

## 唐代敦煌的儒學傳播與儒家思想表現

林聰明\*

### 摘 要

自漢代魏晉以至十六國時期，中原文化大量進入敦煌地區，統治者大都推崇儒學。到了唐代，敦煌既有州學、縣學等官學，又有民間興辦的義學、寺學。從敦煌文書題記可以見到，士子修習學業，儒家經典乃是必備的教材，故敦煌文書中，存留不少儒家典籍。

唐代敦煌儒學教育的發展，主要與四大傳播系統具有密切的關聯性：(1) 州學(郡學)、縣學(鄉學)等官學機構的講授儒學；(2) 士族望姓的詩書傳家；(3) 民間義學、坊學教授儒家典籍；(4) 寺學的兼習儒典。這些系統確實有效的助長儒家思想的傳播，使得中原文化傳統得以在敦煌長期傳承。

唐代敦煌社會形成通俗庶民型態的儒家文化，其因素除了敦煌的儒學教材使用正式儒家經典外，還產生儒家文化系統的通俗性讀物；甚至，書儀、放妻書等日常應用文書，都充滿儒家思想。此外，儒家思想對敦煌寺學也產生重要的影響，故唐代敦煌的佛教徒不乏具有儒家孝道思想者，甚至忠君思想也日益濃厚。這些現象可以解釋僻處邊陲的唐代敦煌人民，何以具有和中原相近的儒家思想的原因。

**關鍵詞：**唐代、敦煌、儒學

---

\* 逢甲大學中國文學系教授。

## 前言

漢代在河西走廊設置武威、張掖、酒泉、敦煌四郡之後，即遷徙大量中原漢族人民到河西定居，並建立漢族政權。故敦煌雖然僻處中國西北邊陲，當地居民仍以漢族居多數。加上長期受中原王朝統治，中原文化大量進入河西地區，使得敦煌的社會文化發展，受到中原文化的影響極為深遠。

敦煌處於中西交通的樞紐要地，多元文化的融會，形成和中原相對應的敦煌文化系統，異彩紛呈，獨具一格。綜觀其特徵的形成，主要有四個歷史文化因素：(1) 特殊的地理位置，有利於中西交通的密切往來；(2) 多元的民族結構，促進不同文化的接觸融合；(3) 佛教的傳入流行，使得社會文化具有濃厚的宗教色彩<sup>1</sup>；(4) 歷代儒者的講學論說，奠定儒學發展的根基。

唐朝國力強大，政局穩定，經濟繁榮，文化燦爛，處於中國歷史的鼎盛時期。唐初，隴西地區仍處於割據的情勢，經營河西成爲當務之急。唐太宗貞觀十四年(640)平定高昌，歲發兵千餘人戍守其地，兵食多出自河西隴右地區。貞觀十六年(642)，褚遂良上書謂河西乃中國的心腹，百姓不應因此受到騷擾<sup>2</sup>。由此可以看出，唐代初期雖然天下初定，中原亟待整治，河西已經受到朝廷的重視。唐高宗時，外族經常侵略河西<sup>3</sup>，經過武后、睿宗、玄宗等朝多年的治理，鞏固邊防，河西趨於安定，社會經濟繁榮，武威、張掖、酒泉、敦煌等主要城市的文化發展頗爲興盛，其中以敦煌更具有樞紐的地位。

儒學自漢代取得獨尊的地位以來，成爲中國的思想主流，科舉制度和選拔人才，都以儒家思想爲主綱。敦煌地區的漢族政權，同樣實施選舉和科舉制度，士子爲參加科舉，以期登入仕途，自然必須學習儒家經典，熟知儒家文化。

魏晉十六國時期，中原紛亂，河西因爲是絲路重鎮，是以有許多儒者避遷河西。當地望姓大族的家世之學，仍然傳習儒家學術，使中原文化得以在河西地區傳承下去<sup>4</sup>；加以河西統治者大多推崇儒學<sup>5</sup>，因此奠定深遠的儒家文化淵源。在此時期的敦煌，教育相當發達，漢文化水準並不多遜於中原北方。統治者以及著名文士，大都在儒學薰染下成長，博通經史。如張軌「與京兆杜預善，

<sup>1</sup> 唐代佛教主要的宣教方式，乃是舉行俗講。俗講活動產生了各種的文學作品，如講經文、變文等，成爲後世說唱文學的根源。此外，唐代石窟藝術的發展達到鼎盛時期，石窟藝術乃是佛教文化顯著之例。

<sup>2</sup> 《通鑑》卷196〈唐紀十二〉「太宗貞觀十六年」。

<sup>3</sup> 《舊唐書》卷97〈郭元振傳〉：「涼州南北不過四百餘里，突厥、吐蕃頻歲奄至城下，百姓苦之。」

<sup>4</sup> 《資治通鑑》卷123胡三省注：「永嘉之亂，中州之士避地河西，張氏禮而用之，子孫其承，衣冠不墜，故涼州號爲多士。」

<sup>5</sup> 曹魏時，涼州刺史徐邈在武威設立學校，興辦教育。五涼的統治者，如前涼張軌、西涼李暠、北涼沮渠蒙遜等人，本身具有良好的文化素養，推崇儒學，任用文士經邦論道，故能昌明文教。

以所注《易》遺之」<sup>6</sup>。許多著名學者，如宋纖、郭瑀、劉昺、闕駟、宋繇、張湛等，著作傳寫到南朝<sup>7</sup>；而且對北魏、北周乃至隋唐的文化制度，具有相當的貢獻<sup>8</sup>。甚至佛教僧人也要學習儒學，如晉朝高僧于道邃「學業高明，內外該覽」<sup>9</sup>，他所博覽的外典，在當時自然是儒家典籍。

唐代敦煌地區的文化教育相當發達，無論是官學或私學，乃至家世之學的傳習，基本上以儒家文化為主。是以在敦煌文書所見到的儒家經典，數量頗多，包含《周易》、《尚書》、《毛詩》、《禮記》、《春秋》、《論語》、《爾雅》、《孝經》等。此外，還有不少記載儒學的童蒙教材，如《雜鈔》<sup>10</sup>、《太公家教》<sup>11</sup>、《新集文詞九經鈔》<sup>12</sup>等，足見儒家思想在唐代敦煌地區的流行盛況。

唐代敦煌是佛教城市，但儒家思想在敦煌的分量能夠與佛教思想齊等，必然有其歷史發展及社會文化因素在。本文擬就當時的教育、宗教、社會、文化等背景，來考察唐代敦煌的儒學傳播途徑與特殊的儒家思想表現，作為研究唐代西北文化的重要基礎。

## 壹、唐代敦煌的教育背景

### 一、唐代之前敦煌教育發展大要

漢武帝元朔五年（前 124 年）興立太學<sup>13</sup>，正是設立河西四郡之前不久<sup>14</sup>，學校教育也當逐漸推行於河西。東漢至十六國時期，敦煌地區著名人物如張奐、索靖等人，曾到中原從師求學，或入太學讀書。<sup>15</sup>據此以觀，敦煌在漢魏之時的學校教育已經具有規模。

<sup>6</sup> 《太平御覽》卷 124 引《十六國春秋》、《十六國春秋輯補》。趙以武認為張軌所遺之《易注》，當為張軌所著。參趙以武《五涼文化述論》，甘肅人民出版社，1989。

<sup>7</sup> 見《魏書》、《晉書》等所載相關儒者本傳。

<sup>8</sup> 參看陳寅恪《隋唐制度淵源略稿稿》有關論述，上海古籍出版社，1982。

<sup>9</sup> 《高僧傳》卷 4〈于道邃傳〉。

<sup>10</sup> 《雜鈔》，或名《珠玉抄》、《隨身寶》、《益智書》，乃是流行於敦煌民間的童蒙類書。卷中列有二十五種書籍，為唐代科舉考試必讀材料，書中記載的儒家經典有《周易》、《尚書》、《春秋左傳》、《春秋穀梁傳》、《春秋公羊傳》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《詩經》等「九經」。

