

論玄奘留学印度与有关中国 佛教史上的一些問題

石 峻

我国古代的大旅行家，僧人玄奘，俗姓陈，本名禕，河南洛陽人。依刘軻“大遍觉法师塔銘”所記，生于隋文帝开皇十六年(五九六)，卒于唐麟德元年(六六四)，享年六十有九(玄奘生年，傳說不一，陈垣先生所作“書慈恩傳后”，对于玄奘年岁，曾有考訂，可以参看，載“东方杂志”二十一卷十九号)，是我国历史上著名的佛教大师，在当时交通那样不方便的年代，他敢于远游印度的那种不怕困难的精神，得到国内外人民的怀念(参看唐段少卿“酉陽杂俎”前集卷之三)，以致逐渐把他一生的事迹神話化了，早在宋代已有“大唐三藏取經詩話”的出現，元代吳昌齡作“唐三藏西天取經”杂剧，更見發展便成明代文学家吳承恩長篇小說“西游記”的主角。玄奘在前代著名僧人旅行家法显、智严等“西行求法”事迹的鼓舞下，以唐太宗貞观初年私下出国，一路上真是千辛万苦，经历了十七年的長时期才回到中国。在印度入那爛陀寺(当时印度佛教的最高学府)，問学戒賢大师。后来在当地好几次大規模的学术辯論会上，他都取得胜利，因而享有極高的国际声誉，并且实际上已成为那爛陀寺的副院長之一，但玄奘始終不忘怀祖国，当时多少印度友人希望把他留下，一概婉言謝絕。由于唐帝国的强大，使得他在各方面的成就，自然得到了比前人更多的便利。归国时帶來大批印度的文化典籍和各种佛教艺术品乃至花木种子，曾在当时的首都長安(西安)公开展覽。回国后不久，与他的弟子辯机合作写成有名的“大唐西域記”一書，詳論前后見聞百三十八国(中所聞者二十八国)，是今日研究古代中央亞細亞历史地理方面的重要著作，特别是認識我們偉大的鄰邦印度过去的極有价值的文献。由于玄奘的声名和博学，使当时唐太宗一見面就非常賞識他的外交才能，但是他却謝絕了皇帝从政的劝告，請求專門翻譯他帶回来的大批佛典，有暇則兼事教学，在近二十年的努力，总計譯出經論共一千三百三十五卷。此外他还不时跟印度友人如智光、慧天等互通訊問，交換学术情报，并致送礼物。又应各方面的要求，把中国的古典哲学著作“老子”和印度已經失傳的“大乘起信論”(梁啓超作“大乘起信論考証”，采取了一部分日本学者的意見，疑为伪作，不确)翻回梵語，在中印兩國文化交流史上，作出了重要的貢獻，当代印度名学者拉德哈克里希南博士称赞他“是中印文化合作的

象征”(見“印度与中国”),真不愧我国历史上一位杰出的文化使者。玄奘通过長期翻譯的實踐,并总结了已往这一方面工作的經驗,有“五失本三不易”之論,比較了兩國語文的結構以及历史性的特点,提出了“既須求真,又須喻俗”的原則(詳道宣“續高僧傳”卷二“釋彥琮傳”),同时他在决定翻譯某一部作品之前,往往比較各种不同的本子,精密校勘,又参考旧有的譯本,审慎从事。在他的领导下,改善了国家大規模翻譯机构——“譯場”的組織,动員了国内各方面有学問的著名僧人,按照他們各人的專長,集体分工,共同努力,因此在我国翻譯事業的历史上是占有特殊地位的。他以終生忘我的劳动,不断地工作,想从佛教發源地系統介紹世亲护法一派“唯識之学”于我国。本文想从玄奘出国以前,他思想中反映未得解决的疑問,或是他所以要“西行求法”的目的,联系中国社会历史的發展,从思想繼承性方面,多少提供中国魏晋玄学的討論如何过渡到隋唐宗派佛学的綫索。

我們参考有关玄奘各种史傳,知道他在出国以前,曾問学南北,有明文可考的,如从慧景法师受“涅槃經”,严法师学“攝大乘論”,去汉川从空景二法师受学,后来到成都跟道基和他的弟子宝暹学“攝論”、“毘曇”,又曾从道振学“八韃度論”,从道深学“成实論”,从慧休学“杂心”“攝論”,旋入長安从道岳学“俱舍”,依法常、僧辨受“攝論”。就中法常、慧休同是曇迁弟子,曇迁便是真諦的高足。按迁后来为北方“攝論”宗师,亦融合南“攝論”宗与北“地論”宗者。道岳是僧宗弟子,僧宗并是真諦門下,慧休亦曾問学于他,并著“三藏(真諦)行傳”。他如慧景、宝暹等也莫不是一脉相承。至僧辨乃智凝弟子,智凝受学隋慧远大师,傳“地論”相州北派之学。若赵州深法师乃是志念弟子,志念为隋朝名僧,曾从道寵受学,也屬“地論”一派。……总的看来,可知玄奘在出国以前虽所学甚广,但是主要方面,則大体多屬真諦一系的“攝論宗”,兼習“地論师”南北兩派的学說。

