



中國歷史中的佛教

第六章

中國的佛教遺存

[美國] Arthur F. Wright

吳琦 幸譯

考察佛教在當代中國的遺存，我們將分兩個方面來論述。一個方面是已經轉換了原有形式以致幾乎辨不清來源的思想、語言、文化諸內容。另一個方面則是人們自我意識的重新組合，這種意識總是在運用佛教思想的某些因素來解釋、判定傳統文化與西方產生的力量所交流時所崩潰的一系列問題。在考察這兩個問題時，我們將仍舊會牽涉到上層精英與民間文化的不同，這些不同在佛教與中國文化的交流互化的整個歷史過程中曾經極為清楚地顯現出來。

佛教遺存滲透得最為廣泛和明顯的是在現代漢語中所發現的。從鄉村農民的俗諺到上層人士的正式用語，源於佛教的詞語常被人們無意識地共同使用。例如玻璃的共名「玻瓈」就是梵語譯詞的一種誤用，許多玉石、寶石的名稱也都有相似來歷；許多樹和

植物的名稱也是如此。另外一些有關共同事物、行為和感情都是用佛教所賦予的特殊意義在使用。當然還有一些出於佛教徒一時的需要而用一種完全不同的意思進入了世俗語彙①。

佛教還留下了另一種語言的遺存。當西方文化在十九世紀和二十世紀進入中國時，宗教、西方科學、政治思想的傳播者在歷史上第二次把廣泛的外國思想和概念傳入中國。這種新的挑戰恰恰得到了好多世紀努力發展起來的對付印度語言的幫助：先進的音位學和語法分析技能以及為表達印度詞彙和思想而約定俗成的語言分布系統，成為直捷了當、普遍實用的方法。外來文化曾經用屈折多音節和翻譯印度語、中亞語時創立的方法來表達其意義，現在又被賦予了新的用途。來自於《聖經》和西方歷史、哲學的專門名詞，來自於科學和人文學科的特定概念，現在都通過源於

印度特定詞語的再經過調整的方式將這類詞彙引入漢語。用這些語言的結構來翻譯許多西方的思想概念。例如“Romantic”（羅曼蒂克）沒有中文的對應詞，譯成「浪漫」。“Modern”譯成「摩登」，“Motor”譯成「摩托」。幾乎沒有一個西方文化的傳播者和中國的翻譯者會全然意識到，在佛經翻譯留下的成果中，有着改進表達能力的經驗和財富。因為這些翻譯者早在一千五百年以前就在佛經翻譯時碰到類似問題，而現代翻譯西方著述的學者，儘管是無意識地，還在大量襲用他們的成果。

在第五章裏我們已經注意到了中國佛教的許多文化遺存因素。此處我們要敘述羣衆的因果報應概念，民間宗教的諸神以及來源了佛教的象證性儀式、節日，建築上的裝飾圖案、文學音樂流派，還有一度從佛教借用來的豐富的習俗，或許我們可以把這個表無限止地擴大，但有一點是很清楚的，即佛教保持的是一種獨立的傳統，一種精密連貫的信仰主體，或一種獨特的生活方式。這個傳統已經分化了，在長時期的引進中那些因素已同其他某些本土文化相混合。只是到了十九世紀末二十世紀初，新的力量才使一些中國人探索復興和重建中國佛教，使之分離出來成爲完整的傳統。對這些努力作一個短暫的探討可能會掩蓋我們已經敘述過的整個歷史過程的光芒。

現在重新找回中國佛教的背景是侵入和分解中國文明本身的過程。在一八五〇年以後的空前的百年危機期間，知識分子——儒學傳人——首先是自身文明的自覺保衛者，然後是批評者和改革者。最後，當傳統文明剩下支離破碎的時候，他們便要求引進新的思想和學說，希望能夠爲新的可行的中國制度提供基礎。中國社會在現代危機中的批評者之一便是曾具有自我滿足的新儒學生活方式和觀點的文人，一道鴻溝將其與農民羣衆分離開來。舊的制度是允許存在有各種祭儀和神祇的佛——道宗教，而現代中

國社會中具有深刻批判精神的研究者，尋找的是一條通向現代西方的途徑，在那兒他們看到了爲一種共同信念所鼓舞和統一的社會中的民族。偉大的改革者康有爲（一八五八年——一九二七），曾一度潛心於佛教研究，他想把良藥寄託於重新改造儒學，使之作爲現代化國家的宗教。其他人則轉向中國佛教的遺典。

