

# The Return of the World Spirit of Buddhism and the Transformation of the Functions of Buddha Caves:

Basic Features of Buddhism in Dunhuang during the Gui-yi-jun Period

## Retour de l'esprit humain bouddhiste et transformation des fonctions de grottes bouddiques:

caractéristiques principales du Bouddhisme de Dunhuang pendant la  
période de Guiyijun

### 佛教人間精神的回歸與佛窟功能的轉變 ——歸義軍時期敦煌佛教的基本特徵

CHEN Ming  
陳明

ZHAO Zhiling  
趙志玲

Received 2 March 2008; accepted 20 March 2008

**Abstract:** The Buddhism in Dunhuang during the reign of Guiyijun Regime became socialized and secularized in a very short time due to the support of the ruling class. The trend of secularization can be manifested in such aspects as pragmatism explanations of Buddhist doctrines, prevalence of false sutras, divided associations and changes of patron images. However, the appearance of Dunhuang Processions provides a plausible explanation for the secularization—the return of human spirit to Buddhism.

Firstly, the secularization of Buddhism coincides with its indigenization and naturalization after it was introduced to China. But the peculiar social and cultural background during Guiyijun period results in the more pragmatic feature of the Buddhism in Dunhuang than that of in Central China. Secondly, if the processions during the reign of Guiyijun Regime represent the ruling party's attitude to Buddhism, the bogus sutras during the reign of Cao's Guiyijun Regime of Five Dynasties show the change of the public's attitudes towards Buddhism. Thirdly, from the changes of Patrons images and the appearance of Dunhuang Guiyijun Processions in Buddhist grottoes, we can see that the fundamental cause for the secularization of Dunhuang Buddhism is the return of human spirit.

**Key words:** Buddhism, Dunhuang, Guiyijun, Human spirit, Secularization

**Résumé:** Pendant la période de Guiyijun (de 848 à 1002 de l'ère chrétienne), le Bouddhisme de Dunhuang a connu une tendance de socialisation et de sécularisation rapide, grâce au soutien venant de la classe supérieure. La sécularisation de Bouddhisme s'est produite dans plusieurs domaines, représentée par la perception pragmatique du dogme bouddhique, la popularisation d'un grand nombre des apocryphes, la coexistence des doctrines différentes et la transformation des images des

consacrants. L'apparition du tableau Procession nous a montré les causes profondes de cette sécularisation – le retour de l'esprit humain et une progressive sécularisation de cet esprit.

D'abord, la sécularisation du Bouddhisme de Dunhuang s'accorde avec la tendance de nationalisation du Bouddhisme après son introduction en Chine, pourtant l'environnement politique et culturel spécial de l'époque de Guiyijun lui a donné des caractéristiques pragmatiques, ce qui est différent du Bouddhisme des Plaines centrales. Ensuite, si le tableau Procession peut refléter le changement d'attitude de la classe supérieure de Guiyijun sous le règne des Zhang, la popularisation des apocryphes sous le règne des Cao peut également refléter le changement du point de vue du grand peuple vis à vis de Bouddhisme. Puis, la transformation des images des consacants et l'apparition du tableau Procession dans les grottes bouddhiques montrent que le retour de l'esprit humain est la cause fondamentale de la sécularisation du Bouddhisme de Dunhuang pendant la période Guiyijun.

**Mots-clés:** Bouddhisme, Dunhuang, Guiyijun, esprit humain, sécularisation

**摘要:** 敦煌歸義軍時期(848A.D-1002A.D), 由於統治者上層的支持和推崇, 歸義軍時期的敦煌佛教呈現出迅速社會化和世俗化的趨勢。佛教的世俗化過程表現在佛教教義的實用主義理解、大量疑偽經的流行、部派共存不尊一家及供養人形象的變化等各個方面, 而敦煌出行圖的出現則更能說明佛教世俗化的深層原因——佛教人間精神的回歸及逐步世俗化。

首先, 敦煌佛教的世俗化是與佛教傳入中國後的本土化、民族化趨勢相一致的, 但歸義軍時期特殊的政治文化環境造就了敦煌佛教與中原佛教明顯不同的實用主義特徵。其次, 如果說張氏歸義軍時期出行圖的出現反映了歸義軍上層對佛教的態度已發生了變化, 那麼, 五代曹氏歸義軍時期大量疑偽經的流行則反映了佛教在包括佛眾在內的大眾心目中的變化。再次, 從供養人形象的變化到敦煌出行圖在佛窟中的出現, 反映了歸義軍時期敦煌佛教世俗化的最根本原因是佛教人間精神的回歸。

