

敦煌本《普賢菩薩說此證明經》經本研究

武紹衛*

一、前言

《普賢菩薩說此證明經》是保存在敦煌的一部疑偽經，據曹凌統計，該經在敦煌遺書中存有三十二號，其中有三號為完整卷子。其抄寫形態多是「《黃仕強傳》+《普賢菩薩說此證明經》+《佛說證香火本因經第二》」，但也有一些有爭議的寫卷將《黃仕強傳》放在全經末尾。¹《黃仕強傳》是一部靈驗記性質的作品，宣揚抄寫《普賢菩薩說此證明經》的功德，²嚴格說來並不是該經的正文，所以在本文的處理過程中，所謂的經本部分只是後面兩部分，即《普賢菩薩說此證明經》和《佛說證香火本因經第二》，而不包括《黃仕強傳》。關於該經經本部分，學界通行的觀點認為，以該經中題「佛說證香火本因經第二」為界限，之前為經本的第一部分《普賢菩薩說此證明經》（後文簡稱《證明經》³），之後為經本的第二部分《佛說證香火本因經第二》（後文簡稱《本因經》），筆者雖有不同看法，為便於表述起見，仍從前說。由於該經（尤其是《本因經》）和宣揚武則天稱帝的《大雲經疏》有著密切關係，所以自其被發現起，便得到了學者們的廣泛關注。前輩學者的研究多聚焦於《黃仕強傳》和《本因經》，對《本因經》和《證明經》的關係則沒有進行系統的考察，對歷代佛經目錄中為何不見《本

* 首都師範大學歷史學院研究生。

¹ 參曹凌《中國佛教疑偽經綜錄》，上海古籍出版社，2011年，頁142-145。

² 關於《黃仕強傳》的著錄和研究，可參看戴密微著《唐代的入冥故事——黃仕強傳》，原刊於1977年荷蘭出版的《中國歷史文學論文集》，此據耿昇譯文，《敦煌譯叢》（第一輯），蘭州：甘肅人民出版社，1985年，頁133-147。柴劍虹《讀敦煌寫卷〈黃仕強傳〉劄記》，《敦煌語言文學研究》，北京大學出版社，1988年，頁248-266；此據氏著《敦煌吐魯番學論稿》，杭州：浙江教育出版社，2000年，頁84-101；王三慶《日本所見敦煌寫卷目錄提要（一）》，《敦煌學》第15輯，頁111-113。白化文、楊寶玉《上海圖書館藏敦煌卷子812531號〈黃仕強傳〉錄文校注》，《敦煌學》第20輯，1995年，頁23-30。楊寶玉《敦煌本佛教靈驗記校注並研究》，蘭州：甘肅人民出版社，2009年，頁155-158、頁331-346，等。

³ 本文用「《證明經》」專指經本的第一部分，用「《普賢菩薩說此證明經》」指「《證明經》+《佛說證香火本因經第二》」的整個經本。後文不再出注。

因經》的記載這一問題也沒有進行很好的解答。

關於《證明經》和《本因經》的關係，學界的觀點基本上可以分為兩種。第一種觀點認為兩經是不同的兩部經典。矢吹慶輝在收錄該經時，是將這兩部分作為兩部經分別予以解說的。⁴戴密微認為《證明經》是本經，而《本因經》是被增添進去的文字。⁵富安敦則認為今本《普賢菩薩說此證明經》是被人將兩部不同經典合抄在一起的結果，這種合寫的形態最遲在 690 年前既已形成。⁶方廣錫將敦煌本《普賢菩薩說此證明經》的抄寫形態分為三部分進行介紹，即《黃仕強傳》、《證明經》和《本因經》，表明他也是認同兩經在內容上是可以各自獨立的。⁷張子開則從經錄有無記載、《本因經》名稱等角度，認為《本因經》和《證明經》是兩部經典。⁸也有一些學者認為它們確是兩部有著顯著差異的經典，但《本因經》參考過《證明經》。菊地章太正是持有這種觀點。⁹曹凌在菊地章太的基礎上進一步指出《本因經》的最後一段內容即是抄錄《證明經》而成。¹⁰第二種觀點認為兩經是一部完整的經典。古正美雖未直接指明兩經是同一部經典，但在論證《證明經》完成時間時明顯將兩經作為一整體進行說明的。¹¹鄭阿財從語言學角度認為，並未發現《證明經》和《本因經》使用的語言，在語法與詞彙有所差異，當疑係出自同一人之作。¹²

關於《本因經》不見於歷代經錄的原因，富安敦曾嘗試在造作動機上對這一問題進行回答，認為，這種現象的出現可能是因為《本因經》本身宣揚彌勒出世，過於激進，容易受到禁毀，而《證明經》則相對溫和，所以《本因經》的信徒們

⁴ 參〔日〕矢吹慶輝《鳴沙餘韻·解說篇》，東京：岩波書店，1933年初版，此據京都：臨川書店，1980年，頁207-217。

⁵ 參戴密微上揭文，頁141。

⁶ 參 Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: Inquiry into the Nature, Authors and Function of the Tunhuang Document S. 6502 Followed by an Annotated Translation*. Napoli, 2005, p.355。

⁷ 參季羨林主編《敦煌學大辭典》，上海辭書出版社，1998年，頁736-737，方廣錫撰《普賢菩薩說此證明經》條。

⁸ 參張子開《敦煌普賢信仰考論》，《山東大學學報（社會科學版）》，2006年第4期，頁74。

⁹ 參〔日〕菊地章太《六世紀中國の救世主信仰——〈證香火本因經〉を手がかりに》，道教文化研究會編《道教文化への展望》，東京：平河出版社，1994年，頁323-325。

¹⁰ 參曹凌上揭書，頁146。

¹¹ 參古正美《從天王傳統到佛王傳統——中國中世佛教治國意識形態研究》，臺北：商周出版社，2003年，頁181-185。

¹² 參鄭阿財《敦煌疑偽經的語言問題——以〈普賢菩薩說此證明經〉為例》，《敦煌吐魯番研究》第8卷，北京：中華書局，2005年，頁277-278，頁285注26。

為避免政治迫害和禁毀，便將兩經混抄在一起。¹³這種回答不能說沒有道理，但筆者以為，現有材料給我們提供探討對造作者的造作動機的空間是很有限的，富安敦先生的推測只是眾多可能性中的一種。本文不擬對造作者動機進行討論，而是計劃通過經本的分析，嘗試復原《本因經》的造作過程。這項工作或可深化我們對《本因經》不見於歷代經錄這一問題的認識。

