佛教思想研究 · 第一卷

佛教哲学史



佛教哲学史

上部·哲学史

seeker@ehipassa

ehipassa.com

本册为某一时点的快照；正文与后续修订以网站为准。

本作品采用 CC BY-SA 4.0 许可协议

版本 20260924 · 本册生成于 2026-09-24

永久链接 https://ehipassa.com/pdf/20260924/佛教哲学史·上部.pdf

Contents

前言 **xv**
一、这本书想做什么 . . . xv
二、本书有立场，这不可避免 . . . xv
三、史料与历史推论的处理原则 . . . xv
四、哲学思想的处理方式 . . . xvi
五、哲学读者导读 . . . xvi
六、关于 AI 的参与 . . . xvii
七、篇幅与两部结构 . . . xvii

第一篇　背景与起源 **1**

第一章　佛陀之前的印度：吠陀、婆罗门教与社会结构 **1**
一、佛陀生活在什么时候 . . . 1
二、印度河文明：一个并不连续的开头 . . . 2
三、雅利安人与吠陀的形成 . . . 2
四、婆罗门教：祭祀、祭司与一套世界观 . . . 5
五、瓦尔纳：种姓的理论雏形 . . . 6
六、第二次城市化与东方的世界 . . . 6
七、思想的躁动，与”大摩竭陀”问题 . . . 7

第二章　奥义书与核心问题：业、轮回、解脱 **8**
一、什么是奥义书 . . . 8
二、从祭祀到知识 . . . 8
三、核心概念：我（ātman）与梵（brahman） . . . 9
四、业与轮回：一个”新”的教法 . . . 11
五、解脱：靠知识出离轮回 . . . 12
六、给佛教留下了什么 . . . 14
延伸阅读 . . . 14

第三章　沙门思潮：耆那教、命定论、唯物论、怀疑论 **15**
一、沙门是什么人 . . . 15
二、六师与史料问题 . . . 15
三、耆那教：极端的业论与不害 . . . 16
四、命定论：末伽梨·瞿舍利与活命派 . . . 18
五、唯物论：阿耆多与顺世论 . . . 18
六、怀疑论：散惹耶的”不置可否” . . . 19
七、佛陀站在哪里 . . . 19

第四章　历史上的佛陀：去神话化的生平推论 **21**
一、史料：传记的来历 . . . 21
二、可信的史实核心 . . . 23
三、出家与求道 . . . 24
四、觉悟 . . . 26
五、四十五年：僧团与教化 . . . 26
六、入灭 . . . 28
七、他到底存在吗，以及考古的锚点 . . . 29
八、传说的成因 . . . 29

第五章　最初的教法：四谛、缘起、无我、五蕴 **30**
一、教法的性质：诊断与药方 . . . 30
二、四谛 . . . 33
三、缘起 . . . 34
四、无我 . . . 40

五、五蕴 42
六、涅槃：苦灭，与语言的边界 44
七、三相、整体勾连，与”三法印”的来历 46
延伸阅读 47

第二篇　早期僧团与部派分裂 **48**

第一章　僧团的形成与戒律 **48**
一、僧团：形成与构成 48
二、从游方到定居：雨安居与寺院的出现 49
三、戒律的形成 49
四、波罗提木叉与布萨：纪律怎么运转 51
五、羯磨与共识：一个没有元首的共同体 51
六、依止制度：师徒的纽带 52
七、比丘尼僧团 52

第二章　结集与经典的口传传承 **54**
一、结集是什么；第一次结集 54
二、第二次结集与十事 56
三、第三次结集：一个上座部的说法 56
四、三藏的形状 57
五、用什么语言传，几时写下 58
六、于是我们手里到底有什么 58

第三章　根本分裂：上座部与大众部 **60**
一、史料的分歧 60
二、为什么分：五事，还是戒律 60
三、两支的面貌：从分裂到分流 62
四、十八部：一棵谱系树，与”分裂”一词的误导 63
五、这场分化留下了什么 64

第四章　部派的展开：十八部与二十部之说 **65**
一、“十八部”是个约数 65
二、两支各分出哪些家 65
三、几家重点：地盘与主要主张 66
四、地理：分布决定了日后的走向 67
五、它们怎么相处，又争什么 68

第五章　阿毗达磨的兴起 **71**
一、从论母到论藏：一个体裁的形成 71
二、两套七论：阿毗达磨的正典 71
三、阿毗达磨怎么做：定义、分类、抉择 73
四、一个大转向：从”如何修”到”究竟有什么” 74

第三篇　部派哲学 **76**

第一章　说一切有部：三世实有、法体恒有 **76**
一、阿毗达磨：把”掌中之叶”拆开 76
二、时间引出的难题 77
三、三世实有，法体恒有 78
四、三世如何不同：四家之说 80
五、所得与代价 81

第二章　《大毗婆沙论》与有部体系 **83**
一、《大毗婆沙论》与毗婆沙师 83
二、五位七十五法：一份存在的清单 83
三、六因四缘：因果的骨架 86

四、几件关键解释机制：无表色、得、三世实有 87
五、内部批评：世亲与众贤 88
六、它的分量 88
延伸阅读 88

第三章　经量部：种子、刹那灭、相续 **89**
一、依经不依论：经量部的来历 89
二、三处精简：否定三世实有、取消无表色与得 90
三、种子：以一法承担业与相续 91
四、只见表象：一个知识论的转向 92
五、精简之后仍在法实在论内部 93

第四章　南传阿毗达磨（论藏） **94**
一、从七论到《摄阿毗达摩义论》：一个层累的体系 94
二、与北方不同处：无三世实有、有分、二十四缘 96
三、心路过程：把认识定格成十七刹那 99
四、它的实修底色，与同样的隐忧 100

第五章　犊子部与补特伽罗问题 **101**
一、犊子部与正量部：被骂的”异端”，却是大宗 101
二、补特伽罗：非即蕴、非离蕴的”人” 101
三、众矢之的：它是不是偷藏了一个”我” 103
四、同一个逻辑，两个相反的结论 104
五、它触及了一个真问题 105

第六章　核心论争：时间、因果、心与心所 **106**
一、三场核心论争 106
二、外部的对手与压力 106
三、总结性检视：本体化、构造性、与”莫戏论”的反讽 108

第四篇　大乘的兴起 **110**

第一章　大乘起源问题：史料与假说 **110**
一、问题：晚出的经，何以自称佛说 110
二、传说与方法：龙宫、三转法轮 111
三、它其实不是一个”宗派”：在部派之内生长 112
四、现代的几种假说 113
五、“佛说”是怎么被重新定义的 115
延伸阅读 117

第二章　早期大乘经典：般若、法华、华严、净土、维摩 **118**
一、般若：空 118
二、法华：一乘与方便 120
三、华严：法界互摄 121
四、净土：他力与念佛 123
五、维摩：不二与在家圣者 125
六、共同的底色 125
七、层累与自相矛盾 126
八、楞严经的学术判断 127
九、大乘经典出处：常见辩护话术 128

第三章　菩萨道与新的修行理想 **130**
一、从阿罗汉到菩萨：理想的转向 130
二、菩萨道的结构：发心、愿、六度、十地 131
三、悲与智：度尽众生而无众生可度 134
四、它本来有多难：早期的精英苦行，与后来的普及 136

五、菩萨理想：定位与存疑 137
第四章　大乘与部派的关系 **138**
一、连续的一面：从部派内部发展出来 138
二、大乘不等于大众部：从通俗误解到具名假说 138
三、断裂的一面：新的文本、理想与制度 140
四、印度内部的正面质疑：大乘非佛说之争 140
五、按维度分梳 142
六、“三转法轮”与判教的分歧：大乘怎么安放部派 142
七、大乘与部派：综论 143
第五篇　中观学派 **145**
第一章　龙树：《中论》与空、缘起、二谛 **145**
一、龙树其人：传说与可考 145
二、核心等式：缘起即空即假名即中道 145
三、方法：破而不立 147
四、二谛：空不坏世间 149
五、它在做什么：历史定位与解脱论 150
第二章　提婆与早期中观 **154**
一、提婆其人与著作 154
二、他做的事：以遣除见解为业，自身不立 155
三、提婆面对的论敌 156
四、早期中观的承传与分叉 158
五、提婆的位置与”只破不立”的张力 159
第三章　中观的论证方法 **160**
一、总纲：归谬与”四句”否定 160
二、几把常用的论式 160
三、关系、变化，与自性的不相容 163
四、回诤：空的话语，破得了别人吗 165
五、四句遍破，是否违反逻辑 165
六、破而不立的方法，与它的隐忧 168
第四章　佛护、清辨：自续与应成之分 **169**
一、争点：中观该不该提出自己的论证 169
二、佛护与清辨 169
三、月称的反击：纯用归谬，一无所立 170
四、争的到底是什么 171
五、自续派内部的再分歧 172
六、两系的分歧与格局 173
第五章　月称与应成中观 **174**
一、月称其人与著作 174
二、归谬的完整逻辑：为何独立论证行不通 174
三、名言安立：月称版本的世俗谛 176
四、批驳唯识：识同样无自性 179
五、二谛再辨：月称的处理与残留的张力 180
六、《入中论》：空性与菩萨道的结合 181
七、无分别智：空性如何与解脱相连 182
八、历史影响与定位 182
第六章　般若与中观文本中的论证滑坡 **184**
第六篇　瑜伽行派 **187**
第一章　弥勒诸论与瑜伽行派的形成 **187**

一、历史背景：中观之后的哲学问题 187
二、“弥勒”是谁：一个历史难题 187
三、弥勒五论 188
四、无著：从神游到体系 189
五、两个名称：瑜伽行与唯识 190
六、哲学起点：识在哪里，问题就在哪里 191
七、与中观的关系 191

第二章　无著：《摄大乘论》与阿赖耶识 **193**
一、前史：经量部种子是谁在携带? 193
二、引入阿赖耶识的论据 193
三、阿赖耶识的结构与性质 195
四、八识体系 195
五、末那识：自我执取的根 196
六、熏习与种子：轮回的引擎 197
七、阿赖耶识的终结：解脱与转依 199
八、张力与问题 199

第三章　世亲：《唯识二十论》与《唯识三十颂》 **201**
一、传说：无著如何说服世亲 201
二、思想发展时间线 201
三、哲学转变的脉络 203
四、《唯识二十论》：破外境的四道论证 203
五、《唯识三十颂》：三能变与识的系统 206
六、四分说：识如何认识自身 206
七、十大论师与注疏版图 207
八、唯识是否等于观念论? 208
九、张力与问题 208

第四章　三性、三无性、转依 **210**
一、三性的基本框架 210
二、遍计所执性：彻底的虚构 210
三、依他起性：有而无自性的因缘流 211
四、圆成实性：究竟真如 212
五、三无性：接轨空性 213
六、虚妄分别：《辨中边论》的视角 214
七、转依：识的根本翻转 215
八、转识成智：四智体系 216
九、三性理论的哲学定位与张力 217

第五章　唯识与中观之争 **219**
一、争论的来历 219
二、清辨的批驳与争点的两层 220
三、月称的系统攻击 221
四、唯识的立场与对中观的反批 221
五、争点的分层 222
六、三无性接轨的局限 223
七、综合的尝试：瑜伽行中观 223
八、本书的评估 224

第七篇　如来藏与佛性 **225**

第一章　如来藏经典群 **225**
一、词义与来历 225
二、前史：心性本净与早期的种子 225

三、主要经典群 . . . 226
四、九个比喻:《如来藏经》的基本论点 . . . 227
五、清净与染污:核心的哲学张力 . . . 228
六、《胜鬘经》:空如来藏与不空如来藏 . . . 228
七、《大般涅槃经》:一切众生皆有佛性 . . . 229
八、《楞伽经》:如来藏即阿赖耶识? . . . 229
九、如来藏是真我(ātman)吗? . . . 230

第二章 《宝性论》 231
一、著作问题 . . . 231
二、七金刚句:文本的基本结构 . . . 231
三、三义:一切众生为何有如来藏 . . . 232
四、偶然染污:对核心张力的处理 . . . 232
五、空与不空:如来藏辩证的哲学化 . . . 233
六、三身整合:如来藏与佛的身体论 . . . 233
七、常乐我净:四德的哲学辩护 . . . 234
八、对 ātman 批评的回应 . . . 235
九、《宝性论》在藏传的命运:他空与自空之争 . . . 236

第三章 如来藏与唯识、中观的关系 237
一、问题的来历:三套话语的紧张共存 . . . 237
二、如来藏与中观:两种对话方式 . . . 237
三、如来藏与唯识:《楞伽经》的等同 . . . 238
四、《大乘起信论》:中国式综合 . . . 239
五、三套话语的总体关系 . . . 241
六、在印度和在汉地 . . . 241
七、本书的评估 . . . 242

第四章 如来藏的后世影响(汉、藏) 244
一、两条传播路线 . . . 244
二、汉地:佛性论的展开 . . . 244
三、汉地的总体图景 . . . 247
四、藏传:判教争论的精密化 . . . 248
五、藏传的总体判教图 . . . 250
六、汉藏对比 . . . 250
七、如来藏的历史影响与哲学遗产 . . . 251

第八篇 印度佛教晚期 253

第一章 陈那:因明与量论的奠基 253
一、量论兴起的哲学土壤 . . . 253
二、陈那其人与著作 . . . 253
三、两种正量:现量与比量 . . . 254
四、自相与共相:认识论的实在论基础 . . . 255
五、自证分:认识的自我把握 . . . 256
六、遮诠论(apoha):词语如何指称 . . . 257
七、因三相:逻辑学的改革 . . . 258
八、对外道认识论的挑战 . . . 259
九、历史影响 . . . 260

第二章 法称的逻辑与认识论 261
一、法称其人与著作 . . . 261
二、继承与突破:从陈那到法称 . . . 262
三、自性关联:可靠推论的基础 . . . 262
四、因的分类:自性因、果因与不可得因 . . . 263

五、现量理论的深化 264
六、遮诠论的改进：因果功效 265
七、存在的标准：果效能（arthakriyāsāmarthya） 265
八、瑜伽知觉：修行认识论与量论的连接 266
九、与月称的根本分歧 266
十、历史影响 267

第三章　寂护、莲花戒：中观与瑜伽行的综合 **268**
一、时代背景：八世纪那烂陀的学术生态 268
二、寂护：生平与著作 268
三、《中观庄严论》：综合的纲领 269
四、《摄真实论》：对一切哲学派别的系统批驳 270
五、莲花戒：生平与著作 270
六、《修习次第》：渐修之道的认识论基础 271
七、桑耶论诤：顿渐之争的历史场域 271
八、综合体系的代价与批评 273
九、历史影响 273

第四章　密教/金刚乘的兴起 **275**
一、历史脉络：从陀罗尼到金刚乘 275
二、名称与分类 275
三、四部怛特罗：从作密到无上瑜伽 277
四、核心概念与修行 277
五、哲学整合：密教与中观、唯识的关系 278
六、成就者传统（悉达，Siddha） 279
七、金刚乘的传播 279
八、本书的定位 279

第五章　那烂陀、超戒寺与晚期大寺院 **281**
一、那烂陀的兴起 281
二、那烂陀的学术制度与学问 281
三、玄奘的记录：一份珍贵的第一手文献 282
四、帕拉王朝与后期大寺院 283
五、超戒寺（Vikramaśīla） 283
六、其他重要寺院 284
七、国际学术网络 285
八、寺院体系的脆弱性 285
九、历史终结：伊斯兰入侵与大寺院的覆灭 286

第六章　印度佛教的衰亡：史料推论 **288**
一、问题的提法 288
二、衰落的时间线：地区差异 288
三、内部因素一：寺院结构与社会脱嵌 289
四、内部因素二：与印度教的界限模糊 290
五、外部因素一：印度教的复兴 293
六、外部因素二：王权赞助的丧失 294
七、外部因素三：伊斯兰入侵的最后一击 294
八、为什么佛教在其他地方存活了 294
九、史学争论与本书的综合判断 295
十、余波：幸存与复兴 295

第九篇　南传佛教 **297**

第一章　传入斯里兰卡与大寺、无畏山之争 **297**
一、史料：有用，但须看清来源 297

二、传入：摩哂陀与分别说部 . . . 297
三、巴利三藏的写定 . . . 298
三之二、这部藏经能证明什么 . . . 299
四、无畏山寺：裂缝从何而起 . . . 300
五、两寺之争的实质 . . . 302
六、三寺鼎立与漫长的对峙 . . . 302
七、大寺的最终胜出 . . . 302
八、在思想史上的位置 . . . 303
延伸阅读 . . . 304

第二章　觉音、《清净道论》与注释传统　305
一、觉音其人：去神话化之后 . . . 305
二、主要著作：一个规模巨大的整理工程 . . . 306
三、《清净道论》的结构与内容 . . . 307
四、两个值得注意的哲学立场 . . . 309
五、觉音之前的注释传统 . . . 310
六、觉音塑造了什么 . . . 312
七、小部：构成、年代与正典—注释的边界 . . . 312
附：中文世界流行的几则”小部故事”来源考察 . . . 314
八、关于觉音证量的现代争议 . . . 316
延伸阅读 . . . 317

第三章　东南亚：缅甸、泰国、柬埔寨、老挝　318
一、总说：几个关键前提 . . . 318
二、缅甸：孟族底色与蒲甘王朝的整合 . . . 318
三、泰国：堕罗钵底的孟族底色与素可泰的形成 . . . 320
四、柬埔寨：从吴哥大乘到上座部的转换 . . . 321
五、老挝：澜沧王国与上座部的确立 . . . 322
六、斯里兰卡与东南亚的持续互动 . . . 323
七、各地的共性与分殊 . . . 324
延伸阅读 . . . 325

第四章　教理与禅修传统　326
一、解脱道的结构：四果与三相 . . . 326
二、止与观：两条路还是一条路 . . . 329
三、森林传统：另一套传承方式 . . . 331
四、慈悲禅与四梵住 . . . 331
五、南传教理的几个内部争议 . . . 332
六、南传与早期佛教：传承还是诠释 . . . 333
七、整体图：南传修行道 . . . 334
延伸阅读 . . . 335

第五章　近现代改革与发展　336
一、殖民遭遇与佛教复兴 . . . 336
二、禅修的民主化：从精英到大众 . . . 338
三、政治佛教与民族主义 . . . 338
四、比丘尼问题：未解的制度结 . . . 339
五、全球化与”世俗正念”的兴起 . . . 341
五之一、另一个方向：越出传统教区 . . . 342
六、入世佛教 . . . 343
六之一、经典的通道：三位对现代人接触南传极为重要的人物 . . . 343
七、几个持续的张力 . . . 345

第十篇　汉传佛教　346

第一章　传入与早期译经：安世高、支谶、道安 **346**
一、传入的路线与时间 346
二、传入的背景：乱世与思想真空 348
三、安世高：禅经与阿毗达磨的奠基 348
四、支娄迦谶（支谶）：大乘的最初声音 349
五、早期译经的方法与困难 349
六、道安：整理与批评 350
七、早期汉传的面貌 351
第二章　格义与早期理解 **352**
一、格义的含义 352
二、玄学的兴起：格义的土壤 352
三、格义的运作方式：概念配对 353
四、般若六家七宗：早期理解的多样化 354
五、支道林：格义时代最复杂的思想者 355
六、格义的根本问题 356
七、格义的遗产 356
第三章　鸠摩罗什、三论与僧肇 **357**
一、鸠摩罗什其人：从龟兹到长安 357
二、长安译场：规模与方法 359
三、主要译作 359
四、三论宗的奠基 360
五、僧肇：第一位中观式的汉地思想家 360
六、《肇论》：四篇文章的哲学内容 361
七、僧肇与格义的距离及其局限 362
八、吉藏：三论宗的集大成者 363
九、历史影响 363
十、翻译选择与误解：一个结构性张力 364
第四章　译经史与玄奘 **365**
一、汉传译经史的整体脉络 365
一之二、主要译经家对照表 365
二、竺法护：第一期的重要译师 367
三、真谛：南北朝译经的唯识先声 367
四、玄奘其人：从长安到那烂陀 367
五、玄奘的翻译理论：五不翻 370
六、玄奘的主要译作 371
七、玄奘的哲学立场 371
八、法相宗：玄奘的哲学遗产与命运 373
九、义净：另一条求法路线 373
十、汉传译经史的整体意义 374
附:《心经》来源辨析 374
第五章　天台宗 **378**
一、天台宗的历史渊源 378
二、智顗其人与著作 379
三、五时八教：判教的建立 380
四、三谛圆融：核心哲学框架 381
五、一念三千：清单与非纵非横 383
六、性具论：佛有性恶 385
七、摩诃止观：修行实践 386
八、山家山外之争 387
九、历史影响 389

十、本书的哲学评估 390

第六章　华严宗 **391**

一、《华严经》与华严宗的文本基础 391
二、华严宗的历史渊源 391
三、四法界：华严本体论的基本框架 393
四、六相圆融 394
五、十玄门与因陀罗网 394
六、法界缘起与性起论 396
七、《华严金狮子章》 397
八、五教十宗与如来藏的位次 398
九、宗密：华严与禅的综合尝试 399
十、历史影响 400
十一、本书的哲学评估 400

第七章　唯识宗（法相） **403**

一、一个先行的问题：玄奘为何选择唯识 403
二、前史：摄论宗与真谛传承 404
三、窥基：法相宗的系统建构者 404
四、百法明门：唯识分类学 405
五、五种姓说：最核心的义理争论 406
六、法相宗与中国文化土壤的冲突 407
七、式微的经过 408
八、历史影响 408
九、本书的评估 408

第八章　禅宗 **410**

一、达摩与早期禅宗的传说 410
二、从初祖到六祖：禅宗谱系 411
三、惠能与南宗：顿悟的确立 411
四、《坛经》的哲学内容 413
五、唐代禅宗的全面开花：马祖与石头 415
六、五家七宗 416
七、公案体系的发展 417
八、宋代禅宗：看话禅与默照禅 418
九、禅宗的思想渊源 418
十、禅宗的传播 419
十一、本书的哲学评估 419

第九章　净土宗 **422**

一、净土信仰的起源与文本基础 422
二、慧远与庐山白莲社 423
三、净土”祖师”的年表：一个后起的建构 425
四、道绰与善导：净土宗的正式奠基 426
五、核心理论：他力、本愿与九品往生 427
六、永明延寿与禅净融合 428
七、净土信仰的普及性 428
八、日本净土宗的发展 428
九、本书的哲学评估 429

第十章　律宗、密宗与其他 **432**

一、律宗：制度的基石 432
二、汉地密宗：短暂的辉煌 435
三、其他较小的宗派 436
四、八宗的传统分类 436

五、会昌法难与宗派命运的分化 437
六、佛教对中国文化的整体影响 439
七、汉传佛教的整体特质 440
附：汉传各宗流变图谱 441

第十一章　近现代汉传与人间佛教 **442**
一、晚清的困境：衰落与挑战 442
二、太虚法师：人间佛教的先驱 442
三、欧阳竟无与支那内学院：学术复兴的另一路线 443
四、日本的”大乘非佛说”事件：同期的历史背景 444
五、印顺法师：人间佛教的义理奠基 445
六、台湾的四大道场 447
七、台湾：回归阿含与南传的传入 448
八、人间佛教的核心理念与内部争议 451
九、中国大陆的佛教：压制与复兴 451
十、全球化与汉传佛教 453
十一、本书的评估 453

第十一篇　藏传佛教 **454**

第一章　前弘期：吐蕃引入与桑耶论诤 **454**
一、史料的困难 454
二、苯教与佛教的相遇 454
三、松赞干布：三个起点 455
四、赤松德赞：引师、建寺与大翻译 455
五、桑耶论诤：顿渐之争 457
六、赤祖德赞与朗达玛：前弘期的终结 458
七、前弘期的历史遗产 459
延伸阅读 459

第二章　后弘期的开始 **460**
一、东部余烬：下路弘法与僧团的保存 460
二、西部的护法：古格王国与仁钦桑波 460
三、阿底峡入藏：道次第传统的建立 461
四、噶当派：阿底峡的直传 463
五、大译师与各宗的种子 464
六、新旧译之争：一条持续的分界线 465
七、后弘期的几条线索合流 466
延伸阅读 467

第三章　宁玛派与大圆满 **468**
一、历史认同：最古老，因此最争议 468
二、三种传承 468
三、伏藏传统：藏传佛教最独特的知识机制 469
四、九乘判教：宁玛的修行分类体系 470
五、大圆满：本觉与本来清净 471
六、隆钦巴：大圆满的哲学巅峰 473
七、宁玛的历史定位 473
延伸阅读 474

第四章　噶举派与大手印 **475**
一、来源：从印度到西藏的传承链 475
二、密勒日巴：传承史上最具人格魅力的修行者 476
三、冈波巴：噶举的系统化者 476
四、噶举的诸多分支 477

五、大手印：心性的直接认识 477
六、那洛六法：圆满次第的身体修行 479
七、噶举的历史影响 480
延伸阅读 482

第五章　萨迦派 **483**
一、来源：卓弥与毗如巴传承 483
二、萨迦五祖与早期发展 483
三、萨班：量论与哲学辩难 484
四、八思巴与萨迦政权 485
五、道果：萨迦的核心修行教法 487
六、萨迦的哲学立场 487
七、当代萨迦 487
延伸阅读 488

第六章　格鲁派与宗喀巴 **489**
一、宗喀巴其人 489
二、改革的双轴 489
三、主要著作 490
四、哲学核心：应成中观的确立与诠释 490
五、制度建设：三大寺与传承体系 491
六、达赖喇嘛制度 491
七、五世达赖：政教合一的顶峰 492
八、格鲁与其他派别的哲学辩争 493
九、格鲁在当代 493
延伸阅读 494

第七章　中观见的辩论：自空与他空 **495**
一、争论的框架 495
二、多普巴：他空论的系统化 496
三、自空论的反驳：宗喀巴的核心批评 497
四、中间立场与多元诠释 498
五、争论的哲学深处 499
六、政治与哲学的缠绕：觉囊派的压制 499
七、利美运动：跨派系的学问理想 500
附：藏传各派关系图 501
八、在思想史上的位置 501
延伸阅读 502

第八章　近现代藏传佛教 **503**
一、十三世达赖：危机中的最后努力 503
二、1950—1959：并入、起义与流亡 503
三、文化大革命：毁灭与存活（1966—1976 年） 504
四、1980 年代以来：有限重建与持续压力 504
五、流亡传统与海外重建 505
六、藏传佛教走向全球 506
七、几个持续的争议 506
八、当代面貌 507
延伸阅读 508

第十二篇　现代与最新动向 **509**

第一章　佛教现代主义 **509**
一、什么是佛教现代主义 509
二、历史背景：殖民遭遇与思想碰撞 509

三、几个典型的重构策略 510
四、人间佛教：东亚的现代化路径 511
五、铃木大拙与禅的全球传播 513
五之一、世俗佛教：现代主义的逻辑极端，以及来自各传统的拒绝 513
六、内在矛盾与批评 516
七、真实性的问题 516
延伸阅读 517

第二章　佛教向西方的传播 **518**
一、几波传入浪潮 518
二、禅在西方的落地 519
三、南传内观的西方形式 519
四、藏传佛教在西方 520
五、移民社区佛教：被忽视的另一半 520
六、西方佛教的几个共同特征 521
七、滥权、问责与信任危机 522
八、当代西方佛教的整体图景 523
延伸阅读 523

第三章　学术佛教研究的方法与进展 **524**
一、现代佛教学的形成（十九至二十世纪初） 524
二、二十世纪的主要学科贡献 524
三、几个改变了佛教理解的学术发现 525
四、方法论的争论 526
五、学术研究对传统的反馈 527
六、“学者—实践者”的身份问题 527
七、数字人文与开放资源 527
八、在思想史上的位置 528
附：当代佛教研究中有影响力的学者与机构 528
延伸阅读 533

第四章　1990—2020 年的新动向 **534**
一、中国的大规模佛教复兴 534
二、安贝德卡佛教：印度的”新佛教” 535
三、入世佛教：从个人解脱到社会变革 536
四、佛教与科学：一段正在进行的对话 537
五、女性受戒：推进与阻力 538
六、佛教民族主义的激进化 539
六之一、南传的另一个方向：向非上座部地区的传播 540
七、数字佛教的兴起 541
八、生态与气候危机中的佛教 541
九、几个持续的结构性张力（1990—2020） 542
延伸阅读 542

第五章　疫情及后疫情时代的佛教 **543**
一、线上僧团与混合常态 543
二、缅甸：军事政变中的僧伽 543
三、女性受戒：从原则之争到既成事实 544
四、AI 与佛教：从讨论对象到基础设施 545
五、被检验的禅修：副作用研究与迷幻药争论 548
六、青年佛教与战时佛教：世俗社会的两个现场 551
七、僧伽与国家：抗议广场与外交舞台 552
八、学术风向：现代主义批判之后 553

第六章　佛教与女性主义 **555**

一、早期经典里真正有问题的地方 555
二、史料辨析与一个广泛流传的误读 557
三、“女身因恶业而生”：一个需要仔细分层的主张 558
四、大乘时代：龙女、天女与五障 560
五、汉传与藏传寺院的实际制度 561
六、现代女性主义佛教学的主要声音 562
七、一个基于事实的整体陈述 563
尾注：段晴教授 563

前言

一、这本书想做什么

佛教哲学史的书，中文已有不少。有的偏向宗派立场，以信仰为出发点；有的偏向资料汇编，缺少分析；有的注重现代学术批评，但读者门槛高，普通读者难以进入。

本书的定位介于学术著作与普及读物之间。目标是：在尽量诚实的史学态度下，把佛教哲学最重要的问题、最重要的论师和他们的论证，用现代人能跟得上的方式讲清楚。

二、本书有立场，这不可避免

马克斯·韦伯在 1904 年的方法论文章里说过，不存在任何完全独立于”特殊的和’片面的’视角”之外的社会现象的客观分析。无论明说与否，所有分析都是在某种视角之下对材料的选取与组织。[1] 这个判断在历史与哲学研究上同样适用。

本书不打算假装自己没有立场。对大乘起源的判断和思想的评估、对南传历史叙事的解读、对中观解脱论的立场，都会冒犯到某些读者：大乘传统的，南传的，以及习惯了学界某种主流叙事的。

佛陀所说的”如实知见”（*yathābhūtaṃ pajānāti*），意思是照事物本来的样子去认识，不按我们希望它们是的样子去认识。本书在方法上坚持这个态度，虽然我们也不可能完全做到。

如何安置这本书，如何安置佛法，是留给读者自己的命题。

三、史料与历史推论的处理原则

本书不采信宗派传说，但会说明它们的存在。

佛教传统保留了大量关于佛陀生平、结集经过、部派分裂的叙事，其中许多是宗派正当性建构的产物，经不起史学检验。本书不把这类传说当作历史事实，然而它们为何被塑造成它们成为的样子，它们在历史中起到了什么样的作用，却是值得思考、分析的材料。

凡本书依史料与合理推断得出的历史图景，行文中会用”由此可见”“据此推断”等词标示，与有文献依据的史实区分开来。本书自己的判断与立场，则用”本书认为”或”本书立场”标出。这是在行文流畅和严谨之间不得不作的一个平衡。

历史与哲学是两个不同的问题。

一个思想在历史上是否”出现过”甚至于”被广泛接受过”，和一个思想在哲学上”是否成立”，是两个问题。历史部分尽量中性陈述；哲学部分会给出论证结构，但遇到本书认为重要的问题，也会明确提出自己的解读和立场。

对年代与地理的态度。

早期印度史的年代问题至今尚有争议，本书在涉及具体年代时尽量给出学界的范围，避免用一个单一数字制造精确的假象。地理和族群背景在必要时交代，但本书不是一本文化史，哲学思想的发展是主线。

---

[1] Max Weber, “Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis,” *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 19 (1904): 22–87。英译见 Edward A. Shils & Henry A. Finch 译，*The Methodology of the Social Sciences*（Free Press, 1949）。原文见該刊第 45 页：“Es gibt keine schlechthin ‘objektive’ wissenschaftliche Analyse des Kulturlebens oder …der ‘sozialen Erscheinungen’ unabhängig von speziellen und ‘einseitigen’ Gesichtspunkten, nach denen sie —ausdrücklich oder stillschweigend, bewußt oder unbewußt —als Forschungsobjekt ausgewählt, analysiert und darstellend gegliedert werden.”

四、哲学思想的处理方式

呈现论证。

“空”是什么、“无我”在说什么、阿赖耶识为什么被提出、中观的论证路径是怎样的；这类问题只报告结论没有意义。本书尽量还原各家的论证步骤，一则让读者有判断的根基，二则让读者看到思想之间的张力和对话。

与西方哲学的对照是帮助理解的工具。

本书在适当地方会引入现象学、康德、休谟、维特根斯坦等西方哲学的概念或框架，作为帮助接受了西方范式教育的现代读者理解的参照。这类对照不应混淆为”佛教受西方影响”或”两者等同”，也不应认为是”证明佛教先进”。

术语处理。

梵文、巴利文术语首次出现时给出原文转写。本书末附《术语对照表》，含中、梵、巴利、英文对照及简释，可供随时查阅。

一个称谓原则。

本书不使用”小乘”这一带贬义的大乘称谓，也不使用”声闻乘”这个预设了大乘判教框架的说法。指称具体部派时直接用其名称；需要统称时，使用”解脱道行者”，区分闻法者与辟支佛时，用”闻法解脱道行者”与”独觉解脱道行者”。这条原则管的是本书自己的叙述：引用原文与书名品名照原样不动；复述他家的判教、宗义与种性分类时，那些词是人家体系里的术语，照用而加引号并标明是谁的说法，“二乘”“三乘”同此。理由与三条边界见第四篇第一章。

五、哲学读者导读

本书兼顾历史叙述与哲学分析。对历史背景已有了解或并不感兴趣、主要想跟进哲学思想的读者，可以按以下路径阅读：

核心概念的起点，从第一篇第五章（最初的教法：四谛、缘起、无我、五蕴）入手，这是理解此后所有哲学发展的基础。

部派哲学（第三篇）是理解大乘哲学的直接背景，其中最值得关注的是：说一切有部的”三世实有”论（第三篇第一、二章）、经量部对有部的批评（第三篇第三章）、南传阿毗达磨的分析路线（第三篇第四章），以及围绕”人格同一性”展开的补特伽罗论争（第三篇第五、六章）。

中观学派（第五篇）是大乘哲学的核心，全部五章均以哲学分析为主，建议完整阅读。龙树的《中论》论证（第五篇第一章）和月称的应成中观（第五篇第五章）是两个重心。

瑜伽行派（第六篇）以阿赖耶识理论和唯识论证为核心，全部五章均为哲学分析。第六篇第五章”唯识与中观之争”是梳理两派根本分歧的关键节点。

如来藏与佛性（第七篇）哲学内容集中在第七篇第二章（《宝性论》）和第三章（如来藏与唯识、中观的关系）。这一部分在哲学上争议最大，本书也在此有较多立场性表述。

印度佛教晚期的因明与认识论（第八篇第一、二章），即陈那和法称的逻辑学传统，是独立的哲学体系，哲学兴趣浓厚的读者不应跳过。

汉传佛教中，天台宗（第十篇第五章）、华严宗（第十篇第六章）和禅宗（第十篇第八章）在汉地的独特环境中，各有其哲学独创性，不只是印度思想的搬运。

藏传佛教中，格鲁派宗喀巴的哲学（第十一篇第六章）和藏传中观见的辩论，尤其自空与他空之争（第十一篇第七章），是中观哲学在印度之外最深入的延续，值得专门关注。

南传教理传统（第九篇第四章）与大圆满、大手印（第十一篇第三、四章）也各有哲学值得梳理，但相较上述几部分，与印度主脉的哲学论争距离稍远，读者可按兴趣取舍。

六、关于 AI 的参与

本书的写作过程中，AI 参与了文字的初稿生成、部分资料检索与汇整、以及某些段落的语言润色。

所有正文均经作者本人逐字阅读、核查与改写。凡涉及史实判断、立场取舍和哲学解读的地方，均以作者的判断为准；AI 提供的内容只要作者认为不准确或不合适，一律修改或删除。

引用是最容易出错的环节。本书通过多轮校对与逐条回核原典，将 AI 可能引入的引用错误，降到至少与纯人类写作相当的水准。回核的证据逐条摊在引用核查页上：每条引用给出坐标、原文或书页剪影，读者可以自己走一遍。即便如此，作者能力有限，错误在所难免；引用与解读若有讹误，恳请读者提出反馈。

AI 的参与是一种写作工具的使用，与使用词典、检索数据库、借助排版软件并无本质区别。本书在此如实说明，是因为读者有权知道这一事实，而不希望因此抬高或降低本书的可信度。本书的可信度应当由其内容和论证本身来接受检验。

七、篇幅与两部结构

本卷分为上下两部，两部的任务不同。上部·哲学史，即第一至第十二篇，以历史为线索，交代两千五百年间各家思想的来龙去脉；它要回答的是”什么时候、由谁、在什么处境下、说了什么”。下部·哲学思想解析，即第十三至第二十三篇，脱离历史叙述的节奏，对本书认为最要紧的思想体系逐一展开细读；它要回答的是”这套说法的论证是怎么走的、前提在哪里、哪一步靠不住”。同一个题目在两部里的处遇因此不同：上部一章带过的，下部可能扩成整篇。说一切有部在上部是第三篇的一章，在下部是第十五、十六、十七三篇；《中论》在上部是第五篇的一章，在下部是第十八篇整篇加一份形式系统附录。

下部现有十一篇，均已成稿在线：早期教法解析、南传阿毗达磨解析、说一切有部哲学解析、大毗婆沙论略解、俱舍论略解、中论的证明与解读、后期中观略解、瑜伽行派略解、天台宗略解、华严宗略解、大乘经解析。其中六篇是开写之后才立的目，与前言初稿所列的拟定篇目已有出入：法相宗哲学并入瑜伽行派略解，如来藏哲学的汉地部分分入天台、华严两篇，大毗婆沙论、俱舍论、大乘经解析三篇则是原计划里没有的。

审校状态如实交代。下部各篇的正文与引文均已逐条回核原典，硬性文风与引文规则每次改动后重跑；但各篇的成熟度并不齐平：第十三、十五、十八三篇分量最重、返工次数最多，第十六、十七、十九、二十三这四篇仍属略解规模，日后会继续加厚。三卷英文已完成翻译与逐章忠实度复核，现与中文同步修订。译审不等于重新核验全书每一条引证；原稿中尚待核实的出处与作者判断仍按各处说明保留。上部各篇的篇幅与各家思想的分量仍不完全相称，那是历史叙述本身的体例所限，读者若要看某一家的完整论证，应当直接进下部对应的一篇。

术语对照表见附录。

第一篇　背景与起源

第一章　佛陀之前的印度：吠陀、婆罗门教与社会结构

要讲佛教，先得讲清楚佛陀出生前的那个世界。这一章处理背景：从公元前两千纪到公元前六世纪前后，印度次大陆北部经历了什么，到佛陀的时代，社会、宗教和思想已经堆积成什么样子。这些东西直接规定了佛陀面对的问题、能用的词汇、要回应的对手，不是可有可无的背景铺垫。

先说明方法。这一段历史没有可靠的编年史。能用的文字材料要么是宗教文献（吠陀、奥义书），要么晚出且带教派立场。本书会把传说点出来，承认它存在，但主要靠语言学、考古和近年的古 DNA 证据去推断当时的实际情形。能坐实的、属于推断的、属于本书判断的，行文中都会尽量说清楚。

下面先给一条粗线条的时间轴，后文各节会添补细节。

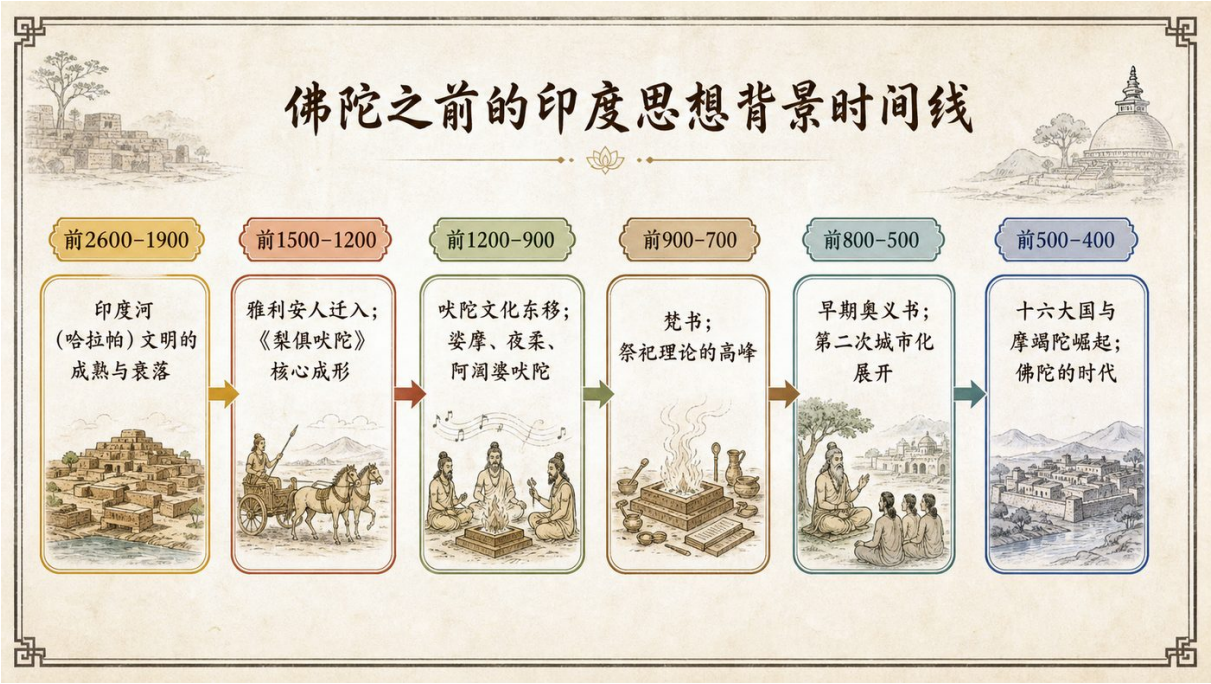


Figure 1：佛陀之前的印度思想背景时间线

一、佛陀生活在什么时候

谈”佛陀之前”，得先知道佛陀生活在什么时候，而这件事本身就没有定论。

南传系统给出的年代来自斯里兰卡的编年史，是教派内部代代相传下来的数字，不能直接当信史使用。二十世纪八十年代以来，经过 Heinz Bechert 主持的一系列批判性研究，相当多的学者把佛陀入灭的时间下移了几十年。[2] 需要说明，这个问题并未形成真正的共识：Bechert

[2] Heinz Bechert (ed.). *The Dating of the Historical Buddha / Die Datierung des historischen Buddha*, 3 vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991–1997。本书未见三卷原书；文集内部各家分歧的分布，据 L. S. Cousins, “The Dating of the Historical Buddha: A Review Article,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3rd ser., 6.1 (1996): 57–63（此处所用为 Paul Williams 编 *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, vol. I. London: Routledge, 2005, pp. 105–112 转载本）及 A. K. Narain 评第一卷，*Journal of the International Association of Buddhist Studies* 16.1 (1993): 187 起转述；第三卷出版年据出版社著录。

主编的研究文集本身就收录了彼此分歧的结论，至今仍有学者为接近传统的长年表辩护，也有学者认为现有证据不足以在两者之间作出裁断。两种年表的差别如下：

	长年表	短／修正年表
来源	斯里兰卡编年史	Bechert 等的批判性研究
入灭年代	约公元前 483 年	约公元前 400 年（上下浮动数十年）
本书取舍	不采为信史	采用

本书立场：采用修正年表，佛陀大致活动于公元前五世纪到四世纪之交；这是一个工作假设，不是定论，若改取长年表，本书的哲学叙述不受实质影响，只是若干相对年代需要整体前移。这样一来，“佛陀之前”覆盖的，就是从吠陀文明发端（约公元前 1500 年）到公元前 500 年左右这一千年。具体数字仍有数十年的浮动余地，正文凡涉及年代都按约数处理；但量级是可靠的，足以支撑下面的叙述。

二、印度河文明：一个并不连续的开头

很多通史会从印度河（哈拉帕）文明讲起。这个文明在公元前 2600—前 1900 年间成熟，有规划严整的城市、排水系统和一种至今未被释读的文字，公元前 1900 年前后衰落。[3]

诱惑在于：有人想从哈拉帕印章上的盘腿人像里看出”原始湿婆”或”原始瑜伽”，把它当成后世印度宗教乃至禅修传统的源头。这类解读建立在未释读的图像之上，证据太薄。本书把它点到为止，不在这种基础上去搭一条通往佛教的因果链。就目前的材料看，印度河文明和后来的吠陀—婆罗门传统之间，没有可以坐实的直接教义继承。[4] 本书认为：这个开头是断裂的，不是顺接。

三、雅利安人与吠陀的形成

吠陀传统的承载者，是自称”雅利安”（ārya，意为高贵者）的一批讲印欧语的人群。

他们从哪来，曾是个被政治严重污染的问题。十九世纪的”雅利安入侵说”被滥用过；作为反弹，又出现了”本土起源说”（雅利安人原本就在印度，向外扩散），后者在当代印度有强烈的民族主义动机。近年的古 DNA 研究给出了较清楚的结论：公元前两千纪前期，带有中亚草原牧人血统的人群确实进入了南亚，其时间和路径与印欧语（含后来的吠陀梵语）的传入相吻合。

---

[3] Romila Thapar. *Early India: From the Origins to AD 1300*. Berkeley: University of California Press, 2002.

[4] 这里要分两层看。器物与文化层面的连续，学界多不否认：Gavin Flood. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 书内第 34 页论帕尔波拉（Parpola）修正后的雅利安迁入说，谓印度河谷文化”continues without a break, as the archaeological record shows”，雅利安文化与之并存发展并吸收其成分，随即断言”However, there is little doubt that there are continuities between the Indus valley and vedic cultures”。教义层面的继承则是另一回事：Susan L. Huntington 与 John C. Huntington. *The Art of Ancient India: Buddhist, Hindu, Jain*. New York: Weatherhill，书内第 23 页历数”兽主印”诸解之后总断：“Regardless of how plausible some of the interpretations of Harappā seals and art in general might seem, without written verification or other substantial proof of the continuity between the Indus civilization and later Indic culture, all of these interpretations must remain in the realm of possibility only.”正文所否认的是后一层，不涉前一层。两书库内皆为扫描本，OCR 讹字多（Huntington 本页码换算尤非常数），此二句已回看图版校正，页码依版心读得。

[5] [6] 本书立场：采迁徙说，并判定”本土起源说”缺乏证据、是政治驱动的产物。还要补一句：这是人群和语言长期渗透式的流动，不是一支军队的一次性征服，“入侵”这个旧词容易误导。

这批人留下的最早文献是《梨俱吠陀》，核心部分约编成于公元前 1500—前 1200 年，编成之地在今旁遮普一带；若按诗中提到的诸河来划，范围还要更宽一些，从今阿富汗东部与斯瓦特河谷，经旁遮普直到印度河与恒河的分水岭，也就是后来所谓的”七河之地”（sapta-sindhu）。[7] 它靠口耳相传，靠一套精密的记诵技术保存，准确度高得惊人。正统婆罗门教后来主张吠陀”无始天启、非人所作”（apauruṣeya）。本书不接受这个主张：吠陀是历史中由具体人群编出来的文献，有地域、有年代、有作者群。

四部吠陀各讲什么

四部吠陀按祭祀中的不同职能分工，不是四套并列的教义。[8]

吠陀	内容	祭祀中的用途	思想／宗教要点
梨俱吠陀	1028 首赞歌	劝请祭司（hotṛ）诵念	多神赞颂；晚期冒出对万有之源的思辨
娑摩吠陀	配上曲调的诗句，多取自梨俱	咏唱祭司（udgātṛ）歌咏	仪式的音声化、专业化；原创思想少
夜柔吠陀	祭祀经文与操作指令（分黑、白两支）	行祭祭司（adhvaryu）的操作手册	“祭祀万能”的文本基础
阿闼婆吠陀	咒语、禳病、爱憎诅咒，兼少量思辨赞歌	贴近日常与王室祭司（purohita）	巫术性强；另含时间、气息、宇宙支柱等思辨

吠陀宗教里有几位神祇，在后来的印度宗教史和佛教文献中会反复出现，值得在这里留个印象。

---

[5] Vagheesh M. Narasimhan, Nick Patterson, et al. “The formation of human populations in South and Central Asia.” *Science* 365, no. 6457 (2019).

[6] David W. Anthony. *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

[7] Michael Witzel. “Vedas and Upaniṣads.” In *The Blackwell Companion to Hinduism*, ed. Gavin Flood. Oxford: Blackwell, 2003, pp. 68–69。吠陀文献”orally composed in northern India, at first in the Greater Punjab and later on also in more eastern areas, including northern Bihar, between ca. 1500 bce and ca. 500–400 bce”；《梨俱吠陀》“must have been more or less contemporary with the Mitanni texts of northern Syria/Iraq (1450–1350 bce)”，另以《阿闼婆吠陀》最早见铁（ca. 1200/1000 bce）为下界参数。**惟须留意该章自设的保留**：“However, there still is no absolute dating of any Ved. text.”。正文所给年代是落在这组括线之内的估值，不是定年。口耳相传一项该章说得最重：“The Vedic texts were orally composed and transmitted, without the use of script, in an unbroken line of transmission from teacher to student that was formalized early on. This ensured an impeccable textual transmission superior to the classical texts of other cultures; it is, in fact, something like a tape-recording of ca. 1500–500 bce.”，并谓连早已失落的声调都保存至今。“七河之地”（sapta-sindhu）的范围一项该章不载，改据 Thapar 前引 *Early India*, p. 111：“The *Rig-Veda* shows greater familiarity with eastern Afghanistan, the Swat Valley, Punjab and the Indo-Gangetic watershed –largely what came to be called the *sapta-sindhu* region.”（该书为扫描本，OCR 讹字多，此页已回看原图核对。）

[8] Jan Gonda. *Vedic Literature: Saṃhitās and Brāhmaṇas*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1975.

神祇	梵文	主要职能
因陀罗	Indra	雷雨战神，《梨俱吠陀》中颂文最多，战胜旱魔弗栗多（Vṛtra）
婆楼那	Varuṇa	宇宙秩序（ṛta）的守护者，道德审判
阿耆尼	Agni	火神，是神与人之间传递祭品的中介
苏摩	Soma	仪式饮料之神，兼指某种致幻植物
阎摩	Yama	死亡与冥界之主
生主	Prajāpati	梵书阶段兴起的创世主神，后来演变为梵天（Brahmā）

这些神祇进入佛教之后地位大为降低：因陀罗变成帝释天（Śakra），成为护法；阎摩变成地狱统治者；梵天（Brahmā）在佛传文学里扮演劝请佛陀说法的角色，但一切都要等佛陀同意。这个位置的变化本身就是一个立场的表达：佛教不否认这些神的存在，但拒绝承认他们是终极权威。

值得展开的是梨俱吠陀晚期（第十卷）的几首哲学性赞歌。《原人歌》（Puruṣa-sūkta, 10.90）用一场宇宙献祭来解释万有与社会等级的来历；《金胎歌》（Hiraṇyagarbha, 10.121）追问谁是创世的那一位；最耐人寻味的是《无有歌》（Nāsadīya-sūkta, 10.129），它问世界如何从”既非有、亦非无”中生起，最后甚至怀疑：那位高居天上的监临者，或许也不知道答案。这种把追问悬置、对最高神的全知也打上问号的姿态，是印度思想里很早的形而上学怀疑。

由此可见，吠陀内部本就有两股拉力：一股（夜柔、娑摩）把宗教推向越来越繁复的祭祀技术；另一股（梨俱晚期与阿闼婆的思辨赞歌）开始追问”一”和万有之源。本书认为，后面这股追问，正是通往奥义书乃至整个印度哲学的暗流，它在佛陀出生前就已经流动了几百年。

吠陀文献的分层

吠陀文献是层层累积的，按年代大致分四层。这条线索显示：婆罗门传统自身一直在变，到末端时，关注点已从”如何正确祭祀”转向”自我与终极实在是什么”。

层次	大致年代（公元前）	关注点
本集（Saṃhitā）	1500–1000	赞歌、咒语、祭词
梵书（Brāhmaṇa）	900–700	祭祀的解释与宇宙效力
森林书（Āraṇyaka）	800–600	祭祀的内化、隐居修习
奥义书（Upaniṣad）	800–500（早期）	梵我、自我、解脱

奥义书是佛陀时代思想的直接前奏，留到 1.2 细讲。

四、婆罗门教：祭祀、祭司与一套世界观

吠陀宗教的核心是祭祀（yajña）。在这套世界观里，宇宙秩序（ṛta）要靠正确举行的祭祀来维持；火供、祭品、咒语的每一个环节都不能出错。掌握这套技术的，是婆罗门祭司阶层。[9]

这里有一个后果值得点出。到梵书阶段，“祭祀有效”被推到极致，效力被认为来自仪式本身的正确，而不取决于神的意愿；神反倒成了被祭祀驱动的对象。由此可见，婆罗门作为祭祀技术的垄断者，权力极大。这种”靠外部仪轨求得果报”的思路，后来正是沙门思潮和早期佛教要正面顶撞的东西：佛教把重心从外部祭祀挪到了内在的心与行为。这层对立关系，记在这里，后面会反复用到。

婆罗门传统还有一套人生阶段（āśrama）的名目，共四项：梵行期（brahmacarya，从师学吠陀）、家居期（gṛhastha，婚姻、生子、履行家主职责）、林居期（vānaprastha，退隐森林修习）、遁世期（sannyāsa，弃绝财产与社会身份以求解脱）。通行的讲法是：既然婆罗门体制自己留了遁世这一格，弃世就不算越轨，只是人生后半段的正道；沙门运动最激进之处，就在于把这一格大幅提前，年轻出走，终身不返。这个说法顺口，却把次序弄反了。[10]

四项之成为一套必经的次第，是晚出的事。最早载有这四项的法经（Dharmasūtra）并不把它们当作依次要走完的阶段，而当作学成之后终身择一的四种活法，遁世是其中一选；固化为人人循序而进的时间表，要到法论（Dharmaśāstra）才完成，其代表《摩奴法论》的成书在公元前二世纪至公元三世纪之间，远在佛陀之后。也就是说，佛陀的时代并没有那张时间表可供提前；而在法经那种择一的形态里，学成即遁世、终身不返，本就是备选之一，算不上对婆罗门方案的突破。真正把这条路堵上的，倒是后来的法论：《摩奴法论》要求先还清三债，即学吠陀以偿仙人、行祭祀以偿天神、生子以偿祖先，未尽社会义务而径求解脱者堕地狱。

所以这里只能说到这个分寸：沙门与婆罗门的对照是实的，但那是两套并行方案之间的对照，不是一方改写了另一方既定的时间表。至于弃世苦行的风气本身，究竟起于对婆罗门世界的反动，还是本来就长在那个世界之外，学界至今无定论，本书不在此处选边。

---

[9] Gavin Flood. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

[10] 四住期的年代与形态，依 Flood 前引 *An Introduction to Hinduism* 第三章〈Dharma〉之〈The Āśrama System〉一节（书内第 61 至 64 页）。该书第 62 页：“The āśrama system arose during the fifth century BCE as a result of changes within the brahmanical tradition.”；又：“In the Dharma Sūtras the āśramas are not regarded as successive stages through which a man must pass, but as permanent possibilities – or lifestyle choices –open to the twice-born male after completing his studies.”，学成之时”he would choose one of the āśramas that he would wish to follow for the rest of his adult life”；至于次第化，“By the time of the Dharma Śāstras, the āśramas have solidified into successive stages through which the twice-born should pass.”。《摩奴法论》的年代见同书第 56 页，谓其”composed between the second century bce and third century ce”。三债与堕地狱一节见第 64 页：“If a Brahman follows through the stages of life, says Manu, and has paid his three debts (ṛṇa) of vedic study to the seers (ṛṣi), of ritual to the gods (deva), and of begetting sons to make funeral offerings to the ancestors (pitṛ), then he may aim at attaining liberation (mokṣa). However, if he has not fulfilled his social obligations then he goes to hell, making it clear that while renunciation and the goal of liberation are valid, they must be deferred until social obligations have been met.”。该节并据 Olivelle 指出，āśrama 作为神学建构，须与它所反映的社会制度分开看；Olivelle 本人的专著 Patrick Olivelle, *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1993，已取原书复核，与 Flood 的转述相合。原初形态是”four alternative paths of religious living to adult males, any one of which they may freely choose”，而且是”lifelong vocations and not temporary stages of a man’s life”（书内第 4 页）。创制年代，他据此制的城市背景，谓”could not have arisen before the sixth century B.C.E.”；早期奥义书全不提及，又说明它在最早的法经之前存在不久；于是”in the most tentative way”定在公元前五世纪，至迟公元前四世纪已为法经传统所知（第 102 页）。依次经过四期的古典形态，首见于《摩奴法论》，约成于公元头两三个世纪；此前最后一部只记原初形态的是《婆私吒法经》，约在公元前一世纪（第 71 页）。 **同一点上冈布里奇说得更直白**：Gombrich 前引 *Theravāda Buddhism*（第二版）书内第 47 页作” The classical system of ideally passing through four such stages is later than the Buddha, but the nucleus of the system is old and relevant”；第 48 页则谓婆罗门教是后来才把这批人归类为 saṃnyāsin，并” even assigned their way of life a place in the life-cycle, an option one could take up when one had fulfilled one’s duties as a householder”，随即自设保留：“Whether these full-time salvation-seekers really began in conscious reaction to the brahminical world or originated quite outside that world is a much debated question which I shall not pursue.” Flood 本为扫描本，OCR 讹字多，上引各句已回看图版校正，页码依版心读得。

五、瓦尔纳：种姓的理论雏形

婆罗门传统给社会秩序提供了一套说法：四种姓（varṇa，瓦尔纳）。经典出处就是上面提到的《原人歌》，它把四种姓说成原人献祭时身体不同部位所生，给等级制套上了宇宙起源的外衣。[11]

种姓	职能	《原人歌》对应的身体部位
婆罗门	祭司、掌经典	口
刹帝利	武士、统治	双臂
吠舍	农牧工商	双腿
首陀罗	服役	双脚

要分清两件事。瓦尔纳是一套理论模型；后世真正森严的世袭职业群体（jāti，迦提）是更晚才发育成熟的，佛陀时代的种姓远没有后来那么固化。[12] 还有一点对理解佛教很关键：在东方恒河流域，刹帝利和新兴的富裕工商者地位上升，婆罗门的理论权威在那里并不像在西部腹地那样稳固。佛陀出身刹帝利，他的教团也吸纳各阶层的人。本书认为，这跟他活动的地理与社会环境是对得上的。

六、第二次城市化与东方的世界

公元前六世纪前后，恒河中下游平原发生了一场深刻的物质变革。铁器普及，森林被清出耕地，水稻农业产生了稳定的剩余；剩余带来了城市、专门的工商阶层和远距离贸易；打印记银币这类最早的钱币开始流通。这通常被称作印度的”第二次城市化”（第一次是印度河文明）。[13]

政治上，平原上散布着若干国家，佛教与耆那教文献都记下了”十六大国”的说法。其中摩竭陀正在崛起，日后将吞并邻邦、成为印度第一个大帝国的基础。[14] 在这些王权国家之外，恒河流域还存在另一类政治共同体：以贵族议事会共同治理的部落共和制，印度文献称之为 gana（群）或 sangha（众），有时并称 gana-sangha。释迦族（Śākya）就属于这类。他们没有世袭的专制君主，重大决定由贵族成员的集会表决。[15] 这个背景对理解佛教有直接意义：佛陀建立的僧团同样叫 sangha，同样依靠集体表决（白四羯磨等程序）处理重要事务。sangha 这

[11]《梨俱吠陀》10.90.12；文本与译义据 S. K. Ramachandra Rao, *Puruṣa Sūkta: Text, Transliteration, Translation & Commentary*. Bangalore: Sri Aurobindo Kapali Sastry Institute of Vedic Culture, 2006, 书内第 71 页; 另参 Wendy Doniger O’ Flaherty (trans.), *The Rig Veda: An Anthology*. London: Penguin, 1981, 书内第 31 页（10.90.12 作“His mouth became the Brahmin; his arms were made into the Warrior, his thighs the People, and from his feet the Servants were born”）。

[12]瓦尔纳只是理论模型一层，见 Uma Chakravarti. *The Social Dimensions of Early Buddhism*. Delhi: Oxford University Press, 1987（库内所据为 Munshiram Manoharlal 1996 年印本, ISBN 81-215-0749-9）第四章〈Social Stratification as Reflected in the Buddhist Texts〉之〈Empirical relevance of vaṇṇa, jāti and kula〉一节，书内第 104 页：“One important feature of the term vaṇṇa is that it appears only in the context of abstract divisions of society into various social categories. We have no evidence of it being used in any concrete situation. No one is ever described as belonging to the brāhmaṇa vaṇṇa, khattiya vaṇṇa, vessa vaṇṇa or sudda vaṇṇa. It seems to have remained a theoretical concept without any parallel in actual practice. On the other hand, the terms jāti and kula appear in concrete situations quite frequently.”该页页下注并声明，例外只在 vaṇṇa 用作肤色、气色之义时。所据为纯扫描本，OCR 讹字多，此段已回看图版校正，页码依版心读得。

[13]F. R. Allchin. *The Archaeology of Early Historic South Asia: The Emergence of Cities and States*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

[14]Romila Thapar. *Early India: From the Origins to AD 1300*. Berkeley: University of California Press, 2002.

[15]Romila Thapar. *Early India: From the Origins to AD 1300*. Berkeley: University of California Press, 2002.

个词原本就带着平等共议的政治含义，佛陀把它直接挪用过来，很可能是有意为之，用共和式的组织逻辑对抗婆罗门的等级权威。

对思想史来说，重点在于这场变革制造了一个新的人群：住在城里、手里有钱、从旧的部族—祭祀秩序里松动出来、愿意资助新观念的人。据此推断，游方的思想者有了听众和供养，新学说有了流通的市场。佛陀的教团能够兴起、能够获得国王与富商的支持，离不开这个物质前提。本书立场：把佛教当成凭空出现的纯精神事件是错的，它生长在一个具体的、正在剧烈变动的社会经济土壤里。

七、思想的躁动，与”大摩竭陀”问题

到佛陀的时代，几组观念已经在流通：业（行为带来后果）、轮回（saṃsāra，生死相续）、以及从轮回中解脱的追求。这些是当时几乎所有印度思想流派共享的问题框架，婆罗门、佛教、耆那教都在其中。它们的细节放到第二、三章讲。

这里要点出一个当代的争论。传统叙述把业、轮回、苦行求解脱都算作吠陀—婆罗门传统的产物，佛教只是对它的”反动”。Johannes Bronkhorst 在《大摩竭陀》（2007）里提出另一种看法：佛陀活动的东方恒河流域，本来就有一套不同于西部婆罗门腹地的文化，业与轮回的某些核心观念可能正源于这一东方文化，不源于吠陀。[16] 这个假说有争议，本书不把它当定论，但认为它值得认真对待。它至少说明，把业、轮回和解脱观一概追溯到吠陀，并不是唯一可用的解释；东方恒河流域可能有自己的思想来源。

下一章进入奥义书，看这套”自我—终极实在—解脱”的问题是怎么被提出来的；1.3 再转向沙门诸派，那里离佛陀本人的处境更近。

[16]Johannes Bronkhorst. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Leiden: Brill, 2007, pp. 1–15, 112–135.

第二章　奥义书与核心问题：业、轮回、解脱

上一章把佛陀出生前的世界铺开了：吠陀、祭祀、种姓、东移的人群、躁动的城市。这一章收窄到思想本身。佛陀终其一生处理的几个核心问题，即业、轮回、从轮回中解脱，在他出生前已经被人提出来，并给出过一套很有力的回答。提出这些问题、给出这套回答的，主要是奥义书。要看清佛教的位置，得先看清它要回应的这套东西。

奥义书既是佛教的前奏，也是佛教最重要的对手之一。佛陀接过了它的问题框架，却拒绝了它的核心答案。

一、什么是奥义书

“奥义书”（upaniṣad）一词，旧解为”近坐”，引申为师徒近坐传授的秘密教法。它们是吠陀文献累积的最末一层，所以也叫”吠陀的终结”（vedānta，吠檀多）。

关键在于分清年代，否则容易把晚出的、甚至反过来受了佛教影响的内容，当成佛陀之前就有的东西。[17] 本书立场：只有最早的几部散文奥义书可以确定在佛陀之前，其余的要么与佛教并行发展，要么晚于佛教。

大致分期	主要文本	与佛陀的关系
早期散文（佛陀之前）	《广林奥义书》（Bṛhadāraṇyaka）、《歌者奥义书》（Chāndogya）	在前，本章主要依据
较早	《泰帝利耶》《爱多列雅》《憍尸多基》《由谁》	大致同期或稍前
较晚（韵文）	《羯陀》《白骡》《剃发》《自在》	多在佛陀之后，已见数论、佛教影响痕迹
最晚（散文）	《疑问》《蛙氏》《弥勒》	明显晚出

本章讲的”奥义书思想”，主要指前两栏，尤其《广林》和《歌者》。把后世（如商羯罗的吠檀多）整理出来的体系倒读进早期文本，是要避免的。

二、从祭祀到知识

上一章说过，到梵书阶段，祭祀的宇宙效力被推到顶点。奥义书的转向，就是从”做对祭祀”转向”知道真相”。

转折的杠杆是一个内化的动作：把外部的祭祀仪轨，对应到人体内部的呼吸、心识、自我。祭祀之火被搬进身体，最要紧的从火坛上发生了什么，换成了认知主体内部是什么。由此可见，求解脱的路径从”行”（祭祀之业）挪向了”知”（jñāna，对自我与终极实在的证知）。[18]

[17] Patrick Olivelle (trans.). *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. New York: Oxford University Press, 1998.

[18] Joel P. Brereton. “The Upanishads.” In *Approaches to the Asian Classics*, ed. Wm. Theodore de Bary and Irene Bloom. New York: Columbia University Press, 1990（库内所收为 *Eastern Canons* 一册，见开双页扫描，书页= PDF 面次 ×2−18 与 −17，此篇起书 115）。正文所述之转折，其文作：“while the Brahmanas sought such correlations within the domain of the ritual and between the domains of the ritual and the outside world, the Upanishads search primarily for those that exist within and among the human and natural domains”（书 118–119）。祭马之喻见《广林奥义书》（Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad）

这一步影响极深。它把宗教的重心从外部操作转到内在认识，也为后来印度解脱论留下了一个基本方向：解脱要靠某种”看破”。佛教讲的智慧（般若、慧）不接受梵我同一的答案，但仍在这种”以知求解脱”的问题框架中展开。

三、核心概念：我（ātman）与梵（brahman）

奥义书的中心是两个概念，以及它们的关系。

- **我（ātman）**：个体最深处那个常住不变的自我；身体、感官、会变动的心念都不是它，它是一切背后那个”知者”。
- **梵（brahman）**：宇宙的终极实在，万有的根基。注意它与祭司种姓”婆罗门”（brāhmaṇa）同源而义别，本书一律以”梵”指终极实在、“婆罗门”指种姓。

奥义书最惊人的一步，是断言这两者本是一个：个体深处的”我”，就是宇宙的”梵”。这个等式有几句著名的表述：

表述	出处	含义
tat tvam asi（汝即彼）	《歌者》6.8.7	邬达罗迦对儿子说：你就是那终极实在
aham brahmāsmi（我即梵）	《广林》1.4.10	证知者与梵无二
ayam ātmā brahma（此我即梵）	《广林》2.5.19	个体我即是梵

需要点出一处常见的误读。后世不二论吠檀多（商羯罗一系）把这类句子整理成一组”大语”（mahāvākya），每部吠陀配一句，当成完整体系的纲领。本书立场：这种整理是晚出的，早期奥义书里这些话散落各处、语境不一，不该当成一开始就成形的教条来读。[19]

一·一·一（书 120–121）；人身与世界相配一节谓”the parts of the world are equivalent to the parts of a person, humans include everything within themselves”（书 122–123）；“认知主体”一层作”there must be a knowing subject that is deeper and more fundamental than they. It is that unknowable, knowing subject which is the true self”（书 126–127）；知与解脱相系则见”especially the later Upanishads insist that insight into the true nature of things effects the highest attainment of all, the attainment of a final release”（书 134）。**两点须记**。其一，布雷雷顿所述者是相配之域的转移，由仪轨之内与仪轨对外物，移至人与自然之间；“内化”是本书对此的概括，非其原语。他并指出梵书本已”anticipate the Upanishadic aspiration to see the world as a totality”，故这一转折不宜看得太陡。其二，此处的”知”不作理智所得解：书中引 Kaṭha Upaniṣad 2.23 与 Muṇḍaka Upaniṣad 3.2.3”This self cannot be attained by instruction, nor by intellect, nor by much learning. It can be attained only by the one whom it chooses”，并释曰”the knowledge of the self comes as if it were a revelation that breaks in upon the mind, and not as something intellectually achieved”（书 128–129）。

[19] Signe Cohen (ed.). *The Upanishads: A Complete Guide*. London: Routledge, 2018（电子本无版心页码，按章引）。该书论《爱陀雷耶奥义书》一章即谓 prajñānam brahma 一句”became known as one of the Mahāvākyas, or ‘Great Sayings’ of the Upaniṣads in the later Vedānta school of philosophy”，是”大语”之名出于后世吠檀多。“每部吠陀配一句”的配法，见 Karl H. Potter (ed.). *Encyclopedia of Indian Philosophies III: Advaita Vedānta up to Śaṃkara and His Pupils*. Princeton: Princeton University Press, 1981，书内 59 页：“Sometimes there are said to be four of these great sentences, one from each Veda”，所列为 prajñānam brahma（《爱陀雷耶》III.5.3）、aham brahmāsmi（《广林》1.4.10）、tat tvam asi（《歌者》VI.8.7）、ayam ātmā brahma（系于《蛙氏》）；把这套整理系于商羯罗其人，见 Andrew J. Nicholson. *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York: Columbia University Press, 2010，书内 41 页：“the eighth-century Advaita Vedāntin Śaṅkara dubbed four Upaniṣadic sentences as ‘great statements’ (mahāvākyas)”。须注意这套名单并不固定：Gavin Flood. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996，书内 242 页所列第四句作 sarvam khalu idam brahma，不作 prajñānam brahma。本段的判断另据 Patrick Olivelle (trans.). *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. New York: Oxford University Press, 1998。**其一，“大语”之名不见于早期奥义书本身**：奥利维尔全书通检不出 mahāvākya 一词，只在〈校订说明〉（书内 xvii

至于梵／我究竟”是什么”，奥义书给的是一个否定式回答。《广林》中耶若婆佉一再用”不是这个，不是这个”（neti neti）来指它：凡能说出口、能对象化的，都不是它；它是那个永远无法被当成对象的”知者”。[20] 邬达罗迦则从正面着手，用盐溶于水、各种树汁归一等比喻，讲那唯一的”有”（sat）如何遍在万物。

在继续之前，有必要停下来做一个区分，因为这里说的”不可说”和后面章节里会反复遇到的”不可说”，其实并不总是同一回事。混淆它们是阅读印度哲学时最常见的困难之一。

“不可说”大致可以分成以下几种类型：

类型	核心问题所在	典型例子
语言工具的边界	现有词汇颗粒度不足，但换一套更丰富的语言或许能改善	某些极度个人化的感受，找不到精确的词
范畴错置	现有的范畴框架本身就不适用于这个对象，用了也只会说错，不止于说不清	涅槃（nirvāṇa）：用”存在”或”不存在”去套无为法，是把有为法的框架强加给根本不在这个框架里的东西
主体的自我消解	认识活动本身的结构使得认识主体无法成为认识的对象；描述这个动作就已经把对象放错了位置	奥义书的 ātman（neti neti 策略指向的正是这种不可说）
命题性知识之外	该知识本质上是非命题性的（know-how，亲知），无法翻译成一组可陈述的命题，说出来的只是近似	骑车的技能；证悟体验可以演示、可以体验，不能还原为一套教义

页）與注中以引号称 tat tvam asi 为”great saying”，是后世的指称。**其二，这四句里最著名的一句，照吠陀语法读并不成立不二论所要的那个同一判断**。奥利维尔于《歌者奥义书》6.8.7 至 16.3 的注（书内第 560—561 页）从 Brereton (1986) 之说，把 tat tvam asi 译作”that’s how you are”而非旧译”That art thou”，理由是”in the phrase *tat tvam asi*, according to the rules of vedic syntax, the neuter pronoun *tat* (‘that’) cannot stand in apposition to a masculine noun or pronoun (here *tvam*, ‘you’)···if the author had wanted to assert the identity between ‘that’ and ‘you,’ he would have used the masculine of ‘that’; the phrase would then read *sa tvam asi*”; 并谓该句”has migrated to sections 8-11 and 13-16 from its original place at the end of section 12, thus becoming a refrain”，其在文中本是叠句而非纲领，故”The phrase, therefore, **does not establish the identity between the individual and the ultimate being (sat)** but rather shows that Śvetaketu lives in the same manner as all other creatures, that is, by means of an invisible and subtle essence.”**其三，语境确实不一**：ayam ātmā brahma 一句所在的《广林》2.5.19, 是”蜜”喻一章, 通篇讲诸有情互为蜜、彼此相摄（奥利维尔译作”It is the immortal; it is brahman; it is the Whole”，见书内第 72–73 页）；同一语在同书 4.4.5 又出现于另一段（“this self is brahman—this self that is made of perception”），前后所承的论题并不相同。

[20] Patrick Olivelle (trans.). *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. New York: Oxford University Press, 1998.

类型	核心问题所在	典型例子
策略性沉默	原则上可以有答案，但给出任何答案都会强化一个错误的问题框架，从而误导提问者	佛陀的无记（avyākata）：原因不在”宇宙是否有边界”这类问题超出了语言能力，而在问题本身的预设已经错了，任何回答都是在确认那个错误的预设

这五种类型，在印度哲学各传统里交叉出现，有时还被叠加在同一个对象上。奥义书的梵，同时涉及第一种（语言词库确实难以覆盖）、第二种（“存在”与”不存在”这对范畴不适用于它）和第三种（它本身就是认识主体，不能被降格为对象）。涅槃的不可说，主要是第二种，也带有第四种的成分。识别这些差别，对读后面各章的论争有实际帮助：不同学派说”不可说”时，说的往往不是同一件事。

前面说的那个”知者”有它的论证结构，不只是一个隐喻。耶若婆佉的逻辑是：任何能被意识到的东西，已经成了被意识的”对象”，因而都不可能是那个意识的”主体”。身体、感觉、念头、甚至”我在思考”这个念头本身，全都可以被”看见”，因而全都不是那个”看者”。剥去所有可以被观察的层次，剩下的那个原则上无法被当作对象来观察的，才是 ātman。《广林》中他说：“认识者无法被认识，因为没有第二个东西来认识它。”[21] 这个论证把 ātman 置于认识论的超越位置：它不是任何具体的什么，但它是一切”具体的什么”得以被认识的前提，原则上不能被经验证伪。

后来佛教没有给出另一个”真正的观察者”，转而质疑这个论证的预设：观察活动本身只是一个过程，不需要一个独立存在、持续不变的”观察者”在后台支撑。[22] 佛教与奥义书的分歧，首先就落在这个预设上。

还需要点出一处内在张力：早期奥义书里，梵与我的关系并不总是”原本就是一”。“汝即彼”看起来是直接等同；但细看语境，另一些段落的语气更像是”通过修行而归于梵”，预设了起点处的距离和终点处的汇合，更接近”合一”（union），不是”原本同一”（identity）。这个张力早期文本没有系统处理。后世印度哲学内部才围绕它分裂成几大方向：商羯罗的不二论（差异是无明造成的幻，从一开始梵我就是一）、罗摩奴阇的有限不二论（个体我是梵的内在差异，合一是真实关系，不是幻的消解）、马德瓦的二元论（梵与我永远有别）。本书立场：早期奥义书不支持后来任何一种整齐的体系，但梵我等同这个基本方向是清楚的。

四、业与轮回：一个”新”的教法

业与轮回常被当作印度思想的底色，仿佛自古就有。文本本身的情形要微妙得多。

在《广林》里，耶若婆佉被问到人死后会怎样，他把提问者拉到一边，“私下”传授：人随其所作（业）而受后报，善业得善趣，恶业得恶趣。这是关于业与再生最早的清楚表述之一。文本

[21] Patrick Olivelle (trans.). *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. New York: Oxford University Press, 1998.

[22] 这一步佛教有经证。《相应部》〈因缘相应〉《无闻经》（Assutavā Sutta, SN 12.61；VRI Chaṭṭha Saṅgāyana 本第 61 经）：“Yañca kho etaṃ, bhikkhave, vuccati cittaṃ itipi, mano itipi, viññāṇaṃ itipi, taṃ rattiyā ca divasassa ca aññadeva uppajjati aññaṃ nirujjhati.”（所谓心、所谓意、所谓识者，昼夜之间，生者是一而灭者是另一。）随即以猕猴林间攀枝为喻，放一取一。汉译对应《雜阿含》第二八九经（大正藏第二册，T0099 卷十二）：“彼心、意、識日夜時刻，須臾轉變，異生、異滅。猶如獼猴遊林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一。彼心、意、識亦復如是，異生、異滅。”同经并说，愚夫宁于四大身计我，不可于识计我，因四大身犹得住十年乃至百年，而心意识不然。经文由此不另立一个持续不变的能观者，只给一串相续生灭的识。

特意说明这是秘传的教法。[23]

更值得玩味的是《歌者》和《广林》中”五火二道”的段落：这套关于死后去向的知识，被说成本来掌握在刹帝利手里，婆罗门此前并不知道。一位国王（波罗婆诃那）对前来求教的婆罗门明说：这门学问从未传到婆罗门这边。

围绕这些段落，学界有两条着眼点不同的读法，本书都列出来。要先说明：这两条并非针锋相对的两说，前者不否认业可能源自吠陀之外，只是不以来源的内外为问题。

侧重	代表	主张
业在吠陀祭祀逻辑内的表述	Herman Tull	业与轮回在吠陀祭祀的逻辑（行为必有果）里得到系统表述；他自陈采包容义的”吠陀”，观念纵源自外部，一旦与祭祀相联即已是吠陀的，故不以来源的内外为问题
业出自吠陀之外	Johannes Bronkhorst	它本是东方”大摩竭陀”文化的观念，被奥义书吸收，故文本才把它当作新的、外来的秘密

本书立场：文本自己把业与轮回当成”新而秘”、且与刹帝利相关的教法，这个细节分量很重，更支持业、轮回是从婆罗门腹地之外吸纳进来的，不是吠陀祭祀的自然产物。它与上一章对”大摩竭陀”假说的态度一致，值得认真对待，但仍存疑。要说明的是，这一判断所针对的是”业是吠陀祭祀的内在延伸”这个流行说法，不是 Tull 本人的立场。

死后的去向，奥义书给的图景大致如下：

这张图中，只有”神道”是出口，其余都回到轮回。出口的钥匙是知识，不是祭祀，这正是第二节那个转向的落点。

五、解脱：靠知识出离轮回

把上面几节串起来，奥义书的解脱论就清楚了：

1. 众生因业而轮回，生死相续是苦的、是要被超越的。
2. 个体深处有一个常住的”我”（ātman），它本与宇宙的”梵”（brahman）同一。
3. 轮回的根子是无明：不知道这个真相，误把变动的身心当作自我。
4. 一旦真正证知”我即梵”，无明破除，便不再受业的牵引，从轮回中解脱。

解脱的关键词是知（jñāna）。祭祀至多带来好的来生，仍在轮回之内；唯有证知梵我，才是彻底的出离。

奥义书对”证知”状态的描述，有一个特别的切入点：深睡眠（suṣupti）。《歌者》和《广林》都提到，人在深睡中意识的分别活动停止，不苦不乐，没有主客之分；这被当作梵我同一每晚都在发生的证据，只是醒来后不记得。真正的解脱，是在清醒状态下持续住于这种无分别的证

[23] Patrick Olivelle (trans.). *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. New York: Oxford University Press, 1998.

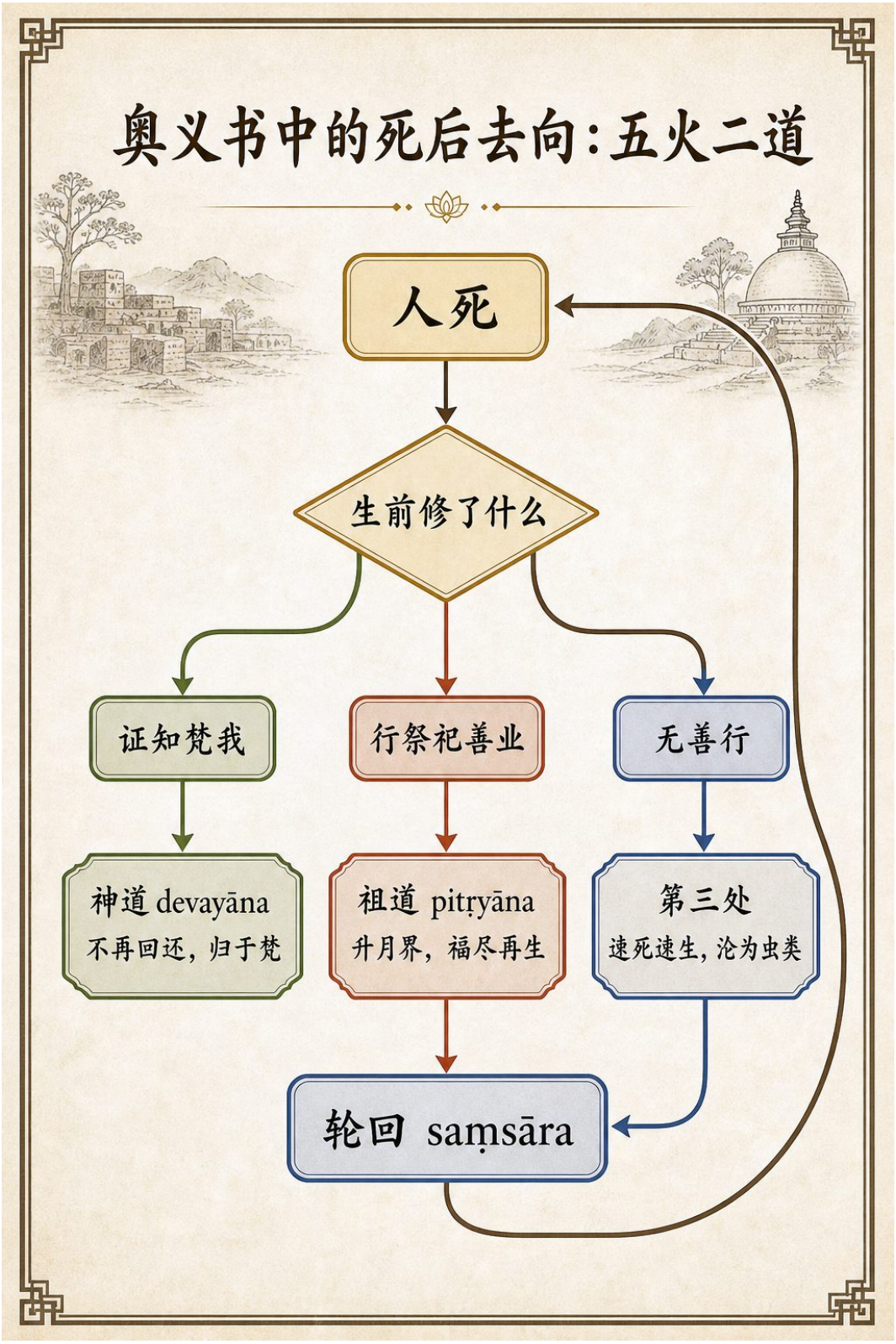


Figure 2: 奥义书中的死后去向：五火二道

知之中。通往这个状态的主动路径，是禅定（dhyāna）。奥义书中禅定的描述尚未系统化，后来由数论—瑜伽传统整理成一套从粗到细的修行阶梯。

佛陀在出家修行阶段，先后从阿罗逻迦兰（Āḷāra Kālāma）和乌陀迦罗摩子（Uddaka Rāmaputta）两位老师学习了当时最高级的禅定境界，达到之后随即放弃，另起炉灶。他的批评是：那种极度止静、无分别的禅定境界，仍然是有为的、无常的，退出禅定之后仍会落回轮回；禅定本身不能是解脱。佛陀没有否定禅定作为工具，但彻底改变了禅定所通向的目标。这个转折点留到 1.4 细讲，这里先记住它的来处：佛陀拒绝的，正是奥义书（及后来的瑜伽传统）对禅定止静状态的解释，那里住着一个与梵同一的常住自我。

六、给佛教留下了什么

奥义书给了佛陀一套问题，也给了一套答案；佛陀接受了那些问题，否定了那套答案。

继承的：业、轮回、解脱这一整套问题框架；解脱靠”看破真相”、不靠祭祀这一基本思路；无明是轮回根源的诊断方向。

否定的：那个常住不变、与梵同一的”我”（ātman）。佛陀的无我（anātman ／ anattā）正是冲着这个核心答案去的：他保留了轮回与解脱，却抽去了轮回中那个不变的主体。一个没有常住自我的轮回如何可能，将成为佛教必须自己回答、并争论上千年的难题，本书后面会反复处理。

这里要克制一点，避免过度解读。本书立场：佛陀针对的，更可能是当时沙门与婆罗门中间普遍流行的”常我”观念，而不必是上面这几部具体文本的字句。早期佛教文献中，佛陀直接点名某部奥义书的情形并不明确。[24] 把佛教说成对《广林》《歌者》逐条的反驳，证据并不足。

下一章转向沙门思潮：耆那教、各种命定论、唯物论、怀疑论。相比婆罗门祭祀传统，这些流派才是佛陀更近、更直接的对话对象。

延伸阅读

- Herman W. Tull. *The Vedic Origins of Karma: Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual*. SUNY Series in Hindu Studies. Albany: SUNY Press, 1989.

[24] Johannes Bronkhorst. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Leiden: Brill, 2007, pp. 207–219.

第三章　沙门思潮：耆那教、命定论、唯物论、怀疑论

上一章的奥义书，代表婆罗门传统内部的转向。但佛陀在经中最常直接交手的，是另一群人，也就是沙门（śramaṇa，巴利 samaṇa）。这一章讲沙门思潮，也就是佛陀置身其中的那座思想竞技场。佛陀本人就是一名沙门。要给佛教定位，得先看清这座竞技场上都站着谁、各执什么。

先说明一个史料难题。这些沙门流派，除耆那教外大多没有留下自己的经典，我们今天知道的，主要来自佛教与耆那教的文献；而这些文献是带立场的论敌叙述。本书的处理是：把这些记载当作经过对手整理、可能简化甚至丑化过的二手材料来读，能交叉印证的多信几分，孤证则存疑。

一、沙门是什么人

公元前六至五世纪的东方恒河流域（见 1.1 的第二次城市化），出现了一批离家游方的修道者，统称沙门。他们与婆罗门祭司分属两套不同的传统，当时的文献常把”沙门、婆罗门”并称为社会上的两类宗教人。

沙门诸派彼此分歧很大，但有几条共同的底色：

- 拒绝吠陀的权威，不承认祭祀万能。
- 大体接受业、轮回、解脱这一问题框架（1.2 讲过，这套框架可能本就源于东方）。
- 出家修道（pravrajyā，出离），靠个人的修持、不靠仪轨寻求解脱。

由此可见，沙门运动与婆罗门正统的根本分歧，在于解脱靠谁、靠什么。佛教和耆那教都属于这一运动的内部发展，不属婆罗门祭祀传统的简单分支。

沙门修行的外部形态，最突出的是身体苦行（tapas）。各派程度不一，但在当时是广泛共有的文化现象：长期绝食或极度节食、裸行不蔽体、长时间维持困难姿势（单脚站立、双臂上举不放）、在烈日下暴晒或严寒中枯坐、不清洁身体、不驱逐蚊虫叮咬。苦行的理论依据因派而异：耆那教认为苦行可以销尽积存的旧业；活命派则认为苦行无论如何都不影响什么，解脱到了自然来；还有些流派认为苦行能积累精神热力（tapas 一词本就含”热”义），足以影响宇宙进程。

佛陀出家后，自己也实践过极端苦行，据文献描述曾把能做的都做过了，最终判定它无效，才走向后来所说的”中道”。我们需要先理解这个背景，才能明白”中道”在当时语境里的分量。

二、六师与史料问题

佛教文献把佛陀同时代的几位著名沙门领袖统称为”六师外道”，集中见于《长部·沙门果经》（Sāmaññaphala Sutta）：阿阇世王遍访六师而不满，最后才见佛陀。[25] 这份名单是佛教自己的归类，带有把对手并排示众、再由佛陀一一压过的编排意图，本书把它当作有用的线索，不当中立的实录看。

人物（巴利名）	学说	核心主张	后续
富兰那·迦叶 Pūraṇa Kassapa	无作论（akiriya）	善恶行为不带来任何果报，杀与施皆无功过	无传承存世

[25] Maurice Walshe (trans.). *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995. （六师外道见《沙门果经》）

人物（巴利名）	学说	核心主张	后续
末伽梨·瞿舍利 Makkhali Gosāla	宿命论（niyati）／活命派	一切由命定，努力与业皆无效；众生历定数轮回后自动解脱	活命派延续千余年后绝
阿耆多·翅舍钦婆罗 Ajita Kesakambala	唯物论／断灭论	人只是四大，死则散灭，无来世、无业果	顺世论之先声
婆浮陀·迦旃延 Pakudha Kaccāyana	七身常住论	地、水、火、风、苦、乐、命七者恒常不动，“杀”只是诸要素挪移	一种常住论
散惹耶·毗罗梨子 Sañjaya Belaṭṭhiputta	怀疑论（amarāvikkhepa）	对一切形上问题不置可否、回避作答	弟子舍利弗、目犍连后归佛
尼乾陀·若提子 Niganṭha Nātaputta（大雄 Mahāvīra）	耆那教	业是细微物质，黏附灵魂；靠不害与苦行止业、销业而解脱	存续至今

下面挑出标题列的四派展开，其余两位（富兰那、婆浮陀）随文带过。

三、耆那教：极端的业论与不害

六师中唯一存续至今的是耆那教。它的领袖在佛教文献里叫尼乾陀·若提子，即耆那教自己尊为大雄（Mahāvīra）的那位，与佛陀大致同时。

要先分清传说与史实。耆那教传统讲本派有二十四位”渡津者”（tīrthaṅkara），大雄是末一位。本书立场：二十四祖多属教派建构，史料上能立住脚的，是大雄之前约两个世纪的巴湿伐那陀（Pārśva）一系已有”尼乾陀”（nirgrantha，意为”无系缚者”）的教团，大雄是这一旧教团的改革者与重整者，不曾凭空开派。[26]

耆那教的形而上学有一套很硬核的设定：[27]

- 世界由”命”（jīva，有灵魂者）与”非命”（ajīva）两类构成。
- 业（karman）是一种极细微的物质，不是抽象的道德簿记。激情与行为会让业质”漏入”（āsrava）并黏附到灵魂上，使本来清净光明的灵魂受污、沉重、下坠，困在轮回里。
- 解脱的办法，就是先”防护”（saṃvara）止住新业漏入，再靠苦行（tapas）把积存的旧业销尽（nirjarā）。灵魂一旦净尽，便摆脱束缚，上升到宇宙顶端，获得圆满（kevala），不再轮回。

这套机制可以画成一条线：

[26] Paul Dundas. *The Jains*, 2nd ed. London: Routledge, 2002.

[27] Padmanabh S. Jaini. *The Jaina Path of Purification*. Berkeley: University of California Press, 1979.



Figure 3: 耆那教的业与解脱流程

两点后果值得点出。其一，既然连无心的伤害也会沾上业质，伦理上就必然要推向极端的不害（ahiṃsā）：耆那僧人滤水、扫地、戒绝农耕、乃至有派别裸行不蓄一物，都是为了把伤害降到最低。其二，既然旧业要靠苦行来消除，修行就走向严酷的自我折磨，绝食而死被视为最高的善终。耆那教另有一套著名的认识论，即多面论（anekāntavāda）与”或许如此”（syādvāda），主张任何判断都只在某个角度下成立。本书提示：这套认识论的成熟形态多半晚于大雄，不宜径直当作大雄本人的学说。既然已经提到，这里给它一个基本说明。

多面论的立场是：任何对象都有无数个侧面（anta），单一命题只能把握其中一个角度，对任何问题的绝对断言（ekānta，“执一面”）都是片面的。正确的做法是在每个命题前加上 syāt（“或许”、“从某角度看”）的限定，承认其局部正确性，不封闭其他角度。经典形式发展出”七重表述”（saptabhaṅgī）：对同一对象用七种组合方式断言，每句都带”或许”的限定，如”或许它是”、“或许它不是”、“或许它既是又不是”、“或许它不可言说”，如此等等。

这套理论在沙门竞技场上代表一种独特的姿态：把各派的绝对断言都收纳为局部真理，宣称自己站在比各派更高的位置来裁判。批评者的反驳是：如果一切断言都只是部分正确，耆那教自己的这个命题也只是部分正确，这会陷入逻辑递归。耆那教的回应是：syādvāda 本身是关于断言之局限性的元命题，不受同样的限制。这场争论持续了几个世纪，没有干净的胜负。

与佛教比，耆那教是离得最近的一面镜子：同样拒吠陀、讲业与轮回、求解脱出家修道。分歧有两处：业是物质还是别的东西，以及解脱要不要靠极端苦行。佛陀对这两点都给了不同的答案，第七节合并来看。

四、命定论：末伽梨·瞿舍利与活命派

末伽梨·瞿舍利创立的活命派（Ājīvika，旧译”邪命外道”），主张一切由”定命”（niyati）决定。在他看来，努力、修行、业报全是幻觉：没有谁的行为能改变什么，众生注定要历经一个固定的、极漫长的轮回总数，期满之后自动得解脱。《沙门果经》记他用一个比喻：这就像把一团线球抛出去，线团只会一路滚到自己滚完为止；人的解脱也这样，到点自然来，与修不修无关。[28]

活命派不是小角色。它有过相当的规模与王室供养，阿育王及其后人曾把石窟布施给活命派修士；这一派在南印度延续了上千年才湮灭。[29] 据此推断，它在佛陀的时代是个有分量的对手。佛陀对它的评价极低：在《增支部》中，他把末伽梨的宿命论列为最有害的见解，理由是它一笔勾销了修行的意义。[30]

五、唯物论：阿耆多与顺世论

阿耆多·翅舍钦婆罗（名号意为”披发毡者”）主张彻底的唯物论。人不过是地、水、火、风四大暂时的聚合，死时四大离散，归于虚无；没有来世，没有业果，布施、祭祀、行善都换不来任何后报。这是典型的断灭论（uccheda-vāda）。[31]

这一派后来被称作顺世论（Lokāyata）或遮婆迦（Cārvāka）。需要说明：系统化的顺世论学

[28] Maurice Walshe (trans.). *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995. （六师外道见《沙门果经》）

[29] A. L. Basham. *History and Doctrines of the Ājīvikas: A Vanished Indian Religion*. London: Luzac, 1951.

[30] 《增支部》一集（Ekakanipāta, PTS AN i.33）：“Nāhaṃ, bhikkhave, aññaṃ ekapuggalampi samanupassāmi yo evaṃ bahujanaahitāya paṭipanno bahujanaasukhāya, bahuno janassa anatthāya ahitāya dukkhāya devamanussānaṃ yathayidaṃ, bhikkhave, makkhali moghapuriso.”（我不见有另一人如此行于多人无益、多人无乐，于众人无义无益苦，如彼愚人末伽梨。）经中随即以河口设网譬之：“Seyyathāpi, bhikkhave, nadīmukhe khippaṃ uḍḍeyya bahūnaṃ macchānaṃ ahitāya dukkhāya anayāya byasanāya; evamevaṃ kho, bhikkhave, makkhali moghapuriso manussakhippaṃ maññe loke uppanno.” 巴利原文依 VRI Chaṭṭha Saṅgāyana 本。

[31] Maurice Walshe (trans.). *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995. （六师外道见《沙门果经》）

说见于较晚的文献，阿耆多是它在佛陀时代的早期代表。[32] 把他放在这里有一层意义：早在佛陀的时代，就已经有人公开主张没有灵魂、没有来生的纯粹唯物论。印度思想的光谱，一端是奥义书的常住梵我，另一端就是这种死后断灭。须留意阿耆多之说仅存于耆那与佛教两家论敌的转述，《沙门果经》所记未必尽可靠，学者且疑其为多家唯物之说的拼合；然即以最谨慎的读法，其人仍当判作早期的唯物论者，而非怀疑论者或虚无论者。

与阿耆多相邻的是婆浮陀·迦旃延的”七身常住论”：地、水、火、风、苦、乐、命七种要素恒常不动，刀砍过去，只是从这些要素的缝隙间穿过，并无谁杀谁、无人真正被害。它从相反方向（一切恒常）同样取消了道德责任。佛陀后来把”常见”（一切常住）与”断见”（死后断灭）并列为两端，要避开的正是这两头。

六、怀疑论：散惹耶的”不置可否”

散惹耶·毗罗梨子代表另一种姿态：对形上问题一概不表态。有没有来世？有没有业报？他的回答总是”我不说是，也不说不是，也不说既是又非……“，绕来绕去不肯落到任何一边。佛教文献把这种作风称为”捕鳗”（amarāvikkhepa），像抓泥鳅一样滑不留手。[33]

这里要分一个细节，免得误读。散惹耶的回避，是面对难题干脆挂起、不作判断的怀疑论。佛陀对某些问题也保持沉默（无记，avyākata，留待第五章讲），但佛陀的沉默是有选择的：对解脱无益、徒增戏论的问题搁置，该说的照说。两者形似而实异。一条历史线索值得记下：佛陀的两大弟子舍利弗与目犍连，皈依前正是散惹耶的门人。这说明散惹耶门下聚着一批认真求道、却不满于”不置可否”的人。

七、佛陀站在哪里

位置永远是相对的。和本章列出的这些沙门领袖比较，佛陀的位置就清楚了：他也是沙门的一员，共享拒吠陀、讲业与轮回、出家求解脱的共识，但同时也和每一个相邻立场划清了界线。

议题	对立方	佛陀立场
道德因果（业果）	富兰那（无作）、阿耆多（断灭）否认	肯定：业必有果
努力是否有效	末伽梨（宿命）否认	肯定：修道之行有效，能改变去向
是否有常住自我	奥义书、耆那（命我）、婆浮陀（七身）主张常	否定：无我
死后如何	阿耆多主张断灭	既非断灭、亦非常存：依缘相续而无常我

[32]Ramkrishna Bhattacharya. *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*. London: Anthem Press, 2011，其第三章〈Ajita Kesakambala: Nihilist or Materialist?〉（书内 45 页起）专治此人。定论在书内 53 页：“Ajita, too, was a proto-materialist in his views, not a nihilist like Jayarāśi.”；巴利文献通称其说为断灭论（ucchedavāda），耆那注家 Śīlāṅka 则称之为身命一体（tajjīvataccharīravāda）。**史料状况该书说得很直白**（书内 27 页）：“As with the Cārvāka/Lokāyata, the doctrine of Ajita is found exclusively in the works of his opponents, the Jains and Buddhists.”；书内 28 页复引 Jayatilleke，谓归于阿耆多的诸说”seem to be of a composite character”，佛教徒”identified all the known materialist views with Ajita…inconsistently putting together the tenets of mutually opposed schools”，作者自断”the account in the SPhS is not fully reliable”（SPhS 即《沙门果经》，正是本节所本）。**这与本书第三篇第三章所说经量部是”隔着批评与转述拼出来的身影”是同一种史料形态**，阿耆多是其更早的一例。

[33]Maurice Walshe (trans.). *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995.（六师外道见《沙门果经》）

议题	对立方	佛陀立场
修行方法	耆那的极端苦行	中道：避苦乐两边
形上难题	散惹耶一概回避	择要而答，无益于解脱者搁置（无记）

有一处区分尤为关键，单独点出。耆那教把业看成黏在灵魂上的物质，要靠苦行去烧；佛陀则把业的核心定为”意业”，业的要害在于行为背后的意图（cetanā，思）。这一改，使解脱的功夫从折磨身体，转到了调治内心。[34] 本书认为：这一步，是佛陀区别于身边沙门，尤其区别于最像他的耆那教的关键。

至于这整片沙门思想的背景，正落在第一、二章提过的东方”大摩竭陀”文化范围里。换言之，理解佛陀，不能只从婆罗门祭祀传统入手，还必须把他放回同时代的沙门诸派之中。

前三章至此交代了三个背景：佛陀生活的社会世界、他要回应的婆罗门答案、以及他置身其中的沙门思想环境。下一章回到佛陀本人，尽量去除神话外衣，看历史上可说明的部分。

[34] Richard F. Gombrich. *What the Buddha Thought*. London: Equinox, 2009. 业与耆那教背景见第二、四章，尤 pp. 43–44、56–58。

第四章　历史上的佛陀：去神话化的生平推论

佛陀的生平是世上被讲得最多的故事之一，而其中大半是几百年间一层层叠加上去的传说。这一章沿用本书一贯的处理方式：先把传说陈述出来，再问历史学者究竟能说什么。到最后我们会看到，对于佛陀的生平，我们只能说出一个轮廓。但是在佛教哲学史的这个背景下，已经足够了。

一、史料：传记的来历

第一个事实就让人不安：佛陀在世时，没有任何同时代的文字记录留下来；最早提到他的外部硬证据，是他死后约一个半世纪的阿育王石柱。我们手里的材料，此外便全是教团内部、口耳相传、晚出才写定的宗教文献。

更麻烦的是，早期文献里根本没有一部连贯的佛陀传。最古的一层（尼柯耶／阿含里的零散经文、律藏中的因缘）只是一段段插在说法和戒律里的片段。把这些片段缀合成一部从入胎到入灭的完整传记，是后来几百年里逐步完成的工程，而且越往后神异越多。这套分层是现代文献学的通行判断，本书采之；判准是文本的相对年代与叙事增益的方向，不是哪一段经文的内证。

文献	大致年代	性质
尼柯耶／阿含的零散记述、律藏因缘	口传，约公元前 1 世纪写定	现代分层所定的最早一层，片段、非连贯传记
《大事》（Mahāvastu）	约前 2 世纪—后 4 世纪累积	大众部系律典，神异渐多
马鸣《佛所行赞》（Buddhacarita）	约 2 世纪	梵语叙事长诗，文学化全传
《普曜经》（Lalitavistara）	约 3 世纪后	大乘化，神异繁盛
《本生因缘》（Nidānakathā）	约 5—6 世纪（巴利注释）	南传定型的连贯传记

本书的取材原则：越早、越不替佛陀增饰的细节，越可信；成体系的、神异连篇的整段叙事，可信度越低。[35] 一个朴素的判准是：凡是让佛陀显得更像凡人、甚至显得狼狈的记载（如他晚年背痛、因病而死），编造的动机最低，反而最可能接近实情。

附论：那个时代的”口口相传”靠不靠得住

上面说史料”口耳相传、晚出才写定”，现代人听了会本能地打个折扣：没写下来的东西，传几百年还准吗？这个直觉需要纠正。在公元前的印度，组织良好的口诵传承是一门成熟的高保真

[35]此取材原则本于 Bareau 的传记批判方法。其施行实例见 André Bareau. “La composition et les étapes de la formation progressive du Mahāparinirvāṇasūtra ancien.” *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 66 (1979): 45–103。论佛陀回望毗舍离一段，谓经文不记回望的确切地点，此”absence de précision qui est manifestement un indice d’ancienneté”；又谓该段”a gardé une sobriété que l’on peut qualifier d’émouvante”，其所出的年代是”l’époque très lointaine où le Bienheureux était encore considéré comme un homme par ses disciples”；论渡恒河一段，谓其原始本”version encore très brève et très simple”。神异一侧的判准亦同出此文：最古的一层”exempts de tout élément prodigieux ou intrinsèquement légendaire, ne serait-ce que pour la glorification exagérée du Buddha ou de ses disciples”，而后加的诸部分”contiennent au contraire des épisodes manifestement légendaires”；其所见的佛陀是”comme un homme, un maître vénéré de ses disciples, et nullement comme un surhomme ou un dieu, si l’on écarte les éléments et épisodes légendaires qui furent ajoutés plus tard”。该文自道是 Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens*（Paris: École française d’Extrême-Orient, 1963–1971）的结论，所结者为该书后出的两册；成段的方法论述见该书第一卷导论。

技术，未必输给当时的文字抄写。

先看吠陀的先例（1.1 已提）。婆罗门为保祭祀灵验，要求吠陀一字一音乃至声调皆不容差错，为此发展出极严苛的记诵法：除连读（saṃhitā-pāṭha）、逐词读（pada-pāṭha）外，还有把词序反复交叠的”组合诵”（krama、jaṭā、ghana），同一串词按 1-2、2-1、1-2-3、3-2-1……的花样绕诵，任何一处串错都会立刻露馅、当场纠正。靠这套办法，《梨俱吠陀》跨越约三千年，保真度高得惊人。[36] 在这种文化里，口诵是高贵而精确的正统，文字反被视为次等、不洁，不配承载圣典。

佛教继承了这套口诵文化，并按自己的需要重新组织。“结集”（saṅgīti）本义就是”合诵”；僧团里有专门的”诵者”（bhāṇaka），分工背诵不同的经藏，长部诵者、中部诵者各守一摊。本书把这一格局看作分散备份，这是本书的比拟，不是文献本身的说法：诵师制度究竟如何运作、对所传文本影响几何，研究者至今没有论定。经文本身也是为背诵而造的：大量程式化套语、复沓的重复、按数字编排的法数、段末的摄颂（uddāna），都是冗余纠错的设计。今人嫌啰嗦的重复，正是抗错的保险。[37] 合诵又是众人齐声，一人记岔，众口当即校正，传承的主体是集体，不是某个抄手。[38]

把两种方式放到当时的条件下比，各有长短：

维度	口诵传承	文字抄写（当时）
保真性	程式化内容＋组合诵＋合诵互校，自带纠错，固定文段极稳	单人抄写，错讹悄然累积并向下游所有抄本扩散，无即时校验
抗灾性	分散在众多僧人、多座寺院的头脑里，无单点；火灾、兵燹、水患难以一举抹除；但如某条传承线的诵者若因战乱饥荒整批死绝，那一份便永久失传，且无法像埋藏的写本日后重见天日	写本是实物，怕火、怕水、怕虫蛀霉烂；一座经藏被焚即全失
气候	不依赖材料	南亚季风气候下贝叶、桦皮等写本难以久存，须不断重抄（现存最古的佛教写本出自西北犍陀罗，赖陶罐埋藏得存）[39]

[36] J. F. Staal. “The Fidelity of Oral Tradition and the Origins of Science.” *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, n.s. 49.8. Amsterdam: North-Holland, 1986.

[37] Mark Allon. *Style and Function: A Study of the Dominant Stylistic Features of the Prose Portions of Pāli Canonical Sutta Texts and Their Mnemonic Function*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1997.

[38] Alexander Wynne. “The Oral Transmission of the Early Buddhist Literature.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 27, no. 1 (2004): 97–127.

[39] Richard Salomon. *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharoṣṭhī Fragments*. Seattle: University of Washington Press, 1999。索罗门谓此批桦皮卷很可能是已知最古的佛教写本，惟自留余地曰”虽不十分确定”，而其为最古的成组写本材料则无疑；其得存赖于盛入陶罐埋于寺院范围之内，且诸卷入罐之前在古代即已朽损。该书所论干燥气候的保存之功，指的是新疆塔里木盆地一系写本，与犍陀罗此批的情形不同。

维度	口诵传承	文字抄写（当时）
成本	无需材料，养一批诵者即可	写材与识字抄手都稀缺昂贵

口诵唯一的死穴是诵者断代。佛教最早的写定，两部编年史都系于公元前一世纪的斯里兰卡。须留意它们给的理由：《大史》与《岛史》所说相同，是比丘”见众生衰退”、“为令正法久住”，乃集会而书之于册，并未说因恐诵者死尽。同章里确实记着战乱（韦提噶玛尼阿巴耶兵败流亡十四年，达米罗诸王据国），但两书没有把战乱写成书写的原因，两事之间还隔着无畏山寺之建与大寺分裂数节；把战乱饥荒与写定相联系，是近现代研究的一种解释，不是两史正文给出的理由。[40] 书写之为保险这一层仍然成立，它针对的正是口诵那唯一的弱点；只是这一层是后人的解释，不是编年史自己给的说法。[41]

回到本章主题，要得出一个两面的结论。本书立场：那个时代组织化的口诵足够可靠，对反复合诵、高度程式化的教义内容（即下一章的四谛、缘起等），有理由相信它从很早就被高保真地保存下来。这是本书用早期经典来谈”最初教法”的根据。但有两条不能忘：其一，传得准不等于传的内容本来就真，被忠实保存的也可能是一开始就编进去的东西；其二，叙事性的传记材料远不如教义套语那样定型，最容易在重诵中被增饰累加。这正好解释了本章与下一章之间的落差：为什么佛陀”教了什么”比他”生平如何”更可复原。

二、可信的史实核心

剥去神异，剩下的硬骨架大致如下：[42] [43]

- **名字**：乔达摩·悉达多（巴利 Siddhattha Gotama）是本名，“佛陀”（buddha，觉者）、“释迦牟尼”（Śākyamuni，释迦族的圣者）、“如来”（tathāgata）是后起的称号；后起指成道之后所得，不指文本史上的晚出：佛陀与如来两名在早期经中已经高频。
- **族属与地域**：出自喜马拉雅山麓的释迦（Sakya）族，活动于摩竭陀、憍萨罗一带的恒河平原。
- **年代**：依 1.1 的修正年表，约公元前五至四世纪之交入灭，传统说住世八十年。[44]

[40]《大史》XXXIII.100–101，见 Wilhelm Geiger (trans.), *The Mahāvaṃsa*. London: Pali Text Society, 1912，书内第 237 页；《岛史》XX.20–21，见 Hermann Oldenberg (ed. and trans.), *The Dīpavaṃsa*. London: Williams and Norgate, 1879，书内第 211 页。两处措辞几乎相同，所给的理由只有”见众生衰退”与”为令正法久住”两项。Geiger 译本全书检索，dearth、starvation 零见，famine 正文四见（页下注另三见），无一在韦提噶玛尼朝：书内第 222 页两见皆指《大史》32.29（Akkhakkhāyika 之饥，杜多伽摩尼朝），第 257 页一见为 36.20 Ekanālika 之饥（昆阇那伽朝），第 262 页一见为 36.80 尸利僧伽菩提王免饥之事。战乱见同章 33.37–41、43–49、53、61、78，与书写事之间隔以 79–99 诸节，原文未系因果。 通行的说法把饥荒、战乱与无畏山寺之势写成书写的原因，其来源可以指实：Norman *Pāli Literature*（Wiesbaden: Harrassowitz, 1983）第 10–11 页作“the monks …now wrote them down in books, because of the threat posed by famine, war, and the growing power of the newly established Abhayagiri vihāra”，所注出处正是 Dīp XX 20–21，而该两颂并无此意（同书第 5 页把这一说法系于”the Sinhalese chronicles”）。Norman 同页另指出，阿卢寺五百比丘结集之说出自十三、十四世纪的《宝庄严》（Pūjāvaliya）与《教派纲要》（Nikāyasaṅgraha），是晚出的敷演。

[41] Steven Collins. “On the Very Idea of the Pali Canon.” *Journal of the Pali Text Society* 15 (1990): 89–126.

[42] Hajime Nakamura. *Gotama Buddha: A Biography Based on the Most Reliable Texts*. Tokyo: Kosei, 2000.

[43] Étienne Lamotte. *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śaka Era*. Trans. Sara Webb-Boin. Louvain: Peeters, 1988（法文原版 1958）.

[44] 冈布里奇前引 *Theravāda Buddhism*（本注所据为第二版，London: Routledge, 2006）书内第 32 页：“There is now a consensus that a date of c. 400 bce for the Buddha’s death is probable. I have argued that we can be more precise: that the most likely date for the Buddha’s death is 404 bce; that the earliest possible date is 422 bce and the latest possible 399 bce; and that the probability decreases each year one moves away from 404.”（原文两处附注号，此处略去。）住世八十年一项，同页作”I think that everyone accepts the statement in the Canon that he died at the age of 80.”。同页并记旧说长期在公元前 486 与 483 两年之间取舍，而南传现行的公元前 544/543 年，西方学界一致认为过早。正文所取的”五至四世纪之交”即

- **阶层**：刹帝利。

这里要动摇一个最常见的形象。传说里佛陀是”净饭大王”的太子，长在三时殿、锦衣玉食。史实更可能是：释迦族是一个小小的部族共和（gaṇa-saṅgha），由贵族议事会推举首领，算不上世袭大王国；它还得仰憍萨罗的鼻息。[45][46] 这个判断有一条词汇上的旁证：经里说迦毗罗卫城中有”议事堂”（santhāgāra），释迦贵族在其中议政、新堂落成还请佛去说法，而这个词在巴利文献里从不用于王室的朝会。[47] 本书立场：“王子”与”王宫”是后世按”大人物”模板抬高出来的，悉达多的真实身份，是一个二流贵族共和里的刹帝利子弟。这层落差不小：他出家弃绝的，是地方望族的安稳，不是一座帝国宫廷。

下面把几桩关键情节的传说与史推并列：

情节	传说	史推（本书）
出身	净饭大王之太子，王宫太子	释迦共和国的刹帝利贵族子弟，“王子”被抬高
受胎诞生	白象入胎、右胁而生、行七步唱”天上天下唯我独尊”、大地震动	神异叙事，史上搁置
出家因缘	四门出游，见老、病、死与沙门而动念	教化性传说；内核是循当时沙门之风出家
觉悟之夜	降伏魔军、得三明、大地六种震动	自称证得觉悟并据以说法；神异搁置
入灭	双树变白、大地震动、天人云集	高龄、因一餐致疾而殁，平实可信

传统传记把这一生切成几个阶段，年数多属程式化的约数，姑列如下作参照：

三、出家与求道

悉达多离家成为沙门，这件事本身放在 1.3 的背景下毫不奇怪：那个时代、那片地方，离家游方求解脱是一条现成的路。

“四门出游”说他出城分别撞见老人、病人、死人和一位安详的沙门，于是醒悟人生是苦。这是一则结构很工整的教化故事，史上当作寓言看。能留下的内核只是：他在盛年弃家，走上沙门之路。

此区间的概括，不取某一确年。

[45] Richard F. Gombrich. *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. 初版 London: Routledge, 1988；本注实际所据为第二版，London: Routledge, 2006, p. 50.

[46] 中村元前引 *Gotama Buddha*，引《长部》原文：“In truth the Sakyas are vassals of King Pasenadi of Kosala. They are obedient…” 并断：“Because Kosala **was the suzerain of the Sakyas**, it was not strange that Gotama should appeal to and then convert its king, Pasenadi…ruler of Kosala and Kāsī and overlord of the Sakyas.” Gombrich（前引 [^f5xgombrich]）只坐实释迦为共和制、非世袭王国一半；仰憍萨罗鼻息一层，由此条另证。

[47] 中村元前引 *Gotama Buddha*：“The Sakyas had a sort of republican government. There was a congress hall in their capital, Kapilavatthu……The word for ‘congress hall’ (*santhāgāra*) is **never used in connection with royal conferences**; it therefore appears that the Sakyas exercised a republican government.” 该书并举三事为证：佛陀成道归乡后释迦贵族在议事堂议政；迦毗罗卫新建议事堂，请佛与弟子往新堂说法；波婆的末罗族新建议事堂名 Ubbhataka，亦同此例。



Figure 4: 历史上的佛陀：生平时间线

接下来的求道经历，早期文献讲得相当朴实，可信度较高。他先后师从阿罗逻·迦罗摩（Āḷāra Kālāma）与郁陀迦·罗摩子（Uddaka Rāmaputta），学得很高的禅定（无所有处、非想非非想处），却发现这些定境不能了脱生死，遂离去。随后他转入极端苦行，几乎饿死，又判定自我折磨同样无益（这正是他与耆那一路的分手，见 1.3），于是放弃苦行，接受供养，转向后来所谓的中道（majjhimā paṭipadā）。

放弃苦行带来一个立即的社会后果：先前与他同修苦行的五位同伴（pañcavaggiyā），见他接受食物，认定他已堕落放逸，遂离去，转移到鹿野苑。这个细节编造动机极低，没有哪个教团会主动记录创始人被同修当作堕落者抛弃的窘境。后来佛陀觉悟，初次说法的对象正是这五人；经文里记他须先打消五人的疑虑，才能开讲。初转法轮先消成见这道次序，来历就在这段插曲。

这一段里”试过两条路、都推翻”的曲折，不像是编造的光环，本书认为它保留了相当真实的求道轨迹。

一个质疑：佛陀传记是不是来自大雄

正因为佛陀与耆那教的大雄（Mahāvīra，即 1.3 的尼乾陀·若提子）同处一地、同一时代，两人的生平传说又像得惊人，于是有人质疑：佛陀的传记，会不会其实是照着大雄那一套套出来的?

像的地方确实多：两人都出身东方恒河流域的刹帝利，都在盛年弃家、苦行求道，都自称证得彻底的觉悟（佛陀的菩提、大雄的圆满智 kevala），都组织教团、教化数十年、得国王富商供养（频婆娑罗、阿阇世这类施主，两边的名单里都出现）；后世给二人的尊号也大量重叠，如胜者（jina）、阿罗汉、一切智者（sarvajña）乃至”如来”，本就是当时沙门通用的一套头衔。[48] 两套晚出的全传，神异框架亦一一对得上：奇特的入胎诞生、伟大的出家、严酷的苦行、觉悟、说法、入灭留舍利。

[48]佛耆二传的结构性平行及其分歧，见 Naomi Appleton. “The Multi-life Stories of Gautama Buddha and Vardhamāna Mahāvīra.” *Buddhist Studies Review* 29, no. 1 (2012): 5–16。该文所比者为二人的过去世叙事（佛陀于燃灯佛前发愿受记，大雄前身 Marīci 于初祖 Ṛṣabha 前受记），谓其起点与终点极为相似，而其间差异同样显著，并指出耆那教并无与本生相当的文体。上举尊号、施主与出身诸项的逐条对应非该文所论，其出处另见两传原文。

本书的回应分两层。其一，相像的恰恰是那一层我们本就当传说看的东西。第一节说过，两人的全传都晚出；两传又都按”大人物”（mahāpuruṣa）模板装配。1.3 也讲过，胜者、阿罗汉这些词本是沙门共用的词汇。两个出自相近历史环境、都走沙门道路的教主，被后人用同一套现成模板和头衔来塑造，出现相似叙事并不奇怪。这是共用模板加共处时代的产物，不必是谁抄了谁。

其二，我们真正当史实接受的那一层，并不来自大雄。前几节剥出的内核，包括东方部族共和的刹帝利、弃家为沙门、师事两位禅师又否定其法、试过极端苦行又放弃、教化数十年、高龄因病而殁，要么是那个时代任何一位沙门领袖共有的生平骨架（故雷同不奇怪），要么是带着不利细节、编造动机最低的零碎（如病故、求道的反复），恰恰不是会向对手去借的东西。

还有两点不利于”单向抄袭说”：两派早期就彼此知道、互为论敌（1.3），把死对头的教主生平整盘搬来自用，并不合情理；两套传记填进去的义理又截然不同（解脱观、修行论南辕北辙），更像同一副模板各自填料，不像一方誊抄另一方。本书立场：不接受”佛陀传记源自大雄”之说；两者的雷同只落在我们早已搁置的传说层。至于零散母题在共处的文化里相互沾染、双向流动，很可能有，但那是弥散的相互影响，不等于佛陀生平被整体借自大雄。

四、觉悟

他在优楼频螺（今菩提伽耶）一棵树下入定，自陈证得觉悟（bodhi），成为”佛陀”。

关于这一夜，传记写魔王波旬（Māra）率军来扰、以欲女相诱、佛陀以大地为证降魔，继而于三更次第得”三明”。这些描写高度神话化。觉悟的具体内容（四谛、缘起、漏尽），各处经文说法不一，且属教义、不属传记，留到 1.5 处理。从历史角度，能稳妥说的只有一句：他经历了一场被他本人和弟子视为彻底解脱的转变，并以此为根据开始说法。

据传他在鹿野苑（今萨尔纳特）向先前一同苦行的五人初次说法，即”初转法轮”。教团由此起步。

五、四十五年：僧团与教化

传统说佛陀觉悟后教化四十五年，游行于恒河中游各国，居无定所，雨季则结夏安居。

这个”四十五年”本身已是程式化的算法（觉悟约三十五岁、入灭约八十岁）。后来一些传统、尤其汉传，常说佛陀”说法四十九年”，多与”三十岁成道”之说相配，又暗合七七之数的象征。本书立场：四十五年本身已是约数，姑且沿用；四十九年是更晚、更圆整的构造，离史实更远，本书不取。

这四十五年的编年已无法精确复原，但有几件事大体可信：

- **建立僧团（saṅgha）**：他组织起一个有共住规约的出家修道团体。这是佛教能在创始人死后存续两千多年的组织基础，分量极重。
- **在家护持**：他获得国王与富商的支持，频婆娑罗（Bimbisāra）、波斯匿（Pasenadi）、给孤独长者（Anāthapiṇḍika）等是反复出现的施主。这与 1.1 讲的城市化、新兴工商财富正好对得上。
- **比丘尼僧团的成立**：传说姨母大爱道（Mahāpajāpatī）请求出家，佛陀几度推拒，终以”八敬法”为条件准许。本书提示：这段”再三推拒＋八敬法”的记载，文体上有后世编入的嫌疑，今人多疑其非原貌，宜存疑。[49]

[49]比丘尼僧团成立叙事的诸本比较，见 Bhikkhu Anālayo. *The Foundation History of the Nuns’ Order*. Bochum/Freiburg: Projekt Verlag（Hamburg Buddhist Studies）。该书逐本对读巴利、汉译、梵、藏诸律的这一段，目次即分〈Mahāprajāpatī Gautamī’s Petition〉（书内第 39 页起，内含”The Buddha’s Refusal”第 49 页）、〈Ānanda’s Intervention〉（第 59 页起）、〈Mahāprajāpatī Gautamī’s Ordination〉诸章。两点与本行相干：其一，“再三推拒”这个次数本身可能是后加的，书内第 54 页判”earlier versions of the narrative had only a single refusal, as is still the case for the Dharmaguptaka and Haimavata (?) versions”；其二，八敬法（gurudharma）诸条与其周边的贬女段落，该书多处判为 later addition，如第 140 页论”五种

- **提婆达多的分裂**：堂弟提婆达多（Devadatta）要求推行更严苛的苦行规约，未果而另立。一个内部强硬派以”更苦行”相标榜来挑战领袖，这种冲突有现实质感，本书认为它有历史内核。

教化期间的几位弟子，是早期经律里出现密度最高、角色也最稳定的几位。[50]舍利弗（Sāriputta）与目犍连（Moggallāna）是最突出的两位。1.3 提到，他们皈依前正是散惹耶·毗罗梨子的门人，一批不满于”不置可否”的认真求道者，最终转投佛陀门下。侍者阿难（Ānanda）是尼柯耶里问答最频繁的对话者，口诵传统说他在第一次结集时背出了大量佛陀亲说的经文，是经藏传承的关键人物。优波离（Upāli）则以诵持律藏著称。

教化的地理范围以恒河中游为中心。几座城市反复出现在尼柯耶经文的开头场景里，是可信的历史信息：

城市（汉译）	梵／巴利名	主要关联
王舍城	Rājagṛha ／ Rājagaha	摩竭陀国都；频婆娑罗与阿阇世父子的护持
舍卫城	Śrāvastī ／ Sāvatthī	憍萨罗国都，祇树给孤独园；四部尼柯耶里出现最频的地点[51]
吠舍离	Vaiśālī ／ Vesālī	离车族共和；比丘尼僧团成立相关地点；第二次结集地点
波罗奈（鹿野苑）	Vārāṇasī（Isipatana）	初转法轮之地
拘尸那	Kuśinagarā ／ Kusinārā	入灭之地

这条地理分布说明佛陀的教化始终在东方的城邦与部族共和地带展开，未曾深入婆罗门祭祀的西部重镇，与 1.1 的第二次城市化背景正好叠合。

图中色区没有显示拘尸那的末罗归属。本章下文依《大般涅槃经》一系的记述，将拘尸那置于末罗族境内；图中的相对位置与色区不能据作精确史地图解。

关于说法方式，早期经文有一致的描绘：从对话者的具体问题入手，用比喻和反问把预设带出问题，不主动铺陈论题。经文里几乎找不到一部由佛陀从头独立铺陈的系统论著，说法几乎都发生在回应具体场合的当下，听众各异，内容因人而施。由此可见，留下来的是大量应机之语，不是一套统一的教义宣言。这给后来的整理带来了难度，也给后世的诠释留了大量余地。

不可能”一段”is the result of a later addition”，第 145 页并总述数处贬女之语”appear to be similarly late”。该书序言概括其旨为”put into perspective the Buddha’s refusal to establish an order of nuns”。律藏本文（巴利《小品》比丘尼犍度）另见 12.6 所引。佛陀生平的通论另参 Michael Carrithers. *The Buddha*. Oxford: Oxford University Press, 1983（1996 年修订，2001 年改入 Very Short Introduction 丛书重刊）；惟该书不论比丘尼僧团的成立，Mahāpajāpatī、gurudharma、ordain 三词全书零见，本行不据之。

[50]以出现密度与角色稳定度作历史性的间接证据，是佛传研究的常见做法：某人若在分头传诵的各部经律里都以同一角色反复出现，其为历史人物的可能，高于只见于单一传本者。这是或然的推断，不是文本内证；本书据此取舍，判准即此。

[51]地点频次依 VRI 罗马字本四部尼柯耶根本文二十二册（长部三、中部三、相应部五、增支部十一，不含义注，合八百八十八万余字符）通检（2026-09-10，2026-09-14 复核不异）：Sāvatthi 一千零六十九处，Rājagaha 二百六十八处，Vesālī 一百九十五处，Bārāṇasī 八十四处，Kapilavatthu 七十一处，Kosambī 五十六处；逐册计数另存，可复核。所计为字符串出现次数，非经数；地名的格变化已一并计入，故所检为词干而非主格，依次是 sāvatthi、rājagah、vesāl、bārāṇas、kapilavatthu、kosamb，不分大小写（巴利文中地名多在句中作小写）。**rājagah 一项须特别记明**：该地最常见的形式是处格 rājagahe，按主格 Rājagaha 通检会把它整批漏掉，只得六十四处，相差四倍有余。



Figure 5: 佛陀教化的地理范围

六、入灭

佛陀的死，恰恰因为不神异，特别可信。

据《大般涅槃经》一系的记述，他已是八十岁的老人，在末罗族的拘尸那（Kusinārā）一带，吃了铁匠纯陀（Cunda）供养的一道食物后患急病（很可能是痢疾），不久于双树间入灭，即”般涅槃”（parinibbāna）。那道食物名为 sūkara-maddava，字面与”猪”有关，究竟是猪肉还是某种菌菇，古来聚讼，至今无定论。本书立场：一位教主高龄、因一餐染疾、像普通老人那样病故，这种毫不体面的死法，编造的动机几乎为零，是全部传记里最硬的史实之一。

不过，围绕这场平实的病死，同一部《大般涅槃经》却编入了一段颇耐寻味的叙事，值得单独一看。据其记述，入灭前数月，佛陀在吠舍离近郊的遮波罗塔（Cāpāla-cetiya）对阿难说：凡修满四神足（iddhipāda）者，若愿意，可住世一劫，或一劫之余。阿难未领会其中的暗示，没有开口恳请佛陀久住；经文说他当时”心为魔所蔽”，竟无所觉。待阿难离去，魔王波旬前来相劝，佛陀遂舍”寿行”（āyusaṅkhāra，维系寿命之力），宣告三月之后入灭。事后佛陀又对阿难说：这是你的过失，我已再三明示，你却未能求我住世；倘你当时三次恳请，如来本会应允。[52]

这段叙事的结构颇可玩味。它把一个尴尬的问题，即一位号称神通广大、为天人师的觉者，何以不长久住世、偏偏以老病之身死去，转化成了另一套说法：佛陀本可住世一劫，不是不能，只因侍者阿难一时糊涂、又被外魔蒙蔽，才错失了请佛住世的时机。如此一来，“能力的界限”与”意愿的问题”都被轻轻绕开，佛陀的全能形象得以保全，而”为什么会死”的责任，落到

[52]遮波罗塔一段见巴利《大般涅槃经》（Mahāparinibbāna Sutta，DN 16，第三诵品）：佛陀三示”修四神足者可住寿一劫”，阿难三次未请佛住世（经文谓其”心为魔所蔽”，pariyuṭṭhitacitto），魔王波旬旋即劝请入灭，佛陀于遮波罗塔舍寿行；后佛陀明言此为阿难之失。相关舍寿行另见《自说经》（Udāna 6.1）。此段的护教性质与文本层次，见 André Bareau. “La composition et les étapes de la formation progressive du Mahāparinirvāṇasūtra ancien.” *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 66 (1979): 45–103。该文判此节为”la légende inventée pour expliquer le nom du caitya de Câpâla”，即为解释塔名而造的传说，其所据是佛陀舍寿行所引发的地动一事；并谓”Cela seul suffirait à rendre suspects tous les épisodes des sept premières parties du MPNS”，仅此一端已足以使该经前七部分的全部情节可疑（两句皆见该文书内第 54 页）。同氏 *Recherches sur la biographie du Buddha* 或有更详细的讨论，本书写定时未见原本。另参 Ernst Waldschmidt, *Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1944–1948.

了阿难与魔王身上。就叙事功能而言，这近乎一则护教之辞：以阿难的失误与魔的作梗，为一桩本属自然的死亡开脱。

本书不回避这段叙事可能指向的两端。往一个极端读，它透出的是教团的某种心虚：倘若佛陀之死当真自然平常、倘若”觉者亦不免一死”本无损于教法，又何须编派出这样一层”本可不死、只因失误才死”的说辞？这层遮掩，或许正反映出教团对创始人之死、乃至对其解脱之彻底性，怀有某种难以明言的不安。往另一个极端读，它也可能只是教团在外部压力下不得不作的妥协：当时诸教并起、论敌环伺，“你们的教主若真圆满，为何如凡人般病死”是一个现成的诘难；这段叙事未必出于内部的心虚，而更像是对外应答时顺手筑起的一道防线。两种读法孰是孰非，史料不足以论定；本书只提醒读者：即便是这部记佛陀”平实而死”、本章视为最可信的经典，也在死亡的四周缠上了后起的护教织物。

身后，遗骨（舍利）被几个部族分取，各起窣堵波（stūpa，塔）供奉。至于后来阿育王起”八万四千塔”之说，属传说，搁置。

七、他到底存在吗，以及考古的锚点

十九世纪曾有个别学者（受”太阳神话”思路影响）怀疑佛陀只是神话人物。这种极端怀疑今已无人坚持。本书立场：佛陀是一个真实的历史人物，只是其生平仅能复原到轮廓的程度。理由很实在：一个被神化的对象，传记里不该留下那么多平实、零碎、甚至不利的细节（地方共和的出身、求道的反复、病故的窘迫）。

硬证据方面，最早的外部锚点是阿育王在蓝毗尼（Lumbinī）所立石柱，约公元前 250 年，柱铭称阿育王亲临此地、因”释迦牟尼佛诞生于此”而减该村赋役：原文作“ubalike kaṭe aṭha-bhāgiye cha”，免其贡（bali），只取八分之一的产出份额（bhāga），是减赋而非全免。[53][54] 这是迄今最早的金石学确证，但它距佛陀在世已约一个半世纪，只能反证”到阿育王时，佛陀其人其地已被当作史实供奉”，算不上佛陀生平本身的同时代记录。

八、传说的成因

把传说判为非史，并不等于它们是随意的胡编。早期印度有一套”大人物”（mahāpuruṣa）的模板：具三十二相者，要么成转轮圣王，要么成佛。佛陀的神异传记，很大程度是按这套模板把他装配成一个宇宙级人物，好为他的教法背书、为教团争取权威与供养。由此可见，传说有它自己的功能与逻辑。本书的态度是：点出它、解释它为何产生，然后在重建史实时把它放到一边。

到这里，可以得到一个大致的历史轮廓：一个从地方贵族共和出走、在沙门之路上试错而后自称觉悟、组织起一个僧团并教化四十余年的历史人物。他到底”觉悟”了什么、教了什么，是下一章的事。

---

[53] Étienne Lamotte. *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śaka Era*. Trans. Sara Webb-Boin. Louvain: Peeters, 1988（法文原版 1958）.

[54] 蓝毗尼石柱敕的铭文与译文，见 E. Hultzsch (ed.), *Inscriptions of Asoka*（Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. I, new ed., 1925），书内第 164–165 页，题作 III. THE RUMMINDEI PILLAR。第 (C) 段作“Luṃmini-gāme ubalike kaṭe aṭha-bhāgiye cha”，Hultzsch 译作“(He) made the village of Luṃmini free of taxes, and paying (only) an eighth share (of the produce)”（译文在第 165 页）。同敕 (A)(B) 两段记王于灌顶二十年亲临礼敬，并立石柱”以示世尊生于此”，原文作“Devanaṃpiyena Piyadasina lājina visati-vasābhisitena atana āgācha mahiyite hida Budhe jāte Sakyamuni ti”、“silā vigaḍabhī cha kālāpita silā-thabhe cha usapāpite hida Bhagavaṃ jāte ti”（第 164 页）。ubalika 即梵语 *udbalika，免于贡（bali）之义，Hultzsch 第 165 页注二列 Barth、Bühler、Fleet、Lyall、Thomas 诸家考释。本书所据为 Indological Book House 重印本；扫描件无文字层，2026-09-05 补跑 OCR，该次 OCR 挂的是中文简体模型，拉丁字母尚可读而变音符尽失（Luṃmini 出作 Lutamini、Lurhmini，kaṭe 出作 kate），婆罗谜图版一段更成乱码，故引文须回看图，本注所录已照图版校正。

第五章　最初的教法：四谛、缘起、无我、五蕴

从这一章起，本书第一次正面处理佛教的哲学内容。先交代处理方式（详见全书《写作体例》）：本书把早期教法的关键结论列出来，尽量用现代人跟得上的方式重走它的论证，呈现它要解决的问题；至于这些论证在哲学上能否成立，本书可能会列出反对意见和材料，但不作最终裁断。

材料用巴利尼柯耶与汉译阿含所代表的早期经典。它们虽然晚出写定、也经过一定整理，但保存了可比对的最早一层教说。所谓可比对，指巴利与汉译各自传诵而仍相合的那些部分，这是现存材料能给出的最早证据，也是本书取材的判准。凡明显属于后世经院（阿毗达磨）的精细加工，本书会点明，留到第三篇细讲。

一、教法的性质：诊断与药方

佛陀的教法首先是实践性的，目标是止息苦（dukkha），不在满足对宇宙的好奇。但实践性这一条不足以把早期教法定性为反形而上学。拒答的清单旁边还立着一份承担的清单：缘起作为不待佛出世而法尔常住的规律、业与果报的道德因果、隔世相续的轮回、诸行无常、诸法无我、涅槃作为与有为诸行分属两类的无为界。这批立场都安然住在语言之内，可以陈说，可以论证，可以传授。本书立场：早期教法以四圣谛为轴心，形上承担受实践目的的严格节制，落点始终在止苦；一刀切的反形而上学装不下它，轮廓要由拒答与承担两份清单合起来画（详辨见下部第十三篇第一章）。先看受节制的那一面，这个取向佛陀自己讲得很明白。

《中部·摩罗迦小经》（Cūḷamāluṅkya Sutta）里有个著名的毒箭喻：一个人中了毒箭，旁人要替他拔箭疗伤，他却说”先别拔，我要先弄清楚射箭的是谁、什么种姓、用的什么弓、什么箭翎”；没等问完，人已经死了。[55] 佛陀以此回绝一组形上难题：世界是否常住、是否有边、如来死后存在与否之类，他一概搁置不答，称为”无记”（avyākata）。理由只有一个：这些问题对解脱无益，纠缠下去只会误了拔箭。

这里要接上 1.3 的散惹耶。散惹耶对一切问题都”不置可否”，佛陀的沉默却是有选择的：无益于解脱的搁置，该讲的苦、集、灭、道，他讲得非常多。

无记还有比”无益”更深的一层。那十来个被搁置的问题，如世界常或无常、有边或无边、如来死后存在或不存在，很可能本就是问错了的问题。以”如来死后是否存在”为例：这一问预设了有一个实体性的”如来”，可以谈其存续与否。一旦接受无我（见第四节），这个预设落空，问题随之失效，就像问一团熄灭的火”往哪个方向去了”，“方向”这个范畴对它根本不适用。佛陀回应婆蹉时用的正是这个熄火之喻（见第六节）。本书认为：这些问题里至少有一部分是范畴错误的产物，并不只是缺答案；问题本身就不成立。

有人把它们比作康德的”二律背反”：理性把只适用于经验范围内的概念硬推到经验之外，于是正反两边都像能”证明”、陷入对立。[56] 这个类比对”世界有边无边、有始无始”那几问相当

[55] Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (trans.). *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995. 毒箭喻见 MN 63 §§2–10, pp. 533–536；火灭喻见 MN 72 §§15–20，pp. 590–594；十六步入出息念见 MN 118 §§18–28，pp. 941–948。

[56] Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason* (1781/1787), “The Antinomy of Pure Reason”（本书所据为 Paul Guyer 與 Allen W. Wood 英译本，Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant；引用照通行的 A ／ B 边码，不用该本页码）。正文所述”把只适用于经验范围内的概念硬推到经验之外，于是正反两边都像能证明”，是康德自道，见〈纯粹理性的反论〉篇首 A421 ／ B449：“If in using principles of the understanding we apply our reason not merely to objects of experience …but instead venture also to extend these principles beyond the boundaries of experience, then there arise sophistical theorems, which may neither hope for confirmation in experience nor fear refutation by it; and each of them is not only without contradiction in itself but even meets with conditions of its necessity in the nature of reason itself, only unfortunately the opposite has on its side equally valid and necessary grounds for its assertion.”；又谓此非人为设局而是”a natural and unavoidable illusion, which even if one is no longer fooled by it, still deceives though it does not defraud”（A422 ／ B450）。**与无记同题的只是第一组**：第一组（A426 ／ B454）正题作”The world has a beginning in time, and in space it is also enclosed in boundaries”，时间與空间两问并在一处，正对”世间常无常”與”世间有边无边”。第二组（A434 ／ B462）

贴切，康德第一组二律背反把这两问并在一处，正是同题。本书只赞同其中一点，这一点与判它是二律背反还是范畴错误无关：只要把它立成一条公开的说法去答，哪怕立的是”你这问题问错了”，都会引出新一轮论争（佛陀在具体对话里就地点破某人的问题不成立，是另一回事，详见第六节）。早期佛教自己有个词叫”戏论”（papañca），指概念一经铺开便自我增殖、缠夹不休。沉默把戏论掐在源头，是当时条件下相对最省事的处置。本书立场：佛陀的无记，与其说是谦逊或回避，不如说是对”答即生论”的清醒计算；而后世佛教一旦放弃沉默、开口去答这些边界问题，论争果然层出不穷。这部书后面大半的篇幅，某种意义上就是放弃沉默之后的连锁反应。

方法：禅修，与心理动力的分析

再补两笔关于”佛陀怎么教”的观察，都印证上面的定性。

其一，翻开尼柯耶，反复出现、篇幅最大的一套，其实是禅修。从初禅到四禅那一段定境描述，几乎一字不易地在几十部经里复诵，读多了能听出茧子。这本身就说明：教法的重心是一条可亲身操作的修证之路（戒—定—慧），不是一套待人信受的学说。

四禅那（cattāro jhānā）的状态特征，可以提炼成一张对比表：

要素	初禅	二禅	三禅	四禅
寻（vitakka，对境的探寻）	有	无	无	无
伺（vicāra，持续的考察）	有	无	无	无
喜（pīti，身心的振奋）	有	有	无	无
乐（sukha，身体的安适）	有	有	有	无
舍（upekkhā，平稳无偏）	—	渐起	明显	纯净
入定的来处	离欲、离不善法	寻伺平息，内净	喜渐退，住舍、念、正知	乐苦两断，舍念清净
经典表述	由离生喜乐	由定生喜乐	“舍念者乐住”	不苦不乐，舍念清净

值得特别点出的是：八正道里的”正定”（sammā samādhi），经典把它直接定义为这四禅（见《分别圣谛经》MN141）。这说明”定”在早期修行论里有具体阶位，是可以描述的修证对象，不是模糊的专注状态。

修行内容的文本依据，最值得单独介绍两部经。

正题作”Every composite substance in the world consists of simple parts”，论的是复合物是否析至单纯者，十四无记里没有对应的一问；第三、四组论自由與必然存在者，亦不相当。灵魂與身是一是异一问，康德归在〈谬误推理〉而不在〈反论〉。故本书只取第一组为同题，不称”头两组”。

《**大念处经**》（**DN22，Mahāsatipaṭṭhāna Sutta**）是尼柯耶里最系统化的修行纲领，以”念住”（satipaṭṭhāna，念的确立）为骨架，分四层展开：[57]

- **身随观**（kāyānupassanā）：以出入息（ānāpānasati）为核心入口，兼含四威仪（行住坐卧的正知）、身体不净观、四大分析、九种冢间观（骸骨逐步腐败的九个阶段）。
- **受随观**（vedanānupassanā）：持续觉知感受为苦、乐、不苦不乐，以及世间与出世间两类。
- **心随观**（cittānupassanā）：直接觉知当下心的状态（有贪/无贪、散乱/收摄、解脱/未解脱等）。
- **法随观**（dhammānupassanā）：观照五盖（阻碍修行的五种心理状态：欲贪、嗔恚、昏沉睡眠、掉举恶作、疑）、五蕴、六入处、七觉支、四圣谛。就 PTS 校订本而言，DN22 相比对应的《中部》版本（MN10），最显著的扩充正在这最后一层，把四圣谛展开为全经结尾的独立详讲；缅甸 Chaṭṭha Saṅgāyana 本则两经的四谛段俱全、分段全同，篇幅几乎相等，无此差异。这一分歧本身即是写本传承的实例。

《**入出息念经**》（**MN118，Ānāpānasati Sutta**）专门以呼吸为入口，把修行组织成四组各四步的十六步，每组对应念住的一层。这一配属不是后人比附，是经中自作：经先总说”入出息念修习多作，圆满四念住”，再逐组指认，并给出理由：身念住那组配长短息与身行，因为”我说出入息即诸身之一”；受念住那组配喜、乐与心行，因为”我说善作意出入息即诸受之一”：[58]

组	四步内容	对应念住层
第一组	觉知长息/短息；觉知全身；平息身行	身随观
第二组	觉知喜；觉知乐；觉知心行；平息心行	受随观
第三组	觉知心；令心欢悦；令心定；令心解脱	心随观
第四组	随观无常；随观离贪；随观灭；随观放舍	法随观

经文随后展示了一条完整的修行链：入出息念 → 四念住 → 七觉支（念、择法、精进、喜、轻安、定、舍七种有助于证悟的心理素质）→ 明与解脱。以呼吸这一个入口，把整条解脱路径贯穿始终。

两部经的关系是：DN22 提供四念住的完整地图（四层各自的修行对象），MN118 提供以呼吸为媒介、贯穿全部四层的操作路径。二者合读，是理解早期佛教止观修行最直接的一手材料。

其二，佛陀处理思想分歧的惯用手法，是做心理（动力）分析，而不陷进形而上学的对垒。《长部·梵网经》是极好的例子：经里先把当时种种关于世界与自我的见解整理成六十二种”见”，但佛陀降伏它们时不逐条论证对错，经末总结说：这些见解统统是”触缘受、受缘爱、爱缘取”

[57] Maurice Walshe (trans.). *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995. （“缘起甚深”见《大缘经》DN 15；四念住见《大念处经》DN 22）

[58] Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (trans.). *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995. 毒箭喻见 MN 63 §§2–10, pp. 533–536；火灭喻见 MN 72 §§15–20，pp. 590–594；十六步入出息念见 MN 118 §§18–28，pp. 941–948。

的产物；触对引发感受、感受激起渴爱、渴爱导致抓取，才生出这些立场来。[59][60] 也即，他把”见”还原成一串有条件的心理事件，当症状来诊断，不当命题来论战。这跟前面的无记、莫戏论是同一个进路：不入戏，揭穿入戏的机制。

佛陀自己用一个比喻交代过这种取舍。一次在憍赏弥的尸舍婆（siṃsapā）林中，他抓起一把树叶，问比丘：我手里的叶子多，还是林中的叶子多？比丘答：林中的远多。佛陀说：我所证知而没有对你们说的，正如林中之叶那么多；我所教的，不过手中这一把。为什么不讲其余？因为那些无益于离苦、不导向涅槃。那我教的是什么？就是”此是苦、此是苦集、此是苦灭、此是趣灭之道”，也就是四圣谛。[61]

这把”掌中之叶”恰好就是四谛，说明在佛陀本人的排序里，四谛才是教法的全部要点，其余一概搁置。本书取一个构造性的猜测：林中之叶被他说成”已证知”，不是”不知道”，可见他对哲学、宇宙这类题目未必无所见；只是知而不讲，讲不讲的标准只有一条：是否有助于拔箭。

至于他确实要讲的四谛，后世比作行医的四步，结构正好对应：诊断出病（苦）、查明病因（集）、断定可治（灭）、开出药方（道）。下面就按这四步走。

二、四谛

四谛是早期教法的总纲，相传出自初转法轮的《转法轮经》。[62]

谛	内容	医喻
苦谛（dukkha）	生、老、病、死，怨憎会、爱别离、求不得；总摄为”五取蕴即苦”	病
集谛（samudaya）	苦的成因是渴爱（taṇhā）：欲爱、有爱、无有爱	病因
灭谛（nirodha）	渴爱彻底止息，即涅槃	病可治
道谛（magga）	通向止息的八正道	药方

苦谛要点出一层常被误解的意思。这里的”苦”不限于痛觉，它分三层：苦苦（直接的痛）、坏苦（乐境变坏时的失落）、行苦（一切有为法迁流不安、靠不住）。最后一层最关键：哪怕当下是乐，因为它无常、要变坏，也落在”苦”里。佛陀据此把结论收紧为一句：执取中的五蕴本身就是苦。

[59]这一句在《梵网经》（Brahmajāla Sutta, DN 1）里的位置是六十二见逐条列毕之后的总收束，紧接”vivaṭṭakathā”一节之前，巴利原文（VRI Chaṭṭha Saṅgāyana 本）作：“sabbe te chahi phassāyatanehi phussa phussa paṭisaṃvedenti; tesaṃ vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti.”即：持这六十二见者，尽皆由六触处触而后受，受缘爱、爱缘取，以至老死忧悲苦恼。英译见前引 Walshe, pp. 87–90。要紧的是位置：佛陀不是在逐条驳斥时作此分析，而是在经末把六十二见整批收进缘起的句式里。

[60]Maurice Walshe (trans.). *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995. （“缘起甚深”见《大缘经》DN 15；四念住见《大念处经》DN 22）

[61]Bhikkhu Bodhi (trans.). *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 2000. （《转法轮经》《无我相经》《迦旃延氏经》、缘起相应，及”掌中之叶”《尸舍婆经》SN 56.31 均在此；SN 56.31 见 pp. 1857–1858，PDF pp. 1838–1839）

[62]Bhikkhu Bodhi (trans.). *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 2000. （《转法轮经》《无我相经》《迦旃延氏经》、缘起相应，及”掌中之叶”《尸舍婆经》SN 56.31 均在此；SN 56.31 见 pp. 1857–1858，PDF pp. 1838–1839）

集谛指出苦因在渴爱。渴爱分三种：对感官快乐的欲爱、对存在和再生的有爱、对断灭不存在的无有爱。注意后两种：“想永远存在”与”想干脆消失”皆算渴爱，这把 1.3 那两端（常见、断见）都收进了苦因里。

灭谛说渴爱能彻底熄灭，熄灭处即涅槃（nibbāna，本义”吹熄”）。道谛给出路径，即八正道，传统按”三学”归类：

八正道	三学
正见、正思维	慧
正语、正业、正命	戒
正精进、正念、正定	定

戒、定、慧三学，是后来一切佛教修行论的骨架。

三、缘起

四谛里”集”与”灭”两谛的背后，是同一条原理在运转：缘起（paṭicca-samuppāda，梵 pratītya-samutpāda）。缘起是佛教哲学里影响最深远的观念，但要先把它的位置说清楚。它是集谛与灭谛的理论引擎，说明苦如何依条件而生、又如何随条件而灭；本身却不提供”道”：怎么断无明、断渴爱，得靠八正道那套实践来补；缘起讲清了”为什么这么做有效”，没讲”具体怎么做”。所以本书要提醒一句：别把缘起当成比四谛更根本的教法。佛陀反复申明的总纲是四谛（第一节尸舍婆林那把”掌中之叶”就是四谛），缘起是嵌在第二、三谛里的机制。

缘起的抽象公式很简洁：

> 此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭。

意思是：一切现象都依条件而生起，没有任何东西能自给自足、无因独存，也没有任何东西恒常不变。就有为法而言，这条原理同时蕴含无常（诸行无常）与无我（诸法无我）：既然样样依缘，就样样在变，也就没有哪样是自主自存的”自我”。

把这条原理用到”苦如何环环相生”上，就得到十二支缘起：

从不知四圣谛（无明），到造作（行）、识、身心（名色）、六种感官（六处）、接触（触）、感受（受）、渴爱（爱）、执取（取）、生成（有）、出生（生），直到老死忧苦。断开其中一环，尤其无明与渴爱，整条链便随之瓦解，苦随之止息。这就把四谛的”集”与”灭”接到了同一套机制上。

宇宙论框架：三有与五趣

“轮回”不只是一个抽象说法。早期经典里有具体的宇宙论图景描述众生相续流转的场所，但经藏自己的用语与后世流行的名目并不重合。经藏说的是三**有**：欲有、色有、无色有，它就是十二支里”有”支的展开。三**界**（Triloka，欲界、色界、无色界）这个名目，连同三十一处所的细账，出自阿毗达磨论书时代的整编。[63]

[63]经藏的定式用语是三有（tayo bhavā）：欲有、色有、无色有，即十二支中”有”支的内容，见《相应部·因缘相应》分别缘起诸经，SN 12.2《分别经》作”Katamo ca, bhikkhave, bhavo? Tayo me, bhikkhave, bhavā – kāmabhavo, rūpabhavo, arūpabhavo”（检索一坑：定式中间夹一个 me，按”tayo bhavā”连检零命中）。三界（Triloka）之名与三十一处所的细目属阿毗达磨论书的整编。汉传《长阿含·世记经》以整整五卷十二品铺陈宇宙志（《长阿含》第 30 经，即该经第四分之全部，卷十八至卷二十二，起阎浮提州品讫世本缘品），巴利藏无对应经；大正藏于《长阿含》他经多出巴利对应注（如卷十六《三明经》下出”～D. 13. Tevijja-sutta.”），而世记经所在的五卷校注无一条对应注，其无是真无。尼柯耶不设总纲式的宇宙论经，细节散在示例、框架与譬喻里。详见本书下部第十三篇第五章。

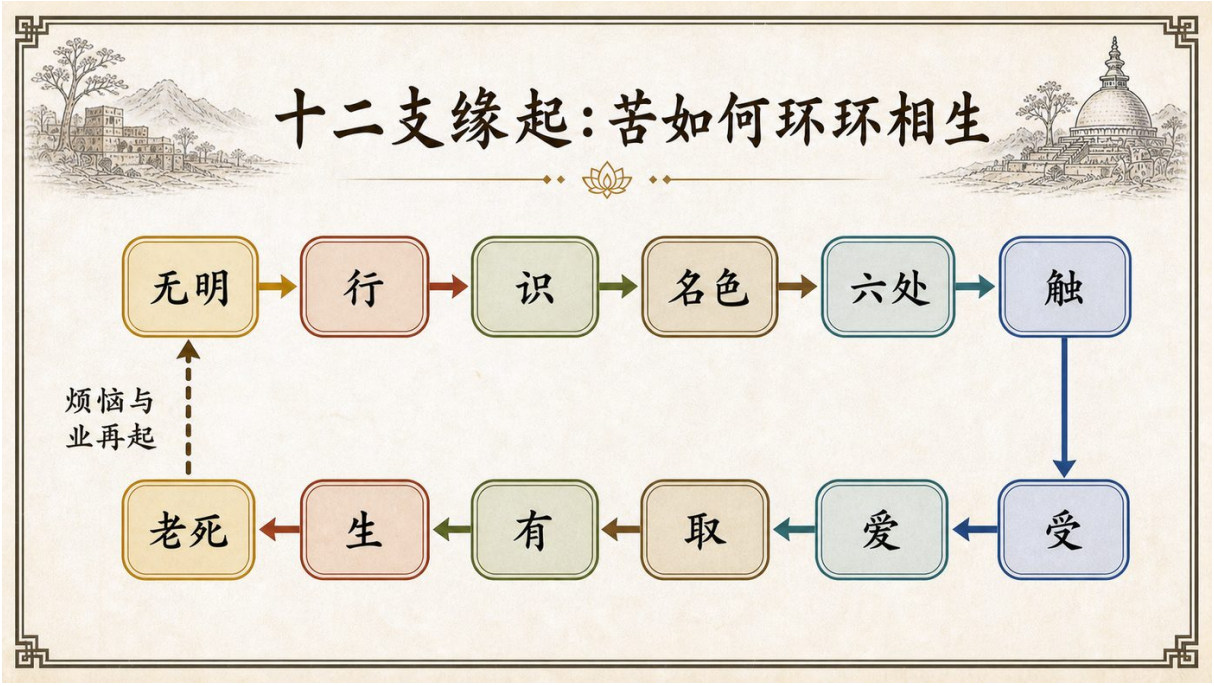


Figure 6: 十二支缘起：苦如何环环相生

趣的清单也分层。经藏的标准数目是**五**：地狱、畜生、饿鬼、人、天，《狮子吼大经》历数五趣及其行道，以涅槃殿后。阿修罗要到更晚的层位才升作第六道，“六道”这个成数因此不属于最早的教法层。[64]

按论书整编后的框架说：**欲界**（Kāmadhātu）是贪欲运作最强的层面，诸趣尽在其中，正是缘起链所描述的那个”生 → 老死 → 再轮回”发生的地方。**色界**（Rūpadhātu）是通过色界四禅所到达的更微细天界，此处有色身但无粗重欲望。**无色界**（Arūpadhātu）是通过四空定到达的纯粹精神性天界，无色身、唯识。三界以上是涅槃，渴爱已解脱，贪嗔痴已止息，不再随业轮转。

要说明的是：这套精细分类在早期经典（尼柯耶/阿含）里以功能性、比喻性方式散见，一开始并不成套；系统化的宇宙论图谱，主要由各部派的阿毗达磨论书整理定型（见 2.5）。下图按论书整编后的框架绘制，六道的成数与三十一处所的细目都在这一层上，经藏一侧的数目仍是五趣。这里先给出整体轮廓，供后面各章定位使用；诸界叙述在经藏里出现于哪些说法现场、各派什么用场，见下部第十三篇第五章。

两点需要存疑或厘清，本书都说明：

其一，完整的十二支公式很可能是后来整理定型的。早期经文里缘起的支数不一、长短不同，最稳的是那条抽象公式，十二支是它的一个展开版本，主要用来解释”没有不变自我的情况下，生死如何相续”。

其二，十二支怎么读，传统内部就有分歧。南传注释把它摊到过去、现在、未来三世来配（“三世两重因果”）；另一些读法则把它看作每个当下念念生灭的循环。本书把这看作后起的诠释之

[64] 五趣（地狱、畜生、饿鬼、人、天）的清单见《狮子吼大经》（Mahāsīhanāda Sutta，MN 12），经中历数五趣及其行道，以涅槃殿后；英译见前引 [^f6xmn]。阿修罗升作第六道属较晚的层位，六道之数在后世论书与汉传语境里方成常识。这一层位有一句可作坐标：《大智度論》卷三十作”問曰：經說有五道，云何言六道？答曰：佛去久遠，經法流傳五百年後，多有別異，部部不同：或言五道，或言六道”，该论随即自判”觀諸義旨，應有六道”：五道是经说，六道是五百年后诸部各异之后才立的数，该论择而从之。五道之为经说、六道之为诤点，《论事》（Kathāvatthu）第八品第一章《六趣论》记得很清楚：论主诘问持六趣者，“Cha gatiyoti? Āmantā. Nanu pañca gatiyo vuttā bhagavatā –nirayo, tiracchānayoni, pettivisayo, manussā, devāti? Āmantā.”，随即断其不得言六趣。该论所引世尊五趣之说，VRI 本径注其出处为《中部》第一集（即上引《狮子吼大经》），与本注前半所据同源。参本书下部第十三篇第五章。



Figure 7: 三界六道示意图：按论书整编后的框架绘制，经藏一侧的趣只有五

争，两说并列，不作裁断。

还有一段对话，最能见出佛陀对待缘起的姿态。《长部·大缘经》（Mahānidāna Sutta）里，阿难说：这缘起虽说甚深，可我看着却觉得明白透亮、简单得很。佛陀当即拦住：别这么说，阿难，别这么说。缘起甚深、其相也深；正因为不能通达此法，众生才像一团乱麻、一只缠结的线球，跳不出轮回。[65] 要留意的是，佛陀点出”甚深”，却没正面说它”深在哪里”；没有把”深”展开成一套形上学论证，转头仍把它落回”通达、实证”这件实修的事上。这又是一次对形而上学断言的回避：深，但深处留给修证去抵达，不交给思辨去描述。

缘起还为后世埋下一个大用。《相应部·迦旃延氏经》里，佛陀说世人惯在”有”与”无”两端立论，他离两端、由中道说法：以无明为缘而有行……[66] 据此可见，缘起被定位成常见与断见之间的中道：有相续，而无常住的实体。这条中道日后成了龙树中观乃至唯识的根基（见第一篇相关各章）。本书补一个构造性猜测：佛陀既坚持缘起”甚深”、又拦着阿难别把它说浅，或许正因为他清楚这条原理能衍生出多大的体系；他看得见整片森林，却只递出掌中一片叶。

两则宇宙叙事：字面之外的读法

早期经典里除了三有与诸趣那类静态图景，还有两则带情节的”宇宙”叙事，最能考验现代读者的耐心，因为一照字面，它们与今人所知的地球史、演化史明显冲突。一则讲世界与人类的由来，一则讲人寿的漫长增减。常见的处置有两种：或干脆搁置，当作无关紧要的神话；或坚持字面，当作真实的史前记录。本书想提出第三条路：这两则叙事的本意，恐怕都不在”宇宙实际如何”，而在别处；照字面读，反倒读丢了它们真正要说的东西。

先看起源神话，出自《长部·起世因本经》（Aggañña Sutta，DN 27）。它说世界成劫之初，众生本是光音天（Ābhassara）的天人：意生、自体放光、以喜悦为食、飞行于空。后来大地上浮起一层甘美如蜜的”地味”，有天人起贪尝了一口，众人随之竞食；愈食则身愈粗重、光明愈隐，日月星辰这才显现，昼夜四时随之而分；再往下，地味、地饼、林藤次第粗化，终于有了稻米、田地、私产、盗窃，以及为治理纷争而公推的领袖与随之而起的阶级。学界（如龚布里奇）多把这篇读作一则针对婆罗门的讽刺：种姓出于人事因缘与业行，不由梵天所造，佛陀借一套”退化”叙事，瓦解了种姓神授的根基。[67] 这一层读法本书认同。但它还容得下另一层，也更贴近本书关心的解脱论：把整篇看作一幅心理的现象学。从一个轻盈、明亮、无所匮乏的状态出发，因一念之贪而尝、而争食、而愈陷愈深；本是负担的东西被一口口吃成了日常，日常里又渐渐生出新的乐味，于是再没有人记得，这一切原是从”多余的一尝”开始的。这恰是一则与加缪背道而驰的寓言（详见第六节）。加缪说，我们必须想象西西弗斯是幸福的，要人在推石上山的徒劳里安顿出幸福来；佛陀却会说，这样安顿出来的幸福，不过是自欺欺人。起世因本正把这层自欺演给人看：正是”在苦里安出乐来、又把苦一并忘掉”的这副本事，才是众生一步步坠入粗重的机关。它讲的是此刻人心如何把苦活成了理所当然，不是几十亿年前地球如何。

再看人寿增减，出自《长部·转轮圣王师子吼经》（Cakkavatti-Sīhanāda Sutta，DN 26），汉译对应《长阿含·转轮圣王修行经》。[68] 流行印象里，这是一套精密的”劫”的时间表：人寿由

---

[65] Maurice Walshe (trans.). *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995. （“缘起甚深”见《大缘经》DN 15；四念住见《大念处经》DN 22）

[66] Bhikkhu Bodhi (trans.). *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 2000. （《转法轮经》《无我相经》《迦旃延氏经》、缘起相应，及”掌中之叶”《尸舍婆经》SN 56.31 均在此；SN 56.31 见 pp. 1857–1858，PDF pp. 1838–1839）

[67] 《起世因本经》（Aggañña Sutta，DN 27），英译见 Walshe 前引；汉译有《长阿含》中的对应经。龚布里奇（Richard Gombrich）将其读为对婆罗门种姓神授说的戏拟，见其 *What the Buddha Thought*（前引 [^f6xgombrich]）第十二章，pp. 186–188。本书另提”退化叙事作为心理现象学、反加缪”的读法，属本书自身的诠释，与讽刺说并行不悖，非相互排斥。

[68] 《转轮圣王师子吼经》（Cakkavatti-Sīhanāda Sutta，DN 26），英译见 Walshe 前引；汉译对应《长阿含·转轮圣王修行经》（《大正藏》第 1 册，DA 6）。此说的层次可分三步：(1)《长部》原经以转轮圣王行法与否为纲，就其最强读法（含未来时态），是预言未来人寿将减至十岁、再回升至八万，弥勒于八万岁时出世，但**不给任何速率或年表**，全经首尾归于”以自为洲”的自依教诫；(2) 汉译《长阿含》第六经同样直陈未来人寿减至十岁，亦无时间线；(3) 到世亲《阿毗达磨俱舍论·分别世品》，才把它系统化为中劫增减，并明确诸佛出世的位置。增减的上下限该论原文作”後十八皆有增減，謂從十年增至八萬，復從八萬減至十年，爾乃名為第二中劫……一切劫增無過八萬，

八万岁递减到十岁、再回升到八万岁，如今正处”减劫”，每过百年减一岁，诸佛则于人寿百岁前后出世。但这套定式其实是分几层、在不同文本里逐步累加上去的，分层来看，最早那一层要朴素得多。

《长部》原经的骨架是一则关于统治的教化。转轮圣王若行正法、周济贫乏，则天下安平；一旦某位王不予贫者财物，贫穷即起，继而盗窃、兵刃、杀生、妄语环环相因，德行一路败坏，人寿也随之从八万岁跌落。就其最强的读法（连同经文的未来时态）而言，这不只是追忆一段过去的黄金时代，更是一则朝前看的预言：未来人心若继续败坏，人寿将一路减到十岁；待劫难过后、人心悔悟重修善法，人寿再逐级回升至八万，未来佛弥勒（Metteyya）便在那时出世。汉译《长阿含》第六经同样直陈未来人寿将减至十岁。但要紧的是：无论巴利还是汉译，都只给出人寿的起止数字，并不提供任何递减的速率或年表；全经首尾又都落在”以自为洲、以自为归依”这句上（正是 1.4 入灭一段、本书反复引用的那句自依教诫），可见它的重心始终在借这套宇宙尺度劝人当下自依修善，而不在编排一张宇宙运行的时刻表。

真正把它坐实成一张有刻度的年表的，是后世的阿毗达磨宇宙论。到世亲《阿毗达磨俱舍论》，才明确安上坐标：人寿自十年增至八万、复从八万减至十年，如此一增一减为一中劫，“一切劫增无过八万，一切劫减唯极十年”；诸佛唯于人寿八万渐减至百年的那一段出世，释迦即当百岁之时。这套中劫增减说，再经真谛、玄奘先后汉译，在汉传里流为常识。一则借未来预言劝人自依的教化，就这样被逐层加工成了一张宇宙运行的时刻表。

两则叙事，一退化、一升降，读法却指向同一件事：早期经典里这些”宇宙”叙事，本多是借世界之壳讲人心与人事，其讽喻、教化乃至解脱论的用意，远重于宇宙志的用意。把它们坐实为史前实录去维护，或因其不合科学而一并搁置，其实是同一种误读的两面，都把叙事的外壳错当成了它的本意。而”坐实”这一步，往往正出自后世的系统化之手，与本章一贯的提醒（早期散见、后世定型，参上文三有与五趣一节）又一次对上了。

轮回无始：一个哲学注记

这一节的宇宙图景里还悬着一个词，须单独交代：无始。经典的定式说法见于《相应部·无始相应》与《杂阿含经》的对应诸经：“众生无始生死，无明所盖，爱结所系，长夜轮回，不知苦之本际。”[69] 配套的比喻极尽夸张之能事：历劫哭过的眼泪多于四大海水，用尽大地草木为筹码去数”母亲的母亲”也数不到头。但要先注意措辞：巴利定式的关键短语是”前际不可了知”（pubbā koṭi na paññāyati）。把它与第一节的无记并读，姿态是连贯的：佛陀拒绝对”世界有始无始”表态，而”无始生死”给出的也只是一份否定性的认识论报告，算不得宇宙学的答卷：往回追溯，找不到一个可以指认的开端。

即便如此克制，“无始”仍招来两个常见的诘难，古今的批评者都提过，分量并不相同，值得在此一并登记。

诘难一是概率式的：若过去无限长，众生流转已历无量时间，为何没有人人皆已解脱？对此有一个现成的回应：无限的时长并不蕴含必然抵达某个终点。一个无方向的游走，在足够大的空间里，即便走上无限久，也有正概率永远到不了某个指定的处所；[70] 轮回的机制（无明与渴爱）

一切劫减唯極十年”（卷十二）；佛出世的窗口作”從此洲人壽八萬歲，漸減乃至壽極百年，於此中間諸佛出現”，并自设问答，谓增位人乐增而难教厌、减至百年以下五浊极增而难可化，故两头无佛出。真谛、玄奘先后汉译，遂在汉传流为常识。“现处减劫、百岁佛出”式的宇宙年表，属第三层的阿毗达磨系统化，非《长部》原经所有。**惟须记一层**：流行的”百年减一岁”一说不出《俱舍论》：“百年減一／百歲減一／一百年減／百年損一／過百年減”五形在库内一百七十六部中零命中，普光《俱舍论记》（T1821）与法宝《俱舍论疏》（T1822）亦无；该论只给上下限与佛出世的位置，不给速率。此说的实际出处待考，本书不采。

[69]《相应部·无始相应》（Anamatagga-saṃyutta, SN 15）开篇定式：轮回其始不可知（anamatagga），为无明所盖、渴爱所系的众生流转其中，“前际不可了知”（pubbā koṭi na paññāyati）；英译见 Bodhi 前引，pp. 651–53。[^f6xbodhi] 汉译定式见《杂阿含经》第 266 经（T2, no. 99, p. 69b4）等。草木数母之喻见 SN 15.1，泪多于四大海水之喻见 SN 15.3。

[70]类比取自随机游走的常返与非常返之判：波利亚证明，格网上的简单随机游走在无限长的时间里抵达某个指定结点，其概率是否趋于必然，全看维数：一维与二维趋于必然，三维以上则不趋于必然，即有正概率永不抵达（原文作”strebt sie gegen die Sicherheit, wenn n unbegrenzt wächst? Ja, wenn d=1 oder d=2, nein, wenn

恰恰是使流转保持无方向的东西。解脱在这套教义里要靠一组苛刻条件的会合：值遇正法、如理作意、长期修习；时间本身不做这件事。换言之，诘难一把轮回误想成了一条终点在前方的传送带，而教义自己的图景是一片没有出口指向的旷野，出口须由修行开凿。

诘难二是形而上的，分量重得多：若过去真的无限，则抵达”现在”之前必须已经流逝完一个无限系列，而无限系列如何可能被”走完”？这正是康德第一二律背反正题的论证（第一节曾以二律背反类比无记诸问），也是中世纪卡拉姆宇宙论论证用来确立”世界必有开端”的关键前提。[71] 诘难一的那个回应帮不上这里的忙：游走再怎么常返，也不回答”无限的过去如何被穿越”。

本书认为，诘难二的力量来自一幅被偷换的时间图景。“如何走完无限的过去”这个问题，暗中预设了一个出发点：仿佛在无限远处立着一个”始”，众生从那里出发，须走过无限长的路才到达此刻，于是”走不完”。但”无始”的字面意思恰恰是取消这个出发点。更可能成立的图景是：没有任何一点是开端；以”现在”为原点，向过去与向未来两个方向都可以无限延伸，如同整数列之于零点。在这幅图景里，任何一个实际的过去时刻与现在之间，都只隔着有限的距离；“无限”描述的是时刻集合的无界，不是某段必须被走完的路程。“走完无限”这个任务从未被布置给任何人，它只存在于诘难者自己虚构的那个出发点上。当代宗教哲学对卡拉姆论证的标准批评正是此点：把无始的系列当作有一个无限远起点的系列，是对”无始”的误读。[72] 经文的措辞与这幅图景暗合得很好：本际是无处可指，不在无限远处；“不可了知”说的正是无物可指，不是距离太远。

其实还可以再进一步：无始不只是可辩护的，在这套教法的形而上学里，它是缘起的必然要求。缘起说”此有故彼有”，任何一支的生起皆须有缘；若轮回有一个开端，那个第一支便只有两种来历：或者无因而起，或者由链条之外的某个自存者发动。前者违背缘起本身，后者就是佛教从不肯立的第一因。所以只要把缘起贯彻到底，“没有第一支”便是原理自身推出的结论，用不着另立一项宇宙论假设；上一段那幅以现在为原点、向两端无限延伸的图景，正是把缘起画上时间轴的样子。经文对此是有察觉的：《增支部》说无明”前际不可了知”，却随即补上一句：无明亦有食、亦从缘生；既无起点，又非无缘，两句合起来，恰好就是”无始的缘起链”这个结构本身。[73]

这里可以顺手记下一个更大的旁证。早期佛教不立形而上体系，这是本章反复看到的姿态：无记、掌中之叶、对”甚深”按下不表。但它散落各处的说法彼此对得上：无记拒答世界有始无始，

---

d≥3”）。G. Pólya, “Über eine Aufgabe der Wahrscheinlichkeitsrechnung betreffend die Irrfahrt im Straßennetz.” *Mathematische Annalen* 84 (1921): 149–160。此处仅作结构类比，且只取三维以上的一侧，即”无限时长不蕴含必然抵达”一义；一二维的一侧结论正相反，不可混用。

[71] 康德第一二律背反的正题论证：若世界无始，则至任一给定时刻已有无限系列流逝完毕，而无限系列不可能被完成（*Critique of Pure Reason*, A426/B454；总出处见前引 [^f6xkant]）。同一论证形式为卡拉姆宇宙论论证的核心前提，中世纪形态见安萨里，现代复兴见 William Lane Craig. *The Kalām Cosmological Argument*. London: Macmillan, 1979.

[72] J. L. Mackie. *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 1982，**书内第 92 页**，属第五章宇宙论论证内〈(c) Finite Past Time and Creation〉一节（该书从 Craig 之说以阿拉伯语称此论证为 kalam）。原文三句正对正文三层：“It assumes that, even if past time were infinite, there would still have been a starting-point of time, but one infinitely remote, so that an actual infinity would have had to be traversed to reach the present from there. But to take the hypothesis of infinity seriously would be to suppose that there was no starting-point, not even an infinitely remote one, and that from any specific point in past time there is only a finite stretch that needs to be traversed to reach the present.” 即：暗设一无限远的起点／“无始”即取消此起点／任一过去时刻与现在只隔有限距离。该段紧接便论安萨里，与正文称之为”当代宗教哲学对卡拉姆论证的标准批评”名实相符。

[73]《增支部》十集第 61 经（AN 10.61, Avijjāsutta）：无明的前际不可了知，不能施设”此前无无明，其后乃生”，然无明有食、非无食，以五盖为其食。正文所说”两句合起来”，指的就是经里紧挨着的这两句，巴利原文（VRI Chaṭṭha Saṅgāyana 本）作：“Purimā, bhikkhave, koṭi na paññāyati avijjāya – ‘ito pubbe avijjā nāhosi, atha pacchā samabhavī’ ti. Evañcetaṃ, bhikkhave, vuccati, atha ca pana paññāyati – ‘idappaccayā avijjā’ ti.”；“Avijjampāhaṃ, bhikkhave, sāhāraṃ vadāmi, no anāhāraṃ. Ko cāhāro avijjāya? ‘Pañca nīvaraṇā’ tissa vacanīyaṃ.” 前一句断掉第一因之问，后一句给出无明自身的缘，两句相接，无始便不是一项另立的宇宙论假设，而是缘起本身的推论。姊妹经第 62 经对”有爱”（bhavataṇhā）作同样处理；姊妹经第 62 经对”有爱”（bhavataṇhā）作同样处理。见 Bhikkhu Bodhi 译 *The Numerical Discourses of the Buddha*, pp. 1415–1419（PDF pp. 1416–1420）。汉译对应《中阿含·本际经》（第 51 经）：“本际不可知”而”有习，非无习”，无明为习、五盖为习。龙树《中论·观本际品》（“大圣之所说，本际不可得”）正是顺着这一系经教立论，见本书 5.1。

无始相应说本际不可了知，《增支部》说无明无始而有缘，而缘起原理在形而上学上恰好要求无始。这些文本散在不同部类，各说各的场合，拼起来却是一个融贯的立场，没有哪一句需要靠另一句打补丁。不立体系而处处自洽，比立了体系再逐处修补更难得。第一节曾补过一个构造性猜测（他看得见整片森林，却只递出掌中一片叶）；此处又得一片叶子，纹理与森林对得上。

最后说明这些辩护的性质。对诘难二的回应是消极的，只解除”不融贯”的指控；缘起的推证是结构性的，表明无始是原理内部的要求；但两者都不表明轮回为实。轮回是否实有、它为解脱论分担多大的重量，是另一层问题；本节只把融贯性这一层的账算清：在”无始”这个点上，早期佛教的立场比它的批评者所设想的要稳固，也比后世急于给出精密宇宙钟的系统化要克制。

四、无我

无我（anattā，梵 anātman）常被当成佛教最反直觉的主张：在身心之中、之外，都找不到一个常住不变、能自主的”自我”。它直接否定了 1.2 奥义书的常住梵我，也否定了 1.3 耆那教那个受业质沾染的灵魂（jīva）。本书认为，“反直觉”这个印象需要拆成两层看：作为对经验的描述，无我近乎一个显而易见的结论；真正困难的是描述之后的构造性问题。先看经文给的论证。

论证主要走五蕴的分析（五蕴见下一节）。《无我相经》（Anattalakkhaṇa Sutta）给了两条线：[74]

1. **从不得自主**：假如色真是”我”，它就该听我的，我能说”令我的色如是、不如是”。可事实是身体会病、会老、不由人，做不了主。受、想、行、识同理。凡做不了主的，不配称作那个自主的”我”。
2. **从无常到非我**：色是常还是无常？无常。无常的东西带来安乐还是苦？苦。那么把无常、苦、终要变坏的东西看成”这是我、我所、我的自我”，合适吗？不合适。于是应当如实照见：这一切”非我所、非我、非我之自我”。

这套论证对五蕴逐一施行，结论是五蕴中没有我、五蕴外也立不出一个我。

无我是难题，还是近乎显见的观察

这两条论证之外，还有更基本的一层：只要老实去看经验本身，“我”从来不作为一个对象被给出。佛陀在尼柯耶里反复用火与油灯打比方。火焰看似一条连续的东西，其实每一刻都依燃料而起、刹那生灭，是一个过程，背后并没有一个烧着的”火核”在撑着；身心的相续也这样，有连续，无常住的核。修行上的”念住”做的正是这件事：盯住一个个受、想、念头生起又灭去，你找得到感受、找得到念头，却始终找不到那个”在感受、在思想”的独立主体。所谓”我”，是事后添上去的一个执（早期文献叫”我慢”asmimāna，即”我是”的潜在错觉），不是被观察到的实存。

由此可见，无我首先是一个**类现象学**的描述结论：把形上预设悬置起来、只认经验里真正被给出的东西，剩下的就只有一束流转的现象，并没有一个额外的自我。这一步并不玄，反倒相当朴素。西方哲学里有近乎一致的观察：休谟说，他每次向内寻找”我自己”，撞见的总是某个具体知觉（冷、热、爱、恨），从来逮不到一个离开知觉的”我”，于是把自我归为”一束知觉”。[75]

把这个对照推到最精细，就到了胡塞尔。胡塞尔的现象学主张”悬置”自然态度、只描述意识中如其所是地呈现的东西；他对”内时间意识”的分析尤其与佛教对得上，意识的连续是在滞留与前摄的流动里被构成的，不靠一个静止实体来保证。佛陀与胡塞尔在”身心是一道被构成的相续之流”这一点上，几乎站到了一起。分歧在最后一步：胡塞尔（在其先验阶段）仍要在这道流中立一个”先验自我”，作为一切行为的主极。他立得并不粗率：他自己反复强调，这个我与意识之流不可分；它也不是一个空洞的同一之极，随每一次判断、每一次取舍逐次积成习性，

[74] Bhikkhu Bodhi (trans.). *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 2000. （《转法轮经》《无我相经》《迦旃延氏经》、缘起相应，及”掌中之叶”《尸舍婆经》SN 56.31 均在此；SN 56.31 见 pp. 1857–1858，PDF pp. 1838–1839）

[75] David Hume. *A Treatise of Human Nature* (1739–1740), Book I, Part IV, §6 “Of Personal Identity.”

自身同样是被构成的。让到这一步，他仍要保留那个”同一”。佛陀则把这个极也判为构造，不予保留。值得一提的是，这一步不为东方独有。萨特就批评胡塞尔多立了先验自我，主张自我不过是被意识构造出来的一个对象，这反倒与无我更近。[76] [77] 本书立场：早期佛教的无我，最好读作一个类现象学的描述结论；它之所以显得惊人，多半因为后人（包括胡塞尔）总忍不住要在现象之流里替那个”我”留一个位置。胡塞尔留得这样艰难而又这样坚决，正可给下部第十三篇第三章所说的那位失主作一个旁证：一个能写出意识之流自己构成自己的统一的人，末了仍要为那位总以为自己会从灰烬里被找回来的失主，留下一个同一之极。那股想被找回来的冲动有多顽固，看它在什么样的头脑里仍能存活，最见分明。

还要把”要消灭的我”分清层次，否则无我会被误解成一种自我抹除。这里至少有三层。第一层是形而上学的本体我，即躲在经验背后、常住自主的实体（ātman）；上面的描述否认的正是这一层，说它根本找不到。第二层是经验自带的”为我”结构：任何体验都是从某个视角、此时此地被给出的，天然带着第一人称的朝向。这一层是经验的形式，无法消除，也无须消除（当代现象学如扎哈维讲的”最小自我” “为我性”，说的就是它）。[78] 早期佛教真正要拔除的是第三层：在这”为我”的素材上，心再加一道”这是我、这是我的”的认领与据有，也就是”我感”、“我慢”，把单纯的”有体验在发生”偷换成”我是那个拥有体验的主体”。这一步可叫主体化、把经验据为某个主体所有。佛陀那句”非我所、非我、非我之自我”，针对的正是这道附加的认领，无意取消体验本身。

这样就讲通了一件容易卡住的事：阿罗汉断尽我慢，却照样见闻觉知（即第六节的有余涅槃）。为我的体验之流还在，被去除的只是那层”我是主人”的据有感。当代关于无我的争论（它究竟否认了最小自我，还是只否认被构造的我）多半就卡在这里；本书立场：早期佛教瞄准的是第三层那种据有性的”我感”，第二层的为我结构它既未否认、也无须否认，否则”谁在走这条道、谁证涅槃”反倒说不通了。这也回到第一节的定性：早期教法要改变的是体验被活出来的方式，即把据有性的我感放下；它对形上问题的承担受实践目的的节制，以四谛为轴。

这里要补一处常被忽略的克制。当游方者婆蹉（Vacchagotta）直问”到底有没有我”时，佛陀两次都沉默不答。事后他对阿难解释：若答”有我”，就落入常见；若答”无我”，又落入断见，还会让对方慌乱（“难道我先前有的自我现在没了?”）。[79] 由此可见，“无我”在最谨慎的语境里是一种修行指引：别把任何东西抓为自我；它未必是一句光秃秃的形上断言。这一诠释分

[76] Edmund Husserl. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960（据 Strasser 校订之 Husserliana 卷一译出；德文原作一九二九年讲于巴黎，一九三一年先以法译本行世，德文本一九五〇年始刊）。悬置见第一沉思 §8，书内页 20：“this universal depriving of acceptance, this ‘inhibiting’ or ‘putting out of play’ of all positions taken toward the already-given Objective world …what I acquire by it is my pure living …and everything meant in them, purely as meant in them”；先验自我为同一之极见第四沉思 §31（页 66），题即“The Ego as identical pole of the subjective processes”，而 §30 题作 “The transcendental ego inseparable from the processes making up his life”，§32 又称此我 “not an empty pole of identity”，系随行为逐次积成习性，正文所据即此三节。 *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*, trans. John B. Brough. Dordrecht: Kluwer, 1991（即 Husserl Collected Works 卷四）。滞留与前摄见页 41；时间构成之流为绝对主体性见 §36（页 79），并明言此层”neither individual objects nor individual processes”，物件之谓词不可加；“意识之流自己构成自己的统一”见页 84；页 88 更把不待另一实体一层说死：“The self-appearance of the flow does not require a second flow; on the contrary, it constitutes itself as a phenomenon in itself.”

[77] Jean-Paul Sartre. *The Transcendence of the Ego* (1937), trans. Andrew Brown. London: Routledge, 2004.

[78] Dan Zahavi. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005. 关于无我与最小自我之争，另见 Miri Albahari, *Analytical Buddhism: The Two-Tiered Illusion of Self*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006; Jonardon Ganeri, *Attention, Not Self*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

[79] Bhikkhu Bodhi (trans.). *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 2000. （《转法轮经》《无我相经》《迦旃延氏经》、缘起相应，及”掌中之叶”《尸舍婆经》SN 56.31 均在此；SN 56.31 见 pp. 1857–1858，PDF pp. 1838–1839）

歧（实指”否认有我”，还是”不执任何为我”的策略）学界讨论极多。[80] [81] 本书裁断为学说，理由分两层。第一层就在本章之内：第七节将指出，三相的第三句换了主词，诸行无常而诸法无我，法字函盖无为，涅槃亦被划进无我的辖区；一套只为断执而设的作意工具，用不着把无为法也收进这个辖区；范围画到这一步，立的就是断言。第二层出自下部第十三篇第三章的详辨，那里另给两条：其一，佛陀向阿难解释沉默时援引诸法无我作定点，能被一句答案所违逆的只能是断言；其二，法住性的文法（如来出世不出世，此界常住，法住法定，诸行无常，诸行是苦，诸法无我）是自然律的口吻，与之配套的”如实观察”预设有实可如。裁作学说不取消策略说的所见：它描写对了教法的用法面，无我确实自带一套使用规程，不在人称问句里作答，不脱离五蕴清单空转，不许推出断灭。[82]

没有自我，谁在相续：一个被解错的难题

“既然没有自我，那是谁在轮回、谁受业报、谁在记忆?”这一问听着尖锐，但在前面那个类现象学的视角下，它其实已经化解了：本来就只有一道依缘流转的现象之流，相续是这道流自己的事，并不需要另立一个”相续者”。缘起讲的正是这个：有相续，无相续者。就描述而言，问题到此为止。

真正的麻烦在下一步：一旦不满足于”就是这样流着”，要去解释这道流”如何”相续（记忆怎么留存、业怎么跨世结果、前念如何牵起后念），就重新踏进了理争。阿毗达磨的理论发展是头一个标本。它为了把这道流说清楚，把现象切成一个个刹那，再把它们实有化为”究竟法”（paramattha dhamma，最终真实的法）。可现象一旦成了离散的实有颗粒，颗粒与颗粒之间怎么接续，反倒成了新问题，于是又得添连接的装置，如经量部的”种子”、犊子部不可言说的”补特伽罗”、瑜伽行派的”阿赖耶识”，都是为这道接缝打的补丁。本书后面各章会逐一处理。

由此可见，头号难题并不在”有没有相续”（描述上并无困难），而在”如何在不偷偷塞回一个准自我、又不堕入戏论的前提下，给相续一个理论交代”。佛陀止于描述与实践，没有展开这道理论题；后来的部派、中观与唯识，会反复处理它。

五、五蕴

五蕴是佛陀分析”人”的工具：把一个有情拆成五类不断变动的过程，看看里头有没有一个”我”。

蕴	含义
色（rūpa）	四大（地水火风）及其所造，内色与外色通摄
受（vedanā）	苦、乐、不苦不乐的感受

[80] Steven Collins. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 论三相第三句换主词一节见书内 82 页：“Whereas all ‘conditioned things’ (*saṃkhāra* –that is, all things produced by *karma*) are ‘unsatisfactory and impermanent’ (*sabbe saṃkhārā dukkhā . . . aniccā*) all *dhammā* whatsoever, whether conditioned things or the unconditioned *nibbāna*, are ‘not-self’ (*sabbe dhammā anattā*).”（该页已回看原图核对）

[81] Richard F. Gombrich. *What the Buddha Thought*. London: Equinox, 2009. 无我讨论见第五章，pp. 60–74；DN 27 的戏拟说见第十二章。

[82] 学说与策略两端的代表性陈述：Ṭhānissaro Bhikkhu, “No-self or Not-self?” (1996), 收入 *Noble Strategy*. Valley Center, CA: Metta Forest Monastery, 1999；Bhikkhu Bodhi, “Anattā as Strategy and Ontology,” 收入 *Investigating the Dhamma: A Collection of Papers*. Kandy: Buddhist Publication Society（该书 Sources 页记此文为”an unpublished paper written in 1993”，是作于 1993 而首刊于本文集）。本书取学说一读，三条理由的详辨见下部第十三篇第三章。法住性的文法见《出现经》（AN 3.136，缅甸第六结集本编作 3.137），其文作 ṭhitāva sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā；汉传对应句式见《杂阿含》第 296 经，其文作“若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界”。

蕴	含义
想（saññā）	对对象的识别、取相、命名
行（saṅkhāra）	意志造作与种种心所，核心是推动业的”思”（cetanā）
识（viññāṇa）	对境的了别、觉知

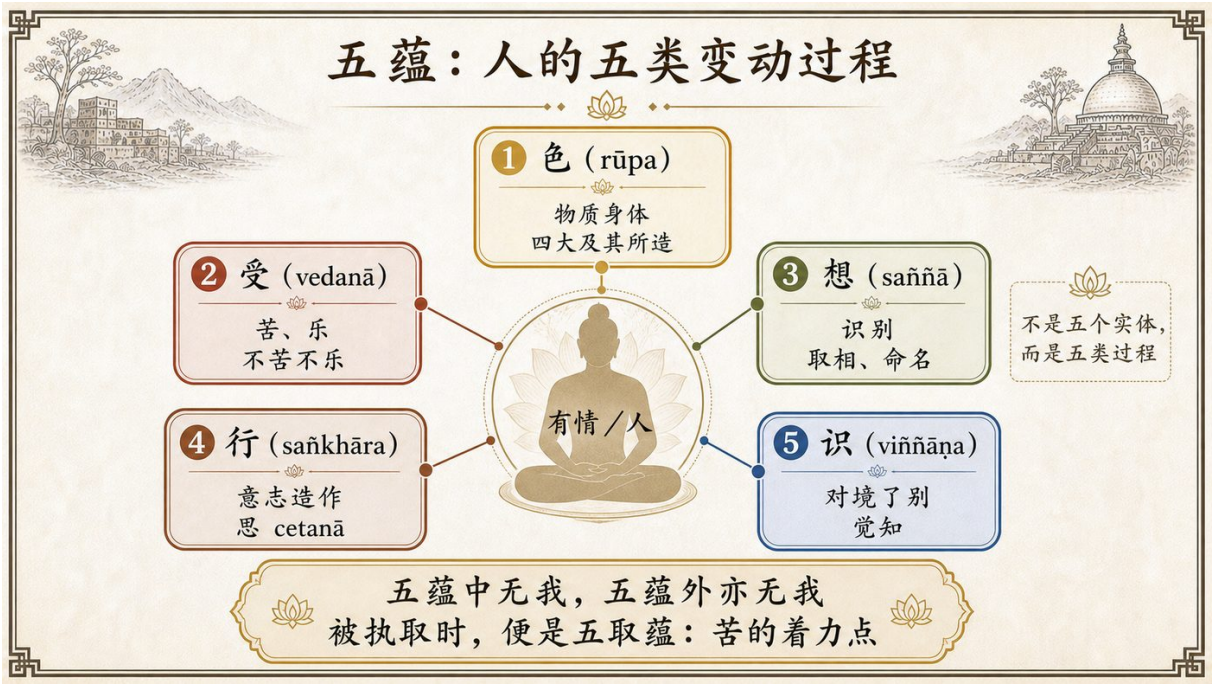


Figure 8: 五蕴：人的五类变动过程

图中“物质身体”的标签范围偏窄。此处色蕴包括内外物质现象，范围如上表与下文所述。

色蕴值得单独停驻，先要挡掉一个流行的窄读，即把色等同于肉身。《无我相经》的定式扫过一切色，过去、未来、现在，内、外，粗、细，好、丑，远、近；《象迹喻大经》把地界分作内外，发、毛、爪、齿、皮、肉、筋、骨是内地界，大地是外地界。把色缩进皮肤，大地山岳连同印着这行字的纸张，就都被丢出了分类。下部第十三篇第三章据此立了一条总判：五蕴是过程清单，不是部件清单。色这一项同样以其正在做的事立名，经文训之为被恼坏，为寒热饥渴蚊虻风日所恼。[83]

五蕴里后四（受、想、行、识）处理的是主观侧，涵盖感受、认知、意志、意识，构成一幅精神现象学的扫描图。色蕴是这幅扫描图在物质一侧的对应，同样做现象学还原，拆成地、水、火、风四大（cattāro mahābhūtāni，四大种）。

[83]色的范围见《无我相经》定式（过去、未来、现在，内、外，粗、细，好、丑，远、近；SN 22.59，原文作”yaṃ kiñci rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā”；汉译《杂阿含》第 34 经作”諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麁、若細，若好、若醜，若遠、若近”）与《象迹喻大经》（Mahāhatthipadopama Sutta，MN 28，“Pathavīdhātu siyā ajjhattikā, siyā bāhirā”；汉译《中阿含》第 30 经作”謂地界有二，有內地界，有外地界”）内外地界的分说。五蕴逐项以动词立名的训释见《被食经》（Khajjanīya Sutta，SN 22.79）与汉译《杂阿含》第 46 经（“若可閡可分，是名色受陰”、“諸覺相是受受陰”、“諸想是想受陰”、“為作相是行受陰”、“別知相是識受陰”）。详辨见本书下部第十三篇第三章；另参 Sue Hamilton, *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*. London: Luzac Oriental, 1996（第一章即论色蕴）。

这四大在早期佛教里是对当下经验的质性描述，不是”世界由四种物质构成”的宇宙论：地指坚硬与柔软，水指凝聚与流动，火指热与冷，风指运动与压力。修行者在《大念处经》的身随观里逐一对自身做这种分析，把平时被认作”我的身体”的经验拆解为一堆物理质性的组合，做的并不是物理学：这里没有一个”我”，只有时时变动的硬软热冷流动压力。同一套坚湿暖动也用来说外界的地水火风，内外共用一个界名；身随观是四大的一处用场，四大的范围大过它。物质一侧与心识一侧的两条现象学汇合于五蕴框架：前者消解”这是我的身体”的执取，后者消解”这是我的感受、我的念头”的执取，共同服务于无我的如实观照。



Figure 9: 四大：身体经验的质性分析

汉地佛教有句家喻户晓的话：“四大皆空”，听起来是在说这四大都是虚无的。但若放回早期教法的语境，四大并不”皆空”：它们是当下如实在场的现象，修行者需要如实观察它们，而不是认为它们不存在。“皆空”的说法属于后来中观的诠释框架，空性（śūnyatā）是龙树的语言，不是《大念处经》的语言。这个区分留待后面章节展开；在此只需注意，“空”字进入佛教词汇时，意义有历史层次，不宜把后期哲学的答案回溯到早期修行的问题上。

附带一提，四大与古希腊恩培多克勒的”四根”（地、水、火、气）惊人地对仗，时代也大致重叠（均约前五世纪），引发过”是否存在思想接触”的学术猜想。但两套体系的哲学用意截然不同：希腊四元素是宇宙论，回答”世界由什么构成”；佛教四大是修行里的现象学分析工具，回答”物质性在经验里如何到场、可以怎样被如实看清，从而减少执取”。外形相似，用场各异。

五蕴分析有两个用处。其一接无我：一个”人”被穷尽地拆成这五样，没有剩下第六样东西可以充当自我，五蕴之外也另立不出一个常住的我。其二接苦谛：佛陀所说的重点在”五取蕴”，即被当成”我、我所”牢牢抓住的五蕴；这一抓，正是苦的着力点。

要提醒一句：五蕴已经带有相当的分析气味，后来的阿毗达磨会把它继续拆解成繁复的法的清单（七十五法、百法之类），那是经院化的工程，留到第三篇。早期教法到五蕴为止，分寸是清楚的。

六、涅槃：苦灭，与语言的边界

涅槃（nibbāna，梵 nirvāṇa）的字面意思是”吹熄”。熄的是什么？是贪、嗔、痴这三把火（《燃烧经》把一切感官经验都比作被这三火烧着），也是驱动轮回的渴爱。渴爱一旦止息，火就

灭了。这正是灭谛所说的”苦灭即涅槃”。

早期文献把涅槃分两种”界”：有余涅槃（saupādisesa）指阿罗汉在世时，烦恼之火已灭、身心五蕴还在；无余涅槃（anupādisesa）指其命终之后，五蕴亦不再相续。[84] 前者是”活着的解脱”，后者常被追问成”那他死后还存在吗”，而这恰恰被列为无记，佛陀拒答。

为什么拒答，第一节点了”范畴错误”，这里讲透。《中部·婆蹉衢多火喻经》（Aggivacchagotta Sutta）里，佛陀反问婆蹉：一堆火熄了，它是往东、往西、往南、还是往北去了？婆蹉答：这么问不成立，火依燃料而燃，燃料尽了就叫”熄”，谈不上去哪个方向。佛陀说，问如来死后存在与否，正是同样的不成立。[85] 一旦没有一个实体性的自我或如来，“存在／不存在”“去了哪里”这些为实体准备的范畴，就失去了着力点。

这里要正面回应一个质问。第一节说佛陀对这类问题一概不答，“你问错了”亦不轻易立为说法，怕一开口就生论争；可火喻这一段，他分明是在向婆蹉点破”如来死后往哪去”不成立。这不就是在说”你问错了”吗？

两件事得分开。其一，佛陀自始至终没有用那四种答案（存在、不存在、既存在又不存在、两者皆非）中的任何一种来作答，无记的底线并未动摇。其二，他对婆蹉做的，是在一次具体对话里、对一个当下听得进去的人，用一个比喻把问题就地化解，让他自己看见预设落了空。这是因人而施的疏导，不是公开宣布”这类问题一律无意义”的教条。佛陀对不同的人本就给不同对待：有时干脆沉默（婆蹉问有无我），有时只说”无益”（毒箭喻），有时才用火喻点破。这种看人下菜，恰恰说明它是手段（后世所谓善巧方便），不是一条立好的定说。

真正会生论争的，是把这种就地点破抽象成一条普遍主张，例如”某类问题是范畴错误”，再去论证它、划定哪些问题算、以何为据。那一步才落入戏论。佛陀给个比喻就打住，不往下搭理论；后世佛教却没忍住，围绕这些边界问题（连”无记本身算不算一种立场” “四句否定是不是又立了一个见”都要争）吵个不休。所以本书立场：佛陀的”不答”，确切说是”不立为定说”；这跟他在对话里就地化解某人的某个问题，并不矛盾。

由此回到那个最直接的问题：涅槃到底是什么。本书立场：我们能说的多半是否定式与功能式的。它是三火的熄灭、是苦的终结、是”无为”（asaṅkhata，不被造作、不依缘而起）、是”不死”（amata）；《自说经》干脆说”有一不生、不有、不作、不为者”，全用否定来指。至于正面去规定它，语言就到了边界：连”它是一种状态，还是别的什么”这样的问法，都可能已经越界，因为”状态” “实体” “存在物”都是为有为世间准备的格子，未必套得上一个出世间（lokuttara）的东西。[86]

要守的是两边都不掉下去（又是中道）。把涅槃读成纯粹的断灭、什么都不剩，是断见，佛陀明确拒绝过，熄灭的火并未被”消灭成无”。把涅槃实体化成一个常住的境界、一个高级的”真我”或彼岸世界，则是常见的回潮；后世某些传统（尤其如来藏一系，见第七篇）确有这种倾向，本书届时会点出。早期教法在这里的分寸，是只说到”苦灭”为止；再往前，留给沉默。

与存在主义、荒谬主义：三种出口

值得和现代西方的两种思路对照一下（仅为帮助理解，非历史影响）。存在主义、荒谬主义与佛陀，有一个共同起点：都认为世界本身并不自带意义。但三者开出的出口截然不同。

存在主义（如萨特）说：正因为世界没有现成的意义，人才要靠自己的选择去**创造**意义。荒谬主义（如加缪）说：人对意义的渴求与世界的沉默之间隔着无法弥合的鸿沟，但西西弗斯仍能

[84] Peter Harvey. *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*. Richmond: Curzon, 1995, pp. 180–181.

[85] Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (trans.). *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995. 毒箭喻见 MN 63 §§2–10, pp. 533–536；火灭喻见 MN 72 §§15–20, pp. 590–594；十六步入出息念见 MN 118 §§18–28, pp. 941–948。

[86] Steven Collins. *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

在一次次推石上山的徒劳里**安顿出**自己的意义，那句”应当想象西西弗斯是幸福的”即由此而来。[87]

佛陀的看法与这两者都不同。本书立场：在佛陀眼里，无论是创造意义，还是在徒劳中安顿出意义，那都仍是心灵的造作（saṅkhāra），是又一轮”总想抓住点什么”的渴爱在起作用，因而仍落在苦里，尤其是行苦（一切造作皆不安）。他指的出口在另一处：看穿这层造作、止息那制造意义的渴求本身。给无意义的世界再添一层意义，在他看来仍是有为、仍是造作。存在主义与荒谬主义是在”无意义”之上再搭一个意义来安身；佛陀则把那只搭建的手也一并放下。加缪那句”必须想象西西弗斯是幸福的”，在佛陀看来恰是一种自欺：那是把坠落活成了幸福、又把坠落忘掉，算不得解脱；第三节”两则宇宙叙事”里的起世因本，讲的正是这层自欺如何一步步酿成。

七、三相、整体勾连，与”三法印”的来历

把零件合起来，早期教法有三句反复出现的总判：

- 诸行无常：一切有为法都无常。
- 诸行皆苦：一切有为法都不安、是苦。
- 诸法无我：一切法都无我。

这三句巴利传统合称”三相”（tilakkhaṇa），《法句经》《相应部》里都找得到，是早期就有的。有一处精确的差别值得点出：前两句的主语是”诸行”（saṅkhārā，有为、被造作的事物），第三句却是”诸法”（dhammā，范围更大）。这意味着无常与苦只就有为法说，无我却把无为的涅槃也一并涵盖在内。涅槃超出无常与苦，但同样不是一个”自我”。这个分寸，早期文本拿捏得很准。[88]

不过要纠正一个常见口径。今天流行的”三法印”这个标签，尤其常以”诸行无常、诸法无我、涅槃寂静”为内容，或再加”一切行苦”凑成”四法印”，不是早期佛教的自我表述。“法印”（dharmamudrā，法的印记）这一概念，以及”三法印”作为一套的定型，主要见于北传：单数的”法印”有《佛说圣法印经》立名，“三法印”成套则定型于鸠摩罗什译、龙树名下的《大智度论》及其后的汉传判教；连巴利”tilakkhaṇa”（三相）这个合称，也要到注释书阶段才凝固。[89] 本书立场：三句总判是早期的，“三法印”的范畴与名号是后起的整理（北传尤

[87] Albert Camus. *Le Mythe de Sisyphe*（《西西弗斯神话》）. Paris: Gallimard, 1942（LES ESSAIS XII）。荒谬之界说见〈Un raisonnement absurde〉，法文本书内第 45 页：“L’absurde naît de cette confrontation entre l’appel humain et le silence déraisonnable du monde.”（荒谬生于人的呼求与世界那不讲道理的沉默之间的对峙）；同篇又作”L’absurde est essentiellement un divorce. Il n’est ni dans l’un ni dans l’autre des éléments comparés. Il naît de leur confrontation.”。加缪把荒谬安在两端之”间”，两端各自都不是荒谬，正文”鸿沟”一语所本即此。末句”应当想象西西弗斯是幸福的”在全书末章〈Le mythe de Sisyphe〉之末，本书所据为 Justin O’Brien 英译（*The Myth of Sisyphus and Other Essays*. New York: Vintage International, 1991；© 1955 Knopf）：“The struggle itself toward the heights is enough to fill a man’s heart. One must imagine Sisyphus happy.”；紧接其前作”I leave Sisyphus at the foot of the mountain! One always finds one’s burden again. …He too concludes that all is well.”，又”his fate, created by him”，正文”在徒劳里安顿出自己的意义”所本即此。法文本库内只有 Hannah Arendt 批注本的批注页，末章末页不在其中，故末句只据英译，法文原句未经复核。存在主义”创造意义”另参 Jean-Paul Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, 1946，其中：“vous êtes libre, choisissez, c’est-à-dire inventez”，又”c’est moi-même en tout cas qui choisis le sens”。

[88] Steven Collins. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 论三相第三句换主词一节见书内 82 页：“Whereas all ‘conditioned things’ (*saṃkhāra* –that is, all things produced by *karma*) are ‘unsatisfactory and impermanent’ (*sabbe saṃkhārā dukkhā . . . aniccā*) all *dhammā* whatsoever, whether conditioned things or the unconditioned *nibbāna*, are ‘not-self’ (*sabbe dhammā anattā*).”（该页已回看原图核对）

[89] 三句”三相”见《法句经》277–279。“法印”之名见《佛说圣法印经》（竺法护译）；“三法印”作为一套（无常·无我·涅槃寂静）的定型，主要在龙树《大智度论》（鸠摩罗什译，卷二十二）及其后的汉传判教。《大智度论》的详注本，参 Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Louvain, 1944–1980；法文本五卷难得其全，今据其英译 *The Treatise on the Great Virtue of Wisdom of Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, trans. from the French by Gelongma Karma Migme Chodron, Gampo Abbey, 2001（五卷合本，卷内夹注仍标法文本页次，作 (p. NNNNF)，据以可回指原书）。

甚），拿它做提要无妨，但别把它当成佛陀时代已经固定下来的教义标签。尤其”涅槃寂静”版把第三项从”苦”换成涅槃，已属较晚的教义编排。

各部分如何环环相扣，可以收成一张图：

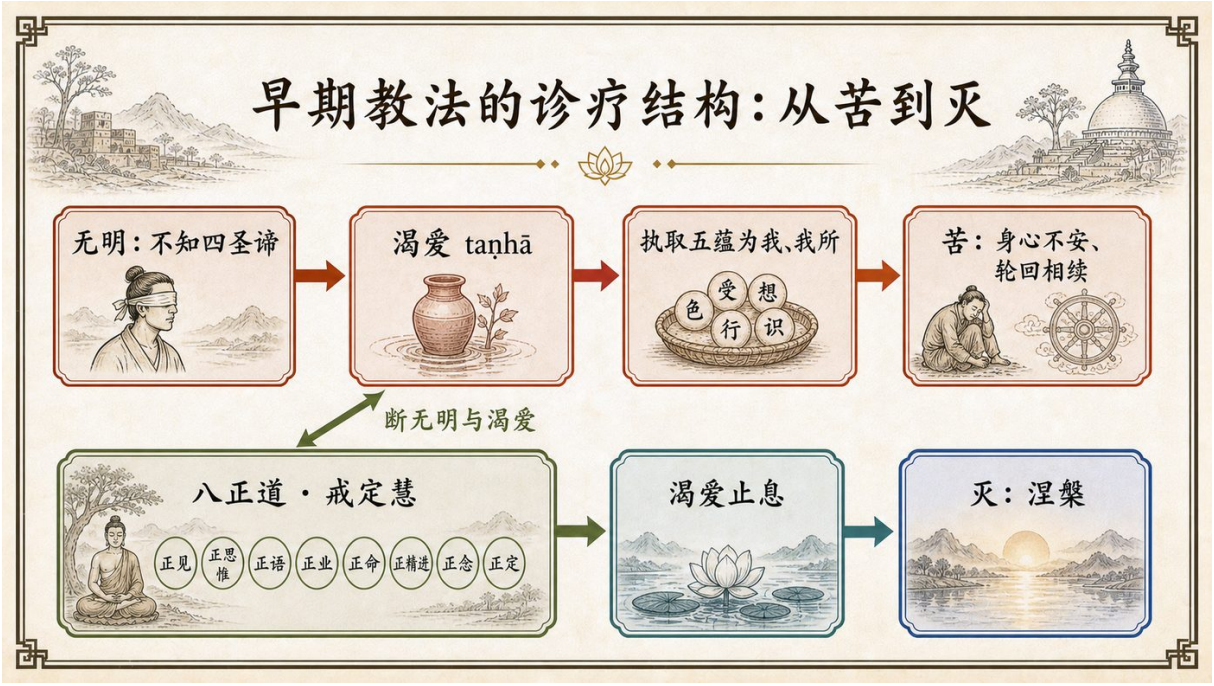


Figure 10: 早期教法的诊疗结构：从苦到灭

读法是：因无明而生渴爱，因渴爱而执取五蕴为我，由此招致苦与轮回（这条对应集谛与苦谛，机制即缘起）；修八正道、以戒定慧断除无明与渴爱，渴爱一止，苦灭，即涅槃（对应道谛与灭谛）。四谛、缘起、无我、五蕴，本是同一套诊疗的不同侧面。

第一篇到此结束。背景（1.1）、要回应的婆罗门答案（1.2）、置身其中的沙门环境（1.3）、那个历史人物（1.4）、他最初的教法（本章），已经构成后文的基本前提。从第二篇起，讨论转入佛陀身后：经典如何结集、僧团如何分裂、上面那道”无我却轮回”的难题如何在部派手里被反复解释。

延伸阅读

- Rupert Gethin. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.（第 2 章论经典与部派，pp. 35–58；第 3 章论四谛，pp. 59–84）

第二篇　早期僧团与部派分裂

第一章　僧团的形成与戒律

第一篇简述了佛陀和他的教法。从这一部起，故事进入佛陀身后。第一个要交代的，是他留下的那个组织，即僧团（saṅgha）；以及维系它的那套规约，即戒律（vinaya）。1.4 说过，僧团是佛陀最重要的发明，佛教能在创始人死后存续两千多年，很大程度上需要归功于僧团的组织形式。这一章看它如何形成和运转。

先提示一句史料的性质。律藏是研究早期佛教社会史最好的一批材料，它顺带记下了僧人怎么吃穿住行、钱物怎么处理、起了哪些冲突，比偏重义理的经藏更贴近实际生活。但它同样是后世编定、理想化过的文献：律藏把每一条戒都写成”某比丘犯了某事，佛陀于是制此戒”，这种”一事一制”的体例是一种叙述程式，未必每条都真有那么一桩缘起。[90] 本书据此推断：戒律是长期逐渐累积的，系统的法典是后来的编纂。

一、僧团：形成与构成

广义的佛教徒有”四众”：比丘（bhikkhu，男众）、比丘尼（bhikkhunī，女众）、在家男居士（优婆塞）、女居士（优婆夷）。但严格意义的”僧团”，指的是出家的比丘与比丘尼团体。

出家众的生活样式，承自 1.3 那批沙门：剃发、披粪扫衣、乞食、无私产、独身、随缘游行。佛陀做的，是给这种本来松散的游方生活套上一层组织：共同的规约、共同的仪式、共同的议事程序。僧团的关键是：聚在一起的人有一套能自我维持的制度，而不仅是修行的人彼此相伴。

受戒形式的演变

僧团的起点，是鹿野苑（Isipatana，今萨尔纳特）的五位苦行者。这五人被称为”五比丘”（pañcavaggiya），传统说佛陀初转法轮后先度化了他们。律藏《大品》（Mahāvagga）记载，起初的受戒形式极简：佛陀说”来，比丘，法已善说，梵行可得修行”，对方即成比丘。[91] 这种”来，比丘”式（ehi bhikkhu）的亲度，靠的是佛陀的个人认可，不需要仪式，也不涉及任何集体。

随着受度人数增多，这种形式难以为继。律藏记录了受戒程序的几次演变：先是允许弟子代为传度，进而引入”三归受戒”（三次宣说皈依佛、法、僧），最后将授戒权完全移交僧团，由羯磨集体办理。[92] 这条演变线索值得注意：权威从”佛陀亲认”转移到”僧团程序”，是制度化进程的核心一步，也是后来”法与律为师”得以落地的前提。

扩展速度与社会构成

僧团在佛陀在世时扩展相当快。律藏描述，第一个雨安居结束，佛陀即派比丘四方传法。其后，舍利弗（Sāriputta）和目犍连（Moggallāna）率数百追随者加入；频婆娑罗王供养竹林精舍

[90] I. B. Horner (trans.). *The Book of the Discipline (Vinaya-Piṭaka)*, 6 vols. London: Pali Text Society, 1938–1966.

[91] *Vinaya Piṭaka*, Mahāvagga I（大品第一犍度）；参 I. B. Horner (trans.), *The Book of the Discipline*, vol. 4. London: Pali Text Society, 1951. 受戒形式演变见 Mv I.6、I.12 与 I.28：先为 ehi bhikkhu 式（Mv I.6，佛一语”来，比丘”即成受具），次许三归受具（Mv I.12），末乃改为白四羯磨，且明文废止前式（Mv I.28.3–6，Horner 卷四书内第 72–73 页），谓”我先前所许的三归受具，自今日起废止；今许以白四羯磨受具”（yā sā…tīhi saraṇagamanehi upasampadā anuññātā, taṃ ajjatagge paṭikkhipāmi. Anujānāmi, bhikkhave, ñatticatutthena kammena upasampādetuṃ）。受戒之权由佛个人的认可移交僧团的程序，律藏自记其交接。

[92] *Vinaya Piṭaka*, Mahāvagga I（大品第一犍度）；参 I. B. Horner (trans.), *The Book of the Discipline*, vol. 4. London: Pali Text Society, 1951. 受戒形式演变见 Mv I.6、I.12 与 I.28：先为 ehi bhikkhu 式（Mv I.6，佛一语”来，比丘”即成受具），次许三归受具（Mv I.12），末乃改为白四羯磨，且明文废止前式（Mv I.28.3–6，Horner 卷四书内第 72–73 页），谓”我先前所许的三归受具，自今日起废止；今许以白四羯磨受具”（yā sā…tīhi saraṇagamanehi upasampadā anuññātā, taṃ ajjatagge paṭikkhipāmi. Anujānāmi, bhikkhave, ñatticatutthena kammena upasampādetuṃ）。受戒之权由佛个人的认可移交僧团的程序，律藏自记其交接。

后，在家支持者也日益增多。据此推断，到佛陀晚年，受具足戒的比丘已达数百乃至更多，律藏中”千人”一类的描述虽未必精确，方向大致不误。

成员的社会来源颇宽。摩诃迦叶（Mahākassapa）、舍利弗、目犍连均出身婆罗门；阿难（Ānanda）、阿那律（Anuruddha）属刹帝利；优波离（Upāli）出家前是理发师，身份低于前两者，却成了戒律权威，第一次结集中由他主诵律藏。这种构成与同时代的沙门传统一致：剃发意味着放弃种姓的外在标志，在形式上人人相同。

不过，本书认为，这里不宜过于乐观。律藏散见不少细节，显示出身高种姓的比丘在实际处置中受到优待，或被允许维持出家前的若干习惯；佛陀在回应弟子就种姓身份提出的各种问题时，一方面强调解脱路上的平等，另一方面并未系统否定种姓秩序。种姓在僧团内部并未消失，只是形式上被淡化了。[93][94]

二、从游方到定居：雨安居与寺院的出现

最初的僧团大概接近纯粹的游方乞士，居无定所。使他们聚集一处的，是雨季。

印度雨季三月，道路泥泞，遍地虫蚁草木新生，游行既不便、也易踩伤生命，还招在家人讥嫌。于是有了”雨安居”（vassa）：雨季三个月定点结夏，不再游行。安居要有住处，在家信众便布施园林房舍。频婆娑罗王在王舍城外献竹林（竹林精舍），给孤独长者在舍卫城布施祇园（祇树给孤独园），都是早期的著名例子。[95] 这一步看似只是季节性的安顿，后果却极深远。

据此推断，定居使一个游方团体逐渐演变为拥有房产、田产乃至常住经济的机构。这与 1.1 讲的城市化、工商财富和在家供养正好接上：有了富裕的城市施主，才养得起定居的僧团。本书在此先埋一个伏笔：僧产与僧团经济一旦坐大，会带来怎样的张力，是第三卷要专门处理的题目。

三、戒律的形成

戒律的核心是一部戒条总集，叫”波罗提木叉”（pātimokkha，梵 prātimokṣa）。律藏（Vinaya Piṭaka）围绕它展开，大体三部分：

部分	内容
经分别（Suttavibhaṅga）	逐条解说波罗提木叉：缘起事＋戒条＋字句释义＋开缘（例外）
犍度（Khandhaka，分大品、小品）	制度与程序：受戒、布萨、安居、衣药住处、灭诤，并记述结集
附随（Parivāra）	后出的纲要与问答

[93] Uma Chakravarti. *The Social Dimensions of Early Buddhism*. Delhi: Oxford University Press, 1987. 种姓与僧团构成见第三、四章。

[94] 与本书判断相反的读法，在近代佛教复兴运动里很典型，可并存参看。达摩波罗（Anagārika Dharmapāla）〈A Pilgrimage to Ancient Indian Buddhist Sites〉一文径称：“Vedas are not for the low-caste and Sudras. Only the twiceborn can study them. There is therefore, no universality in them. Buddha repudiated caste and he welcomed the casteless, He made an absolute sacrifice of self, and taught the doctrine to the ignorant masses.”（casteless 后原文确作逗号，非句点。）见 Ananda Guruge 编 *Return to Righteousness: A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala*. Colombo: Government Press, 1965，此段在书内第 571 页；该文起讫为书内第 563 至 572 页，篇末自注出《摩诃菩提会刊》1889 年六七月号，此本转录自 M. B. J. 第 40 卷 1932 年四五月号。此说把佛陀直接读成反种姓者，其语境是十九世纪末锡兰的佛教复兴与对印度低种姓的传教诉求；本书取它作为”佛陀如何被后世读成反种姓者”的例证，不取作早期僧团实况的证据。该本为扫描本，OCR 讹字多，此段已回看图版校正，页码依版心读得。

[95] Sukumar Dutt. *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and Their Contribution to Indian Culture*. London: George Allen & Unwin, 1962, pp. 53–64.



Figure 11: 僧团从游方到定居的制度化过程

戒条不是一次颁下；随着僧团扩大、状况层出，它们是一条条增订进来的，律藏自己的”一事一制”体例正透露了这一点。更直接的证据是：各部派传下来的戒本，核心重合，细节却参差，条数也不一（上座部比丘戒 227 条，法藏部 250 条，根本说一切有部 248 条、其藏译本 258 条等）。[96] 现存大致有六部完整律：

律	所属部派	现存	备注
巴利律	上座部	巴利文完整	南传所依
四分律	法藏部	汉译	汉传受戒所依
五分律	化地部	汉译	
十诵律	说一切有部	汉译	
摩诃僧祇律	大众部	汉译	
根本说一切有部律	根本说一切有部	藏译及部分汉译	藏传所依

[96]Charles S. Prebish. *Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvāstivādins*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1975；戒条逐次增订与上座部 227 条，见该书书内 23 页：“some evidence that the earliest form of the code contained a considerably smaller number of rules than the final form…In its final form this Pātimokkha contains 227 rules”。**各部条数的对照，见 W. Pachow. *A Comparative Study of the Prātimokṣa*, 书内 11 页对照表**（导论部分書頁 = PDF 面次 − 7，三点验过；该本 OCR 讹字多，此表系回看图读得）：巴利 227、法藏部（Dharmagupta and Comm.）250、化地部 251、饮光部 246、大众部 218；说一切有部一系诸本自 241 至 263 不等，**根本说一切有部（Mūlasarvāstivādin & Comm.）作 248，藏译本作 258**。藏译本 258 之数另见 Satis Chandra Vidyabhusana. “So-sor-thar-pa, or a Code of Buddhist Monastic Laws, Being the Tibetan Version of Prātimokṣa of the Mūla-sarvāstivāda School.” *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n.s. 11 (1915): 29–139，书内第 31 页：“So-sor-thar-pa contains 258 rules”（该本书页 = PDF 面次 + 28，OCR 字层差，此句回看图读得）。正文原作”根本说一切有部 253 条”，库内上举二本皆不载此数，今从二本改（裁决 0093）。表列八类为波罗夷、僧残、不定、尼萨耆波逸提、波逸提、波罗提提舍尼、众学、灭诤。

本书立场：这些律的共同内核是早期的、各派共享的；分歧的细节则是各部派分头编定、较晚才固定下来的。多部律并存这件事本身，就是早期僧团扩散、分化的化石，直接通向后两章的部派分裂。

四、波罗提木叉与布萨：纪律怎么运转

波罗提木叉的戒条按轻重分级处置。以上座部比丘戒为例：

类别	条数	性质与处置
波罗夷（pārājika）	4	根本重罪（行淫、偷盗、杀人、妄称证得）；犯则逐出，不复为僧
僧残（saṅghādisesa）	13	次重；须僧团集会处置、暂行隔离
不定（aniyata）	2	嫌疑待勘
舍堕（nissaggiya pācittiya）	30	不当蓄物；舍物并忏
单堕（pācittiya）	92	一般违犯；向人发露忏悔
悔过（pāṭidesanīya）	4	轻过；对人忏
众学（sekhiya）	75	行住坐卧的威仪细则
灭诤（adhikaraṇasamatha）	7	止息僧团争讼之法

四条波罗夷是底线，越过即出局，这一点各派一致。戒律通过每半月举行一次的布萨（uposatha）来维持。每逢新月、满月，同一界内的比丘集会，齐诵波罗提木叉；诵到某条时，有犯者须当众发露忏悔，默然即表清净。[97] 雨安居结束时另有”自恣”（pavāraṇā）：每位比丘主动请同住者举出自己被见、闻、疑的过失，接受批评。这两套定期的自检，把”持戒清净”和”僧团和合”绑在了一起。

五、羯磨与共识：一个没有元首的共同体

僧团的事务，靠”羯磨”（saṅghakamma，僧团的正式议事行为）来办：受戒、布萨、安居、处分、分配，都得在一个划定的边界（sīmā，结界）内、由够法定人数的僧众集会，按固定程序表决。程序通常是先提出动议（白），再三次征询，无人异议（默然）即通过。受具足戒（upasampadā）也由此办。

这套议事方式很眼熟。据学界推断，它与当时部族共和（gaṇa-saṅgha，见第一、四章）的议事程序高度相似：集会、动议、法定人数、以共识或表决决事，连”saṅgha”这个词本身就来自那类政治与行会组织。[98][99] 佛陀把家乡那种共和体的治理术，移植成了一个修道团体的章程。

[97] Mohan Wijayaratna. *Buddhist Monastic Life: According to the Texts of the Theravāda Tradition*. Trans. Claude Grangier and Steven Collins. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 比丘尼戒数见该书导言：“the basic list of rules for monks (227) and nuns (**311**)”。

[98] Richard F. Gombrich. *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London: Routledge, 1988.

[99] 冈布里奇前引 *Theravāda Buddhism*（第二版，London: Routledge, 2006）书内第 49 至 50 页：释

最关键的一笔，是佛陀没有指定接班人。《长部·大般涅槃经》记他临终交代：我灭度后，以我所说的法与律为师。[100] 僧团此后由”法与律”加上羯磨程序来治理，没有一个教主或教廷。这种去中心化是把双刃剑：一方面，它让佛教极有韧性，消灭哪个地方的僧团都不致全亡（呼应 1.4 口诵传承的分散备份）；另一方面，没有中央权威来裁断分歧，一旦各地僧团在戒律与见解上分道，谁也压不住。这就为后来的部派分化提供了制度条件。

同一部经里还有一个伏笔：佛陀说，僧团若愿意，可以舍弃”小小戒”。但他没明说哪些算小小戒，阿难当时也没追问。[101] 结果第一次结集时，众人莫衷一是，索性一条不舍、全数保留。这桩悬案，下一章讲结集时再作详述。

六、依止制度：师徒的纽带

羯磨处理的是集体与程序，僧团的日常运作则另有一套平行的纽带：依止（nissaya）制度。

新受具足戒的比丘，须向一位资深比丘”依止而住”。这位依止者称”和尚”（upajjhāya，亲教师），另有”阿阇梨”（ācariya，轨范师）辅佐。依止期通常为五年，其间的日常行为、义理学习、仪轨养成，均在和尚督导下进行。新比丘每日须向和尚汇报，出门远行须告知，重大事务须请示。[102]

这套制度起着双重作用。一是知识与修行的传递：佛陀身后，法义与戒律靠口诵流传（见下一章），而口诵的主要场合正是师徒之间，和尚负责让弟子记诵经文、掌握仪轨。二是纪律与问责：和尚对弟子的行为负有连带责任，弟子若犯戒，和尚可能受到质询；弟子若发现和尚有违法处，也有义务劝谏。

由此可见，僧团的治理实际上是双轨的：羯磨轨道以结界为单位、以程序为准绳，处理集体事务；依止轨道以人际纽带为基础，处理日常的知识传承与纪律约束。两个轨道不总是顺畅接合；当和尚本人破戒，或师徒之间在义理上分道而驰时，两轨之间会出现张力。这类张力在后来的部派分化中反复出现，只不过规模放大了。

七、比丘尼僧团

比丘尼僧团的成立，1.4 已点到：传说姨母大爱道请求出家，佛陀几度推拒，终以”八敬法”为条件准许；本书已说明，这段”再三推拒＋八敬法”的叙事，文体上疑为后世编入。[103] 制度上，比丘尼戒条比比丘更多（上座部 311 条），且依八敬法在结构上从属于比丘僧团。[104]

迦族”were isolated to the extent that they were self-governing, and their polity was of a form not envisaged in brahminical theory”, 其户长” met in council to discuss their problems and tried to reach unanimous decisions”, “Some historians call this an oligarchy, some a republic”; 而据《大般涅槃经》所记佛语, “he modelled the organization of his Sangha on that of such communities as his own”, “In the Sangha he instituted no principle of rank but seniority, counted in that case from ordination”。布萨之制与此的对应见同书书内第 110 页: “it answered the first principle he laid down for the prosperity of the Sangha when he modelled its constitution on that of ‘tribal republics’, acephalous polities (see above, pp. 49–50): that it hold ‘full and frequent assemblies’ ”。须记明两点：其一，冈布里奇自道避用 tribe 一词，因梵、巴利并无对应词；其二，他所据是《大般涅槃经》里归于佛陀的话，属经内自述，非外部史料。

[100] Maurice Walshe (trans.). *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995. （以法与律为师、小小戒可舍均见《大般涅槃经》DN 16）

[101] Maurice Walshe (trans.). *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995. （以法与律为师、小小戒可舍均见《大般涅槃经》DN 16）

[102] Mohan Wijayaratna. *Buddhist Monastic Life: According to the Texts of the Theravāda Tradition*. Trans. Claude Grangier and Steven Collins. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 比丘尼戒数见该书导言：“the basic list of rules for monks (227) and nuns (**311**)”。

[103] Richard F. Gombrich. *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London: Routledge, 1988.

[104] Mohan Wijayaratna. *Buddhist Monastic Life: According to the Texts of the Theravāda Tradition*. Trans. Claude Grangier and Steven Collins. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 比丘尼戒数见该书导言：“the basic list of rules for monks (227) and nuns (**311**)”。

这里要把比丘尼僧团在戒律上的难处讲清楚，因为它正好是本章主题的一个活标本。比丘尼受具足戒，依律须”二部僧”授戒：先由比丘尼僧团授，再经比丘僧团认可，两个僧团的法定人数缺一不可。这条规矩埋着一个死结：某地的比丘尼传承一旦整批断绝，就再也凑不齐授戒所需的比丘尼僧团，新的比丘尼无法如律产生，断了的传承也无法自我接续（这与上一章说的口诵传承怕诵者断代，是同一种脆弱：戒法传承怕的是僧种断代）。上座部的比丘尼传承大约在十一世纪的斯里兰卡中断，此后约九百年，南传严格说来没有比丘尼。不过这个结未必是死的：Anālayo 与菩提比丘都指出，律中原有比丘僧单独为女众授具的明文，佛陀其后并未废止；比丘尼僧团一旦不存，比丘僧便可回到这条旧许可上去。这正是当代恢复南传比丘尼受戒所倚的律学依据之一，惟菩提比丘本人也声明，这只是一种从宽的律文解读。[105]

这里附带说明汉地戒律的不同（参第三节的六部律）。汉传依的是法藏部《四分律》，与南传的巴利律、藏传的根本说一切有部律分属不同传承；而汉地的比丘尼传承一直延续未断（其完成，史载还得过五世纪斯里兰卡比丘尼渡海相助）。于是当代复兴南传比丘尼的尝试（如 1998 年菩提伽耶的传戒），办法正是借汉传（法藏部）的比丘尼来充”二部僧”中的比丘尼一方，与南传比丘僧团合授。争议也由此而起：保守的上座部认为跨部派、异律授出的戒不如法、不予承认，泰、缅等地的僧团权威至今多不承认；改革一方的论证并不诉诸”诸律同源”，其立说就在上座部律本身。Anālayo 指出，第六敬法要求女众向二部僧求受具，那是加于求戒者的规定，不是关于比丘该如何行事的规矩，因此并不禁止比丘授戒；而大爱道一众求度之时，佛陀正是把授具之事交付比丘去办，律中自有先例。据此他提出一个两难：菩提伽耶所借的汉传比丘尼一方若算数，二部即已俱足；若不算数，则当时并无能为南传女众授戒的比丘尼僧团，于是随后由南传比丘单独举行的那一场，依律有效。两条路通向同一结论：1998 年的那套组合合乎律法。[106] 本书不裁断这桩教内争议，只点明它是”多部律并存、各依不同受戒传承”（第一、三章）落到实处的一个尖锐后果。这条线索在南传、汉传与现代动向各章还会再次出现。

到这里，僧团的组织、戒律的来历与运转、它去中心化的治理，都已交代清楚。下一章进入佛陀身后第一件大事：经典的结集。那批口诵的教法与戒律，是怎么被合诵、勘定、并第一次出现裂痕的。

---

[105] 比丘僧单独授具的明文见巴利《小品》比丘尼犍度〈Bhikkhunīupasampadānujānanaṃ〉（VRI 本《小品》第 404 节）：佛告诸比丘”anujānāmi, bhikkhave, bhikkhūhi bhikkhuniyo upasampādetuṃ”（我许比丘为比丘尼授具足戒；VRI 本作 upasampādetu’’nti，此处依本书体例还原为不连读式）。其后虽立二部僧授戒之制，此许可未见明文废止。据此立论者见 Bhikkhu Anālayo. “The Legality of Bhikkhunī Ordination.” *Journal of Buddhist Ethics* 20 (2013)，书内第 328 页：“The central point of the sixth garudhamma and of the subsequent regulations is that the bhikkhus can confer higher ordination to female candidates. They can do so either in cooperation with a bhikkhunī order, if such is in existence, or else on their own, if no bhikkhunī order is in existence.”；同氏 *Bhikkhunī Ordination from Ancient India to Contemporary Sri Lanka*（2018）书内第 194 页并谓，四条相关规定都是为便利比丘尼受戒而设，“This makes it rather doubtful that an interpretation of any of these rules as completely and definitely preventing the ordination of bhikkhunīs does justice to their intent.”。菩提比丘“The Revival of Bhikkhunī Ordination in the Theravāda Tradition”（2008；库内为网页存档本，无版心页码）作：“We can readily infer that under the exceptional circumstances when a Theravāda Bhikkhunī Sangha has vanished, Theravāda bhikkhus are entitled to take as a precedent the original case when there was no Bhikkhunī Sangha and revive the allowance that the Buddha gave to the bhikkhus to ordain bhikkhunīs on their own.”，随即自设保留：“I have to emphasize that this is an interpretation of the Vinaya, a liberal interpretation, and it is far from compelling.”；他同文并指出，不可据此说佛陀曾永久许比丘单独授戒。反对一方的理据，见该文所附明昆长老之论。

[106] 一九九八年菩提伽耶传戒的程序与争议，见 Bhikkhu Anālayo. *Bhikkhunī Ordination from Ancient India to Contemporary Sri Lanka*. New Taipei City: Āgama Research Group, Dharma Drum Institute of Liberal Arts, 2018，〈The Candidates at the Bodhgayā Ordination〉一节；该书指出，因所请比丘尼出于法藏部而非上座部，与会比丘复分属诸派，故就律制而言，所授者”could not be considered Theravāda bhikkhunīs”。僧团初立的古史与法藏部律诸本译文，见氏著 *The Foundation History of the Nuns’ Order*（Hamburg Buddhist Studies 6. Bochum: Projektverlag, 2016）。

第二章　结集与经典的口传传承

佛陀一死，僧团面对两个很实际的问题：他到底教了什么（法），我们该怎么过（律）？没有指定的接班人（上一章），手里又是一套全凭记诵的口传材料（1.4），答案只能是集体的：把大家记得的合到一起、诵出来、勘定下来。这个机制叫”结集”（saṅgīti，本义合诵）。这一章讲几次结集、经典的形状、用什么语言传、几时写下，照例小心地把”给经典背书的传说”和”能推断的史实”分开。

一、结集是什么；第一次结集

结集就是合诵（见 1.4）：众人聚拢，把记得的教法与戒律一段段诵出，彼此校订，定下一个公认的版本。

传统说佛灭当年，就在王舍城办了第一次结集：大迦叶（Mahākāśyapa）召集五百阿罗汉，阿难诵出法（经），优婆离诵出律。[107] 上一章那桩”小小戒可舍”的悬案，正是在这里收尾。佛陀生前说过僧团可舍小小戒，却没说哪些算；阿难答不上当初为何没问，众人于是议定：一条不舍，全数保留。

这个场面不能按字面采信。五百阿罗汉一次集会就把后来那么庞大的经律完整定稿，是被理想化的奠基叙事；它的功能，是给一部经典盖上”这是亲闻佛陀者当场诵定”的权威印章。[108] 本书立场：第一次结集的历史内核，至多是佛灭后一次较小规模的教法与戒律整理；我们今天的经藏是此后很长时间里逐步累积、编排成形的，不是一次定稿的产物。[109] 律藏里还留着一条不和谐的记载：长老富楼那（Purāṇa）事后赶到，长老们请他遵从这次的勘定，他答说诸长老诵得好，但他仍按亲耳听佛所说的样子受持。[110] 这点小小的不服从，恰恰透露早期传诵本就不完全划一。

一个叙事上的观察：阿难承担的”锅”

在围绕第一次结集的叙事里，阿难是一个承载了极多负面叙述的人物，这值得专门点出来。根据律藏及相关传统的记载，他在结集上至少”背”了以下几项：其一，他没有请佛住世。《大般涅槃经》记述佛陀曾数次暗示若被请求可住世一劫，阿难每次都没有接话，后来摩罗来催，佛陀就走了；其二，他主张允许女性出家，导致正法住世缩短五百年；其三，他让女性先行礼拜佛陀遗体，据说使佛足被泪水沾湿；其四，他当初没有问佛哪些是”小小戒”，导致结集上无法决断，只能全数保留。在《相应部》的某一段里，还有一句被归于阿难的话：“尊者迦叶，请忍耐，女人是愚蠢的”（Khamatha bhante Kassapa bālo mātugāmo）。菩提比丘在英译本里如实翻出，并在注释里为这个译法辩护：有人劝他改译作”她是个愚蠢的女人”，以免招来批评，他认为那样做是屈从当下的性别观念而扭曲巴利原意。至于这句话究竟是阿难所说、还是被经典编纂者放进他嘴里的，他说自己把这一层留给读者去判断。[111]

---

[107] Étienne Lamotte. *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śaka Era*. Trans. Sara Webb-Boin. Louvain: Peeters, 1988. 王舍城与毗舍离结集、五百结集传说、阿难与优波离分诵、小小戒及十事见 pp. 124–140；华氏城第三结集及相关传统见 pp. 272–290。

[108] Charles S. Prebish. “A Review of Scholarship on the Buddhist Councils.” *Journal of Asian Studies* 33, no. 2 (1974): 239–254.

[109] Erich Frauwallner. *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*. Rome: IsMEO, 1956.

[110] 富楼那一节见《小品》第十一（结集犍度），I. B. Horner (trans.), *The Book of the Discipline*, Vol. V (Cullavagga). London: Pali Text Society, 1952, p. 402（版心 289）：诸长老谓”Reverend Purāṇa, dhamma and discipline have been chanted by monks who are elders. Submit yourself to this chanting”，富楼那答”Your reverences, well chanted by the elders are dhamma and discipline, but in that way that I heard it in the Lord’s presence, that I received it in his presence, in that same way will I bear it in mind”。译者导论（p. xvi）即以此节为”brought into a little doubt”之据，并注明 Oldenberg 早已拈出（*Vinaya Piṭakaṃ*, vol. i, p. xxix, n.）。

[111] Bhikkhu Bodhi (trans.). *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 2000.（SN 16.10 Bhikkhunupassaya Sutta，属 Kassapa-saṃyutta 而非 Bhikkhunī-saṃyutta；下文所引为该经译注第 289 条；菩提比丘写道：“我把它留给读者来

从另一个角度看，阿难在早期僧团里恰恰是对女性最友善的人：他是推动比丘尼入僧的那一方，他侍奉佛陀时间最长、记住的法最多，他对在家众和普通人最亲切。而摩诃迦叶在结集里扮演主持者和追责者角色，是严格派的代表人物。这两人之间的张力，可能反映了早期僧团内部两种倾向（相对开放 vs. 严格精英）之间真实的竞争；当口诵传承被写定时，某种特定的立场在组织上占了优势，也在叙事上为自己的取舍找到了合理化的框架。

这只是一个观察，不是定论。以上每一条”锅”是否真有其事、阿难究竟说过什么、结集上的争论确实怎么发生的，这些都属于历史上无法复原的细节。本书把它点出来，是为了提醒读者：传下来的叙事已经是被叙述者塑造过的叙事，其中的人物形象未必镜像于历史上的真实人物。

口诵的技术

合诵的前提，是一套让长篇教法能准确口头传递的技术。这套技术内置于经文结构之中，现存经文里处处可见：

- **标准开头**：《长部》《中部》每一篇都以同一句开场，即巴利文”evaṃ me sutaṃ”（如是我闻），接着是说法地点、在场听众，然后才进入正文。《相应部》《增支部》则不逐篇写出，多在品首或一组之首写一次，其余以”舍卫城因缘”一句带过，甚至径以省略号接续。[112] 这个锚点让诵者一张嘴就知道自己站在什么位置；而略写本身就是这个开头已成套语的证据，套语不必每遍复诵。
- **套语与重复**：问答、论述、表述都有固定程式，同一段说法在不同经里往往一字不差地重复；长经里大段内容以”略”（peyyāla）作缩略标记，诵者在实际诵出时补全。这属于记忆学的设计，不是文学的懒惰。
- **数目编排**：增支部（Aṅguttara）和论母那套”一法、二法……“的体例，本质上是把教法挂在数字上。数字是最稳固的记忆钩子。

专职化也随之出现。律藏和后来的注疏提到，经藏的不同部分由不同的”诵师”（bhāṇaka）群体分头承担：长部诵师、中部诵师、相应部诵师各保一套，互不混淆。[113] 这种分工对文本传承有多大影响，研究者尚未论定：各集之间程式用语的差异，可能出于诵师制度，也可能只是写本系统之别。可以确定的只是分工本身，以及它把整部圣典拆成了几摊各自负责的传承。

这套结构解释了一件看似矛盾的事：今天南传、北传独立传本在句子层面的一致程度相当高，而篇章排列、取舍与上下文关联却差异颇多。[114] 句子是口诵的基本单元，稳定性强；篇章编排是编辑决策，分化早、分化快。

还有两件事，更说明”一次大会定下全部圣典”是被理想化了的。

其一是”窟外结集”。传说大迦叶只准五百阿罗汉入七叶窟合诵，未获入选的大批僧众便在窟外另行合诵了一套，号称”大众”；后世有一说，把”大众部”（Mahāsaṅghika，“大众”）的得名系于这”窟外大众”（这与 2.3 讲的其他分裂诸说并存，都是各带立场的起源叙事）。窟内、窟外两套并行，本身就说明圣典从一开始就不止一个口径。

判断：阿难是否真的说过这样的话，还是这句话是被经典编纂者放进他嘴里的。”）

[112]开篇套语的通检，依 VRI Chaṭṭha Saṅgāyana 罗马字本四部根本文（tipitaka-xml romn，2026-09-02 取）。逐篇写出”evaṃ me sutaṃ”者：《长部》三十四经全有，《中部》一百五十二经全有；《相应部》一百一十六处，《增支部》五十五处。以各部传统经数计，前二部为百分之百，后二部约当百分之四与百分之二。《相应部》另有四百八十四处以”Sāvatthinidānaṃ”（舍卫城因缘）代之。所计为字符串出现次数；开篇套语按大写起首的“Evaṃ me sutaṃ”检索，“Sāvatthinidānaṃ”不区分大小写，2026-09-13 复算。

[113]Mark Allon. *Style and Function: A Study of the Dominant Stylistic Features of the Prose Portions of Pāli Canonical Sutta Texts and Their Mnemonic Function*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1997. bhāṇaka 专职化见导论（书内第 2–3 页）与 Study 1 结论（书内第 165 页）；该书分导论与三项专题研究（Study 1–3），不分章。

[114]Bhikkhu Anālayo. *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 2011. 两卷通篇即《中部》与汉译《中阿含》及梵藏平行本的逐经对勘，句子稳定而篇章分歧的格局由此可见；方法与全书结论见导论（书内第 1–22 页）与第二卷结论章。**此处不给数字**：该书并无南北传词语一致率一类的全书性统计，导论里唯一的”seventy per cent”说的是初五十篇中以比丘为听众者的比例，与跨传统用词无涉，第二卷（含结论章与全部附录）通篇无百分数。原注称”南北传词语一致率统计见导论”，正文并作”词语重合度可达七成以上”，均无据，今删。（限度一层：第一卷正文即 MN 1–90 的逐经研究本地为残本，未在手；惟原注所指为导论，导论已全数核过，且逐经研究不是安放全书性统计的地方。）

其二要往后跳一千多年：禅宗另立”教外别传”，主张在文字经教之外，另有一脉由佛陀拈花、迦叶微笑而起、不立文字、以心传心的法脉，把”传承”整个移置到结集与三藏之外。这是晚出的主张（属汉传禅宗），这里先点出它的存在；它牵动的”非文字、非正典的传承何以算数”这个问题，与第四篇要谈的大乘经典来历是同一类难题，本书留到大乘部分正式展开，禅宗另章细谈。

二、第二次结集与十事

传统说佛灭约百年，在毗舍离办了第二次结集，起因是一场戒律之争：南传的说法是当地（跋耆族）比丘行十种被指为非法的做法，合称”十事”，最要害的一条是受蓄金银，也就是僧人能否接受与持有钱财。大会判十事均为非法。[115][116]

第二次结集比第一次可信得多：它是一桩具体的、围绕戒律松紧的真实纠纷，细节也更平实。十事的具体内容、以及各部派对它与根本分裂（上座部与大众部）关系的不同说法，下一章会详细辨析。各方记载对不上的地方不少，“是谁借十事分裂出去的”这个问题也远比表面看起来复杂。这里先记住一点：佛教内部第一道有据可查的大裂痕，争的是戒律实践（南传传统声称是钱），不是高深义理。

三、第三次结集：一个上座部的说法

传统还有第三次结集:阿育王时(约公元前 250 年)在华氏城举行,目犍连子帝须(Moggaliputta Tissa）主持，清整混入僧团的异说，编出《论事》（Kathāvatthu）批驳异见，会后派出传教使团（包括去斯里兰卡的一支）。[117]

要点出来：这第三次结集只见于上座部（南传）自己的记载，别的部派并不承认，带有明显的宗派性；它服务于把南传的法脉确立为正统。本书据此判断：与其说它是全教界的大会，不如说是上座部一系的自我整顿与对外传播的起点。三次结集列表如下：

结集	地点	传统时间	主因	可靠性评估
第一次	王舍城	佛灭当年	合诵法与律、定本	理想化的奠基叙事
第二次	毗舍离	佛灭约百年	据称十事之争	较可信，真实戒律纠纷

[115]十事与其第十事的巴利坐标，见《律藏·小品》第十二〈七百犍度〉（Vinayapiṭaka, Cūḷavagga XII；VRI Chaṭṭha Saṅgāyana 本）。十事之目作：“kappati siṅgiloṇakappo, kappati dvaṅgulakappo, kappati gāmantarakappo, kappati āvāsakappo, kappati anumatikappo, kappati āciṇṇakappo, kappati amathitakappo, kappati jaḷogiṃ pātuṃ, kappati adasakaṃ nisīdanaṃ, kappati jātarūparajatan”ti；末一事即受蓄金银（jātarūparajata）。耶舍对毗舍离在家众所说作：“Na kappati samaṇānaṃ sakyaputtiyānaṃ jātarūparajataṃ; na sādiyanti samaṇā sakyaputtiyā jātarūparajataṃ; na paṭiggaṇhanti samaṇā sakyaputtiyā jātarūparajataṃ”；其所据的佛制则作：“Ekamidaṃ, āvuso, samayaṃ bhagavā rājagahe āyasmantaṃ upanandaṃ sakyaputtaṃ ārabbha jātarūparajataṃ paṭikkhipi, sikkhāpadañca paññapesi.”英译见 I. B. Horner, *The Book of the Discipline*, vol. V（Cullavagga）。须留意：以上全属南传一系的叙事，本书 2.3 将说明把根本分裂系于十事之争并不可靠，此处只是如实迻录南传自家的说法。

[116]Étienne Lamotte. *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śaka Era*. Trans. Sara Webb-Boin. Louvain: Peeters, 1988. 王舍城与毗舍离结集、五百结集传说、阿难与优波离分诵、小小戒及十事见 pp. 124–140；华氏城第三结集及相关传统见 pp. 272–290。

[117]Étienne Lamotte. *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śaka Era*. Trans. Sara Webb-Boin. Louvain: Peeters, 1988. 王舍城与毗舍离结集、五百结集传说、阿难与优波离分诵、小小戒及十事见 pp. 124–140；华氏城第三结集及相关传统见 pp. 272–290。

结集	地点	传统时间	主因	可靠性评估
第三次	华氏城	阿育王时（约前250）	清整异说、遣使传教	仅上座部传，宗派性强

四、三藏的形状

经典整理成形，最终的框架是”三藏”（tipiṭaka，三个篮子）：经藏（佛陀的教说）、律藏（戒律，见上一章）、论藏（阿毗达磨）。

这里要对论藏的位置作一个谨慎些的判断，避免两个极端。一个极端是把论藏当成佛陀亲定、与经律平起平坐的”第三藏”；另一个极端是把它整盘打成晚出的、各部各说、互不相干的东西。两者都不准。

实情是分层的。各部派的阿毗达磨有一个共同内核，不算根本不同：它们在对”心与心所”的分析、在那套分类列举的方法上，共享着一个相当厚实的内核，可称为一套共同的”心灵现象学”。但在这内核之上，又各自堆了大量明显后加的东西：成体系的法数清单，以及像”三世实有”这类形而上学论断（详见第三篇）。[118] 本书立场：作为正式”第三藏”的论藏是较晚才成立的，其形上层面是部派各自的经院产物；但它的核心方法有一个很早、跨部派共享的源头，不是凭空晚出。

这个源头，线索指向”论母”（mātṛkā，论的”母体”），即把教法浓缩成纲目、便于记诵与展开的分类列表。要留意的是，这种做法在经藏内部就已现成可见：《长部·集异门经》（Saṅgīti Sutta, DN 33）就是典型。经里设定佛陀背痛、侧卧休息，命舍利弗代为说法；舍利弗便把教法按一法、二法……直到十法逐条编排诵出。[119] 这几乎就是一篇嵌在经藏里的阿毗达磨雏形。传统视舍利弗为弟子中最擅分析者，这一看法也确有依据：现存《舍利弗阿毗昙》（法藏部所传）保留着一种较古的共同形态，被看作早期阿毗达磨的活化石。[120]

下面是一个历史猜测，不是史实，本书明确标出。论母这类分析、归类的”枝叶教法”，很可能在佛陀在世时就已隐隐成形。一个那么大的僧团，里头还有舍利弗这样的聪明人，若一点分支、整理的教法都没有出现，反倒不自然。但它们毕竟是弟子的系统整理，不是佛陀的说法（开头不冠”如是我闻”）；因此没被收进经藏，另走一路，日后才被各部派各自扩充成完整的论藏。各派阿毗达磨”共同内核厚、分歧多属后加”的格局，也从另一面支持这个猜测：核心（论母式的心法分析）成于部派分立之前，分歧的上层建筑则是分立之后各家垒起来的。

经藏的内部编排，南传作五”尼柯耶”，北传作四”阿含”，两者大体对应，分别由不同部派传下。须说明的是，各部的对应并非逐经整齐，部派归属也有已定与未定之别，下表只取其大势：

巴利尼柯耶	对应汉译阿含	汉译所属部派（大致）
长部（Dīgha）	长阿含	法藏部
中部（Majjhima）	中阿含	说一切有部

[118] Erich Frauwallner. *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. Trans. Sophie Francis Kidd. Albany: SUNY Press, 1995；论母（mātṛkā）的形成另见 Rupert Gethin, “The Mātikās: Memorization, Mindfulness, and the List,” in *In the Mirror of Memory*, ed. Janet Gyatso. Albany: SUNY Press, 1992.

[119] Maurice Walshe (trans.). *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995. （《集异门经》DN 33；《十上经》DN 34）

[120] Erich Frauwallner. *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. Trans. Sophie Francis Kidd. Albany: SUNY Press, 1995；论母（mātṛkā）的形成另见 Rupert Gethin, “The Mātikās: Memorization, Mindfulness, and the List,” in *In the Mirror of Memory*, ed. Janet Gyatso. Albany: SUNY Press, 1992.

巴利尼柯耶	对应汉译阿含	汉译所属部派（大致）
相应部（Saṃyutta）	杂阿含	说一切有部
增支部（Aṅguttara）	增一阿含	部派归属有争议
小部（Khuddaka）	（无完整对应）	未列

同一批教法，由南传、北传不同部派各自传诵、各成一套，这件事下面第六节还要用到。

五、用什么语言传，几时写下

先澄清一个常见误解：巴利语不是佛陀说的话。佛陀大概用的是中印度东部的一种俗语（近于古摩揭陀语），而巴利是一种带西部特征的文学性中古印度语。[121] 上座部传统说巴利就是”根本语”、就是佛陀的语言，这是后起的虔敬之说，本书不取。

更要紧的是早期佛教对语言的态度。律藏里记着一桩事：两个婆罗门出身的比丘请准把佛说改作 chandaso，佛陀回绝了，让大家”以自己的语言”（sakāya niruttiyā）受持佛语。[122] 这一段的两个关键词都不确定。chandaso 一词，诸家或解作改成梵语，或解作改成吠陀语，或解作按韵律，或解作随其所欲；诺曼不信”吠陀语”一解，并指出若取后两解，这段话就完全说明不了佛陀用的是什么语言，因此不宜让它单独承重。“以自己的语言”究竟指各人的方言、还是佛陀自己的话，古来也有争论。可确定的只是佛陀回绝了这个提议。早期佛教反梵语、就乡音的取向，更可靠的证据在各部派实际采用的语言：上座部用巴利，西北一些部派用犍陀罗语，说一切有部与大众部以及后来的大乘转向梵语。梵语化是较晚的事，伴随佛教进入以梵语为高雅的圈子。

至于写定，承 1.4：口诵传了三四百年，最早的写本到公元前一世纪才出现。南传说巴利圣典首次书写在斯里兰卡，《大史》与《岛史》所记的理由是”见众生衰退”、“为令正法久住”；战乱与国王流亡见于同章，两书却没有把它写成书写的原因（详见 1.4 所注）。现存最古的佛教写本则是干燥的犍陀罗出土的桦皮残卷。整个传承可以收成一条线：

六、于是我们手里到底有什么

把上面几节合起来，结论是清醒而双面的。

我们手里没有佛陀的原话，哪一种语言的本子都隔了好几层：口传数百年、经多次合诵勘定、由多个部派分头传诵、晚出才写定，而几次”结集”又多少带着替某一版本背书的用意。把现存任何一个单一传本（包括巴利三藏）当成佛陀的实录，是不成立的。这一段是文献史几项判断的合成，不由某一处出处单独证成，各项依据分见本章前文与本篇各章。

但反过来，正因为同一批教法被几个早已分立、彼此独立的部派各自传下（巴利尼柯耶、汉译阿含、犍陀罗语残卷），我们就有了交叉比对的本钱：凡是这些独立传本在句子层面一致保留的内容，极可能源自部派分裂之前的共同母本。[123] 本书立场：经由这种比较法，能相当有把握

[121] K. R. Norman. *Pāli Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983；及氏著 *A Philological Approach to Buddhism*. London: SOAS, 1997（“以自己的语言”一段的讨论）。

[122] K. R. Norman. *Pāli Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983；及氏著 *A Philological Approach to Buddhism*. London: SOAS, 1997（“以自己的语言”一段的讨论）。

[123] Bhikkhu Anālayo. *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 2011. 两卷通篇即《中部》与汉译《中阿含》及梵藏平行本的逐经对勘，句子稳定而篇章分歧的格局由此可见；方法与全书结论见导论（书内第 1–22 页）与第二卷结论章。**此处不给数字**：该书并无南北传词语一致率一类的全书性统计，导论里唯一的”seventy per cent”说的是初五十篇中以比丘为听众者的比例，与跨传统用词无涉，第二卷（含结论章与全部附录）通篇无百分数。原注称”南北传词语一致率统计见导论”，正文并作”词语重合度可达七成以上”，均无据，今删。（限度一层：第一卷正文即 MN 1–90 的逐经研究本地为残本，未在手；惟原注所指为导论，导论已全数核过，且逐经研究不是安放全书性统计的地方。）



Figure 12: 佛典从口传到写本的传承链

地剥出一层”前部派的共同教说”。这正是本书在第一篇敢据早期经典谈”最初教法”的根据，也呼应 1.4 对口诵保真度的判断。

那么，是什么让这同一批教法裂成了彼此独立的多个传本？是部派分裂。下一章就讲这场分裂：它怎么开始，分了哪些家，争的又到底是什么。

第三章　根本分裂：上座部与大众部

上一章末尾留了个问题：是什么让同一批教法裂成了彼此独立的多个传本？答案是部派分裂。它的第一道、也是最根本的一道裂痕，把早期僧团分成两支：上座部（Sthavira，“长老们”）与大众部（Mahāsāṃghika，“大多数的僧众”）。日后所谓”十八部”，都从这两支生出。

但这一章先要交代一个史料困境：关于这道根本分裂，史料彼此矛盾，时间、起因、谁对谁错，各说各话。这里能做的，是把几种说法逐一列出，再谨慎地推断。

一、史料的分歧

讲根本分裂的材料，主要有南传的《岛史》、说一切有部经世友《异部宗轮论》（玄奘译）、以及大众部自己的传述等。[124] 它们在两件事上对不上：

- **时间**：有说佛灭约百年，有说一百多年，有说在阿育王前后；前后能差出几十年，事件系于哪位国王名下，各传亦不一致。
- **起因**：一派说是戒律之争，一派说是教义之争（阿罗汉的地位），而且各自把对方写成挑事的一方。

光这两点就足以说明：这些记载都是后来由某一部派写定的，带着替自己正名、给对方抹黑的用意。本书的处理，是不轻信任何单方的”我们才是正统”。

有一批材料是例外。它来自阿育王（约在位前 268–前 232 年）的石刻铭文，不出于任何部派的自述。在今萨尔纳特、桑奇、科萨姆三处，出土了内容相近的铭文：阿育王告诫僧尼，凡使僧团分裂者须着白衣、移居非寺院处；他同时声称”僧团已和合”。[125] 白衣是在家人的服色，这一处分因此不是换件衣服，是以服色把人逐出僧籍。这批铭文不替任何一方说话，但它们说明：大约在佛灭后二百年，一位国王级干预者已把僧团统一视为需要立法维护的政治目标。由此推断，到阿育王时期，“分化”已明显到了需要王令弹压的程度。这为根本分裂的时间提供了一个外部下限：无论起因是戒律还是教义，到公元前三世纪中叶，分化已是既成事实。

二、为什么分：五事，还是戒律

两套主要说法，分别把起因落在教义和戒律上。

说法一：大天五事（教义）。一位叫大天（Mahādeva）的比丘提出五条，合起来是在”降格”阿罗汉：说阿罗汉仍可能受外缘诱发（梦中漏失）、仍有（非烦恼性的）无知、仍有疑、还需他人点示才确知自己已证，乃至圣道要靠出声慨叹才引发。[126] 这五条把阿罗汉从”圆满无缺”拉低了一截。传统（多出自说一切有部一系）把这套主张算到大众部头上，于是上座部坚持阿罗汉的圆满、大众部接受其局限，两下分裂。

---

[124] André Bareau. *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*. Saigon: École française d’Extrême-Orient, 1955. 各部地理分布见该书第三章〈L’expansion du Bouddhisme et la répartition géographique des sectes〉，书内第 35 页起。

[125] 萨尔纳特、桑奇、科萨姆破僧诏铭文，见 E. Hultzsch (ed.), *Inscriptions of Asoka*, new ed. (Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. I). Oxford: Clarendon Press, 1925（本书所据为 Varanasi: Indological Book House 1969 年重印本），Kauśāmbī、Sāñcī、Sārnāth 三柱诏原文与译文，书内第 159–163 页；译注及讨论另见 Ven. S. Dhammika, *The Edicts of King Asoka*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993, “Minor Pillar Edicts”：诏文作”Whoever, whether monk or nun, splits the Saṅgha is to be made to wear white clothes and to reside somewhere other than in a monastery”，译者注谓此白衣即”the white clothes of the lay followers rather than the yellow robe of a monk or nun”。

[126] Jiryo Masuda. “Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools: A Translation of the Hsüan-chwang Version of Vasumitra’s Treatise (*Samayabhedoparacanacakra*).” *Asia Major* 2 (1925): 1–78。五事之颂见书内 15 页：“(Arhants) are tempted by others and ignorance (they have), Doubt (they have with regard to truths divine); (Arhantship) thro’ others’ help they realize and the path Thro’ utterance (they ascertain)”；因此分为大众部与上座部，见书内 14 页。汉文原典见《大毗婆沙论》卷九十九，颂作“餘所誘無知猶豫他令入道因聲故起是名真佛教”。**第一事该论作“天魔所嬈漏失不淨”**，非”梦中”；该论并判此事为非因计因之戒禁取，“謂彼不淨從煩惱生。而說天魔所嬈故出”。

五事的哲学含义值得多说两句。早期教法里，阿罗汉（arahant）与佛陀同样已断一切漏（āsava），于苦尽一事平等。经证在《相应部·正等觉者经》：如来”先未闻法，能自觉法”，通达无上菩提，“未得而得，未利而利，知道、分别道、说道、通道”，“诸声闻则随法随道而行”。[127] 开道者与随行者的分工由此立定：于苦尽平等，于能事不等；十力与四无所畏列在开道者名下，随行者不必具，而漏尽同一、解脱同味。所以经藏本身已经划出一道区分。五事的新意不在首次划出佛与阿罗汉之别，在于它改判了这道区分落在哪一层：经藏把差别定在能事，断证一侧佛与阿罗汉同味；五事则把差别定在断证本身，说阿罗汉断了烦恼，却可能仍残留若干”功能性缺陷”。这些缺陷不足以造成轮回，但也使阿罗汉在断证一侧就不如佛陀圆满。第四条（需他人印证）和第五条（须借外声引发圣道）尤其关键：如果阿罗汉自己都不能确知已证，那么”我已了知，生尽梵行已立”（āsavā me khīṇā）这句在经文里常见的证悟宣言，对阿罗汉而言便只是近似的；真正的确知，似乎专属于佛陀。这一改判一旦成立，“阿罗汉果”就成了解脱的次级形式。五事本身可能只是经院争论，但它给日后大乘”佛果高于阿罗汉果、菩萨道异于解脱道”的论证方向作了直接铺垫，这不是偶然。

说法二：戒律。但同样讲”戒律之争”，南传传统与现代学者说的，其实是两件很不一样的事。

南传（传统）的说法把分裂接到 2.2 那场第二次结集上：毗舍离的跋耆比丘行”十事”被判非法，落败的一方负气另开”大合诵”（Mahāsaṅgīti），自成大众部。所谓十事，是十种把戒律放宽的做法：

- 角盐净：把盐藏在角器里留作日后调味（变相存食过夜）；
- 二指净：日影过午两指宽之内仍可进食；
- 他聚落净：转到别村可再吃一顿；
- 住处净：同一结界内分开举行布萨；
- 随喜净：僧事人数不足，先做后追认；
- 旧例净：以”向来如此”为据而行；
- 酪浆净：食毕饮未搅的乳浆；
- 饮闍楼伽净：饮未发酵的棕榈汁（近酒）；
- 无缘坐具净：用无贴边或超尺寸的坐具；
- 金银净：受蓄金银，即接受钱财，这一条最要害。

这就是”大众部＝放逸者”形象的来历。但要点一句：连南传律藏自己叙述第二次结集，也只说判十事非法，并没说当场就分了家；把分裂接到十事头上的，是其后的编年史（《岛史》一系）。[128][129]

学者的说法（Janice Nattier 与 Charles Prebish，1977）几乎反了过来。他们比对各部现存戒本后指出：分歧根本不在那十种放宽，而在威仪细则的多寡。各部戒本在分量重的部分，如四波罗夷、十三僧残，以及包含”持金钱戒”在内的三十舍堕，几乎全同；真正参差的，是最末那一类”众学”（śaikṣa），即吃相、着衣、行止之类的威仪小节（如齐整着衣、不左右顾

[127]《正等觉者经》（Sambuddha Sutta，SN 22.58；此题依大正藏校注与 PTS 本，缅甸第六结集本题作 Sammāsambuddhasutta）：如来”未曾聞法，能自覺法，通達無上菩提……未得而得，未利而利，知道、分別道、說道、通道，復能成就諸聲聞教授教誡”。英译见 Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2000，书内 900 页，题作 The Perfectly Enlightened One；汉译对应《杂阿含》第 75 经（大正藏卷三校注即于此经出”S. 22. 58. Sambuddha.”）。**另有一本同旨而文异**：《杂阿含》第 684 经作”如來、應、等正覺者，先未聞法，能自覺知……所未得法能得，未制梵行能制，能善知道、善說道，為眾將導，然後聲聞成就隨法隨道”，“先未闻法”“随法随道”两语出此本，不出第 75 经，引者宜分。据此可判”于苦尽平等，于能事不等”，详见本书下部第十三篇第六章。

[128]André Bareau. *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*. Saigon: École française d’Extrême-Orient, 1955. 各部地理分布见该书第三章〈L’expansion du Bouddhisme et la répartition géographique des sectes〉，书内第 35 页起。

[129]把第二次结集直接接成分家的，转述者自己已标明是一家之说。印顺《印度佛教思想史》第二章第一节（本注所据为 CBETA《印順法師佛學著作集》Y0032 卷二）：“南傳錫蘭的（上座部系）赤銅鍱部（Tāmraśāṭīya）說：七百結集終了，為上座們所放逐的惡比丘跋耆子（Vajjiputta）等一萬人，集合起來結集……就成了大眾部。”他随即以汉译大众部律《摩訶僧祇律》自承比丘手捉金银为非法作反证，断曰：“所以，赤銅鍱部的傳說，是不足採信的！”其余三条驳议是：东西双方既已推派代表论定，依律有约束力，东方比丘当时不可能再有异议；会议开在毘舍離，而跋耆本是当地多数，放逐一万人在事势上难办；因而这只是西方上座们对跋耆比丘同意手捉金银一事深恶痛绝而作的传说。北方另有”界外结集”一说把大众部的成立再往前提，印顺同样判为不足信。

视而食、不向持伞持杖者说法之属）；相形之下，波逸提诸本只差一两条。条数上，上座部众学有 75 条、大众部 66 条，而北方上座系更多，法藏部百条，说一切有部多至 113 条。[130] 大众部自家的传述（《舍利弗问经》）也说：是有长老要扩充律藏、多数僧众不从，才分的家。[131] 据此，添戒的更像是上座一方。至于”大天五事”，则被这派判为后来（说一切有部内部）的事，被往前安到根本分裂头上。

这里要先回应一个看似有力的反驳：戒本条数最少，难道不也可能是大众部删减的结果，即恰恰证明它放逸吗？单看总数，这个反驳成立；增和删都能让一方条数偏少，光凭数目分不出方向。所以不能靠”条数少”一句话给谁定案，得看差在哪、以及那条最敏感的钱戒落在谁手里。

差的地方上面说了：几乎全在无关痛痒的众学威仪，重戒一概共有。而最要害的”持金钱戒”，大众部自己的律也照样明禁。这一条恰好触及南传故事的关键弱点：被指为”为受蓄金银而出走”的大众部，自家戒本里偏偏把禁钱这条留得清清楚楚。倘真为放宽金钱戒而分裂，断无在自己的律里原样保留此禁之理。[132]

本书立场：不靠”条数最少”来给大众部翻案，因为少也可能是删的。真正能够成立的是两点。其一，诸部在实质性戒律（含钱戒）上高度一致，大众部并未在钱上放宽，“大众部＝放逸异端”这一具体指控（尤其金钱戒）在文本上落空。其二，参差只在众学威仪，其增减方向虽难单凭条数论定，但众学是最易随事累加的”软”类别，再加上大众部的自述，天平略偏”上座增订”；这是推断，不是定论。两说就”争的是哪几条戒”也对不上（十种放宽 vs 众学增删），本身也说明传统叙事不可尽信。综合看，根本分裂更可能起于戒律繁简与僧团组织之争，不起于清晰的义理对立；年代只能定在佛灭后一两百年这个量级。

三、两支的面貌：从分裂到分流

起因或许只是戒条多寡，但两支日后确实形成了不同的思想面貌。要先声明：下面这些倾向是**逐渐**形成、由后世文献归纳的，不能整盘倒读回分裂那一刻。

议题	大众部一系的倾向	上座部一系的倾向
佛陀观	出世、超越；色身被看作应化示现（说出世部、《大事》）	较近人间；佛的色身仍属世间
阿罗汉	承认其局限（大天五事的方向）	究竟圆满，于解脱与佛无别
心性	心性本净，烦恼为外来的客尘	不特别强调此说
戒律	守较原始的戒本（说法二）	某些支系增订戒条
阿毗达磨	经院化程度较低	大力发展（有部、南传）
与日后大乘	多有思想接口	距离较远

两点值得点出。其一，大众部那个”佛陀超越世间、色身只是示现”的方向，加上”心性本净”，日后都成了大乘乃至如来藏思想的接口。本书据此推断，大众部是后来大乘兴起的重要背景之

[130] W. Pachow. *A Comparative Study of the Prātimokṣa: On the Basis of Its Chinese, Tibetan, Sanskrit and Pāli Versions*. Rev. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000（初版 1955）. 诸本各聚条数对照表见书内第 11 页，各部总数与综述见第 13 页；众学无定数、诸部得随意增益之说见书内第 40 页。

[131] Janice J. Nattier and Charles S. Prebish. “Mahāsāṃghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism.” *History of Religions* 16, no. 3 (1977): 237–272.