**關鍵詞:** 佛教; 敦煌; 歸義軍; 人間精神; 世俗化

唐大中二年(848), 敦煌豪紳張議潮率眾起義, 一舉推翻了統治敦煌達半個多世紀的吐蕃政權, 遂派使節向唐朝廷報捷, 建立了以漢人為主體的歸義軍政權。歸義軍政權建立之後, 對佛教採取了“為我所控, 為我所用”的政策, 為敦煌佛教的世俗化創造了條件。同時, 在佛教洞窟的建設上, 歸義軍建政之後的第一座大窟——莫高窟第156窟即張議潮的家族窟, 在繼承前期洞窟優良傳統的基礎上, 首次將表現歸義軍政權的“出行圖”繪於神聖的佛窟之中, 現實世界與佛教世界融為一體。由此開始, “出行圖”這一世俗題材幾乎在歸義軍各個節度使的家族窟中都有出現, 甚至出現在瓜州刺史慕容歸盈的家窟中。說明佛教洞窟的功從歸義軍時期開始有了較大的轉變, 而伴隨佛窟轉變的是佛教人間精神的複歸。

## 1. 歸義軍時期的敦煌社會

張議潮上臺之初對佛教教團的整頓工作, 實際上是將佛教教團納於世俗政權的控制之下, 通

過對佛教教團的掌控加強對佛教的控制, 佛教在一定程度上成為世俗政權的附庸。廢除吐蕃的僧官制度; 恢復唐朝的都僧統體制; 對寺院財產的調查統計都是為了鞏固新生的歸義軍政權。而對寺院依附農民的“給狀放出”, 也是為了更好地恢復社會生產力。當然“欲與取之, 必先與之”, 在對佛教教團全面控制的前提下, 對佛教活動也給予了大力的支持。比如, 規定寺院的財產、人戶均不得侵犯等。<sup>1</sup> 張議潮本人與佛教教團之間的關係一定程度上反應了當時的世俗政權與佛教之間的關係。一方面, 在張議潮驅逐吐蕃、收復河西的過程中, 佛教教團是其重要的支持力量之一; 另一方面, 張議潮本人作為虔誠的佛教徒, 在敦煌這樣一個佛教極為興盛的社會環境中, 順應了當時佛教蓬勃發展的大趨勢, 對佛教採取了支持和弘揚的態度; 再則, 由於佛教教團參與到了歸義軍政權之中, 客觀上對佛教的興盛和普及創造了有利條件。

<sup>1</sup> 榮新江. 歸義軍史研究[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1996年11月, 第151頁。

正是由於統治者上層的支持和推崇，歸義軍時期的敦煌佛教呈現出迅速社會化和世俗化的趨勢。佛教的世俗化過程表現在佛教教義的實用主義理解、大量疑偽經的流行、部派共存不尊一家及供養人形象的變化等各個方面，而敦煌出行圖的出現則更能說明佛教世俗化的深層原因——佛教人間精神的回歸。

首先，敦煌佛教的世俗化是與佛教傳入中國後的本土化、民族化趨勢相一致的，但歸義軍時期特殊的政治文化環境造就了敦煌佛教與中原佛教明顯不同的實用主義特徵。歷來的研究者多注意到歸義軍時期敦煌地區佛教的勃興，將此歸結為歷任節度使對佛教的推崇和支持，這也確實符合當時的實際，但這只是歷史事實的一個方面。實際上，與其說以節度使為代表的歸義軍政權對佛教採取了扶持的政策，毋寧說表面的扶持實則是為己所用。張議潮執政初期對佛教階層所採取的一系列整頓措施，實際上是為了借助佛教勢力、恢復社會生產力以加強世俗政權的統治。《張淮深變文》所記朝廷使臣到敦煌參觀開元寺的一段文字，實際上反映了歸義軍政權利用佛教與皇權相結合來為其政治服務的目的。記曰：

