

## 唐宋敦煌世俗佛教信仰的类型、特征

敦煌研究院 张先堂

### 引言：两个基本概念

在进入本文主题之前，有必要先说明两个基本概念。

其一，唐宋时代的中国世俗佛教。

佛教自两汉之际传入中国后，历经三国、两晋、南北朝时期的传播，由于上层统治者的信奉和支持，在中国社会逐渐发展起来。从隋代开始，以迄唐宋时代，由于大一统王朝对佛教的大力推行，再加经济繁荣，国力强盛，中外文化交流十分密切活跃，使得佛教在中国社会各阶层得到空前的普及与繁荣。当时中国佛教的繁荣就其大的趋势来说，主要是在两个层面两个方向上展开的：一是以社会地位、文化水平较高的达官显贵、文人士大夫、高僧大德为主体的佛教层次，表现为求经、译经、注经、解经活动的繁荣，由于不同的人对佛教教义体系的不同理解与发挥、不同的教规、不同的传法世系而形成诸多不同的佛教宗派，其结果是导致经典佛教的发达；一是以社会地位、文化水平较低的广大中下层民众为主体的佛教层次，表现为具有现实功利性的名目繁多的佛教修持活动、功德活动的发达，其结果是使佛教与社会现实生活的联系日益密切，导致世俗化佛教的繁荣。

就唐宋时代中国不同地区佛教发展的总体来说，在政治、经济、文化比较发达的中心地区，如长安、洛阳、成都、开封等地，佛教发展具有多层面、多方向，既有经典佛教的发达，也有世俗佛教的繁荣。而在大多数普通地区，佛教的发展比较单一，即主要是世俗佛教的普及。

其二，唐宋时代的敦煌世俗佛教。

在敦煌藏经洞文献中保存了有关唐代、五代、宋初敦煌民众世俗佛教的大量珍贵的原始资料。在总数多达5万余件的敦煌藏经洞出土文献中80%以上为佛教文献，其中的绝大多数产生于唐代、五代、宋初这一时期。据敦煌研究院的几代专家研究，在莫高窟现存壁画、塑像的洞窟中，属于唐宋时代营造的有309个，占总数的62%。这些洞窟都是唐宋时代敦煌世俗佛教活动

的产物，其中保存了大量的唐宋时代敦煌地区世俗佛教的图像资料。通过对上述资料的全面考察，可以帮助我们对唐宋时代敦煌地区的世俗佛教获得比较清晰的认识。

总的看来，唐宋时代敦煌地区的佛教基本属于世俗佛教层次。由于敦煌地区僻处西陲，远离全国的政治、经济、文化中心，与内地的长安、洛阳、成都、开封等一些中心地区的佛教相比，敦煌地区佛教的整体水平相对比较落后。唐宋时期敦煌地区的佛教信徒大多数是处于社会中下层的普通民众，如中下层僧俗官吏、男女僧众商人士卒、各色工匠、农夫牧民等等，他们大多数文化素质较低。因此，当时敦煌地区的人们信仰佛教，并不注重佛教义理的探讨，象内地经典佛教那样注重译经解经，既非他们的兴趣所在，也非他们的能力所及。象中唐吐蕃占领后期至晚唐张氏归义军初期即公元九世纪中期来自吐蕃的法成那样能够独立译经，并向弟子宣讲法相唯识之学的义学高僧，在唐宋时期的敦煌历史上实属凤毛麟角。

敦煌藏经洞中虽然保存了数万件佛经写本，但其主要用途并不是供佛教信徒用作探讨、学习佛教义理，其主要用途可以归为三类：一是典藏经，即寺院作为财富收藏的经本；~~事~~法即僧俗信徒在法事活动中所用的经本；三是供养经，即僧俗信徒为做功德而抄写供养的经本。

从佛教史研究的角度来看，敦煌藏经洞佛教文献和敦煌石窟艺术中保存的唐宋时代敦煌世俗佛教史料的最大价值在于，它们保存了无与伦比的数量巨大、内容丰富的有关当时敦煌人们世俗佛教活动的珍贵原始资料，相当全面地反映了当时敦煌地区世俗佛教的原生状态。不仅如此，由于敦煌地区自汉代以后一直处于汉文化和汉传佛教的传统之下，与内地的世俗文化和佛教文化始终保持着密切的联系，因此，唐宋时代敦煌世俗佛教史料就像一块化石，通过对它的研究，人们不仅可以认识敦煌本地世俗佛教的状况，而且还可以有助于人们拓宽、加深对于内地世俗佛教的认识。

### 唐宋敦煌世俗佛教信仰的类型

唐宋时代敦煌世俗佛教信仰是指在当时敦煌各阶层僧俗信徒中广泛流行的具有鲜明现实功利目的、带着深厚世俗生活色彩的佛教信仰观念，以及由这种信仰观念所支配的佛教信仰活动。

从敦煌文献和敦煌艺术所保存的大量资料来看，唐宋时期在敦煌地区流行的世俗佛教信仰十分复杂多样。全面地描述这些信仰现象将是一个繁重的课题，本文只想概括地归纳当时敦煌世俗

佛教信仰的主要类型。宗教信仰总是指向特定的对象，如果以具体信仰的对象作为区别标准的话，可以将唐宋敦煌世俗佛教信仰归纳为义理信仰、神灵信仰两大类。

### 一、义理信仰

佛教是一种比中国本土宗教更富于思辨色彩的外来宗教文化。佛教以数以千计的三藏经典阐释其教义，以繁复琐细的论证方式构造其世界观、人生观，形成了深邃、系统的佛教义理。但对于文化水平较低的广大民众来说，佛教深邃的义理未免过于繁琐深奥，参禅悟道并不是他们的兴趣所在。但随着隋唐以来佛教在全社会各阶层中得到广泛普及，佛教特别注重采取各种方便法门在广大民众中宣扬其有关人生的基本教义，特别是佛教有关现世与前世、现世与来世的说教，使广大民众在封建社会中长期居于统治地位的注重现实社会人伦关系的儒家思想之外，找到了一种沟通此岸世界与彼岸世界的思想桥梁，极大地满足了他们渴望了解并把握现实与理想、今生与来世的精神需求。于是这些佛教义理逐渐深深植根于他们文化心理结构的深层。此时这些佛教义理对于他们已经不再是一种外在的抽象的思想观念，而是转化为一种内在的信仰观念，并由此支配着他们的佛教修持活动。这其中最为突出而典型的便是对佛教解释人生命运的根本教义——业报轮回说的信仰。

佛教业报轮回的教义包含着在内容上既相统一、又各有侧重的两个方面，一是因果报应，一是轮回转世。与此相应，唐宋时敦煌民众的业报轮回信仰也可分为因果报应信仰、轮回转世信仰二类。

#### 1、因果报应信仰

根据敦煌文献、敦煌艺术的大量资料来看，在唐、五代、宋初，敦煌地区各阶层的人们都已经普遍崇信佛教因果报应的教义。这表现在下述两个大的方面。

首先，唐宋时期敦煌民众相信，只要遵循佛教“诸恶莫作，众善奉行”的教导，努力奉行佛教所倡导的种种善行即功德活动，积累善业，就能获得福报。因而多作善行、广积功德成为当时敦煌各阶层人们普遍的自觉追求，他们积极投身于诸如写经、转经、造窟、造佛堂、造兰若、造像（塑像、画像）、浴佛、行像、造幡、造塔、安伞、燃灯舍、设斋等种种佛教功德活动。

在当时人们的观念中，这些功德活动是可以给他们带来善报的业因、业根，故称之为“善因”、“善根”、“胜因”；这些功德活动的业力将会使他们获得福果，故称之为“福”、“胜福”。他们相信这些功德活动所造成的善因将可能给他们带来福报因而在所有这些功德活动中无一例外地寄

