

古代佛教法供养与敦煌莫高窟藏经

张先堂

(敦煌研究院 科研处, 甘肃 敦煌 736200)

内容摘要:本文梳理了佛教经典中的法供养——佛经供养观念,指出大乘佛教对法供养特别重视,由此形成了诸种供养法供养为上、为最的观念,并利用佛教史籍考察了南北朝隋唐五代时期佛经崇拜现象的演变及其特点,在此基础上论证了自己的观点:敦煌莫高窟藏经洞藏经的来源、结构及其封闭都与佛教法供养活动密切相关,是法供养的产物。

关键词:供养;法供养;佛经崇拜;莫高窟藏经

中图分类号:G256.1 文献标识码:A 文章编号:1000-4106(2010)05-0001-11

Ancient Buddhist Dharma Worship and the Hidden Sutras in the Mogao Caves at Dunhuang

ZHANG Xiantang

(The Science Division of the Dunhuang Academy, Dunhuang, Gansu, 736200)

Abstract: Through a comprehensive study on the ideas of the Buddhist Dharma worship, namely the Buddhist sutra worship recorded in Buddhist sutras, this paper suggests that Mahayana Buddhism paid special attention to the Dharma worship and resulted in the thought that the Dharma worship was the best one among various ways of worship. By investigating the evolution and characteristics of Buddhist sutra worship during the Southern and Northern Dynasties, the Tang and the Five Dynasties based on Buddhist texts, this paper also presents a new opinion that the sources, structure and closure of the Mogao Library Cave at Dunhuang were closely associated with the Buddhist Dharma worship activities, and resulted from the Dharma worship.

Keywords: worship, dharma worship, Buddhist sutra worship, the hidden sutras in the Mogao Caves

近年来,笔者进行《敦煌石窟供养人研究》课题研究时,在考察佛经、佛教史籍、敦煌写经的基础上,同时受到一些学者研究观点的启发,对佛教的法供养观念及其指导下形成的佛经崇拜现象以及它们与敦煌莫高窟藏经洞藏经的关系获得了一

些新的认识。

佛教经典中的法供养——佛经供养观念

供养又称供施、供给,或略称供,本为供给资

收稿日期:2010-04-15

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“敦煌石窟供养人研究”(05JJD870157)

作者简介:张先堂(1961—),男,山西省静乐县人。敦煌研究院科研处处长、研究员,从事敦煌文学史、佛教史研究。

养之意,起初指以饮食、衣服等生养之资供给佛法僧三宝以及父母、师长、亡者,后来也指崇敬、赞叹、礼拜等精神性的供养。供养既是佛教的一个基本概念,又是佛教倡导的一种重要修行活动。

在佛教经论中有大量关于供养的论述,不同时代、不同宗派的经典对供养的对象、方法,供养物的种类,供养的功德、意义等方面有多种不同的表述,提出了二种供养、三种供养、三业供养、四种供养、四事供养、五种供养、十种供养等等不同的概念,都是根据供养的对象、供养物的种类、供养的方法不同而做出的种种分别。梳理这些不同的论述,有助于深入理解佛教的供养观念。

在早期的经律中比较强调物质供养,由于初期教团有赖于信徒施舍衣服、饮食、卧具、汤药等生活必需品以为供养,信众所施予佛、塔庙、佛像、比丘(尼)、僧团之房舍与土地为僧团经济之重要来源,称为“四事供养”。如西晋竺法护译《佛说普曜经》云:“尔时世尊游舍卫城,国王大臣、豪尊长者,凡庶万民,咸共供养衣被、饭食、床褥卧具、病瘦医药,一切所安。”^[1]东晋瞿昙僧伽提婆译《增一阿含经》云:“国土人民四事供养:衣被、饮食、床卧具、病瘦医药。”^[2]萧齐僧伽跋陀罗译《善见律毗婆沙》云:“恒往至知识家,为四供养故,饮食、衣服、汤药、房舍。”^[3]

后来随着佛教的发展,由于不同时代佛教学者在佛教三藏经典,特别是论和疏注中的不断发挥和演绎,供养的含义逐渐变得丰富起来,产生了名目众多的供养概念。

后秦鸠摩罗什译龙树造《十住毗婆沙论》云:“供养有二种:一者善听大乘正法,若广若略;二者四事供养,恭敬礼侍等。”^[4]这是在“四事供养”之外又增加了听法供养。唐玄奘译《阿毗达磨集异门足论》中则将供养分为财供养、法供养二种:“以可意色、声、香、味、触、衣服、饮食、卧具、医药及余资具,于他有情,能惠能施,能随惠施;能弃能舍,能遍弃舍,是谓财供养……以素担纆,或毗奈耶,或阿毗达磨,或亲教语,或轨范语,或传授藏,或余随一可信者语,于他有情,能惠能施,能随惠施;能弃能舍,能遍弃舍,是谓法供养。”^{[4]372}其实也是在以四事供养为核心的财供养之外,又增加了听闻并践行佛法的法供养。

北魏菩提流支译天亲菩萨造《十地经论》云:“一切供养者有三种供养:一者利养供养,谓衣服

卧具等;二者恭敬供养,谓香花幡盖等;三者行供养,谓修行信戒行等。”^{[4]138}唐澄观、宗密《华严经普贤行愿品别行疏钞》提出财供养、法供养、观行供养三种。财供养,指供以世间之财宝、香花等之供养;法供养,指起菩提心,而行自利、利他之二利;观行供养,指行周遍含融观、事事无碍观等华严观行供养^[5]。实质上都是在物质供养、精神恭敬供养之外,又特别提出了观行、践行佛法的法供养。

值得注意的是,在大乘佛典中特别推崇法供养,认为在诸种供养中以法供养为最。梁扶南三藏曼陀罗仙译《宝云经》卷5云:“菩萨复有十法,名善供养佛。何等为十?以法供养于佛,以救拔济众生供养于佛,以教化众生令立诸善供养于佛,常与一切众生利供养于佛,不舍愿行供养于佛,不舍菩萨所行供养于佛,言行相应供养于佛,心无疲厌供养于佛,不舍菩提供养于佛,不以财施供养于佛。何以故?善男子,如来法身不待财施供养,惟以法施供养为上,以具足供养利益众生,令得安乐常获善利……何以故?菩萨要依众生修诸功德,乃至成阿耨多罗三藐三菩提,若无众生,终不能成阿耨多罗三藐三菩提无上正觉,为具佛道,以法供养为最第一,不以财施为真供养。”^[6]唐般若所译《四十华严》中《入不思议解脱境界普贤行愿品》云:“诸供养中,法供养最,所谓如说修行供养、利益众生供养、摄受众众生供养、代众生苦供养、勤修善根供养、不舍菩萨业供养、不离菩提心供养。善男子,如前供养无量功德,比法供养一念功德,百分不及一。”^[7]这都是强调法供养才可以成就阿耨多罗三藐三菩提无上正觉,才是供养的最高境界。