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，嚴若生前。歎念敦煌雖百年阻漢，沒落西戎，尚敬本朝，餘留帝像。其于（餘）四郡，悉莫能存。又見甘、涼、瓜、肅，雉堞彫殘，居人與蕃醜齊肩，衣著豈忘于左衽。獨有沙州一郡，人物風華，一同內地。<sup>2</sup>

從上述文字內容看，開元寺之玄宗聖容似應不可能是在百年阻漢，沒落西戎的蕃占之前塑造，如果那樣，定會在蕃占近百年期間如甘、涼、瓜、肅等州雉堞彫殘一般自然毀損或為吐蕃統治者人為毀壞。既然玄宗聖容能嚴若生前，說明造像很新，很有可能是此聖容為張議潮或張淮深所塑。這一方面可向朝廷表忠誠，另一方面則反映了借佛教與皇權的結合來加強統治的目的性。

其次，如果說張氏歸義軍時期出行圖的出現反映了歸義軍上層對佛教的態度已發生了變化，那麼，五代曹氏歸義軍時期大量疑偽經的流行則反映了佛教在包括佛眾在內的大眾心目中的變化。“疑偽經的流行成為壓倒的趨勢，不論僧俗

官吏，均迷信於此。”五代時期，中原王朝政權更迭頻仍，曹氏所面臨的社會矛盾主要為歸義軍政權與周邊其他民族政權之間的矛盾。在這種狀況下，歸義軍政權一方面不斷向中原王朝進貢，以取得其在本地統治的合法性，另一方面，歸義軍政權又得“東連回鶻，西接於闐”，處理好與周邊其他少數民族政權之間的關係，而此時佛教的真正作用只能在於對社會思想意識的教化和統一上。從曹氏時期所修建的部分洞窟來看，據報恩經、父母恩重經等中國傳統文化色彩很濃的疑偽經所繪的經變畫幾乎每窟都有。這說明從五代起，敦煌佛教已基本完全世俗化而成為具有顯明中國特色的中國佛教。

再次，從供養人形象的變化到敦煌出行圖在佛窟中的出現，反映了歸義軍時期敦煌佛教世俗化的最根本原因是佛教人間精神的回歸。與前代相比，歸義軍時期供養人畫像明顯增高，這實際上反應了相對於佛的人的意識在逐步覺醒的趨勢。初唐時期的代表窟莫高窟第 220 窟中，最高的一身供養人像為署名“施主節度押衙隨軍參議兼禦史中丞”翟奉達的供養像，高度為 33 釐米、寬 5.5 釐米；盛唐時期的第 148 窟的最高一身供養像為李明振像，高 32.5 釐米、寬 8.8 釐米；晚唐時期的第 156 窟張議潮供養像高 150 釐米、寬 14.8 釐米，張淮深供養像高 160 釐米、寬 12 釐米。第 94 窟張議潮供養像高 190 釐米、寬 15 釐米；張淮深供養像高 220 釐米、寬 15 釐米。曹議金功德窟莫高窟第 98 窟張議潮供養像高 174 釐米、寬 13 釐米；索勳供養像高 160 釐米、寬 14 釐米；曹議金供養像高 169 釐米、寬 13 釐米。榆林窟曹氏晚期許多洞窟的供養人像甚至超過了真人身高。這種供養人像逐漸增高的傾向實際上反映了人的意識的逐步覺醒，而以出行圖代替供養人形象則是這種意識的最集中最完全的表現。

## 2. 政教合一的歸義軍政權

### 與敦煌佛教

自大中二年（848）張議潮起義，到大中五年（851）唐朝在沙洲設立歸義軍，標誌著歸義軍政

<sup>2</sup> 王重民等. 敦煌變文集（上）[M]. 北京：人民文學出版社，1957年8月版，第124頁。

權的正式建立。<sup>3</sup> 這一時期的敦煌佛教主要有以下特點：一是蕃占時期正好避免了唐朝武宗“會昌毀佛”對佛教的打擊，使敦煌佛教免於劫難；<sup>4</sup> 二是由於吐蕃統治者對佛教大力推崇，使敦煌敦煌佛教呈現出蓬勃繁榮的局面。關於蕃占時期的敦煌佛教，日本學者藤枝晃、竺沙雅章等有較為全面的研究，<sup>5</sup> 在此不再贅述。據統計，敦煌莫高窟現存 40 多個吐蕃佔領時期的洞窟，<sup>6</sup> 而當時的著名寺院達 17 所之多，更有曇曠、摩訶衍、法成等高僧長居敦煌講經佈道。因此，可以說蕃占時期是敦煌佛教最為興盛的時期之一。