托了当时人们的种种美好祝愿：皇帝延年益寿、永保皇位，国运兴隆、平安昌盛，与邻国和平友好、永无征战，四方安泰、道路通，敦煌地方官员及其家族长保福寿、兴旺发达，百姓祥和、安居乐业，风调雨顺、五谷丰登、六畜兴旺，佛教兴隆、救人护国……总之，这些美好祝愿涉及到当时从皇帝到平民百姓等社会各阶层的人们和政治、经济、宗教等社会生活的各个方面。

其次，唐宋时期敦煌民众相信，只要奉行佛教倡导的功德活动，就有可能逢凶化吉、遇难呈祥。用他们的话说就是：“德能禳灾，功用必遂；福可去邪，其应必固”<sup>①</sup>。每当身处困境、遭遇灾难时，人们就会做种种功德活动，希冀借此而免祸消灾。

当妇女身处“难月”（即怀孕分娩时），人们往往“虑恐有胎，实惧值妖灾之苦”，故常常作写经、念经、施舍等功德，祈愿“日临月满生奇异之神母子平安定无忧嗟之灾”<sup>②</sup>。当患病、遭遇瘟疫时，人们总要进行写经、念经、造窟、造像、造幡、施舍等功德活动祈愿“四百四病藉此云消；五盖十缠因兹断灭。药王、药上，洒甘露之清浆；观音、妙施醍醐之妙药。身病心病即日消除；卧安觉安身心轻利”<sup>④</sup>。当遇到水、火、旱、沙暴、虫害等自然灾害时，人们常常做设斋转经、道场法会等功德活动，以求“感梵王帝释，降于法筵；密迹金刚，潜来加护。结契而四魔窜，振金杵而鬼魅消”<sup>⑤</sup>。甚至有时遇到彗星出现，当时敦煌人们视为“星流变异，虑恐不祥”，因而举行“竖福禳灾”的转经斋会。当有些人因仕宦、从军、出使等等原因而不得不离乡远行时他们往往要举行设斋、施舍、写经、造像等功德活动“欲祈吉道仰托三尊”<sup>⑦</sup>；“愿早达家乡，无诸灾难”<sup>⑧</sup>。当蒙受战乱带来的家破人亡、妻离子散之祸时，人们往往举行写经、施舍、造像、法会等功德活动，“唯愿两国通和，兵甲休息，应没落之流，速达乡井”<sup>⑨</sup>。如此等等，都表明唐宋时期敦煌人们相信借助佛教功德活动有可能消除种种自然的、社会的灾难困苦信仰观念十分普及，已经渗透到了当时人们生活的许多方面。

## 2、轮回转世信仰

从敦煌文献和敦煌艺术中的大量资料来看，唐宋时期敦煌民众已普遍信奉三世轮回的教义，他们相信自己的今生无论贫富贵贱都是承前世之因而转生，今世之后他们还将转生来世，至于来世的命运如何，完全取决于今生的业因。也许是由于明知前世之业因已成宿命不何逆转，今生所做善业祈求现世福报的美好愿望又往往因遭遇种种生理的、自然的、社会的灾难困苦而致幻灭，尤其是对处于社会底层备尝生活艰辛的广大平民百姓来说，更容易对现世失望，而只能把美好的希望寄托于冥冥之中遥不可知的来世。因此，唐宋时的敦煌民众格外重视今生多做善事，广积功

德，以求來世之善果。在當時敦煌人所進行的一切功德活動中，為生者祈求現世之福，更多的便是為“七世先亡父母”、“亡(父)”，“亡(妻)”、“亡(弟)”、“亡(姊(妹))”、“亡(兒(女))”、“亡(媳(婿))”等等亡過家族親人祈求來世之福。也正因此，包括彌勒淨土、彌陀淨土、藥師淨土在內的淨土信仰在唐宋敦煌民眾中極為流行，歷久不衰。

按照佛教教義，因果報應不僅顯示於三世輪回的不同時間中，而且還顯示於六道輪回的不同境界之中。敦煌文獻和敦煌術中的許多資料表明，唐宋時的敦煌民眾已將“六道輪回”作為人生信條，用以指導自己的佛教修持活動。有些人希望多做功德，廣積善因，使自己和家人尽早成正覺，登佛果，這樣自然就可免於“六道輪回”之苦。如北宋太平興國(981年)，沙州節度都頭樊繼壽造千手千眼觀音菩薩絹畫，祈願“致使亡過(親)斷善而舍輪回，法界眾生賴勝因而趣佛道。”<sup>40</sup>當然，成正覺，登佛果並非易事，因而更多的人們是希望轉生天、人二(善)道，免墮入三惡道。如佛弟子釋門法律紹進寫《阿彌陀經》，“求少福分，奉為冤家、債主轉生人道天中，莫為仇對”<sup>41</sup>。後唐同光三年(925)，清信弟子沙州節度押衙守隨軍參謀翟奉達為亡人造像，“奉為造窟亡靈神生淨土，不墮三途之災，次為我過往慈父長兄勿溺幽間苦難，遇善因。”<sup>42</sup>

最能充分表現唐宋時期敦煌民眾六道輪回信仰之處，推他們為被佛教認為現正處於三惡道中的動物所進行的種種功德活動：

奉為母羊兩口、羔子一口寫經一卷，領受功德，解怨釋結。<sup>43</sup>

奉為羯羊一口敬寫尊經，流傳萬代，解怨釋(結)。<sup>44</sup>

奉為老耕牛，神生淨土，彌勒下生，同在初會，俱聞聖法。<sup>45</sup>

奉為老耕牛一头敬写《金刚》一卷，《授记》一卷，愿此牛身领受功德，往生(淨)土，受畜牲身，六曹地府分明分付，莫令更有仇讼。<sup>46</sup>

在這種為牛、羊所做的功德活動中，突出地表現了當時敦煌民眾崇信六道輪回的信仰觀念。在他們看來，這些現世身為畜牲的牛、羊，其實是由前世違背佛法，作惡多端，行下品十惡業而被冤家、債主糾纏不休者所轉生而來。他們相信，要為這些牛羊多做功德，就可使它們領受功德，解除冤家、債主的糾纏，甚至可以死後來世往生淨土，不再受畜牲身。

## 二、神靈信仰

神靈信仰是指唐宋時期敦煌民眾特別崇拜佛教的某些佛、菩薩、天王等神靈的信仰觀念，以及由此支配的修持活動。由於佛教特別是世俗佛教從本質上來說是一種特別注重神靈偶像崇拜

的宗教文化，因而神灵信仰占据了唐宋敦煌世俗佛教信仰的主流。

从敦煌文献、敦煌艺术保存的大量资料来看，唐、五代、宋初敦煌僧俗信众普遍崇拜的佛教神灵主要有弥勒佛、阿弥陀佛、药师佛、观音菩萨、文殊菩萨、地藏菩萨、十殿冥王、毗沙门天王等。

### 1、弥勒佛信仰

在佛教诸神中弥勒本是菩萨但他曾经释迦授记预言将在五十六亿万年之后继释迦而成佛，具有未来佛的地位。弥勒信仰的基本内容除了对弥勒的崇拜外，主要包括了对上生兜率天宫净土值遇弥勒闻法和随弥勒下生未来人间净土的追求、向往。

弥勒信仰早在公元四世纪的东晋十六国时期即已传入中国，南北朝时期在北方十分流行。包括敦煌在内的河西地区是早期弥勒信仰的中心地带。唐宋时期敦煌地区的弥勒信仰依然十分流行。唐证圣元年(695)，莫高窟造35米弥勒大像(古称北大像，今96窟)，开元中造26米弥勒大像(古称南大像今130窟)，榆林窟造20米弥勒大像。当时敦煌民间也有造弥勒绢画的风气，敦煌藏敦煌绢画中都有弥勒绢画。最引人注意的是敦煌石窟保存了唐宋时绘制的11铺《弥勒经变》，是现存经变画中数量最多者之一。与隋代铺《弥勒经变》全部是上生经变不同，唐宋时期敦煌石窟的《弥勒经变》除极少数为上生经变单幅画外，其它都是上生、下生合绘一图。一般是上生经变绘于上半部分，约占全画的1/3，其余2/3则为下生经变。上生经变描绘弥勒在兜率天宫内院殿堂中为诸菩萨、天众说法的情景。下生经变描绘弥勒降世成佛，于龙华树下三会说法、度众出家，弥勒所在净土出现一种七收、树上生衣、路不拾遗、女子五百岁出嫁、老人自诣坟墓等种种太平盛世景象。<sup>(18)</sup>