据玄奘弟子慧立撰有名的“大慈恩寺三藏法师傳”首卷所記,他“西行求法”的原由是:

“法师既遍謁众师,备飡其說,詳考其义,各擅宗塗,驗之聖典,亦隱显有异,莫知适从,乃誓游西方,以問所惑,并取‘十七地論’以釋众疑,即今之‘瑜珈师地論’也。”由此可以明白玄奘对于他所承受的一派思想学說,乃至当时各家不同的解釋,并皆有所怀疑,这个問題便是他决心游学印度的动机(至于特別提到“瑜珈师地論”一書,可能是受到当时印度东来我国佛教学者波頗〔戒賢弟子〕宣傳的影响,詳道宣“續高僧傳”卷三),自然我們决不能把它看作是唯一的原因,可是我們要能知道他的問題之所在,或者多少可以見得当时中国佛教思想論譯的一般,可惜过去学人对此少有留意,但是他本人則一再提及,其中說得最明白的,如玄奘出發印度途中,啓謝高昌王(麴文泰)表有云:

“遺教東流，六百餘祀，騰會振輝于吳洛，識什鍾美于秦涼，不墜玄風，咸匡勝業，但遠人來譯，音訓不同，去聖時遙，義類差舛，遂使雙林一味之旨，分成‘當’‘現’二常，大乘(或作‘他化’)不二之宗，析為南北兩道，紛紜爭論凡數百年，率土懷疑，莫有匠決。……”(見慧立本彥棕箋“大慈恩寺三藏法師傳”卷一)

看了這段話，似乎足夠幫助我們明了他出國前思想上的疑問兼及游學動機的一個梗概。不幸歐西漢學家，如“慈恩法師傳”的英譯者比爾(Samuel Beal)之流，對於這一段原文，幾乎可以肯定的說，他是完全不曾了解，翻譯的真是錯誤百出，簡直莫知所云(參看Samuel Beal: 玄奘傳 The Life of Hiuen Tsiang p.p. 31—32)。於是這樣重要的文獻，在國外也多被人輕意的放過了。我們目前暫就前節所引玄奘一段“表文”大意，按所關問題，分別加以討論如下：

(一) 有關佛經的翻譯問題——佛教本是外土傳來的一種信仰和學問，對於過去一般不諳原文的我國人士，欲求了解，當然只有根據譯文，但是不正確的翻譯，每失原意，而通常讀者，無可奈何的，又只能“望文生訓”，於是往往弄的錯上加錯，所以要求能有一個正確的理解，真是相當困難的事，因此非是對於中外兩方語文同有極深素養的人，不能很好的擔負翻譯這個重任。可是我們知道中國在唐以前譯出的佛經，大多出自外人之手，或者是中外雙方學者一種非常勉強的配合，單獨由我國學者譯出的，確實太少，為的他們一般梵語程度太不夠了。如此叫我們聯想到“續高僧傳”一書評玄奘的翻譯，說他能夠“意思獨斷”，就是講在原文的了解上，無待多事商量，個人即可決定，比較過去情況來說，便知絕對是恭維他的話，前武漢大學教授朱東潤却道那是道宣(“續高僧傳”作者)有意譏諷玄奘的未能“將順眾意”，恐怕是太遠乎事實了(參看他的“大慈恩寺三藏法師述論”，載“文史雜誌”創刊號)。試看前引玄奘“表文”所稱佛教入華以後六百年間的翻譯大家，如：

“騰(攝摩騰)會(康僧會)振輝于吳洛，識(曇無讖)什(鳩摩羅什)鍾美于秦涼，不墜玄風，咸匡勝業。”

四者無一不是外國僧人。論到他們的漢文，也不是如後來傳說的好，即以姚秦一代僅有大師鳩摩羅什為例，他是玄奘以前最大的譯家，翻出經論近三百卷，但是他的漢文尚須弟子潤色(參看慧皎“高僧傳”卷七“釋僧叡傳”等)。其他一般學識平庸的，我想真是更不足道了。難怪過去北京大學梵文教授俄人綱和泰(Baron A. von Steel-Holteim)拿了一部北齊時所譯的佛經，用梵文原本對照解說，叫梁任公(啓超)幾乎笑倒了(詳“大寶積經梵藏漢六種合刊序”)。這樣，一方面外國人的漢文程度是如此的淺，另一方面我國人的梵文(或胡文)知識又是那樣的不高明，一旦遇到了重大的疑問，雙方同時實在很難

