

中華佛學學報第 8 期 (pp. 75-95) : (民國 84 年),
臺北 : 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 8, (1995)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

佛教中國化過程之研究

李志夫
中國文化大學教授

提要

佛教之所以能傳入中國，然後再將印度佛教中國化，有其內因與外緣：

其內因：佛教傳入中國前，中國本土思想，正值極盛而衰之低潮期；而且，社會、政治紛亂不已；繼之，北方政權很少受到中原文化的熏陶，故想藉佛教以綏靖社會民心。

其外緣：漢代經營西域，佛教得以傳入中國內陸；唐代更設治西域，使中印通行，兩國傳法、求法人士往來不絕於途。

由於內因、外緣具足，故中國之人文思想得與印度佛教之人文思想相應和；中國太公一系之道家、神仙思想應和了佛教之般若思想與宗教色彩；周公一系之儒家應和了佛教之慈悲博愛精神。

此後中國佛教，無論是六家七宗、三論、天台、華嚴與禪宗，都是沿著此一路線發展下去的。只是方式、風格有所不同而已。本文就是專門探討佛教中國化之風格、方式之過程。

一、前言

(一) 印度佛教與印度傳統宗教之異同

基本上，印度文化是宗教文化；印度哲學是宗教哲學，除了六師與加爾瓦卡（Carvaka）思想而外，佛學亦是印度哲學之一，亦是宗教哲學。宗教哲學重理論基礎，更重宗教之實踐。因之，佛教之理論基礎就是其經與論，其實踐之依據就是戒律與禪定。

雖然，佛教的思想、理論與印度傳統與非傳統都有著相互排拒與融合之關係，[1]是非常複雜的；但因緣法，則是佛教所獨有的思想，以後的佛學發展，都是根據佛陀的因緣法而發揚光大的。

雖然，佛教的實踐與印度傳統的瑜伽（Yoga），有不可分之關係；但佛教之禪定（Dhyāna）著重在反省、分析。[2]從而觀到一切法空，空無有「處」即是「定」。瑜伽與禪定都是修心，練身之方法又是同一的。至於戒律之異同，也可作如是觀。

由之，可以瞭解，印度傳統之理論與實踐是以「神」為依歸，而佛教之理論與實踐是以「因緣法」為依歸。[3]

(二) 印度佛教與中國佛教之異同

各民族的文化之所以成其為一民族文化，自有其特性與特色。其特性與特色很具體地表現在思想、藝術、社會生活，乃至風俗習慣之中。

印度佛教之所以為印度佛教，因其脫胎於印度社會，生活在印度社會，基本上，仍是印度之宗教；中國佛教雖來自印度，但生活在中國，隨著傳入之久遠，已佛教中國化了；雖然印度佛教、中國佛教仍然都是佛教。

印度佛教與中國佛教雖然在異同上，需費較多之篇幅來說明；[4]如果簡要地說，

印度佛教重分析，各守經論，理論系統分明；中國佛教重綜合，各自判教，不重理論系統，而重思想之圓頓。所以中國佛教各宗之法嗣為自宗爭圓頓，已大過理論之爭辯。因之，以後，中國禪宗有「祖師禪」高於「如來禪」之說。[5]乃是源於中國佛教不同印度佛教理論之分歧而來的。

(三) 中國傳統文化對佛教之迎拒

如中國一些古老文獻可信，則是伏羲畫八卦、神農嚐百草、黃帝發明指南車，重視對自然之觀察與應用，而有大易之推演；而唐堯、虞舜、夏后則重政事，而有宮庭史官之書。

殆至周代，神農之苗裔呂望，因助文王、武王有功，封於齊，其影響所及至於燕、宋、楚，而多方士、道術而形成道家；文王作卦辭，其子周公封於魯，作爻辭，孔子作十翼，將自然融於人文而成儒家。[6]因之，佛教初傳入中國時，中國人嘗以神靈、道術觀之：

p. 78

漢，永平中，明帝夜夢金人飛空而至，.....通人傅毅奉答：「臣聞西域有神，其名曰佛.....」。[7]

何以正言佛？牟子曰：「.....佛乃道德之元祖，神明之宗緒，.....恍惚變化，分身散體，.....能大能小，能圓能方，蹈火不燒，履刃不傷.....欲行則飛，坐則揚光，故號為佛也。」問曰：「何謂之為道」？牟子曰：「.....道之言導也，導人致於無為，牽之無前，引之無後。舉之無上，抑之無下。視之無形，聽之無聲，.....毫釐為細，間關其內，故謂之道。」[8]

從西方來的高僧亦多術士，如安世高：

安息國王正后之太子，.....刻意好學外國典籍，及七曜王行醫方異術，乃至鳥獸之聲無不通達.....。[9]

又如西域人佛圖澄，於晉懷帝永嘉四年（310）到洛陽弘宣佛法，後趙石勒、石虎，好殺戮，澄憐憫眾生，杖鉤門現種種神異，為二石所宗信。[10]

或以中國之儒家思想與佛教大乘精神相比擬：「孔氏之訓無求生以害仁，又殺身以成仁，仁之至也。亦佛經說菩薩之行矣。」或以道家無為與佛教法身比擬：「凡稱無為而無不為者，與夫法身無形普入一切者，豈不同致哉？」「是以孔、老、如來雖三訓殊路，而習善共轍也。」[11]

至於排佛則以方士、道家、儒家的本位立場相問難。如方士問難：「堯、舜、周（公），孔七十二弟子皆不死而仙；佛家云，人皆當死，莫能免，何哉？」又云：「神仙之術，秋冬不食，.....可謂澹泊之至也。僕以為可尊可貴，殆佛道之不若乎？」[12]

如道家問難：「道皆無為，一也。子（佛教）何以分別羅列云其異乎？」又云：「為道者，

p. 79

或辟穀不食，而飲酒啖肉，亦云老氏之術也。然佛道以酒肉為上誠，而反食穀，何其乖異也？」[13]

如儒問難：「沙門之在京洛者多矣，而未嘗聞能令王上延年益壽。」[14]甚至中國僧俗更依印度習俗不向國王頂禮，更引起朝野反感，慧遠大師乃作〈沙門不敬王者論〉。[15]尤其儒家更視佛教之剃除頭髮為不孝：「《孝經》言：身體髮膚受之父母，不敢毀傷，……今沙門剃頭，何其不合孝子之道也？」[16]其他，如不拜祖宗、喪禮禁哭，乃至責備佛教入國破國、人家破家、人身破身、逃稅、避役等，均是儒家呵責佛教之處。[17]