在敦煌写经题记中，反映出当时人们对弥勒净土的向往。如后梁贞明三年(917)报恩寺僧海满写《观音经》一卷，“奉为先亡考妣(不)冥，乘此善因，早遇弥勒”<sup>(19)</sup>。据学者研究，S.5433、S.4451、P.3840三卷中都存有《上生礼》，“《上生礼》应当是民间结上生会时所用的一种忏仪，它的成立在第八世纪中世以后，流行大约在第九、第十世纪”<sup>(20)</sup>。P.2147背《五会念佛赞》：“若能志成(至诚)求解脱，何不渴入大慈门。今日同结生天会，各各相谏作善根。”“生天会”当指追求往生兜率天宫净土的法会，表明敦煌民间也当有过结会之举，流行过弥勒上生信仰的法会。

### 2、阿弥陀佛信仰

由于大量有关阿弥陀佛的经典特别是“净土三大部”——曹魏康僧铠译《无量寿经》二卷、

姚秦鳩摩羅什譯《阿彌陀經》一卷和劉畹良耶舍譯《觀無量壽經》一卷，用宗教幻想描繪了一個虛構的極其美好的理想世界——西方極樂淨土，因而從彌陀經典於三國時漢譯後不久的東晉開始，崇拜阿彌陀佛，追求死後往生阿彌陀佛所在的西方極樂淨土的信仰觀念和修持活動日趨盛行，發展至唐代形成專門崇奉彌陀西方淨土的佛教宗派——淨土宗。

無論從敦煌文獻還是從敦煌藝術的大量資料來看，彌陀西方淨土信仰在唐宋時期的敦煌民間極為流行，是當時敦煌地區最為流行的佛教信仰。

在敦煌文獻中保存有淨土宗的實際創立者唐初善導編撰的《往生禮贊偈》的寫本，《安樂行道轉經願生淨土法事贊》的寫本，<sup>(21)</sup>表明由善導確立的將禮拜、懺悔、念佛、轉經、誦贊等儀節融為一體的系统化、規範化的淨土宗修行法事儀軌也曾流傳到敦煌，對敦煌地區淨土修行活動產生過影響。

特別引人注目的是，敦煌文獻中保存了淨土宗四祖中唐法照於大歷年間編撰的《淨土五會念佛誦經觀行儀三卷》的卷中(P.2066)、卷下(P.2250、P.2963、日本守屋本)以及法照及其門徒創作、編集的淨土五會念佛法門儀軌和贊文的寫本64件。這些寫本的抄寫者既有釋門僧人也有俗家信徒；抄寫時間從晚唐咸通年間開始，經五代直至北宋雍熙四年，表明由法照創立的在中唐代宗大歷年間至武宗會昌初年在內地五台山、太原、長安等地流行的淨土五會念佛法門，在晚唐咸通初年敦煌與內地恢復正常交通後不久就開始傳入敦煌，經五代直至宋初在敦煌地區流行了120余年。<sup>(22)</sup>這是晚唐至宋初敦煌地區流行時間最長、吸引信眾最多的佛教修行法門，由此可見阿彌陀佛西方淨土信仰在當時敦煌的盛行。

在英、法、中、日等國所藏敦煌文獻中保存有鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀經》183件、畹良耶舍譯《觀無量壽經》47件、康僧鎔譯《無量壽經》31件。三經中除《無量壽經》多為五、六世紀寫本外，其餘二經根據記年題記確定或依據抄寫款式、書法風格判斷以上均為七至十一世紀寫本。<sup>(23)</sup>二經中一部分是唐宋時期敦煌地區淨土信徒抄寫、供養淨土經典功德活動流行的供養經；另一部分則是唐宋時期敦煌地區淨土宗修行法事活動流行的法事經。北圖藏《阿彌陀經》81件，其中63件屬抄寫鳩摩羅什譯本的供養經，其餘18件在羅什譯本尾部加《阿彌陀佛說咒》、《往生西方記驗》二者或之一的寫本均系用於五會念佛道場中的法事經<sup>(24)</sup>

與上述敦煌文獻中所反映的情況相應，敦煌石窟壁畫中出現了唐宋時期分別依據《佛說阿彌陀經》、《佛說觀無量壽經》繪制的《阿彌陀經變》205鋪、《觀無量壽經變》88鋪，這兩種狹義

的净土——西方净土变相位居敦煌石窟艺术所有各种经变画中数量之最。《阿弥陀经变》除极少数绘于西夏占领敦煌时(1036—1226)，绝大多数绘于唐初至宋初西夏占领敦煌前(1036)，流行四百余年；《观无量寿经变》肇端于唐初盛唐至晚唐，结束于瓜沙曹氏归义军灭亡时，即公元618—1036年前后，延续四百余年，正与《阿弥陀经》流行的年代相同。《阿弥陀经变》主要描绘西方极乐世界的美好景象：七宝池中，莲花绚烂，化生童子，莲中化生，珍禽瑞鸟，游戏其间；阿弥陀佛端坐于莲台之上，观音、势至胁侍左右，菩萨天众，四周拥绕；亭台楼阁，巍然耸立；天宫伎乐，歌舞翩跹；天临空，飘撒香花……在这些优美动人的艺术画面中，表现了唐宋时期敦煌地区的人们对西方极乐净土的赞颂、向往。

### 3、药师佛信仰

药师佛全名为药师琉璃光佛，是东方净琉璃国教主。据《药师经》所述，药师佛“本行菩萨道时”，发十二大愿，令众生所求皆得如愿，救众生之病源，治无明之痼疾，除“九横死”之厄难。药师佛信仰是指崇拜药师佛，向往药师东方净土，祈求药师佛护佑消灾致福的信仰观念和修持活动。

药师信仰的流行是在初唐以后。随着隋代以来净土信仰的发展及其影响，东方药师净土也逐渐得到了人们的敬慕和向往，它不仅为人们提供了一个光明自在的彼岸世界，更因为它在东方，这就附合了生活在东方的中国人的心理。同时还得到了统治者的大力支持和推崇。永徽元年(650)玄奘奉诏译出《药师琉璃光如来本愿功德经》；神龙三年(707)，中宗诏令义净译《药师琉璃光七佛本愿功德经》，并亲临译场，手自笔受。由于最高统治者直接参与《药师经》的翻译活动，从而使药师信仰得到了广泛迅速的传播。

敦煌地区的药师信仰也是在这样的历史背景下开始流行起来的，这突出而鲜明地反映在敦煌石窟壁画中的《东方药师净土变》(以下简称《药师经变》)。在敦煌石窟壁画中现存《药师经变》共102铺，其中隋代4、初唐1、盛唐2、中唐23、晚唐29、五代22、宋代6、西夏8。<sup>(25)</sup>由此可见，敦煌石窟壁画中的《药师经变》虽然早在隋代既已产生，但发展于初、盛唐，兴盛于中、晚唐至五代，绵延至宋初、西夏，这也大致反映了敦煌地区药师信仰流行发展的基本历史轮廓。

初唐220窟北壁的《药师经变》画面中心描绘药师七佛及药师八菩萨并立于水池中的勾栏平台上，上方是华盖、垂幔彩幡飞舞水池中央的平台以红蓝二色琉璃铺成富丽繁华水池中碧波荡