那么,法供养的内涵究竟指什么?鸠摩罗什译《维摩诘所说经》中说得比较明白。该经《法供养品第十三》记述月盖王子问佛:“诸供养中法供养胜,云何为法供养?”佛答曰:“法供养者,诸佛所说深经……十方三世诸佛所说,若闻如是等经,信解、受持、读诵,以方便力为诸众生分别解说,显示分明,守护法故,是名法之供养。”并反复强调:“以法供养于诸供养为上、为最,第一无比。”^[8]按照《维摩诘经》的说法,法供养的对象是十方三世诸佛所说之经,这就把法供养明确指实为佛经供养;同时

① 参见《中华佛教百科全书》、《佛光大词典》中“供养”条目的解释。

同上。

说明凡是听闻、信解、受持、读诵、解说、宣明、守护佛经等行为,都可称作法供养,这可以说是广义的法供养概念。鸠摩罗什及其所译经典在中国佛教史上具有崇高地位,广泛流传,因而鸠摩罗什所宣扬的法供养观念被中国佛教信徒普遍接受信从。

大乘佛典对法供养的重视,在论藏中也得到了充分体现。唐玄奘译世亲菩萨造《辩中边论》卷下云:“大乘有十法行:一书写,二供养,三施他,四若他诵读专心谛听,五自披读,六受持,七正为他开演文义,八讽诵,九思惟,十修习行……行十法行者,获福聚无量。”^[9]唐天竺三藏波罗颇蜜多罗译无著菩萨造《大乘庄严经论》卷13云:“诸菩萨于大乘法有十种正行:一书写,二供养,三流传,四听受,五转读,六教他,七习诵,八解说,九思择,十修习。此十正行能生无量功德聚。”^{[9]659}尽管两部论中概括的法供养十种修行方式的具体内容不尽相同,但它们对法供养的重视却是一致的。

大乘佛教之所以重视佛法即佛经的供养,缘于佛经是佛法的体现,佛经的长久流传是法轮常转的象征。正如唐菩提流志译《大宝积经》卷5中佛对文殊菩萨所言:“如是微妙法门,即诸菩萨契经之本,我今付嘱于汝。汝当来世,受持读诵,为人解说。譬如转轮圣王出现于世,所有七宝皆悉在前,王灭之后宝随隐没。如是微妙法门流行于世,即诸如来七菩提分等法眼不灭,若不流行,正法当灭。是故文殊师利,若善男子善女人等,为求菩提,应当发起精进,书写此经,受持读诵,为人演说,此是我教,勿于后世生悔恨心。”^[10]北周时出身敦煌的慧远法师在反对武帝毁废经像时,宣称佛教“赖经闻佛,藉像表真”^[11],隋代吉藏也说“佛灭度后有形像及经书……造像表其所见,书写传其所闻”^[12],都是这种思想的体现。

由于大乘佛教对法供养的高度重视,于是我们看到在许多大乘佛经中都在大力倡导、宣扬对佛经的供养及其功德利益。

北凉昙无讖译《大方等大集经》卷18云:“若有善男子善女人,欲令佛法久住于世不灭尽者,应当供养是大集经……若能供养如是大集,即是供养十方诸佛,释迦如来灭度之后,随有是经流布之处,若有听、受持、读诵、说、书写经卷乃至一偈一句一字,而其国主一切恶事即得消灭,所有树木谷米药草,四大天王降施甘露,而以益之,国土王法悉得增长,邻国恶王勤求和同,各各自生喜心慈

心,一切诸天佛弟子者悉来拥护……”^[13]

元魏昙摩流支译《信力入印法门经》卷5:“若复有善男子善女人,信此法门,信已书写,若教他书,若自身诵,若教他诵,乃至经夹书写,信敬受持,供养——然灯、香华、末香、涂香、华鬘供养此法门者,文殊师利,此福胜前无量阿僧祇。”^{[7]958}

玄奘译《大般若波罗蜜多经》卷104:“若善男子善女人等,不离一切智智心,以无所得为方便,于此般若波罗蜜多,至心听闻,受持读诵,精勤修学,如理思惟,广为有情,宣说流布,或有书写,种种庄严,供养恭敬,尊重赞叹,复以种种上妙花鬘涂散等香,衣服、瓔珞、宝幢、幡盖,众妙珍奇,伎乐灯明而为供养,是善男子善女人等,由此因缘所生福聚,甚多于彼无量无边,不可思议,不可称计。”^[14]

唐义净译《药师琉璃光七佛本愿功德经》卷下:“若于此经受持读诵,或复为他演说开示,若自书,若教人书,恭敬尊重,以种种华香、涂香、末香、烧香、华鬘、瓔珞、幡盖、伎乐而为供养,以五色缯彩而裹裹之,洒扫净处,置高座上,是时四大天王与其眷属,及与无量百千天众,皆诣其所供养守护。”^{[8]414-415}

诸如此类在大乘佛经中不胜枚举,都是宣扬对佛经的种种供养及其功德利益。

对法供养的重视和强调在鸠摩罗什所译《妙法莲华经》中达到了顶峰,该经中佛告药王:“如来灭度之后,若有人闻《妙法华经》,乃至一偈一句,一念随喜者,我亦与授阿耨多罗三藐三菩提记。若复有人,受持、读诵、解说、书写《妙法华经》,乃至一偈,于此经卷敬视如佛,种种供养——华、香、瓔珞、末香、涂香、烧香、缯盖、幢幡、衣服、伎乐,乃至合掌恭敬。药王!当知是诸人等,已曾供养十万亿佛,于诸佛所成就大愿,愍众生故,生此人间。”^[15]这里将供养《法华经》等同于供养十万亿佛的高度,并且倡导“种种供养”,其供养形式之多,竟至被人称为“十种供养”。

