

痴花鬘：佛教譬喻文學《百喻經》之探析

許若菱

暨南國際大學 中文系三年級

minisky1984@yahoo.com.tw

一、前言

東漢以前，中國沒有屬於自己的本土宗教，只有零碎的神話傳說和先秦諸子百家哲理綻放的思想，直到東漢末年，才產生了道教，與此同時，由西方東傳而來的佛教也出現在中國土地上，此時的佛教已然誕生了五、六百年，是一個體系完整縝密的龐大宗教勢力。在東晉時期，不僅教義本身已在中國開始風靡流行，尤其對中國的文學更產生了重大影響。對中國而言，佛教為外來宗教，其傳教的過程中主要透過漢譯佛經，來闡揚其教義，於是佛教文學即成一重要的研究議題。所謂佛教文學，是以佛教精神為內容、有意識地創作的文學作品。文學和宗教彼此其實存在著相輔相成的關係，兩者的合作，一方面基於佛教思想對中國文學藝術產生的衝擊而激盪出更多的火花，另一方面，文學藝術也有利的推動佛教傳播以及表現出中國獨特的佛教觀念，可說既是宗教利用文學，也是文學表現了宗教，佛教思想對中國人的意識不是征服而是融匯。而在佛教文學中，又以獨特的「譬喻文學」最具有藝術手法，何謂佛教「譬喻文學」呢？有廣、狹義二種說法，在日本學者荒見泰史的〈漢文譬喻經典及其綱要本的作用〉一文中提到：「廣義的用法是佛教說法裡的比喻故事、寓言故事的總稱，有的時候還包括釋迦牟尼本生故事、其他寓言故事等等。」¹又說：「其實嚴謹的狹義的用法是：釋迦牟尼在前世修業時候的因緣故事叫『本生』(Jataka)；釋迦牟尼佛弟子的前生故事叫『譬喻』(Avadana)。」²以上說法可說是為佛教譬喻文學作了肯切的界定。在佛典中的譬喻文學作品有《賢愚經》、《法句譬喻經》、《雜寶藏經》、《大莊嚴論經》和《百喻經》等，其中，《百喻經》是最為特殊及受到後人喜愛的，因其百來個故事，約二萬字左右，故事雋永凝煉、寓意深遠而富含哲理，在思想及藝術兩方面皆達到一定水平。因此，本文嘗試由《百喻經》的文本和觀念等方向來鋪展探究佛教文學對中國傳統思想和中國文學的影響，以及文本的展開方式及其所代表之意

¹〔日〕荒見泰史：〈漢文譬喻經典及其綱要本的作用〉，收錄於陳允吉主編：《佛經文學研究論集》（上海：復旦大學出版社，2004），頁272。

²同上注，頁272-273

義。

一、文本

《百喻經》為印度(天竺)僧伽斯那自眾多佛經中的譬喻故事篩選出而匯集起來，編輯成為一部書，漢譯則係由求那毗地於齊永明十年完成，卷末並提「尊者僧伽斯那造作痴花鬘竟」，內容為九十八則的寓言故事，故有學者認為應加上書前引言和書末的偈文，合計為一百則，但也有學者認為《百喻經》之「百」應只為虛數抑或有所脫落等等，此無關宏旨，故暫且不論。由偈文末行可知原書名為《痴花鬘》，花鬘，係指以線貫穿成的花環，可用來裝飾頭部或身體；痴指痴人、愚人，書裡頭的痴人小故事就像小花連綴編織起來的花環，《一千零一夜》、《儒林外史》和《十日談》等文本也具有此相似結構。魯迅先生對此書亦非常重視，曾在 1914 年出資在金陵刻印此書出版，並寫〈痴花鬘題記〉予以評介：「嘗聞天竺寓言之富，如大林深泉，他國藝文，往往蒙其影響。…佛藏中經，以「譬喻」為名者，亦可五六種，惟《百喻經》最有條貫。」³由此可見《百喻經》係為佛教譬喻文學裡深受中國人重視與喜愛的一部經典。