漾、莲花盛开。宝台两侧是诸神将、天窠台下方是三组圆形轮式灯架，置燃灯，灯火辉煌伎乐两组，鼓乐歌赞供养药师佛。这些优美的画面都是依据隋达摩笈多译《药师如来本愿经》所述而描绘的东方药师净土的极乐景象，表现出当敦煌地区的人们对东方药师净土的倾慕、向往。

盛唐的《药师经变》在初唐描绘药师净土极乐景象的基础上又增加了表现药师“十二大愿”和“九横死”的内容。如48窟东壁有敦煌壁画中最大的一铺《药师经变》，它是依据玄奘新译的《药师琉璃光如来本愿功行经》绘制的，由中部的药师佛国净土和左右对联式立轴表现的十二大愿、九横死三部分组成。表明盛唐以后特别是中、晚唐至五代，敦煌石窟壁画中《药师经变》的繁荣反映出当时敦煌地区的人们对药师佛的信仰，不仅表现在他们对东方药师琉璃净土的向往、追求，而且更突出地表现在他们祈求药师佛能以消灾致福，实现《药师经》所宣称的“忆念称名则众苦咸脱，祈请供养则诸愿皆满，至于病士求救应死更生，王者禳灾转祸为福，信是消百怪之神符，灭九横之妙符”的现实功效。

#### 4、观音菩萨信仰

在中国佛教史上，观音位居最受崇拜的四大菩萨之首（其余三位菩萨为文殊、普贤、地藏），尤其是在中下层民众中其影响力日益扩大，可与诸佛并驾齐驱，甚至后来居上。这是一种十分奇特而有趣的佛教文化现象。这种现象的产生与有关观音的佛经特别是《法华经》所宣扬的观音本身所具有的慈悲胸怀和特殊神通密切相关。《法华经》第二十五品《观世音菩萨普门品》载：“若有无量百千万众生受诸苦恼，闻是观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨实时观其音声，皆得解脱。”由于《法华经》所宣扬的观音具有超越时空的救苦救难的非凡神通，吸引了古代被生活中重重苦难困扰而又渴望摆脱苦难的广大中下层民众的崇拜。此外，在大乘佛教经典中，观音是西方阿弥陀佛的胁侍菩萨之一，与阿弥陀佛及其另一胁侍菩萨大势至合称为“西方三圣”，负有接迎众生往生西方极乐净土之责，因而随着隋唐以来西方净土信仰的盛行，也促使观音信仰日益普及。

在唐宋时期的敦煌地区，观音信仰是最为发达的佛教信仰之一，这在敦煌与敦煌艺术中都有着充分的体现。

唐宋时期敦煌地区各阶层的人们为了礼敬、供养观音，大量抄写与观音有关的佛经。在北京、伦敦、巴黎、圣彼得堡所藏敦煌写本中，《法华经》的抄本3400件。<sup>(26)</sup>其中有很大一部分是唐宋时人们抄写的《法华经》第二十五品《观世音菩萨普门品》。特别是到了晚唐以后，完整的《法华经》抄本逐渐减少，独立单行的《观音经》逐渐增多。仅北京、伦敦所藏的《观音经》即有

件。<sup>(27)</sup> 这是当时敦煌的人们为了供养、持诵《观音经》而广泛抄写的结果。

与上述敦煌文献的情况相应，在敦煌艺术中，保存大量依据《法华经》第二十五品《观世音菩萨普门品》绘制的观音经变（包括《观音普门品变》、《观音经变》），其铺壁画7幅、纸画5卷。<sup>(28)</sup> 在29铺壁画中，隋代2、盛唐6、中唐7、晚唐6、五代3、宋代2、西夏3，7幅绢画大致是五代至宋初5卷纸画大致是唐至宋初。由此可见，敦煌艺术中的观音经变上起于隋代、下迄于西夏，兴盛期是在唐、五代、宋初，这是这一时期敦煌地区观音信仰兴盛的结果。

唐初承隋代继续流行的作为《法华经变》之一品的《观音普门品变》，没有脱离《法华经变》的主题而独立。从盛唐开始流行的壁画绢画《观音经变》则已经脱离《法华经变》的主题而独立存在。在经变的中心部分出现了观音的说法像成了以表现观音为主体的经变。这两种观音经变的内容均依据《观世音菩萨普门品》除了表现观音名号的由来、观音现三十三身为众生说法外主要描绘的内容是观音大慈大悲能为众生解除七苦或十二能~~能~~满足众生愿望即能应求男求女有求必应。这些敦煌壁画和绢画中的观音经变反映了唐宋时期敦煌地区的人们祈求大慈大悲的观音菩萨护佑以解脱现实生活中种种苦难的信仰观念。

除了上述依据《观世音菩萨普门品》绘制的观音经变外，在唐宋时期的敦煌艺术中还保存有大量单幅的观音像，观音像是当时最为普及发达的造像题材之一。由于在许多显宗、密宗佛经中描述了观音的种种不同的身姿、手姿，因而反映在敦煌艺术中根据不同佛经中不同记载绘制的观音的形象也是姿态多样。在敦煌莫高窟、西千佛洞和安西榆林窟、东千佛洞及肃北五个庙石窟等石窟壁画中，共保存有十一面观~~36~~铺、千手眼观音53铺、水月观音21铺、不空绢索观音69铺、如意轮观音75铺。<sup>(29)</sup> 此外，在我国和英、法、俄等国也保存有不少出自敦煌的不同形象的观音菩萨绢画。这些数量众多的观音菩萨造像大多产生于中晚唐、五代初，宋它们与流行于同一时期的观音经变一样，共同反映了唐宋时期敦煌地区观音崇拜的盛行。

唐宋时期敦煌民众绘制、供养数量众多的单幅的观音图像，一方面与大幅的观音经变相同，反映了当时敦煌民众祈求观音护佑脱离现世苦难的信仰观念，另一方面还反映了当时的民众祈求观音接引来世往生西方极乐净土的信仰观念。这在许多观音造像题记中都有鲜明反映。如法国吉美博物馆藏MG.17775号后晋天福八年(943)归义军节度押衙知副后槽使马千进所造《千手千眼观音菩萨图》题记：“敬画大悲观世音菩萨一躯并侍从，又画水月观音一躯。二铺~~观~~普救济拔沉沦……福资三世，不值泥黎，缘及有情，同超觉路<sup>(30)</sup>”从此题记中不难看出，唐宋时期敦

煌地区人们对观音菩萨的崇拜活动，既反映了祈求观音护佑现世解脱苦难、获得幸福的信仰观念，又反映了祈求观音接引来世往生净土、摆脱轮回的信仰观念。

### 5、文殊菩萨信仰

文殊是释迦的十大弟子之一，号称智能第一，在佛国世界里是主司智能之神，位列大乘佛教诸菩萨之首位，又与普贤菩萨同为释迦的左右胁侍，因而文殊在佛教诸神中具有较高的地位。但文殊信仰之所以能在中国广泛流行，主要还是由于初唐时中国佛教徒将五台山附会为文殊道场，使之与中国发生密切联系。从此五台山被公认为文殊圣域，名声大增，吸引了越来越多的佛教徒前往求法巡礼。唐代佛教各个宗派如华严宗、天台宗、密宗、净土宗、禅宗的名僧，纷纷到五台山活动，对五台山文殊信仰大加弘扬，使文殊信仰自盛唐以后日渐盛行起来。