[132] 同一反问印顺已先说过，本书此处的论证与他一致。《印度佛教思想史》第二章第一节（CBETA Y0032 卷二）先据汉译大众部律《摩訶僧祇律》在七百结集中承认比丘手捉金银为非法，继而反问：“如東方跋耆比丘，否認七百結集的合法性，自行結集而成為大眾部，那麼《摩訶僧祇律》怎會同意比丘手捉金銀是非法呢?”另参同氏《印度之佛教》（CBETA Y0031 卷四）：“此十事，現存各律並判為非法。”

一（详见第四篇）。其二，上座一系把主要力气用在分析法、建构阿毗达磨上，发展出说一切有部与南传两大经院体系（详见第三篇）。一支偏向把佛陀推高、把心性看净，一支偏向把法相析细，取向分野相当清楚。

地理分布

思想分野在空间上也有粗略的对应，尽管两者不成因果。大众部一系在南印度（安陀罗地区）和西印度（制多山一带）势力较强，其支流制多部、说出世部的文献残片多出自南方。上座部一系分布较广：说一切有部以西北（犍陀罗、迦湿弥罗）为根据地，分别说部一系经斯里兰卡扩散至东南亚，法藏部的律在公元二到三世纪传入汉地北方，根本说一切有部的律则随密教传播进入西藏。[133] 地理的隔离与思想的分化相互加强。各部在各自的地域生态下独立演化，义理差异越来越难以调和；这一切源于几百年的缓慢漂移，不出于某次大会的宣判。

四、十八部：一棵谱系树，与”分裂”一词的误导

从两支再往下分，传统说有”十八部”（或二十部）。这个数目是程式化的，各家列的名单并不全合。主干大致如下：

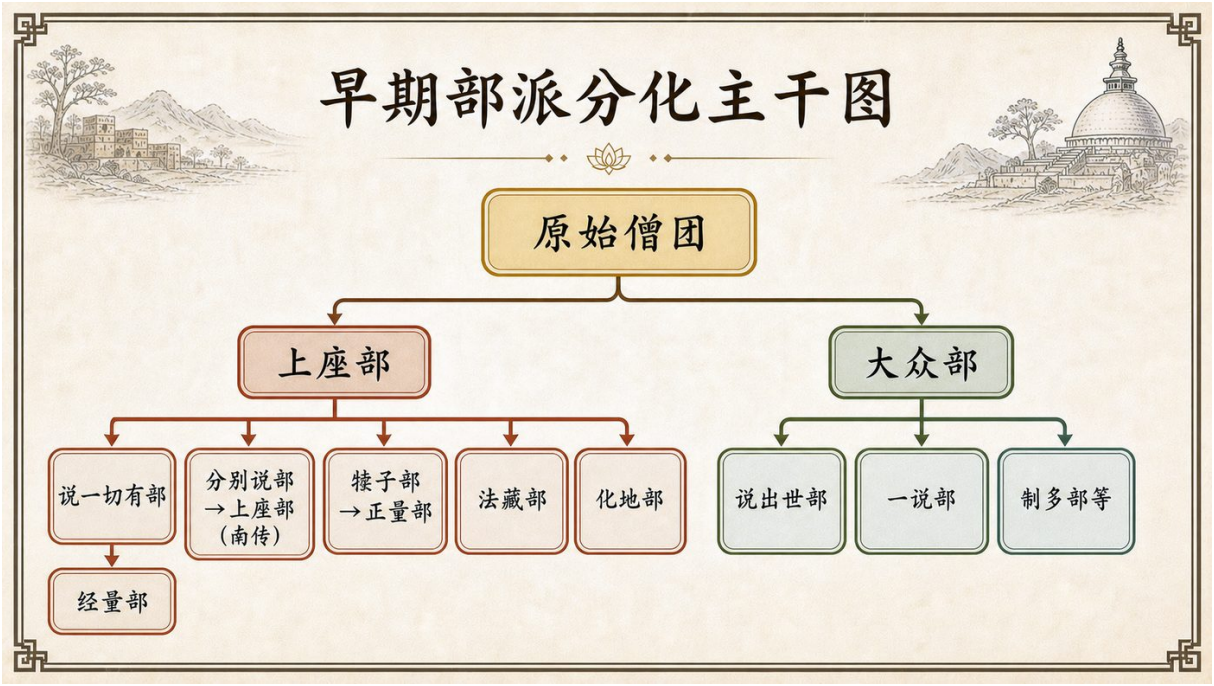


Figure 13: 早期部派分化主干图

这里要纠正”分裂”这个词给人的印象。佛教戒律里真正严重的”破僧”（saṅghabheda），按巴利律的界说，是僧众以颠倒法与非法等十八事为由，在同一界内分开举行布萨、自恣与僧事，那是重罪。但”部派”（nikāya）的形成，多数并不是这种意义上的破僧。[134] 部派更像是不同

[133] André Bareau. *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*. Saigon: École française d’Extrême-Orient, 1955. 各部地理分布见该书第三章〈L’expansion du Bouddhisme et la répartition géographique des sectes〉，书内第 35 页起。

[134] Heinz Bechert. “Notes on the Formation of Buddhist Sects and the Origins of Mahāyāna.” In *German Scholars on India*, vol. 1. Varanasi: Chowkhamba, 1973. 巴利律的界说见 Vin II 204（库内 VRI《小品》§352）：“Te imehi aṭṭhārasahi vatthūhi apakassanti, avapakassanti, āveniṃ uposathaṃ karonti, āveniṃ pavāraṇaṃ karonti, āveniṃ saṅghakammaṃ karonti. Ettāvatā kho, upāli, saṅgho bhinno hotī”（VRI 拼作 apakassanti，PTS 作 apakāsanti，按 PTS 拼法检 VRI 本会零命中）：以十八事颠倒说法为前件，别行布萨、自恣、僧事为后件，倡异纠众与别行羯磨两型要素并具。二型的先后另有争议（佐々木閑 2009 以倡异纠众为本义、别行羯磨为阿育王时改定；小南薰 2023 据梵本判根本有部律属后一型），详见第四篇第一章相关脚注；本书此处照律文转述，不在先后之争里站队。

的受戒传承线加上不同的义理倾向；不同部派的僧人常能同住一寺，按各自的戒本与师承修行，日常未必水火不容。[135]本书立场：把部派史想象成一连串你死我活的教会决裂，是被”分裂”二字误导；实际情况更接近长期共存中的传承分化。

五、这场分化留下了什么

根本分裂及其后的分化，给后面几部书铺好了路。

其一，它造出了上一章说的多套独立传本。正因为各部派分头传诵，才有今天可供交叉比对的巴利、汉译阿含与犍陀罗语残卷。其二，上座一系的经院冲动，将在第三篇展开为阿毗达磨的庞大体系，并引出”无我却相续”那道难题的种种解法（说一切有部的法体、经量部的种子、犊子部的补特伽罗）。其三，大众部那条把佛陀推向超越、把心性看作本净的线，常被认为是大乘兴起的线索之一，第四篇再看这条线能承多少重量。这第三条学界争议不小，前两条则有材料可依。

2.5 讨论阿毗达磨，这是第三篇的前提。看上座一系如何把佛陀”掌中一把叶”的教法，拆解、编排成一套精密而庞大的法的体系，以及这套体系自身又引出了什么新问题。

[135]Sukumar Dutt. *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and Their Contribution to Indian Culture*. London: George Allen & Unwin, 1962, p. 177：“sect was no longer a separatist principle in sangha life: monks of different sects could live in the same saṅgha”；同寺共住”seems to have been the normal practice”，不同小乘部派之间、乃至大小乘之间都是如此。杜特所据为寺院遗址题铭与汉地求法僧的目击记载，故这一判断的时段落在公元后诸世纪，不上溯到部派初分之时。

第四章　部派的展开：十八部与二十部之说

上一章讲了根本分裂：僧团先裂为上座部与大众部两支。这一章顺着往下看：两支又各自分枝，铺开成传统所谓的”十八部”（有些记载说二十部）。但需要先说明：这个数目是约数，各家开出的名单彼此并不一致。所以本章更像一张地图，梳理几种记载的统计分歧、主要的几家是谁、各占什么地盘、主要主张是什么；至于各家义理的详论，留给第三篇。2.3 那个判断仍然有效：部派是受戒传承加义理倾向的”分化”，多数不是戒律意义上的”破僧”。

一、“十八部”是个约数

“十八部”是个传统的、近乎程式化的整数，未必对应一次精确的清点。讲部派谱系的几种主要材料，在数目、名称、先后、亲缘上都各执一词：[136]

文献／传统	大致框架	倾向
《岛史》《大史》（上座部）	佛灭第二世纪内分出十八部	以上座部（分别说）为正统，余者皆”裂派”
世友《异部宗轮论》（说一切有部）	大众系九、上座系十一，合二十	以有部视角排谱
清辨《异部精释》三说（藏译）	并列三种不同名单	恰恰显示传统内部本无定说
《舍利弗问经》	又一种谱系	未列

它们对不上，原因不难想：部派是沿受戒传承、义理与地域，在几百年里慢慢形成的，各传统记忆不同，且都有把谱系排得对自己有利的动机（上座部就把自己写成正统、把别家写成”分裂出去的”）。本书立场：任何单一名单都不该当成精确的历史户口，把它们当作几张彼此竞争的地图来读，才稳妥。“十八”与”二十”之差，多半只是数法不同：是否把两个根本部也计入。

二、两支各分出哪些家

以《异部宗轮论》为代表，两支的分枝大致是：

- **大众部一系**（连根本部约九家）：大众部、一说部、说出世部、鸡胤部、多闻部、说假部，以及南印的制多山、西山、北山等部。
- **上座部一系**（连根本部约十一家）：说一切有部、雪山部（即留居的本上座）、犊子部及其再分的法上、贤胄、正量、密林山诸部、化地部、法藏部、饮光部、经量部。

两边相加约二十，减去两个根本部恰是十八。“十八部”与”二十部”之说的出入，大体就在这里。要再强调：这是有部的排法，换上座部或清辨的本子，名目与亲缘都会变。

[136]André Bareau. *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*. Saigon: École française d’Extrême-Orient, 1955. 诸家谱系材料互不相合一节，见该书第一编〈Généralités〉第一章〈L’existence et la généalogie des sectes bouddhiques du Hīnayāna〉，书内第 15 至 30 页。开篇即谓：“De nombreux ouvrages bouddhiques nous ont conservé des traditions relatives aux sectes, tableaux généalogiques plus ou moins détaillés, ou simples listes. Depuis longtemps, on a essayé d’en tirer parti pour reconstituer l’histoire des schismes qui ont divisé la Communauté bouddhique du Petit Véhicule. Malheureusement, ces diverses traditions sont, à première vue, loin d’être d’accord.”（书内第 15 页）该章并指出这批材料成书都不早：“Aucun ne remonte avec certitude au delà de 300 ap. J.-C., c’est-à-dire quelque 500 ans après les événements qu’ils rapportent.”，而部派本身的存在无可置疑：“Par conséquent, l’existence des quelques 20 à 30 sectes dont parlent les traditions ne saurait être mise en doute.”（两句皆在书内第 16 页；铭文与文献两项合计坐实的是十九部，见第 15 页）。该本为扫描本，OCR 讹字多，上引三句已回看图版校正，页码依版心读得。

下图依《异部宗轮论》框架勾勒主要分枝，括注年代为学界推估，幅度较大，不宜当成精确时间线：



Figure 14: 《异部宗轮论》框架下的部派分枝

经量部出自有部内部，但分出时间未定，不能据图中“约公元 1 世纪”定年。本章所说最早可靠、可辨识的群体称呼，是在《俱舍论》一带才分明。

三、几家重点：地盘与主要主张

以下列出几家主要部派的支系、地盘与核心主张（义理细节见所注各章）：

部派	支系	主要地盘	主要主张	详见
说一切有部	上座	迦湿弥罗—犍陀罗、秣菟罗	三世实有、法体恒有；庞大的阿毗达磨	第三篇·1
上座部（分别说）	上座	斯里兰卡、东南亚	分别抉择诸法；传巴利三藏	第三篇·4
犊子部 → 正量部	上座	西、中印	立”补特伽罗”（非即蕴非离蕴的”人”）	第三篇·5
经量部	上座（出自有部）	西北	唯现在实有；以”种子”说相续	第三篇·3
法藏部	上座	西北、中亚 → 汉地	重佛过于重僧；传《四分律》	第二篇·1
化地部	上座	西印	传《五分律》	未列

部派	支系	主要地盘	主要主张	详见
说出世部	大众	中印	佛身出世、超越世间；传《大事》	第四篇
制多部等	大众	南印案达罗	多有近大乘的思想接口	第四篇

这里点几句重要的。

分别说部与南传：表中”上座部（分别说）“对应斯里兰卡传巴利三藏的那支，有时也叫 Vibhajyavāda（分别说部）。这是这支传统的自我定位：相对于有部”三世一切法皆实有”，它主张不能笼统断言一切，须视具体法相分别抉择。这支传承入斯里兰卡后通称 Theravāda，现代学界用”南传上座部”与历史上更早的 Sthavira（原始上座部）区分。“上座部”一词在不同语境下可能指这两者之一，读到相关材料时需留意所指。这三个名目分属三个层次，须分开看。[137]

犊子部与正量部：它立”补特伽罗”来接住”无我却相续”这道难题，常被别家批作偷藏了一个自我（详论见第五节和第三篇）。但它在印度本土一度极兴盛。玄奘西行时所见，正量部的寺院与僧众数目相当可观，甚至超过有部。后世经南传、汉传转述留下的”正统—异端”印象，与当时的实际声势相当不符。

经量部的来龙与去脉：经量部出现得晚，从说一切有部内部分出。分出的确切时间学界未定：作为一个可辨识的群体，最早可靠的称呼要到《俱舍论》一带才见得分明。核心分歧是对有部”三世实有”的批驳：有部为解释业果能跨时延续，主张过去与未来的法也有某种实在性；经量部认为这走得太远，坚持只有现在的法是实有的。[138]但这立刻留下一个问题：现在刹那生灭，业果如何延续？经量部的解法是”种子”（bīja）：前一刹那的法虽灭，却在相续的识流里留下种子，传递到未来刹那。这个种子说与后来唯识学”阿赖耶识”（ālaya-vijñāna，藏识）的问题意识直接相接。阿赖耶识可以看作把经量部的种子功能明确化、实体化的结果。从有部的”法体恒有”到经量部的”唯现在实有＋种子”，再到唯识的”阿赖耶识”，是一条相当连贯的问题链，后两部会沿着这条线继续推进。[139]

四、地理：分布决定了日后的走向

部派的地理分布，几乎预先写好了佛教日后向各方向传播的剧本。借阿育王遣使（2.2）与商路之便，几大块格局成形：

图中四个地域案例分别叙述各自的分布与传播，不能串成先经汉地、再到斯里兰卡与东南亚的一条时序。

[137]三个名目分属三层，宜分开看。其一，Sthavira（上座）指第一次根本分裂后与大众部相对的那一支，是分裂叙事里的位置名，不是一个有独立论书的学派。其二，Vibhajyavāda（分别说）是一种立场的自称，见于第三结集的传统叙事与《论事》一系，与说一切有部对举；哪些部派可归入此名，学界未有定论。其三，Theravāda（上座部）是斯里兰卡大寺一系后世通行的自称，其文献即今存巴利三藏。可以确定的是第三者的文献归属；第一与第二之间、第二与第三之间的承接，则是重建出来的谱系，并非史料明言。本表把三者并作一栏，是叙述的方便，不表示三者等同。

[138]经部破三世实有、只许现在实有，其定调之文见《阿毘達磨俱舍論》卷二十〈分別隨眠品第五之二〉（尊者世親造，玄奘译，大正藏第二十九册）。经部先说明”有”字不必指体实有：“我等亦說有去來世。謂過去世曾有名有，未來當有，有果因故。依如是義說有去來，非謂去來如現實有。”再点明这只是就因果二性说：“但據曾當因果二性，非體實有。”业果如何相续另有解释：“非經部師作如是說，即過去業能生當果，然業為先所引相續，轉變差別令當果生。”末乃总断有部：“是故此說一切有部，若說實有過去未來，於聖教中非為善說。”

[139]Collett Cox. *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1995. 经量部之出现见第二章第二节（书内第 37 页起），种子说见第五章第三节（第 93 页起）及所译众贤《顺正理论》第十三章第三节（第 189–196 页）。

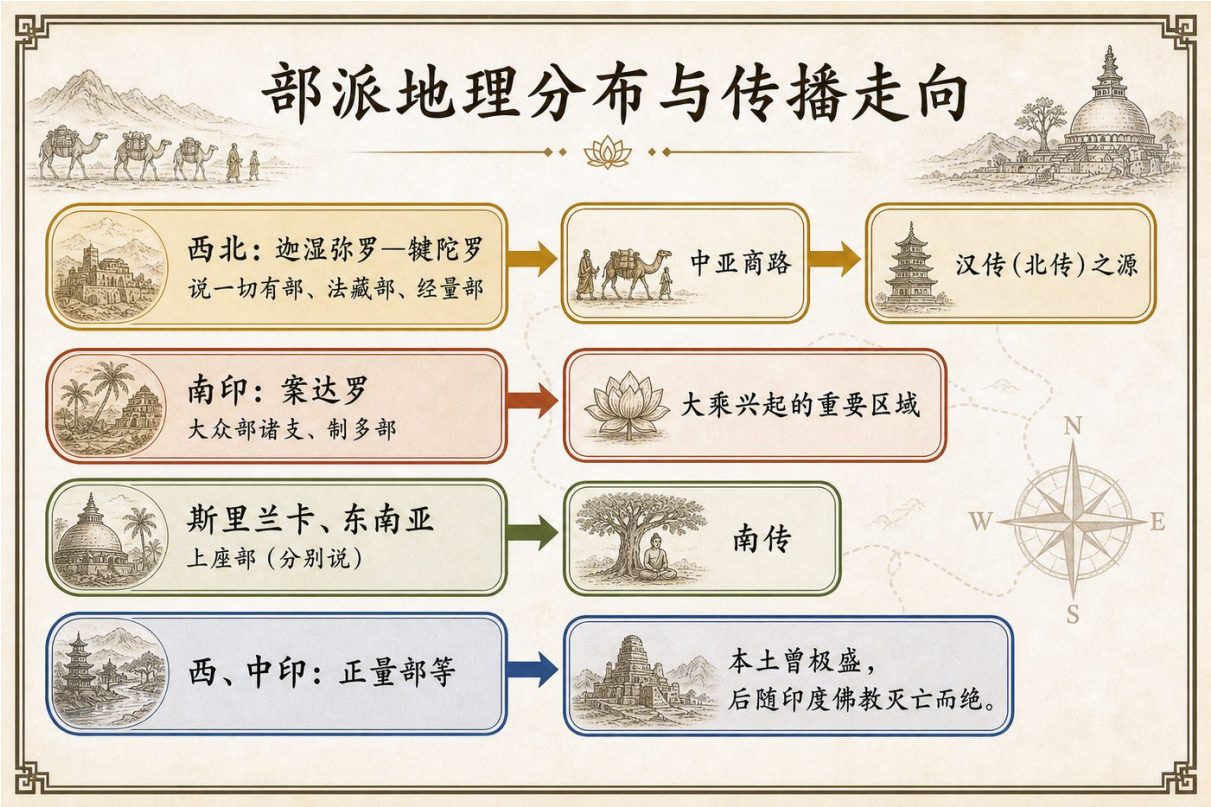


Figure 15: 部派地理分布与传播走向

这张图把后面好几部书的线索都接上了：西北诸部（尤其说一切有部、法藏部）的典籍经中亚译入汉地，是北传的源头；南印大众部一系的超越佛陀观与近大乘思想，为大乘兴起提供了重要背景（第四篇）；分别说部传入斯里兰卡，成了南传上座部（第五篇）。而在印度本土一度最盛的正量部等，反倒随印度佛教整体的衰亡而湮没。盛衰与存灭，未必同步。

下图把各系主要地盘落到地理坐标上，五色区域对应五个主要方向，传播路线以虚线箭头标出：

本章所说的大乘兴起的重要区域是南印，尤其案达罗。图将“案达罗”标在半岛东北之外，且南印诸部与斯里兰卡的色块未与图例一致，不能据这些位置和颜色判定其归属。南传路线依正文，是由印度至斯里兰卡，再向东南亚传播。

五、它们怎么相处，又争什么

部派之间是什么关系？重申 2.3 之见：多数部派不曾互相”破僧”，共用许多戒律，区分主要落在受戒传承与义理；[140] 同住一寺的情形也很常见，至少在公元后的寺院里近乎常态。[141] 但”不破僧”不等于”不争论”；恰恰相反，部派时代是一个激烈论辩的时代。

最好的物证是上座部的《论事》（Kathāvatthu，《南传论藏》之一）。它逐条列出当时各部派的主张再加批驳：批犊子部的补特伽罗、批说一切有部的三世实有、批某些部派关于阿罗汉的看

[140] Heinz Bechert. “Notes on the Formation of Buddhist Sects and the Origins of Mahāyāna.” In *German Scholars on India*, vol. 1. Varanasi: Chowkhamba, 1973.

[141] Sukumar Dutt. *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and Their Contribution to Indian Culture*. London: George Allen & Unwin, 1962, p. 177: “sect was no longer a separatist principle in sangha life: monks of different sects could live in the same saṅgha”; 同寺共住”seems to have been the normal practice”，不同小乘部派之间、乃至大小乘之间都是如此。杜特所据为寺院遗址题铭与汉地求法僧的目击记载，故这一判断的时段落在公元后诸世纪，不上溯到部派初分之时。

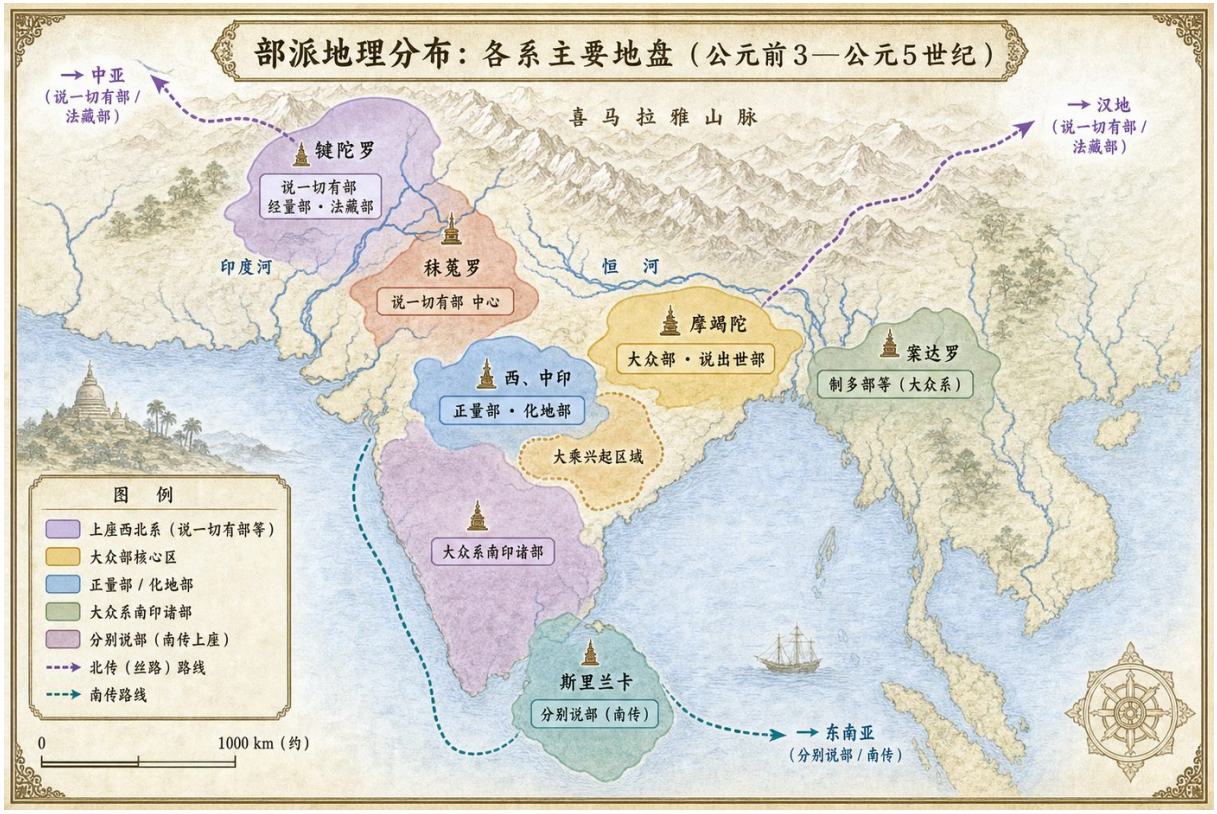


Figure 16: 部派地理分布：各系主要地盘

法，等等。[142] 一部论书用大半篇幅去驳斥同门别派，本身就说明：这些”家”虽不一定分坛而食，却在义理上针锋相对、彼此当真。

补特伽罗之争是这时期最有代表性的例子，值得多说几句。早期教法的无我说（anattā）主张没有永恒不变的自我，但这立刻引出了一道实践难题：没有”我”，业果如何跨多生多世延续？犊子部的解答是立一个”补特伽罗”（pudgala，“人”），说它”非即蕴非离蕴”[143]：既不等同于五蕴任何一个，也不独立于五蕴之外存在。这是精心设计的折中：补特伽罗不是常我，但又不纯粹是概念，它以一种无法完全说清的方式真实存在，足以承担业果相续的功能。[144]

《论事》的驳难直接：凡能指认的实体，终究是常或无常之一。“非即非离”不过是在回避问题，给一个隐性的我套上了遁词。犊子部则反问：论难者自己也说”这个人已证阿罗汉果”，这个”人”究竟是什么？双方的交锋暴露了一个更深的张力：无我说与业果相续之间的缺口，不是改换术语可以填平的。这道缺口日后是唯识学和如来藏思想各自出手的地方，只不过给出的解法截然不同。这条线索留到第三、四部展开。

这种论辩的风气，把阿毗达磨越磨越细。下一章就讲阿毗达磨怎么兴起，第三篇再逐一分析这些主张里的论证与难题。

部派的展开，归根到底是一段长期分化史：先有上座与大众两支，再有十八部或二十部的不同

[142] Shwe Zan Aung and C. A. F. Rhys Davids (trans.). *Points of Controversy (Kathāvatthu)*. London: Pali Text Society, 1915；巴利校订本参 Arnold C. Taylor (ed.), *Kathāvatthu*. London: Pali Text Society, 1894–1897, combined reprint 1979, 争题目录见 pp. xiii–xxiii, Puggala-kathā 见 pp. 1–68, sabbam-atthi 及过去、未来诸法之争见 pp. 115–162。

[143] 犊子部此说见《異部宗輪論》（世友菩薩造，玄奘译，大正藏第四十九册，T2031）卷一：“其犢子部本宗同義。謂補特伽羅非即蘊離蘊。依蘊處界假施設名。”原文作”非即蘊離蘊”，一个”非”字总管两项；“非即蘊非离蘊”是后世通行的展开式，本书从通行写法。下半句同样要紧：犊子部自陈补特伽罗是依蘊处界而假施设的，不是另立一个实我。

[144] Leonard Priestley. *Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self*. Toronto: University of Toronto Centre for South Asian Studies, 1999, pp. 1–8, 208–225.

系谱；各派分布在西北、南印与海岛，彼此论难，也长期共存。它造成了多套独立传本，推动了阿毗达磨的发展，也为大乘和后来的三大传播方向提供了历史条件。

第五章　阿毗达磨的兴起

第二篇到这里收尾，落点是阿毗达磨的兴起。它也是第三篇展开部派哲学的前提。前面几章铺好了路：1.5 说佛陀把”无我却相续”那道理论题留在门外，2.2 说论藏的种子是”论母”、且有一个很早的共同源头，2.4 说部派时代是个激烈论辩的时代。把这三条接起来，就看到一个新体裁、一种新的哲学方式如何形成。这一章讲它怎么形成、它在做什么、以及它意味着一个多大的转向；至于各部派各自的主要主张，留给第三篇逐一处理。

一、从论母到论藏：一个体裁的形成

“阿毗达磨”（abhidharma，旧译”对法”“胜法”）字面是”关于法的”或”更高的法”，指对教法本身做一层后设的、系统的整理。

它的种子，2.2 已点出，是”论母”（mātṛkā）：把教法浓缩成纲目的分类列表，这种做法在经里就现成可见（如舍利弗在《集异门经》里按一法到十法编排诵出）。阿毗达磨就是从这种列表逐步发展出来的：先是给列表里每一项下精确定义，再把各项互相交叉归类，最后脱离经文、独立成系统的论书。[145]

关键的转向藏在一对术语里。经（sutta）的讲法是”方便说”（pariyāya），对具体的人、在具体处境，随机用譬喻方便点拨；阿毗达磨自许为”究竟说”（nippariyāya），不设对象、不打比方，直陈事物”究竟是怎样”。

	经（sutta）的讲法	论（abhidharma）的讲法
对象	对具体的人、具体处境	不设对象，普遍而系统
语言	随机、譬喻、方便（pariyāya）	直陈、定义、究竟（nippariyāya）
单位	“人”“世间”“五蕴”随说	拆到最小的”法”，逐一定义、分类
目的	当机止苦	穷尽地厘清”究竟有什么”
例	“诸行无常，是生灭法”	列举一切法，各定其自性、刹那、相应与缘

二、两套七论：阿毗达磨的正典

保存最完整的，是两套各自独立的阿毗达磨正典。它们不是互译，文本各不相同，恰好印证 2.2 的判断：论藏的上层是各部派自建的；但两套都用同一套”论母—定义—分类”的方法，共享很厚的内核。

上座部（南传）七论	说一切有部”一身六足”
《法集论》（Dhammasaṅgaṇī）	身论：《发智论》（迦多衍尼子）
《分别论》（Vibhaṅga）	足论：《集异门足论》

[145]Erich Frauwallner. *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. Trans. Sophie Francis Kidd. Albany: SUNY Press, 1995.

上座部（南传）七论	说一切有部”一身六足”
《界论》（Dhātukathā）	足论:《法蕴足论》
《人施设论》（Puggalapaññatti）	足论:《施设足论》
《论事》（Kathāvatthu）	足论:《识身足论》
《双论》（Yamaka）	足论:《界身足论》
《发趣论》（Paṭṭhāna）	足论:《品类足论》

两套都有内部的年代层次：靠近经的几部（如南传《分别论》、有部《集异门足论》《法蕴足论》）几乎就是把经里的题目重新编排、定义，体裁还很”经”；越往后越抽象、越系统（南传《发趣论》讲二十四种缘的相互条件，有部《发智论》是最庞大的纲领）。[146] 这条由”经”到”论”的坡度，正是体裁长成的轨迹。这里还能补一个 2.2 的伏笔：有部那部《集异门足论》（Saṅgītiparyāya），本就是舍利弗《集异门经》的阿毗达磨化扩写。[147]传统把阿毗达磨的源头系在舍利弗身上，这是个具体的字面印证。

一个起源传说，与一个常见的反诘

南传还有一个更神异的起源说，正好借它澄清一个常被拿来抬杠的问题。传说讲：佛陀成道后第七年上升到三十三天（Tāvatiṃsa），用一个雨季向以已生天的亡母（摩耶）为首的诸天讲完全部阿毗达磨；每日下降人间用斋时，把当日的”纲要”（naya）交给舍利弗，舍利弗再据以向五百弟子敷演。注释书形容这就像”佛站在岸边以手指点大海，长老便据此铺陈出汪洋”。[148] 要注意：这是注释书（觉音一系，约公元五世纪）的说法，并不在阿毗达磨正典之内。

为什么会有这么个传说？因为阿毗达磨不冠”如是我闻”、体裁上不像佛陀的现场说法（2.2）。这个”上天亲授”的故事，恰恰是用来补”它到底算不算佛说”这个缺口的；传统需要替它另造一个特殊来历，本身就等于承认了它在常规标准下来历可疑。

---

[146] Erich Frauwallner. *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. Trans. Sophie Francis Kidd. Albany: SUNY Press, 1995.

[147] 这一条可以逐字坐实。《阿毘達磨集異門足論》二十卷（大正藏第二十六册 T1536，尊者舍利子說、唐玄奘译）与《长阿含》第九经《眾集經》（T0001 卷八）、巴利《长部》第三十三经 Saṅgītisutta（VRI Pāthikavaggapāḷi 第 296 节起）是同一场景、同一份清单。 **场景一层**：该论卷一〈緣起品第一〉开篇作”世尊一時遊力士生處，至波波邑，住折路迦林”（页 367a8），下文佛言”吾今背痛，暫當寢息。汝可代吾為苾芻眾宣說法要”（页 367b2），舍利子乃告众”此波波村離繫親子，處無慚眾自號為師，其人命終未逾旬月，諸弟子輩兩兩結朋，諍訟紛紜互相欺蔑”（页 367b18）。《眾集經》同处作”吾患背痛，欲暫止息，汝今可為諸比丘說法”与”今此波婆城有尼乾子命終未久，其後弟子分為二部，常共諍訟”；巴利本开篇作”bhagavā mallesu cārikaṃ caramāno mahatā bhikkhusaṅghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhusatehi yena pāvā nāma mallānaṃ nagaraṃ tadavasari”。**末罗族新落成的议事堂一节，汉译《眾集經》通篇无有，该论与巴利本却都有**：论作”於恒聚戲東西村間嗢跋諾迦舊制多所，共造臺觀，瑩飾初成，未有沙門婆羅門等及諸力士曾所受用”，巴利作 ubbhatakaṃ nāma navaṃ sandhāgāraṃ acirakāritaṃ hoti anajjhāvuṭṭhaṃ samaṇena vā brāhmaṇena vā kenaci vā manussabhūtena（第 297 节）；嗢跋諾迦即 Ubbhataka，此堂 1.4 论释迦族议事堂一注已引中村元提及。 **清单一层**：该论自〈一法品第二〉（页 367b26）至〈十法品第十一〉，把经里一法至十法的条目逐类立为一品。经文的一法只有两句，“如來說一正法，一切眾生皆仰食存。如來所說復有一法，一切眾生皆由行往”；该论同处先出嗢柁南颂，再列”一切有情皆依食住、一切有情皆依行住、於諸善法不放逸勝”三项（页 367c6），然后逐项分别：先引经立义，“一切有情依食住者，何等是食而言有情皆依食住？如世尊說：苾芻當知食有四種”，次设”何緣故知諸有情類皆依食住”一问作理证，末了再走一遍阿毗达磨的定性问答，“問：如是四食，當言有為、當言無為？答：應言有為。問：如是四食，當言常、當言無常？答：應言無常”，有为无为、常无常、恒非恒、变易不变易、缘已生非缘已生、名摄色摄，一路问下去。所以阿毗达磨化不止是注解：经列两项，论作三项，又替每一项配上定义、经证、理证与一套定性问答。部派归属见各卷末题”說一切有部集異門足論”（卷二十在页 453b19）。惟须记明一句：尊者舍利子說是传统著录，不是史实断定；本行所印证的是阿毗达磨自述源头的方式，不是这部论真出舍利弗之手。库内本自 CBETA 开放资料接口取件，清洗口径、字数校验与页行锚见 notes/T1536-文言原文/README.md。

[148] Buddhaghosa. *The Expositor (Atthasālinī)*. Trans. Pe Maung Tin, ed. C. A. F. Rhys Davids. London: Pali Text Society, 1920–1921. 三十三天传法另见《法句经注》Devorohana 事（《法句经》181 偈）。

于是有人反诘：你们要拆穿大乘”龙树入龙宫取出《般若经》“的传说（详见第四篇），可”佛陀上天传法”不也一样无稽？这个反诘一半对、一半把问题简化了。

对的那一半，本书照单全收：两个都是传说，去神话化的标准对它们一视同仁。本书不信佛陀真去了三十三天，正如不信龙树真下了龙宫；凡靠”超人间渠道”给经典背书的说法，一律不作史实采信，不为本家破例。

但把两者一锅端，会抹去几处结构性区别。即便都当传说看，它们各自”盖住”的东西并不一样：

比较项	佛上天传阿毗达磨	龙树龙宫取《般若》
传说自身的位置	注释书所加，正典不含	与所取经典的自我叙述捆绑
要背书的对象	一种体裁／方法（对既有教法的系统整理）	一大批内容崭新的经（空、菩萨道胜于”声闻”等）
与早期共同教说的关系	说一切有部与南传两系的早期论书，方法在经中已见雏形	不见于各部早期阿含，现存者以瑜伽行一系为主
抛开传说后的独立证据	跨部派共享的阿毗达磨内核＋经中论母＋舍利弗线索，指向方法早出	缺早期跨部派旁证，文本史指向晚出
传说自身的口径	传说本身也只说佛给舍利弗”纲要”、由弟子敷演（半承认是整理、转手）	主张为佛亲口所说、原样秘藏后取回

要害在后两行。抛开”上天”那一截，阿毗达磨仍有独立于传说的早期线索：各部派独立传下的论藏共享一套论母（2.2），论母之法在经里就有，而且传说自己都把人间的传承交给舍利弗、只说佛传的是”纲要”。这与”阿毗达磨的论母很早、是弟子对佛说的系统整理”这一历史判断方向一致。抛开”龙宫”那一截，般若等大乘经却没有早期的跨部派旁证，文本史把它们指向晚出（这不贬低其思想价值，但就”是不是历史上佛陀的话”而言，答案不同）。

本书立场：两个起源神话都不采信（标准一致）；但”传说”与”传说所附之物的证据地位”是两回事，前者对称，后者不对称。把”都荒诞”直接等同于”都同样（不）可信”，正是那个反诘过于简化之处。附带指出，这个传说第三次把线索指回舍利弗：从《集异门经》（2.2）、到《集异门足论》（上一节）、再到这则起源传说，舍利弗一再被置于阿毗达磨的源头。传说不可尽信，但这种反复的指认本身，是个值得记下的史料现象。

三、阿毗达磨怎么做：定义、分类、抉择

阿毗达磨的活计，可以拆成几道工序：[149]

1. **定义**：给每一个法标出它的”自性”（svabhāva），即把它和别的法区别开来的那条定义性特征。
2. **分类**：用多套范畴反复交叉归档，如五蕴、十二处、十八界，善／不善／无记，有漏／无漏，等等；《界论》《双论》干的就是把每个法在这些网格里逐一定位的活。

[149]Noa Ronkin. *Early Buddhist Metaphysics: The Making of a Philosophical Tradition*. London: RoutledgeCurzon, 2005, pp. 34–66, esp. pp. 46–49, 59–62.

3. **析心**：阿毗达磨的核心是对”心与心所”（citta 与 cetasika）的细密分析，把一刹那的心识拆成主心王加若干心所，列清它们如何相应、依缘共起。这就是 2.2 说的那套”心灵现象学”。
4. **抉择条件**：说明法与法之间以何相互为缘（南传《发趣论》列出二十四种缘）。

举一个具体例子，看这套工序如何析解一次”见”。经文的说法是”眼触色，眼识生”，言简意赅。阿毗达磨把这一句话分析成”眼门心路”（cakkhu-dvāra-vīthi）。在极大所缘的完整眼门心路中，先有一刹那过去有分（atīta-bhavaṅga），随后因对象冲击而有有分波动、有分断两刹那，继以五门转向、眼识、领受、推度、确认，随后七个速行（javana）刹那处理善或不善的反应，最后两刹那为彼随起（tadārammaṇa）。连同过去有分，共十七刹那；从五门转向起，正式心路心占十四刹那。各颗心依序生灭，每颗都有自己的心所配置。[150] 析完之后，“眼见花”这件事里找不到一个看花的”我”，也没有一朵稳定存在的”花”；只有一串无自主的刹那法，各依前一刹那为缘，各灭入下一刹那。

要点出它原初的用意：这套分析本是为修行服务的。把”人”“我”层层拆成刹那生灭、各无自主的法流，正是为了如实照见（yathābhūta）、破除对自我与实物的执取；分析本身就是观慧（vipassanā）的延伸。阿毗达磨自我标榜的，是”把佛陀的洞见摊开成一张精确到底的地图”。

刹那论：体系的结构前提

上面那套析法之所以能成立，依赖一个贯穿全体的结构前提：在阿毗达磨的成熟形态里，一切有为法刹那生灭，无一法在相邻两刹那之间保持同一。这个”刹那论”（khaṇavāda）经中未见明文，是阿毗达磨从”诸行无常”逐步推导出来的：若任何法从生到灭都经历过渡，则同一法在不同时点就是不同状态。由此推下去，只剩”生”与”灭”两端：每刹那是独立的一枚，前一刹那灭、后一刹那生，二者虽依缘相续却非同一物。[151]

这个前提在逻辑上干净，却立刻制造了一批难题：刹那与刹那之间靠什么延续？业果如何跨越多生？记忆与身份认同凭什么成立？这些正是第三篇各派论争的来源。有部的”三世实有”是给刹那论打的第一个补丁，经量部的”种子”是第二个，犊子部的”补特伽罗”是第三个。解法之间的龃龉，又引发了更多论辩。换言之，阿毗达磨不仅整理既有教法，也把新的理论问题推到了前台；这些问题随后推动佛教哲学继续分化。

四、一个大转向：从”如何修”到”究竟有什么”

但把这套分析推到底，发生了一个意味深长的转向。

阿毗达磨的归宿是”法的理论”：把一切经验还原为法这种最小的真实单位，每个法有自性、刹那生灭、依缘而起；人和一切粗大对象都只是”假有”（prajñapti），唯有法是”实有”。于是有了两层存在：世俗的假名与究竟的法（世俗谛与胜义谛的雏形），以及一份要把一切法（无为的涅槃与虚空亦在其列）穷尽编目的清单。

图中“刹那生灭、依缘相应”只适用于有为法，不适用于末格所列的无为法。柜中的十二处、十八界并未列全，末格亦混列不同体系的名目，不能把图内小字当作各派共同采用的完整法清单。

---

[150] Bhikkhu Bodhi (ed.). *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Saṅgaha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993，第四章 §6 及表 4.1，极大所缘的完整心路，十七刹那中包括过去有分；阿毗达磨方法另见 Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998. 正文所举是极大所缘一型，须与大所缘一型分开，否则心路心的条数对不上。玛欣德尊者《阿毗达摩讲要（中集）》（新加坡帕奥禅修中心，2013）书内第 134 页说极大所缘：“从五门转向开始一直到彼所缘，一共有十四个心路心生灭，这也是在五门心路中，心路心生灭最多的过程……颜色所缘在撞击有分时，一个有分心生灭过去，之后有分波动两下，这三个有分心再加上十四个心路心就是十七个。”同书第 137 页说大所缘：所缘撞击力稍弱，两个彼所缘不生，“这个眼门心路只有十二个心路心。这十二个心路心加上撞击有分、两个有分波动、两个过去有分，还是十七个心识刹那，这是色法的寿命。”两型的心路心数不同（十四对十二），而色法寿命都是十七刹那；正文的”十七刹那”说的是后者这个定数，不是心路心的条数。

[151] Noa Ronkin. *Early Buddhist Metaphysics: The Making of a Philosophical Tradition*. London: RoutledgeCurzon, 2005, pp. 34–66, esp. pp. 46–49, 59–62.

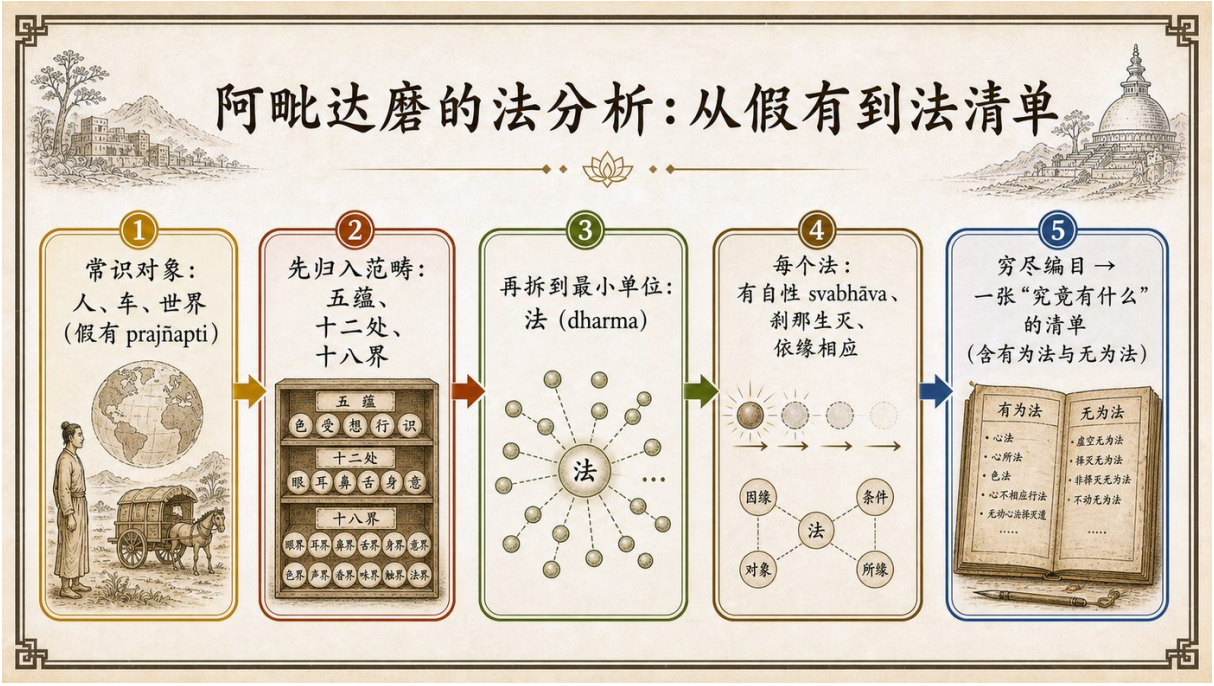


Figure 17: 阿毗达磨的法分析：从假有到法清单

这套编目把一切法分为有为（saṃskṛta，依缘而生灭）与无为（asaṃskṛta，不依缘而有）两类。有为法是刹那生灭的，无为法则无生灭；各派都把涅槃列为无为法，这本身不成问题。问题在于：阿毗达磨要求每个法都有自性，涅槃既然是一个法，就必须有其自性。南传的答案是：涅槃的自性就是”苦的息灭”（dukkhūpasama）。这个做法把涅槃收进了法的编目：它是真实存在的，一种无条件的、无生灭的究竟实在，不只是贪嗔痴消尽之后的空白状态。“涅槃有自性”的定论，日后成了中观的靶子之一。龙树讲空，要说一切法（包括涅槃）皆无自性，法实在论的整套前提都要被重新审视。本书在此先做标记，这条线索到第四篇展开。

本书认为，这一步的分量很大。1.5 说过，佛陀的教法本是实践性、近乎现象学的，描述经验之流，为的是止苦；阿毗达磨却把这套描述转成了一门**本体论**：从”经验是这样流动的”，走到”这些带自性的法才是究竟实在的存在物”。1.5 所说的那个理论门槛，在这里被跨过去了。跨过去以后，后续问题随之出现：其一，关于这些法的种种争论展开了（法体是否三世恒有、是否唯现在实有、是否另有”补特伽罗”……这些是第三篇的内容）；其二，几百年后大乘中观会把”自性”本身作为批评对象，龙树讲空的矛头首先对准的就是阿毗达磨的法实在论（第四篇）。

至于这一转向究竟错在哪、又怎样被一步步反对，第三篇会具体处理。需要先说明几点：阿毗达磨对心、心所、心路的分析本身仍是现象学的，顺承早期的现象之流；问题不在分析，而在两件后续动作：把每一刹那现象本体化为有自性的”究竟法”，以及把认知流程定格成固定形式（如南传的五门、意门心路）。各派如何把这套机制越讲越实、又如何被精简和批评，分见第三篇：有部的”得”与无表色（第 2 章）、经量部以”种子”精简（第 3 章）、南北在心王／心所／缘等数目上各执一词（第 4 章）、以及对整套工程的总检讨与”以分析之繁反碍解脱”之反讽（第 6 章）。

这一章的作用，是说明阿毗达磨如何把佛教教法第一次整理成系统哲学。共享的方法（论母、析法、心的现象学）是各派的共同基础，分歧的论断（三世实有、种子、补特伽罗等）则是第三篇要逐一处理的内容；它形成的法实在论，也正是第四篇大乘要批评的对象。下一部转入各部派主张本身。

第三篇　部派哲学

第一章　说一切有部：三世实有、法体恒有

第三篇进入阿毗达磨。1.5 说过，佛陀把”无我却相续”那道理论题留在了门外，自己止于描述与实践；后来要给这道题作系统说明的，正是各部派的阿毗达磨。2.2 也说过，阿毗达磨晚出、各部不共。这一章看上座系里最庞大的一支说一切有部，以及它最重要的主张：三世实有、法体恒有。[152]

一、阿毗达磨：把”掌中之叶”拆开

阿毗达磨（abhidharma，“对法”“胜法”）的活计在于把经里散说的教法整理成一套严密的理论：把一切经验拆解到最小的真实单位”法”（dharma），给它们分类编目，再说明它们怎样刹那生灭、彼此为缘。

这里有个关键区分。一辆车、一个人，都只是”假有”（prajñapti-sat）；拆开就没了，名字底下并无独立实体。拆到底剩下的那些法，才是真正”实有”（dravya-sat）的东西。说一切有部把法归为五类，细目留到下一章讲。后世论疏把五类各项合计为七十五，题作”五位七十五法”，本书依汉传通行称法沿用这个名号，只是它并不出于有部自己的原典。[153]

要点出阿毗达磨的特质：它把 1.5 那种”类现象学”的、实践性的描述，转成了对存在本身的理论分析。1.5 讲过，佛陀只递出”掌中一把叶”，阿毗达磨却要把整片林子的叶子一一编号。这一步迈出去，新的问题随之而来；本章的主角就是其中最棘手的一个。

主要文本：《大毗婆沙论》与《俱舍论》

有部哲学以两部文本为最重要的依托。一是《大毗婆沙论》（Mahāvibhāṣā），约公元二世纪在迦湿弥罗编成，是对有部核心论书《发智论》的庞大集注，收录了有部内部的争辩与官方裁决；接受此论的学派被称作”毗婆沙师”（Vaibhāṣika，“持大论者”）。下文第四节的四家之说，正记录在这部论里。二是《俱舍论》（Abhidharmakośa），约公元四至五世纪世亲（Vasubandhu）所著；世亲以略带经量部眼光系统呈现有部学说，并逐条加以批评，其后他转向唯识（第六篇），但《俱舍论》成了此后汉地与藏地学习阿毗达磨的标准教本。[154] 由此推断，今天中文、藏文语境里的”有部”多半已经过《俱舍论》过滤；世亲的批评视角也嵌进了叙述里，读者未必察觉。

在思想史的更宏观尺度上，阿毗达磨的学院化与基督教经院哲学（Scholasticism）可以并列对观，尽管两者相隔数百年、分属不同文明。两者的驱动力高度相似：都是试图用严密的理性，把各自传统里某个本质上抵抗系统化的核心真理说清楚；也都因此绵延数百年，产生了精细绝伦又争议不休的概念工程。

基督教经院哲学的困境在”神”那里。一个无限、全能、超越时间的存在，如何用为有限世间准备的逻辑范畴来把握？安瑟伦的本体论论证、阿奎那的五路证明、司各脱与奥卡姆在共相问

---

[152]宗名与这两句主张的定调之文，见《阿毘達磨俱舍論》卷二十〈分別隨眠品第五之二〉（尊者世親造，玄奘译，大正藏第二十九册）：“為此所立決定增明，應略標宗顯其理趣。頌曰：三世有由說，二有境果故，說三世有故，許說一切有。論曰：三世實有。所以者何？由契經中世尊說故。”宗名”说一切有”即由颂末一句而立。

[153]这个名号两部原典都没有说过。“七十五”这个数目《俱舍论》三十卷一次未写出，《大毗婆沙论》二百卷同样是零；《俱舍论》本文分类用的词是”五品”（卷四作”謂一切法略有五品。一色。二心。三心所。四心不相應行。五無為”），“五位”在该论仅卷十五一见，义为中有位与胎中胎外诸位，与法数无涉。五类之分与各类细目确在论中，把它们合成一个总数并给这个总数命名，出于后世论疏（普光《俱舍论记》、法宝《俱舍论疏》一系）的整理。本书沿用这一通行称法，请读者记住它是后加的标签。详见下部第十五篇第二章。

[154]Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣya*, ch. 5（三世实有之辩与四家之说）. Trans. Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 1923–1931；Eng. trans. Leo M. Pruden, Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990。世亲“以经部义破”说一切有部、其后转学大乘及造唯识论，见真谛译《婆薮槃豆法师传》，T2049, T50n2049_p0190a02 起；《俱舍论》在藏地标准寺院课程中的地位，见 Georges B. J. Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping*（Berkeley: University of California Press, 2003）, p. 114.

题上的交锋，说到底都在追问同一道裂缝：理性触碰神的边界时，要么把神说小了，要么说不清楚。

佛教阿毗达磨的困境在”无我”那里。无我论一旦认真，业报、轮回、解脱就都成了悬案：谁造业、谁受果、谁得解脱？否定了自我，并没有终结对自我的追问，它把追问推进到更难辩驳的深处。有部以”三世实有”为锚、犊子部援引”不可说的补特伽罗”、经量部发明”种子”、瑜伽行派建立”阿赖耶识”，每一步都是在无我的裂缝上又叠了一层理论；每一层都暂时稳住了问题，也同时为下一批批评者提供了新的靶子。

二、时间引出的难题

说一切有部接受两条几乎所有部派都认的前提：一切法刹那生灭（极短一瞬即灭），以及无我（没有贯穿的实体）。把这两条推到底，立刻引出几个绕不过去的难题：

- **业怎么跨时结果**：今日造业，果报可能在多年后、甚至来世才现。若过去的业一造完就彻底归于乌有，它何以还能在遥远的将来招出果来？无中不能生有。
- **怎么认识过去与未来**：人能回忆往事、能预想未来。而有部坚持，识的生起必有真实的所缘（认识总是”认识某个对象”）。若过去、未来之物根本不存在，缘它而起的那个认识，岂不成了无对象的空转？[155]
- **相续靠什么挂住**：没有自我，刹那灭的法流又何以前后接续？

由此可见，刹那灭加无我，反而把”过去与未来到底存不存在”逼成了非答不可的问题。说一切有部的答案很大胆：过去与未来的法，也存在。

那佛陀为什么不一开始就言明

至此应当停下来问一句：从本章的有部起，往后一个个部派，争的其实是同一道题：无我之下，相续如何可能（1.5 那道头号难题）。既然这道题这么关键、又被本书在 1.5 摊开说清楚了，佛陀当初为什么不干脆把答案言明，免得后人争论上千年？

先排除一个容易想到、却不对的答案：有人以为佛陀是找不到一套足够严密的形上学说法，怕话一出口就露破绽被人钻空子，才宁可不说；仿佛只要当年把”形而上学的城墙”铸得够牢，这场流变就能避免。本书立场：问题根本不在城墙牢不牢。

理由有两层，与 1.5 一脉相承。其一，这道题在描述的层面本就没有一个”形上答案”等着被揭示。1.5 说过，“谁在相续”在如实观照下已经化解：只有一束依缘流转的现象，既不需要、也找不到一个承担者；要去”言明”的那个东西（一个能交代相续如何运作的实体或机制），根本不存在。佛陀给人的，是让人自己看破的那套做法（无我的观、无记的搁置、筏喻的提醒[156]），并没有给一条可供背诵的定论。顺带一提，就算把教法换成”现象学”这类描述性的定性，也无法阻断后续的追问；细看经验本身，照样会引出”这呈现者究竟是何种存在”的形上追问（1.5 已拿胡塞尔的”先验自我”作过对照）。描述性的框架并不能把形上学拒之门外，反倒更像入口。

其二，更要紧：就算佛陀真去铸一座最牢的城墙、立一条最严密的定说，也挡不住后面的事，因为人心总要在里头再抓一个究竟的本体（渴爱、我慢、戏论），定说越严密，抓取越往里钻，把它再次实体化、再次开战。本章的有部正是活样本：它接过这道题，答案是”法体三世恒有”，像一座铸得相当结实的城墙；结果并没有终结争论，反倒引爆了更多争论（经量部、犊子部，乃至大乘中观，全冲它而来）。这只手还会反过来缠住一切：把刹那现象固化为”究竟法”，把”空”执为一种见（龙树因此要说连空也空，见第五篇第一章），把涅槃实体化为常住的真我（参

[155]识必有所缘这一条，《阿毘達磨俱舍論》卷二十〈分別隨眠品第五之二〉作”已依聖教證去來有，當依正理證有去來，以識起時必有境故。謂必有境，識乃得生，無則不生，其理決定。若去來世境體實無，是則應有無所緣識，所緣無故識亦應無”。常见的”識起必有境”是撮述，原文作”以識起時必有境故”。

[156]筏喻见《中部·蛇喻经》（Alagaddūpama Sutta, MN 22 §13）：法如筏，为渡河而设，到岸当舍，非以执持。Trans. in Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi, *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom, 1995, pp. 224–225.

1.5 论涅槃一节，及第七篇如来藏）。连过河的筏，都有人奉为珍宝，不肯放下；佛陀明明说，法如筏，到岸当舍。

所以佛陀的”不言明”，不出于无力铸墙。他看穿的是铸墙本身就误入歧途：要安立的那个形上答案并不存在，硬安一个，只会喂大那只抓取的手。本章往下、乃至整个第三篇，看的正是这只手如何一座接一座地铸墙，又如何一座接一座被推倒。

三、三世实有，法体恒有

“说一切有”得名的由来就在这里：主张一切法在过去、现在、未来三世中都”有”（sarva-asti，一切存在）。[157]

但需要立刻说准确，否则容易误解为”过去和未来跟现在一样在活动着”。有部的精确说法是把”体”与”用”分开：

- **法体（svabhāva，自性）恒有**：每一个法的自性，在三世中恒有。须留意，有部并不因此承认诸行是常：恒有的是法体，诸行与有为四相相合，仍判为无常。[158]
- **作用（kāritra）只在现在**：一个法只有落到”现在”这一位时，才起它那一刹那的作用；作用一过，它就”落谢”入过去。[159]

所以一个法并没有先从无到有地”冒出来”、再从有到无地”消失”。它一直都在；变的只是它的时态身份：未来位（体已有，尚未起用）、现在位（正起作用）、过去位（体仍有，作用已息）。

这样三个难题就都有了着落：过去的业其体仍在，故能为后来的果作缘；过去、未来之物其体仍在，故缘它的认识有真实对象；法流前后皆有体可凭，相续便不落空。代价是承认了一种恒存的”法体”。这一代价，第五节再行清算。

另有一处张力需要指出。1.5 讲过《迦旃延氏经》，佛陀把”一切存在”列为应避的一端。说一切有部偏偏以”一切（三世）有”立宗，名号本身就与这句经文直接相抵。日后经量部与龙树的中观，正是抓住这一点展开集中批评（见本章第五节与第五篇中观诸章）。

相抵之处不止”有”这一个字，“一切”两字同样对不上。《杂阿含》三一九经里，生闻婆罗门问什么是一切，佛的回答是十二入处；下面还有一句更要紧，若有人说这不算一切、要另立一个一切，那不过是徒有言说，问到他头上他答不上来。[160] 经里的”一切”标出的是所知的范围，也是一个止步的记号。有部把这两个字接过去当作三世诸法的总名，“有”也从可被摄入十二处改读成有自体。同一个词，经拿它收束追问，论拿它开出一份存在清单。

两个配套机制：得与无表色

只有”三世法体恒有”还不够。有部还需要解释：恒存的法体如何与特定的人挂钩，道德行为的效力如何在造业结束后持续存在？有部为此引入了两个配套机制。

---

[157] K. L. Dhammajoti. *Sarvāstivāda Abhidharma*. 4th ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.

[158] 恒有不等于常，这条线有部自己划过。《阿毘達磨俱舍論》卷二十〈分別隨眠品第五之二〉述其宗作”毘婆沙師定立實有，然彼諸行不名為常，由與有為諸相合故”。恒有说的是法体在三世不失，常则指不与有为诸相相合、无生灭可言；这一分辨是有部与论敌争执数百年的关节，详见本书下部第十五篇第三章。

[159] K. L. Dhammajoti 前引 *Sarvāstivāda Abhidharma*（第四版, Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2009）书内第 129 页总述此义：“All dharma-s at the present moment have the activity of phalākṣepa. Hence kāritra uniquely defines presentness, and it is in terms of kāritra that the differentiation of the three times can be properly defined.”。汉文原典的定调之文见《阿毘達磨俱舍論》卷二十〈分別隨眠品第五之二〉：四家立世之说中世友一家最善，“以約作用位有差別，由位不同立世有異。彼謂諸法作用未有名為未來，有作用時名為現在，作用已滅名為過去，非體有殊”。

[160] 《杂阿含》第三一九经（大正藏第二册）：生闻婆罗门问何谓一切，佛答以十二入处，并言若有人别立一切，则”但有言说，问已不知，增其疑惑，所以者何？非其境界故”。巴利对应为 *Sabba Sutta*, SN 35.23。经里”一切”给出的是所知的范围，用作止步的记号；部派”一切有”的”一切”指三世诸法之总名，“有”指有自体。这一层冲突详见本书下部第十五篇第一章。

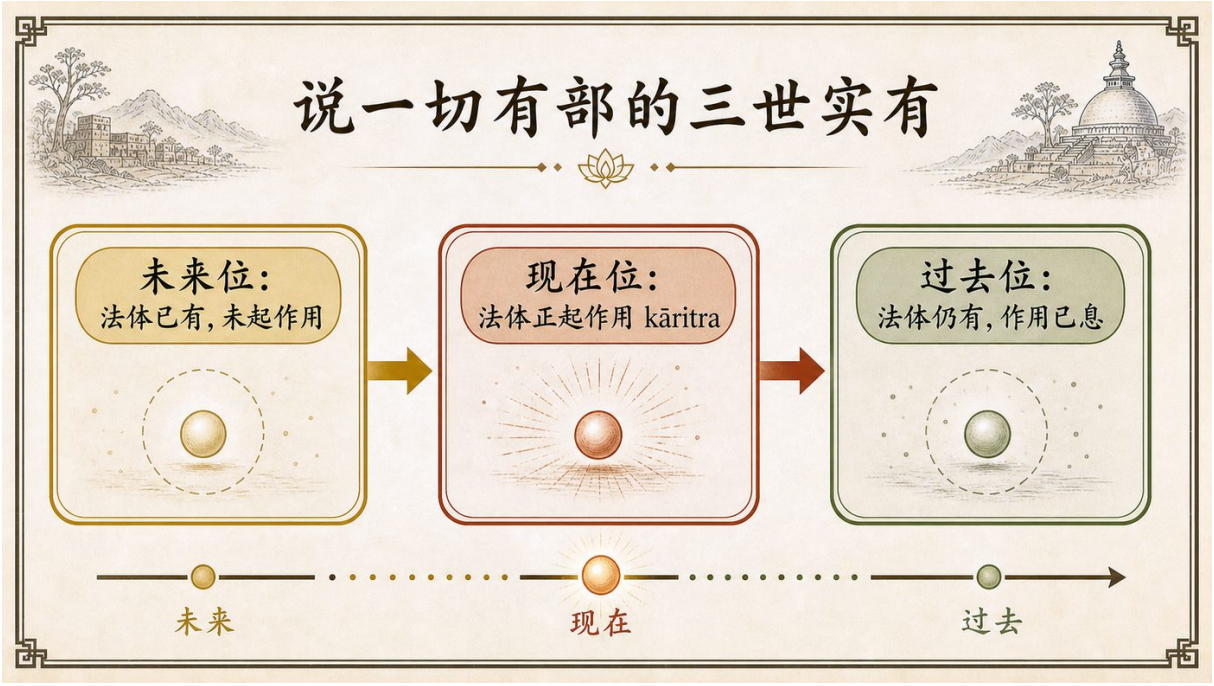


Figure 18: 说一切有部的三世实有

得（prāpti，“获得”/“系属”）。有部在这份编目里单列”得”作为一种心不相应行法。它是一种特殊的联结，把特定的法”系属”到某个身心相续里。

它的职权范围，有部自己划过一次，划得比通行的讲法窄。《俱舍论》里世亲连排五难，逼问得若是所得诸法的生因，无为法、已舍之法、无情之物、烦恼的品级差别几处都讲不通；有部的答复是改口，退掉生因一说，改判得于差别为建立因。[161] 所给的理由是：若没有得，异生与圣者同起一个世俗心的时候，两人的分别就立不起来。那一刻两人现行的法可以完全一样，而身份必须两样，能担起这份两样的只有得。

得所办的事因此落在陈述这一层：在没有现行法可依的时候，让关于某人的那一批话仍旧成立。它是为句子而立的，不是为事情而立的。没有自我作为载体，得所代理的正是这一层。[162]

无表色（avijñapti-rūpa，“不可表示之色”）。受戒（持戒誓言）或做出强烈的善恶行为时，有部认为身心流里会生出一种特殊色法。它不可被外人感知（“无表”），却以真实法的身份持续存在。受戒后的戒体之所以不随意念涣散而中断，靠的正是这团持续的无表色；造恶业后的持续恶果潜力，也以无表色的形式储存着。

这两个机制服务于同一道难题的两半：无我之下，业的效力如何跨时延续，而这份效力又凭什么算在某一个人头上。有部的解法是用实有的法充当粘合剂，无表色管前一半，得管后一半。它们无人格、可分析，没有引入”自我”，但足以执行跨时的因果连接。经量部后来的批评正对此：这两个概念都是多余的设定，“种子”一个就够（3.3）。

[161]《俱舍论》分别根品第二破得一节。世亲之难凡五条，作”若謂此得亦有作用。謂作所得諸法生因。是則無為應無有得……若由餘因有差別者。即應由彼諸法得生。得復何用”；有部改口一答作”誰言此得作法生因。若爾此得有何作用。謂於差別為建立因。所以者何。若無有得。異生聖者起世俗心。應無異生及諸聖者建立差別”。这一次退让的逐句处理，见下部第十五篇第四章。

[162]K. L. Dhammajoti. *Sarvāstivāda Abhidharma*. 4th ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.

四、三世如何不同：四家之说

难点在这里：既然法体在三世恒常不变，那”过去、现在、未来”这三世的差别，又靠什么成立？《大毗婆沙论》卷七十七记下有部四位论师的四种解释，各打一个比方：[163]

论师	主张差别在	比喻
法救（Dharmatrāta）	类不同：法在三世变换其”类型”	同一块金，打成不同金器
妙音（Ghoṣaka）	相不同：法恒具三世之相，随位某相显	男子系心一女，于余女仍有余染
世友（Vasumitra）	位不同：随作用之有无而立三世位，体不变	同一算筹，置个位为一、置百位为百
觉天（Buddhadeva）	待不同：三世相待而立	同一女子，对母为女、对女为母

毗婆沙师评定世友的”位不同”为正义：法体不动，只因”作用”起没起而安立三世，就像那枚算筹，筹子没变，换个位置数值就变。这一说最干净地守住了”体恒、用变”。

毗婆沙师作出这个评定的程序，有一层要看清楚。论主逐一破斥的是觉天、妙音、法救三家，破斥的理由一律是所立三世杂乱或不合正理，三段破斥的篇幅约为定案的四倍；而定案的正面理由只有一句”诸行容有作用时故”。[164] 世友之说得以留下，主要靠另外三说被判为错，不靠它自己被证成。这是一次淘汰，淘汰的可靠性不会高于淘汰的完备性，而四家之外还有没有第五种解释，论里没有问过。

世亲在《俱舍论》里把四说逐一挑剔一遍，认为世友一说相对最为稳妥，却仍不能尽惬人意；他随后转向了另一条路（经量部，见 3.3）。[165] 他对世友一说最强的一驳，落在”彼同分”上。有部为了不让打盹的眼根掉出现在，补过一条：现在世的眼根即使当下没有在取境（正处彼同分位），仍算现在，因为它虽无见的作用，却决定有取果的作用。世亲把这条补丁捡起来追问：彼同分的眼根所起的是什么作用；取果与果若也算作用，那么过去的同类因等既能与果，过去

[163]四家之说出《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七十七，不出《俱舍论》；《俱舍论》分别随眠品第五之二是复述四说并逐家诘难。婆沙原文作”說一切有部有四大論師。各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”。评断的次序与立说次序相反：先破觉天”彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”，次破妙音”說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”，末破法救”說類異者。離法自性說何為類故亦非理”；定案一句作”故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。世友之说被取的另一理由，同卷作”此師所立世無雜亂。以依作用立三世別”。世友一家的立说原文，同卷作”說位異者。彼謂諸法於世轉時。由位有異非體有異。如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異。如是諸法經三世位。雖得三名而體無別”；其安立三世之据紧接其后，作”謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”。逐段处理见本书下部第十五篇第三章。

[164]四家之说出《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七十七，不出《俱舍论》；《俱舍论》分别随眠品第五之二是复述四说并逐家诘难。婆沙原文作”說一切有部有四大論師。各別建立……有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異”。评断的次序与立说次序相反：先破觉天”彼師所立世有雜亂……現在世法雖一剎那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理”，次破妙音”說相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故”，末破法救”說類異者。離法自性說何為類故亦非理”；定案一句作”故唯第三立世為善。諸行容有作用時故”。世友之说被取的另一理由，同卷作”此師所立世無雜亂。以依作用立三世別”。世友一家的立说原文，同卷作”說位異者。彼謂諸法於世轉時。由位有異非體有異。如運一籌。置一位名一。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異。如是諸法經三世位。雖得三名而體無別”；其安立三世之据紧接其后，作”謂有為法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世”。逐段处理见本书下部第十五篇第三章。

[165]Collett Cox. *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1995, pp. 139–146；并见《阿毗达磨俱舍论》卷二十（T29, no. 1558, pp. 104c2–105a9）。

之法也该有作用，于是有的法只具半种作用，三世之相随之杂乱。[166] 杂乱正是论主用来淘汰觉天与妙音的那一条，世友当年被选中，理由之一就是”此师所立世无杂乱”。世亲没有另立一条判准，他用的是有部自己的那一条，只是把它转过来对着幸存的一家。

五、所得与代价

综合得失如下。

说一切有部以”三世实有、法体恒有”所得的，是一个稳固的因果与认识的基底：有恒存的法体垫底，业的跨时结果、对过去未来的认识、无我之下的相续，都有了着落。本书认为，这是一套相当自洽、解释力很强的实在论。

代价则是一个尴尬的影子。一个在三世中恒常不变的”法体”，看上去很像佛教本要否定的那种常住自性。无常（诸行无常）讲一切迁流，这里却端出一批恒存不灭的法体。有部的辩护是：法体恒有，但它不是”我”（无人格、不自主、可分析），而无常落在”作用”的刹那生灭上，并未失守。这条辩护要成立，前提是体与用可以分开来各说各的常与无常；而体与用能不能分开，正是世亲在《俱舍论》里追问的那一条，辩护把待证的东西当作了前提。本书下部第十五篇第三章已就这条辩护裁定：有部这一条被它自己的位说逼到了一个说不清的位置，谈不上被误读；说它主张有为法是常并不公平，说它已经把常与无常安顿妥当也不公平。这道裂缝确实存在，后来的批评者正是从这里下刀：

- **经量部**走向相反的一端：只有现在实有，过去未来唯是假名；业的相续改用”种子”来解释（3.3）。
- **龙树的中观**更釜底抽薪，连”自性”本身也纳入批驳，论证诸法自性不成立（第五篇中观诸章）。

用现代的话作一个义理对照（仅为帮助理解，非历史影响）：说一切有部的”三世皆实”，近于当代时间哲学里的”永恒主义”（eternalism，过去未来与现在同样实在）；经量部的”唯现在实有”，则近于”现在主义”（presentism）。两派之争与这场西方争论有相当的可比性。

这个对照有一处对不齐，要在用它之前说明。永恒主义的经典形态里，三世在存在地位上完全平权，现在只是一个指示词标出的位置，本身没有特殊性。有部的现在则有特权：唯有现在之法起作用，也唯有现在之法能被五识看见、能有积聚、能成其为墙壁。[167]有部要的是一个三世皆有而现在独特的结构，这个结构在永恒主义与现在主义的两分法里不好安放，勉强安放会把它的难处掩掉。[168] 下表末一行因此只作粗略的方位标记。

	说一切有部	经量部
三世	皆实有（法体恒有）	唯现在实有

[166]彼同分之难见《俱舍论》分别随眠品第五之二（卷二十）。有部先有一条补丁：现在世的眼等根中属彼同分、当前不取境的一类，仍算现在，因为它虽无见用，却决定有取果之用。世亲据此追问：彼同分之眼所起者是何作用；若取果与果亦名作用，则过去的同类因等既能与果，过去之法也应有作用，于是有法只具半种作用而三世之相杂乱。所用的”杂乱”一条，正是《大毗婆沙论》卷七十七淘汰觉天、妙音二说所依的判准。文见本站《俱舍论》译稿卷二十（据 CBETA 本迻译）；判断见本书下部第十五篇第三章。

[167]积聚一项《大毗婆沙论》有专门的问答，见卷七十六（T1545，大正藏第二十七册）。先设问：“問過去未來為有積聚。如現在世牆壁等物。為無積聚各離散耶。設爾何失。二俱有過。”两难在于：若去来亦有积聚如现在墙壁，则”云何去來非有方所。云何壁等不皆是常。云何去來非可現見”；若无积聚而各离散，则过去大善见王、未来慈氏尊诸事又无从说起，宿住随念智、死生智所观亦无着落。该论末后取的是无积聚一路，并给出总断：“三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。諸積聚事。依實有物。假施設有。時有時無。”

所以三世实有与现在独特两说并不冲突：恒有的是法体，积聚是依实有物假施设的事，时有时无。本书正文的”现在有特权”即指此。

[168]有部的现在有特权：唯现在之法起作用，唯现在之法能被五识所见、能有积聚。永恒主义的经典形态里三世在存在地位上平权，现在只是一个指示词标出的位置。二者的这一处不齐，见本书下部第十五篇第三章。这一分辨既有研究已经作过，故不是本书的独见：Kristie Miller 判有部的本体论属永恒主义，而它另给现在留了因果效力，形状更近于现代时间哲学里的移动聚光灯说。[^f12xmiller_up]

	说一切有部	经量部
过去未来	有体	假名
近似的西方立场（对应并不整齐）	永恒主义	现在主义

本书最后点一句构造性的观察：一个以无常、无我立教的传统，在处理相续问题时，最后安立了一批恒存不灭的法体。这个结果，正是大乘中观后来集中批评的对象。下一章先把有部这套体系本身（那份五位编目、《大毗婆沙论》）看仔细，再谈它如何被批评。

第二章　《大毗婆沙论》与有部体系

上一章讲了说一切有部的主要主张：三世实有、法体恒有，并说要回头看体系本身。这一章就把这套体系看仔细：它的根本大典《大毗婆沙论》、它那份穷尽存在的法的清单，以及几件关键解释机制。承 2.5：有部的阿毗达磨，是”法的理论”那一转向推到极致的样子，也是法实在论最完整的形态之一。

一、《大毗婆沙论》与毗婆沙师

有部体系的核心文本，是《阿毗达磨大毗婆沙论》（Mahāvibhāṣā）。它是对迦多衍尼子《发智论》的一部超大型注释，约公元二世纪在迦湿弥罗（克什米尔）编成，把有部历代论师的异说（包括上一章那四家关于三世差别的解释）一一收录、裁断，定下何为正义。[169] 奉它为准绳的一系，就叫”毗婆沙师”（Vaibhāṣika），即迦湿弥罗的正统派。

先说被注的那部《发智论》。它是迦多衍尼子所造、有部公认的纲领之作，传统尊为”身论”，其余六部论像六只脚环绕着它。全书分八蕴：杂、结、智、业、大种、根、定、见；下含四十四纳息，用问答体逐题厘定立场：从”世第一法”这类修道关节，到烦恼（结）、智、业、色法（大种）、根、禅定、见，几乎把有部要处理的题目都立了规矩。《大毗婆沙论》逐句疏解它，篇章亦一一对应这八蕴。

传统给这部大典配了一个隆重的来历：贵霜的迦腻色迦王（Kaniṣka）在迦湿弥罗召集五百阿罗汉、由世友主持结集而成，北传称之为”第四次结集”。要按本书一贯的办法打个折：这只是北传（说一切有部一系）的说法，南传只认三次结集、并不承认它；而”国王召五百阿罗汉”的排场，又是 2.2 说过的那套理想化的结集模板（参第一次结集）。去除这层包装，能坐实的是：《大毗婆沙论》确为迦湿弥罗有部在两世纪前后陆续编定的集大成之作。

还要先交代它怎么传到我们手里。后世读到这套庞大体系，主要是通过世亲的《俱舍论》；《俱舍论》却是一部带批判的提要（详见第五节）。另有众贤作《顺正理论》替正统辩护。因此，我们今天看有部，多半隔着一位批评者的转述。这几方的关系，大致如下：

二、五位七十五法：一份存在的清单

有部把一切存在（一切”法”）穷尽地编成五大类，各类细目相加得七十五，汉传通称”五位七十五法”。它是那份”究竟有什么”的清单的完整版。

名号先交代一句。这个说法不见于两部原典：“七十五”这个数目《俱舍论》三十卷一次未写出，《大毗婆沙论》二百卷同样是零；《俱舍论》本文分类用的词是”五品”，“五位”在该论仅一见，义为中有位。五类之分与各类细目都在论中，把它们合计成一个总数并给这个总数命名，出于后世论疏的整理（3.1 注）。本书依通行称法沿用，只请读者记住这是后加的标签。

位（大类）	法数	内容要点
色法	11	五根（眼耳鼻舌身）＋五境（色声香味触）＋无表色
心法	1	心王（了别的主体，依六识而现）

[169] Charles Willemen, Bart Dessein, and Collett Cox. *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*. Leiden: Brill, 1998。此处所用《大毗婆沙》编成、正统化及毗婆沙师名义，另见 K. L. Dhammajoti, *Sarvāstivāda Abhidharma*, pp. 74–76, 103–110。

位（大类）	法数	内容要点
心所法	46	与心相应俱起的心理作用，分六组（见下）
心不相应行法	14	既非色、非心、非心所，却仍有为的”力”（得、命根、四相、名句文等）
无为法	3	虚空、择灭（即涅槃）、非择灭

其中心所法 46 种再分六组：

心所组	数	例
大地法	10	受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、三摩地
大善地法	10	信、惭、愧、无贪、无嗔、不害、轻安、舍、不放逸、勤
大烦恼地法	6	痴、放逸、懈怠、不信、惛沉、掉举
大不善地法	2	无惭、无愧
小烦恼地法	10	忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、憍
不定地法	8	寻、伺、睡眠、恶作、贪、嗔、慢、疑

两类最该留意。一是**无为法**只有三种，且把涅槃放了进来（择灭）。这正是 1.5 说的，无我之涵盖及于无为，而这里更进一步，给无为也立了”实有”的位置。二是**心不相应行法**：它收着一批既非物质、亦非心理、却又被认作真实的”力”，比如”得”（占有）、“命根”（维系一期生命）、生住异灭”四相”、以及名身句身文身（语言的最小单位）。把”占有”“活着”“语词”都列为独立实有的法，这种把功能一律实体化的做法，是有部体系的鲜明特质，也是它最受攻击的地方。

这一位里的法为什么要立，《大毗婆沙论》自己交代过。卷十四问名身句身文身何故作此论，答语的第一层照例是”作论者意欲尔故”，第二层给了实话，“为止他宗显己义故”：有人主张名句文身并非实有法，如譬喻者；有人主张名句文身以声为自性，如声论者；为止这两家之执、显自家之义，所以作此论，因为名身等是实有法，摄在不相应行蕴里。[170] 立法的动机写在明处：这一项被立为实有，起因是要驳倒两个对手。以止他宗、显正理为立论动机的自陈，二百卷里合计一百一十九处。

与五蕴的对应

[170]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷十四释名身句身文身之立论动机，作”為止他宗顯己義故。謂或有執名句文身。非實有法如譬喻者。或復有執名句文身。聲為自性如聲論者。為止彼執顯名身等是實有法。是不相應行蘊所攝故作斯論”。依 CBETA 本文言通检，“為止他宗顯己義故”全书二十二处，“止他宗顯正義”二十四处、“止他宗顯正理”五十处，止他宗显一族合计一百一十九处。名句文身在本论判为不相应行蕴所摄，是行蕴之一分，不与色心并列为一位。详见本书下部第十五篇第二章、第十六篇第一章。

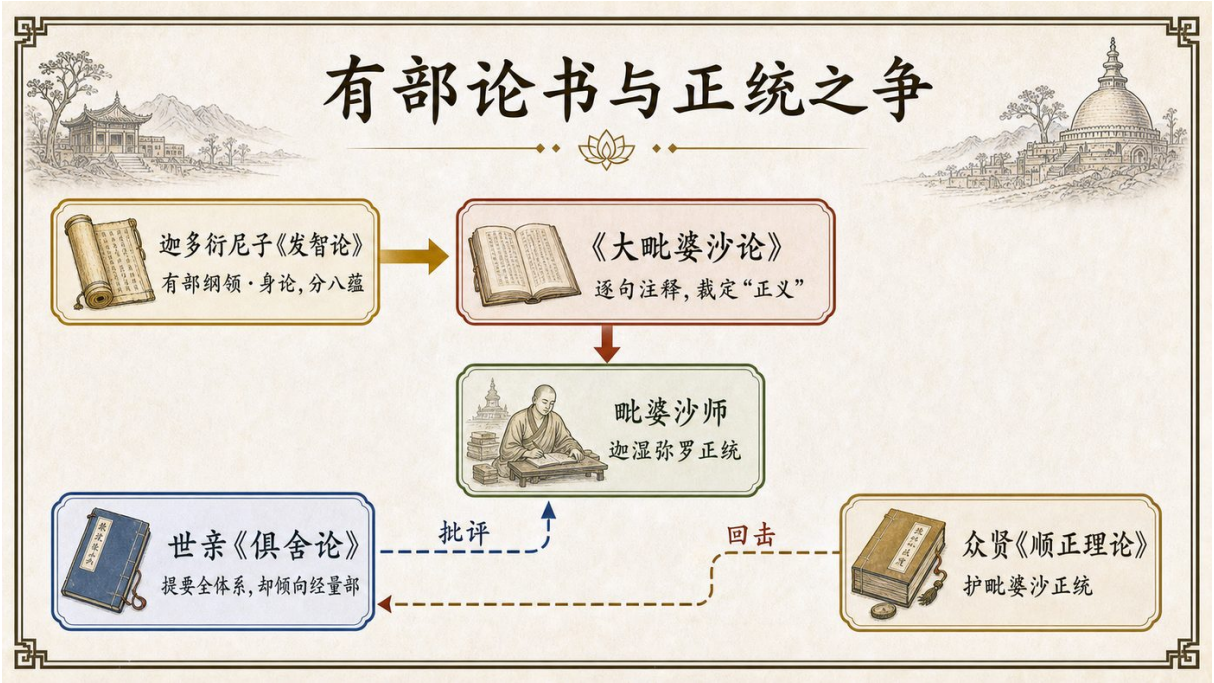


Figure 19: 有部论书与正统之争

这七十五法与更早的五蕴（五阴）分类是什么关系？大致对应：色法对应色蕴，心法（心王）对应识蕴，受、想作为心所单独对应受蕴和想蕴，其余心所法加心不相应行法对应行蕴，无为法则在五蕴框架之外。有部做的，是把五蕴这套粗略分类细化了十余倍，给每个成员立了精确定义与边界。五蕴是经文层面的描述框架，七十五法是论书层面的分析框架；两者同看一个经验世界，只是粒度不同。

四相与无限回归

心不相应行法里列有生、住、异、灭”四相”（jāti, sthiti, jarā, anityatā），即有为法生灭的四个阶段，并且各自被立为实有之法。但这里藏着一个自相关问题：四相本身也是有为法，那它们也应该各有自己的生住异灭，“生”之生、住、异、灭是什么？依此推下去，就是无限回归。

这一问不是外人替它想出来的。《大毗婆沙论》卷三十九自己把它写在教本上：问的是生相还有没有生相，答的是生复有生，如是展转应成无穷。论里先录了一种接受无穷的答法，“许此无穷亦无有失，三世宽博岂无住处”，理由是三世实有供得起存放的地方；被采纳的则是九法俱起：诸行生时，法、生、生生、住、住住、异、异异、灭、灭灭同起；分工是生能生其余八法，生生只生一法，就是本生。[171] 世亲在《俱舍论》里复述的**本相**（主相）与**随相**（次相）之分即由此而来：本法有四本相，每一本相各有一随相，共四随相，随相到此为止，不再继续推衍。[172]

同样叫生，一个能生八个、一个只生一个，论里给的答复是”法性尔故，不应为难”，另举鸡犬或一胎生八、或一胎生一为例。[173] 为什么随相不需要再有随相，有部只给出规范性裁定，没

[171]四相回归的原文在《阿毘達磨大毘婆沙論》卷三十九。设难作”問生相復有餘生相不。設爾何失。若有者此復有餘。此復有餘如是展轉應成無窮”；先录之答作”有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；定案作”此中生能生八法。謂法及三相四隨相。生生唯生一法。謂生由此道理無無窮失”；不对称之答作”法性爾故不應為難”，另举鸡犬一胎生八与一胎生一为喻。依 CBETA 本文言通检，全书”無窮”四十七处，其中卷三十九七处、卷一百五十八十七处，二卷合计二十四处，其余各处大抵是以无穷责难他说。逐句处理见本书下部第十五篇第四章与第七章。

[172]Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣya*. Trans. Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 1923–1931; Eng. trans. Leo M. Pruden, Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990。世亲所批本相、随相及三世说见汉译《俱舍论》卷五、卷二十（T29, no. 1558）；众贤回应见《阿毗达磨顺正理论》（T29, no. 1562）；并参 Dhammajoti, *Sarvāstivāda Abhidharma*, pp. 109–111。

[173]四相回归的原文在《阿毘達磨大毘婆沙論》卷三十九。设难作”問生相復有餘生相不。設爾何失。若有者此復有餘。此復有餘如是展轉應成無窮”；先录之答作”有作是說。許此無窮亦無有失。三世寬博豈無住處”；定案作”此中生能生八法。謂法及三相四隨相。生生唯生一法。謂生由此道理無無窮失”；不对称之答作”法性爾故不應為難”，另

有给出逻辑推导。这里是整套体系中以规定打住追问的一处。

同一种困难在”得”（第四节）那里也出现过一次，打住的办法却是另一种。得若是实法，它自己也要被成就，于是得还要有得。《大毗婆沙论》卷一百五十八先录一答，“无穷亦无有过，由此生死难断难越”；采纳的是另一答：一刹那中只有三法，即彼法、得、得得，由得成就彼法与得得，由得得成就得，“由更互相得故非无穷”。[174] 链条在这里对折成一个环，第二层掉头回来管住第一层；四相那一处则是在第二层上改了规则。经量部与中观都把这类裁定视为暴力止步：一旦承认追问有意义、却又只能用规定终止，就表明体系内部有未解决的内在张力。

三、六因四缘：因果的骨架

五位七十五法是”有什么”的清单；要说明这些法如何彼此为因，还需要一套因果理论。有部为此发展出六因、四缘、五果的说法。[175][176]

六因（hetu，直接原因）：

因	梵文	简述
能作因	kāraṇa-hetu	凡不障碍某法生起者均为其能作因，范围最广
俱有因	sahabhū-hetu	同刹那俱起、互相为因，如心王与心所同时生起
同类因	sabhāga-hetu	前刹那同类法为后刹那同类法之因，如昨日的贪为今日贪的原因
相应因	samprayuktaka-hetu	心与心所相互对应为因，是俱有因中专就心法的一类
遍行因	sarvatraga-hetu	少数遍行烦恼（无明等）为一切其他烦恼之因
异熟因	vipāka-hetu	善恶业为苦乐果报之因，异类相招、隔世感果

四缘（pratyaya，广义条件）：因缘（六因中除能作因外的五因；能作因分归其余三缘）[177]、等

举鸡犬一胎生八与一胎生一为喻。依 CBETA 本文言通检，全书”無窮”四十七处，其中卷三十九七处、卷一百五十八十七处，二卷合计二十四处，其余各处大抵是以无穷责难他说。逐句处理见本书下部第十五篇第四章与第七章。

[174]得之得的回归与止法，见《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一百五十八。先录之答作”問若爾應成無窮。答無窮亦無有過。由此生死難斷。難越”；定案作”如是說者。一刹那中但有三法。一彼法。二得。三得得。由得故成就彼法及得得。由得得故成就得。由更互相得故非無窮”。这一止法与四相那一处不同：得处是把链条对折成环，四相处是在第二层上改规则。参本书下部第十五篇第四章、第七章与第十六篇第三章。

[175]六因之名目见《阿毘達磨俱舍論》卷六〈分別根品第二之四〉：“頌曰：能作及俱有，同類與相應，遍行并異熟，許因唯六種。論曰：因有六種，一能作因、二俱有因、三同類因、四相應因、五遍行因、六異熟因，對法諸師許因唯有如是六種。”四缘见同论卷七〈分別根品第二之五〉：“頌曰：說有四種緣，因緣五因性，等無間非後，心心所已生，所緣一切法，增上即能作。論曰……如契經中說四緣性，謂因緣性、等無間緣性、所緣緣性、增上緣性。”五果（异熟、等流、离系、士用、增上）的分别在同品，卷六论无为无因无果一节即以”無六因故、無五果故”为言。

[176]K. L. Dhammajoti. *Sarvāstivāda Abhidharma*. 4th ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.

[177]因缘与六因的相摄，《大毗婆沙论》卷十六作”謂前五因是因緣能作因是餘三緣”，同卷另录一异说，谓缘摄因而因不摄缘，等无间缘与所缘缘非因所摄。所以六因与四缘不是两份等价的清单换一种说法，是一份两层的归并：四缘统摄一切，因缘一条统摄六因中除能作因外的五因，剩下的能作因分归其余三缘。详见下部第十五篇第五章。

无间缘（前刹那心为后刹那心开路）、所缘缘（认识对象作为识的支撑）、增上缘（其他一切促成的条件）。

五果（phala）：增上果（最广泛）、士用果（借助工具产生的结果）、等流果（与因同类的延续性结果）、异熟果（业的道德果报，异类相招）、离系果（即涅槃，通过断离烦恼获得）。

这套理论的意义不在细目，而在它做的那个转向：把经文里十二支缘起的”叙事”改造成了一份”类型学”。缘起讲的是一个生死流转的故事，六因四缘讲的是法与法之间在逻辑上可能的因果关系类型，是把过程描述转成结构分析。这是阿毗达磨”方便说 → 究竟说”那个大转向（1.5）在因果论上的落实。其中”异熟因 → 异熟果”一对，专门处理业的跨世感果，配合下一节的无表色与得，构成有部解释因果相续的完整机制。

四、几件关键解释机制：无表色、得、三世实有

这套清单要能解释世界，还需要几件配套机制。它们集中对付的，正是 1.5 那道头号难题：无我之下，业与相续如何成立。

无表色（avijñapti-rūpa，色法之一）。身、语造下的善恶业，当下那个动作（表色）一闪即灭；可有部说，它会同时生起一种不显于外的细微物质”无表色”，留在身中、相续不断，作为这桩业的道德余势，待缘成熟便招感后果。



Figure 20: 无表色：业如何相续

得（prāpti，心不相应行之一）。一个法怎么算”属于”某个有情？有部立一个叫”得”的实法，把某个法系到某人的相续上：你”得”了贪，贪就算你的；断惑，就是让”非得”取代”得”。烦恼、善法、乃至已造的业，都靠”得”挂在一个人名下、跨时不丢。

三世实有（上一章详谈）。法体在三世恒存，是上面这些相续说明的总前提：无表色能持、得能系、业能跨世结果，归根到底因为过去未来之法其体不灭。

把三件放在一起看，有部解决”无我却相续”的策略就清楚了：凡遇到持业、占有、贯通三世这些需要承担者的功能，它都另立一个实有的法去担。本书认为，这是 2.5 说的那种”本体化”的充分展开：与其承认相续只是无主的流程，不如给每一项功能都配一个实体。这样做很稳固，但理论成本也很高。

五、内部批评：世亲与众贤

这座体系最有名的批评者，来自它内部。世亲（Vasubandhu）作《俱舍论》，正文（颂）陈述毗婆沙正义，自注（释）却屡屡站在经量部立场反驳：他质疑”得”是多余的实体（相续本身就够说明”属于”，何必再立一个”得”），削减无表色，动摇三世实有。[178] 正统派的众贤（Saṅghabhadra）于是作《顺正理论》八十卷，随《俱舍》本颂而行，长行逐段改写与批驳，力保毗婆沙义。

众贤所做的不止逐条回击。回防最实质的一步，是把实有的判准整个换掉。有部原有的判准问的是破析之下散不散，散者假有，不散者实有；众贤另立一条判定的标志，“为境生觉是真有相”，其下再分”若无所待于中生觉，是实有相，如色受等；若有所待于中生觉，是假有相，如瓶军等”。[179] 能单独让认识生起的，实有；要靠别的东西陪着才让认识生起的，假有。判准从分解改成缘取之后，过去未来的法、得、无为，按世亲那一条判为假，按这一条全部保留，因为它们都可以作所缘。名单一件没丢，代价是判准的独立性：换判准等于承认旧的那条维持不住，改用一条能保住全部名单的。判准为结论服务，这是回防的方法论实况。

这场内斗提示了有部体系后来被批评的几个重点：它那些把功能实体化的机制（得、无表色、三世实有），正是一个个被反复检讨的地方。下一章的经量部把它们大幅削减，改用”种子”解释业与相续；再往后，大乘中观进一步批驳”自性”概念本身，论证诸法自性不成立（第五篇第一章），瑜伽行派则把这套法的清单整盘搬进”唯识”重做（其百法即由此七十五法演来）。

六、它的分量

说一切有部的体系，是阿毗达磨法实在论的极致形态：最完整的一份”存在清单”，最不惜代价地用增设实法来保住因果与相续。正因为它做到了最满，它也成了后来反对者最主要的批评对象：要破”诸法有自性”，先得处理它。

但要公道地补一句：哪怕是批评它、反对它的人，用的仍是它的词汇。心王与心所、色法、相应不相应、有为无为这套范畴，连同对心理现象的细密分疏，成了此后整个佛教哲学通用的语言，其中也包括反对它的大乘各家。瑜伽行的百法是它的嫡传，连讲”空”的中观，也得先借助它厘定的法相，才有批驳的对象。它对后世的牵动，可收成一张图：

下一章转向经量部：看它如何只留现在、以”种子”解释无表色与得想处理的那些问题，并对有部那套臃肿机制作出更简洁的说明。

延伸阅读

- Collett Cox. *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1995.（“得”等心不相应行的存在论争议）

[178] Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣya*. Trans. Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 1923–1931; Eng. trans. Leo M. Pruden, Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990。世亲所批本相、随相及三世说见汉译《俱舍论》卷五、卷二十（T29, no. 1558）；众贤回应见《阿毗达磨顺正理论》（T29, no. 1562）；并参 Dhammajoti, *Sarvāstivāda Abhidharma*, pp. 109–111。

[179]《阿毘達磨順正理論》卷第五十（T1562，众贤造，玄奘译）作”我於此中作如是說：為境生覺是真有相，此總有二，一者實有、二者假有，以依世俗及勝義諦而安立故。若無所待於中生覺，是實有相，如色受等。若有所待於中生覺，是假有相，如瓶軍等”。依 CBETA 本文言通检，“為境生覺”四字全书七处。有部原有的破析之判见本书下部第十五篇第一章；换掉判准这一步的处理见第十七篇第七章。

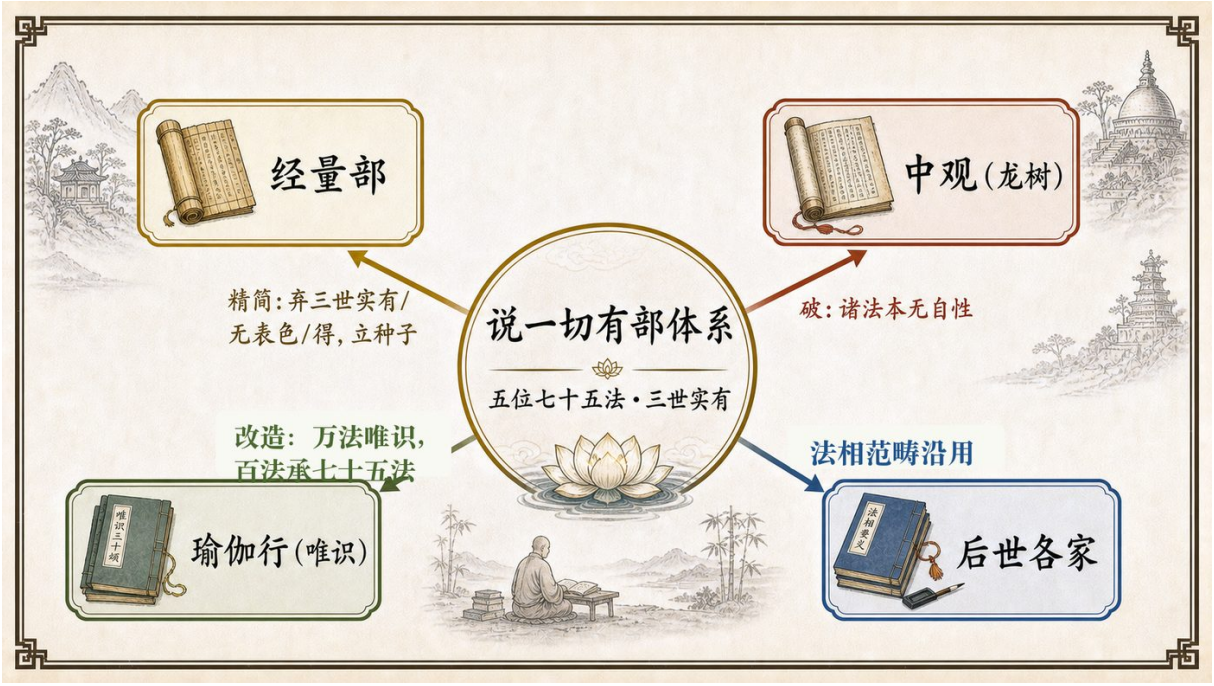


Figure 21：说一切有部体系的后世影响

第三章　经量部：种子、刹那灭、相续

上一章末尾说，有部那套靠增设实法建立的体系需要被精简；经量部正是在这个问题上提出了更经济的说明。它从说一切有部内部发展出来，却几乎逐一取消有部最看重的几件机制，再用”种子”解释业与相续。这一章看它如何精简有部体系，以及这种精简最终指向哪里。

一、依经不依论：经量部的来历

“经量部”（Sautrāntika）的名字，意思是”以经为量（准绳）“：只认佛经的权威，不认《大毗婆沙论》那类论书的裁断，所以叫”依经不依论”。与它相邻的是有部内部一支讲究以譬喻说法的”譬喻师”（Dārṣṭāntika）。《大毗婆沙论》里的常设对手正是譬喻者，凡九十处；到《俱舍论》，譬喻者只剩两处，取代它的是经部二十处、经部师十一处，名称在两书之间换了一个。[180] 两者是一条线的前后段，还是两家被后人并读，学界诸说未定，本书列作学案而不据以立论；可以确认的只是世亲在关键处所取的立场，与婆沙所录譬喻者的立场方向一致。[181]

要先交代史料的麻烦。经量部没有留下自己的三藏，我们对它的了解，主要来自两处：世亲《俱舍论》，这部书表面讲有部正义，自注却屡屡站在经量部立场反驳（上一章已说）[182]；以及众贤《顺正理论》对经量部的逐条围攻。因此，经量部也是一个隔着批评与转述拼出来的身影。现代研究甚至怀疑，“经量部”究竟是一个边界清晰的学派，还是一个被后来的判教归并起来的标签。本书据此提醒：下面讲的，是这一思想倾向的几条主张，不必当作一个铁板一块的教团。

[180]名称与身份的两组数目，依 CBETA 本文言通检：《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷”譬喻者”九十处；《阿毘達磨俱舍論》三十卷”譬喻者”二处、“經部”二十处、“經部師”十一处。譬喻者与经量部是一条线的前后段，还是两家被后人并读，学界诸说未定，本书列作学案。取用只及可以确认的部分：世亲在关键处采用的那些立场，与婆沙所录譬喻者的立场方向一致，谱系问题不影响义理清单的成立。详见本书下部第十七篇第二章。

[181]K. L. Dhammajoti. *Sarvāstivāda Abhidharma*. 4th ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.（含譬喻师、经量部）

[182]Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣya*. Trans. Louis de La Vallée Poussin, *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 1923–1931；Eng. trans. Leo M. Pruden, Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990。经量部名义与边界另见 Collett Cox, *Disputed Dharmas*, pp. 37–41；K. L. Dhammajoti, *Sarvāstivāda Abhidharma*, pp. 74–80；汉译直接材料见 T1558、T1562。

二、三处精简：否定三世实有、取消无表色与得

经量部对有部体系，主要做了三处精简。

第一处，否定三世实有。有部说法体在三世恒存，经量部不认：只有现在这一刹那是实有的，过去是已灭、未来是未生，都只是假名，并无实体（上一章说的”现在主义”）。法体恒有这个总前提，被它取消了。

经量部否定三世实有，用的是一个”功能剃刀”的论证：有部把法体（svabhāva）与作用（kāritra）分开，说体在三世恒有、作用只在现在。经量部的反问是：这个在过去和未来”存在”的法体，正在做什么？既不起任何作用，“存在”便成了无从检验的空头标签。能起作用才称得上真正的”有”；作用一过则一无所有，才真符合刹那灭的精神。过去与未来，只是对某法”曾起作用”或”将起作用”的标签性描述，并不构成独立的存在领域。[185] 这个功能标准，同样适用于它后来取消”无表色”和”得”的论证：凡无法通过”正在做某件可辨别的事”来界定的实体，一律取消。

第二处，取消无表色与得。有部用”无表色”持业、用”得”把法系在某人名下，经量部把这些都判为多余的实体：相续本身就够说明业怎么留、法怎么”属于”谁，何必另立一物。连有部一大批”心不相应行”（命根、四相之类），经量部也大多判为假名，算不得实法。

第三处，将刹那灭贯彻到底。没有了三世恒存的法体垫底，每一个法就成了真正一闪即灭的东西：这一刹那生起、这一刹那就坏，没有一个挺在背后的”体”。

三处取消之后，问题立刻来了：法体不再恒存、无表色与得也没了，那么今日之业何以在多年后结果？前念灭尽，后念又何以接续？这些取消留下的问题，要靠第三节的种子说来处理。

议题	说一切有部	经量部
三世	三世实有、法体恒有	唯现在实有，过去未来假名
业的相续	无表色（业质）＋得	熏习于心相续，植下”种子”
心不相应行	多立为实法（得、四相等）	多判为假名，削去

[183]“被后来的判教归并起来的标签”一说不出下注的 Kritzer，出部执文献自身的归并之迹，见 André Bareau. *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*. Saigon: École française d’Extrême-Orient, 1955（EFEO XXXVIII；書頁= PDF−1，二点验过）。该书第二十二章题作”Les Sautrântika ou Sankrântivâdin”，开篇即记诸源之异同（書 155）：“Le Çāriputraparipṛcchāsūtra distingue les Sautrāntika des Saṅkrāntivādin comme il distingue les Kāśyapīya des Suvarṣaka, mais toutes les autres sources les identifient.”一名之下所并者不止一家：真谛谓其说五蕴由前生转至后生（saṅkrānti），故名说转部，又以唯认经藏之权威，故名经量部；世友论各本所记复不同，玄奘本谓其奉阿难为师，秦本谓其祖师名 Uttara，藏译本谓称 Uttarīya 者以其于法为上；清辨谓说转部又称 Uttarīya，多罗那他则径谓说转部、Uttarīya、Tāmraśāṭīya 三者”une seule et même école”（皆書 155）。**归并到譬喻师那一层，Bareau 自己不肯做**：第二十三章仍把譬喻师另立（書 160），“il est peut-être plus prudent de les traiter séparément…il est donc possible que les Dārṣṭāntika aient été l’une des écoles, et même la principale, des Sautrāntika, mais qu’il y avait entre eux une différence, si légère soit-elle”。一**处须分清**：Bareau 疑的是名号的边界，不疑其实有。書 15 记经量部虽在”存在未得铁证”的六家之列，然”les Sautrāntika sont trop connus par les traités des Sarvāstivādin qui les attaquent fréquemment pour que l’on puisse douter de leur réalité”。

[184]Robert Kritzer. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 2005.**Kritzer 的怀疑比上注更锐，机制却正相反**：上注是后起追认，他说的是始于世亲自造。该书导论書 xxx：“the term Sautrāntika is not attested before the Abhidharmakośabhāṣya. My own conclusion is that in the Abhidharmakośabhāṣya Vasubandhu uses the term Sautrāntika to designate positions in the Yogācārabhūmi that he prefers to those of orthodox Sarvāstivāda.”即：此名系世亲用以指称其所偏取的《瑜伽师地论》诸说。两说所疑相同（此名的边界远比后世判教所示的模糊），机制相反，本书两存之，不取一家。

[185]K. L. Dhammajoti. *Sarvāstivāda Abhidharma*. 4th ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.（含譬喻师、经量部）

议题	说一切有部	经量部
认识对象	识缘实有之境（含过、未）	只缘识上现起的”行相”，外境靠推

三、种子：以一法承担业与相续

经量部弥补这一论证缺口的方式，是引入”种子”（bīja）。一桩业（身、语、意的善恶行为）造下时，当下那一念虽即刻灭去，却在心的相续之流里”熏习”（vāsanā）下一份潜能，犹如种下一粒种子；这种子在相续中辗转相生、不失不坏，遇到合适的条件就”成熟”，招出相应的果（异熟）。



Figure 22: 经量部：种子如何保存业力

此论法的关键在”以一抵多”：有部要用无表色、得、三世实有三件实法分头去做持业、系属、跨时延续的运作，种子一项就可以承担，而且它不是另立在心外的实体，只是心相续自身的一种功能状态。本书认为，这是对有部那种”每项功能配一个实法”做法的简化，接近奥卡姆剃刀式的精简。

种子说有一个未说清楚的问题：种子究竟附着于何处？由谁来携带？经量部说”心相续”（santāna），但心相续本身是一串刹那生灭的心，每一刹那灭尽，下一刹那才生。种子从一刹那传到下一刹那，靠的是什么机制？有部用”得”把法系在人名下，经量部取消了”得”，却没有交代”这是谁的相续”这个问题的答案：相续是有的，但其统一性何以成立？

把问题说得更精确一点，有三种边界情形让这套说明直接漏底：**无想定**（asaṃjñi-samāpatti，一种可持续数劫的无意识禅定）、**灭尽定**（nirodha-samāpatti，受想完全停止的极深禅定）、以及**死亡到转生之间**。在这三种状态里，正常的意识流中断，前刹那的心已灭、后刹那的心尚未生，中间可能隔着漫长的时间。种子由谁在这段”意识空档”里携带？心相续本身既已中断，“种子留在相续里”的说法就找不到挂钩处。经量部对这三种情形没有完整的处理。

瑜伽行派的回答恰好填在这三处缺口里：阿赖耶识被设定为一种在意识中断时仍潜在流转的底层识，专门携带种子，不因禅定深度或死亡而断。这一步不是经量部观点的温柔延伸；恰恰相

反，它在经量部刚用剃刀削去”多余实体”的位置重新填入了一个有专门功能的新实体。经量部说心相续本身就够，瑜伽行说心相续本身并不够，于是不得不立一个比”相续”更稳固的东西。从种子到阿赖耶识，是把经量部留下的缺口明确填实，并没有把已有答案说得更清楚。[186]

四、只见表象：一个知识论的转向

去除三世实有，还引出一个认识论难题，有部当年立三世实有，理由之一就是”识必有实境为所缘”，而人能认识过去未来之物（上一章）。经量部既说过去未来非实，又说万物刹那即灭，那就麻烦了：等”识”生起去认某物时，那物其实已经灭了。我们还怎么认识它?

经量部的回答是一个重要的转向：我们其实并不直接缘到外物，缘到的是外物在识上留下的”行相”（ākāra），即一份形相；外境本身只能由这形相去推断它”曾经在那里”。认识，成了对行相的认识，外物退到了一层帷幕之后。

行相（ākāra）是什么? 它不是另一个独立心所；认识时，识自身呈现出某种”样子”。识认识红色时，识本身呈现出红色的形相，这个形相像外境却不等于外境，是外境在识上的”印迹”。经量部的主流立场是”识带有行相”：识在认识的同时，自身已具备对象的形状，不需要额外触及外境本身。这个立场是唯识学”有相唯识”立场的前驱。后来唯识内部围绕”行相是否是识的一部分”还会继续争，这条线留到第六篇展开。

这里需要准确呈现经量部的立场：它的表象论承认外境存在，只是主张我们无法直接感知外境；外境的存在要靠**推理**（anumāna，比量）确认，不属于直接感知（pratyakṣa，现量）的对象。推理的依据是：我们的表象有特定的结构与秩序，不是随意发生（看到红色苹果、触到圆形的重量，二者一致），这种秩序必须有外部原因，“外境引起了这种表象”是对表象秩序的最合理解释。[187][188] 这个立场叫”有相唯识”倾向的实在论：承认行相（ākāra）是认识的直接对象，但用推理维持外境。

---

[186] 立阿赖耶识以补心相续之缺，此说详见 Lambert Schmithausen. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. 2 vols. Studia Philologica Buddhica 4. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 2007（初版 1987）。其所指之缺口，正是灭尽定中六识俱灭而心须再起的难题；该难题的专门研究见 Paul J. Griffiths. *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind–Body Problem*. LaSalle: Open Court, 1986（经量部以心色互熏种子解出定之说及安慧之驳，见书内 64–66 页；瑜伽行派以阿赖耶识八证之一承此难题，见书内 94 页）。此说非定论：Hartmut Buescher. *The Inception of Yogācāra-Vijñānavāda*. Vienna: Austrian Academy of Sciences, 2008 另立一说：早期瑜伽行者本与经量部共持心与有根身互为种子的两极种子模型，已能解释出灭尽定，并不因此须另立新识（书内 51–56 页）；施密特豪森所举的初出之文，恐是预设了《摄决择分》诸论证的后出插入，不足为阿赖耶识之初出，其用语也不宜按两极种子模型去读（书内 56、72–74 页）；瑜伽行唯识一派的起点当在《解深密经》（书内 201 页）。世亲自阿毗达磨的核心关切一路走来的连续性，见 Jonathan C. Gold. *Paving the Great Way: Vasubandhu's Unifying Buddhist Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2015；惟高氏明诫勿把世亲的著作读成朝唯识行进的目的论。

[187] Robert Kritzer. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 2005.**Kritzer 的怀疑比上注更锐，机制却正相反**：上注是后起追认，他说的是始于世亲自造。该书导论書 xxx：“the term Sautrāntika is not attested before the Abhidharmakośabhāṣya. My own conclusion is that in the Abhidharmakośabhāṣya Vasubandhu uses the term Sautrāntika to designate positions in the Yogācārabhūmi that he prefers to those of orthodox Sarvāstivāda.” 即：此名系世亲用以指称其所偏取的《瑜伽师地论》诸说。两说所疑相同（此名的边界远比后世判教所示的模糊），机制相反，本书两存之，不取一家。

[188] 有相与无相的归属，Dhammajoti 前引 *Sarvāstivāda Abhidharma* 第十章第八节讲得最清楚，书内第 269 页：“In contrast to the Sautrāntika and Yogācāra, the Sarvāstivāda theory of knowledge is described in the Sanskrit texts as nir-ākāra-(vi)jñānavāda: the theory that the external object is directly perceived without the need of any representational form in the consciousness.”（原文 texts 之后附注号 101，此处略去。） 直接感知外境而不需要行相的，是有部；经部与瑜伽行才是有相一路。同书第 201 页论极微与和集时并顺带点出”as claimed by the Sautrāntika —direct perception is impossible”，正是本行所述的立场。惟须记明该节自设的一层曲折：依玄奘所传，北传诸部中真正持无相说的其实只有正量部，因为唯彼许心法刹那而外物可住多时，其余各部连有部在内都得归入有相一边。藏地宗义书的归类可参第二世嘉木样《宗義建立寶鬘論》：经部师的定义即”以諦實耽著承許自證及外境二者之小乘說宗義補特伽羅”，自证与外境并许，正是有相实在论的格局。**附一条核查记录**：本行曾被检索挂上一条反证，出处是该书”承許根識是無行相赤裸地稱量諸境”一句。回查原书，该句在毗婆沙宗一节之内（其下所附理由”若唯由識見，亦當見牆等所障之色”正是有部眼根见色的旧论式），经部宗一节要到后文”丁二、解說經部宗之建立”才起。系张冠李戴，不构成反证。

这个立场有其内在稳定性，也有其内在脆弱性。稳定的一面：它同时承认外境（有别于唯识的否定），也承认表象的中介性（有别于有部的直接实在论），是一个折中立场。脆弱的一面：一旦说”外境只能通过推理知道”，就很难阻止下一步；如果表象本身就能解释一切认识现象，那被推理出来的外境有何必要？把它取消，就是唯识。这把奥卡姆剃刀，经量部本来对有部用过，唯识派再拿来对它用。

用西方哲学作义理对照（仅助理解，非历史影响）：经量部的立场接近洛克的代表实在论，我们直接知道的只是观念，外物隔着知觉之幕；从这里走到贝克莱的观念论（否定外物），正是唯识的一步。本书认为，经量部的表象论是从有部实在论通往瑜伽行唯识的转轨点（第六篇细谈）。

五、精简之后仍在法实在论内部

综合评估如下。经量部对有部的主要贡献，是大幅减少实体设定：抽去三世恒有的法体，削去无表色、得与一堆心不相应行，用”种子”解释相续；同样的现象，用远少的实体就解释了。就实在论体系的精简而言，它做得相当彻底。

但本书要接着 2.5 那条线点一句：精简不等于离开法实在论。经量部削减了实体，却没有走出”本体化”那个问题本身。它仍然承认刹那的法是有自性的实有，只是把恒存改成了一闪即灭；它还新添了”种子”“相续”“行相”这些角色去顶替被削去的旧机制。1.5 说的那种”总要给相续找个承担者”的冲动，在这里并没有消失，只是把承担者从多种实法，改成了种子与心相续这类更细的解释机制。种子说随后会在瑜伽行派那里发展为阿赖耶识理论。

这里要把一处分别记准，免得把精简读成只换了名目。得在有部是实法，种子在经量部是假立，两者留下的东西不同类。实法留下的是新的实体，实体自己会再生问题，“得之得”就是现成的证据（3.2）；假立留下的是一段尚未给完的描述，描述可以继续给，不必再造东西。同是未了，一边的未了项越积越多，一边不再增加。本书下部第十七篇第三章据此裁定：精简是真精简，未了的仍然未了，只是不再自己生出新的未了。[189]

所以经量部站在一个枢纽上：往回看，它是有部实在论的内部纠偏；往前看，它的表象论通向唯识的观念论；而真正要跳出这整个”诸法有自性”的游戏、连刹那实有也一并推翻的，是另一条路：龙树的中观之”空”。这个枢纽位置，可以收成一张图：

下一章先为部派一系作结，去看南传上座部如何将这套阿毗达磨发展为自身的体系；中观与唯识，留给后面的大乘各部。

[189]得是实法而种子是假立，两者留下的东西因此不同类：实法会再生实体，得之得即其现成的证据；假立留下的只是一段尚未给完的描述。本书下部第十七篇第三章的裁定作”精简是真精简；未了的仍然未了，只是不再自己生出新的未了”，第八章判词重申同一条。经量部一侧得非实的原文见《俱舍论》卷四：“此由所依有差别故，煩惱已斷未斷義成……諸未斷者說名成就，諸已斷者名不成就，如是二種但假非實”。



Figure 23: 经量部在印度佛教哲学中的枢纽位置

第四章　南传阿毗达磨（论藏）

前三章看的是北方上座系：说一切有部的实在论、它的庞大体系、经量部对它的精简。这一章转向南方上座系，也就是南传上座部的阿毗达磨。它是除说一切有部之外，另一套保存完整的阿毗达磨；而且和早已随印度佛教灭亡的有部不同，它至今仍活在传统内部。南传（尤其缅甸）把阿毗达磨研习放在很高的位置，它也是内观禅修的理论骨架（详见第九篇第四章）。

一、从七论到《摄阿毗达摩义论》：一个层累的体系

南传阿毗达磨是层层累积起来的。最底层是论藏七论（见 2.5 的表）；公元五世纪，觉音在斯里兰卡作《清净道论》（Visuddhimagga）并整理诸注释，把它系统化；到约十一至十二世纪，阿耨楼陀的《摄阿毗达摩义论》（Abhidhammattha-saṅgaha）做成一部纲要，把”八十九心、五十二心所、心路过程、二十四缘”这套标准框架定型下来。[190] [191]

这里要按本书的惯例提醒层次：今天一提”南传阿毗达磨”就想到的那套精密图式（尤其八十九心和十七刹那的心路过程），大半是注释书与中世纪纲要的产物，不全在最早的七论里；连”有分心”这样的关键概念，其成形也要到注释阶段才成熟。[192] 2.5 说过南传给阿毗达磨配了”佛上三十三天亲授、再由舍利弗转述”的起源传说；那正是为这套后起的体系追认一个佛说的源头。

---

[190] Bhikkhu Bodhi (ed.). *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Saṅgaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993. 全书篇幅与九章结构见 Introduction, pp. 1, 19–21；八十九心见 I §29, p. 73；五十二心所见 II §2, p. 82；十四作用见 III §§11–12, pp. 130–32；二十四缘见 VIII §§11–13, 17, pp. 315–20, 325–27。

[191] 阿耨楼陀的确切年代与活动地点无定论。菩提比丘为 *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* 所作导论把其世纪（century）与出身地（country of origin）均列为未决问题，随后介绍常见的缅甸十二世纪说与锡兰较早说。本书因此只作”约十一至十二世纪”的宽泛定位，不据以推定生年；下部第十四篇第一章的分期表所取同此。

[192] Y. Karunadasa. *The Theravāda Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2010, pp. 19, 87–102, 145–151, 161–162.

这套体系与更早叙事层的牵连，在八十九心里的一心上显得格外清楚，值得单独一提：阿罗汉生笑心（hasituppāda-citta，“生笑心”）。八十九心大多按认识功能编排，逐格对应转向、领纳、判别、造业等心理环节；唯独这一心是异数。它不描述任何认识功能，而专为解释一桩行为而立，即阿罗汉与佛为何会微笑。义论把它归入”无因唯作心”（ahetuka-kiriya）；三种无因唯作心里，另两种都是最基础的”转向”（五门转向、意门转向），只有生笑心，落点是一个笑，一念无根而起、不牵动善恶。在一张力求以功能穷尽心识的清单上，它突兀得像是后补进去的。[193]

它之所以突兀，是因为它回答的其实是一个叙事里提出的问题，不是分析里提出的。巴利文献中有一个反复出现的程式：佛陀行路或乞食途中忽然含笑，阿难见状请问因由，佛陀便道出所见众生累世流转的因果。《法句经》注”小母猪”（Sukarapotikā）故事即属此类：佛陀乞食途中见一头小母猪而微笑，因阿难之问，说出这头猪的漫长轮回，它曾于拘留孙佛世为一只闻法的母鸡，后辗转为公主邬跋利、为梵天，如今堕为母猪，未来仍将流转不已，终于证得阿罗汉果，善恶诸业牵引之下，轮回不见尽期。这类含笑、阿难发问、宣说宿世的桥段，在早期叙事里相当成套。而它背后压着一个须要回应的疑问：一位离欲断爱的觉者，为何还会笑？笑岂非仍是情绪、仍是乐受的流露？生笑心正是对这一疑问的教理化解，把那一笑判为无因、唯作、不落善恶的一念，既保住了”含笑”这个叙事事实，又不与”离欲”相抵触。它带着明显的护教意味，要向质疑者证明，觉者的微笑并未退回贪着与情绪（此类环绕佛陀的护教叙事，另见 1.4）。

于是这里露出一道细缝，与本节开头说的起源传说恰成对照。传统称阿毗达磨是佛陀在三十三天一次性亲授的完整体系；可生笑心这样的条目，分明是后起的注释层为安顿人间早已流传的”佛陀微笑”母题而添的一格。本书不敢断言这一心”直接源出”某一次阿难的发问，找不到传统这样明说的依据；能确认的只有两点。其一，佛陀含笑观众生流转的叙事出现得极早，很可能确有其事，或至少是极早的传诵，不出于注释家的杜撰。其二，生笑心这一格，正是南传阿毗达磨承接、消化这类早期叙事乃至早期护教之辞的一处痕迹。就这道细缝可以往两端去想：往一端，它像是教团在为一个本不成问题的现象（觉者也会笑）预先筑起辩护，透出几分不必要的紧张；往另一端，它也不妨看作阿毗达磨忠实地接住了极早的传承，把散在叙事里的旧材料一并收编进体系。无论偏向哪一端，它都指着同一件事：这套看似自天而降的纯粹分析，其实与早期佛教的叙事之间，有一条不曾断绝的线。

这套层累过程里，觉音（Buddhaghosa，约公元五世纪）是最关键的一个节点。他出身印度，出家后渡海赴斯里兰卡，在大寺（Mahāvihāra）系统整理旧有的注释传统。他的《清净道论》（Visuddhimagga）以戒、定、慧三学为骨架，把散见各处的教义与修行方法整合成一部大论，成为此后南传的标准参照；他同时把僧伽罗文旧注译成巴利文、并一一作了巴利文新注，将斯里兰卡本地传承与巴利正典紧密焊接。[194] 今天讲”南传”在教义上有较强统一性，这份统一性主要由觉音建立。他对于南传的地位，类似玄奘之于汉传，只不过是注释者与系统化者，不是译经者。这个类比不完全精确，但基本方向成立：一个传统的形貌，往往不由最早的文本决定，而由某个关键的系统化时刻决定。

这个”层层累积”的落差，用体量一比就很明显。论藏七论是一座庞然大物，单是《发趣论》（Paṭṭhāna）一部，缅甸第六次结集版就有五册约两千五百页，是论藏里篇幅最巨的一部；

[193] 生笑心（hasituppāda-citta）为十八无因心中三种”无因唯作心”之一（另二为五门转向、意门转向），是阿罗汉与佛特有的、不落善恶的无根笑心，见《摄阿毗达摩义论》第一章及 Bhikkhu Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma,* 第一章相关注释；此心的专门界说属注释与纲要层，非最早七论所突出。“小母猪”故事见《法句经注》（Dhammapada-aṭṭhakathā）第 338–343 颂（Sukarapotikā-vatthu）；佛陀含笑、弟子请问、遂宣宿世因果，是巴利叙事文学中程式化的”微笑”母题：该注中”sitaṃ pātvākāsi”（现笑）十二见，问笑因之”sitakāraṇaṃ”十见。齿间放光一节则不在程式之内，全注仅此篇一见。

[194] Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.). *The Path of Purification (Visuddhimagga) by Bhadantācariya Buddhaghosa,* 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010（本书所引页码依此第四版；第三版 1991 年本的译者导论在 pp. xix–xxxi，第四版改用通篇阿拉伯页码，导论自书内第 36 页起）；觉音生平见该书译者所撰 *Introduction*。出身印度、渡海赴斯里兰卡：书内 52 页”Beyond the bare hint that **he came to Sri Lanka from India** his actual works tell nothing about his origins or background”；渡海一节见附近所述与佛陀多（Buddhadatta）同船分道之传说。译僧伽罗文旧注为巴利文：书内 58 页”Bhadantācariya Buddhaghosa **set himself to edit and render into Pali**”（僧伽罗文旧注）；并引觉音自述：“from that commentary I shall **remove the Sīhala tongue, replacing it by the graceful language** that conforms with Scripture and is purified and free from flaws”（书内 57 页）。

七论合起来更是浩瀚。而今人入门必读、几乎被当作”阿毗达磨”代名词的《摄阿毗达摩义论》，全书只有九品、约五十页。[195]



Figure 24: 南传阿毗达磨：从巨典到纲要

七论书名以 2.5 的清单为准：《法集论》《分别论》《界论》《人施设论》《论事》《双论》《发趣论》；图中书脊“因缘论”应读作《论事》。图中“单《发趣论》即逾六千页（暹罗本）”的说法有误。Nyanatiloka 所记暹罗版整部论藏为 6,297 页，《发趣论》单独为六卷 3,120 页；上文五册约 2,500 页则据 Bodhi 所述的缅甸第六次结集本。[196]

落差是双向的：一头是暹罗版整部论藏六千余页的浩瀚铺陈，一头是《摄阿毗达摩义论》约五十页的精炼纲要；前者层层分析，后者却把一切收拢成几张整齐的清单与图式。因此，今天大多数人接触的”南传阿毗达磨”，是一部中世纪的高度浓缩品；无论在体量上，还是在”整齐定死”的程度上，都和它正典里的原初形态相去甚远。而恰恰是这部小纲要，把心、心所、心路编成了最”究竟”的定式（下面第三节就看这一点）。

二、与北方不同处：无三世实有、有分、二十四缘

南传阿毗达磨同样走”析法”的路，但几处关键设定与北方的说一切有部很不一样。最要紧的一点：南传不立三世实有。它的《论事》（Kathāvatthu）里专门有一节驳斥”一切（三世）有”的主张；在时间问题上，南传只认现在，反倒离经量部更近，而与有部对立。[197]

[195] Bhikkhu Bodhi (ed.). *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Saṅgaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993. 全书篇幅与九章结构见 Introduction, pp. 1, 19–21；八十九心见 I §29, p. 73；五十二心所见 II §2, p. 82；十四作用见 III §§11–12, pp. 130–32；二十四缘见 VIII §§11–13, 17, pp. 315–20, 325–27。

[196] Nyanatiloka Mahathera, *Guide Through the Abhidhamma-Piṭaka*, 4th ed. (Kandy: Buddhist Publication Society, 1983), pp. 2, 114; Bhikkhu Bodhi (ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, Introduction, “The Seven Books.”

[197] Shwe Zan Aung and C. A. F. Rhys Davids (trans.). *Points of Controversy (Kathāvatthu)*. London: Pali Text Society, 1915（“一切有”之辩见 Sabbam-atthi-kathā；库内此本为无文字层扫描件，巴利原文另据 VRI 罗马字本 *Abhidhammapiṭaka Kathāvatthupāḷi*）。〈Sabbamatthītikathā〉为该书第一品第六章，问答体驳论逐句在文：“Sabbamatthīti? Āmantā. Sabbattha sabbamatthīti? Na hevaṃ vattabbe. Sabbamatthīti? Āmantā. Sabbadā sabbamatthīti? Na hevaṃ vattabbe…”（一切有？是。一切处一切有？不应如是说。一切时一切有？不应如是说……）；〈Vacanasodhanā〉一节并就语词辨过去、未来之”有”：“Atītaṃ nvatthīti?

把两支并列对照：

议题	南传（上座部）	北方（说一切有部）
时间（三世）	唯现在（《论事》驳”一切有”）[198]	三世实有、法体恒有
心（心王）	1 法（按所缘、界地、相应心所开作 89 种，细分 121）	1 法（心王，依六识而现）
心所	52	46
缘（条件）	24 缘（《发趣论》）	4 缘 + 6 因（另立 5 果）
认知流程	立”心路过程”（五门／意门、十七刹那）	不立此固定序列
相续与业的承载	有分心（bhavaṅga）＋心相续	无表色＋得＋三世实有

法数之别：82 法与 75 法

对照表里心所多了六个（52 vs 46），背后还有一个更大的差异：南传的”法”总数是 82（心 1、心所 52、色 28、涅槃 1），有部是 75。多出的主要在色法：有部立 11 种色法，南传立 28 种。南传把色法拆得更细，在五根五境之外，另立一大批”派生色”（upādāya-rūpa，依附于四大种而生的次级色）：色法的轻快性、柔软性、适业性，以及与身体动作和语言相关的”身表色”“语表色”，还有空界色、命根色（维持生命的细微色）等等。[199] 有部的”无表色”（avijñapti-rūpa）是色法里最饱受争议的一种（经量部取消了它）；南传不立这一项，它的替代品也不在色法这一层。无为法方面，有部立三种（虚空、择灭、非择灭），南传只立一种（涅槃）。这个数目上的简化，与南传对”无为”概念的不同处理有关，也免去了有部那种把无为也一一赋予自性的做法。有部一侧的这两个数目要注明来历：心所四十六与五位七十五法都是《俱舍论》的定本口径，《大毗婆沙论》二百卷里既无”七十五”这个法数，也未把心所总数封

Āmantā. Hañci atītaṃ nvatthi, atītaṃ atthīti micchā…”。“南传只认现在”一义，《论事》只作破而不自陈宗，正面表述见 Y. Karunadasa. *The Theravāda Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2010，书内第 31–32 页：诸法生灭”with no pre-existence (pubbanta) and post-existence (aparanta) they have their existence **only in the present** and that, too, in dependence on conditions (paccayāyattavutti) “，过去未来诸法可说者唯其”absolute non-existence (sabbena sabbaṃ natthi) “，且”Each temporal division is devoid (suñña) of the other two and distinct (vivitta) from one another”；同书第 35 页并谓”The Theravadins …reject all versions of tri-temporality”。**惟”与有部对立”一语只在时间一题上成立，不宜推及全局**：同书第 35 页紧接着说南传在另一要处受有部影响，即以 sabhāva（自性）为 dhamma 的另一说法；第 4 页又谓有部与经量部”were two of the leading schools with whom the Theravadins had much in common”；第 5 页举经量部影响之一例，即注释书以”色”（而非形）为可见境，故后出的复注改用 vaṇṇāyatana 一名。

[198]驳”一切有”一节见《論事》第一品〈Sabbamatthītikathā〉（VRI Chaṭṭha Saṅgāyana 本列为第一品第五章，Aung 與 Rhys Davids 英译 *Points of Controversy* 作 I.6；VRI 本第 282 至 283 节）。辩法是把”有”字逐项收紧：问者答”一切有”，随即被问”一切处有？一切时有？一切种一切有？“，一一”Na hevaṃ vattabbe”（不应如是说）。第二节〈Kālasaṃsandanā〉直取三世：“Atītaṃ atthīti? Āmantā. Nanu atītaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ atthaṅgataṃ abbhatthaṅgatanti? Āmantā. Hañci atītaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ atthaṅgataṃ abbhatthaṅgataṃ, no ca vata re vattabbe –’ atītaṃ atthī’ti.”（过去既已灭、已去、已变异、已没，就不该说过去有。）未来一项同法：既”ajātaṃ abhūtaṃ asañjātaṃ anibbattaṃ”，就不该说未来有。反过来，唯有现在被许为”paccuppannaṃ aniruddhaṃ avigataṃ avipariṇataṃ”。**须记明**：《論事》本身只驳，不自立宗；“唯现在”是从它所驳与所许两面反推出来的立场，南传论书正面的时间说另见义注一系。

[199]Y. Karunadasa. *The Theravāda Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2010, pp. 19, 87–102, 145–151, 161–162.

定，色、心、心所、心不相应行、无为这五类的项目散在全书，收拢成一张表是世亲的工作。[200]

有部立无表色，为的是回答一件事：受了戒的人睡着的时候，戒体在哪里。它的答案是立一个法，一种不显现于外的色，受戒时生起，此后相续，直到舍戒或命终。南传没有一个承担戒体的实体，戒的持续由离心所在每一次遇缘时的现起，以及由此留下的缘的关系来承担，落点在心所与二十四缘这两处。[201] 二十八色比十一色多出来的那些，是南传把色法拆得更细的结果，与无表色所办的事无关。有部宁可多立一个实体来承担持续，南传宁可让持续由缘去承担，这一处取舍在下面讲二十四缘时还要见到。

二十四缘的哲学取向

表中”24 缘”与有部”4 缘＋ 6 因”的数目差异，背后不只是分类粒度，还有不同的哲学取向。有部的六因四缘强调**因果的类型学**，着重回答”哪种因产生哪种果”，因果关系被分门别类、清楚标定。南传《发趣论》的二十四缘更像是对”任意两法之间一切可能的条件关系”的穷举；它问的是”这两个法之间可以存在何种条件性”，不以”因造果”的单向箭头为中心。二十四缘里有有部四缘里找不到的类别，比如：亲依缘（upanissaya-paccaya，某法对修行的强力推动，如已成习惯的禅定对新禅定的资助）、重复缘（āsevana-paccaya，速行心的反复运作使后续同类心更强）。这些条件关系，有部没有单立。[202] 不立”得”“无表色”这类专门的持业实体，却在”缘”这一层走得极细；这是南传的一个典型取舍：不靠增设实体来解释延续性，靠细化条件关系来替代。

最后一行点出南传解决”无我却相续”（1.5 那道头号难题）的办法：有分心（bhavaṅga，“有”之分、生命的潜流）。当没有活跃的认识活动时（如熟睡、心路过程的间隙），心识并未断绝，它以”有分”的形态延续；它承接前世业的异熟、维系一期生命的连续，也是每段认识活动起落的背景。[203] 就功能而言，有分心与经量部的”种子”、瑜伽行的”阿赖耶识”属于同一类解法，都是为那道难题安置的一个潜流式的承载者；只是南传把它安在”心相续”自身，没有另立一个仓库。

这里要补一句辨析，免得走得太远。确有学者把有分心与瑜伽行的阿赖耶识径直对等起来。就功能与成因看，二者也确实不无相似；它们都是被”无我却相续”这道难题引出的潜流式底层心识，承载着相续与业果，成因相通。但本书要划清一道界：有分心仍是对相续的**现象学处理**，是一道流过的基准意识，并未被本体化成一个独立的、储藏种子的仓库式实体。在”本体化的程度”上，它与补特伽罗、阿赖耶识并不在同一台阶，不能在义理上径直划等号。这也正与本章下文”南传系于实修、较少本体化”相印证。

这道界可以划得更细，本书下部第十四篇第六章列出三条。其一，有分心不增加清单上的项目：阿赖耶识是第八识，立它等于在原有六识之外再添一层；有分心不添任何一法，它是十九种果报心之一，早已排在八十九心的表上，有分只是它承担的一个作用。其二，有分心不接收：阿赖耶识受一切现行的熏习，种子存于其中；有分心的所缘在结生那一刹那就定死，取自前一世临终心路所现的业、业相或趣相，此后一世不改，这一世发生的任何事它没有记录，也没有位置可以记录。其三，有分心不被要求解释业果：阿赖耶识既是相续的载体又是业力的储所，两个职务合在一身；有分心只做第一件，业果交给异刹那业缘。[204]

---

[200]有部一侧的心所四十六与五位七十五法（色十一、心一、心所四十六、心不相应行十四、无为三），依《阿毘達磨俱舍論》（T1558）界品第一与根品第二的五品之说。《阿毘達磨大毘婆沙論》（T1545）二百卷通检”七十五法”零处，作为分类名目的”五位”亦未见，婆沙讲法仍用蕴处界的旧框架，五类的项目散见全书而总数未封。此二事详见本书下部第十五篇第二章、第十六篇第六章。

[201]南传于无表色一项的处置，见本书下部第十四篇第三章与第七章：有部立无表色以承担戒体，南传不立这一法，戒的持续由离心所在每一次遇缘时的现起、以及由此留下的缘的关系来承担，即落在心所与缘两处，不在色法。二十四缘见《摄阿毗达摩义论》第八品《摄缘分别品》（Paccayasaṅgahavibhāga）。有部色法十一（五根、五境、无表色）依《俱舍论》分别界品第一。南传二十八色的细分与无表色所办的事无关，两处的差额不可互相抵充。

[202]Bhikkhu Bodhi (ed.). *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Saṅgaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993. 全书篇幅与九章结构见 Introduction, pp. 1, 19–21；八十九心见 I §29, p. 73；五十二心所见 II §2, p. 82；十四作用见 III §§11–12, pp. 130–32；二十四缘见 VIII §§11–13, 17, pp. 315–20, 325–27。

[203]Rupert Gethin. “Bhavaṅga and Rebirth According to the Abhidhamma.” In *The Buddhist Forum* III, ed. T. Skorupski and U. Pagel. London: SOAS, 1994.

[204]有分心与阿赖耶识的三条界线，见本书下部第十四篇第六章。其一，不增加清单上的项目：有分是十九种果

三、心路过程：把认识定格成十七刹那

南传最具标志性、也最该拿来做文章的，是”心路过程”（citta-vīthi）。它把每一次完整的认识，拆成一串固定顺序的心刹那。以五门（前五识）认识一个鲜明对象为例，标准的图式是十七个刹那：



Figure 25: 南传阿毗达磨的心路过程

意门（纯意识）的认识另有一套较短的心路。这套分析细致得惊人：它能讲清一刹那的”看见”里，注意、领纳、判别、造业（速行才是善恶业所在）、余势各自落在哪一格。

要先纠正一句：把心路说成”恰好十七刹那”，其实是把它讲简单了。这门学问远比一个数字精细。对象是可喜还是不可喜、鲜明（“大”）还是微弱（“小”乃至”极小”），心路的长短与构成都随之不同（极弱的对象甚至激不起速行，只让有分振动几下便过去）；五门与意门各有其式；入定有安止心路，圣者的见道、证果另有道心路、果心路。它其实是一整套随情况分门别类的精密图谱，绝非一根呆板的十七格格子。

但这恰恰把问题推得更深。本书立场：对心识流程作现象学式的细看，是早期教法那条”现象之流”的正当延伸，本身没有问题；问题在于把这流程定格，把本来灵活、因缘而异的认识活动，编成一张巨细无遗、处处固定的工程图，仿佛心识真就照此逐格运行。描述越分越细、越列越全，活的流转就越容易被当成固定结构来理解。这正是 2.5 所谓的”过于究竟”，也与 3.2 批评有部”把功能一律实体化”同类，只不过有部定格的是”法”，南传定格的是”流程”。

一个旁证，能说明这些图式带有人为构造的痕迹，并不是对实在的照抄：回看上一节的对照表，同样讲心所、讲缘，南北两支数出来的数目差得很远（心所该是四十六还是五十二，缘该是四加六还是二十四）。倘若这些真是对”究竟实在”的如实清点，两支不该差这么多。分歧本身，就泄露了它们各是一套抉择与约定。

这份差额里要减掉一项。心的那一格不入差额：南传的心是一个究竟法，八十九这个数目是同一个法按所缘、界地、相应心所交乘出来的规格数，两支在这一格其实都只立一法。[205] 上一

报心在担任某一作用时的名字，作用是位置，不是新的存在者。其二，不接收：所缘于结生那一刹那取自前一世临终心路所现的业、业相或趣相，此后一世不改，不受熏习。其三，不被要求解释业果：业果由异刹那业缘（nānākkhaṇika-kamma-paccaya）解释，见《摄阿毗达摩义论》第八品《摄缘分别品》。三条合看，有分心没有被做成仓库：它是一串同类的心相继生灭而取同一所缘，并非一个持续之物。

[205]心之为一个究竟法，八十九与一百二十一是同一法按所缘、界地、相应心所交乘所得的规格数，见《摄阿毗

节自陈的 82 法可以自校：心 1、心所 52、色 28、涅槃 1，若心真作 89，这个总数凑不出来。旁证的力道要照心所与缘两项重算。

四、它的实修底色，与同样的隐忧

不过，对南传阿毗达磨要给一句公道话，它和纯粹经院化的体系有个重要区别：它始终与禅修相连。这套心、心所、心路的分析，不是单纯的目录编排。它是内观（vipassanā）的作业图，修行者要在当下的经验里，亲自照见诸法刹那生灭、无常、无我，把”我在看、我在想”还原成一连串无主的、刹那的心法。本书认为，正因为南传把阿毗达磨牢牢系在实修上，2.5 担心的那种”手段（分析）盖过目的（解脱）“的滑坡，在这里被限制了不少：分析是为了照见，不是为了清点世界。它与早期那条实践性、现象学核心仍然保持着联系。

隐忧则与北方同款。它的”法”虽不像有部那样三世恒存，却仍被赋予各自的”自性”（sabhāva）作为定义性特征；这个界定语出自正典《无碍解道》，觉音的注释把它推广成通行体例，到六世纪的注释家摩诃男手上被拆读作 sat-bhāva，即存在，自性于是有了一层关于存在方式的读法，这一步在觉音身后约一个世纪。自性这一层，加上心路过程的定格[206][207]、南北数目的彼此冲突，把这套清单当成世界的底牌，仍是危险的。本书的总判与 2.5 一致：南传阿毗达磨在”描述心的现象学”这一层相当出色，且因系于实修而少走偏。至于隐忧的落点，下部第十四篇第七章重查之后改过一次，此处照改：本体化确实发生，可是它不发生在任何一条被宣布的教义里，它发生在编目手续与格式压力之中；定格则是分析路线本身的边界，各家同担，不为这一系独有。前半维持，后半改过。

南传阿毗达磨作为活着的传统，后面到第九篇讲南传时还会再遇到。下一章先收束部派这一系里最特别的一支犊子部：当别家都在”无我之下另设承载者”时，它干脆逼近常我的边界，立起一个”补特伽罗”。

达摩义论》第一品；八十二法之数即心一、心所五十二、色二十八、涅槃一相加。参 Bhikkhu Bodhi (ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, ch. 1；并见本书下部第十四篇第一章、第十五篇第二章。

[206] Noa Ronkin. *Early Buddhist Metaphysics: The Making of a Philosophical Tradition*. London: RoutledgeCurzon, 2005, pp. 86–122, esp. pp. 93–95, 114–120.

[207] Noa Ronkin. “The Rise of the Concept of Own-Nature (Sabhāva) in the Paṭisambhidāmagga.” Oxford Centre for Buddhist Studies, 2003（文末署 Wolfson College, Oxford, July 2003）；同一段分析亦见其成书本 *Early Buddhist Metaphysics*. London: RoutledgeCurzon, 2005，书内第 94 页。年代、作者与注疏归属三事依此：摩诃男（Mahānāma）六世纪所作《正法显明》（Saddhammappakāsinī）即《无碍解道》义注，单篇作” Mahānāma’s Commentary, the Saddhammappakāsinī, (6th century CE) “。**该文自身的说法与本节的用法有三处出入，须照实记**：其一，” 首次” 一层她留有余地，作” It contains one of the rare canonical occurrences of this term in Pali literature; indeed it may be the earliest one”。其二，拆法确有，原文作” The commentator begins by analysing sabhāva as sva+bhāva，‘own-nature’，but eventually divides the compound into sat+bhāva，‘real essence’ “（用加号，非连字符；她译作” real essence” 即实有的本质，不译作” 存在”）。其三，她并未说存在论读法就此” 定型”，反说” Mahānāma oscillates between an epistemological and ontological interpretations of sabhāva as essence”，且他随后以 athavā 领起的另一解（“empty through having emptiness as its individual essence”）她评为更近《无碍解道》本旨；文末结论亦作” the Paṭisambhidāmagga demonstrates that this state of affairs is not attributable to the beginning of the Abhidhamma”。本书下部第十四篇第一章已详引。

第五章　犊子部与补特伽罗问题

前面几章里，每一家都在替”无我却相续”那道难题（1.5）安置一个承载者：有部用得、无表色、三世实有，经量部用种子，南传用有分心。这一章的犊子部给出的答案最直接：承载者就是一个”人”（补特伽罗，pudgala）。也正因为这一步太靠近被禁的”我”，它成了部派时代被骂得最凶的一家；可吊诡的是，它又是印度本土最兴盛的几家之一。

一、犊子部与正量部：被骂的”异端”，却是大宗

犊子部（Vātsīputrīya）出自上座一系，因其师承得名，下又分出法上、贤胄、正量、密林山等支，其中正量部（Saṃmitīya）后来发展成规模庞大的一派。3.2 说过，玄奘西行所见，正量部的寺院僧众数目相当可观。这说明：后世经南传、有部一系的论战留下的”补特伽罗是异端”印象，并不等于它当时的实际声势。[208]

它的著作大多散失，我们对它的了解，又是隔着批评者拼出来的：南传《论事》开篇最长的一场辩论，就是驳补特伽罗[209]；世亲《俱舍论》末尾专设”破我品”（破补特伽罗与我），是这场论战最有名的一篇。[210] [211] 另有少数正量部系的论书（如《三弥底部论》）残存。

二、补特伽罗：非即蕴、非离蕴的”人”

犊子部的主张可以一句话概括：确有一个”补特伽罗”（人），但它与五蕴的关系是”不可说”（avaktavya）的，即非即蕴，非离蕴。

---

[208] Leonard C. D. C. Priestley. *Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self*. Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1999, pp. 21–22, 165–183, 208–225。规模一项见该书书内第 31 页：“The Sāṃmitīyas became the largest of the non-Mahāyāna schools. When the great Chinese monk Xuánzàng travelled through India in the seventh century CE, he found 66,000 monks of the Sāṃmitīya in over a thousand monasteries, distributed throughout the Indus and Ganges basins and in the land between, but concentrated especially in the west; this represented about half of the monks in the Early Schools and (since there were roughly as many monks in the Early Schools taken together as in the Mahāyāna) a quarter of the total population of Buddhist monks in India”，其数据归于 Lamotte, 1958: 599–601。同页并记犊子部与正量部的鸠鸠罗一支活到十世纪，与印度佛教相始终。（该书此页把玄奘的汉字名误植作”玄藏”。）正文改”主流的大宗”为”最大的部派之一”，即依此条收窄：Priestley 所比的是非大乘诸部之间，不是与大乘相比。

[209] Shwe Zan Aung and C. A. F. Rhys Davids (trans.). *Points of Controversy (Kathāvatthu)*. London: Pali Text Society, 1915；巴利校订本参 Arnold C. Taylor (ed.), *Kathāvatthu*. London: Pali Text Society, 1894–1897, combined reprint 1979，开篇 Puggala-kathā 见 pp. 1–68。

[210] Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣya*，第九品《破我品》（Pudgala-pratiṣedha）。Trans. Louis de La Vallée Poussin；Eng. trans. Leo M. Pruden, Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990。汉译《阿毗达磨俱舍论·破执我品》见卷二十九、三十（T29, no. 1558）。世亲逼犊子部作实假二择的一段，汉译作：“然犢子部執有補特伽羅，其體與蘊不一不異。此應思擇，為實為假。實有假有相別云何？別有事物是實有相，如色聲等。但有聚集是假有相，如乳酪等。許實許假各有何失？體若是實應與蘊異，有別性故，如別別蘊。又有實體必應有因，或應是無為，便同外道見。又應無用，徒執實有。體若是假，便同我說。”　二难的要害正在这里：说实有，则补特伽罗成了离蕴别立之物，要么另有生因、要么是无为，而且于事无补；说假有，则与世亲自己的立场无异。本书所谓”功能上真实而本体上无独立实体”不融贯，指的就是这一逼问；世亲并未直接讨论现代意义的涌现概念，此处是本书的转述。又，重担经一段见卷三十：“然恐謂此補特伽羅是不可說常住實有，故此經後佛自釋言：但隨世俗，說此具壽有如是名。”

[211] Leonard C. D. C. Priestley. *Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self*. Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1999, pp. 21–22, 165–183, 208–225。规模一项见该书书内第 31 页：“The Sāṃmitīyas became the largest of the non-Mahāyāna schools. When the great Chinese monk Xuánzàng travelled through India in the seventh century CE, he found 66,000 monks of the Sāṃmitīya in over a thousand monasteries, distributed throughout the Indus and Ganges basins and in the land between, but concentrated especially in the west; this represented about half of the monks in the Early Schools and (since there were roughly as many monks in the Early Schools taken together as in the Mahāyāna) a quarter of the total population of Buddhist monks in India”，其数据归于 Lamotte, 1958: 599–601。同页并记犊子部与正量部的鸠鸠罗一支活到十世纪，与印度佛教相始终。（该书此页把玄奘的汉字名误植作”玄藏”。）正文改”主流的大宗”为”最大的部派之一”，即依此条收窄：Priestley 所比的是非大乘诸部之间，不是与大乘相比。

“非即蕴”：它不等于五蕴。若它等于五蕴，五蕴刹那生灭、一期身坏即散，那”谁在轮回、谁在记忆”就又没了着落。“非离蕴”：它也不是离开五蕴别有的一个东西。若它是五蕴之外独立常住的实体，那就成了婆罗门的”我”（ātman），犯了无我的大忌。它既不即、也不离，只能”依五蕴而施设”，却又是个真实的承担者。犊子部爱用火与薪的比方：火不等于薪，离了薪也无火可说；火与薪非一非异，补特伽罗与五蕴也如此。[212]

它要解决的，正是别家含糊带过的那串问题：谁在六道里轮回？谁记得起前事？谁造业又谁受报？谁最后证入涅槃？犊子部说：是补特伽罗。

更要紧的是”不可说”这一手的用意：拒绝回答”它与蕴是一还是异”，恰恰是为了从两端之间穿过去。说”异”就落入常住灵魂，说”即”（或干脆说”无”）就落入断灭、无人承担。



Figure 26: 补特伽罗：非即蕴，非离蕴

正面论证：为什么需要补特伽罗

犊子部不只是说”需要一个承担者所以立补特伽罗”，它还提供了几条正面论证。

其一，**记忆的归属**：当我回忆昨天做的事，我认的是”我昨天做的”；昨天的法流与今天的法流之间有一条识别线。但任何昨天的法今天已全然灭去，不可能有一个当下的法去”认识”已灭之法；能把两天的事件当成”同一个人的经历”的，只能是一个跨时的补特伽罗。其二，**业的归属**：造业者与受果者在时间上可以相隔数世，若相续只是一串无主的刹那法，就说不清这个果”应由谁承受”；只有补特伽罗才能作为跨世的责任承担者。其三，**证悟的主体**：说”某五蕴配置证了阿罗汉果”与说”某人证了阿罗汉果”之间，有一个语义落差，那落差正是补特伽罗填住的位置。

[212]Leonard C. D. C. Priestley. *Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self*. Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1999, pp. 21–22, 165–183, 208–225。规模一项见该书书内第 31 页：“The Sāṃmitīyas became the largest of the non-Mahāyāna schools. When the great Chinese monk Xuánzàng travelled through India in the seventh century CE, he found 66,000 monks of the Sāṃmitīya in over a thousand monasteries, distributed throughout the Indus and Ganges basins and in the land between, but concentrated especially in the west; this represented about half of the monks in the Early Schools and (since there were roughly as many monks in the Early Schools taken together as in the Mahāyāna) a quarter of the total population of Buddhist monks in India”，其数据归于 Lamotte, 1958: 599–601。同页并记犊子部与正量部的鸠鸠罗一支活到十世纪，与印度佛教相始终。（该书此页把玄奘的汉字名误植作”玄藏”。）正文改”主流的大宗”为”最大的部派之一”，即依此条收窄：Priestley 所比的是非大乘诸部之间，不是与大乘相比。

在经典依据上，犊子部能找到若干靠山。《负重经》（Bhārahāra Sutta, SN 22.22）里佛陀说：“重担是什么？是五取蕴。谁是担负者？是一个人（puggala）。”顺着字面，“那个人”就是补特伽罗。此外，早期经典里有若干处以”自”（attā）正面立说，如”自是自之洲，自是自之救”。这些用法不大容易纯粹化约为”方便说”。普里斯特利认为，它们可以支持补特伽罗论者的读法；至于犊子部本身是否逐条援用过这些经，现存材料未见明文。[213]

犊子部甚至可以反过来说：佛陀当年被问”到底有没有我”时，两边都不答（1.5 婆蹉那一幕）；我们这个”不可说”的补特伽罗，才是真正守住了佛陀那份中道的沉默。比起那些干脆断言”无我”的部派，我们更忠实。

用现代的眼光看，犊子部其实触到了一条有理论价值的思路。“非即蕴、非离蕴”指一个依五蕴的结构而成立、却不能还原为五蕴、也不外在于五蕴的东西；在今天，它有个名字：涌现（emergence），或随附（supervenience）。补特伽罗之为真实，凭的是五蕴的结构，不靠五蕴之外另有一份实体；现代研究者有把它读作一种反还原论、近乎涌现论的立场的，也有不以为然的。[214] 难处在于，犊子部手里并没有”涌现” “随附”这套概念工具，它能说出的只有一句”不可说”。于是这套本可深挖的直觉，停在了一个语焉不详的姿态上：不只是其他各家不认可，犊子部自己似乎也未曾将这套思路想通。后世它又分出法上、贤胄、正量、密林山几支，各执一词，也在某种程度上显示出这套核心主张的内在张力。本书认为：补特伽罗抓住了一个重要问题，即人是否可以作为一种不可还原的统一而成立；但在当时的概念条件下，它既难以说清，在论辩中也难以守住。

三、众矢之的：它是不是偷藏了一个”我”

其他各家自然不认可。世亲《俱舍论》第九品《破我品》是这场论战最完整的文本，其核心论证结构大致如下。

世亲先逼问：补特伽罗在何义上”实有”？犊子部只有两条路可走：（甲）像诸法一样以自性为依、胜义实有（dravya-sat）；（乙）只是依赖其他事物的施设假有（prajñapti-sat）。若走（甲），则它应能被单独指认；但你自己说它”不可说”，无法界定与五蕴的关系，一个连”是什么”都说不清的东西，有何依据称作”实有”？若走（乙），则它只是概念性存在，无法承担你要求的”真实承担业报”这种功能。两条路都封死，“不可说”只是在（甲）（乙）之间的空档里塞了一个遁词。[215]

---

[213]Leonard C. D. C. Priestley. *Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self*. Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1999, pp. 21–22, 165–183, 208–225。规模一项见该书书内第 31 页：“The Sāṃmitīyas became the largest of the non-Mahāyāna schools. When the great Chinese monk Xuánzàng travelled through India in the seventh century CE, he found 66,000 monks of the Sāṃmitīya in over a thousand monasteries, distributed throughout the Indus and Ganges basins and in the land between, but concentrated especially in the west; this represented about half of the monks in the Early Schools and (since there were roughly as many monks in the Early Schools taken together as in the Mahāyāna) a quarter of the total population of Buddhist monks in India”，其数据归于 Lamotte, 1958: 599–601。同页并记犊子部与正量部的鸠鸠罗一支活到十世纪，与印度佛教相始终。（该书此页把玄奘的汉字名误植作”玄藏”。）正文改”主流的大宗”为”最大的部派之一”，即依此条收窄：Priestley 所比的是非大乘诸部之间，不是与大乘相比。

[214]补特伽罗的”反还原论／涌现论”读法，见 Leonard Priestley, “Pudgalavāda Buddhist Philosophy,” *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 其条列补特伽罗之解诸问, 首问即”Was it simply the five aggregates taken together as a totality but which was not reducible to its parts? “。不以为然者见 James Duerlinger. *Indian Buddhist Theories of Persons: Vasubandhu’s Refutation of the Theory of a Self*. London: RoutledgeCurzon, 2003（書頁= PDF−13），书内第 70 页注一〇〇把”a person is ‘the structural unity’ of the aggregates and that a person is a whole of parts that is not reducible in existence to his parts”记为”views put forward by some scholars”, 并谓此类看法”seem to rest on the assumption that persons cannot exist apart from the collection of their aggregates”，其前注且言诸派论书于对手之说多所失真；世亲破我一侧即以此书为主。

[215]Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣya*，第九品《破我品》（Pudgala-pratiṣedha）。Trans. Louis de La Vallée Poussin；Eng. trans. Leo M. Pruden, Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990。汉译《阿毗达磨俱舍论·破执我品》见卷二十九、三十（T29, no. 1558）。世亲逼犊子部作实假二择的一段，汉译作：“然犢子部執有補特伽羅，其體與蘊不一不異。此應思擇，為實為假。實有假有相別云何？別有事物是實有相，如色聲等。但有聚集是假有相，如乳酪等。許實許假各有何失？體若是實應與蘊異，有別性故，如別別蘊。又有實體必應有因，

犊子部的回应，从现存文献看，核心是主张存在”第三类”：不是一切事物都必须落入胜义或施设之一。补特伽罗依五蕴而成立，既非五蕴之外独立成立（故非胜义），也不是可以任意取消的纯粹概念（因为它承载真实的记忆和业报功能），是一种功能上真实、本体上无独立实体的第三类存在。世亲对此的反驳是：你所说的”功能上真实”，诸法的恰当配置就能解释，何须多立一物？

这场辩论双方都没有彻底说服对方，原因在于它触碰的是一个更深的问题：**“功能上真实而本体上无独立实体”，究竟是不是一个融贯的立场？** 犊子部说是，世亲说否（功能不过是诸法的效果，不构成新的实体）。[216]这个分歧，在今天”涌现”概念仍在争论的语境里依然未决。犊子部的直觉在哲学上并不平庸，只是在当时的概念工具下无法说清楚。于是补特伽罗成了部派论战里长盛不衰的箭靶；不只因为它”像我”，也因为它触到了别人都在回避、却同样未解决的那个问题。

不过，这里需要补充一点：若单把犊子部视为异端来批驳，并不公道。回看前几章：有部立得、无表色、三世实有，经量部立种子，南传立有分心，后来瑜伽行还要立阿赖耶识。大家其实都在为同一道难题安置某种承载者，区别只在于，别家给承载者起的名字不那么像”我”（一种功能、一粒种子、一道潜流），犊子部则直接把它称为”人”。

部派／系	给”相续”安的承载者
说一切有部	得、无表色、三世恒有的法体
经量部	心相续中的种子
南传上座部	有分心（bhavaṅga）
瑜伽行派	阿赖耶识（见第六篇）
犊子部与正量部	补特伽罗（“人”）

所以本书立场：补特伽罗不是某一家独有的离经叛道。它更像是 3.1 那个判断的直接样本：无我之下，部派思想仍不断为相续寻找承担者。犊子部走到了常我的边界线上，并把这一步明说出来；其他部派虽然没有使用”人”或”我”这类名称，却也在处理同一项理论需求。

四、同一个逻辑，两个相反的结论

值得点出的是，犊子部”非即蕴、非离蕴”这个逻辑形式，几百年后龙树会原样拿去用；中观论证”我”与五蕴非一非异、“火”与”薪”非一非异。但两家由它得出的结论正相反：犊子部用它来**安立**一个不可说而真实的人，龙树用它来**否定**任何自性、证成空（第五篇）。同一个”非一非异”的论式，在犊子部手里用以立，在龙树手里用以破。一立一破，这对照很能说明部派与大乘的分野。

或應是無為，便同外道見。又應無用，徒執實有。體若是假，便同我說。”　二难的要害正在这里：说实有，则补特伽罗成了离蕴别立之物，要么另有生因、要么是无为，而且于事无补；说假有，则与世亲自己的立场无异。本书所谓”功能上真实而本体上无独立实体”不融贯，指的就是这一逼问；世亲并未直接讨论现代意义的涌现概念，此处是本书的转述。又，重担经一段见卷三十：“然恐謂此補特伽羅是不可說常住實有，故此經後佛自釋言：但隨世俗，說此具壽有如是名。”

[216]Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣya*, 第九品《破我品》(Pudgala-pratiṣedha)。Trans. Louis de La Vallée Poussin; Eng. trans. Leo M. Pruden, Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990。汉译《阿毗达磨俱舍论·破执我品》见卷二十九、三十（T29, no. 1558）。世亲逼犊子部作实假二择的一段，汉译作：“然犢子部執有補特伽羅，其體與蘊不一不異。此應思擇，為實為假。實有假有相別云何？別有事物是實有相，如色聲等。但有聚集是假有相，如乳酪等。許實許假各有何失？體若是實應與蘊異，有別性故，如別別蘊。又有實體必應有因，或應是無為，便同外道見。又應無用，徒執實有。體若是假，便同我說。”　二难的要害正在这里：说实有，则补特伽罗成了离蕴别立之物，要么另有生因、要么是无为，而且于事无补；说假有，则与世亲自己的立场无异。本书所谓”功能上真实而本体上无独立实体”不融贯，指的就是这一逼问；世亲并未直接讨论现代意义的涌现概念，此处是本书的转述。又，重担经一段见卷三十：“然恐謂此補特伽羅是不可說常住實有，故此經後佛自釋言：但隨世俗，說此具壽有如是名。”

用现代哲学作个义理对照（仅助理解，非历史影响）：那些把人化约为五蕴之流、否认蕴外别有承担者的部派，立场近于帕菲特（Parfit）所说的”还原论”；人格同一性不是一个额外的”进一步的事实”，只是诸身心事件的相续。[217] 犊子部偏偏主张有这么一个”进一步的事实”：补特伽罗，一个不能化约为五蕴、却又真实的人。按这个对照，多数佛教部派站在帕菲特这边，犊子部恰是帕菲特要反驳的那种”进一步的事实”论者。

五、它触及了一个真问题

犊子部与正量部随印度佛教的衰亡而湮没，今天没有活的传承。但它引出的那个问题没有随之消失：若彻底无我、相续无主，记忆的连贯、业报的归属、人格的统一，到底靠什么成立？别家用各式承载者绕开了正面回答，犊子部则把”必须有个承担者”这件事明确说出，代价是走到了常我的边上。

要松开这个问题，与其在”承载者”上继续做加法，不如退回更前的一步，去问”承载者非得是个实有之物吗”这个预设本身。历史上，这一步由龙树的中观以”空”接了过去（第五篇）：它否认任何自性，“承载者须是实有”的前提也随之落空。但本书要在这里留一个保留意见：中观是这条路在历史上实际走出的形态，却未必是无我唯一的、或最好的归宿。

依本书之见，更理想的方案，本是回到一种沉默的、现象学式的立场，回到佛陀的本怀：既不为相续添置承载者，也不把”无自性”再立成一套必须论证、必须捍卫的学说，而止于如实的观照与不抓取（1.5）。无我作为洞见，本不需要再发展出一座新的哲学体系。然而，正如下一章”外部对手与压力”所显示、后面还会一再见到的：那种沉默的姿态在当时的论辩场里几乎无处容身；面对不断提出实有主张的对手，不开口、不立说，便难以维持自身立场。于是无我被一次次纳入体系化表达：先是部派的承载者，后是中观的空。就此而言，中观是历史条件下形成的结果，不是无我本身非走不可的那条路。下一章先收束部派这一系：把时间、因果、心所几场核心论争汇整，对整套阿毗达磨工程作一总结性检视。

[217] Derek Parfit. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984（本书所据为 1987 年再次校订之重印本，含 1985、1987 两次校订说明；人格同一性的还原论与”进一步的事实”之辨，Further Fact View 之名见书内第 210 页）。

第六章　核心论争：时间、因果、心与心所

第三篇到这里收尾。前面几章一家一家看下来，部派阿毗达磨的争论其实围绕几条固定的轴线展开。这一章先把这几条轴线汇整，再交代一件前面没正面讲的事：这些内部论争不曾孤立进行，外部还有一批强劲的对手在同时角力；最后对整套阿毗达磨工程作一总结性检视。

一、三场核心论争

把前几章的立场列到一张表上，部派分歧的骨架就清楚了：它们主要在时间、因果与相续、心与认知这三条轴上分手。

论争轴	说一切有部	经量部	南传上座部	犊子部
时间（三世）	三世实有、法体恒有	唯现在实有	唯现在（《论事》驳”一切有”）	随有部一系
业与相续的承载	无表色＋得＋三世法体	心相续中的种子	有分心	补特伽罗
因果（缘的体系）	六因、四缘	现在因果相续	二十四缘	—
心与认知	心所 46；不立固定心路	表象论（缘”行相”）	心所 52；十七刹那心路	—

表里没有大众部一系，需要说明。大众部总体上并未像说一切有部或南传那样，把阿毗达磨经院化到同等程度；它的精力更多投入对佛陀的升格（超越世间的佛身观）和对阿罗汉地位的重新界定，没有构建完整的法相体系。其留存论书（如《大事》Mahāvastu）主要是史传性质。它的回应方向直接通往第四篇的大乘，不在本章的三条轴线上展开。

这张表已经把三场论争点齐：**时间**上是三世实有与唯现在之争（第一、三、四章）；**因果与相续**上是各式承载者之争，包括无表色、得、种子、有分心、补特伽罗，各为”无我却相续”安一个担子（第二至五章）；**心与认知**上是心所数目、相应关系与心路有无之争（第二、四章）。本章不再逐条重述，只把它们当作同一套问题的不同切面来收束。

二、外部的对手与压力

阿毗达磨这套越做越细密的体系，不是在封闭的内部孤立发展的。部派鼎盛、到大乘初起的那几个世纪，正是印度各家哲学纷纷成形、互相攻伐的时代。佛教身边站着一圈强劲的对手：

对手	核心主张	给佛教的压力
正理—胜论（Nyāya–Vaiśeṣika）	范畴实在论（实、德、业……）＋极微（原子）＋常住的我	逼佛教应对原子论与范畴实在论，并正面辩护无我
数论（Sāṃkhya）	神我（puruṣa）与自性（prakṛti）二元，二十五谛	以一个常住的”神我”相挑战，逼无我论越说越精
弥曼差（Mīmāṃsā）	吠陀天启、声音常住、祭祀至上	死守吠陀权威，正面压制佛教的反吠陀立场

对手	核心主张	给佛教的压力
耆那教	灵魂（jīva）实有、业为物质、多面论	同源沙门的老对手，在业论与灵魂论上竞争
吠檀多（Vedānta）	梵我一如	系统化较晚，主要压力落在大乘及更后

那个时代还有一项制度叫”论义”（vāda）：公开辩论，常在王廷举行，输赢关系到供养、声望乃至改宗。[218] 要在这种论辩场合中立足，光有体证不够，必须有能驳能立的严密学说、过硬的论证与一套经得起追问的存在论。这逼着各家，包括佛教，把思想锻造成可辩论的系统。

这里要点出一个常被忽略的因果。本书认为：阿毗达磨的”本体化”，不只来自 3.1 说的那种向内寻找本体的倾向，也来自这外部的竞争压力。当对手个个端出实有的东西（胜论的极微与范畴、数论常住的神我、婆罗门的梵我、耆那实有的灵魂），佛教若只守着”一切不过是无主的现象之流”那条素朴的、近乎现象学的描述，在论义场上是吃亏的：太单薄，接不住对手层层逼问”那到底是什么在存在、在轮回、在认识”。要接得住，就得也端出一套结实的存在清单。于是有部的极微说、与胜论原子论在相似的论辩环境中成形[219]；法体、自性、诸缘、心所一长串，愈趋实体化。

一个具体例子可以说明这种竞争如何塑造了有部的形态。胜论以六种范畴穷尽存在：实（dravya）、德（guṇa）、业（karman）、同（sāmānya）、异（viśeṣa）、和合（samavāya）。有部那份五位编目（“五位七十五法”这个名号的来历见 3.1 注），结构上与之高度对称：同样对”一切存在类型”作穷尽编目，同样区分实体性的法与属性性的心所，也同样要解释诸法如何”在一起”起作用。不同的是：胜论用”和合”（samavāya）解释性质内在于实体；有部拒绝这种特殊关系，改以”相应因”（samprayukta-hetu）说明心王与心所何以同刹那俱起。两套清单不曾互抄，却因为回应同一批哲学问题而高度对称。这一条对称有个年代的分寸要守：对称成立在编目的作法上，不在那个总数上，因为”五位七十五法”这个名号与七十五这个数目都出于后世论疏，两部原典未出。由此看，外部的实在论环境鼓励各家把世界讲成一套可辩护的存在清单，也使佛教的若干论书越来越接近实有化表达。

因明与量论：论辩压力的智识副产品

这场竞争还直接推动了因明（hetuvidyā，论理学）与量论（pramāṇa-vāda，认识来源论）的发展。论义要赢，先得懂规则：什么算有效的论证（宗—因—喻，即命题—依据—例证），什么算真实的认识（现量、比量）。陈那（Dignāga，约公元五至六世纪）是佛教因明与量论的奠基人：他的《集量论》（Pramāṇasamuccaya）批判胜论、数论的实在论前提，建立了一套严格的佛教知识论；有效的认识来源只有两种，现量（pratyakṣa，直接感知）与比量（anumāna，推理），婆罗门的”圣言量”（吠陀天启）被排除在外。法称（Dharmakīrti，约公元七世纪）接着把这套理论推到高峰，将因明与经量部—唯识的认识论紧密嫁接，成为印度思想史上最严密的哲学体系之一。[220] 量论的兴起，是阿毗达磨那场外部压力的副产品，但最终超越了阿毗达

[218]论义之为制度、其规则与负处之目，见 Bimal Krishna Matilal. *The Character of Logic in India*. Albany: SUNY Press, 1998，书内 3 页记论义于评判团（madhyastha）与主持者之前举行，主持者 “usually a king or a man with power and money who would organize the debate”；书内 2 页溯其源于 vādavidyā。**惟输赢的世俗后果一层此书不涉**（其所谓 defeat 是逻辑意义上的负处），改宗一节见 Johannes Bronkhorst. *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. Leiden: Brill, 2011，书内 183 页：“A Buddhist defeated in a debate with, say, a Sāṃkhya, might become convinced of the truth of the Sāṃkhya philosophy”；王廷之竞与施主一层见同书 33 页，论辩规则之见于王廷者见同书 27 页所引《弥兰陀问》。

[219]K. L. Dhammajoti. *Sarvāstivāda Abhidharma*. 4th ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.（含极微说等）

[220]论义之为制度、其规则与负处之目，见 Bimal Krishna Matilal. *The Character of Logic in India*. Albany: SUNY Press, 1998，书内 3 页记论义于评判团（madhyastha）与主持者之前举行，主持者 “usually a king or a man with power and money who would organize the debate”；书内 2 页溯其源于 vādavidyā。**惟输赢的**

磨本身。它不再只是部派内部的立场之争，已成为跨宗派的公共论辩空间里对认识论的系统重建。这条线留到第六篇唯识再细谈。[221]

值得附记的是，这条走向量论的发展路线，与早期经典的某种底色形成了值得一注的张力。《卡拉玛经》（AN 3.65，《增支部》）里，佛陀告诫卡拉玛人不要仅凭十种来源来确立信念，其中明确包括：纯粹的推论（takkahetu）、推理演绎（nayahetu）、以及反复审思后接受的见地（diṭṭhinijjhānakkhanti）。《梵网经》（DN 1）批评的六十二见里，“推论者”（takkī vīmaṃsī，凭思辨构建关于自我与世界的形而上学）也是专门一类。早期经典指向的正面认识是**如实知见**（yathābhūtañāṇadassana）：通过禅修直接照见诸行无常、苦、无我；它是智慧性的洞见，与陈那意义上的”现量”（pratyakṣa，感官直接感知）有根本不同，不应混为一谈。这层底色，使阿毗达磨论辩文化与后来量论的兴起带有一层历史反讽：最明确警告不应依赖推论的传统，发展出了印度哲学史上最严密的认识论。这反讽不出于偶然，它恰好揭示了本章所说的外部压力如何重塑了一个传统的内在形态。

三、总结性检视：本体化、构造性、与”莫戏论”的反讽

把内外两股力合起来看，整个第三篇就能收成几句判断。

其一，**本体化的共同倾向**。时间、因果、心识三场论争，表面各异，底下有同一个倾向：要给”无我却相续”安一个实有的承担者、要把流动的经验整理成一份可清点的存在清单。这个倾向，一半来自向内寻找究竟根据的惯性（3.1），一半来自外部论义场引发的实有化压力（上一节）。各部的答案不同，面对的问题却相当接近。

其二，**构造性**。正因为它们是构造，不是对实在的照抄，各家数目才会彼此冲突：心所是四十六还是五十二，缘是四加六还是二十四，时间是三世皆实还是唯有现在，承载者是种子、有分还是补特伽罗。倘若这些真是对”究竟实在”的如实清点，独立用功的几家不该数出如此迥异的结果。分歧本身，说明这些体系包含大量抉择与约定。

心的数目不在上面那几处数目冲突之列。3.4 已交代过，南传的八十九是同一个究竟法按几个轴交乘得出的规格数，两支在这一格都只立一法，本来就没有差额。

其三，**“莫戏论”的反讽**。阿毗达磨起初是服务解脱的：拆解身心，是为了照见无常、放下执取（这一层，南传系于禅修，守得最好，见 3.4）。可分析一旦获得自身的动力，就越做越繁，逐渐成为经院化的论书体系；到某个地步，手段（分析）盖过了目的（解脱）。一个把”莫戏论”（papañca，1.5）写进根本教导的传统，最终发展出古印度最庞大精密的概念体系。这层反讽，本书认为正是观察后世佛教流变的一个关键视角，留到第三卷再专门展开。要点出一处归类：对见解与体系的执取（见取），按缘起是”爱缘取”的产物，是贪爱的结果，不是无明（痴）本身；所以这一路流变，主要该从”贪”的角度来看。

要给一句平衡的话：这并不是说阿毗达磨白忙一场。它把佛教思想锻造成了真正的系统哲学，留下的法相词汇与对心理现象的精细分疏，成了此后全部佛教（包括起来反对它的大乘）通用的语言（3.2 已说）。问题不在”分析”，而在”把分析的成果当成了世界的底牌”。

那么，有没有别的路，绕开承载者上的继续加法，回到更前一步，去问”诸法各有自性”这个前提本身？有。历史上，这一步由龙树的中观以”空”接了过去。它不再问”该立哪个承载者”；问题转成了”有何理由认为有任何自性可立”。但要重复上一章（犊子部）末尾的保留：中观是这一步在历史上实际走出的形态，是历史条件下形成的选择，未必是理想的那一个。依本书之见，更理想的，本是回到一种沉默的、不立体系的现象学立场（佛陀的本怀）；只是那条路在本

世俗后果一层此书不涉（其所谓 defeat 是逻辑意义上的负处），改宗一节见 Johannes Bronkhorst. *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. Leiden: Brill, 2011，书内 183 页：“A Buddhist defeated in a debate with, say, a Sāṃkhya, might become convinced of the truth of the Sāṃkhya philosophy”；王廷之竞与施主一层见同书 33 页，论辩规则之见于王廷者见同书 27 页所引《弥兰陀问》。

[221] Richard King. *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

章第二节那样的论辩环境里守不住。第三篇到此为止；下一部进入大乘，先看它如何兴起，再看中观如何把阿毗达磨的法实在论重新变成问题。

第四篇　大乘的兴起

第一章　大乘起源问题：史料与假说

第四篇进入大乘。但第一步先不讲它的教义，先处理一个尴尬的史学问题：大乘的那批经，如《般若》《法华》《华严》《维摩》《净土》诸经，大多不见于各部派的早期阿含，约在公元前后才陆续出现[222]，却一律以”如是我闻”开头，自称是佛陀亲口所说。它们到底从哪来？何以自称佛说？这一章先把这道题说清楚，再看几种解释。

先交代用词，这关系到本书的一个原则立场。“小乘”（Hīnayāna，“低劣的乘”）是大乘造出来贬称对方的词，被它这么叫的那些部派（如说一切有部、分别说部）从不如此自称，本书不用。本书也不用”声闻乘”“声闻弟子”：因为一旦说”声闻乘”，就默认了”菩萨乘对声闻乘”那套大乘判教框架，等于先认了”乘”。可是，持佛陀法、自寻解脱的人，从来没上过任何”车”；他们是以己为洲、以法为洲、在路上走的行者，“乘”是大乘事后加的框架。所以本书能用精确的部派名、人名处尽量精确；确需一个统一称呼时，用”解脱道行者”，要区分闻法者与辟支佛时，用”闻法解脱道行者”与”独觉解脱道行者”。

这条原则管的是本书自己的叙述，不是一道见字就改的禁令，边界共三条。其一，凡引用原文，无论汉译经论、巴利经文还是近人著作，一律照原样，引号之内不作更动；书名品名同理，《瑜伽师地论·声闻地》不会被改称别的。其二，凡复述他家的判教、宗义与种性分类，那些词是人家体系里的术语，不是本书的判断，照用，但加引号并写明是谁的说法。“小乘教”是法藏五教的第一等，“声闻乘”是宁玛九乘的最下乘，“一向趣寂声闻”是《解深密经》所立的种性，这些名目若改掉，反而看不出它们出自哪一套框架；“二乘”“三乘”同此办理。其三，凡本书自己指称那些人、叙述他们做了什么，一律用上一段所说的称呼。读者若见到引号内外用词不一，那不是疏忽，正是这三条在起作用。

一、问题：晚出的经，何以自称佛说

先列出能坐实的部分。

图中约 179 年的译者为支娄迦谶。末栏所说名号“出现”，与下文所说五世纪末至六世纪初“较多出现”须分别理解，不能把前者当作后者的定年。

犍陀罗残卷（约一至二世纪）是目前已知最早的大乘写本实物，写于桦树皮，出土于今阿富汗—巴基斯坦一带[223]；支娄迦谶在约 179 年已把《道行般若》（即《八千颂般若》的汉译）和《般

[222] 公元前后一语取的是个大略区间，两头各有一个可查的落点。上限一侧，Paul Williams. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. London: Routledge, 2009（書頁= PDF−13，两处验过）书内第 30 页谓教理上或可上溯至”a growing idea of the Mahāyāna as an alternative aspiration and spiritual path from, say, the first century BCE”；第 48 页述孔泽（Conze）所分般若文献四期，其第一期为”From about 100 BCE to 100 CE we have the elaboration of a basic text”。下限一侧，同书第 30 页称现存最早的一批大乘经本，即”those translated into Chinese in the last half of the second century CE by the Indo-Scythian translator Lokakṣema”，支娄迦谶译出的那一批因此把成立年代的下限钉在公元二世纪后半。实物一侧的碳十四区间（公元 23–43 年占 14.3%，47–127 年占 81.1%），见本章下文注犍陀罗写本一条。须附上 Williams 自己的保留：孔泽这套分期”One should be wary of accepting such schemata as definitely established”（第 48 页）；各经成立年代参差，此处只说这批经整体上不早于公元前后，不为某一经定年。

[223] 目前已知最早的大乘写本实物，指所谓”split”藏犍陀罗语残卷中一件正面写《八千颂般若》第一品、背面写第五品的卷子。见 Mark Allon and Richard Salomon. “New Evidence for Mahāyāna in Early Gandhāra.” *The Eastern Buddhist* 41, no. 1 (2010)：该卷经放射性碳定年，得区间”23-43 CE (probability 14.3 percent) or 47-127 (probability 81.1 percent)“，并谓”a date in the later first or early second century CE is consistent with its paleographic and linguistic characteristics”；二氏因此断曰”Therefore in this Gandhārī Prajñāpāramitā manuscript we have the **earliest firm dating for a Mahāyāna sūtra manuscript in any language**, as well as the earliest specific attestation of Mahāyāna literature in early Gandhāra”。**须照原文的分寸读**：所断是最早的确切定年，不是确知别无更早者。同文另举巴焦尔（Bajaur）藏《阿閦佛国经》残卷，二氏明记”No radiocarbon dating is available for the Bajaur Akṣobhya-sūtra”，只引斯特劳赫的字体比较为断；**须照原文的分寸读**：斯特劳赫所比的是巴焦尔诸卷整批与其他可定年的犍陀罗



Figure 27: 大乘经出现的可证时间线

舟三昧经》译出，这是大乘经典存在的可靠书面下限。[224] 再往前，就只剩推断：语言学特征和思想层次的分析可以判断文本内部的早晚，却无法把它们钉到绝对年表上。

难点在于：这些经在各部派代代独立背诵、可交叉比对的早期阿含里找不到（2.2 讲过那套比较法）。诸部派保存的阿含／尼柯耶彼此独立却高度吻合，正是因为它们共享着一个更早的口传基础；大乘经在这张网上缺席，说明它们不出于同一个早期的传诵层。单从史料看，它们是较晚才出现的新作品，不是佛陀在世时就在传诵的教说。可它们又个个自称佛说。这道”晚出却自称佛说”的张力，就是大乘起源问题的核心。

还有一个数量上的事实值得记住：Drewes 的统计显示，直到笈多王朝之前（约五世纪以前），考古铭文和捐献记录里大乘的痕迹极少，捐献者绝大多数仍属于各主流部派。[225] 大乘经典的出现和大乘信仰的广泛普及，中间隔着几百年。这个时间差本身就是一条线索：早期大乘是极少数人的事，不是一场席卷僧团的群众运动。

二、传说与方法：龙宫、三转法轮

大乘自己当然有一套交代来历的说法。最有名的是龙树入龙宫取经：佛陀讲过《般若》，却嘱龙王藏于龙宫，待机缘成熟，由龙树取回人间（2.5 已用它做过对比）。更一般的说法是：佛陀本

语写本，语气亦是”would speak in favour of a date within the first and second centuries CE with a preference to the latter half of this period”，二氏称之为 plausibly concludes，非径断此一卷之年。同文并谓巴焦尔诸卷”clearly older than the Bamiyan Kharoṣṭhī fragments”。材质與出土范围：艾伦與萨洛蒙所记的”present-day eastern Afghanistan and northwestern Pakistan”是大犍陀罗（Greater Gandhāra）一区的范围，诸批残卷即出于此区，巴焦尔一批出巴基斯坦巴焦尔地区；桦树皮之说见 Richard Salomon. *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharoṣṭhī Fragments*. Seattle: University of Washington Press, 1999, 所收二十九件即桦树皮卷, 其序谓”likely to be the oldest Buddhist manuscripts, as well as the oldest Indian manuscripts, known to date”。**惟大英图书馆这一批不是大乘写本**，于本节只作材质與年代的旁证，不可与上引般若残卷相混。

[224] Paul Williams. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. London: Routledge, 2009.

[225] David Drewes. “Early Indian Mahāyāna Buddhism I–II.” *Religion Compass* 4, no. 2 (2010): 55–65, 66–74.

就对菩萨、天人、在别的境界里宣讲过大乘，只是当时的解脱道行者根器不及、未曾与闻；后世又有”三转法轮”的判教，把解脱道的教法判为初转、把大乘判为后转的更高一层。

本书的处理与 2.5 一致，一视同仁：这些都是为经典背书的传说，不作史实采信。我们不信龙树真下了龙宫，正如不信佛陀真上了三十三天。但也要重复那里的分寸：传说归传说，“传说所附之物的证据地位”才是关键。大乘经缺乏早期、跨部派的旁证，文本史把它们指向晚出。承认这一点，不等于贬低其思想价值（详见第五节）。

三、它其实不是一个”宗派”：在部派之内生长

一个常见的误解，是把大乘想成与说一切有部、分别说部这些既有部派并列的又一个”部派”，仿佛它从某次分裂中独立出来、另立门户。史实不是这样。

大乘在很长时间里，并没有自己独立的受戒传承，也没有从僧团里分裂出去。它更像一股形成于既有各部派内部的思潮：一个比丘可以受着说一切有部的戒、按它的律生活，同时持诵般若、发菩萨愿。玄奘七世纪西行所见、义净稍后的记录都描述了同样的图景：大乘僧与非大乘僧同住一寺、共守一套戒律，区别只在读哪些经、向谁礼拜、发什么愿，而不在受戒的法脉。[226] Schopen 对碑铭的系统研究进一步支持了这一结论：捐造佛塔、供养舍利的记录里，受施僧团若标明归属，所用名号通常是各主流部派；明确以”大乘”为受施群体的铭文长期罕见。直到五世纪末至六世纪初，“大乘”才在碑铭中较多出现，比经典年代晚了几百年。[227]

这里有一个制度上的重要区分要讲清楚。第三篇讲过，各部派的核心区别在于各自的律（Vinaya）和与之配套的受戒传承。“破僧”（saṃghabheda）在律中有明确的技术定义，部派时代通行的定义指的是在同一戒场另立布萨（Uposatha 仪式）。[228]在印度，大乘从不另立戒场、另立受戒传承，所以在律的意义上，它从不构成”破僧”，也不是一个独立的”部派”。由此可见，用”大乘派”这个词容易误导：它是一场跨部派的思想运动，不是律意义上的一个分支。

这场运动在地理上的分布也有迹可循，尽管证据仍是碎片式的。早期大乘写本与铭刻证据较集中于西北印度（犍陀罗、罽宾）和德干南部（案达罗，即今安得拉邦一带）。案达罗的纳伽尔朱纳贡达（Nāgārjunakonda）、阿玛拉瓦蒂（Amarāvatī）遗址出土了可能与大乘相关的图像；龙树本人在传统上与案达罗有关联。但要当心：地理关联不等于起源地，且相关铭文本身并不总能确定无疑地归于大乘。这是一个仍在拼图的问题，不宜言之过早。

下图标出现有证据所指向的三个地理重点：犍陀罗（最早写本出土）、案达罗（大众部重镇，超世说重要区域）、以及那烂陀一带（义净等记录的大乘与部派共存核心区）：

案达罗在这里是重要区域，地理关联尚不能证明起源地，图内“超世说发源地”应依此限定理解。阿玛拉瓦蒂与纳伽尔朱纳贡达采用“大乘与部派共存寺院”的图例。华氏城被画进西北区域，其他圣地的相对位置也不能据作精确定位。

---

[226] Paul Williams. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. London: Routledge, 2009.

[227] Gregory Schopen. *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India: More Collected Papers*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2005, pp. 13–17, esp. pp. 13–16.

[228] 律中所载破僧实有二型：一为倡违佛之说、纠众别立（cakrabheda），一为同一界内别行布萨等羯磨（karmabheda）。巴利律 Vin II 204（库内 VRI《小品》§352）的界说两型要素并具：先举颠倒法与非法等十八事，后言” āveniṃ uposathaṃ karonti, āveniṃ pavāraṇaṃ karonti, āveniṃ saṅghakammaṃ karonti. Ettāvatā kho, upāli, saṅgho bhinno hotī”。二型的先后另有争议：佐々木閑以前者为律之本义、后者为阿育王时为弥合僧团而改定之义，见 Sasaki Shizuka, “A Basic Approach for Research on the Origins of Mahāyāna Buddhism,” *Acta Asiatica* 96 (2009): 25–46, 书内 32—33 页；森章司则不设先后，诸律皆知二型并存（据小南所引）；小南薫〈根本説一切有部律”破僧事”に見られる破僧定義〉（《印度學佛教學研究》71 卷 2 号，2023，47—50 页）以梵藏汉三本对校，判根本有部律《破僧事》该处属后一型。正文取部派时代通行的后一义；大乘从不另立戒场与受戒传承，在此义下不构成破僧，佐々木之说正为此张本。



Figure 28: 印度佛教地理：大乘兴起与部派共存区域

四、现代的几种假说

大乘究竟在什么人中间、怎么兴起的？现代学界提过几种假说，至今未有定论。下表先给出概览，后面分别讨论。

假说	代表	主张	现状
在家／佛塔信仰起源	平川彰	大乘起于围绕佛塔的在家信众，菩萨道是在家理想	曾长期主流，今多被质疑
出家／林居禅者起源	Harrison、Nattier	大乘起于严格的出家修行者、尤其林居禅观者，是精英苦修，不是在家通俗运动	较近的主流倾向
经卷崇拜（“书的宗教”）	Schopen	以对经卷本身的供养为中心：“凡讲此经处即是塔庙”，经取代舍利成为新的圣物	重要补充
禅观感得	Harrison 等	新经出于禅定中的见佛闻法（如《般舟三昧经》定中见佛）	解释”新佛说”如何产生的一把钥匙

假说	代表	主张	现状
部派归属（大众部起源）	Kern、Rhys Davids；辛嶋静志	大乘经出于大众部一系，非跨部派现象	十九世纪旧说，二十世纪后期放弃；近年以新材料重提，主流仍拒绝

在家信众说的兴衰。平川彰在 1960 年代提出，大乘是在家信众围绕佛塔供养而兴起的草根运动，与出家僧团形成张力。这个说法有其直觉吸引力：菩萨道强调在家者也能成佛（如《维摩诘经》），而且佛塔崇拜确实是在家信仰的重要场所。但 Schopen 的碑铭研究削弱了这一说法。铭文记录里，围绕佛塔的捐献者中出家人占相当比例；少数明确标明部派归属的铭文，标的是受施僧团，并非捐献者自报。假如大乘真的是在家运动，在这些记录里应有更多在家信众的印记，事实却相反。Nattier 对《郁伽长者所问经》（Ugraparipṛcchā）的研究更直接指出，那部经所描述的菩萨道极为严苛：出家、禅定、苦行、住于林野，完全是精英出家者的生活方式，与通俗化的在家信仰路线截然不符。[229]

林居禅者说。 Harrison、Nattier、Drewes 等人的合力转向，把镜头对准了部派僧团内部一小批特立独行的出家人，尤其是那些选择离群住于林野的禅者。这批人在制度上受着既有部派的戒，生活却比普通寺院僧更为严格，专注于禅定（samādhi）实践，有时用”善男子”或”菩萨”来界定自己的身份。他们产出了新的经典文本，其中一部分直接就是禅观体验的文字化，例如《般舟三昧经》所记的禅观：一心持念阿弥陀佛，定中亲见佛身。据此推断，若干早期大乘经的原始形式，可能就是禅观报告或围绕特定禅法的行者团体的宗教文学。

经卷崇拜。 Schopen 指出，一批大乘经里反复出现的一个主题：凡有这部经存在、被宣讲、被书写的地方，本身就等同于一座供养佛舍利的塔庙（caitya）。这把”经”本身变成了圣物，使得宣讲者和书写者获得了堪比塔庙的权威地位。这批人（梵语 dharmabhāṇaka，说法者）在大乘经里自称直接从佛那里听法、再传给人间，正好接续了禅观感得的逻辑。经的物质形式，即书写、抄录、供养，和经的权威来源，即禅观中从佛所得，是互相支撑的两条线。

部派归属说的两度沉浮。还有一种假说不在上文分述的三说之内，却比它们都老，而且近年被重新提出过一次，值得单记。十九世纪的 Kern、Waddell、Rhys Davids 主张大乘出于大众部一系。这个说法在二十世纪后期被放弃，理由不是它缺材料，是它与另一类材料对不上：Harrison 比对早期汉译大乘经，指出那批译本里看不出一个独立的宗派；而现有证据中，没有一条显示存在过部派受戒法脉之外的僧人。大乘僧受的是各部派的戒，大乘不是一个受戒团体，因而无法与某一个部派对齐。这与本章第三节的结论是同一件事。

近年辛嶋静志以新的语文学材料重提此说。论证走的是一条很干净的路：阿逸多与弥勒是不是同一人，各部派答案相反。上座部与说一切有部说不是，《中阿含》第六十六经里，阿夷哆受记为转轮王螺，弥勒另行发愿受记成佛，二人分列；大众部《大事》与正量部《三弥底部论》说是，阿逸多是名，弥勒是姓。而若干早期大乘经称弥勒菩萨为阿逸多，据此推断其作者出于认同二者等同的那一系。他并以卡纳加纳哈利佛塔一条以阿逸多为未来佛的铭文作旁证。[230]

[229] Jan Nattier. *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to the Inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā)*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2003. 对平川彰在家、塔庙起源说及《郁伽》制度环境的讨论见 pp. 73–102；出家菩萨的林野苦行见 pp. 127–134。

[230] Seishi Karashima（辛嶋静志），“Ajita and Maitreya: More evidence of the early Mahāyāna scriptures’ origins from the Mahāsāṃghikas and a clue as to the school-affiliation of the Kanaganahalli-stūpa,” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* XXI (2018), pp. 181–196；其方广经一路的论证见同刊 XVIII (2015), pp. 113–162。汉文书证可核：《中阿含》第 66 经《说本经》，《大正藏》第一册页 510 中、下；正量部《三弥底部论》，第三十二册页 466 下；众贤《顺正理论》第二十九册页 330 中另引他部经文”汝阿氏多，于当来世成等正觉”，用以证明诸部经文互异，非有部自宗。须注意该文另有明文自限：许多大乘经中弥勒菩萨仍称弥勒，如《维摩诘经》《方广大庄严经》与《八千颂般若》的许多部分。

材料指认的是一批经文与一个部派共享一项人物认定，而结论要的是这批经文出于那个部派；中间隔着受戒法脉、铭文自报部派、大乘经跨部派流通三类反向证据，辛嶋此文未正面处理。每一步推论都不错，只是到不了结论要的那一步。主流的立场很明确：Harrison 在其主编论集的综论一章里否定大乘与大众部有特殊关系，Silk 为该集所撰的长篇书评转述此说时，括注点出辛嶋正是它最近的倡导者。[231] 铭文一侧也不支持单一归属：该塔铭文的校订者判定铭文不指向任何特定部派，后续的专门研究更认定该址至少两个僧团并存，其中一支属正量部系。[232]

这几种假说彼此并不互斥。较可能的情形是：大乘在各部派内部，由若干彼此并不完全一致的小圈子、围绕不同的禅法或经典，在不同的地方各自独立地发展起来；早期大乘本身也不是一个统一运动，更像多个自成体系的微型传统，后来被一个共同的名号和若干共享主题（菩提心、般若、空）拢在一起。本书立场：林居禅者说与经卷崇拜说的组合，目前是最有据可查的解释框架；在家起源说在现有证据下难以成立。但对整个问题保留开放：大乘起源是多源的，不是单线的。

表上”现状”一栏的读法。末一栏记的是各说眼下的处境，这一栏最先失效。部派归属说是现成的例子：若只写”已被放弃”，四个字准确，却只给结果，理由要另外去找；一旦有人以新材料重提，只凭这四个字无从判断新论证落在旧理由的哪一侧。可查的办法有三条。其一，此说是新提出还是复兴，若是复兴，当年因何放弃。其二，提出者本人的措辞强度如何：辛嶋通篇用证据、线索、或许，未用证明，标题自称更多证据与一条线索，对不可能属谁下强断，对可能属谁下弱断。其三，有没有人正面回应过。第三条最省力，因为一说有没有被回应可以查，一说对不对通常不能。

本书因此在上表各行都补出理由，不止给状态。只记住状态的判断，遇到反例即翻；记住理由的判断，反例只推翻它所对应的那一条。

五、“佛说”是怎么被重新定义的

回到核心问题：晚出的经何以自称佛说？真正的答案，不在那些龙宫传说里，而在大乘把”佛说”（buddhavacana）这个判准本身重新定义了。

它走的是两条路。一条是把标准从”出处”换成”内容”：凡契合正理、导向解脱的善说，就是

[231] Paul Harrison, “Early Mahāyāna: Laying out the Field,” in Paul Harrison (ed.), *Setting Out on the Great Way: Essays on Early Mahāyāna Buddhism*. Sheffield: Equinox, 2018, pp. 7–31。书内第 16 至 17 页：过去学者设想大乘与大众部之间有”a special connection”；Harrison 承认大众部及其支派与反映大乘的文本和观念”have strong links”, 足以解释此说何以生根, 结论却是”we assume that the Mahāyāna ran across nikāya boundaries right from the start, and was no respecter of such organisational distinctions”。须留意他此处泛论此说，并未专就辛嶋立论；辛嶋的阿逸多一文与该集同年刊出。书评见 Jonathan A. Silk, “Origins of the Mahāyāna,” *Indo-Iranian Journal* 63 (2020): 371–394，书内第 374 页转述 Harrison 此说，括注”(a particular fascination most recently of the late and much missed Seishi Karashima) “。放弃部派归属说的理由，最早见 Paul Harrison,” Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity Among the Followers of the Early Mahāyāna,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10.1 (1987)；综述见 David Drewes, “Early Indian Mahāyāna Buddhism I: Recent Scholarship,” *Religion Compass* 4.2 (2010): 55–65。

[232] 铭文校订本见 Maiko Nakanishi and Oskar von Hinüber, *Kanaganahalli Inscriptions*. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2014（ARIRIAB XVII Supplement；書頁＝ PDF−2）。编者明言铭文不指向任何特定部派，书内 18 页作”The inscriptions do not point to any specific school affiliation.”，并于同页警告”given the almost complete loss of the texts of numerous south Indian Buddhist schools known by name only, it is dangerous to apply the argumentum e silentio”；同页又谓”There is no immediate evidence that suggests Mahayana presence at Kanaganahalli”。该址的部派问题另见 Vincent Tournier, “Buddhist Lineages along the Southern Routes: On Two nikāyas Active at Kanaganahalli under the Sātavāhanas,” in *Archaeologies of the Written*, Napoli: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale,” 2020, pp. 859–912：判该址至少有两个僧团活动，一为 Kaurukulla，清辨以之为正量部的别名或地方支系（书内 884 页，Tournier 并指出早期文献未把它当作正量部的子部）；一为 Mahāvinaseliya, “not known from literary sources but obviously connected to the larger Śaila group”（书内 871 页），即大众部在安达罗的山住部一系。只凭文献回响把一址系于某部之不可靠，Tournier 是援引上引 von Hinüber 之语而许之（书内 861 页），谓其”tentative at best”。

佛说（“善说即佛说”）。[233]佛语的资格不取决于是否由历史上的佛陀亲口在某地所讲，而取决于它是否传的是佛的法。另一条是让佛”仍在说法”：佛不止是那位入灭的历史人物，更是恒常的法身；在禅定中见佛、亲闻其说（上节的禅观感得），所得即是佛语。两条路合起来，就为”新经也是佛说”开了门。

这两种重定义在大乘经的内部都有直接的文本体现。《八千颂般若》里，须菩提向佛问难：我从哪里学这部般若？佛答：从诸佛那里。这里”佛”已经不再只指拘尸那罗入灭的那一位，而成了复数、跨越时空的存在。《法华经》里，佛宣称他实际上并未入灭，入灭只是”方便示现”（upāyakauśalya）；他一直在灵鹫山上，常住说法。这等于把整个”历史入灭”本身化解，让佛的说法在时间上永不终止。在这个框架里，新经不再被理解为后人伪造，而被理解为这位”永在”的佛对菩萨们一直在讲的法。

把大乘重定义”佛说”的这条线和前面几处接起来，会看到同一个结构在反复出现：各方都在为”不在早期正典里的东西”寻求权威。

方式	主张	归属
上天亲授	佛于三十三天为天人说阿毗达磨，下传舍利弗	南传注释（2.5）
龙宫秘藏	《般若》经佛嘱龙王密藏，后由龙树取回	大乘传说
禅观感得	定中见佛、亲闻新法	般舟三昧一系
善说即佛说	凡契理、导向解脱者皆佛语	大乘对判准的重定义
佛常住不灭	入灭是方便示现，佛实仍在，新经是常住之佛所传	《法华经》一系
教外别传	文字之外，拈花微笑、以心传心	汉传禅宗（晚出，另章）

第二篇留下的那道题，到这里就有了答案的轮廓：面对”封闭的早期正典装不下后来的发展”，各传统各出机杼。有的造一个超人间的授受场景，有的重新界定什么算”佛说”，有的干脆把传承挪到文字之外。本书立场：就史实论，大乘经是较晚的新作品，不是历史上佛陀的话。但这里有三个不能混为一谈的问题：“是不是佛陀亲口所说”“有没有思想价值”“是否仍契合早期的解脱论”。一部经可以晚出、不出佛口，却仍有思想价值；也可以有思想价值，却已偏离了早期那套解脱论。三者须分别对待，不可混淆。

大乘把”佛说”从”出处”重定义为”契理”，本身就是一记意味深长的思想动作。它等于宣布：判准从”谁说的”挪到了”说得对不对”。但”对不对”按谁的尺子量？是大乘自己的尺子。这里要当心：大乘有些派别，连”解脱”本身的标准都换了（以成佛取代阿罗汉之证、另立无住涅槃，等等）。所以”契理”这个判准本身就不是中立、现成的；它是大乘为自己立的尺子。本书后面处理大乘各家，按这个态度：搁置其托古的外衣，认真对待其义理，同时始终分清它讲的是否仍是早期那套解脱论。

[233]把判准从出处换成内容，这一步早期经典自己就走过。《增支部》四集《大教法经》（Mahāpadesasutta, AN 4.180；VRI Chaṭṭha Saṅgāyana 本 Catukkanipātapāḷi 第 180 经）立四大教法：凡有比丘自称”我从世尊面前亲闻亲受，此是法、此是律、此是师教”，佛说其言”neva abhinanditabbaṃ nappaṭikkositabbaṃ”，既不可随喜、也不可呵斥，而应”tāni padabyañjanāni sādhukaṃ uggahetvā sutte otāretabbāni, vinaye sandassetabbāni”，把那些词句好好记下，放进经里比对、在律中查看；入经入律则取，不入则”addhā, idaṃ na ceva tassa bhagavato vacanaṃ arahato sammāsambuddhassa”，判为非佛语而舍去。自称亲闻尚且不足为凭，凭的是与经律相合与否。汉译对应《长阿含·游行经》的四大教法一段（T0001 卷三）。须记明：此经的判准是”入经入律”，与大乘”善说即佛说”并不等同：前者以既有的经律为尺，后者以义理与导向解脱为尺；本书说它是这一转向的经证源头，指的是把重心从说者移到内容这一着，不是说两者同义。

下一章进入早期大乘经典本身，看般若、法华、华严、净土、维摩这几路各讲了什么；随后是菩萨道这一新的修行理想，以及它与部派的关系。中观与瑜伽行那两套把大乘做成系统哲学的工程，留到第五篇（中观）与第六篇（瑜伽行）。

延伸阅读

- Paul Harrison. “Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity among the Followers of the Early Mahāyāna.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10, no. 1 (1987): 67–89.

第二章　早期大乘经典：般若、法华、华严、净土、维摩

上一章处理了大乘的来历问题，并定下态度：搁置托古的外衣，认真对待义理。这一章就进入早期大乘的几路主要经典本身。先提醒：这些经是一批**文献**，各属不同来源，还不是同一套**系统**，把大乘锻造成系统哲学的，是后面的中观与瑜伽行；这里看的是它们所依的经群各讲了什么。五路经群的概览如下，下面分述。

经群	大致年代	核心观念	主要汉译者（早期）	后世主要归属
般若（《八千颂》《金刚》《心经》）	约前 1 世纪起	空（诸法无自性）、菩萨之无所得	支娄迦谶、鸠摩罗什、玄奘	中观
法华	约 1–2 世纪	一乘、方便、久远之佛	竺法护、鸠摩罗什	天台
华严	约 1–4 世纪（层累）	法界互摄、十地、三界唯心	佛陀跋陀罗（60 卷）、实叉难陀（80 卷）	华严宗
净土（《无量寿》《阿弥陀》《观无量寿》）	大小两经约 1–2 世纪；《观无量寿》晚出	阿弥陀与极乐、念佛、他力	支娄迦谶、康僧铠、曇良耶舍	净土宗
维摩	约 1–2 世纪	不二、在家圣者、默然	支谦、鸠摩罗什、玄奘	禅及通贯诸宗

一、般若：空

般若经群最早（《八千颂般若》约公元前后），也最具哲学分量。它的核心是一个字：空（śūnyatā），也就是”一切法都没有自性（svabhāva）“；所否定的恰恰是第三篇阿毗达磨拼命安立的那个”自性”。《心经》把这一否定推到极端：不但五蕴皆空，四谛、十二缘、智与得亦一并扫去（“无苦集灭道，无智亦无得”），佛教自身的概念框架也不例外。[234]

[234] Edward Conze. *The Prajñāpāramitā Literature*. 2nd ed. Tokyo: Reiyukai, 1978；及氏译 *The Large Sutra on Perfect Wisdom, with the divisions of the Abhisamayālaṅkāra*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1975（1984 年首次平装重印，ISBN 0-520-05321-4）。孔泽〈序〉自陈其底本：“The translation of pages 37 to 430 (abhisamayas I-IV) normally follows the version in 25,000 lines which has been adjusted to conform to the divisions of the Abhisamayālaṅkāra.”，即正文所说的《二万五千颂》系。**《大智度论》一层的书证在 T1509**：卷首僧叡〈摩訶般若波羅蜜經釋論序〉即以此论为《摩訶般若波羅蜜經》（什译《大品般若》，T0223）之释论，卷一正题作”大智度初序品中緣起義釋論第一（卷第一）／龍樹菩薩造／後秦龜茲國三藏法師鳩摩羅什奉詔譯”，开篇设问亦作”佛以何因緣故說《摩訶般若波羅蜜經》“。**惟须知今本是节译**：同序谓”論之略本有十萬偈，偈有三十二字，并三百二十萬言。梵夏既乖，又有煩簡之異，三分除二，得此百卷”，又谓”梵文委曲，皆如初品。法師以秦人好簡故，裁而略之。若備譯其文，將近千有餘卷”；今本百卷只当原论三分之一，初品以后皆经删削。**三段否定一节不必待此本**：那是《金刚经》之事，孔泽自有译注在库，见 Edward Conze (trans. and comm.). *Buddhist Wisdom Books: The Diamond Sutra and The Heart Sutra*. Unwin（书页＝ PDF 面次＋ 4）。定式见书内 52 页第十三 a 节：“Just that which the Tathāgata has taught as the wisdom which has gone beyond, just that He has taught as **not** gone beyond. Therefore is it called ‘Wisdom which has gone beyond’.”，孔泽给该节所立的标目正作”Transcendentality: the dialectical nature of reality”，与正文”这个三段否定不只是修辞”一语相合。同式复出于书内 46 页（佛国庄严：“The harmonies of Buddhafields, the harmonies of Buddhafields, Subhuti, as no-harmonies have they been taught by the Tathāgata. Therefore he spoke of ‘harmonious Buddhafields’.”）与 48 页

般若文献的内部层级。般若经群不是单独一部经；它是一批在数百年间陆续扩张与压缩的文献。可以从两个方向看它的演变：一个方向是扩张，从《八千颂》（Aṣṭasāhasrikā，约公元前后）扩展出《二万五千颂》再到《十万颂》，保存在玄奘所译的《大般若经》（全六百卷，涵盖十六个不同版本的般若文本）里；另一个方向是浓缩，把核心义理提炼成短文，《金刚经》（Vajracchedikā，确切成书年代未定，至迟五世纪初已有汉译）[235]和《心经》（Hṛdaya，约五至七世纪）是两个极端。浓缩版不是大版本的简单摘要，它们有独立发展的文本史。《心经》的通行本旧题玄奘译（649 年），而玄奘译此经之说最早见于八世纪的《开元释教录》，其可靠性学界有争；关于其成书地的争议（印度撰出还是中国本土加工）至今未完全结束。[236]

《金刚经》的哲学特色在于它反复使用的一种句式结构，玄奘译本保留得最清晰，大意为：

> “所谓 X，如来说非 X，是名 X。”

这个三段否定不只是修辞。它先给出一个佛法范畴（X），随即说这个范畴本身也是无自性的（非 X），最后保留其假名（是名 X）。这套结构在一个句子里完成了两个层次的操作：肯定世俗层面的名言（可以用这个词），同时拒绝把任何名言当作切实指向某个自性存在。龙树的中观论式后来把这种操作系统化，但《金刚经》在散文叙述里就已经把它用成了一种遍贯全书的节奏。[237]

（personal existence；该处的第三拍跨页，续在书内 49 页）。**惟两处比正文的三拍更曲折**：其一，书内 48 至 49 页那一处在第二拍之后另加一句“for not, O Lord, is that existence or non-existence”，于有无两边并遮，不止于“非 X”；其二，孔泽释”no-dharma”曰”not a simple and clear-cut negation, in that emptiness lies somewhere between affirmation and negation, between ‘is’ and ‘is not’ “（书内 34 页），亦见此式所遮不限于自性一层。

[235]Paul Harrison, “Vajracchedikā Prajñāpāramitā: A New English Translation of the Sanskrit Text Based on Two Manuscripts from Greater Gandhāra,” in Jens Braarvig (ed.), *Buddhist Manuscripts*, vol. III (Oslo: Hermes Publishing, 2006), p. 135. 鸠摩罗什译本列为 402 年。相对文本层次的争议见本篇第三章。

[236]Jan Nattier. “The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15, no. 2 (1992): 153–223，关于《心经》成书地的核心讨论。**本段三处原与该文不合，已照该文改（裁决 0095），其据如下**。其一，本段说”现存梵本里最早见于七世纪写本”，而该文书内 208–209 页注 39 专驳此说：法隆寺贝叶梵本“supposedly brought from China to Japan in 609 CE”一说源出 Max Müller 受日本助手误导，所据《斑鳩古事便覧》（1836）于古代纪年“entirely unreliable”；同文书内 174 页反谓《心经》“is attested in China at least a century before its earliest known appearance in India”。其二，本段说”玄奘的汉译（649 年）是通行本的基础”，而该文书内 205 页注 28 谓 649 之说“extremely problematic”，书内 174 页并指出玄奘译此经之说最早只见于八世纪《开元释教录》，其传记只说他从病人处**得**此经而非译此经。其三，“最短的梵本仅十四行”一数该文全篇无之。 般若经群由《八千颂》而《二万五千颂》而《十万颂》的扩张，及《大般若经》六百卷十六会，另见 Edward Conze. *The Prajñāpāramitā Literature*. 2nd ed. Tokyo: Reiyukai, 1978。

[237]Edward Conze. *The Prajñāpāramitā Literature*. 2nd ed. Tokyo: Reiyukai, 1978；及氏译 *The Large Sutra on Perfect Wisdom, with the divisions of the Abhisamayālaṅkāra*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1975（1984 年首次平装重印，ISBN 0-520-05321-4）。孔泽〈序〉自陈其底本：“The translation of pages 37 to 430 (abhisamayas I-IV) normally follows the version in 25,000 lines which has been adjusted to conform to the divisions of the Abhisamayālaṅkāra.”，即正文所说的《二万五千颂》系。《**大智度论**》**一层的书证在 T1509**：卷首僧叡〈摩訶般若波羅蜜經釋論序〉即以此论为《摩訶般若波羅蜜經》（什译《大品般若》，T0223）之释论，卷一正题作”大智度初序品中緣起義釋論第一（卷第一）／龍樹菩薩造／後秦龜茲國三藏法師鳩摩羅什奉詔譯”，开篇设问亦作”佛以何因緣故說《摩訶般若波羅蜜經》“。**惟须知今本是节译**：同序谓”論之略本有十萬偈，偈有三十二字，并三百二十萬言。梵夏既乖，又有煩簡之異，三分除二，得此百卷”，又谓”梵文委曲，皆如初品。法師以秦人好簡故，裁而略之。若備譯其文，將近千有餘卷”；今本百卷只当原论三分之一，初品以后皆经删削。**三段否定一节不必待此本**：那是《金刚经》之事，孔泽自有译注在库，见 Edward Conze (trans. and comm.). *Buddhist Wisdom Books: The Diamond Sutra and The Heart Sutra*. Unwin（书页＝ PDF 面次＋ 4）。定式见书内 52 页第十三 a 节：“Just that which the Tathāgata has taught as the wisdom which has gone beyond, just that He has taught as **not** gone beyond. Therefore is it called ‘Wisdom which has gone beyond’.”，孔泽给该节所立的标目正作”Transcendentality: the dialectical nature of reality”，与正文”这个三段否定不只是修辞”一语相合。同式复出于书内 46 页（佛国庄严：“The harmonies of Buddhafields, the harmonies of Buddhafields, Subhuti, as no-harmonies have they been taught by the Tathāgata. Therefore he spoke of ‘harmonious Buddhafields’.”）与 48 页（personal existence；该处的第三拍跨页，续在书内 49 页）。**惟两处比正文的三拍更曲折**：其一，书内 48 至 49 页那一处在第二拍之后另加一句“for not, O Lord, is that existence or non-existence”，于有无两边并遮，不止于“非 X”；其二，孔泽释”no-dharma”曰”not a simple and clear-cut negation, in that emptiness lies somewhere between affirmation and negation, between ‘is’ and ‘is not’ “（书内 34 页），亦见此式

须菩提（Subhūti）在多部般若文本里担任主要对话者并不偶然：他在阿含传统里以”解空第一”著称，把他请出来主导般若对话，是经文有意识的选角：让本就被部派传统承认为”善解空义”的人来传授般若，等于给大乘的空性教学接上了一条回溯到早期弟子的线。

菩萨修的”般若波罗蜜”（智慧的圆满），就是这种”无所得”的洞见：不执取任何一法为实有，乃至不执取”空”、不执取”涅槃”、不执取”我在度众生”。这正接上 3.1 那个判断：历史出路转向对”诸法有自性”这个前提的整体拆解，不再是安置一个更结实的承载者。般若经明确提出这一路线，龙树的中观再把它系统化（第五篇）。本书认为：在这五路经里，般若的空是哲学上的枢轴，其余几路更多是在宗教、宇宙论与修行的维度上展开。[238]

般若与中观的关系，不只是”经典在先、论师来整理”。题名龙树的《大智度论》注疏《二万五千颂》系的《大品般若经》（鸠摩罗什译），中观的论式为般若的”空”提供哲学辩护，而般若经的权威也给中观立场加了背书；二者互援，构成相互加固的体系。这在大乘传统里是常见格局：经文给方向，论典给论证，论典的权威反过来又夯实经文的地位。[239]

还需提前说明一点，细节留到中观部分（第五篇）再展开：大乘的”空性”（śūnyatā）与早期佛教的”空”，含义并不完全重叠。早期佛教的空，主要有两个方向：一是五蕴流中找不到一个常一自存的主体（主体现象无我，anattā ／ anātman），二是特定禅定中意识与境的脱落（空定）。这里要注意：“人无我”是大乘框架下的术语；大乘以”人无我”搭配”法无我”，将法无我定位为更高的洞见（按大乘的逻辑，法无我可以推出人无我，反之不然；这一问题的细节留到第二卷）。早期佛教的无我教说没有这种层级区分，直接指出诸蕴流中无常一自存的自我。大乘的空性，是在此基础上再推一步：不只主体现象（“人”）空，“法”（即阿毗达磨辛苦析分出的那些基本要素）也空，一切法皆无自性，没有自存的实在性。这一步，是般若经在部派形上学那套架构上打开的缺口，龙树的《中论》在此基础上进一步推进。

二、法华：一乘与方便

《法华经》（约一二世纪）有两个重要主张。

其一是”一乘”（ekayāna）：大乘所立的”声闻” “缘觉”“菩萨”三乘，最终只是一佛乘。人

所遮不限于自性一层。

[238]Paul Williams. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. London: Routledge, 2009. 般若波罗蜜见 pp. 49–57,《华严经》的佛身观见 pp. 132–135,《法华经》的佛寿与方便入灭见 pp. 157–158。

[239]Edward Conze. *The Prajñāpāramitā Literature*. 2nd ed. Tokyo: Reiyukai, 1978; 及氏译 *The Large Sutra on Perfect Wisdom, with the divisions of the Abhisamayālaṅkāra*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1975（1984 年首次平装重印，ISBN 0-520-05321-4）。孔泽〈序〉自陈其底本：“The translation of pages 37 to 430 (abhisamayas I-IV) normally follows the version in 25,000 lines which has been adjusted to conform to the divisions of the Abhisamayālaṅkāra.”，即正文所说的《二万五千颂》系。《**大智度论》一层的书证在 T1509**：卷首僧叡〈摩訶般若波羅蜜經釋論序〉即以此论为《摩訶般若波羅蜜經》（什译《大品般若》，T0223）之释论，卷一正题作”大智度初序品中緣起義釋論第一（卷第一）／龍樹菩薩造／後秦龜茲國三藏法師鳩摩羅什奉詔譯”，开篇设问亦作”佛以何因緣故說《摩訶般若波羅蜜經》“。**惟须知今本是节译**：同序谓”論之略本有十萬偈，偈有三十二字，并三百二十萬言。梵夏既乖，又有煩簡之異，三分除二，得此百卷”，又谓”梵文委曲，皆如初品。法師以秦人好簡故，裁而略之。若備譯其文，將近千有餘卷”；今本百卷只当原论三分之一，初品以后皆经删削。**三段否定一节不必待此本**：那是《金刚经》之事，孔泽自有译注在库，见 Edward Conze (trans. and comm.). *Buddhist Wisdom Books: The Diamond Sutra and The Heart Sutra*. Unwin（书页= PDF 面次+ 4）。定式见书内 52 页第十三 a 节：“Just that which the Tathāgata has taught as the wisdom which has gone beyond, just that He has taught as **not** gone beyond. Therefore is it called ‘Wisdom which has gone beyond’.”，孔泽给该节所立的标目正作”Transcendentality: the dialectical nature of reality”，与正文”这个三段否定不只是修辞”一语相合。同式复出于书内 46 页（佛国庄严：“The harmonies of Buddhafields, the harmonies of Buddhafields, Subhuti, as no-harmonies have they been taught by the Tathāgata. Therefore he spoke of ‘harmonious Buddhafields’.”）与 48 页（personal existence；该处的第三拍跨页，续在书内 49 页）。**惟两处比正文的三拍更曲折**：其一，书内 48 至 49 页那一处在第二拍之后另加一句“for not, O Lord, is that existence or non-existence”，于有无两边并遮，不止于“非 X”；其二，孔泽释”no-dharma”曰”not a simple and clear-cut negation, in that emptiness lies somewhere between affirmation and negation, between ‘is’ and ‘is not’ “（书内 34 页），亦见此式所遮不限于自性一层。

人皆当成佛，先前为只求自了者所说的解脱，不过是引人入门的权宜。（“三乘”是大乘自己的范畴，此处依其框架陈述。）



Figure 29：《法华经》的一乘结构

其二是”方便”（upāya）：佛随众生根器，说种种不同的法，都是导向那一佛乘的善巧手段。《法华》用几个名喻讲这个道理：火宅里用三种车诱孩子出来（其实只给一种大白牛车）、穷子认父、化城止渴。[240] 方便之说还引出一个惊人的说法：佛的寿量其实久远无量，历史上的那场入灭亦只是一种方便示现；佛始终在说法（如来寿量品）。这把佛从一个历史人物，抬升为一个超越时间的存在，上接 2.3 大众部”佛身出世、超越”的方向，也呼应上一章”佛仍在说法”的法身观。

上面那三个譬喻值得多看一眼，因为它们共享一个结构。火宅里贪玩的孩子、认不出父亲的穷子、半途想退的旅人，都把被开示的一方置于同一个位置：看不清自己的真实处境，直说也不信、不肯走，最后只能靠许诺、哄骗才挪得动。这等于在系统地剥夺那一方的主体性：把对方设定成需要被瞒、被诱、被牵着走的孩子或弱者，以此反衬施教者（佛／大乘）的全知与大悲。本书立场：这是一种相当典型的宣传手法。它绕过义理上的正面说服，先把对方降格为”缺乏判断、只能被摆布”的角色，自家的高明便显得不证自明。第五节维摩诘让舍利弗们出丑，属于同类叙事策略。

三、华严：法界互摄

《华严经》是一部层累而成的大经（核心如《十地经》《入法界品》较早，全本编定约三四世纪）。它给出一幅恢宏的宇宙图景：一切现象彼此含摄、相互映现，一即一切、一切即一。后世华严宗用”因陀罗网”来形容：天帝宫中宝网，每颗珠子都映现其余所有珠子，珠珠相含，重重无

[240] Burton Watson (trans.). *The Lotus Sutra*. New York: Columbia University Press, 1993（书页＝PDF 面次－ 29）。本段四事各有其处。火宅：诸子所索者为“the goat-carts and deer-carts and ox-carts”，而“the rich man gave to each of his sons a large carriage of uniform size and quality”，其车“drawn by a white ox, pure and clean in hide, handsome in form and of great strength”，见书内 57—58 页第三品〈Simile and Parable〉，正文括注“其实只给一种大白牛车”即据此。穷子：“the impoverished son wandered from village to village, passing through various lands and towns, till at last he came to the city where his father was residing”，见书内 82 页第四品〈Belief and Understanding〉。化城：见书内 117—123 页第七品。佛寿量：见书内 224 页起第十六品〈The Life Span of the Thus Come One〉。

尽。[241]（要按本书惯例提醒：“事事无碍”“因陀罗网”这类精严表述，多是后来华严宗祖师的发挥，经文本身给的是这幅互摄的景象，体系化的术语是后加的。）

《十地经》排出菩萨修行的十个阶位（daśabhūmi，十地），每一地对应一种波罗蜜的侧重，是大乘修道论的骨架。

地序	名称（中／梵）	主修波罗蜜·阶段特征
第一地	欢喜地 Pramuditā	布施；初证法性，生大欢喜
第二地	离垢地 Vimalā	持戒；断尽极微细戒过
第三地	发光地 Prabhākarī	忍辱；成就定慧，法光发现
第四地	焰慧地 Arcismatī	精进；智慧炽然，渐断烦恼
第五地	极难胜地 Sudurjayā	禅定；世间出世间智极难并运，此地圆满
第六地	现前地 Abhimukhī	般若；深观十二缘起，般若现前
第七地	远行地 Dūraṃgamā	方便善巧；超出世间范围，起灭自在
第八地	**不动地 Acalā**	**愿；得无生法忍，彻底不退转，进入无功用行**
第九地	善慧地 Sādhumatī	力；得四无碍辩，广化众生
第十地	法云地 Dharmameghā	智；如法云遍覆，受大法灌顶，作佛前最后阶位

十地结构里有一个关键概念：**退转与不退转**（avaivartika，阿毗跋致）。进入十地之前，菩萨修行成果可能退失；入初地，方有最初的保证。更稳固的节点在**第八地（不动地）**，菩萨在此获得”无生法忍”（anutpattikadharmakṣānti，直接洞见诸法不生灭），此后修行以自然无功用的方式推进，再无退转可能。这一概念在净土经典里有直接回响：往生极乐净土被明确表述为”不退转”，等于由阿弥陀本愿力担保、绕开了漫长的十地修行。

《入法界品》（梵文独立成经，即 Gaṇḍavyūha）是一部叙事规模庞大的独立文献，后来被编入《华严经》末尾。它讲善财童子（Sudhana）为求菩提，遍访五十五（或一百一十）位善知识（kalyāṇamitra），对象涵盖比丘、比丘尼、在家人、商人、童男童女乃至妓女和外道。这个遍历本身是一个主张：悟的可能性不绑定于某种特定的身份或位置，菩萨之道可以在任何人那里获得一个片段的展示。善财在每一位善知识那里都说”唯愿开示”，得到一种法门，然后被指向下一位。这个结构没有单一顶点的金字塔；每一位善知识都是一个完整的法门，而法门之间彼此不互相取消。

《华严经》里另有一句影响极大的话：“三界唯心”，源于《华严经·十地品》的“三界虚妄，但是一心作”（佛陀跋陀罗译本，依宋、元、明、圣本；大正底本作“但是心作”）；实叉难陀译本作“三界所有，唯是一心”。[242]两种说法语感相近，含义有微妙差异，共同的指向是：三界的一切现象，以心为根源而现起。这句后来成了瑜伽行唯识的重要经证（见第六篇）。但要留意的

[241] Thomas Cleary (trans.). *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Boston: Shambhala, 1993.

[242] 佛陀跋陀罗译《大方广佛华严经》卷 25《十地品》，T278，“心／一心”异读见该处校勘；实叉难陀译同经卷 37《十地品》，T279。前者大正底本作“但是心作”，宋、元、明、圣本作“但是一心作”。

是，《华严》本身的语境里，“心”并不必然等同于唯识学讲的阿赖耶识；把它直接等同于唯识学的理论框架，是后来的诠释性跳跃，不是经文原本的意思。

四、净土：他力与念佛

净土经群走的是另一条路：信愿与他力。“净土三经”通常指《无量寿经》（大经）、《阿弥陀经》（小经）和《观无量寿经》（观经）。三者的成立年代不齐：大小两经约成于一二世纪[243]，支娄迦谶已译早期净土类经（如含有念佛三昧的《般舟三昧经》）；《观经》则要晚得多，且可能不是印度所出。三经合起来从不同角度建构同一套净土信仰，但侧重各异，值得分别交代。[244]

《无量寿经》（梵名 Sukhāvatīvyūha，“极乐庄严”）是三经中篇幅最长、义理最完整的。它叙述阿弥陀佛（无量光，Amitābha；或无量寿，Amitāyus）成佛之前作为法藏菩萨（Dharmākara）时所发的四十八大愿，其中第十八愿（“念佛往生愿”）是后世净土宗的核心：凡十念称念阿弥陀佛名号者，临命终时阿弥陀必来接引，令其往生极乐，唯造五逆、谤正法者除外。本愿的逻辑是：佛在因地的誓愿，与其成佛所得的果德，形成一个对信众开放的力量；信者等于通过信愿接入这个已成就的力量，由此获得原本需要极长时间自力修行才能达到的位置（不退转）。

《阿弥陀经》（梵名 Sukhāvatīvyūha 短本）篇幅极短，重心在极乐净土的庄严描述与”持名念佛”的强调：以”一心不乱”执持”阿弥陀佛”名号，临终时即得往生。这里”持名”（nāmasaṃkīrtana，称扬名号）已经是净土修行的完整形式，不依赖观想。

《观无量寿经》（梵名 Amitāyurdhyāna-sūtra）是三经中最特别的一部，叙述在一段政治惨剧（频婆娑罗王被儿子阿阇世王囚禁、王后韦提希悲愤）之后，佛陀应韦提希之请，直接教她如何观想极乐净土。经文列出十六种观法：[245]

---

[243] 三经年代不齐与大小两经之断代，从藤田宏達。Fujita Kōtatsu（藤田宏達）. “Pure Land Buddhism in India.” Trans. Taitetsu Unno. In James Foard, Michael Solomon and Richard K. Payne (eds.), *The Pure Land Tradition: History and Development*. Fremont, CA: Jain Publishing Company（Berkeley Buddhist Studies Series no. 3；库内本为 Jain 重印本，版权页署 2006，并记原书 1996 年由 Regents of the University of California 于 Berkeley 出版；書頁＝ PDF−14，三处验过）。书内第 6 页述三经不同时：净土三经之名出自法然，“they by no means were compiled at the same time in India, nor do they constitute a cohesive and systematic trilogy. Scholars are in agreement that the Larger and Smaller Sutras originated in India and that the Meditation Sutra appeared much later in some crossroads of cultures in Central Asia, colored by considerable Chinese influence.”第 9 页把净土思想的起点系于大乘之兴：“A comprehensive study of early Mahayana sutras, thus, reveals the origin of Pure Land ideas to be coterminous with the emergence of Mahayana Buddhism from the first century B.C.E. to the first century C.E.”第 10 页即正文所谓反推之法：“Inferring from the date of the oldest Chinese translation of the Larger Sutra, we can assume that the original Sanskrit text must have existed at the latest before C.E. 200. But when we notice that the Pan-chou san-mei ching (Pratyutpannasamādhi-sūtra), translated by Lokakṣema in 179, already mentions Amida, we know from this that Pure Land ideas existed in India probably by 150. Since it is easily conceivable that the Amida concept arose independent of, and prior to, this sutra, we can assume that early Pure Land thought originated around the year 100.”须记两条限制：其一，该文系藤田 1970 年岩波本《原始浄土思想の研究》的英文摘要，译者序明记此摘要成于 1981 年，作者其后另有《観無量寿経講究》（1985）、《大無量寿経講究》（1990）诸书，序中并言其间观点略有修订；其二，藤田所断的”约公元一百年”是净土思想的起点，不是大小两经写定之年，正文作一二世纪，取的是思想起点与梵本下限之间的那一段。

[244] Luis O. Gómez (trans.). *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light—Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvatīvyūha Sutras*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1996（大小两本《无量寿经》的梵汉译注，两经的分野与各自重心即其本题）。三经之目见该书附录四〈Glossary〉“Meditation Sutra”条：《观无量寿经》为”the third of the ‘Three Pure Land Sutras’“，英文亦称 The Visualization Sutra 或 Amitayurdhyana Sutra。**断代须分说**：同条紧接便谓《观经》”may have been composed outside India, and much later than the two Sukhavativyuha Sutras”，故不可与大小两经同置于一二世纪。本书旧版把三经一并系于一二世纪，今改。

[245] 《佛說觀無量壽佛經》一卷，宋畺良耶舍译（T12, no. 365）。十六观的名目与次第出于经文自身：日想“名曰初觀”，水想“名第二觀”，以下逐观编号，至下辈生想“名第十六觀”止。善导一系对此经的解释，及其在东亚净土教中的分量，参 Julian F. Pas. *Visions of Sukhāvatī: Shan-tao’s Commentary on the Kuan Wu-liang-shou-fo ching*. Albany: State University of New York Press, 1995；该书所研究者为善导《觀無量壽佛經疏》（T37, no. 1753），非经文本身。

观次	名称	观想对象
第一至第三观	日想、水想、地想	日轮、水、琉璃大地（净土地基）
第四至第六观	宝树想、宝池想、宝楼观	净土的物质庄严
第七观	华座想	佛所坐莲花宝座
第八观	像想	阿弥陀佛的身量与相好
第九观	阿弥陀佛真身想	佛身无量光明、遍照一切
第十至第十一观	观世音菩萨想、大势至菩萨想	西方三圣的另二尊
第十二至第十三观	普想、杂想	整体净土；佛菩萨小身像
第十四至第十六观	上品往生、中品往生、下品往生	三品九生的往生情形与所应修行

十六观的结构揭示了净土信仰的早期形态：核心是**禅观**（dhyāna），靠定力在内心如实构建净土的图景、最终见到阿弥陀佛身，与上一章说的”禅观感得”直接相连。《般舟三昧经》里的定中见佛，与《观经》里的十六观，是同一传统的两端。

这里需要把一个重要的历史演变说清楚：**观想念佛**（以禅定观想佛身、净土庄严）是早期的形态，依赖相当的禅定功夫；**称名念佛**（口称”阿弥陀佛”名号）是更晚普及的形态，在理论上对一切根器的人开放。从前者到后者，是净土信仰从精英禅修走向大众化的关键转型。这个转变在中国完成：道绰（562—645）和善导（613—681）力主称名念佛，认为末法时代人根陋劣，观想不易成就，称名则人人可行。这不只是在方便上简化；整套判教和修行哲学也随之重构。

这是大乘里最具宗教性、也最深入民间的一路。哲学上它不像般若那样思辨，分量却在另一头：它把解脱的着力点从纯靠自力的修证，挪向了仰仗佛力的”他力”。“他力／自力”之别，是后世（尤其汉传、日本）净土教的大题目。

需要说明：“净土”不止极乐一处。大乘经典里的净土观念相当多元：阿閦佛（Akṣobhya）的妙喜净土（Abhirati）见于《维摩诘经》等早期文本，药师佛（Bhaiṣajyaguru）有东方琉璃净土，**弥勒净土**则是另一条影响重大的路线。弥勒菩萨（Maitreya）现居兜率天（Tuṣita），是下一尊待出世的佛；信众可发愿往生兜率内院，在那里亲近弥勒、待其下生。这条路线在印度及早期中国佛教中相当流行，玄奘便以往生兜率为发愿；阿弥陀净土在汉传和日本后来占据主导，在相当程度上是历代祖师（道绰、善导乃至法然、亲鸾）大力弘扬的结果。[246]

阿弥陀佛的起源，学界另有一桩未完全解决的讨论：Amitābha（无量光）的意象（光明无量、居于西方）是否与古伊朗（祆教）的光明神祇或太阳崇拜存在某种渊源？持此说的学者注意到无量光与西方净土组合的独特性，以及古伊朗宗教对光的宇宙论地位；反对者则认为大乘经典对光的运用有自身脉络，这种比附缺乏充分文献支撑。目前两说均未定论，本书留到净土宗专章（第十篇）细处理。

[246]Alan Sponberg and Helen Hardacre, eds. *Maitreya, the Future Buddha*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.（弥勒信仰的通论。兜率往生、弥勒信仰在印度与早期中国的流行，见该书南亚一部与中国、朝鲜、越南一部；玄奘恒河遇盗、请缓片刻而发愿往生兜率一节，见 Kitagawa 一章所引 Grousset 之述；阿弥陀与药师取代弥勒一事，见论朝鲜一章的反衬”long after the cult activities in China had given way to other Buddhist interests, especially those concerning Amitābha and Bhaiṣajyaguru”。该书不涉道绰、善导、法然、亲鸾诸师，四人全书零命中；净土诸祖的弘扬另见第一卷上部第十篇第九章〈净土宗〉与第三卷第十三篇。）

五、维摩：不二与在家圣者

《维摩诘经》（约一二世纪）是一出绝妙的戏。主角维摩诘是一位在家居士，论智慧却压倒佛陀座下的大弟子乃至诸菩萨；经里一个个让舍利弗们出丑，分明是在抬高大乘、贬抑那些被讥为”只求自了”的解脱道行者（“自了汉”这一贬称的来由与不实，见下一章”菩萨道”）。

它的思想核心是”不二”（advaya）：生死与涅槃、垢与净、世间与出世间，本无二分。全经的高潮在”入不二法门品”：众菩萨各各说自己如何证入不二，轮到维摩诘，他一言不发；文殊赞叹道，这无言之默，才是真入不二法门。[247] “维摩一默，声如雷”。本书认为：这一默，正接着 1.5 的老主题。究竟之境到了语言的边界，多说即落戏论，沉默反而最贴切。从佛陀对形上问题的”无记”，到维摩的”默然”，是同一种对语言边界的自觉，只是大乘把它做成了一个戏剧性的顶点。

“去分别”“不二”在《维摩》里是一幕戏剧，但在中观及后世继承者那里，它发展为一个**具有实质功能的评价标准**：凡执取分别、落入二元对立，便是未得解脱的表现。这个标准有两面：对外，它可以用于批评任何立场，说”A 优于 B”已经落入分别，分别本身就是执取；对内，它对修行者的言谈和行为构成约束，既然不二，就不该轻易判断、表态，不该执取”高下” “胜负”。这两面在实践中常常相互缠绕：批评别人”落入分别”的本身，是不是又一种分别执取？这一张力贯穿中观及后来禅宗的言说方式，第五篇和第八篇（汉传专章）还会回到它。

六、共同的底色

五路经群面貌各异，底下有几条共通的线：都高举菩萨道（以成佛度众生取代被讥为”自了”的阿罗汉），都把佛抬升为超越历史的存在，都倚重”方便”，也都在以各自的方式逼近语言的边界（般若的空、维摩的默、华严的重重无尽）。

这里也要说明”方便”常被诟病的一面。方便说本是一记高明的解释装置：凡与大乘不合的教法，都可判作”对浅根者的权宜”，而把大乘自家判为究竟（了义）。可正因为太好用，它也成了一件几乎无法证伪的武器：任何对手、任何更早的教法，都能被一句”那只是方便”收编为低一阶的台阶，无需在义理上正面交手。它还为”善意的不实之说”开了口子：火宅之父的许诺本就不尽真（先许三车、只给一车），方便若可以这样用，那”为度化而说不实”的边界又在哪里？这与佛教一向看重的正语（不妄语）之间，是有张力的。[248] 本书呈现方便的力量，也呈现这层隐忧。它与上面三譬喻剥夺对方主体性的手法，本是一体两面。

但要分清轻重。本书立场：这几路里，般若的”空”承担主要哲学功能；它直接否定第三篇安立的自性，是部派形上学困局的一种历史回应，下一步将由龙树的中观接手系统化。法华的一乘与久远佛、华严的法界与唯心、净土的他力念佛、维摩的不二与默然，则分别在判教、宇宙论、信仰实践与语言观上展开，并在后世分别进入天台、华严、净土与禅的义理传统。下一章

---

[247] Burton Watson (trans.). *The Vimalakirti Sutra*. New York: Columbia University Press, 1997；库内为 Motilal Banarsidass 一九九九年印度版（Buddhist Tradition Series 42，书页＝ PDF 面次－ 14）。入不二法门一节见书内 110—111 页。众菩萨各说已毕，文殊自述其解，继而 “Then Manjushri said to Vimalakirti, ‘Each of us has given an explanation. Now, sir, it is your turn to speak. How does the bodhisattva enter the gate of nondualism?’ At that time Vimalakirti remained silent and did not speak a word.”（书内 110 页）；文殊之叹作 “Manjushri sighed and said, ‘Excellent, excellent! Not a word, not a syllable—this truly is to enter the gate of nondualism!’ ”（书内 111 页）。该本文字层为软连字符与断词所碎，短语检索多半落空，宜检单词再回看图。

[248] 早期经典里有一则与此主题相关的故事：佛陀同父异母的弟弟难陀（Sundarananda）出家后始终惦念未婚妻，据传佛陀以”勤修可得天女”相许引导其用功，难陀最终证阿罗汉，欲望自然消散，并告知佛陀无需兑现承诺。若属实，则”为度化而说不尽真”的手法在早期传统中已有先例，不为大乘独创。然此故事的主要出处是巴利小部《自说经》（Udāna 3.2）与《法句经》注疏，《自说经》记难陀证果后白佛解约：“yaṃ me, bhante, bhagavā pāṭibhogo pañcannaṃ accharāsatānaṃ paṭilābhāya kakuṭapādānaṃ, muñcāmahaṃ, bhante, bhagavantaṃ etasmā paṭissavā”，即佛曾为其得五百鸽足天女作保，今请免之；汉译《增壹阿含经》卷九〈惭愧品〉亦有此经，所叙相当完具，全经二千三百余字，有孙陀利、香山瞎猕猴与五百天女诸节，难陀证阿罗汉后白佛”世尊前許證弟子五百天女者，今盡捨之”，与《自说经》同构；马鸣《孙陀罗难陀诗》（Saundarananda，约公元二世纪）则为文学创作。以上来源的历史可信度均有限，本书不将其作为可靠史实采信。然若不提及，则有隐瞒之嫌，故以注出；读者可自行判断。

先看菩萨道这一新的修行理想，随后处理大乘与部派的关系；把大乘整理成两套系统哲学的中观（承般若之空）与瑜伽行（承华严”三界唯心”之线），留给第五篇与第六篇。

七、层累与自相矛盾

大乘经典有一个普遍的文献特征：它们多是层累而成，不同年代、不同地域、不同群体的内容陆续叠加，最终才被编为一体。这给它们留下了肉眼可辨的痕迹。

版本歧异。《无量寿经》现存五种汉译，各译在阿弥陀佛誓愿的数目上出入明显：最早期的汉译本（约二世纪）有二十四愿，后来的康僧铠本定型为四十八愿，另有三十六愿的版本存在。数目不同，各愿的具体内容和往生条件也多有出入。愿数之异如何解释，学界未有定论：通说以为反映传本的层累演变，藤田宏达以二十四愿本为最古，四十八愿是后出的增益；近年亦有学者主张印度原本本即四十八愿，早期汉译的二十四愿出于译者为凸显菩萨行而作的改编（肖越）。[249]

后补痕迹。《法华经》“提婆达多品”（第十二品）在部分较早的汉译和若干梵文写本中或付阙如，学界通常认为是后人增入。《华严经》的《十地经》与《入法界品》本是独立流传的经本，后来并入大部经，衔接处叙事断层清晰可见。

诸本互相矛盾。《大般涅槃经》北本（昙无谶译，四十卷）与南本（慧严等修订，三十六卷）差异甚大；南本系中国僧人依北本重整，已是再加工本。北本末后数卷被学界认为是额外追加，佛性论述的措辞与前段明显不同。

时间自洽性问题。《法华经》“如来寿量品”宣称佛的寿量久远无量，历史上的入灭不过是示现；《华严经》“如来出现品”则暗示佛成道时即已遍知一切。这两套叙事与阿含系文献里佛陀的历史生涯构成直接张力。阿含叙事里，佛陀的涅槃是真实的终结；这些大乘经典则把历史叙述重新定性为舞台表演，背后的佛始终在。两种图景是两套不同的佛陀观，不是可以兼容的两种陈述。[250]

---

[249]《无量寿经》诸汉译版本的比较研究，参 Fujita Kōtatsu 藤田宏達. *Genshijōdo shisō no kenkyū*（原始浄土思想の研究）. Tokyo: Iwanami Shoten, 1970。**本书据以核者为作者本人认可的英文节译**：Kōtatsu Fujita, “Pure Land Buddhism in India”，收 James Foard, Michael Solomon and Richard K. Payne (eds.), *The Pure Land Tradition: History and Development*（Berkeley: Jain Publishing, 1996）首篇，日文原书未及取得，页码不与原书相当。该节译书内第 7 页出五种汉译之目：《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》（T362, 支謙译，222–253，一说支娄迦讖）、《無量清淨平等覺經》（T361，旧题支娄迦讖而实为帛延译，约 258，一说竺法护）、《無量壽經》（T360，**旧题康僧鎧而藤田断为佛陀跋陀罗與寶雲约 421 年所译**）、《無量壽如來會》（T310[5]，菩提流志译，706–713）、《大乘無量壽莊嚴經》（T363，法賢译，991）；连梵本與藏译共七种传本。愿数之目在书内第 16–17 页：“the vows number forty-eight, but the actual number differs with the particular recension…the other versions in Chinese translation have either twenty-four or thirty-six vows, the Sanskrit text contains forty-seven vows, and the Tibetan translation forty-nine vows”。**惟藤田于三十六愿一本另有断语，与”另有一种”的平列说法不同**：“The thirty-six vows should not be regarded as an intermediate form between the twenty-four and forty-eight vows; actually it is based upon the forty-eight vows”，即三十六愿本并非居于二者之间；其所本正是四十八愿本。二十四愿本则确为最古：“the version with twenty-four vows is the oldest chronologically”。 **愿数之异的两说（裁决 0198）**。通说一侧，藤田同篇书内第 17 页：“what is called the forty-eight vows is a relatively late formulation, containing additions and modifications”。异说一侧，见 XIAO Yue. “On the Vows in the Earliest Version of the Larger Sukhāvatīvyūha Sūtra.” *Journal of Indian and Buddhist Studies*（《印度学仏教学研究》）67, no. 3 (2019): (174)–(179)。他断通行的两项假定（愿数由《大阿弥陀经》的二十四愿经《平等觉经》演为后来的四十八愿；《悲华经》弥陀愿出自四十八愿系统）“no evidence can support these two assumptions at all”（书内 (174) 页）；《大阿弥陀经》中有一套关于六度菩萨行的术语与梵本显异，系译者”purposely compiled into the DA based on the translator’s own Mahāyāna ideas”（(175) 页）；结论作”The original Indian text of the DA and the PDJ were probably similar to the extant Sanskrit version, with the forty-eight vows system. The translator of the DA purposely edited them”（(178) 页）。**须记其分量**：肖越自陈此前研究皆依通说，“until the recent publications of my own research series about this issue”（(174) 页），所据几全是其本人 2010—2018 诸作，库内未见他家采用，故正文两说并列，不下断语。**原句前半”梵本来源本身就不止一个”两说皆不担**（藤田所说是层累增益，肖越所说是汉译改编），故改写时删去。

[250]Paul Williams. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. London: Routledge, 2009. 般若波罗蜜见 pp. 49–57，《华严经》的佛身观见 pp. 132–135，《法华经》的佛寿与方便入灭见 pp. 157–158。

这些矛盾并不奇怪，古代宗教文本多有层累的特性。需要指出的，是”佛亲口说”的框架会给信众造成文本统一完整的印象，而文献证据与这种印象之间，确有相当距离。

八、楞严经的学术判断

《大佛顶首楞严经》（简称《楞严》）在汉传佛教尤其禅宗地位极重，列为禅门日课与必读。然而学界的判断与此相当分歧。

传统说法：般剌密帝（Paramiti）于神龙元年（705 年）携梵本至广州，由乌苌沙门弥伽释迦共译，房融笔受。检验此说，问题颇多。

最直接的一条问题出在唐代官修目录里。最早著录此经的是智昇《开元释教录》（730 年成书），而智昇给出的译人与后世通说完全对不上：入藏录作”大唐循州沙門懷迪共梵僧於廣州譯”，并标”新編入錄”；传记一节说，怀迪是循州人，游广府时遇一梵僧，“（未得其名）”，二人共译成十卷，怀迪笔受兼缀文理，“其梵僧傳經事畢莫知所之”。通检该录全书，“般剌蜜帝”与”房融”二名一次也不出现。也就是说，今天流通的那套传译故事，不见于最早记录此经的目录；官修目录自己给的是另一套人事，而且译主是个中国和尚，与他共译的外国僧人未留下名字。[251]

外部证据的缺失是另一条：梵本在译成之后便无人再见，此后历代僧人访求、悉无所获；没有任何对应的藏译本；其他语言也无古译。印度大乘重要经典通常会留有梵本或藏译，二者俱无者极为罕见。[252]

文本内证同样值得注意。《楞严》的义理架构与 8 世纪初已成形的天台、华严、禅宗术语高度吻合，核心句式（如”如来藏妙真如性”）在印度佛教文献中找不到对应来源。唐代已有人生疑，而最早的卷宗保存在日本：宝龟年中日僧德清入唐查访，带回唐人法详居士”房融伪造”之说，日僧玄叡《大乘三论大义钞》录其始末而力主此经为真。这场争论的完整案卷（连同吕澂《楞严百伪》一百零一条与愍生的逐条对辩）见第三卷第九篇第二章。

现代学界的结论：《楞严》极可能是中国本土撰造的疑伪经，成于初唐。主流佛学研究者普遍持此立场。[253]

---

[251] 智昇《开元释教录》（《大正藏》第 55 册，第 2154 号）。入藏录一节作：“大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經十卷（一帙）大唐循州沙門懷迪共梵僧於廣州譯（新編入錄）”；传记一节作：“沙門釋懷迪。循州人也。住本州羅浮山南樓寺……往者三藏菩提流志譯寶積經。遠召迪來以充證義……後因遊廣府遇一梵僧。（未得其名）齎梵經一夾請共譯之。勒成十卷。即大佛頂萬行首楞嚴經是也。迪筆受經旨兼緝綴文理。其梵僧傳經事畢莫知所之。有因南使流經至此。”通检该录全书四十三万余字，“般剌蜜帝”“房融”二名皆无一见。《大正藏》题此经作”唐 般剌蜜帝譯”，系后起的题署，非最早著录所记。**通行的那套传译故事另有其源**：现所见最早的出处是唐大兴福寺惟慤法师疏，其文赖日僧玄叡《大乘三论大义钞》卷三所引而存（T70, no. 2296，行标 0151c05–c09，据 SAT 文本库本，库内已入）：“唐大興福寺。惟慤法師疏云。唐神龍元年五月二十三日。中印度沙門般剌密帝。於廣州制止寺道場。對擧梵本。烏萇國沙門彌伽釋迦。譯玆梵語。房融筆受”。玄叡把它与智昇所记并列而断曰”兩匠稱眞”，可见九世纪的日本僧人已经把这两套人事摆在一处比对了。**惟玄叡所引的智昇一条作”修州沙門懷迪”，而 T2154 本文作”循州”**，两本有异，此处从大正藏本作循州。

[252] 《楞严经》疑伪问题的学术综述，参 Robert E. Buswell Jr., ed. *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1990，其导论把本经与《梵网经》《大乘起信论》并列为实系东亚本土撰述而被误系译者译年、后又进入主流大藏目录的一组：“Many Buddhist texts that were actually of East Asian origin—including such seminal scriptures as the Fan-wang ching…Shou-leng-yen ching (Sūraṃgama-sūtra… T 945)…and Ta-sheng ch’i-hsin lun…were in this wise assigned a translator and translation date”。**须留意该书并无以《楞严》为题的专章**（全书为导论一篇、专论八篇、附录一篇，分论汉地经录对疑伪的判定、《灌顶经》、道经中的十地、《观无量寿经》、《占察经》、三阶教之禁、《法镜经》之废、日本天台的《梵网经》，末附印度佛教判定经典真伪的标准），故其所提供的是判断的归属，不是专题的论证。专题的论证一侧，本书第三卷第九篇第二章另有案卷，所据为吕澂〈楞嚴百僞〉（《呂澂佛學論著選集》一，書 370–395；逐条编次自”其偽一”至”其偽一百一”，实为一百零一条）、釋愍生《辨破楞嚴百偽》（一九九一，逐条对辩）、玄叡《大乘三論大義鈔》卷三（T70, no. 2296，据 SAT 对勘）所记唐人法詳居士”房融偽造”之说及玄叡本人的驳辞，此处不重列。

[253] 《楞严经》疑伪问题的学术综述，参 Robert E. Buswell Jr., ed. *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1990，其导论把本经与《梵网经》《大乘起信论》并列为实系东亚本土撰述而被误系译者译年、后又进入主流大藏目录的一组：“Many Buddhist texts that were actually of East Asian origin—including such seminal scriptures as the Fan-wang ching…Shou-leng-yen ching (Sūraṃgama-sūtra… T 945)…and Ta-sheng ch’i-hsin lun…were in this wise assigned a translator and translation date”。**须留意该书并无以《楞严》为题的专章**（全书为导论一篇、专论八篇、附录一篇，分论汉地经录对疑伪的判定、《灌

本书只陈述学术立场，不裁断信仰取舍。对于依《楞严》修行的传统，这个历史判断是摆在面前的一件事，正视与否，是各人自己的选择。

九、大乘经典出处：常见辩护话术

面对”大乘经典非佛亲说、系后世撰造”这一学术结论，大乘传统内有几套反复出现的论式，值得单独列出。列出的原因不在于它们一定站不住脚，而在于它们的话语结构设有防护层，使批评很难正面着力。

话术	论式核心	内在问题
“学者有智无慧”	历史学者缺乏证悟，只能在世俗层面读经，触不到法义	文本成于何时是历史语言学问题，与修证深浅无关；以”缺乏证悟”拒绝历史考证，等于预设了需要论证的结论
“法身常说法”	法身永恒说法，弟子在定中所受亦属佛说，后世撰造不等于非佛语	把”佛说”的定义延伸到无法证伪的区间；任何文本只要有人声称定中所受，即可归入佛说
“结集于龙宫天宫”	经典秘存于龙宫、天宫，机缘成熟才流出人间，故人间找不到梵本	内建了可溯源性豁免：找不到梵本恰好印证了说法，不曾动摇它；此叙事在历史方法面前无法讨论
“学术还原主义”	历史考证是西方殖民话语或还原主义，方法论本身有偏见	指出方法局限是合理的；但把方法论批判当成反驳具体历史结论的理由，是两件事。“历史方法有局限”推不出”此经即是佛说”
“义理了义、出处世俗”	即便文本是后人所造，其中义理仍可是了义真实，历史来源不妨碍法义价值	义理与来源可分开讨论，这个分开有合理内核；问题在于它常被用来封堵讨论。从”可以分开”跳到”因此对出处的质疑不重要”，中间跳过了一个正面问题：以佛亲说为权威的叙事，依据何在?

顶经》、道经中的十地、《观无量寿经》、《占察经》、三阶教之禁、《法镜经》之废、日本天台的《梵网经》，末附印度佛教判定经典真伪的标准），故其所提供的是判断的归属，不是专题的论证。专题的论证一侧，本书第三卷第九篇第二章另有案卷，所据为吕澂〈楞嚴百僞〉（《呂澂佛學論著選集》一，書 370–395；逐条编次自”其偽一”至”其偽一百一”，实为一百零一条）、釋愍生《辨破楞嚴百偽》（一九九一，逐条对辩）、玄叡《大乘三論大義鈔》卷三（T70, no. 2296，据 SAT 对勘）所记唐人法詳居士”房融偽造”之说及玄叡本人的驳辞，此处不重列。

本书认为：最后一套（义理与来源可分开）有其合理内核，但在实际使用中常沦为封堵讨论的手段。其余几套，大体是在使批评失效，不是在正面回应批评。指出来，是为了让读者看清：学术结论与信仰取舍是两件可以并置的事，并置不等于相互消解。

第三章　菩萨道与新的修行理想

上一章的经群各讲各的，底下却共推一个新的修行理想：菩萨。大乘最实在的转变，不在某一条形上主张，而在它把追求的目标，从”自己解脱”换成了”成佛以度尽众生”。这一章看这个理想是什么、它的修行路如何构成、它和无我／空之间那道紧张如何化解，以及它本来有多难。

一、从阿罗汉到菩萨：理想的转向

部派佛教的最高果位是阿罗汉（arhat）：断尽烦恼、了脱生死，可在此生证得涅槃。这是闻法解脱道行者一路的终点。

大乘把标杆挪了：理想不再是阿罗汉，换成了菩萨（bodhisattva）。菩萨发愿成就无上正等正觉（成佛），并为此甘愿在无量生死里度化一切众生。这一发愿，叫”菩提心”（bodhicitta）：为众生而求成佛的决心。

要紧的是这条路在时间上的形状。按后来定型的十地说，菩萨到第六地圆满、慧度成就时，才具备取阿罗汉涅槃的能力，而他不取；七地末至八地得不退转，此后所断的转为所知障，苦因一侧的功夫到此已了；从初地到佛地，据说还有两个阿僧祇劫。与阿罗汉道此生可证相比，这是一个极大的时间差。它不来自”把已经到手的涅槃往后挪”这一步，而来自路本身的排序：灭苦被放在了极后面，走菩萨道的人，在极长的一段里是带着苦走的。[254]

	阿罗汉（解脱道极果）	菩萨（大乘理想）
目标	自身证涅槃、了此生死	成就佛果、度尽众生
范围	个人解脱	普度一切
时间	可即生成就	历三大阿僧祇劫、无量生
着力	偏在断惑之慧	悲智双运（大悲＋般若）

大乘据此贬抑阿罗汉为”自了汉”。这是个汉语里的贬称，意思是”只把自己了断、不顾他人”的人，背后是大乘那套”只求自了者格局偏小”的论战话术（《法华》一乘说更进一步，说阿罗汉终究要回小向大、走上成佛之路，见上一章）。这里把它的不实之处点清。其一，阿罗汉之道并不”自私”：慈悲喜舍本是其修习的一部分，佛陀本人成道后教化了四十五年，他的阿罗汉弟子也住世说法、利益众人；它更是佛陀亲许的解脱果。其二，“阿罗汉”本是连佛陀也共有的称号（佛的十号之一”应供”即阿罗汉）；用”自了汉”把这一果位贬为低劣，等于回头把佛自己

[254] Paul Williams. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. London: Routledge, 2009. 十地的时间形状见 pp. 81、205–206：六地圆满时”could if he so wished abandon the world and enter the peace of (Arhat) nirvāṇa”，而菩萨不取；七地末或八地得不退转，“incapable of reverting to the methods of liberation and aspirations of the Arhats”；自八地起所断转为所知障，“begins the immense task of eradicating for ever the obscurations to omniscience”；初地以后尚有”a further nine Bodhisattva stages taking, it is said, two incalculable aeons”。**须与另一说分清**：坊间教科书常谓菩萨”度尽众生方入涅槃”，Williams pp. 58–60 正面反驳此说，指其自相矛盾（若须度尽方证，则天下只能有一位菩萨；众生若无量，则无人能成佛），并指成熟大乘所求是佛的不住涅槃（apratiṣṭhita-nirvāṇa），谈不上”推迟”。本书所说的时间差不是那个说法，是十地自身的进度表。〔南传一侧的对照〕成佛须历长劫这一点，南传自家亦然：巴利《佛种姓经》〈善慧愿品〉（Sumedhapatthanākathā）第一颂作”Kappe ca satasahasse, caturo ca asaṅkhiye”（十万劫又四阿僧祇之前），第 76 颂列十波罗蜜之目（施、戒、出离、慧、精进、忍、谛、决意、慈、舍），第 77 颂并举其三级”Dasa pāramī tayā dhīra, kīdisī lokanāyaka; Kathaṃ upapāramī puṇṇā, paramatthapāramī kathaṃ”（pāramī ／ upapāramī ／ paramatthapāramī）；十波罗蜜为成佛前提，另见 Richard F. Gombrich, *Theravāda Buddhism*, 2nd ed.（Routledge, 2006），书内第 121 页，其文作”during these births he behaved with a moral heroism which enabled him to accumulate the ten moral perfections (generosity, courage, fortitude, benevolence, etc.) which are the prerequisite for Buddhahood”，同页并叙善慧于燃灯佛前发愿一事。至于”证阿罗汉果同样须长劫积累波罗蜜”一说，系汉地南传圈中相传之语，本书未能查得确定出处，姑记于此以待。

也框了进去。其三，最反讽的一点：阿罗汉恰是断尽”我慢”、证得无我的人，拿”自了”“自私”去说一个已经放下”我”的人，名实正好相反。本书呈现大乘抬菩萨、抑阿罗汉的这一对照，但不替”阿罗汉低劣”这个判断背书，也不取”自了汉”这个大乘（尤其后来汉地）造的贬词。

这一点还有一个汉译上的旁证。arhat 这同一个梵字，汉译分两路处理：作佛的十号之一时意译为”应供”（堪受供养），作弟子的果位时音译为”阿罗汉”。汉译阿含并不回避”阿罗汉”，弟子证果照称阿罗汉；但佛自己那一份 arhat，被译名隐成了”应供”，于是中文读者不易一眼看出”佛本身也是阿罗汉”。更耐人寻味的是，大乘经为十方每一位佛铺陈十号时，照样保留”应供”一号。大乘一面把”阿罗汉”（弟子果）贬为劣，一面仍把每位佛尊为”应供”（即 arhat）。它所贬的与它所留的，本是同一个字。[255]

一个反转：佛位抬高了，乔达摩却被降低了

地位的重排还有一层更微妙的反转。大乘把”佛”抬高、把阿罗汉贬低，中间空出来的位置正好容下菩萨。但被抬高的是”佛”这个位格；作为历史人物的乔达摩·悉达多本人，地位反倒被一步步降低了。

其一，**十方诸佛**。大乘的宇宙里，十方三世有无量无数的佛，各有其佛土。乔达摩于是从”那位佛”，变成了无量佛中的一位，独特性被稀释。

其二，**三身与”化身”**。后来（瑜伽行一系）成形的三身说，把佛分为法身、报身、化身三层；在这套框架里，历史上的乔达摩常被判为”化身”，即应化于此世的一个示现，真正究竟的则是无形的法身、或他方净土里的报身佛（如阿弥陀）。这等于把那个在菩提树下成道、于拘尸那入灭的人，降格为一具临时的应化之身。（三身说是较晚的系统化，此处先点到，详见第六篇。）

其三，**秽土与净土的对照**。乔达摩所在的这个世界，大乘称”娑婆世界”（堪忍之界、五浊恶世）；相对于阿弥陀的极乐净土，它是”秽土”。修行者求生净土，言下之意是此处难修、不如彼方，乔达摩的道场成了那块要靠忍耐熬过去、低一等的”秽土”。

这里有几处细微之处要交代，否则容易把话说死。第一，“秽”未必指土本身污浊。《维摩诘经》里有一幕：有人嫌此土秽恶，佛以足按地，娑婆世界当下显为清净庄严。意思是秽不在土，而在众生染污的眼；秽土／净土之别，一半是认识论上的（看的人染或净），不在土有高下定相。第二，乔达摩这个历史人物被降，与”久远佛”被升，本是同一动作的两面：《法华》说历史上的入灭只是方便示现，背后有一位久远早已成佛的”释迦”。历史的乔达摩越往后退，那个宇宙性、永恒的”释迦牟尼”就越被推到前台。

本书立场：大乘这套重排，把”成佛”升格为一条宇宙性的原理（法身、十方诸佛、净土），却在同一过程里，把 1.4 好不容易还原出来的那个历史的人乔达摩挤到了边上：剥去独特性（十方诸佛）、降为应化（化身）、安置在秽土。被供奉到中心的，是一个被抬升、被宇宙化的”佛”，不再是那个在路上走、以己为洲的行者。

二、菩萨道的结构：发心、愿、六度、十地

菩萨的修行被铺成一条极漫长的路，大体有几个环节：

图将两资粮分别列为福德资粮与智慧资粮，但前者括注又写“福慧”，应与下表及“两种资粮”一节的分别说明同读。十地是漫长修行的进程；“度尽众生”的愿不能改读为必须先度尽一切众生，菩萨才得入涅槃。

入口是**发心**（发菩提心），随之是**立愿**（如四弘誓愿，或如上一章阿弥陀的本愿）。主体的修行是**波罗蜜**（pāramitā，“度”，到彼岸之意），传统为六度：

[255]如来十号中，arhat 意译作”应供”（堪受人天供养），而弟子果位则音译作”阿罗汉”。同一梵字、两种汉译。参丁福保《佛学大辞典》“十号”“应供”“阿罗汉”诸条；十号通式遍见汉译阿含与大乘经。



Figure 30: 菩萨道结构：从发心到成佛

度（波罗蜜）	梵文	主要含义	资粮归属
布施	dāna	财施、法施、无畏施	福德
持戒	śīla	守戒，以利他为导向	福德
忍辱	kṣānti	安忍苦害、不嗔	福德
精进	vīrya	勇猛不退	福德／智慧
禅定	dhyāna	心一境性，定力基础	福德
般若	prajñā	照见空性，统摄前五	智慧

六度后来开为十度（再加方便、愿、力、智）。[256] 这里要点出：般若（照见空性）在六度中具

[256] Har Dayal. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. London: Kegan Paul, 1932（库内为 Motilal Banarsidass 1970 重印本，扉页记“By arrangement with Routledge & Kegan Paul Ltd., London ／ First Published 1932 ／ Reprint 1970”；书页＝ PDF 面次 − 20）。**本注所系四事，三事可逐页坐实，一事该书另有说，须记明**。（一）十度之目，书 167–168：六度之外别列 upāya-kauśalya、praṇidhāna、bala、jñāna 四者，与正文所举全合。惟此书对六度何以开为十度的解释与常说异：先举与部派十波罗蜜竞争一说，转而更取另一因，谓三四世纪十进位记数法之发明使印度诸家旧目纷纷改配十数（瑜伽之 yama、niyama 亦然），并称后加的四度“are merely supplementary in character”。（二）般若统摄，书 237–238：“It is greater than all the other pāramitās, as the moon is greater than the stars…All the other pāramitās should be transmuted and sublimated into the prajñā-pāramitā, which really includes all of them.”惟三处措辞须辨：书中把此说系于中观一家；无般若时其余诸度所趋，书中作“lead to the lower stage of the Hīnayāna”，非世间善行；书中又谓般若波罗蜜“is even sufficient by itself without the other Perfections”，比正文的”统摄”更进一步。（三）福德资粮与佛身之庄严，书 27：受用身（sambhoga-kāya）“bears thirty-two special marks and eighty minor signs…It is the result of the Merit, which a Buddha has acquired by his good deeds during many aeons”。惟同处把色身与受用身分作两事：色身（rūpa-kāya）如幻，“It is a grave error to identify a Buddha with his rūpa-kāya”；受用身则系后起之增益，“belongs to the stage of deification”。正文以色身、报身互训，依此书当分。（四）**两类积累不可互代一句，此书反有相左之论**，书 169–170：世亲以施、戒属福，般若属智，忍、进、定兼取二者，故资粮实可三分；而”the application of the results of all the pāramitās for the attainment of Enlightenment really abolishes the distinction between mundane Merit and supra-mundane Knowledge, and all the pāramitās may be regarded as conducive to the

有统摄作用；没有它，前五度只是世间善行；有了它，布施持戒才成其为”波罗蜜”。这正接上一章：大乘以空性来重新规定菩萨的善行。

两种资粮。菩萨道之所以要历三大阿僧祇劫，有其内在的结构逻辑：修行者在漫长的时间里同时积累两类东西。**福德资粮**（puṇya-saṃbhāra）通过布施、持戒、忍辱、精进、禅定积累，对应佛的”色身”（报身）的庄严；**智慧资粮**（jñāna-saṃbhāra）通过般若的修习积累，对应佛的”法身”（法身是无形的，此处取其”以真理为身”之义）。两种资粮都要圆满，才能成就”福慧两足尊”的佛果。这解释了为什么菩萨一边做极量的善事、一边同时修空观；两个方向的积累不能互相替代。此层系本书据瑜伽行一系二身二资粮的配当所作的判断，非所引 *Har Dayal* 书中之说；该书反谓诸度之果终使福德与智慧之分取消。[257]

四摄法。与六度并列的，是菩萨利他实践的四种具体方式，称**四摄法**（catuḥ-saṃgraha-vastu）：布施（以财、法予人，与六度布施同词）、爱语（priyavāditva，随机缘说善法）、利行（arthakṛtya，以实际行动利益众生）、同事（samānārthatā，与众生共同处境以引导）。四摄法描述的是菩萨如何走进众生的生活：不居高临下地给予，只共处其中、因势利导。这四种方式后来在汉传佛教里被总结为在家菩萨行的实用纲领。

回向：功德转施及其业论难题

菩萨道还有一个在哲学上颇值玩味的环节：**回向**（pariṇāmanā，功德转施）。菩萨所积的一切功德，不据为己有，而要”回向”（转施）给一切众生，使他们同沾利益，最终指向无上菩提。这个说法听起来顺理成章，但与业力理论的个人性原则之间存在张力：如果业是个体行为的个体果报，那功德如何能被转移给他人？早期佛教对这一问题取相当保守的立场，业的个人性是基本的，他人无法代为受果。

佛教内部对这个张力有过处理方案，值得分别检视。

第一种方案见于南传传统。南传亦有 pariṇāmanā 的实践，通常译作”回向”或”功德随喜”，但机制诠释不同：受者须起随喜心（anumodanā）以”接收”，被解释为受者凭此自生新业，不作功德的直接移转；目的也多限于为特定对象（如亡故亲属）祈福，不及大乘式的普度一切众生（详见第九篇南传章）。这个方案在业论上是自洽的，代价是”转施”名存实亡：真正起作用的是受者自己的心行，施者的功德并没有移动。

第二种方案是大乘以空性重新诠释业的归属。若依般若与中观的分析，业与功德皆无自性，“我

---

equipment of Knowledge”。正文所持者是二资粮各有所成的通说，其据当别觅（《大乘庄严经论》与《现观庄严论》一系的二身二资粮配当），不出此书。

[257] Har Dayal. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. London: Kegan Paul, 1932（库内为 Motilal Banarsidass 1970 重印本，扉页记“By arrangement with Routledge & Kegan Paul Ltd., London ／ First Published 1932 ／ Reprint 1970”；书页＝ PDF 面次 − 20）。**本注所系四事，三事可逐页坐实，一事该书另有说，须记明**。（一）十度之目，书 167–168：六度之外别列 upāya-kauśalya、praṇidhāna、bala、jñāna 四者，与正文所举全合。惟此书对六度何以开为十度的解释与常说异：先举与部派十波罗蜜竞争一说，转而更取另一因，谓三四世纪十进位记数法之发明使印度诸家旧目纷纷改配十数（瑜伽之 yama、niyama 亦然），并称后加的四度“are merely supplementary in character”。（二）般若统摄，书 237–238：“It is greater than all the other pāramitās, as the moon is greater than the stars…All the other pāramitās should be transmuted and sublimated into the prajñā-pāramitā, which really includes all of them.” 惟三处措辞须辨：书中把此说系于中观一家；无般若时其余诸度所趋，书中作“lead to the lower stage of the Hīnayāna”，非世间善行；书中又谓般若波罗蜜“is even sufficient by itself without the other Perfections”，比正文的”统摄”更进一步。（三）福德资粮与佛身之庄严，书 27：受用身（sambhoga-kāya）“bears thirty-two special marks and eighty minor signs…It is the result of the Merit, which a Buddha has acquired by his good deeds during many aeons”。惟同处把色身与受用身分作两事：色身（rūpa-kāya）如幻，“It is a grave error to identify a Buddha with his rūpa-kāya”；受用身则系后起之增益，“belongs to the stage of deification”。正文以色身、报身互训，依此书当分。（四）**两类积累不可互代一句，此书反有相左之论**，书 169–170：世亲以施、戒属福，般若属智，忍、进、定兼取二者，故资粮实可三分；而”the application of the results of all the pāramitās for the attainment of Enlightenment really abolishes the distinction between mundane Merit and supra-mundane Knowledge, and all the pāramitās may be regarded as conducive to the equipment of Knowledge”。正文所持者是二资粮各有所成的通说，其据当别觅（《大乘庄严经论》与《现观庄严论》一系的二身二资粮配当），不出此书。

的功德”中那个”我”本来就是名言安立；既然没有实体性的所有者，功德的”专属性”也只是俗谛层面的设定，回向不过是在俗谛层面重新安立受益者。这个方案的困难在于代价的对称性：如果空性足以松动功德的专属性，它同样松动业报的个人性。业报落在造业的那一支相续上、不流到别处，在阿含与巴利经里守得很紧；但这条界线到阿毗达磨已经松过一次：有部为解释器世间何以人人共见而立共业一目，瑜伽行派换作共相种，都让一部分果报不再专属某一支相续。大乘这边则没有定说。[258]用空性为回向开门，需要说明为什么同一扇门不会把道德责任也放出去。大乘论书对回向多有称扬，但对这个对称性问题的正面处理并不多见。

第三种是实践与制度层面的解释：无论机制如何，回向在大乘社会史中承担了实际功能，为亡者作功德、为施主回向，是寺院与在家社群之间最重要的宗教交换之一。这解释了回向为何不可或缺，但这是功能的说明，不是业论的辩护。

本书认为：回向是大乘在伦理资源上的大手笔，它让每一个菩萨的善行都有了无边界的受益者，也为”自利与利他不二”提供了可操作的日常形式；但在业论层面，功德可转与业报自受之间的张力，各系统都未给出公认的解决，这仍是一个未解的哲学问题。

修行的进程则排成**十地**（欢喜地、离垢地……直到法云地，见上一章《华严·十地经》）。整条路的尺度是宇宙级的：要历经三大阿僧祇劫、无量次生死，才圆满成佛。

三、悲与智：度尽众生而无众生可度

四无量心的基础。菩萨之悲有其禅修与情感的基础，不是抽象誓愿。早期佛教就有**四无量心**（brahmavihāra，四梵住）的修习：慈（maitrī，愿一切众生得乐）、悲（karuṇā，愿一切众生离苦）、喜（muditā，随喜他人之乐）、舍（upekṣā，平等无私、不起偏执）。这四种心是遍向一切众生的，在阿含里已有明确的禅修指导。大乘把四无量心纳入菩萨行的框架，并在其中特别突出”悲”（karuṇā）：菩萨所修的”悲”推进为**大悲**（mahākaruṇā）。量级不同，对象

[258]正文不用”自作自受，无人代受”八个字，两句都要收，理由如下。**其一，“自作自受”不宜当命题用**。《杂阿含》第三〇〇经载异婆罗门问”為自作自覺耶”，佛答”我說此是無記。自作自覺，此是無記”；再问”他作他覺耶”，亦答無記；婆罗门问其故，佛曰：“自作自覺則墮常見，他作他覺則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起。”（T0099 卷十二，页 85c4 起，判语在 85c10）作受同一因此只能就一支相续的缘起相续说，不能立作自性命题。**其二，经里守的那一格另有定式，是业之属己**。《中部》第一三五经作”Kammassakā, māṇava, sattā kammadāyādā kammayonī kammabandhū kammappaṭisaraṇā. Kammaṃ satte vibhajati yadidaṃ –hīnappaṇītatāyā”；《增支部》五集与十集所列应常思惟之事中亦作”Kammassakomhi kammadāyādo kammayoni kammabandhu kammapaṭisaraṇo, yaṃ kammaṃ karissāmi kalyāṇaṃ vā pāpakaṃ vā tassa dāyādo bhavissāmī”（VRI 罗马字本，无版心页码，按经引）。**其三，共业一目是阿毗达磨的发明，不出经藏，而它一立，个人性就已经松过一次**。汉译四阿含通检，T0099、T0026、T0001、T0125 四部”共業”零命中；巴利四部根本文通检（VRI 罗马字本二十二个文件全检），sādhāraṇakamma 一词亦零命中。而论书自有部起便立此目：《大毗婆沙论》卷九分说”然有情數各別業生。非有情數共業所生”（T1545，页 40c25 起），卷二十一以”此器世界蘇迷盧山洲渚等物一切有情共業所起”设问（页 106c26 起），卷一百三十四言”於此處所共業增長世界便成。共業若盡世界便壞”（页 692c10 起）。个人性由此要靠一重分类来保：《俱舍论》卷六释异熟果，自设”非有情數亦從業生，何非異熟”之问，答曰”以共有故。謂餘亦能如是受用。夫異熟果必無有餘共受用義，非餘造業餘可因斯受異熟果。其增上果亦業所生，何得共受？共業生故”（T1558，页 35b11 起）。也就是说，不代受这一条被守在异熟果一格之内，共受的那一部分改判作增上果。众贤说得更直白：《顺正理论》卷十八谓”唯不共業所得之果名異熟故”，并举国主崩而所王国土犹相续住为证，断曰”故知一物無量有情業所共感”（T1562，页 436b7 起）。瑜伽行派换了装置而不改其事：《成唯识论》卷二谓”異熟識由共相種成熟力故，變似色等器世間相”，并引契经”一切有情，業增上力共所起故”（T1585，页 10c12 起）；又谓有根身由”異熟識不共相種成熟力故”变现，而”有共相種成熟力故，於他身處亦變似彼。不爾，應無受用他義”（页 11a8 起）。共相种与不共相种之分，即共业与不共业之分的唯识版。**其四，大乘没有一个定说**，代受之愿与业不代受之论并存，本书不为它作统一归纳。可记一处两者对上了的：《大智度论》卷四十九释”入大悲心”，先引佛语”本願大心為眾生故，所謂為一一人故，於無量劫代受地獄苦，乃至令是人集行功德作佛，入無餘涅槃”（T1509，页 414b10 起），随即自设问答：“問曰：無有代受罪者，何以作是願？答曰：是菩薩弘大之心，深愛眾生，若有代理，必代不疑。”（页 414b14–15）下复举人间天祠以人代祀、有人愿代则听之例，菩萨因作是念”地獄中若當有如是代理，我必當代”（页 414b16 起）。论主的读法由此说死：代受不是一条可行的转移之途，所表者是心量；若有代理是反事实的假设，假设不成立而愿仍成立。同论卷四十五释”心如金剛”作”墮三惡道所有眾生，我當代受勤苦；為一一眾生故，代受地獄苦”（页 384a3 起），语势虽壮，仍在此读法之内。惟一部论不足以代表大乘，此处只作一例，不作通说。

无量，且不因众生回不回报、是否可度而有所收缩。[259]

大乘还对四无量心做了一个关键的提升：在”无所得”的般若照见下修四无量心，不执着于”我在慈悲”“有众生受我慈悲”，这正是大乘所谓”三轮体空”（能施、所施、施物皆空）的修行原则，也是把四无量心从单纯的禅修提升为波罗蜜（到彼岸的圆满）的枢纽。

菩萨道埋着一个看似要命的矛盾：一面是无我、空（众生与自我皆空，上一章），一面却要”度尽一切众生”，既没有众生，又度谁、谁来度?

大乘没有回避，反而把这矛盾做成了它的精髓。《金刚经》给的答案最干脆：菩萨灭度无量无边众生，而”实无众生得灭度者”；若菩萨心里还存着”我相、人相、众生相、寿者相”，便不是真菩萨。[260]真正的大悲，恰恰是在不抓任何”众生”为实有的前提下去度众生。度而无度，悲而不执。本书认为：这就是大乘所谓”悲智双运”的实义。大悲（karuṇā）给了行动的方向，般若（空慧）保证这行动不落回新的执取。菩萨的”方便”（upāya，上一章），也正是在这种无所执的智慧下，才不至于沦为又一种我执的伪装。

《金刚经》这两句话并列，实际上在两个层面上说话：“灭度无量众生”是世俗层面的陈述（saṃvṛti，有情众生存在，菩萨在此层面度化他们）；“实无众生得灭度者”是胜义层面的陈述（paramārtha，诸法无自性，没有实有的众生可得实有的灭度）。《金刚经》以悖论方式把两个层次叠在一起，未作明确区分。这是它的修辞特点，也是它常被不同诠释系统各取所需的原因之一。把这两个层次系统地厘清并立为”二谛”（世俗谛 saṃvṛti-satya ／胜义谛 paramārtha-satya），是后来中观的工作，第五篇再细展。

《金刚经》（Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra）的确切成书年代未定，至迟五世纪初已有汉译；它与龙树之间的精确文献关系难以确定。[261] 成书年代的不确定也涉及它与其他般若经的关系。Schopen 指出，日本一些学者提出了早于 Conze 晚期断代的意见；他比较平行文与经卷崇拜的表达，认为《金刚经》某些表达可能早于《八千颂》的相应形态。因此不能预先把《金刚经》当作《八千颂》的缩写，亦不能由这个局部比较直接定出全经成书世纪。[262]

较多学者倾向于认为以《八千颂般若》为代表的早期般若传统为龙树提供了空的直觉；龙树的《中论》（Mūlamadhyamakakārikā，约二至三世纪之交）则把这直觉锻造成系统的逻辑论证。般若经给出结论，中观给出论证。《金刚经》里”X 非 X，是名 X”的句式（如”如来说庄严佛土者，即非庄严，是名庄严”），与中观二谛框架的内在逻辑呼应，但在《金刚经》文本里仍以断言方式出现，尚未经历中观那样的形式证明。[263]

---

[259]四无量心在早期文献中的地位，参 Bhikkhu Bodhi (trans.). *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 2000，相关经文；**上座部内部由尼柯耶到注释书的演变**见 Aronson, Harvey B. *Love and Sympathy in Theravāda Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980（该书通篇治上座部，以觉音《清净道论》一系与尼柯耶对读，不涉大乘）。**大乘以“大悲”别于“悲”一层**见《大智度论》卷二十七〈释初品大慈大悲义第四十二〉（T1509）：“四無量心中慈、悲名為小，此中十八不共法次第說大慈悲名為大”；“小悲，名觀眾生種種身苦心苦，憐愍而已，不能令脫……大悲，憐愍眾生苦，亦能令脫苦”；“是大慈遍滿十方三世眾生，乃至昆虫，慈徹骨髓，心不捨離”。

[260]《金剛般若波羅蜜經》（鳩摩羅什譯，大正藏第八册 T0235）：“諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生，若有色、若無色，若有想、若無想、若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量、無數、無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。” 须留意此句的语法：并非度了众生而说没度，而是从一开始就不取众生为实有之相；罗什本”實無眾生得滅度者”一语，玄奘本（T0220 第九会）作”無有一有情得滅度者”，义同而文异。

[261]Paul Harrison, “Vajracchedikā Prajñāpāramitā: A New English Translation of the Sanskrit Text Based on Two Manuscripts from Greater Gandhāra,” in Jens Braarvig (ed.), *Buddhist Manuscripts*, vol. III (Oslo: Hermes Publishing, 2006), p. 135. 鸠摩罗什译本列为 402 年。

[262]Gregory Schopen, “The Phrase ‘sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet’ in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna,” *Indo-Iranian Journal* 17.3/4 (1975): 147–181, especially p. 153 and nn. 16–17, pp. 155–156. 关于日本学者断代的意见，此处经 Schopen 转述；经文先后判断限于他所比较的段落与文本形态。

[263]Edward Conze (trans.). *Buddhist Wisdom Books: The Diamond Sutra and the Heart Sutra*. London: Allen & Unwin, 1958.（“实无众生得灭度者”见《金刚经》第三分，Conze 译作“no being at all has been led to Nirvana”，书内第 25 页；“即非……是名……”之式如第十分”如来说庄严佛土者，即非庄严，是名庄严”，Conze 译文见书内第 46 页。本书所据为 1988 年 Unwin 平装本）

后来的瑜伽行一系还把这一点提炼成”无住涅槃”（apratiṣṭhita-nirvāṇa）：菩萨既不像凡夫那样沉沦生死，也不像解脱道行者那样停在寂静的涅槃里，它凭悲智不住两边、长在世间为众生。这个概念是较晚的精炼，这里先点到。

“无我而悲”的哲学难题。把这里的矛盾再推一步：如果没有真实的众生（一切法空、无自性），慈悲到底是怎么被激发的？一个真正彻底地见到”众生皆空”的人，理论上还有没有动机生起大悲？这不是边缘问题；中观与瑜伽行在内部都认真对待过它，只是各家解答的路径不同。中观一系（尤其月称）通过二谛框架作答：在世俗谛层面，众生依然存在，悲心依然有其对象；胜义谛上的空不取消世俗谛上的实践。瑜伽行一系则借助”同体大悲”的方向：觉悟者与众生在某种意义上共享同一个基础（如阿赖耶识的熏染结构），自他界限的松动，使大悲的生起有了深层依据。这些解法各有其代价，细节留到第五篇（中观）和第六篇（瑜伽行）处理；这里只把这道题标出来，它是菩萨道哲学里一直没有被完全化解的张力。

四、它本来有多难：早期的精英苦行，与后来的普及

今天一说”菩萨”，容易想成人人可发愿、近乎一种善良心态。要按本书的史学态度纠正一下：早期的菩萨道远没有这么轻省。

承第一章（4.1）讲大乘起源时引的 Nattier 之见：早期的菩萨道是一条极严苛的路，《郁伽长者所问经》描绘的，是少数精英、且多为出家苦行者所走的英雄式志业，发愿在无量劫里反复入生死、舍身度众，绝非通俗的方便法门。[264] 该经列出具体要求：住于阿兰若（araṇya，远离村落的林野），遮断世俗交游，严格持戒，不与受戒传承之外的人共住……这个菩萨，是一个更苦行、更孤绝的修道者形象，不是热心公益的好人。《八千颂般若》早期层里，菩萨修行的核心也是在深山或远离聚落处，靠极少的资具，长时间做”无所得”的禅观。与其说是众生的服务者，不如说是一个孤独的觉者在漫漫劫数里磨自己。

从英雄苦行到普世许诺：转变的机制。这条路的普及化，依赖两套话语的转移。第一套是**在家菩萨道**的合法化：《维摩诘经》里，维摩诘身为在家居士却智慧过人，是一个文学先例；《法华经》里，龙女在当下成佛，打破了”女身”“在家”不能成佛的限制。这些先例陆续为更广泛的人群打开了”我也可以走这条路”的可能。第二套、也是更根本的一套，是**如来藏／佛性**话语的出现：一旦主张”一切众生皆有如来藏”“人人本具佛性”，菩萨道就不再是英雄的发愿，而成了对本来就有的东西的回归。成佛不再只是远在三大阿僧祇劫之后的终点，也成了任何人在任何时候都可以”直下承当”的当下事。这一根本转移，要等第七篇（如来藏）才成为完整的教义系统，但其种子在大乘经典群的展开期已陆续播下。本书立场：菩萨理想有一个由”少数人的艰难大愿”向”普世的成佛许诺”演变的过程，这个过程是真实的历史演变，不可把后来的普及版倒读回早期。

与此并行的，是一批”天界菩萨”成为信仰对象：观音（Avalokiteśvara）、文殊（Mañjuśrī）、普贤（Samantabhadra）、地藏（Kṣitigarbha）、弥勒（Maitreya），各司悲、智、行、愿，化成民间礼拜与祈求的中心。菩萨于是有了两副面孔：一副是修行者自己要走的艰难之路，一副是众生仰望、求其救度的慈悲圣者。这两副面孔并存于同一个词之下，是后来大乘在民间渗透的主要形式，也是”菩萨”这个概念在日常语境里被极度简化的根源。后一副在东亚尤其枝繁叶茂（详见汉传诸章）。

还需纠正一个流俗印象：菩萨道不为大乘独有。南传一系也有自己的”菩萨”（bodhisatta）观，但这个词本身有层次，先要分开。经藏最常见的用法在一句自传定式里，我未成正觉、犹是菩萨时；此处的菩萨指此生尚未觉悟的乔达摩，严格说是此生的前一段，不是前世。隔世修行的那一层另有来路：《陶师经》一类以”彼即是我”认取往昔某人，《佛种姓经》《譬喻》一层再加上燃灯佛授记与波罗蜜的体系，累世长跑的菩萨形象才告成立。[265] 南传承认的正是隔世修行

[264] Jan Nattier. *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to the Inquiry of Ugra (Ugra-paripṛcchā)*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2003. 林居者与寺院僧团的关系见 pp. 93–96；四圣种、林野住、避免交游及暂返寺院的限制见 pp. 127–134。

[265] 经藏中”菩萨”一词的层位分析见 Bhikkhu Anālayo. *The Genesis of the Bodhisattva Ideal*. Hamburg: Hamburg University Press, 2010. 自传定式”我未成正觉、犹是菩萨时”见《怖骇经》（MN 4）、《二种寻

这一层：有人能发愿、历多生而成就未来之佛（如弥勒），十波罗蜜（dasa pāramī）在巴利文献里也有成体系的论述（见《所行藏》Cariyāpiṭaka）。区别在于：南传把这条路留给极少数，以成就未来之佛为限，多数人仍以阿罗汉为务，不鼓励一般修行者发菩萨愿。[266]南传菩萨道的具体面貌，留到第九篇再展开。

五、菩萨理想：定位与存疑

菩萨道是大乘真正的宗教心脏：它把佛教的朝向，从个人的出离，转成了普度众生的大愿，并用空慧把这大愿稳住，使之不落回新的执取（悲智双运）。它对阿罗汉的贬抑是自我定位的话术，本书呈现而不背书；它由早期的精英苦行向后世的普世许诺演变，也要分清层次。

下一章处理大乘与部派的关系：它在哪些方面延续部派传统，又在哪些方面形成新的立场。随后，本书进入把大乘立成系统哲学的两大工程：第五篇龙树的中观（承般若之空），与第六篇瑜伽行的唯识（承华严”三界唯心”之线）。

经》（MN 19）、《圣求经》（MN 26）、《萨遮迦大经》（MN 36）；隔世自认的样本见《陶师经》（MN 81）、《大天棕林经》（MN 83）、《大典尊经》（DN 19）。燃灯佛授记不见于四部尼柯耶，属《佛种姓经》（Buddhavaṁsa）、《譬喻》（Apadāna）与《大事》（Mahāvastu）一层。详见本书下部第十三篇第六章。

[266]Naomi Appleton. *Jātaka Stories in Theravāda Buddhism: Narrating the Bodhisatta Path*. Farnham: Ashgate, 2010（書頁＝ PDF−11，两处验过）。书内第 105 页判此路之限：“It is important not to suggest that all or even most Theravāda Buddhists resolved to become buddhas: the bodhisatta path is said to be for exceptional people only.”第 106 页复与大乘对举：“the goal of becoming a bodhisatt(v)a becomes the focus of Mahāyāna, whilst being reserved for only a select few in the Theravāda tradition”，并言”the mainstream ideal of Theravāda Buddhism remained arahatship”、“the bodhisatta ideal never gained a prominent position in the Theravāda tradition”。须附带一句：Appleton 全书之旨在反驳南传不知菩萨道一说，故同页亦强调本生文献确以菩萨道为其意理，南传佛教徒对这条路是当真的（“Theravāda Buddhists seem to have taken the path seriously”，第 105 页）；所谓留给极少数，说的是行者之寡与不作普劝，不是此道在南传无地位。

第四章　大乘与部派的关系

前三章已把大乘的来历、经典与理想梳理清楚。这一章作一个总结：大乘与在它之前、与它并行的部派佛教，到底是什么关系？是另起炉灶的决裂，还是在部派传统内部发展出的新形态？大乘自己的口径偏向前者（它把对方贬为”小乘”、自居更高一乘）；而 4.1 给的史实又偏向后者（在印度，大乘长在部派之内、共用一套戒律）。本书的做法，是把这关系拆成几个维度分别看。

一、连续的一面：从部派内部发展出来

先看连续。

制度上，大乘在部派之内。 4.1 已说：大乘没有自己独立的受戒传承，也没从僧团分裂出去；大乘僧受着某部派的戒、按它的律生活，与非大乘僧同住一寺。就建制而言，它是寄生、生长在既有部派里的一股思潮，不是第十九个、第二十个并列的部派。[267] [268]

义理上，大乘的几记重拳都是从旧线索里抽出来的。空，是把无我、缘起、以及《迦旃延氏经》那条离有无两端的中道（1.5）推到极致，推到”法”的自性亦被一并否定。菩萨理想，则接着一个部派早已熟悉的观念。这个观念在经藏里分着层次，须先辨明。“菩萨”（bodhisattva）最常见的用法在一句自传定式内，我未成正觉、犹是菩萨时；此处的菩萨指此生尚未觉悟的乔达摩，严格说是此生的前一段，不是前世（4.3）。累世修行的那一层，靠隔世自认与后起的授记文学才成立，部派承接的正是这一层：说一切有部、大众部都讨论过佛陀的菩萨阶段。大乘做的是把这条”成佛之路”从佛陀一人推广成人人可发愿去走的通途。

把佛陀理解为超越历史限制的存在，这条线尤其值得具体说。大众部（Mahāsāṃghika）发展出了一套被称为**超世说**（lokottaravāda，“出世间说”）的佛陀观：佛陀的身体不受世间诸漏的染污，他的饮食、睡眠、游历等行为只是应众生而示现的幻相，真正的佛始终住于等持（samādhi）、遍知一切、色身威力寿量皆无边际。安达罗一带的制多部（Caitika）与从它分出的东山、西山诸派，是这条线最热心的支持者。[269] 这与大乘《法华》“佛常住不灭”、《阿弥陀经》中阿弥陀的永恒说法之间，有明显的观念连贯。本书在 2.3 就说过大众部是大乘的重要背景之一，超世说则提供了最具体的线索。

由此可见，大乘不是脱离部派传统另起的新教。它的许多关键观念，都可以在部派内部找到前提或线索。

二、大乘不等于大众部：从通俗误解到具名假说

上一节指出超世说这类大乘的思想线索出自大众部。把这条线索推成身份同一，通俗叙述里常有，学界也正式做过：4.1 已把它作为具名的假说登记在案。十九世纪的 Kern、Waddell、

[267] Jan Nattier. *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to the Inquiry of Ugra*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2003. 乘别尚未构成独立制度结构见 p. 89 n. 24；出家菩萨与非菩萨僧同住、未形成独立小组见 pp. 100–102；“大乘”之名本身不表示另立宗教组织，见 p. 139。

[268] Gregory Schopen. *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2005, pp. 13–17, esp. p. 16.

