CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

ZW08n0070

敦煌寺院所藏大藏經概貌

方廣錩

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 一、前言
  - 二、敦煌寺院經藏概貌
    - 1．敦煌大藏經的混沌期
    - 2．敦煌大藏經的形成期
    - 3．敦煌大藏經的《內典錄》時期
    - 4．敦煌大藏經的《開元錄》時期
  - 三、餘論
- 卷目次
- 贊助資訊

編輯說明

- 本電子書以「CBETA 電子佛典集成 Version 2025.R3」為資料來源。
- 漢字呈現以 Unicode 3.0 為基礎，不在此範圍的字則採用組字式表達。
- 梵文悉曇字及蘭札字均採用羅馬轉寫字，如無轉寫字則提供字型圖檔。
- CBETA 對底本所做的修訂用字以紅色字元表示（黑白色系版本則無顏色差別）。
- 若有發現任何問題，歡迎來函 service@cbeta.org 回報。
- 版權所有，歡迎自由流通，但禁止營利使用。

敦煌寺院所藏大藏經概貌

方廣錩

一、前言

敦煌遺書的面世為我們研究敦煌佛教提供了大批第一手資料，但如何正確看待、鑒別這些敦煌遺書的性質以及如何正確利用它們，仍然是擺在我們面前的一個重要課題。本文想探索敦煌地區不同時期寺院所藏大藏經的情況，以為我們更好地利用敦煌遺書提供一個參照系。

在探討這個問題之前，我想說明一下我的基本觀點。

首先，敦煌佛教屬於中國漢傳佛教系統，因此，它的各個基本方面，包括它的大藏經，要受到中國漢傳佛教總體背景的制約。任何脫離中國漢傳佛教總體背景討論敦煌佛教的方法，恐怕都值得斟酌。

其次，大藏經是按照某種理念編纂的佛教大叢書。不同時期的大藏經有著不同的形態，但其基本理念則大體是一以貫之的。我們在考察不同時期不同形態的敦煌大藏經時要兼顧這種理念。

再次，敦煌又有自己的特點。舉要而言，敦煌是中西交通的要衝，佛教通過敦煌傳入內地，也就是說，敦煌比內地更易與西域聯繫，西域色彩更濃。敦煌地區是中國文化、印度文化、伊朗文化、西方文化等四種文化、儒教、佛教、道教、祆教、摩尼教、景教等六種宗教的薈萃之地。敦煌又曾經被吐蕃佔領、被西夏統治。敦煌是多民族匯聚的地方，民族成份比內地更加複雜。敦煌有時是中央王朝的有效統治區，有時是地方勢力統治區。所以，研究敦煌佛教，包括它的大藏經，必須注意它不同歷史時期的上述不同特點，把它放到多種文化、多種宗教、多種民族的大背景下來考察。

我持敦煌遺書廢棄說。站在廢棄說的立場上，敦煌遺書中並不存在完整的大藏經。所以，研究敦煌地區不同時期寺院所藏大藏經的情況，不能完全依據敦煌藏經洞出土的佛教經典。由此把這個題目分為兩個部分。首先聯繫內地大藏經的情況，探討敦煌地區不同時期寺院所藏大藏經的概貌；其次利用敦煌遺書，著重探討敦煌地區當時流傳的大藏經的特色。本文主要探討前一部分——敦煌寺院所藏大藏經概貌，后一部分——藏經洞敦煌遺書與敦煌地區的大藏經的特色——將另文論述。

二、敦煌寺院經藏概貌

敦煌遺書中保留了一批敦煌教團曾經使用過的經錄。如伯3432號中有《龍興寺供養佛經目錄》，該寺所供養的是一部依據《大唐內典錄・入藏錄》組織的大藏經。伯3807號與斯2079號是《龍興寺藏經目錄》，北敦14676號則是《靈圖寺藏經目錄》。斯2142號是《當寺上藏內諸雜經錄》，而斯5046號為《點龍興寺上下藏〈大般若經〉欠數》。Φ32A號是《敦煌王曹宗壽、夫人氾氏添寫報恩寺藏經錄》。類似資料很多，不一一列舉。上述資料證明，在敦煌地區，許多寺廟都收藏著大藏經。有些寺院收藏的大藏經還不止一部。

如拙作《八——十世紀佛教大藏經史》所述，中國佛教寫本大藏經的歷史可分為四個階段：醞釀階段、形成階段、結構體系化階段與全國統一化階段。但那是就全國而言的一般性描述，敦煌地區的大藏經情況如何呢？

（一）、敦煌大藏經的混沌期

在我國的大藏經醞釀階段，敦煌地區的經藏如何？我們目前缺乏足夠的資料。但從兩漢到兩晉，敦煌與河西基本可看為一個整體，是涼土的重要城市。可以設想，敦煌流傳的經典應與涼土的經典大致相同。我們可以大致考察一下當時涼土流傳的佛典的情況。

道安的《綜理眾經目錄》特意設置了一個「涼土異經錄」，共著錄經典59部，79卷。什麼叫「涼土異經」？道安沒有作解釋。顧名思義，應是僅在涼土流傳，尚未傳到中原的經典。

那麼，我們能否認為在涼土僅流傳這些經典，再也沒有其他經典了呢？顯然不能。起碼當時涼土流傳著「敦煌菩薩」竺法護翻譯的不少經典，而在「涼土異經」中一部也沒有收入。道安在他的幾篇經序中多次提到僧人慧常等曾經收集到若干僅在涼土流傳的經典，送交道安。但這些經典並未收入道安的「涼土異經」。此外，在敦煌遺書及其他傳世資料，如《高僧傳》等，可以發現敦煌流傳一些年代甚早，可大體追溯到道安時代的經典，在「涼土異經」中也不見蹤跡。由此可見，除了「涼土異經錄」所載經典外，涼土還流傳一些其他經典。想必這些經典在內地也有流傳，所以道安沒有特意加以著錄。

那麼，我們能否反過來說，凡是內地已經流傳的經典，涼土全部都有？我們也沒有這方面的資料，不能對此做出明確的結論。

從《綜理眾經目錄》可知，當時從全國範圍講，既沒有統一的佛經目錄，也沒有按照一定的原則編纂而成的佛教大藏經。那麼，當時涼土是否有一個包容了本土流傳的全部佛典的經錄？是否已將

這些佛典按照一定的結構組織起來，從而呈現大藏經的雛形？目前我們也沒有資料可以證明這一點。從慧常尋訪經典的情況看，當時涼土恐怕不會存在這樣一部包容本土全部佛教經典的目錄或藏經。起碼慧常沒有看到過這樣的目錄或藏經，否則在道安的目錄及經序中應該有所反映。此外，《綜理眾經目錄》在設立《涼土異經錄》的同時，還設立了《關中異經錄》，由此可知，當時關中流傳的經典也有自己的特異性，有些經典在全國其他地區，包括涼土都沒有。

