

探討中國六朝時期的廣州為 海運線上菁英型佛教所扮演發展中的角色

法曜比丘

英國布里斯託大學宗教與神學系博士

摘要

在南海海上貿易路線中，廣州具有優越的位置，因而古來即吸引許多來自南亞與東南亞的商人和傳教僧侶。尤其從佛教傳教僧侶文獻的視角，該城早在公元281年，廣州即有佛教傳教組織活動的歷史紀錄。儘管這些傳教組織的主要成員是僧人，而且他們確曾在此講經弘法，部分僧人在華停留期間，甚至還翻譯過一些重要的佛教典籍和舉行受戒說戒的有規模的活動，但根據中國佛教的歷史紀錄來看，他們之中，卻未曾有任何一人在廣州定居，而廣州也不曾發展為一個佛法學習的據點。何以廣州坐擁海運貿易的豐富資金，卻吸引不到僧人在此定居呢？這最少

* 本文初稿稍早版本曾口述發表於「海上交通與佛教傳播」國際學術研討會，中國中山大學哲學系，2016年1月14日。

** 首先要感謝海德法師（Bhikkhu Sāgaraguna）於2018從英文初譯成中文。筆者隨後因內容的替換改變，做大幅修改。

有兩個面向可以提出來討論。從歷史的脈絡來看，這些僧人的目的地是帝國的首都所在地，而廣州只是這趟旅程中的入境港口，一個歇腳的中繼點而已。另一方面，從傳教的眼光看來，廣州是否存在一個知識階層足以襄助佛教僧人翻譯經典以及演述經典教理，恐怕是很成疑問的。不像基督教的傳教團能得到教會與國家的資助，這些外來的僧人並沒有得到母國僧團有組織的支援，僧伽團體在佛教的海外傳教活動中也從未扮演要角。在缺乏僧團奧援的情況下，佛教想在異國他鄉的土地上弘傳，自然也就難以實現了。

關鍵詞：傳法僧(傳教士)、文化傳遞、僧傳、廣州、菁英佛教、
譯經

A Study on *Guangzhou* and its Role in Elite Buddhism during the Maritime Routes of the Six Dynasties

Ven. Dr. Dhammadipa Sak

Ph.D, Theology and Religious Studies, University of Bristol (UK)

Abstract

Historically *Guangzhou* has been a trade center in Southern China. Because of its excellent locale on the trade route of South China Sea, *Guangzhou* has long attracted merchants as well as missionaries across South and Southeast Asia. As early as in 281 A.D. there were records of Buddhist missionary activities in *Guangzhou*. While the missionaries, the majority of whom were monks, did preach and even had some important Buddhist texts translated during their stay, almost none of them took up residence in *Guangzhou* at least according to the Chinese Buddhist hagiological records, or turned it into a center of Buddhist learning. Why did they choose not to, despite the financial conditions supported by the trade route? The reasons are twofold. History-wise, the monks were en route to the imperial capital of the time and *Guangzhou* was but the

entry port and one of the stops on the journey. Mission-wise, on the other hand, *Guangzhou* arguably lacked an intellectual class that could be deployed to translate and communicate Buddhist thought. Unlike Christian missions, which were backed by the church and the states, there was no equivalent support organized by the foreign Buddhist monks neither was the *Samgha* an important factor of overseas missionary activity. Without the *Samgha*, the Buddhist missions could hardly ever be materialized in foreign land.

Keywords: Buddhist missionary (missioner), Transmitting Culture, Buddhist hagiology, *Guangzhou (Canton)*, Elite Buddhism, translation

目 次

-
- 一、前言
 - 二、傳遞文化概念與傳法僧
 - (一) 傳遞文化概念
 - (二) 海上絲路時期的廣州
 - (三) 傳教工作的推動者
 - 三、海外僧傳遞教法醞釀時間
 - 四、總結
-



一、前言

儘管在佛陀滅度之後，第一次的經典結集，是透過口頭覆誦的形式，又經最傑出的阿羅漢僧團無異議認可之後，傳承（Transmission 指「以口述或口誦延承」）為經，但這些口頭傳承，其後卻演化為文字化的典籍，尤以在印度一些朝代大肆打壓佛教時期為然。作為日常宗教用途或者說具有實用目的之佛教典籍逐漸出現，一方面反映出了口述傳統的內涵，但也在同時反映出了書寫文字的特質。這一類在傑出的亞述學家Leo Oppenheim的研究當中稱之為「口述傳流」（stream of tradition）的文獻¹，是本來就預備了會做進一步使用的。而後Jan Assmann在其著作《宗教與文化記憶》²裡，談及這股「口述傳流」成了一條有生命的河流：河床會有變化，水流也有漲落。在這條長流不竭的河中，某些經文可能會全然淹沒，有些經文會補加進去，這些文字也可能會遭遇到擴充、刪削、改寫、甚至纂輯。出於某些原因，原屬

¹ Oppenheim, A. Leo, *Ancient Mesopotamia: portrait of a Dead Civilization*, Chicago: Chicago University Press, 1964, p.13: 'the living literary creativeness of Mesopotamia. Such texts are fed to a considerable extent by the stream of tradition. They were not meant to be read but were communicated orally, and they were couched - even though they were on a different level of style - in the language of the day and the place.'; p.14: 'This led eventually to the accumulation of a large number of private collections, each containing larger or smaller sections of the text material that made up the stream of tradition.'

² Pikli, Natália, "Forgotten and Remembered: the Shakespearean Hobby-Horse and Circulations of Cultural Memory", *Early Modern Communi(cati)ons: Studies in Early Modern English Literature and Culture*, edited by Kinga Földváy and Erzsébet Stróbl, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012, p.185. Natália引自Assmann的書而且作了整合性的陳述。Assmann, Jan, *Religion and Cultural Memory*, translated by Rodney Livingstone, Stanford: Stanford University Press, 2006 (2000), pp.101-121.

荒僻的經文可能變成可識別的結構，或者幾近於根本核心的經文。每當有荒僻的經文被推尊為重要經文時，這些文字就比其他文字更常被轉述與傳誦。它們會被引述為經典文獻，具足了經典文獻所指涉的規範性與形塑性價值。因此，佛經文字化的學派成形，具有無出其右的重要性。

讀者必須瞭解的是，佛教經典從實用性質決定性地過渡到理路一貫的經典，成因並不是由於文字的使用，而是因為經文典籍化的行動對「口述傳流」形成了遮斷作用。佛經在中國的編錄成秩，或者說典籍化的過程，正可以為此一說法作一註腳。從漢末到元初，長達1200年的時間裡，共有194位譯者，將5396卷經文譯為1335部經典。若不藉助經籍目錄來決定某經為可信或者是偽經，將「口述傳流」移轉他方是難以實行的。

從公元374年道安法師著作了《綜理眾經目錄》之後，共有20部以上的同類著作先後出現。雖然可以說自從天臺宗五時判教之法奠定之後，經的典籍化，已然成為中國佛教的常態。筆者想藉著海外僧侶透過海運線到以廣州作為代表的嶺南地域，因為中國海運途經東南亞到南亞之間的貿易發展，在此時期已經構成傳教的可能性，並且中國六朝時期透過海運到達中國的菁英僧侶人數可謂最多的一次，從中一窺傳法僧的文化概念傳遞流程是否可以如他們的期許在廣州或漢地能進行最佳文化交流。文中先論述海上公元前一千年中葉，即使到了十五世紀，尤其是在公元一世紀左右開展了新形式的交易網絡，引致廣州對商人和傳教僧來說是個重要的海航中心。在佛教裡透過海運的佈道團或傳教者的擔子絕大部分挑在商人和僧團的擔子上，而佛教傳教的過程包含了信仰、教育和文化交流，也許能以Nicolas Standaert提出的傳遞文化概念（Transmitting Cultural

Concepts) 來研究交流的可行性。

二、傳遞文化概念與傳法僧

(一) 傳遞文化概念

將某種文化概念傳遞到另一個文化區域的過程，可能是相當複雜的。但是，此一過程也可以藉由Nicolas Standaert提出的理論架構加以總結。³ 第一階段是傳輸框架 (Transmission Framework)，其中的主軸是如何有效的傳輸訊息。Jan Assmann曾經論證過，一種文化論述的形塑需要兼備規範式與發展式的表述，前者指涉的是實用知識的傳遞，後者的功能則是幫助我們自我定位，建立自己的身分認同。⁴ 因此，如果我們這樣描述：當某位傳法僧侶傳達某段論述或某個概念的時候，他也同時傳遞了身分認同，並協同認證了這些分享的知識；這應該與實況相去不遠。第二階段是所謂的接受框架 (Reception Framework)。主要的顧慮在於訊息遞送，也就是被接納的有效程度。到了第三個階段的創新框架 (Invention Framework)，訊息本身反而已經成為次要。傳道團成員原本似乎確信無疑的概念，現在都陷入疑雲之中，因為他們開始懷疑自己之前接收到的訊息是否受到語言結構的重大影

³ Standaert, Nicolas, *Methodology in View of Contact Between Cultures: The China Case in the 17th Century*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2002, pp.4-19. 參見劉晶晶,《明末清初天主教與佛教關於來世的探討》(香港:香港中文大學哲學博士論文,2013年),頁32-33。Four of them are: Transmission Framework (傳輸框架), Reception Framework (接受框架), Invention Framework (創新框架) and Interaction and Communication Framework (互動與溝通框架)。

⁴ Assmann, Jan 2006, p. 38.