<sup>11</sup> 《太公家教》乃是簡擇詩書，依經傍史而編寫的童蒙讀物，內容包含《孝經》、《禮記》、《論語》、《列女傳》、《顏氏家訓》、《千字文》及諸子學說。輯成四言韻語，通俗易懂。

<sup>12</sup> 《新集文詞九經鈔》乃是抄綴經史嘉言粹語，供寫作取資，教導倫理道德觀念，藉以進德修業，屬於格言訓誡類通俗讀物。

<sup>13</sup> 《資治通鑑》卷 19「漢紀十一」：「（元朔五年）夏，…永相弘等奏：『請為博士官置弟子五十人，復其身；第其高下，以補郎中、文學、掌故；即有秀才異等，軌以名聞；其不事學若下材，軌罷之。又，吏有通一藝以上者，請皆先擇以補右職。』上從之。自此公卿、大夫、士、吏，彬彬多文學之士矣。」

<sup>14</sup> 敦煌置郡的時間，依《漢書·武帝紀》所載，乃在武帝元鼎六年（前 111），另一說謂在元封四、五年（前 107—106）間，皆在元朔五年之後不久。

<sup>15</sup> 《後漢書·張奐傳》載張奐晚年遷到弘農（今陝西省華陰市），「閉門不出，養徒千人」。

十六國時期，敦煌學校教育之盛，史料多有記載，官學和私學皆甚發達。如前涼君主出身於儒學傳世之家，重視人才培養，興立學校，設有「崇文祭酒」、「博士祭酒」、「儒林祭酒」等學官<sup>16</sup>。西涼王李暠通涉經史<sup>17</sup>，在其統治下的敦煌，學校教育相當發達，儒學也很興盛，建有官學<sup>18</sup>。

北朝雖然仍重視文教，但卻比較注重經濟發展。北魏遷涼州三萬人戶於平城(今山西省大同市)，加上佛教的盛行，使包括敦煌在內的河西地區儒學不振。<sup>19</sup>不過，從敦煌文書中存有一些北朝時期抄寫的經、史、子類寫本，可知官學雖然不盛，家世之學的傳習仍然持續著。

## 二、唐代敦煌的教育機構

隋唐以後，河西局勢安定，敦煌的學校教育得到重振，恢復興盛。唐高祖即位之初，建立國子學<sup>20</sup>，而州縣及鄉皆置學<sup>21</sup>。唐太宗以至唐玄宗等朝，均重視學校教育，敦煌地區的儒學教育迅速的發展。

晚唐歸義軍時期，敦煌地區各類學校至少有二十五所，大都集中在敦煌縣。當時敦煌縣人口約有一萬餘人，則平均每四百人便有一所學校。就此觀之，敦煌教育相當普及，與同時代的中原地區比較，或許更為興盛<sup>22</sup>。

唐代敦煌地區的教育中，官學體系相當完備，私學也頗為興盛，儒學教育獲得極好的成長環境：

### (一) 官學

唐代與儒學教育有關的官學，包含州(郡)學<sup>23</sup>、縣學<sup>24</sup>，還有廟學<sup>25</sup>等。

<sup>16</sup>張軌到涼州後不久，即「徵九郡胥子五百人，立學校，始置崇文祭酒，位視別駕，春秋行鄉射之禮」(見《晉書·張軌傳》)。其子張駿曾以索綏為儒林祭酒(見《續敦煌實錄》引屠喬孫等《十六國春秋·前涼錄》)；又以右長史任處領國子祭酒(見湯球《十六國春秋輯補·前涼錄》)。其後，張重華徵祈嘉為儒林祭酒(見《晉書·祈嘉傳》)。

<sup>17</sup>《晉書》卷87〈涼武昭王李玄盛傳〉。

<sup>18</sup>據《晉書》卷87〈涼武昭王李玄盛傳〉：李暠在敦煌城南門外建靖恭堂後「又立泮宮，增高門學生五百人」；遷都酒泉後勸稼穡，「群僚以年穀頻登，百姓樂業，請勒銘酒泉。玄盛許之，於是使儒林祭酒劉彥明為文刻石頌德。」

<sup>19</sup>趙以武《五涼文化述論》，甘肅人民出版社，1989。

<sup>20</sup>《舊唐書》卷1〈高祖紀〉：「(武德二年)六月戊寅，令國子學立周公、孔子廟，四時致祭。」

<sup>21</sup>《資治通鑑》卷190「唐紀六」高祖武德七年(624)：「二月，己酉，詔諸州有明一經以上未仕者，咸以名聞；州縣及鄉皆置學。」

<sup>22</sup>李正宇〈唐宋時代的敦煌學校〉，《敦煌史地新論》，新文豐公司，1991。

<sup>23</sup>P.2005《沙州都督府圖經》：「州學 右在城內，在州西三百步。」P.3274《孝經疏》末題：「天寶元年十一月十八日於郡學寫了。」唐代時期的敦煌，州郡名稱常有變動。高祖武德二年(619)，設置「瓜州」；武德五年(622)，改名「西沙州」；太宗貞觀七年(633)，稱為「沙州」；玄宗天寶元年(742)至肅宗乾元元年(758)，改稱「燉煌郡」；乾元元年之後，又復為「沙州」，沿用到五代之時。因而敦煌的州郡官學，也經常隨著州郡的改名，或稱「州學」，或稱「郡學」。

<sup>24</sup>P.2005《沙州都督府圖經》：「縣學 右在州學西連院。」

<sup>25</sup>「廟學」乃是以孔廟為主的祭祖場所，和以講堂為代表的教學場所相結合，成為一種學校的制度，唐朝頗為流行。敦煌地區的官學設有廟學，如州學、縣學之內，均在東廂設有「素先

中晚唐時期，吐蕃統治河西，敦煌州縣之學雖然受到嚴重破壞，但州學似乎並未完全廢除，乃是將沙州都督府學改為大蕃國最高學府，稱為「國子監」，其下設博士、助教。<sup>26</sup>但因吐蕃推行政教吐蕃化，因而官學雖存在，甚至還升格為「大蕃國子監」，然實質上已經和唐代前期的官學不同。

晚唐歸義軍時期，政治安定，敦煌的學校教育比唐代前期更加興盛，設有「檢校國子祭酒」，又設有「太學博士」。由於歸義軍政權依附於中原朝廷，同樣設立太學制度，提高了官學教育的地位。值得注意的是：歸義軍時期敦煌地區的官學種類，不僅有唐代前期的州學<sup>27</sup>、縣學<sup>28</sup>，而且新增「州陰陽學」、「伎術院」。「州陰陽學」掌理天文、占候、星卜、相宅、選日等事宜，出現於張氏歸義軍後期。「伎術院」則是掌理典禮祭祀、天文曆法、陰陽占卜，以及經籍書寫等事務的機構，並負責培養這些專門技藝的人才。歸義軍創立伎術院的時間，約在張氏歸義軍後期，張承奉建立西漢金山國之前的晚唐昭宗末年<sup>29</sup>。由此可知，歸義軍時期的官學體系十分完備。

## （二）私學

「私學」指鄉里坊巷或私人興辦的學校，包含義學和家學等。

### 1. 義學

義學，又稱「義塾」，指鄉里坊巷或私人興辦的學塾。在義學讀書的學生稱為「義學生」，有時或亦稱為「私學生」。唐代敦煌地區的義學相關資料不多，但從敦煌和吐魯番文書中，可知義學普遍存在於唐代的西北地區。<sup>30</sup>