隨着社會政治的日益腐敗，中國的知識分子被驅到一個文化衛道士的立場上。爲了與在世界範圍的廣泛成功而其實質又是不可思議的西方思想抗衡，他們仔細考索了自己的歷史。這種擴散在中國、亞洲大部地區的文化防衛的種類，常常是以防護佛教傳統爲中心的。Paul Demieville概括爲：

他們首先就是努力證實西方並沒有發明什麼東西，而佛教則是民主的，寺院團體的決議都做到了少數服從多數的投票制。它又是人道主義的，因爲單個人也算經典妙義之一（指僧爲佛家三寶之一——譯者）。它又是共產主義的，因爲原宗教團體是無階級的，其財產都屬於公有；它又是理性主義的，因爲解脫便是從所有超然中分離出來的一種理性行爲；它的性空和富於辨證法的經義，又是康德學派和黑格爾學派；在其否定所有本體和主張受苦方面，它又是存在主義；在其知識學派（The School of Knowledge）的理論中，又是弗洛伊德（Freud）和榮格（Jung）的先驅。他們承認這些多種多樣的性質並不永遠以佛教現存的形態出現的，而是一個人需要的時候便可以改造成爲適應現代世界的內容，使之保持一種可以對付基督教甚至馬克思主義的條件。②

在改良派梁啟超的著作中表達了這種文化衛道的主張。他談到佛教時，宣稱輪迴（Karma）的經義遠遠超越於達爾文（Darwin）和司賓塞（Spencer），並指出比西方的個人意志自由論的更爲進步的表述也能在佛教中找到，等等。此外，他還論述了中國形式的大乘佛教的重要作用，並逐一列出中國文化佔優勢的表。他想恢

復國人在文化創造中的漸漸暗淡的自信心。

在對佛教遺產重新評定中接觸到的中國歷史時，常常被另一種問題刺激着去重審反省：「是什麼因素把我們偉大燦爛的文明從頂點引向混亂、恥辱的深淵？」胡適和其他學者開始担起考察中國歷史上的佛教的重要責任，而過去儒家的歷史學者是一向忽視的。胡適的綜合研究成果的作用類似佛教經義的昭示。他認為佛教使中國的人道、理性和科學文化從一種正常的發展過程中轉向，而本來這種發展是完全可以使中國文明與現代世界的西方文明相抗衡的。他指出新儒學的錯誤在於「用復興一種世俗思想和建立一種世俗社會來替代中國的外來宗教。他們沒有能力來對付二千年的印度化勢力，因此這種努力便失敗了。」他為中國的落後所開的處方就是如下的內容：「有了新的現代科學技術、新的社會歷史科學的幫助，我們便有信心以二千年印度文化佔優勢的情況下迅速解放出來③。」

除了一些探索者尋求與西方平等的文化或一種新的社會融合，甚或是對缺乏這種文化而抱怨之外，還有一些人企望把佛教作為一種新的思想來聯合東亞共同體，以抵禦西方文化的侵入。從一九三七年至一九四五年日本帝國及其隣國中國就曾重建和修繕了廟宇，主辦佛教協會，試圖把中日佛教作為兩國人民的紐帶，用以參加反對西方帝國主義的共同鬥爭。這種努力也失敗了。

這些對於佛教復盛的多種興趣在廣泛的知識界、政治界和社會行為中顯示出來。如果我們稍稍考察一下，就能對現代中國的佛教活動作一番總的反思，並預見其在將來中國文化中可能的地位。

很明顯，現代中國的佛教真正的復盛是職業人員的工作——這些人認為佛教僧團可能會重新製造一個分裂的社會，而佛教思想也會加深人們改變生活的世界的意識。職業領導人注意到年長

的僧伽，假如是受過教育的話，已經沉入到了冷漠和失望之中——他們的失敗主義已經被佛教經義所理性化了，那便是生活在「末法」時期的人什麼都不要幹，只求自身解脫。職業佛教徒組織起來進行多種努力以使佛教在現代中國得到新生和現代化。出版社開始出版雜誌和書籍，神聖的藏經重新編輯印刷。研究者團體和出家人團體在許多省份都已建立起來，新的佛教活動中心分佈在長江沿岸和南方沿海各省。關於宗教和社會問題的國家會議，花大量資金來建立新的寺院培養現代僧伽，努力建立像YMBA和YWBA的現代組織。一九一四年中國佛教協會建立，對作為國教的儒學進行鬥爭，作為一個俗僧為保護並促進佛教利益的組織至今尚存。