交換意見，確定是非，試想怎樣會產生出好的譯本？所以玄奘才不禁有：“遠人來譯，音訓不同”的浩嘆！

談到整個外來的佛教，因為在印度經過了長期的演變，到此時已與本來思想面目多不相同，它不特有南北地域的區分，先後大小乘的差別，甚且同是小乘，又有十八部紛紜的異說（詳“異部宗輪論述記”），皆屬大乘，亦見有“空”“有”不同的諍論（詳“成唯識論述記”、“大乘掌珍論”等書）。這些不同學派中不同的見解，當時人已感覺到很不容易確切地把握，更難籠統地批評它的是非得失。這不僅印度的佛教已經是如此，論到往後流行我國的佛教，因為那是不加選擇的輸入，隨之各人自己根據不同的要求和觀點，又在任意地加以發揮，這樣經過了長期的演變，其結果是只有複雜中更加混亂。所以玄奘接着才又感慨的說：“去聖時遙，義類差舛。”這話無意中也告訴了他同時人，佛教並非是個一成不變的思想，好像一件器物那樣簡單，一到中國就整個兒的來了。另一方面也在表示我國人對於這種外來思想（佛教）的接受，歷時既久，多能見到它的歧說紛紜，因此不願再事盲目的一味信仰先賢，免致矛盾百出，應該自家知所是非，可以定其取舍的時候了。所以此後寺院成為變相的門閥世族時，盛唐宗派佛學的特點，便是多以“判教”為一家思想的重心，如“華嚴五教章”（賢首大師法藏述），“天台四教義”（智者大師撰）乃至宗密“原人論”之類，作者多在有意結合了我國封建統治階級的思想 and 信仰（佛教以外的），並從各方面考慮到當時的社會影響，按照自己的理解，從事統一安排先後傳入各種不同學說的高下，構成不同的系統，即思想上的宗派。因為他們都是從信仰出發，不敢明言那些不同的意見非是佛說，於是論斷多陷於主觀的揣測，少有歷史事實的根據。但是存心進一步的求其可以統一這種外來的思想和信仰，使印度佛教能更好的為中國統治者、特別是僧侶階級服務的目的則是一致的。

此外與佛經的翻譯直接有關，附帶的還有一個譯本完備不完備的問題。就是印度本土大部的佛典，我們知道，原非一人一時所作，實在是一部叢書，因此有詳有略，可分可合，如“般若經”有大小品之例。過去有時限於人力或者由於經文原本的殘缺，人們常是只翻譯了些單卷，於是義理上每有不可通解的地方。佛教史上最著名的例子，如竺道生在“涅槃”大本未翻出以前，他高唱“一闍提皆得成佛”（按“一闍提”或“一遮案提”，“一遮”謂貪欲，“案提”謂目的，合言之，即以貪欲為唯一目的之人），借口所謂出世法中，無有貴賤，人人平等，為一切做惡多端的豪門世族，不得已出家時，雖依然過着奢侈的享樂生活，也可使人們改變對他的仇恨，製造了理論的根據，因此當時便有人罵它是邪說，及至“涅槃”大本出世，則又果如所言（詳梁慧皎“高僧傳”卷七，“竺道生傳”），到隋唐時代，當然還不免有類似問題的存在。所以玄奘在西行途中，對王祥校尉勸他不必遠遊時，曾

有如下的申明，說：

“奘桑梓洛陽，少而慕道，兩京知法之匠，吳蜀一藝之僧，無不負笈從之，究其所解。對揚談論，亦忝為時宗，欲養己修名，豈劣檣越敦煌耶？然恨佛化經有不周，又有所闕，故無貪性命，不憚艱危，誓往西方，遵求遺法。”（見慧立本彥悰箋“大慈恩寺三藏法師傳”卷一）

我們詳考他所受學一派的根本經典，如現行玄奘自譯百卷本“瑜伽師地論”（按此書名正譯應作“瑜伽行地論”或“瑜伽道地論”）一書，在他以前，梁代真諦三藏譯名“十七地論”，只得五卷，北涼曇無讖所譯名“地持論”，但成十卷，可知均非全本。這樣，便是“經有不周，又有所闕”，更增進他“西行求法”的決心了。

（二）“當”“現”二常的分辨——就是他表文上接着說的：“致使雙林一味之旨，分成當現二常。”按此所稱“雙林”，疑為娑羅雙樹之異名，傳說是釋迦入滅之地，應是用來象徵佛法的本義。可知這句話的大旨便是在說，佛教原來一貫的道理，因為受了傳譯的種種影響，以致分化成了“當常”與“現常”的兩派，雖然歷史事實不會如此簡單，但是他至少告訴了我們一部分的原因，特別是與中國思想家的關係。這個問題，玄奘在“基塔日自述誠願文”中也曾提到，如云：