### 2. 家學

中晚唐之時，河西陷於吐蕃之手，實行吐蕃化政策<sup>31</sup>，中原文化依賴敦煌地區世家大族的家世傳習，才得以綿延不絕。晚唐歸義軍時期，敦煌許多學子都具有家學背景，從敦煌文書中所見，家學的學生或稱為「家學生」<sup>32</sup>，或稱為「家學郎」<sup>33</sup>。

聖及先師顏子之像」的廟堂，且「春秋二時奠祭」。見 P.2005《沙州都督府圖經》「縣學」。

<sup>26</sup>S.779〈大蕃沙州釋門教授和尚洪辯修功德〔記〕〉題後署有「大蕃國子監博士竇良驥〔撰〕」，又 P.4660〈沙州釋門都法律大德和尚寫真贊〉題後署有「宰相判官兼太學博士隴西李顯撰」。參高明士〈唐代敦煌的教育〉，《漢學研究》第 4 卷第 2 期《敦煌學國際研討會論文專號》，1986。

<sup>27</sup>S.2263「《葬錄卷上並序》的編者題名是：「歸義軍節度使押衙兼參謀守州學博士（士）張思賢集。」

<sup>28</sup>S.4057《佛經》末題：「大唐乾符六年正月十三日，沙州敦煌縣學士張。」

<sup>29</sup>李正宇〈唐宋時代的敦煌學校〉，《敦煌史地新論》，新文豐出版公司，1996。

<sup>30</sup>P.2643《古文尚書》末題：「乾元二年（759）正月廿六日，義學生王老子寫了，故記之也。」義學生王老子抄寫《古文尚書》，反映了義學是存在於敦煌的。又吐魯番阿斯塔那 363 號墓所出唐中宗景龍四年（710）《論語鄭氏注》寫本，文中有二條題記，一是：「景龍四年三月一日，私學生卜天壽□」，一是「西州高昌縣寧昌鄉厚鳳里義學生卜天壽，年十二」，可證「義學」普遍存在於唐代的西北地區。

<sup>31</sup>吐蕃統治河西之後，施行嚴厲的吐蕃化措施：被統治者須易服辮髮、黥面紋身，改鄉為部落，並且廢除官學，取消「州學博士」、「鄉貢明經」等學官，改由寺院僧侶教學。

<sup>32</sup>P.3666〈燕子賦一卷〉首題：「咸通八年□月，家學生□□。」

<sup>33</sup>P.2825《太公家教一卷》卷背題：「大順元年十二月，李家學郎是大哥爾。」

### (三) 寺學<sup>34</sup>

敦煌是佛教傳入中國必經的門戶之地，在中古時期，當地的佛教信仰已經頗為興盛。至隋唐五代時，僧侶人數逐漸增多；到了歸義軍統治時期，敦煌地區即有十七座大寺院，近千位僧尼。<sup>35</sup>

早在十六國時期，敦煌寺院不僅負責宗教活動，也已經擔任教學工作。<sup>36</sup>敦煌文書題記中，記明寺學者不少，從中可知負責教學的寺院也有多所，如「三界寺」、「淨土寺」、「龍興寺」、「蓮臺寺」、「靈圖寺」、「金光明寺」、「永安寺」、「大雲寺」、「顯德寺」等等，可以窺見唐代以來敦煌寺學的發達盛況。

寺學係寺廟所興辦，而非官府所辦。寺學的目標主要在宣揚佛教義理，故其教學內容多以佛教的經律論為主。但敦煌長期受中原王朝統治，居民又多為漢人，不論是生活方式或思想意識，受中原文化影響極為深遠，自唐代以來，寺院的教學還講授一般世俗學問。

吐蕃統治時期，敦煌州縣之學受到破壞，但因吐蕃崇信佛教，故寺學大量增加。<sup>37</sup>當時寺學學員除僧尼外，也吸收俗家子弟入學。敦煌高門家族之人篤信佛教，故在少年時期未必進入州縣官學，而是就讀於寺學。<sup>38</sup>到了歸義軍時期，敦煌寺學甚為興盛，其地位在當時並不低於官學，更不低於其他私學，應與歸義軍領導人及世家大族的鼎力支持有關。

## 貳、唐代敦煌儒學的傳播途徑

唐代敦煌受業的士子人數眾多，無論在官學、私學或寺學就讀，皆須修習四部典籍，儒家經典當然為主要教材，故敦煌文書中存留了不少儒家典籍。這個現象可以解釋僻處邊陲的敦煌人民，何以具有和中原相近的儒家思想的原因。

唐代敦煌的儒學教育，主要是經由「州縣之學的儒學教育」、「望姓的儒學傳承」、「私學的儒學教育」、「寺學的兼習儒學」四個途徑加以傳播。

### 一、州縣之學的儒學教育

唐代州學（郡學）、縣學（鄉學）等，皆由官府派任老師教導子弟，主要學習儒家經典與文化。考試合格者，可向朝廷舉薦，或參加科舉考試。

敦煌文書中，可以見到不少唐代敦煌州縣學生學習儒家經典的資料，足以

<sup>34</sup>關於寺學，學者或將其歸入私學，或視為和官學、私學並列的第三類學校，今從後說。

<sup>35</sup>參藤枝晃〈敦煌の僧侶籍〉，《東方學報》29，京都，1959。

<sup>36</sup>竺法護弟子竺法乘曾「西到燉煌，立寺延學」。見《高僧傳》卷4〈竺法乘傳〉。

<sup>37</sup>在吐蕃統治時期的敦煌文書中，屢見「沙州釋門三學都法律」、「三學教授」、「釋門義學都法師」之類的僧官職銜，寺學的發達頗為明確。

<sup>38</sup>歸義軍節度使張議潮在少年時期，曾入寺學讀書，其老師之一為出身吐蕃的「大蕃國大德三藏法師法成」。參李正宇〈唐宋時代的敦煌學校〉，《敦煌史地新論》，新文豐出版公司，1996；榮新江《歸義軍史研究》，上海古籍出版社，1996。

證明州學、縣學乃是當時傳播儒學的最重要途徑。

(1) P.3396〈孝經白文〉末題：「乾符三年十月二十一日，學生索什德書卷，書記之也。」又題：「咸通十五年五月八日，沙州學郎索什德。」此件文書的題記記明了唐懿宗咸通十五年（874）和僖宗乾符三年（876）兩個時間，可知這是晚唐敦煌州學的學生索什德學習《孝經》所用的讀本。

(2) P.3783〈論語白文〉首題：「文德元年正月十三日，燉煌郡學士張圓通書。」這個張圓通乃是敦煌郡學的學生，此件寫本是他在唐昭宗文德元年（888）學習《論語》所抄的讀本。

(3) P.2681〈論語集解卷第一並序〉首題：「大唐乾符三年三月廿四日，沙州敦煌縣歸義軍學士張喜進書記之也。」這個張喜進乃是敦煌縣學的學生，此件寫本是他在唐僖宗乾符三年（876）學習《論語》所抄的讀本。

## 二、望姓的儒學傳承

從魏晉南北朝到隋唐時期，學術文化修養成爲衡量人才的準則，也是入仕做官的重要條件。當時社會因而產生畫分士庶，定郡姓及其等級的風氣，於是形成了郡望。由於郡望顯示著家族的政治社會地位，擁有郡望，代表出身高貴，受人尊敬。故魏晉以至隋唐的士族，大多以家學名世，並且將儒學作爲顯揚家族聲望與權勢的憑藉。

敦煌世家大族的產生，主要是漢晉以來的中原許多家族，由於避禍、拓邊或征戰等原因，遷徙定居於敦煌。他們世代崇尚儒家化，以經學傳家，並以通經致仕，逐漸發展成爲儒家世族。

