



專輯 【彌天釋道安】

# 中印文化 激盪的 璀璨時代

## 格義佛學的發展

國立台灣師範大學國文系 副教授 李幸玲

佛教作為一個外來宗教，想在歷史文明根柢深厚的中國受到廣大民眾接受，並非易事。在不同的階段，以不同的方式，佛教與中國逐漸有了相關且不可離分的變化出現。在認識高僧道安法師之前，我們先一起來了解，該年代佛教最重要的課題——格義佛學的發展。



## 佛教初傳時的誤解及文化隔閡

### 王公貴族奉佛

佛教在漢代落地生根，歷經魏晉南北朝儒釋道三教的激盪相摩，在隋唐百花齊放、開宗立派，雖然枝繁葉茂地蓬勃發展，在不斷的挫折與困頓中成長，至今已有兩千年的歷史。西晉時期的道安法師曾說過「不依國主，則法事難立」的名言。此言誠然，佛教作為一個外來宗教，想在歷史文明根柢深厚的中國受到廣大民眾接受，並非易事；尤其在亂世，更須有強力的護持者來守護佛教正法的傳播。因此，道安認為在上位者的護持佛教，對佛法的弘傳確有莫大的幫助。倘若細察漢末至魏晉南北朝的歷史實況，確可明其卓見。佛教在最初傳入中國之時，並不是流傳於一般市井小民間的信仰，而是由於受到王公貴族的奉祀而流行起來的。

佛教初傳中國的傳說甚多，但詳細年代已不易察考，學者間雖議論不斷，一般大抵認為是在兩漢更替之際。據傳，漢哀帝時（西元前2年）已有大月氏王使伊存口傳佛經給博士弟子景盧。漢明帝永平十年（西元67年）曾夜感金人而遣使往月氏求取佛經。與明帝同時的楚王

英雖將佛陀與神仙、黃老方術等視齊同，但其建祠、供僧、齋戒，奉之甚為虔敬的信仰表現，的確可觀察到佛教在漢代受到的信祀，與皇室貴族關係可謂十分密切。

### 佛教神異形象

漢末兩晉時期，佛教雖作為外來宗教得到中國人的接納，此時信仰者對佛教的理解卻是停留在信仰層面，僧人形象是極具神異色彩的。不管是漢明帝所夜感的金人形象描述；還是楚王英為黃老、神仙、浮屠建祠而祀的態度，都說明早期中國信仰者認為佛教是無異於神仙信仰的。而這樣的觀點，自佛教初傳中國歷三百年未改，至佛圖澄（西元232-348）來華，仍然如此。早期僧傳中，被歸類為神異僧人，如單道開、竺佛調、毘陀勒、訶羅竭等計有三十二位，其中以佛圖澄最為有名。佛圖澄重視持戒，且善誦神咒，能役使鬼物，以麻油雜胭脂塗於掌中，能徹見千里以外之事，又以神通力及咒術教化後趙的石勒、石虎。相關神異事蹟極多。諸如以焚香持咒，令水中片刻生出蓮花；因憫世人有

莫治痼疾者，乃為之醫治，不可勝數；又令石虎之子起死回生；能預知未來之事而得以化險為夷等事之記載。仍可觀察到此時期佛典傳入雖已漸多，但時人對佛教高僧仍停留在神異事蹟，屬於信仰層面的認知，對於佛理內容尚未有深刻的認識。