“故有專門竟執，多滯二常之宗，黨同嫉異，致乖一味之旨。遂令後學相顧，靡識所歸。”（見“沙門玄奘上表記”，又“慈恩法師傳”第七卷）

此外唐太宗“大唐三藏聖教序”也有這樣的話說：

“昔者分形分迹之時，言未馳而成化，當常現常之世，民仰德而知遵。……”

據此看來，“當”“現”二常之譯，或者的確是他在出國前懷疑的主要問題之一。至於當時佛教上又見分別“形”“迹”二門的道理，如“聖教序”所說，雖也同樣是一個佛教煩瑣神學中的重要譯論，且與本節討論多有直接的關係，為避免在問題上額外生枝，暫且不作詳細的分辨。按“常”即梵語“涅槃”（Nirvana）的義釋，也就是“佛性”一語的別稱，而“佛”則原本是“覺”字的音譯。所以“佛性”即是所謂“覺性”或“悟性”（其實是一種神秘的不可知的境界）的異名。故“當”來“現”有之譯，即佛性“始有”“本有”之辯。言“本有”者，主張佛性與生俱來，先天而有，其體是“常”，不可以言生滅故。言“始有”者，即“當果”說，謂佛性必須成佛後始得，當果而見，後天所有。不然，則人人本來是佛（所謂“覺者”），何以尚待修持。我們暫且不管成佛是否可能那種問題的本身就是虛構，如何歪曲了客觀社會等級制度的反映，但是這個神學問題的現實意義，無可懷疑的，基本上則在希望明確當時僧侶階級中個人的統治地位是先天決定的還是後天努力修行的結果，怎樣會從一個普通人變成統治者在思想轉變過程中先後不同的關係。這種譯論的擴大，從佛教

的發展史來講，固然部分要受到外來思想傳播的影響，即自關中地方羅什等所提倡一派（般若宗）學說盛極轉衰之後，“成實”“涅槃”相繼風行，比較注重修行証果，中國佛學的根本討論，乃漸從“知”的問題轉到“行”的問題，其實更重要的是反映了當時佛教寺院內部上層當權派與被統治的下層，乃至統治者與統治者之間的矛盾已更見露骨和日形尖銳化了。往後傳說一代大師傳受“衣鉢”，往往不敢公開舉行，甚至秘密中被人發覺的繼承人也難免有生命的危險，如有關著名的禪宗六祖慧能受記的故事，便是一個很好的例証（詳“壇經”等書）。這樣，上接魏晉時代“玄學”的根本問題，亦即怎樣才可以具體地調和“名教”與“自然”的衝突，幻想做到最高統治者可以是“無為而無不為”（按“無為”指“自然”一方面，“無不為”指“名教”一方面），換言之，就是人人在為巩固他的統治做了許多事，本人不用費心的一一過問，但又可以安享其成的主觀願望，在這種情況下，自然也可以考慮給予部屬在自己工作範圍內一定的權利。這種相關的討論給予上述問題的研究以無形的影響。當時我國學人，根據不同的立場和要求，對於佛教中理想的統治者，什麼是根本的條件，什麼是次要的條件，也各有推測，於是涅槃佛性的討論，乃成功南朝佛教的中心問題。其時流行學派之多，依唐均正“大乘四論玄義”卷七有“本三家末十家”的分別。此外吉藏“大乘玄論”，元曉“涅槃宗要”……等，亦皆有記載，雖各書分家不盡一致，但基本問題則大体相同，可以互相參看。刻下僅就玄奘出國前受學各家的思想，並且流行當代，有關佛性“本有”“始有”之辨的意見，略加轉述，以見一斑。如“地論”師說佛性有二種義，吉藏“玄論”卷三論之曰：

“但‘地論’師云，佛性有二種：一是理性，二是行性。理非物造，故言本有；行借修行，故言始有。”

這是把“佛性”分作“理”與“行”的兩方面，說“理”是不由造作的，可謂“本有”；“行”是有所作為，只能言“始有”。假說佛性一體同具這“理”“行”兩種屬性，當然一方面可以說是“本有”，另一方面也可以說是“始有”，借此推論那兩種不同的意見，本來並不衝突。“地論”師便是這樣形而上學地處理了“當”“現”二常之諍的一種學說，可見他們實在是不明白一般“理”“行”兩者辯證發展的關係，其目的無非在證明他們信仰的對象，一種精神的實體，所謂“理性”的永恒存在罷了。其二，如“成實”師明“本有于當義”，均正說：

“但解本有有兩家，一云，本有于當。謂眾生本來必有當（謂當來）成佛之理，非今始有成佛之義。‘成實論’師宗也。”