敦煌地区的文殊信仰就是在这样的历史背景之下受内地的影响而流行起来的，这在敦煌艺术和敦煌文献中都有着突出的反映。

在敦煌石窟壁画中现存有文殊像54铺，其中初唐5、盛唐4、中唐25、晚唐33、五代36、宋初21、西夏24、元代5。由此可见，敦煌地区的文殊信仰起于初、盛唐时期，兴盛于中唐至宋初时期，延续至西夏、元代。唐代敦煌石窟壁画中的文殊像多与普贤像相对画出，但到了五代时期，开始出现了独立的文殊像。在莫高窟240窟甬道北壁，五代后唐同光三年(925)由敦煌世族翟奉达出资重修并绘出了“新样文殊”一铺，它没有按传统的方式，把文殊与普贤相对画出而以文殊作主尊而且把牵狮的昆仑奴改成了于阗国王<sup>[31]</sup>。这铺“新样文殊”表明五代时在敦煌地区文殊崇拜已经作为一种独立的神灵信仰在流行。在英、法和我国藏敦煌文献中保存的多幅五代曹氏归义军时期所造的“大圣文殊师利菩萨”木刻雕版印刷像<sup>[32]</sup>，也同样证明了这一点。

最引人注目的是在五代时期的敦煌还出现了以供奉文殊为主尊的洞窟，这就是莫高窟第61窟。该窟为曹元忠所造的功德窟，建于后汉天福十二年至后周广顺元(947-951)之间，<sup>[33]</sup>当时敦煌人们称此窟为“文殊堂”<sup>[34]</sup>。该窟把文殊菩萨奉为主尊，是五代时期敦煌地区文殊信仰极盛的产物。

唐宋时期的文殊信仰与五台山崇拜有着密切的关系。在文殊信仰普及之时，被中国佛教徒附会为文殊道场的五台山也自然地成为佛教徒们崇拜的圣地。五台山崇拜实质上是文殊信仰中国化、世俗化的表现。唐宋时期五台山崇拜的流行，不仅造成了佛教徒十分热衷于亲往五台山巡礼参拜，而且还导致了描绘五台山风光胜迹的五台山图和赞颂五台山奇景异事的曲子词、赞文在民间的流

行。

敦煌石窟壁画中共保存有五台山图幅，主要绘于中唐至五代时期。这些五台山图或作为文殊像的背景，或作为文殊像下部补充的屏风画，主要描绘五台山的山峰、佛塔、寺院，及佛手化现、金桥、金龙化现等文殊种种化现的情景<sup>35)</sup>。最为引人注目的是莫高窟第61窟正壁（西壁）的巨型《五台山图》，该图平面面积45×3.42米，是作为文殊菩萨塑像的背景而画出的。图中详细描绘了从山西太原到河北镇州（今河北正定县）方圆五百里山川形势，其中还画出了大大小小的城廓、寺院、塔、草庵建筑共一百多处，其间又有高僧说法、信徒巡礼、著名史迹，以及各种灵异现象等等。它并不仅仅是一幅单纯的五台山的地形图，而是重在渲染这个佛教圣地的种种奇妙灵异的神圣氛围，其用意当在于将位于华北的佛教圣地五台山完整地再现到西陲的敦煌，以便五代时敦煌地区的信徒就近“巡礼”文殊圣域五台山，表达他们对文殊的崇拜和对五台山的神往。

与中唐至五代时期敦煌石窟艺术中五台山图的流行相应，当时敦煌地区还流行着许多咏赞五台山的赞文、曲子词之类的文学作品。敦煌文献中保存有类《五台山赞》的7个写本。这些以赞文、曲子词等不同的文学体裁形式来共同咏赞五台山胜迹的作品，是在盛唐以后崇拜文殊菩萨及其化现道场五台山活动日渐盛行的历史背景之下产生、流传的。它们大多为流传于民间的通俗文学作品，反映了由中原传来的五台山文殊信仰在当时敦煌地区的流行。“浮生踏着清凉地能销万劫灾”，《五台山圣境赞》中的这两句赞文，最为鲜明地表达了当时敦煌民众对文殊圣地五台山的倾慕与神往。

## 6、地藏菩萨·十殿阎王信仰

本来地藏菩萨是古代印度佛典中宣传的一位神灵，而十殿阎王则是晚唐、五代时期在中国产生、流传的一部伪经《佛说十王经》中宣扬的一组神灵，但二者被晚唐、五代时期敦煌民众作为各有职司而又共同职掌地狱具有密切关系的一组神灵加以崇拜。

地藏菩萨是最受崇拜的中国佛教四大菩萨之一。唐玄奘译《地藏十轮经》谓其“安忍不动犹如大地静虑深密犹如秘藏”故称“地藏”。佛敎其受释迦牟尼佛嘱咐在释迦既灭、弥勒未生之前，自誓必尽度六道众生拯救诸苦始愿成佛因而地藏在大乘佛教诸菩萨中具有显赫地位。

在中国佛教史上，地藏信仰集中表现在地藏造像中。据文献记载和实物证明，地藏菩萨造像最早出现于南北朝时期，兴盛于唐、五代、宋代。唐宋时期敦煌地区地藏信仰的流行也集中表现

在地藏造像的发达。在敦煌艺术中，地藏造像主要有独立的地藏图像和“地藏与十王厅”变相两种形式。

独立的地藏图像在莫高窟壁画中保存有1铺,在敦煌绢画中保存有4幅。其中依据地藏手姿、头姿的不同可分为印契类(8幅)、持物水瓶或鲜花类(4幅)、持宝珠类(44幅)、持宝珠锡杖类(3幅)、被帽类(9幅)。<sup>(36)</sup>上述5类中除被帽类外,其余4类图像都有一个共同的特点,就是地藏均作“声闻像”,即圆顶光头穿袈裟与比丘的装束相同。这是地藏菩萨与其它菩萨形象的一个显著区别。这4类地藏图像大多产生于唐代,它们主要是直接依据唐玄奘译《大乘大集地藏十轮经》、唐实叉难陀译《地藏菩萨本愿经》而绘制,都是用以表示地藏菩萨发愿尽度六道众生、救诸苦难后始愿成佛的象征和标志,主要反映了当时敦煌人们祈求地藏护佑现世解脱诸种苦难、获得“十利益”的信仰观念。

被帽地藏菩萨是晚唐以后大量流行的一种造像,其特征是在其头上戴有丝织物围成的帽子。在有关地藏的佛典中没有地藏被帽的记载,很可能是晚唐以后中国佛教徒对地藏形象的一种改造。敦煌壁画、绢画中的被帽地藏像可分为单独的和六道相配的两类。六道相配类是在地藏头光部分画出六条呈放射状光带,上绘天、人、阿修罗、畜牲、饿鬼、地狱六道图像。这是依据有关佛典中记载的地藏解脱众生六道轮回之苦的内容,反映了晚唐以后敦煌民众祈求地藏护佑死后不堕恶道,转生人天善道的信仰观念。

在五代、宋初,敦煌艺术除了继续绘制独立的地藏图像外,还大量流行着“地藏与十王厅”变相。该变相在敦煌石窟壁画中现存有1铺,在敦煌绢画中保存有2幅。<sup>(37)</sup>本来有关佛经中就宣扬地藏有教化和解救地狱众生及罚众生堕入地狱的职能,因而地藏与地狱有着密切关系。而“地藏与十王厅”变相的出现,则是明确地把地藏描绘为地狱审判的主持者,同时还表现了十殿阎王在地狱审判亡人的内容。该变相的经典依据主要有二,其一是敦煌藏经洞发现的古逸经《佛说地藏菩萨经》,它记述的是地藏菩萨与阎罗王共在地狱主持审判,内容比较简单;其二是敦煌藏经洞发现的一部伪经《佛说主经》,该经内容比较丰富且有特色,值得特别予以注意。《佛说十王经》在敦煌文献中共有20多个写本,抄写时间大致都在五代、宋初,<sup>(38)</sup>正与“地藏与十王厅”变相流行于同一时期。

