頁 197-198。另外，潘玉閃，莫高窟外貌變遷的幾個問題 附表三列出部分曹家洞窟的面積；藤枝晃，關於 220 窟改修的若干問題 一文的附表也列出莫高窟主要洞窟主室的大小，此二文皆收入段文傑編，《1987 年敦煌石窟研究國際學術研討會文集》石窟考古編 (瀋陽：遼寧美術出版社，1990)，頁 63、79-84。

61 金維諾，敦煌窟龕名數考，收入氏譯著，《中國美術史論集》(臺北：明文書局，1984)，頁 346-347；馬德，10 世紀中期的莫高窟崖面概觀——關於《臘八燃燈分配窟龕名數》的幾個問題，收入《1987 年敦煌石窟研究國際學術研討會文集》石窟考古編，頁 42-43、49；馬德，《敦煌莫高窟史研究》，頁 221。

要求各窟在佛教節慶與大型法會上採取一致步調，如臘八之夜遍窟燃燈活動等，則除了有賴教團的多費心力外，恐怕也沒有更適合的人選了。而僧官、大眾的上窟，相信有時正為分任統籌、巡察與執行、處理的工作，輪到負責接待的各寺，就需為之沽酒造食。

莫高窟 469 窟內有一條題記：「廣順（叁）年歲次癸丑八月十五日府主太保就窟工（上）造貳仟仁（人）齋藏內記」。這是曹元忠親自主持的一次齋會。但是，各洞窟的活動空間有限，窟內又有莊嚴神聖的佛像、壁畫，根本不可能任人在窟內設食飲宴，褻瀆神明，別說是曹元忠的二千人齋窟內容納不下，就算是只迎幾個僧官，也沒人敢在窟內做此悖逆之事。因此入破曆所載窟上的各筆迎送設供，大抵置於窟前清流綠樹之間，如張淮深碑：「簷飛五采，動戶迎風，碧澗清流，森林道樹。榆楊慶設，齋會無遮。」如此清淨勝景在其他資料裏也有描述，P.4640 翟家碑：「溪聚道樹，遍金地而森林；澗澄河，泛漣湼而流演。」P.2551 聖曆碑：「左右形勝，前後顯敞，川原麗，物色新。珍木佳卉生其谷，絢花葉而千光。」這應該就是僧官、大眾巡窟禮佛後的用齋地點，也是足以容納二千人齋，供僧俗人等聚會的一個開放、寬敞的公共空間。

敦煌寺院不是與世隔絕的清修地，它所處的地理位置與政治形勢，都不容許它遺世而獨立，因此寺僧間的送往迎來，不能視為單純地宗教文化交流，尤其是該僧人具使僧性質時，借宗教化解政治衝突，進而敦睦邦誼的意義就不能被忽視。再者，寺院的送往迎來不能只看成是人情酬酢，一場無聊的社交活動，從所迎送的對象不是僧官，便是高僧而言，禮敬德高望重者之外，難保不參雜著些許世俗目的。敦煌僧官多具有名族背景，如都僧統悟真是魯國郡唐氏之後，翟僧統法榮為上蔡翟氏貴胄，陰僧統海晏為武威勝族苗裔。敦煌名族間非唯常借婚姻關係固結政治勢力，<sup>62</sup>就是僧人日後在僧界的前途恐怕也需由種種人際交往打下基礎。因為僧官的任命與升遷掌握在歸義

62 敦煌名族任僧官及與統治階層的婚姻關係，論者多矣，如：史葦湘，*世族與石窟*，收入敦煌文物研究所編，《敦煌研究文集》（蘭州：甘肅人民出版社，1982），頁152-156；姜伯勤，*敦煌邈真讚與敦煌名族*，收入《敦煌邈真讚校錄并研究》，頁1-47；馬德，《敦煌莫高窟史研究》，頁245-248；萬庚育，*珍貴的歷史資料——莫高窟供養人畫像題記*，收入《敦煌莫高窟供養人題記》，頁182-188。

