

晚唐至宋敦煌僧人聽食「淨肉」

李正宇

敦煌研究院

佛教傳入中國起初百餘年，中國僧人只是剃鬚髮、披紅衣，而無律法以規行持，與俗人無太大差別。曹魏時，中天竺僧曇柯迦羅來華，譯出《僧祇戒本》一卷，兩晉時，又有鳩摩羅什、曇摩流支、卑摩羅叉、佛陀耶舍、竺佛念、法顯、覺賢等人，陸續譯出《十誦律》、《四分律》、《僧祇律》、《五分律》等。上舉諸《律》全屬小乘律，而小乘律法是允許僧尼食用「淨肉」的，《十誦律》載：釋迦牟尼在王舍城方黑石聖山講堂，向阿難等大比丘衆七百人宣說：「我不聽噉三種不淨肉：若見、若聞、若疑。……我聽噉三種淨肉：何等三？不見、不聞、不疑。不見者，不自眼見爲我故殺是畜生；不聞者，不從可信人聞爲汝故殺是畜生；不疑者，是中有屠兒，是人慈心，不能奪畜生命。我聽噉如是三種淨肉。」（《十誦律》卷三十七）。而大乘經則禁食一切肉。如《涅槃經》載：「（佛言）『善男子！從今日始，不聽聲聞弟子食肉。若受檀越信施之時，應觀是肉如子肉想。』迦葉菩薩復白佛言：『世尊云何如來不聽食肉？』（佛言）『善男子！夫食者，斷大悲慈種。』迦葉又言：『如來何故先聽比丘食三種淨肉？』（佛言）『迦葉！是三種淨肉，隨事漸制。』迦葉菩薩復白佛言：『世尊！何因緣故，十種不淨乃至九種清淨而復不聽？』佛告迦葉：『亦是因事漸次而制。當知即是現斷肉義。』」（《涅槃經》卷四〈如來性品〉）。當時僧人或從大乘經教，戒一切肉食；或從小乘律教聽食「淨肉」，甚至也有食不禁肉的。梁武帝依大乘經「不得復食一切肉」的精神，著〈斷酒肉文〉，禁止僧人食肉，以皇權之力加以推廣，北朝亦仿而行之，中國僧界才普遍興起斷肉食之風。雖然如此，僧人食肉的事仍時有發生。對這樣的僧人，僧界及世俗人士都持否定態度，甚至斥爲「偽濫僧」。

但在吐蕃統治時期及晚唐、五代、北宋時期的敦煌，僧人食肉卻很普遍而且公然無諱，僧界既不譴責，官府亦不禁止，俗人更見慣不怪，成爲唐宋敦煌世俗佛教極爲突出的一大特點。本文將對唐宋時期敦煌僧人食肉的現象試作探討，不妥之處，敬請批評指正。

一、唐宋時期敦煌寺院置「臠」、僧人普遍食臠

敦煌文獻中頗多反映敦煌寺院置「臠」及僧人食「臠」的記載。其中，本地寺院賬曆最爲集中的保存了這批資料。在寺院賬曆有關寺僧、寺戶、工匠食料及寺院的應酬、招待賬目中，頻頻出現僧食「炒臠」（多寫作「抄臠」）、「調臠」、「菁臠」之類的記事，據高啓安先生統計有「近 30 條」，並列舉過不少這類事例¹。這裏摘引數條，以見一般：

1.2049 背〈長興二年（931）正月淨土寺直歲願達手下諸色入破曆算會牒〉：「油半抄，（二月）九日收佛衣日，炒臠用。」「油半抄，初日交庫，齋時炒臠用。」「油壹勝（升），磴上燃燈及秤麵，炒臠用。」「油壹抄，算西倉，寫賬諸僧齋時炒臠用。」「油半勝，冬至解齋炒臠用。」「油貳勝，算會，願達逐日炒臠用。」²

2.P.2040 背《後晉乙巳年（945 年）前後淨土寺諸色入破曆》：「油六勝（升）一抄，衆僧齋時及第二日屈人，衆僧收佛衣等抄臠用。」「油肆勝（升），煮俘餚及抄臠，（七月）十七日造破盆用；油壹抄，抄臠造小破盆子用。」「油壹升，冬至及第二日解齋調臠用。」「油半升，載葦子車牛來日，調臠用。」「油三升，十二月行解齋，抄菁臠用。」「油壹升，歲交庫兩日，行解齋，調臠用。」³

3. P.3490 《辛巳年（921）淨土寺諸色斛斗破用曆》：「油五升兩抄，北院修造中間肆日，衆僧及功（工）匠齋時、解齋夜飯抄臠、餽飪等用。」「油貳升，後件修金剛中間四日，工匠及人夫等抄臠、餽飪等用。」「油半抄，駝（馱）淤日造餽飪、炒臠，衆僧齋時用。」⁴

4.P.4906 《十世紀淨土寺諸色破用曆》：「麵貳斗，抄臠油兩合，造局席看鄧鎮使及工匠用。」「油三合，砂（炒）臠及造小胡餅（餅）子用。」⁵

5.S.5008 《十世紀某年敦煌某寺油破用算會牒》：「油半升，付慧智抄菁

¹ 高啓安：〈晚唐五代敦煌僧人飲食戒律初探——以「不食肉戒」爲中心〉，見鄭炳林等編：《敦煌佛教藝術文化論文集》，頁 389，蘭州大學出版社，2002 年 7 月。

² 唐耕耦等編：《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第三輯，北京，全國圖書館文獻縮微複製中心，頁 381-383。

³ 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第三輯，頁 418、419。

⁴ 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第三輯，頁 186、187。

⁵ 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第三輯，頁 233。

臠用。」⁶（按：「慧智」當是尼名。）

從上引資料看，敦煌僧人食臠的場合、名目很多，諸如：「算會日」、「交庫日」、「寫帳」、「駝淤日」、「載葦子車牛來日」、「冬至」、「冬至解齋」、「收佛衣」、「造破盆」、「造小破盆」、「磴上燃燈」、「衆僧齋時」、「造局席」、「屈人」、「看鄧鎮使」、「看工匠」等場合都要吃臠，此外其他賬目中又有超出上舉名目之外的其他一些場合。可以說相當充分地表明敦煌僧人食臠之普遍而公開。