歸義軍政權建立以後，節度使張議潮對佛教採取了支持和推崇的政策。這其中的原因是：第一，張議潮本人就是虔誠的佛教徒。敦煌文書 P. 3620《無名歌》尾題：“未年三月廿五日，學生張議潮寫”；S. 5835《大乘稻苳經》尾題：“清信佛弟子張議潮書”。《大乘稻苳經》敦煌本標為法成譯，據此可判斷張議潮曾隨法成學佛。第二，在張議潮率眾推翻吐蕃統治的過程中，佛教僧兵是起義軍的重要力量，而且，在歸義軍政權建立以後，歸義軍中仍有僧人從軍的現象。現存法國巴黎國家圖書館的 P. 3249V《軍籍殘卷》，據馮培紅先生考證應為鹹通二年（861）歸義軍收復涼州後回到敦煌的殘剩軍籍名單，並將其定名為《唐鹹通二年（861 年）歸義軍隊下殘剩兵士軍籍殘卷》，<sup>7</sup> 其中記載有許多僧侶士兵名單。第三，敦煌是河西地區的一個佛教中心，剛剛建立的歸義軍政權要借佛教的力量來鞏固政權。

歸義軍政權建立後，佛教僧團在歸義軍政權中有舉足輕重的地位，其中兩個最重要的的教團

成員是洪辨和唐悟真。為了取得唐中央政府的支持，張議潮曾派十余批使節前往中原報捷。但據史料記載，直到大中五年（851）派出的使團才到達唐朝的都城長安。<sup>8</sup> 是年，唐廷對驅逐吐蕃有功的張議潮敕授歸義軍節度使，而對蕃占時期即在敦煌先後任都法律兼副教授、都教授等職的洪辨授“京城內外臨壇供奉大德，兼釋門河西都僧統，攝沙州僧政，法律三學教主，賜紫洪辨”。<sup>9</sup> 唐悟真則授“敕河西節度使牒：僧悟真口充沙州釋門義學都法師。”<sup>10</sup> 其後，洪辨一直擔任歸義軍成立後的第一任河西都僧統，<sup>11</sup> 後來，唐悟真也曾為歸義軍時期的第三任都僧統。<sup>12</sup> 由此可以看出佛教教團在當時歸義軍政權中的重要地位。歸義軍政權的建立，從政治上推翻了吐蕃政權對敦煌長達半個多世紀的統治，但對佛教基本上維護和延續了蕃占時期的傳統，同時還採取了一些繼續支持和推動佛教發展的具體措施。趕走吐蕃統治者以後，張議潮挽留了曾為自己老師，又為吐蕃政權“大蕃國大德三藏法師”的法成。<sup>13</sup> P. 4640-25《大唐沙洲譯經三藏大德吳和尚（法成）邈真贊》記：“自唐通化，薦福明時。司空（張議潮）奉國，固請我師。願談唯識，助化旌麾”<sup>14</sup> 其後，張議潮又與洪辨法師一起對佛教教團進行整頓，建立了以都僧統為首的僧官制度，對管內的寺院禪窟重新登記造冊，並宣佈寺院財產不得侵犯。<sup>15</sup> 與此同時，張議潮在大中五年（851）受封歸義軍節度使之後，為了彰顯自己及其家族在敦煌的社會地位，開始修建自己的家窟即莫高窟第 156 窟，並將表現歸義軍征戰出行的“出行圖”繪製在莊嚴的佛窟之內，打破了敦煌佛窟營建史上有史以來只以佛教內容為主的慣例。

<sup>3</sup> 《資治通鑑》卷二四九載：“大中五年春正（二）月壬戌，天德軍奏攝沙州刺史張義（議）潮遣使來降。……以議潮為沙州防禦使。”《唐會要》卷七一“州縣改置下隴右道沙州”條所載最為詳細：“大中五年七月，刺史張義（議）潮遣兄義（議）潭將天寶隴西道圖經、戶籍來獻，舉州歸順。至十一月，除義（議）潮檢校吏部尚書兼金吾大將軍，充歸義節度，河、沙、甘、肅、伊、西等十一州管內觀察使，仍許於京中置邸舍。”

