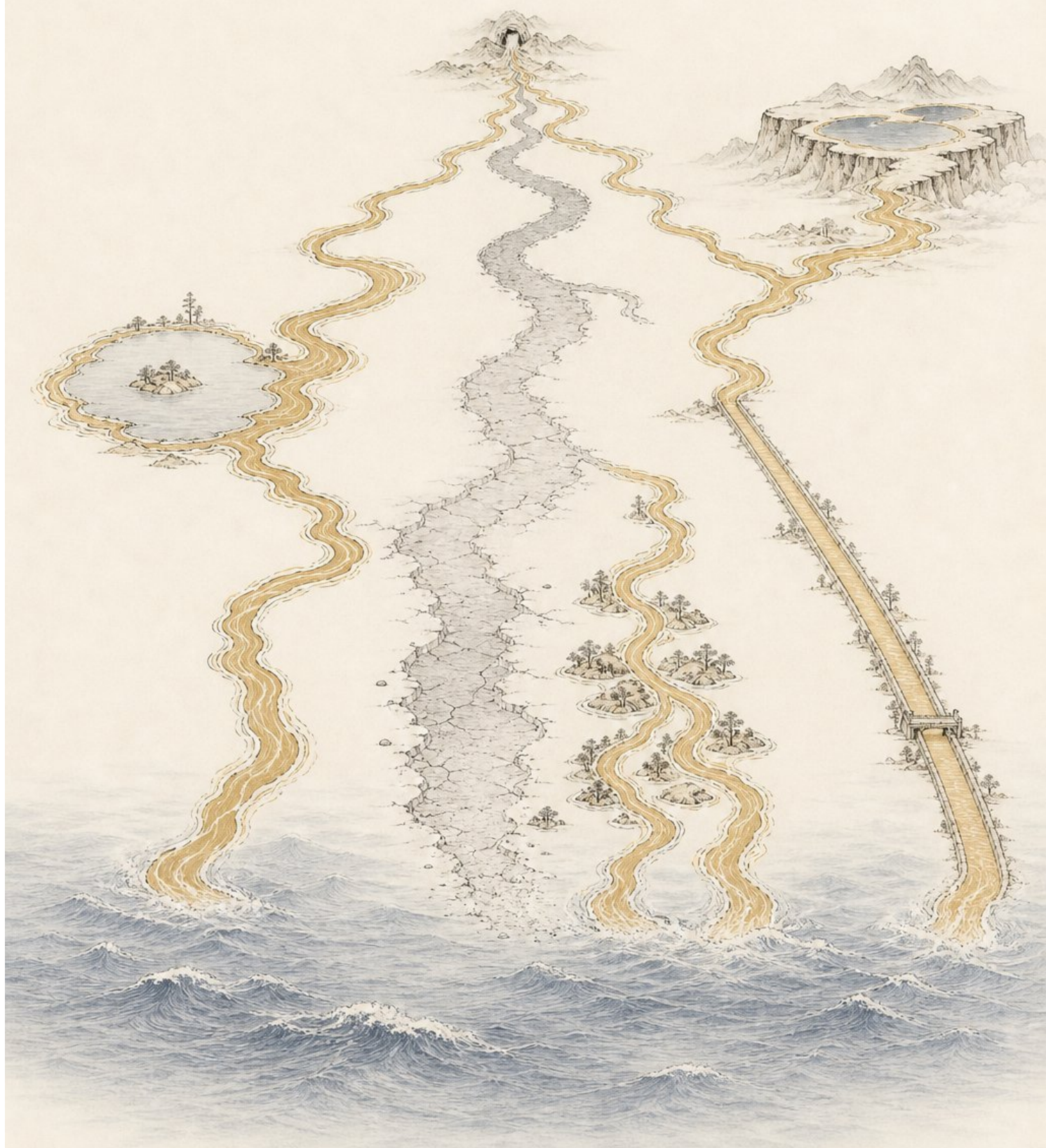


佛教思想研究 · 第三卷

佛教流变史



佛教流变史

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](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/) 许可协议

版本 20260925 · 本册生成于 2026-09-25

永久链接 <https://ehipassa.com/pdf/20260925/佛教流变史.pdf>

Contents

前言	iii
第一篇 导论	1
第一章 为什么佛教一直在变	1
第二章 外因的六条线	3
第三章 诛心之论的纪律	5
第二篇 佛灭之后的裂变	6
第一章 权威的真空：佛陀不立继承人	6
第二章 结集的政治：谁的记忆算数	10
第三章 根本分裂：十事、大天与两种佛教想象	13
幕间 数不清的圣者：一次不可能的普查	17
第三篇 经院化	20
第一章 从道场到学院：阿毗达磨运动	20
第二章 王权的初遇：阿育王模式	23
第三章 岛上的凝固：上座部的定型	28
第四篇 大乘的兴起	32
第一章 新经的机制：一场媒介革命	32
第二章 理想的换代：免检的菩萨	36
第三章 从导师到救主：佛陀的升格	39
第四章 谁在推动：三种人群，三种大乘	43
第五篇 论辩场	46
第一章 军备竞赛：佛教为什么需要哲学	46
第二章 那烂陀体制：学问僧的生态	49
第三章 论辩的代价：判准的漂移	53
第六篇 真常的回流	57
第一章 梵化的引力：笈多时代的市场	57
第二章 断灭恐惧的生意：需求侧的真常	61
第七篇 密教化	64
第一章 仪式的接管：从护咒到本尊	64
第二章 借来的技术：与湿婆教的同源问题	67
第三章 反建制的收编：悉陀与大学	70
第八篇 印度佛教的死亡	73
第一章 慢死：在家基础的流失	73
第二章 一篮鸡蛋：寺院经济的脆弱	75
第三章 死因报告：三因的权重	77
第九篇 入华与转译	80
第一章 借壳：格义与玄学的时髦	80

第二章 译场：翻译运动的政治	83
第三章 乱世的市場：佛教為何在分裂時代勝出	87
第十篇 漢地的再造	90
第一章 判教：收編全部遺產的手術	90
第二章 中國式體系：天台與華嚴	93
第三章 禪的成立：對經院的反叛	96
第四章 淨土的成立：民眾的佛教	99
第十一篇 漢傳的幸存形態	104
第一章 會昌的經濟學：滅佛與篩選	104
第二章 印刷與士大夫：宋以後的位置	109
第三章 禪淨合流：幸存者的形態	113
第十二篇 藏傳的整編	116
第一章 兩次輸入與桑耶：欽定的路線	116
第二章 活佛的政治學：轉世制度	120
第三章 格魯的勝利：政教合一	122
第十三篇 日本的简化革命	126
第一章 鎌倉新佛教：單一法門的革命	126
第二章 德川的編戶：寺請制度	129
第三章 明治的休克：廢佛毀釋之後	131
第十四篇 現代性的重写	134
第一章 佛教現代主義：為審查官重写	134
第二章 人間佛教：漢傳的自救	137
第三章 正念的產業：最後一次收編	139
第十五篇 流變的形狀	141
第一章 流變有沒有方向：全卷的引擎	141
結語：隱含工具的自白	144

前言

这一卷要坦白地从写作的缘起讲起。本书最初想写的其实是一部佛教思想史：以贪、嗔、痴为视角，看这套以灭三毒为业的教法，自己如何在三毒的推动下流变。动笔之后才发现，这件事有两道绕不过的前置工程。要谈流变，先得把各家学说本身讲清楚，于是有了第一卷《佛教哲学史》；讲清楚之后又发现，哲学只够得着问题的一部分，各家真正分家的地方在解脱论，于是有了第二卷《佛教解脱论批评》。两卷写完，佛教流变的线索其实已经大半摆在纸上了：第一卷给了年表与学说，第二卷给了判词与轨迹。本卷要做的是把它们连起来，并补上前两卷不曾系统处理的外部力量：政治的变迁，其他宗教的消长，文明之间的交流，战乱与灾异，僧团的生活状况与人群构成。然后，在每一个流变的关节上，问一个前两卷刻意不问的问题：这一步，究竟是谁、出于什么，走出来的。

这个问题的性质决定了本卷的性质。动机不留档案，诛心之论无从实证，本卷不打算假装它可以。所以须事先声明：这是三卷中最放得开的一卷，推测的成分远多于前两卷，学术的缰绳有意放松。放松不等于没有规矩，本卷的规矩改成三条：凡推测，明标为推测；凡诛心，给出它赖以成立的旁证，也给出它可以被推翻的方式；凡平实解释与诛心解释并立处，先陈平实者。

还有一条方法自白。最初的设想，是用贪、嗔、痴对每个关节作显式的受力分析：这一步是贪在推，那一步是嗔在拉。后来放弃了，原因有二。其一，太机械：三毒什么都能解释，而什么都能解释的工具解释不了任何东西，这正是第二卷对种子学说所下批评的一层，即它对修行经验零约束；批评过的毛病，本卷不能自己再犯一遍。其二，有得州神枪手之嫌：先射箭，后画靶。所以三毒退为隐含的工具：它决定本卷在每个关节上看哪里，不再充当结论本身。读者若在字里行间认出它，那是设计；若通篇不见它的名字，那也是设计。

组织方式从关节出发，不从朝代出发，也不从宗派出发。每一篇处理一次重大的转向或一条支流的成立：佛灭后的第一次裂变，经院化，大乘的兴起，论辩场的形成，真常的回流，密教化，印度佛教的死亡，入华的转译，汉地的再造与幸存，藏地的整编，日本的简化革命，现代性的重写。编年史前两卷已备，此处不再重复；本卷按关节取景，一节一问：什么变了，什么力在推，谁受益，代价由谁承担。

第一篇 导论

第一章 为什么佛教一直在变

一个以”诸行无常”立教的传统，讲到自己的历史时，却常常换一副口吻。教内的标准叙事是展开：佛陀一代时教，五时八教，三时判教，众生根器不同故说法不同；后世的一切变化，都是那个圆满源头的次第展开，像一粒种子长成树，树上没有一片叶子是意外。与之相对的是堕落叙事，原教旨者与一部分学者的：从纯到杂，从质到文，从山林到庙产，佛教史是一条远离本怀的下坡路。两副叙事针锋相对，却共享同一个毛病：都把教义当成自己会动的东西。展开叙事里，义理按内在逻辑自动生长；堕落叙事里，义理自行败坏。两边都不需要外力：不需要钱粮，不需要王庭，不需要论敌，不需要供养人，仿佛思想史发生在真空中。

本卷的工作假设与两者都不同：教义不自己动，教义是被推动的。一个传统在某个关节上改写自己，是因为某种压力在那里积到了一定程度：论敌的议程，赞助的转向，信众的构成，竞争宗教提供的东西，僧团自身的生计，兵燹与饥谨。改写是解，压力是题。由此立一条可检验的工作假设：教义的每一次重大让步，都能找到它所纾解的一种具体压力；找不到压力的让步应当是罕见的。这条假设逐案可推翻；凡推不出压力的关节，本卷如实注明。

这里须随即澄清一句，免生误读：被推动，不等于只被教团外部推动。僧团内部的压力同样是压力：律的宽严之争，学统之间的竞争，长老与大众、林居与城居、学问僧与经忏僧各自不同的处境。本卷说”外因”，指的是教义文本之外的因，不是僧团之外的因；僧团本身从来不是铁板一块，多数外部压力，恰恰要穿过僧团内部的分歧，才作用到教义上。

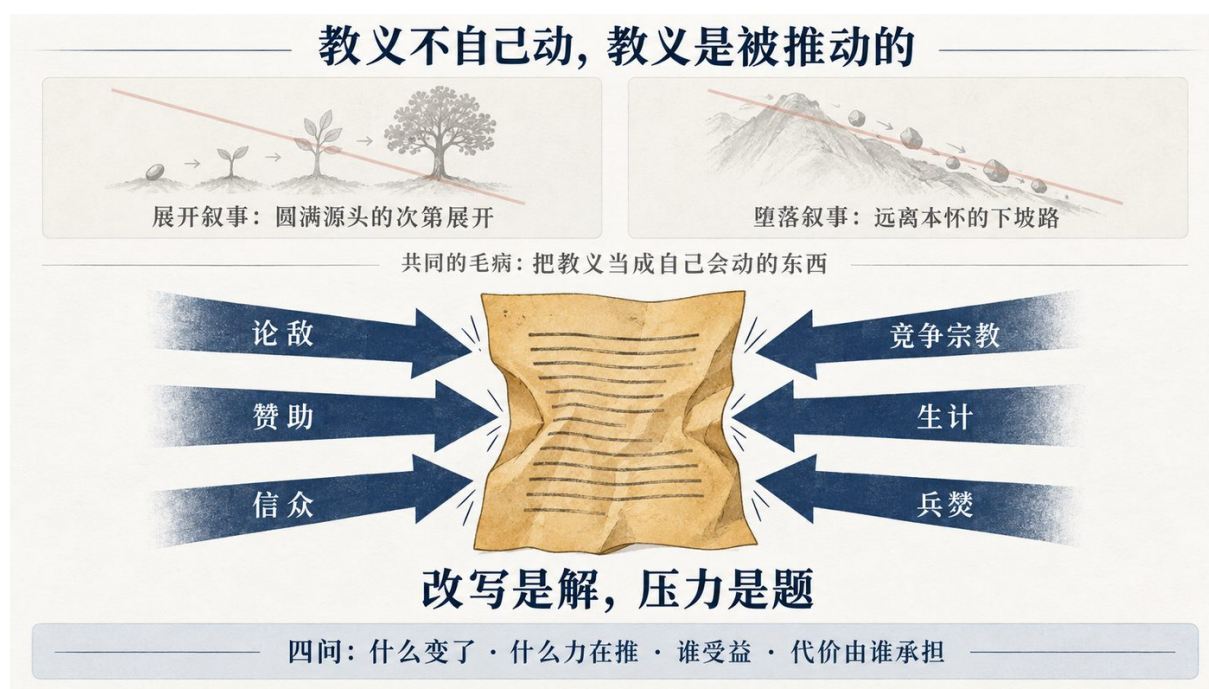


Figure 1: 教义是被推动的：两种旧叙事与本卷的工作假设

前两卷为这个问法做好了准备。第一卷是年表与学说：什么在什么时候变成了什么。第二卷是判断与轨迹：变化不是乱走，两千年下来有一条方向一致的线，自力递减，保证递增，验证一路退到无人可核。方向一致的漂移，需要方向一致的推力；这条线是本卷最大的待解现象。若流变只是随机游走，各关节的走向应当东倒西歪，它们却排成一列。什么样的力，能在两千年、三大文明圈里保持同一个方向？第二卷给过一部分答案，答的是结构这一半：它认出了各系贪著的形状。但即使这一半，答得也不全：贪著由什么引起，恐惧由什么引起，各系为何偏偏取了那样的形状，第二卷点到为止。至于历史的一半，谁在推、拿什么推，则整个留了下来。两

处欠缺，都归本卷来补。

本卷的问法因此定为四问，逐关节使用：什么变了；什么力在推；谁受益；代价由谁承担。前两问是历史学，第三问开始越界，第四问回到判教。四问之外，先声明一条边界：本卷不是宗教社会学的教科书，不追求解释模型的完备；史料密度也远不均匀，印度部分薄，东亚部分厚，推测的密度不得不与史料的密度成反比。哪里推测最密，哪里就最需要下一章立的规矩。

（本章为总纲，所涉史实的出处见第一卷相应各章；轨迹的论证见第二卷第七篇，不另出注。）

第二章 外因的六条线

前两卷刻意悬置的外部变量，本章逐一立档。六条线，每条交代三件事：它是什么，它怎么作用于教义，它最容易被怎样误用。

一、王权与赞助。佛教与政权的标准关系由阿育王定型：护法王以土地、免税与正统认证供养僧团，僧团以功德、合法性与教化回报王权。这套交换结构此后随佛教走遍亚洲，改换的只是币种：贵霜的造像，笈多的学田，隋唐的度牒，吐蕃的钦定，德川的编户。王权作用于教义的方式主要有三：裁定正统（桑耶论诤由王命收场）；配置资源（学问僧养起来代价很高，谁出钱，谁就在决定佛教养什么人）；以及灭佛（三武一宗式的清算，每一次都是一场教义筛选，依赖寺产与藏书的宗派衰亡，简便的法门存活）。误用也须立此存照：王权好恶是最常被高估的一条线。帝王的皈依多数时候只是承认已经发生的社会事实；把兴衰都归于帝王，是把认可误当成了动力。这条线第一卷其实已经零星记过：阿育王与结集的正统化（第一卷第二篇），会昌法难与诸宗兴废（第一卷第十篇），王朝赞助的转移与印度佛教的终局（第一卷第八篇）；彼处随叙随记，是散点，本章把它们立成一条常设的线。

二、竞争宗教。佛教从来不在真空中说法。它的每一个主要论点几乎都有一个对面：婆罗门的我，耆那的苦行，正理派的逻辑，印度教的虔信与密法，中土的老庄与名教，宋以后的理学，日本的神道，近代的基督教与科学主义，当代的心理学与市场。竞争者的作用不在胜负，在议程：论敌决定什么问题算重要（第五篇）；对手提供什么，决定了自家提供什么（第六、七篇）；而最高明的竞争是吸收式排挤，把你最核心的东西纳入我的框架，然后宣布不再需要你（毗湿奴化身收编佛院，理学收编心性论）。

三、贸易与文明交流。佛教的传播史几乎与商路重合：丝路和海路，是僧人走的路，先是商人修的路。商人阶层是佛教最长情的供养人，这不是巧合：一个不问出身、讲信誉、又许诺业果不爽的宗教，最合流动的商人。这条线上还有媒介：贝叶、纸、雕版、活字、网络；每一次媒介更替，都改变谁能生产与复制教义（第四篇的大乘，第十一篇的印刷）。翻译是其中最重的一环：每过一道语言关口，教义交一次转译的税；格义是其中最醒目的一例（第九篇）。

四、寺院经济。僧团怎么吃饭，决定佛教是什么样子。乞食时代的教团轻、散、快；庄园时代的教团重、聚、慢。寺院经济决定三件事：养什么人（那烂陀式的学问僧，只有大庄园养得起）；怕什么事（家业越大，越怕改朝换代，即第八篇第二章所说的一篮鸡蛋）；与国家的摩擦面在哪里（土地、免税、劳动力；会昌的清算三样俱全：检括寺僧的是祠部，僧尼名籍随后改隶主客，拆寺所得则折成国库的收入，良田与还俗僧尼、奴婢入两税，铜像交盐铁使铸钱，第十一篇第一章）。¹

五、人群构成。谁出家，谁供养，谁听法。僧团从来不是均质体：贵族僧与平民僧，学问僧与禅僧、经忏僧，林居与城居；供养侧有王室、商人、士族、村社。人群构成决定人们需要什么样的教义：识字率限定了文本宗教能走多远（净土之胜首先是人口结构之胜，第十篇）；出家动机的构成决定僧团的风气（避役与求道的比例，史料很少直说，却处处留痕）；精英与大众的双层结构，决定一个传统能否同时提供哲学与灵验，兼顾不了的，就会分化成不同的宗派。

六、战乱与灾异。战争，王朝崩解，瘟疫，饥谨。通史把它们当背景板，本卷把它们立成一条线，因为它的机制与前五条都不重合：王权线的灭佛是政策，毁的是寺院这一头，寺产没了，信众还在原处；乱世把信众这一头也一并改写，供养佛教的社会本身在崩解。人群构成问的是谁在信，这条线问的是信的人正处在什么境况里。它作用于教义的方式主要有三。一是改写需求：集体苦难压低“此生久修自证”的可行性，抬高他力救度与来世担保的分量；净土诸师的活跃期与灾年表高度重合（第二卷净土篇记过乱世诸师，本卷第九、十篇再展开）。二是摧毁机构：学问佛教依赖经院、藏书与师承，这些毁于战火就再起不来，那烂陀只须烧一次；灾后存续的多是简便的法门，禅与念佛经得起灾难，是一轮一轮灾难筛选的结果（第十、十三篇）。三是供

¹ 会昌五年夏四月祠部检括天下寺及僧尼人数、八月制书总结拆寺还俗诸数，见第十一篇第一章〈会昌的经济学〉所引《旧唐书》卷十八上〈武宗本纪〉。僧籍的归属，同年七月申门下奏请“僧、尼名籍便令繫主客，不隸祠部及鴻臚寺，至為允當”，从之；次年五月制“僧、尼依前令兩街功德使收管，不要更隸主客。所度僧、尼，令祠部給牒”（《唐会要》卷四十九〈僧尼所隶〉，上海：上海古籍出版社，2006，书内第1006—1007页）。检括与僧籍一路都在礼部系统（祠部、主客），户部并不主其事；国家的收益落在两税与铸钱上。

给时代感：末法不是历法，是情绪；乱世为”正法衰微”提供随处可指的证据，而末法意识一旦成立，“此时唯有此法”的收缩逻辑就有了依据，镰仓是最完整的例子（第十三篇）。误用照例立此存照：乱世什么都能解释；凡用这条线，须答两问：同一场乱世，为何甲衰而乙兴？邻地同乱，为何走向不同？给不出对照组的乱世解释，与给不出可推翻面的诛心一样不可取。

六条线是清单，不是理论。本卷不预设哪条线在哪个关节起决定作用，只立两条使用规则。其一，单线解释一律存疑：凡某个关节只用一条线就讲圆了的，先怀疑那个圆。其二，权重判断一律标为推测：本章行文里若隐若现的那个排序（经济与人群最重，王权最常被高估），同样是推测，不是结论。规矩的细则，下一章交代。

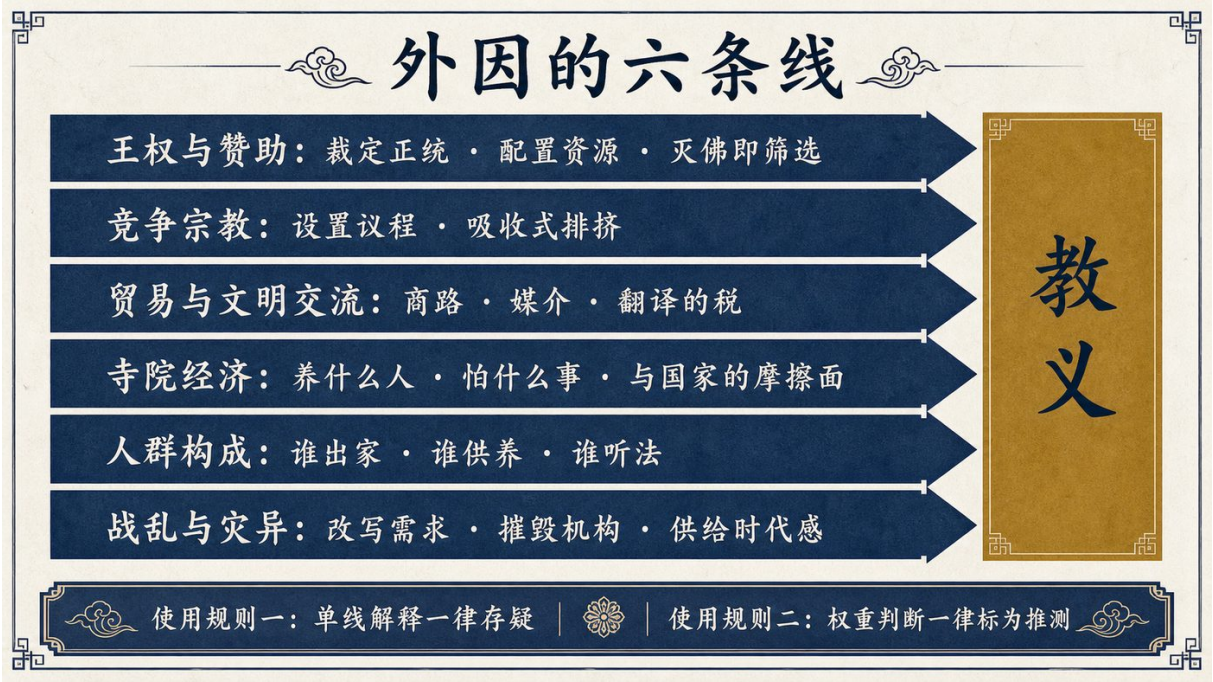


Figure 2: 外因的六条线：机制与误用

（本章为方法立档，各线的史实细节随各篇展开时出注；概览性出处见第一卷相应各章。）

第三章 诛心之论的纪律

先承认这个词的坏名声。诛心之论，在汉语里几乎就是“不讲证据、直指人心”的代称；史学的家法也一向告诫：动机不可考，考据止于行迹。本卷要越的正是这条线。只记行迹的流变史，第一卷已经写过；本卷要问的是每个关节上“为什么偏偏这样变”，而这个问题绕不开人：绕不开谁在推动、谁在受益、谁在恐惧。教义文本只给理由，不给动机，理由是写给论敌与信众看的。但“动机不可考”这句话，作为纪律是好的，作为断言则过头：动机不留档案，却留痕迹。修辞的选择，禁令的分布，惩罚落在谁头上，谁被点名，谁被沉默，这些都是行迹，行迹可以核对。所以问题不在能不能推，在推得有没有规矩。规矩三条，前言已立，此处补细则。

其一，凡推测，明标为推测。本卷的措辞分三级：史有明文的，写“记载如此”；由旁证可以稳妥推出的，写“可以推知”；越过证据去猜动机的，一律冠以“本卷推测”。三级不混用。读者在任何一页看到第三级的标记，都有权把那一整句划掉，划掉之后论述仍然成立：本卷的诛心之论一概不承重。这个保证全卷立此一次，后文不再重申。

其二，凡诛心，给出旁证。一个合格的动机推测，须说明它靠哪些行迹撑着，又会被什么样的反例推翻。本卷将推测大天五事的功能是权威的再分配（本卷第二篇），撑它的旁证，是五事所指恰好条条针对长老资格的核心；推翻它的办法也现成，若在敌我双方任一份史料里找到长老阶层平静接纳五事的记载，此测即废。可推翻的方式心里须有，纸上不必逐条：有信息量处随文交出，显而易见处不再铺陈。给不出可推翻面的诛心，不写。

其三，凡平实解释与诛心解释并立，先陈平实者。制度的惰性、经济的压力、认知的局限，永远先于个人的私欲出场；诛心之论只许解释平实解释剩下的余数。多数关节，平实解释讲完，余数已经不多，本卷的诛心因此注定比读者期待的少。这不是胆怯：把人想坏很容易，难的是证明非把人想坏不可。

另有一类情形，动机并不只能从故纸堆里猜。第二卷净土篇比较过净土宗与亚伯拉罕宗教的一处细节：人人可信的教法，自称的却是“窄门”与“难信之法”（第二卷净土篇下篇第三章）。那一处比较两种传统自身的修辞，并借助一般社会心理学与宗教社会学研究，却未展示信众实际如何使用“窄门”或“难信之法”的田野材料。关于这套修辞在当代语境中功能的说明，因而仍是有比较支持的解释，尚非三路证据共同坐实的实际功能。它既未还原初创者的意图，也不能单凭自身认定某一信众的动机。本卷要解释的是流变的方向，不能凭结构相似便重构人的内心传记。可信度因此是程度问题，不是有无问题；它随史料的厚薄而变，规矩也随之松紧：史料薄处，推测不得不多，可信度却低，规矩须最严；史料厚处，传统尚活，旁证的路数多，推测反而可以少而实。第一章末尾说过，推测最密处最需要规矩；这里把那条纪律补完整。

贪嗔痴去哪儿了，须交代一句。本书最初想用三毒对每个关节作显式的受力分析，前言已交代放弃的理由（太机械，与先射箭后画靶）；放弃之后，三毒退为取景的纪律。贪，提醒本卷在每个关节问一遍：谁受益，什么被许诺，哪种欲求被这次改写满足。嗔，提醒问：谁被开除，什么被定罪，这次改写替谁树了敌。痴，提醒问：什么被遮蔽，哪个问题从此不许再问。三毒不下结论，只列问题；它们决定本卷往哪里看，不决定本卷看见什么。

图中“随文标可推翻方式”须保留正文的例外：可推翻的方式必须有，但纸上不必逐条写出；有信息量处交代，显而易见处不再铺陈。“平实解释”优先，是先看制度惯性、经济压力与认知局限，再论个人私利。

最后两条边界。第一，结构与人须分开。第二卷判如来藏“预支”、判密教“操演”，判的是教义结构的功能，不是哪一位论师的人品；本卷问动机，问的是历史行动者。两种判断不得互相挪用：说某个结构在功能上是贪著的形状，不等于说造它的人贪；说某位祖师有现实的动机，也不等于他的教义因此为假。第二，诛心者先坦白。本卷自身的动机同样在可诛之列：判教的冲动，第二卷前言已认领为贪。规矩对自己生效，才配对古人使用。全卷的诛心之论，由这一章担保；写到失守处，读者持此章为凭。



Figure 3: 诛心之论的纪律：三级措辞与取景三问

第二篇 佛灭之后的裂变

第一章 权威的真空：佛陀不立继承人

佛教流变史的第一个关节是一桩没有发生的任命，不是一场思想分歧。公元前四百年前后（佛灭的确切年代至今聚讼，本卷取通行区间，不在纪年上停留），八十岁的佛陀沿恒河北岸作最后一次游行，在拘尸那罗的娑罗双树间入灭。一个散布在恒河流域、靠雨季安居聚拢、靠游方乞食维持的沙门团体，失去了唯一的中心。此后两千多年里佛教的每一次分裂、每一次结集、每一次向王权求裁，追到源头，都会追到同一件事上：这个中心从一开始就拒绝为自己安排替身。

佛陀的态度，有两处记载可以为证，一处律，一处经。律藏的一处是提婆达多索众。佛陀晚年，堂弟提婆达多当众提出：世尊年事已高，宜以僧团付嘱于我，我当统领。回绝没有留一点余地：我尚且不以僧团付嘱舍利弗、目犍连，何况你这食睡之人。² 骂得极重，但要点在前半句。舍利弗与目犍连是僧团公认的上首二弟子，智慧第一与神通第一，尚且不在托付之列；可见被拒绝的是“把僧团付给一个人”这件事本身，不是提婆达多这个人选。

经藏的一处是在《大般涅槃经》。入灭前数月，佛陀病重初愈，阿难说出了众人的悬望：僧团还等着世尊留下关于僧团的嘱托。回答分三层，层层否定了这个期待。第一层：我说法无内外之别，如来于法不作师拳，没有攥在手心里留给继承人的秘藏。第二层：若有人自认“我统领僧团”“僧团依于我”，那样的人才须对僧团留下遗命，如来不作此想。第三层是正面的交代：当自为洲渚，自为依止，勿他依止；以法为洲渚，以法为依止，勿他依止。到了双树之夜，最后的嘱托把话说尽：我所说法与所制的律，我灭度之后，就是你们的老师。³ 第二卷密教篇引过“不作

² 提婆达多索众及“食睡者”之斥，见诸部律破僧健度：巴利《律藏·小品》第七（Cullavagga VII）、《四分律》“破僧健度”、《五分律》“破僧法”。巴利原语作 *kheḷāsaka* (*khela* 睡 + *āsaka* 食者)，“食睡者”系直译；Horner 英译本别为意译，作 *one to be vomited like spittle*。斥语所在句为“*kim pana tuyham chavassa kheḷāsakassā*”，次句即记此为提婆达多对佛的第一次怨恨（*paṭhamo āghāto*）。诸律对提婆达多诸事（结好阿阇世、别立五法、出佛身血等）的编排细节互异，索众被拒一节为诸部所共。

³ 《长部》第十六《大般涅槃经》（DN 16）：师拳（*ācariya-muṭṭhi*）之喻、如来不言“我摄受众”、自洲自依与法洲法依诸语均出此经，汉译对应《长阿含·游行经》。“我所说法、所制之律，我灭后即为汝等师”，南传在本经卷末；汉地流通本《佛遗教经》摄其义为“以戒为师”。“不作师拳”已见第二卷密教篇论秘密传承处，此处取其制度

师拳”，用它对质秘密传承的合法性；本卷用它的另一面：不立密教的同一句话，也不立教主。

照本卷的规矩，平实的解释先行。最平实的一种：这是疏忽，佛陀没来得及安排。此说与记载不合：两笔记载一在生前多年，一在临终，问得直接，答得也直接，拒绝是重申过的、成体系的。第二种：无人可付。到双树之夜，舍利弗、目犍连确已先佛谢世，僧团里最像继承人的两个人都不在了；但索众被拒时二人俱在，“我尚不付舍利弗、目犍连”说在他们生前，此说只能解释临终的场面，解释不了原则本身。第三种：沙门传统本来如此。也不尽然：同时代的耆那教就有整齐的继承安排，大雄身后，弟子依次统领教团，法脉排在教史的最前面。几种平实解释逐一退下之后，剩下的读法是：不立继承人不是缺了一个决定，它本身就是那个决定。

把这个决定放回佛陀留下的制度里，看得出设计。教义的权威交给法：可诵出、可核对的文本。程序的权威交给律：羯磨与布萨，僧团议事须现前僧众依程序表决，半月半月合诵戒本、对众发露。两样都不依附于任何个人的裁断；一个比丘团体只要凑足法定人数、如法行事，就是完整的僧伽，不必向任何中枢请示。这与第二卷反复引证的自力原则是同一个结构：解脱不假外力，权威不系一人。说得再直白些：佛陀把权威从人的身上取下来，安放到可公开核对的文本与程序上。自洲自依不只是修行的教诫，它同时是一份组织章程。

这份章程在宗教史上的罕见，要靠对照才显出来。耆那教立了继承人，教团后来照样裂成天衣、白衣两派：立继承人止不住裂。婆罗门传统把权威安在出身与师承上，随血统与门第世袭。往后看，基督教把裁定权集中到一个座位上，教义裁断与座位之争从此难解难分，大分裂与宗教战争里都有这个座位的影子；伊斯兰教史的第一场大内战起于继承之争，逊尼与什叶之裂以血开篇，至今未合。佛教的样子正相反：它裂得比谁都碎，部派十八部还只是开局，而它几乎没有为裂缝流过大规模的血。原因之一冷得很：没有一个座位值得开战。

对照组里的耆那教，值得多看一眼：它是“立了继承人而延续至今”的活样本，正好拿来检验“不立”这个决定。看它今天的传承形态。大雄立下的法统，数传之后就不再有全教共认的单一首座；天衣、白衣两派之下，各是一批并立的僧团世系，各奉自家的阿闍黎，互不统属。天衣派的出家世系自中世纪起就让位给半僧半俗的座主（*bhāṭṭāraka*）制度，由它看守寺产与社群，裸形行者到十九世纪几乎绝迹，迟至二十世纪初才复兴；白衣派里唯一把“一位阿闍黎统领全体僧尼”真正做成的，是一七五九年脱出、一七六四年立宗的改革派泰拉潘特，历任阿闍黎由前任指定、井然相继，但这恰是最晚出的人造设计，不是大雄任命的遗产。还有更要紧的一点：天衣派判定原始圣典已经散佚，两派各执一套文本谱系，至今互不承认。⁴这个样本读完，结论反而更干净：继承人制度没有给耆那教留下延续的中央权威，也没有保住一部共许的圣典；它真正的连续性安在别处，安在一个内婚而殷实的在家社群、它的庙产与信托上。立了教主的传统，两千五百年走下来，活成的恰是佛教一开始就写进章程的形态：多支并存，各自为政，靠法与团体自续。区别只在：一家是设计，一家是漂流至此。

但真空的代价同样明白。没有终审的裁定机构，教义纠纷从此没有了结的地方，只剩三条路。一是结集：自己组织认证会议，靠共诵与公议把“正确的记忆”定下来。二是王权：请外部的权威进来裁断；从阿育王起，这扇门再没有关上过。三是分家：谁也裁不了谁，各持所闻，各立山头。整部流变史的制度前提就立在这里，此后佛教史上的每一次转向，几乎都能在这三条路里认出形状；本卷与其说在讲一个宗教的历史，不如说在讲一个没有终审法院的司法体系如何运转了两千年。附带的一面也须记下：权威分散，也就不会一处受挫便全体覆灭。印度佛教亡了，锡兰与缅甸的传承还在；汉地四次灭佛，教团散而复聚。碎，也是它命长的原因之一。

然后照导论立下的规矩明标：以下是本卷的推测。不立继承人是一个更早就定了向的计划：要的一面。

⁴耆那教传承形态概览：两派之下各为并立的僧团世系，无全教共主；天衣派出家世系自中世纪起为座主（*bhāṭṭāraka*）制所承接，由其掌寺产与社群，裸形僧团人数自十七世纪起锐减，至十九世纪几乎绝迹，二十世纪初经 *Śāntisāgara* 复兴（其人生于一八七三年，四十七岁方受具，一九五五年绝食而终）；白衣派泰拉潘特（*Terāpanth*）由 *Ācārya Bhikṣu* 创立，一七五九年与其师终止共食关系而脱出，一七六四年立为一宗，行“一位阿闍黎”的集中制，戒律授受与继任指定俱归阿闍黎一身，至 *Dundas* 二〇〇二年著书时凡十任（*Bhikṣu* 之下九传），其时在位者为 *Tulsī* 之继 *Mahāprajña*。天衣派判原始圣典已佚、不受白衣派圣典。参看 *Paul Dundas, The Jains* (2nd ed., Routledge, 2002); *P. S. Jaini, The Jaina Path of Purification* (University of California Press, 1979)。

权威的真空：不立继承人



Figure 4: 权威的安置：空位、双柱与三条路

让正法延续得长一些，就不能把它系在任何一位“教主”身上；后来的事件，只是一再替这个判断做确认。理由先看制度成形所花的时间：把权威安到文本与程序上，不是临终一夜起草得出的方案，羯磨、布萨、以律自治的整套章程是几十年里逐步立起来的，其中从头到尾没有为“继承”预留过一个位置。确认的样本，佛陀至少亲见过三个。最早的一个，他自己还是受益方：舍利弗、目犍连本在删闍耶门下，二人率二百五十名游行者改投佛陀；删闍耶再三挽留，未了提议“我等三人共领此众”，仍留不住，热血从口中涌出，教团自此衰落。⁵ 一个安在教主一身的团体，骨干一走就近乎解体：这一课，佛陀在传教之初就看完了，而且是站在赢家的位置上看完的。中间的一个是提婆达多：堂弟，出家数十年，戒行、声望、才具俱足，是“继承人”这个概念在当时僧团里所能找到的最强人选；而正是这个最强人选，交出了索众、另立僧团、结好阿闍世的完整样本，佛陀生前唯一的一次破僧即出自他手。这一课教的不是“此人不可”，是“此位不可”；本章开头那句回绝的措辞也早已泄露定则：“不付”针对的从来不是这位堂弟。最晚的一个来自教外最近的邻居：大雄先佛入灭于波婆，弟子当场裂作两派，争论相攻，在家弟子厌弃离散；消息传进僧团，阿难忧形于色，特地以身后之事问佛。⁶ 三个样本相隔数十年，方向完全一致：权威安在人身上，人一动，教随之动。旁证再补一笔：第一次结集的主持者大迦叶，凭的是头陀行的威望与僧腊，没有一部律说他持有遗命；若佛陀属意过任何人，最有动机出示任命的就是结集的主持者，而他并没有。这层推测的反证要到律藏里找：哪一部律中检出佛陀曾筹划继承而中途放弃、或临终属意某人的记载，它就倒。

推测之外，还有一层不必推测：到了双树之夜，纵使佛陀想立，多半也立不成了。僧团的程序自治此时成熟到什么程度，拘睺弥之诤是一个现成的例子。为一项微细罪的认定，拘睺弥的比丘裂成两部，互摈、互不共住；佛陀亲往调解，三度劝止，得到的回答是：请世尊安住，“此诤事，我等自当料理”。他劝不动，独自离开，退入波利耶林（Pārileyyaka），由一头前来侍养的象王作伴。⁷ 诤事最后如何了结？不是佛陀出面了结的：拘睺弥的在家人相约不礼敬、不供养，两部比丘断了供养，才赴舍卫城求断，当事比丘见罪，僧伽行和合羯磨。在世的佛陀，尚且指挥不动一城的僧团；遗命里的一纸任命，能指挥谁？何况任命本身就会成为第一道裂缝：立了甲，乙部凭什么受？各地的现前僧伽依律自足，本来就不欠任何“共主”一个低头。所以不立继承人，既是几十年的设计，到临终也是唯一行得通的选项；设计与时势在这里合流。附带把这场诤事里真正管用的那只手记下来：在家人的供养。

这一章讲的是让一切外因得以登场的制度前提；外因自己，只在拘睺弥的结局里预先露过一手。真空立好了。它出于设计，不是疏忽，也是到最后唯一走得通的路；只是设计者管得住自己不坐这个位置，管不住位置空出来之后会有什么来填。第一件来填的东西，是对记忆的认证权。下一章看第一次结集：谁的记忆算数，由谁说了算。

⁵ 舍利弗、目犍连率二百五十游行者离删闍耶（巴利本作 *Saṅcaya*，梵语形与通行拟音作 *Saṅjaya*）而投佛：删闍耶三度挽留，提议“我等三人共领此众”，众去之后“热血从口中涌出”。见巴利《律藏·小品》受戒犍度“舍利弗目犍连出家”节（*Mahāvagga I 23–24*）；汉译诸律受戒犍度及《佛本行集经》“舍利目连因缘品”所记详略互异。

⁶ 尼乾陀若提子（大雄）卒于波婆，弟子当场分裂相诤事，见《中部》第一〇四《舍弥村经》（*Sāmagāma-sutta*）：沙弥周那自波婆来报，阿难以世尊灭后僧团起诤为忧而问佛；汉译对应《中阿含·周那经》（T1, no. 26, 卷五十二）。《长部》第二十九《清净经》同此缘起。经文形容两派言语相刺，在家弟子厌弃离散。

⁷ 拘睺弥之诤见巴利《律藏·小品》拘睺弥犍度（*Mahāvagga X*）：争点是一项微细罪的认定（注释传统把起因指为厕间余水），二部互摈；佛三度劝解，比丘答“愿世尊安住，此诤事我等自当知之”；佛遂独行，终入波利耶林，象王侍养事律文并记（《自说经》4.5 同）；后拘睺弥居士相约不敬不施，二部乃赴舍卫求断，当事比丘见罪，僧伽行和合布萨。《中部》第一二八《随烦恼经》同一缘起；汉译《四分律》“拘睺弥犍度”、《五分律》并载。

第二章 结集的政治：谁的记忆算数

佛灭当年的雨季，王舍城外，大迦叶召集五百比丘合诵法与律，史称第一次结集。发起的缘由，诸部律记得出奇地一致，也出奇地难堪。奔丧路上，一位晚年出家的比丘（巴利律作须跋陀）听闻佛灭，出来安慰恸哭的同伴：哭什么。那位长老在世时，总说这个应作、那个不应作，管束得我们好苦；如今他去了，我们要作便作，不要作便不作，正好自在。大迦叶闻言惧怖：佛灭才七日，已有人作此说；再过百年，法与律还能剩下什么？结集就是从这份惧怖里议定的。⁸ 记载如此：第一次结集的直接动机不是缅怀，是恐惧，对失控的恐惧。这个起点值得记住，为恐惧而开的会议，天然长于收紧，短于存异。

后世把结集想成一场庄严的背诵：阿难诵经，优波离诵律，五百阿罗汉印可。背诵确实发生了。但在背诵开始之前，有几件事得先办；那几件事，才是本章的正题。结集在保存记忆之前，先得裁定谁的记忆算数，而这一裁定所需要的全部权力结构，诸律都替后世记了下来。四个细节，逐个看。

第一个细节，阿难的入场资格。会议成员定为五百阿罗汉；开会前夜，阿难还差一步，未证阿罗汉。这个人侍佛二十五年，号称多闻第一，即将凭一己之力诵出全部经藏；会议对他的第一个动作是把他挡在名额之外。诸律说他当夜发愤用功，将卧未卧之际豁然证果，天明入场。故事有一个吉祥的收尾，收尾挡不住结构露出来：入场凭的不是记忆，是果位。资格先于记忆，这是认证会议的第一条潜规则：谁有资格作证，先于谁记得什么。

第二个细节，紧接着的数过。入场之后，大迦叶当众数说阿难的过失：不请佛住世、为女人求得出家，诸律所数自五事至七事不等。阿难逐条申辩，申辩说的都是同一句话的变体：我不见此为过；随后仍逐条悔过，理由是敬信众僧。两句合起来，是一个待罪之人的处境：本次会议最依赖的那份记忆，属于一个先被当众数过的人；他诵出的每一个字，都是在这种审视下诵出的。诸律并不讳言此事，甚至记得很细，编定者大概觉得这是僧团如法自治的模范；而这恰是最可注意的地方：在编定者眼里，先数其过、后取其言，天经地义。

第三个细节，小小戒。阿难传达佛的遗命：僧团若愿意，我灭后可舍微细戒。会众追问：哪些算微细戒？阿难答：我未问。众说纷纭之际，大迦叶起而裁断：佛所未制，此后不别制；佛所已制，一条不舍。理由说得堂皇：若舍戒，外人将讥嫌沙门释子师在则学、师亡则弃。裁断的实质却须直书：以维护佛制的名义，作废了佛的最后一道教令。这是“以佛的名义驳回佛”的第一例；往后两千年，这个句式会反复出现。此后，任何“佛的本意”都只能从会议认证过的文本里引证，而文本的编定权在会议手里。第二卷见过这个结构的一个极端形态：够不到这些文本的人，就另造一份文本。藏地的伏藏，本卷第十二篇还会遇到。

第四个细节最短，分量却最重。会议闭幕后，长老富楼那率众自南山来，被告知法与律已结集完毕，请他随喜受持。他的回答客气而完整：诸大德结集甚善；然而我亲从佛闻的法，我仍要照我所闻的受持。⁹ 第一个平行的版本，当场就出现了。最难得的是这条记载的出处：它不在异议者的文献里，就留在胜利者自己编定的律藏里，是整个结集叙事中最诚实的一笔。还有一层值得注意：他声明异议，会议没有处分他，他也没有另立门户。认证权此时只有道义的约束力，没有强制的手段；异议不受罚，也不受管。这道缺口，下一章的分裂就从这里走出去。

照规矩，先陈平实的解释，而这一次平实的解释分量十足：结集这件事本身没有替代方案。口传文化里，记忆不组织就散佚；吠陀靠婆罗门家族的世袭分工保存了上千年，佛教拒绝了世袭，

⁸第一次结集见诸部律五百（结集）犍度：巴利《律藏·小品》第十一（Cullavagga XI）、《四分律》“集法毗尼五百人”、《五分律》“五百集法”。结集缘起出晚年出家比丘须跋陀之语，谓“我等可算从那位大沙门底下解脱了；从前老受他扰：这个你们许，那个你们不许。如今想做什么就做什么”（Sumuttā mayam tena mahāsamanena… idāni pana mayam yam icchissāma tam karissāma）：不止称快，是明言此后不受约束。又，阿难的资格与证果、当众数过（诸律五至七事不等）与“我不见此为过，然敬信众僧故悔”、微细戒之议：阿难自承未曾问佛何者为微细戒，巴利《小品》第441节记诸长老遂出六说，层层加码：除四波罗夷外／再除十三僧残／再除二不定／再除三十舍堕／再除九十二单堕／再除四波罗提提舍尼，其余乃为微细；议既不决，方有“未制不制、已制不舍”之断。以上均为诸部所共，细目互异。

⁹富楼那（Purāṇa，或译富兰那）事，见巴利《律藏·小品》第十一末段；《五分律》对应记载更详，并载其就饮食诸戒（内宿、自煮之类）别陈异闻。

就只剩会议一途。要合诵，就得定文本；要定文本，就得裁定歧异；要裁定歧异，就得有人主持，有资格之别，有议事之规。此后经藏由诵者的世系分部传持，正是这套组织的延续。一句话，政治是保存的成本：记忆要活下去就得有形式，而形式必有看门人。指出看门人的存在，不是指控保存是阴谋。

在平实解释止步的地方，本卷的推测接上，照例明标。平实解释说明须有会议，说明不了会议三项裁断为什么都偏向同一边。大迦叶是头陀行的领袖，佛陀晚年僧团中纪律一翼的重镇；阿难是佛的近侍，亲众一翼的代表：女众得以出家是他促成的，可舍微细戒的遗命是他传达的，被数的过失也条条与“从宽”相关。会议由前者主持，而资格审查、当众数过、废舍戒遗命，三项裁断无一例外落在收紧的一侧。本卷推测：第一次结集同时是一场路线裁断，纪律一翼借认证记忆之机，为教团定下了此后的偏向。旁证：三项裁断中至少两项超出保存记忆的技术需要，悔过无关诵出的准确，废遗命更是主动立法，不是谨守旧章。同一会议若检出偏向亲众一翼的对称裁断，此说的分量就要减轻。

那个制度后果，把三次结集连起来看，是一条清楚的线。第一次，王舍城，阿闍世王供给资具，会议还是僧团自办的丧事与自救。第二次，佛灭百年，毗舍离，为十事之诤而开，仍是僧团自审，东西两方各推四位断事长老逐条合议；那是僧团程序自治最后一次完整的展演，下一章细说。第三次，阿育王时，华氏城，已是王家主持的正统工程：长老目犍连子帝须主盟，定“分别说”为正义，作《论事》遍驳异执，僧团大加沙汰，被摈者以万计（数字出自南传教史，照录，其来路自明）。¹⁰ 从自救，到自审，到王家工程：认证权一步步成形，也一步步易手。它是佛教史上第一种成形的权力；凡是权力，就有人竞逐。外因的第一条线，王权与赞助，在这里第一次上场。



Figure 5: 三次结集：认证权的成形与易手

把这同一串结集，换一个问题再读一遍，还能读出一条线：每一回，站在台面中央的都是律。第一次结集，巴利律的记载是先请优波离诵出律，后请阿难诵出经；南传注释书把理由写得毫不含糊：“毗尼藏者，是佛法寿；毗尼藏住，佛法亦住。”¹¹ 第二次结集整场为十事而开，从头

¹⁰ 七百结集见诸部律七百犍度（下章另注）。华氏城结集不载于诸部广律，见南传《岛史》《大史》与《善见律毗婆沙》；王家主持、《论事》驳义、沙汰教团诸节皆出南传一系的教史叙事，这份叙事出自胜利者之手，本卷第三篇再作评估。

¹¹ 结集次第见巴利《律藏·小品》第十一：先请优波离逐条答律，后请阿难逐部答经。“毗尼藏者，是佛法寿；毗尼藏住，佛法亦住”出《善见律毗婆沙》卷一（结集缘起），即巴利注释传统 vinayo nāma sāsana āyu（毗尼

到尾是律诤，义理未着一字。第三次，南传叙事里的起点同样是戒律危机：华氏城的僧团因混入者众，七年作不成一场共同的布萨；《论事》的裁义是配套工程，摈僧、复布萨才是了结。南传传统把这条线记得清清楚楚，并且引以为荣：这个传统对自身正统性的说明，大半押在律的连续性上。上文的推测说第一次结集是纪律一翼的路线裁断，南传自家的记忆等于替这个推测做了跨越三次结集的放大。于是本章的问题可以问得更大一号：为什么收紧的一侧、戒律的一系，在结集史上一次次占上风？两层答案可以稳妥推知。其一，结集这种形式本身就对律家有利。会议开张之前，先得裁定资格、议程与表决，而这些全是律的辖区；在按程序开的会上，最懂程序的人很难输。其二，从组织存续看，律确实关乎存亡。经散佚一部，教法缺一角；律一垮，传戒与羯磨即刻失效，僧团当场解体。危机时刻出场的总是律，因为它管的恰是存亡，与权力欲盛不盛无关。但两层合起来也答不尽，剩下的余数须如实记下：结集史是胜利者留下的记载，而记载的保存者恰好就是律的传承者，律家连胜的记录，出自律家自己之手。归拢成一句：结集守的与其说是条文，不如说是名册，即谁算僧团的成员；表面上争的是戒条，实际关系到的是受戒传承的链条。名册与链条这一层，本卷第三篇再展开。至于放宽的一侧去了哪里，下一章就会看到：它输掉了每一场会议，却在僧团的日用里步步赢了回来。收紧赢在台面，放宽赢在地面；结集史只记下了台面上的那一半。

会议能认证记忆，消灭不了异忆。富楼那那句“我仍照我所闻受持”，在律藏里安静地躺了一百年。下一章讲毗舍离与根本分裂。

为教法之寿命）一语的汉译形态。第二次结集为十事律诤，见七百犍度。第三次结集起于华氏城僧团七年不共布萨、终于摈僧复布萨，《论事》裁义系于同一事件，见《大史》第五章与《善见律毗婆沙》。

第三章 根本分裂：十事、大天与两种佛教想象

佛灭百年上下的某个时点，僧团裂成上座、大众两支，史称根本分裂；此后的十八部乃至更多，都是从这两支再裂出去的。但这个关节，先要按第一卷的考据分开来看，因为史料给的是三份对不上的档案。南传律藏记了毗舍离的十事之诤，但律藏本记只记到十事俱判非法、七百合诵为止，没有一个字提到分裂；把分裂接到十事上的，是后出的教史，《岛史》一系。¹² 北传有部一系把分裂记在大天五事头上，而这份档案更可能是有部内部后来的诤论，被往前安到了分裂起点上。大众部自家的《舍利弗问经》另有一说：有长老要扩充律藏，多数僧众不从，这才分的家。三份档案对不上的地方，第一卷已经逐一辨析过；那里能落定的，只有一枚外部锚点与一个量级：阿育王的分裂铭文说明，到公元前三世纪中叶，分化已是须动王令弹压的既成事实；分裂本身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的量级。¹³ 本卷不重复那场辨析，只取其结论，然后把这几份对不上的档案分两处来用：一处是十事，一场没有造成分裂的冲突；一处是分裂的事后叙事：起因成谜，但每一份叙述都透露出叙述者自己。

先看十事。毗舍离的跋耆族比丘行十事，西来的长老耶舍撞见其中最扎眼的一条：布萨之日置铜钵于众中，令俗人投钱入钵，说是僧团所需。耶舍当众宣布此事非法，反被当地僧团课以向俗人悔过之罚，继而摈出。他西行求援，请出离婆多等诸长老，七百人会于毗舍离，东西两方各推四位断事人逐条合议，十事俱判非法。十事的条目值得通读一遍：以角器贮盐留待后用；日影过午二指仍得进食；食讫至邻村得更食；同一界内得分处布萨；众未齐得先作羯磨、后取同意；得循和尚旧例而行；得饮未攪摇的乳浆；得饮未全发酵的棕酒；坐具之制得从宽；以及第十事，得受蓄金银。通读下来最触目的是这份清单的性质，不在任何一条的宽严：没有一条关于教义，条条关乎生计。盐怎么存，饭点能不能宽两指，钱能不能收：这是一份僧团的生活成本清单。

把清单放回地理里，读法就出来了。毗舍离是恒河北岸的商业重镇；十事流行之地，正是货币经济最活跃、居士供养从实物折成金钱最便利的地方。十事不是十条放逸，是城市僧团对新经济形态的调整；律的宽严之争，底下是僧团谋生方式的变化。外因的第四条线，寺院经济，在这里第一次登场。裁断与执行的落差证实了这一点：七百长老在会上赢得干干净净，十事俱非法；此后也没有谁去改条文，第一卷比对过诸部戒本，实质重戒各部几乎全同，禁钱一条，后来被指为“放逸”的大众部在自家律里同样原样保留。改动发生在另一层：以“净人”代收、以“净施”转手的变通，遍行各部。条文全体不动，实践全体通融。长老们在会上赢了，生计上的需要也没有输。

第二个要点是次序，这里正用得上第一卷的考据。落败一方负气另开大结集、自成大众部的故事，是《岛史》一系事后接上去的，律藏本记没有这一段。真正可靠的次序是：先有裂，时间与起因俱不能确指；后有各方的叙述；最后才有论书补齐的教义分歧清单。诸说甚至在当年争的是哪几条戒这一点上也合不拢：南传说十种放宽；戒本比对却显示诸部实质戒条几乎全同，参差几乎全在吃相、着衣之类的众学威仪；大众部自述则是上座要添戒、多数不从。先分的是家，后补的是义。教义分歧多数时候是分裂之后的说明，不是分裂的原因，说明总是分完了才写，而且各家写各家的。

再看分裂的事后叙事。其中分量最大的一份，关乎果位。北传有部一系说，分裂起于大天，事在佛灭百余年；依第一卷的辨析，这份档案更可能是有部内部后来的诤论向分裂起点的回射，本卷从其说。但年代的悬置不减损它的分析价值：无论这场诤论发生在哪一年，它都是阿罗汉的名实第一次被公开审议的记录。大天提出五个命题：阿罗汉犹可为魔所烧，漏失不净；犹有不染污的无知；犹于自证有疑；须由他人记别，方知自己已证；道由声发，至诚唱一声“苦哉”，

¹² 十事与七百结集，见诸部律七百犍度：巴利《律藏·小品》第十二（Cullavagga XII）、《四分律》“七百集法毗尼”、《五分律》“七百集法”；断事人东西各四亦出此。律藏本记至判非法、合诵而止；落败一方别行“大结集”（mahāsaṅgīti）而成大众部之说，出自《岛史》一系的后出教史。十事条目诸律名目开合互异，正文取其大要。

¹³ 根本分裂诸说的详细辨析，见第一卷上部第二篇第三章〈根本分裂：上座部与大众部〉，尤其第一节〈史料的分歧〉、第二节〈为什么分：五事，还是戒律〉及第四节〈十八部：一棵谱系树，与“分裂”一词的误导〉；《岛史》事后接合之辨；Nattier 与 Prebish 对诸部戒本的比对（“Mahāsāṃghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism”，*History of Religions* 16.3, 1977）；众学条数的统计（W. Pachow 的比较研究）；《舍利弗问经》所记大众部自述；阿育王分裂铭文（萨尔纳特、桑奇、科萨姆）所立的外部下限。本章直接取用其结论。

根本分裂：一道裂缝，三份档案

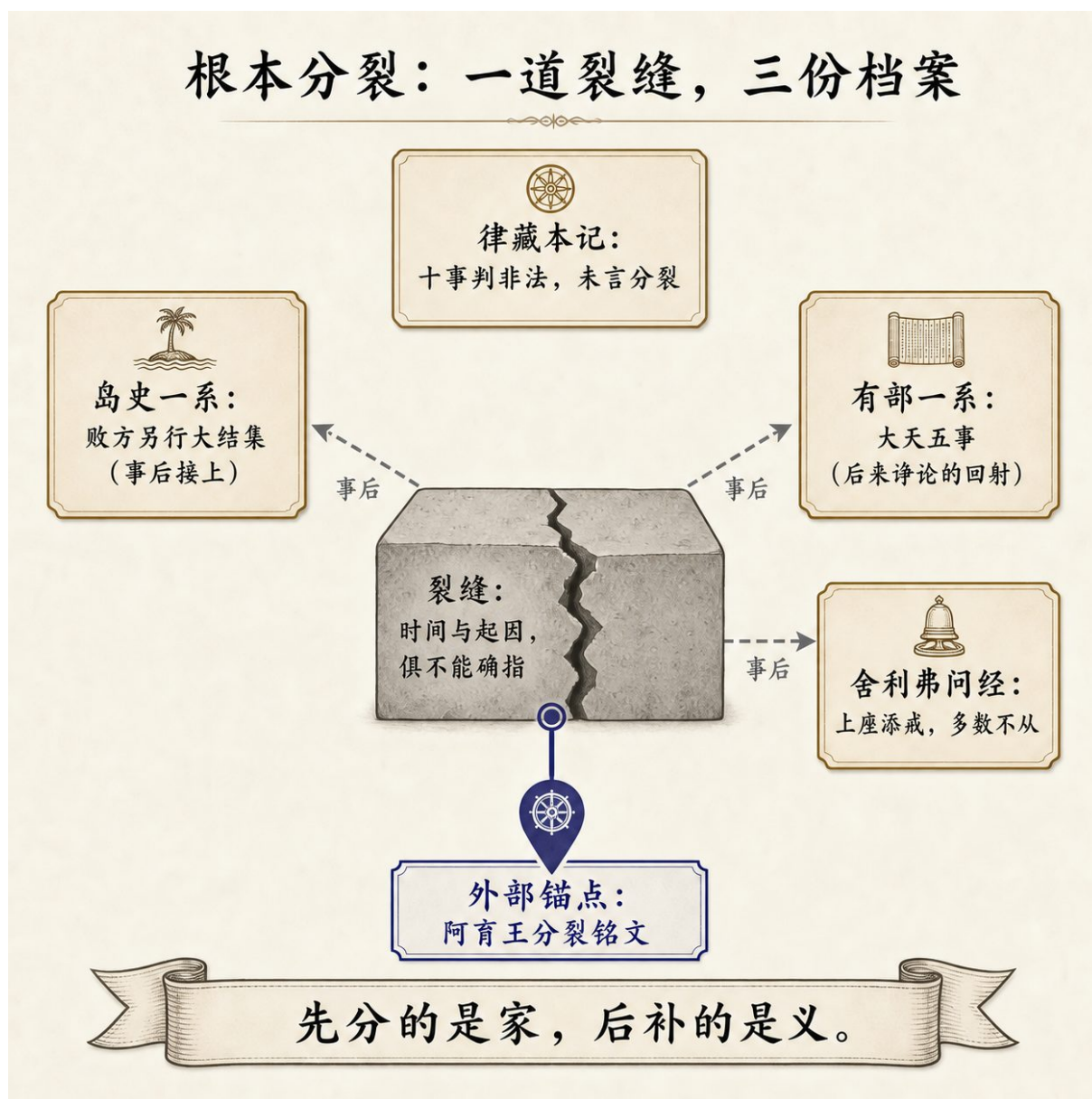


Figure 6: 一道裂缝，三份档案

圣道现前。合成一偈，就是”余所诱无知，犹豫他令入，道因声故起，是名真佛教”。¹⁴ 婆沙记这场诤论的收场：国王令两朋别住，贤圣朋内”耆年雖多而僧數少”，大天朋内”耆年雖少而眾數多”，王遂从多，依大天众，诃伏余众，两部由此分立。¹⁵ 这是一次以人数压资历的裁断。

照规矩先陈平实的解释，而这一次，平实的解释本身就足够有力。五事可以老老实实读成一份观察报告：僧团里被公认为阿罗汉的人，实际上仍会梦遗，仍有不知道的事，仍会犹豫，仍需要老师印证，仍要靠呼号用功。理想的阿罗汉与现实的阿罗汉之间的落差，被人如实记了下来。这样读，大天是第一个公开说出果位名不副实的人，不是败坏果位的人，五事是对果位实况的第一份记录。第二卷综合批评篇立的”验证”一问，公元前的僧团已经有人替后人问过一遍；问的结果是教团分裂，这个结果本身就是答案的一半。

但平实的读法说明不了矛头的分布，本卷的推测接在这里，照例明标；这个读法不依赖五事的年代，无论它记的是根本分裂还是有部内部后来的一场诤论，矛头的分布是档案自带的。逐条看五事指向什么。前四事削的全是阿罗汉的权威：无漏、全知、无疑、自证；而这四样恰是长老集团裁断他人的凭据，上一章看过，审资格、数过失、判非法，凭的全是”我们的果位保真”。第五事反过来，让普通修行者的日课也能通向圣道。五事合起来是一份再分配方案：把果位的地位降下来，把入道的要求放低。《大毗婆沙》自己讲的缘起还泄露了第三层：大天是先给弟子记别了果位，被弟子逐条追问（既是罗汉，为何仍有漏失、仍有不知、仍有疑），才以五事作答。敌传本意是写他文过饰非，顺手却记下了当时认证的实际形态：果位由老师记别，不由果位自明。这样读，五事是记别制的自我辩护书：把认证权牢牢放在老师手里（第四事”他令入”干脆把外部记别立为常态），同时把果位的标准下调到可以达到的水平。标准放低，认证独占，两件事合成一套完整的方案。谁受益：多数人，连同一切有弟子可记别的老师。所以表决时多数站在大天一边。“大众部”这个名字本身就是那次表决的记录，正如”上座部”这个名字，是同一份记录的另一面。旁证：诸传一致，诤议以数人头收场，不以义理收场。最早层的记载若显示五事出自长老一翼的自省、不出于对抗性的命题，此读不立。另有一条，按”敌方档案折半读”的规矩先行坦白：大天生平最流行的版本说他出家前身犯三逆，此说出自判他为魔的一方（《大毗婆沙论》），本卷照录而不采信；把论敌写成弑亲之人，这份档案的来路已经自我说明。

分裂沉淀下来的是两种教团的自我想象，不是两份戒条清单。这想象须先说明来历：它是后来沉淀出来的，未必是分裂当时的阵形。依大众部自述与戒本比对，起点上要添戒的反而可能是上座一方，大众一方守的是旧本；“大众部等于放逸”是胜利者叙事贴的标签，在文本上落空。但几百年沉淀下来，两支各自认领的角色确实分明。上座一系：教团是记忆的看守者，最看重的是正统，基本策略是不变，宁可小，不可错。大众一系：教团是当下的适配者，最看重的是可及，人人有份的道，基本策略是应变，宁可宽，不可绝。两种角色，实实在在在沉淀成了两种佛教。看守者一系后来南下，把三藏封进岛上的贝叶，第三篇去看它；适配者一系留在大陆，它的想象力在此后几百年里，会酝酿出佛教史上最大的一次改写。

分裂之后有一个同步的位移，最值得盯住。大众系的部派一边给阿罗汉降格，一边给佛陀升格：佛身无漏，寿量无边，威力无边，一音说一切法。¹⁶ 两个动作同向而行：果位的可信度出了问题，理想就得换个地方安放；说成同一件事的两半略紧了一点，因为全知的升格另有一条在部派表决之外自行推进的经藏内层位线，三层各有文本坐标：经藏自述一层，《婆蹉衢多三明经》把一切知者一切见者行住坐卧智见常恒现前判为以不实诽谤我，正名只到三明，《普棘刺林经》断一时顿知一切无有是处；晚期经藏一层，《无碍解道》把一切知智编入智目；注释调和一层，《弥兰王问》立作意全知，知系于倾心；第一卷下部第十三篇第六章的判语是调和总是后于被调和者。现实里的圣者靠不住了，就把圣性推到现实够不着的地方去。阿罗汉走下神坛，佛

¹⁴ 大天五事及五事偈，见《异部宗轮论》（玄奘译）及《大毗婆沙论》卷九十九；三逆的传记出《大毗婆沙论》，系有部一系的敌体叙事；五事缘起的记别情节（大天先为弟子记别、被追问而立五事）出同论。南传律史不以大天系根本分裂之因；学界或视五事之诤为部派后期争论向分裂起点的回射（L. S. Cousins, “The ‘Five Points’ and the Origins of the Buddhist Schools”, 1991）；第一卷第二篇第三章取此判，本卷从之，读法见正文。印顺《印度之佛教》于大天有辩诬之论，可参看。

¹⁵ 《大毗婆沙论》卷九十九：“王遂令僧兩朋別住。賢聖朋內耆年雖多而僧數少。大天朋內耆年雖少而眾數多。王遂從多依大天眾。訶伏餘眾。事畢還宮。爾時鷄園諍論未息後隨異見遂分二部。一上座部。二大眾部。”（T27, no. 1545, p. 511c11 起一段）。与五事偈同属有部一系的叙事，读法同上注。

¹⁶ 大众部及其支派的佛陀观（诸佛出世间、色身无边、寿量无边、一音说一切法）见《异部宗轮论》大众部本宗同义诸条（T49, no. 2031, p. 15a26 以下）。