響。第四階段的互動與溝通框架（Interaction and Communication Framework）。最末的這個框架，會把認同的焦點帶到一個不同的層次，因為此一階段的傳教者將會放棄自身原有的，作為一個具有豐富外國知識而在面對新文化時懷有優越感的這種身分認同，轉換到花費較多的傳道時間進行對話或者互動上。

眾所周知，在佛陀滅度之後，即使在印度本土，佛教也曾經針對地方文化做出相應調整。佛教之所以不曾失去自己的宗教特色，是因為它有制度化的僧團做為教務的推動者。僧團需要平民與貴族的雙重支持。因此，僧團才能一方面不會遠離群眾，而又能同時對政治現實發揮影響力。換言之，佛教雖然與時俱進，但卻始終維繫了自己的宗教特色。正是由於這些僧團的成員，讓立足已固的佛教得以因時因地廣傳流佈。即使在佛陀時代的印度，這種傳教精神已經顯現在佛教遠離了自己的誕生地摩揭陀國（Magadha），經由文化傳遞概念向西遠傳至阿槃提國（Avanti）與輸那國（Sunāparantapa）。⁵

秉承相同理念，佛教僧侶最初遠從海外到廣州，或多或少都希望能實現佛教在地化的抱負。然而從僅存僧傳文獻來看，傳教僧的傳教活動似乎離此文化傳遞模式有一定程度的距離。

（二）海上絲路時期的廣州

Tansen Sen教授的研究指出，根據考古文物與文獻紀錄進行論證，迄十五世紀中葉為止，從中國途經東南亞到南亞之間的

⁵ Lamotte, Etienne, *History of Indian Buddhism: from the origins to the Śaka era*, translated from the French by Sara Webb-Boin (Supervision of Jean Dantinne), Louvain Paris: Peters Press, 1988(1958), pp. 325ff.

貿易發展，第一個時期，始於公元前一千年中葉（前五百年），涉及龐大的奧斯楚尼西亞（**Austronesians**）海運網，以及與緬甸等國的貿易活動。第二個時期肇因於公元前六世紀，許多都會中心在南亞恆河流域興起，並在其後受惠於印度次大陸商業活動的擴張而更加蓬勃。⁶

扶南國⁷（**Funan**）在東南亞興起，貴霜帝國（**Kuṣāṇa**）在南亞稱雄，加上華南地區被納入中國的帝國版圖，似乎在公元一世紀左右，創造出了新形式的交易網絡，構成了第三個時期。（作者按：根據亞洲海運學的劃分，海運分四期。第三期從一世紀，第四期概分始於明朝。本文的重點即是集中在此一時期的三至六世紀之貿易與傳教活動）。儘管扶南國在第五與第六世紀時期大抵屬於印度教的勢力範圍，但是在信佛者日眾的情況下，佛教的弘傳活動也大為活躍。最後一個時期，則始於公元1025年南印的朱羅帝國（**Cola Kingdom, A.D. 850-1279**）海軍侵襲室利佛迦（三佛齊）帝國（**Śrīvijaya**），此時期一直延續到十五世紀中葉，大明帝國全面禁止對外貿易為止。

這裡提到的「二期都會化」階段（相對於發生在印度河流域的第一次都會化），最關鍵的特性在於都會發展、貿易路線擴張、

⁶ 參見Sen, Tansen, “Maritime Southeast Asia Between South Asia and China to the Sixteenth Century”, *Trans: Trans-Regional and -National Studies of Southeast Asia*, vol. 2-1, 2014, pp. 31-59.

⁷ 參見Sen, Tansen 2014, p. 39：扶南國（王國中心位於今日越南和高棉的南部）大約在公元一世紀前葉，占據南亞與中國海上貿易的樞紐地位；室利佛迦帝國（實際是多國夾合而成的政體，包括了蘇門答臘島南方的巨港（**Palembang**）、爪哇（**Java**）、以及克拉地峽（**Isthmus of Kra**）一帶的城邦）則是在七世紀到十一世紀之間，支配此段航路的海上貿易。

以及宗教思潮擴散三者之間的連帶關係。⁸ 記載佛陀前世生平的本生故事，還有同一時期的許多文學作品，都揭露出印度商業活動的增加，並且與遠方一個目前被認定位於東南亞的「金地國」（Suvarṇabhūmī），建立了貿易網絡。⁹

即使到了十五世紀，廣州對商人和傳教僧來說，依舊是個重要的海航中心——公元1514年，葡萄牙人發現了通往華南的海道，標誌著中西關係進入了新的紀元。中國與歐洲之間的商務往來在十六世紀呈現巨量成長——Coreth在其〈穿越東西：文化交流與耶穌會在中國的傳教活動〉（“East-West Crossing: Cultural Exchange and the Jesuit Mission in China”）一文中指出：隨著接觸的增加，對於謎樣的中華帝國的知識與好奇也與時俱增。從中國輸往歐洲的商品，已經不再侷限於絲綢、茶葉、藥材、香料與珠寶。知識與資源已經伴隨著這些貨品展開了交流；而且，更加重要的一點，對歐洲的知識界發生了革命性的作用。¹⁰ 十六世紀的歐洲強權，例如西班牙與葡萄牙這兩個海上霸權，都曾經藉著領土擴張的同時，強力支持基督教會的傳教活動。當時的西班牙與葡萄牙王室，都對傳教士提供財務支持並允許他們登艦隨行。其中比較著名的修會，包括了「宣道兄

⁸ Thapar, Romila, *Early India: From the Origins to AD 1300*, Berkeley and Los Angeles: California University Press, 2002, pp. 139-173.

⁹ Sen, Tansen 2014, p. 37 : ‘The Jātaka stories about the Buddha’s previous births and other literary works of the period reveal increased commercial activity within India and also networks of trade with a distant place called Suvarṇabhūmī, generically identified as Southeast Asia.’

¹⁰ Coreth, Lake, “East-West Crossing: Cultural Exchange and the Jesuit Mission in China”, *Binding Friendship: Ricci, China and Jesuit cultural Learnings*, edited by Jeremy Clarke, S.J. etc., Chestnut Hill, Massachusetts: The Jesuit Institute of Boston College, 2011, pp. 20-29.

弟會（道明會）」（Dominican）、「方濟各會」（Franciscans）、以及「耶穌會」（Jesuits）。¹¹

早期的文獻資料，例如周去非在十二世紀所撰的《嶺外代答》（*The Answer of Outer Ridge*），至少提到了三個貿易國：閩婆國（Java）、大食國（Arab）¹²、室利佛迦國（Srivijaya；即今日的蘇門答臘 Sumantara）。這三國的富裕程度，依次應是大食國最高，其次閩婆國，再其次室利佛迦（即三佛齊）。但是海運最常用的航道，卻是經由蘇門答臘海岸上的室利佛迦。¹³ 書中另外提及，由這些地區海航至中國嶺南約需多久時間。¹⁴

¹¹ Coreth, Lake 2011, p. 20: 所有在十六世紀抵達中國的耶穌會教士，都依葡萄牙護教權（Padroado）的特准進行工作。此令是由教宗亞歷山大六世（Pope Alexander VI）於1493年頒布……雖然葡萄牙當局寧願派遣自己人到海外傳教，但是葡萄牙幅員狹小，令他們別無選擇。結果是，義大利的耶穌會修士，諸如羅明堅（Michelese Ruggieri）、利瑪竇（Matteo Ricci）、龍華民（Niccolo Longobardo）等人，在葡萄牙專屬的早期在華傳教活動中扮演了顯要的角色。參見Standaert, Nicolas, *Handbook of Christianity in China: Volume One:635-1800, Handbook of Oriental Studies, Section 4: China*, Leiden: Brill, 2000, pp. 309-330 and Mungello, D.E., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu: Hawaii University Press, 1989, pp. 23-24.

¹² 中國哲學書電子化計劃（<https://ctext.org/zh>）《嶺外代答》卷三〈外國門下，052 航海外夷〉：「諾蕃國之富盛多寶貨者，莫如大食國，其次閩婆國，其次三佛齊國，其次乃諸國耳。」<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=950946#052%E3%80%80%E8%88%AA%E6%B5%B7%E5%A4%96%E5%A4%B7>，瀏覽日期：2021/5/1。

¹³ 《嶺外代答》卷三〈外國門下，052 航海外夷〉：「三佛齊者，諸國海道往來之要衝也。三佛齊之來也，正北行，舟歷上下竺與交洋，乃至中國之境。其欲至廣者，入自屯門。欲至泉州者，人自甲子門。閩婆之來也，稍西北行，舟過十二子石而與三佛齊海道合于竺嶼之下。」網址同註12，瀏覽日期：2021/5/1。

¹⁴ 《嶺外代答》卷三〈外國門下，052 航海外夷〉：「大食國之來也，以小舟運而南行，至故臨國易大舟而東行，至三佛齊國乃復如三佛齊之入中國。其他占城、真臘之屬，皆近在交址洋之南，遠不及三佛齊國、閩婆之半，而三佛

(三) 傳教工作的推動者

傳教一詞，意味著某一個人被派到外國某處去對當地人民進行宗教教導。佈道團（mission）一詞的來源確然是借自基督教的傳統。在佛教的情況，對佈道團的理解，則不能夠與基督教的佈道團等量齊觀。佛教的佈道團旨在弘揚正法，但並不致力於要求當地人在開始接納佛教的同時改信佛教，或者禁制他們繼續奉行原本所實踐的宗教活動。明顯的證據之一是阿育王刻文（約當公元前270-232年之間），其中記載了：他資助了許多佛教傳道團到希臘統治區以及其他外國。他對於佛教僧團的福利與和合保持著特殊的關注，也對強調在家人美德操守的佛教經文特別看重。¹⁵ 改奉不同信仰的過程可能相當艱辛與複雜，而且大體上端視當時有何種交通工具可得而定。特別是在古代，交通工具的使用是相對稀少而且危險的。交通路線不外陸路與海路。如同其他宗教的對外宏傳，佛教也曾經成功地藉助傳道熱忱散播到其他國家地區，但也同樣必須經由陸路或海路完成。海路及其歷史性的影響，是本文作者所著眼的部分。

經由海路到廣州的佛教傳法活動，可以透過檢視兩個團體來做出總結。其一是商人，其二則是傳教的僧人。

齊、閩婆又不及大食國之半也。諸蕃國之入中國，一歲可以往返，唯大食必二年而後可。大抵蕃舶風便而行，一日千里，一遇朔風，為禍不測。幸泊于吾境，猶有保甲之法，苟泊外國，則人貨俱沒。若夫默伽國、勿斯裏等國，其遠也，不知其幾萬裏矣。」網址同註12，瀏覽日期：2021/5/1。

¹⁵ Gomez, Luis O., 'Buddhism', *Encyclopedia of Religion*, vol. 2. (2nd edition), editor in Chief, Lindsay Jones, New York: Thomson Gale, 2005(1987), p. 1100.