<sup>4</sup> “會昌滅佛”就是指唐武宗在會昌年間的毀佛活動。”

<sup>5</sup> 藤枝晃《敦煌的僧尼籍》，《東方學報》京都 29 冊，1959。竺沙雅章《敦煌の寺戶について》，《史林》445，1961；《敦煌の僧官制度》，《東方學報》京都 31 冊，1961。

<sup>6</sup> 賀世哲《從供養人題記看莫高窟部分洞窟的營建年代》，《敦煌研究文集·敦煌石窟考古篇》，第 360-453 頁。敦煌研究院編，甘肅民族出版社，2000 年 9 月。

<sup>7</sup> 馮培紅《P.3249 背[軍籍殘卷]與歸義軍初期的僧兵武裝》，《敦煌研究》，1998 年第 2 期，第 141-147 頁。

<sup>8</sup> 同注 1。

<sup>9</sup> 莫高窟第 17 窟存《僧洪辨受牒碑》。

<sup>10</sup> P.3770vc<敕河西節度使牒>。

<sup>11</sup> 榮新江《歸義軍史研究》，上海古籍出版社，1996 年，第 282 頁。

<sup>12</sup> 同上，第 292 頁。

<sup>13</sup> P.2794《大乘四法經論及廣釋開訣記一卷》首署“大蕃國大德三藏法師沙門法成集”。P.2073《薩婆多宗五事論》前署：“大蕃國大德三藏法師沙門法成于甘州修多寺譯”。

<sup>14</sup> 另一抄件見 P.2913。

<sup>15</sup> 謝和耐著，耿昇譯《中國五——十世紀的寺院經濟》，甘肅人民出版社 1987 年。

### 3. 佛窟功能的轉變與世俗畫面的出現

自前秦建元二年(366)沙門樂傳在莫高窟始建第一座洞窟,<sup>16</sup> 敦煌石窟的功能一直處在發展變化之中,而這種變化的內在動力是社會歷史及人們宗教思想意識的變化。敦煌莫高窟中的樂傳和法良所開窟已無可考,但洞窟功能的變化仍有跡可循。尚難斷定確切紀年,但公認的敦煌早期洞窟以北涼三窟即第268,第272和第275窟。次三窟的共同特點是正壁(西壁)開龕塑像或不開龕直接塑像(第275)。兩側壁(南北壁)或開小禪室(第268)或開小室塑像(第275)。這組洞窟是敦煌早期佛窟的代表窟,其主要功能是禮佛、觀像和禪修。與此相適應,窟內壁畫主要是本生和佛傳故事畫、尊像畫等。畫面帶有較多古印度及犍陀羅風格。佛窟的供養人畫像形象很小,高不及尺。此三窟的建窟時間被判定為北涼時期,即西元420-442年之間。<sup>17</sup> 北涼政權(397-439)是西元五世紀初割據河西走廊的一個小政權,由盧水胡(或作匈奴族)酋長沮渠蒙遜所建。都張掖(今屬甘肅)。北涼統治者沮渠氏盛事佛教,因此佛教在當時有至高無上的地位,而作為供養人的世俗人只能處於佛的從屬地位。

其後,領治敦煌的北魏宗室東陽王元榮建有一座大窟,即莫高窟第285窟,該窟北壁有“西魏大統四年、大統五年”(538,539)的發願文題記。北周宗室建平公於義造一大窟,即莫高窟第428窟。武周聖曆元年(西元698年)《李懷讓重修佛龕碑》有載:“樂傳、法良發其宗,建平、東陽弘其跡。”這裏的“建平”是指曾為建平公的於義,而“東陽”是指曾為東陽王的元榮。自此二人開始“爾後合州黎庶,造作相仍”,<sup>18</sup> “君

臣締構而興隆,道俗鑄妝而信仰”。<sup>19</sup> 第285窟的形制是覆門頂,西壁開一大二小三龕,南北壁各開四個禪窟,與北涼時期的窟型一脈相承,其功能同樣是以禮佛為主要目的同時兼有觀像和禪修功能。第428窟內繪製僧人供養人1200多名,這是佛教有上層逐步走向民間的一個重要信號,供養人像不再僅僅是上層統治者,普通僧眾也被繪製在佛窟之內,說明佛教的社會化正在迅速擴大。