但《綜理眾經目錄》證實，當時涼土流傳的經典與內地確有若干差異。這表現在兩個方面：一方面，涼土流傳著一些內地沒有的經典；另一方面，內地流傳的一些佛教典籍，涼土也未必全部都有。這一情況與涼土的地理位置、與東晉十六國分立的政治格局是相適應的。當時涼土佛教經典的這一狀態，為我們理解其後涼土，包括敦煌的佛教經典，提供了借鑑。

在我國大藏經的醞釀階段，涼土的佛教典籍既然如此，那末敦煌的佛教典籍如何呢？沒有任何直接的材料可以說明這個問題。敦煌遺書中保存的魏晉佛經題記，都為寫經與供養題記。寫經與供養不等於造藏。至今沒有發現一條當時的造藏題記，可以證明當時已經出現大藏經，已經有人寫造大藏經。

總之，就目前掌握的資料而言，我們對從佛教初傳到道安時期敦煌佛教大藏經的情況不甚明瞭，我暫且稱之為「混沌期」。

（二）、敦煌大藏經的形成期

進入南北朝，有一個現象值得我們注意，北魏永平、延昌年間，由典經師令狐崇哲等人經手，集中抄寫過一批經典。據池田溫《中國古代寫本識語集錄》著錄，目前留存在敦煌遺書中的此類經典尚有15號，它們的名稱及抄寫時間為：

成實論卷十四，永平四年（511）七月；
成實論卷十四，延昌元年（512）八月；
華嚴經卷四十一，延昌二年（513）四月；
華嚴經卷八，延昌二年（513）四月；
大智度論卷三十二，延昌二年（513）六月；
華嚴經卷三十五，延昌二年（513）六月；
大樓炭經卷七，延昌二年（513）六月；
華嚴經卷三十九，延昌二年（513）七月；
華嚴經卷四十七，延昌二年（513）七月；

華嚴經卷十六，延昌二年（513）七月；
大智度論卷十二，延昌二年（513）七月；
華嚴經卷二十四，延昌二年（513）八月；
大方等陀羅尼經卷一，延昌三年（514）四月；
成實論卷八，延昌三年（514）六月；
大品經卷八，延昌三年（514）七月。

這些經典的形態基本一致，卷末均有題記，題記的格式也基本一致。如斯1547號《成實論》卷十四卷末的題記如下：

用紙廿八張。

延昌元年（512）歲次壬辰八月五日，敦煌鎮官經生劉廣周所寫論訖。

典經師　令狐崇哲

校經道人　洪僊

題記上還鈐有墨印，上述15號敦煌遺書所鈐為同一印章。據筆者所知，這個墨印是現知年代最早的鈐在寫卷上的印章，它說明最遲在6世紀初，中國人已經在書畫寫卷上鈐印，當時所鈐為墨印。遺憾的是該印文至今未能辨識。藤枝晃先生曾有專文介紹過上述《華嚴經》，但沒有涉及印文。1994年筆者訪日時曾經就該印文請教過藤枝晃先生，他主張該印文應為「燉煌鎮」。但筆者從現存印章字形辨識，似乎不類。此事尚待方家考訂。

以上諸經典均為敦煌鎮官經生所寫，且鈐有統一的印章。歷經1500年歷史的沖刷，還能有這麼6種15卷經典留存，且內容包括了大小乘經、大小乘論，則似乎說明當初確曾抄過大藏經。當然，這裏還是存在一些疑問。比如為何永平四年（511）抄了《成實論》卷十四，到第二年，延昌元年（512）還要再抄《成實論》卷十四？同一部藏經中不應有重複的經典，既然《成實論》卷十四被抄寫重複，莫非當時所抄不是藏經，而僅是零本佛經？或者是抄寫了二部藏經？還有，《成實論》僅十六卷，篇幅不是很大。為何從延昌元年（512）起抄寫，直到延昌三年（514）還在抄寫？我想延昌三年所抄與延昌元年所抄肯定不是同一部《成實論》。如果這種推測可以成立，則當時抄寫的《成實論》起碼有三部，難道說當時至少抄寫了三部藏經？

雖有上述疑問，我還是主張當時所抄確是藏經。敦煌鎮既然設立官經生，官經生的任務想必就是抄經造藏。當時大藏經的規模還不是很大，官經生們成年累月地抄寫，幾年下來，抄出若干部大藏經也是可以理解的。永平、延昌時屬北魏，上述資料所紀錄的雖然是敦煌官經生的活動，但所反映的應該是北魏的一般情況。這一抄

經活動說明北魏時敦煌佛教信仰甚為興盛，起碼在河西一帶，抄經已經成為官方的事業。這也可以說明當時佛教在社會上佔據重要地位，這是研究這一時期的中國北方政教關係時應該注意的。明乎此，我們可以理解何以北魏時北方的佛教信眾人數達到一個前所未有的高峰。

如果說，當初的確抄寫了大藏經，或者說，當時敦煌已經存在有組織的經藏，則這部經藏的結構如何呢？

雖然在敦煌遺書中已經發現了南北朝抄本斯2872號、伯3747號《眾經別錄》，但這部《眾經別錄》在當時組織經藏時的實際作用，還缺乏充分的研究。敦煌遺書中還發現了Дx1518號，亦為南北朝抄本經錄，但為殘片，僅剩6部經典，很難作為研究經藏的依據。由於缺乏目錄依據，我們現在無法描述南北朝敦煌經藏的具體狀態。

在敦煌遺書所存的一些佛經目錄中還著錄了五卷本《眾經目錄》（隋《仁壽錄》或唐《靜泰錄》，參見伯4039號等）、唐靖邁的《譯經圖記》（伯4664號），證明這兩種全國性經錄也傳到敦煌，遺憾的是在敦煌遺書中沒有發現這兩種經錄的殘卷。這兩種經錄雖然傳到敦煌，但《眾經目錄》在當地組織大藏經的活動中是否起到實際作用，目前無法證實；而《譯經圖記》本來就不是大藏經目錄。

綜合上述資料，我認為最遲至南北朝，敦煌地區的佛教典籍已經進入一個逐步組織為大藏經的階段，已經出現有組織的藏經與有組織的造藏活動。考慮到印度佛教沒有統一的規範的大藏經，規範化的大藏經是在中國形成的，則敦煌地區的佛教大藏經的形成可能比內地略微落後若干時間。此時，內地的經錄已經在這裏流傳，雖然我們還不清楚內地經錄在敦煌地區大藏經形成過程中的具體作用，但可以肯定地說，這種作用是存在的。