軍節度使手中，<sup>63</sup> 凡有意更上層樓或欲為僧官者，豈會不好好利用府主巡寺或上窟的機會，悉心奉承一番，本文第三節的討論已多少可看出些端倪。雖說寺院三綱及執事僧的任免不由府主，而直接由教團處理，但寺僧若與都司關係不好，寺內升遷難免多了一道阻礙，來日欲晉升為僧官也缺乏有力的引薦人，這就難怪寺院送往迎來的對象總以僧官為主，不然也是倍受各方敬重，深具影響力的高僧大德。由此看來，寺院與教團及異域僧人間的往還實具多重作用，而也正因為這頻繁的交往，使敦煌寺院鮮少以講筵或修學中心聞名於世，反倒是沾染了濃重的人間性與世俗性。

## 五、寺院的迎送支出及其意義

寺院的會計文書只簡單記錄破用的原因、對象與數量，不易了解其用何種方式款待不同身分的人。如 P.4909 辛巳年（981）十二月十三日後某寺破用曆 壬午年：「二月四日，粟貳斗，大眾看 阿郎用。」三月一日，看刺史使君麵伍斗煮油用，造餠餅麵柒斗 油四升、蘇伍升、粟兩碩沽酒用。」阿郎指的是歸義軍節度使，是敦煌最高行政長官，但同件文書裏僧人宴設使主與刺史使君的規模差別甚大，身分因素顯然不是寺院決定如何接待來者的唯一考量。S.4642V（十世紀）某寺入破曆算會牒：「粟貳斗，迎僧統用」、「粟壹斗，迎僧統用」，即使是同一寺院在迎接相同身分者時，也未必採取同一規格。另外，送往迎來可有多樣化的表現手法，這在入破曆裏也約略可觀察出來，<sup>64</sup> 如 P.3234 V（7）淨土寺乙巳年（945）正月以後入破曆算會稿 布破項：「熟布一疋，送路，高法律、張閻梨東行用。」縹破項：「立縹一疋，送路，官家用。」P.2040 第 206-269 行，270-310 行據推補與上件文書應綴合在一起，其粟破項有：「粟貳斗叁升，臥酒，高法律、張閻梨等東往送路（用）。」油破項：「油一升半，造食，送路高法律、張閻梨用。」同樣可綴合為一件文書的 P.2032 第 309-330 行，806-870 行粟破

63 郝春文，〈歸義軍政權與敦煌佛教之關係新探〉，頁 165-167；謝重光，〈吐蕃占領時期與歸義軍時期的敦煌僧官制度〉，《敦煌研究》，1991：3，頁 58。

64 以下各件文書綴合理由與所在行數，見唐耕耦，〈敦煌寺院會計文書殘卷的剖解與綴合〉，收入《敦煌寺院會計文書研究》，第 2 章。

曆：「粟貳斗，張僧政東行送路用。」麵破曆：「麵壹斗，張僧政東行送路用。」同伴文書裏，同樣是送路，寺院或造設局席，或以布疋為餽儀。布疋因輕便易攜，經久不壞，價值又高，比致送笨重而體積大的粟麥當盤纏，更具實用性，所以借貸契約中遠行者多貸絹而少借粟麥。<sup>65</sup> 同樣為送路造設局席，飲食之外，寺院是否如送高法律、張閻梨般地以酒致意，至少張僧政的資料中看不出來，但也或許是紀錄不完整或文書殘損之故。而造食時可能油麵粟麥等數種並用，如前引看刺史使君那樣，但因為寺院算會採分項列舉的關係，各物種被分拆開來，文書又遭割裂遺失，所以不易感受寺院迎送賓客的盛大場面。

寺院的迎送支出難以做個別事項的分析與比較，一則如上所論，一次迎送究竟破用多少物種與數量，已難確實知悉，再則影響支出的變數太多，吾人無法從簡單的紀錄裏得窺實際狀況，如來者與接待寺方的身分等級與人數多寡各自如何，寺方對不同等級的僧俗大眾在設食時是全然地一體看待，抑或如官方的分為細供、上次料、中次料、下次料地有所不同，<sup>66</sup> 在在都會影響寺院迎送支出的規模。然而，我們即使不便由每人的平均食量推估參與該次迎送的人數或身分，也仍然試圖從僅有的資料，觀察其在寺院經濟中的分量，及寺院支出這筆款項的意義。