一個值得注意的問題是,伴隨著佛教的迅速社會化,佛窟的供養人形象也發生了重大變化。同是開鑿於北周時代的莫高窟第290窟,在東壁南側的下部出現了與以前的單身供養人像不同的供養人及車馬圖像。到了隋代的第303窟,東壁門南下部有十二身女供養人像之外,還繪製了山石林泉;門北下部繪製了車馬、車夫、馬夫等形象。初唐的第329窟東壁門南下部有供養牛車與女供養人一排;門北有供養馬群與男供養人一排。這些世俗圖像的出現和逐步增多,從一個側面反應了佛教神聖性的減弱和人的自覺意識的回歸。我們認為這是晚唐歸義軍時期的功德窟出現巨幅世俗出行圖的前奏。

從敦煌莫高窟的洞窟營建史上洞窟名稱的變化,明顯可以看出佛窟功能的變化。早期洞窟更具廣發的社會性,更多是以禮佛、參佛和修行為目的,而從唐代開始,當地大族和社會上層主持修建的所謂“家窟”和“功德窟”則在禮佛的同時更多具有了家廟或家族紀念堂的性質。莫高窟唐初第220窟可謂是“家窟”的代表,而第156窟則開了“功德窟”繪製個人出行圖的先河。唐大中五年(851)張議潮被朝廷授於歸義軍節度使之後,旋即開鑿第156窟作為自己的“功德窟”。在此之前,初唐曾有敦煌大族翟氏營建大窟一座,即莫高窟第220窟。該窟西壁龕下有“翟家窟”三字,應是莫高窟較早以大族名義營建的佛窟。由該窟甬道南壁宋畫下層發現的五代翟奉達所書《檢家譜》可知,該窟是翟氏先祖——翟奉達的先九代祖朝議郎、敦煌郡司倉參軍翟通始建,建窟週期較長,據考建成于唐龍朔二年(662)。<sup>20</sup> 即使曾為東陽王的元榮或建平公於義也未敢以自己的姓氏命名洞窟,而翟氏家族赫然

<sup>16</sup> 據武周聖曆元年(西元698年)《李懷讓重修佛龕碑》記載,樂傳禪師于前秦建元二年(366)創鑿洞窟,法良禪師接續建造。現存莫高窟第156窟前室北壁的《莫高窟記》,以及其底稿P.3720也記:“右在州東南廿五裏三維山上,秦建元之世有沙門樂傳仗錫西遊……”。

<sup>17</sup> 樊錦詩、馬世長、關友惠《敦煌莫高窟北朝洞窟的分期》,《敦煌研究文集·敦煌石窟考古篇》,敦煌研究院編,甘肅民族出版社,2000年9月,第1-28頁。

<sup>18</sup> P.3720V《莫高窟記》。

<sup>19</sup> S.3929《董保德功德贊》。

<sup>20</sup> 同注3。

題寫“翟家窟”，明確表明該窟為家窟。至張議潮所開第 156 窟，更以“功德窟”名之，說明佛窟實際上已成為表現個人歷史功績或其家族榮耀的紀念堂。

第 156 窟之後，該類洞窟還有下列諸窟：

張淮深功德窟莫高窟第 94 窟。該窟雖被宋畫覆蓋，但從剝落處仍可看出唐畫部分原貌，前室南壁下部有張淮深父親張議潭供養人題記；北壁有張議潮供養人題記。主室南壁剝落處有有部分行圖（從位置及部分圖像痕跡判斷應是張淮深出行圖），北壁有張淮深夫人出行圖（雖無題記，但圖像多為女眷乘用的車轎等）。

曹議金功德窟莫高窟第 98 窟。至曹氏歸義軍時期，佛窟的紀念性功能進一步加強，同時佛窟更兼有了維護家族勢力、鞏固政權的重要功能。節度使曹議金開鑿的功德窟莫高窟第 98 窟，窟內繪僚屬及高僧供養人像達 200 多身，其中多為張氏時期的前朝元老和曹氏當代的在用重臣，曹議金利用自己營造的佛窟成功地將他們籠絡在一起，完成了從張氏家族到曹氏集團功政權接交的平穩過渡。