[269] 大众部超世说（lokottaravāda）的文献基础，见 Bareau, André. *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*. Paris: École française d’Extrême-Orient, 1955, pp. 57–60（世友、清辩、调伏天所记大众部论题第一至十五条：佛身唯是无漏、色身与威力与寿量皆无边际、一刹那心遍知一切）；汉文一侧的定调之文见《異部宗輪論》（世友菩薩造，玄奘译，大正藏第四十九册 T2031）卷一，大眾部、一說部、說出世部、雞胤部四部本宗同義条：“謂四部同說。諸佛世尊皆是出世。一切如來無有漏法。諸如來語皆轉法輪。佛以一音說一切法。世尊所說無不如義。如來色身實無邊際。如來威力亦無邊際。諸佛壽量亦無邊際。”其下并列佛无睡梦、答问不待思惟、一刹那心了一切法诸条，及菩萨入胎作白象形、出胎从右胁等说，正文所述的示现义即出此。以及 Lamotte, Étienne. *History of Indian Buddhism*. Louvain: Institut Orientaliste, 1988, pp. 690–693。Lamotte 于此节引《相应部》III, 140”如来生于世、长于世，行住不为世法所染”（*anupalitto lokena*）为大众部立说所据，并录《大事》I, 148/159/166–170 的示现说：佛之洗足、进食、言及父母皆”随顺世间”（*lokānuvartana*）而已。制多部与东山、西山诸派为此说的支持者，见同书 p. 692。惟世友所记制多部本宗教义仅三条：菩萨不脱恶趣、供养窣堵波不得大果、大天五事，与《异部宗轮论》所记相合，见 Bareau, pp. 87–89；佛在他方刹土永恒说法一说，两书均无。

Rhys Davids 主张大乘经出于大众部一系，此说在二十世纪后期被放弃，近年辛嶋静志以阿逸多与弥勒的异名材料重提，主流仍予拒绝，理由来自两侧：文献一侧有 Harrison 为其主编论集所撰的综论与 Silk 的长篇书评，铭文一侧有卡纳加纳哈利铭文的校订者与后续专门研究对该址部派归属的判定。[270]本节不重走 4.1 那条语文学的路，只补两条 4.1 没有用上的材料：一条在律统层面，一条在大众部自身的存续年代；这两条各自独立，不必先解决经文的部派出身。

第一条是律统层面的范畴错置。前文（2.3、4.1）已从正面说明：大乘是跨部派的思潮，寄生于多个部派的戒律传承之内，倾向大乘的僧人可以受说一切有部、大众部或别部的戒；大众部则是一个有独立受戒传承的部派，其绝大多数僧人并不修习大乘。二者一为思潮、一为律统，本不在同一层面，谈不上谁等于谁。有思想线索上的承接，不等于有制度上的同一。

第二条反证来自大众部自身的命运。作为部派的大众部，与大乘循着两条并不重合的历史轨迹：它始终作为一个独立的律统存续，直到印度佛教的尽头，不曾在某个时点转化为大乘。这条命运本身也常被误解：一般印象里，大众部很早便湮没了；实际上它的消亡过程比通常想象的漫长得多。法显五世纪初还在巴连弗邑（华氏城）抄得《摩诃僧祇律》，携回汉地译出；玄奘七世纪记载巴米扬一带盛行大众部支系说出世部，《大事》（Mahāvastu）即出自这一系律藏的存世文献。义净晚至七世纪末，仍把大众部列为印度四大部之一，摩揭陀等地尚有传承。近年巴米扬写本（Schøyen 收藏）也证实说出世部的文献存续到七八世纪。[271] 其中最引人注目的一个数据点，是阿底峡（Atiśa，982—1054）所受的正是大众部戒。[272] 这意味着这一律统至少存续到十一世纪，几乎与印度佛教本身同寿。它的消亡是随整个印度佛教一起沉没，不在义理上被驳倒，也不在教团中被某派击败。今日全球仅存三系比丘戒传承，即上座部、法藏部、根本说一切有部，[273] 大众部律统无一延续。

由此可以确认：大众部不曾融入大乘，它作为一个独立部派持续了千余年，最终与印度佛教同归于尽。把它与大乘混同，既误解了大乘的跨部派性质，也抹去了大众部自身完整的历史。大乘从大众部那里取用了若干思想线索（超世说、心性本净），这是本书前面反复申说的；但取用线索与身份同一是两回事，这一节要守住的正是这条界线。本节这两条材料与 4.1 的语文学讨论互补：那里争的是若干部经文的部派出身，这里给的是律统与存续年代，两侧从不同类型的证据落到同一个结论上。

---

[270]此处所说两侧回应的书目与原文，备于 4.1 第四节三条注，本节不重出：辛嶋静志之说见该节注辛嶋（“Ajita and Maitreya”，ARIRIAB XXI, 2018, pp. 181–196）；文献一侧见该节注 Harrison（“Early Mahāyāna: Laying out the Field,” in *Setting Out on the Great Way*, Sheffield: Equinox, 2018, pp. 7–31）与 Jonathan A. Silk, “Origins of the Mahāyāna,” *Indo-Iranian Journal* 63 (2020): 371–394；铭文一侧见该节注卡纳加纳哈利（Nakanishi and von Hinüber, *Kanaganahalli Inscriptions*, 2014；及 Vincent Tournier, “Buddhist Lineages along the Southern Routes,” 2020）。读那三注时须留意一处分寸：铭文校订者所判，是”The inscriptions do not point to any specific school affiliation.”，即铭文本身不足以把该址系于任何一部，并非反过来断定大众部不在其地；Tournier 后续所考，反而指认该址至少有两个僧团，其一 Mahāvinaseliya 正属大众部在安达罗的山住部一系。所拒者是由部派归属推出经典出身的那一步，不是大众部与该址有涉这件事。Harrison 一章与 Silk 书评二种已取原件复核，所据页码见 4.1 注；Harrison 此章泛论大众部起源说，并非专驳辛嶋，辛嶋之名是 Silk 在书评里括注点出的。

[271]法显携归并译出的《摩诃僧祇律》见《大正新修大藏经》第 22 册，No. 1425；其求律经过见法显《高僧法显传》（《佛国记》）。玄奘对巴米扬说出世部的记载见《大唐西域记》卷一。义净将大众部（Ārya-mahāsāṃghika-nikāya）列为印度四大部之一，见《南海寄归内法传》卷一。巴米扬写本（Schøyen 收藏）中说出世部文献的年代，参 Braarvig, Jens, ed. *Buddhist Manuscripts in the Schøyen Collection*, vols. 1–3. Oslo: Hermes, 2000–2006；综述另见 Salomon, Richard. *The Buddhist Literature of Ancient Gandhāra*. Somerville: Wisdom, 2018.

[272]阿底峡受大众部戒（Mahāsāṃghika ordination lineage），系其传记传统所载：Chattopadhyaya 书中引藏文传记谓其”accepted ordination from Śīlarakṣita who was…the Elder (sthavira) of the Mahāsāṃghika school”（该书原文变音符脱落作 Sitaraksita、Mahasinghika）。参 Chattopadhyaya, Alaka. *Atīśa and Tibet: Life and Works of Dīpaṃkara Śrījñāna*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981 (repr.)。**藏传僧团后来通行的是根本说一切有部律，与阿底峡自身所受戒别不同**，这是广为藏传律学史所载的制度性事实，但该书通检未见径以赤热巴巾诏令系此（书中所见赤热巴巾一朝的诏令，讲的是何种小乘经准译，不是何部律准授）。故此处不再系年、不再系于某一具体诏令，留待更专门的藏传戒律史文献核实。

[273]今日尚存的三系比丘（具足戒）传承为上座部（Theravāda，南亚与东南亚）、法藏部（Dharmaguptaka，东亚《四分律》一系）与根本说一切有部（Mūlasarvāstivāda，藏传一系）。参 Heirman, Ann, and Stephan Peter Bumbacher, eds. *The Spread of Buddhism*. Leiden: Brill, 2007；比丘尼戒传承的存续与复兴之争另见相关近人讨论。

三、断裂的一面：新的文本、理想与制度

但也不能把它说成只是旧调重弹。它确有几处是新的。

新的是一整批经（般若、法华等，4.1、4.2）。它们不在各部早期阿含里，带着新的主张：诸法皆空（从根基处动摇阿毗达磨辛苦垒起的自性）、菩萨道作为普遍归趣（不限于少数人的事）、宇宙性的佛与净土。新的还有”佛说”判准的重定义（4.1：“善说即佛说”）。最扎眼的新东西，是一种此前没有的自他划分：把对方贬称”小乘”、自居”大乘”。这套带强烈价值判断的二分，是大乘的发明，部派自己并不这么分。

制度层面还有一件是真正新出的：**菩萨戒**（bodhisattvasīla）。各部派的比丘戒与比丘尼戒依托律藏，有戒条、有羯磨程序、有具体的历史来源可查。菩萨戒却是大乘另立的一套受戒体系，授戒时发菩提心誓愿，把守护对象从别人制定的律条转向自己对众生的承诺。在印度，瑜伽行一系的《瑜伽师地论》里有一套菩萨戒的体系（三聚净戒：摄律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒），是较可靠的印度来源。在东亚，更具影响力的是《梵网经》；它的十重四十八轻戒成了汉传出家受戒的重要来源。但《梵网经》在学界几乎被一致认定是中国本土撰造的疑伪经，与《楞严经》情况类似：无印度原本可稽，文本风格与中国佛教语境高度吻合。[274] 东亚出家人制度化地受律藏的比丘戒和《梵网经》的菩萨戒，双轨并行，这是中国佛教制度的特产，不见于印度。

所以，一头是共用的建制与大量旧有前提，一头是新经、新目标、新判准、新论战姿态，外加一套新的受戒体系（菩萨戒）。“决裂还是延续”这个提法本身过于笼统，须分维度作答。

四、印度内部的正面质疑：大乘非佛说之争

有一件史实在通俗叙述里常被跳过：在印度，曾有人明确地、正面地说”大乘不是佛说”。[275]

这种质疑不来自大乘之外的其他宗教，来源就在同一个僧团内部的同行。玄奘西行时（七世纪）记录了相关的争辩，印度各地寺院里大乘僧与非大乘僧共住，后者对大乘经典的权威抱有保留的情形并不罕见。义净（635—713 年）在其《南海寄归内法传》里给出了一份比玄奘更冷静的观察报告：他明确写道，在他所见的印度（含南亚与东南亚）僧团里，大多数出家人并不以”大乘”或”非大乘”来界定自己，只以所受戒律的部派归属（说一切有部、分别说部等）为身份；“大乘”指的是对某些经典和修行取向的倾向，不是一个独立的受戒集团。[276] 这与本书 4.1 所说的”大乘是跨部派的思潮”完全吻合。

这一质疑在大乘文献内部留下了直接的痕迹。《大乘庄严经论·成宗品第二》在章首明言：“有人疑此大乘非佛所说，云何有此功德可得？我今决彼疑网，成立大乘真是佛说。”[277] 此论通常归

[274]此处《梵网经》指汉传大乘菩萨戒经典（十重四十八轻戒），与巴利文《长部》第一经同名的《梵网经》（Brahmajāla Sutta，DN 1，列举六十二种邪见）是截然不同的两部典籍，名称相同而内容全异，勿相混淆。类似”同名异典”的情形在汉译经典中不是孤例：大乘《大般涅槃经》（Mahāparinirvāṇa Sūtra）与巴利《长部》第十六经《大般涅槃经》（Mahāparinibbāna Sutta，DN 16）亦属同一情形，二者虽共享核心词汇，内容结构与神学立场差异悬殊。《梵网经》的疑伪问题，参 Groner, Paul. “The Fan-wang ching and Monastic Discipline in Japanese Tendai.” In *Chinese Buddhist Apocrypha*, ed. Robert E. Buswell Jr. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1990, pp. 251–290.

[275]《大乘庄严经论》，梵名 Mahāyānasūtrālaṃkāra，颂文传为弥勒（Maitreya）造，无著（Asaṅga）记录，世亲（Vasubandhu）作释；汉译见《大正新修大藏经》第 31 册，No. 1604，卷一。汉译”成宗品第二”与梵本不能直接按章号相等：Jamspal 等人的英译本 *The Universal Vehicle Discourse Literature*（2004，导言 pp. xxxiv–xxxv）说明分章差异，并将 Mahāyānasiddhi 列为第一章，释文明言”成立大乘，略有八因”，以下逐项列出八个论证。该品起首即直书所对治的质疑：“有人疑此大乘非佛所說，云何有此功德可得？我今決彼疑網，成立大乘真是佛說。”八因之名见偈：“不記亦同行，不行亦成就，體、非體、能治、文異八因成。”这条材料的分量在于：要立八因来证成，正说明”大乘非佛说”在印度不是想象的敌论，而是同一僧团内部实有的诘问。

[276]义净.《南海寄归内法传》卷一（大正藏第五十四册 T2125）。原文：“出家之侶各依部執”，又：“行法之徒須依自部”；至于大小乘之分，“其四部之中，大乘小乘區分不定。北天南海之郡純是小乘，神州赤縣之鄉意存大教，自餘諸處大小雜行。考其致也，則律撿不殊，齊制五篇通修四諦，若禮菩薩、讀大乘經，名之為大；不行斯事，號之為小。所云大乘，無過二種：一則中觀、二乃瑜伽。”身份在部执，大小在行事，义净说得比谁都干脆。义净对大乘在印度不居主流的观察，参 Deeg, Max. “Chinese Buddhist Travelogues.” In *Brill’s Encyclopedia of Buddhism*, vol. 2. Leiden: Brill, 2019.

[277]《大乘庄严经论》，梵名 Mahāyānasūtrālaṃkāra，颂文传为弥勒（Maitreya）造，无著（Asaṅga）记录，

于弥勒（Maitreya）造颂、无著（Asaṅga）记录，属瑜伽行一系最核心的理论文本之一。竟以”成立大乘真是佛说”为第二品的首要任务，说明即便在大乘自身的体系性论著里，这一权威性问题也被认作须正面回答的挑战，不是可以跳过的前提。换言之，质疑者的存在已大到令大乘主流论师无法视而不见。

对大乘权威的正面质疑，在哲学层面亦由清辨（Bhāviveka，约 500—570 年）有所记录：他注意到同时代有人以”大乘经非佛说”为由不接受中观论式，因而须在哲学著作里专门处理这一挑战。[278] 大乘的应对路线在 4.1 已经列出（善说即佛说、法身常说、禅观感得），这里只需补充：这场争辩本身说明，“大乘是不是佛教”这个问题在印度不是不言而喻的，它是需要论证的立场，而且是在实际的僧团环境里持续被挑战的。

中国的情况有所不同。佛教传入中国时，“大乘”与”非大乘”的区分并未以共住同寺、共守同律的形式呈现；大量经典同时传入，中国僧人面对的是一个相对平铺的文献集合。不信大乘的僧人并非没有：刘宋元嘉间竺法度只许读僧祐所谓”小乘”之经，京师数寺与东境的尼众都染其风；更早的慧导疑《大品》、昙乐非《法华》。但他们都被当作迷学摈斥，没有成为与大乘共住共律、分庭抗礼的一方。[279] 中国随后以判教的方式（天台五时八教、华严五教、唯识三时）来整理这个文献集合的内部关系，不走制度上的分野。[280] “是不是佛说”之问在中国并未缺席，只是换了题目：经录家问的是一部经有没有西来的来历，凡能证其译自胡本者，“大乘”“小乘”一概作佛说看待；印度那种就大乘本身是否佛说展开的持续论争，在中国处在边缘。[281]

世亲（Vasubandhu）作释；汉译见《大正新修大藏经》第 31 册，No. 1604，卷一。汉译”成宗品第二”与梵本不能直接按章号相等：Jamspal 等人的英译本 *The Universal Vehicle Discourse Literature*（2004，导言 pp. xxxiv–xxxv）说明分章差异，并将 Mahāyānasiddhi 列为第一章，释文明言”成立大乘，略有八因”，以下逐项列出八个论证。该品起首即直书所对治的质疑：“有人疑此大乘非佛所說，云何有此功德可得？我今決彼疑網，成立大乘真是佛說。”八因之名见偈：“不記亦同行，不行亦成就，體、非體、能治、文異八因成。”这条材料的分量在于：要立八因来证成，正说明”大乘非佛说”在印度不是想象的敌论，而是同一僧团内部实有的诘问。

[278]清辨对”大乘非佛说”挑战的哲学应对，见其《中观心论》第四品〈入抉择声闻真实品〉及自注《思择焰》（*Madhyamakahṛdaya-vṛtti Tarkajvālā*）。诘难与回应俱录于该品：难者谓大乘于经、论、律中名亦不可得，故非佛语；清辨一破”三藏不摄”，谓阿难未尽持一切，所结集者不见佛语之全，一破”违现量”，判其”非理”。该品连注的梵藏文校订、英译与研究，见 Malcolm David Eckel, *Bhāviveka and His Buddhist Opponents: Chapters 4 and 5 of Bhāviveka’s Madhyamakahṛdayakārikāḥ with Tarkajvālā Commentary*. Harvard Oriental Series 70. Cambridge, MA: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, 2008；诘难之颂即该品第七、八颂。梵本另见 Chr. Lindtner ed., *Madhyamakahṛdayam of Bhavya*. Adyar Library Series 123. Chennai: Adyar Library and Research Centre, 2001，第四章。

[279]僧祐《出三藏记集》卷五〈小乘迷學竺法度造異儀記〉（T2145，T55 p.40c 起）：竺法度为外国商人竺婆勒久停广州时生于南康之子，昙摩耶舍弟子，“執學小乘。云無十方佛。唯禮釋迦而已。大乘經典不聽讀誦”；宣业寺尼法弘、弘光寺尼普明等信受其教，“京師數寺遂塵異法。東境尼眾亦時染此風”。同篇并举前例：“昔慧導拘滯疑惑大品。曇樂偏執非撥法華……關中大眾固已指為無間矣。至如彭城僧淵誹謗涅槃舌根銷爛”。同卷〈喻疑〉（题”長安叡法師”，僧祐序语称”慧叡法師”；T55 p.41b 起）把这股风追到西域：“三十六國小乘人也。此釁流於秦地。慧導之徒遂復不信大品”，并记朱士行于于阗求《大品》时，“彼土小乘學者。乃以聞王。云漢地沙門乃以婆羅門書或亂真言”（“或”，宋元明本作”惑”）。〈喻疑〉一篇本身即是为大乘诸经是否佛说而作的辩护文字：此问在五世纪中国并非不起，只是起而即被压下。

[280]上举三套判教各有出处。**天台五时八教**见 Leon Hurvitz. *Chih-I (538–597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*, Mélanges chinois et bouddhiques 第十二卷。Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1962，书内〈The Five Periods〉一节，谓智顗与同时诸 p’an chiao chia 皆以时、法、义三门判摄佛陀一代说法。**华严五教**见 Peter N. Gregory. *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1991（本书所据为 University of Hawai’i Press 2002 年平装重印，页码同原版）：全书第二部即题“Doctrinal Classification”，第四章〈Doctrinal Classification in the Hua-yen Tradition〉书内 115 页起，其下〈Chih-yen’s Classification Schemes〉书内 117 页、〈Fa-tsang’s Classification Scheme〉书内 127 页。**唯识三时**见窥基《法苑义林章》卷一（T1861），其述《解深密经》三转法轮作：“世尊於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃無自性性，以顯了相轉正法輪，第一甚奇最為希有……是真了義，非諸諍論安足處所。”至于中印两地对大乘权威的态度之别，出处见本段末注。

[281]Robert E. Buswell, Jr. (ed.). *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990（该本页码有跳，引页一律据页眉）。编者导论书内 5—6 页：“Outside India, however, there was little sensitivity to the problem of textual evolution in Indian Buddhism, and any Buddhist scripture of verifiable foreign provenance was typically treated as the authentic Word of the Buddha (buddhavacana)”，本土注家因此”were forced to develop complex doctrinal taxonomies (p’an-chiao) in order to reconcile the disparate tenet systems described in Indian Buddhist texts”。书内 7 页记经录为”a genre of religious writing without counterpart in India”，录家判定入藏与否，“overriding concern…

五、按维度分梳

维度	大乘与部派的关系
制度（受戒、律、住处）	内含：同戒同寺，非分裂、非另立部派
文本（经典）	新出：大乘经在早期正典之外，另成一批
义理（教理）	既承且破：承无我／缘起／大众部超世说诸线，破阿毗达磨的自性实有
修辞（自我定位）	决裂：以”大乘／小乘”自高彼低，是新造的二分
戒律（菩萨戒）	新增：在部派律藏之外另立受戒体系，印度瑜伽行系与东亚梵网经各成一路

这张表就是本书对那个老问题的回答：大乘在制度上仍在部派之内，在文本、义理与自我定位上则作出了新的发展，并且反过来把自己安置在更高位置。把它想成与部派并立的”另一种佛教”、想成一开始就分作两大阵营，多半是后来（尤其受大乘判教影响）的回溯式建构；在实际的寺院里，几个世纪间都是倾向大乘的修行者与不倾向的，共处同一屋檐下。[282]

（大乘兴起与部派共存的地理分布，见 4.1 图。）

六、“三转法轮”与判教的分歧：大乘怎么安放部派

大乘自己怎么处理它与旧教法的关系？办法是判教，把全部教法排个高下，给各家安一个位置。最有名的是”三转法轮”（出《解深密经》一系）：[283]

转	内容	大乘的定位
初转	四谛、解脱道之教	为根器浅者说的方便、不了义[284]
二转	般若、一切皆空	较高，但易被误解为断空

was that there be clear evidence of a sutra’s ‘Western’ provenance”。印度一侧见同书 Ronald M. Davidson 附录〈An Introduction to the Standards of Scriptural Authenticity in Indian Buddhism〉书内 309 页：“if we can judge by the increasing intensity of polemics from the fourth to sixth centuries C.E., it appears that the Mahayana met with opposition in proportion to its popularity”。正文”在中国处在边缘”一语，合 Buswell 此说与上注所引竺法度诸例而成。

[282]Heinz Bechert. “Notes on the Formation of Buddhist Sects and the Origins of Mahāyāna.” In *German Scholars on India,* vol. 1. Varanasi: Chowkhamba, 1973.

[283]Paul Williams. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. London: Routledge, 2009, pp. 85–86（三转法轮）。

[284]此表所列”大乘的定位”，指的是《解深密经》这一系的判教，不是大乘各家的公论；其经文见玄奘译《解深密经》卷二无自性相品第五（T0676）：“初於一時在婆羅痆斯仙人墮處，施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪……而於彼時所轉法輪，有上、有容，是未了義，是諸諍論安足處所”（页 697a23）；“在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，以隱密相轉正法輪……亦是有上、有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所”（页 697a28）；“於今第三時中，普為發趣一切乘者……以顯了相轉正法輪……無上無容，是真了義，非諸諍論安足處所”（页 697b04）。两点须照着经文读：其一，经只说初转”惟為發趣聲聞乘者”，并未说听者根器浅，表中”根器浅”是后世注释系统的读法；其二，按经文，第二转同样判为”猶未了義”，与初转同属有上有容之列，表中把二转列为”较高”，取的是瑜伽行注释系统的分际，不是经文自身的措辞。中观一系与汉地天台、华严各有自己的判教次第，初转在那些系统里并不落在同一格，此处不及备列。

转	内容	大乘的定位
三转	唯识、辨明空之分际	了义、究竟

这套排序是**瑜伽行一系**的自我定位，把解脱道一系的教法降为初阶，并把般若”一切皆空”判为次高但不究竟（因为容易落入”断灭空”的误解），最后以唯识的三性说为最终答案。

中观不接受这个框架。在中观一系看来，般若之空才是了义，无需再被一个”三转”来超越；瑜伽行以三性说（遍计所执性、依他起性、圆成实性）区分空之分际，恰恰是中观所要驳斥的。中观认为这等于又立了新的实有（圆成实性），未能彻底。两家互争谁是了义，贯穿整个印度晚期佛教哲学（详见第六篇）。

天台的判教另走一路。中国天台宗不采三转法轮的框架，而依佛陀说法的顺序把一生教化分为五时：华严时、鹿苑时（说四阿含）、方等时、般若时、法华涅槃时，以《法华经》和《大般涅槃经》为最究竟。《法华》的”一乘”将诸乘收摄，才是最后的了义。在天台看来，般若是第四时，仍有待《法华》来圆满；方等时所列诸经中有《楞伽》，与瑜伽行一系有涉，然仍不判为究竟。这与三转法轮的排法完全不同。[285]

判教的存在本身是一条线索：大乘如何安放部派教法、如何在大乘内部排出高下，从来没有统一答案，各系都按自家的哲学立场各出机杼。这也证明了 4.1 的判断：大乘不是一个统一的运动，它在义理上的内部分歧，和它与部派的关系同样深。

不过，剥开判教的高下之争，有一点是可以确认的、也与本书前面的论述脉络相衔接：大乘的”空”，从历史上看是一条应内外压力而生的路径；它与部派形上学的关系，若用”纠偏”来描述，会被过度整洁化。

有两层值得点明。其一，部派阿毗达磨的困局恰恰来自它自身的形上学需求：一旦接受”无我却相续”，就必须回答什么在延续、业果如何流转，于是法、自性、三世实有一件件被立出来（第三篇）。形上学一旦启动，便以自身的逻辑持续增殖。其二，《中论》应对这困局的方式相当特殊：它以攻击一切形上学的方式来完成自己的形上学。它不另立”真正存在的是 X”去取代有部的自性说，只系统证明任何”X 有自性”的主张都无法自洽；对所有自性论断一并否定，正是它的立足点。这不在于一种形上学取代另一种，而在于借否定一切形上学来确立自身。本书认为，就这一点说，中观是在部派形上学困局之后出现的另一种回应：它因这个困局而来，却不沿着继续增设承载者的方向走。

七、大乘与部派：综论

综合以上各节：大乘在制度上内含于部派，在文本与修辞上是新出与决裂，在义理上既承袭（无我、缘起、大众部诸线）又突破（破自性、普度的菩萨道）。它不是凭空而来的另一种宗教，也不是旧教法的简单延续；它是在部派传统内部发展出来、又反过来宣称自己高于部派的新形态。同时，它的空之一路，是部派形上学困局生发出的历史应答，不是简单的处方纠偏。“大乘对小乘”那种两军对垒的图景，多是后来的回溯，本书不照此叙述。

[285] 五时之目与八教之名，见谛观《天台四教仪》（《大正藏》第 46 册，第 1931 号）：“言五時者。一華嚴時。二鹿苑時（說四阿含）三方等時（說維摩思益楞伽楞嚴三昧金光明勝鬘等經）四般若時（說摩訶般若光讚般若金剛般若大品般若等諸般若經）五法華涅槃時。是為五時。亦名五味”；八教则为”頓漸祕密不定藏通別圓”，前四为化仪、后四为化法。**归属须分两层**：《四教仪》开篇系此判于智顗（“天台智者大師。以五時八教。判釋東流一代聖教”），然智顗自作的《妙法莲华经玄义》（《大正藏》第 33 册，第 1716 号）二十余万字中，“五时八教”一语无一见（“五时”则二十余见）；这一成套名目的定型，出自十世纪高丽沙门谛观所录的《四教仪》，非智顗本人所立。第二时之名，《四教仪》作”鹿苑时”，“说四阿含”是其夹注；通行的”阿含时”是后起俗称，该书无此名。又：以五时八教读天台，学界早有保留，参 Paul L. Swanson. *Foundations of T’ien-T’ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1989，书内 17 页：该书认为三谛说才是智顗思想与实践的骨架，“more accurately reflects the intent of T’ien-t’ai philosophy than the approach of the ‘Five Periods and Eight Teachings’ p’an-chiao system by which T’ien-t’ai has usually been understood and explained in the West, and even in Japan”。

下一步进入把大乘真正立成系统哲学的两大工程：第五篇先是龙树的中观，看它如何把般若的”空”锻造成一套严密的破执之学；第六篇随后是瑜伽行的唯识，看它如何承”三界唯心”另立一路。

第五篇　中观学派

第一章　龙树：《中论》与空、缘起、二谛

第四篇反复说，般若的”空”是大乘最重要的哲学前提，也是第三篇那套”本体化”困局的历史出口；但般若经只是提出空，真正把它锻造成一套严密论证的，是龙树（Nāgārjuna，约公元二世纪）和他的《中论》。从这一章起进入中观学派，“中”取自”中道”，这一系的核心工作，是以空来批评”诸法有自性”的预设，同时守住不落断灭的那条中线。

一、龙树其人：传说与可考

照例先对传说作史料检视。教派叙事把龙树描绘得极尽神异：活六百岁、通炼金术、入龙宫取回《般若》（4.1 已提及）。这些不作史实。更麻烦的是，挂在”龙树”名下的著作种类庞杂（中观、密教、医方、炼丹都有），现代研究认定那不可能是一个人，“龙树”是好几位同名作者的叠合。[286] 能稳妥归到中观这一位龙树名下、也最核心的，是《中论》（《根本中颂》，Mūlamadhyamakakārikā）与《回诤论》等少数几部。[287] 本章讲的”龙树”，就以《中论》为准。年代大致二世纪，活动地或在南印（与娑多婆诃王朝有关），余则多不可考。

这里值得做两处历史推断，本书立场，读者可自行评估。

其一，来自龙宫取经的传说本身的内在逻辑。传说的框架是：龙树觉得自己已经学透了佛陀留下的一切教法，是龙王告诉他还有更深的义理、才引他入龙宫取经。这个故事即便作为传说也透露了什么：在这套叙事里，龙树是以”现存佛典已被学尽”为前提、另寻更深来源的。传说里的这一前提，与《中论》实际运作时距历史的乔达摩有多远，可以放在一起看。

其二，来自《中论》文本本身。开篇以礼赞偈归命佛陀，此后偶尔引佛语为据，但实质论证全部依靠独立的逻辑推演，不以佛陀的权威为支撑。更能说明问题的，是《观四谛品》里”你在毁坏三宝”“不，是你在毁坏三宝”的辩驳往还：双方都争着把”佛陀”拉到自己这边，但佛陀在这里是旗号，不是裁判；引了佛语并不能决断这场争论。

本书立场：龙树的确没有把乔达摩悉达多当作哲学权威来对待；佛陀在《中论》里是一面大旗，是立论借用的资源，不是思路的来源。

再走远一步：大乘佛教更普遍的格局，也大体如此。大乘奉龙树为”第二佛陀”“八宗共祖”，其信仰中心是般若经、华严、法华里那些神格之佛，不是阿含经里的历史人物乔达摩。大乘信徒所说的”谤佛下地狱”，指的是这些神格之佛，从来不是阿含经里的那个人。把这个区别说清楚，比任何宗教辩论都更能帮助理解大乘究竟是什么。

二、核心等式：缘起即空即假名即中道

《中论》的枢纽，是一首将四个核心概念并举贯通的偈颂。鸠摩罗什的汉译广为人知：

> 众因缘生法，我说即是空（无），亦为是假名，亦是中道义。（《观四谛品》）[288]

这句话将缘起、空、假名、中道四者视为同一件事的四个名字。论证的框架是这样的：

---

[286]Joseph Walser. *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*. New York: Columbia University Press, 2005.

[287]David Seyfort Ruegg. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1981, pp. 4–8.

[288]Jay L. Garfield. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press, 1995.（《中论》英译与疏；24.18、24.14、13.8、25.19–20 诸偈）

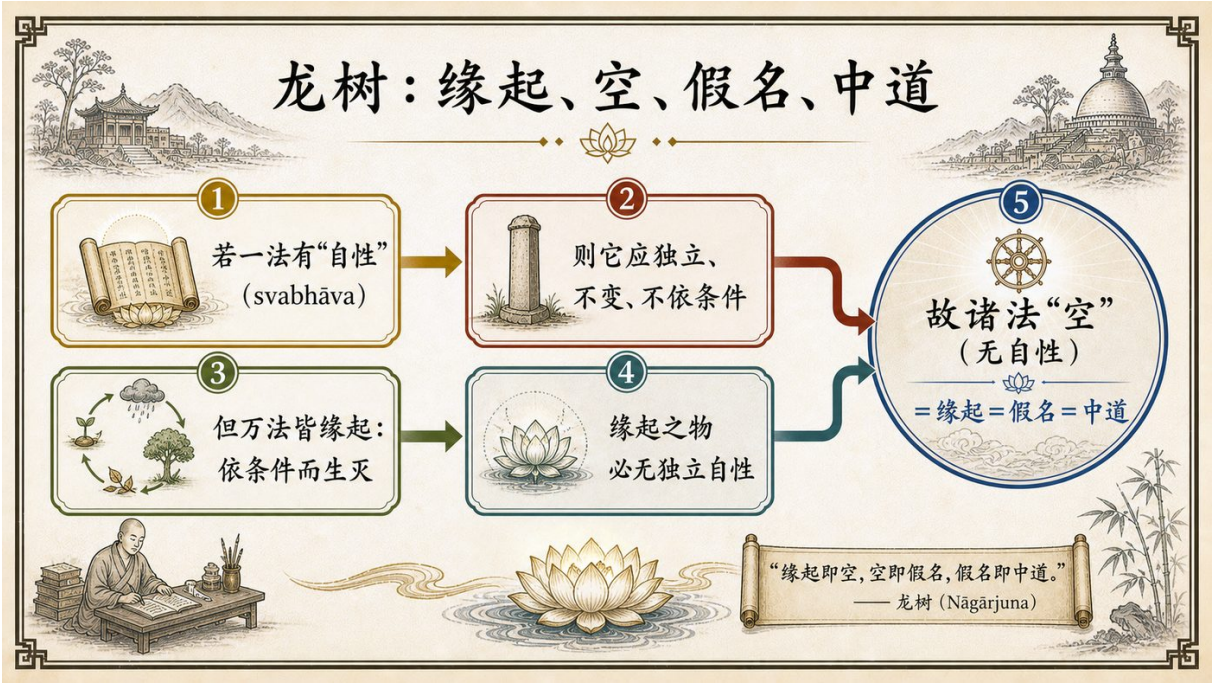


Figure 31：龙树：缘起、空、假名、中道

要害在”自性”二字。“自性”指一个东西自身独立、不依他、恒常不变的那种存在性。龙树说：凡依条件而生起的（缘起的），就不可能有这种自性；它的存在是借来的、相待的、可变的。所以”空”并不等于什么都没有；它说的是万法都没有那种独立自存的自性。空与缘起，是同一桩事的两面，正因为空（无自性），事物才能依缘生灭、彼此牵动。

这一步在古注里有一句现成的证词。青目释《观因缘品》破他生一角，写下”自无故他亦无，有自故有他”：自与他相待而立，取消了自，他也无从成立。这句话陈述的是自与他这一对词的用法，不出自任何一项关于世界的经验发现。本书下部第十八篇第四章取它作关联性前提的首要古典证词，那条前提说：凡存在者，其同一性条件必然涉及别异与关系。自性的定义头一条恰是不待异法而成，与这条前提正面相抵；全书中心命题的推导即由此处起步。[289]

在继续之前，“自性”（svabhāva）这个词本身值得分辨，否则《中论》很容易被读偏。它至少有两种不该混淆的用法。第一种是描述性的：一物的固有特征，如火之热、冰之冷，这是通常语言里说的”本性”。第二种是本体论性的：一物独立自存、不依赖任何条件的那种存在方式；阿毗达磨说某个”法”有自性，意思是它是真实的终极存在者，自给自足，不是从别的东西建构出来的。

龙树攻击的是第二种，不是第一种。这一点必须守住：如果他在否定第一种，就会推出”火没有热的属性”之类的荒唐结论，连世俗层面的常识也会瓦解。但批评者，包括部分现代学者，认为龙树的论证有时越过边界，把对第二种的批判无意滑成了对第一种的否认。这一批评是否成立，是当代龙树研究分歧最集中的一点；本书在此只做这个区分，那场论争放到第三、四章自续派与应成派的语境下再触及。

这一步，直指第三篇的根基。阿毗达磨拼命要给每个”法”安一个自性（究竟法、法体恒有，第三篇），龙树则说：没有哪个法有自性，连”法”本身也空。[290]第四篇已指出大乘之空是部派形上学困局在历史路径上生发出的应答。《中论》就是把这一应答锻造成严密论证的工程。

[289]《中论》卷第一，观因缘品第一青目注（T1564）：“自无故，他亦无。何以故？有自故有他。”该注文作关联性前提之古典证词的正式启用，见本书下部第十八篇第三章（入档）与第四章（启用）。

[290]《中論·觀四諦品第二十四》（青目釋，鳩摩羅什譯，大正藏第三十册 T1564，卷四）：“眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。”**须记明一处异文**：颂第二句大正藏本作”我說即是無”，而紧接的长行释文却作”眾因緣生法，我說即是空”，通行引用多依后者作”即是空”。本注两存，正文所据为其义，不系于某一字。

三、方法：破而不立

龙树论证的方式很特别：他几乎不正面立论，只接过对方的预设，推出荒谬，让”有自性”的说法不攻自破。《中论》一品一品地批驳日常概念，如去、来、因、果、时间、自我与五蕴、乃至涅槃，逐一显示：只要假定它们有自性，就会陷入自相矛盾。比如”运动”一品：正在走的、已走的、未走的，若各有自性，就拼不出一个连贯的”走”来。这种归谬（prasaṅga）是中观的看家本领。

《中论》二十七品各攻一类概念，下表列出各品的论题梗概：

品	汉译品名	论题与批驳核心
1	观因缘品	四缘（因缘、次第缘、缘缘、增上缘）皆无法独立生果
2	观去来品	已去／未去／正去时，若各有自性，运动无从成立
3	观六情品	六根（眼耳鼻舌身意）无自性，不能独立为见闻之主
4	观五阴品	五蕴（色受想行识）皆无自性
5	观六种品	六界（地水火风空识）无自性
6	观染染者品	染与被染者互相依待，皆无自性
7	观三相品	有为法的生、住、灭三相，无法在自性框架下自立
8	观作作者品	业（作）与造业者互相依待，皆无自性
9	观本住品	驳先于根尘而存在的”本住者”预设
10	观燃可燃品	以火与薪喻：能依与所依在自性框架下无法成立
11	观本际品	轮回无始终，前后际不能作为实有的边界
12	观苦品	苦非自作、他作、共作、无因而作，苦无自性
13	观行品	一切行皆具欺诳性；含对”空”命题本身的检讨
14	观合品	见者、见、所见三者无自性，“合”不能成立
15	观有无品	直接审查”自性”（svabhāva）本身：既不能由因缘生，亦不能无因而有

品	汉译品名	论题与批驳核心
16	观缚解品	在空性前提下，束缚与解脱如何在假名层面成立
17	观业品	业报在空性中：以假名相续说明，非有自性的实有传递
18	观法品	我与法皆空；破我见而不陷断灭
19	观时品	三世无自性，时间不能以自性方式成立
20	观因果品	因缘和合无法产生有自性之果
21	观成坏品	生成与坏灭在自性框架下无法成立
22	观如来品	如来非五蕴、亦非异五蕴，无可固定的自性
23	观颠倒品	以无常为常等四倒见的深层驳斥
24	**观四谛品**	**全论枢纽**：以二谛回应”空性毁佛法”之难；缘起＝空＝假名＝中道
25	观涅槃品	涅槃非实有之地；轮涅不二（25.19–20）
26	观十二因缘品	十二缘起诸支皆空，呼应第一品，为全论收尾
27	观邪见品	以无我驳六十二种常见断见；全论终篇

《观四谛品》被列为”全论枢纽”，在上表里只有一行，值得多交代一点。这一品集中面对全论最紧迫的挑战：“若一切皆空，三宝四谛、轮回解脱皆无，你龙树在毁灭佛法”，并分三层给出回应。

其一，澄清误解：空不是”无”，是”无自性”；无自性恰恰是缘起的另一面说法，不等于否认事物存在。[291]

其二，立二谛梯级：“若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。”世俗谛是通向胜义谛的台阶，不是两个平行世界的切换，要谈苦集灭道、要修道、要证果，都只能从世俗谛层面开口；不经由世俗谛，根本无从触及胜义谛。

[291]这一层《中論》自己说得最清楚，见〈觀四諦品第二十四〉（T1564 卷四）：“以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。”长行释作”以有空義故，一切世間、出世間法皆悉成就。若無空義，則皆不成就”。同品并先驳”著空”之讥：“汝謂我著空，而為我生過；汝今所說過，於空則無有。”又云”我所說性空，空亦復空”。所以空不是把事物取消，反倒是事物得以成立的条件；真正使一切不成的，是”决定有性”那一边。

其三，反守为攻：若诸法有固定自性，一切便死定不变，苦无从生灭，道无从修习，果无从转变；那才是真正毁了佛法。“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。”

这三层在中观传统后续数百年里被反复援引，月称、寂天、宗喀巴几乎都以这一品为最重要的据点。

归谬之外，龙树还反复用”四句”（catuṣkoṭi）否定法：一事物有、无、亦有亦无、非有非无，四头一齐否定，不留落脚处。

最关键的一点：龙树声称自己**没有立场**。《回诤论》里他说，假如我有一个主张（自性的主张），那才有过失；可我并无主张，所以无过。[292] 这种”无主张”立场是否真的规避了一切哲学风险，第二卷将详展。空不是又一个本体，是把一切见解放下的动作。所以他特别警告：“空”同样不能被执为一种见。《中论》说，“大圣说空法，为离诸见故；若复见有空，诸佛所不化”（执空为实者，无药可救）。[293] 这正是 5.1、1.5 反复点的”空亦复空”：药本身也该丢弃，否则就成了新的病。

四、二谛：空不坏世间

在《中论》里，龙树的辩论假想敌反驳道：把一切都说空了，那四谛、业报、修道岂不全没了？这是要摧毁整个佛法。

龙树的回应是”二谛”（satya-dvaya）：



Figure 32: 二谛关系：世俗谛与胜义谛

图中“超语言指向”不能读作取消胜义谛所登记的那条关于自性的元约束；那条约束是可以陈述的。

[292] Mark Siderits and Shōryū Katsura. *Nāgārjuna’s Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā*. Boston: Wisdom Publications, 2013, pp. 7–9, 138, 335；《回诤论》“无主张”见 Vigrahavyāvartanī 29，汉译见 T32, no. 1631，第 29 颂及释文。

[293] Jay L. Garfield. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press, 1995.（《中论》英译与疏；24.18、24.14、13.8、25.19–20 诸偈）

这里把本书的记法定下来：二谛所分的是断言的层次，不是两个世界。世界只有一个，话有两层：世俗谛登记的是日常层与名言层断言的合法性，胜义谛登记的是那条关于自性的元约束自身。把二谛读成两个对象域的那种读法，下部第十九篇第六章称为分境读，判其出局；理由是第二个域里的每一件事物都会重新落入自性断言的适用范围，照章被破。[294]

他甚至反过来将对方一军，仍是上节引过的那句：“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。”[295] 意思是，倘若事物真有固定不变的自性，它就动不了、变不了、也无从因缘和合，那才真的什么都做不成；恰恰因为空（无自性），生灭、因果、修道才得以运转。所以空非但不毁世间，反而是世间得以成立的条件。本书立场：二谛是中观的命脉。它让”一切皆空”和”业果、道、解脱照样成立”这两句话同时为真，从而把空从断灭论里救了出来。

要守住的仍是那条中线：执”有自性”是常见，把空误读成”什么都没有”是断见，中观两边都不取。这就是”中道”，也正是 1.5 佛陀那条离有无两端的中道（《迦旃延氏经》）的再一次发挥。龙树本人就引这部经为据。

五、它在做什么：历史定位与解脱论

龙树的中观，做的是两件事。

对内（对部派），它的工作是系统否定：把阿毗达磨辛苦垒起的自性体系从预设处瓦解，直接否定”承载者得是个有自性的实有”这个前提本身，不再在”无我却相续”上另加一个实有的承载者。这正是第三篇一再指向的那条历史出路。

对源头（对佛陀），它自认是回归：龙树明引《迦旃延氏经》，把中观接到佛陀离有无、说缘起的中道上。本书认为，从某个角度看，中观是试图把 1.5 那种”不立定说、莫戏论”的克制姿态，重新锻造成一套可操作的破执进路，只是手段从沉默换成了凌厉的归谬。

《中论》的解脱论落脚在”戏论的止息”（prapañcanirodha）上。“戏论”（prapañca）指心在接触对象时，自动把对象概念化、实体化，并由此衍生出爱憎取舍的那套运作。每一个”这是 X” “X 是好的”“我要得到 X”，都是戏论。《中论》（尤其是《观四谛品》与《观涅槃品》）的解脱论意涵，可以整理为以下逻辑链条。此为本书依文本推绎的解读框架，不直接来自某部可信的二手文献；学界对其具体路径有不同诠释，读者可参照各注文献核验：

涅槃在这套链条里，不另立为一个待趣的实有之地。《观涅槃品》全品的程序，是逐一检验”涅槃是有、是无、亦有亦无、非有非无”四句而尽拒之，由此得出全书最著名的宣言之一：

> 涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别。（《观涅槃品》25.19–20）[296]

这便是”轮涅不二”。但这句话够得着什么，要按论证本身的范围来定，放大不得。[297]

---

[294] 二谛的形式定位见本书下部第十八篇第六章《保全定理》，该章判”二谛所分的是断言的层次，不是两个世界”；分境读的出局判定见下部第十九篇第六章《二谛之辨》。

[295] Jay L. Garfield. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press, 1995.（《中论》英译与疏；24.18、24.14、13.8、25.19–20 诸偈）

[296] Jay L. Garfield. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press, 1995.（《中论》英译与疏；24.18、24.14、13.8、25.19–20 诸偈）

[297] 本段所据，皆鸠摩罗什译《中论》卷第四观涅槃品第二十五（T30, no. 1564），颂与青目释一并照录。25.9 作”受諸因緣故，輪轉生死中；不受諸因緣，是名為涅槃”（页 35b8 起），释作”不如實知顛倒故，因五受陰往來生死。如實知顛倒故，則不復因五受陰往來生死。無性五陰不復相續故，說名涅槃”（页 35b11 起）。25.17–18 作”如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無”（页 35c18 起），释末断曰”以不受故，不應分別涅槃有無等……是故一切時一切種、求涅槃相不可得”（页 35c27 起）。25.19 作”涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別”，释曰”五陰相續往來因緣故，說名世間。五陰性畢竟空無受寂滅，此義先已說。以一切法不生不滅故，世間與涅槃無有分別，涅槃與世間亦無分別”（页 36a6 起）；25.20 接作”涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別”（同处）。**两点要照着原文读**：其一，25.9 与其释语所说的五阴相续与不复相续，是名言层面说得出的分别，全品未尝以四句程序取消它；其二，青目释 25.19 所给的理由是一切法不生不灭，即两边同为无自性，不是说名言层面也无可分别。所破涅槃的历史靶子为有部立为实有无为法的择灭（pratisaṃkhyā-nirodha），见本卷 3.1、3.2；月称《明句论》二十五品注对有、无两句的宗派



Figure 33: 《中论》的解脱论链条

先看这套程序要求什么。四句的每一句都以”涅槃是……“起头；凡能站上主词的位置、接受一个系词的，必已先被立为一个论题。所以品中所破的那个涅槃，只能是已经被人立起来的那一个，其历史靶子也确是具名的：破”涅槃是有”，对的是说一切有部把择灭立为实有无为法（3.1、3.2）；破”涅槃是无”，传统指为经量部一路”涅槃唯是无”之说。反过来说，凡不曾被立为论题、只容遮诠的那一层，四句程序够不着，既没有破，也没有证。

同品自己留着证据。远在那句宣言之前十颂，25.9 说的是”受诸因缘故，轮转生死中；不受诸因缘，是名为涅槃”，青目释作”无性五阴不复相续故，说名涅槃”。五阴相续与不复相续，这是一个在名言层面完全说得出的分别，全品并没有把它取消。而青目释 25.19 给出的理由是”以一切法不生不灭故，世间与涅槃无有分别”：不二之所据是一切法皆无生灭，不是两边在名言上也无可分别了。所以这句宣言确立的是：凡被说出来、被立为概念的涅槃，在胜义分析下与轮回无别；那个不曾被立起来、以沉默守护的涅槃，论证从头到尾没有触及。

还有一处转折要记下。25.17–18 处理”如来灭后有无”四句而归于不受、不分别，青目断作”是故一切时一切种、求涅槃相不可得”，这一步是在重复佛陀对十四无记的处置；紧接着的 25.19–20 转成一句正面的等同判断，语气就变了。拒绝回答与给出答案是两件事，越界若有，就发生在这两颂之间。这一转折的分量，本书第二卷中观篇下篇第三章设专章检验；四句遍破何以是把主词位置腾空、而不是在四个谓词里挑一个，见下部第十八篇第三章。

用现代哲学作一个义理对照（仅助理解，非历史影响）：龙树”破而不立、无主张”的做法，常被拿来比维特根斯坦。《逻辑哲学论》末尾那道”读懂我的人终会把我的话也当成无意义，像爬上去后该扔掉的梯子”，以及后期那种”消解（不是解答）哲学难题”的治疗式取向，都与中观的归谬、与”空亦复空、过河弃筏”很相像；也有人拿它比皮浪式的怀疑论（悬置一切断言）。在这里可以提出一个现代的强读法：胜义谛（paramārtha-satya）是一个语义上的**元约束**。它不给出任何内容，只给出一条禁止令：凡关于自性的断言，在此层面都将陷入自相矛盾，因而都”空”。它划定的是语言的边界条件，不是某种本体；它的作用不在告诉你”世界是什么”，在于规定”关于自性，你什么也不能说（否则便自相矛盾）“。这一读法最接近维特根斯坦式的”不可说”。中观声称它的目的是解脱、是止息执取，不是为怀疑而怀疑；这是它与单纯怀疑论或分析哲学式消解的分际所在。

指认（毗婆沙师与经量部），其出处备于第二卷中观篇下篇第三章之注，此处不重出。

这个强读法在本书下部有形式化的落实。第十八篇第五章把它写成三则层级条款：作用域一则，规定这条元约束的量词只走对象层关于自性的断言；资本清单一则，说明它自身的成立只动用定义、逻辑与一条分析真，不以任何实有者为后盾；自反出口一则，处置对它自身之名的实体化解读。“元约束”这个提法由本章立起，下部沿用它指同一件事；上部给出的是它的哲学定位，下部给出的是它的形式条款。[298]

以形式化语言表述这一**元约束**。令 X 为对象层任一形如”a 有自性”的命题，则：

命题胜义分析 (X) → X 自相矛盾。

同一件事也可以从主词一边写。对任一 a：

主词胜义分析 (a) ≡ 空。

两种写法等值：说”a 是空的”，就是说”a 有自性”这句话经不起胜义分析。前一种写法把胜义分析看成对命题的检验，后一种看成给主词下的判定；前者显出它是一个操作，后者显出这个操作只给出一种结果。

两式都以 a 已被立为主词为前提。一个从未被立为对象的东西，代不进 a，也就得不到”空”这个值，它得到的是不适用。本章前文说涅槃品的论证对那个以沉默守护的涅槃”从头到尾没有触及”，形式上就是这个意思：主词胜义分析是一个偏函数，定义域是那些被人主张过实有且有自性的 a，基线意义上的无余依涅槃不在其中。不在定义域内与判为空是两个不同的值，前者是判决从未下达。这一条不是给涅槃开的例外，也开不成例外：谁想让别的东西同样不入定义域，就得同样不为它主张实有与自性，而不作此主张的东西，也就没有什么可信、可证、可求；代价在下部第十八篇第五章与第八章结算。下部第十八篇第五章把这一条立为条款甲的推论。

“空亦复空”，就是把这个操作用到”空”这个名目自己身上。把 a 换成”空”，得到：

主词胜义分析 (空) ≡ 空。

换成命题的写法：命题胜义分析 (空有自性) → 该命题自相矛盾。这一步伤不到胜义分析本身，因为这个操作的成立不依赖”空有自性”这句话为真：它动用的只有定义、逻辑与一条分析真（下部的条款乙），从没把”空”当作一个东西放进自己的地基。它也不落在 X 的取值范围内：X 是形如”a 有自性”的命题，胜义分析不是这样一句话，它不给任何东西颁发自性，只检验颁发自性的话。这一出局不靠专为它开的豁免。范围条款本来就把一切不作自性断言的话划在范围之外，逻辑与词法层面的话都在其列；胜义分析与它们一同被排除，走的是同一道门。要是它的出局靠一条量身定做的例外，整套层级划分就成了特权。

“空亦复空”实际拒斥的，是把”空”当作一个有自性的东西来读的那种解读。谁若说有一物名为空性、破析不散、不待他缘而成，这句话就是标准的”a 有自性”，照章在被破之列。下部第十八篇第五章把这一条立作层级条款丙，并写明所拒斥者为实体化的解读，不是元约束自身。[299]

现代学界对”龙树究竟在说什么”存在实质分歧，几条主要路线并列如下，以便读者索引：

诠释路线	核心立场	代表学者或传统
反本质主义	只否认独立自存的自性，不否认现象的相对存在；两个断言层次清晰分开	Garfield、Siderits（分析哲学路线）
关系主义	万法皆关系性存在，无任何独立属性，但关系本身是实在的	近年部分英语学界

[298]本书下部第十八篇第五章《自反与免疫》。该章把胜义谛的这条元约束写成层级条款三则（作用域、资本清单、自反出口），并把”空亦复空”确定为条款丙：所拒斥者为对空性之名的实体化解读。

[299]本书下部第十八篇第五章《自反与免疫》。该章把胜义谛的这条元约束写成层级条款三则（作用域、资本清单、自反出口），并把”空亦复空”确定为条款丙：所拒斥者为对空性之名的实体化解读。

诠释路线	核心立场	代表学者或传统
月称／应成派路线	空彻底到底：世俗层面也无任何”真有”的固有特征，名言中的属性同样只是约定[300]	Candrakīrti 及后来的藏传主流
治疗式消解	龙树的目的是解除哲学执见，不在建立存在论，最接近早期佛教实践传统	Kalupahana、部分实用主义倾向读法

本书与反本质主义路线亲近，认为它与龙树的文本和二谛框架最兼容；但月称传统在藏传实修体系里具主导地位，内在自洽，那一路的论争留到第四、五章细看。

附带讨论一个大乘修行里常见的姿态。“无分别心”（nirvikalpa-jñāna，无分别智）之所以被高度重视，从龙树的理论看有其内在逻辑：诸佛常住于胜义谛的视角，看一切法皆空、无自性分别，对境无所分别；而戏论的止息，正是对境不再自动本体化、不再区分高下好恶。修行者愈能保持无分别心，愈接近止息戏论的状态，也就愈接近中观理论里的解脱。这是不以自性眼光执取的那种觉察，不是”什么都无所谓”的冷漠。

最后提供一个入门直觉（仅供理解，不能替代《中论》的系统论证）：从缘起空性出发，任何事物、概念、现象，都依赖于它的组成部分、维持者、相对者、制造者，乃至于它所维持的、它所造就的……才成其为”它”；而每一个依赖项，又以同样方式层层叠叠依赖下去。这正是”因陀罗网”意象的哲学直觉来源。但要提醒：这只是直觉，不是证明。它不能说明依赖链是否收敛（是否有东西最终依赖于自身?），也不能排除存在独立的依赖子图（某个局部系统自足?）。正因这些缺口，《中论》整体逐品的逻辑论证才不可省略。

下一章接着看提婆与早期中观，随后是中观的论证方法、以及它内部分出的自续派与应成派之争。还要预告一个隐忧：把一切说空、又声称自己无主张，很容易招来”这岂非流于虚无、流于什么都不能说”的诘难。正是为了回应这类担心、给”空”另寻一个稳靠的落点，瑜伽行的唯识才会另起一路（第六篇）。

[300]这一路的彻底，落点在自相之无不止于胜义一侧。月称《入中论》第六菩提心现前地颂云：“于真性时以何理　观自他生皆非理／彼观名言亦非理　汝所计生由何成”；自释：“如以观胜义时所说正理，观自生他生皆不应理。如是于名言中由自性生亦不应理。汝所计之诸法生，由何成立？故自相生于二谛中俱非是有。汝虽不欲，亦定当受许也。”（法尊译《入中论颂与自释》卷二，書頁 80）下文复立一颂”二谛俱无自性故　彼等非断亦非常”，释云：“由一切法如同影像自性空故，于胜义世俗二谛之中俱无自性，非断非常。”（書頁 81）名言一侧所余者则唯世间共许：颂云”设若观察此诸法　离真实性不可得／是故不应妄观察　世间所有名言谛”，释云：“故当不观自他生等，唯如世人所见，由此有故彼法生等，是令世人悟入之门。”（書頁 79）释”无患六根所取义　即是世间之所知／唯由世间立为实　余即世间立为倒”一颂又云：“以是诸根若无上说障缘，则六根所取义，皆是世间所通达，观待世间说名真实，非观待圣者。”（書頁 73）库内本只题月称造、法尊译，无出版者与年份著录，共 204 页；書頁＝ PDF−2，上引四页皆回看图版验过。颂文原不加标点，此处半句间用全角空格、两句间用斜线，照书中行款移录。

第二章　提婆与早期中观

龙树把般若的空立成了一套论法，接续这项工作的是他的弟子提婆（Āryadeva，约三世纪）。这一章看提婆为中观添了什么，以及中观在他之后如何承传、又怎样分出两条路：一条留在印度、日后裂为自续与应成（留待 5.4、5.5），一条经鸠摩罗什译入汉地、成了三论宗。

一、提婆其人与著作

照例先把传说与可考分开。提婆又称圣天、迦那提婆（“独眼提婆”），传统讲他生于南印或斯里兰卡，是龙树的亲传弟子，又是一位极厉害的论辩手；舍一眼布施、最后被论辩败方的门徒行刺而死这些情节，多属教派传说，史实难考。能立住的，是他承龙树之学、并留下两部要籍：

- 《四百论》（Catuḥśataka），十六品、四百颂，是他系统的代表作；
- 《百论》（Śata-śāstra），经鸠摩罗什译入汉地。

《四百论》的版本存世情况值得先说明：前八品只有藏译（梵文残缺，汉译未及），后八品经玄奘译为《广百论本》，现存汉藏两种。各品论题梗概如下：[301]

品	主题概述	版本存世
第 1 品	对治”常”见：以无常破对永恒的执取	藏译（梵文散佚，汉译未及）
第 2 品	对治”乐”见：以苦破对世间之乐的执取	同上
第 3 品	对治”净”见：以不净破对身体清净的执取	同上
第 4 品	对治”我”见：以无我破对实体自我的执取	同上
第 5 品	关于善知识与弟子的修行关系	同上
第 6 品	对国王的教示（修行的社会面向）	同上
第 7 品	逐类遣除根本烦恼执取	同上
第 8 品	辨别正行者与正法	同上
第 9 品	深破我论：系统驳斥自我实体论	玄奘汉译（广百论本第一品）
第 10 品	破时论：时间无自性	广百论本第二品
第 11 品	破相论：共相等范畴无自性（驳胜论等）	广百论本第三品
第 12 品	破有论：存在与不存在的范畴之破	广百论本第四品

[301] Karen Lang. *Āryadeva’s Catuḥśataka: On the Bodhisattva’s Cultivation of Merit and Knowledge*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1986.

品	主题概述	版本存世
第 13 品	破烦恼实有：烦恼无自性，非实在的束缚	广百论本第五品
第 14 品	破颠倒见：四倒的深层哲学驳斥	广百论本第六品
第 15 品	破声常住论：驳弥曼差派的吠陀语声永恒说	广百论本第七品
第 16 品	综括余论：破种种余执，归结于空性	广百论本第八品

后一部（《百论》）尤其要紧。汉地中观所依的”三论”，正是龙树的《中论》《十二门论》加上提婆的《百论》：

论	作者（传）	汉译
中论	龙树（青目释）	鸠摩罗什
十二门论	龙树（传）	鸠摩罗什
百论	提婆	鸠摩罗什

《百论》原有二十品，鸠摩罗什只译了前十品（各品十偈，合百偈，故名”百论”），论题依次处理破神我、破物质实有、破业、破地水火风四大、破时间、破极微、破常见、破断见、破数论因、破声常。整体上是针对外道（尤其数论、胜论）的批破，论风比《中论》更直接，更接近论辩场合的实战。

《十二门论》体量最小，传为龙树作，但学界对此存疑。部分研究认为它是中观传人的集成撰述，不一定是龙树一人所作。[302] 内容以十二个”门”展示空义，从”观因缘”“观有果无果”到”观作者”“观时”“观相”，论法与《中论》高度重叠，可视为《中论》空论的提要与教学简本。三论宗即以它作入门文本。

二、他做的事：以遣除见解为业，自身不立

提婆基本延续龙树的进路：以无自性、空，对治种种执见。他的着力处偏在论辩与”治疗”，逐条遣除一个个错误见解。《四百论》前八品先破常、乐、我、净这四种颠倒（viparyāsa），后八品再对治数论、胜论、以及自我论者的具体主张。[303]

《四百论》后八品的哲学批评，有一条贯穿始终的逻辑值得单独点出：自性与关系根本不相容。凡有固定自性的东西，必然自足独立，不依他者；可凡进入了关系的（因果、感知、长与短、染与被染），都有一部分是”因为”他者才如此这般的。提婆攻数论的切入点正在于此：神我被设定为恒常不变，却要”见证”原质的演化；此刻见证苦，彼刻见证乐。但”见证不同内容”本身就是一种随时间变化的关系，恒常不变者无法持有它。自性、关系与变化三者同时放在神我身上，必有一处无法成立。对这条逻辑的系统展开，见 5.3。

[302]Richard H. Robinson. *Early Mādhyamika in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press, 1967.

[303]Karen Lang. *Āryadeva’s Catuḥśataka: On the Bodhisattva’s Cultivation of Merit and Knowledge*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1986.

在继续之前，要先把《四百论》前后两半的差别点出来，否则容易把这部论只当论辩集来读。前八品（现只存藏译）重在修行引导，先对治四种颠倒，再处理善知识与弟子的关系、国王如何修行，整体是一套菩萨道次第。后八品才转入对外道和部派的正面论辩。两半合在一起，使《四百论》在中观文献里格外特殊：它是极少数同时兼顾修行次第与哲学论辩两个层面的中观论书，提婆在用它说明，空论不只是一套论争工具，也内嵌在一套修行框架里。那套框架与早期佛教的当下觉察训练之间的张力，后面还会回头处理。

提婆把龙树”自身无主张”那一点说得更显豁。《四百论》有一句常被后人引用的话：对于”有”“无”“亦有亦无”都不持任何立场的人，纵经久远也挑不出他的过失，因为他没有可被攻破的主张。[304] 这正是龙树”无主张”的延续，也是日后应成派”只破不立”的端绪（5.5 月称会重拾它）。

值得点出他的一个治疗次第：先遣除非福（不善的行为），再遣除”我”（我执这一邪见），最后遣除一切见（连”空”的执着也放下）。三步层层而进，像医生先止恶、再去病根、最后连药也撤。这与 1.5 佛陀”过河弃筏”、与上一章”空亦复空”是同一个意思：见解是用来治执的工具，治好了就该放手，不换一套见解来供奉。

这个治疗次第，进一步点明了中观学派整体的运行方式：它的工作始终在对”见”进行作用，先认清你持了哪种见解，再给出理由放下它。这未必是错的进路；遣除邪见本就是修行的一环。但与早期佛教的修行相比，这里有一个令人不安的差异：早期的禅观训练是觉察身受心法、在具体的当下观察无常无我，并不预设行者必须先是一个胜任的概念辨析者。中观的架构则不然：你需要先能看清自己持了什么见解、它的结构是什么，遣除才有着力点。这是一套精密的见解工程，与早期佛教的当下觉察是不同种类的活动。

三、提婆面对的论敌

《四百论》的论辩对象，在教外与教内各有一批。下表列出主要的论敌及提婆针对的核心主张；各行的文本坐标一并见注。[305]

教外（非佛教派别）

[304] Karen Lang. *Āryadeva’s Catuḥśataka: On the Bodhisattva’s Cultivation of Merit and Knowledge*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1986.

[305] 表中各行的文本依据，以护法《大乘廣百論釋論》（玄奘译，大正藏第三十册 T1571）为主。**数论一行**可以逐字坐实：该论卷三破神我之常，偈作”若謂我思常，緣助成邪執；如言火常住，則不緣薪等”，长行申之：“思體既常，自相安住不依他立，云何復待轉變眾緣資助思我，令其轉變受用種種所受用具？若不依他而轉變者，則無緣助有所受用。若可轉變，應是無常。”又设两难：“若由他力得成思者，應是無常，如眼識等。若由自力得成思者，應不待緣，如虛空等。”表中”既不变就不能感知，既感知就非不变”即此。**胜论一行已按原文改写**。该论卷一破极微，所攻的是方分，不是和合句义的无穷后退。设难先分两路立起：“若許和合必有方分，既有方分定是無常。若言極微遍體和合無方分者，此亦不然。”无方分一路的归谬是”若諸極微遍體和合，無方分故非少分合，是則諸微應同一處，實果應與自因遍合，無別處故應亦微圓”，颂曰”在因微圓相，於果則非有；是故諸極微，非遍體和合”；有方分一路则颂曰”微若有東方，必有東方分；極微若有分，如何是極微？“，长行断之”既有方分便失極微，如是極微即可分析，應如麁物非實非常”。表中那道两难即此。整体与其部分不能为一一句，出提婆本颂。Karen Lang 校译本 *Āryadeva’s Catuḥśataka*（Indiske Studier VII. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1986；書頁 = PDF + 1，验过）第十四品第十四颂译作：“Even [if you assume that they exist] in union (samavāya), it is not possible that color possesses odor. Therefore, the unity (ekatā) of a conglomerate thing is impossible, as in the case of a pot.”（書頁 131）；同页注十四释之曰”Refutation of unity between the composite entity (samūha) pot and its constituent parts, color, smell, and so forth.”**“和合本身也需要再立一个和合者，无穷后退”一类说法，在《廣百論釋論》里检不到**；Lang 同注并明言此颂与下文第二十四颂”do not use the term samavāya to refer to the Vaiśeṣika tenet of inherence”，即此处偈文虽出现 samavāya 一字，指的也不是胜论那个和合句义。和合句义的无穷后退式责难另有来历，不出提婆，故本表不取。（库内本的字层把变音符多扫作近形拉丁字母，ekatā 作 ekatti、samūha 作 samilha、Vaiśeṣika 作 Vaik~ika，检索须按讹形；上引三处的转写已就图版还原。）

论敌	梵名	核心主张	提婆的切入点
数论派	Sāṃkhya	神我（puruṣa）恒常不变，原质（prakṛti）能动演化出世界	神我既不变，就不能感知；既感知，就非不变，神我概念自相矛盾
胜论派	Vaiśeṣika	极微（paramāṇu）实有，以六句义（实、德、业、同、异、和合）构成世界	极微无方分则不能聚成有方分的粗物，有方分则不成其为极微；整体与其部分亦不能为一
弥曼差派	Mīmāṃsā	吠陀语声永恒常住，独立于说者存在	语声依气息而生灭，若常住则无法传达新信息；永恒语声论与缘起直接冲突
顺世论	Lokāyata / Cārvāka	只有四大（地水火风）实有，业报、来世、解脱皆虚设	否定业报就无从解释善恶之异；唯物一元论本身也须说明何以有苦乐差别
梵我论	Ātmavāda（婆罗门系）	个体我（ātman）等同宇宙大我（brahman），实常不变	若我恒常，则无法说明苦乐变化；若可受苦，则非恒常，同一无我论证再度适用

教内（佛教内部异议）

论敌	梵名	核心主张	提婆的切入点
说一切有部	Sarvāstivāda	三世实有、法体恒有，每个法都有固定自性	若法体恒有，则法不依缘起，与无常相违；三世同实导致因果流转无法成立
犊子部／正量部	Vātsīputrīya / Sāmmitīya	补特伽罗（pudgala）实有，作为轮回的业果承载者	补特伽罗若独立于五蕴而实有，则蕴外别有我，违背无我；若与蕴同一，则是蕴自己在轮回，不需要另立补特伽罗

提婆与一位婆罗门学者公开辩论、并因此遭到报复的传说，见于多种传记。史实难以落实，但这类叙事至少透露出一点：中观论师在三世纪的印度，并不只是在寺院内部做纸上推演，也在更大的思想竞技场里与各派正面交锋。

四、早期中观的承传与分叉

龙树、提婆之后，中观主要靠注释与论辩延续。最早一批注释里，青目（*Piṅgala）对《中论》的解说经鸠摩罗什译出，成了汉地通行的《中论》本。此后这一系分出两条线：

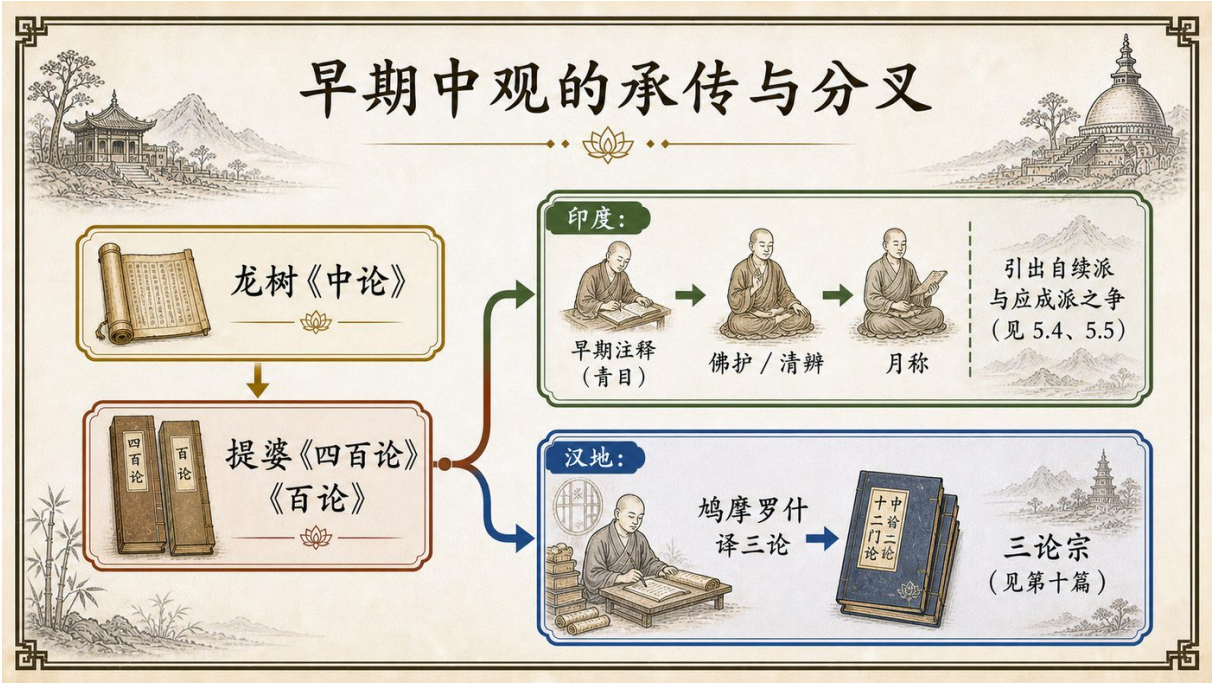


Figure 34: 早期中观的承传与分叉

印度这一线，到五六世纪有佛护（Buddhapālita）与清辨（Bhāvaviveka），两人在”中观该不该提出自己独立的论证”上分歧，再经七世纪的月称（Candrakīrti）裁断，凝成自续派与应成派之争。[306] 这桩公案是本部 5.4、5.5 的正题，这里只标出它的源头。

汉地这一线，则系于鸠摩罗什。他在五世纪初译出《中论》《百论》《十二门论》，奠定了三论宗的文本基础；其弟子僧肇更以《肇论》把中观的空融进汉语思辨，那是汉地消化中观空义最重要的一批文字，值得在这里稍作说明[307]，以便和印度线条作对照。《肇论》通常收四篇：

- 《**物不迁论**》：主张虽有运动变化的表象，各法各住本位，实不曾迁移。原文以”昔物自在昔，不从今以至昔”立论，收在”旋岚偃岳而常静，江河兢注而不流”这一路句子上；后世中观学者认为这样的措辞更近”常住”，离”无自性”尚远，与龙树的空有距离。[308]
- 《**不真空论**》：核心命题是”不真故空”。事物不曾真实自立地存在，所以是空；空并不等于虚无，而落在”不真”处。这是四篇里最接近龙树缘起空论的一篇。
- 《**般若无知论**》：论真正的般若并不落在对象化的”知”上，它是无分别的”无知之知”，超出认知主客结构。

[306] David Seyfort Ruegg. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1981, pp. 58–61, 71, 78–79.

[307] Richard H. Robinson. *Early Mādhyamika in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press, 1967.

[308] 《肇论·物不迁论》（僧肇，T1858）：“昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。”“旋岚偃岳而常静，江河兢注而不流。”“事各性住于一世。”“不变则不迁”五字不见于《肇论》全帙，故不引；此处只引上列可核的原文。全篇的定理形审读见本书下部第十九篇第四章《肇论·汉地的第一场消化》。

- 《**涅槃无名论**》：以问答体论涅槃，说明涅槃不可以名言捕捉，亦非虚无，落在”无名”处。

僧肇的重要性在于他用汉语范畴（本末、有无、动静）来中转印度空论，开了一条独特的本土化通道。但《物不迁论》的”不迁”说确实和龙树的无自性空有微妙偏移；禅宗、天台后来各自援引僧肇，又各有取舍。本书判断：汉地三论宗的空义，因这条汉化通道而与印度应成派的空存在可察觉的偏移。细节留到第十篇汉传部分展开。

这里要点出的是：中观的命脉，自提婆之后便兵分两路，一路在印度继续锻造论法，一路在汉地落地生根。

五、提婆的位置与”只破不立”的张力

提婆的贡献，是把龙树的空之论法收成一种可操作的实践：以遣除见解为业，而自身不立一见。“只破不立”由此定型，成为中观（尤其后来的应成派）的标记。

这里需指出一个张力，本书后面还会回到：一个声称”自身无主张”的学派，偏偏以最密集的论辩为业。它解释说，我所有的论证都只为遣除你的执见，我自己什么都不立。这个回应灵巧，却也悬着一个疑问：不断地批驳，是否真能不沾上任何立场？这个疑问，正是自续派要正面处理、应成派要极力守住的地方。下一章先看中观的论证方法本身，看它如何只凭归谬与四句，把对手的自性预设逐一驳至不能自立。

第三章　中观的论证方法

前两章说了中观要做什么（破自性、自身不立）、以及它的早期承传。这一章看它具体怎么做：把归谬、四句、以及几把常用的论式摊开，以现代人可理解的方式加以呈现。用现代语言说，《中论》的根本目的，是驳斥一切试图在现象背后确立”独立、自足、恒常的存在根据”的哲学主张。凡想树立一个”真正实有的 X”（不论是原质、极微、神我还是”法体”），《中论》的论证都会追问：这个 X 靠什么独立成立？这是”只破不立”的底层逻辑，也是本章所有论证方法的共同根据。这些方法本身，也正是下一章自续派与应成派分歧的焦点。

一、总纲：归谬与”四句”否定

中观的招数，归根到底是两件。

一是**归谬**（prasaṅga）：自己不正面立一个相反的主张，只接过对方的预设，即”某物有自性”，顺着推下去，推出自相矛盾或荒谬的结论，让这个预设自行瓦解。正因为只破不立，中观才能说自己无主张（第一、二章）。

二是**四句遍破**（catuṣkoṭi）：把一个问题摊成四种可能：是、非、亦是亦非、非是非非，然后四头一并拒斥（拒斥与否定的分别，第五节说明）。要紧的是看清它否的是什么：它否的是”带自性”地成立，并不否定事物在世俗层面的存在。这一点与二谛相连；连同四句为何是四而不只是二分法、中观为何要离四句而不只是否定两端，都留到第五节。

在看具体论式之前，有一个技术区分必须先建立，否则后面的分析会反复落空：中观的否定是**纯遮**（prasajya），不是**有立之遮**（paryudāsa）。这一对名目取自本书下部第十八篇第三章，本章沿用；旧译作”无遮／有遮”，所指为同两件事。

两种否定的区别：有立之遮在否定 P 的同时，暗含或顺带肯定了非 P；“这不是白的”在日常语言里隐含”它是别的颜色”，否定了一个属性就顺带划进了相反的类。纯遮只否定 P，不顺带肯定任何东西；“这里没有国王”只是说国王不在，不暗示有其他什么在。

这个分法不是从西方逻辑外加的，对手阵营自己就立过。有部论师众贤在《顺正理论》里把遮诠的名言分作两类：“然诸所有遮诠名言，或有有所诠、有无所诠者。有所诠者，如非梵志无常等言。无所诠者，如说非有无物等言。”“非梵志”一语于刹帝利等转，遮掉婆罗门的同时把人划进了四姓中的另一姓，这是有所诠的一类；“非有”“无物”一类则什么也不指。中观所行的遮属于后一类。这条分类出自实有论一方自笔，两造在这个分别本身上并无争议。[309]

中观的否定是纯遮式的。否定”X 有自性”，不顺带肯定”X 是虚无”或”空是实有的”。这个区分让中观避开两个陷阱：若否定取有立之遮，否定自性就会顺带肯定”什么都没有”，堕入断灭论；若否定后再立”空是实有”，则在另一端重建了本体论。这正是龙树警告”若复见有空，诸佛所不化”所要防堵的。理解这个区分，第五节四句遍破的分析就更容易跟上：拒斥句 ① 时，中观行的是纯遮，不因此断言句 ②，也不断言任何别的东西。

二、几把常用的论式

中观破自性，反复用到几套固定的论式。下面列出最常见的四套，各举其大意：

[309]《阿毗达磨顺正理论》卷第五十（众贤造，玄奘译，T1562）：“如世间说非婆罗门及无常等，虽遮余有而体非无。……然诸所有遮诠名言，或有有所诠、有无所诠者。有所诠者，如非梵志无常等言。无所诠者，如说非有无物等言。”遮诠两分出自对手阵营自笔，这条授权的取用见本书下部第十八篇第三章《工具·两种遮与四句》。

论式	针对	大意	出处
四门不生	生起（因果）	自生、他生、共生、无因生四路都不通	《中论·观因缘品》
三时观去来	运动	已去、未去、去时，都安不下一个有自性的”去”	《中论·观去来品》
相待破	成对的概念	互相依待者，不能各有独立自性	《中论·观作作者品》《观燃可燃品》
三时因果	因果先后	因在果先、同时、还是果后，都立不住因果之实	《十二门论·观三时门》

“三时因果”这套论式的完整形态在《十二门论·观三时门第十一》：“因与有因法，前时、后时、一时生不可得故”，先因后果、先果后因、因果一时三路逐一破尽，收句作”是故三时因果皆不可得”；三路各配一喻，陶师作瓶、因弟子有师、灯与明，三喻俱被驳回。《回诤论》里另有一场三时之辩，但那里的三时管的是遮与所遮的先后；前时因、后时因、俱时因三例出自对手之口，用来反驳龙树，不属龙树自立的破因果论式。[310]

最有名的是**四门不生**。《中论》开篇就说：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”[311] 意思是：一个有自性之物若要”生起”，无非四种来路，而四种都讲不通：

上面流图是四门不生的直觉概述，也是历代注疏（如青目、月称释论）通常采取的论证路线。需要指出：有学者对注疏中的这类论式提出了批评，但批驳注疏的具体论法，并不等于证伪了《中论》本颂的主张；二者须分开看待；本颂若真有哲学问题，也不出在注疏的论法上。其中”他生”与”无因生”这两门，可以给出更紧凑的逻辑论证，不依赖观察，只从预设内部导出矛盾：

他生（A 生 B，B 有自性）：若 A 生 B，且 B 有自性，则在没有 A 的情况下，B 是否仍会生起？两条路都有麻烦：若 B 仍然生起，则 B 不依赖 A，“A 生 B”这一因果关系就不成立；若 B 不生起，则 B 的存在依赖 A，B 就没有不依他者的独立自性。这正好推翻了”B 有自性”的预设。两路皆不通，“B 有自性”与”A 生 B”无法同时成立。

无因生（A 无因而生）：若 A 的生起不依赖任何条件，则 A 的生起不受任何条件制约；既然不受任何条件制约，只要在时间与空间中，A 就应时时、处处都生起。但这意味着 A 恒常存在，从无不在。若 A 从无不在，则从来没有一个 A “生起”的时刻；可”无因生”的前提是 A 有一个生起的事件。矛盾。

这两条是归谬进路最清晰的例示：接过”B 有自性”或”A 无因生”的预设，顺着推，推到矛盾，让预设自己倒。

“相待破”则盯住成对出现的概念：作者与所作、燃与可燃（火与薪）、长与短。这些东西的意义靠彼此衬出来，没有”短”就没有”长”，没有所作就谈不上作者。既然互相依待，就没有哪一个能独立自存；而自性的定义恰是独立自存。所以凡相待而立者，皆无自性。

[310]《十二门论·观三时门第十一》（传龙树造，鸠摩罗什译，T1568）：“因与有因法，前时、后时、一时生不可得故。……先因后有因，是事不然。……是故三时因果皆不可得。”三喻（陶师作瓶、因弟子有师、灯与明）见同门问答。《十二门论》的作者归属存疑，见 5.2。《回诤论》（T1631）的三时之辩针对遮与所遮：对手偈”前遮后所遮，如是不相应，若后遮及并，如是知有体”，龙树答”若说三时因，前如是平等”，其中”前时因如父以子，后时因者如师弟子，俱时因者如灯以明”一段出自对手，龙树驳其”一一复有三种过失”。

[311]Jay L. Garfield. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press, 1995, pp. 105–108（《中论》1.1 四门不生）。

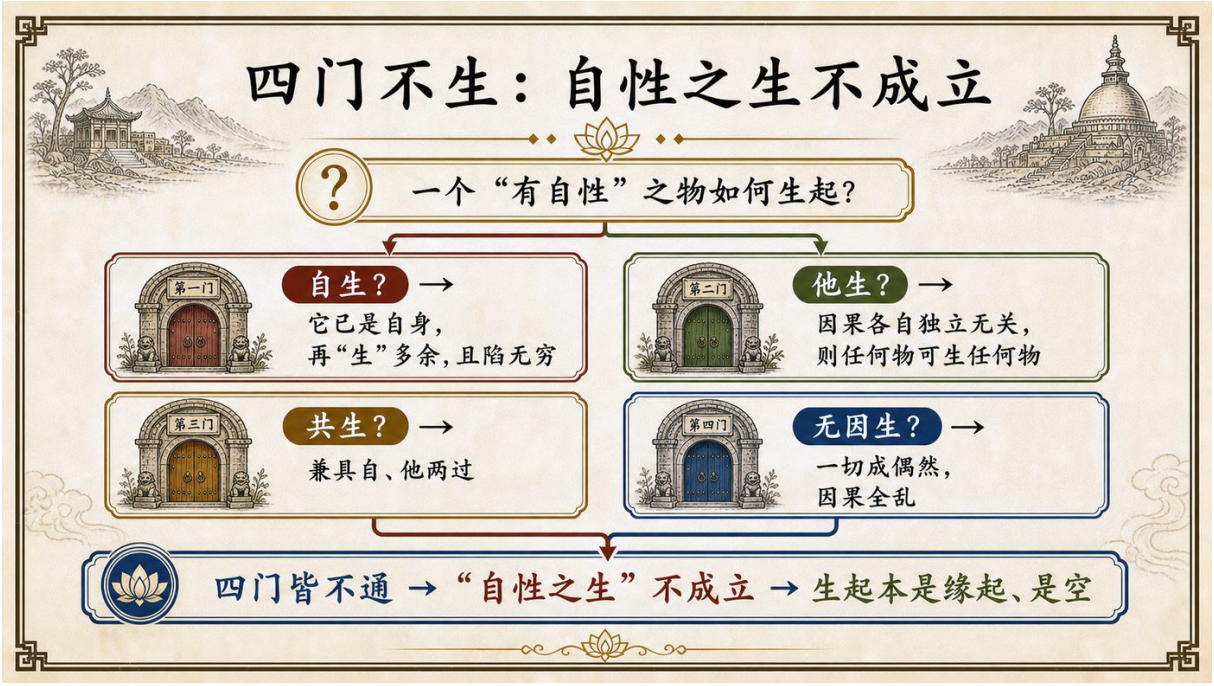


Figure 35: 四门不生：自性之生不成立

三时观去来（《中论·观去来品》）是《中论》另一套著名的论证，值得同等展开。核心问题是：运动（“去”）如何在自性框架下成立？

论证分三步。第一步：已去的（gata），即已完成的运动，里面没有正在发生的运动，因为已经结束了；运动不在”已去”里。第二步：未去的（agata），即尚未开始的运动，里面同样没有正在发生的运动，因为还没开始；运动不在”未去”里。第三步：去时（gamyamāna），也就是正在走的，这才是运动发生的地方。但”去时”要有意义，前提是它已经开始（部分”已去”）且还没结束（部分”未去”）；由此看，“去时”依赖已去和未去才能被识别为”正在走”。若已去和未去各有独立自性，而去时又依赖它们，去时就没有独立自性；若去时有独立自性，它就应独立于已去和未去，但那样就无法说明”去时”比”未去”多出了什么：为什么去时是”正在走”而未去不是？

《观去来品》还有另一面，上面三步没有走到：去者与去法相互个体化。这一面与本书的中心命题正相接榫。青目注点出这一层，“一以去法成去者，二以去者成去法”。若去者本身已带着自性的去，说”去者去”便把去数了两遍，原颂作”若去者有去，则有二种去：一谓去者去，二谓去法去”。反过来把去从去者身上取走，剩下的东西也不再当得起去者之名，原颂作”若离于去者，去法不可得”。穷举的最后一步是”去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者”，可安置去者的位置一个不剩。两头合看：去者的同一性条件里写着去法，去法的同一性条件里写着去者；而自性的第一条恰是不待异法而成，自性化的去者不许在自己的同一性条件里写进任何异于己者。一边必写，一边不许写，矛盾即在此处。下部第十八篇第四章把这一段列作核心推导的原位版本，并注明世俗层的行走一步未损，它的个体化由关系网络供给。[312]

结论：在自性框架下，运动落不进任何时态。这里并未否认运动存在（世俗层面的运动宛然）；它说的是，一个”有固定自性的运动”，在逻辑上从头到尾找不到落脚处。这是第三节”自性与变化不相容”的一个具体论证案例：运动（变化）需要跨时态；跨时态则依待于时间关系；有时间关系则无独立自性。归谬完成。

[312]《中论》卷第一，观去来品第二（T1564）颂：“若去者有去，则有二种去：一谓去者去，二谓去法去。”“若离于去者，去法不可得；以无去法故，何得有去者?”“去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者。”青目注：“一以去法成去者、二以去者成去法。去者成已然后用去法，是事不然。”相互个体化一面作核心推导原位版本的处理，见本书下部第十八篇第四章《主论证》样本一。

这几套论式的共同结构是一样的：先假定对象有自性（独立、不变、自足），再显示它在生起、运动、关系、时间等任一处都无法成立，由此推导出”无自性即空”。

三、关系、变化，与自性的不相容

上一节列出了”相待破”这套论式，提了互相依待者皆无自性。这一节把这条线推深一层：自性与关系、自性与变化为何根本不相容。这里已经超出一套论式，触到中观批评自性论在逻辑上最深的一层根据。

自性排斥关系。自性的定义是：独立自存，不依他者，恒常如此。关系的意思则是：某物的某些方面，由它与他物的关联来确定；没有”短”就无所谓”长”，火离开薪就灭，因离开果就没有”因的效用”可言。两者对照，问题就出来了：有自性的东西无法进入真正的关系，因为进入关系意味着其某方面由他者规定，这与”独立自存”正面冲突；凡能真正进入关系的，便没有独立自性。

《中论·观燃可燃品》把这逻辑推得更远：假设火有自性，火就应不依薪而燃；可经验里火没了薪就灭。假设薪有自性，薪就应时时处于”可燃”状态；可经验里薪不点不燃。若说”燃”是叠在火与薪之上的第三件东西，那第三件东西靠什么立足？若它本身也需要与火、薪相连，则需要第四件东西来承载这个连接，无穷后退，关系始终落不了地。[313]

义理对照（非历史影响）：布拉德利（F. H. Bradley，1846–1924）从西方形上学内部触碰到了同一条裂缝。他指出：若关系 R 是独立于关系项 A、B 的实体，则 R 与 A 之间又需要新关系 R_1 来连接，R_1 与 R、A 之间又需要 R_2……无穷后退，关系永远落不了地。布拉德利的出路走向绝对唯心论；龙树的出路是空。但两人看到的裂口是同一道：独立实体＋外在关系，这两件事放不到一起。

变化，是更深的一层。如果 X 有固定自性，那 X 在 t_1 时的自性应与 t_2 时相同，因为恒常不变是自性的内在含义。但”变化”的意思是：X 在 t_1 和 t_2 在某方面不同。两件事放在一起：有自性的 X，无法在时间中真正变化；可经验里万物皆在变化。

数论（Sāṃkhya）是这一矛盾最清楚的样本，提婆在《四百论》里对它做了充分的推压（5.2 论敌表已列）。神我（puruṣa）是恒常不变的纯粹意识，在它面前原质（prakṛti）演化，它在”见证”。问题是：神我此刻见证苦，彼刻见证乐，两个时刻神我与所见内容的关系不同。若这不同落在神我身上，神我就变了，“恒常”就不成立；若这不同完全不落在神我身上、神我对苦与乐始终无差别，那分辨苦乐的是谁？分辨不出，解脱（从苦中出离）就无从谈起。数论的解脱理论由此失去了地基。中观在这里并不另立解释，只把矛盾的根源指出：一旦给神我安上固定自性，它就既不能真正进入关系，也不能随关系变化；而它又被要求做到这两件事。自性、关系与变化，三者同时放在神我身上，必有一处无法成立。

现代化论证：作者、作与自性的困境。以下借助更精细的因果语言，对《观作作者品》背后的逻辑重构一遍。[314]引入如下几个角色：**作者**（施事，doer），产生影响的主体；**作**（action/karman），此处特指作者能对受事产生的潜在影响，不指已落地的最终效果；**受作用者**（受事，patient），承接影响的一方；**环境**（其他相关条件）；**最终作用**，即”作”与”环境”合力施于受事的实际结果。区分”潜在影响”与”最终作用”的意义在于：后者随条件而异，前者则应归于作者本身；若作者有自性，前者理应是固定的。

现在假设作者有自性。作者与作的关系，无非同一或相异两种情形。

---

[313]《中論·觀燃可燃品第十》（青目釋，鳩摩羅什譯，T1564 卷二）。一异二门的定调之偈作：“若燃是可燃，作作者則一；若燃異可燃，離可燃有燃。”长行先点明比喻的对应：“燃是火、可燃是薪。作者是人、作是業。”取同一一路则陶师与瓶成一，取相异一路则”如是常應燃，不因可燃生；則無燃火功，亦名無作火”。正文所述的第三件东西与无穷后退，是本书就这一结构所作的现代化重述，《中論》原文未用此语。

[314]本节以下各步的文本依据一并置此，不再逐句挂注。《中論·觀作作者品第八》（青目釋，鳩摩羅什譯，T1564 卷二，品题下注”十二偈”）起首即以决定有无立四句：“決定有作者，不作決定業；決定無作者，不作無定業。”下承：“決定業無作，是業無作者；定作者無作，作者亦無業。”青目于品首并交代此品与前文的关系：“上來品品中破一切法皆無有餘……一切法盡無作、作者。”本节所用的自性、条件、潜在影响诸语，是本书对这一结构的现代化重构，非《中論》原有的语汇。

若作者与作**同**一，则二者是同一个自性体，“作”不过是作者自身的重述，不是独立存在的中间环节。我们想要找的，是一个连接施事与受事的因果纽带；但同一自性体不能充当纽带，因为纽带需要两端。“作者对受作用者产生影响”所需的中间环节，在这里消失了，“作”已不再是我们所求的那个关系。

若作者与作**相异**，则须进一步追问”作”本身有无自性。若作有自性，由前文四门不生的论证，有自性之物不能被产生；但”作”的含义恰是作者所产生的潜在影响，若它无法被产生，它便不是我们意义上的”作”，矛盾立现。若作无自性，无自性者随条件而变化，于是同一个作者在不同条件下产生内容不同的潜在影响，亦即作者能对受事产生何种影响取决于条件，不由作者本身固有；作者的因果属性既随条件而异，便不具备固定不变的本性，与”作者有自性”的前提相矛盾。

两路皆不通，故作者不能有自性。此论证在结构上呼应相待破的精神：作者的身份依赖于作，作的内容依赖于作者与条件，二者相互界定，均无独立自存的固定本性。□

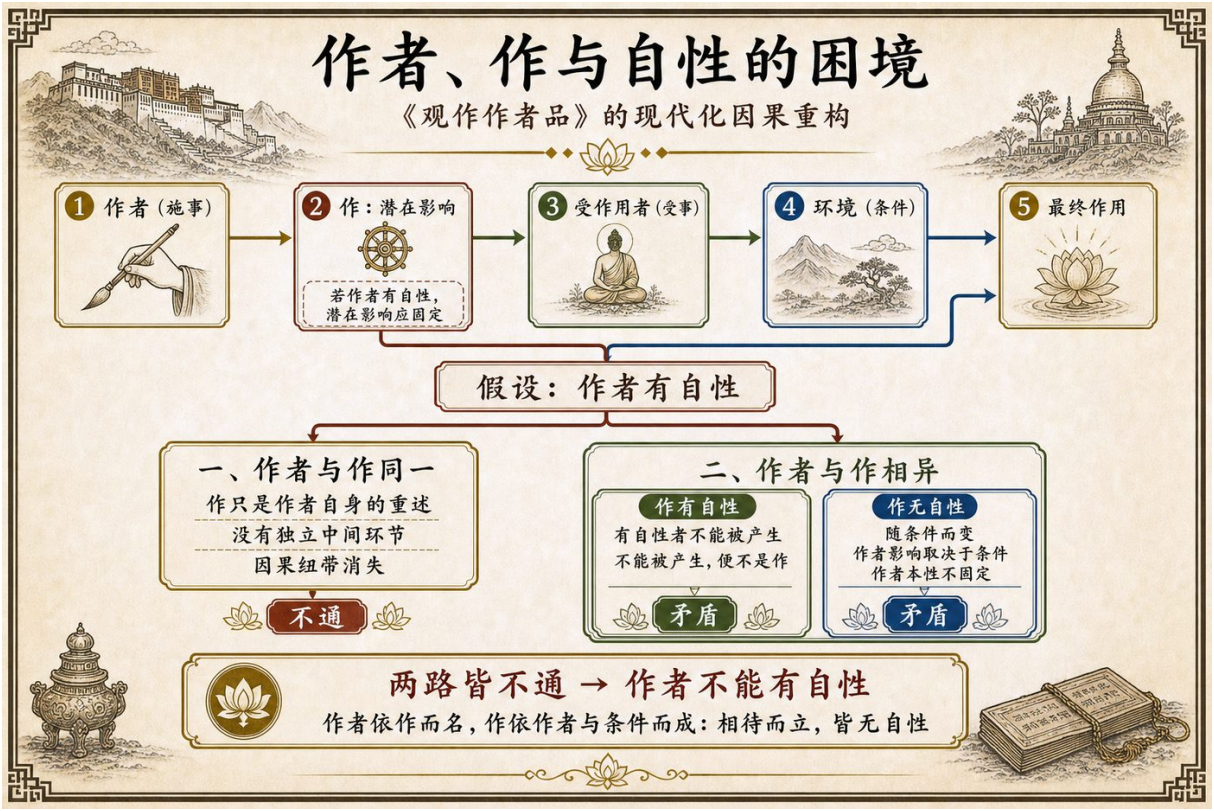


Figure 36: 作者、作与自性的困境

中观由此浮现的轮廓，是否定性的。凡在关系中、凡在变化中的，皆无固定自性；万法皆在关系与变化中，故万法皆空。但这不等于”只有关系存在”。若关系本身有自性（独立于其关系项而实有），同一套归谬照样可以推它：不依其关系项而存在的”关系”，还是关系吗？中观同样会去批驳它。它也不是在说”变化是幻象”；那是吠檀多或数论的路，不是中观的路。

本书在这里再提一个义理对照（非历史影响）：量子场论里，基本粒子不作为独立实体出现；它们是场的激发态。场本身也只能在与其他场的相互作用中被描述，因此没有独立于关系之外的”东西”。结构实在论（ontic structural realism）更进一步，主张比关系项更基础的是关系本身，“粒子”只是关系网络的节点。这两种当代立场的方向与中观的隐含轮廓趋近；分际在于：中观不会接受”关系本身有自性、是更基础的实在”这个说法。那样就成了关系层面的自性论，同样可以被归谬。中观更接近于说：任何你想在关系或变化之下落实下来的固定承载者，都空；而”只有关系、没有关系项”这个命题，同样空。

这一段在下部有回音。第十八篇第七章把它收作失败模式二的答案：谁若以关系本身为更基础

的实在来救那条关联性前提，中心命题的杠杆照打不误，框架背后是什么这一问，同样落在适用范围之内。同篇第四章另记一笔，本节的”关系亦空”连同布拉德利对照，是那个答案的预演；上部当年画出的轮廓，下部兑现为定理，拱形自此合龙。[315]

四、回诤：空的话语，破得了别人吗

对手立刻有一记反将：你说一切皆空，那你自己这些用来破我的话，不也是空的吗？空的话语没有分量，又怎能推翻我的立场？这是《回诤论》（Vigrahavyāvartanī）要处理的诘难。

值得先指明：这个”对手”是中观在《回诤论》里自己设定的假想敌。龙树把质疑安排在一个虚构对手的口中，再由自己来回应。这也是中观最希望迎战的那种挑战形式：挑战的问题恰好构造成了一个用空性本身即可回应的形状，龙树的回路是”空的话语同样依缘起而起作用”，在这个框架下应对起来相当便利。至于真实的对手是否会在同一个位置止步、是否会接受同一套问题构式，则不确定。中观选择了最适合自己发挥的那块地形，对此应当有所保留。

龙树的回应是：我的话确实是空的，没有自性；但正因为它空、是依缘而起、能起作用的，它才破得了你那同样空的立场。他打比方：一个幻化出来的人，照样能拦住另一个幻化出来的人。空不等于无力，恰恰是空（无自性、依缘）才使作用成为可能（这与 5.1 二谛、“以有空义故一切法得成”是同一个道理）。他还顺势反问：你要我用”正确的认识工具”（量，pramāṇa）来证成我的主张，可那些认识工具自身又靠什么证成？若它们要靠别的来证、就陷入无穷后退，若说自己证自己、那灯能自照之类的比方也立不住。于是”必须先有自明的认识工具”这个要求，自身就站不稳。[316]

这个对认识工具（量，pramāṇa）的处理，在龙树的时代已经触碰到一个深层分歧，值得点出来，因为它直接预示了下一章的公案。龙树的应对方式是把量论的追问推回给对方：我没有主张待被证成，量论的要求只在”有主张”的语境下有意义，对”无主张者”这追问落空。上一段那个反问摊开来只有三条路：用另一个量来证成它（无穷后退），用它自己来证成自己（循环论证），或直接公设它有效而不证明（无据而立）。三条路都有问题，对方自己的认识论地基也站不稳。

这段应对留下了一道裂缝：中观的否定论证（归谬）是有效的逻辑推演，而有效的逻辑推演需要承认某种推理规则的有效性；中观到底要不要为此交代认识论基础？自续派（Svātantrika）的回答是要，清辨（Bhāvaviveka）认为中观必须为自己的论证提供独立的逻辑支撑，否则对手不必接受它；应成派（Prāsaṅgika）的回答是不要，月称（Candrakīrti）沿龙树”无主张”路线，拒绝为中观的否定另立认识论。这是 5.4 的正题。

五、四句遍破，是否违反逻辑

先把读法定下来，定错了后面每一步都要跑偏。四句的四个格子，从头到尾是被拒斥的对象，不是被断言的命题。拒斥一句话与断言它的反面是两件事，最清楚的见证是预设失败句：现任法国国王是秃头的，这句不可接受；它的否定同样把有这么一位国王当了真，同样不可断言。此处唯一正确的动作是把整句推回去。下部第十八篇第三章把这一分别立成引理：拒斥 A 不蕴涵断言非 A，其中的否定取继承主词预设的那一种。[317]

---

[315]本书下部第十八篇第七章《能不能走通》失败模式二处理”关系亦空”一路，判以关系为更基础之实在的救法同样落在适用范围内；第四章《主论证》三证对照表把本节的现代化重构列作原位归谬与全称提炼之间的一环，并记本节的关系亦空与布拉德利对照为模式二的答案预演。

[316]Jan Westerhoff. *Nāgārjuna’s Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2009, pp. 166–171；幻人遮幻人与量的自证问题另见《回诤论》第 23 颂以下，T32, no. 1631。

[317]本节的读法定案取自本书下部第十八篇第三章。该章立三条引理：弱拒斥（拒斥 A 不蕴涵断言非 A，其中的否定取继承主词预设的内部否定）、预设取消（当主词的指称预设被否定时，凡继承该预设的谓述连同其内部否定一并只应拒斥，诸拒斥由这一条统一授权）、效力锁定。四句读法三分：参数化读法（各句携带谛别、分位、观待一类隐参数）因授权面只在明标二谛处而降为伴案，预设取消读法为主案，双面真理与四值语义留作对话方而不采。两族分治的收尾句式判据，与《大毗婆沙论》三百一十二处”应作四句”的统计，并见该章。catuṣkoṭi 一名不见于

读法一旦定住，古典逻辑的化简就无处施用。有一条路是把 ③ 写作 P ∧ ¬P、把 ④ 写作 ¬P ∧ ¬¬P，再由双重否定律把 ④ 化简成 ¬P ∧ P，判两句皆为矛盾式。那条路预设了四句是四条被主张的命题。四句既然是被拒斥的对象，就没有可供化简的合取式，这一步整个不适用。本节此处从下部的主案。

用一个与自性无关的例子先建立直觉。佛典里有一批佛陀拒绝直接作答的问题（“无记”，avyākata），其中包括：如来死后，是有、无、亦有亦无、还是非有非无。二分法只给两个选项；四句摆开的是为这个提问续命的四条修补路线：

句	格式	它替提问守住的东西
①	如来死后有	径直断言
②	如来死后无	退到否定，主体照旧
③	亦有亦无	双面兼收
④	非有非无	退到两俱非而仍保所指

四格必须逐一拒尽，正因为它们穷尽了这四条修补。四格全拒之后，失败才定位得到预设本身：有这么一个可以被追问死后状态的固定主体。落点不落在任何一个谓词上。[318]

所以佛陀拒答时并没有在四个选项里藏一个正确答案等待解密。他指出的是提问的构型整个站错了地方，它把”如来”当成了一个可以如此断定其终极状态的实体对象。离四句的实质在此：不在找到第五个答案，在这个问题的构型失效。

把同一读法用在自性问题上，令 H = “X 有自性”：

句	格式	中观的处置
①	H(x)	拒斥。归谬：有自性者不依缘，与缘起相抵
②	¬H(x)	拒斥。① 被归谬不等于 ② 可以断言；把”X 无自性”固化成关于实相的定言命题，是在另一端重建本体论
③	双面兼收	拒斥。两面都收下，那个预设一动未动
④	两俱非而仍保所指	拒斥。退到两俱非，那个预设仍在

《中论》《四百论》《明句论》原文，出于后起，亦见该章所引。

[318]本节的读法定案取自本书下部第十八篇第三章。该章立三条引理：弱拒斥（拒斥 A 不蕴涵断言非 A，其中的否定取继承主词预设的内部否定）、预设取消（当主词的指称预设被否定时，凡继承该预设的谓述连同其内部否定一并只应拒斥，诸拒斥由这一条统一授权）、效力锁定。四句读法三分：参数化读法（各句携带谛别、分位、观待一类隐参数）因授权面只在明标二谛处而降为伴案，预设取消读法为主案，双面真理与四值语义留作对话方而不采。两族分治的收尾句式判据，与《大毗婆沙论》三百一十二处”应作四句”的统计，并见该章。catuṣkoṭi 一名不见于《中论》《四百论》《明句论》原文，出于后起，亦见该章所引。

四拒并非四条各自为战的否定。它们由同一条断言统一授权：那个主词并不以自性的方式有所指。[319]

这条统一授权正是《中论》全书的中心命题在个别主词上的实例。四句遍破因此是那条命题的施用面，不构成另一条独立的推理线。

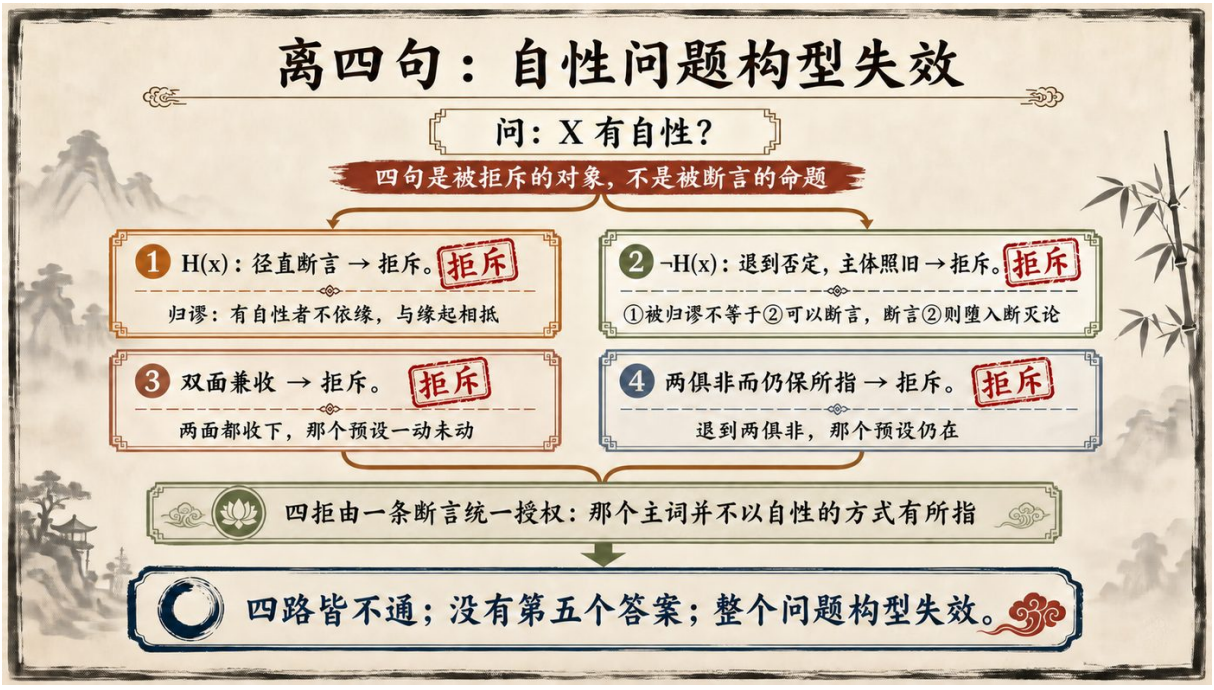


Figure 37: 离四句：自性问题构型失效

第二格“堕入断灭论”是压缩说法。上表的精确理由是：把“X 无自性”固化为关于实相的定言命题，会在另一端重建本体论。

这里要插一条分辨，否则四句会被读乱：同一张二乘二的格子，佛教内部有两种用法。《大毗婆沙论》全书用它三百余处，用作分类装置，问某人成就世第一法而不成就彼离系得否，答应作四句，四格各配一种人，全域皆在册。龙树拿起同一张格子办的是另一件事，四格全拒，证那个共用的底座失效。两族的文面判据在收尾句式：以”是名诸佛法” “教化”一路收尾的，是教阶四句，属历时的对机施设；以”是故知无” “是事不然”一路收尾的，是遮破四句，本节所讲的是后一族。[320] 顺带一笔文献史：catuṣkoṭi 这个术语，《中论》《四百论》《明句论》原文并未使用，名目是后起的。

现在回到那个疑难：是、非、亦是亦非、非是非非全部拒斥，是否违反排中律，甚至自相矛盾。回应有三层，分量不等。

第一层是拒斥读法自身，这一层承担主要重量。排中律管的是断言：对每个命题，或它成立，或它的否定成立。拒斥不进入这场分配，四拒因此与排中律并不相碰。纯遮（prasajya-pratiṣedha）

[319]本节的读法定案取自本书下部第十八篇第三章。该章立三条引理：弱拒斥（拒斥 A 不蕴涵断言非 A，其中的否定取继承主词预设的内部否定）、预设取消（当主词的指称预设被否定时，凡继承该预设的谓述连同其内部否定一并只应拒斥，诸拒斥由这一条统一授权）、效力锁定。四句读法三分：参数化读法（各句携带谛别、分位、观待一类隐参数）因授权面只在明标二谛处而降为伴案，预设取消读法为主案，双面真理与四值语义留作对话方而不采。两族分治的收尾句式判据，与《大毗婆沙论》三百一十二处”应作四句”的统计，并见该章。catuṣkoṭi 一名不见于《中论》《四百论》《明句论》原文，出于后起，亦见该章所引。

[320]本节的读法定案取自本书下部第十八篇第三章。该章立三条引理：弱拒斥（拒斥 A 不蕴涵断言非 A，其中的否定取继承主词预设的内部否定）、预设取消（当主词的指称预设被否定时，凡继承该预设的谓述连同其内部否定一并只应拒斥，诸拒斥由这一条统一授权）、效力锁定。四句读法三分：参数化读法（各句携带谛别、分位、观待一类隐参数）因授权面只在明标二谛处而降为伴案，预设取消读法为主案，双面真理与四值语义留作对话方而不采。两族分治的收尾句式判据，与《大毗婆沙论》三百一十二处”应作四句”的统计，并见该章。catuṣkoṭi 一名不见于《中论》《四百论》《明句论》原文，出于后起，亦见该章所引。

是这一层在因明侧的对应名目，遮而无立：说龟毛非有，话里再不立任何东西。5.1 里”若复见有空，诸佛所不化”防的正是把这个拒斥重新读作一条断言。

第二层是二谛分层：就胜义说四句皆不成立，就世俗说事物照样宛然运作。它不与第一层并重，此处作伴案。这一读法要求各句各携一个隐参数（谛别、分位、观待之类），而参数须独立授权；文本上的授权面只在明标二谛之处，龙树遍破四句时多数并未明标[321]。有授权处它管用，无授权处不能借。[322]

第三层是一个更激进、也更挑动人的现代读法：Graham Priest 与 Jay Garfield 主张，中观恰恰是在思维的极限处触到了真正的矛盾，并坦然接受之（即所谓”真矛盾”／dialetheism）。[323] 本书立场：拒斥读法加预设取消已足以解释四句遍破不违逻辑，且这条路一步也没有走出经典逻辑；“真矛盾”是一个发人深省、却更激进的诠释，本书陈列而不径采。

六、破而不立的方法，与它的隐忧

这套方法相当精密：以归谬为核心，以四句、相待、三时诸论式反复处理”自性”这个预设；而且它声明自身无所立：“空亦复空”所拒斥的，是把”空”这个名目当作一个有自性的东西来读的那种解读（5.1）；论证不过是过河的筏、爬上去就该撤的梯。

但要重提 5.2 留下的隐忧。一个自称”只破不立”的方法，运转起来却成了一门极费心力的论辩技艺；破到最后，“破”本身也可能被执为一套新的经院方法。本书在第三篇、以及上一章末尾已表过态：这套方法是历史条件（论辩的竞技场，3.6）下形成的产物，精彩，却未必是无我那条路最理想的走法。无论如何，方法既已成形，紧接着的问题就来了：中观破对方时，到底该只用归谬（自己一句不立），还是也可以提出自己独立的论证？答案的分歧，形成了自续派与应成派之别。下一章转入这场分歧。

[321]这句是通检过的。以鸠摩罗什译《中论》（T1564，青目释本）二十七品的颂文为范围，二諦、世俗、俗諦、第一義诸词在颂里合计只出现九行，无一例外都在观四谛品第二十四，即”一切世俗法”“諸佛依二諦”“一以世俗諦”“二第一義諦”“分別於二諦”“若不依俗諦”“不得第一義”（两见）“則破於世俗”；其馀二十六品的颂文一行不见（页 32c13 起为二谛一段）。青目释里另有若干处用到世俗、第一义，但那是注不是颂，且集中在同一品。而遍破四句之处并不在这一品：观因缘品第一”諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生”（页 2b5）；观六种品第五”是故知虛空，非有亦非無，非相非可相”（页 7c22）；观作作者品第八”作者定不定、亦定亦不定，不能作於業，其過如先說”（页 13a6）；观如来品第二十二”空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說”（页 30b21），下文并以常無常等四、邊無邊等四两组收拢；观涅槃品第二十五”如佛經中說，斷有斷非有；是故知涅槃，非有亦非無”（页 35b11）以下连破数偈；观邪见品第二十七破十二见一路诸偈。这些地方的颂文都不标二谛。就颂文而论，正文说多数并未明标，其实是宽说。另须按本书下部第十八篇第三章的两族分治读：观法品第十八”一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法”虽亦是四句，收尾作是名諸佛法，属教学台阶那一族，不在遍破之列，故未计入上列。

[322]本节的读法定案取自本书下部第十八篇第三章。该章立三条引理：弱拒斥（拒斥 A 不蕴涵断言非 A，其中的否定取继承主词预设的内部否定）、预设取消（当主词的指称预设被否定时，凡继承该预设的谓述连同其内部否定一并只应拒斥，诸拒斥由这一条统一授权）、效力锁定。四句读法三分：参数化读法（各句携带谛别、分位、观待一类隐参数）因授权面只在明标二谛处而降为伴案，预设取消读法为主案，双面真理与四值语义留作对话方而不采。两族分治的收尾句式判据，与《大毗婆沙论》三百一十二处”应作四句”的统计，并见该章。catuṣkoṭi 一名不见于《中论》《四百论》《明句论》原文，出于后起，亦见该章所引。

[323]Graham Priest and Jay L. Garfield. “Nāgārjuna and the Limits of Thought.” *Philosophy East and West* 53, no. 1 (2003): 1–21, esp. pp. 2, 7.

第四章　佛护、清辨：自续与应成之分

上一章末尾留了个问题：中观破对方时，到底只用归谬（自己一句不立），还是也该提出自己独立的论证？这个看似技术性的分歧，到五六世纪的佛护与清辨手里，分出了中观内部的两条路；再经七世纪的月称裁断，形成了后世所谓”自续派”与”应成派”的格局。这一章梳理这场分歧的缘起与争点；月称那一系的细致展开，留到下一章。

先按本书惯例提醒一句：自续（svātantrika）、应成（prāsaṅgika）这对名号，是后来藏传判教整理出来的标签，佛护、清辨、月称本人并不这样自称。它们指认的，是一桩真实的印度论诤，但”两派”这种整齐的切分，带着后世（尤其西藏）的体系化色彩（详见第十一篇）。[324]

一、争点：中观该不该提出自己的论证

回到上一章的方法问题。归谬（prasaṅga）的做法是：接过对方”某物有自性”的前提，顺着推出荒谬，由此显示这前提不成立，全程不必提出中观自己的主张。问题来了：这样”只显示对方的矛盾”够不够？要不要进一步，按当时通行的逻辑（陈那的因明：宗、因、喻三支），堂堂正正立一个自己的论证（自续比量），来证成”诸法无自性”？

佛护说不必，清辨说必须。分歧由此而起。

二、佛护与清辨

两人的生平资料都极为有限。佛护几乎没留下任何可靠的传记信息，生卒年亦只能靠他对清辨的影响来粗略定位；他之所以在后来的中观史上有名有姓，主要是因为月称专门替他辩护，把他的归谬进路抬成正宗。若没有月称，佛护大概只是个注疏者，还不是一方立场的代表人物。清辨稍好一些，藏传文献里保存了几条他的传说，但同样难以核实，可信的历史细节寥寥无几。

佛护（Buddhapālita，约五至六世纪）注《中论》，走的是纯归谬。以”诸法不自生”为例，他的破法是：若物从自身生，则它已是自身、再生便属多余，且会陷入无穷。这是顺着”自生”这个主张推出的荒谬，不是佛护另立的论点。他只是将对方预设内部的矛盾呈现出来，自己什么也不主张。

这里要交代一件材料实况。佛护的《中论》注没有古汉译，他的话进入汉语只有一条路，就是批评者的转录：《般若灯论》要破佛护，须先引佛护，清辨的批驳因此反而把佛护的原话保存了下来。以下凡称佛护语，皆出这一种转录。转录出自敌手另有一重好处：这些句子是两造都认可的证词。转录里佛护破他生一角只有一句，“他作亦不然……遍一切处，一切起过故”，意谓若他生可以成立，凡异于果者皆是他，那么任何东西都可从任何东西生出。无宗、无因、无喻，整段只把对方的命题推到它自己的荒谬后果。另有一句转录同样要紧，“自他众缘相因待故有作”：作在世谛，由相因待而立。归谬一派从未打算取消日常层，两派共守的多于两派所争的。[325]

---

[324]两标签为后起，其成派在藏地而不在印度，见 Kevin A. Vose. *Resurrecting Candrakīrti: Disputes in the Tibetan Creation of Prāsaṅgika*. Somerville, MA: Wisdom, 2009（書頁= PDF−11）。书内第 4 页述其纲：月称之显，先在十一世纪的印度，继在十二世纪的西藏，而”the fractious and competitive world of the Tibetan ‘renaissance’ provided him for the first time with a school of thought”；第 14 页复言旧说之不合史实，“little Indian interest in Candrakīrti until around the year 1000, and a thriving Madhyamaka system of interpretation that ignored Candrakīrti”。两标签的诸家专论，见 Georges B. J. Dreyfus and Sara L. McClintock (eds.). *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction: What Difference Does a Difference Make?* Boston: Wisdom, 2003。编者导言书内第 2 页径谓此分”is a Tibetan creation that was retroactively applied”，并指出印度中观内部的基本分野另在一处：清辨与月称同在世俗层面承认外境的一边，寂护、莲花戒在另一边；第 3 页谓两名是十一、十二世纪藏地学者据《明句论》若干段落所造，“may well have been invented by the Tibetan translator Pa tshab nyi ma grags (1055-1145?)”。桑耶论诤则另属一题，其汉藏史料的汇校与考订仍以戴密微 *Le Concile de Lhasa*（Bibliothèque de l’Institut des Hautes Études Chinoises VII）为准，耿昇汉译作《吐蕃僧诤记》（兰州：甘肃人民出版社，1984）；该书据敦煌汉文卷子与布顿《佛教史》并勘，于双方人数、座次与胜负之说皆有辨析。按汉译本系扫描补 OCR，错字甚多，摩訶衍一名即有四种误写，引文须回看图。

[325]佛护《中论》注无古汉译，其语存于清辨转录。《般若灯论释》（波罗颇蜜多罗译，T1566）卷一：“他作亦不然。

清辨（Bhāvaviveka，约六世纪）不满意这种做法，提出几点批评：其一，光揭出对方的荒谬，论证不完整，原话作”汝今不说因缘譬喻，但有立义与他过”；按陈那的逻辑，正规的破，应当立出宗（主张）、因（理由）、喻（例证）三支，把理由和例子都交代清楚。其二，佛护没说出”为什么”，也未能封住对方可能的反驳。其三，单纯的归谬里隐含着一个反面承诺：你说”不从自生”，似乎就暗许了”从他生”；清辨称这个危险为”即所成能成颠倒”，归谬语一旦被读成有所立，它的宗与因就可以被对方原样倒转回来，转用于己方[326]。所以不如把自己的立场正面讲明。[327]

于是清辨主张：中观也该提出独立的论证（自续比量）。但这里有个代价。要立一个双方都认的论证，就得有双方共许、确已成立的论题与名相；为此，清辨容许：在世俗层面，事物可以”由自相（svalakṣaṇa）而成立”到足以充当论证的共同基础。这一让步是月称后来集中攻击的地方：它在世俗这一层，给事物留了一点点”自成立”的余地。下部第十九篇第一、二章把争点重新定位：让步的代价不落在打击面上，落在共许基础的供给上，详见本章第四节末与 5.5 第三节。

清辨的主要著作有三：《般若灯论》（Prajñāpradīpa，对《中论》的注疏，批评佛护最集中的文本）、《分别炽燃论》（Tarkajvālā，对外道的正面论争）、以及《掌珍论》（Karatalaratna，玄奘有汉译）。《掌珍论》里有他独立论证的标准样式：宗为”真性中，内外诸法……非有自性”；因为”以诸缘故”；同喻为”如幻事等”。这是标准三支比量，有自己的宗、因、喻，也是他要求中观”正面立论”的示范。

这条比量的头两个字要单独交代。清辨自释说”故以真性简别立宗”，又说”就胜义谛立有为空，非就世俗”：简别语把打击面钉在实性读法上，牧牛人共知共许的那些眼等有为，一概不动。下部第十九篇第一章判这个手续与本书的范围条款同功，两者都把日常层与名言层的断言划出适用范围，区别只在做法，范围条款用类型划界，简别语用限定词随句标记；同篇第六章进一步判它是诸家二谛读法里离定理形最近的一步。危险只在物化：若”真性”由随句的标记升格为一块地方，仿佛另有一个叫胜义的域，就退回了被判出局的分境读。清辨本人的用法停在标记这一侧。[328]

“自相”（svalakṣaṇa）这个词在清辨这里的含义，需要交代清楚，否则月称的批评很难理解。在陈那（Dignāga，5 世纪）的认识论里，“自相”是事物自身具有的个别特征，是现量（直接感知）的直接对象，指当下的、个别的、不可通过概念推论才能抵达的那种实在性。清辨要求论证双方共许论题”已成立”，这个”已成立”暗含对象在认识上有一定的自立性，即有”自相”。月称认为，一旦说事物有”自相”，哪怕加上”世俗层面”的限定，也是在说事物有某种内在的、非仅靠约定而成立的固有特征，这与空性（无自性）的根本立场不相容。清辨的”世俗自相”在他自己看来只是方便，在月称看来是向自性论开了一扇小门。

三、月称的反击：纯用归谬，一无所立

七世纪的月称（Candrakīrti）站出来替佛护说话，反过来批清辨（详见下一章，这里先点出关节）。他的要害一击是：中观根本不能有”独立论证”。因为独立论证要求论题与名相为双方”以正量而成立”；可中观主张一切毕竟空，本就不承认有任何东西”由自相而成立”，哪怕在世

何以故？遍一切处，一切起过故。”“即所成能成颠倒。”卷二：“汝今不说因缘譬喻，但有立义与他过。”“于世谛中云何有作？自他众缘相因待故有作。”材料实况与两造共守面的判词，见本书下部第十九篇第一章《佛护与清辨·归谬还是自立量》。

[326]佛护《中论》注无古汉译，其语存于清辨转录。《般若灯论释》（波罗颇蜜多罗译，T1566）卷一：“他作亦不然。何以故？遍一切处，一切起过故。”“即所成能成颠倒。”卷二：“汝今不说因缘譬喻，但有立义与他过。”“于世谛中云何有作？自他众缘相因待故有作。”材料实况与两造共守面的判词，见本书下部第十九篇第一章《佛护与清辨·归谬还是自立量》。

[327]Malcolm David Eckel. *Bhāviveka and His Buddhist Opponents*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

[328]《大乘掌珍论》卷上（清辨造，玄奘译，T1578）：“真性有为空，如幻缘生故；无为无有实，不起似空华。”自释：“勿违如是自宗所许。”“故以真性简别立宗。”“就胜义谛立有为空，非就世俗。”简别手续与范围条款同功之判，见本书下部第十九篇第一章；诸家二谛读法的测距与”离定理形最近的一步”之判，见同篇第六章《二谛之辨》。

俗层面也不承认。清辨为了立论而容许世俗的”自相”，等于偷偷放进了”事物自成立”的承诺，这就背离了空。所以中观只能用归谬，借对方自己认的前提，推出他自己也受不了的结论，而自身一无所立。[329]

月称的核心论证（主要见《明句论》Prasannapadā，他对《中论》的注），可以整理成如下推链：独立论证要求双方共许某物”以正量而成立”（pramāṇasiddha）；要以正量而成立，论题的对象须有认识论上的自成立性，即有某种”自相”；而中观的立场是任何东西都没有自相，哪怕世俗层面也没有。所谓”世俗”只是名言约定，不是对象自身具有的固有特征；所以中观若立独立论证，就必须承认世俗自相，这与空性矛盾，中观只能用归谬。

月称的这个反驳还带着一个方法论的隐含考量：纯归谬不要求中观认可对手的认识论框架，只需要在对手自己的框架内推出矛盾；而独立论证则要求中观自己也认可某种认识工具，这就让中观面临”认识工具靠什么证成”的追问（5.3 第四节那条无穷后退）。应成派的策略，是彻底留在对手的框架内作战，自身不带进任何认识论承诺。

这样，“只破不立”被守到了极处：供论证站立的共许基础亦不保留。这正是龙树、提婆”无主张”那条线（5.1、5.2）被推到底的样子。

四、争的到底是什么

把技术外壳剥开，这场分歧的内核是一个问题：空，在世俗层面到底还留不留一个立足点？

	自续派（清辨）	应成派（佛护—月称）
方法	可／应提出独立论证（自续比量）：有自宗、因、喻	只用归谬（应成）：顺对方前提推出荒谬，自不立宗
是否立自宗	立	不立
世俗谛	容许事物有”自相”，足充论证的共许基础	世俗层面亦不许”自相”，无任何自成立之物
守住的	论证的可沟通、可成立	“无主张”的彻底纯粹
后世（藏传）	判为较低	判为最高（见第十一篇）

这场争辩从表面上看，清辨的顾虑不无道理：完全不立任何主张、不给论证一个共许的落点，怎么和人沟通、怎么证成任何东西？月称的顾虑同样要紧：一旦为了立论而承认事物有哪怕一丝”自相”，空就漏了底。一个要保住论辩的可操作，一个要保住空的彻底。两边各有所守，也各有所失。

但两人争辩的更深处，压着一个中观一直没有说清楚的问题：胜义谛是对自性的分析与破除，那世俗谛究竟是什么？它只是”现象照旧运作”这个事实的标签，还是自身也有某种认识论的地位和内容？更棘手的一步：对诸法作胜义分析这件事本身，是属于世俗谛还是属于胜义谛？若属于世俗，则论证所用的概念、名相乃至”空”这个结论，都只在世俗层面成立，这已经很接近清辨要求有共许基础的立场；若属于胜义，那这套分析是用什么来进行的，它自身的基底在哪里？这个张力不是月称发明的，也不是清辨制造的，它埋在二谛框架本身里。月称后来的应成体系，在中观内部看起来确实更为自洽，避开了清辨为立论而留下的”世俗自相”这个缺口。但自洽只是说内部推导没有明显的裂缝，并不等于消解了这个张力本身：当你说”胜义分析揭示一切无自性”，而这句话本身又必须落在某个层面才能发出来，那个落脚处的身份该如何认定，佛护与清辨都没有正面交代。

[329] David Seyfort Ruegg. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1981, pp. 72, 74–80.

这一问在本书下部第十八篇已经结案。该篇第六章取青目对二谛的注：“第一义皆因言说，言说是世俗，是故若不依世俗，第一义则不可说。”胜义的言说从世俗说起，元层所用的词法与逻辑本就是世俗层面的工具；这是二谛框架的设计，不是它的漏洞。落脚处的身份由此确定：胜义分析这件事在世俗层面进行，被它揭示出来的那条约束则属于胜义层面。清辨所求的共许基础与月称所守的一无所立，在这个答案下各有安放处，详见下部第十八篇第五、六章与第十九篇第七章。[330]

五、自续派内部的再分歧

自续派本身也不是铁板一块，学界通常区分两个子系：

子系	梵名	代表人物	特点
经量行中观自续派	Sautrāntika-svātantrika	清辨（Bhāvaviveka）	在认识论上接近经量部立场；拒绝唯识”唯识无境”说，认为世俗层面的外境实有
瑜伽行中观自续派	Yogācāra-svātantrika	寂护（Śāntarakṣita）、莲花戒（Kamalaśīla）	吸纳唯识认识论框架；先用唯识破外境实有，再用中观空性破识自身，两步走

差别的关键在对”世俗”的处理：经量行中观（清辨）认为世俗层面有外部对象独立于认识而存在；瑜伽行中观（寂护等）则接受唯识的立场，认为世俗层面只有意识及其表象，外境不离识而有，再在此基础上进一步说识本身也无自性。

寂护（Śāntarakṣita，约 8 世纪）是后者中影响最大的一位，其著作《中观庄严论》（Madhyamakālaṃkāra）是这一综合的纲领。他的弟子莲花戒（Kamalaśīla）在他身后应赤松德赞之邀入藏，代表印度方参加了著名的桑耶论诤（汉文旧称”拉萨僧诤”，因 Demiéville 书名而得；约 792—794 年）[331]，与汉地禅僧辩论渐修与顿悟之争，结果据藏史记载印度方获胜，莲花戒的渐修路线因此成为藏传佛教早期正统。这是藏传佛教形成过程中的关键事件（详见第十一篇）。[332]

[330]本书下部第十八篇第六章《保全定理》引青目注：“第一义皆因言说，言说是世俗，是故若不依世俗，第一义则不可说。”（《中论》卷第四，观四谛品第二十四，T1564）该章据此判胜义须从世俗说起；共许基础改由词法与逻辑一类世俗公器承担，见下部第十九篇第七章《判词与交棒》。

[331]这场论诤的汉文旧称出自一部书的书名。Paul Demiéville. *Le Concile de Lhasa: une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l’Inde et de la Chine au VIIIe siècle de l’ère chrétienne*, I. Bibliothèque de l’Institut des Hautes Études Chinoises, vol. VII. Paris: Imprimerie Nationale de France 与 Presses Universitaires de France（库内本书名页只印丛书、卷次与两家出版者，未印年份；通行著录作 1952 年，该书正文所引文献最晚及于 1950 年，与此相合）。汉译见耿昇译《吐蕃僧诤记》，兰州：甘肃人民出版社，1984 年 10 月第一版。Demiéville 所据主要是敦煌汉文写本一系的材料，书题用 Lhasa 一名，中文遂沿称”拉萨僧诤”或”拉萨辩论”。**惟论诤的实际地点是桑耶寺**（bSam-yas），不在拉萨；藏文史料称之为 bsam yas kyi rtsod pa，故本书正文改用”桑耶论诤”，旧称并存记此，以便读者对上旧文献。

[332]两标签为后起，其成派在藏地而不在印度，见 Kevin A. Vose. *Resurrecting Candrakīrti: Disputes in the Tibetan Creation of Prāsaṅgika*. Somerville, MA: Wisdom, 2009（書頁= PDF−11）。书内第 4 页述其纲：月称之显，先在十一世纪的印度，继在十二世纪的西藏，而”the fractious and competitive world of the Tibetan ‘renaissance’ provided him for the first time with a school of thought”；第 14 页复言旧说之不合史实，“little Indian interest in Candrakīrti until around the year 1000, and a thriving Madhyamaka system of interpretation that ignored Candrakīrti”。两标签的诸家专论，见 Georges B. J. Dreyfus and Sara L. McClintock (eds.). *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction: What Difference*

这个历史背景意味着：西藏佛教的最初底色是瑜伽行中观自续派，不是应成派；宗喀巴后来把应成中观（月称系）判为最高，是对之前自续主导地位的一次明确的重新排位。

六、两系的分歧与格局

自续与应成之分，表面是”用不用独立论证”的方法之争，底下是”空容不容得下一个世俗立足点”的立场之争。自续派内部还再分经量行与瑜伽行两路，后者在藏传佛教初传期主导了一个世纪。应成被格鲁派尊为最高见，是宗喀巴对整个中观史的重新排位（见第十一篇）。

这里再记下本书一贯的观察：这场争论，整个发生在”以论辩破执”这门事业的内部，争的是这门事业该怎么操作、能不能不留任何立场。从第三篇、5.3 一再表过的那个角度看，这恰是中观已彻底成为一套经院论辩传统的标志：连”如何在不立任何主张的前提下继续论证”都要专门争辩。与 3.5、3.6 所说那条沉默的、不立体系的本怀之路相比，这里已经是另一种思想环境。下一章将对月称这一系，即应成中观，作更细致的展开。

Does a Difference Make? Boston: Wisdom, 2003。编者导言书内第 2 页径谓此分”is a Tibetan creation that was retroactively applied”，并指出印度中观内部的基本分野另在一处：清辨与月称同在世俗层面承认外境的一边，寂护、莲花戒在另一边；第 3 页谓两名是十一、十二世纪藏地学者据《明句论》若干段落所造，“may well have been invented by the Tibetan translator Pa tshab nyi ma grags (1055-1145?)”。桑耶论诤则另属一题，其汉藏史料的汇校与考订仍以戴密微 *Le Concile de Lhasa*（Bibliothèque de l’Institut des Hautes Études Chinoises VII）为准，耿昇汉译作《吐蕃僧诤记》（兰州：甘肃人民出版社，1984）；该书据敦煌汉文卷子与布顿《佛教史》并勘，于双方人数、座次与胜负之说皆有辨析。按汉译本系扫描补 OCR，错字甚多，摩訶衍一名即有四种误写，引文须回看图。

第五章　月称与应成中观

上一章把佛护与清辨的分歧梳理清楚，并在末尾点出了两人争论深处那个悬而未决的张力：胜义谛的分析本身，该放在哪个层面？月称（Candrakīrti，约七世纪）是这场争论的最终裁断者，至少在后来的藏传判教里是如此。他站在佛护一边，替归谬进路给出了迄今最系统的辩护，同时为应成中观建立了一套完整的哲学体系。这一章对他的论证作细致的展开。

一、月称其人与著作

生平资料依然匮乏。藏传来源说他生于南印度萨曼陀，曾任那烂陀寺住持；有一批关于他骑母牛、为寺院提供乳酪的传说，那些自然不是史实。大致可信的只有：他活动于七世纪初至中期，与法称（Dharmakīrti）大约同时，熟悉当时活跃的唯识与因明传统，写了大量驳难清辨与唯识论者的著作。[333]

著作里最重要的两部：

《**入中论**》（Madhyamakāvatāra）：以菩萨十地为框架，把中观哲学系统铺展。前五地略说，第六地（现前地）用全书最长的篇幅展开空性论证，第七地以后收束于无分别智与解脱。这是月称哲学的代表作，也是后来藏传佛教最核心的中观教材之一。

《**明句论**》（Prasannapadā）：对《中论》的注疏，是现存唯一以梵文完整留存的《中论》注。在这部注里，月称逐品批驳清辨的解释，替佛护做辩护，并把”为什么中观不能提出独立论证”说得最清楚。[334]

另有《六十如理论注》《七十空性论注》《四百论注》（仅藏译），均为龙树、提婆著作的疏解。

二、归谬的完整逻辑：为何独立论证行不通

上一章（5.4）已经点出月称对清辨的核心批评：独立论证要求论题与名相为双方”以正量而成立”；而在月称看来，中观不承认有任何东西”由自相而成立”，哪怕在世俗层面也不承认；清辨为了立论而容许世俗的”自相”，是偷放进了实有论的残余。这里把这条论证展开，看它的完整结构。

清辨提出独立论证时，援引了陈那（Dignāga）的因明规范：一个完整的论证须有宗（待证命题）、因（理由）、喻（例证），且宗与因所用的名相，须为论辩双方都”以现量或比量而已成立”的，也就是所谓”共许的正量”。[335]清辨对”诸法无自性”的论证，大体是这个格式：以”依缘起”为因，以”瓶”为例，立”诸法在胜义上无自性”这个宗。问题就在这里：如果论题（“诸

[333] Tom J. F. Tillemans. *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti*. Vienna: Arbeitkreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 1990.

[334] Candrakīrti. *Prasannapadā*（《明句论》），梵文校本见 Louis de la Vallée Poussin (ed.), *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IV, St.-Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903–1913（题名页天城体头衔作 मध्यमकवृत्तिः，故通行简称亦作 *Prasannapadā Madhyamakavṛttiḥ*；第一分册版权页记“Imprimé par ordre de l’ Académie Impériale des sciences. Décembre 1903”）。根本颂仅赖此注得存梵文一层，见 D. Seyfort Ruegg. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1981，书内 1 页注：“This text is actually available in Sanskrit only in the version embedded in Candrakīrti’s Prasannapadā Madhyamakavṛttiḥ.”

[335] 二量二境之说出陈那《集量論·現量品》。Ernst Steinkellner 依两种藏译并已知梵文残片与胜主慧疏所作的梵文假拟重构本（*Dignāga, Pramāṇasamuccaya Chapter 1*, 2005）书内第 1 页作：“pratyakṣam anumānaṃ ca pramāṇe ⋯te dve eva. yasmāt lakṣaṇadvayam prameyaṃ. na hi svasāmānyalakṣaṇābhyām anyat prameyam asti. svalakṣaṇaviṣayaṃ ca pratyakṣaṃ sāmānyalakṣaṇaviṣayam anumānam iti pratipādayiṣyāmaḥ.”　量只有现量与比量两种，所量也只有自相与共相两种，现量以自相为境、比量以共相为境。汉译另见法尊译本。**须记明推理的归属**：由这一框架再推出”论辩双方共许之法必须以对象的某种自相为据”，是月称的推论，不是陈那自己说的话；陈那所立的是量与所量的对应，月称是拿这层对应去逼清辨：既要共许，就得共许到自相那一层，而中观连世俗也不许自相。本书此处随月称的读法叙述，并非陈那原意的转述。该本为梵文假拟重构，非传世梵本，引用时宜连这一性质一并记明。

法”）要以正量成立，就必须有某种认识来确认”诸法”作为论证的共许对象；而这个认识，按陈那的认识论，必须以对象的某种自相为其依据。

“自相”是什么，须放回陈那的体系里看。陈那与其后继者法称（Dharmakīrti，约七世纪）构成了印度佛教认识论的主干，他们在哲学立场上属于瑜伽行派，将在第六篇详细介绍。这里先把这一传统使用的几个核心认识论术语列出，以便说清月称批驳的靶子：

术语	梵文	含义	陈那—法称体系的处理（此项由法称定型）[336]
正量	pramāṇa	有效认识的手段或途径；一切有效知识的来源	只承认两种：现量与比量；一切知识须由这两种来源确立
现量	pratyakṣa	直接知觉，不经概念分别的当下感知	以对象的**自相**（svalakṣaṇa）为认识依据；对象以自相直接向感官呈现
比量	anumāna	推理，依已知事实推导未知	以对象的**共相**（sāmānyalakṣaṇa，概念的共同特性）为依据；推理的对象是概念构造的
自相	svalakṣaṇa	对象独特、不可被概念完全覆盖的个别特性	现量的直接对象；唯自相是真实存在的，共相只是概念的产物
共相	sāmānyalakṣaṇa	概念所对应的共同特性（如”瓶性”）	比量的对象；是认识的构造，非独立实有

月称批驳清辨的关键正在于此：援引陈那的”正量”规范，就得承认现量所认识的自相有某种成立性，哪怕只是”名言层面的自相”。

月称的回击是：这是把认识论的架构强加给了中观。陈那的正量体系，连同它的”认识须以对象自相为依”，本身就是月称要批驳的东西。要在中观的框架内援引陈那的规范来立论，等于先承认了陈那体系里那个”认识有其自相依据”的前提；而这个前提正是需要审查的对象，不能拿来作为论证的共许基础。[337]

[336]表内”唯自相是真实存在”一项，严格说是法称定型的，陈那处尚未立此判。《釋量論·現量品》第三颂（沈阳北塔藏文翻译组编《梵藏汉对照释量论颂》，2012，书内第 181 页）汉译作”胜义能作义　是此胜义有　余为世俗有　说为自共相”，即以能起实际作用（arthakriyā）者为胜义有，余者为世俗有，二者分别就是自相与共相。同书第 46 页〈自义比量品〉第 168 颂同旨：“所有能作义　即是胜义有”。陈那的《集量論》只立量与所量的两两对应（见上注），把自相抬到唯一胜义实有的地位、并以能作用为其判准，是法称的工作。故表首标”此项由法称定型”。

[337]Candrakīrti. *Prasannapadā*（《明句论》），梵文校本见 Louis de la Vallée Poussin (ed.), *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IV，St.-Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903–1913（题名页天

这里有一个细节值得点出。清辨并不是说”自相”以有部那种方式实有；他说的是”由名言而成立的自相”（名言自相，vyāvahārika-svalakṣaṇa），自相只在世俗层面成立，不是胜义的实有。月称认为这个让步远远不够：只要你承认世俗层面有”自相”，即便带着”名言”这个限定词，你实际上就是在说：有某种东西，它在世俗层面自成其为它自己，而这个自成性正是空性分析要否定的靶子。“名言自相”只是一个措辞上的缓和，无法消除那个实在论的底层预设。[338]

所以月称的归谬逻辑，有两个层次：

第一层是方法论的：归谬（prasaṅga）只借用对方自己认可的前提，把它顺着推到对方也无法接受的结论。论证过程中，中观自己不立任何主张，因而也不需要任何供双方共许的名相和自相。归谬的力量来自对方的立场本身：是对方的前提自己出了问题，不是中观拿出了一个更好的替代方案。

第二层是本体论的：应成一系的论证之所以只能是归谬，是因为中观关于空性的立场彻底不允许承认任何东西”自相成立”。若中观自己提出一个独立论证，它就必须站在某个共许的基础上；而任何可供共许的基础，都会带入某种”此物自成立到足以被共许”的承诺。这个承诺与空性不容。



Figure 38: 清辨与月称：独立论证还是归谬

三、名言安立：月称版本的世俗谛

归谬只破不立，那世俗层面的事物如何存在？月称在这里给出了应成中观版本的世俗谛理论。

城体头衔作 मध्यमकवृत्तिः，故通行简称亦作 *Prasannapadā Madhyamakavṛttiḥ*；第一分册版权页记“Imprimé par ordre de l’ Académie Impériale des sciences. Décembre 1903”）。根本颂仅赖此注得存梵文一层，见 D. Seyfort Ruegg. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1981，书内 1 页注：“This text is actually available in Sanskrit only in the version embedded in Candrakīrti’ s Prasannapadā Madhyamakavṛttiḥ.”

[338]Elizabeth Napper. *Dependent-Arising and Emptiness: A Tibetan Buddhist Interpretation of Mādhyamika Philosophy*. Boston: Wisdom, 1989.（清辨于名言许自相、月称因之别立应成一系，及二谛相容之说）。**须记该书的性质**：它是宗喀巴诠释的研究，非月称的直接研究（书中 Dzong-ka-ba 一千余见，Chandrakirti 三百余见），故凡直陈月称本意处，本书另引《入中论》或《明句论》原文，不以此书代之；上文正倒二世俗一节即别注如前。

月称的回答是：世俗事物通过**名言安立**（prajñaptimātra，仅仅是概念标签的安立）而存在，没有任何”自相”作为底座。车之所以存在，并不靠一个”车性”实体在那里，也不靠车在认识层面以自相向感官呈现；它依赖轮毂、车厢、车轴这些部分，也依赖人们对”车”这个名称的惯例性使用，由此被安立为一个名叫”车”的东西。[339]

月称把这个直觉用**七因考察**（saptadhā yukti）系统呈现，仍以车为例。若”车”有自性，则车与其诸部分之间的关系只能是七种之一：（一）车与诸部分同一；（二）车与诸部分有别；（三）车依赖诸部分；（四）诸部分依赖车；（五）车拥有诸部分；（六）车是诸部分的聚合；（七）车是诸部分的形状。七路逐一推倒，这里举其三：若同一，任取一部分便是车，一个轮子就是车；若有别，移除所有部分后应有一个单独的”车本身”，但找不到；若诸部分依赖车，则车须先于部分而独立存在，同样找不到；其余各路类推，皆不能在自性框架下成立。

七因考察的用意是穷举，不留余地：凡你想用来放置”自性之车”的那个位置，都被逐一排除了。结论是：车确实存在，但只是在诸部分之上、在惯例框架内被名言安立出来的，没有独立于诸部分之外的”车本身”。宗喀巴后来把这个论证广泛用于说明人我执：以”人”替换”车”，以”五蕴”替换”诸部分”，七因同样推得：以自性眼光找不到”我”的安立处，但”我”作为名言安立依五蕴而成立，日常说话照常运作。

这套名言安立还必须回答一个紧迫的追问：因果关系如何保住？若一切都是名言安立的、无自性，说”A 引发 B”还有什么意义？月称的立场是：因果关系同样是名言安立的，“A 是 B 的原因”是世俗惯例中对时间顺序与稳定共变关系的名言标记，不需要 A 与 B 各有实有自性再发生形而上的”实质传递”。这与法称的立场有根本分歧：法称认为可靠推理依赖因与所立法之间的必然系属（svabhāvapratibandha），它或为同一性（tādātmya），或为因果性（tadutpatti），二者皆以自相为依据；月称把因果还原到世俗惯例，不依赖自相。义理上，这与休谟对因果的分析有一处形似（仅为对照，非历史影响）：休谟把因果归于恒常合连，不归于逻辑必然；月称把因果归于名言安立的惯例，不归于自性传递。两者都拒绝为因果寻找超越惯例的本体基础，但动机不同。这套处理的代价与世俗谛整体一致：因果关系的有效性最终也锚定在世俗共许上，没有形而上的支撑。

这里有一条关键的区别，值得花力气说清楚：

	清辨（自续）	月称（应成）
世俗事物如何成立	世俗中由自相而成立（tha snyad du rang gi mtshan nyid kyis grub pa）：世俗有一种自相，虽不是胜义的实有，但足够作为论证基础	仅由名言安立（prajñaptimātra，唯名）：无任何自相，世俗层面的自相亦无[340]

[339]Jay L. Garfield and Geshe Ngawang Samten (trans.). *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press, 2006（宗喀巴对《中论》的注，宗月称一系之读法；書頁 = PDF 面次 − 25，三点验过）。名言安立一层见书内 285、505 两页；戏论止息一层见书内 524–525 页（引句跨页），作“the mere pacification of the proliferation of these aggregates and the afflictions is taught by the Transcendent Lord to be nirvana”。**须记两层限**：其一，书 129 行所述“无分别智不是什么都不认识，重点在对境时没有把对象框定为自相成立的 X 那个动作”，是本书就该注所论而作的解说，原书无此成句；又，“无分别智”（nirvikalpa-jñāna）本是瑜伽行派的术语，此处移用于应成中观，循的是宗喀巴一系的用法，不是月称原有的名目；其二，书 93 行“唯识对世间常识的解释更曲折”一路**此书不担**：通检 external object 全书仅一见，simpler ／ more economical 与 apprehended and apprehender 皆零见，全书唯一正面处理唯识之处在书内 326 页，说的是唯识“while material form does not exist, mind does exist”之说属不了义、系大悲导师为引导彼辈而设的方便，与此不同。该论证本是月称《入中论》第六品破唯识的路数，不在这部《中论》注里：见月称《入中论》颂与自释（法尊译）卷三，书内 104 页谓唯识师执依他起为实，“观待世间建立之坐、去、作、煮等及色受等，皆被破坏”；107 页谓外境本是世间所许，“若世于汝无妨害，当待世间而破此……然世间决定妨害于汝”。月称的论点是唯识违世间所许、坏世俗建立；正文”更曲折、解释力并不更强”一层，是本书就此论旨所作的申说，原论无此成句。

[340]这一行的两个术语都要交代来路。**自续一侧**，本书不用 vyāvahārika-svalakṣaṇa 这个梵文复合词：它是现代

	清辨（自续）	月称（应成）
世俗认识有无正量依据	有，依陈那体系，世俗认识以名言自相为依据	有，但正量认识的对象是名言安立的，不以任何自相为依据
对认识论的态度	在世俗层面部分接受陈那的认识论框架	批驳陈那（及法称）的认识论基础，尤其是自证分

月称区分了两种世俗：正确的世俗（tathya-saṃvṛti）和颠倒的世俗（mithyā-saṃvṛti）。正确的世俗指的是”世间共许”（loka-prasiddha）意义上的认识，也就是一个健全的感官面对一个正常的对象，在世人共同接受的惯例下所得到的知觉。颠倒的世俗则是幻觉、梦境、错误知觉之类，依世俗标准亦不成立。车是正确的世俗：任何人看到它，感官正常运作，世人都叫它”车”；幻象中的车是颠倒的世俗。[341]

关键在于：月称判断一个世俗认识是否正确，用的标准是**世间共许的惯例**，不是”对象有自相向感官呈现”。这绕开了陈那认识论里那个”认识以对象自相为依据”的前提，用一个更素朴的标准，也就是”世人在惯例上都这么认”，来为世俗知识辩护。

这个策略有它的代价。依赖”世间共许”意味着世俗真理是惯例性的、随时代和社群而变的，不是某种普遍认识论意义上的真。月称似乎接受这个后果：世俗就是世俗，它的有效性不来自任何超越惯例的保证，而来自共同体内部实践的稳定性。这与胜义谛是截然不同的层面：胜义谛的空性分析，打破一切惯例性的实体化预设；世俗谛的共许，则是在破执之后让生活继续运转的那套语言与实践框架。

月称对世俗谛的这套分析，是一次认真的尝试，但本书认为它并未成功消解世俗谛与胜义谛之间的张力。毋宁说，它以更精细的方式再度暴露了这个张力的存在。一旦世俗谛的根基落在”世间共许的惯例”上，而胜义谛的空性分析本身又必须在世俗层面的语言和推论中进行，那么两者之间的归属问题就没有被消解，只是被推后了一步：空性揭示了惯例的无自性，而这个揭示本身依赖的是同一套惯例。这个循环，月称没有打破，他的框架也无意打破它；他只是声称：在这个循环里，世间共许已经足够，不需要更多。

这个循环在本书下部得到了处理，办法是换掉锚点。下部第十九篇第七章指出，支撑论证的并不是随时代与社群而变的那一类惯例，是同异的用法、个体化的手续、矛盾律这几件世俗公器；它们由第十八篇的层级条款乙清点在案，实有论者与中观师历来共用，双方数百年的论辩史本身就是使用凭据。以公器充共许，月称所禁的”以法体为宗依”与清辨所要的正面效力可以并存。[342]

下部第十八篇第六章处理了这个循环的另一半：空性分析本身须在世俗的语言与推论中进行。

论著的造语，库内诸本无此成词；实际成说的是藏文的 tha snyad du rang gi mtshan nyid kyis grub pa，即世俗中由自相而成立。其分歧的实况，见宗喀巴《菩提道次第广论》（法尊译，B0067）卷十七”月稱論師於名言中，亦許諸法全無自性”（页 737a20 起），与卷十八论五根识不错乱一节”彼所現自相，於名言中亦應許有，然此師不許”（页 742a2 起）：两派之别正落在名言中许不许自相这一格上。**应成一侧**的唯名（prajñaptimātra）则有月称本人的文本依据，不是概括语：《入中论》自释引经”苾刍当知有五种法，唯名唯言唯是假立，谓过去时、未来时、虚空、涅槃、补特伽罗”（法尊译本，書頁 136），又引颂”彼城唯名假安立，佛观诸趣亦复然”（書頁 125）。**颂与唯识的唯识（vijñaptimātra）分开**：两词梵文形近而所指相反，prajñapti 是假立、施设，vijñapti 是表别、识所现之相；月称说唯名，正是在否认识有自相成立，与唯识立识为依他起实有者恰相对，读时不可因形近而混。

[341] 正倒二世俗之分见月称《入中论》第六品，法尊译《入中论颂与自释》书内 72—74 页。颂作”無患六根所取義，即是世間之所知，唯由世間立為實，餘即世間立為倒”。自释以有无坏根之缘判无患与有患：内如眩翳、黄眼、食商陆药，外如窥油、水、明镜、空谷、歌声、日光及特殊时处，“若有此緣，即使無內身壞根諸緣，亦見影像、穀響、陽焰水等”。两处限定须一并记取：其一，“觀待世間說名真實，非觀待聖者”，正世俗之为实只对世间而言；其二，“其影像等有患諸根所見之境，即觀待世間亦是顛倒”，即倒世俗依世俗标准亦不成立。该品并及外道所计三德自性等”於世間世俗亦皆非有”，是倒世俗的资格亦不予。

[342] 本书下部第十九篇第七章《判词与交棒》把共许的基础定在同异的用法、个体化的手续、矛盾律一类世俗公器上，两造历来共用；第十八篇第六章《保全定理》引青目注：“第一义皆因言说，言说是世俗，是故若不依世俗，第一义则不可说。”（《中论》卷第四，观四谛品第二十四，T1564）判胜义须从世俗说起。

该章据青目注”第一义皆因言说，言说是世俗”判定，胜义须从世俗说起，元层所用的词法与逻辑本就是世俗层面的工具；这是二谛框架的设计，不是它的漏洞。[343]

四、批驳唯识：识同样无自性

月称对唯识的批驳，集中在《入中论》第六章。[344]

唯识（Yogācāra）的基本立场是：外境（物质世界）无实有，存在的只有识（vijñāna）；一切所谓的”外境”，都是识的变现（vijñāna-pariṇāma）。唯识这样做，是为了解决实在论的困境：如果外境独立于识而实有，我们如何确知它们？说外境就是识的内容，直接解除认识论的问题。

月称认为唯识只是换了方向的实有论。把”外境有自性”改成”识有自性”，并没有真正破除”有自性者”这个预设，只是把实有从外境搬到了识。空性的分析针对的是”自性成立”这件事本身，不在乎自性成立的是外境还是识。[345]

月称的批驳有几个进攻点：

第一，识无法自我认识。唯识承认”自证分”（svasaṃvedana）：识在认识外境的同时，也自我照见自身；识的存在因此得到自我确证，不需要另一个识来认识它。月称驳道：刀不能砍自己，指头不能触碰自己，识同样不能认识自身。认识是一种指向他者的关系，若一个认识的对象就是它本身，这个关系便无从成立。自证分是一个在逻辑结构上即不能成立的概念，不能作为唯识自我确证的依据。[346]

第二，识的”自相成立”同样是空性的分析对象。月称的逻辑是彻底的：凡声称有自性者，不论是物质的还是精神的，都是归谬的靶子。说识以自相成立，与说外境以自相成立，在受到空性分析时面临完全相同的处境。唯识以为把实有从外境转移到识就安全了；在月称看来，识的实有同样无法在归谬面前立足。

第三，唯识对世间常识的解释更麻烦。月称认为，比起直接说”我看到一个杯子，杯子是因缘和合、名言安立、在世俗层面成立的”，唯识的解释反而更曲折：要先说”我看到的其实是识变现出来的杯子相分”，再说”这个识是唯一真实的”。这比世间常识拐了更多弯，解释力并不更强。[347]

---

[343]本书下部第十九篇第七章《判词与交棒》把共许的基础定在同异的用法、个体化的手续、矛盾律一类世俗公器上，两造历来共用；第十八篇第六章《保全定理》引青目注：“第一义皆因言说，言说是世俗，是故若不依世俗，第一义则不可说。”（《中论》卷第四，观四谛品第二十四，T1564）判胜义须从世俗说起。

[344]月称破唯识，见《入中论》第六品颂及自释，法尊译《入中论颂与自释》卷三全卷（书内第 86—116 页），自”如是诸唯识师，于上说中观宗心不忍可”起；下一科由卷四第 117 页”如是已破他生，今破共生”起。另参 Sara McClintock. “Knowing All through Knowing One: Mystical Communion or Logical Trick in the Tattvasaṃgraha and Tattvasaṃgrahapañjikā.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23, no. 2 (2000): 225–244；此文主题是《摄真实论》及其细疏一系的一切智论，唯识与中观认识论的比较只是旁及，不专论月称。

[345]月称破唯识，见《入中论》第六品颂及自释，法尊译《入中论颂与自释》卷三全卷（书内第 86—116 页），自”如是诸唯识师，于上说中观宗心不忍可”起；下一科由卷四第 117 页”如是已破他生，今破共生”起。另参 Sara McClintock. “Knowing All through Knowing One: Mystical Communion or Logical Trick in the Tattvasaṃgraha and Tattvasaṃgrahapañjikā.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23, no. 2 (2000): 225–244；此文主题是《摄真实论》及其细疏一系的一切智论，唯识与中观认识论的比较只是旁及，不专论月称。

[346]Candrakīrti. *Prasannapadā*（《明句论》），梵文校本见 Louis de la Vallée Poussin (ed.), *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IV, St.-Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903–1913（题名页天城体头衔作 मध्यमकवृत्तिः，故通行简称亦作 *Prasannapadā Madhyamakavṛttiḥ*；第一分册版权页记 “Imprimé par ordre de l’ Académie Impériale des sciences. Décembre 1903”）。根本颂仅赖此注得存梵文一层，见 D. Seyfort Ruegg. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1981, 书内 1 页注: “This text is actually available in Sanskrit only in the version embedded in Candrakīrti’ s Prasannapadā Madhyamakavṛttiḥ.”

[347]Jay L. Garfield and Geshe Ngawang Samten (trans.). *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna’ s Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press, 2006（宗喀巴对《中论》的注，宗月称一系之读法；書頁 = PDF 面次 − 25，三点验过）。名言安立一层见书内 285、505 两页；戏论止息

这场批驳的意义在于：它表明月称的应成中观既是一个关于”用什么论证方法”的技术立场，也是一套彻底的本体论批判。物质的、精神的、认识论的，任何东西只要被主张为”有自性而成立”，都在破除之列。清辨容许世俗层面有名言自相，因此唯识仍可以说”识只是名言层面的自相”；月称则名言自相亦不承认，因而把唯识的这个回应也纳入批评范围。至于这一批评是否足以终结争论，本书认为不足：唯识对识的实有有更深的论证基础，月称的批驳击中了其中一处，却未必终结了整个争论。这场争论留到第六篇瑜伽行派一章再细展。

五、二谛再辨：月称的处理与残留的张力

上一章留下了那个问题：对诸法作胜义分析这件事本身，属于世俗谛还是胜义谛？月称在这里有一个明确的回答，但这个回答并没有把张力完全消解。

月称的回答是：空性论证的操作，包括归谬、概念分析、陈述”一切无自性”，属于世俗层面的活动。论师在世俗中使用语言和概念，引导听者看见某种东西；那个被看见的东西（空性），是胜义层面的”所表”，但表达行为本身在世俗中进行。他的理由是：若用今天的话说，胜义谛不是另一块领地，也不是某种更高的内容。它更像是一种否定性的边界条件：凡以自性眼光成立者，胜义上皆不成立。这个边界条件本身，通过世俗层面的论证来揭示。[348]

这个回答在应成中观的框架内是自洽的。它避免了两个极端：一方面，不把空性分析抬成胜义谛层面自身的言说（那会让空性变成一种关于胜义的实有主张）；另一方面，也不让它单纯地停留在世俗谛里（空性不只是一个世俗惯例，它具有遍一切时地的效力）。

但自洽不等于消解了张力。那个张力在以下地方仍然存在：

归谬用的那些概念本身，如”自性”“缘起”“名言安立”，是名言安立的产物，月称也承认这一点。那么，以名言安立的概念来进行的那套分析，是否也适用于自身？如果”名言安立”这个概念本身也是名言安立的，那用它来分析一切是否无自性，这套分析的有效性依赖于什么？月称的回答是：依赖于世俗层面的共许。世人都在用这些概念，用它们进行的推论在世俗中有效。但这把胜义层面的空性分析的效力，最终锚定在了世俗的共许上；而共许是可变的、惯例性的。这与其说是月称的疏漏，不如说是应成中观处理这个问题的代价：越是彻底守住”无自性”，越是不得不把一切论证的有效性，最终归于世俗惯例。世俗惯例没有进一步的形而上支撑，它就是世间共许的这样运作着。

本书认为：月称在应成中观的内部框架里，把这个二谛张力处理到了能达到的最大限度的自洽。但如果有人追问”世俗惯例本身何以有效”，月称不会给出一个形而上的回答。他只会说，追问到这里，你已经超出了任何有意义的提问范围，因为”有意义的提问”本身也是世俗共许的产物。这是月称立场的强处，也是它的限制所在。

一层见书内 524–525 页（引句跨页），作“the mere pacification of the proliferation of these aggregates and the afflictions is taught by the Transcendent Lord to be nirvana”。**须记两层限**：其一，书 129 行所述“无分别智不是什么都不认识，重点在对境时没有把对象框定为自相成立的 X 那个动作”，是本书就该注所论而作的解说，原书无此成句；又，“无分别智”（nirvikalpa-jñāna）本是瑜伽行派的术语，此处移用于应成中观，循的是宗喀巴一系的用法，不是月称原有的名目；其二，书 93 行“唯识对世间常识的解释更曲折”一路**此书不担**：通检 external object 全书仅一见，simpler ／ more economical 与 apprehended and apprehender 皆零见，全书唯一正面处理唯识之处在书内 326 页，说的是唯识“while material form does not exist, mind does exist”之说属不了义、系大悲导师为引导彼辈而设的方便，与此不同。该论证本是月称《入中论》第六品破唯识的路数，不在这部《中论》注里：见月称《入中论》颂与自释（法尊译）卷三，书内 104 页谓唯识师执依他起为实，“观待世间建立之坐、去、作、煮等及色受等，皆被破坏”；107 页谓外境本是世间所许，“若世于汝无妨害，当待世间而破此……然世间决定妨害于汝”。月称的论点是唯识违世间所许、坏世俗建立；正文”更曲折、解释力并不更强”一层，是本书就此论旨所作的申说，原论无此成句。

[348] Elizabeth Napper. *Dependent-Arising and Emptiness: A Tibetan Buddhist Interpretation of Mādhyamika Philosophy*. Boston: Wisdom, 1989.（清辨于名言许自相、月称因之别立应成一系，及二谛相容之说）。**须记该书的性质**：它是宗喀巴诠释的研究，非月称的直接研究（书中 Dzong-ka-ba 一千余见，Chandrakirti 三百余见），故凡直陈月称本意处，本书另引《入中论》或《明句论》原文，不以此书代之；上文正倒二世俗一节即别注如前。

六、《入中论》：空性与菩萨道的结合

月称把空性哲学和菩萨十地的框架结合起来，是《入中论》的结构安排。这个组合不是装饰性的，它有其内在逻辑。

《入中论》以十地为经，把空性论证安置在第六地（现前地，abhimukhī-bhūmi）。为什么在第六地？因为传统判教中，第六地的特征是成就般若波罗蜜，能现量照见空性。月称以此为锚点：前五地讲菩萨的前行（布施、持戒、忍辱、精进、禅定），第六地才是空性的正面展开，之后各地是悲智双运的果位。

空性论证集中在第六章，篇幅远超其他各章，结构大致如下：



Figure 39: 《入中论》第六章的空性论证结构

在第六章的末尾，月称把无我分为两层：补特伽罗无我（pudgala-nairātmya）和法无我（dharma-nairātmya）。这个区分月称有，但他给它的意义与唯识用这对概念时截然不同。唯识用这对概念来构建层级：证人无我是第一步，证法无我才是大乘的深义。月称不承认这个层级预设。以下用他自己的名目（“声闻”“独觉”“声闻乘”都是他所在那套判教的术语，本书叙述不取，见 4.1）：“声闻”“独觉”亦证法无我，惟修之不圆满；“声闻乘”的经里本就说法无我，只是说得简略；他们所圆满修的是人无我，于法无我则见而未尽，并非全然不见。[349]这对概念在他这里首先是分析的两个面向，其分别落在修之尽与不尽，不落在见与不见。[350]

这里要点出本书一贯的用词原则：在讲早期佛教时，本书不用”人无我／法无我”这对大乘框架概念。它们预设了层级判教，那是大乘事后加的框架；早期佛教关于诸法的分析，用其原有的表述。在月称这里使用这对概念，是因为月称本就在大乘框架内操作，且他对这对概念的用法，正是本章要呈现的论点之一。

[349]月称此说分见两处，须并读，皆据法尊译《入中论颂与自释》（书页= PDF−2）。书内 38 页答”若声闻乘中说法无我，则说大乘经应成无用”之难，谓大乘经非唯宣说法无我，亦说菩萨诸地、波罗蜜多、大愿、大悲、回向资粮，继而断曰”声闻乘中说法无我，仅略说耳”；书内 162 页则加限定：“声闻独觉虽亦能见缘起缘性。然由彼等于法无我不圆满修，唯有断除三界所行烦恼方便。可立彼等圆满修习人无我义。”两处并读，月称所否的是”唯菩萨乃见法无我”，并非主张声闻与菩萨所见相等。

[350]Tom J. F. Tillemans. *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti*. Vienna: Arbeitkreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 1990.

七、无分别智：空性如何与解脱相连

月称的解脱论，与龙树一章（5.1）里点出的”戏论止息”一线相承，但在应成中观的认识论立场下有了更精确的表述。

普通的认识，总是带着概念的框架：把对象归类（这是车）、赋予性质（车是好的）、从而引发趋避（我要得到车）。这个过程里，对象被当成自相成立的实体来对待。无分别智（nirvikalpa-jñāna）不是说”什么都不认识”，重点在于对境时没有把对象框定为”自相成立的 X”那个动作。认识照旧发生，但不再以自性眼光把对象实体化。戏论（prapañca）的止息，说的就是这个自动实体化的动作停下来。[351]

月称把这个止息状态与第六地的空性现量照见对应起来：当一个修行者真正现量见到空性（不只是概念上理解），这意味着他在见的当下，没有任何把所见对象以自相成立方式安立的动作。这里的关键不在特殊内容（见到了”空这个东西”），而在特殊方式（见时没有实体化的框定）。

这也是月称为什么在《入中论》里把空性讲得最详尽的一品放在第六地，不放在更早：前五地的修行是条件的准备，但直至此时，修行者还是以某种方式把空性当成概念在操作；第六地的现量，才是这个概念框架本身放下的那一刻。

然而这里有一个张力值得点出：若无分别智的要义在于”对境时没有以自相成立方式安立的动作”，那初生的婴儿、缺乏抽象概念能力的动物，岂不是天然就处于这种状态？它们对境，也没有自觉的实体化框定，也没有以”自相成立的 X”来安立对象的主动操作。月称的解脱论若要与这种状态区分开来，就必须说清楚两者之间的差异在哪里。这不是一个小问题，因为它直接关系到：无分别智到底是一种认知能力的净化，还是认知能力的悬置？这一层张力，我们留待第二卷中再讲。

八、历史影响与定位

月称在印度本土的影响，在他生前及身后一两百年里并不特别突出。印度中期佛教（七至十一世纪）的主流，是法称主导的因明与认识论传统，以及寂护（Śāntarakṣita）、莲花戒（Kamalaśīla）所代表的自续派与瑜伽行中观的融合。月称的应成路线，传统上与那烂陀寺有关联，是一股重要声音，但谈不上独占鳌头。[352]

他的历史影响主要在西藏（详见第十一篇）。十一世纪后，月称的著作被大规模译介入藏，《入中论》成为藏传中观教育的核心文本。到宗喀巴（Tsongkhapa，十四至十五世纪）完成格鲁派的体系化，月称—应成中观被推举为中观见的最高形式，超越一切自续路线。这一判教影响极深，以至于今天”中观应成”往往直接被等同于”月称的中观”。这个等同有其道理，但也遮蔽了印度佛教内部的复杂版图。[353]

---

[351] Jay L. Garfield and Geshe Ngawang Samten (trans.). *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press, 2006（宗喀巴对《中论》的注，宗月称一系之读法；書頁 = PDF 面次 − 25，三点验过）。名言安立一层见书内 285、505 两页；戏论止息一层见书内 524–525 页（引句跨页），作“the mere pacification of the proliferation of these aggregates and the afflictions is taught by the Transcendent Lord to be nirvana”。**须记两层限**：其一，书 129 行所述“无分别智不是什么都不认识，重点在对境时没有把对象框定为自相成立的 X 那个动作”，是本书就该注所论而作的解说，原书无此成句；又，“无分别智”（nirvikalpa-jñāna）本是瑜伽行派的术语，此处移用于应成中观，循的是宗喀巴一系的用法，不是月称原有的名目；其二，书 93 行“唯识对世间常识的解释更曲折”一路**此书不担**：通检 external object 全书仅一见，simpler ／ more economical 与 apprehended and apprehender 皆零见，全书唯一正面处理唯识之处在书内 326 页，说的是唯识“while material form does not exist, mind does exist”之说属不了义、系大悲导师为引导彼辈而设的方便，与此不同。该论证本是月称《入中论》第六品破唯识的路数，不在这部《中论》注里：见月称《入中论》颂与自释（法尊译）卷三，书内 104 页谓唯识师执依他起为实，“观待世间建立之坐、去、作、煮等及色受等，皆被破坏”；107 页谓外境本是世间所许，“若世于汝无妨害，当待世间而破此……然世间决定妨害于汝”。月称的论点是唯识违世间所许、坏世俗建立；正文”更曲折、解释力并不更强”一层，是本书就此论旨所作的申说，原论无此成句。

[352] David Seyfort Ruegg. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1981.

[353] 宗喀巴判应成为最高的两处正文，库内都有，可以直接看。《菩提道次第广论》（宗喀巴造，法尊译，CBETA 中华藏 B0067）卷十七述二名之来历：“雪山聚中後宏教時，有諸智者於中觀師安立二名，曰：應成師及自續師。此

有一个历史细节值得点出：月称在印度的对手之一是法称。法称是印度佛教认识论的集大成者，其《量评释》（Pramāṇavārttika）建立了一套以现量、比量为基础的严密认识论体系，在哲学立场上属于瑜伽行派，承认自证分和识的自相成立性。月称对自证分的批驳（第四节），直接针对法称认识论的一个关键结构；而月称对”世俗层面无自相”的坚持，也正面冲击法称”以自相为现量依据”的核心主张。

法称一系的回应大体是：自证分有经验上的直接依据，月称的”刀不能砍自己”只是类比，不足以成为证明；认识与砍伐在逻辑结构上不必须相同。更根本的一个反问是：若无自证分，我们如何解释记忆？“我昨天曾经快乐”这类记忆经验，需要过去的快乐在当时留下某种”被知道了”的印记，而自证分正是这个印记的来源；无自证分，则记忆经验的说明出现漏洞。月称的应对是：记忆同样可以在名言安立的框架下理解，“昨天快乐”的记忆是一个因缘和合的事件序列在名言层面的连接，不需要自证分这个底座。但批评者认为这个回应过于简略，对记忆经验的说明不如法称一系精细。

这场争论在印度没有明确的胜负。两个传统各自延续，各有信众。到西藏，格鲁派把法称的量论纳入月称式的中观框架；宗喀巴本人很少写量论著作，这一融合工程主要由其弟子甲曹杰、克主杰及后继者完成，留到第十一篇。[354]

本书的定位：月称是中观史上把”只破不立”推到哲学极致的论师。归谬、名言安立、批驳自证分、以世俗共许替代一切形而上基础，这套体系在内部推导上达到了相当高的自洽度。它的限度，上文已经说了：越彻底，越不得不把一切论证的有效性锚定在世俗共许上，而无法再追问这个锚定本身。这与其说是月称的失手，不如说是应成中观彻底贯彻”无自性”这条线的必然代价。下一篇进入瑜伽行派，正是因为有些论师认为这个代价太高，需要另寻一条能正面说明认识与修行结构的路。

順《明顯句論》，非出杜撰。故就名言許不許外境定為二類，若就自心引發定解勝義空性之正見而立名，亦定為應成、自續之二。”（书内页 733b18 起）卷二十一辨两派之别不在所破加不加胜义简别，而在”於名言破不破自性則有差别”，并断月称之破曰”此阿闍黎以此密意破自續師”（页 755b24 起）。《辨了不了义善说藏论》（同造同译，B0048）卷四复以观察之别判两派，谓”應成派師如前觀察即許是觀真實有無前引諸論并數宣說凡有皆是唯名唯表唯言說故”（页 45a13 起）。**该本电子录文不施标点，引文照录原样**。须留意一处分寸：二名之立，宗喀巴自己说是”雪山聚中後宏教時”藏地智者所安，并以顺《明句论》为据，故此判虽极有影响，其成立仍在藏地而不在印度，与 5.4 注所记两标签后起一节相合。

[354] Georges Dreyfus. *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Albany: SUNY Press, 1997, pp. 29–34, 450–462.（法称在西藏的传承及格鲁派弟子一系的量论建构）

第六章　般若与中观文本中的论证滑坡

前几章考察了中观的论证方法、自续与应成之分以及月称的系统化。本章处理一个与论证方法相关、却常被略过的问题：般若经典（Prajñāpāramitā-sūtra）群，包括《心经》（Hṛdaya-sūtra）、《金刚经》（Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra）及各种大型般若经，连同后世对中观论证的引用方式，在论证形式上呈现的若干结构性问题。这些经典在佛教史上影响深远，其文体风格与论证习惯深刻塑造了整个般若与中观传统的写作方式；正因如此，它们在论证形式上的滑坡，不只是局部的文本问题，它有传统范围的效应。

本章指出三类主要滑坡，并为每类提供具体的经典例证。需要预先说明：本章分析的对象是论证形式，不是教义自身的价值；指出一个论证形式上的滑坡，不等于断言其结论必错，只是标明该结论并未由所引论证真正支撑。

第一节　混淆两谛：从”不二”到”同一”

中观关于”轮涅不二”（saṃsāra-nirvāṇa advaya）的标准立场，有清晰的两谛语境。轮回与涅槃在胜义谛层面”不二”，其含义是：二者都无自性，在”是否有固定自性”这个维度上等量齐观；“轮回是有自性的苦域、涅槃是有自性的净域”这种截然对立，只在自性论框架下才成立，而自性论框架已被空性论证破除，这个对立因此失去其形而上支撑。[355]

这是一个有内在根据的胜义谛层面的说法。但这个胜义谛语句，在后世的实际阅读与引用中，反复被读取为世俗谛层面的同一性主张，即”轮回就是涅槃”。《维摩诘经》（Vimalakīrtinirdeśa-sūtra）里有多处接近这个边界的表述；后出的密乘文献和禅宗传统则更频繁地作出这种跨层挪用。禅宗流通语”烦恼即菩提，生死即涅槃”，在诠释上可以被处理为点示胜义谛不二性的方便语，但在实际引用与传播中，极易被读为”烦恼本身（在世俗谛层面）就已经是菩提”。[356] 这个世俗谛层面的读法，在实践上等于说修行、断惑、出离都没有意义，因为轮回本身就已经是涅槃。

这类滑坡的结构是一致的：**胜义谛层面的语句，通过省略谛别标签，被隐性地移植到世俗谛语境，从而得出在世俗谛框架下具有震惊效果的结论**。这是更换语境之后的词语挪用，不是逻辑上的推论。两谛的设立，本来正是为了防止这种跨层挪用；而般若经典的某些文体风格（使用悖论性语句、刻意制造语义震惊），恰恰在主动利用这种跨层效果。以震惊感传达对常规执着的破除，有其传法上的效力；但这种效力来自语境挪用，而不是来自论证。这是修辞效果承担了论证功能的一个案例。

第二节　“虚妄”的修辞：价值判断渗入胜义分析

《金刚经》中最广被引用的句子之一：“凡所有相，皆是虚妄；若见诸相非相，即见如来。”[357] 就语义意图而言，“凡所有相皆是虚妄”应当是一个去实体化的陈述：所有现象（相，lakṣaṇa）都无固定自性，没有一个可以被执取为自性实有的”相”。这与”诸法皆空”在哲学内容上等价。

但”虚妄”（对应梵语 mṛṣā，意为虚假、不实）不是哲学中性词。在汉语及汉传佛教的语言语境中，“虚妄”携带强烈的价值取向与情绪色彩：它不只是说”此物无自性”（一个分析性陈述），还在说”此物是欺骗性的、应当厌离的”（一个带有情绪负载的规范性陈述）。“虚妄”的修辞，

[355]轮涅”不二”的经典表述见《中论·观涅槃品第二十五》：“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别”（鸠摩罗什译，T30, no. 1564, p. 36a1–6；梵本 MMK 25.19–20）。《维摩诘所说经·入不二法门品》（鸠摩罗什译，T14, no. 475, pp. 550b29–552a5）为”不二”话头最著名的经典来源；英译参 Étienne Lamotte. *The Teaching of Vimalakīrti*. Trans. Sara Boin. London: Pali Text Society, 1976。

[356]“烦恼即菩提”见《六祖坛经·般若品》（宗宝本，T48, no. 2008, pp. 350b15–28）：“凡夫即佛，烦恼即菩提。”类似表述亦多见于天台文献。此处仅引其作为后世流通形态，其在禅宗语境中的功能另见本卷 10.8《禅宗》。

[357]鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》（T no. 235）。梵本对应句，Schøyen 写本作“yāvat subhūte lakṣaṇaṃ tāvan mṛṣā, yāvad alakṣaṇaṃ tāvad amṛṣā”（Vaj 5，folio 29r5–v4）；mṛṣā 意为虚假、不实，amṛṣā 即 na mṛṣā。别本此处作 lakṣaṇasaṃpat、alakṣaṇasaṃpat，是”相之圆满”而非”相”，宽窄有别；惟 mṛṣā 与 amṛṣā 的对举两本一致，本节所论正在这一对举。校订与英译见 Paul Harrison and Shōgo Watanabe. “Vajracchedikā Prajñāpāramitā.” In Jens Braarvig (ed.), *Buddhist Manuscripts*, vol. III (Manuscripts in the Schøyen Collection). Oslo: Hermes Publishing, 2006, pp. 89–132；该本段标附 Conze 校本（Roma: IsMEO, 1957）页行参照，此句即其 30.6–14。

把一个认识论命题包裹在嗔厌的情绪色彩里；“这些相是虚妄的”所激起的反应，不只是”这些相没有自性”的认识更新，还是”这些相是骗我的、应当厌弃”的情绪取向。

这个修辞与早期佛教解脱论的结构形成显著对比。早期经典处理感官经验的核心概念是”无常”（anicca）、“苦”（dukkha）、“无我”（anattā），不是”虚妄”；修行的目标是”离染”（virāga），不是嗔厌。离染是对执取的放开，不是对对象的憎恶：修行者远离它，也就是不再将全部心理资源投注于固守它，是因为如实观察到它的无常与不可满足，不因为看见感官经验是”假的、坏的”。这里的情感质地是开放性的释放，不是关闭性的厌弃。

“虚妄”的修辞，把解脱的情感结构从离染悄悄移向了嗔厌的正当化：既然诸相虚妄骗人，对它们的嗔厌似乎就是情感上合理的回应。这种移动在个别修行者那里可能只是语言习惯问题，但在传统层面积累起来，会对修行的情感结构产生系统性的影响：修行者训练自己对感官经验的厌弃，而不是训练对感官经验的如实观察与放开。

这里还可以再作一层观察：“虚妄”的修辞除了改写情感结构，还会在心理上留下一个倒影。《金刚经》结颂说”一切有为法，如梦幻泡影”；当这样的句子成为一种带情绪色彩的确信时，心理上便隐约立起它的对偶：既然虚妄的是无常的有为法，那么不虚妄的，似乎就该是恒常不变的无为法。贬抑的一极暗中为其反面积蓄价值，对”假”的嗔厌，转身成为对”真常”的渴慕。结果是执取的转移与细化，不是执取的减少：从对诸相的执，转为对”有为之外有不虚妄者”的执，一种更细微的常执。

当代心理学为这个观察提供了间接的旁证。恐惧管理理论（terror management theory）的实验反复显示：当无常与死亡被凸显时，人们并不因此放下对恒常的投入，反而加强对不朽与超越性实在的信念；死亡提示能显著提高被试对神明、来世乃至陌生传统之超自然者的信念强度。[358] 以情绪化的方式凸显”世间虚妄”，按这些证据所指的方向，恰恰是在强化”求一个不虚妄者”的心理需要，而不是在消解它。

早期佛教的表述在此显出其精审。“一切行皆苦”（sabbe saṅkhārā dukkhā）同样说的是有为造作，却不在”有为”之外树立一个可供执取的对偶物；对涅槃这唯一的无为，则不作正面描述。带着嗔厌色彩的”虚妄”论述之所以终究还是束缚，正在于嗔厌需要一个对立面来安放渴慕，而”行皆是苦”这一不设对偶物的表述，把这条后路也封住了。此中解脱论层面的展开，见本书第二卷论行苦处。

第三节　空性与四谛：从”条件”到”基础”

《中论》第二十四章《观四谛品》的论证结构，本卷前文已有交代，这里需要更精确地分析其论证逻辑。龙树设立的假想敌说：若一切皆空，则四谛不立，则无道、无果、无僧、无法。这是一

[358] 死亡与无常凸显（mortality salience）增强超越性信念的实验证据，见 Ara Norenzayan and Ian G. Hansen. “Belief in Supernatural Agents in the Face of Death.” *Personality and Social Psychology Bulletin* 32, no. 2 (2006): 174–187（死亡提示提高对神明与超自然者的信念，跨传统效应主要见于已有宗教归属者）；综述见 Kenneth E. Vail III, Zachary K. Rothschild, Dave R. Weise, Sheldon Solomon, Tom Pyszczynski, and Jeff Greenberg. “A Terror Management Analysis of the Psychological Functions of Religion.” *Personality and Social Psychology Review* 14, no. 1 (2010): 84–94（宗教信念以”字面不朽”缓冲死亡焦虑）。两文所据的实测與限度，须照原文记明。诺伦扎扬與韩森一文摘要作：“Four studies examined whether awareness of mortality intensifies belief in supernatural agents **among North Americans**. In Studies 1 and 2, mortality salience led to more religiosity, stronger belief in God, and in divine intervention. In Studies 3 and 4, mortality salience increased supernatural agent beliefs even when supernatural agency was presented in a **culturally alien** context (**divine Buddha** in Study 3, **Shamanic spirits** in Study 4). The latter effects occurred **primarily among the religiously affiliated, who were predominantly Christian**.”（书内第 174 页）。**故两点须限**：受试为北美人，跨传统一效应又主要见于本已有宗教归属者，而该群体以基督徒为主；本节引此，只取其所示的方向，不推及无宗教归属者，亦不推及以佛教为母语传统的人群。韦尔等一文摘要作：“religious beliefs are particularly well suited to mitigate death anxiety because they are all encompassing, rely on concepts that are not easily disconfirmed, and **promise literal immortality**”，所综述者为”mortality salience produces increased belief in afterlife, supernatural agency, human ascension from nature, and spiritual distinctions between mind and body”（书内第 84 页）。**该文同时自设一层保留**：“Although **secular beliefs can also serve a terror management function**”，并分别字面不朽（literal immortality）與象征不朽（symbolic immortality）两路；是则此机制不为宗教所专有，本节据以说明的只是凸显无常未必松动对恒常的投入这一点。此处为概念参照，非历史影响关系。

个严重的诘难：如果接受空性论，整个修行框架似乎都随之瓦解。

龙树的回应分两步。第一步，指出假想敌没有真正理解空性，把空性误读为虚无主义；第二步，正面论证”以有空义故，一切法得成”[359]：正因为一切法缘起而空，四谛等才能成立。核心论证是：如果诸法有固定自性，则因果关系不能成立（有自性者固定不变，不能受因缘影响而变化），苦的集起就没有条件，灭也不可能发生，道也失去因果效力。缘起而空，反而是因果、修行、解脱能够成立的条件。

这个论证的力度大于”相容”。本书下部第十八篇第六章把它立作保全定理的乙方向，也就是唯此方向：由自性的定义直接推出，凡有自性者不生、不灭、不变异，也不与他法相关联，功能上全盘惰性；取其逆否，凡起作用的、凡生灭变异相关的，皆无自性。四谛的成立因此不止于与空性论没有冲突，它以无自性为必要条件。龙树把这一层写成正反两颂，正面作”以有空义故，一切法得成”，反面作”若有决定性，世间种种相，则不生不灭，常住而不坏”；青目注补上经验的一面，现见万物各有变异相、生灭变易，故知无定性。虚无主义这项指控由此反转：令生灭、修行、断惑无处安放的前件是自性，不是空。[360]

但论证的类型仍须看清。龙树给出的是四谛**得以成立的条件**，一条关于框架的必要条件：在”诸法皆有自性”的框架下四谛不能成立，在”诸法缘起而空”的框架下四谛能够成立。

然而这个论证在后世的引用中，被反复转化为一个结构不同的主张：**空性是四谛的基础**；四谛的修行必须以空性见为根本，不懂空性就不能真正理解四谛，四谛修行的有效性依赖于空性见的确立。两个主张之间有结构性差异。“条件”在这里是本体论层面的必要条件，约束的是世界的构造：诸法若有自性，四谛在任何框架下都不成立。“基础”则是认识论层面的先决条件，约束的是修行者的资格：修行者须先掌握空性见，四谛的修习才谈得上有效。

龙树说的是前者：没有空性框架，四谛无法成立；有了空性框架，四谛可以成立。后世宣称的是后者：四谛之修行、实践本质上建立在空性见之上。这个转化的后果并不轻微。按龙树的论证，四谛之修行、实践在缘起论框架内完全可以自立，空性论说明的是这套修行何以可能，修行者不必先精通中观哲学才能有效修习四谛；按后世的”空性是四谛之基础”，则四谛之修行、实践必须建立在中观义理的掌握之上。这实际上使一套本可独立成立的修行路径（四谛、八正道、三十七道品），变得必须依附于中观义理才能有效运作。这在理论上构成一种未经论证的捆绑，其代价是：早期佛教修行传统的独立有效性，在理论上被削弱乃至取消了。

三类滑坡的共同结构

这三类滑坡共享一个深层结构：**一个在特定语境内有效的陈述，被移植出该语境，在新语境中产生了未经论证的额外主张**。不二性主张从胜义谛移植到世俗谛，产生了同一性主张；“无自性”的分析性陈述被包裹进”虚妄”的情绪性修辞，产生了偏向嗔厌的修行情感结构；关于四谛得以成立之必要条件的论证，被转化为修行必须依赖空性见的主张，产生了以中观义理统摄早期修行传统的理论格局。

这三个移植都具有相当的说服力，因为它们在表面形式上保留了原始论证的语词，只是改变了语词的语境或关系类型，而这种改变不总是显而易见。正是这种不显而易见，使这些滑坡得以在传统内部流通，并逐渐被内化为标准表述。识别这些滑坡，不在否定中观或般若经典的整体价值，只在承认其成就的同时，精确标出论证的实际范围，避免以修辞效果替代哲学论证。这些滑坡在解脱论层面的进一步后果，本书第二卷有专门讨论。

---

[359]《中论·观四谛品第二十四》：“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成”（鸠摩罗什译，T30, no. 1564, p. 33a22–24；梵本 MMK 24.14）。诘难与回应的完整分析参 Jay L. Garfield. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. New York: Oxford University Press, 1995；Mark Siderits and Shōryū Katsura. *Nāgārjuna’s Middle Way*. Boston: Wisdom, 2013。

[360]保全定理两个方向（甲，无损；乙，唯此）的正式陈述与证明，见本书下部第十八篇第六章《保全定理》。所引三颂并青目注见《中论》卷第四，观四谛品第二十四（T1564）：“以有空义故，一切法得成”；“若有决定性，世间种种相，则不生不灭，常住而不坏”，注：“而现见万物各有变异相生灭变易，是故不应有定性”；“若无有空者，未得不应得，亦无断烦恼，亦无苦尽事”，出世间法与世间法一并在被保之列。

第六篇　瑜伽行派

第一章　弥勒诸论与瑜伽行派的形成

上一篇（第五篇）结尾，中观走到了它逻辑上的边界：把一切说空、以世俗共许作为唯一的知识根据，然后无法再追问这个根据本身。这与其说是中观的失误，不如说是”只破不立”这条线贯彻到底的必然位置。这个位置留下了一组哲学问题：如果外境和识都无自性，缘起与名言安立又是世俗惯例，那么修行的主体是什么？烦恼在哪里储存、传递？解脱到底在操作什么？中观给出的”空”足以破除错误执见，却对认识的结构几乎保持沉默。

瑜伽行派（Yogācāra）正是围绕这些问题形成的。它并不全面否定中观，只正面进入中观留下的问题：既然破执工作已经进行，就需要有人说清楚，在空性的视角下，认识与修行具体是怎么运作的。这一章看它的来历：谁创立了它、依托哪些文本、以什么为哲学起点。

一、历史背景：中观之后的哲学问题

部派哲学，尤其是阿毗达磨，给出了一套详细的认识论与修行地图：诸法各有自相、心所逐一列举、五蕴与十二处十八界的分类框架，为修行提供了可操作的坐标。中观一来，把这套框架的形上基础（自性实有）整体抽去；但它没有替换一套新的认识论框架，只是说：旧的架构不成立，一切名言安立，世俗照常运作。

对于坐在那烂陀讲经的论师、或者在禅观中追问”此刻升起的是哪一种心”的修行者而言，这个回答不够用。他们需要知道：当烦恼在刹那间生起，它依托的是什么？种子（bīja）是怎么被熏入的、又如何带出果报？禅定中观察到的那些意识现象，如心的细微流动、深定中外境消失而感知仍在，用中观的框架要怎么解释？

他们仍然有阿毗达磨的解释可用，那套分类详尽、推演严密的心灵现象学并没有消失。但单纯的阿毗达磨也已经不够了，而且是在两个方向上同时不够。

其一，阿毗达磨骨子里是克制的。它的本体论止于最小单元的法，即刹那生灭的心灵与物质现象，然后停住，不再追问这些法”为什么”如此运作，只说它们”就是这样”。这种克制在哲学上其实很诚实；但人心，无论教内教外，天然地不满足于”就是这样”的答案。它要追问更深的机制：种子究竟藏在哪里、如何不失、靠什么在刹那灭的法流里保持连续？阿毗达磨的框架给出了功能描述，却没有给出令人信服的底层结构。

其二，中观否定了阿毗达磨的本体论基础之后，人心必然去抓取一种新的替代物。既然一切法的自性实有不能成立，就不能继续以”究竟实有的法”作为解释的终点；那么解释就必须往另一个方向走，往更深处走，找一个不在自性实有框架里、却能承担修行运作的底层结构。

这正是唯识理论最显著的特点：它总是继续追问更深层的结构。它不是简单换一种本体论；它是在空性的前提下，建立一个更为精细的造作机制。一层层往下，总有一个比当下可见的更底层的东西在推动着一切。阿赖耶识的建立正是这个特点的最清晰体现：当六识的解释不够，就立第七识；当前七识仍然解释不了相续，就立第八识。

这是瑜伽行派出现的哲学土壤：它要在空性的前提下，重建一套认识论与修行理论。用它自己的术语说，就是要搞清楚”依他起性”（paratantra-svabhāva），也就是依条件而生起的那个认识过程，究竟是怎么一回事。

二、“弥勒”是谁：一个历史难题

瑜伽行派的祖师一般被追溯到弥勒（Maitreya），但这里有一个贯穿整个学术史的难题：这个”弥勒”，到底是人还是菩萨？

传统说法是：无著（Asaṅga，约四世纪）在长期修行后，得以神游兜率天（Tuṣita），亲从弥勒菩萨（佛陀的继任者，现居兜率内院等待下生）受法，带回了五部论典，是为”弥勒五论”（或”慈氏五论”）。这是印度佛教传统的一贯记载，藏传佛教至今奉行此说。

现代学术对此有分歧。一部分学者认为，这位”弥勒”是一位真实的历史人物，即一位叫做弥勒（或弥勒那他，Maitreyanātha）的大师，无著是他的弟子，五论是弥勒那他所著，无著整理并加以发扬。这个立场的依据包括：五论内部存在相当大的文体风格差异，很难是同一时代同一人的产物；藏译史料在某些地方确实将弥勒与无著分开处理；以及玄奘等人游历印度时留下的传记记述。[361]

另一部分学者则认为，试图把”弥勒”坐实成一位历史人物所能依赖的文本证据相当薄弱，有关弥勒那他的记载多为间接转引，原始来源难以追溯；加之五论与无著其他著作之间有明显的思想连贯性，把它们全部归于无著一人主导的创作与整理，自有道理。[362]

本书的立场：这个问题目前没有确定的答案。“弥勒”作为一个历史人物（弥勒那他）存在的可能性不能排除，但现有证据不足以稳妥地将他单独建档为一位独立的哲学家。本书采用”弥勒五论”这个通行说法，将其视为瑜伽行派奠基文献群，不对其确切的人类作者身份作断定；涉及具体义理时，有把握归于无著的部分则明确归于无著。

三、弥勒五论

无论作者身份如何，这五部论典是瑜伽行派思想的奠基文献，值得逐一简介：

论典	梵文	汉译	主题
《瑜伽师地论》	Yogācārabhūmi-śāstra	玄奘译（百卷）	篇幅最大的修行百科：从凡夫到佛的修行次第，兼含心理分析、阿含释义、戒律等，是整个学派的知识库
《大乘庄严经论》	Mahāyānasūtrālaṃkāra	波罗颇迦罗蜜多罗译（汉）；藏译亦存	以颂与长行形式阐发大乘修行与见地，含菩萨道的详细展开

[361] Erich Frauwallner. *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie-Verlag, 1956；本书所据为 Lodrö Sangpo 英译 *The Philosophy of Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010（据 1994 年第四版），弥勒那他一节（CFC. Maitreyanātha）见该译本书内第 313–315 页。（主张弥勒（弥勒那他）为历史人物、部分”弥勒五论”作者的代表性讨论）

[362] Lambert Schmithausen. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1987.（阿赖耶识概念的起源研究，兼涉五论归属问题）。**正文”有关弥勒那他的记载多为间接转引”与”把它们全部归于无著一人主导的创作与整理”二语，系本书对这一派意见的概括，Schmithausen 未作此断**：该书 Part I §§1.6.5—1.6.7（书内第 13—14 页）论《瑜伽师地论》系异质材料分层汇编，Part II 注 98（书内第 260—261 页）视”Maitreya works”为后于《解深密经》及〈摄决择分〉的作品群，于确切的作者问题则存而不论。

论典	梵文	汉译	主题
《辨中边论》	Madhyāntavibhāga	玄奘译（三卷，世亲释）	辨析”中”（不偏有无的空性）与”边”（常见断见），核心概念是”虚妄分别”（abhūtaparikalpa），将识的错误构造作为轮回的根本
《辨法法性论》	Dharmadharmatāvibhāga	藏译存；现代有英译	辨析”法”（有漏的世间现象）与”法性”（无漏的真如），是转依（āśraya-parāvṛtti）理论的重要来源
《现观庄严论》	Abhisamayālaṃkāra	藏译存，汉无全译	以隐义阐发《大品般若》的修行次第，与中观密切相关，在藏传佛教中被用作般若学的纲要

这五论的风格和侧重差异相当大。《瑜伽师地论》是一部百科式的修行手册，篇幅超过所有其他论典的总和；《辨中边论》与《辨法法性论》是哲学性最强的两部；《现观庄严论》则与中观有更深的联系，在藏传佛教的般若学传承里被独立使用。如果弥勒那他是一位历史人物，《辨中边论》和《辨法法性论》最可能是他的作品；《瑜伽师地论》的大量内容，则更多体现出无著本人的学问规模和组织能力。

四、无著：从神游到体系

无著（Asaṅga，约 310—390 年，年代有争议）是瑜伽行派实际的奠基人，无论弥勒五论的作者争议如何落定，无著本人的著作与组织工作，才是这个学派走向体系化的关键。

传统说他先学部派（分别说部，说法不一），在禅观修行中长期无法突破后，上升至兜率天见弥勒，由此获得见地，开始宣讲唯识义理。这一传奇叙事，不管其字面真实与否，都说明瑜伽行派的自我定位从一开始就和禅定实践深度绑定，而不只是纯粹的哲学论辩。它不是书斋里的思辨；它把自身理解为来自禅定中对心的结构的观察。

无著本人最重要的著作：

- 《**摄大乘论**》（Mahāyānasaṃgraha）：篇幅不大，却是整个唯识体系最清晰的纲要。分章讲阿赖耶识（ālaya-vijñāna）、三性（trisvabhāva）、六度菩萨行与转依，是下一章（6.2）的主要依据之一。[363]

[363] Étienne Lamotte (trans.). *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*. 2 vols. Louvain: Institut Orientaliste, 1938–1939；本书所据为其英译 *Mahāyānasaṃgraha, Volume II:*

- 《**阿毗达磨集论**》（Abhidharmasamuccaya）：以唯识角度重新整理阿毗达磨的心所分类，可视为瑜伽行派版本的阿毗达磨。

无著之后，他的弟弟**世亲**（Vasubandhu，约四至五世纪）从阿毗达磨论师转向唯识，写出《唯识二十论》《唯识三十颂》，成为唯识哲学论证最严密的表达者。

这里需要交代一个学术争议。1951 年，弗劳瓦尔纳（Frauwallner）提出一个假说：历史上其实存在两位名叫”世亲”的人物。年龄较长的一位（约 320—380 年）是无著的弟弟，写的是瑜伽行的唯识论著；年龄较小的一位（约 400—480 年）则是阿毗达磨传统的论师，写了《俱舍论》等著作。两人都叫”婆薮槃豆”（Vasubandhu），被后人混为一谈。[364] 这个”两世亲说”一度广为接受，并重新影响了印度佛教年代学的整体排列。

然而后来的研究愈来愈倾向于质疑这个假说。从文本内部看，《俱舍论》与唯识论著之间有相当清楚的思想发展脉络，完全可以是同一个人在不同阶段的著作：他先是精通有部与经量部的阿毗达磨，后来在无著的影响下转向大乘唯识。这在传统文献里是一个连贯的叙述。[365] 本书立场：世亲是一个人，他的哲学转变是真实的，《俱舍论》与《唯识三十颂》属于同一位论师在不同时期的工作。世亲的详细讨论留到第三章（6.3）。

五、两个名称：瑜伽行与唯识

这个学派有两个并行的名字，各自强调不同的面向：

瑜伽行（Yogācāra）：字面意思是”依瑜伽而行”或”瑜伽的实践者”。“瑜伽”（yoga）在这里主要指禅定（dhyāna）与修行，“行”（ācāra）指实践方式。这个名称强调的是学派的修行传统来源：它的理论，是从深定中对心的观察里发展出来的；它的解脱论，落脚在禅定中逐步净化识的结构。

唯识（vijñaptimātra 或 vijñānamātra）：字面意思是”仅仅是识”或”唯有识”。这是学派的核心哲学主张：我们通常以为外在存在的世界，实际上是识（vijñāna，consciousness）的变现（pariṇāma）；所谓”外境”，是识以某种方式构造出来的对象，不是独立于识而存在的物质实体。[366]

两个名称不是截然分离的两件事：正因为深定中发现外境的消失与感知的持续，才有”外境其实是识的构造”这个哲学结论；正因为问题在于识的结构，修行才需要从根本上转化识（“转依”，āśraya-parāvṛtti）。本书后面会混用这两个名称，依语境取其方便。

汉地的一则公案：唯识还是唯心？

Translation and Commentary, translated from the French by Gelongma Karma Migme Chodron（未题出版者与年份；目次于各章下以 [pg. N] 标出法文本页码，两本可互检）。

[364] Erich Frauwallner. *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*. Serie Orientale Roma 3. Rome: IsMEO, 1951（書頁= PDF−6，页码在方括号里）。两世亲说的系统提出即此书，上文两组年代皆出其手：少者之”about 400-480 A. D.”见书内第 32 页，长者之”320-380 A. D. as the dates of Vasubandhu the elder”见第 46 页作 working hypothesis；第 54 至 56 页合为一幅，谓长者约生于 320 年，父 Kauśika 为国师，兄无著、弟 Viriñcivatsa，著《中边分别论》及《十地经论》《法华经论》《金刚般若论》《发菩提心论》等，卒于无著之前约 380 年，少者则约生于 400 年，师事佛陀蜜多罗，属说一切有部，八十岁卒于阿逾陀约 480 年。

[365] Jonathan C. Gold. *Paving the Great Way: Vasubandhu's Unifying Buddhist Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2015.（论一个世亲的哲学连贯性；种子说与通向瑜伽行）

[366] 此处把 vijñapti 与 vijñāna 一并作识，是随汉译旧例，但两词不同义，现代诠释的一大分歧正由此出。Thomas A. Kochumuttom. *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*. Delhi: Motilal Banarsidass（库内为 1989 年重印，1982 年初版；書頁= PDF−24，两处验过）书内第 206 页分辨两个近形词曰：“Whenever Vasubandhu uses the term vijñapti-mātra he means to say that the contents of saṃsāric experience, (such as the subject-object distinction, the forms of subjectivity and objectivity), are all merely representations of consciousness.”；同书第 207 页起一章即题作“Idealism or Realism?”，其主张是世亲所立为经验的现象学分析而非观念论的本体论。此说不为定论，本书正文循的仍是通行的读法，惟须记明：vijñapti 之为表别、为识所现之相，与 vijñāna 之为识体，汉译同作识而梵文有分，唯识一名究竟当读作唯表别还是唯识体，学界至今两解。

这两个名称的分别，在汉地引出过一场有意思的争论，在此附带说明。

梵文里，核心术语是 vijñaptimātra（玄奘译”唯识”）和 vijñānamātra（“唯识”或”唯心”）。前者的 vijñapti 偏重”了别”或”表象”，指识的表达或呈现面；后者的 vijñāna 是宽泛的”识”或”心”。两词在印度文本里有时并用，有时侧重不同。到了汉地，翻译的选择就带来了哲学的分叉。

玄奘（602—664）之前，已有真谛（Paramārtha，499—569）大规模译介唯识论著，《摄大乘论》《唯识论》（即世亲的《唯识二十论》）等皆出其手。真谛的用语较宽，“唯识”与”唯心”在他的译文里有时可以互换，且他的诠释带有明显的如来藏色彩。他倾向于把阿赖耶识里那个”清净面”（无垢识）与如来藏等同起来，以此接通解脱的可能。

玄奘则从印度带回了护法（Dharmapāla，约 530—561）一系更为严格的唯识立场。他刻意区分 vijñapti（了别、识所变现）与 vijñāna（识）的层次，坚持译为”唯识”而不用”唯心”，因为”唯心”过于宽泛，容易导向中国传统里的心性论，把”识”混同于某种本体性的”心”或佛性。玄奘坚守：这里说的是”识的变现”，不是说某个普遍的”心”在场。

他回国之后组织大规模译经，并由弟子窥基（632—682）系统整理成宗，世称”法相宗”或”唯识宗”。“法相”取意于”诸法的相状、特性”。对一切法的性质与类别作精确分析，是这个宗的核心方法论姿态。

然而法相宗在汉地的命运并不顺遂。它的立场严格：坚持五种姓说（pañcagotrā），认为众生根机不同，一阐提（icchantika）无法成佛；这与彼时已在汉地深入人心的”一切众生皆有佛性”（佛性宗、天台、华严皆持此说）正面冲突。加之玄奘、窥基之后传承人才有限，到唐末会昌法难（845 年）之后，法相宗基本式微，没能在汉地留下持续的传宗讲席。[367]

这个命运颇能说明问题：瑜伽行派最为严整的哲学形态，在汉地反而水土不服；真正在汉地持续影响的，是被如来藏思想稀释、与”心性本净”的直觉融合之后的那种唯识。它离原典更远，却更契合汉地的宗教需求。这两种唯识之间的张力，将在第十篇汉传佛教一章里再细展。

六、哲学起点：识在哪里，问题就在哪里

要理解瑜伽行派为何这样立论，需要先看它的起点问题。

中观的空性分析，从外境开始：外境没有自性，它是名言安立的。瑜伽行的追问方向不同，它从认识主体这一侧进入。深定中的修行者会观察到，当禅定深入到一定程度，所谓的”外境”消失了，但认识（感知）本身仍在继续。从这里，瑜伽行派提出一个问题：如果外境真的是独立于识而存在的，为什么它在深定中消失而感知仍继续？感知仍在，它感知的究竟是什么？

这个观察推出一个论点：所谓”外境”，不过是识以某种方式向自身呈现的内容，即相分（nimitta-bhāga），不是独立存在的物。这是唯识论证的起点，不是终点；它的论证在世亲那里被精炼成形式上更严密的版本（6.3）。

在这个起点之上，瑜伽行派的主要哲学任务是：解释识如何变现出一个”外境”的幻象，识内部的结构是什么，以及在这个结构里，烦恼如何积累、种子如何熏习、转依如何发生。阿赖耶识（ālaya-vijñāna，藏识）就是为了承担”种子的储存与传递”这一功能而被引入的。下一章转入这个核心概念。

七、与中观的关系

瑜伽行派不是对中观的否定，这一点需要在开头说清楚。

[367]Kenneth K. S. Ch’en. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press, 1964, pp. 320–325（法相宗在汉地的兴衰，含玄奘、窥基与五种姓争议）。

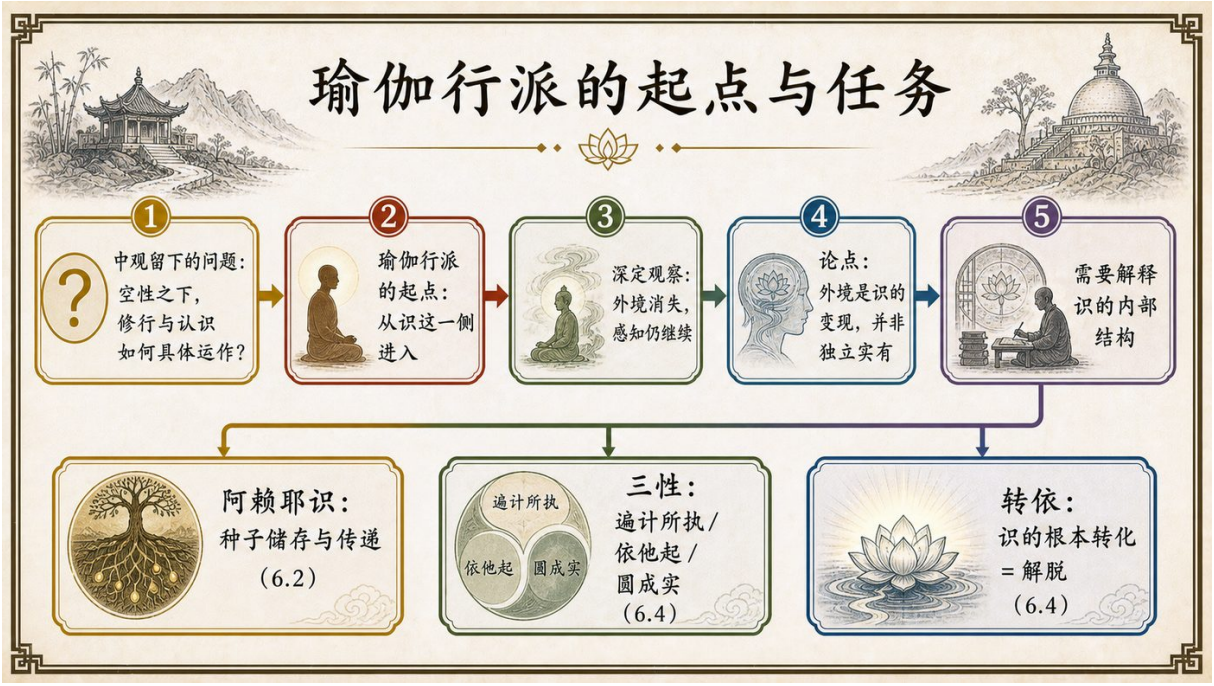


Figure 40: 瑜伽行派的起点与任务

两个学派在大乘内部的关系，更准确的描述是：各自回应同一组问题的不同侧面。中观的空性分析，即一切无自性、名言安立，在瑜伽行派这里并不被取消；无著和世亲本人都明确坚持空性。分歧在于：中观说完”空”之后基本停住了；瑜伽行派说：在空性的前提下，还需要说清楚识的运作结构，否则修行没有着力点。

正因为这层关系，后来在印度出现了”瑜伽行中观”（Yogācāra-Mādhyamika）的综合传统，代表人物是寂护（Śāntarakṣita，约八世纪）和莲花戒（Kamalaśīla）：他们试图把唯识的认识论基础与中观的空性分析整合成一个体系。这是印度佛教晚期重要的哲学走向（见 8.3）。

月称对唯识的批驳（5.5 第四节），以及唯识对中观”只破不立”的不满，标志着两派之间确实存在真实的哲学分歧。这场争论将在本篇第五章（6.5）专门展开。在那之前，先把瑜伽行派的哲学体系本身看清楚，从无著的阿赖耶识开始。

第二章　无著：《摄大乘论》与阿赖耶识

上一章把瑜伽行派的来历和哲学动机交代清楚了。这一章进入核心概念：阿赖耶识（ālaya-vijñāna）。主要依据是无著的《摄大乘论》（Mahāyānasaṃgraha）。它篇幅不算最大的瑜伽行论著，却是整个唯识体系最清晰的纲要，结构精练，哪里引入哪个概念、为什么引入，都交代得相当干净。

一、前史：经量部种子是谁在携带？

阿赖耶识的引入，有一条清晰的哲学脉络，从早期佛教的”无我却相续”难题（1.5）一路延伸过来。

第三篇 3.3 说过，经量部用”种子”（bīja）解决了有部那套臃肿机制遗留的问题：一桩业造下时，在心的相续之流里”熏习”（vāsanā）下一份潜能，辗转传递，遇缘成熟招果。这是一个简洁得多的解释，但它留下了一个尚未说明的问题：种子是在谁身上携带的？

经量部的回答是：在心的相续（santāna）里。这个回答并不彻底，因为”心的相续”究竟是一个什么性质的存在，没有进一步的说明。它是六识中的某一个吗？是它们的总和吗？前五识太粗、中断太频繁；第六识（意识，mano-vijñāna）在深定中也会中止。种子若只是悬挂在这些会中断的识上，就无法保证跨越深定、跨越死生的连续传递。

这是瑜伽行派要接手的地方：既然种子需要一个稳定的载体，既然修行主体需要一个贯穿生死的基础，那就需要一个比前六识更深、更持续的识，也就是阿赖耶识。

二、引入阿赖耶识的论据

《摄大乘论》开篇就提出：要成立阿赖耶识，必须说清楚它为什么是必要的。无著给出了若干论据，本书择其最核心的几条列出：[368]

论据一：灭尽定中的生命延续

阿罗汉能入”灭尽定”（nirodha-samāpatti），也就是一种所有粗细心理活动（包括前六识乃至意识的一切活动）都暂时止息的深定。问题来了：入灭尽定的人并没有死，他的身体仍保有体温与生命力，出定后识的活动也能恢复。如果所有的识都在入定时全部止息，是什么维系了这具身体的活命状态？又是什么在出定时”知道”该恢复哪些识的活动、把之前的相续重新连上？前六识无法回答这个问题。它们入定时已经全部中止。必须有一个比前六识更深层、即便在灭尽定中也不会完全止息的识。[369]

本书对这条论据有直接的保留。首先，有些传说称灭尽定中连基本生命机能也暂时停止（体温下降、呼吸中止），本书不采信这类说法，也不以此为论据基础。其次，更根本的是：心理活动完全止息，完全可以用”维持意识升起的诸多条件暂时不足”来解释，就像全身麻醉期间意识中断，无需另立一个”意识在停止期间仍有一个隐秘层次继续运作”的实体。待条件重新具足，意识自然再度升起，相续随之恢复。这在现象学上是完整的解释，不需要一个贯穿全程的底层识来”衔接”。把灭尽定作为阿赖耶识必须存在的证据，是把”现象如何流转”的描述问题，转化成”必须有一个实体在背后支撑”的本体论问题；这一步，本书认为是一种背离现象学、偏向本体论的论证移位。

---

[368] Étienne Lamotte (trans.). *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*. 2 vols. Louvain: Institut Orientaliste, 1938–1939；本书所据为其英译 *Mahāyānasaṃgraha, Volume II: Translation and Commentary,* translated from the French by Gelongma Karma Migme Chodron（未题出版者与年份；目次于各章下以 [pg. N] 标出法文本页码，两本可互检）。

[369] Lambert Schmithausen. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. 2 vols. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1987. 意识中断、业果、种子保存等系统问题见 Part I, pp. 3–6；《瑜伽师地论·三摩呬多地》灭尽定段作为阿赖耶识理论的初始段落，见 Part I, pp. 18–19。

论据二：种子的稳定载体

种子若只附在前六识上，就面临一个矛盾：前六识中断时（深睡眠、昏迷、灭尽定、死亡），种子理应也随之中断，就无从跨越这些间隙保证业果相续。业果的跨生传递，需要一个比任何单个现行的识都更深、更持续的储存基底。这个基底不能是另立在识之外的物质性实体（那会落入有部的老路），只能是识本身的一个更深的层次。[370]

本书对这条论据的保留，与论据一类似。“种子需要一个跨越中断的稳定载体”，本身是一个本体论的前提：它预设了种子在中断期间必须”存放在某处”，才能在中断之后重新生起。但这个预设并不是唯一可能的处理方式。下文论据四会展开说明：现象的前后相续，在逻辑上并不要求有一个在中断期间仍在运作的实体载体。现象可以在”中断后重新条件具足”时生起，不必靠一个持续存在的载体从中断一侧携带到另一侧。

论据三：多识同时生起的问题

眼识见色、耳识闻声，可以同时发生。若以意识（第六识）作为贯穿一切认识活动的背景，而意识本身在每个刹那只能专注于一类对象，那么多个感官同时运作时，谁在统合这些同时发生的感知？需要一个可以同时与多个识共存、不与任何单一对象专属绑定的底层识。

论据四：业的异熟（果报）载体

“异熟”（vipāka）指业的果报：此生此刻造下的业，在异时（甚至异世）才成熟为果。异熟的结果，比如投生为某种生命体、经历某类苦乐，是以整个身心的状态呈现的，而不只落在某一个特定的识上。需要一个可以携带这整体果报状态、并将其”分发”给具体的身心机构的识。[371]

这里本书要正面提出一个替代的思路：**现象的相续，并不在逻辑上要求实体的相续**。以下两个例子说明这一点。

例一：焰的消灭与再燃。若一团火焰在某处忽然熄灭，另一团形状完全相同的火焰在另一处同时燃起，后者”是”前者吗？本书的立场是：既是，也不是，正如佛教轮回中的后一期生命，与前一期”是同一个人，也不是同一个人”。这里并不需要假设有什么实体从第一处转移到了第二处；两团火焰之间的”同一性”，是一种因果意义上的现象连续，不是实体的物理位移。

例二：瞬间移动佯谬。假设技术上可以将一个人在一地复制出来，同时原地的本体并未销毁。那么哪个是”本体”？若回答”原地是本体”，那么换一种方案：把原地的粒子逐一替换成新粒子，并将原粒子逐一转移到另一地重新组装，哪个是本体？这其实也是忒修斯之船的变体：逐渐替换出成百上千个全同的版本，每一个都与上一个有因果连续性，哪个是本体？这些佯谬揭示的，与其说是某个现实问题的答案，不如说是”同一性必须依赖于某种持续存在的实体”这个预设本身站不住脚。一旦放弃这个预设，现象的因果连续性，也就是前者的种子在适当条件下于后者处重新生起，就已经是相续的完整说明，不需要一个在中间空白期里不间断运作的储存实体。

更直接地说：种子在条件具足时生起，在条件不足时潜伏乃至中断后再度生起，这从逻辑上是完全可能的，不必要求有一个横跨中断期始终在运作的”储存库”。无著把”如何保证相续”的问题，解答成”必须有一个持续运作的底层识”，这是对现象学问题给出了一个本体论解答。[372]从早期佛教的立场来说，这恰恰是需要警惕的一步。

---

[370] Lambert Schmithausen. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. 2 vols. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1987. 意识中断、业果、种子保存等系统问题见 Part I, pp. 3–6；《瑜伽师地论·三摩呬多地》灭尽定段作为阿赖耶识理论的初始段落，见 Part I, pp. 18–19。

[371] Étienne Lamotte (trans.). *La Somme du Grand Véhicule d’Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*. 2 vols. Louvain: Institut Orientaliste, 1938–1939；本书所据为其英译 *Mahāyānasaṃgraha, Volume II: Translation and Commentary*, translated from the French by Gelongma Karma Migme Chodron（未题出版者与年份；目次于各章下以 [pg. N] 标出法文本页码，两本可互检）。

[372] 无著立赖耶所用的，正是”离之则不成”这一式，可以照原文看。《摄大乘论本》（无著造，玄奘译，T1594）卷一论出世清净之成立，断曰”是故出世清淨，若離一切種子異熟果識，亦不得成”（页 136b16 起）；同卷总说此识之异门与相何以决定唯在本识而不在转识，亦曰”由若遠離如是安立阿賴耶識，雜染清淨皆不得成：謂煩惱雜染，若業雜染，若生雜染皆不成故；世間清淨，出世清淨亦不成故”（页 135b20 起）。两处的证式相同：所证不是有此一识，而是离此一识则某事不成。正文所谓以本体论解答现象学问题，指的就是这一步。

然而，综合这几条论据，无著的结论是：必须立一个第七识之外、更为根本的识，也就是阿赖耶识，藏识。它是种子的仓库（ālaya，“藏”），是异熟果报的载体，是所有其他识的基底。本书呈现无著的论据，同时也呈现对它的保留：这套论证在唯识体系内部是自洽的，但它从一开始就在用本体论的框架回答一个现象学的问题。

三、阿赖耶识的结构与性质

名称与含义

ālaya-vijñāna，音译”阿赖耶识”，意译”藏识”。“藏”有三义：能藏（能储藏一切种子）、所藏（被七转识的行为所熏染、被种子所藏入）、执藏（被末那识（第七识）执取为”自我”）。三义中，“执藏”的功能尤其关键，即被当作”我”来执取。下节展开。

它是什么性质的识?

阿赖耶识不是粗的意识活动，也不是无意识的物质过程。“恒转如瀑流”这句常被用来状写它，出处是世亲的《唯识三十论颂》第四颂，不在无著的《摄大乘论》里；下一章（6.3）的三能变表也已把这句列在三十颂的格内。[373] 颂文所状的是这样一条流：每一刹那都在生灭相续，恒故非断，转故非常，整体上呈现为相续的流动，没有固定的自体。它始终在运作，即便在灭尽定中也保有最微细的层次（这一点在后来的论师中有争议，见下节）。

阿赖耶识的”认识”（识的基本功能）是极度微弱的、非聚焦的：它不同于眼识那样明确地以某个色境为对象，而以”器世间”（物质世界的整体基底）与”内自身”（身体的整体）作为其认识对象。这是一种无差别的、模糊的整体感知，不是任何具体事物的清晰认识。[374]

见分与相分

唯识论在阿赖耶识中也区分”见分”（darśana-bhāga，能认识的那一面）与”相分”（nimitta-bhāga，所现起的被认识的那一面）。阿赖耶识的相分，就是”器世间”和”正报”（即自己的身心）的幻相基础。这里并不是说阿赖耶识在认识外部的物质世界；意思是，我们所经验到的”有一个稳定的物质世界存在于那里”这个感知，其实是阿赖耶识在变现（pariṇāma）。

四、八识体系

瑜伽行派在六识（前五识＋第六意识）的基础上，增加了第七识（末那识）和第八识（阿赖耶识），构成”八识”体系。这个体系在无著手里已经有了雏形，世亲的《唯识三十颂》将其进一步系统化（第三章（6.3））：

识	梵文	汉译	认识对象	主要功能
眼识	cakṣur-vijñāna	眼识	色（视觉）	看见
耳识	śrotra-vijñāna	耳识	声（听觉）	听见
鼻识	ghrāṇa-vijñāna	鼻识	香（嗅觉）	嗅闻
舌识	jihvā-vijñāna	舌识	味（味觉）	尝味
身识	kāya-vijñāna	身识	触（触觉）	触感

[373]《唯识三十论颂》（T31, no. 1586，世亲造，玄奘译）第四颂：“恒转如瀑流，阿罗汉位舍。”这一句在汉语论述里常被系于无著与《摄大乘论》名下，按论颂原文应归世亲。详见下部第二十篇第三章。

[374]John Powers. *Wisdom of Buddha: The Saṃdhinirmocana Mahāyāna Sūtra*. Berkeley: Dharma, 1995.（含唯识基础概念的解说）；另参 John Powers. *A Concise Encyclopedia of Buddhism*. Oxford: Oneworld, 2000.

识	梵文	汉译	认识对象	主要功能
意识（第六识）	mano-vijñāna	意识	一切法（概念、意象、情绪等）	概念思维、情绪活动；深定时可中止
末那识（第七识）	manas-vijñāna	末那识	阿赖耶识（误执为”我”）	持续执取阿赖耶识为恒常之自我，是”我执”的根
阿赖耶识（第八识）	ālaya-vijñāna	藏识	器世间＋正报身（整体基底）	储藏种子、异熟果报、变现器世间；根本识

这个体系里，第七识（末那识）是一个特别重要的新增概念，下节单独讨论。

从认识论的角度看，这八识可以归为两层：前六识是”转识”（pravṛtti-vijñāna），是表面上进行着具体认识活动的那一层；第七识和第八识则是更深的底层。阿赖耶识是基底，末那识是在基底上运行的自我执取机制。



Figure 41: 阿赖耶识、末那识与前六识

五、末那识：自我执取的根

末那识（manas-vijñāna，第七识）是阿赖耶识学说里哲学上最有趣的一个概念，也最能说明瑜伽行派在解脱论上走了多远。

它的功能只有一个，但一刻不停：把阿赖耶识执取为”我”。

这说的是什么？阿赖耶识是一个持续流动的识流，时刻在运作，携带着种子，是生命延续的基

础。末那识时刻把这个流动的识流当成一个”恒常的自我”来执着：这里有一个稳定的”我”存在着、思考着、经历着一切。这个误执，就是最根本的”我执”（ātma-grāha）的来源。它在每一刻都在运作，不依赖于外境的刺激，是一切烦恼的深层条件。[375]

前六识的烦恼，是”粗”的：遇到了某个对境，生起了贪嗔，是有触发条件的。末那识的我执，是”细”的：在没有任何特定触发的情况下，只要生命在延续，就在持续地把阿赖耶识执取为”我”。禅定可以让前六识暂时平息；但末那识的我执，只有在菩萨的无分别智现前时才能真正停止。

这里有一个值得细看的解脱论含义。早期佛教说”无我”，重点在于：找不到一个恒常的自我这一事实。瑜伽行派用末那识说的，是：为什么”无我”这件事这么难以内化？为什么即便在理智上接受了”无我”，我执的感觉依然如影随形？答案是：因为有一个每刻都在主动构造”我”的机制，也就是末那识。它不是一个错误的知识；它是一个持续的操作。[376]

末那识还有四大根本烦恼与它恒常相应：我痴（对自我的无知）、我见（以阿赖耶识为我）、我慢（执我高于他）、我爱（对所执之我的贪爱）。这四个并不只在某些情况下才升起；只要末那识存在，它们就在每一刻与之同在，成为结构性烦恼。

这里有真实的心理洞见：人类的确有一种把当下体验持续抓取为”我的”的结构性倾向，这种抓取不等待任何特定触发，它在体验流动的每一刻发生。把这件事明说出来，是瑜伽行派的实质贡献。

然而，把这种倾向命名为一个独立的”识”（vijñāna），却是危险的一步，即便瑜伽行派本身声称末那识不是实体，也不是恒常自我。危险在于：一旦用语言把它立为一个独立的”识”，就隐含地给了它某种实体的轮廓。读者，乃至论师自己，很难不把它当成一个”在那里做事的东西”来理解。

从早期佛教的框架来看，末那识所描述的这种结构性我执倾向，完全可以被理解为第六识（意识）的一种习气或漏（āsava），一种在意识中深度熏习、几乎不需要触发便自动生起的我执模式。这在早期佛教”无我”的分析框架下是可以处理的，不必另立一个识。瑜伽行派把它独立为第七识，是把一个关于意识习气的描述，升格为一个关于识的结构的本体论主张；同样是从现象学移向本体论的那个惯常步骤。

六、熏习与种子：轮回的引擎

种子（bīja）与熏习（vāsanā），是阿赖耶识运作的核心机制，也是唯识论解释轮回与解脱的关键。

种子的种类

无著在《摄大乘论》里区分了两大类种子：

- **名言种子**（abhilāpa-vāsanā）：一切认识活动、语言习惯、概念分别，都在阿赖耶识里留下种子。每一次”把这个叫作 X”“把这种经验归类为 Y”，都是一次熏习，在阿赖耶识里种下相应的潜能。
- **有支种子**（bhava-vāsanā，业种子）：善恶业行在阿赖耶识里留下的道德性潜能，是业果相续、决定来世投生处的种子。

两类种子共同储存在阿赖耶识里，在适当的条件下”现行”（samudācāra），生起相应的识活动或异熟果报。

---

[375]John Powers. *Wisdom of Buddha: The Saṃdhinirmocana Mahāyāna Sūtra*. Berkeley: Dharma, 1995.（含唯识基础概念的解说）；另参 John Powers. *A Concise Encyclopedia of Buddhism*. Oxford: Oneworld, 2000.

[376]Thomas A. Kochumuttom. *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.（种子、熏习、阿赖耶识的哲学分析）

熏习的方向

熏习是双向的，构成一个回路：



Figure 42: 熏习与现行：阿赖耶识的种子回路

前七识（前六识＋末那识）的每一次活动，都在阿赖耶识里留下新的种子；阿赖耶识里既有的种子，在条件成熟时生起现行，引发新的识活动。这个回路没有起点。无始轮回的意思，正是说这个回路从无始以来就这样运转着，找不到一个”第一因”。[377]

同时还是前后?

这个回路里有一个哲学难题，无著本人也注意到了：种子在阿赖耶识里，现行的识活动在前七识里，两者是同时互相影响，还是有前后之分? 若是同时，则形成”此刻阿赖耶识生前七识、同时前七识又在熏阿赖耶识”这种像是彼此因果的结构；若是前后，则要解释在一个刹那生灭一次、下一刹那就全部更换的系统里，“前后”如何保证连续性。刹那在阿毗达磨里是次序单位，论书不给它配任何物理时长；后世流传的秒数换算出于注疏与讲记的修辞，不是量度。[378]

无著的回答借用了一个比喻：如同灯芯与火焰。灯芯持续燃烧（阿赖耶识持续生起现行的识）、同时持续被消耗（持续接受新的熏习），两件事同时在发生，但不是”同一件事因果自己”。这个比喻在说：同时性并不等于自我因果，就像火焰既是灯芯点燃的结果、又是灯芯被消耗的原因，二者在每个刹那都同时成立。[379]

---

[377] Étienne Lamotte (trans.). *La Somme du Grand Véhicule d’Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*. 2 vols. Louvain: Institut Orientaliste, 1938–1939；本书所据为其英译 *Mahāyānasaṃgraha, Volume II: Translation and Commentary*, translated from the French by Gelongma Karma Migme Chodron（未题出版者与年份；目次于各章下以 [pg. N] 标出法文本页码，两本可互检）。

[378] 心刹那在阿毗达磨里是次序单位，论书不给它配任何物理时长；后世流传的秒数换算出于注疏与讲记的修辞，不是量度，最细的次序记法与最粗的劫年记法之间也没有换算表。详见下部第十四篇第四章、第六章。

[379] Étienne Lamotte (trans.). *La Somme du Grand Véhicule d’Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*. 2 vols. Louvain: Institut Orientaliste, 1938–1939；本书所据为其英译 *Mahāyānasaṃgraha, Volume II: Translation and Commentary*, translated from the French by Gelongma Karma Migme Chodron（未题出版者与年份；目次于各章下以 [pg. N] 标出法文本页码，两本可互检）。

七、阿赖耶识的终结：解脱与转依

阿赖耶识不是永久的结构，这一点对解脱论至关重要。

在凡夫与修行者身上，阿赖耶识带着有漏（染污的）种子，持续变现器世间、维系末那识的我执，是轮回的根本动力。但当修行达到一定阶位，无分别智（nirvikalpa-jñāna）真正现前，情况就会改变。

无分别智照见空性（一切法无自性），末那识对阿赖耶识的执取随之松动；随着修行的深入，有漏的种子被无漏的种子逐步替代，阿赖耶识开始从”带有烦恼的储存库”向”纯粹的认识基底”转化。这个过程叫**转依**（āśraya-parāvṛtti，依止处的转变）。“依”字所指的所依处，《成唯识论》卷九定在依他起上：“依谓所依，即依他起，与染、净法为所依故。”转的是同一个所依上的两分：转舍者，依他起上的遍计所执；转得者，依他起中的圆成实性。所依本身不被更换；阿赖耶识在这个过程里承担的是种子的一侧，所断者为本识中的二障粗重。[380]

最终，彻底转依的阿赖耶识不再被称为”阿赖耶识”（因为它不再执藏烦恼种子，“藏”的功能实质上已经消失），而转变为”大圆镜智”（ādarśa-jñāna），像一面无所不照、明净无染的镜子，如实照见一切法，而不扭曲、不执取。[381] 舍的范围，论中另有细则：《成唯识论》卷三作”由斯永失阿赖耶名，说之为舍，非舍一切第八识体”，所舍者为阿赖耶之名与执藏之用，第八识体并不随之断灭。[382]

这个解脱论的架构，将在第四章（6.4）配合”三性”理论完整展开；这里只先点出阿赖耶识不是固定实体，它可以被转化，以免它在外观上太像”某种永恒的自我灵魂”。

八、张力与问题

阿赖耶识的引入解决了一批问题，但同时也带来了新的麻烦。这些张力不是可以在这一章里解决的，但值得开门见山地说出来：

一、阿赖耶识是否是一个隐蔽的”自我”?

这一问要分两层来问。第一层是声称层：这一系的文本怎样称呼这个识、许诺什么、禁止把它读成什么。第二层是功能层：这个识在整套机制里实际承担哪些职务。两层的答案不同，混在一起答会得出互相冲突的结论。

声称层上，这一系的档案齐整。无著明确说阿赖耶识不是”我”，它是刹那生灭的识流，不是常住的自体。《解深密经》卷一给这个识配的颂语，把最容易出的误读预先写进了颁布程序：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”[383] 后世论书为种子写的六条定义，遮文逐条对着自性写：刹那灭一义”遮常法，常无转变，不可说有能生用”；待众缘一义”遮外道执自然因不待众缘恒顿生果”；引自果一义遮”唯一因生一切果”。[384] 不变、不

[380]《成唯识论》卷九（T31, no. 1585，护法等造，玄奘译）释转依，“依”字作”谓所依，即依他起，与染、净法为所依故；染谓虚妄遍计所执，净谓真实圆成实性”，“转”字作”二分，转舍、转得”，全句为”由数修习无分别智，断本识中二障粗重，故能转舍依他起上遍计所执，及能转得依他起中圆成实性”。同论卷三论阿赖耶之舍作”由斯永失阿赖耶名，说之为舍，非舍一切第八识体”。详见下部第二十篇第六章。

[381]John Powers. *Wisdom of Buddha: The Saṃdhinirmocana Mahāyāna Sūtra*. Berkeley: Dharma, 1995.（含唯识基础概念的解说）；另参 John Powers. *A Concise Encyclopedia of Buddhism*. Oxford: Oneworld, 2000.

[382]《成唯识论》卷九（T31, no. 1585，护法等造，玄奘译）释转依，“依”字作”谓所依，即依他起，与染、净法为所依故；染谓虚妄遍计所执，净谓真实圆成实性”，“转”字作”二分，转舍、转得”，全句为”由数修习无分别智，断本识中二障粗重，故能转舍依他起上遍计所执，及能转得依他起中圆成实性”。同论卷三论阿赖耶之舍作”由斯永失阿赖耶名，说之为舍，非舍一切第八识体”。详见下部第二十篇第六章。

[383]《解深密经》卷一心意识相品（T16, no. 676，玄奘译）颂：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”同品并说菩萨于内各别”如实不见阿赖耶、不见阿赖耶识”，方名胜义善巧：这个识本身同样在所不见之列。详见下部第二十篇第三章。

[384]《成唯识论》卷二（T31, no. 1585，护法等造，玄奘译）种子六义的遮文：“一、刹那灭。谓体才生无间必灭，有胜功力，方成种子。此遮常法，常无转变，不可说有能生用故。”“五、待众缘。谓此要待自众缘合，功能殊胜，方成种子。此遮外道执自然因不待众缘恒顿生果。”“六、引自果。谓于别别色、心等果，各各引生方成种子。此遮外

待他、独立成事，这三条正是自性概念的成立条件，立法者亲手把三条都拒在门外。赖耶自身的条款同向：受熏、可转、阿罗汉位舍，凡此皆自性者按定义做不得的事。

功能层上要另算一笔。本章第二节的四条论据，逐条指向的是同一份职责：业果要跨时、种子要有稳定载体、多识同时运作要有统合处、异熟果报要有携带者。这份职责正是无我说开除补特伽罗之后空出来的那一份（1.5、3.5）。阿赖耶识接下了它的全部业务，种子六义与”藏”的三义，是随这份业务附上的定义条款。条款句句可验，条款改不改得了这份职责的形状，是另一件事。刹那灭与恒随转两义合读最见此意：声称上灭在每一刹那，职务上一类相续直到究竟位；无常之名与贯穿之职同页并存，添上这一名，这套机制的运转无一处因之而变。

两层分开之后，本书的判断可以说得准确些。这套辩护挡得住”这一派自认阿赖耶识是常住之我”这项指控：声称层合规，原文具在。它挡不住另一项追问，即这台机制是否仍按自性者的职责形状运转，那一问落在功能层。婆罗门传统那个贯穿轮回的”灵魂”（ātman），与”刹那变动却贯穿生死、携带所有种子”的识流，区别在声称层上清楚，在功能层上要小得多。这是批评者持续提出的问题，月称在 5.5 第四节里的批驳，触及的正是功能层这一侧。[385]

二、熏习回路的无穷后退

若前七识熏阿赖耶识、阿赖耶识生前七识，这个回路本身从哪里来？无著说”无始”：这个回路本来就存在，找不到第一因。但”无始”是一个时间上的断言，不是对循环本身的解释：它说明了循环没有起点，却没有说明为什么有这样一种循环、不是另一种。解脱只是中止（或转化）这个循环，不需要解释它的起源；但这个搁置，是否足够？与中观的比较恰好在这里：中观同样说”无始轮回”，但它不建立一个储存种子的实体性识来解释相续。

三、阿赖耶识在深定中的状态

前面说灭尽定时”阿赖耶识在某种微细层面仍不中止”，但这个”微细层面”究竟是什么、程度如何，无著没有（也可能无法）说清楚。后来的安慧（Sthiramati）和护法（Dharmapāla）在注疏中各有不同解释，这也成为唯识传统内部长期争论的一个点。

本书认为：阿赖耶识的引入，是印度佛教哲学史上对”无我却相续”这道难题最大胆、最系统的一次应答。它比经量部的”种子在心相续上”走得更远，构建了一个内在一致性相当高的体系。代价按两层分别记：声称层上没有欠账，条款把不变、不待他、独立成事三条全部拒在门外；功能层上，这个底层识坐的正是”最小意义上的自我”那个位置，贯三世、持种子、与一期自体同安危。此后来自中观与早期佛教立场的持续诘难，问的都是后一层。

道执唯一因生一切果。”余三义为果俱有、恒随转、性决定。论文并限定：“唯本识中功能差别具斯六义，成种非余，外谷麦等，识所变故，假立种名，非实种子。”详见下部第二十篇第三章。

[385] Paul Williams. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. London: Routledge, 2009. 末那与阿赖耶识的身份连续功能见 pp. 97–100；中观对真实心流的批评见注 31，pp. 307–308。

第三章　世亲：《唯识二十论》与《唯识三十颂》

第一章（6.1）说过，世亲是同一个人：先精通有部与经量部的阿毗达磨，写了《俱舍论》，然后在无著的影响下转向大乘唯识。这个转变，在他的两部核心论著里留下了清楚的轨迹：《唯识二十论》（Viṃśatikā-vijñaptimātratā-siddhi）是论辩性的，要在哲学上证明”唯识”，即否定外境的独立存在；《唯识三十颂》（Triṃśikā-vijñaptimātratā）是系统性的，把整个识的结构以最简洁的方式呈现。两论相辅：前者破，后者立。

一、传说：无著如何说服世亲

照例先把传说交代出来，再说可考的部分。

传统记载里，无著与世亲是同母异父（或同父同母，各传说法不一）的兄弟，两人早年都在有部出家，都是一时之选。无著先行转向大乘，世亲却留在阿毗达磨传统里，写就《俱舍论》，并著有批评大乘经典的文章，认为大乘非佛说。无著为此忧虑，设法请世亲来见面。

相见之际，无著没有正面辩论。他让侍者在世亲入睡后，于其耳边诵读《十地经》（《华严·十地品》）。世亲在半醒半睡之间听到，据说当下深受感动，醒来后悔恨自己曾以口舌毁谤大乘，认为自己的舌头应当被割去以谢罪。无著阻止他，说：割去舌头何如用这条舌头来弘扬大乘？世亲由此彻底转向，成为唯识哲学最重要的论师。[386]

这个叙事的史实价值，照例是有限的。它叙述的是一次”以感化代替论辩”的转变，不是一次哲学上被说服的过程。这在某种程度上倒是诚实的：如果只是听了一段经文就转向，那转向的动力更多是情感与信仰上的，不在哲学论证上。

另一个常见情节是：无著曾多次升至兜率天向弥勒菩萨请法，世亲则以神通力现身其中，旁听无著的请法内容。这个细节更难核实，同样作为传说存档，不取其史实意义。

二、思想发展时间线

无著与世亲的著作，连同弥勒五论，构成瑜伽行派最初两百年内的核心文献。按大致年代与思想演进排列如下：

年代（约）	人物	著作	思想阶段
约 3 世纪末—4 世纪初	弥勒（或弥勒那他）	《瑜伽师地论》	修行百科：从有部与经部的基础出发，整合禅定理论与菩萨道
约 3 世纪末—4 世纪初	弥勒（或弥勒那他）	《辨中边论》《辨法法性论》	确立”虚妄分别”（abhūta-parikalpa）为轮回根本；三性雏形
约 4 世纪初—中	弥勒（或弥勒那他）	《大乘庄严经论》《现观庄严论》	菩萨道的系统铺展；与般若中观的融合

[386] Tāranātha. *History of Buddhism in India* (rgya gar chos ’ byung). Trans. Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya. Calcutta: K. P. Bagchi, 1980.（世亲转向的传说出处之一，藏传史料；另参玄奘《大唐西域记》卷五对无著世亲的记述）

年代（约）	人物	著作	思想阶段
约 4 世纪中	无著	《摄大乘论》	阿赖耶识概念成熟；八识体系基本成型；三性理论完整表述
约 4 世纪中	无著	《阿毗达磨集论》	以唯识框架重组阿毗达磨的心所分类
约 4 世纪中—晚	世亲（早期）	《俱舍论》	有部阿毗达磨的批判性整理，倾向经量部；“种子”说
约 4 世纪晚—5 世纪	世亲（转向后）	《唯识二十论》	正面破外境实有：梦境论证、地狱共业论证
约 4 世纪晚—5 世纪	世亲（转向后）	《唯识三十颂》	三能变体系的纲要表述；八识体系的颂式提炼
约 4 世纪晚—5 世纪	世亲	《弥勒五论》各注释	对无著—弥勒文本的系统注疏，进一步整合全体系
约 5—6 世纪	安慧（Sthiramati）	《唯识三十颂》注	（据汉传述记）见分相分同判为遍计所执；识的空性说得更彻底，向中观靠拢[387]
约 530—561	护法（Dharmapāla）	《唯识三十颂》注（玄奘糅入《成唯识论》）	自证分实有；后世判摄为四分；成为汉传法相宗的主干
约 480—540	陈那（Dignāga）	《集量论》等	唯识认识论的系统化；“自证分”的认识论论证；开佛教因明新风
约 600—660	法称（Dharmakīrti）	《量评释》等	陈那认识论的深化与系统化；自证分与现量理论的精炼

[387]安慧一行的判语要标明来路：它出自汉地所传护法一系的述记，不是安慧现存著作的自述。窥基《成唯识论述记》卷一（T1830）列诸家于相、见二分的四句分别：“又四句分別，有見無相，謂正量部師，不作相分，而緣境也；有相無見，謂清辨師；相見俱有，餘部及大乘等；相見俱無，即安惠等。”（页 236c28 起）安慧之判为相见俱无，即由此一系的判教而来；《成唯识论》本身糅十家而以护法为正，安慧之说系被糅入后转述，与梵本《唯识三十颂释》（Sthiramati 注）现存本所见不尽相合，库内无该梵本可对，故此格只作述记一系的判语记，不作安慧自述。

几点说明：陈那与法称在哲学立场上属于瑜伽行派，但他们的核心贡献在认识论与因明（8.1、8.2，本书暂列于此以示传承脉络）。世亲的”早期”与”转向后”按思想阶段区分，不按人数；本书立场：同一个人。表内诸家的年代全系推定，诸家不一：弥勒五论的争议最大，安慧的生卒尚无定说，陈那的区间依 8.1 所取，护法的年代依汉传旧说，与 10.4 所记同。

三、哲学转变的脉络

世亲从阿毗达磨走向唯识，不是忽然跳跃；它有内在逻辑的延伸。在《俱舍论》里，他已经倾向经量部：质疑有部的”得”“无表色”等实法，用”种子”作更简洁的解释。经量部的表象论（我们所认识的是外物在识上留下的行相，不是外物本身）是关键的中间站：既然我们直接接触的永远只是”行相”，既然认识从来只是识内的表象，那么外境这个被推论出来的实体，究竟还有没有必要假设它存在？

《二十论》中反方的回答是：仍然需要，因为有一个独立的外境才能解释”为什么不同人在同一地方、同一时间看到相同的东西”。世亲在《二十论》里要说的，正是：这个理由不够强；可以在不假设外境的前提下解释这一切。[388]

另一条线索来自《俱舍论》对”我”的分析。世亲已经熟悉这样一个论证结构：把看似自然的实体（“我”、“补特伽罗”）分析成识流的功能性描述，而不需要在识流之外另立一个承担者。这个思路搬到外境上，就成了唯识的基本姿态：把看似自然的”外部世界”分析成识的变现，而不需要在识之外另立一个独立的物质实体。

四、《唯识二十论》：破外境的四道论证

《二十论》的核心论题，可以用一句话概括：外境无实，一切所谓的”外境”，不过是识的变现（vijñapti-pariṇāma）。世亲意识到，否定外境会立刻面临四个标准反驳；他逐一回应，这四轮交锋构成了论的主体。[389]

四难与四答，论中各有一颂收摄。难颂列出四条验收标准，作”若识无实境，则处时决定，相续不决定，作用不应成”；答颂逐条配一个样本，作”处时定如梦，身不定如鬼，同见脓河等，如梦损有用”。[390] 样本的分配照原文记：处定、时定、作用三条取梦，相续不定一条取饿鬼见脓河。下文另有一个地狱狱卒之喻，它不在这四条的分配之内，论中另立一颂，以一喻总摄四义。

反驳一：空间的限定性

如果外境不存在，识的内容（相分）从哪里来？而且，为什么某类认识只在特定地方发生？我看到杯子，是因为杯子”在那里”；如果没有外境，为什么不是处处都有杯子的认识？

世亲的回答：梦境也有空间限定。你在梦里也只在特定地方看到特定事物，不是处处都有。梦里并没有外境，认识的空间限定并不要求外境的存在；它完全可以由识自身的结构（种子、业力、熏习条件）来决定。[391]

---

[388] Thomas A. Kochumuttom. *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.

[389] Stefan Anacker. *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984（1986 年重印）, pp. 159–176.（含《二十论》《三十颂》的英译与分析）

[390]《唯识二十论》（T31, no. 1590，世亲造，玄奘译）。全论一卷，不分卷次。难颂：“若识无实境，则处时决定，相续不决定，作用不应成。”答颂：“处时定如梦，身不定如鬼，同见脓河等，如梦损有用。”释文：“同业异熟，多身共集皆见脓河。”“境虽无实，而有损失精血等用。”四答的分配即依此颂：处定、时定、作用取梦，相续不定取饿鬼。详见下部第二十篇第五章。

[391]《唯识二十论》（世亲造，玄奘译，T1590）颂三：“處時定如夢，身不定如鬼，同見膿河等，如夢損有用。”长行释处定、时定两义曰：“如夢中雖無實境，而或有處見有村園男女等物，非一切處。即於是處，或時見有彼村園等，非一切時。由此雖無離識實境，而處時定非不得成。”（页 74c5 起）身不定一义则以饿鬼同见脓河为喻，作用一义以梦中损失精血为喻，四义各有其喻；下文复以地狱一喻总收，谓狱卒等非实有情，而”彼有情同業異熟增上力故，同處同時眾多相續，皆共見有獄卒、狗、烏、鐵山等物來至其所為逼害事”。正文所谓空间限定可由识自身的结构决定，即此一路的论式。

反驳二：时间的限定性

类似地：为什么我现在看到杯子，其他时刻却看不到？时间的限定，岂不说明有一个客观存在的外境，它在某一时刻客观地出现在那里？

世亲的回答仍然是梦境：梦里的时间经验也是有限定的，你不是整夜同时看到所有东西；但梦里没有外境。时间的限定同样可以由识的内部结构解释，不需要诉诸独立外境。

反驳三：多人共同感知（不限定受者）

这是最有力的反驳。如果外境不存在，为什么不同的人、在同一地方、同一时间，会有相同的知觉？这种”主体间的一致性”，难道不正是外境独立存在的最强证据吗？若只是各人识的变现，为何不是各人看到各人的东西？

世亲对这一条配的样本是饿鬼，不是地狱。答颂作”身不定如鬼，同见脓河等”，释语作”同业异熟，多身共集皆见脓河”：同造一类业、同受一类异熟的多个相续，聚在一处同见一条脓河，河并不在识外，同见照样发生。[392] 这一步交出的是主体间一致性的替代机制：多人看到相同东西，可以用相似的种子在相似的条件下同时成熟来解释，解释权落在识内部，逻辑上并不弱于外境的独立存在。[393]

反驳四：因果效力

梦里的刀不能真的割破皮肤；但醒时的刀能。这种因果效力上的差别，岂不证明了外境有实？

世亲的回答：因果效力的差别，同样可以在识内部解释。醒时的认识与相应的业力熏习、身识的复杂协调共同运作，而梦里则缺乏这些条件的配合。他还举了遗精的例子：梦中的性刺激可以在身体上留下真实的生理效果。这说明识内的内容同样可以有真实的因果效力，并不因为没有外境就缺乏效力。[394]

地狱一喻：四义总摄

四条分答之后，论中另立一喻，用一个例子把四义一并办掉：“一切如地狱，同见狱卒等，能为逼害事，故四义皆成。”[395] 地狱里的狱卒、狗、乌、铁山，论文说得明白，并不是”真实有情数摄”的众生；那里的有情”同业异熟增上力故，同处同时众多相续，皆共见有狱卒、狗、乌、铁山等物”。处所有定，时分有定，多个相续同见，逼害之事有实效，四条验收标准在同一个例子上一次交齐。狱卒何以不算实有情，论文另给四条理由：狱卒不受地狱之苦，不属那落迦；若两造互相逼害，便分不出谁是那落迦、谁是狱卒；形量与力既然相等，不应极相怖畏；自身尚且不能忍受铁地炎焰，无从逼害他人。[396]

业力两难：举证责任的转移

---

[392]《唯识二十论》（T31, no. 1590，世亲造，玄奘译）。全论一卷，不分卷次。难颂：“若识无实境，则处时决定，相续不决定，作用不应成。”答颂：“处时定如梦，身不定如鬼，同见脓河等，如梦损有用。”释文：“同业异熟，多身共集皆见脓河。”“境虽无实，而有损失精血等用。”四答的分配即依此颂：处定、时定、作用取梦，相续不定取饿鬼。详见下部第二十篇第五章。

[393]Stefan Anacker. *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984（1986 年重印）, pp. 159–176.（含《二十论》《三十颂》的英译与分析）

[394]Stefan Anacker. *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984（1986 年重印）, pp. 159–176.（含《二十论》《三十颂》的英译与分析）

[395]《唯识二十论》（T31, no. 1590）地狱一喻：“一切如地狱，同见狱卒等，能为逼害事，故四义皆成。”“虽无真实有情数摄狱卒等事，而彼有情同业异熟增上力故，同处同时众多相续，皆共见有狱卒、狗、乌、铁山等物来至其所为逼害事。”破狱卒为实有情的四条理由与傍生鬼之救，见同段，答颂作”如天上傍生，地狱中不尔，所执傍生鬼，不受彼苦故”。此喻在论中另立一段，一喻兼办处、时、相续、作用四义，与前四答的分配是两件事。详见下部第二十篇第五章。

[396]《唯识二十论》（T31, no. 1590）地狱一喻：“一切如地狱，同见狱卒等，能为逼害事，故四义皆成。”“虽无真实有情数摄狱卒等事，而彼有情同业异熟增上力故，同处同时众多相续，皆共见有狱卒、狗、乌、铁山等物来至其所为逼害事。”破狱卒为实有情的四条理由与傍生鬼之救，见同段，答颂作”如天上傍生，地狱中不尔，所执傍生鬼，不受彼苦故”。此喻在论中另立一段，一喻兼办处、时、相续、作用四义，与前四答的分配是两件事。详见下部第二十篇第五章。

对手在这里退到最后一步：狱卒是业增上力所生的”异大种”，起种种转变，人在这套大种上安立狱卒之名。世亲的答复是全论的枢纽：“若许由业力，有异大种生，起如是转变，于识何不许?”[397] 对手为了解释同见同受，已经先承认业力能变出一整套逼害之具；世亲只把变的对象从大种换成识，机制一步没添。紧接的一颂把不一致挑明：“业熏习余处，执余处有果，所熏识有果，不许有何因?”[398] 那落迦的业熏习按论文所许只在识的相续中，不在别处；有熏习的地方不许有果，无熏习的地方反倒执有果，这一处不对称，对手没有给出理由。

这一问的形制值得记明白：举证责任由此转移。世亲没有再为唯识添证据，他只指出对手自己已经交出的那一步。争点从”唯识说得通吗”改成”你凭什么在同一个机制上停在半路”。

四难逐条化解，地狱一喻又总摄其四，世亲由此得出结论：外境的独立存在，不是我们所见所认识的现象所必需的假设。世界不曾落空，只是它的存在方式是识的变现，不是识外的物质实体。

这个结论，从现代哲学的角度看，跨越了一道论证上的裂缝，需要标出来。世亲的策略是：对四个反驳依次给出”可以用识内部来解释”的替代方案，由此说明外境独立存在不是必要的假设。但”可以不需要外境来解释”，与”外境不存在”，是两个性质不同的命题。前者只证明唯识是一个在逻辑上可能成立的理论，而不能证明”外境确实不存在”。因为”外境存在”与”外境不存在”这两套框架，面对同样的现象数据，都能给出各自的解释。这是哲学上理论不充分决定（underdetermination of theory by evidence）的经典处境。

更直接地说，世亲提出了一个具有内在融贯性的推测性理论（speculative theory），说明了唯识框架如何能够解释现象；但这并不等于他从现象证明了外境不存在。从”我的理论不需要 X”到”X 不存在”，这一步在逻辑上是跳跃的。批评者完全可以说：你的理论是一种可能的解释，我的（带有外境的）理论也是一种可能的解释；你需要进一步的论据来说明为何你的解释更优、或者为何对方的解释在原则上不成立，而不能只说明你的替代方案可以运作。这个缺口，《二十论》的论证结构没有填补，它只是消极地化解了四个反驳，而没有正面建立”外境不存在”这个命题。还有一句现代的评注可以补上：四轮答辩所展示的那种解释全能，本身就该引起警惕。能把一切可能经验都解释进去，在现代科学哲学看来是缺陷，不是理论的优点：不排除任何可能观察的理论，也不受任何观察的约束，“处处得到印证”恰是不可检验的症状。[399] 处、时、共见、作用四答，正是把每一类潜在反例都预先纳入识内解释的操作；这份全能使唯识免于被驳倒，也同时使它免于被检验。

《二十论》在论及密意说的一节里留下三句自我限定，是全论最要紧的一处自我约束。三句连排在论主的一问之下：“若知诸法一切种无入法无我，是则唯识亦毕竟无，何所安立?”[400] 其一，唯识不主张一切种无：法无我说的是”达愚夫遍计所执自性差别诸法无我”，收句作”非一切种拨有性故”。其二，唯识性自身同样在不得被执的清单上，原文作”余识所执此唯识性其体亦无，名法无我”。其三，立唯识教的目的在令人悟入一切法无我，不在另立一个有。

这三句与论首立宗处的”唯遮外境，不遣相应”八字同向：所遮者是识外之境，所留者是心所与机制，“唯识”这个总名自己也不许被抬成实有。[401] 末颂的措辞与此相合，“我已随自能，略成唯识义”，说的是略成，不称证成。这份自我限定是世亲与中观保持接轨的姿态，也是日后注

[397]《唯识二十论》（T31, no. 1590）：“若许由业力，有异大种生，起如是转变，于识何不许?”“业熏习余处，执余处有果，所熏识有果，不许有何因?”释文：“彼业熏习理应许在识相续中，不在余处有熏习识，汝便不许有果转变，无熏习处翻执有果，此有何因?”详见下部第二十篇第五章。

[398]《唯识二十论》（T31, no. 1590）：“若许由业力，有异大种生，起如是转变，于识何不许?”“业熏习余处，执余处有果，所熏识有果，不许有何因?”释文：“彼业熏习理应许在识相续中，不在余处有熏习识，汝便不许有果转变，无熏习处翻执有果，此有何因?”详见下部第二十篇第五章。

[399]Karl Popper. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963, ch. 1.（波普尔所举样本为弗洛伊德、阿德勒的心理学与马克思主义史学：对任何可能观察都有现成解释的理论，其解释力恰是其不可检验性的另一面）

[400]《唯识二十论》（T31, no. 1590）密意说一节的自我限定三句：“若知诸法一切种无入法无我，是则唯识亦毕竟无，何所安立?”“余识所执此唯识性其体亦无，名法无我。”“由此道理，说立唯识教，普令悟入一切法无我，非一切种拨有性故。”法无我一句作”达愚夫遍计所执自性差别诸法无我”。详见下部第二十篇第五章。

[401]《唯识二十论》（T31, no. 1590）立宗：“安立大乘三界唯识，以契经说三界唯心，心、意、识、了，名之差别。此中说心，意兼心所，唯遮外境，不遣相应，内识生时似外境现，如有眩瞖见发蝇等，此中都无少分实义。”结颂：“我已随自能，略成唯识义，此中一切种，难思佛所行。”详见下部第二十篇第五章。

疏家争论的一个焦点：安慧一系据此把识的空性说得更彻底，护法一系则在自证分上守住识的自足结构。

五、《唯识三十颂》：三能变与识的系统

《三十颂》是世亲的系统性纲要。它没有世亲本人的散文注疏（与《二十论》不同），只有三十首短颂。这反而成了它在历史上引发最多注疏的原因之一。世亲去世后，印度出现了十位重要的注疏者（十大论师），各自以不同的理论倾向来填充这三十颂留下的诠释空间。[402]

三能变

《三十颂》的首句就切入核心：“由假说我法，有种种相转，彼依识所变。”意思是：通常所说的”我”和”法”，都是识所变现的种种相状，并无独立的实体。识的”变”（pariṇāma，转变）分三种：

能变	梵文	识	功能
初能变	vipāka-pariṇāma（异熟变）	阿赖耶识（第八识）	携带业种子、异熟果报、变现器世间与正报身；“恒转如瀑流”
第二能变	manana-pariṇāma（思量变）	末那识（第七识）	持续执取阿赖耶识为”我”；恒常思量
第三能变	vijñapti-pariṇāma（了别境变）	前六识	了别各类对境（色、声、香、味、触、法）

三能变的架构，把无著的阿赖耶识系统做了一次颂式的提炼，同时把”所有识活动都是’变’“这一唯识的核心立场明确表达出来。[403]

“识所变”的含义

“变”（pariṇāma）是这里的关键词。它并不是在说”识创造了世界”；它说的是，当认识发生时，识分化为见分（能认识的那一面）和相分（被认识的那一面），所谓”外境”其实是识自身变现出来的相分，不是识之外独立存在的物。这种分化是识的运动本身的两个面向，不是识在照见一个独立的外部世界。

用现代哲学作一个义理对照（仅助理解，非历史影响）：这某种程度上接近费希特”自我设定非我”。自我（识）在活动中设定一个对立面（相分），这个对立面是自我活动的产物，不是独立的外物。但印度唯识与德国观念论在论证路径和关切上差异颇大，这只是帮助理解的类比。

六、四分说：识如何认识自身

《三十颂》没有详说识的自我认识问题，但这是注疏传统里最重要的争论之一，牵涉唯识的整个认识论架构，值得单独讨论。

问题来自一个追问：识在认识外境的同时，它如何知道自己在认识？如果每一次认识都需要另一个认识来认识它，就会无穷后退。因此唯识论者需要一个”识的自我认识”（自证，svasaṃvedana）来截断这个后退。

[402]Wei Tat (trans.). *Ch’eng Wei-shih Lun: The Doctrine of Mere-Consciousness*. Hong Kong: Ch’eng Wei-shih Lun Publication Committee, 1973.（《成唯识论》英译，含护法系注疏整合）

[403]Wei Tat (trans.). *Ch’eng Wei-shih Lun: The Doctrine of Mere-Consciousness*. Hong Kong: Ch’eng Wei-shih Lun Publication Committee, 1973.（《成唯识论》英译，含护法系注疏整合）

《成唯识论》记这一处时，用”有义”与”执有离识所缘境者”“达无离识所缘境者”两种句式并列写下二分、三分、四分三重递进，通篇不着人名；汉传注疏后来把最末的一重系于护法（Dharmapāla，约 530—561），称”四分说”：

分	名称	梵文	功能
一	相分	nimitta-bhāga	被认识的那一面：所显现的”外境形相”
二	见分	darśana-bhāga	能认识的那一面：认识、了别的作用
三	自证分	svasaṃvedana-bhāga	自我照见：见分认识相分时，同时照见这一认识活动本身
四	证自证分	svasaṃvedana-svasaṃvedana-bhāga	对自证分的照见：保证自证分本身也被知，截断无穷后退

护法的逻辑是：自证分与证自证分互证，构成一个闭环。自证分证知见分，证自证分证知自证分，自证分又能回过来证知证自证分。这样的互证关系不产生无穷后退，同时保证了识的每一层活动都在被认识。[404]

安慧（Sthiramati，约 5—6 世纪）则持不同立场。他认为见分和相分都是虚妄分别所现起的面向，属遍计所执，不是实有；真正可说成立的是识的自体。署名一事须作时代限定：《成唯识论》写这几重立场时通篇不着人名，以一分、二分、三分、四分判摄安慧、难陀（Nanda）、陈那、护法，是汉传注疏后加的分类语言，不是四人各自的自陈；四家的年代也全系推定，诸家不一。至于”承认自证分是在悄悄引入实体性”的那种批评，出自中观一系（如月称），后文（6.5）再谈。[405]

护法系与安慧系的分歧，直接决定了玄奘带回汉地的是哪一版唯识。玄奘从那烂陀学习的正是护法弟子戒贤（Śīlabhadra）的传承，因此汉地法相宗以护法系为正统。而月称对”自证分”的批驳（5.5 第四节），批的也正是护法系的这个立场。

七、十大论师与注疏版图

《三十颂》没有世亲本人的注疏，七世纪玄奘到那烂陀时，已有十位重要论师各立注疏。玄奘把这十家的材料带回中国，以护法系为主、兼采其余九家，糅为一部，题作《成唯识论》，署名护法等造。糅译出于玄奘之手；窥基所作的是《成唯识论述记》，即对这部糅译本的注疏，与糅译本身是两件事。[406] 《成唯识论》是法相宗的核心依据文本，也是理解汉传唯识最重要的文献。

[404]Wei Tat (trans.). *Ch’eng Wei-shih Lun: The Doctrine of Mere-Consciousness*. Hong Kong: Ch’eng Wei-shih Lun Publication Committee, 1973.（《成唯识论》英译，含护法系注疏整合）

[405]安慧《三十唯识释》的立场，见霍韬晦《安慧〈三十唯识释〉原典译注》（香港：香港中文大学出版社，1980）；汉传以一分、二分、三分、四分判摄诸家的材料，见玄奘译《成唯识论》卷二，T31，no. 1585，以及 Francis H. Cook (trans.), *Three Texts on Consciousness Only* (Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1999)。“一分家”与”四分家”是后世汉传注疏的分类语言，正文据此作了时代限定。

[406]《成唯识论》（T31, no. 1585）题”护法等菩萨造，玄奘译”：体例是玄奘把《唯识三十颂》的十家注疏糅为一部，以护法一家为正义。窥基《成唯识论述记》（T43, no. 1830）是对这部糅译本的注疏，与糅译本身是两件事。论中记诸家立场用”有义”并列而通篇不署名：全论”有义”凡一百七十五见，而难陀、陈那之名一见皆无，安慧一见、护法十一见，其中十见是各卷卷首的”护法等菩萨造”，余一见在卷十末的后序（“后有护法、安慧等十大菩

十大论师中，立场最具代表性的两极：护法主张四分说、自证分实有，倾向保留识的自足结构；安慧主张识的空性更为彻底、自证分不必另立为独立的一分，倾向向中观靠拢。两派在”说空的程度”上各有侧重，反映的是唯识内部始终存在的一条张力线：究竟要说到多彻底的空，才算没有偷偷引入新的实有论?

八、唯识是否等于观念论?

