

# 胡適之先生的佛學研究

李雪濤

胡適之先生，可以說是我國二十世紀學術思想史上影響最大的學者了。先生自一九一七年因在《新青年》上正式提出文學革命的綱領而「暴得大名」，直至一九六二年在台北中央研究院的酒會上遽然逝世。在這四十多年中，他的學術研究無論是在哲學、史學、文學，以至在政治、宗教、教育等諸多不同的學術領域，均取得了重大的建樹，特別是在佛教禪宗史的研究上。胡適在敦煌殘卷中發現了神會語錄，並且依據敦煌材料對《壇經》及禪宗史的其它領域進行了細致深入的研究，儘管他的結論為多數佛教徒所難接受，但他的研究無疑幫助了禪宗史的研究，並且也因此引起了學術界乃至全社會對佛教禪宗的關注。他的禪宗史研究為佛教史學界帶來了朝氣，我們不得不承認，胡適之先生為禪宗史樹立了新的里程碑。同時他的研究還觸及到佛學中的其它領域。諸如四十二章經與牟子理惑論之考辨，磧砂藏殘藏之發見，以及佛典的翻譯文學之研究等等。本文擬對胡適之先生佛學研究的幾個方面作一簡單介紹。

## 一、實驗主義的研究方法

胡適早年留學美國，是著名實驗主義哲學家杜威的學生。他始終將實驗主義看作是一種科學的方法論。他在《杜威先生與中國》一文中說：

杜威先生不會給我們一些關於特別問題的特別主張——如共產主義，無政府主義，自由戀愛之類——他只給了我們一個哲學方法，使我們用這個方法去解決我們自己的特別問題。他的哲學方法總名叫做「實驗主義」，分開來可作兩步說：

(1) 歷史的方法——「祖孫的方法」。他從來不把一個制度或學說看作一個孤立的東西，總把他看作一個中段：一頭是他所以發生的原因，一頭是他自己發生的效果。上頭有他的祖父，下面有他的子孫。捉住這兩頭，他再也逃不出去了！這個方法的應用，一方面是很忠厚寬恕的，因為他處處指出一個制度或學說所以發生的原因，指出他的歷史背景，故能了解他在歷史上佔的地位和價值，故不致有過分的苛責。一方面，這個方法又是最嚴勵的，最

帶有革命性質的，因為他處處拿一個學說或制度所發生的結果來評判他本身的價值，故最公平，又最厲害。這種方法是一切帶有評判(critical)精神的運動的一個重要武器。

(2)實驗的方法——實驗的方法至少注意三件事：(一)從具體的事實與境地下手；(二)一切學說理想，一切知識都是待證的假設，並非天經地義；(三)一切學說與理想都須用實行來試驗過；實驗是真理的唯一試金石。……①

胡適早在正式接受杜威的實驗主義之前，已經初步形成了自己獨特的學術觀點和治學方法。這些觀點和方法的來源大致是王充《論衡》的批評態度，張載、朱熹注重「學則須疑」的精神，特別是清代考據學之觀念。所以胡適的方法論，實際上是將杜威的實驗主義同我國的考據學傳統相統一的產物。

胡適受清代考據學的影響甚深，他在北大的老師梁啟超曾稱讚他是「樸學の後起之秀」。他的疑古論從學術「淵源上講，上承張載、朱熹之「學則須疑」的精神，下以清代辨偽學者。胡適在解釋他的疑古論時說：

「疑古的態度，簡而言之，就是：寧可疑而錯，不可信而錯。——疑古的態度有兩個方面好講：(一)疑古書的真偽；(二)疑真書被那山東老學究弄偽的地方。我們疑古的目的，是在得其真。」②實際上他的疑古態度不僅僅只是一種對待古籍的態度，而且是古籍研究的一項根本原則。

胡適曾在一九二一年寫成的《清代學者的治學方法》一文中，概括了他的治學方法為：大膽的假設，小心的求證。他自己研究白話文學史，寫中國哲學史大綱，考證中國小說史以及禪宗史之研究都是用的這種方法。胡適將這種方法說成是唯一正確的和普遍適用的科學方法。的確，這一方法在他之前我國學術界尚未有人明白地提出過。胡適說：「科學的方法說來其實很簡單，只不過『尊重事實，尊重證據』」。③這是胡適從實驗主義及清代樸學