P.2049 V 後唐同光三年(925)正月沙州淨土寺直歲保護手下諸色入破曆算會牒 與 後唐長興二年(931)正月沙州淨土寺直歲願達手下諸色入破曆算會牒 是兩件首尾完整的年度會計報告書，其破用部分包含該寺一年中的所有支出項目。<sup>67</sup> P.3763 V 第 1-118 行據推測是淨土寺壬寅年(942)入破曆算會稿的一部分，<sup>68</sup> 其破用分類帳的麥粟兩項保留完好，可視為了解年內支出用途的分析原件。P.3234 V(9) 癸卯年(943)正月一日已後淨

65 沙知，*般次零拾*，頁 145-146；拙著，「唐代民間借貸之研究」(臺北：臺灣大學歷史所博士論文，1996)，頁 220。

66 官方招待的規模，因人因事而分為四個等級，詳盛朝暉，「細供」考，《敦煌學輯刊》，1996：2，頁 101-104。

67 年度會計報告書是否包含一年中所有支出項目，仍有疑議，如北原薰不認為寺院有總合收支報告，而各司的會計文書也不能說明寺院經濟的全貌。見 晚唐·五代的敦煌寺院經濟——收支決算報告を中心に，收入《講座敦煌》3《敦煌の社會》，頁 438-439。

68 唐耕耦，*敦煌寺院會計文書殘卷的剖解與綴合*，頁 139。

土寺直歲沙彌廣進麵破 是載錄淨土寺一年內麵與連麩麵破的分類帳，其中麵的部分保存完整，筆數龐大，且有單項合計數，適合做為統計資料來應用。這些文書雖然同屬淨土寺，未必能代表敦煌十餘寺的迎送情形，但因敦煌的各項活動經常輪流在各寺間進行，並非獨厚某寺，所以由這四個年度的長文書來做量化分析，應該還可反映敦煌寺院送往迎來的一般狀態。淨土寺的算會牒通常在翌年年初製成，所以表中一、二、三件的年度其實是指實際破用的年度，第四件是尚未過錄到算會牒的分類帳，應指當年度的麵破：<sup>69</sup>

件數 年度	一、後唐同光二年 (924)			二、後唐長興元年 (930)					三、辛丑年 (941)		四、癸 卯年 (943)	
	粟(斗)	油(升)	麵(斗)	麥(斗)	粟(斗)	油(升)	麵(斗)	縹(尺)	麥(斗)	粟(斗)	麵(斗)	
破 用 筆 數	總 筆 數	56	42	72	28	65	66	77	1	27	90	78
	迎 送 筆 數	5 8.93%	2 4.76%	3 4.17%	4 14.29%	7 10.77%	7 10.61%	9 11.69%	1 100%	1 3.70%	14 15.56%	5 6.41%
破 用 數 量	總 支 出	438	253.5	400.2	1463	651.1	334.05	507.6	26	2241	993.5	445.8
	迎 送 支 出	11 2.51%	2.5 0.99%	11.6 2.90%	17 1.16%	24 3.69%	31.02 9.29%	99.9 19.68%	26 100%	10 0.45%	51.7 5.20%	9.5 2.13%

一、二兩件是完整的年度算會牒，破用項目不只表中所列，但一方面其他各項未見迎送支出，再方面那些項目的總筆數甚少，如第一件麥的總筆數為十九筆，其他物種皆在五筆以下；第二件未列各物種的總筆數皆在十筆以下，故無列出的必要。表中所列除縹一項外，盡為糧食破用，這說明送往迎來時寺院主要以酒食款待，有些粟麥是用來沽酒的，而布縹之類只偶然用於送路。從表中各物種看，麥的筆數似乎較粟、油、麵少，但其破用總量卻有

69 本表各件的麵包含連麩麵，麥包含西倉麥。

時反而比粟、油、麵多，或許此因時人已較少直接食用乾硬的麥飯，而習慣將麥加工磨成粉，製成麵來食用，如第一件的麥破用帳中有一筆為：「麥肆拾（碩）玖斗，東西兩庫春磑麵用」，第二件有一筆為：「麥伍拾碩，春磑淘麥麵用」，就是將該件幾乎等同於粟一年用量的麥拿去磨成麵來食用。敦煌地區碾磑的發展與飲食習慣的改變，於此約略可看出，<sup>70</sup>而迎送賓客這等有關寺院顏面的設食，更鮮以麥飯來款待，也就不足為怪了。其實，表中迎送支出與麥有關的五筆，四筆都當成酒本用，一筆去購買胡餅，亦即只把麥當成支付手段，未加以直接食用，這種情形無疑進一步佐證前文的推論。