關於《證明經》和《本因經》的異同，前輩學者亦有一些論說，但還可繼續深化。在對兩部經的文本進行具體考察後，我們發現，確實存在著《本因經》借用《證明經》語詞的現象。但這種借用又不能用簡單的「抄錄」、「參考」來概括。對經錄中缺載《本因經》這一問題的回答，也必須建立在對《證明經》和《本因經》的關係、尤其是對《本因經》文本造作過程有了一個較為清晰合理認識的基礎上。所以，筆者擬從經本語詞以及背後體現的民眾信仰等角度對上兩經的經本關係進行一些分析。

二、《證明經》和《本因經》的不同

前輩學者已經或多或少地論及了《證明經》和《本因經》的差異，但他們的論述多是著力於兩經的文字。其實，對兩經中體現的不同信仰和風格等再分析，也可以深化我們對兩經差異的認識。茲擬從以下幾個方面對這一問題再進行一些探討。

第一、《證明經》和《本因經》信仰和推崇的主佛不同。

兩經都是採用了普賢菩薩和佛的對話形式，從字面上看，與普賢菩薩對話的佛似乎都是「世尊」。一般認為，在佛教中，「世尊」一詞特為佛陀之尊稱。¹⁴但在佛典中也有例外，比如彌勒也曾被稱為「世尊」，羅什譯《彌勒下生成佛經》載：「彌勒佛既轉法輪度天人已，將諸弟子入城乞食。……世尊入城時，大梵天王釋提桓因，合掌恭敬以偈贊……」¹⁵。但無論如何，佛教中的「世尊」一詞指的是佛，這一點當是不錯的，只是具體指何佛，還需要在具體的語境下進行具體

¹³ 參富安敦上揭書，頁 355。

¹⁴ 慈怡法師主編《佛光大詞典》第 2 冊，高雄：佛光出版社，1988 年，頁 1522 下。

¹⁵ 鳩摩羅什譯《彌勒下生成佛經》，《大正藏》第 14 冊，頁 425 中。

的分析。《證明經》中的「世尊」只是指佛，未直接稱為釋迦佛或佛陀。如：

一時佛在靈鷲山祇水邊，說此法時，八萬四千人俱皆是阿羅漢，諸漏已盡，無復煩惱，盡諸有結，所作已辦。爾時，會中比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷四部眾等，皆來集會。一時聽法歡喜合掌，一心奉行作禮而去。爾時普賢菩薩即從座起整衣服，長跪叉手，前白佛言：「世尊，釋迦涅槃後、彌勒未興世，眾生有所疑，云何為說之？願佛分別說。」佛言：「汝當至心聽，為汝分別說……」¹⁶

但從一般的佛經來看，經中所用語言、敘事內容沿用的就是釋迦佛說法，故此處的「佛」當是佛陀。

《本因經》中，普賢菩薩口中的「世尊」卻不是釋迦牟尼佛，而是彌勒佛。經中普賢菩薩直接稱彌勒為「世尊」的例子很多，如「尊者白彌勒：世尊出世時，捺除諸穢惡……」，又如「爾時，普賢菩薩前白佛言：世尊，世尊出世時，我遣力士羅叉，平除罪惡人……」。這裡要出世的「世尊」只能是未來佛彌勒，而不可能是現在佛釋迦牟尼。

兩經對釋迦牟尼佛的尊奉態度迥異。《證明經》大的敘事背景為釋迦佛涅槃前，為普賢菩薩和眾生開示三昧，解說如何避難、值遇彌勒。該經的造作者在經中宣揚要堅持釋迦牟尼佛提出的苦行、守戒等要求，尊奉釋迦牟尼佛所說咒語，其對釋迦牟尼佛信仰之虔誠可見一斑。但是《本因經》的造作者對釋迦牟尼的尊奉則遠不如《證明經》那麼虔誠。如經中在描述歷代佛在世時的世間場景和眾生壽命時，認為：

七佛在世時，人受四萬歲。定光佛在世時，人受七萬歲。比婆施佛在世時，人受三萬歲。空王佛在世時，人受九萬歲。迦葉佛在世時，人受五萬歲。句樓秦佛在世時，人受六萬歲。釋迦門佛在世時，人民恒苦厄，三人共受百歲。人民顛倒惡，三牙斷鼻，鼻縱眼豎，不敬師長，不孝父母。北方鬱單越人受七百歲，東弗于逮人受四百歲，南閻浮提人三人共受百歲，西俱

¹⁶ 參林世田《敦煌所出〈普賢菩薩說證明經〉及〈大雲經疏〉考略——附〈普賢菩薩說證明經〉校錄》，《文津學志》第1輯，2003年，頁169。研究《普賢菩薩說此證明經》的學者較多，研究文章中對該經也多有錄文，這些錄文對筆者的研究提供了文本支持。目前來看，林世田的錄文是目前最為完備的，除個別斷句筆者有不同看法外，本文所引經文均來自林文，後文不再出注。

耶尼人受二百歲。彌勒治化時，人受八萬七千歲，自欲受終時，不勉自然生，復欲受終時，托生無量壽，自然蓮華生。

不難看出，在諸佛時代的縱向對比上，《本因經》的造作者認為，與過去佛空王佛、迦葉佛等以及未來佛彌勒的時代相比，現在佛釋迦牟尼佛時代世間最亂，人們的壽命最短；而在四大部洲的橫向對比上，他則認為自己生活其中的南閻浮提洲則是最為短命的地區。這一段無疑是造作者借普賢菩薩之口對他生活的時代和地區表達的不滿！

需要注意的是，《本因經》中最為推崇的佛有兩位，一位是過去佛空王佛，一位是未來佛彌勒佛。關於彌勒信仰，前輩學者已經有過詳盡論說。¹⁷這裡只簡要述說該經造作者對空王佛的推崇。¹⁸在現存的正藏中，「空王佛」一名¹⁹首先見於後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經·授學無學人記品》。據該經載，釋迦佛和阿難曾同是空王佛的弟子，在空王佛所共同發願，但最後釋迦牟尼成為佛陀，而阿難成為佛陀的護法。²⁰但在正典中，空王佛的地位並不高，漢譯佛經中甚至沒有一部專門宣揚空王佛的經典。在《本因經》中，空王佛乃「佛之頭領」，可以「發柔軟制令，召諸方菩薩」²¹，可以宣示三昧，為眾生指點津途，講述釋迦牟尼本