1. 商人

商人在經由海道而來的佛教傳道工作中扮演的要角並不難想像。Tansen Sen教授在他的“Maritime Southeast Asia Between South Asia and China to the Sixteenth Century” (Sen, Tansen 2014, p. 44) 一文中指出：商人對於佛教教義的推廣有過貢獻是可以推斷的；例如，來自粟特 (Sogdian) 的僧人康僧會 (A.D. ?-280)，其傳記指出乃祖居住在天竺，並從事商業活動。他的父親是從事海運的貿易商，在公元247年遷徙到吳國交趾 (今日的越南北部)，康僧會與東吳的統治者孫權 (A.D. 222-252)¹⁶ 過從甚密，在華南地區活躍傳教，造就大批改信佛教的信眾。¹⁷

商人通常並非飽學之士，但卻可能有更多的機會接觸到外在世界或者他邦異國。根據印度教經典《法論》(Dharmasūtras) 所描述，婆羅門 (Brahmins) 是禁止旅行海外，或者說「離開梵土」的。¹⁸ 因此，商人階層有著更有利的地位到遠方他鄉尋求致富。本生經故事與其他文獻記載都提到，印度人民經由航海去

¹⁶ 參見百度百科「康僧會」<https://baike.baidu.com/item/%E5%BA%B7%E5%83%A7%E4%BC%9A>，瀏覽日期：2021/5/18。

¹⁷ 梁·慧皎撰，《高僧傳》卷1：「康僧會，其先康居人，世居天竺。其父因商賈，移于交趾。」(《大正藏》冊50，頁325上)。

¹⁸ 可參考Olivelle, Patrick, *Dharmasūtras: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha* (Annotated Text and Translation), Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 2000, pp.244-247: ‘atha patanīyāti //1// samudrasamyānam ... chaturtha kālāmitabhōjinaḥ syur ape’bhyapeyuḥ savanānukalpam/ sthānāsānābhīyām viharanta ete tribhirvarṣaistadapahanti pāpam //10// (Next, the sins causing loss of caste: undertaking a sea voyage... they should eat a little at every fourth meal-time; bathe at dawn, noon, and dusk; and remain standing during the day and seated at night. In three years they wipe off their sin. (II, 1.2...II, 2.10 of Baudhāyana Dharmasāstras).’

找尋財富。成功者滿載而歸，但若是船隻沉沒，則一切希望落空。有趣的是，頗有一些出家人的傳記說到，這些僧人的父輩時運不濟，家道由富轉貧。毫無疑問的，為了致富與改善生活，商人為了自身的利益會想要學習新事物。作為一種重視財富與福報（*punna*）的宗教，佛教可能相當投合商人的心態，但他們對佛陀教導的深義則顯然無法完全領會。儘管如此，這並不意味著商人不能從一般人的角度加入傳教的行列。搜羅了與佛教相關的印度物品、碑文與碑刻之後，並不難總結出真正的傳教活動出現在商人之後的看法。¹⁹ 此外，法顯的著作明確指出某些在家居士展現出對佛法具有深厚的知識。當然，商人的佛法素養要如同佛陀笈多（*Buddhagupta Mahānāvika*）一般深厚，也是不太可能的事情。²⁰ 但是，商人不但較一般人富有，也比一般人有

¹⁹ Assavavirulhakarn, Prapod, *The Ascendency of Theravada Buddhism in Southeast Asia*, Ph.D. diss., Berkeley: California University, 1990, p. 79. For further readings, please see his providing information on note 64. Higham, Charles, *The Archaeology of Mainland Southeast Asia from 10,000 B.C. to the Fall of Bangkok*, Cambridge World Archaeology, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 251ff.

²⁰ 偈誦是在馬來西亞吉打於1834年出土，以跋羅婆（*Pallava*）文字（大約用於4-5世紀）書寫梵文，內容主要是佛教的「諸法因緣生，亦從因緣滅，我佛大沙門，如是說」，及筆者參考Kern, H. 1907, p. 96的梵語考證譯為：「無知於業，業為因而有生；以知識[而]無業活動和業果[最終]不生」另外提到一位來自Raktamrittika的航海家Buddhagupta（佛陀笈多）祈禱航海順利。以下是石碑原文 ‘Ye dharmāḥ hetuprabhāvā, hetun teṣa(m) Tathāgato (hyavadat), yeṣa(m) ca yo nirodho eva(m)vādī mahāśramaṇa(h) Ajnac cīyate karma (sic) jenmana-karma kāraṇam, Jñānān na kriyate karmama (sic) karmābhāvā(n) na jāyate.’ 翻譯可參考Kern, H., “Concerning Some Old Sanskrit Inscriptions in the Malay Peninsula”, *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, No. 49, 1907, p. 96. 不同於H. Kern認為Raktamrttika為泰南，Akhtar她辯證Raktamrttika為在現今的西孟加拉。可參閱Akhtar, Sharmin (& Hanizah Indris), “Tracing Early Maritime Southeast Asia Through Archaeological Elements and Bengal’s Contact (400 BCE-800 CE)”, *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 25-1, 2020, pp. 41-42.

更好的說服力，他們作為傳教士的能力是不能被排除在外的，不過，是否能為後述尤其被朝廷重視的菁英傳教士就另當別論。

2. 嶺南地區的外來傳法僧

在異國人民對佛法尚無所知的情況下，僧團的存在對傳教活動從一開始就特別重要。因此，相對而言，對佛教擁有足夠知識與信仰的商人，與在地的知識階層組合成為泛佛教社群，以滿足佛教徒所需。然而佛教對於僧團（尤其是比丘僧團）的管理，以及授戒的規則，有著嚴格的規定，要想建立佛法的傳承絕非兩個僧人從事傳教活動就可以算數的。Gombrich教授指出：我們必須謹記在心，佛教的看法是法的傳承建立在僧團成立之處，而後者必須建立在僧寺範圍已經明確劃定的前提上才算數。因為若無僧寺的界線，常規的僧團活動諸如誦戒與剃度儀式等，將無從舉行。僧寺範圍的界定有賴在家眾的護持，寺院用地必須布施給僧團。此外，唯有在當地的佛教徒已經有人如法剃度出家之後，這個地方才算是建立了佛教的傳承。所有這些條件要求，不論是佛教在印度的擴張與在海外的弘傳，都無例外。²¹

進而言之，誠如Lal Mani Joshi所指出的：「泛佛教社群²²（Samgha）一詞並非單指出家眾……對僧團的理解必須涵蓋所有已經請求皈依佛、法、僧三寶的這個人類群體。這是一個與釋迦族的覺悟聖者所教導的教義和修行法緊密結合的泛人類社

²¹ Richard Gombrich and Heinz Bechert (editors), *The World of Buddhism: Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*, London: Thames & Hudson, 1991, p. 83.

²² 感謝匿名審評的建議改用「泛佛教社群」一詞。

群。以佛教的用語來說，比丘、比丘尼、優婆塞與優婆夷這四眾佛弟子，都在泛佛教社群之列。」²³ Zücher教授同樣指出：佛教之引入中國，不但意味著特定宗教觀念的流布，更意味著一種新型態社會組織的引入僧團。對中國人來說，他們始終認為佛法是特屬於僧眾的。佛教寺院在中國的建立、中國知識階層與政府對佛教的態度、寺院職事的社會背景與地位、加上僧團的逐步融入中世紀的中國社會，所有這些力量的相互牽引，是對早期中國佛教之形塑扮演過決定性角色的最重要社會現象。²⁴

客居廣州的外國傳法僧人數頗眾，其中有些不但在華南地區弘法，還翻譯過一些重要的典籍。以致廣州是否適合推動佛法，或者嶺南一代多住獠蠻人族²⁵根本無法真實學習深奧法義，筆者無法在此短論文一一考證。筆者比較贊同呂春盛的指出：「由族群認同與族群識別之複雜性觀之……因此古籍有關族群的記載，其實在某種程度上只是反映了某一時期的族群觀」²⁶，

²³ Joshi, Lal Mani, *Studies in the Buddhistic Culture of India: During the Seventh and Eight Centuries A.D.*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987(1967), p. 364.

²⁴ Zürcher, E., *The Buddhist Conquest of China, The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: Brill, 2007 (3rd ed.), p. 1.