文化層面的思想隔閡，表現對佛教不同於中土文化之處的質疑，大約有六點：

第一點：質疑佛經的時空觀。認為時空無邊無極的說法太過迂誕，無法徵驗。

第二點：質疑佛教的因果報應觀。認為人死如燈滅，沒有三世輪迴。

第三點：質疑創立佛教的釋迦佛已滅，奉祀之，無益於人民社稷。

第四點：質疑佛經於古無據。認為佛法不符契於儒家法教，是漢代才出現的。

第五點：質疑佛教出於蠻戎。認為其教化不符於漢文風俗，執其禮猶如背叛儒家聖賢所傳經教。

第六點：質疑佛法若果為濟世真理，何以漢魏佛教弘傳法微，而至晉代方始興盛？

然而，以上六點時人的質疑，除了第一、二點與佛理較有關涉外，其餘各

點可謂困囿於俗儒狹隘的民族思考而來的疑惑。佛教進入中國之後，部分上位者薙髮出家，捐棄名利祿位，甘冒儒家無後逆倫之議論，其行為非但未受時人排斥，反而影響知識分子的思想及一般人民的信仰來看，佛教已逐漸被中國人所接受。到了魏晉時期，知識分子與方外僧人之交遊也較頻繁，往返之間，對於佛教義理及玄理的討論，也開始普遍。

真正對佛法教義的理解，一直要到西晉末期的道安開始有了方法論的自覺。不僅透過比對《般若經》異譯本間的同異優劣，注意到「五失本三不易」翻譯理論的問題；晚年更省思到「格義」的不當，認為通過佛教自身名相，系統地把握般若學大義，以佛法研究佛法，才是研究佛學的正確方法。至此，中國人始自省地建立起佛典詮釋理論的雛型。



◎佛圖澄大師。



## 佛典弘傳：是翻譯，還是詮釋？

### 古譯時期的《般若經》傳譯

早期佛教在印度的弘傳是以口傳的方式進行的，這也是《阿含經》命名的由來，「阿含」(梵agamā)，音譯作「阿笈摩」，原本有「來」或「去」的意思，由於是在佛弟子間輾轉口傳而來，所以名為「阿含」。早期經典具有口語傳播的特質，質樸淺近易懂。佛典大約在西元前一世紀左右，逐漸被書面記錄下來後，開始出現紙本經典的傳播。此後隨著傳播地域擴大，為使得更多人可以親近佛法，佛典的傳譯便愈形複雜起來。

佛典的漢譯，一般依譯者劃分為三個時期：第一期是自漢代至姚秦鳩摩羅什的古譯時期；第二期是自鳩摩羅什至唐代玄奘的舊譯時期；第三期則是玄奘至北宋末年的新譯時期。《般若經》在古譯時期大小乘佛典同時傳入的中國，已有相當多的譯本。屬於初期大乘重要經典之一的《般若經》，幾個重要的經本在古譯時期幾乎都已譯出，包括：較早成立的小品系（異譯本的有《道行般若經》、《小品般若經》及《大明度經》）及其次成立的大品系（異譯本有《放光般若經》、《光讚般若經》

等），稍晚於大小品系成立的《金剛經》、《維摩詰經》，以及般若系重要禪典《般舟三昧經》。除了玄奘所譯的《大品般若經》，《般若經》相關經本可謂在古譯時期即已齊備。

《般若經》雖在西元二世紀東漢末年已有漢譯，但並未受到特別重視，直到兩晉時期道安、竺法汰、慧遠等人大力的推廣弘傳，般若學研究在中土乃大為流行起來。

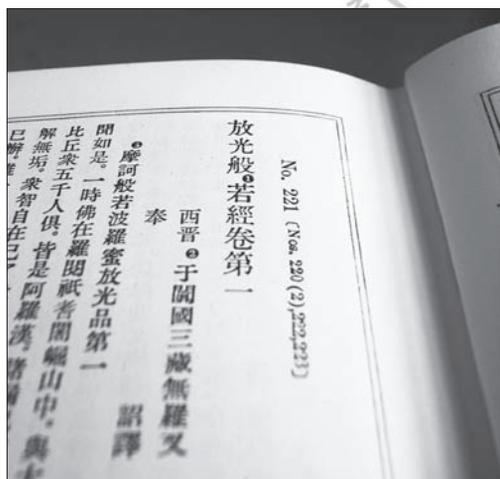
### 道安的佛典詮釋學： 翻譯與詮釋

漢譯佛典的解讀，包含字句基本意義的認識，以及閱讀者對經旨的掌握。當佛典由梵語或西域諸國胡語轉譯成漢文時，佛典的解讀還必須轉梵胡為漢，這已不單是翻譯問題，還隱含了詮釋問題。