¹⁷ 關於學界對彌勒信仰的研究成果，可參看王雪梅的整理，《彌勒信仰研究綜述》，《世界宗教文化》，2010年第3期，頁87-92。

¹⁸ 關於中國中古時期的空王佛崇拜，日本學者手島一真先生曾收集了不少資料和文獻，參看《六——七世紀の山西・綿山における空王仏信仰》，《印度學佛教學研究》，2007年，頁36-39；《空王仏と空王——石刻・伝世史料中における用例の考察》，《立正大學東洋史論集》，2008年，頁11—24，《唐代文獻における「空王仏」と「空王」》（第四部會，〈特集〉第六十六回學術大會紀要），《宗教研究》，2008年，頁258-260，等。此外，手島一真先生還有幾篇關於空王佛的文章，可惜筆者還尚未見到，茲亦將其文章列於此，以供讀者索驥。《志超の史実と伝承——〈空王佛〉と称えられた僧》，《立正史學》，2008年；《空王仏と空王——漢文仏典中における用例の考察》，《仏教文化の諸相：坂輪宣敬博士古稀記念論文集》，2008年等。

¹⁹ 據手島一真介紹，空王佛梵名當為「Dharmagaganābhyudgatarājasya tathāgatasyārhatāḥ」。參手島一真《空王・空王佛・大空王佛——在北朝末・隋・唐時期尊格的展開》，此據手島一真在2012年召開的第四屆國際漢學會議的演講摘要，http://proj3.sinica.edu.tw/~icosas/04A_ch.php?sID=12。其實，空王佛在中古時期似乎並沒有固定的漢譯名，如在《正法華經》中翻為「超空如來」、在《佛說不思議功德諸佛所護念經》中翻為「過去超空如來」，在《六十華嚴》中翻為「法虛空妙德王佛」，在《八十華嚴》中則翻為「法空王如來」，等。但南北朝已降，中國士人使用的最多的譯名還是「空王佛」和「空王如來」，如《北史·陸法和傳》中便曾引用過《法華經》中釋迦佛和阿難在空王佛前共同發心的典故。南北朝已降，也多見刻有「空王佛」的石刻，關於這些石刻的情況，可參看手島一真《空王仏と空王——石刻・伝世史料中における用例の考察》的整理和研究。

²⁰ 《妙法蓮華經·授學無學人記品》，《大正藏》第9冊，頁29下-30上。

²¹ 佛經中並沒有「柔軟制令」之說，卻有「所言柔軟」（見三國吳·支謙譯《佛說梵網六十二見經》）、「所說柔軟令人樂聞」（見唐·義淨譯《入定不定印經》）的說法，此處應當作是解。

起，講解化城之境，傳授離難之法。《本因經》的造作者甚至還認為，空王佛在世時，「人受九萬歲」，這在諸佛時代中是最長的。由此可見，造作者對空王佛是極為推崇的。

所以，從推崇的主佛和對釋迦佛的態度上看，兩經的差異是顯著的。

第二、《證明經》和《本因經》宣揚的解脫之道不同。

兩部經典的造作者都宣揚了值佛遇法、避難離災、療病續命之法，但他們宣揚的解脫和離難之法卻迥然不同。

在講述如何得遇彌勒時，《證明經》針對僧俗提出了不同的要求：

剃除鬚髮，出家學道，而披法服，隱居山林，坐禪學道，頭陀苦行……一心苦行，為人善說，善行教化，為說十善，勸人受戒，廣為演說，慈悲憐愍，度脫生死。長發無上菩提之心，挽拔危厄……若有造浮圖塔廟、講堂精舍、經書形像……峪半治道、廣作義井，河次造浮橋，拯濟窮者……修持五戒，奉行十善，一月六齋，年三長齋，為人演說，度他自度，人我兼度……如是之人，得道不久，皆見彌勒。

可見《證明經》強調的是出家苦行、恪守佛戒，重視佈施，多行善事，更多的是一種信徒自度的行爲。

《本因經》則更多的強調了佛魔聖戰之後彌勒的救世作用和信徒自身的因緣，經中載：

世尊出世時，撩除諸穢惡，分別五種人。有緣在水東，無緣在水西，水東值聖，得見明法王。

卻後數日，天出明王，地出聖主，二聖並治，並在神州。善哉治化，廣興佛法。慈愍一切，救度生死，得出火宅，得見大乘，引導生死，來詣化城。

明王聖主，俱在化城，樓上打金鼓，遠告諸法子：此法有因緣，尋解萬里通；此法無因緣，鼓隔壁聾。

又如：

（彌勒）出世時，一放光明，三招有緣。

和《證明經》相比，《本因經》突出了彌勒下生救世的作用，信眾的自度色彩也並不那麼突出。

至於具體的避難離災、療病延壽的方法，《證明經》詳細列舉了諸如橫官、

遠行、難產等七種日常困苦，強調要擺脫這些困苦，就必須「心中憶念普賢菩薩，讀誦此經典」。該經還特別要求「三稱南無佛，復稱九佛名」、「稱七佛名字」、「復稱四天下王名字」，認為稱佛和天王名字，可使一切困厄「悉皆消滅」。此外，該經還列出了 50 個鬼的名字，認為有病痛、有驚怕即可「誦此諸鬼神名字」，這樣就可不為鬼神所害。雖然這有中國傳統的影響在其中，但這種稱念鬼名即可脫難的信仰和念佛脫難信仰並沒有本質區別。所以《證明經》是在宣揚一種念誦即可解脫的思想。

和《證明經》念佛即可解脫的信仰不同，《本因經》更強調了讀誦經典的效力，認為「若在空野田、若在五濁惡世、若在病困中若在困厄中、若在邪行惡道毒中，長當讀誦此經典者，不見八難墮、不橫死、不遭橫官」，要求信徒善護香火、善持佛典，不可毀壞、輕慢佛法。