「臠」，字本作臠，東漢以來俗寫作「臠」，古讀呼各、火酷二切，今讀hù。《說文解字》云：「臠，肉羹也。」先秦儒家經典無此字，始見於《楚辭·招魂》。《儀禮·公食大夫禮》有「臠、臠、臠」之殽，鄭玄注云：「今時臠也。」王引之《廣雅疏證》以爲臠、臠、臠諸字「一聲之轉」、「聲相近也」。而筆者考之，「臠」即「醢」，應爲楚國方言字。⁷

《楚辭·招魂》：「露雞臠蠅」，王逸注云：「有菜曰羹，無菜曰臠。」與許慎「臠」爲「肉羹」之說同中有異。所同者，皆謂「臠」爲肉食之屬；所異者，王逸將臠、羹加以區別，謂臠乃純肉之食，所謂「無菜曰臠」；而羹則添加有蔬菜，所謂「有菜曰羹」。王逸以「有菜」「無菜」以別臠、羹，亦有是有非。考春秋以來下至東漢，臠分兩種：一爲肉臠（直名爲「臠」），即「無菜」者；一爲菜肉摻雜之臠，可以稱之爲「菜臠」。肉臠是以肉爲主料，酌加鹽、酢（又名「苦酒」，今名「醋」）、薑、葱、胡荽、橘皮、豆豉、飴糖之類爲佐料，有時還可以加些米或麵⁸。《齊民要術·羹臠法》所載「鴨臠」、「鼈臠」、「羊蹄臠」、「兔臠」、「鱧魚（黑魚）臠」、「鯉魚臠」等是。據此言之，王逸說「無菜爲臠」亦是；菜臠者，以蔬菜爲主料，而以肉爲輔料，酌加鹽、酢、薑、葱、胡荽、橘皮之類佐料。如《齊民要術·羹臠法》引《食經》所載「芋子酸臠」就屬菜臠，法用「芋子（芋頭）一升」及「糯米三合」爲主料，「豬羊肉各一斤」爲輔料，另加葱白、鹽、豆豉汁、苦酒（醋）、生薑爲佐料。總之，菜、肉皆有。可見菜臠並非無肉，只是菜多肉少而已。王逸爲與純肉之臠加以區別，乃呼此爲「羹」，亦差稱是也。但王逸「有菜曰

⁶ 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第三輯，頁555。

⁷ 《爾雅·釋器》：「肉謂之醢。」醢，呼改切，陰聲；臠，呼各、火酷二切，皆入聲。醢臠二字聲類相同或相近，韻則對轉。二字聲通義假。蓋先秦京洛方言曰醢，楚方言曰臠（由楚辭用「臠」字可知），其字爲二，其語則一也。

⁸ 見《齊民要術·羹臠法》。春秋戰國乃至東漢，「臠」的添加佐料較少。《周禮·醢人》鄭玄釋制醢之法，只說於肉中「雜以粱、麴及鹽」。

羹」之說，亦有不盡然處：一是與實際情況不盡相符，如前舉《食經》「芋子酸臠」中就「有菜」（「芋子一升」），但仍名曰「××臠」而不名曰「××羹」。二是「有菜曰羹」之說，潛藏著「有菜非臠」及「無肉曰羹」的暗示，頗易導人以謬。

我們從《齊民要術》的記載中可以看出，不論是以肉爲主料做成的肉臠或是以菜、肉摻合做成的菜臠，皆可稱之爲「臠」，如前舉《齊民要術·羹臠法》所載「鴨臠」、「鼈臠」、「羊蹄臠」、「兔臠」、「鱧魚（黑魚）臠」、「鯉魚臠」、「鮑（鮑）臠」及同書〈羹臠法〉篇所載「芋子酸臠」者是；「臠」又可以稱之爲「羹」，如《齊民要術·羹臠法》所載「豬蹄酸羹」、「酸羹」、「胡羹」、「瓠葉羹」、「雞羹」、「筍筍鴨羹」、「食膾魚蓴羹」、「醋菹鵝鴨羹」、「菰菌魚羹」、「筍筍魚羹」等。這些所謂的「羹」，其實都是有菜有肉合製而成的「臠」。唯獨全用蔬菜、既不摻肉亦不加肉湯的蔬菜菜餚，那就只能叫做「羹」而不得名之爲「臠」了，如《齊民要術·羹臠法》所載「胡麻羹」，及同書〈素食〉篇所載「葱韭羹」、「瓠羹」等蔬菜菜餚，只名爲「羹」不名爲「臠」，遍檢《齊民要術》亦不見有純用蔬菜製成的「××臠」。由此可以得出結論：凡言「臠」者必有肉，或肉多或肉少，至少亦有肉湯加入；若無肉或肉湯，則唯名「羹」而不名「臠」。由此知敦煌寺院賬目中的「臠」必屬肉食無疑。

P.3231（11）《癸酉至丙子年（974-976）平康鄉官齋籍七件》，爲敦煌縣平康鄉官三年間舉辦的七次長齋月齋會設食預案及責任分工的安排。由於是長齋月齋會，故所有食品，全爲素食，不置肉食。該卷保存了 94 筆記事，其食料及食飲品名目有麥、麻、麵、油、蒸餅、饅餅、餠餅、餠餅、餠餅、餠餅、菜模子、羹託（飴）、酹粥、白粥、酥粥、漿水粥、米漿水、蕒（蕒）、生菜、煮菜等，多達 20 種，其中有「羹」而無「臠」。假若「臠」爲素食，想必不致三年之久、七次齋會竟不一置常食、喜食之「臠」。由此反向思之，亦可推知「臠」乃肉食。

今時菜譜中，「臠」這個古詞基本消失，而「羹」這個古詞則大量保留下來。唯新疆維吾爾族常食一種名爲「臠（hù）兒燉」的「肉菜」，製法是先佐料烹炒牛肉（即「炒臠」），加入土豆塊，再加水，合燉而成。我推測維語「臠兒燉」本爲漢語「燉臠」的借詞，維吾爾族按維語語法譯之，故賓語提前，結構變爲賓＋動，作「臠燉」，復於「臠」後加一綴音「兒」，遂成「臠兒燉」。此殆古名「××臠」猶存於今者。

或以爲S.5008《十世紀某年敦煌某寺油破用算會牒》：「油半升，付慧智抄菁臠用」之「菁臠」，即《周禮·醢人》及《儀禮·公食大夫禮》的「菁菹」。菁菹的主料「菁」是什麼呢？東漢·鄭衆說菁菹即韭菹（見《周禮·醢人》鄭玄注引）⁹。鄭玄不從其說，指出：「菁，蔓菁也。」唐·賈公彥《疏》云：「鄭司農（衆）……以菁爲韭菁（韭菁即韭菜花），於義不可。後鄭（鄭玄）不從。」接著，賈氏肯定鄭玄的見解，重申：「菁菹也者，即今蔓菁也。」這裏，鄭玄及賈公彥均指明「菁菹」的主料不是「韭菁」（韭菜花）而是蔓菁。