敦煌的名族志、家傳、地方志、邈真贊、墓誌銘，以至於家族修莫高窟功德記、碑記、供養人題記等，可以看到唐五代敦煌地區的一些大族，包含李氏、陰氏、索氏、宋氏、張氏、馬氏、羅氏、賈氏、曹氏、翟氏、汜氏、令狐氏等等<sup>39</sup>，均爲當地宦門望族。其中張氏爲歸義軍政權的領導人，在敦煌地區爲第一望族，自無待言。但索氏更爲敦煌的大族，敦煌數種氏族志殘卷及文獻，都以索姓爲首望，<sup>40</sup>這個世家大族具有世襲家學儒術，是真正的儒學大族，最合乎東漢末儒學大族及魏晉世族的標準。<sup>41</sup>又如敦煌宋氏、陰氏、汜氏，皆崇尚儒學，精熟儒家典籍，在河西文化的傳播中，佔有重要地位。這些望姓歷代以詩書傳家，更且興辦學校，聚徒授業，在推動敦煌儒學的傳播上，極有貢獻。

<sup>39</sup>P.2625〈敦煌名族志殘卷〉、清代張澍輯纂〈續敦煌實錄〉等，存有敦煌諸氏名族傳記資料。另參郭鋒〈唐代士族個案研究——以吳郡、清河、范陽、敦煌張氏爲中心〉，《唐研究》第二卷，1996。

<sup>40</sup>參王仲華〈新集天下姓望氏族譜考釋〉，《敦煌吐魯番文獻研究論集》二輯，北京大學，1983。

<sup>41</sup>參姜伯勤《敦煌社會文書導論》第二章〈氏族〉，新文豐出版公司，1992。

### 三、私學的儒學教育

私學，大抵指民間所設立的學校，始於春秋時期。漢代私學盛行，屬於啓蒙性質，教學內容主要是經學。隋唐之後，私學更加發達，有家塾、社學、坊學、蒙學、義學等等。

《唐會要》記唐制云：「開元二十一年五月敕……，許百姓任立私學。」<sup>42</sup>蓋學養之士爲了振興文教，乃以私人資財舉辦義學，聚集孤寒生童，延請名師，免費義務教導其勵志讀書，以補官學之所不及。

由於開辦私學和擔任教職的人，多是退職的士大夫，是以在私學中，儒家倫理綱常被奉爲正統思想，儒家經典是必讀的教材。而且，私學能夠與官學並存，私學生也可通過科舉考試，躋入仕途，這個便利性促進了私學教育的發展。

唐代敦煌的私學，常見者有「義學」、「坊學」、「社學」等，略述如下：

#### 1. 義學

義學，大抵指免費教育本族或鄉里子弟的私學。義學的經費來源，主要靠家族公田中的地租收入，或由當地富戶捐助。唐昭宗乾寧年間（894-897），王潮擔任福建觀察使，「乃作四門義學，還流亡，定賦歛，遣吏勸農，人皆安之。」<sup>43</sup>這是較早運用公款舉辦的義學。此種形式的義學，從唐朝以後歷代都有。

許多敦煌文書，尤其是四部典籍，乃是由當時的義學學生所抄寫。如 P.2643《古文尚書》末題：「乾元二年（759）正月廿六日，義學生王老子寫了，故記之也。」可知王老子爲唐肅宗乾元年間敦煌義學的學生，研讀的教材是《尚書》。

又吐魯番阿斯塔那 363 號墓所出唐中宗景龍四年（710）《論語鄭氏注》寫本，文中有二條題記，一是：「景龍四年三月一日，私學生卜天壽□」，一是「西州高昌縣寧昌鄉厚鳳里義學生卜天壽，年十二」。由此可知，「義學」普遍存在於唐代的西北地區。而義學生卜天壽所抄寫的教材是《論語鄭氏注》，更可證明唐代的義學教育，乃是以儒家學術爲主。

#### 2. 坊學

《舊唐書》記載地方鄉里村坊的職官云：「百戶爲里，五里爲鄉。兩京及州縣之郭，內分爲坊，郊外爲村。里及坊村皆有正，以司督察。」<sup>44</sup>又《通典》記載坊邑的職官云：「大唐令：……在邑居者爲坊，別置正一人，掌坊門管鑰，督察奸非，並免其課役。」<sup>45</sup>所謂「坊」，類似今日的居民社區，但築有坊牆、

<sup>42</sup> 《唐會要》卷 35〈學校〉。

<sup>43</sup> 《新唐書》卷 190〈王潮傳〉。

<sup>44</sup> 《舊唐書》卷 43〈職官志〉。

<sup>45</sup> 《通典》卷 3〈鄉黨〉。



坊門。

從敦煌文書中可以見到，唐宋時期敦煌城內劃為若干坊，如「儒風坊巷」(S.204、S.3876)、「永寧坊」(S.3877)、「修文坊」(S.1285)、「定難坊巷」(S.4307)、「臨池坊」(S.1398)、「政教坊」(S.3835)、「修仁坊巷」(P.3501v)、「欽賢坊」(P.2482)、「懷安坊」(P.2482)等。坊設有「坊學」，教授學子知識，當然也傳播思想主流的儒家文化。

S.4307《新集嚴父教》卷末有兩條題記，一為：「雍熙三年(986)歲次丙戌七月六日，安參謀學侍(士)郎□□興寫嚴父教記之耳。」另一為：「丁亥年(雍熙四年，987)三月九日，定難坊巷學郎李□□自手書記之耳」。按《新集嚴父教》屬於德行修養類的童蒙教材，以儒家思想為主要內容。此件文書的抄寫者「李□興」，為北宋太宗時敦煌城內「定難坊」<sup>46</sup>的坊學學生，雖非唐代之人，但北宋去唐不遠，大多沿襲唐制，由此亦可知悉唐代坊學的教育，應是以儒家學術為主。

### 3. 社學

社邑是中國古代的一種基層社會組織，唐朝地方立有官社和私社兩種。官社的主要功能，在於掌理國家祭祀禮儀，勸農務本，敦序教義，整齊風俗<sup>47</sup>；私社則是民間結成的社團，具有宗教活動和互助功能<sup>48</sup>。

社學，即里社之學，乃是古代建於鄉社的學校，用以教育鄉民子弟。唐代「社」的職能既然包含了「敦序教義，整齊風俗」，則它所設立的「社學」，自當以儒學為重要施教內容。

P.2904《論語集解第二》末題：「未年正月十九日，社學寫記了。」從寫本特徵以及用干支記年來看，此件文書當屬晚唐時期所抄。這位社學學生所抄寫的是《論語》，可知唐代敦煌社學教育，確實以儒家思想為主。

宋元時期，每五十家為一社，每社立學校一所，選通曉經書者為學師，令社中子弟在農閒時入學。初以《孝經》為讀本，次及《大學》、《論語》、《孟子》等，這個制度可作為 P.2904 的佐證。

<sup>46</sup> 索勳曾統領過定難軍，平定禍亂，立下功勞，因此標其居住的坊邑為「定難坊」。參錢伯泉〈為索勳篡權翻案〉，《敦煌研究》一九九八年第一期。又 P.3556〈張氏墓誌銘〉：「皇考諱淮深，前河西一十一州節度使、特進檢校司徒南陽郡開國公……娘子七十有四，於廣順四年甲寅歲九月二十日，殞逝於定難坊私第也。」

<sup>47</sup> 《全唐文》卷3載唐高祖〈立社詔〉，詔令都邑、州里立官社，其職能為「勸農務本，修始報功，敦序教義，整齊風俗」，同時還須「以時供祀，各申祈報。兼存宴醕之義，用洽鄉黨之歡。」據此可知，唐代官社的職能在於勸農務本，敦序教義，及主持春秋社祭。