以後唐、宋乃至明代諸儒之反佛，其論點，都不外以上各點。在民間與宮廷或迎佛、或排佛之政策改變下，使中國佛教有「三武一宗之禍」。在此一歷史背景下，加上中國本土原來具有深厚之文化力量，使佛教中國化，更為加速進行。

(四) 佛教中國化之渦漩

佛教中國化有如一棵樹的移植，它的成活與成長，其根、幹、枝、葉是全面的。其決定性在於所移植之土質、氣候、與栽培之方法。佛教有如樹根，佛學有如樹幹，其文學、藝術有如枝葉，其產生之果實是另一新的生命之延續，也就是佛教中國化了。

佛教中國化亦有似一條江河，其水紋隨地勢而生變化，形成主流之渦漩。其流程中，各種小漩渦是隨著大漩渦之主導。中國有似一座新的河床，印度佛教有似河水。當其注入新的河床後，就會受到新河床所規約，而成為中國的佛學與佛教。

中國之河床有如中國之文化，印度佛教之水注入中國文化之河床後，受到中國文化、思想、制度，乃至改朝換代之衝擊，而形成各種大小之漩渦。相對地中國佛教為一「次大漩渦」，其文學藝術為小漩渦。

因之，根據渦漩原理，我們討論佛教中國化之過程，也不能不討論到佛學、佛教文學與佛教藝術之中國化。

p. 80

二、佛教中國化之過程

在前言中，我們介紹了印度佛教與印度傳統宗教之異同；及印度佛教與中國佛教之異同。從而使我們瞭解印度佛教與中國佛教雖同是佛教，也同是宗教哲學；但印度佛學重理論、分析；中國佛學重綜合、圓頓。

在前言中，我們也介紹了中國傳統文化對佛學之迎拒。所迎者以中國之人文、圓融思想，而匯成佛教之圓、頓宗派；所拒者，大抵為基於風俗習慣在倫理、道德觀點之歧異而發者。

所以佛教中國化過程之渦漩，就是由中國文化對佛教之迎拒而形成的。因之，我們說佛教中國化，不是狹義的專指佛教教儀，而是廣義地綜合佛教教儀、佛學、文學與藝術之中國化而言的。以下我們就根據此一次序，來說明其中國化之過程。

(一) 佛教教儀、制度之中國化

印度之婆羅門為四階級之首，其職責為學吠陀、教吠陀，主持祭祀，接受布施，也布施予人。[\[18\]](#)所以印度向來之政府，對於任何宗教之出家人均採取此一態度，沒有專設機構來管理宗教。在佛陀組織僧團初期，「舍利弗先請佛陀制戒，佛陀則說無犯不制。」[\[19\]](#)「佛教的戒律是由事實的需要而制。」[\[19\]](#)

印度之沙門或依寺院或遊化；但都是托鉢維生。從未陷入社會政治之紛爭。然而，中國自周以降，皇帝為天子，雖有神權之思想，如清代的皇帝，每年例行需在天壇親自祭拜天地。可是他們實際所牢牢把握住的卻是君權。《周禮》39，有「司巫掌群王之政令」，「漢武帝通西域後，群胡大至，佛道轉興.....交由管理接待事務之大鴻臚（寺）去辦理。」[\[20\]](#)「翻譯事業興起，來華僧侶中不乏德學甚嘉的人士，如安世高、白延尊者，.....而援引優禮巫覡的儀式接待西來高僧。」[\[20\]](#)

正式之僧官制度，始於「姚秦之世（後秦），出家者十室而半.....秦主敕選道碧法師為僧正，.....北土之僧官，秦**苻**為始也。」[\[21\]](#)或說「昔晉始置僧司」。[\[21\]](#)總之，中國不同於印度，有設官乃分職以管理宗教或佛教。

僧官制度之確立始於南朝宋武帝劉裕，當其北伐姚秦，深知關中佛教昌隆，為民心所趨，乃禮教名僧慧嚴、僧導，亦倣北朝之僧官制，以整頓南朝之佛教，以瓦官寺之法和法師為僧主，

p. 81

其詔書說：「佛法訛替，沙門混雜，.....加以奸心頻發，敗道亂俗，可付所在與寺耆長精加沙汰，.....主者詳為條格，速施行。」[\[22\]](#)

稍後北魏武帝（424~452）、及以後北周武帝（561~587）、唐武宗（841~860）及後周世宗（954~959），所謂三武一宗之佛教法難，除了北周宇文邕純

粹是猜忌佛教而毀佛外；後周武宗本人信佛十分虔誠，故初連鑄錢之金屬都籌不出來，尚能保持寺廟中之金屬法器、銅像已屬難得；北魏武帝及唐武宗時代，實因出家者眾，良莠不齊，甚至參與宮廷內爭，佛教本身也應反省。[23]

中國佛教之禮儀、制度，都是在此一中國文化、政治之反省下而形成的。

1. 中國僧伽加冠「釋」姓之過程

根據梁·釋慧皎之《高僧傳》卷 1 所載之 15 人，最早來中國的攝摩騰、竺法蘭之時間或有爭論之餘地；[24]但為最早來華之西方僧侶是可肯定的，約在西元 58~75 年間。其卷 2 記載 7 人，曇無讖於北涼元始元年（412）至姑臧。這 22 人中，其名字或為「僧伽」、或為「竺」、或為「安」，皆以其來自之國名為姓。直到卷 3 載 13 人，也僅中國法師釋法顯、釋智猛冠有釋姓，另有中國僧，取了譯名曇無謁，亦未冠有釋姓。卷 4 傳 14 人，皆中國籍，可能依西方僧出家，故冠竺、康等姓，如竺法乘，依竺法護為沙彌。唯卷 5 以後之僧人多冠釋姓，以釋道安（294~366）為首。自此以後，中國出家人才普遍冠釋姓，這對中國出家人對佛陀之皈依感，以及在倫理上都是極為重要的事。