(一)文學品性：寓言式

南北朝時，中國流行「志人」一類的小說，如《世說新語》、《笑林》、《語林》等，篇幅多短小，文字造意清新平易、故事風格機趣盎然。《百喻經》之篇幅也多簡明短小，卻深富寓意，在內容多冗長的佛家譬喻文學作品中，是相當特殊的。俄國學者 L.N.Mensikov 曾說到：「百喻經乃中國文學最原始的文籍之一。……其中所見傳說、故事，一概稱為 avadana，漢文譯作「譬喻」。這些譬喻故事只能視為「短篇譬喻故事」，說得恰當點，就是寓言。」⁴又提到：「一般而言，譬喻尚包括寓言，是一種講經的方式、「手段」(「方便」upaya)，無法自成文類(genre)。」日本著名佛教文學學者加地哲定形容的更為貼切淺白，他說：「至於所謂的譬喻、說話、寓言，則是說話者降低自己的知識水平與聽者配合，在同等的立場上，用平易的方式，令聽者在不知不覺中接受。……將「說話」的具體性予以佛化。這

³張德劭注譯：《百喻經》前言部分(廣州：花城出版社，1998)，頁 5。

⁴〔俄〕L.N.Mensikov：〈中國文學中的佛教寓言故事〉，收錄於許章真譯：《西域與佛教文史論集》，(台北：學生書局，1989)，頁 267。此部分所指「寓言」，原作者之附註為「avadana 為篇幅大，內容詳盡的傳奇故事，和譬喻故事恰好相反；例見 G.M.Bongard-Levin et O.F.Volkova, La legende de Kunala (Kunalavadana, tiree du manuscrit inedit de Asokavadanamala), Moscou, 1963」

是具有趣味性的表現作品。」⁵

而中印之間逐漸頻繁的交流，也致使《百喻經》的內容情節與中國先秦寓言有著異曲同工之妙的相似，例如：《百喻經》第 35 則〈斫樹取果喻〉與《孟子》一書中的「竭澤而漁」、「殺雞取卵」一樣，都是諷刺愚人因為迫切地要達成某種目的而不擇手段、短視近利，表現蠻幹的不智；第 17 則〈醫與王女藥令卒長大喻〉則同樣與《孟子》裡的「揠苗助長」啟示相類，二者皆譏刺愚人不明白事物的成長皆有一定的歷程，不能一觸可蹴，只憑其主觀意識急於求成，反而失敗；而第 36 則〈送美水喻〉一文則與《莊子·齊物》中的「朝三暮四」相類似，二文都在嘲諷愚人無法看清事物的主觀事實，無法循名責實，只徒為名稱變化所迷惑；此外，第十九則〈乘船失釭喻〉與《呂氏春秋·察今》的「刻舟求劍」故事更是如出一轍。俄國學者 L.N.Mensikov 說：「求那毗地的譬喻故事，有了我們研究過的修改處，反倒像中國的短篇故事，而不像佛經中的寓言。因此，比較之後可發現，求那毗地譯百喻經，乃編撰兼有，和其文本(textw)早期的發展過程並無多大關係。」⁶

《百喻經》的故事內容皆為滑稽的愚人故事，愚人形象生動鮮明，常以其自身認真且自作聰明的態度要排解紛難，卻因為其荒謬的思考邏輯，而導致醜態收場，讓人閱讀之餘往往忍俊不住，但究其背後之寓意卻又十分之廣闊，以《百喻經》這樣雋永的寓言來傳達佛教精微，其簡潔而又犀利的說理方式，很容易的博得中國人喜愛。

(二)隱含讀者：商人與佛徒

佛陀之所以要說法，是為了傳道，而傳道說法則是面對大眾的一種傳播行動，因此有了所謂的主講者與聽眾。佛法的弘揚呈現在文字上，也具有相同的功能，《大智度論》說到：「眾生聽受種種不同，有好義者，有好譬喻者。譬喻可以解義，因譬喻心則樂者，如人從生端政，加以嚴飾，益其光榮。」⁷因此能夠從《百喻經》的文本之中，窺見佛陀說法的隱含讀者(implied reader)。

其內文嘲弄之對象有貧人或富人、國王或臣子、賈客(估客、商人)等等，其中以商人為對象的描寫最為特殊且值得玩味，並且有許多則故事是勸告佈施的描

⁵〔日〕加地哲定著，劉衛星譯：《中國佛教文學》(高雄：佛光出版社，1993)，頁 8。

⁶〔俄〕L.N.Mensikov：〈中國文學中的佛教寓言故事〉，頁 284。L.N.Mensikov 並推測認為：「中國出現譬喻經時(二~五世紀)，短篇故事集正流行。…譬喻經在中國編撰成書，就順應了中國宣經人和聽眾的口味。因此，不由得人推想，應該是此類佛教文學模仿中國文學才是…」(詳參頁 274-276)