漢魏兩晉時期，中國北方主要流傳的是以安世高的禪數之學為主；南方則流行與玄學思維方式較為相近的般若學。而此時期推廣般若學不遺餘力的著名般若學者，莫過「彌天釋道安」法師。道安對中國佛教的發展有許多重要

貢獻：建立中國出家眾以釋氏為姓的傳統；撰寫佛教譯典目錄；制立中國僧尼軌範及唱導之法；注釋佛典，大力弘傳般若學；建立長安道場，為羅什來華譯經事業鋪設良好基礎等。

道安曾師事佛圖澄，雖因貌陋而受同儕輕怪，然其自學聰敏強記，與同儕辯論疑難鋒起時，尚能游刃有餘挫銳解紛的表現，十分受到佛圖澄器重讚賞。道安在離開佛圖澄之後，仍極好學，四處遊方問道，備訪經律，對於《般若經》的鑽研，尤有心得。但是，讀經之餘，道安對於漢魏時期《般若經》譯本，質木無文，且常有闕品的缺失，備感困擾。常在讀到經句滯礙不明處，歎恨不能與譯經者生於同時，得以親詢譯者經句之義。



由於對譯語之文、質兩難有深切反省，道安萌發「五失本三不易」之歎。道安認為文字與文化有密不可分的关系，文字表達即是文化表現。「五失本」談的是佛典經過胡漢轉譯不只可能滋味盡失，還可能因為遭到譯者任意切割、拼貼，導致文意失真。「三不易」則是談到翻譯理論本身的困難，若要達到不失本，則必面對如何調適經典與閱讀者之間古今、雅俗、愚智的問題。

能夠自悟的銳根眾生畢竟少數，佛陀所留下來的智慧法語常是凡俗眾生理解佛法的起點，然若所依經典已然失真，眾生如何能夠正確掌握佛法，從而獲得解脫之道呢？由對佛典文獻正確性的重視程度來看，道安毋寧是肯定：正確的翻譯是經典能夠如實得以詮釋的重要基礎。正是因為信、達、雅三者兼具誠然是譯本不易達到的理想，道安認為至少也應該達到信、達二項條件。顯然晚年的道安對同時期的譯典成果並不滿意。避居襄陽期間（西元365-379年）弘揚《放光經》；並與後來得到的《光讚經》對讀。時間若充裕，精進弘法的道安，每年還可以講此經兩遍。所影響的僧俗學生甚多，對兩晉般若學在中國的奠基，有著無可取代的貢獻。



## 真理與方法：般若學與「格義」的詮釋方法

### 「格義」： 類比異質概念的佛學詮釋法

從歷史發展的脈絡來看，我們可以狹義地為「格義」下一個定義：「格義」是佛教在中國傳播時，所產生的一種過渡性的方法。是將佛經中的專有名相，與中國傳統書籍中的固有概念，逐條逐項的搭配起來，讓那些熟讀中國古書的讀書人，藉著對中國古籍的了解，也能夠了解佛教精義的方法。主要流行於漢末至南北朝。但若抽離歷史發生的條件來看，我們可以廣義地說，「格義」是透過兩種異質概念的相互比附，進行思想理解溝通的一種詮釋方式。

以世學比附內學的「格義」現象，始於漢末魏初，流行於貴族王官之間。最初運用的場合，並不是書面經本的注釋，而是講經的場合。由於廣陵、彭城地方高官出家主持寺院，許多愛好佛理的時賢來集，於是設立法席，開始有定期的譯經講經的活動，講經的對象都是些愛好佛法的社會大眾。此時期的「格義」，用在譯講的場合，而聽經的對象又是社會人士，作為一種佛法的推廣活動來看，講經的內容勢不可能太過學術