敦煌壁画、绢画中的“地藏与十王厅”变相虽在构图上有经变式、曼荼罗式二种,但内容是相同的,即画面中心是结跏趺坐或半结跏趺坐的被帽地藏菩萨,其两侧或下部是地狱十王和

判官，有的还绘有道明和尚与善掌、恶掌二童子、金毛狮子等。“地藏与十王厅”变相中的十王部分的内容，源于《佛说十王经》中所说的“预修生七斋”，即亡人要经过十殿阎王的层叠审判，过“一七”至“七七”，再过百日、一年、三年，每斋一王，过一王犹过一关，故变相中一一具绘十王和地府冥官形象，并书十王之名。此经是中国佛教徒所造的一部伪经，经中所述十王的少数王名借用了印度佛教固有的名字，如阎罗王、转轮王、秦广王、宋帝王、初江王、五官王、变成王、太山王、平正王、都市王等七个王名都是中国的“土产品”。经中所述修十王斋供十殿阎王的内容，是中国佛教徒对印度佛经中所述阎罗王职掌地狱审判内容加以中国化、世俗化的产物。

“地藏与十王厅”变相依据《佛说十王经》描绘修十王斋供十殿阎王，反映了五代、宋初敦煌人祈求十殿阎王护佑以免堕入三途恶道、转生人天善道的信仰观念。

### 7、毗沙门天王信仰

毗沙门天王又称多闻天王，是佛教四大天王中的北方天王。他本是印度古神话中北方的守护神，也是施福神。据佛经记载，他是天界诸神中对佛教徒最为热心护持的神灵之一，具有极大神威，可消灾、除病、救人、施福。在佛教四大天王之中，以他最受佛教徒的崇拜。

据敦煌文献和敦煌艺术的大量资料来看，唐宋时期毗沙门天王信仰在敦煌地区历时久远、流传广泛，是当时敦煌民间最为流行的佛教信仰之一。

唐宋时期敦煌地区“赛天王”（即在祈祷福佑和酬报谢恩而举行的一种民俗性的祭祀）的活动每月特别是正月初一、十五举行二次，是当地祈赛最频繁的神。<sup>35448</sup>《敦煌录》载：沙州南莫高窟“其谷南北两头有天王堂及神祠，壁画吐蕃赞普部从。”这表明至迟在吐蕃占领时期莫高窟就开始建有天王堂。现莫高窟仍存有天王堂，这是莫高窟南区北端附近崖顶上残存的一个土塔，塔内现存有“敦煌王曹口口圣天公主口口口口口建口口寺功德记”一方，可知此天王堂为曹延禄于宋初84年前后修建。<sup>(40)</sup>这些从中唐至宋初所建的天王堂，很可能正是当时敦煌人们在莫高窟进行“赛天王”法事之所。<sup>(41)</sup>

敦煌艺术中也保存了大量的毗沙门天王像。据不空所译几种毗沙门天王经典，供奉毗沙门天王的具体方法，除了诵毗沙门天王经典，念诵毗沙门天王咒外，主要为供奉毗沙门天王塑像、画像。因此，唐宋时期敦煌人们造了大量的天王塑像、画像。

莫高窟现存有天王塑像共6身，唐宋时期所塑的有7身，占绝大多数，其中盛唐1身，中唐14身，又占唐宋时期总数的一多半<sup>(42)</sup>可见盛唐、中唐时期是天王造像的兴盛期，这很可能

与不空所译几部毗沙门天王经典在这一时期广泛流传的影响有着密切的关系。虽然此时期天王像出于对称的需要多为南、北天王相对出现，但据S1381《龙兴寺毗沙门天王灵验记》来看，中、晚唐时期敦煌人们主要崇信北方天王，相信毗沙门天王能给他们带来福佑。

在中唐至宋初的莫高窟壁画中，除了窟顶四披对称出现的东、西、南、北四天王或窟壁对称出现的南、北天王外，还出现了许多独立的毗沙门天王像，特别以吐蕃占领时期为多。如154窟南壁、188窟主室东壁门南北各有中唐画毗沙门天王二尊，都很具有代表性。在英国伦敦不列颠博物馆、法国吉美博物馆、印度德里中亚博物馆藏有唐代敦煌绢本及纸本着色的毗沙门天王像多幅。敦煌写卷中也保存有一些唐、五代毗沙门天王白描像。S4514还存有五代后晋开运四年(947)《大圣毗沙门天王像》雕版印像十多张。P2807《天王文》载：“倒(道)俗二众，其祷四王，或图像而瞻仰尊颜，或饌香餐而恭行设奠；奏八音于阶下，虔一心于像前。”显然，唐宋时期敦煌地区出现大量的毗沙门天王画像、印像，是适应当时频繁进行的“赛天王”活动中供奉毗沙门天王图像的结果。

唐宋时期敦煌地区的人们为何频繁进行“赛天王”的活动，并大量造毗沙门天王像？有关的敦煌文献、造像题记对此有明确的说明。P2807所抄吐蕃占领时期的《天王文》：“故以享之者，销灾殄障；祈之者，无应不临。所以一月之间，二时祷矣者，则冀护人卫国，福乐城池。”显然，唐宋时期敦煌地区频繁进行“赛天王”的活动和大量造毗沙门天王像，反映了当时敦煌人们祈求毗沙门天王消灾施福、护人卫国的信仰观念。

### 唐宋敦煌世俗佛教信仰的特征

以上利用敦煌文献和敦煌艺术保存的资料，从义理信仰、神灵信仰两个大的方面分类论述了唐宋时期敦煌地区流行的世俗佛教信仰的主要类型。根据上述信仰现象，我们可以将唐宋时期敦煌地区世俗佛教信仰的基本特征概括为下述四个面。

其一、全民性。唐宋时期敦煌地区的世俗佛教信仰遍及社会各阶层的人们，上至当地的高官显贵、豪门望族，下至吏卒工匠、农夫牧民；出家则有僧官大德、普通僧尼，在俗则有清信弟子、善男信女；老至耄耋老人，小至少年学郎，几乎可以说不论贫富贵贱、男女老幼，全民参与。

那些达官显贵、豪门望族“殷勤三宝，轻贱七珍，财施之志不移，敬信之诚不竭”自然

有充足的权力和财力、物力独立进行造窟这样“动计费税百万”的大规模的功德活动。在莫高窟的历史上，被唐宋时的人们称为“大王窟<sup>(98)</sup>窟”、“司徒窟<sup>(94)</sup>窟”、“太儺”<sup>(454)</sup>窟、“天公主窟”<sup>(100)</sup>窟等等大型洞窟，正是当时敦煌本地历任最高统治者造窟功德活动的代表；而“阴家窟”<sup>(96、321、217、231、138)</sup>窟、“李家窟”<sup>(331、332、148)</sup>窟、“吴家窟”<sup>(152、153、154、366、365、16)</sup>窟、“翟家窟”<sup>(220、85)</sup>窟、“索家窟”<sup>(144、12)</sup>窟、“王家窟”<sup>(143)</sup>窟、“陈家窟”<sup>(320)</sup>窟，<sup>(45)</sup>等等，则是唐宋时期敦煌的世家大族累世经营的家族功德窟的代表。至于写经、转经、造幡、燃灯、施舍、设斋之类规模相对较小的功德活动，对于达显贵、豪门望族来说更不在话下。如北宋乾德四年<sup>(966)</sup>，曹氏归义军第四任节度使曹元忠夫妇一次即请写经书手数人，写《大佛名经》17部，给当时沙州治下“一十七寺之中，每寺各施一部<sup>(46)</sup>”。

对于那些中下层僧俗官吏们来~~说~~有一定的条件“抽减资财,进行一定规模的功德活动。如晚唐乾宁三年<sup>(896)</sup>，沙州龙兴寺上座沙门德胜“舍房资，于北大像南边创造新龕一所此窟即97窟；<sup>(47)</sup>后晋天福四年<sup>(939)</sup>归义军应管内衙前都押衙张淮庆“割舍余财”“鑄成大龕”，此窟当时被称为“张都衙窟”<sup>(即108窟)</sup>；<sup>(48)</sup>后周显德三年<sup>(956)</sup>，归义军节度衙内官员任延朝“刺血敬画四十九尺幡壹条”<sup>(49)</sup>。