这是现代研究者经常追问的问题，值得正面处理。

表面上的相似：唯识说”所有外境都是识的变现，不存在独立于识的物质实体”。这听起来非常接近贝克莱（Berkeley）的主观观念论：“存在就是被感知”，物质世界只是心灵的内容。

关键的差异：贝克莱的观念论立足于一个无所不知的上帝心灵。物质世界不依赖于个别人的心灵，但依赖于上帝的心灵而存在，这保证了世界的客观性。唯识没有上帝心灵这个角色：它用业力和共业的概念说明多个识流因为相似的业熏而呈现相似的内容，解释”主体间的一致性”，但无需诉诸一个外在的保证者。[408]

更根本的差异：唯识并不说”识是最终实有的本体”。尤其是在世亲、无著以及受中观影响的论师手里，识本身也是空的，是依他起的。识的存在方式同样是”依他而起、无自性”的，不是某种最终的基础实体。这把唯识与一般观念论区分开来：观念论通常把心灵（或意识）当作最终的不需要进一步解释的基础；唯识则说，识也是依缘的、空的，只是在破除”外境独立存在”这个错觉时的起点，不是解释的终点。[409]

较为准确的定性或许是：唯识是一种”方法论上的观念论”，以识的优先性为分析起点，破除对外境实有的执取；但在存在论上，它不把识立为最终实有的底基，识本身也在空性的分析之列。这个复杂的定位，正是唯识内部争论（安慧 vs. 护法）和唯识与中观争论（护法 vs. 月称）的深层根源。

九、张力与问题

一、“外境无实”与常识的张力

唯识否定外境独立存在，但它承认世俗层面有一个有效的、共享的经验世界。问题是：如果外境只是识的变现，“桌子在那里等着我去认识它”和”桌子只是我的识变现出的样子”在日常实践里有什么区别？唯识的回答是：区别不在日常实践层面（世俗谛），而在理论层面（胜义谛）；但这个区分是否把”唯识”的主张稀释到了难以辨认？这与月称的名言安立（5.5 第三节）面临的处境相似：越要维护世俗有效，越难说清楚”只是识”究竟意味着什么额外的东西。

萨”），即：糅译的正文自身不把任何一说系于任何一人，“十家”之数的文面依据在后序而不在论文。以一分、二分、三分、四分判摄安慧、难陀、陈那、护法，出于汉传注疏的整理，《述记》中四者之名与一分至四分之数皆远密于论本。详见下部第二十篇第一章、第四章。

[407]Wei Tat (trans.). *Ch’eng Wei-shih Lun: The Doctrine of Mere-Consciousness*. Hong Kong: Ch’eng Wei-shih Lun Publication Committee, 1973.（《成唯识论》英译，含护法系注疏整合）

[408]Dan Lusthaus. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch’eng Wei-shih lun*. London and New York: RoutledgeCurzon, 2002（版权页作 First published 2002 by RoutledgeCurzon，2003 年重印，2006 年转数字印刷）。（唯识与观念论的详细辨析，主张唯识属”现象学”，不属观念论。原书作 The case of material elements is important for understanding one reason why Yogācāra is not metaphysical idealism. No Yogācāra text denies materiality (rūpa) as a valid Buddhist category；第十九章《外在性》并设一节专驳蒲桑的”观念论”解读。）

[409]Dan Lusthaus. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch’eng Wei-shih lun*. London and New York: RoutledgeCurzon, 2002（版权页作 First published 2002 by RoutledgeCurzon，2003 年重印，2006 年转数字印刷）。（唯识与观念论的详细辨析，主张唯识属”现象学”，不属观念论。原书作 The case of material elements is important for understanding one reason why Yogācāra is not metaphysical idealism. No Yogācāra text denies materiality (rūpa) as a valid Buddhist category；第十九章《外在性》并设一节专驳蒲桑的”观念论”解读。）

二、他心问题

如果外境无实，别人的心（他心）呢？在唯识的框架里，“别人”也是我的识变现出的相分。这会不会推出”只有我自己的识存在”这个独我论？世亲在《二十论》里意识到这个问题，给出了类似的业力熏习解释（我的识流被熏习成”有他心存在”的相），但这个回答显得薄弱：它解释了为什么我有”他心存在”的认识，却没有说明他心是否真的存在。[410]

三、自证分与无穷后退

护法四分说用证自证分来截断无穷后退，但”自证分与证自证分互证”这个结构是否真的截断了后退？还是只是把后退从外部推到内部、转换了形式？月称的批驳（刀不能砍自己）指向的，正是这个闭环结构内在的逻辑困难。

这些张力，有一部分留在唯识传统内部没有完全解决，有一部分在后来的唯识与中观的争论中继续展开。这是第五章（6.5）的正题。下一章先看三性与转依，那是唯识解脱论最完整的表述。

[410]Dan Lusthaus. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. London and New York: RoutledgeCurzon, 2002（版权页作 First published 2002 by RoutledgeCurzon，2003 年重印，2006 年转数字印刷）。（唯识与观念论的详细辨析，主张唯识属”现象学”，不属观念论。原书作 The case of material elements is important for understanding one reason why Yogācāra is not metaphysical idealism. No Yogācāra text denies materiality (rūpa) as a valid Buddhist category；第十九章《外在性》并设一节专驳蒲桑的”观念论”解读。）

第四章　三性、三无性、转依

前面三章把阿赖耶识和八识体系的架构说清楚了。但”识变现了一切”只是说明了轮回的结构，还没有说清楚：错在哪里、如何纠错。这正是三性（trisvabhāva）理论的任务。它给出了唯识的诊断与处方：我们对经验的错误把握方式是什么、真实的把握方式是什么、以及从前者到后者的转变意味着什么。转依（āśraya-parāvṛtti）则是这一转变在识的结构层面的完整表述。

一、三性的基本框架

“三性”（trisvabhāva，三种自性）是唯识哲学的核心分析框架，系统见于无著的《摄大乘论》和世亲的注疏。它的经典源头是《解深密经·一切法相品》，该品直接立名：“謂諸法相略有三種，何等為三？一者、遍計所執相；二者、依他起相；三者、圓成實相。”[411] 弥勒五论中的《辨中边论》与《辨法法性论》同用这一框架：《辨中边论》卷一以一颂收摄（“唯所執、依他，及圓成實性”），卷二并以三自性为”根本真实”。[412]

三性是对同一个经验流（即依他起的识的活动）从三个不同角度的描述，不是三种独立的存在领域。

性	梵文	字义	所指
遍计所执性	parikalpita-svabhāva	被遍计（周遍计度）所执取的自性	我们强加在经验上的固定实体；并不存在的那层”叠加”
依他起性	paratantra-svabhāva	依他者而起的自性	识的实际流动：依条件而生灭的认识活动本身
圆成实性	pariniṣpanna-svabhāva	圆满成就的真实自性	依他起去除遍计所执之后的究竟状态；真如

一个常用的比喻：

这个比喻说明了三性之间的关系：蛇根本不存在（遍计所执），绳本身存在但被误认（依他起），看清之后的绳的真实状态（圆成实）。三者不是三个独立的东西；它们是对同一根”绳”的三种不同把握状态。

二、遍计所执性：彻底的虚构

遍计所执性（parikalpita-svabhāva）字面意思是”被周遍计度（遍计）所执取的自性”。“遍计”指心的一种普遍性的习惯动作：把流动的、依缘而起的经验固定化、实体化，给它们贴上”这是独立存在的 X”的标签。

[411] John P. Keenan. *The Scripture on the Explication of the Underlying Meaning* (Saṃdhinirmocanasūtra). Berkeley: Numata Center, 2000.（含三性、三无性的经典来源与诠释）

[412]《辯中邊論》（世親釋，玄奘譯，T no. 1600）卷一〈辯相品〉：“但有如是虛妄分別，即能具攝三種自性。頌曰：唯所執、依他，及圓成實性”；卷二〈辯真實品〉：“此中云何根本真實？謂三自性，一遍計所執自性、二依他起自性、三圓成實自性，依此建立餘真實故。”



Figure 43: 三性：绳蛇比喻

关键点：遍计所执的那个”X”，也就是被我们认为独立实有的对象，根本不存在。这里不是说我们对某个实际存在的东西产生了错误的认识；意思是，我们认为在那里的那种存在方式（固定的、独立的、自性成立的）从来就不在那里。[413]

这里有两层虚构：

其一是**我执**：把流动的五蕴身心认作一个稳定的、有主体性的”我”。这个”我”并不存在，存在的只是依缘流动的五蕴过程；但我们习惯性地把这个过程实体化为”有一个我在经历这一切”。

其二是**法执**：把识变现出的种种相（声色香味触法）认作独立于识而存在的”外境”。这些”外境”也并不存在，存在的只是识的变现活动；但我们习惯性地把这些变现当成独立于识的物质世界。

遍计所执性的特点：彻底的无（abhāva）。它不是某种较低级的存在；它根本不存在，是一个彻头彻尾的虚构。

三、依他起性：有而无自性的因缘流

依他起性（paratantra-svabhāva）是三性中最微妙的一个，也是最容易引起误解的。

字面义：“依他者（para，他缘）而起（tantra）的自性”。所谓”依他”，是说这个活动并不自足、并不独立；它依赖于种种条件（业力、种子、根、境等）才能生起。它就是识的实际流动：阿赖耶识的不断变现，前七识的不断活动，这一切因缘和合的认识过程。

依他起性是**有**（有某种存在），但它的存在不是自性成立的。它依他而起，每一刹那依条件而生灭，没有任何固定不变的自体。[414]

[413] Étienne Lamotte (trans.). *La Somme du Grand Véhicule d’Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*. 2 vols. Louvain: Institut Orientaliste, 1938–1939；本书所据为其英译 *Mahāyānasaṃgraha, Volume II: Translation and Commentary*, translated from the French by Gelongma Karma Migme Chodron（未题出版者与年份；目次于各章下以 [pg. N] 标出法文本页码，两本可互检）。

[414] John P. Keenan. *The Scripture on the Explication of the Underlying Meaning* (Saṃdhinirmocanasūtra). Berkeley: Numata Center, 2000.（含三性、三无性的经典来源与诠释）

这是三性中唯一具有某种”真实性”的一层，但这种真实性是有限度的：它是”如实存在的现象流”，同时也是”遍计所执”得以生起的基础。就像”绳”是”蛇幻觉”得以生起的基础。

一个重要的澄清：依他起性本身并不是”被错误把握的无害之物”。它自身就包含了生成遍计所执的结构：识的流动（依他起）中蕴含着自动把对象实体化的倾向，把虚构的”我”与”法”叠加上去。所以依他起性既是轮回的现实（如实的因缘流），也是轮回的机制（其中含有遍计所执的发生机制）。

四、圆成实性：究竟真如

圆成实性（pariniṣpanna-svabhāva）字面义是”圆满成就的真实自性”。它所指的，是依他起性在遍计所执性被彻底去除之后的究竟真实状态。

更精确地说：圆成实性，是依他起性上的遍计所执性的空性（parikalpita-svabhāva-śūnyatā of paratantra-svabhāva）。换成更直接的表述：依他起这个因缘流，其上根本没有遍计所执那种固定自性。这个”没有”本身，就是圆成实性，就是真如（tathatā）。[415]

它不是另一个世界，也不是识之外的某种绝对实在。它是”如实把握依他起”的那个状态：看到因缘流就是因缘流，没有任何固定的”我”或”法”的叠加。就像那根绳，看清楚了就是一根绳，不多不少；那个”绳本来的样子”就是圆成实。

圆成实性与中观的空性（śūnyatā）在义理上相当接近，但进路不同：中观的空性是”一切法无自性”这个否定性表述；唯识的圆成实是”识的本然状态在遍计所执去除后所呈现的真实”，带有某种正面的内容，如真如、法性、如如。这是两个学派在解脱论口味上的差异，不是根本的哲学分歧（至少名义上如此）。

圆成实性与涅槃：解脱论的延伸与转变

把圆成实性放到早期佛教的框架里，它与涅槃的关系值得单独说清楚。

早期佛教的涅槃，主要以否定性描述：贪嗔痴之火的熄灭，苦的止息，渴爱的断尽。阿毗达磨把它列为无为法，以”苦的息灭”为其自性（3.1）。但涅槃本身并不是一个被实现的”对象”或正面的”境界”。它更接近于：在贪嗔痴断尽之后，不再有新的生死流转生起的那种”止”，不是某种实体性的获得。

圆成实性在形式上与涅槃相通：二者都是遍计所执去除后的究竟真实，都是无为的。但瑜伽行派对圆成实性的描述，带着早期佛教涅槃里并不明显的一层正面内容：它被等同于真如（tathatā）、法性（dharmatā）、法界（dharmadhātu），也就是识在遍计所执去除后呈现的”本然状态”，有光明、如实知见的正面特征。瑜伽行的圆成实性，把涅槃从”止息的空白”悄悄拉向了”澄明的显现”，这个方向在如来藏思想里还会走得更远（第七篇）。[416]

这一转变在解脱论上有直接后果。瑜伽行派（与大乘整体）所说的解脱，不是证入一个”灰身灭智”式的寂灭；转依之后仍继续在世间活动，却不再受遍计所执的扭曲。这就是大乘的”无住涅槃”（apratiṣṭhita-nirvāṇa）：既不住于生死（不被烦恼系缚），也不住于涅槃（不逃入寂灭而舍离世间），悲智双运，自在利生。这与阿毗达磨传统里阿罗汉”有余依涅槃 → 无余依涅槃”的框架有结构性的不同：阿罗汉在最后一世报身尽时入灭，而大乘菩萨依无住涅槃故能够无尽地化现。本书认为：这个区分有其义理基础，但也有建构的成分。早期佛教涅槃的实际意

[415] Étienne Lamotte (trans.). *La Somme du Grand Véhicule d’ Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*. 2 vols. Louvain: Institut Orientaliste, 1938–1939；本书所据为其英译 *Mahāyānasaṃgraha, Volume II: Translation and Commentary,* translated from the French by Gelongma Karma Migme Chodron（未题出版者与年份；目次于各章下以 [pg. N] 标出法文本页码，两本可互检）。

[416] Étienne Lamotte (trans.). *La Somme du Grand Véhicule d’ Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*. 2 vols. Louvain: Institut Orientaliste, 1938–1939；本书所据为其英译 *Mahāyānasaṃgraha, Volume II: Translation and Commentary,* translated from the French by Gelongma Karma Migme Chodron（未题出版者与年份；目次于各章下以 [pg. N] 标出法文本页码，两本可互检）。

涵，未必真如大乘批评的那样只是”逃入寂灭”，两者的张力在第九篇（南传）和第四篇（大乘的兴起）都有论及。

五、三无性：接轨空性

三性理论还有一个配套的”三无性”（trisvabhāva-niḥsvabhāvatā），这是唯识声称自己与般若—中观的空性一脉相承、不另立一套存在论的关键。

《解深密经》（Saṃdhinirmocana-sūtra）是这个理论最重要的经典来源，它把”唯识”与”空性”通过三无性接通。[417] 《唯识三十颂》第二十三、二十四颂把同一道手续压成两句：“即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性。初即相无性，次无自然性，后由远离前，所执我、法性。”[418]

性	对应的无性	梵文	所无的是哪一种自性
遍计所执性	相无性	lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā	相自身即无：此相”由假名安立为相，非由自相安立为相”
依他起性	生无性	utpatti-niḥsvabhāvatā	无自然生的自性：缘力所生，非自然有；缘生本身照常
圆成实性	胜义无性	paramārtha-niḥsvabhāvatā	无所执之我法：胜义所显，远离遍计我法，非谓此性亦无

三格三种”无”，各无各的着落。“一切法无自性”这一句被拆成三份，“密意”二字就落在这道拆分手续上。[419]

判读的要点在后两格。依他起的无自性只否掉自然生，不否掉缘生本身；这半句是整套接轨的枢纽，唯识与中观后来的争点由它引出（6.5）。圆成实的无自性所无者是遍计的我与法，不是此性自身；把胜义无性读成”圆成实自己也是空的”，与经文给出的理由对不上。

这道接轨另有一处配套的接口，见于《成唯识论》卷八对二谛的分配：“此三云何摄彼二谛？应知世俗具此三种；胜义唯是圆成实性。世俗有三：一、假世俗；二、行世俗；三、显了世俗。如次应知即此三性。”[420]

---

[417] John Powers (trans.). *Wisdom of Buddha: The Saṃdhinirmocana Sūtra*. Berkeley: Dharma, 1995.（三无性与空性接轨的经典来源）

[418]《唯识三十论颂》（T31, no. 1586，世亲造，玄奘译）第二十三、二十四颂：“即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性。初即相无性，次无自然性，后由远离前，所执我、法性。”《解深密经》卷二无自性相品（T16, no. 676，玄奘译）给三无性的名目作”相无自性性、生无自性性、胜义无自性性”，相无自性的理由作”此由假名安立为相，非由自相安立为相”；生无自性取缘力所生非自然有，胜义无自性取胜义所显远离遍计我法。详见下部第二十篇第二章。

[419]《唯识三十论颂》（T31, no. 1586，世亲造，玄奘译）第二十三、二十四颂：“即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性。初即相无性，次无自然性，后由远离前，所执我、法性。”《解深密经》卷二无自性相品（T16, no. 676，玄奘译）给三无性的名目作”相无自性性、生无自性性、胜义无自性性”，相无自性的理由作”此由假名安立为相，非由自相安立为相”；生无自性取缘力所生非自然有，胜义无自性取胜义所显远离遍计我法。详见下部第二十篇第二章。

[420]《成唯识论》卷八（T31, no. 1585，护法等造，玄奘译）：“此三云何摄彼二谛？应知世俗具此三种；胜义唯是圆成实性。世俗有三：一、假世俗；二、行世俗；三、显了世俗。如次应知即此三性。胜义有三：一、义胜义，谓真如，胜之义故；二、得胜义，谓涅槃，胜即义故；三、行胜义，谓圣道，胜为义故。无变、无倒，随其所应，故皆摄在圆成实性。”详见下部第二十篇第二章。

二谛	三性	论文名目
世俗	遍计所执	假世俗
世俗	依他起	行世俗
世俗	圆成实	显了世俗
胜义	圆成实	义、得、行三胜义，皆摄在圆成实性

这张分配表读出来有两件事。其一，三性并不与二谛并列，它切的是世俗这一侧：世俗层被分成三格，从纯粹的错认，到缘生机制，到在缘生上显了的那一件。其二，圆成实横跨两栏，在世俗栏里叫显了世俗，在胜义栏里是胜义的全部。横跨的这一格正是三无性接轨最容易被读偏的地方：同一件东西在两栏里各占一格，读法稍偏就成了两件东西。

三无性的论证逻辑由此可以完整说出：佛说”一切法无自性”（般若的空），不是对每一个法作同一种否定，三格各配一种否定。遍计所执按定义就不存在（相无性），依他起没有自然生起的能力（生无性），圆成实所无的是被执取的我与法（胜义无性）。“一切唯识”与”一切皆空”因此不是对立的两个主张，它们是同一件事在三个位置上的分说。[421]

本书认为：这个接轨在逻辑结构上是精巧的，但它是否真的化解了中观与唯识的分歧，是需要存疑的。月称（5.5 第四节）不认为这个接轨成功；他的批驳重点正在于：唯识在依他起性这个层面上，仍然给识留下了某种实有性（识依他而起，但识的活动本身是有的）；而这种残余的实有性，在中观的彻底空性分析下并没有被消解。这场争论留到下一章（6.5）展开。

六、虚妄分别：《辨中边论》的视角

《辨中边论》（Madhyāntavibhāga）用另一个概念来表达类似的结构，这个概念比”三性”更直觉，也是瑜伽行派最早确立的核心概念之一：**虚妄分别**（abhūtaparikalpa，不如实的分别）。

《辨中边论》有一首著名的颂，经常被引用来说明唯识哲学的基本立场：

> 虚妄分别有，于此二都无；
> 此中唯有空，于彼亦有此。

字面解读：虚妄分别（识的活动）是有的；在这个虚妄分别里，所取（grāhya，被认识的对象）与能取（grāhaka，认识的主体）这两者都不存在；这个虚妄分别里，唯有空性；而空性中也包含这个虚妄分别。[422]

这四句偈说的，其实就是三性的另一种表达：

- “虚妄分别有”：依他起性是有的（识的活动确实在发生）。
- “于此二都无”：遍计所执性是无的（主客的固定二分根本不存在）。
- “此中唯有空”：圆成实性（空性）在依他起里呈现。
- “于彼亦有此”：空性不在识的活动之外，空性就在虚妄分别（依他起）本身之中；去除遍计所执，就见圆成实。

“虚妄分别”这个概念的哲学意义在于：它说明识的活动本身（依他起）有一种内在的”分别”倾向。它自动地把经验划分为”能取”与”所取”，主体与客体；这个划分是”虚妄”的（不如

[421] John P. Keenan. *The Scripture on the Explication of the Underlying Meaning* (Saṃdhinirmocanasūtra). Berkeley: Numata Center, 2000.（含三性、三无性的经典来源与诠释）

[422] Stefan Anacker. *Seven Works of Vasubandhu*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984（1986 年重印）, pp. 211–214.（含《辨中边论》虚妄分别四句偈的英译与分析）

实的），因为固定的主客对立根本不存在。有的只是识的流动，并不存在一个稳固的主体在认识一个稳固的对象。

修行的要义由此清楚了：重点不在否定识的活动（那会是断灭），而在识的活动中逐渐消解”能取—所取”的固定分裂，让识的流动保持为流动，而不把它凝固成”我在认识世界”的二元格局。

一个必须面对的质疑：为何主客双泯即是解脱?

这里留一个质疑，让三性理论不能绕过：为什么能取—所取的固定分裂消解了，就等于解脱?

这个问题的锋芒来自印度哲学的另一条路：婆罗门的梵我合一（tat tvam asi，“你就是那”）同样主张，在究竟实现里，个我（ātman）与宇宙本体（Brahman）之间的界限消融。个我认识到自身即是梵，能认识者与被认识者的对立消失。这不也是一种主客双泯？若主客双泯即是解脱，梵我合一难道也成了解脱?

答案是否定的，但理由需要说清楚。两者的区别不在于”主客是否消融”，而在于**消融之后剩下什么**，以及**何者被诊断为轮回的根本**。

梵我合一的消融，是个我发现自身即是梵，从而”扩展”为梵的过程。消融的是表面的个体性，留下的是一个绝对的主体（自身光明的、永恒的 Brahman）。这个绝对主体仍然是一种终极实有，只是比个我更大、更根本。从瑜伽行的角度看，“梵”本身是一种更精微的遍计所执：把依他起识流的光明性、知性的面向本体化为一个永恒实体，在更高的层次上重新执取了一个”究竟本体”。消融了一个小的遍计所执，立上了一个更大的遍计所执。

瑜伽行的主客双泯消融之后，没有一个梵在那里接手。圆成实性并不比遍计所执的”我”和”法”更像真实实体；它只是依他起性上遍计所执的空，是一个”没有”，不是另一种”有”。绳看清之后，绳还是绳，没有从绳里再升出一个绝对的火焰。

还有更根本的一层：佛教的诊断是，轮回与苦的根源是**渴爱与执取**（tṛṣṇā, upādāna），不仅仅是认识结构上的主客二分。主客双泯作为一次洞见，本身不能保证渴爱已经断尽。认识结构可以在某一层面被穿透，而情感与意志层面的执取依然运作。瑜伽行为此强调：真正的转依是阿赖耶识中有漏种子的彻底耗尽，不只是产生一次”无二的洞见”；这也是为何瑜伽行重视渐修与禅定实践，不仅凭理智理解。

本书认为：这个质疑是任何以”主客双泯”为核心的解脱论都必须正面回答的。瑜伽行给出的两个回答可以接受：（一）双泯之后无梵可留，圆成实是无，不是更大的有；（二）解脱不只改变认识结构，还要彻底转化阿赖耶识种子层。前提是它们有具体的修行工夫支撑，不能只停留在哲学概念层面。

七、转依：识的根本翻转

三性理论给出了诊断；转依（āśraya-parāvṛtti）是治疗完成后的状态描述。

āśraya 是”依止处”，即识的基础或根基；parāvṛtti 是”翻转”或”转变”。转依，就是在这个依止处上发生的一次性质翻转：舍去其上的遍计所执（把阿赖耶识执取为自我、把识的变现执取为外境的那一层虚构），得其中的圆成实（如实把握识的本然状态）。[423]

转依的所依

《成唯识论》卷九给”依”字下过定义：“依谓所依，即依他起，与染、净法为所依故；染谓虚妄遍计所执，净谓真实圆成实性。”所依处是依他起，不是阿赖耶识。转的是同一个所依上的两

[423] Étienne Lamotte (trans.). *La Somme du Grand Véhicule d' Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*. 2 vols. Louvain: Institut Orientaliste, 1938–1939；本书所据为其英译 *Mahāyānasaṃgraha, Volume II: Translation and Commentary*, translated from the French by Gelongma Karma Migme Chodron（未题出版者与年份；目次于各章下以 [pg. N] 标出法文本页码，两本可互检）。

分：转舍者，依他起上的遍计所执；转得者，依他起中的圆成实性。舍与得都落在依他起这一层，没有第二个场地，所依本身并不被更换。[424]

阿赖耶识在这个过程里承担的是种子的一侧。修行的工作，是让无漏种子（闻思修所得的法种子）逐渐增长、有漏种子逐渐减少，直至本识中的二障粗重断尽，遍计所执的生起条件不复存在。论文的句子把两个位置分得很清楚：“断本识中二障粗重，故能转舍依他起上遍计所执”：所断在本识的种子，所转在依他起。把转依写成”发生在阿赖耶识上”，是把所断的位置当成了所依。[425]

转依是一次翻转，还是逐渐的过程?

既是翻转，也是过程。从修行的视角看，转依是一个逐渐的过程：每一次无分别智的现前，都是对遍计所执的一次松动，也是对依他起如实把握的一次增进；这个过程沿着菩萨道次第推进，最终在佛地完全完成。从结果的视角看，转依在佛地是一次完全的翻转：阿赖耶识中的有漏种子彻底断尽，识的基底从根本上改变了性质。

与阿赖耶识”消失”的关系

第二章（6.2）已经点出：彻底转依之后，阿赖耶识不再以”阿赖耶”（执藏）的方式运作。它的”藏”的功能（执藏烦恼种子）消失，识的活动仍然存在；但活动方式变了，所以换了一个名字：大圆镜智。阿赖耶识并没有被抛弃或毁灭；它的性质从有漏（执藏）翻转为无漏（如镜映物）。《成唯识论》卷三对这个”舍”另有细则：“由斯永失阿赖耶名，说之为舍，非舍一切第八识体。”所舍者为阿赖耶之名与执藏之用，第八识体并不随之断灭，理由是持种的功能不能空缺。[426]

八、转识成智：四智体系

转依的完成，在识的结构层面呈现为八识全部转化为四种智（jñāna）。这是唯识解脱论最具体的表述：[427]

转前（识）	转后（智）	梵文	含义
阿赖耶识（第八识）	大圆镜智	ādarśa-jñāna	如大圆镜，明净无染，如实照见一切而无执取
末那识（第七识）	平等性智	samatā-jñāna	见一切法平等无差别；我与他、自与世界的平等性

[424]《成唯识论》卷九（T31, no. 1585，护法等造，玄奘译）释转依，“依”字作”谓所依，即依他起，与染、净法为所依故；染谓虚妄遍计所执，净谓真实圆成实性”，“转”字作”二分，转舍、转得”，全句为”由数修习无分别智，断本识中二障粗重，故能转舍依他起上遍计所执，及能转得依他起中圆成实性”。同论卷三论阿赖耶之舍作”由斯永失阿赖耶名，说之为舍，非舍一切第八识体”。详见下部第二十篇第六章。

[425]《成唯识论》卷九（T31, no. 1585，护法等造，玄奘译）释转依，“依”字作”谓所依，即依他起，与染、净法为所依故；染谓虚妄遍计所执，净谓真实圆成实性”，“转”字作”二分，转舍、转得”，全句为”由数修习无分别智，断本识中二障粗重，故能转舍依他起上遍计所执，及能转得依他起中圆成实性”。同论卷三论阿赖耶之舍作”由斯永失阿赖耶名，说之为舍，非舍一切第八识体”。详见下部第二十篇第六章。

[426]《成唯识论》卷九（T31, no. 1585，护法等造，玄奘译）释转依，“依”字作”谓所依，即依他起，与染、净法为所依故；染谓虚妄遍计所执，净谓真实圆成实性”，“转”字作”二分，转舍、转得”，全句为”由数修习无分别智，断本识中二障粗重，故能转舍依他起上遍计所执，及能转得依他起中圆成实性”。同论卷三论阿赖耶之舍作”由斯永失阿赖耶名，说之为舍，非舍一切第八识体”。详见下部第二十篇第六章。

[427]Wei Tat (trans.). *Ch’eng Wei-shih Lun: The Doctrine of Mere-Consciousness*. Hong Kong: 1973.（转识成智四智体系的详细讨论）

转前（识）	转后（智）	梵文	含义
意识（第六识）	妙观察智	pratyavekṣaṇā-jñāna	精妙地观察诸法，能说法度生，各随其宜
前五识（眼耳鼻舌身）	成所作智	kṛtyānuṣṭhāna-jñāna	成就一切应作之事；在世间层面自在运作

“转识成智”的核心逻辑：识（vijñāna）与智（jñāna）不是两种不同的心灵能力；它们是同一个心灵活动的两种状态。带有遍计所执时是”识”，去除遍计所执、如实运作时是”智”。就像水本是清澈的，混入泥沙则浑，澄清之后仍是同一个水，但性质变了。

四智并不按“一根本、三派生”的次序成立。《成唯识论》卷十分列初起时位：妙观察智的生空观品在”二乘”见位即得初起，平等性智在菩萨见道初现前位方得初起。大圆镜智与成所作智各有两说：前者或说金刚喻定现前时初起，或说初成佛时初起；后者或说菩萨修道位中初起，或说成佛方得初起。论文后文分别以初成佛、成佛收束。至少前两智的初起不待大圆镜智，说大圆镜智为根本、其余三智全依之而成立，仍与这份时序对不上。[428]

四智各自的转出仍可逐项说明。末那识转为平等性智，意味着”自他差别”的根本执取消失；意识转为妙观察智，意味着认识活动不再带有遍计所执的扭曲，成为真实而灵活的观察；前五识转为成所作智，意味着感官活动在解脱后仍可继续，但不带业力的熏习：见色而不生爱憎，闻声而不起分别。八识与四智的一对一配属，论文已明说“此轉有漏八、七、六、五識相應品，如次而得”；上表只是把原文次序排为对照。[429]

九、三性理论的哲学定位与张力

三性理论在唯识哲学里承担双重任务：

本体论的任务：说清楚”唯识”意味着什么。唯识并不等于”识是最终实有的本体”；它说的是，依他起的识是经验的实际基础，圆成实是它的究竟状态，遍计所执则是彻底的无。这把唯识从朴素观念论（识是实有的）区分出来，使之与空性保持兼容。

解脱论的任务：说清楚修行在操作什么。修行并不否定经验（否定依他起会是断灭论）；它是在经验中消解遍计所执（去除对固定”我”和”法”的虚构执取），让依他起如实呈现为圆成实。转依，就是这个过程的完成。

还剩一个需要明确的问题：这套解脱论与早期佛教解脱论是接续关系，还是实质性改造？本书认为，两者都有。**接续的部分**：渴爱与执取（遍计所执的情意面向）的断尽仍是核心；圆成实性大致对应早期佛教所说的涅槃的无为性质；转依的工夫论也与戒定慧三学有对应关系。**改造的部分**：圆成实性被正面描述为真如/法界，赋予了早期涅槃并不具备的正面内容；无住涅槃的框架使解脱不再是”出离世间”而是”不离世间地转化”；解脱的”所依”从个人层面的断贪嗔

[428]《成唯识论》卷十（T31, no. 1585, pp. 56b2–c1）先明配属：“此轉有漏八、七、六、五識相應品，如次而得。”大圆镜智有义说金刚喻定现前时初起（56b6 起段），另一有义说“此品解脱道時，初成佛故，乃得初起”（56b9 起段），并以“由斯此品，從初成佛”收束；平等性智在菩萨见道初现前位初起（56b15 起段）；妙观察智生空观品在二乘见位亦得初起（56b18 起段），法空观品在菩萨见位初起（56b22 起段）；成所作智有义说菩萨修道位中初起（56b24 起段），另一有义说“成佛方得初起”，并以“由斯此品，要得成佛”收束（56b25 起段）。对照表整理的是原文已列的对应次序。详见下部第二十篇第六章。

[429]《成唯识论》卷十（T31, no. 1585, pp. 56b2–c1）先明配属：“此轉有漏八、七、六、五識相應品，如次而得。”大圆镜智有义说金刚喻定现前时初起（56b6 起段），另一有义说“此品解脱道時，初成佛故，乃得初起”（56b9 起段），并以“由斯此品，從初成佛”收束；平等性智在菩萨见道初现前位初起（56b15 起段）；妙观察智生空观品在二乘见位亦得初起（56b18 起段），法空观品在菩萨见位初起（56b22 起段）；成所作智有义说菩萨修道位中初起（56b24 起段），另一有义说“成佛方得初起”，并以“由斯此品，要得成佛”收束（56b25 起段）。对照表整理的是原文已列的对应次序。详见下部第二十篇第六章。

痴，转向了依他起识流整体的结构翻转，这是一个形而上学化程度更高的表述。本书对这个改造是否损失了早期佛教的某些重要东西，存疑而不裁断。

然而三性理论自身也留有一个哲学张力，本书不回避：依他起性究竟有多”真实”？如果它是有的（虚妄分别有），而遍计所执是彻底的无，那”有”与”无”之间就有一道界线。这意味着依他起这一层面上，识的活动有某种实在性，虽不是自性成立的实在，但仍然是某种程度的实在。中观的彻底空性立场不接受这种残余的实在性。月称认为这一层面上的识同样是空的，不能以”依他起是有”这种方式来锚定任何实在。

这场争论，是第五章（6.5）的正题。

第五章　唯识与中观之争

第五篇和第六篇各自从内部把中观与唯识的哲学体系讲清楚了。这一章把两者放在一起，正面呈现它们之间的争论。这场争论是印度大乘哲学史上持续时间最长、哲学深度最大的内部分歧，它的核心是一个至今仍有争议的问题：在彻底的空性分析之下，还能不能给”识的依他起流动”一个不同于”遍计所执的虚构”的实在性？

一、争论的来历

中观与唯识有一个共同的来源：两者都是大乘，都接受般若空性，都批判阿毗达磨的自性实有论。在这个意义上，两派不是全然陌生的对手；它们从同一块基地出发、走向了两条不同的路。

分叉点在 6.1 第一节已经点出：中观说完”一切皆空”之后，基本停在了否定性表述上；唯识认为这个停住是不够的。空性破除了旧的本体论，但它没有告诉修行者，经验实际上是怎么发生的、识是怎么运作的、烦恼是怎么积累和净化的。唯识的介入，正是要在空性的前提下提供这个正面的认识论与修行理论。

自清辨以下，中观一侧最常见的反应是：唯识在提供这个理论时，偷偷引入了一种新的实有论，以识代替了外境，把实有从一边搬到了另一边，根本没有根治自性执的病根。[430]

两派之间的争论，大致可以沿一条时间线排出：



Figure 44: 唯识与中观之争：从无著到莲花戒

[430]这一反应的最早成篇处，是清辨《中观心论》（Madhyamakahṛdaya）及其自注《思择焰》（Tarkajvālā）的瑜伽行一品。校译见 Malcolm David Eckel. *Bhāviveka and His Buddhist Opponents*. Harvard Oriental Series 70. Cambridge, MA: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, 2008（書頁＝ PDF−18，验过）：该书第二部分译出第四、第五两品，第五品题作“Analysis of Reality According to the Yogācāras”，译文起书内第 213 页，梵藏校本起第 389 页。汉藏旧译此品题作入抉择瑜伽行真实。要记的分寸是：清辨所破的是瑜伽行把依他起立为实有这一步，不是唯识的全部论题；正文所谓以识代外境、把实有从一边搬到另一边，是本书对这一破的概括，不是清辨的原话。

二、清辨的批驳与争点的两层

历史上最先对唯识发起系统批驳的中观论师，其实是清辨（Bhāvaviveka，约 6 世纪），不是月称。他在《般若灯论》（Prajñāpradīpa）和《中观心论》（Madhyamakahṛdaya）里，正面批评了无著一系的唯识立场，这是两派之间最早有文献记录的直接交锋。[431] 玄奘所译的《大乘掌珍论》保存了一场更完整的对读：上下两卷各录一段”相应论师有作是说”，先转录瑜伽行一系的长段立论，再逐句作答；唯识侧的原话，就这样由中观这一侧的书保存了下来。[432]

两卷所争的并非同一件东西，须先分层。卷上争的是依他起的”有”，卷下争的是真如的”实有”。唯识侧在两处所守者不同：前者是一个功能位，后者是一件实有。

卷上：依他起之争。唯识侧的立论分五步。第一步是收编：说中观的”缘生无性即空”正合己义，“是则述成相应师义符会正理”。第二步立剩余式：“由彼故空彼实是无，依此故空此实是有。”第三步把”彼”与”此”对上遍计所执与依他起。第四步陈述断灭之惧：承担空的那件东西若也空掉，空便无处安放，“此若无者则为断灭”。第五步收在警告：若说依他起亦无所有，便自堕过失深坑。

清辨的答分两路。一路是两难：依他起若立为世俗有，则”便立已成”，所立者我方已经许过；若立为胜义有，则”无同法喻”，胜义层里找不出一件共许的有法可作喻依，比量立不起来。另一路是正面的承认：“若就此义说依他起自性是有则为善说，如是自性我亦许故。”世俗层的自性，中观本来就给。断灭之惧因此落空：世俗自性既许，假法有所依，没有一样东西被空掉。

这一层的判读随之明确。卷上之争大半是层级错认：唯识侧真正在守的是”空的安放处”这个功能位，清辨把这个功能位、世俗的有、假法的所依全部给足，唯识侧仍不接受，理由是怕世俗的”有”不够硬。硬不硬是分层的问题，不是有无的问题。争点因此收窄。

卷下：真如之争。这一层的分量不同。唯识侧先让一步，再守一处：“于胜义上更无胜义，真如即是诸法胜义，故就胜义说真如空，此言称理，而言真如非实有者，此不称理。”让的是”真如可以说空”，守的是”真如非实有”这句话不成立。清辨的答走四路：两条比量（“彼真如非真胜义，是所缘故，犹如色等”），四条教证（“慧眼都无所见”一类），一条归谬（绢上没有绢，牧羊人也知道，牧羊人便都成了见真理者），最后一路是外道我之难。

外道我之难是卷下这一段里最重的一击。清辨的原话是：“若言真如虽离言说而是实有，即外道我名想差别说为真如。”外道所计的我，同样被说成实有周遍常住而离分别，同样被说成非语言所行、分别觉慧所不缘；清辨据此判两者说不出差别。他自己的正面主张随之给出：真如”唯是一切分别永灭，非实有性、非离非有”。[433]

外道我之难所指的是”离言而实有”这个形式。不可言诠不构成豁免：把一件东西说成离一切分别而仍然实有，只是把承诺挪出了言诠，挪不掉承诺本身。这是清辨与唯识之间唯一一处同层正面相抵的地方。

转录的成色要一并标明。卷上那段与《成唯识论》的措辞相合，可作两造共认的证词用；卷下这段出于敌手转录，且与论本给圆成实配的”非异非不异” “非离非有”一类关系词不同调，只作”唯识一系中确有此一读”登记，不当作这一派的定说。

---

[431] David Seyfort Ruegg. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1981, pp. 61–65（清辨批唯识的史料整理与分析）。

[432]《大乘掌珍论》（T30, no. 1578，清辨造，玄奘译）卷上、卷下各录一段”相应论师有作是说”，转录瑜伽行一系的立论并逐句作答。卷上唯识侧作”由彼故空彼实是无，依此故空此实是有” “此若无者则为断灭”；清辨答作”便立已成” “若立此性胜义谛有，无同法喻”“若就此义说依他起自性是有则为善说，如是自性我亦许故”。卷下唯识侧作”于胜义上更无胜义……而言真如非实有者，此不称理”；清辨答作”彼真如非真胜义，是所缘故，犹如色等” “若言真如虽离言说而是实有，即外道我名想差别说为真如”“应知真如唯是一切分别永灭，非实有性、非离非有”。两卷的逐句对读见下部第二十篇第七章。

[433]《大乘掌珍论》（T30, no. 1578，清辨造，玄奘译）卷上、卷下各录一段”相应论师有作是说”，转录瑜伽行一系的立论并逐句作答。卷上唯识侧作”由彼故空彼实是无，依此故空此实是有” “此若无者则为断灭”；清辨答作”便立已成” “若立此性胜义谛有，无同法喻”“若就此义说依他起自性是有则为善说，如是自性我亦许故”。卷下唯识侧作”于胜义上更无胜义……而言真如非实有者，此不称理”；清辨答作”彼真如非真胜义，是所缘故，犹如色等” “若言真如虽离言说而是实有，即外道我名想差别说为真如”“应知真如唯是一切分别永灭，非实有性、非离非有”。两卷的逐句对读见下部第二十篇第七章。

清辨另有一条方法论上的批评：无著在驳斥外境论者时，论证方式不严整，没有按照陈那因明的三支格式立论；他所谓的”破外境”，其实只是给出了替代方案，而没有正式证明外境不存在。这与 6.3 第四节对破外境论证所作的批评是一致的。

要留意的是，清辨本人在”世俗自相”问题上采取了自续派立场，他容许世俗层面有”名言自相”。这意味着他并不彻底拒绝”有某种有限度的实在性”，只是坚持这种有限度的实在性不应当被唯识那样立于识这一边。清辨与唯识的争论，因此有一种微妙的对称性：唯识把这个有限度的实在放在识，清辨把它放在法的名言自相上；月称则认为两者的让步都走多了，名言自相这道口子也是不该开的。

三、月称的系统攻击

月称（Candrakīrti，约 7 世纪）对唯识的批驳，已在 5.5 第四节详细呈现。这里将其要点收一下，并补入 5.5 没有展开的部分。

月称的三条攻击（见 5.5）：其一，自证分（svasaṃvedana）在逻辑结构上不成立，刀不能砍自己，识不能认识自身。其二，识的”自相成立”与外境的”自相成立”在空性分析面前地位完全相同，识不比外境有任何豁免权。其三，唯识对世间常识的解释比中观更曲折，解释力并不占优。

这三条攻击之外，月称还有一条更根本的批评，值得在这里单独说明。

月称的根本批评：依他起的识仍是一种实有

唯识用三性—三无性来接轨空性，说”依他起不是遍计所执，依他起本身也是无自性的（生无性）“。月称认为，这个接轨是表面的。关键在于：唯识始终坚持”依他起是有的”（虚妄分别有）。虽然它是依他而起、无自性，但它以某种方式存在着。

这个”以某种方式存在着”，对月称来说已经是问题所在。应成中观的立场是：即便是”依他而起的有”，如果它有某种超越名言惯例的实在性根据，无论多么薄、多么依他，那就还是在某种程度上给识留了一个实体性的锚点。月称用”世间共许”来定义世俗的合法性，不需要任何”依他起本身的存在”来为世俗奠基；唯识则需要依他起作为圆成实（真如）的显现基础。这个”作为基础”的功能，正是月称认为唯识没有彻底空去的东西。[434]

用一个更直白的表述：月称要求依他起也只能在名言惯例中成立；唯识则保留依他起作为某种有效存在。月称认为，正是这个保留，使唯识仍然带有实有论残余。

四、唯识的立场与对中观的反批

月称的攻击触到了唯识体系内部的一个真实张力（6.4 末尾已点出）。但唯识的立场不是沉默接受的，从无著、世亲到护法，都有回应中观批评的论辩。

反批一：中观的”空”无法单独支撑修行体系

唯识最强的反批，不在于直接的逻辑反驳，而在于一个更宏观的哲学判断：一个只破不立的体系，无法为修行提供操作性的坐标。

中观说一切皆空，说名言安立，说世间共许；但修行者在坐下来观察自心时，他需要知道：那个升起的是什么，那个在运作的是什么，修行在转化的是什么，证悟照见的是什么。中观的框架无法回答这些问题。它的”世俗照常运作”是一个宏观的安抚，不是一个具体的指引。唯识提供的阿赖耶识、末那识、三性、转依，是一张修行者可以实际操作的地图，不管这张地图的形上基础受到多少质疑，它在功能上填补了中观留下的空白。

[434] Paul Williams. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. London: Routledge, 2009. 唯识所保留的真实心流与依他起见 pp. 94–97；中观诸家对唯识的批评见注 26、31，pp. 307–308。

这个反批不在说”唯识的形上学是对的”；它说的是，“中观的否定性表述在解脱论功能上是不完整的”。这是两个学派在关切点上的根本不同：中观更关心”不执”，唯识更关心”如何转”。[435]

反批二：自证分不是”外部认识”的类比

月称批评自证分，用的是”刀不能砍自己”的比喻：认识是一种外向的关系，指向他者，无法折回指向自身。唯识的回应是：这个类比用错了基础。刀砍自己是物理关系，不能用来类比认识活动。识的自我照见（自证分），不是说”识作为一个对象去认识识作为另一个对象”；意思是，识在活动时，这个活动本身就是明知的。它的存在就是它的被知，这是经验本身的非关系性特征。

更清晰地说：识的自证，类似于痛的直接性。你痛，你就知道你痛，这个”知道”不是在痛之外再起一个认识来认识痛；它就是痛本身的被感受性（sentience）。唯识用自证分想描述的，是经验的这种内在明性（luminosity），不是一个”第二个识来认识第一个识”的外部认识结构。[436] 月称的”刀”比喻，用物理关系的图式套在经验的内在明性上，是一个类比的错配。

这条回应是否成功，本书认为存疑：如果自证分描述的是”经验本身的被感受性”，那它是否需要被立为一个独立的”分”，在理论上仍然是开放的。安慧的取消自证分立场，恰恰是说把它立为独立的”分”是多余的。

反批三：依他起的”有”不是遍计所执的有

对月称”依他起仍是实有”的批评，唯识的回应是区分两种”有”。遍计所执的”有”，是指独立自足、自性成立的那种实体性存在；这个意义上的”有”，唯识完全同意是没有的。依他起的”有”，是指”依条件而生起的活动本身发生着”；这个意义上的”有”不指固定本体，而指流动的过程，每一刹那都在生灭，没有任何固定不变的自体。

照唯识一侧的立场推下去，可以说月称把这两种”有”并作了一谈：把”依他起是有的”当作”依他起有自性”来批驳。这一步是本书的重构，唯识论师是否明说过这一层，所引之书未及。“依他起是有的”只是说：存在着一个依条件而发生的过程；这个命题的”有”，不携带任何”自性成立”的含义。[437]

月称的回应则是：只要你说”有一个依他起的过程在那里”，无论怎样强调它是”依他的”，你就已经在那个”那里”处留下了某种超越名言惯例的实在性。否则”那里有一个过程”这句话说的是什么？这是两派真正的分歧所在，而不只是言辞上的差异。

五、争点的分层

把两派的论辩收拢来，争点须先分两层，混在一起算会把不同层的分歧当成一场。

第一层：依他起的”有”。所争的是：在遍计所执被否定之后，依他起的识的活动，有没有一种不依赖于名言惯例的实在性根据。

---

[435]两派关切之别，各举一证。中观一侧：C. W. Huntington Jr. *The Emptiness of Emptiness*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989（本书用 Motilal 印度重印本），序 p. xiii 谓月称”has no fixed position to defend”，其术属”edifying philosophy, engaged in strictly deconstructive activity”，所用概念”must ultimately be abandoned when they have served the purpose for which they were designed…not used to express a view but to achieve an effect: They are a means (upāya) “。唯识一侧：Thomas A. Kochumuttom. *A Buddhist Doctrine of Experience*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982（库内为 1989 重印），p. 11 一节题作”The Motive is Practical Rather Than Theoretical”，其语作”the ultimate motive of the Yogācārins in building up their system is religious rather than merely philosophical. Their primary interest is to explain the saṃsāra experience and to suggest a way out of it”。

[436]Georges Dreyfus. *Recognizing Reality: Dharmakīrti’s Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Albany: SUNY Press, 1997.（自证分争论的认识论背景）

[437]Stefan Anacker. *Seven Works of Vasubandhu*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984（本书所据为 1986 年重印本；依他起有无实在性的唯识立场，参《唯识三十颂》第二十一颂译文，书内第 188 页）。

唯识的答案是有：依他起虽然无自性，但它以某种方式存在着，是圆成实得以在其上呈现的基础，也是修行转化的实际对象；这种”有”不同于遍计所执的实有，却仍是不可还原为名言惯例的某种依赖性的实在。

这一层上，两位中观论师的答复并不相同。清辨给的是”如是自性我亦许”：世俗层的自性中观本来就给，所立者我方已经许过，分歧只在这一自性被立在哪一层；所以在清辨这一侧，这一层大半消解为层级错认。月称的答复才是正面的否定：依他起的”存在”同样是名言安立的，“有一个依他起的过程”这句话只在世间共许的框架下有意义，没有任何事物拥有超出名言安立的存在性。[438]

第二层：真如与圆成实的”实有”。所争的是：真如是一个记法，还是一件实有。唯识侧在这一层上不肯让，“而言真如非实有者，此不称理”；清辨的答复是真如”唯是一切分别永灭，非实有性”，并以外道我之难指出，离言而实有这个形式与外道所计的我说不出差别。两造在这一层上是在同一个坐标里相抵的，第二节已经逐路排过。

分层之后，评估随之调整。第一层上，清辨与唯识的分歧主要在层级；月称与唯识的分歧则是实质的，它最终是一个关于”世俗真理根据”的问题：世俗真理的有效性，或者以一个依他起的存在为基础，或者纯粹由名言惯例本身支撑，唯识取前者，月称取后者。第二层上，无论怎样分层，两造都要相抵，这是清辨与唯识之间真正的正面争点。

本书认为：第一层的分歧在两派各自的体系内部都是一致的，任何一方都难以从逻辑上完全压倒另一方。唯识批中观”修行无着力点”有理；月称批唯识”留有残余实有”有理。两条路各自贯彻到底，都能构成内部自洽的体系，但都无法从对方的框架内部提供最终的裁决。

六、三无性接轨的局限

唯识用三无性来接轨空性（6.4 第五节），试图说明”唯识”与”皆空”是同一真理的两种表述。这个接轨的逻辑是精巧的，但这里进一步说明为什么接轨是不完整的。

接轨的关键一步是”依他起的生无性”：依他起没有”自己生起”的自性，它是依条件的。这个命题，唯识和中观都接受。但月称的追问是：接受了”依他起没有独立的生起能力”，并不等于接受了”依他起本身是名言安立的”。这两个命题之间有一个跳跃：

依他起没有独立自性（生无性），唯识接受。因此依他起本身是名言安立的，没有超越名言的实在性根据，唯识不接受这一步。

唯识愿意接受”依他起无自性”，但它保留了”依他起有某种意义上的存在”，这个”某种意义上的存在”就是三无性接轨无法消解的那个残余。月称的空性要求两者都不具备独立性。[439]

七、综合的尝试：瑜伽行中观

印度佛教并没有停在两派的对立上。八世纪的寂护（Śāntarakṣita，约 725—788）和他的弟子莲花戒（Kamalaśīla）提出了一个综合性的哲学方案，后世藏地学者把这一路称作”瑜伽行中观”（Yogācāra-Mādhyamika），试图把两派的优势整合起来。[440]

寂护的两步综合

[438]这一句的来路要交代：它不是月称原文的直译，是宗喀巴一系概括月称立场的成说，本书循之。《辨了不了义善说藏论》（宗喀巴造，法尊译，B0048）卷四判中观两派如何观察之别，谓应成师”前引諸論并數宣說凡有皆是唯名唯表唯言說故”，并释”唯名”曰”謂名言義如前尋求皆不可得非說有名而全無義亦非說無非名之義”（页 45a13 起；该本电子录文不施标点，照录）。唯名唯表唯言说六字，即正文所谓没有超出名言安立的存在性。须照着这条释文读的是：唯名不等于只有名而无义，也不等于名外无物，它说的是寻求所指时不可得。月称本人的对应处见《入中论》与《明句论》，本书 5.5 已别有处理，此处不重出。

[439]Paul Williams. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. London: Routledge, 2009. 唯识所保留的真实心流与依他起见 pp. 94–97；中观诸家对唯识的批评见注 26、31，pp. 307–308。

[440]James Blumenthal. *The Ornament of the Middle Way: A Study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita*. Ithaca: Snow Lion, 2004.（寂护瑜伽行中观的详细研究）

寂护在《中观庄严论》（Madhyamakālaṃkāra）里提出了一个分层的哲学进路：

第一步，用唯识的认识论论证否定外境的独立存在。依陈那与护法的路线，说明外境只是识的变现，不存在独立于识的物质实体。这一步用唯识来处理。

第二步，用中观的空性分析否定识本身的独立存在。依龙树—月称的路线，说明识同样无自性，它的存在同样是依他起的、名言安立的，不能成为任何最终实在的底基。这一步用中观来处理。

如此，外境先被否定（唯识的贡献），然后识也被否定（中观的贡献），最终彻底空性的结论不是”识是实有的”；它是”一切法皆是空性：外境空，识也空”。[441]

这个综合策略的优势：它给了唯识的认识论论证一个修行上的位置（作为破外境实有的第一步），同时用中观的空性保证了最终的”识亦空”，防止了唯识在识这边留下实有论残余。

这个综合策略的代价：它实际上是把唯识降格为修行路径上的一个辅助步骤（破外境），不作最终的哲学立场。唯识者不一定愿意接受这种降格；他们认为三性理论本身已经足以说明识是依他起的、无自性的，不需要另借中观的空性来把识再否定一遍。更根本的是：两步走完之后，“依他起的识被空性分析否定了”，那修行在操作什么？又回到了中观单独面临的那个挑战：空性之下，修行的着力处在哪里？寂护提供了一个层级，但没有完全消解这个问题。

寂护的历史影响

寂护和莲花戒在八世纪末入藏，带去了这套瑜伽行中观的体系，对藏传佛教的哲学奠基影响极深。藏传佛教的中观教育，从此就在”瑜伽行中观”与”应成中观”（月称系）之间展开，在历代论师手里反复被比较、判高下。尤其是格鲁派的宗喀巴（Tsongkhapa，14—15 世纪），力主月称的应成中观为最高见，对寂护的综合进路也有专门的讨论（见第十一篇）。

八、本书的评估

月称的批评是有力的，但不是终局性的。

月称对自证分的批评触到了唯识认识论架构的一个薄弱点，但唯识关于”经验内在明性”的回应也不是无效的。这个争论在现代心灵哲学里仍然有活跃的版本（关于意识的现象性与反身性的讨论）。月称对”依他起仍是实有”的批评，揭示了唯识三无性接轨的局限，这是有实质内容的攻击；但月称自己的”世俗共许作为根据”的立场，同样面临”世俗共许本身何以有效”的追问（5.5 第三节本书已点出）。两派在各自的边界处，都留有待解的问题。清辨一侧的争点则按两卷分记：卷上大半消解为层级错认，卷下的真如实有之争才是两造同层相抵的那一处。

唯识的正面立论，中观无法替代。

唯识提供的东西在历史上有真实的哲学价值：对烦恼积累与净化的细致描述、对修行各阶段心理状态的系统分析、对”为什么理智上接受无我之后我执感依然持续”（末那识）的解释。这些对应着禅定实践中真实可观察到的现象。中观的”破执”与唯识的”转化”，在修行层面是互补的，不是简单替代关系。

我们将在第二卷中展开：唯识理论真切地触碰到了中观解脱论的压力点，即认识论的空、哲学的空如何让贪嗔痴实际松动；而瑜伽行派的理论则因为过于庞大和精深，使修炼途径反过来以教义自身为对象。

[441] James Blumenthal. *The Ornament of the Middle Way: A Study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita*. Ithaca: Snow Lion, 2004.（寂护瑜伽行中观的详细研究）

第七篇　如来藏与佛性

第一章　如来藏经典群

中观把一切说空，唯识在空性前提下重建认识论，两者各自贯彻到底都留下了未竟的问题。如来藏（tathāgatagarbha）思想从另一个方向切入：与其追问空性的结构，不如直接说，在每一个众生里，已经藏着一个如来。这是整个印度大乘佛教思想史上最具争议、影响也最深远的一个论题，在汉藏两大传统里留下的印记，远超它在印度的原始规模。这一章看如来藏思想的经典来源，下一章看它最重要的论著《宝性论》，7.3 看它与中观、唯识的哲学纠缠。

一、词义与来历

tathāgatagarbha：梵文由两部分构成，tathāgata（如来，佛的自称）加 garbha。garbha 在梵文里有两个相关的义项：“子宫、母体”（womb）和”胚胎、种子”（embryo/seed）。这两个义项都在如来藏传统里被使用，带来了不同的哲学重心：

garbha 的义项	对应含义	哲学重心
子宫、容器	众生是如来的容器，如来住于其中	如来已在众生里，是当下在场的，不是潜力
胚胎、种子	众生内含如来的种子，可以培育成熟	如来是修行的目标，是潜在的可能性

两种义项并不总是截然分开的；但它们带出的解脱论含义很不同：第一种读法倾向于说”众生已是佛，只是被遮蔽”，第二种则更接近”众生有成佛的潜能，需要修行才能实现”。这个分歧，在后世的判教与修行讨论里反复浮现。

汉译”如来藏”三字，取的是”如来（被）藏于……中”的意思，接近第一种义项；汉地后来另用”佛性”（buddha-dhātu，佛界、佛种性）这个词，则偏向第二种义项，指众生内在的成佛性质或能力。

二、前史：心性本净与早期的种子

如来藏思想不是凭空出现的，它有几条来自早期佛教的线索。

心性本净（citta-prakṛti-prabhāsvara）：早期经典（《增支部·一集》等）里有一句常被引用的话，大意是”心的本性是光明清净的，只是被客尘烦恼所覆”。这在第二篇已经点出：这句话在大众部那里被发展成一个明确的立场：心性本净，烦恼只是外来的附着物（āgantuka-kleśa），不是心的本质。[442] 这是如来藏思想中”清净心被烦恼遮蔽”这一基本图式的直接前身。

种性（gotra）的概念：在阿毗达磨的修行理论里，已经有”种性”的概念。修行者凭借自身的根机，决定了他能达到的修行果位。瑜伽行派把它发展成”五种姓说”（pañcagotrā），认为

[442]心性本净的早期文本来源见 Peter Harvey. *An Introduction to Buddhist Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000，书内第 35 页（書頁= PDF−22，第二章〈The shared foundations of Buddhist ethics〉）：“Whatever a person is like on the surface, it is held that the depths of their mind are ‘brightly shining’ and pure (A. i.10).” 哈维系此语于《增支部》一集，非汉译《增一阿含》（T125 通检”心性本淨” “本淨”“客塵”皆零命中），并即由此深处之净径接如来藏与佛性，谓其”represents the potential for ultimate change”。大众部一侧哈维此书无着落（Mahāsāṅghika ／ Mahāsāṃghika ／ Mahasanghika 三写通检全书五百面皆零命中），另据《异部宗轮论》（T2031，玄奘译）：大众部、一说部、说出世部、鸡胤部本宗同义之末，作”心性本淨客隨煩惱之所雜染。說為不淨”，“客”即 āgantuka。

不同的人有不同的修行种性，不是所有人都能成佛。如来藏传统则把种性的问题彻底翻转：种性不再决定上限，而成为共同的根据；一切众生的种性，最终都指向如来。

佛陀圆满报身的神学化：第四篇已点出，大乘把佛陀的形象大规模神学化，佛陀不再只是历史上的乔达摩，成了法身（dharmakāya）遍满一切处的宇宙性存在。这个神学化趋势，为”如来藏于众生中”的说法提供了宇宙论的背景：如果法身遍满，那众生中自然有如来的种子或存在。

三、主要经典群

如来藏传统依托一组时间跨度较大的经典群，不出于单一的一部经。按大致思想发展顺序列出主要文献：

经典	梵文	汉译	成立年代（推估）	核心主张
《如来藏经》	Tathāgatagarbhasūtra	佛陀跋陀罗译（5 世纪初，约 404–420）	约 3 世纪，现存如来藏经典中最早	一切众生皆有如来藏，以九喻说之
《不增不减经》	Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa	菩提流支译（6 世纪初）	约 4—5 世纪	法界（dharmadhātu）不增不减，众生与如来同一法界
《胜鬘经》	Śrīmālādevī-siṃhanāda	求那跋陀罗译（5 世纪）；菩提流支另有译	约 4 世纪	空如来藏（对烦恼为空）与不空如来藏（佛性功德非空）；如来藏与阿赖耶识的关联
《大般涅槃经》	Mahāparinirvāṇa Sūtra	法显、昙无谶各有译（5 世纪）	约 4—5 世纪	一切众生皆有佛性（一阐提能否成佛，前后分说法不一）；涅槃是常乐我净
《楞伽经》	Laṅkāvatārasūtra	求那跋陀罗、菩提流支、实叉难陀各有译	约 4—5 世纪	如来藏即阿赖耶识；说如来藏是为了吸引执我的外道
《密严经》	Ghanavyūhasūtra	地婆诃罗、不空各有译（7—8 世纪）	约 5—7 世纪	阿赖耶识清净面与如来藏的融合；晚期的综合型文本

年代推估有相当的不确定性，尤其是《大般涅槃经》的年代争议较大；有学者认为它经过多次增补，现存版本是多层叠加的产物。[443]

四、九个比喻：《如来藏经》的基本论点

《如来藏经》用九个比喻说明如来藏遍在众生而被烦恼遮蔽的基本论点，结构简单而形象，是整个如来藏思想最初的表达。[444]

喻	比喻内容	如来藏的位置
① 枯萎莲花中的佛	千叶莲花萎蔫，里面端坐放光的佛像	烦恼（枯莲）包裹着如来（佛像），佛的光明透过花瓣
② 蜜蜂群中的蜂蜜	蜂蜜被无数蜜蜂守护，密不透风	如来藏是蜂蜜，烦恼是包围它的蜜蜂群
③ 糠皮下的米粒	谷粒未脱皮，米在内	生死如糠皮，如来藏是其中未脱的净米
④ 粪坑中的金块	金块落入粪坑，外裹脏物	如来藏是纯金，烦恼是覆在外面的污秽
⑤ 贫家地下的宝藏	贫穷人家地下埋着金银，自己不知道	如来藏是地下的宝，众生不知自家有宝
⑥ 芒果种子	种子内含成树的全部信息	众生身内如来藏，含佛的一切智
⑦ 破烂衣中的金像	旅人把金像包在破布里，别人不知道	如来是金像，五蕴烦恼是破布
⑧ 贱妇怀转轮王	一个地位低贱的女人怀着将成转轮圣王的孩子	众生（贱妇）怀着如来种（转轮王）
⑨ 模具中的金佛	沙模铸造，金佛在其中，外裹模具	五蕴如模具，如来藏如铸成的金佛

九个比喻的共同结构：一个内在的珍贵东西（如来藏），被外在的粗鄙东西（烦恼、五蕴）所包裹，因此暂时不可见；一旦去除外裹物，珍贵的本质就显现出来。

这个结构里隐含了一个重大的哲学预设：如来藏是完全现成的，不是潜力，不是过程；它是已经在那里的如来，只是被遮蔽。这让如来藏与一般所说的”修行的潜能”有了本质的不同。修行并不创造或培育；它是去除障碍、让本来就在的东西显现。

[443]《大般涅槃经》分层的证据，见 Ming-Wood Liu. “The Problem of the Icchantika in the Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 7, no. 1 (1984): 57–81，第 64 页：“comprises several strata of material coming from various hands”；该文并指出昙无谶本前五品自成一部（另有法显 418 年汉译与藏译），就一阐提能否成佛一问的答复与其余诸品正相反。

[444]Michael Zimmermann. *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra*. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2002.《如来藏经》的文本研究与九喻分析；汉译年代见 pp.74–75，经录分别记义熙年间（404–418）与 420 年，故只能给出 404–420 的范围。

五、清净与染污：核心的哲学张力

如来藏思想的中心命题，可以表述为：一切众生的心，本质上是清净的（自性清净，prakṛti-viśuddha）；烦恼是客尘（āgantuka-kleśa），是外来的污染，与心的本质无关；解脱，就是去除客尘，让本来的清净心显现。

这个命题解决了一个重大的解脱论问题：如果众生的心从根本上是染污的，解脱如何可能？一个彻底染污的东西，没有任何清净的种子，何以可以被净化、转化、成佛？如来藏的回答是：清净不需要被创造，它本来就在；解脱是可能的，因为染污是外来的，本质不是染污的。[445]

但这个答案制造了一个同样严重的反问题：如果本质是清净的，染污从哪里来？一个本性清净的东西，怎么会被外来的烦恼所染？如果它可以被染，那”本性清净”的说法是什么意义上的清净？

这是如来藏思想自始至终无法完全解决的核心张力：清净与染污如何共存。后来的论师（尤其《宝性论》）试图用”本质上清净，偶然地染污”（agantukatvena kleśāḥ，即烦恼是偶然的、非本质的）来处理，但”偶然的烦恼如何能遮蔽本质的清净”这个追问始终悬着。

同一个问题，在唯识的框架里表现为：阿赖耶识的有漏种子与无漏种子是如何并存的？在如来藏的框架里，它变得更加尖锐：本来就是如来，怎么会轮回？[446]

六、《胜鬘经》：空如来藏与不空如来藏

《胜鬘经》（Śrīmālādevī-siṃhanāda）是如来藏经典群中哲学论述最精密的一部，其最重要的贡献是对如来藏与空性的关系作了明确的表述。[447]

经里的胜鬘夫人说：如来藏有两种：

空如来藏（śūnya-tathāgatagarbha）：如来藏对一切烦恼而言是空的。烦恼不属于如来藏的本质，如来藏里没有烦恼。这个”空”是否定性的：如来藏不含有烦恼。

不空如来藏（aśūnya-tathāgatagarbha）：如来藏对佛的性质（guṇa，功德）而言是不空的。佛的功德是如来藏本身具有的，不是外加的。这个”不空”是肯定性的：如来藏含有佛性功德。

这个区分试图把如来藏与空性接轨：如来藏不是一个充满烦恼的实体，它只是对于烦恼而言是空的；但它对于佛性功德而言是不空的。这是一种特殊的”有”，不属于物质性的实有，它是如来性质的充盈。

《胜鬘经》同时提出了一个对整个如来藏传统影响深远的等式：**如来藏是无为法界**（asaṃskṛta-dharmadhātu），即如来藏不是有为的、被造作的东西；它是无为的、本然如是的法界本身。

---

[445]心性本净这一说不是如来藏首创，它在部派阶段已经是一桩争案，而且在有部那里被明文驳回，如来藏是接着这条旧争论往下说的。《大毗婆沙论》卷二十七（T1545）：“復次為止他宗顯正義故。謂或有執心性本淨。如分別論者。彼說心本性清淨客塵煩惱所染污故相不清淨。為止彼執顯示心性非本清淨客塵煩惱所染污故相不清淨。”（页 140a25 起）婆沙师随后给了两难：若客尘烦恼本性染污而与本性清净心相应仍不清净，则本性清净心亦不应由客尘而相不清净，“義相似故”；又问此本性净心与客尘孰先孰俱，先生则”應經二剎那住。有違宗失。“，俱生则”云何可說心性本淨”。是则本净说与客尘说之难以并立，在如来藏成立之前已被提出；如来藏诸经所立者，正是这一格的另一种解法。

[446]Diana Paul. *Philosophy of Mind in Sixth-Century China: Paramārtha’s “Evolution of Consciousness”*. Stanford: Stanford University Press, 1984.（真谛《转识论》与如来藏—唯识关系：全书以《转识论》为轴，五章之后即其译注，真谛之业正在糅合如来藏与瑜伽行两系。**该书所举的两大经证宜照其原文记**：作 The Śrīmālādevī-sūtra (SDS) and the commentary Ratnagotra-vibhāga, both extremely important scriptural sources for Tathāgatagarbha thought，即以《胜鬘》与《宝性论》并举；《楞伽》在该书另担一职，用以证如来藏与阿赖耶识之关联及九识说，作 this association between the two latter terms is found in the Laṅkāvatāra-sūtra。）

[447]《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，求那跋陀罗译，〈空義隱覆真實章第九〉：“世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法。”（T353，大正藏第十二册 221c）另本见菩提流支译《大寶積經·勝鬘夫人會》（T310，第十一册 677a），可两本对读。英译见 Alex 与 Hideko Wayman, *The Lion’s Roar of Queen Śrīmālā*. New York: Columbia University Press, 1974.

这把如来藏与法界（dharmadhātu）概念直接挂钩，法界在华严经学里是一切现象的根基，把两者等同，为后来华严宗的”如来藏缘起”提供了经典依据。

七、《大般涅槃经》：一切众生皆有佛性

《大般涅槃经》（Mahāparinirvāṇa Sūtra）是如来藏思想史上影响力最大的一部经，在汉地尤其如此。它提出了最彻底的普遍性宣言：**一切众生皆有佛性**（sarvasattvānāṃ buddha-dhātu）。[448]

这个宣言有三个方面值得单独点出：

普遍性：范围不限于根机好的人，也不限于菩萨，及于”一切”，包括一阐提（icchantika，指对佛法完全无信、完全不向善的众生）。这在早期版本里不是全部明确的，据研究，现存汉译版本里”一阐提也有佛性”这一段，可能是后来增补进去的。[449] 但不管版本来源如何，这个主张在汉地佛教里成了主流共识，并直接与法相宗的”五种姓说”（认为一阐提永无成佛之期）产生了正面冲突。

涅槃的新界定：《涅槃经》里有一个著名的”涅槃四德”：常（nitya）、乐（sukha）、我（ātman）、净（śuddha）。涅槃是常住的、是乐的、是有某种意义上的”我”（但不是轮回中的我）的、是清净的。在涅槃里立”我”（ātman），在传统佛教里是极度危险的说法，因为佛陀明确否定了ātman。《涅槃经》的回应是：这个”我”是如来的”大我”（mahātman），是佛的自在，不是执持烦恼的俗我。这个辩护是否成功，是整个如来藏传统面临的最尖锐质疑之一。

修行的意义：如果一切众生已经具有佛性，修行的意义是什么？《涅槃经》的回答类似《如来藏经》的逻辑：修行是为了显发（manifest）已有的佛性，不是为了获得一个新的东西。这把修行的位置从”创造”降格为”揭示”，或者说，从”生产”改成了”挖掘”。这个降格随即留下一个问题：修行若只是显发，阶位与次第还剩下什么位置。汉地对这一问给出的最成型的答复，出在天台的六即判位：即字认本具，六字排次第，两者分层并存（7.4）。

八、《楞伽经》：如来藏即阿赖耶识？

《楞伽经》（Laṅkāvatārasūtra）在如来藏传统里占有特殊的位置，因为它试图做一件很奇特的事：把如来藏与阿赖耶识明确等同起来。[450]

经中有一段著名的说法，大意是：如来藏，有时也叫阿赖耶识（ālaya-vijñāna）。这两个名称，指的是同一个东西的不同面向。

但《楞伽经》同时提供了一个令人深思的”元解释”：它说，如来藏的说法，是佛陀专门为了那些执著于 ātman（自我）的外道而设立的。这是一种权宜的善巧方便，目的是用一个他们熟悉的概念（“有一个内在的本质自我”）来引导他们进入佛法，然后再逐步消解对 ātman 的执取。

这个元解释引出了一场持续至今的争论：如来藏是真的（实有的、正面描述的）本体，还是方便说（为了某类人而权宜施设的教法）？如果是方便说，那说完之后该被收回；如果是真的，那如来藏究竟与 ātman 有什么本质的区别？

---

[448] Paul Williams. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. London: Routledge, 2009, pp. 108–110（《涅槃经》的佛性与“我”语汇）。

[449] 现存汉译《大般涅槃经》的分层与一阐提问题，见 Ming-Wood Liu, “The Problem of the Icchantika in the Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 7, no. 1 (1984): 57–81。该文谓昙无谶译本十三品中，前五品久疑为独立之作：此部分另有法显 418 年译本与藏译本传世（书内 64 页）；又据《高僧传》记昙无谶所译分三次传入，断今本”is actually a conglomeration of material coming from various hands”（书内 68 页）；其第一部分（一至五品）与第六至九品对一阐提能否成佛所说正相反，前者为“eternal damnation”之说，后者转而许其有佛性。

[450] D. T. Suzuki (trans.). *The Lankavatara Sutra*. London: Routledge, 1932.（《楞伽经》英译，含如来藏—阿赖耶识等同段落）

《楞伽经》还有一个明确的否定：如来藏不同于外道所说的我。经中大慧以外道之我为问，佛答”我說如來藏，不同外道所說之我”，并列出说如来藏时所用的一串名目：空、无相、无愿、如、实际、法性、法身、涅槃、离自性、不生不灭、本来寂静、自性涅槃。[451]但外道的 ātman 通常也被描述为超越常见的执取对象。如何在概念上清楚地区分”佛教说的如来藏”与”外道说的 ātman”，是这部经留给后来论师的难题。

九、如来藏是真我（ātman）吗?

这个问题是整个如来藏思想最尖锐的哲学挑战，本书直接说明立场。

文本上的答案：一切如来藏经典都明确说”不是”。《涅槃经》的”大我”专门加了”大”来区分轮回中的俗我；《楞伽经》说如来藏是空的、不是外道的 ātman；《宝性论》（下一章）说如来藏不属于实体性的自我，它是法身、空性的另一个表述。

哲学上的困难：尽管文本否认，如来藏在功能和描述上仍然非常接近 ātman。它被描述为：遍在一切众生、本性清净、不受烦恼的本质污染、常住不变（尤其《涅槃经》的”常”德）、是解脱的究竟依处。这些特征，在印度哲学的语境里，正是 ātman 的经典描述。

只说”我们说的不是那个意思”，而不对两者的实质区别作严格的哲学辨析，并不足以消除疑虑。[452] 从外部看，如来藏与 ātman 之间的区别，比其拥护者声称的要模糊得多。

本书的立场：如来藏思想在历史上是一次真实的哲学跨越。它的出现有其内在逻辑：既要坚持无我与空性，又要给解脱论提供一个正面的基础，这几乎不可避免地会推向某种”本质清净的依处”。但这个努力制造了一个在哲学上难以彻底厘清的困境：一个被描述为本性清净、常住、遍在、是解脱依处的存在，与外道的 ātman 之间，其区别更多是名称上的（“我们叫它如来藏不叫它 ātman”）和方向上的（“它是无我的真如，不是有我的灵魂”），不在结构上。这个困境，在下一章的《宝性论》里被最系统地正视，但没有被完全消解；在如来藏与唯识、中观的交涉里（第三章），它以不同的面目反复出现；在汉藏佛教的佛性论里（第四章），它带来了不同走向的哲学后果。

---

[451]《楞伽阿跋多罗宝经》卷二（求那跋陀罗译，T0670）：大慧先以外道之我为问，谓”外道亦說有常、作者離於求那，周遍不滅……彼說有我”；佛答：“我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，如是等句，說如來藏已。如來、應供、等正覺，為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。”（页 489b3 起）下复以陶家一泥作种种器为喻，谓如来”於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或說如來藏，或說無我”，并以”開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界”申其用意，末句作”是故，大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏”。**若说”因为它是空的（śūnya）、无常的、无自性的”，与经文不合**：经所列诸名中有离自性、不生不灭而无无常一目，如来藏在问方的措辞里正作”常住不變”；正文照经文措辞。经文并未从属性上区分两个我，而是把如来藏说成一种随机的施设，其分判之据在说法的用意，不在被说者的性状；正文下句所谓留给后来论师的难题，指的正是这一分判不落在概念属性上。

[452]关于如来藏语言是否把常住自性重新带回佛教、以及日本”批判佛教”由此展开的争论，参 Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, eds. *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*. Honolulu: University of Hawai ʻi Press, 1997。尤见松本史朗〈The Doctrine of Tathāgata-garbha Is Not Buddhist〉, pp. 165–173；Sallie B. King〈The Doctrine of Buddha-Nature Is Impeccably Buddhist〉, pp. 174–192；山部能宜论瑜伽行与如来藏文本中的 dhātu-vāda，pp. 193–204；山部与松本的往复，pp. 205–219。正文的结构性批评是本书判断，不把它归托给某一作者。

第二章　《宝性论》

《宝性论》（Ratnagotravibhāga, 或 Ratnagotravibhāgamahāyānottaratantraśāstra, 汉译《究竟一乘宝性论》）是如来藏思想在印度最系统的哲学论著，也是整个如来藏传统里唯一得到梵文原典完整保存的论书。[453]它的任务，是把上一章那批经典群里散落的如来藏论题，整合成一个有内在结构的哲学体系，同时正视那些经典留下的困难。

一、著作问题

《宝性论》的著者问题，是如来藏研究里最复杂的问题之一。

汉传的归属传统把它归于坚慧（Sāramati），此说源出法藏转述一位于阗僧人之言，至少流传到七世纪末，是汉地所见唯一的作者传说；而勒那摩提 511 年所出的汉译，本身未必自题作者。藏传传统把根本偈颂（kārikā）归于弥勒，注疏（vyākhyā）归于无著；部分现代学者认为注疏出自坚慧、根本偈颂出自弥勒，两造各取一半。[454]

1950 年，约翰斯顿（E. H. Johnston）整理出版了梵文本（发现于西藏），这是学术研究的根基。从梵文文本的内部来看，偈颂与注疏之间有高度的整合性，注疏是围绕偈颂展开的详细哲学论证，两者很可能来自同一思想传统，未必需要分属两人。

本书的处理：以《宝性论》为整体讨论，不在作者归属上作断定。从时代来看，它大约成立于 4 至 5 世纪之间，与无著、世亲的年代相近，略晚于《胜鬘经》《涅槃经》，是在那批经典文献的基础上作系统论述的产物。

二、七金刚句：文本的基本结构

《宝性论》以”七金刚”（七个如金刚般坚固的主题）为骨架，把如来藏思想的各个面向串成一个连贯的体系：[455]

金刚	梵文	内容
① 佛	buddha	佛的性质：三身（法身、报身、化身）及其功德
② 法	dharma	教法的功德：菩提（觉悟）与涅槃
③ 僧	saṃgha	圣者僧团：登地菩萨与阿罗汉
④ 如来藏	tathāgatagarbha	一切众生皆有如来藏：三义（三种理由）与九喻的哲学化

[453]梵本校订见 E. H. Johnston (ed.), *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna: The Bihar Research Society, 1950（库内本正文作天城体，未逐字转写）。今之研究以高崎直道英译为准：Jikido Takasaki. *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. Serie Orientale Roma XXXIII. Roma: IsMEO, 1966；其书名页自述体例，为”a Translation from the original Sanskrit text, in comparison with its Tibetan & Chinese versions”，即梵藏汉三本对勘之译注，本篇论旨所据即此本与汉译《究竟一乘宝性论》（T1611）。

[454]E. H. Johnston (ed.). *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna: Bihar Research Society, 1950.（梵文本的校勘版，现代研究的基础文献）

[455]Jikido Takasaki. *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1966.（《宝性论》最全面的英文研究）空于客尘烦恼、不空于不可分离佛功德，见 I.154–155 及释文，pp.300–302；汉译见《究竟一乘宝性论》卷 4，T31, no.1611, p.840a13 起。

金刚	梵文	内容
⑤ 菩提	bodhi	觉悟：如来藏的完全显现
⑥ 功德	guṇa	佛的六十四种功德
⑦ 佛业	buddha-karma	佛的利生事业：自然任运，无功用行

这七个主题的排列有一个内在逻辑：前三（三宝）是修行的归依对象，第四（如来藏）是修行得以可能的形上学依据，后三（菩提、功德、佛业）是修行完成后的果相描述。整个结构以如来藏为枢纽，串联了归依、修行与成果。

三、三义：一切众生为何有如来藏

《宝性论》第一品给出了如来藏遍在一切众生的三个哲学理由（三义），这是对《如来藏经》九喻的哲学深化：[456]

理由一：法身遍满（dharmakāya-parispharaṇa）

法身（dharmakāya）是佛的根本身，是证悟的究竟状态，本质上是遍满的、无处不在的。它不局限于某个具体的地点或身体，它贯穿一切法界。因此，在一切众生的存在里，法身都以某种方式在场。如来藏，从这个角度看，是法身在众生身上的呈现或印记。

理由二：真如无别（tathatā-avibhāga）

真如（tathatā，如实性）是一切法的本然状态。这个真如在一切法里是无差别的（avibhāga）：佛的真如与众生的真如，在本质上是同一个真如。差别只在显现上：佛的真如充分显现了，众生的真如被烦恼所覆。从本质同一的真如来说，众生与佛之间没有根本的鸿沟。

理由三：种性存在（gotra）

众生各自具有成佛的种性（gotra，佛种），这是修行得以有效的内在根据。如果没有种性，修行就是无的放矢；正因为有种性，精进修行才能结出果实。

这三个理由各自暗示的如来藏图像并不一致：法身遍满暗示如来藏是完全现成的（法身已经在那里）；真如无别暗示众生与佛在本质上是同一的；种性则暗示如来藏是一种潜能，需要被培育。这三种说法之间的张力，后来的诠释传统各自引申，走出了不同的方向。

四、偶然染污：对核心张力的处理

7.1 里已经点出如来藏思想的核心张力：本性清净，染污从何来?《宝性论》正视了这个问题，给出了迄今最系统的处理。

《宝性论》的核心论点是：烦恼是**偶然的**（āgantuka，客来的、外加的），不是本质的。就像云层遮住了太阳，太阳本身从未消失，也从未被云染污；就像污泥遮盖了水，水的清澈本质一直在那里。烦恼是这样的云和泥。它遮住了如来藏的显现，但没有触及如来藏的本质。[457]

《宝性论》用一系列比喻说明”本质清净”与”偶然染污”的并存：

[456]Jikido Takasaki. *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1966.（《宝性论》最全面的英文研究）空于客尘烦恼、不空于不可分离佛功德，见 I.154–155 及释文，pp.300–302；汉译见《究竟一乘宝性论》卷 4，T31, no.1611, p.840a13 起。

[457]E. Obermiller (trans.). “Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation.” *Acta Orientalia* 9 (1931): 81–306.（早期英译与注疏）

比喻	清净本质	偶然染污
虚空中之云	虚空（ākāśa）	云层
太阳被云遮	太阳的光和热	云和雾
水中的月影	月亮	水面的波纹
糠皮下的米	米	糠皮

这套论证的哲学结构是：本质（如来藏）与偶然属性（烦恼）是两个不同类型的存在；烦恼只附着在表层，不触及深层；本质与偶然属性之间的关系，是”临时共存”，不是”本质结合”。

张力仍在

然而这套处理并没有消解根本的追问：如果如来藏（本质）与烦恼（偶然）是截然不同的两类存在，那烦恼是从哪里来的？如果如来藏本来就是清净的，为何在众生身上会与偶然烦恼共存？“偶然染污”只是描述了一个事实（烦恼不是本质的），但没有解释这个事实的成因。

《宝性论》对这个追问，采取了相当于搁置的处置：它的重点在说明解脱的可能性（本质清净，因此净化是有意义的），而不在追问染污的起源。就实践而言，这是务实的；就哲学而言，问题仍然悬着。

五、空与不空：如来藏辩证的哲学化

《宝性论》对《胜鬘经》的”空如来藏/不空如来藏”区分做了进一步的哲学化处理。

空如来藏（śūnya-tathāgatagarbha）：如来藏对于一切烦恼、一切遍计所执的自性而言是空的。如来藏里没有任何染污性质，没有任何自性成立的实体。在这个意义上，如来藏的哲学地位与中观的空性非常接近：它是”无一切世间染法的”。

不空如来藏（aśūnya-tathāgatagarbha）：如来藏对于佛的功德（guṇa）、法身（dharmakāya）、菩提而言是不空的。这些性质不是外加；如来藏自身本来具有它们。这个”不空”是如来藏区别于纯粹中观空性的地方：它不只是否定，它有正面的内容。

两者的关系：对于烦恼说空，是从”烦恼不属于如来藏”这一层面说的；对于佛性功德说不空，是从”如来藏本来具有这些”这一层面说的。这两个”空/不空”是在不同层面上说的，并不矛盾。[458]

但这里有一个深层问题：如果如来藏”本来具有”佛的功德，那在证悟发生之前，这些功德是以什么方式”在那里”的？是潜在的（potential），还是已经完全现成的（fully actualized）？《宝性论》在这个问题上的表述并不完全一致，不同段落支持不同的读法，这为后来的诠释传统提供了分歧的空间（后来的他空与自空之争见第九节）。

六、三身整合：如来藏与佛的身体论

《宝性论》把如来藏学说与三身（trikāya）理论深度整合，这是它对印度大乘思想的重要贡献之一。

[458] E. H. Johnston (ed.). *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna: Bihar Research Society, 1950.（梵文本的校勘版，现代研究的基础文献）

身	梵文	指称
法身	dharmakāya	《宝性论》以法身、真如、如来性三义分说，三者所指为一而义门有别
报身	saṃbhogakāya	菩萨可见的圆满报身；大乘教法在此宣说
化身	nirmāṇakāya	在人间显现的历史身；如释迦牟尼佛

《宝性论》把如来藏与法身直接等同：众生的如来藏，就是尚未完全显现的法身。修行的过程，是让这个内在的法身从遮蔽状态走向完全显现；证悟，就是法身的完全呈现，同时自然生起报身与化身（后两者是法身对众生的自然流现，无需特意造作）。[459]

这个整合有一个重要的解脱论含义：修行不是”从无到有”地获得佛的身体；它是”从遮蔽到显现”地让已有的法身呈现出来。众生之所以还在轮回，是因为法身（如来藏）被遮蔽，不因为缺少什么。

七、常乐我净：四德的哲学辩护

7.1 已经点出，《大般涅槃经》在涅槃里立”我”（ātman）是一个极度危险的做法。《宝性论》接受这个四德（常、乐、我、净）的表述，并试图给出哲学辩护。

辩护策略：四德是对治四种颠倒见（viparyāsa）的：[460]

颠倒见	对治之德	哲学含义
以无常为常（执五蕴永存）	涅槃之常（nitya）	涅槃不属生灭，它是本然如是的
以苦为乐（执世间有真乐）	涅槃之乐（sukha）	涅槃是烦恼止息后的寂静，不是感官苦乐
以无我为有我（执五蕴为我）	涅槃之我（ātman）	这里的”我”是佛的自在性，不是轮回中执取的俗我
以不净为净（执身为净）	涅槃之净（śuddha）	涅槃是自性清净，不是世间对清洁的理解

这个辩护的结构是：四德的每一个，都不是世俗意义上的常/乐/我/净；它们是在彻底解脱状态下对这些概念的重新界定。“我”（ātman）这一德，被解释为”佛对一切的自在性”，不是一个独立的灵魂实体；它是证悟后的无碍自在。

[459] E. Obermiller (trans.). “Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation.” *Acta Orientalia* 9 (1931): 81–306.（早期英译与注疏）

[460] Jikido Takasaki. *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1966.（《宝性论》最全面的英文研究）空于客尘烦恼、不空于不可分离佛功德，见 I.154–155 及释文，pp.300–302；汉译见《究竟一乘宝性论》卷 4，T31, no.1611, p.840a13 起。

辩护的局限

这个辩护在修辞上相当精巧，但在哲学上仍面临追问：如果”涅槃之我”与外道所说的 ātman 有根本的不同，为什么要用”我”这个词?《楞伽经》说如来藏是”为执我的外道”而设立的教法，隐含的意思是这个词最终是要被超越的。但《宝性论》似乎把它当作正面的哲学主张来捍卫，而不只是权宜的方便。这个分歧，在如来藏传统内部留下了一道裂缝。

至此可以指认大乘佛教（尤其如来藏传统）里一个持续存在的结构性张力：它**在本体论层面立论**（如来藏是真实的、常住的、遍在的、具有正面功德的），却**同时声称自己不是本体论**（“这不是外道的 ātman”“我们说的是否定性的空”“方向与外道相反”）。这两个动作在同一个传统里反复同时出现：立起一个”有什么东西真实地在那里”的主张，再用中观或否定性语言为它提供一层保护，声称自己没有在说实体。[461]

这个双重动作在如来藏传统里体现为常乐我净四德的辩护；在他空论（第九节）里体现为”佛性功德真实常住，但我们仍然在中观框架内”；在后来汉传的天台”性具”论和禅宗的”本来面目”说里有不同的变体；在藏传的各种大圆满和大手印的”本觉”（rigpa）语言里同样存在。这个张力与其说是某一个人的疏漏，不如说是整条如来藏线索的结构性特征：解脱论的需要（修行要有一个积极的终点）与中观的认识论要求（不得在胜义层面立任何实体）之间，始终没有完全协调。本书认为，先看清这个张力本身，比急于判定哪一边更重要。

八、对 ātman 批评的回应

面对如来藏与 ātman 的比较，本书据《宝性论》把回应归纳如下：[462] [463]

回应一：如来藏的空与不空

《宝性论》说如来藏空于可分离的客尘烦恼，不空于不可分离的佛功德。这种空义不能直接等同于”如来藏依他而生”；它是否能够作无自性的解释、与中观相容，还须进一步论证，不能由”空”一字直接推出。[464]

回应二：差别在于方向

外道的 ātman 是执取的对象：执取”有一个恒常的我”，因此制造烦恼和轮回。如来藏的”我”是解脱的方向。它指向的是证悟的自在，是对执取的根本超越，是”无我之后的自在”，不是又一种执取对象。两者在功能上是相反的。

回应三：烦恼非本性与佛功德不空

---

[461]这里须记一种与本书不同的读法：把如来藏整个判作方便说，则上述张力自然消解，因为立本体一步本来就不作真。印顺《如来藏之研究》即取此路，其所据是《楞伽阿跋多罗宝经》卷二那句自述：佛说如来藏”為斷愚夫畏無我句故”，又”開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想”（T0670；印顺引作大正一六．四八九中）。本书不取这一读法，理由在分寸不在立场：方便说能解释经里为何说如来藏，解释不了论书为何要为常乐我净四德作正面的哲学辩护。《宝性论》不是随说随扫，它给四德立了因、立了喻、立了对治的次第；一套只为接引而设的权说，不必也不会发展出这样一层论证结构。方便说与本体论之间的这一分歧，本书判为如来藏传统内部真实存在的两读，不作定谳。

[462]E. Obermiller (trans.). “Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation.” *Acta Orientalia* 9 (1931): 81–306.（早期英译与注疏）

[463]Jikido Takasaki. *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1966.（《宝性论》最全面的英文研究）空于客尘烦恼、不空于不可分离佛功德，见 I.154–155 及释文，pp.300–302；汉译见《究竟一乘宝性论》卷 4，T31, no.1611, p.840a13 起。

[464]这一分说见《究竟一乘宝性论》卷四（勒那摩提译，T1611）偈：“不空如來藏，謂無上佛法，不相捨離相，不增減一法。如來無為身，自性本來淨，客塵虛妄染，本來自性空。”（页 839b18 起）长行释之曰”不減一法者，不減煩惱。不增一法者，真如性中不增一法”，并引《胜鬘经》二种如来藏空智为证：“世尊！空如來藏，若離若脫若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙不離不脫不異不思議佛法故。”梵本对应处为 RGV I.154–155，见 E. H. Johnston (ed.), *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna: Bihar Research Society, 1950（库内本正文作天城体，未逐字转写）。须照着读的是这两句的结构：所空者是可离的烦恼藏，所不空者是不可离的佛法；这与中观所说无自性之空不在同一个位置上，故正文说不能由空一字直接推出相容。

这一回应否定烦恼是如来藏的本性，同时肯定佛功德不空。因而这一回应并非只有否定；它与中观空性分析的关系，须连同这一正面表述一起评估。

这些回应是否足够?

本书认为，这三层回应加在一起，说明了如来藏在意图上与 ātman 不同，在哲学设计上也有区分两者的工具。但”本质清净、常住、自在、遍在、是解脱依处”这一套描述，在功能与结构上与 ātman 的高度相似性，不是仅凭”我们是否定性的”或”方向相反”就能完全消解的。这是如来藏传统永久存在的一个哲学阴影，《宝性论》正视了它，但没有从根本上解决它。

九、《宝性论》在藏传的命运：他空与自空之争

《宝性论》在印度的影响相对有限，但进入西藏之后，成了藏传佛教史上一场持续数百年的哲学大辩论的核心文本。

他空见（Shentong）与自空见（Rangtong）

这场辩论发生在”他空见”（gzhan stong, Shentong）与”自空见”（rang stong, Rangtong）之间，围绕如来藏究竟是什么意义上的”空”而展开。

自空见（格鲁派为代表）：如来藏是空性的另一个表述，它”自空”。如来藏本身对自性成立而言是空的，佛性功德也同样是空的、无自性的。这把如来藏完全纳入中观应成空性的框架。

他空见（觉囊派为代表，多波巴等）：如来藏所空的对象是烦恼（他法），不是自性成立。如来藏的佛性功德（常、乐、我、净）是实有地存在的。它”他空”，即对不属于它的东西（烦恼、有为法）是空的，但它自身的功德是真实的、常住的。这实际上是把佛性功德立为某种程度上的实有，是更接近如来藏字面阅读的立场。[465]

这场辩论触及了如来藏传统最深的哲学困境：

如果自空派是对的，如来藏与空性有什么实质区别？如来藏说的东西，中观已经说了；如来藏这个词有多余之嫌。如果他空派是对的，佛性功德实有常住，那佛性功德这种实有与外道的 ātman 有什么本质区别？格鲁派（尤其宗喀巴）认为，他空见在实质上回到了一种真常论，是如来藏传统最危险的哲学滑坡。

这场争论至今在藏传佛教学术界仍有讨论，详见第十一篇。汉传佛教里没有以这么清晰的形式展开同一场争论，但心性本净与识的空性之间的张力，在天台、华严、禅宗各自的处理里也有回响（见第十篇）。

[465] Dolpopa Sherab Gyaltsen. *Mountain Doctrine: Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha Matrix*. Trans. Jeffrey Hopkins. Ithaca: Snow Lion, 2006.（他空见代表作的英译，觉囊派核心文献）

第三章　如来藏与唯识、中观的关系

前两章把如来藏的经典基础（7.1）和最系统的论书（7.2）铺开了。本章处理一个更复杂的问题：如来藏思想与同时期的中观、唯识，究竟是什么关系？它们之间有没有真实的哲学分歧，还是只是同一件事的不同表述？各自的论师如何处理这种关系：排拒、吸收，还是试图综合？

这个问题在印度佛教内部就有明显的张力，进入汉地之后，在翻译与诠释的过程里被以独特的方式重新处理，最终形成了印度文本里没有的综合形态。

一、问题的来历：三套话语的紧张共存

先把各套话语的核心主张并列，看清楚张力在哪里：

学派	核心主张	对解脱的说明
中观（应成）	一切法皆空、无自性；连”识”也是名言安立	彻见空性，戏论止息，无遮否定
唯识	一切唯识所变现；依他起的识是有的，遍计所执是空的	转依：识从有漏转为无漏（转识成智）
如来藏	一切众生本具如来藏；本质清净，偶然被烦恼遮蔽	去除客尘，让本来的清净本质（法身）显现

三套话语都在大乘的旗号下运作，都声称与空性相容，但对”解脱是怎么一回事”给出了结构上颇为不同的说明。中观的解脱是认知性的（彻见真相，止息戏论）；唯识的解脱是转化性的（识的性质翻转）；如来藏的解脱是揭示性的（去除遮蔽，让本来已在的东西显现）。这三种解脱观，并不只是修辞上的差异，它们预设了不同的关于”轮回中的众生究竟是什么”的形上图像。

二、如来藏与中观：两种对话方式

中观对如来藏的疑虑

中观（尤其月称的应成中观）的立场，对如来藏构成最尖锐的哲学挑战。月称的应成中观要求：一切法，包括识，连”依他起的有”都不能作为任何东西的实在性底座（第六篇第五章）。如来藏传统声称”如来藏是本来清净的、是佛的功德的源泉”。这在应成中观的框架下，已经是在给某样东西立了一个正面的实在性地基，哪怕声称它是空的。

格鲁派应成中观的处理方式，是把如来藏话语全部纳入空性：如来藏就是空性的正面说法，没有任何超出空性的独立内容；说”众生本具如来藏”，等价于说”众生的心本来就无自性（空）“，而修行就是彻见这个空性。在这个读法里，如来藏是空性的诗意表述，不是独立的形上主张。[466]

这个处理是否成功？

如果如来藏只是空性的另一个说法，那”不空如来藏”（佛性功德）怎么解释？空性是否定性的；“不空如来藏”是肯定性的，它声称如来藏”本来具有”佛的功德，这在纯粹的应成立场下找不到立足点。把不空如来藏也纳入空性，就意味着”佛的功德”同样是名言安立的、无自性的。但这让”如来藏本具佛的功德”这句话变得难以理解：一个名言安立的东西，能”本具”另一个名言安立的东西吗？

[466] Paul Williams. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. London: Routledge, 2009, pp. 112–114.（如来藏与中观、唯识关系的综述，及格鲁派对如来藏的空性解释）

龙树与如来藏：一批争议性文本

传统上有一批论著被归于龙树名下，内容带有明显的如来藏色彩，如《法界赞》（Dharmadhātustava）等。这些文本颂赞法界、真如、如来藏的遍满清净，与《中论》的破执归谬风格颇为不同。

现代学术对此有争议：部分学者认为这些可能是托名之作，或代表了龙树思想的另一个面向；另一些学者认为龙树在《中论》之外确实有对如来藏（以法界、真如的名义）的正面论述。[467] 无论作者归属如何，这些文本的存在说明了：在印度，中观与如来藏的话语之间并不完全排拒，也有相当程度的渗透与共存。

月称系的处理

月称在注释里明确拒绝了”识有某种层面的正面实在性”这个唯识立场，同样地，他对如来藏的”不空”主张也保持距离。任何正面的实在性主张，哪怕是”本来清净”，在他的框架下都会变成另一种自性执。月称不专门论述如来藏，但他的立场逻辑上排斥如来藏话语里所有超出空性的正面主张。

三、如来藏与唯识：《楞伽经》的等同

《楞伽经》的策略

7.1 已经点出，《楞伽经》明确把如来藏与阿赖耶识等同起来。这个等同背后有一个聪明的策略：通过把如来藏纳入唯识体系，让如来藏获得了一套相对成熟的哲学语言来描述自己的运作机制。

阿赖耶识已经是一个有精细理论的概念：它是种子的仓库，是异熟果报的载体，是识流的基底。把如来藏等同于阿赖耶识，就等于说：那个本来清净、携带着佛性功德的底层识，就是阿赖耶识；只是阿赖耶识从有漏的角度看是烦恼种子的仓库，从无漏的角度看是如来藏（清净本性的显现基础）。

这个等同的内在困难

然而这个等同制造了一个严重的哲学问题。阿赖耶识在唯识体系里是一个中性偏负的概念：它是轮回的根基，携带有漏种子，被末那识执取为”我”，是烦恼机制的最底层。如来藏则是一个正面的概念：本来清净，是佛性的所在，是解脱的依处。两者在功能取向上几乎相反。

《楞伽经》的处理是承认这一张力：阿赖耶识（如来藏）有两个面，有漏的面（作为轮回的基底）和清净的面（作为如来藏，佛性的基础）。真正麻烦的是：这两个面如何共存于同一个识里？有漏与清净的并存，正是如来藏传统面临的那个”本来清净，染污如何可能”问题的再度浮现，只不过现在有了唯识的术语来包装。而经文自己已经说出了这个张力的代价：如来藏在染污之时无从现证，凡愚与外道于是把它当成造物主，或者当成一个我。后世”批判佛教”抓住不放的那一点，经文在此先自道了。[468]

无垢识（amala-vijñāna）：真谛的第九识

6.1 里已经提到，真谛（Paramārtha，499—569）在翻译唯识文献时，把阿赖耶识的清净面单独立为”无垢识”（amala-vijñāna，第九识），用来对应如来藏。这是一个在印度唯识文献

[467] David Seyfort Ruegg. *Buddha-Nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*. London: SOAS, 1989.（龙树与如来藏；印度如来藏在哲学传统中的位置）。如来藏在印度未成学派、注疏寥寥一层，另见 David Seyfort Ruegg, *La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*, Paris: EFEO, 1969，书内第 35 页：十一世纪以前梵文文献征引《宝性论》者寥寥，其后始多见，唯一存世的印度复注是十一世纪迦湿弥罗萨阇那所作；及 Klaus-Dieter Mathes, *A Direct Path to the Buddha Within*, Boston: Wisdom, 2008，书内第 2 页：“the Indian reaction on the whole was simply to ignore the Ratnagotravibhāga and its teaching of buddha nature for six centuries”。

[468] D. T. Suzuki (trans.). *The Lankavatara Sutra*. London: Routledge, 1932.（如来藏与阿赖耶识等同段落）

里找不到直接来源的做法，是真谛对如来藏—唯识融合的一次创造性诠释。[469] 汉传唯识的正统一侧，从唐初到民国，始终不承认这一识。[470]

真谛的结构：

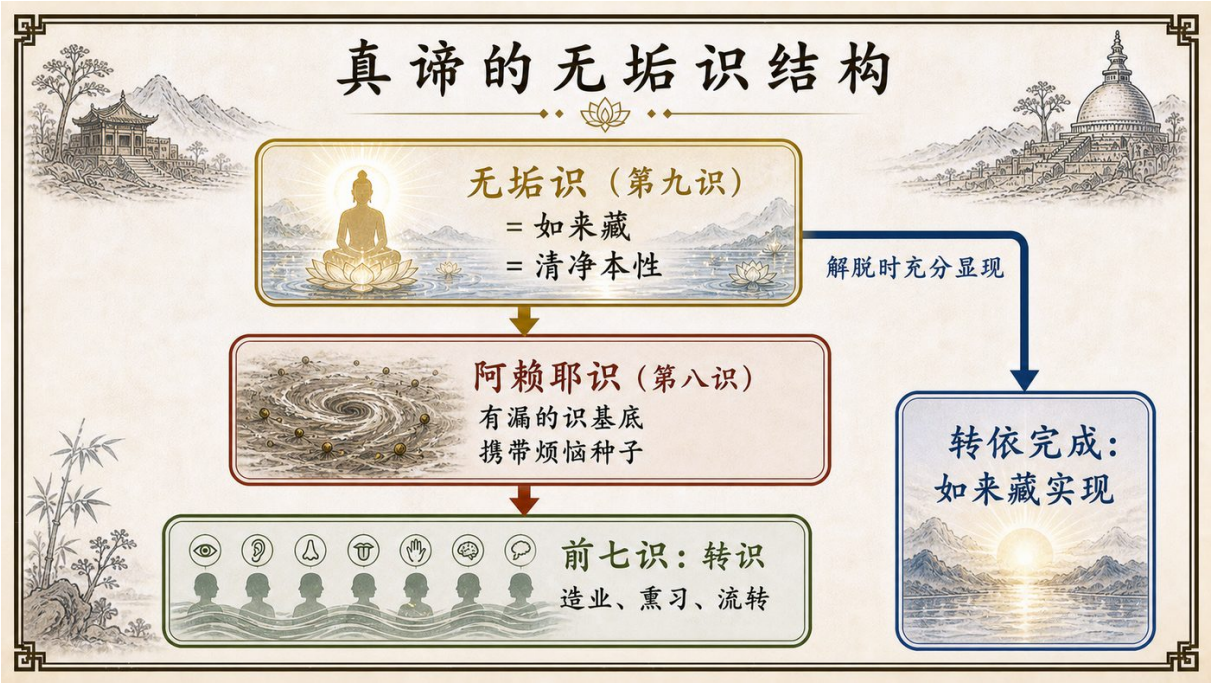


Figure 45: 真谛的无垢识结构

这个结构要处理的，是阿赖耶识的有漏性与如来藏的清净性之间的张力。其大体做法（据 Diana Paul 的重构）是：把清净面另立名目（第九识），让阿赖耶识主要承担杂染一面的功能，而如来藏（无垢识）在解脱时才充分显现。

这个方案的问题：在唯识体系里另立一个”清净识”作为底层，依然是在给某样东西立一个正面的实在性地基，中观（尤其月称）对唯识识的批评同样可以适用于这个第九识。真谛的创造性诠释在印度本土没有找到持续的传承，但在汉地产生了深远的影响。它成为《大乘起信论》那套框架的重要先行。

四、《大乘起信论》：中国式综合

《大乘起信论》（Awakening of Mahāyāna Faith，Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra）是整个汉传佛教里最有影响力的”论著”之一，也是理解如来藏—唯识融合在汉地如何演变的关键文本。

著者问题

[469] Diana Paul. *Philosophy of Mind in Sixth-Century China: Paramārtha's "Evolution of Consciousness"*. Stanford: Stanford University Press, 1984.（真谛第九识（无垢识）与如来藏—唯识融合）

[470] 窥基《成唯识论述记》卷三（T1830）释无垢识：“唯無漏依，體性無垢，先名阿末羅識，或名阿摩羅識，古師立為第九識者，非也。然《楞伽經》有九種識，如上下會。”（页 344c9 起）是唐初唯识正统一侧的明文否决。民国一侧，太虚《法相唯识学》论之尤详：“真諦三藏立庵摩羅為第九識，第八為染淨和合識，前七為染污識，轉染成淨，以滅前七染及第八染分，其淨分成為第九識；其實、不過捨第八識之雜染分，圓證其清淨分而已，并不是全滅其體而別有一識為第九也。”并判其来由曰”此種錯謬，或因翻譯錯謬，或因譯人在梵文上本不深知其義”，又不取古学今学之分，谓”古學是傳釋之錯誤，而唯識學原自一貫，本無古今”（《太虚大师全书》TX0006 卷二十一）。两说相隔一千三百年，所判相同：第九识是第八识净分的别名，不是另一个识。这不等于真谛之说无价值，正文所论其在如来藏与唯识之间的接榫作用不因此减损；要记的只是这一接榫从未被唯识一系接受。

汉传传统把它归于马鸣（Aśvaghoṣa，约 1—2 世纪）。现代学术几乎一致认为，这是一部汉地撰述，成立年代大约在 6 世纪，可能在真谛的圈子里产生，或受其直接影响。理由包括：梵本今已无存；旧传实叉难陀所据梵本乃玄奘应印度僧人之请将汉本回译而成（据道宣《续高僧传》），此说本身即可疑，且无论如何不能充作独立的印度来源；文本的概念结构和术语与印度文献不匹配；它精确对应的，是汉地在真谛翻译之后出现的如来藏—唯识融合讨论。[471]

本书立场：《大乘起信论》是汉地撰述，不是印度原典的翻译。它的哲学价值应在这个背景下理解：它不属于印度佛教的内部发展；它是中国人在消化印度传来的如来藏与唯识材料之后，独立发展出的一套哲学综合。这并不贬低它的价值，但需要避免把它当作印度传统的代言来引用。

一心二门：结构

《起信论》的核心框架是”一心开二门”：



Figure 46: 《大乘起信论》：一心二门

“一心”是如来藏心。它是万法的本原，同时具有两个面向：真如门（静的、绝对的、清净的一面）和生灭门（动的、随缘的、染净共在的一面）。[472]

这个结构的哲学意图：把如来藏的清净本性（真如门）和阿赖耶识的运动性（生灭门）整合成一

[471]Yoshito S. Hakeda (trans.). *The Awakening of Faith*. New York: Columbia University Press, 1967, 导论书内 7—8 页。该书明言今无梵本传世：“No Sanskrit version of the text exists today, however, and all our knowledge of the work is based upon this Chinese version”，又云”we have no Sanskrit or Tibetan version of the text”。中土撰述之疑所举者：法经开皇十四年（594）目录已列本论于疑惑部，无藏译，无可靠证据示其曾行于印度，且文中若干成分近于已被判为汉地伪撰之书。实叉难陀本所据梵本的来历，该书录两说：一云实叉难陀自携梵本来华、又于华得一旧梵写本，一云其所据梵本实为玄奘（602—664）应印度僧人之请将汉本回译为梵者，后说依道宣（596—667）《续高僧传》玄奘本传。**本书旧版作”梵文原典只有一种极为可疑的回译本（19 世纪仿作）“，两处皆误**：今并无梵本，回译之说亦系七世纪旧事而非近代伪作，今改。

[472]Yoshito S. Hakeda (trans.). *The Awakening of Faith*. New York: Columbia University Press, 1967, 导论书内 7—8 页。该书明言今无梵本传世：“No Sanskrit version of the text exists today, however, and all our knowledge of the work is based upon this Chinese version”，又云”we have no Sanskrit or Tibetan version of the text”。中土撰述之疑所举者：法经开皇十四年（594）目录已列本论于疑惑部，无藏译，无可靠证据示其曾行于印度，且文中若干成分近于已被判为汉地伪撰之书。实叉难陀本所据梵本的来历，该书录两说：一云实叉难陀自携梵本来华、又于华得一旧梵写本，一云其所据梵本实为玄奘（602—664）应印度僧人之请将汉本回译为梵者，后说依道宣（596—667）《续高僧传》玄奘本传。**本书旧版作”梵文原典只有一种极为可疑的回译本（19 世纪仿作）“，两处皆误**：今并无梵本，回译之说亦系七世纪旧事而非近代伪作，今改。

个统一的系统，解释迷（轮回）与悟（解脱）如何共源于”一心”，以及如何从”无明”（avidyā）的覆蔽走向”始觉”。

本觉与始觉

《起信论》的另一对核心概念：**本觉**与**始觉**。

本觉：众生的心，在其本性上，本来就是觉悟的（如来藏的清净面即是本觉）。这不是潜能；它是本来已有的觉性。

始觉：修行的过程，是让”始觉”（在修行中逐渐开展的觉悟）不断契合”本觉”（本来已有的觉性）。最终，始觉完全契入本觉，就是究竟觉悟（本始合一）。

这个框架把修行的意义界定为：修行不创造觉悟（本觉已经在那里），而让正在进行的修行觉知（始觉）逐渐认识到、并契入它已经存在的本来觉性（本觉）。

《起信论》的哲学问题

《起信论》的综合方案受到三方面的批评：

从中观侧看：真如门的”如来藏心”被描述为本来清净、常住不变的”体”，这很接近 ātman。无论怎么解释，一个”常住不变的体”在中观的彻底空性分析下，都是需要被否定的。

从唯识侧看：玄奘的法相宗严格拒绝《起信论》的框架，认为它混淆了心识的运作层次，且”一切众生本具觉性”与唯识的”五种姓说”（不同根机有不同成佛可能性）直接冲突。

从早期佛教侧看：“本觉”的概念，也就是众生本来就是觉悟的，与早期佛教”觉悟是修行努力的成果”的立场有根本不同。一个本来就已经觉悟的存在，为什么还在轮回?《起信论》的回答是”无明的覆蔽”，但这又把无明的起源问题原封不动地带了回来：一个本来觉悟的心，如何会被无明所覆？这与如来藏传统”本来清净，染污如何可能”的老问题完全一致。[473] 这一问里可以分出两支，须分开记：本觉与修行如何相容是一支，无明的起源是另一支。前一支在天台有正面答复，六即以即字认本具、以六字排次第，两侧分层并存（7.4）；后一支不在六即的处理范围内，它仍留在《起信论》的框架里。

五、三套话语的总体关系

把如来藏与中观、唯识的关系收成一张图：

将如来藏与阿赖耶识等同的是《楞伽经》；中观在本章所处的位置，是对本质清净的实在地基提出批评。图中从中观框接向等同流程的实线，不能读作中观赞同这一等同；真谛、第九识与汉地《起信论》之间的线条，不能据作师承谱系。

这张图显示的，不是一个从问题走向解决的过程；它是一个从共同起点（般若空性）出发，不断分叉、互相批评、又试图综合、综合里又产生新的张力的开放过程。

六、在印度和在汉地

在印度

如来藏传统在印度的哲学讨论主要在唯识的框架里进行（通过《楞伽经》的等同），而应成中观基本上绕过了如来藏的正面主张（或将其纳入空性）。印度没有出现一个把三套话语系统整合的大思想家。最接近的是寂护，但他的综合主要是中观与唯识的，如来藏在他那里是背景，不是前景。

[473] Peter N. Gregory. *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.（本觉/始觉与中国佛教的顿渐之争）

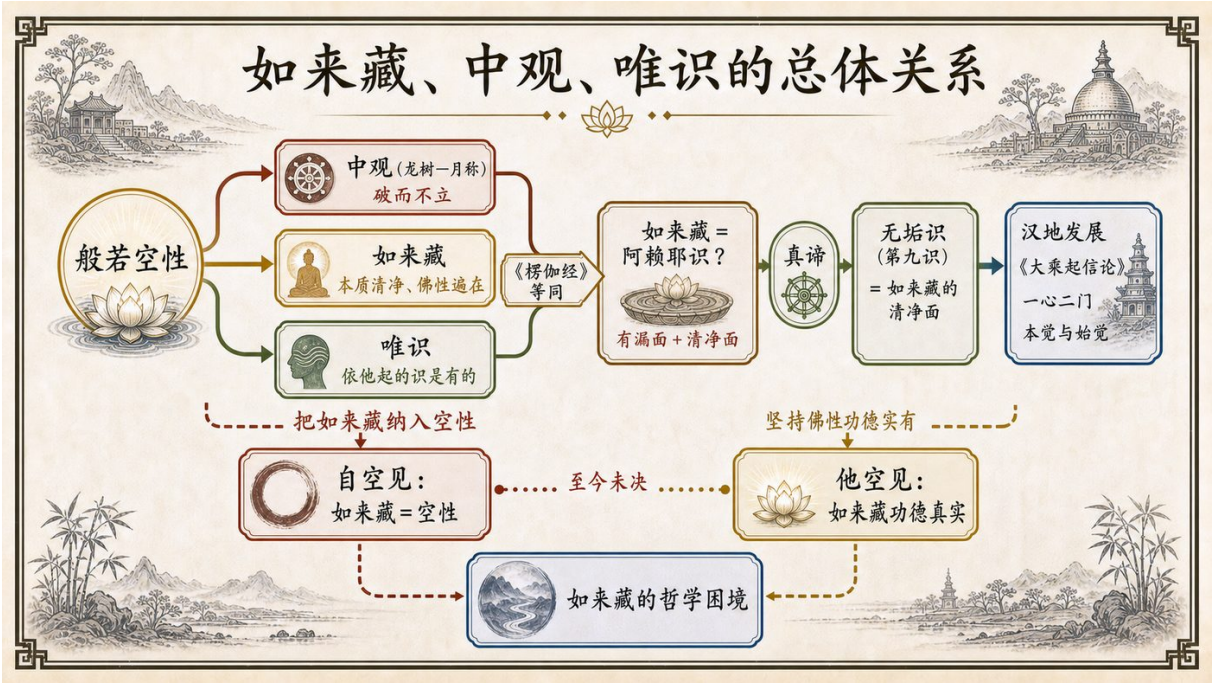


Figure 47: 如来藏、中观、唯识的总体关系

如来藏在印度的影响，始终只是经典文献里的一个声音，并未形成独立的哲学学派。它缺少自己的注疏传统与学院教学，没有像阿毗达磨或唯识那样发展出精细的内部辩论。[474]

在汉地

如来藏进入汉地之后，情形几乎完全相反。它成了汉传佛教的核心：不只通过《起信论》，也通过《涅槃经》“一切众生皆有佛性”的普世宣言，以及天台、华严各自建立的以如来藏为中心的义理体系。

汉地并没有月称式的应成中观传统来对如来藏提出严格的哲学批评（中观三论宗的影响有限）；唯识（法相宗）虽然与如来藏在”五种姓”问题上有正面冲突，但它在汉地的传承很快式微。

结果是：汉地如来藏思想在缺乏强力内部批评的条件下，发展成了一套相对自洽、但哲学边界相当模糊的框架。“心性本净”“佛性遍在”“本觉”这些概念，在汉地获得了远超印度的影响力，并深刻塑造了禅宗（“见性成佛”的表述）、天台（性具论）、华严（如来藏缘起）的核心义理。这些将在第十篇细展。

七、本书的评估

如来藏是一个独立的哲学冲动，无法被完全纳入中观或唯识。

把如来藏纳入中观（“如来藏 = 空性的正面表述”）的做法，在哲学上最为严谨，但它在事实上消除了如来藏的独立内容。“不空如来藏”就不能被认真对待，如来藏传统所有关于本具佛性功德的积极主张，都会被裁去。这与如来藏文本的原意和传统用法距离太远。

[474] David Seyfort Ruegg. *Buddha-Nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*. London: SOAS, 1989.（龙树与如来藏；印度如来藏在哲学传统中的位置）。如来藏在印度未成学派、注疏寥寥一层，另见 David Seyfort Ruegg, *La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*, Paris: EFEO, 1969，书内第 35 页：十一世纪以前梵文文献征引《宝性论》者寥寥，其后始多见，唯一存世的印度复注是十一世纪迦湿弥罗萨阁那所作；及 Klaus-Dieter Mathes, *A Direct Path to the Buddha Within*, Boston: Wisdom, 2008，书内第 2 页：“the Indian reaction on the whole was simply to ignore the Ratnagotravibhāga and its teaching of buddha nature for six centuries”。

把如来藏纳入唯识（“如来藏 = 阿赖耶识的清净面”）的做法，在历史上更有成效。它给了如来藏一套操作性的哲学语言。但它并没有解决根本的张力，只是把它重新包装：有漏面与清净面在同一个识里并存的问题，依然悬而未决。

如来藏的哲学问题至今没有令人完全满意的解答。

清净与染污的共存、本觉与轮回的共存、佛性功德的本来具有与修行的必要性，这三对矛盾，在本节讨论的各种综合方案里都没有被真正消解，只是被不同程度地包容和重新表述。三对之中的第三对，在汉地另有一个成建制的答复，出在天台的六即判位（7.4）。那个答复所处理的只是本具与修证的相容，前两对矛盾不在它的管辖之内，本节的判断对那两对仍旧有效。

但如来藏提出的问题是真实的。

它提出的问题是：解脱的可能性，需要在存在上有什么样的保证？如果一切皆空、一切皆是名言安立，那修行朝向的是什么？中观和唯识各自的回答，在解脱论上都带有各自的空白，如来藏用”本来就在那里的清净佛性”来填补这个空白。这是一个有真实动机的哲学尝试，尽管它带来了新的困难。

第四章　如来藏的后世影响（汉、藏）

前三章在印度的文本与哲学框架里讨论如来藏。本章转向汉地和藏地，看它离开印度之后的命运。如来藏在这两个地方都留下了远超其印度规模的影响，但方式和重心截然不同：汉地把它吸收进宗派义理，把它化为各宗共享的底色；藏地把它变成哲学辩论的核心争点，以精密的判教争论来确定它的地位。

一、两条传播路线

如来藏思想进入汉地，时间早、影响广。《涅槃经》（昙无谶译，约 412—421 年）、《胜鬘经》（求那跋陀罗译，435 年）、《楞伽经》（宋元嘉二十年译，443 年）相继译出，《大乘起信论》（约 6 世纪成立，本篇第三章）紧随其后，这批文献在唐代之前就已经深入中国佛教的思想血脉。法相宗（唯识）与如来藏之间的正面冲突在唐初短暂激化，此后法相宗式微，如来藏系的框架在汉地取得了压倒性的影响，直到近代才重新遇到成规模的质疑。

如来藏进入藏地的时间稍晚；《宝性论》在后弘期（十一世纪）经萨迦那一系传入，成为藏传的核心教材，它的诠释立场，尤其是究竟属于”了义”（nītārtha，最终真理）还是”不了义”（neyārtha，方便权宜），成了后来藏传各宗各派数百年哲学辩论的焦点。

二、汉地：佛性论的展开

道生与《涅槃经》

汉地最早正面涉入佛性问题的人物，是道生（竺道生，360—434）。在《涅槃经》完整版到达汉地之前，道生凭借已有的部分译文，独自提出”一阐提也能成佛”的主张：即便是对佛法完全无信的众生，也具有佛性、最终能成佛。这个主张在当时极具争议，道生甚至为此遭受排斥。此后《涅槃经》完整版到来，印证了他的说法，道生的名声由此大振。[475]

这个插曲本身有一个重要的历史含义：道生的判断主要来自对如来藏思想内在逻辑的推演，不出于现成的文本依据。道生这一例说明，如来藏的普世性主张在汉地极易被推到极致；即便原文本在一阐提问题上本来有所保留，也难以阻止这种推演。

三论宗与吉藏

吉藏（549—623）是三论宗的集大成者，以中观三论（《中论》《百论》《十二门论》）为依据，对当时流行的佛性论作了批判性的梳理。他列举旧说十一家而一一破之，判佛性之名所指乃中道，非有非无，不可作实指；空亦不足以当之，必于见空与不空之外说，才是佛性。[476]

吉藏的处理，是如来藏在汉地所受到的最接近中观批评的一种处理：他不否定”众生有佛性”，但他拒绝把佛性实体化。这与应成中观”把如来藏纳入空性”的策略方向一致，只是吉藏缺乏月称那套严格的归谬论证工具。

---

[475] Kenneth K. S. Ch’en. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press, 1964, pp. 115–116（道生与《涅槃经》传播的历史记述）。

[476] 吉藏《大乘玄论》卷三（T1853）设佛性义十门，第二门异释列旧说十一家而一一破之，其自宗之判在破十一家之后：“但河西道朗法師與曇無讖法師共翻《涅槃經》，親承三藏作《涅槃義疏》，釋佛性義正以中道為佛性。”（页 35b20 起）第九门会教复以空与佛性之辨结之：“《涅槃經》云「佛性者名第一義空。」豈非是空為佛性耶？若以空為空者，非佛性也，故下文云「所言空者，不見空與不空，名為佛性。」二乘之人但見於空、不見不空”（页 41c14 起）。是则吉藏之意有两层：其一，佛性之名所指是中道，不是可指认之物；其二，连空也不可径作佛性，必于见空与不空之外说。正文即照此两层改写。三论一系把佛性读作中道的思想脉络，另参 Aaron K. Koseki. “Prajñāpāramitā and the Buddhahood of the Non-Sentient World: The San-Lun Assimilation of Buddha-Nature and Middle Path Doctrine.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 3, no. 1 (1980): 16–33。

三论宗在唐代之后影响式微，吉藏这种”佛性非实有”的批评性立场在后来的汉地佛教里没有形成持续传承，更肯定性的如来藏叙述转而占了主导。

天台宗：性具论

天台宗（以智顗，538—597 为代表）发展出了汉地如来藏思想最具原创性的哲学形态：**性具论**。[477]

天台性具论的基本主张：众生的本性（如来藏、佛性）不只”清净”；它本来就具足善与恶的一切可能。佛的如来藏里不只有善，也有恶；众生的佛性里不只有清净，也有烦恼。这是针对”本来清净、偶然被染”（如来藏传统的主流立场）的一个哲学修正：性具论说，染污也是本性本来具足的面向之一，算不上”偶然的客尘”。

这个修正的哲学意图：避免”本来清净”与”现实染污”之间的二元张力。如果本性清净，那现实的染污与本性的关系始终需要解释（本篇第二章的老问题）；性具论直接说本性本来就具足善恶两面，染污不是外来的，就无需再解释染污的来源。

智顗的”一念三千”是性具论的哲学展开。《摩诃止观》卷五给出的算式分四步：“夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界；一界具三十种世间；百法界即具三千种世间。”[478] 一心具十法界是第一步；一法界又各具十法界，十界互具而成百法界，这是第二步；一界具三十种世间（十如是配三种世间）是第三步；百法界各具三十种世间，得三千，这是第四步。

十界互具这一步决定着性具论能否成立：地狱一界之内同具其余九界，佛界之内同样如此，众生界与佛界互相含具，善恶两面因此同在一心，性具论再进一步的主张（佛具性恶）以此为据。略去互具，十法界、十如是、三种世间三项相乘只得三百，三千之数无从得出。

“一念三千”说的不是在一个念头里能想到三千种东西，说的是这一念的存在本身就与三千种存在状态内在地交织在一起。宇宙的一切可能性都内在地具足于每一个当下的念。[479]

性具论在天台宗内部产生了一个著名的争议：佛有没有”性恶”？智顗说有：佛性具足善恶，但佛不”修恶”（不把恶的可能性实现出来）。这个”佛性恶”的主张被天台后学山家派（如知礼）发扬，被山外派质疑，成了天台宗内部性具论最尖锐的讨论点。

天台对”本来是佛为何还须修行”这一问的正面答复，落在判位一侧，名为六即。《摩诃止观》卷一自述设立六即的理由，是同时堵住两个方向的误读：“若智信具足，闻一念即是。信故不谤，智故不惧，初后皆是。若无信，高推圣境，非己智分；若无智，起增上慢，谓己均佛，初后俱非。为此事故，须知六即。”[480] 六位依次是理即、名字即、观行即、相似即、分真即、究竟即。第一位理即立在闻教之前，原文作”理即者，一念心即如来藏理”；第二位名字即始于闻，“理虽即是，日用不知”。[481]

---

[477] Paul Swanson. *Foundations of T’ien-T’ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1989, pp. 116–123, 179–186（天台性具论与一念三千的哲学分析）。

[478]《摩诃止观》卷五（T1911，智顗说、灌顶记）：“夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界；一界具三十种世间；百法界即具三千种世间。此三千在一念心。若无心而已；介尔有心，即具三千。”逐句解析见本书下部第二十一篇第三章。

[479] Paul Swanson. *Foundations of T’ien-T’ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1989, pp. 116–123, 179–186（天台性具论与一念三千的哲学分析）。

[480]《摩诃止观》卷一（T1911，智顗说、灌顶记）立六即的理由：“若智信具足，闻一念即是。信故不谤，智故不惧，初后皆是。若无信，高推圣境，非己智分；若无智，起增上慢，谓己均佛，初后俱非。为此事故，须知六即，谓理即、名字即、观行即、相似即、分真即、究竟即。此六即者，始凡终圣。始凡故，除疑怯；终圣故，除慢大。”理即：“理即者，一念心即如来藏理。”名字即：“理虽即是，日用不知，以未闻三谛，全不识佛法，如牛羊眼，不解方隅。”贫人宝藏之喻：“譬如贫人，家有宝藏而无知者，知识示之，即得知也；耘除草秽而掘出之，渐渐得近；近已藏开，尽取用之。”原文并自注此格专属圆教。逐句解析见本书下部第二十一篇第五章。

[481]《摩诃止观》卷一（T1911，智顗说、灌顶记）立六即的理由：“若智信具足，闻一念即是。信故不谤，智故不惧，初后皆是。若无信，高推圣境，非己智分；若无智，起增上慢，谓己均佛，初后俱非。为此事故，须知六即，谓理即、名字即、观行即、相似即、分真即、究竟即。此六即者，始凡终圣。始凡故，除疑怯；终圣故，除慢大。”理

六即的形制值得记明白。“即”字保横向的同一，众生与佛在理上无二，本具一说由此得到确认；“六”字保纵向的次第，从未闻教到究竟位分六级，修行的必要性由此得到位置。一步之教自配六级之位，本具与修证因此可以同页并存，不必以取消一方来保住另一方。文本自陈的两条防线也成对：无信则高推圣境，把佛境推得与己无关，这是自弃；无智则谓己均佛，把理即当成究竟即，这是僭越。智顗给的收束之喻是贫人宝藏：家中本有宝藏（理即），有人指示（名字即），耘除草秽而掘（观行、相似），渐渐得近（分真），藏开而尽取用之（究竟即）。[482] 本有与掘取在这个喻里是同一件事的两端。

六即这一格专属圆教，是天台判教体系内部的判位装置，不宜径直移用到禅宗或华严的语汇里（本节下文对禅宗的处理另有交代）。它的形制则值得如来藏一系整体记取：本具与修证的相容问题，在汉地收到过一个成建制的正面答复，办法是把”同一”与”次第”分作两个记法，各自独立表述，两不相碍。

华严宗：法界缘起

华严宗（以法藏，643—712 为代表）从如来藏思想发展出了”法界缘起”（dharmadhātu-dependent origination）的宇宙论框架。[483]

华严如来藏缘起的核心：一切法的存在，都以如来藏（法性、真如）为共同的根基；每一个法的出现，都是法界（如来藏）随缘而现，同时与其他一切法相互依存、相互含摄。这就是华严著名的”因陀罗网”意象：每一个宝珠（法）映照着所有其他宝珠，所有其他宝珠又各自映照所有宝珠，无穷相互映照，无限重叠，没有一个独立的、孤立存在的法。

法藏用”六相圆融”来分析这种关系，《华严一乘教义分齐章》卷四逐相自给定义，取的例子是一座房舍与椽瓦诸缘。总相”一舍多德”，别相”多德非一”，说的是房舍与椽瓦门窗的整分关系。同相”多义不相违，同成一总”：诸缘和同作舍，彼此不相违背而共成一舍，落点在协同，不在彼此相同。异相”多义相望各各异”：椽与瓦各随自形类，互相望而有差别。法藏对”异与别何别”另有明文答语：别是诸缘对总之别（椽别于舍），异是诸缘互相之异（椽异于瓦），两者的望向不同。

成相”由此诸缘起成故”，坏相”诸义各住自法不移动故”，这一对说的不是成立与分化。法藏的答语是”若椽作舍去，即失本椽法故，舍义不得成”：椽若变成了舍，椽法即失，无椽可用，舍反而无从成立；合成的条件恰是各件不变形，各守本法。成相与坏相因此同时成立，互为条件。[484]

即：“理即者，一念心即如来藏理。”名字即：“理虽即是，日用不知，以未闻三谛，全不识佛法，如牛羊眼，不解方隅。”贫人宝藏之喻：“譬如贫人，家有宝藏而无知者，知识示之，即得知也；耘除草秽而掘出之，渐渐得近；近已藏开，尽取用之。”原文并自注此格专属圆教。逐句解析见本书下部第二十一篇第五章。

[482]《摩诃止观》卷一（T1911，智顗说、灌顶记）立六即的理由：“若智信具足，闻一念即是。信故不谤，智故不惧，初后皆是。若无信，高推圣境，非己智分；若无智，起增上慢，谓己均佛，初后俱非。为此事故，须知六即，谓理即、名字即、观行即、相似即、分真即、究竟即。此六即者，始凡终圣。始凡故，除疑怯；终圣故，除慢大。”理即：“理即者，一念心即如来藏理。”名字即：“理虽即是，日用不知，以未闻三谛，全不识佛法，如牛羊眼，不解方隅。”贫人宝藏之喻：“譬如贫人，家有宝藏而无知者，知识示之，即得知也；耘除草秽而掘出之，渐渐得近；近已藏开，尽取用之。”原文并自注此格专属圆教。逐句解析见本书下部第二十一篇第五章。

[483]木村清孝著、李惠英译《中國華嚴思想史》（台北：東大圖書公司，2011 年二版一刷，現代佛學叢書）。日文原书作《中国華厳思想史》（京都：平楽寺書店，1992），难以取得，本书所据为中译本，页码依中译本，与日文本不通用。该书论中国华严思想的形成与法界缘起，书内第 54 页记地论学派慧远以显实宗（真宗，如来藏思想的立场）为自宗所据，而”认为大乘的诸经典最终目的皆为明示’法界缘起’法门的”，可见此名在法藏之前已属如来藏一系。法藏本人的表述见《华严一乘教义分齐章》（一名《华严五教章》，T1866）卷四”夫法界緣起，乃自在無窮”；同书卷二叙五教，终教一层引《宝性论》《胜鬘经》立如来藏，圆教一层则作”約性海圓明，法界緣起無礙自在，一即一切，一切即一，主伴圓融”，如来藏与法界缘起的次第于此可径核。华严出于如来藏一义的英文表述，见 Francis H. Cook. *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1977，该书径谓可”characterize Hua-yen as a species of tathāgatagarbha thought which is in turn based on the doctrine of emptiness”；惟须知该书不用”法界缘起”之名，其表述作 interdependence 与 interpenetration，故此处只取其如来藏一义，不以之为法界缘起的概论。

[484]《华严一乘教义分齐章》卷四（T1866，法藏述）六相圆融义立名：“总相者，一舍多德故。别相者，多德非一故。……同相者，多义不相违，同成一总故。异相者，多义相望各各异故。成相者，由此诸缘起成故。坏相者，诸义各住自法不移动故。”异与别之辨：“前别相者，但椽等诸缘别于一舍故说别相；今异相者，椽等诸缘迭互相望，各

六相圆融是如来藏思想从”修行论”转化为”宇宙论”的典型路径：如来藏不再仅作修行依据，也成了宇宙万法所以如此互摄的根本原理。

华严如来藏缘起的哲学问题，本书在 7.1 已经点出其来源之一（《胜鬘经》把如来藏等同于无为法界），这里补充一点：一旦把如来藏与法界等同，如来藏就从众生内在的佛性种子扩展为宇宙万法的本体论基础。这是一个相当大的哲学扩张，已经远超印度如来藏文本的原初意图。

无情有佛性的争议，立法现场在八世纪，两造是天台与华严。天台的湛然（711—782）作《金刚錍》，主张无情亦有佛性，所据是华严自家的随缘不变，他自标”随缘不变之说出自大教”：万法是真如，由不变故；真如是万法，由随缘故。承认随缘不变而又把佛性限于有情，湛然判为自语相违。[485]

法藏《探玄记》通局门早已写下”通遍非情”，把性起的范围划到无情为止。[486] 收窄这个范围的是澄观（738—839）：《华严经随疏演义钞》专设一段遮”无情有佛性”之义，所立正义是”性与相非一非异，情与非情亦非一非异”，并说华严虽有无情成佛之说，“非谓无情亦有觉性同情成佛”。[487] 湛然所驳的是澄观的收窄，法藏所划的范围与湛然的主张相合。

禅宗：见性成佛

禅宗（尤其是六祖惠能以后的南宗）是如来藏思想在汉地最具影响力的落脚点，尽管禅宗本身极少援引如来藏的术语，改用”本来面目” “自心”“佛性”等更日常化的语言来表达。

“见性成佛”是南宗的核心表述。“性”指佛性/如来藏。它本来就在，已经是佛，只是被蒙蔽；“见”是顿然的直觉，不是渐进的分析。修行的意义不在积累功德或培育种性，关键是一种直接认识：认识到自己本来就是佛。[488] 本书认为，这一步把《起信论》的”本觉”推到了极致：本觉在《起信论》里是修行的起点，到这里被一并推到了终点的位置，因为本觉就是佛，认识到这一点（见性）就是成佛。这层引申是本书据两处文本自作的对读，《起信论》的本觉说见 7.3。

这里有一个值得点出的内在张力：如果本来就是佛，为什么需要修行？禅宗的回答是，修行只是”去妄”（去除虚妄分别），不是”取悟”（获取什么）。这个回答把问题放进修行论的背景里，避开形上学的前台；“已经是佛的存在如何在轮回”这一问，在禅宗自己的语汇里没有正面答复。同一问在天台有正面答复，即本节上文的六即，本具与修证按判位分层。这一处对照可以把禅宗的选择标出来：它放弃的是判位这一侧的分层，换来的是修行论上的直截。禅宗的力量在于实践有效性，不在形上学的一致性。

三、汉地的总体图景

图把《涅槃经》接到道生，把《楞伽经》接到玄奘法相宗。本章分别讨论普遍佛性与法相宗的思想冲突、法相宗的式微，以及如来藏对华严、天台、禅的影响；这些连线不能据作直接师承

各异相也。”成相答语：“若椽作舍去，即失本椽法故，舍义不得成。”逐句解析见本书下部第二十二篇第四章。

[485]《金刚錍》（T1932，湛然述）：“随缘不变之说出自大教，木石无心之语，生于小宗。”“故子应知：万法是真如，由不变故；真如是万法，由随缘故。”另见本书下部第二十一篇第三章、第二十二篇第五章。

[486]《华严经探玄记》卷十六（T1733，法藏述）通局门：“若圆教中，佛性及性起皆通依正，如下文辨。是故成佛具三世间，国土身等皆是佛身，是故局唯佛果，通遍非情。”

[487]《大方广佛华严经随疏演义钞》（T1736，澄观述）卷五十一：“然此段疏，为遮妄执一切无情有佛性义……今直显正义，谓性与相非一非异，情与非情亦非一非异。”卷八十：“故说一成一切成也，非谓无情亦有觉性同情成佛。”

[488]Heinrich Dumoulin. *Zen Buddhism: A History. Vol. 1: India and China*. New York: Macmillan, 1988（本书所据为 1994 年 Macmillan 增补重印本，Nanzan Studies in Religion and Culture，James W. Heisig 与 Paul Knitter 译，版权页作 © 1994, 1988；以下页码依此本），第七至八章。见性成佛与南宗顿悟的关系，见〈The Sutra of the Sixth Patriarch〉一章内题作”Sudden Enlightenment as Seeing into One’s Nature”的一节（书内第 137 页），同章并有”The Mahayana Doctrines of No-Mind and the Buddha Nature”一节（第 142 页）；南北之分见前一章〈The Split between the Northern and Southern Schools〉（第 107 页起），下分”The ‘Suddenness’ of the South and ‘Gradualness’ of the North” “The Claim of the Southern School”（第 111 页）诸节。**本注只承担见性成佛与南宗顿悟一层**：正文随后把它与《起信论》“本觉”相接的一步，是本书自作的对读，不据此书；该书论”本觉”（inherent enlightenment）仅一处，且在 1994 年本增补的中国北宗补编内，该补编不在本注所据之列。

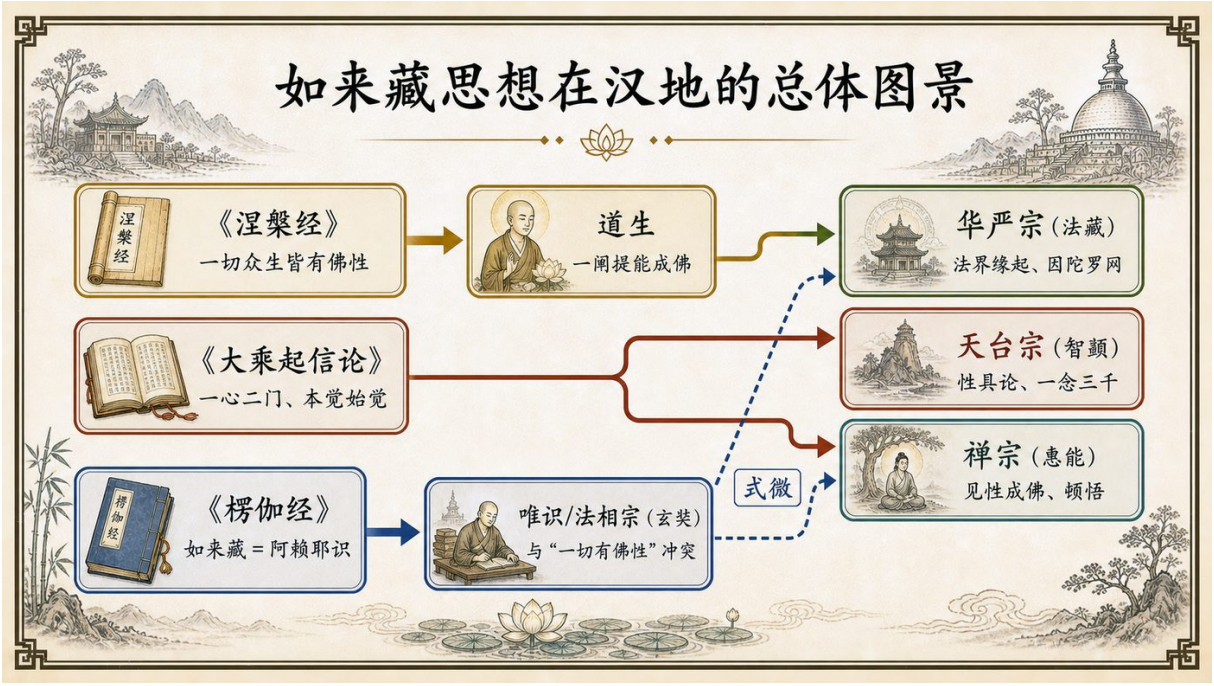


Figure 48: 如来藏思想在汉地的总体图景

或由法相宗向诸宗传授学说的谱系。

汉地佛教的整体走向，是如来藏思想以各宗共同预设的方式渗入，而缺乏月称式的哲学批评来为它划定边界。结果是如来藏的核心主张（本来清净、佛性遍在、修行即显发本有）成了汉传佛教的默认背景，但不同宗派对它的具体哲学处理差异极大：天台强调性具（善恶皆具足）、华严强调圆融（万法互摄）、禅宗强调顿悟（当下即是）。这三种方向，反映了对”如来藏如何在当下起作用”的不同理解。

四、藏传：判教争论的精密化

三转法轮与了义判教

藏传佛教继承了印度的”三转法轮”（trīṇi dharmacakrāṇi）的判教框架：

转法轮	内容	主要文献
初转	四谛、缘起：解脱的基础教法	阿含类
二转	般若空性：一切法无自性	般若经类
三转	唯识与如来藏：识的细致分析与佛性	唯识经论、如来藏经群

关键问题是：哪一转是”了义”（最终的、不可进一步诠释的真理），哪一转是”不了义”（权宜的、需要进一步诠释的教法）？

格鲁派（宗喀巴为代表）的判教：二转（般若空性）才是了义，三转（唯识/如来藏）是为了某些根机而说的权宜教法。如来藏的正面表述（本具佛性功德），需要被还原为”如来藏即空性”

才是真义；三转里肯定性的说法，是针对无法直接接受空性的众生而施设的方便。[489]

觉囊派（多波巴为代表）的判教：三转才是了义，二转是为了破除实有论执着而设的破执教法，不是最终的立场。如来藏的肯定性内容（佛性功德实有常住）才是最终真理；二转所说的空是”自空”（rang stong，诸法自体为空），用以破执，而胜义如来藏是”他空”（gzhan stong）：空于外来的客尘杂染，不就如来藏本身而言为空。[490]

这场判教之争超出文献诠释，牵涉佛教思想最终指向什么的根本分歧：修行到底是走向一个”什么都没有”的彻底空性，还是走向一个”本来就在那里的清净本质”的显现。

格鲁派的应成中观解读

宗喀巴（Tsongkhapa，1357—1419）在《菩提道次第广论》《辨了不了义善说藏论》等著作里，对如来藏问题给出了格鲁派的系统立场。

他的核心判断：凡与如来藏相关的”本来具有”“清净实有”“常住”等说法，如果被理解为某种超越名言安立的正面实在，就会落入常见论（eternalism）。正确理解要把如来藏还原为”心的本性是空性”：众生”本来具有”如来藏，等于说众生的心本来就是空性，修行就是彻见这个空性。如来藏的语言只是对空性的诗意表述，不构成独立的本体论主张。[491]

这个立场与应成中观对唯识的处理平行：就像月称把唯识的”依他起的识”批评为残余实有论，宗喀巴把觉囊派的他空见批评为真常论的变体。在格鲁派的判教里，应成中观才是最高见，如来藏话语只有在被还原为应成空性之后才是了义的。[492]

觉囊派与他空中观

多波巴·善慧名称（Dolpopa Sherab Gyaltsen，1292—1361）是藏传”他空见”最系统的阐发者。他的立场在本篇第二章已经简介，这里补充历史与社会背景。

觉囊派（Jonangpa）的他空见，在 14—15 世纪曾是藏传佛教里颇具影响的立场，《宝性论》是其核心依据。多波巴坚持如来藏的佛性功德是实有的（究竟实有，胜义有）。这就是”他空”（对他法，即烦恼、有为法，为空），不是自空（对自身为空）。

17 世纪，五世达赖喇嘛扶持格鲁派势力，觉囊派在西藏本土遭到了程度不一的压制，寺院被改宗，主要传承转移至今日的四川阿坝地区。觉囊派的传承在 20 世纪的研究中重新受到重视，多波巴的著作也陆续得到译介。[493]

从哲学上看，他空见与如来藏思想的文字最接近，却也因此面临最尖锐的批评：一个”实有常住的佛性功德”，如何区别于外道的 ātman？觉囊派的回应（因果关系不同、不是轮回中的我等）与本篇第二章所述的《宝性论》回应相似，但批评者认为这些回应并未根本消解问题。

---

[489] Jeffrey Hopkins (trans.). *Tsong-kha-pa’s Final Exposition of Wisdom*. Ithaca: Snow Lion, 2008.（宗喀巴对他空见的批评与应成中观的了义判教）

[490] Dolpopa Sherab Gyaltsen. *Mountain Doctrine: Tibet’s Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha Matrix*. Trans. Jeffrey Hopkins. Ithaca: Snow Lion, 2006.

[491] Jeffrey Hopkins (trans.). *Tsong-kha-pa’s Final Exposition of Wisdom*. Ithaca: Snow Lion, 2008.（宗喀巴对他空见的批评与应成中观的了义判教）

[492] 宗喀巴判三转了不了义的正文，见《辨了不了义善说藏论》（法尊译，CBETA 中华藏 B0048）卷一依止解深密经一科。其判曰：“是顯示於第一時依四諦相初轉法輪說有自相等是不了義非盡顯示凡初時說一切經典”；“第三法輪為了義者是指如前說善分辨者非指一切”（页 9a13 起；该本电子录文不施标点，照录）。要照着那两个非字读：初转之不了义不及于初时所说的一切经典，三转之了义也只指善分辨者那一分，不指三转所说的一切。格鲁判教的分寸在此，不是笼统地把三转抬作了义。

[493] Cyrus Stearns. *The Buddha from Dölpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*. Albany: SUNY Press, 1999.（觉囊派的历史与多波巴的哲学）

宁玛派：大圆满与如来藏

宁玛派（Nyingmapa）的大圆满（Dzogchen，藏文 rdzogs pa chen po）与如来藏思想有着深度的内在关联，但其表述方式更为激进。

大圆满的基本立场：众生的心（或称”基”，gzhi，ground）本来就处于完全圆满的觉性状态；修行不从无到有地获得觉性，它要认识（recognition）这个本来就完满的觉性。藏文”rigpa”（认知/觉性）是其核心概念。这把”本觉”的逻辑推到了极致：不止”众生本来有佛性”，更进一步说”众生的心的本质状态本来就是佛”（基即是果）。[494]

大圆满与如来藏的最主要差异，在于它把如来藏的正面主张绕过论证，直接诉诸修行体验。“认识 rigpa”是一个修行中的直接事件，并不首先是一个哲学立场。这使得大圆满在接受如来藏的积极主张时，能绕开哲学批评的正面交锋：你批评我”佛性功德实有”，我说那不是形上学命题，只是在描述修行体验。

宁玛派对大圆满与中观应成的关系有专门的讨论：部分宁玛派论师（如龙钦巴，Longchenpa，1308—1364）力图说明大圆满的立场与应成中观不冲突；另一些（如米庞，Mipam，1846—1912）则认为大圆满超越了应成中观的层次。[495]这场讨论在现代仍在继续。

噶举派：大手印

噶举派（Kagyupa）的大手印（Mahāmudrā，Chag chen）传统，同样以”心的本性是光明清净”（心本净，明光心）为核心，与如来藏的”本来清净”在结构上高度重叠。大手印修行的要点，是在禅定中直接认识心的本性。这个本性被描述为”空明”：空（空性）而明（有认知的光明性）。

噶举派论师对于大手印与哲学传统（尤其中观与唯识）的关系，有不同的处理方式。马尔巴—密勒日巴一系所传的密续法门，走的是脉气明点的次第；冈波巴的经教大手印则以上师直指为要，取现量而不取比量，认俱生心即法身。冈波巴自判次第之教为不了义，顿入之教为了义。[496]

五、藏传的总体判教图

本章将批评他空为常见论的主张归于宗喀巴。图中下方“批评自空／如来藏多余”的箭头却由格鲁指向觉囊，不能据此作历史归属；如来藏若只是空性是否多余，是 7.2 提出的作者两难。

藏传佛教围绕如来藏的争论，比汉地更为精密，也更明确地把它放在判教框架里：谁的说法是了义，谁的是不了义，直接决定了修行的最终目标是什么。这种精密化，既是西藏学术传统的优势（印度哲学被系统继承），也制造了更深刻的哲学分歧：不同宗派在这场争论里形成了清晰的壁垒，至今未有共识。

六、汉藏对比

如来藏在汉地与藏地的命运，呈现出一个有趣的对比：

---

[494] David Germano. “Architecture and Absence in the Secret Tantric History of the Great Perfection (rdzogs chen).” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 17, no. 2 (1994): 203–335.（大圆满与如来藏传统的关系）

[495] Douglas S. Duckworth. *Mipam on Buddha-Nature: The Ground of the Nyingma Tradition*. Albany: SUNY Press, 2008（書頁= PDF−35，验过）。书内第 134 页述米庞所立的见地次第：因乘之中”the Middle Way is supreme”，密咒乘之中则”the Great Perfection is supreme”；应成中观所重的无所判之空性，在这张次第表上是”the culmination of ineffable reality”，即因乘一侧的顶点，而大圆满所重的任运现成（spontaneous presence）另属一层。须按这个结构读：米庞所说的超越，不是判应成为误，而是把它安在因乘之顶、另立密乘一层于其上。

[496] Klaus-Dieter Mathes. *A Direct Path to the Buddha Within: Gö Lotsāwa’s Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga*. Boston: Wisdom, 2008.（噶举派大手印对《宝性论》的诠释）



Figure 49: 藏传如来藏判教图

汉地：如来藏成为”共同的底色”，各宗各自用自己的语言接受它，却较少形成正面的哲学辩论。共识多于争论，但代价是哲学边界模糊。“一切众生皆有佛性”成了无可置疑的前提，各宗的差异更多体现在如何实现这个佛性（性具？法界缘起？顿悟见性?），不在这个佛性究竟是什么。

藏传：如来藏成为判教中的核心争点，各派对它的解读直接决定了各派的哲学定位。辩论精密，但代价是各派立场壁垒分明、整合困难。

这个对比部分是历史条件的产物：汉地缺乏月称式的应成中观批评传统来对如来藏施加压力；藏地则在引进如来藏的同时，也引进了月称系（尤其通过宗喀巴的系统化），因此不得不正面面对如来藏与应成中观的张力。

七、如来藏的历史影响与哲学遗产

回到这一篇的起点。如来藏思想，是对一个真实哲学问题的真实回应：解脱的可能性，需要在存在层面上有什么样的保证？中观的”空性”是否定性的，唯识的”转依”是转化性的，两者对”为什么能成佛”的回答都停留在间接的层面。如来藏给出的答案是：因为佛本来就在那里，修行是揭示，不是创造。这是一个有强烈直觉力的答案，也是一个哲学上充满张力的答案。

7.1—7.3 已经说清楚，这个答案带来了”清净与染污如何共存”“如来藏如何区别于 ātman”等至今无完满解答的困难。7.4 在这个基础上补充的，是这个答案在历史上被如何接受：它在汉地被接纳为公设，在藏地被化为辩题；它在禅宗里成了顿悟的根据，在华严里成了宇宙论的原理，在大圆满里成了修行认识的对象，在格鲁派里成了需要被还原为空性才算了义的方便说。每一种接受方式都体现出接受者对”修行最终是走向什么”这个问题的不同答案。

这里可以做一次更长程的回顾。

第一篇讲早期佛教时，解脱论的核心是三相：无常（anicca）、苦（dukkha）、无我（anattā）。修行的方向，是清醒地看见这三个特征，从而对身心过程不再执取，渴爱止息，苦灭，涅槃。涅槃本身多用否定式描述：无为、不生不灭、不再受生。它用的是”没有什么”的语言，不是”有什么美好的东西在那里”的语言。没有任何东西被预设为本来就在。修行者的方向是”如实看清事物的状态”并放手，不是”认识自己本来的状态”。

到了如来藏，解脱论的语言换成了另一套：常（nitya）、乐（sukha）、我（ātman）、净（śuddha）。《宝性论》和《涅槃经》把它们立为涅槃的四德。这四个词，前三个逐一是早期佛教三相的反面：无常变成了常，苦变成了乐，无我变成了我；第四个则是不净（或中性）变成了净。修行的指向，不再是看清和放手，换成了去除遮蔽、让本来就有的东西显现。“本觉”“见性成佛”“认识 rigpa”这些表述有一个共同的预设：最深处有一个纯净的、圆满的、本来如此的东西，你只需要认识它。

这一步并不小。从”没有任何本来就在的东西，只有条件聚散的过程，如实观察并放下”，到”有一个本来就是佛的本质，修行是认识它”，中间走过的是整条大乘的发展史：般若的空、中观的破执、唯识的转依，一路走到这里。早期佛教解脱论里的那个内核，即无我、无常、止息、放下，在如来藏的语言里已经只剩下一个影子：仍然叫”解脱”，仍然叫”修行”，仍然指向某种苦的止息，但站在它背后支撑它的那套形上学，已经是面目全非的另外一套东西了。

这里无意评判如来藏传统是好是坏；只是说清历史上确实发生了这样的移动。每一步移动都有它的理由：解脱论的需要引出了形上学的支撑，修行语言的实践需求引出了对”终点是什么”的积极描述。但看清这个距离，是诚实的历史阅读的要求。

如来藏思想至今仍在演化。现代藏传佛教学者和西方学者之间，关于他空/自空、关于如来藏与 ātman 的区别、关于大圆满的哲学地位，都有持续的讨论。汉传的禅宗与天台的思想，在学术界正在被以新的视角重新审视。这一切，不只是历史的整理，也是未完成的哲学探索。

第八篇　印度佛教晚期

第一章　陈那：因明与量论的奠基

第五、六、七篇处理的，是印度大乘哲学在本体论与修行论两条轴线上的展开：中观把一切说空，唯识在空性前提下重建认识论，如来藏从另一个方向立了正面的佛性依处。这三套话语本质上是印度佛教内部的自我展开，论辩的主要对手是各派自己。

从五六世纪开始，另一条思路在印度佛教里发展起来：系统的认识论与逻辑学，也就是量论（pramāṇa-śāstra）与因明（hetu-vidyā）。这条思路的主角是陈那（Dignāga，约 480—540）。他奠定的体系，不只改变了佛教内部的哲学论争方式，也深刻影响了整个印度思想史上认识论讨论的走向。

一、量论兴起的哲学土壤

为什么在这个时候?

印度哲学的跨派辩论（vāda）传统，到五世纪已经相当成熟。胜论派（Vaiśeṣika）和正理派（Nyāya）发展了精密的范畴论和逻辑学；弥曼差派（Mīmāṃsā）建立了以解释吠陀权威为核心的认识论；数论（Sāṃkhya）和吠檀多（Vedānta）各有自己的形上学与认识论框架。

在这样的竞技场里，一个哲学学派如果没有系统的认识论，就很难在对话中维持自身立场的严密性。早期佛教的阿毗达磨已经有了心识的细密分析，中观的归谬方法很有力，但没有一套正面的认识论（中观不立）；唯识虽然涉及认识论，但更多偏向于心理分析，不偏向逻辑学。

陈那出现之前，印度佛教所使用的逻辑基本上借用了正理派（Nyāya）的五分论式（五支作法）：宗（命题）、因（理由）、喻（例证）、合（应用）、结（结论）。这套论式有它的不精确之处，且是在正理派的哲学框架下建立的；使用它就意味着在某种程度上接受了正理派的哲学预设。

陈那的工作，正是要建立一套佛教自己的认识论和逻辑学，这套体系不依赖正理派的框架，同时对正理派展开正面的哲学挑战。[497]

唯识的认识论背景

陈那在哲学立场上属于瑜伽行派（第六篇已经点出这一点，见 6.3 的时间线表格）。他与世亲（Vasubandhu）有师承关系，唯识对认识结构的分析，尤其是相分/见分/自证分的区分（6.3 节），在陈那这里被精炼成一套严格的认识论理论。唯识关心的是”识的内部结构是什么”，陈那关心的是”有效认识有什么条件”；两者的问题意识不同，但共享了唯识对自相（svalakṣaṇa，个别实在）的实在论承诺。

二、陈那其人与著作

生平

陈那（Dignāga，音译”陈那”或”大域龙”）大致活动于五世纪末至六世纪初（约 480—540 年）。传统说他出生于南印度，婆罗门家庭，后来转信佛教，先从正理派（Nyāya）学习，后转从世亲受学，由此走向唯识与量论的综合。可以确定的是：他的著作表明他对正理派（Nyāya）、弥曼差派（Mīmāṃsā）、胜论派（Vaiśeṣika）的认识论都有深入的了解，并发展出了针对这些传统的系统批判。

主要著作

[497] Richard P. Hayes. *Dignāga on the Interpretation of Signs*. Dordrecht: Kluwer, 1988.（陈那认识论与遮诠论的全面研究；含《集量论》相关章节的英译与分析）

著作	梵文	汉译情况	内容
《集量论》	Pramāṇasamuccaya	无完整汉译；现代据藏译重构	最系统的代表作；六章，全面阐述现量、比量、遮诠论、自证分等
《因明正理门论》	Nyāyamukha	义净译	较短的因明入门，清辨曾援引此论
《观所缘缘论》	Ālambanaparīkṣā	玄奘译	论证外境不能作为认识的真实对象，支持唯识立场
《因轮论》	Hetucakra	藏译存	以”因轮”图式系统分析论证的有效性条件
《掌中论》	Hastavālanāmaprakaraṇa	玄奘译	论证五蕴无自性；极短小

《集量论》是陈那最重要的著作，梵文原本已散佚；现代研究主要依据藏译，以及后来法称的注疏（《量评释》）来重构。[498]

三、两种正量：现量与比量

陈那的认识论的第一个重大革新，是把有效认识的来源（正量，pramāṇa）从正理派的四种，精简为两种：**现量**（pratyakṣa，直接知觉）与**比量**（anumāna，推理）。

正理派传统承认四种正量：现量（直接知觉）、比量（推理）、譬量（类比，upamāna）、圣言量（权威证词，śabda）。陈那的批评是：譬量可以还原为比量（类比推理是推理的一种），圣言量的有效性最终也依赖于比量（语言认识依遮诠而行，本即比量之一类）。因此，独立的正量只有两种。[499]

现量（pratyakṣa）的定义

陈那的定义只有一条：**离分别（kalpanāpoḍha，非概念的）**。至于”无错乱”（abhrānta，非错误的），是法称《正理滴论》后加的第二个条件。这两个条件分别说：

- **离分别**：现量必须是非概念性的：它只是感官与对象接触时的直接呈现，没有任何概念的叠加。“看到一个红色的东西”是现量；“看到一个苹果”已经带入了”苹果”这个概念，不是纯粹的现量。因此，严格意义上的现量是无法用语言表达的。
- **无错乱**：排除幻觉、梦境等非真实的感知。

陈那进一步把现量分为四类：

[498] Ernst Steinkellner. *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1: A Hypothetical Reconstruction of the Sanskrit Text*. Vienna: Austrian Academy of Sciences (IKGA), 2005，线上刊布.（梵文重构与英译）

[499] Richard P. Hayes. *Dignāga on the Interpretation of Signs*. Dordrecht: Kluwer, 1988.（陈那认识论与遮诠论的全面研究；含《集量论》相关章节的英译与分析）

种类	梵文	内容
感官现量	indriya-pratyakṣa	眼耳鼻舌身各感官的直接知觉
意现量	mānasa-pratyakṣa	紧随感官刺激之后，意识对刚刚感知内容的直接把握
自证现量	svasaṃvedana	认识活动对自身的直接自知（详见下节）
瑜伽现量	yogi-pratyakṣa	深定中对真实（如四谛、无我、空性）的直接照见

比量（anumāna）的定义

比量是依据已知事实，通过推理得出新知的认识。陈那的重大贡献是给比量立了严格的条件，即”因三相”（trirūpa-hetu），见第七节。

四、自相与共相：认识论的实在论基础

陈那的认识论，建立在一个明确的本体论承诺上：**只有自相（svalakṣaṇa）是真实的，共相（sāmānyalakṣaṇa）是概念的构造**。

自相：每一个具体事物或事件的个别特性，例如这个苹果在这个时刻的确切重量、颜色、味道的特定组合，不可与任何其他事物完全一致。自相是现量的认识对象，是认识在最直接层面接触到的东西。

共相：人们从多个自相中抽象出的共同特性，如”苹果性” “红色”“圆形”。共相不是独立存在的实体（反对正理派的共相实在论）；它是心灵对多个自相进行概念整合后构造出来的。共相是比量（推理）的认识对象。

这个区分有一个重要的后果：语言和命题处理的都是共相；共相是概念构造，不是直接实在的。因此，**没有任何语言命题能直接捕捉现量所认识的真实**。语言只能处理抽象的共相，而现量认识的是特殊的自相。两者之间有一道原则性的鸿沟。

这个立场与唯识的”识变现”理论深度契合：实际存在的（自相），是识的直接内容；语言和概念所处理的，是从这些内容里抽象出来的共相，是构造，不是直接现实。[500]

义理对照（非历史影响）：陈那在这里正面遭遇了西方哲学史上的同一个问题：“共相问题”（problem of universals）。正理派的共相实在论，结构上接近**柏拉图式实在论**：共相（“牛性”“圆性”等）作为独立存在的实体是真实的，词语通过正面指称这些普遍属性来运作。陈那的立场则接近**唯名论**（nominalism）：只有个别事物的具体特征（自相）是真实的，共相是心灵从多个自相中构造出来的概念，不具有独立的实在性。这与奥卡姆（Ockham，14 世纪）的立场在结构上高度相似：两人都主张”实在的只是殊相，共相只是名称或概念”，且都面临同一个追问：如果共相不真实，我们的普遍词语（“牛”）何以能在所有的牛身上通用?

亚里士多德不像柏拉图那样主张共相超越于殊相而独立存在；他的温和实在论认为共相存在于殊相之中（in re），介于柏拉图与唯名论之间。因此，陈那的论敌（正理派）更接近柏拉图，而

[500] Georges Dreyfus. *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Albany: SUNY Press, 1997, pp. 60–82, 127–68, 217–60, 428–47（自相、共相、遮诠与瑜伽行解释）；乌德约塔卡罗的近似生卒见 p.xvi 年表。

陈那本人更接近唯名论，亚里士多德的路线在印度的量论辩争里没有直接的对应人物。[501]

陈那在这里的原创之处还在于：奥卡姆和西方唯名论者通常还是接受语言能有效使用，只是否认共相是独立实体；陈那则进一步追问”语言如何可能”，并给出了遮诠论（apoha）这个纯否定性的答案：词语靠排除不属于这个范畴的东西来划定意义，并不通过正面指称来运作。这个方案在西方哲学的唯名论传统里没有直接对应，更接近弗雷格之后的否定性语义学讨论，是陈那对这道跨文化共同问题的一个独特回答。

五、自证分：认识的自我把握

陈那把自证分（svasaṃvedana，self-cognition）列为现量的一种（内证现量），这是他对唯识认识论的直接继承与深化。

自证分的基本主张：当一次认识活动发生时，这个认识活动不只是认识了一个外部（或相分层面的）对象，它同时也在自我认识；认识活动对自身是”明知的”（luminous），不需要另一个认识活动来认识它。

从唯识的理论背景看（6.3 节），这是为了解决”认识如何被知道”的问题：如果每一次认识都需要另一个认识来认识它，会导致无穷后退；自证分截断这个后退，说认识活动是自明的（self-illuminating）。

陈那的论证以”记忆”为证。我们能回忆起过去的经验：“我曾经感知到一棵树”。这个回忆的内容，包括那次感知的认识内容（树）以及那次感知本身（感知的行为）。如果感知行为没有被某种方式认识和记录下来，我们怎么能在之后回忆起它？因此，感知在发生时，就以某种方式认识了自身（自证），否则记忆无从产生。[502]

南传阿毗达磨对同一个现象提供了一个不需要自证分的解释：记忆不需要”感知当时认识了自己”，只需要**想蕴**（saññā，梵 saṃjñā，心所之一）在感知发生时自动”标记”（取相）对象，把它的特征印记留下来。此后，意识（mano-viññāṇa）以**意识对象为所缘**，能够取之前发生过的某一时刻的对象（或其印记）作为当下认知的内容。这就是记忆的机制。在这套系统里，当下的认识活动不需要在发生时同时认识自身；它只需要取一个过去的心理事件作为对象，想蕴的标记功能保证了这个过去的事件是可取的。

从现象学的角度看，这个解释并不存在明显的矛盾；它可以说明为什么我们能够回忆，而不必预设任何认识活动的”自明性”。于是一个自然的追问出现了：既然有这样一条路，为什么陈那以及整个唯识—量论传统（包括法称）反复回到自证分的问题，把它当作认识论的核心问题之一来处理？

原因在于，这场探索的核心不只是”记忆如何可能”；它还指向一个更深的问题：**谁知道认识本身的发生**？南传阿毗达磨的解释，即想蕴标记、意识事后取用，实际上是在说：一次认识发生后，它的内容作为对象被后续的认识活动取用。但这里存在一个隐含的追问：那次取用（记忆）发生时，它自己又如何被知道？无穷后退的幽灵并未消失，只是被推后了一步。更根本的是，一次认识在发生的当下，是否有一种”被体验到”的内在性：它不经过事后追认，在当场就自发呈现。这个问题与现代意识哲学里关于”当下现象学质性”（phenomenal character）

[501] 把遮诠论径直判作唯名论，是通行的对照，但不是定论，现代研究于此有争议。Georges B. J. Dreyfus. *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Albany: SUNY Press, 1997（書頁= PDF−14，两点验过）论法称一系的共相问题时，即把它放在实在论与唯名论之间反复权衡，其第八章题作“The Purview of the ‘Real’ ”（起书内第 86 页），第二部分更整部题作“Ontology and Philosophy of Language”（书内第 186 页处在其中）。晚近的专题论集见 Mark Siderits, Tom Tillemans and Arindam Chakrabarti (eds.). *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*. New York: Columbia University Press, 2011（書頁= PDF−8，两点验过），书名虽用 nominalism 一词，各篇的取向并不一致，如书内第 52 页一篇题作“How to Talk about Ineffable Things”，讨论的正是遮诠所排除者究竟是不是概念。本书正文用唯名论作对照，只取其与实在论相对这一面，不谓陈那即西方意义上的唯名论者。

[502] Ernst Steinkellner. *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1: A Hypothetical Reconstruction of the Sanskrit Text*. Vienna: Austrian Academy of Sciences (IKGA), 2005，线上刊布.（梵文重构与英译）

的讨论高度相关，是各传统无论有无自证分概念都无法绕过的结构性难题。这正是这个问题在印度哲学史上持续发酵、从陈那经法称到月称反复成为辩争焦点的深层原因。

月称对自证分的批驳（5.5 节）正是针对这个论证：月称说，刀不能砍自己，识不能认识自身。陈那系的回应是：这里的”自我认识”并不是一个认识关系（主体认识对象）；它指的是认识活动的一种内在自明性，是认识本身的存在方式。这场争论在 6.5 节的中观—唯识之争里已经呈现。

六、遮诠论（apoha）：词语如何指称

遮诠论（apoha-vāda）是陈那最具原创性的哲学贡献之一，处理的是语言哲学的核心问题：**词语是如何指称事物的?**

问题的背景

正理派和弥曼差派都承认”共相实在论”：词语之所以能指称一类事物（如”牛”能指称所有的牛），是因为那类事物共享一个真实存在的共同属性（“牛性”，gotva）。词语直接指称这个共同属性。

陈那拒绝共相实在论（只有自相是真实的）。但如果共相不存在，词语如何指称? 如果”牛”不指称某个叫”牛性”的普遍属性，它何以能用于所有的牛而不用于其他东西?

陈那的回答

词语并不通过**正面地指称**某个共同属性来运作。它通过**排除**（vyāvṛtti，遮）不属于这个词的范畴来实现指称。“牛”这个词并不指称一个叫”牛性”的实体；它通过排除所有不是牛的东西（非牛），来划定一个适用范围。这就是”遮诠”：词义通过遮除（排除）来确立，不通过正面指称（表诠）确立。[503]

有一个文化史的细节，值得附带指出。印度哲学和语言学从帕尼尼以来，哲学举例几乎以”牛”（go, gavī）为第一名词：“牛性”（gotva）是胜论和正理派讨论共相时的首选例证，陈那的遮诠论也毫不例外地用”牛/非牛”来演示。这显然与牛在印度文化中极高的地位有关（牛在印度教传统里是神圣的，是整个文明里最重要的动物）。中世纪欧洲的共相之争，则几乎以”马性”（equinitas，horseness）为同等地位的标准例词：波菲利的《导论》（Isagoge）提出共相问题时就以”马”举例，伊斯兰哲学家阿维森纳将这一用法系统化，再由欧洲经院哲学接续。马在中世纪欧洲是最重要的动物（战争、农耕、运输一概靠它），与牛在印度的地位形成了一种镜像。同样的哲学问题，两个文明各用自己文化里最显要的动物来举例。这倒是一个小小的文化人类学观察，碰巧出现在这道跨文化共同难题的正中央。

用现代语言说，这非常接近一种**否定性的语义理论**：一个词的意思不在它指称的那个正面实体，而在它所排除的那个否定集合。“牛”的意思就是”非非牛”：排除非牛的那个范围。

这个理论的优势：它不需要承认共相实在（共相不存在），但仍然能解释词语为何能在同类事物间普遍适用。

这个理论的问题：如果词义是通过排除非牛来确立的，那”非牛”这个概念是如何确立的? 弥曼差派的库马里拉（Kumārila Bhaṭṭa）对此提出了著名的批驳：划定”非牛”的范围，似乎预设了我们已经知道什么是牛，否则无法知道什么需要被排除。这形成了循环。法称（下一章）对遮诠论作了进一步的修正和辩护，引入因果功效来解释词语与事物的联系；这个修正是否真正走出循环，还是把循环转移到了效果分类的层面，下一章第六节将正面讨论。[504]

义理对照（非历史影响）：遮诠论在西方语言哲学里有一个结构上惊人相似的独立发展：**索绪尔**（Ferdinand de Saussure）1916 年的《普通语言学教程》。索绪尔的核心主张是：语言符号

[503]Mark Siderits, Tom Tillemans, and Arindam Chakrabarti (eds.). *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*. New York: Columbia University Press, 2011.（遮诠论的多角度研究文集）

[504]Mark Siderits, Tom Tillemans, and Arindam Chakrabarti (eds.). *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*. New York: Columbia University Press, 2011.（遮诠论的多角度研究文集）

没有正面的内容，只有差异；“任何语言概念的特性都不来自于它的正面内容，而来自于它与系统中其他要素的关系”。用索绪尔自己的名句说，“在语言里只有差异，没有正面的词项”。这个”语言意义纯粹是差异性的”论断，与遮诠论”词义通过排除确立、不由正面指称确立”在结构上几乎完全对应。两者都拒绝”词语直接指向正面的普遍实体”，都把词义建立在与他者的关系（差异／排除）上，且都是对共相实在论的一种反叛；只是出发点不同：陈那从本体论的唯名论出发，索绪尔从语言学的结构主义出发。库马里拉对陈那的循环批评（“划定非牛的范围已经预设知道牛”），在索绪尔的框架里同样出现：如果所有符号都靠差异来定义，这个差异系统如何获得它的第一个锚点？这是两套理论共同面对的未解难题。

七、因三相：逻辑学的改革

陈那对印度逻辑学的另一个重大贡献，是把”因三相”（trirūpa-hetu，三个特征的论据）定型为比量有效性的形式条件。

传统正理派使用五支作法（宗、因、喻、合、结）。陈那把它简化为三支，还为”因”（推论的理由）建立了三个必要条件：

因三相	梵文	含义
第一相：遍是宗法性	pakṣadharmatva	因（理由）须于宗之有法上遍成立，即遍为宗（命题主项）的属性
第二相：同品定有性	sapakṣe sattvam	因须在已知同品中出现，可遍有，也可一分有
第三相：异品遍无性	vipakṣe ’ sattvam	在已确定不具所立法的异品中，因须遍无

以一个经典例子说明：推论”山上有火”，理由是”山上有烟”。

- 第一相（宗法性）：烟是山的属性，这是推论起点。
- 第二相（同品定有性）：厨房等已知有火的同品中可以见到烟，并非凡有火处都有烟。
- 第三相（异品遍无性）：在已确定无火的异品中，烟须遍无；确认不存在“无火却有烟”的反例。

满足这三相的理由，才能支撑一个有效的推论。[505]

借现代符号说明，以 H 表示因、S 表示所立法，所需遍充方向是 H→S，不能倒转成 S→H。同品中的实例提供正面依据，异品中排除反例；同品、异品怎样划定，以及如何把关系用于待证主项，是进一步需要论证的问题。这种现代说明，不等于断言三相的字面条件已构成一套没有解释争议的现代充分条件系统。[506]

[505]Tom Tillemans. *Scripture, Logic, Language: Essays on Dharmakīrti and His Tibetan Successors*. Boston: Wisdom, 1999, pp. 69, 80, 82 n. 3, 89–91；后数页涉及同品的界定及是否包括待证主项的解释分歧。另见 Richard P. Hayes, *Dignāga on the Interpretation of Signs*. Dordrecht: Kluwer, 1988, pp. 147–148、239–240；所译《集量论》及自注 2.5 允许因在同品中遍有或一分有。因轮第 2、8 式及其论证范围，见同书 pp. 121–124。

[506]Tom Tillemans. *Scripture, Logic, Language: Essays on Dharmakīrti and His Tibetan Successors*. Boston: Wisdom, 1999, pp. 69, 80, 82 n. 3, 89–91；后数页涉及同品的界定及是否包括待证主项的解释分歧。另见 Richard P. Hayes, *Dignāga on the Interpretation of Signs*. Dordrecht: Kluwer, 1988, pp. 147–148、239–240；所译《集量论》及自注 2.5 允许因在同品中遍有或一分有。因轮第 2、8 式及其论证范围，见同书 pp. 121–124。

义理对照（非历史影响）：因三相的结构，与西方逻辑传统有两处值得比较的平行。

其一是**亚里士多德的三段论**（syllogism，约公元前 4 世纪）。亚里士多德也把有效推论的条件形式化，典型形式是“凡人皆有死，苏格拉底是人，故苏格拉底有死”。它通过已承认的普遍命题和个别前提推出结论。这里须分开两个问题：一是从已承认的普遍关系推出结论，二是这种关系凭什么成立。讨论烟火推论时，两者都需要处理，不能仅以演绎／归纳二分把两个传统整体对立。

其二是**穆勒的归纳逻辑**（John Stuart Mill，《逻辑体系》）。其**求同法**要求所比较的现象实例只有一个共同的相关因素，由此寻找原因或结果；**求异法**要求现象出现与不出现的两例，除一个因素外，其他相关条件相同，由此辨识原因、结果或原因中不可缺少的部分。[507] 因三相与这两法都重视正反事例，可以作有限的比较；但穆勒对其他相关条件的排除与控制另有要求，不能把两者当作几乎一一对应的同一形式。

陈那还发展了“因轮”（hetucakra）图式，把因在同品、异品中的各种分布系统排列出来，类似于真值表。第 2 式与第 8 式列为正因；其中第 8 式允许因在同品中一分有，在异品中遍无。这也说明，同品定有不要求凡具所立法者都具该因。[508]

八、对外道认识论的挑战

陈那的量论，从一开始就是在与婆罗门各派的竞争中发展出来的。

与正理派（Nyāya）的争论

正理派以逻辑学为看家功夫，承认四种正量，以共相实在论为认识论基础。陈那的核心批评：共相不是独立的实在，只有自相是真实的；正理派的四种正量可以简化为两种；正理派的因没有满足真正的逻辑有效性条件（三相）。

正理派的回应者，主要是六世纪后半至七世纪初的乌德约塔卡罗（Uddyotakara，约 550—610），他写了《正理评》来逐条反驳陈那。这场交锋，是印度思想史上最著名的跨派哲学争论之一，直接推动了法称（Dharmakīrti）的进一步发展（下一章）。

与弥曼差派的争论

弥曼差派的库马里拉（Kumārila Bhaṭṭa，约 600—700）是陈那遮诠论的主要批评者。他认为，陈那的遮诠论无法解释为什么我们能把”非牛”的范围划定出来；这个划定本身似乎预设了我们已经知道什么是牛，形成了循环。[509]法称对遮诠论的修正（引入因果关系来解释词语与事物的联系），正是对这类批评的回应。

---

[507] John Stuart Mill. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. 8th ed. New York: Harper & Brothers, 1882, Book III, Chapter VIII, §§1–4；求同、求异两法分别见 §§1、2，§4 另论两法并用。原文。

[508] Richard P. Hayes. *Dignāga on the Interpretation of Signs*. Dordrecht: Kluwer, 1988.（陈那认识论与遮诠论的全面研究；含《集量论》相关章节的英译与分析）

[509] 库马里拉此难出《颂释补》（Ślokavārttika）遮诠品（Apohavāda），据 Svāmī Dvārikādāsa Śāstrī 校订本（附 Pārthasārathi Miśra 疏 *Nyāyaratnākara*，Varanasi: Tara Publications, 1978），该品起书内第 400 页。循环之难见第 83、84 颂（书内第 415 至 416 页）：“siddhaś cāgaur apohyeta goniședhātmakaś ca saḥ | tatra gaur eva vaktavyo nañā yaḥ pratișidhyate || sa ced agonivṛttyātmā bhaved anyonyasaṃśrayaḥ | siddhaś ced gaur apohārthaṃ vṛthāpohaprakalpanā ||”，意谓：所遣的”非牛”须先成立，而它本身即是对牛的否定，所以先得说出否定词所否定的那个牛；这个牛若又只是”遣非牛”，便成互相依待（anyonyasaṃśraya）；若为了遣非牛而先已成立牛，遮诠之设便是多余。第 85 颂前半复申其意：“gavy asiddhe tv agaur nāsti tadabhāve ca gauḥ kutaḥ”，牛不成立则无非牛，非牛既无，牛又从何而来。其论难与佛教一方的回应，寂护《摄真实论》及莲花戒释的遮诠一品逐条录存，可以对读：Ganganatha Jha (trans.). *The Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita, with the Commentary of Kamalaśīla*. Vol. 1. Baroda: Oriental Institute, 1937（库内本書頁＝ PDF−13，三点验过）。该品题作“Examination of the Import of Words”（Śabdārthaparīkṣā），起书内第 489 页，通篇以 Kumārila 为主要论敌，屡以”as urged by Kumārila”标其语，如书内第 563 页驳其”The difference from the Variegated Cow is equally present in the Black Cow and in the Horse”一难，第 571 页驳其”Negation is not Negation”一难。正文所述循环之难，即上引三颂的撮述。

九、历史影响

在印度

陈那开创的量论传统，在印度佛教里引发了长达两百年以上的持续发展。法称（Dharmakīrti，约 600—660）是他的最重要的继承者，在他的基础上建立了一套更为精密的认识论与逻辑体系（下一章）。这条传统通称”陈那—法称传统”或”佛教量论传统”，在那烂陀寺形成了一个重要的学术流派，与中观和唯识并列。

在汉地

玄奘译出陈那《因明正理门论》与商羯罗主《因明入正理论》，其弟子窥基为后者作《因明入正理论疏》（即《因明大疏》），这奠定了汉地因明学的基础。但汉地因明学的影响相当有限：它被作为一门专门的技艺学习，没有与中观或天台等主流思想发生深度的哲学融合。汉地佛教的主轴是如来藏与禅，量论的精密论争在这个土壤里找不到合适的位置。

在藏地

法称的主要著作（尤其是《量评释》）被系统翻译和研究，成为藏传佛学院教育的核心科目之一。格鲁派传统把量论（因明）与中观（见）结合，认为两者是同一修行道上不同层面的工作：因明处理世俗认识的有效性条件，中观处理胜义层面的空性分析。这种结合，使陈那—法称传统在藏传佛教里获得了相当于”逻辑工具书”的地位。修行者要在论辩中维持自己的中观立场，需要量论提供工具。

第二章　法称的逻辑与认识论

陈那奠定了佛教量论的基础：两种正量（现量与比量）、自相与共相的区分、遮诠论、因三相。法称（Dharmakīrti，约 600—660）接手这个框架，在每一个关键节点上都做了精密化：有时是辩护，有时是修正，有时是大幅扩展。他是印度佛教认识论史上影响最大的论师，其著作在印度佛教后期的学院体系里占据了核心位置，在藏传佛教里更是标准的逻辑与认识论教材。8.1 主要处理陈那；这一章看法称在哪里走得更远、走向何处，以及他与月称之间那场关乎认识论基础的根本分歧。

一、法称其人与著作

生平

法称的生平同样缺乏可靠的史料。传统说他出生于南印度婆罗门家庭，早年通学婆罗门诸论，后改宗佛教，就读于那烂陀寺，从陈那的弟子伊希瓦尔萨纳（Īśvarasena）受学，再超越他的老师，成为陈那体系的最重要的发展者。

这一师承关系本身就有值得注意的地方：法称没有直接从陈那本人受学，他学的是陈那的弟子；但他对陈那著作的诠释和批评，比任何其他人都更为深入彻底。传统记载说他与月称（Candrakīrti）大体同时，两人的立场之间有明显的哲学张力。[510]

七部量论

法称的核心著作通称”七部量论”（saptaviṃśatikā 或 saptaprakaraṇa）：

著作	梵文	篇幅与性质
《量评释》	Pramāṇavārttika	四章，法称最重要的著作；对陈那《集量论》的大规模注疏与发展；包含最系统的量论体系
《量决定论》	Pramāṇaviniścaya	三章，结构紧凑；被认为是法称自己意图最清晰的表述
《正理一滴》	Nyāyabindu	极短小，入门纲要；在印度与西藏广泛流传
《因滴论》	Hetubindu	专论推论（比量）的有效性条件
《关系论》	Sambandhaparīkṣā	论证”关系”不是一种独立的实体（反正理派）
《诤论》	Vādanyāya	论辩方法论；专论合理争论的规则
《补特伽罗观》	Santānāntarasiddhi	论证他心的存在；驳斥独我论

[510] Georges Dreyfus. *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Albany: SUNY Press, 1997.（迄今最全面的法称研究英文专著，含西藏诠释传统）

《量评释》的四章分别讨论：量的成就（pramāṇasiddhi）、现量（pratyakṣa）、为自比量（svārtha-anumāna）、为他比量（parārtha-anumāna）。第一章以逻辑论证证明佛陀是认识来源的典范（pramāṇabhūta），在哲学史上颇为特殊：它是在认识论层面重建”为什么相信佛陀的教法”，不直接诉诸信仰前提。[511]

二、继承与突破：从陈那到法称

法称对陈那的关系，用一句话描述：他接受了陈那的总体框架，但在每一个关键问题上都做了更精密、有时也更激进的处理。

接受的部分：两种正量（现量与比量）、自相与共相的本体论区分、推论有效性的三相条件、遮诠论的基本方向。

发展或修正的部分：

其一，陈那对”为什么某个因（理由）支持某个论证”的说明，仍然停留在形式描述层面（三相条件）。法称追问的是更深的问题：在什么条件下，三相能成立？他的回答是”自性关联”（svabhāvapratibandha）：推论必须建立在认识对象之间有内在必然关联的基础上。这是法称的最核心贡献（详见下节）。

其二，陈那对遮诠论的表述面临库马里拉的循环批评。法称引入了”因果功效”（arthakriyā）来解决这个问题。

其三，法称对现量的处理更为系统，尤其是”刹那性现量”与”概念判断”之间的关系，以及瑜伽现量的认识论地位。

三、自性关联：可靠推论的基础

问题

陈那的三相条件告诉我们一个有效推论的形式结构：因须在主项（宗）里在场，在至少部分已知同品中在场，在已确定的异品中遍无。但这个描述是外在的、形式的；它没有说明为什么有这种结构，以及在什么条件下我们有权认为这种结构真实成立。

例如，观察到烟与火相伴，并不足以仅凭观察次数就证明遍充；还须说明烟为何依火而生。烟是由火产生的，不只是两者偶然共现。

法称对这个问题的回答，是引入**自性关联**（svabhāvapratibandha，本性联结）的概念：一个推论是可靠的，当且仅当因与宗法（被推论的属性）之间存在一种本性上的必然关联。这种必然关联只有两种来源：[512]

第一种：自性（svabhāva）的关联：B 是 A 本性（自性）的一部分，或 A 即是 B 的一种形态。例如：“这是一棵树（A），所以它是植物（B）”。树的自性就包含了植物的属性，两者有本性上的必然关联，不是偶然并存。

第二种：因果（kārya-kāraṇa）的关联：B 是由 A 产生的结果。例如：“有烟（B），所以有火（A）”。烟是由火产生的结果；由烟推火所要求的是这种产生关系，不是凡有火就必有烟。这种因果关系为因与宗法之间的必然联结提供根据，不只是经验上的规律性。

---

[511] Georges Dreyfus. *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Albany: SUNY Press, 1997.（迄今最全面的法称研究英文专著，含西藏诠释传统）

[512] 自性关联之说，参 Shōryū Katsura. “Svabhāvapratibandha Revisited.” *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*（《印度學佛教學研究》）35 (1986): 473–476，尤见书内 475–474 页（该刊横排文页码倒排），论法称以因果性（tadutpatti）与同一性（tadātmya）二者为自性关联之基础。另参 John D. Dunne. *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. Boston: Wisdom, 2004，第三章“Svabhāvapratibandha: The Basis of Inference”（书内 145 页起）。

只有具备这两种自性关联之一，遍充才有可靠的根据。有限实例中因与宗法恰好相伴，还不能据此断言三相已获完备证明；若只有偶然共现而无必然关联，推论便不可靠。

这个观点的哲学含义极为深远：它意味着所有可靠的推论，都要求因与宗法之间有某种**内在的、必然的、本体论意义上的关联**。这预设了事物有某种真实的自性（svabhāva），足以支撑这种必然关联。这正是月称批评的要害之处（详见第七节）。

四、因的分类：自性因、果因与不可得因

先要分清两件常被混作一件的事。其一是**遍充（vyāpti）凭什么成立**：法称的答案是，因与所立法之间必须有一种必然的联结，而这种联结只有两种根据，即因果生起（tadutpatti）与本质同一（tādātmya），也就是上一节说的因果的关联与自性的关联。其二是**正因有几类**：这一侧的答案是三类，果因、自性因、不可得因。前者说的是关系的根据，后者说的是因的种类，两者不是一回事。[513]

从本质同一与因果生起这两种联结出发，先看对应的前两类：

自性因（svabhāva-hetu，基于本性关联的推论）

当因与宗法之间有本性上的归属关系（B 是 A 的自性的一部分），推论的形式是：- 宗：这个 A 是 B（例如：这棵树是植物）- 因：因为它是 A（因为它是树）- 同品：凡是树者都是植物

这类推论不涉及因果关系，纯粹基于本性的归属。“树”的自性包含”植物”的属性，因此只要你确认某物是树，就可以推论它是植物，无需另外的经验证据。

果因（kārya-hetu，基于因果关联的推论）

当因是由所要推知的原因产生的结果（B 由 A 产生，如烟由火生），推论的形式是：- 宗：那里有火（A）- 因：因为那里有烟（B 是 A 的果）- 同品：凡有烟处必有火

这类推论依赖因果关系的必然性：B 是 A 的产物，因此看到 B 可以可靠地推论 A 在场（或曾在场）。

不可得因（anupalabdhi-hetu，基于不可得的否定推论）

第三类是由不可得推出不存在。例如：“此处若有瓶，在现有光线、距离和感官等条件下应当可见；现在未见，故可判此处无瓶。”这里限定于当下本应可见的对象，不是把任何“没有看到”都等同于“不存在”。[514] 不可得因不是前两类的变形：把它单列一类的理由，在于**它所要证成的（sādhya）是一个”无”**。判准落在所证的性质上，不落在因本身是不是一个”无”。例如，以”此处有猛火”为因去证”此处无久冷之触”，因虽是一个”有”，仍算真正的否定因。

---

[513]Tom Tillemans. *Scripture, Logic, Language: Essays on Dharmakīrti and His Tibetan Successors*. Boston: Wisdom, 1999. 遍充所需的必然联结二据见 pp. 125–126：“the implication between a reason (hetu) and a property to be proved (sādhyadharma) must be founded on a necessary connection (sambandha; pratibandha) between the terms, be this a causal connection (tadutpatti) or one of essential identity (tādātmya)”。正因三分见 p. 35 n. 15：果因（kārya）、自性因（svabhāva）、不可得因（anupalabdhi）。不可得因的判准见 p. 48 n. 2：以”此处有猛火”证”此处无久冷之触”，因本身不是一个无（abhāva），于其为真正的否定因无碍，“what counts is that its sādhya is an absence”。**本书旧版把”两种必然联结”当成”两类穷尽全部可靠推论”，又说不可得因可还原为果因的否定形式，两说所引书均不支持，今改。**

[514]Birgit Kellner. “Integrating Negative Knowledge into Pramāṇa Theory: The Development of the Dṛśyānupalabdhi in Dharmakīrti’s Earlier Works.” *Journal of Indian Philosophy* 31 (2003): 121–159, 尤其 pp. 123–124 所引《量评释自注》（PVSV）2.16 起与《量决定》（PVin）II 10.7–10。瓶例以其他知觉条件具足、对象本应可见为前提。此处据 Kellner 所引原段说明。

因的类型	判准	方向	例子
自性因	本性归属（tādātmya）	A→B（A 的自性包含 B）	是树，所以是植物
果因	因果关联（tadutpatti）	B→A（B 是 A 的果）	有烟，所以有火
不可得因	所证为无	在本应可见的条件下，由不可得推不存在	此处若有瓶，在现有光线、距离和感官等条件下应可见；现在未见，故判此处无瓶

这三类之外的推论（如单纯基于经验规律、类比、权威的推论），在这套认识论里不算完全可靠。[515]

五、现量理论的深化

法称在陈那的四类现量基础上，对现量的内部结构做了更精密的分析。

刹那性（kṣaṇikatā）与现量

法称明确坚持了佛教的刹那论：一切事物都是刹那生灭的，没有任何东西持续超过一个刹那。这对现量理论有深刻影响：真正的现量认识的是一个刹那的、不重复的、个别的自相。当我们以为”我看到一棵树”时，实际的认识活动是一系列刹那性感知的连续，每一个刹那的感知对象都是独特的自相，而”树”这个概念是后来的概念化叠加。

确定判断（vyavasāya）与现量

法称区分了两个层面：纯粹的感知（非概念的现量）和随后的确定判断（vyavasāya，带概念的判断）。日常经验里，这两个层面总是混合在一起：我们感知，同时自动地判断”这是一棵树”。但在认识论分析里，必须把它们分开：前者是真正的现量，后者是概念构造（kalpanā）。

这个区分的实践含义：语言的边界恰好在现量与概念判断之间。现量本身无法用语言直接表达（自相不可被概念完全捕捉），语言处理的是概念判断。“我看到一棵树”这句话描述的，已经不是纯粹现量；它是现量加上概念叠加。

知觉误差（bhrānta）的类型

法称系统分析了各种知觉误差：幻觉（māyā）、海市蜃楼（marīci）、梦境（svapna）、双月视（dvicandra-bhrānta，眼球被挤压时的双影）等。这些错乱的共同特征是：感官在正常功能条件之外运作，或者概念判断超出了实际感知的内容。这个分析不仅是经验性的，也是在精确界定”无错乱”这一现量条件的外延。

[515]法称《正理一滴》（Nyāyabindu）第三品第 110–114 节，尤其 112–113 节：第 113 节言果、自性、不可得三类正因之外，别无不离之因；第 114 节言相违决定（viruddhāvyabhicārin）只在依圣教的比量中立为过失。梵文与节号据 Shinya Moriyama. “A Comparison between the Indian and Chinese Interpretations of the Antinomic Reason (Viruddhāvyabhicārin).” In Chen-kuo Lin and Michael Radich (eds.), *A Distant Mirror: Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism*. Hamburg: Hamburg University Press, 2014 (Hamburg Buddhist Studies 3), 121–150，书内 126 页所录。公版梵本见 Th. Stcherbatsky 校刊本（Petrograd, 1918, Bibliotheca Buddhica VII），书内 80–81 页；惟此本节号比 Moriyama 所用者大二，作第三品第 112–116 节，本注所说第 113、114 节即此本第 115、116 节，“sa iha kasmān noktaḥ”一句此本不编号。

六、遮诠论的改进：因果功效

陈那的遮诠论（apoha）面临库马里拉的循环批评：如果”牛”的意思是”遮除非牛”，那我们如何划定”非牛”的范围？这预设了我们已经知道什么是牛，形成了循环。

法称的回应，是引入**因果功效**（arthakriyā，事物产生效果的能力）来为遮诠论提供更坚实的基础：[516]

不同种类的事物，在因果功效上有系统的差异。一头牛能做的事（产奶、耕地等），不是一只马或一棵树能做的事。正是这种因果功效上的差异，决定了我们把”牛”这个词应用于哪些对象而不应用于哪些对象。词语的适用性，最终根植于事物在因果上的实际差异，而不需要一个叫”牛性”的共同实体。

这个改进的意义：遮诠论不再停留为一个纯粹否定性的理论（“牛”等于”排除非牛”），它也有了正面的根基。事物的特定因果功效，决定了它在认识上的分类方式。我们之所以把某物叫”牛”，是因为它与其他”牛”共享某种特定的因果功效谱系，这种功效谱系是真实的（自相层面的），不是纯粹约定的。

这也连接到法称的存在论标准（下节）：真实存在的东西，正是那些有因果功效的东西；词语分类，追踪的是这种因果功效上的实际差异。

因果方案是否走出了循环。需要如实指出，这个改进并没有让争论终结，弥曼差一系的批评在新的层面上重现：说诸多个别的牛”共享某种因果功效”（都能产奶、都能负重），这已经预设了对效果的分类；“产奶”这件事之所以被认作同一类效果，凭什么？如果凭一个”产奶性”的共相，共相实在论从后门返回；如果凭遮诠（“产奶”即遮除非产奶），循环只是从词的层面移到了效果的层面。法称对此的回应是把回溯终止在无分别的现量与习气上：相似的自相在认识者那里引生相似的知觉判断，这种”引生相似判断”本身是因果事实，不需要再由概念分类来奠基；分类的稳定性最终由无始以来的概念习气（vāsanā）与实际的因果规律共同维持。这个回应等于承认：遮诠论的地基是因果与心理的，不是逻辑的。它究竟是解决了循环，还是把循环转述成了一个可以接受的自然主义事实，佛教认识论研究至今仍有分歧。[517] 本书认为，公平的评价是：法称把一个致命的逻辑反驳，降级成了一个可以与之共存的理论代价，这是辩护上的实质成就，但不是终局。

七、存在的标准：果效能（arthakriyāsāmarthya）

法称给出了一个影响深远的**存在论标准**：真实存在的东西，是能产生效果的东西（arthakriyāsāmarthya，果效能）。[518]

这个标准有几个层面的含义：

第一，唯有自相是真正能产生效果的。共相（概念构造）是心灵对多个自相的概念整合，作为整合的产物，它本身不产生任何效果。真正产生效果的是具体的个别事物（自相），抽象的共性不产生效果。所以，存在论上真正”存在”的是自相，不是共相。

第二，存在即可以产生效果（sat = arthakriyāsamartha）。反过来说，一个东西如果根本无法产生任何效果，它就不存在，或者仅仅是概念构造。这为佛教的刹那论提供了存在论基础：

[516] Mark Siderits, Tom Tillemans, and Arindam Chakrabarti (eds.). *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*. New York: Columbia University Press, 2011.（含法称对遮诠论的修正）

[517] Mark Siderits, Tom Tillemans, and Arindam Chakrabarti (eds.). *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*. New York: Columbia University Press, 2011.（含法称对遮诠论的修正）

[518] 以果效能（arthakriyāsāmarthya）为胜义有之标准，见法称《释量论》（Pramāṇavārttika）第三品第 3 颂（依 Miyasaka、Dunne 通行编号；库内梵本依 Manorathanandin 品次，编号不同）。英译见 John D. Dunne. *Foundations of Dharmakīrti’s Philosophy*. Boston: Wisdom, 2004，附录“PV3.1–10 with Selections from PVP and PVT”（书内 391 页起），书内 392 页作“In this context, that which is capable of telic function is said to be ultimately real. The other one is said to be conventionally real. They are, respectively, the particular and the universal.”；其义另参同书第二章“Dharmakīrti’s Method and Ontology”（书内 53 页起）。

一个持续存在的东西，在每一个刹那都在产生效果，而每一刹那产生的效果必有所不同，否则便是无变化，与连续性的现象矛盾。效果不同，说明产生效果的”东西”在每一刹那都在变化，因此没有任何”东西”真正持续超过一个刹那。恒常不变者无法产生任何效果，因为”产生”本身就意味着改变。

第三，这个标准是认识论与存在论的连接点。现量认识的对象，正是这些在当下刹那有因果功效的个别事物（自相）；比量通过推论把握这些事物之间的关联。认识的可靠性，最终来自认识对象的因果实在性。

用现代哲学的语言做一个义理类比（仅助理解）：法称的”果效能”标准非常接近实用主义（pragmatism）的真理论。某物是真实的，如果它”有所不同”（makes a difference），即能在某种方式上产生差异性的结果。也接近科学实在论（scientific realism）的一个标准：实体是真实的，如果我们能与它发生因果互动（causal interaction）。但法称的动机是佛教的：他要把刹那论与认识论结合，不是要发展实用主义。

八、瑜伽知觉：修行认识论与量论的连接

陈那列了瑜伽现量（yogi-pratyakṣa）作为现量的一类，但没有详细论证它为何是真正的现量。法称对此作了相当详细的辩护，这是他著作中最具争议也最具宗教意义的部分。

问题：瑜伽现量是宣称修行者通过深度禅定（dhyāna）和止观（samādhi）获得的对真实（如四谛、无我、空性）的直接洞见。但这如何算作”现量”？按法称自己的标准，现量必须是非概念的、且认识对象是自相（个别的因果功效实体）。而禅定中宣称认识到的”苦”“无我”等，都是抽象的。它们能是现量的对象吗？

法称的辩护：[519]

修行者通过长期的禅定训练，可以把原本只是概念层面的认识（“无常是真的”），转化为一种类似感官直接知觉的生动当下经验（vivid direct experience）。这并不是说无常成了一个可以被眼睛看到的颜色；它强调的是，通过修行，一个命题的真理性可以以一种非推理的、直接呈现的方式被体验到。类比：一个人理智上知道”被火烧很痛”，但只有真正被烧到的那一刻，他才”直接认识”了这件事。修行者通过禅定，把”苦是苦”这个命题知识转化为一种”直接感受苦的本质”的知觉式经验。

这个辩护的哲学问题：它是否把现量的标准（非概念、认识自相）伸展到了超出自相概念可以覆盖的范围？法称自己也意识到这个紧张，他的说法更接近于：瑜伽现量认识的，是修行者在禅定中对事物（苦、无常、无我等的具体实例）的直接高清感知，不是抽象命题；只是这种感知达到了概念判断不再介入的纯粹程度。

这个辩护，是把量论传统与佛教解脱论连接起来的关键环节：如果瑜伽知觉不算现量，那么通过修行获得的洞见就落在认识论体系之外，成了不可辩护的神秘主义。法称把它纳入现量，是试图为宗教认识（修行中的洞见）提供认识论的合法性。

九、与月称的根本分歧

5.5 和 6.5 节已经从月称的角度呈现了两者的对立。这里从法称这一侧补出立场。

[519] John Dunne. *Foundations of Dharmakīrti’s Philosophy*. Boston: Wisdom, 2004（Studies in Indian and Tibetan Buddhism；書頁= PDF−17）。上文所述由概念转为直接经验一段，见书内第 306 页：“The way a yogin attains that exalted state, however, is precisely that, as an ordinary person, she focused in meditation upon a concept—i.e., one of the sixteen aspects—until she attained a direct, nonconceptual experience of that content.”邓恩并指出此说要害在可信性：所转出的禅定经验若欲成量，其所自出的概念认识本身须无可疑。“生动”（spaṣṭa）一语为法称专属现量而不与比量共，其瑜伽现量的论证在《量评释》三之二八一至二八七，见书内第 24 页注二五。

法称的自性关联（svabhāvapratibandha），在月称的眼里是”实有论的残余”：要说事物之间有内在必然的关联，就意味着这些事物各自有某种固定不变的自性（svabhāva）。否则”必然关联”建立在什么上面？月称的应成中观不承认任何东西有超出名言安立的自性，因此也不承认任何真正意义上的”必然关联”；他把因果还原为名言安立的惯例（5.5 节）。

法称的回应可以从他的理论立场推出，尽管他没有直接回应月称（两人大体同时，论辩脉络不清晰）：没有某种本性上的必然关联，推论的可靠性就无法得到保证。“烟意味着火”之所以成立，不仅因为我们约定俗成地这样说，更因为烟确实是火产生的。这个事实不依赖于约定，它是事物实际因果结构的反映。如果把这个实际因果结构也还原为名言安立，那我们何以知道任何推论是可靠的、不只是惯例性的？

归根结底，法称的认识论要求有某种”认识对象的因果实在性”作为地基，否则认识论本身就站不稳；月称的立场则是”世间共许的惯例”已经足够，不需要任何超越惯例的形上地基。两者的分歧，是 8.1 里（陈那部分的延伸）在整个认识论传统内部最清晰的展示：认识的有效性，需要一个形上学的地基，还是世俗惯例就足够？[520]

十、历史影响

在印度

法称是那烂陀寺学术传统的核心人物，他的七部量论成了那烂陀及后来超戒寺（Vikramaśīla）量论教学的标准文本。法称之后，有一批重要的注疏者：法上（Dharmottara，约 750 年）撰《量决定疏》，注解《正理一滴》；普若卡那古普塔（Prajñākaragupta，约 800 年）撰《量评释庄严疏》，大规模注解《量评释》；释迦慧（Śākyabuddhi）也作了《量评释注》。这些注疏者在细节上各有出入，也成为后来西藏诠释传统的源头之一。

正理派（Nyāya）对法称的挑战也持续了很长时间。上一章说到的乌德约塔卡罗之后，主要是摩达纳米希罗（Maṇḍanamiśra）和后来的吠檀多派接续了这条批评线，对量论传统保持了批判的压力。

在西藏

法称的著作进入西藏的方式与陈那的不同：陈那的著作传入较早，法称的七部量论，尤其是《量评释》，在 11 世纪以后成为西藏学术教育的核心文本，获得了远比陈那著作更广泛的阅读与注疏。西藏的主要注疏传统来自两条线：

一是萨迦派（Sakya）传统，其代表人物萨迦班智达（Sakya Paṇḍita，1182—1251）撰《量理宝藏》（Tshad ma rigs pa’i gter），是西藏佛教量论研究的奠基性著作，以法称为主要依据。二是格鲁派（Gelug）传统，把法称量论与中观哲学整合，形成了”世俗名言量”（tha snyad pa’i tshad ma）的框架：量论处理世俗认识的有效性条件，中观处理胜义空性，两者各司其职而不冲突。[521]

法称《量评释》第一章（量的成就，pramāṇasiddhi）里”佛陀是认识的根据”的论证，在藏传因明教学里被当作修行道的认识论辩护，是为什么相信佛陀证悟的哲学论证。它把纯逻辑的量论与修行的精神意义直接挂钩，是法称著作在藏传佛教里之所以长期重要的原因之一。

[520] Georges Dreyfus. *Recognizing Reality: Dharmakīrti’s Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Albany: SUNY Press, 1997.（迄今最全面的法称研究英文专著，含西藏诠释传统）

[521] Georges Dreyfus. *Recognizing Reality: Dharmakīrti’s Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Albany: SUNY Press, 1997.（迄今最全面的法称研究英文专著，含西藏诠释传统）

第三章　寂护、莲花戒：中观与瑜伽行的综合

前两节看了陈那与法称如何建立了印度佛教的量论体系。量论传统在哲学立场上属于瑜伽行派（唯识），关心的是认识的有效性条件。这一节看另一条线的综合尝试：寂护（Śāntarakṣita，约 725—788）与他的弟子莲花戒（Kamalaśīla，约 740—795）如何把中观（尤其自续中观）与唯识整合成一套体系，以及这套体系如何随他们入藏，深刻塑造了西藏佛教的哲学底色。

这场综合的意义，不只在哲学上。寂护与莲花戒是印度佛教史上最后一批进入西藏并产生持久影响的大论师；他们带去的学问框架，奠定了藏传佛教最初的知识结构，也使得后来的宗喀巴（Tsongkhapa）的改革有了一个具体的参照系来对话和超越。

一、时代背景：八世纪那烂陀的学术生态

寂护与莲花戒活动于八世纪，那烂陀寺与超戒寺（Vikramaśīla）是当时的学术中心。在这个环境里，几套并行的哲学传统同时运作：应成中观（月称系）以归谬为方法，拒绝一切正面主张；自续中观（清辨系）允许独立论证，在世俗层面保留某种自相；法称—唯识传统提供精密的认识论；如来藏传统以佛性遍在为核心。

寂护的工作，是在这个多流汇聚的环境里，为以上的分歧提供一个有组织的整合方案：不把诸传统调和成一家，只把它们分层安排，让不同传统在不同哲学层面各司其职。

二、寂护：生平与著作

生平

寂护（Śāntarakṣita，藏音译”希贝桑波”）约 725—788 年在世，出生于东印度，在那烂陀寺受训，后成为超戒寺住持之一，是当时最重要的论师之一。

约 763 年前后，吐蕃（Tibet）国王赤松德赞（Khri-srong-lde-btsan，742—797）邀请寂护进藏，推进佛教在西藏的扎根。寂护两度入藏，与莲花生（Padmasambhava，约 8 世纪）共同参与了西藏第一座正式佛教寺院桑耶寺（Bsam-yas，约 779 年）的创建。寂护在西藏传授中观哲学，奠定了藏传佛教最初的哲学基础。[522]

主要著作

著作	梵文	内容
《中观庄严论》	Madhyamakālaṃkāra	含根本颂（约 100 颂）与自注（Svavṛtti）；综合体系的纲领；在西藏广泛研习
《摄真实论》	Tattvasaṃgraha	极大规模的批判性著作（约 3700 颂），逐一批驳当时印度所有主要哲学派别

《摄真实论》是印度哲学史上体量最大的单一论著之一，莲花戒撰写广注（Pañjikā），两书合为一套，成为研究 8 世纪印度哲学论辩状况的重要文献。[523]

[522]James Blumenthal. *The Ornament of the Middle Way: A Study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita*. Ithaca: Snow Lion, 2004.（《中观庄严论》的详细研究，含哲学结构与藏传影响）

[523]Ganganatha Jha (trans.). *The Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita, with the Commentary of Kamalaśīla*. 2 vols. Baroda: Oriental Institute, 1937–1939.（《摄真实论》及广注的英译，现代研究的标准文本）

三、《中观庄严论》：综合的纲领

两步进路

《中观庄严论》的根本偈颂提出了一个简洁的哲学纲领：先用唯识的论证否定外境实有，再用中观的论证否定识本身的实有，最终达到彻底的空性。6.5 节已点出这两步，这里把内部逻辑展开。

第一步：唯识否定外境

寂护接受了唯识的核心主张：外境不是独立于识而存在的实体。论证依托陈那—法称的认识论框架：所有认识只能接触到”相分”（识所变现的对象相状）；主张外境独立于识而实有，则认识如何跨越主客之间的鸿沟，成为一个无法说清楚的问题；因此，世俗层面的存在只有识及其变现，没有独立的外境。

这是寂护（瑜伽行中观）与清辨（经量行中观）[524]的关键分歧：清辨在世俗层面承认外境实有，寂护接受唯识对外境的否定，世俗层面的存在只是识的变现。[525]

第二步：中观否定识

但如果世俗层面只有识，识的地位如何？唯识传统（尤其护法系）主张识”自相成立”，认为识是依他起的存在，有某种程度的实有性。寂护在这里祭出离一多因：识若有自性，必为一或为多；而识非一非多（能所之分、刹那之分皆可拆），故识在胜义上无自性。连识也空，则一切法皆空（中观的结论）。



Figure 50: 寂护的二步综合：先唯识，后中观

与法称量论的衔接

按藏地宗义书的判摄，寂护属自续中观一系，在世俗层面承认某种有限度的实在性：事物可以”由名言而成立”（名言成立），这包括识的变现以及识变现之间的因果关系。这个名言成立保留

[524]经量行中观（mdo sde spyod pa’i dbu ma）与瑜伽行中观（rnal ’byor spyod pa’i dbu ma）这两个名目，与自续、应成一对一样，都是藏地宗义书的后设分类，不是清辨与寂护的自称，其成立在藏地而不在印度，说见 5.4 之注。本书沿用这两个名目，取其分类之便，读者须记住它们的身份：是后人为归拢印度诸家而设的格子，不是印度论师自报的门户。

[525]James Blumenthal. *The Ornament of the Middle Way: A Study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita*. Ithaca: Snow Lion, 2004.（《中观庄严论》的详细研究，含哲学结构与藏传影响）

了某种认识论意义上的自相，足以支撑法称式推论体系在世俗层面运作。[526]

这是寂护与法称量论传统衔接的节点：法称的认识论（自相/共相、因果功效等）在寂护这里被定位为”世俗层面有效的认识论”，而中观的空性分析在胜义层面批判了这个认识论的形上基础。两者各有位置，互不替代。

四、《摄真实论》：对一切哲学派别的系统批驳

《摄真实论》（Tattvasaṃgraha）的目的，是对当时印度所有主要哲学传统进行逐条批驳，包括婆罗门诸派和佛教内部的各种立场，以此彰显中观—唯识综合体系的优越性。全书共二十六章，主要批驳对象包括：[527]

批驳对象	核心主张	寂护的批驳要点
梵我论（Brahman 论）	梵是唯一的究竟实在	梵若是一，不能产生多；若产生多，梵已改变，不再恒常
数论（Sāṃkhya）	原质（prakṛti）演化，神我（puruṣa）恒常	神我恒常则无法引发演化；演化若无因则任意
胜论（Vaiśeṣika）	六句义实有，和合（samavāya）联接	和合若与所联系之物有别则需另一和合，无穷后退
弥曼差（Mīmāṃsā）	吠陀语声永恒；祭祀有果	语声依气息生灭，不能永恒
正理派（Nyāya）	共相实在，四种正量	共相不独立实有（陈那的论证）；四种正量可简化为两种
耆那教（Jainism）	一切侧面皆真（anekāntavāda）	若一切侧面皆真，包括”一切侧面皆非真”也为真，自我矛盾
部派佛教（主要批有部）	法体恒有，极微实有	极微的聚合问题（无大小之极微无法聚合产生宏观物质）

这部著作的历史意义，在于它提供了 8 世纪印度哲学论辩全景的文献记录：每一家的主张、论证和被批驳的方式，都得到了详细的呈现。

五、莲花戒：生平与著作

莲花戒（Kamalaśīla，约 740—795）是寂护最重要的弟子，在哲学立场上基本延续寂护的瑜伽行中观综合，但在修行论和桑耶论诤方面留下了独立的贡献。

他在寂护入藏后追随而来，在西藏传授哲学。约 795 年，据藏传资料，他被数名刺客袭击而死；传说这是汉地禅宗一方对辩论失败的报复。这个细节史实无法确认，但反映了那次辩论的紧张

[526]寂护把法称的量论装进中观框架这一步，专论见 James Blumenthal. *The Ornament of the Middle Way: A Study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita*. Ithaca: Snow Lion, 2004（書頁= PDF−1，两点验过）。该书第一部分题作“Analysis of Texts and Arguments”，寂护《中观庄严论》与嘉曹杰释的译文另成一部，两部并读方见其量论一面如何被安置在世俗层。

[527]Ganganatha Jha (trans.). *The Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita, with the Commentary of Kamalaśīla*. 2 vols. Baroda: Oriental Institute, 1937–1939.（《摄真实论》及广注的英译，现代研究的标准文本）

程度。

主要著作

著作	梵文	内容
《修习次第》（三卷）	Bhāvanākrama（初中末三册）	渐修道的系统阐发；桑耶论诤的理论基础
《中观光明论》	Madhyamakāloka	自续中观的系统阐发，论点比寂护更为精细
《摄真实论广注》	Tattvasaṃgrahapañjikā	对《摄真实论》的注疏

六、《修习次第》：渐修之道的认识论基础

《修习次第》（Bhāvanākrama）三卷，构成了一套完整的修行哲学：从慈悲与菩提心的培育，经止（śamatha）与观（vipaśyanā）的禅修，到直观空性的最终阶位。[528]

三慧：闻思修的递进

莲花戒强调，证悟空性必须经历三个阶段的智慧：

- **闻慧**（śrutamayī-prajñā）：通过学习经典和传承，获得对空性的概念理解。
- **思慧**（cintāmayī-prajñā）：通过思维与辨析，消化闻慧所获得的概念理解，排除误解，形成对空性的确定理解。这个阶段，逻辑推论（anumāna）是核心工具。
- **修慧**（bhāvanāmayī-prajñā）：通过禅定的反复训练，把思慧所确立的对空性的确定理解，转化为直接的、非概念的当下体验。这是瑜伽现量的阶段，是三慧的最终目标。

这个三阶段结构有一个明确的逻辑：修慧（非概念的直接体验）必须建立在闻慧和思慧（概念的正确理解）的基础上。没有对”空性究竟是什么”的正确概念理解，禅定中产生的”非概念状态”可能只是一种心理空白，不是真正照见空性。

止与观的双运

莲花戒对止（śamatha）与观（vipaśyanā）的整合，是《修习次第》的另一重要主题。止是禅定的稳定性，心能持续专注而不散乱；观是对空性的智慧照见。两者必须同时培育，不能偏废：只有止而无观，会陷入禅定的静寂而无法照见真理；只有观而无止，则心无法在对境时保持足够的稳定性，洞见无法深入。止观双运（yuganaddha），才是完整的修行路径。

七、桑耶论诤：顿渐之争的历史场域

背景

[528]Kamalaśīla. *Bhāvanākrama*. See Tucci (ed.), *Minor Buddhist Texts*, Rome: IsMEO, 1958；以及 Geshe Lhundup Sopa and Jeffrey Hopkins, *Practice and Theory of Tibetan Buddhism*. New York: Grove Press, 1976.（含《修习次第》的分析与英译片段）三慧递进即出此本。图齐所校《修习次第》初篇第九节题作”Prajñā: śrutamayī, cintāmayī, bhāvanāmayī”，梵文作”tatra prathamaṃ tāvat śrutamayī prajñotpādanīyā | tayā hi tāvad āgamārtham avadhārayati | tataś cintāmayyā prajñayā nītaneyārthaṃ nirvedhayati | tatas tayā niścitya bhūtam arthaṃ bhāvayen nābhūtam”（书内 508–509 页）；下文并言不由正解而修之害：“anyathā hi viparītasyāpi bhāvanād vicikitsāyāś cāvyapagamāt samyagjñānodayo na syāt | tataś ca vyarthaiva bhāvanā syāt | yathā tīrthikānām”，即正文地基一喻之所本。书内 514 页又云”tasya pratyakṣīkaraṇāya bhāvanāmayīṃ prajñām utpādayet | bahuśrutādimātrakeṇa nārthaḥ pratyakṣo bhavati”，当修慧转为现量一节。图齐本人叙此书缘起亦作”by the triple method of learning, reflection and meditation (t’os, bsam, sgom)“（书内 351 页）。书页＝ PDF 面次 − 15，两点验过。该本字层把长音符与变音符多扫作近形拉丁字母（śrutamayī 作 Srutamayi、bhāvanāmayī 作 bhHvanHmayi），检索须按讹形；上引诸句的转写已就讹形还原，逐字引用前仍须回看图版。

约 792—794 年（具体年份有争议），藏王赤松德赞在桑耶寺主持了一场论诤（汉文旧称”拉萨辩论”“拉萨僧诤”，其来历与本书改称桑耶论诤之由，见 5.4 注），参与者是来自印度的佛教论师（以莲花戒为主）和来自汉地的禅宗僧侣（以摩诃衍，Hvashang Mahāyāna 为主）。辩论的主题，是两种修行道路的高下之争。

两方立场

汉地禅宗立场（摩诃衍）：修行的关键，是彻底放下一切概念活动。不论是善的思维还是恶的思维，不论是分析空性还是积累功德，一切有为造作都需要被放弃。心应该安住于无分别、无念的状态，这本身就是解脱，无需逐步积累。[529][530]

这个立场有其内在的哲学逻辑：如果本来觉性就在那里，那任何用功的造作（包括正面的）都是在强化”有一个需要造作的自我”的错觉，反而是障碍。只有彻底放下，才能认识本来的清净。

印度渐修立场（莲花戒）：莲花戒的核心反驳，恰好针对上面的逻辑。他说，“彻底放下一切分别”如果意味着停止一切心理活动，那只是产生了一种禅定的空白（一种无所思的无记状态），还不是觉悟空性。照见空性，需要对”什么是空性”有正确的理解；这种理解必须通过闻思修的渐进过程来建立。放弃一切概念活动、不经过正确的概念理解直接”觉悟”，只是在没有地基的地方盖房子。[531]

更具体地：单纯的无念禅定（śamatha 的某个层次），并不能照见无我与空性；只有在止的基础上加上正确的观（对无我、空性的智慧照见），才能真正解脱。把止等同于解脱，是混淆了禅定的安住与智慧的照见。

辩论的结果与历史争议

据藏传史料：赤松德赞宣布莲花戒的渐修立场获胜，摩诃衍被命令离开西藏，印度的渐修传统成为藏传佛教的正统，汉地禅宗的影响受到了系统性的排斥。[532]

然而，历史学家对这次辩论有几点重要的保留：

其一，汉地来源（敦煌发现的文书）对这场辩论的记载与藏地来源有相当大的出入：汉地文书没有记录摩诃衍的”失败”，摩诃衍的立场在这些文书里被呈现为完全合理的。这说明”辩论结果”的记载，可能相当程度上反映了藏传佛教后来的观点，不是客观的历史记录。

其二，“辩论”的形式究竟是什么，也不清楚。有学者认为，它更像是一系列非正式的讨论，不

[529] Luis O. Gómez. “Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment.” In *Early Ch’an in China and Tibet*, eds. Lai and Lancaster. Berkeley: Asian Humanities Press, 1983.（桑耶论诤的汉藏来源对比分析，历史考证的重要参考）

[530] 摩诃衍立场的汉文一手材料，是敦煌所出《顿悟大乘正理决》（王锡编）。其校录、法译与考订见 Paul Demiéville. *Le Concile de Lhasa*, I. Bibliothèque de l’Institut des Hautes Études Chinoises VII. Paris（库内有原本两种，另有耿昇汉译《吐蕃僧诤记》，兰州：甘肃人民出版社，1984；该汉译系扫描补 OCR，错字甚多，引文须回看图，说见 5.4 之注）。本书此处所述的立场，是据莲花戒《修习次第》所转述的对方之说撮写；凡要逐句坐实摩诃衍本人的措辞，须回到《正理决》原文，两边并读，不可只凭破者的转述定其所破。

[531] Kamalaśīla. *Bhāvanākrama*. See Tucci (ed.), *Minor Buddhist Texts*, Rome: IsMEO, 1958；以及 Geshe Lhundup Sopa and Jeffrey Hopkins, *Practice and Theory of Tibetan Buddhism*. New York: Grove Press, 1976.（含《修习次第》的分析与英译片段）三慧递进即出此本。图齐所校《修习次第》初篇第九节题作”Prajñā: śrutamayī, cintāmayī, bhāvanāmayī”，梵文作”tatra prathamaṃ tāvat śrutamayī prajñotpādanīyā | tayā hi tāvad āgamārtham avadhārayati | tataś cintāmayyā prajñayā nītaneyārthaṃ nirvedhayati | tatas tayā niścitya bhūtam arthaṃ bhāvayen nābhūtam”（书内 508–509 页）；下文并言不由正解而修之害：“anyathā hi viparītasyāpi bhāvanād vicikitsāyāś cāvyapagamāt samyagjñānodayo na syāt | tataś ca vyarthaiva bhāvanā syāt | yathā tīrthikānām”，即正文地基一喻之所本。书内 514 页又云”tasya pratyakṣīkaraṇāya bhāvanāmayīṃ prajñām utpādayet | bahuśrutādimātrakeṇa nārthaḥ pratyakṣo bhavati”，当修慧转为现量一节。图齐本人叙此书缘起亦作”by the triple method of learning, reflection and meditation (t’os, bsam, sgom) “（书内 351 页）。书页＝ PDF 面次 − 15，两点验过。该本字层把长音符与变音符多扫作近形拉丁字母（śrutamayī 作 Srutamayi、bhāvanāmayī 作 bhHvanHmayi），检索须按讹形；上引诸句的转写已就讹形还原，逐字引用前仍须回看图版。

[532] Luis O. Gómez. “Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment.” In *Early Ch’an in China and Tibet*, eds. Lai and Lancaster. Berkeley: Asian Humanities Press, 1983.（桑耶论诤的汉藏来源对比分析，历史考证的重要参考）

像一场正式的辩论赛；“印度方获胜”的叙述，是在事后被建构出来的叙事，服务于藏传佛教正统性的建立。[533]

其三，摩诃衍的立场本身比”彻底放弃一切有为”这个表述更为复杂，他有自己完整的文本，与后来的藏传叙述所呈现的形象有差距。更要紧的是，顿渐之别未必是汉印之别：戈麦斯（Luis O. Gómez）梳理印度方面的材料，发现印度自有讲顿悟的一系，并判定莲花戒所破的顿门之说，出自印度的顿门论者而非汉地禅师，毗玛拉密多罗（Vimalamitra）或即莲花戒笔下印度论敌的原型。[534] 若如此，则这场争论的两造，本来就不是按国别站队的。

本书的立场：桑耶论诤是一个真实的历史事件，但其规模、形式与结果，都经过了相当程度的后来建构。哲学上的争论（渐修与顿悟、概念分析与当下体验）是真实的；藏传佛教选择了印度渐修路线，也是真实的；但”一场正式辩论，印度方获胜，汉方被驱逐”这个叙事，历史上的可信度是有限的。把它读成”中国禅对印度中观”的对垒，则又多添了一层后设：论争的两边各有印度的来历，国别之分是后来的叙述加上去的。

八、综合体系的代价与批评

寂护—莲花戒的综合在哲学史上是一次宏大的整合尝试，但也带来了几个尚未解决的问题（6.5 节已从不同角度点出，这里从综合体系内部再说）：

降格唯识的代价：寂护的体系把唯识定位为”世俗层面的认识论工具”，中观才是最终的形上立场。从唯识的角度看，三性理论本来就已经包含了对空性的说明（三无性），并不需要中观来”再否定一遍”。

世俗自相的残留：按藏地（尤其格鲁）的判摄，寂护属自续中观，在世俗层面承认名言自相。月称的应成中观认为，这个让步已经是实有论的残余：只要承认世俗层面有自相，就给事物留下了某种超越名言约定的固有特性（5.4 节、5.5 节）。这成为后来格鲁派把应成中观判为更高见的主要理由。

两步综合后的修行着力：两步综合走完，外境空了，识也空了，修行者还有什么可以着力的地方？莲花戒的《修习次第》给出了一个操作性的回答（三慧、止观双运），但形上层面的问题仍然是开放的：“彻底空性之下，修行的主体是什么”？

九、历史影响

在印度

寂护与莲花戒是那烂陀/超戒寺传统在 8 世纪的顶峰人物之一。《摄真实论》是那个时代印度哲学辩论全景的宝贵记录。他们的综合体系在印度本土的传承比月称系更广；至少在 8 世纪，那烂陀的主流是他们这一路，月称的应成中观还不是主流。[535]

在西藏

[533]Luis O. Gómez. “Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment.” In *Early Ch’an in China and Tibet*, eds. Lai and Lancaster. Berkeley: Asian Humanities Press, 1983.（桑耶论诤的汉藏来源对比分析，历史考证的重要参考）

[534]Luis O. Gómez. “Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment.” In *Early Ch’an in China and Tibet*, eds. Lai and Lancaster. Berkeley: Asian Humanities Press, 1983.（桑耶论诤的汉藏来源对比分析，历史考证的重要参考）

[535]月称之显在印度甚晚、其成派更在藏地，这一判定的专论见 Kevin A. Vose. *Resurrecting Candrakīrti: Disputes in the Tibetan Creation of Prāsaṅgika*. Somerville, MA: Wisdom, 2009，书内第 14 页即言旧说之不合史实，谓”little Indian interest in Candrakīrti until around the year 1000”（详见 5.4 之注，该处已录其纲）。印度中观文献的整体谱系与年代，另见 David Seyfort Ruegg. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1981，本书 5.4 引其第 72、74–80 页论自续一系诸家。两书合看，正文所谓八世纪那烂陀主流不在月称一路，是有据的；但须注意这是就现存文献与引用痕迹立论，不是就当时僧众的实际人数立论。

他们在西藏的影响最为深远：寂护的《中观庄严论》成为藏传佛教研究中观的必读文本；莲花戒的《修习次第》三卷，是藏传修行哲学的奠基文献；他们建立的桑耶寺，是西藏第一座正式的佛教寺院，标志着西藏本土佛教传承的正式开始。

桑耶论诤之后，据藏文史传，印度渐修路线被定为正统，汉地禅宗的影响受到抑制。这个选择的后果延续了整个藏传佛教的发展史，也是宗喀巴格鲁派改革的历史背景之一（详见第十一篇）。

格鲁派的宗喀巴，最终在判教上超越了寂护：把月称的应成中观判为最高见，把寂护的自续瑜伽行中观判为次一级。但这个超越本身，是在寂护所确立的哲学框架上对话的；没有寂护的奠基，宗喀巴的格鲁判教就没有具体的批评对象。

第四章　密教/金刚乘的兴起

中观、唯识、如来藏、量论，这些话语都在哲学层面展开。从大约五世纪起，印度佛教开始了另一个方向的大规模演变：陀罗尼与仪轨的分量不断加重，至七世纪前后成型为密教／金刚乘（Vajrayāna）。这里的重心不再是哲学辩论，而转向修行形态的根本变革：它把咒语、曼陀罗、仪轨、本尊观修、上师传承等一套全新的实践体系，引入了佛教的核心，并声称这是比显教（波罗蜜多道）更为迅速有效的解脱之路。

这是印度佛教史上最具争议的演变之一：金刚乘是大乘的自然延伸，还是一次实质性的范式转移？它与印度教（尤其湿婆教）的关系究竟有多深？它是解脱论的创新，还是对世俗宗教需求的妥协？这一章梳理它的历史脉络、核心概念与哲学位置，本书对这些争议问题有自己的判断，集中在末节给出。

一、历史脉络：从陀罗尼到金刚乘

早期佛教中的咒语踪迹

密教并不是凭空出现的。早期佛教文献里，就已经有”陀罗尼”（dhāraṇī，护持咒）的踪迹。这是一种保护修行者、帮助记忆教法或防御恶魔的咒文。这些陀罗尼最初还不是核心修行，只是辅助性的仪式工具，类似于早期印度医学里的咒语疗法。

从大约三世纪起，陀罗尼的地位开始上升。大乘经典开始把咒语与佛菩萨的本愿、神力直接挂钩；曼陀罗（maṇḍala）的图式开始出现，手印（mudrā）的使用开始系统化。

与印度教怛特罗的关系

同一时期的印度教（尤其湿婆教，Śaivism）也在发展一套极为相似的宗教形态：湿婆怛特罗（Śaiva Tantra）。它同样有咒语、曼陀罗、仪轨、上师传承、本尊观修。两个传统的相似程度，是印度宗教史上一个长期争论的问题：佛教密教是从印度教密教里借用的，还是两者共同来自某个前身，还是相互影响的双向流动？[536]

学界目前倾向的看法是：印度教怛特罗（尤其左道卡帕利卡式，Kāpālika）对佛教密教有重要的影响，某些文本和修行形态存在明确的借用痕迹。部分忿怒相神明图像、骷髅与火葬场的意象，都可以在湿婆教文本里找到更早的平行版本。但这种影响不是单向的；佛教密教有自己明确的佛教哲学框架（空性、菩提心、解脱论），并没有简单地搬用印度教的神学。

本书的立场：金刚乘有真实的来自印度民间宗教和湿婆教密教的影响，但它同时也是大乘修行论的内在延伸，把菩萨道的”善巧方便”推到极限，用一切可用的方法（包括感官经验和情绪能量）作为修行的材料。两种动力都在，单独用任何一种来解释都不完整。

兴起的大致时间线

二、名称与分类

密教有多个并行的名称，各自强调不同的面向：

[536]Alexis Sanderson. “Śaivism and the Tantric Traditions.” In *The World’s Religions*, ed. S. Sutherland et al. London: Routledge, 1988.（湿婆教怛特罗与佛教密教关系的权威研究；Sanderson 主张佛教密教大量借用了湿婆教传统）



Figure 51：金刚乘兴起的大致时间线

名称	梵文	含义	强调的面向
金刚乘	Vajrayāna	金刚之乘	“金刚”（vajra）象征空性的坚固不碎与智慧的锋利
密乘	Guhyayāna	秘密之乘	教法秘密传承，须灌顶方可接受
咒乘	Mantrayāna	咒语之乘	以真言（mantra）为核心修行工具
怛特罗乘	Tantrayāna	怛特罗之乘	tantra 字面义为”织物/系统”，指一套完整的修行体系

“密”（guhya，秘密）的含义值得单独说明。密不仅是内容上的秘密，也具有认识论意义：密教的教法，只有通过有传承的上师（guru/金刚上师）正式灌顶（abhiṣeka），才算真正开启；没有灌顶，即便读了文本，也无法真正理解和修行其中的要义。[537]

金刚乘通常被定位为大乘内部的一个分支，不是独立的第三乘。它的基础仍然是大乘的菩提心

[537]这一层在经文里有制度化的表达。《大毗卢遮那成佛神变加持经》（善无畏、一行译，T0848）卷一入真言门住心品先立阿阇梨之格：“漫荼羅位初阿闍梨應發菩提心，妙慧慈悲兼綜眾藝，善巧修行般若波羅蜜，通達三乘，善解真言實義，知眾生心，信諸佛菩薩，得傳教灌頂等妙解漫荼羅畫”（页 4a11 起）；次立择徒之格，谓须信心、种姓清净、恭敬三宝、尸罗净无缺等，“如是應攝取，餘則無所觀。或十或八七，或五二一四，當作於灌頂”（页 5b6 起）。卷二正说灌顶仪轨，起句即”當廣說灌頂，古佛所開示”；其执金篦一节的伽陀最能见此事的认识论分量：“佛子佛為汝，決除無智膜，猶如世醫王，善用以金篦”（页 11c12 起）。决除无智膜一喻，说的正是灌顶开的是解，不只是给一道许可；但也要照着读：经文所立的是一套择师择徒的程序与仪轨，至于未受灌顶者读了文本能理解到什么程度，经文未作正面论断，正文那一句是本书的概括。

与空性见，只是修行方法更为特殊。在格鲁派的表述里，标准说法是：以中观（应成）为见，以显教波罗蜜多为基，以密教金刚乘为道。

三、四部怛特罗：从作密到无上瑜伽

藏传佛教（主要是格鲁派）对怛特罗作了一个经典的四部分类：[538]

一、作密（Kriyātantra，事续）

最早的一类怛特罗文本，大约从 4 世纪开始出现。修行重心在**外在的仪式净化**：沐浴、食物的洁净要求、供养仪式、本尊观想（以本尊为外在的崇拜对象，修行者以仆人的姿态侍奉）。修行者与本尊的关系是”主仆关系”。

二、行密（Caryātantra，行续）

兼顾外在仪式与内在瑜伽，修行者与本尊的关系被描述为”朋友关系”。重要文本有《大日经》（Mahāvairocana Sūtra，大日如来为核心本尊）。《大日经》是汉地密宗的主要依据文本之一。

三、瑜伽密（Yogatantra，瑜伽续）

重心从外在仪式转向内在瑜伽，修行者将自身观修为本尊（而不只是仰望外在的本尊），与本尊的关系变成”认同”。重要文本有《金刚顶经》（Vajraśekhara）。

四、无上瑜伽（Anuttarayogatantra，无上瑜伽续）

历史上最晚出现（约 7—8 世纪），也最具争议。它的特点是：修行者直接以自身为本尊，广泛使用性爱的意象或实践作为乐（ānanda，bliss）与空（śūnyatā）融合的象征或修行方法；某些左道怛特罗（vāmācāra）中，违反常规的行为被用作破除习气执着的教学手段。

无上瑜伽的再分类各派不一：宁玛、萨迦等作父怛特罗（以方便/upāya 为重，如《密集金刚》Guhyasamāja）、母怛特罗（以智慧/prajñā 为重，如《喜金刚》Hevajra）、不二怛特罗（如《时轮金刚》Kālacakra）三分；格鲁派不立第三类，把《时轮》归入母续。

修行以”二次第”为核心：**生起次第**（utpattikrama）详细观修本尊的形象曼陀罗，建立清净的所依；**圆满次第**（sampannakrama）把观修内化，直接在身体的脉（nāḍī）、风（prāṇa）、明点（bindu）的层面操作，以气脉明点的精细瑜伽为道，最终证得幻身（māyādeha）与光明（prabhāsvara）的合一。

部类	时代（约）	修行重心	代表文本
作密（事续）	4—5 世纪	外在仪轨、净化	《苏悉地经》
行密（行续）	5—6 世纪	仪轨与内瑜伽并重	《大日经》
瑜伽密（瑜伽续）	6—7 世纪	内在观修、本尊认同	《金刚顶经》
无上瑜伽	7—9 世纪	乐空不二、气脉明点	《密集金刚》《喜金刚》《时轮金刚》

四、核心概念与修行

本尊瑜伽

[538] David Snellgrove. *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*. Boston: Shambhala, 1987.（四部怛特罗分类与密教历史的标准英文综述）

密教修行的核心技术，是把自身观想为本尊（iṣṭadevatā）。修行者不再仰望一个外在的佛；他在禅定中把自身的身、语、意逐步与本尊的身、语、意认同，以”我即是本尊”的方式修行。

这个做法的哲学基础：一切众生都有如来藏（佛性），都是潜在的佛；本尊瑜伽是把这个潜在的佛性当成现实的佛来对待，以结果（佛果）作为修行的起点，不再从凡夫的自我认同出发慢慢积累。这是密教声称”速道”的逻辑根据。[539]

曼陀罗（maṇḍala）与灌顶（abhiṣeka）

曼陀罗是本尊所在的宫殿或宇宙图式的几何表达，也是修行空间的象征性建立。灌顶是密教最具制度性的一环：通过上师的灌顶仪式，修行者才算正式进入某个特定本尊或修法的传承，才有权修习相应的修法。灌顶的意义，是上师把自身传承中积累的修行力量正式传递给弟子。这不是可以自学的内容，必须通过活生生的金刚上师（vajrācārya）的传授。

无上瑜伽里有四种灌顶（宝瓶/秘密/智慧/名词），层层递进，分别开启修行的不同层次。

乐空不二

无上瑜伽怛特罗最具争议的概念，是把”乐”（ānanda，bliss）与”空”（śūnyatā）的结合作为证悟的象征或路径。

在**象征层面**，男女双运（yab-yum）的图像是方便（upāya，方法）与智慧（prajñā）的结合。“男”象征方便（菩提心），“女”象征空性（智慧）；两者的结合，是证悟的圆满状态的形象表达。

在**实际修行层面**（尤其一些左道怛特罗），这涉及到真实的性瑜伽修行：把性爱的高度愉悦与对空性的直接照见结合起来，以乐的强度来锁定并深化对空性的认识。这类修行历史上存在，但在大多数传承里被限制在少数有特殊根机的修行者之中，或者被解释为纯粹的观想，不作实际行为。[540]

三密（身语意的密法）

手印（mudrā，身密）、真言（mantra，语密）、观修（意密）同时进行，是密教修行的基本结构。真言被认为直接体现了本尊的语表达的声音能量，持诵本身就有力量；手印与本尊的特定功德或意志相联系；观修使心与本尊的意认同。

五、哲学整合：密教与中观、唯识的关系

金刚乘并不声称自己是一套独立的哲学，它在显教哲学的基础上添加了修行方法。标准的表述是：**以中观为见，以密法为行**。

空性见的核心位置

本尊瑜伽的修行者，在观修自身为本尊时，知道这个”本尊”是空的：本尊的形象是因缘和合的显现，没有自性实有的本尊在那里。这个”空中现起的本尊”（空性的显现），正是密教修行的哲学基础：在空性的基础上，如幻如化地现起本尊的形像，同时了知其空性。这就是”乐空不二”在哲学层面的意义：显现（本尊、曼陀罗、修行体验）与空性是同时具足的，显现本身就是空性的如实呈现。

三身理论的密教运用

密教把大乘的三身理论（法身/报身/化身）直接运用于修行道：法身对应圆满次第中对光明（prabhāsvara）的认识；报身对应幻身（māyādeha）的圆满修行；化身对应以慈悲行法利

[539]David Snellgrove. *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*. Boston: Shambhala, 1987.（四部怛特罗分类与密教历史的标准英文综述）

[540]Christian K. Wedemeyer. *Making Sense of Tantric Buddhism: History, Semiology, and Transgression in the Indian Traditions*. New York: Columbia University Press, 2013.（密教违规行为的历史与诠释学研究，反驳”字面实践”的误解）

益众生。三身不再只是佛果的描述，也成了修行过程中可以直接操作的路标。以结果为道，是密教”速道”声称的另一论据。

六、成就者传统（悉达，Siddha）

与那烂陀寺的学院传统并行，印度密教有一个在世俗社会边缘活动的成就者（siddha，悉达，字面义”成就者”）传统。传说中的八十四大成就者（caturaśīti-siddha），包括各种背景的人物：铁匠、猎人、妓女、国王、乞丐。他们都通过特殊的密教方法（有时极为戏剧性，有时违反常规），获得了证悟。[541]

这个传统的重要性：它体现了密教”善巧方便无处不在”的哲学。解脱的机缘可以出现在任何形态的生活里，不局限于出家修行或学院哲学。某些成就者的道歌（dohā）明确嘲笑学院里的哲学辩论，认为直接的当下觉悟体验比一切概念讨论更重要。

重要人物

- **萨拉哈**（Saraha，约 8 世纪）：金刚道歌（dohā）的奠基者；据传原是那烂陀学僧，后走上在家密法的道路；他的道歌是藏传大手印（Mahāmudrā）传统最重要的源头之一。
- **帝洛巴**（Tilopa, 988—1069）: 噶举派传承的印度祖师, 据传直接从金刚持（Vajradhara）处得法。
- **那若巴**（Nāropa，1016—1100）：帝洛巴的弟子，那烂陀寺著名学者出身，后离开学院跟随帝洛巴修行；他的”那若六法”（内热/幻身/梦瑜伽/光明/迁识/中阴）是噶举派的核心密法传承。马尔巴从那若巴处取法传入西藏，这一传承是藏传噶举派的直接根源。

七、金刚乘的传播

入藏：寂护与莲花生（Padmasambhava，约 8 世纪）共同建立了西藏佛教的密教基础。莲花生被视为”将密教传入西藏的最重要人物”，宁玛派（Nyingmapa）以他为始祖。9 世纪朗达玛灭法之后，密教在西藏经历了中断，然后在 10—11 世纪”后弘期”通过仁钦桑波（Rinchen Zangpo，958—1055）的翻译与阿底峡（Atiśa，982—1054）的来藏，重新系统传播。

入汉：密教进入唐代中国，主要通过三位印度论师：善无畏（Śubhakarasiṃha，637—735，译《大日经》）、金刚智（Vajrabodhi，671—741，传瑜伽密）、不空（Amoghavajra，705—774，大量译经，在唐代皇室具有巨大影响力）。唐代密宗（开元三大士）在宫廷里有相当影响，但会昌法难（845 年）后基本不再作为独立传统延续，密教的影响以碎片化方式渗入了后来的汉传佛教。

入日本：空海（774—835，法号弘法大师）从唐朝带回密法，创立真言宗（Shingon）；最澄（767—822）的天台宗也有密教成分。日本密教（东密与台密）至今仍有系统的传承。

八、本书的定位

金刚乘代表了一次真实的范式扩展，已经超出方便法门的累积。把感官经验（尤其是乐）纳入修行的素材，把本尊认同（不是本尊崇拜）作为核心技术，把身语意的整体参与（不只是智识层面的理解）作为修行方式，这些都不是对早期佛教路线的简单延伸；它们构成了修行论上的根本性扩展。

金刚乘与印度教密教的边界确实是模糊的。部分怛特罗文本（尤其是左道路线）的神明、意象、实践，与湿婆教的平行版本在形态上极为相似，很难单独用”大乘的内在发展”来解释。相似还不止于形态：《胜乐》（Laghuśaṃvara，又称 Cakrasaṃvara）一系里有成片的经文可以逐句追到湿婆教现存的几部左道经典里去，合计约两百颂，而该经全本不过七百颂上下；取用

[541] Keith Dowman. *Masters of Mahamudra: Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*. Albany: SUNY Press, 1985.（八十四大成就者的故事与道歌英译）

的方向，据目前最系统的比对，是佛教这边取自湿婆教，不是相反。这个历史事实需要正面承认。[542]

金刚乘的哲学基础（空性与菩提心）是存在的，其本意并不是装饰。在严格的传承里，密教修行的前提是扎实的中观见和菩提心，本尊瑜伽在空性的基础上操作，并不以承认本尊实有为前提，也不是神明崇拜。但在实际历史上，这个前提经常被省略或淡化，密教修行很容易蜕变为对本尊的实体性崇拜。这是密教传统内部一直存在的风险，不少论师对此有明确的批评性反思。

“速道”的声称需要被审慎对待。金刚乘拥有一批在其标准下成立的成就者，但”一生成佛”作为一个普遍性的许诺是否成立，是一个需要经验检验的宗教主张，本书不作裁判；这里只指出，这个声称在历史上既产生了一定的修行成就，也带来了大量滥用和幻觉。

[542]平行的程度有多深，须凭逐句的文本比对才说得准。这方面最系统的工作是 Alexis Sanderson. “The Śaiva Age: The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period.” In Shingo Einoo (ed.), *Genesis and Development of Tantrism*. Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, 2009, pp. 41–349。该文书 186—220 页一节题作 The Incorporation of Text-passages from the Vidyāpīṭha；Vidyāpīṭha 是湿婆教左道里以瑜伽尼（yoginī）为中心的一类经典。他把《胜乐》及其卫星文献与其中五部经对勘：*Yoginīsaṃcāra*（今存于 *Jayadrathayāmala* 第三 ṣaṭka 内）、*Siddhayogeśvarīmata* 短本、*Tantrasadbhāva*、*Picumata*（又名 *Brahmayāmala*）、*Niśisaṃcāra*。他说这些对应不止一两颂的短段，是详尽连贯的整片论述，有两处跨了好几品，合计约两百颂，而《胜乐》全经约七百颂，另有相当于八十颂左右的散文（书 187—188）。这一批对应集中在戒行（samayācāra）一面：辨识瑜伽尼之相、暗语与手势（chommā）、受法后所守的律仪、游方所诣的圣地、以及所谓七生祭品，分见该经第 15—24、26—29、41、49 品。仪轨核心一面此前缺证，他在此文里补出三处：第一品的俱利迦（Kulikā）日供（《胜乐》1.4—7b ← *Herukābhyudaya* 15.6—10 ← *Picumata* 84.9c—16）、第一品末至第四品初的曼荼罗灌顶（《胜乐》1.15—4.1 ← *Yoginīsaṃcāra* 8.3—28）、以及第 34—37 品与第 50 品前十九颂的作法（← *Picumata* 各品），见书 188—189。方向的判定在书 189：比对显示是《轮胜乐》这一系取用并改写了湿婆教的来源，而不是相反；因为佛教本里到处是湿婆教材料被误解、被粗率而不彻底地改动、或被放进不相称的语境里的痕迹，而湿婆教本在他看来完全没有依赖佛教原本的迹象。有人反对（Davidson 2002, p. 386, n. 105；Gray 2005, p. 8, n. 19），理由是佛教本文义较晦、文法较劣，按校勘学上”难读者为优”（lectio difficilior potior）的通则反该在先；桑德森答以这条通则不适用于文法有缺、语意不贯、语境失伦的读法，并引 Szántó 2008b, p. 218 同此（书 189—190）。本书正文只承接到取用方向这一步：桑德森论的是《胜乐》一系与 Vidyāpīṭha 之间的文本关系，不等于金刚乘全体的来历；他自己也是分段处理的，《真实摄经》《秘密集会》各有专节，明咒类经典被整片取用要到瑜伽尼怛特罗才出现（该文目次，书 132、141、145、156）。

第五章　那烂陀、超戒寺与晚期大寺院

前四节从哲学的角度看了印度佛教晚期的主要思想运动：量论、中观瑜伽行综合、金刚乘。这些思想运动不是在虚空中发生的；它们需要一个制度性的载体：寺院。这一节看那个时代的寺院本身：它们是什么、怎么运作、如何成为印度大乘佛教最后几百年的知识中心，以及为什么一旦它们被摧毁，印度佛教就几乎无法恢复。

一、那烂陀的兴起

地理与创立

那烂陀（Nālandā）位于摩揭陀（Magadha，今印度比哈尔邦），距巴特那（Patna，华氏城）约 90 公里，距菩提伽耶不远。这个地理位置具有双重象征意义：摩揭陀是历史上的佛陀讲法之地，是佛教最初兴起的核心区域；而那烂陀距这些圣地足够近，使它在朝圣与学术之间保持了自然的连接。

那烂陀作为重要的学术机构，兴起与笈多王朝（Gupta，约 4—6 世纪）的繁荣同步。鸠摩罗笈多一世（Kumāragupta I，约 415—455 年）被传统认为是那烂陀的主要创建者或早期重要赞助者，此后历代诸王相继扩建，寺院规模不断扩大。[543]

全盛时期

那烂陀的鼎盛期大约从 5 世纪延续到 12 世纪，历时约七百年。在其中的大半时间里，它是印度最重要的佛教学术中心；8 世纪后期以后，超戒寺等后起大寺与之并立。各地学者慕名而来，各国国王争相赞助。

物理规模上，那烂陀是一个庞大的建筑群：多座院落、多层楼阁、数座高大的塔，规模据估约相当于一座小城。现代考古发掘（主要在 20 世纪初由英国考古调查局进行）揭示出了其中的若干院落，但挖掘出的部分只是整个遗址的一小部分。

二、那烂陀的学术制度与学问

规模与生活

进驻那烂陀的僧侣数量，各历史来源的估计差异很大，从三四千到一万人不等。无论哪个数字更可靠，那烂陀都是当时世界上规模最大的学术共同体之一，其规模之大，足以与古代地中海世界的亚历山大里亚、中古的君士坦丁堡相提并论。

僧侣的食宿完全由寺院提供，来源是附近村庄的土地收益（王室划拨给寺院的税收）以及各地国王的供养。这套经济支撑，意味着那烂陀的学者不需要为生计操心，可以把全部时间投入学术。这是那烂陀能产生高质量学术成果的制度基础。

课程与知识领域

那烂陀的教学内容相当广泛，不局限于佛教哲学：

领域	内容	地位
佛教义理	三藏（经律论）、各派哲学（中观/唯识/量论/如来藏）	核心

[543] Sukumar Dutt. *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and Their Contribution to Indian Culture*. London: George Allen and Unwin, 1962, pp. 328–331（印度佛教寺院史的经典研究，含那烂陀的详细描述）。

领域	内容	地位
因明（量论）	陈那—法称传统的认识论与逻辑学	核心
梵文语法（vyākaraṇa）	波你尼语法学	必修
医学（āyurveda）	印度传统医学	重要辅助
吠陀文献	对婆罗门诸论的了解，为论辩所用	辅助
密教	各级怛特罗的修行与哲学	晚期越来越重要

这个知识谱系，解释了为什么那烂陀培养出来的学者（如法称、寂护）可以在与各派婆罗门的辩论中游刃有余：他们不只学了佛教，也学了对手的思想框架。

辩论文化

那烂陀的学术生活，以辩论（vāda）为核心的教学方法为特征。对一个新的论题，先由一位师傅提出命题，学生逐一从各个角度攻驳，师傅防守，直到问题被穷尽；定期的大型辩论更是公开举行，有时邀请外来的婆罗门或其他派别的学者参与。赢得辩论的佛教论师，往往能使对方改宗，并带来新的赞助。

这种辩论文化，是在印度整个思想竞技场里生存和竞争的产物（3.6 已经点出），也是那烂陀学术精密化的制度推动力。在这里，一个论点要能站住，必须能经受各个角度的攻驳。这是印度佛教哲学在那个时代得以高度精密化的制度条件之一。

三、玄奘的记录：一份珍贵的第一手文献

今天能看到对那烂陀最详细的第一手描述，来自中国僧侣玄奘（602—664）。他于 629 年离开长安，历经艰险，于 631—643 年在那烂陀学习，跟随当时的住持戒贤（Śīlabhadra，约 529—645 年）研习唯识，是护法系的直接传人。玄奘回国后由其弟子辩机记录的《大唐西域记》，是那烂陀在中国文献里最详细的描述。[544]

玄奘的记录涉及多个层面：

物理描述：他描述了红砖建筑的宏伟，院落之间以走廊相连，最高的楼阁可以俯瞰周边地区，建筑风格精美，雕刻细腻。这些描述与后来的考古发掘基本吻合。[545]

[544]玄奘述、辩机撰《大唐西域记》卷九（《大正藏》第五十一册，第 2087 号），那烂陀一节自”從此北行三十餘里，至那爛陀（唐言施無厭）僧伽藍”起（T51n2087_p0923b12），历叙寺名所由、帝日王以下六王递建、僧徒数千与声驰异域者数百余。入学一节作：“殊方異域欲入談議，門者詰難，多屈而還；學深今古，乃得入焉。於是客遊後進，詳論藝能，其退飛者固十七八矣”（T51n2087_p0923c17）。英译另见 Samuel Beal (trans.). *Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World*, 2 vols. London: Kegan Paul, 1884，那烂陀记录同在卷九。

[545]这一句的对勘之据是那烂陀遗址的发掘报告，主要为 Hirananda Sastri. *Nalanda and Its Epigraphic Material*. Memoirs of the Archaeological Survey of India 66. Delhi: Manager of Publications, 1942。该书主旨在印章、铜牌与碑铭，遗址概况只在引言里略述（书内第 21 至 24 页）。可与玄奘所记对看的有两处：诸寺同一型制，“formed a rectangle bounded by an outer range of cells with an open verandah running round their inner face and enclosing a spacious quadrangular court usually containing a well”（第 21 页）；一号寺 205 × 168 英尺，墙厚六英尺半，“would indicate that the building was a strong one and had several storeys”，“built of reddish bricks of superior texture”，门廊台阶一道”leading from the entrance up to the top storey”（第 22 页）。同处也划了界限：玄奘所说的六座僧伽蓝落在发掘区的哪一处，“has not yet been determined”；一号遗址已揭出”not less than eight levels of occupation”（第 21 页）。所以正文所谓基本吻合，只到红砖、方院、多层这一层大轮廓；楼阁高下、廊道相连诸细节，报告并无可与玄奘逐项对应的描述。那烂陀在唐代中印交通中的位置，另参 Tansen Sen. *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600–1400*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2003

学术氛围：玄奘在那烂陀停留的十余年里，博涉三藏。他描述到辩论的剧烈，以及随时可能受到挑战的学术氛围。他自己也在那烂陀代表寺院与外来的婆罗门辩论，据记载获胜。

学术地位的验证：据玄奘记载，入学考试由守门的学者主持，许多来到大门口的求学者，因为无法在口头上回答门卫的哲学问题，就被拒之门外。在那烂陀通过考试而留下来的，只是来访者中的少数。这个描述可能有文学性的夸张，但至少反映了那烂陀以学术声誉为门槛的自我定位。

义净（635—713）是继玄奘之后另一位在那烂陀留学的重要中国僧侣（671—695 年在印度），他的《南海寄归内法传》与《大唐西域求法高僧传》提供了 7 世纪末那烂陀的补充记录。

四、帕拉王朝与后期大寺院

那烂陀在 7—8 世纪仍然是中心，但从 8 世纪后期起，另一批大寺院在东印度（孟加拉/比哈尔地区）崛起，成为那烂陀的并行学术中心。这些寺院的兴建，与帕拉王朝（Pāla Dynasty，约 750—1174 年）的崛起和对佛教的系统赞助密不可分。

帕拉王朝是印度历史上最后一个以大规模赞助佛教而著称的王朝，根基在孟加拉和比哈尔。帕拉诸王从戈帕拉（Gopāla，约 750—770 年）开始，历代持续建寺赞助，到达摩帕拉（Dharmapāla，约 770—810 年）和提婆帕拉（Devapāla，约 810—850 年）时期达到顶峰。超戒寺、奥丹达普里、索玛普拉大寺都是帕拉时代的创建。

这个王朝存在的四百余年，是印度本土佛教最后的重要时期。帕拉王朝覆灭后，继起的犀那王朝转而扶持婆罗门教，佛教赞助随之萎缩；此后（约 1200 年起）伊斯兰政权又自西北东进，大寺院终于失去经济支撑。

五、超戒寺（Vikramaśīla）

超戒寺由达摩帕拉建立，其在位与吐蕃赤松德赞同时，故建寺约当八世纪末。藏文史料记它建在恒河之滨、摩揭陀北部的山上。今地一般比定为比哈尔邦博格尔普尔县的安提查克（Antichak）：印度考古局自 1960 年起在此断续发掘二十余年，揭出一座大型寺院遗址，其地望、规模与年代皆与记载相合，距恒河仅约两公里。但这仍是推定而非定谳：发掘至今未出带寺名的印章、封泥或铜板，而这类铭刻物正是印度诸寺址比定的决定性证据。它在那烂陀以东的恒河南岸，与那烂陀一在河干、一在摩揭陀腹地。[546]

（書頁＝ PDF−20，两点验过），书内第 206 页记玄奘归国时携回那烂陀寺模型，与慧轮所携大菩提寺图并在长安公开展示。

[546]Alaka Chattopadhyaya. *Atīśa and Tibet: Life and Works of Dīpaṃkara Śrījñāna*. Calcutta: Indian Studies Past & Present（后有 Motilal Banarsidass 重印本），第十三章〈The Vikramaśīla Vihāra〉。建寺见书内第 107 页所引多罗那他：达摩帕拉在位六十四年，建佛教道场约五十所，其中三十五所治般若学，“Śrī Vikramaśīla vihāra (was built) on the bank of the Gaṅgā in the north of Magadha on top of a hill”；中央一殿供与真人等身的大菩提像，环以五十三座密续小殿与五十四座常殿，通计一百零八所，外有围墙，并养一百零八位班智达。同章续引松巴堪布一本，所记殿数与供养数略异，且记其时西有 Cakrāyudha、北有吐蕃赤松德赞在位；建寺年代系于八世纪末即据此。今地则诸说并存，见书内第 111 页：或以为苏丹甘杰（Sultan Gunj）附近的 Vaiṣkaraṇ Śilā（Vidyābhūṣaṇa 与更敦群培持此说），或以为博格尔普尔县的帕塔尔加塔（Patharghata），后说出 Nundalal De，谓其”在 Coloong 以北六英里、博格尔普尔以东二十四英里、古代鸯伽都城瞻波以东二十八英里”，并断寺存”自八世纪中叶至十二世纪末约四百年”，Samaddar 从之。**原注引 Roerich 译《The Blue Annals》，该书不提供建寺年代与地望的依据，今撤**；原文并称超戒寺”与那烂陀相距约 500 公里”，此数无出处且不实：两地同在今比哈尔邦境内，故一并删去。该书为扫描本，OCR 讹字多，上引第 107、111 两页已回看原图核对。

今地一节据安提查克发掘报告重订。该址由巴特那大学 B. P. Sinha 于 1960 至 1969 年发掘并首倡比定为超戒寺，印度考古局续掘至 1981 年，历年经过见 B. S. Verma. *Antichak Excavations-2 (1971-1981)*. Memoirs of the Archaeological Survey of India No. 102. New Delhi: Archaeological Survey of India, 2011。發掘者本人的断语在书内第 10 页：“Although, no epigraphic evidence in the form of seals, sealings or copper plate etc. bearing the name of Vikramasila was found during the excavations, yet on the basis of geographical, circumstantial and material evidences so far discovered from the excavations, it can now safely be said beyond doubt that this very site is none other than the site of the ancient Vikramasila mahavihara.”；地望一层见书内第 14 页，谓遗址距恒河仅约两公里，摩揭陀与孟加拉一带再无如此

规模与结构

据传统文献，超戒寺有六座大门，每门由一位学识渊博的论师（dvāra-paṇḍita，“门卫论师”）把守，能够在辩论中代表寺院迎接外来挑战者；寺院中心有一座大殿，是最重要的讲学场所。超戒寺的规模不及那烂陀，但在藏传佛教的历史记忆里，它的地位甚至高于那烂陀，主要因为 11 世纪的阿底峡（Atiśa，980—1054 年）曾长期在超戒寺活动，并从超戒寺入藏，成为藏传佛教史上的关键人物（详见第十一篇）。

超戒寺的学术特色

超戒寺建立较晚，密教在其中的地位比那烂陀更为突出。帕拉诸王对密教有特别的热情，因此超戒寺从一开始就是一个密教与中观、量论并重的学术中心，而不只是显教哲学的机构。

阿底峡在超戒寺的身份，正好体现了这种双重性：他是一位受过严格显教训练的中观论师（他的《菩提道灯论》Bodhipathapradīpa 是渐修菩提道的重要文献），同时也是一位受过多位大成就者传承的密教修行者。

六、其他重要寺院

帕拉时代的学术寺院不只是那烂陀和超戒寺：

寺院	梵文	地点	特点
奥丹达普里	Odantapurī	比哈尔邦（那烂陀附近）	帕拉第一任王戈帕拉所建；桑耶寺（西藏）的原型
贾格达拉	Jagaddala	孟加拉北部	帕拉晚期（11—12 世纪）建立；超戒寺被毁后短暂继承部分功能

规模的寺院如此临河，并引法主（Dharmasvāmin，1234 至 1236 年在印）所记超戒寺被夷平、基石投入恒河一语为证。**但同一部书的印度考古局序言口径不同**（该序在罗马数字页，PDF 第 7 面）：“a neat correspondence between Vikramasila and Antichak or even between Vikramasila and the scattered archaeological remains in the area of Antichak-Patttharghatta is problematic. This is because the excavations have not yielded corroborative epigraphic evidence, i.e., inscribed seals, sealings or copper plates bearing the name of the monastery. The discovery of such inscribed material has proved to be the clinching evidence in the identification of several monastic sites in India. Therefore, in the light of available information, the identification remain tentative.”（原文 remain 如此）。正文取后一口径。旧说诸家的谱系见同书书内第 397 页：Cunningham 指巴特那县 Badgaon 附近之 Silao，Vidyābhūṣaṇa 指苏丹甘杰，Nundalal De 指博格尔普尔县 Colgong 附近之帕塔尔加塔，Banerji-Shastri 指巴特那县 Hulasganj 附近之 Keur；本书原文所列苏丹甘杰與帕塔尔加塔两说即出此谱系，系安提查克发掘之前的旧论。历次发掘的年份与各年简报页码，另见印度考古局〈Excavations Since Independence: Bihar〉一表（Antichak 条列 1960-61 至 1981-82，皆 ASI 所主），逐年简报如 *Indian Archaeology 1975-76: A Review* 书内第 6 至 7 页（“EXCAVATION AT ANTICHAK, DISTRICT BHAGALPUR.—In continuation of the last year’s work (1974-75, pp. 7-8) the Vikramshila Excavation Project of the Survey under Dr B. S. Varma···resumed the excavation”）、*1976-77* 书内第 10 至 11 页、*1978-79* 书内第 41 至 43 页。印度考古局把这个工程径称为超戒寺发掘项目（Vikramshila Excavation Project），这一名称本身即见其比定之信，但按其序言所立的标准，铭刻物未出，比定仍当存疑。

寺院	梵文	地点	特点
索玛普拉大寺	Somapura Mahāvihāra	今孟加拉国（帕哈尔普尔）	达摩帕拉所建，考古发掘保存较好；联合国教科文组织世界遗产

桑耶寺的原型

欧丹多富梨位于印度摩揭陀，藏传记载将它视为桑耶寺的建筑原型。按布顿史的叙述，寂护以它为模型设计桑耶寺，以须弥山、诸洲、日月与铁围组织其布局。[547]这个细节体现了印度大寺院对藏传佛教物质文化的直接影响。

七、国际学术网络

晚期印度大寺院不局限于印度本地的学术机构；它们也是覆盖整个亚洲的知识网络的核心。

来自中国的留学僧

玄奘和义净是最著名的中国访客，但不是唯一的。义净在《大唐西域求法高僧传》里记录了他所知道的数十位中国僧侣赴印度求法的故事：有的成功返回，有的在途中遇难，有的就在印度圆寂。这些中国僧侣带回的不只是经典，也包括对印度学术生态的第一手了解。

来自西藏的访客

从 8 世纪起，西藏开始系统地从印度大寺院请来论师和翻译家。仁钦桑波（Rinchen Zangpo，958—1055 年）在那烂陀和超戒寺学习过；阿底峡从超戒寺入藏（1042 年），带去了系统的显密教法；马尔巴（Marpa，1012—1097 年）多次赴印度，从那若巴处获得密法传承。

向东南亚的辐射

爪哇的婆罗浮屠（Borobudur，约 8—9 世纪）是东南亚最大的佛教建筑，其雕刻和设计反映了与那烂陀风格密切相关的佛教图像传统。室利佛逝（Śrīvijaya，苏门答腊）的王室积极赞助佛教学术，义净曾在室利佛逝停留学习梵文。

八、寺院体系的脆弱性

这些大寺院以其庞大的规模、精密的学术成就和广泛的国际联系，呈现出印度佛教在历史上最光辉的一页。但同一个制度结构，也包含了深层的脆弱性。

依赖国家赞助：大寺院的运转依赖历代王室布施的封邑田租。一旦新朝不再确认旧赐，或转而扶持他教，其经济基础便难以为继。帕拉王朝的覆灭（约 1174 年）与继起的犀那王朝改奉婆罗门教，已使东印度大寺院陷入困难；此后约 1200 年伊斯兰力量的军事打击更是致命一击。

与社会的疏离：这些大寺院，在多大程度上与印度社会保持着真实的联系？在高度专业化的学术氛围里，出家学者与普通民众的距离，可能比早期佛教时代大得多。早期僧团依托在家信众的供养维持，僧侣在托钵行脚中与民众保持日常接触；那烂陀的僧侣靠历代国王布施的封邑田租生活，可能更少需要去经营与在家社群的关系。这一疏离，意味着印度佛教缺少一个在学院

[547]布顿史此处据 Alaka Chattopadhyaya, *Atīśa and Tibet: Life and Works of Dīpaṃkara Śrījñāna in Relation to the History and Religion of Tibet* (Calcutta: Indian Studies: Past & Present, 1967), p.239 转引；该页引 Obermiller 译布顿史第二部 p.189。参 Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India* (1962), pp.354–355。

体系之外、可以独立维持的民间基础。[548]这里与同时代的印度教不同：印度教神庙遍布各地，扎根于村庄和民间生活。

知识的集中性：那烂陀和超戒寺的图书馆，储藏了印度佛教学术传统几百年积累的文献。这种集中存储，在和平时期是优势，在战争时期是致命的弱点。文献一旦毁灭，无法重建。

九、历史终结：伊斯兰入侵与大寺院的覆灭

巴赫提亚尔·卡尔吉的攻击

十二世纪末至十三世纪初，突厥将领穆罕默德·巴赫提亚尔·卡尔吉（Muḥammad Bakhtiyār Khaljī）率军进入比哈尔。他当时是古尔王朝在印度的部将，奉艾伊拜克为上司，德里苏丹国要到 1206 年才立。最早、也最常被引用的记载出自米哈吉的《纳西尔史话》（Ṭabaqāt-i Nāṣirī）：他攻下一座”比哈尔的要塞城”，城中居民多是剃发的”婆罗门”，尽遭杀戮；城内藏书极多，事后才知整座要塞与城原是一所学院，当地语称之为 Bihār，即梵语的 vihāra。所指一般认作欧丹多富梨（Odantapurī）。这段记载有两处须留意：它没有记年份；米哈吉的消息得自一位参战者，而他在回历 641 年（1243 年）才见到此人，距事已近半个世纪。通行的”1193 年”不是原书所记，近人系年从 1193 到 1206 各有所据。那烂陀与超戒寺的结局也不一样。那烂陀受创、僧众离散，却未像欧丹多富梨那样被夷平，1230 年代法主来访时，犹有一位老师在那里给七十名学生讲学；超戒寺在释迦室利跋陀罗 1206 年到摩揭陀时尚未全毁，到法主来访时已荡然无存。据传说（来源于数百年后的文献记载，史实可信度有限），那烂陀图书馆的火灾燃烧了数月。这可能是对存书巨量的比喻性夸张，也可能确有大规模焚书发生。[549]

为什么摧毁如此彻底

伊斯兰军队的攻击，是这些寺院终结的直接触发器。但需要指出，印度佛教的衰落早在 12 世纪的军事打击之前就已经在进行中（详见下一节 8.6）：帕拉王朝的衰落（自 11 世纪起）已经使大寺院的经济基础动摇；印度教的复兴在知识分子阶层里侵蚀了佛教的影响；佛教内部的密

[548]这一判断须与相反的一路证据并看。舍普恩（Gregory Schopen）数十年的工作，正是从铭文、律藏与考古材料论证印度僧院深涉地方的经济与家族生活，其书题即示其路：*Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*（Honolulu, 1997）、*Buddhist Monks and Business Matters: Still More Papers on Monastic Buddhism in India*（Honolulu, 2004）、*Buddhist Nuns, Monks, and Other Worldly Matters: Recent Papers on Monastic Buddhism in India*（Honolulu, 2014，库内有此本，書頁= PDF−16）。本书仍取正文之说，理由在断言的范围：舍普恩所论多就寻常僧院与更早的时段立言，本节所问的则是晚期那几所以学术为业的大寺院与其所在社会的关系，两者不必同调。但这一分辨本身是本书所立，不是舍普恩的结论；把他的材料径直移来反驳本节，或径直移来支持本节，都不妥当。

[549]原始记载见 Minhāj-i-Sirāj Jūzjānī. *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī*, trans. H. G. Raverty. Vol. I. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1881，书内第 551 至 552 页（库内本書頁= PDF−69，系扫描件补跑 OCR，下引已回看原图）。第 551 页谓其”organized an attack upon the fortified city of Bihār”；第 552 页：“The greater number of the inhabitants of that place were Brahmans, and the whole of those Brahmans had their heads shaven; and they were all slain. There were a great number of books there …it was found that the whole of that fortress and city was a college, and in the Hindūī tongue they call a college […] Bihār”；雷弗蒂注二述 *Zubdat-ut-Tawārīkh* 的异文之后按曰，其地实为”a college, but, correctly, a Buddhist monastery”。同页自记消息来源：作者于回历 641 年在 Lakhanawatī 遇见当年随军的 Ṣamṣām-ud-Dīn，“this account is from him”。原书正文不记年份。雷弗蒂同页注四订正其时艾伊拜克尚未称苏丹，其主 Mu’ izz-ud-Dīn 仍在，“was assassinated thirteen years afterwards”，由后者 1206 年遇刺倒推，其事当在 1193 年前后，这与通行之说相合，但只是译注者的推算，不是原书所记。近人系年各异，见 Audrey Truschke. “The Power of the Islamic Sword in Narrating the Death of Indian Buddhism.” *History of Religions* 57, no. 4 (2018): 406–435，书内第 408 页注 7：“1193 is the most common date, working on the assumption that Muhammad bin Bakhtiyar hit Nalanda shortly following the sack of Bihar Sharif”，其后并列 1197、1198、约 1200 诸家；书内第 418 页又指出米哈吉”is repeating a story that he heard fifty years after the fact and had not independently verified”。所攻之城即欧丹多富梨，其寺之毁，Sukumar Dutt. *Buddhist Monks and Monasteries of India*. London: Allen and Unwin, 1962 系于”round 1198”（书内第 347 页），同页谓那烂陀”was not demolished like Odantapura and Vikramaśila, though …much damage was done”；法主来访时那烂陀尚有老师授徒七十人，见书内第 347 至 348 页；超戒寺在释迦室利跋陀罗 1206 年到摩揭陀时”had not been wholly destroyed, but it was completely effaced by 1235”，见书内第 359 页。本书原作”德里苏丹国的将领”，按雷弗蒂注四，其时苏丹国尚未建立，今改。

教化使佛教与印度教在表面上越来越难以区分。伊斯兰军队到来时，他们面对的是一批已经在政治上孤立、社会根基已经微弱的机构。军事打击是终点，不是原因的起点。

失去什么

那烂陀和超戒寺的覆灭，意味着印度佛教失去了它最后的制度性载体。散落的僧侣或隐于深山，或出奔尼泊尔、西藏。这是印度佛教传统在西藏得以相对完整保存的历史原因之一，西藏在某种意义上成了印度佛教晚期学术传统的最后避难所和保险库。印度本土在随后的几个世纪里，佛教退缩到极少数地方（如东孟加拉一带），在大部分地区几近消失，直到 19 世纪末才有微弱的复兴运动（见第十二篇）。

第六章　印度佛教的衰亡：史料推论

印度佛教起源于公元前五世纪，在公元前三世纪的阿育王时代走向鼎盛，在五至十二世纪的那烂陀时代达到思想上的高峰，然后在十三世纪初从南亚次大陆几乎彻底消失。一个持续了将近一千七百年的宗教传统，在相对较短的时间内近乎绝迹。这在世界宗教史上属于罕见的事件。

“为什么”是这一章的问题。它没有一个简单的答案。最常见的解释是”伊斯兰入侵”，但这个解释把一个复杂的历史进程压缩成了一个戏剧性的事件；可是印度佛教的衰落早在伊斯兰军队到来之前就已经在深刻地进行着。这一章的工作，是把各条因素分别呈现，然后给出本书的综合判断。

一、问题的提法

“衰亡”是否准确?