⁷鳩摩羅什譯：《大智度論》，收入《大正藏》，冊 25，卷 44，頁 280。

述，像是對贊助者所說之故事。季羨林先生亦曾指出釋迦牟尼和他弟子以及再傳弟子同商人有多方面連繫，並認為世界上任何一個宗教，也沒有像佛教這樣，同商人有這樣密切的關係。眾所皆知，商人是一種以利益為取向的職業，與佛教的清心寡慾的教條修養是截然迥異的，那麼到底是為什麼二者有如此密切的關係呢？季羨林在其〈商人與佛教〉⁸一文中舉出許多漢譯佛典律藏中有關佛教僧侶與商人關係的記載，其中「過去世商主與佛的關係」更分類了二者緊依的關係如下：商人聽法，供養佛、僧；結伴旅行，成為風氣；對商人的信任；對商人的照顧；對商人的尊敬；互相利用，共同愉悅；菩薩前世捨命救商人；商人也拼命幫佛僧等。佛徒與商人的密切關係或許可以追隨到兩個根源⁹：釋迦牟尼佛當初於菩提樹下成佛之時，即遇到兩個商人的供養；而畢生支持如來佛的就是大商人給孤獨長者。

此外，佛教文學的傳播隨著僧侶的腳步而進入中國，尤其在南朝時，僑居中國的印度僧侶開始增多，以及中國貿易的逐漸繁盛，有了往來絡繹的「商路」。在《出三藏記集·求那毗地傳》中並曾提到於建元初時，來至京師的有王公貴勝、外國僧眾以及南海商人等，可見當時中印之間的商路逐漸成行，往來絡繹，一方面由於商業進行的繁榮，另一方面則是佛教思想的大舉入侵，從當時代多位崇佛的帝王可以見出佛教思想在中國的風靡程度。由這裡可以更確切知道《百喻經》的確是為了要使接聽對象(世俗大眾)人人能懂而產生的一本普及佛教閱讀物。

(三)笑話藝術及託喻式閱讀

《百喻經》漢譯的目的原來是為了宣揚佛法，但在無意間卻創造了極具中國化的寓言作品，除了以鮮活形象表現愚人式的寓言，也為中國的寓言文學創作之途增添了幾分光彩，並拓展了想像的空間，將中國寓言自哲理或勸戒帶入一種較趨近於詼諧幽默的過渡性時刻。此外，筆者亦注意到此一現象，《百喻經》裡的笑話比比皆是，但其故事之所以讓人感覺荒唐得幾近可笑，是因為故事本身常常

⁸季羨林：〈商人與佛教〉收於《季羨林文集·佛教》（《季羨林文集》第七卷，南昌：江西教育出版社，1998），頁107-205。

⁹季羨林先生亦認為商人與佛教二者思想同源，因而感情一致。在思想體系的問題上，從表面上看起來，商人似乎與什麼思想體系毫無關係；但是實際上是不能沒有關係的。商人的本質是想發財。想發財必須有創新精神，否則財是發不成的，至少是有侷限的。如果商人像保守的婆羅門那樣固步自封，相信天命，講什麼天不變道亦不變，他們就不會進取，不敢擺脫部落的束縛，因循守歸，寸步不行，那就絕不會發財。（頁193）佛教是新興勢力，反對種姓制度（當然有其侷限性），主張業報輪迴學說，說明種姓氏可以改變的。連婆羅門教的天老爺因陀羅也要受業報約束，不能永遠當天老爺，做了惡事（印度的神仙是能做惡事的），下一生可以轉生為豬狗。這種思想低級種姓聽得進去，農民和商人也聽得進去。農民看到種子能長出糧食，商人看到金錢能產生利潤，他們都非常容易接受業報學說。在這一方面，商人與佛教的利益和情感又一致起來了。（頁192）

在一小段敘述裡頭有笑話加上笑話的特殊「笑」果，因而不得不引人發噱，如第 6 則〈子死欲停置家中喻〉故事的陳述部分：

昔有愚人養育七子。一子先死。時此愚人見子既死。便欲停置於其家中。自欲棄去。

旁人見已，而語之言：「生死道異，當速莊嚴，致於遠處而殯葬之。云何得留，自欲棄去？」(笑話一)

