

## 淺談「漢傳佛教」的回傳印度

曹仕邦

去歲曾參聽一個國際研討會，研討的主題是「漢傳佛教」跟其他文化的交流。聽講之後，頗感失望。因為會中宣讀的論文多屬有關中國境內佛教活動，至於論及「漢傳佛教」跟不同文化接觸與交流者不多見，而且往往屬於泛泛而論之作而已。

不特此也，仕邦發現與會的學人們似乎不知道「漢傳佛教」其實指「中國化」之後的佛教，更不知釋迦遺教來華後如何被「中國化」？大抵他們以為中印文化久經交流，則佛教來華之後，日久當然會有所改變而已。

其實，佛教之所以被「中國化」，是有線索可尋的，因此仕邦撰寫了〈「漢傳佛教」如何形成的私見〉<sup>1</sup>。

由於這次聽講，仕邦不禁想到一個問題，這就是佛教既已被「中國化」，那麼這經過華夏僧俗改造後的外國宗教有無回傳她的發源地印度？由於長期研究這中國最重要的；最受華人信奉的宗教底發展史，憶起以前曾

接觸到一些有關史料，只是當日未加注意。如今再把它們搜尋回來，更加以整理，提供給大家知道如下：

東魏楊銜之（約五三一～五四七時八）撰《洛陽伽藍記》（大正藏編號二〇九二），其卷四〈融覺寺〉略云：

比丘曇謨最善於禪學，講涅槃（經）、花（華）嚴（經），（門下）僧徒千人。天竺國胡沙門菩提流支見而禮之，號為菩薩。（菩提）流支曉魏言及隸書。流支讀曇謨最大乘義章<sup>2</sup>，每彈指讚嘆，唱言微妙。即為胡書寫之，傳之於西域。（西域）沙門常東向遙禮之，號曇謨最為東方聖人（頁一〇一七，中）。

上引是印度來華僧人讀中國比丘所撰大乘佛學著作後讚嘆之餘，更主動將曇謨最作品譯成梵文的最早記載。何以言之？唐釋道宣（五九六～六六七）《續高僧傳

《大正藏編號二〇六〇》卷二三《魏洛都融覺寺釋曇無最傳》略云：

釋曇無<sup>3</sup>最（約五二〇時人）<sup>4</sup>，姓董氏，武安人也。偏愛禪那<sup>5</sup>，徒眾千餘，並是常隨門學。天竺沙門菩提留支見而禮之，號為東土菩薩。（留支）嘗讀（曇無）最之所大乘義章，每彈指唱善。翻為梵字，寄傳大夏<sup>6</sup>。彼方讀者，皆東向禮之為聖人矣（頁六二四，中下）

據本《傳》，曇無最本姓董氏，屬中國的武安人，則《大乘義章》是華夏僧人的著作。雖然道宣書這部份是據《洛陽伽藍記》所載而執筆，但這也表示了道宣相信菩提流支將最公所著譯成梵文一事為確。《大乘義章》得菩提流支讚嘆並主動將它譯作梵文然後傳回西方；而西域諸沙門拜讀之後，都欽崇得「東向遙禮之，號曇最為東方聖人」，足見這一著作有西僧所不及之處！猶有進者，菩提流支並非一位平平無奇的來華西僧，《續高僧傳》卷一《魏南臺永寧寺北天竺沙門菩提流支傳》略云：

菩提流支（Bodhiruci，約五〇八～五三七時人），魏言道希，北天竺人也。遍通三

藏，志在弘法。遂遠征蒞左。以（北）魏永平之初（約五〇八）來遊東夏（頁四二八，上）。（來華後）凡所出經三十九部，一百二十七卷<sup>7</sup>（頁四二八，下）。

據《傳》所言，菩提流支是一位貫通佛學的三藏法師<sup>8</sup>。再者，他來華後譯出的《金剛經》<sup>9</sup>，至今仍屬非常流行；為許多人現在朝夕持誦的一部聖典<sup>10</sup>。既然一位學通經、律、論的三藏法師也主動將《大乘義章》譯作梵文並傳回西方，若非曇無最的著作是有創作性、開拓性的佛學理論，菩提流支不會將此書向自己的同胞推薦！