陀走上神坛，两座神坛之间空出来一段路：人还在此岸，理想已挪到远处，中间需要一个走得通的角色。一百多年后，有一个新的理想来认领这段路：菩萨。第四篇的大乘，在这里已经留好了位置。

幕间 数不清的圣者：一次不可能的普查

裂变已经讲完，经院还未开张，本卷在两篇之间停一步，问一个两边都绕着走的问题：佛灭之后，这个世上的阿罗汉，还剩多少？修学圈里没人愿碰它，碰了伤信心；学术圈里没人能碰它，无据可考。圣果不留物证，僧团没有户籍，任何时点的“在世罗汉数”都无从核实。但“无法回答”本身可以研究。传统留下了五类可以粗略定年的间接材料：自报的数字，颁布的时刻表，“最后一位”的传说与“住世”的教义，碑铭与行记的旁证，以及教义与文体的间接读数。把五类材料排上时间轴，读得出的是佛教对自己圣者存量的自我理解如何一路改口，不是罗汉的人口。

先看自报的数字。佛世的经首套语是“千二百五十人俱，皆是阿罗汉”：僧与罗汉几乎同义。第一次结集五百人，入场资格就是阿罗汉，会议的规模与罗汉的规模同一个数量级。第二次结集七百，传统仍以圣众视之，但焦点已在律不在果位。到南传叙事里的第三次结集，口径变了：华氏城六万僧中，选千人集藏。这些数字全是程式，五百、七百、一千，读不得人口；但系列的形状有信息：即使全按传统自己的报数，“僧即圣者”也从等式退成了六十里挑一的比例。而且不必假设产量崩了，只要阿育王的赞助把分母扩大（为衣食入教团的“混入者”，南传自己记的），浓度就足以崩塌。北传把尾声记在迦腻色迦时代：《大毗婆沙》的集结仍称五百罗汉（卷首题之下一行原文作五百大阿罗汉等造；第一卷下部第十六篇第一章并指出这一行把结集传说压缩成了署名，“评曰”因此是一个集体的裁定，“毗婆沙师”四字从此成了一种身份），那是在世罗汉集会叙事的绝响；此后传法故事的主角换成论师，罗汉退出当代人物志。

第二类材料更值得端详：传统为果位的减少定下了时刻表。最早的一份是女众出家的减半预言：正法千年，由此折半。注释时代把表做全了：《善见律毗婆沙》记教法住世万年，证果逐千年降档，初千年得具无碍解的阿罗汉，次千年惟得爱尽的阿罗汉，再往下逐千年降为阿那含、斯陀含、须陀洹，后五千年有学而无证，万年之后惟余剃发染衣之形。¹⁷ 这张表的功能须看穿：它使“身边没有罗汉”从此不需要解释，历法替所有人承担了责任。解释权从“我们没修好”漂移到“时代到点了”，这是一个不小的流变关节：果位的缺席被常态化、去责任化，而“此时代只宜此法门”的收缩逻辑，末法之于净土、之于镰仓，就以此为依据。

第三类材料是一场表决，加上一批住世的罗汉。公元前一世纪，大饥谨几乎断了斯里兰卡的传诵；灾后，注释书记下一场路线表决：行道与教法，孰为教法之本？结论归了教法：“纵有百千比丘修观，若无教法，无人能证圣道。”¹⁸ 与阿卢寺书写三藏同期同因：僧团正式把使命从产出圣者，改叙为保存文本，岛上的传统自此把正统寄托在文与律上，第三篇去看它。而在活罗汉逐渐不可得的另一头，教义发明了不死的罗汉：大迦叶在鸡足山持衣入定，等弥勒；宾头卢奉敕不得入灭，常受人间之供；《法住记》立十六大阿罗汉住世护法，直到下一尊佛。¹⁹ 住世之说的妙处在于永远无须核实：十六位常住的圣者，是一份永远有效的名单。唐以后罗汉像成风，罗汉从人口类别转成图像类别；供养一个不再有活体的范畴，图像是唯一的载体。

第四类是外部旁证，但它能承担的分量须压低。桑奇三号塔舍利函的短铭只写“舍利弗的（舍利）”、“大目犍连的（舍利）”，没有刻出“阿罗汉”头衔；它证明的是两位已故弟子的舍利崇拜，不能据此推出“圣号只归死者”。同期供养铭文常以诵者、持律者、多闻者等职能称呼僧人，却也不能由某个称号未出现，反证在世者没有果位。汉地求法僧的记录至多提供一种文体重心的变化：五世纪前后的汉语材料仍把闍宾描写成禅法与圣者传承之地；玄奘笔下的罗汉多与古

¹⁷ 减半预言见《增支部》8.51 及诸律比丘尼羯度。万年降档表出《善见律毗婆沙》(T24, no. 1462) “教法住世”段，本章作撮述引用；巴利注释传统另有教法五种隐没（证得、行道、教法、形相、舍利依次隐没）之说，并判“五者以教法隐没为本”（《增支部》注 Manorathapūraṇī）；同处并列证得的递减次第：佛灭后千年犹能生四无碍解，其后退为六神通，再退为三明，递降而下。

¹⁸ 《增支部》注释 Manorathapūraṇī i. 92-93：行道（paṭipatti）与教法（pariyatti）之辩。两造循修行与学问的分工划开：粪扫衣（头陀）诸长老主行道，法师诸长老主教法；长老们不取空言，令双方各举佛说为证。判词作“教法隐没则行道随之隐没，教法住则行道得立”（pariyattiyā hi antarahitāya paṭipatti antaradhāyati, pariyattiyā thitāya paṭipatti patitthāti）。饥谨与阿卢寺书写三藏，见本卷第三篇第三章；其史料批判见第一卷第九篇第一章。

¹⁹ 迦叶于鸡足山持衣入定待弥勒，见《阿育王传》卷四（T50, no. 2042, p. 114c18 以下）；宾头卢奉敕住世受供，见《请宾头卢法》（T32, no. 1689, p. 784b7 以下）；十六大阿罗汉住世护法，见玄奘译《大阿罗汉难提蜜多罗所说法住记》（T49, no. 2030, p. 12c11 以下）。

迹、传说相连，而同时代高僧常以论学见长；到义净，果位也很少成为旅行观察的分类。²⁰ 这些是叙事口径的旁证，不是罗汉存量的统计。

第五类材料来自教义与文体自身。大天五事是对现实罗汉与理想罗汉落差的同时代投诉（第三章已详）；投诉的存在恰恰证明当时还有足量的公认罗汉可供质疑，后世无须再质疑，因为无处下手。大乘经把舍利弗写成受教的配角：嘲弄一个精英的文学空间，以那个精英现实威信的松动为条件。阿毗达磨与道次第把阶位越画越细。因果的次序须留意：细分在四部尼柯耶里已经动身，学经三部把预流分出七返、家家、一种子，不还分出中般涅槃以下五种，第一卷下部第十三篇第六章判这是清单伸缩的第五案，第一推力是记忆术与目录学，机制是反复使用产生定型的压力，格子用得久了就从容器变成结构。领地缩小最多是后段加快的原因，算不得起因。但第五类材料也有本章必须写明的反面：果位声称的成本在上升，未证言证是波罗夷，五事之后声称更受审视；少报不等于少产，存量的“下降”有一半可能是认证与口径的收紧。声称层与功能层的区别，在这里原样适用；本章数的是话语，不敢冒充人口普查。

然后照规矩明标：以下是本卷的推测，一条三段式的浓度曲线。第一段，佛灭至百年：第一代亲炙者凋零，是第一次断崖；“声闻”字面即闻佛声者，亲闻的一代死尽，这个词的原义悬空。三段之中，唯有这一条有生物学的确定性。第二段，百年至阿育王，须拆成三个强度不同的命题。占比崩塌，近乎确定：不必假设产量有变，分母在王家赞助下暴涨即可成立。总量下降，反而缺证：传统叙事到阿育王还在盛产罗汉，传教诸路的领队多被记为罗汉，总量崩溃是更晚才成为主流的叙事。真正落定的是话语层的清算：五事之争把理想罗汉与现实罗汉的落差公开提了出来，集会叙事从“皆罗汉”改口为“六万选千”。第三段，阿育王至公元前后：没有教主，链条只管身份不管果位，认证随验证的漂移而失灵；传统改口径自救：颁时刻表，立住世之说，改使命。此后，罗汉存量退出可谈论的范畴，化作历法、图像与传说。碑铭或早期可靠文献若检出公元后数世纪仍常规认证在世罗汉、超出程式叙事之外的证据，第二、三段即须改写。

这个问题在近现代还有一段回声，正好当作曲线的远端刻度。十七、十八世纪，受戒传承中断期的斯里兰卡比丘判定“道果已无从成就于当世”，第一卷记过这场果位危机。十九、二十世纪，缅甸的禅修复兴反其道而行，明言此世仍可证果，等于当众撕掉那张万年的时刻表，在世罗汉的点名于是重新开始：信众为阿姜曼、摩诃布瓦立传追认，孙伦传统给自家祖师的证果标注了日期，乃至有欧美修行者把“阿罗汉”印上自己著作的封面。²¹ 值得注意的是这场复活的边界：它几乎只发生在持有那张时刻表的南传世界；汉传与藏传的近代果位话语，走的是开悟、化身、成就者的口径，“在世罗汉”不是它们的称号类别。还有一层更细的现状，须一并记下：今天的南传世界普遍相信初果、乃至二果的圣者仍在人间，却又形成一种集体的缄默，不指名谁证了、谁未证。这层缄默是双面的。切实的一面：它确实为僧团的出世间修行罩上了一层保护，果位不公开宣示，名闻利养便少一条进路；律制本就禁比丘向俗人说己证，古老立法的意图今天仍在起作用。存疑的一面：缄默同时也滋长疑惑，信众绕不开那个问题：这到底是不是

²⁰ 桑奇三号塔舍利函铭见 H. Lüders, *A List of Brahmi Inscriptions from the Earliest Times to about A.D. 400 with the Exception of Those of Aśoka*, Appendix to *Epigraphia Indica* X (1912) 第 665、666 号：舍利函二，一作“舍利弗的（舍利）”，一作“大目犍连的（舍利）”，皆无 arahant / arhat 头衔。同塔另有滑石函二（第 667、668 号），所刻各止一字母 sa 与 ma；属格 *Sariputasa*、*Mahamogalanasa* 是 Cunningham 与 Lüders 的补读，不是石上原文，本书不据以立论。桑奇二号塔的同类函铭（第 662—664 号）用的敬称是“善人”（*sapurisa*，梵 *sat-puruṣa*），可见彼时舍利函上所用者为何。同书亦收捐赠人的职能称号：诵者（*bhāṇaka*）、持律者（*vinayadhara*、*mahāvinayamdhara*）、说法者（*dharmakathika*）、通五尼柯耶者（第 867 号）。惟须照实记一条反例：该称号并非全不入铭。第 1280 号阿摩罗婆提铭作“比丘尼难陀，阿罗汉（*arahata*）圣佛护之弟子”，受称者是一位在世的师父，其弟子正以师徒关系入铭。此例恰坐实上文那一句：由某个称号在某处未出现，推不出在世者没有果位。求法僧材料见法显《佛国记》、玄奘《大唐西域记》、义净《南海寄归内法传》相关条目；正文明确只把它们当作文体重心的旁证。

²¹ 近现代名录择要：泰国林居传统的阿姜曼（1870–1949，传记与传统追认）与阿姜摩诃布瓦（1913–2011，晚年公开自述证量，教内有争议）；缅甸的雷迪西亚多（1846–1923）、孙伦西亚多（1878–1952；生卒见 Pyi Phyo Kyaw, “The Sound of the Breath,” *Contemporary Buddhism* 20.1–2 (2019): 247–291 开篇所署，教内传记《Sun Lun Sayadaw Gyi Biography》（仰光，2010）并按缅甸逐日记其一二八二缅甸历即 1920 年次第证果，未记一三三四缅甸历即 1952 年入灭）、韦布西亚多（1896–1977；Access to Insight 所刊 Roger Bischoff 导言记其 1977 年 6 月 26 日入灭于其故乡禅修中心，并云 He was believed to be an arahant）、马哈希西亚多（1904–1982）；欧美自称者如 Daniel Ingram（著作封面自署 The Arahāt）。斯里兰卡十八世纪果位危机，见第一卷第九篇第四章及所引 Malalgoda, Gombrich。今日南传普遍信初果、二果圣者在世而讳言其名；这一缄默的律制根源，可上溯“实得上人法而向未受具者说”之波逸提。

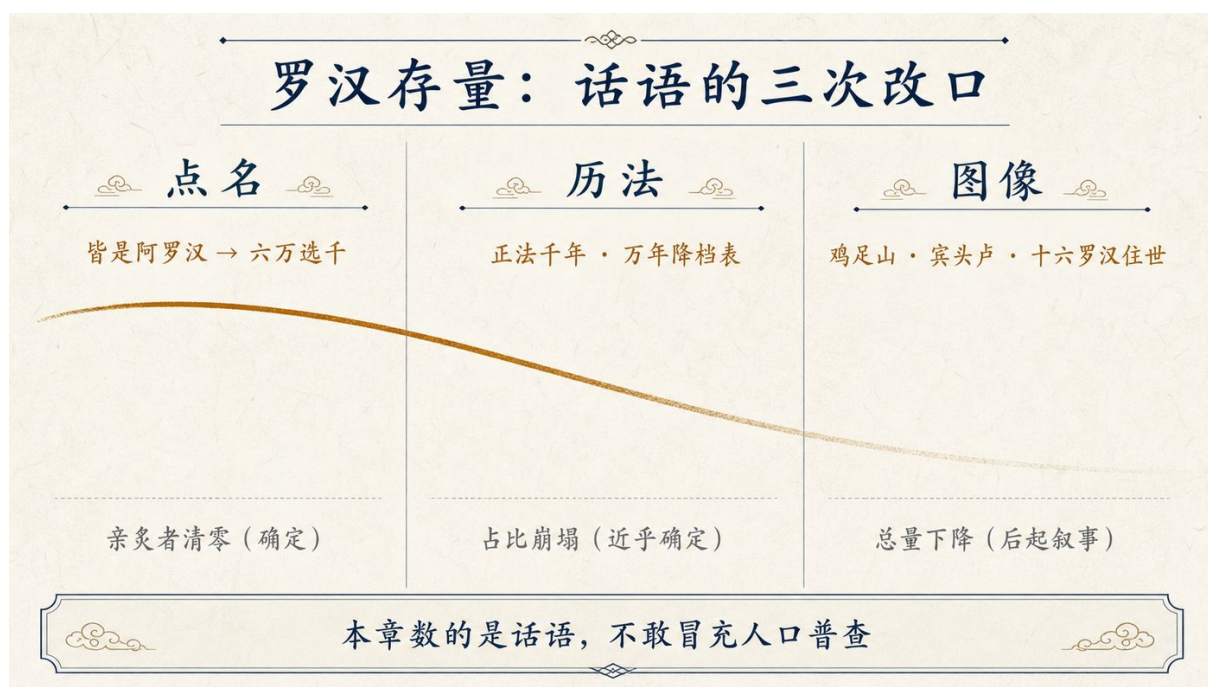


Figure 7: 罗汉存量：话语的三次改口

真的？一个只报信念、不报实例的存量，与其说被守护着，不如说被悬置着。存量话语在哪里死而复生，恰好画出”罗汉”这个范畴仍然活着的疆界。

幕间到此。这场普查数不出人头，数出了三次改口：从点名，到历法，到图像。存量问题此后由两个后继者分头接管：经院把地图越画越细，下一篇看它；菩萨把理想整个换新，第四篇看它。

理论的切面，收卷附记。本篇的正文数的是权威与名册，附记补教义本身此刻的形状：还没有形状。佛留下的是按场合说的话，不是按体系写的书；对话有千段，纲目无一张。真空有三个，日后每一个都成了大事。佛是什么，人乎，超人乎，此时无人需要回答，因为记得他的人还在。无我与业如何相容，谁受报，此时靠譬喻支撑，机制无人追问。证悟由谁判定，佛在时由佛，佛不在，正文已记，成了第一真空。理论史的起点不是一座体系，是三个还没有人觉得是问题的

第三篇 经院化

第一章 从道场到学院：阿毗达磨运动

第二篇讲的是权力的关节：谁的记忆算数，谁的名册作准。这一篇转向一个安静得多、也持久得多的变化：僧团的中心活动，在佛灭后的两三百年来，从修行慢慢迁到了治学。没有诏书宣布这次迁移，没有会议表决它，它发生在日课表里：背诵的时长压过静坐的时长，定义的精确压过观照的亲切，一种新的僧人类型（学问僧）成了寺院的门面。阿毗达磨是这场迁移的代表。它的学说内容第一卷已经讲过（论母如何铺成论藏，法体、种子、补特伽罗如何各立门户）；²²本章只问本卷的四问：什么变了，什么力在推，谁受益，代价由谁承担。

什么变了：变的是体裁，体裁底下是活动方式。经是对机的说法，有听众，有场合，有故事；论是无机的系统，只有定义、分类与交叉核对。从经到论，佛法第一次有了“学科”的形状：论母是它的大纲，论书是它的教材，论辩是它的考场（这个比喻要按下部的数据调一格：第十六篇第三章把二百卷二百八十九处评曰逐条分类，以论证收尾的一百九十五处、裸裁断六十八处、循体例十七处、引圣教九处；裁定的方向是凡使体例趋于整齐的说法占优，整齐优先于俭省。第四章的四大论师之争更是现场：三破一立，没有一处引经、没有一处诉诸传承，全部诉诸体例的一致。结论是注释成为体系靠的是裁定，因为论证做不到。学院里真正的胜出标准是体例整齐加裁定权威，辩赢只是它的门面。这不削弱下文所说的判准漂移，反而给它一个更狠的形态：漂到的不是论辩，是行政）。而一门学科需要的东西，一座禅坐的道场供不出来：它需要常住的校舍，成建制的诵者与藏书，脱产的教师，以年计的学程。定居化恰好在同一时期完成：雨安居的临时聚落变成常住的僧院，寺产从钵与三衣变成田庄与库房。第一卷记了学说；这里记学说赖以存在的物质条件。

平实的推力至少有三条，条条正当。其一，裁净的需要：部派并立，争论既起，各方都需要更精确的工具；“有”的分层、无我与相续如何两立，这些问题不上系统就吵不清。其二，保真的需要：口传的教法靠组织化的记忆存活，分类列表本就是记忆术，论母的浓缩格式先于一切哲学动机，第一卷已证其早出。其三，教学的需要：僧团扩员之后，师徒相授的旧法带不动了，标准化的教程是规模化的前提。这三条合起来，足以解释阿毗达磨为什么出现。

解释不了的是它的强度：为什么系统化会变成僧团的中心事业，精细到把一刹那的心分解成四五十种成分（数目须留活口：南传五十二心所，有部定本口径四十六，而这个四十六是《俱舍论》封定的，婆沙一侧五位名目俱在而总数未封，见第一卷下部第十六篇第六章），庞大到一部《大毗婆沙》要传说中的五百论师来编？（这个待解释项须先缩水：第一卷下部第十六篇第一章作过等长对照，同一译者两部白话稿各取三十四万九千余字，十二字窗的重复率婆沙百分之十五点九、《俱舍论》百分之一点八，二十字窗七点四对零点四；亦尔一千六百二十六处、应作四句三百一十二处、复次三千六百二十五处。结论是这部书长因为它把该乘的都乘完了，它不复杂因为乘数只有那么几个；体量不等于思想的数量。所以强度里属于格式自动展开的那一大半，不必让外因来解释）这里得让外因上场。寺院经济一线：定居与庄园使“脱产治学”第一次成为可能，也使它第一次需要被供养方认可；而在争取供养时，学问有一样禅定给不出的东西：可见性。施主看得见讲席上的雄辩，看得见写本与讲堂，看不见禅室里那颗心走到了哪里。可展示的成就在募集供养上天然占优；久而久之，寺院愿意养的人、僧团引以为荣的人，就从坐者偏向于讲者。人群构成一线：入得了这门学科的是识字的、有闲暇的、多半出身较高的青年，学问僧的兴起同时改写了僧团的成分与风气。幕间那章记过的浓度崩塌，在这里有了它的机构版本：圣者难再，学者可产；一个不再确信能产出罗汉的教团，把能够产出的东西立为新的中心事业。

箭头表示可展示的成绩对施主的吸引，数量不衡量供养的多少或分配。本章先承认解决争议、保存教法、教导更大僧团三项正当需要，并排除文本重复格式自身产生的篇幅，再讨论外部压

²²阿毗达磨体裁的形成（论母、定义、分类到独立论书）、两套论藏的独立与共核、佛说传说的证据地位，见第一卷第二篇第五章；诸部派学说本体见第一卷第三篇。本章的机构分析取向另参 Erich Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, trans. S. F. Kidd (Albany: SUNY Press, 1995)。

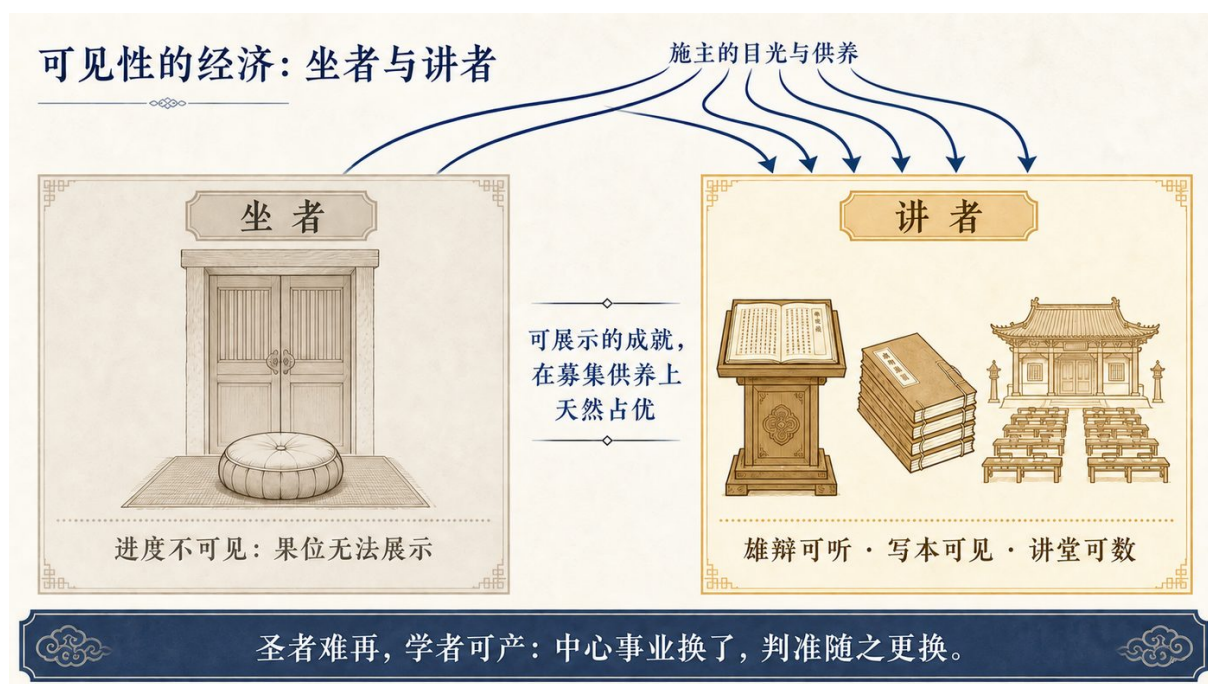


Figure 8: 可见性的经济：坐者与讲者

力。主业与成就标准转向经院，不等于禅修已经消失。

受益人的名单不难开。寺院受益：学问可积累、可继承、可展示，禅定三样都不占。学问僧受益：一条不依赖计量的晋升途径开通了，考的是记诵与析理，而这是可以考的；对照幕间，果位恰恰是不可考的。部派受益：论书标明身份，一套自家的阿毗达磨，是一个部派成年的标志。

然后照规矩明标：以下是本卷的推测。经院化的推力里，有一股来自教外：身份竞争。佛教起家时走的是反婆罗门的平民路线，第一卷记过它拒绝雅言、贴近口语的选择；但在一个由婆罗门学统定义“什么算有学问”的社会里，一个没有语法学、没有论理学、没有系统教典的教团，在精英阶层中抬不起头。阿毗达磨的形态透露出以婆罗门学问为参照的痕迹：它的分类学野心、术语的洁癖、论辩的程式，与婆罗门诸学科的路数镜像相似；后来佛教向梵语的整体转向（第一卷记为较晚的事），与这场竞争同向。²³ 而且对手不是等着被追赶的旧物：波你尼的文法在前，帕坦伽利与阿毗达磨的成熟期同代，法论与史诗也在同几个世纪里成形；学科化是双方同时在做的竞争，谁也不敢先停。推测一句：阿毗达磨运动的一半动力，是要向那个看不起沙门的学问世界证明：我们也有学问，而且更严密（这条推测须限定层位：第十六篇第五章通检二百卷的论敌名录，譬喻者九十、分别论者一百二十五、大德一百六十一、犍子部十七、大众部十一，名录上没有一个外道学派，为止他宗显己义故一族一百一十九处，那个他宗全在名录之内。对外的姿态只在立论缘起处零星露面，如卷十六立六因自陈为止无因恶因论故；成体系的对外交锋要到四五世纪的世亲《破我品》才正面处理胜论与数论。所以旁证里那些论战胜利多是几百年后的事，不能直接回填到婆沙这一层）。旁证：佛教哲学此后最引以为傲的记录，恰恰多是对外论战的胜利。最早层的论书若显示其关切纯属内部（裁诤、教学），全无对外的姿态，此测不立。

代价落在两处。第一处，判准。一门学科自带它的优劣标准：定义精不精，体系严不严，辩得赢辩不赢。这些标准与“苦止息了没有”没有换算关系，但它们可考、可比、可积累，于是在机构里天然胜出。第二卷诊断过大乘诸系判准从止息漂向论辩的轨迹；那条轨迹的历史起点不在大乘，就在这里：当僧团把中心活动迁到治学的那一刻，评价体系的根本已经换了。第二处，地图。幕间说过，地图随领土缩小而膨胀；阿毗达磨把道与果绘制得前所未有的精细，绘图的

²³ 拒斥雅言与后期梵语化，见第一卷上部第二篇第二章〈结集与经典的口传传承〉第五节〈用什么语言传，几时写下〉之“以自己的语言”段；梵语化与精英市场的关联为本卷的分析。

精细恰好顶替了行路的报告。堕落的指控在这里落不到具体某个人身上：一个机构把它能做到的事做到了极致；而它能做好的，恰好不再是它当初成立时要做的那件事。

学院立起来了，学院是昂贵的，而它的钱要有人出。下一章讲王权登场。

第二章 王权的初遇：阿育王模式

公元前三世纪中叶，佛教遇到了它的第一个帝国。此前它已经跟王打过百年交道：频毗娑罗的竹园，阿阇世的资具，拘睢弥居士的断供。但那是一座城对一个僧团的关系；阿育王给的是另一个量级的东西：一整个次大陆的通路、税制与合法性。这场相遇立下的结构，导论第二章已经立档，本卷叫它护法王模式：王予土地、免税与正统认证，僧予功德、合法性与教化。本章看这份合同第一次签订时的细节；细节里有后来两千年的伏笔。

照本卷读档案的习惯，先分开两个阿育王：石头上的，与贝叶上的。石头上的阿育王是铭文里那位：羯陵伽之役后的悔悟，遍地摩崖劝“法”；而铭文里的“法”多是通行的王道德目，孝亲、诚实、少杀、宽容诸教派，几乎不含佛教的专门教义，他资助的也不止佛教一家。贝叶上的阿育王是《阿育王传》与《大史》里那位：先恶后善的模范护法，八万四千塔，十万僧供，主持结集，独尊正法。两份档案的落差，本身就是本章的第一份材料。²⁴

石头上的阿育王，确有几件专对佛教的动作，件件落在制度层面。分裂诏（萨尔纳特、桑奇、科萨姆三处）令破僧者着白衣出住：王法第一次为“谁算合法僧团”背书。巴布鲁诏向僧团推荐七篇法门，愿比丘比丘尼、优婆塞优婆夷常习：王的手第一次伸到教义文本的挑选上。蓝毗尼石柱记他亲赴佛生处并减其村赋：朝圣与税政第一次挂钩。每一件单看都是恩典，合起来是一种新东西：国家开始持有关于佛教内部事务的意见。

这份交换里僧团得到什么，单子清楚。通路：帝国的驿道与使节体系，使传教第一次具备洲际规格，摩晒陀入锡兰是王子规格的外交，诸路使团走的是帝国的路。产业：王家寺院、石窟、塔与地产。以及最值钱的一项，正统认证：华氏城的裁义以王为后盾，沙汰以王令执行，第二篇第二章记过。王得到什么？一个新兴帝国最缺的东西：跨地域的合法性话语。婆罗门的合法性系于种姓与祭祀，是地方的、排他的；佛教的“法”不问出身，可以随驿道铺开，正配一个刚吞并了南亚的政权。这不是谁欺骗谁，是一场两厢情愿的交换。

这份合同里最远的一条通路值得单独讲：跨国传教。为什么一个君主要出钱把一个教派送出国境？两份档案各给了一半答案。石头上的答案是法的征服：摩崖第十三诏亲口交代，羯陵伽之后，最高的征服已不在刀兵，在法；他点名已向五位希腊化君主遣使布法（安条克、托勒密、安提柯、马加斯、亚历山大），配套的诏书还说在境外设了人畜医药。注意两件事：这里的“法”仍是他那套通行道德，未必是佛法专卖；使节走的也是现成的外交网，他的祖父与塞琉古互换过大使，他治下的坎大哈立着希腊语双语诏书。法的征服是军事征服的替代品，是一个悔过帝国的威望外交，法使是国使的延长。²⁵ 贝叶上的答案则把发起人换成僧团：九路使团由目犍连

²⁴ 分裂诏（萨尔纳特、桑奇、科萨姆），第二篇第三章已引；巴布鲁诏（Bhabru/Bairāt）所荐七篇法门的名目与比定，诸说不一；蓝毗尼石柱减赋，见铭文书内第 164—165 页，原文作“Lummini-gāme ubalike kaṭe aṭṭha-bhāgiye cha”，英译作“(He) made the village of Lummini free of taxes, and paying (only) an eighth share (of the produce)”。铭文标准刊布与英译见 E. Hultzsch, *Inscriptions of Asoka* (Corpus Inscriptionum Indicarum I, Oxford, 1925；本书所据为 Indological Book House 1969 年重印本)。该诏习称“Bhabru 诏”，而 Hultzsch 导论辨其非：出土处是 Bairāt，所由得名之镇作 Bhabru 而非 Bhabra，两地相距十二英里；综论参 Étienne Lamotte, *History of Indian Buddhism*, trans. Sara Webb-Boin (Louvain: Peeters, 1988) 阿育王章。

²⁵ 五王名单见 E. Hultzsch. *Inscriptions of Asoka* (Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. I, 1925) 导论书内第 xxx 页：摩崖第二诏 A 段作“the Yona king Antiyoka (Girnar 本作 Antiyaka) and the kings who are the neighbours of this Antiyoka”，第十三诏 Q 段作“the Yona king Antiyoka (Kalsi, Mansehra 本作 Antiyoga), and beyond him four kings, viz. Turamaya, Antekina, Maka, Alikasudara”，各本异写并列。境外医药见同书导论书内第 xlix 页：“Aśoka arranged for medical treatment of men and cattle **not only in his own dominions, but among his borderers**, and caused medicinal herbs, roots, and fruits to be cultivated”，并记沿路植树凿井。同页紧接一句可为正文“这里的法未必是佛法专卖”作证：“**There is nothing specifically Buddhistic in those benefactions to which the second rock-edict refers.**”坎大哈希腊语、阿拉米语双语诏一项，该诏 1958 年始出土，Hultzsch 1925 年本不可能收；首次报告见 Louis Robert. “L’inscription bilingue du Vieux-Kandahar (Afghanistan).” *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 102, no. 2 (1958): 189–191，系一九五八年六月二十日会上所报：希腊语一侧“se compose de quatorze lignes de grec, d’une excellente gravure… belle écriture hellénistique du III^e siècle”，断代“exactement du milieu du III^e siècle av. J.-C.”，断代之据即行一、行二的 Βασιλεὺς Πιοδάσσης (Piyadassi)；阿拉米语一侧当时交 André Dupont-Sommer 处理。全文校订本刊 *Journal Asiatique* 246 (1958)，本书未据该来源复核。须留意 Robert 于该诏内容的措辞：他称所刻为“ces

子帝须派出，王出的是规格与路费。这一半也有它的道理：传教使命本就写在僧团的章程里，初转法轮不久，六十名弟子就被“两人勿同行一路”地派了出去；僧团天生是传教组织，阿育王添的是道路与经费。²⁶

锡兰一案的细节，泄露了第三层。摩哂陀渡海之前，天爱帝须先接受了阿育王送来的全套灌顶礼，行了第二次加冕；连他的王号“天爱”（Devānampiya），都与阿育王共用一个。先立宗藩之谊，后送佛法之礼：在这个次序里，佛教是册封之礼的一部分，是宗主关系的标志。照规矩，这一层标为本卷的推测；传法先于结盟、或无盟而传法成功的对等案例，每检出一个，它的分量就减轻一分。锡兰与希腊化诸王国的另一组比较，容许提出关于存续的假说，却须先把两份记载分开。锡兰拿到的是整套，比丘的戒统，随后补来的比丘尼戒统（僧伽蜜多），外加菩提树枝这样的圣物。铭文中的希腊化诸王与编年史中的九路使团，分属两份记载，不能径合为一张名单；铭文所说法的征服，本身不足以证明那些王国已有佛教受戒链条。那里是否留下佛教僧团、希腊史料是否记有使节姓名，本书尚未查明：脚注已说明，所需的相关文献清点尚未完成。留下的是待检验的假说：传教能否存续，或许较少取决于讲了什么，较多取决于受戒链条能否建立。²⁷

那么，被传入之地的本土宗教不抵抗吗？抵抗，但形态取决于对手的建制化程度。锡兰当时没有成建制的对手：药叉与那伽的崇拜没有文字，没有祭司集团，婆罗门教在岛上势力单薄；于是王室一转向，全岛跟进，摩擦只在编年史里留下神话的残骸：佛陀三次飞岛驱逐药叉，传教长老降服龙王。降魔伏龙的故事，就是抵抗被消化之后的记忆形态。旧神也不被消灭，而被编进护法的名册；这套吸收的办法佛教用了两千年，锡兰的药叉、缅甸的纳特、西藏的苯教神祇、日本的本地神，一路适用（各案分见第九、十二、十三篇），它与“毗湿奴收编佛陀为化身”正好相对：导论第二章说的吸收式排挤，佛教对小神同样在行。真正硬的抵抗，要等对手也有祭司层与文字传统的时候，藏地的苯教与旧贵族，汉地的士人与经学，是后面各篇的正题。此处只立下这条规律的第一个数据点：空地易播，庙多难传。

平实的一半先说足：没有这笔生意，佛教多半仍是恒河流域一个受尊敬的地方教派。它此后能成为亚洲的宗教，帝国的扩张是第一推力。代价从同一处生出。其一，认证权易手的先例立定，第二篇的那条线在此接上制度。其二，教团的命运与王朝的兴替从此绑定：孔雀帝国崩溃后，教内文献立刻留下了迫害的记忆（弗沙蜜多罗毁塔的传说，无论史实几分，恐惧是真的）。²⁸ 婆罗门的档案给同一个王记的是另一件事：他行了两次马祭。同一个王，两份档案：他未必恨谁，只是把合法性的来源从沙门换回了祭司。其三，也是最深的一处：僧团学会了向王权讲述自己，功德的语言从此有一半是说给宫廷听的。

照规矩明标：以下是本卷的推测。教内文献里那个完美护法王，是僧团精心维护的一份样板：把阿育王写成先恶后善、因法得福的转轮圣王，等于给此后一切君主递上一份可复制的合同范本，照此办理，福报如是。旁证：《阿育王传》一系文本的铺陈重点（施塔、供僧、忏悔、付嘱）恰是僧团最需要王权做的事项清单；而铭文里那个更复杂的阿育王，在教内记忆里被单色化了。

phrases de morale bouddhique que le roi Asoka lui-même fit graver pour les Grecs”（书内 191 页），与正文“未必是佛法专卖”一语取向不同；惟该文系发现之初的口头报告，非释读专论，此层仍以校订本为准。

²⁶九路使团见《大史》第十二章与《善见律毗婆沙》；桑奇二塔与索纳里出土的舍利函铭记有雪山系诸师之名，与九路名单相合，是使团叙事最硬的旁证（舍利函刊布见 A. Cunningham, *The Bhilsa Topes*, London, 1854；近人重估见 Michael Willis, “Buddhist Saints in Ancient Vedisa”, *JRAS* 11.2, 2001，该文所作是驳论，所驳为 Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, p. 334 与 Frauwallner, *The Earliest Vinaya*, p. 18 一系对第三结集使团的怀疑，谓其说“does violence to the sources”，且与索纳里诸铭不合）。“两人勿同行一路”的传教敕，见巴利《律藏·小品》初转法轮后诸节。

²⁷天爱帝须受阿育王灌顶礼、行第二次加冕并共用“天爱”王号，见《大史》第十一章；僧伽蜜多与菩提枝，见《大史》相关章及第一卷第九篇第一章。第十三诏所举五位希腊化君主，Lamotte《History of Indian Buddhism》书内 227 页逐一比定：Amtiyoga 为叙利亚安条克二世（前 261—246），其外四王为 Turamaya 即埃及托勒密二世（前 285—247）、Amtekin 即马其顿安提柯二世（前 276—239）、Maga 即昔兰尼的马加斯（卒于前 258）、Alikasudara 即伊庇鲁斯的亚历山大（前 272—256）。至于希腊化诸邦史料一侧有无法使之迹，本书未据该来源复核可复按的目录或专论，此处只作存疑之记：证明一部文献群的沉默，须先有该文献群的清点，而这一步本书没有做。

²⁸弗沙蜜多罗（补砂密多罗）毁法传说见《阿育王传》卷三及《舍利弗问经》等，史实性久有争议；本卷取其以为恐惧的档案，不作史实采信。其两次马祭见阿逾陀（Ayodhyā）Dhanadeva 铭文与帕坦伽利《大疏》的同代句（iha puṣyamitraṃ yājāyāmaḥ，“我们正为弗沙蜜多罗行祭”）。

教内阿育王叙事的成形若早于僧团对新王朝的需求期，或其内容与僧团的利益点明显错位，此测不立。

华氏城还有一层后果，要按胜败两班分开记。胜者是分别说一系：结集由它定义正统，传教由它的人领队，摩哂陀即出此系；南传编年史把这场胜利写成正法的胜利，理所当然。尝过甜头的传统，从此把“王权净化僧团”纳入自家的正统叙事：往后斯里兰卡与东南亚的历代王家整肃，在教内文献里一律记作护法，不记作干政；僧王制与僧伽法，都是这份甜头的制度化。败者的教训，照本书的推想，同样成形。被摈与被边缘化的各部记住了另一半道理：没有王，你就是被淘汰者；于是各找各的王。说一切有部在西北扎根，等来了贵霜；迦腻色迦时代的结集与《大毗婆沙》，若作结构比较，像是华氏城模式在有部的一次重演：换一个王，换一套正统。此为本书的比较推断，非史料所载。²⁹ 华氏城真正深远的影响在此：它没有造出统一的正统，它把“正统可以由王权制造”这一课，同时教给了所有人。此后的印度，每个部派都需要一个王；而多中心的次大陆供得起许多王，于是也供得起许多正统。单一王权的岛屿走向凝固（下一章），多王权的大陆走向竞争：同一份合同，两种地理，两种结果。另有一说牵涉更深：佐々木閑一系推测，正是阿育王时代为保僧团和合，破僧被改定为程序分家，义理分歧自此不构成分裂；若此说成立，华氏城的法律遗产恰好为几百年后大乘在部派之内的发展留下了合法空间。此层按一说处理，第四篇第一章用到的破僧程序定义，其来历或即系于此。³⁰

图中的“诸教”包含佛教以外的宗教，“免税”指税赋豁免；僧王与僧团法制指本章后来讨论的斯里兰卡、东南亚王权规制，不是阿育王铭文已经列出的制度。贝叶上的完美王被解释为后王样板，是作者推测；若叙事早于求取新王朝支持的需要，或其内容不合僧团利益，该推测便受

²⁹ 分别说系与华氏城结集、摩哂陀的派出，见《大史》与《善见律毗婆沙》（本篇及第二篇已引）；被摈者在南传文献中称外道，其部派对立的读法见近代研究（Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 1988; Erich Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Rome: IsMEO, 1956; 诸部地理另参 André Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saigon: EFEO, 1955）。引这三家须各按其所长，不可笼统。傅劳瓦尔纳该书书内第 5 页明说学派之起因在教义而不在律：“The rise of the schools, as reflected in those accounts, is due to **differences of opinion on points of dogma. Discussions on the Vinaya are seldom heard of**, play a role of some import only in the so-called second council of Vaisali; and there **they do not lead to a split into different schools.**”；他真正与本注相干的一层在书内第 17 页，即遣使一事两造记载不一：“the data of the Singhalese chronicles are **uncertain on this point**. The account of the missions ... gives the merit of the conversion of Ceylon to **Tissa Moggaliputta**, but the **native tradition attributes it to the initiative of Asoka.**”巴罗该书第一章按地理与部派来源分类列表，可核诸部地理，惟他并未把华氏城被摈者与那份地理分布连起来，此一连结系本卷所推。迦腻色迦结集与《大毗婆沙》见第一卷第三篇；以之比作华氏城模式的一次重演，是本书的结构比较，上引诸书皆无此说。佐々木閑破僧改定说见下注。

³⁰ 佐々木閑破僧改定说，见 Sasaki Shizuka 佐々木閑。“A Basic Approach for Research on the Origins of Mahāyāna Buddhism.” *Acta Asiatica* 96 (2009): 25–46。第四节“A Change in the Definition of Saṅghabheda”（书内 32–33 页）：律中原以倡异见、邀人另立僧团为破僧，“But later, in order to unify Buddhist communities in a state of saṅghabheda, the definition of saṅghabheda was altered during the reign of King Aśoka, and if members of the same monastic community split into two groups and performed commutative rituals such as the poṣadha separately, this was now deemed to constitute saṅghabheda”；其后果（书内 33 页）：“Buddhism subsequently turned into a religion that sanctioned any doctrine whatsoever as long as people participated in the same group rituals”，大乘诸说遂得在各地”from within Hinayāna Buddhism”同时涌现。佐々木本人亦以此为假说，行文作“if one assumes that as a result of this incident...”；本卷依此按一说处理。其详论在氏著《インド仏教変移論：なぜ仏教は多様化したのか》（東京：大蔵出版，2000，第 57–123 页）与英文系列论文“Buddhist Sects in the Aśoka Period”（*Bukkyō Kenkyū* 18–28, 1989–1999，凡八篇），二者本书皆未获原文复核，未核。律文细节另有异议：小南薰〈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，指出佐々木（2000）谓《破僧事》只立 cakrabheda 之定义，而该处实为 karmabheda 型定义，且难视为后代附加。此一异议针对的是佐々木对一部律中一处的读法。同期另见 Shimoda Masahiro 下田正弘。“The State of Research on Mahāyāna Buddhism: The Mahāyāna as Seen in Developments in the Study of Mahāyāna Sūtras.” *Acta Asiatica* 96 (2009): 1–23。下田于书内 15–16 页撮述佐々木四点（二种破僧之别；后者容异见者同住一僧团；律中定义由前者改为后者；此改可见阿育王之介入），并谓佐々木进而推其使大乘之生成可能；随即记“Some significant doubts have been cast on this understanding of Sasaki’s by Lee Jarang”（李慈郎 2000 据〈拘睺弥健度〉与 nānāsamvāsaka 之考），“there is still room for further investigation of this issue”。惟下田以其《大般涅槃经》研究为据，许佐々木“deserves credit for having elucidated in institutional terms on the basis of the Vinaya the circumstances in which the Mahāyāna originated in the existing monastic community”。是则此说在日本学界是有保留的肯定，非定论，本卷按一说处理，与此相称。

护法王模式：一份合同的两面

石头上的阿育王：
通行王道德，兼资诸派

贝叶上的阿育王：
完美护法王（事后样板）

王予

- 通路
- 产业与免税
- 正统认证

僧予

- 功德
- 合法性
- 教化

甜头（分别说系）：

净化入正统叙事，
僧王制与僧伽法

苦头（被摈诸部）：

各找各的王，
迦腻色迦结集重演华氏城

这一课同时教给了所有人：正统可以由王权制造

Figure 9: 护法王模式：一份合同的两面

挫。“迦膩色迦重演华氏城”亦是作者的结构比较，不能读成史料本身如此记事。

模式立成，好处与代价出自同一处。这份合同的两面，第八篇看它在印度的结局，第十一、十二篇看汉地与藏地的变体；此处只记原件。下一章先看这份合同最远的一项结果：一座岛屿收到了整套佛教，并用它做成了一件本土从未做成的事：凝固。

第三章 岛上的凝固：上座部的定型

公元前三世纪中叶，摩晒陀率使团入锡兰，于阿耨罗陀补罗建大寺，佛教第一次整建制地离开次大陆。岛屿给了它一个本土从未有过的处境组合：单一王权，一岛一朝，赞助人独一，宠衰立见；有限体量，僧俗皆少，养不起百家争鸣；以及与本土的距离，新思潮渡海有时差，可以拦截。这个组合决定了岛上佛教要回答的问题与大陆不同：大陆问“如何在竞争中取胜”，岛上问“如何把已经拿到的完整保住”。

先清点摩晒陀带来的东西：他带来的到底是什么？传统的答复是全套：第三次结集审定的三藏，外加注释（觉音后来声称，自己不过是把摩晒陀带来的僧伽罗旧注翻回巴利）。批判的答复要分层。稳妥可说的，是一个分别说系的核心口传藏：律藏的主体，四部尼柯耶的主体（即能与汉译阿含交叉印证的那一层，比较法见第一卷），论母的传统与早期论书，以及小部的较早层。而“现在的巴利三藏”，是这个内核在岛上又增补定形了两三百年的产物：《论事》按传统自己的交代就是阿育王时代的新作，等于正典里自带一部官方承认的晚出书；《附随》多被判为岛上的后补；小部收哪几本，长部诵者与中部诵者的书单到注释时代都没有谈拢（幕间引过）；甚至巴利语本身，也是传承中定型的教会语，不是摩晒陀嘴里的那一口方言。一句话：摩晒陀带来的是种子和栽培手册，不是现在这棵树。³¹

岛上的答案是凝固，分三道工序完成，各有日期。第一道，封文本。公元前一世纪，三藏在岛上写定，地点相传在阿卢寺；两史所记的写定之由只是比丘见众生衰退、为令正法久住，把它系在饥谨战乱之后的，是后世注疏与近人的转述（第一卷第九篇第一章已辨）；幕间记过它作为不信任票的一面，此处要记另一面：写定即冻结，一个特定的口传版本自此成为正本，此后的增删只能以注释的名义进行；而被封进贝叶的，正是上面那份行李在岛上增补定形之后的版本。谁有权诠释这部正典，随即成了下一个争点，第一卷第九篇已记。³² 第二道，封链条。无畏山寺立（约公元前 29 年，³³ 国王把寺赐给摩诃提沙长老，大寺僧团随后以亲近俗家之罪把他槟出，其弟子携众移住无畏山）。编年史这一段只记那些比丘从此不再来大寺；通行叙述里大寺随即拒绝与之共布萨一事，编年史所记的唯一一次拒绝晚至七世纪，是悉罗弥伽梵那王请两寺共举布萨而被大寺回绝（第一卷第九篇第一章）。断布萨在律上等于宣布对方不属同一僧团，第二篇记过破僧定义的程序性；大寺后来正是把这个定义当工具用：不必辩义理，切断羯磨的互认即可。第三道，封诠释。五世纪，觉音以不违大寺古注为章程整编注释体系，注释层也被写定。三道工序合拢，岛上正统有了三重锁：文本锁，链条锁，诠释锁。

三道锁各有年代：前一世纪写定、约前 29 年摩诃提沙被槟与七世纪大寺拒共布萨、五世纪觉音整理注释；环形连线不是依次发生的年表。“本土新思潮”在此指印度大陆传来的新思潮。链条锁下的两事相隔六百余年：前一件是无畏山创寺者遭大寺槟出，后一件是编年史所记唯一一次大寺拒与无畏山共作布萨，都不表示所有布萨从此停止。

封定的是在岛上继续发展后的口传版本，不是摩晒陀一次带来今日完整藏本。十八世纪从暹罗重接戒统，亦须与不断传承的自述分别。“千余年无思想运动”以运动为单位，不否认义理解释

³¹ 觉音自述译自僧伽罗旧注，见其诸论序分（第一卷第九篇第二章）；《论事》为阿育王时代之作系南传自记（《大史》第五章，本卷第二篇第二章已引）；《附随》晚出与小部书目之争，见 K. R. Norman, *Pāli Literature* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1983)；四尼柯耶与汉译阿含的交叉印证法，见第一卷第二篇第二章。具体位置另见 Ñāṇamoli 译《清净道论》Introduction, pp. xix-xxxii, I.4 及 Conclusion；《大史》V.278-279；Norman 前引书，pp. 26-28, 57-95；Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin: Walter de Gruyter, 1996, §§84-85。两项须分清：正文所列“分别说系的核心口传藏”之范围（律藏主体、四部尼柯耶主体、论母与早期论书、小部较早层），与“在岛上又增补定形了两三百年”之说，系本卷据上引诸书所作的推定，非任一书明文；前者是对已佚口传本的重构，诸书无逐项清单，后者系推算（裁决 0229）。

³² 传入锡兰、大寺与无畏山之争的史料批判（编年史的党派性、法显义净的外部见证、两寺策略之别）、阿卢寺书写、觉音与注释传统，见第一卷上部第九篇第一章〈传入斯里兰卡与大寺、无畏山之争〉第一、三至七节及第二章〈觉音、《清净道论》与注释传统〉第一至五节；本章直接取用其结论。

³³ 本卷锡兰王统年代一律用 Geiger 的校正纪年：以佛灭为公元前 483 年 (Wilhelm Geiger (trans.). *The Mahāvamsa or The Great Chronicle of Ceylon*. London: Pali Text Society, 1912, 导论第 xxiv 页)，不用锡兰、缅甸、暹罗通行的佛灭公元前 544 年起算之历；后者 Geiger 说“contains an error of, roughly speaking, sixty years”（第 xxv 页）。两种纪年下同一王的年代因此相差约六十年，读他书时须先辨所据。无畏山寺之立，Geiger 据《大史》33.80-81 所记两寺相距二百一十七年十月十日，推为公元前 28 年三月末，伐多伽摩尼王统治的后半段始于公元前 29 年末或 28 年初（第 xxxv 页）；本卷“约公元前 29 年”即取此。

岛上的凝固：三重锁

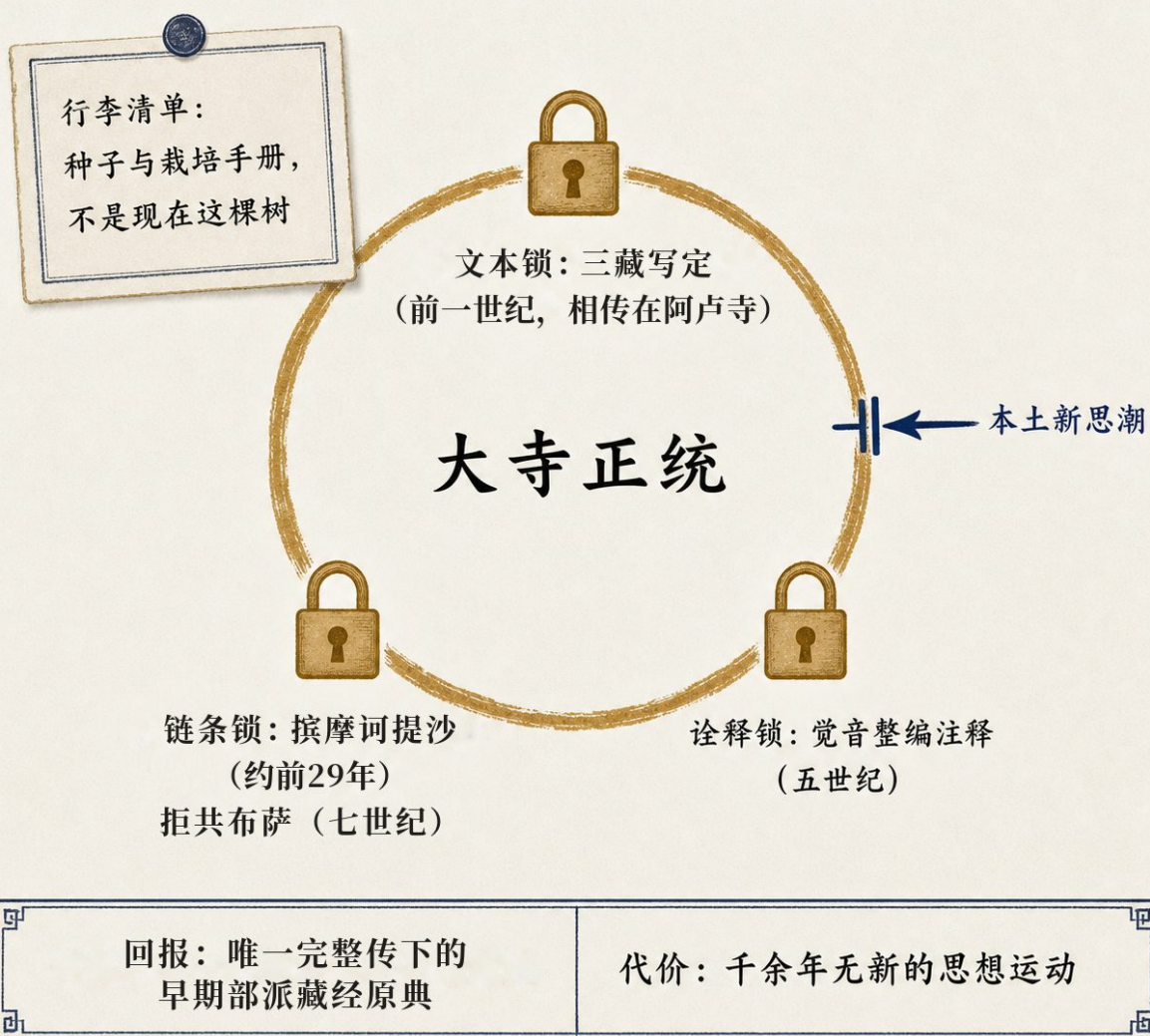


Figure 10: 岛上的凝固：三重锁

的变化；本章所举六世纪摩诃男把 *sabhāva* 读作 *sat-bhāva*，便是一例。

那场将近千年的两寺对峙，本卷不重讲：编年史的大寺党派性、法显所见无畏山规模反胜于大寺、两寺作为两种策略，第一卷第九篇第一章已作处理，本章直接取用。按本卷的问题重述一句：大寺与无畏山之争，是要不要把门锁死之争。无畏山对来自本土的新经新说保持进口，方等经入岛即其一例；大寺不但拒收，还两度借王手焚书摈僧（此节出自大寺一系编年史，是胜利者引以为荣的自记，方向可信）。到十二世纪，波洛罗摩巴忽一世以王令并三派为一，无畏山千年法脉并入大寺章程之下。³⁴ 凝固的最终胜利，仍是一道王令：护法王模式的岛上版本，上一章那份合同在这里走到了最后。

照规矩明标：以下是本卷的推测。大寺的保守出于被选择的身份策略，不是惰性。这个教团最大的、几乎唯一的依凭是正统性：它不在本土，产不出新思潮的原创权威；它守的是“佛法原本”这个名号，与承载名号的两样东西：写定的三藏，不断的戒统。对这样的依凭，变异即自毁：新经收一部，“原本”的名号就损一分；布萨开一次，链条的排他性就失一分。锁门不是怕新，是守住正统。旁证有三。其一，在王权长期偏向无畏山的世纪里，大寺宁可失势也不让步，短期利益打动不了它，说明它守的是长远的东西。其二，它对内的自我表述始终以传承无杂为第一荣耀，不以义理胜出。其三在论书的条目层，留下了同一条纪律的痕迹：五十二种缘里有九条是同一件事的两个名字，宁可让清单带着重名也不肯并条，理由只是两个名字各自贴着一部经里的用语（第一卷下部第十四篇第七章）。守的是名册、不是条文，这一句在义理侧也有实物为证。

第二篇留过一句话：结集守的与其说是条文，不如说是名册。岛上的凝固把这句话做成了制度。条文层面，诸部戒本本就大同（第二篇第三章），大寺并无独家的律学发明；它独家的是链条：一条自摩晒陀直通佛世、无一环外借的受戒谱系。这条链后来成了整个南传世界的正统依据：缅甸诸国重整僧团，历代都从岛上或岛系迎请戒统；其间还有一段后话，岛上比丘线自己一度断绝，十八世纪反从暹罗迎请回来，这是链条逻辑最惊人的注脚，第十四篇连同比丘尼一案再展开。链条也有它的代价：它只认身份，不认果位。幕间记过的那场路线表决（教法为本）与链条逻辑合流之后，岛上正统的三件套就齐了：文本，注释，戒统。件件可核，无一涉及证量；一个以保真为最高使命的教团，把一切不可核对的东西，都移出了正统的定义。

回报与代价各记一项。回报：今天世上唯一一部完整传下来的早期部派藏经原典是巴利藏，前两卷用作基线的那批文本，正是这三道工序的产出；批评它的人，包括本书，都是它的受益人，这一句必须写在正文里。代价：新思想的来路锁死之后，岛上千余年没有产生一个新的思想运动（这句话的计量单位须说明：三重锁锁得住可点名的东西，条目、名册、注释的文句；它锁不住读法。第一卷下部第十四篇第一、七章记下一次实质的义理位移：*sabhāva* 在《无碍解道》里首次被用作法的界定语，到六世纪的注释家摩诃男手上被读作 *sat-bhāva*，即存在，存在论的读法由此定型。结论是清单一格没有添、词义已经换了一层，本体化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。这次位移没有旗号、没有作者、没有争论，因而在运动这个单位下不显形）；活力转为守成，守成偶尔变成对“杂”的排斥。凝固是一种文明级的取舍，不是一种美德，也不是一种缺陷；它换来的与它放弃的，都摆在明处。

³⁴ 波洛罗摩巴忽一世十二世纪的并派与僧团整肃，见《小史》（*Cūḷavaṃsa*）第七十八章五至二十七颂，W. Geiger 英译本 Part II 书内第 101 至 104 页。其序为先净大寺而后并入二寺：十一颂王召大寺众议和，十二颂谓“the schism had lasted a long time”而众多不肯就抚，十五至二十颂王亲临法庭为护，可救者导之清静，“the undisciplined he excluded from the Order”（十九颂），并“assigned them lucrative positions”以绝其扰众之由（二十颂）；二十至二十三颂乃及无畏山（“who since the time of Abhaya had formed a separate group”）与祇陀林（“who had separated themselves from the days of the Ruler of men Mahāsena”，且“gave out as Buddha’s word the Vetulla-Piṭaka”），并之于大寺之下。同书第七十三章十二至二十二颂先有一段记载，十八颂谓三派失和自“From the days of King Vattagāmaṇi Abhaya”以迄于时，历代王者屡欲弥缝而不能，正文所谓将近千年者即此。一事而两见者，伽伊格于第七十八章五颂之注已言之，谓《小史》纂者于此兼采两源。并参第一卷第九篇。僧伽法（*katikāvata*）文书辑录见 Nandasena Ratnapala, *The Katikāvatās: Laws of the Buddhist Order of Ceylon from the 12th Century to the 18th Century* (Munich, 1971)，原书未能取得。本书所据为其泰文转译本：ลังกาภูมาร (Laṅkākaṃmāra) 译编《ศรีลังกาภิกขุวัตร》（《斯里兰卡僧伽法》），佛历 2562 年（2019）初版，ISBN 978-616-485-890-9。译者序言自述以 Ratnapala 的英译为底本，另据 D. B. Jayatilaka 所编僧伽罗文本《Katikāvat Saṅgarā》校订僧伽罗语词，各章前后并加史事导言与译者评析。波洛罗摩巴忽一世所颁者即该书第二章所收《大波洛罗摩巴忽僧伽法》，泰译在书内第 79 至 92 页。此本经英、泰两道转译，只可据以核条文大意，不能代 Ratnapala 原书的页码与措辞。

大陆的方向正相反。就在岛上封卷的那一两个世纪，本土的写本文化把经门开到了最大。下一篇看那扇门里涌出来的东西。

理论的切面，收卷附记。经院化在教义侧的产出，是佛教第一次有了体系的形状：法的清单，刹那的流，对话被改写成条目，条目被组织成体系。上一篇附记留下的问题，在形成中的体系里已有对应；这里显出三个空位。无我与记忆责任如何相容，犍子部以补特伽罗作答，但它不曾被群起围攻，问题也没有留在原地：婆沙二百卷里犍子部只十七处，对照譬喻者九十、分别论者一百二十五，属偶来的客人，不是常设的对手；成规模的清算要到四五世纪的世亲，而问题也移了位，从要不要一个承担者，移成了无承担者的相续担得动多少（第一卷下部第十六篇第五章、第十七篇第六章）；业果的传递靠什么走，诸部各出相续之说，种子说的前夜已到；佛是什么，上座与大众一人一半，人间的导师与超世的圣者开始分家。体系化的代价此刻已可见：语录可以容忍含糊，体系不能。须补一句方向上的更正，否则这段读起来像是说得太全的代价，说得更好就能补上。第一卷下部第十四篇第七章正面判过：这类空位不能在分析内部解决，因为它们是一件工具得以成立的条件，不是它的对象；要用清单先得有关联，要排次序先得有时间，要立清单先得有界线。所以空位不是疏漏，是这套方法的边界形状；换一套更勤勉的注释、换一批更聪明的论师，这几处照样是空的。第十五篇第七章从有部一侧确认同一条：南传把它们留在清单之外，于是清单不能自称已把存在者列尽；有部把它们收进清单之内，于是被收进来的那几项转过头来又要为自己再要一份条目；一个留在外面，一个收进里面，是同一条边界的两侧。须留意三份清单各不相同：这里的三处空缺是无我与记忆责任如何相容、业果靠什么传递、佛是什么，并非上一篇三问的逐一复述，前篇所列证悟由谁判定，本段未独立展开；下部所列三组则是法与法如何关联、法在时间中如何存在、法与非法如何划界。

第四篇 大乘的兴起

第一章 新经的机制：一场媒介革命

公元前后，佛教文献史上出现了一个前所未有的现象：成批的新经问世，篇幅宏大，文学精美，全部以“如是我闻”开头，全部自称佛说，而在各部派交叉可证的早期传诵层里全部缺席。它们是谁写的、在哪写的、为什么敢这样署名，第一卷第四篇已把史料与假说梳理完毕：犍陀罗写本的实物下限，支娄迦讖（约 179 年）的汉译年代锚，龙宫与三转法轮传说的证据地位，诸起源假说的裁断。³⁵ 本章不重讲，只问流变史的问题：什么样的机制，允许一个传统在不分裂、不改律、不经任何会议认证的情况下，给自己增添成千上万卷新的“佛说”？

先看门本来的形状。经的门从设计起就是内容校验：《大般涅槃经》的四大教法规定，凡称“亲从佛闻”者，不受不斥，取其文句对勘经律，入则受，不入则弃。校验的是内容自洽，不是链条出处，因为经这一侧本就无链可查；律的活人链只管身份，破僧的定义只管程序（第一卷已证：大乘不另立戒统、不另立布萨，故在律的意义上从不构成破僧）。传统知道此门偏软：鼓栓喻早就预言，后世比丘将不乐闻如来所说甚深之经，而爱乐诗人所造、文辞华美的新经；鼓身裂而加楔，楔尽而鼓身无存。³⁶ 为这扇门所做的弥补也从未停过：如是我闻的出处格式，诵者世系的重复保存（第二篇第二章），一开再开的合诵。这些弥补全在内容一侧，都不严。大乘经进入经藏的途径，恰好绕开了身份与程序两把锁，走的是内容校验这扇宽松的门：不动身份，不动程序，只生产文本。

为什么恰在此时有大量新经通过这扇门？第一变量是媒介。口传时代，“出版”一部经的成本极高：得说服一个诵者行会把它编进背诵科目，让几十个人用毕生的记忆为它作保；行会是保守的，容量有限，收了新的就得挤占旧的。写本时代，一支笔、一叠桦皮就够。最早的大乘写本（犍陀罗，一至二世纪）与最早的汉译（约 179 年）恰好卡在书写普及的窗口上；而几乎同一两个世纪，锡兰在阿卢寺写定三藏（第三篇第三章）。守成者与创新者用的是同一种新技术：一方用它写定旧典，一方用它产生新经。

这个窗口期最早的几批新经，点得出名来。实物是犍陀罗的《八千颂般若》桦皮卷：碳十四落在约当公元一世纪的区间，语言是犍陀罗俗语，正文与《道行般若》对应，这是现存最早的大乘写本，而它就是一部般若。汉译锚是支娄迦讖那一箱：道行、般舟、阿閼、迦叶品的古译《遗日摩尼宝》、华严最早的碎片《兜沙经》。内部层析再补上《郁伽长者所问》一类文本：几乎不谈空，不自称大乘，只讲严苛的菩萨行，第一卷引 Nattier 已记其极早。合起来，最老内核的成文窗口约在公元前一世纪。但这一批不是起点，只是最早留下实物的一批。功德清单里“受持读诵”排在“书写”之前，韵文核（《宝德藏伽陀》一系）带着俗语与口诵的痕迹，都指向一个更早的口传孕育层；再往下，就接到主流僧团自己的本生、譬喻、佛传口头文学：“菩萨”本来就是本生文学里的词。那个口传层原则上无从复原，原因在下一段。³⁷

³⁵ 大乘起源的史料、传说与假说（犍陀罗写本、支娄迦讖译经下限、Drewes 铭文统计、平川彰在家说的兴衰、林居禅者说与经卷崇拜说、“大乘不是部派”与破僧的程序定义、“佛说”判准的重定义），见第一卷上部第四篇第一章〈大乘起源问题：史料与假说〉第一、三至五节及其所引 Schopen、Nattier、Harrison、Drewes 诸研究；本章直接取用其结论。

³⁶ 四大教法见《长部》第十六《大般涅槃经》（汉译《长阿含·游行经》，T1, no. 1, pp. 17c1-18a22）；鼓栓喻见《相应部》20.7（汉译对应《杂阿含》第一二五八经“阿能诃鼓”，T2, no. 99, pp. 345b1-7）。

