

韓國古代菩薩住處信仰的形成

韓國東國大學佛教學術院研究員
郭磊

摘 要

東晉義熙年間佛陀跋陀羅開始了六十華嚴的翻譯,《華嚴經》以其龐大的篇幅,大量而豐富的形象描寫,構築了自己獨特的大乘佛教思想體系,對於大乘佛教的傳播與發展產生了極其深遠的影響。貫穿其中的是以普賢、文殊等大菩薩及其修行為中心的大乘佛教修行理論和步驟。可以說,菩薩信仰思想在《華嚴經》中得到了最充分、最完美的表述。

經中有〈菩薩住處品〉,心王菩薩演說了菩薩常住的二十二處所在。依託《華嚴經》而展開的菩薩住處信仰,不僅在中國,在東亞的其他國家,比如韓國、日本也有流傳。這種菩薩住處信仰隨著《華嚴經》傳播到新羅而得以流傳開來,在韓國佛教歷史中五臺山、金剛山、天冠山也都是有名的佛教聖地。新羅時代的佛教除了受到唐代佛教的影響之外,還通過其本土化的發展演變過程,形成了自己的菩薩住處信仰。

關鍵字：華嚴經、菩薩住處信仰、新羅、五臺山、金剛山、天冠山

一、序言

《華嚴經》以其龐大的篇幅，大量而豐富的形象描寫，構築了自己獨特的大乘佛教思想體系，對於大乘佛教的傳播與發展產生了極其深遠的影響。貫穿其中的是以普賢、文殊等大菩薩及其修行為中心的大乘佛教修行理論和步驟。可以說，菩薩信仰思想在《華嚴經》中得到了最充分、最完美的表述。

華嚴經中有〈諸菩薩住處品〉，心王菩薩演說了菩薩常住的二十二處所在，「前十依八方山海，以上下非凡至故不明之，山海包藏仁智棲止，表大智高深故，能止能照故。後十二處，城邑雜居，曲盡物機，表大悲無遺故，則知菩薩無不在矣。」¹「菩薩大悲隨機住處能住非一，故名曰諸，諸菩薩之住處故以為名。」²「心王說者，隨所統王皆自在故，亦表心隨智住無障礙故。」³

依託《華嚴經》而展開的菩薩住處信仰，在東亞的其他國家，比如韓國、日本等地也有流傳。在韓國佛教的歷史上，五臺山、金剛山、天冠山都是有名的佛教聖地，文殊菩薩、曇無竭菩薩、天冠菩薩也是被佛教徒敬奉的。

本文首先就《華嚴經》傳入韓半島以及華嚴學的展開情況作了一番說明。然後就《華嚴經》中具有代表性的菩薩住處信仰，即五臺山文殊菩薩、支提山天冠菩薩、金剛山曇無竭菩薩等信仰之由來，從韓國傳播的角度進行一番考察。

二、《華嚴經》傳入新羅以及華嚴學的展開

1. 六十華嚴的傳來

在韓國古代三國時期，新羅相比高句麗、百濟的佛教傳入時期是比較晚的。但是因為新羅與唐一直保持密切的往來，並在最後藉助唐朝的力量統一了三國，各種佛教思想都得以傳播，並展開其本土化的發展過程。

慈藏是新羅中古時代(514-654)佛教界的代表性高僧，慈藏入唐之後的活動可以分為四個階段。

第一，慈藏入唐後，先前往五臺山參拜。然後才到達長安，前往空觀寺從法常(567-645)那裡處求得菩薩戒並留下奉事師長。法常是當時遠近聞名的高僧，皇

¹ 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷 47，大正藏 35，頁 859b

² 同上，頁 859b

³ 同上，頁 859b

帝甚至「下勅令為皇儲受菩薩戒，禮敬之極眾所傾心。貞觀九年(635)又奉勅召，入為皇后戒師。因即勅補兼知空觀寺上座，撫接客舊妙識物心，弘導法化長鎮不絕，前後預聽者數千。東蕃西鄙難可勝述，及學成返國皆為法匠。」⁴

第二，從 638 年到 640 年間，得到唐太宗特別厚待的慈藏入住光德坊之勝光別院。道俗為求受戒蜂擁而至，「從受戒者日有千計。」唐太宗對其善待有加或是基於政治目的，這應該與慈藏的新羅貴族出身及地位有關。