性，而必須是注意到融通方便化俗的通俗性。

由於早期的「格義」是因譯場「譯講同施」形式而產生的方法，在翻譯後為大眾講解經義的情形，是普遍的作法。異質文化的進入，援引原有的語詞比附解說，是不難理解的。但這語詞若不是一般可以對等之事物，而是中土本來沒有的，就只有舉例來比擬了。這權宜的比附方法，或可以看出異質文化間的種種，想要完全靠比附來理解是有限制的。因此，「格義」以外學思想概念迂曲地來「配說」內學，並不直接以佛教名相概念說明佛理，用現在的話說，即不是「以佛法研究佛法」，雖然不全合於佛法大義，但卻能收到很好的推廣作用。

隨著佛學在中國的發展愈見興盛，以「格義」方式進行佛典思想的傳播，似乎極受到中國人的歡迎；加上魏晉玄風流行，道家哲學侈談有無、言意等議題，與般若學所談到緣起性空、超越言語名相的語言觀，頗有可類比之處。時人遂在二者思想相似的基礎，進行概念的對應比配。於是，「格義」的具體方法由漢末魏初講經時的「配說」，發展

到東晉時期，與道安皆曾師事佛圖澄的竺法雅的手中，「以經中事數擬配外書，為生解之例」時，已不僅止於是對世俗大眾講經，進而發展為僧眾教育時的教本。竺法雅、康法朗、毗浮、曇相等人具體地以佛典中的事數（如五陰、十二入、四諦、十二因緣、五根、五力、七覺之屬），與佛教以外的世學概念相比配的方式，來進行僧眾的教育，訓示門徒。

此時期的格義，已不再只是對外弘法的方便；而是將格義的比類方式，視為合理的佛典詮釋，並影響到後世的弘法者。例如：北魏曇靖所造的《提謂波利經》以五常、五行、五臟、五方比配佛教的五戒。《魏書·釋老志》也把佛

法僧三寶類比為《論語》裏所說的「君子有三畏」（天命、大人、聖人之言）。又把五戒（去殺、盜、淫、妄言、飲酒），比附於儒家的五常（仁、義、禮、智、信）。天台智顛《摩訶止觀》也曾以儒家五經之說來解釋佛教五戒，並肯定二種學說之相通相合。

這一步的發展，正可以看出此前後時期，對「格義」這種佛典詮釋方法的普遍認識與接納態度。進而在如此的詮釋態度與風氣下，對當時所流行的般若學展開中國式的詮釋。但是，藉由「格義」的方法來講傳思想大義，雖為時人所接受，然而接受並不同於正確的理解的這一點，可以由此看出。



◎魏晉時期玄風流行，以格義方式進行佛典思想傳播頗受士大夫的歡迎。



## 有意識地開宗立派：六家七宗

### 格義與六家七宗的關係

一般認為，「格義」作為對世俗大眾或生徒解經的方便之法，無庸置疑的，是一種詮釋方法的運用。而在魏晉南北朝時期出現的「六家（七宗）」，則是被視為六朝時期，以中國傳統思想說解佛教般若思想而產生的種種異說，不是完全切中般若原意的思想學說。換言之，「格義」是詮釋佛典的過渡性方法；而「六家」則是詮釋般若學的不同學派；前者指的是方法；後者指的是思想學派。顯然二者並非等同，也不是在同一基礎的類型分類。因此，不宜冒然將「格義」與「六家七宗」等同起來。

「格義」作為佛典詮釋方法，是想透過異質思想概念比附的溝通方式，達到解釋的目的。此時「格義」是作為工具性的手段，對閱聽者傳達概念意義解釋的方法；融通異質概念，不是它最終的目的。但歷經三四百年的發展，到了東晉時期，這樣的詮釋方法卻已然被廣大的僧俗所接受，雖然西晉時的道安和僧光等人，曾提出對「格義」詮釋不甚切當的反省，但影響畢竟有限。對「格義」的根本廓清，一直要到鳩摩羅什入