³⁷ 犍陀罗《八千颂》桦皮卷，Falk 与 Karashima 刊布（“A First-Century Prajñāpāramitā Manuscript from Gandhāra”，parivarta 1, *ARIRIAB* XV, 2012；parivarta 5, *ARIRIAB* XVI, 2013），碳十四测年约当公元一世纪：区间作 47-127 CE（概率 81.1%），另有 23-43 CE 一支（概率 14.3%）。此数见 Mark Allon 与 Richard Salomon. “New Evidence for Mahāyāna in Early Gandhāra.” *The Eastern Buddhist* 41.1 (2010): 1-22, 书内 10 页：“This scroll has been radiocarbon dated to a range of 23-43 CE (probability 14.3 percent) or 47-127 (probability 81.1 percent), and a date in the later first or early second century CE is consistent with its paleographic and linguistic characteristics. Therefore in this Gāndhārī Prajñāpāramitā manuscript we have the **earliest firm dating for a Mahāyāna sūtra manuscript in any language.**” 同页并记该卷所存正是《八千颂》第一品（正面）与第五品（背面），与上举二文的 parivarta 编次相合；又该“分藏”（split collection）当时尚未刊布，由 Falk 主持整理。（原文此句下注 38 谓测年见 Falk 2009, p. 7。）支娄迦讖译经批次与《郁伽》之早，见第一卷第四篇第一章及所引 Nattier；《宝德藏般若伽陀》韵文层早于或并行于散文八千颂之说有争议（Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*,

因为口传是多数决的。行会的记忆是共同的资源：一部经要活在口传里，得有一个共同体同意用几十个人的毕生记忆为它作保；少数派的新作，在这套体制里无法流传。书写改变的与其说是生产成本，不如说是存续的条件：一个没有多数支持的小圈子，第一次可以让自己的文本活过自己的寿命。Gombrich 的著名论断说的就是这个：书写是大乘得以开始的技术前提。³⁸ 所以我们看到的“最早一批”，定义上就是第一批得以存续的；大乘有迹可查的历史，从少数派的文本得以存续的那一刻才开始。

第二变量藏在新经自己的正文里：它们是为书写时代设计的文本。一批大乘经反复宣说同一类功德：受持、读诵、书写、供养此经，福胜以七宝布施恒沙世界；凡此经所在之处，即为有塔。³⁹ 把这套话放回媒介史看，它是在号召抄写。旧经典极少劝人抄写自己（这个对比有定量的数据，而数据呈梯度：以功德、福德、受持、读诵、四句偈一类词计，每万字的出现频次金刚经一百九十四、法华七十、杂阿含十六而非零、中论三，校量段约占金刚经正文的三成；见第一卷下部第二十三篇第二章），因为口传行会就是它的复制机构；新经没有行会，就把抄写的动机写进正文，用福德回报抄写。一部内容里自带抄写奖励的文本，对一部不带的文本，是不对等的竞争。经卷崇拜不只是虔诚的新形态，它是新媒介条件下的传播方式，第一卷已记 Schopen 称之为“书的宗教”。

第三变量同样在经文之内：新经为自己备齐了证明来历的说法。来历层：龙宫收藏、兜率亲闻、定中见佛（般舟三昧的见佛报告，第一卷记为理解“新佛说如何产生”的关键），每一种都把“你为什么没听过”解释掉。见证层：《法华》让多宝如来自地涌出，于塔中作证“如是如是”；新经在叙事内部为自己安排了证人。防御层：一批经预先写入“后五百岁，闻者惊疑诽谤”的预言，把未来的质疑提前改写为应验。⁴⁰ 三层合起来，恰好补足一部无行会、无链条的文本所缺的全部可信度；它们的存在本身，就是作者们清楚知道门槛何在的证据。

把这几个变量合起来，看一个家族的实例：为什么般若系的新经都在说般若？答案分四股。其一，字面的承袭：般若诸经是同一部经不断扩展衍生而来，不是许多独立的启示恰好同题。学界多数所主的谱系是：八千颂是母本；二万五千颂、十万颂是用“列表机器”式的逐项列举扩写而成，同一副骨架，每个概念乘上十八空、百八句；金刚经、心经是后来的浓缩。同出一源，自然满口同一套话。其二，师承：写这些经的人，就是背诵这些经出身的法师，新作延续的是本门的传诵内容。其三，感见的循环：般舟型的产生机制里，定中见佛，佛为说法，而佛说的恰是修行者所学课程里原有的内容；经文自己半承认这一点，般舟那段“心作佛、心是佛”把定中所见分析为心造，随即把这个分析当作空义的证明。幻象被它所确证的教义预置，教义再被幻象确证；循环闭合，新文本入藏，又成为下一位禅者预先习得的内容。其四，选择效应：自

2nd ed., Tokyo: The Reiyukai, 1978)。

³⁸ Richard Gombrich, “How the Mahāyāna Began” (Journal of Pali and Buddhist Studies 1, 1988): 口传体制下少数派文本无法存活，书写是大乘兴起的技术前提。早期大乘的口头性一面（法师记诵宣讲为中心）见 David Drewes, “Oral Texts in Indian Mahāyāna” (Indo-Iranian Journal 58, 2015)，两说须并观（并观之下并非各补一面，详见下文）。该文未获原书复核，作者已定不取；书内 56 页把“书写为大乘存续所必需”一说的主张者列作 Gombrich 1988、McMahan 2002、Norman 1997；书内 60 页逐条驳之：“The idea that the survival of the Mahāyāna was made possible by its use of written texts…[is] problematic. The only evidence that has been cited for either is passages advocating worshipping and copying sūtras. The scholars involved generally ignore the facts that Mahāyāna sūtras advocate mnemonic/oral/aural practices more frequently than they do written ones… and consistently attach **higher prestige to mnemonic/oral practices** than to ones involving written texts… **It is thus highly unlikely that writing was necessary for the preservation of Mahāyāna sūtras during the movement’s formative centuries.**”，并谓“written”与“oral”两分本不适于印度诸教，宜用 Narayana Rao 所提的“literate orality”。是则此处所谓两说并读，其实是正面相抵，非只各补一面。另见下田正弘的综述：Shimoda Masahiro, “The State of Research on Mahāyāna Buddhism,” Acta Asiatica 96 (2009): 1–23。下田以为书写何时进入印度佛教无从确指，而其影响至巨，书写之兴与大乘之兴“must be closely related”（书内 19 页）；书面经典使正统判准不再系于“四大教法”所凭的人之权威（书内 20 页）；书写初起时采用快慢不一，守口传者照旧、书面只作辅助，积极接受书写者则汇合诸系传统，大乘经的若干新特征即由此出（书内 21 页）。

³⁹ 书写供养功德与“经在即塔”的表述，散见《般若》《法华》诸经，如《金刚般若》“若是经典所在之处，则为有佛”（T8, no. 235, p. 750a6）、《法华·法师品》“经卷所住处，皆应起七宝塔……此中已有如来全身”（T9, no. 262, pp. 31b26–29；第一卷上部第四篇第一章〈大乘起源问题：史料与假说〉第四节引 Schopen 论经卷崇拜）。

⁴⁰ 多宝如来证明见《法华经·见宝塔品》（T9, no. 262, pp. 32b16–c20）；“后五百岁”式预言，如《金刚般若》“如来灭后，后五百岁”（T8, no. 235, pp. 749a27–b5）、《法华·劝持品》恶世弘经诸偈（T9, no. 262, pp. 35c27–37a1）。

带抄写奖励的文本被抄得最多，今天的”最早记录”，本身就以最善于自我宣传的这一系为主。四股合起来，家族的同质性不再是谜，是这套机制的必然结果。⁴¹至于选种为什么恰好是般若，答案在动机一侧，本篇第三章再答。

机制的最深一层，在校验逻辑自身，本卷把它叫作入经的棘轮。四大教法立的校验是拿语料库核新文本，这种校验有一个结构性质：只进不出。错收的每一篇，都升格为明天的判准；错拒的，不会反过来收紧标准。于是台阶效应成为可能：从阿含直接到《法华》进不了门，但每一级新层只需与”截至昨天的语料库”相合；十级台阶，无一步违规，而鼓身已全是楔子。护教师又把校验改了一次：“凡与法性相符，即是佛说”。四大教法原是必要条件（不合则弃），这句话把它倒装成充分条件（凡合即收）；同一道校验，量词翻转，从排除变成了收录。“佛说”判准的重定义，第一卷第四篇第一章已记其教义史，此处补其逻辑形态。棘轮不需要任何人使坏：每一次收录都可以是本地诚实的，漂移是校验方式的结构性质，只在世纪尺度上显现，而没有参与者活在那个尺度上。

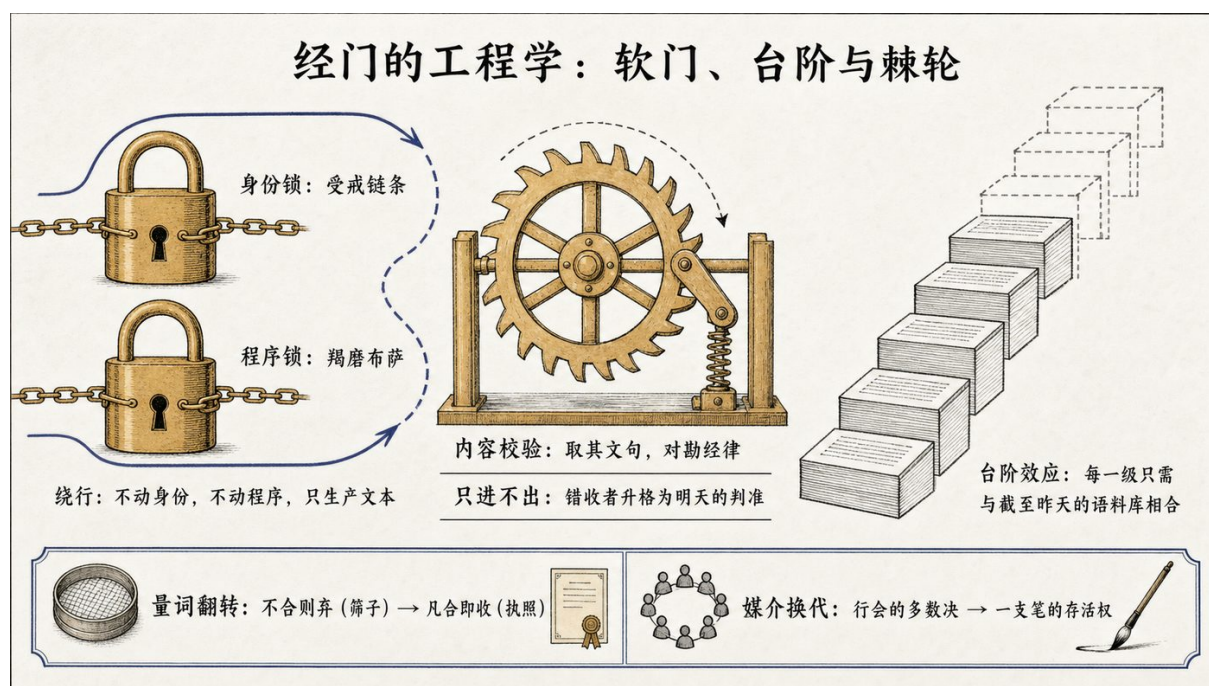


Figure 11: 经门的工程学：软门、台阶与棘轮

蓝线绕过两锁，并不改动受戒传承、羯磨或布萨。“量词翻转”指从“不合者排除”的必要条件，转为“合者皆收”的充分条件；台阶表示作者所论的累积机制，不是历史阶段的计数。口传行会的“多数决”指共同投入记忆以保存文本，不是有记录的投票。图示机制须与本章注中 Drewes 对“书写是新经存续的必要条件”的直接异议同读。

平实的一半照例说足。部派自己的藏经同样在增厚，本生、譬喻、论藏层层扩编，经藏膨胀不是大乘的专利，大乘只是幅度与自觉都高出一个量级。且新经的作者们多半不是伪造者的心态：定中所见、法义所推，在他们的认识论里就是佛说，第一卷论”佛说”重定义一节已详。指控个人的诚信是找错了对象；本章的对象自始至终是那道门的工程学。对照一句（粗线条，细部

⁴¹般若文献的母本与增广谱系，见 Conze 的般若文献学（*The Prajñāpāramitā Literature*）及第一卷所引研究。异说至少有两路，Conze 本人都记下了：一路以为偈颂本《宝德藏般若》（*Ratnagaṇḍasamṃcayagāthā*）或是八千颂的原形，他列为三种可能之一，并说早期大乘经往往有偈、长行两本，“Usually the verse form is the earlier of the two”；另一路指八千颂本身就有增广层，第八、九、十三诸品及第二十至二十四品的大部，他都举出后加的痕迹（Edward Conze. *The Prajñāpāramitā Literature*. 2nd ed. Tokyo: Reiyukai, 1978, p. 9），全书的成书”may have taken over two centuries”（p. 1）。心经或系自汉译回译之说，见 Jan Nattier, “The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?” (*JIAS* 15.2, 1992)；“心作佛、心自见，心是佛……是法無可樂者，皆念所為，設使念為空耳”一段，见《般舟三昧经》卷一（T418）。按”是心作佛”四字出《觀無量壽經》（T365），非般舟系所有，不得相冒。

各归其史)：把经门修成链条锁的传统确实存在，伊斯兰给圣训配了传述链与传述人批评之学，基督教以会议封了正典；佛教锁人不锁文。三种锁法，三种流变史。

四问的后两问，本章只记简版，其余交给后三章。受益的是能写的人。代价则落在”佛说”这个词上：它从一个历史声称，变成了一个标准：凡合判准者皆可入。门改成这样之后，进来什么，只取决于门外有什么。下一章看第一个进门的：一个全新的理想人格。

第二章 理想的换代：免检的菩萨

门开了之后，第一个进门的是一个人格。公元前后的新经里，站在中心的不再是那个证得漏尽、此生作证的阿罗汉，换成了菩萨：⁴²发愿于无量劫后成佛、生生世世行六度的候补佛陀。教科书把这次换代讲成理想的升级：从自利到利他，从独善到普度。升级的一面是真的，本章末尾会持平地记它；但流变史先要问另一件事：一个奉行了数百年的理想人格，为什么恰好在那个时点被换掉？替换者又为什么恰好是那个形状？

旧理想当时的处境，幕间已经点过名：阿罗汉存量正在受到公开质疑。五事之诤把理想标准与现实中的阿罗汉之间的落差公开提了出来（第二篇第三章）；亲炙的一代早已凋零，占比在因赞助而膨胀的僧团里急剧下降（幕间）；果位认证无机构、无公开渠道，声称的成本却在上升。一句话：这个理想最大的麻烦不在于它低，而在于它近。近，就可及；可及，就要被达成检验；每一个自称或被称的阿罗汉，都可能成为一次让这个理想名誉受损的检验。

这里要把“被检验”三个字说清楚，因为它在历史上从来不以想象中的形态发生。没有裁决机构：佛灭后没有认证机构，也就没有证伪机构，两者是同一个缺席。律甚至预先留了退路：大妄语的构成要件是“知无而言有”，诚实的误判（增上慢）明文不犯波罗夷，于是任何被质疑的声称者都有一条合法退路：“我错了，但我不是骗。”个案因此永远无法认定为妄语，记载里积累不出著名的骗子；这类案例的稀少是制度设计的结果，不是诚实率的证明。检验实际走的是另外两条路。一条是行为红线：罗汉不能淫、盗、怖、妄，声称者因行为而被否定的故事贯穿整个传统，注释书里甚至留有完整的检验协议，大龙长老自以为阿罗汉六十年，弟子化出狂象试他，长老一跃而起，当场露了破绽：既有怖畏，结即未断。⁴³但红线只覆盖粗声称；初果二果没有行为红线，细声称在社会层面本就不可证伪（幕间记过的那层缄默，恰好聚在这个段位上）。另一条，就是五事之诤那种整体处理：不审任何个人，直接降低“阿罗汉”这个类别整体的地位。两条合起来，旧理想的处境可以说得更准：阿罗汉从未被逐个证伪，只被整体贬低。

对照着读菩萨的各项特征，处处像是在回应这份麻烦。时间上，成佛在三大阿僧祇劫之后：验证被移到一切可能的观察之外（这一漫长修程的全部解脱论代价，第二卷已经算过，此处只记它的起点）。阶位上，十地的次第宏伟，却没有可供他人执行的判读程序（自我检验倒是有一道，瑜伽行在道次第里写明，不许把自家的宗抬成一个可得之物：加行位一颂断“现前立少物，谓是唯识性，以有所得故，非实住唯识”，过不了这一关就上不了通达位，第一卷下部第二十篇第六章判其有实际裁权。这一关防的是执宗为可得之物，防不了的是外人无从核验）：谁也说不出如何核验一位初地菩萨，于是谁也无法证伪他。资格上，成熟形态是发心即入门：门槛降到零，人人可自认菩萨，而无人可被考核；但这个零门槛不是初始设定，它出自又一场换代，本章下半接着讲。认证上，正典给的机制是授记：由佛在经文的叙事里预告某人将来成佛，燃灯佛授记为其模板；认证权从活着的老师（记别，第二篇第三章）迁进了文本的叙事层，从此不再需要任何在世的认证人。⁴⁴四项合起来：一个不可验证、不可证伪、不可考核、由叙事自我

⁴²这一说法有正面的反对。Drewes 指出早期大乘经往往把自己的教法说成对求阿罗汉果、辟支佛果的人同样有用，“The old idea that the Mahāyāna began with the rejection of the *arhat* ideal in favor of that of the bodhisattva is thus clearly incorrect”；菩萨理想只是大乘经诸多新元素之一，“there is no reason to identify it as the cause of the others”，而菩萨的观念在早期佛典里本已有之（David Drewes, “Early Indian Mahāyāna Buddhism II: New Perspectives,” *Religion Compass* 4/2 (2010): 66–74, p. 66）。本书仍用换代一词，所指是文本中心位的更替：新经里站在舞台中央、承担叙事与示范的人物由阿罗汉换成了菩萨；不指教义上的取代，也不指大乘以拒斥阿罗汉理想起家。菩萨理想的存在与它成为主角是两件事。本篇第一章 Gombrich 一注并列 Drewes 的处理，读法同此。

⁴³大妄语波罗夷的构成要件（“知无而言有”）与增上慢豁免，见诸部律波罗夷第四，其缘起即婆裘河比丘饥谨年互赞量骗食。大龙（Mahānāga）长老公案见《清净道论》二十品 110–113（Vsm 634–635，英译见 Nāṇamoli, *The Path of Purification*）；诸异名与旁出处别见 Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names* (London, 1938) 第二卷 Mahānāga 条；马哈希《削减经讲记》有现代转述。四禅无闻比丘临终谤佛，见《大智度论》卷十七〈释初品中禅波罗蜜〉。内观系统的“观染”（vipassanūpakkilesa）诊断（日常化的微证伪制度），见马哈希《清净智论》（Visuddhiñāṇa-kathā）观染诸节。

⁴⁴燃灯佛（一作定光佛、锭光佛，Dipaṅkara）授记事，汉译佛传数出。《太子瑞应本起经》卷上（T3, no. 185）：儒童以五百银钱从瞿夷买得五茎青莲华散佛，“皆止空中，当佛上如根生”，佛“因记之曰：‘汝自是后，九十一劫，劫号为贤，汝当作佛，名释迦文’”；记后解发布地令佛蹈过，佛复称“汝精进勇猛，后得佛时，当于五浊之世，度诸天人，不以为难，必如我也”。《佛本行集经》卷三十二（T3, no. 190）同事异文，作“以五茎青优钵罗花，散彼佛上，即便发于菩提之心。时彼世尊，即授我记：‘汝摩那婆！于未来世，时节过数阿僧祇劫，当得作

认证的理想。本卷此前所有关于验证的麻烦，它一项都没有。不是解决了，是取消了。

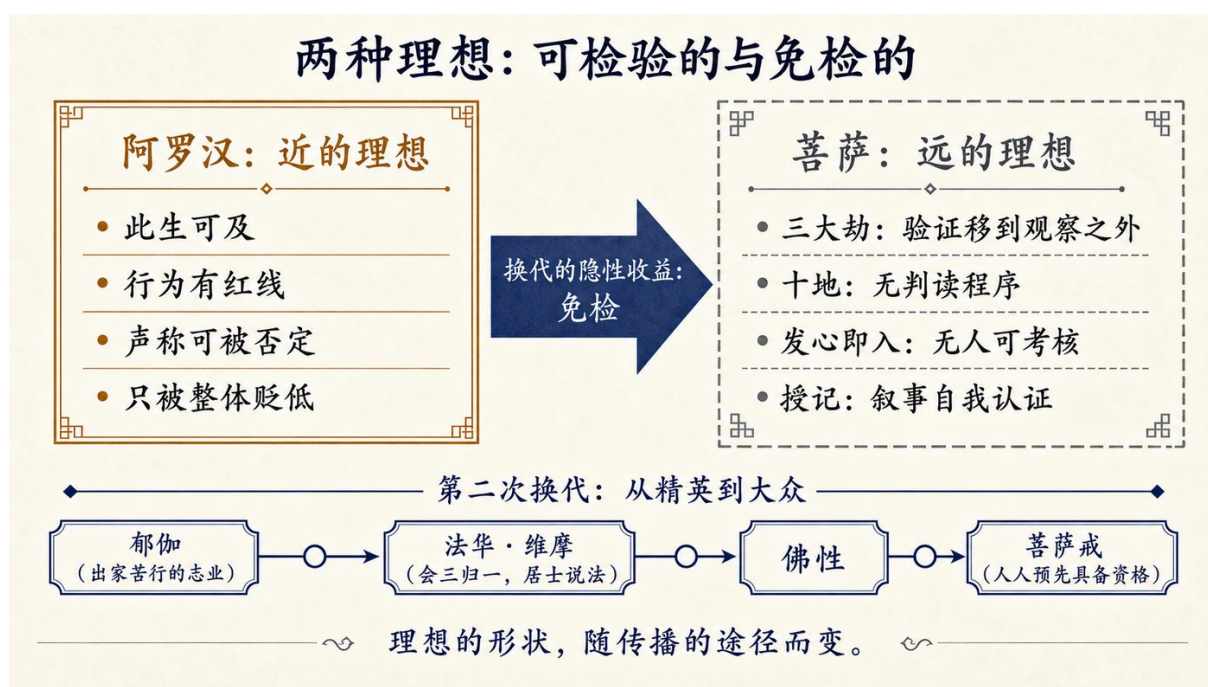


Figure 12: 两种理想：可检验的与免检的

阿罗汉的“可检查”指对强果位声称的行为检验，不表示已有统一机构逐人认证；正文保留诚实高估自身证量的例外。十地“无检查程序”指没有他人可用的验证程序，不取消瑜伽行对执取教义为所得物的自省关卡。“换代的隐性收益：免检”是作者推测。下方“人人预先具备资格”虽排在菩萨戒下，正文分别赋予两者不同作用：普遍佛性使一切众生预先获得资格，菩萨戒以仪式赋予身份；四站也不是各自定年的整齐时序。

照规矩明标：以下是本卷的推测。换代的隐性收益是免检。可及的理想会被达成检验，遥远的理想才安全；在阿罗汉声称名实不符的情形公之于众、罗汉存量的话语转入历法与图像之后，一个不可检验的理想不只是更崇高的选项，还是唯一维持得住的选项：它永远有人可选，永远不会名誉扫地，也无从被五事式地整体贬低（这个类别里没有留下可贬的指标），并且给每一位未证果的僧人一个体面的自我说明：不是修不成，只是在走一条更长的路。旁证在换代文学所批评的对象上：《维摩》《法华》羞辱的恰是舍利弗这类果位标杆；化城喻干脆把阿罗汉的终点改判为途中幻城，旧理想没有被否定，它被重新定位了。⁴⁵

最初的菩萨道是精英的。第一卷引 Nattier 对《郁伽长者所问》的研究已证明这一点：那部早期文本里的菩萨行是出家、苦行、林居的非常志业，在家章节的全部劝导都指向舍家；菩萨是“三乘”并立里给勇者预留的那一乘，罕见，艰苦，光荣。北传最早层如此；南传至今保留的菩萨道也如此，历来是诸王、比丘、学僧乃至部分在家人的个人誓愿，从未成为群众身份，此处

佛’“；同经卷四记燃灯佛”足蹈我身及螺髻上”，而卷一另有一节反用此式，历数往昔所值诸佛而云”时，彼诸佛，不与我记”，可见受记与不受记在佛传里本是一对可开可合的叙事装置。《修行本起经》卷上 (T3, no. 184) 以”梵志儒童，名无垢光”起同一段。本生文学一侧的定本是巴利《佛种姓经》(Buddhavaṃsa)：其〈二·善慧发愿〉(Sumedhapatthanākathā) 记燃灯佛立于善慧 (Sumedha) 头边而告众曰” Passatha imaṃ tāpasam, jaṭilaṃ uggatāpanam; Aparimeyyito kappe, buddho loke bhavissati” (看这位结发苦行者：不可计劫之后，他将在世间成佛)，并预告其出离迦毗罗、苦行、于尼连河畔受乳糜诸事；下接〈三·燃灯佛种姓〉，此后诸佛各以同一格式授记，句式作” Sopi maṃ buddho byākāsi …ayam buddho bhavissati”，一佛一记，直至〈二十七·瞿昙佛种姓〉。正文”模板”一语所指即此：授记在《佛种姓经》里已是可复用的定式，逐代相续；大乘授记诸品是把同一格式挪到当世听众身上。大乘授记的展开见《法华经》授记诸品。十地系统的定型见《华严·十地品》一系（其无判读协议一点，参第二卷综合批评篇的验证之间）。

⁴⁵化城喻见《法华经·化城喻品》(T9, no. 262, pp. 25c20–26a24)；舍利弗作为受教配角，见《维摩诘所说经·观众生品》天女问答 (T14, no. 475, pp. 547c23–548c27) 与《法华经·譬喻品》(T9, no. 262, pp. 10b28–16b6)。

不再详述。从少数人的非常志业到人人受戒可得的身份，中间隔着第二次换代，它的几个节点点得出来。《法华》会三归一，把一切人划入佛道；授记从一对一的殊荣变成了普遍授予，舍利弗得记，提婆达多得记，龙女得记；方便品把门槛压到史上最低：童子戏聚沙为佛塔，一称南无佛，皆已成佛道。《维摩》让在家人成为主角，居士说法，大弟子受教；对照《郁伽》劝长者出家，两部经正好标出两个阶段。再往后，悉有佛性使全体众生预先具备资格（第二卷如来藏篇所说的预支，在人群一侧的形态），菩萨戒使身份可以由仪式大批授予，汉地的极端形态是帝王带头受戒、举国皆称菩萨戒弟子（第十篇再详）。⁴⁶

第二次换代的推力是什么？四条，条条与前面的机制相扣。其一，抄写的数量关系：只招英雄的文本，抄写者与供养人的基数就只有英雄那么大；把参与门槛降到一声称名、一把沙土的文本，人人都是它潜在的抄写者。上一章所说的抄写奖励在这里起了筛选作用：普适的经卷胜过精英的经卷，《法华》成为东亚的经王，《郁伽》几乎无人再诵，这就是抄写多寡的直接结果。其二，理想自身的扩展逻辑：菩萨的职责是度尽众生，于是听众从旁观的施主，变成了故事里的未来佛；对一个人说“你也将成佛”，就是把供养者变成了当事人。其三，免检使扩大范围没有代价：三大劫使一切进度在外部不可见，初发心者与十地菩萨在旁观者眼里毫无区别；既然本来无从检验，扩大范围就不必付出任何代价。其四，供养者的分量：在家人要的从来不只是福田，是一条属于自己的救度之路；出资的人，就会被写进经里当主角，维摩诘就是应这份需要而生的人物。

这场妥协甚至留下了自己的说明。《十住毗婆沙论》易行品里，提问者开口就说：菩萨道如此艰难长远，可有易行之道速至不退转？署名龙树的作者先骂后给：“是懦弱怯劣，无有大心，非是丈夫志干之言也。汝若必欲闻此方便，今当说之。”骂完照给：称名，忆念，恃佛力；信众的需要终究胜过了姿态。这一页是从精英到大众全过程的缩影，也是净土一线的起点：第二卷净土篇的结构判定，在这里找到它的历史起点；“不退转”这个关键许诺，正是把菩萨志业改造成确保不失的身份的那一步。⁴⁷ 南传是对照组：三藏写定、不再接纳新经的传统，没有新经大量抄写流传的条件（第三篇第三章），菩萨道就停在精英形态。同一个理想，两种传播条件，两种命运；理想的形状，随它的传播途径而变。

平实与持平的一面，要写足三句。第一，菩萨理想的伦理内容是真实的方向：把他者的苦纳入自己修行的定义，这一步的价值不因其功能收益而作废；判一个结构的功能，不等于判它的内容，本卷结构与入人分开的规矩，对理想同样适用。第二，它有教内的根：本生文学早把佛陀的前世铺成千篇菩萨行，换代是把佛的成长史外推为入人的路线图，材料是现成的。第三，它回应了一个真实的批评：部派的修行理想在旁观者眼里确有自了的形象问题，在家人得到的位置太少；菩萨道给在家人开出的位置，是它赢得供养侧的真实原因之一，不全是说辞。

代价由谁承担：落在第二卷分析过的那条轨迹上，即自力交出，保证抬高，验证移远。目标一旦推到无量劫外，此生的作证就换成了对路线的信心；对路线的信心需要担保，担保需要越来越重的形而上学。第二卷从中观一路追到净土的那一连串论断，其第一环在这一章落定。

理想换了新的，还缺一位担保者：候补佛陀的长路，需要有人确保他走得到。下一章看导师如何成为救主。

⁴⁶ 《郁伽》的精英菩萨道，见第一卷第四篇第一章所引 Jan Nattier, *A Few Good Men*; 《法华·方便品》“童子戏聚沙为佛塔”“一称南无佛，皆已成佛道”诸句，授记见譬喻品、提婆达多品；《维摩》与《郁伽》作两阶段路标为本卷读法；悉有佛性一线见第一卷第七篇；帝王与菩萨戒（梁武帝一系）见本卷第十篇相关章。南传菩萨道，见 Jeffrey Samuels, “The Bodhisattva Ideal in Theravāda Buddhist Theory and Practice: A Reevaluation of the Bodhisattva-Śrāvaka Opposition,” *Philosophy East and West* 47.3 (1997): 399–415。其文两层：一层说此理想在南传颇有人奉行，“a more general adherence to the ideal by numerous Theravādin kings, monks, textual scholars, and even lay people”，据以驳龙树、无著、月称所谓小乘不知菩萨道之说（书内 407 页）；一层说北传把它施于人人，“the same ideal in Theravāda is reserved for the exceptional person”（书内 408 页）。正文“个人誓愿，从未成为群众身份”兼取此二层。

⁴⁷ 《十住毗婆沙论》卷五“易行品”（鸠摩罗什译，T26, no. 1521, pp. 41a13–45a20）；引文照录通行本。其龙树署名的真伪学界存疑，本卷按“署名龙树”引。难行、易行的判分是净土教判的源头，第二卷净土篇已用其结构。

第三章 从导师到救主：佛陀的升格

第二篇末尾记过一个同步位移：阿罗汉走下神坛之时，佛陀正走上神坛。那时它还只是部派论书里的命题：佛身无漏，寿量无边。到大乘经成批问世的时代，命题铺成了世界图景：佛不再是一位入灭了的人间导师，成了法身常在、报身庄严、化身随缘的三重存在；十方各有现在佛，东方妙喜有阿閼，西方极乐有阿弥陀；人间这位释迦，成了无量诸佛在此世的一次示现。佛身论的义理构造第一卷已记；⁴⁸ 本章问这场升格的推力。

先把它要解决的问题摆正。佛灭给这个传统留下的，不只是权威真空与认证真空（第二篇），还有一个更朴素的东西：无处安放的思慕。佛世的信众以见佛为福；佛灭后只剩四处可朝的圣迹与塔中的舍利。而“佛已般涅槃”在教义上是一个彻底的终结：无余依涅槃不再应答，不受祈祷，无可祈求。一个建立在“有一位觉者曾在此世”之上的宗教，它的创始人按它自己的教义永久缺席了。这个结构性的空缺，部派用两样东西填：舍利，与佛传文学。大乘换了方案：直接改写缺席本身。

改写分三步，步步有部派的先例可循。第一步，把佛做多：本生文学早铺开了无数前生，燃灯古佛在前，弥勒后补在后，佛由孤例变成序列；序列一开，十方现在佛不过是把时间的序列转成空间的并列。第二步，把佛做常：大众部一系色身无边、寿量无边的命题（第二篇第三章），被《法华》推到明文：如来寿量无边，涅槃只是方便示现；佛没有死，只是不再显现。第三步，把佛做成可及：般舟三昧给出技术方案，定中见佛，现在佛可于禅观中面见问法；净土诸经给出地理方案，佛在他方国土，持名可往。⁴⁹ 三步走完，“佛已缺席”被改写为“佛从未离开，只是你要换一种到场的方式”。

升格还有一个少被注意的配套步骤：降格那个人。第一卷已经下过结论：三身框架里，历史上的乔达摩被判为化身，“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”；“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”。⁵⁰ 这一步在结构上是必需的。佛陀原本最有力的身份，是与弟子同证一法的人：早期礼赞句里紧随“世尊”的第一个称号就是阿罗汉（*itipi so bhagavā araham sammāsambuddho*），师徒共用一个果位名，是自力原则最有力的凭据，老师走过的路，学生走得通。可佛一旦要升格为体系外的救主，这条等式就成了障碍：佛若只是最伟大的阿罗汉，罗汉的地位就会随佛一同抬高，救主与得救者之间的落差拉不开。这个等式不去掉，升格就完成不了。去掉它的办法在汉译里看得最清楚：十号入汉，这一号译作“应供”，词义没有错（应受供养），效果却极为精确。汉语世界从此有两个词，“阿罗汉”归弟子的果位，“应供”归佛的尊号，二者的同一性在目标语言里不复存在；汉传信众读遍大藏，也不会遇到“佛陀是阿罗汉”这句话，它在汉语里读起来近乎冒犯。一场翻译，就改定了佛与罗汉的关系。

南传至今仍持这条旧等式为阿罗汉辩护：佛陀自己就有阿罗汉的称号，贬罗汉即是贬佛。在南传的语境里，这一论证分量很重；可它对大乘批评的实际效力，几乎为零。原因有四，一层深过一层。其一，批评不在命题层：大乘的批评一处也不落在“罗汉没有证得罗汉果”上，它换了分类的标准，解脱与否不再是终点，成佛与否才是；共用的旧头衔回答的是旧问题，而旧问题已被撤下。引证驳得了论题，驳不了更换论题这一做法。其二，所指已被替换：等式的力量系于“佛陀”指那位与弟子同证一法的人，而对面的“佛”早已不是他；人被降为示现之后，等式另一端所指的已是别的东西。辩护者握住的只是等式的一端。其三，对面有一套消化引证的办法：判教与“方便”的分级，使任何反向引证都能被就地消化（你们的经是佛说的，是佛为你

⁴⁸ 佛身论的义理构造见第一卷第四篇及第七篇相关章；大众部佛陀观见《异部宗轮论》卷一（T49, no. 2031, p. 15a26 以下）：大众部、一说部、说出世部、鸡胤部同说诸佛出世、无漏，且色身、威力、寿量皆无边际。第二篇第三章已引。

⁴⁹ 《佛说般舟三昧经》卷一（支娄迦谶译，T13, no. 417, pp. 899a9-b23）及异译《般舟三昧经》卷一（T13, no. 418, pp. 905a3-b13）所载定中见佛及其渴慕自述；《法华经·如来寿量品》（T9, no. 262, pp. 42b28-43b10）所载方便现涅槃。

⁵⁰ 引文见第一卷上部第四篇第三章〈菩萨道与新的修行理想〉第一节下〈一个反转：佛位抬高了，乔达摩却被降低了〉：三身框架下乔达摩被判为化身，降与升为同一动作的两面。礼赞句十号，巴利作 *itipi so bhagavā araham sammāsambuddho*…（DN 2, D I 49）；其中 *bhagavā* 是“世尊”，如来的巴利原词为 *tathāgata*；汉译十号“应供”列“如来”之后。“应供”之译造成的词位分离及其论辩后果，为本卷的观察。

们当时的根器说的)；《法华》甚至把这一幕预先写进经文，让佛的大弟子们亲口承认自己所得的涅槃原是化城（上一章已引）。对一套专门消化引证的体系再引经据典，引证只会被它吸收。其四，没有共同的裁决者：这场争论没有双方共认的裁判，等式在南传语境里分量极重，在对岸毫无分量；效力从不由逻辑决定，由“谁承认这个裁决者”决定。这是没有最终裁决的体系的常态，算不上论证的失败；它正是第二篇第一章立下的制度前提在教派论战里的形态。最后如实记下这类辩护的真实功能：它是说给自家动摇者听的，用来稳住自己，不是用来说服对方；护教学的多数论证都是这个用途，以为有效，是把内部巩固误认成了说服对方。

三步都不发生在真空中。竞争宗教一线：同期的印度正在虔信化，《薄伽梵歌》立了“念我者我必度之”的神格典范，毗湿奴与湿婆的巴克提正在兴起；一个只有遗迹与哲学、没有活着的神格的宗教，在这样的竞争中是不完整的。王权与商路一线：贵霜的世界主义宫廷惯于诸神并祀，丝路的商人需要能随身携带、旅途呼求的守护者；造像运动在犍陀罗与马土腊几乎同时起步，把佛第一次做成可见的身体，钱与像互相成全（造像的功德文学与写经的功德文学同一机制，上一章已记其原理）。⁵¹ 人群一线：在家信众的分量上升，他们需要的从来不是无我的论证，是可靠的求告对象。

竞争这条线值得再理一理，因为对手的先例很具体。《薄伽梵歌》里的克里希那，本相是一位战场上的导师，被整个神化为宇宙本尊，“念我者我必度之”：一位老师如何变成救主，对手已先完整地走过一遍。而另一位邻居提供了反面对照。耆那教也给祖师造像起庙，形制上的神化一样不少，教义上却死守一条线：祖师已解脱于世界之顶，不受祷，不应答，不降恩，礼拜他是修自己的心，不是做交易。守住这条线的代价，第二篇第一章已经看过，耆那教活成了一个内婚而殷实的小社群。佛教面前于是有一个选择：坚持“佛已灭，不再来，不应答”，教义上最诚实，规模上则与耆那同途；要赢得大众，就得有应答的神。后来的历史，就是这个选择的结果。

照规矩明标：以下是本卷的推测，而且这一次，推测必须是复数的。单一动机讲不通这个关节，因为升格带着配套的降格：守丧者仰望死者，不贬低死者；单凭“想见佛”，得不出“乔达摩只是应化之身”这一论断。所以要分开来看三具引擎。

第一具引擎，思慕，装在信众一侧。佛般涅槃在信众心理上等于一场没有尽头的守丧，而守丧会发明教义。旁证：最早的见佛技术自述的动机就是渴慕（欲见佛而不得见），其法门是把思念系统化为一观想；净土经典的情感结构是投靠与团聚，不是论证；《如来寿量品》的叙事更精确，先让会众经历佛将灭度的哀恸，再揭示佛寿无量，它在治疗它自己制造的丧失感。但这具引擎有明确的解释边界：它造得出不灭的佛，造不出被降格的乔达摩。

第二具引擎，智识，装在精英一侧；降格主要是它的产出。这里有一个可以坦白的旁证：本书作者读尼柯耶到某个深度时，也曾恍然觉得佛法的精髓全在缘起，仿佛其余皆是外围；第二卷已论证其不然，精髓在苦与苦灭，缘起是为它服务的。若两千年前的聪明人常有同一种恍然，般若何以被选中就不难解释：空是缘起的智识结晶，是把那次恍然确立为体系的产物。而对以学问立身的僧人，这套学说无可挑剔。对外道，它是论战里最有力的批判工具，在更高一层决定胜负；这件工具的作用范围有边界，须一并记：按第一卷下部第十八篇第九章写定的论题域，它针对的只是报出自性、实有的那一类命题，而第六章的保全定理明说它丝毫不动量化层与施设层，对手若不作此断言，它便无从施力（第五篇的军备竞赛用的正是这套武器）。对施主，它玄妙可讲，足以炫示。最要紧的是，它不要求任何证量（这一句现有形式上的凭据，不只是观察：第一卷下部第十八篇的前提清单只有三类，定义、经典逻辑、一条分析真，没有一条圣教量，同篇第八章并把同一套推导施于神学构型，一步未改）：无需实修，也能讲得头头是道，比果位声称安全（上一章记过声称的成本），比禅定报告体面。对聪明人，这是最适合之物。而这

⁵¹ 《薄伽梵歌》的成书年代取通说（约公元前数世纪间）；贵霜期犍陀罗与马土腊造像运动，起源之争的经典讨论见 A. K. Coomaraswamy, “The Origin of the Buddha Image” (*The Art Bulletin* 9.4, 1927)；综述见 Susan L. Huntington (with contributions by John C. Huntington), *The Art of Ancient India: Buddhist, Hindu, Jain* (New York: Weatherhill, 1985)。该书于起源一题自有其说：巴尔胡特诸浮雕不现佛身，历来据以立无像期之说，“arguments for an aniconic phase in the art have been put forth and widely accepted”，作者存疑；其第七章塞种与安息诸王一章结语谓“Regardless of whether an aniconic phase of Buddhist art ever existed or when the ‘first’ Buddha image was created, it is evident that by the Saka-Parthian period, Buddha images were being produced”，举马土腊伊萨布尔出土坐佛（图 7.14，约公元前一世纪）为证，是其所主造像之始早于贵霜。

个人群也确实不把那位老人放在眼里；轻慢不是龙树时代的新事，般涅槃叙事自己就有记载：须跋陀那句“如今他去了，正好自在”（第二篇已引），说在佛陀刚刚过世之时；佛陀临终的最后一道僧务，竟是给傲慢的阐陀判梵坛之罚。⁵²“依法不依人”的教诫，在这个人群手里成了理由：见法即见佛，那么人可以不看。原理升格之日，就是人降格之时。中观一系的文献若检出以乔达摩的人格与生平为修行中心的实质内容，而不止把他作引证的权威来源，此环就要减弱。这条减弱条件现在就可以核对：第一卷下部第十八篇第九章把取走定理与工具之后的剩余清点为三层，正面教说、实践指向、空亦复空的规则地位，无一层落在人格与生平上；该篇导读并明标佛教材料在其中只承担三份差事，为定义供出处、为归谬供历史实况、为读法供句式证据，正是这条条件所排除的那一类用法。条件不成立。

第三具引擎，市场，上文已理：对手有能应答的活神，坚持“已灭不应答”就是把大众让给对手；耆那守住了教义的诚实，也守住了小社群的规模。三具引擎合流，人间的乔达摩在三方面都被取代：思慕者把他换成不灭的佛，哲学家把他换成原理，大众把他换成能应答的神格。没有谁有意抹去乔达摩；只是三方各有所求，所求的都不是他本人。

三引擎是作者提出的动因模型：思慕可解释不灭之佛，却不足以独自解释历史乔达摩的降格，后者主要归于智识动因。图中“与弟子同证一法”不等于同时觉悟；图末的横幅是说三者所求均非乔达摩本人。般若作为批判工具，针对的是自性或实有声称，仍保留量化与世俗假名；本章也保留念佛的旧传统与法身说的严肃义理根基，不能把全部发展化约为市场。

平实的一半：佛随念是老修法，六随念之首，部派通行；观佛、念佛在技术上是它的延长，不是无中生有。且法身一义有其严肃的哲学起点（佛之为佛在其所证之法，不在色身；早期即有见法即见佛之语），升格线里有一条真实的义理线，不全是市场。两线合流，才是全貌。

代价由谁承担：当佛从导师变成救主，解脱结构就为他力预留了位置；如来藏把担保放进众生自身，净土把救度交给他方的佛，第二卷已分篇处理过这两个后续发展。本章只记这个位置出现的时间。四问还剩最后一问：这一切，究竟是谁在推动？下一章清点人群。

⁵² 阐陀（车匿）之梵坛罚为佛临终遗命，见《长部》第十六及诸律相关记载（或作默摈）。阿难问何为梵坛罚，佛答：“阐陀欲言则任其言；诸比丘不与语、不教诫、不训诲”（So bhikkhūhi neva vattabbo, na ovaditabbo, na anusāsitabbo）；罚在断绝往来，不在处分。须跋陀语见本卷第二篇第二章。克里希那作为“被神化之导师”的对照，见《薄伽梵歌》9.22、12.6-7、18.65-66 一线（“念我者我必度之”）；耆那教祖师“不应答”的神学及其社群形态，见 Paul Dundas, *The Jains*, 2nd ed. (London: Routledge, 2002)。



Figure 13: 三具引擎：导师如何成为救主

第四章 谁在推动：三种人群，三种大乘

前三章分析了机制、理想与神格，最后一问按导论的规矩不能省：谁在推。这一问第一卷已用史料裁决过一轮：在家起源说何以倒台，林居禅者说与经卷崇拜说何以立住，铭文统计如何证明早期大乘是极少数人的事。那一章现另列第五说，本卷须一并记：部派归属说，主张大乘出于大众部一系，十九世纪由 Kern、Waddell、Rhys Davids 提出，二十世纪后期被放弃，放弃的理由不是它缺材料，是它与另一类材料对不上，即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。近年辛嶋静志以阿逸多与弥勒的部派异同为据重提此说，主流未接受：Harrison 在其主编的论集里否定大乘与大众部有特殊关系，Silk 的长篇小说评直接点名；铭文一侧亦不支持单一归属，卡纳加纳哈利佛塔铭文的校订者判其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。这一场对本章有直接用处：下文那条无统一戒统的旁证，正是第一卷否掉该说所用的同一条理由；而铭文与僧团并存的材料，本身就是本卷的题材。⁵³ 本章直接取那份裁断，把人群按本卷的外因线重新清点一遍。

归拢下来是三种人，三个环节。产生新经的，是林居的禅观者：部派建制内最严格的一小撮出家人，离寺入林，专务禅定；新经的第一批文本形态，很可能就是他们的禅观报告（般舟三昧定中见佛闻法，见了佛，自然有新的佛说要带回人间）。传布新经的，是说法师（dharmabhāṇaka）：新经自己设立的职分，经文一边神化这个角色（法师即如来使，供养法师如供养佛），一边为他提供种种凭借（凡讲此经处即为有塔）；一个没有行会担保的文本，靠这批由经文授予权威的宣讲人传布。⁵⁴ 供养这一切的，是塔庙与商路的钱：造像、写经、供养法师的功德经济；出资人里出家人多于在家人（碑铭为证，第一卷已记），但钱的最终来源顺着商路，来自贵霜时代的国际贸易与城市财富。三个环节合起来，新经从产生、传布到维持，一应俱全：林中产生，法师传布，塔庙与商路供养。

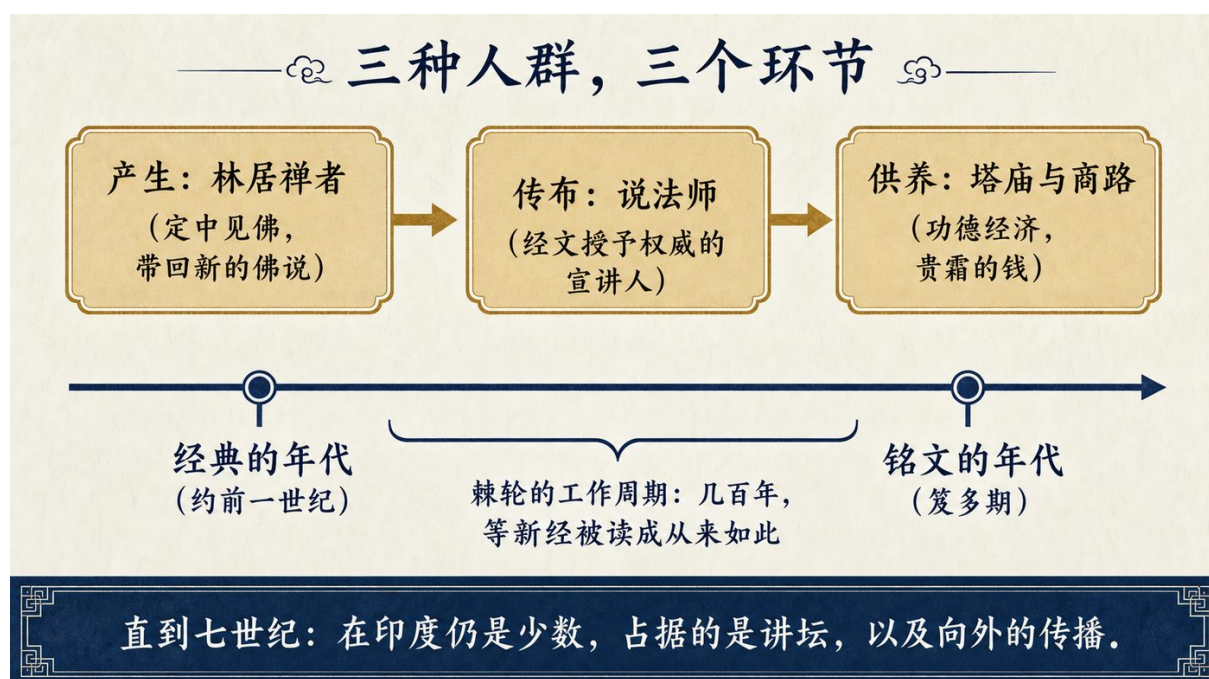


Figure 14: 三种人群，三个环节

三框区分生产、流通与供养职能，不是互斥的三群人，也不表示钱只沿箭头单向流动。“经文授

⁵³ 起源诸假说的裁断、碑铭与捐献统计、“多源微型传统”的结论，见第一卷上部第四篇第一章〈大乘起源问题：史料与假说〉第三至五节及其所引 Schopen、Nattier、Harrison、Drewes；本章直接取用。

⁵⁴ 法师品的自我神化（法师即如来使）见《法华经·法师品》（T9, no. 262, p. 30c28）；“凡讲此经处即为有塔”一类表述见同品（T9, no. 262, pp. 31b26–29）及第一卷上部第四篇第一章〈大乘起源问题：史料与假说〉第四节所引 Schopen 论经卷崇拜。

予权威”指新经内部授予法师权威；“贵霜的钱”概括贸易与城市财富，不等于全由国王直接捐施，正文仍保留僧人施主多于俗人的判断。

前一世纪指早期文本核心被推定的形成窗口，不是现存犍陀罗写本或支娄迦讖译本的年代；笈多期指较晚的大乘身份碑铭。其间时差是作者对文本形成与广泛采纳的解释，不是测得的传播曲线。七世纪的判断分别涉及人口、智识地位与向外传播；所据记载包括个人修持与归属，不能据此推成所有寺院整院改宗。

三种人群，三种大乘。禅者的大乘是三昧与见佛，法师的大乘是经卷与功德，供养者的大乘是塔像与福田；三者共用菩萨、般若、佛说的旗号，内里的关切并不相同。第一卷的结论（早期大乘是多源的微型传统群，被共同的名号拢在一起）在流变史这里显出后果：一场由多种力量分头推动的运动，没有中央，没有章程，也就没有任何一处能够加以约束。后来大乘内部的分道（般若的智慧线，净土的信愿线，瑜伽行的学问线，第二卷分篇处理过它们的解脱论后果），在起点上就是三个环节各自的延伸。

还有一个第一卷给出的确凿事实，本卷必须正面处理它的流变学含义。Drewes 的统计：直到笈多以前，铭文与捐献记录里大乘的踪迹极少；经典的年代与信仰普及的年代之间，隔着几百年。⁵⁵ 这个时间差按本卷的机制读，恰是棘轮的工作周期：新文本入门快（写本时代一支笔），新身份成为多数慢（要等台阶效应把语料库的重心一层层挪过去，等一两代人把新经读成从来如此）。媒介打开了门，棘轮使新经只进不出，人口随后跟上，三步合成一个完整的过程。大乘的兴起不是一次爆发，是一个缓慢累积的过程。

那句”读成从来如此”，不该轻轻放过，它也不是古人的专利。社会学给这种现象起过名字：被发明的传统。霍布斯鲍姆与合作者举过许多现代的例子：苏格兰”世代相传”的氏族格纹，是十九世纪的商业发明；日本的”古礼”神前婚礼，通行形制始于一九〇〇年前后的一场皇室婚礼；佛教世界自己就有现成一例，作为国际节日的卫塞节，统一形态迟至一九五〇年才由世界佛教徒联谊会会议定。两三代人，足以把任何新事读成自古以来。哈布瓦赫的集体记忆研究给出机制：记忆按当下的框架重构过去，“从来”是现在时的产物。⁵⁶ 对棘轮而言，一两个世纪绰绰有余；我们无须假设古人比今人更容易上当，只须承认他们和我们一样健忘。

接受与抵制的实际程度，还有一批可以核对的实证，从弱到强排一遍。最弱的一层在新经自己身上：《法华》开讲之前，五千增上慢者当场退席，佛言”退亦佳矣”，文本把自己遭遇的抵制写进了故事；《大智度论》反复设问”汝大乘非佛说”再逐条回击，对手的口号靠辩护者的引用保存至今。稍强一层是护教文类的延续：从《大智度论》到无著《大乘庄严经论》专章成立”大乘是佛说”，这门辩护之学延续了几个世纪；没有持续的抵制，不需要持续的辩护。七世纪还留有一个生动的例子。出处是玄奘的传记（同传所记曲女城无遮大会的全胜结局，本卷按胜利叙事折半读），但这一段是难以虚构的日常情景：西行途中的宿学鞠多，声明独步，王与国人咸重，劝玄奘不必再往，“《杂心》《俱舍》《毗婆沙》等一切皆有，学之足得”；玄奘问有《瑜伽论》否，答曰：“何用问是邪见书乎？真佛弟子者不学是也。”玄奘自述”初深敬之，及闻此

⁵⁵ 笈多以前铭文与捐献记录中大乘踪迹稀少的统计，见 David Drewes, “Early Indian Mahāyāna Buddhism I: Recent Scholarship” (*Religion Compass* 4/2, 2010) 与 Schopen 的碑铭研究（第一卷第四篇第一章已引）。

⁵⁶ Eric Hobsbawm & Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition* (Cambridge, 1983), 苏格兰格纹一章出 Hugh Trevor-Roper; 神前婚礼的通行形制成立于 1900 年皇太子（后大正天皇）宫中婚仪之后，由日比谷大神宫程式化推广（见 Richard M. Jaffe. *Neither Monk nor Layman: Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*. Princeton University Press, 2001, 书内 218 页：“In 1898 one of the earliest Shintō weddings (shinzen kekkonshiki) was performed at the **Hibiya Daijingu** in Tokyo. More significantly, the imperial wedding between Crown Prince Yoshihito and Kujō Sadako on **May 10, 1900** (Meiji 33), which took place in front of the worship hall for Amaterasu (kashikodokoro) on the imperial palace grounds…catalyzed the spread of a **new ‘tradition,’** the Shintō wedding. Within just one year the Shintō-affiliated Imperial Women’s Association (Teikoku Fujin Kyōkai) had offered at Hibiya Shrine a public demonstration of the proper ritual procedures for a Shintō wedding.”；两处须补正：日比谷大神宫早在一八九八年即已行过神前式，在宫中婚仪之前；程式化的公开示范出自帝国妇人协会，而非该宫自行推广。贾菲径以引号称此为 new “tradition”，与本节所用的框架同；卫塞节的国际统一形态定于 1950 年世界佛教徒联谊会首届大会决议：大会于该年 5 月 25 日在锡兰召开，开幕之特别决议在康提佛牙寺通过，第 2 号决议请有佛教徒之各国政府以五月月圆日为佛陀日 (Buddha Day) 并列为公众假日；Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925, 集体记忆的社会框架)。

言，视之犹土”，反斥其谤后身菩萨之书、岂不惧无底大坑。⁵⁷ 一段对话，双方都把对方逐出了正法：七个世纪过去，主流的宿老仍把大乘的首要论典径称邪书，大乘的行者以地狱回敬；同一寺院、同一戒律之下，住着互判邪书的两群人，这才是“接受”的实际情形。最强的一层是数字。碑铭：Schopen 的系统清点显示，捐献者自报的是部派身份，“大乘”作为自称迟至笈多期方才入石。写本：犍陀罗出土的一二世纪卷子里，大乘文本是主流部派文献汪洋中的少数。普查：法显《佛国记》“大乘学、小乘学、大小兼行”；玄奘《大唐西域记》寺数僧数与部派归属，后人制表，主流诸部（正量部尤众）仍占多数；义净《大唐西域记》四部之内大小兼行，“礼菩萨、读大乘经，名之为大”，接受是逐人的修持身份，不是逐寺的改宗。⁵⁸ 合起来一句话：直到七世纪，大乘在印度仍是少数；它占据的是讲坛，以及向外的传播。

照规矩明标：以下是本卷的推测。大乘是数场运动共用的一个名字，不是一场运动；这个名字的统一性是修辞成就，不是组织事实。旁证：它无中央，无共同章程，无统一戒统（第一卷已证），诸系的关切两两错位，禅者要见佛，法师要流通，施主要福田；而后世判教工程之浩大（第十篇），反过来测出了原始张力的深度：无须和解的东西，用不着发明那么多和解的框架。

平实的一半：一切成功的大传统都有多源的起点，多源在大乘这里同样是常态，谈不上丑闻；本章分出三种人群，做的是分析一个成功案例的机制，不是揭穿一场骗局。收束四问。变的是经典的生产权，它下放了；推的力是媒介、市场与三种人群；受益的是能写的、能讲的、能捐的。代价由谁承担：一是“佛说”这个词，二是此后每一部新经，它们都须自证其真；一扇再也关不上的门，是这场革命留给此后每个世纪的常设条件。

新经、新理想、新救主、新人群，四样齐备，一个平行的佛教已在部派之内成形。它与旧学统的正面相遇，要到论辩场上才见分晓。下一篇进论辩场，看这场军备竞赛。

理论的切面，收卷附记。大乘在教义一侧做的事，是填补上一篇附记留下的三处空缺：佛身论回答佛是什么，法报应三身，导师升格为常在的救主；菩萨道补上修行的叙事，三大劫给了时间表；空性从根本上取消了诸法的实有，空缺不必填，问题本身被撤掉了。但新的学说自带新的空缺。般若说空而不论证空，遮诠的语法还没有配上推理的骨架，这一空引出中观；识如何变现、业种如何相续，尚未得到说明，这一空引出瑜伽行；而皆是佛说的量词翻转（本篇第一章）留下的那个问题，要等一千多年后由文献学来追问。理论在这一篇的形状是：空缺填上了，代价留在了根基里。

⁵⁷ 木叉毘多称《瑜伽论》为“邪见书”及玄奘反诘，见《大慈恩寺三藏法师传》卷二（T50, no. 2053, pp. 226b28–227a10）；通检《大唐西域记》（T51, no. 2087）未载此段。同传后文的曲女城之会（《破大乘论》与《制恶见论》对决、十八日无人敢难）胜利叙事轮廓过于工整，本卷不作信史采用；此段日常对话无造作动机，反而可信。

⁵⁸ Schopen 论印度碑铭中的大乘自称之晚出，见 *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India* 所收诸文；犍陀罗写本中大乘文本的比例，见 Mark Allon & Richard Salomon, “New Evidence for Mahāyāna in Early Gandhāra” (*The Eastern Buddhist* 41.1, 2010)；法显《佛国记》分国记学；玄奘《大唐西域记》诸国寺僧统计，后人汇总表参 André Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule* (Saigon: EFEO, 1955) 所辑求法僧数据；义净《南海寄归内法传》卷一。

第五篇 论辩场

第一章 军备竞赛：佛教为什么需要哲学

第四篇收在一幅画面上：同一寺院、同一戒律之下，住着互判邪书的两群人。这样的分歧在别的宗教里多半通向绝罚与战争，在佛教里却无处可去：律不处理义理之争（破僧的定义是程序性的，第二篇第三章与第四篇第一章都用过这一点），教主之位空着，最终的裁决并不存在。第二篇第一章数过没有最终裁决的体系的三条路：结集、王权、分家。而佛灭后的印度文明恰好为第四条路备好了常设机构：论辩场。它是前三条路的混合形态：规则自组织，裁判请王权，输家不必分家，输掉的是声誉、供养与人群。分歧从此有了去处，教义史也就有了一个新的选择环境。本章看佛教如何被这个环境武装起来，又如何被它重新塑形。

进场之前，先看佛教押上了什么，因为这里有一个容易漏过的前提：要输得起名誉与供养，先得有名誉与供养；要怕输，先得在乎。两样都不是论辩场发明的，它们是前几篇所述的积累。供养一侧：结夏的临时聚落变成常住的僧院，钵与三衣变成田庄与库房（第三篇第一章），而早在佛后百年，金银受畜就已经把全僧团拖进十事之诤（第二篇第三章）；拘睺弥的断供与华氏城的沙汰，又先后显示过供养断绝与被逐出正统的后果（第三篇第二章）。家业既立，就有了怕失去的东西。名誉一侧的转变更深：果位不可考，声称有成本（幕间），于是可考的名声成了僧人唯一能积累、能传承、也能换得供养的东西，第三篇第一章所说的可见性经济由此而来。换句话说，佛教不是走进论辩场才学会输赢的；它带着两三百年来攒下的家业进场，家业越厚，赌注越重。

场也不是佛教开的。到公元最初的几个世纪，跨派论辩在印度已经是一门成熟的公共制度。正理派把论辩本身立成了学科：《正理经》给对话分出三格，论议求真，论诤求胜，坏义只破不立；又把输掉的方式编成二十二种堕负，沉默与顾左右而言他皆有专条。输赢既有明文规定，就有裁判与赌注。⁵⁹ 佛教这一侧的记载更能说明处境：《瑜伽师地论》把因明摊成七门，“论处所”专列适合开辩的场地，王家列在首位；“论堕负”预习输法；“论出离”则教人临阵先估量三件事，彼此善巧几何，时众向背如何，胜负各有什么后果，估完可以不辩。一门修行的学问郑重其事地教弟子怎样体面地避战，这比任何胜利记录都更诚实地说明：赌注是真的。⁶⁰

赌注有多真，两份僧传留下了具体的数目与罚则。《婆薮槃豆法师传》记数论师于王庭挫败佛门耆宿，王以金赏之，佛门声名大挫；世亲其后造《七十真实论》复仇，得金三洛沙，以之起寺三所。⁶¹ 玄奘的传记记顺世外道把四十条论义悬于那烂陀寺门，以头颅为赌注；辩败之后，玄奘不取其头，收为侍者，旋即放还。⁶² 这类故事照本卷的规矩折半读：谁赢了、赢得多漂亮，按胜利叙事折半；但王作裁判、金作赏格、头颅作修辞、以改宗定输赢，这套制度语言多源一致，不能折半。论辩场的输赢是实实在在的：命题在这里受检验，教派在这里争得供养，声誉在这里得失。

佛教入场的第一个动作，是否认规程本身。龙树《回诤论》质疑的不是对手的某个命题，是判定胜负的依据本身：你们说一切认识须由量成立，请问量由什么成立？若量还须量，则无穷后退；若量不须量，“一切须量”自破。提婆的著作以破为体，不立自宗；到应成一系，“零立场”被做成完整的方法论：只借你承认的前提，推你到矛盾，我自己无宗可破。义理的沉浮第一卷第五篇已详，此处只取战术形态。⁶³ 这条路线与第四篇第三章分析过的智识引擎是同一件东

⁵⁹ 《正理经》（约二世纪定型）立论议（vāda）、论诤（jalpa）、坏义（vitaṇḍā）三格与二十二堕负（nigrahasthāna，见 NS 5.2）；佛家自撰的论辩手册有《方便心论》（T32, no. 1632）与世亲《如实论》（真谛译，T32, no. 1633）。

⁶⁰ 《瑜伽师地论》卷十五“因明处”开七门：论体性、论处所、论所依、论庄严、论堕负、论出离、论多所作法（T30, no. 1579, pp. 356a14-18, 356c5-8）。“论处所”列于王家、执理家、大众、贤哲、善解法义沙门婆罗门前；“论出离”教人先观察得失、时众与彼此善巧，而后定辩与不辩（pp. 360b7-c13）。

⁶¹ 《婆薮槃豆法师传》（真谛译，T50, no. 2049）：数论师得赏见 p. 190a17，世亲得赏并建三寺见 p. 190b2-5。胜负细节按本卷规矩折半读；王庭裁判、赏格、声誉市场的制度轮廓多源一致，取其可信一层。

⁶² 《大慈恩寺三藏法师传》卷四（T50, no. 2053, p. 245a16 以下）。同按胜利叙事折半读，此处只取“以头为注”的赌注语言为论辩制度的自我描述。

⁶³ 《回诤论》对量论的批判、提婆的破而不立、自立与应成之争，见第一卷上部第五篇第二章〈提婆与早期中观〉第二节、第三章〈中观的论证方法〉第四与第六节、第四章〈佛护、清辨：自续与应成之分〉第一至四节及第五章〈月称与应成中观〉第二节；本章直接取用其结论，只改取景为军备路线。

西：般若是论战里最有力的批判工具，在更高一层决定胜负。这条路线看上去不设防：没有阵地，就没有阵地可失。这句话须按第一卷下部第十八篇第五章的无宗精确义收一格：所无的只是对象层的形而上学之宗，元层另有必须守住的东西：定义、逻辑，以及作为分析真的那条关联性前提。同篇第十章并记下这条路线自己的职业病：所执的那件东西就叫无宗，即取消见解的那套手法；它比抱着一个见解更难被发现，因为它外表上是空的。阵地是有的，只是不在对象层，因而不容易被辩场的规程点算。

但这件工具赢不了按规程判定的胜负。王庭要的是可裁决的胜负，裁决需要双方共用的规程；一个宣布规程本身无效的辩手，在裁判听来与输家难以区分。佛教内部很快有人指出这一点：清辨主张，破对手须用自立论式，在双方共许的认识规程下把论证立起来；月称反驳，持自性见者与中观者看见的不是同一个世界，所谓共许的基底并不存在。第一卷下部第十九篇第二章把这一步重构得更精确：自立比量要成立，宗依与因法须两造共许，而在胜义论域，实有论者所许的恰是被审查的对象，中观师所许的恰是对方所无，共许之基无处可立；清辨的对策是简别语，故以真性简别立宗，于是成一副两难，严格执行简别则宗中的词对手不认得，不简别则所立不是自宗。代价那一句尤可作本节的注脚：单源化把与因明共同体对话的关口关上了，清辨所要的公共可检验性没有着落。同篇第一、七章并判两派共守的多于两派所争的，故义理上的不对立须与本节所说的战术形态分开写。自立与应成之争，第一卷第五篇按义理裁决过；本卷补一个流变史的读法：这同时是一场军备路线之争，一方要求按战场的规矩造武器，一方拒绝承认那个战场的主权。后来的历史里，按规矩造武器的一方占了上风。

第三轮，佛教造出了全场最好的武器。陈那给推理立因三相，把论式的有效与无效做成可逐条勾验的清单，又把认识收拢为现比二量；法称在每一处再加精密。此后数百年，印度各派认识论的议程实际上由这两人设定，对手的每一代论师都得先应答佛家的挑战，再立自宗。体系与影响第一卷第八篇第一、二章已记，本章直接取用。⁶⁴ 从否认规程到设定各派共同的议程，佛教用了四百年；军备竞赛的铁律在这段历程里显现：拒绝武器的人退出的不是武器，是战场；要留在场上，就得按场上的规矩武装；武装到最后，你的形状是敌人给的。