第三，640 年到 642 年，慈藏「性樂棲靜，啟勅入山……往還三夏常在此山。」慈藏在終南山雲際寺東邊茅棚自修時應該有可能與同在雲際寺的道宣有所交流。⁵

第四，642 年到 643 年，慈藏「將事東蕃，辭下雲際。」他結束了山中的修行，重新返回到長安城，「既而入京，蒙勅慰問，賜絹二百匹用充衣服。貞觀十七本國請還，啟勅蒙許。引藏入宮，賜納一領雜彩五百段，東宮賜二百段。仍于弘福寺為國設大齋。大德法集，並度八人。又勅太常九部供養。藏以本朝經像雕落未全，遂得藏經一部並諸妙像幡花蓋具堪為福利者，齎還本國。」這次亦得到了皇室的厚待，連東宮都對其善待有加。並且還請得藏經一部帶回新羅。

由上可以推知，在慈藏帶回的藏經中應該包含有〈六十華嚴〉。也就是說最晚在 643 年新羅已經有〈六十華嚴〉在流傳。

2. 八十華嚴的傳來

于闐國三藏實叉難陀在唐武后證聖元年(695)於東都大內遍空寺重新翻譯《華嚴經》，具三十九品共八十卷，四萬五千偈頌，史稱"新譯"或"唐譯"。

雖然沒有史料記載〈八十華嚴〉傳入新羅的確切時期，不過根據以上由此來推算的話，新羅〈八十華嚴〉的傳來時期是在長安漢譯之後，大概八世紀初左右的事情。

在高麗僧人均如(923-973)的《釋華嚴旨歸章圓通鈔》中有義相的弟子悟真向大唐了源和尚請教〈八十華嚴〉品數的記錄。⁶還可見在 745 年僧人緣起的寫經記錄。⁷同時在八世紀中葉活躍的僧人表員著有《華嚴經文義要訣問答》，此書是對〈八十華嚴〉的注釋。所以綜合以上可知，最晚在八世紀中葉〈八十華嚴〉已經傳入新羅並得以流傳。

⁴ 《續高僧傳》(大正藏50) 唐京師普光寺釋法常傳。

⁵ 南東信，〈元曉의 敎判觀 및 그 佛教史의 位置〉，《韓國史論》20，1988，頁7。

⁶ 《韓國佛教全書》4，頁120上

⁷ (韓)李基白，〈新發現 新羅 景德王代 華嚴經寫經〉，《歷史學報》83，頁133

3. 四十華嚴的傳來

〈四十華嚴〉又稱貞元新經，大約是在昭聖王元年（799）年左右由僧人梵修帶回。⁸史料中寫道梵修「求得新譯後分華嚴經」，考慮到〈八十華嚴〉在八世紀初就已經傳入新羅，所以他帶回的應該是〈四十華嚴〉。⁹

由上可知，從六世紀開始到八世紀末，三種版本的《華嚴經》陸續傳入新羅，一方面說明新羅與唐的密切往來關係，另一方面也說明了佛教在新羅的發展之迅猛。在這之後有眾多的海東僧人對於《華嚴經》撰寫了很多的注釋書，使得華嚴宗成為韓國佛教歷史上非常重要的一個宗派。

4. 新羅華嚴學的展開

義相（625-702）是新羅佛教史上一位重要的人物，他入唐後前往終南山至相寺跟隨智儼學習，返回新羅後因為弘揚華嚴而被譽為海東華嚴初祖。有關義相入唐求法的過程已經有很多的研究¹⁰，這裡不做贅述，只是對義相的入唐以及求學的過程做一個簡單的說明。

義相的求法過程有很多艱辛的經歷，也有天神相助的順暢之境。依據記錄，為了學習佛陀的教化，義相和元曉曾經兩次一同踏上求法的旅程。第一次，和元曉踏上了西行之路，不料在遼東被邊防軍當做探子抓獲，被囚禁數日後才得以艱難的逃脫。第二次，開始旅程之後，元曉在中途放棄，義相獨自一人在永徽初年，隨同前往唐朝出任使臣的官員，搭乘船隻從海路到達中國。先是在揚州上陸，被州將劉至仁請至家中留宿並奉上供養。金相鉉教授依據《浮石本碑》和《義湘傳教》的記錄，認為義相的第一次入唐求法是在 650 年，第二次是在 661 年¹¹。