中總結出來的歷史學的治學方法，同樣也是他治佛學的方法。

## 二、禪宗史的研究

胡適爲了寫他的中國哲學史講義中的晉唐佛子部分而接觸到禪宗史，他對禪宗史發生懷疑，又對他人研究的方法及成就都持批判態度。他在《中國禪學之發展》的演講中，開宗明義，一開始便批判了信奉派研究禪宗的方法；只是相信，毫不懷疑，這是一個缺點。其次則缺乏歷史的眼光，以爲研究禪學，不要注意它的歷史，這是第二個缺點。第三就是材料問題；對材料的收集不注意，大都是宋以後的材料。接着他便挑明自己以學士派的眼光研究禪宗史的態度；不過我不是宗教家，我只能拿歷史的眼光，用研究學術的態度，來講老實話。④

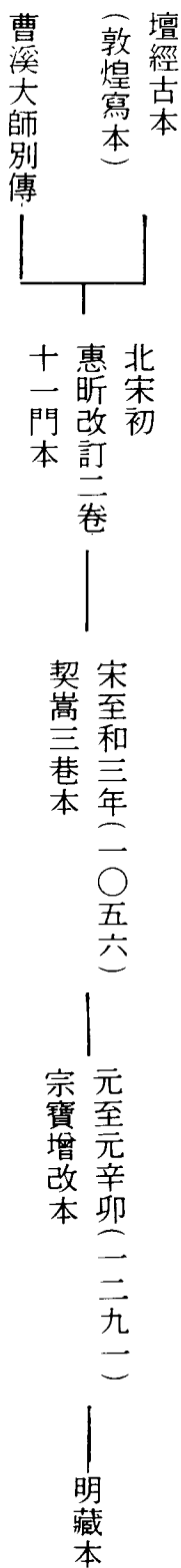
由於胡適對前人之禪宗史研究頗爲不滿，所以他在寫他的中國禪學史稿時，「寫到慧能，我已經很懷疑了；寫到了神會，我不能不擱筆了」。⑤可不是，宋以後的材料都不能釋疑，這之前的材料又沒有，一時不能得其真相，胡適只好就此擱筆了。

一九二六年，胡適趁赴英國參加庚款諮詢委員會會議的機會，到巴黎國家圖書館，在伯希和劫去的敦煌卷子中，發現了神會和尚的語錄二萬餘字，及寫本《楞伽師資記》(伯)三〇四七A，三〇四七B，三四八八。後回倫敦。十一月，在大英博物館斯坦因收藏中，發現了神會的《顯宗記》一卷(斯)四六八。這些材料的發現，使胡適成爲利用敦煌史料考訂禪學史之第一人。一九二七年回國後，胡適陸續整理所得的材料，並先後撰寫了：《菩提達摩考》、《白居易時代的禪宗世系》、《禪學古史考》、《論禪宗史的綱領》、《荷澤大師神會傳》、《壇經考之一——跋曹溪大師別傳》等論文。一九三〇年整理出版了《神會和尚遺集》。此後直到先生去世前，都一直在做佛教，特別是禪宗史的考證與著述工作。

胡適對禪宗史的研究的確有其獨特的貢獻。他考證出的一些史實，對以後重新寫訂禪宗史有很大的幫助。由於敦煌本《壇經》及神會的幾種語錄的發見，胡適便能像他自己所說的那樣，用宋以前的材料來研究禪宗史。胡適在巴黎，倫敦發現了敦煌寫本中有關神會的作品，在日本東京知道了鈴木大拙等人發現的敦煌本《壇經》，他遂將這些材料加以整理、比對，而斷言道：「敦煌寫本壇經，此是壇經最古之本，其書成於神會一派之手筆。」<sup>⑥</sup>

胡適得出上述的結論，主要的依據乃是敦煌本《壇經》中的一段懸記：

上座法海向前言：大師，大師去後，衣法當付何人？大師言：法即付了，汝不須問，吾滅後二十餘年，邪法撩亂，惑我宗旨，有



胡適在一九三〇年(民國十九年)所作的《荷澤大師神會傳》一文中，詳細地考證了神會的生平事跡及禪學思想，從外部材料及佛教本身又證明了他在《壇經考》中的觀點：《壇經》是神會或神會一派所作，且認為《壇經》的思想並非是慧能的思想而是神會的。在這篇論文中，他再次以敦煌本《壇經》中的那段懸記作為鐵證。此外，他還依據考據學所謂「內證」，從《壇經》中找出許多跟新發現的神會語錄極相近的語句。文末，胡適滿有激情地寫道：「南宗的急先鋒，北宋的毀滅者，新禪學的建立者，《壇經》的作者——這是我們的神會。在中國佛教史上，沒有第二人有這樣偉