爾時愚人聞此語已，即自思念：「若不得留，要當葬者，須更殺一子，停擔兩頭，乃可勝致。於是便更殺其一子而擔負之，遠葬林野。(笑話二)

時人見之，深生嗤笑，怪未曾有。¹⁰

文中說到一個蠢人的其中一個兒子死了，他便把自己的兒子屍體放在家中，自己離開家(笑話一)，有人跟他說屍體應該要埋葬，為什麼放在家裡，自己反而住外面呢？蠢人聽了之後就把另一個兒子也殺了，因為他認為這樣挑去埋葬時，擔子會比較好挑(笑話二)，因此當時人見了，都深深地嗤笑他，說這麼怪的事情以前不曾見到過。由此，也帶出了《百喻經》的另一項文本上的特色—「極短篇」，《百喻經》的每一則故事少不及百字，多不及千字，能夠在這樣篇幅短小的文字敘述裡，卻呈現出一種高潮、轉折的情緒，也是深受中國人喜愛的原因。此外，《百喻經》也展示另一種託寓(allegory)式的閱讀，如第 41 則〈毗舍闍鬼喻〉：

昔有二毘舍闍鬼。共有一篋、一杖、一屐。二鬼共諍，各各欲得。二鬼紛紜，竟日不能使平。

時有一人來見之已，而問之言：「此篋、杖、屐有何奇異？汝等共諍，瞋忿乃爾？」

二鬼答言：我此篋者，能出一切衣服、飲食、床褥、臥具資生之物，盡從中出。執此杖者，怨敵歸服，無敢與諍。著此屐者，能令人飛行無罣礙。」

此人聞已，即語鬼言：「汝等小遠，我當為爾平等分之。」

鬼聞其語，尋即遠避。此人即時抱篋捉杖躡屐而飛。

二鬼愕然，竟無所得。

人語鬼言：「爾等所諍，我已得去。今使爾等更無所諍。」

毘舍闍者，喻於眾魔，及以外道；布施如篋，人天五道資用之具，皆

¹⁰〔天竺〕僧伽斯那撰，求那毗地譯，張德劭注譯：《百喻經》(廣州：花城出版社，1998)，頁 15。

從中出；禪定如杖，消伏魔怨煩惱之賊；持戒如屐，必昇人、天。諸魔外道諍篋者，喻於有漏中強求果報，空無所得。若能修行善，行及以布施、持戒、禪定，便得離苦，獲得道果。¹¹

本文開頭「昔有二毗舍闍鬼，共有一篋、一杖、一屐」，而結尾陳述「毗舍闍者，喻於眾魔，及以外道；佈施如篋，人天五道資用之具，皆從中出；禪定如杖，消伏魔怨煩惱之賊；持戒如屐，必昇人天。諸魔外道諍篋者，喻於有漏中強求果報，空無所得。」由此可以看出整則故事都被指稱為佛教隱喻，這是極為特殊的，在中國文學作品裡更是少見。此外，於第 26 則〈人效王眼瞬喻〉，愚人故事本身也涉及一種直接的閱讀問題，其文結尾說到：

世人亦爾。於佛法王欲得親近，求其善法以自增長。既得親近，不解如來法王為眾生故，種種方便，現其闕短；或聞其法，見有字句不正，便生譏毀，效其不是。¹²

原本這愚人是為了討好國王而模仿國王的舉止動作，沒想到反而弄巧成拙，就像我們口語說的「好的不學學壞的」，反而惹惱了國王而遭懲罰。此文要諷刺的是，對佛教「方便」的誤讀，方便只是為了引領我們進入佛法，但若是不解心法，將錯以為的道理信以為真，那麼就如同弟子追隨的尊師成了倒師。而此閱讀主題也是佛教文學的一重要課題，因為佛教在傳播和傳抄過程中，勢必會產生許多的誤讀，甚至是翻譯上的問題，那麼「真理」和「原意」如何能夠直達無誤呢？下一節將探討《百喻經》所帶來的新閱讀觀念。

(四)解構：文學與藥

在《百喻經》的閱讀過程中，筆者發現有一種閱讀的後設可能，以閱讀為主題，在文字和寓意之間，隔闕著一道解碼的門檻，無論是對佛教義理所傳達的誤讀或者不慎其解，或是文字本身所包裹之下深藏不露的真理，閱讀自身成為了主題，而形成這樣的問題，實因佛經的翻印、流傳以及傳抄訛誤等等問題，乃至於不同文化不同族群所造成的不同理解，都會讓文字反而成了一種迷障。