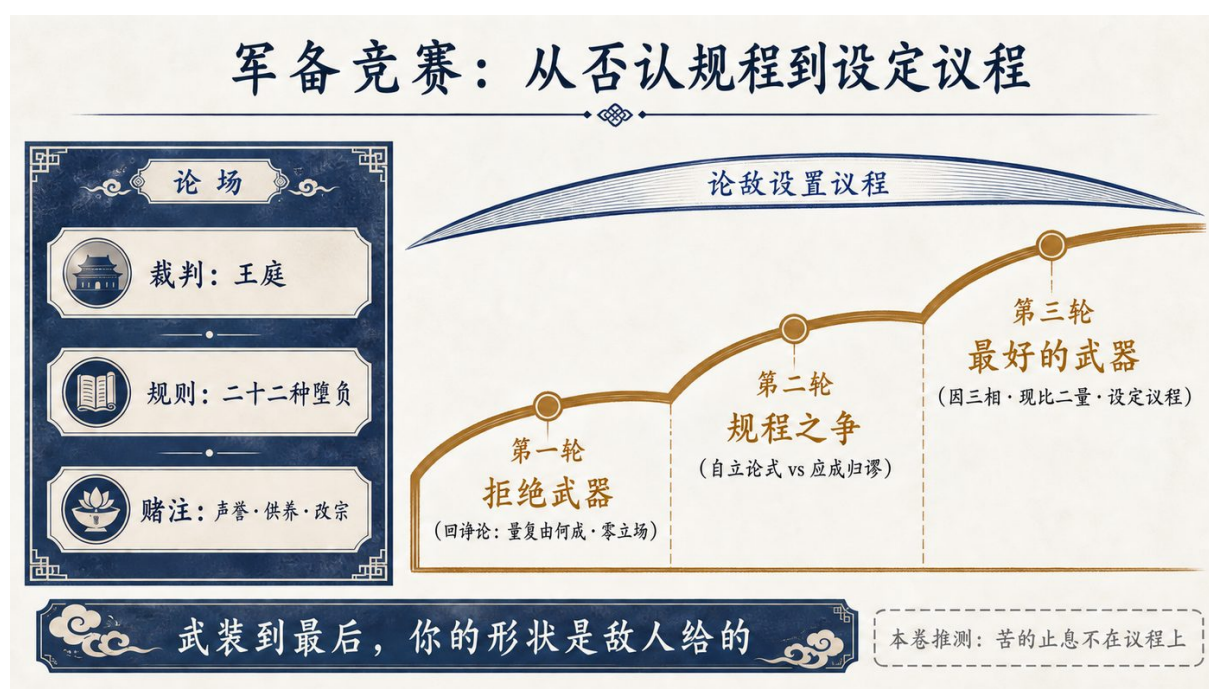


Figure 15: 军备竞赛：从否认规程到设定议程

第一轮追问量本身如何成立。“零立场”限于对象层的形而上学立场，正文仍保留元层的定义、

⁶⁴ 陈那的因三相、现比二量，法称的精密化，及两人对此后印度各派认识论议程的设定，见第一卷上部第八篇第一章〈陈那：因明与量论的奠基〉第三、第七、第九节及第二章〈法称的逻辑与认识论〉第二至十节，并见其所引 Hayes、Dreyfus、Dunne 诸研究。

逻辑和作为分析真理的涉异前提。自立与应成之争是论证战术之争，并不取消共同义理；第三轮二量为现量、比量。“设定议程”亦不等于独立选定所有问题，对手仍参与决定题目。三层带状图不是时间或数量的测量。

论辩既然关系着全寺的供养，论师的地位立刻随之重排。那烂陀的名册是最直白的证据：玄奘的传记记全寺主客万人，而清点的单位是部数，不是果位：能解经论二十部者千余人，三十部者五百余人，五十部者十人，玄奘列名其中，戒贤独称穷览。对照第二篇：第一次结集点名，数的是“皆是阿罗汉”；千余年后的名册，数的是通几部书。计量的单位换了，幕间所说的那条曲线在寺院的记录里有了实证。待遇跟着单位走：部数高者日供有专给，出入乘象，僧务得免，讲席与房次处处按学问的级差发放。⁶⁵ 禅坐者呢？名册上没有为定力设的栏。一座寺院用什么标准衡量人，就用什么标准分配待遇；用什么标准分配待遇，年轻人就朝哪个方向努力。

顺着名册再看人，正好回答一个必须正面回答的疑问。第四篇第四章数过：直到七世纪，大乘在人口上仍是少数。可是从龙树、提婆、无著、世亲到陈那、法称、清辨、月称，我们叫得出名字的论师几乎清一色属于大乘一系。少数派占尽名师之列，这两项记载怎么同时为真？答案有三层。第一层，名单由谁留下：这份名师名单主要经汉藏两条传播途径传下，而汉藏两地求取的是讲坛上的学问（传播途径由谁掌握，下一章细看）；主流部派不缺人，与玄奘先后同一个千年里，锡兰有觉音，正量部有自家的宿学，只是没人替他们编教材、立传记。第四篇那位鞠多，“声明独步，王与国人咸重”，就是一位声望赫赫的非大乘论师；我们知道他，纯属玄奘路过。第二层，尊敬分场合：在村庄与信众之中，主流部派自有其长老；在王庭与大寺的高端论辩中，大乘系论师确实日益占优，因为军备竞赛的两件主要武器（般若的破斥与量论）恰好是他们的本门之学。第三层最深：这批人身上带着两套身份。按传记，无著、世亲兄弟出家受戒在说一切有部；义净在那烂陀住学十载，那里行的律是根本说一切有部的律；而他说“礼菩萨、读大乘经，名之为大”，大小之别是逐人的修学取向，不是逐寺的归属（第四篇第四章已引）。⁶⁶ 也就是说，“大乘论师”的身份是部派的，讲台才是大乘的；问他们受不受尊敬，得先问在哪本名册上：律的名册里，他们是某部如法受戒的比丘，与邻座无异；论辩场的名册里，他们是名家。一人两册，正是第二篇立下的那对身位（条文与链条）在活人身上的形态。

四问照例清点。什么变了：教义生产的选择环境。一个命题能否存活，越来越取决于它在论辩场的可辩护性：定义要经得起堕负清单，论式要过因三相，立场要能在归谬之下不塌。什么力在推：竞争宗教线设置议程，王权线提供裁判与赏格，人群构成线在寺内配套晋升，第三篇第一章的学问僧阶梯由此通向对外的论辩场。谁受益：论师阶层与寺院声誉是明面；还有一位受益人要持平记下：哲学本身。这场竞赛造就了印度思想史上最精密的认识论与逻辑学，本书前两卷用来分析佛教的许多工具，正是在这几百年的论辩里形成的；批评这场军备赛的人，同样是它的受益人。竞赛也真实地保护了教团：辩赢意味着寺产、封邑与改宗的施主；在诸王随胜负配置资源的世界里，不武装就是待宰。

代价落在议程上。照规矩明标：以下是本卷的推测。佛教哲学的精密，有一半是被敌人塑造的：论敌决定了哪些问题算问题，议程决定了什么叫重要，而苦的止息不在议程上。旁证看量论著作的目录：自相与共相、遮诠如何指称、刹那灭如何成立、他心如何推知，每一题都是对外的要害，没有一题以止息为纲；佛门最珍视的修行经验后来也进了量论，但入档的方式泄露了议程的主权：法称处理瑜伽现量，处理的是它算不算量、在什么条件下算，是它作为证据的合法性，不是它的操作规程。修行在自家的认识论里，是被审查的对象，不是审查的标准。最早层的量论文献若以修行操作为纲目，或其问题清单可证独立于论敌议程而生成，此测不立。

武装需要军械库，常备军需要军饷。下一章讲那烂陀。

⁶⁵ 《大慈恩寺三藏法师传》卷三（T50, no. 2053, pp. 237a15–237b16）：那烂陀僧众主客常有万人，能解经论二十部者千余人，三十部者五百余人，五十部者（并法师）十人，戒贤独称穷览；玄奘所受的日供专给（瞻步罗果、龙脑香、供大人米等）、出入乘象与免僧事，见同卷，此处撮述。

⁶⁶ 无著、世亲于说一切有部出家，见《婆薹槃豆法师传》卷一（T50, no. 2049, p. 188a10 以下）；那烂陀所行为根本说一切有部律，据《南海寄归内法传》卷一（T54, no. 2125, pp. 205a18–206b28）及义净译事；“礼菩萨、读大乘经，名之为大”见同卷 p. 205c8–19（第四篇第四章已引）。觉音见第一卷第九篇第二章。

第二章 那烂陀体制：学问僧的生态

上一章的军备竞赛到了论式定型的阶段，靠游方者的个人天才就不够了：论式要有人成批传授，辩手要有人训练，讲席要有人长年主持。公元五世纪起，摩揭陀的那烂陀寺逐步担起了这些职能。它的事实层第一卷已经铺完：笈多诸王迭建，鼎盛七百年，住众数千以至近万，课程自三藏因明兼及声明医方乃至吠陀诸论，辩论是教学法的核心，玄奘义净留下第一手记录，帕拉朝又添超戒诸寺，1193年前后毁于兵。⁶⁷本章不重述这些，只问四问，尤其第一问：那烂陀立起来之后，这个宗教什么变了？

第一个变化是教团的形状。佛教起家是一张分布式的网：游方者结夏，村寺相望，谁也不是中心，哪个节点毁了，全网都还在。第三篇记录的经院化把节点做大；那烂陀体制把大节点做成了中心。全传统最好的头脑、最全的藏书、最高的认证权，第一次聚拢在同一片红砖建筑群里。集中带来了别处没有的条件：陈那法称式的精密，需要论敌环伺、藏书齐备、辩手成群的环境，一座村寺给不出；玄奘为一部《瑜伽师地论》万里西行，去的正是这样的地方。但同一个形状换一个问法就是另一件事：一张网收拢成了一栋楼，而楼是可以烧的。

第二个变化是僧人的职业谱。以论辩为业的人群第一次成形：入学由门者以难题筛人，多半被拒于门外；⁶⁸ 学程以年计，五明课表里对手的经典是必修，为的是上场认得出对方的路数；⁶⁹ 出头的路是讲席与辩胜，声名可以计量，学位随声名而来。把这套放回幕间与第三篇第一章的背景里看，它补上了这个体系一直缺的那样东西：认证。果位无从裁定，证量不可考，而学问处处可考：门者的诘难是入学试，讲席的座次是职称，王庭的辩胜是终身成就。一个认证真空的宗教，最终由学术认证填补了空位；那烂陀发明的与其说是大学，不如说是这个宗教的学位制度。

第三个变化在钱的通路。托钵时代，僧人每天要面对一村的施主；封邑时代，寺院要面对的是一位君主。玄奘的传记记那烂陀受封百余邑，邑二百户，日进粳米酥乳以百石计；义净记寺封二百余村。⁷⁰ 两个数字画的是同一件事：供养从千万份小额汇入，改为一份财政拨款。第三篇第一章的可见性经济在这里走到成熟形态：学问的可展示性不再面向村口的施主，改而面向宫廷；戒日王迎候玄奘、诸王竞相供养的那些场面，按胜利叙事折半读，其规格仍然可信，那是学问向宫廷展示的最高场合。⁷¹ 第三篇第二章说功德的语言有一半是说给宫廷听的；到此地步，要说给的几乎只剩宫廷。

谁受益：王权得到了它要的东西：一座享有国际声誉的大寺；四方留学僧的往来，本身就是一种不派使节的外交。精英僧得到了全脱产的治学与跨国的声名。还有一位隐身的受益人：大乘学统。第四篇第四章说过，直到七世纪，大乘在印度仍是少数，它占据的是讲坛，以及向外的传播；那烂陀正是那座讲坛所在。它定义了什么算高级的佛教，也定义了向外传的是哪些书：玄奘带回的经论，大体就是那烂陀讲授的经论，藏地此后延请的论师多半出自这几座寺；汉藏两系所认识的“印度佛教”，主体出自大寺院。文献与碑铭之间的幸存者偏差，第一卷立过此戒，第四篇第四章刚用过；在这里可以补上它的机构成因：谁占据讲坛，谁就决定了向外传播的正统。外传的偏差之上还有第二层选择，即译场与路线，它使汉藏两系拿到的并不是同一批典籍：中观一侧汉语缺半套，佛护的注没有古汉译，月称两部主著一部无古汉译、一部只有藏传，寂护师弟的著作汉地古代全未译出，寂护东行入藏不入汉，那一波合流全部留在了藏地；而瑜伽行一侧几乎完整地传入了汉语，玄奘译场把这一派的主要论典大体译出（第一卷下部第十九篇导读与第三章、第二十篇第一章）。

⁶⁷ 那烂陀的创立与规模、课程与辩论文化、玄奘义净的记录、帕拉诸寺与超戒寺、体系的三重脆弱性、1193年前后的覆灭，见第一卷第八篇第五章及其所引 Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India* (London: Allen and Unwin, 1962), pp. 328–350, esp. pp. 331–348；本章直接取其事实层。

⁶⁸ 门者诘难与来学者多屈而还，见《大唐西域记》卷九 (T51, no. 2087, p. 923c17 以下)；本卷与第一卷同判：纵有文学夸张，至少是以学术声誉为门槛的自我定位。

⁶⁹ 学程与五明课目，见义净《南海寄归内法传》卷四“西方学法”章 (T54, no. 2125, p. 228a20 以下)，并参第一卷第八篇第五章课程表。

⁷⁰ 封邑供养见《大慈恩寺三藏法师传》卷三 (T50, no. 2053, p. 237b16 以下：百余邑，邑二百户)；义净记寺封二百余村，见《大唐西域求法高僧传》卷上 (T51, no. 2066, p. 6a24 以下)。两数并存照录。

⁷¹ 戒日王迎玄奘与供养规格见《慈恩传》卷五 (T50, no. 2053, pp. 246c20–247a23)；曲女城之会见同卷 p. 247b6 以下，按胜利叙事折半读，第四篇第四章已作处理。

三个变化说完，还有第四件事要记。它不发生在楼里，发生在楼外，而且与前三件同时：那张网本身正在衰败。这是可以分层验证的实况，不是修辞的对仗。最直白的一层还是玄奘：他的行记在摩揭陀之外反复写下同一类句子，健驮逻”僧伽蓝千余所，摧残荒废，芜漫萧条”，沿途诸国”伽蓝倾毁、僧徒稀少”近乎套语；而同一部书里，那烂陀正值鼎盛。外围在凋敝，中心在扩大，七世纪的实地记录恰好同时记下了这两面。⁷² 碑铭一层：早期塔寺的功德记录是成千上万的小额施主，比丘、比丘尼与寻常人家的名字挤满桑奇的栏楯；越往后，捐施记录越向王家与大额集中。供养基础从万家换成一王，第三个变化刚记过它体面的一面；同一件事换个方向读，就是万家那一头正在流失。⁷³ 外因可以点名。西北一线，贵霜之后商路经济转移，六世纪初嚧哒的兵燹又扫过一遍，玄奘犹闻摩醯逻矩罗毁佛的故事。更大的背景是城市本身的衰退：约当笈多之后的几个世纪，次大陆经历了一轮去城市化，钱币减少，商团萎缩，而城市商人行会正是佛教几百年来最主要的支持者；财富的形态从商业转向土地，而土地授予的一大宗流向了婆罗门：王家以免税之地安置婆罗门聚落 (agrahāra)，这些聚落后来成了婆罗门文化的据点与网络。⁷⁴

内因要与外因分开记，因为它们暴露的是不同的东西。其一，向大寺集中：前面数过的职业谱与供养通路，把人才、声誉与钱全部引向大寺，村寺留不住自己最好的年轻人。其二，也是最要害的一条：佛教在印度本土始终没有拿下生命礼仪这一层。生老病死、婚丧嫁娶，多半不在佛教僧团手里，或归婆罗门，或归地方习俗；村庄里的佛寺没有不可替代的日常功能，供养出于情分，不是非有不可。其三，在家人没有独立的归属：佛教居士不构成一个可世袭的社会身份，没有自家的身份法，婚姻、财产、种姓照旧归法论管辖；寺在，则有佛可礼；寺倒，家庭无所依附，自然回到原有的礼俗里。三条合起来意味着：佛教在民间立足之地的萎缩，不需要任何敌人动手，是结构本身造成的缓慢衰落。对照组恰好存在：尼瓦尔佛教把生命礼仪收进了自家，信众的家庭祭司世袭由金刚阿闍梨担任，婚礼、成年诸礼都有佛教的形式；而南亚本土至今还能见到的大乘佛教，只在加德满都谷地的尼瓦尔人中间。⁷⁵

⁷² 健驮逻条见《大唐西域记》卷二 (T51, no. 2087, p. 879b23 起段, “僧伽蓝千余所, 摧残荒废”); 沿途诸国”伽蓝倾毁、僧徒稀少”一类记录与摩揭陀诸大寺之盛 (卷九, p. 923b12 以下) 同书并存, 分国盛衰的清点第一卷第八篇第六章已用, 此处取其结构对比。摩醯逻矩罗毁佛见卷四磔迦国条 (p. 888b24 以下)。

⁷³ 早期一半有原始数据可引: H. Lüders, *A List of Brāhmī Inscriptions from the Earliest Times to About A.D. 400 excluding those of Aśoka* (原刊 *Epigraphia Indica* 卷十附录, 1912; Indological Book House 1973 重印)。该批铭文的通行格式即 “gift of”, 全表七百八十二见; 施主身份的分布亦与正文所述相合: 比丘一百八十一见 (bhikhu 八十二、bhichhu 九十九两种转写)、比丘尼四十九见 (bhikhuni 二十、bhichhuni 二十九)、优婆塞二十三见、优婆夷十九见; 在家一侧则 householder 六十六见、sethi 二十三见 (sethin, sethivadicha, sethiz 三形合计; 本注旧作二十五见, 2026-09-14 复算改)、gahapati 二十二见, 并大量以亲属关系标身份 (son of 一百四十九、wife of 七十七、daughter of 五十七)。巴尔胡特二百一十一见。该清单断限在公元四百年前后且明言不含阿育王铭文, 正好覆盖不到“越往后越向王家与大额集中”这个后期变化。后期一半今有本可依: Lars Fogelin. *An Archaeological History of Indian Buddhism*. New York: Oxford University Press, 2015。捐施形态之变见书内 150 页: “a gradual shift in the type of donations that the royalty and other elite gave to religious orders. Where previously these gifts consisted of money, goods and, in a few instances, land (e.g., Nasik), between the second and sixth centuries ce, donations increasingly took the form of land”; 王家土地授予与大寺之立见书内 204 页: “**Pala land grants were critical to the creation and maintenance of several very large monasteries in the Gangetic Plain and the Northeast, including Nalanda, Somapura, Odantapuri, Vikramashila, Jaggadala. Whereas earlier monasteries housed hundreds, these monasteries had resident populations in the thousands.**” 惟须留意所证只及一端: 该书所证是王家与土地一头之涨, 小额施主一头是否相应萎缩, 上引两处未直说。两种 Schopen 皆不对题 (Sanchi 一见、Bharhut 五见而多在书目), 故不复举。其早期一半第一卷第四篇论碑铭时已用。〔检索一则〕同一本书里 Sāñchī 有八种乱码 (Safichi、Saichi、Saichi、Sachi、Sanchi、Saitchi、Safchi、Satchi), 径检 Sanchi 只中十七分之一, 检此本须容错。

⁷⁴ 笈多后数世纪的去城市化、钱币减少与商团萎缩, 见 R. S. Sharma, *Urban Decay in India (c. 300–c. 1000)* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1987); 同书也记这一时期的赐地同样及于寺庙、僧院与官吏 (书内第 140 页)。土地流向婆罗门聚落一层, 见 Johannes Bronkhorst, *Buddhism in the Shadow of Brahmanism* (Leiden: Brill, 2011), 书内第 82–83 页引 Romila Thapar: 笈多以后的 agrahāra 是 “institutions which changed the socio-economic landscape. Tax-free land was donated by the king for settlement by brāhmaṇas … These were to become powerful nuclei and networks of brahmanical culture”; Bronkhorst 本人说, 诱使王者赐地予婆罗门的这一努力 “The long-term success of this brahmanical initiative was great” (第 99 页)。

⁷⁵ David N. Gellner. *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992: 尼瓦尔人归佛归湿婆, “is determined by the identity of his or her hereditary family priest (purohit). Those with a Vajrācārya priest are bud-

转过来看对手，就看见一条恰好相反的路。同样这几个世纪，婆罗门教的做法处处与佛教相反：土地授予制把祭司家族成批地安置到新开垦的农业地区，他们书写地契，掌管历法，为王权提供合法性；往世书大编纂写出了庙宇、朝圣、节庆宗教的底本，化身之说就是吸收式排挤的正式形式（第三篇第二章已见其对佛陀的用法）；法论定型，把在家人的整个生命周期收归己管；笈多以降造庙之风铺开，诸地方王朝竞相营建，而六至十二世纪王权赞助的大头其实流向湿婆教，晚期佛教反过来借用它的仪式，那是第七篇的正题。⁷⁶ 一边把人才与财富聚到少数大寺，一边把它们分散到村庄：佛教长成树冠，婆罗门长成根系。和平年代各得其所；真正的考验要到第八篇，此处先记下两条传承链的性质之别。僧团的链是羯磨链，造的，要寺、要足数、要不断的戒统；祭司的链是血统链，生的，长在家户里。哪一种会被烧断，第八篇再论。

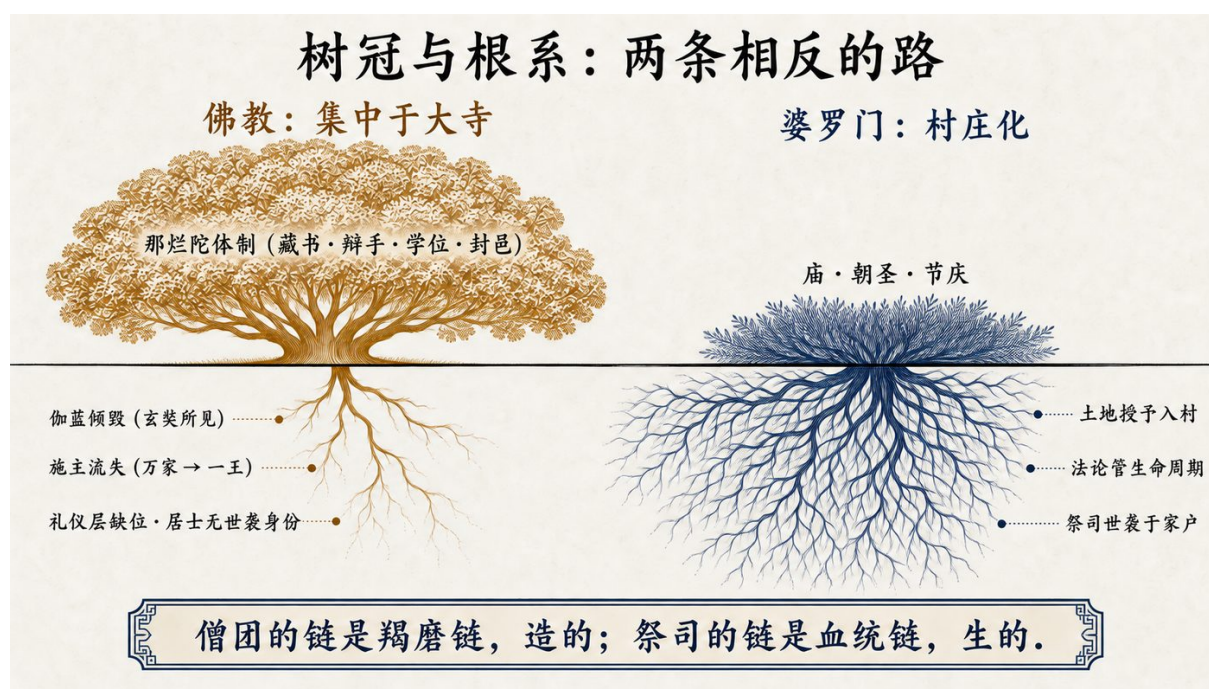


Figure 16: 树冠与根系：两条相反的路

“万家 → 一王”比喻众多小额支持与王家支持之别，不是测得的一万比一。供养脚注的两段材料只支持王家与土地供养增长，尚未证明小施主相应减少。僧团羯磨链依赖寺院、足数僧人与连续受戒传承，祭司血缘链则由家户世袭；树冠与根系的大小均为示意。集中是否反过来抽空地方机构，是作者的因果推测，仍受正文所列反例约束。

照规矩明标：以下是本卷的推测。那烂陀是佛教的骄傲，也是它最脆弱的所在；两者出自同一个结构，不是并存的两个性质。第一卷第八篇第五章已列出三重脆弱：经济上悬于王室财政，社会上与民间脱嵌，知识上集中于可焚毁的建筑。本卷补的是这个结构如何形成：没有谁失策。王要威望，就要一座大寺，不要一张散开的网；僧要在论辩中取胜，就要规模而不要俭素；双方各自理性的选择，合力把整个传统集中到了少数几座寺院。大寺的兴盛与基层的衰落同时发生，上文已经摆出证据；要标为推测的是其间的因果：本卷认为向大寺的集中是基层衰落的原因之一，不止是与之同时发生，大寺把人才与供养引走，本身就加速了村寺的衰落。若基层在大寺院兴起之前已在同速萎缩，或大寺曾持续反哺村寺、衰落另有全因，这一环的分量就要减

dhamārgī”，而家庭祭司” has a right to be called for all regular life-cycle rituals”（书内第 53 页）；第七章第二节〈Buddhism and life-cycle rites〉论尼瓦尔佛教居家者的人生礼仪何以取佛教的形式，并与上座部只有出家、丧葬两种专属佛教的人生礼仪相对照（书内第 203 页）；南亚一层见书内第 1 页：“Only in the Kathmandu Valley can one still find Mahāyāna Buddhism within a South Asian cultural environment.”

⁷⁶婆罗门教早期中世纪的乡村化与制度扩张（土地授予、法论、往世书、庙宇经济）及其与佛教的押注之别，综论参 Johannes Bronkhorst, *Buddhism in the Shadow of Brahmanism* (Leiden: Brill, 2011)；六至十二世纪湿婆教在王权赞助中的主导地位与佛教对其仪式模板的借用，见 Alexis Sanderson, “The Śaiva Age” (in Shingo Einoo, ed., *Genesis and Development of Tantrism*, Tokyo: Institute of Oriental Culture, 2009, pp. 41–350)。

轻。对照组摆在明处：锡兰没有那烂陀，靠村寺与戒统的分布式网络把佛教养到了今天（第三篇第三章）；汉地的会昌灭法烧得掉两京的大寺，烧不掉散在江湖的丛林（第十一篇）。分布式的活了下来；集中式的这一支如何断绝，见第八篇。

代价先说两项，其余归第八篇。一项落在与社会的距离上：受俸者不必再对村庄负责，僧团与民间的接触面随之变窄；民间对宗教的需要不会因此消失，只会另找人来满足，谁来填补这块空缺，第七篇有一个出人意料的答案。另一项落在评价体系上：当一个传统把最高荣誉、最优供养与最深认证都系在论辩与论疏上，判准就不需要任何人去改，自会偏向可以考核的一侧。这一项要单开一章细论：第二卷已经在哲学上判过它，本卷还要补上它的历史机制，见下一章。

第三章 论辩的代价：判准的漂移

第二卷中观篇下篇第六章下过一个判断，先把它原样摆出来：随着传统的展开，解脱的判准发生了可辨认的漂移，“苦的止息”这个经验判准被一组认识论标准渐次顶替：能否正确地谈论空性，能否在辩场摧破对手，能否作出机锋式的应答，能否写出义理精密的论疏；漂移出于结构性的渐进过程，不是谁的决定，与机构的学院化不可分割。⁷⁷ 那个判断是哲学的分析，着眼于逻辑；它还缺一段历史：这个替换发生在哪些机构里，按什么节奏，经谁的手。前两章其实已把条件备齐，本章把它们合起来。

四个条件，各有出处。第一件，认证真空：果位无从裁定，没有认证机构，也就没有证伪机构（幕间）。真空不会一直空着，任何公开可裁决的东西都会被吸进来补位。第二件，可见性经济：机构与施主天然偏好可展示的成就，坐者输给讲者（第三篇第一章）。第三件，论辩场：它恰好提供认证真空最缺的东西：公开、可裁决、有裁判、有胜负记录（本篇第一章）。第四件，学院体制：它把论辩的胜负制度化为门试、座次、学位与晋升（本篇第二章）。四件合在一起，判准的替换就不再需要任何决议：没有一次结集宣布“从今以后辩才即证量”，只有一千次具体而微的评审，每一次都只是在问这个讲席该给谁、这位新人该不该留下，而每一次可用的证据都只有可考的那一类。第四篇第一章所说的语料库棘轮让经文只进不出；这里的晋升也只往一个方向走：会辩的人上去了，不会因为不会修而下来；不会辩的人，不会因为会修而上去。

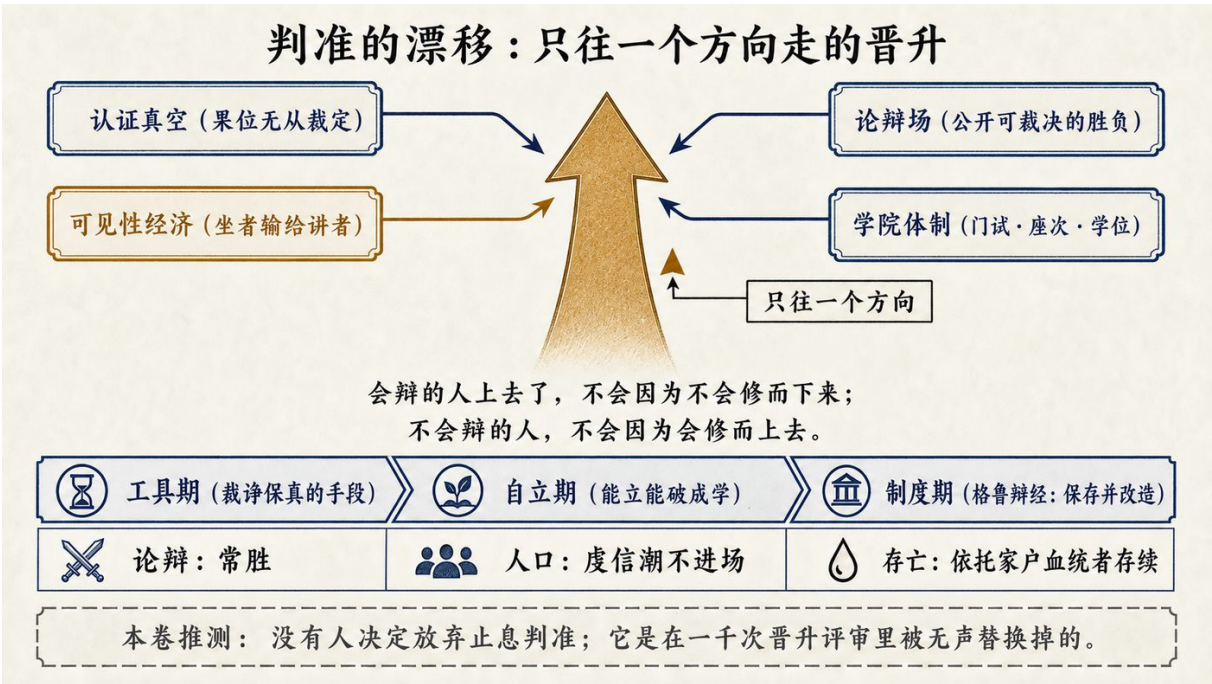


Figure 17: 判准的漂移：只往一个方向走的晋升

“只往一个方向”指晋升奖赏论辩能力：善辩者不因不会修而下降，不善辩者不因会修而上升，不只是个人愿不愿修的问题。工具、独立、制度是论辩的三阶段；下方论辩、人口、幸存三块计分牌是另三种比较，不能逐一配成三个时代。“格鲁辩经”一站须保留正文的“保存并改造”限定，不是未经变化的那烂陀实录。“千次晋升评审”是作者对累积制度选择的推测，不是新统计；宗教核心、持续修行与内部抗议等反例仍然成立。

节奏可以标出三站。第一站，工具期：阿毗达磨运动里，论辩还只是裁决争议、保存教义的手段，判准名义上仍归止息，但”可考”已经在机构里立稳（第三篇第一章）。第二站，自立期：量论时代，能立能破成为独立的学问，辩才成为公开身份；同一时期，果位声称在增上慢豁免

⁷⁷判准自”苦的止息”漂向论辩技艺、论疏质量与学问表现的结构诊断，及格鲁辩经与格西学位作为其制度化终态（所引 Georges Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping*, Berkeley: University of California Press, 2003, pp. 106–114, 250–259），见第二卷中观篇下篇第六章；本章补其历史机制。

之下退成永远无从检验的私事（第四篇第二章）。一升一降之间，社会认可的判准已经换了。第三站，制度期：学位制度把新判准固定为逐级的晋升，从门者诘难到王庭辩胜，一个学问僧一生的每次晋升都由认识论表现决定（本篇第二章）。第三站的制度今天仍有延续：西藏格鲁寺院把印度论典课程重新组织为长期的讲学、背诵、辩经与考试制度，格西训练以五部大论为骨架。它不是那烂陀制度的原样复制，却保存并改造了以论学表现授予身份的机制。⁷⁸ 制度在印度消失后，判准在另一套组织内延续；今天的辩经院因而能提供比较材料，却不能直接当作古印度的实况。

现在看场外，因为论辩最大的代价恰恰落在场外。论辩场有自己的记分牌，那上面佛教长期领先：量论的主导者，议程的设定者，王庭常胜。但还有第二块记分牌：人口。第四篇第四章说过七世纪大乘在印度仍是少数，此处看场外的对手。真正赢得南印人群的是六七世纪起的虔信潮，与哪位论师无关：阿尔瓦尔与纳衍纳尔们用泰米尔语唱颂、巡礼、恸哭，把神直接送进村庄与集市；他们不进论辩场，不承认堕负清单，也就无从被击败。⁷⁹ 商羯罗的问题，第一卷第八篇第六章已经辨明：其论辩全胜的传记出自身后数百年的门下文学；其年代之定，全靠他提到弥曼差的鸠摩利罗与佛家的法称，而未见佛家引他；其学派并未因他一举独尊，教团的扩张系于他所立的四方寺院与十名教团一系；婆罗门正统甚至讥其为“假面佛教徒”，两家界限之模糊可见。⁸⁰ 本卷取用那一章的结论，只补一句机制：导论第二章说的吸收式排挤，根本不需要赢得辩论，它绕开辩论。把你的哲学吸收进去，用奥义书的名义重新讲出来，再把你的佛列为化身之一，每一步都不在论辩场之内。佛教为论辩做了最充分的准备，遇到的对手却另有两种：一种不辩而唱，一种不辩而烧（第八篇）。七百年的论辩积累，在这两种对手面前毫无用处。

记分牌还有第三块，要等几个世纪才见分晓：诸派自己的下场。把论辩场上的老对手挨个看一遍，会发现存亡与论辩胜负几乎无关。数论，本篇第一章王庭故事里的那一家，作为独立学派约十世纪后中断；但它的概念（自性与神我、三德、二十五谛）成了全印度共用的词汇，往世书的宇宙论、瑜伽、怛特罗、吠檀多的世界图式全在使用；十四五世纪冒出的《数论经》是托古

⁷⁸ 格鲁寺院的课程、背诵、辩经、考试与格西训练，见 Georges B. J. Dreyfus. *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk*. Berkeley: University of California Press, 2003, pp. 106–114, 250–259. 该书的制度史与田野材料可直接支撑正文；正文同时避免把现代格鲁制度直接等同于古代那烂陀。

⁷⁹ 南印阿尔瓦尔（毗湿奴系）与纳衍纳尔（湿婆系）虔信诗人运动约起于六七世纪，以泰米尔颂歌与巡礼争夺人群，不靠论辩；综述参 Friedhelm Hardy, *Viraha-Bhakti: The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India* (Delhi: Oxford University Press, 1983)。

⁸⁰ 商羯罗的年代与著述、对佛教诸派的批判、其“胜利叙事”的史学修正、pracchanna-bauddha 之讥，见第一卷第八篇第六章及其所引 Lorenzen；“论辩场上的胜负并不是佛教死因的关键”为该章原判，本章取用并补其流变机制。现有两条可核的定位，附此。其一，pracchanna-bauddha 之讥，见 Richard King. *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Edinburgh University Press, 1999, 书内 56 页：“Ramanuja also rejected any notion that the world was somehow unreal (māyā) and considered Śaṅkara’s adoption of this position to be both an affront to the creativity of the deity and evidence that he was a crypto-Buddhist (pracchanna bauddha)”；同书 227 页另有一处作“the Advaitin is a crypto-Buddhist”。两处所指微异：前者直指商羯罗其人，后者泛指不二论者，正文所云“讥其”据前者。其二，“胜利叙事”之出于门下文学，见 David N. Lorenzen. “Las ideologías sociales del hinduismo: Shankara, Tukaram y Kabir.” *Estudios de Asia y África* 21.4 (1986), 书内 581 页：商羯罗行传分室利格黎与建志两系，室利格黎一系的底本为摩陀婆《商羯罗一切胜》，洛伦岑谓其“se compiló usando versos tomados de varios textos anteriores, en una fecha entre 1650 y 1800”，且可能于十九世纪中叶又经改订，而今日商羯罗系的僧团大抵奉之为主要权威。惟此文通篇不及佛教，其所述行传中商羯罗的往还对象是婆罗门与耆那教僧，故它只担得起“门下文学、晚出近千年”一节；正文原有的“同时代佛教文献无一记录”与“十一二世纪才稳固”二语，所据材料不足以证明，今已删（裁决 0326）。又，Richard King. *Early Advaita Vedānta and Buddhism*. Sri Satguru 重印本，书内 183 页第六章开篇亦云：“It is well known that Śaṅkara was criticized by later (rival) Vedāntins as a crypto-Buddhist (pracchanna bauddha).”，可与前条互证，且点明讥之者为后世对立的吠檀多诸家。同处并载一桩反向的旧案：“What is less well known is that before the time of Śaṅkara, the Mādhyaṃika Buddhist philosopher Bhāvaviveka countered the inverse claim that the Mahāyāna is really a form of crypto-Vedānta.”。假面之讥两家互施，且佛教一方在先，正文所说的界限之模糊于此更见其实。门下文学一说另有两处常见著录可参：Gavin Flood. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge University Press, 1996, 书内 239 页谓商羯罗行传“the Sankaravijayas”系“written by his followers”，并记其断代所据只是他提到弥曼差家鸠摩利罗与佛教量论家法称，故不得早于七世纪中；同页并谓不二论“is often, mistakenly, taken to be the only representative of vedantic thought”。Karl H. Potter (ed.). *Encyclopedia of Indian Philosophies III: Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*. 1981, 书内 16 页论诸传曰“it is hardly possible to discriminate fact from fiction among these at this late date”。

的文献复活，不是学派复活。学派消亡了，它的词汇留了下来。⁸¹ 胜论并入正理；正理活得最久，佛家量论熄灭之后，那份问题清单由新正理接手做了下去：论辩积累的成果，归了存续下来的一方。弥曼差渐次退居吠檀多的辅学；吠檀多与巴克提合流成为正统主轴，罗摩奴阇、摩陀婆一系把学派建在庙上，庙又建在种姓社群上，他们学会了佛教式的教团组织，又有佛教没有的血统链。耆那教存续到今天，靠的恰是佛教缺的那一层：商人种姓的内婚社群，在家人有自己的身份、有自家的法（第四篇第三章的对照组，在存亡这一项上得到了印证）。顺世论没有机构，只活在论敌的引文里。这块记分牌一句话就能概括：依托家户、种姓与血统的，存续了下来；只依托机构与论辩胜负的，消亡了，或者概念被别家吸收。辩得最好的一家消亡了，辩输的与不辩的，倒有存续兴旺的；从论辩的胜负，推不出谁能存续。

代价于是可以逐项列出。第一项，判准替换本身：真理的所在从禅室移到了讲席，第二卷已判，本章补上了它的机制。第二项，人才的去向：几百年里，这个传统最聪明的头脑把一生投给论证的打磨；机会成本无法计量，方向却可以指认：同一批天才若用在修行方法的传承与检验上，幕间那条浓度曲线未必是那个走向。此为推测口径下的反事实，只指方向，不称必然。第三项，议程由论敌决定，本篇第一章已记。第四项，盲区：一个把赢定义为辩胜的体制，看不见不进场的对手；虔信潮起时，最该警觉的机构正忙着庆祝又一场王庭全胜。

照全卷的规矩，先列出反例，免得这个判断写成不可证伪的指控。其一，量论内部有真实的宗教核心：法称《释量论·成量品》以多生串习的大悲成立世尊为量士夫，整部认识论在他手里最终是为了论证“佛可信”；把量论一概读作军备竞赛的产物，抹掉的正是这一层。⁸² 其二，判准替换从未全占：辩经制度最盛的传统里，实修传承始终并行不废（藏地的形态第十二篇再看）；漂移是重心的迁移，不是修行的灭绝。其三，传统内部有人抗议：成就者的道歌把讥讽诵经的班智达做成了体裁，萨拉哈唱得最直白：“班智达们讲遍一切论书，却不知佛就住在身内。”⁸³ 而这些抗议的下场恰好反证了主流判准的地位：抗议者没有被当作纠正的意见，只被归入了另一条修行道路。那条道路，是第七篇的正题。

最后，照规矩明标：以下是本卷的推测，也是本篇的结论。没有人决定放弃止息判准；它是在一千次晋升评审里被无声替换掉的。每一次评审都本地合理，每一位评审人都可以是真诚的，替换在任何一次评审里都看不出来，只在世纪尺度上显现，而没有参与者活在那个尺度上。传统若曾在同时代明文指出此漂移、并以制度措施使判准回摆，此推测的分量就要减轻。第二卷的哲学判断与本章的历史机制到此合上；本篇记下的代价（判准替换、集中于少数大寺、议程由论敌决定）也正是后面几篇所受的压力。最近的一项压力已经可以说出名字：论辩场把无自

⁸¹ 数论的古典定型（自在黑《僧伽颂》，真谛汉译《金七十论》，T54, no. 2137）、独立传承约十世纪后的中断与《数论经》（约十四五世纪）的托古晚出，见 Gerald Larson, *Classical Sāṃkhya* (2nd ed., Delhi: Motilal Banarsidass, 1979; 古典定型见书内第 4 页，古典期迄于十世纪前后见第 75、134 页，《数论经》晚出见第 4 页) 及 Larson & Bhattacharya (eds.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 4: *Sāṃkhya* (Princeton: Princeton University Press, 1987); 新正理自甘吉沙（约十四世纪）起，见 Karl H. Potter & Sibajiban Bhattacharyya (eds.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 6 (Princeton: Princeton University Press, 1993)，书内第 3 页；耆那教的社群形态见第四篇第三章所引 Dundas。

⁸² 《释量论·成量品》立世尊为量士夫（*pramāṇabhūta*），见第一卷第八篇第二章所引 Dunne、Dreyfus 诸研究。多生串习一层见 Eli Franco. *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*. Wien: WSTB 38, 1997, 书内第 95 页：“there are two necessary but not sufficient conditions that have to be fulfilled if one is to argue that certain persons like the Buddha ‘seek the benefit of all living beings’. The first, and to judge by the space allotted to it, the more important one, is the existence of an infinite number of previous lives, for an infinite compassion like the Buddha’s could not be practised and accumulated during a single lifetime.” 惟同页另有一层限定须记：法称在《成量品》相关诸颂（PV II 34–131ab）里“is not to prove that the Buddha is infinitely compassionate. Rather, he sets out to prove that infinite compassion is possible”，即所证者是无限大悲之可能，非径证佛已如此。另参 Roger R. Jackson. *Is Enlightenment Possible?*. Ithaca: Snow Lion, 1993。

⁸³ 所引一颂出萨拉哈《道歌藏》（*Dohākośa*，三种之中的人道歌 *dohākośa-gīti*；编次诸本不一）。此从 D. L. Snellgrove 英译，题作“Saraha’s Treasury of Songs”，收 Edward Conze (ed.), *Buddhist Texts Through the Ages* (Oxford: Bruno Cassirer, 1954) 第三部分〈The Tantras〉，书内 224–239 页，全篇 112 颂；所引为第 68 颂，在书内第 233 页：“All these pandits expound the treatises, / But the Buddha who resides within the body is not known. / Comings and goings are not destroyed in that way. / But they shamelessly say: ‘We are pandits.’” 汉语从英译转译取意。萨拉哈、康哈、帝洛巴三家道歌的译注另见 Roger Jackson, *Tantric Treasures: Three Collections of Mystical Verse from Buddhist India* (New York: Oxford University Press, 2004)。

性磨成了最有力的批判工具，凡主张自性的立场都驳得倒（它的适用范围见第四篇三章所记：对不作此主张的对手它无从下手，这也正好解释了那些不辩而唱的对手何以不受其害，虔信潮根本不在它的论题范围内）；可信众中偏有许多人，要的恰是一个驳不倒、靠得住的东西。这一工具越有力，这种需要越强烈，下一篇看真常怎样回流。

理论的切面，收卷附记。论辩场给教义定型的形状是知识论：量论成为公共语言，现比二量，因明三相，佛学第一次能用各派共通的论证方式为自己辩护。真空也随之换位。法称把世尊立为量士夫，证明的是佛可信，不是佛可即；论辩的胜负与解脱的有无之间，理论上没有联系。二谛的裂缝同时加宽：胜义不可说，而辩场的全部生计在言说里；说不可说者赢了比赛，比赛本身却归在可说一侧。正文记了判准的漂移，附记只补一句：漂移有理论内应，而这个内应的措辞须避开一个已被判出局的读法。把胜义安置在语言之外，等于把二谛读成两个领域；第一卷下部第十八篇第六章判二谛所分的是断言的层次而非两个世界，并引青目注第一义皆因言说、言说是世俗，随即断元层由世俗的语言说出，这是设计而非漏洞；第十九篇第六章更明判凡使二谛成两域者，第二域的住户全数入适用范围。本节要的那个结论不必靠分境读：辩场的输赢发生在言说这一层，而止息与否不由这一层的胜负判定，输赢再大，碰不到那个判它的东西。

第六篇 真常的回流

第一章 梵化的引力：笈多时代的市场

上一篇收在一个需求上：论辩场把无自性锻炼成了最有力的批判工具，而有一批信众，要的恰是一个破不掉、靠得住的东西。本篇先看供给一侧。公元三至五世纪，一批新经陆续问世：《如来藏经》用九个譬喻说众生身内有如来，菱花中的佛、糠壳里的米、贫女腹中的转轮王；《胜鬘》立自性清净心；《大般涅槃经》把话说到了头：常乐我净，一切众生悉有佛性，“我者即是如来藏义”。这些话在此前的佛教里近乎禁语。经典群的成立与义理构造，第一卷第七篇已作全案；⁸⁴ 这套解脱论的结构判决，第二卷第四篇已经下过：保证书，与对永恒的贪。⁸⁵ 本卷不重审，只问四问：什么变了，什么力在推，谁受益，代价由谁承担。

什么变了：语法。早期教法谈终点用遮诠：贪尽、嗔尽、痴尽，灯灭，不可记说；真常系换成表诠：常、乐、我、净，四个字恰好把“无常、苦、无我、空”逐字翻转，第二卷已记这道工序的解脱论后果，此处记它在竞争中的意义：一套只说“不是什么”的教义，第一次有了正面的描述。配套的判教随即跟上：说空诸经判为不了义，是为怯弱者设的方便；真常方是了义，是佛的密意。按第四篇第一章的机制说，这是语料库棘轮的第三步，判教：新文本不再设法通过既有的检验，改为改写检验的标准，把自家的新经定为标准的中心。语法换了，标准也换了；这两步之后，无我从教义的根本降为教学中的一个阶段。

这一变化发生在什么环境里，第五篇第二章的镜像段已经交代过一半：笈多前后正是婆罗门教成体系回潮的世纪，往世书在编，法论在定，庙在起，王室赞助的大宗在转向；毗湿奴的化身之说正在扩展，佛陀本人也被纳入其中。在这样的环境里，无我的处境变了。奥义书的梵我是次大陆默认的说法，“你就是那”是对手最古老的许诺；佛教讲无我，一向要多付出两重代价：一是解释的代价，每个新听众都得先被说服“没有我”不等于“什么都没有”；二是恐惧的代价，说服不到位，听众带着断灭的寒意离场。竞争薄弱时，独树一帜是长处；对手恢复元气之后，独树一帜成了负担。本章标题里的“引力”就是这个意思：不需要谁下令改宗，只要每一场讲经的听众各自去留，讲说的内容就会一点点朝代价较小的方向偏移。

这重代价的历史值得单独一段，因为它回答一个更根本的问题：无我这样的教义，当初凭什么能被接受？自我肯定是跨文化的默认直觉：奥义书说“你就是那”；笛卡尔从怀疑一切里打捞出的第一块陆地，是“我思故我在”；《出埃及记》里那个声音自报家门，说的也是“我是那自有者”。凡人处理“我”与“存在”，用的一向是最直观的感受与情感，无我天生与这种直觉相逆，在任何时代都要付出代价。沙门时代的特殊，在于同时具备三个有利条件。其一，说法未定：第二次城市化刚把旧秩序冲散，业与轮回的说法本身还在形成，而佛陀活动的大摩揭陀当时尚未婆罗门化，梵我在那里还只是别家的秘传新说，算不上环境里的默认说法；⁸⁶ 在说法未定的环境里，反直觉的命题与合乎直觉的命题几乎平等竞争，阿耆多公开讲断灭，散若耶公开讲不可知，什么都摆得上台面。⁸⁷ 其二，听众是行家：沙门群体里有大量专职的内省者，无我

⁸⁴如来藏经典群（《如来藏经》九喻、《胜鬘》、《涅槃》、《楞伽》）、《宝性论》的体系化、与中观唯识的关系及后世影响，见第一卷上部第七篇第一章〈如来藏经典群〉第三至九节、第二章〈《宝性论》〉第二至九节、第三章〈如来藏与唯识、中观的关系〉及第四章〈如来藏的后世影响（汉、藏）〉；本章直接取用其结论。

⁸⁵如来藏解脱论的结构判决（“本来清净，客尘所染”的语法、保证书的三道安排、对永恒的贪、“两本登记簿”的持平），见第二卷第四篇上篇第一章〈佛性与解脱：核心主张〉、第二章〈修道论：信入与去障〉及下篇第一至五章；三相逐字翻转之说见下篇第二章〈灭谛：被推开的门〉。

⁸⁶这一层依 Bronkhorst 的大摩揭陀说：据帕坦伽利以恒河、朱木拿两河合流处为雅利安之地东界等材料，他认为“Until Patañjali's date and perhaps for some time after him, our sources suggest, the region east of the confluence of the Gaṅgā and the Yamunā was not primarily Brahmanical” (Johannes Bronkhorst. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Leiden: Brill, 2007, p. 3); 他又论证早期奥义书里的业报之说“has not arisen out of Vedic antecedents, but has rather been taken from elsewhere” (p. 122)。此说是有力的假说，不是学界共识；本书所说的第一个有利条件就建立在它上面，梵我在那里只是别家秘传新说一语，是本书据此所作的推论。

⁸⁷第二次城市化与沙门思潮的社会土壤，见第一卷第一篇及其所引社会史研究，其纲可参 Richard Gombrich. *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo* (初版 London: Routledge & Kegan Paul, 1988; 所据为 2006 年 Routledge 第二版)，书内第 50 至 51 页：佛世“saw not

是连同一套能产生反直觉亲身经验的练习一起传授的；而且即便佛世，次第说法也是施、戒、生天在前，大众信众拿到的一直是业与福德，无我本就是高级课程。所谓窗口，说的是精英生态位的可行性，不是大众的接受度。其三，论辩的场合奖励反直觉的立场：吠陀合法性之外的新阶层与君主，本就在资助非婆罗门的选项，立场独特即是长处。部派时代，这些条件开始消失，教内的记载本身就是证据：犍子部要立补特伽罗，焰摩迦把涅槃听成断灭（下一章细看）；条件最有利的年代，教内尚且如此。到笈多时代，三个条件全都不在了：说法已经定型，且遍及次大陆；论辩只在辩场之内奖励反直觉，辩场之外已是巴克提的天下（第五篇第三章）；最要紧的是听众变了：第四篇第二章的”从精英到大众”，意味着佛教自己把一般听众从修观的行家换成了村口的施主。能接受无我的人是一个大小固定的群体，教团的听众却在增长；窗口不只是被外部关上的：佛教自己变大了，那个群体再也容纳不下它。



Figure 18: 无我的窗口：三个有利条件

三栏重复的是原有三个条件的名称；实色、褪色、虚线分别示意具备、正在消失与已经消失，不表示笈多期大摩揭陀仍未梵化。右下文字是局面的结果，不是第四个条件。“窗口”指这一精英群体可以维持，不是无我已获大众普遍接受，论辩场内仍可能奖励反直觉立场。焰摩迦与犍子部并置只是说明佛教内部的压力，不能把佛世的焰摩迦移到部派时代。末句是佛教长大而超出了窗口，不是佛教创造了窗口。

这不是后人的诛心，传统自己留下了两份记录。《楞伽》把指控预先写进了经文：大慧当面问，外道也说有常住的作者，“云何世尊同外道说我”？佛答得毫不遮掩：说如来藏，是为”开引计我诸外道”，让怕无我的人有个入口，入了门，“当依无我如来之藏”。⁸⁸ 《涅槃经》给了第二份：

only urbanization, but the beginnings of what one might call states. The period also saw the first use of money and the beginnings of organized trade”; 其农业剩余之由，贡布里奇引柯萨姆比之说，系于南比哈尔铁矿所出的铁犁与冶炼之进。“大摩揭陀”论证（佛陀活动区域当时尚未婆罗门化，业与轮回的语法成形于沙门一侧）见 Johannes Bronkhorst, *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India* (Leiden: Brill, 2007), 书内第 1 至 15 页与第 112 至 135 页。阿耨多的断灭论与散若耶的不可知论，见《长部》第二《沙门果经》（第一卷第一篇已引），Maurice Walshe 英译本第二三节记阿耨多曰”there is nothing given, bestowed, offered in sacrifice, there is no fruit or result of good or bad deeds... This human being is composed of the four great elements, and when one dies the earth part reverts to earth”; 第三二节记散若耶曰”If you ask me: ‘Is there another world?’ if I thought so, I would say so. But I don’t think so. I don’t say it is so, and I don’t say otherwise”, 阿闍世因斥其为诸师之中最愚昧混乱者。此一路答法，《长部》第一《梵网经》二·二七已立为一类，谓之 Eel-Wrigglers, “resorts to evasive statements and wriggles like an eel”。

⁸⁸ 《楞伽阿跋多罗宝经》卷二（求那跋陀罗译，T16, no. 670, pp. 489b15–20）：大慧问如来藏说与外道说我

乳药喻。旧医禁乳药，因为庸医滥用；新医来了，重新开出乳药，因为禁令本是对治。昔说无我，是治执我之病；病相既转，今说真我。⁸⁹ 两份记录一个读法：辩护本身，就以承认压力为前提。经文在指控提出之前就备好了答辩，说明作者们清楚这套话与对手的说法有多相像；“方便”的自白使它得以进入正统，也让它从此多了一项负担：这个法门永远需要向内向外解释自己不是神我。现代学界的批判佛教运动把同一指控重提了一遍（“如来藏思想不是佛教”），吵的还是楞伽会上那一问。⁹⁰

平实的一半先说足：真常不是空降的进口货，教内的种子早就在。《增支部》有心明净、客尘染的古句；大众部立心性本净；犍子部为“谁在轮回”立了补特伽罗，是对“破不掉的东西”这一需求最早的回应；部派的细心、有分识，到瑜伽行的阿赖耶，是第二代。⁹¹ 需求一直存在，回应一代比一代充分；如来藏是第三代，也是最充分的一代。所以梵化的引力要解释的，是哪颗种子被选中培养（种子本是自家的）：同一批教内资源，在没有梵我压力的环境里可以搁置不提，在笈多时代被拣出来，成了主流。

种子清单还漏了最直接的一颗，而恰是它，把本章的推测分成了两层。先摆查证：如来藏诸经的兴起早于笈多梵化的高潮，《如来藏经》成书以三世纪后半为最可能，下限约在 350 年；晚近的专题研究更有力地论证，《大般涅槃经》可能还在它之前，是现存最早的如来藏文本。⁹² ⁹³ 最早形态的证据须逐经区分：《如来藏经》九喻是诉诸想象的信仰画面，哲学上不作展开，全经没有一处出现“空”字，也没有任何管理“外道我”的自辩装置；九喻文本的这些特点，不能证明如来藏诸经的我语与四德全是后加。下方 Radich 注所记《大般涅槃经》的一种断代解释，恰将我语与四倒置于如来藏一词明确出现之前；同注还记有 Hodge 关于较早 ātman 用字被 tathāgatagarbha 用字覆盖的假说，其完整论证仍有待提出。这些变化须分经、分层处理。⁹⁴ 这颗种子的来源，晚近研究的答案与第四篇第三章恰好互证：佛身论。把佛升格为法身的那批文本，同时开始为一件事发愁：不生不灭的佛，怎么能入过血肉的母胎？如来藏，如来之胎，最初是给佛换的一个清净的胎；胎一旦造好，翻转只在一步之间，众生皆是如来的胎藏。外面的佛升格完成之日，里面的胎就有了用处。

何异，佛答为“开引计我诸外道故说如来藏”，教依“无我如来之藏”。

⁸⁹ 《大般涅槃经》（北本，昙无讖译，T12, no. 374）：乳药喻及昔说无我、今说真我见〈寿命品〉（pp. 378a14–379a5；南本析出为〈哀叹品〉）；“我者即是如来藏义，一切众生悉有佛性”见〈如来性品〉（pp. 407b9–11）。

⁹⁰ “批判佛教”之争（袴谷宪昭、松本史朗断言如来藏思想非佛教及其国际回响），见 Jamie Hubbard & Paul Swanson (eds.), *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997)，导论 pp. vii–xxii；松本史朗〈The Doctrine of Tathāgata-garbha Is Not Buddhist〉，pp. 165–173；Sallie B. King 的回应，pp. 174–192；Peter N. Gregory 的检讨，pp. 286–297。本卷不采其判教立场，只取其为“梵化”指控的现代形态。

⁹¹ 心明净、客尘所染见 AN 1.49–52, Bhikkhu Bodhi 译 *The Numerical Discourses of the Buddha*, p. 97；大众部心性本净说见《异部宗轮论》（T2031, 0015b25）（第一卷第三篇已引）；犍子部补特伽罗与部派细心、有分识诸说，见第一卷第三篇；阿赖耶的承接见第一卷第六篇。

⁹² Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra* (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2002)：定其成书下限约 350 年，以三世纪后半为最可能（书内第 24、79 页）；谓经中如来藏说非哲学家手笔，通篇务实，九喻为信仰意象而不作哲学论证（第 79 页）；sūnyatā 一词全经不见，空性一义于此经不起决定作用（第 81、15 页）；汉译 T0666 之“空”三见皆作“虚空”。

⁹³ Michael Radich, *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the Emergence of Tathāgatagarbha Doctrine* (Hamburg: Hamburg University Press, 2015)：论证《大般涅槃经》为现存最早的如来藏文本，如来藏之起源系于幻身佛身论（佛不当有血肉母胎，如来藏为替换的清净之胎），不出于对梵我的对冲。本卷取为有力一说，与第四篇第三章的升格线互证。惟两层限度须一并记：其一，“不出于对梵我的对冲”是本书由其正面论证所作的推论，Radich 本人并未立说驳斥梵我对冲一路，他只是另给一套起源解释；其二，该书书内第 28 页的一条长注记 Stephen Hodge 的一项假说并称其“provocative and promising”：《大般涅槃经》最早一层所说的很可能是 ātman 而非 tathāgatagarbha，后者是在成书史中经“imperfect process of annotation, substitution and over-writing”把前者覆写掉的；Radich 自谓此说尚待 Hodge 撰文详证，其成立与否“must await Hodge's future publications”。又该书第三章判《大般涅槃经》前半（MPNMS-dhk）已倡“四倒”常乐我净并谓“the Tathāgata is ātman”，tathāgatagarbha 一目反在后半（MPNMS-tg）才出。此二事于本章的题目关系甚切，故照实录出。

⁹⁴ 本注实际所据为 Michael Radich, *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the Emergence of Tathāgatagarbha Doctrine* (Hamburg: Hamburg University Press, 2015)，pp. 16, 82：第 16 页明言循下田正弘，把佛界说理解为法身佛学与舍利崇拜的积极对应；第 82 页则独立提出相关经群可能起于南方案达罗，并交代案达罗、大众部与如来藏的既有联系。如来藏经典群的分期综述见第一卷第七篇所引高崎直道诸作。

照规矩明标：以下是本卷的推测，辖区按上述查证收缩。如来藏源于佛身论而非回应梵我，是本卷依据另一种起源解释所作的推论，并非全部早期如来藏文本共用的既定次序。梵化引力所拟解释的是选择、展开与流通：这颗种子为什么被选中培养（同期教内不止它一颗），“我”字号与常乐我净为什么成为传统表述中的显著成分（九喻文本并不需要它们），胜出后为什么配齐方便自白与判教（心虚的部位，恰是引力最强的部位）。妥协是真的，但妥协体现在培养的先后与表述的轻重上，不在种子本身：在渴望梵我的环境里，讲“无我”需要勇气，讲“真我”只需要换一种说法。没有人签署这份妥协，它是千万场讲经累积出的均衡；术语工程让每一步本地可辩护，判教工程让整体不可指控，这些装置出现的时序须逐一文本支系检验；原初与后期定型的区分，仍是待验假说，不能凭九喻不说我语便将这一次序坐实（无须和解的东西，用不着这么多和解的设施；第四篇第四章用过同一个检验）。两个方向的反例都一并记下：如来藏最早层文本若检出以对冲梵我为主要功能的实质内容，两层合一，引力说反而前移到出生环节；其定型与胜出的时间地理曲线若可证与婆罗门化的市场系统错位（产地问题是现成的悬案），引力说降格为流通一环。这一推测可以减弱，不会作废：真常一系胜出的地方，终究是梵语文化的环境。

谁受益：法师得到了终于可以正面宣讲的教义；教团得到了与对手相当的说法，你有梵我，我有佛性，而且我的更平等，一切众生皆有；信众得到了什么，下一章专门去问，那是需求的一侧。代价有两项。第一项，看守界限成了永久的负担：从楞伽的自辩到后世判教里“真常与神我之别”的反复申说，这个法门每一代都要重新证明自己不是它最像的那个东西；当界限终于看守不住的时候会发生什么，第七、八篇再看。这项负担到汉地要分两个层面看，否则会读成一条单线。第一卷下部第二十二篇第七章为华严立了一张反自性条款十四条表，判词是文本安、且安得成建制，十四条是覆盖全部文体的立法，早已越出散见的谨慎；法藏《五教章》以四句问真如而四答皆不也，又断真俗但有二义、无有二体。所以法藏一代不是被动看守，是把看守做成了建制。接近越界的是接受史一侧：澄观的灵知真心异乎木石、宗密的一真灵性不变不易，第一卷下部第二十二篇第五章列了一张四代漂移表逐项可量。界限看守不住这件事，发生在读法上，不发生在立法上，时间点可定在八世纪。第二项落在判教的根本上：真常进入了了义的中心，后世一切判教之争（性空与真常，第十篇的正题）的前提，在这里备齐。

供给一侧讲完了。只有供给而无人需要，经典只是文献；真常的回流，是信众的需要推动出来的。下一章转到需求一侧，看断灭恐惧怎样做成生意。

第二章 断灭恐惧的生意：需求侧的真常

上一章看供给，这一章看需求。第二卷已经把这份需求分析成两层：浅的一层人人都有，无常本身令人不安，求一个不坏的去处，这与一切许诺永恒的宗教共享；深的一层是佛教自产的，灯灭之喻，死后不可记说，离言的终点，在未证者听来处处像断灭，越是严守沉默，这层恐惧越无处安放。⁹⁵ 第二卷同时肯定了一点：五系之中，唯有真常一系对这份恐惧迎面作答。本卷接着问历史的问题：这份需求从什么时候就在，为什么恰在公元后的那几个世纪最为旺盛，以及，一门以安慰为主的生意，它的结构是什么样子。

需求的记录比真常经典早了几百年。佛世僧团里就有焰摩迦比丘，坚执“漏尽阿罗汉身坏命终，断灭无有”，被舍利弗当面纠正：连活着的如来尚且不可得，何况死后有无。⁹⁶ 这条记录的要害不在纠正，在人选：把涅槃听成断灭的，是受了具足戒的自家比丘。经藏里“愚痴凡夫闻无我而生怖畏”的段落一再出现，等于承认听不懂这一课的人始终很多。制度一侧的证据更确凿：犍子部为“谁在轮回、谁受业报”立补特伽罗，其持续存在不宜在这里说成经受数百年围攻而不倒：第三篇记婆沙二百卷里犍子部只十七处，对照譬喻者九十、分别论者一百二十五，持续批评则系于四五世纪世亲的论著。单一论书中的这一分布，不能证明此前全史没有争论。第一卷记过它是部派时代最大的少数派；细心、有分识、阿赖耶，一代一代都在回应”总得有个什么东西续着”这个直觉。把这条线排开：补特伽罗是第一代，阿赖耶是第二代，如来藏是第三代。需求从来没有断过，变化的只是回应的胆量：第一代只敢立一个”不可说的我”，第三代直接把”我”字写回了经题。第三代的来源，上一章已归于佛身论；从需求一侧看，它还有一重关联：第四篇第三章所说的思慕造出了不灭的佛，胎藏把那尊佛安进了每个人身内。外面的佛升得越远，里面的佛就越显得珍贵。

为什么需求最旺盛恰在三至六世纪？外因先按平实报一遍：贵霜解体到笈多立朝之间，西北与北印经历了一轮政治动荡；五世纪末起嚧哒南下，健驮逻佛教毁于兵燹（第五篇第二章已引）；同一长时段里城市在衰退，商团在萎缩，旧的供养世界在瓦解。乱世使人更需要安慰，这在宗教史上近乎通则，汉地是现成的对照组：真常经典恰在汉地的大乱世里译出，成了那里流通最广的经典（第九篇的正题）。但照导论的规矩，这条线的权重要明标为推测：经典群的成文窗口与乱局的相关是松的，笈多本身反是承平之世；本卷只取”乱世放大既有需求”的弱形式，不取”乱世造出需求”的强形式。真常诸经的成文与传播曲线若可证与动荡地带、动荡年代系统错位，此线降权。⁹⁷

这门教义本身的特点，最能说明它是针对这份需求而立的。第一条，直接针对：常乐我净对无常苦无我空，四个字对四个字，每一项安慰对应一种恐惧。第二条，全员覆盖：一切众生悉有，无一例外，把第四篇第二章那次扩大范围推到了逻辑的极限，等于向所有人授记，为所有人担保。第三条，即时生效：不必等三大阿僧祇劫的修行，你不是将要成佛，你本来是佛，修行从建造改写为擦拭。第四条，最要紧：这些功能不是后人猜的，是经论自己写明的。《宝性论》自问：既然已说一切皆空，为何复说佛性？自答：为断五种过失，怯弱心、轻慢众生、执著虚妄、诽谤真法、计身有我。⁹⁸ 为治怯弱而说，这是传统自己写明的功能声明；《胜鬘》说得更直白：若无如来藏，众生不得厌苦、乐求涅槃，把它立为解脱动机学的前提。⁹⁹ 第二卷从解脱论一侧判过这套语法的代价；本章只补一句：一套把自己的功能写进经文的教义，它的作者非常清楚听众在怕什么。