在佛教的法供养中还存在一个问题:对佛经书写、受持、读诵、解说,都需要具备一定的文化水平,而对于古代不识字、文化水平较低的广大民众来说,这些供养形式都存在一定的困难。其实,佛经中已经对此做了解答。鸠摩罗什译《大智度论》中解释:“今此中不能受持、读诵、念般若等,但书写供养,云何得是功德。答曰:是人所得功德,亦同于上。何以故?有人先已闻师说般若义,深入爱乐,

然不识文字,违离师故,不能读诵,而不惜财宝,雇人书写,尽心种种供养,意与读诵者同故,亦得功德。”^[16]这也就是说,即使不识字的人,虽然不能受持、读诵、解说佛经,但只要花钱雇人书写供养佛经,也可以与读诵佛经得到同样的功德。大概正因此,在上述论藏所列“大乘十法”即法供养的十种修行方式中都将书写列在首位。唐朝议郎行河南府告成县主簿徐锴在为菩提流志译《大宝积经》所撰“述”中也说:“于是肱筐探笥,檀波罗蜜,广迭简笈,首崇书写。”如此“方使猛风吹岳,长存妬路之文;劫火烧天,不坏多罗之典”^{[10]2},也即强调书写可使佛经长存于世。

如果说佛教经论中是从正面倡导佛弟子供养佛经,律典中则明确规定受戒出家的佛弟子必须供养佛教经律。如鸠摩罗什译《梵网经卢舍那佛说菩萨心地戒品》卷10规定:“若佛子,常应一心受持读诵大乘经律,剥皮为纸,刺血为墨,以髓为水,析骨为笔,书写佛戒,木皮、谷纸、绢素、竹帛,亦应悉书持,常以七宝无价香花一切杂宝,为箱囊盛经律卷,若不如法供养者,犯轻垢罪。”^{[3]1009}若不按规定供养佛经,就是犯轻垢罪,要受到处罚。

由上可见,佛教经、律、论三藏都对法供养——佛经供养做了论述和规定,佛经供养遂成为佛教信徒必须遵守的信念。

南北朝隋唐五代佛教的法供养活动——佛经崇拜

佛教史专家方广钊先生曾指出:“在印度佛教史上,如果说小乘偏向于以教团为中心传承与运作的话,大乘则偏向于以经典及其承载的思想为中心传承与运作。”^[17]佛教法供养观念的流行,正可以说是大乘佛教这种偏向的一种表征。由于大乘佛教对法供养的倡导和推崇,造成古代佛教法供养活动盛行,形成佛经崇拜的现象。本文着重考察南北朝隋唐五代的佛经崇拜现象。

佛经崇拜的突出表现首先是译经的盛行、经疏的繁荣和经录的发达。基督教主要崇拜《圣经》,伊斯兰教主要崇拜《古兰经》,而佛教崇拜的经典则汗牛充栋。佛教认为佛陀所说法从内容说有经律论三藏,从经文体裁来说有十二部经(又称十二分教),数量繁多。从东汉末安世高、支娄迦谶宣译众经以来,历代译经僧人传译不断,汉译经典日益

增多。由于源自异域天竺的佛经文句殊异、意蕴玄奥,为了解释、宣明佛教义理,中国南北朝时期佛教各学派,特别是隋唐时期各宗派的高僧撰著了众多的佛经注疏。由于佛教经律论三藏卷帙浩繁、内容繁杂,为了综理众经,纲纪群籍,中国佛教学者们又大量编撰经录。我国现存最早的佛教经录为梁僧祐所撰《出三藏记集》10卷,记载东汉至梁所译经、律、论三藏的目录,编录佛典2162部、4328卷。随着佛教在隋唐时代的大繁荣,汉译佛经又得到了极大发展,至唐代开元年间智升撰《开元释教录》20卷,收录自东汉孝明皇帝永平十年(67)至唐玄宗开元十八年(730)共664年、19个朝代、僧俗167位译撰者译撰的汉文佛教典籍2278部、7046卷。据唐圆照《贞元新定释教目录》,开元十八年之后又出经169部353卷。由此形成了中国佛教史上规模庞大的“众经”、“一切经”、“大藏经”,这在世界各大宗教中是十分独特的现象。

佛经崇拜的又一突出现象是佛教信徒受持、诵读、解说、书写佛经活动的盛行。南北朝隋唐五代,上至王公贵族、高僧大德,下至普通僧尼、俗家弟子,都热衷于参与这些活动。

对于《妙法莲华经》中“若善男子、善女人,于《法华经》,乃至一句,受持、读诵、解说、书写,种种供养经卷”之句,天台智者大师解释道:“五种法师:一受持、二读、三诵、四解说、五书写……信力故受,念力故持,看文为读,不忘为诵,宣传为说,圣人经书难解须解释。”^[18]表明中国僧人对受持、诵读、解说、书写佛经的理解和重视。梁慧皎《高僧传》、唐道宣《续高僧传》、宋赞宁《宋高僧传》中均分为译经、义解、习禅、明律、护法、感通、遗身、读诵、兴福、杂科声德等十科。其中义解、读诵二科就是重在记叙有关高僧解说、受持、读诵、书写佛经的事迹。在《高僧传》中,义解一科自然属于高僧功绩,占有较大篇幅,诵经一科所占人数、篇幅比例较其他类为少。但特意为此类高僧立传,借以张扬受持、诵读、抄写佛经重要性的意义是显而易见的。如《续高僧传》卷28记载唐初俗姓肖氏的释慧铨、释智证兄弟及其肖氏家族“以家世信奉偏弘《法华》,同族尊卑,咸所成诵,故萧氏《法华》,皂素称富,特进撰疏,总集十有余家,采掇菁华,揉以胸臆,勒成卷数,常自敷弘。时召京辇名僧,指摘瑕累,或集亲属僧尼,数将二十。给惠以时,四事无怠,故封禄所及,惟存通济。太府情好读诵为先,故

生至终,诵盈万遍,雇人抄写总有千部。每日朝参,必使候者执经在前,至于公事微隙,便就转读,朝伍仰属,以为绝伦。自释化东传,流味弥远,承受读诵,世罕伊人,萧氏一门,可为天下楷模矣。”^[19]肖氏一门僧俗皆崇奉《法华经》,不仅撰作经疏,而且读诵超过万遍,抄写总有千部,所以道宣倍加赞扬,要天下人以为楷模。