唐義淨三藏（六三五～七一三）《大唐西域求法高僧傳（以下簡稱「求法傳」》（大正藏編號二〇六六）卷上《道希法師傳》略云：

道希法師（約卒於六七五左右）<sup>11</sup>者，齊州歷城人也。幼漸玄門，涉流沙，觀化中天。既住那爛陀（Nālandā），在大覺寺造唐碑一首，所將唐國新舊經論四百餘卷，並在那爛陀（寺）矣。（義）淨在西國，未及相見。（道希）住菴摩羅跛國，遭疾而終。春秋五十餘矣。（義淨）後因巡禮，見希公住房

，傷其不幸（頁二，上、中）。

上所述是華夏赴印度的求法師門主動將「漢傳佛教」向南亞洲僧俗介紹的事例。何以言之？道希入住那爛陀寺之後，在印度的大覺寺「造唐碑一首」，這「唐碑」應指以漢字刻造的石碑，大抵以華文向印度僧俗介紹中華佛教；而攜來的贈給那爛陀寺的「唐國新舊經論四百餘卷」也應是東漢至唐所譯出的漢文佛經，其用意當然既在顯示梵文佛經已有這許多譯本，以示佛教在華夏的蓬勃；另一方面，倘使這些譯本兼有華夏僧俗的注疏，則希公更爲了向西僧炫耀華人對佛理建立了許多新見解！

讀者也許會問，上述的唐碑與唐國新舊經論，印度僧俗會看得懂嗎？答案是肯定的！何以言之，自東漢時佛教來華以至道希之卒，前後五百多年。其妨西域沙門跋涉來華弘法之前，不錯曾艱苦地設法學習漢語，來華後更設法進修華夏的文字甚至儒學<sup>12</sup>，然而中、印文化經過五百多年的交流，古時的印度人中有能閱讀中文者不足爲奇的，尤其許多在華弘法時學通華語華文的西僧返國之後，會將所學傳授給有意往遊中土的僧俗！

〈道希傳〉所述是華僧將「漢傳佛教」介紹給印度人的具體事例，仕邦由是想到自三國以至唐朝，中土沙

門往印度求法的不絕於途，他們應該也會將家鄉的佛學研究成績向域外之人介紹啊！尤其人類有炫耀榮勝之心，華夏的求法者起碼會口頭上向印度人誇示漢傳佛教中人對佛家義理的新推展新理論的啊！

那麼有沒有這樣的具體事例呢？雖然仕邦找不到直接的記載，但卻幸運地覓得間接的記載。北宋釋贊寧（九一九～一〇〇一）《宋高僧傳》（大正藏編號二〇六一）卷二七〈唐京兆大興善寺含光傳〉略云：

釋含光（約七三二～七七九時人）<sup>13</sup>，不知何許人也。開元中見不空（Amoghrajīra，七〇五～七七四）三藏，乃依附焉。及不空西域，（含）光亦影隨，俄抵師子國。天寶六載（七四七）迴京。不空譯經，（含光）乃當參議華梵。屬師辛後，代宗（七六二～七七九在位）重（含）光，如見不空。（代宗）敕委往五臺山修功德。時天台宗（九祖）湛然（七一～七八二）嘗與江淮僧四十餘人，入清涼<sup>14</sup>境界。湛然與（含）光相見，問西域傳法之事，（含）光云：有（師子）國僧問及智者（天台宗四祖智顛，五三八～五八七）教法。梵僧云：曾聞此教定邪正

，曉偏圓<sup>15</sup>，明止觀，功推第一。再三囑（含）光為翻唐為梵附來<sup>16</sup>，某願受持。屢屢握手叮囑，願流布也。（含）光不知其終（頁八七九，中～下）。

據〈傳〉所言，不空三藏一行人來到師子國（今斯里蘭卡 [Sri Lanka 丁國]）之後，有當地梵僧向釋含光打聽中國智者大師所創始的佛理，並殷切期望通梵文的光公能把智者的著作訪成梵文再設法轉來，表示自己願意接受並修持這些垂夏的教法！