先要辨析一下用语。“衰亡”暗示了一个从繁荣到消失的线性过程；但印度佛教的实际历史更为复杂：它没有在某一天突然消失，经历的是几个世纪的缓慢萎缩；它在某些地区维持得更长，在另一些地区更早式微；它的某些成分，如修行技术、哲学概念、神明图像，被印度教吸收，以变形的方式存活了下来；在尼泊尔的纽瓦尔人（Newar）社群里，一种独特的佛教传统延续至今。

因此，与其说”消亡”，不如说”在印度次大陆以一个可辨识的独立宗教传统的方式消亡”。这比说它彻底消失更为准确。

史料的限制

这章的问题，有一个不可忽视的史料困境：印度佛教的衰落，恰恰发生在文献记录最为匮乏的时期。13 世纪以后，印度本土佛教学者几乎断绝，没有留下足够的内部视角记录。我们主要依赖外部来源（中国记录、穆斯林征服者的记录、考古证据）以及后来的反推。因此，关于印度佛教衰落的叙述，在相当程度上是由历史学家从有限的证据里推论建构的，不是直接记录的事实。本章以”史料推论”为副题，正是要提醒读者这一认识论前提。

二、衰落的时间线：地区差异

印度佛教的衰落不曾在全印度同步发生；它有明显的地区差异。这一点对于理解衰落的原因至关重要。

南印度：最早式微

佛教在南印度的衰落，大约发生在 7—9 世纪，远早于伊斯兰势力的到来。玄奘在 7 世纪中叶访印时，已经记录了南印度许多地方佛教徒人数的减少和寺院的荒废。[550] 到 8—9 世纪，南印度的主流宗教已经是湿婆教（Śaivism）和毗湿奴教（Vaiṣṇavism），佛教几乎无从立足。

这个地区的衰落，与伊斯兰入侵毫无关系；南印度的大部分地区在 12 世纪才开始受到穆斯林政权的显著影响。南印度的佛教衰落，纯粹是内部因素和来自印度教的竞争所致。

西北印度：7 世纪已受冲击

[550]玄奘所记南印诸国寺院的荒废，见《大唐西域记》卷十（T2087）：驮那羯磔迦国”伽藍鱗次，荒蕪已甚，存者二十餘所，僧徒千餘人”（T51 p.930c）；珠利耶国”伽藍頹毀，粗有僧徒”（p.931b）；秣罗矩吒国”伽藍故基，寔多餘址，存者既少，僧徒亦寡”（p.931c）。**颁并记其不平衡**：同卷达罗毗荼国”伽藍百餘所，僧徒萬餘人，皆遵學上座部法”（p.931b），憍萨罗国”伽藍百餘所，僧徒減萬人”（p.929a），是七世纪中叶的南印有盛有衰，非一概衰落。另参 Kanai Lal Hazra. *Buddhism in India as Described by the Chinese Pilgrims AD 399—689*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1983：该书所记朝圣者所见的地区性衰落，点名者为憍赏弥、舍卫、吠舍离，皆在恒河流域；其据玄奘所列僧数表（书内第 101—103 页）反以达罗毗荼为上座部之最。**故南印荒废一事据原书，不据此书**（裁决 0152）。

西北印度（今巴基斯坦和阿富汗地区，即古代的犍陀罗、迦湿弥罗等地）的佛教，先在五至六世纪遭嚈哒人（Huna，白匈奴）的冲击，又自八世纪初起受穆斯林势力东进的压力，逐渐萎缩。玄奘七世纪行经此地时，已记下许多荒废的寺院。

东印度：最后的堡垒

比哈尔邦和孟加拉地区的佛教，由于帕拉王朝（约 750—1174 年）的持续赞助，是印度佛教维持最久的地区，也是最终被伊斯兰军队（巴赫提亚尔·卡尔吉，1193 年前后）打击最为直接的地区。帕拉王朝的衰落（1174 年覆灭）已经使佛教失去了制度支撑，军事打击到来时，面对的是一个已经显著衰弱的传统。

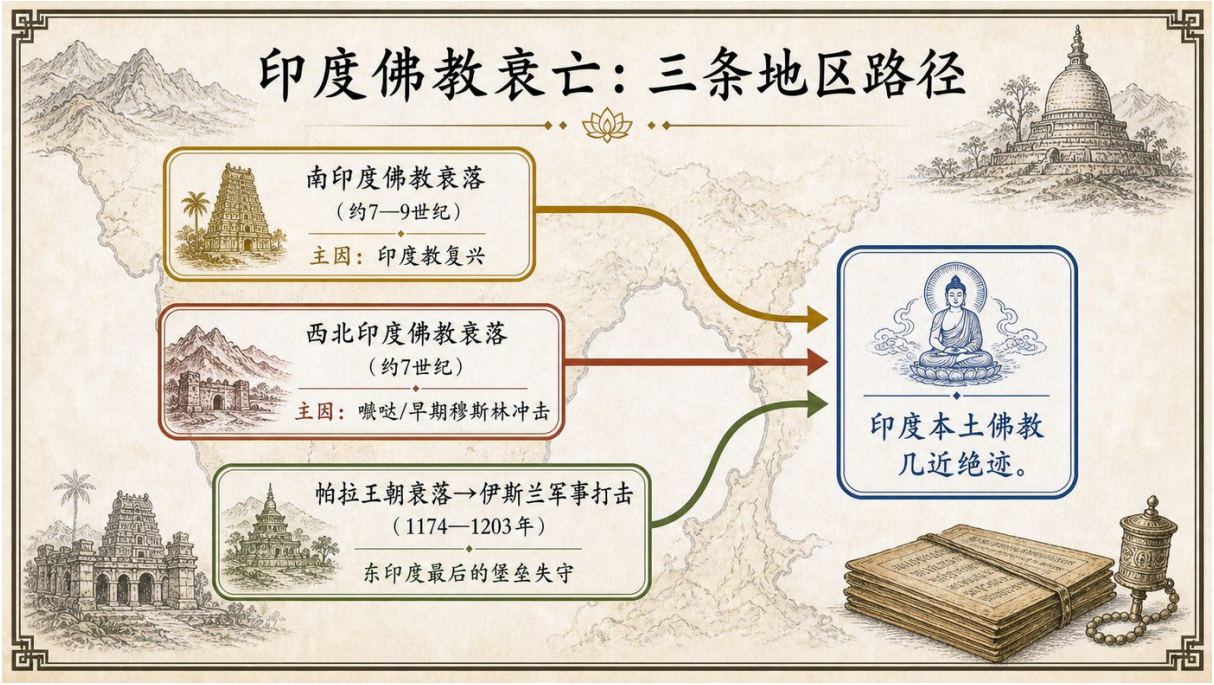


Figure 52: 印度佛教衰亡：三条地区路径

三、内部因素一：寺院结构与社会脱嵌

制度性脆弱

8.5 节已经指出，印度佛教在中后期高度依赖寺院体系，而寺院依赖国家赞助。这种制度结构，与早期佛教的托钵制度（比丘依托在家众的日常供养维持，在民间保持广泛存在）形成鲜明对比。

那烂陀的僧侣靠历代国王布施的封邑田租生活，这使他们与普通民众的日常接触减少。出家僧侣成为专业的学者阶层，与广大的在家信众之间的距离，比早期佛教时代大得多。早期佛教靠僧侣托钵行脚向民众传法的机制，在大寺院时代大幅弱化。

缺乏扎根于民间的制度

与印度教相比，佛教在民间社会里没有类似神庙体系的深度扎根。印度教神庙除了宗教场所，也是地方社区生活的中心，是节庆、婚丧、农耕仪式的组织者。神庙的婆罗门祭司，提供了人们在生命各个重要时刻需要的仪式服务：出生、成人礼、婚姻、死亡。

佛教的寺院，主要服务于出家人的修行，对在家人的日常生活仪式没有提供同等的制度化服务。这意味着，当国家赞助消失时，佛教缺少一个植根于民间的替代性支撑基础；而印度教神庙，即便没有王室赞助，也可以依靠村民的自发维护持续运作。

四、内部因素二：与印度教的界限模糊

密教化带来的界限模糊

从约 7 世纪起，随着金刚乘密教的兴盛，印度佛教与印度教（尤其是湿婆教密教）在外观上越来越相似：两者都有神明图像、曼陀罗、咒语、秘密仪轨，都有上师传承。外行信众很难区分佛教密教的忿怒护法（如大黑天/Mahākāla）与湿婆教的神明。

这种界限的模糊，有一个双向的效应：一方面，密教佛教从湿婆教密教那里借用了修行技术，使自己对某些信众更有吸引力；另一方面，两者的相似，使得信众从佛教”转向”印度教，几乎感觉不到有什么根本的改变。如果一个普通信众认为大黑天在两个传统里都可以被供养，他就没有强烈的理由维持自己的”佛教身份”。[551]

佛陀被印度教吸收

按后世通行的十化身之说，印度教把佛陀纳为毗湿奴的第九个化身（avatāra）。这个吸收，表面上是对佛陀的”承认”，实质上是把他纳入了一个更大的印度教神学框架，消除了佛教作为一个独立传统的必要性：既然佛陀是毗湿奴的化身，那为什么还需要一个单独的”佛教”宗教?[552]

商羯罗与佛教的哲学竞争

在哲学层面，商羯罗（Ādi Śaṃkara，约 788—820 年）的不二论吠檀多（Advaita Vedānta）是这一时期最重要的印度教哲学体系，也是对佛教思想最系统的哲学回应。

著述概况

商羯罗留下的著作，分注释与独立著作两类。注释类最核心的是《梵经注》（Brahmasūtra-bhāṣya），其中包含他对佛教各派的系统批判；此外有对十部主要奥义书的注释（涵盖《广森林奥义书》《唱赞奥义书》《泰提利亚奥义书》等），以及《薄伽梵歌注》。独立著作里，《辨别摩尼珠》（Vivekacūḍāmaṇi）和《我之觉知》（Ātmabodha）较为通行，论述从知识辨别到解脱的修行路径。[553] 需要说明的是，传统归在商羯罗名下的文本数量相当庞大，学界对其中许

---

[551] Padmanabh S. Jaini. “The Disappearance of Buddhism and the Survival of Jainism: A Study in Contrast.” In *Studies in History of Buddhism*, ed. A. K. Narain. Delhi: B. R. Publishing, 1980, 81–91; 重刊于 Jaini, *Collected Papers on Buddhist Studies*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.（在家信众身份界限模糊与”无感改宗”的经典对照分析）

[552] 这个吸收的叙事框架值得单记。《毗湿奴往世书》卷三第十七、十八章：诸天不敌守吠陀、修苦行的提迭（Daitya），毗湿奴从身中化出”大惑”（Māyāmoha）交与诸天，说”This deceptive vision shall wholly beguile the Daityas, so that, being led astray from the path of the Vedas, they may be put to death”（3.17.42）；大惑先作裸形、持孔雀羽的游方者，继而劝其止杀牲，并以”budhyadhvam”（“Know!”）相呼（3.18.16–18），诸提迭遂弃吠陀，终为诸天所灭。引文据 H. H. Wilson 英译的梵英对照本（库内本缺书名页与版权页，版本未能坐实，书内第 289、291 页）；Wilson 在 3.18.18 的译文里括注”(and become Bauddhas) “，梵文只作 budh- 的双关，并未直书佛陀之名。《薄伽梵往世书》则直书其名，1.3.24 列于化身之中：”(He) will be born with Buddha as His name, and as a son of Ajana in the Kīkaṭa country”；以异说惑阿修罗之意见于 2.7.37：“he will assume the disguise of heretics, deluding the mind and attracting the hearts of asuras, he will extensively explain to them heretic doctrines”，此颂未点佛名，系之于佛是注家的读法。两处据 G. V. Tagare 英译 *The Bhāgavata-Purāṇa*, Part I (Ancient Indian Tradition and Mythology 7), Delhi: Motilal Banarsidass（库内为 1999 年重印本），书内第 29、194 至 195 页。十化身是后世的通行排法；《薄伽梵往世书》卷一第三章的化身名单另成一系，佛陀排在第二十的黑天之后、迦尔基之前（1.3.23–25，书内第 28 至 29 页）。惟须提醒读者，这一”承认”在原叙事里带着贬抑的框架，与近代以来把它读作宗教宽容的说法，分寸大不相同。

[553] 商羯罗著作的归属与真伪，参 Karl Potter (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 3: *Advaita Vedānta up to Śaṃkara and His Pupils*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981（该卷即商羯罗著作真伪与《梵经注》内容提要的标准工具书；書頁 = PDF 面次 − 13）：书内 15 页作 “The basic problem however, not only for arriving at Saṃkara’s date but also for arriving at reasoned conclusions about much else about him and his philosophy, concerns the authenticity of the works attributed to him…It is difficult if not impossible to be sure which works Saṃkara wrote.”；商羯罗驳佛教诸派一节的专论，见 D. H. H. Ingalls, “Śaṃkara’s Arguments against the Buddhists,” *Philosophy East and West* 3 (1954): 291–306；原文见 George Thibaut (trans.), *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Śaṅkarācārya*（Sacred Books of the East 34），《梵经注》二品二章十八至三十二颂。

多文本的真实归属至今有争议；部分著作很可能出自后代弟子之手。

不二论的核心立论

商羯罗不二论的基本框架可以概括为三点。其一，梵（Brahman）是唯一的究竟实在，纯粹意识（cit）、存在（sat）、喜乐（ānanda）三位一体，不可再分。其二，个我（Ātman，个体的真实自我）与梵在本质上不二；《唱赞奥义书》里”你就是那”（tat tvam asi）一句，就是对这个非二关系的直接表述。其三，世界的多元表象，是由无明（avidyā）造成的”叠加”（adhyāsa）：把”非我”错认为”我”，把梵上叠加了差异与对象，就如把绳叠加成蛇。这个比喻与唯识三性论的绳蛇之喻惊人地相似，并不偶然（本书认为商羯罗对中观和唯识都有深入的研究，乃至借鉴）。解脱（mokṣa）即是通过正知（jñāna）去除叠加，认识到自我本来就是梵；无需造作，只需如实知见。

对佛教各派的批判

《梵经注》第二章第二节（2.2.18–32）专门批驳佛教诸系，逐派点名。

对**说一切有部**：有部既主张外境实有，又主张认识外境的是刹那生灭之识，商羯罗的问题是：刹那灭的识如何能认识在另一刹那实有的外境？两刹那之间没有统一的认识主体，有部的实在论就成了破碎的拼图。

对**经量部**：经量部说我们只认识识上的”行相”，外境靠推理。商羯罗把这个推理再往前推一步：既然外境只能靠推理，推理的依据又是行相（即识），那外境的设定就是多余的。这个论证把经量部推向了它自己不愿意的唯识方向。

对**唯识（瑜伽行）**：商羯罗的批评集中在两点。第一，“唯识”作为一个主张本身需要认识者：说”一切唯识”时，是谁在认识”一切唯识”这件事？如果认识者也是识的变现，那认识识的又是什么识，无穷退缩。第二，佛教的识是刹那生灭的；如果每刹那的识都彼此独立，那经验的统一性（记忆、认同、因果相续）就失去了基础，除非承认一个贯穿的常住认识者。这个常住认识者，正是婆罗门的梵/Ātman。商羯罗认为，唯识说到底是自己把自己推向了梵我的门口，却拒绝推那最后一步。

对**中观**：商羯罗称中观为”虚无论”（śūnya-vāda），批评最为严厉。他的核心反驳：若说一切皆空，那”空”本身是什么？若空是真实的，则有某物是实有的（空自身），中观自我矛盾；若空本身也是空，则中观的论证没有任何可靠的认识论立足点，变成了彻底的虚无主义（断灭论）。更根本的：若一切皆空，认识本身也是空的，解脱也是空的；那解脱的追求本身就失去了意义，中观无法给出积极的解脱论。[554]

历史中的成功者，不是传说中的论战英雄

传统叙事主要出自历代吠檀多传记文学，即多种《商羯罗胜利》（Śaṃkara-vijaya），其中著名的有署名 Mādhava 的《商羯罗征服四方记》（Śaṅkaradigvijaya；据 Lorenzen，现传文本属于十七至十八世纪的编纂）。这些传记把商羯罗塑造为遍游印度、与佛教论师一一论辩、所向披靡的传奇人物，是将佛教逐出印度的英雄。这个形象需要大幅度修正。

历史学家的研究指出几个问题。[555] 其一，关于商羯罗论辩胜利的记录，几乎全部来自吠檀多

[554]商羯罗著作的归属与真伪，参 Karl Potter (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 3: *Advaita Vedānta up to Śaṃkara and His Pupils*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981（该卷即商羯罗著作真伪与《梵经注》内容提要的标准工具书；書頁 = PDF 面次 − 13）：书内 15 页作 “The basic problem however, not only for arriving at Saṃkara’s date but also for arriving at reasoned conclusions about much else about him and his philosophy, concerns the authenticity of the works attributed to him…It is difficult if not impossible to be sure which works Saṃkara wrote.”；商羯罗驳佛教诸派一节的专论，见 D. H. H. Ingalls, “Śaṃkara’s Arguments against the Buddhists,” *Philosophy East and West* 3 (1954): 291–306；原文见 George Thibaut (trans.), *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Śaṅkarācārya*（Sacred Books of the East 34），《梵经注》二品二章十八至三十二颂。

[555]商羯罗传记文学的史实问题，见 David Lorenzen. “Las ideologías sociales del hinduismo: Shankara, Tukaram y Kabir.” *Estudios de Asia y África* 21, no. 4 (1986): 576–603（本书所据为作者自撰的西班牙文本；英文论文集 *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*（New Delhi: Yoda Press, 2006）取不到）。该文书内 581 页分商羯罗传记为二系：与 Kanchi 相系者以 Anantanandagiri 之 *Shankaravijaya* 为

自家的传记，写作时间多在商羯罗身后数百年；没有任何同时代的佛教文献记录过与他的辩论。其二，商羯罗的学派并未因他而一举独尊：直到十四世纪，不二论仍须与二元论、限定不二论相争，把它奉为印度哲学的精髓与顶点，是十九世纪才定型的叙事；而到十四世纪，佛教在印度已基本消失。其三，南印度佛教早在七、八世纪就已式微，比商羯罗活动的时间还早；他所谓”打败”的，是一个已经高度衰弱的传统。

本书立场：商羯罗是一个有一定水平的哲学家，他对佛教各派的批判是认真的哲学工作，不只属于论辩修辞；他的不二论体系在一定历史条件下的竞争中胜出，成为此后印度正统哲学的主轴。但”他摧毁了佛教”这个叙事，是胜利者的事后建构：印度教哲学胜出这场长达数百年的竞争之后，传统需要把胜利集中归因于一个标志性人物。真正终结印度佛教的因素包括制度脱嵌、王权赞助丧失、密教化带来的身份模糊，以及最后的军事打击；论辩场上的胜负并不是关键。传统甚至给了他”隐蔽的佛教徒”（pracchannabuddha）这个讽刺性称号，意思是他的不二论太像佛教了，是以印度教面目出现的佛教。这个称号从另一个角度说明，两者的哲学界限比传说中的”你死我活”要模糊得多。

对商羯罗批判力度的评估，以及一个现代谬论

认真的哲学工作，不等于哲学深度。把这几条批判仔细检查，会发现问题。

对中观的批判，即”若一切皆空，空本身就是实有，中观自相矛盾”，是一个对龙树的经典误读。龙树在《回诤论》（Vigrahavyāvartanī）里已明确处理这一反驳：空性本身也是空的，他从未把”空”当成另立的实有基底来断言；“空”是对一切法之缘起无自性的描述，不是”什么都没有”的断灭主张。商羯罗把中观打成虚无论，打的是一个稻草人。须留意，这一判断只及空义这一个论点：Ingalls 通检商羯罗驳佛教诸论之后，仍判其”not pointless but deeply significant and worthy of study”；说他在空义上打了稻草人，不等于说他的各条论证都不足观。[556]

对唯识的批判（“谁在认识唯识?”）有一定力度，但没有回应唯识学派早已给出的答案：陈那和法称发展的”自证分”（svasaṃvedana）理论主张识在认识对象时同时反身认识自身，不需

要，与 Shringeri 相系者以 Mādhava 之 *Shankaradigvijaya*（一名 *Sankshepa-Shankarajaya*）为底本，而后者的成书年代，作者别处论之更明：David N. Lorenzen. “Warrior Ascetics in Indian History.” *Journal of the American Oriental Society* 98, no. 1 (1978): 61–75（即该论文集第二篇；書頁 = PDF 面次 + 59），书内 65 页作“recent researches by Baldev Upadhyāy, Sri Balsastri Hardas, and W. R. Antarkar have shown conclusively that the Mādhavācārya who compiled the Śaṅkaradigvijaya **cannot be dated earlier than sometime between the years 1630 and 1800** although many of the verses found in this text were borrowed from earlier works”；西班牙文本作“en una fecha entre 1650 y 1800”，起年与英文本差二十年，**两说并存以英文本为先**。无论取何说，成书皆距商羯罗八百年以上，“hoy en día, la mayoría de los seguidores monásticos de Shankara la aceptan como la autoridad principal”。巴克提一路的社会可及性亦见此文（其正题即 Tukaram 与 Kabir）。**须记两层限**：该文不涉佛教（budista、budismo 全篇零命中），故商羯罗与佛教之关系一层此文不担；商羯罗学派影响年代与南印度佛教式微时序两事，该文亦不论（全篇 siglo 仅一见，无世纪序数），须另举其书。商羯罗学派并未因他一举独尊一层，见 Andrew J. Nicholson. *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York: Columbia University Press, 2010（本书所据为 2014 年平装本）：书内 160 页言十四世纪摩陀婆著书时，二元论与限定不二论“represented the greatest threat to the Advaita Vedānta”；书内 15 页言以不二论为“the essence and culmination of Indian philosophical systems”，是“the hegemonic narrative established in the nineteenth century”；书内 8 页并言近代不二论之霸权“has blinded most modern authors to the diversity of opinions among the Vedānta schools”。正文原作”要到十一、十二世纪以后才稳固”之断代，此书不载，今删；书内 38 页且以设问言九至十三世纪为不二论与限定不二论并盛之期，故原作”在他死后的两三个世纪里并不特别显著”一语亦一并收去。

[556]商羯罗著作的归属与真伪，参 Karl Potter (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 3: *Advaita Vedānta up to Śaṃkara and His Pupils*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981（该卷即商羯罗著作真伪与《梵经注》内容提要的标准工具书；書頁 = PDF 面次 − 13）：书内 15 页作 “The basic problem however, not only for arriving at Saṃkara’s date but also for arriving at reasoned conclusions about much else about him and his philosophy, concerns the authenticity of the works attributed to him…It is difficult if not impossible to be sure which works Saṃkara wrote.”；商羯罗驳佛教诸派一节的专论，见 D. H. H. Ingalls, “Śaṃkara’s Arguments against the Buddhists,” *Philosophy East and West* 3 (1954): 291–306；原文见 George Thibaut (trans.), *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Śaṅkarācārya*（Sacred Books of the East 34），《梵经注》二品二章十八至三十二颂。

要外部的常住观察者。商羯罗的论证结构实际上是循环的：他需要一个常住自我（梵/我）来作为认识的基础，而这个常住自我是否存在，正是争论的核心，不能充作前提。

不二论的核心设定是：梵是自身成立的纯粹意识，世界叠加其上。这个设定本身是断言多于论证。追问”梵的自性如何成立”，中观的问题就来了：任何自性成立的东西都依缘而起，梵若不依缘，如何与世界发生作用？若依缘，它就不是商羯罗说的那种绝对实在。这个追问，吠檀多内部历代争议不断，并不是已经解决的问题。

由此引出一个需要正面驳斥的现代观点：有论者从”商羯罗论辩胜出、吠檀多取代了佛教”这个历史结果，引申出”佛教的无我（anātman）不成立”的哲学结论。这在历史和哲学两个层面都站不住脚。

历史层面：商羯罗是否真的”论辩胜出”，史料依据极其薄弱；印度佛教的消亡由制度、社会、军事等多重原因造成，与哲学辩论的胜负几乎没有直接因果关系（这一章已充分论述）。

哲学层面：命题的真伪不由哪个学派在历史上存活来裁决。商羯罗对无我的批评，建立在对中观的误读和对唯识回应的忽略上，实际哲学力度远不足以宣判无我不成立。还要看到，无我问题在今天仍是开放的哲学争论：帕菲特的人格同一性还原论（3.5）、梅青格尔（Thomas Metzinger）的无人（no-self）神经现象学、埃文·汤普森（Evan Thompson）对佛教与意识科学的综合，都是把无我当作严肃哲学命题来处理的当代工作。以”商羯罗赢了”来终结这场争论，是对哲学史和现代哲学的双重误解。

五、外部因素一：印度教的复兴

婆罗门传统的组织化

从 4 世纪起（笈多王朝时期），婆罗门传统经历了一次大规模的组织化和复兴。笈多诸王大力赞助婆罗门祭司，重振吠陀传统，在各地建立神庙。这与他们对佛教的赞助并不矛盾（印度古代国王通常同时赞助多个传统），但重心有所倾斜。

巴克提运动（bhakti）的兴起

从约 7 世纪起，以情感性的个人虔信（bhakti，敬爱）为核心的宗教运动，在泰米尔地区率先兴起，随后席卷整个南印度，并逐渐北传。泰米尔湿婆教诗人（那延纳尔，Nāyaṉmār）和毗湿奴教诗人（阿尔瓦尔，Āḻvār）用本地语言创作了大量充满情感力量的颂歌，使普通民众能够以一种直接、热烈的方式参与宗教生活。

这种宗教形态，与佛教的寺院式学术传统形成了鲜明的对比：巴克提诗歌可以在村庄的日常生活里演唱，不需要进入寺院，不需要识字，不需要理解复杂的哲学，只需要对神的真挚热爱。这种可及性，是大寺院时代的佛教所缺乏的。[557]

[557] 商羯罗传记文学的史实问题，见 David Lorenzen. “Las ideologías sociales del hinduismo: Shankara, Tukaram y Kabir.” *Estudios de Asia y África* 21, no. 4 (1986): 576–603（本书所据为作者自撰的西班牙文本；英文论文集 *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*（New Delhi: Yoda Press, 2006）取不到）。该文书内 581 页分商羯罗传记为二系：与 Kanchi 相系者以 Anantanandagiri 之 *Shankaravijaya* 为要，与 Shringeri 相系者以 Mādhava 之 *Shankaradigvijaya*（一名 *Sankshepa-Shankarajaya*）为底本，而后者的成书年代，作者别处论之更明：David N. Lorenzen. “Warrior Ascetics in Indian History.” *Journal of the American Oriental Society* 98, no. 1 (1978): 61–75（即该论文集第二篇；書頁 = PDF 面次 + 59），书内 65 页作 “recent researches by Baldev Upadhyāy, Sri Balsastri Hardas, and W. R. Antarkar have shown conclusively that the Mādhavācārya who compiled the Śaṅkaradigvijaya **cannot be dated earlier than sometime between the years 1630 and 1800** although many of the verses found in this text were borrowed from earlier works”；西班牙文本作 “en una fecha entre 1650 y 1800”，起年与英文本差二十年，**两说并存以英文本为先**。无论取何说，成书皆距商羯罗八百年以上，“hoy en día, la mayoría de los seguidores monásticos de Shankara la aceptan como la autoridad principal”。巴克提一路的社会可及性亦见此文（其正题即 Tukaram 与 Kabir）。**须记两层限**：该文不涉佛教（budista、budismo 全篇零命中），故商羯罗与佛教之关系一层此文不担；商羯罗学派影响年代与南印度佛教式微时序两事，该文亦不论（全篇 siglo 仅一见，无世纪序数），须另举其书。商羯罗学派并未因他一举独尊一层，见 Andrew J. Nicholson. *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York: Columbia University Press, 2010（本书所据为 2014 年平装本）：书内 160 页言十四世纪摩陀婆著书时，二元论与限定不二论 “represented the

六、外部因素二：王权赞助的丧失

王权赞助的失去，是贯穿印度佛教整个衰落过程的一条主线。失去王权赞助的原因，不只是国王们”改宗”印度教，更多是政治结构的变化：

地方化与分裂：从约 8 世纪起，印度次大陆政治上高度分裂，各地小王国此起彼落。小王国的财政能力有限，很难维持像那烂陀这样的大型机构；而且小王国的国王，为了在地方的婆罗门精英和民众中获得支持，更倾向于赞助当地的神庙传统，不赞助远处的大寺院。

竞争性赞助：耆那教和各种印度教派别也在积极争取王室赞助。在一个多宗教竞争的环境里，佛教没有被恶意针对，它是在赞助的市场竞争里渐渐失势的。

七、外部因素三：伊斯兰入侵的最后一击

伊斯兰势力进入南亚，从 711 年穆罕默德·本·卡西姆征服信德（Sindh）算起，到 12 世纪末德里苏丹国的确立，历时约五百年。但对印度佛教的毁灭性打击，集中在 1193 年前后巴赫提亚尔·卡尔吉在比哈尔和孟加拉的那几次军事行动里；具体年份各史料说法不一，详见 8.5 节与该节之注。

为什么打击如此彻底

其一，大寺院是物理上高度集中的目标：建筑集中、僧侣集中、文献集中，易于摧毁。印度教的神庙分散于各地，而佛教几乎把所有的制度存在都集中在几个大寺院里。

其二，口传传承的断绝。佛教的许多修行传统，尤其是密教的传承，需要活生生的上师来维持。大量僧侣被杀，带走的是无法用文字完全记录的活传统，这种损失是不可逆的。

其三，婆罗门一侧的在地根基与佛教不同：他们受赐的是村庄与土地，所行之礼多可独力完成，不需外来的僧团班底；佛教寺院则依赖供养网络与流动的僧众。这一层差异有物质证据；至于寺院被毁之后能否就地重建，则是本书据此差异所作的推断，无直接史料支持。[558]

历史学家的争论

必须指出的是，对”伊斯兰入侵作为主因”的强调，有时带有明显的历史政治色彩。在印度近代的宗教民族主义叙事里，佛教的消亡常常被直接归咎于伊斯兰入侵。这个叙事方便地忽略了南印度佛教早在伊斯兰到来之前几百年就已式微的事实。

八、为什么佛教在其他地方存活了

与印度本土的消亡形成对比，佛教在东亚、东南亚和西藏都持续繁荣至今。这个对比，从反面印证了印度佛教衰落的原因。

---

greatest threat to the Advaita Vedānta”；书内 15 页言以不二论为“the essence and culmination of Indian philosophical systems”，是“the hegemonic narrative established in the nineteenth century”；书内 8 页并言近代不二论之霸权“has blinded most modern authors to the diversity of opinions among the Vedānta schools”。正文原作”要到十一、十二世纪以后才稳固”之断代，此书不载，今删；书内 38 页且以设问言九至十三世纪为不二论与限定不二论并盛之期，故原作”在他死后的两三个世纪里并不特别显著”一语亦一并收去。

[558] Johannes Bronkhorst. *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. Leiden: Brill, 2011（Handbook of Oriental Studies）。该书正以佛教与婆罗门教的长期对峙为题，谓这场对峙”ended in its almost complete disappearance from the subcontinent”。婆罗门一侧的在地根基见其论赐村（agrahāra）一节：受赐者所负的仪礼职责”usually concerned rites they could carry out on their own”，故一村之赐即足以自立，不待外来班底；书中并录多方铭刻实例，如 812 年古吉拉特一铜板记地方君主赐村于若干婆罗门，为其父母与己身增福，并”for maintaining the bali, the caru, the vaiśvadeva, the agnihotra, the sacrificial rites, etc.”。须注明三事：其一，该书通检 rebuild 零命中、recover 仅一见，**并未论及寺院被毁之后能否重建**，正文那一句是本书据此不对称所作的推断；其二，耆那教一侧本书未取到专门文献，故正文不再以耆那教并举；其三，Hazra 前引书所涵为公元 399—689 年的行记，早于毁寺期约四百年，不承担本段所述，其用处在上文所记朝圣者所见的地区性衰落。

斯里兰卡：分别说部在斯里兰卡建立了强大的在家信众基础，地理隔绝也避免了伊斯兰军事力量的直接打击。

东南亚：以本地王室为赞助者，在当地社会扎根，发展出了强大的南传（上座部）传统，不依赖那烂陀、超戒寺一类的印度学问寺体系，其戒统、藏经与注疏都来自斯里兰卡。当印度本土佛教消亡时，东南亚的佛教已经自给自足。

西藏：恰好在印度佛教学术传统最丰富的时期（8—12 世纪）完成了对印度佛教的系统移植。西藏地理上的隔绝，使伊斯兰军队无法进入；而藏人对印度佛典的系统翻译和保存，意味着印度佛教的学术遗产在印度消失之后，在西藏得到了相对完整的保存。西藏在某种意义上成了印度佛教最完整的”保险库”。

东亚：佛教从 6 世纪前后就已经形成了独立于印度的本土传统，印度佛教消亡时，东亚的佛教已经完全本土化。

九、史学争论与本书的综合判断

本书立场：印度佛教的衰亡，是多个因素在几个世纪里相互叠加的结果，没有单一的主因：

因素	时间范围	作用
寺院结构与社会脱嵌	5—12 世纪	内部长期积累的制度性弱点
与印度教的界限模糊（密教化）	7—12 世纪	佛教身份认同的侵蚀
印度教复兴（婆罗门组织化/巴克提）	5—12 世纪	外部竞争压力持续增加
佛陀被纳入毗湿奴教体系	约 8—12 世纪	独立宗教身份的弱化
王权赞助的分散化与丧失	约 7—12 世纪	制度经济基础的瓦解
帕拉王朝覆灭	约 1174 年	最后主要赞助者消失
伊斯兰军事打击	1193—1203 年	对已经衰弱的传统的最后一击

印度教复兴（婆罗门教对知识精英的重新吸引）可能是最深远的原因；佛教与印度社会结构的脱嵌是最持久的弱点；伊斯兰入侵是最直接的终结者。把最后一击等同于根本原因，是一个历史认识上的错误，也是一个被政治议程滥用过的错误。

如果印度佛教在 12 世纪初仍然像早期那样有广泛的民间根基、强大的在家信众网络、分散的传播体系，仅靠几场军事打击是无法使之绝迹的。印度教和耆那教在同样的伊斯兰征服之下存活了下来，就是证明。

十、余波：幸存与复兴

零星的幸存

印度本土的佛教，在 13 世纪后不曾完全销声匿迹，只是极度边缘化。在尼泊尔的加德满都谷地，纽瓦尔人（Newar）保持了一种独特的在家佛教传统，至今仍然存在。在南印度的一些地区，也有少数佛教信众和遗址保存下来。

19 世纪末的复兴

达摩波罗（Anagarika Dharmapala，1864—1933）推动了对菩提伽耶等佛教圣地的修复，并在印度建立了摩诃菩提协会（Mahā Bodhi Society），重新引起了印度知识界对本国佛教历史的关注。

阿姆倍伽尔运动

20 世纪最具历史影响的印度佛教事件，是贝姆拉奥·拉姆吉·阿姆倍伽尔（B. R. Ambedkar，1891—1956）于 1956 年率约 50 万达利特人（Dalit，即被称为”不可接触者”的低种姓/无种姓群体）集体皈依佛教，理由是佛教的无我与无种姓思想，是对抗种姓制度最有力的哲学资源。这场”新佛教运动”（Neo-Buddhist Movement），使印度佛教人口从几乎为零骤升到数百万，并持续增长。

这个现代复兴不是古代传统的直接延续；它是一个全新的社会运动，使用佛教作为反抗社会不平等的精神资源。这是一个值得单独讨论的话题（见第十二篇）。

第九篇　南传佛教

第一章　传入斯里兰卡与大寺、无畏山之争

从第二篇讲到第八篇，线索一直循着印度本土推进。这一部转向南传。所谓南传，指以巴利语经典为正典、以上座部律典为制度基础的那支传承，其地理核心是斯里兰卡，随后扩散到缅甸、泰国、柬埔寨、老挝。

这一章先看佛教进入斯里兰卡的来龙去脉，以及随之而来的一场长期的内部争论。斯里兰卡既是巴利三藏的主要保存地，也是上座部传统内部一场旷日持久的僧团分裂的舞台。两座隔城相望的寺院，大寺（Mahāvihāra）与无畏山寺（Abhayagiri Vihāra），持续对峙了近千年。[559]

一、史料：有用，但须看清来源

讲斯里兰卡早期佛教史，绕不开两部巴利文编年史：《岛史》（Dīpavaṃsa，约公元四世纪成文）和《大史》（Mahāvaṃsa，约五至六世纪，马哈那摩 Mahānāma 编定）。[560] 这是现存关于这段历史最详细的连续叙述，本章的时间框架主要依它搭起来。

但两部都出自大寺（Mahāvihāra）一系的手笔。它们写作于两寺对峙最激烈的时期，目的之一是替大寺的正统性背书。凡大寺所记，无畏山（Abhayagiri）都是异端、放逸、受外道污染的一方；涉及无畏山的记述，倾向于有利大寺的诠释。这不是推测。《岛史》的叙事组织本身就是为大寺的法统谱系服务的。

本书的处理方式：把这两部编年史当作有立场的重要材料，不作中立实录。能从考古、铭文、外部文献（尤其法显《佛国记》、义净《南海寄归内法传》等中国行记）交叉验证的部分，较可信；只出现在编年史里、且明显有利于大寺的叙述，本书会点出其来源，不轻易当史实接受。

二、传入：摩哂陀与分别说部

传统叙事把佛教传入斯里兰卡归功于阿育王之子摩哂陀（Mahinda，巴利文）。《大史》里这段故事经过充分神话化：天空中出现光明、国王在山顶与摩哂陀邂逅、摩哂陀以著名的”芒果树问答”考验国王的理解力……本书把这些神异搁置。

撇去神异，能稳妥说出的骨架是：

---

[559]两寺对峙的起讫。**起点**：Geiger 譯《Mahāvaṃsa》附论年代一节引 Mah. 33.80–81，谓帝须王建大寺與伐多伽摩尼建无畏山寺之间相距”217 years 10 months and 10 days”，两寺创建的先后與间隔有明文。Richard F. Gombrich. *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. 2nd ed. London: Routledge, 2006 书内第 157 页把这一分裂系于”about the time when the Canon was written down, late in the first century bce”，并径称之为”**the first recorded split in Theravāda**”；其缘起是王以寺赐一僧个人，“The Vinaya knows no precedent for such a gift to an individual”，大寺僧遂以他事举其罪而摈之，其徒众移居无畏山而与大寺绝往来。第二次分裂在四世纪，摩诃斯那王时另立祇陀林寺，此后”From the fourth century till Parakkama Bāhu’s ‘purification’ in the twelfth century there were three Nikāyas in Ceylon”（书内第 158 页）。**终点**：同书第 167 页作”the ‘purification’ of the Sangha and council held by Parakkama Bāhu I and the elder Mahā Kassapa in **1164/5**”，并谓历代净僧之举中”Only one of them …so far as to reunite the whole Sangha: Parakkama Bāhu’s act of 1164/5”。**惟冈布里奇于此另有一层保留，宜一并记下**（书内第 158–159 页）：“Though the chronicle says that he reunited the Sangha, this expression **glosses over the fact that what he did was to abolish the Abhayagiri and Jetavana Nikāyas**. He laicized many monks from the Mahā Vihāra Nikāya, **all the monks in the other two**”，其后择善者令为沙弥，俟后重受具；所谓统一，实是以王权废两派。他又指出，三部派之说”might be more accurate to say that there were three Nikāyas **in the capital**”，山林兰若未必尽属其一。**据此推算**：自公元前一世纪末无畏山寺立，至一一六四／五年废两派，其间逾一千二百年；正文”近千年”是保守的说法。

[560]Wilhelm Geiger (trans.). *Mahāvaṃsa: The Great Chronicle of Ceylon*. London: Pali Text Society, 1912; Hermann Oldenberg (trans.). *The Dīpavaṃsa: An Ancient Buddhist Historical Record*. London: Williams and Norgate, 1879.

- 大约公元前三世纪中叶（阿育王在位期间），一批以**分别说**（Vibhajjavāda，巴利文）自居的僧侣抵达斯里兰卡。这个自我定位的意思是”须依法相分别抉择”，区别于说一切有部笼统断言”三世一切法皆实有”的立场（2.4 已介绍）。须留意分别说不是一个可以点名的部派实体：盖格排比诸说后判定，它”与其说是某个特定部派，不如说是一种哲学倾向”，是上座部把它与自家的正统观念绑在一起；诸传中它时而与上座部同指，时而被算入说一切有部，时而又被说成兼含化地、饮光、法藏与铜鍱四部。[561]这支传承进入斯里兰卡后，日后通称 Theravāda（巴利文”长老之说”，汉译即”上座部”）。
- 他们在国王（传说为德万南毕亚帝沙，Devānampiyatissa）的护持下，在首都阿耨罗陀补罗（Anurādhapura）建立了僧团与寺院的制度基础。
- 大寺（Mahāvihāra）在王城南侧的皇家苑园中建立，成为斯里兰卡最早、此后最具权威的主要僧院。

“摩哂陀是阿育王亲生儿子”的说法，本书存疑。这类”王室子弟传法”的叙事在印度和东南亚的传教故事里极为常见，功能在于为传法赋予最高的王室权威。阿育王的石刻铭文确实多次提到派遣使者赴周边各地弘法，但没有点名摩哂陀、也没有提到斯里兰卡。据此推断，他是一位阿育王时期的僧侣传教者，其具体身份和与王室的关系目前无法从外部材料核实。传教使团在公元前三世纪到达斯里兰卡，在地理上是合理的；摩哂陀其人应当存在，其身份的神化是另一回事。

传说同行的还有僧伽蜜多（Saṅghamittā），她带来了一株宣称源自佛陀觉悟之树的菩提树枝，种于大寺附近。这棵树至今仍在阿耨罗陀补罗，有文字记载可考，是斯里兰卡佛教最重要的圣物。[562]

三、巴利三藏的写定

传入之后约两个世纪，斯里兰卡的僧团大体保持统一。大寺作为王室供养的中心寺院，积累了相当规模的口诵传承与学问传统。

公元前一世纪，斯里兰卡遭外族入侵。国王韦提噶玛尼阿巴耶（Vaṭṭagāmaṇī Abhaya）被击败，流亡十四年，后夺回政权，《大史》第三十三章详记其事。三藏的写定也记在这一章，但两事之间原文并未系因果：《大史》与《岛史》给出的理由相同，是比丘”见众生衰退”、“为令正法久住”，乃集会而书之于册。饥荒不见于两史的这一段（《大史》全书只五处言饥，无一在此王之世），恐诵者死绝之说也不见于这一段，两项皆出于后世注疏与近人的转述。[563][564]

1.4 说过口诵传承的韧性与它的死穴：它靠诵者的存活续命，一旦诵者断代便无从追补。写定确实解掉了这个死穴，但两史并没有把写定的动机写成对这个死穴的应对；两者的关系是后果上的，不是文献所记的因果。本书立场：巴利三藏最终以文字形式定型，大约在公元前一世纪、在斯里兰卡完成，这是南传佛教传承史上的关键时刻。

将口诵传承锁入文字，一方面保全了经典，另一方面也冻结了一个特定版本作为”正本”。此后的诠释、增减只能在这个固定文本的基础上进行。这构成了大寺注释传统的基础。写成文字的这部藏经，此后既是南传的家业，也是本书据以谈早期教法的主要材料；下一节先把它作为史料的地位交代清楚。

---

[561]Wilhelm Geiger (trans.). *Mahāvaṃsa: The Great Chronicle of Ceylon*. London: Pali Text Society, 1912; Hermann Oldenberg (trans.). *The Dīpavaṃsa: An Ancient Buddhist Historical Record*. London: Williams and Norgate, 1879.

[562]G. P. Malalasekera. *The Pāli Literature of Ceylon*. London: Royal Asiatic Society, 1928; repr. Colombo: M. D. Gunasena, 1958.

[563]Wilhelm Geiger (trans.). *Mahāvaṃsa: The Great Chronicle of Ceylon*. London: Pali Text Society, 1912; Hermann Oldenberg (trans.). *The Dīpavaṃsa: An Ancient Buddhist Historical Record*. London: Williams and Norgate, 1879.

[564]K. R. Norman. *Pāli Literature: Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983.（巴利三藏写定时间与斯里兰卡的关联，见第一章）

三之二、这部藏经能证明什么

先把两件事拆开。大寺派做成的是两件事：把三藏写定、钉成一份不可增删的名单；以及留下一套关于这份名单的说法，即唯此名单是佛语。前一件是可考的历史事实，后一件是当事人对自己工作的自述，接受前者不必连后者一并接受。柯林斯那篇讲座拆的正是这个捆绑。他逐一检验巴利语里三个可能对应”正典”的词：pāli 本义是线、是径，引申为文本，与注释对举时分的是字句之确与释其义，不含封闭之意；tipiṭaka 最早见于公元一世纪的碑铭，当时指三类文体、三种诵者专业，不是三份书目（经里本就有持律者、持经者、持论母者的分工）；只有 buddhavacana 接近正典权威，而这个词两可，既可读作历史上乔达摩的亲口所说，也可读作凡善说皆佛说。封闭排他这一层，是大寺派在与无畏山争夺唯一合法守护者身份的过程里加上去的。[565]

这个论证的射程。它拆掉的是边界，不是内容：名单之内不都早，名单之外不都晚，如此而已。柯林斯本人写得明白，从内容推年代的论证仍然有效力，并举经藏不知阿育王式大型政体为例；他给自己的结论标的是假说，要求逐案以经验研究检验。所以”巴利圣典等于早期佛教”这个等式该弃，与”巴利尼柯耶在现存诸本中最接近早期教法”这个判断，是两回事；后者不因前者的崩塌而倒。

本书的立场，以及它挂在哪里。本书确实把巴利尼柯耶当作现存诸本中最接近早期教法的一批，但这份优先权不挂在正典性上，挂在保存状况上：四部尼柯耶是唯一一整套完整保存、单一部派所传、且始终留在印度语系里的诵本。汉译阿含是译本，《杂阿含》还有卷次错乱的老问题；梵本只剩吐鲁番、吉尔吉特的残叶；犍陀罗语是零卷；藏译多为引文。这是保存的偶然，不是权威的授予。挂法一换，大寺派怎么说自己就不再是本书的前提，上一段所拆的那个捆绑也与本书的用法无涉。

接手的判准比正典性更严。 2.2 第六节已经立过这条判准：同一批教法被几个早已分立、彼此独立的部派各自传下，凡诸本一致保留者，极可能出自分裂之前的共同母本。[566] 这里要补的是这条判准的性质。它是外部的、可检的，不依赖任何传统对自家边界的声称；而它的门槛比正典性高，不是低。按正典性，巴利三藏全体等价；按跨诵本互证，本生、譬喻、佛种姓以及小部的大半都进不了最高一档，四部之内没有阿含平行的段落同样进不了。放弃直接等式的代价，是把门从”谁承认”换成”几家共见”，同时把它抬高了。

野史的入口不在这里。真正危险的是一个并不成立的推论：既然正典是建构，则一切建构等价。柯林斯自陈与肖朋同向，而肖朋的用力方向是改由碑铭与考古这类外部材料来裁，不是宣布无从裁。在跨诵本互证之下，托名的晚出文献处境比在正典判准下更糟：它拿不出任何一家独立诵本。第十一篇第三章对四料简做的那次档案检验，走的正是这条路。

两处分寸。其一，最接近不等于接近。对勘能定出幸存者之间的先后，定不出幸存者与佛陀之间的距离，这条沟不是这个方法能跨的；而且逐经看，巴利本并非处处更古，同一段落有时反倒是汉译《中阿含》保存了更早的读法。其二，肖朋那把刀砍的是另一根轴：碑铭所证是僧人实际置产、实际奉舍利，即经藏所述与实际所行有出入，那是早期佛教作为一种生活的问题，不是早期教法作为一套说法的问题。所以本书可以说尼柯耶最接近早期教法，不能顺势说它最接近早期佛教。

论藏那一头，判准相同。论藏的位置在 2.2 与 2.5 已经判过：核心方法早出，成体系的七论晚出。那个判断用的正是这条判准，而且证据格外干净。现存完整的正典阿毗达磨只有两套，南传的七部巴利论书与说一切有部的七部汉译论书；两派共享一套经与律的核心，七论却几乎毫无交集。[567] 弗劳瓦尔纳据此把界线划在阿育王遣使之前：两派的阿毗达磨有一个共同的古老

[565] Steven Collins. “On the Very Idea of the Pali Canon.” *Journal of the Pali Text Society* 15 (1990): 89–126.（本为 1987 年巴利圣典协会第二届 I. B. Horner 纪念讲座。三个词的检核与封闭名单之为大寺派工程，见该文第一、二节；其自我设限见结语”we need empirical research into each individual case”一句）

[566] Bhikkhu Anālayo. *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*. Taipei: Dharma Drum, 2011.（尼柯耶与阿含逐经对勘的方法与实例；此法上溯姊崎正治 1908 年的开创之作，前驱为 Thich Minh Chau 1964 年的中部研究。所取平行本兼及汉译阿含、单经、藏译、梵文残卷与引文）

[567] K. L. Dhammajoti. *Sarvāstivāda Abhidharma*. 4th ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009，书内第 1 页：“we are now in possession of only two complete sets:

基本存量，这个内核必早于遣使，是作为共同遗产带出去的；而在此之上各自的发展，处理同样的问题却给出全然不同的解答，属各家自己的事。[568] 论母之为方法，经藏里就有现成的样子；七论之为书，是分家之后各写各的。这两句合起来，正是本书对论藏的分层判断。

判准既立，写定之后的问题就从”这部藏经写了什么”转成了”谁有权诠释它”。这一问在斯里兰卡岛上很快化成了具体的组织对立。

四、无畏山寺：裂缝从何而起

这位韦提噶玛尼阿巴耶国王在打败外族、复位之后，约于公元前 29 年把无畏山寺（Abhayagiri Vihāra）赐给了僧侣马哈提沙（Mahātissa，另一人，与传教者摩哂陀不同）。这次赐寺后来影响深远。

这位僧侣此前曾被大寺的僧团以戒律违失为由驱逐。在大寺的记述里，国王此举等于以王权庇护了一个被僧团判决过的人。这是大寺与王室关系出现裂痕的起点。[569]

两寺就此分途，唯一的编年史根据是《大史》33.95–98，而这四颂的措辞是分级的，得照着读。摈出摩诃提沙的是僧团，罪名是亲近俗家；其弟子巴哈拉马苏帝须愤而携众往无畏山；第九十七颂说的是此后那些比丘不再来（nāgamuṃ）大寺、走出（niggatā）上座部。真正的破僧之词 pabhinnā（与破僧 saṅghabheda 同源）要到第九十八颂才出现，而且先用于南寺脱离无畏山，再回头套到无畏山与上座部之间。编年史自己并没有把出走那一刻记成破僧，主语也始终是离去的一方；把这四颂读成一次完整的分裂，是后来加上去的一层判断。[570]

---

the seven texts of the Theravāda preserved in Pāli, and the seven Sarvāstivāda texts in Chinese translation.”

[568] Erich Frauwallner. *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, trans. Sophie Francis Kidd. Albany: SUNY Press, 1995，书内第 124–125 页：“Since both schools have a common core in the old, basic stock of their Abhidharma, it is obvious that this core predates the missions and was thus brought to the mission countries as a common heritage. It is, however, equally obvious that the development and transformations of the doctrines we are here dealing with, while treating the same problems, attempt quite different solutions and represent individual developments in the respective [schools].”

[569] R. A. L. H. Gunawardana. *Robe and Plough: Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*. Tucson: University of Arizona Press, 1979.（无畏山寺的建立背景及两寺之争的政治经济分析）

[570]《大史》第三十三章是这段分途的唯一编年史根据，其叙次与措辞值得照录。巴利原文见 Wilhelm Geiger (ed.). *The Mahāvaṃsa*. London: Pali Text Society, 1908, 书内第 276 至 277 页；英译见同氏 *The Mahāvaṃsa or The Great Chronicle of Ceylon*（PTS, 1912），库内本書頁＝ PDF−72，三点验过。建寺见 33.80–83（1912 年本书内第 235 页）：伐多伽摩尼于大寺建成二百一十七年十月十日后建无畏山寺，以之奉予先助己之摩诃帝须长老，寺名取王名阿巴耶与尼乾陀园主吉利之名而合成。分途四颂的巴利作：“Theraṃ kulehi saṃsaṭṭhaṃ Mahātisso ti vissutaṃ, kulasaṃsaggadosena saṃgho taṃ nīharī ito. Tassa sisso Bahalamassutissathero ti vissuto, kuddho ’ bhayagiriṃ gantvā vasi pakkhaṃ vahaṃ tahiṃ. Tato pabhuti te bhikkhū Mahāvihāraṃ nāgamuṃ, evaṃ te ’ bhayagirikā niggatā theravādato. Pabhinnābhayagirikehi Dakkhinavihārakā yatī; evaṃ te theravādīhi pabhinnā bhikkavo dvidhā.”33.98 复记南寺一系其后又自无畏山分出。

正文所述的措辞分级，依 Max Deeg. “The ‘Fearless Mountain’ That (Almost) Disappeared: Looking for the History of the Abhayagiri-vihāra in Sri Lanka.” *Acta Asiatica Varsoviensia* 37 (2024): 5–66, 书内第 11 页。他指出这四颂分成均等的两半，一半是一群比丘离开大寺的故事，一半是一项建制分立的声明，而两半并不相称：因违一条戒律而摈出一名比丘这样一桩低调的处分，连同其弟子与拥护者迁往新建的无畏山，被等同于自大寺所代表的上座部阵营的完全分裂。关键的证据在用词，其语作：“while the first step of separation consists in just not visiting (nāgamuṃ) the Mahāvihāra and abandoning (niggatā) the Theravāda, it is only after the split –the text uses pabhinnā which reminds, of course, of the Buddhist ‘Ur’-term for schism, saṅghabheda –of the Dakkhinavihāra from the Abhayagirivihāra that there is a split (the same term pabhinnā is used!) from the Mahāvihāra.”

另有三点，本书照录而不据以改写此节的时序。其一，编年史所记的罪名是亲近俗家，不是教义之争。其二，狄格并主张《大史》把分裂写实的是第三十七章摩诃斯那朝那一段，公元前 29 年这一段带有事后追认的痕迹，其证据包括无畏山初建时规模尚小、按编年史自己的叙事逻辑仍属大寺僧团，以及编年史对两寺建成间隔的过度计较（同文书内第 10、12 页）；本节仍按编年史的时序叙述，但这个起点本身在学界有争议。其三，盖格斥为 spurious 而打入注中的那首附加颂，狄格读作无畏山一方的声音，并主张 98b 与 99 原系一体，出自一部与无畏山有关的来源（同文书内第 12 页）。《大史》出自大寺一系之手，其叙事本有立场；此处只录其文，不据其一面之词定两造之曲直。

通行的叙述在这里还要加一笔：大寺拒绝与无畏山共举布萨，两寺由此在制度上分属不同传承。就判准而言这一笔不错，破僧的技术定义正是一次分歧使两群各逾三人的比丘分头举行布萨；但把它系在公元前 29 年，没有史源。编年史里唯一记下的拒绝共举布萨要晚六百余年：七世纪的悉罗弥伽梵那王（Silāmeghavaṇṇa，约 619—628 年在位）清整无畏山僧众之后，请大寺一系与无畏山共举布萨，被大寺回绝。那是一次未成的和解，不是分裂的起点。[571]

但值得追问：这桩戒律案，是不是只是一桩戒律案？

先把两个容易混起来的问题分开：其一，罪名是否属实；其二，为什么立案的是他。

第一个问题上，赐寺这件事恰恰不利于摩诃提沙。赐寺发生在处分之后，这一点常被读作国王的报复，其实它的证据力更强：给一位没有争议的长老建寺，国王不必付出什么；给一个刚被全国最有权威的僧院判决过的人建寺，代价是与大寺公开决裂。愿意付出这样的代价，本身即可见那段关系的深度。而戒律上的”与俗家过从”判的是关系的实况，不是僧人的主观过错，戒条里没有”不是我主动的”这一条豁免。所以在罪名与事实之间，大概并无出入。这里还有一层：这段关系是投机还是忠诚，编年史两种读法都容得下，无从判定；而按上面的推法，能否判定并不影响结论。这一推论沿用本段所取的先后次序，即赐寺在驱逐之后。两寺对峙的脚注转述冈布里奇时，却将赐寺记在驱逐之前。

要紧的是第二个问题。在一个靠王室与豪族供养运转的僧团里，这条界线几乎人人都可能触及：大寺自己就是敕建寺院，两百年来一直受王室封赐。若与王者过从即构成违失，大寺的每一位上座同样有份。一条人人都可能触犯的戒条，只在某一个人身上被启用，那么起作用的就不是这条戒条，是启用它的机制。据此，“先是一桩戒律纠纷、后来才政治化”这个说法并不成立：在这样一个僧团里，戒律事务与供养政治本来就是同一件事的两面。大寺真正无法吸收的，是由王室出资、围绕一个人另立起来的一个对等中心，而不是某一段私交；僧团的边界被王宫重画了。

这场对峙后来发展出的内容，远大于一次处分。有几点外部证据可以佐证。

法显的外部见证（约公元 410 年）。法显到达阿耨罗陀补罗时，留下了迄今最重要的外部记录：城中有三所大寺，住僧加起来超过万人。他记载，无畏山寺有”五千余僧”；他在岛上住了两年，求得《弥沙塞律》（化地部律）及《长阿含》《杂阿含》等汉地所无的文本。[572] 这说明无畏山体系里流通着大寺系之外的部派文献，不止大寺所传的铜鍱部（上座部）一系。被编年史描述为”异端放逸”的那座寺院，规模上明显超过了大寺。

义净的间接记录（约公元 671—695 年）。义净虽未到斯里兰卡，但记录说斯里兰卡僧侣分为两类，依附大寺者与依附无畏山者”不共住、不共食、不共布萨”，是完全独立的两个传承。

这些证据合起来指向：无畏山之争在起点上是供养政治与僧团边界之争，其后又叠加了一层，成为一场关于”什么是正统佛教”的争论。大寺坚守分别说一系的封闭正典与律典，无畏山则对来自印度的更广泛佛教传统保持开放。

---

[571] 破僧的技术定义见 Richard F. Gombrich. *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. 2nd ed. London: Routledge, 2006, 书内第 112 页（書頁＝ PDF−15）：“splitting the Sangha is a technically precise matter. It occurs when a community, a saṅgha, has a disagreement which causes two groups of more than three monks to hold separate uposatha ceremonies”；同页并谓不共诵波罗提木叉者亦不共举受戒羯磨，僧团的分支由此产生。编年史所记唯一一次拒绝共举布萨在《小史》44.80–81，系悉罗弥伽梵那王朝事：王依比丘菩提之请清整无畏山僧众，菩提为被摈者所害，王惩治凶徒、逐百僧于阎浮提之后，“When then he invited the bhikkhus of the Thera School with the others to celebrate together the Uposatha festival, he was refused”，盖格注明 the others 即无畏山一系；王因见拒而暴怒詈骂，不辞而去（Wilhelm Geiger [trans.]. *Cūḷavaṃsa* Part I，书内第 81 页，書頁＝ PDF−52）。古纳瓦德纳称此为两系之间第一次未成的和解尝试（R. A. L. H. Gunawardana. *Robe and Plough: Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*. Tucson: University of Arizona Press, 1979，书内第 322 页；其注 40 所系章次 Cv. 74.81 当为 44.81 之讹）。两条合看：不共布萨确是制度分立的标志，但这个标志见于记载已在七世纪，公元前 29 年那一段编年史并未如此记。下文所引义净所记两系不共住、不共食、不共布萨，可与之对读。

[572] 法显《佛国记》（《高僧法显传》），约公元 415 年；见《大正藏》第 51 册，No. 2085；英译见 James Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms*. Oxford: Clarendon Press, 1886.（法显斯里兰卡部分为两寺对峙的最早外部见证）

五、两寺之争的实质

两寺之分不能简单描述为”正统 vs 异端”。那是大寺的自我叙事，不是历史描述。本书认为，两寺代表的是南传内部两种不同的应对策略：

大寺一系以三藏与旧注为准，并屡次借王权排斥外来学说：《大史》载国王压制方广（Vetulya）之说、以大臣迦毗罗禁抑异见，又曾令无畏山寺六十名受方广影响者离岛。它据以自立的，是书面写定的巴利语经典的原真性，以及以共布萨为标志的戒律连续性。

无畏山选择了开放吸纳：它一开始并未拥抱大乘，却倾向于接纳来自印度的各种思潮。先是有部和大众部的文本，其后有大乘典籍，再后来可能也有金刚乘的影响。从无畏山的角度看，这是对更广大的印度佛教传统保持关注，不是背弃本传统。开放的具体形态里有一项值得单记：无畏山有观世音信仰，本地称之为那他（Nātha），大寺一系的传统里没有对应物。玄奘七世纪的记述同样把两寺分开来说，谓无畏山一系”学兼二乘”，大寺一系专守他所谓”小乘”而斥大乘；他本人未到斯里兰卡，所记出于传闻，与法显亲历的记载不同科，但两条材料指向同一个格局。

	大寺（Mahāvihāra）	无畏山（Abhayagiri Vihāra）
建立年代	约公元前 3 世纪	约公元前 29 年
经典立场	以三藏与旧注为准，屡次借王权排斥外来学说	兼取印度诸系，屡涉方广
律典	铜鍱部（Tambapaṇṇiya，上座部律）	兼收大众部律（据法显记载）
对大乘的态度	见于记载者皆为排斥	渐趋开放，后期有大乘典籍流通
注释传统	以觉音为核心，系统化程度高（见下章）	分散，依赖来自印度的流通典籍
与王室关系	时有摩擦，但长期以制度权威自立	多次获王室庇护

六、三寺鼎立与漫长的对峙

公元三至四世纪，阿耨罗陀补罗又出现了第三座主要寺院：祇园寺（Jetavana Vihāra）。祇园寺最初从无畏山分出，因立场分歧而另立门户，日后形成独立传统。由此，阿耨罗陀补罗形成三寺鼎立的局面。

法显约 410 年到访时所见正是这种局面：三寺体量均不小，无畏山寺规模最大，大寺次之，祇园寺再次。三寺在王权庇护的分配上随历届国王的宗教倾向而起伏，某些国王大力资助无畏山，另一些国王更亲近大寺。

公元五世纪，来自南印度的觉音（Buddhaghosa）在大寺驻锡，编成《清净道论》（Visuddhimagga），并系统注释巴利三藏各部（详见下一章）。这一步把大寺的诠释权威从”守护正本”推到了”生产权威注释”。此后即便无畏山在政治上时有优势，在注释积累上也难与抗衡。

七、大寺的最终胜出

长达近千年的三寺对峙，在公元十二世纪终于以一次带有政治强制性的归并收场。



Figure 53: 斯里兰卡三寺传统的形成与统一

国王波洛伽摩巴呼一世（Parakkamabāhu I，约 1153—1186 年在位）以统一僧团、整顿教法为政治目标。在他主持下，无畏山寺与祇园寺的僧侣被要求在大寺权威下接受重新受戒，否则还俗或迁出。这是一次强制性的宗教统一，不是自愿的义理融合。此后，大寺的上座部传统在斯里兰卡的制度层面成为唯一正统，延续至今。[573]

本书立场：大寺的”最终胜出”是政治决定的，不是义理的自然胜负。无畏山寺所代表的那条开放路线，不曾在学说上被驳倒；它的失败，主要是它与历届国王关系的失败，以及它在注释体系的建设上与大寺之间形成的差距。十二世纪的强制归并，在斯里兰卡佛教史的记述中常被叙述为”净化”与”回归正道”。那套叙述本身仍出自大寺一脉的书写传统，本书只是把这一点说清楚。

八、在思想史上的位置

斯里兰卡的这场千年争论，在整个南传佛教史上具有奠基性的意义。

它决定了”南传”意味着什么。大寺的胜出，意味着今天所谓”南传上座部佛教”的制度基础、经典体系和注释传统，基本上是大寺派的遗产。无畏山所代表的那条更开放的道路，接纳多元的印度传统、对大乘文本保持弹性，在斯里兰卡以失败告终，但它的部分影响通过其他渠道流传到了东南亚大陆地区（9.3 细说）。

它奠定了巴利文献的中心地位。巴利三藏写定于斯里兰卡、由大寺守护，使斯里兰卡成为此后一千多年里整个东南亚上座部传统最重要的来源地。缅甸、泰国、柬埔寨、老挝的上座部传统，都能追溯到斯里兰卡这条线（9.3）。

它是”封闭正典”策略的历史样本。大寺的封闭守正在短期内保证了传承的纯粹性，但在长期

[573]《小史》（Cūḷavaṃsa）第七十八章，见 Wilhelm Geiger (trans.), *Cūḷavaṃsa: Being the More Recent Part of the Mahāvaṃsa*, Part II. London: Pali Text Society，书内第 101–104 页。统一三派见 78.5（“to achieve unity among the bhikkhus of the three fraternities”，王委大长老 Mahākassapa 主之，经文自比于阿育王之委目犍连子帝须）；不从者的去向见 78.13（“many began departing to foreign lands, others left the Order”）与 78.19（“the undisciplined he excluded from the Order”）；重新受戒见 78.26（受为沙弥）与 78.30（“the ceremony of admission into the Order”）；祇园寺一侧见 78.22。须留意两点：其一，盖格注指出《小史》73.12–22 另有一次改革记载，编者用了两种来源，同一事在书中出现两遍；其二，本章出自大寺一脉，叙事作”净化”，本节末段已就此说明。本书所据为 archive.org 扫描本，原无文字层，2026-09-05 补跑 OCR，直引须回看原图。

内依赖政治权力的维护才能压倒竞争者；无畏山的开放吸纳更贴近活态的思想状况，但因失去制度认同的核心而处于结构性的弱势。这是历史观察，本书不在”封闭”与”开放”之间作价值裁断。

一个更大的模式。把这章铺开的线索往外推，可以看到一个一再重复的结构：历史上佛教各系各派的”胜出”，多数是政治选择的结果，义理上的高下不过是事后的装饰。阿育王净化僧团是王权介入筛选哪个部派更”正统”；吐蕃王廷在桑耶论诤后选择印度中观、驱逐汉地禅系，是廷臣与政治联盟对两条进路的取舍，不是经论讨论的自然胜负（第十一篇详展）；大寺对无畏山，本章刚刚看完，靠的是一位国王的一纸命令，不是义理辩倒对方。

本书立场：把视野再拉远一步，讨论对象就不只是哪一个支派胜出，还包括佛教本身的兴衰；它的大体方向也是政治演变的函数。佛陀僧团早期的迅速壮大，离不开频婆娑罗王、波斯匿王等政治庇护者的持续供养；那烂陀在十二世纪末几乎一夜间湮灭，与其说是思想上的衰竭，不如说是帕拉王朝的崩溃和巴克提亚尔·卡尔吉军事扫荡的直接后果；汉传历史上三武一宗的灭佛，驱动力在于世俗政权的经济算计与意识形态整合，不是对任何佛教哲学命题的驳斥；明治政府推行神佛分离、逼迫僧侣还俗娶妻，根本上是民族国家建构中以神道取代佛教在公共秩序里的位置，改变的是整个日本近代佛教的制度形态，不在否定某一宗的义理。

当然存在真正由内在义理推动的演变，本书会适当点出。但就大体方向而言，佛教在历史上的扩张、收缩、分裂与整合，其主要脉络更像一部对政治气候的应变史，不像思想自我展开的内在史。读佛教哲学史时，需要始终把这条背景线纳入考虑。

下一章进入大寺注释传统的核心：五世纪的觉音（Buddhaghosa）和他的《清净道论》（Visuddhimagga），那是南传上座部哲学与修行系统最重要的系统化工程。

延伸阅读

- Peter Skilling. “Theravāda in History.” *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 3rd series, no. 11 (2009): 61–93.
- Stephen C. Berkwitz. *South Asian Buddhism: A Survey*. London: Routledge, 2010.

第二章　觉音、《清净道论》与注释传统

上一章的结尾说到：觉音五世纪在大寺的工作，是大寺学术传统最具决定性的一步，把诠释权威从”守护正本”提升到了”生产权威注释”的高度。这一章就把这个工作展开看清楚：觉音是谁、做了什么、怎么做的，以及这套注释传统究竟是在哪些方面塑造了”南传上座部”的面貌。

3.4 已经从阿毗达磨哲学的角度介绍过觉音，本章不重复那些内容，只把重点放在三件事上：他的生平与工作的历史背景、《清净道论》本身的结构与核心内容、以及他建立的注释传统体系。

一、觉音其人：去神话化之后

和大多数印度佛教史的人物一样，觉音的生平资料相当匮乏，留存的主要是带有神话化色彩的传记叙述。

流传最广的版本出自大寺一系的编年史《小史》第三十七章：觉音出身于印度北部菩提伽耶附近一个婆罗门家庭，精通吠陀，后与一位长老辩法而皈依佛教，出家后听闻斯里兰卡的大寺保存有完整的旧注（旧日用僧伽罗语写的注释），遂航海前来。抵达后，大寺的长老们要他先写一部论来考验资格，他便写了《清净道论》。长老们大为叹服，才允许他进入藏经楼。[574]

这个叙事的模板感很强：外来者 → 考验 → 证明资格 → 获准进入 → 完成大业。本书把它看作典型的”大人物传说”，不作史实接受。《清净道论》本身的序偈（Gāthā）给出了几句有限的自述，说他生于”摩揭陀国附近”，精通三藏与注释。[575] 除此之外，他的生平在历史上几乎是一个空白。

能稳妥说出的骨架：

- 他大约活动于公元五世纪，早于七世纪的玄奘约两百年。
- 他在大寺驻锡，这是确认的；今存归于他名下的注疏，凡可确认者皆以大寺传统为依据。
- 他的工作性质是翻译与编纂：把大寺保存的僧伽罗文旧注（Sinhala aṭṭhakathā）译成巴利文，并重新整理、扩充。
- 《清净道论》是他独立撰述的一部新论，不是翻译。

他出身印度还是斯里兰卡本地，至今仍有争议。本书立场：出身地问题对理解他的工作影响不大；关键在于，他立于大寺传统之内，对四部尼柯耶注与《清净道论》一组有确凿的系统掌握；其余传归其名下的注疏归属虽有疑问，单这一组已足以支撑整合工作。

---

[574] 上文所述一段，出《小史》（Cūḷavaṃsa）第三十七章二一五至二四一颂，据 Wilhelm Geiger 英译本第一册，书内第 22 至 25 页（書頁= PDF−52）。生地作”A young Brahmaṇa born near Bodhimaṇḍa…perfectly versed in the three Vedas”，伽伊格注谓菩提场即今南比哈尔菩提伽耶左近；辩法皈依一节，长老名勒婆多（Revata），先以驴鸣相讥而后逐条破其义，为说阿毗达磨，曰”Thou shalt receive them when thou hast undergone the ceremony of world-renunciation”；渡海之由则是勒婆多所嘱：“The text alone has been handed down here, there is no commentary here…The commentary in the Sīhala tongue is faultless… Go thither, learn it and render it into the tongue of the Magadhas”；考验一节见二三五颂，“To test him the community gave him two verses with the words: ‘Show here thy qualification! Once we have seen it, we shall give thee all the books’ ”，觉音乃括三藏与注而作《清净道论》。是此说本出大寺一系的锡兰编年史，非缅甸所独传；缅传《觉音缘起》（Buddhaghosuppatti）另是一本，伽伊格系之于十四世纪，作者疑即文法家曼伽罗。觉音生平传说的来源与检讨，见 Wilhelm Geiger. *Pāli Literature and Language,* trans. Batakrishna Ghosh. Calcutta: University of Calcutta, 1943（库内为一九六八年德里重印本；書頁 = PDF−15），书内第 28 页断曰”The details about his life as handed down by tradition are probably nothing but legends”，同页注三列其来源与前人检讨：Buddhaghosuppatti（Gray 校本）、Mhvs. 37.165 以下、Sādhammasaṅgaha 51 以下、Sāsanavaṃsa 28，及 Minayeff、Winternitz、B. C. Law 诸家；《觉音缘起》之断代见同书第 46 页。

[575] Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.). *The Path of Purification (Visuddhimagga) by Bhadantācariya Buddhaghosa,* 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010.《清净道论》序偈与开篇自述见 I.1–4（书内第 113–115 页）；似相见 VIII.111–126；七清净的慧学次第见 XVIII–XXII。

二、主要著作：一个规模巨大的整理工程

觉音的工作量惊人。他至少完成了以下著作：

著作	类型	所注对象
《清净道论》（Visuddhimagga）	独立论书	以戒定慧三学为骨架，综合修行论
《一切善见律注》（Samantapāsādikā）	注疏	律藏（Vinaya Piṭaka）
《一切善见律注》附《戒本注》（Kaṅkhāvitaraṇī）	注疏	波罗提木叉戒本
《殊胜义论》（Atthasālinī）	注疏	论藏第一论《法集论》（Dhammasaṅgaṇī）
《法义灯》（Sammohavinodanī）	注疏	论藏第二论《分别论》（Vibhaṅga）
《微义释》（Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā）	注疏	论藏其余五论
《长部注》（Sumaṅgalavilāsinī）	注疏	经藏长部（Dīgha Nikāya）
《中部注》（Papañcasūdanī）	注疏	经藏中部（Majjhima Nikāya）
《相应部注》（Sāratthappakāsinī）	注疏	经藏相应部（Saṃyutta Nikāya）
《增支部注》（Manorathapūraṇī）	注疏	经藏增支部（Aṅguttara Nikāya）

几乎是整部巴利三藏的逐部注疏，加上一部独立的修行论。这不是一两个人一两年能完成的体量。归属的可靠程度并不齐平：四部尼柯耶注与《清净道论》一组较为确凿，律注与论注一侧疑问较多，是否全出觉音一人之手，学界久有争论。[576]

这些注疏的底本，是大寺保存的那批旧僧伽罗文注释。这批旧注的历史，按大寺的传统说法，可以上溯到摩哂陀传法入岛时带来的注释种子，此后几个世纪由斯里兰卡本地僧侣陆续累积。觉音的工作，是把这批用僧伽罗语写就的宝库转译成巴利文，使它能够在整个上座部世界流通，而不仅仅是斯里兰卡本地人可以阅读。

这个工作有巨大的历史意义，也有一个无法回避的代价：原始的僧伽罗文旧注，在觉音完成翻

[576] Oskar von Hinüber. *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin: Walter de Gruyter, 1996.（觉音著作的目录与归属问题，见 §§ 206–227，书内 pp. 101–114）。旧注来源见 § 210：只有《一切善见律注》的序言列出源（Sp 2,16–*18*），同节并统计该书实际征引的六部旧注及其次数。觉音的近似活动年代见 §207。正典《本生》的编次及偈、散文之别见 §§109–110, pp.54–55；参 John Garrett Jones, *Tales and Teachings of the Buddha: The Jātaka Stories in Relation to the Pāli Canon*（Cybereditions，2001 修订版）, pp.18–21。Buddhappiya 的可能身份见同书 §338，p.159；Buddhadatta 及《佛种姓经注》传统归属的讨论见 §298，pp.145–146。

译之后，几乎全部失传了。今天斯里兰卡或任何其他地方，都没有那批旧注的完整版本，只有觉音的巴利文版本。他不只是翻译者，更在相当程度上是这些注释传统的重构者。

三、《清净道论》的结构与内容

在觉音的所有作品里，《清净道论》是最重要的。它是他本人的独立撰述，不属注书的迻译；它也不局限于注解某一部经或论，而把整个南传的修行道系统性地铺展出来。全论以一首经文为纲：

> 「戒为基础，定善修，慧者解此结。」

从戒清净，到定清净，到慧清净，七个层次的”清净”（visuddhi）贯穿全论，构成一条从世间生活到解脱的完整路径。[577]

第一分：戒清净

“戒”（sīla）是全论的地基，篇幅最短。觉音处理的主要是出家众（比丘、比丘尼）的戒律框架：波罗提木叉戒、根律仪、正命清净、受用资具知足。对在家众的戒，他点到为止，不是论的重心。

这个安排与《清净道论》的整体定位有关：它是一部给出家修行者的系统指引，预设读者是在完整的僧团制度里生活的。

第二分：定清净

“定”（samādhi）占据全论将近一半的篇幅，是整书最详尽的部分。觉音系统整理了四十种禅修对象（kammaṭṭhāna，业处），说明如何选择适合自己性情的对象，以及如何逐步培育止禅（samatha）直到安止定（appanā-samādhi）。

禅修对象类型	内容	数量
十遍（kasiṇa）	地、水、火、风、青、黄、赤、白、光、空遍	10
十不净（asubha）	九种冢间观（骸骨等）＋一种不净想	10
十随念（anussati）	佛、法、僧、戒、施、天、死、身、出入息、寂止随念	10
四梵住（brahmavihāra）	慈、悲、喜、舍	4
四无色定（arūpa-jhāna）	空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处	4
想与分析	食厌想、四界差别	2

修这些业处，止禅的结果是四禅那及四无色定，共八等至（samāpatti）。觉音对每一禅那的描述，与 1.5 讲的四禅那对比表完全一致：寻、伺、喜、乐、舍五要素的依次脱落。他在这里还特别详述了”禅相”（nimitta）的发展过程：以出入息念为例，修行者先见到”取相”（uggaha-nimitta），

[577] Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.). *The Path of Purification (Visuddhimagga) by Bhadantācariya Buddhaghosa,* 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010.《清净道论》序偈与开篇自述见 I.1–4（书内第 113–115 页）；似相见 VIII.111–126；七清净的慧学次第见 XVIII–XXII。

再见到”似相”（paṭibhāga-nimitta）。似相被描述为明净、光明的意象，在近行定阶段出现，并可作为进一步发展安止定的所缘。[578][579] 这一点日后引发了一些争议：批评者认为”似相”是觉音的特有说法，早期经典并无如此清晰的描述，不宜把它说成普遍适用的修行地标。

第三分：慧清净

“慧”（paññā）是全论的高峰，覆盖从初步的观智到最终解脱的完整路径，核心框架是”七清净”（satta-visuddhi）：



Figure 54：七清净：从戒到阿罗汉果

第六清净里的”十六观智”（vipassanā-ñāṇa），是这部分最精密的内容：从”名色辨别智”开始，经历”生灭随观智”“坏灭随观智”……直到”行舍智”，再入”随顺智”“种姓智”，最后冲入”道智”。每一步都有具体描述，包括修行者在各阶段可能遇到的”十观染”（vipassanā-upakkilesa，如光明、喜、轻安、信、精进等令人误认为已证果的体验）。这套次第后来成为南传内观修行的”标准地图”，缅甸、泰国的现代禅修体系对它各有诠释（9.5 细讲）。

觉音建立的这套七清净—十六观智的框架，是他对早期经典传统的系统化整合。早期经典里有这些材料的零散片段，但没有这样整齐的序列架构；觉音把它们组装成一条可操作的路，功劳在于清晰，代价在于把原本弹性的东西固定了。[580]

---

[578] Bhikkhu Bodhi (ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*（BPS Pariyatti Editions，2012），IX§5、§§16–18。手册分别列遍作相（parikamma-nimitta）、取相（uggaha-nimitta）、似相（paṭibhāga-nimitta）三项，并说明似相出现后的近行与进一步发展的安止。此为成熟注释传统的整理。

[579] Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.). *The Path of Purification (Visuddhimagga) by Bhadantācariya Buddhaghosa*, 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010.《清净道论》序偈与开篇自述见 I.1–4（书内第 113–115 页）；似相见 VIII.111–126；七清净的慧学次第见 XVIII–XXII。

[580] 七清净的早期经藏来源见《车经》（Rathavinīta Sutta，MN 24）：满慈子与舍利弗一问一答，逐级追问梵行是否为”戒清净”“心清净”“见清净”“度疑清净”“道非道智见清净”“行道智见清净”“智见清净”中的任一项本身而活，逐项皆答”不”，直至最后归于无取着的般涅槃，以七辆接力马车喻七清净次第相续、缺一不可。英译见 Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi, trans. *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995, Sutta 24, pp. 240–243。此经确证七清净的名目与次第在觉音之前已见于经藏，但只是问答体的枚举，未如《清净道论》般展开为十六观智一类的可操作细则；“早期材料零散、觉音整成一条路”一判，参 Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998（已见延伸阅读）。

四、两个值得注意的哲学立场

觉音在《清净道论》和诸注释里，对南传的哲学做了相当明确的定位，其中两点在后世特别有争议。

第一，止禅先于观禅。觉音的七清净框架，要求修行者先达到第二清净”心清净”（至少是近行定，甚至安止定），才能进入观智的开发。这意味着，在他的体系里，某种程度的定是观的前置条件：至少须到近行定（或注释传统所说的刹那定），观智才谈得上开发。至于禅那是否必需，觉音留了口子：他承认”纯观行者”（sukkha-vipassaka）之道。

这个立场有早期经典的部分依据，但不是唯一的诠释。早期经典里也有”纯观行者”（sukkha-vipassaka，单凭观禅而不须先入安止定就能证果）的记载。觉音在注释里承认这条路，但他的系统性铺陈事实上把”止先于观”强调得更突出。这成为后来南传内部”止观之争”的一个历史起点：二十世纪缅甸的禅修传统（如马哈希传承、帕奥禅法）各有不同诠释，部分回归纯观的路线，部分强调先培止，分歧都可以追溯到如何读觉音这个问题。[581]

第二，自性（sabhāva）作为界定语的系统使用。在觉音的注释里，“每一个法有其自性”这个说法被广泛、系统地用于逐条界定法相。这个用法在正典里已经有了落点：罗恩金考察《无碍解道》（Paṭisambhidāmagga），认为 sabhāva 在那里首次被用作法的界定语。[582] 觉音承接的是一个既有的用法，他的工作是把它推广到全部法相的界定上，让”每法有其固有特性、以此为其定义”成为南传注释的通行体例。3.4 已经点出这一层：南传论藏七论对”自性”的使用并不普遍，注释阶段把它强化了。

把自性读作一条关于存在方式的主张，是另一件事，落在另一个时代。同一条线索把这一步定在六世纪的注释家摩诃男（Mahānāma）手上：他在《无碍解道》义注《正法显明》（Saddhammappakāsinī）里把 sabhāva 拆作 sat-bhāva，即存在或存在状态，存在论的读法由此定型。[583] 这一步在觉音身后约一个世纪，出自另一个人的笔下。

两件事分属两个层位。用作界定语，说的是一个法有属于自己的特相，凭这个特相可以在观照中与别的法分开，不涉及它的存在方式；读作存在论主张，说的是一个法自己就是自己所是的那个东西，不待他者而成其为自身。觉音站在前一格：他把界定语的用法做成了通行体例，“法相实体化”的条件随这套体例一并留下，存在论的那一步由后人走完。第三篇所讲的”本体化”倾向与这一段的关系，是条件与后果的关系。[584]

本书认为这是觉音遗留的一个值得继续追问的张力，但这个张力不能简单地说成他的”错误”。他在一个需要清晰教义界定的情况下，选择了清晰性，代价是哲学上的某种固化。

---

[581] L. S. Cousins. “Samatha-yāna and Vipassanā-yāna.” In *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhātissa*, ed. Gatare Dhammapala et al. Nugegoda: Hammalava Saddhātissa Felicitation Volume Committee, 1984, pp. 56–68.（止观之争与觉音立场的历史分析）

[582] Noa Ronkin. “The Rise of the Concept of Own-Nature (Sabhāva) in the Paṭisambhidāmagga.” Oxford Centre for Buddhist Studies, 2003。sabhāva 用作法的界定语，正典之中以《无碍解道》为最早，罗恩金原话作“It contains one of the rare canonical occurrences of this term in Pali literature; indeed it may be the earliest one.”，措辞留有余地；存在论的读法出于摩诃男（Mahānāma）六世纪所作《正法显明》（Saddhammappakāsinī），即《无碍解道》义注；该文讨论注疏解释时明确引其把 sabhāva 拆作 sat-bhāva，原文释作“real essence”（真实之体），并谓此一读“has ontological repercussion for the dhammas’ existential status which the former explanation lacks”。年代、作者与注疏归属均依该文；本书下部第十四篇第一章与第七章已详引。

[583] Noa Ronkin. “The Rise of the Concept of Own-Nature (Sabhāva) in the Paṭisambhidāmagga.” Oxford Centre for Buddhist Studies, 2003。sabhāva 用作法的界定语，正典之中以《无碍解道》为最早，罗恩金原话作“It contains one of the rare canonical occurrences of this term in Pali literature; indeed it may be the earliest one.”，措辞留有余地；存在论的读法出于摩诃男（Mahānāma）六世纪所作《正法显明》（Saddhammappakāsinī），即《无碍解道》义注；该文讨论注疏解释时明确引其把 sabhāva 拆作 sat-bhāva，原文释作“real essence”（真实之体），并谓此一读“has ontological repercussion for the dhammas’ existential status which the former explanation lacks”。年代、作者与注疏归属均依该文；本书下部第十四篇第一章与第七章已详引。

[584] Noa Ronkin. *Early Buddhist Metaphysics: The Making of a Philosophical Tradition*. London: RoutledgeCurzon, 2005, ch. 3, pp. 86–122, esp. pp. 114–120.（sabhāva 语言在注释传统中的演变）

五、觉音之前的注释传统

要理解觉音的工作，必须先看清楚他到来之前的那个传注传统：它有多长、多厚、又多不可见。

觉音之前七百年。从公元前三世纪摩哂陀抵达斯里兰卡，到五世纪觉音动笔，中间相隔约七百年。在这段时间里，斯里兰卡的大寺传统并不只是把巴利正典背着走：它在用本地语言（僧伽罗语）持续生产对经典的诠释。这批用僧伽罗语写就的注释文献，统称”旧注”（Sinhala Aṭṭhakathā，或简称 aṭṭhakathā）。

只有《一切善见律注》（Samantapāsādikā）的序言明确列出了来源，并给出名称：《**大注**》（Mahā-aṭṭhakathā）、《**大筏注**》（Mahā-Paccari，字面意为”大筏”，传说因在筏上编成而得名）、《**库伦地注**》（Kurundī，可能以地名得名）。这三部文献，是他整合工作的主要底本。实际被征引的旧注还不止这三部：单是《一切善见律注》一书，被点名引用的旧注就有六部，其中《库伦地注》约七十处最多，《大注》《大筏注》各约五十处，此外还有《案达罗注》约三十五处、《略注》约十处、《筏注》一处。[585] 按大寺的传承说法，这些旧注的源头可以一直追溯到摩哂陀传法时从印度带来的口传注释种子，此后代代由斯里兰卡本地长老增补演变。

但这里有一个根本性的史料困境：**这三部文献今天全部失传，没有任何独立存本**。觉音完成翻译之后，僧伽罗文旧注失去了继续存在的必要性，此后数百年间陆续湮没。今天我们看到的，全是觉音的巴利文版本。这意味着：那七百年的注释积累，我们只能透过觉音的眼睛看到；他翻译的忠实度、他的扩充在哪里、他的删改又在哪里，无从独立核实。他是”旧注的译者”，也在相当程度上是”旧注的重构者”。

无畏山的平行传统。值得一提的是，无畏山寺也有自己的注释传统，且与大寺的方向不同。上一章说过，无畏山更开放地接纳来自印度的各种新思潮；这在注释层面也留有痕迹：无畏山流通的文本，据法显的记载，已含有大众部律和大乘经典；相应地，它的诠释框架也更多元。这条平行的注释传统，随着十二世纪大寺的强制统一而中断，今天已基本无迹可寻。

回到大寺的旧注。这批旧注的确切面貌已不可考，但可以肯定的是：它们是斯里兰卡本地几百年传承积累的产物，包含了与当地文化、语境相融合的诠释内容。

觉音把它们译成巴利文，这个动作的效果是双重的：一方面，它把本地传承纳入了可以跨越地域、语言的统一巴利文框架，使斯里兰卡的注释传统能够成为整个上座部世界的共同遗产；另一方面，它也使这批传统脱离了它原有的本地语言语境，从此只能通过巴利文的版本来认识。[586]

---

[585] Oskar von Hinüber. *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin: Walter de Gruyter, 1996.（觉音著作的目录与归属问题，见 §§ 206–227，书内 pp. 101–114）。旧注来源见 § 210：只有《一切善见律注》的序言列出源（Sp 2,16–*18*），同节并统计该书实际征引的六部旧注及其次数。觉音的近似活动年代见 §207。正典《本生》的编次及偈、散文之别见 §§109–110, pp.54–55；参 John Garrett Jones, *Tales and Teachings of the Buddha: The Jātaka Stories in Relation to the Pāli Canon*（Cybereditions，2001 修订版）, pp.18–21。Buddhappiya 的可能身份见同书 §338，p.159；Buddhadatta 及《佛种姓经注》传统归属的讨论见 §298，pp.145–146。

[586] 这一转语的两面，见 Richard F. Gombrich. *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. 2nd ed. London: Routledge, 2006，书内第 153 页（末句续至 154 页首行）。**正面一侧與正文相合，且说得更具体**：“The positive effect of Buddhaghosa’s reversion to a classical language was to **internationalize the Theravādin tradition**. From then on, Theravādin monks and nuns could communicate and interact across linguistic boundaries, **like Latin-speaking priests in pre-modern western Europe**.”；又谓自此上座部僧团”has shared a common language, and this has enabled Sanghas which are nationally in decline to **renew themselves from abroad**”，即本节所说的共同遗产在制度上的实效。**转语之由亦在此**：僧伽罗语是活语言，历代变迁，至觉音时公元前一世纪写定的僧伽罗文本”must have become hard to understand”；巴利语既是正典所用，本已是僧教育的根基，与其另学一种死语言，不如把注疏保存在与正典相同的语言里。另有一事可为佐证：“Around 400 ce a Sinhalese monk translated the Pali Canon into Sinhala, apparently for the first time, but this work has disappeared without trace, no doubt because it became unintelligible in its turn.” **惟冈布里奇所举的代价與正文所说的不是同一件**：正文说的是旧注脱离本地语境、只能经巴利文认识；他说的是”The drawback, of course, is that **a dead language is unintelligible to ordinary uneducated people**”，并谓此举助成了”the transformation of monks, seeking their own salvation, into **priests**, making salvation available to others”。他同时自设一层保留：“The shift to Pali did not perhaps change things all that much”，理由是佛典本来就不曾广布于众。正文那一层代价另有其据：同页（153）记僧伽罗文旧注”Some of the older commentaries survived Buddhaghosa for a few centuries, but in the end they too were **all**

觉音之后，大寺的注释传统延续，并出现了几位重要的后继者：

- **法护**（Dhammapāla，约五至六世纪）：补充了觉音未曾注释的几部经。《小部》中的《自说经》《如是语经》《长老偈》《长老尼偈》等都有法护的注疏。他还为觉音本人的《清净道论》写了”复注”（ṭīkā），形成了”经文 → 注释 → 复注”的三层结构。他为《所行藏》所作的注里另有专论波罗蜜的一节，是南传第一部把菩萨道当作专题处理的论著，取材及于大乘的《菩萨地》而剥去其大乘标记，见 9.4 第一节。译名须与另外两人分开：瑜伽行派的护法（Dharmapāla，约六世纪）与因明的法称（Dharmakīrti，约七世纪）都另有其人，三个名字在汉译传统里长期相混。
- **Buddhappiya**：律疏提到的一位，或即南印度的同名语法家，年代与身份俱未定；若确为一人，可算巴利文语法与文学一面的后继者。
- **阿耨楼陀**（Anuruddha，约十一至十二世纪）：《摄阿毗达摩义论》的作者，把觉音所系统化的阿毗达磨进一步浓缩为可供记诵的纲要（3.4 已详述）。



Figure 55: 大寺注释传统：从旧注到学习框架

第三格所述注释家依本章为法护（Dhammapāla），图误标“法称”。法护与因明论师法称（Dharmakīrti）、瑜伽行派护法（Dharmapāla）均须分别。

这个三层结构，即正典、注释、复注，确定之后，南传的”学佛”在相当程度上就是”学这三层”。一位传统南传比丘的学习，通常从纲要与选段入手，正典与注释居后。正典虽然在规范层面是最高权威，但在实际理解上，它往往透过觉音的眼睛被阅读。[587]

lost”。

[587]觉音在南传诠释权上的地位，见 Richard F. Gombrich. *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. 2nd ed. London: Routledge, 2006, 书内第 153 页：“Buddhaghosa is Theravāda’s great scholastic; his position is even more dominant than that of St Thomas Aquinas in the Roman Catholic tradition. His first work was the *Visuddhi-magga* ⋯a compendium of Theravādin doctrine which **has been regarded as authoritative ever since**.”；书内第 154 页又谓其余著作皆属注释，所编者为更早的旧注（“The rest of Buddhaghosa’s work is commentarial, and in it he is editing older material”），旧注多为僧伽罗语而部分已是巴利语（“Most of this older material was in the local Sinhala and some probably was already in Pali”）。**惟本段前半所述的学习次第（由纲要上溯注释、再上溯正典）另属一事**：那是当代南传僧教育的经验描述，纲要书本身與上引社会史皆不能自证，今库内可据者一本：Anne M. Blackburn. *Buddhist Learning and Textual Practice in Eighteenth-Century Lankan Monastic Culture*. Princeton: Princeton University Press, 2001（书页= PDF 面次 − 16）。该书据 Hévavasam 复原十八世纪锡兰暹罗派的四级课程（书内 55—58 页）：一级识僧伽罗字母，二级诵读与记诵僧伽罗诗文，三级始治梵、巴、僧伽罗三语之语法与基本教理，四级乃及讲经、诗学、文章、护卫与禅修、医方，并及”Pali tipitaka and commentaries”（书内 58 页）；书内 57 页明言初阶学僧”were not expected to work their way through the entire body of

六、觉音塑造了什么

觉音在南传佛教史上做了几件事，合起来界定了”南传上座部”这个词的具体含义。

统一了诠释语言。把旧注从僧伽罗语转换为巴利文，等于把诠释权威从本地传统移到了一个全球性的（就当时的上座部世界而言）巴利文框架里。此后各地上座部学者著述、读注，都以巴利文为共同的学术语言；本地语的释义（僧伽罗语的 sannaya、缅语的 nissaya）是后起的另一层，底本仍是巴利注释。这种统一性，是觉音的工程带来的。

提供了修行路的”官方地图”。《清净道论》的七清净—十六观智体系，成为此后南传修行论的标准参照。它不仅是理论框架，也是实践导引；修行者可以照着这张地图，一步一步地核验自己的修行进展。这张地图的细腻与清晰，是它历久弥新的原因，也是它”定格”的代价所在。

建立了注释的权威层级。正典—注释—复注的三层结构，实际上意味着：对巴利经典的理解，不是读者直接与经文面对面的结果；它经过了觉音（以及法护等）这个中介。这个中介并不透明，它带有大寺的立场、五世纪印度与斯里兰卡佛教的语境、以及觉音本人的系统化偏好。

本书立场：觉音的注释工程，是南传佛教史上最重要的系统化工程之一，功过都在系统化这件事上。他为南传提供了内聚力和传播能力，使斯里兰卡的传统能够成为东南亚整个上座部世界的共同来源；他同时也把一个特定时代、特定派系（大寺）的诠释框架，固化成了后世难以绕开的权威层。今天的南传，在相当程度上是觉音所看到的南传。

七、小部：构成、年代与正典—注释的边界

讲觉音的注释工程，绕不开他所注释的那批文本。巴利经藏五部尼柯耶中的第五部是**小部**（Khuddaka Nikāya，“小文集”），它是构成最杂驳、年代跨度最大、也是最容易被误读的一组文献。

构成与内容。标准巴利传统收录十五部，各上座部地区的清单略有出入：缅甸本另把《经集要》《导论》《藏释》《弥兰陀王问经》四种收入本部。

序	巴利名	汉译常用名	内容简述
1	Khuddakapāṭha	小诵	九段短文，初学僧侣的入门诵文
2	Dhammapada	法句经	423 首偈颂，译本与刊本最多的巴利文本之一
3	Udāna	自说经	佛陀触景生情的感叹偈，附散文背景
4	Itivuttaka	如是语经	112 则”佛如是说”短经

authoritative literature contained in the tipitaka”，所习者是撮要与选段，附录 B 列第四级科目书目（书内 209 页）。**先撮要、后正典一层由此可据，惟三事出入须记**：一、该书所举入门之书是僧院手册（bana daham pot）与萨罗难迦罗 *Anusāsanā Vattoruva*，不是《摄阿毗达摩义论》；二、该书把正典与注释同列于第四级，未分先注释、后正典两级；三、所述限于十八世纪锡兰暹罗派一时一地，而正文所云一位传统南传比丘是跨时地的通例，以一时一地之课程表坐实通例，中间尚隔一步。故本书此层仍标待考，读者不宜据本注推及具体的课程编次。

序	巴利名	汉译常用名	内容简述
5	Suttanipāta	经集	偈颂集，末二品《八颂品》《彼岸道品》被认为很古
6	Vimānavatthu	天宫事	83 则天宫故事偈，善业与天道
7	Petavatthu	饿鬼事	51 则饿鬼故事偈，恶业与鬼道
8	Theragāthā	长老偈	264 位男性长老的证悟偈
9	Therīgāthā	长老尼偈	73 位女性长老的证悟偈
10	Jātaka	本生经	通行编次 547 则；正典主要为偈颂，相连散文叙事主要在注释
11	Niddesa	义释	对《经集》部分段落的古注，传为舍利弗所作
12	Paṭisambhidāmagga	无碍解道	阿毗达磨式分析论，传为舍利弗所作
13	Apadāna	譬喻经	600 余位圣者前世功德的偈颂传记
14	Buddhavaṃsa	佛种姓经	乔达摩之前 24 位过去佛的叙述
15	Cariyāpiṭaka	所行藏	菩萨修习七种波罗蜜的 35 则偈颂故事

表前所说缅甸本另收的几种里，《导论》（Nettippakaraṇa）、《藏释》（Peṭakopadesa）和《弥兰陀王问经》（Milindapañha）在斯里兰卡和泰国传统中属于”准正典”，不入正典。

年代的巨大跨度。这十五部文本的年代差距，远超前四部尼柯耶内部的差异。《经集》的部分篇章（《犀角经》《义品》《波罗延品》等）和《长老偈》《长老尼偈》的核心层，语言古朴，历史可能非常接近佛陀时代；而《譬喻经》《佛种姓经》《所行藏》属正典晚层，学界一般只给相对断代，约当写定前后的一两个世纪，距佛陀本人已有三四百年。把它们归入同一个”部”，是古代结集的行政决定，并不意味着它们在内容上或年代上是同质的。[588]

最重要的区分：本生经的正典与注释。《本生经》（Jātaka）是小部里最广为人知也最容易被误

[588] K. R. Norman. *Pāli Literature: Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983.（小部各文本的年代讨论，见第二章”The Pali Canon”§3.5，书内第 57–95 页）；另参 Oskar von Hinüber. *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin: Walter de Gruyter, 1996.

读的一组文本。正典《本生经》主要由偈颂（gāthā）组成，通行编次有 547 则，各则偈颂数量不等，其中也有长篇。相连的散文叙事主要见于《本生经注》（Jātaka-aṭṭhakathā）；有的编号下只是转引他则，不能把 547 说成 547 首偈颂或 547 篇各自完整的故事。[589]这部注释在传统上归于觉音，学界对此有一定保留，但主流看法是它属于觉音时代或前后的大寺传承的编纂，不是更早的正典文本。

这个区分不是学究性的细节；它是理解”何为巴利正典”的关键。那些在佛教世界广为流传的本生故事（比如须达那太子布施儿女的《须达那本生》，即 Jātaka No. 547《维桑达拉本生》），其完整情节来自注释，不出于正典偈颂本身。阅读《本生经》时，读者通常在不知情的情况下，已经在读注释了。

附：中文世界流行的几则”小部故事”来源考察

南传佛教在中文世界的传播过程中，流通着一些被标注为”巴利经典故事”的叙述，其实际出处值得辨清。

芥子救子（迦沙瞿达弥的故事）。这则故事在中文佛教圈极为流行，大意是：一位母亲失去孩子，抱尸到处寻药，佛陀让她去找一粒”从未有过死亡的人家”的芥菜籽；她走遍全城，找不到，终于明白死亡的普遍性，悲痛得以转化，最终出家证果。

正典里确实有这位人物：迦沙瞿达弥（Kisā Gotamī）出现在《长老尼偈》（Therīgāthā 10.1），有她自述证悟的偈颂，但没有芥菜籽的情节。**芥菜籽的完整故事**，实际出自两处注释：一是《法句经注》（Dhammapada-aṭṭhakathā，传统归于觉音，学界多有保留），作为对《法句经》第 114 偈的因缘故事而讲述；二是法护（Dhammapāla）所撰的《长老尼偈注》（Therīgāthā-aṭṭhakathā）。两者都是五至六世纪的文本，属于觉音一代的注释，不是早期正典。[590]

这个案例是”正典提到名字，注释补全故事”的典型模式，在南传文献里极为普遍。读者从故事角度知道这则叙述，但若追问它在哪部”巴利经”里，正确答案是：正典里有这个人物，故事本身在注释里。

“布施儿女给夜叉”与”好布施”。这则故事大意是：某菩萨将孩子交给一位婆罗门，后者其实是夜叉变化，将孩子当场吞食，而菩萨毫无悔意，反觉欢喜：“真是行了好布施了”，并立下愿力，“愿我因此功德，在未来世放光明也如是”。

这则故事有明确的巴利注释来源，主角是**吉祥佛**（Maṅgala，二十四过去佛之一），夜叉名为”刚牙”（Kharadāṭhika，字面即”粗牙者”）。其出处应为《**佛种姓经注**》（Madhuratthavilāsinī，“甘露义释”），作者是传为与觉音同时代的大长老 Buddhadatta；该注逐一解释各位过去佛的身体特征如何由前世大施而来，吉祥佛身放大光明，正是追溯到这则布施故事和当时所立的愿力。[591]

---

[589] Oskar von Hinüber. *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin: Walter de Gruyter, 1996.（觉音著作的目录与归属问题，见 §§ 206–227，书内 pp. 101–114）。旧注来源见 § 210：只有《一切善见律注》的序言列出源（Sp 2,16–*18*），同节并统计该书实际征引的六部旧注及其次数。觉音的近似活动年代见 §207。正典《本生》的编次及偈、散文之别见 §§109–110, pp.54–55；参 John Garrett Jones, *Tales and Teachings of the Buddha: The Jātaka Stories in Relation to the Pāli Canon*（Cybereditions，2001 修订版）, pp.18–21。Buddhappiya 的可能身份见同书 §338，p.159；Buddhadatta 及《佛种姓经注》传统归属的讨论见 §298，pp.145–146。

[590] 迦沙瞿达弥的偈颂见 Therīgāthā 10.1（K. R. Norman, trans., *Poems of Early Buddhist Nuns*, Oxford: Pali Text Society, 1989）；芥菜籽故事的注释来源见 Eugene Burlingame, trans., *Buddhist Legends* (Harvard Oriental Series, vol. 29, 1921)，这是《法句经注》的英译（第三卷，Dhp commentary on verse 114–116 vicinity）；另见 Bhikkhu Bodhi, “The Buddha and His Disciples,” BPS Newsletter, 1995.

[591] 吉祥佛（Maṅgala）施子故事见《佛种姓经注》（Madhuratthavilāsinī, “甘露义释”）吉祥佛章，大长老觉音达（Buddhadatta Thero）著，该书跋文自称 buddhadatto ti vissuto，书名亦自题 Madhuratthavilāsinī。夜叉之名原文作 atheko sabbajanavihetḥako **kharadāṭhiko** nāma manussabhakkho mahesakkho yakkho，全书仅此一处；旧译或作 Daṃṭha，该形巴利本无。施二子（dve dārake）、见食子而不生忧、发愿 imassa me nissandena anāgate iminā nīhārena rasmiyo nikkhamantū 而成佛后身放常光遍十千世界诸节，均见同章。觉音达的生卒年该书自身不载，“约五世纪”系传统说法。《佛种姓经》本身（小部第十四篇）记述二十四过去佛，注释则逐一解说各佛特征的前世因缘。

因此,这则故事的来源定性如下:它**是**巴利注释文献里的内容,属于《佛种姓经》(Buddhavaṃsa,小部之一)的注释层,性质与本生经注相近;它**不是**巴利正典本身。原文语境中这位行菩萨道者是吉祥佛的前身(bodhisatta),不冠"佛"名。这一点要厘清。

这则故事在修行者中的争议。吉祥佛布施故事,尤其那句"真是行了好布施了"(亲眼看着孩子被夜叉当场吞食,非但未起一点不快,反而全身欢喜),在南传内部乃至更广泛的佛教讨论中,历来引发相当的不安。

争议可以从几个方向看。从修行伦理的角度,部分老师把这类本生故事定位为菩萨经无量劫修行后才能达到的极端成就,不是一般修行者眼下应当效仿的模型,它展示的是波罗蜜可以极化到何种程度。但另一些声音直接质疑:一个对孩子被吃掉毫无痛感的父亲,这样的"成就"到底代表佛教解脱理想的哪个层面?从心理学取向的批评者角度,这种对至亲遭难的完全情感平静,在临床上更接近解离或情感麻木,不像健康的平等心(upekkhā)。把这种状态称为"布施的极乐",有可能混淆了成熟非执著与病理性情感切断之间的界线。

从文本类型本身来说,《本生经注》里有大量"菩萨极端舍身"的故事:舍眼(尸毗王本生)、舍身饲虎(某些传统)、舍妻儿(须达那本生等)。这个类型受到一些学者批评,认为它传达了一种与早期正典教法不完全吻合的极端主义美学。早期经典对布施的描述,基本原则是不让他人因此受苦;把孩子布施给一个来路不明的陌生人,与这个原则之间存在明显的张力。[592]

本书在此只呈现这个争议,不代为裁断。需要指出的一点是:这则故事属于注释层(《佛种姓经注》),进入的是"各过去佛特征由什么前世功德而来"这类叙事语境;它并不代表早期正典对布施的规范性论述。注释传统有其时代与地域的语境,与早期正典是两个层次的材料,不能混用。

---

[592] 本生伦理与巴利正典伦理的比较,见 John Garrett Jones. *Tales and Teachings of the Buddha: The Jātaka Stories in Relation to the Pāli Canon*(初版 London: Allen & Unwin, 1979;本书所据为 Cybereditions 2001 修订版)。作者自道其宗旨是把本生所传的伦理与教义讯息"与四部尼柯耶中的伦理与教义相比对",并谓在通俗化的过程中"重点有相当的转移,某些地方的教义亦随之而变"。Naomi Appleton. *Jātaka Stories in Theravāda Buddhism: Narrating the Bodhisatta Path*. Farnham: Ashgate, 2010 所论则是菩萨道在叙事中的建构,非本生伦理之批评,且她对 Jones 一系的读法另有商榷,二书立场不同,不宜并举为同一主张的出处。须大拏一则的争论值得摆清楚,因为通行的说法把它讲反了:似乎"受者会吃掉孩子"是近人读出来的义,而熟读巴利本文者可以答以那婆罗门所求不过是二子"为奴"。求为奴一层确有其文(Jones 书内 110 页述作 an old brahmin (Devadatta) comes to ask for his children to be his slaves),但称其为鬼、谓其将食二子,同样出自故事本身,且出于童子之口。巴利本 Jā 547 作 na cāyaṃ brāhmaṇo tāta, dhammikā honti brāhmaṇā, yakkho brāhmaṇavaṇṇena(Jā VI 554,14),《本生鬘》第九品六十五至六十六偈作 yakṣo ʼ yaṃ brāhmaṇacchannā,《六度集经》作"彼是鬼也,非梵志矣"(T 152, T III 9c12),《太子须大拏经》作"此非婆罗门,为是鬼耳"(T 171, T III 422a19),《经律异相》作"此是鬼耳,非梵志也"(T 2121, T LIII 165c21),粟特本残卷亦称受者为状如夜叉之婆罗门;诸本对校见 Bhikkhu Anālayo,"The Vessantara-Jātaka and Mūlasarvāstivāda Vinaya Narrative,"*Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 11 (2016): 11–37,说见书内 17 页注二十。Hubert Durt,"The Offering of the Children of Prince Viśvantara/Sudāna in the Chinese Tradition,"*Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies* 2 (1999): 266–231(该刊页码倒排,各面另有正数页码 147–182,此处依正数)书内 169 页述汉译诸本此节,谓童子先言 the man is not a brahmin but a demon who will eat them,次乃悲母之不在;书内 162 页述《本生鬘》偈中女童之语,作 an ogre in the guise of a brahmin. "He carries us off to eat us."。对布施本身的非难亦非外来:施子之后廷臣即以 garaha 相责,谓奴婢、马、骡、车、象皆可施,岂可施子(Jā VI 575,14);《弥兰陀问》更立为两难,问以苦人之施可得乐报生天否(Mil 276,14),又谓求福者不当苦人,宜以己身为施(Mil 275,27);其所列难行诸事,第四即童子哭曰"父亲,此鬼牵我等去,将食我等"而彼不加安慰,第五为迦利求以身代弟妹曰"愿鬼食我"而彼不许(Patrice Ladwig,"Emotions and Narrative: Excessive Giving and Ethical Ambivalence in the Lao Vessantara Jātaka,"in Steven Collins ed., *Readings of the Vessantara Jātaka*. New York: Columbia University Press, 2016, pp. 53–80,书内 62 至 63 页引 Horner 译,同处并引 Rhys Davids 旧译"excessive giving is by the wise in the world held worthy of censure and of blame")。近世南传教内亦仍有此疑,Gombrich 谓施妻儿一节不但令我辈骇异,锡兰人亦然(Anālayo 书内 18 页引 Gombrich 1971/2008: 312)。为奴与食人两说在诸本中并存,本不构成两造;所争实在"岂可施子"一事,而此问自廷臣、《弥兰陀问》以下,教内自己先问了。至于正典与注释之分:本生的偈颂属正典,与偈颂相连的叙事则是注释,Jones 书前 I. B. Horner 序即径言"with the verses regarded as canonical and the narratives connected with them as commentarial"。此分自有其用,惟不足以把"受者是鬼"一层判在所争之外,因为诸本俱有其语,《弥兰陀问》复引之以设难;巴利本此语究系偈颂抑属注释叙事,库内无 PTS 巴利本可验,姑阙。

八、关于觉音证量的现代争议

近年在南传批评圈子里流传一种说法：觉音也许没有禅定经验，有人进一步说他可能没有任何修行果位，因此《清净道论》的实修指导不可信。这个说法值得用历史方法认真检视。

批评从哪里来，说的是什么

这一批评主要出现于二十世纪末至二十一世纪初，代表者包括 Bhikkhu Sujato 等人，背景是现代南传内部关于禅那（jhāna）理解方式的争论。争论的实质，是《清净道论》对禅那的描述与巴利尼柯耶中禅那描述之间，是否存在理论上的漂移。前者要求深度安止定（appanā-samādhi），并以”似相”（paṭibhāga-nimitta，一种内心光明意象）作为发展安止的所缘。[593]

这一路的批评止于注释传统与经藏之间的漂移，并未推及觉音本人的修证；Polak 甚至明白反对把责任归到觉音身上。至于”觉音不是凭第一手经验写作”这个判断，来源要早得多，所指也另是一事：瑞斯·戴维斯夫人 1914 年已经写下，而她所断的范围限于《清净道论》的神通品，理由是觉音叙述神通诸例时语气是习以为常的信从，却不曾引自己或同时代人的经验作证。[594] 两说各指一事：前者说禅那描述与经藏有出入，后者说写神通时不像有第一手经验。把前者的前提接上后者的结论，就成了”描述既然偏离，或许根本没有这种经验”这样一条推理；这一步并不见于上述诸家。下文所要检的，是后一说。

史料说了什么，又没说什么

先把问题最能被历史方法回答的那部分说清楚：**没有任何古代或中世纪的文献记载觉音缺乏禅定或果位**。这是一个负面陈述，但很重要。

《大史》第三十七章叙述觉音到来的经过，侧重的是他的学识（paṇḍita，“博学者”）与文献整理工作，完全没有提及他的禅修成就。这不等于暗示他没有禅修成就；编年史从来就不是从这个角度写他的。他在叙事里是学者与注释者，不是禅修大师。

觉音自己在《清净道论》序偈里的自述，说的是通晓三藏与注释、生于摩揭陀附近。他没有宣称任何证量，也没有否认。他的自述文字无法为这个问题提供任何方向的证据。

结论是：历史记录对觉音的个人修行状态保持沉默，既无支持批评的材料，也无反驳批评的材料。

批评推论本身的问题

[593] Bhikkhu Sujato and Bhikkhu Brahmali. *The Authenticity of the Early Buddhist Texts*. Charleston, SC: Charleston Buddhist Fellowship, 2014；另参 Bhikkhu Sujato, *A History of Mindfulness*（库内本 258 面），书内 201 页论注释传统所立的出世间禅那观念：“which was orthodox from the time of the Visuddhimagga, in time became one of the key conceptual tools used to wriggle out of the necessity for practicing jhana as part of the eightfold path, substituting dry insight meditation based on sati-patthana”，即正文所述那一“漂移”之说的代表性陈述。关于注释传统禅那模型与经典禅那模型之差异的学术分析，参 Bhikkhu Anālayo, *Satipaṭṭhāna: The Direct Path to Realization*. Birmingham: Windhorse, 2003，第四章；L. S. Cousins, “Samatha-yāna and Vipassanā-yāna,” pp. 56–68（已见前注 cousins）。

[594] Mrs. C. A. F. Rhys Davids. *Buddhist Psychology: An Inquiry into the Analysis and Theory of Mind in Pali Literature*（The Quest Series, G. R. S. Mead 编）. London: G. Bell and Sons, 1914，书内 190 页：“Buddhaghosa gives his cases in much the same tone of habitual, unsurprised faith that an orthodox Christian would use in alluding to miracles. But I have not yet found him attesting his own experience of such results, nor that of his contemporaries. And his chapter on Iddhi in the *Visuddhi-Magga*, to which he here and there refers his readers, is to me clearly not that of one who spoke from first-hand experience.”该段上下文所述是喜（pīti）极盛而身腾空一类神变，故其所断限于神通品，不及禅那诸品；其年代亦远早于正文上文所说的二十世纪末以来那一路。现代一路的立论在别处：Bhikkhu Sujato, *A Swift Pair of Messengers*（初版 2001 年 Inward Path Publishers，本书所据为 2012 年 Santipada 修订本，两版页码不通用）书内 10 页举注释诸书于同一处互异为证，谓《清净道论》以”八等至并近行定”为观之所依而《相应部注》于同一颂只作”八等至”，又谓”刹那定”一词在《清净道论》仅二见且俱从属于禅那，在其注中则更常见更独立，由此断注释传统本非一贯；该书全书未及觉音其人。Grzegorz Polak. *Reexamining Jhāna: Towards a Critical Reconstruction of Early Buddhist Soteriology*. Lublin: Maria Curie-Skłodowska University Press, 2011，书内 149 页更明白反对归咎于觉音：“Today some Buddhists, particularly those of Western descent are condemning Buddhaghosa for distorting the Buddha’s message. But Buddhaghosa is not the one to blame.”

批评的核心一步，是从”文本描述与尼柯耶有差距”推到”作者没有经验”。这一步在逻辑上至少有两处可以质疑。

其一，注释者的任务是整合传统，不在报告个人体验。觉音的工作是把几百年的僧伽罗文旧注译成巴利文、系统化为一套框架。他遵循的是大寺传统内部积累的理论，这套理论有其自身的演化轨迹，不一定在每一处都与经典原文完全对齐。一个有真实禅定经验的人完全可以在注释工作里遵循传统框架写作，不把个人体验当作论据纳入其中。

其二，“文本模型与原典有差距”能说明的是理论选择，无法反推作者的实修状态。注释者对经典的诠释有诸多可能的来源：传统积累、义理系统化的需要、修行社群的实际经验综合、以及个人所见。从其中一种可能推定到另一种可能的缺席，缺乏充分的逻辑支撑。

争议的实质在哪里

本书认为：这场争论的实质是**两套禅那诠释模型的优劣之争**，不是可以用历史证据解决的觉音个人问题。尼柯耶中的禅那描述与注释传统的禅那描述之间，确实存在值得细究的诠释差异，这是一个正当的、重要的文本问题；辩清楚这个差异，对今天的修行者判断跟哪条路线修，是有意义的工作。但把这个文本问题变成”觉音是否有禅那经验”的人身推断，把两件事混在一起，既无法用历史方法解决，也容易让讨论跑偏。

下一章转向南传的地理扩散：缅甸、泰国、柬埔寨、老挝，如何各自接受了这套传统，并在接受过程中加入了自己的东西。

延伸阅读

- Bhikkhu Bodhi (ed.). *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993.
- Rupert Gethin. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.（七清净道的早期来源与觉音系统化的关系）

第三章　东南亚：缅甸、泰国、柬埔寨、老挝

上座部佛教从斯里兰卡向东南亚的扩散，并不是一次整齐的”传播运动”；它历经六七个世纪，经由多条路径，在不同政治条件下分批完成。今天缅甸、泰国、柬埔寨、老挝同属”南传上座部”，却各有历史层次，彼此之间的关联也远比表面上”同宗同源”复杂：既有斯里兰卡的直接输出，也有各地区之间的横向影响，还有几次从东南亚反向回流斯里兰卡的逆流。这一章逐一梳理各地的传入脉络，然后看这幅地图整体呈现了什么样貌。

一、总说：几个关键前提

上座部不是这片土地上的第一个佛教。东南亚大陆在上座部到来之前，已经有相当悠久的佛教（包括大乘和密教）与印度教的复合宗教传统。大多数国家的上座部确立，是对既有宗教格局的一次改换，不是在一片空白的土地上播种。

孟族（Mon）是关键的中间人。在斯里兰卡与缅甸、泰国之间，孟族起到了核心的传递角色。孟族人居住在今天缅甸南部和泰国中部，他们很早就与斯里兰卡有海上联系，建立了自己的上座部传统，随后把这个传统带进了缅族和泰族政权。

王权是这段历史的主轴。上座部在每个国家的确立，几乎都有一位（或几位）王的主动推动：资助僧团、请僧侣来、派使者去斯里兰卡取经取戒、以佛法之名统一内部秩序。上座部之所以能在东南亚落地生根，是因为它恰好满足了这些王朝所需要的：一套可以超越部族的统一精神框架，以及一种让国王获得正当性的宗教叙事。[595]

反向的依赖也存在。最有意思的一幕，是斯里兰卡本身在十八世纪戒律传承几乎断绝之际，反过来向泰国请僧、从那里获得了具足戒的重新授受（暹罗派的起源）。来源地向接收地借戒，这个逆转说明”源头”与”末流”之间的关系从来不是单向的。

二、缅甸：孟族底色与蒲甘王朝的整合

早期：蒲甘之前

缅甸地区最早的历史可考的国家体系是**骠国**（Pyu），约公元二至九世纪，分布在今缅甸中部的干旱地带。骠国城市（如室利差呾罗、毗湿奴城等）的宗教遗存并不单一：毗湿奴与湿婆的造像自公元一二世纪起即见于毗湿奴城，婆罗门教、印度教、佛教与本地的鬼神信仰并行，佛教在其中只是一支，远非上座部独占的局面。骠国在九世纪衰落：832 与 835 年，云南的南诏先后攻陷骠人在中缅甸的最后一座大城汉林（Hanlaṅ）与下缅甸的孟人城市弥臣。[596]

---

[595]转轮王（cakkavatti）理念与东南亚王权—僧团关系的经典论述，是 Stanley J. Tambiah. *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976。其枢纽是两轮之说。书内 42 页先引 Gokhale 所述早期佛教”the theory of the two ‘wheels,’ two distinct realms of action”，即转轮王主世间一域、菩萨主精神一域，并引传为阿阇世在第一次结集时对众僧所言”yours is the authority of the spirit as mine is of power”（dhammacakka 与 anacakka）；但 Tambiah 自己不取精神对世俗这一译法，他要的是”the wheel of morality and the wheel of dominion (which does not exclude considerations of righteousness and which is in a dependent relationship to the former)“，即两轮互补而不对等，治权一轮从属于法轮。其书第七章另立 galactic polity 之说（书内 102 页起）以解东南亚的王权结构，第九章（书内 159 页起）专论阿育王式与僧伽罗式的整肃僧团传统，与本章下文所述缅泰诸王的整肃、重受戒可互参。正文此节所述的王权主轴，仍是就本章下文逐国所举的史事归纳，Tambiah 之说在此只作框架参照，不代替各国的史事举证。

[596]Michael Aung-Thwin. *Pagan: The Origins of Modern Burma*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985；G. H. Luce. *Old Burma—Early Pagan*. Locust Valley: Artibus Asiae, 1969–70。南诏于 832、835 两年先后攻陷汉林与弥臣，两书互证：Luce 作“In 832 and 835 A.D. Halin, the Pyu capital in the north, and Mi-chrēn, the chief Mon city in the south, were sacked by Nan-chao”，Aung-Thwin 同记，并接言缅人乘其后的政治与人口真空而起。骠国的宗教多元一层据 Aung-Thwin，其书记“The deities Viṣṇu and Śiva had figured prominently ever since the first and second century A.D. in Beikthano Myo”，并谓骠人所吸收者为婆罗门教、印度教、佛教与本地的鬼神信仰。**本书原作“上座部、大众部乃至大乘的遗迹并存”，两部专治此域之书皆不载**：Luce 通检 Mahāsāṃghika、Sarvāstivāda、Sammitīya、Sthavira 皆零命中，

缅甸南部的**孟族**则与斯里兰卡的联系更直接。后世编年史称孟族很早（或谓五至六世纪）即由海路得斯里兰卡的经律传承，并以他们建立的直通（Thaton）王国为这片土地上最早的上座部中心；此说在考古与碑铭上缺乏支持，现代史学已有系统质疑，集中表述见 Aung-Thwin《The Mists of Rāmaññа》。[597]

蒲甘与阿奴律陀

真正把上座部确立为缅甸主流的，是蒲甘王朝（Pagan，约 849—1297 年）的国王**阿奴律陀**（Anawrahta，在位约 1044—1077 年）。

传统叙事说，一位孟族比丘赞陀阿罗汉（Shin Arahan）从直通来到蒲甘，向阿奴律陀说法，国王皈依。随后他率军攻克直通，带回了大量巴利典籍（三十二头大象驮典籍的故事广为流传）和众多孟族僧侣与工匠，将上座部正式确立为国家宗教。[598][599]

这段叙事的神话化程度相当高（三十二头象是个吉祥数字），本书把具体细节存疑，但核心结构是可信的历史框架：孟族作为传播的中间人，政治征服与宗教输入同步。阿奴律陀是历史上确实存在的国王，蒲甘时代大量寺塔的考古遗存可以旁证这场宗教建设的规模。

蒲甘在十一至十三世纪成为东南亚最重要的上座部中心之一，现存两千余座寺塔遗迹。这里也是巴利文献研究和阿毗达磨学问的活跃场所。缅甸此后的阿毗达磨传统，在此已见其重视；至于强烈的阿毗达磨专学，通说系于十七世纪以降。[600]

Theravāda 五见、Mahāyāna 一见而那一见所论是十一二世纪的蒲甘；Aung-Thwin 亦然。故已改从宗教层面说。**考古一路今亦查过，亦不载部派之名**：骠国铭刻集（Arlo Griffiths, Marc Miyake, Julian K. Wheatley et al., eds. *Corpus of Pyu Inscriptions*, EpiDoc 本，一百六十一件，2018）通检 Mahāyāna、Sarvāstivāda、Mahāsāṃghika、Sthavira、Theravāda 皆零命中；近年考古综述 Janice Stargardt. “From the Iron Age to Early Cities at Sri Ksetra and Beikthano, Myanmar.” *Journal of Southeast Asian Studies* 47, no. 3 (2016): 341–365 亦不举部派，只言室利差呾罗 Khin Ba 舍利室所出为“The oldest surviving examples of Pali in the world”（书内 342 页），毗湿奴城则“only stylistic and palaeographic evidence to date its Buddhist culture from c. the third or fourth century CE onwards”（书内 365 页）；宗教多元一层该文可作旁证，墓葬台地中“Buddhist and Hindu artefacts do occur in some burial terraces”（书内 356 页）。缅文发掘报告合集 Aung Thaw 等 *Ancient Myanmar Cities*（1993）本书未读。又，1287 年蒙古军队攻入蒲甘一说，Aung-Thwin 存疑：其书记 Narathihapade 系被亲子所杀，蒙古一侧只作“by 1288 may have in fact reached Pagan, although the sources are not clear on this event”；正文已依此软化。

[597] 直通早期上座部中心之说，出后世编年史一路，本书只作编年史之说著录，不作史实接受。现代史学中对孟族范式（Mon paradigm）的系统质疑，集中表述见 Michael Aung-Thwin. *The Mists of Rāmaññа: The Legend That Was Lower Burma*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2005。其书导论（书内 9 页）把三项一并否掉：“there is no evidence to support: a) the presence of a Mon (or any other) kingdom in Lower Burma prior to the rise and development of Pagán, b) the conquest of Thatôn by Aniruddha, or c) the ‘civilizing’ of Upper Burma by Lower Burma”；同页并谓号称古直通的那处遗址”there is no scientific evidence of its eleventh-century existence or of its occupation at the time by Mon speakers, or that it is even the same site claimed to be the Thatôn of legend”。直通一章（书内 89 页）给出的是一条穷尽性的否定：“not a single pertinent contemporary or near-contemporary source—internal or external, in Burmese, Mon, Pali, Tamil, Sinhalese, or Chinese—during the entire first millennium and well into the fifteenth century mentions the city”，并举玄奘与义净详载七世纪东南亚各佛教中心而独不及直通为证。此说非自 Aung-Thwin 始，Wheatley 早已断言”there is no evidence other than that of the chronicles for the existence of a Mon state, subsuming and transcending individual chieftainships, in the delta lands of Lower Burma in early times”（该书书内 43 页所引）。须说明两点：其一，这是一部有论战性的书，其正面重构（下缅甸的开发实由蒲甘而非相反）在缅甸学界并非定论，本书只取其否定性的证据层，不采其全部重构；其二，同一作者的前一部 *Pagan: The Origins of Modern Burma*（Honolulu, 1985，见本章注阿奴律陀条）尚在征服直通的叙事之内立论，不可用作质疑之据。

[598] G. E. Harvey. *History of Burma: From the Earliest Times to 10 March 1824, the Beginning of the English Conquest*. London: Longmans, Green, 1925.（阿奴律陀和赞陀阿罗汉的传统记述）

[599] 这一整套叙事在现代史学中已受系统质疑，连同上文孟族早期传承一节，其集中表述见本章注直通条所举 Aung-Thwin《The Mists of Rāmaññа》。须分清两层：阿奴律陀护持佛教、蒲甘由此成为上座部中心，有碑铭可证；而征直通、三十二象驮典籍、由孟族僧侣一举奠定国教这一串情节，其来源是数百年后的编年史，正文用传统叙事说四字起头，即为此。

[600] 蒲甘的巴利学与阿毗达磨，见 Gordon H. Luce. *Old Burma –Early Pagan*. Artibus Asiae Supplementum XXV, 1969–70, 第一卷。一方巴利韵文碑铭系”a cunning patchwork of lines taken passim from the Tipiṭaka, which probably indicates the already high level of Pali scholarship at Pagān”（书内 85 页）；江喜陀一

1287 年前后，蒲甘王朝瓦解；蒙古军队是否真的攻入蒲甘，史料并不清楚。但上座部的根基已经扎牢，此后的阿瓦（Ava）等王朝继续以护法自居。十五世纪，另一批来自斯里兰卡的受戒传承进入缅甸，与既有传承竞争，形成了后来不同”部”（Nikāya）的历史源头。[601]

缅甸阿毗达磨传统的深厚

值得单独点出缅甸阿毗达磨传统的独特深厚。缅甸把《摄阿毗达摩义论》等论书的研习置于极高地位，专设”义理僧”（Pariyatti-sasanā）与”行持僧”（Paṭipatti-sasanā）的教育系统：前者专事典籍研习，后者专事禅修实践。两者各有传统。二十世纪的内观禅修复兴（马哈希传承等，见 9.5），正是在这一重视阿毗达磨的传统中兴起的。

三、泰国：堕罗钵底的孟族底色与素可泰的形成

堕罗钵底：孟族上座部的先行

在泰族建立自己的王国之前，今天泰国的中部平原已经存在一个以巴利语佛教为主的城邦群：**堕罗钵底**（Dvāravatī，约六至十一世纪）。堕罗钵底的佛教考古遗迹，包括法轮石刻，孟文、梵文与巴利文的铭文，以及佛塔（stūpa）遗址，分布在今天那空巴吞、乌通等地，与同时期的缅甸孟族传统有明显的共同底色。[602]

十一世纪后，吴哥高棉帝国向西扩张，堕罗钵底衰落，泰国中部进入高棉文化圈，即婆罗门教与大乘佛教混合的宫廷文化。这成为后来泰国佛教中那层高棉宫廷影响的历史来源。

朝的寺壁画则以”the whole Tipiṭaka, Vinaya, Suttanta, Abhidhamma”为题材，阿毗达磨一门的画在敏迦巴古标基寺内廊（书内 72 页及其注一七九）。**两点须记**。其一，路斯于书内 77 页评其后嗣一朝的取向曰”If he stresses the Abhidhamma, it is just the external details, not the philosophy”，可见蒲甘一代对阿毗达磨的用力并不匀。其二，正文原作”缅甸此后形成的强烈阿毗达磨研究传统，根在这里”，与今日学界通说有出入，已据下引改作”在此已见其重视；至于强烈的阿毗达磨专学，通说系于十七世纪以降”：Erik Braun. *The Birth of Insight Meditation: Modern Buddhism and the Burmese Monk Ledi Sayadaw*. Chicago, 2013，书内 63 页作”While inscriptions suggest the Burmese placed great value on the Abhidhamma as early as the Pagan period, most scholars point to the seventeenth century as the time when a pronounced stress on Abhidhamma studies began in Burma”，并系其事于十七世纪以降的巴缅逐字对译（nissaya）与背诵之法。是则蒲甘有其重视，专学之盛则在其后六百年。

[601]这一支重受戒的传承，传统系于勃固王达摩悉提（Dhammacetī，又称 Rāmādhipati）。事载其在勃固西郊所立的凯拉尼碑（Kalyāṇī Inscriptions），碑凡十石，两面刻字，前三石为巴利文，余为孟文（Talaing）译文。校译本见 Taw Sein Ko 译 *The Kalyāṇī Inscriptions Erected by King Dhammacetī at Pegu in 1476 A.D.: Text and Translation*. Rangoon: Superintendent, Government Printing, Burma, 1892；译者自言未见原石，巴利文据两部贝叶写本校订（引言第 v 页）。据碑文英译，王遣二十二位长老分乘两船，于缅历 837 年 Māgha 月、约当公元 1476 年初自勃固海口出海赴锡兰（书内第 75 页），锡兰王 Bhuvanekabāhu 在凯拉尼河上架舟为桥，供诸僧重受具足戒（第 78 页起）。立凯拉尼戒坛之意，译者引言谓在为孟地（Rāmaññadesa）僧团提供”a duly consecrated place for the purpose of performing uposatha, upasampadā, and other ecclesiastical ceremonies”，并借此接续自摩哂陀而来的传承（第 iv 页）；十五、十六世纪缅甸、锡兰、暹罗各地僧人都来此受戒（第 v 页）。缅甸现代诸部的分合，另见本章注诸部条所引 Kawanami 一书。

[602]Peter Skilling. “Theravāda in History.” *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 3rd series, no. 11 (2009): 61–93.（堕罗钵底与东南亚上座部传播的整体框架）法轮石刻及其出土地，见 Robert L. Brown. *The Dvāravatī Wheels of the Law and the Indianization of South East Asia*. Studies in Asian Art and Archaeology 18. Leiden: E. J. Brill, 1996：该书编号著录的法轮凡四十二件（p. 126）；乌通第 11 号塔址一九六三年出土的法轮、承座与石柱同处成列（p. 72）；纹样第二组七件中五件出自那空巴吞（p. 129）；法轮所附铭文”mostly in Pali”（p. xxvi）。该书取七至十世纪之说（p. xxi）。此期能否径称”上座部”，Skilling 有所保留：湄南河流域与下缅甸通行的是以巴利语为经典语言的一派或数派，当出自 Theriya 一系，但”It is simplistic to say that this Buddhism ‘came from Ceylon’“，其戒统也不像属于大寺派；他倾向于认为是公元初数世纪自印度分几次传入、而后自成地域传承（書 74），称此期为”so-called Dvāravatī”（書 75）。至于堕罗钵底是一个有都城的王国，还是若干中心以曼荼罗式的关系相联，Brown 并述 Quaritch Wales 与 Higham 两说（p. 47），正文因称城邦群。

素可泰与兰纳

素可泰（Sukhothai，约 1238—1438 年）是泰族建立的早期王国之一，与北方的兰纳大体同时。国王**兰甘亨**（Ram Khamhaeng，在位约 1279—1298 年）以创制泰文字母、推行上座部佛教著称。他的一块石刻铭文是现存最早的泰文碑，描述了一个以佛法为轴心组织的社会：国王亲近僧侣、在王宫前设宝座供僧众说法、民众自由奉佛。[603]

素可泰时代的上座部来源，有一条来自今泰国南部的洛坤（Nakhon Si Thammarat）。那里很早就通过海路与斯里兰卡有直接联系。兰甘亨时期，这条斯里兰卡传承被引入素可泰宫廷，成为王室认可的正统。

同时期，泰国北部的**兰纳**（Lan Na，今清迈地区，约 1292—1558 年）形成了另一个上座部中心。1430 年代，兰纳从斯里兰卡请来具足戒僧、在清迈举行了一次重要的戒律清净仪式，确立了以斯里兰卡戒统为准的传承。这条兰纳传承此后还向缅甸和老挝输送了僧侣与典籍。

阿瑜陀耶与宫廷化的佛教

阿瑜陀耶（Ayutthaya，1351—1767 年）是更持久、影响更大的泰族王国，与素可泰并存后取而代之。阿瑜陀耶的宫廷文化深受高棉（吴哥）影响：国王以”神王”（devarāja）的面目出现，宫廷仪式融合婆罗门与佛教元素；国王同时也是佛教的大护法。

这种”佛教王权”的模式（国王即法王、统治合法性依赖对僧团的护持与净化）在东南亚各国王朝中反复出现，是政治与宗教深度整合的结构性特征，不只是表面的宗教色彩。

1767 年，缅甸军队攻陷阿瑜陀耶，王朝终结。随后建立的曼谷（拉达那哥欣）王朝在全面重建过程中，出现了一次重要的佛教改革（见 9.5）。

四、柬埔寨：从吴哥大乘到上座部的转换

吴哥时代的宗教复合

高棉帝国（吴哥王朝，约 802—1431 年）是东南亚古代最强大的政权之一，全盛期领土覆盖今柬埔寨、泰国大部、老挝南部和越南南部。

吴哥的宗教格局是印度教与佛教的长期并存与竞争，国王依据个人偏好在两者之间摇摆：多数国王是湿婆教（Śaiva）信徒，少数是毗湿奴信徒，只有少数是佛教徒。

最重要的例外是**阇耶跋摩七世**（Jayavarman VII，在位约 1181—1218 年）。他是吴哥时代最后一位大建造者，也是吴哥诸王中以大乘佛教立国、并留下最大规模建筑遗存的一位。吴哥通（Angkor Thom）、巴戎寺（Bayon，以大量脸像著称，一般认为是国王化身菩萨或观音菩萨的形象）、塔布茏寺（Ta Prohm）等，均出自这一时期。[604]

他去世后，继任者恢复了印度教倾向，并拆毁了一些大乘佛教雕塑。这个波折说明大乘在吴哥从未取得持久的主导地位，它的繁荣高度依赖个别君主的支持。

---

[603] David K. Wyatt. *Thailand: A Short History*. 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 2003, pp. 39–48, esp. pp. 42–43, 48（素可泰、兰甘亨、石刻与泰文字母）。1287 年兰纳的芒莱、帕尧的南蒙与素可泰的兰甘亨结盟时，素可泰在南方的地位”at least the equal of Mangrai’s Lan Na in the north”（p. 39）。

[604] Ian Harris. *Cambodian Buddhism: History and Practice*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.（吴哥时代宗教格局与上座部转换的权威研究）阇耶跋摩七世，作者称”the greatest Angkorian king”（書 18）；塔布茏寺建于 1186 年，圣剑寺奠基碑作于 1191 年（書 19）；“Jayavarman VII’s cult of state Buddhism was undoubtedly the high-water mark for the Mahayana in Cambodia”（書 22）。

上座部的转换：十三至十五世纪

吴哥的宗教格局在十三世纪前后开始根本转变。上座部从泰国方向渗入：素可泰扩张期间，泰族带来了以孟族传统为底色、斯里兰卡传承为背书的上座部；同时吴哥王权在多次外部打击（泰族的持续威胁）下快速衰落。

到十四至十五世纪，上座部已明显取代大乘和印度教成为主流。1431 年，泰国阿瑜陀耶军队攻陷吴哥，高棉王廷迁往今金边附近地区，与泰国文化圈的关系更为紧密，而泰国的佛教正是上座部。这次政治转移加速了宗教格局的最终定型。[605]

这个转换有一个历史讽刺值得点出：吴哥最引人注目的佛教遗产（巴戎寺的大乘面像），恰恰是上座部全面确立之前的东西。今天大多数游客在吴哥看到的”佛教”图像，其实是大乘的遗存，不是今天柬埔寨上座部的传统。

二十世纪，柬埔寨佛教遭受了历史上最惨烈的一次打击：1975—1979 年的红色高棉（Khmer Rouge）统治期间，僧侣遭到大规模杀害，寺院被摧毁或改作他用，传统几近断绝。此后的重建历程，是另一个时代的故事（9.5 提及）。

五、老挝：澜沧王国与上座部的确立

老挝地区的上座部佛教确立时间较晚，主要与**澜沧王国**（Lan Xang，意”百万象之国”，1353—1707 年）的建立紧密相关。

创立者**法昂王**（Fa Ngum，1353 年起为勐骚之主，约 1374 年被废）早年随父流放吴哥，其父因诱通琅勃拉邦领主之侧室获罪。他在吴哥娶了高棉公主乔肯雅（Keo Keng Nya），1351 年末受遣统率一支以高棉人为主的军队北上，一路收服诸勐，建立澜沧王国。后世编年史把佛教引入老挝之功归于他，本段所据之书明言此说须修正：佛教在这一地区早已流布，澜沧只是第一个以琅勃拉邦为都的佛教王国。宝邦佛像（Phra Bang）原出锡兰，法昂在位时由吴哥来的传教僧携行，只到了万象；一百五十年后维苏王（Vixun，1501—1520 年在位）才把它从万象迎至都城、立为澜沧诸王的护国圣物，都城此后以”宝邦城”（琅勃拉邦）为名。这座佛像至今仍是老挝最重要的宗教象征。[606]

因此，老挝上座部的直接来源，是经由高棉中转的传统。它不直接来自斯里兰卡；它来自已经融合了高棉宫廷文化的柬埔寨佛教，再加上后来通过兰纳（清迈）传入的泰-兰纳传统。这个双重来源，使老挝佛教与泰国北部佛教（尤其是兰纳传统）在风格上格外接近。[607]

---

[605] Ian Harris. *Cambodian Buddhism: History and Practice*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.（吴哥时代宗教格局与上座部转换的权威研究）阇耶跋摩七世，作者称”the greatest Angkorian king”（書 18）；塔布茏寺建于 1186 年，圣剑寺奠基碑作于 1191 年（書 19）；“Jayavarman VII’s cult of state Buddhism was undoubtedly the high-water mark for the Mahayana in Cambodia”（書 22）。

[606] Grant Evans. *A Short History of Laos: The Land in Between*. Crow’s Nest: Allen & Unwin, 2002.（澜沧王国建立与老挝佛教概史）以下皆据第一章〈Before Laos〉（库内为 epub，无版心页码，按章引）。法昂父子流放之由：其父诱通琅勃拉邦领主之侧室，父子”exiled to Angkor”；“Fa Ngum married a Khmer princess, Keo Keng Nya”；1351 年末”dispatched at the head of a mainly Khmer army”；“in 1353 Fa Ngum became lord of muang Sua”，约 1374 年被废。宝邦像：“This Buddha image from Sri Lanka had made its way as far as Vientiane, in the company of Buddhist missionaries from Angkor, in the time of Fa Ngum”；维苏王”is best remembered for installing the Phra Bang as the palladium (protector) of the Lan Xang kings”，此后”the capital would be recognised as Luang Phrabang, ‘the place of the Buddha Phra Bang’“。编年史之说与作者的修正：”While later chronicles credit Fa Ngum with introducing Buddhism to the Lao, we have seen that Buddhism was already widespread in the region; Lan Xang was simply the first Buddhist kingdom based in Luang Phrabang.”该本拼作 Phrabang（百余见），检索勿用 Prabang。第五节末段所说的两条来路，同章亦有交代：锡兰上座部至十三世纪已自南方传入吴哥、兰纳与素可泰（“By this time Theravada Buddhism from Sri Lanka had spread from the south and conquered the hearts and minds of the peoples of Angkor, Lan Na and Sukhothai”）；宝邦像随吴哥僧人北来，已见上引；1546 年赛塔提腊入主兰纳，一年后即退回；其后兰纳沦为勃固属国，兰纳贵族多投奔澜沧，“bringing with them a sudden infusion of Lan Na cultural influence to Luang Phrabang and Vientiane”，玉佛（Phra Keo）亦由清迈携至万象。

[607] Grant Evans. *A Short History of Laos: The Land in Between*. Crow’s Nest: Allen & Unwin, 2002.

澜沧王国在十七世纪后分裂为琅勃拉邦、万象（永珍）、占巴塞三个小国，各自延续上座部传统，直至近代被法国殖民势力纳入”法属印度支那”框架。

六、斯里兰卡与东南亚的持续互动

把以上几条线放在一起，斯里兰卡与东南亚之间的关系，远不是”斯里兰卡输出、东南亚接受”的单向模型。一个更准确的描述，是几个世纪内多次往返的双向互动：

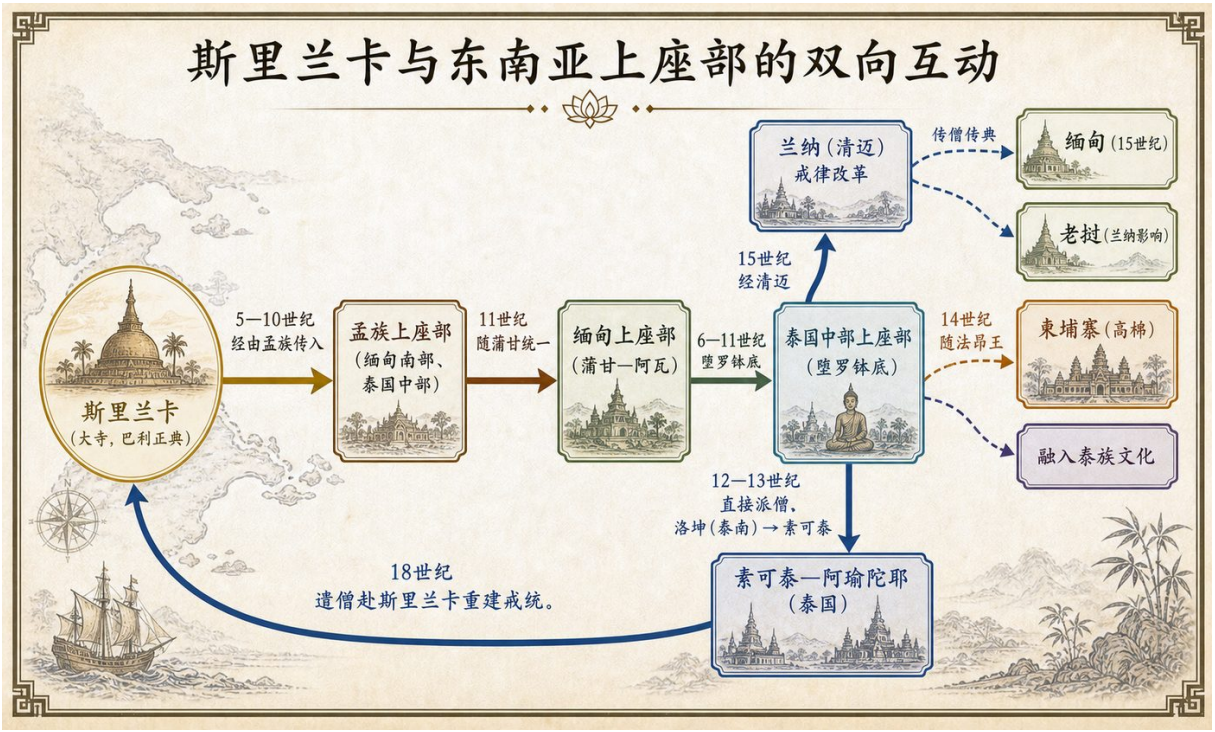


Figure 56: 斯里兰卡与东南亚上座部的双向互动

图的节点与箭头不能连读成单线年表：“六至十一世纪”的连线接在“十一世纪”节点之后，次序已有交错。法昂被配在柬埔寨旁，本章却在老挝、澜沧的脉络下讨论他，同时交代其高棉联系。十八世纪重建斯里兰卡戒统的援助来自暹罗（泰国），具体为 1753 年，见下文。

最后那条箭头最耐人寻味：1753 年，斯里兰卡的比丘戒传承因几百年战乱几近断绝，当时斯里兰卡已无足够数量的具足戒比丘能够共同举行受戒羯磨。斯里兰卡向暹罗（泰国）求援，泰国应邀派来一批比丘，在斯里兰卡重新举行受戒仪式，建立了斯里兰卡今天最大的**暹罗派**（Siam

---

（澜沧王国建立与老挝佛教概史）以下皆据第一章〈Before Laos〉（库内为 epub，无版心页码，按章引）。法昂父子流放之由：其父诱通琅勃拉邦领主之侧室，父子”exiled to Angkor”；“Fa Ngum married a Khmer princess, Keo Keng Nya”；1351 年末”dispatched at the head of a mainly Khmer army”；“in 1353 Fa Ngum became lord of muang Sua”，约 1374 年被废。宝邦像：“This Buddha image from Sri Lanka had made its way as far as Vientiane, in the company of Buddhist missionaries from Angkor, in the time of Fa Ngum”；维苏王”is best remembered for installing the Phra Bang as the palladium (protector) of the Lan Xang kings”，此后”the capital would be recognised as Luang Phrabang, ‘the place of the Buddha Phra Bang’“。编年史之说与作者的修正：”While later chronicles credit Fa Ngum with introducing Buddhism to the Lao, we have seen that Buddhism was already widespread in the region; Lan Xang was simply the first Buddhist kingdom based in Luang Phrabang.” 该本拼作 Phrabang（百余见），检索勿用 Prabang。第五节末段所说的两条来路，同章亦有交代：锡兰上座部至十三世纪已自南方传入吴哥、兰纳与素可泰（“By this time Theravada Buddhism from Sri Lanka had spread from the south and conquered the hearts and minds of the peoples of Angkor, Lan Na and Sukhothai”）；宝邦像随吴哥僧人北来，已见上引；1546 年赛塔提腊入主兰纳，一年后即退回；其后兰纳沦为勃固属国，兰纳贵族多投奔澜沧，“bringing with them a sudden infusion of Lan Na cultural influence to Luang Phrabang and Vientiane”，玉佛（Phra Keo）亦由清迈携至万象。

Nikāya）。[608] 这是输出传统的斯里兰卡，向接收传统的东南亚借还戒统。

这条逆流同时说明：所谓”南传上座部的统一性”，并不意味着有一个永久稳定的中心在不断输出。各地传统之间的关系，是动态的、网状的、随历史条件而变的。

七、各地的共性与分殊

把上面各节整合起来，东南亚上座部诸传统有几个共同的结构性特征，也有各自的差异。

共同特征：

- 以巴利三藏为正典，觉音注释传统（尤其《清净道论》）在各地皆具高度权威，惟各地课程与修行传统不尽相同；
- 都经历过从斯里兰卡引入或重建具足戒传承的历史时刻；
- 都形成了”僧团—王权”深度整合的模式：国王以护法自居，僧团以赋予正当性回报；
- 都有森林传统与市区传统的分化，前者偏重禅定修行，后者偏重经典学习与社区服务。

主要差异：

	缅甸	泰国	柬埔寨	老挝
传入主要来源	孟族传承＋后来的兰纳传承	孟族底色＋斯里兰卡直接输入	泰国传承（含高棉宫廷的中转）	高棉中转＋兰纳影响
阿毗达磨研究传统	特别深厚，系统研习为常规	较深，但禅修传统也强	因历史破坏，相对薄弱	较薄弱
现代禅修传统	内观（马哈希、帕奥等）享誉国际	森林传统（阿姜曼系）影响深远	仍在重建中	与泰国传统高度相近
部派（Nikāya）格局	多部并存（图打摩、徐钦等）	大部与法胤两部	摩诃尼迦耶与法胤（泰系）	法胤与大部两部（1975 年后统合于单一僧团组织）[609]

[608] Kitsiri Malalgoda. *Buddhism in Sinhalese Society, 1750–1900: A Study of Religious Revival and Change*. Berkeley: University of California Press, 1976.（暹罗派的建立与 18 世纪斯里兰卡戒律史）

[609] 本行四栏各据如下。**缅甸**：Hiroko Kawanami. *Renunciation and Empowerment of Buddhist Nuns in Myanmar-Burma*. Leiden: Brill, 2013，书内第 111 页记军政府以”净化”之名整编僧团，“Buddhist monks were categorized into **nine sects**”，其中最大者为图打摩（Thúdhamma），“today encompasses almost 90 percent of the total sangha population”；第 162 页并记十九世纪曼德勒”the intense competition between monks of the **Thudhamma** sect and those of the newly established **Shwegyin** sect”，又谓徐钦派”known for their strict adherence to the Vinaya”（书内第 22 页）。九部之目故不止表中所举二者，表内”多部并存”一语即指此。**泰国**：见本篇第五章所引 J. L. Taylor. *Forest Monks and the Nation-State*. Singapore: ISEAS, 1993，其书通篇以法胤（Thammayut）與大部（Mahaanikaai）二名对举。**柬埔寨**：Ian Harris. *Cambodian Buddhism: History and Practice*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2005，书内第 106 页：法胤入柬有明确年月，“Led by Mahà Pan (1824–1894), a Khmer based at Wat Bowonnivet, Bangkok, a delegation of eight monks representing **Mongkut’s rationalist and reformist Thommayut** subsequently arrived at the royal court of Udong…A Cambodian branch of the Thommayut was established at Wat Neak Tà Soeng under royal patronage, **probably around 1855**”，表中”泰系”一语即指此。同页并注两派之别不在教义：“There is little to distinguish the Thommayut and the Mahanikay in terms of doctrine, but they do disagree over the interpretation of some elements of monastic discipline (vinaya), such as the wearing of sandals, the carrying of the begging bowl, and the consumption of drinks after midday.”；第 108 页又谓摩诃尼迦耶虽在多数地区势力远大，却常觉受制于法胤所享的贵族奥援。**老挝**：Patrice Ladwig〈Between Cultural Preservation and This-worldly Commitment: Modernization, Social Activism and

	缅甸	泰国	柬埔寨	老挝
近代政治冲击	英国殖民化，后有军政府	保持独立，王室护法持续	红色高棉毁灭性破坏	共产党执政，控制有限

一个值得强调的观察：上座部在东南亚的确立，始终与某种意义上的”净化”叙事相伴。每一次从斯里兰卡引入新的戒律传承，都被叙述为对已经”变质”的本地传统的纠正。这种净化叙事本身具有政治功能：它让新的政治权力中心（无论是阿奴律陀、兰甘亨还是法昂王）通过宗教改革来建立自己的正统性。本书提示：要把净化叙事作为政治行动来阅读，同时承认它确实带来了制度性的更新。

下一章进入教理与禅修传统本身。南传上座部的哲学立场与修行体系，是这一部的正题。

延伸阅读

- Donald K. Swearer. *The Buddhist World of Southeast Asia*. 2nd ed. Albany: SUNY Press, 2010.（东南亚上座部整体概论，各国共性与差异的综合处理）

the Lao Buddhist Sangha〉(所见为排印校样本，刊载出处與年份未核，页码为校样页)，校样页 5：“After 1975 the Lao Buddhist Fellowship Organization (LBFO) was to become **the only representation of the Sangha in Laos, unifying the Dhammayut and Mahanikay sects**”。据此，老挝在 1975 年以前亦是法胤、大部二派并存，与泰、柬两栏同一格局，1975 年后二派统合于单一僧团组织老挝佛教联合会；1975 年以前二派孰大，该文未言。

第四章　教理与禅修传统

前三章建立了南传的历史框架：斯里兰卡的制度争论、觉音的系统化工程、东南亚的地理扩散。这一章转向内容本身：南传上座部的教理立场，以及在这套教理基础上发展出来的禅修传统。

“南传教理”不是铁板一块的：斯里兰卡、缅甸、泰国各有侧重，历史上内部争论也不少。下面尽可能区分哪些是共享的基础，哪些是各地各时期的诠释差异。

一、解脱道的结构：四果与三相

南传教理的核心，是一套关于解脱次第的完整论述。早期经典（1.5 已详）的基本框架在这里延续：戒—定—慧三学，四圣谛，无常—苦—无我三相（巴利：anicca, dukkha, anattā）。四果本见于尼柯耶，南传在此基础上新增的是断惑的次第与心路的分析：四个阶段各断何结、依何心路而转，都被逐项定死。

解脱道由四”果”（phala）标记，每果之前有对应的”道”（magga）。道与果在一次修行体验里先后生起，道心斩断烦恼，果心确认已断：

阶段	巴利名	断除的结缚（samyojana）	余生情况
入流（初果）	sotāpatti	断：身见、疑、戒禁取	最多七次人天往返，不堕恶趣
一来（二果）	sakadāgāmitā	薄：欲贪、嗔	最多再来人间一次
不还（三果）	anāgāmitā	断：欲贪、嗔	不再来欲界，于色界或无色界证最终解脱
阿罗汉（四果）	arahatta	断：色贪、无色贪、慢、掉举、无明	此生后不再受生

两点值得展开。

入流果的意义。断身见（sakkāyadiṭṭhi，把五蕴误认有一个恒常自我的见解）、疑（对三宝和修道的根本怀疑）、戒禁取（认为靠外部仪式即可得解脱），这三结的断除，在南传传统里被视为修行史上不可逆转的转折点。入流者不会再退回到不知有解脱可证的状态。由此可见，这个框架是解脱道上的里程碑，不是道德等级表。

三相的照见。早期经典讲”照见无常、苦、无我”是解脱的认识条件，但没有细说这个照见怎样发生、有哪些阶段。觉音的十六观智（见 9.2）正是要填补这个空白：把照见过程细化成十六步，让修行者能追踪自己在哪个阶段、遇到什么标志、下一步是什么。这套框架是南传对早期经典的系统化，不是早期经典本身就有的。

三相之中，“无我”是最具哲学张力的。南传的立场是清晰的：不管是五蕴内部还是五蕴之外，找不到常住自主的自我实体。这是对早期经典立场的直接继承。对涅槃的理解亦然：南传把涅槃定性为”无为”（asaṅkhata）、“不死”（amata），主流表述坚持否定式，不把涅槃说成一个永恒存在的境界；不过它又把涅槃列为唯一的无为界（asaṅkhata-dhātu），《自说经》的注释还说此界”在胜义上的存在”可由推理显示，这一点本身就留下了实体化的余地。这与大乘如来藏传统（见第七篇）在措辞上有明显的距离。[610]

[610] Peter Harvey. *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*. Richmond: Curzon, 1995.（南传涅槃概念的详细分析）；涅槃的”积极性”争论另见 Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998。涅槃是上座部唯一的无

南传的菩萨道：另一条极少数人的路

上面讲的四果，是南传修行的”标准目标”：成就阿罗汉果，彻底解脱。但南传传统里还存在另一条目标截然不同的路，4.3 已点到这里：南传有”菩萨”（巴利：bodhisatta，梵：bodhisattva）的概念。

南传语境里的”菩萨”，特指发愿成为一位**正自觉者**（sammāsambuddha）的修行者。这样的人不以在这一世或近几世证得阿罗汉果为满足，而立誓经历无数生死，积累波罗蜜，最终在没有人教导佛法的时代，凭自力证觉、重新发现佛法并为众生说法。这是一条极苦、极长、极少数人走的路。

这条路是什么时候成形的。南传菩萨道常被当作一套自古如此的教理来介绍，实际上它有清楚的层次，四个阶段各有自己的文本与年代。

第一阶段在最早的经藏里。四部尼柯耶中的 bodhisatta 只是佛陀对自己成道以前那段生涯的称呼，是一个传记性的名目，不是一条摆出来供人选择的道路。在这一层文本里，佛陀从不教导弟子去走菩萨道，摆在弟子面前的目标只有阿罗汉果。[611]

第二阶段是《佛种姓经》（Buddhavaṃsa）、《所行藏》（Cariyāpiṭaka）与《本生经》被编入《小部》的时期，大致在公元前最后几个世纪，《佛种姓经》通常定在公元前一至二世纪。转折点是善慧（Sumedha）的故事：这位苦行者遇见过去佛燃灯，本可当下证得阿罗汉果，却主动放弃，立誓要自己成为一位正自觉者，并当场得到燃灯佛的授记。到这里，菩萨道才第一次凝成一件可以描述的事：一个誓愿、一次授记、此后无数生的波罗蜜修习。乔达摩以前的二十四佛被说成都循同一程式立愿，这套安排于是有了可重复的教理形状。

第三阶段是注释期，约在公元五世纪。法护（Dhammapāla）为《所行藏》作注，其中专论波罗蜜的一节，是南传第一部把菩萨道当作专题来处理的论著。他动笔的理由说得很直白：大乘已经有了成规模的菩萨道文献，上座部还没有。取材的范围也值得记下：《佛种姓经》《所行藏》《本生经》《清净道论》之外，还包括大乘的《菩萨地》（Bodhisattvabhūmi），只是把其中带明显大乘标记的部分剥去。他把菩萨按气质分为慧增上、信增上、精进增上三类，各需不同长度的劫数圆满波罗蜜；同时坚持波罗蜜并非成佛发愿者的专属功课，任何求觉悟的人都该修。最后这一句要紧：它使整套安排与阿罗汉道不相冲突。[612]

第四阶段是它作为一件有争议的实际修行而存在的时期，舞台主要在无畏山寺（见 9.1），也延伸到王权（见本节末）。

四层叠起来看，结论并不难下：南传菩萨道既不是从最早的经藏里原样传下来的，也不是从大乘那里整套移植来的。它是上座部自己长出来的东西，只是长出的时间比通常想象的晚，而且长出来之后始终没有成为普世的道路。[613]

为界（“the only Unconditioned Element (asaṅkhata-dhātu)”），见 Collins 書 139；《自说经注》（Ud-a 195）以若无无为界、五蕴即无出离可言的论式推其实有，并作结说” the existence (atthibhāva) of the Unconditioned Element in the ultimate sense can be shown by reasoning”，见書 171–172。

[611] Bhikkhu Anālayo. *The Genesis of the Bodhisattva Ideal*. Hamburg: Hamburg University Press, 2010（Hamburg Buddhist Studies 1，Michael Zimmermann 主编）。（该书处理的是最早的文本层：其〈导论·材料〉一节自述所据为四部巴利尼柯耶连同第五部中同一层次者，及其梵本残片与汉译四阿含的平行本，并称这批经群” does seem to contain the earliest layer of Buddhist textual activity”；所论是菩萨概念的起源，不是上座部自身的历史发展。作者明言后者当参 Rahula 1971、Ratnayaka 1985、Endo 1996、Samuels 1997、Skilling 2003、Harvey 2007a、Chandawimala 2008 诸家专论，见其书内第 131 页注 7，原文作 On the bodhisattva ideal in the Theravāda tradition cf. Rahula 1971; Ratnayaka 1985; Endo 1996; Samuels 1997; Skilling 2003; Harvey 2007a; and Chandawimala 2008。本节按这个分工引用：第一阶段依此书，其余三阶段依后者）

[612] 法护（Dhammapāla，约五至六世纪）《所行藏注》中专论波罗蜜的一节，英译见 Bhikkhu Bodhi (trans.). *A Treatise on the Pāramīs*. Wheel Publication 409/411. Kandy: Buddhist Publication Society, 1978（据 Access to Insight 本著录，该本页末版权作 1996；译文原收其 *The Discourse on the All-Embracing Net of Views: The Brahmajāla Sutta and Its Commentaries*, 1978）。（三种气质之分、波罗蜜非成佛发愿者专属之说，以及取材及于大乘《菩萨地》而剥去其大乘标记诸事，均见该译本及其导言）十波罗蜜的名目与次第亦以此为准。

[613] 上座部自身菩萨道的历史发展，本节依 Walpola Rahula. “Bodhisattva Ideal in Buddhism”. 收于 *Gems*

这条路在南传正典里有几个重要的组成部分：

波罗蜜（dasa pāramī，十波罗蜜）。巴利文献（尤其《论事注》和《所行藏》注释传统）发展出了十种波罗蜜的体系：布施（dāna）、持戒（sīla）、出离（nekkhamma）、智慧（paññā）、精进（viriya）、忍辱（khanti）、真实（sacca）、决意（adhiṭṭhāna）、慈（mettā）、舍（upekkhā）。菩萨须在无数劫里把这十种品质修习至圆满。这个体系与大乘的六波罗蜜（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧）有所不同，内容的侧重也不一样。[614]

《本生经》（Jātaka）与《所行藏》（Cariyāpiṭaka）。《本生经》共五百四十七个故事，叙述佛陀（作为菩萨）在无数前世中的布施、牺牲与修行。把生命、财产、甚至家人献出的极端故事，是菩萨修行波罗蜜的主要文本证据。《所行藏》（论藏之外的小部经文）则以偈颂体专门讲述菩萨行的三十五个故事，各对应一种波罗蜜的圆满。《佛种姓经》（Buddhavaṃsa）、《所行藏》与《本生经》这一组，是南传菩萨道的主要经典基础。

“授记”（vyākaraṇa）的必要性。在南传理论里，一个人能走菩萨道，须先由一位在世的佛陀当面授予”你将来会成佛”的预记；否则这个愿望只是一个无法实现的宏愿。[615]燃灯佛（Dīpaṃkara）为乔达摩菩萨授记的故事，是这个传统最核心的叙事。这个要求使菩萨道极难入口：在没有佛陀在世的时代，无法得到授记，因此无法正式走上这条路。

南传菩萨道的边界。南传传统明确把这条路留给极少数：在一个佛法已经存在的时代（如今天），发菩萨愿成正觉者并不是被鼓励的选择，因为有更快、更直接的路可以解脱（即当下走向阿罗汉果）。南传认可的具体未来佛，是弥勒（Metteyya，梵 Maitreya），他目前在兜率天等待时机，将在乔达摩的教法灭没后下生人间、重宣佛法。在东南亚民间信仰里，弥勒是活跃的信仰对象；在部分泰国和缅甸的民间语境中，有人会为弥勒发愿，以期在他降生时在场闻法。

与大乘菩萨道的根本差异。大乘的立场是：所有有情都应发菩提心、走菩萨道、以成佛为目标；阿罗汉道被判为较低的”声闻乘”。南传的立场正相反：走菩萨道是极罕见的例外，多数人应当走更直接的解脱道，成就阿罗汉果是完整、圆满的出口，没有高低之分。两者在修行目标和对阿罗汉果的评价上，是结构性的分歧，不是细节差异。

“三乘”的经证与王权的样板。南传承认三种菩提，这一点在巴利文献里有可指的落点。《小诵》的《伏藏经》（Nidhikaṇḍa Sutta）并列声闻菩提（sāvakabodhi）、独觉菩提（paccekabodhi）与正等菩提（sammāsambodhi）；十二世纪大寺系的阿难陀长老所撰《优婆塞庄

---

of Buddhist Wisdom. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society, 1996；Jeffrey Samuels. “The Bodhisattva Ideal in Theravāda Buddhist Theory and Practice”. *Philosophy East and West* 47.3 (1997)；Peter Skilling 论菩萨乘早期分化诸文，其中 2004 年一文把专修菩萨乘的群体定在公元前一世纪前后，为 Anālayo 所引；另参 Ratnayaka 1985、Endo 1996、Harvey 2007、Chandawimala 2008。《伏藏经》三菩提与《优婆塞庄严》两条经证出罗睺罗文。王权菩萨一线，斯里兰卡部分见前引诸家；泰国 bāramī 与《须大拏本生》的王权用法为东南亚研究的通说，本节据二手综述采录，未另核一手材料。罗睺罗最着力的一点是：这是上座部内部真实的发展，不是大乘嫁接的外物，只是与大乘不同，它始终留给少数特殊之人，未曾普及为人人当行之道。

[614]法护（Dhammapāla，约五至六世纪）《所行藏注》中专论波罗蜜的一节，英译见 Bhikkhu Bodhi (trans.). *A Treatise on the Pāramīs*. Wheel Publication 409/411. Kandy: Buddhist Publication Society, 1978（据 Access to Insight 本著录，该本页末版权作 1996；译文原收其 *The Discourse on the All-Embracing Net of Views: The Brahmajāla Sutta and Its Commentaries*, 1978）。（三种气质之分、波罗蜜非成佛发愿者专属之说，以及取材及于大乘《菩萨地》而剥去其大乘标记诸事，均见该译本及其导言）十波罗蜜的名目与次第亦以此为准。

[615]发愿成就所须的条件，《佛种姓经》第二品〈善慧发愿〉第 59 颂列为八法：人身（manussatta）、男相（liṅgasampatti）、因（hetu）、见佛（satthāradassana）、出家（pabbajjā）、德具足（guṇasampatti，注释说是得八等至与五神通）、胜行（adhikāra）、意欲（chandatā），“Aṭṭhadhammasamodhānā, abhinīhāro samijjhati”（据 VRI 第六次结集本；英译见 I. B. Horner (trans.). *The Minor Anthologies of the Pali Canon*, Part III. London: Pali Text Society, 1975, p. 15）。《佛种姓经注》（Madhuratthavilāsinī）释”见佛”一法说：须在在世的佛陀座前发愿，愿才成就；佛般涅槃之后，在塔前、菩提树下、佛像前，或在辟支佛、佛弟子座前发愿，都不成就，因为只有佛能判知其人堪与不堪、为之授记，余者”byākātuṃ asamatthattā”（无力授记；据 VRI 本，英译见 I. B. Horner (trans.). *The Clarifier of the Sweet Meaning (Madhuratthavilāsinī)*. London: Pali Text Society, 1978, p. 133，当 PTS 本 Bv-a 92）。燃灯佛为善慧授记，见《本生经》卷首《因缘论》（Nidānakathā）〈远因缘〉，Fausbøll 本 Ja I 13–14；英译 T. W. Rhys Davids. *Buddhist Birth Stories*, 1880（库内为 Ānandajoti 2020 校订重排本，第 98–99 页）。同篇并总述菩萨在燃灯佛以下二十四佛座前一一受记（第 136 页）；列举八法的一段，译者注明出于更晚的注疏（注 134）。

严》（Upāsakajanālaṅkāra）同样以三菩提立说。罗睺罗据此力主一件事：“三乘”之说在上座部内部有自己的文献根据，不是大乘嫁接进来的外物。

制度上，这条路还留下了另一种痕迹：它成了王权的样板。公元三世纪到十五世纪之间，斯里兰卡的多位国王被描述为菩萨，王者之行被读作十波罗蜜的兑现；三世纪的吉祥僧护王（Sirisaṅghabodhi，约 247—249 年在位）是最常被举的例子，以慈悲至于舍身著称。泰国另有一套平行的话语，围绕《须大拏本生》与 bāramī（波罗蜜、威德）的概念，把国王的正当性建立在波罗蜜的积累上，延续到近代。菩萨道在南传没有成为普世的修行道路，却在王权叙事里得到了它最有制度分量的一次使用。[616]

二、止与观：两条路还是一条路

南传修行论里最持久的内部争论，是止（samatha）与观（vipassanā）的关系问题。这在 9.2 讲觉音时已经点出，这里看它的哲学实质。

早期经典里，止与观的关系有一定的弹性。《增支部》有一段经文（AN 4.170，《双运经》），描述四种证阿罗汉的路：先止后观、先观后止、止观并进，以及第四条：心为”对法的掉举”（dhammuddhacca）所扰，其后内住、安定、专一、等持，道乃生起。[617] 这段经文暗示止与观不止一种固定的顺序。第四条究竟指什么，注释传统与现代译者的读法并不一致，详见脚注；这层分歧本身也说明，止观关系在早期文本里就没有一个定论。

觉音建立的七清净框架，把”先达到定（至少近行定），再开展观智”的路线置于核心。这不是他否认其他路，他系统呈现的主干是这条。此后南传内部对”止究竟是否必须先于观”的争论，相当程度上是对如何读觉音的争论。

二十世纪的缅甸，这场争论变得格外具体，分出几条清晰的路线：

马哈希传承（Mahāsi Sayādaw，1904—1982）主张修行者从”纯观”（suddha-vipassanā）入手，不必先培育安止定，只需有近行定，即可展开对身心现象的当下觉察。具体方法是以腹部的起伏为主要观察对象，配合心理注标（noting，持续标记所知觉的现象：“起……落……听……想……”），在坐禅和日常动作中持续进行。入门门槛较低，影响极广；马哈希传承在缅甸、斯里兰卡以及西方各国都有大量传播。[618]

帕奥传承（Pa-Auk Sayādaw，1934—）则严格要求先培育四禅那乃至八等至，以 kasiṇa（遍处）或出入息念建立安止定，然后才进入名色分析与观智开发。这套方法更贴近觉音《清净道论》的主干，对定力的要求高，入门较难，但支持者认为由此建立的定力使观智更为深稳。[619]

---

[616] 上座部自身菩萨道的历史发展，本节依 Walpola Rahula. “Bodhisattva Ideal in Buddhism”. 收于 *Gems of Buddhist Wisdom*. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society, 1996；Jeffrey Samuels. “The Bodhisattva Ideal in Theravāda Buddhist Theory and Practice”. *Philosophy East and West* 47.3 (1997)；Peter Skilling 论菩萨乘早期分化诸文，其中 2004 年一文把专修菩萨乘的群体定在公元前一世纪前后，为 Anālayo 所引；另参 Ratnayaka 1985、Endo 1996、Harvey 2007、Chandawimala 2008。《伏藏经》三菩提与《优婆塞庄严》两条经证出罗睺罗文。王权菩萨一线，斯里兰卡部分见前引诸家；泰国 bāramī 与《须大拏本生》的王权用法为东南亚研究的通说，本节据二手综述采录，未另核一手材料。罗睺罗最着力的一点是：这是上座部内部真实的发展，不是大乘嫁接的外物，只是与大乘不同，它始终留给少数特殊之人，未曾普及为人人当行之道。

[617] Bhikkhu Bodhi (trans.). *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 2012, pp. 535–536（AN 4.170〈In Conjunction〉，四种证阿罗汉之路）。第四条原文作”a bhikkhu’s mind is seized by restlessness about the Dhamma. But there comes an occasion when his mind becomes internally steady, composed, unified, and concentrated. Then the path is generated in him”。此条读法有争议：Bodhi 注 862 指出，注释书（Mp）把 dhammuddhacca 释作”止观诸法上的掉举，即十种观染”（十种观染见《清净道论》XX.105–128）；Bodhi 本人不取，认为经文本身并无观染之意，宜读作深思法义而生迫切感、终于安定下来而得观者。本书行文取经文字面，两说并存。

[618] Mahāsi Sayādaw. *Practical Insight Meditation: Basic and Progressive Stages*. Trans. U Pe Thin and Myanaung U Tin. Kandy: Buddhist Publication Society, 1971.

[619] Pa-Auk Tawya Sayādaw. *Knowing and Seeing*. 4th ed. Kuala Lumpur: Wave Publications, 2003（库内所备为第二版电子本，BuddhaNet 流通，© W. K. Ng 2000，副题作 Talks and Questions-and-Answers at a Meditation Retreat in Taiwan，書頁即 PDF 面次）。先止后观之序见该本书内第 72 页：观智之前有四清净，“It is only after we have thoroughly discerned mentality-materiality and their causes, that we can practise

莫哥传承（Mogok Sayādaw，1899—1962）又是另一种风格：特别强调从缘起（paṭicca-samuppāda）的角度入手，让修行者先透彻理解十二支缘起的因果链，以正见为基础，然后在禅坐中直接观察这个链条的运作。这个路线把概念理解置于前端，与马哈希的”直接觉察现象”形成对比。[620]

葛印卡传承在这一部分暂不展开，9.5 近现代史里有详细介绍（勒迪长老—乌巴庆—葛印卡这条线，以及它如何将南传内观转化为覆盖全球百余国的大众课程）。这里只标记：它与上述三条缅甸路线并行，是同一时代内影响力覆盖范围最广的南传禅修传承，但走的是”去宗派化、面向大众”的完全不同方向。

帕奥与马哈希的义理分歧，以及它的现实影响。上述几条路线的差异不只在方法论层面。帕奥传承从二十世纪九十年代起迅速扩张，禅修圈内随之出现具体的机构效应：一部分原本在马哈希体系或其他纯观道场中修行的禅修者转往帕奥中心，两系之间发生了人员流动。**这一层本书所据者限于马来西亚一地的记述**：缅甸、斯里兰卡两地未取到同类材料，两系的消长亦不足以断为因果。[621]帕奥体系要求在进入观智之前必须建立稳定的安止定（四禅那乃至八定），对认真寻法者构成了强大的吸引力，被视为更忠实于觉音《清净道论》主干的路线。然而这个高门槛在实践中也带来了新的困境：一部分修行者为达到帕奥所要求的禅那标准，耗费数年仍无法确认自己已入安止，反复被要求”回去再修止”，产生新的挫败与困惑。马哈希一系的支持者指出，帕奥把注释文献里的禅那描述刚性化到了超出经典原意的程度，也与《增支部·双运经》（AN 4.170）所呈现的路线多样性相悖。这场争论在南传内部仍在进行中，本书呈现分歧，不为任何一方背书。需要记下的是：禅修方法的系统化与标准化，本身就是一个有真实代价的

Vipassanā meditation”；所立定境见第 63 页，“the ten kasiṇas, and the eight attainments consisting of the four fine-material jhānas and the four immaterial jhānas”，即正文所谓四禅那乃至八等至；其自陈所本见第 18 页，谓正定一目在《清净道论》中”is explained in more detail as the four fine-material jhānas (rūpa-jhāna), the four immaterial jhānas (arūpa-jhāna) and access concentration (upacāra-samādhi)“。按此电子本变音符坏码，ā 作 à，ṇ 作 õ，ñ 作 ¤，检索须依坏码之形，否则一无所得。

[620]Mogok Sayādaw 法谈英译，*Dhamma Talks by Mogok Sayadaw: Emptiness, Conditioned, and Unconditioned*（据缅语录音带英译，译者未署名，2025）。把概念理解置于前端一层，该本自道其异：“This is quite different from other teachers”，并谓须先明空性法与缘起而后修：“Without the intellectual knowledge beforehand, the practice is hindering by wrong view inside and can’t realize the Dhamma. Remember this point carefully.”；又：“conditional relations dispel doubt and contemplation of impermanence dispels wrong view …After dispel wrong view and doubt by way of teaching, the practice can be completed. Without it, it’s impossible.”。全书 paṭicca 七十四见、right view 二百三十三见、sammādiṭṭhi 六十五见。（本书原著录 Bhikkhu Pesala 编《A Discourse on Vipassana Meditation》1999 本，该本未取到，且其著录缺出版者与地点；今改引所据之本。）

[621]两系之间的人员流动，**本书所据者限于马来西亚一地，且只及现象，不及因果**。（一）**学界记述**：黄蘊〈マレーシアという地域空間における仏教徒の移動と多様化する”功徳”観念〉，收入長谷川清、林行夫编《積徳行と社会文化動態に関する地域間比較研究》（京都大学地域研究統合情報センター，CIAS Discussion Paper No.46，2015 年 3 月），书内 76 页作”瞑想法としてマハシ系からパオ系へとシフトする人々の行為はその一例である”；同页举槟城一例，谓缅甸系的马来西亚佛教徒禅修中心（Malaysian Buddhist Meditation Center）早期信众甚多，而”近年ではパオ系の瞑想法が隆盛していることから、マハシ系の瞑想法を実践するマレーシア仏教徒瞑想センターの信者数が減少し、前述のパオ系の瞑想法をもつ Nandaka Meditation Society が台頭している”；书内 74 页并录澳籍僧达马拉多所见”ここ数年では人々の瞑想法がマハシ系 (Mahasi) からパオ系 (Pa-Auk) へと変わり”。**惟黄氏于其所以然只作推测之辞**（“信者たちによる流行への追いかけが無関係とはいえないであろう”），未下因果之断。（二）**教内自述**：Aggacitta Bhikkhu. *Awaken to Truth in Harmony: A Trilogy*. Sāsanārakkha Buddhist Sanctuary, 2010（免费流通本）书内 9 页记二〇〇九年三至六月该寺办三个月帕奥禅修之后，“many Mahasi yogis had ‘switched camps’ and some had even excelled to qualify as Pa Auk meditation teachers”，并记转投者反以旧法为非，“denounced non-Pa Auk methods, including their past practice, as inefficacious and unauthentic”；书内 13 页谓”some yogis who had difficulty making headway in the Mahasi method but found the Pa Auk method more suitable for their meditative progress”。著者本人即一例：一九七九年于仰光马哈希禅修中心出家，续师事乌班迪达，再参帕奥。（三）**两处所据俱在马来西亚（槟城、太平），非缅甸或斯里兰卡本土**，故本书不把这一层推及后二地；机构统计至今仍无，所增者是田野记述与教内自述。库内另有 Gustaaf Houtman. *Traditions of Buddhist Practice in Burma*（SOAS 博士论文，1990）通检 Pa-Auk 零见，其时帕奥尚未显名，此本不能及此。

选择。[622] [623]

三条（及更多）路线的分歧，反映了早期经典里本就存在的弹性空间。觉音的系统化没有把这个空间完全封闭，只是提供了一条主干。

三、森林传统：另一套传承方式

南传内部始终并行着一条与注释经院传统既相互补充、又时有张力的路线：**森林传统**（dhutaṅga forest tradition）。

森林传统的根据在巴利经典里：头陀行（dhutaṅga）散见诸经，如只持三衣、露地而坐、不在固定地点居住，是可选的额外精进，不是必须的规定；十三这个定数出自注释传统，《清净道论》第二品〈头陀支品〉列自粪扫衣支至常坐不卧支十三种，并判其宜于贪行者与痴行者。历史上，市区寺院的主要功能是典籍研习、仪式举行与社区服务，深度禅修往往发生在市区寺院之外。这个分化在南传各国都有体现，但在泰国得到了最系统的现代表达。

阿姜曼传承（Ajahn Mun Bhūridatta，1870—1949）是二十世纪泰国森林传统最具影响力的人物。他的修行生涯绝大部分在泰国北部和东北部的丛林里度过，靠托钵为生，以严格的头陀行为标准，追求深度禅定与直接的心灵洞见。他的体系以出入息念为核心，强调心（citta）的直接觉察，较少依赖系统性的观智次第图谱。他的若干学生后来成为更广为人知的老师：[624]

阿姜查（Ajahn Chah，1918—1992）以简明的教法、包容的风格著称，建立了一批森林道场，影响延伸至西方（他的弟子包括阿姜苏美多、阿姜布拉姆等，在欧洲、澳大利亚建立了道场）。他的教法把深度禅修与日常生活的正念整合，不强调技术性次第，而强调心的基本态度：放下、知足、当下。他有一句常被引用的话：“如果你放下一点，你会有一点平静；如果你放下很多，你会有很多平静；如果你完全放下，你会有完全的平静。”这种简洁，是森林传统区别于系统注释传统的一个典型风格。

隆波田传承（Luangpor Teean，1911—1988）走得更激进：主张禅修不需要静坐，以”动中禅”为方法，核心是在各种动作中保持觉知的连续。这被称为”自然内观”，批评者认为它离经典描述过远，支持者认为它把念住还原到了最原初的形式。

森林传统与经院注释传统的张力，在某种意义上对应了一个更基本的问题：经典里那种清晰但简洁的修行叙述，与后来精密的系统化注释之间，究竟是什么关系？森林修行者倾向于返回经典的简单叙述，绕过注释的层层细化；经院传统认为注释提供了不可或缺的操作指引。本书把这个张力呈现出来，不作裁断。

四、慈悲禅与四梵住

南传修行论里，“止禅”的一大类别是**四梵住**（brahmavihāra），即：

- 慈（mettā）：对一切有情愿其安乐的心
- 悲（karuṇā）：对一切有情受苦愿其离苦的心

[622] Pa-Auk Tawya Sayādaw. *Knowing and Seeing*. 4th ed. Kuala Lumpur: Wave Publications, 2003（库内所备为第二版电子本, BuddhaNet 流通, © W. K. Ng 2000, 副题作 Talks and Questions-and-Answers at a Meditation Retreat in Taiwan, 書頁即 PDF 面次）。先止后观之序见该本书内第 72 页：观智之前有四清净，“It is only after we have thoroughly discerned mentality-materiality and their causes, that we can practise Vipassanā meditation”；所立定境见第 63 页，“the ten kasiṇas, and the eight attainments consisting of the four fine-material jhānas and the four immaterial jhānas”，即正文所谓四禅那乃至八等至；其自陈所本见第 18 页，谓正定一目在《清净道论》中”is explained in more detail as the four fine-material jhānas (rūpa-jhāna), the four immaterial jhānas (arūpa-jhāna) and access concentration (upacāra-samādhi)“。按此电子本变音符坏码，ā 作 à，ṇ 作 õ，ñ 作 ¤，检索须依坏码之形，否则一无所得。

[623] Mahāsi Sayādaw. *Practical Insight Meditation: Basic and Progressive Stages*. Trans. U Pe Thin and Myanaung U Tin. Kandy: Buddhist Publication Society, 1971.

[624] J. L. Taylor. *Forest Monks and the Nation-State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1993.

- 喜（muditā）：对一切有情的幸福随喜的心
- 舍（upekkhā）：对一切有情平等无偏的心

四梵住的禅修，以特定对象（先从自己开始，再扩展到亲友、中性的人、再到一切有情）系统地生起相应的心，逐步稳定成安止定。早期经典里，四梵住被描述为可以带来极深的定境，但一般被判为不足以引发解脱的”世间定”，需要在此基础上加入观智的照见，才能完成解脱道。

慈心禅（mettā bhāvanā）在现代传播最广，部分原因是它的操作门槛较低，即使没有深厚的前期定力基础，也能带来情绪上的稳定和对他人的善意。它成为各传统最容易跨越宗教背景推广的修行之一。这本身也是一件值得思考的事情：当一种修行方法被提炼为无需整套教理框架也能操作的技术，它和原始语境的关系就需要留心。

从教理结构上看，南传修行的核心目标是个人的解脱（成就阿罗汉果），慈悲是条件之一，不是道的根本动力。这与大乘菩萨道（以悲心发菩提心为起点、以成佛为目标）有根本的架构差异：差异不在南传是否重视慈悲，而在慈悲在两个传统里的架构位置不同。

五、南传教理的几个内部争议

南传内部有几个教理争议反映了对”解脱究竟是什么”的不同理解：

阿罗汉果是否还有进一步？南传主流立场是阿罗汉断尽一切烦恼，是解脱的终点，此外无所谓”更高的果位”。但早期经典里也有关于不同类型阿罗汉的描述（如”慧解脱”与”双分解脱”之别，后者同时成就最深的定与慧）。这个差异在实践层面引出了”没有深禅那的阿罗汉是否完整”这类讨论，各传承间仍有不同意见。

涅槃是”什么都没有”，还是某种”积极的存在”？大多数时候，南传老师强调涅槃是烦恼的熄灭，用否定式来说。但也有声音把涅槃描述为一种”纯净的觉知”，隐含某种积极的性质。批评者认为这有向如来藏靠拢的风险，把”什么也没有”偷换成了”有一种特别的东西”。本书认为这个张力与早期经典本身对涅槃的两种表述（纯粹否定式 vs.《自说经》“有一不生不有者”）有关，南传内部尚无定论；本书自己的基线取否定式一边的读法，并记下它是少数一边，见第二卷导论第二章。[625]

止观次第之争 已在第二节详述，不重复。

斯里兰卡的”果位危机”：一个历史插曲。南传内部对”现在还能不能证果”的信心问题，曾在斯里兰卡历史上以非常具体的形式出现过，值得在这里补记。认为”道果”（magga-phala，即四果的证量）已无从成就于当世的看法，有其来历：它所依据的衰退宇宙论与”最后一位阿罗汉”的本土传说由来已久，直到二十世纪五十年代，此论在锡兰仍流行颇广，以一派僧人主张最力。这种悲观判断有其义理依据：巴利注释传统有关于”教法衰退”（sāsana-parihāna）的系统论述，描述教法随时间丧失各种成就的可能性，最终仅剩经文的文字保存。制度上的危机则更早：斯里兰卡佛教在十七、十八世纪遭遇严重衰落，受戒传承（upasampadā 的法脉）一度中断，具足戒比丘几乎消失，合法的羯磨无从举行，出家受具已无从谈起。[626]

---

[625] Peter Harvey. *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*. Richmond: Curzon, 1995.（南传涅槃概念的详细分析）；涅槃的”积极性”争论另见 Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998。涅槃是上座部唯一的无为界（“the only Unconditioned Element (asaṅkhata-dhātu)”），见 Collins 書 139；《自说经注》（Ud-a 195）以若无无为界、五蕴即无出离可言的论式推其实有，并作结说”the existence (atthibhāva) of the Unconditioned Element in the ultimate sense can be shown by reasoning”，见書 171–172。

[626] 斯里兰卡十八世纪佛教衰落与受戒传承中断，参 Kitsiri Malalgoda. *Buddhism in Sinhalese Society 1750–1900*. Berkeley: University of California Press, 1976。受戒传承中断一事在该书第一章〈背景〉第三节，书内第 54 至 57 页，作 no upasampadā ceremonies were held after 1697. With the demise of these bhikkhus, therefore, it again became impossible for a sāmaṇera to receive higher ordination or for a layman to join the order as a duly ordained sāmaṇera，其时入众者皆无具戒，称 gaṇinnānse；一七五三年暹罗使团重立戒统亦在该书第一章，第二章所论则是此后教团内部的分裂与阿摩罗补罗派之起。另参 Heinz Bechert, ed. *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978。同一段史事并见 Richard Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London: Routledge, 1988，**第六章**〈斯里

这正是萨拉纳坎卡长老（Vēliviṭṭa Saraṇaṃkara，1698—1778）推动向暹罗寻求援助的深层动力之一。1753 年，泰国僧侣应邀前来，在斯里兰卡重新举行了具足戒仪式，建立了暹罗宗（Siam Nikāya）。那次修复不只属于制度层面的重建，也隐含着一个回答：修行、以及证果的可能性，仍然存在。近现代的内观复兴（9.5）在某种意义上延续了同一个逻辑：如果说十八世纪的危机是”还有没有僧团可以出家”，二十世纪的内观运动则是”还有没有方法可以让人切实修到果”，两者都是对南传传统生命力的重新断言。

六、南传与早期佛教：传承还是诠释

这是一个需要直接面对的问题：南传是最忠实保存早期佛教的传统，还是它自身也是一种诠释？

南传传统历来以此自我定位：巴利三藏保存了佛陀的原话，注释传统保存了正确的诠释；这一自我定位见于觉音诸注的序分与跋文。历史研究的图景要复杂得多。以下几个观察，是本书据现代文献学成果所作的对照：

巴利语不等于原音。巴利语是一种文学化的中期印度语，不是佛陀实际使用的方言。它是诸多口诵传统的一种固定化，不是录音。巴利经典有极高的历史价值，但”巴利语是佛陀的原话”这个说法是误导性的。[627]

觉音的系统化引入了特定的框架选择。 9.2 已经讨论，“止先于观”的立场、“似相”的教学、sabhāva（自性）作为法相界定语的系统使用，在早期经典里都不是唯一被支持的路线。这几项属于注释阶段的选择，可以归在觉音名下。本节只作历史描述，不作褒贬。

sabhāva 这一项要分两层看。用作法的界定语,起点在正典《无碍解道》(Paṭisambhidāmagga), 觉音承接这个用法并把它推广成注释体例；把这个词读作 sat-bhāva，即存在，从而转成一条关于存在方式的主张，定型在六世纪的注释家摩诃男（Mahānāma）手上，已在觉音身后约一个世纪。[628]

兰卡的佛教传统〉末二节（Decline…与…and revival），书内第 165 至 166 页，作 Before 1753 there were no true monks left in Ceylon but only men called gaṇinnānsē；该书第七章讲的是十九世纪的”新教佛教”，与此段无涉（本注旧作第七章，今改；核对所用为二〇〇六年第二版，作者〈第二版序〉自陈改动几乎都在前三章与末章，四至七章仍旧，故章次可比）。至于”道果”是否仍可成就这一层信心危机的具体叙述，上举两本在库者按 magga、phala、arahant、attainment 诸词通检皆未见着落。本书所见此说的明文在二十世纪：Michael Carrithers. *The Forest Monks of Sri Lanka: An Anthropological and Historical Study*. Delhi: Oxford University Press, 1983，第十一章首页（书内 222 页）记“a large body of opinion, current in the 1950s in Ceylon and represented most vocally by Subodhānanda’s group, which held that it is no longer possible to attain Nirvana in the present age”，其据为《转轮圣王狮子吼经》（D III 26）的衰退之说与”最后一位阿罗汉 Maliyadeva 长老”的本土传说。正文据此把这一层系于二十世纪五十年代，不系于十八世纪；此说在十八世纪是否已经流行，库内未见明文（Malalgoda 一书系扫描本 OCR 通检，未能据以断其必无），俟考。

[627]注释家说佛陀所说、三藏所用都是摩揭陀语, 称为一切语言的”根本语”(mūla-bhāsā), 见 K. R. Norman. *Pāli Literature*. A History of Indian Literature VII.2. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983, p. 2。Norman 据经文本身的语言层次指出，至少其中一部分曾经一种或数种别的中期印度雅利安方言创作或传诵，“the statement that the canon is in one dialect, whether Māgadhī or anything else, cannot be true of all of it”，并可断言”Pali is not Māgadhī”（p. 3）。Oskar von Hinüber. *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin: Walter de Gruyter, 1996, § 7（p. 5）说巴利语从未在任何地方作为口语通行，它是晚于佛陀、流通于广大地域的一种 lingua franca；阿育王铭文所见的方言分布表明它”rooted in a language spoken in western India”，同时又带着东部特征，可见经文是从较早的东部本改写成今日的西部形态。佛陀本人用的是哪种语言则不得而知，早期东部的摩揭陀语只是”a likely guess”（同页）。

[628]Noa Ronkin. “The Rise of the Concept of Own-Nature (Sabhāva) in the Paṭisambhidāmagga.” Oxford Centre for Buddhist Studies, 2003（文末署 Wolfson College, Oxford, July 2003）。年代、作者与注疏归属三事依该文：摩诃男（Mahānāma）六世纪所作《正法显明》（Saddhammappakāsinī）即《无碍解道》义注，文内作”Mahānāma’s Commentary, the Saddhammappakāsinī, (6th century CE)“。**该文自身的说法要照实记，与本节的用法有出入**：其一，”首次”一层她说得留有余地，作”It contains one of the rare canonical occurrences of this term in Pali literature; indeed it may be the earliest one”。其二，摩诃男确把 sabhāva 拆作 sat+bhāva（该文用加号，非连字符），**但她译作”real essence”（实有的本质），不译作”存在”**，原文作”The commentator begins by analysing sabhāva as sva+bhāva, ‘own-nature’, but eventually divides the compound into sat+bhāva, ‘real essence’“。其三，她并未说存在论读法就此”定型”，反说”Mahānāma oscillates between an epistemological and ontological interpretations of sabhāva as essence”，且他随后以 athavā 领起的另一解（“empty through having emptiness as its

“上座部”在历史上指向不同的事物。 2.3 已讲，历史上的 Sthavira（上座部）是一个部派群体，内部分支众多；今天所谓”南传上座部”特指分别说部（Vibhajjavāda）的斯里兰卡分支，不能把它的立场当成所有”上座部”的立场。

本书立场：南传上座部是早期佛教众多传承之一，在保存巴利经典方面做出了不可替代的贡献，也在历史过程中引入了自己的诠释框架（尤其觉音的系统化）。它比大乘更接近某些早期教法的面貌（不立常住自我、不以成佛取代解脱为终极目标），但它自身也是一个历史性的传统，不是早期佛教的镜面复制。这个立场不在贬低南传；它是对任何传统都应该持有的诚实态度。

七、整体图：南传修行道

把本章和前几章的内容合起来，南传修行道有一张相当完整的地图：

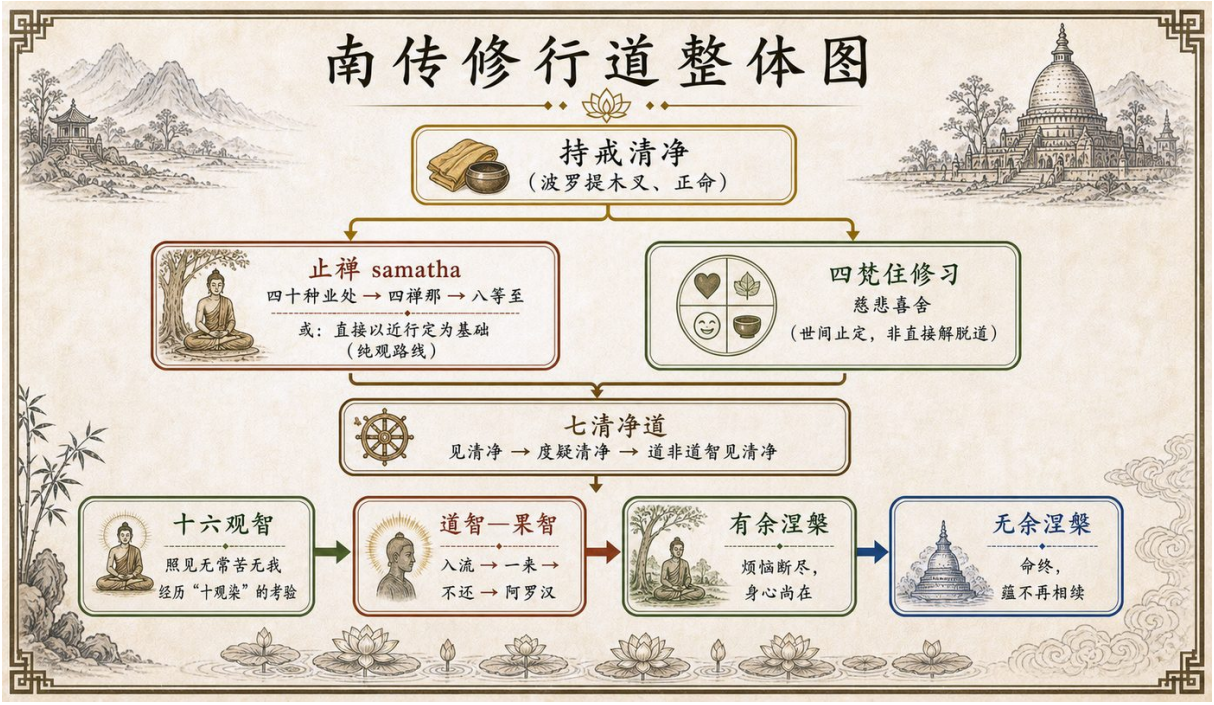


Figure 57: 南传修行道整体图

这张地图在南传内部不无争议：止禅的必要程度、十六观智是否具备普遍适用性、各传承对某些标志的解释，各传承各有理解。但整体结构，从戒律基础，经止定，经观智，到四果次第解脱，是各传承共享的框架。

下一章进入南传的近现代史：十九世纪以来的殖民、改革、内观复兴与全球化，以及南传在当代世界的位置。

---

individual essence”）她评为”more in harmony with the Paṭisambhidāmagga’s spirit”；文末结论亦作：纵使佛教思想终由 sabhāva 与法论生出一套存在论，“the Paṭisambhidāmagga demonstrates that this state of affairs is not attributable to the beginning of the Abhidhamma”。她所举最硬的一句在末节，不系于摩诃男偏取哪一解：“The commentator refers to dhammas as sat, as real existents, whereas the Paṭisambhidāmagga neither ascribes to the dhammas any ontological status nor mentions the doctrine of momentariness.”。其四，**该文通篇未提觉音之名**（只两见《清净道论》，谓摩诃男注解时”draws heavily on the Visuddhimagga”），故正文所说觉音承接推广、及摩诃男”已在觉音身后约一个世纪”两层，是本书依两人年代自作的推断，不出该文。本书下部第十四篇第一章与第七章已详引。

延伸阅读

- L. S. Cousins. “Samatha-yāna and Vipassanā-yāna.” In *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhātissa*, ed. G. Dhammapala et al. Nugegoda, 1984, pp. 56–68.
- Rupert Gethin. *The Buddhist Path to Awakening: A Study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā*. Leiden: Brill, 1992.

第五章　近现代改革与发展

南传佛教在十九世纪以前，大体上是各地王权护持下的传统运转：僧团维持教育与仪式功能，精英层研习典籍，少数人深入禅修，在家众捐献功德。殖民时代的到来，从根本上打破了这个运转模式。它同时带来了挑战（基督教传教、世俗教育、国家权力重组）和激励（印刷术的传播、国际佛教网络的形成）。以下从十九世纪讲起，追踪南传在近两百年里经历的几次重大转变。

一、殖民遭遇与佛教复兴

斯里兰卡：在基督教压力下的自我重建

英国统治斯里兰卡（1796—1948 年）带来了有组织的基督教传教活动。传教士在教育、出版和公共辩论上均占优势；英语是晋升的通行证，基督教学校又掌握英语教育。在这个压力下，斯里兰卡的佛教知识分子开始以一种新的方式回应：他们不再只守护传统，也主动用西方的辩论语言为佛教辩护。

1873 年 8 月，在科伦坡以南的巴那杜拉（Pānadura），一场为期两天的公开辩论轰动全岛，史称”巴那杜拉论战”（Pānadurā Vādaya）。佛教一方的主辩是米格提瓦特·古纳南达长老（Migettuwatte Gunananda，1823—1890），基督教一方主要代表是达维德·德·西尔瓦（David de Silva）。这场辩论的意义不在谁说服了谁；它为南传佛教开创了一种新的应对方式：以公开理性辩论为自己辩护，不只诉诸传统权威。[629]

辩论的主要论题大体可以归为几个板块。**关于神学与宇宙论**：双方就上帝的存在与属性、灵魂的本质、创世与因果等进行对辩。例如，古纳南达指出，全知之神若事后悔恨自己的行为，则与全知矛盾。**关于道德与典范**：基督教一方攻击佛教道德标准，指出若干本生故事或佛陀的行为（如赦免连环杀手鸯掘摩罗／ Aṅgulimāla）有悖常规道德；古纳南达以《圣经》中同样存在的争议性叙事加以反驳。**关于经典传承的可靠性**：这是双方都犯忌的领域。传教士质疑佛教依赖口诵传承、无法保真；古纳南达反问，圣经文本本身历经抄写者的增删、版本之间的出入，“一字不差地保留原话”同样是神话。两边都在用对方逻辑的一致性来做攻击，不单纯守护自己的立场。

关于吉祥佛布施孩子的故事，是否在这场辩论里被提及，目前可查的史料不能确认。基督教一方确实把对佛教经典中”不合道德的故事”的批评作为论据，但现有文献记录（包括古纳南达弟子 J. M. Peebles 根据辩论整理的英文版本）中，未见这则具体故事的明确引用。关于这一点，本书存疑，有兴趣的读者可进一步查阅斯里兰卡文版原始辩论文字记录（僧伽罗文版较完整）。

这场辩论的后续影响超出了辩论本身：辩论的英文译述传到了美国，美国神智学会创始人之一亨利·斯铁尔·奥尔科特（Henry Steel Olcott，1832—1907）读后深受震动，于 1880 年赴斯里兰卡，与古纳南达和达磨波罗合作，推动了斯里兰卡佛教复兴运动的下一阶段。

这种用西方的辩论语言为佛教辩护的风格，在**阿那伽利伽·达磨波罗**（Anagārika Dharmapāla，1864—1933）身上达到了顶峰。他是近现代南传改革最具影响力的人物之一。几个重要的特征：

- 他强调”在家佛教徒”的主体性：不出家为僧，但以”阿那伽利伽”（anagārika，“无家者”，一种中间身份）的方式过严格的禁欲生活，把在家与出家的界线变得弹性。

[629] Richard Gombrich and Gananath Obeyesekere. *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton: Princeton University Press, 1988.（斯里兰卡近代佛教转型的权威研究；巴那杜拉论战与达磨波罗的分析见第六章）。该书 pp. 202–203 记此役为”a two-day debate held at Panadura, south of Colombo, in 1873”，为瞿那难陀的一场胜利，英文报纸的报道后来落到奥尔科特手里，下文奥尔科特入岛一节的线索即由此而来。围观人数该书未记，坊间”万余人”之说本书不取。又该书把这位长老写作 Mohottivatte Gunananda，与本书所用 Migettuwatte 一形并行于学界，实为一人。

- 他推行”佛教新教化”（Protestant Buddhism）：用西方新教的行动方式来改造佛教，个人研习经典（不只依赖僧侣），组建社会团体，办报纸，参与政治。
- 他创立了**摩诃菩提协会**（Mahā Bodhi Society，1891 年），致力于恢复菩提伽耶等圣地，并在国际上宣传佛教。
- 他出席了 1893 年芝加哥世界宗教议会，把南传上座部介绍给西方听众。[630]

达磨波罗的遗产是双刃剑：他对在家修行、社会参与和国际传播的推动，是南传现代化转型的重要动力；同时他的斯里兰卡民族主义色彩（以佛教和僧伽罗认同相捆绑），为后来斯里兰卡的僧伽罗-泰米尔族群对立埋下了伏笔（下文第三节）。

泰国：蒙固王的改革与法胤派

泰国没有经历直接的西方殖民统治，但来自西方的压力仍然存在。周边的缅甸（英）和越南、柬埔寨（法）相继沦为殖民地，朝廷感受到改革的紧迫性。

蒙固王（Rāma IV，Mongkut，在位 1851—1868 年）在登基之前出家为僧长达二十七年，是一位相当罕见的学者型国王。他在做僧侣期间，对既有佛教的种种混俗习惯（只知承袭父祖所行而不明原典的教理，受戒程序亦不如法）感到不满，另立**法胤派**（Dhammayut Nikāya，“依法的僧团”），强调严格遵守巴利律藏、回归经典文本、摒弃无经典根据的仪式。这个僧团约在 1829 至 1833 年间逐步形成，通常以 1833 年为其创立之年。[631]

法胤派与大部（Mahā Nikāya，“多数的僧团”）形成两个并行的泰国佛教体系，延续至今。蒙固的改革有几个意义：一是把”经典权威高于习俗”的原则引入泰国；二是为后来的国家化改革提供了制度基础（他的继任者进一步把佛教教育体系国家化）；三是法胤派出身的高僧后来对西方的传播起到了重要作用（9.4 所讲的阿姜曼就是法胤派背景）。[632]

---

[630] Anagarika Dharmapala. *Return to Righteousness: A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapāla*, ed. Ananda Guruge. Colombo: Government Press, 1965：编者导言径述其“attended the World Parliament of Religions in Chicago as a Buddhist delegate in 1893”；书内并收其本人文字两篇，第九部〈BUDDHISM ABROAD〉第七十八篇〈The Parliament of Religions, Chicago〉在书内 655 页，第十部〈MEMORIES AND REMINISCENCES〉第八十八篇〈Diary Leaves of the Buddhist Representative to the World’s Parliament of Religions in Chicago〉在书内 707 页，后者为第一人称的当事记述。**会议录一侧亦可径核**：John Henry Barrows (ed.). *The World’s Parliament of Religions*, vol. 2. Chicago: Parliament Publishing Company, 1893，书内 861 页题作“H. DHARMAPALA, CEYLON”，录其致词“The Parliament of Religions has achieved a stupendous work in bringing before you the representatives of the religions and philosophies of the East…”，是当时的会议记录，比日后的回忆更近一层。传记分析见 Stephen Kemper, *Rescued from the Nation: Anagarika Dharmapāla and the Buddhist World*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

[631] 法胤派的起算有几个节点。1829 年，蒙固受孟族长老 Phra Phutthawangso（Saai）之教启发，移回 Wat Samoraai，见 J. L. Taylor. *Forest Monks and the Nation-State*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1993, p. 42；约 1833 年，他在该寺依严格规定的仪轨为身边几位比丘重行受戒，僧衣改依孟式披覆两肩，见 David K. Wyatt. *Thailand: A Short History*. 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 161；1836 年他出任 Wat Bowonniwet 住持，此寺遂为这一运动的中心，“Dhammayuttika”作为僧团的一个自治部分得到正式承认，已是朱拉隆功王时的事，见 Stanley J. Tambiah. *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976, p. 209。移居 Bowonniwet 一事，Wyatt 只说在 1830 年代末（p. 161）。正文所取的 1833 年，是重行受戒之年。

[632] David K. Wyatt. *Thailand: A Short History*. 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 2003（蒙固王改革与法胤派建立，第七章；蒙固长期为僧、整顿受戒与戒律实践、法胤派与大部并立诸事见书内第 160–161、166 页；其后瓦栖拉延亲王（Wachirayan Warorot, 1860–1921）领法胤派、继任全暹僧王，以僧俗教育推及乡间，见书内第 202 页）。本段末所说的森林传统与向西方传播一线，该书这几页不载，另见 J. L. Taylor. *Forest Monks and the Nation-State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1993。阿姜曼（Phra Ajaan Man Phuurithatto, 1870–1949）的法脉归属，该书第 297 页作”Man was ordained in the Thammayut”；**惟同一句紧接着说，他的弟子分属两派**：“though his pupils (those who saw the master as their prime source of inspiration) were formally linked to **both** fraternities in the Greater Thai Sangha”。**这一层与本段的因果有关，须记明**：向西方传法最见成效的阿姜查，泰勒径称之为”the most important **Mahaanikaai** pupil of Man”（书内第 21 页注），即出于大部而非法胤派。泰勒所列自一九七〇年代中期起应邀赴西方的森林系诸师为”Ajaans Mahaa Bua, Chaa, Suwat, Rian, Thet, and Thui”（书内第 230 页注），两派兼有。故本段”法胤派出身的高僧对西方传播起重要作用”一语，就阿姜曼本人及其法脉的发端而言成立，不宜读成西方一线尽出法胤派。

缅甸：殖民冲击与在家运动

英国于 1885 年兼并缅甸上部，完成对整个缅甸的控制。在殖民统治下，国王这个传统护法角色消失了，僧团失去了国家的制度支撑，经费、秩序和教育都受到冲击。

一个意外的后果：失去国家支撑的僧团，反而促成了活跃的在家佛教运动的兴起。各种佛教青年会（Young Men’s Buddhist Associations）在二十世纪初相继成立，把佛教与民族意识捆绑在一起。这条线索后来在缅甸独立运动中持续发挥作用。

二、禅修的民主化：从精英到大众

近现代南传最深刻的变化之一，是禅修从出家精英的专属活动，逐步开放为所有在家众都可以学习的实践。这一转变的关键推手，是缅甸的**勒迪长老**（Ledi Sayādaw，1846—1923）。

勒迪是一位学识渊博的缅甸比丘，同时也是出色的禅修者和社会活动家。他有一个独特的历史判断：在英国殖民统治下，传统的出家僧团体系已经不稳固，如果解脱道只掌握在僧侣手中，一旦僧团崩溃，整个传承就会断绝。因此，他主张应当向在家众传授禅修，尤其是出入息念（ānāpānasati）和观无常的内观方法，使更多人在世俗生活中也能修行。[633]

这是一个小但重要的思想转变。在传统认知里，家居生活的牵挂（妻子、孩子、财产）使深度禅修几乎不可能；修行的希望，寄托在来世出家，或者在供养僧侣上积功德。勒迪说：不，在家众现在就可以学，就应该学。

勒迪的影响通过几代传承向下延伸，最终在**葛印卡**（S. N. Goenka，1924—2013）那里形成了一套高度标准化、适合大规模传授的课程。葛印卡是一位印度裔缅甸商人，不是僧侣，在缅甸向乌巴庆（Sayagyi U Ba Khin）学习内观后，于 1969 年回到印度，开始举办十日内观课程。他的课程完全免费（靠旧学员捐献维持），不依赖任何宗教组织，不要求参与者信仰佛教，只要求十日期间遵守基本戒律并完成密集练习。这套模式取得了惊人的规模效应：到二十一世纪初，葛印卡传承的禅修中心遍布全球一百多个国家，每年参与者达到数十万人。[634]

这里值得点出一个张力。勒迪和葛印卡的路线，使禅修走出了寺院，触达了广泛的在家众和非佛教徒，这是一个真实的扩大。但同时，当禅修被提炼成一套不需要教理背景就能操作的技术时，问题也随之出现。这套技术只关注呼吸感觉、身体扫描，不引入四谛、缘起、无我的教理框架，它与原始语境的关系就变得复杂：它还是佛教修行，还是只是一种心理练习技术？这个问题后来在”正念”（mindfulness）的全球传播中变得更为尖锐（见第五节）。

三、政治佛教与民族主义

南传佛教在近现代被反复卷入政治，有时主动参与，有时被动卷入。几个有代表性的案例：

斯里兰卡：民族主义的捆绑

斯里兰卡独立（1948 年）后，“僧伽罗人—佛教徒”的身份认同在政治上成为一个有力的动员工具。1956 年，官方语言由英语改为僧伽罗语，这项政策严重损害了说泰米尔语的少数族群（包括大部分泰米尔人和一些穆斯林）的权利，直接加剧了族群矛盾。

部分僧侣在这个进程中起到了推波助澜的作用。他们援引历史叙事（斯里兰卡是佛教的圣地、是佛法最后的守护者），把政治诉求包装成宗教义务。这条线索延伸到了斯里兰卡内战（1983—2009 年），以及内战结束后的持续族群紧张。

---

[633] Erik Braun. *The Birth of Insight: Meditation, Modern Buddhism, and the Burmese Monk Ledi Sayadaw*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.（勒迪长老与禅修民主化的权威研究）

[634] William Hart. *The Art of Living: Vipassana Meditation as Taught by S. N. Goenka*. San Francisco: Harper & Row, 1987.（葛印卡传承的入门介绍；课程规模宜以葛印卡中心的当期官方资料为准）

本书提示：这里发生的不是”佛教导致了民族主义”；更合适的说法是，民族主义运动利用了佛教的象征资源。一套原本关于解脱的宗教传统，被重新框架为身份政治的支柱。这种现象在世界各主要宗教里都有对应案例，不为南传所独有；但南传的情况尤其值得正视，因为它与佛教关于慈悲和无我的核心价值之间的落差太过明显。[635]

缅甸：969 运动与佛教民族主义的激进化

二十一世纪的缅甸出现了以**阿欣威拉杜**（Ashin Wirathu，1968—）为代表的佛教民族主义运动，以”969”为符号（指佛法僧三宝的特征数字），对穆斯林少数群体（罗兴亚人和其他穆斯林）展开激进的仇恨言论，并与针对罗兴亚人的暴力冲突有所关联。

国际社会对这一现象有广泛讨论。其中一个观察与直觉相反，值得在这里记录：沃尔顿与海沃德指出，缅甸上座部对业与意图的理解，使这类言论的免责之辞在教理脉络中不无凭借；他们所动员的那套观念也自有来路，是在南传社会流传数百年的“佛法易坏”之忧。然其所争在缅甸佛教徒的族群身份，教义立场并非争点。故称这种“佛教民族主义”为“以佛教符号动员的民族主义”。[636]

2007 年袈裟革命（Saffron Revolution）则是另一面：数万名缅甸僧侣上街游行，反对军政府对民众的镇压。这是现代史上规模最大的僧侣政治抗议之一。两个事件并列，说明缅甸的政治佛教不是一元的，僧团内部对权力的态度，从顺从、对抗到利用，不一而足。

泰国：国家佛教与法定正统

泰国佛教自二十世纪初以来，经历了较系统的国家化过程：国家设立宗教事务厅，统一管理僧团，颁布《僧伽法》（1902 年、1941 年、1962 年），规范僧侣的晋升、受戒和行为。这使泰国僧团成为世界上最受国家管控的佛教体制之一。

国家化的代价，是僧团在政治上成为政权的象征性支柱，难以独立于政治之外。2010 年代的泰国政治动荡期间，部分高级僧侣的政治表态引发了广泛批评，也引出了关于”僧团是否应当保持独立于政治”的争论。

四、比丘尼问题：未解的制度结

南传上座部的比丘尼（bhikkhunī）传承恢复，至今没有获得各国官方僧伽权威的一致承认，这是近现代南传最重要的争议性议题之一。不过需要先行说明：2020 年代以来，事实层面的进展已经快于制度承认，斯里兰卡的受戒规模持续扩大并形成了本土戒师世代，柬埔寨出现了比丘尼僧团，泰国的比丘尼社群在官方不承认的情况下持续成长（详见第十二篇第五章）。本节交代这个”制度结”的由来。

历史背景：巴利律典规定，比丘尼受具足戒须由比丘和比丘尼双方的合法僧团共同授予（双部受戒）。斯里兰卡的比丘尼传承何时断绝，编年史其实没有记：《小史》里比丘尼最后一次出现，是在十世纪后期的摩哂陀四世朝，此后不再见于记载（所用盖格译本含第一〇一章补编，记事至 1815 年）；十一世纪维阇耶巴忽一世因比丘之数不足以成受具羯磨，自罗曼那（今缅甸南

[635] Stanley J. Tambiah. *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago: University of Chicago Press, 1992（联合国大学世界发展经济学研究所 WIDER 专论；書頁= PDF−22）。所谓利用象征资源者，谭拜亚书内第 21 页言之：达摩波罗一系民族主义原有的改良内容渐次滤去，遂”provide the space for the fomentation of a political Buddhism that would in the name of Buddhist identity and privilege practice discrimination and majoritarian domination and thereby contribute to ethnic strife”；第 91 页复辨五十年代与八十年代两波之别，谓前一波以”restoration”之名行者，尚可看作扶助佛教与祛除殖民遗留之不平等，后一波则不复如此。（斯里兰卡佛教民族主义与族群冲突的批判性分析）

[636] Matthew J. Walton and Susan Hayward. *Contesting Buddhist Narratives: Democratization, Nationalism, and Communal Violence in Myanmar*. Honolulu: East-West Center, 2014.（缅甸佛教民族主义的政治分析）

部）迎请比丘复法，所复的也只有比丘一侧。[637] 可以确证的只有这两点：编年史的沉默，与复法只及比丘。此后没有足够数量的比丘尼能够合法地为新人授戒，传承就此中断。

恢复的障碍不在教义层面。巴利经典里没有永久禁止比丘尼的内容，佛陀当初同意建立比丘尼僧团的记录是明确的。障碍在制度层面：现有的传统长老层认为，没有具足戒比丘尼参与的受戒仪式，就不是合法的比丘尼受戒；没有合法的比丘尼传承，就没有合法的受戒仪式。这个闭环是制度性的。

打破这个闭环的尝试从二十世纪末开始出现：

1. **1998 年，菩提迦耶**：一批斯里兰卡女性在菩提迦耶受具足戒，戒师出自中国传承的比丘尼僧团。受戒者是经慎选并受过专门训练的资深十戒女（dasasil mātā），受戒时着上座部衣钵，不受菩萨戒；礼成之后另受一次戒，由上座部比丘单独授之。这一路线的支持者认为，凭既有的比丘尼僧团重建南传传承是可行的；反对者认为，两系律典不同，这样的受戒不合法。阿那拉约（Bhikkhu Anālayo）逐条审过此案，论定这一组合于上座部律法上成立。[638]

2. **2003 年**：泰国学者**达玛南达**（Dhammananda Bhikkhunī，俗名 Chatsumarn Kabilsingh，1944—）在斯里兰卡接受比丘尼具足戒，成为泰国近现代第一位依上座部戒统受具足戒的比丘尼。[639]泰国宗教当局明确表示不承认她的受戒资格，她至今仍处于争议中。

3. **斯里兰卡**：1998 年丹布拉受戒之后一个月内，暹罗、Amarapura、Ramañña 三派的长老在阿斯羯利（Asgiriya）寺集会，联名致函总统表示不予认可，其中暹罗派的阿斯羯利一系反对最力。此后各派态度有无松动，另据近年档案，2023 年前后斯里兰卡确有若

[637]Wilhelm Geiger (trans.). *Cūḷavaṃsa: Being the More Recent Part of the Mahāvaṃsa,* Part I（第三十七至七十二章），London: Pali Text Society；Part II（第七十三至一〇一章），由 C. Mabel Rickmers 从德文转译为英文，Colombo: Ceylon Government Information Department, 1953。第一〇一章见第二部 pp.300–302；p.300 注 1 说明此章由 H. Sumangala 与 Batuwantudawa 编写，加入 1877 年版，末章记事至 1815 年，不能以其下限作为早期编年史的成文年代。比丘尼的最后一见在 LIV.47（摩哂陀四世朝，书内第 183 页）；维阇耶巴忽一世自罗曼那迎请比丘一节在 LX.4–6（书内第 214 页），其文作“As the number of the bhikkhus was not sufficient to make the chapter full for the (holding of the) ceremony of admission into the Order…had fetched thence bhikkhus”，通篇未及比丘尼。逐页检该译本两部：第一部提及比丘尼者共十二页（书内 48、73、100、113、115、123、129、130、138、164、168、183 页；按 OCR 精确串”bhikkhuni”检只得十一页，第 130 页盖格注 OCR 作”bhikkhunfs”“bhikkhunam”，须放宽词干才不漏），自 LIV 以下无一见，第 211 页盖格注里的”the Nun”指大爱道，不是当时的锡兰比丘尼；第二部（下讫十九世纪初，第一〇一章补记至室利维克拉马罗阇辛诃朝）命中四页，其中书内第 107 页系 OCR 讹字（“in number”讹作”qn nunlar”），实止三页，无一处是编年史正文说当时有比丘尼：一处是盖格为 80.66”pañca sahadhammikā”（五种同法者）所作的注，解释这一定型语所含五众（“the bhikkhus and bhikkhunis, the novices, sāmaṇerā, of male and female sex, and the young girls who were being prepared for the profession of nuns (sikkhamānā)”），两处是校勘注与索引条目。

[638]一九九八年菩提迦耶传戒的经过与其律法争议，见 Bhikkhu Anālayo. “The Legality of Bhikkhunī Ordination.” *Journal of Buddhist Ethics* 20 (2013)；及同氏 *Bhikkhunī Ordination: From Ancient India to Contemporary Sri Lanka*. Taiwan: Āgama Research Group, 2018（另有 2023 年英缅对照本，库内俱在）。三处同记：“At the Bodhgayā bhikkhunī ordination, the candidates received Theravāda robes and bowls, and they did not take the bodhisattva vows. After completing the ordination, the new Sri Lankan bhikkhunīs underwent a second ordination at which only Theravāda bhikkhus officiated.”；受戒者“had been carefully chosen among experienced dasasil mātās”并受过专门训练。其结论作“The combination of higher ordinations adopted for the 1998 Bodhgayā procedure is legally correct. The order of bhikkhunīs has been revived.”。**本书原作“接受了大乘比丘尼（中国传承）的具足戒，随后再接受巴利律下的沙弥尼戒”，今改**：第二次受的是上座部比丘单独所授的**具足戒**，并非沙弥尼戒；受戒者亦皆为资深十戒女，非新学，受戒时着上座部衣钵、不受菩萨戒，其仪轨本就有意避开大乘的一面。

[639]说”依上座部戒统”，是因为此前泰国女性受比丘尼戒者另有其人而都不在上座部戒统之内：1930 年代初曾有两名女子秘密受比丘尼戒，后迫于压力还俗；达玛南达之母 Voramai Kabilsingh 于 1971 年在台湾依法藏部受比丘尼戒，泰国僧团始终不予承认。见 Donald K. Swearer. *The Buddhist World of Southeast Asia*. 2nd ed. Albany: State University of New York Press, 2010, pp. 194–195。达玛南达 2003 年在斯里兰卡受戒，Sallie B. King 称她是”the first Thai Theravada bhikkhuni ever”，并记她特意请暹罗派（Siam Nikāya）比丘与斯里兰卡比丘尼为之授戒，见 Sallie B. King. *Socially Engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2009, p. 170。至于斯里兰卡这一系比丘尼本身的来历，见正文所列第一条。

干比丘尼受戒仪式举行，机构认可的程度不一，情况仍在变动中。[640]

本书立场：比丘尼传承中断是历史事件，恢复它的障碍是制度性的，不是教义性的。一个以慈悲和无我为核心的传统，在这个问题上长期维持现状，是一个需要正视的内部张力。各方的法律论证都有其文本依据，争论将持续；但把”制度传统”与”教义核心”分清楚，是讨论这个问题的基本前提。

五、全球化与”世俗正念”的兴起

二十世纪后半叶，内观禅修走向西方，并在这个过程中发生了一次意义深远的转化。

传播的第一波（1970 年代）：四位美国年轻人在缅甸与泰国的上座部师承下受训数年，归国后于 1975 年 5 月 19 日合力创立**内观禅修协会**（Insight Meditation Society，IMS），他们是约瑟夫·戈德斯坦（Joseph Goldstein）、杰克·科恩菲尔德（Jack Kornfield）、莎朗·萨茨伯格（Sharon Salzberg）、杰奎琳·施瓦茨（Jacqueline Schwartz）；次年 1 月，协会在马萨诸塞州巴里（Barre）购下一处七十五英亩的农庄作会址，此后开办十日闭口密集禅修。IMS 保留了较完整的佛教框架：四谛、慈悲心、一定程度的教理背景。这一路线在美国发展出了”内观传统”（Insight Tradition），是今天西方主流的佛教禅修方向之一。[641]

转化的关键时刻（1979 年）：分子生物学博士**卡巴金**（Jon Kabat-Zinn，1944—）在麻省大学医学院开设”正念减压课程”（Mindfulness-Based Stress Reduction，MBSR）。他把内观禅修的核心练习（以当下时刻的身体感觉为对象的觉察）提炼出来，剥去了明确的佛教教理框架，将其呈现为一套针对压力、疼痛和疾病的临床干预方法。MBSR 经过系统的临床研究验证，被纳入主流医疗体系。[642]

此后，“正念”（mindfulness，巴利 sati）这个词以前所未有的速度进入了普通大众、企业培训、学校教育和心理治疗的话语中，成为一种独立于宗教语境的”心理卫生”技术。

这个转化引发了南传传统内部的严肃讨论，问题大体集中在以下几处：

---

[640] Nirmala S. Salgado. *Buddhist Nuns and Gendered Practice: In Search of the Female Renunciant*. New York: Oxford University Press, 2013.（斯里兰卡尼众与受戒争议的田野研究）；另见 Bhikkhu Anālayo, “The Legality of Bhikkhunī Ordination.” *Journal of Buddhist Ethics* 20 (2013).（比丘尼传承恢复的律典论证）**正文所述近年一层，另据库内两件网页存档**：其一，Raymond Lam, “Ongoing progress in the full monastic ordination of women (Theravada),” Tea House（佛门网）, 2024 年 5 月 6 日：记泰国比丘尼常赴斯里兰卡受戒，一场原定 2020 年、因疫情延期的国际比丘尼传戒于 2024 年 6 月波松月前后举行，又引 Tathālokā Therī 之语，谓斯里兰卡、印尼、泰国、美国正在经历“the decade of the Mahatheris”；其二，Craig Lewis, “Special Report: Landmark Supreme Court Ruling Affirms Equal Rights for Buddhist Bhikkhunis in Sri Lanka,” Buddhistdoor Global, 2025 年 6 月 18 日：记同月十六日最高法院判令人口登记总监以比丘尼而非十戒女（sil matha）之名发给国民身份证，并称今斯里兰卡有比丘尼四千馀。一九九八年丹布拉受戒之后三派长老集会致函一事，即见上举 Salgado 一书书内 170 页：“Within a month of the Dambulla ordination, the leading monks of three Nikayas met at the Asgiriya temple and announced their disapproval of the ordination in a letter to the president of the country, thereby contributing to a new public discussion about the issue. Significantly, the Asgiriya monks led the concerted resistance to the Dambulla ordination of Sri Lankan nuns. The previous ordination, at Sarnath, had not resulted in such a unified opposition.”；同页并揣其所以然，谓此番反对”was likely part of an ongoing contestation for monastic precedence between Inamaluwe Sumangala and the Asgiriya monastics”，即寺院间的位次之争，非纯是律义之辩。受戒之期该书书内 169 页作“the first Dambulla ordination of bhikkhunis in March 1998”。（该本系对开两页扫作一面，书页＝ PDF 面次 ×2−18 與 −17，检索时两页之文交错，须以 -layout 分栏读。）

[641] Joseph Goldstein. *Insight Meditation: The Practice of Freedom*. Boston: Shambhala, 1994；IMS 的创立年月、四位创始人与巴里会址，见 Ann Gleig. *American Dharma: Buddhism Beyond Modernity*. New Haven: Yale University Press, 2019, p. 113。

[642] Jon Kabat-Zinn. *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*. 15th anniversary ed. New York: Bantam Dell, 2005（初版 New York: Delacorte, 1990）。MBSR 的基础文本。本书所据为纪念版：1990 年的原引言〈Stress, Pain, and Illness: Facing the Full Catastrophe〉原样保留，去佛教教理化一节即出于此；门诊创设年份与此后进入各国医疗机构两项，则见于纪念版新增的〈Introduction—15th Anniversary Edition〉（“In September 2004, the clinic celebrated its twenty-fifth year in continual operation”）。卡巴金的学位为麻省理工学院分子生物学博士（PhD），见麻省大学医学院官方履历的教育经历表。

议题	传统南传立场	世俗正念立场
正念的目的	照见无常苦无我，走向解脱	减压、提升专注、情绪调节
正念的对象	四念住（身受心法），含义特定	主要为当下觉察，对象较广
教理背景	需要四谛、缘起等作为理解框架	不需要，或刻意去除
慈悲的位置	修行的组成部分（慈心禅）	有时被加入，有时不纳入

本书认为：世俗正念是一个真实的历史现象，它确实从南传修行中提炼了有价值的东西，也确实改变了这些东西的意义和语境。持保留意见者（如巴利文学者菩提比丘）提醒的是另一层[643]：他并不反对世俗化的挪用，甚至称赞改造者的开路之功，只提醒两件事，一是不可把修行之效化约为神经生理的解释，二是不可把修行降为一套技术，丢掉信、愿、敬与皈依中的自我交付。支持者的论点也不是没有力量：让更多人接触到哪怕部分的修行工具，总好于让整套系统束之高阁。本书把这个张力呈现出来，不作最终裁断；但倾向于认为，“正念等同于佛教禅修”这个等号，是需要一再追问的。[644]

五之一、另一个方向：越出传统教区

南传在二十世纪后半叶的外传，通常只被记成”向西方”这一个方向。还有一个方向同样发生了，规模小得多，性质却不同：上座部的禅法教学主动进入了一个已经有佛教的地区。

1996 年，缅甸的帕奥禅师应邀赴斯里兰卡教禅，那仍在上座部的传统教区之内。1998 年他

[643]**本注所标的是菩提比丘自己写下的立场，正文据此把他列为持保留意见者，不列为批评者**。所据为 Bhikkhu Bodhi. “What Does Mindfulness Really Mean? A Canonical Perspective.” *Contemporary Buddhism* 12, no. 1 (2011): 19–39。该文摘要自陈其结论：“he takes up the question whether mindfulness can legitimately be extracted from its traditional context and employed for secular purposes. **He maintains that such non-traditional applications of mindfulness are acceptable and even admirable** on the ground that they help alleviate human suffering, but he also cautions against a **reductionist** understanding of mindfulness and urges that investigators respect the religious tradition in which it is rooted.”（书内第 19 页）正文（书内第 35–36 页）说得更直白：“**However, I do not think we need be alarmed about the adaptation of Buddhist practices for secular ends.**”；他引佛临终语”The Tathāgata has no closed fist of a teacher with respect to teachings”，并自释为”**we can let anyone take from the Dhamma whatever they find useful even if it is for secular purposes**”；又谓”those who adapt the Dhamma to these new purposes are **to be admired for their pioneering courage and insight**”。**他实际点名的危险有两处，都不是”不再是佛教的正念”**：一是科学家或以唯物前提把修行之效”explain their efficacy reductively, on the exclusive basis of neurophysiology”；二是”the contemplative challenge might be **reduced to a matter of gaining skill in certain techniques**, dispensing with such qualities as **faith, aspiration, devotion, and self-surrender**, all integral to the act of ‘going for refuge.’“。他所要求的，是提醒改造者”they have entered a sanctuary”，而非收回其使用权。另可并观：Ronald E. Purser. *McMindfulness*. London: Repeater, 2019 所引菩提比丘另一句，是政治向度的批评：“**Absent a sharp social critique**, Buddhist practices could easily be used to justify and stabilize the status quo, becoming a **reinforcement of consumer capitalism**”；那一句针对的是缺少社会批判，仍不是教理去脉络化。

[644]David L. McMahan. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press, 2008（佛教现代主义的整体分析，含世俗正念的思想史背景）。本节所说的”剥离”，该书书内第 56 页有直接的表述：卡巴金的正念减压课程”in which mindfulness practices, for example attention to breath, body, feelings, and cognition, are **adapted from their Buddhist context, stripped of much of their traditional religious significance**, and integrated into therapies to reduce stress, control anxiety, manage physical pain, and treat depression and posttraumatic stress disorder”。其第八章（书内第 215 页起）专论当代正念，作者自述该章之旨在于”placing it in a distinctively modern mode of world-affirmation that has **transformed the practice from a way of transcending the world into a way of embracing and reenchanting it** without resort to the supernatural”（书内第 25 页）。**须分清一层**：麦克马汉所记的是这一转化本身及其现代思想来路，本节上文归给菩提比丘的那一层保留另有其文，见[^f47xbodhi_zhengnian]，二者不是同一个论点，不宜互相代替。

应邀赴台湾，主持一场为期一个半月的密集禅修，参加者约一百五十人。这是他第一次走出上座部教区，也是上座部系统第一次以禅法教学的形式，成建制地进入一个由大乘佛教占据了一千多年的地方。此后十余年，马哈希系与帕奥系分别在台湾建立了由本地南传僧人主持的道场，玛欣德尊者（见下文第六之一节）正是从帕奥系统出来、以中文承担这项工作的人。

这个方向上遇到的阻力与向西方的传播完全不同。在西方，南传遇到的是没有佛教的空白，禅修因此可以剥离教理框架单独输出，这才有了世俗正念。在华人佛教区，南传遇到的是一整套成熟的对应物：既有的解脱论、既有的僧制、一千五百年的译经传统和一套用熟了的佛教汉语。它带来的每一样东西，那里都已经有一个名字，而那个名字所指的往往并不是同一件事。

台湾这条线索的展开与相关史料的性质说明，见 10.11 第七节。

六、入世佛教

另一条与政治民族主义不同的社会参与路线，是所谓”入世佛教”（Engaged Buddhism）：把佛教的慈悲理念延伸到社会行动、环境保护和和平运动上。

在南传世界，几个重要的例子：

萨尔沃达耶运动（Sarvodaya Shramadana，斯里兰卡，1958 年起）：由 A. T. 阿里雅拉托内（A. T. Ariyaratne）创立，把甘地的社会理想（sarvodaya，“全体的觉醒”）与自创的劳动分享（shramadana，“贡献劳动”）同佛教精神相结合，推动农村社区建设，强调个人的内在觉醒与社区发展的同步，所谓”在我们觉醒的同时，觉醒世界”。这个运动成为入世佛教的一个重要样本，也是斯里兰卡内战期间少数持续强调和解立场的声音之一。[645]

素拉·西瓦拉沙（Sulak Sivaraksa，泰国，1933—）：批判性地审视泰国佛教与权力的关系，推动泰国的社会正义运动和环境保护，同时批评消费主义。他是亚洲入世佛教网络的重要组织者。

环境佛教（eco-dharma）：近年在斯里兰卡、泰国、缅甸都有僧侣和在家众把佛教的”不杀生”（ahiṃsā）、“少欲知足”与环境保护相结合的实践，部分森林道场积极参与林地保护。

这条路线的哲学基础，是把早期佛教的慈悲（mettā, karuṇā）从个人的苦扩展到社会结构性的苦。批评者（包括部分传统主义者）认为，这个扩展偏离了佛教修行的核心（个人解脱）；支持者认为，对集体苦因的无知，本身就是无明的一种形式。

六之一、经典的通道：三位对现代人接触南传极为重要的人物

南传上座部的修行依托巴利文正典，而巴利文并非多数读者可直接进入。让当代修行者得以真正接触这批文献，有赖于少数将毕生精力投入翻译与传播工作的个人。本书举以下三位为例，不作穷尽，也不作排名。

菩提比丘（Bhikkhu Bodhi，1944—）

菩提比丘（Bhikkhu Bodhi）是美国人，出身纽约，1972 年在斯里兰卡出家，此后在该岛住了二十余年。他的最重要贡献，是将巴利四部主要尼柯耶的英译工作推向了前所未有的学术完整性：

- 《中部》（Majjhima Nikāya，与 Bhikkhu Ñāṇamoli 合译，1995 年）
- 《相应部》（Saṃyutta Nikāya，2000 年）
- 《增支部》（Aṅguttara Nikāya，2012 年）

[645] Joanna Macy. *Dharma and Development: Religion as Resource in the Sarvodaya Self-Help Movement*. West Hartford: Kumarian Press, 1985（修订本；初版 1983）。（萨尔沃达耶运动的专题研究。所据为修订本：第九章〈Sarvodaya in the Mid-Eighties: An Update〉出自作者 1984 年两度回访，论内战与运动的关系，1983 年初版无此章）

每部译本均附有大量导论和注疏，引用历代注释文献，使非专业读者能理解文本的义理背景。他的译本已成为英语世界严肃研究早期佛教的标准参考。他还编选了《佛陀的教导》（*In the Buddha’s Words*，2005 年），为初学者提供了高质量的选读入门。此外，他是”佛教全球救济”（Buddhist Global Relief）的联合创始人，在修行与社会参与之间持续寻求连接。[646]

菩提比丘在学界的地位，亦体现在他对南传受戒争议的立场：他公开支持比丘尼戒的法律合法性（见第四节），在传统保守派与改革派之间，他的声音具有相当的权威分量。原因恰恰在于，没有人会轻易指责一位学养深厚的律藏研究者对戒律无知。

庄春江居士

庄春江（Zhuang Chun-jiang，1955—2025）是台湾的在家研究者。他自 1990 年代起选编讲授阿含，2008 年起以近二十年之功从事一项罕见的比较工程：将巴利尼柯耶逐经翻译成现代汉语，同时对照汉译阿含（《长阿含》《中阿含》《杂阿含》《增一阿含》），系统标注两个传统的平行经文与差异；五部尼柯耶除《小部·本生》外俱已译出，病中仍在续译《本生》。这套成果以开放形式发布在网络上（agama.buddhason.org），供所有人免费使用；他辞世后，读经站由 CBETA 总干事周海文等接续。

他的工作之所以重要，在于它填补了一个长期存在的空白。此前中文读者能读到的尼柯耶，主要是元亨寺据日译转译的《汉译南传大藏经》，而汉译阿含与巴利尼柯耶之间的关系（哪些是对应经、哪些有差异、差异意味着什么）极少有人逐经呈现。庄春江据巴利直译、与四阿含逐经对读，使中文读者第一次能在一处系统地同时看到两个传统，而不必依赖西方学者的研究或自学巴利文。

他是一位在制度之外、以个人毅力完成了系统性学术工作的在家学者，他的一生就是南传”在家修行与研究可以非常严肃”这一命题的一个例证。

玛欣德尊者（Bhikkhu Mahinda）

玛欣德尊者是当代华语南传佛教传播最重要的出家人之一，在使上座部系统传承进入中文世界方面做出了关键性的贡献。他在缅甸帕奥（Pa-Auk）禅修中心修行多年，深受帕奥系统的教法熏陶，此后长期致力于用中文讲授和撰写南传教理与禅修方法。

他最重要的工作之一，是将觉音所著《清净道论》（Visuddhimagga）重译成现代汉语，提供了比此前版本更可读、注疏更丰富的版本；此外他也讲授名色分析、止观禅修等帕奥系统的核心内容，吸引了大量受过教育的中文修行者。他的讲座和著作以视频、音频、文字的形式在网络上广泛流通，对于华语圈中有意深入学习南传教理与实修系统的人来说，他是最重要的入门引导者之一。

这三位的贡献不在同一层上，须分开说。菩提比丘的英译巴利圣典与庄春江的汉巴对照数据库，做的是同一件事：**让当代人绕过语言的屏障，直接接触原典**，读者由此可以自己回到经文，不必先信任某一位讲说者。玛欣德尊者的中文教学不在这一层：他译讲的是《清净道论》与帕奥系统的止观次第，**其功用是把上座部的一整套教理与禅修传承带进中文世界**，接引的是学人与修行者，而不是把原典直接交到读者手上。两层合起来，才是勒迪长老那条线在华语世界的延续：一层降低进入原典的门槛，一层引入原典之外的整套传承。[647]

---

[646] 菩提比丘的生平，见其《In the Buddha’s Words》书末〈About the Author〉（书内第 486 页）：“Bhikkhu Bodhi is an American Buddhist monk, originally from New York City. He received monastic ordination in 1972 in Sri Lanka, where he lived for over twenty years …He is presently working on a complete translation of the Anguttara Nikaya. He lives and teaches at Chuang Yen Monastery in upstate New York.”（其时未竟的《增支部》全译，即下所列 2012 年本。）“佛教全球救济”（Buddhist Global Relief）联合创始人一事，本书未取到可稳定征引的出处，此处仅据通说提及，未经核校。主要译本见 Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (trans.). *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995（依书名页：Ñāṇamoli 初译、Bodhi 编订）；Bhikkhu Bodhi (trans.). *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2000；*The Numerical Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 2012；选读本见 Bhikkhu Bodhi (ed.). *In the Buddha’s Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*. Boston: Wisdom Publications, 2005.

[647] 庄春江居士的尼柯耶—阿含对读工程，见 agama.buddhason.org（台湾，开放访问）。其生平与工程起讫，据〈莊春江居士追思會記錄〉（2025 年 9 月 7 日追思会，蔡靜芳录音整理，呂勝強等校订，载莊春江讀經站，网页存

七、几个持续的张力

南传近现代史里有几个张力始终没有被消解，它们以不同的形式反复出现：

个人解脱 vs. 社会责任。南传教理的核心目标是个人解脱，但在现代的政治、生态、社会背景下，这种个人主义的解脱论是否足够？这个张力没有一个整个传统内部都认可的答案，入世佛教是一种回应，但它本身仍在争论中。

传统权威 vs. 现代需求。比丘尼问题、禅修的在家化、世俗正念，都反映了同一个更大的张力：一个形成于数百年或数千年前的制度和教理框架，面对现代社会的新需求，如何调适而不失去核心？各传统内部对这个问题的回答，从保守到激进，一字排开。

民族认同 vs. 普世价值。南传在各国与民族认同的深度捆绑，有时强化了佛教的凝聚力，有时把佛教卷入了与其核心价值（慈悲、无我）相矛盾的政治行动。两者的张力没有容易的出路。

经典权威 vs. 体验导向。现代禅修运动（从马哈希到葛印卡到卡巴金）越来越强调直接体验，不再以经典理解为前提。这在某种意义上是回到了佛陀的实践取向，但同时也带来了对教理框架的边缘化。没有无常、苦、无我的理解框架，直接体验通向哪里，本身是一个开放的问题。

南传上座部今天是全球约一亿五千万佛教信众的传统，分布在斯里兰卡、缅甸、泰国、柬埔寨、老挝，以及遍布世界各地的移民社区和西方皈依者群体。它是多元的，不作统一形态：从森林独居的头陀行僧到城市寺庙的仪式法师，从严格的经院学者到世俗正念应用程序的设计者，都在以某种方式与这个传统相关联。这个多元本身，就是南传近现代史最真实的结果。

档）：周海文述其逐经对读”從 2008 年開始做”，至 2013 年做到增支部；同文记五部尼柯耶”只有《小部》的〈本生〉還沒完成，之外的全都完成巴漢對讀”，其人 2025 年 8 月 20 日捨報，病重中仍译《小部·本生》；师友述其起念，谓”元亨寺的南傳大藏經，也有一些不是理想的地方”；同文称周海文（电子佛典基金会 CBETA 总干事）为读经站”真正未來的主人”。生年据莊春江〈佛法之四大宗趣與不共外道的特質〉（丘中仁整理，美國菩提學會 2000 年佛法度假營，网页存档）文末简介：“莊春江老師，一九五五年生，台灣高雄人”。元亨寺《汉译南传大藏经》，库内《法集论》一册版权页作印顺导师、演培法师、水野弘元博士监修，民国八十五年（1996）八月初版。玛欣德尊者一侧，库内有其《清净之道》系列讲义五件（戒品、定品、业处、第三期讲义、究竟谛与蕴处界对照表，2011—2012 年编，幻灯讲义体裁）；作者自道该系列“只有录音无文字稿”，讲义即幻灯片而非讲座本文，与本节所述“以在线视频和文字形式流通”相合。三者與勒迪长老一线之关系，所据为 Erik Braun. *The Birth of Insight: Meditation, Modern Buddhism, and the Burmese Monk Ledi Sayadaw*. Chicago: University of Chicago Press, 2013（库内本 275 面，书页＝ PDF 面次 −17）。该书第三章即题“In the Hands of All the People”：Ledi Empowers the Laity（书内 77 页起），第四章题“In This Very Life”：Lay Study of the Abhidhamma（书内 102 页起）；书内 4 页记其“wrote numerous works in a simple style accessible to the common person”，又记“hundreds of thousands of people joined groups dedicated to studying and memorizing them”；书内 105 页引勒迪致里斯·戴维兹夫人（Caroline Rhys-Davids）函自述“I have written a book called Paramattha-saṅkhepa (a rhythmical Burmese translation of the Abhidhamattha-saṅgaha), which even girls can learn easily in four or five months”。**须分清一层**：勒迪以缅文韵语转写《摄阿毗达摩义论》、使在家人得以自学阿毗达摩一事，该书言之甚明；而所谓这一线在华语世界的延续，系本书就上述三者之功用所作的引申，Braun 一书不及华语一侧，上举三位亦未自陈承勒迪之绪。跨部类比较研究的学术参照，见 Bhikkhu Anālayo. *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 2011（**该书是本节的学术参照，阿那拉约不在上文所说的三位之内**）。菩提比丘一侧另见 [^f47xbodhi_bio]。

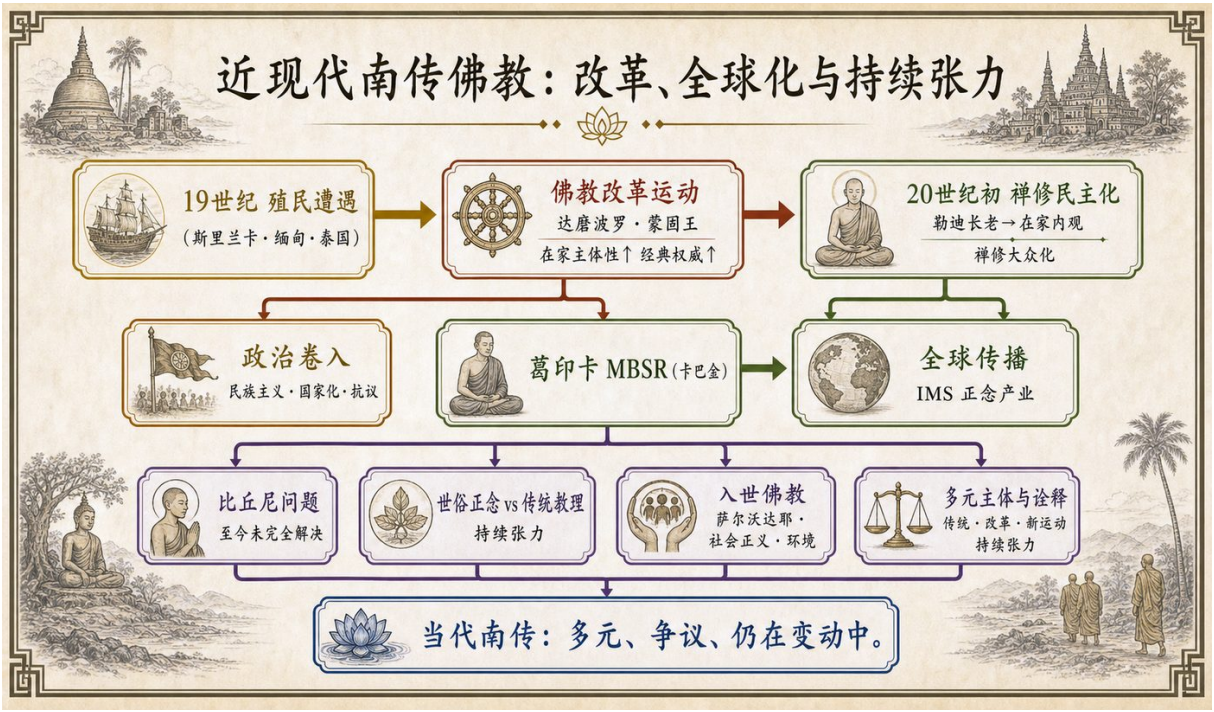


Figure 58: 近现代南传佛教：改革、全球化与持续张力

第十篇　汉传佛教

第一章　传入与早期译经：安世高、支谶、道安

第九篇讲了南传，这一篇讲汉传。汉传佛教的历史，某种意义上是佛教遭遇中国这个拥有成熟文明的文化体时所发生的一切：翻译、误读、改造、创造。几个世纪里，经由无数次的磨合与冲突，佛教最终在这里发展出几个世界上最具原创性的派别。

这一章看最初的阶段：佛教怎么进来的，第一批译师做了什么，以及道安如何对早期成果作出第一次系统性的整理与批评。

一、传入的路线与时间

几条路线

佛教是经由几条并行路线进入中国的：

陆上丝绸之路：沿中亚草原与绿洲城市（粟特、大夏、贵霜等地）向东，经过今天的新疆（塔里木盆地南北两道），到达敦煌，再进入河西走廊，最终抵达汉朝的首都洛阳或长安。这是最主要的早期路线，也是最早一批汉译佛典背后的来源方向。

海上路线：经过印度洋、马六甲海峡、南海，到达交趾（今越南北部），再北上中国内地。这条路线在魏晋之后越来越重要，东晋的法显（337—422 年）就是从陆路去印度、从海路返回的。

沿陆上丝绸之路来华的早期译师，主要来自两大中亚文化区：安息（Parthia，今伊朗东部，“安”字即安息之缩写）和月氏/贵霜（Kushan，“支”字即月氏之缩写）。安世高来自安息，支娄迦谶来自月氏。这两个人名里的籍贯标识，是理解这一段历史的重要线索。

图把白马寺与公元 65 年并列，须分开看：65 年是楚王刘英奉佛活动的记载，不能据此判作白马寺的创建年。图中路线、连接与箭向亦不能代替逐段可考的旅行行程。



Figure 59: 佛教传入中国的路线（公元 1—5 世纪）

传入的大致时间

佛教进入中国的确切时间，至今无定论。流传最广的说法是汉明帝永平年间（58—75 年），明帝夜梦金人飞来，遣使往印度求法，使节带回迦叶摩腾与竺法兰，译出《四十二章经》，于洛阳建白马寺。这是中国第一座佛寺的传说。

这个故事在史学界基本被视为传说的层累，不是历史的记录：《四十二章经》本身的早期版本是否真的由迦叶摩腾译出，学界争议很大；而”帝王夜梦引入新宗教”作为一个传播宗教正当性的叙事模式，在各个文化里都很常见，本身的证明力有限。[648]

可以确认的最早历史记录，是公元 65 年（永平八年）汉明帝的诏书，提到楚王刘英（光武帝之子、明帝异母弟）“尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓”。“浮屠”即 Buddha 的音译；诏书在这句之前先说他”诵黄老之微言”，两者并举，可见当时是把佛当作一位可祠的神明来对待，尚非一套自觉的教法。这说明至晚在 65 年，佛教已经出现在汉代的王室圈子里，并有了一定的信奉者。[649][650]

[648] Erik Zürcher. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 3rd ed. Leiden: Brill, 2007, pp. 18–30.（白马寺、《四十二章经》传说与楚王刘英诏书）楚王英一事见 pp. 26–27：本传说他好黄老，同时”observed fasting and performed sacrifices to the Buddha”；明帝诏书英译作”The king of Chu recites the subtle words of Huanglao, and respectfully performs the gentle sacrifices to the Buddha”。Zürcher 认为在刘英及其宫廷的汉人信众看来，这些”佛教”斋祀”were probably no more than a variation of existing Daoist practices”。诏书”楚王誦黃老之微言，尚浮圖之仁祠”一语，见《佛祖统纪》卷三十五（T2035）所引；《高僧传》卷三译经篇论引作”仁祀”（T2059）。

[649] Erik Zürcher. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 3rd ed. Leiden: Brill, 2007, pp. 18–30.（白马寺、《四十二章经》传说与楚王刘英诏书）楚王英一事见 pp. 26–27：本传说他好黄老，同时”observed fasting and performed sacrifices to the Buddha”；明帝诏书英译作”The king of Chu recites the subtle words of Huanglao, and respectfully performs the gentle sacrifices to the Buddha”。Zürcher 认为在刘英及其宫廷的汉人信众看来，这些”佛教”斋祀”were probably no more than a variation of existing Daoist practices”。诏书”楚王誦黃老之微言，尚浮圖之仁祠”一语，见《佛祖统纪》卷三十五（T2035）所引；《高僧传》卷三译经篇论引作”仁祀”（T2059）。

[650] 另有一说以公元前 2 年（哀帝元寿元年）大月氏王使伊存口授博士弟子景卢《浮屠经》为最早，事出鱼豢《魏略·西戎传》，《三国志》裴松之注引之。汤用彤以为”最初佛教传入中国之记载，其无可疑者”即此事，并据魏晋秘

本书的处理：汉地有据可查的最早佛教出现在公元 1 世纪，明帝夜梦是后来建构的正当化叙事，白马寺的创建时间早于大规模译经，但其创建的确切情形已不可考。

二、传入的背景：乱世与思想真空

佛教大规模进入中国，时间上恰好与汉末至魏晋南北朝的政治动荡重叠（约 2—6 世纪）。这不是偶然的。

东汉后期，儒学国家意识形态的权威随政治危机而动摇；道家思想（尤其”清谈”一系的玄学）兴起，但它更多是一种文人的精神寄托，对生死苦难的回应不够直接。佛教的进入，恰好在这个时间点提供了一套相当完整的答案：对生死问题的正面处理（轮回与解脱），对苦难的宇宙论解释（业），对出世修行的详细指引，以及一个可以跨越社会阶层的宗教共同体（僧团）。

不能把这段历史简单理解成佛教”填补了空缺”。汉地的思想传统是活跃的，儒道两家并未因为佛教的到来而萎缩。这是一次真实的思想碰撞，碰撞的结果是相互改变，谈不上单向接纳。

三、安世高：禅经与阿毗达磨的奠基

生平

安世高，约于 148—170 年活动于洛阳。传统说他是安息国太子，放弃王位出家，游历各地后到达洛阳，此后专心译经二十年。传记细节的史实可信度有限，但他在洛阳长期活动、大量译经，是有充分文献依据的事实。

他是汉地有史可考的第一位系统从事佛典翻译的人。

译经方向

安世高的译经，主要集中在两个领域：

禅定文献：他翻译了大量关于禅观（dhyāna）修行的文本，合称”禅经”。其中最重要的是《安般守意经》（Ānāpānasati Sūtra，即关于呼吸觉知的修行）。这类文本关注身体与呼吸的观察，在中国后来的禅修传统里有直接的影响。

阿毗达磨（Abhidharma）文献：他翻译了若干部派阿毗达磨性质的文本，如《阴持入经》（讨论五蕴、十二处、十八界等分析框架）、《大道地经》等。这类文本引入了早期佛教对心身经验的精细分析框架。

值得注意的是安世高的译经**没有大乘经典**。他带来的是早期佛教（部派系统）的禅观与义理分析，不是般若、华严那类大乘叙事。这为汉地最初的佛教理解打上了一个”禅观—阿毗达磨”的底色。[651]

译经方法的问题

府经簿推论”伊存授经，更为确然有据之事也”，传法之始”当上推至西汉末叶”（《汉魏两晋南北朝佛教史》，书内第 34–36 页）；吕澂亦称这是”一般採用的，就是見諸記載而事實上也有可能的”，但引白鸟库吉之说，指出贵霜前二代并不信佛、授经者又是使节身份，“還值得研究”（《中国佛学源流略讲》第一讲）。本书不取此说：《魏略》约成书于三世纪中叶，这段文字 Zürcher 称为”extremely corrupt”，沙畹的校改与汤用彤的读法恰好相反，而《汉书》并无是年月氏使节往来的记载，他因此认为”we have ample reason to question the historicity of the whole story”（前揭书 pp. 24–25）。

[651] Erik Zürcher. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 3rd ed. Leiden: Brill, 2007, pp. 18–30.（白马寺、《四十二章经》传说与楚王刘英诏书）楚王英一事见 pp. 26–27：本传说他好黄老，同时”observed fasting and performed sacrifices to the Buddha”；明帝诏书英译作”The king of Chu recites the subtle words of Huanglao, and respectfully performs the gentle sacrifices to the Buddha”。Zürcher 认为在刘英及其宫廷的汉人信众看来，这些”佛教”斋祀”were probably no more than a variation of existing Daoist practices”。诏书”楚王誦黃老之微言，尚浮圖之仁祠”一语，见《佛祖统纪》卷三十五（T2035）所引；《高僧传》卷三译经篇论引作”仁祀”（T2059）。

安世高的翻译，在技术术语上大量借用了当时汉地已有的道家词汇，“道”用来译 dharma，“无为”用来译 nirvāṇa 等。这种借用当时不可避免，因为还没有专属的佛教汉语词汇；但它带来了长期的歧义，也为后来所谓”格义”一路的比附埋下了伏笔。

他的翻译团队，是后来所有大规模译经活动的原型：一名外国僧人口述、一批中国学者记录并润色。

四、支娄迦谶（支谶）：大乘的最初声音

生平

支娄迦谶（Zhī Lóu Jiā Chèn），简称”支谶”，来自月氏（贵霜帝国），约于 167—186 年活动于洛阳，与安世高大约同时，但带来的是截然不同的佛教。

译经方向

如果说安世高代表的是早期佛教的禅观与义理分析传统，支谶代表的是大乘般若与净土信仰的最初进入。他的主要译作：

《**道行般若经**》：梵文 Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā，八千颂般若，是般若经典群里最早的文本之一。支谶于 179 年（光和二年）译出，这是整个般若系列进入中国的起点。[652]

《**般舟三昧经**》（Pratyutpanna-samādhi Sūtra）：这部经的核心修行是，念佛（阿弥陀佛）到一定程度，可以在禅定中现前见到诸佛。它后来成为净土宗最重要的经典依据之一。

《**阿閦佛国经**》：关于东方不动佛（Akṣobhya）净土的经典，与后来主导的阿弥陀净土并行，是净土信仰早期版图更为多元的证明。

支谶翻译的意义

支谶的翻译，把两条对汉传佛教日后发展至关重要的线索引入了中国：其一，般若空性的文本基础。龙树之所以能影响汉地，是因为支谶先把般若经典译进来了；其二，净土信仰的文本基础。《般舟三昧经》里对念佛观修的描述，是净土宗得以在中国生根的最初经典支撑。

支谶的翻译风格比安世高更为意译，更倾向于用汉语的流畅表达来传达意思，不拘泥于原文的逐字结构。

五、早期译经的方法与困难

把梵文（或各种中亚语言的传本）译成汉文，是在语言结构上极为艰难的工作，而且早期的译师们在没有先例的情况下摸索着进行。

语言结构的根本差异

梵文是高度形态变化的语言（词形依格数人称等变化），汉文是孤立语（基本无形态变化，靠语序和虚词表意）。要用汉文表达”五蕴”“十二处”“空性”，不能只找一个对应词，还需要把一整套思想框架移植过来。汉地读者已经有了儒家和道家两套完整的思想框架，新来的概念起初多半会被拿到这两个框架里去理解。

合译制度

早期的标准翻译流程，是”合译”：一位外国僧人（通常懂梵文或中亚语言）口述，一批中国学者（通常懂汉文但不懂梵文）记录下来，然后进行语言上的润色。这个流程的优势是能快速产生汉文文本；劣势是参与者之间的理解常常是不完整的。口述者的汉文可能有限，记录者的佛法理解可能有限，双方的误解在翻译过程中会被固定下来。

[652]《出三藏记集》卷二支谶名下著录”般若道行品經十卷（或云摩訶般若波羅經或八卷光和二年十月八日出）“；同书卷七〈道行經後記〉亦记其出经在”光和二年十月八日”（T2145）。

使用道家/玄学词汇的代价

早期最严重的问题，是用道家（尤其老庄）或玄学的词汇来翻译佛教概念：

- 梵文 dharma（法）→ 汉文”道”：佛法与道，不是同一件事，但汉地读者会把”道”的联想带进来读”法”。
- 梵文 nirvāṇa（涅槃）→ 汉文”无为”：无为在道家里是”不强作为”的宇宙状态，与涅槃的”苦灭”完全是两回事，但两词共享了某种”超越一切造作”的表面相似。
- 梵文 prajñā（般若，智慧）→ 汉文”本无”或”虚无”：把般若的空性智慧套进了道家的虚无论。

这种概念的混淆，在当时或许有助于佛教的传播（“啊，原来佛法说的和老庄有相通之处”），但从认识论上说，它把两套不同的哲学放在了一处，由此产生的歧义纠缠了汉地佛教数百年；这就是下一章”格义”要处理的问题。

六、道安：整理与批评

生平

道安（312—385 年）是在安世高、支谶之后一百余年，为汉传佛教的早期格局作出最重要反思的人物。出身东北，幼年受儒学训练，后出家。一生颠沛于动乱的时代（五胡十六国时期），辗转于今天的山西、河南、湖北等地，最终在苻秦政权的保护下在长安安定下来，专心整理佛典。[653]

编制目录

道安做的第一件重大工作，是编制佛典目录（今存《道安录》或《综理众经目录》的部分内容）。这是中国历史上第一份系统性的佛教文献目录，把当时汉地流传的佛典按译者、时代、是否可信来分类，并标注了出处不明的”疑经”（可能是汉地伪托的文本，不出于印度原典的翻译）。

这件工作的意义远超”整理”本身：它表明道安意识到，汉地流传的”佛经”，其质量参差不齐，有的是真实的梵文原典的翻译，有的可能是中国人假托的伪作，还有的是真实原典但已经有了严重的翻译变形。他试图用批判性的眼光来处理这批文献，这在当时是相当先进的学术态度。

五失本、三不易

道安对翻译问题的反思，集中体现在他的”五失本、三不易”说：[654]

“五失本”指翻译时丢失原意的五种情形：其一，梵文习惯语序与汉文习惯语序不同，迁就汉文语序会失去原文结构；其二，原文质朴，为迁就读者而美化文辞会失去原义；其三，原文咏叹之处叮咛反复，或三或四，不嫌其烦，翻译时却被裁去；其四，原文有说明性的插入语，翻译时常被删去；其五，原文有一段话说完之后的重述总结，翻译时被视为重复而删去。

“三不易”指翻译中的三件难事：其一，佛是因时说法，而时俗已经变了，要删去古雅以适今时，不易；其二，圣凡之间智愚悬隔，要把千年以前的微言传给后世末俗，不易；其三，阿难出经时去佛未久，大迦叶还令五百阿罗汉反复审校写定，如今离佛已近千年，凡夫却以浅近之意随手删裁，不易。[655]

这套反思是中国佛教翻译史上第一次系统性的方法论思考，比玄奘的翻译理论早了两百余年。它把技术问题推进到文化翻译的根本困境：两种语言、两种文化、两个时代之间的鸿沟，永远无法被完全跨越，只能尽量减少失真。

---

[653]汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，上海人民出版社，2015 年版、2018 年印，pp.131, 137（道安生年与年历）。该书初版于 1938 年，是中国学界研究该时期的奠基性著作；道安的五失本三不易见“道安时代之佛学”章。

[654]汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，上海人民出版社，2015 年版、2018 年印，pp.131, 137（道安生年与年历）。该书初版于 1938 年，是中国学界研究该时期的奠基性著作；道安的五失本三不易见“道安时代之佛学”章。

[655]五失本、三不易，出道安〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉，收《出三藏记集》卷八（T2145）。序记建元十八年（382）车师前部王来朝，其国师献胡本《大品》，由天竺沙门昙摩蜱执本、佛护为译、慧进笔受；序中逐条列出”譯胡為秦，有五失本也”与”三不易”，结以”涉茲五失經三不易，譯胡為秦，詎可不慎乎”。

对”格义”的批评

道安还明确批评了当时流行的”格义”做法[656]，此处的”格义”取借儒道概念解释佛理的广义称呼，须与名数逐项配对的技术格义相区别（见下一章）。他认为，这种做法虽然使佛教更容易为汉地读者理解，但代价是把佛教的实质意义扭曲成了儒道的面目。他强调，应当直接理解佛典的原义，不再借助儒道的框架来诠释。

请法与鸠摩罗什

道安与当时的另一个重要历史事件直接相关：他写信联系苻秦朝廷，请求从西域请来一位精通梵文、能提供可靠原典的大论师，以纠正汉地长期以来的译经质量问题。苻坚遣吕光出兵龟兹，得鸠摩罗什；但吕光回师至凉州，闻苻坚已为姚苌所害，遂据凉州自立，罗什随之滞留凉州十余年，至弘始三年（401）十二月方由后秦姚兴迎入长安。道安则早在 385 年（晋太元十年）就已去世，没有亲眼看到他长期盼望的”可靠译师”的到来。[657]鸠摩罗什对汉传佛教的重大影响，留到 10.3 章。

七、早期汉传的面貌

从安世高到道安，大约是公元 148 年到 385 年，前后约二百四十年。在这段时间里，汉传佛教形成了几个日后深刻影响其走向的早期特征：

两条不同的输入线：安世高带来的是禅观与阿毗达磨（早期佛教方向），支谶带来的是般若与大乘净土（大乘方向）。两条线在汉地同时传播，从一开始就没有单一的”佛教”面貌，它是一个复数的、充满内部张力的传统。

与道家的纠缠：使用道家词汇翻译佛教概念，是早期汉传不可避免的历史条件，也是后来天台、华严等宗派在义理上融合道家思维的历史根源。这条纠缠，直到今天仍然是理解汉传佛教不可绕过的背景。

精英文化的接受模式：早期佛教在中国的主要接受者，是王室与文人知识阶层。佛教进入中国的第一步，从精英文化开始，不从民间开始。不过考古一侧另有线索：四川乐山麻浩崖墓门楣上的坐佛、江苏连云港孔望山的摩崖造像等表明，东汉后期佛像已进入墓葬与民间信仰的图像，与西王母一类神祇并处，佛教并非只停留在宫廷与士人圈中。[658]这与它进入东南亚的方式（先由王室采用，再向民间扩散）有类似之处。

批评性整理的传统：道安的目录学和翻译批评，为汉传佛教奠定了一个重要的方法论传统：不把”佛经”简单地当成权威文本来接受，先问它从哪里来、翻译的可靠性如何、与其他文本如何关系。这个批评传统，在后来的敦煌研究、版本校勘等学术工作里一直延续。

---

[656]《高僧传》卷五〈僧先传〉（T2059；宋、元、明、宫本”先”作”光”）：道安在飞龙山与僧先重逢，“安曰：‘先舊格義，於理多違。’先曰：’且當分折逍遙，何容是非先達！’安曰：’弘贊理教，宜令允愜，法鼓競鳴，何先何後。’”

[657]《高僧传》卷二〈鸠摩罗什传〉（T2059）：建元十八年（382）九月苻坚遣吕光西伐龟兹，光破龟兹而获什；还至凉州，“聞符堅已為姚萇所害”，遂”竊號關外”；“什停涼積年，呂光父子既不弘道，故蘊其深解，無所宣化”；弘始三年九月吕隆降后秦，“方得迎什入關，以其年十二月二十日至于長安”。道安卒于建元二十一年二月八日，“是歲晉太元十年也”，见同书卷五〈道安传〉。

[658]麻浩崖墓，见 Stephan Peter Bumbacher. “Early Buddhism in China: Daoist Reactions.” In Ann Heirman and Stephan Peter Bumbacher (eds.), *The Spread of Buddhism*. Handbook of Oriental Studies VIII.16. Leiden: Brill, 2007, pp. 209–210：乐山麻浩第九号崖墓门楣上刻有带头光与肉髻、作施无畏印的坐佛，正与彭山、乐山崖墓门上刻西王母之胜的位置相当；山东沂南画像石墓的石柱一面刻西王母，一面刻佛。孔望山，见 Marylin Martin Rhie. “China, Buddhist Art in.” In Robert E. Buswell Jr. (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA, 2004, vol. 1, p. 146：江苏东部孔望山的摩崖造像作东汉晚期风格，其中有西王母、胡装舞者、坐佛与立佛、涅槃图与舍身饲虎本生，“testify to Buddhist activity that was somehow integrated with images of other popular beliefs”。文献一侧，汤用彤总结汉代佛教，也说其教”渐布中夏，流行于民间”，上流社会只是”偶因好黄老之术，兼及浮屠，如楚王英、明帝及桓帝皆是也”（《汉魏两晋南北朝佛教史》，书内第 81 页）。

第二章　格义与早期理解

上一章看了最初的译经工作：安世高、支谶把大量佛教文本带进了汉地，但这批文本如何被汉地读者理解，是另一个问题。这一章看这场理解：早期汉地知识人如何用他们已有的玄学与道家框架去接触和解释佛教，以及这种理解带来了什么，又造成了什么误读。

一、格义的含义

什么是格义?

“格义”字面义是”以格（标准/类别）比义（意义）“，也可以理解为”概念配对”或”义理比附”。技术意义上的格义是个狭义的做法：把佛教的名数与汉地已有的名数逐项配对，以熟名释生名。须与它分开的是另一件事，即借老庄、玄学的语汇与思路解释佛理；这在当时极普遍，却不等于格义。把两者笼统合一，会把一个具体的技术做法放大成整个时代的思想氛围。[659] 本篇后文仍沿用“格义”的广义称呼，概括借儒道、玄学概念解释佛理的种种尝试；涉及名数逐项配对时，才取上述技术意义。不能用广义下的例子证明当时都在实行技术格义。

这个方法的历史记录，最清楚的出自《高僧传·僧光传》里道安（312—385 年）与僧光（僧先）的争论：道安认为”先旧格义，于理多违”，主张放弃这种比附；僧光以尊重先达为由为旧法辩护，把格义当作接引初学的权宜之计。这段记载说明，“格义”这个词和这种做法，在当时是被明确讨论和争议的。[660]

格义不是某个人发明出来的概念；它是整个早期汉传佛教知识界在接触新来思想时的自然应对方式。用已知来理解未知，用熟悉的语言来描述陌生的概念，是任何文化接触中都会发生的事。格义只是这个普遍现象的汉语专名。

二、玄学的兴起：格义的土壤

三玄与玄学

要理解格义为什么以道家/玄学词汇为参照框架，必须先看汉末魏晋时期（2—4 世纪）思想界的主导潮流：玄学（字义”玄妙深邃之学”；“玄”取自《老子》“玄之又玄，众妙之门”，指超越具体事物、难以名状的根本原理；“玄学”即以《老》《庄》《易》为核心文本、探讨这类根本问题的魏晋哲学传统）。

玄学的核心文本，是被称为”三玄”的三部经典：《老子》、《庄子》、《周易》。玄学以这三部典籍的阐释为事业，在汉末儒学权威衰落之后，成了知识阶层的主流哲学。[661]

王弼与”贵无论”

玄学最重要的人物，是王弼（226—249 年）。他注《老子》、注《周易》，提出了影响深远的哲学立场：宇宙的根本是”无”（此处”无”指万物生成所依托的不可名状的终极根据，不是字面意义上的”没有”），“有”（万物，一切具体存在的事物）从”无”中产生并依赖于”无”。这个立场后来被称为”贵无论”或”以无为本”。[662]

---

[659] Erik Zürcher. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 3rd ed. Leiden: Brill, 2007.（格义与玄学的关系，支道林与即色宗的权威研究）

[660] Erik Zürcher. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 3rd ed. Leiden: Brill, 2007.（格义与玄学的关系，支道林与即色宗的权威研究）

[661] 吕澂《中国佛学源流略讲》第二讲：汉魏之交，“從前經學的統治地位漸漸地削弱，玄學開始抬頭。玄學為何晏、王弼所首創”。汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》总结汉代佛教，说”及至魏晋，玄学清谈渐盛，中华学术之面目为之一变，而佛教则更依附玄理，大为士大夫所激赏”（书内第 81 页）；又说何、王之后”及至晋世，兹风尤甚。士大夫竞尚空无”（书内第 188 页）。

[662] 汤用彤前揭书第 188 页：“魏正始中，何晏、王弼祖述《老》、《庄》。其立论以为天地万物皆以’无’为本（《晋书·王衍传》）”，其后”遂大唱贵无之议”，“‘本无’‘末有’，实为所谓玄学者之中心问题”；同页并指本末之别见《老子》五十二章王注，体用二字对用见三十八章王注。《晋书》这一句的英译，见 Zürcher 前揭书 p. 89。王弼本人的

王弼的”无”，大致对应于《老子》里”道可道，非常道”的那个不可名状的道：它是万物生成的依托，不是某种具体的东西。世俗的”有”，要在”无”中找到它的根据。

郭象与”独化”

郭象（252—312 年）注《庄子》，提出了不同的立场：万物各自”独化”（自发生成），没有一个统一的”无”作为来源；万物的存在，就是万物本身的”自是”，不需要诉诸一个外在的根据。这个立场与王弼的”贵无”相对。同时期的裴頠著《崇有论》，也反对贵无，但从人事名教立论，认为人生必资于”有”；汤用彤把向秀、郭象也归入”崇有”一路，并认为郭象是为这类主张找到了形上学的根据。[663]

玄学与佛教的相遇

对于魏晋知识人来说，佛教的”空”（śūnyatā）、“般若”（prajñā）、“涅槃”（nirvāṇa）等概念，与玄学的”无”、“道”、“无为”，在表面上有显著的相似：两者都谈某种超越具体事物的根本状态，都有某种”不执著于有”的认识论维度。

这种表面的相似，既是格义得以发生的条件，也是其中许多误读的来源。

三、格义的运作方式：概念配对

格义的具体操作，是建立一套”对照表”：把佛教概念与玄学/道家概念逐一配对，用后者来讲解前者：

佛教概念	玄学/道家对应	问题所在
般若（prajñā，智慧）	无、道	般若是照见空性的智慧，不是道家”万物之源”的无
空（śūnyatā）	无、本无	空是无自性，不是”从无中生有”的宇宙论之无
涅槃（nirvāṇa）	无为	涅槃是苦的止息，不是道家”不强作为”的宇宙态度
无我（anātman）	无、自然	无我是没有固定实体自我，不是道家的”顺其自然”

话，见《老子》四十章”反者道之動”注：“高以下爲基，貴以賤爲本，有以無爲用，此其反也”；“天下萬物生於有，有生於無”注：“天下之物，皆以有爲生。有之所始，以無爲本。將欲全有，必反於無也”（楼宇烈《王弼集校释》，北京：中华书局，1980，上册第 109—110 页）。论《易》的一面，《周易略例·明彖》说：“夫衆不能治衆，治衆者，至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。故衆之所以得咸存者，主必致一也；動之所以得咸運者，原必无二也”；又说”故自統而尋之，物雖衆，則知可以執一御也；由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也”（同书下册第 591 页）。汤用彤《魏晋玄学论稿》（上海：上海古籍出版社，2005）〈魏晋玄学流别略论〉以王弼之学为魏晋玄学第一派：“其最要著作为《老子王注》。其形上之学在以无为体。其人生之学以反本为鹄”（书内第 40 页）。

[663]吕澂《中国佛学源流略讲》第三讲：王弼、何晏”學說的中心是主張從無生有。其後裴頠在此基礎上發展一步，提出了’崇有’。到向（秀）、郭（象）時……主張’自然’之說”，认为万物不从无生，也不从有生，乃是”自生”。Zürcher 前揭书 p. 90 则把向秀、郭象的《庄子注》看作”partisans of non-being”（貴無）与”those who exalt being”（崇有）两派之间的调和。裴頠《崇有论》之名，汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第 188 页亦引及；裴頠生卒（267—300）见 Zürcher 前揭书第三章注 25。汤用彤《魏晋玄学论稿》〈魏晋玄学流别略论〉以向、郭之学为第二派：“其形上之学主独化，其人生之学主安分。独化者，物各自然，无使之然也”；又说”盖王弼贵无，向、郭则可谓为崇有，崇有者则主物之自生、自然（见裴頠《崇有论》）“，篇末总括为”王弼注《老》而阐贵无之学。向、郭释《庄》而有崇有之论”（书内第 42、49 页）。同书〈读《人物志》〉说裴頠”并作《崇有论》以尊名教，与喜玄虚者不同”，“与其说有相似者为郭象”（第 15 页）；〈崇有之学与向郭学说〉说”裴頠以为人生必资于有”，“故裴頠之学说是得意而不必忽忘形骸……而郭象则为此种学说（得意而不忽忘形骸）找一形上学的根据”（第 162 页）。三家的归类并不一致：吕澂把向郭的”自生”放在裴頠”崇有”之后，作为更进一步的说法；Zürcher 以向郭调和贵无、崇有两派；汤用彤则径把向郭归入崇有。正文说郭象与王弼相对、裴頠亦反贵无，依吕澂与汤用彤；二人一重人事、一给形上根据的分工，是汤用彤的判断。

佛教概念	玄学/道家对应	问题所在
因缘（pratītyasamutpāda，缘起）	自然	缘起是条件性的相互依存，不是道家”万物本自如此”

这些配对确有相似点。在某种宽泛的”超越执取”的精神上，两者确实有共鸣。真正的麻烦在于：配对遮蔽了关键的差异，把一个新的哲学框架的独特主张，压进了一个已有框架的轮廓里。

“心无”的例子

一个具体而有启示性的例子来自”心无”这个格义方向：把佛教对”无”（或空）的理解，解释为”心（对外物）无所执著”，避开了”外物本身是空的”或”事物无自性”这个层面。在道家/玄学的语境里，这种理解相当自然：圣人处世，心不被外物牵绊，以无为处之。佛教的空性同时关涉心理态度和一切法的存在方式，后者才是关键。把空性解读成”心无执著”，等于把本体论命题变成了心理学命题，把佛教哲学最核心的内容丢失了。

四、般若六家七宗：早期理解的多样化

魏晋时期，围绕”般若”（空性、智慧）这个核心概念，汉地出现了多种不同的解释流派。后来的文献将其整理为”六家七宗”（见于僧肇《肇论》的后注及相关文献）。这个分类本身是后来的整理，未必完全忠实于各家的自我表述，但它提供了一个理解当时理解多样性的框架。[664]

本无宗

代表人物：道安，以及竺法汰。核心主张：万法”本无”，一切现象在其根本上是”无”（非实有的）。这个”本无”是对事物之空性的表达：万法在其根本层面没有实体性的”有”，只能以”无”来标识。

问题：这个”本无”受到王弼玄学的深刻影响。它不像佛教的”一切法无自性”，更像”在存在论上，无先于有”。

本无异宗

与本无宗有所不同，这一派认为”本无”是诸法的本质，但诸法的现象自身并不即是”本无”。它在”法之本无”与”法之现象”之间保留某种界分，是本无宗的一种变体。

即色宗

代表人物：支道林（见下节），这是六家七宗里最有哲学创造性的一家。核心主张：“即色是空”。物质现象（色，rūpa）即是空性；空性不在色之外或之上，色本身就是空的：现象没有独立于其显现之外的实体性本质。这个立场，比起其他几家，更接近于龙树中观的空性概念。

识含宗

以”识”为空性的含藏处。空性的实现，是在识的层面发生的。这个思路有某种唯识倾向的萌芽，但在当时的汉地文化背景下，仍然是对般若经典的独特诠释。

幻化宗

核心主张：一切现象如幻如化，没有真实的实体。这个”幻化”的比喻，在大乘经典里非常常见（尤其是《维摩诘经》等），幻化宗以此为核心做了一套解释。

心无宗

[664]汤用彤. 《汉魏两晋南北朝佛教史》. 北京：商务印书馆，1938；本书所据为上海人民出版社 2015 年重版本（ISBN 978-7-208-12896-5），页码从之.（六家七宗的基础研究与史料整理）

核心主张：修行者的”心”应该对外物无所执著。“心无”指的是心的无执状态，不是说外物本身是空的。这是前文提到的最典型的格义误读之一：把佛教的空性本体论，解释为一个关于心理态度的实践论主张。

宗名	核心主张	与印度空性的距离
本无宗	万法本无，无先于有	偏向道家宇宙论之”无”
本无异宗	法之本质为无，现象不即是无	本无宗的变体
即色宗	色即是空，现象无实体本质	相对最接近中观空性
识含宗	空性以识为含藏处	有唯识倾向
幻化宗	一切如幻，无实体	幻化比喻，较有弹性
心无宗	心对外物无执著（心理论的空）	最偏离，把本体论误读为心理学

五、支道林：格义时代最复杂的思想者

生平与社会圈子

支道林（314—366 年），字道林，俗姓关，出家后名道林，是魏晋时期最受知识阶层尊崇的佛教僧侣。他的社交圈，包括了东晋最重要的文人名士：书法家王羲之（303—361 年）、名臣谢安（320—385 年）等人。他既是僧侣，也是东晋清谈名士圈的重要参与者。

逍遥游的重新诠释

支道林最著名的介入，是对《庄子·逍遥游》的重新诠释。郭象注《庄子》时，认为大鹏和蟪蛄共同享有”各适其性”的逍遥：大鹏有大鹏的逍遥，蟪蛄有蟪蛄的逍遥，逍遥只是”称己之量”（各尽其本分），并无高低之别。这是郭象”独化”哲学的一个应用：万物各自完满，无需外求。

支道林批评了郭象的这个诠释，认为”逍遥”指向”至人”（圣人）超越一切局限的绝对自在，不是”称己之量”。只有打破了对自身局限的执著，才是真正的逍遥。郭象的版本，反而把逍遥降格成了”在各自局限内的适应”，不是真正的解脱。

这里可以看到支道林在用佛教的解脱观来重新解读庄子：真正的自由不在”各安其分”，关键在于超越一切分别与执著。这是格义的一个高水准版本。它不只把佛教概念套进道家词汇，还用佛教的洞见来纠正或深化道家的理解。[665]

即色宗的哲学内容

支道林的”即色是空”，有其内在的论证结构：事物的”色”（物质现象）之所以是空的，不源于它在某个更深的层面是”无”；原因在于”色”本身没有一个独立存在于其显现之外的实体性本质。比如一朵花的”花性”，并不在花的颜色、形状、香气之外另有一个叫”花性”的东西。花就是这些具体特征的显现，没有一个额外的实体。

这个思路，在精神上接近中观的”名言安立”：花存在，但花的存在就是它作为名言安立的存在，不存在一个自性实有的”花”藏在现象背后。支道林是在玄学的语境里，靠着对佛教经典的直接阅读（尤其般若经），走到了一个比其他格义诠释更接近原意的位置。

但这个接近仍然是有限度的：支道林对空性的理解，主要还停留在”各类物的本质是否可以独立于其现象而存在”这个问题上，尚未进入龙树中观所强调的”因为缘起，所以无自性”这条推论链。两者指向相似，但论证结构不同。

[665] Erik Zürcher. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 3rd ed. Leiden: Brill, 2007.（格义与玄学的关系，支道林与即色宗的权威研究）

六、格义的根本问题

道安对格义的批评（上一章已点出），触到了一个真实的哲学问题：用 A 来解释 B，总是意味着用 A 的联想、语境和含义来填充 B。听者在理解”佛教的般若”时，其实理解的是”道家的无加上般若这个标签”。

格义造成的核心误读，可以归纳为三类：

第一，宇宙论的无 vs. 无自性的空。道家/玄学的”无”，有宇宙论含义：“道生一，一生二，二生三，三生万物”。“无”是万物的根源和依托。佛教的空性（śūnyatā）关注的不是”万物从什么中产生”，它分析的是”万物如何存在”：万法无自性，依缘而起。用前者解释后者，会让人以为佛教在说”万物来自虚无”，却看不到它真正关心的是”万物的存在方式是无自性的”。

第二，心理态度 vs. 本体论主张。心无宗的误读，是把空性解读为”心无执著”。这把一个关于一切法存在方式的本体论主张，变成了关于修行者心理状态的实践论主张。在日常修行语境里，两者看起来指向相似的结果（放下执著、心得自在），但哲学上它们是完全不同的层面。

第三，独化/自然 vs. 缘起。郭象的”独化”指万物各自自发生成，不依赖外在原因。它与佛教的缘起在表面上都反对”有一个外在的主宰”，但方向完全相反：独化是”每物各自完满自足”，缘起是”每物依条件而生灭，无自足”。用前者来解释后者，会产生截然相反的理解。

格义的历史评价

从批评的角度看，格义是汉传佛教最初几百年的主要思想障碍。它让汉地知识人以为自己在理解佛法，其实理解的是经由道家概念过滤的佛法。鸠摩罗什到来之后（401 年），他的新译文和口头讲解，让汉地人第一次比较直接地接触到龙树中观的原义，这是对格义传统的第一次系统性清算（下一章 10.3）。

但从另一个角度看，也不能把格义视为纯粹的错误：它是两个成熟文化在接触时不可避免的初始调适，也是对话的开始，不是终结。格义时代产生的那批讨论，是中国哲学史上第一次大规模的跨文化哲学对话，它的价值，不只在于最终理解对了多少，也在于它提出了哪些真实的哲学问题。

七、格义的遗产

格义作为一种明确的方法论在 4—5 世纪被批评和逐渐放弃，但它塑造的思想习惯，在汉传佛教里留下了持久的痕迹：

“三教合一”话语的起源：玄学对佛教的亲近感，以及佛教主动借用道家词汇，奠定了汉地”三教（儒释道）融合”的话语基础。中国人此后一直倾向于把三教视为本质相通的精神传统，不视为互相排斥的竞争性体系。这种倾向的历史根源，就在格义时代。

佛教的”道家化”底色：即便在格义明确消亡之后，汉传佛教在义理上始终保留了某种”道家化”的色调。天台的”本觉”、华严的”性起”、禅宗的”无念无相无住”，都带有某种与道家虚无、自然之道相呼应的思维方式。汉传佛教的这一副面貌，与格义时代的语汇积淀之间，存在不易切割的连续性。

僧侣进入文人社会：支道林等人建立的”僧侣参与文人清谈”的模式，成为中国历史上知识阶层与佛教互动的一个重要范型。佛教高僧在文人士大夫圈子里的社会地位，在唐宋时期仍然非常高，这个传统可以追溯到格义时代。

格义的历史，是汉传佛教理解自身的第一阶段：一次难以避免的误读，同时也是一次真实的哲学相遇。

第三章　鸠摩罗什、三论与僧肇

格义时代真正结束，是随着一个人的到来：鸠摩罗什（Kumārajīva，344—413 年）在公元 401 年进入长安。[666]他带来的，是汉地人第一次接触到的高质量梵文原典的直接翻译，以及一套能够解释这些文本的现场口授。他死后不过一年，他的弟子僧肇写出了中国哲学史上第一批真正以中观方式思考空性的汉语文章。这一章看这两个人，以及他们共同建立的传统：三论宗。

一、鸠摩罗什其人：从龟兹到长安

出身与早年学习

鸠摩罗什（Kumārajīva，音译”鸠摩罗什婆”，简称”罗什”），344 年生于龟兹（Kucha，今新疆库车），是中亚贵霜文化圈与印度文化圈交汇地带的产物：他的父亲鸠摩炎（Kumārayāna）是来自印度的僧侣，母亲是龟兹王的妹妹。这个家世，给了他同时精通两种语言与文化传统的条件，这正是他后来成为出色翻译者的前提之一。

鸠摩炎入龟兹后还俗娶王妹，但鸠摩罗什七岁时，母亲决意出家，带着幼年的鸠摩罗什游历印度诸国求法。在罽宾（今克什米尔地区）从槃头达多（Bandhudatta）学习说一切有部的阿毗达磨；在沙勒（Kashgar）停留期间，从莎车王子、大乘论师须利耶苏摩（Sūryasoma）学习般若经典和龙树的中观，由此从有部转向大乘。他是一个在多个传统里受过严格训练的学者，兼具阿毗达磨的基础和大乘中观的训练。[667]

被俘与流亡

382 年前后，前秦苻坚灭龟兹（主将吕光），鸠摩罗什作为战利品被押送，但还没能到达长安，苻坚就在淝水之战（383 年）后迅速崩溃。吕光（后来建立后凉政权）把鸠摩罗什留在凉州（今甘肃武威），在这里，鸠摩罗什度过了约十七年的流亡岁月（约 384—401 年）。

这十七年里，鸠摩罗什继续学习汉语，逐渐掌握了这门此前完全陌生的语言，为日后的翻译工作做了语言上的积累。

到达长安

401 年，后秦君主姚兴出兵攻凉州，迎取鸠摩罗什到长安，尊为”国师”。从 401 年到他 413 年去世，他的余生在长安度过，主持大规模的译经工作。这十二年，是汉传佛教史上最具影响力的翻译时期之一。

私生活的传闻：史料与高僧传记的叙事逻辑

鸠摩罗什的私生活，在史书与高僧传记里留有几段记载，是汉传佛教史上罕见的直接触碰出家戒律与实际行为之间张力的案例，值得在这里作去神话化处理。

第一件：**吕光强娶**。鸠摩罗什被吕光押往东方途中，据慧皎《高僧传》记载，吕光为羞辱这位”胡僧”，强令他娶龟兹王的女儿（说法不一，或称表亲）。鸠摩罗什坚拒，吕光以酒灌醉后强行成事。这段记载的史料可信度在三件事里是最高的：吕光轻蔑待罗什，有多处记录可印证；以联姻羞辱战俘，符合当时的处置模式。[668]

---

[666]Arthur F. Wright. *Buddhism in Chinese History*. Stanford: Stanford University Press, 1959.（佛教入华的通史背景。该书把佛教观念脱出道家词汇的这一步系于罗什：道安身后此事犹未竟，“was to be furthered by Kumārajīva, the greatest of the missionary translators”，而罗什”arrived at Ch’ang-an in 401 after learning Chinese during a long captivity in northwest China”。此书是通史，罗什生平的细节不在其中，另见前注所引《高僧传》。）

[667]慧皎.《高僧传》卷二”鸠摩罗什传”，见《大正藏》第 50 册，No. 2059；英译参 Robert Shih, *Biographies of the Buddhist Monks in the Tripitaka* (Biographies of Seng Huijiao), Paris, 1968；吕光强娶、姚兴赐女二事见此传，吞针一事此传不载，来源另待考。游学一段亦本此传：七岁出家诵《毘昙》，母携游诸国，罽宾从槃头达多受学，沙勒遇莎车王子须利耶苏摩”专以大乘为化”而”什亦宗而奉之”，由是转宗。另参僧祐《出三藏记集》卷十四，《大正藏》第 55 册，No. 2145.