<sup>48</sup> 《全唐文》卷33載唐玄宗〈飭敬祀社稷詔〉云：「至於百姓私社，宜與官社同日致祭。」可知唐代私社的職能，主要在宗教活動上。

#### 四、寺學的兼習儒學

唐代敦煌寺學除教導僧尼外，大多負有教育世俗士子的職務。講學的高僧不僅精通佛理，往往也熟讀儒家典籍，他們承擔了傳授僧徒、啓蒙學童的教育任務。故在寺學中所學習的知識，除佛經之外，還兼習包含儒家經典在內的世俗學問。

唐代敦煌寺學除了教導佛教內典外，同時教授儒家經典的資料，可在敦煌文書中看到：

##### 1. 寺學學生的《論語》讀本

P.2681《論語集解卷第一》首題：「維大唐乾符三年三月廿四日，燉煌縣蓮臺寺學士張喜進書記之也。」又 P.2618《論語集解卷第一》末題：「乾符三年，學士張喜進念。沙州靈圖寺上座隨軍弟子索珍寫記。」這二件文書乃是晚唐僖宗乾符三年（876），敦煌縣蓮臺寺學生張喜進學習《論語》的教材。

##### 2. 寺學學生的《毛詩》讀本

P.2570《毛詩卷第九》末題：「寅年，淨土寺學生趙令全讀爲記。」又卷背書有「咸通拾陸年正月十五日，官更待西同打卻回鶻至」一行字。羅振玉認爲此卷正文爲六朝人所書，題記則爲中唐以後人所記。<sup>49</sup>按晚唐懿宗卒於咸通十五年（874），當年，僖宗即位，改元爲乾符元年，「咸通拾陸年」當是乾符二年（875）。距「咸通拾陸年」最近的「寅年」，是「庚寅」（870，咸通十一年）和「壬寅」（882，僖宗中和二年）。

此件《毛詩》寫本爲淨土寺學生趙令全「讀爲記」，可知這是他在寺學所讀的教材。淨土寺學存在敦煌的時期，約從唐懿宗咸通十一年（870）到宋太祖開寶六年（973），長達百餘年之久。<sup>50</sup>依敦煌文書通例，正面的抄寫年代較背面爲早，故此卷正面所寫的「寅年」，應在背面「咸通拾陸年」之前，則趙令全讀此卷的年代，似當在唐懿宗咸通十一年（870）。而「讀記」應是記載於文書抄寫時間之後，故羅振玉之說可從。又者，這件文書也反映出，六朝的教材流傳到中唐以後，仍被敦煌寺學的學生所使用。

即使在吐蕃統治敦煌時期，強迫百姓胡服辮髮，改鄉爲部落，以高壓手段實行政教吐蕃化。而且廢除官學，改變原來的教育制度，取消「州學博士」、「鄉貢明經」等學官，改由寺院僧侶教導「學仕郎」讀書。但當時僧侶和寺學學生所學習的知識，除了佛經之外，仍然包含四部要籍在內。略舉二例如下：

##### 1. 僧侶和寺學學生的《論語》讀本

S.3011《論語集解卷六》末題：「戊寅年十一月六日，僧馬永隆手寫《論語》一卷之耳。」這件《論語》寫本以干支紀年，應是吐蕃統治敦煌時期的寫本，戊寅年乃是唐憲宗元和五年（810）。又 S.1586《論語集解卷第二》末題：「沙

<sup>49</sup> 羅振玉《雪堂校刊群書敘錄》卷下，收入王重民《敦煌古籍敘錄》，中華書局，1979。

<sup>50</sup> 參李正宇〈唐宋時期的敦煌學校〉，《敦煌史地新論》，新文豐出版公司，1996。

門寶應手札也，金光明寺學郎。」由此可知，當時敦煌僧徒誦讀《論語》，應是普遍的現象。

## 2. 僧侶和寺學學生的《孝經》讀本

S.728《孝經》末題：「丙申年四月五日，靈圖寺沙彌德榮寫過，後輩弟子梁子校。庚子年二月十五日，靈圖寺學郎李再昌寫，梁子校。」這件《孝經》應是吐蕃統治敦煌時期的寫本。先是，敦煌靈圖寺沙彌德榮於丙申年（816）寫過，時為唐憲宗元和十一年。至四年後的庚子年（820），即憲宗元和十五年，由靈圖寺學生李再昌抄寫。

以上所舉《論語》、《孝經》、《毛詩》等儒家經典寫本之例，其抄寫者的身分，都是唐代敦煌僧侶或寺學學生，足以證明唐代敦煌的佛教徒並不排斥以治世為職志的儒家思想，而且注重儒家修身養性之學，所以會在寺學中傳授一些特定的儒家經典。

值得進一步討論的是：吐蕃人篤信佛教，統治敦煌時期厲行吐蕃化，不用中原制度，廢除州縣之學，改以寺學擔任教學工作，為何還會在寺學傳授中原的儒家學術？窺其原因，應是吐蕃並未完全排斥中原文化。

吐蕃攻陷敦煌之時，吐蕃社會正處於佛教形成期，敦煌乃佛教城市，自然會受到寬待，故能與吐蕃訂有「苟毋徙他境，請以城降」的約定<sup>51</sup>。敦煌居民未曾被遷往別處，而吐蕃也籠絡敦煌世家大族，以求政治安定。敦煌望姓在此地的影響力並未消失，他們崇奉的儒家文化自然得以繼續存在。

當吐蕃統治敦煌後，營造的寺院仍然是當地漢族窟寺的型式，寺院的僧人也以漢族為絕大多數。在寺院設立「譯場」和「經場」，將佛經與儒家經典譯成藏文，譯經制度多承襲敦煌譯經舊制<sup>52</sup>。寺學的主要目標在於宣揚佛教義理，故當時敦煌的寺院教學內容，多以佛教的經、律、論為主。不過，仍然會講授一般世俗學問。窺其原因，則是敦煌長期受中原王朝的統治，居民又多為漢人，受中原文化影響極為深遠，寺院在講經之外，兼授儒學，應比較容易讓民眾接受。

由於吐蕃廢棄官學，改以寺學替代，使得許多世俗子弟只好進入寺學就讀。P. 3620 (d)〈無名歌〉末尾題記云：「未年三月十五日，學生張議潮寫。」顯示出這位後來的晚唐歸義軍節度使張議潮，在幼年時曾經入寺學就讀，是一個世俗子弟。

吐蕃佔領河西時期，將曾經擔任唐朝官吏的「沒落官」，配入各個寺院，充當寺戶，<sup>53</sup>這些人皈依佛教<sup>54</sup>，也會將儒家思想帶進寺院教學中。到了歸義軍時

<sup>51</sup> 《新唐書》卷 216 下〈吐蕃傳下〉。

<sup>52</sup> 黃穎〈敦煌吐蕃佛教的特點〉，《藏族史論集》，四川人民出版社，1988。

<sup>53</sup> 參姜伯勤《唐五代敦煌寺戶制度》，中華書局，1987。

<sup>54</sup> P.3918 (b)《佛說金剛壇廣大淨陀羅尼經》末尾題記云：「…至今大唐貞元九年約四十年矣，…癸酉歲十月十五日，西州沒落官甘州寺戶唐伊西庭節度留後使判官朝散大夫試太僕卿趙彥賓寫」，知此件佛經為唐德宗貞元九年癸酉歲（793）吐蕃攻陷西州之後，唐朝的「沒落官」趙彥賓所抄寫。

期，敦煌寺學積累吐蕃統治以來數十年經驗，應該具有相當良善的內外典老師。更有出身寺學的歸義軍統治者張議潮那樣的人鼎力支持<sup>55</sup>，寺學得到很大的發展機會，也有助於敦煌儒家文化的宏揚。