此外，《證明經》的主要內容是在描述釋迦涅槃前，普賢問法。由此看，其造作者很可能受到了涉及佛陀涅槃經典的影響。雖然在佛陀和普賢的對話中，通過宣說何種人可見彌勒等，強調了對未來佛的信仰，但這部經典推崇的主佛仍是釋迦佛。該經所展示的情景，仍然是佛陀在向世人強調守戒佈施的重要性。《本因經》更側重宣揚末法來臨。在《本因經》的造作者來看，釋迦佛在世時，世間充滿穢惡，彌勒出世即要「擦除穢惡」、「平除罪人」，建立一個新的世界。這個過程也就是許理和所歸納的「末劫——救世主——聖戰——新世界」的模式。²²相對於具有更多說教色彩的《證明經》，這部經則充滿了暴力。當有人不護持或違慢佛法時，普賢菩薩便會遣諸天童子「手把金杖，刑害此人」。佛和菩薩的重要使命不是宣說教法，而是「擦除穢惡」，所使用的手段是暴力式的。這種暴力在彌勒出世時達到了頂點，出現了諸方菩薩和競起魔王的佛魔大戰。這部經似乎更加推崇用一種暴力手段來消除世間罪惡，其氣氛十分緊張和激烈。

所以，兩經在解脫之道上有著不同。

通過上面的論證，不難看出《證明經》中的主佛是釋迦牟尼，而《本因經》

²² 參 Erik Zürcher, 「Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism」, in W. L. Idema ed. *Leyden Study in Sinology*, Vol. 15, Leiden: E. J. Brill, 1981, pp.34-56。並參同氏 Erik Zürcher, 「Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism」, *T'oung Pao*, Vol. 68, 1982, pp. 38-45。

中的主佛是彌勒和空王佛。在解脫之道上，《證明經》更加強調稱念佛名的解脫方法；《本因經》則是宣揚護持佛法，強調經典的作用。《證明經》強調守戒佈施，注重佛陀說教；《本因經》則強調彌勒下生救世，充滿了暴力氣息，氣氛十分緊張。所以兩經的差別是顯著的，不僅不可能是一部經典的兩部分，也不可能由同一人同一時間完成。

三、《證明經》和《本因經》的相同

菊地章太、曹凌等學者在考察了《證明經》和《本因經》的語詞後，認為《本因經》曾在文字上參考過《證明經》，並是在《證明經》之後由後人續寫上去的。這個觀點無疑是正確的，但兩經的共同點似乎又不僅僅局限於個別詞語的共同使用上。

第一、《證明經》和《本因經》採用的都是普賢菩薩和佛的對話形式。

普賢菩薩和佛在兩經中的角色是一致的。普賢菩薩是作為眾多菩薩、信眾的代表向佛詢問見彌勒、值善法、離災難、保平安等的途徑，他也是一位宣傳佛旨的信使，將佛的有關佛法、佛咒向信眾宣示；佛則是講法的主角。

第二、《證明經》和《本因經》都在宣揚彌勒信仰，「見彌勒」是它們共同的終極信仰。

《本因經》的彌勒信仰是十分突出的；《證明經》的彌勒信仰雖不如《本因經》那般明顯，但從佛和普賢問答中，我們也可以看出「見彌勒」是其最終的目的。如，《證明經》中普賢第一句話便揭示了他的關切，「釋迦涅槃後，彌勒未興世，眾生有所疑」，言下之意即是，釋迦涅槃後的一段時間內眾生會失去佛的護持，這種狀況會一直持續到彌勒興世。普賢的第二個問題則是明言「眾生云何作功德可見彌勒？」。其實這就是佛陀在該經中所要解說的問題。

兩經中的彌勒信仰還有另一個共同點，即都堅持彌勒下生信仰，並且都認為在彌勒下生前，要經過一個法王治世的時代。如，《證明經》言：「釋迦涅槃後，先作法王治，卻後三十年，彌勒正身下」。相對的，《本因經》則載：「世尊出世」前，「天出明王，地出聖主，二聖並治，並在神州，善哉治化，廣興佛法，慈濟一切，就讀生死，得出火宅，得見大乘，引導生死，來詣化城」，彌勒出世

的過程則是「吾下之時，或兜率天上雀離浮圖，或從空而下」。²³

第三、《證明經》和《本因經》都強調了導師、良師的重要性。

在中國傳統文化中本身就蘊含著一種尊師重教的傳統，儒家自不需贅言，道教中則自張角自稱「大賢良師」、張道陵自稱「天師」已降，尤其是葛氏道、上清派等都比較重視師道和譜系的傳承。²⁴ 儒道二教對師道的推崇和重視，似乎更多的是源自對道統的重視，因為只有師道是正統，自己才能成為道統，才具有權威性。佛教也是非常重視導師的，佛陀十號之一便是「天人師」。淨土思想更是強調了在人進入淨土之前彌陀等佛和菩薩起到的引導作用。

對導師的推崇在《證明經》和《本因經》中顯示得特別突出和強烈。比如，在《證明經》中講到：

處處村落，為人演說。朝唱暮誦，拯濟群生。教於愚癡，令出污泥。引導眾生，得出煩惱。愚癡眾生，火宅自燒，不能自知。我遣良師，引導化之，方便說法，得出火宅。遠離生死，遭遇明師，譬如病人，值好良藥。病人得愈，無有苦患。

強調了「良師」的「導化」作用，能引導信眾逃出火宅。「導師」在《本因經》中更具神力，該經記：

卻後數日，天出明王，地出聖主，二聖並治，並在神州。善哉治化，廣興佛法。慈溥一切，救度生死。得出火宅，得見大乘。引導生死，來詣化城。

這裡的「二聖」似乎就是指彌勒等，不僅可以擦除穢惡，而且具有引導有緣到達

²³ 曹凌認為《證明經》中關於彌勒正身下前三十年的段落文意非常混亂，恐是爲了與《本因經》對彌勒下生的論述呼應而改過。參曹凌上揭書，頁 146-147，並見頁 147 注 1。筆者以爲曹凌所舉的那幾句經文應當是《證明經》的原貌。茲摘略經文如下：（普賢菩薩）前白佛言：「世尊，釋迦涅槃後、彌勒未興世，眾生有所疑，云何爲說之，願佛分別說。」佛言：「汝當至心聽，爲汝分別說。我本根元或是定光身，或是句樓秦佛身，或是無光王佛身，或是寶勝佛身，或是登明王佛身，或是須彌尊王佛身，或是釋迦身。我本菩薩時，名爲阿逸多。釋迦涅槃後，先作法王治。卻後三十年，彌勒正身下。若有所疑而是略說。」爾時普賢菩薩白佛言：「世尊，夫一切眾生云何作功德可見彌勒佛？」從中不難看出普賢和佛對話的邏輯，即普賢首先說出自己的擔憂，「釋迦涅槃後、彌勒未興世，眾生有所疑」，其後佛陀說自己一佛多身，甚至彌勒也是其化身，並預言了自己作爲彌勒如何再次下生。這時，普賢便承接佛陀之語，進一步詢問了如何可見彌勒的問題。之後的經文則詳細講述了見彌勒的條件。所以，「彌勒正身下」這幾句經文放在《證明經》中並不顯得生硬，甚至起到了承前啓後的過渡作用。