人出來，不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法，衣不合轉。

胡適斷言曰：這段懸記甚是明白，所指即是神會在滑台大雲寺及洛陽荷澤寺定南宗旨的事。神會滑台之會在開元二十一年(七三四)，正是慧能死後二十一年。<sup>⑦</sup>由是他下結論道：此條懸記可證敦煌本壇經為最古本，出於神會或神會一系之手。其著作年代在開元二十二年以後。隨後他還將敦煌本與明藏本作了比較，可以知道；明藏本比敦煌本多出百分之四十，這其中的一部分是宋以後陸續加進去的。還有一部分是契嵩採自《曹溪大師別傳》的內容。

在《壇經考之一》中，胡適曾作一圖，以表示壇經諸本之演變史。現將北宋初的惠昕本加入，應為：

大的功勳，永久的影響」。

對於胡適的《壇經》研究，印順法師曾撰文《神會與壇經》在《南洋佛教》23、26、27、28諸期，給予了公正的批判。印順師在文中指出：敦煌本《壇經》確有「神會小僧，能得善「不善」等，毀譽不動，餘者不得」的讚許話，暗示二十年後，神會定宗旨的預記。然以此為「很明顯的證據」論斷敦煌本《壇經》為神會或神會一派所作，是有問題的。問題在：「敦煌寫本壇經，此是壇經最古之本」這句話。印順法師論證了胡適認定的《壇經》最古本，其實至少已經增補過兩次了。所以敦煌寫本《壇經》中儘管有神會門下

增補的「壇經傳宗」一部分，但並不能就此說《壇經》全部是神會或神會門下所造。胡適的「很明顯的證據」，犯了以偏概全的錯誤，其錯誤根源在於不知敦煌本《壇經》成立的過程，而誤認為敦煌寫本為《壇經》最古之本。又，胡適的「重要的證據」，舉了五個例證分別是：定慧等、坐禪、闢當時的禪學、論金剛經及無念。他發現《壇經》中有許多部分和他新發現的唐寫本神會語錄完全相同，但這並說明不了《壇經》是神會或其門下所造。慧能是老師，神會是弟子，神會當然是繼承慧能的思想，那麼神會語錄中的語句部分地與《壇經》相同，只能說明神會承繼了師說，而不是相反。印順師並從《壇經》自身找出有關慧能與神會的事跡的記載，與神會及其門下的傳說並不相合，於是得出結論道：

一、《壇經》決非神會或神會門下所造。

二、神會門下補充了一部分——《壇經》傳宗。⑧

平心而論，印順法師對胡適的《壇經》研究的批判是公正的，且是極有力的。此外，法師能以純學術之立場就事論事，而不以佛教信徒的衛教姿態表現則尤為可敬。一九二一年，胡適曾對一位年青的歷史學家說：「做歷史有兩方面，一方面是科學——嚴格地評判史料，一方面是藝術——大膽的想象力。史料總不會齊全的，往往有一段，無一段，又有一段。那沒有史料的一段空缺，就不得不靠史家的想象力來填補了」。胡適對禪宗史的研究也往往「大膽的假設」有餘而「小心的求證」不足，在這方面有時他也未免太粗心大意了。

儘管胡適在禪宗史的研究上有值得商榷的地方，但他在這方面的貢獻是任何人也抹煞不了的。同時他那鍥而不捨的對學問的鑽研精神也是值得後代學人效法的。胡適對禪宗史的貢獻，總括起來有以下諸方面：

一、胡適在《神會和尚遺集》中說：「一千多年中，幾乎沒有人知道神會在禪宗史上的地位，歷史上最不公平的事，莫有過於此事

了」。胡適對神會事跡的搜尋，憑他的努力，使神會北上獻身於南宗的事跡被發掘出來。我們不論從甚麼角度看，對胡適所下的功夫以及取得的成績都應該首肯的。尤其是搜尋神會的作品。他往返於東西兩半球，一再搜求，校正發表出來，對禪學及禪宗史的研究有極大的價值。⑨並且最值得一提的是胡適在禪宗史的研究上引出了問題，從而社會有識之士都出來從事這方面的研究，加入爭論的行列，提出了許多新觀點，澄清了許多分歧，使一向沉默的佛教禪宗也熱鬧起來了，這差不多是先生對禪宗史研究的最大貢獻了。