在《百喻經》書卷末的〈偈頌〉寫到：

¹¹〔天竺〕僧伽斯那撰，求那毗地譯，張德劭注譯：《百喻經》，頁 87。

¹²張德劭注譯：《百喻經》，頁 15。

此論我所造，合和喜笑語。多損正實說，觀義應不應。如似苦毒藥，和合於石蜜。藥為破壞病，此論亦如是。正法中戲笑，譬如彼狂藥。佛正法寂定，明照於世間。如服吐下藥，以酥潤體中。我今以此義，顯發於寂定。如阿伽陀藥，樹葉而裹之。取藥塗毒竟，樹葉還棄之。戲笑如葉裹，實義在其中。智者取正義，戲笑便應棄。¹³

佛陀為大醫王，藥喻係為佛教傳統，那麼譬喻即如包裹的糖衣。「正法中歡笑，譬如彼狂藥。佛正法寂定，明照於世間。」在正法裡頭加上些戲語，就像在藥裡加冰糖一樣，讓眾人容易吞服且願意吞服，畢竟佛教艱難、深奧的經義，並不是普羅大眾都能夠接受或曉悟的，既然佛教之所以能夠自神聖莊嚴的殿堂步入民間，必緣於佛教自身的文學品性，即若《百喻經》此類的寓言故事集，然而《百喻經》在讀來滑稽戲笑之餘，如何能拋開其「玩笑」本身。讀者讀後所記得的應不是玩笑，而是在看此玩笑過後所得的「啟思」，〈偈頌〉續又提到「如服吐下藥，以酥潤體中。我今以此義，顯發於寂定。如阿伽陀藥，樹葉而裹之。取藥塗毒竟，樹葉還棄之。」目的在於闡釋佛理，佛法是一種苦毒藥，這些「包裹著糖衣」的一則則笑話，效用是為讓苦藥好入喉罷了，當明白了其道理，則戲笑的語言本身就該被丟棄，否則良藥就會變成新的毒藥(狂藥)，此外，這也如同語言文字上的自我解構，語言像一種魔障，如同真理與謊言，只在一線之隔，因此我們可以很明顯看出解構(或消解 deconstruction)，即是結構形成的「後設理論」。這樣類似的觀念理論，在西方著名學者德希達的文論《柏拉圖的藥》也曾指出過文學與治療之關係，在日學者高橋哲哉所著《德里達解構》一書中說到：「所謂《柏拉圖的藥(pharmakeia)》中的「pharmakeia」是什麼？「pharmakeia」無疑在使用著「pharmakon¹⁴」，…因此「pharmakon」就成為使用治療藥、盛毒、毒殺、流毒(流入水源等處)的意思。¹⁵」又提到：「文字(是) pharmakon，也就是它說既是治療藥又是毒藥。儘管看上去是治療藥，但實際上是毒藥。」¹⁶在《百喻經》的最後，僧伽斯那自動表明：「戲笑如葉裹，實義在其中。智者取正義，戲笑便應棄。」正是指在閱讀《百喻經》的同時，必須分解其文字語言上的各種結構，挖掘潛藏在結構下的底蘊，才能發現結構的事實與本質，進而得到正確之啟示。藉此即知佛教透過《百喻經》所要傳達之教義，對佛教思想甚或佛教文學中國化抑或佛教

¹³ 同上注，頁 202。

¹⁴ 「pharmakon」為希臘文，具有「補藥」與「毒藥」的雙重涵義。一譯者：《德里達解構》(石家莊：河北教育出版社，2001)

¹⁵ 〔日〕高橋哲哉著，王欣譯，卞崇道校：《德里達解構》(石家莊：河北教育出版社，2001)，頁 48。

¹⁶ 同上注，頁 48。

思想對中國文學所產生之影響也將有更清楚的認識。

四、結語

印度和中國都是古老的民族，也是早慧的民族，在其思想的醞釀過程中，皆有驚人的成果，將近三千公里長的邊界把這兩個相鄰的國家連接在一起，超過三、四千年的交流，把兩個偉大民族的手和心牽連在一起，長久以來和平無戰爭，只有不斷的文化交流和饗宴。印度對中國文化影響之深，如同季羨林先生所說的：「要想了解中國文化，最少應該瞭解從印度傳出來的佛教思想。」¹⁷而在所有文化交流中，有幾項非常重要的關係，如宗教方面、哲學方面、文學方面、醫學方面、語言方面和雕塑方面等等，其中本研究即是要探討佛教文學的部分，特別是佛教譬喻文學裡的傑作《百喻經》。