這是歪曲了事物的發展與其相對穩定性的關係，企圖虛構兩種不同性質的存在，從而形而上學地取消一件事物在不同時期會產生根本不同的情況，其間有“新陳代謝”的鬥爭。如說一個人同時可以既是少年，又是老年，於是某少年的概念好像便可以同時包括他未

來的老年了。或者在說老年存在之“理”在少年時本已有了，只是潛伏着，不過要老年來時才成現實。這樣把“理”字的意義僵化了，看作是永恆存在的精神實體，這就是“成實論”師的客觀唯心論。它與如前“地論”師那種分別“理性”與“行性”，因而既可說是“本有”也可以說是“始有”的，同樣是一種調合之見。這些分辯，一方面看來，不過徒然成功一種概念的遊戲，顯然當時玄奘還不能滿足這種似是而非的兩可之說。

(三) 正因佛性問題——結束了“當常”與“現常”之辯的討論，我們不妨再進一步的來一談與此密切相關的正因佛性問題，即在解說作為信仰對象的最高的“精神實體”，其實就是“神”，它的發生作用是有條件的還是無條件的，佛教史上所謂“感應有緣”和“感應無緣”的分歧（前者如竺道生，後者如釋法瑤），與此可謂密切相關。這一類的問題，不妨叫作“體”“用”之辯，在一種意義下勉強也可以說在討論一種“根據”與“條件”的關係。按所謂“正因”，約略相當於我們現在所說“內因”，按所謂“緣因”，約略相當於我們現在所說“外因”。如麥芽之生長，種子是“正因”，日光水分等是“緣因”，所以但有“正因”若無“緣因”，則不能有果，但有“緣因”而無“正因”，則豈但無果，“因”亦不成。換句話說，所謂“正因佛性”為何，即在追問假想可能成佛的“內因”究竟是什麼？“當常”與“現常”之辯，不過在求判明其間內因（正因）與外因（緣因）相互作用的關係。因此正因佛性為何，與上節所論“當”“現”二常之辯，實在是同一問題的兩方面。當時我國僧人對此甚多主觀的推論，乃有各家不同的學說，略見上述。總之，這也無非表示我國當時僧侶階級個人出身和社會關係的複雜，在內部矛盾日益尖銳化時期，對於外來佛教信仰（如“涅槃”等經所說）特有的一種反應。根據玄奘學歷，我們知道他在出國前實多受學真諦系統之“攝論”宗。關於真諦一系的佛性學說，元曉“涅槃宗要”有云：

“第六師阿摩羅識真如解性為佛性體。如經言，佛性者名第一義空，此真諦三藏義。……”

依均正“大乘四論玄義”所記末第九家以“無垢識”為正因佛性，恐怕也是在指這一派的佛性學說。至於玄奘同時也受影響的“地論師”一派的佛性學說，雖則他們內部的意見也未必完全一致，但是其中必有與前派不同的，如吉藏“大乘玄論”所說：“以阿黎耶識自性清靜心為正因佛性。”

至於根據今日我們認為正確的辯證唯物主義來徹底批判“攝論”宗與“地論”師兩者錯誤的實質，那已不是這篇短文所能勝任的了。

考慧立在所著“慈恩法師傳”第十卷中，也曾詳細討論玄奘的求法因緣，說：

“至於黎耶是報非報，化人有心無心，和合怖數之徒，聞熏滅不滅等，百有余科，并三藏四含之槃根，大小兩宗之鉗鍵，先賢之所不決，今哲之所共疑，法師亦躊躇此文，

快快斯旨。……”

可見当时人对于玄奘出国前，存在着佛教思想史上的各种問題，也多有所了解，只怕难得一个确切的答案罢了。其实此中某些煩瑣神学問題的产生，原因也許非常簡單，即一部分僧人可能是对于过去真諦三藏于八識(阿黎耶識)上更立九識(阿摩罗識)义，表示怀疑。又“攝大乘論”实际亦只說八識，不举九識(參詳下文)。真諦是別依“楞伽經”及“決定藏論”(乃旧譯“瑜珈师地論”之一部分)等，唱九識义。关于真諦之学說，圓測“解深密經疏”卷第三略記如下：

“真諦三藏，依‘決定藏論’，立九識义，如九識品說。言九識者，眼等六識，大同識論。第七阿陀那，此云执持，执持第八为我我所，唯煩惱障，而無法执，定不成佛。第八阿黎耶識，自有三种：一解性黎耶，有成佛义。二果报黎耶，緣十八界。故‘中迈分別偈’云：‘根塵我及識，本識生似彼。故彼論等說，第八識緣十八界。三染污阿黎耶，緣真如境，起四种誘，即是法执，而非人执。’依安慧宗，作如是說。第九阿摩罗識，此云無垢識，真如为体。于一真如，有其二义。一所緣境，名为真如及实际等。二能緣义，名無垢識，亦名本觉。具如‘九識章’引‘決定藏論’‘九識品’中說。”此真諦誤“阿陀那”为第七“末那”一事，則其以“阿摩罗”(即庵摩罗)为第九識即“真如”，及以第八“阿黎耶”为“真妄和合識”等，所以成此推論，这可能是原由印度的师承不同，或者是真諦对于世亲的学說有所誤解，均未可知。因为并不是什么特別重要的問題，所以就暫不拟作詳細的討論了。