²⁴ 關於葛氏道對道統和譜系的梳理的研究，可參〔日〕吉川忠夫《師受考——〈抱朴子〉內篇によせて》，《東方學報》，1980年，第52期，頁285-315；此據王啓發漢譯本《六朝精神史研究》，南京：江蘇人民出版社，2012年，頁327-353。

化城的功能。又，「根公白尊者，隨我分別之，隨我造弱水，我遣力士羅刹王，頭戴昆侖山，從地出湧泉，來至化城西，輾轉娑婆中，往詣加黃山，水上七寸橋，有緣在橋東，無緣在橋西。」這裡引導信眾到達化城的人物似乎又變爲了根公。

此外，除「根公」²⁵外，《本因經》還顯現出對其他中土神異僧的推崇，似乎也是一種對導師、良師崇拜的表達。經中講到「爾時如童菩薩月光童子是，爾時摩訶迦葉尊者是，爾時憂波利（是）。堂公是初果羅漢，離諸生死；泰山僧朗是清淨羅漢；杯度是解空羅漢，號爲隱公。」神異一直是佛教吸收信徒的一種方法，神異僧在民間、甚至在社會上層都受到了尊奉。《高僧傳》等僧傳、比丘尼傳中都專設「神異」一目。南北朝以來，神異僧在民眾中的影響極大，許多都被尊奉爲佛、神，甚至有許多偽經便是專門宣揚這些神異僧的救世功效，如《佛圖澄所化經》、《僧伽和尚欲入涅槃說六度經》等。《本因經》中列舉這些神異僧的意圖，恐怕也是借神異僧的威信來提高其在民眾中的影響力。

第四、《證明經》和《本因經》有一些共同用語和詞彙。

兩經在描繪某一事物和現象時都曾使用過相同或相近的語詞。比如：在描繪佛和菩薩到來時，都曾使用了「乘六牙白象，雨寶蓮華而來」；在描述佛和菩薩護佑信眾時，都曾使用了「我爾時遣諸天善神（或諸天童子）來營護」；在形容佛和菩薩神力時，都使用了「威神之力」等詞。當然，這些詞語在其他經典中也是很常見的。但還有一些語詞，卻是在其他經典中並不常見，甚至未被使用，而僅是出現在這兩部經典中。

如，「閻浮履地」一詞。據許理和考證，該詞最早爲闍那崛多（活動於 560—600 年）使用。其他經文一般使用「閻浮利」、「閻浮提」、「閻浮裡」或「閻浮梨」等詞。²⁶在 CBETA 資料庫所收的所有經典中，我們查閱到該詞也只有闍那崛多譯《佛說十二佛名神呪校量功德除障滅罪經》²⁷、道世編《法苑珠林》

²⁵ 關於根公，富安敦等學者認爲應當是「櫟公」、「澄公」，即佛圖澄。參富安敦上揭書，頁 306-307。但是《兩京新記》收有北周初神異僧「根公」之事，「隋文帝長安朝堂即舊楊興村村門大樹，今見在。初周代有異僧，號爲『根公』，言詞恍惚，後多有驗。時村人於此樹下集言議，根公忽來逐之，曰：『此天子坐處，汝等何故居此？』及隋文帝即位，便有遷都意，果移都於此。」參韋述撰、辛德勇輯校《兩京新記輯校》，西安：三秦出版社，2006 年，頁 2。所以此處「根公」不必是「佛圖澄」。

²⁶ 參 Erik Zürcher, 「Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism」, p.35, n. 64。

²⁷ 《佛說十二佛名神呪校量功德除障滅罪經》，《大正藏》第 21 冊，頁 861 上。

²⁸和《證明經》、《本因經》中曾使用過該詞。其實，道世書中所引仍是闍那崛多譯《佛說十二佛名神呪校量功德除障滅罪經》，所以佛典中也只有闍那崛多和《證明經》、《本因經》的造作者曾使用過該詞。故對該詞的考察，也成為許理和等學者斷定該經造作時間的一個重要依據。²⁹

又如，「橫官」一詞。據鄭阿財考證，該詞僅見於此兩經，各詞書從未收錄，也未見於其他典籍。³⁰

把上述四個方面分開來看，似乎它們都是很平常的內容，可在其他經典中找到相似經文，但這幾個方面在抄寫在同一卷子的兩部經中同時出現，並且很多詞語和語句也為二者所獨有的現象卻是不平常的。《證明經》和《本因經》的共性又非僅僅體現在一些語詞上，也表現在一些信仰等思想方面。並且更為重要的是，這些共性之處也不是集中地出現在某一段或某一句經文中，而是零星地散佈於整個經本。

綜上討論，我們認為《證明經》和《本因經》在主題思想上存在著顯著差異，具有很強的獨立性，兩經都可以成為一部獨立的經典，不可能是同一人同一時間完成的；同時在語詞、信仰等方面，兩經在整個經本中都存在著相同之處。那麼，我們應該如何對這種不同又相同的現象進行解釋呢？在解釋這一現象之前，我們還必須解決一個問題，即兩經完成的先後問題。

四、《證明經》早於《本因經》

《證明經》和《本因經》的不同，向我們表明這是兩部不同的經典。但兩經之間的相同之處，似乎又向我們暗示二者之間存在著一方曾參考過另一方的可能。菊地章太和曹凌等都已注意到這一點，並認為是《本因經》參考了《證明經》。曹凌進一步指出《本因經》還曾抄錄和改寫過《證明經》的部分內容，以作為對《證明經》相應部分的呼應。³¹但他們都沒有解釋何以必是《本因經》參考了《證明經》，而不是恰恰相反。