祇是我們目前無法了解該大藏經的具體情況。我想，如果我們完成《敦煌遺書總目》，並將其中的南北朝時期在敦煌當地抄寫的敦煌佛教遺書全部提出，並予以整理，或者可以對當時敦煌佛教經藏的情況，勾勒出一個大致的概貌。這祇能是將來的任務。

綜上所述，與內地的情況大致相同，南北朝時期，敦煌地區的大藏經開始形成，並出現造藏活動。

（三）、敦煌大藏經的《內典錄》時期

從現有資料看，直到吐蕃統治時期，敦煌地區寺院經藏的情況才比較清楚地凸現出來。這一點，在拙作《八——十世紀佛教大藏

經史》中有較為詳盡的論證。該書的「敦煌地區的漢文大藏經」一節中，利用敦煌遺書的記載，指出敦煌寺院當時已經普遍收藏大藏經。既有敦煌僧團公用的「官藏」，也有各寺院自己的經藏。有的寺院所藏不止一部，分為「上藏」與「下藏」。利用伯3432號，證明敦煌龍興寺當時供養的一部大藏經的目錄依據是《大唐內典錄・入藏錄》（以下簡稱《內典錄・入藏錄》）。進而指出龍興寺所使用的《龍興寺經藏目錄》，實際是他們依據《內典錄・入藏錄》改造的，其形態可見伯3807號與斯2079號。該書又利用斯2447號，伯3010號、伯4664號與伯4741號證明該《龍興寺經藏目錄》是吐蕃統治時期敦煌龍興寺經藏管理中實際使用的目錄。由於龍興寺是敦煌當時的中心寺院，則可見其他寺院經藏的情況。

該書還利用伯3852號，證明在張議潮光復敦煌的大中二年（848年），敦煌僧團用以點勘經藏的目錄基礎依舊是《內典錄・入藏錄》。此後，在拙作《關於敦煌遺書北新八六七號》一文中，又利用北新八六七號（新編號為北敦14667號，以下均用新編號），證明直到咸通六年（865），敦煌靈圖寺的經藏依然依據《內典錄・入藏錄》組織。此外，在《敦煌佛教經錄輯校》中，我考證了一系列敦煌經錄，從而證明直到九世紀末，敦煌地區大藏經所依據的仍然是《內典錄・入藏錄》。

《大唐內典錄》是唐高宗時期著名僧人道宣所撰。從高宗到玄宗開、天年間，大唐臻於極盛，勢力遠達西域，敦煌處於中央政府的有效管理之下。《大唐內典錄》大概就是在這一背景下傳入敦煌，並被敦煌僧人採用的。由此，我們可以把敦煌地區大藏經依據《內典錄・入藏錄》組織的時代，上溯到唐高宗《大唐內典錄》撰成之後。也就是說，從那時起，直到唐末，敦煌地區的佛教經藏一直依據《內典錄・入藏錄》組織。我把敦煌大藏經的這一時期，稱為「《內典錄》時期」。

如前所述，敦煌地區的大藏經既受內地大藏經的影響與制約，又有自己的地方性特色。這種特色表現在哪裏呢？在《內典錄》時期，敦煌的佛教經藏，與《內典錄・入藏錄》是否完全一樣呢？如果不一樣，又表現在哪些方面呢？

從《龍興寺供養經目錄》、《龍興寺經藏目錄》、北敦14667號等諸種敦煌遺書比較可知，在《內典錄》時期，敦煌地區的經藏形態，並非始終保持一致。

從《龍興寺供養經目錄》看，該目錄與《內典錄・入藏錄》僅有若干參差。這些參差都比較小，無非是某帙增加了若干經典，某帙缺少若干經典，若干帙或若干經典的排列次序有變動。有關參差

的具體情況，在拙作《八——十世紀佛教大藏經史》中有論述，這裏不再贅述。

《龍興寺經藏目錄》與《內典錄・入藏錄》的區別則比較大，這些區別主要表現在如下幾個方面：

1、將大乘律抽出，自行合帙。

2、多出一個「新翻經目錄」。

3、收入一部疑偽經——《如來在金棺囑累清淨敬福經》。

將大乘律抽出，自行合帙，看來是由於敦煌教團戒律生活的需要。為什麼當時特別注重大乘律，這是一個應該注意研究的問題。

「新翻經目錄」部分，雖然也有一些《內典錄・入藏錄》已經收入的經典，但大部分為《內典錄・入藏錄》編成以後新翻譯的經典，所以沒有能夠收入《內典錄・入藏錄》中。即使是《內典錄・入藏錄》已經收入的經典，也絕大部分為隋唐新譯經。由此看來，這是敦煌龍興寺僧人為了某個現前目的而編纂的輔助性目錄，故作為附錄，放在《龍興寺經藏目錄》之後。

上述兩個現象的出現，說明當時的敦煌僧人已經不滿足於《內典錄・入藏錄》的結構形式，開始按照自己的要求，對《內典錄・入藏錄》作若干改造。但是，我們不能否認，它的目錄基礎，仍然是《內典錄・入藏錄》。

《龍興寺供養經目錄》所收經典，沒有超出《內典錄・入藏錄》收經的範圍，而《龍興寺經藏目錄》則比《內典錄・入藏錄》多出若干經典。考察這些多出的經典，絕大多數都是按照當時的經藏組織理念應該入藏的。但也有一個例外，就是多出一部《敬福經》。

《敬福經》，實由《囑累經》增益演化而成，現存敦煌遺書本、房山石經本與陝西慈善寺石刻本。最早著錄在隋《法經錄》中，被斥為疑偽經。道宣的《大唐內典錄》卷十「歷代所出疑偽經論錄第八」，沿襲了《法經錄》的著錄。《囑累經》、《敬福經》等兩種經本，現均已整理發表在《藏外佛教文獻》第四輯。《囑累經》大約產生於南北朝末期，而《敬福經》大約形成於隋朝。也有研究者將《敬福經》的形成下限，定在唐高宗顯慶四年（659）。

《龍興寺供養經目錄》以《大唐內典錄・入藏錄》為基礎撰成，而《大唐內典錄》中明明著錄著《敬福經》為疑偽經。既然如此，《龍興寺供養經目錄》為什麼還會收入《敬福經》呢？是管藏僧人一時的疏忽嗎？《敬福經》的主題是闡述現世僧俗寫經造像應該遵循的原則，指斥當時在寫經造像過程中出現的種種不如法亂像。在諸多疑偽經中，主題如此集中在寫經造像的規範上，是比較少見的。由此，我認為敦煌僧人把這部經典收入《龍興寺經藏目