二、胡適考訂菩提達摩來華的時間是在列宋末年約公元四七〇年（宋明帝泰始六年）左右，在中國傳法達五十多年。由於達摩建立的宗派只用四卷楞伽為心要，故後來稱為楞伽宗。總括看來達摩的教旨不出三端：一為眾生性淨，凡聖平等；二為凝住壁觀，以為安心之法；三為苦樂隨緣，心無所求，無所執著。實際上達摩禪已較印度佛教簡化了許多。胡適力圖還給菩提達摩一個本來面目，這便要求剔除傳說中的神話部分。他考證了有關達摩見梁武帝的記載。七世紀道宣的《續高僧傳》，其中根本無此事。八世紀淨覺作《楞伽資記》始記此事，但並無達摩與梁武帝的對話。稍晚出的《傳法記》便已有了達摩與梁武帝的對話，但很簡單。到八世紀晚期所出之《歷代法寶記》，這段對話已有增加。到十一世紀北宋時出現的《聯燈會要》，則不但達摩與梁武帝的對話內容大有增加，語意也較深奧，而且還記下了兩個會面的具體日期，使人看到，世愈後，其傳說事跡愈複雜的史實。

三、在《楞伽宗考》一文，胡適得出了四個結論，較一般論觀點頗有不同：一、袈裟傳法說完全是神會捏造出來的假歷史。二、神秀與慧能同做過弘忍的弟子，當日既無袈裟傳法的事，也沒有旁、嫡的分別。三、漸修是楞伽宗的本義，這一宗本來「法門是漸」。頓悟不是楞伽的教義，他的來源別有所在。四、從達摩以

至神秀，都是正統的楞伽宗，慧能雖然做過弘忍的門下，他的教義——如果《壇經》所述是可信的話，已不是那「漸淨非頓」的楞伽宗旨了。至於神會的思想，完全提倡「頓悟」，則完全不是楞伽宗的本義。此文作於一九三五年四月，早在一九二九年十二月胡適作《荷澤大師神會傳》時還稱：北宗「師承是秀，法門是漸」，非禪宗正統。正統是南宗。

四、在巴黎國家圖書館，胡適還發現了伯希和敦煌寫本二〇四五號卷子的第二件，原題作：「南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語」。胡適以鈴木大拙從國立北平圖書館藏的敦煌寫本「和上頓教解脫禪門直了性壇語」作比勘，進行重新校定，並有「校寫後記」。又有敦煌寫本《菩提達摩南宗定是非論》（上、下卷）的校勘，為後來禪學史的研究，無疑提供了極珍貴的史料。⑩

胡適對禪宗史研究的主要觀點，一直到他一九六二年去世並未有的改變。他在離開人世的前一年趁給柳田聖山去信的機會，把他自己多年來研究禪宗史的綱要依時間的順序寫了出來，並未有新的突破，只是在原來的框架上更正了以前研究過程中的一些錯誤。⑪

胡適之先生，作為二十世紀我國學術思想史上的一位中心人物，由於他對佛教的了解不是通過佛教全盤的教義，而是由部分的歷史知識而獲得的，致使他對佛教特別是禪宗有所偏見。再有就是先生一生的信仰與治學方法完全是實驗主義的，這和以心傳心的禪宗是迥異其趣的，且他本人不信仰任何宗教，完全以一個學術派的眼光來研究佛教，所以有的時候的言論未免過於褒貶，或過於刻薄。⑫他不相信任何超越常識的判斷，認為研究禪宗也必須像研究中國哲學史一樣，必須從事實上找注腳，先將其還原到史籍中去，才能真正把握其特徵。例如他的《菩提達摩考》一文便帶有「中古中國哲學史的一章」的副標題，這說明他對於禪學研究始終是作為中國哲學史的一部分來看的。他總是以考據學、歷

史學的方法，即把禪還原到其本來的歷史處境中，並將禪與其奇異的教訓當做歷史事實來研究，通過史料的發掘、整理與考訂，禪自然就為理致所了解了。胡適帶着這種思想研究禪宗史，致使他後來跟鈴木大拙展開了一場針鋒相對的激辯⑬。