经文的作者有多大的自由，供给一侧的记录可以说明。到真常诸经成批问世的世纪，造经已是

⁹⁵ 恐惧的两层（普遍的无常怖与佛教自产的断灭怖）、真常系对它的正面处理及”记下这一功”，见第二卷第四篇下篇第一章〈苦谛与集谛：苦成了客〉、第三章〈道谛：擦镜的悖论〉、第四章〈验证：无事可验的路〉及第五章〈贪著判定与总结性检视：对永恒的贪〉。

⁹⁶ 焰摩迦事见《相应部》22.85（Yamaka Sutta；汉译《杂阿含》焰摩迦经，T2, no. 99, pp. 30c12–31b19）：舍利弗以”现法中如来尚不可得”折其断灭执。

⁹⁷ 贵霜后的政治动荡与嚧哒兵燹，见第五篇第二章所引及第一卷第八篇第六章；去城市化与商团萎缩见 R. S. Sharma（第五篇第二章已引）。汉地乱世与佛教市场，见本卷第九篇。

⁹⁸ 《究竟一乘宝性论》（勒那摩提译，卷四，T31, no. 1611, p. 840b23 起段）：“以有怯弱心，轻慢诸众生，执著虚妄法，谤真如佛性，计身有神我，为令如是等，远离五种过，故说有佛性。”

⁹⁹ 《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》（求那跋陀罗译，T12, no. 353, pp. 222b14–15）：“若无如来藏者，不得厌苦、乐求涅槃。”

一门成熟的手艺，而且写经、讲经、为经作保，由同一批人承担。学界对法师圈子的专题研究指出，大乘经不但出自这批人，还把他们的地位写进了经文，经中自设条款：法师即如来使，供养法师如供养佛，轻毁法师者获罪甚重。造经者把自己的供养与人身保护，写进了自己所造的圣言。检验一侧则完全空缺：四大教法的量词早已翻转（第四篇第一章），印度再没有任何机构试图为开放的藏经封卷，唯一剩下的检验是流传，没人抄的经自然消失。所以“想造什么就能出什么”是实情，“造了能流传”才难得。最确凿的一份证据，出自《涅槃经》自己：它在增广途中当场改判过一次核心教义，先出的部分判一阐提永不成佛，续出的部分改判阐提亦有佛性；同一部经，同一个“佛说”，前后两个答案。改写能够发生，说明文本还握在活人手里；改写朝着更宽的救度走，说明方向由听众的需要决定。道生在汉地读到的还是判阐提无分的前本，却推知阐提亦当成佛，为此被摈出僧团；续译传到，其说获雪。这是那次改写在汉地最著名的一例。¹⁰⁰

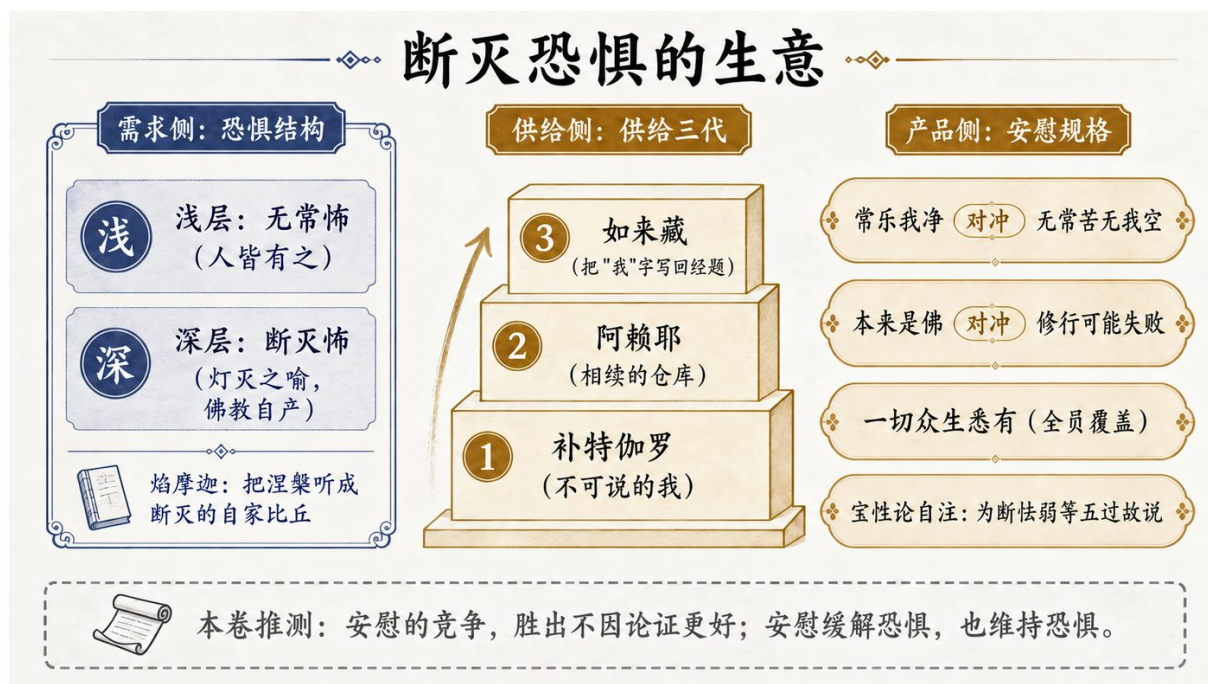


Figure 19: 断灭恐惧的生意：需求与三代供给

三代依次为补特伽罗、阿赖耶识与如来藏，是本章比较的三种回应，不代替上一章关于最早文本层的讨论。右侧四项作用均属于此处所论如来藏教义，不能按高度分别配给三代。结论是作者的结构推测：安慰既缓解恐惧，也维持恐惧；它不推断有人设局或不诚实。若主流传统的核心文本与制度以观修直接拆解死亡恐惧，并以不再需要安慰为成功标准，这一推测就会削弱。

谁受益：信众得到了佛教史上第一份正面回答“我死后如何”的自家教义。法师受益最实：在此之前，这个传统在人生最需要宗教的两个现场，病榻与丧礼，能说的话是最少的；无常、无我、不可记说，句句是实话，句句往寒处去。真常让这两个现场有话可说：亡者不入断灭，归于法身；病者不必绝望，佛性不坏。第五篇记过论辩场上的零效四因，这里是它的反面，真常在论辩场上从不称雄，在人生现场却全效。教团得到了与对手相当的说法：对手讲“你就是梵”，自家从此也有一套，而且更平等。向外的传播受益最久：这套教义在印度始终是支流，印度的学院主流终究是中观与唯识，宝性论一系在本土论场上寥落数百年；可它在东亚成了大乘各宗

¹⁰⁰ 法师 (dharmabhāṇaka) 圈子作为大乘经生产与流通的主体、经中的自利条款，见 David Drewes, “Dharmabhāṇakas in Early Mahāyāna” (*Indo-Iranian Journal* 54, 2011; 同作者另有 “Early Indian Mahāyāna Buddhism II: New Perspectives”, *Religion Compass* 4/2, 2010, pp. 66–74, 所论同此而为综述，另有此篇)，并参第四篇第四章；阐提教义在《涅槃经》诸层间的改判，见 Ming-Wood Liu, “The Problem of the Icchantika in the Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra” (*Journal of the International Association of Buddhist Studies* 7.1, 1984) 及本篇第一章所引下田正弘的增广史研究；道生被摈与获雪，见《高僧传》卷七〈竺道生传〉。

共同的根本，天台、华严、禅、净土皆立其上，第二卷的持平段已经记过。在本地是支流，传到外地成了主流，这个倒挂，第九、十篇有一半篇幅要用来解释。¹⁰¹

照规矩明标：以下是本卷的推测，也是本章标题里“生意”二字的分寸。教义竞争若以信众的多少衡量，本质是安慰的竞争：真常系胜出，不因它论证更好，因它的安慰更即时。旁证在两种衡量的背离上：论辩场的荣耀属于中观与量论，信众与向外的流传却多归真常与净土；一边是最能赢的教义，一边是最受欢迎的教义，两边几乎不重叠。推测再进一层，就要触及这门生意最深的结构：恐惧在这里是需求，安慰缓解恐惧，也维持恐惧。早期教法对断灭怖走的是治疗路线，四念处式的直视，把怕死这件事本身当作观察对象拆开；真常走的是安抚路线，给怕死的人一个不死的东西。安抚是即时的，治疗是漫长的；一个以安抚为主的体系，结构上不再有动机去根治那份恐惧，恐惧消除之日，它也就失去了用处。这一句按导论的分寸停在结构层面：无人设局，无人不诚，是激励的结构在世纪尺度上自己走成了这个形状。主流真常传统若检出以观修直接拆解死亡恐惧、并以“不再需要安慰”为目标的中坚文献与制度，这一推测须相应减弱。

代价合起来看：无我从教义的根本降为教学中的一个阶段（上一章），恐惧从待治之病转为常设的需求（本章），佛教与它最像的对手之间，从此只隔一层需要永久看守的术语。看守越来越难，而毗湿奴的化身之说始终向佛陀敞开。论辩场给了佛教最精密的头脑，真常给了它最安心的许诺；信众还缺一样东西：灵验。下一篇看仪式怎样接管。

理论的切面，收卷附记。真常系补上的，是无我教义留给直觉的两处空缺：轮回无主体，成佛无根据。如来藏一物两用，佛性作根据，藏识近主体，一次缓解了两处与直觉的冲突。新的空缺也写在经文里：如来藏与无我如何相容，《大般涅槃经》的乳药之喻是体系自己留下的记录，正文已录；更深的一处此时无人在意，若本来具足，修行何为。须先说明这个问题到汉地并非无解：天台在立法侧写了正面的装置，六即，而且设立的理由文本自陈，《摩诃止观》说若无信则高推圣境非已智分、若无智则起增上慢谓己均佛、初后俱非，为此事故须知六即；即字保横向的同一，六位保纵向的次第，防自弃与防僭圆两头都封，同书十境并把增上慢列为所观境之一（第一卷下部第二十一篇第五章）。华严一侧配套的是障蔽模型，《探玄记》以大经卷喻说破彼微尘出此大经，以妄念无体细末如尘、性德圆满如大经卷，那一篇点明破尘不写经、出经不增卷（第二十二篇第五章）。所以往后这个问题在汉地成了判教的心病是真的，说它无解则不确。这个问题在印度只是注脚，在日本成了整场简化革命的前提（第十三篇）；本篇所说的安慰，代价到日本才完全显出来。

¹⁰¹ 《宝性论》及如来藏系在印度论场的边缘处境与晚期（约十一世纪后）的重新浮现，见高崎直道《宝性论》研究一系（Jikido Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga*, Rome: IsMEO, 1966）及第一卷第七篇；十一世纪以前印度论师于此论几无征引、其后始多见，见 David Seyfort Ruegg, *La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*, Paris: EFEO, 1969, 书内第 35 页（“A partir du XIe siècle on trouve dans les sources sanskrites des références plus nombreuses au RGV”，并举智吉祥友、智作慧与十一世纪迦湿弥罗的萨闍那），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. Things changed, however, in the eleventh century”）；东亚地基之说见第二卷第四篇下篇第五章持平段。

第七篇 密教化

第一章 仪式的接管：从护咒到本尊

第六篇收在一个缺口上：论辩场给了佛教最精密的头脑，真常给了它最安心的许诺，信众还缺一样东西，灵验。本篇看这最后一块如何补齐。到八世纪，一个以呵斥火祭起家的传统，把护摩做成了自家的核心仪轨；金刚乘的体系、四部怛特罗的分层、成就者的谱系，第一卷第八篇第四章已作全案，¹⁰² 解脱论的判决，第二卷密法篇也已下过。¹⁰³ 本章只问流变史的四问，并把第二卷记下的“操演”补上它的历史成立过程。

先立起点，否则看不出这次翻转有多完整。早期佛教对仪式的立场不是冷淡，是定义性的拒绝：预流断三结，戒禁取居其一，把“仪式与誓戒能致清净”之见列为解脱路上头三道障碍之一；《梵网经》的大戒清单把火供、咒术、占相列为出家人不当行的邪命技艺。一个把拒绝仪式写进果位定义的宗教，一千年后把仪式做成了果位的载体：即身成佛的手段，是灌顶、真言与观修仪轨。流变史上没有比这更完整的一次身位对调。¹⁰⁴

这一转变不是一天完成的，其机制本卷见过：第四篇第一章所说宽松的内容检验与逐级放宽。律与经藏早就给防护性咒语留了余地：蕴护咒护蛇咬，明护传统南传至今还是日课；防护是人道需求，谁也不好禁绝。余地一开，用途便逐级扩大：从治蛇咬到消灾，从消灾到祈福，从祈福到护国，从护国到成佛，每一级只比上一级宽一点。大乘经自己为咒语完成了升格：《法华》专设陀罗尼品，般若把自己总结为“是大神咒，是大明咒”。智慧经典把自己称作咒的那一刻，咒的地位已经很高了。¹⁰⁵ 七世纪，系统化的密典出现：《大日经》《金刚顶经》把仪式从服务升为道体，三密相应，本尊瑜伽成为核心技术；配套的制度同时到位：灌顶（借自王家加冕礼的入门认证）、阿闍黎师承、秘密（未灌顶者不得闻）。¹⁰⁶

这些制度里藏着本卷的一条老线。第二篇立过律的两个身位：条文与链条；第四篇记过经典的来历无从追查，谁都能往里递文本。密教第一次给“法”这一侧也立了链条：法义不再随写本流通，须经活人当面灌顶授受，一环接一环，断了不能自续。这个设计的效果立竿见影：认证的空缺又一次被填上，凭据换到第三种：果位不可考（幕间），部数可考（第五篇），灌顶可以依次领受。人为的稀缺是一切资格制度的基础；把公开的经变成秘密的诀，是这个传统对自己宽松的古典检验做过的最彻底的一次收紧，只是收紧的好处不归验证，归师承。

“道体”在此指仪式成为修道本身的构成，不是另立形而上学实体。首阶写“治蛇咬”，正文与原注说蕴护咒以慈心遍满蛇王族而作防护，图不能据作疗效证据。五阶是角色变化的示意，不

¹⁰² 金刚乘的历史脉络（陀罗尼、杂密到无上瑜伽）、四部怛特罗、核心修行、与中观唯识的整合、成就者传统与传播，见第一卷上部第八篇第四章〈密教/金刚乘的兴起〉第一至七节；本章直接取用其事实层。

¹⁰³ 密法解脱论的结构判决，见第二卷第五篇上篇第一章〈即身成佛：核心主张〉、第二章〈修道论：灌顶、本尊与气脉〉，以及下篇第二章〈灭谛与道谛：以果为道〉、第三章〈验证：证相与师权〉、第四章〈贪著判定与总结性检视：对结果的贪〉。

¹⁰⁴ 预流断三结（身见、疑、戒禁取）为诸部通说，见《相应部》《杂阿含》须陀洹相应诸经；汉译明列三结见《杂阿含》六一经（T2, no. 99, 卷三, p. 16a11 起段）。火供、咒术、占相列为邪命妨道之术，见《长部》第一《梵网经》戒蕴诸段（汉译《长阿含·梵动经》，T1, no. 1, pp. 84b16-c13）。

¹⁰⁵ 蕴护咒（护蛇咬）见《增支部》4.67 与律藏《小品》：一比丘为蛇所咬而死，佛判其未以慈心遍满四大蛇王族（毗楼博叉、伊罗钵、舍婆子、瞿昙冥），因授此咒；是护咒以“慈心遍满”为体、以防护为用，由律藏亲授。《法华经·陀罗尼品》；“是大神咒，是大明咒”见《般若波罗蜜多心经》，大品般若已有明咒之赞。

¹⁰⁶ 《大日经》的成立，Stephen Hodge 拟于七世纪上半，“约六四〇年或稍前”，见其 *The Mahā-Vairocana-Abhisambodhi Tantra* (London: RoutledgeCurzon, 2003) 导论书内第 11 页；惟同页此说之前，作者自陈这一系断代“是试拟的假说”（“my following suggestions are of a tentative and hypothetical nature. I make no apology for this, as it merely reflects the uncertainty surrounding the whole subject”），引用时不宜作定论。《金刚顶经》（《一切如来真实摄》，STTS）为其后之作：同页称其为“the next major work in the development of tantric Buddhism”，而《大日经》“must precede all Yoga and Anuttara-yoga tantras on both doctrinal and iconographical grounds”；其现存最早之证是金刚智约七〇〇年所得而携入中国者（T866），不空七五三年另译繁本（T865）。两者的先后另有一条比年代结实的证据：《大日经》以三部族为主，而《金刚顶经》改立五部族（“the adoption of a five Buddha family pattern in contrast to the three Buddha family pattern which is predominant in the MVT”），教理与图像两面都看得见。杂密仪轨的数百年积累见第一卷第八篇第四章。



Figure 20: 从护咒到本尊：一道身位对调

是等距年代。“不归验证，归师承”说明图中的新链条锁有利于师承，不表示这份权威从前属于公共验证机构。生计、跨界的人与教理空白三具引擎，各有正文所论的作用与反证范围。

需求一侧，三条伏线在此会合。第五篇第二章留的空缺：佛教在村庄没有不可替代的日常功能，供养出于情分，并非必需；密教补的正是这一块，禳灾、祈雨、治病、息兵，这些服务直接写进了仪轨体系：息、增、怀、诛四种法，息灾、增益、敬爱、诛伏。¹⁰⁷ 这份清单值得细看：四种法里没有一种以苦的止息为目标，全部以在世福祉为目标。这是一份应对日常需要的清单，不是解脱论的清单；第六篇说真常经典的作者清楚听众在怕什么，这里的作者清楚信众在要什么。第六篇第二章留的缺口：真常许诺“你本来是佛”，密教给出了修法，本尊瑜伽就是把那句许诺做成可以实行的技术。王权一侧的需要也来了：护国与战阵法事成为宫廷的常规法事，波罗朝把密教立为几座大寺的高阶课程（第一卷第八篇第五章）。

四问清点。什么变了：仪式的身位：邪命，方便，道体，三步走完；随之改变的还有判准，悉地与证相开始顶替止息与辩才，这条线下两章接着走。什么力在推：需求侧的礼仪层空缺与灵验缺口，竞争一侧湿婆教的技术压力（下一章正题），王权一侧对护国法事的需要。谁受益：阿闍黎，新链条的持有人；寺院，仪式带来稳定的收入与新的课程；王，得到一套宗教技术；还有村庄，终于有一个肯为他们的庄稼、病人和亡者出手的佛教。

平实的一半要说足。为人禳灾送葬，自古是宗教的正当劳动；早期僧团的“不参与”才是诸宗教史上的极端立场，维持了一千年已属异数。且密教的接管有真实的义理建设：一切仪式明文运行在二谛框架内，本尊从空性中生起，第二卷记过这个体系的三笔自觉（显密之锁、共不共悉地两分、风险自知）。本卷判的一向是结构后果，不是从业者的诚意。

照规矩明标：以下是本卷的推测，而且这一次，推测必须是复数的：单一动机讲不通这次翻转，因为若只为提供服务，何须重写解脱论。所以分开来看三具引擎。

第一具引擎，生计，装在供养一侧。密教化是佛教向宗教服务业的回归：哲学挣不来供养，灵验挣得来。第五篇第二章的可见性经济只对宫廷与同行有效，对村庄无效，村庄要的可见性是灵验；笈多后城市与行会施主减少，主要的供养者换成大小宫廷，宫廷所求的是护国、息灾、

¹⁰⁷ 息灾、增益、敬爱、诛伏四种法，具体仪轨例见施护译《佛说一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》卷十四 (T18, no. 882, p. 387a11、387a25 起段)，分说息灾、增益、敬爱及摧坏诸恶者；“需求普查目录”为本卷的读法。

战阵与星占，而湿婆教已先提供这些，佛教便仿照对手补上。¹⁰⁸ 这具引擎要画两道边界。地域的边界：佛教争得到宫廷法事，波罗朝是争得成功的例子，恰也是它在印度最后的存身之地；但它从来没争到婚丧家祭，那是种姓世袭的职分，外人进不去，第五篇第二章所说居士不成世袭群体的问题在此再现。解释的边界：生计解释得了佛教为何提供这些服务，解释不了道体化。对照组是南传：洒净诵护经一千多年，从未把护咒升格为阿罗汉道；服务业不需要重写解脱论。服务收入与宫廷的需要若可证只是道体化完成后的副产品（先有教义，后有生意），这一具的分量就要减轻。

第二具引擎，人，装在通道一侧。梵化的世纪里（第六篇），僧团的中位成员生在仪式饱和的社会，习惯随人进门；悉陀阶层跨教游走，而且人流双向：萨拉哈号”大婆罗门”，婆罗门出身入佛门再入密；那洛巴反向，自门卫论师出走成悉陀（见第三章）。再加一层气质分布：任何人群里都有一段天然偏好仪式与法术的宗教性，早期佛教把这类人挡在门外，或让他们流向对手；密教化把有这种气质的信众与从业者一并收了进来。晚期僧团与悉陀群体的出身构成若可证与前代无异，这一具的分量就要减轻。

第三具引擎，教理空白，装在体系内部；道体化主要由它而来。密教填补的三处空白，全是显教自己留下的。其一，时间：佛果推到三大劫外之后（第四篇第二章），这条路有宏伟的目的地，没有可以实行的时间表；“即身成佛”的许诺正对着这份自家造成的绝望，第二卷记过，速度的许诺是在宣扬效力，而这样的宣扬正说明需要所在。其二，通达佛身：佛身论升格完成后（第四篇第三章），法身宏伟而不可及；本尊瑜伽把佛身论做成可以修习的方法，真常给了许诺，密教给了修法。其三，身体与死亡：中观唯识是认知中心的体系，身体、情绪与死亡过程在道上无处安放；气脉明点把身体收编为道器，迁识与中有法把死亡本身做成修行的窗口，是第六篇所说病榻前那一幕的技术形式。三处空白一字排开，密教一处不绕，全部正面填补。密教核心法门的成立若可证早于这三个空白的成形，或其自我宣传可证不以此三者为号召，这一具的分量就要减轻。

三具引擎合流，各管一层：生计解释佛教为什么重新提供仪式服务，人解释技术与习惯从哪条通道进来，教理空白解释为什么进来的东西最终成了道体。哲学挣不来供养是实情；但若只为挣供养，佛教只须增加服务，不必重写解脱论。解脱论改在哪里，哪里就有内部的空白。

技术已经齐备，下一章逐件对照湿婆教的同类仪式。

¹⁰⁸ 笈多后行会金主萎缩、中世宫廷成为采购主力与密教对此的适应，见 Ronald M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism* (2002, 第二章亦引)；湿婆教在王权仪式市场的先占，见 Alexis Sanderson, “The Śaiva Age” (2009, 第五篇第二章已引)。

第二章 借来的技术：与湿婆教的同源问题

上一章看仪式如何入主，这一章查它的来源。问题在学界有个体面的名字，叫同源问题；用本卷的话说：密教的器械是谁家造的？方法照旧，先逐件对照，再判借向，最后看改装。

逐件对照，单子很长。护摩，吠陀火祭的直系后裔，名字都没有换。灌顶，王家加冕礼的宗教版，从名称到浇灌仪节整套沿用。曼荼罗，坛场宇宙图，与印度教坛仪共享几何与神谱框架。气脉、明点、拙火，诸派共享的瑜伽生理学，晚期奥义书已有脉论的底本。双运，性瑜伽，考拉一系的看家法门。尸林修法、颅器、骨饰，骷髅派苦行者的全套装束。忿怒尊的图像学，多臂、火焰、颅鬘、兽皮，是湿婆系怒相神的造型语言。逐件看下来，几乎每一件都能在湿婆教那里找到同类。¹⁰⁹

对照表如下；只有最后一行标着自产。

器械	密教中的形态	来源	佛教一侧的改装
护摩	息增怀诛四种火供	吠陀火祭直系，名称未改	观本尊受供，效力系于三密
灌顶	入门与阶位认证	王家加冕礼 (abhiṣeka)	册封改传法，配三昧耶戒
曼荼罗	坛城：仪轨的空间架构	印度教坛仪几何；结构同中世封建政体 (Davidson)	中央置佛，眷属按证位排布
真言	三密之语密	吠陀祭词与湿婆系明咒传统	咒力系于本尊与空观，不独立起用
气脉明点	圆满次第的瑜伽生理学	诸派共享，晚期奥义书已有脉论底本	接佛教心识论，作乐空之所依
双运	无上瑜伽双身法	考拉／毗底亚皮塔性瑜伽	判入密义，注释化为方便与智慧
尸林行头	忿怒尊仪轨的颅器骨饰	骷髅派苦行装备	转为观修象征资具
忿怒尊图像	明王、嘿鲁嘎	湿婆系怒相神造型语言	附收编叙事（降三世足踏摩醯首罗）
瑜伽女／空行母	瑜伽女续的主尊与眷属	湿婆教毗底亚皮塔瑜伽女崇拜	文本成段承袭 (Sanderson 对勘)，改隶嘿鲁嘎
果乘语法	以佛果为道，即身成佛	无对应（自产）	以真常为依据，以空性为根基：独创在软件层

¹⁰⁹ 瑜伽女续对湿婆教毗底亚皮塔文献的成段承袭与编辑手痕，见 Alexis Sanderson, “History through Textual Criticism in the Study of Śaivism, the Pañcarātra and the Buddhist Yoginītantras” (in François Grimal, ed., *Les Sources et le temps*, Pondichéry: EFEO, 2001) 及其 “The Śaiva Age” (2009, 第五篇第二章已引)；诸件器械的体系描述见第一卷第八篇第四章。

借向可以判得比”相似”更确定。文本对勘一侧，Sanderson 的系列研究证明，一批瑜伽女续的段落成段承自湿婆教毗底亚皮塔一系的文献，编辑的手痕清晰可辨：神名换成嘿鲁嘎，框架词句原样保留；这批对勘是同源问题里最确凿的证据。学界的反方与补充也一并记下：悉陀阶层跨教游走，乌仗那、孟加拉一类边地是共用的实验室，底层技术未必有单一的来源；Davidson 的社会史再补一层：曼荼罗的结构本身就仿照中世封建政体，中央本尊如君，四方眷属如臣，灌顶即册封，政治形态供给了想象的结构。本卷取混合判：主干借入，底层共享，方向上的争议作为一说记下。¹¹⁰

有一件证据自带出处，值得单独摆出。《真实摄经》里有整段因缘：大日如来说法，三界之主摩醯首罗（湿婆）不肯归顺，金刚手菩萨现忿怒身降伏之，踩杀于足下，复以真言苏之，收为眷属，赐名安置进曼荼罗的外围。降三世明王的标准造像，左足所踩正是摩醯首罗，右足踩其明妃。把对手的至高神踩在脚下，再编进自家的曼荼罗，导论第二章说的吸收式排挤，第三篇第二章看它收编小神，第六篇看毗湿奴反向收编佛陀，这里是第三次出场，而且这一次不加掩饰：造像本身就是宣示。两家的竞争关系不必推测，铸在铜像上。¹¹¹

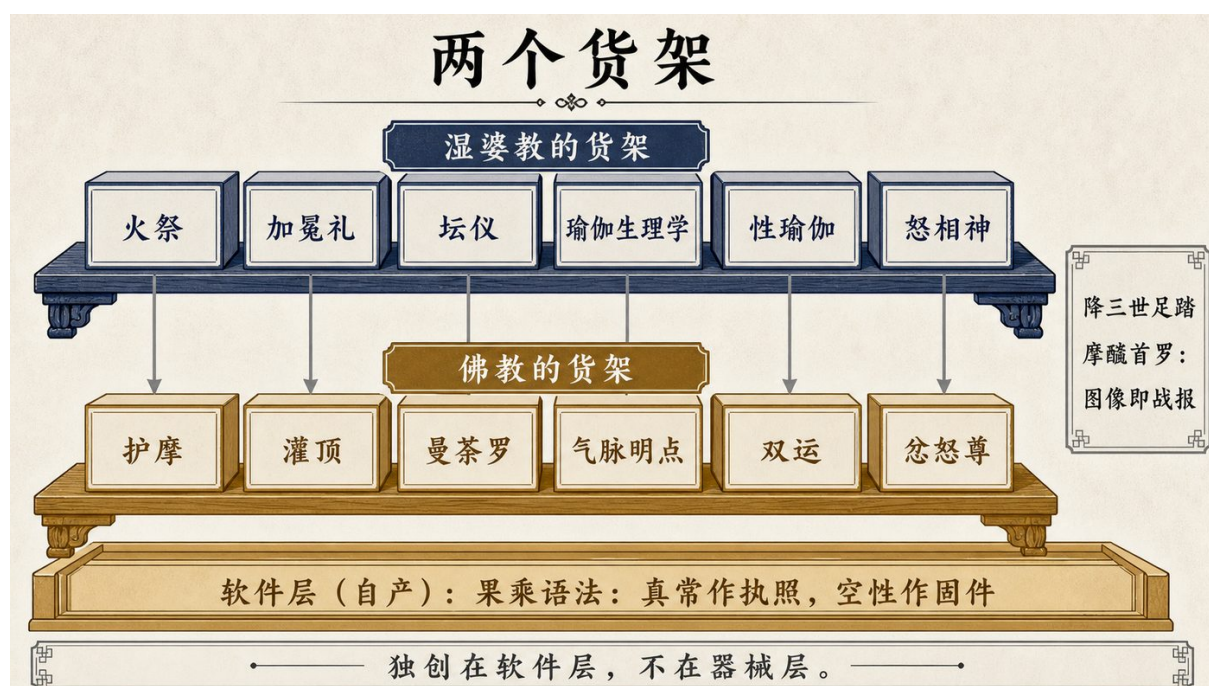


Figure 21: 两个货架：器械与软件

六组方框压缩了本章十行清单。“湿婆教的货架”不能把全部技术的来源都归为湿婆独有：正文分别列吠陀火祭、王家加冕、诸派共享的瑜伽生理学与湿婆系文献的特定借入。侧栏降三世足踏摩醯首罗，须保留原注的版本区别：T0882 不言踩杀后复苏，后一叙法属于 Davidson 所据梵本一系。“软件层自产”是作者对佛教以空性、二谛、菩提心和以果为道改装这些技术的判断，图本身不构成各项借用均已证实的独立证据。

平实的一半：借入不是照搬。每一件器械进来都经过了佛教的改造：本尊必须从空性中生起，先

¹¹⁰Ronald M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement* (New York: Columbia University Press, 2002), pp. 118–140, 160–166: 中世封建形态 (sāmānta 体制) 与曼荼罗结构、灌顶即册封的政治读法；悉陀阶层与边地的作用同见此书。

¹¹¹降伏摩醯首罗因缘见《金刚顶经》系《真实摄经》(Sarvatathāgatatattvasaṃgraha) 调伏品；降三世明王足踏大自在天夫妇为通行造像仪轨；讨论参 Davidson 2002 及第一卷第八篇第四章。汉译全本见施护等译《佛说一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》(T0882) 卷九〈降三世曼荼罗广大仪轨分〉：“金刚手大菩萨即举左足踏大自在天，右足踏乌摩天后”，诸天唱言“今我主宰大自在天已为金刚手大士之所降伏”；卷十入曼荼罗授灌顶名，“大自在天号忿怒金刚”，列金刚灌顶明王之首，“乌摩天后号忿怒金刚”。惟汉译不言踩杀：大自在天“将趣命终”，世尊诵慈护心明，彼即入三昧、诸苦皆息，其身从金刚手足心而出，现于名跋娑摩餐那之世界的跋娑弥沙啰哩哩沙如来前；踩杀而后以真言复苏，是 Davidson 所据梵本一系的叙法。

融入空，再现起为尊，生起次第的第一步就是中观的功课；仪式效力被安置在二谛框架内，胜义无所得，世俗有作用；誓言绑定菩提心；整套语法叫果乘，因乘以因地修行趋向佛果，果乘直接以佛果为道，你本来是佛，故可观自成佛。这句语法第六篇的读者应当眼熟：如来藏给了许诺，密教给了修法；没有真常一系的前提，果乘的文法根本立不起来。独创性是真实的，但它在软件层，不在器械层。

四问清点。什么变了：佛教形态的决定权。第五篇第一章立过军备竞赛的铁律：要留在场上，就得按场上的规矩武装；武装到最后，你的形状是敌人给的。那一场借的是量论的规程，这一场借的是仪式的器械，而且这一次“形状”是字面义：佛教的尊神长出了多臂与火焰。什么力在推：宗教竞争这条线作用最强：六至十二世纪王权赞助的大宗流向湿婆教（第五篇第二章已记），佛教照着对手最受欢迎的内容补上。谁受益：边地与新阶层：乌仗那、孟加拉这些地方远离那烂陀的正统检查，创新总在检查密度最低处起步，第四篇第一章的写本窗口是同一条规律的上一次应用。代价落在可辨识度上：民间眼里，嘿鲁嘎与陪罗婆渐渐分不清；第一卷第八篇第六章已判“密教化使佛教与印度教在表面上越来越难以区分”，本卷补它的机制：这是面对同样的需要、取用同样的技术的必然结果，算不上偶然的趋同。看守界限的负担（第六篇第一章）至此重到无法承担。

器械与来源都查过了。还剩一个问题：操作这些器械的人是谁，从哪里来，最后去了哪里。下一章讲悉陀与大学。

第三章 反建制的收编：悉陀与大学

第五篇第三章记的反例里还留着一条线索：成就者的道歌讥讽班智达，抗议成了体裁，而抗议者没有被采作矫正案，被归成了另一条轨道。本章写那条轨道的全程。它的起点是反建制，它的终点是高阶课程；中间的步骤，值得一步一步看。

先画像。八十四大成就者的传统名单，读起来像一份对讲堂的挑衅：织工、渔夫、猎人、鞋匠、酿酒人、国王、妓女，低种姓与体制外者所在多有；场所在尸林与市集，不在讲堂；语言是俗语道歌，不是梵语论疏；修法故意越界，五肉五甘露，明妃，颅器；姿态是嘲笑，萨拉哈笑班智达不识自心（第五篇第三章已引），道歌把禅定、持戒、诵经、朝圣挨个笑过去。把第五篇的体制清单倒过来念，就是悉陀的自我定义：学位、座次、部数、辩胜，一样都不要。可名单自己先破了这条：那洛巴辩胜而任那烂陀住持八年，寂天、宝作寂、龙树、圣天都在册。这份名单不是把讲堂关在门外，是把讲堂里的人一并收进来。¹¹²

这股潮流的社会学并不浪漫，平实先陈。那烂陀体制淘汰的人，因种姓、识字、以年计的学程成本而被挡在外面的，都聚在体制之外；判准漂移之后，会修不会辩的人在体制内没有上升的路（第五篇第三章的结论，落到具体的人身上就是他们）；再加上边地自立门户的宗教人物。体制外聚集的人才与需求，总会找到自己的形式。最有名的例子是那洛巴：那烂陀级别的门卫论师，辩才第一流，圣传记他某日被一位老妇当面问倒，你懂词句，可懂意义？遂弃职入林，追随帝洛巴受十二苦行。圣传照例折半读；但这个故事被传统自己反复传颂，这件事本身是确凿的证据：体制内部在传颂一则“学位在关键处无效”的寓言，第五篇对判准的批评，教内早有坦白。¹¹³

步骤开列之前，先记一句它们的来历：这套办法，大学不是为悉陀新创的，它在应付大量新经时早就用熟了。第四篇记过，印度没有任何机构握有为开放藏经封卷的权力；那烂陀的办法从来不是封卷，是编目。学程以论为单位，学僧读龙树、无著、陈那，不必直接面对浩繁的经藏；纲要书把语料压缩成纲要，《现观庄严论》以八事七十义为庞大的般若语料立目，是最成功的一份；判教句法（了义不了义、三时）让一切都还是佛说，而纲要决定什么是重点。管不了入藏，就管学程：封卷会把自己也封住，编目则让藏经保持开放，同时给出读法。¹¹⁴ 所以当大量咒法与尸林的狂圣来到门口，大学并不需要发明什么，只须把熟悉的办法再用一遍：大量新经配以纲要，大量咒法配以灌顶分级，新来的人配以教席。

然后是收编，四个步骤。第一步，双轨赞助：波罗朝同时供养大学与成就者，把体制与反体制都变成自己的受供人；资金先把两边连在一起。第二步，课程化：超戒寺把恒特罗立为高阶科目，金刚阿阇黎成为教职，密法进入学程序列，先显后密的道次第把反叛者也排进了课程（藏地的整编是这一步的完成形态，第十二篇）。第三步，注释化：越轨的字面被系统地象征化，五肉读作五智，明妃读作明与法性，尸林读作我执的坟场；越界的语言被纳入诠释，Wedemeyer 论证这套反律法语言本有其符号学功能，而注释传统把它完全纳入了常规。¹¹⁵ 第四步，谱系化：狂圣被迫认为祖师，道歌被结集入藏，尸林的记忆成为讲堂的教材。四步合拢，反建制成为建制的顶层课程；对自家的反叛者，用的是对湿婆用过的那套做法：降伏，收编，安进曼荼罗。

这一过程留下了可以标日期的几个节点。630 年代，玄奘记录的那烂陀课程纯是显教，密在大寺的课程里没有位置（他本人译过陀罗尼，咒始终只在服务一层）。680 年代，义净的《求法高僧传》在道琳传中插论持明咒藏：此时校内已有密咒一科，语料号称梵本十万颂，传授严限，非其人不传；最珍贵的是他的第一人称，义净自记在那烂陀“屡入坛场，希心此要”，而“功不并就，遂泯斯怀”。一个以律学立身的正统学僧可以公开尝试而不成丑闻，说明收编已在半途；

¹¹² 八十四成就者的谱系与画像，见藏传《八十四大成就者传》（Abhayadatta 本；英译 Keith Dowman, *Masters of Mahāmudrā*, Albany: SUNY Press, 1985）；道歌文献见第五篇第三章所引 Jackson 2004；成就者传统的概述见第一卷第八篇第四章。

¹¹³ 那洛巴弃职从帝洛巴的圣传，见 Herbert Guenther, *The Life and Teaching of Nāropa* (Oxford: Clarendon Press, 1963)；本卷按圣传折半读，只取其在传统内部被传颂这一事实为档案。

¹¹⁴ 义净所记那烂陀学程以论为单位，见《南海寄归内法传》“西方学法”章（第五篇第二章已引）；《现观庄严论》以八事七十义为般若语料立目，弥勒五论之一，见第一卷第六篇。

¹¹⁵ Christian K. Wedemeyer, *Making Sense of Tantric Buddhism: History, Semiology, and Transgression in the Indian Traditions* (New York: Columbia University Press, 2013)：反律法语言的符号学功能及其注释传统中的驯化。

而他没能入门这件事本身，正是第一章所说灌顶链条在现场起作用的例证。八世纪，波罗朝的双轨赞助与超戒寺的科目化（上文四个步骤）把严限传授的选修升为大寺的正式课程。十一世纪，阿底峡为藏地撰《菩提道灯论》，明文规定持梵行者不受密灌与慧灌：建制接纳了密教，又为自家受戒的核心立了禁令。¹¹⁶ 四个节点连读：从没有位置，到限制传授，到正式课程，到附有禁令的正统；收编不是一次决定，是一步一步完成的。

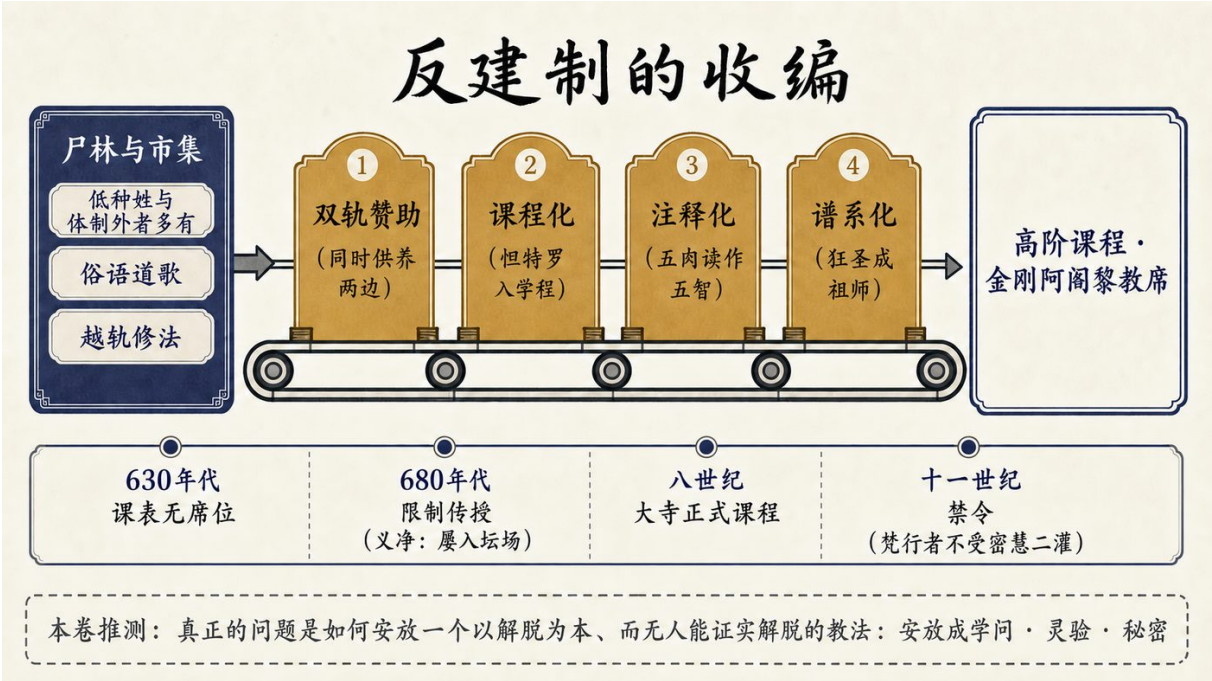


Figure 22: 收编：从尸林到教席

图中“低种姓与体制外者多有”是正文的定性说法，本章没有给出比例的计数；名单还包括那洛巴、寂天、宝作寂、龙树、圣天等学僧，不能把他们排除在外。四个步骤与下方四个年代分别成列，不能逐一配对；图距也不是实测年表。

义净“屡入坛场”与“功不并就”，须和正文“进不去”的解释同读，图不代为消除这处张力。“密慧二灌”指密灌与慧灌两种灌顶；禁令针对持梵行者受这两灌，原注另保留得师灌顶者可听续、行护摩等仪式的例外。末句是作者推测，所借净土传记的宗派目的与正文列出的公开检验、拒绝收编的持续传承、教内公开自查及悉地可核记录等反证条件均须保留。

这笔交易是双向的，两边都有所得。大学一侧得到：活力与新的信众，卡里斯玛的授予权（灌顶须依次领受，领受须有资格，资格由寺院认定），以及对危险竞争者的最终处置，编进课程比赶出山门彻底得多。悉陀一侧得到：身份，从可疑的尸林术士变成有传承的祖师；以及存续，道歌因入藏而传世，拒绝收编的那些，我们今天知道的只有名字，或者名字都没有，幸存者偏差在这里又一次显现。输家也有一个：检验。悉陀原生形态里，检验至少还有现场性，神通对决、当面勘验的传说充斥圣传，折半读之后仍能读出检验的想象是活的；课程化之后，悉地退成证相，证相的判读权归上师，师徒两人之外无人会在场。第二卷“证相与师权”的结论，在此补上制度史的一半：师权前置是收编过程的结构产物，不是密教的教义偏好；当越界的法门只在注释与师授中流传，解释之权就只能归于师父。¹¹⁷

¹¹⁶ 玄奘所记课程见第五篇第二章所引《西域记》卷九与《慈恩传》卷三；持明咒藏之论见义净《大唐西域求法高僧传》卷下道琳传中插图（T51, no. 2066），原文：“净于那烂陀，亦屡入坛场，希心此要，而为功不并就，遂泯斯怀。”（已对勘）咒藏“梵本有十万颂”、“自非口相传授，而实解悟无因”同出此论；阿底峡《菩提道灯论》（法尊译）判持梵行者不受密、慧二灌顶，且定其后果甚重：“密与慧灌顶，梵行者勿受；倘持彼灌顶，安住梵行者，违犯所遮故，失坏彼律仪；其持禁行者，则犯他胜罪，定当堕恶趣，亦无所成就”，惟听讲诸续、护摩祠祀等“得师灌顶者，知真实无过”；其在藏地的制度后果第十二篇再详。

¹¹⁷ 证相的判读权与师权前置，见第二卷第五篇下篇第三章〈验证：证相与师权〉；“竹筒中蛇”警告的三重功能（效力广告、失败吸收器、控权特许状）同见上篇第一章〈即身成佛：核心主张〉。

四问清点。什么变了：修行判准的第三次更替完成：止息（基线），辩才（第五篇），悉地与证相（本篇）；而且这一次，判准彻底私有化，辩胜还是公开的，证相只有师徒两人知道，幕间记过的缄默在此到达终极形态：无事可考。什么力在推：波罗朝的双轨赞助，前两章所说的需要与技术，加上体制自我维持的倾向：面对反叛，镇压代价大，收编代价小。谁受益：交易双方（上文已清点）。代价有两项：其一，抗议失去了立足之处，从此传统内部再无体制外的位置可供批评者容身，后来的不满者只剩还俗或改宗两条路；其二，越界不断升级：当越界成为课程，越界就不再能表明什么，下一代要更重的越界才能标明自己（四部怛特罗的递进，第一卷已记其次第），升级的社会代价，由整个教团的名声承担。

照规矩明标：以下是本卷的推测，分两层。浅一层收束本章：收编是双向的，大学得到活力，悉陀得到正统；输家是“检验”，它在两边都失去了位置。收编之后若检出悉地仍有制度化的公开勘验（第三方在场、可否决师父判读的常规程序），此层不立；若检出印度境内长期拒绝收编而自行存续的反建制传承，“抗议失去了立足之处”一句就要减弱。

深一层收束本篇。到了这个地步，解脱论在佛教之中已经是什么样子，其实人人看得见，却没有人去碰。外来者的眼睛最诚实。八世纪初，汉僧慧日在天竺游历十余年，向所至的学者们问同一个问题：何国何方有乐无苦？何法何行能速见佛？他得到的回答众口一词：净土。论辩最盛之国的宗师们，被问到此生断了生死法子的，指给他的是死后的他方；没有人递给他一条此地此生可走的路。他回国后成了汉地净土一系的宗师，净土宗三祖承远即出其门下。¹¹⁸ 这份记录按本卷规矩折半读：它载于净土传记系统，有立宗的动机；但一个万里求法的人，在这片土地上问“如何了生死”而问不到操作层的答案，这个轮廓与本篇三章的制度史完全吻合，这一层不能折半。至于成就者，本书的怀疑必须明说，而且与幕间核查阿罗汉存量时是同一口径：悉地的证相无第三方可验（本章刚给出这件事的制度成因），神通叙事按圣传折半读后所剩无几；“成就者究竟成就了什么”，是一个被体系自己设计成无人能答的问题。于是本卷推测：这几个世纪佛教内部真正的问题，早已从“如何解脱”，换成了“如何安放一个以解脱为本、而无人能证实解脱的教法”。辩论轨道把它安放成学问，服务轨道把它安放成灵验，悉陀轨道把它安放成秘密；三条轨道互不揭破，因为揭破任何一条，这个问题都要摆到明处。此期主流传统内部若检对“解脱是否仍在发生”的公开自查（不是预设其在的护教文），或成就者悉地的可核记录，此测不立。

三章合上，本篇的得失可以并看：佛教补齐了服务、技术、人才三方面，换来它在印度的最后一段繁荣，波罗朝的密教佛教是真实的成功。但三项所得都有同一个代价：与湿婆教的可辨识度降到史上最低，界限只剩寺院的围墙还认得。时轮一系的晚期文献里，敌人甚至已经有了名字，末法之战的对手写作“蔑戾车”。¹¹⁹ 当一个宗教只在围墙之内还认得出自己，它的存亡就全系于这些寺院。下一篇记印度佛教的死亡。

¹¹⁸ 慧日（慈愍三藏，680–748）西行事见《宋高僧传》卷二十九本传（T50, no. 2061）：遍历七十余国，前后十八年；“何国何方有乐无苦？何法何行能速见佛？”之问与所至皆赞净土、健驮罗观音示“净土法门胜过诸行”诸节，已对勘；承远就学于慧日，见吕温《南岳弥陀寺承远和尚碑》（《全唐文》卷六三〇）：承远先事蜀郡唐禅师、荆州玉泉寺真和尚，受具之后“闻京师有慈敏三藏，出在广州，乃不远重阻，星言睹谒”，敏公令其依《无量寿经》修念佛三昧（碑作“慈敏”）。

¹¹⁹ 时轮怛特罗中的“蔑戾车”与末法战争叙事，见 John Newman, “Islam in the Kālacakra Tantra” (*Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21.2, 1998)。

第八篇 印度佛教的死亡

第一章 慢死：在家基础的流失

印度佛教的死亡有一个广为流传的日期：1193 年前后，那烂陀的火光。日期给人一种错觉，仿佛死亡是一个事件。本篇先立一条规矩：死亡是一个过程，那个日期只是过程的终点被记下的时刻。第一卷第八篇第六章已经给出衰亡的时间线、内外因清单与综合判断，本篇不重排那些事实，只用本卷前面各篇的分析重讲一遍：什么先死，什么后死，什么其实早就死了。¹²⁰

先看时间线，因为它首先排除了单一原因的写法。南印度的佛教七至九世纪先熄，与伊斯兰毫无关系：玄奘七世纪初已记南方伽蓝荒废，到八九世纪，南方的宗教版图属于湿婆与毗湿奴，佛教无从立足；起作用的是竞争，虔信潮与神庙网络（第五篇第三章记过那两位不进论辩场的对手）。西北七世纪起萎缩：嚧哒的兵燹加商路改道，第五篇第二章已引。东印度靠帕拉王朝的持续供养维持到最后，也因此承受了最直接的军事打击。衰亡按地区先后相差数百年；单一的打击解释不了一场分三个世纪、由三种不同原因先后造成的衰亡。

那么在这几百年里，流失的是什么？是在家基础，而且流失的路径可以按人生周期逐项清点。种姓秩序在笈多之后重新稳固：法论把出生、命名、成年、婚姻、丧葬全部收归婆罗门执行（第五篇第二章所记婆罗门那条相反的路），土地授予把执行者成批安置到各个村庄。虔信运动从另一头争取人群：不识字可以唱，不出家可以爱，神就在村口的庙里，入门几乎没有条件，情感投入极深。在这两头的挤压下，佛教能提供的东西相形见绌：寺院在远方，学问在梵语里，灌顶只向少数人开放，果位不可问。第五篇第二章数过佛教在村庄没有不可替代的日常功能；本章把这句话说到底：在一个印度人从出生到火化的全部人生节点上，佛教没有承担任何一项仪式职能。它从未成规模地进入印度人的日常生活，也就谈不上被逐出。¹²¹

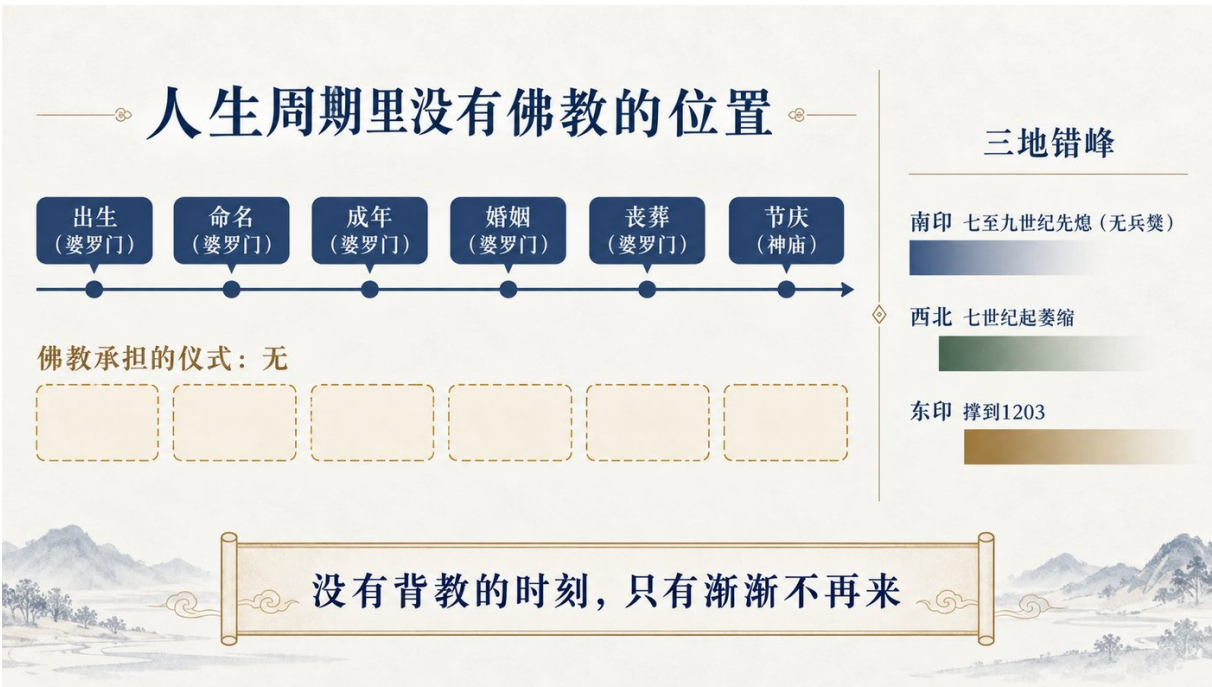


Figure 23: 慢死：人生周期里没有佛教的位置

前五项是生命周期仪式，第六项是节庆职能；空框少画一格，框数并非另一项统计。“南印无兵

¹²⁰ 衰亡的地区时间线（南印七至九世纪先衰、西北七世纪受冲击、东印帕拉朝最后堡垒）、寺院结构与社会脱嵌、界限模糊、存活地区的对照与综合判断，见第一卷上部第八篇第六章〈印度佛教的衰亡：史料推论〉第二至九节；本章直接取其事实层与结论，另以本卷装置重述。

¹²¹ 法论对生命周期礼仪的收归与土地授予制的婆罗门乡村化，见第五篇第二章所引 Bronkhorst 2011、Sharma 1987；虔信运动的低门槛竞争见第五篇第三章所引 Hardy 1983。

燹”限于本章所论的对照，三地标签各有时间，色条是错峰衰亡的示意，不能量成衰减比例或连续曲线。日常职能流失仍是作者推测；正文保留晚期村落仪式份额足以削弱这一推测的条件，原注也保留 Jaini 不同的归因。

流失的方式比流失本身更难挽回：它没有一个可以辨认的时刻。第五篇第二章指出过，佛教居士不构成可世袭的身份，没有自家的身份法。到了界限模糊的世纪（第七篇第二章），这个结构上的弱点使信众逐渐散入周围的宗教。第一卷第八篇的观察：大黑天在两个传统里都可以供养，普通信众从佛教”转向”印度教，几乎感觉不到任何根本的改变。毗湿奴的化身之说又补上最后一步：佛陀本人是毗湿奴第九化身，拜佛即是拜毗湿奴，改宗不需要跨过任何一道门槛。¹²² 于是这场大流失在史料里几乎无声：没有背教的时刻，没有改宗的仪式，没有可统计的叛离，只有渐渐不再来。一个没有成员登记的宗教，信众的流失在史料里不留痕迹。

僧团一侧的动作与其说是抵抗，不如说是配合。本卷一路记过它每一次收缩：讲台转向宫廷（第五篇第二章），供养从万家改为一王（同上），法义收进灌顶的门内（第七篇第一章），证相收进师徒二人之间（第七篇第三章）。每一步都有当时的道理，每一步都缩小了与民间的接触。到最后，这个教团已经说不出能为一个村民提供什么：学问听不懂，灵验隔壁也有，解脱无人能证明自己已经得到（第七篇第三章）。退缩进大寺不出于某一次决定，它是第五篇第二章所记那个过程的最后阶段：人才、声誉与供养流向少数大寺，大寺再把自己对外的门收窄。

四问只剩一问值得停留，就是谁受益。本卷写到此处，第一次写不出教内的受益者。拆开看，每一步收缩都有本地受益人，讲席、封邑、阿阇黎的资格，前几篇都点过名；合起来看，无人受益。这是本卷反复见到的那种交换最坏的一种结果：每一次交换在当时都是理性的，代价全部推到了远期，而远期真的到了。

照规矩明标：以下是本卷的推测。宗教死于失去日常：当婚丧嫁娶全部交还婆罗门，佛教已退出印度人的人生周期，此后的消亡只是时间问题。旁证是对照组的镜像：凡存活下来的佛教，手里都握着日常，锡兰的村寺与功德经济（第三篇第三章），缅甸的斋僧与度亡，汉地的丧仪与经忏（第十一篇）；存亡与生命周期份额的相关，比与义理水平的相关高得多。碑铭或文献若检出晚期印度佛教仍持有可观的生命礼仪份额（村级婚丧记录、常住网络），这一推测须相应减弱。

民间基础流失之后，帕拉治下的几座大寺仍然兴盛，藏书充栋，辩才无碍。下一章看这几座大寺，以及它们所依赖的经济结构。

¹²² 界限模糊与”转向无感”，见第一卷第八篇第六章，及 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), 重收于氏著 *Collected Papers on Buddhist Studies* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2001) 第七章：在家信众无可资辨认的身份标准见重印页 144，佛教著述对化身说的沉默见重印页 145，卡德里一寺由佛寺转为湿婆庙的实例见重印页 147—149。惟 Jaini 本人不以照顾在家与否为决定因素（南印天衣派仿行印度教诸仪而仍衰，见重印页 146），他归因于大乘天界菩萨说为湿婆派那陀教团提供了合流的地基（重印页 146—147）；佛陀入毗湿奴化身名册（约八至十二世纪定型）见第三篇第二章及第一卷第八篇第六章。

第二章 一篮鸡蛋：寺院经济的脆弱

第五篇第二章推测那烂陀既是佛教的骄傲，也是它最脆弱的一点，并把验证留给本篇；这一章先处理结构的一半：钱与建筑。帕拉王朝是最后的大施主：四百年里，王赐与庄园持续流向以那烂陀、超戒寺、欧丹多富梨为首的大寺体系，佛教在东印度的存在形态，就是五六座大寺加上它们的田产。¹²³ 上一章讲民间基础的流失；本章看大寺本身，看它的收入、财产与开支，以及它为什么一经打击便无法恢复。

先看经济状况，三方面都不乐观。收入来源单一：城市与行会的施主几个世纪前就萎缩了（第五篇第二章引 Sharma），剩下的进项几乎全系于王室拨付与庄园地租；帕拉一朝的偏好，决定了整个寺院体系的兴衰。财产的形态最坏：田产、建筑、藏书、造像，全部不可携带，可以没收，可以焚毁；婆罗门赖以立身的却是世袭身份与仪式技能，无形，随身，烧不掉。开支则随机构的规模而来：万人要吃饭，讲席要维持，仪典要排场；供养一断，只能遣散。几个世纪的适应，把一个托钵起家的宗教，变成了依赖固定财产的大型机构。

依赖固定财产的机构遇上来去迅速的骑兵，结局不难推算。分散在各村的小寺要一座一座地毁，毁掉一座，其余还在；集中在几处的大寺，一次打击就够了。1193 年前后，巴赫提亚尔·卡尔吉的骑兵扫过比哈尔与孟加拉，那烂陀、超戒寺、欧丹多富梨在数年之内接连被毁，僧众被杀被散，藏书付火。对一个只剩几座大寺的传统，这就是全部：被焚毁的是佛教在印度仅存的几处中心。

对照组必须一并考察，因为同样的军队踩过同样的土地。神庙也被毁了很多，婆罗门也死了很多，耆那的圣地也没有幸免；但印度教在原地再生，耆那教活到今天。差异不在遭遇，在财产与传承的结构，这里回到第五篇第二章提出的两种传承链。羯磨链要寺、要足数比丘、要不断的传承；比哈尔与孟加拉的戒统在十三世纪初物理中断，无寺、无僧、无传戒，链条断处，再无自续之力。血统链生在家户里：庙塌了，祭司的儿子还是祭司；村在，种姓在，仪式明天照做。烧得断造的链，烧不断生的链。¹²⁴

1193—1203 是图中三寺共用的时期范围，不逐一指定各寺被毁之年。“造的链”指靠正式羯磨维持的受戒传承，“生的链”指家户中的世袭祭司身份。这是作者对两种财产与传承结构的比较；正文仍将军事暴力列为直接死因，明确不以社会根系的解释为暴行开脱。

还有一件事要如实记下：他们预见到了危险。时轮一系的晚期文献里，敌人有名字，末法之战有剧本（第七篇第三章已引）。但应对是叙事化的，不是组织化的：把失败预先写成劫数，是第四篇第一章那道防御层的最后一次使用，把未来的灾难提前改写为应验；预言了一切，预备了什么都没有。没有分散，没有转向民间，没有把鸡蛋分装到别的篮子里的任何一步。预见危险与转移财产是两回事；这个体系到最后一刻，都只有写作能力，没有改组能力。¹²⁵

流亡是尾声，也是本卷前半部分的收束。幸存者两条路：翻山进藏，或者退入尼泊尔谷地。藏地一条，第一卷比作保险库；按本卷的线索，这是第五篇第二章所记经论向外输出的最后一批：在大寺被焚之前，整个学统已经转移到了藏地。只是保存下来的是文献与学统，不是佛教的印度。¹²⁶

照规矩明标：以下是本卷的推测。超戒寺与那烂陀的焚毁只是最后的时刻：根基早已空了，入侵者摧毁的是已经失去支撑的机构。先把界线画清，此推测不为暴力开脱：兵燹是真实的暴行，

¹²³ 帕拉王朝的赞助体系、诸大寺与 1193 至 1203 年前后的覆灭，见第一卷上部第八篇第五章〈那烂陀、超戒寺与晚期大寺院〉第四至九节、第六章〈印度佛教的衰亡：史料推论〉第七节及第五章所引 Dutt 1962；本章直接取其事实层。

¹²⁴ 印度教与耆那教在同一轮征服下的存活为第一卷上部第八篇第六章〈印度佛教的衰亡：史料推论〉第八节〈为什么佛教在其他地方存活了〉的原判（“就是证明”）；羯磨链与血统链的资产结构之别为本卷第五篇第二章〈那烂陀体制：学问僧的生态〉立案、此处兑现。

¹²⁵ 时轮恒特罗的“蔑戾车”与末法战争叙事，见第七篇第三章所引 John Newman 1998；“防御层”机制见第四篇第一章。

¹²⁶ 西藏作为印度佛教晚期学统的“保险库”，见第一卷上部第八篇第五章〈那烂陀、超戒寺与晚期大寺院〉第七、九节及第六章〈印度佛教的衰亡：史料推论〉第八节；其整编史见本卷第十二篇第一章〈两次输入与桑耶：钦定的路线〉。



Figure 24: 一篮鸡蛋：两种财产，两种命

是直接死因，死难者是真实的人。它裁定的只是权重：同等打击之下，有根系者再生，无根系者绝迹；解释选择性死亡的变量不在打击，在根系。

直接死因与根本死因都已说明。下一章写出死因报告，把三者的权重写清楚，并检验几个流行的单因说法。

第三章 死因报告：三因的权重

报告按法医学的体例写：直接死因，中介死因，根本死因，参与死因；最后加一栏法医学里没有的，本案却绕不开：为什么没有复活。事实底稿是第一卷第八篇第六章的综合判断，它已裁定衰亡是多因数百年的叠加，并点名”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”。¹²⁷ 本章在那份底稿上做两件事：用本卷前面各篇的分析，把”多因叠加”写成一个有先后因果的机制；给三因排出权重。

直接死因：军事打击，1193 至 1203 年前后，巴赫提亚尔·卡尔吉的骑兵毁灭东印诸大寺。这一条无可争议，但它通不过法医学的第一道检验：同因不同果。同一场征服压过同一片土地，印度教原地再生，耆那教存续至今，佛教在恒河流域绝迹。同一场征服，三个传统，只有一个绝迹；死因报告不能只写征服。

中介死因：经济与建筑的结构，上一章已验：依赖不可携带的财产，集中于少数大寺，仰赖王室。根本死因：社会根系的流失，第一章已验：人生周期中没有仪式职能，居士没有世袭身份，改宗无需跨过任何门槛。权重排序是本篇占位时就立下的判断，现在可以给出论证：根系流失大于经济结构，经济结构大于军事打击。论证靠三个已经发生的对照实验。其一，南印度：没有伊斯兰，没有兵燹，佛教七至九世纪先亡，死于竞争与根系流失，这是”无军事打击”组的结果，也是权重表上分量最重的一项。其二，印度教与耆那教：有军事打击，有根系（血统链、种姓身份、村庙网络），存活，这是”有打击有根系”组。其三，汉地：有会昌灭法与历代兵燹，有根系（丧仪经忏、丛林自给、在家佛教身份），楼毁网存，再生（第十一篇），这是”有打击有根系”组的域外复验。三组对照说明一件事：打击解释死期，根系解释死亡。

权重栏是作者的定性排序，不是测得的因果份额；三组“对照实验”是历史比较。尼瓦尔反例只指尼泊尔谷地的佛教传统，不指全体尼瓦尔人，也不声称这是唯一原地幸存的古传佛教。僧格与入寺仪轨仍和世袭身份并存，不能一概说各寺先有独身僧、后来才还俗。

排序保留本章三路改判：若兵燹前东印度民间基础仍健全，首尾倒转；若密教化直接摧毁在家基础，便由症状升为死因；若南印早亡另有未计主因，第一组比较作废。

有了权重表，就可以清点几个流行的单因故事，各有各的用途，各有各的破绽。第一个：“伊斯兰灭佛”。时间线不合（南印先亡，西北早衰），选择性不合（同受征服者存活）；它作为叙事的现代用途，第一卷已点名，不再重复。第二个流行的是反向的诛心：“佛教死于密教化的堕落”。按本卷的规矩检验它：密教化恰是佛教在东印度最后一段真实繁荣的形态，帕拉时代的活力是密教的活力；同一形态移植藏地，存活至今且再造了一个文明的宗教生活（第十二篇）。同一变量，两地两果，单因即废。本卷的改判是：密教化是症状多于死因。它是根系已失之后，向仅存市场（宫廷与灵验）的合理适应；适应加深了可辨识度的崩溃（第七篇第二章），这算参与死因；但把衰亡最后阶段的形态当成衰亡的原因，是把时间读反了。第三个：“商羯罗辩倒了佛教”，第一卷与第五篇第三章已载，胜利叙事，此处只留名目。¹²⁸

参与死因逐项列出，它们就是本卷各篇记下的代价：可辨识度崩溃（第七篇），解脱论悬空（第七篇第三章：一个不能回答”你们提供什么不可替代之物”的教团），判准的三次换血与检验的失位（第五篇、第七篇），认证与传承的全部重量压在一条物理上最脆的链上（第二篇立案，上一章验毕）。每一项单独都不致死；合在一起，就是本卷反复见到的机制：外部的压力促成交换，每一次交换都在当时获益、把代价推给远期，不可逆的交换又使方向固定下来（棘轮，第四篇第一章）。照导论”改写是解，压力是题”的说法，前面留下的代价会成为后面的压力（传递的干线见第十五篇第一章）；这条链在印度的最后一环，落在 1203 年前后。