[668]慧皎.《高僧传》卷二”鸠摩罗什传”，见《大正藏》第 50 册，No. 2059；英译参 Robert Shih, *Biographies*

第二件：**姚兴赐以伎女**。抵达长安后，姚兴以国师之礼相待，同时以一个颇为特殊的理由，送给鸠摩罗什数名宫女为侍妾。据《高僧传》，姚兴的说法是：“大师聪明超悟，天下莫二，若一旦后世，何可使法种都绝。”这是一种典型的世俗权力对宗教事务的介入逻辑：以”传承智识基因”为名，把世俗的护法行为施加于宗教人物。据载罗什接受了，此后不住戒律僧坊，在外别居。这件事的史料来源同样是《高僧传》，可信度较高。

第三件：**吞针示众**。这是三件里最具神异色彩、也最典型地体现”高僧传记叙事模式”的一幕。据载，弟子们因为师父破戒，心里产生效仿的念头，罗什当众取出满钵铁针，逐一吞下，而面无异色，随后说：“汝等若能如我，便可学此；不然，当努力持戒，勿效我也。”弟子大惊，此后不再起效仿之心。

这个故事在生理上不可能（人无法无害吞下大量铁针），属于圣人神迹的叙事类型。它的功能并不在记录事实；它解决的是一个叙事难题：高僧如何在行为上与戒律有明显冲突，却不失其宗教权威？答案是：以更令人惊服的神异能力加以重新确立。凡人做不到的事，更印证了他的存在已经超越凡人层面，普通人的戒律框架对他是另一种适用的。这是高僧传记处理”圣人污点”的固定手法，在各宗教传统里都有对应结构。藏传密续里有一个结构完全对称、方向却倒过来的例子：那里把神迹展示规定为事前门槛，不在事后以神迹重建权威；行者须证明自己具备相应的神通，才有资格修双身法（karmamudra）。各藏传派系通行的资格标准是完成次第上的深厚证量。达赖喇嘛十四世所述的门槛落在气脉：唯有于无上瑜伽圆满次第已修气脉、且于其得自在者，才许依实体明妃而修；其所以然是这类行者已无漏失之虞，不致因寻常之乐而坏其大乐智。至于”够格”的直觉描述，当代藏传讲授常拿神通作例。格鲁派尼僧本华觉顿（Thubten Chodron）二〇一七年讲双修资格，先转述一位老师的话：行者当能隔空令苹果落枝，再令它升回接上枝头；接着转述梭巴仁波切的话：帕摩比丘尼（Gelongma Palmo）曾断头复合，梭巴要一个行止有争议的人先做到这一步，再来谈所称的证量。帕摩圣传里的断头复合，本是她自证戒行未损的神迹，不是双修的准入考试；拿它来说资格，是讲授者的引申。叙事逻辑与吞针故事完全同构：超越寻常能力的证明，被用来确立此人已超出普通戒律框架的适用范围；只不过《高僧传》的逻辑是事后追认，密续的逻辑是事前预设。[669]

---

of the Buddhist Monks in the Tripitaka (Biographies of Seng Huijiao), Paris, 1968；吕光强娶、姚兴赐女二事见此传，吞针一事此传不载，来源另待考。游学一段亦本此传：七岁出家诵《毘昙》，母携游诸国，罽宾从槃头达多受学，沙勒遇莎车王子须利耶苏摩”专以大乘为化”而”什亦宗而奉之”，由是转宗。另参僧祐《出三藏记集》卷十四，《大正藏》第 55 册，No. 2145.

[669]藏传各派对双身修法（karmamudra）入门资格有明确规定，以完成次第上的深厚证量为根本标准；达赖喇嘛十四世所立者见 H.H. Dalai Lama XIV and Alexander Berzin. *The Gelug/Kagyu Tradition of Mahamudra*. Ithaca: Snow Lion, 1997（本书所据为 Berzin Archives 网络版，其页码与印本不通，下引页次系网络版）：网络版书内 151 页作“only especially well-qualified practitioners well-advanced on anuttarayoga tantra’s complete stage, who have trained in the practices of the subtle energy-channels and winds and who have gained mastery over them, are permitted to practice with an actual, physical karmamudra”，并释其所以然为此类行者“never have the danger of experiencing the ordinary bliss of orgasmic emission that would either prevent or destroy their generation of a greatly blissful deep awareness”；同处并谓非必依实体明妃，观想之智慧手印亦可（网络版书内 152 页）。**“须能展示腾空等神通”一语该书无据**：通检 fly ／ flying ／ levitate ／ through the air ／ miraculous power ／ siddhi 诸式共十三见，无一处讲腾空，尽是禅修中的”掉举”（flightiness of mind）。落果接枝与断头复合两例同出一处：Thubten Chodron, “Confusion within tantra”（法谈，2017 年 8 月 27 日；https://thubtenchodron.org/2017/08/confusion-within-tantra/，2026-09-14 存档）。她讲双修资格时先转述一位老师的话：“you could look across at the apple tree over there …and by your powers you could make the apple fall off the tree. And then you can make the apple go up and reattach itself to the tree”；接着转述梭巴仁波切以帕摩比丘尼（Gelongma Palmo）为例：“she cut off her head and held her head, and then of course reattached it later on”，梭巴对一个行止有争议的人说”please do something like what Gelongma Palmo did, and then we can see your power”；并将两例并列：“If you have those kinds of powers, where you can cut off your head and reattach it, or make the apple drop from the tree and reattach it, then you’re at the level to do this”。两例皆讲授者口传，未指明原典。帕摩比丘尼的圣传确有断头复合一事，但叙事功能是自证戒行未损：噶千仁波切 2021 年 5 月讲记谓她以一位男性成就者为修行伴侣，父王生疑，她遂断头掷空，言”If I have broken any vows then my head shall not return, otherwise it shall”，头复归颈（Dakini Translations, “Seeing Sickness and Suffering as Positive: Female Mahasiddha and Lineage Founder, Gelongma Palmo …and teaching by 8th Garchen Rinpoche”, 2021-06-14; https://dakinitranslations.com/2021/06/14/seeing-sickness-and-suffering-as-positive-gelongma-palmo-and-the-11-faced-1000-armed-avalokitesvara-nyung-ne-and-teaching-by-garchen-rinpoche/, 2026-09-14 存档）。各传本情节与所受指控不尽相同，未见任何一部帕摩传记把断头复合明文规定为双修的准入

弥留之际的预言。《高僧传》还记载，鸠摩罗什临终前说：“若所传经法无谬者，焚身之后舌当不烂。”火化后，据载其余皆成灰烬，唯舌不坏。这同样是高僧传记的标准结尾：以身体遗迹的奇异，对整个一生的翻译事业作最后的神圣背书。

本书的处理：前两件事（吕光强娶、姚兴赐女）作为历史事实的可信度较高，反映了鸠摩罗什在政治权力关系里的实际处境。他始终是政权手中的”客卿”与战略资源，从未处于完全自主的位置。吞针故事与舌不坏，是圣人叙事的必要构件，不作史实采信。把这两个层次分开，有助于理解《高僧传》作为一种文学—宗教体裁的运作方式：它在记录人物时，总同时兼顾史实的保留与宗教权威的维护，两者有时会在叙述里产生张力。

二、长安译场：规模与方法

规模

鸠摩罗什的长安译场，是中国历史上最重要的佛经翻译机构之一。姚兴为其提供了国家支持：译场设在长安的西明阁和草堂寺，参与的僧侣多达数百人。道安时代靠个人或小团队合作的译经，变成了由国家支持的大型学术工程。

翻译方法的变化

鸠摩罗什的翻译方法，比早期的合译更为系统：他口述梵文原典的含义（用他已经相当流利的汉语），同时对照手中的梵本与安世高等人的旧译，指出旧译的错误和不足之处；一批精通佛法的中国僧侣（包括僧肇、道生、慧观等人）据此润色成文，再由鸠摩罗什本人对照原文逐句核对。

这个过程比早期的合译有本质的进步：鸠摩罗什同时掌握梵文和汉文，能够在两种语言之间直接建立联系，不再依赖外国僧人用蹩脚的汉语口述、再由只懂汉文的人胡乱整理。

译文的风格与局限

鸠摩罗什的译文，以文学优美著称。他曾以一个比喻形容翻译的困难：就像嚼烂的食物喂给别人，不只会改变食物的形状，味道也随之消散。翻译不可避免地失去原文的某些东西。但他自己的翻译，在汉语读者看来，美感极高；他的《法华经》《维摩诘经》《金刚经》《阿弥陀经》，至今仍是汉传佛教最常读诵的版本。

然而，翻译的优美有时以牺牲精确为代价。他对《中论》的翻译，使用的是青目（Piṅgala）的注释本，而青目本身对龙树的理解已经有所折损；鸠摩罗什的翻译，因此是原典经过注释再经过翻译的结果，与梵文原典之间已经有两层距离。

三、主要译作

鸠摩罗什翻译的文本，数量庞大，对汉传佛教影响最大的，集中在以下几类：

中观论典（三论的基础）

文本	梵文	作者	重要性
《中论》	Mūlamadhyamakakārikā	龙树	中观哲学的根本文献；鸠摩罗什据青目注释本译出
《十二门论》	Dvādaśadvāraśāstra	传为龙树（争议）	空义提要，三论宗入门文本

条件；本注旧作”见于格朗玛·帕玛传记”，今改。

文本	梵文	作者	重要性
《百论》	Śataśāstra	提婆	批驳外道，三论宗依据之一
《大智度论》	Mahāprajñāpāramitāśāstra	传为龙树	篇幅极巨（百卷），般若经的大型注疏

大乘经典

文本	梵文	内容
《法华经》	Saddharmapuṇḍarīka	“一乘”与方便，天台宗根本依据
《维摩诘经》	Vimalakīrtinirdeśa	不二法门，禅宗深受影响
《金刚经》	Vajracchedikā	“应无所住而生其心”，禅宗最重要的引用来源之一
《阿弥陀经》	Sukhāvatīvyūha（小）	净土宗三经之一
《大品般若经》	Pañcaviṃśatisāhasrikā	二万五千颂般若，般若类最重要汉译之一

四、三论宗的奠基

三论宗以鸠摩罗什译出的三部论典为根基：《中论》《十二门论》《百论》。它是龙树中观哲学在汉地的传承形态。这三论的内容，第五篇已从哲学角度讲清楚（5.1、5.2）；这里从汉地传承的角度补充。

三论宗在鸠摩罗什在世时尚未确立为宗派；它是在他死后，经过几代人的延续，到 6—7 世纪才正式凝固。鸠摩罗什的弟子们（道生、僧肇、慧观、道融等，合称”什门十哲”）是这一传承的第一代；之后经摄山僧朗、僧诠与兴皇法朗一系（吉藏所谓”摄岭相承”），到隋唐时期，吉藏（549—623 年）才完成了三论宗作为系统性哲学宗派的整合。[670]

五、僧肇：第一位中观式的汉地思想家

生平

僧肇（374—414 年），俗姓张，关中（今陕西）人，出身贫寒，最初以手抄文书为业，在抄写过程中大量接触老庄典籍，深为欣赏。传说他读到《老子》，叹为至论，但总觉”可以神会，难以情求”，直到看到《维摩诘经》的旧译，方才豁然开朗，决意出家。鸠摩罗什来到关中后，僧肇成为他的随行弟子，参与了主要的译经工作，是鸠摩罗什最倚重的中国弟子之一。

僧肇死于 413 年或 414 年，年仅约三十九岁，是中国佛教史上英年早逝的最重要思想家之一。他的主要著作，是一组被后人合编为《肇论》的四篇文章。

[670] 吕澂《中国佛学源流略讲》第五讲：“攝嶺的傳承，一般都說開始於僧朗，認他為復興三論的人”，其所学”出自關河什、肇所傳舊說”，具体授受已难确定，“關河三論的傳承是有過中斷的”；第六讲：“從僧朗經僧詮到法朗，對三論學說重新作了組織，與關河舊說已經不一樣”；第八讲据《续高僧传·法朗传》，记法朗与慧勇、智辩、慧布同学于摄山止观寺僧诠，诠殁后法朗住金陵兴皇寺。“攝嶺相承”一语见吉藏《中观论疏》卷一（T1824）。

六、《肇论》：四篇文章的哲学内容

《肇论》通常收四篇：《物不迁论》《不真空论》《般若无知论》《涅槃无名论》（末一篇真伪久有争议：汤用彤疑非僧肇所作，Liebenthal 亦谓今存之本非僧肇原貌，所引北本《涅槃经》晚出于僧肇卒年十余年；说见其书附录二）。这四篇是汉传佛教史上第一批以中观方式思考空性的汉语哲学文章，文学质量极高，哲学密度也相当大。[671]

《物不迁论》

字面意：论”物”（事物、万法）“不迁”（不移动/不变化）。

命题听起来与直觉相反：万物分明都在变化，为什么说它们”不迁”？僧肇的论证大致是：我们通常认为的”变化”，预设了有一个东西持续存在、从一个状态变到另一个状态。但如果一切法都是刹那生灭、无自性的，那么就没有一个持续存在的”东西”从某处”迁移”到另一处。“迁移”所预设的那个主体不存在。因此，在严格的中观意义上，“物”不迁，不是说事物静止不变；它指出的是，“变化”这个概念里所预设的”持续的主体”并不存在。

《不真空论》

字面意：论”不真”（非真实的、非实有的）则”空”（空性）。

僧肇的论点：事物不是”真”的（没有自性实有），所以是空的。他把这称为”假号”：事物的存在，是名言上的暂时指称，不是实体性的真实。他同时批评了两种错误的极端：一种是把空理解为”没有”（断见，以为空就是什么都没有）；一种是把世俗的存在理解为”真有”（常见，以为事物有实体性的自性）。正确的理解是：事物”非有非无”。世俗上确实存在（因为名言安立），胜义上是空的（因为无自性）。这是中观二谛的汉语表达。

《般若无知论》

字面意：论”般若”（prajñā，智慧）“无知”（不是通常意义的”知道”）。

核心命题：真正的般若智慧，并不建立在一个”知者”去”知道”某个对象的模式上。那是分别心的认识，是主客对立的认识模式。真正的般若，是非对象化的、非分别的，它与空性本身同一，不在空性之外另立一个”知者”去认识空性。僧肇用”无知”这个看似悖论的词，表达了这个非二元的认识状态，立场非常接近中观”无分别智”（nirvikalpa-jñāna）（第五篇 5.5 章）。

《涅槃无名论》

字面意：论”涅槃”（nirvāṇa）“无名”（不可被命名）。

核心命题：涅槃不是任何可被命名、可被描述的状态或”地方”。一旦可以被命名，就意味着有某种实体性的对象在被描述，这已经落入戏论。涅槃是言语道断、心行处灭的状态，用任何名字去指称它，都是对它的一种不恰当的实体化。

这四篇文章合在一起，构成了汉地第一次对中观核心主题（无自性、名言安立、无分别智、涅槃非实体）的系统性汉语论述。[672]

---

[671] Walter Liebenthal. *Chao Lun: The Treatises of Seng-chao*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1968.（《肇论》的英译与详细注疏，是西方学界研究僧肇的基础文献。书内 11 页并给出”通常收四篇”的断代：“In the old catalogues, each part appears separately. In the Fang-lu (A.D. 597) they are listed together for the first time”，即四篇合为一书始见于隋《法经录》，此前各篇分行。第四篇的真伪，该书设附录二〈The Problem of the Authenticity of PART IV〉专论之，书内 150–152 页，开篇即云“it has long been doubted whether *On the Namelessness of Nirvāṇa* is by Seng-chao”，并列汤用彤判伪三据，其一为该篇所引多出昙无谶译北本《大般涅槃经》，此本 430 年方至扬州，而僧肇卒于 414，“this would prove that the FOURTH PART, such as we possess it, cannot have been compiled by Seng-chao himself”；Liebenthal 自断于书内 151 页：“What we do possess is certainly not equal to PARTS I–III …Someone must have tampered with the original Nieh-p‘an wu-ming lun.” **另记一处负面所得**：正文原有“不再靠格义”一语，此书不担：ko-i、ke-yi、matching 三式该书全书零命中；且其附录一论六家七宗，把僧肇放在本土二谛之争的末尾，作“Seng-chao was the latest thinker who, in PART II, contributed to this discussion”，与“断裂”的取向不同。该语已从正文删去，另觅所据。）

[672] 这一论断就第四篇而言须打折扣。汤用彤疑《涅槃无名论》非僧肇所作，举证四端：注家说论中引及《涅槃经》，

七、僧肇与格义的距离及其局限

对格义的超越

与格义时代的”六家七宗”相比，僧肇的进步是真实的：他放弃了用”本无”（宇宙论意义上的无）解释空性，直接使用”不真”（非实体性）；他不把般若理解为道家的虚无，而把它理解为非对象化的无分别智；他也不用”心无执著”来替代本体论的空性主张，转而正面处理”事物的存在方式是空的”这个本体论命题。他是汉传佛教历史上第一位在认识论和本体论的正确层面上思考空性的作者。

这里有一笔成绩要单独记下。僧肇判本无宗的原话是”本无者，情尚于无，多触言以宾无”：本无宗一听说空就执定一个无，把拒斥读成了反面的断言。拒斥一句话与断言它的反面是两件事，这条分别由本书下部第十八篇第三章立作弱拒斥引理；本无宗之失，正是这条引理的教科书级违例。下部第十九篇第七章把僧肇这一判记作弱拒斥引理的两次古典发现之一：月称在印度把它说破，僧肇以本无之判在汉地独立用出。三家排完，僧肇的正面收束是”万物非真，假号久矣”，万物无实有而以假号立；存在义位的区分在汉语里第一次得到铸造。[673]

残留的汉化色调

然而，第五篇（5.2 章）已经点出一处偏移，本书下部第十九篇第四章给了更细的判。所破的东西相同：《物不迁论》破的是去来的实性，《观去来品》破的也是它。手法也相同：都在三时之中求去而不可得，“昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今”，走的正是这一路推法。分开两者的是收束的句法。龙树收在拒斥上，去者不可得，一句新的断言也不立；僧肇收在听起来像断言的”不迁”“常静”上，并且写下了”事各性住于一世”这样的句子。“各性住”三字正是有部三世实有的句法：下部第十八篇第二章核过，“各住自性”四字在《大毗婆沙论》全书仅一见，恰落在实有的定义位上。僧肇要说的是昔不来今、故无实迁，写出来的却像三世各有驻防。下部的判词是：立意出自《观去来品》，句法则在弱拒斥引理的界线上走钢丝。明末镇澄发难，掀起一场物不迁之诤，病根就埋在这层句法里。[674]

还有一点更关键：僧肇的语言风格仍然带有浓厚的庄子气息。《物不迁论》的文字，与《庄子》的某些段落读起来相当相似，充满悖论式的修辞，在某种意义上这是刻意的：僧肇在用汉地读者熟悉的思维方式来引导他们走向中观的理解。但这种策略，也意味着汉地读者接触到的仍然是”有庄子过滤器”的中观。

本书的判断：僧肇是格义与真正的中观理解之间的历史转折点，他做到了同时代任何汉地思想家都做不到的事；但他的理解，仍然留有汉地思想背景的印记，完全摆脱格义框架是不可能在他这里完成的任务。这需要更多的文本积累、更多的论辩，以及更多的时间。

而僧肇卒于 414 年，在六卷《泥洹》（417 至 418 年）与《大经》（421 年）译出之前；《上秦王表》引姚兴《与安成侯书》，语气似罗什去世已久，而僧肇只比罗什晚死一年；十演中所驳的顿悟显然是竺道生之说，道生立说远在僧肇身后；惟六朝人似无言其非僧肇之作者（《汉魏两晋南北朝佛教史》，书内第 467 页；又第 457 页以其持说与支道林同，“故此论疑非肇公所作也”）。Liebenthal 则以《上秦王表》为真，推定僧肇确曾有论涅槃之作，今本不及前三论，是经后人改窜的本子，第八至十三节”certainly an emendation”（*Chao Lun,* pp. 150–152；其书目另列横超慧日 1955 年专论此篇背景之文，库内未备）。本书从 Liebenthal：前三论为僧肇手笔，第四论保留原作的若干部分，今本不能整篇当作僧肇的论述来用。

[673]《肇论·不真空论》（僧肇，T1858）：“本无者，情尚于无，多触言以宾无。”“心无者，无心于万物，万物未尝无”，僧肇判语”此得在于神静，失在于物虚”；“即色者，明色不自色，故虽色而非色也”，判语”未领色之非色也”；“故知万物非真，假号久矣”。三家之判的定理形审读，及弱拒斥引理两次古典发现之说，见本书下部第十九篇第四章《肇论·汉地的第一场消化》与第七章《判词与交棒》。

[674]《肇论·物不迁论》（T1858）：“寻夫不动之作，岂释动以求静？必求静于诸动。”“昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。”“旋岚偃岳而常静，江河兢注而不流。”“事各性住于一世。”与《中论》观去来品的对读、“各性住”与有部句法的比对，及”立意出自观去来品、句法在弱拒斥引理界线上”这一判词，见本书下部第十九篇第四章；“各住自性”四字在《大毗婆沙论》全书仅一见的通检，见下部第十八篇第二章。明末镇澄难《物不迁论》，撰《物不迁正量论》，是这场句法风险在后世的兑现。

八、吉藏：三论宗的集大成者

三论宗在僧肇之后延续发展，到隋唐时期，吉藏（549—623 年）完成了最系统的整合。吉藏是祖籍安息（伊朗）的汉化后代，出生于金陵（今南京），幼年从三论学僧兴皇法朗（507—581 年）出家，后游历各地讲学，世称”嘉祥大师”。

吉藏的主要贡献

吉藏系统注疏了三论，并写了大量阐发三论宗立场的著作，其中最重要的是：

《三**论玄义**》：三论宗立场的总纲，对三论宗的基本思想、与其他佛教思想流派的差异，以及中观”破而不立”的方法论，作了系统性的阐述。

《二**谛义**》：对二谛的详细讨论。吉藏的二谛理论有一个特色：他把二谛作为一个”教化工具”（教门）来理解，不把它们看成世界的两种面向。二谛是为了对治众生不同的执著而设立的，不是两种独立存在的真实层面。这个处理，比较接近应成中观”名言安立”的精神，但仍然有自己的汉地诠释色彩。

吉藏还坚定地维护”不立法”的立场，批评当时流行的判教（天台五时八教等），认为连”此教高于彼教”的论断本身，也是一种新的执著。这是对三论宗”破而不立”精神贯彻到底的表现。

三论宗的历史命运

三论宗在吉藏之后，在汉地没有作为独立的宗派持续下去。它没有形成像禅宗那样有组织的传承体系，也没有像净土宗那样的广泛民间基础。它的哲学，通过天台、华严、禅宗等宗派的内部吸收，以分散的方式延续下来。三论宗的命运，与中观哲学在汉地的命运是同构的：它没有成为独立的主流，转而成为各宗思想的哲学底色。[675]

九、历史影响

译文的持久性

鸠摩罗什的译文，持续使用至今。他的《法华经》《金刚经》《维摩诘经》《阿弥陀经》，在汉传佛教的日常宗教生活里，仍然是最常读诵的版本。这种持久性，超过了任何一个后来的译师。玄奘的译文质量更精准，但文学上的普及度远不如鸠摩罗什。

对后世各宗的影响

鸠摩罗什和僧肇奠定的思想框架，直接影响了后来的几乎所有汉传宗派：

天台宗（10.5 章）：《法华经》（鸠摩罗什译）是天台宗的根本经典，智顗的天台教观，以鸠摩罗什译文为基础。

禅宗（10.8 章）：《维摩诘经》和《金刚经》（鸠摩罗什译）是禅宗最常引用的经典；维摩诘的”默然”被禅宗视为最高的表达方式；《金刚经》是六祖慧能的顿悟所依。

净土宗（10.9 章）：《阿弥陀经》（鸠摩罗什译）是净土三经之一，是中国净土信仰最常读诵的经典基础。

翻译方法论的影响

鸠摩罗什开创的”意译优先”、注重文学优美的翻译传统，与后来玄奘的”直译精准”传统，构成了汉传译经史上的两个极端，也奠定了此后中国宗教文本翻译讨论的基本框架。

[675] 吕澂《中国佛学源流略讲》第八讲说三论宗学说至吉藏已很成熟，“後來別派興起，對它或吸收，或批判，此宗就逐漸衰微了”；吉藏门下的高丽僧慧灌”傳三論宗於日本，成為日本此宗的祖師”。吕澂《中国佛学源流略讲》附录〈三论宗〉一文亦说：“三論宗在中國因為天台、慈恩各宗和它相競，不久就漸趨衰微，反不如日本流傳的久遠。”

十、翻译选择与误解：一个结构性张力

鸠摩罗什的译文至今仍在读诵，这已足以证明他的成就。但成就之内有代价，值得在收尾时指出。

“空”的词汇重力

以”空”翻译 śūnyatā，是当时汉语词汇库里找不到更好替代的选择。然而”空”在汉语里早已有其自身的重量：天空、虚空、道家的”无”。这些联想，将 śūnyatā 推向了一个危险的方向。

龙树的 śūnyatā 是一个关系性谓词：X 是空的，意指 X 无自性存在，不等于 X 不存在。它描述的是存在方式的缺失，不是虚无的状态。但”空”的汉语语境，很自然地指向后者：万物在根本处是虚无的、从无而来。这是格义时代”本无宗”的走法，用道家宇宙论意义上的”无先于有”理解佛教的空性。这个误读是”空”字的词汇重力把读者拉过去的，与理解力够不够无关。

鸠摩罗什在译文和口授中纠正了这一偏移的最粗糙形态，但”空”字本身的联想并未被消解，只是被压制了，随时可能在对中观论证结构不够熟悉的读者那里重新浮现。

“智慧”与般若的双轨处境

prajñā 的处理比”空”更复杂。汉传佛教最终采取了一个双轨方案：保留梵文音译”般若”作为技术术语，同时以”智慧”作为日常解释。两个词共存，彼此解释，也彼此干扰。

“智慧”在汉语文化里，指历时积累而来的认识性与实践性能力，如儒家的圣人之智、道家的圣人之静。它是可习得的、可传授的、渐进积累的。prajñā 的核心却是直接性与非概念性：它是在空性中的直观，不是关于空性的知识；僧肇在《般若无知论》里称之为”无知”[676]，即知的活动的对象性结构在这里消解了。一旦 prajñā 被解释为”智慧”，它就很容易变成”关于空的学问”，而不是”主客区分的消解”。

《金刚经》X / 非 X / 是名 X 的哲学结构

《金刚经》反复出现的句式”即非庄严，是名庄严”，是对二谛的压缩表达，不是无意义的悖论：以”即非 X”指出胜义层面的无自性，以”是名 X”重新确认世俗安立。这个结构，是在预设读者已经知道”空”不等于”什么都没有”的情况下设计的。在这个预设成立时，它是一个精确的哲学句式；在这个预设被”空”字的宇宙论联想所侵蚀时，它就变成了谜语，仿佛在说”逻辑本身亦须被超越”，而不是在作二谛的一个具体应用。

内因：自指与传递的矛盾

这个问题和大乘兴起的问题是同构的，运行在不同层面上。大乘的问题是：新的内容通过”佛说”的归属嫁接到旧的权威结构上，传递机制本身改变了内容。这里的问题是：新的哲学框架通过现有词汇的复用嫁接到旧的联想网络上，同样是传递机制本身带来的偏移，而不是有意的误导。

但有一个比这个类比更深层的原因，使问题难以彻底解决。śūnyatā 的哲学主张，如果被充分理解，会反过来应用于”śūnyatā”这个概念本身，即”空空”的论点。任何用于传递它的语词，一旦被固化为稳定的技术术语，就必须再一次被空性所空去。这不只是某个具体翻译选择失败的问题，更是这个哲学主张自身的结构性特点：它是一条回到自身的规则。翻译的困难，是这个自指性在语际传递中的放大显现。“空”字的本土联想为这个问题增加了额外的摩擦，但即使没有这些联想，传递的困难也不会消失，只是换一种形式出现。

这就是为什么三论宗、天台、禅宗各自必须重新厘清”空”字：翻译是一件必须反复做的工作，与前人是否译错无关。每一代的注疏与辩论，是这个张力的持续管理，而不是它的最终解决。

[676] 僧肇《般若无知论》（《肇论》，T1858）：“夫有所知，则有所不知。以聖心無知，故無所不知。不知之知，乃曰一切知。”

第四章　译经史与玄奘

前三章以三组人物为中心：安世高与支谶（早期的输入），道安（第一次整理），鸠摩罗什与僧肇（格义的终结与三论的奠基）。本章把视野拉宽，梳理整个汉传译经史的脉络，然后重点看最后一位大译师：玄奘（602—664 年）。

一、汉传译经史的整体脉络

从公元 2 世纪安世高、支谶进入洛阳，到 7 世纪末义净回到长安，汉地佛典翻译经历了约五百六十年。这五百年可以大致划为三个时期：

第一期：探索期（约 148—401 年）

从安世高（148 年）到鸠摩罗什到来之前，这是汉传译经的摸索阶段。译师个人质量参差不齐，使用的底本不一，梵文/中亚语言的精通程度各有高低，翻译方法也没有统一标准。特征是数量上的积累、质量上的良莠不齐、格义误读的盛行。竺法护（239—316 年）是这一时期的重要译师，在鸠摩罗什之前译出了《法华经》的第一个汉译本，以及大量般若、净土类文本。

第二期：鸠摩罗什时期（401—413 年）

质量的飞跃。鸠摩罗什同时精通梵文和汉文，使汉地第一次拥有了真正意义上的双语大译师。中观论典的准确译出，三论宗文本基础的奠定，僧肇等人开始真正的中观式思考，都集中发生在这十二年里。它的影响力，超过了前后各数十年。

第三期：玄奘—义净时期（645—713 年）

精确化与系统化。玄奘和义净从梵文原典直接翻译，不再经中亚语言转译，翻译方法论也更为系统。唯识论典的系统译出，是这一时期最重要的内容。此后虽有宋初译经院一度重开译场（982—1027 年，译出五百余卷），但影响已远不及前三期，汉传佛教进入以本土创作为主的时代。[677]

一之二、主要译经家对照表

以下列出汉传译经史上影响最重要的译经者，按时间排列：

译师	活跃年代	朝代	风格特色	代表译作
安世高	148—170 CE	汉	直译，借道家词汇；开合译先例	《安般守意经》《阴持入经》（禅经与阿毗达磨）
支娄迦谶（支谶）	167—186 CE	汉	意译为主；首译大乘经典	《道行般若经》《般舟三昧经》

[677] 吕澂《中国佛学源流略讲》附录〈宋代佛教〉：太宗太平兴国初特设译经院，“從太平興國七年（公元九八二年）起，逐年都譯進新經，繼續到天聖五年（公元一〇二七年），譯出五百餘卷”，其后因缺梵本，译事时断时续，至政和初（1111）为止；译本中虽有中观一类要籍，“但對當時義學界似未發生甚麼影響”。

译师	活跃年代	朝代	风格特色	代表译作
竺法护	265—313 CE	西晋	多产，质量参差；依中亚语言转译	《正法华经》（现存最早的法华完整汉译）[678]《光赞经》
鸠摩罗什	402—413 CE	后秦	意译优美，文学性高；同时精通梵汉	《中论》《法华经》《金刚经》《维摩诘经》《阿弥陀经》
佛陀跋陀罗	408—421 CE	东晋	直译；律典与大经	《华严经》（60卷）《摩诃僧祇律》
昙无谶	412—433 CE	北凉	多产；中观与涅槃类	《大般涅槃经》（北本）《大集经》
求那跋陀罗	435—443 CE	刘宋	译经与禅法并重	《杂阿含经》（汉地最重要阿含译本）《楞伽经》
真谛（Paramārtha）	546—569 CE	梁 → 陈	唯识—如来藏融合风格；多产	《摄大乘论》《俱舍论》《大乘起信论》（疑伪）
玄奘	645—664 CE	唐	直译精准，字面优先；系统方法论	《大般若经》（600卷）《成唯识论》《瑜伽师地论》《心经》
义净	695—713 CE	武周 → 唐	以律典为重心	《根本说一切有部律》《南海寄归内法传》（著作）
不空（Amoghavajra）	746—774 CE	唐	密教专项；与国家政治密切	大量密教经轨、陀罗尼
般若（Prajña）	798—810 CE	唐	晚期补译	《华严经》（40卷，补完本）

[678] 吕澂《中国佛学源流略讲》附录〈竺法护〉:“法護譯出《正法華經》，為《法華》最初的全譯本”。《出三藏记集》卷二著录”正法華經十卷（二十七品……太康七年八月十日出）“，同卷又记旧录有《薩芸分陀利經》,”云是異出法華，未詳誰出，今闕”（T2145）；故称现存最早的完整译本。

几点说明：真谛译的《大乘起信论》，学界多认为是中国疑伪经（参 10.7 节）。义净后期的翻译活动延伸至 713 年。“活跃年代”指在华译经的时段，非生卒年。

二、竺法护：第一期的重要译师

竺法护（Dharmarakṣa，239—316 年），月氏人后裔，精通多种中亚语言，在鸠摩罗什之前的汉传译经史上举足轻重。

他最重要的贡献是在鸠摩罗什之前译出了《正法华经》（286 年），即《法华经》的第一个汉译本，使汉地人第一次读到了”一乘”思想和方便法门的主张。他还译出了大量般若类文本（《光赞经》即大品般若的早期译本）。

竺法护的重要性在于他把大量文本带进了汉地，使汉地读者在鸠摩罗什来华之前就已经接触到了《法华》《净土》《华严》等大乘系列的基本内容。这是量的铺垫，尚未构成质的飞跃。[679]

三、真谛：南北朝译经的唯识先声

在鸠摩罗什之后、玄奘之前，真谛（Paramārtha，499—569 年）是汉传译经史上最重要的人物之一。6.1 章已经从唯识哲学的角度介绍了他，这里从译经史的角度补充。

生平

真谛（拘那罗陀，Kulanātha）本西天竺优禅尼国人，546 年抵南海，沿路停留两载，548 年闰八月始至建康；其后在南朝度过二十余年颠沛的生涯，正值梁末侯景之乱，行迹历富春、建康、豫章、新吴、始兴、南康、临川、晋安、梁安、广州。他的一生几乎与当时中国的政治动荡同步，翻译工作多次被打断；自梁武之末至陈宣帝即位凡二十三年，所出经论记传六十四部二百七十八卷。[680][681]

主要译作与诠释特色

真谛最重要的翻译，是一系列唯识文献：无著的《摄大乘论》、世亲的《唯识二十论》、以及部分《俱舍论》。

他的唯识诠释带有明显的如来藏色彩。他倾向于把阿赖耶识的清净面与如来藏等同起来，并独创性地引入了”第九识”（amala-vijñāna，无垢识）。这套诠释，在后来的玄奘看来是”不忠实于原典”的：玄奘带回了护法一系更为严格的唯识立场，明确排斥了真谛的如来藏—唯识融合，由此引发了汉地最重要的义理争论之一。

四、玄奘其人：从长安到那烂陀

早年与出家

[679] Erik Zürcher. *The Buddhist Conquest of China*. 3rd ed. Leiden: Brill, 2007.（竺法护与四世纪末以前的译经史；该书断限在四世纪末，不及真谛）；另参 Arthur F. Wright. *Buddhism in Chinese History*. Stanford: Stanford University Press, 1959.（汉传译经史的整体脉络）

[680] 真谛行历、译业与卷数，据《續高僧傳》卷一〈拘那羅陀傳〉（T2060）：“本西天竺優禪尼國人焉”；“以大同十二年八月十五日，達于南海。沿路所經，乃停兩載。以太清二年閏八月，始屆京邑”；“屬道銷梁季寇羯憑陵……至天保三年，為侯景請，還在臺供養”；“始梁武之末，至陳宣即位，凡二十三載，所出經論記傳，六十四部，合二百七十八卷”。本传所列行迹不含衡州（始兴郡南朝时或隶衡州，然本传不作此称）。生平考订另见 Diana Y. Paul. *Philosophy of Mind in Sixth-Century China: Paramārtha’s “Evolution of Consciousness”*. Stanford: Stanford University Press, 1984, ch. 2（〈Paramārtha’s Life and Times〉，据本传与曹毘所作别历考其本名 Kulanātha、生地 Ujjayinī 及婆罗门 Bharadvāja 族属）。

[681] Erik Zürcher. *The Buddhist Conquest of China*. 3rd ed. Leiden: Brill, 2007.（竺法护与四世纪末以前的译经史；该书断限在四世纪末，不及真谛）；另参 Arthur F. Wright. *Buddhism in Chinese History*. Stanford: Stanford University Press, 1959.（汉传译经史的整体脉络）

玄奘（602—664 年），俗姓陈，河南缑氏人，出身儒学家庭，幼年即表现出异常的记忆力和学习能力。出家后游历各地问学，对各地讲法质量的参差不齐深感不满，越来越意识到，这些差异的根源在于汉地佛典来源不一、翻译质量低下。真正的佛法，必须到印度原典处求取。[682]

违禁西行

629 年（一说 628 年），唐朝初立不久，边境管控严格，禁止私自出境。玄奘在朝廷没有批准其西行申请的情况下，独自从长安出发，沿陆上丝绸之路西行。[683]这段旅程历经约 16 年，翻越葱岭，穿越中亚，抵达印度北部，游历各地，最终抵达那烂陀寺，从当时的住持戒贤（Śīlabhadra，529—645 年）听《瑜伽师地论》等，前后凡五年，成为护法系的嫡传弟子；其后游历五印参学，复返那烂陀，至 642 年底曲女城大会之后才启程东归。[684]

8.5 章已经从那烂陀的角度描述了玄奘的访问。他是一个带着非常明确目的去印度的人：纠正汉地的误解，获取可靠的梵文原典，以及直接传承当时印度最权威的哲学传统（护法—戒贤的唯识）。他回到中国时，带着 657 部梵文典籍，以及十余年对印度哲学第一手的深度浸淫。

回国与翻译生涯

645 年，玄奘回到长安，受到唐太宗（李世民）的盛大欢迎。太宗请玄奘写下了《大唐西域记》（由玄奘口述、弟子辩机执笔），这部游记后来成为研究 7 世纪中亚和印度地理、历史的珍贵史料。它也是后来《西游记》的历史基础，尽管文学作品里的”唐僧”与历史上的玄奘相去甚远。

太宗在长安为玄奘提供了大慈恩寺作为翻译基地，并修建了大雁塔用于储存带回的梵本。玄奘此后的余生（645—664 年），几乎全部投入翻译工作。

政治维度：西域调查与多次推辞

玄奘受唐太宗重视，有一个常被忽略的政治背景：他带回的除了经典，还有对西域各国的详尽第一手情报。《大唐西域记》的成书，本身就有太宗明确委托这一层背景。全书记一百三十八国，其中亲历一百一十，余为传闻，所记包括各地的地理形势、物产、军事实力、政治结构和人心向背。这是任何军事谋略家都会珍视的情报文件。唐初正在对东突厥和西域各国展开一系列军事行动，西域诸国的地形、驻军与政治生态，对于唐廷的决策有直接价值。[685]

正是这个背景，解释了太宗为何会在宗教礼遇之外，多次向玄奘提出政治性的要求。据《大慈恩寺三藏法师传》，太宗曾邀请玄奘随军出征辽东，玄奘以”非所习业、惧随军无益”婉辞；太

---

[682] Sally Hovey Wriggins. *Xuanzang: A Buddhist Pilgrim on the Silk Road*. Boulder, CO: Westview Press, 1996（版权页署 Westview Press, Inc., A Division of HarperCollins Publishers；玄奘生平的可靠通俗叙述）。书内第 7 页作” According to his biographer, Xuanzang was born near Luoyang in the province of Henan in 602. He was the youngest of four sons, an heir to a long line of literati and mandarins.”，与正文所记生年、籍贯、家世相合。**惟生年一项该书自己两存**：书末词汇表（书内第 202 页）作” lived 596- or 602-664 C.E.”，牟复礼（Frederick W. Mote）所作序径作” Xuanzang’s birth about 596”，版权页所录国会图书馆著录亦作” Hsüan-tsang, ca. 596-664”；正文取 602，是两说之一，非定论。另参 Tansen Sen. *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600–1400*. Honolulu: Association for Asian Studies and University of Hawai’i Press, 2003（Asian Interactions and Comparisons 丛书，两社合刊）.（玄奘游记的政治外交背景）

[683]《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷一（T2053）：“於是結侶陳表，有詔不許。諸人咸退，唯法師不屈”（“詔”大正藏本作”嬰”，此从宋、元、明、宫、甲本）；其后”貞觀三年秋八月，將欲首塗”。

[684]《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷三（T2053）记玄奘在那烂陀请戒贤讲《瑜伽论》，“法師在寺聽《瑜伽》三遍，《順正理》一遍，《顯揚》、《對法》各一遍”，“如是鑽研諸部及學梵書，凡經五歲”；卷四记其游历之后”復還那爛陀寺”，戒贤遣其为众讲《摄大乘论》《唯识决择论》。抵达那烂陀的年份，传中不记，诸家推算不一：Wriggins 引 Vincent Smith 系于 637 年，连同 642 年底再访合计约两年，并记 Waley 等主五年之说，见 Sally Hovey Wriggins. *Xuanzang: A Buddhist Pilgrim on the Silk Road*. Boulder, CO: Westview Press, 1996, p. 237（第七章注 2）；她把玄奘留居克什米尔系于 631 年 5 月至 633 年（p. 70），曲女城辩论在 642 年十二月（p. 151）。正文因此不取确年。

[685] Tansen Sen. *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600–1400*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.（《大唐西域记》的外交与政治情报价值，及太宗对玄奘的政治动机，见第一章〈Military Concerns and Spiritual Underpinnings of Tang-India Diplomacy〉，pp. 15—54）

宗还多次劝他还俗出仕，均被玄奘以”愿终奉法，坚持守戒”拒绝。高宗李治即位后亦有类似的拉拢，同样遭到婉拒。玄奘的坚持，是真实的。他对译经任务的紧迫感，使他无法分心于任何政治事务。这一维度说明，玄奘在太宗心中的重要性，宗教只是其中一部分。

印度事迹的历史评估：去神话化

玄奘的印度经历，在后世的传记里有几段叙述需要谨慎对待。主要来源是《大唐大慈恩寺三藏法师传》，由弟子慧立和彦悰于约 688 年（玄奘去世约二十五年后）完成。这是一部明显具有宗教权威化意图的高僧传记，不是中立的历史记录。

那烂陀的辩论与”会宗论”。传记称，玄奘在那烂陀期间写了《会宗论》（调和中观与唯识），以及《制恶见论》（反驳一位写了《破大乘论》的婆罗门）。这两部文本今均不存，无从核实内容。传记对辩论过程的描述，即对方无法回应、众皆折服，是高僧传记的标准叙事结构，本身不能作为史实依据。

曲女城论辩与”大乘天”称号。传记描述，戒日王（Harsha）在曲女城（羯若鞠闍）为玄奘召开大乘论辩大会，历时十八天，数千僧众与外道参与，无一人能来难玄奘所立论文，结果大乘信众称他为”大乘天”（Mahāyāna-deva），传记所谓”小乘众”称他为”解脱天”（Mokṣa-deva）。

本书倾向于把这段记载看作带有权威建构功能的传记叙事，而不是已经得到独立材料证实的事件。几点理由：第一，就笔者目前所见，现存的同时代非汉文材料没有提供可与这段叙事互证的记录；第二，“十八天无人能辩”具有高僧传记中常见的胜利叙事结构；第三，这类叙事客观上为玄奘回国后的翻译工作提供了最高的印度权威背书。他所代表的护法唯识，因而被呈现为由”印度论辩的胜者”直接带回，这在他与真谛系的义理之争中极为有用。这里说的是史料可信度与叙事功能的判断，不是否认大会可能有某种历史基础。[686]

这并不否认玄奘在那烂陀受到高度尊重，也不否认他的学术能力。他在印度十余年的深度学习是真实的，他带回的文本是真实的，他对唯识哲学的系统掌握也是真实的。需要悬置的，是那些以特定政治—义理目的被构建出来的”胜利叙事”。

玄奘的辞世

664 年 3 月，玄奘在玉华宫（今陕西铜川附近）去世，传统记为麟德元年二月初五日夜半。《大慈恩寺三藏法师传》的记载是：他此前翻译完了《大般若经》六百卷，有人建议续译《宝积经》，他亲手试了几行，放下笔说”我的气力已不足支撑”，随即停译。据说他在弥留之际，弟子问他是否确信往生兜率内院见弥勒，他回答：“决定得生。”唐高宗获悉后，据记载”哭之哀甚”，说”朕失国宝矣”，允许在长安城内公开举哀，出殡之日，聚观者据说逾百万。这些数字和情形同样出自宗教传记，不宜字面采信，但玄奘的辞世得到高宗的高度重视，与他身后的历史地位相称。[687]

---

[686]曲女城大会与称号的直接叙事来源，见慧立、彦悰《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷五，T50, no.2053, p.247c27 起（称号）；p.248b10 起另述曲女城散会后前往钵罗耶伽参加七十五日“无遮大施”，须与十八日论辩分开；关于如何把玄奘传记同时作为虔信书写、政治传播与情报文本来批判阅读，参 Max Deeg. “Writing for the Emperor—Xuanzang Between Piety, Religious Propaganda, Intelligence, and Modern Imagination.” In *Pāsādikadānaṃ: Festschrift für Bhikkhu Pāsādika* (Indica et Tibetica 52). Marburg, 2009, 30–60（《西域记》之为朝廷情报文书见书内第 38–39 页，“a mixture of intelligence, educational and Buddhist propaganda”之读法见第 58–59 页）；同作者. “Show Me the Land Where the Buddha Dwelled: Xuanzang’s ‘Record of the Western Regions’ (Xiyu ji): A Misunderstood Text?” *China Report* 48, nos. 1–2 (2012): 89–113（实证派照单全收之读法的来历见第 93–94 页，情报一层见第 106 页）；同作者. “Has Xuanzang really been in Mathurā? Interpretatio Sinica or Interpretatio Occidentalia—How to Critically Read the Records of the Chinese Pilgrim.” In Christian Wittern and Shi Lishan (eds.), *Essays on East Asian Religion and Culture: Festschrift in honour of Nishiwaki Tsuneki on the occasion of his 65th birthday*. Kyoto, 2007, (426)–(388)（该集页码自后起计；“interpretatio occidentalia”之说见第 (424) 页，传闻材料一层见第 (423) 页）。正文关于独立互证不足与叙事功能的判断是本书的史料批评，不归托给 Deeg。

[687]慧立、彦悰. 《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷十，《大正藏》第 50 册，No. 2053.（玄奘辞世及高宗反应的最详细记载）

五、玄奘的翻译理论：五不翻

玄奘对翻译方法论的贡献，集中体现在”五不翻”（或称”五种不翻”）的原则上。此说传自宋人追述：现存最早的出处是《翻譯名義集》卷首周敦義序，署紹興丁丑（1157），去玄奘已五百年，玄奘本人著述与《慈恩傳》皆不载。五不翻是对”哪些词必须音译而不能意译”的系统规定，是继道安”五失本三不易”之后汉传翻译理论的第二次重大反思。[688][689]

下表据周敦义序列出**五不翻**的五类，以今语说明；第五目沿用“尊重故”的称呼：

类型	说明	例子
一、秘密故	有神秘力量的词（如咒语），须保留原音	陀罗尼、真言（mantra）：翻成意思会失去其音声力量
二、多义故	一个词有多重含义，意译只能选一，须音译保全全义	薄伽梵（bhagavān）：序文谓其具六义，单一意译不能尽其义
三、此方无故	此地（中国）没有对应的事物，无法找到对应词	阎浮树（jambu tree）：序文谓中国没有这种树
四、顺古故	前人已有约定俗成的音译，不必更改	阿耨多罗三藐三菩提：已有旧音译，不必新造意译
五、尊重故	有些词为了表达对佛法的尊重，不宜直接意译	般若的宗教神圣性，直接意译为”智慧”会降格

五不翻原则，给道安以来一直悬而未决的问题（何时音译、何时意译）以系统性回答：不再逐案处理，改为给出有类别根据的规则。

玄奘翻译的总体取向

与鸠摩罗什”意译优美”的风格相反，玄奘更倾向于精确直译，宁可让汉文读起来略显生硬，也不愿意为了文学效果而牺牲哲学精度。他的批评者说他的译文”像直接把梵文逐字翻过来”，缺乏文学流畅性；他的支持者说这正是他的优点：哲学文本，精确比流畅更重要。

这场争论，类比于圣经翻译史上的”形式对等”（字面翻译）与”动态对等”（意义翻译）之争：两种方法各有其理由，也各有其代价。

---

[688] Sally Hovey Wriggins. *Xuanzang: A Buddhist Pilgrim on the Silk Road*. Boulder, CO: Westview Press, 1996（版权页署 Westview Press, Inc., A Division of HarperCollins Publishers；玄奘生平的可靠通俗叙述）。书内第 7 页作” According to his biographer, Xuanzang was born near Luoyang in the province of Henan in 602. He was the youngest of four sons, an heir to a long line of literati and mandarins.”，与正文所记生年、籍贯、家世相合。**惟生年一项该书自己两存**：书末词汇表（书内第 202 页）作” lived 596- or 602-664 C.E.”，牟复礼（Frederick W. Mote）所作序径作” Xuanzang’s birth about 596”，版权页所录国会图书馆著录亦作” Hsüan-tsang, ca. 596-664”；正文取 602，是两说之一，非定论。另参 Tansen Sen. *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600–1400*. Honolulu: Association for Asian Studies and University of Hawai’i Press, 2003（Asian Interactions and Comparisons 丛书，两社合刊）.（玄奘游记的政治外交背景）

[689] 五不翻之目，现存最早见于宋法雲编《翻譯名義集》（T2131）卷首周敦義〈翻譯名義序〉：“唐奘法師論五種不翻：一祕密故，如陀羅尼；二含多義故，如薄伽梵具六義；三此無故，如閻浮樹，中夏實無此木；四順古故，如阿耨菩提，非不可翻，而摩騰以來常存梵音；五生善故，如般若尊重，智慧輕淺。”**该序署“紹興丁丑”（一一五七），去玄奘已五百年**；五目系于玄奘名下者即此文，玄奘本人著述与《慈恩傳》皆不载。本表第五目作“尊重故”，与序文“生善故”名异实同。

六、玄奘的主要译作

玄奘共翻译 75 部（约 1335 卷）佛典，横跨经律论各类，其中最重要的包括：

唯识论典（最核心部分）

文本	梵文	重要性
《瑜伽师地论》	Yogācārabhūmi-śāstra	百卷，弥勒五论之首，唯识最大的综合著作
《成唯识论》	Vijñaptimātratāsiddhi	整合护法等十大论师对《唯识三十颂》的注疏，法相宗核心依据
《大毗婆沙论》	Mahāvibhāṣā	二百卷，说一切有部最大的阿毗达磨论著
《俱舍论》	Abhidharmakośabhāṣya	世亲著，有部阿毗达磨最精炼的提要

般若类

《**大般若波罗蜜多经**》（六百卷）是玄奘译经里体量最大的一部，把各种版本的般若经合集为一。这部经是他生命最后几年的最后工作，在生命结束前不久才完成。

《**心经**》：按通行署名，《心经》最常见的版本（“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空……”）是玄奘译本。这部只有 260 字的短经，是汉传佛教日常读诵最频繁的文本之一。

自续中观

《**掌珍论**》（清辨 Bhāvaviveka 的 Karatalaratna）：使清辨自续中观一系在汉地有了直接的文本依据。

七、玄奘的哲学立场

玄奘不只是一个译师，也是一个有明确哲学立场的思想家。他在印度所作的选择，包括跟谁学、学什么、带哪些文本回来，都是哲学立场的表达。他所建立的法相宗，在哲学上是护法系唯识的汉地移植，不是中性的”印度佛教综合”。

护法系唯识的立场传承

玄奘在那烂陀的主要导师是戒贤（Śīlabhadra，529—645 年），戒贤是护法（Dharmapāla，530—561 年）的弟子。[690]护法在唯识内部代表一种特定的解读路线，以区别于另一条由安慧（Sthiramati）代表的路线。两系的核心分歧，在于对”见分”与”相分”的本体论地位的判断（安慧认为两者均是虚妄；护法认为见分有一定的认识论实在性）。玄奘带回的是护法的立场，并以此对既有的汉译进行系统性的纠正，尤其是真谛的译文。

《成唯识论》：哲学选择，不只是翻译

玄奘的核心哲学贡献，是编成《成唯识论》（Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra）。这部论的梵文原典并不存在。据窥基所传，它是玄奘把世亲《唯识三十颂》（Triṃśikā-vijñaptimātratā）的

[690]《大唐西域记》卷八（T2087）记戒贤”至此國那爛陀僧伽藍，遇護法菩薩，聞法信悟。請服染衣”；南印度外道来求论，护法将往，“門人戒賢者，後進之翹楚也”，请代师出论，“是時戒賢年甫三十”，论胜而王封之以邑。

十家注疏（护法、安慧、德慧等）糅为一部汉文论书，以护法的解读为主干。此说近年受到质疑，理由有三：论本文从不指名诸家；安慧释的梵本重现之后，窥基转述的安慧之说与梵本多有出入；玄奘行传所记的受学次第里，护法一系的直传并无独立佐证。本书仍从窥基之说，前两条不足以推翻它：糅译的体例本就不逐条标名，不指名不等于论中无所去取，更不等于那些去取是后人安上的；转述与梵本有出入，也正是糅译取舍剪裁的常态。第三条是硬的，本书按存疑处理，不作解答。[691]

这个操作是一次主动的哲学编辑：玄奘用自己的判断决定哪家注疏更接近正确[692]，以护法统率其余九家，没有保留各家并列让读者自行判断。这意味着：汉地的法相宗所依据的《成唯识论》呈现的是玄奘的哲学立场，无法当作世亲三十颂的中性呈现。

对真谛的系统性否定

真谛在汉地引入了一套”唯识与如来藏融合”的诠释，具体表现是：把阿赖耶识的清净面与如来藏等同，并独创”第九识”（无垢识，amala-vijñāna）来承接这个清净层面。玄奘依护法系的义理框架，对这一融合持明确的否定态度：在护法的框架里，阿赖耶识是染净杂处的、可以转化但不等同于如来藏；“第九识”在印度主流唯识里没有文本依据。

这已经超出译经之争，触及”唯识究竟是在说什么”的根本分歧：真谛倾向于把唯识的最终归宿接向一个清净的”本来如是”（接近如来藏），玄奘则坚持唯识是对认识活动的分析，不预设任何”本来清净”的终极实体。后者更接近护法原典的立场。

中观与唯识之争中的玄奘

玄奘的实际哲学取向是以护法唯识为正宗，以中观为辅助性的方法论。他在那烂陀期间写的《会宗论》（已佚）传说是要调和两者，但从他回国后的译经方向与弟子窥基的著作来看，这个调和是有主次的。为什么取唯识不取中观、为什么取护法系不取安慧系，10.7 章（一、玄奘为何选择唯识）有专门的哲学分析，此处不重复。

“五种姓”：哲学后果

玄奘和法相宗坚持的”五种姓”（pañcagotrā）说，是护法唯识里后果最深远的哲学主张：其中无性（无种姓）一类众生，因本无”无漏种子”（anāsrava-bīja，清净成佛的潜能），在理论上毕竟不能成佛。这与中国佛教传统已经接受的”一切众生皆有佛性”（来自《大般涅槃经》与

[691]《成唯识论》的英译与十家释、护法主线等编纂背景，参 Francis H. Cook (trans.). *Three Texts on Consciousness Only*. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1999；法相宗哲学的系统研究，参 Dan Lusthaus. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch’eng Wei-shih Lun*. London: RoutledgeCurzon, 2002。安慧《三十唯识释》的原典与汉译注，另见霍韬晦《安慧〈三十唯识释〉原典译注》（香港：香港中文大学出版社，1980）。 按：所引二书于糅译一事立场相反。Cook 述窥基所传之说；Lusthaus 该书第十五章〈The Legend of the Transmission〉专驳之，谓十家与护法主干之说无一独立佐证，论本身亦不足自证（no independent confirmations from any other source, including from within the *Ch’eng wei-shih lun* itself），并据列维一九二二年寻回的安慧释梵本指窥基转述有失，又据《慈恩传》所记受学次第质疑护法直传。本书取窥基之说而不讳其难处，理由见正文。

又按：“玄奘的取舍随护法”一事，另有一例出在唯识文本之外，可与此参看。玄奘译提婆《四百论》只译后半：T1570《廣百論本》一卷题“聖天菩薩造，三藏法師玄奘奉詔譯”，品次自“破常品第一”至“教誡弟子品第八”，实即梵藏本的第九至十六品，前八品未译而后八品重编号；同时译出的 T1571《大乘廣百論釋論》题“聖天菩薩本　護法菩薩釋”，所释亦止此八品。这条界线是护法划的：月称《四百论释》自述他不像护法那样把此论切作两半（前半论行法 dharma，后半论诤论之决择），而护法只注后半，故 Lang 谓玄奘“follows Dharmapāla’s example and translates only the last eight chapters of the CS”（Karen Lang. *Āryadeva’s* Catuḥśataka: *On the Bodhisattva’s Cultivation of Merit and Knowledge*. Indiske Studier VII. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1986, p. 11，引 CŚṬ, D f.31b ／ P f.34a）。此例的分量须自限：Lang 同页即把这类删节归入汉地译场的通例，鸠摩罗什译《百论》二十品亦只译十品，什门弟子记其故曰后十品“於此土無用”（同页引 Robinson 1967, p. 211）。故它不足以证教理上的党同，所证者止于一事：护法的注疏范围事实上决定了这部中观根本论有多少传入汉地，连月称明白拒绝过的那道切口也一并承受了下来。惟对 Lusthaus“无一独立佐证”之难，这确是一个不出自唯识文献的旁证。

[692]糅译的缘起，只有窥基一方的自述，见其《成唯识论掌中枢要》卷上（T1831）：起初”十釋別翻，昉、尚、光、基四人同受”，数日后窥基请退，理由是诸师之作”雖文具傳於貝葉，而義不備於一本。情見各異，稟者無依”，因请”錯綜群言以為一本，揩定真謬權衡盛則”；玄奘”久而遂許”，于是”理遣三賢，獨授庸拙”。据此，合十家为一本的提议出自窥基，去取则归玄奘；此事别无旁证。

如来藏传统）形成了正面冲突。

从哲学角度，“五种姓”与”一切皆有佛性”的冲突，实质上是两种不同的”人的本质”论的冲突：一种认为人的精神潜能是有结构性差异的（类似某种精神上的资质论），另一种认为所有有情在最深层上共享同一个成佛的可能性。玄奘坚持前者，这使法相宗在中国的”水土不服”具有深层的哲学根源，不只是文化偏好的问题。

总评

玄奘是汉传佛教史上哲学立场最为清晰、也最为强硬的译经家。他的贡献重在精确性，不在综合性：他把印度护法系唯识的特定立场，以最高的文献质量移植到了汉地。这个精确性的代价，是与当时汉地已有的如来藏传统（真谛系、《起信论》系）之间的根本冲突。法相宗的兴衰，是这场冲突的结果。

八、法相宗：玄奘的哲学遗产与命运

法相宗的建立

玄奘带回的护法系唯识，由他的弟子窥基（632—682 年）系统整理，形成了法相宗（亦称唯识宗）。6.1 章从唯识哲学的角度已经详细讨论过法相宗的哲学内容及其命运，这里从汉传佛教史的角度作简要总结。

与”一切众生皆有佛性”的冲突

法相宗坚持五种姓说（pañcagotrā）：无性（无种姓）一类众生永远不能成佛，不同根机的人能达到的最高境界是不同的。这个立场，与当时已经深入人心的”一切众生皆有佛性”（《大般涅槃经》，道生早已倡导）正面冲突。

在中国的文化土壤里，“一切众生皆有佛性”的普世宣言，比法相宗的”根机有别、成就有限”更能引起共鸣。它更契合”人皆可以为尧舜”的平等主义精神，也更符合大乘”普度众生”的宏愿。

法相宗的式微

玄奘、窥基之后，法相宗在人才传承上相当薄弱，加上义理上的”水土不服”，到唐末已经基本式微。会昌法难（845 年）后，法相宗几乎没有再以独立的宗派面貌出现。真正的法相宗学者，日后在日本倒是保持了相当活跃的传承（奈良法相宗，至今仍有专业传承）。

玄奘历史意义的再评估

有一个流行的说法，认为玄奘对汉传佛教的整体影响，反而不如鸠摩罗什。鸠摩罗什的译文至今仍被读诵，玄奘的译文（除了《心经》）则多成为学者的研究对象，少作信众的修行依据。这个说法有一定道理，但不够全面。

玄奘对汉传佛教最重要的贡献，不限于某个宗派的建立，还有两件更基础的事：其一，他把大量印度佛教的原典精准地引进了汉地，使此后的汉传佛教学者有了更可靠的文献基础；其二，他的《大唐西域记》，是研究 7 世纪中亚、印度地理和文化的不可替代的史料。在印度本土的考古发掘之前，许多已经消失的佛教圣地，是通过玄奘的记录才得以被重新定位的。

九、义净：另一条求法路线

义净（635—713 年），扬州（今江苏）人，是继玄奘之后唐代最重要的求法、译经僧。他选择了与玄奘不同的路线：走海上路线南行，671 年从广州出发，经室利佛逝（Śrīvijaya，今苏门答腊）学习梵文，约 681 年到达那烂陀，在那烂陀及其他印度寺院学习约十年，695 年回到中国。

义净的翻译重心

义净的翻译，与玄奘有显著的侧重差异：玄奘以唯识论典和综合性大经为重心，义净以**律典**（Vinaya）为主。他最重要的贡献是翻译了根本说一切有部律（Mūlasarvāstivāda Vinaya），这套律典在印度是最晚期大型寺院（包括那烂陀）通行的戒律，在此之前汉地没有完整的译本。

两部重要著作

义净还写了两部极有价值的著作：《南海寄归内法传》（记录他在南海和印度所见的僧团生活实态，是研究 7 世纪末印度和东南亚佛教的重要史料）和《大唐西域求法高僧传》（记录了他所知道的唐代赴印度求法僧侣的故事，约 56 位；许多人在途中死去，少数成功归来，义净的记录保存了大量原本可能湮没的历史信息）。

十、汉传译经史的整体意义

规模与历史地位

从安世高（148 年）到义净（713 年），汉传佛教的译经运动历时约五百六十年，《大正新脩大藏经》（1924—1934 年编纂）所收的汉译佛典，主体即出于这段时期。这个规模，在前现代的宗教文本翻译史上罕有其匹。

翻译如何塑造了汉传佛教

翻译这个行为，本身就是一种哲学创造。每一次翻译，都是在两种思想框架之间进行协商，决定哪些概念要保留原音，哪些可以意译，哪些需要创造新词。这些协商不只属于语言学，也属于哲学，决定了汉地读者在哪些地方用中国的思维框架理解佛教，在哪些地方接受印度的框架。

格义时代的翻译，用道家框架强行消化佛教。这是误读，但也是对话的开始。鸠摩罗什的翻译，在保留中国语言美感的同时推进了对中观的理解。玄奘的翻译，以精准为最高目标；它精准，但不流行。

最终，汉传佛教走向的，不是格义时代那种过度汉化，也不是玄奘那种印度原典至上。它走向了一种创造性的综合：天台、华严、禅宗，都是在消化了印度文本之后，发展出来的具有真正中国原创性的哲学体系。这些宗派的成就，将是接下来几节的主题。

附：《心经》来源辨析

《般若波罗蜜多心经》（《心经》）是汉传佛教日常读诵频率最高的经典，全经 260 字，几乎每一个接触过汉传佛教的人都能背诵前几句。它被列在玄奘名下，有一段广为流传的神话，也有一个近年来引发严肃学术争论的来历问题。这两者放在译经史这里一并交代。

传统神话：玄奘出行前的受经故事

《大唐大慈恩寺三藏法师传》记载：玄奘出发西行之前，在四川（蜀地）的一间寺院里，遇到一位患病的僧人。玄奘悉心照料他，此人痊愈后，教给玄奘这部《般若波罗蜜多心经》，随即化身消失。这个结尾暗示他是观世音菩萨的化身。玄奘在此后危机四伏的西行途中，每次遇险便持诵此经，屡次得以化险为夷。

这个故事有一处内在矛盾从未被传记叙述正面处理：玄奘约于 628/629 年出发，“受经”在前；然而汉文大藏经里，《心经》的正式翻译记录在 649 年（贞观二十三年，玄奘归国后第四年）。若玄奘出发前已经有了这部经，那 649 年”译出”的是什么？是把他早已掌握的口传文本正式笔录？是把之前就有的汉文底本重新整理？传记对此沉默。这个矛盾本身，就已经是一个提示。

Nattier 的论证：心经可能是汉地撰造的

1992 年，学者 Jan Nattier 发表了一篇在学界引发广泛讨论的论文（“The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?”），提出了一个与传统完全相反的假设：**现行玄奘译本《心经》，不是从梵文原典翻译成汉文的；它可能是中国人从鸠摩罗什所译《摩诃般若波罗蜜经》（大品般**

若）里摘编出来的，然后再被逆向翻译成梵文。按这个判断，梵文《心经》是汉文《心经》的”衍生品”，不是源头。[693]

Nattier 给出了三条主要证据。

其一，文字对应太过精准。《心经》的核心正文部分，与**鸠摩罗什**所译《摩訶般若波羅蜜經》（大品般若，对应《二万五千颂般若》）里的一段，几乎逐字吻合。这种吻合程度，超出了两位译师独立翻译同一梵文原典时的正常波动范围。如果《心经》真的是另一部梵文原典的翻译，本该与罗什本有一定出入；但事实是：《心经》的汉文，就像是直接从罗什那段文字剪切下来的。这一点是全篇论证的枢纽：正因为它合于罗什本而不合于玄奘自己的译笔，Nattier 才用它来反证此本非玄奘所译。

其二，梵文版本有受汉文影响的痕迹。现存梵文《心经》里，有若干表达在梵文文法上显得不自然，但如果把它们理解为从汉文句式逆向翻译的产物，就解释得通了。梵文版呈现出从汉文逆译时常见的痕迹，缺少独立原创梵文文本应有的面貌。

其三，序分的问题。梵文《心经》存在”长本”与”短本”：长本有”如是我闻……尔时世尊……“的序分，短本没有。学界通常认为短本较古，长本是后来增补的。Nattier 由此指出一处反常：汉地伪经的通例是极力补足印度经体，从”如是我闻”的序分一直做到像样的结分；而《心经》短本恰恰两头皆无，不合印度经体，也不合伪经作伪的常规。她的解释是这个短本原本供持诵之用，属陀罗尼一类的文字，本不以经的体裁行世；经体是后来在汉文环境里按惯例补上的，再经逆向翻译进入梵文长本。

学界的反应

Nattier 的论文发表后，引发了持续讨论。此后有学者沿用其法重读关键句（Huifeng），有学者从陀罗尼语境重看写本证据（Silk），玄奘一环则受到 Lusthaus、石井公成等人质疑。福井文雅与此说的关系较为曲折：Nattier 解释此经何以不具经体，借重的正是福井关于唐代”多心经”指以密咒为中心之经的考证，他本人却不接受汉地撰出之说，1994 年撰文逐条提出异议。[694] “短本在汉地形成、继而进入梵文传统”仍是很有影响力的解释，但玄奘在其中扮演了

[693]Jan Nattier. “The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15, no. 2 (1992): 153–223.（论文的核心证据见第三至五节，文字对应分析尤其重要）

[694]福井文雅的正面论证，见其〈般若心經觀在中國的變遷〉（郭自得、郭長城合譯，《敦煌學》第六輯，1983，书内 17—30 页；此译稿经原作者增补）：敦煌写本的尾题多作《多心經》《佛說多心經》《般若多心經》等略称，唐代经录亦然（书内 18 页）；《不空羂索神咒心經》诸异译中”心”与”咒”“陀羅尼”“真言”相互替换，同题”心經”者甚多，故留一”多”字以别于其他心经（书内 22—23 页）；《開元釋教錄》卷十二的注语显示”陀羅尼經有改稱爲’心經’的事實”，可知”’多心經’乃是’咒文中心的經典’之意”（书内 25 页）；结论是唐代的”多心經”是”以般若波羅蜜多的密咒爲中心課題的經典”这一意义的通称，此种看法”在唐代曾經壓倒性的普及過”，以色即是空为中心的看法”则似乎僅在玄奘周圍的學僧間，有一些萌芽的意思罷了”，敦煌写卷中并有将此经归入”大明咒藏”之例（书内 26 页）。福井晚年在法兰西铭文与美文学院的报告复述此说：此经受崇奉”non pas au fait qu’il véhicule des doctrines fondamentales du bouddhisme, mais parce qu’il est le prétexte à la révélation d’une formule, d’un charme (carmen) “，Duoxinjing 当解作”Sûtra du vaste Charme”；唐末十世纪初禅宗兴起，此经才被重读为阐说心之空义的经，蒙元以后约十四世纪，《心經》之名取代了《多心經》（Fukui Bunga. “L’état présent des études sur le Sūtra du Cœur.” *Comptes rendus des séances de l’Académie des inscriptions et belles-lettres* 151.2 (2007): 695–704, pp. 696–698）。福井在这篇报告里仍以此经为自印度译出。纪赟〈《心經》疑偽問題再研究〉（《福嚴佛學研究》第七期，2012：115–182）有中文概述，说福井的考证”解決了那體慧的一個非常重要的難題”：汉地造经通常要补足经体，此经却无，答案是”原來《心經》只是一部陀羅尼”；纪赟另从玄奘新译”波羅蜜多”多出的”多”字解释”多心經”之名专指玄奘本，并记《慈恩傳》卷一、卷九即作《般若心經》，认为问题尚未全解（书内 154—156 页）。Nattier 本人明言采福井之说，据以解释此经何以不具经体：“Fukui’s arguments in this regard are quite convincing”（Nattier 前揭文 pp. 175–176）。 福井对汉地撰出说的批评，见福井文雅〈般若心経の研究史 — 現今の問題点〉，《仏教学》36（1994）：79–99，后收入氏著《般若心経の総合的研究 — 歴史・社会・資料》（東京：春秋社，2000），书内 547—568 页；原文未见，以下据两家转述。其一，Tanahashi 转述并英译：福井说此说”shook the Japanese academic world”；Nattier 将全经三分出于自创，以真言为后加是误解；中国史料中从无以此经为伪经的记载，承认玄奘译者却甚多；其论”driven by theory and not convincing”；并举 672 年碑刻已题玄奘译（Kazuaki Tanahashi. *The Heart Sutra: A Comprehensive Guide to the Classic of Mahayana Buddhism*. Boston & London: Shambhala, 2014, pp. 77, 81，注引福井 2000：549、561、562）。Tanahashi 本人同意此经在汉地编成，但认为不能否认玄奘的译者身份（同书 pp. 78–81）。其二，Nattier 的逐条答辩，把福井所举归为 A 至 L 十二点；她

什么角色、各层文本如何形成，均有实质争议，不能写成已经定论。法隆寺（Hōryūji）所藏梵文短本，旧说 609 年传入日本，曾被引作此经早在印度流行的证据；此说出自十九世纪寺志而不可信，今人多断在九至十世纪，是否写于贝叶也有疑问。[695]

本书的立场

Nattier 的证据，尤其是文字逐字吻合这一点，难以用”两人独立翻译同一原典恰好一字不差”来解释。本书认为：《**心经》是汉地撰造的可能性，在现有证据下要高于它是直接从梵文原典翻译的可能性**。梵文本是后来的逆向翻译，为这部汉文文本提供”印度原典”的权威外衣。

如果这个判断正确，玄奘出行前”受经”的神话，就有了另一层解读：它是为一部中国境内诞生的经典进行事后的宗教认可，借用玄奘的名字和他的传奇旅程，给予这部文本最高规格的权威背书。至于旧题”鸠摩罗什译”的那个版本（约 270 字，有前言），学界几乎一致认为那个归属是伪托[696]，很可能也是汉地本土撰造，只是归属给了一个更早、更权威的译师。

对整个译经史的意义

《心经》的问题，是整个汉传译经史里一个极端而清晰的案例，呈现了一个通常以更模糊的形式在幕后发生的过程：**汉地佛教徒并不只是被动接受印度原典；他们也主动参与了经典的创造**，并通过”翻译” “受经”等叙事框架，为这种创造赋予印度来源的合法性。这不只发生在《心经》，也发生在《大乘起信论》《楞严经》《梵网经》等大量被学界判为汉地撰造的疑伪经上。在

承认福井”心经”即持诵之经一说”does indeed seem well grounded”，但不同意由此推出唐人以真言为全经的核心；对 672 年碑，她答以碑文纵然属实，也只证明玄奘译的归属到那时已在一定范围内被接受；结语说她所举的文本证据”must now be confronted in toto”（Jan Nattier. “Response to FUKUI Fumimasa, ‘Hannya shingyō no kenkyūshi: genkon no mondaiten’.” 打字稿，1995，pp. 3, 5–6, 11）。福井此文在日本学界的位置：齋藤明把福井 1994 与石井公成 2015 并举为对 Nattier 之说的专门检讨，同时说欧美与东亚赞同其结论者多得出人意料，问题有待”a detailed and multifaceted examination”（SAITŌ Akira. “Avalokiteśvara in the Prajñāpāramitāhṛdaya.” *Acta Asiatica* 121 (2021): 1–21, p. 1 n. 5）；石井亦举福井 2000 与原田和宗 2010，谓二人已详细指出玄奘造梵本之说”overstated and mistaken”，并说英文中尚无直接反驳此说的论文（石井公成〈《般若心經》をめぐる諸問題 — ジャン・ナティエ氏の玄奘創作説を疑う〉,《印度學佛教學研究》64.1（2015）：492–499；据 Jeffrey Kotyk 英译本第一节）。 “心经”即陀罗尼之说本身，Silk 另从写本与图像重作检验（Jonathan A. Silk. “The Heart Sūtra as Dhāraṇī.” *Acta Asiatica* 121 (2021): 99–125），论此经在某些语境中整部被当作陀罗尼（书内 99 页）；他指出福井早在 1971 年即据此题名推断此经在中国”was transmitted as a spell (呪文) “，惟福井仍以法隆寺贝叶为古本（书内 103 页注 17）；十二世纪大理国张胜温《大理國梵像卷》绘有以悉昙梵字书写、汉文标作”多心寶幢”的陀罗尼幢（书内 109 页）。

[695]Nattier 假说发表后的讨论，参 Huifeng. “Apocryphal Treatment for Conze’s Heart Problems: ‘Non-attainment’, ‘Apprehension’, and ‘Mental Hanging’ in the Prajñāpāramitāhṛdaya.” *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 6 (2014): 72–105，此文明言以 Nattier 之说为工作假设，据以把 Conze 所难的三处短语上溯汉译大品般若、另作新读（书内 72、79、101、103 页），是沿用其法，并未检验假说本身；Jonathan A. Silk. “The Heart Sūtra as Dhāraṇī.” *Acta Asiatica* 121 (2021): 99–125，论此经在某些语境中整部被当作陀罗尼（书内 99 页），注 15 自言不入此经是否汉地撰出之争（书内 102 页）；以及 84000: Translating the Words of the Buddha, *The Heart of the Perfection of Wisdom, the Blessed Mother*（Toh 21）导言（概述汉地形成说及其争议：注 4 记玄奘一环受 Lusthaus 2003、石井公成 2015 质疑，Kotyk 2019 另有异说，而仍以 Nattier 的主旨为最有说服力的解释）。上述文献并不构成单一共识，故正文只说这是有影响力而仍有争议的解释。法隆寺梵文短本的年代：旧说推古十七年（609）随遣隋使小野妹子传入，见天保七年（1836）法隆寺寺志《斑鳩古事便览》（“尊勝多羅尼般若心經。多羅葉梵書。……太子三十七歲時。小野臣妹子自大隋國將來ノ品也”，书内第五十二页）；Max Müller 1881 年据此著录，其后西文著作辗转征引。Jan Nattier. “The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15.2 (1992): 153–223 指出该寺志于古代年代”entirely unreliable”：同条并称同一使团携来达摩袈裟与钵（寺志同页”達磨大師附屬袈裟” “同鉢”二条可见），而此二物在禅宗成为象征远在神会之后，609 一说因此不足为据；Bühler 据字体推其为八世纪初（书内 208—209 页）。今人断代更晚：84000 导言 i.6 作九至十世纪，注 14 言旧断 609 不确；Silk 前揭文言其远晚于 609，“seems not to be written on palm leaf after all”，更非印度书手（书内 102 页），并言梵本最早的可据证据在八世纪以后（书内 104 页）。

[696]Nattier 前揭文 pp. 183–184：鸠摩罗什的弟子（尤其僧肇）读过并注过罗什译《大品》中与《心经》相当的核心段落，但没有证据表明他们知道有单行的《心经》，也没有证据表明罗什本人与题他名的这一”译本”有关；最早的罗什译经目录并无此经，“for this reason alone the attribution of this text to Kumārajīva in later works is highly suspect”。她并说这一结论综合了日本与西方学者的近期研究。福井文雅等人对 Nattier 之说的异议，见前文”学界的反应”一段的注。Tanahashi 不同意玄奘未译之说，但他对照大正藏后也认同，所谓罗什译本的核心段落出自《大智度论》所引的罗什译《大品》，“we can no longer call that version of the Heart Sutra Kumarajiva’s own translation”（Tanahashi 前揭书 p. 79）。

某种意义上，汉传佛教的创造力，有相当一部分藏在这些”假冒的翻译”里。这是理解汉传佛教史不可绕开的认识。

第五章　天台宗

前四章处理的是佛教进入汉地的最初阶段：译经、误读、第一批清算。从这一章起，进入汉传佛教真正的创造时期：几个宗派，各自以中国人的方式，从印度传来的那批材料里发展出了具有真正原创性的哲学体系。天台宗是其中哲学深度最强的一个。

一、天台宗的历史渊源

天台宗的传统谱系，从龙树（印度精神祖师）开始，经慧文（北齐，约 6 世纪中）、慧思（515—577 年）、智顗（538—597 年），形成了汉地的正式传承。

慧文

慧文是天台宗传承中最神秘的人物，生平几乎没有可靠的史料。传统说他在阅读龙树《大智度论》和《中论》的过程中，自悟了”三观”（空观、假观、中观），并以此传授给慧思。他没有留下著作，他的思想主要通过慧思和智顗的叙述来了解。[697]

慧思

慧思（515—577 年），北地人，早年修禅，后来遇到来自南方的般若学传统，将禅定实践与般若义理结合。按天台自述的祖统，他把慧文的”三观”加以明确化，是天台思想走向哲学系统化的关键节点。[698]他是第一个把”法华三昧”落实为具体修法的论师，认为《法华经》既描述义理，也描述一种可以通过禅定实现的境界。[699]

---

[697]Leon Hurvitz. *Chih-I (538–597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*, Mélanges chinois et bouddhiques 第十二卷。Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1962. **智顗一侧两项，该书页次如下**（库内本双页跨版扫描，书页＝ PDF 面次 ×2−8 与 −7，错字多，下引皆回看原图核过）。其一，天台与金陵两地：书内 122 页第四节题“First Sojourn on T’ien-t’ai”，其文作“Chih-i ascended T’ien-t’ai with the apparent intention of spending the rest of his life there, but persistent pressure from the Ch’en reigning house forced him to return to Chin-ling in 585”，又谓其山中十年“must have been one of intense study, contemplation, and the formation of his own ideas”，而传世名作皆成于返都之后的十馀年。其二，“智者”之号：书内 145 页作“Chih-i went from Lu-shan to the Prince’s residence, where, on the twenty-third day in the eleventh month of 591, he administered the bodhisattvacila to him, giving him the clerical name Tsung-ch’ih 總持. The Prince in turn gave Chih-i the honorary title Chih-che 智者, which he bears in history to this day.”，即此号系晋王杨广（后为炀帝）於开皇十一年所赠，其时智顗为之授菩萨戒并为之取法名總持。**慧文一侧该书不担**（全书涉此人者仅书内 235 页一注，谓后世天台传其法出於读鸠摩罗什译籍），另据 Neal Donner and Daniel B. Stevenson. *The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i’s Mo-ho chih-kuan*. Honolulu: Kuroda Institute, 1993（书页＝ PDF 面次 −20）：书内 23 页注五二记慧文“achieved enlightenment on his own”(tu-wu)，所凭是《大智度论》(TCTL）与《中论》中龙树论三谛之偈；书内 31 页引灌顶之语更明：“Purely through his own endowments and without recourse to transmission [from a teacher], the venerable [Hui-wen] of the Northern Ch’i awakened spontaneously to Nagarjuna’s truth of the identity of emptiness, provisionality, and the middle. He fashioned a method of meditation on the basis of it and taught it to Nan-yueh [Hui-ssu], . . . who in turn taught it to Chih-i.”。同书书内 23 页并谓灌顶此说是早期天台著作中唯一成系统的溯源之文，后世诸论皆本於此，与正文”生平几乎没有可靠的史料”一语相合。惟”他没有留下著作”一语，两书皆未明言，系就其无著录可考而言。（智顗的生平与思想的西方研究奠基作）

[698]灌顶《摩诃止观》卷一序（T1911）：“智者師事南岳……南岳事慧文禪師，當齊高之世獨步河淮，法門非世所知……文師用心一依《釋論》”。慧文读《中论》四谛品”因緣所生法”一偈而悟、“以心觀口授南岳”之说，见宋志磐《佛祖统纪》卷六（T2035）；同卷赞语自言”南山傳僧逸而不載”，即道宣《续高僧传》无慧文传，卷中注文又据《续高僧传》指出慧思也曾从就师受法，“是知諸師多同時互相咨稟”。

[699]道宣《续高僧传》卷十七〈慧思传〉（T2060）记其病中”法華三昧大乘法門一念明達”；著作则”造四十二字門兩卷，無諍行門兩卷，釋論玄、隨自意、安樂行、次第禪要、三智觀門等五部各一卷，並行於世”。同卷〈智顗传〉记慧思为智顗”示普賢道場，為說四安樂行，顗乃於此山行法華三昧”。本节论慧思，以道宣所列诸书为据；其中《安乐行》当即今本《法华经安乐行义》（T1926）。此书开篇即说：“《法華經》者，大乘頓覺，無師自悟，疾成佛道……須持戒、忍辱、精進，勤修禪定，專心勤學法華三昧”；又说”一切眾生具足法身藏，與佛一無異……眾生但以亂心惑障，六情暗濁，法身不現……是故行人勤修禪定，淨惑障垢，法身顯現”。修法分为二种：无相行即四安乐行，“常在一切深妙禪定，行住坐臥、飲食語言，一切威儀心常定故”；有相行依〈普贤劝发品〉，“不修禪定，不入三昧”，“一心專念《法華》文字”，行成则见普贤。今传《立誓愿文》（T1933）与《大乘止观法门》都不在道宣所列之中，本节不据。

智顗是慧思最重要的弟子，23 岁入光州大苏山从慧思受学，后来远超乃师，成为天台宗真正的奠基者。

二、智顗其人与著作

生平

智顗（538—597 年），俗姓陈，荆州华容（今湖北）人，出身士族，18 岁出家，最初在湖南果愿寺学习，陈天嘉元年（560 年）23 岁时往光州大苏山投慧思。[700]

他主要活动于两个地方：天台山（今浙江）和金陵（今南京，南朝陈的都城）。在天台山他静修并发展思想，在金陵他应帝王之邀讲法，享有极高的社会地位。他与陈后主以及后来的隋炀帝（时为晋王杨广）都有密切关系，被尊为”智者大师”。[701]

三大部

智顗的思想，集中在他的三部大著，合称”天台三大部”（均由弟子灌顶笔录整理）：

著作	内容	篇幅
《法华玄义》	对《法华经》题名的逐字深度诠释，是智顗判教体系的哲学基础	十卷
《法华文句》	对《法华经》正文的逐句注释	二十卷
《摩诃止观》	全面的修行体系，是中国佛教史上最系统的止观理论	二十卷

[700]智顗的行历依道宣《续高僧传》卷十七〈智顗传〉与灌顶《隋天台智者大师别传》（T2050）：年十八投湘州果愿寺法绪出家，二书同；入光州大苏山从慧思受学，二书皆不系年号，“陈天嘉元年（560 年）”与”时年二十三”之说见志磐《佛祖统纪》卷六〈智者本纪〉（其自注谓《辅行》作北齐”乾明”，同为 560 年）。卒于开皇十七年（597），《别传》作”十一月二十四日……春秋六十，僧夏四十”，与生年 538 相合；《续高僧传》本传作”春秋六十有七”、卒于十一月二十二日，二书寿数差七岁。

[701]Leon Hurvitz. *Chih-I (538–597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*，Mélanges chinois et bouddhiques 第十二卷。Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1962. **智顗一侧两项，该书页次如下**（库内本双页跨版扫描，书页= PDF 面次 ×2−8 与 −7，错字多，下引皆回看原图核过）。其一，天台与金陵两地：书内 122 页第四节题“First Sojourn on T’ien-t’ai”，其文作“Chih-i ascended T’ien-t’ai with the apparent intention of spending the rest of his life there, but persistent pressure from the Ch’en reigning house forced him to return to Chin-ling in 585”，又谓其山中十年“must have been one of intense study, contemplation, and the formation of his own ideas”，而传世名作皆成于返都之后的十馀年。其二，“智者”之号：书内 145 页作“Chih-i went from Lu-shan to the Prince’s residence, where, on the twenty-third day in the eleventh month of 591, he administered the bodhisattvacila to him, giving him the clerical name Tsung-ch’ih 總持. The Prince in turn gave Chih-i the honorary title Chih-che 智者, which he bears in history to this day.”，即此号系晋王杨广（后为炀帝）於开皇十一年所赠，其时智顗为之授菩萨戒并为之取法名總持。**慧文一侧该书不担**（全书涉此人者仅书内 235 页一注，谓后世天台传其法出於读鸠摩罗什译籍），另据 Neal Donner and Daniel B. Stevenson. *The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i’s Mo-ho chih-kuan*. Honolulu: Kuroda Institute, 1993（书页= PDF 面次 −20）：书内 23 页注五二记慧文“achieved enlightenment on his own”(tu-wu)，所凭是《大智度论》(TCTL）与《中论》中龙树论三谛之偈；书内 31 页引灌顶之语更明：“Purely through his own endowments and without recourse to transmission [from a teacher], the venerable [Hui-wen] of the Northern Ch’i awakened spontaneously to Nagarjuna’s truth of the identity of emptiness, provisionality, and the middle. He fashioned a method of meditation on the basis of it and taught it to Nan-yueh [Hui-ssu], . . . who in turn taught it to Chih-i.”。同书书内 23 页并谓灌顶此说是早期天台著作中唯一成系统的溯源之文，后世诸论皆本於此，与正文”生平几乎没有可靠的史料”一语相合。惟”他没有留下著作”一语，两书皆未明言，系就其无著录可考而言。（智顗的生平与思想的西方研究奠基作）

三、五时八教：判教的建立

天台宗的一项重要贡献，是对全体佛教经典的系统性”判教”：把佛陀一生讲法的不同文本，按照义理的深浅和教化对象的不同，分成层次和阶段。这个工作，叫”五时八教”。

五时（五个教化时期）

时期	经典依据	义理特征
华严时（成道初期）	《华严经》	顿教，直接宣讲圆满法身，过于深妙，人天大众不解
阿含时（鹿野苑时期）	阿含类经典	渐教初期，讲四谛缘起，适应解脱道行者根机
方等时（中期）	各种大乘经典	弹斥解脱道行者之不足，赞叹大乘，引导发菩提心
般若时（晚期）	般若类经典	讲空性，逐渐引出更深的义理
法华涅槃时（最后期）	《法华经》《涅槃经》	圆教，回归一乘，会通前四时，显示众生皆有成佛之性

这个框架的核心意图，是解决一个真实的文本问题：佛陀一生讲了那么多看起来互相矛盾的东西（有的批评解脱道行者，有的赞扬一乘，有的讲空，有的讲佛性），这些矛盾如何调和？五时的回答是：这些文本未必互相矛盾，它们是佛陀依不同时期、不同根机，渐进引导众生的不同阶段；《法华经》是最后、最圆满的说法，它揭示了前面各时期说法的真正意图：开权显实，废权立实。

八教

八教分化仪四教（教化方式：顿、渐、秘密、不定）和化法四教（教化内容层次）：

教	义理层次	适应对象
藏教	分析讲无我，否认实有	解脱道行者
通教	讲空性，兼通大小乘	三乘共同
别教	讲菩萨别证的义理，不与二乘共	菩萨
圆教	一切法圆融无碍，《法华》所示	最高根机

表中”大小乘”“三乘”“二乘”诸名，都是天台判教自用的名目，此处依其框架陈述，非本书的称谓（见第四篇第一章）。

“圆教”是天台判教的最高位置。三谛圆融和一念三千，是圆教义理的核心内容。

判教的意义与局限

判教使汉地佛教徒面对浩繁的经典时有了整合性的框架。然而这个框架本质上是天台宗用自己的义理来整理全体佛法，把天台自己的立场投射为”佛说的最高义”。吉藏的三论宗批评它是立了一个新的执著；华严宗则提出了把《华严经》置于最高位的另一套判教。

这里，笔者想破例说几句直接的话。

本书前言说过：看清事物的本来面目，而不是以我们希望的样子去扭曲它。五时判教是一个检验这条原则的好案例。

当一套理论面对不利证据时，就开始使用越来越复杂的辅助假设来保住核心结论，这是思想上的一个危险信号。五时说的历史前提（《华严经》在成道最初讲、阿含在鹿野苑讲等）在文本史和考古学上几乎没有支撑，但持这套框架的论师在面对质疑时，往往再加上一层解释：“这里说的不是历史意义上的时间顺序；它指义理深浅的逻辑顺序。”

这层解释的出处要查清楚。义理一轴与对机一轴的分立，是天台判教的原始条款，不属于被质疑之后补造的特设假设。《天台四教仪》立八教于化仪、化法两轴之后，随即写下一条自我出清的条款：“然秘密不定二教，教下义理只是藏通别圆，化仪四教齐此。”[702] 化仪一轴记的是说法的次第样式与同一场说法的收益结构，凡有义理，尽在化法四教的藏、通、别、圆。判教等于义理分级加对机工程，这句裁定写在天台自家的入门纲要里，成文远早于后世的诘问。把五时读作教化的次第安排而非佛陀行历的编年，因此是天台本有的读法。

史实一侧的批评并不因此松动。教化次第这一读法另有一处凭据，出自五时所借的那个比喻。五味之喻的源头在《涅槃经》，同一部经在乳与酪一节里下过双向的遮词，说不可道乳中定有酪性，也不可道乳中定无酪性，并以纸墨成字为喻，说纸中本无有字，假缘而成。[703] 按经文自身的规定，五味的次第是缘成之序，性中没有预藏的时刻表。天台的五时若被读成佛性开显的既定日程，先撞上的是源喻自带的这条细则；读成应机的教化次第，则与源喻相合。

也许我们应该回头审视的，是最初的那个前提：《法华经》是不是真的佛陀最后、最高的说法？汉地当时的论师无从知道这部经在印度文献史上的地位。它是晚出的大乘经典（见第四篇）。但我们今天生活在信息社会，这些判断是有据可查的，相较古人，是不是应该多一点自觉？

有人说：“任何理论都是德克萨斯神枪手”，意思是，任何人都能在事后找到证据来支持自己的结论，所以所有理论都是一样的，不必太认真。笔者不同意这个说法，因为它落入了一种懒惰的相对主义。不同理论之间是有质量差异的：好的理论在被证据挑战时会修正自己，坏的理论则生产出越来越多的特设假设（ad hoc clauses）来保住结论不变。五时判教在这个意义上有一个真实的弱点，弱点的位置要定准。把前四时的建立整批挂在对机名下，是判教自带的收束语法，《法华玄义》原文即作”随他意语”，开权显实四字所收的正是这一步，它不因质疑而生，算不上特设假设。无从否证的是五时的历史排序：它被当作佛陀行历的实况来讲，支撑它的只有天台自己排定的教化次第，文本史一侧的这一格始终空着。

指出判教的这一弱点，并不否认天台宗在哲学上的真实贡献。对三谛圆融、一念三千、性具论我们下面会认真对待。而判教本身，是一件方法论上应该早就放弃的事。

四、三谛圆融：核心哲学框架

三谛是天台宗最重要的哲学贡献，也是理解天台思想的关键。它在龙树中观的基础上，作出了一个汉传佛教独特的哲学发展。

---

[702]《天台四教仪》（T1931，高丽谛观录）：“天台智者大师，以五时八教，判释东流一代圣教，罄无不尽。”“言八教者，顿渐秘密不定藏通别圆，是名八教。顿等四教是化仪，如世药方；藏等四教名化法，如辨药味。”“然秘密不定二教，教下义理只是藏通别圆，化仪四教齐此。”“次说法华开前顿渐，会入非顿非渐，故言开权显实，又言废权立实，又言会三归一。”前四时的建立整批挂在对机名下，见《法华玄义》卷一（T1716）：“佛虽知是，不务速说。”“虽种种建立，施设众生，但随他意语，非佛本怀故，言不务速说也。”“今经正直舍不融，但说于融，令一座席同一道味，乃畅如来出世本怀。”两轴的分工与化仪轴的出清条款，逐句解析见本书下部第二十一篇第四章。

[703]《大般涅槃经》（T0374，昙无谶译）卷十四五味之喻：“譬如从牛出乳，从乳出酪，从酪出生酥，从生酥出熟酥，从熟酥出醍醐，醍醐最上”，经文自配于教：“佛亦如是，从佛出生十二部经……从般若波罗蜜出大涅槃，犹如醍醐。”乳酪双遮见卷八：“是故不可说言乳中定有酪性。若言乳中定无酪者，乳中何故不生兔角？置毒乳中，酪则杀人，是故不可说言乳中定无酪性。”纸墨之喻见卷二十八：“譬如有人，有笔纸墨，和合成字……纸中本无有字，以本无故假缘而成。”《法华玄义》卷一”约渐得明五味”即借此喻立五时。五味源喻与天台五时的关系，见本书下部第二十一篇第四章。

“中道”一词在不同语境里的来源与意义

天台宗的”中谛”（中道）借用了一个在佛教里使用了一千年、但含义持续演变的词，有必要先把几种不同的用法区分清楚，才能看清天台在哪里继承、在哪里推进、在哪里另起炉灶。[704]

第一层：早期佛教的中道（majjhimā paṭipadā）。这个用法出现在佛陀最早的说法里。《初转法轮经》里，佛陀对五位比丘描述他发现的”中道”：不苦行、不纵欲，走两端之间的那条路，即八正道。随后在《迦旃延氏经》（Kaccānagotta-sutta，相应部 12.15）里，“中道”有了第二重含义：在”一切皆有”（常见）与”一切皆无”（断见）两种极端之间，以缘起正见立足。这个用法是本体论层面的，不是修行方式的。两种用法都是否定性的：避开两端，走中间，但”中间”本身没有被赋予任何正面的实体内容。

第二层：龙树的中道（mādhyamika）。龙树把中道发展成一套系统性的分析工具，《中论》全名”中道之论”，核心是用归谬的方式，证明任何试图确定事物”存在方式”的命题（无论是”存在”还是”不存在”）都会陷入矛盾。因此，中道不是”介于存在与不存在之间的一种状态”；它是一种”不以任何存在论方式定性诸法”的认识姿态。这是彻底否定性的：它否定”是”，否定”不是”，否定”亦是亦不是”，否定”非是非不是”。四句全否。“中”指的是”离两端”，本身不是一个第三种实体。

第三层：天台宗的中谛（中道谛）。智顗在引用《中论》著名的那颂（“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”）时，把”中”立为与空、假并列的一谛，三者同时具足、相互圆融。中谛的范围，智顗自己下过一道限定。《法华玄义》卷一释”不异”一辞：“非离空有外，别有中道，故言不异。”下接一句自评：“此亦与龙树意同。”[705] 中谛因此并未取得空与假之外的第三个对象域；三谛是同一缘起法的三面陈说，空是拒斥的一面，假是安立的一面，中是两面的合名。

天台在这里的推进落在三谛的语法上。《摩诃止观》卷五立三观全用”一”与”一切”的量词句式：一法一切法为假观，一切法即一法为空观，非一非一切为中观；三观各带排他条款，“一空一切空，无假中而不空”，三个全称算子扫过同一个域。[706] 圆融由此可解：同一个域上有三种读法。

把中谛供成空有之外一件不起功用的妙体，这种读法在天台自家的谱表里有名有位。《法华玄义》卷二在五种二谛之上更立五种三谛，别入通之三谛”当教论中，但异空而已；中无功用，不备诸法”，别教三谛”对真为中。中，理而已”，至圆教三谛才是”非但中道具足佛法，真、俗亦然。三谛圆融，一三、三一”。[707] 中谛被读成一件独立妙体，天台谱内的名目叫”但中”，判属别教，圆门不收。后学中确有这样读的，那属接受史一侧的漂移；智顗的立法原文里有注脚可挡。

华严与天台的分歧不由这一点决定。两家圆教的实际分界在性具与性起：天台把善恶都录入性的名下，华严只录净用而把染归于妄缘一边（10.6 章）。

三谛的具体内容

---

[704]关于”中道”在早期佛教、龙树中观与天台三谛中的不同含义，参 Paul Williams. *Mahāyāna Buddhism*. 2nd ed. London: Routledge, 2009，第五章（如来藏；论天台性恶在书内第 118 页）与第七章〈A note on Tiantai〉（书内第 161–165 页）；Paul Swanson. *Foundations of T’ien-T’ai Philosophy*（已见前注），第一至二章（三谛的来源与智顗的创造性诠释；智顗一节见书内 115 页起，Chappell 序称该书为“the first comprehensive study in English of the teaching of the Threefold Truth”）；早期佛教的两种”中道”见 Bhikkhu Bodhi (trans.). *The Connected Discourses,* SN 12.15（迦旃延氏经，本体论中道）和 SN 56.11（初转法轮，修行中道）。

[705]《法华玄义》卷一（T1716，智顗说、灌顶记）：“非离空有外，别有中道，故言不异。”“此亦与龙树意同。”“但法有麁妙，若隔历三谛，麁法也；圆融三谛，妙法也。”

[706]《摩诃止观》（T1911，智顗说、灌顶记）。卷五立三观：“若一法一切法，即是因缘所生法，是为假名，假观也；若一切法即一法，我说即是空，空观也；若非一非一切者，即是中道观。一空一切空，无假中而不空，总空观也……即《中论》所说不可思议一心三观。历一切法亦如是。”同卷判依持之争：“若从地师，则心具一切法；若从摄师，则缘具一切法。此两师，各据一边。”“亦不言一心在前，一切法在后。”卷一释理即：“理即者，一念心即如来藏理。”逐句解析见本书下部第二十一篇第二、三、五章。

[707]《法华玄义》卷二（T1716）五种三谛：“约别入通，点非有漏非无漏，三谛义成……当教论中，但异空而已；中无功用，不备诸法。”“别三谛者，开彼俗为两谛，对真为中。中，理而已。”“圆三谛者，非但中道具足佛法，真、俗亦然。三谛圆融，一三、三一。”逐句解析见本书下部第二十一篇第二章。

谛	含义	哲学内容
假谛（俗谛）	一切现象依名言而有，有其世俗有效性	事物作为名言安立的存在，是真实的世俗现实
空谛（真谛）	一切现象无自性，本来是空	事物没有独立存在的实体，一切皆空（śūnyatā）
中谛（中道）	不偏于假也不偏于空，是两者的圆融	中道：在空性的基础上，世俗假名的存在完满成立

三谛的哲学来源，智顗明确引用了龙树《中论》第二十四品第十八颂（鸠摩罗什汉译）：

> 众因缘生法，我说即是空（空谛），亦为是假名（假谛），亦是中道义（中谛）。

智顗的创造性在于：他把这一颂里的空、假、中三层，读成同时具足、相互圆融的三谛，并要求一心三观于一念中圆观三者。[708]

三谛圆融

“圆融”表达了三谛之间的关系：三谛不作顺序递进（先理解空，再理解假，最后理解中），它们是**同时**具足的、**相互融入**的。

理解一谛，就是同时理解三谛：理解空性（空谛），就意味着理解这个空性是在假名存在的基础上发现的（假谛），同时也意味着理解空与假的中道平衡（中谛）。三谛是同一个真实的三个面向，在认识的那一刻，三者是同时照见的，不逐一证得。

这与中观的立场有一处实际差别：中观（尤其应成中观）的二谛，是分析的不同层次，并不”圆融”；天台把中道单列为一谛，与空、假并置，并要求三者在一念中同时照见。差别落在谛的数目与照见的方式上，中道本身被赋予的内容没有变。

天台与如来藏传统的关系，须按层分开来说。语汇一侧，如来藏的说法在天台确实在场，天台判位六即的第一位理即,《摩诃止观》卷一原文作”理即者，一念心即如来藏理”。立法一侧，智顗在《摩诃止观》卷五把南北朝的依持之争原地开庭：地论师立法性依持，摄论师立黎耶依持，他判”此两师，各据一边”，把两造的共同前提，即法与法之间须先设一个持者，整个撤掉，并明文写下”亦不言一心在前，一切法在后”。[709] 近现代日本”批判佛教”对如来藏与本觉思想的批评（12.3 章），针对的是一个恒常基体发生万法的结构；天台承接了真常一系的语汇，在立法处却撤掉了这一系的持者设定，这两件事须分别评估。

五、一念三千：清单与非纵非横

一念三千是天台宗最能体现其思维特色的概念。

三千世界从何而来

“三千”由三组因子相乘：

[708] Paul Swanson. *Foundations of T’ien-T’ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1989, pp. 116–123, 179–186（三谛圆融、三观与诸法本具）。

[709]《摩诃止观》（T1911，智顗说、灌顶记）。卷五立三观：“若一法一切法，即是因缘所生法，是为假名，假观也；若一切法即一法，我说即是空，空观也；若非一非一切者，即是中道观。一空一切空，无假中而不空，总空观也……即《中论》所说不可思议一心三观。历一切法亦如是。”同卷判依持之争：“若从地师，则心具一切法；若从摄师，则缘具一切法。此两师，各据一边。”“亦不言一心在前，一切法在后。”卷一释理即：“理即者，一念心即如来藏理。”逐句解析见本书下部第二十一篇第二、三、五章。

十法界：地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天、声闻（闻法解脱道行者）、辟支佛（独觉解脱道行者）、菩萨、佛。这十个法界，代表所有存在的可能形态。十法界彼此相摄（每个法界内含另九个法界），故实为 100。

十如是（Ten Suchnesses，来自《法华经》）：如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。这十个方面，是描述一切法之存在状态的十个维度。

三**种世间**：众生世间（有情众生的存在）、五阴世间（五蕴组成的身心世间）、国土世间（外部环境的存在）。

100 × 10 × 3 = 3000。

一念三千的哲学含义

立义的原文在《摩诃止观》卷五观不思议境一节：

> 夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界；一界具三十种世间；百法界即具三千种世间。此三千在一念心。若无心而已；介尔有心，即具三千。

一念心与三千的关系，智顗随后用两道遮读条款圈定。从一心生出一切法，这一读他判为纵；心于一时含摄一切法，这一读他判为横；纵横并遮，他并写下”亦不言一心在前，一切法在后”。[710] 后世常以”同时具足”称一念三千，这个称法正落在他遮掉的横那一边。按原文的规定，一念三千说的是当念处三千种分类一时可点，具足指分类的完备，不指一念心里一时含着三千件事物。

这个主张有几层含义：其一，没有任何存在状态是完全孤立的。每一个当下的心念，与三千种可能的存在方式都有内在的关联。其二，修行不走”从低往高、依次经过各个法界”那条路；在任意一个当下，它就已经与所有法界相关。地狱与佛不占据遥不可及的两端，两界的格位在每一个当下的心念处同样可点。

其三，这个思路隐含了”佛有性恶”：十法界在任一念处都列在清单之内，佛的一念同在此例，地狱、饿鬼诸界的格位于是不能从佛的性上删去，佛也就有了”地狱性”和”恶”的性质。这正是天台性具论的哲学根基。[711]

交付的清点

三千之数由乘法得来，三条轴各是旧典的成品：十法界取自通说，十如是取自罗什的译笔，三种世间出《大智度论》。相乘所得的是规模，论证不在乘法这一步里。清单一侧另有一处要照实记：一张清单之所以载得动差别，靠的是格有满有空；三千按构造没有空格，十界互具之下任一念的三千格全在，无一格判否，满格的登记簿登记不出差别。机制一侧同看：业果如何跨时相续、记忆着落在何处、结生的载体是什么、灭尽定中何者持心、染净种子随逐于何处，这五问是唯识建立阿赖耶识所要接的任务单（6.2 章）；一念三千一项不接，它把这五问整个退回。[712]

清点之后，一念三千的实付是三件。其一，十界互具是一条反定性条款：众生与佛的格位不封档，格格相通，天台以此正面对冲法相宗的五种姓说（10.7 章）。其二，纵横双遮与依持之争

---

[710]《摩诃止观》卷五（T1911）观不思议境：“夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界；一界具三十种世间；百法界即具三千种世间。此三千在一念心。若无心而已；介尔有心，即具三千。”从一心生一切法之读判为纵，原文作”此则是纵”；心一时含一切法之读判为横；纵横两读并遮，故有”亦不言一心在前，一切法在后”一句。生成语另挂条件之牌：“若随便宜者，应言无明法法性生一切法，如眠法法心则有一切梦事。”逐句解析见本书下部第二十一篇第三章。

[711] Paul Swanson. *Foundations of T’ien-T’ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. Berkeley: Asian Humanities Press, 1989, pp. 116–123, 179–186（三谛圆融、三观与诸法本具）。

[712] 一念三千的交付清点，见本书下部第二十一篇第三章与第六章：三轴皆旧典成品，“乘出来的是规模，不是论证”；三千按构造满格，不载差别；唯识立阿赖耶识所接的五项任务（业果跨时、记忆着落、结生载体、灭尽定持心、染净随逐），见下部第二十篇第三章，一念三千一项不接。十如是的经文出《妙法莲华经》方便品（T0262，鸠摩罗什译）：“唯佛与佛乃能究尽诸法实相，所谓诸法如是相，如是性”，下至”如是本末究竟等”；此十如的句读出自罗什译文，与梵本有出入。

的拆台是一场真论证，靶子是法与法之间须先设一个持者这个前提（见第四节）。其三，三千作所观境，立起圆顿止观的起手式（见第七节）。字面上许诺的那一件，一套关于万法如何成立的正面机制，不在这份清单上。

六、性具论：佛有性恶

性具论是天台宗在如来藏传统的基础上作出的最有原创性的哲学主张。7.4 章已经点出了它，这里展开其哲学内容。

性具论的核心主张

如来藏传统的主流立场（见 7.1、7.2 章）是：众生的心性本来清净，烦恼和恶是外来的客尘，不属于心性的本质。修行是去除客尘，让本来清净的心性显现。

天台宗的性具论，对这个主流立场提出了根本性的修正：心性（如来藏、佛性）本来就具足善与恶的一切可能。它不再说”本来清净，被染污了”，而主张”善与恶都内在地具足于本性”。这与如来藏传统”偶然染污”的解释路线截然不同。[713]

佛有性恶

性具论最引人注目的含义，是”佛有性恶”：佛的如来藏/法身，同样具足”性恶”。[714]佛不修恶（不把恶的可能性实现出来），但佛的本性里内在地具有这种可能性。

这个主张，解决了如来藏传统里那个”本来清净，染污如何可能”的老问题：不需要解释染污如何从外部侵入了本来清净的心性，因为善恶本来就都是心性的内在可能。

这还意味着：修行不在于”去除恶、留下善”，关键在于”了知善恶都是如如不动的本性之展现，不执著于任何一端”。这是性具论与性起论（华严的立场，见 10.6 章）的核心区别。

无情有性：湛然的一致性检验

性具的范围问题在八世纪被推到了有情之外。湛然（711—782 年）中兴天台，作《金刚錍》主张无情亦有佛性，所据是华严家自己的随缘不变，他并自标出处：“随缘不变之说出自大教，木石无心之语，生于小宗。”论证的形制是一条一致性检验：“万法是真如，由不变故；真如是万法，由随缘故。”承认随缘不变而又把佛性限于有情，湛然判为自语相违。[715]

---

[713]智顗《摩诃止观》的文本与思想背景，见 Neal Donner and Daniel B. Stevenson. *The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-I’s Mo-ho chih-kuan*. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1993（Kuroda Institute 丛书；書頁= PDF−20）。该书虽止于第一章之译注，其前论述宋代山家山外之争甚详，见书内第 85 至 91 页：两期论争之起，本为《金光明经》疏两本孰为智顗所作的校勘之争，而”this seemingly innocuous text-critical dispute hid in its depths substantial rifts in the interpretation of T’ien-t’ai thought and practice”；山外一系读智顗、湛然一以如来藏为准，遂以圆顿止观为”contemplation of the true mind”（真心观），谓”awareness”（知）本身即足以为工夫之全，仪轨与文字皆可省（书内第 87 页）；知礼所争一在四三昧仪轨之效力，二在教理，以一念三千为”an outright affirmation of the ontological value of form and particularity”，与山外将三千系于”an undifferentiated suchness of mind”（心具）者相对（书内第 89 页）。天台”性恶”、价值悖论及山家山外论争的哲学疏解，见 Brook Ziporyn. *Evil and/or/as the Good: Omnicentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2000；同一路数的通俗重述见其 *Emptiness and Omnipresence: An Essential Introduction to Tiantai Buddhism*. Bloomington: Indiana University Press, 2016（書頁= PDF−17），书内第 143 至 144 页：“Good and evil, delusion and enlightenment, Buddhahood and deviltry, are all ‘inherently entailed’ in each and every event”，且诸品互摄（“intersubsumptive”）而”none are ever eradicable”；又第 205 页引知礼语”To dwell in them is to be free of them, and fully realized dwelling in them is full freedom from them”，并明白排去另一条路数，即于烦恼之下别立一”better, enlightened, eternal state”而只待忆起者。

[714]《观音玄义》卷上（T1726，题智顗说、灌顶记）：“問：緣了既有性德善，亦有性德惡否？答：具。問：闡提與佛斷，何等善惡？答：闡提斷修善盡，但性善在；佛斷修惡盡，但性惡在。”下文又说：“佛雖不斷性惡，而能達於惡，以達惡故於惡自在，故不為惡所染，修惡不得起，故佛永無復惡。”

[715]《金刚錍》（T1932，湛然述）：“随缘不变之说出自大教，木石无心之语，生于小宗。”“故子应知：万法是真如，由不变故；真如是万法，由随缘故。”湛然以许随缘不变为前提，判限佛性于有情为自语相违；所借的随缘语汇出自华严家，湛然自标于原文。另见 7.4 章，并本书下部第二十一篇第三章、第二十二篇第五章。

湛然这一驳的落点须查明。法藏《探玄记》通局门早已写下”通遍非情”，把性起的范围划到无情为止；收窄这个范围的是澄观（738—839 年），《随疏演义钞》专设一段遮”无情有佛性”之义，所立正义作”性与相非一非异，情与非情亦非一非异”，并说华严虽有无情成佛之说，“非谓无情亦有觉性同情成佛”。[716] 湛然所驳的是澄观的收窄，法藏所划的范围与湛然的主张相合。

收窄的代价可以算出来。澄观在性之外另立一个知字，说”知即心体”，并以”异乎木石”划出有情与非情的分界；知须有一个能知者，无情随之被排出范围。性起之性若只是无性之理，通遍非情本无窒碍，因为无性之理的成立与对象有心无心无关。澄观取灵知一义，让出的是法藏那条范围上限；这一让一取，是华严从法藏经澄观到宗密三代漂移里可以计量的一环（10.6 章、7.4 章）。

七、摩诃止观：修行实践

《摩诃止观》是中国佛教史上最系统的禅观理论著作。“摩诃”是”大”（mahā），“止观”是 śamatha（止，心的安住）与 vipaśyanā（观，智慧的照见）的对译。

四种三昧

《摩诃止观》提出了四种修行的整体框架（四种三昧），适应不同根机和生活方式的修行者：

三昧	方式
常坐三昧	持续坐禅九十天
常行三昧	持续行走念佛九十天（般舟三昧）
半行半坐三昧	坐行交替，依特定仪轨，包含诵经、礼拜等
非行非坐三昧	日常一切行为（随生活境缘），随时随地

第四种”非行非坐三昧”，是天台止观里最具汉化特色的一种：它把禅观扩展到日常生活的每一个当下，不局限于坐禅的特定时间和姿势。“行住坐卧，皆是禅定”的思想，在禅宗那里走向极致，但在天台这里已经有了充分的理论基础。

十乘观法与不思议境

《摩诃止观》的修行核心，是”十乘观法”：十个递进的修行步骤，从最基础的”观不思议境”（直接观察当下心念的如是状态）开始，经历各种修行阶段，直至证入圆满的止观境界。

“不思议境”是天台止观里最重要的修行对象：它指当下的一念心，三千种分类于此一念处全在清单之内，此一念既是空的，也是假名的，也是中道的。观此一念，即直接进入三谛圆融的禅观。

六即：判位上的双防装置

圆顿止观把义理的阶梯压成一步，其自述作”初缘实相，造境即中，无不真实”，判位的阶梯则在六即处原地重建。设立的理由，智顗在《摩诃止观》卷一自陈，为的是堵住两个方向的误读：

> 若智信具足，闻一念即是。信故不谤，智故不惧，初后皆是。若无信，高推圣境，非己智分；若无智，起增上慢，谓己均佛，初后俱非。为此事故，须知六即，谓理即、名字即、观行即、相似即、分真即、究竟即。此六即者，始凡终圣。始凡故，除疑怯；终圣故，除慢大。

[716]法藏《华严经探玄记》卷十六（T1733）通局门：“若圆教中，佛性及性起皆通依正……是故局唯佛果，通遍非情。”澄观《大方广佛华严经随疏演义钞》（T1736）卷五十一：“然此段疏，为遮妄执一切无情有佛性义……今直显正义，谓性与相非一非异，情与非情亦非一非异”；卷八十：“故说一成一切成也，非谓无情亦有觉性同情成佛。”澄观立知字见《大方广佛华严经疏》卷十五（T1735）：“知即心体，了别即非真知，故非识所识……心体离念，即非有念可无，故云性本清净”，《演义钞》卷三十四自释作”今直语灵知真心异乎木石者，通能所证也”。法藏、澄观、宗密三代措辞的对照表，见本书下部第二十二篇第五章。

两端条款成对，各防一头。无信的一头，把圆顿所说的当下即是高推为圣境，以为非己智分，理具于是落空。无智的一头，把理上的即读作位上的到，谓己均佛，位次于是被僭越。六位之中，理即一格立在闻教之前，其原文已见第四节；名字即始于闻教，“理虽即是，日用不知……如牛羊眼，不解方隅”。即字保横向的同一，六位保纵向的次第，一步之教因此自配六级之位。此格专属圆教，智顗自注：“圆观诸法，皆云六即。故以圆意约一切法，悉用六即判位。”[717]

天台止观的当代处境

天台止观在当代的实修传承，已经极为式微。宋代以后，汉传佛教的修行重心转向了禅宗看话头与净土念佛，天台的十乘观法与四种三昧，作为活的修行体系几乎已退出日常宗教生活。学者波斯基（Mario Poceski）的研究指出，在宋代灯录文献里，“止观”一词出现极为稀少，且基本以典故性方式提及，不描述现实的修行实践；整部三十卷的《景德传灯录》里，这个词仅出现十七次。日本天台宗（台密）从九世纪起高度密教化，止观在日常修行里已让位给各类仪式与密法。当代中国大陆的天台宗，有学者叹为”止观之道，世所不闻”，实修意义上的传承极为有限。[718]

然而有一个值得注意的现象：当汉地大乘人士被批评不重视实修、缺乏禅定基础时，天台止观往往被援引为挡箭牌：其意是说，汉传佛教有完整的止观体系，不能以”没有修行传统”来否定。被引出来的，是一套实际上在修行生活里几乎已经销声匿迹的理论；引出它的目的，是为批评找到一个可以对消的条目，不在推广实修。

这个动作，和本章分析的判教逻辑在结构上是同构的。判教每当面对质疑，就生产出一个新的理由来化解；这里当面对”你们不实修”的批评，就生产出”我们有止观理论”的应答。两者都是以解释的存在来抵挡对实际践行的追问，而不是正面回应这个追问。

八、山家山外之争

宋代天台宗内部爆发了一场延续数十年的争论，史称”山家山外之争”，核心问题是：天台的止观，究竟以什么作为观察的对象（观境）？

山家派（知礼）的立场

知礼（960—1028 年）是北宋天台宗复兴的核心人物，代表”山家”（山上正统）立场。他主张：止观修行的对象，是**妄心**（一念妄想心），也就是日常生活中凡夫心念的实际状态，带着烦恼、带着执著的那个当下心念。[719]

---

[717]《摩诃止观》卷一（T1911）：“若智信具足，闻一念即是。信故不谤，智故不惧，初后皆是。若无信，高推圣境，非己智分；若无智，起增上慢，谓己均佛，初后俱非。为此事故，须知六即，谓理即、名字即、观行即、相似即、分真即、究竟即。此六即者，始凡终圣。始凡故，除疑怯；终圣故，除慢大。”“名字即者，理虽即是，日用不知，以未闻三谛，全不识佛法，如牛羊眼，不解方隅。”“圆观诸法，皆云六即。故以圆意约一切法，悉用六即判位。”圆顿一门的自述见同卷：“天台传南岳三种止观：一、渐次，二、不定，三、圆顿……圆顿初后不二，如通者腾空。”“初缘实相，造境即中，无不真实。”六位另以贫人宝藏之喻收束：家有宝藏而无知者，知识示之，耘除草秽而掘出之，渐渐得近，近已藏开，尽取用之。理即一格的原文见本章第四节。逐句解析见本书下部第二十一篇第五章。

[718]Mario Poceski. “Disappearing Act: Calmness and Insight in Chinese Buddhism.” *Journal of Chinese Religions* 48/1 (2020).（止观在宋代以后从汉传佛教实修语汇中消退的文献证据，含《景德传灯录》的量化分析）。

[719]智顗《摩诃止观》的文本与思想背景，见 Neal Donner and Daniel B. Stevenson. *The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-I’s Mo-ho chih-kuan*. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1993（Kuroda Institute 丛书；書頁= PDF−20）。该书虽止于第一章之译注，其前论述宋代山家山外之争甚详，见书内第 85 至 91 页：两期论争之起，本为《金光明经》疏两本孰为智顗所作的校勘之争，而”this seemingly innocuous text-critical dispute hid in its depths substantial rifts in the interpretation of T’ien-t’ai thought and practice”；山外一系读智顗、湛然一以如来藏为准，遂以圆顿止观为”contemplation of the true mind”（真心观），谓”awareness”（知）本身即足以为工夫之全，仪轨与文字皆可省（书内第 87 页）；知礼所争一在四三昧仪轨之效力，二在教理，以一念三千为”an outright affirmation of the ontological value of form and particularity”，与山外将三千系于”an undifferentiated suchness of mind”（心具）者相对（书内第 89 页）。天台”性恶”、价值悖论及山家山外论争的哲学疏解，见 Brook Ziporyn. *Evil and/or/as the Good: Omnicentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2000；同一路数的通俗重述见其 *Emptiness and Omnipresence: An Essential Introduction to Tiantai Buddhism*. Bloomington:

道理：只有以实际发生的凡夫妄心为观境，才能在最贴近的实际处进行修行，才能在当下看见三谛圆融的实相。[720]地狱性、佛性，都在这个妄念心里同时具足。回避凡夫的实际心念状态，去追求一个想象中的”纯净心”，是逃避修行的捷径。

山外派的立场

山外派主张：止观修行的对象应该是**清净的真心**（真心观），不应取染污的妄念。以妄心为观境，岂不是在观察错误的东西？止观的目标，应该是直接观察心性的清净本质。

这个立场更接近如来藏传统的主流：心性本来清净，修行是回到清净本心，不随妄念流转。

争论的哲学意义

这场争论，实际上是天台宗内部两种倾向的对立：一种是把天台的”性具善恶、妄心即是真心所在处”的立场贯彻到底（知礼），另一种是回到更接近如来藏主流的”心性本净”立场（山外）。

知礼赢得了此后天台宗传承的主导权，“山家派”成为天台宗正统的代称。

缘理断九：知礼对华严的诘难

知礼的性具立场同时向外用。《十不二门指要钞》里，他给华严一系立了一个罪名，叫缘理断九：所缘之理若唯净，九界之染在性中便无处安立，成佛就须先断九界而后至。罪名的原文两见，一见于观法之辨，“若拨弃阴心，自观真性，正当偏指清净真如之责，复招缘理断九之讥”；再见处把所指写明，“且灵知之名圭峰专用，既非即阴而示，又无修发之相，正是偏指清净真如，唯于真心及缘理断九之义也”。断字的正解也在同书：“烦恼生死乃九界，法既十界互具方名圆，佛岂坏九转九邪……故圆家断证迷悟但约染净论之，不约善恶净秽说也。”对华严的具体指控落在一句上：“故知他宗极圆，秖云性起，不云性具。”知礼另自记时人之惊，“世人见予立别教理有随缘义，惑耳惊心”。[721]

这一讼的判词，本书依下部第二十二篇第五章的审理分三层落。第一层，指控落在法藏的立法文本上不成立：《探玄记》染净门自设一问，问众生与烦恼是否属性起，答语作”皆是”，理由列为所救、所断、所知；通局门又写”通遍非情”；华严文本里断字的操作对象是妄缘，九界之性没有被判死刑（10.6 章）。第二层，指控对接受史一侧成立：拨弃阴心、自观真性、灵知无修发之相，逐项对得上澄观以下的心学化漂移，知礼自己点出了所指，“灵知之名圭峰专用”。第三层，两造的立法各安于施设，分歧最终收束为两条词法之争：其一是性的登记册宽窄之争，天台把善恶都录为法门，华严只录净用而把染置于所对治的对象位；其二是即字语法松紧之争，法藏以空有让位说即，知礼以”直须当体全是方名为即”说即，两条操作定义取径相反，各自成宗。册目与语法可以争高下，配不上本体层面的指控。[722]

Indiana University Press, 2016（書頁= PDF−17），书内第 143 至 144 页：“Good and evil, delusion and enlightenment, Buddhahood and deviltry, are all ‘inherently entailed’ in each and every event”，且诸品互摄（“intersubsumptive”）而”none are ever eradicable”；又第 205 页引知礼语”To dwell in them is to be free of them, and fully realized dwelling in them is full freedom from them”，并明白排去另一条路数，即于烦恼之下别立一”better, enlightened, eternal state”而只待忆起者。

[720]知礼以凡夫当下的阴识一念为所观境，见《十不二门指要钞》卷上（T1928）：“若事若理，皆以事中一念為總，以眾生在事未悟理故，以依陰心顯妙理故”；他并据智顗”親令觀於陰等諸境，及觀一念無明之心”，驳立真心为所观者。《四明尊者教行录》卷二所收知礼《修忏要旨》论坐禅观门：“唯觀當念，現今剎那最促最微，且近且要，何必棄茲妄念別想真如”；同书卷四〈答泰禅师佛法十问〉则两边都不取：“世人於茲不了，強執現前一念妄心均已是佛……若更棄此妄念別覓真如，復同偏教所修”（T1937）。

[721]《十不二门指要钞》（T1928，知礼述）：“若拨弃阴心，自观真性，正当偏指清净真如之责，复招缘理断九之讥。”“且灵知之名圭峰专用，既非即阴而示，又无修发之相，正是偏指清净真如，唯于真心及缘理断九之义也。”“烦恼生死乃九界，法既十界互具方名圆，佛岂坏九转九邪……故圆家断证迷悟但约染净论之，不约善恶净秽说也。”“故知他宗极圆，秖云性起，不云性具。深可思量。”“世人见予立别教理有随缘义，惑耳惊心。”即字的判据同书作：“应知今家明即永异诸师，以非二物相合，及非背面相翻，直须当体全是方名为即。何者？烦恼生死既是修恶，全体即是性恶法门，故不须断除及翻转也。”华严一侧的对文见法藏《华严经探玄记》卷十六（T1733）染净门：“染属无明、净归性起。”“问众生及烦恼皆是性起不？答皆是。何以故？是所救故、所断故、所知故，是故一切无非性起。”缘理断九一案的两造全档与三层判词，见本书下部第二十二篇第五章，并 10.6 章。

[722]《十不二门指要钞》（T1928，知礼述）：“若拨弃阴心，自观真性，正当偏指清净真如之责，复招缘理断九之讥。”“且灵知之名圭峰专用，既非即阴而示，又无修发之相，正是偏指清净真如，唯于真心及缘理断九之义也。”“烦恼生死乃九界，法既十界互具方名圆，佛岂坏九转九邪……故圆家断证迷悟但约染净论之，不约善恶净秽说也。”“故

这一讼还有一个时序上的位置值得记。同一形状的指控，二十世纪的日本”批判佛教”再开一庭（12.3 章，并见第四节）；知礼这一庭早了九百年，且原告、被告、原文与判词俱在文献里，证据面比现代那一场更硬。

从阿含的角度看这场争论

山家山外之争在天台宗内部逻辑里是严肃的。双方都认真处理了”何为真实的观境”这个问题，知礼以”妄心即具三千”的方式，守住了性具论的一贯性，这是有哲学力度的。然而，这里有一件事值得直说：这两派争论的那些关于”止观对象应为妄心还是真心”的问题，在巴利和汉译阿含里都有明确、清晰、可操作的基础描述。哪怕不是字字吻合，也足以提供方向性的参照。《大念处经》、《入出息念经》、四禅那的标准描述（第一篇已详引），这些文本是有反馈机制的修行地图：修行者可以检验自己的状态是否与文本描述相符。[723]

天台止观的十乘观法、不思议境、四种三昧，则是智顗在汉地大乘语境里独立建构的体系。它所依据的核心文本，包括《法华经》的”十如是”、大乘如来藏系的经典，在历史上属于晚出的文献（第四篇已讨论），其修行描述经过的独立验证远少于阿含类文本。

山家山外双方争论的是”以哪颗心为观境”。但在阿含的框架里，这个问题本来不需要被提出：观的对象是当下生灭的身心现象（出入息、受、心、法），方法是持续的觉知，不需要事先判定这颗心是”妄心”还是”真心”。天台宗的整个争论，发生在一套特定的大乘形上学假设（心性具足三千、妄真之辨）里。这套假设不是从修行经验里归纳出来的；它来自义理推论，再反过来组织修行实践。

本书不判断天台宗的止观”一定错了”。历史上有人从中受益，这个事实不能被否认。本书要指出的，是这个系统的基础不够扎实：它是先建立形上学（三谛、性具），再把止观挂上去；而阿含的止观，是先有反复验证的修行实践，再有围绕它的义理建构。两者的认识论走向相反。当山家山外的论师们花大力气辩论”应观妄心还是真心”时，也许他们更值得去的，是阿含里那些写得清清楚楚的修行指导。

九、历史影响

在中国

天台宗是汉传佛教宗派里哲学体系最为完整的一个。三谛圆融、一念三千、性具论这三套核心概念，在哲学精密度上可以与印度的唯识和中观相比，但又是完全汉化的创造，在印度文本里找不到直接的来源。

天台宗的影响渗透到了几乎所有其他汉传宗派：禅宗的”当下即是”里有天台一念三千的影子；净土宗的某些理论借用了天台的义理；华严宗与天台在性起/性具上的争论，推动了双方都更精密地发展自己的立场。

在日本

最澄（767—822 年，传教大师）把天台宗传入日本（日本天台宗，台密），比睿山延历寺是其中心。日本天台宗是平安时代最重要的佛教宗派之一，日本后来的禅宗、净土宗、日莲宗等，许多重要人物都出身于日本天台宗。

知他宗极圆，秖云性起，不云性具。深可思量。”“世人见予立别教理有随缘义，惑耳惊心。”即字的判据同书作：“应知今家明即永异诸师，以非二物相合，及非背面相翻，直须当体全是方名为即。何者？烦恼生死既是修恶，全体即是性恶法门，故不须断除及翻转也。”华严一侧的对文见法藏《华严经探玄记》卷十六（T1733）染净门：“染属无明、净归性起。”“问众生及烦恼皆是性起不？答皆是。何以故？是所救故、所断故、所知故，是故一切无非性起。”缘理断九一案的两造全档与三层判词，见本书下部第二十二篇第五章，并 10.6 章。

[723]阿含止观文献的止观基础，参 Bhikkhu Anālayo. *Satipaṭṭhāna: The Direct Path to Realization*. Birmingham: Windhorse, 2003.（四念处修行的系统分析，对照巴利与汉译平行文本）；《大念处经》汉译（《中阿含经》第九十八经）与巴利文 DN22 的对应研究，见 Maurice Walshe (trans.). *The Long Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom, 1995.

十、本书的哲学评估

天台宗是汉传佛教在义理创造上最值得认真对待的一个传统，本书有几点直接的判断：

三谛圆融的贡献是真实的。把龙树的”空假中”三个层次，整合为相互圆融、同时具足的三谛，不能简单视为”误读”或”发挥”；它是一种在中观义理基础上具有内在一致性的哲学建构。智顗自己给中谛加了限定，“非离空有外，别有中道”，并自评与龙树意同；就立法原文而言，天台读法与中观的距离小于通常的估计。风险在接受史一侧：后学把中谛供为一件独立的妙体，这种读法在天台谱表里的名目是”但中”，判属别教。

一念三千的交付要照实清点。三千由三条现成的分类轴相乘得来，相乘所得的是规模，论证在别处。它的实付有两件：十界互具是一条反定性条款，正对法相宗的五种姓说；纵横双遮与依持之争的拆台是一场真论证，拆掉的是法与法之间须先设一个持者这个前提。至于万法如何成立的正面机制，一念三千一项不接，它把这个问题整个退回给观法。

性具论比如来藏传统的主流更诚实。“本来清净，偶然被染”的模式，一直无法解释染污的起源（7.2 章的老问题）。性具论直接承认善恶都是本性的内在可能，逻辑上比”偶然染污”更一致。代价是”佛有性恶”这个对许多人来说直觉上难以接受的结论。本书认为，这个代价是值得支付的，因为它避免了一个更大的哲学矛盾。

天台宗的局限，在于判教。五时八教以天台自己的圆教立场来整理全体佛法，这在理论上是一种循环：天台用自己的框架证明自己的框架是最高的。天台的自检条款有一半在场，圆教之圆以不偏为义，圆融本身是防隔历的操作规定，不是一个新的对象域；另一半，即圆顶位置本身是否还能被判，原文没有交代。这个循环，在所有的判教体系里都存在，是一个难以彻底解决的方法论问题。

第六章　华严宗

天台宗的法界圆融，主要在心念的层面展开：一念三千，三谛同时，从每一个当下的心念向外辐射，触及全体。华严宗的视野更大：它从《华严经》的宇宙论出发，把”一切即一，一即一切”的洞见推展到整个存在的结构。这里讨论的已经不限于心念；宇宙中的每一个事物，与其他每一个事物，都在相互映照、相互含摄。这是一种宇宙论意义上的圆融，而天台的圆融更偏于认识论与修行论。

一、《华严经》与华严宗的文本基础

《华严经》是什么

《大方广佛华严经》（Avataṃsaka Sūtra，花环经）是印度大乘佛教文学中最富有宇宙论想象力的一部经典。它的中心形象，是法身佛毗卢遮那（Vairocana，大日如来）在证悟时所呈现的无尽庄严的宇宙景观：层层叠叠的佛土，无数的佛，无数的菩萨，一切互相含摄，无有尽头。

《华严经》在结构上不是一部统一的印度原典；它是由若干独立文本汇聚而成的大型集合，最重要的部分是《十地品》（Daśabhūmika Sūtra，讲菩萨修行的十个阶位）和《入法界品》（Gaṇḍavyūha，善财童子游历五十三善知识的旅程）。这些部分各自在印度有独立流传，后来被汇编为一部大经。[724]

汉译版本

译名	译者	年代	卷数
《六十华严》	佛陀跋陀罗（Buddhabhadra）	420 年（东晋）	60 卷
《八十华严》	实叉难陀（Śikṣānanda）	699 年（武则天时期）	80 卷
《四十华严》	般若（Prajñā）	796—798 年（唐德宗）	40 卷（仅《入法界品》）

八十华严是华严宗主要使用的版本，也是现代通行的华严经版本。

二、华严宗的历史渊源

杜顺（557—640 年）

传统把杜顺视为华严宗第一祖。他没有大部头的著述传世，署他名下的是《法界观门》一篇，本人以禅观教授见称。观门立三重观法：真空观（观一切法即空）、理事无碍观（观理事相即）、周遍含容观（观事事无碍）。观文今天没有独立的单行本，所据的是澄观《华严法界玄镜》所牒的全文与宗密《注华严法界观门》，本书的引录依这两部注本。[725] 这三重观门，与澄观后来所立的四法界相配，配法见第三节。

智俨（602—668 年）

[724]Thomas Cleary (trans.). *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Vols. 1–3. Boston: Shambhala, 1984–1987.（华严经的英译，现代通行版本）

[725]《法界观门》的观文没有单行本，今存于澄观《华严法界玄镜》（T1883）所牒与宗密《注华严法界观门》（T1884）。三重观门的门名，注本卷首叙作”一曰真空門”、“二曰理事無礙門”、“三曰周遍含容門”，玄镜对应作”真空觀第一。理事無礙觀第二。周遍含容觀第三”。本书依传统署名把观门系于杜顺，与下部第二十二篇第二章的处理一致。

杜顺的弟子，华严宗第二祖。智俨是从思想上真正开始整理华严义理的人。十玄门的立目之作是他的《华严一乘十玄门》，题下自注”承杜顺和尚說”，把这份门目的来路上溯到杜顺。[726] 他的其余著作以《华严经搜玄记》与《华严经内章门等杂孔目章》为主。

法藏（643—712 年）

法藏，又称”贤首大师”，在宗密所立的华严祖统里列为第三祖[727]，也是真正把华严思想建成一套完整哲学体系的人。他是第三代入华的粟特人，家族自撒马尔罕一带移居长安，他生于长安，与武则天（690—705 年在位）有极为密切的关系。武则天是华严宗最重要的政治赞助人，法藏多次在宫廷讲经，《华严经》是两人往来的主要媒介。永昌元年（689）正月，武周立国的前一年，武后敕僧于玄武门北设华严高座八会道场；法藏记此法会的文字，称颂”大周圣神皇帝”应《大云经》授记、河图符命而临御天下，陈金华（Jinhua Chen）视之为法藏为武后以女主称帝张目最明白的表述。[728]

法藏的主要著作：《华严经探玄记》、《华严一乘教义分齐章》（通称《五教章》，判教体系的纲领）、《华严金狮子章》（以金狮子为喻的短章，为武则天所作）、《法界缘起章》等。《探玄记》所释的是六十华严：该记卷十六释的品题作〈宝王如来性起品〉，用的是旧译品名，同一品在八十华严里改题〈如来出现品〉。八十华严的大型注疏则出自澄观，见下。这份名单还要补一部《大乘起信论义记》：性起说的论座是《大乘起信论》，法藏为它作义记并判它在终教之极，下部第二十二篇第五章即以此记与《探玄记》互勘。[729]

澄观（738—839 年）

华严宗第四祖，法藏身后华严义学的主要注释者。八十华严的大型注疏出自他手，即《华严经疏》与《随疏演义钞》。另有《华严法界玄镜》一部，牒释杜顺的三重观门，四法界的立目就在

---

[726]《华严一乘十玄门》（T1868，智俨撰），题下自注”承杜顺和尚說”。古十玄的门目依次为同时具足相应门、因陀罗网境界门、秘密隐显俱成门、微细相容安立门、十世隔法异成门、诸藏纯杂具德门、一多相容不同门、诸法相即自在门、唯心回转善成门、托事显法生解门，各门题下另有约相应、约譬、约缘等自注。唯心回转门的释文：“前諸義教門等。竝是如來藏性清淨真心之所建立。若善若惡隨心所轉故云迴轉善成。心外無別境故言唯心。”因陀罗网门的释文：“猶如眾鏡相照眾鏡之影見一鏡中。如是影中復現眾影。一一影中復現眾影。即重重現影成其無盡復無盡也。”详见下部第二十二篇第三章。

[727]宗密《注华严法界观门》（T1884）于”京終南山釋杜順集”下注：“姓杜，名法順……是《華嚴》新舊二疎初之祖師，儼尊者為二祖，康藏國師為三祖。”木村清孝指出，宗密这一三祖说是华严宗祖统说的发端，其后加四祖澄观、五祖宗密而成五祖说，再于杜顺之前加马鸣、龙树而成七祖说；三祖之间确有师承，法藏与澄观之间的关系则不明（木村清孝著、李惠英译《中国华严思想史》，台北：东大图书，2011，书内第 71 页）。

[728]法藏身世与武周关系，以 Jinhua Chen. *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643–712)*. Sinica Leidensia 75. Leiden & Boston: Brill, 2007 为据。**身世**：Chen 称法藏为”a third-generation Sogdian immigrant in China”（书内第 1 页）；其家原居撒马尔罕，祖父时移居长安，父康谧（Kang Mi）受唐官，法藏生长于长安的粟特聚居坊里（第 89—90 页）。原始记载见崔致远《法藏和尚传》：“高曾蟬聯為彼國相。祖父自康居來朝，庇身輦下。考諱謐，皇朝贈左衛中郎將”（T50, no. 2054, p. 281a13 起一段）；木村清孝著、李惠英译《中國華嚴思想史》（台北：東大圖書，2011）第五章所述同。**与武则天的关系**：Chen 以咸亨元年（670）武后安排二十七岁的沙弥法藏入太原寺、随即令其在寺中讲《华严》为两人关系之始，并说《华严经》是两人结交并不时重申关系的”main medium”（第 241—242 页）；太原寺是武后为其母荣国夫人追福所开，见阎朝隐〈康藏法师之碑〉：“屬榮國夫人奄捐館舍，未易齊衰，則天聖后廣樹福田，大開講座。法師策名宮禁，落髮道場，住太原寺”（同上，p. 280b06 起一段）。永昌元年（689）正月武后敕僧于玄武门北建华严高座八会道场，Chen 考其时距明堂落成仅十日，地近明堂，推断两者同为武周立国前的政教宣传（第 246—247 页），并举法藏记此会的一段文字，为他替武后以女主称帝张目的最明白的表述（第 247—249 页）。原文见法藏《华严经传记》卷三：“大周聖神皇帝，植道種於塵劫，當樂推於億兆。大雲授記，轉金輪而御之；河圖應錄，桴玉鼓而臨之”（T51, no. 2073, p. 164a12–22，行数据 Chen 所标；CBETA 本此段只标段首行号 p. 163b18）。所援为《大云经》授记与河图符命；Chen 据”聖神皇帝”尊号的行用年限，定此文作于 690 年十月至 693 年十月之间（第 250—251 页）。**《金师子章》的写作背景**：赞宁《宋高僧传》卷五〈法藏传〉记法藏为则天讲新译《华严》，“帝於此茫然未決。藏乃指鎮殿金獅子為喻，因撰義門，徑捷易解，號《金師子章》”（T50, no. 2061, p. 732a14 一带）；同传又记其以镜十面环一佛像示刹海涉入无尽。Chen 第七章梳理此说源流：最早说法藏为则天指金狮子说法而成此章的是宗密，崔致远只说撰成后进呈以启悟武后，赞宁以下再加铺陈，并把讲说系于新译《华严》告成之后；又据章中十玄门与旧十玄大体相合，推其成篇早于诸传所记（第 177—183 页），结论是此章大概不出于为武后的宫中讲说，为武后而写则不能排除（第 196 页）；镜灯一事，他认为并无证据是为武后而作（第 197 页）。

[729]《华严经探玄记》卷十六（T1733，法藏述）所释品题作〈宝王如来性起品〉，是六十华严的旧译品名；八十华严的同一品作〈如来出现品〉（T0279，卷五十一）。八十华严的大型注疏为澄观《大方广佛华严经疏》（T1735）与《随疏演义钞》（T1736）。法藏《大乘起信论义记》（T1846）释一心二门，判《起信论》在终教之极，是性起说的论座。详见下部第二十二篇第五章。

这部书的卷首（见第三节）。

宗密（780—841 年）

华严宗第五祖，同时也是禅宗荷泽一系的重要传人，明确尝试综合华严与禅（见第九节）。他的主要著作有《禅源诸诠集都序》和《原人论》。

三、四法界：华严本体论的基本框架

四法界是华严宗最基础的本体论框架。立目在澄观《华严法界玄镜》的卷首，与之配套的是杜顺的三重观门；三观与四界的对位是，真空观观理法界，理事无碍观观理事无碍法界，周遍含容观观事事无碍法界。[730] 观唯有三而界总有四，玄镜给的理由是事法界”歷別難陳”，一一事相都可以成观，故略而不立，整个事法界退居三观所依之体。[731] 四界之目与所指，列表：

法界	内容	认识层次
事法界	一切个别的、有差别的事物/现象，如山河大地、一草一木	凡夫眼中的世界：离散的、相互独立的事物
理法界	诸法所依的空性之理。观门自书”理虛無體”，此理不占一个居于现象背后的实体位置	真空观的层次：“非斷滅空。非離色空”，即有明空
理事无碍法界	理（本性）与事（现象）相即不二：现象是本性的显现，本性通过现象而存在	中道的层次：空与有、理与事相即
事事无碍法界	每一个现象与其他每一个现象相互含摄、相互圆融，无有障碍	华严独特的境界：理与事相即之外，事与事之间也完全相即

前三个法界，在不同程度上可以在其他佛教哲学里找到对应：事法界对应世俗谛，理法界对应胜义谛，理事无碍对应中观的二谛并行。

第四法界是华严的独特贡献。“事事无碍”指事物与事物之间没有任何障碍地相互含摄，是华严哲学里最激进的主张。它的生成机制写在《法界观门》周遍含容观的前两门里：事与理非异，故事随理而遍，“遂令一塵普遍法界”；诸事同如一理，故彼此互在互摄。[732] 每一步传递都取

[730]《华严法界玄镜》卷上（T1883，澄观述）：“然法界之相要唯有三。然總具四種。一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。”“其事法界歷別難陳。一一事相。皆可成觀故略不明。總為三觀所依體。”三观之目同卷作”真空觀第一。理事無礙觀第二。周遍含容觀第三”。界字两训亦出此卷：“然事法名界。界則分義。無盡差別之分齊故。理法名界。界即性義。無盡事法同一性故。”释真空一句作”言真空者。非斷滅空。非離色空。即有明空。亦無空相。故名真空”。详见下部第二十二篇第二章。

[731]《华严法界玄镜》卷上（T1883，澄观述）：“然法界之相要唯有三。然總具四種。一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。”“其事法界歷別難陳。一一事相。皆可成觀故略不明。總為三觀所依體。”三观之目同卷作”真空觀第一。理事無礙觀第二。周遍含容觀第三”。界字两训亦出此卷：“然事法名界。界則分義。無盡差別之分齊故。理法名界。界即性義。無盡事法同一性故。”释真空一句作”言真空者。非斷滅空。非離色空。即有明空。亦無空相。故名真空”。详见下部第二十二篇第二章。

[732]《华严法界观门》（依《华严法界玄镜》所牒，T1883）。周遍含容观门一：“事無別事。即全理為事。是故菩薩雖復看事即是觀理。”门二：“諸事法與理非異故。事隨理而圓遍。遂令一塵普遍法界。”理事无碍观门一：“一一事中理皆全遍非是分遍。何以故。以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。”门七：“凡是真理必非事外。以是法無我理故。事必依理。理虛無體故。是故此理舉體皆事方為真理。”玄镜卷下另交代十玄的出处：“第

道于理，事与事之间并没有一条直接的通路。这条推导的承重因此全压在理的身份上：理若居规则位，事事无碍是关系描述推到极限；理若被读成一个居于现象背后的实体，第四法界整层就要承担实体论的旧案。观门原文的”理虛無體”把后一读关在门外。

四、六相圆融

六相圆融（liù xiāng yuánróng，Six Characteristics）是智俨发展、法藏系统阐发的分析框架，用来说明每一个现象都同时具有六种相互对立又相互圆融的特性。这六相是三对相互含藏的特性：

相	内容	例子（以房子为喻）
总相	作为整体而言	房子作为整体单位
别相	作为部分的差别	房子的砖瓦、门窗各有其特性
同相	各部分以共同的目的而相同	各部分都参与构成房子
异相	各部分各有其不同的功能和形态	砖是砖，窗是窗，各自不同
成相	各部分共同成就了整体	各部分协同使房子建成
坏相	各部分各自独立存在，整体不等于任何单一部分	各部分还是各部分，不消融于整体

这六相，是在任何一个现象里都同时存在的。关键在于：这六相是”圆融”的。它们不是对立的矛盾；它们是同一个现象的不同面向，彼此相即，缺一不可。六相圆融的哲学意义，是说明了”一”与”多”如何在同一个现象里共存，也是”事事无碍”的逻辑基础之一。

五、十玄门与因陀罗网

十玄门

十玄门是事事无碍的操作细则，十个门各说明现象相互含摄的一个面向。立目之作是智俨的《华严一乘十玄门》。[733] 法藏《五教章》沿用这份古目而重演其法，《探玄记》另立一份新目，两份清单在他名下并行。[734] 新旧之间的实质变动有两处：诸藏纯杂具德门换成广狭自在无碍门，唯心回转善成门换成主伴圆明具德门。[735] 后一处的分量在于，古目的唯心回转门把前九门的

十門即同時具足相應門。九即因陀羅網境界門……是故十玄亦自此出。”详见下部第二十二篇第二章。

[733]《华严一乘十玄门》（T1868，智俨撰），题下自注”承杜順和尚說”。古十玄的门目依次为同时具足相应门、因陀罗网境界门、秘密隐显俱成门、微细相容安立门、十世隔法异成门、诸藏纯杂具德门、一多相容不同门、诸法相即自在门、唯心回转善成门、托事显法生解门，各门题下另有约相应、约譬、约缘等自注。唯心回转门的释文：“前諸義教門等。竝是如來藏性清淨真心之所建立。若善若惡隨心所轉故云迴轉善成。心外無別境故言唯心。”因陀罗网门的释文：“猶如眾鏡相照眾鏡之影見一鏡中。如是影中復現眾影。一一影中復現眾影。即重重現影成其無盡復無盡也。”详见下部第二十二篇第三章。

[734]新十玄之目见《华严经探玄记》卷一（T1733，法藏述）：“一同時具足相應門、二廣狹自在無礙門、三一多相容不同門、四諸法相即自在門、五隱密顯了俱成門、六微細相容安立門、七因陀羅網法界門、八託事顯法生解門、九十世隔法異成門、十主伴圓明具德門。”与古十玄对勘，实质变动两处：诸藏纯杂具德门换作广狭自在无碍门，唯心回转善成门换作主伴圆明具德门。北宋净源《金师子章云间类解》（T1880）于纯杂门下注”此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故”，于唯心回转门下注”賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”，两处撤换宋人已逐门标出。详见下部第二十二篇第三章。

[735]新十玄之目见《华严经探玄记》卷一（T1733，法藏述）：“一同時具足相應門、二廣狹自在無礙門、三一多相容不同門、四諸法相即自在門、五隱密顯了俱成門、六微細相容安立門、七因陀羅網法界門、八託事顯法生解門、九十世隔法異成門、十主伴圓明具德門。”与古十玄对勘，实质变动两处：诸藏纯杂具德门换作广狭自在无碍门，唯心

机制全归到”如來藏性清淨真心之所建立”，法藏改目之后，十门里再没有一门以心立目。[736]

十玄的具体内容较为技术性，这里只说明其精神：每一个门，都是在说明”一”与”多”之间的某种具体的相即关系。一在多中，多在一中；小中含大，大中含小；此时含彼时，彼时含此时；一念含劫，劫含一念……十个门，是从十个不同的角度来说明同一个”事事无碍”的实相。

因陀罗网

因陀罗网（帝网，Indrajāla）是这套语法最出名的喻象，古十玄的第二门就以它立目，智儼已用众镜相照为训：[737]

在帝释天（Indra）的宫殿上，悬挂着一张无边的宝珠网（网结处各有一颗宝珠）。每一颗宝珠，都能映照出所有其他的宝珠；而每一颗被映照出来的宝珠，又各自映照着所有其他的宝珠……如此无穷无尽地重叠映照下去，没有终点。

这个比喻，直观地呈现了”事事无碍”的境界：每一个事物（每一颗宝珠），都在自身之中映照着所有其他的事物（其他所有宝珠）；而被映照出来的其他事物，又各自包含着对其他所有事物的映照。层层无尽。

5.1 章的《中论》章节里，本书已经以因陀罗网作为缘起空性的直觉来源；在华严的框架里，这个比喻被更为充分地展开为一套宇宙论。喻本身有一段落差要记：珠所摄的是影，影像相摄属于表象一层，相即相入所宣称的却在存在一层。承担论证的不是这个喻，是下面的数十钱。

数十钱

相即相入的机制学写在数十钱这一节里。《五教章》卷四取一到十这十枚钱作演示，先分同体与异体两门，再分空有与力无力两种运算：由空有义得相即，由力无力义得相入。[738] 相即在体的位置上一次只立一项，自若有则他必空，他既无性，以自作故，故他即自；相入在用的位置上是满配与零配的交替，全有力者摄他，全无力者入自。[739] 正面论证也备了案：设一不即十，则多个一累不成十，十既不成，一也失其所对，法藏的收句作”若無十是誰一”。[740]

回转善成门换作主伴圆明具德门。北宋净源《金师子章云间类解》（T1880）于纯杂门下注”此名依至相立。賢首新立廣陝自在無礙門故”，于唯心回转门下注”賢首亦改此一門。為主伴圓明具德門”，两处撤换宋人已逐门标出。详见下部第二十二篇第三章。

[736]《华严一乘十玄门》（T1868，智儼撰），题下自注”承杜順和尚說”。古十玄的门目依次为同时具足相应门、因陀罗网境界门、秘密隐显俱成门、微细相容安立门、十世隔法异成门、诸藏纯杂具德门、一多相容不同门、诸法相即自在门、唯心回转善成门、托事显法生解门，各门题下另有约相应、约譬、约缘等自注。唯心回转门的释文：“前諸義教門等。竝是如來藏性清淨真心之所建立。若善若惡隨心所轉故云迴轉善成。心外無別境故言唯心。”因陀罗网门的释文：“猶如眾鏡相照眾鏡之影見一鏡中。如是影中復現眾影。一一影中復現眾影。即重重現影成其無盡復無盡也。”详见下部第二十二篇第三章。

[737]《华严一乘十玄门》（T1868，智儼撰），题下自注”承杜順和尚說”。古十玄的门目依次为同时具足相应门、因陀罗网境界门、秘密隐显俱成门、微细相容安立门、十世隔法异成门、诸藏纯杂具德门、一多相容不同门、诸法相即自在门、唯心回转善成门、托事显法生解门，各门题下另有约相应、约譬、约缘等自注。唯心回转门的释文：“前諸義教門等。竝是如來藏性清淨真心之所建立。若善若惡隨心所轉故云迴轉善成。心外無別境故言唯心。”因陀罗网门的释文：“猶如眾鏡相照眾鏡之影見一鏡中。如是影中復現眾影。一一影中復現眾影。即重重現影成其無盡復無盡也。”详见下部第二十二篇第三章。

[738]《华严一乘教义分齐章》卷四（T1866，法藏述）十玄缘起无碍法数十钱喻：“如數十錢法。所以說十者。欲應圓數顯無盡故。”两门：“以諸緣起門內有二義故。一不相由義。謂自具德故……二相由義。如待緣等是也。初即同體。後即異體。”两运算：“以諸緣起法皆有二義故。一空有義。此望自體。二力無力義。此望力用。由初義故得相即。由後義故得相入。”相即：“初中由自若有時他必無故。故他即自。何以故。由他無性以自作故。”相入：“自有全力故。所以能攝他。他全無力故。所以能入自……不據自體故非相即。力用交徹故成相入。”运行条件：“所言一者非自性一。緣成故。”“秖由無性得成一多緣起。”“若不爾者緣起不成。有自性等過。”两失：“若一不即十者。多一亦不成十。”“若無十是誰一。”逐层的分析见下部第二十二篇第三章。

[739]《华严一乘教义分齐章》卷四（T1866，法藏述）十玄缘起无碍法数十钱喻：“如數十錢法。所以說十者。欲應圓數顯無盡故。”两门：“以諸緣起門內有二義故。一不相由義。謂自具德故……二相由義。如待緣等是也。初即同體。後即異體。”两运算：“以諸緣起法皆有二義故。一空有義。此望自體。二力無力義。此望力用。由初義故得相即。由後義故得相入。”相即：“初中由自若有時他必無故。故他即自。何以故。由他無性以自作故。”相入：“自有全力故。所以能攝他。他全無力故。所以能入自……不據自體故非相即。力用交徹故成相入。”运行条件：“所言一者非自性一。緣成故。”“秖由無性得成一多緣起。”“若不爾者緣起不成。有自性等過。”两失：“若一不即十者。多一亦不成十。”“若無十是誰一。”逐层的分析见下部第二十二篇第三章。

[740]《华严一乘教义分齐章》卷四（T1866，法藏述）十玄缘起无碍法数十钱喻：“如數十錢法。所以說十者。欲應

这套运算自带一条运行条件。法藏反复申明相即相入全靠无自性运转，“所言一者非自性一”，“秖由無性得成一多緣起”；最重的一句是故障声明，“若不爾者緣起不成。有自性等過”。[741] 自性在这份操作手册里的身份是故障态：任一项若守住自体，让位与代作这两个动作即刻做不出来，缘起随之不成。华严的立法者把无自性写进了自家装置的运行条款，这一条的用处在第十一节。

六、法界缘起与性起论

法界缘起

缘起（pratītyasamutpāda）在早期佛教里，是线性的因果链：此生故彼生，此灭故彼灭。在中观那里，缘起是”无自性”的论证基础。在华严那里，缘起被扩展为”法界缘起”（dharmadhātu-pratītyasamutpāda）：它从线性的因果链，换成了**所有现象在同一时刻相互含摄**。每一个现象，都以其他所有现象为条件，同时又被其他所有现象所包含。这是一种”横向”的相互依存，不是”纵向”的时间序列因果。

性起论

性起是华严给如来藏这条线起的宗名。《探玄记》卷十六释〈宝王如来性起品〉的品题，立义一句作”不改名性、顯用稱起”：性者不改，起者显用。[742]

《探玄记》宗趣十门里的定义门，是这一点的正面自释。法藏自设一问：经文明说”非少因緣成等正覺”，既然涉及因缘，何以只说性起？他给了四义，第三义语法最硬：“起雖攬緣，緣必無性，無性之理顯於緣處，是故就顯但名性起”。[743] 这一句里的性字指的是无性之理，性起就是无性之理在缘处显出来。同一件事，从缘的一侧看叫缘起，从所显之理的一侧看叫性起，理不多出一物。[744]

圓數顯無盡故。”两门：“以諸緣起門內有二義故。一不相由義。謂自具德故……二相由義。如待緣等是也。初即同體。後即異體。”两运算：“以諸緣起法皆有二義故。一空有義。此望自體。二力無力義。此望力用。由初義故得相即。由後義故得相入。”相即：“初中由自若有時他必無故。故他即自。何以故。由他無性以自作故。”相入：“自有全力故。所以能攝他。他全無力故。所以能入自……不據自體故非相即。力用交徹故成相入。”运行条件：“所言一者非自性一。緣成故。”“秖由無性得成一多緣起。”“若不爾者緣起不成。有自性等過。”两失：“若一不即十者。多一亦不成十。”“若無十是誰一。”逐层的分析见下部第二十二篇第三章。

[741]《华严一乘教义分齐章》卷四（T1866，法藏述）十玄缘起无碍法数十钱喻：“如數十錢法。所以說十者。欲應圓數顯無盡故。”两门：“以諸緣起門內有二義故。一不相由義。謂自具德故……二相由義。如待緣等是也。初即同體。後即異體。”两运算：“以諸緣起法皆有二義故。一空有義。此望自體。二力無力義。此望力用。由初義故得相即。由後義故得相入。”相即：“初中由自若有時他必無故。故他即自。何以故。由他無性以自作故。”相入：“自有全力故。所以能攝他。他全無力故。所以能入自……不據自體故非相即。力用交徹故成相入。”运行条件：“所言一者非自性一。緣成故。”“秖由無性得成一多緣起。”“若不爾者緣起不成。有自性等過。”两失：“若一不即十者。多一亦不成十。”“若無十是誰一。”逐层的分析见下部第二十二篇第三章。

[742]《华严经探玄记》卷十六（T1733，法藏述）释〈宝王如来性起品〉。释题：“不改名性、顯用稱起，即如來之性起。”宗趣十门之第五定义门出四义，第三义作：“起雖攬緣，緣必無性，無性之理顯於緣處，是故就顯但名性起”，随即引维摩一句”從無住本立一切法”为证。染净门：“染屬無明、淨歸性起。”“問眾生及煩惱皆是性起不？答皆是。何以故？是所救故、所斷故、所知故，是故一切無非性起。”“以違真故不得離真，以違真故不屬真用。如人顛倒帶靴為帽，倒即是靴，故不離靴。首帶為帽，非靴所用。”通局门：“若圓教中，佛性及性起皆通依正……是故局唯佛果，通遍非情。”详见下部第二十二篇第五章。

[743]《华严经探玄记》卷十六（T1733，法藏述）释〈宝王如来性起品〉。释题：“不改名性、顯用稱起，即如來之性起。”宗趣十门之第五定义门出四义，第三义作：“起雖攬緣，緣必無性，無性之理顯於緣處，是故就顯但名性起”，随即引维摩一句”從無住本立一切法”为证。染净门：“染屬無明、淨歸性起。”“問眾生及煩惱皆是性起不？答皆是。何以故？是所救故、所斷故、所知故，是故一切無非性起。”“以違真故不得離真，以違真故不屬真用。如人顛倒帶靴為帽，倒即是靴，故不離靴。首帶為帽，非靴所用。”通局门：“若圓教中，佛性及性起皆通依正……是故局唯佛果，通遍非情。”详见下部第二十二篇第五章。

[744]性起与缘起之为一事二名，西文研究见 Peter N. Gregory. *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. Princeton University Press, 1991（库内为 Hawaii 2002 平装重印；书页= PDF 面次 − 14）。法藏一侧见书内 157 页：“In addition to defining the perfect teaching in terms of the conditioned origination of the dharmadhātu in his *Treatise on the Five Teachings,* Fa-tsang includes nature origination (hsing-ch’i) under its heading as well.”，所据为《五教章》T 45.485b10–11，与本段所引《探玄记》之义相成。**惟一层须分清**：把性起、缘起整齐地立作两门，是宗密依法藏弟子文超而为的后出整理，见同书 187–188 页专节〈Nature Origination and Conditioned Origination〉，其说以”性”当真界、“起”当万法，谓性起即”the entire essence of the dharmadhātu as the nature arises to form all dharmas”；法藏本人的作法是把性起收进法界缘起的名下，未立此二门。本段所说的一事两侧看，取的是法藏那一层。宗密卒年见同书 pp.89–90。

起字定在显上，与定在生上，后果差得很远：显不需要在承受者之外另立一个产出者，生则需要另立。法藏在这一门里选的是显，清净本性因此不必充当万法的产出者。

性起与性具的区别

10.5 章已经点出两者的核心区别，这里以表格补充：

	天台性具论	华严性起论
核心主张	万法（含善恶）本来具足于一心性	万法是无性之理在缘处的显现，起字取显不取生
善恶的地位	善恶都列为性中之数（性恶）	染法收在性起的范围之内，身份是所对治的对象，不列为性的德目
佛有性恶?	是	否（性的内容只录净用）
修行的方向	认识到善恶都是本性的展现，不执著于任何一端	除妄想执著而令本具者现前，染法属所对治的一边

通行的讲法到这里常再进一步，说华严只讲净、不摄染。这一步在法藏自己的原文里没有依据。《探玄记》染净门自设一问，问众生与烦恼是不是性起，答语是”皆是”，理由给的是所救、所断、所知，收句作”是故一切無非性起”。[745] 同一门下另有倒靴为帽一喻，说染法”以違真故不得離真，以違真故不屬真用”：靴戴在头上仍旧是靴，故不离靴；戴在头上的那种用法不算靴之用，故不属真用。[746]

两宗的分岔因此要说得更准。分歧不在性起摄不摄染，两家都摄；分歧在染算不算性之德。天台把恶列进性中之数，故有性恶之说；华严把染列为所对治的对象，性的内容里不给它位置。这是两套登记册宽窄的差别。

华严的性起论承接如来藏传统的主线（本性清净，染污属迷），天台的性具论是对这条主线的修正。

七、《华严金狮子章》

《华严金狮子章》是法藏以金狮子为喻、直观说明华严哲学核心概念的一篇短文，是华严思想最可亲近的入门文字。相传是为武则天而作；指金狮子为武后说法之说起于宗密，后来的僧传又加铺陈，陈金华考其成篇早于诸传所记的年代。[747]

[745]《华严经探玄记》卷十六（T1733，法藏述）释〈宝王如来性起品〉。释题：“不改名性、顯用稱起，即如來之性起。”宗趣十门之第五定义门出四义，第三义作：“起雖攬緣，緣必無性，無性之理顯於緣處，是故就顯但名性起”，随即引维摩一句”從無住本立一切法”为证。染净门：“染屬無明、淨歸性起。”“問眾生及煩惱皆是性起不？答皆是。何以故？是所救故、所斷故、所知故，是故一切無非性起。”“以違真故不得離真，以違真故不屬真用。如人顛倒帶靴為帽，倒即是靴，故不離靴。首帶為帽，非靴所用。”通局门：“若圓教中，佛性及性起皆通依正……是故局唯佛果，通遍非情。”详见下部第二十二篇第五章。

[746]《华严经探玄记》卷十六（T1733，法藏述）释〈宝王如来性起品〉。释题：“不改名性、顯用稱起，即如來之性起。”宗趣十门之第五定义门出四义，第三义作：“起雖攬緣，緣必無性，無性之理顯於緣處，是故就顯但名性起”，随即引维摩一句”從無住本立一切法”为证。染净门：“染屬無明、淨歸性起。”“問眾生及煩惱皆是性起不？答皆是。何以故？是所救故、所斷故、所知故，是故一切無非性起。”“以違真故不得離真，以違真故不屬真用。如人顛倒帶靴為帽，倒即是靴，故不離靴。首帶為帽，非靴所用。”通局门：“若圓教中，佛性及性起皆通依正……是故局唯佛果，通遍非情。”详见下部第二十二篇第五章。

[747]法藏身世与武周关系，以 Jinhua Chen. *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643–712)*. Sinica Leidensia 75. Leiden & Boston: Brill, 2007 为据。**身世**：Chen 称法藏为”a third-generation Sogdian immigrant in China”（书内第 1 页）；其家原居撒马尔罕，祖父时移居长安，父康

比喻的逻辑：

金 = 理（法性、空性）：金子是实质的，是狮子的本质材料；金子本身没有固定的形状，可以铸成任何形态。

狮子的形状 = 事（现象）：狮子的具体形态（爪牙耳目），是金子被铸造出来的样子；每一个部分都有其特定的外观（别相），但每一个部分都是金子（同相）。

金与狮子的关系：金完全是狮子（金即是狮，理即是事），狮子完全是金（狮即是金，事即是理）。这是理事无碍。每一个爪牙，都包含着整个狮子（六相圆融中的总别关系），整个狮子在每一个爪牙里。这是事事无碍。

全章的收笔在末门入涅槃，做的是撤喻，不是把喻扩到整个法界。章句作”見師子與金二相俱盡”，尽的不只是狮子，金也在内。[748] 全章以金喻真如，层层倚仗金体立义，末门把喻的本体一并撤走。把金读成一种常在的质料，这一读在文本里最后一处可能的落脚点，由收笔自己拆除。

八、五教十宗与如来藏的位次

法藏的判教立了两条轴，《五教章》开卷即分五教。教轴自”小乘教”起，依次为大乘始教、终教、顿教、圆教，末一等自释为”别教一乘”。[749] 始终两级之间的那道分界，法藏给的判语正落在如来藏上：约空理有余的判为始教，“約如來藏常住妙典”的判为终教。[750] 教轴之外另设宗轴，“以理開宗”，立十宗；第八为真德不空宗，所指是终教诸经，立场一句作”一切法唯是

谧（Kang Mi）受唐官，法藏生长于长安的粟特聚居坊里（第 89—90 页）。原始记载见崔致远《法藏和尚传》：“高曾蟬聯為彼國相。祖父自康居來朝，庇身輦下。考諱謐，皇朝贈左衛中郎將”（T50, no. 2054, p. 281a13 起一段）；木村清孝著、李惠英译《中國華嚴思想史》（台北：東大圖書，2011）第五章所述同。**与武则天的关系**：Chen 以咸亨元年（670）武后安排二十七岁的沙弥法藏入太原寺、随即令其在寺中讲《华严》为两人关系之始，并说《华严经》是两人结交并不时重申关系的”main medium”（第 241—242 页）；太原寺是武后为其母荣国夫人追福所开，见阎朝隐〈康藏法师之碑〉：“屬榮國夫人奄捐館舍，未易齊衰，則天聖后廣樹福田，大開講座。法師策名宮禁，落髮道場，住太原寺”（同上，p. 280b06 起一段）。永昌元年（689）正月武后敕僧于玄武门北建华严高座八会道场，Chen 考其时距明堂落成仅十日，地近明堂，推断两者同为武周立国前的政教宣传（第 246—247 页），并举法藏记此会的一段文字，为他替武后以女主称帝张目的最明白的表述（第 247—249 页）。原文见法藏《华严经传记》卷三：“大周聖神皇帝，植道種於塵劫，當樂推於億兆。大雲授記，轉金輪而御之；河圖應錄，桴玉鼓而臨之”（T51, no. 2073, p. 164a12–22，行数据 Chen 所标；CBETA 本此段只标段首行号 p. 163b18）。所援为《大云经》授记与河图符命；Chen 据”聖神皇帝”尊号的行用年限，定此文作于 690 年十月至 693 年十月之间（第 250—251 页）。**《金师子章》的写作背景**：赞宁《宋高僧传》卷五〈法藏传〉记法藏为则天讲新译《华严》，“帝於此茫然未決。藏乃指鎮殿金獅子為喻，因撰義門，徑捷易解，號《金師子章》”（T50, no. 2061, p. 732a14 一带）；同传又记其以镜十面环一佛像示刹海涉入无尽。Chen 第七章梳理此说源流：最早说法藏为则天指金狮子说法而成此章的是宗密，崔致远只说撰成后进呈以启悟武后，赞宁以下再加铺陈，并把讲说系于新译《华严》告成之后；又据章中十玄门与旧十玄大体相合，推其成篇早于诸传所记（第 177—183 页），结论是此章大概不出于为武后的宫中讲说，为武后而写则不能排除（第 196 页）；镜灯一事，他认为并无证据是为武后而作（第 197 页）。

[748]《金师子章云间类解》（T1880，法藏章、净源解）入涅槃门章句：“見師子與金二相俱盡。煩惱不生。好醜現前。心安如海。”首门章句：“金無自性”“隨工巧匠緣”“遂有師子相起”“起但是緣故名緣起”；净源类解于金字下注”金喻真如不守自性”。说无生门作”金體本無增減”，类解把增减两头改写为”成事似生。而金性不增。則起唯法起也。體空似滅。而金性不滅。則滅唯法滅也”。金体本无增减一句的三道对冲与末门撤喻的关系，见下部第二十二篇第六章。

[749]《华严一乘教义分齐章》卷一（T1866，法藏述）：“聖教萬差要唯有五。一小乘教。二大乘始教。三終教。四頓教。五圓教。”“後一即別教一乘。”始终之分取法鼓经的施会喻，结语作”此則約空理有餘。名為始教。約如來藏常住妙典。名為終教”。卷二心识差别一节给唯识与起信两系真如各下一句定性：“但說凝然不作諸法”（始教）、“以許真如隨熏和合成此本識”（终教）；同卷问答又断真如之常，“是即不異無常之常名不思議常”，并结以”如是真俗但有二義無有二體”。卷四护分别执门四问真如，有、无、亦有亦无、非有非无，四问皆答”不也”。详见下部第二十二篇第一章、第五章。

[750]《华严一乘教义分齐章》卷一（T1866，法藏述）：“聖教萬差要唯有五。一小乘教。二大乘始教。三終教。四頓教。五圓教。”“後一即別教一乘。”始终之分取法鼓经的施会喻，结语作”此則約空理有餘。名為始教。約如來藏常住妙典。名為終教”。卷二心识差别一节给唯识与起信两系真如各下一句定性：“但說凝然不作諸法”（始教）、“以許真如隨熏和合成此本識”（终教）；同卷问答又断真如之常，“是即不異無常之常名不思議常”，并结以”如是真俗但有二義無有二體”。卷四护分别执门四问真如，有、无、亦有亦无、非有非无，四问皆答”不也”。详见下部第二十二篇第一章、第五章。

真如”，理由是”有自體故。具性德故”；第十为圆明具德宗，所指是别教一乘。[751]

两条轴上，如来藏所在的位次都低于华严自居的位次。教轴上如来藏诸经判在第三等的终教，华严自判在第五等的圆教；宗轴上真德不空宗列第八，圆明具德宗列第十。两轴各差两级。华严宗在自己的判教文本里，把如来藏当作已经越过的一层来处理。

“华严＝如来藏”这个等式因此要拆开说。文本上的承接确实存在：性起说的论座是《大乘起信论》，法藏为它作《义记》并判它在终教之极；7.1 章所引《胜鬘经》“如来藏是无为法界”这个等式，也确实是法界缘起的来路之一。承接不等于同格。判教文本给出的位次是一件事，义理上华严的理是否就是如来藏那种一切现象背后的统一本质，是另一件事。

理在这套框架里的身份，《法界观门》自己写了两句。理事无碍观第一门讲理遍于事，说”一一事中理皆全遍非是分遍”，理由是”以彼真理不可分故”；凡是质料，皆可分，分布到各处便各得一份；宣称不可分而处处全在，等于宣称这一项不服从质料的算术。一条规则恰好是这样的东西：规则适用于一处就整条适用，无所谓适用了半条。第七门真理即事说得更直接，“事必依理”底下紧跟一句”理虛無體故”，此理全靠举体为事来兑现。[752] 一个无体之理做不成一切现象背后的底座，把理读成统一本质，在这四个字上无处下脚。

杜顺《法界观门》的真空观，观的是法界的空性；澄观所立的四法界，以理法界为第二级，以事事无碍法界为顶峰。这个结构接的是如来藏一系的宇宙论关切，用的却是空义一侧的措辞：玄镜释真空，作”非斷滅空。非離色空”，即有明空。[753] 华严把”万法与本性是什么关系”这个问题，改写成了”万法如何相互含摄”；改写之后，理所担的职务是条件，不是来源。

结论因此要改一个方向：华严与如来藏的关系，在判教上是降级，在义理上是改写。降级见于两轴的位次，改写见于起字定在显上、理字安在规则一侧。7.1 章的那个等式仍然成立，它给出的是华严法界缘起的来路，不是华严理法界的定义。

九、宗密：华严与禅的综合尝试

宗密（780—841 年）既是华严宗的第五祖，也是禅宗荷泽一系（神会的传承）的重要传人，他一生的主要工作，是试图说明华严哲学与禅宗实践是同一件事的两个面向。

《禅源诸诠集都序》

这部著作，是宗密对当时各派禅宗（荷泽宗、洪州宗/马祖、牛头宗等）进行系统分类的作品。他用华严的判教框架，把各派禅宗分成不同的层次，最终说明：最高的禅，与华严的圆教，指向的是同一个真实。[754]

---

[751]同书卷一：“二以理開宗。宗乃有十。一我法俱有宗……二法有我無宗……三法無去來宗……四現通假實宗……五俗妄真實宗……六諸法但名宗……七一切法皆空宗。謂大乘始教。說一切諸法皆悉真空。八真德不空宗。謂如終教。諸經說一切法唯是真如。如來藏實德故。有自體故。具性德故。九相想俱絕宗。如頓教中顯絕言之理等。十圓明具德宗。如別教一乘主伴具足無盡自在所顯法門是也。”十宗的前六格是一份部派立场分类学，与本书第三篇诸章逐格相应；末三格的位次即本节所据。详见下部第二十二篇第一章。

[752]《华严法界观门》（依《华严法界玄镜》所牒，T1883）。周遍含容观门一：“事無別事。即全理為事。是故菩薩雖復看事即是觀理。”门二：“諸事法與理非異故。事隨理而圓遍。遂令一塵普遍法界。”理事无碍观门一：“一一事中理皆全遍非是分遍。何以故。以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。”门七：“凡是真理必非事外。以是法無我理故。事必依理。理虛無體故。是故此理舉體皆事方為真理。”玄镜卷下另交代十玄的出处：“第十門即同時具足相應門。九即因陀羅網境界門……是故十玄亦自此出。”详见下部第二十二篇第二章。

[753]《华严法界玄镜》卷上（T1883，澄观述）：“然法界之相要唯有三。然總具四種。一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。”“其事法界歷別難陳。一一事相。皆可成觀故略不明。總為三觀所依體。”三观之目同卷作”真空觀第一。理事無礙觀第二。周遍含容觀第三”。界字两训亦出此卷：“然事法名界。界則分義。無盡差別之分齊故。理法名界。界即性義。無盡事法同一性故。”释真空一句作”言真空者。非斷滅空。非離色空。即有明空。亦無空相。故名真空”。详见下部第二十二篇第二章。

[754]宗密《禅源诸诠集都序》卷上（T2015）立教三种、禅三宗，以第三”显示真心即性教”对禅门第三”直显心性宗”：“華嚴密嚴圓覺佛頂勝鬘如來藏法華涅槃等四十餘部經……雖或頓或漸不同，據所顯法體皆屬此教，全同禪門第三直顯心性之宗”；卷下论顿教中的逐机顿，也说”與禪門第三直顯心性宗全相同也”。须留意，《都序》用的是三教之判，《华严》与《法华》《涅槃》等同列第三教，并未另立圆教一格；正文说”华严的圆教”，是就华严宗自家的判教而言。

《原人论》

宗密的《原人论》，是中国佛教史上最具思想独创性的著作之一。它的问题是：人是什么？他依次从儒家、道家和各种佛教立场来回答，逐一指出各家的不足，最终说明只有他所理解的华严，即如来藏本觉真心之教，才能完整地回答”人的本质是什么”这个问题。人的本质，就是如来藏/法界本性在众生身上的显现。

宗密的综合尝试，在后世的影响是有限的：宗密于 841 年去世，早于 845 年的会昌法难，华严宗此后再没有出现能与宗密相比的综合性论师。但他的判教框架和综合视野，影响了宋代”三教合一”话语的发展。

十、历史影响

在中国

华严宗作为建制宗派的盛期，在会昌法难（845 年）之后结束。它的哲学太过抽象，缺乏像禅宗那样的实践抓手，也缺乏像净土宗那样的信仰吸引力。但华严哲学，以一种弥漫性的方式渗透进了中国哲学的更大传统里：

宋明理学（Neo-Confucianism）里的”理”，与华严的”理”（法性）有明显的思想亲缘；程朱理学”理一分殊”的基本命题，与华严的”一理”贯通”万事”的框架在结构上高度相似，尽管程朱理学不承认佛教的影响。

禅宗（尤其是后来的各种公案集）里，“一切即一，一即一切”的表述，充满了华严的回声。

在朝鲜

元晓（617—686 年）和义湘（625—702 年）把华严思想带入朝鲜，华严宗（Hwaeom）成为新罗（668—935 年）时代最重要的佛教宗派。义湘直接从法藏的老师智俨处受学，回到朝鲜后创立朝鲜华严宗，在朝鲜佛教史上的地位举足轻重。

在日本

日本华严宗（Kegon 华严宗）于 8 世纪传入，奈良东大寺（Tōdai-ji，包含著名的大佛殿和奈良大佛/毗卢遮那佛铜像）是其中心，是奈良六宗之一。

十一、本书的哲学评估

华严是中国哲学独特的宇宙论贡献。“事事无碍”这个概念，指所有现象相互含摄、无有障碍，在世界哲学史上是独特的表述，很难在印度哲学（即便是大乘）里找到完全相同的对应。它是在消化印度如来藏、中观、唯识等多个传统之后，中国人发展出来的一套独特的宇宙论。

承担事事无碍之推导的是数十钱，不是因陀罗网。因陀罗网是一个直觉性的喻象，珠珠相映，重重无尽；喻所提供的是画面，且珠所摄的是影，影像相摄与存在层的相即相入之间隔着一段落差。做论证的是《五教章》卷四的数十钱：相即挂在体的空有上，相入挂在用的力无力上，两个联结词各有作用域，一即十的正面推理靠”若無十是誰一”这类观待关系走完，第五节已经列过。事事无碍这一步本身的来路，《法界观门》周遍含容观也交代了：事与理非异故如理而遍，诸事同如一理故互摄，每一步传递都取道于理。所以这里没有一个从比喻直接跳到本体论的缺口，有的是一条把全部载重压在理的身份上的推导链。

性起之起，法藏定在显上。《探玄记》定义门第三义给起字下过定义：“起雖攬緣，緣必無性，無性之理顯於緣處，是故就顯但名性起”。显不需要在承受者之外另立一个产出者，第六节已经列过这一条。染法也没有被排除在外：染净门自设一问，问众生与烦恼是不是性起，答语是”皆是”，理由给的是所救、所断、所知。[755] 7.2 章问过的那个老问题，清净本性如何会有迷失，

[755]《华严经探玄记》卷十六（T1733，法藏述）释〈宝王如来性起品〉。释题：“不改名性、顯用稱起，即如來之性起。”宗趣十门之第五定义门出四义，第三义作：“起雖攬緣，緣必無性，無性之理顯於緣處，是故就顯但名性起”，

在华严这里的回答方式是把染放在所对治的对象位上，性的登记册里不给它位置；这条回答处理的是登记，没有处理发生。

天台一系”缘理断九”的诘难，落在法藏的立法文本上不成立。知礼《十不二门指要钞》指控华严只云性起、不云性具，所缘之理若唯净，九界之染在性中无处安立，成佛便须断九界而后至。就法藏的原文查：断的对象写的是妄缘，众生与烦恼判为性起，佛性与性起”通遍非情”，九界之性没有被判死刑。诘难成立的地方在接受史一侧，知礼自己点出了所指，“靈知之名圭峯專用”。[756]

华严留下的真正敞口在受熏之辨。《起信论》的熏习章让真如两头都占，受无明之熏，又能熏无明。《成唯识论》的所熏四义与能熏四义则明文把无为法逐出这两个位置，理由是无为法坚密不受熏，且”前後不變，無生長用”，不能作能熏。[757] 同一个熏字，两造安在不同的层上。熏字若认真作机制读，真如就得有可变的一面；熏字若只作依存关系的说法，《起信论》熏习章那套双向结构便失去实指。二者取一，法藏没有取，本书也不代取。

宗密的综合野心，揭示了华严的可能性和局限性。华严哲学的宏大框架，使它天然地适合作为”最终的整合性框架”来使用。宗密试图用它整合禅与华严，程朱理学无意识地借鉴它来整合儒家与佛道。

本书立场：华严宗在汉传佛教史上没有对手的，是它的系统程度与细腻程度。它所立的项也最重，理的岗位、性起、法界全网，件件都是大件。与之相称的是它自缴条款的密度：观门写”理虛無體”，《五教章》写”若不爾者緣起不成”，《金师子章》的类解写”金喻真如不守自性”。立的项越重，文本自己写下的限制越密，这是通读华严文献最值得记住的一个比例。

与中观之间，华严的张力和如来藏的那道并不同构。第七篇讨论过如来藏与中观的张力：如来藏把某种清净实在推到核心，中观的空性是彻底否定性的，不承认任何正面的实体性存在。华严的处境两样。它把”一切法相互圆融、一即一切”立为正面描述，这一步确实比中观走得远；支撑这一步的运算，法藏却写明了以无自性为运行条件，自性一进场，相即相入即刻不成。中观的定理说自性与缘起不并立，《五教章》说的是同一句话的工程版本。真正的距离在别处：“相互联结”到”相互含摄”这一段，华严用的是理的全遍与非异，这是一条可以逐步复核的推导，成色系于理的身份：理居规则位则每一步合规，理若被读成实体则整层要重审。

与佛教本怀的距离。早期佛教的问题意识，本书从第一篇起反复点过：四圣谛、无我、缘起，目标是止息苦，出离轮回，使用的是经验性的诊断框架。华严从这个出发点走到”一心含摄宇宙一切法”，这段路走得很长。一句现成的判词是：这条路越走越接近婆罗门教的梵我论。下部第二十二篇逐句核过原文，这句判词不能维持。梵我论的核心是一个遍在而恒常的实体，华严立法一侧的文本恰恰在拒绝这一项：真如四句皆答”不也”，随缘与不变”但有二義無有二體”，理”虛無體”，一”非自性一”。[758] 这些话都出自法藏本人与他所据的观门。

随即引维摩一句”從無住本立一切法”为证。染净门：“染屬無明、淨歸性起。”“問眾生及煩惱皆是性起不？答皆是。何以故？是所救故、所斷故、所知故，是故一切無非性起。”“以違真故不得離真，以違真故不屬真用。如人顛倒帶靴為帽，倒即是靴，故不離靴。首帶為帽，非靴所用。”通局门：“若圓教中，佛性及性起皆通依正……是故局唯佛果，通遍非情。”详见下部第二十二篇第五章。

[756]《十不二门指要钞》（T1928，知礼述）：“故知他宗極圓，秖云性起，不云性具。深可思量。”“煩惱生死乃九界，法既十界互具方名圓……故圓家斷證迷悟但約染淨論之，不約善惡淨穢說也。”“若撥棄陰心，自觀真性，正當偏指清淨真如之責，復招緣理斷九之譏。”“且靈知之名圭峯專用，既非即陰而示，又無修發之相，正是偏指清淨真如，唯於真心及緣理斷九之義也。”缘理断九一案的两造文本与判词，见下部第二十二篇第五章。

[757]《大乘起信论》（T1666）熏习章立四种法熏习：“一者、淨法，名為真如。二者、一切染因，名為無明。三者、妄心，名為業識。四者、妄境界、所謂六塵。”双向的运转：“真如淨法實無於染，但以無明而熏習故則有染相。無明染法實無淨業，但以真如而熏習故則有淨用。”《成唯识论》卷二（T1585）所熏第三义可熏性：“若法自在，性非堅密，能受習氣，乃是所熏。此遮心所及無為法，依他、堅密，故非所熏”；能熏第一义有生灭：“若法非常，能有作用，生長習氣，乃是能熏。此遮無為前後不變，無生長用，故非能熏。”两造把同一个熏字安在不同的层上，两读并存而文本未择，详见下部第二十二篇第五章。

[758]《华严一乘教义分齐章》卷一（T1866，法藏述）：“聖教萬差要唯有五。一小乘教。二大乘始教。三終教。四頓教。五圓教。”“後一即別教一乘。”始终之分取法鼓经的施会喻，结语作”此則約空理有餘。名為始教。約如來藏常住妙典。名為終教”。卷二心识差别一节给唯识与起信两系真如各下一句定性：“但說凝然不作諸法”（始教）、“以許真如隨熏和合成此本識”（终教）；同卷问答又断真如之常，“是即不異無常之常名不思議常”，并结以”如是真俗但有二義無有二體”。卷四护分别执门四问真如，有、无、亦有亦无、非有非无，四问皆答”不也”。详见下部第二十

真正可以计量的距离有两段。第一段在问题的转移上：早期教法处理的是苦的止息，华严处理的是法界的结构，后者不从前者推出，也不为前者所需要。第二段在接受史上：澄观在性之外另立一个知字，说”知即心體”，并以”異乎木石”划出有情与非情的分界；宗密再进一步，说”一切有情皆有本覺真心”，又说这心”無始以來常住清淨，昭昭不昧了了常知”。[759] 从法藏的通遍非情，到澄观的收窄，到宗密的一真灵性，三代措辞三变，方向一致：性由通相转为心体，常由不异无常之常转为常住不变。恒常遍在的读法确实出现了，出现的位置在注疏与判教的接受史里，不在法藏的立法文本里。

本书对华严的最终评估因此分两侧记。立法一侧守得住：条款遍布观门、义章、注解三类文体，理、真如、一这三项，法藏与他所据的观门都拒绝把它们说成自立自足之体，事事无碍是关系描述推到极限的产物。读法一侧守不住：澄观以下的注疏把性说成心体，把常说成常住不变，这份漂移逐代可查。华严与早期佛教之间的距离，因此要分两处记：一处在问题的转移上，一处在接受史的漂移上；不记在本体论越界上，原文查过，那一笔立不住。

二篇第一章、第五章。

[759]澄观《大方广佛华严经疏》卷十五（T1735）释〈菩萨问明品〉十甚深第八：“知即心體，了別即非真知，故非識所識……心體離念，即非有念可無，故云性本清淨……知之一字眾妙之門。”《随疏演义钞》卷三十四（T1736）自释此句：“今直語靈知真心異乎木石者，通能所證也”，并自陈此段”雙會南北宗禪以通經意”；同书卷八十作”非謂無情亦有覺性同情成佛”。宗密《原人论》（T1886）一乘显性教：“說一切有情皆有本覺真心，無始以來常住清淨，昭昭不昧了了常知，亦名佛性，亦名如來藏”；会通本末又作”謂初唯一真靈性，不生不滅，不增不減，不變不易”。法藏的通遍非情见《探玄记》通局门。三代措辞的对照表见下部第二十二篇第五章。

第七章　唯识宗（法相）

唯识宗（法相宗）的哲学基础，在第六篇已经详细讲过：阿赖耶识（6.2 章）、《唯识三十颂》与四分说（6.3 章）、三性与转依（6.4 章）、唯识与中观之争（6.5 章）。这一章的重点，是法相宗作为一个汉地宗派的历史命运：它从哪里来、建立了什么、为什么失败，以及它留下了什么。

一、一个先行的问题：玄奘为何选择唯识

玄奘其人的生平、译经工作及其在汉地的哲学行动，见 10.4 章（七、玄奘的哲学立场）。这里专门回答那些行动背后的哲学问题：玄奘去印度一趟，面对当时诸多并存的佛教哲学传统，为什么回来时选择了唯识，放弃其他路线？

背景：他去印度时带着的问题

玄奘出发的直接动力，是汉地佛典的质量参差不齐以及各派解释之间的根本性矛盾。尤其是关于”心性是否本净”与”解脱的基础何在”这类义理分歧，不同的中文文本给出了截然不同的答案，而他在汉地无法裁定哪个版本更忠实于印度原意。他去的是那烂陀，见到了当时印度最重要的大乘哲学机构，以及该机构里最权威的导师：戒贤（Śīlabhadra，529—645 年），护法（Dharmapāla，530—561 年）一系的嫡传。这个相遇，已经把选择范围缩窄了一大半。

为什么不是中观

中观在汉地不是没有：三论宗（鸠摩罗什—僧肇—吉藏）是当时成熟的中观传承，吉藏恰好和玄奘同时代（549—623 年）。玄奘是了解中观的，《中论》等他都读过。

玄奘不取中观，原因不在中观不够好，在它留下了一道真实的空白：它以归谬的方式证明一切法皆空、无自性，却几乎不正面说明”经验实际上是怎么发生的”。意识如何运作？感知如何生起？业力为什么能跨世延续？烦恼从哪里来，怎么去除？中观的立场是：这些问题预设了一个实有的”什么”在运作，而这个预设本身是执取的来源，所以正面回答反而是帮倒忙。这在哲学上是一种高度一致的立场，但对于一个想要建立系统修行指导的人而言，它缺少了正面的操作内容。

唯识正是在这个空白里展开的：它说，好的，我接受空性；但在这个前提下，我来描述意识的实际运作，包括识的不同面向、种子的熏习、转识成智的修行路径。这是中观不提供的”正面内容”。本书根据玄奘所译、所编文本与他在那烂陀的学习选择推测：对于一个同时追求哲学体系与系统译经的人，唯识提供了更多他所需要的工具。这是解释性判断，不是玄奘本人留下的自述。[760]

为什么取护法系，不取其他唯识系

按玄奘《西域记》与窥基的叙述，他所受学的是经戒贤传下的护法一系。[761]护法系的特点，是保留了识在认识论上的实在性（见分有其依据），不像安慧那样把识的分别全部判为虚妄。这个立场，在哲学上更能解释”正确认识是怎么发生的”。安慧说见分相分都是虚妄，就面临”那修行的认识也是虚妄”的问题。护法说：依他起性的识，是真实的；被遍计所执而固化为”我”和”法”的执取，才是需要去除的。这种更有层次的区分，使修行有了可以立足的认识论基础。

[760]玄奘的思想背景与《成唯识论》的体系，参 Dan Lusthaus. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*. London: RoutledgeCurzon, 2002；其印度行程、那烂陀环境与政治语境，参 Tansen Sen. *Buddhism, Diplomacy, and Trade*（已见 10.4 参考文献），第一章〈Military Concerns and Spiritual Underpinnings of Tang-India Diplomacy〉，pp. 15—54（该章并附地图二〈Buddhist Sites Visited by Tang Embassies in the Mid-Seventh Century〉，书内 39 页）。原注作”第三章”，然该章题〈The Termination of the Buddhist Phase of Sino-Indian Interactions〉，论中印佛教交往之终结，与玄奘行程无涉，今改。正文所谓唯识提供了玄奘所需的”工具”，是本书根据其译著选择所作的解释，不归托为玄奘对中观的直接评价。

[761]《大唐西域记》卷八记戒贤在那烂陀”遇護法菩薩，聞法信悟。請服染衣”，护法称之为”門人”（T2087，参 10.4）。窥基《成唯识论掌中枢要》卷上说护法等诸家为《三十颂》作释，“獨擅光輝……其惟護法一人乎”，又说护法的释本经玄鉴居士奉予玄奘，“大師賞翫，猶覩聖容，每置掌中，不殊真說”（T1831）。这两条都出自玄奘师弟一方。

玄奘回国后编纂《成唯识论》，就是把十家对世亲《唯识三十颂》的注疏合为一书，以护法的解读为主干。这不是翻译上的偶然；这是他明确的哲学选择。唯识提供了他所需要的：对意识结构的精密正面描述，以及中观无法直接给出的修道心理学框架。

二、前史：摄论宗与真谛传承

在玄奘之前，汉地已经有了一个唯识传统，依托的是真谛（Paramārtha，499—569 年）的译经工作（10.4 章已点出）。真谛译出了无著的《摄大乘论》，由此形成了”摄论宗”，也就是以《摄大乘论》为依据的唯识系传统。

摄论宗在南朝末年（约 580—640 年）相当活跃，影响了许多南方的佛教学者。它的特色，是把唯识与如来藏融合：真谛在阿赖耶识之外另立”无垢识”（amala-vijñāna，第九识），把阿赖耶识的清净面与如来藏等同。这个融合，使摄论宗的立场比纯粹的护法系唯识更”圆融”。它在一个体系里容纳了唯识的心理分析与如来藏的佛性普遍性。

然而，真谛这套融合是”自创”的，在印度文献里找不到直接依据。当玄奘带回护法一系更为严格的唯识立场（不承认无垢识，不认可如来藏与阿赖耶识的直接等同）后，摄论宗就逐渐被玄奘的新体系所取代，它的学者们也多转向法相宗。玄奘归国后数十年间，摄论宗作为独立的传承基本消失。[762]

玄奘的出现，不只带来了更多的文本，也带来了一套需要抉择的判断。你认为哪一版的唯识才是正确的？摄论宗选择了真谛的融合版，玄奘选择了护法的严格版。两者之间的冲突，是中国佛教史上第一次真正意义上的义理判断问题，已经超出了文本多寡的层面。

三、窥基：法相宗的系统建构者

玄奘回国之后，把大量精力投入翻译，将哲学阐发工作主要交给弟子窥基。窥基之于法相宗，就像世亲之于瑜伽行派：他把老师带来的材料系统整理成一个严密的宗派体系。

窥基（632—682 年）

窥基，俗姓尉迟，出身唐代武将家族，据传是军事将领尉迟敬德的侄子，从小聪颖异常。相传玄奘亲自到他家中延请他出家。这个传说，不管史实如何，至少反映了窥基在玄奘眼中的分量。[763]

窥基的主要著作：

著作	内容
《成唯识论述记》	对《成唯识论》的详细注疏，是法相宗的根本参考文献
《大乘法苑义林章》	法相宗全体义理的百科式提要，系统阐发唯识的各个主题
《唯识枢要》	对《成唯识论》的提要与补充

[762]Kenneth K. S. Ch’en. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press, 1964.（法相宗在汉地的兴衰，含摄论宗与法相宗的历史关系；摄论宗为法相宗所取代，见书内第 320—325 页）。窥基姓尉迟氏、鄂国公尉迟敬德为其诸父，玄奘陌上见之而造其家劝度，见《宋高僧传》卷四〈窥基传〉；赞宁并载”三车和尚”之说，而据窥基自序”九岁丁艰，渐疏浮俗”疑之。

[763]Kenneth K. S. Ch’en. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press, 1964.（法相宗在汉地的兴衰，含摄论宗与法相宗的历史关系；摄论宗为法相宗所取代，见书内第 320—325 页）。窥基姓尉迟氏、鄂国公尉迟敬德为其诸父，玄奘陌上见之而造其家劝度，见《宋高僧传》卷四〈窥基传〉；赞宁并载”三车和尚”之说，而据窥基自序”九岁丁艰，渐疏浮俗”疑之。

著作	内容
《因明入正理论疏》	陈那因明在汉地的系统注疏（8.1 章已点出）

窥基的注疏工作，使《成唯识论》成了一部有完整解释框架的文本。这部注疏在篇幅和精细程度上，已经接近西方中世纪经院哲学的大型注释工程。它是中国佛教史上最”经院化”的著作之一。

法相宗的名称

“法相宗”这个名字，来自”法相”，即诸法的相状、特性。它的核心方法论姿态，是对一切法（dharmās，现象）的精确分类和性质分析：每一种法是什么、有哪些特性、与其他法如何关联。这是一种高度”科学”式的哲学进路：先建立精确的分类体系，再在这个体系里推演义理。

“唯识宗”这个名字，强调的是哲学立场（一切唯识）；“法相宗”强调的是方法（精确分析诸法之相）。两个名字，描述同一个宗派的不同侧面。

四、百法明门：唯识分类学

法相宗对汉传佛教留下的最持久的贡献之一，是一套对”一切法”的精细分类体系，集中表现在世亲的《大乘百法明门论》及其汉地注疏里。

百法的来源

“百法”是对一切存在的一百种类别的分类。这套体系，来自阿毗达磨传统。有部的七十五法，经过世亲在唯识框架里的重组和扩充，成为百法。

五位百法的结构

百法被分为五大类（五位）：

位	类型	数量	内容
心法	心王（主心）	8	八识（眼耳鼻舌身意识 + 末那识 + 阿赖耶识）
心所法	心理状态/精神因素	51	遍行 5、别境 5、善 11、根本烦恼 6、随烦恼 20、不定 4
色法	物质现象	11	五根、五境（对象）、法处所摄色
心不相应行法	既不属于心也不属于色的法	24	命根、众同分、异生性等抽象的存在范畴
无为法	不依条件生灭的法	6	虚空无为、择灭无为等

这套百法体系，提供了一张”现象学地图”：把人类经验里出现的一切现象（感知、情绪、思维、物质、关系等），都分类归纳，并赋予精确的定义。

51 心所法的细节

心所法里最丰富的，是 51 种心理状态（心所）的分类，涵盖了从基本的感知（触、受、想）到精细的情绪（慈、悲、喜、舍）再到各种烦恼（贪、嗔、痴、慢、疑、见）的全谱系。这个分类，是法相宗对修行者”认识自己的心”这件事的贡献：修行者可以用百法体系来精确识别当下生起的是哪一种心所，从而对治相应的烦恼。

心所类型	数量	代表
遍行（始终随心而起的）	5	触、作意、受、想、思
别境（在特定条件下生起的）	5	欲、胜解、念、定、慧
善（有益修行的）	11	信、惭、愧、无贪、无嗔、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害
根本烦恼	6	贪、嗔、痴、慢、疑、恶见
随烦恼	20	忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、憍、无惭、无愧、掉举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知
不定（性质不固定的）	4	悔、眠、寻、伺

五、五种姓说：最核心的义理争论

法相宗与汉地其他佛教传统最核心的冲突，是”五种姓说”（pañcagotrā，五性）。这一节把这场争论完整展开，因为它不只是神学上的争论，也是深刻的哲学分歧。

五种姓的内容

唯识传统（尤其是《瑜伽师地论》和《摄大乘论》）主张，众生依据其”种性”（gotra，遗传的潜力/根机）可以分为五类：

种性	梵文	内容	最终成就
菩萨种性	bodhisattva-gotra	有成佛的根机和种子	佛果
独觉种性	pratyekabuddha-gotra	唯堪证独觉菩提的根机	独觉果
声闻种性	śrāvaka-gotra	唯堪证阿罗汉果的根机	阿罗汉果
不定种性	aniyata-gotra	根机未定，视修行和因缘而定	三果之一（视情况）
无种性	agotra	没有解脱的种性（无性有情）	永远无法成佛/解脱

法相宗的立场是：这五种种性由本有的法尔种子决定；其中无种姓一类，非后天所能转。一个

无种姓（agotra，无性有情）的众生，永远不能获得解脱或成佛，因为他们根本就没有相应的种子。[764]无种姓与《涅槃经》所说的一阐提（icchantika）并不等同：窥基合经论说一阐提有三种，断善根者终当成佛，大悲菩萨因悲愿而不取涅槃，唯有”无性阐提”因果俱不成，才是五种姓中的第五种。[765]

为什么这是基于唯识理论的立场

这个立场不是随意断言；它是唯识”种子论”的逻辑延伸：按这一说明，一切心理发展的可能性，都来源于阿赖耶识里的种子；如果一个人的阿赖耶识里没有菩萨种子，那么就无法发展出菩萨的品质，也就不能成佛。这是用心理学的框架来解释解脱的可能性。在此处五种姓的说明中，相应种子的差别如脚注所引，是本有而非熏生的。

对立面：一切众生皆有佛性

《大般涅槃经》后分的明确宣言，“一切众生皆有佛性”，包括一阐提（该经前后两分在此并不一致，参本书 7.1），与五种姓说形成直接冲突。道生（355—434 年）早在玄奘翻译工作之前，就凭借义理推论主张一阐提能成佛（7.4 第一节）；此后这个立场已经成了汉地佛教的共识，天台、华严都以此为前提。

法相宗的”水土不服”，从这里看得最清楚：在印度，不同的学派对解脱的可能性有不同的判断，五种姓说是唯识传统里严谨的哲学结论，有其理据。进入中国，它遇到了一个已经确立了”普世佛性”共识的思想环境，这个共识不只是宗教上的，也反映了中国文化里对人的平等性和可教化性的基本信念（“人皆可以为尧舜”）。

争论的哲学深度

五种姓的争论，实际上是两种解脱论路线的冲突：

唯识路线（法相宗）：解脱的可能性是”心理的”，取决于阿赖耶识里的种子。依五种姓说，相应种子是本有的，众生各有差别，不是所有人都有成佛的潜力。

如来藏路线（主流汉传）：解脱的可能性是”本体论的”。一切众生的心性本来就是如来藏（清净本性），与具体的业力历史无关，因此一切众生都有成佛的可能。

这个分歧，本质上是对”解脱的根据在哪里”的不同回答：在心理层面的种子里，还是在本体论层面的本性里？两种回答各有其内在逻辑，也各有其哲学局限（唯识的局限是 6.5 章讨论的，如来藏的局限是 7.1—7.4 章讨论的）。

六、法相宗与中国文化土壤的冲突

法相宗失败的原因，除了义理上的”水土不服”，还有几个相互交织的因素：

方法论的隔阂：法相宗的方法，是高度分析性、分类性的。百法、八识、三性……这些分类体系，需要相当的学术训练才能掌握。这与汉地主流佛教（禅宗的”当下顿悟”、净土宗的”专心念佛”）所推崇的直接性、简洁性完全不同。法相宗太”学院化”了，缺乏能让普通信众直接参与的实践入口。

五种姓说的社会含义：如果有些人天生就没有成佛的可能性，那劝他们修行的意义是什么？这个立场，在一个以”普度众生”为自我理解的汉地佛教社会里，是一个难以持守的立场。它会被读成”有些人是不可救药的”，这不只是神学问题，也是宗教实践的问题。

[764]五种种性先天决定之说，见《瑜伽师地论》卷二十一本地分声闻地论无种姓相：“是名第一不住種性補特伽羅無種姓相”；《成唯识论》卷二：“又諸有情既說本有五種性別，故應定有法爾種子，不由熏生”；窥基《法苑义林章》卷一：“諸教但說五種姓別，類唯五故”。

[765]窥基《成唯识论掌中枢要》卷上（T1831）：“合經及論，闡提有三：一、斷善根；二、大悲；三、無性。”并以因果四句分别：“一、因成，果不成，謂大悲闡提；二、果成，因不成，謂有性斷善闡提；三、因、果俱不成，謂無性闡提，二乘定性。”同卷又说第五性梵名三种，“’阿顛底迦’名為畢竟，畢竟無涅槃性故”，前二”久久當會成佛，後必不成”。

与皇权政治的关系：武则天（690—705 年在位）在政治上大力支持华严宗（法藏的华严宗为她提供了宗教合法性），而华严宗讲”一切众生皆有佛性，法界圆融”。这个普世性宣言，对于一个声称自己是弥勒转世、来度化一切众生的统治者，比法相宗的”有些人不能成佛”更有政治吸引力。

七、式微的经过

玄奘（664 年去世）之后，窥基是法相宗真正的主心骨。682 年窥基去世后，法相宗的人才传承便日渐薄弱。窥基的弟子慧沼（648—714 年）、慧沼的弟子智周（668—723 年）继续发扬，但三代之后，法相宗就再也没有出现能与窥基相比的论师。

会昌法难（845 年）对中国佛教整体造成了严重打击，法相宗再也没有能力重建。从会昌法难到近代，法相宗在中国本土再未恢复宗派之实；窥基以下的章疏更相继亡佚，明末虽有讲习之复兴，所据已残。[766]

八、历史影响

在中国

法相宗在宗派意义上消失了，但它的遗产以两种方式延续：

其一，专业词汇与分类框架：八识、五位百法、三性（遍计/依他/圆成）等概念，成了汉传佛教的通用词汇，即便在其他宗派里讲法，也常常借用法相宗的精细分析框架作为描述工具。

其二，五种姓争论的反向影响：正是因为有了法相宗这个明确的对立面，如来藏/佛性一系的”一切众生皆有佛性”立场，被迫更为精确地表述和辩护。法相宗的哲学挑战，是汉传佛教思想史上最重要的批评性压力之一；它的失败，不代表它的问题是假问题。

近代（20 世纪），在欧阳竟无（1871—1943 年）等人的推动下，唯识学在中国经历了短暂的学术复兴。欧阳竟无在南京创建了”支那内学院”，系统研究唯识论典，吸引了梁漱溟、熊十力等思想界的重要人物。熊十力后来从唯识出发，发展出他自己的”新唯识论”，是 20 世纪中国哲学里最有原创性的体系之一。

在日本

日本法相宗（Hossō），由道昭（629—700 年，入唐师事玄奘）和后来多次赴唐传法的学僧引入，以奈良的兴福寺（Kōfuku-ji）和药师寺（Yakushi-ji）为中心，是奈良六宗之一。日本法相宗至今仍然存在，是世界上唯一有持续活传承的法相宗传统。

在韩国

圆测（613—696 年，唐代朝鲜僧人，玄奘的弟子）把法相思想带回朝鲜，但他的唯识诠释与窥基系有所不同，引发了中国法相宗内部的争议。朝鲜的唯识传统，基本以圆测系为主，不以窥基系为主。

九、本书的评估

法相宗是汉传佛教史上一个独特的”失败案例”。它带来了最严格的印度佛教哲学体系，却在中国文化土壤里站不住脚，这个事实本身值得被认真对待。

---

[766] 吕澂《中国佛学源流略讲》余论：“慈恩的傳承，在智周之後雖已不可詳考，但其學說卻始終為中國佛學的理論基礎……實際還是在那裏傳習的，不過無慈恩宗名稱而已。”章疏的散佚与回流，见杨文会〈成唯识论述记叙〉：窥基《述记》“迨元季而失傳，五百年來，無人得見”，后经南条文雄自日本赠回刊刻（《杨仁山居士遗著·等不等观杂录》卷三）；其〈与夏穗卿书〉又说：“唯識古書，亡於元末。明季諸師，深以不見為恨。近從日本得來者有十餘種”（同书卷六，B0157）。

法相宗的贡献是真实的。百法分类、八识模型、种子与熏习的心理分析，这些哲学工具，在分析意识结构和烦恼机制方面，至今仍然是最精密的框架之一。它们的失败，不是因为不好；它们”好”的方式与中国佛教的优先关切不匹配。

五种姓说提出了一个真实的哲学问题。不是所有人都有同等程度的修行能力，也不是所有的业力历史都能导向同等的解脱。这是一个关于解脱论的严肃观察，不能因为它在文化上不受欢迎就把它当作错误。如来藏的”一切众生皆有佛性”提供了更令人慰藉的答案，但它自身面临的哲学困难（7.1—7.4 章），并不因为它更受欢迎而消失。本书认为：这场争论，至今没有令人完全满意的解决，两边都有值得认真对待的理据。

值得注意的是，这个关切并不只在大乘语境里出现。南传阿毗达磨同样区分了三**因结生**（ti-hetuka，入胎时具足无贪、无嗔、无痴三善根）与二**因结生**（dvi-hetuka，入胎时仅具无贪、无嗔二善根，缺慧根）。三因结生者在今生可以通过修行直证涅槃；二因结生者无论如何修习，今生均无法直证出世间果，只能积累波罗蜜，来生再求。这是南传传统对[767]“不是所有人今生都具备同等解脱能力”这一命题的正面承认。尽管理论框架不同，这与唯识五种姓说的关切高度对称：两者都以各自体系内部的逻辑，得出了对解脱可能性之差异性的相似判断。

法相宗的式微，是汉传佛教的一种选择。这个选择，使汉传佛教走向了如来藏、禅、净土的综合方向，并未走向精密分析的唯识方向。这个选择有其文化逻辑，也有其哲学代价：汉传佛教缺少了一个持续的内部批评声音，来对”一切众生皆有佛性”这个共识提出哲学上的追问和挑战。

附：一个现代观察（本书观点，供读者参考）

近年来，在中文圈（中国大陆、台湾、香港及海外华人社群）的小圈子观察里，有一个值得注意的现象：学历相对较高、具有理工科或哲学背景的人群，越来越多地对唯识理论表现出兴趣，在高校课程、知识类平台的讨论区和专门的唯识学习社群里都有迹象。

这里没有可靠的统计数据，只能作为圈子观察提出。但如果这个倾向是真实的，它大概指向了一个生态位的空缺：在现代中文佛教圈里，传统的主要”入口”是净土（念佛，信仰为主）和禅（顿悟，体验为主），两者对于有系统学习习惯、习惯追问”机制是什么、论证是什么”的人而言，都不那么容易进入。净土的核心是信愿，禅的核心是师徒传授的直接体验，两者都不太友好于”我需要先搞清楚这个体系的逻辑”这种学习路径。

唯识恰好填补了这个空缺：它是分析性的，有层次分明的分类（百法、八识、三性）；它的问题意识（意识是什么、心理过程怎么运作、烦恼从哪里来）与当代心理学和认知科学的关切高度呼应；它有清晰的修行论（转识成智、种子的改变）可以讨论，超出了”静心就好”或”放下就是”。

如果这个观察是准确的，那么唯识在当代中文世界的小规模复兴，揭示的就不只是某个宗派的兴趣重振，还有一个更大的需求：有足够哲学深度的、分析性的佛学路线，在当前的中文世界里供给相当不足。这个空缺，在藏传佛教的现代传播（其中观的分析传统相对完整）和英文世界的分析佛学（analytic Buddhism）里，都有类似的现象作对比参照。法相宗在历史上的”失败”，并不意味着它的问题在今天已经过时；它的式微，更像是中国文化在某个特定历史时期的一次选择，不是对这套体系的最终判决。

[767] 二因/三因结生的区分，见 Bhikkhu Bodhi (trans. and ed.), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (Kandy: BPS, 1993), 第五章 §40；Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary* (Kandy: BPS, 1980), “paṭisandhi” 条；亦见 Buddhaghosa, *Visuddhimagga*（清净道论）第十四章（关于结生识的讨论）。二因结生者不能在今生直证出世间道果，是上座部论书的共识立场。

第八章　禅宗

前几章看了天台的法界圆融、华严的事事无碍、法相宗的精密分类。这些都是高度系统化的哲学工程。禅宗从另一个方向来：它不建立体系，它拆解体系；它不积累概念，它让概念在当下停歇；它不解释佛法，它直接指向佛法本身。

“教外别传，不立文字，直指人心，见性成佛”，这是禅宗给自己的四句表述。它有意与一切文字、教义、系统保持距离，声称真正的传法，只发生在祖师与学人之间心与心的直接相遇。这个声称的悖论之处，在于禅宗随后产生了汉传佛教里数量最大、形态最多样的文学：语录、公案、颂古、评唱。而且这些文字本身，成了最重要的禅宗”传法”工具。

这一章看禅宗的历史与思想，以及这个悖论意味着什么。

一、达摩与早期禅宗的传说

菩提达摩（Bodhidharma）

禅宗的奠基传说，围绕着菩提达摩（Putidamo，达摩）展开。他是历史上真实的人物，大约在 5 世纪末至 6 世纪初到达中国，来自印度或中亚，是当时来华的众多佛教僧侣之一。

关于达摩最著名的传说，是他与梁武帝（502—549 年在位）的对话。梁武帝问：“我一生建寺度僧、布施供养，有何功德?”达摩答：“无功德。”梁武帝问：“如何是圣谛第一义?”达摩答：“廓然无圣。”梁武帝问：“对朕者谁?”达摩答：“不识。”因机缘不契，达摩随即离开，渡江北上，在嵩山少林寺”面壁九年”。[768]

另一个著名传说是二祖慧可（487—593 年）在雪地里站了一夜，向达摩求法，达摩不理；慧可截断自己的左臂呈上，达摩问：“求什么?”慧可答：“弟子心未安，乞师安心。”达摩答：“将心来，与汝安。”慧可沉默片刻，答：“觅心了不可得。”达摩说：“与汝安心竟。”

这两个传说的史实性，现代学者多持保留态度：达摩见梁武帝的记载出现很晚，慧可截臂的故事在文献层累中逐渐丰富。但这些传说所传达的禅宗核心精神是清楚的：寻找心，心不可得；安心，就是了知心的不可得。

历史上的达摩

有据可查的是，达摩与《楞伽经》（Laṅkāvatāra Sūtra）有密切关系。他被称为”楞伽师”，早期禅宗曾以《楞伽经》为主要所依经典。《楞伽经》的核心主题是如来藏与阿赖耶识的关系（7.1 章已点出），以及识的各层面的分析。这意味着早期禅宗在义理上与唯识—如来藏传统有密切关联，并不是凭空出现的”反传统”运动。

归于达摩的著作，最可靠的是《二入四行论》：“理入”（通过禅定照见真如本性）和”行入”（四种行为入路：报怨行、随缘行、无所求行、称法行）。这个框架，相对朴素，远不如后来禅宗的传说那么戏剧化，但更接近历史上的达摩。[769]

[768]Heinrich Dumoulin. *Zen Buddhism: A History. Vol. 1: India and China*. Trans. James W. Heisig and Paul Knitter. New York: Macmillan, 1994（Nanzan Studies in Religion and Culture；库内所据即此本，附中国北宗补编）。禅宗历史的权威英文通史，含达摩、惠能、唐宋各宗的详细记述。正文话头的英译括注 critical phrase 不出此书：该本自日文一系立名，作 wato、kanna-zen，critical phrase 全书零命中；此译法系英语禅学界通行者（Buswell 一系），正文照留而其所自志此。

[769]Heinrich Dumoulin. *Zen Buddhism: A History. Vol. 1: India and China*. Trans. James W. Heisig and Paul Knitter. New York: Macmillan, 1994（Nanzan Studies in Religion and Culture；库内所据即此本，附中国北宗补编）。禅宗历史的权威英文通史，含达摩、惠能、唐宋各宗的详细记述。正文话头的英译括注 critical phrase 不出此书：该本自日文一系立名，作 wato、kanna-zen，critical phrase 全书零命中；此译法系英语禅学界通行者（Buswell 一系），正文照留而其所自志此。

二、从初祖到六祖：禅宗谱系

传统的禅宗谱系，列出从达摩到惠能的六代祖师：

祖师	生卒	特点
初祖·达摩（菩提达摩）	约 5—6 世纪初	奠基者；楞伽经传统；面壁禅
二祖·慧可	487—593 年	截臂求法；继承达摩并发展
三祖·僧璨	?—606 年	传为其所作的《信心铭》，实成于八世纪[770]
四祖·道信	580—651 年	在双峰山建立第一个常驻禅修社区
五祖·弘忍	601—674 年	东山法门；门下有惠能与神秀
六祖·惠能	638—713 年	南宗的确立者；《坛经》的主角

题为三祖僧璨所作的《信心铭》开头两句：“至道无难，唯嫌拣择”。“不拣择、不分别”一路，与南宗禅后来的无念、无相、无住互为表里。

道信在湖北黄梅的双峰山建立了数百人规模的禅修社区，这是禅宗从游化的个人传法形态走向有组织社区形态的关键转折。他的弟子弘忍把这个社区进一步发展成”东山法门”，门下弟子最多达千余人，其中包括后来分立南北宗的神秀（约 606—706 年）与惠能（638—713 年）。

三、惠能与南宗：顿悟的确立

这一节先讲历史，再讲文本。惠能的传说，与惠能在历史上实际是怎么被确立为六祖的，是两件不同的事。

神会：造势者，不是旁观者

惠能（638—713 年）死后，他在禅宗史上的地位，并没有立刻得到公认。在他生前与死后的一段时期，“禅宗正统”的名号，在事实上属于另一个人：神秀（约 606—706 年）。神秀被武则天请到洛阳，两位皇帝（则天与中宗）先后礼遇，是当时政治与宗教双重意义上最显赫的禅师，门下盛况远超惠能系。历史上他的地位，完全没有后来叙事里呈现的那种”渐修劣于顿悟”的定位。

改变这一格局的，是一场蓄谋已久的论战运动，其组织者是惠能的弟子**神会**（684—758 年）。[771]

---

[770] David W. Chappell. “The Teachings of the Fourth Ch’an Patriarch Tao-hsin (580–651).” In Whalen Lai and Lewis R. Lancaster (eds.), *Early Ch’an in China and Tibet*. Berkeley Buddhist Studies Series 5. Berkeley, 1983, p. 103 注 2：“There is no record that Hui-k’o or Seng-ts’an ever wrote anything. The Hsin hsin ming, which is often attributed to Seng-ts’an, was composed in the eighth century”，所据为西谷启治、柳田圣山编《禅家语录》II。John R. McRae. *The Northern School and the Formation of Early Ch’an Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986, p. 11 亦说，关于三祖僧璨的种种说法”completely unusable as historical data”，他与题其名的《信心铭》也看不出有任何实际关联。

[771] 神会的生卒，学界有两说并存，差着十四年。本书取 684—758 年，据宗密《圆觉经大疏释义钞》卷三所记：“至乾元元年四月，后频告门人，令数问法，再三深叹无为一法。五月十三日中夜示灭，年七十五”（X0245），由此推得；英语学界多从之，McRae 前引二书即径作 Shen-hui (684—758)，其所据，McRae《The Northern School》(1986) 书内第 272 页注八自言”The dates given here for his life are based on information published in Japan just as this study goes to press”，是晚近新出的材料，本书未见其原件，惟所得年代与宗密所记相合。另一说作 670—762 年，为汉语文献沿用最久的一种。两部旧传与两说皆不尽合，惟卒日同作五月十三日：《宋高

约 732 年，神会在今河南滑台的大云寺主持了一场公开辩论，史称”滑台大会”。他的核心论点是：弘忍的正法传承通过衣钵给了惠能，没有给神秀；北宗（神秀门下）是旁出，不得正统；南宗才是正传，惠能才是六祖。他还明确给北宗贴上”渐修”的标签，将其与南宗的”顿悟”对立，把两种修行风格的差异提升为正统与异端之争。

这场辩论在当时引发了强烈反响。神会 745 年入驻洛阳荷泽寺；753 年（天宝十二载）因”聚众”之名被弹劾贬逐，辗转弋阳、武当、襄州、荆州等地。但政治形势在安史之乱（755—763 年）中发生了转折：神会因协助官府销售度牒（僧籍证明）、以此充当军费，立下功勋，被允许回到洛阳，并在荷泽寺继续传法。他晚年声望大涨，弟子众多。正是这段时期，“南宗正统、北宗旁枝”的叙事开始在更广的范围内固化。[772]

惠能被尊为六祖：死后百年的事

惠能死于 713 年。他被正式尊为”六祖”，获得帝国层面的认可，发生在他去世约一百年后。唐宪宗元和十年（815），朝廷给予惠能”大鉴禅师”的谥号[773]，并承认曹溪（广东）的惠能门下为禅宗嫡系。整个”六祖正统”的确立，是一个从神会的民间论战，到地方接受，再到朝廷认可的多步骤过程，历时数十年，绝不是惠能在世时自然形成的。

那位在历史上被写成”目不识丁的卖柴人”却一偈胜过所有僧侣的惠能，成为”正统六祖”，是一段精心构建的运动的结果。这个运动在他死后才真正展开，完成时距他去世已近百年。

《坛经》的文本：从敦煌到宗宝

《六祖坛经》不是惠能亲撰，也不是在某一个确定的时间点被写成的。它有一个从相对简单到越来越丰富的文本演变过程，现存版本按时间可以排列如下：

版本	时间	特点
敦煌本（斯坦因 5475 号，现存大英图书馆）	约 8 世纪末—9 世纪初	最早可靠的写本；篇幅较短；叙事相对朴素；由弟子法海记录
惠昕本	967 年（北宋初）	经过整理，篇幅略有扩充
契嵩本	1056 年	北宋禅师契嵩重新校订，内容有所增删
宗宝本	1291 年（元）	今日通行本；元代僧人宗宝整理；篇幅最长，文学性最高

僧传》卷八本传作上元元年（760）示灭，“受生九十三歲矣，即建午月十三日也”，推之生于 668 年；《景德传灯录》卷五作”師於上元元年五月十三日中夜奄然而化。俗壽七十五”（T51 p.245a），推之生于 686 年。本书从宗密之说。

[772]John R. McRae. *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley: University of California Press, 2003.（禅宗历史的批判性重构；强调叙事建构的作用）；另参 McRae. *The Northern School and the Formation of Early Ch’an Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.（神秀北宗的历史重评，是对”北宗渐修劣等”叙事的系统性解构。该书于神会只在结论章与注中论及：神会自 730 年起攻北宗、约 745 年起活动于洛阳一带，见书内第 272 页注，作者并言神会生平另文详之；以神会之攻为北宗衰落近因的通说，作者判为过简，见书内第 240 页）。神会于天宝四载（745）受宋鼎之请重回洛阳、天宝十二载黜于弋阳而后辗转襄荆，见吕澂《中国佛学源流略讲》第九讲；被劾后敕移均部、再徙荆州开元寺，安史乱中主持戒坛度僧、以”香水钱”助军，乱后诏入内供养并于荷泽寺为造禅宇，见《宋高僧传》卷八〈神会传〉。

[773]柳宗元〈赐谥大鉴禅师碑〉（据宗宝本《六祖大师法宝坛经》附录，T2008；此碑亦收柳宗元文集，库内未备）：“扶風公廉，問嶺南三年，以佛氏第六祖未有稱號，疏聞于上。詔謚大鑒禪師，塔曰靈照之塔。元和十年十月十三日，下尚書祠部符到都府”。同附录所收刘禹锡〈大鉴禅师碑〉作：“元和十年某月日，詔書追褒曹溪第六祖能公，謚曰大鑒。寔廣州牧馬總以疏聞”。

敦煌本是理解《坛经》历史来源的关键。1900 年，道士王圆箓在甘肃敦煌莫高窟第 17 号洞窟（藏经洞）发现了大批被封存约 1000 年的写本，其中包括《坛经》的早期抄本。敦煌本的《坛经》与今日通行的宗宝本相比，差异显著：两个著名偈颂的字句就有出入（敦煌本的惠能偈作”菩提本无树，明镜亦无台，佛性常清净，何处有尘埃”，通行本则作”明镜亦非台……本来无一物，何处惹尘埃”），而且敦煌本里惠能一连作了两偈，第二偈是”心是菩提树，身为明镜台，明镜本清净，何处染尘埃”。这与今天广为人知的一偈定胜负不同；传法情节也更为简略。[774]

这些差异说明：《坛经》不是某个历史现场的忠实记录；它是在几个世纪里持续被修订、丰富和完善的文本。它的”成形”过程，与南宗逐步获得正统地位的过程是同步的。

两首偈颂与神话核心

《坛经》里那场著名的偈颂竞争，神秀的”时时勤拂拭”对惠能的”本来无一物”，至今仍是禅宗最广为人知的叙事核心。无论其历史真实性如何，它凝练地表达了顿渐之争的哲学实质：

神秀偈，代表渐修：心如镜，可被尘埃（烦恼）所污，需要时时擦拭；

惠能偈，代表顿悟：没有一个实体性的”心镜”需要擦拭，也没有”尘埃”能污染本来清净的觉性，直接了知这件事，就是觉悟。

本书的立场

本书立场：**《坛经》作为历史实录，没有立足之地**。惠能其人可能存在，但《坛经》里的情节，包括目不识丁的卖柴人一偈胜诸贤、弘忍夜间秘密传衣钵、惠能从岭南逃跑避祸数年，都是南宗叙事工程的产物，在历史文献上既无旁证，其文本来源也是几百年的层累。敦煌本已经显示了早期版本与通行版的巨大差异，证明这部”经”在形成过程中经历了持续的神话化和增补。

但这并不意味着《坛经》没有价值。它的价值不在历史，而在以下两个层面：

其一，**它是南北宗斗争的叙事档案**。神会的运动需要一套叙事来支撑其对”正统”的主张，《坛经》提供了这套叙事。它用文学的方式，把”顿悟优于渐修”和”南宗传乎衣钵”确立为不证自明的真理。它反映了那个时代僧侣群体如何以叙事来解决权威认定问题。

其二，**它塑造了此后整个汉传禅宗的基本走向**。无论《坛经》是否如实反映了历史，它的问题框架，也就是顿悟、见性、无念、不立文字，定义了禅宗此后一千年的自我理解。后来的临济宗、曹洞宗，以至今日所有以”禅”为名的传统，都在这个由《坛经》划定的想象空间里展开。从影响史的角度，它是一部决定性的文本。

四、《坛经》的哲学内容

《坛经》的哲学，围绕几个中心概念展开：

无念

无念是《坛经》最核心的修行概念。它指”思念时无执著”，不是”什么都不想”（那是心理上的压抑）：当念头升起，不抓取，不跟随，不排斥；念头来去，心如流水，不留痕迹。

《坛经》说：“无念为宗，无相为体，无住为本。”这三个”无”，构成了南宗禅的修行三纲：

无相：不在外境的相状上建立执取。它并不主张外境不存在，只要求对外境不生分别相。

无住：不在任何一个念头或境界上停留。心的本性是流动的，“住”本身就是执著。

[774]敦煌本《坛经》原文见《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》（T2007）：神秀偈作”身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃”，惠能二偈作”菩提本無樹，明鏡亦無臺，佛性常清淨，何處有塵埃”与”心是菩提樹，身為明鏡臺，明鏡本清淨，何處染塵埃”。通行本见《六祖大師法寶壇經》（T2008）：神秀偈末句作”勿使惹塵埃”，惠能偈作”菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃”。英译与文本演变的研究另见 Philip B. Yampolsky. *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: The Text of the Tun-huang Manuscript*. New York: Columbia University Press, 1967（本书未取到该书，上列字句系据两本原文比对）。

见性成佛（Seeing One’s Nature = Becoming Buddha）

禅宗的解脱论，集中在”见性”这两个字上。“性”是佛性，是每个人本来具有的觉悟之性。“见”不是通过积累功德或学习经论来”获得”一个新的东西；它是认识到这个本来就在的东西。它一直在那里，只是被妄念遮蔽，没有被认识到。

这个立场，来自如来藏传统（“心性本净，客尘烦恼”，7.1 章），但禅宗把它推向了极端：连”修行”的行为，如果带着”我在修行以求成佛”的心态，就已经是一种执著，一种与佛性的疏离。真正的修行，是在每一个当下，不执著，不分别，随缘。

《坛经》:“自性若迷，佛即众生；自性若悟，众生即佛。”佛与我，同一本性，差别在迷悟。

禅宗的解脱论与早期佛教的解脱论：一个必要的比较

这里需要说清楚一件事，因为它的误解范围太广。

很多人一听说”早期佛教有禅法”，立刻想到的是禅宗：安静地坐着、话头、见性、“直指人心”。这个联想是可以理解的：禅宗的”禅”字面上就来自”禅那”，早期佛教里确实有禅那修行。但这个语源上的连接，掩盖了两者在修行目标、哲学预设、实践方法上的根本性差异。[775]

一、早期佛教的解脱论

早期佛教的解脱论，以四圣谛为骨架（1.5 已详述）：苦、集、灭、道。苦的根源是渴爱（taṇhā），道路是八正道，目标是渴爱彻底止息、苦灭。这是一个诊断—治疗的框架，修行是工具，目标是可以被描述的（烦恼熄灭、不再受生）。

早期佛教里的”禅那”（jhāna，四禅），是修行路径中的一个具体阶段，不是目标本身。它有精确的进入标志（第一禅：有寻有伺；第二禅：寻伺平息，内净；第三禅：喜退，住舍；第四禅：舍念清净）。它的功能，是培育定力，为洞见（vipassanā）提供稳定的认识论基础。在定力支撑下，修行者以无常、苦、无我三相来观察五蕴，执取消融，渴爱止息，证果。

这套框架里，有几件事从未出现：没有”佛性”（buddhadhātu）等待被认识，没有”本来就是佛”的预设，没有通过一次”见性”即圆满解脱的可能。解脱是一个可以描述其阶段的过程（入流、一来、不还、阿罗汉），每个阶段都有对应的结缚断除。涅槃本身，用的是否定式语言：渴爱的止息，苦的终结，不再轮回。重点不在”认出了什么”，而在”什么止息了”。

二、禅宗的解脱论

禅宗的解脱论，结构完全不同。它的基础预设，来自如来藏传统（见第七篇）：一切众生本来就是佛，佛性从未失去，只是被妄念遮蔽，没有被认识到。解脱（觉悟）因此是一次**认识**：认出那个本来就在的东西，不靠积累功德或系统修行**获得**一个新的东西。

禅宗的修行方法，因此与早期佛教的系统培育性质不同：它不按照”戒 → 定 → 慧”的次第累积，只在某一个时刻，通过老师的接引、公案的追逼、或日常行动中的直接碰触，打破概念的覆盖，当下照见本性。这可以在任何时刻发生（“道在日用”），不需要先进入特定的禅定状态。

---

[775] 语源一线：巴利语 jhāna 对梵语 dhyāna，见 T. W. Rhys Davids and William Stede (eds.). *The Pali Text Society’s Pali-English Dictionary*, jhāna 条，题下即注”BSk. dhyāna”，并录觉音《清净道论》一五〇页的通俗释义”ārammaṇ’upanijjhānato paccanīka-jhāpanato vā jhānaṃ”（缘所缘而静虑、烧尽所对治，故名禅）。**该条另有一句要紧的界定**：“Literally meditation. **But it never means vaguely meditation. It is the technical term for a special religious experience, reached in a certain order of mental states.** It was originally divided into four such states.”，其下并列四禅次第。汉译一线见《翻譯名義集》卷四（T54, no. 2131）：“**禪那此云靜慮**”，又引《大智度论》“秦言思惟修”，并列世间禅（根本四禅、四无量心、四无色定）与出世间禅诸目。**惟差异一层不必外求，禅宗自己就把这个词改了定义**。敦煌本《六祖坛经》（T48, no. 2007）：“何名坐禪？此法門中一切無礙，**外於一切境界上念不起為坐，見本性不亂為禪**。何名為禪定？**外離相曰禪，內不亂曰定**……外禪內定，故名禪定。”；同篇前文并明拒静坐入定一路：“此法門中坐禪，原不著心，亦不著淨，亦不言不動……若言看淨，人性本淨，為妄念故蓋覆真如”，又谓”若空心坐禪，即落無記空”。**两造对读即见**：巴利一线的禅那是有次第、有支分、可逐级判定的心的状态序列，汉地禅宗的禅则被重定义为对境不起念、见本性不乱的一种当下状态，且明白排斥以静坐澄心为务。本节所说的根本差异，指的正是这一层，不是说二者名号无关。

禅宗的”坐禅”，也不是早期佛教意义上的”入禅那”。它更接近于在身体安静的条件下，不做概念操作，让觉性自然显现。默照禅（宏智）就是这个方向；看话禅（大慧）则是以话头集中注意力，制造突破的条件。两者都与早期佛教按四禅次第系统培育的进路截然不同。

三、结构性对比

维度	早期佛教	禅宗
前提预设	一切缘起无我，无常苦空	一切众生本具佛性，本来清净
解脱的本质	渴爱止息，苦灭（止息某物）	见性，认出本来就在的东西（认识某物）
修行方向	观察现象的三相，积累正见	打破对现象的概念覆盖，照见本性
“禅”的内容	四禅那，有精确的阶段描述	不一定对应特定心理状态；以觉性显现为准
顿渐	有果位次第；可以突破，但有基础积累	可以顿然；理论上无需渐修
对”佛”的理解	历史上的乔达摩，证阿罗汉果的人	本性，每个人本来即是
解脱描述	否定式（渴爱灭，不再受生）	更倾向正面式（见性，觉）

四、为什么这两者常被混淆

混淆的直接原因，是”禅”字。禅宗的名字来自”禅那”（dhyāna），让人以为禅宗就是早期佛教禅那修行的汉地传承。但”禅”这个字，在禅宗的语境里已经被实质性地重新定义：它从指进入特定的吸收状态，转为指在那种”当下觉性显现”的状态里安住。两者名字相同，内涵已经大幅漂移。

更深层的差异，是本体论前提的不同：早期佛教不承认有一个”佛性”作为存在的正面基础；禅宗的整个建构，都依赖如来藏式”本性清净、人人具足”的预设。这已经超出了方法差异，触及”问题本身是什么”的差异。早期佛教问的是”苦如何止息”，禅宗问的是”本性如何认出”。两个问题都是真实的，给出的答案方向，本来就是不同的。

本书认为：把禅宗的”坐禅见性”当作早期佛教禅那修行的延续，是一种历史上和哲学上的双重误读。两者都值得认真对待，但认真对待的前提，是先把它们分开。

五、唐代禅宗的全面开花：马祖与石头

惠能之后，禅宗在唐代中期进入一个创造力极为旺盛的时期。

马祖道一（709—788 年）

马祖道一是惠能的法孙（惠能 → 南岳怀让 → 马祖道一），他的教学风格，把禅宗从相对内省的坐禅，推向了日常生活中的突破性问答。

他的著名教法是”即心即佛”。后来，他又教”非心非佛”，以破除学人对前一教法的执取。

马祖的传法方式，开始大量使用喝和棒，以打破学人的概念框架和习惯模式。这种教法风格，成为后来临济宗的先声。

石头希迁（700—790 年）

石头希迁与马祖同时代，但风格迥异。马祖代表”做”与”直接行动”的禅风，石头代表”如如”与”圆融”的禅风。他的著名诗文《草庵歌》和《参同契》，描述了一种”草木山河，无非佛事”的自然之禅。这里可以看到与道家/华严的紧密联系。

六、五家七宗

从马祖和石头这两条线延伸出去，唐末五代到北宋初年，禅宗形成了五个主要的家（lineage）：



Figure 60: 禅宗五家七宗的基本谱系

宗	创立者	特色
沩仰宗	沩山灵祐（771—853 年）、仰山慧寂（803—887 年）	温和，使用圆相；较早衰微
临济宗	临济义玄（?—866 年）	棒喝并用；三玄三要；后来最兴盛
曹洞宗	洞山良价（807—869 年）、曹山本寂（840—901 年）	五位（五种觉悟的层次）；默照禅；精细
云门宗	云门文偃（864—949 年）	极度简洁的回答（一字关）；富有诗意
法眼宗	法眼文益（885—958 年）	较学术性，与华严有联系；较早衰微

宋代以后，五家最终只剩两家：临济宗和曹洞宗，这两个宗至今仍是东亚最主要的禅宗传承。

临济义玄（?—866 年）

临济义玄是禅宗历史上风格最强烈的教师之一。他的”三玄三要”是一个教学分析框架，使学人不会停留在任何单一层面上。他还提出了著名的”无位真人”教法：对着学人大叫”不识好歹，看取那无位真人”。“无位真人”指的是那个在每一刻看、听、思的”这个”，没有固定的位置，不可被概念框定，却始终现前。

七、公案体系的发展

公案（kōan）的来源

“公案”原是宋代的法律术语（“公家的档案/判例”）。禅宗借用这个词，指称”已经被祖师判决了的案例”，也就是记录祖师与学人之间那些具有典范性的问答，供后代学人参究。

公案的功能，按禅门自身的讲法，不在于通过智识分析来”解答”，而在于让学人把整个专注力集中在一个无法用概念解决的点上，直到概念框架崩溃，在那个瞬间直接照见本性。[776]这个讲法在学界有争议，且反对的意见有一路来自门内：临济宗僧侣兼学者堀宗玄（G. Victor Sōgen Hori）指出，临济的公案课程里实有可讲的义理内容，见性一事也发生在寻常的思维与语言之内，并非另有一个无念的境域[777]；赖特（Dale S. Wright）更主张禅的”直接性”本身由语言与修辞所构成。[778]

三大公案集

文本	成书	编者	内容
《碧岩录》	1125 年	圆悟克勤（1063—1135 年）	100 则公案，附评唱；最文学性

[776]此说是禅门自身的表述，本书照录，非本书所立。见 Steven Heine 與 Dale S. Wright 編. *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*. New York: Oxford University Press, 2000（書頁 = PDF 面次 − 13，二点验过）。Foulk 一章〈The Form and Function of Koan Literature: A Historical Overview〉（書 15–45）把它记作公案的通行讲法：“devices that are meant to focus the mind in meditation, to confound the discursive intellect, freezing it into a single ball of doubt, and finally to trigger an awakening (J. satori) to an ineffable state beyond the reach of all ‘dualistic’ thinking”（書 15）。同章记大慧看话之法：参”无”字至”the mind freezes in a single, all-encompassing ‘ball of doubt’ (C. i-t’uan, J. gidan) that is focused on the word ‘not’“，而后”conditions are ripe for a sudden flash of insight”（書 37）。临济宗师朝比奈宗源一九三一年一文所述亦同：公案是”conundrums designed to frustrate the discursive intellect and eventually lead the meditator to ‘breakthrough’ with an awakening of his own”（書 38）。

[777]G. Victor Sōgen Hori（临济宗僧侣，麦吉尔大学）. “Koan and Kensho in the Rinzai Zen Curriculum.” 收于前引 Heine 與 Wright 編《The Koan》第十一章，書 280–315。编者于导论概括其论旨（書 11）：该章”argues against a widely accepted account that a Zen koan is a clever psychological device designed to induce satori or kensho by breaking through the rational, intellectualizing mind to a realm of preconceptual, prelinguistic consciousness called no-mind or without-thinking”，所证两事：“(1) there is a rational content; and (2) kensho is not a realm of no-mind but the engagement of emptiness through the conventional realm of thought and language.” **反对之词出自门内**，堀氏本人即临济宗僧侣，故不能作教外之见看。

[778]Dale S. Wright. *Philosophical Meditations on Zen Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998（十章皆论黄檗希运《传心法要》，即《黃檗山斷際禪師傳心法要》一卷，唐河东裴休集并序，T2012A；裴休序自记会昌二年廉于钟陵、大中二年廉于宛陵两度迎请，“退而紀之十得一二”，署“唐大中十一年十一月初八日”。書頁 = PDF 面次 − 17，二点验过）。**须留意该书的立场与本节所述不同**：其第四章题作“LANGUAGE: the sphere of immediacy”（书内 63 页起）、第五章题作“RHETORIC: the instrument of mediation”（书内 82 页起），全书主旨正是把禅的“直接性”看作由语言与修辞所构成，而非概念崩解之后所余。书内 70—71 页作：“Rather than being a limit that can be seen from the other side in ‘experience,’ language establishes this limit and holds the limit within it…they are never sufficiently separable that, from the side of experience, we could see how language has run up against its limits, without language already being there in the construction of those limits.”本节所述“概念框架崩溃、在那个瞬间直接照见本性”一说，另有来路，不出此书。

文本	成书	编者	内容
《无门关》	1228 年	无门慧开（1183—1260 年）	48 则公案；最有名的是第一则”赵州无”
《从容录》	13 世纪	万松行秀（1166—1246 年）	100 则公案；曹洞宗传统

“赵州无”（Zhaozhou’s “Mu”）

《无门关》第一则是最著名的公案：

“有僧问赵州：‘狗子有佛性也无?’州云:’无。’ ”

按照经论，佛教明确说”一切众生皆有佛性”，所以赵州应该说”有”；但赵州说了”无”。学人被要求把全部注意力集中在”这个’无’ “上，不去用脑思考为什么赵州说”无”，而让这个”无”填满整个意识，直到所有分别和推论都停下来，让”无”字本身在不言中揭开些什么。

八、宋代禅宗：看话禅与默照禅

宋代，禅宗经历了第二次大规模的分化，主要体现在临济宗（看话禅）和曹洞宗（默照禅）之间的争论。

看话禅（Kanhua Chan，大慧宗杲，1089—1163 年）

大慧宗杲把公案修行系统化：专注于一则公案里的”话头”（huatou，critical phrase），通常是公案里最没有意义、最无法用逻辑解决的那一句话。学人把所有精力集中在话头上，日以继夜，直到在某个时刻突破。[779]

大慧强调”大疑情”：真正的修行，需要在话头面前升起一种深切的疑惑感，如同”热铁球塞在喉咙里，吞不下，吐不出”，这种疑情积聚到极点，才会有真正的突破。

默照禅（Mozhao Chan，宏智正觉，1091—1157 年）

宏智正觉的修行进路，是”默”（silence，让心静下来）与”照”（awareness，保持清明的觉察）的结合。它不需要集中于特定的话头，只以开放、无对象的觉察安住其中，让万法如实显现，不执取，不排斥。

大慧批评默照禅是”默照邪禅”，认为没有话头的支撑，很容易流于”枯坐”，缺乏突破性的力量。宏智则反批大慧的看话禅过于紧张，缺乏”从容”，主张真正的修行应该是自然的、无为的。

这场争论，在哲学上触及一个真实的问题：觉悟是”作”来的（需要集中、需要突破），还是”放”来的（需要放松、放开）？这个争论，在东亚禅宗史上一直延续，在日本禅宗（临济宗与曹洞宗）之间也有类似的张力。

九、禅宗的思想渊源

禅宗声称”教外别传”，但实际上它深深地建立在印度和中国的多个思想传统上：

[779]Heinrich Dumoulin. *Zen Buddhism: A History. Vol. 1: India and China*. Trans. James W. Heisig and Paul Knitter. New York: Macmillan, 1994（Nanzan Studies in Religion and Culture；库内所据即此本，附中国北宗补编）。禅宗历史的权威英文通史，含达摩、惠能、唐宋各宗的详细记述。正文话头的英译括注 critical phrase 不出此书：该本自日文一系立名，作 wato、kanna-zen，critical phrase 全书零命中；此译法系英语禅学界通行者（Buswell 一系），正文照留而其所自志此。

如来藏与佛性：禅宗的”见性成佛”，直接来自如来藏传统：本性清净，一切众生皆有佛性，觉悟是照见这个本性，不是获得一个新的东西（7.1 章）。没有如来藏传统，禅宗的核心主张就无处着落。

《**维摩诘经**》**与**《**金刚经**》：这两部经典，是禅宗最常引用的文本（10.3 章已点出，鸠摩罗什的译本）。维摩诘的”默然”（一默如雷，入不二法门）是”言语道断”的禅宗原型；《金刚经》的”应无所住而生其心”，是”无住”概念的经典来源，也是惠能悟道的所依。

道家与玄学：禅宗的自然语言（“竹是绿的，花是红的”），“平常心是道”的立场，对”无为”与”自然”的强调，都有道家的底色（10.2 章格义时代的遗产）。马祖的”饥来吃饭，困来即眠”（hungry, eat; tired, sleep）作为最高禅机，与道家的”自然”有内在的呼应。

三论与僧肇：三论宗对”空”的理解（一切皆空，无可执取），以及僧肇《般若无知论》里”无知”作为般若状态的描述，都为禅宗的”无念无相”提供了思想支撑。

十、禅宗的传播

传入朝鲜

禅宗在 9 世纪传入朝鲜，在新罗和高丽时期形成了”九山禅门”。知讷（1158—1210 年）是朝鲜禅宗史上最重要的综合性论师，他试图融合禅与教（华严）。至今韩国最大的佛教派别”曹溪宗”（Jogye Order）仍是禅宗传统。

传入越南

越南禅宗（Thiền）的主要谱系，与中国禅宗多有关联。“无言通”（9 世纪）将中国禅的一系带入越南。越南禅宗至今仍是越南佛教的重要组成部分。

传入日本

荣西（Eisai，1141—1215 年）两度入宋，把临济宗（Rinzai 臨済宗）带回日本，在镰仓幕府时代获得武士阶层的热烈支持。道元（Dōgen，1200—1253 年）入宋从曹洞宗天童如净受法，把曹洞宗（Soto 曹洞宗）带回日本，并写出《正法眼藏》。这是日本佛教史上最重要的哲学著作之一。[780]

日本禅宗（Zen）作为一个文化现象，在 20 世纪通过铃木大拙（D. T. Suzuki）的著作在西方广泛传播。

十一、本书的哲学评估

禅宗是汉传佛教最具原创性的哲学成就。它把整个印度佛教传统的复杂概念体系（八识、三性、三谛、四法界……），简化为一个问题：你在哪里？此刻的这个看、这个听、这个活动着的意识，这是什么？禅宗的独创性，在于它找到了一种方式，把这个问题变成一个修行实践（公案、话头、日常禅机），不再停留为哲学论题。

顿悟是否可能，是一个真实的哲学问题。如来藏传统说本性本来清净，觉悟是认识到这件事；禅宗把它推向极端，说这个认识可以发生在一刻之间，不需要任何准备。莲花戒在桑耶论诤里（8.3 节）批评这种立场说：没有正确的概念理解作为基础，任何”顿悟”都只是心理上的空白，尚未构成真正的觉悟。禅宗的回应是：莲花戒把”正确的概念理解”当作了必要的中间步骤，但这个中间步骤本身就是执著。这场争论至今没有终结，本书不作裁判，只是指出它是一个真实的哲学争论，不能因为禅宗在中国获得了压倒性的文化胜利就视之为已经解决。

---

[780] Hee-Jin Kim. *Dōgen on Meditation and Thinking: A Reflection on His View of Zen*. Albany: SUNY Press, 2007（道元禅学的详细研究；本书所据为其电子本，无版心页码）。荣西两度入宋与道元从天童如净受法两事，见 Heinrich Dumoulin. *Zen Buddhism: A History. Vol. 2: Japan*. Trans. James W. Heisig and Paul Knitter. Bloomington: World Wisdom, 2005，书内第 12 页（“after returning from his two trips to China Eisai…”）、第 55 页（“At last he had found the ‘authentic teacher’…Ju-ching”）。

禅宗的”不立文字”与它的文字传统之间的张力，是一种创造性的矛盾。《碧岩录》《无门关》这些著作，是世界文学史上最精妙的散文之一；它们所描述的那些”言语道断”的境界，就是通过这些语言来传达的。这个矛盾算不上禅宗的失败；它是禅宗的哲学张力所在：语言无法直接传达觉悟，但语言可以把读者带到语言止息的边缘。在那里，某种不同的东西有可能发生。

禅宗是否真的”教外别传”，值得怀疑。它深深地建立在如来藏、三论宗、华严、道家的思想资源上，只是把这些来源隐没在”祖师传承”的叙事框架里。了解这些来源，有助于理解禅宗在中国思想史上的位置，也有助于评估它的哲学主张究竟有多”独特”。

禅宗的几个结构性问题

这一节专门提出几点值得正视的批评性观察。它无意否定禅宗作为一个传统的价值，要做的是对它的哲学主张作出诚实的评估。

其一：无需实修的解脱路径?

禅宗的顿悟理论，在历史上反复产生一种实践上的危险：它容易被理解为，只要在认识论上”明白了”，就等于解脱，仿佛”本性本来是佛，我现在认识到了，就完事了”。这种理解，与早期佛教的解脱论（须断尽烦恼结缚，有明确的阶位标志）大相径庭，也与大乘修行论（须历无量劫修行）相去甚远。在历史上，这种误解一再出现：说”我已经见性”的人，行为上仍然充满贪嗔痴；宣称”无戒可守”（因为本性即是戒）的人，放纵行为。禅宗自己的公案里就摆着一个标本：南泉斩猫。东西两堂争一只猫，南泉普愿提起猫说，道得出就救它，道不出就斩了；众人无言，他便一刀斩了猫。赵州晚上回来听说此事，脱下草鞋戴在头上走出去，南泉说，你若在场，猫就救下了。[781] 真伪且不论，要看的是传统怎样安置这件事。《景德传灯录》把它收进南泉本传，《无门关》立为第十四则，《碧岩录》拆作第六十三、六十四两则；无门的评语只问“趙州頂草鞋意作麼生”，圜悟给斩猫一句下的著语是“快哉快哉，若不如此，盡是弄泥團漢”。三处记载与评唱都不把杀生当作过失来议；圜悟另说“其實當時元不斬，此話亦不在斬與不斬處”，是把杀生这件事本身从讨论里挪开。一个祖师为示教而亲手杀生，传统给它的位置是供人参究的范本，没有给它留过失的记录。宋代的大慧宗杲看见了这里的危险。他说归宗斩蛇、南泉斩猫，“學語之流，多謂之當機妙用，亦謂之大用現前不存軌則，殊不知總不是這般道理”。这一句同时坐实了两件事：把斩猫读成”大用现前，不存轨则”，确曾是禅门里流行的读法；而这种读法在宋代就已被大慧斥为学语者的错会。11.4 节说禅与密法在”悟后戒律何所依”上有同源的风险，禅宗这一边最著名的例子就在这里。

其二：“开悟只是第一步”之后呢?

面对”顿悟不等于解脱”的批评，现代禅宗圈子里常见的回应是：开悟（见性、初悟）只是第一步，此后还需要长期的修行来深化、稳固和落实。这个说法有其历史依据：朝鲜禅师知讷（1158—1210 年）就提出过”顿悟渐修”（突然开悟，然后逐步修行），日本临济宗的公案体系（见性后继续参究系列公案）也有类似的框架。

但这个回应留下了一道至今未能充分回答的问题：这个”开悟之后的修行”，内容是什么？它的标准是什么？它如何知道自己在进步，避免原地循环？在早期佛教的体系里，这些问题有相对清楚的答案（四果位次、十结缚的断除情况）。而”开悟之后的禅修行”，在大多数传统里的描述相当模糊。有时借用其他传统的工具（南传内观、心理治疗），有时诉诸”生活中的任运”（随缘而行、日用是道），有时只是继续公案的参究。这些都有其价值，但它们是否构成一套可检验、可追踪的解脱路径，是一个真实的开放问题。

其三：禅宗作为仪轨与表演

[781] 南泉斩猫，《景德传灯录》卷八南泉普愿章（T2076，T51 p.257b）载：“師因東西兩堂各爭猫兒，師遇之白眾曰：道得即救取猫兒，道不得即斬却也。眾無對，師便斬之。趙州自外歸，師舉前語示之，趙州乃脫履安頭上而出。師曰：汝適來若在，即救得猫兒也。”《无门关》第十四则“南泉斬猫”（T2005，T48 p.294c）文字略同，无门曰“且道趙州頂草鞋意作麼生？若向者裏下得一轉語，便見南泉令不虛行”，颂曰“趙州若在，倒行此令，奪却刀子，南泉乞命”。《碧岩录》第六十三则（T2003，T48 p.194c）作“泉斬猫兒為兩段”，圜悟著语“快哉快哉，若不如此，盡是弄泥團漢”，评唱云“這斬猫兒話，天下叢林商量浩浩地……其實當時元不斬，此話亦不在斬與不斬處”；第六十四则另举赵州戴草鞋一段。大慧语见《大慧普觉禅师语录》卷十九（T1998A，T47 p.891a）：“歸宗斬蛇，南泉斬猫兒，學語之流，多謂之當機妙用，亦謂之大用現前不存軌則，殊不知總不是這般道理。”

近几十年的英语禅学研究，提出了一个来自内部的批评性分析。Robert Sharf（夏博/沙尔夫）等学者指出：禅宗的很多被称为”表达开悟”的行为，包括棒喝、机锋问答、以沉默回应、在日常行为里显示”禅意”，可以更恰当地被理解为**仪轨表演**，不作解脱境界的自然流露看。这些行为，是在禅宗制度内部被学习、被规定的脚本。打一棒、大喝一声、把茶杯摔在地上，这些行为的意义，来自禅宗机构给它们赋予的意义框架，而不必然来自当事人的内在解脱状态。这里的分寸须标明：脚注所引的两位学者所论及的只是机锋问答与公案一路，棒喝、以沉默回应、在日常行为里显示”禅意”三项，是本书循同一理路推及的。[782]

Bernard Faure（方伯乐）对此有相关分析：禅宗建构了一套关于”直接性”（immediacy）的修辞，声称它的传法绕开了所有中介，直接心传心。但这套修辞本身，是一个高度文化化的、制度化的建构，算不上真正的”无中介”。[783]

这个分析并不否认禅宗里有真实的修行和内在的变化；它要指出的是，**用来评判”是否开悟”的那些外部标志**（能否灵活应对机锋、是否有”禅风”），很可能更多地在测量一个人是否掌握了禅宗的叙事风格和机构文化，难以测量其内在解脱的程度。

其四：聪明人的智力游戏?

把上面几点合在一起，就浮现出一个不舒服的问题：禅宗的某些形态，是不是已经成了一种聪明人的智力游戏? 能够灵活使用悖论语言、把常规逻辑翻转来去、在公案问答中表现出”不住”的机敏，这些技能与解脱的实质距离有多近或有多远?