起源于晋代,兴盛于六朝,大盛于隋唐的佛教灵验记(又称为应验记、感通录)中记载了大量僧俗信徒崇奉佛教三宝获致种种福报的灵验故事^[20-21],记述种种因抄写、受持、爱护、诵读佛经等善行而获得福报的灵验故事是其中主要内容之一,反映了历代僧俗信徒佛经崇拜的观念和活动。它们是我们考察古代佛经崇拜现象的很好材料。

从南北朝开始,由于某些佛经特别流行,受到人们崇奉,随之而产生了一系列的灵验记。如刘宋傅亮《光世音应验记》1卷、刘宋张演《续光世音应验记》1卷、齐陆杲《系观世音应验记》1卷,都是随着南北朝时期《观世音经》的流行而产生的。至唐代,有关佛经的灵验记更是层出不穷。惠祥《弘赞法华传》10卷、僧详《法华传记》10卷、法藏《华严经传记》5卷、惠英《大方广佛华严经感应传》1卷,都仿《高僧传》而立传译、论释、讲解、遗身、诵持、转读、书写、听闻等科,其中有关佛经灵验故事多见于诵持、转读、遗身科。梓州司马孟献撰《金刚般若经集验记》、太常少卿段成式《金刚经鸠异》,则是有关《金刚经》灵验故事的汇集。此外,道宣编《集神州三宝感通录》中的“瑞经录”、道世编佛教大型类书《法苑珠林·敬法篇》中的“感应缘”、北宋李昉编《太平广记》“报应”类中,都根据宋刘义庆《宣验记》、齐王琰《冥祥记》、梁王曼颖《续冥祥记》、隋侯白《旌异记》、唐王毂《报应记》、唐唐临《冥报记》、唐郎余令《冥报拾遗》等灵验类著作而汇录了大量有关南北朝隋唐时代佛经灵验的故事。如《集神州三宝感通录·瑞经录》记载:

武德年中,都水使者苏长,为巴州刺史。度嘉陵江,中流风起船没,男女六十余人皆溺死。唯有一妾。常读《法华经》,及水入船,妾头戴经函,誓与俱死,乃随波泛滥,顷之达岸。经函外湿内干,于今尚在。^{[11]429}

此类故事意在证明崇奉、受持、诵读佛经可以带来种种福报,甚至可以获得救死护生的神验。

最为神奇的当属死而复生的故事了,如《法苑珠林》所录出自《冥报记》的赵文信故事:

唐遂州人赵文信,至贞观元年暴死,三日后还得苏,即自说云:初死之日,被人遮拥驱逐将行,同伴十人,并共相随至阎罗王所。其中见有一僧,王先唤师,问云:“师一生已来修何功德?”师答云:“贫道从生已来唯诵《金刚般若》。”王闻此语,忽即惊起合掌赞言:“善哉善哉!师审诵《般若》,当得升天出世,何因错来至此?”王言未讫,忽有天衣来下引师上天去。王后唤遂州人前:“汝从生已来修何功德?”其人报王言:“臣一生已来不修佛经,唯好庾信文章集录。”王言:“其庾信者是大罪人,现此受苦,汝见庾信颇曾识不?”其人报云:“虽读渠文章,然不识其人。”王即遣人引出庾信,令示其人,乃见一龟,身一头多。龟去少时,现一人来,口云:“我是庾信,为生时好作文章,妄引佛经,杂糅俗书,诽谤佛法,谓言不及孔老之教,今受罪报龟身,苦也。”此人活已,具向亲说。遂州之地人多好猎,采捕虫鱼,远近闻见者,共相鉴诫,永断杀业,各发诚心,受持《般若》,迄今不绝。^{[11]422}

此类因受持、读诵佛经死而复生的故事在隋唐时代十分流行,敦煌文献中也保存有不少。如P.2099、S.3257、北11等23个《金光明经》卷首均抄有叙述《忏悔天罪〈金光明经〉传》,叙述温州张居道因杀生而病死,在地狱发愿造该经遂得复活;P.2136、P.2186、P.2297、北11等7个抄卷所录《普贤菩萨说证明经》之前皆抄有《黄仕强传》,叙述唐永徽三年黄仕强病死,因在地狱中许诺抄写该经而复活。由此可知,将灵验记附着于有关佛经一同抄写流传,是唐代佛经在民间流通的普遍形式。

如果说上述赵文信故事中,通过他因受持《金刚般若经》死而复生的情节,意在证明供养佛经必获福报,那么庾信因诽谤佛法而转生为龟的情节,则意在证明不崇奉佛法必遭恶报。还有一些佛教灵验记是专门讲述因不敬佛经而遭恶报的故事。如《法苑珠林》所录出自《冥祥记》的一则故事:“宋尼释智通,京师简静尼也,年貌姝少,信道不笃。元嘉九年师死罢道,嫁为魏郡梁犀甫妾,生一男。年大

七岁,家甚穷贫,无以为衣。通为尼时有数卷素《无量寿》、《法华》等经,悉练捣之以衣其儿。居一年而得病,恍惚惊悸,竟体剥烂,状若火疮,有细白虫日去升余,殄痛烦毒,昼夜号嗽。常闻空中语云:坏经为衣,得此剧报。旬余而死。”^[22]

南北朝隋唐时代的佛经灵验记对于考察历代佛经崇拜活动具有重要意义,一方面,它们通过讲述种种因受持、诵读、崇奉佛经而获得福报和因不敬佛经而遭恶报的灵验故事,意在证明正如大量佛经所反复宣称的那样,佛经的确具有种种超凡的法力和神验,宣扬“受持读诵必降征祥,如说修行无不通感”^{[11]426}的观念,反映了人们对佛经的崇

拜。另一方面,它们讲述种种生动具体而又似乎真实可信的灵验故事,因而具有很强的感染力,有助于劝诱更多的民众投身于崇奉、受持、读诵佛经的活动,使得佛经崇拜活动更加普及发达。

根据南北朝隋唐五代宋初佛教史籍进行比较全面的考察后即会发现,由于不同时代佛教宗派的消长、佛教信仰的变迁,佛教信徒佛经崇拜的对象也在发生着变化。笔者选取梁《高僧传·诵经》、唐《续高僧传·读诵》、《集神州三宝感通录·瑞经录》、《法苑珠林·敬法篇》中“感应缘”、《宋高僧传·读诵》、《太平广记·报应》等作为标本,对其中受持、读诵、书写佛经的对象进行了统计:

史籍佛经	《高僧传》 诵经 27 人	《续高僧传》 读诵 21 人	《瑞经录》佛经 灵验 38 人	《法苑珠林》 敬法 41 验	《宋高僧传》 读诵 50 人	《太平广记》 14 卷 187 人
法华经	16	12	22	14	13	21
维摩诘经	5		1	1	1	
观世音经	2	1	3	1		49
净名经	2				1	
十地经	3		1	1		
涅槃经	3	4	6	4	1	
大品般若经	2	1	1	3		
小品般若经				2		
思益经	1			1		
金光明经	2			1		
金刚般若经	1	1	3	12	14	117
般若经	1		4	1		
华严经		3	1	2	4	
阿弥陀经		1			3	
净名经			1			
药师经			1			
首楞严经			1	2		
道行经			1	1		
密迹经			1	1		
放光经				1		
无量寿经				1		
慧印三昧经				1		

般若心经				1		
随愿往生经				1		
大云经					1	
十轮经					1	
观无量寿经					1	
孔雀王咒经					1	
俱舍论					1	
瑜伽论					1	
起信论					1	
法界观					1	

尽管笔者所选的标本很难说十分全面，但具有一定的代表性。通过上表统计考察，可以窥见南北朝隋唐五代宋初佛教信徒佛经崇拜对象演变的若干轨迹。其中最引人注目的是，从南北朝到宋初，《法华经》始终受到佛教信徒的崇奉，这是由于该经被大乘佛教尊为“诸佛之秘藏，众经之实体”（僧叡《妙法莲华经·后序》）^{[15]62}，享有“经中之王”的地位，天台宗宗奉并大力弘扬此经，因而朝野上下、僧俗信徒都格外崇奉此经所致。从初唐以后至宋初，《金刚般若经》日益受到崇奉，这与唐朝廷格外推崇此经，如唐玄宗御注《金刚经》，盛唐以后崛起的禅宗宗奉并大力弘扬此经有密切关系。

敦煌莫高窟藏经——法供养的产物

在总数达五万余件的莫高窟藏经洞文献中，佛经占 90% 以上。基于上述古代佛教法供养观念和南北朝隋唐五代法供养即佛经崇拜活动的历史背景，笔者在对莫高窟藏经洞藏经进行考察后得出一个基本认识：敦煌莫高窟藏经洞藏经是法供养的产物。对此我们可以从以下三个方面来考察。

一、从莫高窟藏经洞藏经最初产生的根源看，它们是由于不同时代、不同地区、不同人们出于不同现实功利目的和愿望而抄写、受持、诵读，但都出于一个共同的佛教信念——供养佛经。

从时代来看，莫高窟藏经虽然多产生于唐五代宋初，但也有一些其他时代的写本，最早的纪年写经为苻秦甘露元年（359）所写《譬喻经》（中村不折藏），最晚的为北宋至道元年（995）所写北图收

字 2 号《梵网经卢舍那佛说菩萨心地法门戒品》，前后绵延五百余年。由此显示出敦煌写经在纸张、书体、行款、内容等多方面变化不同的历史风貌。很难相信那些十六国南北朝时期古老残破的佛经写卷，在唐五代、宋初时期还会在日常的佛经流通中被人们受持、捧读。但佛教信徒出于法供养的观念，仍将这些古老写经精心保留以求永世长存。我们在藏经洞写经题记中时常看到当时佛弟子希冀佛经“流通过代”、“永劫供养”、“永充供养”的愿望。如书道博物馆藏约写于 6 世纪的《仁王般若实相论》题记：“比丘显秀写，流通过代，代代不绝。”我们也看到同一部写经被不同时代的佛弟子所共同受持。如东京博物馆藏《大般涅槃经》卷 13、滨田德海藏该经卷 15、天津博 12 号该经卷 17、Φ 69c 该经卷 36 等 4 卷都写有两条题记，第一条题记：“大业四年二月十五日，比丘慧休，知五众之易迁，晓二字之难遇，谨割衣资，敬造此经一部。”可知这些写经为隋大业四年（608）比丘慧休所造。第二条题记：“清信佛弟子尹嘉礼受持，开九、开十、开十一，各一遍。”可知尹嘉礼时隔十余年后又受持此经，在开元九、十、十一年（721—723）三年间每年诵读一篇。日本三井八郎右卫门藏该经卷 11 除上两段题记外，还有第三条题记：“昙智受持。”^[23]可知此卷又为另一僧人昙智受持。

从地区来看，莫高窟藏经虽然大多数为敦煌本地人所写，但也有来自其他地区的写经，如来自梁朝首都建康（如 P. 2196《出家人受菩萨戒法卷一》）、唐京长安（如北羽 36《四分律比丘戒本》）、鄆县（如 P. 2056、北 696、书道博藏《阿毗昙毗婆

沙》)、雍州(P.2090《妙法莲华经》卷7)、魏州(天津博46《大般涅槃经后分卷下》)、幽州(P.2163《诸经要集》)、洛州(P.2184《金刚般若经注》)、灵州(俄藏《维摩碎金》)、朔方(P.3912《佛说摩利支天陀罗尼咒经》)、西川(P.2292《维摩诘经讲经文》)、江陵府(S.4378《佛顶尊胜加句灵验陀罗尼》)、凉州(书博《妙法莲华经》卷7)、甘州(日本书道博物馆《观世音经》、北辰48背《善信菩萨廿四戒经》)、肃州(北冬92《四分律抄》)、高昌(S.2838《维摩诘经》)、于阗(P.2889《须摩提长者经》)等,可以说来自四面八方。这固然反映了敦煌在南北朝隋唐五代与中原、西域各地密切的文化交往关系,但从中也可以看到佛教法供养追求佛经流通世界八方的观念及其结果。在许多佛经题记中都表现了希冀佛经流通于世的愿望,如大谷大学藏《大方广经卷中》为开皇十年清信女董仙妃“谨为亡夫曹雅造此经一部流通供养”^{[23]143}。S.2598《大般涅槃经》卷16为隋大业二年(606)比丘善藏“奉为亡妣张夫人敬造此经,流通供养”^{[23]171};上海博物馆、故宫博物院藏《大般涅槃经》题记表明北周建德二年清信弟子大都督吐知勤明“敬造《大涅槃》、《小品》并杂经等,流通供养”。在敦煌写经中我们也可看到佛弟子为佛经的广为流通而在天南地北忙碌的身影。S.4378《佛顶尊胜加句灵验陀罗尼》题记载比丘惠銓“乙未岁十二月八日,在江陵府大悲寺经藏内写《大悲心陀罗尼》、《尊胜陀罗尼》同一卷了”,S.2566同名经题记载比丘惠銓“时戊寅岁一月十七日,在沙州三界寺观音内院,写《大悲心陀罗尼》、《尊胜陀罗尼》同一卷毕”。两卷惠銓当为同一人,考察两卷书体相同,可为佐证。池田温先生推测“乙未岁”、“戊寅岁”分别为公元959、978年^{[23]497,507},当属合理。可知惠銓于五代后周显德六年于江陵府大悲寺抄写了S.4378卷,时隔19年后又于北宋太平兴国三年在千里之外的敦煌三界寺抄写了S.2566卷。我们无法确知惠銓究竟是敦煌僧人还是内地僧人,但从他身上我们确可看到当时佛弟子为佛经的广布流通是怎样的不辞艰辛、千里奔波。