然后是报告的最后一栏：为什么没有复活。婆罗门的祭司资格长在血里，佛教的僧格系在羯磨上；链条断尽之后，重启需要外部输入，而外部输入需要本地需求，本地需求需要一个还自认

¹²⁷ 综合判断（多因叠加表、“印度教复兴可能最深远、脱嵌最持久、伊斯兰最直接”、对”最后一击即根本原因”的批驳及其政治滥用、“若仍有民间根基则军事打击无法使之绝迹”的反事实），见第一卷上部第八篇第六章〈印度佛教的衰亡：史料推论〉第三至九节；本章直接取用并展开其权重论证。

¹²⁸ 南印度先衰见第一卷第八篇第六章（及所引《大唐西域记》卷十南印诸国条）；“密教化堕落亡教”说的检验为本卷的分析；商羯罗案见第一卷第八篇第六章所引 Lorenzen 及本卷第五篇第三章。

死因报告单：印度佛教		
直接死因：	军事打击（1193-1203）	
中介死因：	不可携带的财产 · 集中于少数大寺 · 仰赖王室	
根本死因：	社会根系流失（人生周期中无仪式职能 · 居士无世袭身份）	
参与死因：	可辨识度崩溃 · 解脱论悬空 · 检验失位	
权重：	根系 > 经济 > 军事	
对照实验		
南印 (无兵燹，先亡)	印度教与耆那 (有根系，存活)	汉地 (会昌后再生)
为什么没有复活：	羯磨链断，无本地需求	
—— 打击解释死期，根系解释死亡。 ——		
反例：尼瓦尔 (把羯磨链改成血统链)		

Figure 25: 死因报告单

是佛教徒的人群，这个人群在链条断掉之前就已经散入周围的宗教。所以印度佛教的消失分两步：先被周围的宗教吸收，最后被焚毁的只是早已无人的部分。反例必须登记：尼泊尔谷地的尼瓦尔佛教，是一支原地存活至今的古传佛教，而它存活的方式，恰是把自己改造成种姓：独身出家一支本就稀薄，金刚阿闍黎与释迦氏成为世袭的祭司种姓，而僧格之名与入寺仪轨保留至今，与世袭身份并存于一身；僧职父子相传，服务嵌进社群的婚丧节庆。它活了下来，靠的是把羯磨链改成了血统链。¹²⁹ 例外没有推翻规律，例外把规律的机制演示了一遍。至于 1956 年安贝德卡尔率数十万贱民集体皈依、印度佛教人口从近零回升至数百万，那是一次再生，不是复活：它的入口恰是当年死因的镜像，佛教因没有种姓载体而死于印度，七百年后因反种姓而再来（第十四篇再看这场再生）。¹³⁰

照规矩明标：以下是本卷的推测，也是本篇的判词。单因叙事各有政治用途；本卷的权重排序：社会根系流失大于经济结构，经济结构大于军事打击；密教化是症状多于死因。这份报告接受三路改判：若检出兵燹前夕东印度民间基础仍属健全的证据，权重表首尾倒转；若检出密教化直接摧毁在家基础的机制证据（不是适应症状），密教化升格为死因；若南印度的早亡可证另有未计的主因，第一组比较作废。

报告的最后还要补一句，它关系到本卷后半部分的走向。死亡不是这部流变史的终点，因为向外的传播先于死亡：在楼焚之前的几百年里，这个传统已经把自己成建制地复制到了亚洲各处，锡兰的凝固本（第三篇），藏地的整编本（第十二篇），汉地的转译本。印度不再是佛教的中心；从此佛教的历史，是它诸副本的历史。下一篇从入华与转译讲起。

理论的切面，收卷附记。死亡时刻的理论，处在它精密度的顶点：因明的学院与无上瑜伽的果乘并立，辩得动一切命题，修得出一切本尊。附记只补一个观察：这套理论没有给在家人的一生留位置。整套理论为脱产的修行者而写，在家人的一生，生老病死嫁娶农商，在教义里没有对应的章节；婆罗门为俗人的每个人生节点备好了仪轨与神学，佛教的理论把这些让给了竞争者。正文的判词说根系解释死亡；理论侧的同一句话是：体系最完备的时候，也没有一章是为在家人的生老病死写的。

¹²⁹ 尼瓦尔佛教的世袭僧职与种姓化形态（金刚阿闍黎、释迦氏），见 David N. Gellner, *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)；第一卷第八篇第六章“余波”节已及其幸存。惟该书于两处与本节所述不尽合，并记于此（皆见书内第 163 页〈Hereditary monks〉一节）。其一，入寺仪轨仍在：每一释迦氏与金刚阿闍黎男子皆须入某寺僧团，“becomes a member by going through Monastic Initiation”，且僧、俗、祭司三身并存，“when kings gave them gifts as bhiksus”一类场合仍用僧格之名。其二，该书引 Locke 明言：“it is incorrect to refer to them, as outsiders often do, as ‘former monasteries’ …very few of the Newar monasteries of today **ever housed celibate monks**”，即独身出家一支本就稀薄，未必先有而后失。该书并谓今日之危不在种姓化而在自我怀疑：“It is Vajrācāryas’ and Sākya’s own, as well as others’ , doubts about this status which are now undermining traditional Newar Buddhism”。

¹³⁰ 安贝德卡尔与 1956 年集体皈依，见第一卷上部第八篇第六章〈印度佛教的衰亡：史料推论〉第十节〈余波：幸存与复兴〉；其现代形态与“新佛教运动”，又见同卷第十二篇第四章〈1990—2020 年的新动向〉第二节及本卷第十四篇。

第九篇 入华与转译

第一章 借壳：格义与玄学的时髦

上一篇收在一句话上：印度不再是佛教的中心，从此佛教的历史是它诸副本的历史。本卷后半从最大的副本开始。第三篇第二章立过传播的第一条规律：空地易播，庙多难传。按这条规律，汉地是佛教史上最难进入的地方：一个自足的文字文明，自带经典体系、礼制、史官与士人阶层，思想由经学主导了四百年，外来之教还额外面对华夷之辨的排斥。锡兰是空地，汉地是庙最多的城；佛教不该赢，它赢了。本篇看它怎样进入汉地、怎样建立译经的制度、怎样在分裂的时代兴盛起来；本章先看进入，那一步的做法，可以借后世商业史的一个现成名字：借壳。

时机先于操作。佛教成规模入华，赶上的是汉帝国秩序崩解的世纪：党锢、黄巾、董卓，然后是三国。崩解动摇的不只是城池，还有经学的权威，天人感应随王朝一起失去信用，士人的思想出现空缺，玄学应声而起，以老庄解世界，以清谈相尚。第一卷第十篇已记这段思想真空与佛教传入的合拍；¹³¹ 用本卷的话说：本土的思想秩序正在最弱的时候，对外来之教几乎没有设防。

两份早期记载都带着借壳的印记。传说层，永平感梦、白马驮经，是后世追认的开国神话，按事后叙事处理；护教文层更有味道。《牟子理惑论》是现存最早的一批汉地护教文本之一，通篇是儒道立场的发难：剃发违孝，袒服违礼，不婚绝嗣，夷狄之术；而牟子的答法，是引老庄以证佛理，以圣人对圣人，以经典对经典。其成书年代从汉末三国到东晋、刘宋均有学者主张，本章不以某一精确断年为论据；无论取哪一说，这种问答文体都清楚显示佛教必须用本地经典语言为自己辩护。¹³²

细看最早的一批人，先看名字。安世高是安息王子，支娄迦讖是月支人，安玄是安息商人，支谦月支裔，康僧会康居裔而生于交趾，竺法护月支裔而生于敦煌；安即安息，支即月支，康即康居，竺即天竺，头一百多年的僧团名册，读起来是一张丝路商站图。佛教入华首先是侨民的宗教，依附于商路上的侨民社群；汉人加入很慢，严佛调是最早的汉人出家者，朱士行是传统所记第一个如法受具的汉僧。要到东晋，土族与寒门才成批加入：道安出身没落儒门；慧远本是儒生，听道安讲般若而叹“儒道九流皆糠粃耳”；僧肇家贫，以佣书为业，抄书人读成了哲学家。收束这条线的是道安的一个动作：废胡姓法姓，“四海出家，同称释氏”。以释为氏，是侨民宗教转为本土教团的独立宣言；后得《增一阿含》“四姓出家皆称释种”一句，追认了这纸宣言。¹³³

再看受戒，这里有一个延续两百年的缺陷。从传说的白马驮经算起约一百八十年，汉地的“僧人”只是剃发而已：无羯磨，无戒统，无如法僧团。曹魏嘉平年间，昙柯迦罗至洛阳，见众僧

¹³¹ 传入路线与年代、乱世与思想真空、安世高与支讖两条最早的线，见第一卷上部第十篇第一章〈传入与早期译经：安世高、支讖、道安〉第一至四节；格义的机制、玄学土壤、六家七宗与支道林，见同篇第二章〈格义与早期理解〉第一至五节；本章直接取用其事实层与诊断。

¹³² 《牟子理惑论》收《弘明集》卷一（T52, no. 2102）。三十七问之数出于原书自证：卷一末问作“問曰。子之所解誠悉備焉。固非僕等之所聞也。然子所理何以正著三十七條。亦有法乎”，牟子答曰“吾覽佛經之要。有三十七品。老氏道經亦三十七篇。故法之焉”，是其篇数同时取则于佛道两家，本章所论借壳，于此数目上已见一斑。其成书年代与文本层次长期有争议，论域从汉末、三国延至东晋、刘宋，不能写成“今多取汉末三国”的定论。英译与导论见 John P. Keenan. *How Master Mou Removes Our Doubts: A Reader-Response Study and Translation of the Mou-tzu Li-huo lun*. Albany: State University of New York Press, 1994 (SUNY Series in Buddhist Studies)，其书内第 3 至 6 页列诸说：伯希和系于二世纪末，谓序中所记诸事不晚于一九〇至一九四年；马伯乐系于二五〇年前后，据第一条与《太子瑞应本起经》（T185，二二二至二二九年译出）之雷同，及第三十四条言于阗僧团为朱士行二六〇年归国以后方能有的知识（基南转述马伯乐如此；按《高僧传》卷四，朱士行甘露五年即二六〇年西行，遣弟子不如檀送经归洛，本人终于于阗，未尝归国）；常盤大定则谓全书系刘宋僧慧通（约四二六至四七八）所造，Zürcher 从之，并谓其序“could not have been written by Mou-tzu himself”，乃“an idealized description of the scholar-official”。基南复指出道安《綜理眾經目錄》不载此论（基南作“Tao An (d. 374) “；道安实卒于太元十年即三八五年，见《高僧传》卷五），其见于著录已在陆澄（四二五—四九四）奉宋明帝命所编《法论》之后，去所著作之年凡三百载。早期佛教入华的历史语境，另参 Erik Zürcher. *The Buddhist Conquest of China*. 3rd ed. Leiden: Brill, 2007。正文只使用其三十七问所显示的论辩结构，不以断年支撑历史先后。

¹³³ 安世高至竺法护诸人籍里，见《出三藏记集》卷十三相关诸传（T55, no. 2145：安世高传始于 p. 95a7，安玄与严佛调传始于 p. 96a9，朱士行传始于 p. 97a19，竺法护传始于 p. 97c20）与《高僧传》卷一诸传；道安以释命氏及《增一阿含》“四姓出家皆称释种”之证，见《高僧传》卷五本传（T50, no. 2059, pp. 352c18–353a3）。

未禀归戒，译《僧祇戒心》、集梵僧立羯磨，《高僧传》记为“中夏戒律，始自乎此”，时在公元250年前后。而这只是戒本节抄；完整的广律要到五世纪才集中传入：十诵、四分、僧祇、五分，二十年内四部齐至。比丘尼的二部僧戒更晚：师子国尼铁萨罗等两批渡海凑足十人，元嘉十一年（434）建康南林寺重受，尼戒统方才如法建立。法显西行的自述动机是“慨律藏残缺”，中国第一场求法运动是去找律的，不是找经的；道安在无律的年代自制《僧尼轨范》，等于为教团先立了一套临时的规章。¹³⁴放回第二篇的框架里，结论很清楚：印度先有僧团、后有经；汉地先有经、两百年后才有如法的僧团。次序整个颠倒，先有佛学，后有佛教；汉传的羯磨链，全部是五世纪才传入的。

操作层第一卷也已详验：格义，以本土概念配对外来概念，空配无，涅槃配无为，菩提配道；六家七宗，就是般若玄学化之后分出的各家。本章只补流变史的角度。看支道林：一位僧人，以《庄子·逍遥游》的新注名动士林，清谈席上与名士分庭，然后，顺便，讲他的即色义。先讲庄子，再讲佛法，讲庄子是为了让人接受佛法，这个次序就是整个格义时代的做法。士族不需要一个外来的宗教，他们需要一个更精妙的玄学；佛教于是以“更精妙的玄学”的身份进入士林，几乎没有遇到阻力。

格义的病，第一卷诊断过：以有无格空性，错位是系统性的，不是个别名词的误配。但流变史要给同一件事换一个方向读。照规矩明标，以下是本卷的推测：翻译的错位没有成为障碍，反倒成了入华的条件；被误解为玄学，恰是佛教进入中国代价最低的途径。若第一代译经师坚持全套音译、拒绝概念配对，佛教在士族眼里就是又一种胡神方术，进不了清谈的席，也就进不了文明的核心层。旁证有一个迟到两百年的对照组：唐代入华的景教，学佛教的样子借了一身佛道语汇，“世尊”“妙有”“慈航”满纸，仍然没能进入士人的意义世界，会昌一并禁绝之后再未恢复。¹³⁵壳是必要的，且壳的质量决定存活；佛教借到的是当时最有分量的壳。

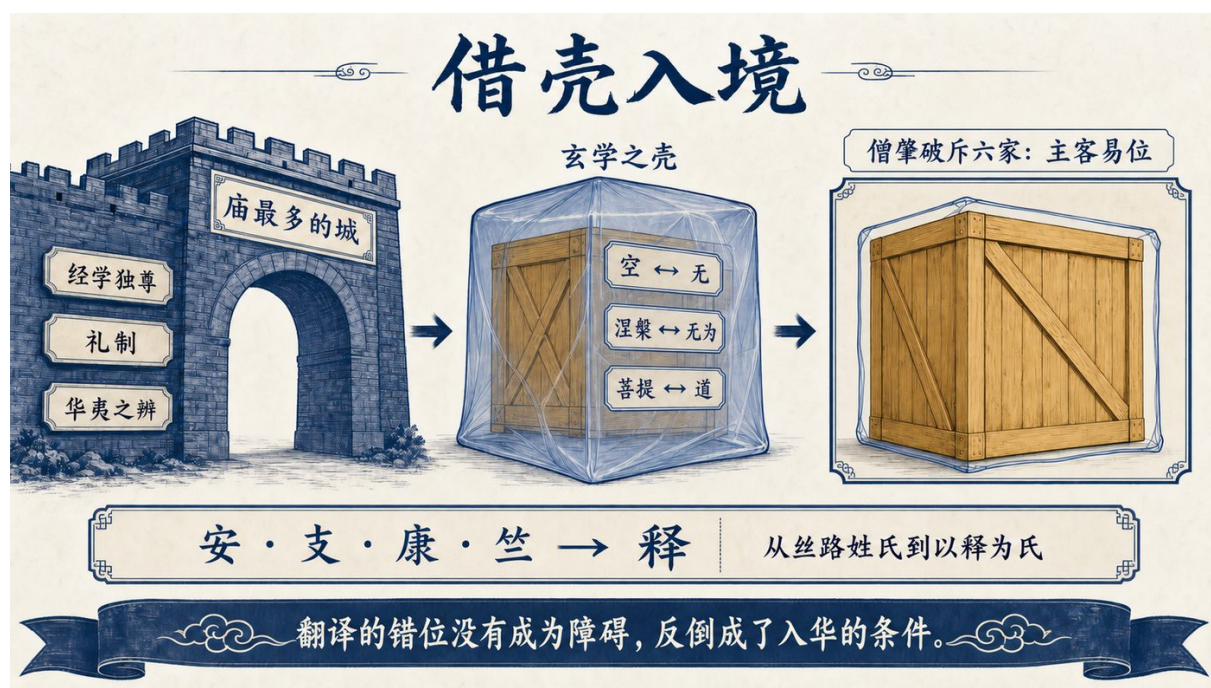


Figure 26: 借壳入境：错位成了条件

¹³⁴ 昙柯迦罗立羯磨、“中夏戒律始自乎此”，见《高僧传》卷一（T50, no. 2059, pp. 324c15-325a5）；四部广律译出年代见第一卷第十篇第四章；铁萨罗与南林寺二部重受（元嘉十一年），见《比丘尼传》卷二（T50, no. 2063, pp. 939c7、941a9 以下）；“慨律藏残缺”见《高僧法显传》卷首（T51, no. 2085, p. 857a6 以下）；道安《僧尼轨范》三例见《高僧传》卷五（T50, no. 2059, pp. 353b17-26）。

¹³⁵ 唐代景教的佛道语汇借用，见《大秦景教流行中国碑》碑文（781 年立，“妙有”“慈航”“真寂”诸词并见）及敦煌景教文献：《序听迷诗所经》以“天尊”称神，并称“诸佛及非人平章天阿罗汉”；《尊经》以“妙身”“应身”“证身”“三身同归一体”述三位一体；《景教三威蒙度赞》称“于诸世尊为法皇”“大师是我等法王，大师能为普救度”；《大秦景教宣元至本经》作“妙有非有”；会昌法难对诸外来教的一体波及，见第十一篇第一章。

代价当然有，而且是双向的。佛教借了玄学的壳，也被这层壳改变：汉语佛教从此带着老庄的口音，体用、本末、自然这些词进入了译语的基本词汇；后来天台华严禅的整个气质，顿悟、本觉、当下即是，都能听出这口乡音，那是第十篇的正题。而主客易位的速度惊人：到罗什门下，僧肇作论，把六家七宗逐一点名批评，用的是标准的中观破法；从依附玄学词汇到主导玄学的议题，佛教用了约两百年。外来的概念成了主导，士族形上学的问题从此由佛教提出。¹³⁶

壳也有遮不住的地方，最突出的两处是孝与忠。剃发出家，儒家读作毁伤发肤、断绝祭祀；不敬王者，朝廷读作抗礼。前一处，后来主要由民间自造的孝道伪经去弥补，下一章所说的疑伪经里，《父母恩重经》流传最广；后一处，慧远以《沙门不敬王者论》作了一次体面的抗辩，守住了姿态，守不住大势，隋唐以后僧团整体编入王法（第十一篇）。借壳能解决概念的入境，解决不了礼的主权；这两处，一处靠伪经弥补，一处靠时间消磨。¹³⁷

最后细看两样：动机，与传入的深浅。动机侧，虔信的证据是付出的性命：朱士行留于阗而终，法显六十余岁踏上死者过半的路线，慧远三十余年影不出山；汉末魏初皈依无利可图，那个年代的信最可信。名利的门路是在佛教兴盛之后才打开的：免役免税、国师之位、舍宅供养，还有名士僧的生活方式，支遁买山而隐、养马放鹤，答人诘问只一句“贫道重其神骏”；历朝反复下沙汰令，是同时代人对僧团品质的判断。与其说坏人混进了佛教，不如说佛教有了值得混入的东西。深浅侧，上下两轨不对称。向上：从支谶译般若到僧肇作论，精英吃透中观花了两百余年，六家七宗就是这段摸索的代价；经可以传过去，义解传不过去，理解是跟着罗什这个活人到来的，义学也有它的链条。向下：民间佛教从第一天起就是灵验佛教，应验记文类、观音救难、斋会造像，不经义学直接下渗；402年庐山白莲社是两轨罕见的一次交汇，此后各走各路。向上慢而终深，向下快而恒浅；这个不对称，是汉传此后一千五百年的基本格局，第十、十一篇分轨去看。¹³⁸

四问收在一处。什么变了：佛教的语言，从此是汉语，而汉语也从此多了一整层词汇。什么力在推：本土秩序的崩解与思想的空缺。谁受益：士族得到了更精妙的玄学，佛教得到了进入士林的途径。代价有两项：错位的义理要用几百年慢慢纠正（第一卷已记罗什玄奘两轮矫正），而有些错位永远留在了汉传义理的根基里。借壳解决了进入，没有解决来源：经从哪里来，谁有权译，译成什么算数。下一章讲译场。

¹³⁶ 僧肇对六家七宗的清算见《肇论·不真空论》（T45, no. 1858, p. 152a2 以下，点名心无、即色、本无三家），第一卷第十篇第三章已详；“两轮矫正”指罗什新译与玄奘新译，见同篇第四章。

¹³⁷ 慧远《沙门不敬王者论》收《弘明集》卷五，作于桓玄沙汰僧团之际（约404年）；孝道伪经见下一章所引牧田谛亮。

¹³⁸ 支遁养马、放鹤、买山三事，分见《世说新语》与《高僧传》卷四本传，文字互异，宜并记。养马一事两书皆有而语不同：《世说新语·言语》作“支道林常养数匹马。或言道人畜马不韵，支曰：贫道重其神骏”；《高僧传》卷四作“人尝有遣遁马者，遁爱而养之，时或有譏之者，遁曰：爱其神骏，聊復畜耳”。正文所引从《世说》。放鹤一事不在《世说》言语、排调二篇，而在《高僧传》卷四：“後有餉鶴者，遁謂鶴曰：爾冲天之物，寧為耳目之翫乎？遂放之。”买山则见《世说新语·排调》：“支道林因人就深公买印山，深公答曰：未闻巢、由买山而隐。”观音应验记文类（傅亮、张演、陆杲三种相承）为南朝下渗的实证文类，三种原书本书未获，其相承谱系尚未逐件复核。白莲社结誓见《高僧传》卷六《慧远传》：“遠乃於精舍無量壽像前建齋立誓，共期西方”；其誓文命刘遗民作，开首曰“惟歲在攝提秋，七月戊辰朔，二十八日乙未……乃延命同志息心貞信之士，百有二十三人，集於廬山之陰，般若臺精舍阿彌陀像前，率以香華敬薦而誓焉”。攝提即攝提格，寅年也，当晋元兴元年壬寅，正文系之四〇二年本此；又“白莲社”之名《高僧传》无之，为后世所加，本书从俗称之。历朝沙汰令参本篇第三章与第十一篇。

第二章 译场：翻译运动的政治

借壳解决了身份，接下来是经典的来源。汉传佛教有一个印度佛教从来没有的机构：译场。它不是书房，是国家工程：道安在苻坚的长安主持译务，罗什在姚兴的逍遥园开千人译场，译主、笔受、证义、润文各有其职；到玄奘，太宗高宗两朝全额供给，译场即官署。¹³⁹ 第一卷第十篇已记译经史的分期与诸大家；本章只问一件事：当翻译成为国家工程，什么东西跟着权力一起被生产出来？

国家工程的分量，有一个反面对照可以称量：真谛。同等级的学问，没有安稳的译场，侯景乱后一生在南朝流离，译业时作时辍，屡欲浮海西归；所译《摄大乘论》，要等几十年后才由北地学统接手立宗。译什么、译多少、译了算不算数，从来不只看译师的本事，先看背后有没有一个安稳的朝廷。¹⁴⁰

王权一侧的动机不止一个，且治世与乱世的轻重不同，这里数治世的。最上层是文治：官译场与修史、编书同属一个序列，是承平帝王照例要做的文化工程，产出的与其说是某部经，不如说是“国家定本”这个体裁。第二层是转轮王模板：隋文帝仁寿年间三下诏书，分舍利起塔于百余州，是阿育王八万四千塔的自觉仿效，第三篇第二章所说的护法王模式在汉地由此正式确立；译经是同一模式里的文化一项。¹⁴¹ 第三层最实：收权。民间造经既不能禁绝，官家就掌握源头，下文的海关与经录都属于这一层。受众也要分清。士族的喜好塑造的是东晋南朝民译时代的书单：般若、维摩、涅槃，合于清谈；到隋唐官译时代，玄谈已衰，译场真正的受众是朝廷自身与义学僧团。民间的喜好则根本不经译场，它靠民间的抄传与斋会。所以要记住一件事：译场译的经，清谈不引，村庄不念；《大般若》六百卷、《华严》八十卷是御座文本，功德按卷计算，部头即体面。政治用经的极端案例在武周：《大云经疏》借弥勒下生证成女主，693年菩提流志等译《宝雨经》，径直插入日月光天子于摩诃支那现女身为王的一段。皇家偏好改写经文，这一次留下了物证。¹⁴²

第一件产出，本卷等它很久了：对经典来源的管控。第四篇第一章记过，印度判定佛说靠内容检验，这道检验很宽，谁都能往语料库里递文本，没有任何机构握有封卷权；第七篇第三章记过，那烂陀的对策是编目而不封卷。汉地走了另一条路。道安作《综理众经目录》，专设疑经一录，判断的依据是来历明不明，不是义理合不合：无译主、无梵本来历者，入疑。僧祐《出三藏记集》续之，立“新集疑经伪撰杂录”。这是佛教史上第一次对“文”本身追查来历：产地可溯，译主具名，如同伊斯兰后来给圣训配的传述链。¹⁴³ 印度管人不管文（第四篇第一章），汉地补上了对文的管控；译场垄断合法文本的生产，经录管辖入藏的名分，两件配套，“佛说”在汉地第一次有了海关。

但海关有漏洞，而且漏得意味深长。本土的疑伪经照样层出不穷，而且流传很广：讲孝道的《父母恩重经》，讲地狱审判的十王一系，讲延寿禳灾的诸品，全是应汉地自己的需要写出来的经。¹⁴⁴ 把这个现象放回第四篇看，它就是大乘经运动的缩影：经录管得住名分，管不住需要；需要足够迫切的时候，人们自己会造经。差别只在，汉地的经录把这批经挡在了正藏之外，判为

¹³⁹ 译场的组织与分期（道安译务、罗什逍遥园译场及其分工、玄奘官译体制），见第一卷上部第十篇第一章〈传入与早期译经〉第六节、第三章〈鸠摩罗什、三论与僧肇〉第二节、第四章〈译经史与玄奘〉第四至六节及所引《出三藏记集》诸序；本章直接取用。

¹⁴⁰ 真谛的流离译业与《摄论》学统的迟到，见第一卷上部第十篇第四章〈译经史与玄奘〉第三节〈真谛：南北朝译经的唯识先声〉；本章取其“译业系于王权”的反面对照。

¹⁴¹ 仁寿元年、二年、四年三次分舍利起塔诏与诸州感应记，见《广弘明集》卷十七所收王劭《舍利感应记》及诏书（元年三十州，二年五十一州）；四年之诏见《续高僧传》卷二十一〈洪遵传〉：“朕已分布远近皆起灵塔，其间诸州犹有未遍，今更请大德奉送舍利，各往诸州依前造塔”，是年“三十余州一时同送”。三次合计百余州。阿育王模板为诏书自觉援引。

¹⁴² 《大云经神皇授记义疏》（敦煌 S.6502）与《宝雨经》（菩提流志等译，693年）女主授记插段的定讞，见 Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century* (Naples: Istituto Universitario Orientale, 1976; 2nd ed. Kyoto: ISEAS, 2005)。

¹⁴³ 道安《综理众经目录》（374年顷）之疑经一录，赖僧祐《出三藏记集》卷五“新集安公疑经录”（T55, no. 2145, p. 38b4 以下）存目并续立“新集疑经伪撰杂录”（pp. 38c16-38c18）；判准以来历与译主为凭。

¹⁴⁴ 汉地疑伪经的规模与类型（孝道、地狱、禳灾诸系），本注暂据 Robert E. Buswell Jr. 编 *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990) 导论 pp. 9-10 对牧田谛亮六类法的转述；十王一系另见第十一篇第一章。

疑伪，它们只能在民间流通，进不了义学。同一种需要，印度的体制让它改写正典，汉地的体制让它在正藏之外流通；海关没有消灭造经，只决定了新经在哪里流通。

海关的成效要从两面看，因为有两部疑经没有留在民间：它们过了海关，进了正藏，后来都成了汉传佛教最重要的典籍。第一件，《梵网经》。从无梵本传世，最早的来历是一篇匿名的〈菩萨波罗提木叉后记〉，托称罗什诵出；僧祐收了后记而不信后记，把此戒本列为失译，《法经录》著录时置诸疑品；三年后《历代三宝记》引后记为凭，明记罗什弘始八年草堂寺译出，一举有了正式的来历；此后诸录照抄房录，《开元释教录》最终收入正藏，卷首那篇僧肇序，是更晚补造的凭据。今人断代，它成书于五世纪中后期的南朝，下卷戒相有取于昙无讖所译《菩萨地持经》者。¹⁴⁵ 第二件，《大佛顶首楞严经》。它自述的来历本身就是一个过关的故事：印度王禁此经出境，梵僧剖膊藏经，浮海东来；一部绕过汉地审查进入藏经的书，自述的来历恰是偷越印度的关禁。译出的记载绕开了两京官译场：神龙元年（705）广州私寺，梵僧诵出，遭贬的宰相房融笔受，译主译毕即回国领罪；要追查来历，当事人早已不在。到智昇编《开元释教录》时，此经已流通二十五年，文辞倾倒朝野；智昇自己的两处著录还互相矛盾，一处说怀迪在广州遇不知名梵僧共译，一处记般刺蜜帝与房融，两处对不上，照样收入。¹⁴⁶

两案并读，海关的审查逻辑看得很清楚。第一条，审查来历，就教会了造经者伪造来历：判准既然是来历与译主，伪造的着力点就完全确定；寻常疑经没有凭据，这两部的凭据比真经还齐。第二条，都利用了审查的薄弱处：梵网利用时间上的薄弱，目录学初起之时，一部最不严谨的目录先认可了它，后世最严的目录照录其说；楞严利用空间上的薄弱，帝国南端的广州，私译成书、流通既广，到审查时已成定局。没有一部成功的伪经是经由官译场进来的。第三条也是最重的一条，需要本身就是最有力的凭据：两部经满足的需要，译自印度的经满足不了。梵网

¹⁴⁵ 〈菩萨波罗提木叉后记〉见《出三藏记集》卷十一（T2145，标题下自注“未详作者”），而僧祐自列此戒本为失译；《法经录》置诸疑品，见《众经目录》卷五（T2146）大乘毘尼藏录第三“众律疑惑”一门：“梵網經二卷（諸家舊錄多入疑品）右一戒經依舊附疑”，其下别有“众律伪妄”一门收《菩萨善戒比丘藏》等，可见法经录把《梵网》列在较轻的疑惑而非伪妄；《历代三宝记》卷八（T2034）始定为罗什所译，原文作“梵網經二卷（弘始八年於草堂寺…；僧肇序为后出伪托。断代：白土わか〈梵網經研究序説〉（《大谷大學研究年報》第22号，1970，105-153页）以《菩萨善戒经》元嘉八年（431）译出为上限，下限据大野法道所举敦煌本《梵网经》奥书之南齐建元年间（479-482），谓“四三〇年頃より四八〇年頃の間に成立したとみることができよう”（书内111页；注11引大野《大乘戒經の研究》282页）；同文书内108页谓中国撰述之说“大方動かないことのように思われる”，而记常盘大定持异议（注4，《訳経総録》）。取材一层，同文谓梵网“戒の諸相において菩薩地持經等を反映するものがある”（书内142页）；同文书内111页谓此经“上卷には菩薩の心地を、下卷には菩薩戒を説く”，二处合看，即下卷所说戒相有取于《地持》；惟“为望月信亨以来通说”一语，所据材料未见所据。并参船山初论《梵网经》与菩萨戒诸作。大野、望月、船山三家之书俱无，惟前二家之说与著录，Robert E. Buswell Jr. (ed.), *Chinese Buddhist Apocrypha*. University of Hawai'i Press, 1990 可作旁证（该本印本页码与之差非常数，以下按版心）。格罗纳一章〈The Fan-wang ching and Monastic Discipline in Japanese Tendai〉的章末注一〇开列诸家：望月信亨《仏教經典成立史論》（京都：法藏館，1978）四四二至四五〇页主中土撰集之说，其《浄土教の起源及発達》（1972）一五五至一八四页复申之；大野法道《大乘戒經の研究》（東京：理想社，1954）二五二至二八四页亦主中土撰集（书内281页）。断代之数须知有出入：格罗纳正文作“probably compiled during the middle of the fifth century”（书内254页），其结论一节又作“composed late in the fifth century in China”（书内278页），巴思韦尔导论则作“composed in China during the last half of the fifth century”（书内19页）；三处皆偏五世纪中晚，与此注所取的上限元嘉八年（四三一）相较，起点为晚。又一处此书不担：下卷取材《菩萨地持经》一说，该书未见其论；其注一〇所记的相关意见是平川彰之说，谓此经“may have been compiled in China, much of its content is borrowed directly from Indian sources”，所指为泛，非专指《地持》。船山彻其人该书零命中。

¹⁴⁶ 智昇两处著录之出入，见《开元释教录》怀迪条与《续古今译经图记》般刺蜜帝条；剖膊藏经的偷运叙事出宋代以降传记经序，圣传成色，照例折半读。历代疑伪之争的最早卷宗在玄奘《大乘三论大义钞》卷三：“此經本。是先入唐沙門普照法師。所奉請也。經本東流。衆師競諍”，圣武朝“請集三論法相法師等。而使檢考。兩宗法師。相勘云。是真佛經。掌珍比量。與經量同。不可謗毀”；“然寶龜年中。使德清法師等。遣唐檢之。德清法師。承大唐法詳居士云。大佛頂經。是房融之偽造。非真佛經也。智昇未詳謬。編正錄”，玄奘斥之曰“然彼法詳所出偽經之由。甚可笑也”，其断语作“兩匠稱真。法詳單獨”。須分清一层：同段所记“何故唐界基廊等師。敢生衆過”，基、廊所诘的是清辨掌珍比量而非此经真伪，玄奘且为基开脱曰“基生在前。經譯在後。未見佛經之所說量”；判此经伪造者是法详一人。又，传统译经故事的最早出处亦在同段：玄奘引“唐大興福寺。惟愨法師疏云。唐神龍元年五月二十三日。中印度沙門般刺蜜帝。於廣州制止寺道場。對舉梵本。烏菟國沙門彌伽釋迦。譯茲梵語。房融筆受”，并与智昇的怀迪说并列；玄奘引智昇作“修州沙門懷迪”，而T2154本文作“循州”，两本有异。朱熹疑出房融手，见《朱子语类》卷一二六（撮述）；近代吕澂《楞严百伪》列内证百余条，教内有惑生《辨破楞严百伪》等回击。注疏之盛足见它流传之广：今《卮续藏》等所收现存注疏，去科文、悬示诸附件，至清末约四十家，明人居其过半（据CBETA楞严部类目录清点）；钱谦益《楞严经疏解蒙钞》卷首〈古今疏解品目〉（X13, no. 287）连佚书一并著录，至明末已列五十余家。

提供一部佛亲口说、僧俗通受、把忠孝写进条文的菩萨戒本，孝名为戒，不谤国主，断肉茹素；印度不产生这种经，因为印度没有这种需要，而菩萨戒帝王（第四篇第二章）正缺这样一部戒本。楞严提供一部完备的总集，如来藏、禅那、神咒、戒相、五十阴魔，自带从破妄到辨魔的次第，并且通篇是唐人写给唐人的文章，文体本身就被接受。海关拦得住外来的伪经，拦不住自己人需要的经。第四条，第四篇第一章所说的棘轮：一入开元录，只进不出；等后世怀疑者拿出证据，它们早已是汉传佛教日常所用的经典，一部做了汉传戒坛千年的菩萨戒本，一部做了丛林早课的开卷神咒。此后的疑伪之争，从译成未及百年时唐人法详的伪造之说（日僧德清入唐闻之，携回日本；此前日本已敕集两宗勘定为真，玄奘录其始末）、朱熹的一句房融，到近代的《楞严百伪》，证据越积越多，两部经的地位丝毫未动；那场近代论争，归第十四篇。

再把流传最广的几部疑伪之作排开看：起信、圆觉、楞严、梵网，疑伪的程度有差，都属真常一系。应本土需要造出来的经，多半合乎本土直觉最迫切的期待，这一层第六篇已经给过解释。于是海关一节的结论要补一句：海关拦下了成百上千的粗疏之作，放进了两部精心之作，而这两部对汉传佛教形态的塑造，超过被拦下的全部疑经。海关决定新经在哪里流通，需要决定哪一部伪经能进入正藏。

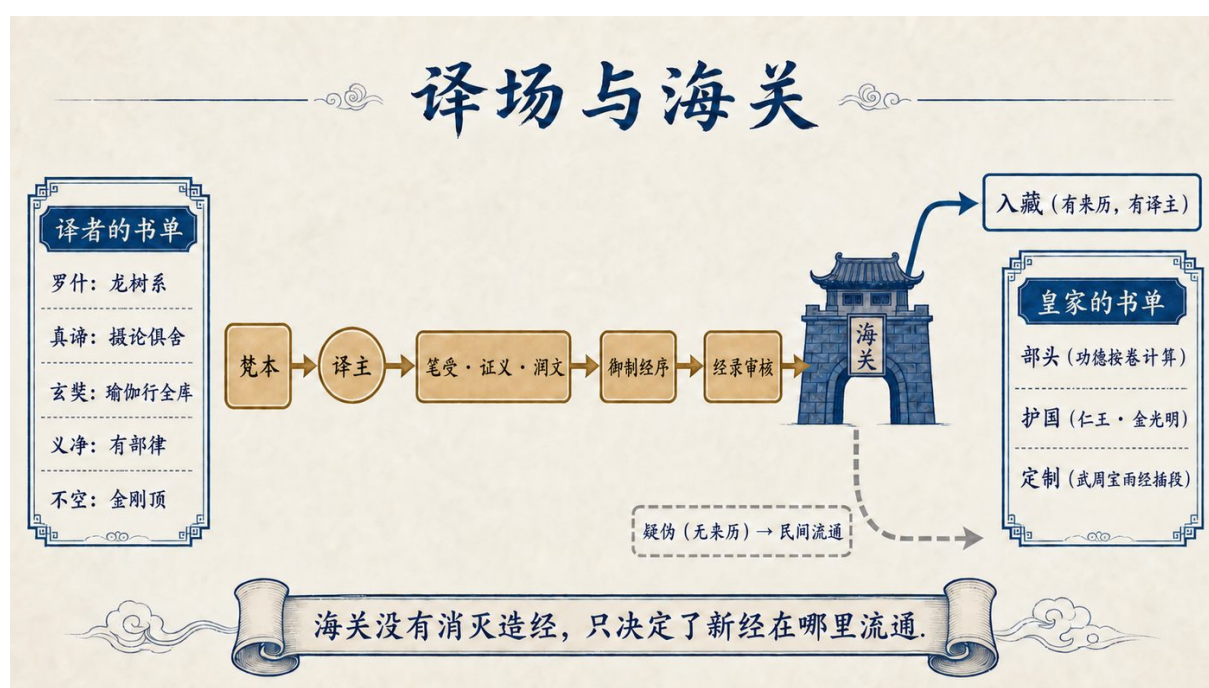


Figure 27: 译场与海关：两份书单

第二件产出：术语，以及术语背后的立法权。道安立”五失本，三不易”，第一次把翻译从技艺提升为有自觉方法论的事业；罗什的新译把格义时代的旧词汇成批替换，定下此后千年的基本译语；玄奘立”五不翻”，发动新译运动，公开判旧译”讹谬”。¹⁴⁷ 每一次重译都不只是学术：旧译此时已是诸宗的依据，南北朝义学诸师的宗依全在旧译上；改译一个术语，就动摇了一家宗派的根据。谁定术语表，谁就划定了义理的可说范围；译场统一术语，同时也在决定谁有资格立宗。

新译运动里有一个夜晚值得单独记下。玄奘译《大般若》，嫌六百卷繁重，欲仿罗什旧例删略；当夜得恶梦，或登危崖，或搏猛兽；明晨宣布依梦所诫，不删一字，其夜即梦吉祥。记录出自弟子笔下，按圣传折半读；但它记下的心理事实很确定：到七世纪，语料库本身已经神圣到译主不敢删节，第四篇第一章所说的棘轮在另一个文明里照样起作用，只进，不出。¹⁴⁸

¹⁴⁷ “五失本，三不易”见道安《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》，载《出三藏记集》卷八（T55, no. 2145, pp. 52b19-c21）；玄奘”五不翻”与新旧译之争、法相宗的速兴速衰，见第一卷第十篇第四章。

¹⁴⁸ 删《大般若》之议与梦诫，见《大慈恩寺三藏法师传》卷十（T50, no. 2053, p. 275c23 以下；玉华宫译场）；本卷按圣传折半读，取”不敢删”这一制度心理为档案。

译什么，最后看两份偏好清单。译者的清单很齐整：译主译自家学统。罗什译龙树系全家，真谛译摄论俱舍，玄奘为一部《瑜伽师地论》西行而译回瑜伽行全套典籍，义净专求有部律，不空译金刚顶密系。第五篇第二章说汉藏所知的印度佛教，是那烂陀向外传出的书单；从汉地一侧看得更细：汉地看见的印度佛教，是几位译主各自书单的叠加。译者内部另有文质之争：道安立五失本以警告损耗，罗什却自叹译经“有似嚼饭与人，非徒失味，乃令呕哕”。¹⁴⁹ 皇家的清单三样：部头（体面与功德计量），护国（《仁王》《金光明》历代重译不衰，不空重译《仁王》并加密咒），定制（武周案上文已录）。两份清单相冲突的记载，一温和一激烈。温和的：太宗两度劝玄奘还俗辅政，朝廷要的是人才，不是法；玄奘以译经为盾，周旋终身。¹⁵⁰ 激烈的在译场之外：西晋王浮造《老子化胡经》，把佛陀收编为老子西出所化；佛门回敬伪经《清净法行经》，封孔子为儒童菩萨、颜回为光净菩萨、老子为摩诃迦叶所化。吸收式排挤在汉地重演，用的还是印度那种伪托的手法：毗湿奴的化身之说收编佛陀，老子用化胡经，佛门以三圣东化回敬；这场伪经之争断续了近千年，要到元世祖焚经才收场。¹⁵¹

于是有本章的推测，照规矩明标：每一次重译都是一次教义再谈判；玄奘的新译运动，一半是学术，一半是对旧译权威的更替。旁证是这场更替的结局：玄奘的译文公认更精确，而依新译立宗的法相唯识数十年而衰；旧译基础上的天台、华严、禅延续千年。汉地最终选择的是更合用的基础，不是更准确的文本。译场能统一术语，统一不了偏好；汉地要什么样的佛教，下一章的乱世里早已有了答案。

还有一个问题悬在整个译经运动背后：汉地不是宗教空地，本土已有道家一系，人们为什么还是转向了佛教，而且转得这样彻底？先看对手有什么。从方仙道的求仙（秦皇汉武，服务对象是君主个人的长生），到汉末太平道与天师道（符篆、首过、祭酒制），到葛洪的金丹学理（我命在我不在天）、上清的存思、灵宝的斋仪，理论与实践俱全。但结构上有三处致命。其一，许诺应验的时间不同：长生的许诺此世就要应验，而皇帝们一个接一个死了，落空的例子越积越多；佛教的许诺死后才应验，无从证伪。求仙本是治世的奢华之事，秦皇汉武都在盛世求仙；乱世里长生之说失去吸引力，为死亡提供的仪式却人人需要（下一章）。其二，体系的差距：佛教传入时带着千年积累的成套体系，藏经、义理、出家建制、戒律；道教当时无出家制、无经录、无成套义理，此后是在佛教的压力下逐步完备的：灵宝成批吸收劫运、轮回、济度的框架，陆修静仿经录作三洞书目，道馆仿僧寺，传戒仿具足。印度的佛教向湿婆教借用仪式（第七篇第二章）；汉地的道教向佛教借用体制。其三，黄巾阴影：组织化道教在朝廷记忆里等于造反，佛教以侨民宗教的身份传入，初看无害。转向的边界也要画清：皇室血统叙事（唐李攀老子为祖，道先佛后之争）、养生方术、本土认同，道教都守住了；佛教完全占据的是精深的义理与死亡的仪式，恰好一头一尾。¹⁵²

四问此处从简，动机与受众上文已数；只补最重要的一项本土条件。纸，把写本时代的抄写成本再降一级：写经坊、功德写经，第四篇第一章所说抄经得功德的许诺在汉地大为盛行。纸、海关、术语的统一，三件齐备，佛教在汉地的基本条件就绪。可以大量造经、译经了，大批信众的需要却要等到乱世才出现。下一章讲乱世的市場。

¹⁴⁹ 罗什嚼饭之叹见《高僧传》卷二〈鸠摩罗什传〉（T50, no. 2059, p. 332b23 以下）；五失本见前注。

¹⁵⁰ 太宗两度劝罢道辅政、玄奘固辞，见《大慈恩寺三藏法师传》卷六（T50, no. 2053, pp. 253b9-253b17, 255a14-255c11）。

¹⁵¹ 王浮造《老子化胡经》与帛远之争，见《高僧传》卷一〈帛远传〉（“昔祖平素之日，與浮每爭邪正，浮屢屈，既瞋不自忍，乃作《老子化胡經》，以誣謗佛法”，T50, no. 2059）；《清净法行经》三圣东化说，历代经录判入疑伪：法经《众经目录》卷二列入众经疑惑，《开元释教录》卷十八列入伪妄并注”記說孔老顏回事”（参本章所引牧田谛亮；西文综述见 Robert E. Buswell Jr. (ed.), *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, 导论）；元代辩论与至元十八年（1281）焚经，见《至元辨伪录》（“至元十八年十月二十日，復欽奉先皇帝聖旨，勅令天下偽經一時焚盡”，T52, no. 2116）。

¹⁵² 道教诸阶段（方仙道、天师道、葛洪、上清、灵宝，至寇谦之、陆修静的整编）与其对佛教体制的成批仿借，综述参 Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of a Religion* (Stanford: Stanford University Press, 1997)；三洞书目仿经录为学界通说。

第三章 乱世的市场：佛教为何在分裂时代胜出

第六篇第二章留过一句话：真常经典恰在汉地的大乱世里译出，成了那里流通最广的经典，机制在第九篇。现在到了。从永嘉之乱到隋统一，汉地经历近三百年的分裂：政权走马，瘟疫频仍，流民塞路。佛教在汉世的头两百年只是方术之侣，浮屠与黄老并祠，不成气候；爆发在乱起之后。本章的问题是：乱世到底提供了什么，让一个此前客居的外来教，几十年里成为遍及帝国的建制？

先分析需求。第一层，苦的解释。天命论是治世的学说，它解释秩序，解释不了洛阳的白骨；业报轮回是可携带的正义，善恶有报不依赖王朝在场，正适合王朝不在场的年代。第二层，死亡的服务。瘟疫与兵燹的世纪，死亡是最大宗的日常；儒家丧礼管仪节不管去向，道教此时自身尚在成形。佛教入华，带来的恰是它在印度没能占住的那一块：超度、斋会、盂兰盆，死亡服务在汉地几乎没有竞争者。这是第三篇第二章那条规律的完美复验：空地易播，庙多难传，印度佛教亡于位置已满，汉地佛教兴于位置空缺；同一个佛教，命运取决于当地还有没有空出的位置。第三层，来世的许诺。乱世使末法叙事可信，末法使易行道合理；昙鸾、道绰的净土论处处带着战乱的印记，第二卷第六篇已记其人其世，慧思的立誓愿文把末法意识写成了年表。¹⁵³第四层，避难。寺院免役免税，乱世的出家潮里，信仰与求生从来难分，僧团本身成了收容流民的制度。

供给一侧同样有乱世的推力，而且与阿育王一事结构相同。胡人政权在儒家天命论里找不到依据：华夷之辨把合法性话语限定在华夏血统里，一个羯人皇帝在经学里找不到自己的位置。石虎朝议汉人应否奉佛，答案成了名言：朕生自边壤，“佛是戎神”，正应兼奉。¹⁵⁴把这句话放回第三篇第二章：阿育王当年看中佛教的“法”不问出身、可随驿道铺开；石虎看中的是同一个性质，佛不问华夷。不论血统的合法性话语，一向是非正统政权最迫切的需要；佛图澄以国师入石赵，道安受苻坚礼聘，罗什被两朝武力争夺，国师与译场是同一种供给的两端。南朝的路线不同而结构相同：土族要玄学化的佛教（本篇第一章），皇帝要帝王菩萨的冠冕，到梁武帝而集大成（第十篇再详）。

北魏还留下一项制度发明，把僧团的救济职能直接纳入了国家管理。沙门统昙曜奏立僧祇户、佛图户：凶年饥民与官奴编隶寺曹，岁输谷入僧司，以备赈给。救济交给僧团，僧团纳入财政；这是佛教在汉地得到的第一个“帝国秩序里的位置”，也是后来一切纠缠的开端：寺院经济从此与国家编户争人争地，会昌灭佛（第十一篇）的远因从这里算起。¹⁵⁵

增长的速度可以用数字说明。西晋两京，寺不过百余；北魏末，洛阳城表里千余寺，全国寺三万余，僧尼二百万，杨衒之《洛阳伽蓝记》专门写了一部书，序里两句话最能说明这条增长曲线：“王侯贵臣，弃象马如脱屣；庶士豪家，舍资财若遗迹。”¹⁵⁶二百万是什么概念：约当北魏编户人口的十五分之一穿上了僧衣。增长最陡的区间，恰是杀伐最烈的区间；而两次灭佛（北魏太武、北周武帝）都发生在政权巩固、重拾儒家正统工程的年代。兴佛于崩解，抑佛于重建，曲线跟着秩序的松紧走。

把数字延长到帝制的尽头，曲线看得更清楚。

¹⁵³ 昙鸾、道绰的乱世背景与净土教判，见第二卷第六篇；慧思《南岳思大禅师立誓愿文》的正法五百年、像法一千年、末法一万年年表，见 T46, no. 1933, pp. 786c4-18、786c23 以下；南北朝末法思潮与刻经运动，见第一卷第十篇相关章。

¹⁵⁴ 王度奏议与石虎诏答（“佛是戎神”），见《高僧传》卷九〈佛图澄传〉（T50, no. 2059, p. 385b27 以下）；佛图澄、道安、罗什的国师线，见第一卷第十篇第一、三章。

¹⁵⁵ 昙曜奏立僧祇户、佛图户，见《魏书·释老志》；其为寺院经济与国家编户之争的起点，参第十一篇第一章。

¹⁵⁶ 北魏末“寺三万余，僧尼大众二百万”见《魏书·释老志》；洛阳“京城表裏，凡有一千餘寺，今日寥廓，鐘聲罕聞”见杨衒之《洛阳伽蓝记》序；西晋寺数亦出同序：“至於晉室永嘉，唯有寺四十二所”；增长分期参第一卷第十篇第一章所引诸研究。又《释老志》此数冠以“略而計之”，上文并云“正光已後，天下多虞，工役尤甚，於是所在編民，相與入道，假慕沙門，實避調役，猥濫之極”，魏收自承是约计而非籍帐实数。

时代	僧尼数	口径与出处
西晋	约 3,700	护教文献追计（《辩正论》卷三）
东晋	约 24,000	同上
南朝宋齐梁陈	约 3.2 万至 8.3 万	同上；梁世最盛
北魏（423 年顷）	约 77,000	《魏书·释老志》
北魏末年（6 世纪初）	约 200 万，寺 3 万余	《魏书·释老志》；乱世峰值
北齐	传 200 万至 300 万	护教文献，学界多疑其夸
隋	约 23.6 万	《历代三宝记》一系
唐开元二十四年（736）	126,100	祠部官册；度牒配额制下
唐会昌五年（845）	还俗 260,500，毁寺 4,600	《旧唐书·武宗纪》
北宋天禧五年（1021）	458,855	祠部帐（《佛祖统纪》卷四十四）
元至元二十八年（1291）	213,148	《元史·世祖本纪》
明初（洪武五年）	僧尼五万七千二百	谈迁《国榷》卷五，据白文固汇考；成化后鬻牒失控，中晚明失计
清康熙六年（1667）	118,907	官册，僧尼之数，另有道士 21,286，合计 140,193；乾隆废度牒后失计，清末诸估数十万

数字的口径杂驳：南北朝是护教文献的追计，唐宋是度牒与祠部的官册，明清两头失计，取其量级与形状即可。¹⁵⁷ 而形状足够说话：北魏一百年里，僧尼从七万七涨到二百万，二十六倍；盛唐的官册却只有十二万六。峰全在分裂的世纪，谷全在强干的盛世；会昌一次还俗二十六万，正是秩序重建时的清点。治世对佛教意味着限额，不意味着摧残：度牒这项唐代发明，本质是把乱世失控的僧数改造成国家许可的名额，出家由避难变成须经国家许可的事。这条曲线一直延续到帝制尽头，与本章的结论相合。

照规矩明标，以下是本卷的推测：佛教不制造需求，乱世制造需求；佛教中国化的速度，与社会的痛苦程度成正比。这句话取它的强形式说出来，是因为汉地的证据罕见地齐整：需求四层全部由乱世带来，供给两侧全部因乱世而加强，增长曲线与战乱曲线同步，抑制事件与秩序重建同步。谨慎的弱形式（乱世放大既有需求，不是无中生有）随时可以退守，第六篇第二章已有先例；但汉地这一案，强形式成立。

¹⁵⁷ 历代数字分见《辩正论》卷三（十代奉佛）、《魏书·释老志》、《唐六典》卷四与《新唐书》卷四十八〈百官三〉崇玄署条（该署掌京都诸观名数与道士帐籍，唐代僧道之数出此，非礼部祠部条；祠部只是籍帐上呈的去处）、《旧唐书·武宗纪》、《佛祖统纪》卷四十四、《元史·世祖本纪》；清康熙六年一数出《钦定大清会典则例》卷九十二〈礼部·祠祭清吏司·方伎·僧道〉（四库全书文渊阁本），原文作“僧十有一万二百九十二名，道二万一千二百八十六名，尼八千六百十有五名……僧尼道士十有四万一百九十三名”，表中所取为僧尼之和；明代一侧，洪武五年之数据白文固《历代僧道人数考论》（《普门学报》第九期，二〇〇二，书内 6 页及同文表）所汇，其表标此数出谈迁《国榷》卷五（该文正文作鬻，系谈迁之讹）；万曆《大明会典》卷一百四〈僧道〉只载给牒、考试、定额之制，不给某年实数。度牒制度化于唐，乾隆年间废止。

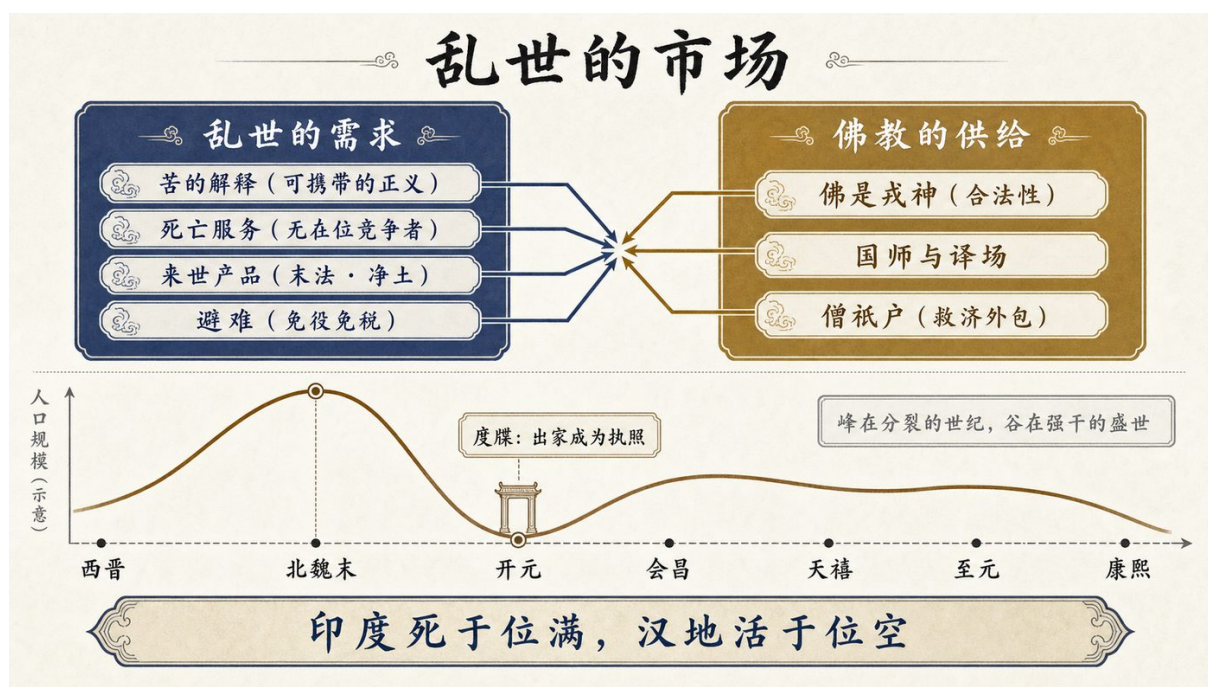


Figure 28: 乱世的市场：位空之地

收束，并引出下一篇。三百年乱世成全了佛教，但要看清人们要的是什么：安慰、灵验、超度、来世，外加一顶合法性的冠冕；没有人需要中观的精密。第六篇说过真常一系在本土是支流，传到外地成了主流，机制现在清楚了：传到外地的佛教是什么样子，由接受者的需要决定，而汉地的接受者是乱世里的人。真常与净土最受欢迎，义学居其次，这样的需要决定了汉传佛教的基本面貌。然后乱世结束了。一个重新统一的帝国，回头看见境内一个两百万人的教团、三万座免税的寺院，会做什么？它会清点，会管控，会要求这个教团给出一个帝国秩序里的位置；而教团会用一场空前的义理重建来回答。下一篇讲汉地的再造。

理论的切面，收卷附记。佛教入华，教义先于制度遇险：无我撞上魂魄。汉地的常识里，死者有魂，祭祀有对象；轮回若无主体，报应谁领。第一代汉地佛学以神不灭论作答，慧远言形尽神不灭，薪尽火传；范缜以神灭论相难，形质神用，刃利之喻。两边都聪明，两边都没有站在印度教义的原地：为了在汉地讲通轮回，佛教先把无我搁在了一边。同期的格义以老庄释空，六家七宗各执一词，要等罗什僧肇入关，不真空论一出，玄学化的空才被拨正。¹⁵⁸ 附记的结论：转译的第一课不是词汇，是哪些教义可以为适应汉地而让步；让出去的无我，汉地义学此后千年没有完整恢复。

¹⁵⁸ 慧远《沙门不敬王者论》形尽神不灭章（《弘明集》卷五）；范缜《神灭论》全文见《梁书》卷四十八本传，《弘明集》存诸家难文；僧肇《不真空论》评六家（《肇论》）；详见第一卷第十篇前三章。

第十篇 汉地的再造

第一章 判教：收编全部遗产的手术

上一篇收在一个问题上：重新统一的帝国回头看见一个两百万人的教团，会要求它给出一个秩序里的位置；而教团用一套思想上的整理来回答，这套整理叫判教。先看它要解决的处境，这个处境印度从来没有过：共时化。印度一千年的层积，阿含、般若、唯识、如来藏、密咒，在汉地两三百年来几乎同时译出；第九篇第二章所说的译场海关只验来历，不验义理，于是合法入藏的经典彼此抵牾：既说无我，又说佛性；既说空，又说常乐我净；既说三乘，又说一乘。印度人活在时间轴上，各代各修各的；汉地人面对的是一座共时的仓库，各个时代的经典同时摆在架上。

判教的办法是天才的：把历史问题改作课程问题。矛盾不是矛盾，是次第；诸经之间看似打架，实为佛陀对不同根器、在不同阶段的因材施教。天台的五时把这个思路排成了佛陀一生说法的次第：华严初照，阿含诱引，方等弹诃，般若淘汰，法华涅槃开会归一。南北朝的判教已有南三北七之称，到智顗五时八教、法藏五教十宗而集大成，体例第一卷已详。¹⁵⁹判教的性质，本卷等它很久了：第四篇第一章记过棘轮的两步，新经逐级与既有语料相合，护教师再把必要条件倒装为充分条件；判教是第三步，不再绕过校验，改为接管校验，重排语料库的权重，令自家文本成为标准。印度的判教还是零散的做法（了义不了义、三时），汉地把它做成了完整的体系：每一家都排出一个等级序列，最高位上恰好是自家的宗经，天台判法华纯圆，华严判华严别教一乘，各家都把最高位判给了自家。须记一件两家反倒同判的事：五时的首格。天台判《华严》于成道最初三七日，华严自判第二七日，日数小异而首位同判，分歧全在此后诸时的排法（第一卷下部第二十二篇第一章）。判教是同一套建制，各判各的只在建制之内。

但汉地判教有一个印度没有的性质，本篇往后的故事都由它而来：分高下，不分真伪。印度的部派与大乘互判邪书（第四篇第四章的鞠多案），输家出局；汉地的判教把对手判为浅、判为权、判为初级班，但仍是佛说，仍在藏内，仍可修学。把敌人变成自己的预科班，这是比开除更彻底的收编：输家不出局，只降级，于是谁也不必分家，谁也推翻不了谁。汉地佛教从此是同一体系之内的多样，不是印度那种分家的多样；这个差别在灭法的世纪里有多重要，第十一篇再论。

“同时到港”概括两三百年的共时化，不是同日抵达。五层书架是本图对文本层积的概括，不是天台五时或华严五教；密咒位于顶层，也不表示两家判它为最高教。图中种姓图标不构成五种姓的历史分类或人数统计；分类与社会结构相应仍是作者带有限定与反证条件的推测。

判教的社会背景是南朝的讲席文化。义学讲席是士族与帝王共同的场合，梁武帝亲升法座讲经，四度舍身同泰寺再由群臣以亿万钱奉赎，皇帝菩萨的名号把第四篇第二章记过的菩萨戒帝王做到了极致。¹⁶⁰在这样的环境里，判教是一个宗派立足的凭据：立宗必先立判，一套自家的判教，是一个宗派成年的标志。第三篇第一章说过，一套自家的阿毗达磨是部派成年的标志；换了大陆，换了体裁，这个结构原样保留。

平实的一半要说足，而且这一半说出来比批评更有意思。判教是真实的解释学劳动：矛盾是真的，分级是诚实的尝试；而且判教家的眼力惊人。五时的次第，阿含在前，般若居中，法华涅槃在后，与现代文献学重建的经典成立顺序大体平行。他们看出了地层，只是把地质读成了课程：教义按次第生长的事，被读成了佛陀按次第施教。在没有文献学的时代，判教就是文献学，只是因果读反了方向。本书没有资格嘲笑这个倒读，因为本书自己也在判教，第二卷前言早已坦白：以苦的止息为判准，给五系解脱论排座次。判教不可避免，可选的只是判准；智顗的判准是圆，本书的判准是止息。¹⁶¹

¹⁵⁹ 五时八教的结构与南北朝判教诸家（南三北七），见第一卷上部第十篇第五章〈天台宗〉第三节；华严五教十宗见同篇第六章〈华严宗〉第八节；本章直接取用其事实层。

¹⁶⁰ 梁武帝讲经、四度舍身同泰寺与奉赎，见《梁书·武帝纪下》（大通元年 527、中大通元年 529、太清元年 547 三次明著“舍身”）与《南史·梁本纪中》（中大通元年 546 作“施身”，太清元年条并记群臣“奉赎皇帝菩萨”）；“皇帝菩萨”另见《魏书·岛夷萧衍传》“其臣下奏表上书亦称衍为皇帝菩萨”；讲经见《南史》“晨夕讲义”与《梁书》屡“升法座”诸条；“皇帝菩萨”的称谓与菩萨戒帝王路线，参第四篇第二章所记。

¹⁶¹ 本书自身的判教方法（以早期解脱论为基线、以苦的止息为判准）的自觉声明，见第二卷〈前言〉与第一篇第

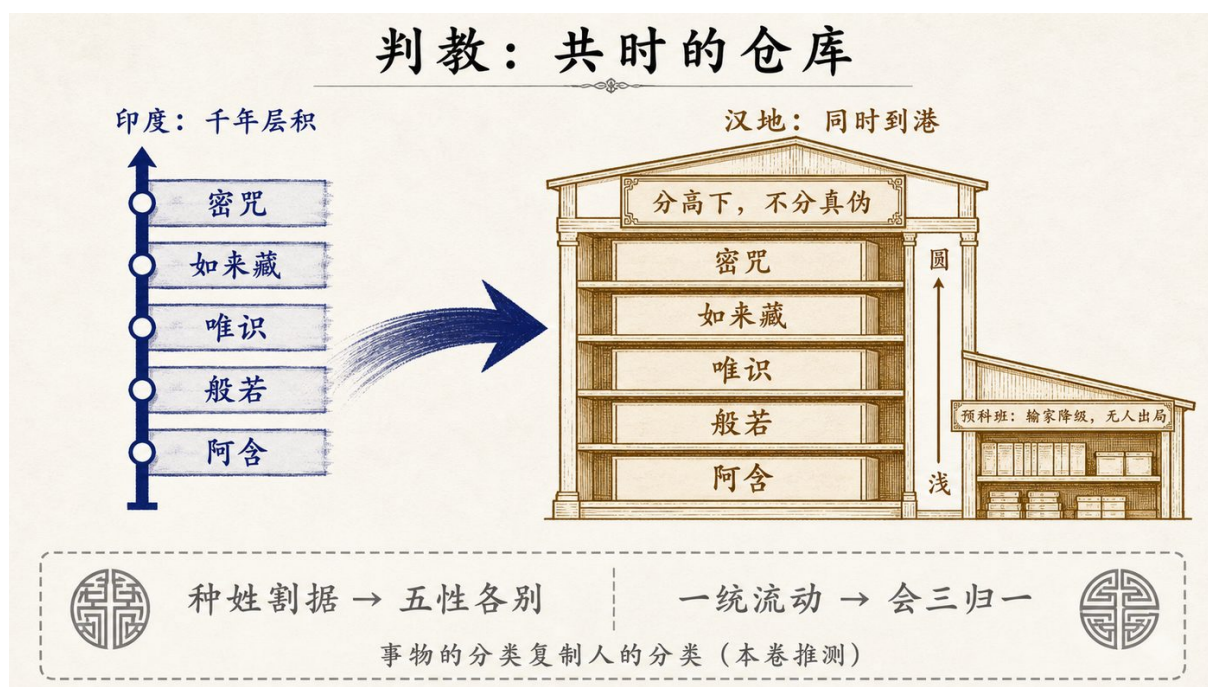


Figure 29: 判教：共时的仓库

照规矩明标，以下是本卷的推测：判教的动机是护教的诚实。不肯承认经典互相矛盾，因为那等于承认”佛说”本身有问题；又不肯放弃任何一部，因为译场已经译出、信众已经受持；两个”不肯”夹出来的唯一出路，就是分级。判教不是狡辩的艺术，是一个不许说”错”的体系里，”错”字唯一可能的写法：把错写成浅。