2. 中國僧伽道場之變遷

印度的沙門無論是定居道場或遊化，都是以托鉢維生；中國之僧伽遊化可以托鉢或至其他寺廟掛單，但定居時，依中國人之風俗習慣均不可沿門托鉢於是，乃有自行舉炊之制，所以不得不自籌生活資糧，或進而集財、蓄財，乃至治產。佛教初傳入中國，來華多屬高僧，或傳世學如天文、醫術，或宏佛法譯經，都是由政府提供招待所、或道場，如攝摩騰「初緘在蘭台石室第十四間中、騰所住處，今睢陽城西雍以外白馬寺是也。」[25]嵩山少林寺，是魏文帝（496）為佛陀禪師造的。

p. 82

[26]隋、唐皇室也都崇尚佛法，及至清代專建道場對高僧之供養，仍不遜唐代前朝。

由於皇室重視佛教，故朝臣、士大夫、民間紳士，亦多願損資興建寺廟，所以出家者，無論在社會地位及物質享受上均高於一般社會大眾。出家者愈眾，愈良莠不齊，而造成北魏武帝毀佛。[27]乃「詔誅長安沙門，焚燒佛經。容沙門者，誅一門。……太平真君七年（447）下詔普滅佛法，沙門無少、長，悉坑之。」[28]

唯其於正平二年（452）為常侍宗要所殺，其孫文成帝即位，大興佛法，開鑿山西大同雲岡石窟。故北魏武帝之敗佛政策，為時很短，文成帝又即時復興佛教，對佛教之影響可謂得失互見。

影響中國佛教道場變遷最大的是北周武帝之滅法。由於他迷信「讖記」，忌諱黑衣，以為黑衣當運，而佛教、道士之僧袍、道袍均尚黑，恐僧侶、道士起而反對其政權，故採用道士張憲之佞言，消滅佛教及道教。僅留有二十名為學士於「通道觀」，令著官服，其餘一律還俗共二百餘萬人。[29]

北周武帝滅法，影響爾後中國佛教各宗最大的，要算禪宗。禪宗前三祖，尤其慧可、僧燦都是頭陀行，在北方遊方，到周武帝破滅佛法，三祖僧燦來到太湖司空山，仍居無定處，至開皇十二（592）年，始有道信前來皈依。[30]

師往羅淨山不許（道信）相隨，因此，道信就依住吉州寺。盜圍城七十餘日，道信只念「般若」，並令全城軍民同時合聲，群賊即散，道信又往衡岳，經漢洲，其隨同道信留止廬山大林寺。又與賊盜周折十年，蘄州道俗請度江北黃梅縣，在雙峰山，為他造寺。他在這裡住了三十多年，隨眾道俗有五百多人。[31] 禪宗以後之五祖、六祖，都是以雙峰山為發跡的根源。

根據印順老法師，歸納道信之禪法具有三大特色：戒與禪合一、《楞伽》與《般若》合一、念佛與成佛合一。[32] 道信去世，弘忍在雙峰山以東十里之憑蕪山建寺、

p. 83

弘法，確立了禪宗法統之承傳，以心傳心之達摩禪也被明確地提出來了。[33] 「即心即佛」、「心淨成佛」，成為雙峰山與東山法門之標幟。[34] 以後六祖慧能說：「人有南北，佛性即無南北」，[35] 「人有頓漸，法無頓漸」，[36] 「心念不起名坐，內見自性不動名之禪」[37] 之思想禪法是一致的。

六祖之宏法道場在曹溪，從他以後分支出來而發展之五家禪，也都各有道場。尤其洪州懷讓一系，經馬祖道一到百丈懷海，在洪州大雄山以「居處巖巒峻極，故號之百丈」，因「玄參之賓四方麈至」，故立百丈清規。[38]

懷海有四大貢獻：一為五家禪風，乃至其他著名法師皆是人以山（道場）聞名。如瀉山靈佑（771~853）、仰山示寂（807~883）是為瀉仰宗，黃檗希遷（？~850）、臨濟義玄（？~867）是為臨濟宗，洞山良价（807~869）、曹山本寂（840~901），是為曹洞宗，雲門文偃（864~949）是為雲門宗；唯獨法眼文益（886~958）是因受後周世宗之諡號稱為大法眼禪師，而總稱為法眼宗為例外。二為其道場多遠離城市，在高山峻嶺、風景絕佳處建立道場，亦引來各方名士，使禪詩、禪畫相續發展。三為中國佛教之叢林制度樹立了規範。四為使佛教保持了命脈，雖然先後發生有唐武宗、後周世宗之禍，只是城市之寺廟，或養奴耕田地的腐敗道場遭受直接之法難而已。

至於中國其他各宗之祖師們所受北周武帝毀法似乎沒有直接受害，而只是遭受到共業而已。如三論宗之先驅，高麗朗公在齊建武年（494~498）已來到江南，以後之僧詮、吉藏均在南方弘法。天台宗之二祖慧思，34 歲時（548）在河南襄州與人論法，遭人放毒，37 歲（550）時北齊文宣帝召為國師，38 歲南

下入淮，在郢州講大乘。至於智者雖世居河南穎川，因隨東晉遷徙建康，生於南朝梁武帝大同四年（538），18歲時（555）出家依止長沙果願寺法緒大師，22歲（560）正式拜慧思法師於光州大蘇山。而華嚴宗之杜順（556～640）則隱居終南山，智儼（602～640）、法藏（643～712）都是弘法於盛唐。因之其他各宗都未具體地受到影響；只有禪宗僧伽道場之變遷，使佛教中國化貢獻最大。

p. 84

3.僧伽生活之中國化

佛教的戒律也就是佛教裡的生活規範，印度的僧伽的戒律收集在《大藏經》中就有三大冊，聖嚴法師精簡地完成《戒律學綱要》一書。更具體的印度僧伽之生活方式，義淨之《南海寄歸內法傳》敘述甚詳。如何受戒，如何衣、食、住、行，乃至入廁均鉅細不遺。[\[39\]](#)我們無法一一引證。

不過就中國之僧伽來說，服制已唐化，茹素為食，這些雖只是《楞伽經》傳來中國以後的事。[\[40\]](#)甚至慧可（487～593）在受法後「或入諸酒肆，或近於屠門」，[\[41\]](#)直到四祖道信最先所依之師尚且「戒行不純」，[\[42\]](#)可見即使《楞伽經》傳來幾十年後，也未見得一體遵行。據傳說齋食興於梁武帝（502～549），或許是因為他在位時間提倡佛教、又與該經譯出時間相同的緣故。

但基本上中國之僧尼與印度相同，要受沙彌、沙彌尼、比丘、比丘尼戒以外；其他如三皈依、五戒、八關齋戒乃至菩薩戒都是居士與僧伽所共同應遵守的戒律。[\[43\]](#)至於中國之僧伽特別重視的「三壇大戒」，尤其是受三壇大戒後之戒疤正是顯示出家受戒者之信行所在。也才能被視為比丘或比丘尼。