佛教所有新的活動對於受教育階層的絕大部份人都有局限，只是存在於狹小的社會圈子中。對於文化人來說，需要重新改造佛教思想來傳播現代化制度，農民們則保留着那套陳舊的中國式祭儀和腐敗、愚昧的佛道僧人。我們發現社會的宗教層在道教統治衰落以後，對佛教開始有了認真的努力，但現代中國的佛教復盛在填補這個空位中失敗了。可能有人認為這是運載傳播聖靈的活力的失敗，但我們還必須在繼承昔日傳統佛教經義和戒律的局限中去尋找更多的解釋。

現代中國知識份子對於佛教的要求，沒有引起少數社會政治領導人的足夠重視。他們是在舊統治者最後一段時期所受的教育，被灌輸的是新儒學對於佛教思想的鄙視和冷漠。他們的思想 and 科技概念缺乏伴隨西方新思想前進的新穎之論和成功的預見性。佛教——對於所有它的新社會自覺來說——對於大多數人都可教育他們消極忍耐退讓虔順。對這種中、印宗教裏的消極因素的反感，陳獨秀論述得很詳備，後來他成為中國共產黨的創建者之一。他指出，在西方通過艱巨鬥爭和統治而獲得優勢的地方，正是東方人退後、軟弱和無能的地方。他擁護西方的好鬥和高效率：

「東方人總是把這一切都看成像瘋狂了的一樣，但是所有的東方人啊，能夠在什麼情況下用他們對和平、寧靜、安適的熱愛，來尋找到他們自己呢？」④陳獨秀與那些持懷疑的人是不能掩蓋下列事實的：即他們都在熱烈地尋求解決中國病症，而佛教社會正如他們所知道的，却去詛咒他們。

佛教的另一種無能並使其現代復盛的流產是它對政治不予關心的特點。我們已經注意到了它對政治的馴順。佛教在中國歷史上的絕大部份階段，都是依附於國家的。看來對於現代中國人，這是一種時代性錯誤。因為他們把目光注視在富於獨立性鬥爭性的西方宗教上。佛教沙門和居士在北方軍閥、抗日戰爭中日本傀儡政府和國民黨的嚴厲打擊寺廟的條件下獲取安寧，這種逆來順受一直被一些希望用共同信仰來團結國家和集體之間的新的平衡力量，並盼望用這種力量來進行一種革命的變化或一種多元社會的人所反對。

好幾個世紀以來，佛教思想家就已經在着力描述佛學和儒學的經義、信仰的範圍。他們認為儒學詳細地描述此時此際的現實之所在，佛教則通過解釋這一連續統體的過去、現在和未來，而在兩極超越了它。這個連續統體是一種精神體，一種對於個人命運在過去所為、現在所為和將來所報的解釋。在現代中國，兩種急切的利益產生了作用，從知識份子的選擇系列中排除了佛教。一種是用以診斷中國的病症和開治的藥方恰超越了此時此際。另一種連結現實；那就是中國作為一個集合體的事物，無論從國家、社會、文明上去考慮，都是如此。以上兩點密切關係到知識份子的利益，不是個人精神命運，而是詮釋國家朝代的經濟、社會的歷史理論。佛教沒有提供這樣的理論，它退讓給進化論和唯物論的思想潮流。他們似乎提供了中國人兩方面的理論，一個是對所處困境的解釋和可以把中國置於一個據稱是普遍的進步階

梯的公式上。

圍繞着中國困境及未來趨向的重大問題產生了一場激烈的大爭論。一個階段便是一九二三年的「科學與人生哲學」。焦點並在科學是否比玄學更優越，而是哪一種觀念可以幫助中國恢復富強、統一和尊嚴。這些人還是繼續使用宗教或玄學的概念。不論是歐洲的還是亞洲的，都被引進來進行論戰。他們追隨羅素(Russell)、杜威(Dewey)，更多的則相信馬克思(Marx)，宣稱「宗教時代」是所有先進國家的歷史產物，而中國在其現代化的競爭中不應走回頭路。