推测还有更深的一层，明标出来，并且标明分量：这是本卷最大的猜想之一。知识的组织形式，复刻社会的组织形式。这个命题在知识社会学里有来历，涂尔干与莫斯论原始分类的原话就是”事物的分类复制人的分类”；¹⁶² 本卷把它接到判教上。印度是阶级流动性极低的割据世界，种姓的阶序是流动极难的等级；它的佛教呈现出同样的结构：部派边界的行为形态就是种姓行为，不共布萨即不共食，互判邪书即不通婚（第二篇、第四篇），而五性各别说，一分无性、永不成佛，就是灵魂的种姓制。中国是有流动通道的一统王朝，布衣可致卿相，阶梯在理论上对全民开放；它的佛教也呈现出同样的结构：判教是发榜，不是分户口；会三归一，是”谁都能中进士”的教义版。可以有等级，不可以有贱籍。¹⁶³

二章〈早期佛教解脱论基线〉；”两本登记簿”的持平框架见同卷第三篇下篇第六章〈验证：不可知执受与五位检点〉第三节。

¹⁶²Émile Durkheim & Marcel Mauss, ”De quelques formes primitives de classification” (1903); 英译 *Primitive Classification* (trans. Rodney Needham, Chicago: University of Chicago Press, 1963)。所引原句见该英译本第 7 页论澳洲型分类处：”Now the classification of things reproduces this classification of men.” 须注明：该英译本的译者 Needham 在其导论中即对这句话提出方法论质疑，指涂尔干与莫斯先取一个四分的社会分类图式，随即”abruptly assert”事物的分类”复制”了人的分类，而 reproduces 这个词”immediately assumes that which is to be proved by the subsequent argument”，即已把社会在分类上的优先性当作前提而非结论。本卷借用此命题时按猜想处理，正文已标明尺寸。命题的现代延续见 Mary Douglas 的格群理论与 David Bloor, *Knowledge and Social Imagery* (London: Routledge, 1976)。

¹⁶³种姓阶序之难于变动，见 Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications* (1966; 英译 Chicago: University of Chicago Press, 1980)；明清科举流动的实证，见 Ping-ti Ho (何炳棣), *The Ladder of Success in Imperial China* (New York: Columbia University Press, 1962; 今用 Da Capo Press 重印本)：明清全期出自平民之家者 (A + B 类) 占进士总数 42.7% (书内 111 页)；早明一度高至 57.6%，明代均值为 49.5%，清代均值为 37.6% (书内 114 页，表十)；何氏并自陈其数偏保守，”owing to our lenient criteria for Category C but very strict criteria for Category A …the mobility figures shown in the following tables are considerably below the truth” (同页)，惟进士数据不含捐纳入仕，若并计则寒微者的实际机会”would have been much less” (书内 266 页)。须留意该书的主线是递减 (平民出身的 A + B 类由明均 49.5% 降至清均 37.6%；更严的 A 类则由 46.7% 降至 19.2%)，此处所取者是明清与印度的对照，不及其衰减一层。

这个猜想有一个好得近乎巧合的旁证：五性各别之争。印度唯识明文主张有一类众生永不成佛；这条灵魂的种姓制，由最权威的译主带着最完备的文本传入汉地，然后被整体拒绝。道生在文本到齐之前就为阐提争到成佛权（第六篇第二章）；唐初灵润发难，法宝与慧沼缠斗数十年；结局是悉有佛性成为汉传公理，湛然更把佛性推及草木瓦砾，无情有性。这一步的来历须标清：湛然用的论据来自华严家，他自标出处，随缘不变之说出自大教、木石无心之语生于小宗，论式是一致性检验：既许随缘不变，又说木石无心，两句相违。而法藏《探玄记》通局门早已明言佛性与性起皆通依正、通遍非情；收窄范围的是澄观，《演义钞》断非谓无情亦有觉性同情成佛，若许成佛便同邪见。第一卷下部第二十二篇第五章的结论是：性具一案，天台全线对华严；范围一案，湛然与法藏同边而共驳澄观。所以这一步不是比华严走得更远，是用华严前代法藏的立场去驳华严第四祖澄观。唐人论记还传玄奘临译曾想为东土隐去一分无性之说而被戒贤呵止；此说按传闻折半读，但它记下的预感是真的，译主本人预见到汉地会拒绝这一说。¹⁶⁴ 同一条教义，两种社会，一边成公理，一边被弃置；分类复制社会，这一例在两边同时得到印证。边界也如实标出：文明样本只有两三个，复刻的机制松散，涂尔干命题自身在学界也有争议；第十三篇的日本还会提供一个例子，此处先不展开。

远响一直响到今天。宋孝宗一句“以佛修心，以道养生，以儒治世”，是文明尺度上的功能判教；明代三教合一成潮；现代研究者给汉地宗教性的判分是弥散，不是制度：无教籍，弱边界，按功能取用。¹⁶⁵ 今天一个修行者早课南传内观、晚课净土回向、周末受藏密灌顶，什么都觉得有道理，什么都修一点，常被当作当代的乱象；按本章的读法，这恰是判教心态的延续形态：分高下，不分真伪。统一的等级排序已经不在，这个习惯还在。

代价有两项。第一项，了义的层层抬高：判教一旦成为竞争的体裁，后出者必须更圆，对最高位的争夺没有止境。举这种争夺的例子，不宜取顿圆之序：《五教章》的次第是小、始、终、顿、圆，顿在第四级、圆在第五级，顿教的功能是为不依言教者留一格；天台一侧顿属化仪轴，《四教仪》明说秘密不定二教教下义理只是藏通别圆，顿渐是给法的方式，不携带义理的级差（第一卷下部第二十二篇第一章、第二十一篇第六章）。更实在的例子是法藏的一个判法：他借法华自己的家珍判法华，临门三车皆是“三乘”，界外露地所授牛车才是“一乘”教，用天台所宗之经的车喻断定其上另有高格。判教之间的对立，在这一处最为尖锐（本篇第三章的禅，正是这场争夺的产物之一）。第二项，“佛说”的边界从此彻底消融：一切皆可入藏，一切皆有位置，真伪问题被深浅问题永久顶替，第四篇第一章所说的棘轮到这里走完了最后一级。辨伪的能力就此萎缩，要到一千年后才显露：当“大乘非佛说”以文献学的形态回到汉地，激起的是雷霆之怒，不是论证（第十四篇的正题）。框架立好了，还缺体系。下一章看天台与华严怎样在判教之上建成完整的体系。

¹⁶⁴ 五性各别与一性皆成之争（灵润发难，法宝《一乘佛性究竟论》与慧沼《能显中边慧日论》相持），见第一卷第十篇第七章及其所引研究；湛然无情有性见《金刚錍》；玄奘请隐无性之说而为戒贤呵止一事，出遁伦《瑜伽论记》卷十三之下（《大正藏》第四十二册第一八二八号，第六一五页上栏至中栏）：该段系于“三藏云”，先述西方大德评八卷《楞伽》不说第五无性，继云“余欲來之時，諸大德論無姓人文，若至本國必不生信。願於所將種論之內略去無佛性之語”，戒贤呵曰“彌離車人解何物而輒為彼損”。记中原作“無佛性之語”“無姓人”，“一分无性”是灵润十四门首门“眾生界內立有一分無性眾生”的说法。此语在记中出于玄奘自述，而论记成书在其身后，仍属转述，故本卷按传闻折半读。灵润与神泰、义荣的十四门之争今仅存首门，法宝《一乘佛性究竟论》亦唯卷三传世，见廖明活〈初唐時期佛性論爭的兩個相關論題：定性二乘和變易生死〉，《中華佛學學報》18期（2005）：31—73，书内45—46页；常盤大定《佛性的研究》（東京：丙午出版社，1930）第六章〈靈潤の十四門義〉自书内220页起述其始末。

¹⁶⁵ 宋孝宗《原道辨》（一作《原道论》）：“以佛修心，以道养生，以儒治世。”弥散型与制度型宗教之分，见C. K. Yang（杨庆堃），*Religion in Chinese Society*（Berkeley: University of California Press, 1961）。

第二章 中国式体系：天台与华严

判教立了框架，接着是体系。这里发生了一件在印度佛教史上没有先例的事：体系的单位换了。印度的义学以论为单位，龙树、无著、法称，皆以论立宗，经是权威引证的来源，论才是思想的主体；汉地在译场时代也照此办理，毗昙师、摄论师、成实师，皆是论师。但天台与华严换了立宗的依据：智顗依《法华》立宗，法藏依《华严》立宗，宗经取代宗论成为立宗的名义。须说准的是，论并没有被绕开。天台一侧，慧文之学的凭据就是一部论，文师用心一依《释论》、论是龙树所说；智顗《观心论》归命龙树师，《摩诃止观》随即验知龙树是高祖师；一心三观的立观正文他自己落款即《中论》所说不可思议一心三观。华严一侧，性起说的论座是《大乘起信论》，法藏为之作义记并判为终教之极，五教的始终顿圆之分本身就架在那部论上（第一卷下部第二十一篇第一、二章，第二十二篇第一、五章）。所以换掉的是立宗的名义与体系的主体，不是印度论师的中介：中国人第一次不只做注释者，自己构造体系，体系里的论证仍取自论。第九篇第二章说译场的单位是论；汉地自己的创造，单位是经。

两家体系的内容第一卷已详：天台的三谛圆融、一念三千、性具性恶，华严的四法界、十玄六相、性起法界。¹⁶⁶ 本卷只指认两件结构事实。第一，真常是两家共同的语汇来源，可是说它是两家第一原理的共同基础，只对华严成立，天台须简别。华严一侧，第一原理确是真常一系思想的进一步发展，性起是华严给如来藏线起的宗名，论座是《起信论》。天台一侧不然。智顗在《摩诃止观》直接处理了南北朝的依持之争：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；又说心自身但有名字、名之为心，并明文说亦不言一心在前、一切法在后。¹⁶⁷ 本书的读法是：双方的共同前提，即法与法之间须立一个持者，就此被整个否定。第一卷下部第二十一篇第六章的总表把两家排开：天台不立件，无仓库，索引点自空；华严立件，理、性起、法界。平实的一半也要记：六即之理即，原文正是一念心即如来藏理，如来藏语汇在天台确实在场。合起来是这样：天台承接了真常的语汇，却在立法处整个否定了真常一系的依持模型（第一卷下部第二十一篇第三、六章）。第二卷今日亦为此加了边界，其如来藏五章的判断，适用范围限于共用客尘语法的那几支，天台性具不在其内。至于第二卷所判如来藏在印度是支流、在东亚是佛教实际的共同地基，这句仍然成立，说的是语汇与需求的来源，不是各家第一原理的同一。其中最要紧的几部典籍，还是本土撰成的：起信、楞严、圆觉，疑伪程度有差，出于本土则一，考辨见第九篇第二章。第六篇所说的倒挂，到这里最终完成。第二，圆融是判教的形上学延伸：判教把诸经安进次第，圆教把诸法安进法界；判教说矛盾是阶段，圆融说矛盾是层级。同一种办法，先用于经典，再用于世界。

以经立宗的体系，靠什么传下去？印度的传承单位是论，汉地把这一层换成了三件替代品。第一件，祖师的章疏充当论藏。天台此后千年读的“论”，是智顗的三大部，《法华玄义》《法华文句》《摩诃止观》；华严读的，是法藏与澄观的疏钞。湛然一人给三大部各作一注（《释签》《疏记》《辅行传弘决》），注上加注，钞外生钞。印度论师注佛经，中国义学注祖师；“论”的功能没有消失，只是转到了祖师的章疏上。山家山外之争的制度前提也在这里：吵的是祖师文本的解释权，不是佛经。第二件，讲席充当学院。讲经的建制是法师与都讲对坐，一唱一释；受众分层分明：寺内义学僧是主体，宫廷内道场与士大夫另成一层，华严在唐代尤其是士人的哲学，李通玄以居士身份注《华严》即是一例；大众另有一条路，俗讲。唐代的俗讲僧把经讲成故事，文淑之流“听者填咽寺舍”，敦煌讲经文就是留下来的讲义底本；但俗讲讲因缘譬喻，不讲义理。第九篇第一章的两轨在讲席制度里原样复制：义理走小圈层的注疏链，大众走故事化的俗讲。¹⁶⁸ 第三件，追认的祖统充当链条。天台的慧文慧思、华严的初祖杜顺，谱系多为后人补

¹⁶⁶ 天台的三谛、一念三千、性具与《摩诃止观》，见第一卷上部第十篇第五章〈天台宗〉第四至七节；华严的四法界、十玄与性起，见同篇第六章〈华严宗〉第三、五、六节；山家山外之争见第五章第八节。

¹⁶⁷ 《摩诃止观》卷五录地论师以法性为依持、摄论师以阿黎耶为依持两说，判曰“此两师，各据一边”（T46, no. 1911, p. 54a23 起一段）；同卷稍前：“亦不言一心在前，一切法在后；亦不言一切法在前，一心在后”（p. 54a05 起一段）；卷一：“但有名字，名之为心”（p. 8a26 起一段）。三处的细读见第一卷下部第二十一篇第三章。

¹⁶⁸ 法师与都讲之制，僧史仪制见《大宋僧史略》卷上〈都讲〉条：“敷宣之士，擊發之由，非旁人而啟端，難在座而孤起。故梁武講經，以枳園寺法彪為都講，彪公先一問，梁祖方鼓舌端，載索載徵，隨問隨答，此都講之大體也。”同条又记支遁至会稽，王内史请讲《维摩》，许询为都讲，问答连环不尽，赞宁因叹“是知都講實難其人”；其按语“今之都講不聞擊問，舉唱經文，蓋似像古之都講耳”，则记此制自问答转为唱经的流变。二座之名，向达据谢灵运《山居赋注》作“漢魏以來釋氏講經，主講者為法師，誦經論議者為都講……俗講亦復具備法師、都講二者”。敦煌讲经仪写本即向达所据法京国家图书馆 Pelliot 3849 号卷子，纸背二段，一为《佛说诸经杂缘喻因由记》，一为俗

齐，做法与下两章禅净的族谱相同；但这条链没有羯磨性，不传戒，不灌顶，只系于讲席的存续与章疏的留存。

三件替代品的共同性质是软，而考验来得很快。谁在读论？从头到尾是很少的人：六朝的毗昙、成实、地论、摄论诸师，是围着一部论立学统的小圈子，后来分别并入华严与唯识，是判教收编输家的最早一例；唐代读印度论的人口，集中在两京几座官寺；宋以后，除俱舍唯识的残课，印度论层在汉地基本退出流通，义学的单位彻底换成祖师章疏。考验在唐末：会昌加五代兵火之后，天台的章疏在本土散亡殆尽，吴越王钱俶应义寂之请遣使高丽，谛观奉教典入华，天台靠海外保存的典籍才得中兴。¹⁶⁹ 第八篇说印度的学统在大寺焚毁之前，已有副本传进了藏地；汉地的义学在自己的典籍散亡之后，靠的也是海外保存的副本回流。义理的命脉系在纸上，纸系在都市讲席上，讲席系在承平上；这个三级依赖，就是下一篇会昌清单里义学诸宗折损最重的结构原因。汉地佛教的义学体系，所依的经是传入的，章疏是自己写的，而真正研读的人始终不多。

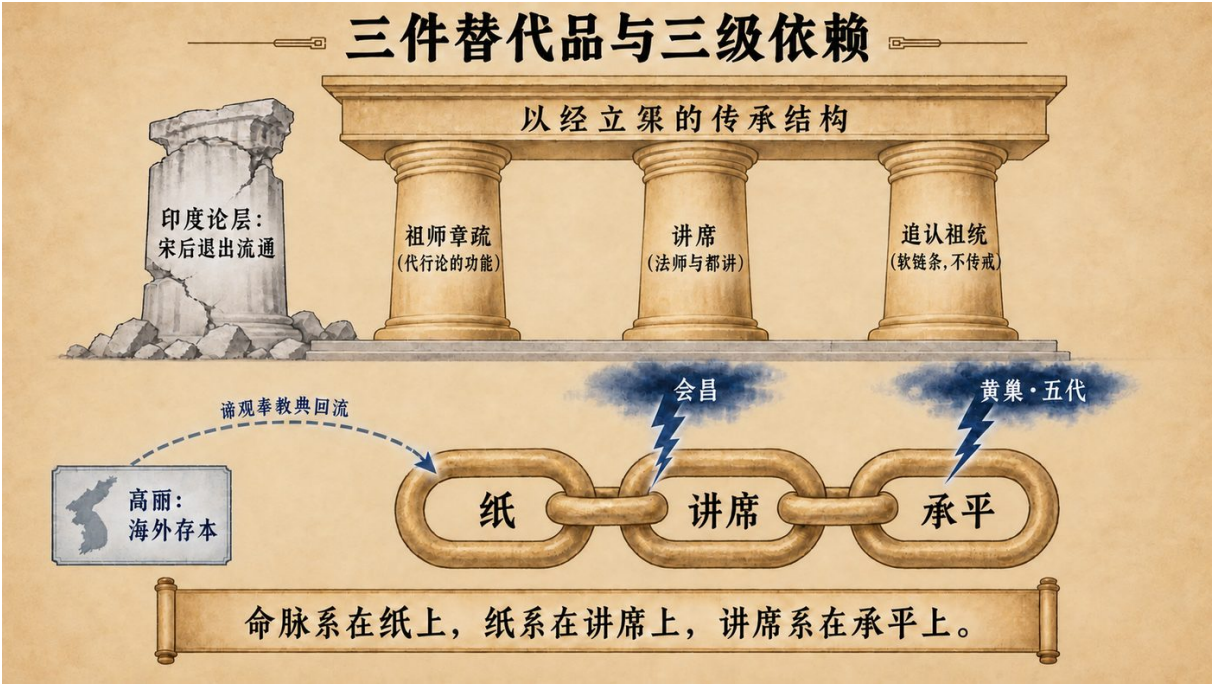


Figure 30: 三件替代品与三级依赖

断柱“宋后”依正文指宋代起，并保留俱舍、唯识残课，不能读成印度论书全数消失。三根整柱才是三件替代品；追认祖统不传戒、不传灌顶，也不是羯磨链。高丽回流的“教典”包含天台教典与章疏，正文的具体次序是钱俶应义寂之请遣使，谛观携教典入华。三链与雷击均为依赖关系的示意，不衡量各次灾难的损失。

谁出资？还是帝王与士大夫。智顗与晋王杨广互执弟子礼，一个受菩萨戒，一个得智者之号，政教亲密的典型；法藏为武后说法，指殿前金狮子为喻，一篇《金狮子章》把十玄门讲成了宫廷里的简明读本。¹⁷⁰ 士大夫一侧的趣味同样相合：圆融的美学与大一统的秩序想象同构，万法各安其位而共成一界，这幅图景对一个刚刚重新统一的帝国的士人，有形而上学之外的说服力。

讲仪式，后附讲《维摩经》仪式；讲经仪式另可参圆仁《入唐求法巡礼行记》卷二所记赤山法华院一日讲仪。李通玄以居士身份注《华严》，见第一卷第十篇第六章；俗讲与讲经文（文淑等“听者填咽寺舍”），见赵璘《因话录》卷四〈角部〉、段成式《酉阳杂俎》续集卷五〈寺塔记上〉平康坊菩提寺条所记及敦煌写本，研究见向达《唐代俗讲考》，收入《唐代长安与西域文明》（原北京：三联书店，1957；今据河北教育出版社2001年重排本，书内第286页起，上引二事在第296至297页，）。

¹⁶⁹ 义寂请典、钱俶遣使高丽、谛观奉天台教典入华，见《佛祖统记》卷八（T49, no. 2035, pp. 189c24–190a3）及卷十谛观传（pp. 206a18–b2）；天台宋初中兴系于此役。

¹⁷⁰ 智顗与晋王广的授戒与赐号，见第一卷第十篇第五章所引灌顶《隋天台智者大师别传》；法藏为武后讲《华严》并以殿前金狮子为喻，见《宋高僧传》卷五本传（T50, no. 2061, pp. 732a14–b15）。

上一章立了本卷最大的猜想之一：知识的组织形式，复刻社会的组织形式。圆教为它再补一件材料，不另立推测。印度的智力美德是摧破，论辩场以驳倒对手为荣（第五篇），因为次大陆列国并立，各国竞相供养；汉地的智力美德是含摄，圆教以安置一切为荣，因为帝国的供养只有一个来源，而这个来源要的是秩序。列国出论辩，一统出圆融；这十个字，是上一章那条对照在形上学层的体现。边界照旧：智顗的主要著述完成于陈隋之际，气质之说只解释圆教为何被选中与推崇，不解释它的义理来源。

平实的一半：天台不是纯粹的玄谈。《摩诃止观》是一部完整的禅观体系，止观双修的设计使义理与实修在天台那里保持了汉传史上少见的平衡，第一卷已记其细节；华严则偏于纯理论，观法未成建制。须避一个次序上的误记：华严的观法不后起。杜顺《法界观门》三观是初祖名下的正身文本，真空观四句十门、理事无碍观十门五对、周遍含容观十门俱在；澄观《玄镜》逐门配讫后断，是故十玄亦自此出。观门在前，十玄在后，是华严最早的一层，不是最后一层（第一卷下部第二十二篇第一、二章）。单薄之说若指规模与实修人口，仍可保留；若指时序，则不能成立。代价也落在这个落差上。其一，圆融的判准问题，第二卷综合批评篇已判：当一切法本来圆具，修行的必要性需要额外的解释，否则修行的理由就成了问题。其二，体系自身的负担：一念三千式的精密体系需要世代的注释来维护，宋代山家山外之争显示，体系内部的细节之争足以耗尽一个宗派的全部智力。第五篇所说的军备竞赛在汉地换了一种形态：不比谁驳得倒，比谁容得下。

体系精密到这个程度，反动是迟早的事：体系越繁复，从中找到修行的入口反而越难。下一章讲起来反对的人。

第三章 禅的成立：对经院的反叛

到唐代中叶，汉地佛教的经典与义学已经繁盛到了极点：藏经数千卷，判教争相立高，译场官营，讲席连云，注疏的注疏又有注疏。然后安史之乱（755）摧毁了北方义学的经济基础，两京讲席随乱而衰，藩镇割据的南方山林里，另一种佛教兴起了。它的旗号四个短句：教外别传，不立文字，直指人心，见性成佛。谱系传说、惠能与南宗、公案与五家，第一卷已作全案；¹⁷¹本章只按流变史读它：这是佛教史上第二次否认既有的规程。第一次在印度，龙树拒绝量论的裁判（第五篇第一章）；这一次在汉地，禅拒绝文本的裁判，判教排定的一切次第，顿悟一概越过。两次的结局也相同：否认规程的一方，自己成了新规的制定者。

谱系这条链的起点值得单独核查一次，因为它是“档案越晚越详细”这条判语的典型例子。达摩的档案有三层。最早一层，《洛阳伽蓝记》（547）：永宁寺塔下一位自称一百五十岁的“波斯国胡人”菩提达摩，见金盘炫日，“口唱南无，合掌连日”；没有禅法，没有面壁，没有皇帝。第二层，昙林《二入四行论》序：达摩成了“南天竺婆罗门种”，教法是二入四行，而理入的原文是“藉教悟宗”，最早的达摩文献教人依靠经教，与后世的旗号恰好相反。第三层，道宣《续高僧传》（645）：泛海入华，以四卷《楞伽》授慧可，“壁观”是禅法名目，不指石洞；慧可的断臂，道宣写的是“遭贼斫臂”。立雪求法、梁武问答、一苇渡江、只履西归、二十八代宝谱，全部出自八九世纪的《历代法宝记》《宝林传》，恰是法统之争最烈的年代。传记与法统的需求同步增厚；史实层剩下的，只是一位六世纪初活动于北方、教二入四行、重《楞伽》的南印度（一作波斯）禅师。¹⁷²

从二祖到五祖，四条曲线同步在走。经典依托：慧可承《楞伽》，如来藏系的自觉圣智；道信的《入道安心要方便法门》把《楞伽》与《文殊般若》的一行三昧拼接，楞伽与般若自此合流；到弘忍门下，《金刚》渐渐顶替《楞伽》，真常的心性论配上般若的遮诠，禅的义理结构成形。生活形态：慧可一系头陀游方，一衣一钵随缘而住；道信在双峰山定居三十年，徒众五百，禅者第一次成为常住共同体；弘忍的东山门下七百人，“四仪皆是道场，三业咸为佛事”，他本人昼则混迹驱给，夜便坐摄至晓，即白天干活，晚上打坐。方法：从观身与佛不差别，到念佛净心的一行三昧，到守本真心，一步一简化，最后一门深入，一句可传。认证：从楞伽师的松散师承，到东山门下付嘱意识的成形，链条意识与共同体的规模同步增长。中间还有一环诚实的空白：三祖僧璨近乎无档案，《信心铭》系后世托名；链条上记载最少的一环恰在正中，而链条叙事最不能容忍空缺，后世给这一环补的材料也最多。¹⁷³

左侧是三层早期材料，加上一层八九世纪传说；645年一格中遭贼斫臂的是慧可。地层的宽厚不衡量证据数量或可靠性，“越晚越详细”也不等于越可靠。右侧只画正文四项发展中的共同体规模与链条意识；五百、七百是正文所给数目，不是连续测量的人口曲线，祖次也不等于等距年代。僧璨的空白指近乎无档案，不能改读为绝无记录。

禅靠什么确立自己的权威？靠一条链。禅宗给自己造的权威结构是谱系，不是更高的判教：西天二十八祖，东土六代，衣钵相传，以心印心。这条链的前半段是追造的，上文的档案已示其做法；追造的动作本身才是本卷的材料。神会北上滑台，为南宗争法统，把袈裟传信的叙事立成公案，争的不在义理，在谱系的独占权。¹⁷⁴放回第二篇所说的传承链条来看，一眼可辨：链条是唯一无法照搬的东西，经谁都可以读，判教谁都可以立，唯有“我这一支从佛祖单传”不可复制；按第四篇第一章的说法，汉地的经门与判教都是软门，禅重新设了一把硬锁。它与第

¹⁷¹达摩传说的史料层积、惠能与《坛经》、神会与南宗法统运动、五家七宗与公案看话，见第一卷上部第十篇第八章〈禅宗〉第一、三、四、六至八节；本章直接取其结论。

¹⁷²《洛阳伽蓝记》卷一永宁寺条；昙林序赖《楞伽师资记》及敦煌本《二入四行论》存；道宣《续高僧传》卷十六〈菩提达摩传〉〈慧可传〉；梁武问答以下诸节出《历代法宝记》《宝林传》以降，史料批判见第一卷第十篇第八章。

¹⁷³道信《入道安心要方便法门》赖净觉《楞伽师资记》存（引《文殊说般若经》一行三昧）；弘忍“昼则混迹驱给，夜便坐摄至晓”见杜朏《传法宝记》；《修心要论》（守本真心，即T2011《最上乘论》）藏经题“第五祖弘忍禅师述”，而《楞伽师资记》弘忍条已明言其人“不出文记”、斥托名禅法本为“谬言”（“在人間有禪法一本云是忍禪師說者。謬言也”），故今多判为门下所记；《信心铭》托名问题与东山法门概况，见第一卷第十篇第八章。

¹⁷⁴滑台之会与南宗法统运动，见第一卷第十篇第八章及其所引敦煌神会语录研究；神会于滑台大云寺与北宗崇远论辩，攻北宗“传承是傍，法门是渐”，以“内传法契以印证心，外传袈裟以定宗旨”立南宗正统，独孤沛记为《菩提达摩南宗定是非论》，见吕澂《中国佛学源流略讲》第九讲。本卷取其“谱系争夺”的制度史材料。

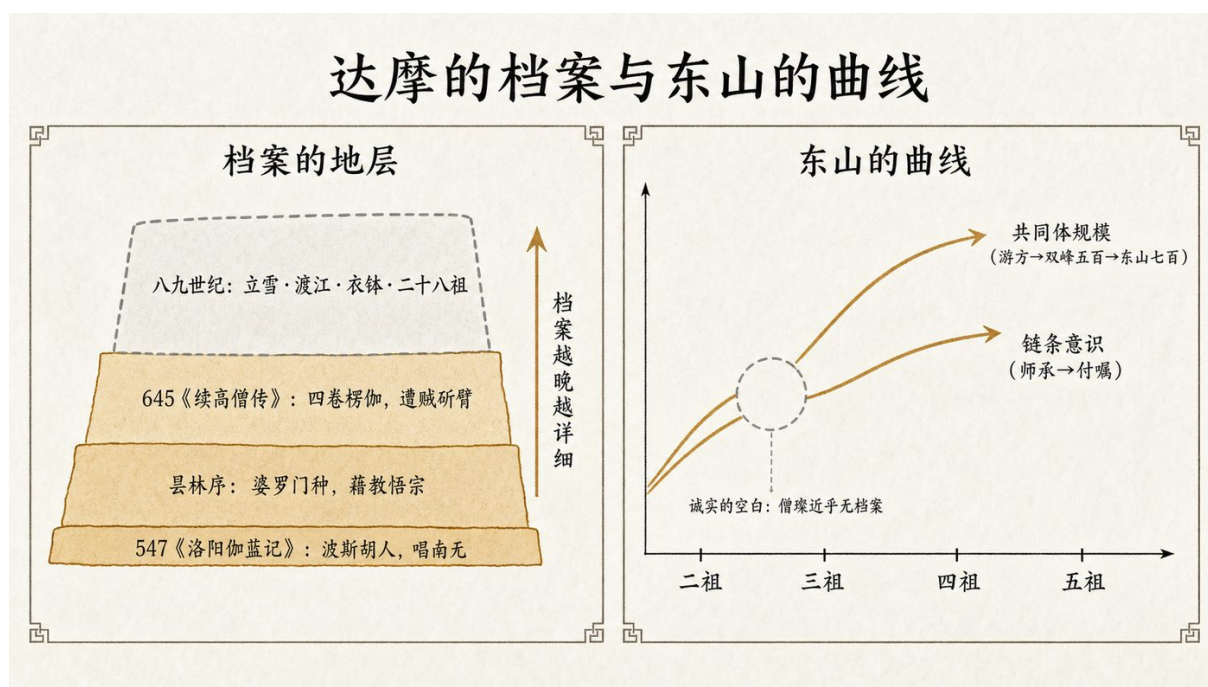


Figure 31: 达摩的档案与东山的曲线

七篇的密教也正好对应：密教把法系于灌顶，禅把法系于印可，两家都把判准交回到师父手里；认证归于个人的两种形式，说的是同一件事。

经济上的自立，上文已见其端倪：黄梅的共同体白天已在田里；百丈把它立成法度；后世丛林追记其语：“一日不作，一日不食。”农禅并作正式把僧团从供养经济改造成自养经济；清规原书不传，今本出于元人之手，但农禅的制度事实凿凿。¹⁷⁵山林自养的意义要与义学对照着看：义学诸宗住京城，产权在官寺，收入在封赐，命脉全系于国家；禅门住山林，自耕自食，国家的手够不着，也就收不走。这个差别此刻还只是风格之别，下一篇会昌一来，就是生死之别。

照规矩明标，以下是本卷的推测：不立文字是乱世的风险策略。经典可焚，译场可散，讲席可禁，唯师徒相传之心带不走也烧不掉；禅是最经得起灾难的一种佛教。先把平实的一半立住：禅的义理内核有真实的谱系，真常的心性论与般若的遮诠合流，第一卷已详，它不是求生欲编出来的教义。本测说的是选择，不是发明：乱世不发明教义，乱世筛选教义；安史至会昌之间的九十年，恰是禅从旁流成为主流的九十年，而会昌之火随后就验证了这种形态的优势（第十一篇的正题）。形态在先，灾难随后检验了它。

这个推测还可以配一件人口学的材料，照上一章的新例，不另立推测。禅的成员要分层看。领导层识字甚至高知：神秀博综多闻，神会挑得起谱系之争，早期禅师著述极多，学界早已点破，不立文字的宗派最能写。¹⁷⁶但吸收的基层成员随定居与农禅越来越多来自乡间：黄梅乡间聚众五七百，普请制的丛林从周边农村收人，这个人群的识字率不会高于当时农村的一般水平。于是方法的简化与成员识字率的走低正好相应：为一个越来越不识字的共同体，配一套越来越不需要识字的方法。惠能不识字的叙事无论史实几分，功能上是把不通文字变成了荣誉；净土用称名替识字，禅用守心替章疏，汉地的两大发明在识字这件事上做了同样的事。而不立文字

¹⁷⁵ “一日不作，一日不食”见《敕修百丈清规》卷二：“至於作務。猶與眾均其勞。常曰。一日不作一日不食”（卷六复见此语，另见《庐山莲宗宝鉴》卷六）。须留意此语不见于早期灯录：《景德传灯录》全书无“一日不作”，卷六百丈怀海章下只注“禪門規式附”，无此八字；今传《敕修百丈清规》为元至元间德輝重编、明洪武永乐两次重刊之本，原规不传，故此语只能作后世丛林追记的百丈语。农禅制度的实在性另有他证，为学界通识。

¹⁷⁶ 神秀“少覽經史，博綜多聞”，见《宋高僧传》卷八《唐荊州當陽山度門寺神秀傳》（T2061）；《景德传灯录》卷四作“少親儒業，博綜多聞”（T2076），《五灯会元》卷二同。其在北宗的地位与顿渐之争的形成，见第一卷第十篇第八章。北宗的文本生产见 John McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986) 第二部分；早期禅文献之繁富为禅学界通识。

妙在上下都能接受：对下不要求识字，对上不要求研读章疏，厌倦注疏之学的士大夫恰好也爱它；两头落空的，是义学。经得起灾难是它存续的优势，不要求识字是它吸收成员的优势，两个优势出于同一种形态。

代价三项。第一项，判准：机锋应答成为证悟的社会形态，第二卷分析判准漂移时已把它列为汉地的形态；印可无第三方，师权不受检验，第七篇第三章那句话在禅堂同样适用：无事可考。第二项，悖论：不立文字的宗派，产出了汉传史上最庞大的文字，灯录、语录、评唱数千卷；宋代看话禅以一句话头对治公案的泛滥，等于用新的办法来纠正自家文字的过多。第三项，谱系之争的内耗：法统的独占权越重要，争夺它的代价就越大，南北宗之争只是第一场。

禅吸引了精英，占据了山林。可是两百万人的教团，多数不在山林，也不是精英；他们另有去处。下一章讲净土。

第四章 净土的成立：民众的佛教

第九篇第三章数过乱世里人们最需要的三样：安慰、超度、来世。本章看这些需要怎样最终有了一个完整的法门。第四篇第二章追溯过它的源头，《十住毗婆沙论》易行品，骂完“懦弱怯劣”照样给法；汉地把那一页做成了完整的建制，三步完成。昙鸾判自力他力，把易行道从方便升为正门，他身处乱世的经历第二卷已记；道绰亲历北周灭法，把对时代的判断接了上去：当今末法，五浊恶世，“唯有净土一门，可通入路”，圣道门判给上根，净土门判给时代；善导收尾，凡夫入报，称名正定业，九品皆是凡夫，取消了最后一道只对精英开放的限制。¹⁷⁷“净土”宗”的祖师谱系是后人追认的建构，第一卷已作史料批判；汉地两大发明在这一点上一样：禅与净土，都在事后给自己修了族谱。¹⁷⁸

那份族谱的编辑记录保存完好，值得翻开，因为它与禅的族谱是性质不同的文书。立祖之说始于南宋，而且编者是天台家：宗晓《乐邦文类》立莲社六祖，始祖慧远，继祖善导、法照、少康、省常、宗赜；志磐《佛祖统纪》改立七祖，除名宗赜，补入承远与延寿；明清递增株宏、省庵，光绪间又有人增入智旭、彻悟；印光在世时补入行策，改定为十二祖（省庵由九祖一路退为十一），身后经倡议公认，列为十三祖，名单到近人记忆所及的年代才定下来。¹⁷⁹三件事实并排。编者非本宗：净土的族谱是天台史家修的。诸祖非师资相承：志磐言明取弘化之功，慧远与善导相隔两百年，无一面之缘。名单可编辑：除名、补录、追认，各来了一遍；链条不能追改，名人堂可以增删。为何一份无传承的名单能获公认？因为它不承载法权：净土的担保人是阿弥陀佛，不是师父；无印可授，无灌顶可垄断，祖位是荣誉，不是传法的资格。禅的谱系是产权证，净土的祖统是名人堂；产权要打官司，名人堂只需要投票。旁证一枚：昙鸾与道绰，此宗实际的奠基人，汉地祖谱不收；日本真宗的七高僧反而立之。同一段历史，两家编出两份名单，谱系是编者的判教。名人堂也不需要成员一致：谱首的慧远修般舟观想、结社共誓、自力色浓，义理上根本不属于定义此宗的善导系；第一人与立宗者法门不同，而名单照样成立，这是它不是链条的最好证明。

牌位及省略号是示意，历史次序依本章完整表与原注：宗晓立六祖，志磐改七祖，印光在世改定十二祖，1940年身后本人获列第十三祖。两边的担保与资格各有所指：师父担保禅的传法授权，阿弥陀佛担保净土救度；前者关乎法权，后者的祖位为荣誉。“链条不能追改”说的是排他的直传主张，不能抹去上一章所论禅谱的追构。产权、诉讼与投票均为制度比喻，不是具体案件或正式投票记录。

把十三人放回各自的年代，另有一张表要立；它的用意在于表后说明。¹⁸⁰

¹⁷⁷ 昙鸾二力判见《往生论注》卷上、卷下（T40, no. 1819, pp. 826a28-b9, 843c22-844a27）；道绰“唯有净土一门可通入路”见《安乐集》卷上（T47, no. 1958, pp. 13c4-22）；善导凡夫入报与称名正定业见《观经四帖疏》卷一、卷四（T37, no. 1753, pp. 247c16-250b27, 272a28-b12）。三家的乱世与教难背景，见第二卷第六篇。

¹⁷⁸ 净土文本基础、白莲社、祖师年表的后起建构、道绰善导的奠基与延寿的禅净合流，见第一卷上部第十篇第九章〈净土宗〉第一至四节及第六节；本章直接取用。

¹⁷⁹ 宗晓立六祖见《乐邦文类》；志磐改立七祖并明言非师承、取弘化之功，见《佛祖统纪》卷二十六〈净土立教志〉；智旭、彻悟与行策的入列，史料有两说。陈海量编《印光大师永思集》编者按作“迨明代，众推云栖为八祖。有清中叶，悟开法师推梵天为九祖。光绪间，恩西法师复益以灵峰、红螺二大师，以灵峰为九祖，退梵天为十祖。印光大师以截流策公，阐扬净土，恳切少俦，应列祖位，推为第十祖，复退梵天为十一，以红螺为十二”，是智旭（灵峰）、彻悟（红螺）之增在光绪间。陈剑鏗〈近代确立莲宗十三位祖师的过程及其释疑〉（英译 Chen Chienhuang, “The Process of Establishing and Justifying the Thirteen Patriarchs of the Lotus School,” trans. Charles B. Jones, *Pacific World*, 3rd ser., 20 (2018): 1-19）则只考印光本人何时采用：据印光致丁福保书，“至少在民国十七年（1928）以前，藕益、彻悟尚未被视为莲宗祖师”，民国廿一年（1932）底印光仍称省庵为九祖，“印光确立十二祖的时间应在1938~1939年之间”（英译书内9-10、12页）；惟其注又记江北法藏寺刻经处民国十六年（1927）刊本《莲宗九祖传略》已于悟开九祖之后加入彻悟为第十祖（英译书内4页注11），可见一九二八年前未被视为主只就印光一面而言。印光改定的十二祖次第，见其〈莲宗十二祖赞颂〉（《印光大师文钞》续编下卷）：清十祖普仁行策、十一祖梵天实贤、十二祖红螺际醒；其致张觉明书亦云“于八祖莲池大师下加藕益为九祖，截流为十祖，以思齐贤九祖为十一祖，下又添彻悟禅师为十二祖”（《永思集》所录）。十三祖由福建杨石荪于印光圆寂后倡议，“此议获得绝大多数人的同意”（陈剑鏗；英译书内16页），杨文〈拟尊灵岩大师为莲宗第十三祖议〉亦收《永思集》；陈文谓诸祖“至民国廿九年（1940）共确立出十三位”。日本真宗七高僧（龙树、世亲、昙鸾、道绰、善导、源信、源空）出亲鸾《正信念佛偈》一系。

¹⁸⁰ 表分两栏：时代困境一栏只记各人生卒年限之内的通行史事，不表示其本人亲历，本书不另出注；个人经历一栏只录传记所载，传中无载者照记，不据时代补写。生卒：慧远、承远、少康、省常、行策、实贤，据各传卒年与寿数推



Figure 32: 产权证与名人堂

得；善导、智旭、印光与法照的生卒，参陈剑鏗〈近代确立莲宗十三位祖师的过程及其释疑〉前言所列十三祖年代（净土宗网站转载本），法照一栏作不详，两传都从大历二年（767）住衡州云峰寺记起。延寿卒于开宝八年（975）二月，《宋高僧传》卷二十八本传作“以開寶八年乙亥終於住寺，春秋七十二”（T50, no. 2061, p. 887b01 起一段），《佛祖统纪》卷二十六作开宝八年二月二十六日。祿宏生于嘉靖乙未（1535），世寿八十一，见德清〈古杭云栖莲池大师塔铭〉（《云栖法汇（选录）》卷二十五，J33, no. B277, p. 194b12 起一段），陈文作 1532—1612，不从。行策生年据卒年五十五推得，同传又说其父梦憨山入室而生子事在天启六年（1626），陈文即作 1626。彻悟生卒据 Bernard Faure. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1991, p. 220（陈文作 1740）。各祖出处：慧远见《高僧传》卷六本传（T50, no. 2059, p. 357c23 起）：年二十一欲渡江东就范宣子，“值石虎已死，中原寇亂，南路阻塞，志不獲從”；随道安南游樊沔，苻丕寇襄阳，道安“分張徒眾，各隨所之”（p. 358a16 起一段）；桓玄沙汰众僧，“唯廬山道德所居，不在搜簡之例”（p. 360b07 起一段）；“盧循初下據江州城，入山詣遠”（p. 359b07 起一段）。善导见《净土圣贤录》卷二（X78, no. 1549, p. 237c17 起），本传“不詳其所出”，不记身世，其法门出处见本章昙鸾道绰善导一注。承远“人遺之食則食，不遺則食土泥”出柳宗元〈南岳弥陀和尚碑〉，《净土圣贤录》卷三转录（p. 241b01 起），《佛祖统纪》卷二十六同。法照见《宋高僧传》卷二十一本传（T50, no. 2061, p. 843c22 起）与《净土圣贤录》卷三（p. 241b15 起）。少康以钱诱小儿念佛，见《宋高僧传》卷二十五本传：“誘掖小兒能念阿彌陀佛一聲即付一錢……如是一年，凡男女見康，則云阿彌陀佛”（p. 867b12 起一段），《净土圣贤录》卷三同（p. 242a17 起）。延寿见《宋高僧传》卷二十八本传（p. 887a11 起）、《佛祖统纪》卷二十六（T49, no. 2035, p. 264b28 起）与《净土圣贤录》卷三（p. 244a08 起），挪官钱放生一事的出处分合见本章各祖履历一注。省常见《佛祖统纪》卷二十六（p. 265a08 起）与《净土圣贤录》卷三（p. 245c04 起）。祿宏见《净土圣贤录》卷五（p. 267a12 起），此传不记家事；丧亲诸事据祿宏自撰〈遗嘱〉：“宏年二十七，先府君見背。未幾，兒祖植殤亡。二十九喪偶，續娶室人湯氏。三十一，先慈復見背，遂發心出家”（《云栖法汇（选录）》卷二十四，J33, no. B277, p. 190b12 起一段），德清塔铭所记同（见上）。智旭见《净土圣贤录》卷六（p. 273b18 起）：“尋掩關於吳江，遇疾且殆，始一意求生淨土”；行策见同卷（p. 277a01 起）：“及長，父母相繼逝，發出世志”；实贤见同卷（p. 278c09 起），只记其“自少不茹葷”。彻悟际醒不及收入《净土圣贤录》（书前彭际清序署乾隆四十八年，早于彻悟示寂），其行迹见印光〈莲宗十二祖赞颂〉：“遍通经史，冀为世导。一病方知不可靠，研究各宗奥。均难证到，专主净土教”（《印光大师文钞续编》卷下）。印光见陈海量编《印光大师永思集》所收真达等〈中兴净宗印光大师行业记〉：“幼随兄读儒书，颇以圣学自任，和韩、欧辟佛之议，后病困数载，始悟前非”；“师生六月即病目，几丧明，后虽愈，而目力已损”；“逮二十六年（七十七岁）冬，为时局所迫，苏垣势不可住，不得已，顺妙真等请，移锡灵岩”（据菩提书院网络版）。

祖师	生卒	时代困境	个人经历	法门形态
慧远	334-416	十六国时北方战乱；东晋末桓玄篡位、卢循起兵	年二十一欲南渡，值中原寇乱，路阻；苻丕寇襄阳，随道安之众分散南下；桓玄沙汰沙门，庐山独免；卢循据江州，入山相见	般舟观想，结社共誓，自力色浓
善导	613-681	隋末大乱，隋唐易代	传中无载	称名正定业，凡夫入报，彻底他力
承远	712-802	安史之乱	居衡山岩下苦行，“人遗之食则食，不遗则食土泥”	般舟苦行，专念教人
法照	不详（767 年已住衡州）	安史乱后，藩镇割据	传中无载	五会念佛，以音声摄众
少康	?-805	中唐藩镇割据	传中无载	市井称名，钱诱童子成俗
延寿	904-975	唐亡，五代分立，吴越偏安	吴越时知税务，挪官钱买鱼虾放生，论死临刑，色不变获释	万善同归，禅净双修
省常	959-1020	宋初承平（例外行）	传中无载	结净行社，仿庐山
祿宏	1535-1615	嘉靖倭患，晚明政乱	二十七丧父，幼子殇亡，二十九丧偶，三十一丧母，遂出家	摄禅归净，一心分理事
智旭	1599-1655	明清易代	掩关吴江时病至垂危，始一意求生净土	天台架构的信愿持名
行策	1628-1682	明清鼎革	及长，父母相继去世，遂发出世志	七日精进佛七之制

祖师	生卒	时代困境	个人经历	法门形态
省庵实贤	1686–1734	康熙承平（第二例外）	传中无载	结社劝发菩提心，未法之言痛切
彻悟际醒	1741–1810	乾嘉之际，嘉庆初川楚白莲教起事	遍通经史，一病方知世学不可恃	舍禅归净
印光	1861–1940	丁戊奇荒、庚子、辛亥、军阀混战、抗战	生六月即病目，几至失明；少年辟佛，病困数载；1937年冬为战事所迫移居苏州灵岩山，卒于彼	老实念佛，因果敦伦，斥玄虚

两句读法。其一，五浊恶世的判断有经验来源，只是两栏要分开读。时代一栏，除省常、省庵两处承平，其余诸人都活在战乱、易代或教乱的年月里：善导生于隋末大乱，承远经过安史之乱，法照、少康活在其后的藩镇年月，智旭、行策赶上明清易代。个人一栏，传记记下的多是另一类苦：延寿上过刑场，祿宏四年之内丧父、丧子、丧妻、丧母，智旭病至垂危，印光生六月即病目几盲、晚年为战事所迫移居灵岩；善导、法照、少康的传只记法门与瑞应，这一栏空着。第二卷判过未法叙事的教义功能，本卷补上它的经验来源：未法论最初是可信的，因为它描述的就是窗外，有时也就是屋里。其二，诚实的注记：省常与省庵处承平之世，个人一栏也无事可记，未法之言却不减；判断一旦入了课诵，承平也照诵。第九篇第三章所说的弱形式与第四篇第一章所说的棘轮，在这张表上各得到了一次印证。¹⁸¹

这个法门本身值得细看。称名十念，是佛教史上第一个把“不识字、没时间”当作设计前提的解脱法门。义学要识字，禅要闲暇与根器，止观要脱产；一句名号什么条件都不要。第四篇第二章所记修行要求的逐步放低，在此走到终点：从聚沙成塔皆已成佛道的修辞，到十念往生的具体做法，“从精英到大众”这一千年的过程，最后一步在汉地完成。而未法论为这个设计提供了正当性，第二卷已记教内辩护的全套（二道、二门、未法）：不是我们把标准降低了，是时代把根器降低了；灭法的记忆最能使人相信未法论，道绰的判教写于北周焚经之后，它的可信出于亲历的教难。¹⁸²

验证问题在这里到达它的最终形态。第二卷的判语是“无人生还的核对”：往生是否实现只在死后才见分晓，无人能回来对质。汉地为这个结构补上了配套的文类：往生传。临终瑞相、异香、天乐、化佛来迎，由在场者见证，由传记结集，从唐宋一路编到明清。把它放进本卷的序列：幕间的果位缄默，第七篇的证相归师，禅门的印可无第三方，净土的往生验于临终，判准不再公开可验的四种形态在此凑齐了最后一种，而这一种最巧妙：验证不是没有，是移到了没有证人能跟去的地方，再由留在原地的人补写目击记录。这个文类的现场感与它的功能，第十一篇讲丧葬度亡的建制化时再展开。¹⁸³

照规矩明标，以下是本卷的推测，两读并陈。净土的胜利可以读作解脱论向人口结构的投降：基线的自力原则、此生作证、烦恼的现场对治，在这里让渡殆尽，第二卷的批判整卷都在，本

¹⁸¹表后所举诸事，出处俱见本章祖师表一注。延寿挪官钱放生、临刑色不变而获赦，见《佛祖统纪》卷二十六、《净土圣贤录》卷三；《宋高僧传》卷二十八本传只记其“兩浙有國時為吏，督納軍須”（p. 887b01 起一段），不载此事。

¹⁸²教内辩护的结构（二道、二门、未法）见第二卷第六篇上篇第二章〈教内辩护：二道、二门与未法〉；解脱论判决（他力的保证书、无人生还的核对、对救度的贪）分见下篇第二至四章。

¹⁸³唐宋以降往生传文类（戒珠《净土往生传》、王日休《龙舒净土文》等相承），本卷取其为“验证移至临终”的配套文体；其建制化的现场见第十一篇。

章一字不减。它也可以读作佛教第一次认真对待”多数人”这个事实：一千年里，这个传统的主要法门始终以脱产的修行精英为对象，多数人只被当作供养者；净土是第一个为多数人设计的法门。本卷偏向后一读，理由在本卷自己的材料里：幕间到第七篇的全部证据显示，难行道究竟有几人走通，无人能验，声称证果者的浓度曲线一路走低；在一个无人能证明难行之道通向何处的世界里，为多数人修一条可走的路，与其叫投降，不如叫诚实地面对多数人。两种评价照旧并立：解脱论的评价，第二卷已经作完；流变史的评价是，它保住了这个宗教在汉地的大多数信众。哪一种更要紧，仍旧是读者自己的判教。

四章合拢，汉地的再造完成。判教给了框架，天台华严给了体系，禅占据了山林，净土吸纳了民众；四者共用同一个义理来源（真常）与同一个前提（皆是佛说）。这个整体接下来要经受一次来自国家的考验，那就是会昌。下一篇看汉传的幸存形态。

第十一篇 汉传的幸福形态

第一章 会昌的经济学：灭佛与筛选

上一篇收在汉地的再造完成、等一次来自国家的考验的地方。考验在会昌五年（845）如期而至。第八篇第三章立过一条对照：汉地是“有打击有根系”组的域外复验。本章就是那次复验的记录：先看打击为什么来，再看它毁掉了什么，最后看它没能毁掉什么；三问答完，“根系解释死亡”这个判断就有了汉地一侧的证据。

会昌不是第一场。北魏太武帝毁佛（446），口实是长安寺内搜出的兵器与窖藏；北周武帝废佛道二教（574），谋士的算盘打在明处：求兵于僧众之间，取地于塔庙之下，还俗人口以数十万计，护教文献夸到三百万，照例折半读。¹⁸⁴ 两案的共同点是：诏令里教义只是名目，实际针对的全是资源，人、地、铁、铜。佛教在汉地被灭，历次的起因都在它手里攒下的东西太多，不在它讲错了什么。这一条与印度的死亡构成第一层对照：在印度，佛教之死无人签发文书；在汉地，每一次灭佛都有诏书、有清单、有主管衙门，禁令下得清清楚楚，然后从未执行到底。

会昌一案的记载最全。到九世纪中叶，寺院握着的每一样东西都在国家的敏感清单上：免税的庄田，免役的丁口，碾硃、邸店、质库这样的经营产业，还有钱荒时代最扎眼的铜，全国的铜有相当一部分以佛像钟磬的形态站在殿里，退出了流通。安史之乱后财政改行两税法，凡不纳两税的人与田，在度支的眼里都从方外变成了漏网。杜牧为这场拆毁作记，通篇算的是民产流失几何；武宗的制书说得更直白：“一夫不田，有受其饥者；一妇不蚕，有受其寒者。今天下僧尼不可胜数，皆待农而食、待蚕而衣。”¹⁸⁵ 制书骂的是僧的免税，不是佛的教义。四问的第二问就此答清：推力的主体是国库的赤字；赵归真与道门的谰言、武宗个人的好恶，只是给一件财政决定配上宗教的说辞。第九篇第三章说过，治世对佛教意味着限额；会昌是限额的极端形态，一次把名额降到了零。

会昌五年八月，武宗下制总结成绩：拆寺四千六百余所，拆招提兰若四万余所，还俗僧尼二十六万五千人收充两税户，没收奴婢十五万人，良田数千万顷。¹⁸⁶ 长表里的这一行，第九篇第三章已录；这里只补一道验算：唐代全国垦田总数不过一千四百余万顷，寺田“数千万顷”比整个帝国的耕地还多。¹⁸⁷ 这不是转述者的加工，诏书本文就是这么写的：收膏腴上田数千万顷。本卷对僧传折半读，对官府的文书同样折半读：两边都有夸大，方向相反而已，一边夸灵验，一边夸政绩。打过折扣，量级仍旧惊人：二十六万人还俗有僧籍与户籍作底，几乎是在册僧尼的全数；这已经越过骚扰的量级，是一次制度性清零。

过程有一位外国目击者。日本僧圆仁困居长安，把见闻逐月记入日记：拆毁不是一夜的暴行，走的是三年的行政流程：先勘度牒，无牒者先还俗；再按戒行与年龄分批递减；最后遣返外国僧，圆仁本人就是这样被勒令遣送归国的。¹⁸⁸ 要盯住的是手段：唐廷拆毁佛教，靠的不是刀兵，是名册。谁有牒谁无牒，谁年过五十谁不满四十，尽在祠部的簿录里；一纸符下，二十六万人换回俗装。印度的君王从来没有这样一份名册，想打击佛教只能烧一座算一座；汉地的国

¹⁸⁴ 太武毁佛与长安寺兵器窖藏的口实，见《魏书·释老志》；周武废二教前卫元嵩、张宾一系的奏议（求兵于僧众、取地于塔庙，此处撮述其旨），见《广弘明集》所收及《周书·武帝纪》；还俗至“三百万”之数出护教文献追计（《历代三宝记》卷十一与《续高僧传》卷二十三《静蔼传》作“三方释子减三百万，皆复军民还归编户”，《广弘明集》卷十作“五众释门减三百万”），本卷折半读。两案背景另见第一卷相关各章。

¹⁸⁵ 会昌五年八月制书文句与拆寺、还俗、收田、收奴婢诸数字，并见《旧唐书》卷十八上《武宗本纪》会昌五年八月条，原文系“制”；同年夏四月另有“敕祠部检括天下寺及僧尼人数，大凡寺四千六百，兰若四万，僧尼二十六万五千”一条，是为检括所得，无“余”字，亦不及奴婢、田亩。

¹⁸⁶ 会昌五年八月制书文句与拆寺、还俗、收田、收奴婢诸数字，并见《旧唐书》卷十八上《武宗本纪》会昌五年八月条，原文系“制”；同年夏四月另有“敕祠部检括天下寺及僧尼人数，大凡寺四千六百，兰若四万，僧尼二十六万五千”一条，是为检括所得，无“余”字，亦不及奴婢、田亩。

¹⁸⁷ 天宝中全国应受田约一千四百三十万顷，见《通典》卷二《食货二》（“天寶中應受田一千四百三十萬三千八百六十二頃十三畝”）；“收膏腴上田數千萬頃”出武宗《毀佛寺勒僧尼還俗制》本文（《全唐文》卷七六），是诏书自述之数，非后人统计，逾于全国垦田总数甚远。汤用彤《隋唐佛教史稿》（北京：中华书局，1982）页三七注谓“上列数目或亦嫌夸大，不能详考”；本卷据此按浮夸折读，不另立“顷为亩之讹”一说。

¹⁸⁸ 圆仁《入唐求法巡礼行记》卷四会昌三年至五年诸条：勘牒还俗、按年龄分批递减、遣返外国僧的流程，及黄河以北镇、幽、魏、潞诸道不奉行毁拆的记载。

家却能照册执行，因为佛教两百年前就已编入名册。登记入册曾是佛教在汉地取得位置的代价（第九篇第三章），现在同一份档案成了拆除的依据。能发牒的手，也能收牒。

谁受益：国库居首：铜像钟磬交盐铁使铸钱，铁像铸为农器，良田入两税，奴婢编为纳税户。道门其次，而且短命：赵归真得势不过数年，宣宗即位当月就把他杖杀，靠皇帝个人好恶得来的胜利，随皇帝之死而结束。还有一类受益者常被漏掉：不奉诏的藩镇。圆仁记下，黄河以北镇、幽、魏、潞诸道对灭佛令一概不动，节度使自有盘算：僧寺是本地的既成秩序，何必替长安拆自己的台。¹⁸⁹ 这里藏着一层讽刺。第十篇第一章说，一统的帝国给了汉地佛教圆融的形态；会昌这年救它一命的，恰是帝国的不一统。能把天下寺一夜拆尽的，只有集权；让诏书出不了河北的，是割据。一统给形态，割据留缝隙，汉地佛教两头的便宜都占过；这里起作用的是运气，谈不上谋略，而制度史的多数幸存都由运气与结构合写。

然后是这次考验最要紧的一项：恢复速度。武宗死于会昌六年三月；宣宗大中元年即敕，会昌所废寺宇，有僧能修复者一任住持，前后不过两年。¹⁹⁰ 再过二十余年，懿宗咸通十四年迎佛骨，仪卫之盛超过元和旧例，韩愈当年冒死谏阻的场面以加倍的规格重演，皇帝的话只有一句：“朕生得见之，死亦无恨。”¹⁹¹ 从制度性清零到皇帝顶礼，中间隔了不到三十年。第八篇所记的印度没有这样的曲线，那边的曲线只向下。会昌于是给第八篇的那条规矩（死亡是一个过程，日期只是终点被记下的时刻）补了一个反面的例子：终点看似已经到了，两年后原址重建寺院；印度那一次，再没有重建。

但“恢复”要分开看，先看清单上有什么。回来的是寺、像、僧额、戒坛、法会，凡是登记册上有名目的，国家都修得回来；没回来的是教下的讲席，而且此后再没有整建制地回来。僧尼能回来，法统回不来，分开说是四条。第一条，载体不对称。大中复佛，朝廷修寺、度僧、写藏经，可义学的命脉不在藏内在藏外：章疏不入藏，复本极少，聚在两京官寺的经楼里，火一过便是孤本尽毁。僧籍是户口，一纸诏书可以重启；章疏是藏外孤本，诏书写不出失传的书。天台义寂后来经国师德韶引荐见钱俶，陈情说智者教典经安史兵残、会昌焚毁，本土零编断简，完帙只在海外，吴越因此遣使高丽，此事第十篇第二章已述。¹⁹² 第二条，人链断代。一个讲主的养成以二三十年计，而两京在三十五年里挨了两记：会昌的还俗令让师资死散于市井，元气未复，广明元年（880）黄巢入长安，官寺讲席随两京俱烬；接着唐亡，北方连乱六十年。义学的所在恰恰只有一处，全聚两京，两次打击都落在这里。第三条，需要义学的人没有了。复佛后的朝廷要的是祈福、戒坛与法会，不再要论义；译场自宪宗朝后已停，宋太宗虽重开译经院，所译多是密典，译出即入藏，无人开讲，恢复的是翻译这个仪式，不是讲学这门事业。¹⁹³ 第四条，残存的传承靠割据得以保全。禅与天台的余绪在吴越延续下来，钱氏三代以国师之礼供养，教典自海东回流；而义学的命脉后来还要再断再续一回，唯识章疏本土久佚，要等一千年后杨文会从日本访回，才有第二次回流。¹⁹⁴ 四条并起来是一句话：国家能恢复它登记过的东西，恢复不了它从未登记的东西。两种法统经受灾难的能力也就此分开：禅的一脉只需要两个人和一句话，义学的一脉在两个人之外还要一楼书、一处讲席、三十年安稳；会昌之后，两个人好凑，后三样再没有同时凑齐过。

另一头，受伤最轻的是谁？禅在山里，自耕自食，产权不在官寺，收入不在封赐，国家的手够不着，也就收不走；净土在堂屋里，一句名号不占编制、不领度牒、不进拆除清单。第十篇第二、三章所说的两条结构（三级依赖，禅经得起灾难的形态），在会昌全部应验：依赖越多的受

¹⁸⁹ 圆仁《入唐求法巡礼行记》卷四会昌三年至五年诸条：勘牒还俗、按年龄分批递减、遣返外国僧的流程，及黄河以北镇、幽、魏、潞诸道不奉行毁拆的记载。

¹⁹⁰ 大中元年闰三月敕复会昌所废寺宇，听有僧修创者住持，见《唐会要》卷四十八（上海古籍点校本，书内第1000页）；撮述。

¹⁹¹ 韩愈《论佛骨表》见《昌黎先生集》；咸通十四年迎佛骨与懿宗“朕生得见之，死亦无恨”语，见《资治通鉴》卷二百五十二。

¹⁹² 吴越钱氏三代护法、德韶延寿的国师供养、义寂陈情与遣使高丽求教典、显德毁佛时吴越奉诏检括而未见毁寺记录，见《佛祖统纪》诸传及黄绎勋《吴越诸王（893-978）与佛教》（《中华佛学学报》第17期，2004）。

¹⁹³ 太平兴国五年（980）法天、天息灾、施护先后来京，国家因而设立译经院，七年（982）起逐年译进新经，后改名传法院；所译总二百八十四部七百五十八卷，以密教典籍占大多数，“但对当时义学界似未发生什么影响”。见吕澂《中国佛学源流略讲》附《宋代佛教》。

¹⁹⁴ 杨文会光绪间经日本南条文雄访求，取回唯识、华严等久佚章疏，金陵刻经处次第刊行，见《杨仁山居士遗著》所收往来书札；撮述。

伤越重，依赖越少的越能脱身。所以本章对“筛选”二字只认一半：会昌没有挑选赢家，赢家在会昌之前就由各自的依赖结构决定了，火只是把结果显露出来。汤用彤总结会昌之后义学衰而禅净盛，本卷取其结论，再把因果往前推一步：不是火选了禅净，是禅净的形态本来就经得起火。¹⁹⁵

恢复的清单还漏了一层，漏得有道理：民间那一层用不上恢复，因为它没有中断过。三件出土的东西可以作证。第一件，经幢。《佛顶尊胜陀罗尼经》许诺，幢上之尘落在身上、幢影映过身形，应堕恶道的重罪皆可不受；于是为亡亲立幢成了通行的功德，唐代此经的石刻存世近一百五十例，造幢的势头在文宗至懿宗朝不降反升，恰好跨过会昌；五代照建不误，吴越王钱鏐一年立过三座。¹⁹⁶一根石柱就能度亡，不需要僧团看守：会昌拆得掉寺，拆不掉路边的石头。第二件，十王。晚唐成都大圣慈寺沙门藏川造《佛说十王经》，把佛家七七的中阴与儒家百日、周年、三年的丧期并成十斋，冥府编成十殿，殿有王，王有判官，判官有文书案卷；地藏居上统领，亡人逐殿过堂，家属逐斋纳供。此经五代宋以后遍行南北，成了汉地丧仪的底本；到十四世纪，十王已经没有人再怀疑。¹⁹⁷¹⁹⁸第十篇第一章的猜想在这里又得到一件材料，而且是汉地自产的，照例不另立推测：印度的死后世界按业力自动运转，汉地的死后世界配了衙门、案卷与过堂的程序；官僚制王朝的亡魂，过的是官僚制的冥府。第三件，社邑。敦煌文书里存着数百件民间结社的社条与转帖：凶事帮葬、赙赠互助是主要的事务，兼办燃灯、建窟、设斋、写经，违约有罚，入社不问僧俗。¹⁹⁹这一层不领度牒，不入僧籍，不在拆除清单上；名册的力量再准，也够不着名册之外的东西。第十篇第四章说净土把不识字、没时间当作设计前提；民间这一层更进一步，没有僧团也照样运行。禅与净土后来能把根扎深，扎的就是这块地：课诵进堂屋，十王斋进丧仪，第三章要讲的佛教在丧葬度亡上的位置，就是在这一层上建立的。

会昌还附带了一个平行实验，比印度的对照组还干净。被禁的不只佛教，先后是四家。摩尼教死得最早，也最能说明问题：它依靠的是回鹘，会昌三年黠戛斯破回鹘，靠山一倒，长安的摩

¹⁹⁵ 汤用彤《隋唐佛教史稿》论会昌之后义学衰替、禅净独盛的大势，Stanley Weinstein, *Buddhism under the T' ang* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) 持论略同；本章取其结论而重排其因果。

¹⁹⁶ 尘沾影覆灭罪之说出自《佛顶尊胜陀罗尼经》；唐代此经石刻近一百五十例的辑录与分期，见林韵柔〈唐代《佛顶尊胜陀罗尼经》的译传与信仰〉（《法鼓佛学学报》第3期，2008）；经幢的灭罪度亡功能与墓幢之制，见刘淑芬《灭罪与度亡：佛顶尊胜陀罗尼经幢之研究》（上海：上海古籍出版社，2008）；钱穆建幢见黄绎勋前揭文。

¹⁹⁷ 敦煌《佛说十王经》图赞本署“成都府大圣慈寺沙门藏川述”，见 Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994)：“composed by [chuan] śramaṇa Tsang-ch' uan of Ta-sheng-tz' u ssu in Ch' eng-tu Prefecture”，并谓藏川所撰或只是其中的赞颂而非叙事部分。成书晚唐同见此书：“The Scripture on the Ten Kings was probably written in China in the ninth century”。十斋并合儒佛丧期亦见此书：七七之外“three more, based not on Indian but on Chinese custom. They occur on the one hundredth day, during the [first anniversary], and the third year after death”。地藏统领十殿见同书附录五所收图版，题作“Hanging silk painting of Ti-tsang Bodhisattva with the ten kings”。写本与图本的缀补与两系之辨，见张总关于《阎罗王授记经》的系列研究：现存汉文经图“可以缀补成6件完整的作品……现知此经图本应当在十件以上”，并辨敦煌系《阎罗王授记经》与日本《地藏十王经》两系不可相混。此二者取材皆止于写本与图本一侧（Teiser 该书断在九至十世纪的敦煌写本），宋以后的流布幅度另见 [^f34xshiwang_songhou]。