⁸ 《三國遺事》卷 4， 勝詮骷髏條

⁹ 金福順，《新羅中代華嚴宗》，1990，頁 27

¹⁰ 有關義相的傳記如下：《宋高僧傳》之〈義湘傳〉，《三國遺事》的〈義湘傳教〉、〈東京興輪寺金堂十聖〉、〈前後所藏舍利〉、〈洛山二大聖〉、〈朗智乘雲〉等有相關記錄。與義相傳記關聯的論文如下：

（韓）金煥泰：〈說話看義湘〉，《佛教學報》第 18 期，1981 年，頁 77-94。

（韓）金門進：〈義湘的生涯與其政治立場〉，《韓國學論叢》第 14 期，1991 年 12 月，頁 5-37。

（韓）金知見：〈義湘傳再考〉，《華嚴之位置》，（東方院，1991 年）。

（韓）鄭炳三：〈義相傳記的諸問題〉，《韓國學研究》第 1 期，1991 年，頁 11-29。

（韓）金相鉉：〈三國遺事中與義相關係記錄的檢討〉，《史學志》第 28 期（首爾檀國大學史學會），1995 年，頁 67-95；《義相的思想與信仰研究》，（佛教時代社，2001 年）。

¹¹ （韓）金相鉉：〈三國遺事中與義相關係記錄的檢討〉，《義相的思想與信仰研究》，頁 13。

參考資料的記錄，第一次求法是通過遼東的陸路，第二次是通過海路的認知基本上一致。只是義相上陸的地點是揚州還是登州韓國學者提出一些異議¹²。在義相的第二次求法過程中，元曉是否同行的問題，南東信教授提出了新的觀點¹³。他認為義相沒有在登州停留很久的原因，是因為義相前往終南山至相寺禮拜智儼為師是在龍朔二年(662)年¹⁴。當時正是智儼大開華嚴學風，開創佛教新思潮的時期，史料中記載義相的到來受到了特別的禮遇和招待¹⁵。從那時起一直到總章元年(668)十月二十九日智儼 67 歲入寂時，義相一直在其門下學習華嚴。值得一提的是，在智儼入寂三個月前的七月十五日，義相呈上《華嚴一乘法界圖》並得到智儼的認可¹⁶。在智儼圓寂後，義相繼續留在大唐約三年之久，只是具體的行蹤無從得知。

義相歸國應當是在含亨元年庚午(670)，有關其歸國的時期有含亨元年或含亨二年之說。含亨元年之說是因為在《三國遺事·義相傳教》條中年代干支詳實記錄，所以這一說更有可能性¹⁷。義相返回新羅後大力弘傳華嚴宗旨。他分別建立了北嶽浮石寺、金山梵魚寺、智異山華嚴寺等十餘所寺院。

義相的華嚴思想集中體現于《華嚴一乘法界圖》中。《華嚴一乘法界圖》是以獨特的圖印形式寫成的，一個回路、54 個曲角的印文共有 210 個字。白底代表「器世間」，赤色點線代表「眾生世間」，黑字代表「眾世間」。通過光明的佛菩薩世界與無明的眾生世界共存的《法界圖》，展現了一幅「佛之內證外化」、「一乘三乘」道理的圖畫。

義相門下還有十名上足弟子，繼承師旨，都致力於振興華嚴學。這種華嚴之盛歷經高麗、朝鮮而不衰，形成了海東華嚴一脈。

三、韓國的菩薩住處信仰

¹² 關於上陸地點，《三國遺事》記為揚州，《宋高僧傳》記為登州。金相鉉教授認為因新羅與唐之間的海路交流而出現的赤山法花院，從而主張上陸地點是登州的可能性更大些。

¹³ (韓)南東信：《元曉的大眾教化及思想體系》(首爾：首爾大學博士論文，1995 年)，頁 63-65。

¹⁴ 崔致遠：〈海東華嚴初祖忌晨願文〉，收錄於義天集：《圓宗文類》，卷 21，《韓國佛教全書》冊 4 (首爾：東國大學出版社，1996 年)，頁 645 下。“眞泛重溟，高登彼岸。於龍朔二載詣終南山至相寺。”

¹⁵ 《三國遺事》義相傳教條。

¹⁶ 有關《華嚴一乘法界圖》撰述的爭論，可參考(韓)全海住：〈再考一乘法界圖的作者〉，《韓國佛教教學》第 25 期(韓國佛教學會，1999 年)，頁 197-216。

¹⁷ 含亨二年 (671) 說是依據浮石本碑，含亨元年 (670) 說依據〈義相傳教〉條，(韓)全海住：《義相華嚴思想史研究》(首爾：民族社，1992 年)，頁 91。