寺院迎送賓客，常併用多項物種，但在製成年度會計報告書時，卻將各物種分拆開來，歸入各分類帳中，因此一次迎送支出的規模，可能需從各物項下找出，才能完整呈現該次迎送的實際狀況。表中一、二兩件包含該寺年內的所有支出，以此做說明，或可略窺其情。第一件的油破項：「油壹勝，納官供肅州僧統用」，與麵破項：「麵捌斗貳勝，三件納官供肅州僧統用」，指的應是同次局席所用，而分記於不同項下。類似情形在第二件文書裏所見更多，如：「官上窟（時）僧門造設用」、「納官供志明及西州僧食用」、「納官供涼州兼肅州（肅州涼（州））僧（食）用」、「第二件（納官）供涼州肅州僧（食）用」、「比得官料兩日供漢大德用」，都同樣是將所用油、麵記於各分類帳。雖然各條記中油、麵的用量差距頗大，難以觀察出其規律性，但迎送宴設併用油、麵，分類記帳的情形，似甚普遍。第二件文書最特殊之處是迎、送令公曹議金，破用曆裏「（造食飯）迎令公迴來（時）眾僧食用」、「令公上窟迎僧官（頓）及上窟僧（食）用」，寺院不獨用油、麵設供，似乎還另外置酒款待，如：「麥肆斗，卧酒迎令公迴徒眾用」、「粟肆斗，卧酒迎令公迴時眾僧等用」、「麥叁斗，令公上窟時酒本用」、「粟肆斗，令公上窟時卧酒窟上諸寺領頓用」。這裏的麥、粟大概是付酒本用的，也可能供作酒戶製酒時的原料。由此看來，寺院的迎送規模，尚需由分散於各

70 碾磑的由來、用途、使用方式、及碾磑對飲食習慣的改變，碾磑在敦煌地區的經營發展等課題，學者有相當詳細的研究，如那波利貞，「中晚唐時代に於ける敦煌地方佛教寺院の碾磑經營に就きて（上、中、下）」，《東亞經濟論叢》，1卷3、4號，2卷2號（1941-2）；姜伯勤，《唐五代敦煌寺戶制度》，第四章第三節；西嶋定生，「碾磑的彼方——華北農業における二年三毛作の成立」，收入氏著，《中國經濟史研究》（東京：東京大學出版會，1983），頁235-278。

分類帳的物種統合觀之，才能更貼近實情。

審視表中筆數與用量的百分比，一個值得注意的現象是，除了第二件的油、麵用量百分比非常接近，甚至超過筆數百分比，以及縹這個特例外，其他各項的筆數百分比不乏在用量百分比的三倍以上。該種形勢不啻意味著寺院的人際關係是複雜的，送往迎來是頻繁的，只是迎送時的宴設支出相對於宗教支出、修造支出、或其他用途的糧食支出要少得多，所以才出現筆數與用量幾乎不成比例的狀況。畢竟人的食量有限，即使參與迎送的人數不算少，也總比不上大規模的宗教活動或修造工程支出得多，此所以迎送支出在寺院整體經濟中所占的份量極其微少。<sup>71</sup>對寺院而言，迎送支出的經濟意義或許不是很大，但它所蘊含的政治社會性質卻不容忽視，因為能讓寺院躬親迎送的，不外具特殊身分的統治者，或當地及外來受人敬重的僧官大德，像表中第二件據前文考證，記錄的正是曹議金往訪甘州順化可汗前後，到寺院祈福祝願的情景，該年度迎送筆數與用量百分比的明顯增多，想來與曹議金的外交活動關係密切，而官上窟時僧門造設油、麵用量之大，也是歷來罕見，這使得長興元年淨土寺的迎送支出有著異於往常的變動。敦煌十餘寺而能得到最高長官的青睞，當然是淨土寺莫大的榮耀，亦有助於提高其聲望，故不惜多所破費，安排盛大場面，歡迎令公及各官的蒞臨。表中第三件透露的訊息大概也與前件有些類似，辛丑年（941）看候的司空應該指的就是曹元深，此外還有看僧太子、送路尚書及官家上窟，也使得該件粟的筆數與用量相當可觀。從寺院與統治者的頻繁交往中，不難看出當時的政教關係良好，彼此可於互動中各取所需。然而如本文第三節的探討，統治者對各寺並無特殊偏愛，所以當其轉往他寺祈願時，淨土寺該年的迎送支出不免下滑，表中一、四兩件或許就受到這方面的影響。這樣說來，敦煌各寺間迎送支出的起伏變動，無異共同構成一張與統治階層間綿密交往的人際網絡。