(二)佛學之中國化

佛教傳入中國，雖歷經了注經、譯經、刻經、印經諸階段，但這還不能稱之為中國化，我們所指的中國化，是指將印度佛教思想，無論在思維模式上、思想內容上都具有中國文化思想之特色。

1. 從思維模式上分析

由於中國之顯學、儒家及道家思想都主張圓融、綜合。所以中國佛教歷代祖師們，也難脫離中國傳統之思維性格，例如智者在其《摩訶止觀》中，將五常、五行與佛教之五戒相比擬：「仁慈衿養，不害於他，即不殺戒，……以五行配五戒，不殺防木，

p. 85

.....又五經配五戒，詩風刺，防殺，.....」[44]

又如杜順之《法界觀門》就是根據他的五教止觀發展而成的，如「真空觀」就是「語絕雙關門」發展而成；「理事無礙」就是其「理事圓融」發展而成的；其「周遍含容觀」是其「華嚴三昧門」而發展的。即一真法界而融萬有，與易繫辭傳之「天下同歸而殊途，一致而百慮」是有所同然的。所以朱子註「同歸」說：「言理無二，而殊塗百慮莫非自然。」[45]

吉藏為三論宗實際立宗的人物，他專弘三論，也旁務他經，在他《淨名玄論》與其《維摩經義疏》卷1，開宗明義地對不二法門有如下之讚歎：

夫至趣無言，玄藉彌布。法身無像，物感則形。故知無言而無不言，無像而無不像。以無言而無不言故，張大教綱，空法外流。以無像而無不像，則住如幻智，遊戲六道。是故斯經人、法雙舉：言人者，所以淨名，以淨德內充.....所言法者，謂不思議解脫也。內無功用、不假思量，外化幽微、物莫能測，謂不思議也。縱任自在，塵累不拘，道貫雙流，二慧并重，謂解脫也。.....但斯經是眾聖之靈府，方等之中心，究竟之玄宗，無餘之極說。[46]

這與形容道家之「道」、易經之「太極」，幾乎是同樣的語彙。再舉法相宗窺基之《記無垢稱經疏》卷1所云：

今此經者，合眾首之大虛，綰群筌之天沼，理窮真俗之府，跡軼心言之外。查神機而靡測，湛粹德而難思。.....今蓋羅於萬象，彰塵岳之危浮。.....納妙高於毫芥，灌巨海於蹄涔。.....[47]

這與形容「道」、「太極」亦極相冥符。

三論宗、法相宗都是宗崇印度佛教色彩之中國宗派，尚且不能免於中國文化思想之渦流，至於更早期之格義先驅諸如周顛、僧燦更勿遑論及了。

影響禪宗中國化的，除了前面所舉四祖道信、五祖弘忍、六祖慧能，及百丈懷海外，尚有三位重要人物：一為牛頭宗法融，二為曹山本寂，三為石頭希遷。

p. 86

依洪州宗所傳，法融為四祖道信之別傳，故《宗鏡錄》云：「（道信）又示融大師云：百千妙門，同收方寸，恒沙功德，總在心原。」[48]法融之代表作為《絕觀論》，其謂：

六根所觀，道悉是心，心寂滅，心為宗，心為本，心性寂滅為定，常解寂滅為慧，六境起解為智，自身心性為境。照用為舒，心寂滅無去來為卷。舒則彌遊法界，卷則定跡難尋。邊表不可得名為法界。[49]

又云：「有心中說無心是末觀；無心中說無心，見本觀。」[50]由此可見，法融之「六根所觀並悉是心」，與道信之「恆沙功德，總在心源」是一致的。唯在觀法上，卻有越於《金剛經》之「無所住而生其心」，他都是「無心中說無心」，意即是無心中，亦不生其心。因為，他是以「大道沖虛幽寂」為開端，云「虛空為道本」、「無心為道」為觀法。這與道家言無為更為接近了。直接影響到了五家宗風。印順長老，更有肯定地結論說：「印度禪蛻變為中國禪，胡適以為是神會，其實，不但不是神會，也不是慧能。中華禪之根源，中華禪之建立者，是牛頭。應該說，是『來夏之達摩』——法融」。[51]若從法融之修行觀法上說，確實是如此的。

曹山本寂，以離卦「☲」而重之，謂之「重離」即「☲☲」，以說明修證次第，實即中國佛學回歸到本位之結果。第五爻所謂之「兼中至」之「至」，即是指向修證之次一境界；所謂「兼中至」之「兼」及第六爻「兼中到」之「兼」即是體，與眾生一體而普渡之；所謂「兼中到」之「到」，即已證得果位，到達果位；所謂第四爻之「正中來」、第五爻「兼中至」、第六爻之「兼中到」之「中」，即是中道。所謂第二爻之「正中偏」、第二爻之「偏中正」之「偏」，即非圓、非正、以示用、為色，為事。[52]本寂以易經之離卦，來統一說明佛教之緣起中道與觀行之次第。可謂已將佛教論證形式完全中國化了。

說到本寂，不得不提及石頭希遷（700~791），他著有《參同契》，云：

竺土大仙心，東西密相付，……靈源明皎潔，枝派暗流注，……門門一切境，

p. 87

迴互不迴互，……火熱風初搖，水窪地堅固，……萬物自有功，當言用及如。[53]

這多少受到東漢會稽真人魏伯陽之《參同契》所影響。該書亦易、亦道。「所謂竺土大仙心，東西相密付」，也即是指佛教與道教之參合相契同一。兩者對於本寂亦定有相當之啟示作用。

至於如明代之憨山大師以佛學解老莊，已是老莊佛教化，亦是佛教中國化之更進一竿了。其他諸如唐宗密之《禪源諸詮集都序》〈阿梨耶識〉圖，[54]對於宋儒周敦頤之《太極圖》說亦應有所影響。至於禪宗「心即佛」、華嚴宗之「心即理」、以及禪宗「公案」，與後儒之「學案」，都有同聲相應之效果。其實，這也不足為怪，據統計，就中國而言，出家法師精於外學的也有五百多

人。[55]他們在有意無意中，不但佛教中國化，也是中國文化佛教化之中介人物。

2.從思想內容上分析

老子講「道」，「道常無為而無不為」[56]，又云：「道之為物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。」[57]實在已有實在論之傾向。

〈繫辭傳〉云：「一陰一陽之謂道，繼之者，善也；成之者，性也。」[58]、「是故，形而上者謂之道」，[59]又云：「生生之謂易」，[60]意即是說，能繼續成就萬物，使之生生不息的就是道，道是形上之存在。故《易經》〈繫辭傳〉上之「道」，亦同老子之道，具有實在論之傾向。