回鶻天公主窟功德窟莫高窟第 100 窟。該窟由曹議金夫人回鶻夫人隴西李氏在曹議金去世後開鑿，開鑿時間約在西元 935-940 之間。<sup>21</sup> 窟內南北壁分繪製別長達 10 余米的《曹議金出行圖》和《李氏出行圖》，向世人展示了曹氏勢力的強大和敦煌地區穩定繁榮景象，而第 98 窟的那些老臣及高僧的供養像，在第 100 窟以後的曹氏大窟，如第 454、61、55 等窟中再未出現過；這些曹氏諸節度使的“紀念堂”，實際上是向我們敘述著曹氏政權由初建時的內憂外患逐步強盛的過程。另一方面，曹議金出行圖中出現了周邊少數民族使團的圖像，說明曹議金時期的民族關係問題也是歸義軍政權的一個核心問題，出行圖中出現的少數民族畫像，表明曹氏歸義軍與周邊少數民族的關係比較融洽穩定。

慕容歸盈功德窟榆林窟第 12 窟。該窟的情況比較特，前面繪有出行圖的幾個洞窟都是以節度使身份繪製了出行圖，但該窟窟主的身份僅僅是歸義軍屬下的瓜州刺史慕容歸盈。以州刺史身份繪製出行圖既說明了五代時期河西地區政治形勢的複雜性，同時更表明佛窟功能已幾乎完全變成

了個人及家族的紀念堂。儘管窟內依然塑繪佛教內容，但表現世俗內容已成為建窟者的主要目的和動機。洞窟的營造不再僅僅是為了禮佛，而成為一種社會政治活動或家族活動。洞窟之內不僅僅是佛教天國的世界，而是人佛幾乎平分秋色。上述歸義軍時期所建各大窟，無不帶有這種明顯的社會政治性和個人目的。而這種社會政治性的根本根源就是佛教的社會化、世俗化和佛教人間精神的回歸。

#### 4. 敦煌佛教的世俗化與佛教人間精神的回歸

敦煌佛教的世俗化是學術界一直比較重視和研究較多的一個問題。學界或稱之為“民間佛教”、“平民佛教”或“庶民佛教”等等。實際上，這種稱謂的本身說明研究者只注意到了敦煌佛教的廣泛社會性的一面，而忽略了對佛教的“人間精神”的關注。這裏所講的佛教的“人間精神”與佛教界所稱之“人間佛教”在本質上應該是共通的。

“人間佛教”的概念是近代佛教界的佛教改革者提出的回歸佛教本原的一種思潮，概念雖然出於晚近，但整個佛教史中不乏傳統佛教向人間佛教變革的先例。從唐初到歸義軍時代的敦煌佛教的世俗化，實際上就是傳統佛教在當時的社會背景下自然回歸人間佛教的一種表現，這種表現主要反應在下面幾個方面。

一、傳統佛教強調出世，祈求通過出世修行達到來生成佛的目的，重生死，事鬼神，將佛陀無限神化。歸義軍時期的敦煌社會雖佛教盛行，但佛教的現世利樂思想仍是社會主流。以歸義軍節度為代表的社會上層大多是居家的佛教信徒，而佛教教團上層又積極參與到政權的核心，以佛教思想幫助當政者勵精圖治，以佛教經世，體現了佛教的人本思想。與此相適應，包括僧尼及俗家弟子在內的光大佛教信眾不再以靜修念佛為唯一信持法門，寫經、誦經、開窟、修寺、起塔、造像等與佛教有關的一切善行，在祈求來生成佛的同時，更關切現世的人生幸福。例如：

S. 87《金剛般若波羅蜜經》卷尾陰仁協題記：  
“聖曆三年（701）五月廿三日，大門拔穀副

<sup>21</sup> 同注 6。

使、上柱國，南陽縣開國公陰仁協寫經，為金輪聖神皇帝（武則天——筆者注），及七世父母，闔家大小，得六品，發願月別許寫一卷；得五品，月別寫經兩卷。久未征行，未辦紙墨，不從本願。今辦寫得，普為一切轉讀。”

日本書道博物館藏敦煌寫經《瑜伽師地論卷五十二》卷尾沙洲僧明照題記：

“大唐大中十三年（859）己卯整月廿六日，沙洲龍興寺僧明照就賀拔堂，奉為皇帝陛下寶位遐長，次為當道節度，願無災障，早開河隴，得對聖顏，及法界蒼生同沾斯福。隨聽寫畢。”

