

义净和他的《南海寄归内法传》

导师：李羡林 撰者：王邦维

义净是中国历史上最著名的求法僧之一，同时又是重要的佛经翻译家。义净在唐高宗咸亨二年（671）从海路赴印度，武后证圣元年（695）回到洛阳，后来在洛阳和长安两地译经。《南海寄归内法传》（以下简称《寄归传》）和《大唐西域求法高僧传》（以下简称《求法高僧传》）是义净最重要的两种著作，写成于他从印度返回中国时在南海室利佛逝国（在今印度尼西亚）停留的途中。其中《寄归传》一书是他根据自己在印度和南海一带亲身的见闻，“谨依圣教及现行要法”，对当时这些地区的佛教，尤其是佛教的宗教组织、戒律、寺院生活等状况所作的综合记录，同时还涉及到社会历史、文化教育、地理交通甚至医药等方面的一些情况。这部书现已成为研究这一时期中外交通、印度及南海地区佛教历史的重要文献。本文的目的，是在对《寄归传》一书进行全面的校勘、注释的基础上，通过对义净和义净此书的研究，进一步了解当时印度、南海以及中国佛教历史发展的某些特点，以期对这一时期佛教史上的某些问题及义净本人提出一些看法、解释和作出某种评价。

论文分上篇和下篇两部分，共三十余万字。上篇是对义净及其《寄归传》的研究，下篇为《寄归传》全文的校注。上篇并代作下篇的“校注前言”。下面就介绍上篇各章的内容。

一 义净生平考述

义净，本姓张，字文明，生於贞观九年（635）。义净是他出家后的僧名。

关于义净的籍贯，历来有两种说法。一种说是齐州（今山东济南），一种说是范阳（今河北涿县）。主张范阳说的人的较多，近代中外学者如梁启超、冯承钧、汤用彤、沙畹、高楠顺次郎等都持此说。主张齐州说的人较少。陈垣先生编《释氏疑年录》，即持齐州说。但是细考两种说法，应该说齐州一说是正确的。

义净生在齐州山庄。山庄一地，名不见经传，疑为“山茌”一名之形误。唐初齐州所辖数县，山茌县正在其中，位置在州治历城之西，即今济南市西的长清县。义净最初出家，也恰好在这一带。因此义净极可能就是齐州山茌人。

据唐中宗《三藏圣教序》讲，义净的高祖曾作过东齐郡守。他的祖父和父亲虽没作官，但家庭也不是很贫寒。

义净出家时年纪很小，只有七岁。他年轻时就萌发去印度求法的念头。义净在赴印之前，也曾在国内游学，到过长安，也许还亲眼见过玄奘。

唐高宗咸亨二年（671）十一月，义净与另一位僧人一起，在广州搭乘波斯商人的货船赴印度。十多天后，他们到达南海中的室利佛逝国。义净在此停留了六个月，学习梵语。同行的僧人因病返回广州，他只好一人继续西进。他搭乘“王舶”，经过末罗瑜国、羯荼国、裸人国，在咸亨四年（673）二月八日到达东印度的耽摩立底国。

义净在耽摩立底住了一年，继续学习梵语。他在这里遇见另一位中国求法僧，两人一起前往中印度。先到当时印度最大的佛教寺院那烂陀寺，然后周游各处佛教圣址，最后还回到那烂陀。

他在那烂陀住了十年，学习佛教的各种经典，并且收集准备以后带回国的各种佛经。他对印度佛教，尤其是寺院制度也作了仔细的考察。

武后垂拱元年（685），义净离开那烂陀东归。他仍走海路，沿去时的路线倒着往回走。约在垂拱三年，他再次到达室利佛逝。他第二次在室利佛逝停留的时间很长，前后一共有六年多。不过在这中间他曾回到过广州一次。