对于社会底层广大平民百姓单个家庭来~~说~~资巨大的大型功德活动实难想象因此他们就联合起来组成“造窟社”、“燃灯社”之类的“邑人义社”，集体进行较大规模的功德活动。如唐咸通八年<sup>(868)</sup>，敦煌某社30余名社人在社官朱再靖、录事曹善僧带领下同心启愿“减削资储”，建造了192窟。<sup>(50)</sup>至于普通的僧俗个人及其家庭也不惜“减割衣食之~~说~~”进行一些小型的功德活动。如唐垂拱二年<sup>(686)</sup>，清信女高氏“敬造阿弥陀、二菩萨兼阿难、迦叶~~龕~~”，所画之阿弥陀佛像现存于莫高窟第355窟东壁<sup>(51)</sup>甚至还有家境清贫的百姓数人联合起来进行一些小型的功德活动,如北宋雍熙三年<sup>(985)</sup>,清信女袁愿胜、李长子和清信士张富定三人“发心写《大贤劫千佛名(经)卷上》，施入僧顺子道场内<sup>(52)</sup>”。

其二，功利性。唐宋时代敦煌的人们信仰佛教，总是出于种种现实的功利目的。对于唐宋时代敦煌人们来说，他们信仰佛教的目的很明确，这就是希望借助佛教神灵的法力护佑，禳灾祈福。

从禳灾来看，既希望消除人体自身的灾难，如“难月”、疾病、瘟疫、死亡；也希望消除自然的灾害，如水灾、旱灾、沙暴、虫害，甚至彗星的出现；还希望消除社会的灾祸，如战乱。

从祈福来看，一是祈求现世的幸福，如国安人泰、风调雨顺、五谷丰登、家宅平安、延年益



寿；二是祈求来生的幸福，往生极乐净土。总之是与世俗生活密切相关。

从唐宋时代敦煌人们选择佛教崇拜对象来看，也鲜明地体现了功利性。唐宋时期敦煌人们最崇拜的佛教偶像是弥勒佛、阿弥陀佛、药师佛、观音菩萨、文殊菩萨、地藏菩萨、毗沙门天王。这是因为弥勒佛的未来佛国世界充满一种七收、树上生衣、路不拾遗、女子五百岁出嫁、老人自诣坟墓等种种太平盛世景象；阿弥陀佛西方极乐净土璽处宝建成，楼台殿阁，莲池宝树，天宫伎乐，显示出美满幸福、尽善尽美的理想世界；药师佛不仅其东方净琉璃世界莲池宝台，彩幡飞舞，鼓乐歌赞，充满极乐景象，而且他还可以为有情众生行“十二大愿”、除“九横死”，因此，在佛教数以千百计的诸佛中，弥勒佛、阿弥陀佛、药师佛成为唐宋时期敦煌人们最为欢迎、最受崇拜的佛。观音菩萨具有大慈大悲的胸怀和随机化现的神力，为众生救苦救难、接迎净土；文殊菩萨可以为众生除灾增智，又因为唐代时五台山被认为是文殊的化现道场，使文殊与中国发生了密切的关系；在晚唐到宋初时地藏菩萨被传说为率领十殿閻王地狱审判，掌握着亡人或堕入三途恶道，或转生人天善道的命运。因此，在佛教众多的菩萨中，观音、文殊、地藏成为唐宋时代敦煌民众最为崇拜的菩萨。毗沙门天王被宣扬为具有消灾除病、护国护军的法力，因而在佛教的四大天王中，以北方毗沙门天王最受唐宋时期敦煌民众的崇拜。所有这些，无一不显示了唐宋时代敦煌世俗佛教信仰的功利性。

其三，实践性。唐宋时期敦煌地区的佛教信徒并不注重佛教义理的探讨，只注重佛教信仰的修持践行。在他们看来，信仰佛教，重要的并不在于对佛教理解了些什么，理解了多少，重要的在于对佛教做了些什么，做了多少。他们来说，只有奉行佛教倡导的具体善行，才能充分表达他们的信仰观念，满足他们的宗教情感，实现他们禳灾祈福的愿望。用当时敦煌人的话来说就是：“以求珍宝者，须投沧海；要来世之因者，须种福田<sup>53</sup>”。在这种信仰观念教导下，当时敦煌人们广种福田，由此导致了当时敦煌地区功德活动的发达。

在唐宋时期敦煌的人们围绕着每一个佛教崇拜偶像都要举行一系列的功德活动。如信仰弥勒，就塑造弥勒大像，大量绘制弥勒绢画，绘制《弥勒上生下生经变》壁画，举行“上生会”法事；信仰阿弥陀佛，便大量抄写、持诵净土经典《阿弥陀经》、《观无量寿经》和《阿弥陀经变》、《观无量寿经变》，并大量抄写、念诵净土五会念佛赞文，举行净土五会念佛法事；信仰药师佛，便大量绘制药师佛绢画和《东方药师净土变》壁画；信仰观音菩萨，便大量抄写、持诵《法华经·观世音菩萨普门品》、《观世音经》，大量绘制观音绢画、壁画和《观世音菩

萨普门品变》、《观音经变》；信仰文殊菩萨，便大量绘制文殊绢画、壁画，造“文殊堂”，并大量绘五台山图，抄写、传诵《五台山赞》、《五台山曲子》；信仰地藏菩萨，便大量绘制地藏绢画、壁画和“地藏与十王厅”变相；信仰毗沙门天王，便念诵毗沙门咒王大量造毗沙门天王塑像、绢画、壁画，造“天王堂”，频繁进行“赛天王”法事……其结果是在敦煌藏经洞中留下了大量为造功德而抄写、流传、使用的内容丰富、形式通俗的佛教文献，在敦煌石窟中留下了大量为崇拜佛教神灵偶像而雕塑、绘制的题材广泛、技艺高超的佛教艺术。对于我们今天来说，这正是唐宋时期敦煌世俗佛教留给我们的最有价值的遗产。

其四，兼容性。唐宋时期敦煌地区的世俗佛教信仰呈现出兼容并蓄、无所不包的面貌。在敦煌世俗佛教中，我们根本看不到在经典佛教中时常可以看到的那种宗派特色分明、门户之见甚深的情形。

在敦煌藏经洞中既保存有净土宗的大量文献，如“净土三大部”，净土宗创立者善道编撰的《往生礼赞偈》、净土宗四祖法照编撰的《净土五会念佛诵经观行仪》等。也有禅宗的文献，如《禅源诸论要集都序》、《六祖坛经》等。还有与三阶教、法相宗、律宗密切相关的文献，但我们却并没有充分的证据可以说这些宗派都在唐宋时期的敦煌地区得到传播流行。

我们还可以从唐宋时代敦煌僧人受持读诵的佛经的情况来看当时敦煌世俗佛教兼容并蓄的特征。以五代时期先后担任沙州释门僧政、都僧录要职的名僧道真为例，他所受持的佛经有属于律宗的《四分律略诵》、净土宗的《无量寿经》、《佛说阎罗王受记四众逆修生七斋往生净土经》，法相宗的《百法明门论》，密宗系的《金光明最胜王经》等等，难道道真既属律宗，又属净土宗，既属法相宗，又属密宗无疑这是不可能的事。但道真的确是各派经典都奉持诵读，各有其手书题记为证。这一现象恰恰表明道真对各派经典兼收并蓄，这正是唐宋时代世俗佛教融合性的典型例证。

在敦煌石窟艺术中，也是多种派别、多种题材的内容兼容并包。如观音菩萨的造像中，既有显教的水月观音、杨柳观音，也有密教的千手千眼观音、十一面观音、不空绢索观音、如意轮观音等。甚至在一窟之中也是多题材同时并存，尤其是晚唐、五代的一些大窟，一窟之中同时绘有10余种题材，几乎可以说是包罗万象。如五代曹氏归义军第四任节度使曹元忠在莫高窟所造的“功德窟”——61窟，主室南壁西起画《楞伽经变》、《弥勒经变》、《阿弥陀经变》、《法华经变》各一铺；西壁上画《五台山图》铺，下屏风15扇画《佛传》；北壁西起画《密严经变》、《天请