雖然依史傳所載看來含光並未如梵僧所囑而進行翻譯<sup>17</sup>，但〈含光傳〉卻透露了重要的兩點：

首先，天台宗自成立以來，從南北朝到唐代，都一直株守於今中國浙江省境的天台山，不甚向外宣弘，不似禪宗的極力拓展<sup>18</sup>。如今隔在萬里之外的師子國梵僧竟然風聞智者六師所創的新理論，而這些理論必然具有印度佛門中人所未聞的新奇之處，梵僧纔會企望含光能替他將智者著作訪成梵文，俾自己能夠持之研讀！

其次，由於梵僧亟亟要求翻譯，可見智者的著作一向未流入五天竺。換言之，智者的理論是通過口耳相傳而為梵僧所知。而口耳相傳之下，這些智者的理論必然跟原本大大走樣，是以梵僧纔殷切希望通過譯本而知這

些理論的真貌！

那麼，智者的新教法是通過何等人口耳相傳帶入印度的呢？不用說，當然是那些跋涉西行求法的華夏沙門。這些求法華僧們在印度生活期間，會在言談間不經意地將「漢傳佛教」的新見解向印度人講說，而他們談及的必然遍及許多方面，不止天台宗的理論一端！可惜史闕有間，無從再加追尋了！

緣於現存有「漢傳佛教」回傳印度的記載僅見前述的（一）菩提流支訪曇無最著作為梵文並傳回西域，（二）釋道希在印度立唐碑並將四百多卷「唐國新舊經論」贈給那爛陀寺，（三）師子國梵僧懇求釋含光將智者大師著作譯成梵文而外，仕邦更不能覓得有關史料。是以本文僅題作「淺論」，因為無法再深入探討故也。然而有關史料現存的僅有這三項，尤足見其珍貴！

讀者們也許會問：何以佛教傳入中國之後會另行發展出新的理論？釋贊寧在《宋高僧傳·含光傳》中的〈系〉<sup>19</sup>有如下講法，略云：

夫西域者，佛法之根幹也，東夏者，傳來之枝葉也。枝葉殖土，亦幹長矣。蓋東土之人敏利，何以知耶？秦人好略，驗其言少而解多也。西域之人淳朴，何以知乎？天竺好繁

，證其言重而後悟也。由是觀之，西域之人利在乎念性，東人利在快解性也。如無相空教出乎龍樹 (Nagajuna)，智者演之，令西域之仰慕；如中道教生乎彌勒 (Mitreya)，慈恩<sup>20</sup>解之，疑西域之罕及。將知以前二宗，殖於智者，慈恩之中土枝葉也。入土別生根幹，明矣。善栽接者，見而不識，聞而可愛也。又如合浦之珠，北土之人得之，結爲步搖而飾冠珮；南海之人見而不識，聞而可愛也。蠶婦之絲，巧匠之家得之，繡衣裳而成繡黻；終抽之姬見而不識，聞而可愛也。懿乎！智者，慈恩，西域之師焉，得不宗仰之乎（頁八七九，下）八八〇，上）！

據上引贊寧的論調，似在於強調華人的理解能力優勝於西域人印度人。是耶非耶？這種近乎本位主義的講法，仕邦不敢苟同。倒是湯用彤先生（一八九二—一九六五）在〈文化思想之衝突與調和〉中有一番話，略云：

一國的文化思想固然受外來影響而發生變化，但外來文化思想本身也經過改變，乃能發生作用。不然不能爲本地所接受，而不能生存。所以印度佛教到中國來，

經過很大的改變，成爲中國的佛教，乃得中國人廣泛的接受<sup>21</sup>。

湯錫予先生這番話，倒是一針見血地道出了佛教來華後能發展出新理論的原因。因爲她已成爲「中國的佛教」，自然有新的創見了。不過，贊寧以合浦之珠加工後結爲步搖；蠶婦之絲刺繡後成了繡黻來形容佛教經華人改造後有了新內容新面貌，倒是很貼切的描述，而且暗示佛教經中夏之人改造後已大大增值！

至於「漢傳佛教」的倒傳印度，看來並不成功<sup>22</sup>。不過華化後的佛教卻真個拓展了這一宗教的教區；延長了這一宗教的壽命！何以言之？佛教如今在發源地印度早已絕了<sup>23</sup>，而「漢傳佛教」的教區卻包括了中國和日、韓、越三鄰，這四國的人口加起來有十五、六億，而佛教在這廣大人口的地區之中，迄今仍屬最受到廣泛信仰的宗教！