²⁵ 佚名，《爾雅·釋地》：「九夷、八狄、七戎、六蠻，謂之四海。」但是東晉時郭璞（A.D. 276-324）註其為「六蠻在南」。南蠻可能本意是指南部一些部落的稱呼。由九州境內各部落演變而來的漢族，繼承這種稱呼，用來代指南方非漢的外族。西戎和東夷、北狄、南蠻合稱四夷。後來南方人如嶺南人並廣州人被北方人統稱為南蠻，耳熟能詳的例子如元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》：「祖問曰：『汝何方人？欲求何物？』惠能對曰：『弟子是嶺南新州百姓，遠來禮師，惟求作佛，不求餘物。』祖言：『汝是嶺南人，又是獵獠，若為堪作佛？』惠能曰：『人雖有南北，佛性本無南北；獵獠身與和尚不同，佛性有何差別？』」（《大正藏》冊48，頁348上）。

²⁶ 呂春盛，〈魏晉南北朝時代的「獠族」與西南土著社會的變遷〉，《成大歷史學報》第35號（2008年12月），頁67。參見同氏著，〈三國時代的山越與六朝的族群現象〉，《臺灣師大歷史學報》第33期（2005年6月），頁22-23。

相對蕭子顯《南齊書·州郡志》對於廣州的記載「獠獠猥雜，皆樓居山險」是有待各方面考證和研究。²⁷ 無論如何勞榦也引蕭子顯說道「捲握之資，富兼十世」足足說明了廣州商業的繁榮和居民的富足。²⁸ 或許商業的繁榮和居民的富足的廣州一開始是為首要條件吸引非得從海運到來的外國傳法僧人第一駐腳的原因。

中國佛教經藏中有不少高僧的傳記，紀錄了許多展現出相同性格、抱負與缺憾的出家人。漢傳佛教也長期傾向於挑選出某些特別具有宗教情操的高僧來記錄他們的行誼。之後撰述的《續高僧傳》，則標榜出對中國佛教僧團抱持宗教理想的某些僧人的言行紀錄。筆者羅列佛教高僧的傳記，試著探視外來僧侶在嶺南地區的佈道行為。以下表羅列出從公元281年起，經由海上絲路抵達富庶與強大的中國、開展其弘法抱負的外國傳道僧人。外國傳道僧人也屬菁英型²⁹ 僧人，其理由不外是都有自己的

²⁷ 勞榦，《魏晉南北朝簡史》（台北：中華書局，2018年），頁271-272：「又《南齊書·州郡志》云：廣州，鎮南海，濱際海隅，委輸交部；雖民戶不多，而獠獠猥雜，皆樓居山險，不肯賓服。」（原文簡體）。

²⁸ 勞榦2018，頁271-272：「又《南齊書·州郡志》云：「廣州，鎮南海……西南二江，川源深遠，別置督護，專征討之。捲握之資，富兼十世；尉他餘基，亦有霸跡」；勞榦2018，頁270-271：「南方的廣州，也是一個重要的都會。南土舊多珍寶，馬援以此致疑，吳祐以此避謗。而《晉書·吳隱之傳》則稱：『廣州包帶山海，珍異所出，一篋之寶，可資數世。然多瘴疫，人情憚焉……』。又《南齊書·王琨傳》云：『南土沃實，在任者常致鉅富。世云：廣州刺史，但經城門一過，便得三千萬也。』」（原文簡體）。

²⁹ 以Zürcher的看法，菁英型式的佛教發生並不是很早，而且早期的佛典翻譯都是私辦（private enterprise）參見Zürcher, E., "Perspectives in the study of Chinese Buddhism", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, Vol. 114-2, 1982, p. 162. ; p. 163：直到公元四世紀翻譯的工作才慢慢地受到高層階級的贊助，贊助者除了士大夫之外也包括宮廷的全力支持，並且受其監督。無論是從地域性或社交群組性都可謂非常小的圈子；pp. 163-164：入藏的一些

一套學識和深厚佛法訓練，並且都把經文謹記在心。

表一、中國六朝期間 (A.D. 229-589) 到訪廣州的外來傳法僧和主要漢地襄助外來僧

年代	僧人	出生地	主要譯經等活動
晉太康2年 (A.D. 281)	彊梁婁至 (Kalarūci ³⁰)	印度	在廣州譯出《十二遊經》卷。
晉隆安年間 (A.D. 397-401)	曇摩耶舍 ³¹ ，又名 法稱(Dharmayasas)	迦濕彌羅/ 喀什米爾	抵廣州，住白沙寺，譯出《差摩經》(<i>Kṣama</i>)一卷
魏晉年間	法度 (Fadu)	India(天竺)	出生於中國，居廣州襄助其師曇摩耶舍。 ³²

事宜落實菁英型的重視；p. 164：這領域是有以下三者的結合體：(i) 參與的菁英型僧人，可是為數並不多；(ii) 皇室的贊助佔據了重要的角色；(iii) 少數且龐大兼富有的寺院集中辦理「佛典翻譯」活動。而且這些「外來」高僧 (Eminent Monks) 和名僧 (Illustrious Monks) 不僅與中國的僧團關係良好，也都受到崇高的尊敬。誠然從人數來講他們還是少數的。感謝匿名審評對「菁英型佛教」一詞的提問。

³⁰ 唐·靖邁撰，《古今譯經圖紀》卷2：「沙門彊梁婁至者，此云真喜，西域人也，志情曠放，弘化在懷，以晉武帝太康二年歲次辛丑，於廣州譯《十二遊經》(一卷)。」(《大正藏》冊55，頁354上)。

³¹ 《古今譯經圖紀》卷3：「以晉安帝隆安年中達於廣州，於白沙寺，為清信女張普明譯《差摩經》(一卷)。」(《大正藏》冊55，頁358下)。

³² 梁·僧祐撰，《出三藏記集》卷5：「元嘉中，外國商人竺婆勒，久停廣州，每往來求利。於南康郡生兒，仍名南康。長易字金伽，後得入道，為曇摩耶舍弟子，改名法度，其人貌雖外國，實生漢土。」(《大正藏》冊55，頁40下)。

年代	僧人	出生地	主要譯經等活動
劉宋朝 (A.D. 420-479)	僧伽婆羅 ³³ or 僧養(Samghapāla)	扶南	
劉宋文帝 元嘉年間	求那跋摩 (Gunavarman ³⁴)	迦濕彌羅/ 喀什米爾	由海道航抵廣州。 曾譯出《龍樹菩薩 為禪陀迦王說法要 偈》一卷。
劉宋元嘉4年 (A.D. 427)	(法長、道沖、道 俊 ³⁵)	中國	這些僧人奉詔前 往爪哇迎請求那 跋摩(Guṇavarman)
劉宋元嘉12年 (A.D. 435)	求那跋陀羅 (Gunabhadrā)	中天竺 Madhyadeśa	居光孝寺，旋赴 建業，譯《雜阿 含經》五十卷， 以及《楞伽阿跋 多羅寶經》等經 典。 ³⁶

³³ 唐·道宣撰，《續高僧傳》卷1：「僧伽婆羅，梁言僧養，亦云僧鎧。扶南國人也。……聞齊國弘法，隨舶至都，住正觀寺，為天竺沙門求那跋陀之弟子也。……以天監五年，被勅徵召於揚都壽光殿、華林園、正觀寺、占雲館、扶南館等五處傳譯訖十七年。都合一十一部，四十八卷。即《大育王經》、《解脫道論》等是也。」（《大正藏》冊50，頁426上）。

³⁴ 宋·志磐撰，《佛祖統紀》卷36：「初帝聞屬賓三藏求那跋摩名（此云功德鎧），詔交州遣沙門道敏杭海邀之，跋摩忻然。附舶至廣州，上遣使迎至金陵，命居祇洹寺。僕射何尚之等並師事之，請講《華嚴》（前覺賢譯六十卷者）以未通華言禱於觀音。」（《大正藏》冊49，頁344中）。

³⁵ 《高僧傳》卷3：「以元嘉元年九月，面啟文帝，求迎請跋摩。帝即勅交州刺史，令泛舶延致觀等。又遣沙門法長道沖道俊等往彼祈請，並致書于跋摩及闍婆王婆多加等。」（《大正藏》冊55，頁340下）。

³⁶ 《古今譯經圖紀》卷3：「《雜阿含經》（五十卷）、《眾事分阿毘曇》（十二卷）、《楞伽阿跋多羅寶經》（四卷）、《央掘魔羅經》（四卷）、《過去現在因果經》（四卷）、《釋六十二見經》（四卷）、《大方廣寶篋經》（二卷）。」（《大正藏》冊55，頁362中）。

年代	僧人	出生地	主要譯經等活動
劉宋末年 (A.D. 470-479)	菩提達摩 (Bodhidharma)	南印度 South India	傳說他創建了廣州華林寺，居於光孝寺多年，後移居建業與嵩山。
齊武帝永明7年 歲次己巳 (A.D. 489)	沙門僧伽跋陀羅； 眾賢 (Saṃghabhadra)	印度India	於廣州竹林寺翻譯《善見毘婆沙律》 ³⁷ (<i>Samantapāsādikā</i>)
齊高帝建元3年 歲次辛酉 (A.D. 481)	沙門曇摩伽陀耶 舍；法生稱(別名) (Dharmagathāyasa)	印度	於廣州朝亭寺譯《無量義經》一卷。
梁天監元年 (A.D. 502)	智藥三藏 (Tripitaka Master ZhiYao ³⁸)	印度	從印度取得菩提樹苗，移植於廣州光孝寺。
梁武帝天監2年 來華 (A.D. 503-549)	曼陀羅 (Mandra ³⁹)	扶南	傳說他曾攜帶一尊珊瑚佛像至廣州。但受詔命赴都城建業譯經。

³⁷ 《出三藏記集》卷2：「《善見毘婆沙律》十八卷(或云毘婆沙律齊永明七年出)右一部，凡十八卷。齊武帝時，沙門釋僧猗於廣州竹林寺，請外國法師僧伽跋陀羅譯出。」(《大正藏》冊55，頁13中)。

³⁸ 《六祖大師法寶壇經》卷1：「梁天監元年，智藥三藏自西竺國航海而來，將彼土菩提樹一株植此壇畔，亦預誌曰：『後一百七十年，有肉身菩薩，于此樹下開演上乘度無量眾，真傳佛心印之法主也。』師至是祝髮受戒，及與四眾開示單傳之旨，一如昔識(梁天監元年壬午歲，至唐儀鳳元年丙子，得一百七十五年)。」(《大正藏》冊48，頁362下)。