錄》，大約不是無意地混入。從伯3010號可知，吐蕃時期，敦煌曾經有過大規模的鈔補佛經的活動。所以，敦煌僧人把這樣一部按照正統佛教的傳統應該「秘寢以救世」的疑偽經收歸入藏，大概是有意告誡有關從事寫經造藏的僧人，必須按照規範從事寫經造藏活動。

在拙作《略談大藏經的三種功能形態》中，我提出大藏經有義理型、信仰性、備查型三種功能形態。《內典錄・入藏錄》所體現的，無疑主要是義理型大藏經。現雖有一部疑偽經入藏，還不至於改變它的的基本性質。但從《敬福經》的入藏可以說明，當時的敦煌信眾對抄經造藏抱有極為虔敬的信仰與慎重的態度。

至於北新867號（北敦14667號），其藏經形態如我在《關於敦煌遺書北新八六七號》中指出的：

相比之下，北新876號與《吐蕃統治時期敦煌龍興寺藏經目錄》既有相似，又有區別。例如，這兩部經錄都沒有收入《本事經》（七卷，一帙。《內典錄・入藏錄》編序為414號）與《釋摩男本經》（一卷。《內典錄・入藏錄》編序為552號）等兩部經，而且在這兩部經的相關位置，其他諸經的排列次序完全相同。這似乎說明兩者有某種關係。但是，北新876號又有若干部《龍興寺藏經目錄》所沒有的經典；從若干不足帙的情況分析，與其說它上承《龍興寺目錄》，不如說它依據《內典錄・入藏錄》編成更為妥適。從總體來看，它與《龍興寺目錄》的區別要大於相似。我想，這一方面是因為上述《龍興寺目錄》首殘，相當一部分經典無從比較。另一方面，大約隨著時間的推移，敦煌地區的藏經組織形式又有所改進。例如《龍興寺目錄》中的「新翻經目錄」就是一個與整體不甚協調的部分。既不協調，就會進行改進。總之，北新876號與《龍興寺目錄》的這種不同，說明它不是直接承接《龍興寺目錄》而來。

所以，就敦煌大藏經的《內典錄》時期，我們似乎又可以細分為三個階段。第一個階段是《大唐內典錄》傳到敦煌到吐蕃統治初期，這個時期的敦煌經藏大體按照《內典錄・入藏錄》組織。第二個階段是吐蕃統治時期，這時敦煌藏經的標準形式可見《龍興寺經藏目錄》，即經過改造的《內典錄・入藏錄》。第三個時期是歸義軍時期，又恢復到大體按照《內典錄・入藏錄》組織的樣態。

當然，上面所說僅就一般傾向而言，寫本藏經的基本特點是每部藏經都是單獨造出的，具有唯一性，因此個性突出，不同的藏經很難做到完全划一。在第一個時期，敦煌僧人如何處理新譯經，必有其一定的方法。在第二時期，《龍興寺經藏目錄》在全敦煌有多大的權威性，也應該研究。在第三時期，我們所依據的北新八六七

號可能是吳法成和尚從靈圖寺經藏中借出的部分，並非經藏全貌。所以，我們利用它研究敦煌經藏，應該注意它的這一局限。

（四）、敦煌大藏經的《開元錄》時期

敦煌遺書中保存著一批被研究者稱為《沙洲乞經狀》的文獻，它們是藏於俄國聖彼得堡的孟1655號、孟1707號、孟2939號，藏於法國巴黎的伯3851號、伯4607號，藏於英國倫敦的斯2140號、斯3607號、斯4640號。這批文獻紀錄了五代時，由蓮臺寺僧人應寶發起的一次乞補藏經活動。

孟1655號，7.7厘米×30厘米，正反兩面書寫，共7行，文字內容相連，謂：

沙洲蓮台寺律僧應寶

右某蓋為當寺藏內，即有兌落經本，遂發志願，遊步上都，求十信之壇那，添三乘之欠教。慮恐中國之關津口鋪，不隔邊地行化；鄉人所到，不練於行化，由請　　詳　　公憑而放過。專候處分　　牒件。

孟1707號，10.8厘米×30.6厘米，7行。第一行書於上部偏左處，第二行寫在第一行左邊，餘五行均為從右向左書寫，與我國漢字直行書寫的傳統剛好相反。錄文如下：

沙洲住蓮台寺律僧應寶

右應寶伏睹當寺藏內部帙中遺失經本，實無得處。應寶遂發微願，意欲上都求十信之壇那，添三乘之欠教。倘或成就，傳授後來。且有利於凡夫，亦不無於因果。慮恐之關津口鋪，不勒之行化，鄉人所到，不揀（練）於行由。請　　詳憑印而放過。伏聽處分。

從書寫形態看，上述兩號顯然應該是應寶決定乞經補藏時所寫的請求頒發過所的牒狀草稿。這兩號的筆跡與孟2939號等諸號《乞經狀》完全一致，內容也在在呼應，充分說明這次乞經補藏活動是應寶發起的。從上述引文可知，應寶是蓮臺寺律僧。但他在當時的敦煌佛教教團究竟處在何種地位？這次乞經活動是整個敦煌教團的活動，還是他個人的行為，都需要進一步研究。

其餘諸號乞經狀，所錄大抵為希望求乞的佛典目錄。仔細考察這些目錄，可以發現它們有著明顯的遞承關係，反映了這次乞經補藏活動的全過程。其中，孟2939號大約是《乞經狀》的草稿，這可以從稿中文字多塗抹修改、卷末之疏告尚有語意不暢之處，以及所錄經典有刪除等情得到證實。此外，孟2939號的若干部經列有著譯者姓名，想必是最初擬稿時列上，其後覺得沒有必要，故抄清時又

刪除了。斯4640號則是孟2939號的謄清定稿，也是最後確定的這次乞經活動所需尋訪的經典的底賬。斯2140號是斯4640號抄本。斯3607號、伯4607號也都是斯4640號的抄本。底賬是留而備查的備忘錄，抄本是廣為散發的疏告，憑此在各地求訪缺本。經過一個階段的努力，敦煌的僧眾終於求訪到他們所缺的25部經典中的18部，所以在斯4640號這18部佛經的旁邊註上「罷卻」二字，即不用再尋訪了。而將尚未能訪求到的經典另立清單繼續尋覓，這就是伯3851號的由來。在斯4640號中祇有7部經典未註"罷卻"，但伯3851號中卻羅列了8部經典，其中《沙彌十戒法並威儀》在斯4640號中屬於已經尋訪到的經典，既已經訪到為什麼還要尋求呢？我想，這也許是由於誤抄，但更大的可能是前此訪求到的該《威儀》抄寫質量不高，錯訛較多，不堪使用，故不得不再訪一部。這可從伯3851號末尾特別強調的「如或寫者，切須三校，不請有留錯字也」窺見其消息。