### 註釋：

1. 見本刊九十四卷二期和九十五卷一期。
2. 曇謨最所撰《大乘義章》怕在隋朝（五八一—六一八）已失傳了。仕邦檢隋費長房（約五七四—五九七時人）《歷代三寶記》（以下簡稱「長房錄」）（《大

正藏》編號二〇三四）固然不載這部書，連釋道宣（五九六～六六四）《大唐內典錄》（以下簡稱「內典錄」）《大正藏》編號二一四九）也不載這部書。

按，道宣另一著作《續高僧傳·曇無最傳》有述及菩提流支譯《大乘義章》為梵文之事，如正文所述，而同一作者的《內典錄》卻不收最公這一著作，依默証法，此書可能在隋代已佚。不過，佛家經錄向來不願收錄華人的佛學著作，曇謨最的作品因此不見於釋門的目錄書，亦未可料。又按，《大正大藏經》的〈論疏部五、諸宗部一〉有《大乘義章》（編號一八五一～二二六卷，題為「隋慧遠撰」，然則這書非曇謨最的著作。也許，這是隋僧依最公舊作而有所增添而成吧！據此書頁八七五，下的一篇〈後記〉，這《大乘義章》是存於日本的一部華僧述作，缺卷二十一以下六卷。

3. 「曇無」與「曇謨」都是梵文 Dharmas 的音譯，華人譯其字義為「法」，是以知這位法師以梵名行世。可惜末一字的「最」雖然也應是音譯，但由於不知其義，無法依華文音譯將整個法號還原作梵文的羅馬拼音。按，古時中國僧人喜歡以梵文法號示現人前，如梁釋慧皎（四九七？～五五四？）《高僧傳》（大正藏編

號二〇五九）卷三〈宋廣龍釋曇無竭傳〉略云：「釋曇無竭，幽州黃龍人也。嘗聞法顯等躬踐佛國，乃慨然有忘身之誓，遂以（劉）宋永初元年（四〇二），招集同志僧猛、曇朗之徒二十五人，發跡北土，遠適西方（頁三三八，中～下）。同書卷十〈晉洛陽婁至山訶羅竭傳〉略云：「訶羅竭者，本樊陽人，多行頭陀，獨夜山野。至元康八年（二九八），端坐從化。弟子依西國法闡維之，焚燎累日，而屍猶坐火中，永不灰燼」（頁三八九，上）。按，釋曇無竭使用梵名面世，猶可說他為了西行求法時方便在域外酬對；而訶羅竭自披剃以至圓寂都在華夏，可見使用梵名，不一定為了出國參學。這一作風，大抵一如今日華人好取洋名如「彼得（Peter）」、「勞勃（Robert）」、「喬治（George）」之類而已。）

4. 《續高僧傳·曇無最傳》稱最公於北魏正光元年（五二〇）在佛道二教的辯論之中駁倒道士姜斌（頁六二四，下～六二五，上），故知這位華僧的大致年代。

5. 「禪那」是梵文 Dhyanas 的音譯，或簡稱為「禪」，故知「禪那」即《洛伽藍記》中的「禪學」。

6. 「大夏」是古時希臘人在中正細亞所建的國度，後來

為大月氏國所滅。道宣在這裡以「大夏」稱為「西域」的代稱。

7. 菩提流支在華譯出佛經的總數，佛家經錄所記稍有出入：《長房錄》卷九所誌為二十八部、一百二十七卷（頁八十五，下）八十六，中）；《內典錄》卷四所誌為三十九部、一百二十七卷（頁二六八，下）二六九，中）；釋智昇（約七三〇時人）《開元釋教錄》（以下簡稱開元錄）（大正藏編號二一五四）卷六所誌為三十部、一百零一卷（頁五四〇，下）五四一，中）。