菩薩信仰不僅是在中國，在韓國、日本等地也是非常的流行。考察佛教在古代韓國的流傳過程可知，當時的人們也信奉常住于五臺山的文殊菩薩、金剛山的曇無竭菩薩、支提山的天冠菩薩。除此以外，韓國洛山地區流傳的觀世音菩薩的信仰，也可從《華嚴經》〈入法界品〉中找到其背景。

下面就通過幾個具有代表性的佛教聖山信仰來考察其中古代韓國的成立和發展。

1. 五臺山文殊菩薩

東北方有處，名清涼山。從昔已來，諸菩薩眾，于中止住。現有菩薩，名文殊師利。與其眷屬，諸菩薩眾，一萬人俱。常在其中，而演說法。¹⁸

有關韓國的文殊信仰，筆者在去年的青年華嚴論壇上有專文探討¹⁹，這裡簡單摘要如下。

韓國學界有「新羅五臺山文殊信仰由慈藏傳來」定論之說，並以此為基礎展開研究論述。其被視為定論的主要依據是《三國遺事》中的相關記錄，此書編撰於十三世紀左右，但比其成書要早的中國傳記《續高僧傳》、《法苑珠林》等中並無慈藏入五臺山之記載。韓國學界對於慈藏的五臺山參拜之說也曾提出疑問，並從其神人所傳偈頌等方面做了考證，指出相關部份乃後人的附會之作，但亦未探明慈藏與文殊信仰之關係有無。

筆者查閱慈藏相關史料，綜合中韓學界既有的相關研究，以唐代五臺山文殊信仰的發展情況為主線，分別從：一、慈藏入唐時期唐代五臺山文殊信仰發展的狀況。二、慈藏入唐路線的變動可能性。三、慈藏一行避過官方的檢查，秘密前往五臺山參拜的可能性。四、《續高僧傳》中與五臺山相關僧侶的行跡等四個方面進行分析論證，最終得出「慈藏參訪五臺山」與史實不符之結論，此乃後人有意而為之。鑒於當時朝鮮半島政治局面混亂，統一新羅的君主為穩固其版圖，借用前朝高僧慈藏之名望，將其與文殊信仰連接起來。同時為體現佛國土治國思想，將五臺山地區神聖化，藉此穩定政局民心。

新羅的五臺山文殊信仰緊隨唐之發展軌跡，就其形成過程來看是後人根據信仰的階段性發展所作的累加，史料中所展現的是連續迭加的「成品」，不可作為一個整體來認識，而應當區分對待。

¹⁸ 同上，頁 0241b

¹⁹ 郭磊，《新羅五臺山文殊信仰探源》，2015 年國際青年華嚴學者論壇

2. 金剛山曇無竭菩薩

海中有處，名金剛山。從昔已來，諸菩薩眾，于中止住。現有菩薩，名曰法起。與其眷屬，諸菩薩眾，千二百人俱。常在其中，而演說法。²⁰

澄觀在其《華嚴經疏》中對於金剛山的記述如下：

六金剛山。謂東海近東有山名為金剛，雖非全體是金，而上下四周，乃至山間流水砂中，皆悉有金，遠望即謂全體是金。又海東人自古相傳，此山往往有聖人出現。然晉本此處當其第九，以與第十莊嚴窟俱在海中故。而今居此者，意是八方之內，東北方攝故。若不然者，何以正說八方忽然語海。又晉本海中有二住處，一名枳怛那，現有菩薩名曇無竭，有萬二千菩薩眷屬。言枳怛者，具雲昵枳多，此雲湧出，金剛語體湧出語狀。曇無竭者此雲法生，亦雲法勇，亦雲法尚。今言法起，與生勇義同，即常啼之友也。菩薩眷屬十倍今經，或前譯之誤。²¹

同時澄觀法師對於〈八十華嚴〉中稱[金剛山--法起菩薩]，〈六十華嚴〉中稱[枳怛--曇無竭菩薩]。也做了一番說明，指出兩者並不衝突，前者是意譯，後者是音譯。

金剛山信仰的情況比較特殊，只是在韓國有所流傳。現位於韓國、朝鮮交界處的金剛山被僧人奉為聖地，應該是受到了華嚴經之影響。金剛山又被成為枳怛山、皆骨山、楓岳山、蓬萊山、涅槃山、眾香山等。