進一步要弄清的問題是，「菁菹」之葷屬葷屬素。余按《周禮·醢人》云：「凡祭祀，共薦羞（饌）之豆實……以五齊（齋）、七醢、七菹、三饔實之。」鄭玄注「七醢」爲「醢（肉醬）、羸（蟹）、廬（蛤）、蜺（蛙）、魚、兔、雁」等七種肉分別製成的，可見「七醢」全屬肉食；又注「七菹」爲「韭、菁（蔓菁）、茆（蓴菜）、葵（冬葵菜）、苽（蘆筍）、筍（竹筍）」等七種蔬菜分別製成的，可見「七菹」全爲素食。而「菁菹」也者，據《周禮》、《儀禮》、諸家註疏，參以《齊民要術·作菹、藏生菜法》之所載，知是將蔓菁洗淨、剖切，用鹽醃製而成，屬醃菜之類。

「菁菹」無肉，所以名「菹」而不名「醢」；敦煌文獻中的「菁臠」，則以「臠」爲名，「臠」即「醢」也（見注7），則「菁臠」之意即「菁醢」也。於是推知「菁臠」必當有肉。前引《食經》之「芋子酸臠」，爲其用料兼有蔬、肉，故名爲「臠」，「菁臠」亦以「臠」名，是爲同屬。因而推知「菁臠」當爲蔓菁與肉合製而成，屬葷菜。與純蔬素之「菁菹」判然相別。假使「菁臠」爲無肉之素食，那就不得冒稱「菁臠」，只能叫做「菁羹」或「菁菹」了。

今人見S.4687《乾元寺董法律等齋餅曆》有「每人菁一升，蘿蔔十個」之語，以爲「菁」與「蘿蔔」分別以「升」、「個」計量，當非同屬塊根之物，遂疑敦煌之「菁臠」主料非蔓菁¹⁰。余按：蘿蔔有長、圓二類。古時，江南、河朔多長大者，西北多圓而小者（參見《授時通考》卷六十「蔬二·蘿蔔」）。圓而小者，塊頭大小基本均勻，故計量可以「個」數之；而蔓菁，大小極不

⁹ 清·段玉裁以爲「菁」乃韭菜花，「菁菹」有別於「韭菹」。因疑所引鄭衆云「韭菹」有脫文，應校作「韭華菹」。

¹⁰ 高啓安：〈晚唐五代敦煌僧人飲食戒律初探——以「不食肉戒」爲中心〉，見鄭炳林等編：《敦煌佛教藝術文化論文集》，頁391。

均勻，若以「個」計，不若以器量之爲均，故敦煌以升斗量之。如此，則S.4687《齋餅曆》曰蔓菁「一升」宜也。

根據上面的論述可知，敦煌文獻凡言「臠」者，如：「抄（炒）臠」、「調（tiǎo）臠」、「菁臠」，俱屬葷菜而非素菜¹¹。唐宋時期，敦煌有「耕田人打兔，蹠履人吃臠（hù）」之說（見P.2653《燕子賦》），亦表明「臠」爲肉食；而敦煌文獻中卻未發現蔬素稱臠的任何證據。

敦煌寺院賬曆又載有孟蘭盆節抄臠「造破盆」的記事，如前舉 P.2040 背《後晉乙巳年（945 年）前後淨土寺諸色入破曆》中就有「油肆勝（升），煮餠飪及抄臠，（七月）十七日造破盆用；油壹抄，抄臠，造小破盆子用。」按孟蘭盆節爲佛教超度先人亡靈的節日，「孟蘭盆」則爲超度法會獻給佛、菩薩的食供，必不得有肉食。人疑「造破盆」竟實之以「臠」，則「臠」必非肉食。此殆由不辨「佛盆」、「破盆」之別而致生疑也。

蓋敦煌孟蘭盆節所造食盆，分爲三種：一曰「佛盆」、二曰「破盆」、三曰「小破盆」。這在敦煌寺院賬曆中有明確的記載。如：

S.4782《吐蕃寅年乾元寺堂齋、修造兩司都師文謙諸色斛斗入破曆算會牒》：「麵三石玖斗五升，油式斗肆升，豆斗，麥柒斗，已上充七月十五日佛盆及破盆用。」¹²

S.6002（1）《吐蕃辰年某寺諸色入破曆算會牒》：「麵三石玖斗伍升，油式斗陸升半，粟拾壹石肆斗，已上充七月十五日佛盆、破盆等用。」¹³

P.2049 背《後唐同光三年（925）沙州淨土寺直歲保護手下諸色入破曆算會牒》：「粟壹石肆斗，馬家及寒苦家臥酒，（七月）十七日破盆用。」「油式斗三升，七月十五日煮佛盆用。油壹升，造破盆用。」「麵兩石三斗，七月十五日造佛盆用。麵壹石陸斗，造破盆用。」¹⁴

P.2032 背《後晉時期淨土寺諸色入破曆算會稿》：「麵兩石三斗，油式斗壹升，七月十五日造佛盆用。麵兩石肆斗五升，油叁升半，粟兩石六斗臥酒，造破盆……。」「麵兩石叁斗，七月十五日造佛盆用。麵兩石一斗，造破盆

¹¹ 「炒臠」指用油炒肉，《一切經音義》卷六一：「無汁而燂（炒）曰臠」是也；「菁臠」指以蔓菁爲主料，以肉爲輔料、以鹽、葱、薑爲佐料製作的加菜臠；「調臠」則指將炒就的肉，加入菜蔬、油、水、調料，進行合成再加工；「菁臠」，已見前述。

¹² 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第三輯，頁 311-314。

¹³ 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第三輯，頁 315。

¹⁴ 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第三輯，頁 359-363。

用。麵二斗，造小破盆用。」「麵兩石叁斗□□□□造佛盆用。麵壹石陸斗，七月十七日造破盆用。麵貳斗，造小破（盆），衆僧吃用。」¹⁵

S.6452（3）《壬午年（982）淨土寺酒破曆》：「（七月）十六日，破盆酒兩甕。」¹⁶

「佛盆」爲七月十五日盂蘭盆節獻給佛、法、僧的食盆，是爲佛教之法食，故必不許用肉，所以敦煌寺院賬曆中絕不見有「抄糲造佛盆」的記事。

「破盆」是七月十七日盂蘭盆法會結束後施捨給餓鬼及其他遊魂浪鬼的食物。破盆的製作，不一定必在七月十七日，也可以在七月十五日或十六日，而「破盆」之用，則必在盂蘭盆法會結束後的七月十七日夜晚散施。「破盆」可以有酒肉，也可以無酒肉，所以敦煌寺院賬曆中有時見有「抄糲」及用「酒」造破盆的記事。