8. 「三藏法師」的尊號如何取得？請參拙作〈玄奘與義淨被尊稱「三藏法師」的原因試釋〉，刊於《新亞學報》第十五卷，香港，一九八六。

9. 菩提流支譯出《金剛經》的歷史記載如下：《長房錄》卷九略云：「金剛般若經論三卷，天竺國三藏法師的菩提流支在洛（陽）譯」（頁八六，中，上）中）。
- 《內典錄》卷四略云：「金剛經般若波羅蜜經論三卷，沙門菩提流支譯」（頁五四一，上）中）。按《金剛經》是《金剛般若波羅經》的略稱。至於《續高僧傳》。菩提流支傳》未提及這一聖典的譯出，因為道宣在《傳》中已申明流支所譯經典「具列唐貞觀內典

錄」（頁四二八，下）。

10. 據仕邦所考，從唐朝至清代，有關《金剛經》的注疏有六十七種；誦經得靈祐的感應傳有八種（參拙作〈西遊記若干情節本源九探〉頁四九，刊於《書目季刊》二十一卷四期，台北，一九八八）。據此可見這部聖典在華夏的風行。

11. 道希法師圓寂的大致年代，其推測如下，《求法傳》卷下有撰人義淨三藏的自述，略云：「（義淨）」于時咸亨三年（六七二）坐夏揚府（揚州，今中國江都市一帶）。初秋，忽遇龔州使君馮孝詮，隨至廣府（今中國廣州市一帶）。（抵廣府後，馮孝詮）合門眷屬，咸見資贈，庶無乏於海途。至十一月，遂乃面翼、軫（「翼」與「軫」是南方的星宿，此指南航行），背番禺。似山之濤橫海，如雲之浪滔天，未隔兩旬，果之佛逝（Srivijaya，即今印度尼西亞國的大島蘇門答臘Sumatra）。經停六月，漸學聲明。（佛逝）王贈支持，送往末羅瑜國。復停二月，轉向羯荼（今馬來西亞國的吉打）（Kedha州）。至十二月，舉帆乘（佛逝）王舶，漸向東天（竺）矣。從羯荼北行餘日，至裸人國（尼科巴 Nicobar）群島）。從茲半月許，望西北行，遂達耽摩立底國（Tamralipti

，今印度的 [Tamiluk]，即印度之南界也。去爛陀（寺）可六十餘驛。於此創（開始）與大乘燈師相見，留住一載，學梵語。遂與（大乘）燈師同行，取正西路（往那爛陀寺）」（頁七，下）八。據上所引，義淨啓航經佛逝國、未羅珣國和羯荼，而且羯荼的「十二月」纔再航向東天竺，依時日計算，這「十二月」應是啓航後的明年年底，也就是唐朝咸亨四四年（六七三）的年底。自羯荼航經裸人國的二十五天左右始達印度本土的耽摩立底國。換言之，義淨抵涉天竺，已在咸亨五年（六七四）的年初。跟著，淨公在耽摩立底留住一年以便學習梵語。然後再與大乘燈啓程往爛陀寺，然則他在印度首途西邁，已在相當於唐朝的上元二年（六七五）。及至義淨住進爛陀寺之後，始會想到訪尋有哪些中國沙門在印度求法，但他到庵摩羅跋國時，道希已圓寂而無緣見面。仕邦據上所討論，假定道希謝世於六七五年左右。按，前引義淨（自述）稱淨公於佛逝國「漸譽聲明」，「聲明」是梵文的代稱，據唐玄奘三藏（六〇二）六六四）口述，譯辯機（約六五四）六四九時人）筆受的《大唐西域記》（大正藏編號二〇八七），其卷二略云：「（印度人）七歲之後，漸授五明大論。一曰聲明，釋詁訓

字，詮目流別」（頁八七六，下），既然「聲明論」是講「釋詁訓字」，當然所指的是梵文的訓話，故「聲明」可指梵文。至於義淨抵達度本土之後更花一年時間去「學梵語」，這有兩個可能。一者，淨公在亞洲本土延師深造自己的梵文；二者，他在佛逝國時所學梵文發音不標準，故在印度再延師加以糾正，故〈自述〉中特別標示「梵語」二字！

12. 參拙作〈淺論中國求法僧俗出國前、後學習域外語文的機緣〉頁二五〇）二五四，刊於《中華佛學學報》第十期，台北，民八十六年。又參拙作《中國沙門外學的研究——漢末至五代》頁五一至五一；又頁二五二、頁三二六至三二八。東初出版社出版，台北，民八十三年。