使客與僧官的造訪寺院，也常反映在迎送支出中。歸義軍既處於「四面六蕃圍」的形勢，所以急欲開展對外關係，並借重寺院籠絡周邊的佛教國家與信眾，於是迎送支出中使客、使僧的出現頻率與用量多寡，無寧為探測其時外交局面穩定與否，絲路交通順暢與否的指標，像表中一、二兩件就招待

71 表中只是寺院該年度部分物種的分項百分比，如就寺院總支出來看，迎送支出的百分比可能會較表中所見略低些。

不少外來僧人，這也正與曹議金積極打開河西通道，穩住天山東路的意圖若合符節。另外如 P.2032 V 一份考證為天福四年（939）曹元德卒年的淨土寺破用曆，<sup>72</sup> 則記錄了「看天使」、「天使送齋」及「屈肅州僧」、「屈客僧及使客送路等用」，同樣顯示曹元德、元深之際拓展外交的努力，與絲路道上活絡的行旅往來。迎送支出在此的經濟意義，或許還沒有它的政治外交特質更令人注目。

敦煌教團是個整體，寺院間關係密切，僧官間相互熟識，寺僧們自然會有不為宗教目的，純為私人情誼的來往，只是這種來往的支出要由寺院給付，除非對方是身分地位頗高的僧官，或代表某寺而來的寺職，否則沒有理由入於寺院帳簿。表中第三件的「粟壹碩肆斗，屈聽（廳）徒及金光、報恩兩寺僧官用」、「粟二斗納報恩寺屈廳徒用」，都可能是這種類型的支出，尤其前者一次宴設的用量如此大，並不多見；而後者大概是淨土寺與某些寺院在報恩寺的聚會。寺僧間的人情往來有時可能以不同形式登錄在會計文書中，S.6452（3）壬午年（982）淨土寺常住庫酒破曆 就有多條就店、鋪喫用的紀錄，如「酒壹角三界寺二張僧正周和尚法律等就店喫用」、「周和尚鋪暖房酒壹斗」，從他們既用寺院經費，又不在寺中飲宴來看，諸寺高僧、僧官們以酒會友的聯誼意味似頗濃厚，特別是第二條的「周和尚鋪暖房」，難道和尚也在經營酒鋪，諸僧在其鋪內暖房暢飲？淨土寺算會牒從未將酒這一項單列進去，但常以粟麥沽酒或卧酒，而本件酒破曆不用粟麥記帳，直接改寫為酒若干，想來是沽酒或卧酒後酒的數量。淨土寺會計帳簿的繁複與多樣化，可見一斑。

寺院破用曆中時而見到總量不大，筆數卻不少的迎送支出，雖然可能同一件事分記在不同項下，引致比實際交往更頻繁的錯覺，如表中第一件的「納官供肅州僧統用」，第二件的「令公上窟迎僧官（頓）及上窟僧（食）用」等條，就分記在油、麵兩項下。然而這微少的迎送支出，在寺院經濟中雖不占什麼份量，不過意義卻極重大，因為寺院借著送往迎來所鋪陳的這張人際網絡，不僅讓寺院本身的地位更形穩固，還影響及於歸義軍政權的安危，乃至絲路道上各國、各行旅的動向。筆者試將寺院送往迎來的重要性與作用歸納如下：