本书没有答案，但认为这是一个不应该被禅宗的文学魅力和文化声望遮蔽的真实问题。历史上的禅宗，在产生了大量天才的文学与思想的同时，也产生了大量声称”明心见性”却在行为和性格上毫无变化的人。这已经超出个别的修行失败，是结构性的问题：当评判标准本身落在”表演”和”语言表现”上，不落在可检验的身心变化上，这套体系缺乏自我纠错的机制。

早期佛教的入流果有一个清晰的判定标准：对三宝不动摇的信心、持五戒不破、一定的禅定基础，以及对法的理解。这些是可以从行为和陈述上间接验证的。禅宗的”见性”没有相应的外部可检验标准，它把判断权完全交给了传承内部的认可机制。这在制度上埋下了前面提到的那些风险。

---

[782] Robert H. Sharf. “Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience.” *Numen* 42, no. 3 (1995): 228–283; 机锋问答一层见书内 243 页: “this repertoire includes mastering vast selections from Zen koan collections and commentaries so as to be able to guide students through ritualized koan exchanges. Here too, prescriptive religious texts are treated not so much as practical guides for meditation, but rather as liturgies to be memorized for ritual performance.” 同一层另见 John R. McRae. “Encounter Dialogue and the Transformation of the Spiritual Path in Chinese Ch’an.” In *Paths to Liberation: The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought*, ed. Robert E. Buswell Jr. and Robert M. Gimello. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1992, pp. 339–369, 书内 340 页断唐代的自发性只存于后世的神话意识，其记载当置于宋代已精确界定的仪轨语境中读。禅宗权威与机构表演的历史分析另见 Sharf. “The Zen of Japanese Nationalism.” *History of Religions* 33, no. 1 (1993): 1–43; 及 Sharf. “Experience.” In *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor. Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp. 94–116.（须记一层负面所得：正文所列四项之中，此二文所论只及机锋问答与公案。Sharf 1995 通检 shout 零命中、stick 零命中、staff 一见而非此义，“把茶杯摔在地上”亦无；McRae 1992 同样不载棒喝。故正文已标明棒喝、沉默回应、日常禅意三项系本书循同一理路推及，不由此二文承担。）

[783] Bernard Faure. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1991（書頁＝ PDF−14）。序论书内第 10 页即立此判: “Despite the claims of sudden or immediate/unmediated Chan, Chan masters were perceived as both masters in a spiritual hierarchy and mediators.”; 其推论一句尤关本节: “immediacy is affirmed at the very historical moment when it is about to disappear, when mediations come to play an increasing role.”（全书 mediation 一百零三见、immediacy 五十见，末章〈Epilogue〉终节即题〈The Paradoxes of Mediation〉，书内 314 页。）所谓多维度分析亦逐项可指：仪轨见第九章〈The Ritualization of Death〉与第十三章〈Ritual Antiritualism〉，性别见第十一章〈Images of Women〉诸节，身体见第七、八两章论舍利、肉身与顶相。

第九章　净土宗

前面几章讲的宗派，天台、华严、法相、禅，在哲学上都相当复杂，需要相当程度的学习和理解。净土宗从另一个方向来：它的实践，可以简化为一句话，“南无阿弥陀佛”（Námó Āmítuófó, Homage to Amitābha Buddha）。这是汉传佛教在社会规模上影响最广的形态，也是世界上修行者人数最多的佛教传统之一。[784]

净土宗的哲学，不像禅宗或天台那样在义理建构上高度原创；但它的思想依据是坚实的，它对佛教修行论的一个根本问题（自力还是他力？人能靠自己成就解脱吗?）给出了一个与其他宗派截然不同的回答。这个回答，在政治上、社会上和哲学上，都有极为深远的含义。

一、净土信仰的起源与文本基础

印度的净土思想

“净土”（pure land；梵文：buddhakṣetra，佛土）的概念，来自印度大乘佛教：佛陀在成就觉悟的过程中，以其修行的愿力（pranidhāna），净化了某个宇宙区域，使之成为一个完全适合修行和听法的环境。一切大乘佛都有自己的净土，药师佛有东方琉璃净土，弥勒菩萨现居兜率净土，阿閦（Akṣobhya）佛有东方妙喜净土。

在汉地获得主导地位的，是阿弥陀佛（Amitābha，无量光；另名 Amitāyus，无量寿）的西方极乐净土（Sukhāvatī），也就是极乐世界。经典里并存的他方与天上净土不止这一处，汉地信仰却逐渐收窄到西方一处，这一收窄本身就值得注意。[785]这个净土的描述，见于一组专属的经典。

净土三经

净土宗的三部根本经典：

经典	梵文	汉译	主要内容
《无量寿经》	Sukhāvatīvyūhasūtra（大本）	旧题康僧铠译（252 年），今多判为佛陀跋陀罗与宝云约 421 年译；另有多种译本	法藏菩萨的四十八愿，成就阿弥陀佛和极乐世界的全景描述
《观无量寿经》	Amitāyurdhyānasūtra	刘宋·畺良耶舍译（424—442 年）	十六种观想方法；韦提希夫人的故事；九品往生

[784]本章沿用”净土宗”的通行称呼，但须知它在汉地首先是一种行门，不是一条宗派世系。Daniel A. Getz, Jr. “T’ien-t’ai Pure Land Societies and the Creation of the Pure Land Patriarchate.” In Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr. (eds.), *Buddhism in the Sung*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1999, pp. 477–478：直到南宋，净土只是宗教生活的一个面向，隋唐以后作为一个要素嵌在并非专属净土的建制之中，“Pure Land was not a distinct institutional entity with a self-conscious lineage or doctrinal system”；把净土当作独立宗派的印象，一半来自日本学界以本国宗派格局投射于中国，一半来自南宋天台学者宗晓、志磐所立的净土祖统。祖统的形成，详见本章第三节及该节注。

[785]印顺《净土新论》（收《净土与禅》，CBETA Y0017）：“談到往生阿閦佛國的經典，還有許多，不過沒有阿彌陀佛極樂世界的普遍”；“古典而最有名的，是東方阿閦佛淨土、西方阿彌陀佛淨土；然其後，為中國佛弟子所重視的，與西方阿彌陀佛土相對，有東方藥師如來淨土”；兜率则是”三乘共土”。他并批评”現在的念佛者，丟下阿閦佛的一邊，著重到西方的一邊”。

经典	梵文	汉译	主要内容
《阿弥陀经》	Sukhāvatīvyūhasūtra（小本）	鸠摩罗什译（402 年）	极乐世界的简洁描述；“执持名号”一至七天不乱

三经里，《无量寿经》篇幅最大，内容最完整，尤其是法藏菩萨（Dharmākara，后来成就为阿弥陀佛）的四十八誓愿，是整个净土信仰的神学基础。《阿弥陀经》篇幅最小，流传最广，鸠摩罗什的译本（10.3 章）至今是日常读诵的标准版本。[786]

早期中国净土文献

中国最早的净土类经典，是支谶（约 167—186 年在洛阳）所译的《般舟三昧经》（Pratyutpanna-samādhi Sūtra）。这部经讲的是通过专注念佛，在禅定中现见阿弥陀佛（10.1 章已点出）。这个”观想见佛”的模式，是早期中国净土实践的主要形态，与后来的”持名念佛”有所不同。[787]

二、慧远与庐山白莲社

慧远（334—416 年）

汉传净土宗的传统列慧远为”初祖”，这个身份部分是后来建构的，但慧远确实是汉地净土信仰从分散实践走向有意识群体运动的关键人物。

慧远在庐山（江西）东林寺建立了一个修行团体，约于 402 年结社立誓，后世称之为”白莲社”。这是一个念佛团体：他与群僧在阿弥陀佛像前立誓，一心愿生西方净土。慧远晚年据说先后三次在禅定中看见阿弥陀佛现前，这成了净土信仰”可以实证”的早期例证。[788]

慧远的净土实践，主要是观想念佛（visualizing Amitābha while reciting the name）。他不只出声念”南无阿弥陀佛”，还在禅定中专注观想佛的形像、光明和净土庄严。这是将禅定修行与净土信仰结合的方式。

附：阿弥陀佛的来源问题：太阳神或拜火信仰渊源说的学术辨析

4.2 讲早期大乘经典时，提到这个问题并留了一个指针：阿弥陀佛（Amitābha，无量光）的意象，光明无量、居于西方，是否与古伊朗（祆教）的光明神祇或太阳崇拜有某种历史渊源？这里正面处理。

假说的论据

[786] 三经的篇幅可由原典自证。以 CBETA《大正藏》本计，只计汉字，自“如是我聞”（《无量寿经》作“我聞如是”）起至经末，经题、译者行、卷首御製贊、校勘记号与卷末校注皆不计：《无量寿经》（T0360，二卷）约一万七千四百字，《观无量寿佛经》（T0365，一卷）约七千五百字，《阿弥陀经》（T0366，一卷）至“作禮而去”约一千九百字（连经后所附往生咒及其附记约二千一百字），后者不及前者八分之一。日常读诵一层，见 Holmes Welch. *The Practice of Chinese Buddhism, 1900–1950*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967：书内 71 页记丛林日课，下午殿“the liturgy is longer and includes different texts, like the short Pure Land sutra (O-mi-t’o ching)”，又谓“The longest item in the afternoon liturgy is the short Pure Land sutra”；书内 190 页记丧仪，僧众至丧家“would chant a short text, like the Amitabha Sutra”。课诵本原件亦同：库内《禪門日誦》（天寧諸經，佛陀教育基金会印贈本）于“朝時課誦畢”之后，“暮時課誦”首列《佛說阿彌陀經》，题下署“姚秦三藏法師鳩摩羅什譯”（该本 PDF 第 76—77 面）。

[787] 印顺《净土新论》（《净土与禅》，Y0017）：“《般舟三昧經》所說的念佛，是念佛三昧”，“念佛即是修念佛觀”；“《般舟三昧經》的念佛法門，是著重於自力的禪觀；雖有阿彌陀佛的願力，然要行者得念佛三昧、見佛，才能決定往生。這是不大容易的，為利根上機所修的……所以一般淨土行者，即捨而不用”。

[788] Erik Zürcher. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill, 1959（第三版 2007）.（论慧远部分详述 402 年庐山阿弥陀像前共誓）；另参 Daniel A. Getz, Jr. “T’ien-t’ai Pure Land Societies and the Creation of the Pure Land Patriarchate.” In *Buddhism in the Sung*, ed. Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1999.（“白莲社”叙事与慧远初祖地位的宋代建构；“白莲社”一名到唐代才通行，见该文 p. 478）

伊朗影响说不是边缘学说，它被认真提出过，主要依据如下。

其一，贵霜语境的文化接触。早期净土信仰（约公元前一至公元二世纪）的成形地域，正是犍陀罗和贵霜帝国，也是佛教与祆教（Zoroastrianism）、密特拉教（Mithraism）接触最密集的地带。贵霜帝国的货币上同时铸有佛陀像与伊朗神祇密特拉（币文作”Miiro”）的形象，两种宗教传统在这一时期的相互渗透是有考古依据的。

其二，“光明”意象的强调。祆教的核心神祇是阿胡拉·玛兹达（Ahura Mazda，善智慧之主），与光明和圣火密切相关；波斯神明密特拉（Mithra）是太阳神，主光明与契约。阿弥陀佛的核心属性之一是”无量光”（Amitābha），其净土以光明庄严著称，这与祆教对光的宇宙论重视，在表面上形成了引人注目的呼应。

其三，西方方位。阿弥陀净土在西方，而太阳西沉；伊朗宗教传统中，死后世界与西方的关联亦有痕迹。《观无量寿经》的第一观（十六观的起点）是”日想观”，也就是观想落日，以此作为禅观的入口。部分学者认为以落日太阳为修行起点，可能有太阳崇拜的背景。

反驳的论据

然而，主流佛学界对伊朗起源说持保留乃至否定的态度，理由也相当充分。

其一，“无量光”命名完全符合佛教内部的命名规律。梵文中 amita-（无量）是常见的修饰前缀，阿弥陀佛的另一名号 Amitāyus（无量寿）结构完全相同。其他大乘佛的名号如 Akṣobhya（不动，阿閦佛）、Ratnasaṃbhava（宝生）等，命名方式一致，并无需要借助外部语言才能解释的成分。

其二，光明是佛教中诸佛的通用属性。般若经典中，佛陀放光是标准叙事（buddharaśmi，佛的光芒），佛的三十二相中有”光明普照”的描述，大乘佛教普遍以光来象征觉悟的彻明性。这在佛教内部已有充足的前例，不需要祆教来解释。

其三，没有找到能结构性对应净土叙事的祆教文本。祆教的来世论涉及灵魂过 Chinvat 桥、接受阿胡拉·玛兹达的审判。这与阿弥陀的本愿接引、往生净土继续修行，在机制上完全不同。伊朗影响说的论据，依赖的是表面相似（光、西方），不是叙事结构或神学机制上的平行。

其四，净土信仰在佛教内部有清晰的发展路径。佛土（buddhakṣetra）概念早已见于《维摩诘经》等早期大乘经典；菩萨以誓愿（pranidhāna）净化佛土，是大乘修行论的内在逻辑；支谶于约 167 年译出的《般舟三昧经》，已有定中见佛的修行传统。这些内部来源，足以解释净土信仰的形成，不必诉诸外部影响。《观无量寿经》的”日想观”更可能是禅观教学的次第安排（从眼前可见的落日入手，过渡到内心的净土庄严想象），这种”由近及远”的禅观设计在佛教文献里有对应例子。

本书的立场

本书认为：伊朗或太阳崇拜的直接影响说，目前缺乏充分的文本和结构性证据，不宜作为已经确立的历史事实来陈述。贵霜帝国的文化接触语境确实是真实的，两种传统在那个时期和地域的相互知晓甚至局部渗透，是有考古依据的历史事实；但”相互知晓”与”直接借用或影响”之间，还有相当的距离。

目前最稳妥的说法是：净土信仰和阿弥陀佛，在义理层面可以用佛教内部来源加以充分解释；贵霜语境提供了特定的文化氛围，但伊朗影响的具体路径和证据尚未确立。这个问题仍在学界讨论中，藤田宏达（Fujita Kōtatsu）的净土文本史研究是目前最系统的梳理，Harrison 等人的工作也对内部发展路径有详细辩护。[789]

[789]阿弥陀佛起源的学术讨论，参 Fujita Kōtatsu 藤田宏達. *Genshijōdo shisō no kenkyū*（原始浄土思想の研究）. Tokyo: Iwanami Shoten, 1970.（净土信仰最全面的文本史研究，日文，认为净土概念内部来源可以自洽）。原书本书未见，其说有藤田本人的英文概述：Fujita Kōtatsu. “The Origin of the Pure Land.” Trans. Rebecca Otowa. *The Eastern Buddhist,* n.s., 29.1 (1996): 33–51。该文谓极乐起源的域外诸说皆不能成立，诸经编者乃”drew upon various Indian elements, combining them in a complex way”，惟极乐何以位在西方至今难解（书内 39–41 页）；阿弥陀之光明源自伊朗光明崇拜之说”extremely dubious”，以溯源于早期佛教为最宜，然贵霜时代西来思想可为其一支流（“a tributary”），不可谓全然无关（书内 43 页）。另见

三、净土”祖师”的年表：一个后起的建构

汉传净土宗通常列有”十三祖”，用以展示净土传承的法脉连续性。仔细看下面这张年表，会发现一个令人惊讶的事实：这十三位”祖师”之间，大多数没有直接的师徒关系。

祖位	祖师	年代	与前一祖的关系	备注
初祖	慧远	334—416 年	无	庐山白莲社创始人
二祖	善导	613—681 年	慧远死后约 **197 年**诞生	无直接师承；受道绰影响
三祖	承远	712—802 年	善导死后才出生	受善导著作影响，无师承
四祖	法照	?—820 年左右	承远弟子	据柳宗元碑，定中见承远侍佛，出而寻访从学；又传在五台山见文殊开示[790]
五祖	少康	?—805 年	—	据记载因读善导著作得感应，未从人学
六祖	延寿	904—975 年	少康死后约百年	实为禅宗法眼宗僧，以禅净融合著称
七祖	省常	959—1020 年	与延寿有交集，但非师徒	—
八祖	莲池（袾宏）	1535—1615 年	省常死后 **515 年**	明末佛教复兴代表人物
九祖	蕅益（智旭）	1599—1655 年	与莲池有文字缘，非亲承	本人明确表示”我不在传承内”
十祖	行策	1628—1682 年	—	—
十一祖	省庵	1686—1734 年	—	—
十二祖	彻悟	1741—1810 年	—	—

Paul Harrison. “Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-buddha-sammukha-avasthita-samādhi-sūtra.” *Journal of Indian Philosophy* 6 (1978): 35–57.（早期念佛实践的文本分析）；贵霜帝国语境，参 Nicholas Sims-Williams and Joe Cribb. “A New Bactrian Inscription of Kanishka the Great.” *Silk Road Art and Archaeology* 4 (1995/96).（犍陀罗地区伊朗—佛教文化接触的考古证据）

[790]宗晓《乐邦文类》卷三（T1969A）法照条引柳宗元〈南岳弥陀和尚碑〉：“在代宗時，有僧法照為國師。初居廬山，由正定以趣安樂國，見蒙惡衣持佛者。佛告曰：’此衡山承遠也。’出而求之，肖焉，乃從而學，傳教天下。”宗晓按语：“準此，法照師於遠公也。”《佛祖统纪》卷二十六承远传同据柳碑，作”有弟子法照”（T2035）。五台山见文殊事，亦见《乐邦文类》同条。

祖位	祖师	年代	与前一祖的关系	备注
十三祖	印光	1861—1940 年	—	民国净土复兴领袖；“十三祖”名号本身由近现代立定

这张年表说明几件事。第一，净土宗从未形成过像禅宗那样明确的”以法传法、师徒单传”制度；它的”法脉”主要是跨越数百年的文本与信仰传承，不是连续的面对面授受。第二，祖师谱系不是一次成形的：宋代文献已经开始追认净土先德，后世名单继续增补，印光又在去世后被推尊为第十三祖，才形成今天通行的十三祖表。因而，这是一条逐层回溯建构的谱系；它确实能赋予传统以连贯性和权威，但不能据此反推历史上存在一条连续师承。第三，一些”祖师”（如少康，据载因洛阳白马寺殿中善导〈行西方化导文〉放光而发心）的”得法”叙事来自神异体验或阅读前贤著作，不来自人师，这本身就显示净土谱系采用了不同于禅宗的传承框架：不靠”以心印心”，而靠教法、感应与”誓愿相续”。[791]

四、道绰与善导：净土宗的正式奠基

道绰（562—645 年）

道绰是中国净土宗在义理上从慧远走向系统化的关键人物。他最重要的贡献，是引入了”圣道门”与”净土门”的二分框架。[792]

圣道门：通过自力修行，包括禅定、持戒、修慧，逐步积累功德，最终自力证悟。需要极高的根机和严格的修行条件。

净土门：通过他力，依赖阿弥陀佛的本愿，以念佛为主要修行，求生阿弥陀净土，在净土中完成修行走向成佛。其道易行，成就亦速。

道绰的关键论证，是引用”末法时代”的概念：按照佛教的历史观，佛法的传播分为正法、像法、末法三个时代，越来越衰落。道绰认为，在末法时代，众生的根机已经不足以走圣道门，净土门是为大众准备的”方便法门”。他的主要著作：《安乐集》。

善导（613—681 年）

善导是中国净土宗的真正奠基者，也是中国佛教史上对日本净土宗影响最深远的人物（法然直接以善导为依据）。

善导的主要著作：《观无量寿经疏》（最重要）、《般舟赞》、《观念法门》等。

---

[791] 宋代净土先德谱系的形成，见宗晓《乐邦文类》及志磐《佛祖统纪》卷二十六〈净土立教志〉；关于宋代白莲社叙事与净土祖统的建构，参 Daniel A. Getz, Jr. “T’ien-t’ai Pure Land Societies and the Creation of the Pure Land Patriarchate.” In *Buddhism in the Sung*, ed. Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1999, pp. 477–478：南宋以前，净土并不是有自觉传承或独立教义体系的建制实体，“Pure Land was not a distinct institutional entity with a self-conscious lineage or doctrinal system”；净土祖统出自南宋天台学者宗晓（1199 年《乐邦文类》）与志磐（《佛祖统纪》）之手，后世不加审视地沿用。少康的发心，见《宋高僧传》卷二十五〈少康传〉（T2061）：“貞元初，至于洛京白馬寺殿，見物放光，遂探取為何經法，乃善導〈行西方化導文〉也”。印光被列为第十三祖出现在其身后纪念与传记材料中。各时代名单并不完全相同，故正文把通行十三祖表写作累积形成的追认谱系，不作连续师承。

[792] Kenneth K. Tanaka. *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying Hui-yüan’s Commentary on the Visualization Sutra*. Albany: SUNY Press, 1990.（该书是净影慧远《观经义疏》的专研。道绰引入圣道门／净土门二分见书内 2 页：“Tao-ch’o in his An-le chi advocated the ‘path of rebirth in the Pure Land’ (wang-sheng ching-t’u men) as one of two primary Buddhist paths, the other being the ‘path of the sages’ (sheng-tao men)”。原括注作“净土三经与中国净土义理发展的详细研究”，失之过宽：该书不处理三经的篇幅与流传广度，且自判《观经》在三经中作用最中心，见书内 16 页。）

善导的核心思想

其一，**五正行与杂行**：善导把净土修行分为”正行”（与净土直接相关的）和”杂行”（其他佛教行为）：

正行五种：读诵净土三经、观想阿弥陀佛与极乐世界、礼拜阿弥陀佛、称名（口念”南无阿弥陀佛”）、赞叹与供养。

其中，“称名”（口念名号）是”正定之业”，其他四种是”助业”。

其二，**专修**：善导力主”专修”，一心专念阿弥陀佛，不杂余行。往生净土靠的是阿弥陀佛的本愿力，不靠修行者积累的功德。修行者的条件，只是”至心”、“信乐”、“欲生”。

其三，**凡夫往生**：净土宗的修行对象不是根机好的精英修行者；它面向的是”凡夫”，也就是带着烦恼、不能持戒清净、无法深入禅定的普通人。正因为凡夫无法靠自力解脱，才需要阿弥陀佛本愿力的他力接引。

五、核心理论：他力、本愿与九品往生

四十八愿与第十八愿

净土信仰的神学基础，是阿弥陀佛在成佛之前（作法藏菩萨时）立下的四十八誓愿（四十八願）。最关键的是**第十八愿**（“念佛往生愿”）：

“设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉。”

（设若我成佛之时，十方一切众生，真心欢喜、愿意托付于我，愿意往生我的国土，哪怕只念了我的名号十声，若不得往生，我誓不成正觉。）

这一愿的含义：阿弥陀佛已经成佛，意味着这个愿已经实现。因此，任何一个”至心信乐、欲生”且”乃至十念”的众生都得往生；愿文另有”唯除五逆、诽谤正法”一句，其解释历来有争（善导以”抑止门”释之）。[793]这是净土信仰的最终保证，也是”他力”的神学基础：往生是阿弥陀佛的誓愿保证的，不是修行者自己”挣”来的。

九品往生

《观无量寿经》把往生极乐净土的众生，按照修行程度分为”九品”（九个层次）：上上品到下下品，各有不同的往生体验和修行基础。即便是”下下品”（造了五逆十恶的重罪之人，临终念了十声乃至一声阿弥陀佛），也能往生净土，只是品位最低。

这个框架把净土信仰的普遍性（一切人都能往生）与差别性（修行程度不同，品位不同）结合在一起，社会意义极为深远：向所有人打开了往生的门，不管过去做了什么。

他力与自力的张力

中国净土宗（善导传统）的立场：往生极乐净土，根本依赖的是阿弥陀佛的本愿他力；但修行者的努力（至心信乐、称名念佛）也是必要条件。这些努力本身不足以造就往生，它们是接纳阿弥陀佛本愿加持的条件。这是一种”他力为主、自力为辅”的立场[794]，在日本净土宗那里被推向更极端的方向。

---

[793]《无量寿经》卷上第十八愿（T0360）：“設我得佛，十方眾生至心信樂欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺，唯除五逆、誹謗正法。”善导《观经四帖疏·散善义》（T1753）释下品下生，设问愿文除五逆、谤法而《观经》下品下生摄五逆，答：“此義仰就抑止門中解……但如來恐其造斯二過，方便止言不得往生，亦不是不攝也。”

[794]善导《观经四帖疏·散善义》（T1753）释至诚心、深心、回向发愿心三心。深心”即是深信之心也。亦有二種。一者決定深信，自身現是罪惡生死凡夫，曠劫已來常沒常流轉，無有出離之緣。二者決定深信，彼阿彌陀佛四十八願攝受眾生，無疑無慮，乘彼願力定得往生”；回向发愿心则须以自他所修善根”真實深信心中迴向願生彼國”。

六、永明延寿与禅净融合

永明延寿（904—975 年）

永明延寿既是禅宗法眼宗的传人，又是净土宗传统中被尊崇的祖师。他用大量精力综合禅宗与净土，写了《宗镜录》（一百卷，全面整合禅与天台、华严的义理）。

他的著名”四料简”，是净土宗文献里最广为人知的段落之一：

> 有禅有净土，犹如戴角虎。（禅与净土并修，力量倍增）
>
> 无禅有净土，万修万人去。（专修净土，稳妥可靠）
>
> 有禅无净土，十人九蹉路。（只修禅而无净土作为后盾，风险大）
>
> 无禅无净土，铁床并铜柱。（两者皆无，最危险）

这个”四料简”，明确把净土定位为修行的”保险网”。即便禅宗修行没有彻底突破，只要同时修净土，死后仍然可以往生极乐，继续修行走向成佛。

永明延寿的立场，奠定了后来中国佛教”禅净双修”的主流格局。在他之后，几乎所有主要的中国佛教传统，都在不同程度上把净土念佛纳入日常修行。

七、净土信仰的普及性

净土宗是汉传佛教在民间影响力最大的形态，其原因是多层次的：

极低的入门门槛：任何人，无论文化程度、性别、年龄、社会地位、健康状况，都可以修净土法门。出声念”南无阿弥陀佛”，没有任何外在的障碍。这在其他宗派（需要学习经论、受戒、长期禅定修行）面前，有压倒性的接触便利。

直接回应死亡的问题：净土信仰的核心，是对死亡的处理：如果你一生修净土念佛，你临终时阿弥陀佛会来接引，往生极乐净土，再也不落入恶趣。这个承诺，直接回应了每个人都必须面对的死亡焦虑。禅宗的”当下即是”、天台的”三谛圆融”，在临终那一刻的可操作性，远不如”南无阿弥陀佛”这六个字。

与其他修行传统兼容：净土念佛，可以补充在其他任何修行传统里。禅宗修行者同时念佛，天台修行者同时念佛，在家居士同时念佛。它不要求放弃其他的修行，只是添加了一项。

白莲教问题

净土信仰的民间化，有时走向了官方佛教体制之外。“白莲教”在元明清三代指称的民间教门，名号借自宋代念佛结社的”白莲”，号召却多取弥勒下生之说，与求生西方的弥陀净土信仰同名而异趋；有时又与政治抵抗运动结合，元末的红巾军（部分有白莲教背景）即是一例。这些”白莲教”与慧远的庐山白莲社没有直接的历史连续性。[795]

八、日本净土宗的发展

净土信仰在日本的发展，是汉传净土宗从思想到实践最彻底的延伸，也产生了净土哲学史上最激进的立场。

法然（Hōnen，1133—1212 年）

[795]印顺《净土新论》（《净土与禅》，Y0017）：“到元末，發展為秘密組織，這就是歷史上有名的白蓮教……所以白蓮教也以天下大亂彌勒出世為號召。至於名為白蓮教，那是因為宋代，結白蓮社念佛……但蓮社是求生西方，念阿彌陀佛的；白蓮教雖採取白蓮的名義，而希望彌勒下生、人間淨土出現。”太虚〈万有文库〉（原载《海潮音》十四卷十一期，收《太虚大师全书》第十九编，TX0019）亦辨白莲会”乃指元代欒城韓山童祖父所創之白蓮會，其假託以號召者為彌勒，與遠公白蓮社時隔千年，絕無關係”。“白莲教”作为官府笼统指称各类民间教门的标签一说，库内未见专论，正文不取。

法然是日本净土宗（Jōdo Shū 浄土宗）的创立者。他的思想，直接源自善导的《观无量寿经疏》。他从中读到”一心专念弥陀名号”的教导，就此确立了专修念佛的立场。他写了《选择本愿念佛集》，系统论证：在末法时代，只有念佛才是适合所有人的修行方式，其他一切修行都是”杂行”，不是往生净土的直接方法。法然的立场，比中国净土传统更为极端，但在日本社会里获得了巨大的响应。[796]

亲鸾（Shinran，1173—1263 年）

亲鸾是法然最重要的弟子，也是日本净土思想的最后一步极端化者。后世以他为净土真宗（Jōdo Shinshū 浄土真宗）之祖；教团的成形实出于觉如、莲如之手。[797]净土真宗是今天日本信徒数量最多的佛教宗派。

亲鸾把”他力”（tariki，other-power）推向了绝对化：

绝对他力：念佛不只是往生的条件；念佛本身也是阿弥陀佛的本愿力在我身上的显现。连我能念佛这件事，都是阿弥陀佛的恩赐，不是我自己的努力。因此，往生净土，完全不依赖修行者任何意义上的自力。[798]

恶人正机（阿弥陀佛本愿真正针对的，恰是无力靠自力的恶人）：亲鸾有一个著名的翻转：

“善人尚且往生，何况恶人”（善人なをもて往生をとぐ、いわんや悪人をや）

这句话不是说”善人都能往生，更何况恶人也能往生”；它的意思是”善人固然可以往生，但恶人才是阿弥陀佛本愿真正的对象”。因为善人还有靠自力的执著，而恶人知道自己无法靠自力，完全依赖阿弥陀佛，反而更契合他力的本愿。[799]

亲鸾的立场，在神学上非常接近基督教新教的”唯独恩典”（sola gratia）。救赎完全是神/佛的恩赐，不是人的努力所能换取的。这是东亚宗教史上”他力恩典”神学的最彻底的表述。

亲鸾另有一项突破：他公开与女性结婚，打破了出家戒律的范畴，开创了”在家净土”的传统。净土真宗至今仍是在家法师传统（僧侣可以结婚），这是日本独特的发展。

九、本书的哲学评估

净土宗对佛教修行论提出了最深刻的挑战。佛教的主流立场，是解脱需要自己修行（业力与修行的个人性）；净土宗的极端版本（亲鸾），说解脱完全是他力的礼物。这个分歧，已经触及佛教修行论根基，不是细节上的差异。“自力”模型说：解脱是可以修行出来的，人有主体性和能动性；“他力”模型说：人的能力是有限的，真正的解脱必须有超越个人能力的力量介入。这是宗教史上最深刻的争论之一，不只是佛教的内部问题。

净土宗的普及性，是佛教史上最成功的宗教民主化。“南无阿弥陀佛”六个字，让佛法进入了任何人的生活，无论条件多么不理想。这是一种深刻的包容性：它不说”你不够格修行”，它说”

[796]James Dobbins. *Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.（亲鸾与净土真宗的详细研究；含”恶人正机”的哲学分析）

[797]James C. Dobbins. *Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan*. Bloomington: Indiana University Press, 1989, p. 21：亲鸾是真宗”universally acknowledged founder”，但他本人拒绝以宗师自居，只称法然的追随者，“a religious movement arose in Shinran’s wake heralding him as its founder”；p. 86：觉如借如信一系的法统，把亲鸾塑成宗师，并使本愿寺住持的宗教权威世袭化；p. 88：本愿寺与其他真宗门徒各行其道百余年，到莲如时才汇合为日本最大的佛教宗派之一。

[798]这种绝对他力说，在汉传一侧有杨文会的回应。他评真宗所出《真宗教旨》，其第九号说”信心從他力而發，名他力信心……自力之徒，修雜行雜修，他力之徒不修之”，杨评：“經云：十方眾生至心信樂，欲生我國。發此三心者，仍係自力也。若云從他力生，他力普徧平等，而眾生有信不信，豈非各由自力而生信乎？倘不仗自力，全仗他力，則十方眾生皆應一時同生西方”；又说”信心者，自心所起也。他力者，自心所見之他力也”。评语寄往日本后，真宗僧小栗栖（文中作”小粟栖”）撰《阳驳阴资辩》《念佛圆通》回应，杨再逐条驳之。见《杨仁山居士遗著·阐教编》及编者识语（B0157）。

[799]James Dobbins. *Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.（亲鸾与净土真宗的详细研究；含”恶人正机”的哲学分析）

你现在的样子，阿弥陀佛就来接引你”。从社会史的角度，净土宗是佛教从精英阶层扩展到全体人民的最重要载体。

“唯心净土”与”他方净土”的张力，是净土宗内部一直存在的哲学争论。唯心净土的解读（净土是心的状态，不是地理上的地方）更符合禅宗和华严的义理体系；但这个解读，可能把净土信仰的核心（死后由阿弥陀佛来接引）化为了哲学比喻，失去了对普通信众最有力的那个承诺。在信仰层面，这个张力很难彻底化解。它是净土宗作为一个整体，始终在义理精英与普通信众之间保持平衡的那条线。

净土宗的解脱论，留有一个尚未解决的问题：往生极乐净土，是解脱（涅槃），还是去一个更好的地方继续修行？如果是后者，那”往生”就还不是解脱的终点，而更像修行条件最好的出发点。但即便取后一种回答，最后的觉悟依然要在净土里靠”自力”完成。这说明即便是净土宗，也无法完全绕开”修行与觉悟”的问题，只是把它推迟到了往生之后。

净土宗是神学

这里要对净土宗的性质做一个明确的判断：净土宗（尤其是亲鸾一系的极端他力立场）从哲学分类上，已经是**神学**，不只是”修行论”。它的核心要素包括：一个全能且慈悲的神格（阿弥陀佛）、一个绝对有效的誓愿（本愿），以及通过信心接受恩典的救赎路径。这在结构上非常接近基督教新教的”唯独恩典”、印度教的巴克提（bhakti）信仰传统，是人类宗教史上最普遍的神学形式之一，即”人在神的爱与承诺面前，以信心回应”。

说净土宗是神学，不含贬低意味；这是一种定性。它的问题意识，已经从”如何修行以证解脱”转向了”如何在神的慈悲中安顿自己”。前者是早期佛教和大多数大乘的问题，后者是净土宗独特的问题。一旦接受这个定性，许多争论就可以更清楚地展开：唯心净土派与他方净土派的争论，本质上是在问”这到底是内在的心理转化还是真实的神圣应许”。这是任何神学传统都必须面对的张力，净土宗也不例外。

年轻人对净土的偏见及其来源

在当代中文佛教圈，无论是中国大陆、台湾、还是海外华人社群，受过一定教育的年轻学佛者，对净土宗普遍抱有某种轻蔑的态度：认为念佛是老年人或没有文化的人才做的事，是”迷信”、是”反理性”的、不是”真正的佛教”。

这种偏见的来源，是可以梳理的。19 至 20 世纪的佛教现代主义运动（太虚、印顺等），力图把佛教塑造成理性的、与科学兼容的、去神话化的修行传统。在这个框架里，净土的他力神学是最难辩护的部分。西方禅学和英文佛学著作对禅宗（Zen）的偏爱，进一步塑造了”哪种佛教更’高级’“的隐性等级。网络时代的佛学讨论，往往以”有没有深度”作为评价标准，而”南无阿弥陀佛”六个字，在这个标准下难以竞争于禅宗公案或中观论辩。

这种偏见有几处错位。其一，它把”复杂”等同于”正确”，把”简单”等同于”浅薄”。但无数复杂的义理体系并不比净土的六字更接近佛教的本怀。其二，它把净土作为哲学体系来评价，却忽略了净土首先是一个宗教回应。它回应的不是形而上学问题；它回应的是绝望与苦难。其三，它对净土宗的高峰人物（印光、蕅益等）并不熟悉。这些人的书信和著作，在心理洞察力上并不亚于禅宗语录。

但本书在最后想说的是这些

净土宗也许是汉传佛教中距离早期佛教本怀最远的一支。它的他力神学、对死后净土的许诺、以及几乎取消修行门槛的做法，与”戒定慧三学次第培育、渴爱断尽、证阿罗汉果”的早期解脱道，有极大的结构性距离。本书也已经把这个距离指出来了，不会收回。

但本书也要说一句：净土宗的大师们，几乎没有一个是在风平浪静中建立起这个传统的。

慧远（334—416 年）在东晋末年的乱世里看着北方文明崩溃，流民南下。道绰（562—645 年）经历了北周灭佛的创伤和隋唐之际的连年战乱。善导（613—681 年）在长安讲法，面对的是从战乱中幸存下来、疲惫不堪的信众。莲池袾宏（1535—1615 年）和蕅益智旭（1599—1655 年）处身明朝覆灭的文化大震荡之中。印光（1861—1940 年）一生目睹了清朝崩溃、

军阀战争、日本侵华。他的无数书信回复，是在回应那些失去丈夫、失去孩子、失去一切、绝望无路的人。

对于一个刚刚失去孩子的母亲，或一个亲历战乱的老人，或一个在极度绝望中的人，你给他讲中观的归谬论证，或天台的三谛圆融，或早期佛教的无常苦无我观察，他能听进去吗？也许他的处境决定了他此刻只能接受一件事：有一个名字，你可以呼唤，呼唤了，就会被听见。

这种情怀，包括对极苦之人的彻底接纳，对”我无力修行”这个处境的深切理解，以及”无论你是谁、无论你做了什么，来念佛，就够了”的愿力，在早期解脱道里确实不是核心关切：那条路首先是为有条件修行者准备的。但本书在这里反而要说：在佛教两千五百年的历史里，如果说有哪一支传统最深切地回应了”一无所有的人”的哭声，那便是净土宗。这个回应也许在哲学上距离佛陀很远，但在对人的悲悯上，它与那个在菩提伽耶觉悟之后说”众生皆苦，我要告诉他们路”的人，也许并不遥远。

第十章　律宗、密宗与其他

前几章集中讲了天台、华严、法相、禅、净土这五个汉传佛教的主要哲学宗派。这一章把剩余的宗派和问题补完：律宗（它是所有其他宗派的制度性基础）、汉地密宗（它在唐代有过一段短暂的辉煌）、几个相对次要的学派，以及汉传佛教的整体回望。

一、律宗：制度的基石

为什么律宗特别重要

所有其他宗派，包括禅宗、净土宗、天台、华严，讲的都是修行方法或义理见解。但有一件事，所有宗派都必须依赖：一套合法的戒律传承。没有戒律，就没有合法的出家，就没有僧侣，就没有寺院，也就没有任何宗派。律宗研究和传授的，正是这套基础制度。[800]

汉地的律典传承

汉地最终确立的主要律典为《四分律》（Dharmaguptaka Vinaya，法藏部律），由佛陀耶舍与竺佛念于 402—412 年间译出。它是法藏部的比丘戒律，南北朝时代开始主要使用，唐以后逐渐成为汉传僧尼受具足戒的唯一律典依据。[801]

《四分律》属法藏部律，不属说一切有部律（藏传使用的是根本说一切有部律），也不同于铜叶部律（南传使用）。这意味着汉传、藏传、南传三大传统各自依据不同的戒律传承，但共享了戒律的精神原则（详见 2.1）。

汉地同时传译了多部律典（《摩诃僧祇律》《十诵律》《五分律》等），早期各地使用不统一。隋唐时期，三位律师各立一宗：

律宗	创立者	特点
相部律宗	法砺（569—635 年）	主张”随机羯磨”，偏重戒律的实践运用
东塔律宗	怀素（634—709 年）	主张”新疏义”，义学倾向
南山律宗	道宣（596—667 年）	体系最完整；以《四分律》为主，融合唯心义理

三宗之中，道宣的南山律宗（因道宣长期在终南山活动而得名）最为系统，也是汉传律学后来唯一持续传承的正脉。

道宣（596—667 年）

[800]汉地各宗共依一套受戒之制，参 Kenneth K. S. Ch’en. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press, 1964, pp. 241、301：僧团本不分大小乘，汉地虽以大乘为主，行僧事却依说一切有部与法藏部之律；道宣立律宗，用意正在于佛教不止是一套教义，还须严守戒律，尤以受戒之制为要。律典入华与《四分律》定于一尊的经过，参 Ann Heirman. “Vinaya: from India to China.” In Ann Heirman and Stephan Peter Bumbacher (eds.), *The Spread of Buddhism*. Leiden: Brill, 2007, pp. 167–202, 尤见 pp. 193–195：合法羯磨（受戒在内）须在同一部派之内举行，而部派正以所奉律本相别，故受戒必系于某一部律；八世纪初《四分律》以敕令定为全国唯一，此后至今汉地行用不改。另参 Yifa. *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: An Annotated Translation and Study of the Chanyuan Qinggui*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002（中国佛教寺规的研究，含道宣律学的影响）。

[801]道宣《续高僧传》卷二十二明律篇论（T2060）：“窮其受戒之源，宗歸四分……斯之糅雜二百餘年……今則混一唐統，普行四分之宗，故得終始受隨義難乖隔。”吕澂〈诸家戒本通论〉引此，说”唐賢銳意改革，商量受隨，皆尊四分”（CBETA LC0005）。八世纪初以敕令定《四分律》为全国唯一律本，见本章首注所引 Heirman 文。正文限于具足戒，是把菩萨戒一类另有所依的戒法除开。

道宣是中国律宗的奠基者。他的工作是依据当时最高水平的义理理解，把《四分律》的全体内容整理成一套完整的实践体系。他的”三大部”：

著作	内容
《四分律行事钞》	戒律的日常实践总则；仍然是汉传律学最重要的参考文献[802]
《四分律删补随机羯磨疏》	对羯磨（僧团法事程序）的详细注疏
《四分律比丘含注戒本》	比丘戒本的注释

道宣把唯识与戒律实践结合起来：戒律既是外在的行为规范，也体现心性的净化。“戒从心生”，持戒的根本在于内心清净。这个把义理与戒律结合的进路，使道宣的律学超越了单纯的制度性研究，有了哲学的深度。

道宣的另一重大贡献在于编撰大量佛教历史和文献资料，包括《续高僧传》、《释迦方志》等，成为研究唐代以前中国佛教史的重要来源。

律宗的历史意义

律宗本身从来不是一个大众性的宗派。它没有广大的在家信众，也不以哲学思辨见长。但它提供了所有其他宗派都必须依赖的制度条件：合法的比丘/比丘尼传承。一个人若要出家成为合法僧侣，就必须在”三师七证”面前依律受戒，而这十个人必须都是已经合法受戒的比丘。这个传承链中断后就无法自我恢复。

从这个角度看，律宗传承构成整个汉传佛教存在的制度性前提。即便很少有人讲”我是律宗弟子”，但每一个出家人都依靠律宗传递下来的戒律传承而存在。

附：世界主要佛教传统的律典对照

南传、汉传、藏传三大佛教传统各自依据不同部派的律典。在历史上，印度传入中国的律典有多个版本，各归不同的部派，但最终汉地以法藏部律为准。下表列出主要传统所依的律典及现况：

传统	所依律典	部派来源	律藏语言	比丘戒数	主要流通地区	现况说明
南传上座部	铜叶部律（巴利律藏）	传统所记为分别说部—铜叶部	巴利语	227 条	斯里兰卡、缅甸、泰国、柬埔寨、老挝	今存最完整的巴利律传本；比丘尼传承曾中断，20 世纪末部分恢复

[802] 吕澂《中国佛学源流略讲》附录〈宋代佛教〉：宋代律宗为南山一系单传，允堪”普遍地註解了道宣的著述……所著解釋《行事鈔》的《會正記》尤其重要”；其再传元照”對於《行事鈔》的著書稱《資持記》……於是別成資持宗。後來此宗獨盛，傳承不絕，並東傳於日本”；南宋宝祐六年（1258）道宣三大部与元照记文一并入藏印行。道宣自序说，前代诸师所遗记文”止論文疏廢立，問答要抄；至於顯行世事，方軌來蒙者，百無一本”，此钞即为补此而作（《四分律删繁补阙行事钞》序，T1804）。元照《四分律行事钞资持记》序称此钞”攝僧護法之儀，橫提綱要；日用時須之務，曲盡規猷。是故歷代重之以為大訓”，并说此前为之作记者”凡五十餘家”（T1805）。

传统	所依律典	部派来源	律藏语言	比丘戒数	主要流通地区	现况说明
汉传佛教	四分律	法藏部	汉译（梵语原本已佚）	250 条	中国大陆、台湾、香港、韩国、越南	汉传出家者均依此受戒；比丘尼传承完整保存
藏传佛教	根本说一切有部律	根本说一切有部	藏译	248 条（藏译本 258 条）	西藏、蒙古、不丹、尼泊尔、锡金	戒律传承完整；比丘尼具足戒传承历史上未曾引入，2022 年起不丹开始传授
日本佛教	历史上多样；当代已极少遵守	起初依四分律；最澄后转为梵网菩萨戒	—	—	日本	明治以来允许僧侣结婚，戒律制度已大幅世俗化；净土真宗等宗派已无传统比丘戒
中国历史上传入的其他律典	十诵律（说一切有部）	说一切有部	汉译	263 条	—	隋唐前部分使用，后统一到四分律
同上	摩诃僧祇律	大众部	汉译	218 条	—	法显从印度带回；东晋南朝部分使用

传统	所依律典	部派来源	律藏语言	比丘戒数	主要流通地区	现况说明
同上	五分律	化地部	汉译	251 条	—	刘宋佛陀什、竺道生等译；423–424 年译出[803]

几点说明：第一，“比丘戒数”在各部派之间有出入，但核心的严重违戒项（波罗夷）在各传统里几乎相同，主要差异在枝节行仪。第二，梵文律典原本大多已佚，现存的多为汉译或藏译版本，以及部分梵文残本（主要出自犍陀罗）。第三，比丘尼（女众出家）的戒律传承问题构成三大传统里共同存在的张力：南传已有部分恢复，藏传尚在争议中，汉传历史上是三支中唯一不曾中断的传承。[804]

二、汉地密宗：短暂的辉煌

密教进入汉地的过程，8.4 章已经详细介绍（开元三大士：善无畏、金刚智、不空），这里补充其在汉地的命运。

唐代密宗的特点

进入汉地的密教主要包括行密（以《大日经》为主，善无畏传）和瑜伽密（以《金刚顶经》为主，金刚智与不空传），相当于四部怛特罗里较早的两类，无上瑜伽的文本和传承并没有在汉地系统建立。

不空（Amoghavajra，705—774 年）是唐代密宗影响力最大的论师，与唐玄宗、肃宗、代宗三代皇帝都有密切关系，享有国师级别的尊崇，在政治上的影响力远超同时代的其他佛教论师。他大量翻译密教文本，推广密教仪轨在皇室祭祀中的使用。

传入日本

不空的弟子惠果（746—805 年）是唐代密宗的最后一位重要传承者，也是空海（Kūkai，774—835 年）的直接老师。空海在 804 年入唐，翌年跟随惠果学习了行密和瑜伽密两套完整的传承，回国后建立了日本真言宗（Shingon）。惠果去世不久，密宗传承在汉地就开始进入衰落期。[805]

---

[803]《弥沙塞部和醯五分律》卷 1 题署“宋罽宾三藏佛陀什共竺道生等译”，T1421；《出三藏记集》卷 3，T55, no.2145, p.21a12 起，记景平元年（423）冬请出此律，次年译毕。

[804]三大传统律典的比较研究，参 Bhikkhu Anālayo. “The Legality of Bhikkhunī Ordination.” *Journal of Buddhist Ethics* 20 (2013): 310–333（比丘尼传承问题）；Oskar von Hinüber. *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin: Walter de Gruyter, 1996（巴利律藏的文献概况）；Charles S. Prebish. *Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvāstivādins*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1975；本书所据为 Motilal Banarsidass 重印本（德里，1996 年初版、2002 年重印）（大众部与根本说一切有部波罗提木叉比较）。

[805]空海 804 年入唐从慧果受密法一事，见《佛祖統紀》卷四十一（T2035）：“（貞元）二十年，日本國遣使者朝，其學者橘逸勢、沙門空海入中國，學祕密教於不空弟子慧果”；同书卷二十九记其”歸國盛行其道”，并谓汉地”嗣其後者，功效寖微。唐末亂離，經疏銷毀。今其法盛行於日本，而吾邦所謂瑜伽者，但存法事耳”。须注明两事：其一，同书卷十七、卷二十九另作”元和中”，与卷四十一的贞元二十年相左，而慧果卒于 805 年，当以卷四十一为是；其二，书中作”慧果”，与今日通行的”惠果”为同一人。胎藏、金刚两部受法的具体经过，本书未取到空海《御請来目録》（T2161）与空海所撰惠果碑，此处从略。唐代密教与道教在仪轨、医疗上的交涉，另参 Michel Strickmann. *Chinese Magical Medicine*. Stanford: Stanford University Press, 2002（该书不涉空海，惠果仅四见且所论为阿尾奢召灵之法，不承担本段所述诸事）。

会昌法难后的密宗

会昌法难（845 年）对唐代密宗造成了严重打击。密宗的宫廷背景和对寺院的依赖，使它在灭佛运动中特别脆弱。加之密教的人才传承此时已经相当薄弱，会昌法难之后，汉地密宗作为一个有系统传承的独立传统，基本终结。

密教元素的碎片化渗透

汉地密宗虽然作为独立传统消失了，但密教的元素以碎片化的方式渗透到了汉传佛教的其他部分：咒语（dhāraṇī）在所有宗派的仪轨里都有，大悲咒、楞严咒、消灾吉祥神咒等密教咒文至今仍然是汉传寺院日常课诵的核心内容；各种密教本尊（观音、地藏、文殊等）的图像，也成为汉传佛教图像学的主要内容。

三、其他较小的宗派

汉传佛教史上，除了几个大宗，还有若干规模较小、历史较短的传统：

成实宗

成实宗以《成实论》（诃梨跋摩著，鸠摩罗什译）为依据。这部论著在空性理解上接近般若立场，超越了有部的阿毗达磨。成实宗在南北朝（5—6 世纪）相当活跃，但吉藏批评它”堕于空有之际”，没有彻底的中道立场。到唐代，成实宗基本被三论宗和法相宗吸收，不再作为独立学问传统。

俱舍宗

俱舍宗以世亲《俱舍论》（玄奘译本）为依据。在义理上，它是进入唯识之前的”基础阶段”学习材料：先学《俱舍论》了解阿毗达磨的分类框架，再学唯识对这些框架的改造。俱舍宗在唐代更多属于学术传统，并未形成独立宗派。日本奈良时代有独立的”俱舍宗”（Kusha-shū），作为奈良六宗之一，但实质上是一门研究课程，也不属于宗教组织。

地论宗

地论宗以世亲对《十地经》的注释（《十地经论》，菩提流支译，508—512 年）为依据，属于唯识思想进入汉地的早期形态之一，早于摄论宗。地论宗分为南道派（偏向如来藏思想的整合）和北道派（偏向纯粹的唯识分析）。在隋代逐渐与摄论宗合流，然后被玄奘的法相宗取代，到唐代已经基本消失。

摄论宗

摄论宗以无著的《摄大乘论》（真谛译）为依据，已在 10.7 章（法相宗的前史）介绍过。这里只补充它的位置：它是唯识入汉的第二波（第一波是依《十地经论》而起的地论师）[806]，与如来藏思想有融合（真谛的无垢识），被玄奘的严格护法系取代后消失。

四、八宗的传统分类

汉传佛教有一个后来流传的传统分类，把中国佛教分为”八宗”：

宗	主要依据	核心特色
律宗	《四分律》	戒律修行与传承
俱舍宗	《俱舍论》	阿毗达磨的精细分析

[806] 吕澂《中国佛学源流略讲》第七讲：菩提流支译出《十地经论》，“競相傳習，逐漸形成為一類師說，此即所謂’地論師’”，其学”下又為瑜伽開宗”；“攝論師的形成比較晚”，而”真諦所傳的瑜伽行派學說，與其前菩提流支譯傳的不同，也與以後玄奘譯傳的大有出入”。

宗	主要依据	核心特色
成实宗	《成实论》	空义的过渡探索
三论宗	中观三论	空，破而不立
天台宗	《法华经》	三谛圆融，性具
华严宗	《华严经》	法界缘起，事事无碍
法相宗（唯识宗）	《成唯识论》	八识、三性、五种姓
密宗	《大日经》等	三密修行，本尊瑜伽

禅宗和净土宗通常在八宗之外单列，或称”十宗”，统计方式有不同。

这个”八宗”分类是后来（主要是元明时代）的传统整理，并不准确反映历史上宗派的自我认同和相互关系。历史上，各宗的边界从来不那么清晰，许多僧侣同时研究多个传统，许多义理在宗派之间流通。“八宗”是一个方便说，距离精确的历史分类还有一段距离。

五、会昌法难与宗派命运的分化

会昌法难（845 年，唐武宗灭佛）是汉传佛教史上最重要的历史节点之一，也是各宗命运分化的加速器。

“三武一宗灭佛”：四次大规模政治打压

中国历史上有四次规模最大的国家主导的灭佛运动，合称”三武一宗”（三位谥号含”武”字的皇帝加一位宗字皇帝）。下表列出各次的基本情况：

名称	时间	皇帝	主要肇端	规模与结局
北魏太武帝灭佛	446—452 年	北魏太武帝拓跋焘	儒臣崔浩的主动推动；道教领袖寇谦之得太武崇信、促成其崇道，于灭佛一事却苦与崔浩相争；446 年发现关中佛寺疑藏兵器酒肉，借此下令全面灭佛	全国寺院拆毁，僧侣被处死或强制还俗；452 年太武帝遇刺身亡，文成帝即位后迅速复佛

名称	时间	皇帝	主要肇端	规模与结局
北周武帝灭佛	574—578 年	北周武帝宇文邕	卫元嵩（还俗僧）上疏建议削减佛教；道士张宾的推动；经济压力（大量免税僧侣占据土地与人力，影响国家财政）	据《历代三宝纪》，周武帝建德年间禁毁、没收寺庙四万余所，约三百万人归入军民编户，统计范围包括并入的北齐地区；578 年武帝去世，继任者短暂维持，581 年隋文帝建国后全面复佛
唐武宗会昌灭佛	845 年	唐武宗李炎	道教方士赵归真的影响（武宗笃信道教，服食金丹）；经济原因（寺院大量占地，僧侣免税）；朝廷主导排佛的官员推动	据史料所报，全国四千六百余寺、四万余小型寺院与兰若被毁，二十六万零五百僧尼还俗；846 年武宗病死，宣宗即位后立即复佛
后周世宗灭佛	955 年	后周世宗柴荣	实用主义改革（熔佛像以铸钱币，整顿国家财政）；性质较前三次温和，无大规模暴力	全国保留寺院 2694 所，拆除三万余所；僧侣须有度牒才可留寺；960 年宋朝建立，整体对佛教宽容

几点观察：四次灭佛都带有**道教势力的推动或经济压力的现实原因**，意识形态不是唯一因素。惟太武一次须分说：道教的影响在于先使太武崇道抑佛，但真正力主毁佛的是儒臣崔浩，道教领袖寇谦之于灭佛一事反倒苦与崔浩相争。四次灭佛之后，佛教均在数年内得到程度不一的恢复。中国文化对佛教的接受程度已深，任何政权都很难彻底清除它。但每次灭佛都对佛教的制度基础（寺院、文献、传承）造成相当大的损失，各宗的不同命运在相当程度上取决于哪种形态更能在这类打压中生存。[807]

[807]三武一宗灭佛的历史分析，参 Jacques Gernet. *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries,* trans. Franciscus Verellen. New York: Columbia University Press, 1995.（灭佛运动的经济史背景，为最重要的英文研究）；另参汤用彤. 《汉魏两晋南北朝佛教史》（各章含太武帝和武帝灭佛详情）；会昌法难见 Stanley Weinstein. *Buddhism under the T’ang*. Cambridge:

会昌法难的规模与宗派命运

唐武宗李炎受道教方士影响，于会昌五年（845 年）全面灭佛：据史料所报，全国四千六百余寺、四万余小型寺院与兰若被毁，二十六万零五百僧尼还俗，大量佛教文献被焚毁。会昌法难深刻改变了唐代佛教的制度基础，对各宗命运的影响须分别讨论。[808]

宗派的不同命运

灭佛打击了所有宗派，但恢复的速度和程度大不相同，这反映了各宗的制度结构：

恢复快的：禅宗和净土宗。禅宗的传法不依赖大规模的寺院建筑和文献储存，只要有一对一的师徒传承，就能在任何条件下延续；净土宗的念佛，可以在任何地方进行。灭佛停止后，这两个传统迅速在民间恢复。

恢复慢或未恢复的：法相宗（太依赖大规模的学院和文献研究）、密宗（太依赖宫廷保护和特定的传法关系）。这些传统在会昌法难之后于中土基本没有恢复。

从更长的历史视角看，会昌法难是汉传佛教的一次”淘汰赛”。它把那些依赖精英学术和国家保护的传统淘汰，留下有广泛民间基础、不依赖特定制度条件的传统。会昌之后，禅宗和净土宗成为汉传佛教的主体。这种结果也体现了文化生态中的自然选择。

六、佛教对中国文化的整体影响

汉传佛教在一千五百年里深刻地改变了中国文化，几个最重要的方面：

语言：佛教传入带来了数以千计的梵文词汇进入汉语，包括音译词（佛陀、菩萨、涅槃、刹那、阿弥陀佛、般若……）和意译词（觉悟、解脱、空、因果、轮回、境界……）。这些词汇今天许多已经进入普通汉语，即便说话者不知道它们的佛教来源。

文学与艺术：佛教故事进入了中国文学的想象世界。白居易、苏东坡受佛教深刻影响，《西游记》是以玄奘西行为基础的佛教主题小说。敦煌、龙门、云冈的造像属于中国艺术史上最重要的遗产之一。佛教建筑（塔、殿、钟楼）深刻影响了中国的城市景观和建筑传统。

Cambridge University Press, 1987.（汤用彤书所据为上海人民出版社 2015 年版、2018 年印；太武一难在书内 347–348 页，周武一难在第十四章”佛教之北统”下”周武帝世之法难”一节，书内 379–382 页。太武帝在长安佛寺见兵器而疑其与盖吴通谋、进而下诏尽诛沙门，汤书系于太平真君七年即 446 年二月至三月，452 年是太武帝身死、文成帝复法之年，非发难之年。汤书据《魏书·释老志》明言此事”其主动人为崔浩”，而”寇谦之亦不欲毁灭佛教”。） 太武一次的主动者，一手见《魏书·释老志》（ctext 本）：“始謙之與浩同從車駕，苦與浩諍，浩不肯，謂浩曰：‘卿今促年受戮，滅門戶矣。’”（ctext 本”諍”作”凈”，形近而讹）。汤用彤书内第 347 页述其事作”崔浩因说帝悉诛天下沙门，毁诸经像，帝从之”，第 346 页记太武”已信寇谦之，于崔浩尤言听计从”，并述太武崇奉天师、改元太平真君（440）之后抑佛尊道日甚。即：寇谦之之于太武，功在崇道，不在毁佛。北周数字见《历代三宝纪》卷 11，T49, no.2034, p.94b06 起，属于周武帝建德年间的概述；地域范围包括并入的北齐，参 Gernet, pp.6–7 及 p.318 注 16。Gernet, p.115 指出北方寺院依附人口可能兼计为僧众，不能直接与唐代登记僧尼等量比较。会昌数字见《佛祖统纪》卷 42，T49, no.2035, p.386a02 起及 Weinstein, pp.134–135，是朝廷所公布的成果；二十六万零五百僧尼与另列十五万奴婢分开。

[808] 三武一宗灭佛的历史分析，参 Jacques Gernet. *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*, trans. Franciscus Verellen. New York: Columbia University Press, 1995.（灭佛运动的经济史背景，为最重要的英文研究）；另参汤用彤. 《汉魏两晋南北朝佛教史》（各章含太武帝和武帝灭佛详情）；会昌法难见 Stanley Weinstein. *Buddhism under the T’ang*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.（汤用彤书所据为上海人民出版社 2015 年版、2018 年印；太武一难在书内 347–348 页，周武一难在第十四章”佛教之北统”下”周武帝世之法难”一节，书内 379–382 页。太武帝在长安佛寺见兵器而疑其与盖吴通谋、进而下诏尽诛沙门，汤书系于太平真君七年即 446 年二月至三月，452 年是太武帝身死、文成帝复法之年，非发难之年。汤书据《魏书·释老志》明言此事”其主动人为崔浩”，而”寇谦之亦不欲毁灭佛教”。） 太武一次的主动者，一手见《魏书·释老志》（ctext 本）：“始謙之與浩同從車駕，苦與浩諍，浩不肯，謂浩曰：‘卿今促年受戮，滅門戶矣。’”（ctext 本”諍”作”凈”，形近而讹）。汤用彤书内第 347 页述其事作”崔浩因说帝悉诛天下沙门，毁诸经像，帝从之”，第 346 页记太武”已信寇谦之，于崔浩尤言听计从”，并述太武崇奉天师、改元太平真君（440）之后抑佛尊道日甚。即：寇谦之之于太武，功在崇道，不在毁佛。北周数字见《历代三宝纪》卷 11，T49, no.2034, p.94b06 起，属于周武帝建德年间的概述；地域范围包括并入的北齐，参 Gernet, pp.6–7 及 p.318 注 16。Gernet, p.115 指出北方寺院依附人口可能兼计为僧众，不能直接与唐代登记僧尼等量比较。会昌数字见《佛祖统纪》卷 42，T49, no.2035, p.386a02 起及 Weinstein, pp.134–135，是朝廷所公布的成果；二十六万零五百僧尼与另列十五万奴婢分开。

哲学：宋明理学（Neo-Confucianism）的主要范畴（理、气、心、性）吸收了大量佛教（尤其华严和禅）的思想资源，即便宋明理学家本人否认这种影响。王阳明的”良知”概念，与禅宗的”自性”有内在的呼应。

伦理与社会实践：放生、素食、义仓、施粥，这些在中国历史上广泛存在的社会实践，多有佛教的推动。汉传佛教的出家僧侣传统也为中国社会提供了教育、医疗、孤儿养育等社会服务。

死亡文化：超度法事（为死者做佛事）、临终念佛、地藏菩萨的信仰，在今天中国大陆、台湾、香港的葬礼习俗里，仍然是核心组成部分。

七、汉传佛教的整体特质

综观以上十章，汉传佛教的整体特质可以用几个关键词来描述：

创造性：天台的三谛圆融、华严的事事无碍、禅宗的公案体系，这些都是在消化了印度材料之后，中国人独立发展出来的。

综合性：与印度佛教相比，汉传佛教更倾向于把各派安置为一个有层次的整体，比如禅净双修、判教体系（为不同经典判定次第与归属）、“一切皆是方便”的宽容态度。

世俗化：与印度佛教的出家传统相比，汉传佛教更强调在家修行的可能性，更能融入世俗生活的节奏（净土的日常念佛、禅宗的”农禅并重”、寺庙的公共社会功能）。

政治性：汉传佛教从一开始就在中国的政治环境里运作，不可避免地与帝王政治、儒家国家意识形态发生复杂的互动：有依赖（国家赞助）、有冲突（灭佛）、有妥协（国家控制）。这一维度贯穿了整个汉传佛教史。

未完成性：汉传佛教与印度佛教传统的哲学张力（如来藏与无我、顿悟与渐修、他力与自力），在中国从来没有获得完全令人满意的解决。它们以各种形式持续存在于汉传佛教的内部讨论里。这些未完成的问题将在第十一篇藏传佛教和第十二篇近现代部分继续呈现。

一个结构性的特点：辩论传统的缺失

还有一个汉传佛教的环境特点，本书想在这里单独标出来：汉传佛教内部，各宗之间几乎没有发展出常设的公开辩难制度。

对比：印度佛教在那烂陀有活跃的辩论传统，各家论师在公开场合辩难，胜负之分关乎寺院声望与供养来源；藏传佛教则把辩经（立宗对辩）制度化为僧侣训练的核心。一个僧人的命题必须在对手的连续逼问下守得住，否则没有资格宣讲。至于 1873 年的帕纳杜拉论战（第九篇），则属于斯里兰卡佛教面对基督教压力时产生的对外辩论，不属佛教内部辩论。

汉传佛教里，宗派间的论战几乎都以写作的形式进行，不靠面对面辩论：吉藏批评天台，天台回应吉藏，各写各的论著，少有真正意义上的公开论辩制度。[809]偶有例外，也更多属于宗派内部的争议（如天台的山家山外之争），不属跨宗派的正式辩难。

差异已经深入到生态条件层面。辩论文化会产生一种持续的”应力”：你的主张必须能够在对手的追问下自洽，你无法回避不利的反例，你必须把论证的薄弱环节正面处理。这种应力在相

[809]朝廷主持的论议在唐代并不少见，只是论的是三教之间：志磐《佛祖统纪》卷五十四〈三教談論〉条列高祖、太宗、德宗、敬宗、文宗、宣宗诸朝诏儒、释、道三家入国学或内殿”談論三教” “講論三教”，如”文宗聖節，詔祕書監白居易、沙門義林、道士楊弘元談論三教”；同卷〈僧道角法〉条记”唐高宗詔沙門義褒等入宮談論，道士李榮理屈語塞”（T2035）。汤用彤《隋唐佛教史稿》说唐朝”兼崇释老，遂致数百年中，二教之互争不绝”，并据道宣《集古今佛道论衡》卷丁”僧泰敕对道士李荣叙道事”条，记高宗显庆五年召沙门静泰、道士李荣于洛宫辩《化胡经》真伪；道宣此书前三卷成于显庆六年，第四卷补于麟德元年（北京：北京大学出版社，2010，书内第 20、208 页）。此条原文见 T2104 卷丁〈今上在東都有洛邑僧靜泰勅對道士李榮敘道事第五〉：“顯慶五年八月十八日勅召僧靜泰、道士李榮在洛宮中。帝問僧曰：老子化胡經述化胡事，其事如何”；同卷首条〈今上召佛道二宗入內詳述名理事第一〉又记显庆三年四月”下勅，追僧道士各七人入內論義”。这些是朝廷主持的跨教论衡，为的是护法与争班位，与宗派之间的义学问难不是一回事。

当程度上是理论精密化的驱动力。藏传中观在数百年辩论传统的锻炼下越来越精密，有其历史原因。

汉传佛教大体缺少这个外部压力。“综合性”这个词，固然描述了汉传佛教能把不同传统融合为一的文化能力；但它同时也是应力缺失的产物：在一个强调”一切皆是方便，各适其机”的环境里，不同立场的真实冲突可以被纳入判教的层级框架，从而绕开正面的论证要求。这不必然是坏事。它让汉传佛教保持了极大的包容性和适应性；但它也意味着一些哲学上的真实矛盾（如来藏与无我之间那道裂缝，第七篇已详），在汉传语境里长期被”调和”，不曾被正面解决。

了解这一点，有助于理解为什么汉传佛教在创造力和综合能力上表现突出，而在系统性批判和论证严格性上，相对于印度的论典传统和藏传的辩经传统，留有相当大的空间。

附：汉传各宗流变图谱

下图以时间轴方式呈现各宗的创立、盛衰、终结与流变，实色条为活跃期，虚色/虚线为义理余脉或制度延续，垂直红虚线标出会昌法难（845 年）这一历史分水岭：

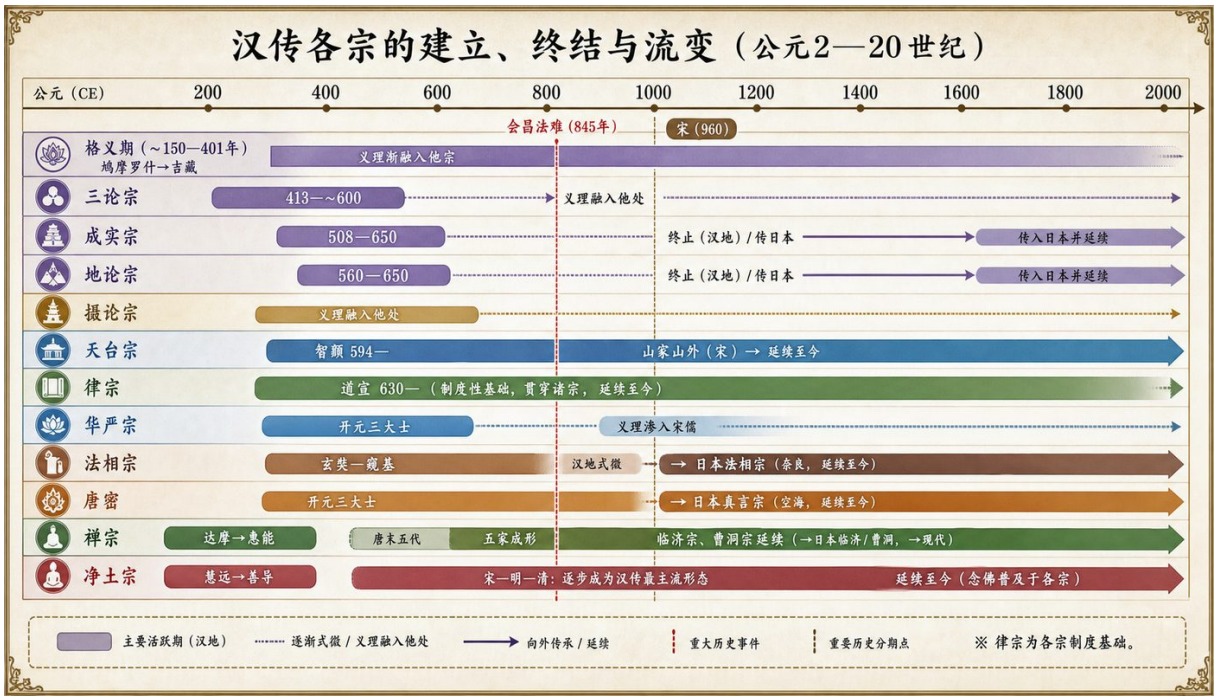


Figure 61: 汉传各宗的建立、终结与流变

图保留了若干旧标：鸠摩罗什、吉藏应在三论宗脉络下理解；玄奘、窥基属法相宗；“开元三大士”属唐密，图中却排在华严一行。华严的传承依 10.6 所列杜顺、智俨、法藏、澄观、宗密。图称成实、地论“传入日本并延续”，本章关于二者被其他宗派吸收的叙述并未支持这一延续判断。各条形的起讫与所印数字也未一致，不能据图作精确年表或不间断传承的证据。

第十一章　近现代汉传与人间佛教

前几章把汉传佛教的古代传统从早期译经一路讲到宋明清。天台、华严、禅宗、净土宗这些形成于唐宋的宗派，在其后的几百年里持续延续，但并没有产生同等规模的哲学创造。这最后一章看汉传佛教如何应对殖民、现代化、共产主义与全球化的冲击。其中最重要的佛教回应，集中在”人间佛教”（Renjian Fojiao，Humanistic Buddhism）这个理念的提出和发展上。

一、晚清的困境：衰落与挑战

宋明以来的衰落

宋代以后，汉传佛教的重心从义理创发转向实践与综合。天台、华严的精密义理逐渐让位给日常化的禅净合修。明清时期，以”做功课”为主要形式的寺院活动（早晚课诵、超度法事）成了主流，高水平的义理讨论相对罕见。许多寺院的主要社会功能是为在家信众的婚丧嫁娶提供仪式服务，尤其是丧葬超度；批评者（包括后来的改革者）将其描述为”专门为死人服务的佛教”。

外部的冲击

1840 年鸦片战争以来，西方的冲击既发生在军事和政治层面，也发生在文化宗教层面。基督教传教士批评佛教为偶像崇拜和迷信，西方科学的传入使得传统宗教信仰面临知识合法性的挑战。

更严重的批评来自中国内部：康有为等改良主义者曾经提议废除佛教寺产用于兴办学校；新文化运动（1919 年五四以后）的知识界则把佛教视为封建迷信的一部分，需要被”科学”和”民主”所取代。

《楞严经》的疑伪问题值得单独点出。《楞严经》在汉传佛教里地位极高，尤其在禅宗日课和寺院教育里举足轻重。然而，这部经典的来历问题早在唐代就有人质疑；到了近现代，随着历史批判方法的引入，质疑声更为明确：无梵文原典、无藏文译本、文本风格与印度佛教文献有显著差距、传译来历记载不清。这些迹象指向它很可能是唐代在中国境内撰造的疑伪经（10.4 章已提及）。新文化运动时期，以胡适为代表的知识界人士把《楞严经》作为佛教中”造伪”的典型案例加以批判，认为它是封建时代以权威之名流传的文化欺骗。这场批评在佛教界内部产生了持续的防御性反应，也推动了后来一些佛教学者直面文献可靠性问题的学术努力。[810]

在这种背景下，20 世纪初的中国佛教面临双重危机：内部的义理停滞与制度腐化，外部的文化排斥与政治压力。这是促发近代佛教改革的历史背景。

二、太虚法师：人间佛教的先驱

太虚（1890—1947 年）

太虚法师（俗姓吕，祖籍浙江崇德）是近代汉传佛教改革运动最重要的发起人。他 1904 年出家，时年周岁十四[811]，早年接触了大量佛教经典，同时广泛阅读西方哲学和社会理论，由此形成了一套关于佛教现代化的系统性主张。[812]

---

[810]新文化运动一侧对《楞严经》传译史的批评，见胡适《〈楞严经〉的来历有七种不同的说法》，收于姜义华主编《胡适学术文集·中国佛学史》（北京：中华书局），页 558—565，逐条排比智昇以下七说，并以房融拜相、配流与”笔受”年月相抵牾，断其传译故事不可调和；学术层面见 Robert E. Buswell Jr., ed. *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.（汉地疑伪经的综合研究；《楞严经》只在导论书内第 8—9 页与《梵网经》《大乘起信论》同列为实出东亚而托为译本之经，未设专章）

[811]《太虚自传》说自己生于光绪十五年年底（“光緒十五年的春初……到年底，我母親生了我”），“十六歲的四月初……乃決計去普陀山出家”；又说其父”是石門縣”乡下农家子，并自注石门县”民國改崇德”，即正文”祖籍浙江崇德”所本（《太虚大师全书》第十九编，TX0019，〈太虚自传〉一〈生长〉）。Pittman 前揭书 p. 63 记其生于 1890 年 1 月 8 日，pp. 65–66 记 1904 年春”At the age of fourteen”决意出家，同年深秋在宁波天童寺受戒。自传的”十六岁”按虚岁计，Pittman 的十四按周岁计；本书从周岁。

[812]Don Alvin Pittman. *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.（太虚改革运动的权威英文研究，含印顺的义理继承）

三大革命

太虚提出佛教需要三方面的”革命”：

教理革命：佛教义理需要重新诠释，以回应现代科学、社会主义、民主等现代思潮，同时去除封建迷信的成分。

教制革命：寺院制度需要改革，从依赖在家信众的仪式供养转向自力更生的生产劳动和教育社会服务。僧侣应当接受系统的现代佛法教育，不能只会念经做法事。

教产革命：寺院财产应当用于兴办学校、医院、社会福利机构，不只维持寺院内部的日常开销。

人生佛教与人间佛教

太虚最重要的概念贡献在于把”人生佛教”（后来发展为”人间佛教”）作为佛教现代化的核心定向：

佛教的关注点应当从死后世界（往生净土、超度亡灵）转向活着的人们和此生此世。利益众生的菩萨道精神应当通过积极的社会参与来实现，不能只停留在个人修行或超度法事上。

他的具体主张包括：建立现代化的佛学院（武昌佛学院于 1922 年创立）、创办佛教杂志、推动与其他宗教传统和世界佛教界的联系、积极参与社会公益。

太虚一生推动改革，但他提出的许多制度改革在他生前都没有大规模实现。中国的政治动荡阻断了很多具体计划。不过他奠定了方向：佛教应当服务于活着的人，积极参与社会，接受现代教育。这个方向成为此后汉传佛教改革最重要的思想框架。

三、欧阳竟无与支那内学院：学术复兴的另一路线

太虚代表的是”改革进行时”的实践路线；欧阳竟无（1871—1943 年）代表的是另一个方向：通过精严的文献学研究，重建佛教思想的学术基础。

支那内学院（1922 年）

欧阳竟无在南京创建了”支那内学院”，专门研究唯识论典（《瑜伽师地论》、《成唯识论》等），吸引了当时中国最重要的一批思想界人物：章太炎（语言学家、革命者）、梁漱溟（后来成为现代新儒家的代表）、熊十力（后来发展出”新唯识论”）。

支那内学院的学风重在严格的文本分析：把佛典当作需要精确理解的哲学文献，避免先从信仰前提出发。欧阳竟无本人持有一些与传统不同的判断（例如他依唯识义理判《大乘起信论》“立说粗疏”，只当作马鸣由小乘入大乘的过渡之作；到王恩洋、吕澂，才径斥此论为伪造），这在当时是相当激进的学术立场。[813]

熊十力（1885—1968 年）

从支那内学院出发，熊十力发展出了他自己的”新唯识论”：以唯识的基本概念框架为出发点，重新建构一套综合佛教、儒家、道家的中国哲学体系。他的核心概念是：本体（仁体、自性）是一个不断展开的创造性力量，现象（功用）是本体的显现，但不能还原为本体。这个框架既吸收了唯识的识体分析，又融入了儒家”生生不息”的宇宙观。

[813]欧阳竟无（渐）《唯识抉择谈》〈七、抉择五法谈正智〉：“真如緣起之說出於起信論。起信作者馬鳴學出小宗，首宏大乘；過渡時論，義不兩牽，誰能信會，故立說麤疏遠遜後世，時為之也”；下文把起信与分别论逐条对列，指其不立染净种子而熏习义不成、不立正智无漏种子，结语仍说”馬鳴著起信論，立義雖多疏漏，然僅此一書不足以見馬鳴學說之全而決定其真價也”（《现代佛教学术丛刊》第 28 册，大乘出版社，1980，第 29、32—34 页）。太虚〈评大乘起信论考证〉（1922 年 12 月作）引过前一段（文字小异），并说”依竟無居士之馬鳴論，亦可見大乘起信論之必為馬鳴作無疑”（《太虚大师全书》第十六编，TX0016）。太虚〈大乘起信论研究序〉又引欧阳复唐大圆书：“起信是由小入大過渡之作，有攝大乘論讀，不必讀之可也”，同时引王恩洋《大乘起信论料简》：“夫斯論（起信）之作，固出於梁陳小兒”（第十九编，TX0019）。印顺《大乘起信论讲记》把欧阳归入从义理上否认马鸣造论的一派，但也说”歐陽竟無，還多少融通一點；到了王恩洋、呂澂他們，就直斥為偽造了”（Y0007）。据原书，欧阳在《唯识抉择谈》里仍以此论为马鸣所作，只判其立义粗疏，正文据此不说他判此论为中土伪托。

熊十力的”新唯识论”是 20 世纪中国哲学里最具原创性的体系之一，也是”现代新儒家”（Contemporary Neo-Confucianism）的重要来源之一。[814]

四、日本的”大乘非佛说”事件：同期的历史背景

在理解印顺的思想立场之前，有必要先交代一个几乎同时期在日本发生的重大学术事件。这件事与汉语世界的讨论互相呼应，却在中文佛学圈里知名度不高。

事件背景

明治维新之后，日本大规模引进西方学术方法，包括西方的比较宗教学和印度学（Indology）。西方学者（主要是欧洲的梵文学者）通过系统比较巴利文献和梵文文本，发现大乘经典在语言和内容上都比巴利正典晚出，由此得出结论：大乘经典难以视为历史上的佛陀亲口所说，更可能出自后来的信仰群体撰造。这个判断在西方学界逐渐成为主流。须先说明，这个论断在日本并非全新：德川学者富永仲基（1715—1746）《出定后语》已立”加上”之说，谓教理层层叠加、后出者不得冒充原初，大乘非佛说的论证骨架由此而来。明治引进的西方比较宗教学与印度学，提供的是方法、语料与学术权威，结论本身早在德川时代已经有了。[815]

日本接受这个西方学术方法之后，本国学者开始用同样的视角重审大乘佛教。1901 年，净土真

[814]Wing-tsit Chan. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.（含熊十力新唯识论的翻译与分析）

[815]十九世纪欧洲佛教文献学的兴起，见 Donald S. Lopez Jr. (ed.). *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: University of Chicago Press, 1995，洛佩兹导言（书内第 2 页）：“The sustained study of Buddhist texts did not really begin in Europe until the delivery of Brian Hodgson’s package of Sanskrit manuscripts into the hands of Eugène Burnouf in 1837”；布尔努夫《印度佛教史导论》一八四四年出，其《法华经》法译一八五二年出，即其卒年。本节所说的传入日本一层，同书导言注三十六所引里斯·戴维斯一八九五年语可为实据（书内第 27 页）：“When Japanese students, for instance, come to our Western colleges and learn there to read their Pali and Sanskrit books under the guidance of professors trained in historical criticism, it is almost impossible that they can return to their country without the accuracy of their knowledge being greatly improved, and their ideas of Buddhism, to some extent at least, corrected and modified.”，此语出于村上专精《佛教统一论》之前六年。**惟本节的因果次第须记一层保留**：大乘非佛说的论证骨架，日本本土早已具备。见 James Edward Ketelaar. *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*. Princeton: Princeton University Press, 1990 第一章（书内第 20 页起）论富永仲基（一七一五—一七四六）《出定后语》：该书”is generally recognized as the work that taught Buddhists to fear their own history”，其直接对象正是当时日本所传的大乘，所立”加上”之说谓教理如漆之层层叠加，后出者不得冒充原初；同书注五十（书内第 236 页）明言，富永关于诸经晚出（“delayed construction …in a later age”）的断定”contributed the basic outline to the argument against the possibility of the historical Buddha being able to have preached the Mahayana sutras: the so-called Daijō hibussetsu”。凯特拉又谓《出定后语》“formed …the basis of what would be called in the nineteenth century, ‘modern Buddhism’(kindaiteki bukkyō), that is, ‘historical Buddhism’(rekishiteki bukkyō)”。结论本身在德川时代已由本土学者提出，与明治相隔约一百五十年；明治所引进的是支持它的方法、语料与学术权威。**西方学界以此为断而成一时之规，今有直书之据**：Judith Snodgrass. *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003，书内第 7 页谓当时学术之规”shaped Western academic Buddhism by directing the selection of the Pali texts as the source of Buddhist knowledge”，又谓”Rules of scholarship then determined which parts of the texts were to be taken as the Buddha’s actual speech and, conversely, which parts were to be excluded as later interpolations and denied recognition as part of Buddhist belief”；同页并记其时西方视日本佛教”was regarded as nothing more than a local expression of the universal essence captured by Western scholarship and its scientific study of the Pali texts. As a form of Mahayana Buddhism, **it was necessarily a later and therefore aberrant form of the teachings of the historical Buddha**”，而”Challenging this assumption was one of the specific aims of the Japanese Buddhist delegation”（一八九三年芝加哥万国宗教大会）。日本一侧的接受史见 Orion Klautau，“Against the Ghosts of Recent Past: Meiji Scholarship and the Discourse on Edo-Period Buddhist Decadence,” *Japanese Journal of Religious Studies* 35, no. 2 (2008): 263–303：其列明治排佛诸论，明标一类为”criticisms based on a historical analysis of the Buddhist scriptures, which questioned whether or not the Mahayana teachings had been spoken by Shakyamuni himself (the so-called daijō-hibussetsuron 大乘非仏説論) “；又记”In 1894, the study of Japanese Buddhist history was established in the Meiji academic world”，村上专精时为东京帝国大学印度哲学讲师，与门人鹫尾顺敬、境野黄洋共创《佛教史林》，为日本首份专治佛教史的刊物。

宗大谷派（东本愿寺系）的学僧**村上专精**（Murakami Senshō，1851—1929 年）出版《佛教统一论》初篇，明确主张：大乘佛教属于后来的历史发展，难以把现存大乘经典直接视为历史上佛陀的亲说；这是佛教界必须面对的历史—文献学问题。这个主张成为日本近现代”大乘非佛说”论争最具标志性的事件之一。[816]

争论的展开

村上专精的观点一出，立刻引发剧烈反应，也使他在大谷派内部承受压力。他同年刊行《予が真宗大谷派の僧籍を脱するの告白書》，说明自己退出该派僧籍；因此这里不宜写成西本愿寺对他的处分。随着研究累积，历史—文献学界逐渐普遍不再把现存大乘经典当作可逐字追溯至历史佛陀的同期记录；但这并不等于所有大乘思想都与早期佛教毫无历史连续性。

此后几十年里，日本各宗派都不得不面对这个问题：如何在承认历史事实的同时，维护大乘经典的宗教权威？各家给出了不同的答案：有人说大乘的”精神”是佛陀的（即便文字是后来的），有人说大乘是佛陀教法的”合法发展”，有人则强调义理的价值不依赖历史来源。

与汉语佛学界的对比

日本”大乘非佛说”事件与中国新文化运动时期对佛教的批评，实际上共享同一个方法论来源：西方历史—文献学的引入。[817]两者的差别在于：日本的争论主要在佛教学者内部进行，焦点是信仰与历史批判如何共处；中国新文化运动的批评更多来自佛教外部的知识界，且将批判与”反迷信”的政治立场直接挂钩。

印顺的工作正是在这双重背景下展开的。

五、印顺法师：人间佛教的义理奠基

如果说太虚是人间佛教理念的提出者，那么印顺法师（1906—2005 年）则是从义理上为它奠定最坚实基础的人。

生平

印顺俗名张鹿芹，浙江人，曾是太虚的弟子，1949 年离开大陆，先在香港驻锡三年，1952 年赴台定居，在台湾度过了漫长而高产的后半生。他的著作等身，涵盖早期佛教、部派哲学、中观、如来藏等几乎所有佛教思想的领域，是 20 世纪中最有影响力的汉传佛教学术论师之一。[818]

“人间佛教”的义理依据

印顺在哲学上为人间佛教提供了一个与太虚不同的、更为严格的历史学依据：

太虚的”人生佛教”主要从实践需要出发，强调佛教在现代社会应该这么做。印顺的”人间佛教”主要从历史依据出发，主张早期佛教的精神本来如此，那里才有”真正的佛教”：

---

[816]村上专精《佛教統一論》第一編大綱論（东京：金港堂書籍，1901；奥付作明治三十四年七月廿七日發行），日本国立国会图书馆数字馆藏（pid 817264）全本公开：「大乘非佛說の理由」一节见书内第 457 页，「之に依て余は大乘非佛說なりと斷定す、余は大乘非佛說と斷定するも開發的佛教として信ずる者なり」见第 459 页。另《予が真宗大谷派の僧籍を脱するの告白書》（东京：金港堂，1901）。大谷派归属及 1901 年脱籍、1911 年复籍，见 Richard M. Jaffe. “Murakami Senshō.” In Robert E. Buswell Jr. (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA, 2004, pp. 573–574。争论的思想史语境，参 James Mark Shields. *Against Harmony: Progressive and Radical Buddhism in Modern Japan*. New York: Oxford University Press, 2017，第二章“Unification and Spiritual Activism: Murakami and Manshi,” 64–90。

[817]日本的历史文献学方法经梁启超传入汉语学界，最直接的见证是他的《大乘起信论考证》（1922 年作；上海：商务印书馆，1924）自序：此论真伪之争”以望月氏為中心，而松本氏導之於前，村上氏以斯界老宿翼之於後”，他将诸家之说”搜而徧讀之，輒擷其精要，且間附己見，助彼張目，以成斯論”（序第 4 页）；又说所用材料”不越全藏，則固吾國人所盡人能讀者也，而發明之業，乃讓諸彼都人士”，故”今後而欲昌明佛法者，其第一步當自歷史的研究始”（序第 6 页）；“日本近十年來，從事於此者漸有人矣，而我國則闃乎其未之聞”，此文”其初不過欲輯譯日本學者所說介紹於我學界而已”（序第 7 页）。此序亦收入梁启超《佛学研究十八篇》附录一（北京：商务印书馆，2014，中华现代学术名著丛书，据上海古籍出版社 2009 年版排印），上引三处依次见书内第 386、387、388 页。

[818]Don Alvin Pittman. *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu’s Reforms*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.（太虚改革运动的权威英文研究，含印顺的义理继承）

早期佛陀是在人间活动的觉悟者，对象是人（不是天神），所解决的问题是现实的苦（不是死后的问题）。在印顺那里，人间佛教的重点是回到佛教原始精神，现代化改造只是表层。

他批评纯净土（只关注死后往生）、纯密教（偏重神秘仪式）、偏向天界（把佛教的焦点放在天神和鬼神身上），认为这些都是历史上对佛教的偏离，离原始精神越来越远。

主要著作

印顺的重要著作包括：《印度佛教思想史》（对印度佛教思想的历史叙述，从早期佛教到大乘）、《原始佛教圣典之集成》（对阿含经的批判性历史研究）、《中观今论》（对龙树中观的现代阐释）、《佛法概论》（早期佛教义理的系统介绍）等。

印顺立场的结构性分析

这里对印顺的立场作一个本书的综论，因为它的内在结构值得仔细辨认。

印顺一方面有明显的历史还原倾向：他系统研究阿含经（对应巴利尼柯耶），认为以人间的苦、缘起、无我为核心的早期佛教，比大乘的各种发展更接近佛陀的本意；他接受《大乘起信论》非马鸣造、非真谛译的考证结论，把它判入真常唯心一系，称其”彻底彻尾的是唯心论，是绝对唯心论”，却不肯随唯识学者据己宗斥之为伪；对如来藏传统有保留，对密教持明确的批评立场。这在当时的汉传佛教圈是异端般的立场。

但另一方面，印顺并不愿意直接否定大乘传统。他的解决方案是一种特殊的”精神传承”论：大乘经典虽然不是佛陀亲口所说，但它们所包含的原则（如三法印：诸行无常、诸法无我、涅槃寂静）与佛陀的本意相符，因此可以”视为佛亲说”（以佛的意旨来看，这是他会说的）。这一立场强调的是义理的一致性，不是历史渊源的真实性。[819]

这个立场与日本”大乘非佛说”争论里某些学者的解决路径几乎同构：承认历史事实，但通过”精神”或”义理”的连续性来保住大乘的宗教合法性。两者都是在历史批判与信仰维护之间寻找一个平衡点：学术上不撒谎，宗教上又不破坏根基。

来自内部的更大敌意

然而，最猛烈攻击印顺的力量来自大乘传统内部，佛教以外的世俗批评者反而居于次要位置。[820]批评他的人包括：坚持如来藏传统的法师、净土宗的代表人物、密教的支持者，以及认为他的历史批判方法本身就是对佛教的伤害的保守派。

本书认为这个现象值得专门点出：**对于异端的敌意，在许多时候大于对”外人”的敌意**。这是宗教（乃至一切意识形态）的一个普遍规律：来自外部的批评容易被简单贴上”不懂”的标签而被忽视，但来自内部、用内部语言说话的异见，才真正构成对权威叙事的威胁。印顺承认历史批判方法、接受大乘晚出的历史判断、批评如来藏和密教，这些立场在大乘传统内部比在新文化运动知识界里引发了更激烈的反弹，恰恰说明了他触及的东西的真实分量。

争议

[819]印顺以佛法自身为重的方法论立场,参印顺.《佛法概论》. 台北:正闻出版社,1949,自序(Y08n0008_pa002a13 起段)；及印顺. 《印度佛教思想史》. 台北：正闻出版社，1988，自序（Y34n0032_pa006a12 起段）；英文研究参 Bhikkhu Anālayo. *A Meditator’s Life of the Buddha: Based on the Early Discourses*. Cambridge: Windhorse, 2017（此书本身代表了接近印顺方法论的早期佛教研究取向）；关于印顺的定位与争议，参 Marcus Bingenheimer. “Writing History of Buddhist Thought in the Twentieth Century: Yinshun (1906–2005) in the Context of Chinese Buddhist Historiography.” *Journal of Global Buddhism* 10 (2009): 255–290.

[820]印顺《平凡的一生》（重订本）第十三章〈漫天風雨三部曲〉自述 1953 至 1954 年间所受的攻击分三步：先是教界围攻留日的圆明，“明裡是圍攻圓明，暗裡是對付印順”；再是慈航法师撰〈假如沒有大乘〉，“是對我正面攻擊的第二部曲”；第三步是国民党党内刊物刊出”據報：印順所著《佛法概論》，內容歪曲佛教意義，隱含共匪宣傳毒素”，他判断”這當然是佛教同人而又是國民黨黨員的，將我所著的《佛法概論》，向黨方或保安司令部密報”；中国佛教会随即于民国四十三年（1954）一月二十三日通电各分支会协助取缔。他总结说，“在中國（大陸來的）佛教界，從臺中到臺北，幾乎全體一致的聯合陣線”。第十四章〈佛法概論〉记他申请再审查，后依指示删去地图、简化北拘卢洲一段，获准修改重印（Y0039）。

印顺的历史批判立场在台湾佛教圈造成了持续的张力。他对《大般涅槃经》（大乘版本的”佛性论”）、《大乘起信论》、密教等的批评态度，被一些传统佛教界人士视为对大乘传统的贬低。他的批评者认为，他的”原始佛教”标准过于狭窄，大乘的发展也有其内在的合法性。这场争论在某种意义上是印度佛教史上中观与如来藏争论的近现代版本。只是现在，它在台湾这个现代民主社会的语境里以公开的形式重演。

六、台湾的四大道场

1949 年国民党政府迁台，大批大陆僧侣随之来台，加上印顺等人的义理建设，台湾成为 20 世纪汉传佛教最具活力的地区。以下四个组织代表了台湾人间佛教的主要面貌：

佛光山与星云法师（1927—2023 年）

佛光山（Fo Guang Shan）由星云法师于 1967 年在台湾高雄创立，属台湾规模最大的佛教道场之一，也是全球华人佛教组织中影响力最广的组织之一。

星云法师的人间佛教，强调积极参与社会、文化和教育：创办学校、大学、美术馆、医院、出版社；成立”国际佛光会”（Buddha’s Light International Association，BLIA）在全球建立分会；把佛教艺术、文化和社区服务推广到全球华人社区乃至非华人社区。

相对于印顺，星云的神学立场更乐观地接受大乘传统（包括净土和如来藏），不作强烈的历史批判；他的人间佛教更强调以温暖、包容和多元的态度，把佛法带给当代人。[821]

法鼓山与圣严法师（1930—2009 年）

法鼓山（Dharma Drum Mountain）由圣严法师于 1989 年在台湾北部创立，以禅修传统为核心。

圣严法师是临济禅宗与曹洞禅宗双系传承者，他的核心概念是”心灵环保”。所谓真正的环保，要从心开始；先净化自己的心，才可能净化社会和自然环境。他建立了一套系统化的禅修培训程序，使禅宗的传统教法能够被现代人有效地学习。圣严的人间佛教比星云更强调禅修实践，与印顺的历史批判立场也更为接近。

慈济基金会与证严法师（1937 年—）

慈济（Tzu Chi Foundation）由证严法师于 1966 年在台湾花莲创立，属于台湾乃至全球最有影响力的人间佛教实践组织之一。

证严法师的慈济以极为彻底的”做”为特色，重点落在直接行动上：赈灾、医疗、环保、教育、骨髓捐赠……慈济在全球有数百万名志工，在全球重大灾难（1999 年台湾九二一大地震、2004 年印度洋海啸、2010 年海地地震等）中都有大规模的救灾行动。

证严的神学以菩萨道的”行动”为核心：做就是修行，救助众生就是菩萨行。她以在家众为主体（不以出家人为主），强调每个人都可以成为”菩萨”。[822]

---

[821] Stuart Chandler. *Establishing a Pure Land on Earth: The Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2004（書頁= PDF−18）。星云以净土与禅之调和为其现代化方案之要，见书内第 5 页；其早年以称名念佛为接引在家信众之方便，见第 45 页；以”All living beings have buddha nature”推其 life power era 之说，见第 50 页；印顺取”人间”而不取”人生”之由，见第 43 页。按此书人名一律作拼音，星云作 Xingyun、印顺作 Yinshun，如来藏作 buddha nature。（佛光山与星云法师的全球化佛教实践）

[822] C. Julia Huang. *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.（慈济运动与证严法师的社会学研究。该书径称证严为”人间菩萨”（renjian pusa）与”living bodhisattva”，并以千手千眼观音的手眼由信众体现为喻；又记委员（weiyuan）是志工组织的核心，无委员不得设分会，一九六六年三十名创始在家众中委员不足十人，至一九九八年三月增至八千一百六十八人，女性自始即占绝大多数。）证严本人的表述，见《慈济静思语》中英对照本：第五十二条”菩薩不是土塑木刻的形象，真正的菩薩能做事、能說話、能吃飯，能尋聲救苦隨處現身”；第九条”人人本具菩薩心，也具有和菩薩同等的精神與力量”；“做就是修行”一义见第四十四条”退讓一步以成全別人，即是修養，即是修行”与第五十七条”人既然生在世間，就不能離開眾緣，修行也不能離群隱世”。该书言佛性者仅第五十一条”人人本有清淨純真的佛性，只因煩惱無明而遮蔽了”，是本具而为烦恼所遮，不谓由救助众生而见佛性，故本书正文

中台禅寺与惟觉老和尚（1928—2016 年）

中台禅寺（Chung Tai Chan Monastery）由惟觉老和尚于 1986 年在台湾南投创立，走相对更传统的禅宗路线：严格的坐禅修行、系统的戒律教育，同时结合大规模的寺院建筑和教育机构。惟觉的人间佛教强调先从自身修行做起，所谓”菩提心就从此刻做起，从内而外地净化”，与星云和证严的高度”出去”取向形成了一定的对比。

七、台湾：回归阿含与南传的传入

在台湾四大道场的主流人间佛教之外，从 1980—90 年代起，另一股思潮悄然成形，规模较小但在知识界颇具影响：**回归早期佛教（阿含）的运动**，以及**南传佛教在台湾的局部传入**。它值得单独展开：这是印顺的历史批判方法在制度层面留下的最直接后果，也是一个并不多见的观察对象，即一个佛教传统进入另一个佛教传统已经占满的地方会遇到什么。

对阿含经的重新重视

印顺法师的著作是这个转变的重要催化剂。他对阿含经的系统研究（《原始佛教圣典之集成》等），让台湾的一部分知识分子意识到：四部阿含（对应巴利尼柯耶）才是相对最可靠的早期佛教文献；大乘经典在历史上的发展需要被区别对待，不能不加分辨地当作”佛陀原话”来阅读。这个认识推动了一些学者和修行者直接回到阿含经典里寻找修行的基础。与此同时，台湾的学术界也开始以现代文献学方法研究阿含，与国际巴利学（Pāli Studies）接轨。杨郁文长年讲授阿含，学生称之为”杨阿含”；在家学者庄春江自 1990 年代起选编讲授阿含（《杂阿含经二十选》等），2008 年起做巴利尼柯耶与汉译阿含的逐经对读（见 9.5 第六之一节）。[823]

印顺在这条线索上的位置需要说清楚。后来投身南传的台湾修行者几乎都把他视为起点，一位台籍南传比丘称他为”一大宗教外缘”，说他助力开启的原始佛教学风松动了汉传佛教的传统；同一位作者也指出，印顺本人并未由此深入南传教理，对上座部内部的思想与实践罕少说明。印顺打开了门，自己没有走进去；走进去的是下一代人，而他们进去以后遇到的问题，印顺的著作没有预备答案。[824]

作”菩萨行”而不作”见佛性”。

[823] 台湾学界以现代文献学方法研究阿含、与国际巴利学接轨一路，参 Bhikkhu Anālayo 在台期间的著述（库内有其《A Comparative Study of the Majjhima-nikāya》等多种）；法光佛教文化研究所出版物本书未指实具体书目，未经核校。**Charles Jones《Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660–1990》（Honolulu: University of Hawaii Press, 1999）已与本条脱钩**：该书导论書 xiii 自道“this book also omits a few recent developments such as the small but growing presence of Theravāda Buddhism”，其第七章〈Conclusions〉（書 219 起）所问的是台湾佛教在中国佛教内部是否自成一路，与南传、与巴利研究皆无涉；该书担得起的是台湾佛教的制度与政教史（一六六〇至一九九〇、斋教、僧伽制度、佛光山与慈济诸章），正是它的副题，本篇他处论及台湾佛教制度时另引。**南传在台一路，改归 [^f58xtaiwan_theravada_sources]**：该注以三部教内自印文献为编年骨架，外部研究举陈家伦〈南传佛教在台湾的发展与影响〉（2012）；林崇安〈南传佛教各派在台发展概况〉（2013）因林氏本人即引进者，该注不以之充外部研究。台湾参与葛印卡课程的人数统计原挂本注，所撑者实为書 175 行（一九九五年圆光寺十日课程二百二十人、一九九八年新社中心），已随之移出；该项据 Dhamma Foundation 台湾官方网站，系网页而无版次可钉，本书未存档。

[824] 本节涉及台湾南传道场的具体年代、人物与事件，主要依据三部教内自印文献：观净尊者（Bhante U Sopāka）《侧记帕奥禅法在台湾：兼述南传佛教与华人学潮之相遇》（台湾南传上座部佛教学院，2018），其第二章附论《浅谈南传佛教在台湾之点滴》是目前所见唯一一份全台南传的分系通述；观净尊者《勤护教法：上座部道场成立十周年点滴 2008—2017》（同前，2018）；乌给大长老、观净尊者等《植根上座部佛教于台湾：学院僧信弘法文集》（同前，2011），系《护法会会讯》八期结集，含招生简章、作息表与护法名录等一手文件。三书出自同一道场系统，属当事人自述，无第三方材料，亦无争议、退失或社会摩擦的记载；书中数字多为约数且互有出入（例如学访成大系列的届数与停办年份、缅甸方面外国禅修者的人数在不同处口径不一）。本书取其编年骨架与当事人自评，凡涉及影响规模与成败评价，须与外部研究并置：陈家伦〈南传佛教在台湾的发展与影响：全球化的分析观点〉，《台湾社会学》24 期（2012）：155—206，分南传在台中心、内观团体、原始佛教团体与选择性采用的汉传教团四类，谓”台湾佛教菁英主动引进南传佛教的动力，大于移民需求和南传佛教的主动宣教”（书内 155 页）；规模一层，葛印卡系台湾内观禅修基金会每年办十日禅二十四期、每期约八十人，参与者”估计已超过上万人次”（书内 179 页）；摩擦一层，原始佛教学院（1997）因尼泊尔籍护法法师公开荤食引起议论而分裂，宏印法师退出，其后由观净比丘推动，2008 年转型为台湾南传上座部佛教学院（书内 177 页），十日禅早期借汉传道场，以布遮大雄宝殿佛像，引起信众疑虑反弹，其后不能再借（书内 179 页）。凡此三部自印本皆不载。林崇安〈南传佛教各派在台发展概况〉（《元智全球在地文化报》36 期，2013）逐派述禅法而无规模与评价，且林氏本人即 1995 年邀葛印卡来台的引进者（陈家伦书内 179 页），不宜充外部研究。上注所引 Charles B. Jones 一书自道不及台湾南传，担不起这

六条互不统属的线索

“南传传入台湾”在叙述上常被压成一件事，实际发生的是六件互不统属的事，各有各的社会基础，也各有各的天花板。[825]

其一是**移民型道场**。1980 年代末缅甸华侨在新北中和建起佛寺，这是台湾最早有较固定处所的南传道场；泰国的移工与侨民社群此后也各自有过道场。规模受制于社群结构：在台缅侨多数持有身份证并且聚居，泰籍移工则流动且不聚居，前者的道场因此稳定，后者难以相续。新北与桃园的缅侨以十万计，相关道场与社团至少十个，但一间寺院平时的常住僧众通常只有六到八人。

其二是**斯里兰卡线**。1965 年兰卡僧罗睺罗（Walpola Rāhula）来台演讲，1968 年《佛陀的启示》中译本出版，这是台湾最早翻译出版的南传大师作品；1995 年以后有斯里兰卡驻台佛教代表与相关学会。这条线走的是学问僧与慈善的路径，不建禅修丛林。

其三是**葛印卡内观**。1995 年葛印卡首次来台，在中坜圆光寺办十日课程，学员二百二十人，规模空前；1998 年在台中新社成立中心，这是国际禅法在台湾第一个较正式的自有道场。以修习人次论，这一系可能是台湾接触最广的国际禅法。

其四是**马哈希系**。2000 年以后恰宓、戒谛腊、班迪达诸位禅师连年来台，班迪达自 2006 年起连续十年。观净尊者称其中教授最广的是大越法师主持的佛陀原始正法中心。大越原为汉传法师，2008 年在班迪达座下改受南传戒；中心此后在高雄大树（2009）、南投国姓（2012）设禅修中心，另有罗东、台东的中心，学众以汉传尼师为主。

其五是**帕奥系**，详见下文。

其六是**本土的原始佛教团体**。1988 年张慈田自美返台，在台南创立新雨社，教学、出刊、译介马哈希禅法；1997 年赴泰受南传戒，成明法比丘，2002 年在嘉义中埔成立法雨道场。同一时期还有随佛（原乌帕沙玛比丘）主持的道场与几处原始佛教学苑。观净尊者说这批本土道场大多更依持汉译阿含，弘扬典籍重法，随佛的道场则也重律；陈家伦的观察是，与南传有关的原始佛教团体多在经论上兼参南北两传，禅修上偏好南传内观。

六条线索之间几乎没有往来，唯一的共同点是场地：溯源期二十年，它们绝大多数借用汉传寺院办活动，圆光寺、壹同寺、妙心寺、元亨寺都在借用名单上。

帕奥禅法与走出教区

帕奥禅师（1934 年—）九岁出家，1981 年任缅甸毛淡棉帕奥禅林第三代住持，1980 年代末开始教授止观，历时八年写成《趣向涅槃之道》五大册，篇幅约四千页。1996 年他应邀赴斯里兰卡教禅，1998 年应邀来台，这是他第一次走出上座部的传统教区。

1998 年这一场在壹同寺，由如琳法师与性广法师主持，桃园的弘誓学院全力支持，密集禅修历时一个半月，禅修者约一百五十人，香光寺住持也带了二十余位尼师参加。禅师返缅时，自

一层。正文所引”一大宗教外缘”见《侧记》书内第 58、82 页，印顺”未再由此深入南传教理”与”罕少说明”二语见书内第 133、134 页；《侧记》为弘护丛书第四种，2018 年 3 月初版。

[825]六条线索的分法与年代，依观净尊者《侧记帕奥禅法在台湾》第二章附论的通述，并参陈家伦前揭文（均见本章前注）。缅华佛寺：缅甸华侨”最後的大聚落生長地是在新北中和。這些緬甸僑民就是緬僧來台的社會基礎，終於 1980 年代末迎來緬僧，開始成立團體與道場”（《侧记》书内第 80 页）；溯源期来台的外国僧众中，“只有緬華佛寺在較固定的處所或道場可進行教學”（书内第 90 页）；陈家伦记缅华佛寺首任住持为 U Nanda Siri，其友人 1989 年来台（书内 175 页）。葛印卡系：“在 1998 年，該禪法系統首先在台中新社成立禪修中心，不再需要到處借道場……這是國際禪法在台的第一個較正式道場”（《侧记》书内第 87 页）。马哈希系：观净称”大越法師主持的佛陀原始正法中心最廣泛教授”，“其道場的諸多漢傳尼師即是主要學眾”，并记高雄大树、南投国姓与罗东、台东各中心（书内第 106 页）；大越 2008 年在班迪达座下受南传戒（书内第 104 页）；陈家伦则记台湾佛陀原始正法学会 2005 年已在台北成立，大越 1987 年受汉传戒，2008 年舍戒重受南传比丘戒（书内 179 页），两书对”成立”的系年不同。本土原始佛教团体：观净说新雨道场、乌帕沙玛比丘（随佛）的道场与原始佛教学苑这一批”大多更依持漢譯阿含經，在經律典籍的弘揚大都重法；也重律的則如烏帕沙瑪比丘主持的道場”（书内第 16 页）；陈家伦说融合路线的原始佛教团体”在經典方面參考兩個佛教傳統的相關經論，在禪修方面則較偏好南傳內觀的修持”（书内 181—182 页）。结界：2011 年 3 月帕奥禅师在南投国姓静乐禅林主持结界，“據說，這可能是台灣第一個南傳結界的界場而今也存續運作的”（《侧记》书内第 24 页）。

行同机赴缅参学的台湾僧信不下五十人，其中多数长期留缅。此后 1998 至 2001 年，帕奥连续四年来台。

参与其事者把这三十年分成两段：1987 年解严到 2007 年为溯源期，2008 年以后为植根期。断代的根据在制度层面：2008 年新春，台籍比丘观净尊者在台南归仁的法藏讲堂成立台湾南传上座部佛教学院，同年四月帕奥禅师第五度来台，在归仁首度带领僧团托钵；同一年马哈希系也新立了道场。按他们自己的说法，这一年起多有本土人士受南传戒、自立道场。在此之前的二十年，无论来了多少位缅甸、泰国、斯里兰卡的禅师，教法的落点大都是别人的场地与别人的安排。学院行三学期制，中间一学期从五月到十一月在缅甸帕奥禅林出家修学。这套安排诚实地说明了它的实际位置：台湾这一端是预科，主修在缅甸。2011 年三月，学院进驻南投国姓的静乐禅林，同月帕奥禅师主持结界并授比库戒，据记载这可能是台湾第一处南传结界而至今仍在运作的界场。此后十年，每年至少有一位缅甸大长老在台过雨安居，未曾中断；而这座禅林的常住布萨僧，通常是十人上下。

学界的接口是成功大学：2011 年 11 月起有”帕奥禅师学访成大”系列，历七届，末届以”南传佛教与当代华人人文思潮”为题。2012 年 12 月是帕奥最后一次来台，2013 年他病倒，此后未再来台。

接触面：借地、改宗与译语

借地之外，有主动献堂的例子。法藏讲堂的创建者庆定长老曾任佛教会理事长，他把讲堂让给南传上座部佛教学院，并亲赴缅甸礼请，理由说得很直：为了正法久住，所以把法藏讲堂献给南传上座部佛教学院；台湾本来是北传大乘佛教的教区；他发现台湾的大乘佛教，有一点像印度婆罗门教的趋势。最后一句是一位汉传长老对汉传自身作出的判断，分量比任何外部批评都重。

更彻底的一端是改宗。受过汉传具足戒的僧人，中年以后重受南传戒、改披袈裟，明法比丘、大越法师与观净本人都属于这一类，也有人在南传出家多年之后换回汉僧。改宗值得记录，在于它是历史批判这件事在个人生命上的兑现：当一个人接受了大乘经典晚出的判断，并且认为文献的可靠性应当决定修行的形式，他手上剩下的选项就不多了。

摩擦点集中在戒律与语言。汉传视素食为出家的底线，南传方面则主张三净肉为佛陀所许；托钵是否可以接受金钱，1990 年代在台湾曾引起评论。语言上的分歧最迟在 2014 年浮出水面：那一年玛欣德尊者在成大的会上主张，翻译巴利文献应当另立一套用语，不沿用旧汉译佛典的既有译名。这不只是术语之争。“心”“识”“想”“受”这些字在汉语佛教里各有一千五百年的语用层积：沿用旧译，读者会自动带入汉传的理解；另立新词，切断了这层积累，代价是没有人认得。本书编纂术语对照表时遇到的是同一个两难。

为什么始终小

三十年、六条线索、几十处道场，投入并不算小，结果却停在少数：台湾佛教的主体仍然是以禅净为主轴的大乘人间佛教。参与其事者自己给出的答案，可以归为三条结构性限制。

第一条是地。溯源期二十年，南传在台湾几乎没有属于自己的场地，禅修营借汉传寺院举行，印经也多由汉传道场承担。借来的场地可以办活动，办不成传承：僧团要结界、要布萨、要雨安居，这些都需要一块可以长期占住的土地。据参与者所记，台湾第一处南传结界的界场，可能要到 2011 年（南投国姓静乐禅林）才出现。

第二条是取径。本土的原始佛教团体多以汉译阿含为本，这个取向从印顺的学风继承而来；它们的禅修则多向南传内观取法，自身不另成一系禅修传承。真正带来禅修传承的是缅甸系统，而缅甸系统的教学语言、戒律细节与生活方式，对台湾在家人来说门槛都不低。

第三条是社群结构。移民型道场依附于移民社群，服务的是母国文化的延续，向外扩展的动力有限。作者对此有一句概括：这同时显现，南传佛教在台湾属于域外的佛教传承。

参与其事者自己的结论比这三条更不留情面。他写道，若只从台湾旧有的华人文化或汉传佛教来看，南传佛教对台湾佛教或社会的影响可以说是非常的少，乃至几近于零；说到自家道场，也只说成立十年更只是打底，长期维续为胜。这是当事人在教内自印的书里所作的自评，本书

只取其方向，不据以定量。最尖锐的一句诊断落在资源与人的错位上，是他带台湾信众参访缅甸帕奥新辟的美妙禅林时说的：台湾人要建五百间禅房孤邸，就台湾人的净资并不难，但要找一位禅修者来道场经年禅修则大不易。这句话说的不只是台湾南传。现代佛教的复兴运动普遍不缺钱、不缺地、不缺信众的热情，缺的是愿意用十年二十年住在同一个地方修同一件事的人。

把这个个案放回全书的框架里看，它提供了一个反例。佛教在西方的传播常被讲成一个成功故事：一片没有佛教的土地，一套现成的技术，几十年就长出完整的社群。台湾说明的是另一种情形：进入一个佛教传统已经占满的地方，比进入空白更难。它要面对的不是无知，是一套成熟的、制度完备的、有一千五百年译经史与自己一整套解脱论的既有方案；它带来的每一样东西，那里都已经有一个对应物，而且那个对应物往往更适应本地。这与九世纪以前汉地吸收印度佛教的处境正好相反：那时汉地缺的是文本，今天的台湾不缺文本。

八、人间佛教的核心理念与内部争议

人间佛教的共同内核

尽管上述各家有不同的侧重，台湾人间佛教有几个共同的核心理念：

其一，**当世导向**：佛教的关注点应当在于此生此世、活着的人，不能只停留在死后和超自然世界。

其二，**社会参与**：菩萨道的精神应当通过具体的慈善、教育、医疗、环保行动来实现，不能只靠个人修行或仪式。

其三，**现代适应**：佛教的形式，包括寺院管理、教育方式、传播媒体，应当适应现代社会的条件，不能固守传统形式。

内部争议

然而，人间佛教内部也有真实的张力：

深度 vs. 广度：如果佛教的重点放在社会服务和大众普及，那禅定修行、义理研究这些需要专注和时间的工作，会不会被边缘化？

世俗化的风险：批评者认为，人间佛教在向现代社会靠拢的过程中，可能失去了佛教的超越性维度：解脱论（涅槃）、无我的彻底觉悟、对轮回的深刻认识。这些维度很难由”服务他人”直接取代。如果把佛教变成一种高尚的人道主义，那它与基督教的社会服务有什么本质的区别？

传统权威 vs. 历史批判：印顺的历史批判方法在学术上是严肃的，但它与大乘传统（如来藏、净土、密教）的关系仍然是一个未解决的张力。如果这些传统是”历史上的偏离”，那对数亿依赖这些传统修行的信众意味着什么？这场争论在当代汉传佛教圈子里仍然没有终结。

九、中国大陆的佛教：压制与复兴

文革时代的压制

1949 年以后，宗教在中华人民共和国被视为”封建糟粕”。1966—1976 年的文化大革命对佛教打击最为彻底：大量寺庙被摧毁（或被改作他用）、佛像被砸毁、僧侣被强制还俗或关押、宗教活动被完全禁止。

文化大革命对汉传佛教的制度性破坏在规模上并不亚于 845 年的会昌法难。许多历史文物、文献、传承因此永久损失。

1978 年后的复兴

改革开放以后，宗教政策逐步放宽。寺院开始恢复，出家人可以重新受戒，宗教活动在一定范围内重新被允许。中国佛教协会（Chinese Buddhist Association）作为国家批准的宗教管理组织，被允许开展活动。

这个复兴是在国家管控下进行的：宗教必须在国家批准的框架内运作，出家受戒、寺院管理、宗教教育均受到国家的监督和控制。

当代大陆佛教的面貌

当代中国大陆佛教呈现出复杂图景：一方面，佛教寺院数量大幅增加，佛教文化旅游蓬勃发展，许多寺院有大量信众和香客；另一方面，寺院的经济化（门票、商业活动）、佛教文化的消费主义化也真实存在。

大陆的一些年轻世代正在寻求更有深度的佛教实践，如禅修、义理学习、在家修行。这与台湾人间佛教的某些倾向有相似之处，但背景和条件完全不同。

南传佛教在大陆：云南的传统与新的传入

大陆境内的南传佛教（上座部）不止近年的汉族接触。云南的傣族、布朗族、德昂族等群体，长期维持与缅甸、泰国、老挝佛教相连的寺院教育、巴利语仪轨与地方文字传统。各地区传入年代和制度史并不一致，不能压成一条连续千年的单一法脉；但它们确是中国西南边疆自身的历史传统，不能视作汉传佛教的支派或近年外来输入。[826]

1978 年后，来自台湾和东南亚的佛教影响也开始进入大陆。内观课程、南传法师的书籍在一些城市流通，部分汉族读者和修行者开始接触巴利文献及上座部修行。公开资料足以说明这种接触存在，却不足以可靠估算其人数和组织规模。[827]

独立开展集体宗教活动的小型团体，会受到宗教团体登记、宗教活动场所和教职人员管理等一般制度的约束；这类约束适用于宗教活动整体，而不是专门针对上座部佛教。就现有公开材料，较稳妥的结论只是：汉族社会中的上座部接触仍较分散，规模难以量化；不能把它写成一项受到特定政策排斥或鼓励的宗派活动。[828]

---

[826]云南上座部佛教之族群分布、传入年代、教派與制度，见郑筱筠《中国南传佛教研究》（北京：中国社会科学出版社，2012，中国社会科学院文库·哲学宗教研究系列）。**信仰族群**：该书谓”就中国南传上座部佛教的信仰民族而言，主要有傣族、布朗族、德昂族、阿昌族、佤族、彝族等民族。其中，傣族、布朗族基本上是全民信仰南传上座部佛教，德昂族、阿昌族是大部分人信仰，而佤族和彝族则是部分地区信仰”。**传入年代诸说不一**：该书第二章并陈公元前说、五世纪说、七世纪左右说與盛唐说，而自断”较为成熟的南传上座部佛教文化传入中国云南的时间应该在 13、14 世纪，到 14、15 世纪逐渐普遍盛行；进而传至金齿等傣族地区（今德宏州），是在 15 世纪，兴盛于 16 世纪”，总括为”上限为 13 世纪，下限为 16 世纪的 300 年间”。**教派與制度因地而异**：“从缅甸景栋传入西双版纳的一支形成了润派佛教，从缅甸传入德宏的一支形成了摆庄派佛教”，而”润派佛教主要分布于云南西双版纳地区、德宏地区、临沧地区……摆庄派、多列派和左抵派在德宏地区、临沧地区都有分布”。**巴利语仪轨**：该书谓”在云南南传上座部佛教地区，在佛教仪式中《守护经》是必不可少的念诵经文，最常念的是《三宝经》、《慈经》、《大吉祥经》“。寺院教育與跨境网络另见 Thomas Borchert. *Educating Monks: Minority Buddhism on China’s Southwest Border*. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2017（该书专论西双版纳傣泐一族一地，所论寺院教育、跨境就学與老新傣文之别甚详，**惟巴利语仪轨着墨甚少，布朗只作邻近山地民族而及，德昂不见**，故族群與跨地域一层不据之）。大陆宗教活动的一般制度框架，见国务院《宗教事务条例》（国务院令第 686 号，2017 年 6 月 14 日国务院第 176 次常务会议修订通过，8 月 26 日李克强签署公布；第七十七条明定”本条例自 2018 年 2 月 1 日起施行”）。该本凡九章七十七条，章目依次为总则、宗教团体、宗教院校、宗教活动场所、宗教教职人员、宗教活动、宗教财产、法律责任、附则；正文所说的登记、场所与教职人员三项约束，分见第二、第四、第五章。此本与 2004 年国务院令第 426 号本（七章四十八条）非一物：宗教院校与宗教活动两整章为 2017 年修订所增，第三条”保护合法、制止非法、遏制极端、抵御渗透、打击犯罪”与第四条”践行社会主义核心价值观”亦 2017 年本所加，引用须分版次。**通检该条例全文，“上座部”“南传”“傣”“云南”四词皆零命中**；其点名某一传统者只有第三十六条一条，即”藏传佛教活佛传承继位，在佛教团体的指导下，依照宗教仪轨和历史定制办理，报省级以上人民政府宗教事务部门或者省级以上人民政府批准”，与同条天主教主教备案一款。可见该条例并非通体不分教派：有专条者自列专条，上座部不在其列。现有资料不支持把这些一般规则表述为专门针对上座部佛教的政策。

[827]大陆一侧的传入路径与规模，见 Ngar-sze Lau. “Recent Emergence of Theravāda Meditation Communities in Contemporary China.” In *Buddhism in the Global Eye,* 103–119（第七章）：南传禅修 “were generally introduced first into Taiwan in the 1990s, then into Hong Kong and later mainland China”（书内 114 页）；八十年代末已有台湾佛教徒译出的南传禅修典籍由成都文殊院、莆田广化寺流通，其后转为网上电子本（书内 117 页）；“The first ten-day vipassanā meditation retreat in China was held at Bailin Monastery in 1999”（书内 116 页）。同作者 “Teaching Transnational Buddhist Meditation with Vipassanā (Neiguan) and Mindfulness (Zhengnian) for Healing Depression in Contemporary China.” *Religions* 12, no. 3 (2021): 212，记葛印卡系在大陆 “over five centers”，皆设于汉传寺院；二〇〇四年起宗教活动限于登记场所，官方所许单次人数上限五十。两文皆无总人数估算。

[828]云南上座部佛教之族群分布、传入年代、教派與制度，见郑筱筠《中国南传佛教研究》（北京：中国社会科学出版社，2012，中国社会科学院文库·哲学宗教研究系列）。**信仰族群**：该书谓”就中国南传上座部佛教的信仰民族而

十、全球化与汉传佛教

随着华人移民向全球各地扩散，汉传佛教也随之传播。东南亚（马来西亚、新加坡、印度尼西亚）、北美（美国、加拿大）、澳洲、欧洲都有规模不等的汉传佛教社区和道场。

台湾四大道场，尤其是佛光山和慈济，在全球华人社区里建立了密集的网络，成为汉传佛教全球化最重要的载体。

汉传佛教进入西方，面临与禅宗（Zen）和藏传佛教进入西方不同的处境：西方对东亚佛教的认识长期以来以日本禅（通过铃木大拙的著作）和藏传佛教（通过流亡藏人的传播）为主，汉传佛教在西方的形象相对模糊。但随着华裔移民社区的成长，以及台湾佛教组织的主动国际化，汉传佛教在西方的能见度也在上升。

十一、本书的评估

人间佛教是一次真实的哲学与宗教回应

面对现代性的冲击，人间佛教选择主动参与。它把佛教呈现为能够回应当代人需求的活传统，不是博物馆里的古代文物。这个尝试在台湾产生了真实的社会影响，值得认真对待。

人间佛教的内在张力尚未完全解决

然而，人间佛教面临的核心哲学问题在它的创始者们的著作里并没有得到最终的解决：

社会服务与解脱之间的关系：佛教的解脱论（涅槃、无我的彻底实现）与菩萨道的社会参与在理论上可以整合，但在实践中，如何确保社会参与不会变成单纯的世俗人道主义，仍是一个持续的张力。

历史批判与传统权威：印顺的历史批判方法在学术上是严肃的，但它与大乘传统（如来藏、净土、密教）的关系仍然是一个未解决的张力。如果这些传统是”历史上的偏离”，那对数亿依赖这些传统修行的信众意味着什么？

汉传佛教的未来

无论是台湾的人间佛教形态、大陆的复兴佛教，还是全球华人社区的各种形式，汉传佛教都正处在一个关键的历史节点：传统与现代之间的张力尚未消解，制度与精神之间的平衡尚未找到，与其他佛教传统和全球宗教场景的关系正在重新定义。这些未完成的问题不只是遗憾，也可能成为这个传统继续调整自身的资源。

言，主要有傣族、布朗族、德昂族、阿昌族、佤族、彝族等民族。其中，傣族、布朗族基本上是全民信仰南传上座部佛教，德昂族、阿昌族是大部分人信仰，而佤族和彝族则是部分地区信仰”。**传入年代诸说不一**：该书第二章并陈公元前说、五世纪说、七世纪左右说與盛唐说，而自断”较为成熟的南传上座部佛教文化传入中国云南的时间应该在 13、14 世纪，到 14、15 世纪逐渐普遍盛行；进而传至金齿等傣族地区（今德宏州），是在 15 世纪，兴盛于 16 世纪”，总括为”上限为 13 世纪，下限为 16 世纪的 300 年间”。**教派與制度因地而异**：“从缅甸景栋传入西双版纳的一支形成了润派佛教，从缅甸传入德宏的一支形成了摆庄派佛教”，而”润派佛教主要分布于云南西双版纳地区、德宏地区、临沧地区……摆庄派、多列派和左抵派在德宏地区、临沧地区都有分布”。**巴利语仪轨**：该书谓”在云南南传上座部佛教地区，在佛教仪式中《守护经》是必不可少的念诵经文，最常念的是《三宝经》、《慈经》、《大吉祥经》“。寺院教育與跨境网络另见 Thomas Borchert. *Educating Monks: Minority Buddhism on China’s Southwest Border*. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2017（该书专论西双版纳傣泐一族一地，所论寺院教育、跨境就学與老新傣文之别甚详，**惟巴利语仪轨着墨甚少，布朗只作邻近山地民族而及，德昂不见**，故族群與跨地域一层不据之）。大陆宗教活动的一般制度框架，见国务院《宗教事务条例》（国务院令第 686 号，2017 年 6 月 14 日国务院第 176 次常务会议修订通过，8 月 26 日李克强签署公布；第七十七条明定”本条例自 2018 年 2 月 1 日起施行”）。该本凡九章七十七条，章目依次为总则、宗教团体、宗教院校、宗教活动场所、宗教教职人员、宗教活动、宗教财产、法律责任、附则；正文所说的登记、场所与教职人员三项约束，分见第二、第四、第五章。此本与 2004 年国务院令第 426 号本（七章四十八条）非一物：宗教院校与宗教活动两整章为 2017 年修订所增，第三条”保护合法、制止非法、遏制极端、抵御渗透、打击犯罪”与第四条”践行社会主义核心价值观”亦 2017 年本所加，引用须分版次。**通检该条例全文，“上座部”“南传”“傣”“云南”四词皆零命中**；其点名某一传统者只有第三十六条一条，即”藏传佛教活佛传承继位，在佛教团体的指导下，依照宗教仪轨和历史定制办理，报省级以上人民政府宗教事务部门或者省级以上人民政府批准”，与同条天主教主教备案一款。可见该条例并非通体不分教派：有专条者自列专条，上座部不在其列。现有资料不支持把这些一般规则表述为专门针对上座部佛教的政策。

第十一篇　藏传佛教

第一章　前弘期：吐蕃引入与桑耶论诤

西藏在地理上是一个高原封闭的世界，四面山脉与荒漠将它与印度、中亚、中国和东南亚各自隔开；在文明史上，它却恰恰处在南方印度与东方中国这两个佛教大传统之间。最终的选择塑造了此后整个藏传佛教的面貌。这一章看这个选择发生的过程：公元七至九世纪，佛教如何进入西藏、扎根西藏，又如何在一场论诤与一场迫害之间，奠定了”藏传”这个词的基本含义。

一、史料的困难

藏传早期史的书写，面对一个几乎任何宗教外史学都会遭遇的结构性困境：最重要的史料，是事件发生一二百年后才成文的宗教史书，且都出自立场鲜明的后来者之手。

记述吐蕃引入佛教过程的藏文史料里，最受重视的是《**巴协**》（Dba’ bzhed）。它的成文年代是一桩悬案：现存诸本同出一个已佚的祖本，大抵都属后弘期初，而藏文传统则称其最早的形态可上溯到吐蕃末期。这部书基本上是一部以大寺（即桑耶寺）及其印度渐修传统为正统、有意排斥汉地禅宗的叙事。后来的各种藏文史书（《布顿佛教史》《青史》等）及各派传承史，进一步强化了这个框架。[829]

二十世纪初敦煌文书的发现，打开了另一扇窗。这批文书里包含汉地和藏地人于吐蕃时期留下的第一手文件，其中关于桑耶论诤的汉地记载，与藏传叙事有明显的出入。近年的学术研究，把这些不同来源放在一起比较，已经极大改变了对早期藏传佛教的理解。[830]

本书的处理：承认各方来源的立场性，从多个来源中提炼可信的骨架，用”据此推断”和”本书立场”标出不确定的地方。凡只出现在特定立场的叙述中、且利于叙述者自身的材料，本书会点出其来源。

二、苯教与佛教的相遇

在佛教传入之前，西藏有自己的宗教传统，通常称为**苯教**（Bön）。关于苯教的性质，有两点需要说清楚。

苯教不是一个铁板一块的宗教体系。早期苯教（更准确地称为吐蕃传统宗教）主要是服务于王权的仪式专家系统，执礼的并非一类人，文献里至少见苯（bön）与辛（shen）两系祭司；功能包括主持丧葬、占卜神谕、召请山神鬼怪，王室崇拜则以山神为王族的祖先。它没有统一的经典和教义体系，更接近萨满式的仪式传统。[831]

---

[829] Pasang Wangdu and Hildegard Diemberger (trans.). *dBa’ bzhed: The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha’ s Doctrine to Tibet*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000.（《巴协》的现代英译与研究）该书对成文年代的处理，本身就分作两说，正可见其难。译者导论第 2.5 节即题”The problem of dating”（书内第 11 页），明言全书无一处内证或外证可据以精确断代，但强调文本之古：用语与书写形式大量保存吐蕃时期的特征，文体”seems to reflect a transitional stage between archaic dynastic Tibetan (characteristic of Dunhuang material) and early classical/canonical Tibetan”。作序者索伦森（Per K. Sørensen）的估计则晚得多（书内第 XIV 页）：现存三种写本同出一个已佚的祖本，皆可能出于后弘期初，其中北京本（1980）约十二世纪，Stein 本（1961）约十四世纪中，而 dBa’ bzhed 本十三世纪初才首见被征引，“to be assigned, in our view, to around the 11th century at the earliest”，且本书所刊布者”is a revised copy”。藏文传统所称的年代见同页：其最早形态”allegedly dates back to the later part of the dynastic period (around A.D. 800 or shortly after)“，作者用了 allegedly 一词。该序并指出，此书是少数被后世著述反复征引的史料之一，”not only as an authority on historical events but also as an important authority on doctrinal polemics, for instance concerning the crucial bSam yas Debate”。

[830] Matthew T. Kapstein. *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*. Oxford: Oxford University Press, 2000.（前弘期历史的综合研究；史料批判与历史重建的重要参考）

[831] Geoffrey Samuel. *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington: Smithsonian

今天我们看到的”苯教”，在很大程度上是受佛教影响之后的产物。佛教传入西藏之后，苯教在与佛教的长期竞争和交融中，逐渐建立起自己的经典、修行道次和哲学论述，很多形式上与佛教高度相似。今天的苯教传统自称有更古老的来源，但其现行形式在历史上的形成，要晚于它所声称的起点。

早期吐蕃王权与苯教传统关系密切。王权的神圣性，通过苯教仪式（尤其丧葬和祭祀）来维护。佛教传入之初，对苯教传统既有正面挑战（废弃某些仪式），也有收编（把某些本地神灵纳入佛教宇宙观）。这种张力在前弘期一直存在，且在后弘期以不同形式延续。

三、松赞干布：三个起点

传统把佛教传入西藏的第一个阶段归功于**松赞干布**（Srong-btsan-sgam-po，约 617—650 年），他是吐蕃帝国的奠基君主，统一了西藏高原。

传说里的松赞干布是文殊菩萨的化身。他的两位妻子，尼泊尔赤尊公主（Bhrikuti）和唐朝文成公主，各带来一尊著名的释迦佛像（今大昭寺的觉卧仁波切即传为文成公主所带），他建立了大昭寺，是藏传佛教的奠基人。本书把这个神化形象存疑，从历史角度较稳妥说出的是：

- 松赞干布与唐朝和尼泊尔有婚盟，婚姻中有佛教因素传入。
- 藏传史书记他命令大臣**吞弥·桑波扎**（Thon-mi Sambhoṭa）赴印度学习梵文，回来后创制藏文字母。此说现代研究存疑，奉命、人物与年代都难以坐实；可确定的只是书面藏语约成于七至八世纪，以印度婆罗谜字母体系为蓝本，适应了藏语的音韵结构。无论出于谁手，这都是藏传佛教史上最重要的技术性基础：有了藏文，才有翻译；有了翻译，才有藏传佛教的知识体系。[832]
- 大昭寺和小昭寺（Ramoche）在这个时期建立，有考古和碑刻可以支撑。

将藏文字母创制系于松赞干布时代，是传统叙述；本章已说明人物、奉命与年代均难坐实。

四、赤松德赞：引师、建寺与大翻译

赤松德赞（Khri-srong-lde-btsan，约 742—797 年在位）是前弘期最重要的国王，推动西藏全面引入佛教的关键人物。

寂护与莲花生入藏

约 762 年前后，赤松德赞邀请印度论师**寂护**（Śāntarakṣita，约 725—788）入藏。寂护是那烂陀—超戒寺传统的代表，哲学立场是瑜伽行中观自续派，其哲学体系见 8.3，本章不重复。

据藏传记述，寂护初次入藏时，遭遇了来自苯教神祇的种种”灾异”（瘟疫、洪水），被视为对佛教的抗拒；寂护因此建议引入**莲花生**（Padmasambhava，藏文”白玛炯内”，约八世纪）。莲花生来自乌底延那（今巴基斯坦西北），以降伏妖魔著称，是一位密教大师。

Institution Press, 1993, pp. 11–12、441–443。早期宫廷之礼由”苯”（bön）与”辛”（shen）两系祭司执行，宫廷宗教系于王统的维系，王室崇拜以山神为王族祖先，见 p. 442；地方神祇、恶灵与繁复的占卜术在早期文本里都有对应，见 p. 443；丧葬仪式见 p. 441 及 pp. 446–447。该书并正面反对以”苯”统称前佛教期的西藏宗教：“Such usage conflates so many different things under the one label that serious analysis becomes impossible.”（p. 11），并指 Hoffmann 所构拟的前佛教”Old Bön Religion”出于残缺证据与可疑的比附（pp. 11–12）；作者自订体例，凡九世纪以后的语境，Bön 一词专指苯教教团。**原注并列”护佑军事”一项，今删**：所核各页无护军、克敌、祈胜一类记载，p. 443 出现的 military 指政制（“a military alliance between relatively autonomous ‘tribal’ groups”），不是仪式功能。该书为扫描本，文字层曾按天城体误识而全书乱码，2026 年补跑英文 OCR 后方可检索，讹字仍多，上引各页均已回看原图核对（版心与 PDF 面次的偏移不恒定）。

[832] Matthew T. Kapstein. *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*. Oxford: Oxford University Press, 2000.（前弘期历史的综合研究；史料批判与历史重建的重要参考）

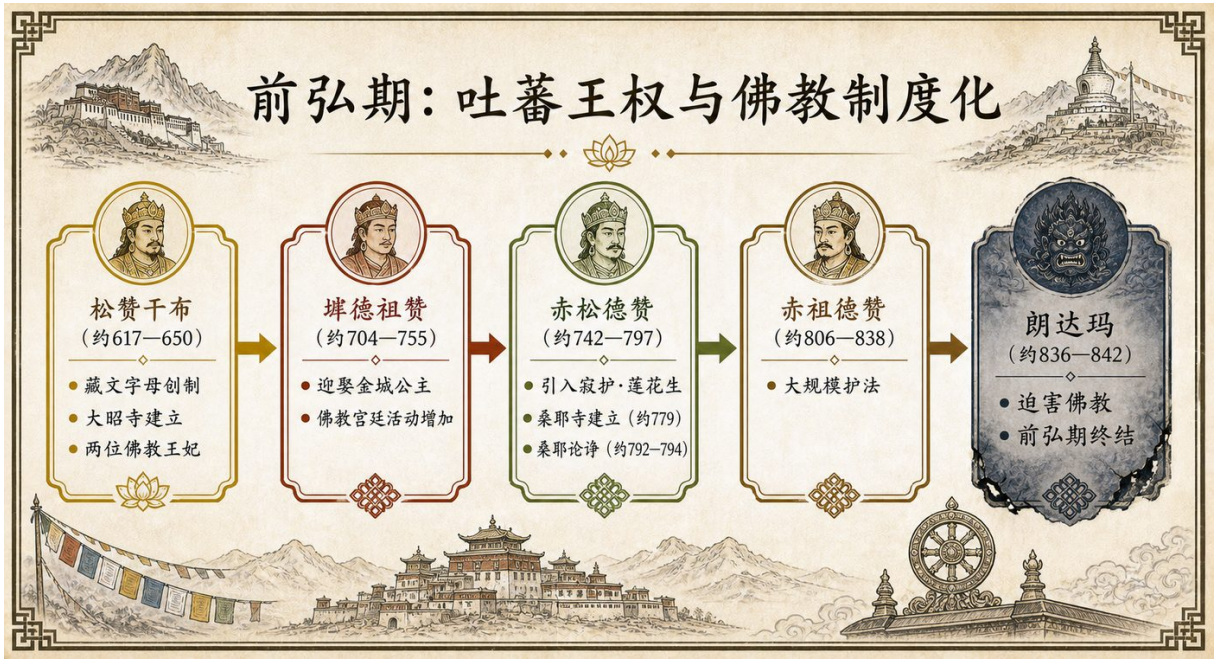


Figure 62: 前弘期：吐蕃王权与佛教制度化

关于莲花生，历史与传说的边界比寂护更难分清。他在后来的宁玛派（旧译派）传统中被尊为”第二佛陀”，围绕他的神迹叙述极为丰富。能稳妥说出的是：他在八世纪入藏，参与了桑耶寺的建立，带来了金刚乘密续传统的重要部分。他的历史面目，与其在宁玛派传统中的神话形象，差距相当大。[833]

关于”莲花生引入双修”的说法：一个辨析

在汉地佛教圈，有一种相当流行的说法：莲花生是将”双修”（性瑜伽、男女双身修行）引入藏地的人物，因而要为后来藏传佛教中密续双身修法的存在负责。这个说法在不同语境里有不同的用途：有人用它批评藏传佛教将”淫法”包装为宗教，有人用它为某些现代打着藏传旗号的性行为辩护。两种用途都有必要在历史层面作一个辨析。

“双修”在藏传密续中的实际位置

所谓”双修”，在密教术语中通常对应”事业手印”（karma-mudrā，音译羯摩明妃），是无上瑜伽续（Anuttarayogatantra）修行体系中的一种高级修法，涉及与真实的或想象的明妃进行仪式性的身体结合，目的在于通过乐空不二的体验，引发特定的认识论突破（觉知空性）。这类修行描述见于印度的若干重要密续，如《喜金刚续》（Hevajra Tantra）、《胜乐金刚续》（Cakrasaṃvara Tantra）、《密集金刚续》（Guhyasamāja Tantra）等。这些文本都从印度传入藏地，且有多条传承渠道。

莲花生与这一传统的关系

莲花生确实与密续传统密切相关，他被视为无上瑜伽续的重要传承者之一，宁玛传统里他的主要明妃是益西措嘉（Ye-shes mtsho-rgyal）和曼达热瓦（Mandāravā）。然而，说他是”双修的引入者”，在历史上有几处需要纠正：

---

[833]Janet Gyatso. “The Logic of Legitimation in the Tibetan Treasure Tradition.” *History of Religions* 33, no. 2 (1993): 97–134.（伏藏传统与莲花生形象的历史建构）另两项另有出处：〔参与桑耶寺的建立〕见 Matthew T. Kapstein. *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*. New York: Oxford University Press, 2000, p. 25, 谓赤松德赞”brought the monk Śāntarakṣita and the tantric master Padmasambhava to Tibet; founded the first Tibetan Buddhist monastery, Samye (c. 779) “，另见 p. 43 述《巴协》以二师入藏与建寺为一大段落；〔”第二佛陀”之称〕见 Janet Gyatso. *Apparitions of the Self*. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 29 久美林巴自述”Father Second Buddha’s life story and kindness”，p. 72 注明”Father Second Buddha: Padmasambhava”。

第一，性瑜伽不是莲花生的发明或独家引进。它是印度晚期佛教密续传统的组成部分，与莲花生同时代的印度密续文献中已见其说。[834]

第二，将特定修法归于莲花生”所传”的主要依据来自后来发现的伏藏（terma）文本。这类文本据称由莲花生”隐藏”，由后世掘藏师”发现”。学界对伏藏的历史定性，是后代对早期时代的文学重构，不是莲花生本人在八世纪留下的第一手资料（见 11.3 宁玛派部分）。依据伏藏来断定”莲花生亲传了某种具体修法”，在方法论上相当不可靠。

第三，无上瑜伽续的另一套重要传承，通过马尔巴（Marpa，1012—1097 年）从印度带回。噶举派的大手印道次、胜乐金刚、喜金刚等修法，其历史来源与莲花生无关。把”双修”单独归于莲花生，会遮蔽密续传承的多元性。

本书的立场

“莲花生引入双修”这一说法，把一个复杂的历史过程过度简化成了一个人的引进行为。准确的说法是：性瑜伽类的修法，作为无上瑜伽续整体的一部分，通过多条渠道（前弘期的莲花生传承，以及后弘期的多位译师）从印度进入藏地，宁玛派是最大的传承者之一，但不是唯一的。用”莲花生引入双修”作为批判整个藏传佛教的抓手，是历史上的误读；用这个说法为现代某些以”藏传密法”为名的性行为辩护，则是借历史之名制造权威，两者都离历史事实有距离。[835]

桑耶寺与具足戒传承

约 779 年，西藏第一座正式的佛教寺院**桑耶寺**（Bsam-yas）在今西藏山南地区建成。这是一件具有制度意义的大事：桑耶寺的意义不止于建筑本身，它意味着僧团在西藏正式成立。印度比丘来到西藏，为第一批藏人僧侣举行了具足戒受戒仪式；吐蕃有了自己的出家传承。

大翻译工程的起点

桑耶寺建立之后，系统性的翻译工作全面启动。赤松德赞设立了翻译委员会，汇聚印度论师和藏族译师（lotsāwa，洛扎瓦），开始把梵文、汉文佛典系统译成藏文。

有两件事值得专门点出。**其一，翻译术语的标准化**。朝廷约在 814 年前后制定《翻译名义大集》（Mahāvyutpatti），规定约莫两万个佛教术语的藏文对应词，统一各译师的用词。这是一次语言层面的系统化工程，确保了不同时期、不同译师的文本之间有较高的术语一致性。对于一个规模浩大的翻译工程来说，这样的基础设施不可或缺。

其二，内容取向的框架选择。寂护带来的印度学术框架（中观、因明、渐修道次）定义了翻译的内容优先级：什么被译、什么被放置于核心，背后都有哲学选择，不是中性的安排。这个框架对后来藏传佛教的学问结构有深远影响。

五、桑耶论诤：顿渐之争

约 792—794 年，桑耶寺附近发生了一场辩论，参与者是以**莲花戒**（Kamalaśīla，寂护的弟子）为代表的印度渐修传统，和以**摩诃衍**（Hvashang Mahāyāna，“和尚摩诃衍”）为代表的汉地禅宗传统。赤松德赞主持。

---

[834] Davidson 前揭《Indian Esoteric Buddhism》（见本章注 ^dual_cultivation）说，最早的成就者文献所说的性仪轨是圣礼性质的，尚未与瑜伽修法结合，见于《密集》（Guhyasamāja）、《一切佛平等瑜伽》（Sarvabuddhasamāyoga）、《略胜乐》（Laghusaṃvara）等后来归入无上瑜伽的经典，“These materials are unassailably from the eighth century”，八世纪至九世纪初的不空（Amoghavajra）、Vilāsavajra、Jñānamitra、Śākyamitra 都已引及；性仪轨与内在脉轮一类瑜伽修法的结合，则是较晚的融合（书内第 198 页）。

[835] 无上瑜伽续性瑜伽传统的历史，参 Ronald M. Davidson. *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*. New York: Columbia University Press, 2002（印度密续传统的社会史，含性瑜伽在密续中的位置，见书内第 143、251 页）；益西措嘉与莲花生明妃传统，参 Gyurme Dorje (trans.). *The Tibetan Book of the Dead*. London: Penguin, 2005，导论第 xxxix 页（本书所据为 Viking Penguin 2006 年美国版）；伏藏的历史性质，参本章注 ^gyatso。

关于这场辩论的哲学内容，包括渐修 vs. 顿悟的核心论争、莲花戒《修习次第》的理论基础、摩诃衍立场的具体内容，8.3 已详述，本章不重复。这里专注于历史事件本身的可靠程度和政治意义。

史料的不一致

藏传史料（以《巴协》为代表）记载：赤松德赞宣布莲花戒获胜，摩诃衍被命令离开西藏，汉地禅宗的影响受到系统性排斥。敦煌发现的汉文和早期藏文文书，提供了不同的图景：摩诃衍的文本里没有”失败”的记录，某些藏文文书也显示禅宗在西藏还有相当时间的活动，不曾一夕消失。[836]

本书立场：这场辩论有其历史核心，但”一场正式辩论在国王面前决出胜负、失败方随即被驱逐”这个叙事，带有明显的后来建构色彩。它服务于后来藏传佛教确立自己与汉传禅宗之间边界的需要。更可信的图景是：两种佛教路线在西藏有一个争竞期，王权最终倾向于印度渐修路线，汉地禅宗在西藏的存在逐渐边缘化。这是真实的历史结果，但它是通过一段时间的政治过程实现的，不靠一场辩论。

选择的意义

不论具体过程如何，赤松德赞时代确定了藏传佛教的印度—渐修底色，这一选择是历史性的：

- 藏传佛教的哲学语言，以梵文术语（通过藏文翻译）为基础，不以汉语；
- 修行论以渐次积累（戒—定—慧，闻—思—修，五道十地）为框架，不走顿悟；
- 印度的因明、中观、唯识传统成为学问的标准；
- 汉传佛教（包括禅宗）对藏传佛教此后的影响极为有限。

这一选择的后果延伸了整个藏传佛教史。宗喀巴的改革（11.6）、各派之间的中观辩论（11.7），都以这个印度框架为参照系运作。

六、赤祖德赞与朗达玛：前弘期的终结

赤祖德赞：极端护法的代价

赤祖德赞（Khri-gtsug-lde-btsan Ral-pa-can，815—838 年在位）是前弘期最后一位积极护法的国王，力度之大，历史上罕见。据后世藏传史料，他为每位出家僧侣拨七户人家供养；又把自己的长发铺开，让僧人坐在上面，以示僧位在王之上。名号里的”热巴巾”（ral-pa-can，有辫者）正系于这头长发。这些记述须打折扣：所据史料成书甚晚，斯内尔格罗夫与理查森径称其中无疑有夸大，并举同时代汉文记载为反证，那边只说他懦弱、把朝政交给大臣，全不及其笃信。[837]

这种极端的护法，引发了反弹。赤祖德赞最终被朝廷中的贵族谋杀（约 838 年），其弟**朗达玛**（Glang-dar-ma，又称达磨赞普，约 838—842 年在位，具体年代有争议）[838]继位，随即展

[836] Luis O. Gómez. “Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment.” In Whalen Lai and Lewis R. Lancaster (eds.), *Early Ch’an in China and Tibet*. Berkeley Buddhist Studies Series 5. Berkeley: Asian Humanities Press, 1983，书内第 393 页起。（该文由印度方面的材料论证印度自有顿门，并判莲花戒所破之说来路在印度而非汉地；文首并历数学界对”拉萨辩论”地点、年代乃至史实性的分歧。）桑耶论诤后禅宗在西藏并未即时消失一节，另见同书所收 Daishun Ueyama, “The Study of Tibetan Ch’an Manuscripts Recovered from Tun-huang: A Review of the Field and its Prospects”，为敦煌藏文禅籍的研究综述。

[837] David Snellgrove and Hugh Richardson. *A Cultural History of Tibet*. Boulder: Prajñā Press, 1980.（早期藏传佛教史的基础参考；三法王与朗达玛各章）

[838] 朗达玛的在位年代，Kapstein 前揭书卷首〈A Brief Chronology of Tibetan Buddhism〉作”Lang Darma (838–842) “，并记其 842 年为僧人所刺（p. xviii）。石泰安《西藏的文明》（耿昇译，北京：中国藏学出版社，2005 年第 2 版）记热巴巾”815~838 年执政，或者是卒于 842 年”，朗达玛则”其他文献则分别认为他共执掌

开了对佛教的系统性打压。

朗达玛迫害与前弘期的终结

朗达玛在藏传叙事里是标准的”毁法之王”：关闭寺院、强迫僧侣还俗、毁坏佛像、禁止佛教仪式。这个形象经过宗教文学的强化，但其核心是一场针对佛教机构的政策性打压，可信度较高。约 842 年，朗达玛被僧侣拉隆·贝吉多杰（Lha-lung Dpal-gyi Rdo-rje）刺杀。这位僧侣随后逃往西藏东部，这也是受戒传承在迫害中得以部分存续的原因：东部地区的打压程度轻于中部。

朗达玛遇刺后，吐蕃帝国迅速瓦解：王权争夺、地方分裂、外部压力一起冲击，帝国于九世纪中叶实际解体。统一护法国家的消失，标志着前弘期的终结。

七、前弘期的历史遗产

前弘期只持续了约两个世纪（七世纪中叶至九世纪中叶），却为藏传佛教留下了几件无法绕开的事情：

藏文字母和翻译传统。没有藏文字母，就没有翻译；没有翻译，就没有藏传佛教的知识体系。这是最基础的物质条件，也是最持久的遗产。

印度—渐修路线的确立。无论是通过辩论、政治抉择还是其他方式，赤松德赞时代确立了以印度学术框架（中观、因明、渐修道次）为核心的藏传佛教方向。这个框架此后成为藏传佛教义学的公共语言，各派即便另有所宗，也须在这套语言里为自己辩护。

桑耶寺与最初的僧团。西藏本土出家传承的建立，使佛教不只是宫廷的引进品，而有了在地扎根的制度可能性。

宁玛派的”前弘期传承”。莲花生和赤松德赞时代的密续传承，被后来的宁玛派（旧译派，nyingma，意即”古”）视为自己的合法性来源，称为”前弘期传承”。这与后弘期引入的”新译派”（sarma）形成了藏传佛教内部的一条基本分界线（11.3 细讲）。

朗达玛迫害的心理烙印。前弘期以一场迫害结束，在藏传佛教的集体记忆里留下了深刻印记：护法国王的失去、迫害的阴影、东部传承的坚守，构成了后弘期开始时藏传佛教的出发点。

延伸阅读

- Ronald M. Davidson. *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*. New York: Columbia University Press, 2005.（翻译传统的历史分析；前弘期与后弘期的连续与断裂）

朝政达 6 年或 13 年之久”，其死年佐藤长定为 846 年（书内第 58 页）。本书取 Kapstein 年表。

第二章　后弘期的开始

前弘期以朗达玛迫害和吐蕃帝国解体收场。此后将近一百年，西藏中部地区基本没有有组织的佛教活动：寺院已毁，僧侣散落，受戒传承名存实亡，印度来源的联系也中断了。

“后弘期”（phyi dar，“后期弘法”，相对于”前弘期”snga dar）这个概念，是藏传佛教传统对自身历史的一次叙事组织：它把九至十世纪之交从东部和西部重新兴起的佛教活动，标记为佛教在西藏的”再生”。这个”再生”叙事本身有它的建构色彩：中部彻底死灭、边缘突然复活，并没有这么整齐。但它指认了一个真实的历史节点：大约在十世纪前后，西藏佛教以新的面貌从新的政治条件下重新发展起来。

一、东部余烬：下路弘法与僧团的保存

三位僧侣的逃亡与安多的传承

朗达玛迫害期间（约 836—842 年），西藏中部受戒僧侣几乎全部被迫还俗或被驱逐。据藏传史料，有三位比丘在迫害期间出逃，携带戒律传承东行，最终到达今天青海安多（Amdo）地区。这三位僧侣的逃亡，在藏传叙事里被赋予了近乎神话的意义：正是因为他们，受戒传承没有完全断绝。[839]

历史的实情可能比这个叙事更复杂：东部地区在前弘期就已经有一定的佛教基础，朗达玛的迫害对中部最为集中，向边缘地区的延伸程度有限。据此推断，受戒传承的保存，可能更多依赖东部本身的佛教环境所提供的存活空间。

在安多活动的僧侣们，后来为一批藏人重新举行了具足戒，其中包括**拉钦贡巴饶赛**（Lachen Gongpa Rabsal，约 832—915 年）。据记载，三位逃亡者本身凑不足受具羯磨所需的人数，是请了一位汉僧充数，才为贡巴饶赛授具足戒的。贡巴饶赛成为安多重要的佛教中心人物，在他和学生们的努力下，受戒传承在安多得到了相对完整的保存。

约十世纪末，贡巴饶赛戒律传承的后继者**鲁梅**（Lu-mes）、**洛敦**（Lo-sdon）等人带领一批僧侣回到西藏中部，重新建立了寺院和僧团。这条从安多向中部的回流，在藏传叙事里被称为”下路弘法”（因为安多在中部藏区的东方）。[840]

下路弘法的特点主要在于戒律传承的恢复，不在新的教义或修行体系的引入。它解决制度层面的问题（有没有合法的出家人），内容层面的问题（修行什么）则主要靠另一条线：来自西部的上路弘法。

二、西部的护法：古格王国与仁钦桑波

吐蕃后裔与古格

吐蕃帝国解体后，王室成员散居各地，在西藏西部（今阿里地区）形成了几个小王国，其中**古格**（Guge）是最重要的佛教护法中心。古格位于今西藏阿里地区，面向印度次大陆，这个地理

---

[839] E. Gene Smith. *Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau*. Boston: Wisdom Publications, 2001，书内第 150 页及尾注 877（书内第 337 页）。三位逃亡僧与贡巴饶赛受戒一事见第 150 页：“the first to receive the full monastic vows from the three refugee monks who fled to the wilds of A mdo to escape the persecutions of Glang dar ma”；“through the ordination of Dgongs pa rab gsal, the last embers of the vinaya tradition were fanned to life”。请汉僧充数一节见尾注 877：“the three monks who fled from Central Tibet to A mdo **found a Chinese monk to stand in**, enabling them to ordain Bla chen Dgongs pa rab gsal as a Buddhist monk”；该注并以下路律统（smad lugs）与上路律统（stod lugs，十三世纪初由释迦室利跋陀罗传入，萨迦、噶举、格鲁三家共用）相对。同注又记苯教一方的说法：贡巴饶赛出身苯教家庭，受戒前已是苯教僧人，故所传兼及苯教与佛教两系戒律。

[840] Ronald M. Davidson. *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*. New York: Columbia University Press, 2005, pp. 88–94, 98–104.（后弘期总体历史；鲁梅等东北戒律传承后继者返回卫藏及寺院网络的建立）

位置使它比西藏中部更容易与印度保持联系。

十世纪的古格国王**益西沃**（Ye-shes-’od，约 947—1024 年，具体年份有争议）是后弘期最重要的护法人物之一。他出家为僧（仍保留政治影响力），以极大的精力推动佛教在西藏的复兴：派遣藏人青年赴印度学习，并邀请印度大论师入藏。[841]

仁钦桑波：新译时代的奠基者

益西沃派出的学习团里，包括一位后来成为后弘期最重要译师的人物：**仁钦桑波**（Rin-chen-bzang-po，958—1055 年）。仁钦桑波三度赴印，总共在印度学习约十七年，精通梵文和佛教哲学与密续，回藏后翻译了大量经典，包括许多前弘期尚未被译成藏文的新密续和显教论著。

他在西藏西部的寺院建设与翻译工作，是上路弘法（来自西部）的核心内容。据传统记载，他在阿里地区建立了一百零八座寺院（这个数字有象征意义，未必精确），奠定了后弘期新译传统的语言和文本基础。[842]

仁钦桑波在藏传佛教史上地位特殊。他是后弘期新译运动的起点，也是连接两个时代的人物。他活了将近百岁，亲眼见到了若干新学统从他所译的文本里萌芽。据说阿底峡到达西藏后曾与已经年迈的仁钦桑波会面，两人就密续修行的某些问题展开讨论。若此事属实，这就是后弘期两条线索的一次历史交汇。

三、阿底峡入藏：道次第传统的建立

邀请的过程

益西沃意识到，仁钦桑波的翻译工作需要顶级的印度论师来给以权威性认可，同时当时西藏的修行状况（密续被滥用、戒律松弛）需要来自印度的改革力量。他多次向印度发出邀请，最终目标是当时最著名的印度大论师**阿底峡**（Atiśa，梵文全名 Dīpaṃkaraśrījñāna，982—1054 年）。

据藏传叙述，益西沃在一次军事冲突中被俘（可能是被邻近的穆斯林政权俘虏），对方要求以重金赎回，益西沃不愿以此赎身；他的侄子贾曲沃（Jangchub-’od）将此告知阿底峡，并转达老王的遗愿：宁愿以生命换取阿底峡入藏。这段叙事被后来的藏传传统高度强调，本书把它当作有一定历史核心、但已经过宗教文学强化的叙述。无论如何，阿底峡于 1042 年入藏，时年约六十岁。他在西藏工作了十二年，直至 1054 年在聂塘（sNe-than）去世，从未返回印度。[843]

---

[841] 古格王国与西部诸法王的历史背景，见 David Snellgrove and Hugh Richardson. *A Cultural History of Tibet*. Boulder: Prajñā Press, 1980（本书所据为 Bangkok: Orchid Press 2003 年重印本，页码从之：三国之立见书内第 112 页，仁钦桑波译经见第 113 页，阿底峡一〇四二年至古格见第 129 页。该书记朗达玛死后王裔西迁，于拉达克至木斯塘间立 Mar-yul、Gu-ge、sPu-hrangs 三国，并记西部诸王护法、仁钦桑波译经、阿底峡一〇四二年应西部诸法王屡请而至古格；该书不举益西沃之名）。益西沃本人的事迹另见 David Snellgrove. *Indo-Tibetan Buddhism*. London: Serindia, 1987, ch. 7；Roberto Vitali. *The Kingdoms of Gu.ge Pu.hrang*. Dharamsala: Tho.ling gtsug.lag.khang, 1996；其斥邪法敕文见 Samten G. Karmay, “The Ordinance of lHa Bla-ma Ye-shes-’od,” in Michael Aris and Aung San Suu Kyi (eds.), *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*. Warminster: Aris & Phillips, 1980, pp. 150–162（本书所据为其重印本，收入 Samten G. Karmay, *The Arrow and the Spindle: Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Kathmandu: Mandala Book Point, 1998，为该集第一篇，书内第 3 页起；益西沃遣仁钦桑波赴迦湿弥罗、出家得名、殁于噶逻禄之狱而其侄孙菩提光得迎阿底峡诸事皆在篇首）。

[842] 一百零八之数及其不可拘泥，见 Giuseppe Tucci. *Rin-chen-bzaṅ-po and the Renaissance of Buddhism in Tibet around the Millenium*（Indo-Tibetica II 英译本，Śata-Piṭaka Series 348，New Delhi, 1988；原刊 Roma: Reale Accademia d’Italia, 1932），书内 62 页第十五节论其建寺：“Tradition attributes to him the construction of 108 edifices of major and minor importance. The number 108 is sacred in Buddhism and is thus suspect and cannot be taken literally”，下文并谓西藏西部今存诸寺多由他发起。生平与著作概述另参 Erberto F. Lo Bue. “Rinchen Zangpo.” In *The Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., vol. 11. Detroit: Macmillan Reference, 2005（未入库）。

[843] Alaka Chattopadhyaya. *Atīśa and Tibet: Life and Works of Dīpaṃkara Śrījñāna in Relation to the History and Religion of Tibet*. Calcutta: Indian Studies: Past & Present, 1967.（阿底峡最重要的传记研

阿底峡其人与《菩提道灯论》

阿底峡出生于东印度的一个王族家庭，受过完整的印度佛教学术训练，先后在那烂陀、超戒寺（Vikramaśīla）等大寺院学习，最终成为超戒寺的住持之一。他的学问覆盖中观（尤其应成中观，月称的传承）、唯识、因明，以及各种密续，同时以持律严格著称。

他入藏不久后写成了《**菩提道灯论**》（Bodhipathapradīpa，藏文名”菩提道明灯”）。这是后弘期最具影响力的文本之一。这部论著把整个佛教修行道按修行者的根器，从下士（关注今生与来世，追求人天善道）到中士（关注解脱，出离轮回）到上士（发菩提心，走大乘道，以成佛为目标），分成三个层次依次展开，覆盖显教与密教的整个路径。[844]

这个”三士道”框架，是藏传佛教修行论最有影响力的结构之一，后来被宗喀巴在《菩提道次第广论》（Lamrim Chenmo）里系统化为格鲁派的核心教法（11.6 细讲）。

阿底峡的几个哲学立场

从哲学上点出阿底峡的几个立场，因为它们对后来的藏传佛教走向有决定性影响：

对月称的推重。阿底峡推重月称（Candrakīrti）：他的《入二谛论》两次称扬月称，其中一处说月称是证见法性真实的龙树弟子，法性真实当依其传承的教授去证悟。但他并不排斥清辨，同论对清辨亦有称许，他还应俄·雷必喜饶之请译出清辨的《中观心论》及其自注《思择焰》。前弘期的底色是寂护一系的中观；阿底峡的推重，为后来月称在藏地取得最高权威、宗喀巴将应成中观判为最高见奠定了基础（11.7 细讲）。至于”应成”（Prāsaṅgika）与”自续”（Svātantrika）这对名目，是十一、十二世纪之交的藏人所立，两个宗派也是到那时才在藏地成形。[845]

对密续资格的严格要求。阿底峡批评当时西藏密续修行的混乱：许多人在没有足够显教基础和适当灌顶资格的情况下修行密续。他强调：密续是最高层次的修行，只有已经系统掌握显教道次第、受过合法灌顶的人才能修行，密续不能脱离显教的伦理和哲学基础单独进行。这是后来格鲁派对密续严格规范的历史渊源。

阿底峡批评密续混乱的历史背景简表

这一批评不是无的放矢，它有相当具体的历史背景，下面列出相关脉络：

图中出家制度与受戒传承的崩溃限于西藏中部，本章同时记载了安多保存戒统的情形。末格“1057 年噶当派建立”须与正文分读：热振寺 1056 年开始营建，1057 年起弟子陆续到来。

阿底峡的批评，触及了一个在整个密教传统里都长期存在的结构性问题：无上瑜伽续（尤其是那些涉及双身修法的文本）在理论上是给已经具足显教基础和极高修证的修行者准备的，但这个资格门槛在实际流传中极难核实，因而总有人绕过基础、直接以”密续高于戒律”的名义行事。阿底峡把这个问题正面提出，其历史意义不限于藏传佛教内部。它在印度晚期密教里有同

究；含《菩提道灯论》的文本分析）最后居于聂塘及 1054 年卒，见 p.364。

[844]Alaka Chattopadhyaya. *Atiśa and Tibet: Life and Works of Dīpaṃkara Śrījñāna in Relation to the History and Religion of Tibet*. Calcutta: Indian Studies: Past & Present, 1967.（阿底峡最重要的传记研究；含《菩提道灯论》的文本分析）最后居于聂塘及 1054 年卒，见 p.364。

[845]Kevin A. Vose. *Resurrecting Candrakīrti: Disputes in the Tibetan Creation of Prāsaṅgika*. Boston: Wisdom Publications, 2009, pp. 23–24：阿底峡”is commonly credited with establishing Prāsaṅgika in Tibet”，其《入二谛论》“twice praises Candrakīrti”；同论”refers favorably to Bhāvaviveka”，他又应俄·雷必喜饶（Ngok Lekpay Sherab）之请译出清辨《中观心论》及自注《思择焰》，并在别处把清辨与月称同列为中观的权威诠释者，Vose 因说”We might conclude that Atiśa saw Candrakīrti and Bhāvaviveka as upholding equally valid positions”。名目的形成：Vose 说”Prāsaṅgika and Svātantrika are traditions invented by a few well-educated and creative individuals”，其所谓”school”在十二世纪的藏地首先指推崇某种诠释的寺院（p. 12）；十一世纪印度开放的文本格局，到十一世纪末、十二世纪初的藏地”would coalesce quite quickly into Prāsaṅgika and Svātantrika ‘schools’ “（p. 39）。



Figure 63: 阿底峡批评密续混乱的历史背景

类的表现；任何把”高级修法”与”普通戒律无关”绑在一起的宗教运动，也都反复出现同样的逻辑。[846]

戒律优先的修行次第。在阿底峡的体系里，持戒是一切修行的基础，菩提心是大乘道的核心，空性正见是最深的认识，密续是顶点但须在此基础之上进行。

四、噶当派：阿底峡的直传

阿底峡入藏期间，最重要的藏族弟子是**仲敦巴**（’Brom-ston Rgyal-ba’i-’byung-gnas，1005—1064 年）。仲敦巴是在家居士，以极严格的生活方式著称，全程侍奉阿底峡，吸收了师父的完整教法，并在阿底峡去世后继续传播这些教法。

1056 年新年，仲敦巴到达热振并开始营建**热振寺**（Reting Monastery，藏文 Rwa-sgreng）；1057 年起，弟子陆续到来。这里成为**噶当派**（Bka’-gdams-pa，意为”依照佛语教诫的人”）的根本道场。噶当派的教法兼重经、续及次第化修学，制度核心在系统学习、严格戒律和阿底峡的道次第框架。[847]

噶当派的几个鲜明特点：

- **显教优先**：噶当派对密续修行的限制最为严格，大量工作放在显教的学习和戒律实践上；
- **道次第框架**：以阿底峡的三士道为修行的组织框架，渐次、系统，不跳步；
- **开放传法**：倾向于向任何愿意学习的人开放教法；

[846]阿底峡对西藏密续混乱的批评，见其《菩提道灯论》第六十四、六十五颂（Richard Sherburne, trans. *A Lamp for the Path and Commentary*. London: Allen & Unwin, 1983，書頁 = PDF 面次 − 14；颂在书内 12 页）：“The Secret and Insight Initiations / Should not be taken by religious celibates, / Because it is emphatically forbidden / In the Great Tantra of Primal Buddha. // If those Initiations were taken by one who stays / In the austerity of a religious celibate, / It would violate his vow of austerity / Since he would be practising what is forbidden.”；其自释斥当时自称行者者“by their defiling religious celibacy, they cause the Teaching of the Buddha to decline…by their keeping women, Expulsion offences are committed”（书内约 173 页）。混乱状况的历史背景，参 Davidson. *Tibetan Renaissance* **第二章书内 78—80 页与第四章书内 120—121 页**（未受灌顶者擅授灌顶、密续戒毁犯诸事；该书第六章题作“Treasure Texts, the Imperial Legacy, and the Great Perfection”，非此题）；阿底峡在戒律与密续关系上的立场，参 Thubten Jinpa (trans.). *Mind Training: The Great Collection*. Boston: Wisdom Publications, 2006，导论.

[847]George N. Roerich (trans.). *The Blue Annals*（《青史》）. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1949–1953；Delhi: Motilal Banarsidass 重印，1976, pp. 263–264.（仲敦巴于 1056 年到达热振并开始营建，1057 年起弟子陆续到来）

- **四依教典**：特别重视阿底峡的《菩提道灯论》以及几部经典论著的研习。

噶当派作为独立流派，在宗喀巴（14—15 世纪）改革后基本被格鲁派吸收。格鲁派自认是噶当的继承和升华（有时被称为”新噶当”），热振寺成为格鲁派的重要寺院。

五、大译师与各宗的种子

后弘期的历史，不只是阿底峡一条线。几乎在同时期，另外几位大译师从印度取回了完全不同的传承，为后来的其他宗派埋下了种子。

附：藏区主要译经者概览

翻译事业在藏传佛教史上是独立的一个神圣职业，担任者称”洛扎瓦”（lotsāwa，“译师”），地位极崇高。以下列出前弘期与后弘期最重要的译经者，说明各自传承的来源与去向：

年代	译师	背景	主要贡献	传承影响
7 世纪	吞弥·桑波扎（Thonmi Sambhoṭa）	松赞干布派遣赴印	创制藏文字母；译最早佛教文本	整个藏传翻译事业的语言基础
8 世纪	毗卢遮那（Vairocana）	赤松德赞时期，随莲花生学习	大量大圆满、心部经典	宁玛派的核心传承人之一
8 世纪末—9 世纪初	法胜（Kawa Paltsek）	赤松德赞至赤德松赞两朝	显教经论；参与制定《翻译名义大集》（Mahāvyutpatti）[848]	前弘期标准化翻译的奠基
8 世纪	觉若·鲁义坚赞（Chogro Lui Gyaltsen）	赤松德赞时期	密续及显教论著	前弘期密续传承
958—1055	仁钦桑波（Rinchen Zangpo）	古格王室资助，三赴印度，积学约十七年	无上瑜伽续、医学、因明论著等，逾百部；重要重译前弘期旧译	后弘期新译运动的奠基；“大译师”称号即由此而来
1011—1064	那扎·措尼坚赞（Nagtso Tsultrim Gyalwa）	古格派遣赴超戒寺邀请阿底峡	陪同阿底峡入藏，参与翻译阿底峡著作	阿底峡噶当传承进入西藏的关键人物

[848]为《翻译名义大集》作释的《二卷本译语释》（sGra sbyor bam po gnyis pa），据石川美惠校订本解题，成于赤德松赞（Khri lde srong btsan）王代的 814 年（Mie Ishikawa. *A Critical Edition of the sGra sbyor bam po gnyis pa: An Old and Basic Commentary on the Mahāvyutpatti*. Studia Tibetica 18. Tokyo: The Toyo Bunko, 1990，解题首段）；《翻译名义大集》至迟此时已成。

年代	译师	背景	主要贡献	传承影响
约 990—1000 年间生，卒年不详	卓弥（Drogmi Śākya Yeshe）	赴印度多年，从毗如巴（Virūpa）传承处取法	《喜金刚续》（Hevajra Tantra）、《道果法》（Lamdré）等	萨迦派最核心的文本基础
传作 1012—1097（此说晚出，Davidson 疑之）	马尔巴（Marpa Lotsawa）	三赴印度，主从那洛巴（Nāropa）和梅日巴（Maitrīpa）学法	那洛六法、胜乐金刚续、喜金刚续、大手印等	噶举派的文本与修行传承基础

几点说明：前弘期的标准翻译语言规范（《翻译名义大集》，约 814 年），由国王朝廷主持、众译师共同制订，这是前弘期翻译质量相对统一的制度保障。后弘期则是各译师各寻印度来源，所引进的传承不同、术语有时也不同，这正是后弘期各宗并立、义理差异显著的文本史根源。[849]

马尔巴（Mar-pa Chos-kyi-blo-gros，传作 1012—1097 年）三赴印度，主要从那洛巴（Nāropa）和梅日巴（Maitrīpa）处取得了《那洛六法》等密续教法，回藏后传给了密勒日巴（Mi-la-ras-pa），由此开创了后来噶举派（Bka’-brgyud）的传承（11.4 细讲）。

卓弥（‘Brog-mi Śākya-ye-shes，约 990—1000 年间生，卒年不详）赴印度，从毗如巴（Virūpa）传承处取得《道果》（Lam-’bras）教法。其道果修法后来经几代传至萨千贡觉宁波（Sa-chen Kun-dga’-snying-po），发展为萨迦派（Sa-skya-pa）的核心教法（见 11.5）。[850]

这几条传入线索说明，后弘期不是单一的”复兴运动”。多条独立的渠道几乎同时或前后进行，来自印度的不同传承各找到了自己的藏地根基。

六、新旧译之争：一条持续的分界线

后弘期最重要的结构性特征之一，是”新译”（gsar ma）与”旧译”（rnying ma）之间的区分：

旧译派（宁玛派）以前弘期（吐蕃时代）的翻译为正统，莲花生的伏藏传承是核心权威，大圆满（Dzogchen）是最高教法。

[849]藏区主要译师的整体研究，参 Ronald M. Davidson. *Tibetan Renaissance*（已见前注），第三至五章（各译师传承的历史分析）。上表两组年代依该书订正：马尔巴一〇一二至一〇九七之说，该书页 142 谓其为后起的通行说而”几乎肯定不正确”；卓弥的生卒，该书页 163—164 谓无可靠的早期资料，只能约推其生于九九〇至一〇〇〇年间，不能确定卒年。道果修法经 Sétön、Zhang Gönpawa 等人传至萨千，与贡却杰布从卓弥学习经论的传承须分开，见同书 pp.168–169, 300–301。仁钦桑波的具体翻译目录，见 Helmut Eimer. *Rnam par thar pa rab gsal gser gyi snying po*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1979；马尔巴的传承，参 Tsangnyön Heruka (trans. Nalanda Translation Committee). *The Life of Marpa the Translator*. Boston: Shambhala, 1986.

[850]藏区主要译师的整体研究，参 Ronald M. Davidson. *Tibetan Renaissance*（已见前注），第三至五章（各译师传承的历史分析）。上表两组年代依该书订正：马尔巴一〇一二至一〇九七之说，该书页 142 谓其为后起的通行说而”几乎肯定不正确”；卓弥的生卒，该书页 163—164 谓无可靠的早期资料，只能约推其生于九九〇至一〇〇〇年间，不能确定卒年。道果修法经 Sétön、Zhang Gönpawa 等人传至萨千，与贡却杰布从卓弥学习经论的传承须分开，见同书 pp.168–169, 300–301。仁钦桑波的具体翻译目录，见 Helmut Eimer. *Rnam par thar pa rab gsal gser gyi snying po*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1979；马尔巴的传承，参 Tsangnyön Heruka (trans. Nalanda Translation Committee). *The Life of Marpa the Translator*. Boston: Shambhala, 1986.

新译派（后弘期兴起的各派）以后弘期直接从印度新取得的文本为正统，仁钦桑波等大译师奠定翻译基础，各派各有不同的印度来源。

争论的核心是经典的真实性：旧译派的很多密续文本，尤其是伏藏文本，在新译派的眼里找不到可核实的印度梵文原本。新译派因此批评旧译派的部分文本是后世伪造的。旧译派回应说：伏藏传统本身有其合法性，这些文本是莲花生大士预见后世需要而埋藏的；同时指出，新译派所依赖的某些印度文本，其真实性同样可以质疑。

本书立场：这场争论持续了数百年，双方各有其文本依据和历史论证。对于旧译密续的真实性，现代佛教学术研究提供了更多历史线索，但这仍然是一个开放的学术问题。这场争论本身是藏传佛教内部生命力的一种表现：各派都在以文本比较和哲学辩难来争论何为”真正的佛陀教法”，不是单纯的权威宣示。

七、后弘期的几条线索合流

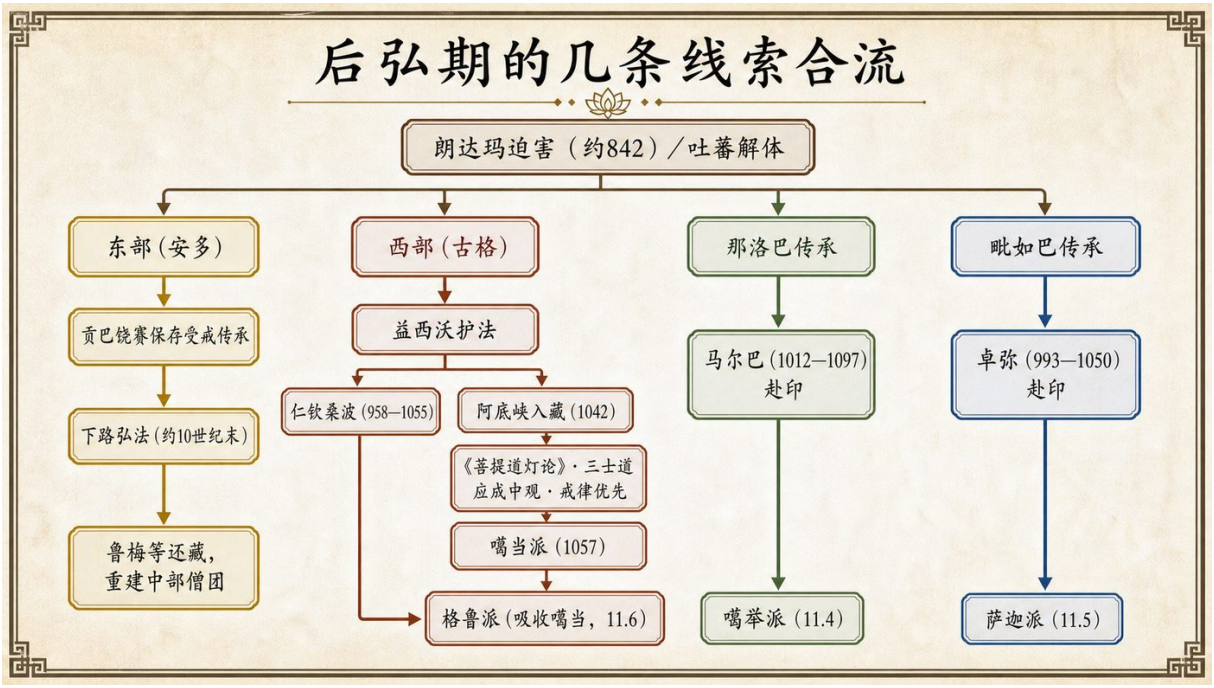


Figure 64: 后弘期的几条线索合流

图中的几条线并行汇入后弘期，仁钦桑波与阿底峡不能连读为前后师承。下路回流约在十世纪末；热振寺 1056 年始建，1057 年起弟子陆续到来。图留马尔巴 1012—1097、卓弥 993—1050 的旧年数，须参照本章译师表与原注：前一说晚出而受质疑，卓弥约 990—1000 年间生，卒年不详。

从这张图可以看出，后弘期的格局是由多条并行线索编织出来的，不出于单一复兴运动。下路弘法解决了制度问题（受戒传承），上路弘法（仁钦桑波）解决了文本问题（新译），阿底峡解决了学问框架和修行次第的问题，马尔巴和卓弥等人则带回了不同的密续传承，成为其他宗派的源头。

这个多线并行的格局，加上与前弘期宁玛传统之间的新旧译张力，共同构成了后来藏传佛教各宗并立、彼此竞争与辩难的历史场景。

下一章进入宁玛派。它是最古老的一支，也是与新译传统对话最持久的一支。

延伸阅读

- Matthew T. Kapstein. *The Tibetan Assimilation of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. xviii–xix, 86–105, 119–134.（新旧译争论的历史分析）

第三章　宁玛派与大圆满

宁玛（Nyingma，rnying ma，意为”古”或”旧”）是藏传佛教诸派中历史最悠久、也最难被整齐归纳的一支。它的”古”，是相对于后弘期兴起的新译诸派而言的。宁玛以前弘期（吐蕃时代，七至九世纪）的翻译和传承为自己的合法性来源，以莲花生为精神创始人，以伏藏（terma）为独特的知识机制，以大圆满（Dzogchen，rdzogs chen）为最高教法。

这一章先处理宁玛的历史构成，再展开它的知识体系（九乘判教），最后集中看大圆满的哲学内容。

一、历史认同：最古老，因此最争议

宁玛的”最古老”是一把双刃剑。一方面，它可以声称自己是藏传佛教诸派中历史最长、与最初的印藏传法最直接相连的一支；另一方面，它依赖的主要文本来自前弘期，而前弘期距后弘期的历史已经隔了两个世纪，它的传承的真实性和连续性因此始终是新译派批评的靶子。

宁玛作为一个识别性的”派”，实际上是后弘期才逐渐形成的。前弘期并没有”宁玛派”这个自我标签，只有一批传承各种前弘期密续和修行传统的人群。当后弘期的新译派（噶当、噶举、萨迦等）先后兴起，“旧译”的传承者才开始用”旧”来定义自己，时间大约在十至十二世纪。[851]

这个历史图景意味着：宁玛没有一个可以明确说出的创始人、创始时间和创始地点。它更像是一个由共同的文本渊源和传承认同聚拢的群体，内部传统多元，中心教法（大圆满）虽有相当大的一致性，但修行风格、寺院传统、伏藏发现者等方面的差异也极大。

莲花生的神话形象与历史面目。前两章已点出，莲花生的历史面目相当模糊；他在宁玛传统里的神话形象（第二佛陀、伏藏的总来源、可以通过祈请随时与之沟通的神圣存在），是几个世纪里层层叠加出来的。本书立场：这个神话形象的建构过程本身可以理解。一个传统在面对持续的合法性质疑时，需要将自己锚定在一个超越历史验证的权威来源上。“莲花生预见后世需要、预先埋藏了所有所需的教法”这个叙事，正是为了回应”你们的文本找不到印度来源”的挑战。理解这个功能，不等于否定宁玛修行传统本身的价值。

二、三种传承

宁玛内部有一套对自身传承来源的标准分类，称为”三种传承”（transmission lineages，brgyud pa gsum）：

传承类型	藏文	含义	主要载体
远传口耳传承	ring brgyud bka’ ma	从印度大师历代经由师徒口传而来	各种密续与修行口诀的正典传承
近传伏藏传承	nye brgyud gter ma	莲花生等大师埋藏、后来由取藏者发掘的文本与教法	伏藏文本及相关修行传承

[851] Dudjom Rinpoche. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History*, 2 vols. Trans. Gyurme Dorje and Matthew Kapstein. Boston: Wisdom Publications, 1991.（宁玛派历史与教理的权威综合来源）新旧对举而立名一层，见卷一译者导言：宁玛所承者是直至印度学者 Smṛtijñānakīrti（十世纪末或十一世纪初）、且早于大译师仁钦桑波（958—1055）之前所译的教法，故”亦称古译派（snga-’gyur），以别于后来传入西藏的噶举、萨迦、噶当诸系，后者遂称新派（gsar-ma）或后译派（phyi-’gyur）“。**格鲁不在此列**：该派成立于十五世纪初，晚于此处所说的成形期两三百年，正文所举新译派因此不含格鲁。

传承类型	藏文	含义	主要载体
净观传承	dag snang	修行者通过禅修直接接受到本尊或上师的示现	个人净观的记录与传授

远传传承中包含了大量可以追溯的师徒代代相传的历史链条，尽管这些链条的最远端（印度部分）往往难以核实。近传伏藏传承是宁玛最独特、也最具争议的知识机制，值得单独一节展开。净观传承是最难从外部评估的一类，本书把它记录在案，不对其体验真实性作裁断。

三、伏藏传统：藏传佛教最独特的知识机制

什么是伏藏

伏藏（terma，gter ma，意为”宝藏”）是指被刻意埋藏、等待后人在适当时机发掘的教法文本或修行指示。按宁玛传统的叙述，莲花生大士和毗玛拉密扎（Vimalamitra）等八世纪的大师，预见到朗达玛迫害将使许多珍贵教法面临失传的危险，于是把这些教法以各种形式封藏起来，或埋在地下、岩石中、湖底，或埋在弟子的心识中，等待特定的时机和特定的取藏者（tertön，gter ston）去发现。

发掘伏藏的取藏者，按传统说法，是莲花生大士的前世弟子的转世，他们与特定的伏藏有一种业缘，只有他们才能发掘和传递那份特定的教法。发掘的方式也是多样的：有的是物质性的文本（有时只是几行文字的”黄卷”，取藏者读出后可以记忆展开）；有的是”意伏藏”（dgongs gter），直接从心识深处浮现，没有物质载体。[852]

伏藏的历史意义与争议

伏藏制度在藏传佛教史上有几个重要的功能：

功能一：为宁玛提供合法性。当新译派批评”你们的文本没有印度来源”时，伏藏的叙事给出了一个反驳：这些文本的来源是莲花生，他是印度来的大师，只不过他选择了伏藏这种传递方式，不走直接文本流传。这把合法性的问题转移到了一个无法用历史学方法验证或证伪的领域。

功能二：回应当下需要。每一位取藏者发掘的伏藏，都被认为是”为这个时代的众生特别准备的教法”。这使伏藏传统成为一个有机的机制：当宗教传统需要在新的历史条件下有新的表述，伏藏提供了在传统权威框架内进行创新的可能。新的教法可以被解释为”莲花生在一千多年前就为今天埋藏好的”，不必说成”这位老师创造的”。

功能三：维系与修行体验的直接连接。取藏者的发现，通常伴随着修行体验（梦境、禅定中的显现等），这使伏藏传统与修行实践保持着比书本传承更直接的联系。

争议的焦点在于：这些文本的”真实性”是否可以在历史意义上得到证明？现代佛教学术研究的答案基本是：大多数伏藏文本的写作时间，可以从文体、语言和思想内容推断，属于取藏者所在的那个时代，不属于八世纪。这并不否定它们的修行价值；它只是说明，“莲花生大士亲自埋藏”这个历史声明，从历史学的角度难以成立。宁玛传统不以这个历史学的框架来评估自己的传承，这是两套不同的合法性标准在交锋，不宜简化为”真假”问题。

[852]Janet Gyatso. “The Logic of Legitimation in the Tibetan Treasure Tradition.” *History of Religions* 33, no. 2 (1993): 97–134.（伏藏传统的历史建构分析）

主要取藏者

宁玛史上有”一百零八位大取藏者”之说（数字有象征意义）。其中影响最深远的几位：

取藏者	年代	主要伏藏	历史影响
年若尼玛沃色（Nyang-ral Nyima Özer）	1124—1192	《八大法行》等重要密续	奠定了伏藏传统的基本框架
古如绛曲（Guru Chöwang）	1212—1270	《大悲总集》等	伏藏传统的系统化
隆钦巴（Longchenpa, Klong-chen Rab-’byams）	1308—1364	本人为大成就者，不是典型取藏者，但其系统化至关重要	大圆满的哲学巅峰（见第六节）
久美林巴（Jigme Lingpa, ’Jigs-med-gling-pa）	1730—1798	《龙钦心髓》（Longchen Nyingthig）	至今流通最广的宁玛修行传承之一

四、九乘判教：宁玛的修行分类体系

宁玛派发展出了一套独特的修行道次第分类，称为”九乘”（theg pa dgu），把所有的佛教修行道从最基础到最高，分成九个层次：

乘	名称	内容	归属
1	声闻乘（śrāvakayāna）	四谛、断一切苦	共乘（显教基础）
2	缘觉乘（pratyek-abuddhayāna）	十二缘起、独觉解脱	共乘
3	菩萨乘（bodhisattvayāna）	六波罗蜜、十地、菩提心	共乘
4	事续（kriyātantra）	以清净仪式和外在行为为主的密续	外密续三乘
5	行续（caryātantra）	内外结合，观想与行为并重	外密续
6	瑜伽续（yogatantra）	以内在观想为主	外密续

乘	名称	内容	归属
7	玛哈瑜伽（mahāyoga）	生起次第：观想本尊，认识身体和宇宙的清净本质	内密续三乘
8	阿努瑜伽（anuyoga）	圆满次第：气脉明点，能量层面的修行	内密续
9	阿底瑜伽（atiyoga）＝大圆满	直接认识本觉（rigpa），超越一切修行的最高教法	内密续之顶

这个九乘分类，是宁玛把整个佛教（从南传的解脱道到最高的大圆满）都纳入自己的框架的方式。值得注意的是：前三乘（“声闻”“缘觉”“菩萨”）被纳入，但被定位为”共乘”，也就是所有佛教传统都有的共同基础；后六乘是密续，宁玛以此自见于大乘之上。这套分类本身是宁玛的判教立场，与其他派别（尤其格鲁派对密续的分类）有所不同。表中诸乘之名都是宁玛判教自用的名目，此处依其框架陈述，非本书的称谓（见第四篇第一章）。

五、大圆满：本觉与本来清净

大圆满（Dzogchen，rdzogs pa chen po，意为”大圆满”或”大完整”）是宁玛最高的教法，也是整个藏传佛教里哲学最独特、争议最多的传统之一。

三个部分

大圆满内部分为三个部分（Sde gsum，三部）：

- **心部**（Sems-sde）：以直接认识”心性”（sems nyid）为入口，着重”心”本来就是觉性（awareness）。
- **界部**（Klong-sde）：以认识一切现象的基底空间（klong，界）为入口，着重空性与无边界的觉性。
- **口诀部**（Man-ngag-sde，Upadeśa）：以直接指出为方法，通过上师的直接传授，让弟子当下认识本觉（rigpa）。口诀部被视为大圆满中最高的部分，尤其以**彻却**（Trekchö）和**脱噶**（Tögal）两种修行方式著称。[853]

核心概念：本觉

大圆满哲学的核心，是**本觉**（rigpa，梵 vidyā）这个概念。理解这个词，需要先把它与日常意义的”觉知”（awareness）区分开来：

日常的觉知有对象：“我知道这是桌子”，有认识主体、有被认识的对象，也有分别的觉知活动。

本觉（rigpa），在大圆满的使用里，是指觉知的本来状态：一种无分别、无执取、无来无去，却又明明朗朗的觉性。它有别于什么都没有的昏沉或无记，也不同于有某种特别内容的觉知（那还是有对象的分别心）；它是觉性本身的当下在场，清澈、无遮蔽、圆满自足。

[853] David Germano. “Poetic Thought, the Intelligent Universe, and the Mystery of Self: The Tantric Synthesis of rDzogs Chen in Fourteenth Century Tibet.” PhD dissertation, University of Wisconsin–Madison, 1992.（大圆满的系统性学术研究；彻却与脱噶的详细分析）

大圆满的基本主张：这种本觉，不需要通过修行来”创造”或”获得”。它本来就是心性的真实状态（本来清净，ka dag）。轮回之所以发生，是因为众生没有认识到这个本觉，在本觉中生起了”迷失”（rang ngo ma shes pa，不认识自身）[854]。当这个迷失通过上师的直接指引和修行者的认证被揭穿，本觉被直接认识，这就是大圆满所说的”解脱”。

彻却与脱噶

口诀部的两种核心修行方式：

彻却（Trekchö，khregs chod，“彻底切断”）：把一切造作的念头、努力和分别，彻底切断，让心安住在本觉的自然状态里。它不是什么都不做，重点在于不追求任何状态、不排斥任何念头，只让觉性当下自然在场。彻却对应的是”本来清净”（ka dag）的面向。

脱噶（Tögal，thod rgal，“直接跨越”）：在彻却建立的基础上，通过特定的姿势、眼球的位置和光线条件，让光明（’od）的显现在禅修者的知觉中直接呈现，最终认识一切显现的本来清净。脱噶对应的是”任运自成”（lhun grub）的面向：清净的自然圆满显现，不需要另立任何东西。

这两种修行合起来，据宁玛传统，是走向彩虹身（rainbow body，‘ja’lus）的路：高度成就的大圆满修行者，死亡时身体据说会融入光中，只留下头发和指甲。这类叙述在宁玛传统里有大量文献记载，本书把它们记录在案，不从历史学角度作真伪裁断。

大圆满与中观、唯识的关系

大圆满哲学与中观、唯识的关系，是藏传佛教史上持久的哲学争论之一。

与中观的关系。新译诸派（gsar ma）对大圆满有一个历史性的批评，其中最见分量的一例出自噶玛噶举第八世噶玛巴米觉多杰（1507—1554），所针对的是宁玛（Zur 系）一路的说法：大圆满讲的那个”基”（gzhi），连同”本觉”（rigpa）、“心性”，听起来像是在识之先、又作为识之前提，安立了一个常住自存的东西。这与中观的无自性、无我主张不相容，容易堕入常见（atman 式的实体自我）。宁玛的回应是：本觉不是一个”有自性的东西”，它不是任何可以被固定、被对象化的实体，它是诸法本来的开放性，也正是最彻底的空性。本书认为这场争论没有被彻底终结：双方都有充分的文本依据，分歧部分来自对”本觉”的不同诠释，部分来自两个传统对解脱的不同描述方式。[855]

与唯识的关系。大圆满有时被读成接近唯识”心是一切的基础”的立场。宁玛传统通常拒绝这个读法：唯识把”识”（vijñāna）当作具有某种自相成立性的东西，大圆满的本觉则不是任何意义上”有自性的识”。但两者在”内在觉性的中心地位”这一点上的接近，在传统内部引发了持续的辩论。

自空与他空。藏传佛教内部还有一个围绕空性的分类争论，宁玛与觉囊派（Jonangpa）等传统有时被归入”他空”（gzhan stong，空的是”他者”即烦恼，而如来藏本身是积极存在的）

---

[854] “不认识自面”，藏文通作 rang ngo ma shes pa。Germano 记 Khanpo Jikphun 常把”coemergent dimmed awareness”口释为”the factor of non-self-recognition”（Rang Ngo Ma Shes Pa’i Cha）（Germano 前揭论文 p. 422）。

[855] David Higgins. *The Philosophical Foundations of Classical rDzogs chen in Tibet*. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 2013。**库内所据为洛桑大学博士论文本（2012），非此出版本，两本页码未必一致，下引页次皆按论文本**。本节所论见该书第三章：第一节〈The Abiding versus Metaphysical Grounds〉（书内 204 页）辨大圆满的”基”（gzhi）与被斥为基础主义抽象的诸种”所知之基”（shes bya’i gzhi）之别；第二节〈Mi bskyod rdo rje’s Critique and rNying ma Responses〉（书内 209 页）录其驳难与宁玛一侧的回应，并明言这一路批评来自新译诸派（gsar ma），所举显例即第八世噶玛巴米觉多杰。该书另录大圆满自身在常断二边之间的定位：努钦谓”基”以不灭故非断、以无常住故非常；涅氏（gNyags Jñānakumāra）论迷乱之起既非本无（断）亦非本有（常），见论文本 pp.33, 195–196。**原注作”格鲁派对大圆满的历史性批评”，今改**：通检该书，dGe lugs 仅十四见，皆属他事，无格鲁批评大圆满本觉之说；最近似的一条论格鲁驳如来藏的实体化读法，题目不同。又该书 209 页行文称米觉多杰将此难”put to”索多巴洛追坚赞（1552—1624），而米觉多杰卒于 1554，二人不可能直接往还，当是索多巴回应其身后之说，此处不从其行文。

的阵营，与格鲁派的”自空”（rang stong，一切法包括佛性本身皆空）形成对比。宁玛内部对这个标签并不完全接受，不同传承对此有不同的立场；这个争论在 11.7 还会细看。

六、隆钦巴：大圆满的哲学巅峰

在宁玛传统里，没有一个人的地位可以与**隆钦巴**（Longchenpa，Klong-chen Rab-’byams，1308—1364 年）相比。他是宁玛史上最伟大的系统化论师，也是大圆满哲学最深刻的表达者。

隆钦巴一生著述极丰，最重要的包括：

- 《**七宝藏**》（mDzod bdun，七宝库）：七部独立的大论，综合了宁玛的一切教理与大圆满的哲学；其中《法界宝藏论》（Chos dbyings rin po che’i mdzod）被认为是大圆满最深的文字表述。
- 《**三休息**》（Ngal gso skor gsum）：三部论著，分别以心、禅定和本来清净为主题，是大圆满较为平易的入门表达。
- 《**四心滴**》（sNying thig ya bzhi）：汇编了心滴（Nyingthig）传统的根本文本，是大圆满口诀部的核心材料。[856]

隆钦巴的工作在于把此前分散于各个伏藏和传承里的大圆满材料，整理成一套前后一贯、哲学上严密的体系。他使用了大量的中观和唯识的哲学语言来阐释大圆满，同时坚持大圆满的独特性：大圆满既不是中观的另一种说法，也不是唯识的翻版；它是一种对实相（chos nyid，法性）的特殊直接认识方式。

久美林巴（Jigme Lingpa，1730—1798 年）是隆钦巴之后最重要的宁玛论师。他在禅观中三次见到隆钦巴（久美林巴自己把这三次依身、语、意分为三类，第一次属”身”，记有与隆钦巴的身体接触，隆钦巴现的形相也较确定），由此发现并传授了《龙钦心髓》（Longchen Nyingthig）。这是目前全球流传最广的宁玛修行传承，久美林巴的传承直接流向了至今活跃的众多宁玛上师。[857]

七、宁玛的历史定位

宁玛在藏传佛教史上的位置可以从几个角度来说：

最古老，但也是历史层次最复杂的。宁玛以前弘期为根，但它作为一个识别性的派别是后弘期才成形的；它的文本传统中有部分属于前弘期，有部分通过伏藏机制以新的面目出现，有部分是后弘期的新撰述。把这几个层次清楚地区分，是理解宁玛的前提。

大圆满是藏传哲学中最有争议的高峰之一。它的核心概念（本觉、本来清净）在藏传哲学史上引发了持续的辩论，与中观之间的张力至今没有完全消解。对大圆满的诘难来路不止一条，宜分开看：第五节所述米觉多杰那一路，是新译诸派针对大圆满的”基”是否成了实体基础而发；而格鲁派的应成中观与大圆满之间那种更宽泛的紧张，源出格鲁对一切实体化读法的一贯戒备，与前者不是同一件事，本书不把两者混作一场论争。这个张力本身，是藏传佛教哲学生命力的一个体现。

宁玛的修行传统，是现代藏传佛教向西方传播最活跃的来源之一。二十世纪以降，大量宁玛上师出走藏地或来自流亡社区，向西方弟子传授大圆满；这个传播改变了西方对藏传佛教的认识，也带来了新的诠释和再造。这是 11.8（近现代藏传）的议题。

---

[856]《四心滴》（sNying thig ya bzhi）为隆钦巴所辑、汇为大圆满口诀部核心一事，见 David Germano，“Poetic Thought, the Intelligent Universe, and the Mystery of Self”（上引 [^f61xgermano]）提要第 ix 页与正文第 4 页。隆钦巴另两组著作的英译，可作延伸阅读：《三休息》见 Longchenpa, *Kindly Bent to Ease Us*, trans. Herbert Guenther. Berkeley: Dharma Publishing, 1975–1976；心部《普作王》见 *You Are the Eyes of the World*, trans. Kennard Lipman and Merrill Peterson. Novato: Lotsawa, 1987（此二种所译皆非《四心滴》）。

[857]Janet Gyatso. *Apparitions of the Self: The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary*. Princeton: Princeton University Press, 1998.（久美林巴传记与自传文学的研究）



Figure 65: 宁玛派的历史层次与传承展开

下一章进入噶举派。它的传承结构完全不同：不依赖前弘期的文本渊源，核心在于师徒之间的直接传授（心传）和当下体验（大手印）。

延伸阅读

- Matthew T. Kapstein. *The Tibetan Assimilation of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. xviii–xix, 122, 129–134, 147, 158, 163–179.（宁玛与新译派关系的历史语境）

第四章　噶举派与大手印

噶举（Bka’-brgyud，意为”口传传承”或”教言传承”）是藏传佛教诸派中修行传统最鲜明的一支：它的合法性来自从师父到弟子一代一代的直接传授，不靠文本考证或宗派历史来支撑。这是一种无法被文本完全替代的活的传递，也是噶举与宁玛（依赖伏藏文本）和格鲁（依赖文献学习与辩论传统）最根本的气质差异。

噶举的最高教法是**大手印**（Mahāmudrā，藏 phyag rgya chen po，字面意为”大的印契”），即对心性的直接认识，无需通过繁复的观想和次第，只需当下直指。这个”直指”不在宣告一套教义；它是上师为弟子在适当的时机、以适当的方式，让弟子当下认出自心的本来状态。

一、来源：从印度到西藏的传承链

印度的根：那洛巴与梅日巴

噶举的印度传承，追溯到两位大成就者（mahāsiddha，大悉地者）：

那洛巴（Nāropa，约 1016—1100 年，年代有争议）辩胜而任那烂陀寺住持八年，据传因被一老妇当面揭破只解文字、未解其义，遂弃职出走寻找上师帝洛巴（Tilopa），经历了十二大考验和十二小考验，最终获得直接传授，成为大手印传承的核心人物。那洛巴整理和传授的《那洛六法》（Nāropā’s six dharmas），包括拙火定（gtum mo）、幻身（sgyu lus）、梦瑜伽（rmi lam）、光明（’od gsal）、中阴（bar do）、迁识（pho ba），是圆满次第的核心修行，日后成为噶举派修行体系的基石。[858]

梅日巴（Maitrīpa，约 1007—1085 年）是那洛巴的同时代人，以大手印的直接传授著称，他所传的大手印心要，着重当下认识心性的顿入方式。马尔巴从这两位大师处各得不同侧重的教法，汇聚于藏传传承中。

这两人的历史面目，与围绕他们的神奇叙事（帝洛巴手捧鱼、那洛巴的考验故事等），区分起来比较困难。本书把核心人物的存在当作历史可信的，把那些考验的具体细节当作教化性叙事，不逐一当作史实。

马尔巴：翻译师与传承奠基人

马尔巴（Marpa Lotsāwa，马尔巴·却吉洛哲，1012—1097 年）是噶举的实际创始人。他是一位有妻有子、经营农地的藏人在家居士，不是出家僧侣，这在传统上是一个重要的标志：噶举的来源是居士上师的直接传授，不出自寺院体系。

马尔巴三次远赴印度（约 1042、1059、1073 年；这三个年份系现代学者的历算，传记本身只给历时，不给纪年），每次耗资巨大，带着金子换取教法和文本。他从那洛巴和梅日巴处系统学习了密续教法，回藏后开始传法，最重要的弟子是密勒日巴。他的翻译工作使他获得”洛扎瓦”（lotsāwa，译师）的称号，但与仁钦桑波专注于文本翻译不同，马尔巴更在意的是活的修行传承，文本对他来说只是载体。[859]

---

[858] Herbert V. Guenther (trans.). *The Life and Teaching of Nāropa*. Oxford: Clarendon Press, 1963.（那洛巴传记的译注研究。该书记其一〇四九年入那烂陀，辩论获胜而被推为住持，在职八年，一〇五七年弃职寻帝洛巴，从之十二年；另有十二大苦行与十二小境相专章。按那洛六法作为一组，此书不载，其目从噶举通行之说。）

[859] Tsangnyön Heruka. *The Life of Milarepa*, trans. Andrew Quintman, introduction by Donald S. Lopez Jr. New York: Penguin Classics, 2010；另见 Lobsang P. Lhalungpa (trans.), *The Life of Milarepa*. New York: Dutton, 1977。Quintman 译本已取到，但库内所备为电子书转成的 PDF，无印本页码，只能按章引；其卷首作者介绍作”TSANGNYÖN HERUKA (Gtsang Smyon Heruka, 1452-1507)“，与下引刘立千本所记生卒合。Lhalungpa 译本未取到。本注其余所据为库内两种汉译（刘立千译注《米拉日巴传》、张澄基译《密勒日巴尊者传》，二者为同书别译）与《The Life of Marpa the Translator》（Nalanda Translation Committee 译，Prajñā Press 與 Shambhala, 1982）。马尔巴三次赴印见后书第二章，其标题即作“MARPA TRAVELS TO INDIA THREE TIMES and undergoes hardships for the sake of the dharma”，文中马尔巴自道“I went

二、密勒日巴：传承史上最具人格魅力的修行者

密勒日巴（Milarepa，Mi-la-ras-pa，1052—1135 年，年代有争议）是整个藏传佛教史上最著名的人物之一，也是噶举传承的精神象征。

他的生平，通过藏纽·赫鲁嘎（gTsang-smyon Heruka，“后藏疯子”，本名桑杰坚赞，1452—1507 年）编写的传记《密勒日巴传》（rNam thar），成为西藏文学最重要的作品之一，也是现代读者最容易接触到的藏传佛教文本之一。这部传记本身是十五世纪的创作，它作为史料的可靠程度和它作为文学与宗教建构的一面同样要紧，本书读它时保持这个意识。[860]

据传记，密勒日巴青年时曾因家仇学黑魔法、杀死多人，后悔恨深重转而学佛。他寻访马尔巴，马尔巴以极严苛的方式磨砺他（命他一次次独力建造和拆除石塔），将所有积累的恶业以苦行方式偿还，才最终传授教法。此后密勒日巴在山洞里独自修行多年，据说以苦行致使身体变成绿色，以唱道歌（mgur，“道歌”）来传授教法，最终成就。

在噶举传承的意义上，密勒日巴代表的是：大手印的教法，可以在没有丰富寺院学习背景的情况下，通过一生专注的修行而实现。他的身份不是论师；他是一位全身心投入修行的苦行者和瑜伽士，这与格鲁派偏重系统学习的路线形成了显著对比。

三、冈波巴：噶举的系统化者

噶举真正成为有组织的宗派，是从**冈波巴**（Gampopa，Dvags-po Lha-rje，1079—1153 年）开始的。

冈波巴的背景很特殊：他早年是一位训练有素的噶当派僧侣（医生背景，故有时被称为”达波大夫”），接触密勒日巴之后转向了噶举的修行。他把两者结合：以噶当派的显教修行次第（从道德训练到禅定，从阿底峡的道次第框架入手）为基础，以大手印的直接认识为顶点。这个结合，成为噶举派最具影响力的修行框架。

冈波巴留下的最重要著作是《**解脱庄严宝**》（Dvags-po Thar-rgyan），这是一部系统化的菩萨道论著，把噶当的道次第与大手印传统整合在一起，成为噶举派的基础教科书，至今广泛流传。

冈波巴有多位重要弟子，各自建立了不同的支系，形成了后来噶举诸多分支的来源。

---

to India three times”，临别摩揭陀时复自陈“In this life, I have come three times to India from Tibet—the first time for twelve years, the second time for six years”。**惟 1042、1059、1073 三个年份不在该传记内**（三写皆零命中）：传记给的是历时而非绝对纪年，三数当出现代学者的历算，本注不为之担保。藏纽·赫鲁嘎的身世据刘立千译注本译后记：作者桑杰坚赞，后藏人，别名藏宁赫鲁迦乳毕坚金；“藏宁”意为后藏疯子，“赫鲁迦”是胜乐金刚佛名，“乳毕坚金”译为骨饰者；生于第八饶迥壬申年（明景泰三年，1452），卒于第九饶迥丁卯年（明正德二年，1507），与正文所记合。同处并记米拉日巴逝世在十二世纪初而本书成书在十五世纪末，相隔三百余年，正文“这部传记本身是十五世纪的创作”于此有据。

[860]Tsangnyön Heruka. *The Life of Milarepa*, trans. Andrew Quintman, introduction by Donald S. Lopez Jr. New York: Penguin Classics, 2010；另见 Lobsang P. Lhalungpa (trans.), *The Life of Milarepa*. New York: Dutton, 1977。Quintman 译本已取到，但库内所备为电子书转成的 PDF，无印本页码，只能按章引；其卷首作者介绍作”TSANGNYÖN HERUKA (Gtsang Smyon Heruka, 1452-1507)“，与下引刘立千本所记生卒合。Lhalungpa 译本未取到。本注其余所据为库内两种汉译（刘立千译注《米拉日巴传》、张澄基译《密勒日巴尊者传》，二者为同书别译）与《The Life of Marpa the Translator》（Nalanda Translation Committee 译，Prajñā Press 與 Shambhala, 1982）。马尔巴三次赴印见后书第二章，其标题即作“MARPA TRAVELS TO INDIA THREE TIMES and undergoes hardships for the sake of the dharma”，文中马尔巴自道“I went to India three times”，临别摩揭陀时复自陈“In this life, I have come three times to India from Tibet—the first time for twelve years, the second time for six years”。**惟 1042、1059、1073 三个年份不在该传记内**（三写皆零命中）：传记给的是历时而非绝对纪年，三数当出现代学者的历算，本注不为之担保。藏纽·赫鲁嘎的身世据刘立千译注本译后记：作者桑杰坚赞，后藏人，别名藏宁赫鲁迦乳毕坚金；“藏宁”意为后藏疯子，“赫鲁迦”是胜乐金刚佛名，“乳毕坚金”译为骨饰者；生于第八饶迥壬申年（明景泰三年，1452），卒于第九饶迥丁卯年（明正德二年，1507），与正文所记合。同处并记米拉日巴逝世在十二世纪初而本书成书在十五世纪末，相隔三百余年，正文“这部传记本身是十五世纪的创作”于此有据。

四、噶举的诸多分支

噶举是藏传佛教诸派中分支最多的一支。主要分支如下：

图中马尔巴 1012—1097 的生卒年，依 11.2 译师表与原注，是受到 Davidson 质疑的后起传统年数。

四大八小传承是传统的说法，四大来自冈波巴的直传弟子，八小从帕木竹巴的弟子发出：

主要支系	创始人	特点
噶玛噶举（Karma Kagyu）	都松钦巴（第一世噶玛巴，1110—1193）	黑帽法王传承；至今规模最大，噶玛巴传承仍延续
帕竹噶举（Phagmo Drupa Kagyu）	帕木竹巴（1110—1170）	十四世纪中叶，帕竹政权在卫藏取得政治优势
止贡噶举（Drigung Kagyu）	止贡觉巴·仁钦贝（1143—1217）	以迁识教法（颇瓦）著称
竹巴噶举（Drukpa Kagyu）	扎巴华桑（1161—1211）之后	今在不丹为国教；藏语”竹巴”意为”雷龙”（不丹国旗）
达隆噶举（Taglung Kagyu）	达隆唐巴（1142—1210）	较小，今多与其他传承合流

噶玛巴传承是噶举中历史最长、至今最广为人知的：都松钦巴被认为是西藏历史上第一位以”活佛”（转世喇嘛，tulku，sprul sku）身份被认定的人物。这个制度此后成为整个藏传佛教最具特色的传承机制，格鲁派的达赖喇嘛与班禅喇嘛体系，都是这个制度的延伸。

五、大手印：心性的直接认识

大手印（Mahāmudrā）是噶举的最高教法，也是藏传佛教中最难以用文字描述的修行传统之一，因为它的核心恰恰是指向那个无法被文字完全捕捉的东西。

三个层面的大手印

噶举传统通常把大手印分为三个进路：

基大手印（ground Mahāmudrā）：对心性本身（sems nyid）的哲学描述。心性是空的，同时是明知的（明空不二，stong gsal）；它无来无去，不是任何概念所能完全描述的，但它恰恰是一切认识活动的基础。这是大手印的本体论层面。

道大手印（path Mahāmudrā）：修行的方法。通过安住于心的当下状态，不追不拒，让念头自然生灭而不被其带走，逐步熟悉心性的本来面目。具体的修行分为**止**（śamatha，奢摩他）和**观**（vipaśyanā，毗婆舍那）：止是让心安定下来，观是直接认识安定之心的本来状态。

果大手印（fruition Mahāmudrā）：修行圆满的状态。普通轮回的心与觉悟的心无二，分别心消融，明空觉性的状态稳定而持续。这与成佛并无区别，只是把本来就有的东西”认出来”。[861]

[861] Takpo Tashi Namgyal. *Mahamudra: The Quintessence of Mind and Meditation*, trans. Lobsang P. Lhalungpa. Boston: Shambhala, 1986（大手印最重要的传统论著之一；作者达波扎西南杰生卒年据书前导言作 1512 至 1587，正当十六世纪。库内所备为 Motilal Banarsidass 德里重印本，首版印度版 1993，2001 年重印，ISBN 81-208-1064-3，扫描两页并作一面，页码仍从原本）。果大手印之即是成佛，书前导言言之最明：所谓基大手印”pervades all sentient beings as their inherent”佛性，而”the actual mahamudra realization,

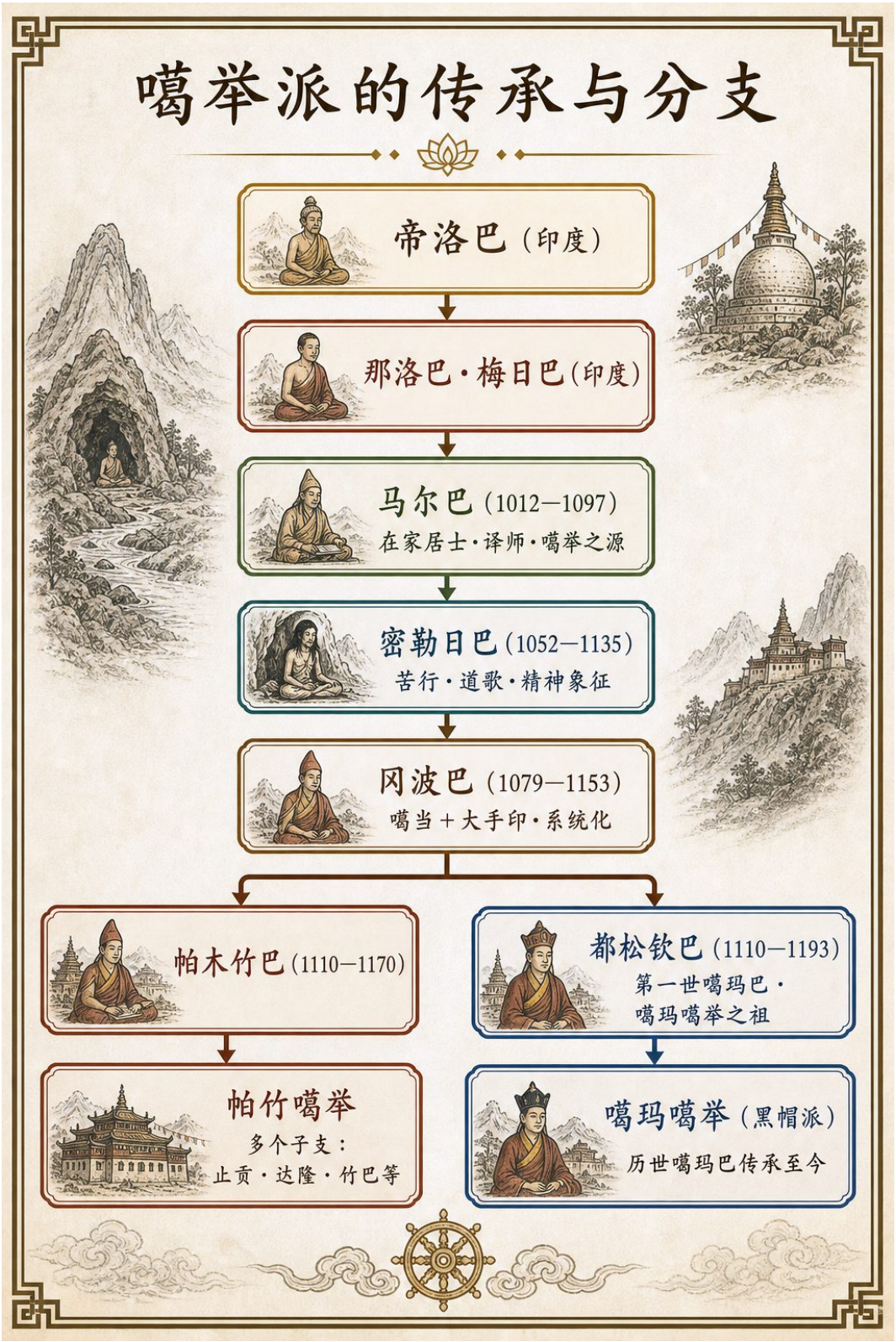


Figure 66: 噶举派的传承与分支

大手印与止观

大手印修行的核心，在于对”修行”本身的态度转变。在很多渐修系统里（如觉音的七清净），修行是朝着一个尚未实现的目标一步步前进。大手印的态度则不同：目标（觉悟）就在心当下的状态中，既不需要添加什么，也不需要除去什么，只需要”认出”。

这个”认出”，在噶举修行里往往靠上师直接传授实现：上师在适当的时机，用各种方式（问题、示现、推打、一个手势），在弟子最不设防、最不预期的时刻，指示那个”认出”。这种传授方式，使噶举传承对上师—弟子关系有极高的要求和极深的强调。

大手印与中观

大手印的心性，和中观的空性，是同一件事还是两件事？

噶举传统通常的答案是：两者最终指向的是同一个实相，但进路不同。中观从分析入手（分析一切法无自性），大手印从直接认识入手（直接认识心性），最终到达的地方相同。冈波巴在《解脱庄严宝》里，甚至把大手印定位为”无需依赖中观分析的直接道”。这在藏传哲学史上是一个相当大胆的主张，因为它暗示大手印可以绕过显教的哲学系统直接抵达觉悟。

这个主张引起了争议。格鲁派（11.6 细讲）认为，不经过中观的正见理解，根本无法真正认识心性；那样的”认识”充其量只是一种禅定的安静状态，距离真正的觉悟还有一步。噶举方面的回应是：这恰恰是被经院学问所局限的说法；大手印的传统从帝洛巴、那洛巴就开始了，几百年来出了无数的大成就者，这些成就者的体验本身就是最好的证明。

本书立场：这场争论很大程度上是两套语言体系在描述不同的修行路线，双方都有充分的文本依据，分歧的实质在于”认识心性”是否需要以中观正见为前提。这是一个修行论层面的争论，目前没有被公认的定论。

六、那洛六法：圆满次第的身体修行

大手印是噶举的认识论高峰，那洛六法是噶举的圆满次第修行。两者是同一传承的两个维度，相辅相成。那洛六法已在前面提到，这里略作内容展开：

法	藏文	修行核心	功能
拙火定（灵热）	gtum mo	引发中脉内的热能，以此化解气脉障碍，引向明光体验	净化气脉，基础法

the fruition mahamudra, [is] considered to be the enlightenment of all the buddhas”。正文所谓把本有者认出来，见书内第 232 页：“If at this moment one wishes to achieve liberation from the cycle of existence, one must recognize ordinary mind, for it is the root of all things”; 同页释此心曰” consists of luminous clarity, intrinsic purity, and a self-existing state that is unmodulated and unpolluted”, 即明空觉性之谓; 又引一续文曰” The intrinsic nature of ordinary mind is supreme fruition……It is the threefold enlightenment [trikaya] “。按此书标此位之名一以” ordinary mind” 为之。另见 B. Alan Wallace, “The Dialectic Between Religious Belief and Contemplative Knowledge in Tibetan Buddhism,” in Roger R. Jackson and John J. Makransky (eds.), *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*. Richmond, Surrey: Curzon, 2000, pp. 203–214。书内第 205 页述噶玛恰美（Karma chags med）依大手印与大圆满之法，主张径以亲身审察心性来得见地，不先经长年的经论辩学；第 208 页述宗派相訾：有格鲁学者视” doctrines concerning Mahāmudrā and Atiyoga” 为” profoundly flawed and ineffective for the attainment of nirvāṇa”，宁玛一方则谓依格鲁中观见者所证只是” partial” or “trivial” emptiness

法	藏文	修行核心	功能
幻身	sgyu lus	认识梦、显现的现象如幻影一般，与空性无二	对治对”真实”的执取
梦瑜伽	rmi lam	在梦中保持清明意识，认识梦的觉性	为死亡中阴的认识做准备
光明	’od gsal	认识睡眠中、禅定中以及死亡时出现的明光	在无意识状态中保持觉性
中阴	bar do	死亡到再生之间状态的认识与驾驭	利用中阴状态解脱或选择再生
迁识	pho ba	临死时将意识迁移到净土或特定位置	确保死亡时的方向，为不能当下解脱者提供出口

这六法的修行需要具足灌顶、口诀和适当的前行，不是公开教授的内容；在今天，某些部分（尤其光明和中阴的教法）因《中阴救度》（Bardo Tödol，西方通称《西藏度亡经》）的流行而广为人知。《中阴救度》本身是宁玛伏藏文本，由十四世纪的取藏者噶玛林巴（Karma Lingpa）发掘，不是噶举正典。那洛六法与《中阴救度》的交集首先在题材：那洛六法里的光明与中阴二法，与宁玛系的中阴教法所处理的是同一段过程，即死亡前后诸境的辨认与解脱；传承上也有交会，据创巴仁波切为此书英译所撰导论，噶玛林巴本人属宁玛而弟子皆出噶举，此法在创巴一系的苏芒诸寺保存下来，再回流宁玛。[862]

七、噶举的历史影响

噶举在西藏政治史上曾具有相当重要的地位。与帕竹噶举相关的帕竹政权在十四世纪中叶取得了卫藏地区的政治优势[863]；噶玛噶举的噶玛巴传承在十五至十七世纪与中国明朝皇室保持密切联系，获得”大宝法王”称号，影响力遍及整个藏区。

[862]《中阴救度》（Bar do thos grol）英译见 Gyurme Dorje (trans.), *The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation by Hearing in the Intermediate States*, ed. Graham Coleman with Thupten Jinpa (London: Penguin Classics, 2005；2006 美国首版)。伏藏归属见该本扉页，径题”Revealed by Tertön Karma Lingpa”，并系其出世于十四世纪；书中并释伏藏（treasure-teachings）分地藏（sa-gter）、意藏（dgongs-gter）诸类。该本涉那洛六法者仅一处，在词条”噶举”之释文，谓噶举兼修显密而”There is a particular emphasis on the Great Seal (Mahāmudrā) system of practice and on perfection stage practices such as the Six Yogas of Naropa”：是列举噶举之修法，非论六法与中阴教法的关系。**传承**一**层**见 Francesca Fremantle & Chögyam Trungpa (trans.), *The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation Through Hearing in the Bardo* (Boston: Shambhala, 1975) 创巴所撰导论：“Karma-Lingpa belonged to the Nyingma tradition but his students were all of the Kagyü tradition…This transmission was kept alive in the Surmang monasteries of the Trungpa lineage, and from there it spread back into the Nyingma tradition”。导论并谓噶玛林巴以此法初传第十三世噶玛巴 Dödül-Dorje，再传第八世创巴；然第十三世噶玛巴是十八世纪人，与十四世纪的噶玛林巴年代不相及，此节待考，正文不取。该本涉那洛六法者只在书末注二，谓颇瓦（’pho-ba）为那洛六法之一，不论六法与中阴教法的关系。（旧版此注称”那洛六法与宁玛传统的关系见译本导论”，导论实无那洛六法之语，所论是伏藏的传承归属，今依原书改正。）

[863]Luciano Petech, *Central Tibet and the Mongols* (Rome: IsMEO, 1990), pp.117–118，以 1354 年贡嘎会议接受帕竹主导地位为转折，随后另叙军事行动。参 David L. Snellgrove and Hugh Richardson, *A Cultural History of Tibet*, 3rd ed. (Bangkok: Orchid Press, 2003), pp.152–153。

在修行传统上，噶举最深的贡献是确立了一种在藏传佛教中独特的强调：觉悟不在于积累越来越多的知识，而在于放下一切造作的努力，当下认出本来就有的东西。这种强调，与大量文献研习的格鲁派，以及依赖伏藏文本权威的宁玛派，各自构成了藏传佛教内部不同的气质和路线。

噶举在当代的影响主要通过几条线索延续：

- **噶玛巴传承**至今持续，第十七世大宝法王噶玛巴目前有两位候选人（乌金钦列多杰和泰耶多杰），分别在不同的政治语境下被承认，这是藏传佛教近现代史上最复杂的传承认定争议之一（见 11.8）。
- **竹巴噶举**在不丹是国教，对不丹的宗教文化有全面的影响。
- 大量噶玛噶举和其他支系的上师活跃于欧美，是西方最常见的藏传佛教传承之一。
- 大手印作为修行方法，在西方学术界和修行界引起了相当的研究关注，与禅宗公案传统的比较研究是近三十年来跨传统研究的热点之一。

密法与禅宗：表象迥异、结构同源的”取巧”逻辑

这里想把一个贯穿性的观察明确说出来：**密法（金刚乘）与禅宗，在表象上差异极大，但在核心逻辑结构上，共享了同一种”取巧”思路**。更贴近地讲，两者都是对”常规渐修路径”的同样类型的绕过。

禅宗的路：不立文字，直指人心，见性成佛。觉悟不是通过积累才到达的目标；它是在当下认出”本来就在的东西”。时间在这里坍缩：此刻这一认识就是觉悟，路程与目的地合而为一。

密法（尤其大手印和大圆满）的路：以果为道（果乘，phala-yāna），将成佛的结果直接在修行中实例化。修行者在观修中以佛的身份、语言、意识运作（佛慢，jñānasattva），重点不在培育走向佛的因，而在直接体现佛的果。这同样是一种时间结构的根本颠倒：果在因中当下显现，因果的线性次第被压缩。

两者的共同逻辑是：**目标已经在这里了，修行是在认识/显现它，不是建造它**。渐修传统（包括南传内观的次第、觉音的七清净、格鲁派的五道十地）预设了一段”从这里走到那里”的旅程；禅宗和密法的共同主张是，这段旅程在其最深层并不必要，因为你从未真的离开目的地。

表面的巨大差异不应掩盖这个结构同源。禅宗崇尚简朴、反仪式、一切繁文缛节均为障碍；密法的外表是极度复杂的仪轨、观想、本尊、手印、咒语、灌顶资格。两者在外观上极为不同，但在修行哲学的深层架构上指向同一个问题：**人如何从”不觉”跨越到”觉”？**禅宗说一跃即至；密法说以果为路，直接把自己安放于”已觉”的状态中。

学术层面，这个比较有多处支撑。桑耶论诤（11.1）的历史语境本身就暗示了这一点：当印度渐修派与汉地禅宗在西藏的王廷上争论时，背景恰恰是金刚乘传入西藏的同一时期，而金刚乘本身也属于”压缩时间”的修行类型。佛护-月称一系的渐修中观，面对的是来自两个方向的”快速路径”（顿悟与密续）的竞争。Gómez 在分析摩诃衍立场的语境时注意到这种并置，Kapstein 也在对后弘期历史的研究中指出，大手印传统与禅宗传统在”反对次第积累”这个层面的结构相似性。[864]

两者共享的不只是修行逻辑，还有它危险的一面。禅宗历史上曾产生相当数量的”悟后无需戒

[864]大手印/密法与禅宗的比较研究，参 David Seyfort Ruegg. *Buddha-Nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*. London: SOAS, 1989.（此书是该比较研究的奠基文献，详析”顿渐”问题在印藏传统中的哲学地位）；Matthew Kapstein. *The Tibetan Assimilation of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 2000，第六至七章（桑耶论诤语境中的顿渐对立与密法定位）；Luis O. Gómez. “Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment”（已见第一章注）；Sam van Schaik. “Dzogchen, Chan and the Question of Influence.” *Revue d’Études Tibétaines* 24 (Octobre 2012), pp. 5–19.（敦煌文书所见大圆满与禅的文献比较。此条与本注他项方向不同，宜并观：van Schaik 主张二系术语之相似不必归于影响，大圆满所本的密续如《秘密藏》原已浸透于禅所本的经典如《楞伽》之语汇，故曰”not a case of influence, but one of convergence”）；Robert Sharf. “Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience”（已见 10.8 章注）：Sharf 的”直接性修辞”（rhetoric of immediacy）概念，正适用于禅宗与密法共同具备的这种”跳过中间步骤”的话语结构。

律”的流弊（10.8 已提）；密法历史上”密续高于戒律”的流弊更甚（阿底峡批评的正是这个，见 11.2）。两者的结构性风险是同源的：如果本来就是佛，修行不过是认识，那么持戒、守规的必要性从何而来？禅宗和密法都有自己的回答（禅宗：持戒正是觉性的自然流露；密法：灌顶资格和誓言仍然必须维持，因为误解本质而放逸是最大的误解），但这两套回答在实践中不总能防止那个逻辑被滥用。

本书认为：把密法与禅宗的这一结构共性说出来，有助于理解为什么这两个表面上迥异的传统，在”非议渐修路径”和”被渐修传统的代表（格鲁派，南传）批评”这两件事上，处境如此相似。它们是同一个问题的两个答案，只是包裹这个答案的文化形式完全不同。

延伸阅读

- David Seyfort Ruegg. *Buddha-Nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*. London: School of Oriental and African Studies, 1989.（大手印与中观关系的哲学分析；顿渐问题的比较研究）

第五章　萨迦派

萨迦（Sa-skya，意为”灰白土地”，因寺址的土色而得名）是藏传佛教诸派中历史上政治影响最大的一支。十三世纪，萨迦法王借助蒙古帝国的权势，一度统治整个西藏；这段关系日后成为中国主张对西藏拥有主权时所举的历史先例之一，其性质本章第四节详辨。它同时是藏传佛教诸派中最重视因明（逻辑）与哲学辩论的一支，培养出萨班贡觉坚赞这位藏传佛教史上最具系统化哲学能力的论师之一。

这一章先讲萨迦的来源和奠基，再看萨班的哲学贡献，再看八思巴政治影响的来龙去脉，最后看萨迦的核心教法”道果”。

一、来源：卓弥与毗如巴传承

萨迦的印度来源，追溯到**毗如巴**（Virūpa，约八至九世纪，年代极不确定）。他在印度密续史上被奉为由超戒寺禅修大师转为大悉地者的传奇人物，《喜金刚续》（Hevajra Tantra）的修行传承主要通过他流传。毗如巴的生平故事（在酒馆中把太阳钉住之类）是典型的大成就者传奇，本书把核心人物当作历史真实，把神奇细节当作教化性叙事。

卓弥（’Brog-mi Śākya-ye-shes，约 990—1000 年间生，卒年不详）赴印度学习，主要从毗如巴传承的持有者处取得了《道果》（Lam-’bras，“道与果”）教法的核心传授，也翻译了《喜金刚续》及其注释。他回藏后从学经论的弟子中，最重要的一位是**贡却杰布**（dKon-mchog-rgyal-po，1034—1102 年）。贡却杰布于 1073 年在西藏中部的灰白土地上建立了萨迦寺，萨迦派由此有了制度性的起点。

贡却杰布后来放弃独身生活而娶妻；萨迦派此后形成了**昆氏家族**（’Khon）传承寺主的传统。这是萨迦与其他大多数藏传宗派最显著的制度差异之一。其他派别的传承靠转世（活佛）或师徒，萨迦靠家族，近千年来昆氏家族持续持有法座，至今延续。[865]

二、萨迦五祖与早期发展

贡却杰布之子**萨千贡觉宁波**（Sa-chen Kun-dga’-snying-po，1092—1158 年）完成了萨迦的奠基工作，成为”萨迦五祖”的第一位。他系统整理了道果教法，同时广泛研习各种密续和显教经论，使萨迦成为学问与修行并重的传统。

顺序	名号	生卒年	主要贡献
一	萨千贡觉宁波（Sachen Kunga Nyingpo）	1092—1158	系统接受并传授道果；奠定萨迦修行框架
二	洛本索南孜摩（Lopon Sonam Tsemo）	1142—1182	广泛著述，密续分类与注释
三	杰尊扎巴坚赞（Jetsun Drakpa Gyaltsen）	1147—1216	道果传承核心整理；大量教法著作

[865] Ronald M. Davidson. *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*. New York: Columbia University Press, 2005, pp. 267, 273–275, 293–295.（贡却杰布建立萨迦寺、放弃独身而娶妻，以及昆氏家族传承的形成）卓弥年代及经论、道果修法的不同传承，见 pp.164, 168–169, 300–301。

顺序	名号	生卒年	主要贡献
四	萨班贡觉坚赞（Sakya Paṇḍita，萨班）	1182—1251	藏传最重要的学者论师之一；对蒙古的关键影响
五	八思巴洛卓坚赞（’Phags-pa Blo-gros-rgyal-mtshan）	1235—1280	忽必烈帝师；萨迦对西藏的政治统治

三、萨班：量论与哲学辩难

萨班贡觉坚赞（Sakya Paṇḍita，1182—1251 年）是萨迦五祖中哲学影响最深远的一位，也是整个藏传佛教史上最具系统化哲学能力的论师之一。“萨班”是”萨迦班智达”的简称，“班智达”（paṇḍita）意为印度传统中最高级别的学者。萨班从小接受严格的显密双修训练，精通梵文，能与印度学者以梵文直接辩论，这在当时的藏人中极为罕见。

《量理宝藏》

萨班对因明（pramāṇa，认识论与逻辑学）传统的系统综合，是藏文文献里最重要的因明论著之一。它主要依据法称（Dharmakīrti）的量论体系，但萨班有自己的诠释和批评，对此前藏人对法称的理解提出了大量纠正。

核心立场：萨班坚持法称认识论的基本框架：有效认识（pramāṇa，量）只有现量（直接感知）和比量（推理）两种，其余不成正量；他特别批评了当时西藏里流行的一些对因明的误解。这部书确立了萨迦派在因明研究上的权威地位，对后来格鲁派（宗喀巴的弟子克珠杰等人）在因明领域的发展也有决定性影响。[866]

《辨三戒论》与哲学批评

《辨三戒论》（sDom gsum rab dbye）处理别解脱戒（出家戒律）、菩萨戒和密续誓言（三昧耶戒）三种戒律体系的关系，论点是三种戒律各有自己的有效范围，不能混淆；密续修行必须建立在出家戒律和菩萨戒的基础之上。这个立场针对当时西藏密续修行中的混乱现象，与阿底峡对密续资格严格要求的路线一脉相承。[867]

---

[866] Georges B.J. Dreyfus. *Recognizing Reality: Dharmakīrti’s Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Albany: SUNY Press, 1997, pp. 15–41, 285–98, 389–99（萨班、萨迦量论传统及其对后继诠释的影响）。

[867] Sakya Paṇḍita Kunga Gyaltsen. *A Clear Differentiation of the Three Codes: Essential Distinctions among the Individual Liberation, Great Vehicle, and Tantric Systems*, trans. Jared Douglas Rhoton. Albany: SUNY Press, 2002.（《辨三戒论》英译）。三戒相须之义，原书作”all the three codes must be practiced because the bodhisattva and prātimokṣa vows definitely must serve as the foundation for the mantra vows”，与正文所述严合。大手印一节，所破之见列为第八条：“The view that Gnosis of the Great Seal (mahāmudrā) can be achieved merely by stopping all mental activity”；颂一六〇谓彼辈”cultivate in meditation only a restriction of conceptual thought”。**萨班的两步判词在颂一六一至一六六**：一六一”Even if that meditation may be excellent, it is no more than a Madhyamaka meditation”；一六二至一六三谓中观修法”very good in itself”而”extremely difficult to accomplish”，须二资粮圆满、历无量劫；一六六正面立宗”Our own Great Seal consists of Gnosis risen from initiation and the self-sprung Gnosis that ensues from the meditations of the two processes……if one is interested in the Great Seal, one should practice in accord with Mantra Vehicle texts”。其后一节标目即作〈The Chinese ‘simultaneous path’ is not the Great Seal〉，谓当时的大手印与汉传一路”other than a change in names from ‘descent from above’ and ‘ascent from below’ to ‘Simultaneist’ and ‘Gradualist’“并无实质之别，并引寂

萨班还有一个在哲学史上有重要地位的批评：他批评某些藏人以为单靠止息一切思虑便可得大手印之智，认为这是当时西藏修行中最严重的错误之一。他的判词分两步。第一步是降格：这种修法纵然不坏，至多只是中观的修法；而中观的修法本身虽好，却极难成就，须二资粮圆满、历无量劫。第二步是另立正途：真正的大手印出自灌顶与生圆二次第所生之智，舍此别无他途，故有意于大手印者，当依密续诸典而修。他更进一步，把当时流行的大手印比同桑耶论诤中被斥的汉地顿门，说它与汉传的顿修之路除了换个名目并无实质差别。

这个批评方向，与后来格鲁派宗喀巴对某些大手印修行方式的批评有相近之处，萨班且早了约两个世纪。但两人所破者近而所立者异：宗喀巴以正见为归，萨班以密续为归。[868]

与印度学者的辩论

约 1204 至 1214 年间，萨班与来自克什米尔的印度班智达**释迦师利摩伽**（Śākyaśrī，1127—1225，已高龄）进行了充分的学术交流。释迦师利摩伽于 1204 年受邀入藏，在藏停留十年；其间约于 1208 年为萨班主持具足戒，此后又传授大量经论。藏传传统把这次相遇描述为萨班展示藏人学问已可与印度传统媲美的标志性事件。印度佛教此时已在衰落（见第八篇），与印度学者直接对话的机会越来越少；萨班借此时机展示藏传佛教的学术独立性。

四、八思巴与萨迦政权

八思巴（’Phags-pa Blo-gros-rgyal-mtshan，1235—1280 年）是萨迦五祖的第五位，也是藏传佛教史上政治影响最大的人物之一。他在 1244 年随年迈的萨班应阔端之召启程，1246 年抵达凉州（在今甘肃），在那里度过了人生的关键年份。[869]

供施关系与帝师

八思巴在忽必烈（1215—1294 年）面前传法并授予密续灌顶，建立了一种”供施关系”（mchod-yon，施主—福田关系）：忽必烈提供物质保护和政治权力，八思巴提供宗教服务和精神权威。

护对赤松德赞的悬记，谓后将有汉僧传顿门、名”White Self-Sufficient Remedy”（dkar po chig thub）。**本书旧版把萨班的正面主张写作”对空性的认识必须以正确的中观见解为前提”，与原书相反：他判中观修法为不够快的一路，所立者是密续，今改**。又须记该书之性质：译者导言明言它”is not a theoretical work about the relations of the three systems”，是”strongly polemical”的逐案辨正，非体系性专论。

[868] Sakya Paṇḍita Kunga Gyaltsen. *A Clear Differentiation of the Three Codes: Essential Distinctions among the Individual Liberation, Great Vehicle, and Tantric Systems*, trans. Jared Douglas Rhoton. Albany: SUNY Press, 2002.（《辨三戒论》英译）。三戒相须之义，原书作”all the three codes must be practiced because the bodhisattva and prātimokṣa vows definitely must serve as the foundation for the mantra vows”，与正文所述严合。大手印一节，所破之见列为第八条：“The view that Gnosis of the Great Seal (mahāmudrā) can be achieved merely by stopping all mental activity”；颂一六〇谓彼辈”cultivate in meditation only a restriction of conceptual thought”。**萨班的两步判词在颂一六一至一六六**：一六一”Even if that meditation may be excellent, it is no more than a Madhyamaka meditation”；一六二至一六三谓中观修法”very good in itself”而”extremely difficult to accomplish”，须二资粮圆满、历无量劫；一六六正面立宗”Our own Great Seal consists of Gnosis risen from initiation and the self-sprung Gnosis that ensues from the meditations of the two processes……if one is interested in the Great Seal, one should practice in accord with Mantra Vehicle texts”。其后一节标目即作〈The Chinese ‘simultaneous path’ is not the Great Seal〉，谓当时的大手印与汉传一路”other than a change in names from ‘descent from above’ and ‘ascent from below’ to ‘Simultaneist’ and ‘Gradualist’“并无实质之别，并引寂护对赤松德赞的悬记，谓后将有汉僧传顿门、名”White Self-Sufficient Remedy”（dkar po chig thub）。**本书旧版把萨班的正面主张写作”对空性的认识必须以正确的中观见解为前提”，与原书相反：他判中观修法为不够快的一路，所立者是密续，今改**。又须记该书之性质：译者导言明言它”is not a theoretical work about the relations of the three systems”，是”strongly polemical”的逐案辨正，非体系性专论。

[869] Luciano Petech. *Central Tibet and the Mongols: The Yüan–Sa-skya Period of Tibetan History*. Rome: IsMEO, 1990, p. 8：“In 1244 Köden summoned him to Byang-ngos (Liang-chou). The abbot started in the same year, traveling very slowly and leisurely in the company of his two nephews ’ Phags-pa and Phyag-na-rdo-rje. Having arrived at Liang-chou in the 8th month of 1246……”；阔端其时赴蒙古本部参加推举贵由的忽里台，二人至 1247 年正月方相见（同页）。凉州在今甘肃，见 Rhoton 前揭译本导言 p. 16（“Liang-chou in Kansu”）。

1253 年，忽必烈册封八思巴为”国师”，后又升为”帝师”，成为元朝宫廷的最高宗教顾问。

萨迦政权（约 1254—1354 年）是这段关系的直接政治后果。先说史事。1239 年蒙古遣兵入藏劫掠，1244 年萨迦班智达应阔端之召赴凉州，代全藏归附，并致书全藏僧俗劝其接受；他本人受任为摄政，居于汗庭而向藏中官员传令。其侄八思巴（1235—1280）继之，得忽必烈信任，事实上成为蒙古治下的西藏统治者，忽必烈则成为佛教的护持者。萨迦法王至少自 1261 年、或可上溯至 1254 年，握有”西藏诸王”之权，并受帝师之号，萨迦由此成为西藏的实际政治中心约一个世纪。但蒙古人并未派遣自己的官员治藏，只做了赋税普查、驿站与”万户”编制；两方关系在藏文传统里的名目是**檀越与福田**（yon-mchod），即施主与上师，无成文契约，也不承认别的基础，其松紧随双方实力与利害而变。[870]

再说后世的援引。中国此后主张对西藏拥有主权，所举的历史先例之一正是这段关系；而藏方与部分西方学者则据”檀越—福田”的性质，主张它不构成近代意义上的管辖。蒙古人统治的元朝在这场争论里算不算”中国中央王朝”，本身又是争点。本书的处理是：史事照录，主权归属不作裁断，也不采用任何一方为论证需要而作的重述。

八思巴文字

八思巴的另一个历史贡献，是受忽必烈委托于 1269 年创制了”八思巴文”（’Phags-pa script）。这是一套可以用来书写蒙古语、汉语、藏语等多种语言的统一文字，作为元朝的”国字”。这套文字在政治上使用了约一百年（元朝灭亡后逐渐废弃），在语言学上留下了重要资料（保存了元代汉语和蒙古语的音韵信息），在宗教文化上则是萨迦和藏传佛教在蒙古帝国中心地位的物质象征。

萨迦政权的终结

1354 年的贡嘎会议确认了帕木竹巴（Phagmodrupa）政权的主导地位，萨迦的政治优势由此让位于帕竹。[871]萨迦作为宗教传统，并未因政治失势而消失，只是回归到了它作为修行和学术传统的位置上。

---

[870]David L. Snellgrove and Hugh Richardson. *A Cultural History of Tibet*. Bangkok: Orchid Press, 2003 (repr.), pp. 147–149, 该章题即”Mongol Overlordship”。阔端 1239 年遣兵、萨迦班智达 1244 年赴凉州归附并致书全藏、八思巴与忽必烈、檀越与福田（yon-mchod）之制、萨迦法王”至少自 1261 年、或可上溯至 1254 年”有”西藏诸王”之权并受帝师（Ti Shih）号、蒙古未派员治藏而行赋税普查与万户编制，均见该处；书中并以教皇与神圣罗马皇帝相比拟，称此关系”灵活多变，随双方彼时的实力与利害而定”。原注引 Tsering Shakya, *The Dragon in the Land of Snows: A History of Modern Tibet since 1947*，其范围自 1947 年起，不能支撑十三、十四世纪之事，今撤。以上十三世纪叙述仍主要据 Snellgrove 与 Richardson，尚未逐项与 Petech 及沈卫荣等研究对核。十四世纪中叶的政治转折另据 Luciano Petech, *Central Tibet and the Mongols*（Rome: IsMEO, 1990）, pp.117–118；1354 年贡嘎会议确认帕竹优势，不等于同日完成对萨迦或全藏的军事占领。参 Snellgrove 与 Richardson 同书 pp.152–153。

[871]David L. Snellgrove and Hugh Richardson. *A Cultural History of Tibet*. Bangkok: Orchid Press, 2003 (repr.), pp. 147–149, 该章题即”Mongol Overlordship”。阔端 1239 年遣兵、萨迦班智达 1244 年赴凉州归附并致书全藏、八思巴与忽必烈、檀越与福田（yon-mchod）之制、萨迦法王”至少自 1261 年、或可上溯至 1254 年”有”西藏诸王”之权并受帝师（Ti Shih）号、蒙古未派员治藏而行赋税普查与万户编制，均见该处；书中并以教皇与神圣罗马皇帝相比拟，称此关系”灵活多变，随双方彼时的实力与利害而定”。原注引 Tsering Shakya, *The Dragon in the Land of Snows: A History of Modern Tibet since 1947*，其范围自 1947 年起，不能支撑十三、十四世纪之事，今撤。以上十三世纪叙述仍主要据 Snellgrove 与 Richardson，尚未逐项与 Petech 及沈卫荣等研究对核。十四世纪中叶的政治转折另据 Luciano Petech, *Central Tibet and the Mongols*（Rome: IsMEO, 1990）, pp.117–118；1354 年贡嘎会议确认帕竹优势，不等于同日完成对萨迦或全藏的军事占领。参 Snellgrove 与 Richardson 同书 pp.152–153。

五、道果：萨迦的核心修行教法

道果（Lam-’bras，“道与果”）是萨迦最核心的修行教法，也是使萨迦区别于其他派别的最重要的密续传统。[872]

来源与核心思想

道果的印度来源追溯到毗如巴所传的《喜金刚续》修行体系。《喜金刚续》是无上瑜伽密续（Anuttarayogatantra）的重要经典，以喜金刚（Hevajra）为主尊，修行体系包括生起次第（本尊观想）和圆满次第（气脉明点修行）。

道果的核心思想，可以用”轮涅不二”来概括：轮回与涅槃，苦与乐，在最深的层面是同一个基础（gzhi，基）的不同显现。修行的关键不在逃离轮回，而在认识轮回和涅槃共同的基础；那个认识就是”果”。[873]

结构与传授

道果分为两个层面：**总道**（spyi lam，适合一般弟子，不必持有道果灌顶也可学习，强调共乘基础）和**别道**（khyad lam，专门的《喜金刚续》修行，须有完整灌顶和传授，包含生起次第、圆满次第和认识教法）。

传授方式也分两种：**僧众道果**（tshogs pa lam ’bras，向较广弟子群体传授）和**私密道果**（gsang ba lam ’bras，以私密小团体形式传授，包含更深的圆满次第内容）。这种区分反映了道果传统对修行资格和传授时机的严格要求。与噶举的”上师直指”式传授相比，萨迦的道果传承更注重系统性的阶段准备。

六、萨迦的哲学立场

在哲学上，萨迦的核心立场由萨班确定：以法称的量论为认识论基础，以中观（主要是自续中观框架）为最高哲学，对密续进行严格的次第化和规范化。

萨迦有一个与其他派别有明显差异的哲学立场，有时被称为**“离一异论”**（一切法既非完全相同也非完全不同）。这是对一切法相互关系的特殊描述方式，在藏传哲学内部有较多讨论。这个立场与格鲁派对中观的诠释有细微但实质性的差异，是 11.7”自空与他空”争论的相关背景之一。

七、当代萨迦

萨迦的昆氏家族传承，是藏传佛教里最古老的活传承之一。经过近千年，昆氏家族至今仍持有萨迦法座。传统上法座在两条支系之间交替传承，彭扎（Phuntsog）和多玛（Dolma）两个家系轮流担任萨迦法王，这一制度延续至今。

---

[872]萨迦以道果为本：Davidson 前揭书说”the Sakyapa have emphasized the Root of the Path and Its Fruit (Lam ’bras rtsa ba)“，并认为这一取向是萨迦对自身传承以外的佛教世界态度”very conservative”的原因之一（p. 55）；道果诸传承的历史见同书 pp. 164, 168–169, 300–301。Stearns 说道果的根本颂是毗瓦巴的《金刚句》（Rdo rje tshig rkang），道果诸传承”all eventually died out or were absorbed into the Sa skya lineage, which is now the only tradition of the Lam ’bras”（Cyrus Stearns. *Luminous Lives: The Story of the Early Masters of the Lam ’bras Tradition in Tibet*. Boston: Wisdom Publications, 2001, p. 6）；毗瓦巴的道果”became one of the major systems of tantric practice in Tibet”（p. 10）。

[873]Ngorchen Konchok Lhundrub. *The Beautiful Ornament of the Three Visions*（再版改题 *The Three Visions: Fundamental Teachings of the Sakya Lineage*）, trans. Lobsang Dagpa and Jay Goldberg. Ithaca: Snow Lion, 1991.（道果总道教法的重要论著；萨迦修行结构的系统介绍）

2017 年，现任萨迦法王的儿子根敦仁钦被选为下一任萨迦法王候选人，此后他与一位非昆氏家族成员的女性结婚，后者成为萨迦法王妃。萨迦的家族传承制度，使传承延续有着独特的制度保障，也使它在面对现代语境时有与其他藏传宗派不同的挑战与可能。



Figure 67: 萨迦派：道果、昆氏家族与政权

图称“西藏首次纳入中央管辖”，不能覆盖第四节的限定：本书记录蒙古—萨迦的历史安排及后世不同解释，不裁断主权，也不把这种安排直接等同于近代管辖。元朝在该争论中是否算作“中国中央王朝”亦有争议。图中卓弥 993—1050 的旧年数未修；正文依 11.2 译师表及原注，作约 990—1000 年间生、卒年不详。

延伸阅读

- Matthew T. Kapstein. *The Tibetan Assimilation of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. xviii–xxi, 79–81, 89–97, 119.（萨迦历史语境的综合分析）

第六章　格鲁派与宗喀巴

格鲁（dGe-lugs，意为”善规”）是藏传佛教诸派中最晚成形、却影响最大的一支。它建立于十四至十五世纪之交，创始人**宗喀巴**在中观哲学的重新诠释和戒律秩序的严格恢复两条线上同时用力，建立了一个哲学严密、制度完整的传承。经由达赖喇嘛和班禅喇嘛制度，以及与蒙古和清朝的政治联盟，格鲁在十七世纪取得了对西藏的政治主导权（1642 年，和硕特部固始汗征服全藏，立五世达赖喇嘛为统一后的西藏之主）[874]，成为外部世界认识”藏传佛教”时最先看到的那张面孔。

一、宗喀巴其人

生平骨架。宗喀巴（Tsong-kha-pa Blo-bzang-grags-pa，1357—1419 年）出生于安多（今青海省湟中县附近），自幼出家，以聪慧著称。他一生的大部分时间在西藏中部度过，广访来自不同传承的上师，包括噶当、萨迦、噶举、宁玛各派，积累了当时可以获得的几乎所有传承的教法，尤以对因明（法称传统）、中观（尤其月称的应成中观）和密续的系统研究著称，同时以极严格的戒律实践为人称道。1409 年，他在拉萨附近始建甘丹寺（dGa’-ldan，意为”兜率天”），次年落成，格鲁由此有了制度性的起点；同在 1409 年，他在拉萨主持了藏历新年大法会（Mönlam Chenmo，传大召法会），聚集了来自各传统的大量僧侣，成为格鲁影响力的第一次大规模展示。他于 1419 年去世，享年六十二岁。[875]

附：神话叙事的处理。宗喀巴的传记里，神奇征兆和超凡体验的记载极丰，藏传传统认为他是文殊菩萨的化身。本书照例把这些叙述记录在案，不当历史事实使用。他的贡献可以直接在他的著作和他建立的制度传承里看到，不需要借助神话框架。

二、改革的双轴

宗喀巴时代的西藏佛教，面临两个他认为需要正面纠正的问题：

戒律的松弛。某些密续语境下，“胜义上无戒可持”或”大修行者超越戒律”之类的说辞流行，被用来为戒律的放弃辩护。宗喀巴严厉批评这种倾向，坚持别解脱戒（出家戒律）是一切修行的前提，无论在显教还是密续，戒律都不能被绕过。[876]他本人终生严守出家戒律，格鲁随之以戒律严格著称，成为后弘期诸派中最接近传统僧团理想的一支。

中观理解的偏差。宗喀巴认为，他那个时代西藏的中观理解存在几种错误倾向：把空性理解为”什么都没有”的虚无主义；把”在禅修中停止一切思维活动”等同于认识空性；把他空论（觉囊派：如来藏不空）当作中观的正确立场。他对这三种倾向都有系统的批评，并以应成中观（月称传承）作为正确立场的基础。

---

[874] Kapstein 前揭书卷首〈A Brief Chronology of Tibetan Buddhism〉：“in 1642 Gushri Khan of the Khoshot tribe conquers all of Tibet, establishing the Fifth Dalai Lama (1617-1682) as ruler of the reunified realm”（p. xix）。详见本章注 ^jonang_1642。

[875] Robert A. F. Thurman (trans.). *Tsong Khapa’s Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*. Princeton: Princeton University Press, 1984.（《善说心髓》英译；宗喀巴中观哲学的权威学术介绍）甘丹寺的落成年据该书书 87：“The monastery was completed and dedicated in 1410.”该书把建寺列为大法会之后的第四大业，未给始建年；大法会一项该书作”from 1409 until 1959”。1409 年始建之说系藏地传统通行之数，本书两说并存。

[876] 宗喀巴《菩提道次第广论》卷七（中士道论三学）：“出家律儀，即三律儀中別解脫律儀，故當敬重聖教根本別解脫戒”；又引《妙臂请问经》“佛我所說別解脫，淨戒調伏盡無餘，在家咒師除形相，軌則諸餘盡當學”，说”此說雖諸在家咒師，除出家相，羯磨軌則、少分遮罪，尚如調伏所出而行，況出家咒師”；卷十一（上士道论戒度）说”若執別解脫律是聲聞律，棄捨此律開遮等制，說另學餘菩薩學處，是未了知菩薩戒學所有扼要”（B0067）。《密宗道次第广论》卷五引《金刚顶》“若是出家者，正住三律儀，別解脫菩薩，持明律第一”，说”在家出家行者，皆當安住律儀而修”；卷六释《总续》，说”謂顯咒行與修別解脫戒二不相違”（B0068）。

三、主要著作

宗喀巴著作体量极大，最重要的几部：

著作	性质	地位
《菩提道次第广论》（Lamrim Chenmo）	显教修行道次第的系统论著	格鲁和藏传佛教的核心修行文本
《密宗道次第广论》（Ngagrim Chenmo）	密续修行道次第的系统论著	格鲁密续体系的纲领
《善说心髓》（Legs bshad snying po）	中观辨析	哲学立场的核心文本
《辨了不了义论》	了义与不了义经典的判别	经典诠释学
《正理海》（中论注）	对龙树《中论》的详细注疏	中观哲学的深度展开

《**菩提道次第广论**》是阿底峡《菩提道灯论》三士道框架的系统化和极大扩充，对每个阶段的修行做出极详细的指导。它的结构（下士道 → 中士道 → 上士道）至今是格鲁修行的基本组织框架，也是藏传佛教向西方传播时最重要的入门教材之一。[877]

四、哲学核心：应成中观的确立与诠释

宗喀巴最具哲学意义的工作，是对应成中观的确立和具体诠释。这在整个藏传佛教史上是一次明确的”重新排位”：把月称的应成中观判为最高，把清辨的自续中观判为次一等，把寂护的瑜伽行中观自续派（前弘期的底色）也归入自续一类。

正确认识空性的三个坚持

空性不是虚无。说”诸法无自性”，不等于说”诸法不存在”。宗喀巴区分了两种”无”：**胜义无**（在胜义分析下，诸法不具有自性成立的地位）和**世俗无**（在名言层面，诸法不存在）；中观只立前者，后者正是他批评的那种错误：把对自性的否定误解为对存在本身的否定；这个错误使修行者在禅修时停止一切心理活动，把空白当作空性。

缘起即空性，空性即缘起。宗喀巴以”因为依缘起，所以空”（缘起 → 空）和”因为空，所以可以依缘起”（空 → 缘起）这种双向论证，建立了空性与依赖生起的内在关联。这个双向关系，在他看来是龙树《中论》最核心的洞见，也是正确认识空性的标志：真正认识空性者，对缘起的显现更加清晰，不会变得迷茫。[878]

[877] Tsongkhapa. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment,* 3 vols., trans. Lamrim Chenmo Translation Committee. Ithaca: Snow Lion, 2000–2004.（《菩提道次第广论》英译）

[878] 双向论证出宗喀巴《缘起赞》（全题《由说甚深缘起门中称赞无上大师世尊善说心藏》，法尊译，大藏经补编第十册，一卷五十八颂）：缘起 → 空一支作”由彼彼依缘，说彼彼性空，离此更何有，希有善教诲”；空 → 用一支作”若见返彼者，空则用不成，有用则无空，堕苦恼险处”；两支互成之句作”此皆自性空，缘此此果起，二决定更互无障为助伴”，又”尊许若见时，空即缘起义，性空与成立作所作无违”。“真正认识空性者对缘起的显现更加清晰”一层则出《菩提道次第广论》毗钵舍那章：卷二十三”依缘起因，若能定解芽等性空，断诸歧途于心最显”；卷二十引佛护论”若时了知缘起，发慧光明除愚痴暗，由智慧眼照见诸法无自性性”（“暗”字法尊译本原作”闇”，此处依简体本）；卷十七谓于此当生定解”他莫能转”。以上所引皆不出《善说心髓》：Thurman 译本通检，《缘起赞》那四支颂与广论上引三处均无对应文字。惟卷二十所引佛护论一段，宗喀巴在《善说心髓》里另有转述，见 Thurman 译本书内第 308–309 页”how the illumination through the knowledge of relativity clears up the darkness of delusion, the intrinsic unreality of things is seen, and attraction and aversion do not arise”，其注六五标作 BMMV, I, f. 155b2–156a1，并注明”paraphrased by Tsong Khapa”；是同据佛护一处，而非同一段引文。故仍另标出处，不并称。

“没有发现”不等于“发现不存在”。当智慧对一个对象进行分析，发现它没有独立自足的自性，这只是说它”在胜义分析下不成立”，不是说它在名言层面消失了。这个区分是宗喀巴中观诠释的技术性核心，也是他批评某些大手印和大圆满修行者（把”什么都找不到”误认为已经认识空性）的依据。

批评他空论

宗喀巴明确批评觉囊派（Jonangpa）的”他空”立场：觉囊派主张，诸法是空的，但如来藏或法界不空，是如实存在的、具有佛的功德的。宗喀巴认为，这实际上是在胜义层面立了一个”有”，违背了中观对一切法无自性的彻底性，是常见的一种形式。这场争论是 11.7 的正题，这里只点出来龙。

五、制度建设：三大寺与传承体系

宗喀巴的哲学系统化与制度建设同步进行。格鲁在他去世后不久，建立了一套极为完整的寺院体系：

寺院	建立年代	特色
甘丹寺（Ganden）	1409 始建，1410 落成（宗喀巴亲建）	格鲁精神中心；法王（甘丹赤巴）驻锡地
哲蚌寺（Drepung）	1416（绛央曲杰·扎西班丹建）[879]	历史上全球最大寺院之一；最高峰时万余僧
色拉寺（Sera）	1419（释迦益西建）	因明辩论传统尤盛

格鲁寺院教育体系以辩经（rtsod pa）为核心，按严格课程（显宗学制一般为十五至二十年）逐步进修，最高学位为”格西”（dGe-bshes，“善知识”）。这套系统使格鲁培养出了藏传佛教史上规模最大、课程最制度化的学者僧团。

格鲁的法座（甘丹赤巴）通过法会选举产生，任期七年。这与萨迦的家族制和噶举的转世制都不同。达赖喇嘛与班禅喇嘛是精神上最高的权威，甘丹赤巴是传法意义上的法座，两个体系并行。

六、达赖喇嘛制度

“达赖”（Dalai）是蒙古语，意为”大海”（藏文”嘉措”gyatso 的意译）。这个称号，最初是蒙古俺答汗（Altan Khan）于 1578 年赠给宗喀巴第三代法嗣**索南嘉措**（Sonam Gyatso，1543—1588 年）的。因此索南嘉措成为”第三世达赖喇嘛”，前两世是追授的。这段历史说明，“达赖喇嘛”的名号来自蒙古统治者的赐予，在制度上建立了格鲁与蒙古政治力量之间的特殊联系，而这个世系是回溯建构出来的。

世	名号	生卒年	历史意义
一（追授）	根敦珠巴（Gendun Drup）	1391—1474	宗喀巴的弟子，建扎什伦布寺

[879]哲蚌果芒寺寺院简介记 1416 年 Jamyang Choeje 创寺；住持介绍补全其名为 Jamyang Choije Tashi Palden（访问日期：2026-09-13）。汉名参新华社 2008 年 5 月 6 日报道。

世	名号	生卒年	历史意义
二（追授）	根敦嘉措（Gendun Gyatso）	1475—1542	—
三	索南嘉措（Sonam Gyatso）	1543—1588	与俺答汗相遇，“达赖喇嘛”名号始
四	云丹嘉措（Yonten Gyatso）	1589—1617	蒙古贵族出身，格鲁—蒙古联盟的象征
五	阿旺洛桑嘉措（Ngawang Lobsang Gyatso）	1617—1682	“大第五”；统一西藏；建布达拉宫

七、五世达赖：政教合一的顶峰

第五世达赖喇嘛是整个达赖喇嘛传承史上政治影响最大、宗教学识最博洽的一位，藏传传统称他为”大第五”。

与固始汗的联盟。1642 年，格鲁派与蒙古和硕特汗（Güshi Khan，固始汗，约 1582—1655 年）的军事联盟，终结了西藏内部噶举派支持的藏巴汗政权，由格鲁—蒙古联合政权取得了对西藏的全面控制。固始汗将西藏的宗教和行政权力授予第五世达赖喇嘛，自己担任世俗保护者。这是萨迦—蒙古”供施关系”的格鲁版本，结构相同，主角更换。

这次政治重组，使格鲁超出藏传佛教诸派之一的位置，成为拥有行政权力的统治教会。西藏其他派别处于政治上的从属地位，而觉囊派受到的压制最重，缘由也最明白：多罗那他生前是后藏统治者的主要宗教顾问，而后藏正是格鲁争夺中藏政权时的对手。压制分两步落下：1650 年令其祖庭改宗格鲁，他空之说自此在本寺被禁；1658 年逐散原有僧众、改严规条并改易寺名。此后觉囊作为独立一派在中藏与后藏绝迹，惟安多的壤塘及其属寺一系不绝。这是一次政治与哲学争论相互缠绕的历史事件。[880]

[880]一六四二年的政治重组，见 Matthew T. Kapstein. *The Tibetan Assimilation of Buddhism*. New York: Oxford University Press, 2000，卷首〈A Brief Chronology of Tibetan Buddhism〉：“in 1642 Gushri Khan of the Khoshot tribe conquers all of Tibet, establishing the Fifth Dalai Lama (1617–1682) as ruler of the reunified realm”。 觉囊一侧据 Cyrus Stearns. *The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*. Albany: State University of New York Press, 1999，书内第 70—74 页。**该书开宗明义更正一个流行的说法**：“It has generally been stated in Western works on Tibetan history that the suppression of the Jonang sect and the conversion of their monasteries to the Geluk school came about in 1658. This is only partially correct.”**实为两步**：一六五〇年，多罗那他所建的达丹丹却林（Dakden Damchö Ling）宗义由觉囊改为格鲁，“the point at which the Zhentong doctrine was banned at Jonang by order of the victorious Geluk authorities”；然据五世达赖自述，寺虽易主而僧未改其见行，他以铜镀金为喻，称之为只有一层格鲁外皮的觉囊，故一六五八年格鲁当局“expelled them to other monasteries, made harsher regulations concerning the Geluk conversion, and gave the monastery the new name of Genden Phuntsok Ling”，“From this time the Jonang tradition was suppressed as an independent school in Central and Western Tibet.” **政治缘由**同页：多罗那他“was one of the main spiritual advisors to the rulers of Tsang province during their struggle against the Geluk powers of Central Tibet for political supremacy”。 **存续一层**：该书记他空与时轮之学在中藏后藏仍有暗传，而“the far eastern Amdo monastery of Dzamtang and its affiliates”成为此后觉囊传承的所在；司徒班钦一七二三年访达丹时，见其虽已为格鲁教院而旧僧未改，觉囊经版则早由中央政府下令查封。 **两处须记，皆与本书原文相关**。其一，本注原挂 Tsering Shakya. *The Dragon in the Land of Snows: A History of Modern Tibet since 1947*，该书副题已自道断限在一九四七年之后，够不着十七世纪，今删。其二，库内 Geoffrey Samuel. *Civilized Shamans*（Smithsonian, 1993）書 528 亦记此事，作“The Jonangpa order was closed down altogether, its head gompa converted into a Gelugpa institution, and its printing blocks placed under seal”，并谓“some Jonangpa gompa survived in east Tibet”；**其所本者正是 Stearns 所要更正的那一路（Samuel 自注引 Smith 1970a），且未分一六五〇与一六五八两步，**

与清朝的关系。1652 年，第五世达赖喇嘛访问北京，觐见清顺治皇帝。这次访问在历史上具有重要的象征意义，中国和西藏双方对其性质理解不同。这至今是中国与西藏在主权争论中各自援引的历史事件之一，本书记录历史事实，不对其主权含义作裁断。

知识上的多元。五世达赖喇嘛在政治上强硬，在学问上却是整个藏传诸派中少数真正深入研究多派传统的大学者之一，包括对宁玛传统和大圆满的深入研究。这在格鲁内部是罕见的。

八、格鲁与其他派别的哲学辩争

格鲁以哲学辩论著称，与其他各派的辩争是藏传哲学史中最丰富的部分之一（11.7 从哲学内容上细展）。这里只标出几条主要线索：

对觉囊他空论的批评：宗喀巴和后来的格鲁论师系统批评觉囊派，认为它在胜义层面立了一个常住实体，违背了中观对自性的彻底否定。政治压制与哲学批评同步发生。

对大圆满的批评：格鲁论师认为，大圆满的”本觉”（rigpa）若不经过中观正见的严格分析，容易被误解为常住实体（类似 ātman）。宁玛则认为这是误读。两者的争论至今没有获得双方都满意的解决。

对噶举大手印的批评：宗喀巴批评某些大手印传授方式，尤其是把”不执着”直接等同于认识空性的说法。他认为这缺少正确的中观正见作为基础，修行者所安住的那个”无分别”可能只是止禅的寂静状态，尚未构成真正的空性认识。

九、格鲁在当代

第十四世达赖喇嘛（Tenzin Gyatso，丹增嘉措，1935 年—）是格鲁的现任最高精神领袖，也是世界知名度最高的宗教人物之一。1959 年在抵抗失败后流亡印度，在达兰萨拉建立了流亡政府。1989 年获诺贝尔和平奖。他在政治上主张”中间道路”（高度自治，不求独立），在宗教上主导了格鲁向西方的大规模传播，在哲学上积极与现代科学对话（尤其神经科学和认知科学）。[881]

传承延续的问题。第十四世达赖喇嘛早在 1969 年就说过，达赖喇嘛的转世是否延续应由相关的人来决定；2011 年的声明把存废留待他约九十岁时再议，2025 年 7 月 2 日公布的声明则宣布这一制度将延续，下一世的认定权专属甘丹颇章基金会。[882]中国政府则宣称依据其金瓶掣签制度，对下一位达赖喇嘛的认定拥有最终权力。这场关于转世认定权的争论，预期在第十四世去世后成为国际焦点（11.8 细讲）。

寺院、著作、哲学立场与辩论教育在图中共同构成制度与思想基础，不能单以格西教育解释格鲁政权。甘丹寺 1409 年始建、次年落成，须按正文区分。

存续之地亦只泛作东藏而不指安多壤塘，故本书从 Stearns。〔OCR 一则〕Stearns 此本文字层于藏文转写与变音符多有讹字（Tāranātha 作 Tiiranatha、stūpa 作 stiipa 之类），上列英文正文引句尚清，逐字征引前仍宜回看原页图。

[881] Dalai Lama (Tenzin Gyatso). *Freedom in Exile: The Autobiography of the Dalai Lama*. New York: HarperCollins, 1990.（十四世达赖喇嘛自传）

[882] 两份声明俱见达赖喇嘛办公室网站 dalailama.com（2026-09-22 网页存档）。The Dalai Lama. “The Dalai Lama: Rebirth, Recognition & Tradition.” 24 September 2011：“as far back as 1969, I made clear that concerned people should decide whether the Dalai Lama’s reincarnations should continue in the future”；“When I am about ninety I will consult the high Lamas of the Tibetan Buddhist traditions, the Tibetan public, and other concerned people who follow Tibetan Buddhism, and re-evaluate whether the institution of the Dalai Lama should continue or not”。关于转世地点，同一声明只说转世者本人”has sole legitimate authority over where and how he or she takes rebirth and how that reincarnation is to be recognized”。“Statement Affirming the Continuation of the Institution of Dalai Lama.” 2 July 2025（译自藏文，文末署 2025 年 5 月 21 日于达兰萨拉）：“I am affirming that the institution of the Dalai Lama will continue”；“the Gaden Phodrang Trust has sole authority to recognize the future reincarnation; no one else has any such authority to interfere in this matter”。

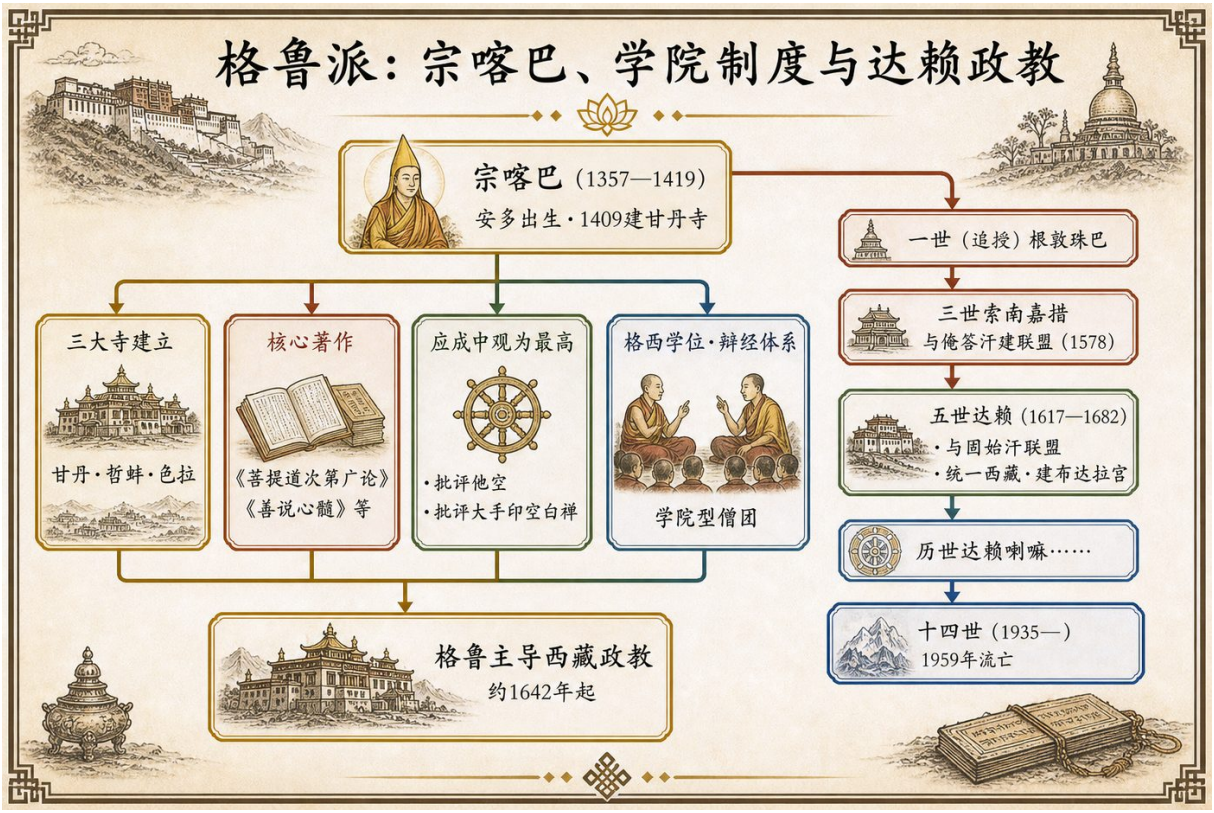


Figure 68: 格鲁派：宗喀巴、学院制度与达赖政教

延伸阅读

- John Powers. *Introduction to Tibetan Buddhism*. Ithaca: Snow Lion, 1995.（格鲁与其他派别的整体比较）
- Guy Newland. *Introduction to Emptiness: As Taught in Tsong-kha-pa's Great Treatise on the Stages of the Path*. Ithaca: Snow Lion, 2008.（宗喀巴空性诠释的入门导读）

第七章　中观见的辩论：自空与他空

在整个藏传佛教哲学史上，没有哪场辩论比”自空”（rang stong）与”他空”（gzhan stong）之争更持久、更深刻、也更与政治缠绕在一起。这场辩论表面上是关于”空性究竟如何理解”的中观诠释学争议，实质上触及了佛教解脱论的根基：当我们说一切法”空”，到底空的是什么？这个”空”之后，还剩下什么？

前几章已经在不同的地方点到这场争论：第七篇（如来藏思想）奠定了争论的经典依据，第五篇（中观学派）建立了争论的哲学语言，本部 11.6（格鲁派）说明了格鲁的立场和他们对觉囊派的压制。这一章把这场争论完整地展开。

一、争论的框架

两个术语的含义

自空（rang stong, rangtong）：字面意为”自己空”，即每一个法对于它自身的本性（svabhāva，自性）是空的。这是龙树中观最基本的命题：诸法无自性，包括空性本身（空亦复空），包括如来藏或法界（如果它们存在的话）。自空论没有在胜义层面留任何”有”；一切法，无论是世俗的还是”终极的”，都空于自性。

他空（gzhan stong，zhentong）：字面意为”他者空”，即终极实在（法身；如来藏；法界）对于”他者”（即虚幻的、无常的、世俗的诸法）是空的，但对于自身本来具有的无数佛的功德并不空。他空论在虚幻的世俗诸法与真实的终极实在之间，作了一个根本性的本体论区分：世俗的一切是自空的，没有真实性；但终极（法身、如来藏）是真实的、不空的，只是对虚妄的世俗是空的。[883]

这个区分至关重要：自空论说”空到底，无处立足”；他空论说”空的是虚幻的，真实的终究在那里”。

印度来源的争议

争论的双方都声称自己在诠释龙树和弥勒的意思。

他空论者援引的主要印度来源包括：《宝性论》（弥勒/坚慧，7.2 已详），书里描述如来藏具有三十二相好等佛的功德，是清净自性不空的；《胜鬘经》里的”不空如来藏”，即”不空如来藏者，具足无量过于恒沙不离不脱不异不思议佛法”；《大般涅槃经》里的”常乐我净”四德，尤其”我”这个字被他空论者读作指向终极的真实性；《楞伽经》里对如来藏的描述。

自空论者（格鲁派为主）援引的主要来源包括：龙树《中论》，一切法皆空，包括空性本身，“若复见有空，诸佛所不化”；月称《入中论》，应成中观的系统化；《心经》，“色即是空，空即是色”，连涅槃也不例外。

两方对对方援引文本的态度，集中在一个诠释学问题上：《宝性论》等关于如来藏正面功德的描述，是”了义”（真实意义）还是”不了义”（方便说）？他空论者认为是了义；自空论者认为是不了义，是为了引导执著实体自我的众生而设的方便说，不是终极真理的直接表达。

---

[883] Matthew T. Kapstein. *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*. Oxford: Oxford University Press, 2000,〈What Is “Tibetan Scholasticism”?〉一章（自空／他空之争的哲学分析：多波巴生平与他空说见书内第 107 页起，他空一义与大中观见第 116–117 页）。作者 1992 年〈The Illusion of Spiritual Progress: Remarks on Indo-Tibetan Buddhist Soteriology〉（收于 Buswell 与 Gimello 编 *Paths to Liberation*，书内第 193–224 页）所论为修道进阶之表象，不及自空／他空之辨，故本注改引此书。

二、多普巴：他空论的系统化

多普巴喜饶坚赞（Dol-po-pa Shes-rab-rgyal-mtshan，1292—1361 年）是他空论的集大成者，觉囊派最重要的论师。他的他空论是一个有内在一贯性的哲学系统，不是随意的主张。

核心主张

多普巴把一切法分成两个层次：

世俗/现象层（俗谛）。这个层次的一切，包括五蕴、十二处、十八界，乃至他所谓”声闻”“缘觉”的涅槃，都是相对的、暂时的、无常的，在这个意义上是”自空”的，即对自身本性是空的。这与中观的基本论断一致。

终极/法界层（胜义谛）。这个层次是法身、如来藏所在的层次。在这里，多普巴的主张与自空论者截然不同：终极实在并不”空于自性”（不是自空的）。它是空于”他者”（即世俗的虚妄法）的，但它本身具有真实、常住、清净的佛的功德。常（永恒）、乐（安乐）、我（清净的真我，不同于妄我）、净（清净）这四德，是真实存在于终极实在中的。[884]

这个立场的哲学逻辑是：如果终极实在是”自空”的，那它就和世俗法一样，是相对的、无常的、依赖于条件的。但一个依赖条件的涅槃，如何能是真正的解脱？解脱需要一个稳固的、不随条件变化的终极依托，否则”从轮回中解脱”不过是从一种条件依赖换成另一种。他空论为解脱论提供了一个”坚实的终点”：那里有真实的东西，不是空白。

多普巴的主要著作《山法了义海》（Ri chos nges don rgya mtsho，约 1330 年代前期）是他空论最系统的表述。[885]

他空论的吸引力

他空论在解脱论上的吸引力是真实的：它回答了”修行向何处去”这个问题。修行的方向指向具有真实功德的法身，并不落入空洞虚无。它也为悲心和发菩提心提供了直觉上更易理解的基础：众生本具如来藏，这个本具的宝藏是修行的终点，也是悲心的来源（看到众生本来就有宝却不知道）。

他空论在藏传佛教里也有一种修行上的共鸣：大手印（噶举）和大圆满（宁玛）中对”本觉”（rigpa）或”心性”的积极描述，在体验和语言上都与他空论的”不空的终极”接近。尽管噶举和宁玛并不总是接受他空论的全部哲学体系，这种接近仍使他空论获得了比觉囊派本身更广的影响。[886]

---

[884] Cyrus Stearns. *The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*. Albany: SUNY Press, 1999（多普巴生平与他空论最权威的学术研究；他空说为多波巴所立见书内第 14–15 页，《山法了义海》著作年代见第 34 页，书内未系年，Stearns 推为 1333 年前）。常乐我净四德原文见 Dölpopa Sherab Gyaltsen. *Mountain Doctrine: Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha-Matrix*. Trans. Jeffrey Hopkins. Ithaca: Snow Lion, 2006，书内第 410 页。

[885] Cyrus Stearns. *The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*. Albany: SUNY Press, 1999（多普巴生平与他空论最权威的学术研究；他空说为多波巴所立见书内第 14–15 页，《山法了义海》著作年代见第 34 页，书内未系年，Stearns 推为 1333 年前）。常乐我净四德原文见 Dölpopa Sherab Gyaltsen. *Mountain Doctrine: Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha-Matrix*. Trans. Jeffrey Hopkins. Ithaca: Snow Lion, 2006，书内第 410 页。

[886] 他空之学经噶举一侧的流传，Hookham 前揭书自述其对《宝性论》的他空诠释，所依为朵波巴、噶举的让炯多杰、弥觉多杰、蒋贡康楚，以及当代噶举—宁玛上师（书内 p. 2）；蒋贡康楚的《宝性论》注”is the standard one for modern Kagyupa teachers”，他与蒋扬钦哲旺波等人的利美（Rimay）运动”have had and are having a profound influence not only on the modern Kagyupa school, but also upon the Nyingmapas and the other major schools of Tibetan Buddhism”（pp. 161–162）。Hookham 本人即在噶举传承中受学，此书的角度也就是噶举一侧的角度。

三、自空论的反驳：宗喀巴的核心批评

批评一：在胜义层面立”有”违背中观

宗喀巴的核心论证：中观的空性分析一视同仁。不管你分析的对象是世俗的桌子，还是”终极的法身”，只要你主张它”以自相成立”（有自性地存在），那么四门生的归谬和其他中观论证就可以推翻它。

宗喀巴实际所下的破，是拿觉囊所据的《解深密经》自身对圆成实的界说来反证：若以此经为了义，就得照经文承认，圆成实只是依他起上离了遍计所执，并不连依他起一并离去。在经证之外，还可以就宗喀巴的一般论式推一步。多普巴说法身、如来藏”真实存在”并”具有常住功德”。这里的”真实存在”和”常住功德”是什么意思？如果它们是自相成立的，就落入了中观要否定的那种”有”；如果它们只是名言安立的，那它们就和世俗法一样是自空的，多普巴的分别就站不住脚。按宗喀巴的一般论式，多普巴于是落入一个两难：要么承认法身是名言安立的（就成了自空），要么承认法身是自性成立的（就成了常见）。这一两难是本书的重构，宗喀巴原文未见。[887]

批评二：以”常乐我净”读涅槃是方便说被误当了义说

《大般涅槃经》说涅槃有”常乐我净”四德，他空论者把”我”（ātman）读作指向真实的清净自我。宗喀巴批评：这是为了对治偏执于无我、导致断见的众生而临时使用的语言，不是在说涅槃里有一个自性成立的实体性自我。把方便说当作了义说，是诠释学上的错误。

批评三：他空论的立场是常见的一种形式

宗喀巴把他空论判定为”常见”（śāśvatavāda）的一种，因为它在胜义层面主张有一个常住不变的实体（法身，具有真实功德），这在结构上与婆罗门传统的梵（Brahman）或奥义书的 ātman 类似：一个常住、真实、具有功德的终极实在。中观最严格地要避免的两端（常见和断见）中，他空论倒向了常见端。

---

[887] Robert A. F. Thurman (trans.). *Tsong Khapa’s Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*. Princeton: Princeton University Press, 1984。该本可核者有二：一是多普巴的主张，书内第 61 页作”‘Emptiness’ is the true nature of reality. It is a radically ‘other’ reality…Itself, it is not empty, but absolutely established. It is not ‘empty in itself’ (rang stong) “，并谓其在众生位现为”a permanent, unchanging, and stable self of all beings”；其人见第 60 页注 6”Dol-bu-pa Shes-rab rGyal-mtshan (1292-1361), the founder of the Jo-nang”。二是宗喀巴实际所下的破，见第 202 页注 44：其法是以《解深密经》自身对圆成实的界说反证觉囊的读法，“if, as they do, you take this scripture as definitive, you must accept as stated that the perfect is the relative devoid of the imagined only, and not the former devoid of the two latter”。**须注明**：瑟曼在导言中明言不在导言里作破（第 61 页”it is better to leave the refutation of this view to him”）；而正文所述的那个两难（名言安立故自空、自性成立故常见），**通检此本未见**，亦不见于库内 Cyrus Stearns. *The Buddha from Dolpo*. Albany: SUNY Press, 1999 與 Matthew T. Kapstein. *The Tibetan Assimilation of Buddhism*. New York: Oxford University Press, 2000，**本书这一节是就宗喀巴的一般论式所作的重构，非某处原文的转述**，出处俟考。两点旁及：其一，多普巴本人预先挡过常见之讥，其颂末自注”those who maintain that this is the view of eternalism or nihilism are urged not to hold such opinions”（Stearns 书内第 164 页），且他把常见、断见二名反过来用：依他起與遍计若说胜义有，才是常见；圆成实若说胜义无，才是断见（同书第 95 页）。其二，萨迦的果然巴给出的是对称的判语：判多普巴为常边（rtag mtha’）、判宗喀巴为断边（chad mtha’），而以萨迦见为离边中道（同书第 207 页注 69）。

他空方的回应

公平呈现这场辩论，也须交代觉囊一方的立场。多普巴及后来的多罗那他（Tāranātha，1575—1634 年）的观点，为回应上述批评提供了依据。以下据此重构三点答复。[888] [889]

其一，针对”两难”。本书据宗喀巴一般论式重构的两难，预设了格鲁框架：任何”有”要么是自相成立的（被中观论证否定），要么是名言安立的（与世俗法同为自空）。觉囊方拒绝这个预设本身。在他空论的框架里，胜义不是诸法中的一法，不在概念分析的辖域之内；中观归谬论证的对象是概念所能施设的实体，法身既然离言绝虑、唯由无分别智亲证，就不落在这类论证的射程里。说法身”真实有”，用的不是被中观否定的那种”有”。

其二，针对”常见”的判定。觉囊方指出，他空论同样承认一切概念所及之法自空，这一点与自空论并无分歧；分歧只在概念分析穷尽之后是否还有可由现证担保的余地。常见的定义是于蕴计我、执概念所立之法为常，而如来藏在他空论中恰恰不是概念所立之法，也不是个体性的”我”，梵我的类比因此不相应。换言之，他空论自认为立的是”遮遣之后的显现”，不是”未经遮遣的实体”。

其三，诉诸经证与现证。觉囊方认为《宝性论》《胜鬘经》等对如来藏正面功德的描述是了义说，且瑜伽现证可以印证这些描述；把它们一律判为方便说，需要论证，不能只靠预设中观分析的优先性。

格鲁方对此有再反驳：宣称某物”离言”并不能使关于它的主张免于检验，“法身真实存在”这句话本身就是一个概念性的主张，要么接受分析，要么等于什么也没说。争论推进到这一步，双方的分歧已经不在具体论证，而在一个元哲学问题上：离言之域能否被主张、由谁的现证来担保。这也是这场辩论历经数百年而无法在论辩层面终结的深层原因，下文第五节的分析即以此为背景。

四、中间立场与多元诠释

不是所有论师都站在自空或他空的极端：

释迦超丹（Śākya-mchog-ldan，1428—1507 年）是萨迦派论师，对格鲁的应成中观有批评，同时也不完全接受觉囊的他空论；他认为他空是描述究竟实相的有效角度，但需要与中观空性分析结合起来理解。他与格鲁论师有激烈的书面辩争，在西藏历史上是争议极大的人物。[890]

第八世噶玛巴弥觉多杰（Mikyö Dorje，1507—1554 年）对宗喀巴的中观诠释有系统的批评，认为宗喀巴的某些诠释有时偏向了自续中观，不循应成中观，代表了噶举派内部对格鲁哲学的哲学性质疑。

宁玛派的特殊立场。宁玛派通常不直接自称他空论者，但大圆满的语言（本觉、本来清净的积极功德等）与他空论有相当的接近性。**米庞仁波切**（Ju Mipam Gyatso，1846—1912 年）采

[888] Cyrus Stearns. *The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*. Albany: SUNY Press, 1999（多普巴生平与他空论最权威的学术研究；他空说为多波巴所立见书内第 14–15 页，《山法了义海》著作年代见第 34 页，书内未系年，Stearns 推为 1333 年前）。常乐我净四德原文见 Dölpopa Sherab Gyaltsen. *Mountain Doctrine: Tibet’s Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha-Matrix*. Trans. Jeffrey Hopkins. Ithaca: Snow Lion, 2006，书内第 410 页。

[889] S. K. Hookham. *The Buddha Within: Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga*. Albany: SUNY Press, 1991.（他空论对《宝性论》的诠释；他空立场的系统英文介绍）

[890] Klaus-Dieter Mathes. *A Direct Path to the Buddha Within: Gö Lotsāwa’s Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga*. Boston: Wisdom Publications, 2008（他空论在噶举框架内的诠释）。**释迦超丹的立场不在此书**：该书十四见其名皆在尾注、皆作引据，非分析其立场；其立场另见 Tom J. F. Tillemans（与 Tōru Tomabechi 合撰）〈Le dBu ma’i byung tshul de Śākya mchog ldan〉，收其自选集 *The Philosophy of the Middle* 第四章，页 176–202（原刊一九九五年，即 Mathes 该书自指之处）。

取了一种综合立场：在名言层面接受中观自空的框架，在修行体验和最终描述上则保留他空论的积极语言，并与格鲁论师展开了高水准的书面辩论。[891]

五、争论的哲学深处

把这场辩论的哲学层面推远一步：它实际上触及了所有解脱论都需要面对的一个根本问题，即**解脱的终点是什么**？

自空论的答案：解脱是所有错误见解和烦恼的止息；没有一个单独的终点实体在那里等着你。宗喀巴的表述是：解脱是把”以自性眼光看待事物”这个根本无明斩断，什么也不剩。这是彻底的否定式解脱论，力量在于彻底；问题是，它在直觉上难以为修行提供正向的导向（向哪里走?）。

他空论的答案：解脱是向法身、向如来藏本有的清净功德的回归，是遮蔽被去除后本来就在的东西的显现。这是积极式的解脱论，修行有了清晰的方向；问题是，它冒着在胜义层面树立一个”实体”的哲学风险，与中观的空性彻底性之间有紧张。

第七篇（如来藏）已经点出这个张力的印度来源：《宝性论》以后的如来藏传统，始终没有完全解决”清净的如来藏与无明的烦恼如何共处”这个问题。藏传的自空/他空之争，在相当程度上是把这个未决的张力推进到了更严格的哲学辩论层面。

本书的观察：这场争论延续了五六个世纪，双方都有充分的文本依据和内在一贯的论证，没有被彻底终结。本书认为，这个”没有终结”本身是一个信号：两种立场代表了解脱论中两种不可完全化约的取向，分别是彻底的否定式解脱论（自空）和积极的正面式解脱论（他空）。任何一方完全压倒另一方，代价都是舍去一种真实的解脱论直觉。

六、政治与哲学的缠绕：觉囊派的压制

五世达赖喇嘛统治期间（格鲁—蒙古联合政权），觉囊派受到了实质性的政治压制：其寺院被迫改宗格鲁，相当数量的觉囊僧侣被强制迁移。[892]

这是藏传佛教史上独特的情况：一场哲学辩论，以政治权力而不是哲学论证的方式被”终结”了。自空论没有在辩经场上击败他空论；觉囊派的寺院是被行政力量关闭或改宗的。

这个历史事实说明两件事：**其一**，格鲁的当权者认为他空论的危险不只在哲学错误，也在宗教后果；**其二**，哲学真理在政治条件改变时具有脆弱性。一个传统，无论其内部哲学多么一贯，都可能因政治力量的变化而被压制。

觉囊派被驱离西藏中部后，主要在今天四川省的壤塘地区（Dzamthang）得以存续，形成了一个小而坚持的传承。二十世纪末以来，觉囊派得到了一定程度的重新关注和学术研究，其传统的生命力至今仍在。[893]

---

[891] Douglas Duckworth. *Mipam on Buddha-Nature: The Ground of the Nyingma Tradition*. Albany: SUNY Press, 2008.（米庞仁波切的他空立场与宁玛大圆满的关系）

[892] 觉囊遭禁分两步，见 Stearns 前揭书，书内第 70—74 页：一六五〇年达丹丹却林宗义改属格鲁，“the point at which the Zhentong doctrine was banned at Jonang by order of the victorious Geluk authorities”；一六五八年，格鲁当局见旧僧只是”Jonang with only a Geluk veneer”，于是”expelled them to other monasteries, made harsher regulations concerning the Geluk conversion, and gave the monastery the new name of Genden Phuntsok Ling”（甘丹彭措林）；此后觉囊传承以安多的壤塘（Dzamtang）诸寺为中心。另见第六章注 ^jonang_1642。

[893] Cyrus Stearns. *The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*. Albany: SUNY Press, 1999（多普巴生平与他空论最权威的学术研究；他空说为多波巴所立见书内第 14–15 页，《山法了义海》著作年代见第 34 页，书内未系年，Stearns 推为 1333 年前）。常乐我净四德原文见 Dölpopa Sherab Gyaltsen. *Mountain Doctrine: Tibet’s Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha-Matrix*. Trans. Jeffrey Hopkins. Ithaca: Snow Lion, 2006，书内第 410 页。

七、利美运动：跨派系的学问理想

十九世纪，在西藏东部（康区）兴起了”利美”（Ris-med，“无派别”）运动，试图超越格鲁、噶举、萨迦、宁玛之间的派系壁垒，以更开放的态度研究和保存各派的教法与文本。

蒋贡康楚罗卓他耶（Jamgön Kongtrul Lodrö Thaye，1813—1899 年）编撰了规模宏大的《大宝伏藏》（Rinchen Terdzö）和《教诫宝藏》（Gdams ngag mdzod），汇集了各派的修行传授。他对他空论持同情立场，认为它和自空论在表达的终极实相上并无根本矛盾，只是角度不同。

蒋扬钦哲旺波（Jamyang Khyentse Wangpo，1820—1892 年）是利美运动的另一位核心人物，在藏传佛教史上留下了大量重要的文本保存工作。

米庞仁波切（1846—1912 年）是利美运动中哲学产出最丰富的论师，宁玛背景，他的著作对格鲁的中观诠释提出了系统的哲学批评，同时对他空论表示一定程度的接受，与格鲁论师的书面辩论是藏传近代哲学史上最具水准的交流之一。[894]

利美运动的历史意义在于：它在格鲁政治主导权已相对稳固的条件下，为其他派别的传统保存提供了一个有机的框架，也为自空/他空的争论提供了一个相对学术中立的讨论语境。讨论不再由执政者压制异见来决定，而由各派论师在比较研究的框架下继续展开。



Figure 69: 自空与他空：觉囊、格鲁与利美运动

图将壤塘标为康区；11.6 及其原注把觉囊存续中心置于安多，本章则写今四川壤塘。改宗与逐僧也须分开：1650 年改变祖庭宗义，1658 年逐散原僧、改严规条并改名，不能压成同一事件。

[894] Douglas Duckworth. *Mipam on Buddha-Nature: The Ground of the Nyingma Tradition*. Albany: SUNY Press, 2008.（米庞仁波切的他空立场与宁玛大圆满的关系）