13. 含光住世的大約年代的推算如下：《宋高僧傳》卷一〈唐京兆大興善寺不空傳〉略云：「奉（師父金剛智 [Vajrabodhi]），六六九）七四一）遺旨，令往五天（竺）並師子國，初至南海郡，將弟子含光，慧恐等三（十）七人，（開元）二十九年（七三二），附崑崙船離南海郡」（頁七一—二，中）。上述的開元二十九年是含光出現於歷史舞台上確有確實年代記載之期，而依正文所引含光的本傳所言，光公在天寶六年

返國之後，他仍為唐代宗所器重。代宗在位之年為公元七六二年至七七九年，今以代宗御宇的最後一年作為含光離開歷史舞台的年份。

14. 「清涼」指「清涼山」，是中國山西省五臺山的別名。其所以有此別名，請參拙作《中國佛教史學史——東普至五代》（法鼓文化事業股份有限公司出版，台北，二〇〇八年初版二刷）頁二一五。

15. 所謂「偏」與「圓」，可能指智者大師所創的「五時說法」理論，這理論昌言佛陀一生之中，在五個不同的時期，對不同程度的信眾由淺入深地講說不同的佛法。據高龍沙門諦觀所紀錄智者講說「五時」而成一卷的《天台四教儀》（大正藏編號一九三一）略云：「二、鹿苑時（自注：說維摩、思益、楞伽、楞嚴三昧、金光明、聖鬘等經）。（中略）方等部，彈偏反小，嘆大褒圓」（頁七四七，下；七七五，上）。仕邦按：「四阿含」指《長阿含經》、《增一阿含經》和《雜阿含經》，都屬於小乘佛教的經典；而《維摩經》、《楞伽經》、《金光明經》等，屬於大乘佛教的典籍。智者之意，是說佛陀在「方等時」這一期間「彈（批評）」小乘的理論有所「偏」頗，是以加諸「斥」責；卻認定大乘的教法「圓」滿，值得「褒」

而加以讚「嘆」！換言之，智者在宣揚佛陀於「方等時」所講的經典，其作用在於引導信眾由小乘佛教轉而進入大乘佛教！仕邦向來不研究有關思想方面的問題，今僅舉所知供大眾參考！又按，至於「五時」中第一個時期講說《華嚴經》；第四個時期講《放光般若經》、《摩訶般若經》等和第五個時期講《妙法蓮華經》與《大涅槃經》，以無關本注，從略不言。

16. 指將譯好的智者大師著作，委託自陸路或海途赴印度的人轉來。

17. 釋含光所以未依梵僧的懇請而將智者著作譯作梵言者，仕邦認為可能緣於以下三個原因：首先，含光是不空的弟子，而不空是著名的密宗大師。如今《大正藏經》的〈密教部〉四大冊之中，大部份的經典都屬這位三藏法師的譯作。含光拜在不空門下，自然亦屬密宗僧人。然則光公可能對天台宗的理論不感興趣，甚或毫無認識。其次，古時佛門的翻譯有一基本要求，就是從事翻譯之人，要對所譯典籍的內容先有深切了解（參拙作〈論中國佛教譯場之譯經方式與程序〉頁三〇八；又參拙作〈關於佛教的「譯場」〉頁九六〇—九六九）。兩文都收在《中國佛教譯經史論集》，東初出版社出版，台北，民八十一年初版二刷。尚含光

對智者所撰無興趣與不了解，自然無從著手翻譯。第三，倘使含光依約而翻譯智者論著的話，必然難以避開「五時說法」（參註十五）不譯。而舉凡到過印度，接觸過那邊的僧侶居士之人，都會知道佛教的發展史絕非如智者那種一廂情願的講法。倘使將「五時說法」的內容譯作梵言，將成印度佛門中人的笑譚。是以含光寧可不踐先約。

18. 參拙作〈論釋門正統〉對紀傳體裁的運用頁一六七，刊於《新西學報》第十一卷上冊，香港，一九七四。

19. 陳援菴先生（一八八〇—一九七一）《中國佛教史籍概論》（中華書局出版，北京，一九七七年初版二刷）卷三〈宋高僧傳〉略云：「本書體制，一如續（高僧）傳，惟續傳僅每科後附以論述，此書則每人傳疏，亦時有論述，或申明作者之旨焉，名之曰系」（頁三九）。上述是說明什麼叫「系」。