武周长寿二年（693）夏，义净从室利佛逝最后回到广州。关于他最后一次回到广州的时间，各书没有明文记载，只讲到他在证圣元年（695）仲夏抵达洛阳，因此过去一般都把此事系在证圣元年。但是这并没有直接的证据。相反，根据广州与洛阳间的交通里程和古代南海航行俱以季风为准的事实，以及细考《求法高僧传》所附《重归南海传》的记载，可以确定义净是在长寿二年的夏天到达广州，又在广州停留了一年多，然后才在证圣元年初北上。

义净到达洛阳那天，“天子亲迎”，武则天带领百官出城门迎接。欢迎规格之高，甚至超过当年的玄奘。

当时武则天刚得到一部玉册，据说上有十二个字，没有一个人认识，义净却“读”了出来。则天根据义净读出的文字，授“天册金轮圣神”之号，又改元为“天册万岁”。此事新旧《唐书》和《资治通鉴》虽有记载，但语焉不详，有关的细节只见于唐代的一种碑铭中。这些记载可以补订正史的阙遗，亦可反映出当时的政治风气。

和玄奘一样，义净回国后马上就开始了翻译佛经的工作。他最初与于阗国僧人实叉难陀共同翻译《华严经》。从久视元年（700）起，他开始独自翻译。据《开元录》卷九记载，从这一年到睿宗景云二年（711），他共译经五十六部二百三十卷。但实际上他译经的数量不止于此。

除了译经，义净还教授学生。他“译缀之暇，曲授学徒。凡所行事，皆尚其急。漉漉淅淅，特异常伦。学侣传行，遍于京洛。”他的学生中有的在鼓励下，后来也去了印度。

义净去世于唐玄宗先天二年（713）正月十七日，终年七十九岁。去世后葬于长安延兴门东陈张村，葬礼十分隆重。

综观中国僧人西行求法的历史，从三国魏时的朱士行算起，到北宋为止，其间时近千年，人逾数百，但是真正能够到达印度本土，又学有成就，最后回到中国传译经典，著书立说的并不多，只有法显、玄奘、义净三人而已。其中影响最大的当然要首推玄奘，其次就是义净。古代中外文化的交流有多种形式，其中宗教方面的交流以及由此而引起的其它方面的交流占有相当重要的地位，僧人们的求法活动便是这种交流活动的一个组成部分。作为一位求法僧，可以说义净对此作出了显著的贡献。

义净为什么要到印度去求法？除了他的宗教热忱，也与唐初中国佛教发展的状况有关。当时佛教虽称极盛，但存在的问题却很多，其中之一就是戒律弛坏，僧人们对戒律的理解和解释也有种种分歧，在实践上更是各行其是，甚至互相指斥。义净去印度，是想在印度寻找“正统”的典范，来纠正中国佛教的“偏误”，矫治时弊。义净在未回国以前，便写《寄归传》，特别详细地记载印度佛教的僧伽制度和戒律规定，回国后翻译又以律典为主，传授学徒，以持律为先，即可说明这一点。

义净一生翻译了许多佛经，其中很多是重要的佛教经典。他翻译的《金光明最胜王经》，后来还被转译成藏文。他自己撰写的著作《求法高僧传》和《寄归传》，为研究唐初的中印关系、中印之间及南海一带的交通，以及中国与印度的佛教历史提供了许多珍贵的资料。从学术研究的角度看，这两部书，尤其是后一部书，具有很重要的价值，先后被全译或节译成法、英、俄、日文发表或作为专书出版，有的语言还不止一个译本。

在翻译方法上，义净有自己的特点。其中之一是在译文或正文下常常加写注文，订正译音译义、考核名物制度，有时还说明是典语（梵语）还是俗语。由此也可看出他在翻译与著述时的认真态度。注文中常常还留下一些有关佛教史的非常重要的史料。