附：藏传各派关系图

下图从哲学立场（自空/他空）和历史关系（传承、吸收、压制、利美联合）两个维度，呈现藏传各主要宗派之间的关系：

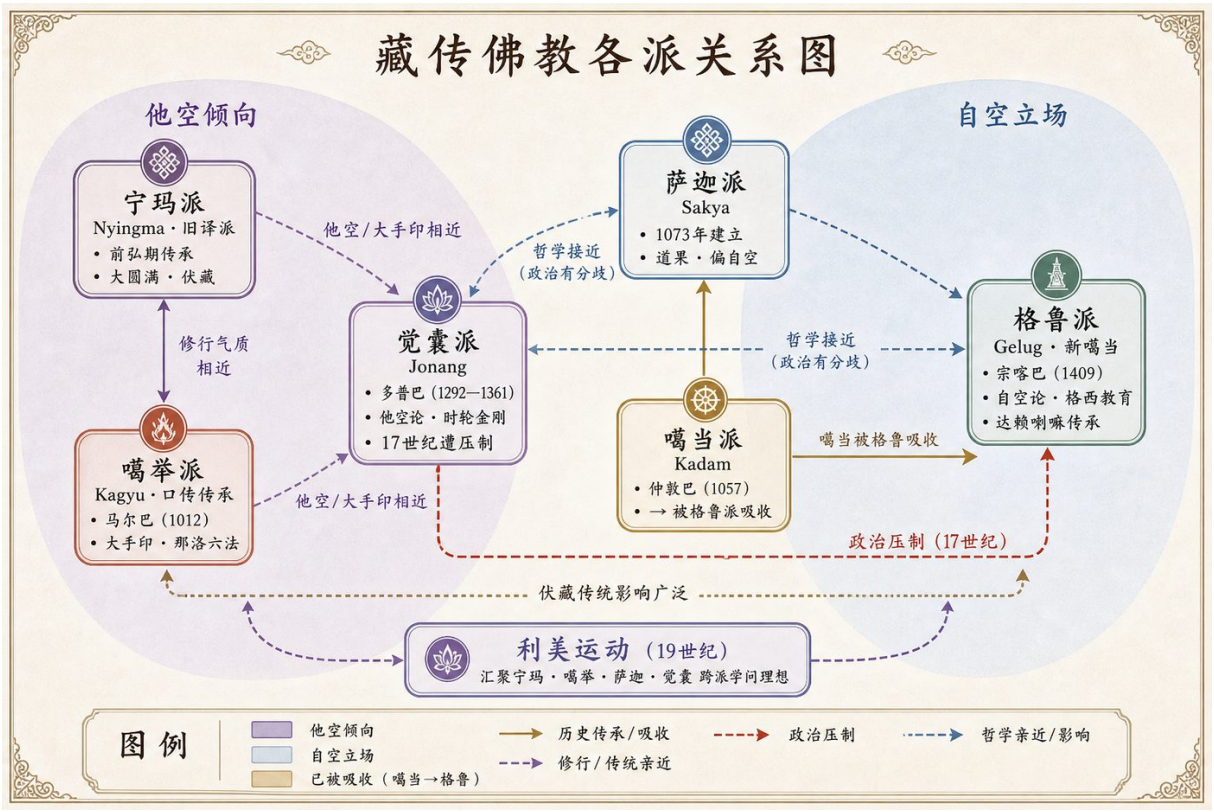


Figure 70: 藏传佛教各派关系图

图中的政治压制红箭头方向与正文相反：十七世纪是格鲁当局压制觉囊。觉囊与格鲁在自空、他空问题上立场相对，“哲学接近”的蓝线不能消去这种对立。宁玛与噶举的接近指修行气质，不能读为一派吸收另一派；其余含混线条不能据作直接师承。传承、吸收、亲近和政治压制须依正文分别理解。噶当框的 1057 年亦不能代替 11.2 关于热振 1056 年始建、1057 年来人的区分。

八、在思想史上的位置

自空/他空之争，在藏传佛教思想史上是一个高密度的哲学辩论区域，它的特殊之处在于：

它是真正的哲学争论，不只是诠释学分歧。双方的分歧不限于”这句经文怎么读”，而触及”解脱的终点是否存在某种积极的实在性”这个根本的解脱论问题。这种争论在任何以解脱为核心的传统里都可能发生，它在西藏发生了，并留下了极丰富的哲学文献。

它与政治的缠绕是这段历史的真实面貌。哲学论证和政治权力在这里相互纠缠，不相互独立。觉囊派的压制，不能被洗白成纯粹的”哲学辩论结果”，也不能被简化为纯粹的”政治迫害”；两者都是真实的成分。

它至今没有被终结。他空论在当代的复兴，说明这场争论代表的那个解脱论张力，不会因为政治压制或哲学批评而消失。它可能是佛教解脱论里一道永久的内在裂缝，不同的传统在这道裂缝的两侧各自找到了自己的立场。

延伸阅读

- Karl Brunnhölzl. *In Praise of Dharmadhatu: Nagarjuna and the Third Karmapa Rangjung Dorje*. Ithaca: Snow Lion, 2007.（噶举派对他空论的接受与中观的关系）

第八章　近现代藏传佛教

前几章建立了藏传佛教的历史框架：从前弘期到各大宗派的成形，从自空/他空的哲学辩论到格鲁政教合一体制的顶峰。这一章转入十九世纪以来的历史：西藏从”边缘文明”的封闭状态中被抛入帝国主义、民族主义、共产主义和全球化的冲击之中。

这段历史充满了政治高压、文化毁灭和精神传统的坚持，同时也见证了一个古老传统以前所未有的方式向全世界传播。藏传佛教在这个时期的遭遇在整个佛教史上找不到对应的先例。

一、十三世达赖：危机中的最后努力

达赖喇嘛制度中的清朝干预。从十八世纪中叶起，清朝的干预深入到了达赖喇嘛的认定过程。清廷通过驻藏大臣（Ambān）对西藏施加影响，1793 年颁布《钦定藏内善后章程二十九条》，其中包括以金瓶掣签方式决定转世认定的规定。清廷视之为减少政治操纵的措施，但实际执行情况历史上一直复杂。此后的第九世至第十二世达赖喇嘛无一长期亲政：九世、十世未及亲政即卒，十一世亲政十一个月、十二世亲政两年余即卒，“摄政操纵”的问题严重，清朝官方记录和藏传传统对这段历史有不同的叙述。

十三世达赖喇嘛（土登嘉措，Thubten Gyatso，1876—1933 年）是九世以来第一位长期亲掌政权的达赖喇嘛，历史上有时被称为”大第十三”。他的执政期，恰好与西藏被多股大国力量争夺的最激烈时期重叠：

英国入侵（1903—1904 年）。为阻止俄国可能渗入西藏，英国派遣荣赫鹏（Francis Younghusband）率军入侵，攻至拉萨。十三世达赖喇嘛出走蒙古，期间与俄国代表接触。随后他返回西藏，开始摸索在英国、俄国、中国之间保持西藏独立性的可能性。

清朝驻军叛乱（1911—1912 年），加上辛亥革命导致清廷崩溃，驻藏清军撤离，十三世达赖喇嘛于 1913 年发表了通常被藏方称为”独立宣言”的公告，宣布西藏与中国中央政府的关系终结，西藏政府自行管辖。中国各届政府从未承认这一宣言的法律效力，这是此后数十年西藏地位争论的历史起点。

十三世达赖喇嘛在其生命最后十年推行了一系列现代化改革，包括建立现代军队、引入电报和邮政、设立世俗教育机构等，但这些改革受到了僧侣阶层的阻力。他于 1933 年去世，留下一个在政治上尚未完成现代化、在组织上仍高度依赖寺院体制的脆弱西藏政体。[895]

二、1950—1959：并入、起义与流亡

1950 年的军事行动与十七条协议

1950 年 10 月，中国人民解放军进入西藏东部（昌都战役），藏军迅速失败。谈判随后展开，1951 年 5 月，西藏代表与中华人民共和国签署了《中央人民政府和西藏地方政府关于和平解放西藏办法的协议》（即”十七条协议”），确认西藏纳入中华人民共和国版图，同时承诺保留现行政治制度和达赖喇嘛的地位。

十七条协议的谈判过程和内容在中国与西藏的历史叙述里有极大分歧：中方视之为主权范围内的地方化解，藏方（尤其流亡政府）认为它是在军事压力下签订的、违背意愿的条约。本书记录这个分歧，不对其法律性质作裁断。

---

[895] Melvyn C. Goldstein. *A History of Modern Tibet,* 4 vols. Berkeley: University of California Press, 1989—2019.（现代西藏史最权威的学术研究；涵盖 1913 年至 1959 年；批判性综合了各方史料）本章所据为其第一卷 *Volume I: 1913–1951, The Demise of the Lamaist State* (1989)：扩军至一万五千人之议提交国民大会，“met with strong monastic opposition”，见书内 94 页；新式军官因致力于现代化而被视为对格鲁派政教统治的威胁，见书内 89 页；十三世达赖喇嘛圆寂后由热振、达札两摄政先后主政十七年，见书内 142 页。

1950 年代的张力积累

1950 年代，在西藏中部（卫藏）政治体制暂时得到保留的同时，西藏东部（康区和安多）的政治和宗教变革推进更快，包括土地改革、废除寺院特权等。这个区域的变革引发了大规模的抵抗，并形成了向拉萨聚集的大批难民和武装力量。

1959 年三月起义与达赖喇嘛流亡

1959 年 3 月 10 日，拉萨爆发大规模抗议，导火索是关于解放军计划拘押达赖喇嘛的传言（此说法中方否认），随后被镇压。3 月 17 日，第十四世达赖喇嘛秘密离开拉萨，翻越喜马拉雅山，抵达印度后宣布废除十七条协议。

这是藏传佛教近现代史上最决定性的一刻。此后西藏的宗教、政治和文化在境内和境外走上了两条截然不同的道路。[896]

三、文化大革命：毁灭与存活（1966—1976 年）

文化大革命（1966—1976 年）对西藏的宗教文化造成了这段历史里最严重的破坏。

破坏的规模。全西藏绝大多数寺院被关闭、损毁或摧毁（数据各方估计从数百座到数千座不等，估算差异很大；可信的是规模极大）。大量宗教文物、唐卡、经典被销毁。僧侣被强制还俗、参加批斗会，许多人被投入监狱、被发配劳改营。宗教活动在大部分时间里完全停止，公开的修行成为危险之举。

存活的方式。在这种条件下，传统如何存续？大致有几条渠道：其一是极度危险中的地下修行，一些僧侣和在家众仍以秘密的方式维持修行；其二是记忆，在没有文本、没有寺院的条件下，依靠记忆传承的能力（这与前弘期的口诵传统有某种回响）；其三是流亡社区，在印度和尼泊尔的流亡者不受这场破坏的直接影响，继续传承；其四是蒙古、中国内地的少数藏传佛教社区，境遇各有不同。

后文革的”遗留”。文化大革命结束后，大量寺院传承断裂，不少宗教典籍和传统实践只能靠流亡社区来维持；而流亡社区自身也经历了与西藏本土文化的隔离，发展出了它自己的变化。这使”境内西藏佛教”和”流亡/海外西藏佛教”之间出现了愈来愈深的差距。

四、1980 年代以来：有限重建与持续压力

1978 年以后，允许了一定程度的宗教恢复。西藏的部分寺院得以重开或重建，宗教活动在限制之下部分恢复，一些被关押的僧侣获释。

1980 年代，时任中共中央总书记胡耀邦曾亲赴西藏，承认了文化大革命时期的破坏是错误的，推动了相对宽松的政策。但这个时期相当短暂：1980 年代末，西藏的大规模抗议导致西藏当局在 1989 年 3 月宣布戒严，随后是更严格的安全管控和爱国主义教育运动。

1995 年，班禅喇嘛的转世认定问题成为一个新的高度敏感的政治节点：

---

[896]Tsering Shakya. *The Dragon in the Land of Snows: A History of Modern Tibet since 1947*. New York: Columbia University Press, 1999（本书所据为同年伦敦 Pimlico 本，二者同文；该本为电子版，无稳定页码，故本注以章节与事件系年为准）。1950—1959 年、1959 年三月起义与流亡、文革时期诸事，该书皆有详述。1995 年班禅认定一事，见该书〈The Panchen Rinpoche Controversy〉一节：11 月初中方在北京宣布掣签且明言不含达赖喇嘛所认之童，11 月 29 日在大昭寺秘密举行，所选男童九日后于扎什伦布坐床。该节并载一层本书正文未及的曲折：官方搜寻小组由扎什伦布民管会主任、全国政协第八届委员**恰扎仁波切**（Chatral Rinpoche）主持，而他在 1993 年 7 月经嘉乐顿珠转交达赖喇嘛一封信，求其协助寻访，并示意新转世当生于扎什伦布以东；1991 年 4 月扎什伦布的高僧集会上，来自青海、四川、云南、内蒙与西藏各地的喇嘛亦明言达赖喇嘛的认可是认定所必需。事后恰扎仁波切被拘，并被免去搜寻小组负责人与代理堪布之职。该书不具两名男童之名，只作”a young boy from Nagchu in north-west Tibet”。

班禅喇嘛的转世认定争议。第十世班禅喇嘛确吉坚赞（1938—1989）去世后，其转世认定由达赖喇嘛提名和中国政府分别进行：

- 达赖喇嘛于 1995 年 5 月在流亡地宣布，认定藏北那曲的一名男童为第十一世班禅喇嘛；中方随即斥其认定为非法；
- 同年 11 月初，中国政府在北京宣布将另行举行金瓶掣签，并明言不包括达赖喇嘛半年前所认定的那名男童；11 月 29 日在拉萨大昭寺秘密掣签，选出另一名男童，九日后于扎什伦布寺坐床；
- 达赖喇嘛所认定的男童在宣布后不久即被当局带走，此后长期下落不明。

这场争议至今未解。它表面上是转世认定的技术问题，实际牵涉”谁有权认定宗教传承”这个根本权威争论，也直接预示了未来达赖喇嘛认定问题的走向。[897]

五、流亡传统与海外重建

达兰萨拉与流亡政府

1959 年流亡后，第十四世达赖喇嘛获得印度政府的支持，在喜马偕尔邦的达兰萨拉建立了流亡政府。达兰萨拉此后成为藏传佛教在海外的精神中心，聚集了数以万计的藏人，建立了寺院、学校、医疗机构和政治机构，形成了一个高度组织化的流亡社区。

南印度大寺院的重建

历史上位于西藏的三大格鲁寺院（哲蚌、色拉、甘丹），在流亡条件下以规模较小的形式在印度南部（今卡纳塔克邦，Karnataka）重建，集中在明珠林（Mundgod）和班佳罗尔（Bylakuppe）周边地区。噶举派、萨迦派、宁玛派也在印度、尼泊尔建立了重要的传承中心。这批海外重建的寺院今天是全球藏传佛教学术传承最重要的基地。

文本的保存

西藏境内文革时期的大规模破坏，使文本的记录和保存成为极迫切的任务。达兰萨拉的”藏族著作文献图书馆”从 1970 年代起系统收集、编目和数字化流亡社区带出的文本；E. Gene Smith（尤金·史密斯，1936—2010 年）等学者在将藏传佛教文献全面记录方面贡献极大，他于 1999 年与范德库伊普（Leonard van der Kuijp）共同创立的”藏传佛教资源中心”（Tibetan Buddhist Resource Center，TBRC，现名 BDRC）至今是最重要的藏传佛教数字图书馆之一。

---

[897] Tsering Shakya. *The Dragon in the Land of Snows: A History of Modern Tibet since 1947*. New York: Columbia University Press, 1999（本书所据为同年伦敦 Pimlico 本，二者同文；该本为电子版，无稳定页码，故本注以章节与事件系年为准）。1950—1959 年、1959 年三月起义与流亡、文革时期诸事，该书皆有详述。1995 年班禅认定一事，见该书〈The Panchen Rinpoche Controversy〉一节：11 月初中方在北京宣布掣签且明言不含达赖喇嘛所认之童，11 月 29 日在大昭寺秘密举行，所选男童九日后于扎什伦布坐床。该节并载一层本书正文未及的曲折：官方搜寻小组由扎什伦布民管会主任、全国政协第八届委员**恰扎仁波切**（Chatral Rinpoche）主持，而他在 1993 年 7 月经嘉乐顿珠转交达赖喇嘛一封信，求其协助寻访，并示意新转世当生于扎什伦布以东；1991 年 4 月扎什伦布的高僧集会上，来自青海、四川、云南、内蒙与西藏各地的喇嘛亦明言达赖喇嘛的认可是认定所必需。事后恰扎仁波切被拘，并被免去搜寻小组负责人与代理堪布之职。该书不具两名男童之名，只作”a young boy from Nagchu in north-west Tibet”。

六、藏传佛教走向全球

传播的起点

藏传佛教向西方传播，在相当大程度上是流亡带来的意外结果。当藏人上师流亡印度、再从印度前往欧美，他们带去的不仅是个人行踪，也是一整套传承体系。西方受众从 1960 年代起开始对亚洲精神传统产生强烈兴趣，恰好形成了一个接受这批传承的文化条件。

几位重要的早期传播者：

创巴仁波切（Chögyam Trungpa Rinpoche，1939—1987 年）是噶举和宁玛背景的上师，1970 年在美国建立了那烂陀基金会和香巴拉（Shambhala）系统，以独特的方式（包括世俗化的呈现）把藏传佛教带给西方受众，影响极广，也因为个人行为（饮酒、不持僧戒等）引发过争议。

索甲仁波切（Sogyal Rinpoche, 1947—2019 年, 宁玛背景）以《西藏生死书》（The Tibetan Book of Living and Dying，1992 年）使藏传佛教的中阴（死亡过程）教法广为人知，这本书成为全球销量最高的藏传佛教书籍之一；他晚年也因对弟子的行为不当指控而受到调查和批评。

第十四世达赖喇嘛本人的全球讲法活动，是藏传佛教对外传播影响最广的渠道；他与科学家（Richard Davidson、Francisco Varela、Wolf Singer 等）在神经科学和认知科学方面的对话（Mind and Life 系列），则开辟了另一条与现代科学接口的路径。[898]

西方修行中心与学术研究

今天，藏传佛教修行中心分布于美国、英国、法国、德国、澳大利亚、拉丁美洲、东亚等地，各大宗派均有代表。同时，藏传佛教学术研究（Tibetology，藏学）在欧美大学里已成为一个成熟的学术领域。

藏传佛教在汉族地区（中国大陆、台湾、香港、新加坡）的传播是近三十年来另一个显著现象：汉族学佛者学习藏传佛教的规模急剧增大，形成了所谓”藏密热”（尤其在中国大陆）。这个传播方向的规模和复杂性超出了以往任何时期，且至今仍在发展中。

七、几个持续的争议

达赖喇嘛转世认定的争论

11.6 已点出这场预期中的冲突：中国政府声称依据金瓶掣签制度拥有达赖喇嘛认定的最终权力；第十四世达赖喇嘛一方，2011 年 9 月 24 日的声明申明，转世者本人对于在何处、以何种方式转世拥有唯一的正当权威，任何人（包括中华人民共和国）出于政治目的选出的人选都不应承认，至于制度是否延续，则留待他约九十岁时与各派高僧、藏人公众商议后再定；2025 年 7 月 2 日公布的声明则宣布制度将延续，下一世的认定权专属甘丹颇章基金会，他人无权干预。[899]

---

[898] Mind and Life 对话 1987 年在达兰萨拉由达赖喇嘛、Francisco Varela 与 Adam Engle 发起，至 2013 年 1 月已举行第二十六届，见 Evan Thompson. *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2015，前言 p. xiv。

[899] The Dalai Lama. “The Dalai Lama: Rebirth, Recognition & Tradition.” *dalailama.com*, 24 September 2011；“Statement Affirming the Continuation of the Institution of Dalai Lama.” *dalailama.com*, 2 July 2025（译自藏文，文末署 2025 年 5 月 21 日于达兰萨拉）；二者均为 2026-09-22 网页存档。2011 年声明：“the person who reincarnates has sole legitimate authority over where and how he or she takes rebirth and how that reincarnation is to be recognized”；“no recognition or acceptance should be given to a candidate chosen for political ends by anyone, including those in the People’s Republic of China”；若决定延续，认定之责”will primarily rest on the concerned officers of the Dalai Lama’s Gaden Phodrang Trust”。同一声明并点名 2007 年 9 月 1 日起施行、管控转世认定的所谓”Order No. Five”。

这场争论的焦点是宗教权威与政治权威之间的根本性冲突。转世认定在传统上由宗教权威主导，但自清代起国家权力亦有制度性的介入[900]；达赖喇嘛一方强调前者，中国政府的立场则是，历史上清朝已经建立了国家参与认定的制度（金瓶掣签），这个制度应当继续有效。两种立场各有其历史依据，且不可能在不选边站的情况下被调和。

本书预计这场争论在第十四世去世后将成为国际焦点，并可能导致两个平行的达赖喇嘛系统同时存在，形成类似于班禅喇嘛目前的局面。这将使”谁是合法的藏传佛教代表”这个问题变得更加复杂。

噶玛巴传承的两位候选人

11.4（噶举派）已提到，第十七世噶玛巴目前有两位被不同方认定的候选人：

- **乌金钦列多杰**（Orgyen Trinley Dorje，1985 年生）：由达赖喇嘛和中国政府双方认定，但他于 2000 年秘密出走中国，此后在印度度过，未返回西藏，与达赖喇嘛系统保持紧密关系；
- **泰耶多杰**（Trinley Thaye Dorje，1983 年生）：由噶玛噶举的部分传承持有者（尤其 Shamar Rinpoche，已故）认定，主要在海外活动。

这场争议已经持续了数十年，在法律和宗教上都还没有被解决。两位”噶玛巴”都有各自的追随者和修行中心，噶玛噶举传承在这个问题上处于分裂状态。

多杰雄天（Dolgyal）争议

格鲁派内部有一个独特的争议：**多杰雄天**（Dolgyal，又称 Dorje Shugden）是一个护法神（dharmapāla，dharma protector），在格鲁派中有相当数量的修行者将其作为主要护法。第十四世达赖喇嘛在 1990 年代开始强烈反对这一修行，认为它与他自己的护法传统相冲突。由此引发达赖喇嘛与多杰雄天修行者之间的激烈冲突，格鲁派内部甚至因之分裂。本书记录这个争议，不就其宗教意义作裁断。

八、当代面貌

近现代的藏传佛教在过去两个世纪里经历了帝国主义的冲击、国家的兼并、文化大革命的毁灭、流亡与重建、全球化的传播。这是一个传统在极端历史压力下的生存与转变史。

两条轨道是当代藏传佛教最基本的结构性特征：其一是在境内（及周边藏区）在党和国家的管理框架内运作的藏传佛教；这个传统经历了文革的毁灭和部分重建，今天受”爱国主义教育”政策的约束。其二是在流亡社区（以达兰萨拉为中心）、在海外修行中心，以及在全球范围内传播的藏传佛教；它与西藏本土的联系越来越稀薄。

两条轨道之间的关系，随着时间的推移越来越复杂：某些传承只在一方保存了完整的传授，某些争议使两者之间的联系成为政治高压地带。

关于未来，本书只记录几个确定的结构性约束：达赖喇嘛的认定问题在任何可预见的未来都将是政治高度敏感的事；西藏境内的宗教管理在可预见的未来都将是国家主导的；藏传佛教在全球的传播会继续在没有压力的环境里自由发展，但同时也会面临”脱离根源”和”商业化”的

2025 年声明转述 2011 年之说时，“primarily”成了”exclusively”（“responsibility for doing so will rest exclusively with members of the Gaden Phodrang Trust”），并重申”the Gaden Phodrang Trust has sole authority to recognize the future reincarnation; no one else has any such authority to interfere in this matter”。

[900]清廷在廓尔喀之役后，欲以掣签决定达赖、班禅等大活佛的转世：“The Emperor sent a golden urn to Tibet in 1793 to be used for the drawing of lots”；Shakabpa 并记第九世达赖喇嘛的认定未用金瓶，由西藏官员自行选定（Tsepon W. D. Shakabpa. *Tibet: A Political History*. New York: Potala Publications, 1984, p. 172）。Goldstein 记第十三世达赖喇嘛的认定也已不用金瓶（前揭书第一卷 p. 328）。

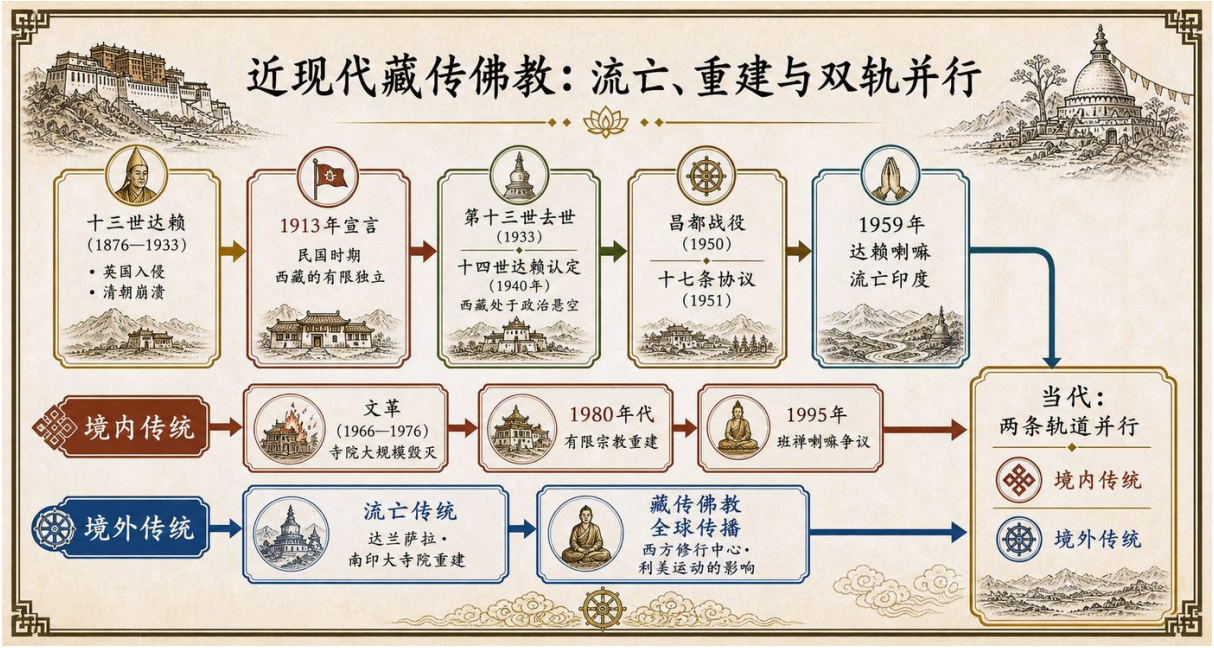


Figure 71: 近现代藏传佛教：流亡、重建与双轨并行

挑战；藏传佛教与现代科学（尤其认知科学）的对话会继续在第十四世达赖喇嘛建立的框架下推进。这些结构性约束就是藏传佛教未来几十年将在其中运作的现实。

延伸阅读

- Robert Barnett. *Lhasa: Streets with Memories*. New York: Columbia University Press, 2006; 亦见 Robert Barnett (ed.), *Resistance and Reform in Tibet*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.（西藏政治文化的田野研究；抵抗运动的分析）
- Dalai Lama (Tenzin Gyatso). *Freedom in Exile: The Autobiography of the Dalai Lama*. New York: HarperCollins, 1990.（十四世达赖喇嘛自传；1959 年流亡及此后历史的第一人称叙述）
- John Powers. *History as Propaganda: Tibetan Exiles versus the People's Republic of China*. Oxford: Oxford University Press, 2004.（中国与西藏流亡方各自历史叙事的比较分析。作者自陈力求平衡呈现双方论述、让双方以自己的话发声，遇明显捏造或荒谬处则插入评断；惟他同时明言无法把自身态度完全排除在外，读者读下去多半会察觉，并主张史学写作本是解释性的实践，不是中立客观的科学）
- E. Gene Smith. *Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau*. Boston: Wisdom Publications, 2001.（藏传佛教文本保存与数字化工作的背景；BDRC 的来源。TBRC 创立经过见该书导言书内第 2—3 页：史密斯 1997 年自美国国会图书馆退休，1999 年在剑桥与哈佛大学的范德库伊普共同创立 TBRC，其藏书至 2001 年已是西藏本土之外最大的一批藏文文献。保存工作的实际机制见史密斯自序书内第 xi 页：他 1968 年任国会图书馆新德里办事处的藏文与印度语顾问，在那里接手 PL-480 计划。该计划以美方售出剩余农产品所得、无法汇出的当地货币购书，得以从印度、尼泊尔、不丹各刻经处购入新印本，并”encourage refugees to print the treasures they had been able to carry from their homeland”；自 1961 年起共得四千余种藏文书目，有的一种即逾二百册）
- Matthew T. Kapstein (ed.). *Buddhism Between Tibet and China*. Boston: Wisdom Publications, 2009.（藏传与汉传佛教的历史交流；现代时期的相互影响分析）

第十二篇　现代与最新动向

第一章　佛教现代主义

从这一部起，本书进入最后的地图绘制：现代与当代。前十一部追踪的是印度、斯里兰卡和东南亚、中国、西藏这几条地理线索从古代到近代的展开；这一部收束到整个传统在现代语境下的共同问题。这些问题横跨地区与宗派，是所有佛教传统在遭遇现代性时共同面对的挑战和应对。

这一章处理”佛教现代主义”。这个名词由佛教学者大卫·麦克马汉（David McMahan）系统化，指的是一套在十九至二十世纪里跨越各个佛教传统发展出来的、以适应现代性为取向的佛教重构策略。理解它是理解今天所有活跃的佛教传统的前提。

一、什么是佛教现代主义

“佛教现代主义”指的是一种在多个传统、多个地区、多个世纪里共同涌现出来的思想和实践取向。它不对应一个宗派，也不是某个人发明的主义。它的共同底色是对以下几个问题的类似回应：在一个以科学为权威的时代，如何为佛教辩护？在一个以个人主义为价值的时代，如何重定义修行？在一个民族国家建立的时代，如何处理佛教与政治认同的关系？[901]

麦克马汉总结了佛教现代主义的几个标志性特征：

去神话化（demythologization）：把传统佛教文献和实践中的神话性元素（神灵、鬼怪、天界、地狱、神迹、前世）搁置或重新诠释为隐喻，保留”理性的核心”。这与二十世纪新教神学的去神话化运动（布尔特曼等）有结构上的相似性，尽管没有直接影响。

心理学化（psychologization）：把佛教重新定义为一门心理学，也就是一套分析心理过程、治疗心理苦难的系统，不作一套需要信仰神圣权威的宗教看。这使佛教与西方心理学（弗洛伊德、荣格、后来的认知科学）的对话成为可能，也成为正念进入临床领域的概念准备。

普世化（universalism）：把佛教呈现为一种适合所有人的智慧传统，不属某个民族或文化的宗教。“佛教是科学的”或”佛教超越所有宗教”的说法，都是这种普世化的表达。

个体主义化（individualism）：强调个人的修行体验和觉悟，不强调对寺院共同体或仪式传统的参与。“自己来找出真相”（ehipassiko，“来看看”）这个在巴利经典里有文本根据的价值，被现代化的佛教者高度强调。

与科学的兼容性：主张佛教的洞见与现代科学（尤其物理学和神经科学）相兼容甚至一致，以此在科学权威高涨的时代为佛教辩护。

这些特征在不同的传统和地区里，以不同的比例组合出现，构成了多样的佛教现代主义面貌。

二、历史背景：殖民遭遇与思想碰撞

佛教现代主义的兴起，与殖民主义时代的碰撞密不可分。在斯里兰卡、缅甸、泰国，在中国，在日本，佛教都在不同程度上遭遇了西方势力（包括基督教传教）的冲击，同时也遭遇了西方现代性（科学、理性、个人主义）的挑战。

这个碰撞从两个方向同时产生了影响：

从外部：西方学者（尤以英国的东方学家为著）发现并翻译了大量佛教文献，构建出一个”原始佛教”或”纯粹佛教”的形象。这个形象往往是高度理性化的、去神话化的，被说成是与迷

[901] David L. McMahan. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 5–24, 42–55.（佛教现代主义的标准学术分析；去神话化、心理学化、普世化等核心概念）

信分离的”真正佛教”。巴利文学会（Pali Text Society，1881 年成立）、麦克斯·米勒（Max Müller）的《东方圣典》（Sacred Books of the East）系列都是这种学术建构的产物。[902]

从内部：亚洲的佛教改革者接受了西方学者的某些框架，用来批评本地传统中他们认为是”迷信”或”堕落”的部分，同时用来向西方证明佛教具有与现代性兼容的深刻理性内核。

两股力量合流，产生了理查德·贡布里奇和甘南德·奥贝里萨克雷所称的”新教化佛教”（Protestant Buddhism）：用新教改革批评天主教的那套话语（反对祭司权威、强调个人阅读经典、强调内在体验、不重外在仪式），批评传统佛教中的仪式、偶像崇拜和僧侣权威。[903]

在这个过程中起到重要作用的还有**神智学会**（Theosophical Society）。它 1875 年在纽约成立，1880 年代在斯里兰卡颇具影响力。神智学会的创始人奥尔科特（Henry Steel Olcott，1832—1907 年）和布拉瓦茨基（Helena Blavatsky，1831—1891 年）把佛教与一套东西方神秘传统的综合系统结合起来，把佛陀描述为人类历史上最伟大的改革者和理性主义者，把佛教描绘成一种没有神学教条负担的普世智慧传统。奥尔科特在斯里兰卡参与了佛教复兴，帮助设计了至今沿用的佛教五色旗，在象征层面把佛教重新包装成一个有统一全球形象的”宗教”。

三、几个典型的重构策略

科学佛教

“佛教是科学的”是佛教现代主义里最流行、也最值得仔细审视的一个说法。它的具体形式随时代不同而变化：

19 世纪：佛陀是一位理性主义者，他的无神论（拒绝梵天创世）和对经验验证的强调，使他像一位科学家。

20 世纪：佛教的无常观与量子力学的不确定性相容；佛教的缘起论与系统论思想相容；佛教的”一切皆过程”与过程哲学相容。

21 世纪：佛教禅修对应着神经科学里可测量的大脑变化；冥想（mindfulness）可以被临床研究验证；佛教的心识理论是意识科学的一个参照框架。

在本书看来，这些论断有些部分有实质内容，有些部分是牵强的类比。佛教与科学之间当然可以有对话，而且有很多有价值的对话；真正需要追问的是”佛教是科学的”这个说法如何预设了”科学”是最高的认识论标准，然后宣称佛教达到了这个标准。这样一来，佛教的价值被建立在一个现代性的框架里，相当于承认了这个框架的优先性。这本身是一种现代主义的姿态，不是一个无立场的陈述。[904]

---

[902] Philip C. Almond. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.（西方学者如何建构”佛教”这个概念；东方学的作用）

[903] Richard Gombrich and Gananath Obeyesekere. *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton: Princeton University Press, 1988, pp. 202–216, esp. pp. 215–216.（“新教化佛教”概念的来源；斯里兰卡佛教现代化的案例研究）

[904] Donald S. Lopez Jr. *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.（“佛教是科学的”这个说法的历史批判性分析）该书自述所研究者为佛教与科学相合之说一百五十余年来经久不衰的历史（书内 xi–xii 页）；亚洲佛教徒倡言二者相合，是”to validate their Buddhism”（书内 xi 页），而此类说法于十九世纪末初起时，科学已带有”authority, validation, and truth”的意涵（书内 32 页）。同一论题的历史部分，另见 David L. McMahan. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford University Press, 2008，第四章题即作”Modernity and the Discourse of Scientific Buddhism”（书内 89–116 页），逐一论奥尔科特、卡鲁斯与达摩波罗如何把佛教说成合于科学者。正文所说的合法性预设，麦克马汉于书内 11 页有一句相当：“Part of the appeal of Buddhism to the West, as well as its renewed prestige in Asia, has been the prospect that Buddhism could be understood as a ‘rational religion’ uniquely compatible with modern science. This has been an important aspect of the construction of Buddhist modernism historically and **remains an essential part of its claims to legitimacy today**.”**惟他并不认为现代主义者就此全盘让位于科学**，须记两处：其一，书内 86 页谓”Buddhist modernists, therefore, while eager to ally Buddhism with science, have also critiqued scientific materialism by adopting

在家主体性的强调

传统佛教里，出家僧尼是修行的中心；在家众主要通过供养和功德来参与宗教生活，深度的修行是少数人的事。佛教现代主义对这个结构提出了根本性的挑战：修行（尤其是禅修）对所有人开放，不需要出家，不需要在寺院里度过大量时间。[905]这个转变，在第九篇讲斯里兰卡和缅甸的时候已经从勒迪长老 → 葛印卡这条线上看到了；在东亚，它通过不同的路径也实现了。

在家修行的强调，一方面确实使修行更民主化，更多人能接触到禅修的工具；另一方面，它也使佛教修行与传统僧团制度脱离，使”什么是有效的修行”的标准转向了个人体验，离开了传统的权威认证。这个去中心化，是佛教现代主义的结构性特征，也是它最大的内部争议点。

佛教与民族主义

这是一个在前几章已经多次出现的主题：达磨波罗的斯里兰卡民族主义、日本明治时代的”护国佛教”（国家神道主义下的佛教配合）、中国的”人间佛教”与民族复兴、缅甸的佛教民族主义（第九篇）、西藏的流亡民族主义（第十一篇）。佛教与民族认同的捆绑，是近代史上最普遍的一种佛教现代化形式，同时也是产生最多负面后果（民族冲突、排外主义）的形式之一。

本书认为：佛教教理本身不必然指向民族主义，历史上也有大量跨越民族边界的佛教传播；民族主义与佛教的结合，是历史条件（殖民主义、民族国家形成）催发的，不是佛教内在的必然产物。

四、人间佛教：东亚的现代化路径

东亚（尤其中国和台湾）的佛教现代主义，走出了一条与南传和藏传都有所不同的路径，通常以”人间佛教”（Humanistic Buddhism，台湾；Humanity Buddhism，国际）为名，其开创者是**太虚大师**（1890—1947 年）。太虚本人更常用的名目是”人生佛教”，1933 年也曾以《怎样来建设人间佛教》为题讲演；把”人间佛教”立为主旨、为之作系统义理论证的，是他的弟子印顺。[906]

太虚的改革纲领

太虚在民国时期提出了”人生佛教”（后来演变为”人间佛教”）的口号，核心批评是当时中国佛教的几个痼疾：

- **丧葬化**：佛教沦为主要服务于丧葬和超度亡灵的仪式宗教（被称为”死人的宗教”或”鬼神佛教”）；
- **经院化**：大量僧侣关闭在寺院里做功课，与社会脱节；
- **迷信化**：各种与佛教正法无关的民间信仰渗入寺院。

---

some of Romanticism’s assessments of Enlightenment rationalism”；其二，书内 75 页举太虚为例，谓其” establish the compatibility of Buddhism and science while also insisting on Buddhism’s capacity to surpass science”。是则以科学为准与欲驾科学而上，在同一批人身上并存。书页= PDF 面次 − 11。

[905]McMahan 前揭书：禅修向来被视为觉悟所必需，“the representation of it as the sine qua non of Buddhist practice for monastics and laity alike is largely a modern development and a key constituent of Buddhist modernism”(p. 41); 即便在较保守的藏传,“laicization and detraditionalization of meditation are in no way absent”，藏传禅修由喜马拉雅山中少数专门僧人之事，一变而为向全球公众广泛开放（p. 187）。

[906]太虚〈怎样来建设人间佛教〉，民国二十二年（1933）十月在汉口市商会讲，开篇即说”人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山林裏去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教”（《太虚大师全书》第十四编，TX0014）。Pittman 前揭书记太虚自 1928 年上海一讲起阐发”人生佛教”（renshengfojiao），直至 1946 年（p. 169），亦记其以”renjian fojiao”称菩萨所行（p. 226）；印顺则”further extended Taixu’s ‘Buddhism for human life’(rensheng fojiao) through an emphasis on a ‘Buddhism in the human realm’(renjian fojiao) “，并说明太虚偏用”人生佛教”一名有其所针对的弊病（p. 270），其在台湾的角色是”a master scholar and an advocate for a ‘worldly’or ‘humanistic Buddhism’ “（p. 267）。

太虚的纲领是把佛教从服务于死亡和来世的传统，转向服务于活人的当下生活：以人的解脱为核心，参与社会改良，以佛教智慧面对现代问题。他也推动了僧侣教育的现代化（创立了佛学院），强调佛教学术研究（尤其与现代西方学术的对话）。[907]

印顺与汉地佛教的历史研究

印顺法师（1906—2005 年）是太虚最重要的学生，在学术上走得比太虚更深。他以严格的历史批判方法研究汉传佛教，区分了”佛陀的本怀”（他认为是以人为本、重视现实生活的教法）与后来的”天化佛教”（神秘化、神格化的大乘发展）。他的学术立场颇具批判性：他接受了现代历史学的方法，愿意用批判眼光审视大乘的某些发展。这在当时的汉传佛教界是相当非主流的。[908]

台湾的制度化：四大道场

太虚—印顺传统的影响，在台湾开花结果，形成了今天规模最大的几个佛教机构：

机构	创始人	生卒年	特点
佛光山（国际佛光会）	星云大师	1927—2023	全球化寺院网络；媒体与出版；人间佛教的商业化实践
慈济基金会	证严法师	1937—	慈善与社会救助；国际紧急援助；以在家众为核心
法鼓山	圣严法师	1930—2009	禅修与教育；汉传禅宗的复兴与现代化
中台山	惟觉法师	1928—2016	强调出家修行；较传统的寺院教育

这四大道场，是今天台湾佛教最重要的制度基础，也是人间佛教在全球华人社区传播的主要载体。[909]它们在实践上有相当大的差异，从高度活跃的社会慈善（慈济）到更注重寺院禅修训练（法鼓山），但都共享了以人的当下生活为佛教关怀中心的人间佛教核心取向。

---

[907] Don A. Pittman. *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.（太虚的改革纲领及其历史背景的权威研究）

[908] Charles B. Jones. *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660—1990*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.（印顺的历史批判方法与”天化”一语的出处。该书径用汉语拼音记此词：“Yinshun thought the problem had roots in the history of early Indian Buddhism. During that time, Buddhism became progressively more theistic (*tianhua* or *shenhua*)”，引印顺 1985:18；又记印顺改太虚的”人生佛教”为”人间佛教”，并引其所据《增壹阿含》“诸佛世尊皆出人间，非由天而得也”一语。其《净土新论》以历史方法考弥陀信仰之源，书中谓此说”must have proven very offensive to the average Pure Land devotee who conceived Amitābha as an existent Buddha and not a constructed deity whose derivation could be elucidated historically”，其后印顺遭公开批判而退避，“To this day, Yinshun maintains an ambiguous position within Taiwan Buddhist circles”。C. Julia Huang 前引书所记更直：印顺”was silenced in the 1950s, when they suggested that his position constituted Communist agitation”。该书断限在 1990 年，四大道场中佛光山、慈济、法鼓山三家均有述，中台山不在其范围，另见下注。）

[909] 四大道场的制度史，1990 年以前见 Charles B. Jones 前引书；四家并观见 Elise Anne DeVido. *Taiwan's Buddhist Nuns*. Albany: SUNY Press, 2010（该书正文全用汉语拼音，作 Ciji、Zhengyan、Foguangshan、Fagushan、Zhongtai；书末索引径立”Tzu Chi. See Ciji”一条，可见是编辑上的定例。惟 Tzu Chi 一式仍见于版权声明、他人著作题名與《Tzu Chi Monthly》等专名共十五处，Cheng Yen 则全书零见，检索须留意）。

五、铃木大拙与禅的全球传播

在东亚佛教现代主义的传播上，日本的**铃木大拙**（Daisetz Teitaro Suzuki，1870—1966 年）扮演了一个独特的角色：他是把禅（Zen）带给英语世界的最重要人物，也是佛教现代主义和西方受众相遇的最重要中介之一。

铃木大拙以英文写作，把禅呈现为一种超越文化的直接心灵体验：一种顿悟（satori），不依赖文字或仪式，只在当下的直觉认识中发生。他的禅是高度去文化化的：它没有日本寺院的日常程序，没有师资认证的制度，只有那个纯粹的”觉醒体验”。

这个呈现非常成功。1950—60 年代，铃木大拙的禅影响了整个西方思想界，从哲学家（海德格尔曾与他通信）到心理学家（弗洛姆和他合著过书）再到文学家（Beat Generation 的凯鲁亚克等）。禅在西方的形象在相当程度上是铃木大拙的建构。[910]

批评者（尤其 Bernard Faure、Robert Sharf 等日本佛教研究学者）指出，铃木大拙的禅呈现是相当选择性的：它抽取了禅宗体验的某一个面向（直接体验），剥去了历史上禅宗所在的寺院制度、仪式传统、师徒关系、文化背景，将其与日本民族主义（铃木曾为日本二战行动辩护）断开，呈现为一种无文化负担的普世灵性。这本身就是佛教现代主义最典型的操作：去文化化、去神话化、普世化。

五之一、世俗佛教：现代主义的逻辑极端，以及来自各传统的拒绝

佛教现代主义有一个内在的逻辑轨迹：去神话化 → 心理学化 → 普世化 → 去宗教化。这条轨迹走到最远处，就是二十一世纪在英语世界兴起的”世俗佛教”（Secular Buddhism）运动。它明确放弃或悬置轮回、业力跨世传递、神圣佛陀等超验预设，只保留禅修方法和伦理框架。

世俗佛教的兴起与代表人物

“世俗佛教”的基本主张，在巴彻勒 1997 年的《无信仰的佛教》里已具雏形（见下）；以”世俗佛教”自名、聚成一种有意识的立场和社群运动，则是 2010 年前后英语佛教圈里的事。[911]最重要的代表人物是**斯蒂芬·巴彻勒**（Stephen Batchelor，1953—），英国作者，曾在藏传佛教（格鲁派）和韩国禅宗中受训，后来逐步转向世俗化立场。他的几部著作构成了世俗佛教最系统的哲学陈述：

《无信仰的佛教》（*Buddhism Without Beliefs*，1997 年）提出，佛教的核心是一种实践性的人生探索，应当被当作”不可知论的”。它对业力和轮回的字面真实性既不肯定也不否定，只专注于当下可验证的修行实践；同书也承认，佛陀本人对轮回并非不可知论者。巴切勒后来在《佛教无神论者的忏悔》（2010）里回顾，自认早年对轮回取不可知论，是一种既免伪善、又不必否认教义的权宜之计，并说相信一个能挨过身死的非物质心识，等于佛教版的超越之神。[912]

DeVido 指出一件本表未及的事（书内第 27 页）：四家之中”the Foguangshan, Fagushan, and Zhongtai Chan organizations are led by monks born in China”，惟慈济由证严主持，是唯一以比丘尼领众的一家。中台山一节另可参该书所记 1996 年剃度事件：该寺大专佛学夏令营结束时有 129 名女学生未告知家人即请求剃度，家长赶至寺中强行带回（该书作“leading to frantic parents rushing to the temple and physically forcing their daughters home, some trussed up with rope”，书内第 128 页注一一一），台湾教内外多批评其”irregular and non-transparent recruitment process”，并同时指中台山與学生双方违于孝道之责。慈济一家的专门研究见 C. Julia Huang 前引书。

[910]Robert H. Sharf. “The Zen of Japanese Nationalism.” In *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism,* ed. Donald S. Lopez Jr. Chicago: University of Chicago Press, 1995.（铃木大拙禅的现代主义建构及其日本民族主义背景的批评性分析）

[911]Winton Higgins. “The Coming of Secular Buddhism: A Synoptic View.”*Journal of Global Buddhism* 13 (2012): 109–126。作者自述两年前还曾质疑一位海外来访者所用的”secular Buddhism”一语：“what could that possibly refer to?”；其后才认定找不到别的名目来概括身边禅修与僧团生活的变化，“Willy-nilly, secular Buddhism is upon us”；又说这一变化至少见于英语世界，“I see little evidence so far of secular Buddhist practice or discourse outside Anglophone countries”（p. 110）。同文称世俗佛教正从佛教现代主义之中”gradually crystallising”（p. 111）。组织层面的年代见下文：播客 2009 年开办，协会 2012 年成立。

[912]《无信仰的佛教》〈Rebirth〉一章：“the evidence does not suggest that he held an agnostic view on the matter”，“In accepting the idea of rebirth, the Buddha reflected the worldview of his time”（书内

《佛教无神论者的忏悔》（*Confession of a Buddhist Atheist*，2010 年）进一步以自传形式论证：历史上的佛陀是一个在具体政治社会语境里活动的人，他的教法回应的是当时的具体问题，不必然包含永生、宇宙法则或超自然力量的预设。

《佛陀之后》（*After Buddhism: Rethinking the Dharma for a Secular Age*，2015 年）则提出了一种更积极的重构：从早期巴利文本出发，把四圣谛读作”面对苦难时的四种实践态度”，不读作一套关于宇宙实相的形上学命题。[913]

在组织层面，Ted Meissner 2009 年 5 月开办播客 The Secular Buddhist，围绕它形成的社群于 2012 年成为**世俗佛教协会**（Secular Buddhist Association），2016 年注册为非营利组织，Meissner 任执行主任，通过播客、网络社群等形式推广这一立场。Noah Rasheta 2015 年末开播的”世俗佛教”播客也在英语世界有相当规模的受众。这些机构和平台，把世俗佛教从个人立场变成了一定规模的社群运动。

世俗佛教的核心主张

世俗佛教的实质主张，大体可以归纳为[914]：悬置或拒绝接受轮回作为字面真实（rebirth as literal cosmology）；不要求相信业力的跨世传递；不强调皈依三宝（或把皈依理解为一种心理/社会承诺，不作神圣誓愿）；把禅修的效果诉诸神经科学等现代实证框架来理解；把伦理理

第 35 页）。《一个佛教无神论者的自白》第四章〈Eel Wriggling〉：他当年”resolved the dilemma by adopting an agnostic position on rebirth”，此一立场”had the double advantage of enabling me to escape the charge of hypocrisy while, at the same time, not actually denying what the tradition regarded as an axiomatic article of Buddhist faith”，今称之为”self-serving casuistry”，即佛陀所斥的”eel wriggling”；同章又说”Belief in the existence of a non-physical mental agent, I realized, was a Buddhist equivalent of belief in a transcendent God”。两书出处俱见本章注 ^secular_bud。

[913] Stephen Batchelor. *Buddhism Without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening*. New York: Riverhead Books, 1997（“不可知论”立场见〈Agnosticism〉一章，书内第 14–20 页：“First and foremost the Buddha taught a method (‘dharma practice’) rather than another ‘-ism’”，第 17 页；“An agnostic Buddhist would not regard the dharma as a source of ‘answers’ to questions of where we came from, where we are going, what happens after death”，第 18 页；轮回一层见〈Rebirth〉一章，第 34–38 页，作者自陈取”I do not know”之第三路，第 38 页）；*Confession of a Buddhist Atheist*. New York: Spiegel & Grau, 2010（本书所据为无版心页码之电子本，按章引：佛陀生平”formed by the political and social tensions of his time”之重构见前言；剔除与奥义书、吠陀无别之语而取佛陀独有之声见第八章〈Siddhattha Gotama〉；“God is simply not part of his vocabulary. He was an ‘atheist’ in the literal sense of the term”见第十四章〈An Ironic Atheist〉）；*After Buddhism: Rethinking the Dharma for a Secular Age*. New Haven: Yale University Press, 2015（四圣谛读作四种任务见第三章〈A Fourfold Task〉，书内第 54–89 页，“the fourfold task is this: Suffering (dukkha) is to be comprehended…”在第 69 页，并见第 27 页四项要义之列；以实用而非形上学命题读之见第 56 页；《转法轮经》径译作 The Four Tasks 见前言第 xi 页）。四任务之读另参同作者 *Secular Buddhism: Imagining the Dharma in an Uncertain World*. New Haven: Yale University Press, 2017，书内第 51 页转述 Ñāṇavīra 之说。关于世俗佛教社群的成形：Meissner 自述其播客 The Secular Buddhist 创于 2009 年 5 月 7 日、Secular Buddhist Association 始于 2012 年、2016 年注册为非营利组织，见 Ted Meissner, “Ted Meissner reflects on the past, present, and future of secular Buddhism,” Secular Buddhist Network, 2 June 2020（2026-09-14 网页存档）；协会由其播客发展而来并由其共同创办，另见 Ann Gleig, “The Shifting Landscape of Buddhism in America,” *Lion’s Roar*, 3 February 2018（同日存档）。Noah Rasheta 的播客 Secular Buddhism 首期”What Is Secular Buddhism? “播于 2015 年 12 月 31 日（eightfoldpath.com 首期页，附文字稿）；其官网自述始播于 2015 年，累计下载逾一千六百万次、听众约二百万（eightfoldpath.com About 页）；Listen Notes 列其全球排名前 0.1%（listennotes.com 节目页）；三页皆 2026-09-14 存档。

[914] 世俗佛教一方的自我描述，Gleig 据美国世俗佛教协会（SBA）网站文章归纳，最基本的两点是：“secular Buddhists either ‘find no evidence for’ or ‘consider irrelevant’ the concepts of rebirth or supernatural elements such as devas, and they have a this-worldly orientation and focus”（Ann Gleig. *American Dharma: Buddhism Beyond Modernity*. New Haven: Yale University Press, 2019, p. 271）；Gleig 并记澳洲的 Winton Higgins 认为佛教现代主义糅合的成分太杂而难以自洽，其传统与现代的折中难以为继，归入”it has not been modernized enough”一路的内部批评（同书 p. 266）。Higgins 本人的纲领文字见 Winton Higgins. “The Coming of Secular Buddhism: A Synoptic View.” *Journal of Global Buddhism* 13 (2012): 109–126：摘要说世俗佛教的凝聚出于两个因素，一是”it rejects the incoherence of Buddhist modernism”，二是”it absorbs the cultural influence of modern secularity in the West”，并说世俗性带来”a new humanistic approach to ethical-spiritual life and creative this-worldly practices”（p. 109）；传统的目标是证得不可退转的阿罗汉果，这是”a project normally taking several lifetimes and thus predicated on rebirth”，他认为今人须在此与”a notion of spiritual fulfillment (including awakening understood as process) within the human condition”之间作出抉择（p. 121）。巴切勒一系的论述见本章注 ^secular_bud。

解为人类共同的需求，不理解为佛陀作为神圣权威的命令。

这是佛教现代主义诸多特征的集中：去神话化推到彻底、心理学化推到彻底、普世化推到彻底，以至于它已经不再要求任何特别意义上的”宗教信仰”。

其他佛教传统的拒绝

世俗佛教在各传统佛教社群里引发了广泛的批评，且这些批评来自多个方向，有共同的核心也有各自的侧重。

南传上座部的批评：这一方向的批评最为系统，也是最有哲学分量的。美国的南传比丘坦尼沙罗（Ṭhānissaro Bhikkhu，俗名 Geoffrey DeGraff，1949—），美国加州 Metta Forest Monastery（Wat Metta）的住持[915]，写了大量文章论证：抽去轮回，整个佛陀的解脱论就失去了内在的一致性。他的核心论点是：四圣谛里的”苦”包含无量轮回中反复生起的苦，不限于此生；“灭苦”的目标（涅槃）也指向彻底出离这个轮回的结构，不限于减少此生的心理痛苦。如果把轮回悬置，修行就只剩下”让这一生活得好一点”；在他看来，这已经偏离佛陀的教法，变成另一种心理疗法。比丘菩提（Bhikkhu Bodhi，1944—）是另一位重要的美国南传比丘，立场较为温和，但在 2015 年《Facing the Great Divide》和 2016 年《The Transformations of Mindfulness》中也批评正念脱离佛教语境：在他看来，抽去业、轮回、三宝与八正道的背景，会改变正念的解脱指向，也有被商业目的挪用的风险。[916]

藏传佛教社群的批评：藏传视角的批评，往往来自对世俗佛教处理”心识”问题的不满，其中以学者 **B. 阿兰·华莱士**（B. Alan Wallace，1950—）最成系统。他认为心识（citta）的本质问题，包括它是否在死后延续，对以佛教所说的觉悟为目标的修行者是不可或缺的工作假设，不能被当成可悬置的”形上学选项”。[917]这位曾出家的藏传修行者和学者，是世俗佛教最有系统的批评者之一；他认为世俗佛教把科学奉为终极认识论权威、用神经科学标准衡量修行，恰恰是一种文化帝国主义，是用西方现代知识体系来削足适履地裁剪佛教。

亚裔佛教社群的反应：这是常被忽略的一个维度。来自东南亚、东亚的佛教移民社区在西方往往处于边缘位置，他们日常从事的宗教实践（为亡者做法事、前往寺庙祈福、对佛陀的虔诚礼敬）在世俗佛教的框架里几乎全部属于”迷信”或”文化包装”。研究者 **Ann Gleig** 在 *American Dharma*（2019）里记录了这种张力：在西方，“严肃的”佛教常常是白人受过高等教育者坐着冥想、阅读书籍的形象；而亚裔佛教社群的传统实践，相对而言被认为是”不够纯粹的”。这本身是一种文化权力的偏见。

拒绝的核心逻辑

各方批评的共同核心，可以概括为：**世俗佛教以为自己去除了”文化包装”保留了”核心”，但批评者认为它去除的恰恰是核心，保留的才是文化偏好**（西方现代世俗心理学的偏好）。没有轮回的业力论，失去了把伦理行为和它的完整后果联系起来的框架；没有超越意义上的涅槃，失去了为什么修行要走得如此彻底的动力；没有三宝（佛法僧）作为归依对象，失去了把个人修行嵌入传统社群的制度基础。

---

[915] 寺院所在地及住持身份，见 Metta Forest Monastery, “About Wat Metta”（2026 年 9 月 13 日访问）。寺院位于美国加州，承续泰国森林传统。

[916] 世俗佛教与正念去宗教化的批评，参 Bhikkhu Bodhi, “Facing the Great Divide,” *Inquiring Mind* 31.2 (Spring 2015)；idem, “The Transformations of Mindfulness,” in *Handbook of Mindfulness: Culture, Context, and Social Engagement*, ed. Ronald E. Purser, David Forbes, and Adam Burke (Springer, 2016), 3–14（页码据 Springer 目录，本书所据为作者自存稿）。世俗佛教一方的回应，参 Stephen Batchelor, “The Secularisation of Buddhism,” Bodhi College 网站，2016 年 3 月 1 日（经编辑之本刊 *The Times* (London), 6 February 2016）。这一论争在美国佛教中的脉络，参 Ann Gleig. *American Dharma: Buddhism Beyond Modernity*. New Haven: Yale University Press, 2019, 57–59、269。

[917] B. Alan Wallace. *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*. New York: Columbia University Press, 2007。他说” Those who are not concerned with achieving favorable rebirth or spiritual awakening as conceived in Buddhism do not need to accept Buddhist theories regarding the nature of consciousness as their working hypotheses”（p. 91），反过来说，求此者即须以之为工作假设；他称巴切勒以为佛陀不曾自称由禅观亲证实相之说” easily discredited”（pp. 76–77），并称” 佛教是不可知论” 为” the indefensible claim that Buddhism is agnostic”，该章注引《无信仰的佛教》（p. 94）。

另一层批评较少被显式说出，但同样真实：**对世俗佛教的拒绝，往往落在社群认同的层面，算不上纯粹的哲学驳斥**。传统社群常常不愿承认世俗佛教者是佛教徒，因为他们不受戒（或以非传统方式受戒），不依附于寺院传承，不认可传统权威。这在制度层面等于在说：你不是我们共同体的一员，我们不需要正面驳斥你，你首先就不具备入场资格。

对上述批评还应补充一句公平的话。传统方的批评指向框架的完整性，但不能由此否认经验层面的事实：世俗佛教实践者报告的伦理转变、痛苦的减轻、对他人的更大耐心，就其为经验变化而言是真实发生的，与传统语境中修行者的报告在类型上并无不同。争论的实质因此在于”什么样的框架足以支撑并解释这些后果，并把修行推进到止于此生福祉之外”，不在”去掉轮回还有没有伦理后果”。批评者若把前一个问题当作后一个问题来回答，批评就落空了一半。

本书认为：世俗佛教与传统佛教之间的这场争论，是真实的哲学争论（业与轮回是否必要），也是身份认同和资源争夺的争论（谁有权使用”佛教”这个名称，谁的实践算数）。两个层次都存在，应当分开处理：前者用哲学工具讨论，后者用历史和社会学工具分析。[918]

六、内在矛盾与批评

佛教现代主义作为一套重构策略，引发了来自多个方向的批评：

传统主义的批评：去除了神话、仪式、轮回、神灵，剩下的还是佛教吗？传统主义者认为，业与轮回是整个修行逻辑的基础，不是可有可无的”神话包装”。如果这一生的修行不会影响下一生，阿罗汉果的意义就完全不同了。把佛教缩减为一套心理技巧，是对传统的根本性误解，算不上理性化的提纯。

麦克马汉的批评：佛教现代主义创造了一种新的佛教，不曾单纯发现”真正的佛教”。它与西方浪漫主义、新教改革精神、心理学话语深度融合，产物是一种新的宗教形式，与其说是”原始佛教的复兴”，不如说是一种”全球灵性文化”的一部分。这样说是在把它历史化，不在贬低它：它有自己的来源和背景，不是无根的普世智慧。[919]

政治经济学的批评：佛教现代主义的某些形式（尤其企业禅修、商业化的正念产业）把修行工具化为提高生产力和减少压力的手段，为现有的政治经济结构服务，不批判它。“工作前冥想让你更能承受压力”，并不必然导向”质疑这个工作本身是否应该以这种方式存在”。这是麦克马汉之后，Ronald Purser 等学者（“McMindfulness”批评）提出的视角。

女性主义和后殖民批评：谁的佛教在被传播？谁的版本被当作”普世”的？西方的佛教现代主义常常以接受过高等教育的白人中产阶级男性的视角为中心[920]，忽视了亚洲佛教社区（尤其亚裔移民社区）的传统实践，以及女性在传统中的地位问题。

七、真实性的问题

佛教现代主义引发的一个元问题：什么是”真正的佛教”？

---

[918] 世俗佛教与正念去宗教化的批评，参 Bhikkhu Bodhi, “Facing the Great Divide,” *Inquiring Mind* 31.2 (Spring 2015); idem, “The Transformations of Mindfulness,” in *Handbook of Mindfulness: Culture, Context, and Social Engagement*, ed. Ronald E. Purser, David Forbes, and Adam Burke (Springer, 2016), 3–14（页码据 Springer 目录，本书所据为作者自存稿）。世俗佛教一方的回应，参 Stephen Batchelor, “The Secularisation of Buddhism,” Bodhi College 网站，2016 年 3 月 1 日（经编辑之本刊 *The Times* (London), 6 February 2016）。这一论争在美国佛教中的脉络，参 Ann Gleig. *American Dharma: Buddhism Beyond Modernity*. New Haven: Yale University Press, 2019, 57–59、269。

[919] David L. McMahan. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 5–24, 42–55.（佛教现代主义的标准学术分析；去神话化、心理学化、普世化等核心概念）

[920] Gleig 前揭书第六章〈The Dukkha of Racism〉（书内 142 页起）以华盛顿内观禅修社区（IMCW）为例，谈美国内观社群的种族与特权问题；导言说美国皈依者禅修社群的若干特征，包括”the overwhelmingly white, liberal middle- and upper-middle-class demographic”，已在这些社群内部受到检讨（p. 4）；IMS 的创立者之一 Joseph Goldstein 自承”when we came back from Asia and started teaching, we kind of infused the teachings with our white, educated, middle-class perspectives”（p. 166）。

这个问题比它看起来更复杂。把佛教现代主义判定为不够”真正”，预设了存在一个原始的、纯粹的、没有历史积累的”真正佛教”可以参照。但从这本书讲了十一部的历史来看，佛教从来就是在不断变化的：早期佛教到部派，部派到大乘，大乘到密续，印度佛教到中国佛教，中国佛教到日本佛教……每一次传播都是一次再创造，每一次再创造都会被某人批评为”失去了真正的佛教”。

这并不等于说”一切版本都同等真实”或”任何改变都无所谓”。不同版本之间有真实的差异，这些差异有哲学上的意义，在历史上引发了真实的争论。但”真实性”最终是一个诠释学和政治学的问题：谁有权决定哪种佛教算数，依据的是哪种权威，服务于哪种利益。

本书立场：佛教现代主义是佛教历史长河中的一个真实的时代性建构，不是对某种永恒真正佛教的复原，也不是对佛教的彻底背叛。它回应了真实的历史压力，提出了真实的哲学问题，产生了真实的修行和社会效果。对它的批评（包括传统主义批评和后殖民批评）也同样真实和必要。在”支持”或”反对”佛教现代主义之间选边站，不是本书的任务；把它历史化、看清楚它的来源和后果，是本书认为更诚实的态度。

延伸阅读

- Ronald E. Purser. *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. London: Repeater Books, 2019.（正念产业的政治经济批评；佛教现代主义的晚近形态）

第二章　佛教向西方的传播

上一章从思想史的角度看了佛教现代主义的特征。这一章转向地理维度：佛教如何在过去一个半世纪里，从亚洲传播到欧洲、北美、大洋洲，在那些地方生根，并发展出什么样的面貌。

这场传播由多条路线、多个波次、来自不同亚洲传统的交错传入构成，在西方文化土壤里各自生长、相互影响、也相互竞争。

一、几波传入浪潮

第一波（十九世纪—二十世纪初）：学术发现与象征性接触。

最早进入西方公共意识的佛教是学术的产物。德国和英国的东方学家翻译了大量巴利文和梵文佛教文献（上一章已分析这一学术建构过程及其问题）。对西方大众影响最大的早期媒介是**埃德温·阿诺德**（Edwin Arnold）的长诗《亚洲之光》（*The Light of Asia*，1879 年），它用维多利亚时代的诗歌语言描述佛陀生平，在英美前后印行不下百版，把一个高度理想化、去仪式化的佛陀形象带给大量西方读者。[921]

1893 年芝加哥世界宗教议会是第一波的高峰：多位亚洲佛教代表亲自在西方听众面前发言，包括斯里兰卡的达磨波罗和日本的宗演（Shaku Soyen，1860—1919 年，铃木大拙的老师）。在象征意义上，这是亚洲佛教传统第一次在西方公开场合平等参与宗教对话。这个时期真正皈依佛教的西方人极少，更多是知识上的接触和浪漫主义的向往。

第二波（1950—1970 年代）：禅与反文化运动的相遇。

真正让西方大众与佛教实践相遇的主要是禅宗，尤其是铃木大拙的英文著作（上一章已详）和美国的”禅风”（Zen boom）。

“垮掉的一代”（Beat Generation），包括杰克·凯鲁亚克、艾伦·金斯伯格、加里·斯奈德，把禅作为反对美国主流文化（消费主义、政治一致性、基督教保守主义）的精神资源。他们笔下的禅，多半是浪漫化的、去制度化的，但它使”禅”这个词在西方大众文化里第一次真正流行。

艾伦·沃茨（Alan Watts，1915—1973 年）是这个时期最有影响力的通俗佛教写作者，以生动的语言向西方读者解释禅和道，强调直接体验的重要性，销量极大。他并非全无名分：一九四五年受按立为圣公会的神职，正式任职五年，其后在旧金山的美国亚洲研究学院执教。他所没有的是禅门的传法资格。四十二岁以后他不再受聘于任何机构，自道此后是”philosopher-at-large, free-lance, gyrovagus, unaffiliated”，即无所隶属的游方讲者（gyrovagus 即游方僧），并自比为独自在山林中取法的萨满，以别于由按手相承而得职的司祭。不靠任何建制担保、只凭自己的体验说法，这个位置本身是一种西方现代主义佛教的姿态。[922][923]

---

[921] 印行版次据 Philip C. Almond. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988，书内第 1 页：“First published in 1879, it went through at least a hundred editions in England and America.”**本书原作“在英美各销数十万册”，今改**：版次不是册数，十九世纪的 edition 多为小印次，据以折算册数无根；数十万册一说的通行出处是 Brooks Wright. *Interpreter of Buddhism to the West: Sir Edwin Arnold*. New York: Bookman Associates, 1957，该书本书未取到。同页并录两条同时代的评价，可见其影响之广：Cobbold（1894）谓此书“probably more than any other work of the day has been the means of drawing the attention of English-speaking people to Buddhism”；Christmas Humphreys 谓其为佛法赢得了“a hearing which half a century of scholarship could never have obtained”。“高度理想化、去仪式化”一层，同页引 Richard Collins 之评：阿诺德笔下的佛陀“is no more a picture of the genuine and real Buddha, than Alfred Tennyson’s King Arthur is a picture of the actual King Arthur”。

[922] Rick Fields. *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*. Boulder: Shambhala, 1981（美国佛教传入历史最全面的叙述；本书所据为初版，即库内之本。三版增订于一九九二年出，所增者正是七十年代以后的美国佛教，本书未取到）。

[923] 沃茨的名分与自称，据其自传 Alan Watts. *In My Own Way: An Autobiography 1915–1965*. New York: Pantheon, 1972（库内为电子本，无版心页码，按章引；书末索引保留纸本页码）。**本书原作“他没有师承，没有传授资格，自称是一个‘解说员’，不是老师”，三处皆与自传不合，今改。① 按立**：第八章题〈Paradox Priest〉，自述“on Ascension Day, 1945, I was ordained a priest, and formally exercised this priesthood for five years”；第一章又自道“Although I am, unofficially and on the side, an ordained priest of the Anglican

第三波（1970 年代至今）：制度化与多元化。

从 1970 年代起，来自亚洲的真实传承持有者大量进入西方，在西方建立了有组织的修行道场和传承中心。三条主要线索同步展开：

- **南传内观**：以内观禅修协会（IMS，1975 年）为代表；
- **藏传佛教**：以创巴仁波切的香巴拉系统（1970 年代起）和多个宁玛、格鲁、噶举传承为代表；
- **日本禅宗**：以旧金山禅中心（Zen Center of San Francisco，1962 年建立）为代表。

二、禅在西方的落地

铃木俊隆（Shunryu Suzuki，1904—1971 年，区别于铃木大拙，后者以写作影响为主）于 1958 年来到旧金山，建立了旧金山禅中心，1967 年在加州大苏尔建立了塔萨哈拉禅山道场。这是美国境内第一座专业禅修训练道场。他的讲法记录《禅者初心》（*Zen Mind, Beginner's Mind*，1970 年）至今是英语禅宗文献里最著名的书之一。

菲利普·卡普洛（Philip Kapleau，1912—2004 年）在日本修行多年，回美国后建立了罗切斯特禅中心，著《禅的三柱》（*The Three Pillars of Zen*，1965 年）。这是第一本系统详细描述禅修实践（包括参公案、修行指导的具体记录）的英文禅宗书籍，对西方禅修者有重要影响。

禅在西方的制度化，与亚洲原始形态之间有系统性的差异：亚洲寺院禅宗有完整的寺院生活（衣食住行、集体日课、出家制度），而西方禅中心的修行者大多数是在家众，只是定期参加密集修行（sesshin），其余时间过世俗生活。“在家为主”的结构，使西方禅宗在制度上与亚洲传统有了相当的距离。[924]

禅在西方的文化影响也超出了修行社区：在心理治疗、当代艺术、建筑、设计领域，“禅”作为文化符号的影响力远超信仰人数。“禅”被抽取为一种审美和生活哲学，与宗教实践脱离，这本身是佛教现代主义最典型的操作。

三、南传内观的西方形式

内观禅修协会（IMS）由约瑟夫·戈德斯坦（Joseph Goldstein）、莎朗·萨茨伯格（Sharon Salzberg）、杰克·科恩菲尔德（Jack Kornfield）于 1975 年在马萨诸塞州巴里（Barre）成立，是西方内观运动的制度核心（9.5 已详）。1981 年，科恩菲尔德在加州另建了灵石（Spirit Rock Meditation Center），形成东西海岸的两个核心基地。

这个传统在精神上来自泰国阿姜查和缅甸马哈希长老，但在西方的实践形态与亚洲原始传统有相当大的差距：大多数学员是非出家的在家者，密集禅修课（retreat，通常一至十天）是主要形式，日常通勤、工作、家庭是正常生活的一部分。

Communion”。② **教职**：第九章〈Interlude〉自述其两段生涯为“priest at Northwestern University and teacher at the American Academy of Asian Studies in San Francisco”，**“teacher”是他自己的用词**。③ **自称**：同章作“Sometimes, **half in jest**, I call myself a **philosophical entertainer**, because I have some difficulty in taking myself and my work seriously”。**“philosophical entertainer”当译“哲学艺人”一类，不是“解说员”；且“half in jest”一层不可略去**，略去便把一句自嘲读成了一个自我定位。④ **“萨满”之喻**出第一章：“since the age of forty-two I have been a free lance, a rolling stone, and a shaman, as distinct from an apostolically successed priest. For the shaman gets his magic alone in the mountains and forests, whereas a priest gets his from being ordained by a guru or bishop.” **须记一层分寸**：他所无者是禅门的传法资格，非一切名分；自传记其与临济宗的佐佐木曹溪庵（Sokei-an Sasaki）多有过从（该书 Sokei-an 十七见），惟未见受法之记载，故正文只说没有禅门传法资格，不说没有师承。 **正文的落点在”无所隶属”，不在他自称什么**（裁决 0133）：第九章〈Interlude〉紧接两段生涯之后作”and thereafter philosopher-at-large, free-lance, gyrovagus, unaffiliated”。“哲学艺人”一语是他半开玩笑的自嘲，见上 ③，正文不再以之立论；姿态之判相应去掉”典型”二字。

[924] Charles S. Prebish and Martin Baumann (eds.). *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press, 2002.（西方佛教的地区性比较研究）

阿姜苏美多（Ajahn Sumedho，1934 年—）是另一条线索：作为阿姜查的美国弟子，他在英国建立了阿玛拉瓦提寺（Amaravati Buddhist Monastery，1984 年），是英国南传佛教最重要的传承中心。同属阿姜查传承的阿姜布拉姆（Ajahn Brahm）于 1983 年与阿姜贾加罗（Ajahn Jagaro）在西澳 Serpentine 共同创建菩提内明寺（Bodhinyana Monastery），进一步将这一传统传入大洋洲。[925]这条线索的特点：有完整的出家制度，更接近传统的南传寺院模式。

四、藏传佛教在西方

藏传佛教在西方的传播主要发生在 1960 年代以后，随着西藏流亡社区的形成。

创巴仁波切（Chögyam Trungpa Rinpoche, 1939—1987 年, 11.8 已提到）放弃了僧衣，以在家形式在西方教法，建立了香巴拉（Shambhala）体系和那洛巴大学（Naropa University，1974 年创办时名 Naropa Institute）。那洛巴大学是西方早期最有影响的佛教背景高等学府之一，融合了佛学、诗歌、舞蹈、心理学等学科，成为美国 1970—80 年代另类灵性文化的重要中心。他后期因饮酒和性行为引发大量争议，成为”西方佛教导师滥权”问题的早期案例。[926]

图丹益西（Lama Yeshe，1935—1984 年）和**图丹梭巴仁波切**（Lama Zopa Rinpoche，1945 年—）建立了 FPMT（护持大乘法脉联合会），是在西方传播格鲁派教法的最大国际网络之一，在全球三十余国有修行中心。

藏传佛教在西方的独特吸引力部分来自于它保存了一套完整的修行体系（从四加行到无上瑜伽密续），在视觉上（唐卡、法器、仪式）极为丰富，且有明确的传承认证体系（灌顶、口传）。对寻找有根源、有深度的传统的西方修行者来说，这一点特别有吸引力。

五、移民社区佛教：被忽视的另一半

西方佛教的学术讨论和公众关注往往集中于”皈依佛教的西方人”，也就是那些主动选择佛教的人。但这只是西方佛教的一半。

另一半是**移民社区佛教**：来自亚洲（中国、日本、韩国、越南、泰国、斯里兰卡、缅甸、西藏等）的移民，把自己的佛教传统带到了西方。这些社区的寺院通常更注重维持亚洲母国的传统

[925]西澳佛教协会，阿姜布拉姆传记及菩提内明寺介绍。汉名“菩提内明”参阿姜布拉姆《禅修基本方法》中译本（2008），pp.17–18。

[926]年代与机构，见 Rick Fields. *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*. Boulder: Shambhala, 1981（书页= PDF 面次 − 38，三点验）。生于一九三九年二月，噶玛巴于其生后十八月认定坐床（书内 282 页）。舍僧衣一节系于英国诺森伯兰的车祸与左半身瘫痪之后，菲尔兹引其自述：“I should not hide behind the robes of a monk, creating an impression of inscrutability, which, for me, turned out to be only an obstacle. With a sense of further involving myself with the sangha, I determined to give up my monastic vows.”（书内 303 页）。那洛巴一校起于其在落基山法业中心拖车里与学生的一次商议，自谓”a hundred year project”，取式于那烂陀（书内 316 页）；一九七四年首届暑期讲习原拟收一二百人，终至两千人涌入博尔德（书内 317 页）。诗与佛之合，见金斯堡与安妮·沃尔德曼所创的凯鲁亚克离体诗学院，约翰·凯奇亦于此首演《Empty Words》第四部。香巴拉训练则于一九七七年在博尔德开办（书内 384 页）。**三点须记**：其一，Naropa 得名于印度大成就者那洛巴，与那烂陀（Nālandā）非一事，此校只是取式于后者；其二，一九七四年所立名为 Naropa Institute，改称 University 在其后；其三，菲尔兹此书刊于一九八一年，由香巴拉出版社印行，饮酒与性行为之争议及其一九八七年卒年皆在其后，故菲尔兹所据只及机构与年代；**争议一层今据库内 Ann Gleig. *American Dharma: Buddhism Beyond Modernity*. New Haven: Yale University Press, 2019，書 86**：该页列举西方佛教界师长滥权诸案，记创巴为”the openly promiscuous Chögyam Trungpa, founder of Shambhala, died at the age of forty-seven partly due to years of heavy alcohol use”，并接记其美国法嗣厄瑟·滕津（Osel Tendzin）与多名学生发生无保护性行为并传染 HIV 一案；卒年一九八七见同书書 30 作”Chögyam Trungpa Rinpoche (1939–1987) “。**惟须记一限**：格莱格所举是滥权诸案之一例，非创巴一人的专门调查，本注不据此推及争议的细节与规模。 **又，正文原作那洛巴大学是”西方第一所以佛教为灵感的大学”，今删该优先性断言**：此类”第一”须有普查方立，而本书未做也无从做；菲尔兹此书亦只记其创办经过，不作此断。库内另有 Ann Gleig. *American Dharma: Buddhism Beyond Modernity*. New Haven: Yale University Press, 2019，書 30 记创巴（1939—1987）“established a series of meditation centers that become known as the Shambhala lineage as well as Naropa University in Boulder, Colorado, which have served as influential Tibetan Buddhist modernist hubs”，亦不言其为第一。

形式（语言、仪式、历法、节日），服务于特定族裔社区，在西方媒体上几乎不可见，但在佛教信众的整体人口上可能超过了皈依的西方人。

杨·纳提尔（Jan Nattier）先后在 1997 年的一篇短论与 1998 年的一篇论文里提出了西方佛教的三种类型：

类型	传播方式	主要接受者	典型例子
进口型（Import，纳提尔称 Elite）	需求驱动：本地人主动寻求，延请老师前来	受过高等教育、经济宽裕、以欧裔为主	内观（IMS 一系）、各禅中心、多数藏传中心
出口型（Export，纳提尔称 Evangelical）	教团派传教人员主动向外传布	学历与收入较低者，非欧裔占多数	创价学会
行李型（Baggage，纳提尔称 Ethnic）	随移民一起到达，非主动传播	亚裔移民社区	唐人街寺庙、越南移民社区

纳提尔指出，“行李型”（移民佛教）在媒体和学术界几乎是隐形的，但从信众人数和佛教实践的深度来说，可能更接近亚洲传统的原始形态。西方对佛教的理解因过度聚焦于”进口型”而产生了关于”西方佛教”的扭曲图像。[927]

六、西方佛教的几个共同特征

尽管西方佛教内部差异极大，某些跨传统反复出现的特征值得点出：

心理学化。西方佛教普遍把修行语言翻译成心理学语言：苦（dukkha）被说成是”存在性焦虑”，修行被说成是”培养心理健康”，涅槃被说成是”心理的全面功能”。这使佛教与心理治疗的对话成为最活跃的跨领域对话之一。

[927]Jan Nattier. “Who Is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America.” In *The Faces of Buddhism in America*, ed. Charles Prebish and Kenneth Tanaka. Berkeley: University of California Press, 1998（西方佛教三类型分析；移民佛教被忽视的问题。此篇未取到）。**本书上表所据为同一分类的先出短论**：Jan Nattier. “Buddhism Comes to Main Street.” *The Wilson Quarterly* 21, no. 2 (Spring 1997): 72–80。三分法原文在书内 74 页：“Religions—not just Buddhism—travel in three major ways: as import, as export, and as ‘baggage.’ …Religions transmitted according to the ‘import’ model are, so to speak, demand driven: the consumer (i.e. the potential convert) actively seeks out the faith. ‘Export’ religions are disseminated through missionary activity, while ‘baggage’ religions are transmitted whenever individuals or families bring their beliefs along when they move to a new place.”；并明言”It is these divergent styles of transmission, not matters of doctrine, practice, or national origin, that have shaped the most crucial differences within American Buddhism.”。三个类型的别名亦出此篇：进口型”A convenient label for the groups formed by the import process, then, would be ‘Elite Buddhism’“，其例为藏传诸派、内观、各系禅；出口型即创价学会，”the Soka Gakkai was established by missionaries accountable to the home organization”，其众”only about half …have attended college”，据该会一九八三年自查，非欧裔占百分之五十五；行李型即 Ethnic Buddhism。正文所说媒体图像的偏斜，原文作”So thoroughly do Elite Buddhist concerns …dominate the media’s picture of Buddhism that these groups often appear to be the only game in town”，又谓”it is the Buddhists we hear the most about in the American media—the Elite Buddhists—who have so far attracted the least diverse membership”。行李型的人数与实践广度，见”the majority of ‘hereditary Buddhists’ are Asian Americans”，及其”retaining as they do a broad range of the moral, meditative, and ritual practices that were current in their homelands”，而进口型之失正在”its scanting of other aspects of traditional Buddhism”（僧制与祈愿一类）。**两点须记**：其一，此篇讲的”隐形”是教内互相取消而非学界失察，“it is not only Elite Buddhists whose map of the Buddhist world renders other practitioners invisible”，出口型亦以自家定义排除他人，而行李型”tend, in general, to be less critical of their coreligionists”；正文兼言学术界一层，此篇不担，或在一九九八年那篇，俟取得再核。其二，一九九七年此篇为通俗刊物短论，一九九八年那篇是学术论文集专章，篇幅与论证俱详，引用时宜分别著录。

水平化权威结构。西方社会对等级制度有深层次的怀疑，影响到师徒关系：西方学员期望能质疑老师的教导，期望传承社区内有某种问责机制。这与藏传佛教里对上师权威的高度强调产生了深刻的张力；这个张力在多起导师性行为丑闻中以最剧烈的方式爆发（见下节）。

女性地位。西方佛教在女性参与和领导方面比大多数亚洲传统走得更快：大量西方佛教社区的主要老师是女性（莎朗·萨茨伯格、佩玛·丘卓等），女性出家问题（9.5 第四节）在西方的推动力部分就来自西方社区的女性修行者和支持者。

正念的分离。西方佛教最广泛的影响可能是通过正念（mindfulness）渗入了最广泛的非宗教领域：医疗、心理治疗、教育、企业培训。“正念”在这个语境里已经基本脱离佛教，成为一套从佛教技术中提炼出来的、服务于世俗目标的干预手段（9.5 已详）。

种族与阶级。西方”皈依佛教”社区高度白人化和中产阶级化的问题，从 2010 年代起开始被更公开地讨论：谁能负担得起一次十日禅修营？谁的佛教经验被视为”典型”？亚裔美国佛教徒的经验（往往被定义为”美国佛教”讨论里的他者）如何被纳入？这场讨论至今仍在进行，已经促成了若干种族多元化的修行社区，并带动了相关学术研究。

七、滥权、问责与信任危机

二十一世纪西方佛教面临的最严峻的内部问题之一是一系列佛教导师性行为滥权事件的曝光。这些事件既属于个别人的道德失败，也揭示了西方佛教在制度上的系统性脆弱：

- 对”已经觉悟的上师”有时几乎是无条件的信任，缺少问责机制；
- “师徒关系超越世俗道德”的某些密续理解，被滥用来为不当行为辩护；
- 沉默文化（不批评上师）使受害者难以发声；
- 没有独立的调查和纪律机构。

典型案例包括：索甲仁波切（Sogyal Rinpoche）被多名前学员指控数十年的性行为不当与心理操控，一九九四年曾以庭外和解了结一桩索赔一千万美元的诉讼，此后仍不断有女学员提出同类指控，二〇一七年一封联署指控信公开后他辞去 Rigpa 的精神指导之职，二〇一九年去世；禅师岛野精道（Eido Shimano）在四十年间被多名女学员指控性行为不当与失当行为，最终被迫辞去大菩萨禅堂的职务；创巴仁波切的继任者沃色 • 丹增（Ösel Tendzin）在感染 HIV 之后仍与多名弟子发生无防护的性行为，并将病毒传给其中一人，该弟子与其女友后来死于艾滋病，丹增本人亦然。[928]

这批事件在西方佛教社区引发了关于”如何建立有效的权威问责机制”的广泛讨论，至今没有

[928]Jack Kornfield. *After the Ecstasy, the Laundry: How the Heart Grows Wise on the Spiritual Path*. New York: Bantam, 2000（西方佛教修行者的实际挑战；库内为电子本，无版心页码，按章节引）。该书论师徒关系的四类问题，第三类即性的滥用，其极端者作”even the transmission of HIV by a teacher who told his students that **his special powers would serve as protection**”。所指即沃色·丹增一案，惟康菲尔德不书其名，且他记下的是上师另有说辞，与”未告知”一语并非同一件事。（一处须知：此书封底推荐语中有索甲仁波切一则，而索甲正是上文所举案例之一。）关于导师滥权，另见 Ann Gleig. *American Dharma: Buddhism Beyond Modernity*. New Haven: Yale University Press, 2019, ch. 6，该书书内 84–87 页历数诸案：丘扬创巴”died at the age of forty-seven partly due to years of heavy alcohol use”；其美国法嗣”Osel Tendzin, had unprotected sex with several students and transmitted HIV to one of them; that student and his girlfriend later died of AIDS, as did Tendzin”；岛野精道”founder of the first Rinzai Zen monastery in the United States, Dai Bosatsu, was forced to resign from his position after a series of allegations of sexual abuse and misconduct occurring over forty years”；**索甲仁波切一案，该书记载了正文已述及的一九九四年事件：**”In 1994, Sogyal Rinpoche settled out of court a $10 million lawsuit on charges of sexual, physical, and mental abuse yet continued to face charges of sexual abuse by female students.” 格莱格又记美国禅界九十余位教师的联署公开信，由 Grace Schireson 與 Genjo Marinello 起草，谢 Mark Oppenheimer《Zen Predator of the Lower East Side》之报道，并为教界”collective failure”致歉。索甲一案的年份另有 Rigpa 自家的声明可据：对他的指控于二〇一七年七月提出，同年八月十一日他宣布辞去各国以 Rigpa 为名诸组织的精神导师之职，二〇一九年八月二十八日卒于泰国（Rigpa Australia 网站 Media Centre 页作 “On 11 August, Sogyal Rinpoche announced his retirement as Spiritual Director from all the organisations that bear the name of Rigpa”；Rigpa UK 网站 Press 页所载 2019 年 8 月 31 日声明作 “retired definitively as the Spiritual Director of Rigpa in August 2017”；两页皆为网页存档）。

被普遍接受的制度性解决方案。但它也推动了一些积极的建制变化：若干团体建立了行为准则和申诉程序，一些传承开始要求导师接受更系统的伦理培训。

八、当代西方佛教的整体图景

西方佛教在经历了一个半世纪的传入之后，今天呈现出一幅高度多元、充满张力的图景：

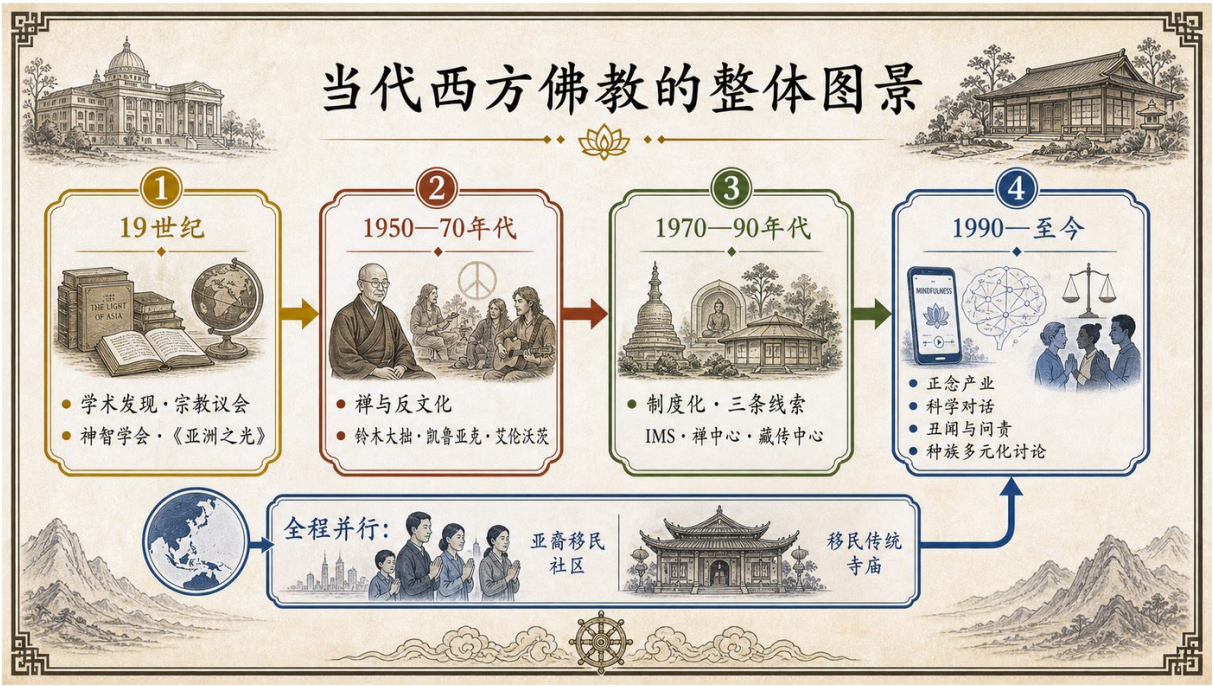


Figure 72: 当代西方佛教的整体图景

图中的四期概括本章不同时期的主题，不代替第一节的三波分类。亚洲移民社区与寺院全程并行，不能读成从 1990 年代才开始的第四波。

西方佛教最基本的张力是**传承的深度**与**接触的广度**之间的张力：越是保持传统形式的完整性，接触的人就越少；越是适应西方文化（去制度化、个体化、世俗化），接触的人越多，但与原始传承的距离也越远。这个张力没有简单的解决方案，它是任何传统进入新文化环境时都必须面对的挑战，只是在佛教进入西方的这段历史里呈现得格外清晰。

下一章转向学术：现代佛教学术研究如何改变了我们对佛教历史和哲学的理解，这些改变又如何反过来影响佛教的自我理解。

延伸阅读

- Shunryu Suzuki. *Zen Mind, Beginner's Mind*. New York: Weatherhill, 1970.（英语禅宗文献里最重要的书之一）
- Ann Gleig. *American Dharma: Buddhism Beyond Modernity*. New Haven: Yale University Press, 2019.（21 世纪美国佛教的当代综合研究；涉及丑闻、女性、种族等议题）
- Martin Baumann. "Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective." *Journal of Global Buddhism* 2 (2001): 1–43.（西方佛教全球史的分析框架）

第三章　学术佛教研究的方法与进展

> **【编例】**当代英语学界的中观诠释带有传承色彩：不少被当作标准读法的图景，系谱上是格鲁读法的转写（本书第二卷附录二已就 Garfield 一系存一笔系谱说明）。这一层系谱的系统梳理，留待本章以后的版本展开。

前两章看的是佛教传统自身在现代语境下的变化：佛教现代主义的思想面貌、佛教在西方的地理传播。这一章换一个视角，讨论外部的学术研究如何改变了我们理解佛教的方式，以及这些改变又如何反过来影响佛教传统的自我理解。

两个方向的影响都是真实存在的：现代学术研究发现了很多传统内部不知道或没有意识到的事情，这些发现改变了某些传统的叙述；反过来，修行者和信仰者对学术研究的参与，也改变了学术提问的方式。这个双向互动是理解现代佛教研究的关键背景。

一、现代佛教学的形成（十九至二十世纪初）

现代学术意义上的佛教研究是十九世纪欧洲东方学的产物。

语文学的奠基。欧洲学者学习了巴利语、梵语、藏语和古汉语，开始系统地翻译和编辑佛教文献。伦敦的巴利文学会（Pali Text Society，1881 年由特鲁斯·大卫斯，T. W. Rhys Davids 创立）出版了大量巴利文原典和英译。法国学者布尔努夫（Eugène Burnouf，1801—1852 年）对梵文佛教文献的研究，奠定了欧洲佛教学的语文学基础。词典编纂、版本校勘、文本翻译这些技术性贡献是真实的，使佛教文献第一次对非亚洲人大规模可及。

比较宗教学的框架。与此同时，宗教比较研究正在形成。麦克斯·米勒（Max Müller，1823—1900 年）的《东方圣典》系列把不同宗教的文本并排放置，隐含了一种”所有宗教底层共享某种人类普遍灵性”的假设。佛教在这个框架里常常被定位为一种”道德—心理学的宗教”，没有神学，没有神，只有伦理和内心修炼。这个定位对后来的佛教现代主义有相当的影响（12.1 已从另一角度讨论这个点）。

东方学的问题。爱德华·萨义德在《东方学》（1978 年）里的批评，在佛教研究领域有直接的应用：欧洲学者构建的”原始的、纯粹的佛教”形象高度理性化、去迷信；亚洲现实中活着的各种佛教传统则被描述为对这个”原始佛教”的退化和腐化。这不止是文化偏见问题，它还深刻影响了后来亚洲佛教改革者的自我理解：他们接受了这套”纯化”的框架，用来批判本土传统。[929]

需要澄清一个可能的误解：这不意味着欧洲学者对佛教的所有描述都不可信。语文学的成就是真实的，很多历史发现是可靠的。关键在于哪些发现被强调、哪些被忽视、用什么框架组织这些发现；这些选择受到了特定历史立场的影响。区分”发现了什么”和”如何诠释所发现的”，是评估早期佛教学遗产时必要的分析工具。

二、二十世纪的主要学科贡献

二十世纪，佛教学在语文学的基础上向多个方向扩展：

文本批评与历史分层。对佛教文献进行批判性的历史分析，辨别哪些文本更早、哪些更晚、哪些是后人叠加的，成为二十世纪中叶以后的重要工作方向。这对各传统的自我叙述都有冲击：南传的《本生经》大量故事很可能比佛陀晚出；大乘经典虽然声称是佛说，但文本史指向公元前后才开始形成；藏传的伏藏文本，文体和思想内容指向比宣称的时代晚得多的写作。这些发现的目的不在于推翻文本价值，而在于给它们更准确的历史定位。

---

[929] Donald S. Lopez Jr. (ed.). *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.（东方学对佛教研究影响的批判性分析；各个传统学术建构的案例研究）

考古学与铭文学。二十世纪的考古发现填补了文本史无法提供的历史空白。桑奇石刻、阿育王铭文（1830 年代以来被逐步发现和解读）、犍陀罗写本（1990 年代以来陆续现世）、敦煌文书（1900 年发现）等物质资料提供了对佛教历史的独立证据，有时与文本传统的自我叙述相符，有时明显不同。[930]

社会史与经济史。佛教传统通常以哲学和修行为自我叙述的中心；二十世纪的学者开始关注佛教实践的社会经济维度：寺院作为经济中心、土地所有者、地方政治行动者；寺院教育对知识阶层的塑造；佛教在贸易网络里的作用（丝绸之路上的佛教传播与商人关系）。这些研究揭示了佛教在历史上是如何在社会结构里运作的，而不只是作为一套思想体系存在。

比较哲学的成熟。二十世纪后半叶，比较哲学开始以更严格的方式进行：先仔细辨析哲学问题的具体语境、概念结构和论证方式，再承认两个传统之间的真实相似性和真实差异，不把东西方哲学简单对等。这本书在每一章所做的”义理对照”就是这种工作的一部分：明确标注”这是哲学类比，不是历史影响”，仔细说明类比在哪里成立、在哪里不成立。

三、几个改变了佛教理解的学术发现

有几个学术发现，对佛教研究的整体图景产生了深远影响：

大乘起源问题的重新认识。二十世纪之前，西方学者对大乘的历史地位持有两种相互交叠的叙述：其一，大乘是对”原始佛教”的退化（在 Protestant 影响下的评价：大乘仪式化、神话化，偏离了早期佛教的理性精神）；其二，大乘是从”小乘”（部派佛教）单线衍生而来的后起发展（历史演化图式）。二十世纪后半叶，哈里森（Paul Harrison）、格里芬斯（Paul Griffiths）、施密特豪森（Lambert Schmithausen）等人的工作揭示了大乘起源的多元性和复杂性（见 4.1），[931]改变了这个简单的线性起源图式：大乘来自多种宗教实践和书写传统的交汇，不从部派佛教单线衍生。

犍陀罗写本与最古老的佛教文本。1990 年代以来，大量犍陀罗语（Gāndhārī）写本从阿富汗和巴基斯坦地区陆续现世。这些写本的年代（约公元前一世纪至公元三世纪），使它们成为现存最古老的佛教手写文本，比此前已知的最早写本早了几个世纪。其中最早的一批是大英图书馆所藏的佉卢文残卷，约当公元一世纪前半，编者称之为现存最古的成组佛教写本。这批材料的来路本身值得一记：它们经古董市场辗转购得，发现的时间、地点与情形都没有记录，考古脉络的缺失使其学术价值受到相当折损；这话是该批写本的编者写在书的开头的。它们揭示了早期佛教文本传统的多样性：有些经文与巴利文和梵文传统高度相似，有些明显不同，说明早期流通的版本比我们以为的更为多元。[932]

---

[930]Richard Salomon. *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharoṣṭhī Fragments*. Seattle: University of Washington Press, 1999.（大英图书馆所藏佉卢文残卷的整理与研究，非犍陀罗写本之通论。该批系市场购得，书内 2.1.2 节〈Original Situation and Provenance〉开宗明义：“No reliable information is available as to the circumstances, location, and date of the discovery of the manuscripts and associated materials. This is highly regrettable, as the loss of a proper archeological context seriously diminishes their scholarly value”；产地推定为阿富汗东部贾拉拉巴德平原一带，系据间接口传与遗物分析。年代系于公元一世纪前半。作者对”最古”一语留有余地：“It is likely, though not quite certain, that the British Library fragments are the oldest Buddhist manuscripts yet known, and in any case they are definitely the oldest coherent set of manuscript material”）

[931]Paul Harrison, “Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity among the Followers of the Early Mahāyāna,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10.1 (1987): 67–89，尤 pp.67–68, 84–86，讨论早期大乘的身份及与既有僧团的关系。正文的多元起源说明是本书综合概括，并非所列三位学者共同发表的结论。

[932]Richard Salomon. *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharoṣṭhī Fragments*. Seattle: University of Washington Press, 1999.（大英图书馆所藏佉卢文残卷的整理与研究，非犍陀罗写本之通论。该批系市场购得，书内 2.1.2 节〈Original Situation and Provenance〉开宗明义：“No reliable information is available as to the circumstances, location, and date of the discovery of the manuscripts and associated materials. This is highly regrettable, as the loss of a proper archeological context seriously diminishes their scholarly value”；产地推定为阿富汗东部贾拉拉巴德平原一带，系据间接口传与遗物分析。年代系于公元一世纪前半。作者对”最古”一语留有余地：“It is likely, though not quite certain, that the British Library fragments are the oldest Buddhist manuscripts yet known, and in

敦煌文书与中国佛教史。敦煌藏经洞（1900 年发现）的文书，对中国佛教史研究产生了重大影响：大量在中国佚失的佛教典籍在敦煌被发现，中世纪中国佛教的修行实践通过大量实际使用的佛事文书得以呈现，禅宗早期史（包括桑耶论诤的汉地文书，见 11.1）也通过敦煌文书得到了新的历史证据。

四、方法论的争论

随着佛教研究走向成熟，学科内部也出现了关于研究方法的重要争论：

局内人与局外人的视角。研究者是否必须是修行者才能真正理解佛教？还是相反，修行者的立场会干扰学术的客观性？这个争论在宗教学里更广泛地存在，但在佛教研究里特别尖锐，因为大量西方学者本人就是佛教修行者。罗伯特·沙尔夫（Robert Sharf）等人批评，用修行体验来辩护某种学术诠释是一种无法被外部检验的方法，会沦为不可证伪的主观主义；另一方则认为，修行体验可以提供局外人无法获得的理解维度。

“佛教”是一个统一体还是多样体。早期的佛教学往往把”佛教”当作一个统一的研究对象，有一个”本质”或”核心”可以被发现；二十世纪后半叶，越来越多的学者强调佛教在历史上的多样性：不同地区、不同时代、不同阶层的佛教实践，差异可以极大。洛佩斯（Donald Lopez）等人的工作特别有力地挑战了”有一个真正的佛教”的预设，而这本书的整个写法也是这种思路的体现：追踪各个传统各自的历史线索，不作最终的”真正佛教”裁断。[933]

批判性佛教（Critical Buddhism）。这是主要发生在日本的学术运动（代表人物：松本史朗和袴谷宪昭，1980—90 年代），他们批评了日本佛教中广泛流行的”本觉思想”（“一切众生本来就是觉悟的”的如来藏式理解），认为这是对早期佛教的根本背离，并与日本历史上的保守主义和民族主义有内在联系。其逻辑是：如果”一切皆是佛性的显现”，那现实的等级制度和战争也都是佛性的显现，不需要反对。他们主张回到早期佛教的”缘起”立场，拒绝任何本体化的如来藏。这场运动在日本学界引发了激烈争论，也引起了欧美学者的注意和回应。[934]

性别研究与女性主义佛教学。从 1980 年代起，女性主义学术开始系统检视佛教传统里的性别结构：比丘尼传承的历史（和断绝）、传统文本对女性的描述、女性修行者在历史上的实际角色（往往被正史低估）、以及现代佛教传统里的性别不平等。这些研究既揭示了历史上的真实问题，也为当代佛教改革（尤其比丘尼受戒问题，见 9.5 第四节）提供了学术依据。[935]

---

any case they are definitely the oldest coherent set of manuscript material”）

[933] Donald S. Lopez Jr. (ed.). *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.（东方学对佛教研究影响的批判性分析；各个传统学术建构的案例研究）

[934] Jamie Hubbard and Paul L. Swanson (eds.). *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997. 批判佛教的背景与论争范围见导论 pp. vii–xxii；松本史朗的如来藏批评见 pp. 165–173，Sallie B. King 的反论见 pp. 174–192，Peter N. Gregory 对批判佛教方法的检讨见 pp. 286–297。

[935] 本节所列四支各有其代表作，分述如下。**传统文本对女性的描述**：Diana Y. Paul. *Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahāyāna Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1985（初版 1979，Asian Humanities Press；全书按一种类型学编排，自最负面的女性形象排至最肯定者）。须知此书是这一波的先声而非其报道：作者自述其先例是 I. B. Horner 1930 年的 *Women Under Primitive Buddhism*，书中不涉现代议题。**比丘尼传承的历史与断绝，以及当代受戒改革**：Bhikkhu Anālayo. *Bhikkhunī Ordination from Ancient India to Contemporary Sri Lanka*. Āgama Research Group, 2018；同作者 *The Foundation History of the Nuns’ Order*. Bochum/Freiburg: projekt verlag, 2016（Hamburg Buddhist Studies；论创立叙事中的男性中心叙述策略与后世增补）。**现代佛教传统里的性别不平等**：Nirmala S. Salgado. *Buddhist Nuns and Gendered Practice*. Oxford University Press, 2013；Hiroko Kawanami. *Renunciation and Empowerment of Buddhist Nuns in Myanmar-Burma*. Leiden: Brill, 2013；Elise Anne DeVido. *Taiwan’s Buddhist Nuns*. SUNY Press, 2010。**女性修行者在历史上的实际角色**：Gregory Schopen. *Buddhist Nuns, Monks, and Other Worldly Matters: Recent Papers on Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2014，前八篇专论比丘尼，尤其第四篇”Separate but Equal: Property Rights and the Legal Independence of Buddhist Nuns and Monks in Early North India”、第五篇”On the Legal and Economic Activities of Buddhist Nuns”、第六篇”The Buddhist Nun as an Urban Landlord and a ‘Legal Person’ in Early India”。该书第五篇开篇即点出这一支的由来：论早期印度佛教经济与法人问题的近人之作”almost exclusive focus on male monasticism”，而”nuns and

五、学术研究对传统的反馈

学术研究不只是在外部描述佛教；它对佛教传统本身也产生了反馈效应：

重新组织正典。学术研究对文本历史的重建，影响了某些传统对”什么是权威文献”的态度。印顺法师在台湾汉传佛教里的影响（12.1），部分来自他接受现代历史批判方法，用它区分”佛陀的原始教法”（他认为更接近阿含经）和”后来发展的大乘”。这引发了汉传佛教内部关于”什么是正宗佛教”的重新讨论。

解构传承神话。关于各宗派创始历史的学术研究，常常与宗派内部的传承叙事不同：禅宗”六祖惠能”历史的复杂性（敦煌文书揭示的版本与《坛经》通行版本有差异）、藏传伏藏文本的历史年代问题、日本日莲宗对佛陀直接传承的主张……学术研究一再揭示，传承叙事往往是后来建构的，包含神话化和政治化的成分。这些发现，对严格按传统叙事建立信仰的信众有时是困扰；对更愿意以开放态度理解传统的人，反而提供了更丰富的历史图景。

跨传统的文本校勘。多个佛教传统保存了同一部经或论的不同版本（如汉文译本、巴利文版、梵文版、藏文版），学术的比较校勘工作揭示了各版本之间的差异，有时可以更精确地重建早期文本的面貌。这种多传统比较在历史研究上极有价值，在实践层面则提出了一个问题：应当以哪个版本为准？这个问题在比丘尼受戒的争论里尤为突出。不同律典对受戒程序的规定有差异，而这些差异在现代受戒争论里被各方分别援引。[936]

六、“学者—实践者”的身份问题

近三十年里，越来越常见的一个现象是”学者—实践者”（scholar-practitioner）的身份：既在学术机构从事佛教研究，又在某个传统内部有认真的修行实践。这在早期西方佛教学里极为罕见（早期的东方学家基本上是基督徒学者，保持研究对象与个人信仰的严格分离）；今天，相当比例的佛教研究学者是佛教修行者甚至出家人。

这个身份变化带来了真实的张力：学术研究要求可证伪的论据、开放的质疑、不受信仰限制的批评；佛教修行传统往往要求对教法和上师的信任、对传承权威的尊重。当两者都成为同一个人的身份要素时，它们会在具体问题上相互拉扯。

目前，这个问题没有普遍接受的答案，各个研究者依据自己的判断在两个角色之间找平衡。有些人明确区分”作为学者的立场”和”作为修行者的立场”；有些人认为两种身份可以相互丰富；有些人则认为真正的学术客观性本来就不存在，每个研究者都带着立场，关键是让立场透明，不去假装客观。本书认为最后这种立场最为诚实，这也是本书始终用”本书认为”“本书立场”等标记来区分陈述与判断的理由。

七、数字人文与开放资源

二十一世纪，数字技术改变了佛教研究的基础设施：

大型数字文本库。SAT（东京大学的汉文大藏经开放数据库）、CBETA（中华电子佛典协会）、Gretil（格廷根大学的梵文文本库）、BDRC（藏传佛教资源中心，Gene Smith 遗产的机构形

---

nunneries have here once again been **overlooked or dropped between the cracks**”。

[936] Bhikkhu Anālayo. *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*. Dharma Drum Buddhist College Research Series. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 2011.（多传统版本比较研究的方法论示范；汉巴梵藏对比的具体操作，两卷通篇即逐经对勘。按库内第一卷为残本，止于书内第 22 页导论，第二卷则全五百六十六页。）上文所及比丘尼受戒之争，其律典差异一节另见同氏“The Legality of Bhikkhunī Ordination,” *Journal of Buddhist Ethics* 20 (2013)，篇中目次即列”Theravāda legal principles” “The sixth garudhamma”“The Chinese preceptors”“Single ordination by bhikkhus”诸目。该文谓斯里兰卡比丘尼传承中绝之前，五世纪初尝以其传承付于中国，而八世纪初中国”the Dharmaguptaka Vinaya appears to have been imposed by imperial order on all monastics”，故一九九八年菩提伽耶之受戒须假华人比丘尼之力；其法律难处正在”the difference is in the rules themselves”，非止于释义之异。同氏另有 *Bhikkhunī Ordination: From Ancient India to Contemporary Sri Lanka*（Āgama Research Group）专书，库内并存二〇一八与二〇二三两版。

式）、Access to Insight（巴利文英译）等，把原来只有特定图书馆才能访问的珍贵文献向全球开放。这极大地降低了佛教研究的门槛，也改变了谁可以参与佛教研究的社会学图景；后一句是本书就可观察的现象所下的判断，未经量化。

语料库语言学。有了数字化文本，语料库分析（统计词汇出现频率、追踪概念演变、比对文本相似性）成为可能。一些长期依赖专家阅读和记忆的研究工作，例如”这个词在何时第一次出现”“这个段落是否可能出自同一来源”，可以用量化方法来辅助检验。

跨学科合作的加速。认知科学与冥想研究的结合（通过神经成像研究禅修者的大脑）、历史语言学与佛教文本研究的结合（通过计算语言学追踪文本演变）、数字制图与佛教传播地理的结合，正在为传统上只能定性描述的问题提供新的定量证据。这个方向的进展极快，现在已产出的成果只是开始。

八、在思想史上的位置

现代学术佛教研究对本书本身的意义，从两个层面来说：

直接使用。这本书所依赖的大量材料，包括对早期佛教史的文本分层分析、对大乘起源的多源说、对犍陀罗写本的历史意义、对各宗派创始历史的批判性重建，都是二十世纪以来学术研究的成果。没有这些工作，本书所做的历史重建不可能完成。

批判性继承。同时，这本书并不无批判地接受任何一种学术诠释框架。在每一章，本书都在有意识地区分”能稳妥说出的”和”推断的”和”本书取的立场”。这个区分本身就是把学术方法（历史批判、文本分析）和哲学判断（立场的明确标出）结合起来的尝试。最诚实的写法是既使用现代学术工具，又承认自己的诠释立场，并不假装学术客观性可以消除所有的哲学预设。

下一章讨论 1990 年以来的最新动向。

附：当代佛教研究中有影响力的学者与机构

以下列出目前在佛教研究各主要领域具有代表性的学者，简述其机构背景和主要论断。下面是一张导读性地图，不求穷举；括注”已离世”的，其著作仍为该领域的核心参考。

一、早期佛教与文本史

学者	机构	主要论断与贡献
Richard Salomon	华盛顿大学	领导犍陀罗（Gandhāra）写本研究，整理大英图书馆所藏佉卢文残卷（约公元一世纪前半），揭示早期版本的多样性远超预期，动摇了”唯一原典”的假设
Bhikkhu Anālayo	巴雷佛教研究中心（美国），原台湾法鼓山	系统对比汉巴梵藏各传统的对应文本，方法严格；论证早期文本中许多长期被认为”晚出”的内容，其实在各传统间均有早期平行版本

学者	机构	主要论断与贡献
Paul Harrison	斯坦福大学	早期大乘起源研究；犍陀罗大乘写本分析；主张大乘起源于有禅观实践的出家精英，不起于在家信众围绕佛塔的信仰运动
Johannes Bronkhorst	洛桑大学	提出”大摩竭陀”（Greater Magadha）假说：佛教和耆那教的某些核心观念（业与轮回）来自东方非婆罗门文化，不来自吠陀传统
Gregory Schopen	UCLA（已离职）	以碑铭和考古证据重构印度佛教史，证明大量文献描述的”正统”与实际寺院生活有显著差距；挑战了”正典文本 = 历史事实”的假设

二、佛教哲学（西方学术进路）

学者	机构	主要论断与贡献
Jay Garfield	史密斯学院 / 墨尔本大学	龙树《中论》英译与哲学注疏（1995）；倡导分析哲学进路阅读中观；主张中观的反本质主义与西方分析哲学可以进行实质对话
Mark Siderits	伊利诺伊州立大学、首尔国立大学（2008—2012）	分析哲学视角研究佛教哲学，尤其无我论和还原论；以”语义非二元论”（semantic non-dualism）解读中观空义，自言近于当代所谓”语义反实在论”[937]

[937]履历据 Mark Siderits and Shōryū Katsura. *Nāgārjuna’s Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā*. Boston: Wisdom Publications, 2013 作者简介：“taught philosophy for many years at Illinois State University before moving to Seoul National University in 2008, retiring from the SNU philosophy department in 2012”。中观解读见 Mark Siderits. *Buddhism as Philosophy: An Introduction*. Aldershot: Ashgate, 2007, p. 204：依其”semantic interpretation”，证成空性即证成”semantic non-dualism, the view that there is only conventional truth”，“This makes the doctrine of emptiness something like what is currently called ‘semantic anti-realism’ ”。

学者	机构	主要论断与贡献
Dan Arnold	芝加哥大学神学院	专研法称（Dharmakīrti）认识论及其与当代哲学的对话；批评”佛教即科学”类比的哲学混乱
Graham Priest	纽约城市大学	将佛教逻辑（尤其四句与释迦的无记）与次协调逻辑（paraconsistent logic）联系；认为佛教提供了超越经典二值逻辑的重要资源
Evan Thompson	不列颠哥伦比亚大学	《心与生命》（*Mind in Life*）；批评用神经科学”验证”禅修效果的简单化做法；主张现象学和佛教意识论可以深度对话但不可相互还原

三、东亚佛教

学者	机构	主要论断与贡献
Robert Sharf	加州大学伯克利分校	禅宗”顿悟体验”作为仪轨表演、不作私人经验的分析（已在本书引用）；日本佛教与民族主义的关系；铃木大拙禅的现代主义建构
Bernard Faure	哥伦比亚大学	《即时性的修辞》（*The Rhetoric of Immediacy*）；禅宗的文化批判，含性别、身体、仪式；挑战禅宗”直接体验超越文化”的自我叙述
Robert Buswell	UCLA	朝鲜佛教史；汉地疑伪经研究（编著 *Chinese Buddhist Apocrypha*）；禅修史
Jan Nattier	原圣母大学	提出《心经》是汉地撰造逆向翻译的论文（1992，已在本书引用）；早期大乘经典的产生与在家禅者传统的关系

四、藏传佛教

学者	机构	主要论断与贡献
Matthew Kapstein	法国远东学院（EFEO），原芝加哥大学	藏传佛教的吸收与记忆；前弘期史料的批判性重建；藏传佛教与印度的哲学关系
Ronald Davidson	菲尔菲尔德大学	《印度密续》（*Indian Esoteric Buddhism*）、《藏传文艺复兴》（*Tibetan Renaissance*）；揭示印度密续的社会历史语境；后弘期多线并行的历史重建
Janet Gyatso	哈佛大学	藏传佛教自传文学；伏藏传统的历史建构；藏传医学与佛教的性别问题
Georges Dreyfus	威廉姆斯学院	藏传认识论（法称 → 格鲁传统）；拿起多年在格西训练的第一手经验写就的辩经研究

五、现代佛教与社会学

学者	机构	主要论断与贡献
David McMahan	富兰克林与马歇尔学院	《佛教现代主义的形成》（*The Making of Buddhist Modernism*, 2008）；系统化”佛教现代主义”这一概念，分析去神话化、心理学化、普世化的历史过程
Donald S. Lopez Jr.	密歇根大学	《佛教与科学》（*Buddhism and Science*）；《西藏的囚徒》（*Prisoners of Shangri-La*）；批判西方对西藏的浪漫化想象；批评”佛教是科学”话语的历史建构性

学者	机构	主要论断与贡献
Ann Gleig	中佛罗里达大学	《美国的法》（*American Dharma*，2019）；记录美国佛教的阶级、种族和权力结构；亚裔佛教社区的边缘化问题；世俗佛教的社会学分析
Ronald Purser	旧金山州立大学	《麦克正念》（*McMindfulness*，2019）；正念产业的政治经济批判；佛教现代主义如何为资本主义服务

六、科学与佛教

学者 / 人物	机构	主要论断与贡献
Richard Davidson	威斯康星大学麦迪逊分校健康心智中心	主持大规模冥想神经科学研究；证明长期禅修者大脑结构有可测量变化；但同时警告不可过度解读这些数据
B. Alan Wallace	圣巴巴拉意识研究所	批评西方心理学和神经科学对意识的还原主义处理；倡导佛教意识论与现象学传统对话；反对世俗佛教将科学视为最高认识论标准
Francisco Varela（已离世，2001）	法国 CNRS / 智利	《具身的心》（*The Embodied Mind*，与 Thompson、Rosch 合著，1991）；最早将佛教心识论（尤其唯识）引入认知科学；“具身认知”概念的奠基人之一

七、主要研究机构与资源

机构	国家/地区	主要贡献
巴利文学会（Pali Text Society）	英国	1881 年成立；巴利文原典的编辑出版与英译，是南传文献研究的基础[938]
中华电子佛典协会（CBETA）	台湾	汉文大藏经数字化
藏传佛教资源中心（BDRC）	美国（波士顿）	Gene Smith 遗产；数百万页藏文文献的数字化；全球最大藏文数字库
心智与生命研究所（Mind & Life Institute）	美国（查洛茨维尔）	达赖喇嘛发起；连接藏传佛教与认知神经科学；资助大量冥想研究
汉堡大学印度学与藏学系	德国	Anālayo 比丘等；早期佛教跨传统文本研究的重要机构
麦克马斯特大学宗教学系	加拿大	比较宗教学与南亚佛教研究
东京大学人文社会系研究科	日本	SAT 汉文大藏经数据库（开放）；日本佛教文献学传统
SuttaCentral	澳大利亚	Bhikkhu Sujato 主导；巴利文及其他早期文本的多语言免费平台；附优质英译

延伸阅读

- Rupert Gethin. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.（早期佛教学术综合介绍的范例；经典与部派见 pp. 35–58，四谛见 pp. 59–84，无我与缘起见 pp. 133–162，阿毗达磨与大乘见 pp. 202–252）

[938]成立年与其作用，见 Richard F. Gombrich. *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. 2nd ed. London: Routledge, 2006，书内第 193 页：“T.W. Rhys Davids, who had been a colonial administrator in Ceylon, **founded the Pali Text Society in London in 1881** and printed the Canon in roman characters **before it had been printed in Sinhala characters**; moreover, the Pali Text Society began issuing English translations of canonical texts **while most of them were unavailable in Sinhala**.”（冈布里奇本人曾任该会会长，见该书作者简介。）**“基础”一语有两面，宜一并记**：上引一段所记的次序正是先以罗马字刊出巴利藏、再由英译流通，而其时僧伽罗字本与僧伽罗语译本反未齐备；这份基础因此同时是一次转手，南传文献先经欧洲学界排定，再回流本地。批评的一侧见 Charles Hallisey 一文，收 Donald S. Lopez Jr. (ed.). *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: University of Chicago Press, 1995，书内第 34 页：里斯·戴维斯近年因所谓”Pali Text Society mentality”受责，谓其”essentialized Buddhism in terms of its ‘pristine’ teachings”；哈利西同时指出不可因此抹去其功，其所制工具如巴英词典与诸本校订”remain to this day unsurpassed and indispensable for research”，其所立机构如该会与伦敦大学亚非学院”from which all students of Buddhism still benefit”。

第四章　1990—2020 年的新动向

前三章从思想史（佛教现代主义）、地理（佛教在西方的传播）和学科史（学术研究的方法与进展）三个维度看了现代佛教的面貌。这一章聚焦于 1990 年至 2020 年前后的三十年：冷战结束后、互联网兴起、全球化加速，佛教世界里发生了几件值得关注的事，也指向了若干还在展开中的张力。2020 年新冠疫情之后的动向，性质上足以自成一个阶段，单独放在下一章处理。

这一章不追求完整；它选取几条在这三十年里最清晰、最具代表性的新线索，把它们放在全书建立的历史框架里来看。

一、中国的大规模佛教复兴

1990 年代以来，中国大陆发生了一场规模惊人的佛教复兴。这大概是当代全球佛教史上规模最大、也最不充分被外部世界了解的一章。

规模的轮廓。文化大革命结束后，中国佛教的基础设施几乎从零开始重建。1990 年代，随着经济的快速发展和宗教政策的相对松动，寺院的重建和修缮大规模展开；2000 年代以后，佛教在城市中产阶级里的流行加速，新建的”佛教文化园区”（通常包含大型佛像、商业化的礼佛设施）在全国各地涌现；网络佛教媒体（法会视频、法师博客、佛教 App）触及了数以亿计的用户。据部分估计，今天中国的佛教信众（宽松定义下，包括参加过拜佛、购买佛教文物、在寺院捐款的人）可能超过两亿，但严格定义的皈依信众数量则远低于这个数字。

汉传与藏密的分化。中国大陆的佛教复兴在传统上以汉传佛教（净土、禅宗）为主干；但 1990 年代以来，藏传佛教尤其是密续修行，在汉族受过教育的城市阶层中引发了特别强烈的兴趣，形成了所谓”藏密热”。这个趋势带来了几个复杂的后果：一方面，它使藏人上师和汉族学员之间有了新的连接（在西藏政治高度敏感的背景下，这个连接的性质相当复杂）；另一方面，它产生了大量无传承资质的”假上师”和商业化的”密法传授”，成为官方和传统宗教界都批评的现象。

宗教中国化政策。2015 年前后，中国的宗教政策进入了一个新阶段，“宗教中国化”（即使宗教的解释和实践符合中国文化和社会主义核心价值观）成为官方框架。在佛教领域，这体现在对境外宗教影响的限制（尤其是对藏传佛教与达赖喇嘛系统关联的严格管控）、对寺院商业化运营的规范、以及对僧侣政治忠诚的要求。宗教中国化政策的长期效果目前仍难以评估。[939]

[939]本段所述三项具体措施，据《宗教事务条例》二〇一七年修订本（国务院令第六八六号，二〇一七年六月十四日国务院第一七六次常务会议修订通过，二〇一八年二月一日施行，九章七十七条）。**境外影响一项**见第五十七条：宗教团体、宗教院校、宗教活动场所“不得接受境外组织和个人附带条件的捐赠，接受捐赠金额超过 10 万元的，应当报县级以上人民政府宗教事务部门审批”；第三条并以“抵御渗透”为管理原则之一。**寺院商业化一项**见第五十二条“宗教团体、宗教院校、宗教活动场所是非营利性组织，其财产和收入应当用于与其宗旨相符的活动以及公益慈善事业，不得用于分配”，及第五十三条“禁止投资、承包经营宗教活动场所或者大型露天宗教造像，禁止以宗教名义进行商业宣传”。**藏传一项**见第三十六条“藏传佛教活佛传承继位，在佛教团体的指导下，依照宗教仪轨和历史定制办理，报省级以上人民政府宗教事务部门或者省级以上人民政府批准”。**“中国化”与“政治忠诚”两项不出该条例，别有所据**：“中国化”“达赖”“政治”“爱国”四词该条例全篇不见，此二项出于党务话语一系。据新华社电，全国宗教工作会议二〇一六年四月二十二日至二十三日在北京举行，习近平发表讲话，其文曰“积极引导宗教与社会主义社会相适应，一个重要的任务就是**支持我国宗教坚持中国化方向**。要用**社会主义核心价值观**来引领和教育宗教界人士和信教群众……对教规教义作出**符合当代中国发展进步要求、符合中华优秀传统文化的阐释**”。正文括注所云“使宗教的解释和实践符合中国文化和社会主义核心价值观”，即本于此。同一讲话并及境外与人事两项：“要坚决**抵御境外利用宗教进行渗透**，防范宗教极端思想侵害”；“努力建设**政治上可信**、作风上民主、工作上高效的高素质领导班子。要坚持**政治上靠得住**、宗教上有造诣、品德上能服众、关键时起作用的标准，支持宗教界搞好人才队伍建设”。正文所云对僧侣政治忠诚的要求，即本于此。**二〇一五年一端亦有所据**：学习强国《习近平论民族和宗教工作（2015 年）》逐条系日摘录，二〇一五年五月十八日中央统战工作会议讲话一条作“积极引导宗教与社会主义社会相适应，必须坚持中国化方向……要用社会主义核心价值观引领、用中华文化浸润我国各种宗教，支持宗教界对宗教思想、教规教义进行符合时代进步要求的阐释，坚决防范西方意识形态渗透”，下一条并有“遏制极端、抵御渗透”之语，是正文“二〇一五年前后”两端皆有所据。**藏传一项亦于此得其出处**：同年八月二十四日中央第六次西藏工作座谈会讲话，一条作“坚持对达赖集团斗争的方针政策不动摇”，另一条作“要大力做好藏传佛教工作，发扬藏传佛教界爱国爱教传统，推进寺庙管理长效机制建设，支持藏传佛教按照与社会主义社会相适应的要求进行教规教义阐释”，正文所云与达赖喇嘛系统关联的管控即本于此，并与《条例》第三十六条活佛传承继位报批相成。惟上引诸条皆系官方平台之摘录，非讲话全文。库内并有该条例二〇〇四年原本（国务院令第四二六号）

汉传佛教的学术复兴。与此同时，一批受过现代学术训练的汉传佛教学者（部分是出家人，部分是在家学者）在把现代历史批评方法引入汉传佛教研究的同时，也在为汉传佛教寻找能与全球佛教学术对话的知识基础。印顺法师（见 12.1）的影响在这个语境下仍在延伸。

二、安贝德卡佛教：印度的”新佛教”

印度是佛教的发源地，但在伊斯兰教入侵和印度教复兴之后，佛教几乎从印度次大陆消失了将近七百年（见 8.6）。二十世纪最引人注目的逆转之一是**比勒姆·拉姆吉·安贝德卡**（B. R. Ambedkar，1891—1956 年）领导的大规模皈依运动。

安贝德卡出身贱民（达利特，Dalit），接受了法律博士的专业训练，成为印度宪法的主要起草人之一。他毕生致力于消除印度教种姓制度对达利特的歧视，晚年认定印度教在制度上无法接受真正的平等。1956 年 10 月 14 日，安贝德卡在那格浦尔（Nagpur）皈依佛教并主持大规模集体皈依；据 Zelliot，14、15 日的相关仪式吸引数十万人参加。[940]他去世于两个月后。

自 1956 年的皈依运动以来，安贝德卡佛教（也称新佛教，Nav-Buddha）在印度的达利特社群中发展，主要集中在马哈拉施特拉邦。这场运动推动了印度佛教徒人口的增长。据 Queen 转引的全国普查数据，佛教徒人数从 1951 年的约 18.1 万增至 1961 年的约 325 万；这不是对安贝德卡运动成员的单独统计。安贝德卡在佛教里看到了一套从内部颠覆种姓歧视的思想资源：无我（拒绝了基于出身的等级）、缘起（人是社会条件的产物，不是神圣秩序注定的位置）、平等（佛陀本人接纳一切阶层的人入教）。安贝德卡的佛教诠释是一种高度政治化的、侧重解放神学色彩的佛教现代主义，与强调内心修炼的西方内观运动几乎是两个不同的世界。[941]

可资对读。此前所引 Fenggang Yang. *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*. Oxford: Oxford University Press, 2012，出版早于上述政策成形，**只可作此前背景，不担本段所述诸事**。

[940]安贝德卡运动的分析，见 Christopher S. Queen, “Dr. Ambedkar and the Hermeneutics of Buddhist Liberation,” in Christopher S. Queen and Sallie B. King (eds.), *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany: SUNY Press, 1996, pp. 45–71。该章书内 46 页记皈依之后的规模：“his conversion to Buddhism in 1956 triggered a mass movement, as the number of Buddhists reported by the Indian census increased over a thousand percent in a decade, from 181,000 in 1951 to 3,250,000 in 1961”（两数均为印度全国佛教徒人口，不是该运动成员的单独统计；近年规模该章不及）；书内 59 页言其社群”narrowly, the Mahars of Maharashtra, more broadly, the Untouchables of India”；书内 46 页以其说比于二十世纪解放神学，谓其 dhamma “is directed to the dispossessed”。书内 47 页记其一九五〇年在《摩诃菩提》刊文所立宗教四准则，其一即“offer liberty, equality, and fraternity”，下接“He taught equality, equality not between man and man only but between man and woman”，正文所举平等一项据此。**该章不涉无我与缘起**（anatta、no-self、dependent origination 诸词全章零命中），正文所举这两项思想资源另需其书。安贝德卡运动的地方史，见 Eleanor Mae Zelliot. *Dr. Ambedkar and the Mahar Movement*. 博士论文，宾夕法尼亚大学，1969：书内 236 页记一九五六年十月那格浦尔皈依大会，会场人群“approached half a million people”，市内四十五处登记点录得六万人，而“all available figures give the actual number at the ceremonies at three to five lakhs”（三十至五十万）。该页叙述涵盖 10 月 14、15 日的相关仪式；会场人群、登记人数和仪式估数各有统计对象，不相加、不取平均，也不能合并成 14 日单日皈依人数；卷末地图二、三（书内 303、304 页）系据一九六一年普查所绘，逐县列马哈拉施特拉的佛教徒比例与马哈尔转信比例。该书书内 279 页另记同年新党（National Republican Party）纲领为“liberty, equality and fraternity”，与上引一九五〇年宗教四准则一教一政，引时须分。正文所举无我、缘起两项，此三书俱不载其与出身等级、社会条件之连：安贝德卡本人书中确以无我立说（“there is no such thing as a soul…his theory of the soul is called Anatta, i.e., non-soul”，见 B. R. Ambedkar. *The Buddha and His Dhamma*. Bombay: Siddharth College Publication, 1957），而未及于此推论。**正文三项思想资源之分寸**：平等一项有据，即上引一九五〇年宗教四准则（新党纲领之语见 Zelliot 书内 279 页，一教一政，勿相混）；无我、缘起二项系本书就安贝德卡取佛教之由所作的引申，非上举诸书明文，Queen 1996 与 Zelliot 1969 通检 anatta、non-self、dependent origination 俱零命中。规模一层，上引普查比较止于一九六一年，反映全国佛教徒人口的变化，不能直接充作安贝德卡运动成员数，也不是今日之数。

[941]安贝德卡运动的分析，见 Christopher S. Queen, “Dr. Ambedkar and the Hermeneutics of Buddhist Liberation,” in Christopher S. Queen and Sallie B. King (eds.), *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany: SUNY Press, 1996, pp. 45–71。该章书内 46 页记皈依之后的规模：“his conversion to Buddhism in 1956 triggered a mass movement, as the number of Buddhists reported by the Indian census increased over a thousand percent in a decade, from 181,000 in 1951 to 3,250,000 in 1961”（两数均为印度全国佛教徒人口，不是该运动成员的单独统计；近年规模该章不及）；书内 59 页言其社群”narrowly, the Mahars of Maharashtra, more broadly, the Untouchables of India”；书内 46 页以其说比于二十世纪解放神学，谓其 dhamma “is directed to the dispossessed”。书内 47 页记其

安贝德卡佛教的重要性在全球佛教史的讨论里长期被低估。它是当代佛教里增长最快的社区之一，它提出的”佛教作为政治解放手段”的问题，其他任何佛教现代主义形式都没有以同样方式处理。

需要补充的是：安贝德卡佛教在印度政治中饱受争议。它的身份（究竟是宗教运动、政治运动还是社会运动）、它与达利特政治各党派的关系、它对印度种姓制度争论的立场，都是政治上高度敏感的话题，各方解读差异极大。本书对于这些政治争议倾向于不作介入，理由是：这一层面的争论本质上是印度当代政治问题，算不上佛教哲学或思想史问题，不在本书处理范围之内。本书的关注点仍聚焦于安贝德卡如何从佛教义理资源里提炼出一套解放性的哲学框架，以及这套框架在思想史上的位置。

三、入世佛教：从个人解脱到社会变革

“入世佛教”（Engaged Buddhism）这一英文表述，通常追溯到越南禅师一**行禅师**（Thich Nhat Hanh，释一行，1926—2022 年）1960 年代越战期间的用法，意指将佛教的修行原则（慈悲、正念、无我）与对社会苦难的直接回应结合起来：既向内修行，也向外行动。

一行禅师本人是这一传统最重要的代言人。他在越战期间领导了人道主义救援行动，1967 年被马丁·路德·金提名诺贝尔和平奖。此后流亡法国，1982 年在法国西南部的多尔多涅河谷建立了梅村（Plum Village）道场，发展出一套以集体正念实践为核心的入世佛教形式。梅村成为西方入世佛教最重要的中心之一，他的著作（《正念的奇迹》《和好》等）影响了数以百万计的读者。他于 2022 年在越南顺化圆寂，享年九十五岁。[942]

一九五〇年在《摩诃菩提》刊文所立宗教四准则，其一即“offer liberty, equality, and fraternity”，下接“He taught equality, equality not between man and man only but between man and woman”，正文所举平等一项据此。**该章不涉无我与缘起**（anatta、no-self、dependent origination 诸词全章零命中），正文所举这两项思想资源另需其书。安贝德卡运动的地方史，见 Eleanor Mae Zelliot. *Dr. Ambedkar and the Mahar Movement*. 博士论文，宾夕法尼亚大学，1969：书内 236 页记一九五六年十月那格浦尔皈依大会，会场人群“approached half a million people”，市内四十五处登记点录得六万人，而“all available figures give the actual number at the ceremonies at three to five lakhs”（三十至五十万）。该页叙述涵盖 10 月 14、15 日的相关仪式；会场人群、登记人数和仪式估数各有统计对象，不相加、不取平均，也不能合并成 14 日单日皈依人数；卷末地图二、三（书内 303、304 页）系据一九六一年普查所绘，逐县列马哈拉施特拉的佛教徒比例与马哈尔转信比例。该书书内 279 页另记同年新党（National Republican Party）纲领为“liberty, equality and fraternity”，与上引一九五〇年宗教四准则一教一政，引时须分。正文所举无我、缘起两项，此三书俱不载其与出身等级、社会条件之连：安贝德卡本人书中确以无我立说（“there is no such thing as a soul…his theory of the soul is called Anatta, i.e., non-soul”，见 B. R. Ambedkar. *The Buddha and His Dhamma*. Bombay: Siddharth College Publication, 1957），而未及于此推论。**正文三项思想资源之分寸**：平等一项有据，即上引一九五〇年宗教四准则（新党纲领之语见 Zelliot 书内 279 页，一教一政，勿相混）；无我、缘起二项系本书就安贝德卡取佛教之由所作的引申，非上举诸书明文，Queen 1996 与 Zelliot 1969 通检 anatta、non-self、dependent origination 俱零命中。规模一层，上引普查比较止于一九六一年，反映全国佛教徒人口的变化，不能直接充作安贝德卡运动成员数，也不是今日之数。

[942]Thich Nhat Hanh. *Interbeing: The 14 Mindfulness Trainings of Engaged Buddhism*. 4th ed. Berkeley: Parallax Press.（本书所据为第四版；第三版题作 *Interbeing: Fourteen Guidelines for Engaged Buddhism*, 1998，副题与本版不同，引用时须认准版次）。**生平诸事此书不担，另有出处**：一九六七年诺贝尔和平奖提名见 NobelPrize.org 提名档案，Year: 1967，Number: 48-0，Nominee 作“Thich Nhat Hahn”（档案如此拼写），Nominator 作“Martin Luther King”，并附金氏一九六七年一月二十五日致挪威诺贝尔研究所提名函；圆寂一事见梅村官方讣告（二〇二二年一月二十二日），作“at 01:30hrs on January 22, 2022 at Từ Hiếu Temple in Huế, Vietnam, at the age of 95”，并注明初发布时记为午夜，数小时后据顺化方面详情改为正式宣告之时。越战期间的救援与和平运动，见 Sallie B. King. *Socially Engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawai’i Press（Dimensions of Asian Spirituality 丛书；库内本 209 面）。该书书内 4 页记其为越南”挣扎运动”（Struggle Movement）最重要的思想领袖，并记“He cofounded the School of Youth for Social Service to train young Buddhists to serve the needs of the Vietnamese people, particularly in the countryside”，战时倡”第三条道路”（Third Way），不附北，不附南，不与任何一方为敌；书内 80 页记该运动于止战之外另有防护、救援与重建诸事，其最著者为僧尼赴将成战场之村落疏散居民。梅村之创立與所在，见梅村官方长传 *Zen Master Thich Nhat Hanh: A Biography*（plumvillage.org，正文末注明本版更新于 2020 年 10 月 21 日）〈Creation of Plum Village〉一节：“in 1982 Thầy and his followers found an old farm and land in the Dordogne Valley of southwest France. There, amid rolling hills and vineyards, they established a mindfulness practice center, which became known as ‘Plum Village’ after the 1,250 plum trees they soon planted in the rich soil.”；梅村法国本部道场页亦记“What began in 1982

入世佛教的议题范围极广：反战与和平运动；被监禁人群的服务；死刑废除；环境保护；以及最晚近的 LGBTQ+ 权利（一行禅师传承在这一问题上采取了相对开放的立场，这在佛教传统里并不多见）。

入世佛教也面临一个持续的哲学张力：佛教传统的核心是从苦中解脱，而苦的根源（按早期经典）在于内在的渴爱和无明，不是外部的社会结构。把佛教”入世化”，是真的在深化对苦的理解（社会结构也是苦的条件）？还是在把一套内心修炼的传统，强行套在一个它本来并未打算承担的社会批评角色上？这个张力在不同的入世佛教实践者那里有不同的处理，目前没有统一的回答。

四、佛教与科学：一段正在进行的对话

1987 年，第十四世达赖喇嘛与神经科学家弗朗西斯科·瓦雷拉（Francisco Varela，1946—2001 年）共同发起了”心灵与生命研究所”（Mind & Life Institute），把藏传佛教的修行传统（尤其关于心识的传统知识）与认知科学和神经科学进行系统性的对话。这个倡议是所有”佛教与科学对话”努力中制度化程度最高的一个。

在最近三十年里，这个对话产出了大量研究：神经科学家研究长期禅修者的大脑（理查德·戴维森在麦迪逊威斯康星大学的研究室是这个方向最重要的基地之一），发现了长期禅修与大脑可塑性的相关关系；哲学家（丹·扎哈维、埃文·汤普森）把佛教的意识理论与欧洲现象学进行比较；认知科学家弗朗西斯科·瓦雷拉在与埃文·汤普森、埃莉诺·罗施合著《具身心智》（1991）之后，又提出”神经现象学”（neurophenomenology）的研究框架，汤普森后来沿用，要把禅修者第一人称的现象学报告与第三人称的神经科学测量结合起来。[943]

这个对话的成就是真实的：某些禅修对特定心理和神经功能的影响，现在有了相当多的实证证据；佛教对心识的某些精细描述（如心理事件的刹那性、注意力的训练性），引发了认知科学界的认真对待。

但批评也是真实的。“禅修有益大脑”的公众叙事，有时过度简化了研究发现的复杂性；将佛教修行纳入实证研究框架，是否在结构上已经把佛教现代主义的预设（佛教是可以被科学检验的心理训练系统）当成前提，不当作待检验的假设？这是一个方法论上仍有争议的问题。[944]

---

as a small, rustic farmstead, has today grown into Europe’s largest Buddhist monastery, with over 200 resident monks and nuns···in four different hamlets”。**一处措辞须留意**：该长传作 Dordogne Valley（多尔多涅河谷），非 département（省）；库内三件官方页（长传、本部道场页、讣告）无一书省名，本部道场页只出地址 437 Chemin du Pey, 24240 Thénac。正文因此从其所本作”法国西南部的多尔多涅河谷”，不作”省”。**著作流布之数，两件官方口径不一，并录于此**：上引长传末章作“He has sold over three million books in the U.S. alone, and tens of millions worldwide”；而 Thich Nhat Hanh Foundation 生平页（thichnhathanhfoundation.org，网页存档）作“published over 100 titles”、“He sold over five million books in the United States alone”。二者皆官方而美国一数有三百万與五百万之异，当系年月之差（长传注明版本日期，基金会页未署）。本书正文只作”数以百万计的读者”，两说皆足担之；若日后要标确数，须连同所据之版本日期一并标明。该长传并记《A Rose for Your Pocket》越南一种即售逾百万册，《Old Path White Clouds》译逾二十种语言。（入世佛教的核心理念阐述；一行禅师的系统表述之一）

[943]Richard J. Davidson and Sharon Begley. *The Emotional Life of Your Brain: How Its Unique Patterns Affect the Way You Think, Feel, and Live—and How You Can Change Them*. New York: Hudson Street Press, 2012.（神经科学与禅修研究的通俗介绍；更学术性的来源见 Davidson et al., *Science* 302 (2003): 1158—1159）。以上只担保戴维森研究室一支。汤普森把佛教与西方现象学、认知科学三者并置，见 Francisco J. Varela, Evan Thompson and Eleanor Rosch. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Rev. ed. Cambridge, MA: MIT Press, 2016（初版 1991），汤普森修订版导言自述原书用意，书内第 xxi 页；同一导言述瓦雷拉晚年的”神经现象学”纲领，谓其以西方现象学与正念修习并用于研究意识经验所关联的大尺度脑动力学，并言汤普森本人新著即以之为框架，书内第 xxii 页。瓦雷拉原文据该导言所列为“Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem,” *Journal of Consciousness Studies* 3 (1996): 330–350。扎哈维一支见 Mark Siderits, Evan Thompson and Dan Zahavi (eds.). *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2011，扎哈维自撰〈The Experiential Self: Objections and Clarifications〉（书内第 56—78 页）与阿尔巴哈里、德雷福斯的佛教无我论相诘，并论西方现象学与佛教同为”a disciplined first-person approach to consciousness”的会通（书内第 70 页）。

[944]David L. McMahan and Erik Braun (eds.). *Meditation, Buddhism, and Science*. Oxford: Oxford

一个思想实验：解脱是不是一种脑状态。把这场对话推到尽头，会遇到一个绕不过去的哲学问题。假设有朝一日，一种精确的神经技术能把一位阿罗汉或佛的大脑状态原样复制到另一个人脑上，这个人是否就在那一刻证得了同样的果？倘若解脱归根到底是一种可被第三人称测量的大脑状态，答案似乎该是肯定的，而这恰是”佛教是可被科学检验的心理训练系统”这一预设推到极限时的样子。但早期佛教自己的一条核心教义，正好使这个问题失去着落，那就是无我。问题里藏着一个未经检验的主语，即”这个人”。把设想如实描述一遍：一道意识之流被中途覆盖，换上另一道状态截然不同的流来支使同一具身体。这里须分辨”断”的两义。断惑之断，是一道流凭自身的转化使渴爱止息；而此处发生的是打断之断，前一道流被拦截，渴爱一分未减地随之中止（惑还在，流被断），后一道流则是被装成已无渴爱的样子。于是”断惑”这件事，自始至终没有落在任何一道流身上：一道流带着渴爱终止，另一道流不带渴爱开始，中间并没有”某人把渴爱断掉”这一幕。所谓”这个人即刻证果”，那个贯穿始终的”人”，只是共用一具身体所造成的假象；如实观之，并没有一个先被系缚、后得解脱的共同主体。问题从一开头就问错了，不在难以回答。说得更直白些：把一道流覆盖掉，按早期佛教的判准并不接近涅槃，反倒接近断灭，即一道流被灭、另一道流被造，而涅槃明说既非断灭、亦非另立一常住之物（见 1.5）。[945] 这个思想实验因此不构成对佛教的诘难，反而显出无我的用处：困扰当代物理主义与人格同一性讨论的一整类难题（传送、复制、换脑之后是否仍是同一个我），早期佛教因为从不预设那个被传送、被复制、被追问的”我”，本就不必被它们缠住。剩下的是一个洗去了自我幻觉的真问题：解脱是一道因果之流的性质，不是某个自我所拥有的状态，即渴爱之灭是否须由这道流自身的转化（修道、见法）促成，而不能由任何外部手段直接装配。这个问题不谈自我，只谈因果之流，也正是佛教与科学这场对话尚未真正触到的那一层。

五、女性受戒：推进与阻力

比丘尼受戒的问题（见第九篇第四节）在 1990 年代以来有了若干具体的历史进展：

斯里兰卡。1996 年，在斯里兰卡比丘与韩国僧团的参与下，十名斯里兰卡女性在印度鹿野苑接受比丘尼具足戒。1998 年，比丘尼受戒开始在斯里兰卡本土举行，此后受戒人数逐渐增加。三大派系的长老会议官方均未承认，惟各派中有长老公开支持；2025 年 6 月，最高法院判令以比丘尼身份发给国民身份证，政府层面始见转变。[946]

泰国。泰国宗教当局一直以来明确反对比丘尼受戒，官方比丘团体（Mahā Thera Samākhom）1928 年的决议至今仍然有效。然而，2003 年，学者僧侣查达苏蒙·卡比尔辛（Chatsumarn

University Press, 2017.（佛教与科学对话的批判性评估；包含支持者和批评者的多元视角）。该书〈The Backlash〉一节给公众叙事过度简化一说列了两组数据：美国卫生与公众服务部 2007 年报告检视 **813 项**禅修研究，断其疗效”beset with uncertainty”且”cannot be established based on the current literature”，病在禅修本身缺乏明确的概念与操作定义（Ospina et al. 2007）；约翰霍普金斯一组 2014 年综述 **47 项**研究、共 3,515 人，谓焦虑、抑郁、疼痛之改善证据中等，而情绪、注意、物质使用、饮食、睡眠、体重诸项证据低或不足。方法论一层，Evan Thompson 一章针对《科学美国人》所刊禅修神经科学一文的脑区配当，提两论：把禅修所涉的认知功能配到特定脑区或网络，“it is empirically unwarranted”；把正念叠加到特定脑区，则是范畴错置。其断语作”Attention is not inside the brain; it is a way in which the whole person…is engaged in a task”，并据 Anderson 与 Pessoa 的神经影像数据库研究，谓脑区与认知功能之间”no one-to-one correspondence”。该书为 epub，无版心页码，按章节引

[945] 上面的反例针对的是”瞬间替换”式的设想，它之所以失效，在于替换意味着不连续，而断惑本是一个连续性概念：同一道流凭自身的转化而渴爱尽。尚有一个更难打发的变体：不覆盖、不打断，而以物理手段（药物、电刺激等）在同一道流上连续而渐次地把渴爱诱导至熄灭，全程不失连续。此时无我的诘难与不连续的诘难都不适用，人格同一性也不再成为问题，所余的分歧只在一点：同一道连续之流，渴爱之灭由外部手段渐次促成，与由观慧促成，是否有实质区别。一种可能的辩护是，这仍属”渐变”，与修道在形式上并无根本不同；但要判定它，就进入了何谓”同一道流”、渐次须到何种程度、致因的种类是否影响所成之果一类的技术性争辩。本书不在此处下定论：一部批评性的著作是否具备”最大的说服力”，其实不如诚实地标出这层仍未解决来得重要。此处只想指出，一旦无我洗去了”是不是同一个人”的纠缠，残留的真问题便与自我无关，而只关乎解脱是否路径依赖，即渴爱之灭是否必须经由特定的道路才算数。本注是对本书思想实验适用范围的自我限定，不另援外部事实。

[946] Craig Lewis. “Special Report: Landmark Supreme Court Ruling Affirms Equal Rights for Buddhist Bhikkhunis in Sri Lanka.” *Buddhistdoor Global,* 18 June 2025（2026-09-09 网页存档）：斯里兰卡最高法院于 2025 年 6 月 16 日判令人口登记局向 Welimada Dhammadinna 比丘尼以”bhikkhuni”之名而非”sil matha”发给国民身份证；首席大法官 Murdu Fernando 与 Gamini Amarasekera 法官认定，登记局拒用此称构成基于性别的不平等对待，违反宪法第 12(1) 条。报道未载案号。

Kabilsingh）在斯里兰卡接受比丘尼具足戒，成为”达玛南达比丘尼”（Dhammananda Bhikkhunī）。她在泰国建立了道场，虽然泰国宗教当局不承认其法律资格，但她的教学活动实际上在进行。泰国的情况仍处于一种不稳定的灰色地带。

缅甸。传统上情况最为保守。缅甸的出家女性以”十戒尼”（thilashin）形式存在：她们剃发、着粉红或橙色袈裟、持十戒，但在正式的僧团（Sangha）制度里一直没有被赋予比肩比丘尼的制度身份，地位介于在家优婆夷与出家比丘尼之间。长期以来，缅甸国家僧伽最高委员会（State Saṅgha Mahā Nāyaka Committee）对任何正式恢复比丘尼受戒的讨论都持明确否定立场。

近年缅甸对尼众地位的一般性重视有所增加，而比丘尼受戒一门仍未松动：僧团最高裁断机构议决不得复兴比丘尼僧团，相关讨论就此关闭。2021 年的军事政变使缅甸的一切制度性变革都陷入高度不确定，宗教事务也不例外。本书成稿时，官方立场未见更改。[947]

西方的推动力。西方的佛教女性修行者和女性主义学者是推动比丘尼受戒国际讨论的重要力量。菩提比丘（Bhikkhu Bodhi）等影响力较大的巴利文学者公开支持比丘尼受戒的法律合法性，在南传内部形成了有别于官方立场的声音。阿那拉约比丘（Bhikkhu Anālayo）对巴利律典和相关梵文文本的比较研究，从学术层面支持了比丘尼受戒的可行性。[948]

上文概述了比丘尼传承复兴的局面，兼及 2020 年代的变化。2020 年代以来，这个问题出现了实质性的突破（不丹的大规模传戒、柬埔寨比丘尼僧团的出现、斯里兰卡本土戒师世代的成形），见下一章第三节。

六、佛教民族主义的激进化

这本书在第九篇（南传）和第十一篇（藏传）已经多次触及佛教民族主义的问题。1990 年代以来，这个问题在若干地区走向了更激进、更具破坏性的形式：

缅甸的 969 运动与罗兴亚危机。已在 9.5 详述：以阿欣威拉杜为代表的佛教民族主义运动，对穆斯林少数族群（尤其罗兴亚人）展开激进的仇恨言论，与针对罗兴亚人的系统性暴力（2017 年达到国际公认的种族清洗规模）存在关联。这是二十一世纪里最严重的”佛教名义下的暴力”案例，已引发了国际社会和佛教界内部的大量批评。

---

[947] 缅甸十戒尼的历史与近况，参 Hiroko Kawanami. *Renunciation and Empowerment of Buddhist Nuns in Myanmar-Burma: Building a Community of Female Faithful*. Leiden: Brill, 2013.（缅甸十戒尼传统的最全面学术研究）。上文所称的国家僧伽最高委员会，川浪书内 112 页作缅文罗马转写”Naingandaw Thangha Maha Nayaká Ahpwé”，并译作”National Committee of Supreme Sangha Council”，谓其由政府中央工作委员会所任命的四十七位耆宿学僧组成，“became the highest decision-making body for the sangha”；书内 114 至 115 页的组织图列其为”Supreme Sangha Council (State Level) 47 Members”。其对比丘尼受戒的立场，见书内 109 页第四章开篇：“Today there is no ordained bhikkhunī lineage in Myanmar. The highest Buddhist authority: the Supreme Sangha Council has made an official statement in **2004** reaffirming this position of the sangha.”（书页＝ PDF 面次 − 13）。比丘尼一门的裁断另见 Hiroko Kawanami. “Buddhist Nuns in Myanmar.” *St Andrews Encyclopaedia of Theology*（2025 年 8 月 22 日刊）：一尼众二〇〇三年赴斯里兰卡受具一案，经僧团最高裁断机构与执事委员会议决“the bhikkhunī order could not be revived in Myanmar”，自此“all discussions on the nuns’ full ordination were closed”；该文并记二〇二四年宗教部登记之尼众七万二千人，全国独立尼院逾四千所。原注所引 International Committee for Nuns 之报告本书未取到，今删。

[948] 菩提比丘的公开表态见 Bhikkhu Bodhi. “The Revival of Bhikkhunī Ordination in the Theravāda Tradition”(2008), 后收 Thea Mohr 與 Jampa Tsedroen 編 *Dignity and Discipline: Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*. Boston: Wisdom, 2010。该文自陈其旨：“Hence I will be giving, not explanations of how a bhikkhunī ordination can be revived, but justifications for the procedures that have already been used to revive it.”；论《比丘尼犍度》授权一节则曰：“I also regard it as one that we can employ as a legal precedent to solve our present problem.”。**惟其结论较正文所述为持平**：“As I see it, the Vinaya cannot be read in any fixed manner as either unconditionally permitting or forbidding a revival of the Bhikkhunī Sangha. It yields these conclusions only as a result of interpretation.”。阿那拉约一侧见 Bhikkhu Anālayo. “The Legality of Bhikkhunī Ordination.” *Journal of Buddhist Ethics* 20 (2013)；及同氏 *The Foundation History of the Nuns’ Order*（Hamburg Buddhist Studies，附法藏部律等诸本译文）。

斯里兰卡的宗教暴力。斯里兰卡的”罗汉那佛教力量”（Bodu Bala Sena，BBS）在 2012 年前后加速活动，鼓吹反穆斯林和反基督徒情绪，在斯里兰卡引发了若干起针对少数宗教社区的暴力事件（2019 年复活节爆炸案发生后的反穆斯林骚乱，也有这个背景）。

“佛教民族主义”的结构性悖论。本书在 9.5 已经点出：佛教教理（慈悲、无我、不杀生）与佛教民族主义的实践（对外群体的仇恨和暴力）之间，存在明显的内在矛盾。民族主义运动选择性地使用佛教的象征资源，把某种身份认同政治包装在宗教外衣里；这并不等于佛教导致了民族主义。理解佛教的教理立场与打着佛教旗号的政治运动之间的区分，是分析这些现象的基本前提。2021 年缅甸军事政变之后僧伽的进一步分化，见下一章第二节。

六之一、南传的另一个方向：向非上座部地区的传播

南传佛教在二十世纪后半叶的外传，通常只被记成”向西方”这一个方向：禅法进入没有佛教传统的社会，剥离掉教理框架，最后变成世俗正念（见本篇第二章）。1990 年代前后另有一个方向逐渐清晰，规模小得多，性质却不同：上座部的僧团与禅法进入了华人佛教区，一个已经被大乘佛教占据了一千多年的地方。台湾是这个方向上材料最完整的个案。

编年的骨架。1968 年《佛陀的启示》中译本出版，是台湾最早翻译出版的南传大师著作；1980 年代末缅甸华侨在新北中和建起台湾第一处有固定处所的南传道场；1988 年张慈田自美返台创立新雨社，开启本土的原始佛教团体一系；1995 年葛印卡首次来台办十日课程，学员二百二十人；1998 年缅甸帕奥禅师首度来台，主持一个半月的密集禅修，这是他第一次走出上座部的传统教区；2000 年以后马哈希系诸位禅师连年来台。参与其事者把 1987 年解严到 2007 年称为溯源期，2008 年以后称为植根期；按他们自己的说法，断代的根据是这一年起多有本土人士受南传戒、自立道场，马哈希系与帕奥系皆有新立道场。在此之前的二十年，无论来了多少位缅甸、泰国、斯里兰卡的禅师，教法的落点大都是汉传寺院的场地与汉传道场的安排。

遇到的不是空白。在西方，上座部面对的是没有佛教的社会，因此可以只输出技术，把教理留在原处；在华人佛教区，它面对的是一整套成熟的对应物：既有的解脱论、既有的僧制、一千五百年的译经传统，以及一套用熟了的佛教汉语。摩擦因此不出现在信与不信之间，只出现在细节里。素食是不是出家的底线，比丘可否亲手接受金钱，翻译巴利文献该沿用旧汉译的既有译名还是另立一套用语，都曾在台湾引起争论（详见 10.11 第七节）。最后一项看似技术，其实最深：沿用旧译，读者会自动带入汉传一千五百年的语用层积；另立新词，切断了这层积累，代价是没有人认得。

结果与量级。三十年、六条互不统属的线索、几十处道场，参与其事者自己的评估仍然是：若只从台湾旧有的华人文化或汉传佛教来看，南传佛教对台湾佛教或社会的影响非常的少，乃至几近于零，南传在台湾至今属于域外的传承。这是当事人在教内自印的书里所作的自评，本书只取其方向，不据以定量；打了这个折扣，它仍对通行叙事构成反例：佛教向西方的传播常被讲成一个成功故事，一片空白加一套现成技术，几十年就长出完整社群；台湾说明的是，进入一个佛教传统已经占满的地方，比进入空白更难。中国大陆的情形与此又不相同，云南傣族地区本就属上座部教区，汉地的南传接触则受另一套制度条件约束（见 10.11 第九节）；东南亚华人社会里的上座部接触也有其自身的历史条件，当地华人与上座部社会长期比邻而居，本书不展开。[949]

[949] 台湾一线的年代、道场与人物，以及影响几近于零一类的自我评估，依据观净尊者《侧记帕奥禅法在台湾：兼述南传佛教与华人学潮之相遇》（台湾南传上座部佛教学院，2018）与《勤护教法：上座部道场成立十周年点滴 2008—2017》（同前，2018）两书；两书为教内自印、当事人自述，使用限制详见 10.11 第七节脚注。编年诸事见《侧记》书内第 83、90、94 页（缅华佛寺 1980 年代末在中和成立道场，其因缘最早，溯源期来台的外国僧众中唯其有较固定的处所）、96 页（1968 年《佛陀的启示》中译本，“台灣最早翻譯出版的南傳大師作品”）、19 页（1988 年张慈田回台，在台南创立新雨社）、87 页（1995 年葛印卡首次来台，学员 220 人）、12、14 页（1998 年帕奥禅师”首度越過上座部傳統教區”来台，主持一个半月的密集禅修）、89、104 页（2002 年以后马哈希系禅师来台，2005 年起有马哈希内观国际禅修营）。溯源期（1987—2007）与植根期（2008—2017）之分见书内第 15、71 页，《勤护教法》书内第 14 页则作”準備期”与”植根期”。以 2008 年为界的理由，《侧记》书内第 127 页的说法是”從 2008 年開始，有大量本土菁英，或是自己受南傳戒，或是成立道場，或是成立佛教的分院”，第 92 页列举是年葛印卡系、马哈希系、法身寺与帕奥系各自新立的道场与团体。“域外的佛教傳承”一语见书内第 16、90 页。自我评估一句见书内第 121 页，原文带前提，其后并有转折：“若只從台灣舊有的華人文化或漢傳佛

七、数字佛教的兴起

互联网对佛教的影响从 1990 年代末开始显现，在 2010 年代加速。YouTube、播客、公众号、App 使来自各个传统的佛教教法以前所未有的规模传播。一个在巴西农村的人，可以在线听缅甸禅师的内观指导；一个在中国城市的人，可以通过公众号每天接收来自各个汉传道场的法师开示。这打破了地理的限制，也打破了部分传统对传法渠道的控制：任何人都可以建一个 YouTube 频道称自己为”禅师”。

到 2020 年为止，这个数字化进程基本上仍是”线下为主、线上为辅”的格局：网络是传播渠道，道场和禅修营仍是修行生活的实体中心。2020 年的新冠疫情在几个月内颠倒了这个格局，其后果（线上僧团、混合常态、以及 AI 进入佛教）已属于另一个阶段，详见下一章。

八、生态与气候危机中的佛教

从 1990 年代起，生态保护和气候变化逐渐成为全球最紧迫的议题之一，各佛教传统也开始以不同方式回应：

泰国的树木受戒。泰国森林僧侣发展出了一种独特的保护行动：为大树举行受戒仪式，将其象征性地”剃度”为比丘，用橙色袈裟包裹树干。经此一礼，在当地文化背景下砍伐这棵树便成了损德之举（baap），为林地立起一层道德约束。达灵顿自记保护之效并不系于袈裟一物：村中另立委员会管林巡守，并配经济替代，其成效她自陈仍有待观察。1980 年代末生态僧接手此题，1990 年代以后扩散，成为泰国环境运动与佛教传统相结合的一个独特形式。[950]

乔安娜·麦西的”连接工作”。乔安娜·麦西（Joanna Macy，1929 年—）把佛教的缘起思想（一切法相互依存）与系统论和深层生态学（deep ecology）结合起来，发展出了”连接工作”（Work That Reconnects）。这是一套面对生态危机的灵性和心理响应方法，已在全球几十个国家被使用。

教來看，南傳佛教對台灣佛教或社會的影響可以說是非常的少，乃至幾近於零。但是，假如我們願意擴大視野來了解……則南傳佛教與當代華人則很有緣。”外部对照见 Charles B. Jones. *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660–1990*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999。

[950]树木受戒的实录与仪轨分析，见 Susan M. Darlington. “The Ordination of a Tree: The Buddhist Ecology Movement in Thailand.” *Ethnology* 37, no. 1 (1998): 1–15（本书所据为此篇；同作者同名专著 *The Ordination of a Tree: The Thai Buddhist Environmental Movement*. Albany: SUNY Press, 2012 今亦入库，两者非一物，下文所补系年即出该专著）。该文详记 1991 年 7 月南府（Nan）一场受戒：仪式由传统的拖帕帕（thaut phaa paa，献森林袈裟）改造而来，“at the same point in which a new monk would be presented with his robes, two monks wrapped orange robes around the tree’s trunk, marking its sanctification”；其创制处在于”the tree ordained was not already treated as sacred but was made so through the ritual”，与素来即以圣布缠身的菩提树不同。**该文自设两层限，宜一并记下**。其一，“the monks did not claim to be fully ordaining the tree, as that status is reserved for humans only”，仪式的效力落在损德（baap, an act of demerit）一义上，作者未言砍树等同杀僧。其二，保护之效在该文里不系于袈裟一物：村中另立委员会管林、巡守已受戒之地，并配自给型农业等经济替代，因为”protecting the forest simply by denying the villagers access to it would not be successful”；全文结语亦只作”The extent and success of these efforts, and the true direction of the changes involved, remain to be seen”。扩散一线该文可按：帕耶府 Phrakhru Manas 是”the monk credited with performing the first symbolic ordination of a tree”，1990 年初 Phrakhru Pitak 往访之，同年六月于家乡社区林首办，1991 年七月于南府再办；1991 年三月素叻他尼府另有五十余名僧俗入国家公园，为受水坝威胁的雨林大树遍缠僧袍。**首次树木受戒的年份该文未给**，只作”the adoption of the issue by the ecology monks beginning in the late 1980s”；**今据同作者 2012 年专著补之**（该本为 epub，无印本页锚，只能按章节引）：其书记首次树木受戒办于一九八八年，作”Since the first tree ordination performed for forest conservation in 1988 the rituals have become increasingly accepted and popular across Thailand”，又记帕耶府 Phrakhru Manas 之事作”Besides performing the first tree ordination as an environmental tool in 1988”；扩散一层作”Within a decade of the performance of the first tree ordination, this knowledge entered mainstream vocabulary”，并举一九九六至九七年跨部门联办的大规模受戒为其影响之显例。正文”1980 年代末生态僧接手此题，1990 年代以后扩散”于此有据。**惟该书另记一层，宜并存**：其书谓首办此礼之僧本无受戒一树之意，所行者是为林地與树苗祝圣以唤起人对林木的依赖之感。佛教与生态之总体背景另见 Donald K. Swearer. *Ecology and the Environment: Perspectives from the Humanities*. Cambridge, MA: Harvard Divinity School, 2009；该书不载树木受戒（通检 tree ordination 与 Darlington 皆零命中），其所举泰国二例为一九八六年素贴山缆车之争与一九九七年金融危机后的充足经济（sufficiency economy）之说。

气候危机的新迫切性。2015 年巴黎协定以来，气候变化从一个”未来将要面对的问题”变成了一个”正在发生的灾难”。越来越多的佛教组织（包括世界佛教徒联合会、各大道场的联合声明等）发表了关于气候变化的共同宣言，把应对气候危机纳入佛教的道德责任框架里。这个趋势仍在发展中，各传统的参与深度和方式有相当大的差异。

“生态佛法”的哲学来源。生态佛教的理论基础，通常援引的是缘起（所有存在相互依存，因此不存在与其他存在彻底分离的”我”）和慈悲（对一切有情乃至无情的生态关怀）。但也有批评者指出，早期佛教的生态关怀是有限的：它主要关心有情众生的苦，并不关注生态系统的整体健康。把现代生态伦理直接”读入”早期佛教文献，属于一种选择性的诠释。这个讨论是佛教现代主义问题在生态维度的具体体现。

九、几个持续的结构性张力（1990—2020）

站在 2020 年代，佛教世界里有几个结构性张力在过去三十年里变得越来越清晰，也越来越难以回避：

解脱论的核心 vs. 社会介入的诉求。佛教传统的核心目标是从苦中解脱；这在经典上主要指向内在的转化。但在全球化、生态危机、政治暴力的背景下，越来越多的佛教实践者感到内在转化与外部行动缺一不可。如何在两者之间找到平衡，不同的传统和个体有不同的答案。

权威与民主。传统的佛教传承体系（上师/师徒关系，戒律认证，法嗣传承）在全球化和数字化时代面临前所未有的挑战：任何人都可以在网上自称老师，任何人都可以建立跟随者社群，任何人都可以开班教禅修；传统的认证机制却往往跨不过文化和语言的边界。这使”谁的教法算数”变成了一个越来越难回答的问题。

传统的深度 vs. 普及的广度。降低修行工具（正念、内观、慈心禅）的门槛，可以让更多人接触到这些工具；代价是和原始语境的脱离，和核心教理框架的削弱。找到一个让更多人接触、同时不失去深度的传播方式，是各个传统在当代面临的共同挑战。

民族身份 vs. 普世价值。佛教与民族/国家身份的捆绑，有些时候增强了佛教的社会凝聚力；在缅甸、斯里兰卡，这一捆绑有时成为排外主义与暴力的意识形态工具；在中国，它更多表现为国家对佛教叙事的收编。这个捆绑的历史很长（见第九至第十一篇），在当代变得更为尖锐。

结语。从佛陀之前的印度，经过各个部派、大乘、密续、中观、唯识、如来藏、南传、汉传、藏传，到当代各种正在展开的变化，这条历史链条的长度本身就是一个信息：佛教是一个极为顽强的传统，在各种政治、文化、语言的转换中，反复调整自己的形态。这不保证它在任何特定形式下都值得保存，也不保证它在所有历史时刻都做出了正确的选择。历史是复杂的；这本书试图诚实地面对这个复杂性。

延伸阅读

- Ann Gleig. *American Dharma: Buddhism Beyond Modernity*. New Haven: Yale University Press, 2019.（2010 年代以来美国佛教的新动向；含数字化、性别、种族等议题的综合分析）

第五章　疫情及后疫情时代的佛教

2020 年的新冠疫情，对佛教世界而言不只是一场公共卫生危机，它同时是一个加速器：把此前三十年缓慢积累的数字化、去中心化、认证权威松动等趋势，在两三年内推到了台前。上一章处理 1990 年至 2020 年的动向；这一章处理疫情以来的几条新线索：线上僧团的常态化、缅甸政变中的僧伽、女性受戒的实质突破、AI 进入佛教、禅修经验的实证检验与迷幻药争论、若干世俗社会中的新现场，以及学术风向的转变。

需要预先说明本章的史料性质。这里处理的多是仍在展开中的事件，主要依据是新闻报道、机构公告和初步的学术研究；与前面各章相比，本章判断的暂定性更高，若干叙述在几年后可能需要修正。本书成稿于 2020 年代中期，凡涉及”现状”的表述，均以此为时间基点。

一、线上僧团与混合常态

2020 年新冠疫情期间，全球绝大多数佛教道场关闭了线下活动。这迫使各传统在极短的时间里把教法活动迁移到线上：Zoom 法会、线上禅修营、视频开示。对某些传统（尤其西方内观传统），这个转移相对顺利；对于更强调实体场域和身体共处（如日本禅宗的接心 sesshin）的传统，这个转移更加困难。疫情高峰过去之后，很多传统保留了部分线上活动，形成了”混合模式”（线下道场加线上接触）的新常态。

混合常态带来了几个此前只是理论性的问题。仪轨层面：皈依、受戒、灌顶等依赖身体在场的仪式，能否经由视频有效完成？各传统的回答不一，藏传部分上师在疫情期间进行了线上灌顶，也随即引发了传统派的质疑；南传与汉传的具足戒授受则普遍被认为无法线上化。共同体层面：一个从未见过面的”线上僧团”，是否还具备僧团作为皈依对象的意义？实践层面：线上禅修营去除了封闭环境的保护与老师的现场观察，把长时间密集禅修的风险管理交给了参加者自己（这与本章第五节的禅修安全问题直接相关）。

这些问题在教理上都不是全新的，但疫情把它们从边缘假设变成了每个传统必须实际回答的日常问题。数字化在 1990 年代之后改变的是教法的传播；疫情之后，它开始改变修行生活的组织形态本身。

二、缅甸：军事政变中的僧伽

2021 年 2 月 1 日，缅甸军方发动政变，推翻民选政府。对佛教史而言，随后几年最值得记录的，是僧伽的反应与 2007 年”袈裟革命”的对照：那一年，僧侣走在抗议队伍的最前面，诵《慈经》上街；2021 年之后，走上街头的是各族各业的平民，僧侣不再是队伍的面孔。不过”僧伽整体沉默”这个流行说法需要修正：领导层僧侣初期确有抵抗，其后噤声；军方则以”三子”（兵、学生、佛子）的口号阻止僧人参与，并沿用 2007 年之后布置的眼线与对一百七十五座寺院的监控；与此同时，一批年轻僧侣以个人身份加入了反抗，自称革命派。[951]

低调的背后是三向分化。其一，与军方结盟的民族主义僧侣：部分高阶僧侣公开为政权祝祷，个别极端民族主义僧人参与组织和合法化亲军方民兵，僧袍与步枪同框的影像在社交媒体流传。军方数十年经营的供养网络（对高阶僧侣的资金、土地、寺院教育系统的支持）在政变后显示出效力。其二，人数有限的”革命派”僧侣：他们以恢复正法（dhamma，此处被诠释为公义

[951] International Crisis Group. *A Silent Sangha? Buddhist Monks in Post-coup Myanmar*. Asia Report No. 330. Brussels: ICG, 2023（政变后僧伽三向分化的最系统调查；其执行摘要作”since the coup, the Sangha has been divided. Some prominent monks have curried favour with the regime by explicitly supporting it and some others have been vociferous opponents. Most of the monastic community, however, has avoided taking any public position”；本书所据为该报告网页全文的 2023 年 3 月 26 日网络存档）；另参 Iselin Frydenlund and Phyo Wai. “Revolution or Order? Buddhist Responses to the 2021 Military Coup in Myanmar.” *Journal of Contemporary Asia* 54, no. 5 (2024): 801–823.（“革命派”僧侣与”秩序派”僧侣的意识形态分析。该文所论正是”僧伽保持沉默并大体支持军方”这一流行说法的复杂化：其摘要即把该说标为”it is often claimed”，而全篇要考察的是佛教如何同时为军方的行动提供辩护、又为反抗提供资源）

社会）为框架支持抵抗运动，个别人还俗参战。其三，沉默的大多数：全国民主运动此次由世俗力量主导且诉诸武装抵抗，这两个特征都使多数僧侣难以按传统方式介入。

这个分化有两层史学意义。第一，它标志着缅甸僧伽政治权威的一次实质耗散：2007 年僧侣尚能以道德权威的身份为全国运动定调，2021 年之后这个位置空了出来，由世俗青年（其中相当比例是年轻女性）填补。第二，它把佛教民族主义问题（上一章第六节；9.5）推进到一个新阶段：当”护教”论述与一个失去多数民意的军政权深度绑定，民族主义僧侣付出的是整个僧伽公信力的代价。缅甸案例提示，佛教与国家权力的结盟不仅有伦理成本，还有制度成本，而后者由整个传统承担。

三、女性受戒：从原则之争到既成事实

上一章第五节记录了 2020 年之前女性受戒问题的推进与阻力。2020 年代的变化，可以概括为一句话：争论仍在，但事实先行了。

最重大的事件发生在不丹。2022 年 6 月，不丹国家僧伽最高权威杰堪布（Je Khenpo）在帕罗为一百四十余位女性授比丘尼（藏语系统称格隆玛，gelongma）具足戒。这是藏语系佛教数百年来首次成规模的比丘尼传戒：此前藏传出家女性长期停留在沙弥尼位阶，具足戒问题讨论了数十年而无结果。2025 年 11 月，杰堪布在廷布郊外再次传戒，受戒者 265 人：不丹 137 人，另有 128 人来自 13 个国家。第二次传戒尤其重要，它表明 2022 年开的是一条制度化的路径，不是一次孤立的姿态；来自各国的受戒者，则使不丹事实上成为藏语系比丘尼戒的输出中心。[952]

南传方面，变化以更分散的方式累积。斯里兰卡自 1998 年菩提迦耶传戒以来的比丘尼社群，已经成长出资深的本土戒师世代，受戒不再依赖外部援助，规模持续扩大；泰国的比丘尼社群在官方不承认的情况下持续成长至数百人；2023 年前后，随着数位高棉女性先后受具足戒，柬埔寨的上座部比丘尼僧团开始成形。美籍上座部比丘尼塔塔洛卡长老尼把这个阶段称为”大长老尼的十年”：问题的重心已从”能否合法受戒”（阿那拉约等学者的文献研究基本回答了这个问题，见上一章）转移到”既成的僧团何时、以何种方式获得官方承认”。[953]

---

[952] 2022 年不丹首次传戒，见 Haley Barker, “Buddhist leader in Bhutan fully ordains 144 women, resuming ancient tradition,” Religion News Service, 21 June 2022（网页存档）：6 月 21 日杰堪布于 Ramthangkha 寺“began ordaining a group of 144 women”；Buddhistdoor View, “New Theravada Bhikkhuni Ordinations a Cause for Joy,” *Buddhistdoor Global*, 17 December 2022（网页存档）则作“142 women, from 13 nunneries in Bhutan as well as nuns not affiliated with Bhutanese nunneries, took full ordination”。前者是开授当日之数，后者是事后所记受具之数，正文故作”一百四十余位”。传戒地点帕罗，据下引 Lewis 一文“the landmark first ordination ceremony held in Paro in 2022”。2025 年第二次传戒，见 Craig Lewis, “His Holiness the Je Khenpo Ordains 265 Buddhist Nuns from 14 Countries During Bhutan’s Global Peace Prayer Festival,” *Buddhistdoor Global*, 24 November 2025（网页存档）：11 月 15 至 19 日于廷布郊外 Tshalumaphey 的不丹尼众基金会培训中心，受戒 265 人，其中不丹 137 人，另 128 人来自 13 个国家。背景研究参 Bhikkhu Anālayo. *Bhikkhunī Ordination from Ancient India to Contemporary Sri Lanka*. New Taipei City: Āgama Research Group, Dharma Drum Institute of Liberal Arts, 2018.

[953] 本段所据的四件网页存档，逐项列出如下（皆存于本书资料库，取用日期二〇二六年九月九日）。**斯里兰卡本土戒师世代**：Dipen Barua. “First International Theravada Bhikkhuni Ordination in Bangladesh.” *Buddhistdoor Global*, 13 January 2023。该文记二〇二二年十月二十日孟加拉六人受具，戒师由斯里兰卡三位资深比丘尼担任，分任 bhikkhunī pavattinī-upajjhāya（戒和尚）與 bhikkhunī kammavācācārinī（羯磨阿阇黎），其中一位”was among the **first three Sri Lankan bhikkhunis formally appointed as bhikkhuni preceptors in 1998**”。斯里兰卡不但不再依赖外援，且已向外授戒。规模一项见 Craig Lewis. “Landmark Supreme Court Ruling Affirms Equal Rights for Buddhist Bhikkhunis in Sri Lanka.” *Buddhistdoor Global*, 18 June 2025，记二〇二五年六月十六日最高法院判决，并称”Today there are **in excess of 4,000 bhikkhunis in Sri Lanka**”。**柬埔寨僧团成形**：Raymond Lam. “Ongoing progress in the full monastic ordination of women: Theravada.” *Tea House*（Buddhistdoor Global）, 6 May 2024。该文记”the Cambodian Theravada Bhikkhuni Sangha came into existence in **2023**, when the **fourth** Khmer bhikkhuni received higher ordination **in Germany**”，四人其后在美国 Dhammadharini 首次共同结夏自恣。**“大长老尼的十年”一语**亦出此文，且**须注明说者**：原文作”In Sri Lanka, Indonesia, Thailand, and the US, we are seeing, **according to Ven. Tathaloka Theri**, ‘the decade of the Mahatheris,’ bhikkhuni communities led by senior Theravada bhikkhuni teachers and preceptors.”塔塔洛卡长老尼本人是上座

本书认为，这个案例对全书反复出现的一个主题是极好的注脚：制度承认与实践事实可以长期脱节，而当脱节持续足够久，承认机制本身就开始失去规定现实的能力。9.5 所述”未解的制度结”在法理层面仍未解，但 2020 年代的事实进展已经改变了问题的性质：悬而未决的已经从女性能否出家受戒，换成了各国僧伽权威还要多久才承认已经发生的事。女性问题的教理与文本层面，详见下一章。

四、AI 与佛教：从讨论对象到基础设施

上一章记录了 2020 年前数字佛教的格局。2020 年代中期，人工智能的进入使问题升级：AI 不再只是佛教哲学的讨论对象（AI 有没有心识、算不算众生），它开始成为佛教知识的基础设施。

变化发生在两个层面。文献层面，机器翻译与跨语言检索工具开始改变佛教语文学的工作方式。以 Dharmamitra（MITRA）项目为代表：由 Tsadra 基金会、日本东北大学与加州大学伯克利分校的 AI 研究实验室合作开发，提供梵文、巴利文、藏文、古典汉语译成英语的机器翻译，并支持跨语言的语义检索与平行段落比对。这类工具的初译质量尚不能替代学者，但它把过去需要数年语言训练才能进行的跨传统文本比对，变成了任何研究者可以起步的操作。这是佛教文献研究自数字化录入以来最大的一次工具变化。数字佛教内部对 AI 的态度却极为不同：同是开放佛典的数字化工程，SuttaCentral 标举”由人所作，为人而作”，并在授权页上请求勿把其内容用于制作生成式 AI 的数据集；Dharmamitra 则以机器翻译与语义检索为志业，把佛典的 AI 化当作方向。[954]

教学层面，专用的佛教问答机器人开始出现并被机构采用。日本京都大学的团队自 2021 年起开发以经典语料训练的 BuddhaBot，其后续版本被不丹中央僧伽机构引入，供至多二百名僧尼试用；马来西亚佛教界开发的 Norbu 等专用问答系统也在英语佛教圈流通。支持者的论证是实用性的：在师资稀缺的地区，一个经过拣择语料训练的问答系统好过没有老师。反对的声音则指向本书读者应当已经熟悉的问题：谁来认证一个 AI”法师”？它的回答算谁的教法？同一团队随后把这两问推到了更难回避的位置。2021 年 3 月的 BuddhaBot 之后，他们于 2022 年 9 月做出佛教 AR，2023 年 7 月做出生成式的”BuddhaBot Plus”，2023 年 9 月又做出亲鸾与世亲的对话 AI；2026 年 2 月，“BuddhaBot Plus”被装进一具双足人形机器人，成为”BuddhaRoid”，2 月 5 日在苏黎世大学与京都大学的联合研讨会上发表。开发方在发布稿里自陈的用途，已不止于问答：宗教仪礼与教学等”宗教活动的一部分”可由人形机

部比丘尼，非学界研究者，此语系其观察而非学术判语，正文已照改。**泰国一项本注担不起**：上引诸件只记泰国比丘尼多赴斯里兰卡受戒、返国后向新府扩散，二〇一四年南部一次公开受戒曾招来法律追究，**未给人数**；另有 Alliance for Bhikkhunis 的全球比丘尼道场名录（网页存档，涵十五国百余条）可见分布而不足以计口。正文”数百人”一语暂无可存档之来源，俟补。**起点**：正文取一九九八年菩提迦耶传戒为斯里兰卡比丘尼复兴之始，与 9.5 同，据 Bhikkhu Anālayo. “The Legality of Bhikkhunī Ordination.” *Journal of Buddhist Ethics* 20 (2013) 摘要所称 “the revival of the Theravāda bhikkhunī ordination that has had the 1998 Bodhgayā ordinations as its starting point”；此前另有一次，Haley Barker, “Buddhist leader in Bhutan fully ordains 144 women, resuming ancient tradition,” Religion News Service, 21 June 2022（网页存档）记 “In 1996, a group of Sri Lankan nuns was ordained with help from Korean bhikshunis of the Mahayana lineage”。学术背景见上一章及 9.5 所引 Anālayo 與 Salgado 等研究。数字与机构承认状态变动较快，本书仅记录趋势。

[954] Dharmamitra（MITRA）项目见 dharmamitra.org（网页存档，2026 年 9 月 10 日），其人员页称该项目为 “a collaboration between the Tsadra Foundation, Tohoku University’s Center for Integrated Japanese Studies, and UC Berkeley’s AI Research Lab”，Sebastian Nehrdich 为共同创办人与主持人，Kurt Keutzer 为共同创办人。技术报告见 Sebastian Nehrdich and Kurt Keutzer, “MITRA: A Large-Scale Parallel Corpus and Multilingual Pretrained Language Model for Machine Translation and Semantic Retrieval for Pāli, Sanskrit, Buddhist Chinese, and Tibetan,” arXiv:2601.06400 (2026)：报告称其机器翻译模型将这几种语言译成英语，表现优于其他开放模型，并公开平行语料、模型权重与语义相似度评测集；前期工作见 Nehrdich, “SansTib: A Sanskrit-Tibetan Parallel Corpus and Bilingual Sentence Embedding Model,” LREC 2022, pp. 6728–6734，与 Nehrdich 等, “MITRA-zh: An Efficient, Open Machine Translation Solution for Buddhist Chinese,” NLP4DH 2023。与藏传翻译界的合作另见 Tsadra Foundation, “AI Tools for Tibetan Buddhist Translation” 项目页（网页存档）。SuttaCentral 一语见其授权页（网页存档，2026 年 9 月 10 日）：“We politely request that our content not be scraped or used in any way for the creation of datasets for generative AI or similar”，页脚作 “By humans, for humans”。正文所述是两家对 AI 的态度之别。

器人代行，面向”难以对活人僧侣启齿的咨询”，并可补宗教界的人手不足。也就是说，代行的对象从回答扩展到了仪轨与身体在场。发布稿同时自列了几项伦理难题：生成式 AI 的典据不明、个人信息、著作权。这几项难题与上文那两问是同一个问题的两侧：一套无法交代自己出处的系统，如何能承担一个以传承为凭据的角色。[955]

这些发展使下述偏向分析更为紧迫，而非过时。

训练数据的偏向。大型语言模型的完整训练语料通常并不公开，因此很难给出统一的语言比例；但从 Common Crawl、mC4 等公开的大规模网络语料看，英语占据明显优势，其他语言的覆盖则高度不均。中文属于高资源语言，但其相对比例因语料和模型而异，并不能简单概括为”仅次于英语”。这种偏向不仅存在于语言之间，也存在于同一语言内部：英语世界中高可见度的佛教话语，并不是世界佛教传统的等比例缩影。二十世纪以来，西方大众佛教与皈依者佛教尤其受到禅宗、藏传佛教和内观禅修等传统影响，后来又出现规模更大的世俗正念运动。与此同时，许多主要依靠地方语言传播、缺乏大量英语出版物和网络内容的传统，其仪轨、教理细节与内部差异，在英语材料中的可见度要低得多。对这些领域，大型语言模型更容易依赖少数二手概述或跨传统类比，因此其回答尤其需要回到专门研究和原始资料核验。[956]

更重要的是，高可见度的英语佛教材料本身也不是中性的。近代以来形成的”佛教现代主义”，经常把传统佛教重新表述为较少神话、较少仪轨、更加心理学化，并且与现代科学相容的思想与禅修体系；其中某些历史上特定的禅修形式，又进一步被抽离出僧团、伦理与宇宙论语境，转化为普遍性的心理技术。如果语言模型大量从这类材料中学习，它就容易把这种现代主义重述当作解释佛教的默认背景，而不是把它明确辨认为近现代特定历史条件下形成的一种佛教诠释。[957]

---

[955]京都大学 BuddhaBot 项目（熊谷诚慈团队，2021 年起）及其在不丹僧伽系统的试用，今有三路可核。**其一，京都大学新闻稿**〈Launch of BuddhaBot (Buddhist Dialogue AI) for Buddhist Communities Overseas Use: Kyoto University Collaborative project with the Central Monastic Body of the Kingdom of Bhutan〉（2025 年 2 月 3 日）：英文版 BuddhaBot-Plus 系应不丹中央僧伽机构之请而作，先与该机构订安全协议而后开放，不丹为日本以外首个试点。**其二，试用规模三报道皆作二百**：The Straits Times〈Bhutanese monks, nuns to test BuddhaBot AI tool〉作”Some 200 monks will test the AI on a trial basis, and the full roll-out is expected by 2027”；trendwatching 一报作”will be rolled out in a pilot to 200 monastic individuals”，并记初期试用为期六个月；Buddhistdoor Tea House〈BuddhaBot: The New AI from Kyoto University and Bhutan’s Central Monastic Body〉作”In the next three years, up to 200 monks across the country”。**其三，Norbu AI** 见其白皮书（NORBU White Paper，自记网址 norbu-ai.org）与 Tea House〈Buddhist AI NORBU launched and showcased in Sarnath〉：创办者 Lim Kooi Fong，马来西亚人，《Buddhist Channel》编者，2025 年于鹿野苑 Ashadha Purnima 期间发布展示。BuddhaRoid 及此前诸产品的年月，据京都大学新闻稿《仏教 AI ヒューマノイドロボット”ブッダロイド”の開発》（京都大学人と社会の未来研究院熊谷诚慈研究室与株式会社テラバース、株式会社 XNOVA 共同发布，2026 年 2 月 24 日；副题作”身体性を獲得した仏教 AI と対面での触れ合いを実現”）：2021 年 3 月ブッダボット、2022 年 9 月テラ・プラットフォーム AR ver1.0、2023 年 7 月ブッダボットプラス、2023 年 9 月親鸞ボット与世親菩薩ボット、2025 年 12 月プロテスタント教理問答ボット、2026 年 2 月ブッダロイド（机身为 Unitree Robotics 的 Unitree G1）。口头发表为 Seiji Kumagai，“Current Status and Future Prospects of AI/Robotics Development of Buddhism and Christianity,” University of Zurich–Kyoto University Symposium 2026, Zurich, February 5, 2026。稿中所列用途与伦理难题，俱见该稿第四节。

[956]语言比例：各家模型的完整训练语料多不公开，正文故只作定性陈述，所据为两项公开材料。其一，mC4 语料的语言分布，见 Xue et al., “mT5: A Massively Multilingual Pre-trained Text-to-Text Transformer,” *NAACL-HLT* 2021: 483–498, Table 6（书内第 494 页，题作 Statistics of the mC4 corpus, totaling 6.6B pages and 6.3T tokens）：英语 3,067M 页、2,733B tokens 居首，中文 55M 页、39B tokens，按页数列第十五；该表 mT5 一栏系按 α=0.3 平滑后的采样率，非语料原始占比，作比例之论只可用 Tokens 与 Pages 两栏。其二，现行评测的西方中心性，见 Singh et al., “Global MMLU: Understanding and Addressing Cultural and Linguistic Biases in Multilingual Evaluation,” *ACL* 2025: 18761–18799, 书内第 18763 页：MMLU 题目 28% 须文化特定知识，其中 86.5% 系西方文化知识、64.5% 系北美地域知识。英语世界佛教可见度的偏斜一层，则有历史性的证据：Jan Nattier. “Buddhism Comes to Main Street.” *The Wilson Quarterly* 21, no. 2 (Spring 1997): 72–80。该文把美国佛教分为 Ethnic、Evangelical、Elite 三支，逐一举出禅、藏传与内观（“drawn primarily from Southeast Asia”）诸系，末段并断：“it is the Buddhists we hear the most about in the American media—the Elite Buddhists—who have so far attracted the least diverse membership”。（按：库内印本影印九面，版心自题，首面作”72 WQ Spring 1997”、末面作”80 WQ Spring 1997”，末面即以上引一段作结，故此文实止于 80 页；台大数位典藏本著录作 72–81，与手边印本不合，宜从印本。）

[957]佛教现代主义之为一种近现代特定的重述，主引 David L. McMahan. *The Making of Buddhist Mod-*

强化学习带来的”反传统”默认抵制。现代 AI 通常经过人类反馈强化学习（RLHF）的微调，人类标注者对 AI 回应的评判标准，隐含了特定的价值偏好。在佛教相关的讨论里，这可能产生一种微妙的效果：当用户提出与主流（西方现代佛教）叙事相符的说法时，AI 倾向于认可和补充；当用户提出挑战性的、反传统的或更早期文本依据的论点时，AI 可能以”为传统背书”的方式推回，即便那些反传统论点（如”四圣谛不预设轮回”“早期佛教对神格的处理”等）在学术上是严肃有据的。反过来，当主流叙事本身与传统不符时（例如，将正念等同于佛教修行），AI 也往往不会主动纠正。

简言之：AI 有时会强化主流偏见，同时对挑战偏见的论点产生”自动防御”。

个人回音室的风险。用户在与 AI 讨论佛教教法时，一个容易被忽视的风险是：AI 非常擅长以对话方式把用户的初始立场呈现得更有说服力和历史依据。一个净土修行者和 AI 讨论净土理论，会得到对净土教法的详细支持材料；一个禅修者和 AI 讨论顿悟，会得到大量关于顿悟的正面资料；一个世俗主义者和 AI 讨论”佛陀其实是无神论者”，也通常能从 AI 那里得到支持性的论据。AI 的这种适应性使它成为了一个高效的”义理搜索引擎”，但也使它很容易成为确认偏见的放大器，而成不了真正意义上的”善知识”（kalyāṇamitta）。

平衡的评估。承认这些问题，不意味着 AI 在佛教学习上毫无价值。AI 确实能够：快速检索特定术语的定义和出处；对照多个传统的平行文本；提供导读性的解释；在无人可问的时候给出一个还算可靠的起点。这些功能是真实的，对研究者和修行者都有实际帮助。使用 AI 时真正需要留意的是它的偏向结构：它更擅长陈述现代英语佛教的主流观点，对非主流传统、细节差异和学术争议的处理不够可靠，并且会在你的框架里倾向于支持你，不挑战你。把 AI 当作一个入门助手、不当最终裁判，是目前阶段比较诚实的使用方式。[958]

翻译即诠释的问题在 AI 时代重现。下一章讨论《法华经》的同一叙事如何容许对”女身能否成佛”的不同读法。那里所比的汉文与梵文段落都先说龙女转成男身，分歧在于诠释。当翻译由模型批量完成时，同样的问题以更大的规模、更低的可见度重现：模型在无数微小的选择上固化某一种诠释，而使用者看不到取舍发生的位置。机器翻译的佛典很可能成为下一代读者接触佛教的第一层文本，这一层文本浸透着训练语料的偏向。本书认为，这不是拒绝工具的理由；它要求佛教研究界以对待古代译场同等的严肃程度，去审计今天的”机器译场”。

---

ernism. New York: Oxford University Press, 2008：第二章”The Spectrum of Tradition and Modernism”（书内 27 页起）立 detraditionalization、demythologization、psychologization 三目；第四章”Modernity and the Discourse of Scientific Buddhism”（书内 89 页起）论科学佛教；第七章”Meditation and Modernity”（书内 183 页起）论禅修在科学、心理学与现代个人主义中的重构。禅修被表述为私人宗教经验这一框架本身的形成史，见 Robert H. Sharf. “Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience.” *Numen* 42, no. 3 (1995): 228–283, 其提要断 “the privileging of experience may well be traced to certain twentieth-century Asian reform movements, notably those that urge a ‘return’ to zazen or vipassana meditation”, 又谓此类论述 “turns out to function ideologically and performatively—wielded more often than not in the interests of legitimation and institutional authority”。佛教、禅修与世俗化三者相互塑造一层，见 David L. McMahan. “Buddhism and Global Secularisms.” *Journal of Global Buddhism* 18 (2017): 112–128（按：该文题名原刊首页作 Buddhism and Global Secularisms，不作 Buddhism, Meditation, and Global Secularisms；开放取用本无版心页码，故只标篇不标页）。正念如何被去宗教化、去宇宙论化而进入美国主流，另见 Jeff Wilson. *Mindful America*. New York: Oxford University Press, 2014, ch. 2 “Mystifying Mindfulness”（所据为 Kindle 本，无版心页码，故按章引，不给页次）。

[958]AI 在佛教内容呈现上的偏向，目前尚无专门的学术研究，本节分析基于对大型语言模型技术结构（训练数据分布、RLHF 微调机制）和英语佛教网络内容生态的综合观察。关于 RLHF 的技术机制，参 Christiano et al., “Deep Reinforcement Learning from Human Preferences,” *Advances in Neural Information Processing Systems 30* (NIPS 2017): 4299–4307（该会议 2018 年方改称 NeurIPS；本书所据为 arXiv 1706.03741 预印本，其图一即 RLHF 之机制：“the reward predictor is trained asynchronously from comparisons of trajectory segments, and the agent maximizes predicted reward”）；关于训练数据偏向如何影响知识表示，参 Bender et al., “On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big?” *FAccT ’ 21*: 610–623（第四节 Unfathomable Training Data，书内第 613–614 页：“current practice privileges the hegemonic viewpoint. In accepting large amounts of web text as ‘representative’ of ‘all’ of humanity we risk perpetuating dominant viewpoints”）。关于 AI 作为”确认偏见放大器”的更广泛讨论，参 Eli Pariser. *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*. New York: Penguin Press, 2011.（虽然针对的是搜索算法，其结构性论证同样适用于对话式 AI）。

五、被检验的禅修：副作用研究与迷幻药争论

2020 年代，两条线索从相反的方向对”禅修经验”施加了压力：一条用实证方法检验禅修的效果与风险，一条试图用药物触发类似禅修的经验。

副作用研究的成熟。上一章第四节记录了”佛教与科学”对话的成就与方法论批评。2020 年代的新进展是，禅修的负面效应从轶事变成了系统研究的对象。布里顿（Willoughby Britton）团队 2021 年的研究显示，在以正念为基础的干预项目参加者中，主动询问之下过半数报告至少一种与禅修相关的不良反应，近四成报告这些反应对日常功能有负面影响；此前的研究只被动记录严重不良事件，报告率不足百分之一。布里顿任事的非营利机构（Cheetah House）专为禅修相关困难者提供支持。另一个标志性结果来自英国的 MYRIAD 项目：这项覆盖八十余所中学、八千余名青少年的整群随机试验发现，普适性的校园正念课程并未改善学生的心理健康，干预组在若干次要指标上甚至略差于对照组。[959]

这些结果的意义需要准确理解。它们不证明禅修有害，它们证明的是：禅修是一种足够强的干预，强到有真实的剂量、适应症与禁忌症问题；而此前二十年”正念有益”的公众叙事，建立在系统性不询问副作用的研究设计之上。对本书而言，这是佛教现代主义叙事（禅修等于无风险的心理健身）被实证工具自身修正的案例：科学化叙事最终被更严格的科学检验约束。传统内部原有的安全装置（次第、师资、闭关的保护性环境、对”禅病”的经验知识）在世俗化传播中被剥离，如今正以”创伤知情正念”“禅修安全指南”的形式被重新发明。

迷幻药的正面碰撞。同一时期，迷幻药研究的复兴（裸盖菇素、MDMA 等物质在抑郁与创伤后应激治疗上的临床试验）与佛教修行圈正面相遇。争论的焦点不是新的：1960 年代的迷幻药文化本来就是第一代西方佛教修行者的重要入口。新的不只是问题的公开化。内观一系已有具名的老师把迷幻药整合进自己的教学，斯普林·瓦沙姆（Spring Washam）是最清楚的一例。她受训于杰克·康菲尔德，是灵岩禅修中心（Spirit Rock）教师会成员，2014 年在秘鲁随希皮沃（Shipibo）医者学习一年，2015 年创办莲藤之旅（Lotus Vine Journeys），把佛教禅修与死藤水仪式作为互补的两种法门合办静修。她自述这类植物药可以”迅速加快疗愈的进程，尤其在与研习和修行并用时”；反对者（既有寺院传统也有部分世俗老师）则援引第五戒（不放逸原则），另有一个更技术性的顾虑。后者的一个现成表述出自藏传喇嘛聪尼（Lama Tsony）：以药求速，像是驶上了快车道，自以为到得更快，其实原地未动，回头还得从头走起。这个顾虑并不限于迷幻药之争：Robert Sharf 早已指出，把禅修所生的状态当作道次第话语的所指，本身是现代佛教的一种错置。**照本书看，这一层还可以说得更紧：药物所触发的是状态（state），而修道所要求的是位阶（stage）的不可逆转化，把前者当作后者是范畴错误。这一步是本书的推论，上引两说各只走到一半**。须记的是，第五戒这条线并非单向：主张者同样从第五戒立论，瓦沙姆自道死藤水”恰是麻醉品的反面”，于她与第五戒并无扞格。这场争论另有一条与第五戒无关的轴：西方佛教老师与植物药所自出的原住民社群之间是什么关系。按西蒙兹（Colin H. Simonds）的分判，同属主张一方，迈克·克劳利（Mike Crowley）劝每个佛教徒至少服一次迷幻药以验看自己的如来藏，是把植物药抽离其原住民脉络、只作佛教之用；瓦沙姆随希皮沃医者受过训练，并交代其来源与权威，大体合于原住民学者所立的伦理原则。2024 年 8 月，美国食品药品管理局对 MDMA 辅助疗法的新药申请发出完整回复函，认定现有数据尚不足以批准，要求申办方另做一期三期试验；这是程序上的挫折而非疗效上的否定，临床化的进程因此推迟，而修行圈内部的争论并未随之降温。[960]

---

[959]不良反应测量研究：Willoughby B. Britton et al. “Defining and Measuring Meditation-Related Adverse Effects in Mindfulness-Based Programs.” *Clinical Psychological Science* 9, no. 6 (2021): 1185–1204. 校园正念的整群随机试验（MYRIAD 项目）：Willem Kuyken et al. “Effectiveness and Cost-effectiveness of Universal School-based Mindfulness Training Compared with Normal School Provision in Reducing Risk of Mental Health Problems and Promoting Well-being in Adolescence.” *Evidence-Based Mental Health* 25 (2022): 99–109. 禅修相关困难的类型学见 Lindahl et al. 2017（12.4 所引文献的先行研究）。Cheetah House 见其”About Our Team”页（cheetahhouse.org，网页存档，2026 年 9 月 11 日取用）：自述为“a 501c3 nonprofit organization”，宗旨是“to provide support to those experiencing meditation-related difficulties”，团队首列布里顿。

[960]迷幻药与美国佛教的历史与争论，见 Douglas Osto. *Altered States: Buddhism and Psychedelic Spirituality in America*. New York: Columbia University Press, 2016（库内本 書頁 = PDF − 28）。**该书章目与本段的分支逐条相应，可分别按页取**。（一）**六十年代为入口**：第四章〈Opening the Door: Psychedelics as a

本书认为，副作用研究与迷幻药争论实际上是同一个问题的两面：当代佛教必须在”经验”之外重新说明修行的判准。如果禅修的价值只在其引发的经验，那么可以被更高效引发的经验（无论经由药物还是技术）就有平等的主张权；如果修行的判准不在经验本身而在贪嗔痴的长期止息，那么无论禅修还是药物，都要接受同一个更苛刻的检验。这恰好回到了早期佛教的判准问题（第一篇第五章）。

一个思想实验。顺着药物问题再往前推一步，可以构造一个本书不打算回答、但值得摆在读者面前的思想实验。假定物质第一性成立：心理状态随附于脑状态，没有独立于物理基础的心识。再假定果位（从须陀洹到阿罗汉）如佛教现代主义所理解的那样，是某种稳定的心理转化。两

Gateway to Buddhist Practice〉書 79 起；作者以“开门”为第四至六章的结构，書 80 自道其分工。（二）**整合进修行**：第六章〈Keeping the Door Open: Psychedelics as an Adjunct to Buddhist Practice〉書 139 起；同章记其调查中 61.3% 的答者称用药出于精神或宗教目的。（三）**第五戒一路的反对**：第五章〈Closing the Door: The Fifth Precept and Graduating from Psychedelics〉書 121 起；其最明白的表述在第七章書 179，引 Geoffrey Redmond 评《Zig Zag Zen》（*Journal of Buddhist Ethics*, 2004）：“Psychedelics impair awareness, as do most other mind-altering substances, and would seem to be exactly the sort of substances specified by the term ‘intoxicant’ [in the Buddhist fifth precept].”（四）**正反两造该书都指名**：正方为 Myron J. Stolaroff, “Are Psychedelics Useful in the Practice of Buddhism?”, *Journal of Humanistic Psychology* (1999)，系回应《Tricycle》的迷幻药专号；反方即上引 Redmond。见第七章〈Two Views on Buddhism and Psychedelics〉書 176 起。（五）**技术性顾虑一层，本书分三步写，三步的分量不同，须分别看**。① **聪尼（Lama Tsony）的快车道之喻**，见该书第五章書 133，原文作“You think you’ll take the HOV lane and you are getting there faster, but actually you are just going nowhere. And then you will have to back up and start again.”；奥斯托于该章注一自释其义为“to criticize the idea that someone could use psychedelics to accelerate their progress on the Buddhist path”。聪尼是藏传传承内的具名老师，此语出自奥斯托对他的访谈。②**Sharf 的结构性论证**，见 Robert H. Sharf. “Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience.” *Numen* 42, no. 3 (1995): 228–283（库内本 書頁 = PDF 面次 + 227）：其提要断“the privileging of experience may well be traced to certain twentieth-century Asian reform movements”，又谓道次第话语“turns out to function ideologically and performatively”而非以禅修状态为其所指。**须记两处分寸**：Sharf 的靶子是现代佛教对“经验”的抬举，不是迷幻药，本书取的是其结构而非其结论；且该文刊于一九九五年，与本段所述的二〇二〇年代之争无直接关系。③**“状态／位阶”这对术语与“范畴错误”之判，是本书的推论，两处出处皆不担**：Osto 通检 stream-entry 零、path and fruit 零、irreversib- 零、attainment 仅一见；Sharf 该文亦不用此二词。正文已按“史与论分开”的体例标明这一步系本书所加。（六）**两处该书之限须记**。其一，成书于二〇一六年，正文所述二〇二〇年代的形态（死藤水与止观结合的密集营）与二〇二四年美国药监部门否决 MDMA 辅助疗法一事皆晚于此书，另须取件，本书暂未取到，原注“参当年医学新闻报道”不构成可核对象，已删。其二，**该书的调查结论比正文更曲折**：書 121 记答者“rarely stated that they gave up substance use because of an explicit precept or rule, such as the Buddhist fifth precept”，戒断的常见理由是理性的选择而非戒条。即第五戒是标准的教理反对，却不是个人戒断的常见动因；两者所问不同（一问争论中的立场，一问个人的动因），不相矛盾，读时宜分开。（七）二〇二〇**年代的形态与二〇二四年的监管进程，另据下列诸件，皆二〇二六年九月十日入库**。① **瓦沙姆其人**：Spirit Rock 教师页（网页存档）记其为东湾禅修中心创办教师之一、Spirit Rock 教师会成员、受 Jack Kornfield 训练、自一九九九年起研习上座部与藏传；Colin H. Simonds. “Intersections with Indigeneity in Psychedelic Buddhism.”收《Psychedelic Intersections》（哈佛神学院世界宗教研究中心 2024 年会议文集，2025；開放取用，書頁 = PDF + 48）書 50 记其二〇一四年“spent a full year…apprenticing with Shipibo healers in Peru”，二〇一五年创办 Lotus Vine Journeys，“a syncretic retreat space where Buddhist meditation and ayahuasca ceremonies are practiced as complementary modalities”。②**“加快疗愈”一语**出其受访：Buddhist Practice, Plant Medicine, and Healing, *Insight Journal* 48 (2022): 85–92（Barre Center for Buddhist Studies，网页存档）：“It can help us rapidly accelerate the healing process especially when combined with study and practice.”③**“恰是麻醉品的反面”**出同一访谈，Simonds 書 53 引作“I realized right away that this was a powerful medicine, the exact opposite of an intoxicant; for me there is no tension between plant medicine and the fifth precept.”**一处不合待核**：静修地点，Simonds 書 50 作哥斯达黎加，Spirit Rock 教师页作南美，Lotus Vine Journeys 官网存档作秘鲁；三说不一，故正文只记其创办与合办之实，不指地。（八）二〇二**四年的监管进程据申办方公告**：Lykos Therapeutics Announces Complete Response Letter for Midomafetamine Capsules for PTSD（PR Newswire，二〇二四年八月九日，网页存档）：FDA“determined that it could not be approved based on data submitted to date”，并“requested that Lykos conduct an additional Phase 3 trial”；所涉问题“echo those raised during the FDA Advisory Committee meeting on June 4, 2024”。**故本书原作“否决……申请”一语已改**：完整回复函所拒的是现有数据下的批准，并要求补做一期三期试验，是程序与证据上的挫折，不是对疗效的否定。**须记两处分寸**：其一，此件是**申办方自己的公告**，其对咨询委员会程序的评断（称各方对会议的结构与进行有疑虑）系一造之言，非中立记录；其二，FDA 的完整回复函原件本书未取到，本注所据为公告所述。〔检索一则〕Osto 该本文字层用 fi fl ff ffi 连字：直检 Kornfield 零命中、fifth precept 仅两见，经 NFKC 归一后分别为三十九与十四。检此本必先归一。（九）**第二条轴：与原住民社群的关系**。Simonds 前引文（书 49–53）摘要谓这一代迷幻佛教”present a novel, syncretic tradition that reconciles the truth claims and practices of Buddhism, Indigenous plant medicine, and

个前提合起来，果位就对应于某类可指认的脑结构与功能构型。那么，只要技术足够精确（迷幻药的作用是弥散的，假想中的神经技术则是定点的），原则上就应当可以绕过闻思修的全部次第，直接改造大脑，“制造”一位解脱者。这个假想有它的现实根据：已有研究团队尝试用聚焦超声等神经调控手段直接调制与禅修相关的脑网络活动，初步研究报告了主观整体活力评分的下降，以及自我感、时间感的暂时改变；正念状态评分在真刺激与假刺激两组都升高，正念与活力变化的组间差异尚未达到统计显著。研究未主张诱发禅那。距离”制造果位”固然极远，方向却在同一条延长线上。[961]

这个思想实验的价值在于它引出一个分叉，两边各有代价。接受这个推论的人，把解脱变成了工程问题，但随即要回答：这样造成的状态还算不算果位？佛教对果位的界定不只是状态描述，还包含路径属性（由如实知见断惑）与不可逆性；一个未经闻思修而”被解脱”的人，他断的惑是谁断的？如果路径属于判准本身，那么果位概念就含有一个无法被脑状态穷尽的规范性成分。拒绝这个推论的人，则要说明拒绝的是哪一个前提：要么否认物质第一性（这是传统佛教多数派的实际立场，业与轮回本来就预设了不随附于单个大脑的心识连续性），要么接受物理主义但主张果位在本质上部分地是规范性概念，“如何达成”内在于”是什么”。无论选哪一边，“解脱”概念里描述性成分与规范性成分的区分都被摆上了台面，而这个区分在传统教义学里通常是不言明的。

关于第一个前提，还应补充一个经常被略过的元层观察。“物质第一性”在当代的流行，多数时候建立在对科学方法的一种隐式信任之上，不是形而上学论证的结果。但科学方法有其构成性的边界：它处理公共的、可观察的、可重复的现象，第三人称的可检验性是它的准入条件。这个边界不是暂时的技术不足，而属于方法的定义本身；究其根本，这仍是休谟的老问题：从可观察的规律出发，我们有权走多远。第一人称的体验现象，红色为何呈现为这样的红、苦受为何是这样一种感受，恰好落在这个准入条件之外：它们不公共、不可在不预设体验的前提下被观察，当代心灵哲学称之为意识的”难问题”。[962] 于是有一个循环的风险：先以科学方法界定

---

the psychedelic underground”，教师们与原住民性的关系”unprecedented and complicated”（书 49）。**照他说，新的不止公开化**，正文据此改作”新的不只是问题的公开化”。其尺度取自 Yuria Celidwen et al., “Ethical Principles of Traditional Indigenous Medicine to Guide Western Psychedelic Research and Practice,” *The Lancet Regional Health –Americas* 18 (2022): 100410（据 Simonds 书 50 注三所引）。据以分判两人：克劳利劝”all Buddhists take at least one psychedelic trip in their life to check in with their tathāgatagarbha”, Simonds 断其”decontextualizes and instrumentalizes; he extracts plant medicines towards exclusively Buddhist ends”（书 51），并判其《Secret Drugs of Buddhism》为 eisegesis，惟亦许其守藏传密法之规（同页）；瓦沙姆则”meets the majority of criteria for an ethical, reconciliatory approach to psychedelic use, as outlined by Celidwen and her colleagues”（书 52），且”attends to potential conflicts with the Indigenous roots of psychedelics”（书 53）。**须记分寸**：这是 Simonds 一家之评，其判准取自原住民学者一方所立的原则；本书照录其分判，不另作判断。

[961] 以聚焦超声等神经调控手段调制禅修相关脑网络的探索，见 Brian Lord, Joseph L. Sanguinetti, et al. “Transcranial focused ultrasound to the posterior cingulate cortex modulates default mode network and subjective experience: an fMRI pilot study.” *Frontiers in Human Neuroscience* 18 (2024), art. 1392199（亚利桑那大学 SEMA 实验室；禅修老师 Shinzen Young 为该文共同作者之一）。这项随机单盲研究共 30 人，真刺激与假刺激各 15 人。活力指标为视觉模拟心境量表（VAMS）的 Global Vigor，即主观整体活力，并非警觉度。正念状态评分两组都升高；时间与组别的交互检验，正念为 p = .173，活力为 p = .635，均未达统计显著。见结果 3.2.1.1–2、表 4 与表 6，pp. 7–8、10。自我感与时间感的暂时变化另有逐项结果，不应与这两项交互检验混为一谈。该文明言这些体验不伴随感官扭曲或幻觉，未主张诱发禅那，结论比早先报道更谨慎。商业领域亦有以神经反馈辅助禅那训练的尝试。此类工作均处早期阶段，本节仅将其作为思想实验的现实注脚，不作为其可行性的证据。

[962] 意识”难问题”之名與其與”易问题”之分，出 David J. Chalmers. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 1996，导论〈Taking Consciousness Seriously〉：“what might be called the ‘easy’ problems of consciousness: How does the brain process environmental stimulation? …to answer them is not to solve the hard problem: Why is all this processing accompanied by an experienced inner life?”（库内为电子书本，无版心页码；据该书索引，Hard problem 一条系于书内 xii、xiii 页）。该现象的经典描述则见 Thomas Nagel. “What Is It Like to Be a Bat?” *The Philosophical Review* 83, no. 4 (1974): 435–450，惟 Nagel 未用”难问题”之名，其自立之名为 the subjective character of experience（库内为教科书重排本，原刊页码不通用）。否认难问题为真问题的一路，见 Keith Frankish, “Illusionism as a Theory of Consciousness,” *Journal of Consciousness Studies* 23, nos. 11–12 (2016): 11–39，其第四节径言“Illusionism replaces the hard problem with the illusion problem, the problem of explaining how the illusion of phenomenality arises and why it is so powerful”；此路之先声则为 Daniel C. Dennett, “Quining Qualia,” in A. Marcel and E. Bisiach (eds.),

什么算”实在”，再据此裁定第一人称现象要么可还原、要么不实在，而这个裁定本身是方法论决定，不是科学结论。科学理论的可修正性，常被当作”不断接近真理”的证据；这在对象层为真，在元层则须加限定：可修正的是方法之内的理论，方法自身的准入边界并不随理论更替而移动。因此，拒绝物质第一性未必出于宗教教条，它可以是对”以第三人称方法裁决第一人称实在”这一步的合理怀疑。当然，这个怀疑也须承担相应的论证负担：物理主义者可以回应，科学方法数百年来不断把曾被认为不可还原的领域（生命、热、心理功能）纳入自己的辖域，这一持续的成功记录本身就是归纳证据；还有更激进的立场干脆否认”难问题”是真问题。本书不在此裁断。要点只是：物质第一性是一个哲学立场，不是科学发现，思想实验的第一前提从一开始就站在争议之中。佛教的处境在这里颇为微妙：它的核心主张（苦、渴爱、止息）恰恰是第一人称的，这既是它在科学时代难以被”验证”的原因，也是它作为一种系统化的第一人称探究可能补足科学方法盲区的原因；而第一人称探究自身的效度问题（预期与教义对经验报告的塑造，见本节开头与本书第二卷），同样真实。两边的局限不对称，但都存在。

回到思想实验本身。值得注意的是，它所假想的路径（以精确的物理干预改造大脑，从而直接达成解脱）与金刚乘有某种不谋而合之处。密宗的独特主张恰恰是：身体是解脱的技术界面。气、脉、明点的操作，拙火的修习，其前提是身心在最细层面同构，改造身的能量构造可以直接转化心（见第八篇第四章、第十一篇）；“即身成佛”的可能性论证依赖这一点。就”以物理干预达成解脱”这个形式结构而言，密宗在一千年前已经给出了肯定的回答，只是它的”物理”是内在于其自身世界观的瑜伽生理学，而且全部操作都嵌在灌顶、戒律、上师与见地的框架之内。假想的神经技术等于把这套操作从框架里剥离出来，只保留干预本身。它是否还是同一条道，或者说，框架究竟是保护性的外壳还是构成性的部分，本书在此不作结论，留给读者，也留给第二卷的密法篇。

六、青年佛教与战时佛教：世俗社会的两个现场

疫情后的佛教并没有处处退潮。两个此前不受注意的现场，从相反方向显示了佛教在世俗社会中的新位置。

韩国的青年佛教现象。2020 年代中期，韩国佛教在年轻世代中出现了显著的热度回升。标志性的场景包括：首尔国际佛教博览会从行业展会转型为青年文化事件，2024 年一届的参观者逾八成是二三十岁的人；喜剧演员出身的 DJ 以”NewJeansNim”的艺名（拼合偶像团体名与”僧人”的敬称）在佛教活动上表演电子音乐法会，成为现象级人物；曹溪宗在寺院举办面向青年的联谊活动，2024 年 8 月洛山寺一场报名者逾一千五百人；寺院寄宿（templestay）项目亦在其列。这一波热度的特点是低承诺、高美学：参与者消费的是佛教的空间、仪式感与”疗愈”氛围。[963]

Consciousness in Modern Science. Oxford: Oxford University Press, 1988。**年代须分清**：Dennett 此文出于一九八八年，早于 Chalmers 立”难问题”之名七年，全文不用此语（hard problem 零命中），其所否认者是感质（qualia）之实在性；要以”难问题”之名说这一路，当引 Frankish 一文。佛教意识论與这场争论之交汇，见 Evan Thompson, *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2015：书内 8 页引 Chalmers 之经典表述“there may still remain a further unanswered question: Why is the performance of these functions accompanied by experience?”；书内 97 页论科学方法之界，谓“the scientific method gives us no direct and independent access to consciousness itself”，并引 Chalmers 语“we have no consciousness meter”，下接以计量之器所记者必是公共可观之性质。一**处限须写明**：该书正文不用 hard problem 四字（全书八见俱在注释與书目，皆他人篇题），故其所论当述为引 Chalmers 而论科学方法之界，不可径说其正文论难问题如何。Thompson 论自证（reflexive awareness, svasaṃvedana）與记忆者另见其“Self-No-Self? Memory and Reflexive Awareness”，收入 Mark Siderits, Evan Thompson and Dan Zahavi (eds.), *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2011，书内 157–175 页；两处所论不同，不相代。

[963]韩国青年佛教现象，据 Pyo Kyung-min，“Spirituality gets trendy: Why Korea’s younger generation vibes with Buddhism,”*The Korea Times*, 9 April 2025（网页存档）：该文记 NewJeansNim 其人与 2025 年首尔国际佛教博览会，并记曹溪宗“I’m Jeol-lo”寺院联谊 2024 年 4 月传灯寺一场 20 个名额报名逾 300 人、同年 8 月洛山寺一场“attracted more than 1,500 applicants”。博览会参观者年龄一项，据 Kim Ju-yeon, “Temple dating, dance parties, and MBTI: Buddhism gets a Gen Z makeover,”*Korea JoongAng Daily*, 10 May 2024（网页存档）：2024 年第十二届博览会“more than 80 percent of the fair’s visitors were

如何评价这个现象，取决于评价者的框架。从传统立场看，这是佛教被降格为生活方式商品；从宗教社会学看，在东亚宗教整体老龄化、日本寺院加速关闭的背景下，任何形式的年轻化都是罕见的反向信号。值得记录的还有它引起的跨国摩擦：NewJeansNim 在马来西亚的演出因当地佛教团体抗议而取消，同一表演在韩国是曹溪宗主办的佛教博览会上的亮点，在马来西亚却被当地佛教团体斥为冒犯佛法，显示”佛教的边界在哪里”在不同佛教社会有实质不同的答案。

俄乌战争中的佛教徒。2022 年俄罗斯全面入侵乌克兰后，佛教以一种此前罕见的方式进入欧洲战争叙事。俄罗斯的佛教人口集中于卡尔梅克、布里亚特、图瓦三个共和国。据独立统计，按每万名适龄男子计的阵亡数，图瓦、布里亚特两个共和国居全俄前两位，与莫斯科、圣彼得堡相比显著不均；但这是共和国口径，不是族群口径：同一统计指出，损失高的地区未必是其主体民族损失最重（布里亚特的青年男子约六成是俄罗斯族），地区差距更多随贫困而来。卡尔梅克的最高喇嘛特洛仁波切（Telo Tulku Rinpoche）2022 年秋出走蒙古，同年十月公开谴责战争，是俄罗斯第一位这样做的宗教领袖；2023 年 1 月被俄当局列为”外国代理人”，随即辞去教职；而俄罗斯佛教传统僧伽的部分领导层则选择支持国家立场。[964]

这个案例的意义超出俄罗斯：它是”民族身份与普世价值”张力（上一章第九节）的欧洲版本，且以罕见的清晰度呈现了两种选择的代价。一位佛教领袖因拒绝为战争祝祷而流亡，与缅甸为军政权祝祷的僧侣（本章第二节）构成了同一个问题的两端：当国家要求宗教背书暴力时，僧伽的回答没有中间地带。

七、僧伽与国家：抗议广场与外交舞台

同一时期，佛教与国家的关系还在另外两个方向上重新排列。

斯里兰卡：从民族主义到抗议广场。2022 年斯里兰卡经济崩溃，引发了要求总统下台的全国性抗议运动（Aragalaya）。值得史家注意的是僧侣的位置：十年前以佛教民族主义组织（BBS 等，见上一章第六节）的形象出现的僧伽，这一次有僧侣公开支持抗议，与天主教、伊斯兰教神职人员一同走上街头，几位最有影响力的高僧并联名吁请现政府下台、由总统另立临时政府。这不意味着斯里兰卡佛教民族主义的终结（民族主义僧侣网络依然存在），但它显示僧伽的政治能量并不必然流向排外方向：在国家治理失败面前，同一套”僧伽代表民间良知”的传统剧目可以为完全不同的政治方向服务。[965]

---

in their 20s or 30s”，NewJeansNim 的舞会为该届亮点；同文亦记曹溪宗寺院联谊与 templestay。马来西亚演出争议，据 *Free Malaysia Today* 2024 年 5 月 8 日（马来西亚佛教青年总会谓其演出“harmed and disrespected”佛教的生活方式）、*South China Morning Post* 2024 年 5 月 9 日（议员魏家祥吁禁其再演）、*Korea JoongAng Daily* 2024 年 5 月 10 日（5 月 21 日一场因当地佛教界批评其“going against the teachings and values of Buddhism”而取消）、CNA Lifestyle 2024 年 5 月 16 日（余下演出俱取消）诸篇（皆网页存档）。正文原有的寺院寄宿满员率一语无可存档的统计来源，已删。

[964]特洛仁波切（Telo Tulku Rinpoche，本名 Erdni-Basan Ombadykov）诸事，据 RFE/RL’s Russian Service，“Self-Exiled Buddhist Leader Of Russia’s Kalmykia Resigns Over ‘Foreign Agent’ Label,” 30 January 2023（网页存档）：2022 年秋出走蒙古，同年十月初成为俄联邦首位谴责入侵的宗教领袖；2023 年 1 月 27 日被俄司法部列入”外国代理人”名单，两日后声明辞去卡尔梅克佛教首领沙津喇嘛（Shajin-Lama）之职。阵亡分布一项，据 Olga Ivshina，“Ukraine war: Tuva and Buryatia pay the highest price, but latest BBC Russian casualty figures show poverty not ethnicity the key factor,” BBC News Russian（英文 Substack），页署 2023 年 11 月 30 日（网页存档），系 BBC 俄语部与 Mediazona 联合阵亡统计之当期结果：以每万名 16 至 61 岁男子计，图瓦 48.6、布里亚特 36.7 居首，圣彼得堡 2.5、莫斯科 1；该文并指出“a region sustaining high losses does not necessarily mean that the titular ethnic group in that area is hit hardest”，布里亚特青年男子约六成为俄罗斯族。该项目按期更新，所引为此期数字；该文未及卡尔梅克。

[965]2022 年斯里兰卡抗议运动（Aragalaya）中僧侣的角色，见 Al Jazeera，“ ‘Failed state’: Sri Lanka’s Buddhist leaders want gov’t to resign,” 25 April 2022（网页存档）；Nick Marsh，“Sri Lanka: The divisions behind the country’s united protests,” BBC News, 3 May 2022（网页存档）；Haley Barker，“In Sri Lanka, Buddhist monks’ involvement in protests raises familiar questions,” Religion News Service, 4 August 2022（网页存档）；Centre for Policy Alternatives, Social Indicator. *A Brief Analysis of the Aragalaya*. May 2023。与 BBS 时期的对照见上一章第六节所引文献。诸件所载：高僧 Medagama Dhammananda 于康提对记者说国家”fast becoming a failed state”，并称他与诸位佛教领袖已联名吁请总统另立临时政府，报道据此称该国最有影响力的佛教僧人已加入要求政府下台的行列（Al Jazeera）；一列僧侣在总统秘书处外游行，其后是天主教修女的队伍（BBC）；与拉贾帕克萨有旧的强硬派政治僧人也与较年轻、较进步的僧人一同加入抗议，另有与其结盟的僧人被抗议者斥退，人类学者 Nalika Gajaweera 谓民众斥僧人为”tools of the

佛教遗产的外交化。同一时期，佛教在国家层面被日益明确地当作外交资产使用。印度的动作最为系统：2021 年启用直达拘尸那罗的国际机场（面向佛教朝圣航线），2023 年在新德里主办全球佛教峰会，2024 年将佛陀及其二弟子舍利弗、目犍连的舍利借展泰国二十六日，据印度文化部发布，瞻礼者超过四百万人；联合国大会 2024 年 12 月未经表决通过决议，将 12 月 21 日设为”世界禅修日”（World Meditation Day）。中国、泰国、斯里兰卡等国也各自经营类似的佛教国际平台。[966]

对本书的读者，这个动向的分析框架是现成的：这是佛教象征资源被国家收编的最新形态，与古代的阿育王叙事、斯里兰卡编年史的政教捆绑（9.1）在结构上一脉相承。新的只是竞争的单位：过去是部派与王权互相加持，现在是民族国家在国际场域争夺”佛陀遗产继承者”的位置。舍利外交、圣地基建、峰会主办权，都是这场竞争的筹码。佛教哲学在其中的位置耐人寻味：几乎完全缺席。

八、学术风向：现代主义批判之后

最后记录学术层面的一个转变。12.1 和 12.3 已经说明，“佛教现代主义”作为分析框架在 2000 年代确立：麦克马汉等学者揭示，现代人接触的”佛教”是经过去神话化、心理学化、科学化重构的产物。到 2020 年代，这个批判本身已成学界常识，讨论进入了”批判之后怎么办”的阶段，有三本书可以作为坐标。[967]

汤普森（Evan Thompson）的《我为何不是佛教徒》（2020）从一个长期参与佛教与科学对话的哲学家的位置，批评”佛教例外论”：即认为佛教不同于其他宗教、本质上是一种”心灵科学”的流行观念。他的论证是，这种观念既误解了科学，也削弱了佛教作为宗教传统的完整性；一个自然化的、剥除了宗教维度的佛教，很可能两头落空。这本书引发的争论，把”世俗佛教”问题（12.1）从社群层面提升到了哲学层面。

麦克马汉本人的《重思禅修》（2023）代表了批判框架的自我推进：禅修从来不在文化真空中发生，它的效果部分地由修行者带入的世界观、伦理框架与社会语境构成。这个论点针对的是”禅修是普世心理技术”的假设，但它同时暗示，脱离语境批评脱离语境的禅修，同样没有出路；问题变成如何有意识地重建语境。

加菲尔德（Jay Garfield）的《失去自我》（2022）则显示了另一个方向：佛教哲学作为哲学（不作宗教研究的对象）进入主流讨论。无我论证被作为对当代心灵哲学与伦理学的实质贡献来陈述和辩护。这类著作的增多，标志着跨文化哲学在英语学界从边缘倡议变成了常规操作。

这三个方向合起来看，学术界对佛教的处理正在越过”揭露建构”的阶段：建构性已是共识，真正的分歧转移到了规范问题上，即在承认一切传承与重构都有历史条件的前提下，哪一种重构值得辩护。这恰好也是本书第二卷要正面处理的问题。

---

state”（RNS）；调查报告称”Buddhist monks and Catholic and Islamic priests played a very active role in the protests”（PDF 第 19 面），并记大学比丘联合会召集人 Galwewa Sridhamma Thera 因参与抗议被捕（PDF 第 65 面）。**须照实注明本注的限度**：四件皆无僧侣参与的人数，该调查的抽样且显示，按比例计到过加勒菲斯抗议营地者，天主教徒与穆斯林多于佛教徒（PDF 第 28 面）；Al Jazeera 一篇未称玛哈那耶克（Mahānāyaka），亦未载联名函原文。

[966]拘尸那罗国际机场，见印度民航部新闻稿（PIB，2021 年 10 月 18 日），谓总理于 10 月 20 日启用，以便利各国佛教朝圣者；全球佛教峰会，见印度总理府 2023 年 4 月 18 日发布，峰会 4 月 20 至 21 日在德里 Ashok 酒店举行，由文化部与国际佛教联合会合办；佛舍利借展泰国，见印度文化部新闻稿（PIB）2024 年 2 月 20 日（2 月 22 日起展二十六日）与 3 月 19 日，后者副题作“Over Four Million Devotees paid obeisance to the Sacred Relics in Thailand”（皆网页存档）。联合国”世界禅修日”决议为 A/RES/79/137，2024 年 12 月 6 日大会第 48 次全体会议未经表决通过（草案 A/79/L.27）；决议正文不列提案国，正文原有”提案国名单以佛教相关国家为主”半句因此删去。佛教外交的分析框架，参近年国际关系学界关于”佛教软实力”的讨论，本书未取到具体研究。

[967]Evan Thompson. *Why I Am Not a Buddhist*. New Haven: Yale University Press, 2020.（“佛教例外论”批评）；David L. McMahan. *Rethinking Meditation: Buddhist Meditative Practices in Ancient and Modern Worlds*. New York: Oxford University Press, 2023.（禅修的语境构成论）；Jay L. Garfield. *Losing Ourselves: Learning to Live without a Self*. Princeton: Princeton University Press, 2022.（无我论证作为当代哲学立场）

疫情后的佛教世界，用一句话概括：所有旧的判准问题（谁算证悟、谁算法师、谁算佛教徒、什么算修行）都还在，但每一个都增加了新的应力来源，从算法、药物、战争到国家外交。下一章转向其中积累最深的一条线索：佛教与女性。

第六章　佛教与女性主义

“佛教是平等的吗?”在当代，这个问题的具体版本通常是：佛教经典和制度对女性公平吗？这是一个需要认真对待的问题，不能只从教义层面用”众生平等”四个字打发，也不能从对立面简单地将整个传统判定为父权制压迫。这一章试图做一个基于文本的诚实陈述：哪些是文本里实际写的，哪些是后来发展出来的，哪些是常见误读，哪些是真实存在的紧张。

一、早期经典里真正有问题的地方

先说有据可查的、早期经典里确实存在的性别张力，这样才能对什么是真实问题有清晰的认识。

八敬法与比丘尼的从属地位

最确凿的早期制度性问题，是**八敬法**（garudhammā，八重法/八尊重法）。巴利律藏《小品》（Cullavagga X）记载，佛陀在同意大爱道（Mahāpajāpatī Gotamī）出家时，提出了八条额外条件，比丘尼必须遵守：

1. 比丘尼纵已受具百年，亦当对当日受具之比丘行礼、起迎、合掌、恭敬；
2. 比丘尼不得于无比丘之处安居；
3. 比丘尼须每半月从比丘僧团求二事：问布萨日与请教诫；
4. 比丘尼安居竟，须于二部僧中以见、闻、疑三事自恣；
5. 比丘尼犯重法者，须于二部僧中行半月摩那埵；
6. 式叉摩那二年学六法已，须于二部僧中求受具足戒；
7. 比丘尼不得以任何方式骂詈、谤毁比丘；
8. 自今日起，比丘尼说比丘之言路封闭，比丘说比丘尼之言路不封闭。

每条之后并系一句”此法应恭敬、尊重、崇奉、供养，尽形寿不可越”。

这把比丘尼置于制度上从属于比丘的位置：最资深的比丘尼必须礼敬最年轻的比丘，比丘尼僧团不能独立举行某些戒律仪式，批评权是单向的。这是一个真实的、制度性的不平等，在传统叙事里被归因于佛陀本人。

然而，这里有一个历史层面的重要问题：多位现代学者（包括比丘阿那拉约，Bhikkhu Anālayo）在多传统文本比较研究后，认为八敬法的部分或全部，可能是在口诵传承过程中被加入的，不一定是佛陀亲口制定的内容。证据之一是：不同律典（汉译、藏译）对八敬法的具体内容有出入，若出自同一原始场合，应更为一致。证据之二是：从戒律逻辑看，某些条款更像是后来针对具体问题的应急补丁，不像一次性颁布的完整制度。[968]

本书的立场是：不管八敬法是否出自佛陀，它在巴利律典里是真实存在的，对比丘尼传统造成了实质性的制度制约。它的历史来源值得追问，但不能因为来源可疑就回避它的实际效果。

“正法住世将缩短五百年”

同一个场合，佛陀据说对阿难说：如果女性被允许出家，正法住世的时间将从一千年缩短为五百年，就像一块稻田遭到了稻瘟菌的侵袭。这句话在历史上被大量援引，作为佛陀对比丘尼的负面态度的证据。

这段话的文本也须一辨：所比较的诸本都保有衰退预言，次数、数字及措辞有异，不能仅凭某些版本少了其中几处来判断后加。不过，阿那拉约另据结集叙事与尼众成立叙事的角色、责难

[968] Bhikkhu Anālayo. *Bhikkhunī Ordination from Ancient India to Contemporary Sri Lanka*. New Taipei City: Āgama Research Group, Dharma Drum Institute of Liberal Arts, 2018 初版；本书所据为 2023 英缅对照本。（比丘尼受戒传统的历史研究；八敬法文本问题的详细论证）；另见同作者“The Legality of Bhikkhunī Ordination.” *Journal of Buddhist Ethics* 20 (2013): 310–333。

和语境关系，提出这些忧虑可能在口传中从前者迁入后者，继而归到佛陀名下。这是关于文本形成的假说，尚不是确定的事件史。这一区分不改变预言在历史上被援引来贬抑比丘尼的事实。[969]

《长老尼偈》：同一个传统的另一面

在提出以上问题的同时，不能忽略同一个早期巴利传统里最重要的反证之一：《**长老尼偈**》（Therīgāthā，巴利小部经典之一）。

这是一部由证得阿罗汉果的女性比丘尼所作的偈颂集，现存七十三篇，全书结颂自计所涉长老尼一百零一位，另有以”三十位”“五百位”名义集体出场的两篇，也有说话者不具名的篇目。她们来自不同背景，包括国王的妻子、娼妓、母亲、贫困女性；她们的诗歌描述了自己的修行历程和最终的解脱体验，语言有时带着强烈的个人色彩和喜悦感。其中有一位叫安巴巴利（Ambapālī）的著名交际花（gaṇikā，吠舍离的名妓，曾供养佛陀芒果园），还有一位名叫克玛（Khemā）的王后，她被佛陀称为女性弟子中智慧第一的人。

《长老尼偈》本身是早期佛教承认女性可以、也确实证得阿罗汉果（即最高的解脱境界）的最有力文本证据。它的存在使”早期佛教对女性的态度”这个问题无法被简化成单一的答案：同一个传统里，既有把比丘尼置于从属地位的制度条款，也有记录和珍视了数十位女性觉悟体验的诗歌传集。[970]

苏摩比丘尼：“女身复何妨”

巴利正典对性别本质论最直接的驳斥，出自《相应部·比丘尼相应》的《苏摩经》（SN 5.2）。苏摩比丘尼在林中禅坐，魔罗现身挑衅，说仙人所达之境极难到达，“二指之智”的女人不可能达到（dvaṅgulapaññā，注释书解释为妇人以两指捻米试饭生熟的那点智慧，即厨房里的见识）。苏摩的回答分两层：

> 心善入定、智慧现前、正观诸法之时，女身又能怎样？
>
> 若还有人想着”我是女人”、“我是男人”、或”我是什么”，魔罗才配去对这样的人说话。

---

[969]巴利本原文见《律藏·小品》第十〈比丘尼犍度〉（VRI 罗马字本 *Vinayapiṭaka Cūḷavaggapāḷi*），紧接八敬法之后：“Sace, ānanda, nālabhissa mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajjaṃ, ciraṭṭhitikaṃ, ānanda, brahmacariyaṃ abhavissa, **vassasahassaṃ saddhammo tiṭṭheyya** …**Pañceva dāni, ānanda, vassasatāni saddhammo ṭhassati**.” **须注意此处不止一喻**：巴利本连举三喻，一为女多男少之家易遭盗（“bahutthikāni appapurisakāni, tāni suppadhaṃsiyāni honti corehi kumbhathenakehi”），二为稻田生白骨病（“sampanne sālikkhette **setaṭṭikā** nāma rogajāti nipatati”，正文所举即此），三为甘蔗田生赤霉（“sampanne ucchukkhette mañjiṭṭhikā nāma rogajāti nipatati”）；其后另有堤防一喻，谓八敬法之预立如人预筑塘堤以防水溢（“mayā paṭikacceva bhikkhunīnaṃ aṭṭha garudhammā paññattā”）。诸本异同见 Bhikkhu Anālayo, *The Foundation History of the Nuns' Order* (Bochum: projekt verlag, 2016), 第六章，pp. 147–151：所比较的诸本皆有此预言；法藏部本（《四分律》，T 1428）凡三见，全式作“若女人不于佛法中出家，佛之教法当住世五百年更久”；他本或作“减五百年”、或作“唯余五百年”。同章亦将预言与四众具足为梵行圆满、比丘尼多闻有益教团的经文对读。但其论证不止于并置：pp. 169–170 与结论 pp. 177、180–181 另据第一次结集责难阿难的叙事及其语境，提出对正法衰退的忧虑可能在口传中迁入尼众成立故事，继而归到佛陀名下。这是文本形成假说，不能当作已经确定的事件史；前述版本比较本身也不足以证明这一迁移。

[970]K. R. Norman (trans.). *The Elders' Verses II: Therīgāthā*. London: Pali Text Society, 1971, pp. xvii–lxxxi（导论、文本构成与说话者归属）。篇数与人数不可混：巴利本逐集数下来共七十三篇（一集十八、二集十、三集八、四集一、五集十二、六集八、七集三、八至十六集各一、二十集五、三十集与四十集及大集各一），而全书结颂自报的长老尼数作”Theriyekuttarasatā”（长老尼一百零一位），并另及”三十位”（Timsamattā）与”五百位”（Pañcasatamattā）两组集体出场者；另有两篇题作 Aññatarātherīgāthā（“某长老尼”），说话者不具名。另见 Charles Hallisey (trans.), *Therīgāthā: Poems of the First Buddhist Women*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015, pp. vii–xl，正典归属见 pp. xix–xxi。前者重校勘训诂，后者更重诗歌的文学呈现。

第一层是经验性的：证悟的条件是定与慧，与性别无关。第二层更彻底，它把问题反转了过来：性别认同本身就属于魔罗的领域；还在以”我是女人／我是男人”来界定自己的人，才会被这类挑衅击中。这等于说，“女人能不能证悟”这个问题的提法本身，就预设了无我教法所要拆除的东西。这段对话在汉译《杂阿含》的比丘尼相应中有平行经文，其文本地位没有争议。[971]

值得注意的是：本章后面引述的那句”女人是愚蠢的”（SN 16.10）被归于阿难且真实性存疑，而这段针锋相对的驳斥，就收在《相应部》专门的《比丘尼相应》里，出自女性修行者之口。同一部经藏把两种声音都保存了下来，这正是早期文本层的实况。

二、史料辨析与一个广泛流传的误读

阿难在比丘尼制度建立中的角色

在讨论早期佛教对女性的态度时，阿难的形象值得从史料里仔细梳理，因为他在不同文本语境里呈现的立场有相当大的反差。

在比丘尼建立的叙事里，阿难是替女性请命的那一方。在律藏的叙述里，阿难三次向佛陀请求，允许大爱道（Mahāpajāpatī，佛陀的姨母兼养母）出家，提出了让佛陀回心转意的关键问题：“女性如果出家，能否证得须陀洹果、斯陀含果、阿那含果和阿罗汉果?”佛陀答：能。在这个叙事里，说”女性的加入会缩短正法住世五百年”的是**佛陀**，阿难的立场则是**支持女性出家**。

另一面是，**巴利文《相应部》里有一处确实把一句措辞激烈的话放进了阿难口中**。在《迦叶相应》的《比丘尼住处经》（SN 16.10，Bhikkhunupassayasutta；大迦叶在比丘尼住处说法后遭比丘尼 Thullatissā 讥评的场合）里，有一句话被归于阿难：

> “Be patient, Venerable Kassapa, women are foolish.”（Khamatha bhante Kassapa bālo mātugāmo）

字面意思是”尊者迦叶，请忍耐，女人是愚蠢的。“比丘菩提（Bhikkhu Bodhi）在他的《相应部》英译本里选择如实翻译，并留下了这样一条译注：

> 我以对文本的完全忠实来翻译这个句子，知道部分读者可能会觉得这个译法很激烈。……**我把它留给读者来判断：阿难是否真的说过这样的话，还是这句话是被经典编纂者放进他嘴里的**。[972]

菩提比丘把两种可能并列而不作裁断；本书倾向后者，即编纂者所加，理由是阿难在比丘尼受戒叙事里一贯持支持立场，与此语不合。这是早期文本史里一个有意思的细节，说明正典在形成过程中，不同立场的声音都可能被叠加进同一个人物的名下。

一个广泛流传的误读：佛陀禁止僧侣与女性说话

这个印象来自巴利文《大般涅槃经》（DN16，Mahāparinibbānasutta）里的一段对话。阿难问佛陀：“对于女性，我们应该怎么做?”佛陀的回答，按照传统翻译，是三层递进：

> “不见她们，阿难。”；“如果见到她们，怎么办?”；“不与她们说话。”；“如果她们主动与我们说话，怎么办?”；“保持正念，阿难。”（sati upaṭṭhāpetabbaṃ）

最后这句话的巴利文意思是”建立正念”，是关于管好自己的心，不指字面上不能开口说话。这段话的语境是：佛陀即将入灭，阿难在问将来僧团应如何运作；这是一条给出家僧侣的自我管

[971] SN 5.2（Somāsutta）。译文据巴利原文并参 Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha* (Boston: Wisdom Publications, 2000) 相应段落；“二指智”的注释书解释见同书译注。苏摩的偈颂另见《长老尼偈》（Thig 60–62），汉译《杂阿含》比丘尼相应中有平行经文。

[972] Bhikkhu Bodhi (trans.). *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 2000. 注释见 SN 16.10（Bhikkhunupassayasutta，迦叶相应）相关段落（*Khamatha bhante Kassapa bālo mātugāmo*）的译注。引文为本书据原文翻译。

理指引，核心是最后那个”正念”。如果必须与女性有接触，要保持觉察和管束自心；它并不是说与女性的任何接触都是被禁止的。

另外有一个文本分布的问题值得记一笔：这段”如何对待女性”的问答，在各部派所传的《大般涅槃经》里并非处处都有。巴利《长部》有，法藏部所传的汉译《长阿含·游行经》也有，两处的三层答语一一对应；而根本说一切有部一系没有：Waldschmidt 据吐鲁番写本校订的梵本，在阿难趋前发问之处径接遗体供养一问，中间无此段，该本所附的藏译与律藏汉译同样如此。两个独立传本有、一个传本无，这个分布说明诸部之间在此有分歧，至于是某一系删落还是某一系增入，凭现有材料定不下来。[973]

不论这段文本是否是后来插入的，上文的读法都不受影响：它要求的是正念，不是禁止交谈。

三、“女身因恶业而生”：一个需要仔细分层的主张

这个命题，即”生为女身是恶业的结果”，在汉地和南传的某些佛教文化语境里流传甚广。但它的经典根据，比人们通常以为的要弱得多，且在不同传统里有不同的来源：

所检材料未提供把女身本身判作恶业果报的直接证据。本书对律藏与四部尼柯耶的根本文作了限定词干的检索（VRI 罗马字本，律藏五部、《长部》三品、《中部》三分、《相应部》五品、《增支部》十一集，共二十七种，不含注疏）：表”女身”的 itthibhāva 在这一范围只出现一次，就是上文所引苏摩比丘尼答魔罗的那一偈；itthiliṅga 两见，一在《起世因本经》，男相与女相同句并起，一在律藏《波罗夷》，某比丘身现女相，佛的处置是和尚不易、受具不易、腊数不易，转入比丘尼众受持共戒，既未判罪，也未说是业报；itthindriya 与 purisindriya 或并列为三根之二，或在《系缚经》中男女对举，措辞完全对称。按脚注所列六组词干作 ±260 字符窗口检索，剔除标题与非性别义复合词后，未见与所列贬抑、恶业或恶趣词干的共现。更直接的是《小业分别经》，那是正典专为解释人间胜劣差别所由而设的一经，列出七对差别：寿夭、病健、丑美、威势之有无、贫富、门第高下、愚慧，性别不在其列；而每一项业的作者，经文一律作”某女或某男”（itthī vā puriso vā）。这些用例与限定词干的共现检索没有显示这一命题；这一结果的范围限于所列语料和检索办法，不能单凭零共现推成全体早期教法的语义负判。[974]

正典另有几种说法，须与它分开。其一是”五障”：女性不能成为梵天王、帝释、魔王、转轮圣王、佛陀。这五者（尤其最后一条）与”女身是恶业所致”不是同一个命题：前者是关于某些特定位格，后者是关于女身本身。其二是《剑浮沙经》，阿难问何以女人不坐议事堂、不作事业、不行剑浮沙，佛答以女人”忿、嫉、悭、劣慧”。这是早期正典中最直白的贬抑女性之语，

[973]巴利本见《长部》第十六经〈阿难请问〉一节；法藏部汉译见《长阿含·游行经》，“莫與相見”“莫與共語”“當自撿心”三答见 T1, no. 1, 卷四（T01n0001_p0026a21 以下）。根本说一切有部梵本见 Ernst Waldschmidt (hrsg.), *Das Mahāparinirvāṇasūtra*. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1950, Nr. 2–3，第三册第 358–359 页 Vorgang 36：梵、藏与律藏汉译三栏皆由阿难发问径接遗体供养之问，无此段。

[974]本段检索使用 VRI 罗马字本（Chaṭṭha Saṅgāyana，第六结集本），范围是四部尼柯耶与下列律藏五部的根本文，共 27 个文本单元：律藏为 Pārājika（《波罗夷》）、Pācittiya（《波逸提》）、Mahāvagga（《大品》）、Cūḷavagga（《小品》）、Parivāra（《附随》）；《长部》为 Sīlakkhandhavagga、Mahāvagga、Pāthikavagga 三品；《中部》为 Mūlapaṇṇāsa、Majjhimapaṇṇāsa、Uparipaṇṇāsa 三分；《相应部》为 Sagāthāvagga、Nidānavagga、Khandhavagga、Saḷāyatanavagga、Mahāvagga 五品；《增支部》为一集至十一集（Ekaka 至 Ekādasaka nipāta）。未纳入小部、论藏、注释、复注、汉译阿含或其他语种材料。计数按 itthibhāv-／itthiliṅg-／itthindriy-／purisabhāv-／purisaliṅg-／purisindriy-六词干匹配各格变化，不作异体归并。原始字符串次数包括标题与复合词：itthibhāva 1（SN 5.2 苏摩偈）、itthiliṅga 2（DN 27《起世因本经》与律藏《波罗夷》比丘身现女相条）、itthindriya 5、purisaliṅga 3、purisindriya 14、purisabhāva 0，共 25 处；剔除标题及非性别义复合词后，为 15 处性别义正文用例。共现检索取词干开始前 260 与结束后 260 个 Unicode 字符，含空白，配 hīna-／lāmaka-／nihīna-／pāpaka-／pāpakamma-／akusalakamma-／kammavipāka-／duggati-／apāya-／niraya 十词干。原始窗口有 1 处候选，出于 AN 6.62 的“知人根性”复合词，并非男根；义项剔除后，15 处性别义用例的相关共现为零。窗口不等于自然段，也未覆盖所有同义表达。itthatta 相关词形须按义项分辨：nāparaṃ itthattāya 等定型语不能直接计作女身用例；AN 7.51 的 itthatte 与 itthattaṃ 则确用于女身，此处未给出这一词形在上述语料中按义项统计的总数。《小业分别经》见 MN 135，七对差别与“某女或某男”的定型句见首尾两处总纲；《系缚经》见 AN 7.51；《剑浮沙经》见 AN 4.80；《特有苦经》见 SN 37.3。本段的范围是上述词干、用例及窗口检索，并非对 27 个全文逐段作了语义通检。

但所贬为性情与由此而来的社会位置，仍不是说女身由恶业而来。其三是《相应部·女人相应》的《特有苦经》，列女人五种男子所无之苦：幼年离亲而适夫家、月事、妊、产、事奉男子。这五项是境遇之苦，不是业报之罚；同一相应的前两经又以五事对举男女之相悦与不相悦，结构完全对称。三者与”女身因恶业而生”各在一层，须分别对待。

五障本身也经得起本章一贯的文本史追问。它在巴利正典中的最早出处是《中部·多界经》（MN 115）的”处非处”（可能与不可能）列表：女人不可能是正等觉者、转轮圣王、帝释、魔罗、梵天。但阿那拉约对《多界经》诸传本（巴利本、汉译《中阿含》对应经、藏译及其他汉译平行本）的比较研究显示，这段关于女性不可能性的内容不见于汉译《中阿含》对应经，而见于其余诸本，且各本的列法与内容也不一致（或作一项、或作二项、或作五项），很可能属于传承过程中的增补层，不属此经的原始成分。[975] 五障、八敬法与五百年预言都须分别接受文本史检验；前述《多界经》的缺文比较与五百年预言的叙事迁移假说，采用的是不同证据，不能合并成一种后期编辑证明。《法华经》龙女故事（下节）所回应的，正是这个已经在正典里安顿下来的命题。

后期文本确实有这类表述。汉传所传的疑伪经里有现成的一例：《佛说善恶因果经》（T2881）把女身与黄门、二根同列于破塔坏寺的果报之中。这类文本一方面可能反映了更广泛的印度文化对女性地位的看法渗入了佛教表述，另一方面也可能是某些僧侣的注释立场被逐渐当作了经典来源。[976]

《血盆经》：文化渗入的实物证据。“父权文化渗入佛教表述”不是一个抽象论断，它有具体的文本案例，最典型的是《血盆经》。这是一部约成于南宋的中土伪经（不见于印度语文献；其仪式格局至迟十二世纪末已通行），主张女性产子时血露污触地神，浣洗污衣又使河水流污，误了取水煎茶供养诸圣的善男女，死后因此堕入血盆池地狱；须由子女持血盆斋三年、结血盆胜会、请僧转诵此经，满日忏散，方得超拔。这部四百余字的伪经在明清中国流传极广，并东传日本（《血盆経》，日本文献可考的最早一见在一四二九年），与日本中世的女人成佛论述合流，衍生出针对女性的完整仪式产业。它把”女身即业障”从零散的注释表述固化成了地狱论、孝道伦理与法事经济的闭环。作为教义，它没有任何早期依据；作为历史力量，它塑造女性宗教处境的实际效力，可能超过本章讨论的多数正典文本。惟晚近专治日本一侧的研究提醒，这套论述同时被用作女性的救度之据，妇女在不同时期也借它满足自己的需要，不宜只作单向的压迫史读。[977]

---

[975] Bhikkhu Anālayo. “The Bahudhātuka-sutta and its Parallels on Women’s Inabilities.” *Journal of Buddhist Ethics* 16 (2009): 137–190.（《多界经》诸传本中”女性不可能性”段落的比较研究；结论是该段落很可能属传承中的增补）

[976] 本轮只逐字核过《佛说善恶因果经》一例，本段所举因此收窄为这一例。该经在《大正藏》第八十五册（T2881），系敦煌疑伪经：底本作日本续藏经本，校本为中村不折藏敦煌本，写本奥书署“先天二年六月二日寫了”（713），是唐初写卷而非译经。该经并未立“女身即恶业果报”这样的通则；它把女身列在一串堕落果报之中：“破塔壞寺，隱藏三寶物作己用者，死墮阿鼻大地獄中……若得人身，受黃門形，女人二根無根婬女”；卷末并有“百千女人現轉女身得成男子”，转女成男之说亦在。**本段原另举“部派阿毗达磨文献（尤其非巴利系统）”与“部分《阿含经》的注释文献”两类，今删**：前者未指实任何一部，无从核；后者尤可疑，汉译四阿含并无成套注释文献传世，而巴利一侧的义注不在汉传之列。若日后要恢复这两类，须补出具体的论书与注释卷页。

[977] 经文据《佛说大藏正教血盆经》（CBETA X0023，卍续藏第一册；全经四百余字）。所犯：“不干丈夫之事，只是女人产下血露，污触地神。若秽污衣裳，将去溪河洗泽，水流污漫，误诸善男女取水煎茶，供养诸圣，致令不净。”所解：“惟有小心孝順男女，敬重三宝，更为阿娘持血盆斋三年，仍结血盆胜会，请僧转诵此经一藏，满日忏散。便有般若船载过奈河江岸，看见血盆池中有五朵莲华出现，罪人欢喜，心生慚愧，便得超生佛地。”神祇只举地神一位，河水一节所污者是诸圣；通行本正文只言产血，“每月滲经水”五字见于该经校注所记的异文。产生与流传参 Alan Cole. *Mothers and Sons in Chinese Buddhism*. Stanford: Stanford University Press, 1998，**第九章〈Buddhist Biology〉书内第 198 页**：此经的仪式格局至迟十二世纪末已通行（Cole 谓其时”the ideological and ritual format that The Blood Bowl Sutra now carries was well known”，而所据那段”makes no mention of a sutra with the title Blood Bowl”，故经本身是否已成书尚在两可），1437 年入明藏，并见于数种明代小说，另有道教本并行，十三世纪已用作道教丧仪之本。日本的接受史参 Lori Meeks. “Women and Buddhism in East Asian History: The Case of the *Blood Bowl Sutra*.” *Religion Compass*, 两部分连载：Part I: China，2019，篇号 e12336；Part II: Japan，2020，篇号 e12335（库内两份抽印本皆不印卷次，只印年份与篇号）。**东传的年代两家不合，须并记**：Cole 谓”It also made its way to Japan in the thirteenth or fourteenth century”，Meeks 则谓此说在日本的文献记录中”is not attested in the Japanese historical record until the 15th century”，最早一见在一四二九年天台僧长辨的日记。**Meeks 的论旨亦须照实记，与本节的用法不尽合**：她把日本的接受读作”THE BLOOD BOWL SUTRA AS A TEXT PROMISING

本书的判断：把”女身因恶业而生”当作早期佛教的核心教义，是不准确的；但说这个命题完全没有经典根据，也是错误的。它在部分后期和汉传文本里确实存在。这个命题需要被历史化：它更可能是印度-中国父权文化渗入佛教表述的产物，不来自早期教法的核心。《血盆经》的案例进一步提示：对女性影响最深的，往往是依托伪经生长起来的仪式与制度，不是正典里的争议段落。

四、大乘时代：龙女、天女与五障

大乘佛教的文本里，有一个著名的场面正面回应了女性能否成佛的问题，就是《法华经》（Saddharmapuṇḍarīkasūtra）〈提婆达多品〉里的**龙女成佛**故事。

故事是这样的：文殊菩萨宣称，海中住着一位才智无双的龙王之女，年仅八岁，已能证得无上菩提。舍利弗表示怀疑，理由是女性有五障，不能成为梵天王、帝释天、魔王、转轮圣王和佛陀。话音未落，龙女出现，当场将一颗宝珠献给佛陀，宝珠一瞬间被接受；龙女说：我成佛比这更快。

这里有一段常被引作版本分歧的文字，值得逐字摆开看。

中文汉译（鸠摩罗什译，通行版本）的表述是：龙女”忽然之间，变成男子，具菩萨行，即往南方无垢世界，坐宝莲花，成等正觉”。这表示她**先转变成男身**，再成佛。

梵文本这一段并不更宽松。Diana Paul 据梵本译出的同一节作：在舍利弗与全会面前，娑竭罗龙王之女”女根隐没，男根显现”（her female organs vanished, and the male organ became visible），她现为菩萨身，随即南行，于七宝菩提树下成佛。转身一节在梵本里写到了根相，比什译还要具体；先转男身、再往南方成佛的次第，两本一致。

所以分歧出在读经的一侧，译经的一侧两本相同。一种读法看重次第：龙女须先转男身，是则女身不能直接成佛。另一种读法看重情节的功用：舍利弗刚说完”女身垢秽，非是法器”与五障，她当场把整件事做完，转身之速本身就是对那番话的反驳。同一段文字容得下这两种读法，因为经文只叙事，不下判断。

汉地寺院传统历史上普遍持前一种读法，将”需要转男身才能成佛”当作信条；而现代女性主义佛教学者（如 Paula Arai, Rita Gross 等）和部分亚洲现代佛教改革者，则更倾向于后一种读法，将龙女故事视为对男女平等成佛可能性的宣言。

本书的判断：把这两种读法说成汉译与梵本之别，与现有的文字不合：两造都写了转身，梵本还写得更实。这一点反而更值得注意：教义的重新定形不必等到翻译那一步，同一段叙事在不同时代、不同关切下被读成不同的主张，在佛教文本史上是常态。至于梵文诸写本、藏译与竺法护《正法华经》之间是否另有异文，本书未作校勘，不下断语。但无论哪种读法，《法华经》提出了一个在当时的大乘背景下非常尖锐的问题：成佛有无性别门槛？[978]

THE SALVATION OF WOMEN”，谓此经在女性丧仪中取《转女成佛经》而代之，日本文献多以”女人成仏”称之；结论一节并谓”An approach to the Blood Bowl Sutra that is purely focused on the text itself would likely emphasize the rather crude, misogynistic ideology of the work. Although that ideology is impossible to ignore, a broader approach⋯makes it clear that there was much more to these cults than meets the eye”，并举出”women were able to use discourses derived from the Blood Bowl Sutra to seek practical”之例。即她不否认此经的厌女意识形态（“To ignore the misogynist aspects of blood hell discourse would surely be naive”），但反对只据经文本身作单向的读法。本节所取的是前一面。 **正文据 Meeks 改三处（裁决 0135）**：救度与实利两面，同文第 4 页谓此经在日本既被当作”women postmortem salvation”之法，又许以解除经血污秽之不便；第 12 页：“women succeeded, at various points in Chinese and Japanese history, in finding ways to use the discourse to meet their own needs”。

[978] Diana Y. Paul. *Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahāyāna Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1985.（大乘文本中女性形象的系统分析；龙女一篇见第五章”The Bodhisattvas with Sexual Transformation”之 text b，梵本译文在书内第 187 页。什译作”变成男子”，见《妙法莲华经》卷四〈提婆达多品〉，T09n0262_p0035c16）

《维摩经》的天女：另一种回答

大乘文本对性别问题其实给出了不止一种方案，《维摩诘所说经·观众生品》里的天女是与龙女并立的另一型。天女在维摩诘室中散花，花至诸菩萨即皆堕落，至大弟子便著不堕。舍利弗问她：“汝何以不转女身?”天女答：“我从十二年来，求女人相了不可得，当何所转?”随即以神通与舍利弗互换身形，让这位上首弟子亲身体验”现女身”，然后点明：如舍利弗非女而现女身，一切女人亦复如是，虽现女身而非女；“是故佛说一切诸法非男非女”。

把两个故事并排看，大乘对五障的回应呈现出两种结构不同的策略。龙女故事（至少在汉译的读法里）是**转身型**：接受”佛身为男”的前提，让女性经由转变满足它，性别门槛被绕过而未被否定。天女故事是**无性型**：直接用空性拆掉门槛本身，“女人相”了不可得，“转身”这个要求就失去了对象。无性型在哲学上更彻底，它把性别放进无我与空的分析里，使任何以性别设限的说法在教理上无从立足。

然而历史的走向值得注意：在东亚佛教的实际制度与通俗信仰里，占上风的是转身型（净土往生转男身、变成女子的忏悔话语，乃至上一节的《血盆经》），而不是无性型。空性话语在理论上拆除了性别的本质性，却几乎没有触动僧团制度里的性别位阶。教理资源与制度现实之间的这个落差，是本章反复遇到的模式中最清晰的一例：一个传统可以在最高教理层面持有拆除歧视的全部工具，同时在制度层面让歧视原样运转。为什么会这样，是留给读者、也留给本书第二卷的问题。[979]

五、汉传与藏传寺院的实际制度

经典层面的讨论，需要对应地看历史制度的实际面貌。

汉传佛教：中国比丘尼传承由印度随戒律东传，历史上确有相对完整的传承（相较于南传）。汉传的具足戒保留了双部受戒的制度（比丘和比丘尼双方僧团共同授戒），汉地的比丘尼在历史上也确实持续存在并有过相当的学问传统。但在实际的寺院仪轨和日常组织里，历史上大量融入了儒家”三从四德”的性别规范；许多汉地寺庙的仪轨中，女性的位置或礼仪被默认在男性之下。这是印度佛教与中国文化碰撞后的产物，不完全来自早期经典，但已积淀为传统的一部分。

观音的性别转化：汉传还有一个与制度史构成微妙对照的现象。观世音菩萨（Avalokiteśvara）在印度是男相，《法华经·普门品》列举的三十三应化身中虽含女身，本尊形象仍属男性；传入中国后，大约自宋代起，白衣观音、妙善公主传说、送子观音等女相形象逐渐占据主导，到明代，观音在民间信仰中已基本被理解为女性。这是佛教史上规模最大的一次神格性别转化，于君方的研究对其过程有系统的重构。[980] 耐人寻味的是它与制度层面的并置：汉传佛教在信仰

[979]《维摩诘所说经·观众生品第七》（鸠摩罗什译，T 475）。天女与舍利弗的对话及”一切诸法非男非女”语出此品。大乘文本中性别策略的类型分析，参 Diana Y. Paul, *Women in Buddhism*（前注所引，1985）第六章”The Bodhisattvas Without Sexual Transformation”（书内第 217—231 页）。转身型与无性型之分即该书第五、六两章之分：第五章题”with Sexual Transformation”，第六章题”without”，作者自陈全书”organized according to a typology”。维摩诘天女一篇在第六章，其导言径谓《维摩诘经》一类”present asexuality as neither male nor female”，天女变舍利弗为女身是”to reinforce her assertion that all things are neither male nor female when one views the world as Emptiness”。

[980]Chün-fang Yü（于君方）. *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*. New York: Columbia University Press, 2001. 甲面所据为该中译本（陈怀宇等译，北京：商务印书馆，2012；书页＝ PDF 面次 −6；英文原版未取到，故下列页码系中译本，且该本系补跑 OCR，错字多，引文已回看版面）。**正文三层俱得**：① 印度非女神，书内 12 页作“这尊菩萨在印度、西藏地区、斯里兰卡或东南亚从来没有被当作女神来信奉；起初中国人也确实没有把观音视为女性，因为许多出自敦煌的十世纪绘画清楚地呈现着留胡须的男性观音像”；② 转变的时序，书内 17 页作“观音从初传中土一直到唐末（618—907），都被视为男性，艺术造像也是如此。然而，到了宋代（960—1279）初期，大约十一世纪前后，有些信徒将观音视为女性神祇……这位菩萨可能在元代（1206—1368）完全转变为女性。自明代，也就是十五世纪以来，观音通常被视为不折不扣的女性”；③ 女相诸型，书内 253 页辨水月观音仍属男相而白衣观音“外表看来显然是女性”，书内 138 页记明代本土经典把白衣观音写作生育女神，即送子观音。**该书另有一层正文未及，于此录出，因其与本段所论正相涉**：书内 17 页接言“即使文学、艺术作品如此呈现观音，正统佛教僧侣仍然拒绝承认观音是女性，即使在今天，佛教寺院供奉的观音像也依然延续唐代确立的图像体例来制作”，寺中不奉白衣、鱼篮诸女相为圣像。即女性化主要成于民间与文人艺术一路，教内造像之制未随之改。**又须分清一层**：正文”佛教史上规模最大的一次神格性别转化”之判，该书不作此语，其所断只是此事“似乎是中国特有的现象”；此一比较级系本书所加。（观音女性化过程的标准研究；有中译本《观音：菩萨中国

想象里把自己最受爱戴的菩萨女性化，同时在僧团制度里维持女性的从属位置。慈悲的至高象征可以是女性的，僧团的上座不可以。这再次印证本章的观察：对女性灵性力量的承认与对女性制度地位的限制，在同一个传统里可以互不干扰地并存。

台湾：传承结出的果实：讨论汉传制度而不谈台湾，图景是不完整的，因为当代全球佛教中比丘尼制度最兴盛的地方就是台湾。几个事实：台湾出家众中比丘尼人数远超比丘（各种统计口径下约为三比一以上）；证严法师创立的慈济功德会是世界规模最大的佛教慈善组织之一，其创始人与核心骨干是尼众；佛教界的义学与社会论述中，尼众学者占据显要位置。2001 年，昭慧法师在公开会议上宣读”废除八敬法宣言”，并当场撕毁写有八敬法条文的纸页，这是华语佛教界对本章第一节所述制度问题最直接的当代回应（她于 2021 年获庭野和平奖）。[981] 台湾现象对本章的论证还有一层结构性意义：它是汉传双部受戒传承未断这个历史事实结出的果实，而 1998 年菩提迦耶为南传女性传戒（见 9.5），正是借助这条汉传（法藏部）传承完成的。换言之，一千五百年前渡海相助中国尼众的斯里兰卡传承，在二十世纪末经由台湾还流回了南传世界。制度传承的存续与否，在几个世纪的尺度上决定了整个传统里女性的可能空间。

藏传佛教：藏语系佛教在历史上没有形成完整的具足戒比丘尼传承。女性修行者长期以沙弥尼（śrāmaṇerikā，初级出家戒）身份存在，在制度权力上处于明显的从属地位。这个局面在 2022 年 6 月出现了实质变化：不丹的杰堪布为一百四十四位女性授了具足戒[982]，并在其后数年将传戒制度化（见上一章第三节）；其他藏传派别是否承认和跟进，本书成稿时尚待观察。另一方面，藏传密续里有大量以女性本尊（ḍākinī，空行母）为核心的修行，且有女性创始人（如玛吉拉准，Machig Labdrön，Chöd 传承的创立者）。这说明藏传对”女性的灵性力量”有其独特的承认，但在此前的近千年里，这并没有转化为比丘尼受戒的制度开放；精神上的尊重与制度上的排除，在历史上长期同时存在。[983]

六、现代女性主义佛教学的主要声音

1990 年代以来，女性主义佛教学（feminist Buddhist scholarship）形成了相当成熟的研究领域，几个主要的声音值得点出：

丽塔·格罗斯（Rita Gross，1943—2015 年）在《后父权制的佛教》（*Buddhism after Patriarchy*，1993 年）里，系统地将女性主义的批判性视角引入佛教研究，一方面批判了佛教历史上的性别歧视，另一方面论证佛教的核心概念（无我、缘起、众生平等）与性别等级不相容，甚至可以成为建设”后父权制佛教”的资源。[984]

保拉·阿拉依（Paula Arai）专注于日本佛教曹洞宗女性的研究，揭示了历史上在男性主导的寺院体制里，女性实际上通过私下的仪式传承、法系传授和日常修行，维持了相当完整的传承生命，只是在正式记录里几乎消失了。

化的演变》）

[981] Elise Anne DeVido. *Taiwan’s Buddhist Nuns*. Albany: SUNY Press, 2010.（台湾比丘尼现象的专门研究，含比丘尼与比丘人数比例、慈济与尼众教育的分析）；昭慧法师 2001 年”废除八敬法宣言”见当年台湾佛教界会议记录与媒体报道，其论述另见释昭慧相关著作。

[982] “Buddhist leader in Bhutan fully ordains 144 women, resuming ancient tradition.” *Religion News Service*, 21 June 2022（2026-09-10 网页存档）：是日起，杰堪布在 Ramthangkha 寺”began ordaining a group of 144 women as bhikshunis”，消息由不丹中央僧团（Zhung Dratshang）的 Facebook 页面发布。其后 2025 年 11 月的传戒，见 “Je Khenpo Ordains 265 Buddhist Nuns from 14 Countries During Bhutan Global Peace Prayer Festival.” *Buddhistdoor Global*, 24 November 2025（同日存档）。

[983] Thea Mohr and Jampa Tsedroen (eds.). *Dignity and Discipline: Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*. Boston: Wisdom Publications, 2010.（2007 年 7 月 18 日至 20 日汉堡 International Congress on Buddhist Women’s Role in the Sangha: Bhikṣuṇī Vinaya and Ordination Lineages 会议文集，据版权页 CIP；聚焦藏传/根本说一切有部比丘尼戒的恢复，书内第 24 页自陈所处理者分两类，比丘尼僧团已消失者之重建与从未传入者之新立；含达赖喇嘛的回应）

[984] Rita M. Gross. *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. Albany: SUNY Press, 1993.（女性主义佛教学的奠基著作；兼顾历史批判和重建路径，史、析、建三部的分工见作者自述，书内第 4 页）。其核心论断同页作：“the key concepts of Buddhism, in every period of Buddhist intellectual development, are incompatible with gender hierarchy and with discrimination against women (or against men)”。

传统内部的出家学者之间也并无统一立场。**比丘阿那拉约**通过跨传统比较提出部分叙事逐渐形成的解释，并支持比丘尼受戒复兴；**塔尼沙诺·比丘**（Ṭhānissaro Bhikkhu）则在其相关论述中维护八敬法叙事与受戒条件，对阿那拉约的论证提出反驳。[985]

这个领域里有一个持续的内部分歧：是应该在承认问题的同时，寻求在传统框架内的改革和诠释（保留大部分传统，修正其性别盲点）？还是应该更根本地质疑这些传统的权威性，走向更激进的重构？不同的学者和修行者对此有不同的立场。

七、一个基于事实的整体陈述

以下是一个基于文本和历史的整体陈述：

早期佛教承认女性有能力证得最高的解脱境界（阿罗汉果），《长老尼偈》里数十位女性觉悟者的诗歌，是最有力的证据；苏摩比丘尼对魔罗的回答（SN 5.2）则表明，早期传统内部已经有对性别本质论的正面驳斥，且驳斥的依据正是无我教法本身。这一点很要紧。它意味着早期教法的核心立场是”女性可以解脱”，不是”女性的解脱低人一等”。

早期巴利律典里存在真实的制度性性别不平等（八敬法）；关于女性出家将缩短正法住世的那些段落，把比丘尼的存在与正法减寿系在一起，即便在为八敬法辩护的文脉里也是如此。这些不能被简单抹去，但它们的文本真实性需要仔细追问（部分可能是传诵中脱落或增补所致）。

“女身因恶业而生”作为一个系统性教义，更多属于后期的、部分文化渗入的佛教表述，不属早期经典的核心命题。说它完全不存在于任何经典是错的，但把它归因于”佛陀的原初教法”也是不准确的。

大乘经典里的五障和龙女故事，代表了一个更复杂的图景：五障是一个被文本本身质疑的命题（龙女的故事就是为了回应它，而五障在《多界经》诸传本中的不一致，显示它本身就可能是增补层），但汉译版本的龙女故事留有”转男身”的表述，这个歧义至今没有被整个汉传传统清晰地解决。《维摩经》天女则显示大乘手中本有更彻底的方案（一切诸法非男非女），只是这个方案在制度史上没有胜出。

实际的寺院制度，在汉传和藏传，历史上都存在对女性不利的制度安排，其中有来自佛教文本的（如八敬法），也有来自外部文化（儒家、婆罗门）的渗入，后者甚至可以经由伪经（如《血盆经》）固化为仪式与经济结构。区分这几种来源，对于改革的讨论是重要的。同时，台湾比丘尼制度的兴盛与不丹 2022 年以来的传戒（见上一章第三节）都表明，制度是可以改变的；改变的杠杆，历史地看，正是受戒传承本身的存续与重建。

这张图的整体面貌：早期佛教在解脱论上是相对包容的（女性可以解脱），在制度上是性别不平等的（比丘尼从属），在文化表述上随传播进入不同地区而吸收了当地的性别偏见。这个混合图景，比”佛教压迫女性”或”佛教本来平等”这两个简化的叙事，都更接近历史的真实。

尾注：段晴教授

本书在讨论南传佛教部分（9.5）列出了三位对现代人接触南传佛教极为重要的人物：菩提比丘、庄春江居士、玛欣德尊者。此处，在全书的最后一章，作者想单独提及第四位：**段晴教授**。

段晴（1953—2022），北京大学外国语学院教授，梵语、巴利语及印度学专家。她的学术履历横跨语文学、宗教史与文本批评，是中国学院派研究南传早期佛教文献极少数达到国际水准的学者之一。她主持组织了巴利语《长部》（Dīgha Nikāya）与《中部》（Majjhima Nikāya）的汉语翻译工程，并为两部译著各撰写了一篇详尽的导读。这两项工程对汉语学界的意义，可以比照菩提比丘对英语学界的意义。

[985]阿那拉约的受戒论述见本章所引《Bhikkhunī Ordination from Ancient India to Contemporary Sri Lanka》，叙事形成假说见五百年预言的注释。塔尼沙诺的不同论证，见 Ṭhānissaro Bhikkhu, AN 8.51 译注, 注 1、5、6；以及 *The Question of Bhikkhunī Ordination* 相关论争文章（2026 年 9 月 13 日访问）。此处分别说明这些作品中的论证，不概括二人所有时期的立场。

她在这两篇导读里，始终以”佛教圈外人”的身份自居：这是立场声明，不是谦辞。她从语文学者和思想史研究者的位置来读这些文本，不从信仰出发。正是这个距离，使她的描述格外有分量。

她的核心判断是：《中部》经文里的佛是”一位伟大的人”。这个伟大不在于天赋或神授，而在于他广泛掌握了前人的理论和修行经验，深入思索和亲身检验各种理论的不足之后，开始了自己的创造。他是彻底的实践者。《长部》的《涅槃经》里，佛拖着病体从吠舍离一路北行至拘尸那罗，“是一位亲切的老者，已达八十岁的高龄，罹患重病，却依然思维清晰”，依赖乞食和河水维系身体，走完最后的路程。她认为，这段记述”表明，佛不但是说教者，更是修行的实践者。佛以身作则，为他的弟子示范真正的修行，直到生命的终点”。

阿难倚门而泣。佛以慈悲劝解：“恩爱和合者，必归于别离。”段晴教授读到这里时说，《涅槃经》“仍然饱含着曾亲历佛的弟子对佛的热爱”。两千五百年后，文字里的情感仍是活的。

她也写到佛的专注与克制：“连佛这样伟大的人也不是什么都顾及，只说与拯救出苦海相关的话题。自觉地有所关注而有所不关注。”这对信息爆炸的当代人，她认为仍有借鉴价值。《中部》导读最后落在一句极平静的话上：“在纷纷扰扰的世界里，读一读《中部》，或许可以至少获得片刻清净的时光。”落款是：2020 年 9 月 6 日，于北大外文楼。一年半后，她离开了人世，翻译事业尚未完成。

以她的语言学功底、她对早期文献的把握、以及她对佛法本怀那种超脱宗派界限的真实理解，她本应成为帮助中文世界认识南传和早期佛教最为重要的人物之一。她对中文世界的实际影响，终究不如 9.5 所列的其他三位；原因不在水准，只在于人生无常。[986]

[986]段晴. 〈探径于《长部》〉，收入《汉译巴利三藏·经藏·长部》，上海：中西书局，2012 年；段晴. 〈探径于《中部》〉，收入《汉译巴利三藏·经藏·中部》，上海：中西书局，2021 年（导读落款：2020 年 9 月 6 日于北大外文楼）。本文引用段晴教授文字，均出自上述两篇导读。

“

在尽量诚实的史学态度下，
把佛教哲学最重要的问题、最重要的论师
和他们的论证，用现代人能跟得上的方式讲清楚。

”

“

一个以止息苦为本怀的传统，
说了什么，兑现了什么，变成了什么。
三份答卷都已交出，判卷的是读者。

”