高麗文人崔瀞在其遊記中說道：

「極天之東濱海有山俗號楓岳，僧徒謂之金剛山。其說本諸華嚴之書，書有海東菩薩住處名金剛山之文。」²²

古代人所特有的山嶽崇拜，隨著《華嚴經》流入朝鮮半島，逐漸形成了金剛山信仰，對山嶽的崇拜也昇華為佛國土思想的實現。

皆骨山曇無竭菩薩常住說法的傳說在早在新羅時代就已經廣泛流傳，這可從義相法師的〈投師禮〉中找到根據。

²⁰ 大正藏 10，頁 0241b

²¹ 澄觀，《華嚴經疏》卷 47，大正藏 35，頁 860a

²² (韓)崔瀞，〈送僧禪智游金剛山序〉，《東文選》

常住皆骨曇無竭一萬二千菩薩眾

我今至心皈命禮願我速乘般若船²³

義相于唐永徽元年(650)來中國遊學，投長安終南山智儼學華嚴，與華嚴宗第三祖法藏同學，唐鹹亨二年(671)回國。作為一個虔誠的華嚴行者，皈依追隨曇無竭菩薩，從華嚴經中可以找到其背景。另外一則新羅古記也說明了義相與曇無竭菩薩信仰的由來。

新羅古記雲，義湘法師初入五臺山，次入是山。曇無竭菩薩現身而告曰，五臺山有行有數人出世之地。此山無行無數人出世之地也。²⁴

義相在此處創建了名為摩訶衍的寺院，應該與他在皆骨山親見曇無竭菩薩有關，因為摩訶衍是摩訶衍那的簡稱，梵語摩訶衍，華譯為大乘，即菩薩的法門。後來還奉旨于太伯山（今朝鮮廣尚北道榮州郡）創建浮石寺，傳華嚴宗教義，始創海東華嚴宗。²⁵

3. 支提山天冠菩薩

東南方有處，名支提山。從昔已來，諸菩薩眾，于中止住。現有菩薩，名曰天冠。與其眷屬，諸菩薩眾，一千人俱。常在其中，而演說法。²⁶

在韓國全羅南道長興郡有天冠山，此山也被稱為天鳳山、佛頭山、牛頭山、支提山。²⁷靜明國師一天因(1205~1248)撰有《天冠山記》說明了山名的由來。

相傳雲此山亦名支提山，如華嚴經說有菩薩住處，名支提山。現有菩薩名曰天冠是也。²⁸

與天冠菩薩信仰的流傳有關的人物是八世紀中葉的新羅僧人元表。元表因為一番奇遇而訪支提，尋訪霍童禮天冠菩薩。《唐高麗國元表傳》云：

²³ (韓)《曉城先生八十頌壽高麗佛籍集佚》，東國大學出版社，頁 522

²⁴ (韓)引自寫於 1297 年的閔漬的《金剛山楡岾寺事蹟記》

²⁵ (韓)金相鉉，《新羅華嚴思想史研究》，民族社，1993 年，頁 149

²⁶ 大正藏 10，頁 0241b

²⁷ (韓)《新增東國輿地勝覽》卷 37，長興都護府 山川條

²⁸ (韓)《東文選》卷 68，《新增東國輿地勝覽》卷 37 收錄

釋元表，本三韓人也。天寶中來游華土，仍往西域瞻禮聖跡。遇心王菩薩指示支提山靈府，遂負《華嚴經》八十卷，尋訪霍童，禮天冠菩薩，至支提石室而宅焉。先是，此山不容人居，居之必多霆震、猛獸、毒蟲，不然鬼魅惑亂於人。曾有未得道僧輒居一宿，為山神驅斥，明旦，止見身投山下數里間。表齋經棲泊，澗飲木食，後不知出處之蹤矣。于時屬會昌搜毀，表將經以華櫚木函盛，深藏石室中。殆宣宗大中元年丙寅，保福慧評禪師素聞往事，躬率信士迎出甘露都尉院，其紙墨如新繕寫。今貯在福州僧寺焉。²⁹

元表在 759 年(景德王 18，唐建元 2)創建了寶林寺，值得注意的是寶林寺與天冠山同在長興郡。元表與天冠菩薩的因緣在上面的引用文中已有敘述，可知他皈依天冠菩薩，弘揚華嚴的動機。

他駐錫的迦智山寶林寺與天冠山相隔不遠，山名、寺名與他遊歷西域、中國的經歷不無關係。³⁰九世紀以後通靈在天冠山創建了天冠寺和塔山寺。這以後與天冠山信仰有關的人物是洪震、張保皋等。通過地方勢力的支持，華嚴信仰得以擴散。³¹