二、义净时代印度佛教的部派 及大、小乘问题

部派和大乘的出现是佛教发展史上最重要的两件事，也是佛教史研究中所遇到的最困难的问题之一。部派是怎样出现的，大乘是怎样出现的，它和在它以前就有，在它出现后和它并存的“小乘”之间的关系如何，部派在这之中处于一种什么样的地位等问题，直到现在还没有一个比较令人满意的回答。本章以《寄归传》为基础，结合其它有关的材料，试图对义净时代，即公元七世纪时印度佛教的部派、大小乘及它们之间的关系等问题作一些初步的探讨。

《寄归传》一开始的“序”有一段话讲到佛教的部派：“诸部流派，生起不同。西国相承，大纲唯四。”在这段话下，义净又写了一条长注，解释当时这四大部派的情况。这一段叙述，过去国内外几乎所有研究佛教史的著作都要引用。一般认为，义净在这里讲的是小乘佛教，他所说的四大部派，不过是对传统所说的“十八部”所作的一种归纳。但众所周知，当时印度佛教早已是大小乘并存，大乘佛教不管在印度还是在其它地区，都已经有很大的影响和势力，义净本人是一位大乘僧人，到印度求法，在讲到印度佛教时怎么会不考虑到大乘佛教？事实上，他考虑到了。离这段注文不远，义净在正文中又写道：“其四部之中，大乘小乘区分不定。北天南海之郡，纯是小乘；神州赤县之乡，意在大教。自余诸处，大小杂行。”大教即大乘。照义净本来的意思，在他前面所列举的四大部派中，或者可是大乘，或者可是

小乘，其间大小乘区分不定。也就是说，他在此处所讲的四大部派，并不完全指的是小乘，其中也包括大乘。

义净讲的部派究竟指的是什么？从分析《寄归传》中所有与部派直接有关的记载，可以得到两条结论：第一，义净始终是以四部的框架来介绍当时的佛教。他讲的部，译音字是“尼迦耶”，梵文和巴利文原字是nikāya。其次，义净把部派和律联系在一起讲，他是从律的角度来谈部派的。关于部派最初产生的原因，过去有两种说法，一种说最早的部派分裂发生在佛教的第二次结集——毗舍离结集时，两派僧人对戒律上的规定有不同意见，因而分成上座、大众两部。另一种说分裂肇因于所谓的“大天五事”。对比和分析汉、巴利、藏文佛教文献中有关的史料，我们认为前者比较可信。部派的产生最初是由于戒律方面的分歧，由戒律不同而立异说，因学说不同而进一步变更戒律，由此形成不同的派别。因此，义净从律的角度来谈部派，他对部派问题的理解是正确的，符合佛教发展的历史实际和当时的现实状况。从这种意义上讲，所谓部派，主要是指共同使用和遵守同一种戒律，依照这种戒律的规定而举行出家、受戒等宗教仪式，过共同的宗教生活，因而互相承认其僧人身份的某一特定的僧团组织。最重要的部派都有自己的“三藏”，尤其是自己的律。各部派有自己的传承关系，尤其是律的传承关系。因此直到七世纪以至更晚，使用什么律仍然是区别部派的最基本的标准。

关于部派与大小乘的关系问题。大乘佛教一直是国际佛教学研究的一个重点。究竟什么是大乘，学者们作过很多讨论，并且有过各种定义。义净在《寄归传》中也为大乘下了一个定义：

“若礼菩萨，读大乘经，名之为大。不行斯事，名之为小。”这个定义虽简单，却指出了大小乘之间最基本的区别。而且，过去所有有关大乘的定义都没有提到大乘与部派的关系，也没有考虑到律方面的问题，但是义净讲到了，那就是他的“其四部之中，

大乘小乘区分不定”那句话和另一句话：“考其致也，则律检不致。齐制五篇，通修四谛。”由此可见，在义净看来，大乘和小乘的区别主要在于教义，即“礼菩萨”和“读大乘经”，而部派则是另一回事，大乘在四部之中，因为大乘僧人同样执行部派的律。