问经变》；东壁画《维摩诘经变》，主要的大型题材多逊。

推究这种兼容并蓄现象形成的原因，主要是由于唐宋时期敦煌世俗佛教信仰的功利性使然。对于唐宋时期的敦煌人们来说，信仰佛教的主要目的是得到现实的利益，只要能达到这种目的，无论是佛教的任何宗派、任何神灵，在他们的心目中其实并没有什么区别，他们都会共同奉行，一体崇拜。由此造成了唐宋时代敦煌世俗佛教兼容并包的面貌。

总而言之，唐宋时期敦煌地区世俗佛教信仰具有全民性、功利性、实践性、兼容性的特点。当然，这并不是敦煌地区世俗佛教独有的特征，通过对敦煌世俗佛教信仰的特征的考察，也有助于我们加深对于内地广大地区世俗佛教信仰的认识。这就使我们对唐宋敦煌世俗佛教信仰的研究变得更有意义。

### 注释：

(1) 日本佛教学者京户纘在《敦煌佛教文献的分类与研究方法》一文中把全部敦煌佛教文献按用途细分为受戒用(律典)、供养经、愿经、一切经、学习用、法会·仪式用、日用念诵经典、寺院经营用等八类(见敦煌研究院、中国敦煌吐鲁番学会编《2000年敦煌学国际学术讨论会论文提要集》144页)，其中除一切经、学习用二类与研习经典有关外，其余六类均用于信徒的修持、功德活动及寺院的经营活动，从中也同样证明了敦煌佛教文献的实用性质。

(2) 见P.3450《金山国诸杂斋文范》第1篇《水旱霜蝗之事》。

(3) 见S.5561、S.5593、S.5957、P.3765《难月文》。

(4) 见P.2237、S.4537《患文》。

(5) 见P.2044《愿文范文》第3篇。

(6) 见P.2584第9篇《星流发愿文》。

(7) 见P.2237第13篇《远行文》。

(8) 见大英博物馆藏《张和荣绘药师琉璃光佛像》题记，转引自马德《敦煌绢画题记辑录》，载《敦煌学辑刊》1996年第1期，第141页。

(9) 见S.1963《金光明经卷第二》尾部卢大娘写经题记。

(10) 见法国吉美博物馆藏MG.17659《太平兴国六年绘千手千眼观音菩萨图》题记，转引自马德《敦煌绢画题记辑录》，载《敦煌学辑刊》1996年第1期，第144页。

(11) 见S.1023《阿弥陀经》尾题。

(12) 见莫高窟第220窟甬道北壁中央文殊像下发愿文，载《敦煌莫高窟供养人题记》10第页。

- (13) 见 S.4441《般若波罗密多心经》尾题。
- (14) 见 P.3448《般若波罗密多心经》尾题。
- (15) 见 S.5544《金刚般若波罗密经》尾题。
- (16) 见 S.5544《佛说阎罗王授记令四众逆修生七斋功德往生净土经》尾题。
- (17) 参见王静芬《弥勒信仰与弥勒变的起源》，载敦煌研究院编1987《敦煌石窟研究国际讨论会文集石窟考古编》，辽宁美术出版社1990年。
- (18) 参见李永宁、蔡伟堂《敦煌壁画中的弥勒经变》，载敦煌研究院编1987《敦煌石窟研究国际讨论会文集·石窟考古编》，辽宁美术出版社1990年。
- (19) 见 S.3054《观音经一卷》尾题。
- (20) 参见汪娟《敦煌礼忏文研究》，台湾中国文化大学中国文学研究所博士论文打1996年。
- (21) 参见日本广川尧敏《礼赞》，载《讲座敦煌》卷敦煌与中国佛教，大东出版社1984年。
- (22) 参见拙作《晚唐五代净土五会念佛法门在敦煌地区的流传》，《敦煌研究》1998年第1期。
- (23) 参见日本广川尧敏《净土三部经》，载《讲座敦煌》卷敦煌与中国佛教，大东出版社，1984年。
- (24) 参见施萍亭《敦煌遗书阿弥陀经校勘记》，载《敦煌研究》1989年第3期。
- (25) 参见罗华庆《敦煌壁画中的东方药师净土变》，载《敦煌研究》1989年第2期。
- (26) 参见俄国鲁道娃著、张惠民译《观音菩萨在敦煌》，载《敦煌研究》1993年第1期。
- (27) 参见王重民《记敦煌写本的佛经》，载《王重民敦煌遗书论文集》，中华1984年，第293-294页。
- (28) 参见罗华庆《敦煌艺术中的观音普门品变与观音经变》，载《敦煌研究》1987年第3期。
- (29) 参见《敦煌石窟内容总录》“附录一：部分壁画内容索引”，文物出版社1991年。
- (30) 转引自马德《敦煌绢画题记辑录》，载《敦煌学辑刊》1996年第1期。
- (31) 参见敦煌文物研究所《莫高窟第二二〇窟新发现的复壁壁画》，载《文物》1978年第2期。
- (32) 见英藏斯坦因木刻像003、004、005、016等，法藏P.4050、P.4049、P.4077等，北大108号，这些文殊像印刷品均出自同一个版本。
- (33) 参见赵声良《敦煌石窟艺术·莫高窟第六一窟》江苏美术出版社1995年。
- (34) 参见金维诺《敦煌窟龕名数考》，载《文物》1979年第5期；马德《十世纪中期的莫高窟崖面概观》，1987《敦煌石窟研究国际讨论会文集·石窟考古编》，辽宁美术出版社1990年。
- (35) 参见赵声良《敦煌石窟艺术·莫高窟第六一窟》江苏美术出版社1995年。
- (36) 参见罗华庆《敦煌地藏图像和“地藏十王厅”研究》，载《敦煌研究》1993年第2期。
- (37) 参见同(36)。
- (38) 参见杜斗城《敦煌本佛说十王经校录研究》，甘肃教育出版社，1989年。
- (39) 参见同(36)。

- (40) 参见贺世哲《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》，载《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986年。
- (41) 参见拙著《唐宋时期敦煌天王堂寺、天王堂考》，载《二十一世纪敦煌文献研究回顾与展望研讨会论文集》，台湾自然文化学会，1999年。
- (42) 此据《敦煌莫高窟内容总录》“索引一：塑像”部分统计。
- (43) 参见日本松本荣一《敦煌画的研究》图像篇，东方文化学院东方研究937年，第417—419页。
- (44) 见P.2733《曹大王礼佛疏》。
- (45) 参见贺世哲《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》，载《敦煌莫高窟供养人题记》文物出版社1986年；马德《敦煌莫高窟史研究》上篇《营造篇》，甘肃教育出版社1996年。
- (46) 见Ch.00207《乾德四年重修北大像记》。
- (47) 参见同(45)。
- (48) 参见同(45)。
- (49) 见英国大英博物馆藏Ch.xxiv,008《菩萨长幡》题记，转引自马德《敦煌绢画题记辑录》，载《敦煌学辑刊》1996年第1期。
- (50) 见莫高窟第192窟东壁门口上方《发愿功德赞文并序》，载《敦煌莫高窟供养人题记》84-85页。
- (51) 见莫高窟第335窟东壁门北左上角发愿文，载《敦煌莫高窟供养人题记》133页。
- (52) 见S.4601《佛说贤劫千佛名经卷上》尾题。
- (53) 见法国吉美博物馆藏MG.17775《天福八年绘千手眼观音菩萨图》题记，转引自马德《敦煌绢画题记辑录》，载《敦煌学辑刊》1996年第1期，第144页。