### 三、佛教的翻譯文學之研究

胡適對佛教的翻譯文學的研究，是作為他《白話文學史》中的一個重要部分來進行的。《白話文學史》上卷初版於民國十七年六月（上海新月書店），胡適在《引子》中叫人注意：從前的文學史只是「古文傳統史」，乃是模仿的文學史，乃是死文學的歷史；現在講的白話文學史，乃是創造的文學史，乃是活文學的歷史。因為國語文學是一千幾百年歷史進化的產兒，所以能在那麼短的時期內變成一種全國的運動。而在這一千幾百多年的白話運動中，佛教的翻譯文學又佔據了一個很重要的位置。

下面我將胡適的「佛教的翻譯文學」兩章的目錄照抄如下，讀者自可看到先生於此項用功之猛：

#### 第九章 佛教的翻譯文學（上）

##### 總論

##### 第二世紀的譯經

三世紀的譯經——維祇難論譯經方法

維祇難與竺將炎的《法句經》

法護——《修行道地經》裏的「擊鉢」故事

四世紀的譯經——趙整

鳩摩羅什——傳

##### 論譯經

——《維摩詰經》

——《法華經》裏的「火宅」之喻

——他的譯經方法

第十章 佛教的翻譯文學(下)

五世紀長安的譯經狀況

論佛教在中國盛行之晚

曇無讖——他譯的《佛所行讚》

譯經在中國文學上的三大影響

寶雲譯的《佛本行經》

「轉讀」與「梵唄」

《普曜經》

「唱導」是甚麼

五世紀南方的譯經事業

道宣《續僧傳》記這三項

《華嚴經》

綜論佛教文學此後的趨勢

又，在「第十一章唐初的白話詩」中有「和尚與諧詩」、「白話詩人

王梵志」及「寒山」等諸節。

胡適在書中盛讚了佛教之傳入我國，給我國文學史所帶來的無窮的新意境。他總結了佛經文學在中國文學史上的三大影響：

(一)在中國文學最浮靡又最不自然的時期，在中國散文與韻文都走到駢偶濫套的路上的時期，佛教的譯經起來，維祇難，竺法護，鳩摩羅什諸位大師用樸實平易的白話文體來翻譯佛經，但求易曉，不加藻飾，遂造成一種文學新體。……宗教經典的尊嚴究竟抬高了白話文體的地位，留下無數文學種子在唐以後生根發芽，開花結果。佛寺禪門遂成爲白話文與白話詩的重要發源地。這是一大貢獻。

(二)佛教的文學最富於想像力，雖然不免不近情理的幻想與「瞎嚼蛆」的濫調。然而對那最缺乏想像力的中國古文學卻有很大的解放作用。我們差不多可以說，中國的浪漫主義的文學是印度的文學影響的產兒。這是二大貢獻。

(三)印度的文學往往注重形式上的佈局與結構，《普曜經》、《佛所行讚》、《佛本行經》都是偉大的長篇故事，不用說了。其餘經典也往往帶着小說或戲曲的形式。《須賴經》一類，便是小說體的作。《維摩詰經》、《思益梵天所問經》……都是半小說體、半戲劇體的作品。這種懸空結構的文學體裁，都是古中國沒有的；他們

的輸入，與後代彈詞、平話、小說，戲劇的發達都有直接或間接的關係。佛經的散文與偈體夾雜並用，這也與後來的文學體裁有關係。這種文學體裁上的貢獻是三大貢獻。<sup>⑭</sup>

爲了撰寫「佛教的翻譯文學」，胡適翻閱了大量的佛典；經、律、論、雜藏全有，除此之外，他還讀了大量的中國僧人的詩文，所以他能在講述此節時，信手舉例，並不足爲奇，最值得一提的是，他還從伯希和敦煌的卷子中鈎沉出了白話詩人王梵志的詩，致使他的《白話文學史》中有關「佛教的翻譯文學」成爲比較全面地敘述我國佛典翻譯文學的專著。

四、佛學研究雜著

一九五〇年至一九五二年，胡適曾接受了美國普林斯敦大學的聘約，擔任了兩年的「葛思德東方書庫」的庫長。他就此機會仔細研究了這個書庫所藏的《磧砂藏》原本。

胡適在這宋列的《磧砂藏》原本中發現了民國的朱慶瀾、葉恭綽、範成和尚諸公在上海影印磧砂藏所闕佚的十一卷中的七卷，分別爲「寧」字函(第五六八)

寧三金剛頂觀自在王如來修行法一卷 唐不空譯

寧四略述金剛頂瑜伽分別聖位修證法門一卷 唐不空譯

「更」字函(第五七一)