「小破盆」是七月十七日盂蘭盆節全部齋儀罷後供給僧衆解齋的食物。上舉 P.2032 背《後晉時期淨土寺諸色入破曆算會稿》：「麵貳斗，造小破（盆），衆僧吃用。」是其明證。敦煌僧人解齋時可以吃肉喝酒，所以敦煌寺院賬曆中有「抄糲」及用「酒」造「小破盆」的記事。

在僧人不禁食肉背景下，敦煌寺院造「破盆」和「小破盆」用糲，是很正常的事，不足詫異。另一方面，我們從「佛盆」絕不備糲，而「破盆」、「小破盆」均可備糲的反差對比中，反倒可以領悟到「糲」爲肉食的信息。

筆者特別注意到 2049 背《長興二年正月淨土寺直歲願達手下諸色入破曆算會牒》：「油貳勝，算會，願達逐日炒糲用」的記事。此牒末尾所署日期爲「長興二年辛卯歲正月□日」，知願達算會時間在是年正月之內，而正月爲三長齋月之一（正月、五月、九月爲三長齋月）。由此知敦煌僧人吃糲不避齋月；筆者又注意到 P.3234 背（2）《十世紀某年敦煌某寺油入破曆》載：「十二月，付衆僧抄糲油一斗一升。」若按每次抄糲用油半升計之，則這個月內僧人抄糲吃糲不下 22 次；又假設一天之內吃糲只一次，那麼這個月內會有 22 天吃糲。其中必有屬於「六齋日」者（每月初八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日爲六齋日），由此推知敦煌僧人吃糲又不避六齋日。

¹⁵ 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第三輯，頁 465、499、506。

¹⁶ 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第三輯，頁 225。

我們通過敦煌寺院僧人食隴的記載以及對「隴」的考釋，可以肯定地說：敦煌僧人在很多情況下時常吃肉。這是這一時期敦煌佛教僧侶飲食生活的重要特徵之一。事實如此，既不可迴避，亦不必爲之曲說迴護。至於如何看待僧人食肉的問題，請留待後面加以討論。

今人往往弄不清什麼是隴，什麼是羹，什麼是肉隴，什麼是菜隴，以及菜隴與菜羹有何區別，由此給古代飲食文化研究帶來一些分歧意見，由此進一步影響到對敦煌僧人食戒問題的探討。本文只就與論題有關的問題略作討論，至於涉及古代飲食文化研究方面的分歧意見，這裏就不多說了。

二、敦煌僧人食肉的其他資料

敦煌僧人食肉的問題，不獨在食隴賬曆中反映出來，在敦煌遺留下來的其他文書中也有反映。下面略作介紹：

敦煌各僧寺、尼寺都有羊群，又有寺戶爲之放牧，以供寺僧所需羊皮、羊毛、羊奶、酪酥及肉食。敦煌文獻中就有寺戶牧羊人向寺院交納羊肉的記事。S.1519《1》《辛亥年（951）某寺諸色斛斗破用曆》載：

十二月……十六日……又麵壹斗，牧羊人納羊腔，與用。¹⁷

關於「羊腔」，高啓安先生有過準確的解釋，他說：「『羊腔』指羊宰殺後除掉頭蹄和內臟的部分。」¹⁸但高先生把這裏的「納羊腔」解釋爲寺院向官府交納的羊腔，不表明寺僧食用羊肉¹⁹。

在敦煌寺院賬曆中，凡是向官府納物的賬目，無不寫明「納官」或「納官用」之類的說明性詞語，而本條不言「納官」、「納官用」，僅說「牧羊人納羊腔」，顯然是說寺院牧羊人向寺院交納羊腔，看不出有寺院向官府交納羊腔的含義。據其所載，只能理解爲牧羊人向寺院送納羊腔、爲寺僧提供肉食。那麼這條記賬，應當視爲寺院僧人食用羊肉的證據。

P.3246《辛巳年（921）十月十五日放羊死、損、現存數抄錄》，是敦煌某寺羊群的算會賬，開頭寫道：「辛巳年（921）十月十五日，共放羊人葱（總）

¹⁷ 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第三輯，頁 177。

¹⁸ 高啓安：〈晚唐五代敦煌僧人飲食戒律初探——以「不食肉戒」爲中心〉，頁 393。

¹⁹ 高啓安：〈晚唐五代敦煌僧人飲食戒律初探——以「不食肉戒」爲中心〉，頁 393。

計池（吃）、死、損、吏喚（換）與（已）後現存，抄錄於後……」²⁰。「池」爲「喫」的借字，雖未指明是牧羊人吃或是寺僧吃，卻也不能排除牧羊人向寺院納送羊肉以供僧人食用的可能。S.1519（1）《辛亥年（951）某寺諸色斛斗破用曆》所載：「牧羊人納羊腔」正表明寺院牧羊人確有向寺院交納羊肉以供僧人吃用的事。

又如：S.4373《癸酉年（913）六月一日磴戶董流達園磴所用抄錄》：「羊一口，酒兩甌，細供四十分，去磴輪局席看木匠及衆僧吃用。」高啓安先生指出：「這是在修磴輪的工程完畢後舉行的宴會活動，看起來有僧人參與了吃肉。」但他又認爲：「這條材料並不能證明僧人亦食肉。前面幾句話對羊由誰來吃記得很明確，恰好說明羊隻由工匠和磴戶食用。」²¹