關主持長安譯場，正式建立譯場制度，廣納優良漢人僧才，重視胡漢翻譯的文字精確度，並統一漢譯名相，早期譯典中佛教名相比附玄言概念的情形，例如早期以「本無」譯「空」、「真如」；以「自然」譯「法性」；以儒家道德條目譯「六度」等情形有了改善。。

在「格義」方法風行的六朝時期，許多詮釋《般若經》的弘法者，在格義方法的運用之外，有意識地據佛典大義以闡發己論，開宗立派，形成所謂的「六家」。「六家」指的是本無宗、心無宗、即色宗、緣會宗、幻化宗及識含宗。其中，由本無宗又分出本無異宗，後人將這七家論釋般若學的宗派通稱為「六家七宗」。

「六家七宗」雖然運用了廣義的格義方法，但事實上它們的目的並不在進行概念的比類，以達到認識溝通的目的；反而是借用格義方法有意識地在開宗立派，目的在於闡發一己對般若學獨特的詮釋。雖然以今觀之，許多詮釋並不符合佛教基本教義，反而極帶有玄學色彩，儘管如此，在當時仍有相當多的追隨者。此乃肇因於：這些追隨者對於三法印基本教義，未有適切地理解；更



由於時人對佛理不求甚解的態度。東晉時期名僧支道林，曾與許掾在為簡文帝講解《維摩詰經》的法會上擔任主講和問難者，兩人往復答問，文采非凡，時人但詠二家文辭之美，卻不辨佛理要義所在，說明當時的人對於佛理的探求，不求甚解的情形。

心無宗的創始者支敏度是在過江南渡時認識一位北方道人，兩人共謀：若在江南宣講舊義，恐怕無法糊口，想一起創立心無義。但北方道人因故未同行。渡江之後，支敏度果然違背教法，創心無義。宣講多時，當年舊識的北方道人託人傳話告訴支敏度，說心無義不過是療飢之權計，如何以之成立呢？北方道人的這番話，正可以說明六家之中，也有不是以詮釋般若學為出發點的詮釋者，而摻雜現實考量因素；開宗立派並不單純只為解釋佛理為目的，也不適合等同於格義。

## 六家七宗的思想

### 本無宗：無在有先，無不能生有

本無宗的代表人物是道安。而道安所以被認為是本無宗代表人物原因是：道安倡導般若學，般若學的核心思想即是「緣起性空」。但早期譯本將「空」翻譯為「本無」，加上道安為說明緣起

與法性，大量使用羅什之前譯本的譯語，故而被稱為本無宗。道安以「無」詮釋宇宙未化、萬物未形之前的虛空狀態。這個「無」雖然在世界萬物形成之前，但並不創生一切萬物，萬物是緣起和合的。「無」在道安的認識中，一方面是法性虛空的真相，另一方面也是眾想皆息之後的禪定境界。人之所以會有煩惱異想，是因只見萬物之流轉變化而悲憂歡喜；如果能依禪定修止觀之法，自然能息滅煩惱妄念，即道安「本無」之旨。

### 本無異宗：無在有前，由無生有

竺法琛是本無異宗的代表人物。不同於本無宗之處，在於較重視宇宙創生根源的探求，以及無與萬物關係的探討上。竺法琛認為萬物是形而下的有，有從無而生。所以「無」是萬物最後的根源。這樣的想法與佛家所說萬物由四大而生不同，佛家說的「四大」（地水火風），也是緣起的，不能視為一切法最後依存的本質。追究一切存在現象背後的最後依據，本無異宗推出「無」作為一切存在的根源。如此詮釋，顯然不符於佛教的緣起思想。