(四)“地論”师相州南北兩派之譯——紧接上文，我們要來研究玄奘自述“西行求法”的动机之一，根本問題且与前节相关，当时流行中国佛教史上兩個学派之譯，即前引玄奘“表文”上所說的：“大乘(或作“他化”)不二之宗，析为南北兩道。”我們要是能够知道他所說的南北兩道，究竟是指的什么派別，便可以更加明了他的疑問。根据本文前节所述玄奘的求学經歷，得知他在出国前，实际上承受了“地論”师多家的学說，因此这个南北兩道思想的不同，我們似乎不能只看作是泛指一般南北佛教的对立，應該包含更有与其所学專門教理上的分歧。原在北魏宣武帝时有梵僧菩提流支、勒那摩提及佛陀扇多合譯世亲的“十地經論”，这是“地論”宗崇奉的根本正典，也就是大本“华严經”第六会中“十地品”的釋論，所以后来华严宗鼎盛的时候，“地論”师就跟它融成一体了。道宣“續高僧傳”首卷“菩提流支傳”詳記三人当时譯經的情形說：

“当翻經日，于洛陽內殿，流支傳本，余僧參助，其后三人乃徇流言，各傳师習，不相詢訪。帝以弘法之盛，略叙曲煩，敕三处各翻，訖乃參校。其間隱沒，互有不同，致有文旨，时兼异綴，后人合之，共成通部。見宝唱等录。”

此文明說他們三人因為意見不同，“各傳師習”，也許還與互爭主譯的地位有關，所以分地翻譯。“十地經”且原有三本，經後人合為一部。究竟當時詳情如何，今日我們或者難予斷定，而“地論”師後來分成南北兩派，則的確與此事不無關係。原為慧光師事勒那摩提，道龍師事菩提流支，分途傳受，往後由於利害衝突，各自標榜，夸大思想上的分歧，即漸轉成所謂“相州（河南彰德府）南北兩道”，人們依地域稱前者為相州南道，後者為相州北道。至於那兩道的學說究竟如何的不同，依唐釋湛然“法華玄義釋籤”卷十八云：

“陳梁已前，弘‘地論’師，二處不同。相州北道，計阿黎耶以為依持，相州南道，計于真如以為依持。此二論師，俱稟天親（世親），而所計各異，同于水火。”

又“法華文句記”中亦云：

“古弘‘地論’，相州自分南北二道，所計不同。南計法性生一切法，北計黎耶生一切法……”

其實這也是一種變相的正因佛性學說之不同，與“當”“現”二常之諍，皆有論理上直接的關係。南派主張“法性生一切法”，但“法性”是“空”，即是在講“一切如幻如夢如泡影”，從而否認客觀現象的物質性，這是一種徹底的主觀唯心論。但是這種簡單的否定一切，會給宗教信仰帶來一系列的問題，就是既然沒有物質的實體，那麼是什麼在輪迴，什麼在成佛，這一套迷信的宣傳，便都失掉了立足之點。北派主張“黎耶生一切法”，就是假說有一種不現形迹的，但又能集合各種行動的影響把它轉移到後代去的“種子”，這種精神的實體，就是所謂“阿黎耶”（或作“阿賴耶識”，亦即“藏識”），他們說一切物質現象都是由這個莫明其妙的“阿黎耶”所產生的。這樣在主觀唯心論的基礎上又加上了一些客觀唯心論的因素。他們反對唯物論思想和為宗教服務的目的則是完全一致的。其實在印度有長久歷史的所謂大乘“空”“有”兩宗的爭論，簡單說來，也不過是如此。但在我國封建社會宗派佛學時代，聯系到寺院經濟剝削制度的特點，在佛教內部思想的鬥爭上，便可成功重大問題，甚且可以引起其它地區更多派別的糾紛，所以道宣“續高僧傳”第七“道龍傳”結尾有這樣的議論，說：

“龍在道北，教半宜四人，光在道南，教憑范十人，故使洛下有南北二途，‘當’‘現’兩說自斯始也。四宗五宗亦仍此起，今則闕矣，輒不繁云。”