使我感興趣的是應寶依據什麼目錄檢查本地藏經，從而發現有缺失呢？換一句話說，他根據什麼目錄來組織藏經呢？斯4640號是應寶此次乞經活動的底賬，上面共抄錄25部經典，仔細審視該號25部經典的排列，可以看到有嚴密的次序：大乘在前，小乘在後，並分別用「大乘」、「小乘」提示之。最後的「賢聖集傳」，可能因為僅一部的緣故，未標綱目。在大、小乘兩部中，又嚴格按照經、律、論的先後次序排列。由於斯4640號上的經典排序嚴謹，我們便可以根據它的這一特點來鑒別它所依憑的目錄。因為歷代採用用這種結構來編纂入藏錄的祇有《大周錄》、《開元錄》、《貞元錄》三部，因此，我們可以把注意力集中在這三部目錄上。又由於斯4640號中所載的義淨所譯的幾部律均出於《大周錄》編成之後，為《大周錄》所不載；而《大乘造像功德經》又為《貞元錄》所不載，那麼，剩下的就祇有《開元錄》了。如果將斯4640號與《開元錄・入藏錄》仔細對照，那麼可以發現，斯4640號的這25部經不但總體結構安排與《開元錄》一致，而且每部經的先後次序均與《開元錄》所載相符。不僅斯4640號如此，《乞經狀》的草稿孟2939號也同樣如此。因此，應寶當初依據的就是《開元錄・入藏錄》，可以說是毫無疑問的了。

根據我的研究，應寶的這次乞經補藏活動發生在五代。也就是說，最遲到五代，敦煌地區的大藏經的組織已經進入以《開元錄・入藏錄》為依據的時期。如前所述，直到晚唐，敦煌地區的佛教大藏經仍以《大唐內典錄・入藏錄》為依據，此時則改以《開元釋教錄・入藏錄》為依據。這一變化與會昌廢佛後，我國普遍出現的以

《開元釋教錄．入藏錄》規範本地藏經的大藏經統一趨勢是一致的。這說明敦煌地區的大藏經的確受到中原大藏經的制約與影響。

敦煌地區的大藏經，其後的情況如何呢？

大量的資料證明，五代宋初，敦煌地區的大藏經與全國一樣，都是以《開元錄．入藏錄》為依據組織。不僅如此，這時千字文帙號也已經在這裏普遍流傳。如伯3313號，就是《開元錄．入藏錄》的一個節略綱要，全藏分480帙，從「天」到「英」，用了480個千字文帙號。這正是附有千字文帙號的《開元釋教錄略出》的標準形態。此外，伯3986號、伯4786號、伯3948號、斯5525號、斯4120號、斯5594號、伯3846號、北敦14469號都是附有千字文帙號的佛經目錄，說明此時的敦煌大藏經已經採用千字文帙號來管理。而千字文帙號與《開元錄．入藏錄》是表裏相關的。在拙作《八一一十世紀佛教大藏經史》、《敦煌佛教經錄輯校》中，我已經對這一時期《開元錄．入藏錄》以及千字文帙號在敦煌流行的情況做了較為充分的論述，在此為節省篇幅，不再贅述。

當時敦煌地區依照《開元錄．入藏錄》組織藏經以及利用千字文帙號管理藏經的的最直接的證據，是保存在藏經洞中的幾塊古代的經帙。

經帙，即用來包裹經卷的用品。一般稱為「帙」、「帙皮」、「帙子」。經帙的形制有的如囊，但大多如包裹皮。後者又有種種形態，有的綴有繫帶，有的無帶。有帶的帙皮，其帶子的數量及部位又互有不同。從經帙質料來講，有紙質、布質、竹質等等。考究者則用綢、綾、錦等做成。經帙的產生，與大藏經數量劇增，故而採用合帙管理有關。

現在發現的帶有千字文帙號的經帙有：

1、法國集美博物館藏MG23082號，單層麻布做成，大體為正方形，形如包裹皮。兩角各綴有一根帶子。上有墨書四行：

道
大方廣佛華
嚴經第四帙
舊譯

按照標準的《開元釋教錄略出》，舊譯《華嚴經》第四帙的千字文帙號正為「道」。

2、法國集美博物館藏MG23083號，形制與前完全相同，上面有墨書經名二行：

薑
摩訶般若第一帙

按照標準的《開元釋教錄略出》，《摩訶般若》第一帙的千字文帙號正為「薑」。

3、斯坦因《西域考古記》附照片一張，為敦煌遺書剛從藏經洞取出時的場景，照片上均為用帙皮包裹著的一帙帙經卷。其中有一個帙皮露出如下兩行字：

海

摩訶般若□□□

該帙皮形制與前兩塊完全相同，字體也都一樣，可以肯定，它們屬於同一批。帙皮上的「海」在標準的《開元釋教錄略出》是《摩訶般若》第二帙的千字文帙號。可以肯定，照片上被壓住的字應該是：「第二帙」。

敦煌學界公認，敦煌遺書中有明確紀年的最遲的遺書是北宋真宗咸平五年（1002）的《敦煌王曹宗壽、夫人汜氏添寫報恩寺藏經錄》。該遺書現藏於聖彼得堡東方研究所，共Φ32A（1）與Φ32A（2）兩號。

Φ32A（1）錄文：

施主敦煌王曹宗壽與濟北郡夫人汜氏同發信心，命當府匠人編戶造帙子及添寫卷軸入報恩寺藏經訖。

維大宋咸平五年壬寅歲五月十五日記。

Φ32A（2）錄文：

施主敦煌王曹某與濟北郡夫人汜氏同發信心，先命當府匠人編造帙子，後請手筆添寫新舊經律論等，通共成滿報恩寺藏教訖者。

維大宋咸平五年壬寅歲七月十五日記。

我們知道，咸平五年（1002），當時的敦煌地方政權首腦歸義軍節度使、敦煌王曹延祿被逼自殺，其侄曹宗壽繼任。上兩號遺書說明，曹宗壽上臺之初即繼承了「敦煌王」的稱號，並從事大藏經的添寫。曹宗壽的添寫藏經，與曹延祿的被殺及自己的上臺這一歷史事件有無內在的聯繫，值得探討。上述兩號，一號寫於咸平五年（1002）五月十五日，一號寫於七月十五日。此外還有三號，都與這次修補藏經有關。