³⁹ 《佛祖統紀》卷37：「扶南國沙門曼陀羅來進珊瑚佛像，詔譯經於揚都。」(《大正藏》冊49，頁348下。唐·明佺等撰，《大周刊定眾經目錄》卷2：「《文殊般若波羅蜜經》一卷(或二卷又加說字二十四紙)右梁天監年沙門曼陀羅于揚州譯。出《長房錄》。」(《大正藏》冊55，頁382上)。

年代	僧人	出生地	主要譯經等活動
梁武帝大同12年 (A.D. 546)	波羅末陀；真諦 (Paramārtha)	鄔闍衍那城，印 度Ujjian, India	攜梵文貝葉200夾 至光孝寺。旅行 中國各地，廣譯 阿毗達摩與大乘 經典如《俱舍論》 和《攝大乘論》等 等。
陳朝 (A.D. 557-589)	須菩提 (Subhuti ⁴⁰)	扶南	可能由海路航抵廣 州。但《大乘寶雲 經》之翻譯，則成 事於首都。

以下將以中國《高僧傳》記載之內容為主要依據，論述幾位曾經長期滯留廣州的重要外國傳法僧。

上表所記的第一部經，是彊梁婁至（Kalarūci）於公元281年在廣州所翻譯的佛陀傳記。這部已經失傳的《十二遊經》（*Twelve Sojourn Sūtra*），內容極可能與下面提到的迦留陀伽所翻譯的《佛說十二遊經》（*The Twelve Sojourns Dispensed by the Buddha Sūtra*）相同。⁴¹ 其後116年，才有曇摩耶舍（Dharmayasas）法師，以85歲高齡於公元397年為一位女居士譯出《差摩經》（*Kṣama Sūtra*）以便說明佛陀的由來。⁴² 兩經內容雷同，主要都在敘述

⁴⁰ 《續高僧傳》卷1：「時又有扶南國僧須菩提，陳言善吉，於揚都城內至敬寺，為陳主譯《大乘寶雲經》八卷。」（《大正藏》冊50，頁431上）。

⁴¹ 東晉·西域沙門迦留陀伽譯，《佛說十二遊經》，《大正藏》冊4，頁146。

⁴² 元·曇噩述，《新修科分六學僧傳》卷2：「至廣州白沙寺，善誦毗婆沙律，時號大毗婆沙。年已八十五，弟子八十五人。有女子張氏字晉明，清淨自活，從耶舍諳授道要，乃為說佛生緣起，並譯出《差摩經》一卷。」（《卍續藏》冊77，頁78下）。

佛陀成道之前與之後的行誼，也是一般傳教最為基本的傳教內容做翻譯。曇摩耶舍其後在京都長安受到隆重接待，並譯出二卷經文，包括與法護（Dharmagupta）合譯之《舍利弗阿毗曇》（*Śāriputrābhidharma*）。《舍利弗阿毗曇》極可能出自法藏部（Dharmaguptaka school），⁴³ 此書不但是初期阿毗達摩的雛形，並以更加系統化與深入的方式清楚地勾勒出修證解脫的實際內容。

求那跋摩抵達廣州之後15年，另一位重要的外國傳法僧求那跋陀羅（Guṇabhadra）也經由海上絲路到達此地。他幾乎立即離開廣州前往建業（今日的南京市）。他晚於曇摩耶舍38年抵達廣州，所翻譯的經典主要是初期佛教的聖典，⁴⁴ 諸如前面所述的《雜阿含經》（*Samyuktāgama*）、《經集》（*Sūtra nipāta*）、《自說經》（*udāna*）之類，《雜藏》（*Kṣudraka-āgama*）、《釋六十二見經》、《央掘魔羅經》（*Angulimāla sūtra*）旁及於其他阿含經典、有部的《阿毘達摩品類足論》（*Prakarana Śāstra*），《眾事分阿毘曇》（*Prakaranapāda Śāstra*）以及其他大乘論典如《楞伽阿跋多羅寶經》（*Lankāvatara Sūtra*），內容都龐大且複雜。根據梁朝僧祐所撰的《出三藏記集》，求那跋陀羅（A.D. 394-468）出生於印度中天竺北方的一戶婆羅門家。他在讀到《雜阿毘曇心論》（*Samyuktābhidharmahṛdaya*）這部阿毘達摩論典之後，深受感動，誓願出家為僧。他在公元435年（元嘉12年）到達廣州之前，曾經航海至其他國家，並曾居住在斯里蘭卡（Sri Lanka）。經由劉宋文帝時的刺史車朗舉薦，文帝派遣了名僧慧嚴、慧觀

⁴³ Potter, Karl H., “The Buddhist Way to Liberation”; Yoshimoto, Shinyo, “Śāriputrābhidharmaśāstra”, *Encyclopedia of Indian Philosophy*, Vol. VII: *Abhidharma Buddhism to 150 A.D.*, edited by Karl H. Potter etc., Delhi: Motilal Banarsidass, 1996, p. 15, 317.

⁴⁴ 參看《古今譯經圖紀》卷3，《大正藏》冊55，頁362中。

(A.D. 376-449) 等人前往迎請他至祇洹寺。求那跋陀羅在抵達劉宋京都建康之後，翻譯的第一部典籍是《雜阿含經》，佛教經藏當中重要的聲聞乘佛經集。⁴⁵ 值得一提的是，求那跋陀羅翻譯四卷《楞伽經》(*Lankāvatara Sūtra*) 深刻影響菩提達摩⁴⁶，開啟禪宗楞伽印心之真心禪。⁴⁷

由於文獻不足徵驗，本文作者無法斷言上述這些法義精深的經典是否在廣州譯出，除了佛陀的略傳一書比較確定，因為此書乃開展傳教工作所必需。事實上，彊梁婁至所譯的這部經，對於中國佛教所瞭解的佛陀行誼影響深遠。

此外，精通阿含經與其他經典的迦濕彌羅僧人求那跋摩(*Guṇavarman*)⁴⁸ 於公元424年到453年間經由海上絲路到達廣

⁴⁵ 《高僧傳》卷3,《大正藏》冊50,頁344上-中。

⁴⁶ 黃偉雄,〈菩提達摩在中國禪宗史的地位〉,《國際佛學研究》第2期(1992年12月),頁15-16(http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ006/bj6_2_01.htm,瀏覽日期:2021/5/1。)提到:「淨覺似乎認為菩提達摩的思想,師承求那跋陀羅。關於此一說法,胡適認為淨覺「在當時公認的六代世系之上,加上了那位翻譯《楞伽經》的求那跋陀羅,尊為第一代,就開了後代捏造達摩以上的世系的惡風了(註17)。」明白的指出是淨覺加以捏造的,而以為「菩提達摩教人持習楞伽經,傳授一種堅忍苦行的禪法,開創了「楞伽宗」,又稱為『南天竺一乘宗』。胡適主張菩提達摩才是「楞伽宗」的開山祖師。印順則持不同的看法,他主張淨覺記載的這個師承是可信的。他的看法主要依據梁慧皎《高僧傳》記載「古禪訓曰:宋太祖時,求那跋陀羅三藏禪師,以《楞伽》傳燈,起自南天竺國,名曰南宗,次傳菩提達摩禪師(註19)。」可見菩提達摩師承求那跋陀羅的說法,在梁代以前即已弘傳,淨覺的說法當有所本。此外,印順推測,菩提達摩初達宋境,和求那跋陀羅一樣,也是由海路前來,並以四卷《楞伽阿多羅寶經》印心,因而推測,菩提達摩有晤見求那跋陀羅,受其傳承「楞伽」法門的可能性(註20)。」

⁴⁷ 感謝匿名審評的提醒。

⁴⁸ 元·念常集,《佛祖歷代通載》卷8:「天竺三藏求那跋摩,初讓國出家,解四阿含,精貫三藏誦數百萬言。」(《大正藏》冊49,頁536上)。

州，求那跋陀羅（Gunaḥhadra）則於公元435年到達。求那跋摩可能曾經暫住過廣州，旋奉詔移居建康祇洹寺。之後，應僕射何尚之⁴⁹（A.D. 382-460）等人之請，為皇帝與臣僚開講《華嚴經》（*Avatamsaka*）。⁵⁰另外值得一提的是，求那跋摩無疑精通律藏。⁵¹他曾經主張：縱無尼眾僧團，仍可受比丘尼戒。如第一位比丘尼大愛道的受戒過程即是前例。後來，共有來自斯里蘭卡的十一位比丘尼鐵索羅等人，學會了中文並組成尼眾僧團，才成就了比丘尼在二眾受戒的完整條件。⁵²求那跋摩可能也在南海法性寺為比

⁴⁹ 參見華人百科：<https://www.itsfun.com.tw/%E4%BD%95%E5%B0%9A%E4%B9%8B/wiki-3214376-3930256>：「何尚之（A.D. 382-460），字彥德，南朝宋廬江潛縣（今安徽霍山）人。南北朝時期劉宋大臣，官至侍中、左光祿大夫、開府儀同三司，兼領中書令。……元嘉之時，佛法日益興盛，塔寺與出家僧人日漸增多，隨之也引起了傳統觀念的疑難。為此，何尚之對佛教濟世之功進行了透闢的闡釋，平實了當。在於其所稱揚佛教在維繫世道人心、輔助現實政治中的巨大作用，言簡意賅，契理契機，在整個佛教發展史上產生了廣泛的影響，實開後世具有代表性的佛法輔政論之濫觴，是研究佛教文化與中國原有文化相融通全部過程中之重要一環。」，瀏覽日期：2021/5/1。