更一 瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經一卷 唐不空譯

更二 顯密圓通成佛心要集 卷上

更三 顯密圓通成佛心要集 卷下 五臺山金河寺沙門道顯

集

「橫」字函(第五七六)

橫七 地藏菩薩本願經卷上 實叉難陀譯

橫八 地藏菩薩本願經卷下

胡適的這一發現對藏經之研究有極大的價值。<sup>⑮</sup>

除此之外，胡適對《四十二章經》也有過考證，寫成《四十二章經考》一文，文中他極贊同湯用彤先生以為《四十二章經》前後有兩個譯本之說：即一則出於漢桓帝以前，為襄楷所見；一則譯自支謙，即現有之本，後人誤傳標為漢譯，故其文筆不似出漢人手也。費長房已疑心他所得的支謙譯經「或正前譯，多梵語者」，今本《四十二章經》確可當「文義允正，辭句可觀」之讚辭，可定為支謙改譯之本。<sup>⑯</sup>

再有，胡適在《與周叔迦論牟子書》信中，對《牟子理惑論》也提出了自己的看法。<sup>⑰</sup>

上文從幾個方面簡述了胡適之先生的佛學（特別是禪宗史）研究，從中我們可以看出得出先生對佛教歷史求真求實的態度。他從不輕易地附合既定的傳說，而是力圖剔除歷史中的神話部分，還給歷史一個本來面目，先生一生幾十年如一日致力於佛教史研究，儘管在研究方法及結論上有偏頗的地方，但他的精神是值得我們永遠效法的。

（完）

## 注釋

- ①《胡適文存》第一集，卷二，頁380—381
- ②胡適《研究國故的方法》，見《東方雜誌》十八卷十六期。
- ③《治學的方法與材料》，《胡適文存》第三集，卷一，頁188。
- ④《中國禪學之發展》，見台灣大乘文化出版社《現代佛教學術叢刊與歷史》。
- ⑤《神會和尚遺集序》，《胡適論學近著》第一集，卷二。
- ⑥《壇經考之一——跋曹溪大師別傳》，見《現代佛教學術叢刊》①《六祖壇經研究論集》。
- ⑦一九五八年（民國四十七年），胡適在《新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》之「校寫後記（2）校寫『菩提達摩南宗定是非論』

後記」中重新考訂神會在滑台大云寺「定南北兩宗」的無遮大會是在開元二十年，更正了他三十年前的意見（即開元二十二年之說），見《現代佛教學術叢刊》⑫《禪宗典籍研究》。

⑧印順《神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題》見《現代佛教學術叢刊》①《六祖壇經研究論集》。

⑨胡適對自己發現神會和尚的語錄及《顯宗記》也頗為得意。見《神會的「顯宗記」及語錄》，《現代佛教學術叢刊》⑫《禪宗思想與歷史》。⑩均見《新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》《現代佛教學術叢刊》②《禪宗典籍研究》。

⑪《與柳田聖山論禪宗史書》見《現代佛教學術叢刊》④《禪宗史實考辨》。

⑫讀者只需隨便讀一篇胡適的佛學論文便會發現這一點。他在《禪學古史考》中說：「……到了無著的《瑜伽師地論》遂成為唯識的煩瑣哲學，更進一步，便成了下流的密宗了」。又「……雖有不空。金剛智同許多帝后的提倡，而中國居然不曾墮落成爲眞言宗與喇嘛教的國家」。不知道胡適爲甚麼對佛教密宗也恨之入骨，實際上從無著的《瑜伽師地論》成爲法相唯識的煩瑣哲學，無論如何也不可能再成爲所謂「下流的密宗」的。胡適只要對某事存有一種偏見，一定得把它發揮得淋漓盡致。

⑬有關胡適與鈴木大拙禪學案，讀者請參考朱際鑑《鈴木大拙胡適點滴》載《人文世界》卷三第五期。又柳田聖山編《胡適禪學案》正中書局，六十四年六月初版。此不贅述。

⑭《白話文學史》一九二八年上海新月書店初版 頁202—203。

⑮《記美國普林斯敦大學的葛思德東方書庫藏的「磧砂藏經」原本》見《現代佛教學術叢刊》⑩《大藏經研究彙編》（上）。

⑯《四十二章經考》見《現代佛教學術叢刊》⑪《四十二章經與牟子理惑論考辨》。

⑰見《現代佛教學術叢刊》⑪。