### 即色宗：色不自色



即色宗有關內與支道林兩家。色，指的是物質性的存在。關內即色義所說的「即色是空」，是說粗的物質是由微細的物質所聚合而成的，因此本性是空的，但微細的物質本身是不空。例如：關內即色義能明白樹木由根、莖、葉、花、果所構成，故知樹木是緣起的。卻不能明白樹木雖由根、莖、葉、花、果所成，但地水火風等四大所成的根、莖、葉、花、果也是緣起的，本性也是空寂的。

支道林的即色義強調必須即緣起而假有的一切色來談空，也就是認為必須正確地認識到假有，才能夠理解空。但是，我們可以發現：這是因為不能理解色無非是依因待緣所構成（色不自色）。所以雖然有緣起的色（雖色），但仍然是假有（而非色）。這裏說色是緣起的（色不自色），是因為（還必須透過緣起看到無自性）卻不了解色本身當體即空，不待假藉緣起的形成假有，假有的暫存及消失而說色的空無自性。

### 心無宗：無心於萬物，萬物未嘗無

主要代表人物為竺法溫（一作竺法蘊）、支敏度。心無宗從對萬物的觀察著手，認為外境是實有的，不是斷滅不存在的。而眾生之所以會對色起執著，

不是因為外境不空，而是因為心起了執念的緣故。因此，可以由心的去執工夫做起。心無宗認為佛經要旨在解脫之道，並不在說外境是空的，認為只要心本身不執於外境，不使自己隨外境起伏動盪，即能從煩惱解脫。

### 識含宗：

#### 三界為夢幻，悉由心識所顯現

代表人物有于法開。識含宗的觀點和虛妄唯識一系的看法較為相似，認為眾生不停輪迴於三界（欲界、色界、無色界）之間的原因，是因為眾生以妄染之情識觀看世界。三界猶如真實不空，然而此妄染之識所見，猶如夢中所見情景，雖是虛幻假有，但當下卻執以為實有。唯有覺悟解脫之時，才能見到諸法實相。

### 幻化宗：

#### 世諦諸法皆同幻化，心神不空

代表人物是釋道壹。幻化宗由肯定修行主體的不可取消性，以及對萬法緣起的理解，提出肯定心神不空，和認為萬法變動如幻化的觀點。幻化宗擔心「諸法無我」的教說，會引來受報和成佛主體將淪為虛無的質疑，為解釋這個問題，而提出心神不空的觀點。這種肯定心神自性的看法，卻違背了三法印的

教義。此外，幻化宗對緣起性空的理解，顯然是有誤的。緣起並不是將存在（有）與不存在（無）對立起來，而是對法性與假有一體兩面的正見。把諸法的虛幻性解釋為空，已不是很適切；把空解釋為有的消失，更是不適當。

### 緣會宗：諸法緣會而有，僅為假名

代表人物為于道邃。緣會宗偏重在以二諦說明緣起及法性，認為萬法因緣聚合而形成假有，而此假名有，由此說世俗諦；當假有散滅消失後，假有就不存在，由此說第一義諦。緣會宗試圖對現象的觀察做出合理的解釋，認為由法性來看，由緣起之前到緣滅之後的變化觀察，可以看到法的緣起與空性的一體兩面，這樣的理解還大致符合般若學的

精神。但是，切割緣起與空性，單單將空性這一面向視為法性的第一義諦，則有失中道之旨。

宗派	思想	代表人物
本無宗	無在有先， 無不能生有	道安
本無異宗	無在有前， 由無生有	竺法琛
即色宗	色不自色	關內； 支道林
心無宗	無心於萬物， 萬物未嘗無	竺法溫
識含宗	三界為夢幻， 悉由心識所顯現	于法開
幻化宗	世諦諸法皆同 幻化，心神不空	釋道壹
緣會宗	諸法緣會而有， 僅為假名	于道邃