魯迅先生很重視印度文學，並曾對佛經中具有濃厚文學氣味的一部分進行過精細的研究，於其所著的《中國小說史略》中，一再地指出印度文學對於中國文學的影響，由此可知印度在世界上應該可算是最富有幻想力的民族，因此寓言和童話的產量非常豐富。當佛教崛起並開始傳播教義時，總是用新鮮有趣的隱喻來講佛的故事，以吸引信眾的加入，尤其是「譬喻」手法的使用，而此譬喻手法所構之寓言、想像之誇張、佛教偈文和驚人的數字、宇宙等觀念甚至是思想，構築了一個超現實的世界，超越了中國人的想像空間，而使中國人大大驚艷，其對中國文學無不侵入其最深層。魯迅先生十分重視《百喻經》，寫〈痴花鬘評記〉評介，說明了他對《百喻經》的喜愛和重視，

《百喻經》不僅為佛教初學者的入門書籍，在所有滑稽的事件、稚拙粗憨的人物形象背後，其荒謬的表象後面帶來什麼樣的觀念和啟發，都是我們需要仔細檢視並詮釋的，期望在我們深入解讀《百喻經》後，了解其所傳達的不僅僅只是宗教觀念，而是更深層的人生智慧。

¹⁷季羨林：〈從中印文化關係談到中國梵文的研究〉，收於《季羨林文集·中印文化關係》（《季羨林文集》，第四卷 南昌：江西教育出版社，1996），頁 8。

參考書目

一、專書部份

- 〔天竺〕僧伽斯那著，求那毗地譯：《百喻經》，《大正新脩大藏經》第四冊。
- 〔天竺〕僧伽斯那撰，求那毗地譯，張德劭注譯：《百喻經》，廣州：花城出版社，1998。
- 丁敏：《佛教譬喻文學研究》，台北：東初出版社，1996。
- 丁敏等：《佛學與文學》(佛教文學與藝術學術研討會論文集)，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1998。
- 〔日〕小野玄妙著，楊白衣譯：《佛教經典總論》，台北：新文豐出版公司，1983。
- 〔日〕加地哲定著，劉衛星譯：《中國佛教文學》，高雄：佛光出版社，1993。
- 〔日〕高橋哲哉著，王欣譯，卞崇道校：《德里達解構》，石家莊：河北教育出版社，2001。
- 季羨林：《季羨林文集·中印文化關係》，《季羨林文集》第四卷，南昌：江西教育出版社，1996。
- 季羨林：《季羨林文集·佛教》，《季羨林文集》第七卷，南昌：江西教育出版社，1998。
- 孫昌武：《佛教與中國文學》，上海：上海人民出版社，1996。
- 許章真譯：《西域與佛教文史論集》，台北：學生書局，1989。
- 陳允吉主編：《佛經文學研究論集》，上海：復旦大學出版社，2004。
- 普慧：《南朝佛教與文學》，北京：中華書局，2002。
- 魯迅《魯迅小說史論集—中國小說史略及其他》，台北：里仁書局，2003。

二、期刊論文部分

(一)論文

- 楊俊誠：《兩晉佛學之流傳與傳統文化之交流》，台灣師範大學國文研究所碩士論文，1991年5月。
- 羅媛邦(釋永祥)：《佛教文學對中國小說的影響》，中國文化大學印度文化研究所碩士論文，1987年5月。

(二)期刊

- 〔俄〕L.N.Mensikov 原著：〈中國文學中的佛教寓言故事〉，收入許章真譯：《西域與佛教文史論集》，台北：學生書局，1989。
- 丁俠：〈淺說百喻經中的寓言故事〉，收入趙樸初編：《儒·佛·道與傳統文化》，

北京：中華書局，1990。

陳清俊：〈百喻經析論〉，《台北師院語文集刊》第4期，1996。

蔡宏：〈百喻經中的佛學思想〉，《香港佛報》，第470期，1999年7月。