本條對羊、酒及細供的用途所作的說明，是「看木匠及衆僧吃用」。根據「細供四十分」推測，參與局席的應有四十人。賬上所記爲「木匠」和「衆僧」，其實還一定會有高先生所指出的操持磴輪並張羅局席的磴戶董流達。木匠是技工，在修磴工程中肯定只是極少數；磴戶也僅董流達一人。此外參與局席人數最多的，就是出力承擔非技術性勞動的「衆僧」了。這是由於此磴屬寺院財產，磴的修理及修磴費用皆由寺院承擔，所以該寺派去了「衆僧」出力幹活。一般說來，一項工程中出力幹笨活的人總是絕對多數，這就是賬上所說的「衆僧」。在敦煌不禁僧人食肉的情況下，「木匠及衆僧」共食此羊，乃屬正常之事，理解爲「衆僧」同樣參與了吃羊肉局席，既與賬簿載筆相符，亦於事理爲得。假若羊肉只是供工匠、磴戶極少數人吃用而「衆僧」未吃，那麼執賬僧當不會在賬上記爲「看木匠及衆僧吃用」，讓「衆僧」徒擔吃肉的空名；退一步說，假設僧人恪守不食肉戒，而執賬僧竟妄語「木匠及衆僧吃用」，豈不是對本寺「衆僧」的玷污、誹謗？須知「妄語」、「謗僧」皆是罪過。所以我的理解是「衆僧」與木匠及磴戶董流達全都參與了吃羊肉局席，執賬僧把「衆僧」與工匠一同列爲吃羊者應是據實秉筆。

敦煌文獻中又有關於僧尼可食馬肉的資料。P.3212《辛丑年（941）五月三日尼惠深牒》云：

²⁰ 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第三輯，頁 579。

²¹ 高啓安：〈晚唐五代敦煌僧人飲食戒律初探——以「不食肉戒」爲中心〉，頁 395-396。

惠深常樂去時（旁注「八月十日」），黑草捌（駁）死，隨（遂）分肉菜，
買（賣）得一兩碩來。²²

按：「捌」音bō（古讀入聲，擬音bak），用為「駁」的借字，「黑草捌」即「黑草駁」，為毛色黑多白少的母馬。S.2174《天復玖年（909）董加盈兄弟三人分家契》載：弟懷盈與兄懷子停分物有「三歲黃草捌壹頭」。²³「黃草捌」即黃草駁，為毛色黃多白少的母馬。「駁」字有時又寫作「剝」，P.3410《大中年代沙州僧崇恩處分遺物憑據》云：「上尙書（張議潮）剝草馬壹疋。」²⁴「剝草馬」即「駁草馬」，為毛色黑白加雜的母馬。

「隨分肉菜」：「隨」當為「遂」，同音借字；「遂分」者，謂遂即予以剖分也；「肉菜」云者，以肉為菜餚之謂也。尼惠深將剖分的馬肉稱作「肉菜」，表明僧尼可食馬肉。

或謂尼惠深《牒》中緊接「隨分肉菜」之後又云「買（賣）得一兩碩來」，是說惠深將馬肉換為一兩石糧食，表明自己未食馬肉。余曰：惠深是否將馬肉全部賣掉，片食不留己用，今已無法證明，可置而勿論。但據文中旁注「八月十日」之語，知此馬死於八月十日，此時敦煌尚處在次高溫季節（陽曆九月上旬，敦煌地面平均溫度攝氏 27 度），而惠深恰在此時正欲動身去常樂縣，數百斤馬肉食之不及必將變質，勢不得不將馬肉及時賣掉。所以，既使惠深把馬肉全部賣掉，也不足證明尼惠深恪守「斷肉」之戒。

S.2575《後唐天成四年（929）三月六日應管內外都僧統司置方等戒壇榜》載：「甘湯美藥，各任於時供承；非食醇醪，切斷不令入寺。」又云：「如或同慾嗜味，曲允他情，斯事透露之時，司人須招重罰，新戒逐出壇內，父孃申官別科。」所云「非食醇醪」及「同慾嗜味」，其中應包含「肉食」在內，似乎表明敦煌在舉行授戒儀式期間，嚴禁新受戒者食肉。但此中不免透露出平時並不嚴禁僧尼食肉的消息。敦煌流行的《發願懺悔略出文》（P.3210）有懺悔「飲酒食肉，吃用五辛」之語，透露出僧尼平時必有「飲酒食肉，吃用五辛」的行為。

²² 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第二輯，頁 312。

²³ 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第二輯，頁 149。

²⁴ 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第二輯，頁 152。

三、寺院祭賽用肉，為廝役、工匠提供肉食

僧人不僅自己吃肉，還用肉設祭以及供給廝役、工匠肉食。舉例來說：

S.5008《十世紀中期某寺諸色入破曆算會牒》：「油壹斗五升，于史堆子買殺羊壹，蔭子用。」²⁵

蔭子當是寺院隸屬人戶或寺廝兒女人。本條所載，表明寺院為本寺人戶、廝兒提供肉食。

同伴又載：「麥柒斗，開口羊價用。」²⁶ 本條前有「麥式斗，馬圈口佛盆用」的賬目，馬圈口在敦煌城西南 25 里甘泉水（今名黨河）上，古來在此築壩引水入宜秋渠，灌溉敦煌城西北農田。本條所說的「開口」，指打開宜秋渠口。蓋頭年冬季封堵渠口，不使河水入渠，以免沖決渠堤，淹沒村莊、道路。次年開春再打開渠口（即所謂「開口」），引水入渠，以溉農田。當地風俗在打開渠口時，須在渠口處祭祀水神，以祈豐收並免遭水旱。某寺當有莊田在宜秋渠下，故亦參預宜秋渠口的賽神活動。本條記載該寺為購買賽神羊支付羊價麥柒斗。

S.4373《癸酉年（913）六月一日磴戶董流達園磴所用抄錄》又載：「請食（石）匠除磴，五人逐日三時用麵三斗，十日中間條（調）飯羊一口。」「至十日工作了，羊一口，付石匠用。」²⁷ 該寺十天之內供給工匠兩隻食用羊，表明寺院為工匠提供肉食。

同伴又載：「（八月三日）麥七斗，渣（閘）頭賽神羊，買用。」本條表明寺院不僅允許磴戶賽神用羊，並且為之支付購羊費用。

上舉敦煌寺院供給工匠肉食及用羊肉獻供祭神的資料，反映出敦煌寺院及僧人並不忌諱用肉。

此外，寺院還接受信徒及官府施捨牛羊，高啓安先生曾舉出若干例證：

P.2863《李吉子等施入疏》：「故（殺）羊三口，施入鑄鍾。」「故（殺）羊一口，施入鑄鍾。」

P.4783《癸卯九月廿三日施牛兩頭出唱如後》：受施「陸歲耕牛壹頭，乳牛一頭」。

²⁵ 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第三輯，頁 555。

²⁶ 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第三輯，頁 556。

²⁷ 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第三輯，頁 183。

P.3478《福岳奉獻施捨支分疏》：受施「乳牛一頭。」

S.542 (5v)《丑年十二月大乘寺寺卿唐千進點算現在及欠羊牒》：「丑年七月官施羊：大白羯一口，大母白羊叁拾玖口」²⁸

此外還可以舉出P.4783《癸卯年（943）九月齋施出唱記事》一則：「癸卯年九月廿三日，故慕容刺史三周齋，施陸歲耕牛一頭，乳牛一頭……」²⁹慕容刺史即慕容歸盈，生前任瓜州刺史，卒於後晉天福五年（940）。本條所記，乃其後人爲他去世三周年忌日舉辦齋會，施給某寺兩頭牛。