總括以上所說這等學派的諍論，以及與此相關各種不同的意見，加之歷代相傳翻譯上的一切疑難，真是有如玄奘表文上說的：“紛紜諍論，凡數百年，率土懷疑，莫由匠決。”究竟誰是誰非，想從外來學說的發祥地（印度）取得最後的裁判，借此調解中國佛教內部思想的紛爭，站在僧侶階級的立場為統一的祖國服務，這也許便是玄奘求法印度所欲解決的主要問題，叫他“不惜身命”決心西游的目的。

但是玄奘留学印度以后，究竟怎样来回答他过去这些疑难呢？首先关于佛性学说的译论，无疑是采取了他印度的老师戒贤所传护法一派的意见，那就是所谓“有五种性”的说法：（一）声闻种性，（二）独觉种性，（三）如来种性，（四）不定种性，（五）无有出世功德种性。把人分为如上五类，说前四种人，虽然不可能肯定有如何长短的时限，但最后都能达到一定的成果，至于第五种人，有情无性，则无论如何是不能成佛，所以归根到底，还是先天决定的。跟六朝以来讲“涅槃”的学人所说“一切众生皆可成佛”的宗旨，显然有所不同，虽然如此，但是在世界观方面，主张也不应该就反对“一切有情之类，皆有佛性，皆当作佛”。这是为什么呢？因为在理论上肯定有一种人绝对不能成佛，即在佛的精神作用之外，还有客观独立存在的东西，那就等于否认了作为信仰的神的无边威力，从而使佛教的彻底唯心论陷于两难的境地。其次关于解释作为轮回依据的精神实体，则主张所谓“本（有）新（熏）合成种子说”，不同意说“种子”全是固定本有的，新起行动的影响，也可渗透进去，成为“种子”，实在同样是采取一种调和折衷的态度。至于玄奘在印度曲女城大会上所作非常有名的“真唯识量”（如“宗镜录”所引），则企图从认识论上根本取消作为感觉对象的实在性，从而建立一种彻底主观唯心论的体系。自然，从这些神学问题的解答上，作为佛教大师的玄奘我们不可能要求他是一个唯物论者。虽然如此，但是他一生在团结当时佛教内部为统一的祖国服务，在加强亚洲各国文化的交流方面，还是作出了不少的贡献，依然是值得我们纪念的。

以上略述玄奘“西行求法”所待解决的各项问题，对于它们的内容以及思想的性质，我们要是详加研讨，便知这些问题的所以产生，虽然不脱外来学说的影响，实在也是我国社会政治乃至文化在发展中特有的一种反应。如关于翻译外来思想（佛教），因为不能深通原文，强解术语，相承日久，积累而成的疑问；或是由于魏晋玄学“本末有无”之辩，“自然”与“名教”之辩影响下的余波。这种讨论的意义，显然与印度本土佛学问题，性质多少不同。至于以上这些佛教史上日积月累而成的冲突疑难，何以到玄奘时乃见著明，这个理由，我看一方面固然是由于他思想上的特别敏感，事实上恐怕是时代缘会使然。因为我国南北朝时代的佛教，由于政权对立的形势，兼在不同学风的影响下，一般染有贵族阶级生活习惯的僧侣，思想上本已多有不同地域的区分。隋朝在统一了全国之后，于是相应的在佛教上也来了一个集中研究的提倡，使各种信仰都能更好的为新建立的统一政权服务，玄奘生地洛陽，因此也成功全国佛学中心之一，如“慈恩传”首卷所说：“初，煬帝于东都（洛陽）建四道场，召天下名僧居焉。其征来者皆一艺之士，是故法将如林。……”佛教各派领袖，既然集合在一处研究，自然大家交换思想的机会日多，彼此不同的意见，便更容易被人发觉，再则是社会上存在着的有历史性的佛教与道教之争，乃

至由封建統治階級當權派與寺院經濟在一定程度上矛盾的矛盾所引起的各項具體問題，他們為了鞏固僧侶階級的既得權利，為了適應新情況的需要，佛教思想內部雖在相互排斥中也有統一的要求。據說玄奘幼年又是一位勤學好問的人，且曾“遍謁眾師，備飡其說”，他個人疑難怎不與日俱增呢？