从佛经的供养人来看,来自社会各阶层,有王公贵族、地方高官,他们有实力大规模进行写经活动,如元魏时沙州刺史、东阳王元荣数以百计的写经保存有十余件;初唐武则天为亡母杨氏造《法华经》、《金刚经》各三千部的宫廷写经分别保存有

37件、11件^[24];五代时曹氏归义军节度使如曹元忠、曹宗寿等大规模的写经都存有许多件。更多的佛经供养人则是南北朝隋唐五代宋初的僧俗弟子。僧人中有如法成、悟真、道真这样的知名高僧,更多的则是普通僧尼。俗家弟子中有中下级官员,更多的则是平民百姓;既有一人、一家造经,也有贫穷者多人合作造经,如北宋雍熙二年(985),清信弟子张富定和女弟子袁愿胜、李长子“发心写《大贤劫千佛名》卷上,施入僧顺子道场内”,这三位来自不同家庭的男女弟子大概不识字,所以合资请押牙康文兴抄写(S.4601)。甚至有多位信徒结社造经,如P.2086《十地经论卷十》即为开皇十四年邑人净通师、刘慧略等32位僧俗男女信徒结社所造之经。虽然佛经供养人的社会地位、身份各自不同,但他们都有相同的信念——供养佛经,所以我们几乎在每一篇佛经供养题记中都可以读到抄写、受持、读诵、流通、供养这些有关佛经供养的字眼。池田温先生编《中国古代写本识语集录》,黄征、吴伟英先生编《敦煌愿文集》中收录了大量此类佛经题记,是我们考察古代佛教信徒佛经供养观念的绝好材料。

二、从莫高窟藏经洞佛经的结构来看,多达几万件的佛经写卷却不能构成一部完整的大藏经,而有些佛经存在大量重复抄写以至数量奇多的现象。对此学者们已做过种种不同的解说,在笔者看来,这种现象其实也与南北朝隋唐五代法供养——佛经崇拜的普遍历史背景以及敦煌地区特殊的佛经崇拜活动特点有关。

有的佛教史专家根据“在藏经洞内并不具足一部完整的《开元大藏》”,现存经卷多为残卷,经部佛典多,论部佛典少等现象,提出藏经洞藏经“废弃说”^[25]。但所谓“废弃”是现代人的观念,在古代虔诚佛教信徒的心目中,即使是失去使用价值的佛经,也不是废物,仍然是法宝,不可随意丢弃,仍然需要供养。我们研究古人的宗教活动,就应该设身处地依据古人的信仰观念去理解古人,切不可今人的观念去解释古人,以免方凿圆枘。从这样的立场出发,我们再考察莫高窟藏经的结构,许多问题的出现其实都是由于南北朝隋唐五代宋初佛教信徒佛经供养活动的历史特点所造成。

几年前,笔者曾将藏经洞佛经根据其主要有用途分为三类:一是典藏经,即寺院典藏的经本;二是法事经,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^[26]。现在看来这样的观点不完全准确,需要修正。其实从广义的佛教法供养的观念来看,无论是典藏经、法事经还是为做功德抄写的供养经(此处的“供养”为狭义的概念),都是属于法供养——佛经供养。只是由于具体的使用范围、场合的不同而有所区别,但三者之间又不是截然分割而是互相关联,典藏经用于做法事则成为法事经,典藏经由于残缺也可能用供养经弥补,供养经又变为典藏经。藏经洞的佛经应该不属于寺院作为一切经而收藏的典藏经,而主要是两部分:一部分是在典藏经、法事经中因受损不堪使用而退出使用的佛经,所以残卷多;一部分是为做功德抄写的佛经,做功德抄写佛经,往往选择当时社会中普遍接受最为流行的佛经,因而造成经藏佛经多,论藏佛经少。

在藏经洞中不少佛经一号也未留存,有些佛经重复奇多。据方广钊先生考察统计,藏经洞中保存最多的佛经是《妙法莲华经》,“总数约在五千号以上”^{[17][215]}。笔者借助施萍婷、邵惠莉编《敦煌遗书总目索引新编》(包括北京图书馆、英藏、法藏写卷目录)电子数据库检索统计,在藏经洞中保留较多的其他佛经分别为:《大般若波罗密多经》2300余号、《金刚经》1700余号、《大乘无量寿宗要经》920余号。这些佛经之所以特别多,其实与南北朝隋唐五代宋初佛经供养的历史状况有关。

莫高窟藏经洞中《妙法莲华经》、《金刚经》之所以保存数量奇多,如果将其置于本文第二部分所述全国性的佛经供养中这两部佛经特受崇奉的历史背景中就很容易理解,对于《妙法莲华经》、《金刚经》的特别崇拜,敦煌是与内地同步的。

《大般若波罗密多经》、《无量寿宗要经》(又名《大乘无量寿经》)之所以保存数量多,则与敦煌本地特殊的历史背景下独特的佛经崇拜活动相关。根据郑炳林先生研究,吐蕃统治敦煌时期,作为大乘众经之首的《大般若经》被人们普遍视作镇国之宝,在吐蕃统治者赞普举办的各种法会上十分重视转读《大般若经》,从当时许多寺院转经录、勘经录来看,《大般若经》是僧尼借出读诵频率最高、破损最多的佛经;当时僧俗弟子为做功德大量抄写《大般若经》,据P.2912《康秀华写经施入疏》可知康秀华向乾元寺张金炫和尚施舍物品用于抄写一部《大般若经》,据P.3432《龙兴寺供养佛经目录》等寺院经录可知,龙兴寺等寺院中都存有600