然後，我們再來檢驗中國佛教各宗之思想亦具有實在論之傾向。以三論宗之吉藏為例：他是重三論、重法空、重中道的。可是，當他論道《二諦義》時，則說：

p. 88

有兩種二諦：一於諦；二教諦。於諦者如論文，論法性空；世間顛倒謂有，於世人為實，名之為諦，諸聖賢真如顛倒，性空於聖人是實，名之為諦。[61]

二諦是本，說法是末，……世俗諦者，一切諸法性空，而世間顛倒謂有，於世間是空，名為世諦；諸聖賢真知顛倒性空，於聖人是實，名第一義諦。[62]

二諦是本，說法是末，……所謂於諦是本、是前；迷教於諦是末、是後。[63]

這即是說：將真、俗二諦，視為存在之中道說，這才是根本的；若將真俗二諦視為方法，則是權且方便的說法。但「本」是體、「末」是用，體用不二。或云「本末不異」，[64]方便說法，乃至一般人所謂之實在；就以能真知諸法實相，就人來說，以二諦為體、為本才是真實的。或直稱為「本於二諦」。因此，可知吉藏也是有實在論之傾向的。

再以天臺宗智者為例，如《法華玄義》云：

今當略說無量義，無量義者，從一法生。其「一」法者，所謂「實相」，空相之相，無相不相，不相無相名為實相，此從不可破壞真實得名。又此實相諸佛得法，故稱「妙有」，妙有（凡夫）雖不可見，

諸佛能見，故稱真善妙色。實相非二邊之有，故名畢竟空。空理湛然，非一非異，故當如如實相寂滅。[65]

意即是諸法實相之所以稱為妙有：一為能生無量義之「能生」，能生就是存在；二能為諸佛所「證得」、「見得」。能被見得者，也是一「存在」。因為存在為「空理」，所以是妙有。既然是存在、妙有，所以可以說，智者亦有實在論之傾向。

華嚴宗所宗為《華嚴經》，《華嚴經》有「心如工畫師，能畫諸世界」，[66]「初發心，即得阿耨多羅三藐三菩提」，[67]「從初發心，乃至得見普賢菩薩，於其中間，

p. 89

所入一切諸佛剎海，會於普賢一毛孔中，一念所入諸佛剎海，……如一毛孔，一切毛孔，悉如是。」[68]宗密引註杜順之《華嚴法界觀門》之〈真實觀〉說：「理法界也，原其實體，但是本心。」因之，「心存萬有，便成四種法界。」即事法界、理法界、理事無礙法界、及事事無礙法界。[69]既然心即是理，又心生萬法，所以是理無礙、事理無礙、事事無礙。能如此無礙，所以初發心，便成正覺。所以能一念即入諸佛海。根據華嚴宗，一切有形、無形之世界為事法界；之所以能形成事法界的，則是理法界；而理法界之實體，即是心。因之，可知華嚴宗也有實在論之傾向。

而禪宗之「即心即佛」，所謂「明心見性」也就是要證悟自己的佛性。所以「見性」就是要見佛性。《楞伽經》、《金剛經》雖然都是禪宗所宗之典籍，但禪宗普遍宗奉之另一典籍，則是《楞嚴經》。該經在斷絕禪者之疑情上最有獨特之方法，那就是所謂「七處徵心」、[70]「八還辨見」。[71]而真正心性即佛性之「性」，是空性的，是不可能為我們視覺所看見。故「見見之時，見非是見，見猶離見，見不能及。」[72]這與老子之「道可道，非常道」，[73]是同樣地不可說，依禪宗心性即佛性，佛性即空性，「是能見」，而不能被「所見」。換句話說，能見之佛性是絕對主體之存在。所謂存在，亦即是空性無起之作用而已。《楞嚴經》，乃至禪宗是肯定有能見之佛（自）性存在。所以說，禪宗特別重視《楞嚴經》，[74]也是帶「自性見」之實在論傾向。

總之，由於中國傳統思想帶有圓融、實在論之思想；傳來中國之佛教，由中國之佛教祖師們也加以圓融且具有實在論之傾向了。

(三) 佛教文學之中國化

佛教影響中國文學者，以《本生經》、《譬喻經》、《法華經》及《維摩詰經》為主。後二者由於法師們宏揚佛法之「講經」，不為一般人所瞭解，所以儘量使之大眾化，而有「俗講」。「俗講」時，為了生動、活潑而有吟、有唱、有說。於是，由「俗講」

p. 90

而產生「變文」。「變文」有圖變、有文變，有佛教經典之變文，也有以中國原有歷史故事、神話演變成變文的。前二者譯成中文後，又為了更適合中國人閱讀，而加以重新撰寫；甚至，將其中有些故事人物，更加以改變成中國人的名字；將變文中的講話、對白，形成中國式之平話、小說、戲劇與散文。變文中的偈頌、詩韻，對中國以後之詞、曲、戲劇也有很大的影響。

其結果是使中國宋朝以降之文學作品，無論其題材、內容、背景、術語……，都多少與佛教有關。也使得文學在中國民間大眾化、生活化。尤其佛教之空慧思想，提昇了文學家們的創造心靈。因而也豐富了中國原有的文學。

關於佛教影響中國文學之過程，以下稍作介紹：

1. 講經

唐代寺廟講經大抵方式如下：打鐘，告知大眾入座；講師、都講入堂時，眾人念佛；入座後梵唱。維那師先出來說明法會之緣起，並唸施主姓名功德。可見當時之法會，是講經，可以消災，也是一種功德。當維那師唸完紙狀上之施主功德後，再將紙狀呈送給講師，由講師再為施主祈福。接著，便由與會大眾論難，以引起聽法大眾之疑問及注意，然後才正式講經。講完偈頌，然後配合音樂加以唱頌。[75]

2. 俗講

就是將經典之經文加以淺顯化、通俗化，基本上，是由「講經」與「唱導」而來。又分為唱經、吟偈、解說三式，除了讚頌諸佛菩薩外，還附會時尚：「娑婆教主、大覺牟尼，……聖凡皆仰，……亦如我先帝萬民之主……」[76]

亦有以當代白居易的詩作俗講內容的：如「魚釵強插數行絲，鸞鏡動拋多少劫；方響罷敲長恨曲，琵琶休撥悲夫憐。」[77]

3. 變文

p. 91

變文通常是散文、韻文合體，改變原有之經文、偈語，稍事增、損情節，但仍不失原經故事之微言大義，更加以平話，配以曲調、吟唱，使之大眾化。變文是從俗講演化而來的。變文亦有歌唱，「採用當時流行的韻體，或和尚流行之唱文，有五言、六言、七言，及三、三合成之六言，三、七合成之十言等。」[\[78\]](#)