实际的情况中有一个最好的例子，比义净早去印度四十年，几乎与义净同一时代的玄奘在《大唐西域记》（以下简称《西域记》）里留下了一个重要的记载，那就是当时在印度和斯里兰卡存在的“大乘上座部”。所谓大乘上座部，指的是执行上座部的律，又接受大乘学说的僧团。从律的传承讲，它属于上座部，而从学说讲，它又是大乘。

在其它的部派里，也可以找到许多大乘僧人的例子。这些部派包括说一切有部、大众部、正量部、犍子部这几个最重要的部派。这些僧人中有佛教史上一些最著名的大乘僧人，如无著、世亲、陈那等。他们有的比义净早，有的基本上同时，有的较晚，但都可以说明同一问题。他们信仰大乘，但都是某一部派的成员。这一点，藏文佛教文献尤其可以证明。实际上，在每一个部派里，都有一些僧人信仰新的大乘学说，一些仍然信仰原来的小乘学说。如果说在大乘出现前，我们还可以把部派佛教都看成小乘的话，那么在大乘出现后，情况就完全不同，不能再在部派和小乘之间划等号了。部派滥觞於律，主要与律有关，而大乘的起源则只与教义和信仰相关。

从当时部派的一般情况看，义净在《寄归传》里讲到了四大部派，即大众、上座、根本说一切有、正量四部。玄奘《西域记》广泛地记载了中亚和南亚的佛教状况，其中明确提到部派归属的共有四十五处，其中大众部三处，上座部（包括大乘上座部）七处，说一切有部（此处与根本说一切有部同）十四处，正量部十九处，说出世部一处，“律仪传训有五部焉”一处。通观《西域记》全书，如果除掉最后两处，直接讲到的部派名称也

就是这四个。而说出世部是大众部的一个支部，“五部”中的法密、化地、饮光则都是说一切有部的支部。玄奘和义净两人的记载可以互相证实，说明他们讲的“并是西方师资现行”，应该说是可靠的第一手资料。

当时还有一种现象特别值得注意，这就是玄奘在《西域记》中讲到的印度好些地方存在的“大小二乘，兼功综习”的现象。它实际上指的是一些地方的僧人既学大乘，又学小乘，大小乘在互相融合。这看来是当时印度佛教发展的一种倾向。对比法显的著作可以知道，这种现象在法显的时代已经出现，只是到了玄奘、义净时愈来愈明显。大乘上座部就是这种形势下的产物之一。

关于提婆达多派问题。在所有的佛教文献中，提婆达多是一位受尽诋毁的反面人物。他和他的追随者反对释迦牟尼，分裂佛教僧团，“十恶不赦”，因此释迦牟尼在世时就堕入了“无间地狱”。一般的佛教文献丝毫没有提到他的信徒在释迦牟尼时代以后的活动。可是义净在印度时却亲眼见到过提婆达多派。有关的一段材料夹在义净译经时写的一条长注中，而长期以来未受到注意。从义净的记载可以知道这个最早从正统佛教中分裂出来的特殊的派别在公元七世纪时的一些情况。有关的记载很有趣也很有意义。对提婆达多派的研究是佛教史研究中被忽视了的一个重要课题。弄清楚提婆达多派的来龙去脉和影响，不仅可以增加我们对佛教的宗教生活及思想发展的特点的认识，帮助我们搞清佛教早期以至中后期各种宗派分裂的起因和过程，而且还可以为整个印度宗教史和思想史的研究增添新的内容。

三、义净时代的印度佛教寺院

研究佛教的历史，除了研究它的宗教思想、部派、大小乘等

问题外，很重要的一个方面是研究它的寺院生活的历史。遗憾的是，在印度尽管先后出现过大量的佛教文献，但是与这方面问题直接有关的具有“实录”性质的文献却几乎没有。只有后来中国的求法僧到达印度，他们回国后根据自己亲历的见闻写下的著作，才可以称得上是一种实录性的文献。在这些文献中，如果就研究七世纪时印度的佛教寺院状况而言，《寄归传》无疑是最重要的一部著作，没有一部书像《寄归传》这样详细、专门地记载了当时佛教寺院内各方面生活的实际情况。本章即以此为基础，考察当时印度佛教寺院的生活情况。