戒律允許寺院受施牛羊馬駝以用於宏揚佛法，但不得用爲僧食；若僧人食用信士所施之畜，則屬非戒。敦煌寺院多有羊群，其羊多爲官府及信衆所施。所施之羊既經雜入群中，勢難分辨。故知寺僧食用之羊，未必皆非施物。上舉寺院受施功德牛羊，雖非僧人食牛羊肉的資料，卻與僧人食牛羊肉有曲折的關聯，故在此順便提及。

四、敦煌僧人所食之肉爲「淨肉」

從寺院賬目明白直書本寺炒臠、調臠、製作菁臠以及衆僧吃臠、寺院受納羊腔之類的記事可以看出，敦煌僧人食肉必是當時無須掩飾之事，寺院賬冊之所以明白直書者，知其並不稍有忌諱。

當我們看到寺院炒臠、調臠、菁臠、衆僧吃臠、吃羊，寺院受納羊腔之類的記載頻頻出現時，卻從未發現過哪怕只有一條反映寺院或僧人自行宰殺牛羊的記載。這意味著什麼：不能不引起人們思考。

筆者從上引《惠深牒》：「黑草捌（駁）死，隨（遂）分肉菜」之語，獲得了解讀此事的最初啓示。在尼惠深方欲動身去常樂縣、正需要馱運馬匹時，此馬突然死去，表明此馬之死，非由宰殺，應屬自死。尼惠深將自死而非爲我食肉而宰殺的畜肉充作「肉菜」，完全符合小乘戒律的精神。《十誦律》記如來之言云：「我聽噉三種淨肉：何等三？不見、不聞、不疑。不見者，不自眼見爲我故殺是畜生；不聞者，不從可信人聞爲汝故殺是畜生；不疑者，是中有屠兒，是人慈心，不能奪畜生命。我聽噉如是三種淨肉。」此馬既然不是「爲我故殺」，其肉屬「淨肉」，佛祖是允許僧人食用的。這裏可能表明

²⁸ 高啓安：〈晚唐五代敦煌僧人飲食戒律初探——以「不食肉戒」爲中心〉，頁 392。

²⁹ 《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第三輯，頁 93。

尼惠深在食肉問題上持小乘戒，以「淨肉」為可食。

敦煌寺院記賬中又有寺戶牧羊人向寺院交納「羊腔」的記事。牧羊人在遙遠的牧場將自死的羊或宰殺活羊，剝皮、去除內臟之後將「羊腔」交納給寺院，寺中僧人自然「不自眼見為我故殺是畜生」，當然也屬「淨肉」，可食。

至於寺院炒臠、調臠、菁臠所用的肉，既可用牧羊人交納來的「羊腔」，又可以從市上購得，僧人皆「不自眼見為我故殺是畜生」，同樣屬「淨肉」，可食。

將上述分散的事例加以集中，一個概念便突出顯示出來，那就是：敦煌僧人所食之肉乃屬「淨肉」。而大乘律禁食一切肉，唯獨小乘律允許僧人食淨肉。由此又導向這樣一個判斷：敦煌僧人在食肉問題上遵用小乘律。用這個概念回頭審視敦煌寺院炒臠、調臠、菁臠，眾僧吃臠、吃羊，寺院受納羊腔，尼惠深以自死馬肉充「肉菜」這一系列現象以及這一系列現象給今人帶來的迷惘，便都豁然明白了。

學界皆知，唐宋時期的敦煌佛教，就其教法主流而言，屬於大乘佛教。但在食肉問題上，卻用小乘戒律，這一點，以往似為學界所忽略。

五、敦煌僧人普食「淨肉」的起因、持續流行及評價

敦煌僧人食「淨肉」的風氣何由而生、何時而起？談一點個人的看法。

吐蕃佔領敦煌之前，沒發現敦煌僧人可食淨肉的跡象。而到晚唐、五代及北宋時期，敦煌僧人食淨肉卻成了極平常的事。時間邏輯表明，吐蕃統治敦煌的六十年恰恰處在這一變化的轉捩時期，不能不考慮吐蕃統治的影響。

吐蕃人基本上從事畜牧業，向以肉食為主，故吐蕃佛教不禁僧人食肉。吐蕃佔領敦煌之後，不少吐蕃僧人來到敦煌，還派來「蕃大德」掌管敦煌佛教大權，他們必然會把吐蕃佛教不禁僧人肉食的風氣帶到敦煌；另一方面，敦煌以西不少地區一向流行小乘教，據《大唐西域記》載，焉耆國、屈支國、跋祿迦國、縛喝國、揭職國、梵衍那國、竭盤陀國、烏鎩國、佉沙國……皆習學小乘教。此書還特別介紹了焉耆國的情況：「伽藍十餘所，僧徒二千餘，習學小乘教說一切有部……戒行律儀，潔清勤勵，然食雜『三淨』，滯於『漸教』³⁰矣。」（《大唐西域記》卷一「阿耆尼國」條），玄奘雖見焉耆僧「食雜

³⁰ 此處所謂「漸教」，謂佛祖在食肉問題上「隨事漸制」的教導。《涅槃經·如來性品》云：

三淨」，還仍然給予「戒行律儀，潔清勤勵」的評價，並不因其「食雜三淨」而予以否定。後來高麗求法僧慧超行經丘茲，也看到「此丘茲國足寺足僧，行小乘法，吃肉及葱、韭等也。」（《慧超往五天竺國傳》）敦煌多有西域僧侶頻繁往來，故得常見西域僧侶食肉。當吐蕃僧人把聽食一切肉的風氣帶到敦煌時，敦煌人並不特別驚怪，一般漢僧很容易受其影響，不免漸有效尤。敦煌僧界以往形成的「斷肉」傳統在食肉風氣強力衝擊下勢難繼續維持，而敦煌漢僧中的高僧大德，卻不甘心食肉之禁遭到徹底破壞。鑒於大乘經典雖有禁食一切肉的教導，而小乘經典卻也有聽食「淨肉」的佛訓，在僧人食肉問題上本來就存在著進退取捨的餘地和遊移的空間。爲了抵禦吐蕃佛教聽食「一切肉」的頹風，另一方面也爲「斷肉」傳統守住最後一塊陣地，於是以退爲守稍作讓步，採取了小乘戒律聽食「淨肉」的辦法加以變通。《十輪經》載佛所說偈云：「破戒諸比丘，猶勝諸外道。」敦煌僧人能夠守住拒食「不淨肉」的小乘戒，終歸不致「破戒」，倒是一種護戒之舉。如此說來，吐蕃統治時期之所以首揭敦煌僧人聽食淨肉的帷幕就是可以理解的了。