## 格義的反省

早在兩晉時期，道安（312-385）曾和竺法汰、僧光這些老朋友對漢末以來的格義現象有所討論。道安在三十七歲以後，反省到格義的缺失，反對格義方法的使用，認為以前的人用格義的方法進行佛經的講譯，經常是違背佛理的。而好友僧光卻認為，只要在詮解的過程

中，能夠將觀點解釋明晰，暢所欲言，即使使用格義的方法，又有何不可？但是道安反駁：既然現在已經知道方法不正確，何必執著固守前人所留下的錯誤。道安敢於批判前人之誤，「依法不依人」的批判精神，正符合佛教批判的根本精神。此後，隨著佛學在中國的發



展愈來愈成熟，批評格義者繼之愈眾，格義之風雖不可謂消滅，至少，研經弘法者開始有了方法的自覺與反省。

曾先後師事道安、鳩摩羅什的僧叡，在羅什來華般若學典籍大量譯出之後，也繼承了道安的想法，對於格義與六家的悖離佛典要義，頗有批評之辭。僧叡反省到格義方法的不當，認為格義外書比附內學的詮釋方式太過迂曲，且乖離經本；也認為六家七宗的學說，頗有假藉經典以闡釋己見的偏失，完全無法如實表達般若學真義。而被羅什譽為「秦人解空第一」的高足僧肇，更是在其〈不真空論〉中針對心無、即色及本無三家，提出肯切的批判分析。此後，陳朝的慧達、隋代的吉藏、唐代的元康、日本的安澄，乃至到了明代，都還有許多高僧大德對僧肇的批判有進一步的補充與評論。

就此而論，格義方法的出現，也不全然是負面的價值。正因為格義作為一種詮經方法受到世人關注，也引起後人對於佛學研究方法論的反省。使得佛學研究在中國產生一種逆增上緣的力量，深刻地影響著世世代代的佛學研究者，在推廣佛法給更多有緣眾生的同時，也務求如實地闡發佛法真義為己任。■

## 參考資料

1. 《中觀論疏》隋·吉藏著，大正藏第42冊。
2. 《肇論》，姚秦·僧肇著，大正藏第45冊。
3. 《肇論疏》，陳·慧達著，大正藏第45冊。
4. 《高僧傳》，梁·慧皎著，大正藏第50冊。
5. 《弘明集》，梁·僧祐著，大正藏第52冊。
6. 《出三藏記集》，梁·僧祐著，大正藏第55冊。
7. 《中論疏記》日·安澄著，大正藏第65冊。
8. 《名僧傳抄》，梁·寶亮著，卍新纂續藏第77冊。
9. 《世說新語箋疏》，劉宋·劉義慶著，余嘉錫箋疏，上海市：上海古籍，1993。
10. 《釋道安研究》，日·宇井伯壽著，東京都：岩波書局，1956。
11. 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，湯用彤著，臺北市：臺灣商務，臺二版，1991。
12. 《理學·佛學·玄學》，湯用彤著，臺北市：淑馨，1992。
13. 《中國佛學源流略論》，呂澂著，臺北市：大千，2003。
14. 《原始佛教聖典之集成》，印順法師，臺北市：正聞，修訂二版，1991。
15. 《中國佛教史》，鎌田茂雄著，臺北市：新文豐，1982。
16. 《中國佛教史》第一卷，任繼愈等編著，北京市：中國社會科學，1981。
17. 《中國佛教思想史》上卷，郭朋著，福州市：福建人民，1994。
18. 《中國佛典翻譯史稿》，王鐵鈞著，北京市：中央編譯，2006。
19. 《中國佛教的思維與發展》，張曼濤主編，現代佛教學術叢刊第31冊，臺北市：大乘文化，1980。
20. 《佛典成立史》，水野弘元著，劉欣如譯，臺北市：東大，1996。
21. 《魏晉玄學史》，許抗生等著，西安市：陝西師範大學，1989。
22. 《佛典漢譯之研究》，王文顏著，臺北市：天華，1983。