四、結論

《華嚴經》說菩薩的住處，這是令眾生知道菩薩無在無不在，隨時隨地都是菩薩的住處。菩薩住處信仰，在古代韓國也多有流傳。

新羅的五臺山文殊信仰之興起也是隨著唐朝五臺山信仰的發展軌跡而行。新羅在其統一三國之前一直積極地與唐展開密切的交流活動，通過派遣使者、宿衛、求法僧學習先進的文化和思想。新羅在統一三國之後與唐的往來基本上中斷，隨著聖德王時代再次與唐展開交流，新興的佛教信仰得以傳入。在新羅國內為了鞏固其政權的穩定性，則利用新羅五臺山地區的佛教勢力，藉助宗教的神聖力量來穩定民心，並控制新羅的北方地區。歷經時代變遷，最終形成了具有自身特色的五臺山文殊信仰。

古代人所特有的山嶽崇拜，隨著佛教傳入韓半島而與其相互融合，並逐漸形成了金剛山信仰。對山嶽的崇拜也昇華為佛國土思想的實現。曇無竭菩薩信仰的關鍵人物是義相，他曾投長安終南山智儼學華嚴，與華嚴宗第三祖法藏同學。歸國後創寺傳法，始創海東華嚴。

²⁹ 〈宋高僧傳〉卷 30，大正藏 50

³⁰ (韓)〈新羅國武州迦智山寶林寺事蹟〉《考古美術》81 號

³¹ (韓)朴泰宣，《新羅天冠菩薩信仰研究》，青藍史學 第三輯，2000

支提山天冠菩薩信仰的關鍵人物是僧人元表，他因為一番奇遇而訪支提山，尋訪霍童禮天冠菩薩。他在 759 年歸國後創建了寶林寺，他駐錫的迦智山寶林寺與天冠山相隔不遠，山名、寺名與他遊歷西域、中國的經歷不無關係。

參考文獻

1.原典文獻

- 《華嚴經》。
- 《續高僧傳》。
- 《三國史記》。
- 《三國遺事》。
- 《朝鮮佛教通史》。
- 《東文選》。

2.韓文專著、論文

- 金相鉉（1991）。《新羅華嚴思想史研究》。首爾：民族社。
- 金福順（1990）。《新羅華嚴宗研究》。首爾：民族社。
- 辛鐘遠（1992）。《新羅初期佛教史研究》。首爾：民族社。
- 李基白（1974）。《新羅政治社會史研究》。首爾：一潮閣。
- 申澄植（1984）。《韩国古代史의新研究》。首爾：一潮閣。
- 全海住（1992）。《義湘華嚴思想史研究》。首爾：民族社。
- 金煥泰（1981）。〈說話看義湘〉。《佛教學報》18。
- 金門進（1991）。〈義湘的生涯與其政治立場〉。《韓國學論叢》14。
- 金知見（1991）。〈義湘傳再考〉。《華嚴之位置》。
- 金相鉉（2001）。〈三國遺事中義相關係記錄檢討〉。《義相的思想與信仰研究》。
- 申宣惠（2006）。〈新羅中古期佛教界의动向과僧政〉。《韓國史學報》25。
- 盧在性（2003）。〈慈藏律師의生涯〉。《中央僧伽大學論文集》10。
- 李行九（1995）。〈韩国華嚴의初祖考〉。《佛教文化研究》4。
- 南東信（2007）。〈三國遺事의史書特性〉。《佛教学研究》16。
- 文武王（2005）。〈新羅僧侶들의求法徑路研究〉。《佛教研究》22。

鄭炳三（1991）。〈義相傳記的諸問題〉。《韓國學研究》1。

3.中文專著、論文

陳景富（1999）。《中韓佛教關係一千年》。宗教文化出版社。

嚴耕望（1998）。《唐代交通圖考》第五冊。臺北：中央研究院歷史語言研究所。

白化文（1992）。《入唐求法巡禮行記校注》。石家莊：花山文藝出版社。

郭磊，《新羅五臺山文殊信仰探源》，2015年國際青年華嚴學者論壇

黃心川（1989）。〈隋唐時期中國與朝鮮佛教的交流-新羅來華佛教僧侶考〉。《世界
宗

教研究》35。

印順（1994）。《初期大乘佛教之起源與開展》。臺北：正聞出版社。