先谈寺院内部的组织。根据义净在《寄归传》和《求法高僧传》中讲到的情况，当时寺院内以及与寺院有关的成员有：

（一）上座，又称住位苾刍。即受大戒满十年（十夏）以上的僧人。

（二）小师，又称小苾刍。指已经受大戒，但时间还不到十年的僧人。

（三）沙弥，又称“求寂”。指受十戒，已经出家的年青僧人。

这三种人都是正式的僧人。

（四）童子。指刚进入寺院，学习佛教，准备出家的年青人。

（五）学生。并不信仰佛教，但在寺院里学习，被称为学生。

（六）净人、户人、供人。这三种人都不是僧人，但是都在寺院里从事一些劳务性的工作，为僧人们服务，因此归作一类。而且他们在某种情况下也确实可能是一种人。

（七）寺主。“造寺之人，名为寺主。”造寺之人不一定是僧人，因此这个寺主和中国一般所讲的寺主不完全一样。

僧人是寺院中最主要的成员，僧人们一经出家，便“名字不

贯王籍”。在同一座寺院里，僧人之间的地位是有差别的，最高的为上座，其次小师、沙弥。大的寺院不止一位上座，上座之间座次又有第一、第二、第三之分。地位不同，得到的待遇也有所不同。不过，寺院内所有重要事务，都要经过僧人大会的讨论通过，才可实行。

童子和学生不是僧人，但是住在寺院里。他们要向老师学习，并且侍候老师，完成一些劳务性的工作。他们的生活费用必须自己负担。每个童子似乎都有自己固定的老师。

净人、户人、供人这几种人的真正身分不很清楚。《寄归传》中讲到他们的地方很多。从有关的记载看，他们在寺院里从事的都是一些劳役性的工作。就此而言，他们似乎是寺院里的仆役，甚至奴婢。但从他们又参加一些宗教活动这一点看，他们也是一些在家的佛教徒，因此他们中间可能也有一些是出于宗教信仰，而自愿到寺院里去服役的人。两种情况可能都有。只是从上下文的背景来看，净人是对所有在寺院中服役的人的一种统称。户人专指耕种寺院的土地，因此也是为寺院提供劳役服务的民户，他们同时也可称为净人。至于供人，地位更低，其中有一部分还可能是寺院中的奴婢。

寺院里还设有各种僧职。义净的记载讲到了其中的几种，例如护寺、维那、典事佐史等。有的寺院有属于自己的村庄，并有专人管理。

寺院经济是寺院存在的基础。《寄归传》对当时佛教寺院内经济活动的情况有很多具体的记载。从这些记载看，可知当时印度佛教寺院的经济来源主要有四种：（一）国王赐赠的“封邑”，即封邑上的赋税收入及提供的劳役服务；（二）出租寺院直接拥有的土地，租佃分成，六分取一、三分取一或“量时斟酌”；（三）在寺院的土地上“自使奴婢，躬检营农”，直接取得全部收入；（四）其它的捐赠。这四种形式中，大概前两种情形多一

些。而从玄奘、义净到过的当时印度最大的佛寺那烂陀寺的情形看，前两种形式中又以国王的“封邑”居多。义净的记载还说明当时寺院已经介入了社会经济活动的各个方面。

关于寺院的宗教生活。《寄归传》对七世纪时印度佛教寺院的生活作了全面的叙述。根据《寄归传》，我们几乎可以把一千多年前这些佛教僧人日常生活的大部分面貌重新勾勒出来。以寺院宗教生活中的“受斋”和“随意”两件事为例，从有关“受斋”的记载中，可以看到当时宗教生活的一些特点，例如普遍的奢靡风气。这种风气使有些僧人满足于追求生活享受。当时设供斋僧的人多数是“王家及余富者”，这表明佛教所联系的社会阶层越来越从下往上转移。“随意”实际上是寺院内部为了强调纪律，维持宗教信仰，调整僧伽内部关系的一种方法。义净的记载使我们今天对这一制度有较详细的了解。