72 譚蟬雪，曹元德曹元深卒年考，同註 51，頁 52-56。

1.發揮政治外交功能，間接促進商貿流通：敦煌是絲路上的佛教重鎮，寺院其實在透過宗教外交，為歸義軍政權建立與各國的和平友好關係。這些來到敦煌的使客，途經敦煌的僧人、商旅，通常會到窟上巡禮或到寺院祝禱，而自敦煌外出的僧人，大概也會到當地寺院參拜或受官府接待，在共同信仰與宗教祥和氣氛下，一些可能的兵災或竟被消解。在外交事務中，各國常派使僧同行，正是希望經由宗教因素增加彼此的共同感，使邦誼更敦睦。隨著政治壁壘的逐步掃除，盜匪劫掠的問題相信會得到適當的控制，如 P.2155 V (2) 曹元忠致甘州迴鶻可汗書 就希望迴鶻可汗細與詢問賊人抄掠事，使「道途開泰，共保一家」。而迴鶻可汗也十分重視此事，專遣宰相密六去處理 (P.3272 丁卯年正月廿四日甘州使頭閻物成去時書本)。外交成功，政治安定，無疑是絲路通暢與行旅安全的保證，這對改善商貿環境，促進中西商務的發展，應大有幫助。這些得來不易的成就，敦煌寺院在其間實扮演著穿針引線的角色。

2.與周邊民族或政權進行宗教文化交流：敦煌不僅是絲路上重要的政治、經濟據點，還在佛教文化的傳播上具關鍵性地位。一批批往來東西的僧俗大眾來到敦煌，他們巡禮聖蹟，拜會官府，敦煌寺院總要視來者身分而盡地主之誼。相對地，敦煌人奉命出使，或外出求法、宣教，寺僧們也應會為之饒行。會計文書中顯示的送往迎來，雖然只是片斷零星的資料，但它所蘊含的文化交流意義，才最足以讓人感受到僧人們的宗教熱忱，及佛教在敦煌的蓬勃發展。這些往來於敦煌的高僧們，有的講經說法，有的潛心修學，有的傳送佛典，有的譯經寫經，於是缺損經典得以補充，特有經典得以外傳，<sup>73</sup> 敦煌地區的佛學水準因此提升，其做為東西文化交流的中轉地位也得到印證。此外，佛教的庶民化也隨著來往於途的僧俗大眾而與時俱進，如敦煌絹本、壁畫的瑞像圖，寫卷中的瑞像記，表現天竺、于闐、河西走廊、中原漢地的某些共同特徵；<sup>74</sup> 于闐太子、使臣等在敦煌抄經寫經、供養佛像，或雇

73 來往於敦煌的高僧們在佛典的傳譯講解上貢獻甚大，可參考土肥義和，〈歸義軍（唐後期・五代・宋初）時代〉，頁 259-276；榮新江，〈《歸義軍史研究》〉，頁 269-272、374-379；鄭炳林、馮培紅，〈唐五代歸義軍政權對外關係中的使頭一職〉，頁 67-68。

74 張廣達、榮新江，〈敦煌「瑞像記」、瑞像圖及其反映的于闐〉，收入《于闐史叢考》，頁 234、240-242。

工於窟上繪佛像，<sup>75</sup>皆有助於激勵庶民階層發心奉佛；敦煌、龜茲、疏勒、碎葉、于闐等地有大雲寺、龍興寺等漢寺，並由漢僧主持，顯示西域與中原在精神文化上有著聯繫；<sup>76</sup>五臺山的文殊信仰與新樣文殊像自中原傳到敦煌，並及於甘州、西州、于闐等地，應是僧、使等人攜帶流傳開的；<sup>77</sup>講唱文學作品與變文講唱者在沙州、西州間巡行，且相互影響著，<sup>78</sup>無疑使佛教更深化於兩地人民心中。由此看來，敦煌寺院的送往迎來不只是一種交際手段，接續下來宗教文化交流的重任，其實也落在他們身上。

3. 穩定社會人心，與統治者建立良好的政教關係：敦煌教團雖然受制於歸義軍節度使，但二者間實維持著相互依賴、相互扶持的關係。宗教的安定力量，特別在人們即將遠行，面對不可預知的未來時，顯得需求強烈。寺院迎送支出中常見送路某人用，或來時迴迎用等語，人們行前或歸後到寺院或窟上去，當然不是單純地為了一頓酒食，說得透徹些他們在意的是宗教的護持力量。敦煌的政治外交環境，在人們的心裏埋下不安的因子，歸義軍政府即使有能力控制教團，但也不能不借重佛教撫慰人心的作用，並視寺院為穩定政權的後盾，甚至連統治者自己也開窟造像，參與各種宗教活動，表達其對神佛的虔誠之意。統治者與寺院間有著極其微妙的互動，從行政管理的角度說，寺院臣服於統治者的權威下；從佛教安定人心的功能說，統治者也照樣馴化於神佛的威力前。統治者與寺院間既在政、教的不同層面上相互牽制著，在合則兩利的認知下，雙方不曾發生重大衝突，大體上一直維持著良好的政教關係。