(1) 以《維摩詰經》變文為例：

經云：佛告文殊師利，汝行詣維摩詰問疾。……佛有偈讚文殊：
「牟尼會上稱宣陳，問疾毘耶要認真。受教且須離法會，依言不得有辭辛。維摩丈室思吾切，臥疾呻吟已半旬，望汝今朝知我意，權時作個慰安人。」……見到文殊親問疾，……合掌顛然近寶台。由讚淨名名稱然，如何白佛也唱將來。[\[79\]](#)

(2) 以非佛經故事變文為例：

《列國志》變文，敘述伍子胥的故事，……有《舜子至孝》變文，敘述舜的故事。……今以《唐太宗入冥記》為例：以唐太宗因玄武門兵變，射殺了太子建成、及文成，為二人所告於陰司之故事背景，將太宗之生魂擒入地獄加以拷問而求歸生路：「昔日□□，今受罪由（猶）自未了，朕即如何歸得生還路？」崔子玉云：陛下若□□（不通）文狀，臣有一問題，陛下若答得，即卻歸長安；若□□（答不）得，應不及再歸生路。」皇帝聞已忙怕極甚。[\[80\]](#)

這與《舊唐書》懷義等人所獻給武后之《大雲經（疏）》有著密切的關係。

總的來說，印度佛教經典本身都具有戲劇、散文、詩歌、聲韻之綜合體，加之豐富的想像力對中國以後之彈詞、平話、小說、戲劇的發展都有直接、間接的影響。[\[81\]](#)

印度佛教對中國文學更重要之影響乃是實際生活、生命之體驗與認知；然後才能從文學形成上表現出來。

p. 92

例如魏晉時代，只有佛教本身文學之宣講，即使謝靈運對生公之頓悟讚歎不已，也接受了佛教之音韻學，但其作品卻看不出空靈思想。直到盛唐才有王維，始有內佛外儒之文學修養。此外如孟浩然、柳宗元，以及中唐時詩人白居易，都在晚年皈依佛，他們晚年作品已沒有人間煙火氣，卻富有悲天憫人之情懷。佛教變文以降之俗文學一定給了中國文人一些影響，他們又提昇了變文以來的俗文字。兩宋之詞、元代之曲，明、清以後之小說、詩歌，幾乎是「無佛不成書」了。如《金瓶梅》、《紅樓夢》都是在表現「色即是空」，情節最後只是一個「空」字了得。

由於佛教文學之俗化，也就是佛教文學之中國化，中國人以自己之社會背景，去從事以佛教理念之創作，其影響力量之大，對於佛教能在中國發揚光大，是具有肯定之貢獻的。[82]

(四) 佛教藝術之中國化

佛教藝術之題材，往往也就是佛教文學之題材。因之佛教藝術之繪畫與雕刻，往往也是在同時發展著的。佛像之石刻在宋明以後雖然式微，然而禪畫也隨之禪詩創作不輟。

1. 石窟之石刻

北魏和平年間（460～465），沙門昭玄、曇曜請（文成）帝於平城、恒安（山西、大同）西北三十里雲崗堡，武周山北面石崖開鑿窟龕五所。獻文帝（466～471）與孝文帝（471～476）在位時，相續開鑿石窟。孝文帝遷都洛陽，在龍門更擴大規模開鑿。北齊皇建元年（550）亦在山西太原西南之天龍山寺建石窟。[83]

敦煌石窟以莫高窟最為有名，根據唐李懷讓的修龕碑記，是始於前秦建元二年（366），有樂沙門，行至此，忽見金光，狀有千佛，遂造龕一窟。以後歷代如魏、唐都有窟，五代、宋、西夏、元也都有重修。

四川樂山大佛，始建於唐玄宗開元初年（713），竣工於德宗貞元十九年（803），歷時九十載、高 71 米，腳背寬 8.5 米。被譽為「山是一尊佛，佛是一座山」，極為莊嚴雄偉。

p. 93

2. 佛教藝術之變化

印度之繪畫與雕刻大多注重表現內在心靈之世界，到亞歷山大入侵印度，使希臘表現在美與力的雕刻風格影響了印度，成為犍陀羅之綜合風格。不但充滿了想像力，也富有柔中帶剛之線條美。[84]

一般說來，早期之石刻之內容比較偏重寫實，以小龕形式循環性地表示一個故事，如佛陀本生石刻。以後漸漸偏向主題顯明，襯托佛像，莊嚴佛陀，而有中心塔式、中心柱式、中央佛壇式，四壁則為彩瓷的壁畫。[85]

以《法華經》變相之石刻為例：本經有〈見寶塔〉一品，原文為佛說法時，有七寶塔，從地湧出，出現多寶佛。在北魏時代之雲岡第十窟之石刻以浮雕、圓雕為多，是二佛並坐形式，……有飛天，呈犍陀羅式。本經亦有〈化城喻品〉，本品喻意眾生畏成佛之難，而重塵世之繁華，於是佛便以幻力作一幻城，讓眾生度過幻城，悟幻城——塵世之虛妄，而當下可以認知成佛方為究竟。這是千

佛洞 217 窟連續分割性之佈局，人物故事已毫無印度之風貌。為唐代人作品。
[86]

再以《維摩詰經》之變相為例：維摩居士為證得不二解脫，以眾生病為病，佛遣文殊前往探疾，二人論法，集結而成之經典：雲岡第六洞下層之變相，佛陀居於維摩與文殊之中，維摩居士是「羽扇綸巾」之打扮，全是中國士大夫之造型，而佛陀與文殊則是犍陀羅之遺風。本圖之所謂「變相」，因原經佛陀只派文殊去探疾，居然將佛陀亦列入座中；其次，維摩詰原為印度的大居士，竟然將其衣著中國化了。 [87]

純以繪畫論，根據沈以正之分析：北魏以水紅作肢體，線條濃重，人體、頭下垂而臉突出，形成之「三折」的姿態；隋唐之際，人畫之線條除流暢外，尚有頓挫感，用暈染法；盛唐以後吳道子的淡裝法也可常見。

佛教藝術之整個內容不外乎佛像、菩薩像、羅漢像、佛弟子、本生、經變、諸天部、供養人，旁及藻井、花飾、山水、雜畫；[88]在石刻與繪畫之變相，除技巧有異外，其「變相」方式與文學之發展，佛教儀規之變遷大致上是一致的。

p. 94

三、結論

以道家及儒家為中國傳統思想之主流，形成中國文化思想為一大渦流，任何外來文化思想，或本土諸子百家，都會匯流在此大渦流之中。佛教為印度傳入之外來宗教，亦不例外，會自然地融入此一大渦流之中。