再谈寺院的教育。在古代印度，文化教育和宗教很难分开。作为正统宗教的婆罗门教、印度教是如此，佛教也是如此。很多佛教寺院既是宗教中心，又是文化教育的中心。那烂陀寺便是最典型的例子。《寄归传》里有不少这方面的记载，有几章专门讲佛教的寺院教育。

从性质上讲，佛教的寺院教育是一种宗教教育，教育内容主要是佛教，但是又不完全局限于佛教。例如那烂陀寺，除了佛教大小乘经典，非佛教的《吠陀》等书，因明、声明、医方、术数，也都在学习之列。其它的寺院也都如此，而且往往各有特色。

对外开放是当时佛教寺院教育的一个特点。到寺院里学习的不仅有僧人，也有不信佛教仅仅为学习“外典”而来的“学生”。在那烂陀，甚至佛教历史上最早的分裂派提婆达多派也可以来“杂听诸典”，虽然正统的佛教徒不承认他们是佛教徒。在寺院里，不同的学术观点可以得到充分的表达。这种开放的风气使寺

院从社会的各方面，包括从国王和一般世俗群众那里获得更多的支持，扩大了佛教的影响。而教育内容的多样化又使它能够同时满足社会的一般需要和寺院本身的需要，从而使它成为古代印度整个文化事业的一个重要组成部分。

对于出家僧人的教育，寺院里专门有一整套程序和规则。《寄归传》中对此有很详细的叙述。有关的规则也是寺院教育制度的一部分。

义净在《寄归传》里详细地记载了当时印度佛教寺院生活各方面的情况，是想用印度“正统”的典范，来纠正中国佛教的“偏误”。因此，他在介绍了印度某一方面的情况后，几乎总要对比中国，直接或间接地对当时中国佛教寺院中的某些状况进行批评。这从侧面也为我们了解当时的中国佛教提供了不少资料。

例如僧伽与国家的关系问题，义净在《寄归传》和《求法高僧传》里都讲到印度“众僧名字不贯王籍”，“其有犯者，众自治罚”。从这些记载看，当时印度国家政权对僧伽的事务直接的干涉不多。这是由印度本身的历史发展特点所决定的。印度在历史上很少出现真正强有力的中央集权政府。掌握政治权力的统治阶层通常只是通过支持、参与的方式为自身服务，一般不直接控制和干涉宗教组织内部的事务。而中国的情况却完全不同，中国历史上多数时候存在强有力的中央集权的政府，政府对宗教尤其是佛教也往往实行直接的控制和干预。从南北朝时候起，朝廷即设有专门机构掌管僧人出家、僧籍等事，一直到隋唐以至更后。而且这种控制总是越来越严。

再如当时中国佛教腐化的问题，《寄归传》中不时有所反映。义净批评当时有的中国僧人贪婪财利，有的寺院聚敛财物，却不肯分与其它僧人享用，语句常常很激烈。对于中国僧人实行“烧身”一事，他也批评得很厉害，足见唐初僧人中这种陋习流行的情况。

唐初正是中国佛教律宗盛行的时代。律宗以研究和解释佛教的戒律为立宗的基础。律宗中由道宣所倡的南山一宗在当时影响尤大。义净的批评有些便是针对此宗。他讲神州持律，诸部互牵，讲说撰录，章钞繁杂，律本落漠，读疏终身，批评的正是律宗。

四、《南海寄归内法传》的版本

《寄归传》在天授二年写成以后，寄回国内，当时大概在佛教界内颇流行。我们今天所见到的三种古抄本，一种发现于敦煌藏经洞，另两种现存于日本，据鉴定都是八世纪时的抄本，可见其一时流传情形。它和《求法高僧传》等书一起，在义净在世时，最迟到他去世之时，就“并敕编入一切经目”。以后历代传抄翻刻，多在藏经中。