這種觀點曾經於一九二〇年反宗教運動在廣大民衆中反映出來；在其他的事情中，則認為西方正在通過傳教士用宗教惡魔來滲透貧病的中國，而這種宗教在西方早已被成功地趕走了。傳播基督教的權力載入不平等條約，幾乎所有的政黨和團體都進行連續不斷的譴責。而給予佛教宣講者的權力則是日本人征服中國的條款中確定，這是令人無法忘記的。當泰戈爾(Tagore)一九二四年訪問中國的時候，宣講東方精神優於西方唯物主義的教義，當時他是被作為消極無用的東方宗教的活偶像來攻擊的，這種軟弱無能已經把印度引向了殖民地，把中國引向了半殖民地的地位上。他呼籲打開中國印度之間的文化交流通道，並聯繫那些被忽視却具有共同精神信仰的國家。他的論述和現代佛教的宣言都不能為中國的解放提供任何具體或綜合的公式。

如前所述，從隋唐以來佛教被中國政府作為對外的政治工具使用。但還是有中國人真誠地認為佛教是一種超國界的信仰，能夠把東亞人民聯繫起來，共同抵禦西方，並解決他們之間共同關心的問題。泰戈爾的泛亞洲精神被否定了，但是中國佛教團體却繼續努力建立中國式的佛教國際主義。而當他們宣稱佛教的國際特點時，他們遇到兩種已形成的阻力。一種是普遍的仇外心理，這是一個世紀來中、外壓力和中國被挫敗的產物。另一種是日益

高漲的民族主義思潮（特別是一九一九年以後），緊緊地團結了越來越多的中國人。國際主義——佛教、基督教或其他——成爲在數十年中用民族主義反映出來的所有中國人所能達到的唯一信仰。當日本按照其帝國主義的利益，提供一個佛教國際主義計劃，以補平培養溫順馴服的勞役者的道路時，佛教便在具有愛國主義和民族主義的中國人眼裏變得嫌惡起來。他們不反對佛教作爲一種心理戰的工具而不滿，並且還注意到日本使佛教沙門「現代化」後使其順從富於侵略的霸國的意志，由此接受了這樣一個教訓：不論正義與否，一個現代化的佛教僧人可能會成爲自己國家的反動暴政的很好工具。

現代西方的世俗信仰進入中國，在與佛教競爭的歷史舞台代替了它的地位。由杜威和羅素發展起來了對科學的信仰。太虛法師（一八八九—一九四六），現代佛教的首席高僧，回答了科學的傳播者，認爲佛教很久以前就發現了原子和相對論，它的心理科學也比西方進步。但是他受到的批評也是有力的回擊：「你用你的發現幹了什麼？用以來解放人們的思想，使他們更加自由、無拘無束地生活？還是用以把知識份子束縛起來思考佛經呢？」要回答是困難的。事實上佛教只是着重在對現實的理解和對佛陀、菩薩的信仰，以此從一個彷彿錯覺的世界中解脫出來。在社會上產生的效果已經是其信仰傳播的副產品，並不是根據佛教理想建立新社會的計劃和方案。

本世紀唯物主義思想的趨勢送走了對唯心主義的興趣，並逐步減退。不管是在中國、西方或印度。在這種背景下，普通人的馬克思主義信仰穩固地獲得了地盤，直到被富於進取心的人最終統治了中國。

自從一九四九年以來，佛教在中國就成了另一種有組織的宗教。它的僧學和印刷機構已經沒有了，它的寺廟和僧侶也已在一個大範圍中世俗化；長期減弱的財產完全沒有了。根據政府的需

要保留着極少數的寺廟和僧人。中國佛教的現代民族範圍的組織（最早是爲保護和發展信仰而建立的）也已經通過政府來控制。中國佛教的許多巨碑塑像得到有條理的收集，但不是作爲頂禮膜拜的中心而是作爲「封建社會下中國人民的文化創造」散發光芒。

在這個革命過程中，佛教又適應了政治的改變。盡管有許多痛苦和死，但幾乎沒有新的殉道者從最近的沖突期中出現。馬克思列寧主義的大衆信仰已經成爲所有思想和價值的中心，擁護她是通向世界大同的唯一道路。官方贊同的佛教辯護者進一步證明——在中國歷史上不是第一次——佛教對於國家頒定的條規是完全諧調的。長老們聚在一起誦經或祝禱，上面却掛着毛主席像。存留的佛教僧團公開默認是作爲共產黨及對外政策的助手。