⁵⁰ 《佛祖統紀》卷51：「宋高祖設齋內殿，沙門道照陳詞，帝稱善。文帝率公卿，日集祇洹寺，聽求那跋摩講《華嚴·十地品》。帝與侍中何尚之論佛理。帝聞生法師佛性義，詔求沙門述生法師頓悟義。孝武召猷法師內殿說法，四月八日內殿灌佛齋僧。」（《大正藏》冊49，頁450下）。

⁵¹ 《出三藏記集》卷2：「《菩薩善戒》十卷（或云《菩薩地》十卷），《優婆塞五戒略論》一卷（一名《優婆塞五戒相》），《三歸及優婆塞二十二戒》一卷（或云優婆塞戒），《曇無德羯磨》一卷（或云《雜羯磨》），右四部。凡十三卷。宋文帝時，罽賓三藏法師求那跋摩，於京都譯出。」（《大正藏》冊55，頁12中）。

⁵² 明·如喬續集，《緇門警訓》卷3：「求那跋摩（此翻功德鎧）聖者言：若無二眾，但一眾受，如愛道之緣者得也。何以知然？及論本法，止前方便，未有可成；還約僧中，羯磨方感。後師子國鐵索羅等十一尼學宋語通，方二眾受。」《大正藏》冊48，頁1057上。關於比丘尼受戒之濫觴，請參閱釋惠敏，〈比丘尼受戒法與傳承之考察〉，《佛學研究中心學報》第4期（1999年），頁346：「依《比丘尼傳》卷一載，西晉建興年（A.D. 313-319）尼淨檢從西域沙門智山剃髮，受十戒，後東晉咸康年間（A.D. 335-342），僧建由月支國來，

丘眾傳過戒。⁵³ 在另一處文獻裡有記載，他舉兩指而滅度，表示自己證到了四沙門果中的第二果須陀洹（Sātkadagami）。⁵⁴

一直要到公元481年，始有少數佛經在廣州與揚州譯出。高僧如曇摩伽陀耶舍⁵⁵（Dharmagathāyasa），在廣州朝亭寺獨力完譯解說甚深空義的《無量義經》一卷。⁵⁶ 據《歷代三寶紀》所

齋摩呵僧祇比丘尼戒本及羯磨，升平元年二月（A.D. 357）請曇摩羯多立比丘尼戒壇，淨檢與同志三人共于壇上受具足戒，此為我國比丘尼之濫觴。」又依唐朝道宣撰的《大宋僧史略》卷上「尼得戒由」條所載，淨檢僅就比丘一眾受戒，其受戒未盡如法，宋元嘉十一年（A.D. 434）慧果、淨音等三百餘人，於建康南林寺戒壇，從師子國尼鐵索羅等十人受具足戒，為我國比丘尼得戒之始。（《大正藏》冊54，頁238中-下）此後比丘尼增多，同書卷中「尼正附」條所載，遂於宋太始二年（A.D. 466）任比丘尼寶賢為尼僧正，法淨為京邑尼都維那。（頁243上）日本則自司馬達等之女善信尼從高麗僧惠便出家，為女子出家之始。

⁵³ 《佛祖統紀》卷29：「儀鳳元年至南海，[六祖慧能] 遇印宗法師於法性寺。暮夜風颺剝檐。二僧對論，一云檐動，一云風動。師云非風檐動，心自動耳。印宗異之，請受禪要。因出信衣令眾瞻禮，印宗即為剃髮，請智光律師於本寺，臨壇授滿分戒。此壇是宋求那跋摩所造。嘗記云：後當有肉身菩薩來此受戒。梁真諦于壇側手植二菩提樹。」（《大正藏》冊49，頁292中）。

⁵⁴ 宋·贊寧等撰，《宋高僧傳》卷29：「昔求那跋摩舉二指而滅，言已證二果歟。」（《大正藏》冊50，頁891下）。

⁵⁵ 《古今譯經圖紀》卷4：「沙門曇摩伽陀耶舍，此言法生稱，印度國人。悟物居情，導利無捨，以齊高帝建元三年歲次辛酉，於廣州朝亭寺，譯《無量義經》（一卷），沙門慧表筆受。」（《大正藏》冊55，頁363中）。

⁵⁶ 後來隱士劉虬在蕭齊時於在武當山（A.D. 479-502）註《無量義經》，如唐朝道宣的《大唐內典錄》卷4述及：「荊州隱士劉虬在武當山，注之出經序。」（《大正藏》冊55，頁262上）。荊州即今湖北。並且劉虬在序中提出七階之說，以為五時判教之嚆矢：「根異教殊，其階成七。先為波利等說五戒，所謂人天善根一也；次為拘鄰等轉四諦，所謂授聲聞乘二也；次為中根演十二因緣，所謂授緣覺乘三也；次為上根舉六波羅蜜，所謂授以大乘四也。眾教宣融，群疑須導，次說無量義經。既稱得道差品。」（《大正藏》冊9，頁383中）。於《無量義經·說法品》宣說大乘法：「善男子！我起樹王，詣波羅奈鹿野園中，為阿若拘鄰等五人轉四諦法輪時，亦說諸法本來空寂，代謝不

載，此經其後傳給沙門慧表，並於公元486年（梁朝齊武帝永明3年）攜至揚都。時至今日，已無從判定何以敘述此經的文字如此語焉不詳，我們只能推定此經雖在廣州的寺院中譯出，卻並未在此弘傳。沙門慧表顯然是在廣州的朝亭寺從曇摩伽陀耶舍處受傳此經，然後攜至揚都（即後來的建康），在此廣為傳抄流布。⁵⁷

在公元489年抵達廣州的僧伽跋陀羅（Samghabhadra），又是一位持律的大德。或者是為了遵守佛陀制定的僧團在雨季結夏安居的規定，他曾經與另一位沙門僧禕（Sengyi）共住在竹林寺，於三月間譯出龐大的《善見毘婆沙律》18卷。⁵⁸ 根據《佛祖歷代通載》⁵⁹ 所載，《善見毘婆沙律》傳自阿羅漢優波離尊者

住，念念生滅；中間於此、及以處處，為諸比丘並眾菩薩辯演宣說十二因緣、六波羅蜜，亦說諸法本來空寂，代謝不住，念念生滅。今復於此，演說大乘無量義經，亦說諸法本來空寂，代謝不住，念念生滅。善男子！是故，初說、中說、今說，文辭是一，而義差異。義異故，眾生解異。解異故，得法、得果、得道亦異。」（《大正藏》冊9，頁386中）。

⁵⁷ 隋·費長房撰，《歷代三寶記》卷11：「《無量義經》一卷（見僧祐法上等錄）右一經一卷。高帝世建元三年。天竺沙門曇摩伽陀耶舍，齊言法生稱，于廣州朝亭寺手自譯出，傳受人沙門慧表。永明三年齋至揚都繕寫流布。」（《大正藏》冊49，頁95中）。

⁵⁸ 《出三藏記集》卷11：「《善見律毘婆沙記》第十五，齊永明十年歲次實沈三月十日。禪林比丘尼淨秀，聞僧伽跋陀羅法師於廣州共僧禕法師譯出梵本《善見毗婆沙律》一部十八卷，京師未有，渴仰欲見。僧伽跋陀其年五月還南，憑上寫來，以十一年歲次大梁四月十日，得律還都，頂禮執讀，敬寫流布。仰惟世尊泥洹已來年載，至七月十五日受歲竟，於眾前謹下一點，年年如此，感慕心悲不覺淚流。」（《大正藏》冊55，頁82上-中）。

⁵⁹ 《佛祖歷代通載》卷8：「外國有所謂天竺沙門僧伽跋陀羅者，師資相傳云：佛涅槃後優波離結集律藏訖。即於其年七月十五日受自恣竟，以香花供養律藏，便下一點置律藏前。年年如是。優波欲涅槃時，付弟子陀寫俱，陀寫俱付弟子須俱，須俱付弟子悉伽婆，悉伽婆付弟子目捷連子帝須，帝須付弟子旃陀跋闍，如是師師相付，至今三藏法師。法師將律藏至廣州，臨上舶還本國，時以律藏付弟子僧伽跋陀羅，羅以永明六年共沙門僧猗，於廣州竹林寺

（Upāli）並代代相傳至僧伽跋陀羅。除此之外，別無任何與他有關的文獻紀錄。

漢文佛法中對於心的建構論述與系統性分析，當推來自印度的真諦（Paramārtha）法師最為關鍵。他是在動盪的梁朝時代於廣東和廣西兩省境內引介與弘揚瑜伽宗義的第一人。真諦生於公元499年，可能晚於瑜伽派宗師世親（Vasubandhu）一百五十年，並深受其影響。依據智愷所著《大乘起信論·序》所言，梁帝曾遣使團到中印度北方奉請佛經。這些人在那邊遇到了三藏法師拘蘭難陀，譯為中文的則是真諦（Paramārtha）。此人嫻熟一切經典，尤精大乘經。不僅如此，據《開元釋教錄》所載，宦官張汎送扶南國使者回國之後，轉使中天竺摩伽陀國（Magadha）取經。⁶⁰ 該國國王派遣真諦三藏並一行人取海路前往中國，並攜去一尊紫檀木雕成的佛像，作為進獻中國皇帝的貢禮。⁶¹

真諦在公元546年9月25日到達廣州，晚於沙門曇摩伽陀耶舍（Dharmagathāyasas，法生稱）有65年。他在兩年後從廣州移

譯出《善見毘婆沙》一部十八卷，即共安居。以七年庚午歲七月望。」（《大正藏》冊49，頁543下）。

⁶⁰ 唐·智昇撰，《開元釋教錄》卷6：「梁武大同中勅直省張汎等，送扶南獻使返國。仍遣聘中天竺摩伽陀國，請名德三藏並求大乘諸論雜華經等。真諦遠聞行化儀軌聖賢，搜選名匠惠益氓品，彼國乃屈真諦並齋經論恭膺帝旨，既素蓄在心渙然聞命，以大同十二年八月十五日達于南海。」（《大正藏》冊55，頁538中-下）。

⁶¹ 梁·智愷作，《大乘起信論·序》卷1：「自昔已來久蘊西域，無傳東夏者。良以宣譯有時，故前梁武皇帝，遣聘中天竺摩伽陀國取經，並諸法師，遇值三藏拘蘭難陀，譯名真諦，其人少小博採備覽諸經，然於大乘偏洞深遠。時彼國王應即移遣，法師苦辭不免便就泛舟，與瞿曇及多侍從，並送蘇合佛像來朝。」（《大正藏》冊32，頁575上）；也請參見Diana Y., Paul, “The Life and Times of Paramārtha (499-569)”, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 5-1. 1982, p. 49.