最後，我們還要談到不同民族文化的交流在如何相互影響的重要問題，即是人們要想真的了解一種外來思想，尤其是各大家的哲學體系，往往牽涉的方面甚多，如社會性質和階級立場等。對於外來佛教的研究，自然也不能例外。我們知道，原始佛教思想本是古代印度第二階級（種姓）——帝王階級（刹帝利）領導其他階級共同對抗第一階級——僧侶階級（婆羅門）思想信仰的產物，後來同是佛教也有各種學派之爭，乃至一致反對所謂“外道”之爭，而佛家哲學的發展不過是他們長期間不斷以更細緻的唯心論來反駁一切新的帶有唯物論因素思想的總結。佛教在印度有占統治地位時代也有不占統治地位時代。但自傳入中國以後，思想戰綫的情況跟原來本土多少不同，如佛教在印度是本國的，對中國來說則是外來的，因此過去一般反對佛教的思想往往與反對外族的侵略聯繫在一起，於是階級矛盾之外又加上了反民族壓迫的矛盾。中國封建社會最高統治者（例如唐太宗）往往同時提倡各種不同的宗教信仰為鞏固中央集權的專制主義服務。中國歷史上一般在寺院經濟的擴大剝削範圍影響到政府的稅收太大時則主張裁抑佛教，但是在相反的情況下，又實行保護佛教的政策，因為它首先可以為失敗的政治人物安排出路，取得暫時緩和國內矛盾的效果。而歷史上個別有才干的僧人，因為接近統治階級當權派，他們不常被懷疑有可能篡奪自己地位的危險，反而容易得到信任和重用，其結果也影響到某些宗派的畸形發展，但寺院有時也可以成功反抗罪惡統治的據點，如此種種複雜的情況，使得中國佛教思想的重點問題隨時有所轉移。因此對於中國佛教的研究，似乎決不能離開時空條件，內外各種思想鬥爭的情況，完全孤立的抽象來看問題。事實證明，作為佛教大師的玄奘本人一方面頗能懂得這個道理，例如為了明確他所介紹一派思想的历史地位，顯示後來居上，他回國以後的翻譯並不限於自宗的典籍，如“一切有部”劃時代的結集，“大毗婆沙論”二百卷，小乘論藏部名作“俱舍論”，並及存心駁難前書的“順正理論”（亦名“俱舍論”），都是洋洋大著，乃至大乘空宗（般若宗）的正典，中國“佛藏”中第一巨構，六百卷本“大般若經”，均出玄奘手筆。他在印度留學期間，個人且不惜與彼邦當時風尚立異，高倡“空”“有”兩宗，不相違反，以為當今之諱，失在傳人。於是用梵文寫下“會宗論”三千頌（今佚），公開來表示他的意見（詳慧立本彥棕箋“大慈恩寺三藏法師傳”卷四）。為了解各種反對派思想的情況，玄奘在印度且曾廣學婆羅門教經論，回國後還選譯了中國“佛藏”中僅有兩種所謂外道書之一的“勝宗十句義論”（另一種

是真諦譯的“金七十論”)。問題在一切受社会历史条件所局限的民族文化,特別是一种特殊的宗教信仰,要想全盤的移植异土,希望得有同样的結果,事实上恐怕是很困难的,所以玄奘个人的事業,后来人真是难乎为繼。当时从他受業的弟子,考諸史傳,可說荟萃了各邦人士,長安儼然已經代替印度作了国际上佛学的重心,尤其是东亚各国求法的目的地了。关于玄奘个人努力工作的情况,“慈恩法師傳”說,自唐高宗永徽改元(六五〇)以后,專务翻譯無弃寸陰,每日自立程課,若晝日有事不充,必兼夜以續之。……至三更暫眠,五更复起,讀誦梵本,朱点次第,拟明旦所翻。每日齋訖,黄昏二时,講新經論,及諸州听学僧等,恒来决疑請义。……日夕已去寺內弟子百余人,咸請教誡,盈廊溢廡,皆酬答处分無遺漏者。……”梁任公因称之为“千古学者之模范”(詳“佛典之翻譯”)。但是他这样孜孜不倦从事介紹的这种專門而又煩瑣的記誦,除了以佛学为职业者外,当时我国其它任何方面皆無此需要。就是后来佛教經院派講述的人們,也只憑書本,咬文嚼字,但重文句,不注意理解,即如玄奘著名弟子窺基的“唯識論述記”,普光的“俱舍論疏”,虽說都是不可多得的著名的大書,为我們保存了許多印度古代的宗教哲学史料,應該肯定它的貢獻,但也的确正同汉儒經生之業,真是“博而寡要”,且使这种研究更見脫离了客观社会的需要,因此唐代以后玄奘个人的名望虽高,但是他所介紹的一派法相唯識之学,后来除了極少数的人間常注意之外,在我国思想史上几乎招致中絕的命运。

总上所說,便可見得此一代高僧(玄奘)之所以發願西游,联系有关我国佛教思想史的一些問題来加以考察,便知不是一件很單純的“拜佛求經”,真可說是具有重大的历史意义,那么玄奘个人今日为我們所不能忘怀的貢獻,則不仅在加强了中印兩大鄰邦历史上文化交流的友誼而已。

后記

这是作者一九四〇年暑假在昆明写成的一篇旧稿,現在加以整理补充,公开发表,除了文字不够通俗,更难免存在錯誤,供进一步研究中国佛教史同志們的参考。其中个别論点,曾承湯錫予、向覺明兩位先生有所指正,并致謝忱。

一九五六,四,一,北京。