²⁸ 釋道世撰、周叔迦、蘇晉仁校注《法苑珠林》，北京：中華書局，頁 645。

²⁹ Erik Zürcher, 「Prince Moonlight」, p.35。並參富安敦上揭書，頁 360 注 49。

³⁰ 參鄭阿財《敦煌疑偽經的語言問題》，頁 279。

³¹ 參〔日〕菊地章太上揭文，頁 321-325。曹凌上揭文，頁 146-147。

如果我們認為二者存在著一方參考另一方的可能性，首先就是要確認何者早出，何者後出。筆者以為有兩點可以支持《證明經》的造作在前，而《本因經》的參考在後。

第一，從經題角度看。《證明經》的完整經題是「普賢菩薩說此證明經」，而《本因經》的完整經題是「佛說證香火本因經第二」。我們注意到《本因經》的經題中有一個標識其經本順序的詞，即「第二」。「第二」一詞揭示出該經是一部經典的第二部分，於是我們很自然便認為《證明經》即是《本因經》經題所暗示的經本的第一部分，只是《證明經》的經題沒有「第一」等標識其經本順序的詞而已。這也許便是菊地章太等學者認為《證明經》早於《本因經》、《本因經》參考《證明經》的一個不言自明的理由吧。這一點的確是我們判斷兩經先後順序的有力證據，但這還不能充分證明《證明經》必然在前。因為我們不能忽略了另一種可能性，即兩經原本就是兩部分離的經典，雖然存在著一方參考另一方的情形，但最初之時兩經本沒有被合抄在一起，只是在流通過程中，被人們以《證明經》在前、將《本因經》標識為「第二」而在後的形態合抄在一起了。換句話說，就是《本因經》經題中的「第二」兩字是在後人將二經合寫時添加上去的。如果這種合抄是隨意性的而未甄別二者真實的造作年代的話，那麼《本因經》經題中的「第二」一詞怕也是帶有隨意性的。這樣一來，「第二」一詞便不能再作為我們分辨兩經先後順序的依據了。所以，我們尚不能僅僅只依據經題的標識便斷定二者的先後。

第二，從佛經結構的完整性看。一般而言，一部完整的佛經在結構上可分為序分、正宗分和流通分，共三部分。以完整性來看，《證明經》只有序分和正宗分，缺少流通分，而《本因經》則三分具足。從表面看，似乎《本因經》更為全備，但事實果真如此嗎？

所謂的《本因經》流通分是從「爾時，佛告阿難」至經末，但是我們仔細分析這一部分便會發現，其內容完全是對《證明經》的總結。曹凌認為：

《本因經》最後一段文字，實為抄錄正文 A 部（即《證明經》——筆者注）之部分文字，且有缺略，使得語義含混不明，而諸敦煌本凡保留此一段文字者，均大同小異，可推想這種語義不完備的形式正是《佛說證香火本因經》的正確文字，由此可見，這個部分可能是為了呼應《普賢菩薩說此證

明經》宣說普賢菩薩之力，而抄錄作為結尾的。³²

曹凌的這種認識無疑十分具有啟發性。但是筆者以為這一部分並不是《本因經》抄錄《證明經》而成，其本身就是《證明經》原文中的最後一部分。理由如下：

首先，這一部分絲毫沒有摻雜《本因經》的內容，無論是語言用詞，還是崇拜的主佛、解脫的方法等思想，都和《證明經》相當一致。但這裡出現了阿難尊者的形象。受釋迦佛遺命流布經典的阿難尊者應該不是尊崇彌勒的《本因經》中的角色。其實，我們在《證明經》中也並未發現阿難的存在，所以如果流通分原屬於《證明經》，那麼《證明經》的最後一部分出現「阿難」角色，也是十分突兀的。但這一現象是可以得到解釋的。阿難是傳承釋迦佛法的重要人物，在許多經典的中雖然不是中心角色，但在流通分中卻經常被佛委以流布佛法的重任。比如在《佛說申日經》、《清淨毘尼方廣經》、《佛說地藏菩薩陀羅尼經》等經典中，阿難都是作為受持、流布經典的使者在經的末尾才出現的。這種現象在疑偽經中也是頗為常見的，如《佛說示所犯者瑜伽法鏡經》、《佛說安宅神呪經》、《佛說安宅神呪陀羅尼經》、《像法決疑經》等。之所以出現這種現象，可能是因為疑偽經的造作者要借助聖者阿難的形象來增加自己經典的可信度。

其次，該部分是對《證明經》部分內容的總結，如該部分言：

我遣汝行此法，若女人少渴男子，受持此經，讀誦百遍，心中所願，無不獲得。若有縣官口舌共相牽挽，亦當讀誦此經典，即使其官化令慈心，無有諸惡。

在《證明經》中可以找到相對應的經文：

若有橫官，共相牽挽，枷鎖繫閉，心中憶念普賢菩薩，讀此經一百九遍，便令其官即發慈心，廣復大赦，解脫枷鎖，得離橫官，無有諸苦。……若有女人渴乏男女，少患兒息，亦當讀誦此經典者，所願便得。

這種寫經手法在《證明經》經本中也有使用。如《證明經》前半部分中，普賢菩薩曾問佛何者可見彌勒，佛便列舉出六種人，即「剃除鬚髮，出家學道，而披法服，隱居山林，坐禪學道頭陀苦」之人、「一心苦行，為人善說，善行教化，為說十善，勸人受戒，廣為演說，慈悲憐愍，度脫生死，長發無上菩提之心，挽

³² 參曹凌上揭書，頁146，注3。

拔危厄」之人、「造浮圖塔廟、講堂精舍、經書形像」之人、「峪半治道，廣作義井，河次造浮橋，拯濟窮者」之人、「修持五戒，奉行十善，一月六齋，年三長齋，為人演說，度他自度，人我兼度」之人和「莫生染心，遠離恩戀，修持十善，一心苦行」之人。在其經本的最後部分，普賢菩薩也曾問佛何者不可見彌勒，佛亦列舉了十種人，即「出家沙門，剃除鬚髮，假染法服，不持具相，不離恩愛，背法墮俗」之人、「出家沙門，剃除鬚髮，避官役使，假披法服，飲酒食肉，青黃赤白，喜好莊嚴，乘騎驢馬，袈裟絞腰，治生販賣，巧升抃斗，撚秤前後」之人、「出家沙門，剃除鬚髮，假披法服，飲酒食肉，破齋夜食，偷盜三寶，破滅三寶，不持具相，作諸不軌」之人、「善根眾生，受持五戒，不肯習誦，損毀正法，信邪倒見，作諸不軌，毀損五戒，六根顛倒」之人、「受持五戒，假佛威神諸方教化，毀破形像」之人、「受持淨戒，毀損十善，破此諸戒，飲酒食肉，作諸不善，破此三惡」之人、「愚癡眾生，不信三寶者，謗毀正法，謗毀比丘僧，謗毀優婆塞，謗毀優婆夷，謗毀三寶四聖，障如來正道，斷絕三寶」之人、「若有眾生斷官王路，破家劫奪，焚燒山澤，殺害眾生，無慈潛心」之人、「高遷富貴，輔國大臣，假官力勢，斷事不平，以直則曲，破小作大，枉殺良善，便取萬民」之人和「白依道俗，作是諸惡，無慚無愧，猶如禽獸，牛馬畜生」之人。對比之下不難看出，《證明經》前半部分佛說可見彌勒之人和後半部分佛說不可見彌勒之人多是相對應的，不可見彌勒之人的行為，反過來就是可見彌勒之人之應為。