## 六、結 論

敦煌寺院不是隱身山林的修道院，而是積極參與公共事務、融入社會群眾的宗教性開放空間，具有明顯的人間性與世俗性。來往於寺院的人極其頻

75 張廣達、榮新江，關於敦煌出土于闐文獻的年代及其相關問題，頁 107-111、113-114、118、122-125；又，于闐佛寺志，收入《于闐史叢考》，頁 284。

76 張廣達、榮新江，于闐佛寺志，頁 288-289。

77 榮新江，《歸義軍史研究》，頁 248-260；杜斗城，《敦煌五臺山文獻校錄研究》（太原：山西人民出版社，1991），頁 113-123。

78 榮新江，同前註，頁 379-385。

繁，寺院未必一體接納，設宴款待，也因此那些深受寺院禮遇的人，就不能以普通的社交關係來看待。九、十世紀的敦煌急欲突破外交困境，寺院協助官府迎送使客、使僧，其實是在發揮宗教外交功能，以共同信仰化除與各周邊民族的對立，使歸義軍政權能在安全、通暢的絲路環境上，穩定生存下來，進而獲得政治經濟利益。敦煌寺院迎送的對象中包括很大一部分是統治者及其家族，但這些人絕少是府衙內押衙、都頭之類的中下級官員，少說也是當方面重任或加官為三公、三師、尚書等銜的重量級人物，甚至是府主、太子。寺院對統治階層的特殊待遇，不盡因都司需聽命於節度使，恐怕寺院與僧官欲從其中求取施捨、升遷等功利目的，才是最重要原因。敦煌寺僧或外來僧人間的交誼、迎送，同樣也以僧官、大德等為主，這大概不是因為一般僧眾從不往來或不曾到訪敦煌，而是人們敬重高僧，及寺院社會化，受身分地位價值觀念的影響。

歸義軍期的敦煌寺院未以義學傳延而聞名，反倒留下大量的經濟文書，而社交意味濃厚的迎送支出，更顯示寺院走向世間，迎合流俗的特色。迎送支出在寺院經濟中所占份量並不大，但出現頻率則相對地高，這意味人際交往所得到的政治社會效益，往往不是只由支出數字可以簡單衡量出。就敦煌寺院的送往迎來而言，它不但有助於將佛教思想深植人心，強化寺院在人們生活上的不可或缺性，更與統治者維持著互依、互利的良好關係，使寺院的地位益形穩固，同時它還透過與外來僧人、使者等的交流，讓敦煌寺院的影響力擴及於歸義軍域外，使絲路上的佛教文化、通俗文學得以相互傳播，外交經貿環境也因而改善。這許多衍生出來的功能，或許不是寺院在送往迎來之際能事先設想或預料得到的。

敦煌寺院與來自各方的信眾結下善緣，雖然它不能免俗的在接待上受制於身分觀念，但它鋪陳的這張人際網絡，其實已跨越階層、地域的限界，並在宗教基礎上開展出世俗層面來，寺院至此已成為當地最具複合性的一種社交場所。

## The Dunhuang Temple's Expenditures for Welcoming and Escorting Guests during the Period of the Gui-yi-jun Regime

Tung-hwa Lo \*

### Abstract

This article mainly makes use of the Dunhuang 敦煌 Temple's accounts of guests being welcomed and escorted by the temple during the period of the Gui-yi-jun 歸義軍 Regime in order to observe how it interacted with common society via the medium of religion. The temple was a public space and usually did not refuse visitors; however, the acts of welcoming and escorting by the temple ordinarily included emissaries from other places, the governing class and its families, and monks acting as officials and senior temple officials. This article aims to analyze their purposes for visiting temples, the attitudes and methods utilized by the temple in receiving them, and the priorities involved in the temple's budget for welcoming and escorting expenditures in order to understand the political diplomacy, religious and cultural exchanges, and the political and religious relationships involved in the welcoming and escorting of guests by monks in the temple, and its significance in the general social environment of the time.

**Keywords:** Gui-yi-jun 歸義軍, Dunhuang 敦煌, temple economy, welcoming and escorting guests, personal relationships

---

\* Tung-hwa Lo is an associate professor in the Department of History at National Chengchi University.