敦煌佛教從禁食一切肉到聽食「淨肉」的轉變，奠定了「教法從大乘，食肉從小乘」的格局。這樣的格局，卻極大地推動了敦煌佛教世俗化的進程，後來終於形成一種前所未有、別處所無的敦煌世俗佛教。我曾經用八個字概括過敦煌世俗佛教的基本性質和特徵，即「諸宗皆奉，不尊一宗」³¹。這在僧人食肉的問題上也體現出來。

沙州反蕃起義趕走了吐蕃統治者，歸義軍首領即「訓以華風」、「軌俗一變」（語見〈張淮深德政碑〉）。而吐蕃統治給敦煌佛教帶來的食肉之風本應予以革除，爲何仍然保持下來並且延續下去？我推想約有以下兩個原因：

1. 敦煌起義成功之初，最緊迫的要務是團結內部，收復周邊地區，打破孤島被圍之勢以鞏固新政權。而敦煌僧界以都僧統洪辯爲首的釋門骨幹，曾積極參與逐蕃起義的密謀，不少僧人還加入起義隊伍東征西戰³²；在吐蕃長達六十年的統治時期，僧界食用「淨肉」已成習慣，民衆亦視爲平常，「聽食淨肉」實際上已化入當地佛教民俗，一旦強行斷肉，反而會激起僧界反對，

「（佛言：）『從今日始，不聽聲聞弟子食肉。若受檀越信施之時，應觀是食如子肉想。』……迦葉又言：『如來何故先聽比丘食三種淨肉？』『迦葉！是三種淨肉，隨事漸制。』」

³¹ 拙文：〈唐宋時期的敦煌佛教〉，見《敦煌佛教藝術文化論集》，頁 374，蘭州大學出版社，2002 年 7 月。

³² P.3249《歸義軍兵名簿》爲唐大中、咸通間歸義軍兵名冊，殘存八隊 76 人名，中有僧人士兵 13 人，占士兵總數的 17 %。參閱《敦煌學大辭典》頁 398「歸義軍兵名簿」條。

破壞內部團結，引起政治危機。出於安定內部、穩定人心的需要，歸義軍首領對當地僧人食肉一事也就隨緣方便一仍其舊，後之歷代歸義軍首領亦踵前不替。這樣，敦煌僧人聽食「淨肉」的風氣便得以延續下來。

2. 歷代歸義軍首領之所以不禁僧人食淨肉，除了政治的需要之外，也有佛教本身的原因。那就是佛教世俗化大勢的推動。食肉與否，並不決定佛性之有無。說到這裏，不能不提到律宗大師求那跋摩與宋文帝的一段對話：

宋文帝嘗謂求那跋摩曰：「弟子常欲持齋不殺，迫以身殉於世，不獲從志。法師既不遠萬里，來化此國，將何以教之？」跋摩曰：「夫道，在心不在事；法，由己非由人……帝王以四海為家，萬民為子，出一嘉言，則士女咸悅；布一善政，則人神以和。刑不失命，役無勞民，則使風雨適時，寒暖應節，百穀滋繁，桑麻鬱茂。如此持齋，齋亦大矣；如此不殺，德亦衆矣。寧在闕半日之餐、全一禽之命，然後方為弘濟耶？」帝乃撫几歎曰：「夫俗人迷於遠理，沙門滯於近教，迷遠理者，謂至道虛說；滯於近教者，拘戀（攣）篇章。至如法師所言，真謂開悟明達，可與言天人之際矣！」（慧皎《高僧傳》三 求那跋摩傳）

求那跋摩的這段名言，或許有助於我們理解歸義軍首領對敦煌僧人食肉問題的態度。特別是禪宗六祖惠能高張「即心即佛」之說，倡言「世間若修道，一切盡不妨。」食肉遠非「一切」，不足對「修道」造成窒礙。與其「拘攣篇章」，何若「布一善政」？律宗大師言之在先，則敦煌行之於後，亦可謂踵賢矣。

從梁武帝以來，我國僧人便基本斷卻肉食。雖有少數僧人暗自食肉的事件發生，但一旦發現，總會受到譴責。唐代還對僧尼「飲酒食肉，設食五辛」作出了罰「苦役」的規定（見《唐六典·禮部·祠部郎中員外郎》）。唐人房千里《投荒雜錄》載：

南人率不信釋氏……間有一二僧，喜擁婦食肉，……或請僧設食，翌日，宰羊豕以噉之，目曰「除齋」。（據委宛山堂本《說郛》卷二十一節引）

這裏所說的嶺南僧人「擁婦食肉」，情況可謂嚴重。但嶺南地區並非佛教發達之域（從「南人率不信釋氏」之語可知），而敦煌為著名的佛教發達之區；嶺南僧人食肉者畢竟只是「間有一二僧」，遠非整個地區的普遍現象，而敦煌則大不相同。敦煌僧人公然普食淨肉卻被視為合律合法，而且時歷兩百多年，地涉沙、瓜二州。像敦煌這樣的大乘佛教發達之區而僧人普食淨肉，