一號是伯4000號，首題作「壬寅年六月十日勘校報恩寺藏舊經帙數」。在所錄經名中有《菩薩善戒經》一種。《菩薩善戒經》，在《沙州乞經狀》中有載，為缺本待訪。但在伯4000號中已經作為「寺藏舊經」著錄，由此可見伯4000號的年代應該在《乞經狀》之後。由於應寶的乞經活動發生在五代，所以伯4000號的「壬寅年」祇能是宋真宗咸平五年（1002），與曹宗壽添寫藏經為同一年。該號寫於六月十日，日期正在Φ32A（1）與Φ32A（2）兩號的中間。另一號為伯3240號，寫於壬寅年六月二十一日與壬寅年七月十六

日，首殘，我根據其內容擬名為「壬寅年報恩寺配經、付紙歷」。該號涉及的寺院均為宋初敦煌寺院，可見這個「壬寅年」也是1002年。抄寫的時間與上述諸號相應，內容為抄經錄，與曹宗壽添寫報恩寺藏經的史實相符。由此可知它們是反映同一事件的一組文獻。還有一號為斯4117號，首題作「壬寅年三月二十九日再勘寫經人及校字人數」，其中出現的人名，如「大馬僧正」、「龍押牙」、「恩會法律」、「鄧僧正」、「徐僧正」等，與伯3240號均相符，可見為同一時期的文書。但它的時間略早，在曹宗壽發願添寫藏經之前。

從上述諸號敦煌遺書，我們可以大致勾勒這次曹宗壽修補藏經的概況。咸平五年，敦煌教團有為報恩寺重修藏經的計劃，並已經開始實施。曹宗壽上臺後，決定介入，故他的發願是為報恩寺「添寫」藏經。這大概包括編造帙皮及配補經卷兩道工序。大約是從五月十五日開始，先編造帙子，其後於六月再次清點寺藏佛經，開始添寫新舊經律論，直到七月結束。兩個月間，把報恩寺的藏經配補齊全。

考察伯4000號《壬寅年六月十日勘校報恩寺藏舊經帙數》，著錄佛典若干，其中沒有一部是疑偽經。這些佛典可分為單經自成帙、諸經合帙兩類。屬於諸經合帙的共有11帙，其中《菩薩處胎經》帙的卷數殘缺，現將其餘10帙抄錄如下。下文的前半部分是《壬寅年六月十日勘校報恩寺藏舊經帙數》的著錄，括弧中前一個數字是《開元錄・入藏錄》該帙的收經數與卷數，後一個數字是該帙在《大正藏》本《開元錄・入藏錄》中的頁碼。

《報恩經》等帙	拾卷	（2經10卷1帙，55/710b06）
《法華三昧經》等帙	拾卷	（4經10卷1帙，55/703c13）
《大方廣十輪經》等帙	拾卷	（2經10卷1帙，55/681b23）
《大明度無極經》等	壹拾壹卷	（2經11卷1帙，55/680b27）
《菩薩瓔珞經》等帙	壹拾肆卷	（2經14卷2帙，55/686c22）
《菩薩善戒經》等	拾卷	（2經10卷1帙，55/689a10）
《不退轉法輪經》等帙	拾卷	（4經10卷1帙，55/704b07）
《阿差末經》等帙	拾參卷	（2經13卷1帙，55/681c13）
《持人菩薩經》等帙	拾卷	（4經10卷1帙，55/683a19）

從上文可以知道，《壬寅年六月十日勘校報恩寺藏舊經帙數》諸經合帙的合帙法，與《開元錄・入藏錄》完全相同。不僅如此，

上述每帙列出的經典，均是《開元錄・入藏錄》中該帙的第一部經典。這與敦煌遺書經錄的書寫慣例完全一致。上述情況，充分證明該報恩寺原來的藏經是依據《開元錄・入藏錄》組織的。

我們再考察伯3240號《壬寅年報恩寺配經、付紙歷》。該遺書首殘，中間有兩個小標題，分別為「壬寅年六月二十一日配經歷」與「壬寅年七月十六日付紙歷」。所紀錄的是某寺某人抄寫某經典，用紙多少。涉及到的寺院有恩（報恩寺）、龍（龍興寺）、圖（靈圖寺）、顯（顯德寺）、開（開元寺）、界（三界寺）、永（永安寺）、乾明（乾明寺）、金（金光明寺），可見這次曹宗壽為報恩寺添寫藏經，實際動員了敦煌僧團全體的力量。在此，我們僅將《壬寅年報恩寺配經、付紙歷》涉及的佛典名稱，抄錄如下。抄錄時，遇到簡寫縮略一如其舊；如有明顯重復，則不予抄錄。

壬寅年六月二十一日配經歷：

《花嚴經》、《五分律》、《顯揚論》、《十誦律》、《大威德陀羅尼經》、《瑜伽論》、《大法鼓經》、《毗奈耶雜事》、《瓔珞經》、《寶網經》、《觀世音菩薩授記經》、《大方等如來藏經》、《金色王經》、《稱揚諸佛功德經》、《除恐災患經》、《學》、《首楞嚴三昧經》、《優填王經》、《王法正理論》、《瑜伽論釋》、《百論》、《顯揚聖教論頌》、《摩登伽》、《雜寶藏》、《不空羂索》。

壬寅年七月十六日付紙歷：

《五百弟子自說本起經》、《月燈三昧經》、《大灌頂經》、《入定不定印經》、《大乘方廣總持經》、《讚頌大乘經》、《十一面經》、《金剛頂（？）輪（？）經》、《蘇悉地經》、《大雲請雨經》、《解深密經》、《三具足論》、《阿彌陀經》、《無量壽經》、《濡首經》、《觀自在菩薩隨心咒經》、《金剛上味陀羅》、《治禪病經》、《七處三觀》、《最勝佛頂陀羅尼》、《六字咒王經》、《經□雜咒》、《最勝陀羅尼經》、《□百寶》、《護命法門經》、《妙臂陀羅尼經》、《優婆夷淨行法門經》、《菩薩戒經》、《法門經》、《善戒經》、《菩薩藏經》、《師子月佛本生經》、《長者女庵提遮師子吼了義經》、《淨業障經》、《十二頭陀》、《菩薩戒本》、《菩薩羯磨本》、《廣大寶樓閣善住秘密陀羅尼》、《五佛頂三昧陀羅尼》、《末□主字咒》、《添品法華經》、《月燈三昧經》、《修行本起經》、《寶雨經》、《般舟三昧經》、《無言童子經》、《念佛三昧經》、《觀普賢菩薩經》、《施燈功德經》、《長阿含》、《六度集》、《鴦崛魔羅經》、《文殊師利寶藏經》、《佛說隋求陀羅尼》、《大普賢陀羅尼經》、《金剛光焰止風雨陀羅尼經》、《摩尼羅亶經》、《一切