《舊唐書》記載了吐蕃贊普弄贊仰慕華風，遣酋豪子弟入國學以習《詩》、《書》之事<sup>56</sup>。又在八世紀末時，「前河西觀察判官朝散大夫殿中侍御史」王錫寫給贊普的表章<sup>57</sup>，內中引用《老子》、《禮》、《易》等中原傳統文化典籍，還用儒家王道理論來勸說贊普，由此可見，儒家思想對當時的吐蕃人也應具有重要地位。

## 參、唐代敦煌社會的儒家思想表現

### 一、婚姻觀念反映儒家溫柔敦厚的情感觀

《禮記·經解》：「孔子曰：入其國，其教可知也。其爲人也，溫柔敦厚，《詩》教也。」此段話的主旨，在於論說詩教的基本精神是「溫柔敦厚」，認爲詩歌應該具有忠厚悱惻的思想和蘊蓄溫文之風；詩中情感的表露，應該溫婉含蓄，優柔敦厚。這乃是根源於儒家倡言教化，在詩歌中賦予倫理思想和道德教化的觀念。

雖然儒家認爲家庭是社會結構中的重要一環，而婚姻關係則是家庭的凝聚力所在，乃是「合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世」<sup>58</sup>的嚴肅觀念。但對於夫妻關係，卻傾向於「溫柔敦厚」的情感觀。

敦煌文書中，有一些晚唐時期的離婚文書，大抵稱爲「放妻書」。其內容通常是先讚美前妻賢慧，而後敘說因爲情緣已盡，或因彼此不和，於是協議離異。文中所強調的，乃是夫妻「宿世因緣」，「累劫共修」，因雙方「結緣不合」，反成「宿世冤家」，<sup>59</sup>以致婚姻破裂，家庭不諧。

敦煌放妻書常將離婚的責任歸咎於夫妻雙方，而非完全抵賴在一方上。如 P.3212v〈夫妻相別書一道〉中，敘述的離婚理由，雖與「七出」中的「不事舅姑」有關<sup>60</sup>，但文中也未侈言新婦不孝的問題，而是敘說由於「夫婦無良」，夫

<sup>55</sup> 李正宇《敦煌史地新論》，新文豐出版公司，1997。

<sup>56</sup> 《舊唐書》卷196〈吐蕃傳上〉云：「貞觀八年，其贊普棄宗弄贊始遣使朝貢。……貞觀十五年，太宗以文成公主妻之。……既而歎大國服飾禮儀之美，俯仰有愧沮之色。……漸慕華風，仍遣酋豪子弟，請入國學以習《詩》、《書》。又請中國識文之人典其表疏。」

<sup>57</sup> 見 P.3201v〈王錫上吐蕃贊普書〉。

<sup>58</sup> 見《禮記·昏義》。

<sup>59</sup> S.343v〈放妻書樣文〉：「凡爲夫婦之因，前世三年結緣，始配今生夫婦。若結緣不合，比是宿世冤家，故來相對。」S.5578(c)〈放妻書樣式〉：「夫婦之禮，是宿世之因。累劫共修，今得緣會。」S.6537v〈放妻書〉：「三載結緣，則夫婦相和；三年有怨，則來作仇隙。」

<sup>60</sup> P.3212v〈夫妻相別書一道〉云：「蓋聞人生一世，夫妻語讓爲先。…夫取妻意，妻取夫言。□事奉郎姑叔伯，新婦便得孝名。今則夫婦無良，便坐互逆之意，不敬翁嫁（家），不敬夫主，不事六親，眷屬污辱，泉門連累。」

不敬岳父岳母，婦不敬夫主及其親屬，男女雙方都有過失，故協議離婚。

因此，敦煌放妻書中的語氣都很緩和，只見「相離」、「分離」、「離別」、「相別」的無奈語，雖有怨懟之辭，卻無「斥」、「逐」、「棄」之類的嚴厲語辭。<sup>61</sup>進而言之，放妻書更且祝願妻子相離之後，找到「重官高職之夫」，有美好的新歸宿<sup>62</sup>，能夠千世同歡，鴛鴦為伴，如魚得水，任自波游。由此看來，敦煌放妻書所持的離婚理由與態度，應屬於「和離」<sup>63</sup>的範圍，充分顯現出委婉深情，並不像「七出」<sup>64</sup>、「義絕」<sup>65</sup>那樣的絕情。

這類放妻書讀來文意暢順，辭藻優美，婉曲感人，頗有「溫柔敦厚」之旨。漢胡交雜的敦煌地區，何以在離婚的情況下，表現出溫婉敦厚的感情？窺其原因，應與敦煌的儒學教育有密切關係，由此也顯示出敦煌人民接受儒家思想的深厚程度。

## 二、敦煌佛教的儒家思想體現

佛教要流傳於漢人居多數的敦煌地區，必須與主流地位的儒家思想相配合。儒家思想的核心觀念是「忠君」與「孝親」，據此可以窺知，中晚唐時期，莫高窟驟然出現大量以孝親、忠君為題材的經變圖，如〈報恩經變〉、〈天請問經變〉、〈報父母恩重經變〉、〈勞度叉鬥聖變〉等現象的原因。

### （一）敦煌佛教的忠君思想

自古以來，儒家推崇王權，主張「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」<sup>66</sup>既然天下土地和人民都應該臣服於君王的治理之下，則宗教也必須為王權服務，不能凌駕於王權之上。故《禮記·祭統》云：「忠臣以事其君，孝

<sup>61</sup> S.6537v 〈放妻書〉云：「伉儷情深，夫婦義重，幽懷合卷之歡，須念同牢之樂。夫妻相對，恰似鴛鴦雙飛，並膝花顏共坐。兩德之美，恩愛極重。二體一心，生同床枕於寢間，死同棺槨於墳下。」又 S.5578 〈放妻書〉云：「一從結契，要盡百年，如水如魚，同歡終日。……遠近似父子之恩，九族邕怡，四時而不曾更改。奉上有謙恭之道，撫下無黨無偏。家饒不盡之財，妯娌稱長延之喜。」

<sup>62</sup> S.343v 〈放妻書樣文〉：「願妻娘子相離之後，重梳蟬鬢，美掃娥眉，巧逞窈窕之姿，選聘高官之主。」P.3730v 〈放妻書樣文〉敘說夫妻之間「三年有怨，則來作離隙，今已不和，想是前世怨家」，雙方因此而離異。又祝福妻子在「相隔之後，更選重官高職之夫，弄影庭前，美逞琴瑟合韻之態。」

<sup>63</sup> 據《唐律疏議》卷 14 〈戶婚律〉，只有在「兩願離」時，方可以「和離」。

<sup>64</sup> 唐代律令規定，妻若有七出之狀者，可由夫家提出離婚。「七出」的範圍，《唐律疏議》卷 14 〈戶婚律〉引《戶令》曰：「七出者，依《令》：『一無子，二淫泆，三不事舅姑，四口舌，五盜竊，六妒忌，七惡疾』。」

<sup>65</sup> 唐代律令規定，夫妻以義結合，義絕則離。《唐律疏議》卷 14 〈戶婚律〉：「夫妻義合，義絕則離。違而不離，合得一年徒罪。」「義絕」的定義，依《戶令》的說法是：「毆妻之祖父母、父母，及殺妻外祖父母、伯叔父母兄弟姊妹，若夫妻祖父母、父母、外祖父母、伯叔父母兄弟姊妹自相殺，及妻毆詈夫之祖父母、父母、外祖父母、伯叔父母兄弟姊妹，及與夫之總麻以上親若妻母奸，及欲害夫者，皆為義絕。」

<sup>66</sup> 《詩經·小雅·北山》。

子以事其親，其本一也。」而《孝經》亦云「以孝事君則忠」，更說明了《孝經》乃是闡發聖明君王以孝治天下的大法。歷代帝王如晉元帝、晉孝帝、梁武帝、梁簡文帝等，皆倡導《孝經》，唐玄宗更御注《孝經》，都是以帝王之尊倡導孝道，而歸結為忠於君國之道，形成了中國獨特的政法觀念。