卷的《大般若经》,有的甚至存有两部以上。当时不仅有汉文的《大般若经》,而且还有大量藏文本的《大般若经》(即梵夹装的《十万般若颂》)。晚唐、五代、宋初归义军时期承袭了吐蕃时期的风气,在官府、寺院和家族举办的法会上都转读《大般若经》,在归义军时期进行了三次大规模抄写《大般若经》的活动,其中有归义军节度监军使曹延晟参与抄写的经卷^[27]。至于《无量寿宗要经》,根据佛教史专家研究,“历代经录中未被著录,历代大藏经亦均未收,大约仅流行于敦煌一带,很可能是敦煌陷蕃时译出”^[28]。藏经洞中同时还存有《无量寿宗要经》的藏文译本,据学者研究,该经古藏文译本在敦煌遗书中共有1899号^{[28]478}。

由此可见,《大般若经》、《无量寿宗要经》在藏经洞藏经中数量奇多,是由于敦煌被吐蕃统治后独特历史背景下所形成的独特的佛经崇拜现象造成的。

三、从莫高窟藏经洞佛经的处置方式看,是有计划地将残破的佛经予以恭敬妥善的安置,这也是佛教法供养——佛经崇拜的一种体现形式。

佛经在被佛经信徒长期大量受持、读诵使用后,难免会破损、残缺,对于这些残破经卷的恭敬慎重的处置方式是佛教法供养——佛经崇拜最直接的表征。

在藏经洞佛经中我们可以看到,对于破损、残缺的佛经,虔诚的佛弟子会予以精心修补,使其得以继续流通使用。S.2231《大般涅槃经卷卅九》题记:“令狐光和得故破《涅槃》修持,竿得一部读诵……贞观元年二月八日修成讫。”^{[23]180}可知此卷由令狐和光于贞观元年(627)修补过。考此卷经文为楷书经生体,当为隋代至唐初写卷,首尾残缺,尾部题记中间的确有纵贯写卷的裂缝被粘贴好的痕迹。S.4000《佛说智慧海藏经卷下》题记:“大唐宝应元年六月廿九日,中京延兴寺沙门常会因受请往此敦煌城西塞亭供养。忽遇此经,无头名目不全,遂将至宋渠东支白佛图,别得上卷,合成一部。恐后人不晓,故于尾末书记,示不思议之事合。”^{[23]306}这又是一个佛弟子将残缺的佛经予以补全之例。

这样的例子不仅敦煌有,我们在其他地方也可以看到。20世纪70年代末考古专家在苏州市瑞光寺塔中发现了一批五代、北宋文物,其中有多件佛经写卷。金字经《妙法莲华经卷第二》题记:“大和辛卯四月二十八日修补记。”《妙法莲华经卷

七》题记：“时显德三年岁次丙辰十二月十五日，弟子朱承惠特舍净财，收赎此古旧损经七卷，备金银及碧纸，请人书写。已得句义周圆，添续良因，伏愿上报四重恩，下救三途苦，法界含生，俱沾利乐，永充供养。”^[29]科技人员经过研究证明：“显德三年进行的是一次大幅度的修补，原经及补经的用纸、形制及字体都有明显的区别……经书共七卷，除卷一是原经外，其余六卷都经过修补，其中卷三、卷七全部都修补过，仅卷前的一张扉页图未经修补；卷二、四、五、六都不同程度地修补过。总计这部经的四分之三是在显德三年修补过的，未修补的原经仅占四分之一。”^[30]由此可见，唐、五代佛弟子修补残缺佛经是相当普遍的现象，这反映出当时佛教信徒希冀佛经长存于世、永劫供养的信念。

在敦煌地区，五代时三界寺道真曾组织进行的较大规模的寺院藏经修补活动，更是引人注目。北新 329《见一切入藏经目录》题记：“长兴五年岁次甲午六月十五日，弟子三界寺比丘道真，乃见当寺藏内经论部帙不全，遂乃启（稽）颡虔诚，誓发弘愿，谨于诸家函藏寻访古坏经文，收入寺中，修补头尾，流传于世。光饰玄门，万代千秋，永充供养。”这是对道真修补佛经活动目的的最好说明。对于道真修补佛经的活动，国内外学者如土肥义和、施萍婷、太史文、方广钊、荣新江、郑炳林等先生都做过考察，发表过研究成果，使我们得知藏经洞藏经与道真和三界寺有密切关系。

莫高窟藏经洞以佛经为主的佛教文物显然是被有计划地、主动地放置在其中的。藏经洞为什么要封闭？过去人们多从外部的社会历史背景推测其缘由，无论是“避西夏之难说”，还是“避黑汗王朝之难”说，都是如此。但笔者认为，其实更应该从佛教内部的信仰观念、宗教规制去寻找缘由。笔者推测，藏经洞的封闭本身可能就是佛教的一种供养方式，即把残破的、退出使用的佛经、佛像主动封存起来，使之永久保存。藏经洞的佛经以三界寺为主，同时还有显德寺、龙兴寺、报恩寺、净土寺等其他寺院的，涉及晚唐五代敦煌主要寺院，因而藏经洞佛经等文物的封闭应该看做是敦煌佛教教团整体的有组织有计划的安排。正如学者们指出的，我国古代佛教对于残破的、不再使用的佛像、佛经之类佛教宝物，不会任意丢弃，而是有一种传统的处置方法，即另行安置度藏。所以，在许多地方都有地下埋藏、窖藏、穴藏的古佛教造像被考古发

现，如山东青州地下出土的北朝石雕佛造像、山西沁县发现窖藏的石造像塔等。在许多地方也发现了在塔中、佛像腹中等处放置的残破佛经，如 1938 年法门寺塔中发现 200 余卷残佛经，1978 年苏州市瑞光寺塔中发现的多件五代、北宋佛经。莫高窟藏经洞内以佛经为主的佛教文物可能也属于这样的供养方式。当然，由于特殊的因缘，莫高窟藏经洞的规模之大超乎任何地方，并且完整地保存下来，由此也为中华民族乃至整个人类留下了无与伦比的文化宝藏。