功德莊嚴王經》、《香王陀羅尼經》、《如幻三昧經》、《彌勒菩薩所問經》、《寶積論》、《彌勒菩薩經》、《菩薩地持經》。

上述共89部。但由於原卷首殘，且有「《菩薩戒本》等四經」、「《菩薩羯磨本》等二經」的說法，所以此次實際添寫的當不止這89部。僅就這89部而言，除了名稱殘缺、無法考證的《末□主字咒》外，其餘88部均為《開元錄．入藏錄》所收經典。1002年時，中原的不少大藏經已經收入不空譯經及宋代新譯經，但看來報恩寺的這部藏經仍然固守《開元錄．入藏錄》的傳統，未作顯著改變。

總之，我們可以肯定，從五代到北宋，敦煌雖然孤懸為外國，但該地的大藏經與內地一樣，以《開元錄．入藏錄》為其造藏依據。

在拙著《八——十世紀佛教大藏經史》中，我曾經指出，雖然會昌廢佛後，全國的藏經統一到《開元釋教錄．入藏錄》的基礎上，但由於寫本藏經本身的特點，也由於各地的寫經因為用紙不同，分卷常有差異，所以各地的藏經在流傳過程中又發生岐異，從而造成統一中的分化。這種情況在敦煌也有反映。如北敦14469號，抄經44部，都標註有千字文帙號。這些經典的排列，與《開元錄．入藏錄》完全相同，但它們的千字文帙號，卻與《開元錄．入藏錄》有一個字或二個字的參差。正是這種參差，造成刻本藏經時期我國的大藏經出現北方、中原、南方三個不同的系統。

《開元釋教錄》撰成於開元十八年（730），其入藏錄收錄了經過智昇考訂的經典1076部，5048卷，分作480帙。但開元十八年後，佛典仍不斷譯出，其中特別是不空譯出大批密教經典。這些經典都未為《開元錄》所收。故貞元年間，釋圓照編纂《貞元錄》，將這些經典也收歸入藏。但是，會昌廢佛使《貞元錄》藏經幾乎絕跡，全國按照《開元錄．入藏錄》修造藏經，《貞元錄》增補的經典便孤懸在藏經之外。全國各地的藏經，有些僅收《開元錄．入藏錄》部分，有些在《開元錄．入藏錄》之外，加收《貞元錄》增補經。敦煌的情況如何？從現存的敦煌遺書經錄看，《貞元錄》傳到敦煌，此外，敦煌遺書中存有不空譯經的殘卷，由此我們可以肯定，在敦煌地區，也應該收藏有《貞元錄》增補經。

北宋初年諸帝，都對佛教持支持態度，國家設立譯經院，專門從事譯經活動，並譯出一大批經典。《宋會要．蕃夷五》載，至道元年（995）五月，歸義軍節度使曹延祿遣使入宋貢方物，乞賜生藥、臘、茶、供帳什物、弓箭、鏡鈸、佛經及賜僧圓通紫衣，宋朝並從之。當年十月，曹延祿又遣使上表北宋，要求將宋朝新譯諸經降賜敦煌，宋朝從之。

我們知道，我國的第一部木刻藏經《開寶藏》初刊於開寶四年（971）至太平興國八年（983）。初刻時祇有《開元錄・入藏錄》部分，其後增補了《開元錄》後新譯經與宋代新譯經。其印本遍賜日本、高麗、女真、越南、遼、西夏等諸國。根據上述《宋會要・蕃夷五》的記載，我們現在可以肯定，最遲到至道元年（995），《開寶藏》已經傳到敦煌。

此外，根據《宋會要・蕃夷五》與《續資治通鑑長編》卷八二，北宋景德四年（1007）閏五月，沙州僧正會請入宋庭，以歸義軍節度使曹宗壽表，乞賜金字經一藏。宋真宗下令讓益州寫金銀字藏經一藏賜之。又，《宋會要・蕃夷五》、《續資治通鑑長編》卷八二、《宋史》卷四九〇等載，大中祥符七年（1014）四月，當年曹宗壽逝世，其子曹賢順任節度留後。曹賢順表乞金字藏經及茶藥金箔，詔賜之。

綜合上述資料，北宋初年，藏經洞封閉前後，敦煌地區的經典已經比較充裕。有北宋頒賜的內容豐富而完整的《開寶藏》與多部金銀字大藏經，也有當地自己修造完整的大藏經。藏經洞封閉的是一些不堪卒用的殘破經卷，而那些完整的寫本、刻本、金銀字大藏經則繼續發揮著它們的作用。

當然，如吐蕃時期龍興寺經藏所示，有時，經藏中會有若干疑偽經進入。北679號也反映出這樣一種情況。該號首題「癸未年（923或983）八月十一日於經藏內□點勘經教，現有部帙數目，具錄名於後者」。卷首著錄兩部《大般若》，一部是「金字題頭並錦帙子」，一部是「布帙」，均有缺失。其後著錄經卷多帙。從總體情況顯示，這裏著錄的顯然不是一部完整的藏經，而是一些雜經。有意思的是，其中有一帙，收入13部經典，其中有疑偽經4部：《人集月燈經要略》、《首羅比丘經》、《讚僧功德經》、《延壽命經》；法成所譯敦煌特有經2部：《大乘稻稈經》、《諸星母陀羅尼經》。通觀全錄，除了上述四部疑偽經與收在另一帙的《大通方廣經》外，全部都是應該入藏的經典。而這些經典的相對集中存放，說明即使是雜經，其儲存也有一定的規範。由於這幾部疑偽經處在雜經，或續藏的地位，所以，它們的存在，顯然也不能改變敦煌地區大藏經屬於義理性大藏的基本特點。

長興五年（934）三界寺僧人道真收集、修補古舊破壞佛經是人們已經熟知的事，關於這一史實，筆者將另文論述。

總之，這一時期的敦煌經錄為我們展現出當時敦煌寺院經藏的基本概貌，就是以《開元錄・入藏經》經藏為主流，同時存在著若干古舊雜經。古舊雜經的情況比較複雜，不能一概而論。至於民間