佛教初傳中國之時，「無父無君」的思想違背中國的宗法制度，因此，佛教必須比附中國傳統的倫理道德，來獲得信徒的接受。佛教趨向中國化之時，也逐漸接受傳統的忠君觀念。梁釋慧皎《高僧傳》記載道安之語云：「不依國主，則法事難立。」<sup>67</sup>又《魏書》記載北魏法果之語云：「能弘道者人主也，我非拜天子，乃是禮佛耳。」<sup>68</sup>這些都是佛徒在佛法中加入了忠君思想。

佛教寺院每遇天子誕辰、帝后忌日，往往舉行法會，僧尼誦經行儀，為帝王求福，也祈求國運長久。其中，「仁王護國法會」念誦《仁王護國般若經》，更是專為祝禱國運昌隆而設。敦煌文書 P. 2808〈長興四年中興殿應聖節講經文〉，乃是五代後唐明宗長興四年（933）皇帝降誕日的「應聖節」，在京都洛陽皇宮中興殿內祝壽時，講說《仁王護國經》的底本。此經被視為護國三部經之一，欲消災祈福，便讀誦此經。<sup>69</sup>

在傳統忠君思想的影響下，許多佛教徒參預政事，為帝王服務。如武則天即位，當時佛教徒奉敕偽撰《大雲經》，上表盛言神皇受命之事；而且在重譯《寶雨經》時，偽造經文，暗示武后為女菩薩。<sup>70</sup>佛教的忠君思想在唐代以後日益興盛，由此可以略見。

敦煌的漢文化傳統十分深厚，即使是中晚唐之時，敦煌在吐蕃統治之下，莫高窟經變圖也大量出現忠君護國題材。這一時期繪有〈報恩經變〉的洞窟明顯增多，如寫於唐文宗開成四年（839）的 P. 4638〈大番故敦煌郡莫高窟陰處士公修功德記〉中記載著：「其所鑿窟額號報恩，君親也。……南牆畫〈西方淨土〉、〈法花〉、〈天請問〉、〈寶（報）恩變〉各一鋪。……因親帝釋，尚貴在於報恩」。而〈報恩經變〉所繪的故事，又集中於「以孝衛國」、「以孝復國」的《大方便佛報恩經》「孝養品」、「論討品」、「惡友品」，顯然除了崇佛和倡導孝道之外，還有持守漢民族氣節，不忘中原祖先的意義。究其原因，主要在於吐蕃占領河西之後，厲行高壓政策，被統治的漢族乃以中原傳統文化思想，表達對吐蕃的不滿，以及嚮往回歸中原朝廷的願望。

晚唐時期，藩鎮割據，外族紛爭，無力控制河西地區。直到唐宣宗大中二年（848），張議潮大敗吐蕃，沙州回歸中原，建立歸義軍政權。莫高窟第 12 窟繪有唐昭宗文德二年（889）〈報恩經變相〉，該窟有〈索法律銘〉一文，記載繪畫〈報恩經變相〉的目的，乃是為了「報四恩<sup>71</sup>之至德」，其中包含了「國王恩」

<sup>67</sup> 慧皎《高僧傳》卷 5〈道安傳〉。

<sup>68</sup> 《魏書》卷 114〈釋老志〉。

<sup>69</sup> 《仁王經》屬般若部經，仁王指當時十六大國的國王，因能各護其國，使國家安穩，佛乃為諸王講說般若波羅蜜多深法的經文。凡能受持講說此經，則七難不起，災害不生，萬民豐樂。

<sup>70</sup> 《舊唐書》卷 6〈則天皇后本紀〉。

<sup>71</sup> 「四恩」，佛教語。指父母恩、眾生恩、國王恩、三寶恩，見《心地觀經》。又指父母恩、師

在內，表達敦煌的統治者上報「君親之恩」，歸順中原皇帝的忠誠之心。此篇銘文中還歷數家譜，強調自己家族歷代都「孝悌於家，忠貞於國」。這正是佛教徒在佛窟禮佛之時，同時反映了回鶻、吐蕃等族威脅河西，敦煌各個世家大族用「報恩」的名義，團結抵禦外族的忠君之心。

吐蕃占領敦煌時期，莫高窟壁畫中的吐蕃王贊普圖像，總是置於各族人物的首位。但張議潮打敗吐蕃，收復河西之後，贊普圖像立即退至次要地位。在張氏和曹氏歸義軍時期，莫高窟壁畫大量出現〈勞度叉鬥聖變〉，除了弘揚佛法正道之外，或許有藉著舍利弗戰勝六師外道的故事，來表達漢族抵抗吐蕃，終於獲得勝利的情懷，這也是敦煌佛徒效忠於中原朝廷的表現。

## （二）敦煌佛教的孝道思想

在儒家思想中，家和國密切關聯，不可完全分割。以「孝」為主的觀念，乃是維持家庭和社會正常秩序的基礎。故《論語·學而》云：「孝悌也者，其為仁之本歟！」《孝經》更將「孝」作為天經地義的事，並提出「以孝治天下」的主張云：「孝者，經之本。」又說：「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。」故歷朝的統治者都強調「以孝為先」的治國理念。

佛教教義要求沙門剃髮，棄離妻子，不僅違背儒家所強調的「身體髮膚受之父母，不敢毀傷」<sup>72</sup>的道理，也不合乎「福莫逾於繼嗣，不孝莫過於無後」的孝道精神。由於中國的佛教徒終究不能否定傳統倫理道德，因此，佛教在中國化的過程中，必然要吸收儒家思想，「援孝入佛」作為立身之基，使民眾加深佛教信仰的虔誠。

西晉竺法護所譯《盂蘭盆經》，講述目連入地獄救拔餓鬼身的母親，可以和儒家的孝親觀念相證合，在中國素有「佛教孝經」之稱。六朝時，佛教的〈父母恩重經變〉，已經將儒家「仁義禮智信」五常，與佛教「不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒」五戒相配合。唐代律宗的道世在《法苑珠林》中，列有〈忠孝篇〉、〈不孝篇〉、〈報恩篇〉等。宗密撰《盂蘭盆經疏》二卷，則強調釋迦牟尼和目連出家，都是為了救濟父母的情操。

唐玄宗時期，曾下令天下僧道孝敬父母<sup>73</sup>，並於開元十年（722）御注《孝經》，這件事在敦煌演為歌詠。<sup>74</sup>而玄奘在唐高宗顯慶元年（656），為太子佛光王滿月呈獻〈報恩經變〉<sup>75</sup>，足以證明《報恩經》在當時的重要性。

隋唐以後，佛教《父母恩重經》的內容，主要是作為佛教道德儒家化的張本。敦煌文書 P. 3107〈故圓鑒大師二十四孝押座文〉中云：「佛身尊貴因何得？根本曾行孝順來。須知孝道善無□，三教之中廣贊揚。若向二親能孝順，便招

長恩、國王恩、施主恩，見《釋氏要覽》。

<sup>72</sup> 《孝經·開宗明義章》。

<sup>73</sup> 《舊唐書》卷8〈玄宗紀〉。

<sup>74</sup> P. 2721《皇帝感新集孝經十八章》云：「新歌舊曲遍州鄉，未聞典籍入歌場；新合孝經皇帝感，聊談聖德奉賢良。開元天寶親自注，詞中句句有龍光。……」

<sup>75</sup> 《大慈恩寺三藏法師傳》卷9，《大正藏》第50冊。

千佛護行藏。」又云：「如來演說五千卷，孔氏譚論十八章。孝心號為真菩薩，孝行名為大道場。佛道孝為成佛本，事須行孝向耶娘。」明顯的站在佛教立場，贊揚孝道。由此可見唐代佛教徒宣揚孝道的努力，又可看出在佛教盛行的敦煌地區，仍然會依靠儒家孝道，做為傳播佛教的助力。