我認爲我們看到的是作爲一種有組織的宗教的中國佛教的最後光芒。它的零散的儀式和信念正在整個社會中系統地消除。共產主義在農村普及，反對「迷信」的戰鬥從無間斷。一個疑問是農民們依附佛道世俗宗教究竟還要持續多久？那些從佛、道、儒中汲取思想意識的秘密社會與其他各種危害社會的團體一樣，已經受到嚴厲的懲治。

如果我們在近幾年中尋找中國佛教的遺存，可能還會發現它活躍在文學和語言、戲劇、藝術中。如果我們進一步觀察中國人民尋求建立一種新的混合文化的步子（不是傳統與西方借用的混合物），我們還會發現是佛教的經驗去長期努力後的產物。這也很典型，就像劉少奇（中國共產主義的理論建設者）所敘述的那樣出現，他說到理想的共產黨員應「吃苦在前，享受在後」^⑤，這裏重覆敘述了范仲淹的理想，也是近一千年以前佛教思想的轉化。中國人用漢語和共同的文化遺產直接處理日常問題，看來是極爲悠久長遠的。意識到佛教的遺存，將會幫助我們理解他們的思想和行爲。

在上述文章裏我們考察了二千年的歷史，只有經過某種交叉性的調查才能認識中國文明的特徵以及關於它的某些延續性和周期性形態。

首先我們將認識到中國人存有一種牢固的信念，即認為他們的文化是一個自我滿足的整體概念。歷史的許多記錄與此不一致。但我們發現中國人一次次傾向於回復到大一統的社會、經濟、政治的理想，是被一種頑固的思想體系以及用這個體系維持的社會制度所理想化和扶持的。漢代統治者極大地擴展了這種理想，到了隋唐，佛教則或多或少成功地達到了回復到漢代理想的效果。以後，到了宋代，環境變化了，統治思想否定了用分散的、獨特的佛教思想作為反映中國文明的古代神聖理想，使其轉化成為與這種理想共存的一個部份。到了現代我們則看到了比起中國歷史上任何事物更為完整的新的組合，在普遍意義上的更加寬容。一種受到國家支持的理想化了的制度的正統思想來統治、改進黨一體的制度。一旦這種理想達到被認識的程度，所有的競爭的思想、宗教或俗民見解，都將遭到贊同或否定。

其次，我們看到在缺乏整體理想聯系的分裂時期，正是中國人對於外來思想有一些反應的接受時期。佛教在漢代就不如天主教、基督教在清代那樣繁榮勃盛地建立起來。在公元三〇〇—五八九年和十九世紀到二十世紀的分裂時期之間有許多相似點。前者是一個紛亂和探索的年代，外來的佛教思想是人們發生興趣和具有信仰的事物。後者則在最初的基督教及隨後的西方世俗思想傳遞，吸引人們的是因為要對於自己的文明危機尋求一個解決途徑。在這兩個時期裏，人們可以看到反偶像崇拜的觀念正不停地直指古代傳統，經常熱烈地尋求新事物。而在漢代以後的一段時期我們則可以觀察到，對於外來的宗教進行消化，重新加工。關於今後的時期，我們只能做此思考，但有一點必須記住，即今天的土生土長的傳統比起以往任何時候都要被沖擊得更為厲害。

我們認識到了在中國文明發展中佛教所起的作用，是有助於我們去理解今天繼續進行的襲用和改造外來文化的過程，並可分析將來的文化的綜合成果。

第三、我們還可以很好地注意到把「吸收」作為中國與外來文化之間的關係的解釋是多麼夜郎自大。恰如無數方外人士的侵入並沒改變中國人的體型一樣，佛教的進入也並不是簡單地被吸收了，它轉化成為一種完全不同於以前的一種新的文化綜合體。中國人用「百川歸海」的比喻是對中國佛教歷史的曲解，它將把那些奉此為中國文化未來發展綫索的人引入歧途。