在经录方面，最早著录《寄归传》的是《开元录》，以后历代经录均依此转录。除掉经录，其它目录学著作很少有著录《寄归传》的，这是因为它在当时基本上只是佛教界的一种“内部读物”。

现将所存各本简述如下：

（一）敦煌写本。仅存卷一。伯希和编号P. 2001。原件存巴黎，国内今藏影片。原卷无题记，何时所抄颇难断定。法国一位专门研究敦煌写本纸张的学者根据对纸张质地的对比研究，认为它大约抄于八世纪前半期。此外，原卷书法工整，俊逸娟秀，如果将它与今藏于伦敦的另一敦煌写本《大唐西域记》残卷（S. 2659）相比较，两者的书法十分相似，极象是出于同一无名抄经人之手。而据向达先生的意见，就书法而言，后者大概是八、九世纪之间的写本。如果把前者的年代也定在这个时候，仍与上面那位法国学者的结论很接近。

（二）石山寺本。原藏日本石山寺，今存日本奈良县天理大

学图书馆。已出版影印本。原卷抄写书法圆润，丰腴遒劲，亦甚精妙。据称为日本奈良时期（710—784）的写本，很可能也是当时中国的写经，被携往日本者。书中“正”字均抄作“𠂔”，这是武则天载初元年（689）正月所造的十二个“新字”之一。这种写法流行的时间很短，可以说明这个抄本抄写的时间确实可能相当早。可惜原卷已残缺不全。卷一残去“序”的开首一段，卷二亦残末后一段。

（三）《赵城藏》本。现存北京图书馆。四卷俱全。金代刻印。

（四）《思溪藏》本。现藏北京图书馆。南宋时刻印。四卷俱全，但卷二为补抄本。书原存日本，清末杨守敬从日本购回。

（五）《高丽藏》本。朝鲜高丽王朝高宗时刻本。今有台湾出版影印本。原书每卷卷末印有“丙午岁高丽大藏都监奉敕雕造”字样。丙午岁即高宗三十三年，公元1246年。

（六）《洪武南藏》本。现藏四川省图书馆。明初洪武年间在南京刻印。四卷俱全。

（七）《永乐南藏》本。现藏中国佛教图书文物馆。明初永乐年间刻印。四卷俱全。

（八）《永乐北藏》本。现藏重庆图书馆。明正统五年（1440）刻印。四卷俱全。

（九）《大正藏》本。

在文字上，两个古抄本比较接近，属于最早的抄本系统。刻本中《赵城藏》本与《高丽藏》本（《大正藏》本排印《高丽藏》本，不考虑在内）文字较接近，千字文函号亦同，属于《开宝藏》以后出现的北方系统。其余各本较接近，应属南宋南方的刻本系统。南方刻本在文字上常有一些优点，例如《赵城藏》本、《高丽藏》本作“唐云”、“唐译”等处，南方刻本俱作“周云”、“周译”，与古抄本同。义净撰写《寄归传》以及《寄归

传》的最早流传，正好是在武则天改唐为周之时，因此文中的“周云”、“周译”正反映了这一段历史背景。所谓“唐云”、“唐译”，必定是在武则天之后，唐中宗神龙元年恢复国号以后从“周云”、“周译”改过来的。如果细心，这种改动的痕迹在《赵城藏》本与《高丽藏》本中也可以发现。二本卷四中仍存一句“义净敬白大周诸大德”，便是当时漏改之处。由此可以看到《寄归传》一书先后传抄刻印中变化的一些情况。

在古刻本方面，《永乐北藏》本以下，本来尚有明代《径山藏》本、清代《龙藏》本等，但这都不过是明代早期刻本的复刻本。

注：此篇博士学位论文原名为《〈义净南海寄归内法传〉校注与研究》。

作者工作单位：北京大学南亚东南亚研究所