北圖 0686《金光明經卷第三》乾寧五年（898）沙洲僧信悟題記：

“弟子信悟持此經。乾寧四年二月八日，因行城，于萬壽寺請得，轉讀求甘雨，其年甚熟。後（乾寧）五（年）亦少雨，更一遍，亦熟。不可思議”

敦煌文書中有大量類似的發願文和寫經題記集中反映了廣大僧俗信眾從現實生活出發，祈求現世幸福的美好願望。

二、傳統佛教宗派分明，宗奉經典各不相同。唐代以後的敦煌佛教呈各宗並存，相敬相容的局面，這種現象的社會根源一方面是佛教與中國傳統文化相互蓉攝的過程中的本土化，另一方面是具有中國特色的本土佛教迅速社會化。張議潮作為歸義軍節度使在起義及建立歸義軍政權的過程中，將曾為蕃占時期吐蕃政權奉為“大番國都統三藏法師”的法成挽留並奉為國師。法成師承曇曠，是蕃占至歸義軍時期敦煌佛教唯識宗的主要代表人物，也是張議潮的老師，從這一點上來說，張議潮本人的佛教思想更多帶有唯識宗色彩。然而，從張議潮本人的功德窟所繪經變種類來看，他並不是以唯識獨尊，而是兼納了不同宗派。例如主室窟頂東西南北四坡分別繪製楞伽經變、彌勒經變、法華經變和華嚴經變。南北壁對繪西方淨土的阿彌陀經變和東方淨土藥師經變等等。節度使功德窟內各宗經變共存，實際上反映了當時敦煌佛教社會的一種現狀。

三、傳統佛教講求佛教經典的正宗和純潔性，敦煌佛教則在正宗經典以外大量出現並流行疑偽經，這種現象固然有多方面的政治及文化根源，但從佛教本身來說，應該是佛教更關注人生，回歸人間精神的一種表現。例如，在正宗《金剛經》流行的同時，又有疑偽的《金剛經講經文》

流行；<sup>22</sup> 既有正宗的《般若心經》流行，又有疑偽的《大般若經》<sup>23</sup> 等等。佛教疑偽經的出現和流行，學術界多從佛教與中國文化的相互融攝進行研究，但忽略了佛教本身所具有的人間精神。正是因為佛教對現世人生的關切，所以唐宋時期敦煌疑偽經的流行成了佛教回歸人間精神的最重要標誌。

四、佛窟作為佛教的神聖殿堂，佛窟壁畫的內容原本只是為信眾講解和宣傳佛經內容，但隨著佛教社會化的普及和佛教人間精神的回歸，唐宋時期佛窟的壁畫內容也發生了變化。一是佛窟的供養人畫像的數量增多、尺寸變大；二是根據疑偽經繪製的反應中國傳統文化內容的經變出現。最有代表性的就是自張議潮的功德窟第 156 窟開始，在佛窟中繪製出行圖成為佛窟的一種最顯著的變化。這是佛教人間精神最直觀最具體的反應。

## 5. 結語

印度佛教傳入中國之後，在與中國文化的碰撞、融攝過程已逐漸變化成為極具中國民族特色的中國佛教，在長期的發展過程中，佛教自覺不自覺地表現出了一種積極開放的態度，這也是為什麼在古印度佛教幾乎在本土消亡以後而在中國能長期存在並不斷發展的一個重要原因。在晚近出現“人間佛教”的概念之前，佛教的人間精神實際上早已有過突出的表現，莫高窟第 156 窟“張議潮夫婦出行圖”的出現，從佛窟營建史上來說，出現了一種全新的佛窟壁畫內容，但其深層根源是佛教人間精神的回歸，是人本意識的覺醒。

### 作者簡介：

①Chen Ming（陳明），男，中國魯東大學國際交流學院博士、副教授。

②Zhao Zhiling（趙志玲），女，中國魯東大學外語學院講師。

<sup>22</sup> P. 2133v《金剛經講經文》，又名《金剛般若經講經文》。

<sup>23</sup> S. 1907，該卷首題《佛說父母恩重經》，其後有到寫的《大般若波羅密多經》（《大般若經》）。