而中國佛教本身，在中國亦形成次渦流，在隋唐後期，幾乎代替中國之主流；但自宋、明以後，卻又回到了中國文化思想之大渦流中。

次渦流之佛教本身，又附屬若干小渦流，諸如佛教之文學、藝術，及其宗教儀規等。這些小渦流又隨著佛教次渦流而發生變化。

因之，我們可以說，在中國之石刻、壁畫保持印度風格與變文前之中國佛學是相一致的；變相圖與變文、俗講是一致的；空靈之文學作品與般若弘法時代是相一致的；禪詩、禪畫與中國禪宗盛行時代是相一致的；以佛教思想為主題之創作小說與佛教普遍民間化是一致的。這也就是佛教中國化之具體過程。

佛教只是中國文化之次渦流。佛教中國化，反之，亦是中國文化部份之佛教化。一切大小渦流一旦匯入主渦流，都無涇、渭之分，都是大中華民族的文化思想。

為了回顧歷史，我們探討「佛教中國化之過程」；佛教中國化之後，就是中華文化生命之共同體。

我們是為了認知佛教中國化，就是中華文化生命之共同體，而創造中華文化繼起之生命；並不是研究「佛教中國化」，而分化中國文化與佛教。中國將來還會匯入更多之新思想、新文化；以及中國現實極端之複雜問題都應作如是觀。

（本文曾在「佛教與中國文化國際學術會議」中發表）

p. 95

The Process of Sinification of Buddhism

Lee Chi-fu
Professor, Chinese Culture University

Summary

There are an internal reason as well as an external cause that Buddhism could enter China and underwent the process of sinification.

Internal reason: Before the advent of Buddhism there was a prefusion of thoughts in China but this was of a very low order. Moreover the Chinese society and the government were in a chaotic condition. Precisely, the ruling clique in North China was without any culture and they wanted to pacify the society and the mind of the people through Buddhism.

External reason: As Han dynasty ran the administration of western region, the Buddhism could enter the interior part of China. In the T'ang period the China administration became firmly established in this region; this facilitated the communication between India and China and the flow of dharma from one country to another. The scholars travelled uninterruptedly in search of dharma.

Because of these causes there was a mutual interaction between the culture and thoughts of these two countries. In China the theology of Taoism of Lao-tzu mixed with the prajna philosophy and religious thoughts of Buddhism. Moreover the Confucianism of Duke Chou mixed with the spirit of compassion and universal love of Buddhism.

Later the Buddhist in China, such as six schools, seven sects, Tien-tai, Hwayeng Zen schools, etc., all of them developed in the same way, but the style and form of them were different. So this article mainly discusses the procedure by which Buddhism became Chinese in style and form.

[1] 見拙著《中印佛學之比較研究》，第三篇〈比較研究〉之部份。

[2] 以印度之瑜伽學派（Yoga School）為例，他們是要求個人之心靈與神相聯合，內觀上帝就在自己之前後、左右；而佛教則是根據因緣法，觀一切無常，觀生是苦……。

[3] 一般學者，認為「一切有常」講自性有，就認為是實在論。其實是「謂親因緣引自果作用得起」，並非是有一能生實在存在。請見《阿達磨藏顯宗論》卷 7，《大正藏》卷 29，頁 809 中。

[4] 詳見注 1，頁 953~972，〈中印佛學之比較〉部份。

[5] 《入楞伽經》卷 2：「我說五種乘性證法：一者聲聞乘性證法；二者辟支佛乘性證法；三者如來乘性證法；四者不定乘性證法；五者無性證法。……何者如來乘性證法？證法有四種：一種證實法性；二者離實法證性；三者自身內證聖智性；四者外諸國土勝妙莊嚴證法性。……證如來乘性人，是名如來乘性證法人相。」《大正藏》卷 16，頁 526 下~527 上。又云：「有四種禪：一者愚癡凡夫禪；二者觀察義禪；三者念真如禪；四者諸佛如來禪。……何謂觀察如來禪？謂如實入如來地故，入內身聖智相三空三種樂行故，能成辦眾生所作不可思議故」。同前，頁 532 上。因係五乘證法，故又稱「五味禪」。

而馬祖法嗣歸宗稱其祖師所傳為「一味禪」，又稱為「祖師禪」：「有僧辭歸宗，宗云：往何處去？云：諸方學五味禪去。宗云：諸方有五味禪，我這裡只有一味禪。」見〈黃 禪師宛陵錄〉，《卍續藏》卷 119，頁 838。

而宗密之《禪源諸詮集都序》則謂：「帶異計欣上厭下者是外道禪；正信因果，而欣上厭下者為凡夫禪；悟我空偏真之理者是小乘禪；悟我、法二空所顯真理而修者為大乘禪；若頓悟自心本來清淨，……此信即佛……依此而修者是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧。……達摩門下轉輾相傳者即此禪也。……先祖帶味防失，故且人傳一人……暨乎法久成弊錯謬者多，……原夫佛說頓教、漸教，禪開頓門、漸門，二教、二門各相符契。……」可見宗密對一味禪是有所批判的。

[6] 南懷瑾《禪與道概論》，頁 152~172，老古文化事業公司，民國 69 年，增訂五版。又周紹賢《道家與神仙》，頁 5~43，台灣中華書局印行，民國 71 年 4 月三版。