自梁武帝以後內地從來不曾有過，因而成為中國本土佛教史上絕無僅有之例，也成為敦煌世俗佛教最為突出的一大特點。

佛教世俗化的核心，是人本思想的逐漸加強。佛教世俗化的過程，就是佛教信仰中人生功利成份逐漸滋長的過程。早期的中國佛教，唯佛為歸，寄望來世成佛。上海圖書館藏敦煌寫經 052 號《妙法蓮花經卷第五》末題「乙卯之歲（415？）四月中旬，清信女姚阿姬為一切衆〔生〕頂戴供養。願所往生處，離苦獲安。」³³ 又，敦煌研究院藏《大慈如來告疏》末題：「興安三年（454）五月十日，譚勝寫傳教人。願生生之處，長直（值）彌勒。」³⁴ 上舉兩件早期寫經，一再表明信徒十分傾心於來世（所謂「往生處」「生生之處」）。為了來世脫離苦海，信徒會犧牲自己，捨身事佛，幾乎到了無視現世之我的境界。梁武帝就曾三次捨身，還自斷酒肉，克制身口之慾，並推而廣之，首先令出家僧尼斷絕酒肉。與此同時，在各階層信徒中，自我意識卻在潛滋暗長，逐步覺醒。日本京都博物館藏大谷探險隊所獲新疆吐峪溝文書《優婆塞戒經卷七》末題：「歲在丁卯（427）夏四月廿三日，河西王世子、撫軍將軍、錄尚書事大且渠興國，與諸優婆塞等五百餘人共於都城之內請天竺法師曇摩讖譯此在家菩薩戒，至秋七月廿三日都訖。秦沙門道養筆受。願此功德，令國祚無窮，將來之世，值遇彌勒。」³⁵ 這裏儘管仍然希求「將來之世，值遇彌勒」，但也祈求今世的「國祚無窮」，提出了今生人世的要求。後來，世俗的願望愈來愈多，日本書道博物館藏敦煌北魏寫經《觀音經》末題：

……清信士佛弟子尹波，寔由宿福不勤，觸多屯（迍）難。扈從主人東陽王殿下，屆臨瓜土……輒興微願，寫《觀音經》冊卷，施諸寺誦讀。願使二聖慈明，永延福祚；九域早清，兵車息鉀（甲）；戎馬散于茂苑，干戈輟為農用；文德盈朝，哲士溢闕，鏘鏘濟濟，隆於上日；君道欽明，忠臣累葉；八表宇宙，終齊一軌；東陽王殿下，體質康休，洞略云表；年壽無窮，永齊竹柏；保境安蕃，更無虞寇；皇途尋開，早還京國；敷暢神機（機），位升宰輔；所願稱心，事皆如意；合家眷大小、親表內外、參佐家客，感（咸）同斯祐。又願一切衆生，皆離苦得樂。弟子私眷，沾蒙此福，願願

³³ 池田溫：《中國古代寫本識語集錄》，日本大藏出版株式會社，頁 82，1990 年 3 月。

³⁴ 池田溫：《中國古代寫本識語集錄》，頁 87。

³⁵ 池田溫：《中國古代寫本識語集錄》，頁 83。

從心，所求如意。大魏孝昌三年（527）歲次丁未四月癸巳朔八日庚子，
佛弟子、假冠軍將軍、樂城縣〔開國伯〕尹波敬寫。³⁶

這裏幾乎全部都是世俗人生的種種願望。隋唐以來，信徒們世俗人生的要求更有加無已，北圖烏字 62 號《般若心經》（九世紀敦煌寫經）卷首添寫的持經功德文曰：

……誰能讀此《金剛》神經者，一日誦五遍，遠行來者；誦九遍，道路〔無〕險苦……陽（炀）銅灌積住（堅柱），白銀作屋脊，琉璃作屋椽，日月作僚（寮）窗……此經雖小，大有威神，亦勝《法華》，亦勝《涅槃》；亦如大海，亦如火山。入海採寶，隨其多少，皆得重（總）來；入山斫木，隨其長短。誰能霸（把）此經，手中羅文（紋）成；誰能看此經，眼中重光生；誰能讀此經，六國好音聲。大罪得滅，小罪得除。若入刀山，刀山摧折；若入劒樹，劒樹崩缺；若入瀡（鑊）湯，瀡（鑊）湯自煞；若入爐炭，爐炭自滅；若入地獄，地獄枯竭（枯竭）……³⁷

可以看出，此文基本上拋棄了現世苦修、唯求來世的信條，卻以現世人生的種種利樂來吸引人們信佛讀經，非常典型的反映了佛教信仰趨向世俗功利的轉變。對於經常遭遇不幸和苦難的人們來說，最迫切需要的無疑是免除眼前的種種苦難。此後，敦煌佛教進一步同世俗功利密切結合，到吐蕃統治時期終於形成別具一格的世俗佛教。

爲了擺脫眼前的種種苦難，獲得今生的幸福安樂，個人要奮鬥，也需要其他外力的幫助。於是佛教就給人帶來了神佛佑助的希望，但同時也用許許多的戒律對信徒加以約束限制。有些約束限制是必要的，但也有不少律戒的確成爲信徒沈重的枷鎖。信徒一方面渴求神佛的佑助，一方面又不樂於枷鎖的束縛，所以對某些特別苛瑣或時地不宜、勢難堅持的戒條，先是陽奉陰違，後則加以變通。律宗大師道宣著《四分律刪繁補缺行事鈔》，就對舊律律作了不少的裁汰取捨，後來東塔派的懷素著《四分律開宗義記》，又對道宣之作有所變通。在高僧大德對律戒進行裁汰變通的同時，一般僧人和信衆，也按照自己的意願對成文的律戒暗自進行取捨並變通實踐。比如敦煌僧人信奉大乘，卻依小乘戒律食用「淨肉」，便是敦煌僧人根據現實的需要對大乘教義進行的變通。在佛教迅速趨向世俗化的敦煌，隨緣順俗，作此變通，是

³⁶ 池田溫：《中國古代寫本識語集錄》，頁 114。

³⁷ 池田溫：《中國古代寫本識語集錄》，頁 440。

當地佛教世俗化發展的自然之勢，只不過發展的步伐較其他地區特別加快而已。後來，日本從明治天皇以來大開禁戒，允許僧侶娶妻吃肉，被人稱為「無戒佛教」³⁸。而敦煌比日本早行了一千年。

本文指出敦煌僧人聽食淨肉的事實，旨在認識敦煌世俗佛教某些不同尋常的特點，有助於對古代敦煌世俗佛教狀況的瞭解。我們從敦煌文獻的反映和敦煌佛窟的修造及維護可以看出，敦煌僧人向佛之心的確十分虔誠，而敦煌僧人仍然守持著大乘及小乘的諸多戒律，不能因為敦煌僧人聽食淨肉就以「無戒佛教」目之，更不能因此斥為「偽濫僧」、「惡墮教」而瞋目以對。



³⁸ 參見上田天瑞：〈戒律思想之發展〉，收入《律宗概述及其成立與發展（律宗專集之一）》，頁 379-380，臺北：大乘文化出版社，1978 年 12 月出版。