這種對前文呼應和總結的技法同時出現在《證明經》經本和《本因經》的流通分中，也使得我們可以斷定這兩部分是由同一人完成的。如此，《普賢菩薩說此證明經》中的唯一一個流通分便是屬於《證明經》而非《本因經》了。所以從這個角度看，《證明經》是三分具足，而《本因經》則缺少了流通分。將《證明經》的流通分移植為《本因經》的流通分，恐怕並不是後人將兩經隨意地合抄在一起的結果，而更可能是造作兩經的當事人刻意為之的產物。如果我們意識到這種移花接木技法的一個結果就是《本因經》被「埋藏」在《證明經》裡了，那麼便可以得出一個這樣的結論，即是《本因經》的造作者將《本因經》「埋藏」在了《證明經》中，而非《證明經》的造作者有意將《本因經》「包納」進其本經中。這種現象的存在也說明《證明經》的完成在前，《本因經》的移植在後。

現在，我們回過頭來看，《本因經》經題中的「第二」一詞確實是我們判斷兩經先後的重要證據。該經經題應當便是《本因經》造作者自己所加，其本意可能是以「第二」使本經和《證明經》區別開來，但也無意中透露出了標識兩經先後的關係。

所以，通過對經題和經卷結構的完整性兩個方面的探討，《證明經》早於《本因經》當是最合理的解釋。

五、《普賢菩薩說此證明經》經本的形成

通過上文的論述，我們可以認識到，《證明經》不僅包括敦煌本《普賢菩薩說此證明經》的第一部分，也包括第二部分《本因經》中的流通分部分。《證明經》的流通分被移植為《本因經》的流通分，給我們提供了一個可以還原《證明經》原貌線索的同時，也為我們提供了一些認識《本因經》的造作者將《本因經》綴合到《證明經》的技法的提示，即《本因經》的造作者在造作該經時，首先是將《證明經》分割成了兩部分，之後在中間續寫了《本因經》。

通過對兩經相似部分的考察，我們可以對《本因經》的造作過程再進行一些復原。兩經的相似處散佈於經本各個部分，似乎表明《本因經》造作之前，其作者便已經看到了《證明經》，並且是將《證明經》中的許多思想和語詞都運用了到《本因經》之中。

當兩經被綴合到一起時，綴合者也並不是十分突兀地將一段《證明經》的文字照搬過來，而是考慮到了經文在內容上的過渡。在流通分之前的幾句經文讓人十分費解，這幾句經文是：

爾時四天王如來滅度後，鬼神暴虐。世尊出世時，我等眷屬胡跪合掌，諦聽諦受，執取正法，奉行受持，不敢違犯，受持守護。爾時我等眷屬在須彌頂上王四天下，若有善男子善女人，一心修行，慎莫染著，見苦莫避，見樂莫貪，為法喪身。爾時普賢菩薩從東方來，將諸天伎樂兩華動地。此人臨欲受終時，迎其精神，不見八難，得生東方阿閼佛國。

《本因經》中宣傳的一直是彌勒佛，也就是在宣揚彌勒淨土信仰，這裡突然出現了「東方阿閼佛」，亦即推崇東方阿閼佛國淨土。這種淨土信仰的出現顯得

和之前的經文格格不入，相當生硬，不應是《本因經》本身的元素。如果以「爲法喪身」一句爲界，將這幾句經文分爲兩節，我們可以發現，前半部分提到的「四天王」、「世尊出世」等都只能在《本因經》找到依據，所以前半部分使用的仍然《本因經》中的語言，仍然是在描述彌勒出世時對信徒們提出的要求。如果根據經本所宣揚的終極目的即是「見彌勒」來看，信徒們按照經文提出的要求行事的結果應是「見彌勒，入化城」，到達彌勒淨土。但根據後半部分的經文的來看，信眾們最後到達的卻不是彌勒淨土，而是「東方阿閼佛國」。這種信仰在《證明經》中也曾出現過一次，並且和《本因經》中的語句十分相近，其經文爲「自欲命終之時，普賢菩薩迎其精神，不墮八難，得生東方阿閼佛國」。雖然「東方阿閼佛國淨土」信仰在《證明經》中的出現也十分突兀，但在沒有證據證明該句是在《證明經》完成之後才摻入進去之前，將其作爲《證明經》的原貌，應是一種穩妥的處理方式吧。同樣，將《本因經》中出現的「東方阿閼佛國」信仰視爲摘抄《證明經》而來，也應是一種相對合理的解釋。從這裡不難看出《本因經》的造作者使用的一種處理方式，即一方面是表達著《本因經》的彌勒信仰，另一方面又抄略《證明經》的語句。他之所以如此大費周章，似乎是有意使這種綴合更顯自然和符合邏輯。這種刻意的做法也可以表明，兩經的綴合者並不是簡單地將《證明經》的流通分單獨地置於《本因經》之後，再將《本因經》插入中間，而是使用了將兩經語言雜糅混用的技法以使得這種綴合過渡的自然和順暢。從這個角度看，兩經的綴合工作和《本因經》的造作是同時完成的。

《本因經》造作者使用這些技法，使得《本因經》和《證明經》本可以完全分離、單獨流通的兩部經典，雖談不上已經融爲一體，但無論是在語詞、還是在思想上都已經具有了一定的相似度，這也便是兩經不同又相同的原因之所在。其實，這也提示我們，在歷史上，曾經存在過兩個版本的《普賢菩薩說此證明經》，即只有《證明經》的單行本《普賢菩薩說此證明經》和「《證明經》+《本因經》」的合抄本《普賢菩薩說此證明經》。