流傳而沒有入藏的各種佛教文獻，這應該屬於另一個論述題目，本文不擬涉及。

三、餘論

自從接觸敦煌學以來，比較注意信仰性佛教的問題。佛教本來就是一種信仰，乃至任何一種宗教本來都是一種信仰。所以，「信仰性佛教」一詞，似乎有同義反複之嫌。但佛教作為一種宗教，既有比較精細、高深的哲學形態，也有比較粗俗、普及的信仰形態。所以它能夠適應不同層次人們的不同需求乃至同一個人的不同心理需求。我把前一種形態稱為「義理性佛教」，把後一種形態稱為「信仰性佛教」。義理性佛教以探究諸法實相與自我證悟為特徵；而信仰性佛教則以功德思想與他力拯救為基礎。義理性佛教在我國佛教史上處於主導地位，它的興衰決定了中國佛教的興衰；但信仰性佛教為中國佛教奠定了雄厚的群眾基礎，是中國佛教綿長生命力的基本保證。所以，所謂「信仰性佛教」是與「義理性佛教」相比較而存在的、一種相對來說誠信成分較濃的佛教形態。「信仰性佛教」與「義理性佛教」有各自不同的特徵，這已經是學術界的共識。也有研究者用「民眾佛教」、「民俗佛教」來稱呼前者，用「高僧佛教」來稱呼後者。但我認為，參與諸種功德活動的，除了普通民眾外，也有大批的上層人物，乃至帝王后妃。「民眾佛教」還往往與民間結社、秘密宗教、甚至農民起義相聯繫。而用「民俗佛教」這樣的名詞則往往與民間風俗、習俗相聯繫，容易產生誤解。高僧除了探究佛理，也同樣虔敬地參與各種信仰性活動，如道安的兜率淨土信仰與慧遠的彌陀淨土信仰。所以「民眾佛教」、「民俗佛教」、「高僧佛教」等詞，都有一定的局限性，不能反映這兩種佛教形態的本質特徵。在我看來，信仰性佛教為佛教提供了廣大的群眾基礎與堅強的軀體，義理性佛教為佛教提供了高水平的骨幹與活潑潑的靈魂，都是佛教必不可少的形態。兩者看來似乎截然不同，甚至尖銳對立；實際又相互滲透、互為依存，很難把它們分開。如同一張錢幣的正反兩面，密切結合。如「般舟三昧」宣揚一種在誠信基礎上的「十方諸佛悉在前立」的禪定法，並用夢中見佛來證明之，顯然是一種信仰的形態。但它最後又把諸佛歸結為「緣起性空」，表現為明確的義理的形態。又如慧遠是著名的義學僧，但又是彌陀淨土的信仰者與提倡者；唐玄奘也是著名高僧，但他也專注於彌勒信仰，希望投生於兜率天。因此，對於某一種具體的理論或某一個具體的人物，必須具體分析。當然，我們也必須看到，歷史的邏輯並不使「信仰性佛教」與「義理性佛教」始終保持

緊密結合的狀態。而兩者如發生偏離，佛教的發展便面臨問題。但這應該在另一篇文章中探討，這裏不談。

相對而言，研究信仰性佛教要比研究義理性佛教困難得多，原因主要在於資料。經過歷史長河沖刷而遺留至今的佛教資料，大多是歷代高僧整理的，都是各個時代的佛教精英文化的反映。而那些能夠反映當時活生生的佛教活動的資料，則大抵被淹沒了。敦煌藏經洞的發現，使大批反映敦煌地區當時佛教狀況的資料面世，為我們研究敦煌佛教，包括敦煌的信仰性佛教，提供了珍貴的資料。但如何正確地利用這些資料，仍然是我們面臨的一個重大問題。

從總體看，我們研究敦煌佛教，主要資料來源於以下三類：敦煌遺書（包括藏經洞遺書與非藏經洞遺書）、敦煌洞窟（包括雕塑與壁畫）、其他資料（主要指各類傳世文獻）。三類資料，各有各的優點，各有各的局限。敦煌遺書雖然保留了眾多珍貴的研究信息，但畢竟是古人的廢棄物，應慎重處理鑒別；且遺書的產生時間段相對集中，不能反映敦煌佛教的歷史全貌。敦煌洞窟反映了敦煌古代人民的信仰與感情，是研究敦煌佛教的形象資料，但還有大量的與書面文字印證的工作要做，纔能真正揭示其宗教內涵。這一工作雖然已經取得很大的成績，但與它需要達到的目標，還有較大的距離。至於傳世資料，優點是數量想必相當可觀，時代跨度也大；但散見於各處，收集困難。即使收集齊全，也零亂而難成體系。近年來，中國各地都開始注重地方佛教史的研究。這種研究的主要困難之一，就在於純粹的地方性佛教資料比較難找，而傳世資料中的有關資料又零亂而不成體系。因此，一些完全依據傳世資料寫成的地方佛教史，幾乎千人一面，較難真正反映出地方的特色。當然，這裏也有編寫者的指導思想問題，這裏不談。相對全國其他各地而言，敦煌有敦煌遺書、敦煌洞窟可作參照，所以，在撰寫地方佛教史這一點上，敦煌的資料條件較為優越。

雖則如此，困難依然重重。「蜀道之難，難於上青天」。研究敦煌佛教，從可利用的佛教文獻的構成類別來講，可以分為兩大類：傳統大藏經以及大藏經以外的其他佛教文獻。在不同的時代，兩者固然互有滲透；但在同一個時代，兩者還是有一個為公眾共同承認的基本界限。當然任何界限都有局限，何況寫本經藏本身有著極大的包容度（或者說極大的變容度），允許多種形態的共存。加之不同的人，對界限的掌握有寬嚴的不同；不同的時代，又會有不同的風習；這些自然都要影響到經藏的形態。但無論如何，經藏文獻與經藏外文獻的區分，應該成為我們進一步研究的基礎。我想，這或者就是我們研究敦煌地區寺經藏形態的意義。

聯絡我們

財團法人
佛教電子佛典基金會（CBETA 基金會）
CBETA Comprehensive Buddhist Electronic Text Archive Foundation

service@cbeta.org
(02) 2383-2182 轉分機 12
官網 https://cbeta.org/
CBETA Online https://cbetaonline.dila.edu.tw/
立即贊助 https://cbeta.org/quick-donate/

贊助資訊

CBETA 長年來陸續將歷代重要佛典數位化為「CBETA 電子佛典集成」，不僅收錄了大量的珍貴文獻，更致力於校勘考證用字及增添新式標點，提升佛典的文獻品質及易讀性。「CBETA 電子佛典集成」是大眾廣為運用的公共資源，此成果也獲得國際學界的重視及肯定。

對於一個從事佛法志業的非營利團隊來說，能夠長期埋首理想、踏實耕耘，實屬不易。為了提供更優質的服務，CBETA 基金會擬增聘專業人力，擴大組織規模，懇請大家慷慨解囊、熱情贊助，讓未來有更多更好的電子佛典。

贊助捐款

「水滴雖微，漸盈大器，凡福充滿，從纖纖積。」
—— CBETA 2024.R2, T04, no. 210, p. 565a5-6