居建業。於公元548年9月17日抵京。時年85歲的梁武帝曾對他下跪頂禮，中國帝王的宮廷禮儀中是極罕見的例子。武帝於兩年後駕崩（A.D. 549），真諦流離各地，最後落腳於廣州外圍的偏遠地區。《續高僧傳》指出，旅途顛沛與社會動亂，使得真諦的生活相當困頓。儘管他依舊譯出了一些經典與論典，但在宗教實踐方面則付之闕如，並且令他灰心，因為他的原始意圖並未獲得實現。有鑑於當時弘揚佛法之艱困，他有意從海路轉往斯里蘭卡（Lankāsukha）。後因中國僧俗二眾的懇請而允諾留下。舊梁朝時期的老朋友與他相聚，相助覆審舊譯。每當有文義表述不盡理想之處，即加以規範處理，使之前後貫通。⁶² 值得一提的是，真諦所翻譯的《攝大乘論》傳到北方，稱為攝論學派。本於菩提流支而始於道寵的流派，稱為「相州北道派」的地論宗和後來真諦三藏所傳攝論宗的持九識說，對中國佛教所產生唯心經論之影響深遠。

真諦在建業期間與學生共同翻譯了現已失傳的瑜伽派論典《十七地論》（*17 Bhūmi of Yogacārabhūmi*）。在20多名僧人的協助之下，他在公元552年於正觀寺譯出《金光明最勝王經》（*Suvarṇaprabhāsa-sūtra*）。⁶³ 嗣後，又譯出《中邊分別論》（*Madyhāntavibhāga*）、《顯識論》（*Treatise on Consciousness*）、

⁶² 《續高僧傳》卷1：「真諦雖傳經論，道缺情離，本意不申，更觀機壤，遂欲泛舶往楞伽修國，道俗虔請結誓留之。不免物議遂停南越。便與前梁舊齒，重覆所翻。其有文旨乖競者，皆鎔冶成範始末倫通。」（《大正藏》冊50，頁430上）。參考Diana Y., Paul 1982, p. 57.

⁶³ 《續高僧傳》卷1：「創奉問津將事傳譯，招延英秀沙門寶瓊等二十餘人，翻《十七地論》，適得五卷。而國難未靜，側附通傳。至天保三年，為侯景請，還在臺供養。于斯時也。兵饑相接，法幾頽焉，會元帝啟祚承聖清爽，乃止于金陵正觀寺，與願禪師等二十餘人翻《金光明經》。」（《大正藏》冊50，頁429下）。

與《轉識論》(*Treatise on Transforming Consciousness*)。⁶⁴ 在他以71歲高齡去世之前，還獨力完成專屬聲聞乘的《俱舍論》(*Abhidharmakośa*)之翻譯，因為長期襄助他譯經的學生慧愷⁶⁵，已經早於五個月前離世。

三、海外僧傳遞教法醞釀時間

關於六朝時期中國佛教的研究，顯然都集中在當時的帝都建業。前文已經指出，至少從殘存的現有文獻來看，或許出於當時皇帝與菁英階層的特殊取向，大多數當時參與了佛經翻譯工作的外國僧人，均奉詔到京從事翻譯。筆者認為，這其中有些作品是禱譯（為祈福禳災而譯）佛經作品是禱譯佛經，其餘則是對中國僧人和社會菁英傳播知識。扶南僧人曼陀羅（Mandra）是一顯例。他在公元503年進獻梵文經典給皇帝，並奉敕將這些經典譯為華文。在僧伽婆羅（Samghapāla）的協助下，他譯出了《寶雲經》七卷，《法界體性無分別經》二卷，以及《文殊師利說般若波羅蜜經》二卷。⁶⁶

⁶⁴ 《開元釋教錄》卷7：「《中邊分別論》二卷（婆藪盤豆造或三卷於臨川郡出第一譯與唐譯《辯中邊論》同本）；《顯識論》一卷（內題云顯識品從《無相論》出題云真諦譯新附此）；《轉識論》一卷（即出前《顯識論》中題云真諦譯新附此）」（《大正藏》冊55，頁545下）。

⁶⁵ 參見百科「真諦」<https://baike.baidu.com/item/%E7%9C%9F%E8%B0%9B/4038085>，瀏覽日期：2021/5/14。

⁶⁶ 《古今譯經圖紀》卷4：「沙門曼陀羅，此言弱聲，亦云弘弱，扶南國人。神解超悟，幽明畢觀，無憚夷險，志存弘化。大齋梵本，以梁武帝天監二年歲次癸未用以奉獻。帝令譯之，即以其年，共僧伽婆羅同於楊都，譯《寶雲經》（七卷）、《法界體性無分別經》（二卷）、《文殊師利說般若波羅蜜經》（二卷），總三部合一十一卷。」（《大正藏》冊55，頁364中）。

約略到了公元581年，有幾部經典在廣州與揚州譯出。從曇摩伽陀耶舍 (Dharmagathāyasas)，以及僧伽跋陀羅 (Saṃghabhadra) 等人都是在廣州單獨譯經這樁歷史事實來推論，當時京中所見由譯經專家組成的團體，在廣州與揚州可能並不存在。

於公元397年航抵廣州的曇摩耶舍 (Dharmayasas)，是另一個獨力譯經的例子。他曾為一位女居士譯出《差摩經》(Kṣama Sūtra)。當時極可能發生的情況是，傳教的僧人很希望能從講述佛陀的故事為始，開展弘法工作，但卻都因為皇帝詔命進京而受阻。在廣州譯出的律藏顯然文筆流暢。本文作者的個人見解以為，這可能由於持戒和法會儀式廣受當地民眾的歡迎，律藏被大大的重視。除此之外的其他深義經典都是在京城禪譯與弘傳的。

遠從海航來嶺南一帶如廣州的菁英僧侶，秉持著傳教遠大抱負，也阻擋不了時空的束縛。一種文化概念傳遞到另一個文化，就僅僅從前述四種傳教必經的框架和過程來論及，一切條件具足也是需要一段比較長時間的醞釀。

當這些外國傳法僧侶到達廣州之時，所面臨的挑戰不僅僅是要設法理解當地的語言，更要確認自己對此文化的理解是否好到足夠用來弘揚佛法。要如何有效的傳輸訊息即所謂第一階段傳輸框架。因為第二階段接受框架的主軸是文化訊息得到接納的程度。在缺乏在地協助的情況下，傳法僧侶想要完成傳輸與接受兩個階段的任務，那是不可想像的。就舉真諦法師 (Paramārtha) 具有精深的知識有待傳遞，但是因為無從探明中國文化對這些知識的接受度，也不能夠很圓滿地完成傳輸與接受兩階段的工作。更何況要到第三個階段的創新框架 (Invention Framework)，訊息本身反而已經成為次要。此階段的傳教僧會把原本似乎確信無疑的概念，現在都陷入疑雲之中，因為他們開始懷疑自己之前

接收到的訊息是否受到語言結構的重大影響。

從以上僧傳資料來看，顯然對所有的海運線上外國傳法高僧來說，中文無疑是他們的外國語。大多數的外國僧人對於自己的本國語言，乃至佛教經典常用的梵文（Sanskrit）、俗梵語（Prakrit），以及巴利語（Pāli），都有著傑出的掌握能力。這種語文上的優越感，也應該成為探討的主體。外國僧人對於其本國語文和文化的優越感，有可能局限了他們處理中國語文的意願。為了突破自身的優越感，與當地民眾和文化進一步融合，那就需要第四階段的互動與溝通框架（Interaction and Communication Framework）。最末的這個框架，會把認同的焦點帶到一個不同的層次，因為此一階段的傳教者將會放棄自身原有的，作為一個具有豐富外國知識而在面對新文化時懷有優越感的這種身分認同，轉換到花費較多的傳道時間進行對話或者互動上。換言之，關切重點在於論述內容向外投送的過程中，哪一種方式能夠較好的傳情達意，以及哪些訊息最能得到異鄉居民的接納。在此框架之下，傳道者不但必須對所居之處的文化有長期而深入地理解，自己也會建構出多重的身分認同，以便將自身的文化融入另一個文化當中。從僅有的文獻來看，海外傳教僧要履行全部四種文化傳遞過程，似乎不太現實，導致後世漢僧僅能以格義的方式傳遞佛法。這需要另一論文篇幅才能詳盡說明。

四、總結

外國的傳道僧侶從六朝時期（A.D. 222-589）開始，冒著生命危險經由海上絲路到達廣州或者所謂的嶺南地區，但他們的雄心壯志並不都能實現。現有文獻顯示，他們多半在情願或者不

情願的狀況下，被當時的中國皇帝或者統治的智識階層召喚到京城。丁邦友曾經指出，當時住在嶺南地區的僧人，對於學習佛陀的教法根本沒有興趣，反而對興建寺院和法會儀軌的實踐更加感到興趣。這才是嶺南一帶難以對佛法之成長形成助力的要因。⁶⁷ 或許皇帝們召喚這些外國菁英僧人入京之舉，多少也要負些責任。又或者，當時的客觀條件並不成熟，致使外國客僧難以傳承他們的教理知識與宗教實踐。