現在還有一個問題需要考慮，即《本因經》的造作時間。其實，該經的完成時間就是它和《證明經》合成一部經典的時間，亦即今本《普賢菩薩說此證明經》

形成的時間。³³探討《本因經》造作時間問題，需要建立在對其思想、語詞等進行全盤和充分考察基礎之上，這不是本文所要解決的問題，這裡僅從目錄學角度對兩經合寫形態出現的時間進行一點推測。

通過歷代經錄記載，我們發現，自隋法經《眾經目錄》（後文簡稱《法經錄》）著錄「《普賢菩薩說此證明經》」以來，歷代經錄都將其標為「一卷」，可知自法經以至圓照等經錄僧所見《普賢菩薩說此證明經》都是一卷本的，其規模從來沒有改變過。³⁴那麼我們是否可以認為法經、智昇、圓照等人所見《普賢菩薩說此證明經》是同一個本子，亦即敦煌本《普賢菩薩說此證明經》呢？如果這個推測成立的話，那麼敦煌本《普賢菩薩說此證明經》，即「《證明經》+《本因經》」的形態早在《法經錄》撰成的 594 年之前便已存在了。也就是說，《本因經》早在 594 年之前便已被造作出來。如果根據許理和提出的依據「閻浮履地」一詞來判斷《普賢菩薩說此證明經》造作上線為 560 年的結論話³⁵，我們還可以進一步將《本因經》的完成年代也初步定在 560—594 年之間。這樣，《證明經》造作完成之後，很可能並沒有單獨流通很長時間，《本因經》的造作也完成了，合抄本《普賢菩薩說此證明經》就出現了。

六、結語

敦煌本《普賢菩薩說此證明經》確實是由兩部內容相差甚大的經典組成，《證明經》的完成在前，《本因經》的續寫和綴合在後。《本因經》的造作者在造作該經時明顯地吸收和借鑒了《證明經》的語詞及思想。這種吸收和借鑒可能是造作者為使兩經的結合更趨自然而刻意使用的技法，也可能是受到《證明經》影響

³³ 《本因經》造作時間是一個十分復雜的問題，學界一般有（1）六朝梁之前成書說，參菊地章太上揭文，頁 325；曹凌上揭書，頁 147。（2）六世紀後半葉成書說，手島一真《空王仏と空王——石刻・伝世史料中における用例の考察》，第 11 頁；同氏《空王仏と空王——漢文仏典中における用例の考察》，等；（3）隋初成書說，古正美上揭書，第 183-184 頁；（4）武后時代成書說，參戴密微上揭文，頁 141-143；柴劍虹上揭文，頁 94。

³⁴ 除《大唐內典錄》、《大周刊定眾經目錄》將該經經題記作「普賢菩薩說證明經」外，歷代經錄均記為「普賢菩薩說此證明經」。這種經名不一致的現象，在敦煌卷中也存在。敦煌卷子間的不一致也恰恰說明歷代經錄記載《普賢菩薩說此證明經》和《普賢菩薩說證明經》就是一部經。

³⁵ 參 Erik Zürcher, 「Prince Moonlight」, p.35。

不自覺的體現。《本因經》的造作者最初便將《證明經》分割成兩部分，在中間造作了該經。將兩經綴合在一起的完成者就是《本因經》的造作者本人，《本因經》的造作工作和兩經的綴合工作其實就是同一時間完成的。在綴合過程中，造作者刻意使用了將兩經語言雜糅混用和移花接木的技法以使得這項工作顯得自然和順暢，這種工作更多的體現在了對兩經結合部——尤其是對《證明經》的流通分和《本因經》原文最後部分——的處理上，以及借用《證明經》的語詞並將其散佈在整個經本的工作上。這一項工作很可能完成于 560—594 年之間。

《本因經》造作者所做的工作，使該經和《證明經》不僅在抄寫形態上成爲了一體，而且在內容上也有了很強的關聯性。這樣一來，《本因經》便被刻意「隱藏」在了《證明經》之中，不僅在造作初始沒有獨立出來成爲單行本，而且在流通中也未能再被分離出來單獨流行。這也許便是後世的經錄家雖然看到了《本因經》，卻沒有在經錄中將其列出，而只是收錄了將該經「包納」其中的《證明經》經名的原因吧。後世的信眾也不能辨別何者才是《證明經》、何者才是《本因經》，甚至不知道二者本是兩部可以分離的經典，在抄寫時，仍保持了兩經合抄的形態。

不可否認，單行本的《證明經》確實曾經存在過，但其造作不久，合抄本《普賢菩薩說此證明經》便就出現了。從現存經卷的留存情況看，只有相當數量的敦煌本《普賢菩薩說此證明經》存世。這種留存情況給我們推測《普賢菩薩說此證明經》的傳播提供了一定的空間。唐初尤其是武則天掌權之後，隨著《黃仕強傳》的流布、尤其是《大雲經疏》的引用，合抄本的《普賢菩薩說此證明經》可能也流布於天下，盛極一時，以至在敦煌遺書中亦存有數量可觀的卷子。但目前只有敦煌本存世，則表明可能隨著武氏的衰落，曾被借以鼓吹武氏統治的《普賢菩薩說此證明經》也受到了政治事件的衝擊，以至於只能在遠離政治中心的敦煌被保存下來。單行本的《證明經》沒有傳世，表明該經在流通中並沒有像合抄本《普賢菩薩說此證明經》那樣曾廣泛傳抄，而是日漸默默地消亡了，甚至沒有留下任何痕跡。

其實，在疑偽經中將不同兩部經典綴合成一部經典或在一部經典之後續寫經文的現象並不獨見於《普賢菩薩說此證明經》中，諸如《首羅比丘見五百仙人並

見《月光童子經》等經典中也存在著這種現象。³⁶對《證明經》和《本因經》兩經內容的分析，不僅使我們更加清晰地了解到了《證明經》和《本因經》的相互關係，更爲我們提供了一個了解偽經造作者造作偽經過程和技法的線索。



³⁶ 關於《首羅比丘見五百仙人並見月光童子經》的經本結構及不同結構之間的關係和造作時間，可參考楊梅《4—8世紀中國北方地區佛教識記類偽經研究》，首都師範大學歷史學院博士論文，2006年；並參同氏《〈首羅比丘經〉文本內容及創作時代考》，《敦煌吐魯番研究》第十一卷，上海古籍出版社，2008年，頁183-198。