第四、中國佛教的歷史證明了——中國人把一種盲目的信仰化為生活信念和方式的能力。在西方對中國文化的評估中，已經成為文化自我估價的「犧牲品」——一種被認為「當代新儒家」特點的神話。這種自我估價的一個要素便是牢固的民族中心的、理性的和人道的。耶穌會在西方存在的地方，就是由這種神話發展、佔據其地位的。我們已經注意到了形成黃巾起義的盲目崇拜。我們也已經指出那種宗教熱情的洪流——出家舍身的行為——形成佛教在中國的高潮。如果你願意弄清當今社會中這種能量的持續性，我推薦你讀一下Father Green的《中國的耶穌受難》中「紅色修女」一章。

第五、我們在本書中常可注意到中國一直主張對所有的行為和信仰進行一定程度的控制。有時國家並不能維護這種控制，但它從不放棄這樣的權力。在佛教的長期歷史中，我們看到國家政權常常是去緩和限制思想和行為的方面，並出於實用主義和功利主義使用那些國家無法廢除但可選為控制社會的宗教信仰。佛教僧團為保護其完整的教義而大量受挫，可以認係這種不寬容的國家高壓政策的證明。共產主義制度並不在現時選擇根除基督教、伊斯蘭教和佛教，因為從國際主義政策來看，這並非上策。但是

共產主義國家是「使用」精選後的宗教教義，在其需要的時間和場合作爲策略的。

我想要強調的是，我不相信歷史總是重複其本身，並用這種方式來爲預言提供基礎，說毛澤東政權「正是一個朝代」的人，同講中國現在與過去是完全割裂的一樣，都是非常錯誤的。就我看來，一個人民的整體的歷史形成的偉大過程，如果被正確地理解的話，正是可以解釋我們這個時代的文明並足以描述出它對當前面臨的以及將要面臨的挑戰的反應。中國人民的形成過程之一便是他們長時期對於來自印度的宗教和文化的努力。如果我們在某種程度上忽視和潰解了那些經歷，我們就將在理解一個偉大人民的生活、文化和個性上步入歧途。

譯後記：此稿根據一九五九年美國斯坦福大學出版社《Buddhism in Chinese History》一書譯出，其中觀點並不代表譯者之看法，希引用時注意。

註釋··

- ① 參看Thomas Waters《漢語論集》(一八八九，上海)。
- ② Paul Pémierille《東方與遠東宗教：現代的傾向》載《大百科全書》(一九五七年，巴黎)。
- ③ 胡適《中國的印度化：文化借用研究一例》載《Independence Convergence and Borrowing》(一九三七，劍橋)。
- ④ 見Benjamin I. Schwartz《陳獨秀和現代西方的認可》載《歷史觀念雜誌》一九五一。
- ⑤ 這句話的英語原文也可譯爲「先天下之憂而憂，樂天下之樂而樂。」——譯者見劉少奇《論共產黨員修養》。

(上接第32頁「五性各別與一性皆成」)
way of affirmative thinking)。還有一點是，雖然他是個唯識家，但是他主張「一性皆成」，這難道不是他的獨特的看法嗎？

(完)

- ⑨⑨：同註九二，一八九頁。
- ⑩⑩：大般涅槃經卷第二十五，師子吼菩薩品第二十三之一。金陵刻經處出版，年代未詳，一三二九頁。同上二三二八頁。
- ⑬⑬：圓測撰，解深密經疏卷十五，十三頁右。同上二十四頁。
- ⑭⑭：宋高僧傳卷第四曰：「契曰五姓宗法，唯汝流通，他人則否」。大正五十，七二六上。
- ⑯⑯：圓測撰，解深密經疏卷十五，二十頁左。同上二十頁右。同上七頁右。同上七頁左。
- ⑰⑰：水野弘元監修，中村元等主編，佛典解題事典，九十二頁。參見：渡邊照宏著，金無得譯，經典之物語。漢城，經書院，一九八三年，二〇二頁。
- ⑱⑱：大乘入楞伽經卷第二。大正十六，五九七下。
- ⑲⑲：圓測撰，解深密經疏卷十五，十六頁左。
- ⑳⑳：窺基撰，大乘法苑義林章卷第一，諸乘義林第四。大正四十五，二六七上。
- ㉑㉑：窺基撰，妙法蓮華經玄贊卷第四本。大正三十四，七一五中。
- ㉒㉒：參見：朴鍾鴻，韓國思想史。漢城，瑞文堂，一九七二年，八十一頁。
- ㉓㉓：圓測撰，解深密經疏卷十五，九頁右。十頁、十一頁、十七頁、十六頁。