[7] 見《高僧傳》卷 1，《大正藏》卷 50，頁 322 下。

[8] 《弘明集》卷 1，〈牟子理惑論〉，《大正藏》卷 52，頁 2 上。

[9] 同注 7，頁 323 上。

[10] 黃懺華《中國佛教史》，頁 21。新文豐，民國 60 年 12 月初版。

- [11] 同注 8，頁 12 上。
- [12] 同注 8，頁 6 下～7 上。
- [13] 同注 8，頁 6 上～中。
- [14] 同注 8，頁 8 中。
- [15] 同注 8，卷 5，頁 29 下～32 中。
- [16] 同注 8，頁 2 下。
- [17] 同注 8，卷 8，頁 52 上～53 中。
- [18] 屬於黑夜柔吠陀之包達邪那法典（Bankhayana）——10、18、11。
- [19] 聖巖法師《戒律學綱要》，頁 186，天華出版，民國 67 年再版。
- [20] 同注 20，頁 5。
- [21] 明復法師《中國僧官制度研究》，頁 9，明文書局出版。
- [22] 道宣《廣弘明集》卷 24，《大正藏》卷 52，頁 272 中，宋武帝〈沙汰僧徒詔〉。
- [23] 輔仁大學六十週年校慶，宗教教育與中國社會之發展討論會，拙文〈從法難中佛教興衰對中國宗教之反省〉論文，頁 3。民國 78 年 12 月 4～6 日。
- [24] 同注 10，頁 9：「即使漢西上騰、蘭東來屬實，其譯出《四十二章經》一說，亦待稽考。」
- [25] 同注 7，頁 323 上。
- [26] 印順法師《中國禪宗史》，頁 4，民國 67 年 8 月三版。
- [27] 其毀佛原因有三：「虛誕為世費」、「沙門飲從官酒」、「見有財產，弓、矢，及牧守、富人所寄存之財物。」同注 8，《大正藏》卷 52，頁 102 上。
- [28] 同注 27。
- [29] 《佛祖統記》卷 38，《大正藏》卷 49，頁 358 下。
- [30] 《景德傳燈錄》卷 3，《大正藏》卷 51，頁 221 下。
- [31] 《續高僧傳》卷 21，《大正藏》卷 50，頁 606 中。

- [32] 同注 26，頁 52～57。
- [33] 同注 26，頁 73。
- [34] 同注 26，頁 81。
- [35] 《六祖惠能大師法寶壇經》，〈自序品〉第一，中英會刊，香港佛經流通處，頁 2。
- [36] 同注 35，〈頓漸品〉第八，頁 34。
- [37] 同注 35，〈妙行品〉第五，頁 19。
- [38] 同注 30，卷 6，《大正藏》卷 51，頁 249 下。
- [39] 《內法傳》載於《大正藏》卷 54，頁 204 下。共計有 40 個單元，僅止於適於一切有部而已，尚不包括其他部派之戒律。
- [40] 《入楞伽經》最早為元魏菩提流支譯出，約在 508～537 年間。其中第十六品為〈遮食肉品〉。《大正藏》卷 16，頁 561。
- [41] 同注 30，卷 3，《大正藏》卷 51，頁 220 中～221 上。
- [42] 同注 31，卷 21，《大正藏》卷 50，頁 606。
- [43] 同注 19，頁 258～259，「菩薩戒的內容，是三聚淨戒：即攝眾生、律儀、及善法三種。」
- [44] 智者《摩訶止觀》卷 6，《大正藏》卷 46，頁 77 中。
- [45] 同注 1，頁 484～485。
- [46] 分別見於《大正藏》卷 38，頁 853 上、908 下。
- [47] 同注 46，頁 993 上。
- [48] 同注 30，卷 4，《大正藏》卷 51，頁 226 下。
- [49] 同注 48，《宗鏡錄》，《大正藏》卷 48，頁 941 上～中。
- [50] 同注 49，《大正藏》卷 48，頁 681 中。
- [51] 同注 26，頁 128。
- [52] 同注 45，頁 595～599。

- [53] 同注 30，卷 30，《大正藏》卷 51，頁 459。
- [54] 《禪源諸詮集都序》卷下二，《大正藏》卷 48，頁 413。
- [55] 張德鈞等著《佛教聖典與釋氏外學著錄考》，頁 186，大乘文化出版，民國 68 年初版。
- [56] 《老子》第 37 章。
- [57] 同注 56，第 21 章。
- [58] 《周易》〈繫辭上傳〉第 5 章。
- [59] 同注 58，〈繫辭上傳〉第 12 章。
- [60] 同注 58。
- [61] 胡吉藏《二諦義》卷上，《大正藏》卷 45，頁 86 下。
- [62] 同注 61，《大正藏》卷 45，頁 78 中。
- [63] 同注 61，《大正藏》卷 45，頁 78 中、79 下。
- [64] 同注 61，頁 79 下～80 頁中。
- [65] 智者《法華玄義》，《大正藏》卷 33，頁 782 下。
- [66] 《華嚴經》，《大正藏》卷 10，頁 102 上。
- [67] 同注 66，頁 89 上。
- [68] 同注 66，頁 442 中。
- [69] 宗密註《華嚴法界觀門》，《大正藏》卷 45，頁 684 中～下。
- [70] 拙著《楞嚴校釋》，頁 9～50，大乘精舍出版。
- [71] 同注 70，頁 51～85。
- [72] 同注 70，頁 71；原經卷 2。
- [73] 《老子》第一章。
- [74] 同注 26，頁 184～185：「《楞嚴經》所代表的禪宗，與神秀的共同性」。

[75] 蕭登福《敦煌俗文學論叢》頁 9~10。綜合《入唐求法巡禮行記》的赤山院講式及新羅一日講經儀式。

[76] 《敦煌石室講經文研究》頁 35。引自向達《唐代俗講考》中《俗講中之話本問題》之〈仁王經序品〉起首文。國立台灣大學文史叢刊。

[77] 《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》之中〈且辯天男觀女生厭〉之天女讚。顯然是據《唐摭言》一五雜記：「白樂天去世，唐大中（宣宗）皇帝以詩弔之：童子解吟長恨曲，胡兒能唱琵琶篇……」同注 76，頁 91~92。

[78] 張長弓《中國文學史新編》頁 20~21，台灣三民書

[79] 劉大杰編著《中國文學發展史》中冊，頁 42。在第 20 卷最後題有「廣正十年（947）在西川靜真禪寺寫（抄）此二十卷」。

[80] 本變文藏於大英倫敦博物館，為 S.2630 的一種。台灣世界書局刊行有《敦煌變文集》，共 78 篇變文。並請見同注 75。

[81] 同注 79，頁 45。

[82] 〈佛教文學中國化〉，大部份是從拙文「佛教與中國文學」一文中之摘要。原為輔大「宗教與文化國際學術研討會」中之論文。於民國 81 年 5 月發表，後刊於《鵝湖》第 204 期，頁 7~21。

[83] 同注 10，頁 52~53。

[84] 拙譯《印度通史》上冊，頁 363。國立編譯館 70 年 12 月初版。

[85] 參考《中華百科全書》，第六冊，頁 661，沈以正撰〈敦煌千佛洞〉像。

[86] 參考陳清香〈法華經的流傳及法華變相的取材〉一文，載於《佛教與東方藝術》頁 422~425。吉林教育出版社，1989 年 8 月出版。

[87] 同注 86，頁 444~446。

[88] 同注 85。