20. 「慈恩」是唐代玄奘三藏（六〇二—六六四）的代稱，這由於唐釋慧立（卒於六六四以後）所撰的玄奘傳記，其書名正是《大唐大慈恩寺三藏法師傳》之故。至於「大慈恩寺」的來歷，據慧立書（大正藏編號二〇五三）卷六略云：「（貞觀十九年「六四五」），法師（玄奘）又奏云：玄奘從西域所得梵本六百餘部

，一言未譯。今知此嵩岳之南少室山北有少林寺，遠離郭藩，望就彼翻譯。（唐太宗，六二七—六四九在位）曰：不須在山，師西方去後，朕奉為穆太后於西京（長安）造弘福寺，有禪院，甚虛靜，法師可就翻譯（頁二五三，下）。同書卷七略云：「貞觀二十二年（六四八）冬十月，皇太子宣令曰：管慈恩寺，漸向畢功，輪奐將成，僧徒尚闕，伏奉 旨度三百僧，別請五十大德，同奉神居。其新營道場，宜名大慈恩寺，別造翻經院，令法師移就翻譯。法師既奉令旨，令充上座」（頁二五九，中）。據上所引，玄奘三藏先時譯經場所的弘福寺和大慈恩寺都是唐太宗為了思母親撫育之恩而勅建。何以言之？「穆太后」就是太宗的生母竇太后。據後普劉昫（八八八—九四七）《舊唐書》（藝文映印武英殿刊本）台北，約民四十八年至四十九年之間出版」卷五一〈高祖太穆皇后竇氏傳〉略云：「高祖太穆皇后竇氏，京兆（今中國陝西省西安市）始平人，大業中（約六一—），后崩於涿郡，年四十五。（唐高宗【六四九—六八三在位】）上元元年（六七四）八月，改上尊號曰太穆順聖皇后（頁一〇三五，下—一〇三六，上）。

21. 湯錫予先生這篇文章收在《往日雜稿》之中，如今手

邊無書，放正文所引是轉錄自拙作〈中國佛教史傳與目錄源出律學沙門之探討〉下篇（刊於《新亞學報》七卷二期，香港，一九六六）頁一四八之所引。

22. 這一宗教回傳的運動，除了《洛陽白藍記》說菩提流支所譯《大乘義章》傳回西域後有過反應之外，未見西土之人再有何回響，大抵印度人對「漢傳佛教」的

新理論新見解終於不再感到興趣。

23. 雖然南亞洲的島國斯里蘭卡底民眾現今普遍信佛，但這並非佛教創立之後一直維持下來直到現在，而是經緬甸僧徒的反哺，然後得以復甦而成南傳佛教的重鎮。

## 太虛大師法語（論宗教）

曷謂宗教？曰：心明自心，見心自性，證一切法性唯自心，悟入自心更無一法，境智如如言思永絕，宗也。自心起心，緣心自相，自心無相，相即萬法，開示自心，具一切法，德業重重，名理無盡，教也。宗唯自證，無表無示，離名絕義；教待緣起，有師有資，建言立行。宗則非教，教則非宗，宗教相違，宗教各立，一也。以自證故，能稱法性開示名相，以緣起故，覺悟有情趣入法性，以宗成教，以教成宗，宗教相持，宗教同立，二也。心符法性，稱性緣起，即宗之教，教依宗立，三也。法隨法行，還證自心，即教之宗，宗依教立，四也。具此四義，是名宗教。交

蘆子曰：此宗教之勝義也。隨俗稱謂，復有多義：一曰、宗者、崇尚尊信，教者、律儀言行，是應可崇尚尊信之律儀言行，或是俗所崇尚尊信之律儀言行，故名宗教。二曰、宗者、趣向，是必要之由致，教者、法義，乃楷定之名理，言行契應，故名宗教。三曰、宗者、家派，教者、學行，是一家之學，或是一派之行，故名宗教。四曰、宗者、道理，教者、名詮，是名詮所傳持之道理，是道理所依止之名詮，故名宗教。

《太虛大師全書》第二十冊，〈眞現實論宗用論〉，頁八～九。