商人必曾在傳道工作中扮演過要角，因為他們具有較佳的經濟能力，也較能接觸到外國的佛教徒。然而，他們可能多半只是把佛教視為某種保護自己在旅途安全順利的護法神而已。朱彧在公元1119年（宣和元年）所撰的《萍洲可談》一書即曾指出，許多商人對外國僧人極其敬重，因為這些僧人可以幫助他們在航程中度过危難。⁶⁸ 毫無疑問的，把一套文化透過文字典籍傳輸到另一套文化中，需要漫長的時間。佛教的法義，絕非只是法會儀軌和教條信仰就能概括的，它更是兩種不同文化經由傳輸到接受的階段所進行的真誠對話。這要等到了創新與互動溝通的階段，傳道者與受眾兩造，才真正符合了在地佛法宏傳者的條件要求。本文僅以簡短的篇幅提出一些前瞻性的透視角

⁶⁷ 丁邦友，〈論六朝時期嶺南的佛教及其與官僚士商的關係〉，《廣州大學學報（社會科學版）》第1卷第1期（2002年1月），頁61：「六朝時期嶺南本土高僧興趣不在佛教義理的探討上，而是在興建寺院及一般的弘法活動上，因而使得嶺南本土沒能產生出精於佛理的高僧。《廣東通史》云：『儘管多有西土及本國嶺北名僧到來，譯經傳道，而廣東本地還是少出深研經典，精通佛理的高僧』。廣東如此，六朝時嶺南其他地區也大致如此。」

⁶⁸ 參閱《萍洲可談》卷2：「商人重番僧，雲度海危難禱之，則見於空中，無不獲濟，至廣州飯僧設供，謂之『羅漢齋』。」中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=57805>（瀏覽日期：2021/5/1）及參見丁邦友2002，頁64。

度，探討廣州地區與佛教之弘法活動在六朝時期的海上絲路中所發生過的複雜關係。菁英型的佛教在中國是要借助皇室和士大夫的監督下才有所發揮，而廣州雖有經濟實力卻不一定能留住國外的菁英僧。仗著廣州在海航的優勢，雖曾擁有菁英僧和商人提供助力，恰恰菁英型佛教被定型為只由上層階級及士大夫接受之下才能推動，缺乏眾多菁英人士的廣州，要完成四個階段的文化概念傳遞的傳教活動幾乎難於實現。

(收稿日期：民國109年8月9日；結審日期：民國109年10月6日)

引用文獻

一、原典文獻

1. 東晉·西域沙門迦留陀伽譯，《佛說十二遊經》，《大正藏》冊4。
2. 蕭齊·劉虬作，《無量義經·序》，《大正藏》冊9。
3. 蕭齊·曇摩伽陀耶舍譯，《無量義經》，《大正藏》冊9。
4. 梁·智愷作，《大乘起信論·序》，《大正藏》冊32。
5. 明·如喬續集，《緇門警訓》，《大正藏》冊48。
6. 元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》《大正藏》冊48。
7. 宋·志磐撰，《佛祖統紀》，《大正藏》冊49。
8. 元·念常集，《佛祖歷代通載》，《大正藏》冊49。
9. 隋·費長房撰，《歷代三寶紀》，《大正藏》冊49。
10. 梁·慧皎撰，《高僧傳》，《大正藏》冊50。
11. 宋·贊寧等撰，《宋高僧傳》，《大正藏》冊50。
12. 唐·道宣撰，《續高僧傳》，《大正藏》冊50。
13. 宋·贊寧撰，《大宋僧史略》，《大正藏》冊54。
14. 唐·道宣撰，《大唐內典錄》，《大正藏》冊55。
15. 唐·靖邁撰，《古今譯經圖紀》，《大正藏》冊55。
16. 唐·智昇撰，《開元釋教錄》，《大正藏》冊55。
17. 唐·明佺等撰，《大周刊定眾經目錄》，《大正藏》冊55。
18. 梁·僧祐撰，《出三藏記集》，《大正藏》冊55。
19. 元·曇噩述，《新修科分六學僧傳》，《卍續藏》冊77。

二、近代論著

(一) 專書及論文集

■ 中文

1. 勞榦，〈《魏晉南北朝簡史》〉，台北：中華書局，2018年。

■ 西文

1. Assmann, Jan, *Religion and Cultural Memory*, translated by Rodney Livingstone, Stanford: Stanford University Press, 2006 (2000).
2. Coreth, Lake, “East-West Crossing: Cultural Exchange and the Jesuit Mission in China”, *Binding Friendship: Ricci, China and Jesuit cultural Learnings*, edited by Jeremy Clarke, S.J. etc., Chestnut Hill, Massachusetts: The Jesuit Institute of Boston College, 2011.
3. Joshi, Lal Mani, *Studies in the Buddhistic Culture of India: During the Seventh and Eight Centuries A.D.*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987(1967).
4. Lamotte, Etienne, *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śaka Era*, translated from the French by Sara Webb-Boin (Supervision of Jean Dantinne), Louvain Paris: Peters Press, 1988. In French: Paris: Publications de L’institut Orientaliste de Louvan, 1958.
5. Olivelle, Patrick, *Dharmasūtras, The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Bauddhāyana, and Vasiṣṭha* (Annotated Text and Translation), Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2000.
6. Oppenheim, A. Leo, *Ancient Mesopotamia: portrait of a Dead Civilization*, Chicago: Chicago University Press, 1964.
7. Pikli, Natália, “Forgotten and Remembered: the Shakespearean

- Hobby-Horse and Circulations of Cultural Memory”, *Early Modern Communi(cati)ons: Studies in Early Modern English Literature and Culture*, edited by Kinga Földvary and Erzsebet Strobl, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012
8. Potter, Karl H., “The Buddhist Way to Liberation”; Yoshimoto, Shinyo, “Śāriphu-trābhidharmaśāstra”, *Encyclopedia of Indian Philosophy*, Vol. VII : *Abhidharma Buddhism to 150 A.D.*, edited by Karl H. Potter etc., Delhi: Motilal Banarsidas, 1996.
 9. Richard Gombrich and Heinz Bechert (editors), *The World of Buddhism: Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*, London: Thames & Hudson, 1991.
 10. Standaert, Nicolas, *Methodology in View of Contact Between Cultures: The China Case in the 17th Century*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2002.
 11. Thapar, Romila, *Early India: From the Origins to AD 1300*, Berkeley: California University Press, 2002.
 12. Zurcher, E., *The Buddhist Conquest of China, The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: Brill, 2007 (3rd ed.).

(二) 期刊論文

■ 中文

1. 丁邦友，〈論六朝時期嶺南的佛教及其與官僚士商的關係〉，《廣州大學學報（社會科學版）》第1卷第1期，2002年1月。
2. 呂春盛，〈三國時代的山越與六朝的族群現象〉，《臺灣師大歷史學報》第33期，2005年6月。

3. 呂春盛，〈魏晉南北朝時代的「獠族」與西南土著社會的變遷〉，《成大歷史學報》第35號，2008年12月。
4. 釋惠敏，〈比丘尼受戒法與傳承之考察〉，《佛學研究中心學報》第4期，1999年。
5. 黃偉雄，〈菩提達摩在中國禪宗史的地位〉，《國際佛學研究》第2期，台北：靈鷲山出版社，1992年12月（http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/DLMBS/jp/search/search_detail.jsp?seq=252304&comefrom=authorinfo，瀏覽日期：2021/5/1）。

■ 西文

1. Akhtar, Sharmin (& Hanizah Indris), “Tracing Early Maritime Southeast Asia Through Archaeological Elements and Bengal’s Contact (400 BCE-800 CE)”, *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 25-1, 2020.
2. Diana Y., Paul, “The Life and Times of Paramārtha (499-569)”, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 5-1. 1982.
3. Kern, H., “Concerning Some Old Sanskrit Inscriptions in the Malay Peninsula”, *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, No. 49, 1907.
4. Sen, Tansen, “Maritime Southeast Asia Between South Asia and China to the Sixteenth Century”, *Trans: Trans-Regional and - National Studies of Southeast Asia*, Vol. 2-1, 2014.
5. Zürcher, E., “Perspectives in the study of Chinese Buddhism”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, Vol. 114-2, 1982.

(三) 學位論文

■ 中文

1. 劉晶晶，《明末清初天主教與佛教關於來世的探討》，香港：香港中文大學哲學博士論文，2013年。

■ 西文

1. Assavavirulhakarn, Prapod, *The Ascendency of Theravada Buddhism in Southeast Asia*, Ph.D. diss., Berkeley: California University, 1990.

(四) 網路資源及工具書

1. 中國哲學書電子化計劃《嶺外代答》：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=950946#052%E3%80%80%E8%88%AA%E6%B5%B7%E5%A4%96%E5%A4%B7>，瀏覽日期：2021/5/1。
2. 朱彘，《萍洲可談》，見中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=57805>，瀏覽日期：2021/5/1。
3. 百度百科「康僧會」：<https://baike.baidu.com/item/%E5%BA%B7%E5%83%A7%E4%BC%9A>，瀏覽日期：2021/5/1。
4. 百科「真諦」：<https://baike.baidu.com/item/%E7%9C%9F%E8%B0%9B/4038085>，瀏覽日期：2021/5/1。
5. 華人百科「何尚之」：<https://www.itsfun.com.tw/%E4%BD%95%E5%B0%9A%E4%B9%8B/wiki-3214376-3930256>，瀏覽日期：2021/5/1。
6. Gomez, Luis O., 'Buddhism', *Encyclopedia of Religion*, Vol. 2. (2nd edition), editor in Chief, Lindsay Jones, New York: Thomson Gale, 2005(1987).