儒家孝道思想對中晚唐時期的敦煌佛教經變圖，具有很大影響作用。莫高窟經變圖表現孝道思想的題材者，有〈報恩經變〉、〈報父母恩重經變〉等。值得注意的是，還有不少敦煌文學作品與這些經變圖相應。如講經文和變文中的〈父母恩重經講經文〉、〈孟蘭盆經講經文〉、〈雙恩記〉、〈漢將王陵變〉、〈李陵變文〉、〈舜子變〉、〈大目乾連冥間救母變文〉、〈故圓鑒大師二十四孝押座文〉等；詞文中的〈董永詞文〉；曲子詞中的〈楊滿川詠孝經一十八章〉、〈父母恩重經贊〉、〈十恩德贊〉、〈孝順樂贊〉、〈天下傳孝十二時〉、〈好住娘〉等。儒家傳統孝道思想同時大量出現在唐代敦煌通俗文學中，反映出敦煌所以會產生孝道題材的佛教經變圖，當有其深刻的社會文化背景。

儒家認為行孝不只是供養父母，還有許多規範在。大乘佛教特別重視供養父母的思想，它不只是人間行孝的實踐，也是佛教倫理的修行方法。大乘佛教的孝道觀與儒家雖然有所差別，但兩者主張「報恩思想」的信仰，卻頗為相近，是以唐代敦煌雖然是佛教城市，民間宣揚孝道思想的報恩之說依然十分流行。

唐代敦煌的許多佛教經卷，乃是為了替父母追亡荐福，因而施經、造經、寫經的，這種風尚盛極於當時，而且遍及每一個階層。例如：

(1) P. 2285《佛說父母恩重經一卷》卷尾題記云：「丁卯年十一月廿九日，奉為亡妣寫畢，孤子比丘智照。」

(2) S. 4476《佛說父母恩重經》卷尾題記云：「乾符二年伍月日，為亡母辛與進寫此經，願神生淨土，有罪並皆消滅。」

(3) S. 2624《要舍身經》卷尾題記云：「清信弟子史苟仁為七世父母、所生父母、前死後亡寫。開元十七年六月十五日記。」

(4) P. 2274《金光明最勝王經》卷尾題記云：「大中八年五月十五日，奉為先亡敬寫，弟子比丘尼德照記。」

敦煌此類佛教寫經，均是唐代儒家孝道思想深入人心的佐證，而敦煌講經文、變文中也往往宣揚孝道思想，順合了民眾遵行的儒家文化，自然能夠促進佛教經變題材的流行。

## 結語

敦煌處於中西交通樞紐的地理位置，特殊的歷史發展背景，形成多元的繁榮文化。其中，漢文化具有主導地位，而最為核心的則是儒家文化。唐朝敦煌的州學、縣學，寺院的寺學和私人的塾學，都要教授官府規定的儒家經典，傳播儒家文化。從敦煌儒家典籍和童蒙讀物的豐富內容，可以看出當時儒學在敦煌學術文化中，確實具有領導地位。究其原因，蓋敦煌長期被漢人統治，居民



也以漢人占多數，故其主要文化與中原文化主流並無太大差異。

隋唐之時，中原傳統文化在敦煌迅速發展，儒家思想跟著盛行。初盛唐時期的敦煌童蒙教材，如《千字文》、《兔園策府》、《新集文詞九經抄》、《新集嚴父教》、《古賢集》等，都是屬於儒家文化系統的通俗性讀物，廣泛的傳播儒家思想，深入社會大眾的生活中。由此可知，儒家文化已經普及於唐代敦煌民間社會，而且趨向庶民化。

晚唐歸義軍時期，中原庶民化形態的儒家文化，在敦煌仍然相當流行。敦煌文書中有《尚書》、《論語》、《孝經》、《詩經》等儒家經典的白文本或集解本。從這個現象來看，當時敦煌學校所用的教材，確實包含許多儒家經籍在內。這些經典的抄寫者身分，有一般學子，更有佛教僧徒。敦煌佛徒不僅抄佛教經典，也抄儒家經典，接受儒家的忠孝思想，更可證明儒家思想在敦煌地區的重要性。

此外，唐代敦煌地區儒學興盛，自然會重視儒家禮儀規範。由於儒家記載禮制的經典，如《禮記》、《儀禮》等書，內容繁瑣，不易瞭解，乃有儒者將相關禮儀規定，用簡要的書儀來說解。敦煌文書中，約有十五種書儀寫本，包含《初唐書儀》、杜友晉《吉凶書儀》、《唐前書儀》、《吐蕃時期書儀》、鄭餘慶《大唐新定吉凶書儀》、張敖《新集諸家九族尊卑書儀》、《新集吉凶書儀》等唐代書儀。其內容除了表狀箋啓等規範外，主要是強調尊卑等級的典禮儀注。

敦煌書儀所以流行於唐代民間，自有其社會需求的因素在。《新集吉凶書儀》的作者張敖，為晚唐「河西歸義軍節度使掌書記儒林郎試太常寺協律郎」，正是一位儒家學者，他在這件書儀的〈序文〉中，強調社會無禮則危，應該提倡禮儀。此種主張正是儒家禮制思想的發揮，不僅反映出唐代敦煌民俗在儒家影響下，習染禮法精神，亦可顯示出唐代敦煌的儒學傳播內容。

## 參考文獻

### 一、專書

- 王重民，《敦煌古籍敘錄》，北京商務印書館，1958。  
陳寅恪，《隋唐制度淵源略稿稿》，上海古籍出版社，1982。  
姜伯勤《唐五代敦煌寺戶制度》，中華書局，1987。  
齊陳駿，《河西史研究》，甘肅教育出版社，1989。  
趙以武，《五涼文化述論》，甘肅人民出版社，1989。  
程方平，《隋唐五代的儒學》，雲南教育出版社，1991。  
姜伯勤，《敦煌社會文書導論》，新文豐出版公司，1992。  
寧可、郝春文，《敦煌的歷史和文化》，新華出版社，1993。  
李正宇，《敦煌史地新論》，新文豐出版公司，1996。  
顏廷亮，《敦煌文化》，光明日報出版社，2000。  
劉進寶，《敦煌歷史文化》，甘肅人民出版社，2000。  
榮新江，《敦煌學十八講》，北京大學出版社，2001。

### 二、期刊論文

- 高明士，〈唐代私學的發展〉，《國立臺灣大學文史哲學報》20期，1971。  
陳鐵凡，〈三近堂讀經札記〉，《敦煌學》第1輯，1974。  
高明士，〈唐代敦煌的教育〉，《漢學研究》4卷2期，1986。  
黃顯，〈敦煌吐蕃佛教的特點〉，《藏族史論集》，四川人民出版社，1988，  
周丕顯，〈巴黎藏伯字第二七二一號（雜抄·書目）初探〉，《敦煌文獻研究》，  
甘肅文化出版社，1995。  
程喜霖，〈敦煌吐魯番文書所見儒家經典及其研究〉，《北京圖書館館刊》4，1997。  
鄭炳林，〈唐五代敦煌的醫事研究〉，《敦煌歸義軍史專題研究》，蘭州大學出版社，1997。  
林聰明，〈略說敦煌儒家經典的文獻價值〉，《二十一世紀敦煌文獻研究回顧與展望研討會論文集》，自然文化學會，1999。  
陳炳應，〈從敦煌資料看儒學對吐蕃的深刻影響〉，《敦煌研究》2004：4，2004。  
王素，〈敦煌儒典與隋唐主流文化—兼談隋唐主流文化的南朝化問題〉，《故宮博物院院刊》，2005：1，2005。