关于敦煌藏经洞文献的性质和封闭的原因，自藏经洞发现 100 年来中外学者们先后提出了“避难说”、“废弃说”等不同的观点予以解说，但这些观点尚未得到学者们一致认可。近些年来，又有学者试图提出新的解说。如有的学者提出藏经洞的封闭与敦煌受到辽代佛教界流行的 1052 年末法到来的思潮影响有关^[31-32]，可称之为“末法说”。还有学者认为藏经洞的文物性质是寺院的供养物，可以称之为“供养说”。

1994 年，荣新江先生在敦煌研究院举办的学术会上发表了《敦煌藏经洞的性质及其封闭原因》一文的提要，此文后经修改于 1997 年发表，全面地考察了藏经洞中以经卷、经帙、绣像、幡画四类为主的出土物及其与三界寺的关系，认为“藏经洞的主体文献佛典和供养具，原是三界寺的藏经和财产”；并认为 1006 年与敦煌归义军节度使曹氏家族联姻的于阗王国经四十年血战后灭于信仰伊斯兰教的穆斯林，败逃沙州的于阗人促使了三界寺供养具的封闭^[34]。2002 年，荣先生在《再论敦煌藏经洞的宝藏——三界寺与藏经洞》中又进一步论证了这一观点，明确提出“藏经洞宝藏的性质——三界寺的供养具”^[35]。虽然荣新江先生在藏经洞封闭的原因上未脱离“避难说”，但对于藏经洞文物的性质却提出了“三界寺供养具”的新观点。此外，文正义先生也在 2002 年发表的《敦煌藏经洞封闭原因新探》中认为：“敦煌藏经洞是佛教对于法物的一种供养方式。”这种对于藏经洞文物性质的解说与荣新江先生的“供养说”有相同之处。但文先生对于藏经洞封闭的原因又认为：“它们是教团内决定的结果，不曾受到外来势力的压迫；是一种极为虔诚的宗教行为，并非对废弃物的随意处置……这是一种易地供养的处置，而不是寺院抛弃废物。”^[36]这些观点对笔者启发颇深。

关于莫高窟藏经洞文物的性质和封闭的原因,笔者倾向于赞同“供养说”。比之于以往的“避难说”、“废弃说”和“末法说”,“供养说”似更注重从藏经洞文物本身的来源、构成,从佛教信仰观念,从佛教信徒对待这些文物本身的态度、处置方式来考察问题。本文考察佛教的法供养观念及其指导下形成的佛经崇拜现象,以及它们与敦煌莫高窟藏经洞藏经的关系,或可为“供养说”提供一些佐证,并期冀有助于对敦煌莫高窟藏经洞的性质与封闭原因这一千古之谜的深入探讨。

参考文献:

- [1]大正藏:第3册[M].台北:新文丰出版公司,1983:483.
- [2]大正藏:第2册[M].台北:新文丰出版公司,1983:610.
- [3]大正藏:第24册[M].台北:新文丰出版公司,1983:763.
- [4]大正藏:第26册[M].台北:新文丰出版公司,1983:23.
- [5]卍字续藏经:第5册[M].台北:新文丰出版公司,1983:270-274.
- [6]大正藏:第16册[M].台北:新文丰出版公司,1983:234.
- [7]大正藏:第10册[M].台北:新文丰出版公司,1983:845.
- [8]大正藏:第14册[M].台北:新文丰出版公司,1983:556.
- [9]大正藏:第31册[M].台北:新文丰出版公司,1983:474.
- [10]大正藏:第11册[M].台北:新文丰出版公司,1983:549.
- [11]大正藏:第52册[M].台北:新文丰出版公司,1983:153.
- [12]大正藏:第45册[M].台北:新文丰出版公司,1983:66.
- [13]大正藏:第13册[M].台北:新文丰出版公司,1983:150.
- [14]大正藏:第5册[M].台北:新文丰出版公司,1983:577.
- [15]大正藏:第9册[M].台北:新文丰出版公司,1983:30.
- [16]大正藏:第25册[M].台北:新文丰出版公司,1983:464.
- [17]方广钊.敦煌遗书中的《妙法莲华经》及有关文献[J].中华佛学学报(台北),1997(10):211.
- [18]大正藏:第34册[M].台北:新文丰出版公司,1983:107.
- [19]大正藏:第50册[M].台北:新文丰出版公司,1983:689-690.
- [20]刘亚丁.佛教灵验记研究——以晋唐为中心[M].成都:四川出版集团巴蜀书社,2006.
- [21]杨宝玉.敦煌写本佛教灵验记校注并研究[M].兰州:甘肃人民出版社,2009.
- [22]大正藏:第53册[M].台北:新文丰出版公司,1983:418.
- [23]池田温.中国古代写本識語集録[M].东京:日本大藏出版株式会社,1990:173-174.
- [24]赵和平.武则天为已逝父母写经发愿文及相关敦煌写卷综合研究[J].敦煌学辑刊,2006(3):1-22.
- [25]方广钊.敦煌藏经洞封闭原因之我见[J].中国社会科学,1991(5):213-223.
- [26]张先堂.唐宋敦煌世俗佛教信仰的类型、特征[C]//佛教物质文化:寺院财富与世俗供养国际学术研讨会论文集.上海:上海书画出版社,2003:297-318.
- [27]郑炳林.晚唐五代敦煌地区《大般若经》的流传与信仰[G]//郑炳林.敦煌归义军史专题研究三编.兰州:甘肃文化出版社,2005:148-176.
- [28]中国吐鲁番学会,敦煌研究院,等.敦煌学大辞典[M].上海:上海辞书出版社,1998:704-705.
- [29]苏州市文管会,苏州博物馆.苏州市瑞光寺塔发现一批五代、北宋文物[J].文物,1979(11):23.
- [30]许鸣岐.瑞光寺塔古经纸研究[J].文物,1979(11):34.
- [31]梅林.敦煌藏经洞研究的两个问题[C]//敦煌研究院.2000年敦煌学国际学术讨论会论文集提要.2000:107.
- [32]沙武田.敦煌藏经洞封闭原因再探[J].中国史研究,2006(3):61-73.
- [34]荣新江.敦煌藏经洞的性质及其封闭原因[J].敦煌吐鲁番研究:第2卷.北京:北京大学出版社,1997:23-48.
- [35]荣新江.再论敦煌藏经洞的宝藏——三界寺与藏经洞[C]//敦煌佛教艺术文化国际学术研讨会论文集.兰州:兰州大学出版社,2002:14-29.
- [36]文正义.敦煌藏经洞封闭原因新探[J].戒幢佛学.苏州:岳麓书社,2002:241-246.