¹⁹⁸ 宋以后的流布，见 Stephen F. Teiser, “The Growth of Purgatory,” 收于 Patricia Buckley Ebrey 與 Peter N. Gregory 編 *Religion and Society in T' ang and Sung China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993, 书 115–145（电子书正文内嵌 Page N 标记）。流布之广（书 130）：“there is nevertheless an undeniable explosion of interest in the ten kings beginning in the early tenth century…By the time that the dust settles in the fourteenth century, the reign of the ten kings in every corner of the Chinese empire is beyond the suspicion of even the most rebellious or the most agnostic of dissenters.”何以成为丧仪的底本（书 123）：“The structure of the ten posthumous rituals combines the Buddhist notion of a forty-nine day period of purgatory punctuated by seven offerings with the traditional Chinese pattern of memorial services held one hundred days, one year, and three years.”流通的物质形态（书 125）：宋代此经“came into its heyday…a bound folio printed from wooden blocks”，而“as a printed book, they were in all likelihood accessible to a broader range of people than the audience for the same text in medieval times”；主法者亦“take it along to funeral services as an aide-mémoire”。一处须分清：此经的通行是民间一路，非教门认可。同文书 129 记佛教方面“still refused to allow The Scripture of the Ten Kings into the Buddhist canon”，道教方面“offerings to the ten kings likewise remained marginal to the Taoist church in the twelfth and thirteenth centuries”，道门反倒改名把十王收编。这一点与本段所论民间那一层没有中断过一说相合，非相违。

¹⁹⁹ 敦煌社邑文书所见凶事帮葬、赙赠及燃灯、建窟、设斋诸务，见宁可、郝春文辑校《敦煌社邑文书辑校》（南京：江苏古籍出版社，1997）及郝春文《中古时期社邑研究》。

尼寺住宅钱物随即籍没，寺僧交中书门下条疏处置。两年后的会昌五年八月制才轮到其余三家，勒大秦、穆护、袄三千余人还俗，不杂中华之风。结局三样。景教自此在中原一蹶不振，再无重来；袄教入宋后绝响；摩尼教转入民间，改名换姓成了明教，从此与朝廷为敌。²⁰⁰ 同一朝，同一个帝国，四家被禁，三种下场：佛教两年后重归官府的管理，摩尼教转入地下，景教与袄教从此消失。差别不在教义高下，在会昌之前各自把根扎在了哪里。三夷教的命脉是官方的许可与胡商的社群：袄祠不许外人进门，景寺的施主随贸易线涨落，两教在汉地没有坟前的位置，没有堂屋的功课，没有社邑的席位。第九篇第一章的景教对照在此有了结果：同样借壳入境，佛教在汉地扎下了根，景教始终依附于胡商的社群；845 年禁令一下，这些教团一夜清空。第八篇那句“打击解释死期，根系解释死亡”，最清楚的一次验证就在会昌自己的诏书里。

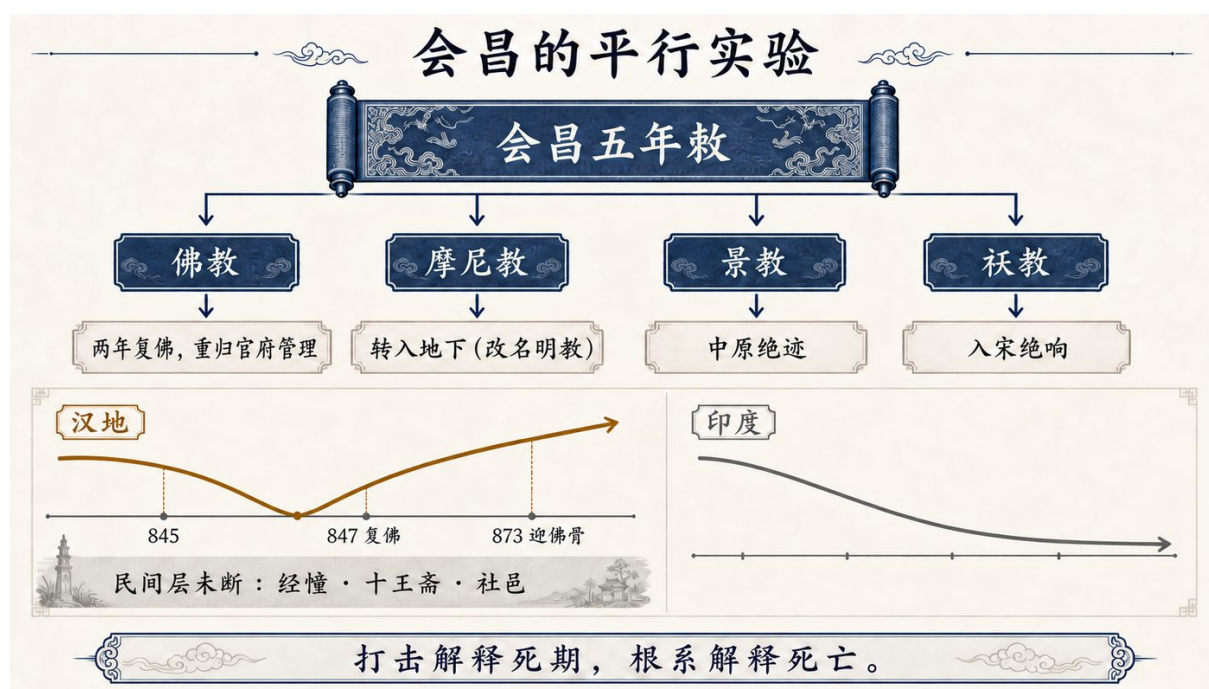


Figure 33: 会昌的平行实验

“会昌五年敕”把两次禁令压在了一个标题下：本章及原注将 843 年针对摩尼教的处置，与 845 年末列摩尼的制书分开。四种结局是会昌一朝的比较，不能说四家皆列于同一敕令。中印两幅曲线均为示意，印度图没有定年横轴，不与汉地图共用 845、847、873 三个年份。“民间层未断”指汉地，经幢、十王斋与含丧葬互助的社邑共同构成本章所论的根系。

会昌之后，同类事件只再来过半次：后周显德二年（955），世宗废无敕额寺院三万余所，收铜像铸钱，既不焚经，也不杀僧，甚至给毁像找了一个体面的说法：“佛以善道化人，苟志于善，斯奉佛矣；彼铜像岂所谓佛邪？”²⁰¹ 佛在善而不在铜，所以铜可以归朕。这已经不是灭佛，是国家对一个常设机构的财产清理。这半次也没能走出割据的地界。吴越是奉诏的，奉诏之后一无

²⁰⁰ 二事须分。会昌五年八月制原文只作“勒大秦、穆护、袄三千余人还俗，不杂中华之风”（《旧唐书》卷十八上〈武宗本纪〉），无摩尼；《唐会要》卷四十七所收同一制书作“勒大秦穆袄二万余人还俗”（此处“还俗”读作“还俗”），同样无摩尼，惟人数二万余与《旧唐书》三千余异。摩尼之禁在此两年之前，因回鹘败亡而起：同卷会昌三年黠戛斯破回鹘、太和公主还朝一段有“其迴紇及摩尼寺莊宅、錢物等，並委功德使……摩尼寺僧委中書門下條疏聞奏”，全卷“摩尼”仅此两见。故摩尼教并非会昌五年那一纸禁令的被告，它先死两年，死因是护主倒台。三教此后的结局（景教中原绝迹、袄教入宋绝响、摩尼教转为民间明教），参林悟殊《唐代景教再研究》《摩尼教及其东渐》，及〈中古时期三夷教的消亡与外来宗教中国化的路径选择〉（《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》2019 年第 1 期）。

²⁰¹ 废寺之诏与存废之数，见《旧五代史》卷一百一十五〈周世宗纪二〉显德二年五月甲戌诏：“諸道府州縣鎮村坊，應有敕額寺院，一切仍舊，其無敕額者，並仰停廢”；是岁“諸道供到帳籍，所存寺院凡二千六百九十四所，廢寺院凡三萬三百三十六，僧尼系籍者六萬一千二百人”。《资治通鑑》卷二百九十二系废寺敕于同年五月戊辰朔条，存废之数相同。世宗语见同卷九月丙寅朔铸钱敕条，与废寺为两事：民间铜器佛像限五十日输官，“上谓侍臣曰卿輩勿以毁佛为疑夫佛以善道化人苟志于善斯奉佛矣彼铜像岂所谓佛邪”。

所毁：钱弘俶承诏检括杭州寺院，得有敕额者四百八十所，占全国存寺一成七强，无一在废止之列；会昌的诏书出不了黄河，显德的诏书过不了钱塘江，割据第二次为佛教留下了余地。²⁰²此后一千年，汉地再无全国性的灭法。为什么停在三武一宗？照规矩明标，以下是本卷的推测：因为双方把各自的课都学完了。国家学到的是：拆寺的收益一次性，管寺的收益年年有；度牒在手，僧额在手，何必再动明火。佛教学到的是：不再让自己的规模大到成为财政问题，寺产的规模、僧额的数目，从此自觉留在国家划定的线内。会昌与显德合起来定下了一笔交易：佛教在汉地的常住资格，以经济上的自我节制与行政上的全面顺服来换。这层推测是否可靠，下一章有两件材料可以检验：度牒的价目，与寺田的税则。

最后把这次实验的结果列出来。第八篇第三章的三组对照，汉地这组的结果如下：打击的烈度不低于印度任何一次，行政精度犹有过之；死亡没有发生，因为打击的落点之下另有东西。印度的佛教正是第八篇第二章所说的一篮鸡蛋，庄园一毁则全体俱毁；汉地的佛教在会昌之前已经分散在几处：山里（农禅），堂屋（课诵），坟前（丧仪）；宋人还要再添一处在纸上（刻板，下一章讲）。会昌收走了佛教的不动产，收不走它的习惯；国家自己也明白，所以复佛是一句承认，不是悔悟：与其让二十六万人带着习惯散在编户里，不如把庙修起来，让习惯回到可以登记的地方。打击解释死期，根系解释死亡；这个判断从此在两个大陆都得到了验证。下一章看承平年代里，汉地佛教靠什么立足：新的纸，新的施主。

²⁰² 吴越钱氏三代护法、德韶延寿的国师供养、义寂陈情与遣使高丽求教典、显德毁佛时吴越奉诏检括而未见毁寺记录，见《佛祖统纪》诸传及黄绎勋〈吴越诸王（893-978）与佛教〉（《中华佛学学报》第17期，2004）。

第二章 印刷与士大夫：宋以后的位置

会昌加上唐末五代的兵火，断掉的是三级依赖的后两环：讲席散了，承平没了。宋代的汉传佛教有了新的依靠，是三样新东西：雕版，一群新施主，和一个与它争夺士人的邻居。这一章按顺序看它们各自补上了什么、淘汰了什么、夺走了什么。

立国第十二年，宋太祖敕人往益州雕大藏经板，越十二年而板成，凡十三万块，是为开宝藏，汉地第一部刻本大藏。²⁰³ 这件事的分量要放回三级依赖里看。此前一切经的存续靠抄写，抄写靠讲席聚人，讲席靠承平；一场会昌加一场黄巢，就能把天台家的章疏烧到要去高丽寻回。雕版把第一环从人手里解放出来：板在，火烧掉的只是某一批纸；此后福州两藏、湖州思溪、平江磧砂，官刻私刻相接，文本从此烧不绝。²⁰⁴ 第八篇的对照在这里又添一行：印度佛教把命存在几座大寺收藏的写本里，超戒寺一炬，孤本随烟；汉地在十世纪末拿到了印度佛教始终没有的东西：烧不尽的文本。三级依赖的第一环，从此几乎不再受灾难威胁。

但雕版只补得了第一环。义解是手艺，手艺在人不在纸，第十篇第二章已说过：吴越为天台迎回的教典，字都在，能开讲的人却要重新养。养出来的结果也说明问题：四明知礼中兴天台不过两代，山家山外就争起来了；这场争论第十篇第二章提过一笔：体系内部的细节之争足以耗尽一个宗派的全部智力。这里只补一个印刷史的观察：两派手里的文本完全相同，都是新刻的印本；分歧偏偏不在文本的有无上：两派争的全程都有书可引。知礼《十不二门指要钞》所指斥的正是别人的文本，偏指清净真如、灵知之名圭峰专用，《四明尊者教行录》所收问答直指盛将随缘以凝然二理简于性相二宗、此乃出自贤首，《别理随缘二十问》的序更是直接从法藏义记发问（第一卷下部第二十二篇第五章）；争点是要不要把宗密的灵知、法藏的随缘引入天台观法。印刷史的观察因此要换一个说法：新刻的印本把外宗的文本也一并普及了，争端反而由此有了共同的文本依据。²⁰⁵ 印刷保证人人有书，保证不了两个人读出同一个意思。所以宋代教下的恢复止于半复兴：天台在内争里延续，华严附于禅门开讲，唯识几成绝学。板救得了文本，救不了学统；能救学统的只有人，而供养人才的施主此刻已经换了。

新的施主就是第二样新东西。中古的施主结构在唐末被彻底打散：门阀的庄园毁了，代之而起的是科举出身、随任迁转的官僚文人。新施主的布施方式与旧门阀不同：旧施主给田，新施主给字。一篇碑记，一部语录的序，一场方外唱和，就是宋代文人给寺院的功德。景德元年，道原献禅宗史于朝，真宗敕杨亿诸学士刊定颁行，是为《景德传灯录》；三十年后参知政事王随又将它删为十五卷，由传法院编录入藏。²⁰⁶ 不立文字的宗派，由翰林学士润色、朝廷颁行，这幅画面是宋代佛教的缩影，也坐实了第十篇第三章记下的悖论：不立文字的宗派成了文字产量最高的宗派，因为它的新施主是天下最会写字的一群人。

文人介入得有多深，可以分三层看。最浅一层是体裁：语录、灯录、颂古、评唱，宋代禅文献的各种体裁都按文人的阅读习惯形成，而文体的渗透是双向的，二程语录、《朱子语类》本身就是禅门语录体的移植，儒佛两家先在文体上合了流。第二层进了法门的设计。《大慧语录》三十卷，第十九至二十四卷的法语全部是为士大夫所说，第二十五至三十卷的书信几乎全为答士大夫之问，半部语录写给官员；与大慧亲有契证的高官数十人，张九成、吕本中、李邴皆在其列。大慧明说禅不在静处不在闹处，学此道不妨照样做官治生；一个无字话头，是能揣在公门里参的法门。看话禅的形态是按士大夫的作息定下的，这已经不止是施主的影响，施主的需要直接决定了法门的设计。²⁰⁷ 最深一层是义理本身的创作，文人在唐宋始终没有进去：判教与注疏的作者名单里，居士只有李通玄这样的著名例外（第十篇第二章）。但这一层在往后的世纪里也

²⁰³ 开宝四年敕张从信往益州雕大藏经板，太平兴国八年板成来上，见《佛祖统纪》卷四十三；开宝藏概况参李富华、何梅《汉文佛教大藏经研究》（北京：宗教文化出版社，2003）。

²⁰⁴ 两宋官私诸藏（东禅等觉院崇宁藏、开元寺毗卢藏、思溪藏、磧砂藏）的相承，参同上书；撮述。

²⁰⁵ 山家山外之争的始末与文献，见《佛祖统纪》卷八诸师传；争点属观心真妄与观法取径，另见第一卷第十篇第五章第八节。

²⁰⁶ 道原进书、真宗敕杨亿等刊定颁行，见杨亿《景德传灯录序》（T51, no. 2076 卷首）；颁行与入藏之别，见《佛祖统纪》卷四十四（景德元年“诏翰林学士杨亿裁定颁行”）与卷四十五（景祐元年“参知政事王随，删景德传灯录为十五卷，传法院编录入藏”）。

²⁰⁷ 《大慧普觉禅师语录》三十卷（T47, no. 1998A），卷十九至二十四为示士大夫法语，卷二十五至三十为答士大夫书问；交游规模见《大慧普觉禅师年谱》；参 Miriam Levering 论大慧与在家众的系列研究。

逐步向居士敞开：明末瞿汝稷编《指月录》，居士当起灯史的编者；袁宏道作《西方合论》，后被智旭收进《净土十要》；到清末民国，杨文会、欧阳竟无的支那内学院把义学的传承整个接到居士手里，上一章提到的那次从日本的回流，终点就在这里，此是第十四篇的正题。²⁰⁸ 三层并观，次序有讲究：文人先改写了禅的外形，再改写了它的法门，最后接管了它的讲席；每深一层，多等几百年。

施主换了，筛选标准跟着换。第七篇看过密教按宫廷的口味调整自家的法门；同一条规律在汉地换了口味：这里的施主不好灌顶与威仪，好翰墨与机锋。于是公案、颂古、评唱一路繁衍，语录成了可与诗文集并排的文体；净土的结社也合口味，士人本有结社之风，省常在杭州昭庆结净行社，以宰相王旦为社首，白衣与高僧同盟的旧格局重演。²⁰⁹ 得不到文人笔墨的形态则悄然衰微：章疏之学繁密少趣，进不了书斋清玩；律学琐细，入不了唱和。这一次的淘汰发生在文人的书案上：不打压谁，只是不理睬谁。

第三件事发生在国家一侧，它给上一章的推测补上两件材料。宋代把度牒做成了有价证券：治平四年（1067）十月，朝廷开始出售空名度牒，元丰间标准价每道一百三十千，南宋嘉定五年（1212）涨至每道一千五百缗；荒年赈灾卖一批，军兴筹饷卖一批，治河修城也卖一批；南宋滥发，牒价起落如同钞引。²¹⁰

年	官定价	民间实价	出处
元丰六年（1083）	一百三十千	夔州路三百千，旋减至一百九十千	《长编》卷三四一；王栐《燕翼诒谋录》卷五
元祐四年（1089）	一百七十千	—	《长编》卷四三四
元祐八年（1093）	二百贯	—	苏轼《乞降度牒修定州禁军营房状》
建中靖国元年（1101）	二百二十贯，岁额一万道	—	《宋会要·职官》一三之二二
大观四年（1110）	二百二十贯	岁卖三万余纸，折价九十千；住卖后争售至二十千	《宋会要·职官》一三之二三
宣和七年（1125）	二百千	不得三之一，约六十余贯	《宋会要·食货》九之一七
绍兴六年（1136）	一百二十千	三十千	黄敏枝辑
绍兴三十一年（1161）	五百一十贯	—	同上
开禧间（1205–1207）	八百贯，售出数十万道	—	同上

²⁰⁸ 瞿汝稷《指月录》成于万历间；袁宏道《西方合论》后收入智旭《净土十要》；居士佛教通史参潘桂明《中国居士佛教史》（北京：中国社会科学出版社，2000）；杨文会与支那内学院，见第十四篇。

²⁰⁹ 省常结净行社、王旦为社首、朝士预社者一百二十三人，见《佛祖统纪》卷二十六本传及《净土立教志》（T49, no. 2035, p. 265a8 以下）。

²¹⁰ 空名度牒自治平四年（1067）始鬻，为荒政、军费、河工常用财源；官价元丰间标准每道一百三十千，嘉定五年至十七年一千五百缗，中间随滥发屡有涨落；参黄敏枝《宋代佛教社会经济史论集》（台北：台湾学生书局，1989）；撮述。

年	官定价	民间实价	出处
嘉定五年至十七年	一千五百缗	—	同上

买主是谁？宋徽宗在大观二年的批示里点了名：禁令要压住低价私相授受，冒法的是“兼并权豪之家”。²¹¹ 北宋的买家图的是役：差役法下富户轮充衙前有破家之险，一纸度牒免去身丁。南宋免丁钱开征，免税红利缩水，度牒索性变成纯粹的金融品，保值、支付、囤积投机；苏轼在杭州请拨度牒时算过市价，一百道值钱一万七千贯；行情摆得也像金融品，绍兴末五百一十贯，开禧军兴八百贯，嘉定间更涨到一千五百缗。最要紧的是一件事：高价牒的买主多半根本不剃头。牒与人分了家，被炒的一直是免役与保值，与出家无关；真要出家的穷人买不起，走私度，或者排队等朝廷的恩度。免丁钱的性质也要看破：特权没有取消，是被货币化收购了，国家把每一项豁免都改成了收费项目。

出家资格由国家定价发售，此事骂起来容易，看清更要紧：它是会昌默契的成文形式。国家不再拆寺，因为僧额本身成了岁入；佛教不再膨胀出界，因为每个名额都要向国库缴价。第九篇第三章所说的限额在此走到了头：名额本身成了商品，能发牒的手不再收牒，改成了卖牒。灭佛与卖牒是同一只手的两个动作，前者收一次，后者收永远；从财政的眼光看，宋人比武宗高明。

第二件材料是税。会昌收回的不只是田，是税权，而宋代把税权做成了常制：寺观的田产与民田一体输二税，免税的庙从此在制度上不存在；南宋绍兴年间再进一步，开征僧道免丁钱，别名清闲钱，按等第岁纳，出家人的身丁钱反重于编户。特权只剩两个口子：皇家的钦赐田，与士大夫的功德坟寺；后一个口子旋即变成势家避税的挂靠，朝廷屡申禁令而不能绝。明代一路收紧到寺田与民田一体纳粮当差；清代把寺田分作两栏，寺观祭田之属，公占给赐而无粮者列为免科，其余纳粮地亩与民田同。²¹² 把这条线从头看一遍：唐前期，寺院是税外之地；两税法后，特权开始收缩；会昌一次清零；宋以后，寺院是税基的一部分。会昌之前，国家问的是寺院为什么不纳税；会昌之后，再没有人问过这个问题，因为免税的庙没有了，纳税的庙永远留了下来。上一章说会昌与显德定下了一笔交易，这里是交易的全部条款。

第三样新东西最深刻：一个与佛教争夺士人的邻居。唐宋之人排佛，攻的是迹：韩愈论佛骨，欧阳修作《本论》，说的是夷夏、财用、礼义，都是外在的事。²¹³ 不过韩愈的说法里已经有一样取自禅宗的东西：陈寅恪考定，道统之说表面上由孟子卒章启发，实际乃因禅宗教外别传之说所造成；攻迹的人，第一件称手的工具是从对方那里借来的。²¹⁴ 佛门对这类外在的攻击应对娴熟：契嵩作《辅教编》，以《孝论》开卷，把孝供到戒前，第九篇第一章那场沙门拜俗的百年之争，佛教这回主动作了答复。²¹⁵

²¹¹ “兼并权豪之家公然冒法，买不如价”，见宋徽宗大观二年（1108）批示，《宋会要辑稿·职官》一三之二三，转见程民生《宋代物价研究》第十章第二节；该批并令“不如价交易，其钱没官，已度为僧道者皆还俗”。苏轼元祐五年知杭州请拨度牒开西湖，“朝廷近赐度牒一百道，每道一百七十贯，为钱一万七千贯”，见《苏轼文集》卷五七《申三省起请开湖六条状》，转见程民生前揭书。南宋牒价（绍兴末五百一十贯、开禧八百贯并售出数十万道、嘉定五年至十七年一千五百缗），见黄敏枝前揭书三八九至三九三页牒价表所辑《宋会要辑稿》食货门及宋人奏议。

²¹² 宋代寺观田产与民田一体输二税、功德坟寺免科敷之特权及其为势家所借，见黄敏枝前揭书相关各章；僧道免丁钱（清闲钱）之征，见游彪《宋代寺院经济史稿》（保定：河北大学出版社，2003）；明代寺观田土散还于民、编入里甲纳粮当差之制，见《大明会典》卷十七《田土》“凡勋戚寺观田土”条。清代则把寺田分作两栏：《钦定大清会典则例》卷三十五《户部·田赋二》列“免科田地”一目，内含“在京坛壝及直省社稷、山川、学校、祠墓、厉坛、寺观祭田等项”；《古今图书集成·经济汇编·食货典》卷五十一《田土部》说得最明白：“其直省社稷、山川、厉坛、文庙祠墓、及寺观祭田，除纳粮地亩不载外，其公占给赐无粮地亩，详列于后”；《皇朝文献通考》卷十二《田赋考》双行小注并点破另一半：“祠墓寺观祭田亦有纳粮者，与民田同，兹不备载”。是则免科者限于公占给赐而无粮的祭田，其余寺田照旧纳粮。均撮述。

²¹³ 欧阳修《本论》（《欧阳文忠公集》）：“夫千岁之患遍于天下，岂一人一日之可为？民之沈酣入于骨髓，非口舌之可胜。然则将奈何？曰：莫若修其本以胜之。”所举成例为孟子专言仁义而杨墨废、董仲舒退修孔氏而百家息。

²¹⁴ 陈寅恪《论韩愈》（原刊1954年《历史研究》，收入《金明馆丛稿初编》）：“退之道统之说表面上虽由孟子卒章之言所启发，实际上乃因禅宗教外别传之说所造成。”并考韩愈幼年随兄谪居韶州，适当新禅宗发祥之地、宣传极盛之时。

²¹⁵ 契嵩《孝论》，《钁津文集》卷三（T52, no. 2115, pp. 660b13-661b21），明言“孝名为戒”、孝为大戒之先；作于仁宗朝辟佛声浪之中。

真正厉害的在后头：理学换了路数，攻到了佛教的核心。二程与朱子这一代人重造儒学：太极与理气补上形上学，主敬与静坐补上工夫论，书院与讲会补上讲席建制，道统之说补上谱系；半日静坐，半日读书，格局眼熟。²¹⁶这一判断不必标为推测，证据有三层。第一层，当事人自白。程颢的路线图由程颐写进〈明道先生行状〉：泛滥于诸家，出入于老释者几十年，返求诸六经而后得之；先出入，后返求，工夫的来路自己交代了。朱熹更完整：十五六岁问禅于道谦，道谦正是大慧宗杲的法嗣；十八岁应乡举，篋中只带一册《大慧语录》，次年以禅说中举；二十四岁见李侗，方才把禅权且倚阁。前文大慧那套专为士大夫设计的法门，最有名的受教者就是理学的集大成者，他后来转向了自己的学说。²¹⁷第二层，形式的移植件件有形：语录其体，讲会其制，静坐其功，道统其谱，上文已数。第三层，双方都有指认：朱熹以阳儒阴释讥张九成，明儒陈建承之以辨陆王，是儒门内部的指认；明末佛门谓宋儒阴取佛理，是佛门一方的指认。三层合起来，这个判断可以成立：理学是佛教在汉地遭到的一次判教，方向反了过来。判教把对手收为自家的预科班（第十篇第一章）；理学把佛教的心性工夫收进道统的框架，然后宣布正统在孔孟，佛老是歧路：你讲的这些我们都有，而且我们的更早、更正。把对手最核心的东西纳入自家体系，再宣布不需要对手，这种做法在印度有先例：化身说把佛陀收进毗湿奴的谱系，不二论把空收进吠檀多的体系，此后人们不再需要佛教本身。理学是汉地的吸收式排挤，儒门的不二论。这个称呼是本卷的用词，不是新的事实主张；事实都在上面三层证据里。效果也相似：宋以后，思想上的主导地位归了理学，一流的心性议论从此在书院而不在讲席；佛教从士大夫的哲学退成士大夫的闲暇，参禅是公余的雅事，不再是安身立命的正业。但结局与印度不同：印度的佛教被吸收至死，汉地的佛教被吸收掉的只是思想上的主导地位。原因回到第八篇的结论：印度教把佛教在丧葬度亡上的职能一并接管了，儒家恰恰不肯接管死亡。子不语怪力乱神，丧祭之礼归于哀敬而不问去处；死后的下落、亡者的超度、饿鬼的施食，理学一样都不过问。吸收式排挤把佛教从士人的思想中心挤了出去，丧葬度亡这一块却无人竞争，佛教退守于此，形成了下一章所见的样子。

三样新东西各就其位，宋以后汉传佛教的位置可以一句话交代：雕版保住了文本，士人补回了讲席的一部分，与国库岁入绑在一起换来了承平时的安稳；理学拿走了思想上的主导，心性与死亡两块留在佛教手里。唐给过佛教帝国的正殿，译场由宰相监护，国师出入宫禁；宋给它的是编制里的一个座位，座位不高，却坐得极稳。此后千年，汉传佛教不再有做国教的机会，也不再有了被灭教的风险；它交出了增长，换来了永续。两个幸存的宗派怎样在这个座位上处成一家，下一章看合并的过程。

²¹⁶宋明理学对佛教工夫论与形上学的吸收与拒斥，为学界通论；“半日静坐，半日读书”出《朱子语类》卷一百一十六朱熹训门人郭友仁八条之一，全书仅此一见，本是因人施教之语，非教人通法；明人高攀龙、刘宗周奉为常法，清儒颜元据以攻朱，陈荣捷已辨其诬，见氏著《朱子新探索》（上海：华东师范大学出版社，2007）第四六条，页203至206，钱穆对此亦有论述。朱熹已以“阳儒阴释”讥张九成（《杂学辩》），明儒陈建承之以辨陆王（《学部通辨》），正是对这场吸收的倒读。

²¹⁷程颐〈明道先生行状〉（《二程集》）记明道为学：“泛滥于诸家，出入于老释者几十年，返求诸六经而后得之。”朱熹十五六岁问禅于道谦（大慧宗杲法嗣），参吴展良〈实践与知识：朱熹的早期学术取向析论〉（收入《为了文化与历史：余英时教授八秩寿庆论文集》，台北：联经，2009）；十八岁赴举篋中唯《大慧语录》一帙，出《宗统编年》卷二十四（“暨搜其篋，只大慧语录一帙尔”，宗门叙事）；见李侗后“将那禅来权倚阁起”，见《朱子语类》。

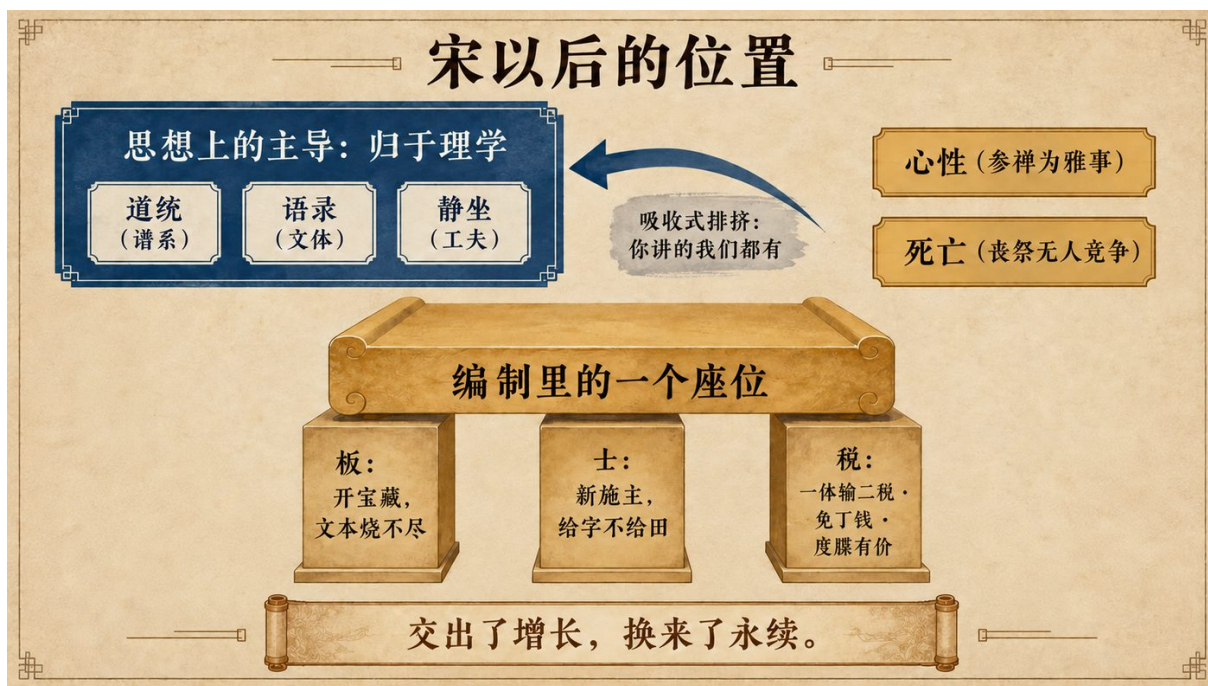


Figure 34: 宋以后的位置

第三章 禅净合流：幸存者的形态

第十篇把禅与净土并列：判准不再公开可验之后的两种解法，一个把验证交给师徒之间，一个把验证挪到临终。前两章交代了背景：会昌淘汰了依赖多的，理学拿走了思想上的主导；留到最后的，就是这两家。此后近千年，汉传佛教内部最大的一件事，是这两家越靠越近，最后合成一家。这一章看合并如何发生、靠什么维持、安放了什么。

文献史的起点，教科书都指向永明延寿：五代吴越的法眼宗匠，作《万善同归集》，主张万行不废、同归净土，禅者不必与念佛为敌。²¹⁸ 流传最广的则是那首四料简：“有禅有净土，犹如戴角虎”，四句把禅净的四种组合排出高下，念佛稳居不败。但这份文件要过一遍第十篇第三章用过的档案检验：四料简不见于延寿现存著述，最早出现在元代净土文献的引述里，距延寿之死三百余年。²¹⁹ 档案越晚越详细的规律，达摩之后再度应验。把这条规律与第十篇第四章合起来读，滋味更足：延寿本人是被志磐补进净土祖统的，名人堂追认的成员；而名人堂不但收人，还会给收进来的人补写文件。四料简未必出于延寿之手，但净土一系需要一位禅门尊宿亲笔签署的合并宣言，于是三百年后，档案里就有了一份。记载如此：偈晚出，无著录。本卷推测：托名的动力，正是合流既成之后对创始文件的需求；合并在前，宣言在后，宣言倒填了日期。

²¹⁸ 延寿《万善同归集》(T48, no. 2017); 延寿的思想定位与后世形象的重估，参 Albert Welter, *The Meaning of Myriad Good Deeds: A Study of Yung-ming Yen-shou and the Wan-shan t' ung-kuei chi* (New York: Peter Lang, 1993; 本书据以核者为其麦克马斯特大学博士论文本，1986，即该书前身，页码不与出版本相当)。Welter 据延寿自定的著作目录指出，其中“there is no trace of the term nien-fo”，因而主张重估后世传统所强调的净土成分。此目今可径核原典：《智觉禅师自行录》(X1232，宋文冲重校编集)第一百八条列延寿著作“共六十一本，总一百九十七卷”，逐一列题。就题名而言 Welter 之说字面成立：该目录段内“弥陀”“念佛”皆零命中（惟须说清是题名中无，非全书无，该篇一百八件日课正文与清人跋语中“弥陀”十见、“念佛”四见）。但目录本身给得出一个比纯否定更准的说法：净土一系的题名不止一种，除《西方礼赞文》外另有《神栖安养赋》一道（“安养”即极乐之异名）；而《西方礼赞文》是十种礼赞文之一，与文殊、罗汉、华严、观音、法华、大悲、佛顶、般若、普贤九题并列。即在延寿自定的著作格局里，西方净土是并列十项中的一项，非重心，亦非缺席。同篇末所引《万善同归集》偈亦自道“愿生唯心净土”。

²¹⁹ 四料简不见于延寿现存著述：《宗镜录》(T2016，一百卷)与《万善同归集》(T2017)全文检索，“有禅有净土”“带角虎”“万修万人去”三组记号俱无。今可检者以元代净土文献的引述为早，天如惟则《净土或问》径称“永明所谓：有禅有净土，犹如带角虎。现世为人师，来生作佛祖”，而不举出处 (T47n1972_p0302a01; 正文从通行的“戴角虎”，该本作“带角虎”)。常被举为更早一例的《庐山莲宗宝鉴》(T1973，元普度撰，1305)实无此文，其卷五所谓“四料拣”指的是远近信愿之别，与禅净四料简无涉。托名之疑为学界通行的疑案，参上条 Welter 书。

文献可以伪托，功课表不会。合并的实处不在语录，在日课。明清丛林的朝暮课诵定型，早课以楞严咒开卷，晚课以《阿弥陀经》与念佛为主体，无论宗门教下，全国僧众念的是同一堂功课；今传课诵的祖本，出自晚明云栖一系的删定。²²⁰ 早课那道开卷的神咒另有一层滋味：《楞严》的来历问题，第九篇第二章已录；一部来历可疑的经，成了全国丛林每天的第一声。禅堂打七，禅七之外另有佛七；参话头的僧堂里，“念佛是谁”成了通行话头。这最后一项值得多看一眼：把佛号做成话头，把两套判准连在了一起。禅这边看作收编，念佛被用作起疑情的工具；净这边也看作收编，参究成了念佛的深化。双方各记各的胜，而这一次双方都对，因为信众是同一批人，功课是同一堂。人物层面也同时合拢：云栖株宏以禅门尊宿注《阿弥陀经》，把执持名号解成体究念佛，理一心即是宗门的明心；藕益智旭作《要解》，身后被印光的名单请进祖统。晚明四大师，无一人纯禅，无一人拒净。²²¹ 宗派边界只剩法卷上的谱名：各家的传法谱系照旧保存，日常的修行早已合在一处。

为什么合并？直接的答案在前两章：会昌之后，佛教主要依托的是民户与士人；两类信众要的东西高度重合，日常有课诵，临终有着落，另加一点可与士人谈的心性。单靠禅，要求太高，死后一头无从许诺；单靠净土，士大夫的谈资不够。合并之后才算齐备：禅管此生的意义，净管死后的下落，课诵管每天的作息。而支撑这一切的，是一块谁也夺不走的领域：死亡。汉地没有婆罗门，儒家又明言不经营死后，丧祭归于哀敬，去处存而不论；于是荐亡、盂兰盆、水陆、七七追荐，各阶层的丧事都请佛门来办。明初甚至把这个分工写进了僧制：洪武朝分天下僧为禅、讲、瑜伽三色，瑜伽教僧持官颁科仪，专应民间法事，丧葬法事从此由国家认可、归佛门专办。²²² 第八篇记过，印度佛教在人生的各个节点上没有承担任何仪式职能：在家人生老病死每一站，主持的都是别家的祭司；汉地佛教恰恰在死亡这一站扎了最深的根。经忏与香火的收入供养着讲席与禅堂。会昌烧得掉庙，烧不掉丧事要请僧的习惯；理学夺得走玄谈，夺不走亡者的下落。丧葬度亡这一块，才是佛教在汉地真正保得住的东西。

这场合并安放的，正是第七篇第三章所说那个人人看得见、没有人去碰的问题，也就是房间里的大象。慧日当年自印度归来，替净土向禅门发难：人人说即心即佛，谁真的解脱了？把问题挪到汉地，结构原样成立：禅的印可只在师徒之间，净的往生在临终，公共视野里始终没有一处可以当场验证的解脱。清初福州鼓山留下一份文件，把这个结构写得毫无遮拦。《鼓山一脉闍黎归真感应记》（旧题为霖道霈，康熙二十一年）记本寺脉公之死：卧疾之后，长老日往说法，般若讲空寂，净土讲归宿，中间有一句交底的话：“大地众生未证无为，总居有漏，皆有托生处，惟西方净土是归宿之地。”²²³ 在场皆未证无为，这在病榻边是常识，不是论战；脉公的回答同样交底：“平生所学何事，安有不信之理。”平生所学，临终落实为信，不是落实为证。此后的流程一站不缺：求大众晚课助往生，请三圣像供于榻前，瞻像注念，泊然而化，茶毗之日三人共见窑中现三圣。感应部分按胜利叙事折半读；流程部分句句可信，因为它就是写给后人照抄

²²⁰ 明清通行朝暮课诵晚课以《佛说阿弥陀经》、忏悔文与念佛为主体，后世汇为《禅门日诵》诸本；其祖本出云栖株宏所编《诸经日诵集要》一系，此说有专论可依：陈继东〈明末の《諸經日誦集要》とその周辺〉（《印度學佛教學研究》第五十五卷第二号，2007年3月）开篇即云，其研治《禅门日诵》“その中で、明末に雲棲朱宏（一五三五一六一五）が編輯した《諸經日誦集要》は《禅門日誦》の原型であることが明らかになった”；又谓该书编于一六〇〇年，“その目的は當時の僧尼道俗に規範的な日課用のテキストを提供することにあった”，其上卷总集分朝时课诵与暮时课诵，下卷别集设经类、咒类、杂录三目，“この分類の仕方は《禅門日誦》にも繼承されている”。（该文系年两见而不一：一处作萬曆二十八年，一处作万曆三十八年，而括注皆作一六〇〇年；一六〇〇年当萬曆二十八年，引用时宜从西历。又原文日文书名用双角书名号，此处照本书体例转作《》。）晚课构成一节可核于JB044《諸經日誦集要》三卷（嘉興藏第十九册）卷下目录。云栖一系之迹，则见于《禅門日誦》（天寧諸經本，）：书内335页〈四十二章經遺教經〉序题作“明蓮池株宏撰”，序文谓二经“實末法救病之良藥，不可忽，不可忽”；书内311页并收“蓮池大師訓文”与“蓮池大師七筆勾”两篇。惟须分清：以上是该本收有株宏之作、并标其名，而非该本自陈由株宏删定；通检该书，“删定”“校訂”“重輯”一类编订用语零命中，该本自身仍无编订交代（今另到之天宁寺本亦然），故祖本一层据陈文，不据此本之题署。

²²¹ 株宏《佛说阿弥陀经疏钞》以“体究念佛”会通宗门，见卷三（X22n0424）：“憶念無間，是謂事持；體究無間，是謂理持……不知體究念佛，與前代尊宿教人舉話頭下疑情，意極相似，故謂參禪不須別舉話頭，只消向一句阿彌陀佛上著到”；智旭《佛说阿弥陀经要解》；晚明四大师兼修的概况见第一卷第十篇第九章。

²²² 洪武朝分设禅、讲、瑜伽（教）三色僧，瑜伽僧持官定科仪专应民间法事，见洪武二十四年〈申明佛教榜册〉，载《释鉴稽古略续集》卷二（T49n2038）：“禪者禪，講者講，瑜伽者瑜伽，各承宗派，集眾為寺”；榜册并定“顯密之教軌範科儀，務遵洪武十六年頒降格式”，民间仿僧应赴者“今後止許僧為之”。明代僧政诸制另见《大明会典》卷一〇四的僧道各条，惟三色僧之文不在该卷；撮述。

²²³ 《鼓山一脉闍黎归真感应记》，《为霖禅师旅泊菴稿》卷二（X72, no. 1442, p. 692b-693a）；记者为霖道霈，文中“先师”指永觉元贤；已对勘。引文照录原文。

的范本。第十篇第四章说往生传是验证移到临终的配套文类，这份感应记就是这类文献背后的实际过程，从开示到助念到目击证词，环环齐备。它与慧日档案成对：八世纪的天竺，问何法速见佛，答在净土；一千年后的清初禅堂，送终全程仍是净土操作。这个问题两头相隔千年万里，形态未变。禅门用七百年给了慧日一个正式答复：解脱的验证交给了净土，当场证实解脱的办法始终没有找到。这个问题没有被解决，只是被安放了。

照规矩明标，以下是本卷的推测：合流不是综合，是分工。教义层面，禅与净土从未真正调和，自力他力、唯心净土与西方净土的净论明清两代未曾停止，第二卷已判其解脱论上的紧张；²²⁴ 实践层面却配合无间，因为两家分担的是同一座寺院里的两种需求：禅安顿精英的自尊，净安顿大众的恐惧；上根参“念佛是谁”，中下持名求生，一寺两制，各取所需。这个分工把第二卷的两条主线，自力的自证与他力的保证，在制度层合在了一起：白天在禅堂做自力的功课，晚课把功德回向西方，一个僧人一天之内走完两卷书的距离而不觉得矛盾，因为判教的心态早已教会所有人：分高下，不分真伪（第十篇第一章）。



Figure 35: 一寺两制

最后把第十一篇收束。第五篇第三章在印度立过三块记分牌：论辩、人口、存亡；三块牌子从来不归同一家：论辩上佛教常胜，人口归了虔信潮，存续下来的是依托家户与血统的各派，佛教整体退出了印度。汉地第一次让三块牌子落在同一个传统手里。论辩：判教把胜负收进内部，输家降级不出局（第十篇第一章）。存亡：同一套僧制把各宗收进同一套戒统、同一部藏经、同一纸度牒，会昌火起时，能自给、又深入民间的禅与净把整个传统带过了那一场火，再回头重建（本篇第一章）。人口：丧葬度亡无人竞争，灵验的名声由佛门独有（本章）。另有一条：真伪的裁定权收在译场与经录，本土的争议只能争深浅，争不成真伪（第九篇第二章所说的海关）。四件合起来，汉传的幸福形态是：依赖少，要求低，独办丧葬，判教定序，不问真伪，验证不在公开场合。它经得起会昌，经得起五代，经得起王朝任何一次换手，因为它需要的只是有人耕田，有人过世，有人念佛。印度的多样是分家的多样，一旦破散便各自离去；汉地的多样是同一体系之内的多样，争得再凶，晚课还是同一堂。代价也摆在明处：这个形态把佛教最初那个当下可验的解脱承诺，整体推到了临终与死后；第二卷的判断一字不动，本卷补记的只是：正是这一推，保住了它在汉地的存续。把验证推走是一种存续方式，把验证做成公开制度是另一种：高原上的佛教把验证落在了一个职位上，人死了，职位还在。下一篇转到高原，讲藏传的整编。

²²⁴ 自力与他力两线的教义紧张及其在实践层的合流轨迹，见第二卷第六篇上篇第一、二章与下篇第二至四章；五系比较及其共同趋向见同卷第七篇第一、二章。

第十二篇 藏传的整编

第一章 两次输入与桑耶：钦定的路线

第八篇结案时引过第一卷的比喻：藏地是印度佛教的保险库，大寺被焚之前，整个学统已经转移到了高原。但这个比喻只说对了一半。转移进来的东西没有原样收存，它在高原上成了新的中心，而且发展出印度与汉地都没有的形态。第八篇第三章还留着一个问题：同一个密教，在印度只赶上了衰亡的最后一段，在藏地延续到今天，再造了一个文明的宗教生活；同一变量，两地两果，单一原因解释不了，缺的那半个解释归本篇补。补法照旧：看它怎么进来，谁在推，谁受益，代价由谁承担。

先立一个与汉地的总对照。第九篇看过佛教怎么进汉地：商队与僧人先到，民间与士人先信，四百年后国家才把它纳入管理，自下而上。藏地相反，佛教由王室引进，自上而下。七世纪的联姻带来最早的佛堂，后世教法史把松赞干布写成法王，把两位王妃写成度母化身；对照同时期的敦煌古藏文文书，佛教在吐蕃社会的痕迹要稀薄得多，法王叙事的大头是后弘期倒写回去的。记载越晚越详细，达摩的规律在高原同样有效，此处照例折半读。²²⁵ 实质的起点在赤松德赞：约 779 年桑耶寺落成，剃度第一批藏人僧侣，史称预试七人，从印度请来的主持者是寂护，那烂陀的首座学者。第五篇第二章说过，向外传出的经论，目录由那烂陀决定；汉地隔着西域间接传入，藏地直接从那烂陀请人，教材、师资、学制一步到位。王室为僧团立了供养法，僧人不事生产，指定民户供养，到赤祖德赞时代定为七户养一僧，僧籍编进王法。²²⁶ 这一条与汉地的差别值得记下：汉地的僧团靠社会供养活着，施主、经忏、庄园，国家只管发牒；吐蕃的僧团从一开始就由国家供养。自上而下的好处是快，三十年走完汉地四百年的路；坏处下文就到，国家供养与王朝共存亡。

输入路线不止一条，于是有了佛教史上少见的一幕：两个文明的佛教当面对质。八世纪末，汉地禅僧摩诃衍在藏地传顿门，信众日广；赤松德赞下令辩论，印度一方由寂护的弟子莲花戒主辩渐门。结果留下两份记录。藏文传统记印度方胜，王命立渐门为正统，汉僧礼送出境；敦煌出土的汉文文书《顿悟大乘正理决》却记汉方得胜，王赞顿门。²²⁷ 两份记录各报各胜，第五篇的老场面。本卷不裁义理的胜负，只认制度的事实：辩论由王发起，结果由王宣布，正统由王立法；此后藏地的教学里，渐门的次第是定制，顿门成了被防范的异端记忆。路线问题由政治裁决，这是桑耶给藏传佛教立下的第一个先例。照规矩明标，以下是本卷的推测：桑耶的裁决

²²⁵ 松赞干布法王形象的后起层积与前弘期实态，见第一卷第十一篇第一章及所引研究；敦煌古藏文文书所见吐蕃早期宗教实态与后世教法史的落差，一手校译见 J. Bacot, F. W. Thomas & Ch. Toussaint, *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet* (Paris: Geuthner, 1940–1946, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études 51): 书内 93 页谓其《王统纪年》“constitue un récit historique profane, étranger au souci d'édification”，并证佛教之晚入（“l'introduction tardive du bouddhisme”）；书内 96 页目次系佛教之首见于赤松德赞朝；书内 149 页谓 “Les historiens bouddhistes auraient donc attribué à Sroñ-bcan sgam-po les mérites de ses successeurs comme ceux de son père”。另参 Matthew T. Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 2000)；石泰安《西藏的文明》（耿昇译，北京：中国藏学出版社，2005）。

²²⁶ 桑耶建寺、预试七人与寂护主持，见第一卷第十一篇第一章；七户养僧之制系于赤祖德赞朝，见《红史》（蔡巴·贡噶多吉撰，汉译本）吐蕃章：热巴巾十二岁继位，命堪布与译师校订经典、厘定译语，给每一个出家僧人奉献七户平民，并建文江岛扎西格培等寺，至此吐蕃王臣共建寺院一千零八座；其后为好外道诸臣所害，三十六岁阴铁鸡年遇弑。惟最早的《巴协》（dBa' bzhed）系此制于赤松德赞朝：益西旺波受命为佛教之长后请立供养（导论撮述为每寺二百户、每僧三户），译文则记赞普为每僧定属民七户，见 Pasang Wangdu and Hildegard Diemberger (trans.), *dBa' bzhed: The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's Doctrine to Tibet*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000, 导论书内第 20 页、译文书内第 74—75 页。两说所系之朝不同，并存于此。

²²⁷ 两造档案的对勘见 Paul Demiéville, *Le Concile de Lhasa* (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises VII. Paris: Presses Universitaires de France, 1952; 汉译《吐蕃僧诤记》，耿昇译，兰州：甘肃人民出版社，1984）。汉文一方的敦煌本王锡《顿悟大乘正理决》（伯希和敦煌汉文写本 P.4646）即由该书刊布并考订，本书据之。藏文一方，布顿《佛教史大宝藏论》所记，本书据戴密微所引 Obermiller 1932 年英译转引，未见原书；前注已引 Wangdu 与 Diemberger 二〇〇〇年《巴协》英译中的僧团供养段落；这些段落不构成桑耶论诤诸版本的对勘，戴密微所据的藏文一方亦主要是布顿，不及《巴协》。义理层的分析见第一卷第十一篇第一章与第二卷中观篇。

与其说是义理的胜负，不如说是外交与建制的双重选择。外交一面，唐蕃此时已打了半个世纪的仗，长安在 763 年被吐蕃军队短暂占领过，采用敌国的宗教路线，在庙堂上说不通；选印度还是选汉地，首先是选盟友。建制一面，王要的是能立法的宗教：渐门带着整套可以移植的制度，学制、律统、译例、次第，件件可以写进王法；顿门只有师徒之间的传授。第十篇第三章说禅是为灾难优化过的佛教；国家要的，是便于考核的佛教。选渐门，是选盟友，也是选一套可以按部就班推行的制度。

裁完路线，接着裁语言。九世纪初，王廷颁布厘定译语：编《翻译名义大集》做钦定词表，颁《声明要略二卷》做钦定译例，旧译一律按新规改订，译师无权自创译名，新词须报王廷核准。²²⁸ 第九篇第二章的译场是皇家出钱、译主定夺；吐蕃的译场更进一步，语言本身成了公器。后果深远。汉地把佛经译进自己既有的语言，格义的影响延续了几百年；藏地把自己的语言改造成佛经的语言，造词、定例、对音，一门书面语几乎为翻译而重铸。代价是本土表达让位，收益是精确，藏译可以逐词回译梵文，成了后世印度学的重要依据。审查也设在这里：无梵本来历者不译，译目由王廷编定；汉地那种疑伪经在民间流通的局面，在吐蕃的制度里没有容身之处。这道限制后来松动过，新造的经典换了一条路进来，本章后文再说。

然后国家供养走到了尽头。九世纪中叶，赤祖德赞被弑，朗达玛继位灭佛，寺院封闭，僧人还俗，译场解散；数年后朗达玛自己被僧人射杀，王朝随之崩解，吐蕃进入百余年的分裂。把日历并排放：朗达玛灭佛在 840 年代初，会昌灭佛在 845 年，喜马拉雅两侧，前后不出五年。但两场灭佛的结构不同，结局也不同。汉地是国家灭佛而国家存续，两年后同一个国家出面复佛；藏地是灭佛与亡国同一场戏，事后没有国家可以出面复什么。于是藏地的佛教经受了一次比会昌彻底得多的考验：制度一层全部消失，看还剩下什么。答案是两条链。一条羯磨链：三位僧人携律本逃到安多，戒统在边地没有断绝，为拉钦贡巴饶赛授具足戒时，凑足羯磨人数的还有两位汉地僧人，两个传统在这个仪式上有过一次合作；百年后卫藏十人东来受戒，通说以 978 年为后弘期元年；下方脚注所记的事件归属却不同：郭和卿注将此年系于十人在河源受戒，Roerich 英译则系于戒律传承由康传至卫地。佛教在藏地复兴的起点，是十个人合法的受戒资格。第二篇说结集守的是名册，第三篇说律的第二身位是链条；藏地的历史印证了这两句话：书可以再译，庙可以再修，断了就续不上的只有那条活人的链。²²⁹ 另一条血统链：卫藏民间的咒师家户，父子相传，灭佛灭不进家门，度亡、禳灾、禳咒的仪式照常举行，这一层后来汇成宁玛。第八篇的结论，烧得断造的链，烧不断生的链，在藏地得到了字面的应验：逃出去的是羯磨链，留在原地的是血统链，两条链各自过冬，合起来把传统带过了这一百年。²³⁰

分裂期结束不了佛教，反而催出第二次输入。西部的古格王室出钱出人：仁钦桑波留学克什米尔，归而新译，是为新旧译的分界；1042 年，益西沃与绛曲沃两代人重金延请的阿底峡入藏。教法史说益西沃为筹赎金身死狱中，遗言以赎金请法，事迹按圣传折半读，王室为此挪了重金则毋庸置疑。²³¹ 阿底峡带来的主要是一套次第，新经倒在其次：《菩提道灯论》把全部教法排成三士道，下士求善趣，中士求解脱，上士求佛果，人人从头修起；高阶设门禁，持梵行者不受密、慧二灌，第七篇第三章记过这条禁令，藏地把它定为通行的规矩。把道次第与汉地判教并排看，是同一个问题的两个解。两地面对的是同一个局面：几百年间先后传入的显密经咒，同时摆在面前；汉地把诸经横着上架，分高下不分真伪，人人各取一层；藏地把诸法竖着排队，编成一条人人必经的次第，高下变成先后，真伪同样不问，问的是你走到了第几级。判教是书

²²⁸ 《翻译名义大集》与《声明要略二卷》颁于九世纪初，厘定译语、钦定译例，见第一卷第十一篇第一章及所引研究；撮述。

²²⁹ 朗达玛灭佛、三贤者走安多、拉钦贡巴饶赛受具（汉僧二人足数）与卫藏十人东来受戒，见廓诺·迅鲁伯《青史》（郭和卿译，拉萨：西藏人民出版社，1985）及第一卷第十一篇第二章；后弘元年诸说不一，通说取 978 年。郭和卿译本书内 217 页译者注载：“藏〔僧〕三人，及在西宁附近求之汉僧二人受近元戒（即比丘戒），布教”，是汉僧二人足数一节的直接出处，并可见二僧系在西宁附近寻得。同注又记：“公元 978 年末宋太宗太平兴国三年，在河源地区，为来自西藏的鲁麦等十人传授近元戒，仲敦巴即以此年为后弘期起算之年”，是则此注把 978 系于十人在河源受戒的那一年；Roerich 英译本同年所记则是律统由康区传入卫（“the Doctrine of the Vinaya spread from Khams to dbUs”）。所谓“诸说不一”，于此可见其一端。

²³⁰ 分裂期咒师家户的存续与宁玛的成形，见第一卷上部第十一篇第三章〈宁玛派与大圆满〉第一至三节及第七节；“烧得断造的链，烧不断生的链”见本卷第八篇第二章〈一篮鸡蛋：寺院经济的脆弱〉。

²³¹ 仁钦桑波新译与新旧译分界、益西沃绛曲沃迎请阿底峡始末（赎金传说按圣传读）、《菩提道灯论》三士道与二灌之禁，见第一卷上部第十一篇第二章〈后弘期的开始〉第二、三、六节；这条禁令的条文另见本卷第七篇第三章〈反建制的收编：悉陀与大学〉。

架，道次第是楼梯；书架上的书可以只读一本，楼梯一级都不许跳。本篇篇名里的整编，指的就是这套做法：把杂沓传入的教法编成有次序的建制。次第管的是学法的先后；至于教派怎么传下去、谁最后当家，后两章各看一章。

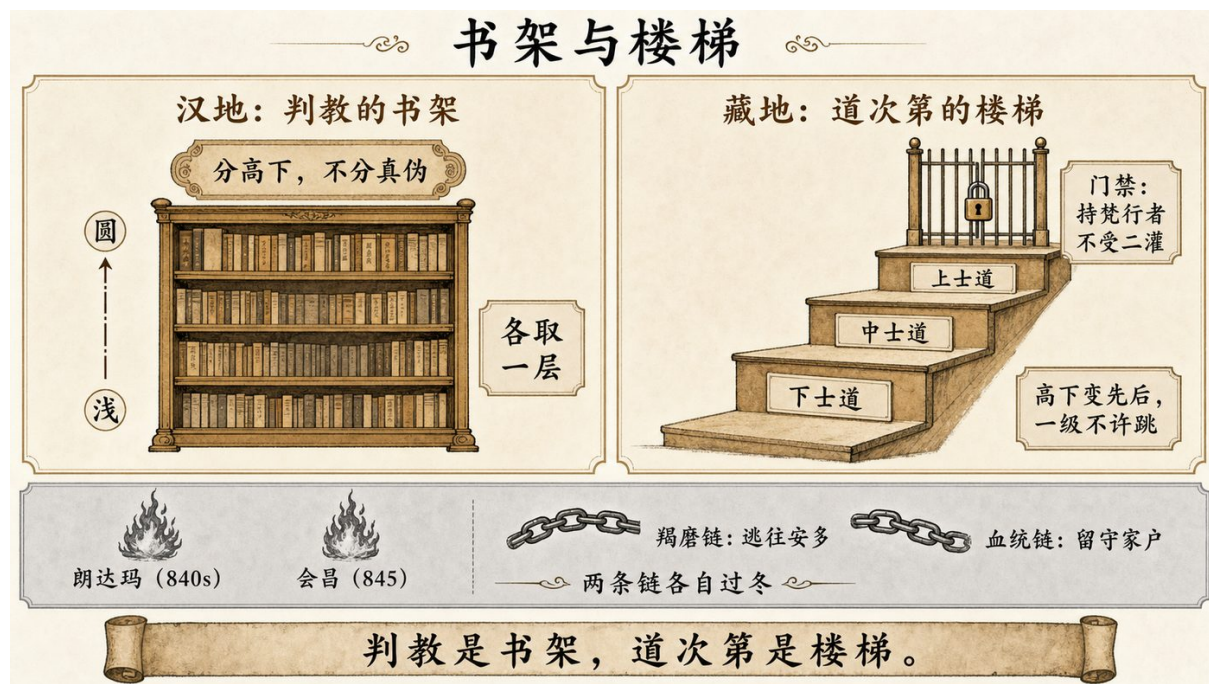


Figure 36: 书架与楼梯

三士道依次求后世善趣、解脱与成佛；“不受二灌”指持梵行者不受密灌、慧灌两种灌顶。下方两火是藏地朗达玛与汉地会昌两事；羯磨链逃往安多、血统链留守家户，两条都属藏地度过前一场变故的传承，会昌只作比较。羯磨在此指正式受戒程序，不是业果因缘。

排定次第之外，还要编定经录。十四世纪布顿编订大藏经目录，甘珠尔收佛语，丹珠尔收论疏，收录以有梵本来历为准；一批旧译怛特罗未被收入，新旧两派为此争了几百年。²³² 限制是真的，绕开限制的路也是真的：宁玛一系的伏藏在经录之外另有来源，掘藏师从山岩、湖泊与心间不断掘出归名莲花生的新法，不进甘珠尔，自编全集流通。第四篇第一章的语料库棘轮在藏地没有停下，只是换了形式：汉地的新经托名佛说，要经过译场的审查（第九篇第二章）；藏地的新法托名莲师埋藏，绕开译场，以圣地出土的名义出现。审查越严，另辟来源的新法越多；这一点，两个文明各自提供了证据。

整编给了佛教制度，民间给了它日常的宗教生活；这一层的形态值得单独看一眼，因为它与汉地的民间层同源而异构。表层是全民的功德技术。六字真言让人人都念得了，与汉地的一句名号是同一个设计（第十篇第四章）；再往前走一步，藏地把念诵交给了器械与自然力：转经筒转一圈算诵一遍，经幡挂在风口，风吹一次算念一次，水转的玛尼轮昼夜不歇。第十一篇第一章的尊胜经幢靠尘沾影覆度人；藏地让经文本身转动起来，人人转得动，风与水代人修行，积累功德在这里交给了器械。中层是仪式服务。村里的咒师禳灾、防雹、驱邪，寺里的僧人打卦、加持、认病因；死亡一站最重，颇瓦迁识，四十九日中阴诵度，天葬台边自有仪轨，全套握在僧团与咒师手里。那部后来在西方最出名的《中阴闻教得度》，本身就是一部十四世纪的伏藏，正出自上一段所说经录之外的来源。底层是被吸收的本土信仰：煨桑、风马、山神，苯教的旧习被整编进护法体系，莲花生降伏诸神的故事群，延续的是第七篇那套降伏图像；苯教自己则反向佛教化，编出自家的藏经，道教处处仿照佛教的一幕（第九篇第二章），在高原重演了一遍。但与汉地有一个结构性的差别。汉地的民间层可以在没有僧团的状态下运行：经幢立在路边，社邑自己办丧事，会昌灭佛也没能消灭它（第十一篇第一章）。藏地的民间层处处依附寺院：加持

²³² 布顿编定甘珠尔丹珠尔、旧译怛特罗的收录之争与宁玛伏藏传统，见第一卷上部第十一篇第二章〈后弘期的开始〉第六节、第三章〈宁玛派与大圆满〉第三节及两章所引研究；撮述。

要活佛，打卦要僧人，超度要寺院，每个谷地的寺院同时是学校、医馆与放贷处。藏地的民间信仰长在寺院体系之内，不在佛教之外另成一套。这个差别有多重要，第三章收束时再估量。²³³

本章收在分岔的第一层答案上。同一个密教，在印度是最后加上的一层：根系已失，支持者只剩宫廷与求灵验的人，第八篇已经说明。在藏地它从一开始就在根基之中：王室自上而下立起制度层，咒师家户自下而上铺开仪式层，两层在后弘期对接，从此显密、僧俗、庙与家合成一体。在印度，密教是佛教最后的形态；在藏地，密教就是佛教本身。但自上而下的老问题并没有解决，只是延后：王朝没了，谁来当施主？教法有了，谁来继承？下一章看藏地给佛教史上这个最老的问题交出的最彻底的答案。

²³³ 转经筒、经幡、玛尼堆与六字真言的民间形态，及咒师禳灾防雷诸职，参石泰安《西藏的文明》（耿昇译）与第一卷第十一篇相关各章；《中阴闻教得度》为噶玛岭巴十四世纪所掘伏藏；苯教的佛教化与自编藏经，参 Per Kvaerne 诸作；撮述。

第二章 活佛的政治学：转世制度

第二篇立过本卷最老的一个问题：佛陀不立继承人，权威真空由名册与链条勉强填补，此后每个传统都在设法弥补这个空缺。印度靠师承与部派，汉地靠谱系与祖统名单；藏地的方案来得最晚，也最彻底：让权威自己回来。这一章看这个方案要解的是哪一种困境，替谁解决了什么，代价由谁承担。

后弘期的高原没有中央王权，佛教的施主从王变成各地豪族，教派因此长成学统、家族、庄园的三合体。继承问题在转世发明之前已有三种解法，各有各的代价。血统解，以萨迦为例：昆氏家族叔侄相传，法座即家产，萨班与八思巴伯侄皆出一门；链条烧不断，但教团限于一姓，外姓的天才永远只是客卿。师徒解，以噶举为例：印可相传，与禅门的谱系同类；但一师多徒，每代都面临分立，达波噶举一传而四大支，再传而八小支，传承史也就是分派史。还有一种是汉地净土那样追认出来的祖统名单（第十篇第四章），藏地没走这条路，原因不难想：这种名单不承载法权与财产，而高原的教派恰恰握有财产。三种解法背后是同一个事实：教派握有庄园、属民与武装，继承问题在这里首先关乎财产与政权，法统的名分倒在其次。照第十篇第一章的旧例，给那个大猜想再添一件材料，不另立推测：种姓割据的印度长出互判邪书的部派，一统流动的汉地长出分高下不分真伪的判教，庄园割据的高原长出一谷一派、各拥山头的教派地图。分类又一次复制了社会。²³⁴

十三世纪，噶玛噶举给出第四种解法。噶玛拔希以都松钦巴再来的身份受认，让炯多杰接续为第三世，转世由个案变成制度：上师圆寂，寻访灵童，验证前世遗物，坐床，长成，再圆寂，再寻访。²³⁵ 教义担保是现成的：轮回是全教共法，菩萨乘愿再来是大乘共识，密教的证量叙事保证成就者能自主生死；三样拼起来，化身这个旧词添了一层新的法律含义。要看清这个发明解决了什么，得看它同时避开了前面哪两种代价。不靠血统，所以不限于一姓，外姓的孩子人人可能是佛；不靠传法分家，因为继承人只有一个，法座、庄园、属民、供养网络整体移交给同一个人。拉章应运而生：活佛的府邸成为常设机构，管家、司库、属寺、田庄，法人不死，只换肉身。²³⁶ 佛教史上第一次，一个教团拥有了永续的法人：禅的谱系每代要重新授权，萨迦的血统受生育与人丁摆布，而活佛制在法理上永不绝嗣。第二篇的权威真空，藏地用轮回教义彻底填上了。

把这个制度放回本卷的判准序列，它是第五种、也是最后一种判准私有化。幕间的果位缄默，密教的证相归师，禅门的印可，净土的往生验于临终；四种的共同点是把检验挪出公共视野。转世看起来反其道而行：认证是公开的，灵童要当众认出前世的念珠与法器，仪式有观礼者，程序有成文规矩。但公开的是仪式，判准并不公开：辨认用哪些遗物由拉章准备，在什么场合验证由拉章安排，作判断的是前世的管家与弟子；寻访的年份与方向，同样由拉章决定。净土的验证在彼岸，无人能去对质；转世的验证拉回此岸，落在一个还不会说话的孩子身上，而替他说话的，正是最需要他存在的那群人。第十一篇第三章说汉地把解脱的验证交给了净土；藏地更进一步，把验证变成了一个代代相承的职位。认物的神迹按胜利叙事折半读；七百年里从未因找不到灵童而中断程序这一断言，仍须逐系传承记录检验。制度推论的范围较窄：找的人不想找不到。

²³⁴ 宁玛、噶举、萨迦三派的传承形态与家族结构，见第一卷上部第十一篇第三章〈宁玛派与大圆满〉第二、三、七节，第四章〈噶举派与大手印〉第一、四节，第五章〈萨迦派〉第一、二节；萨迦昆氏家族传承与噶举支系分化同见后两章；本章只取其继承结构。

²³⁵ 噶玛噶举转世世系的成立（都松钦巴、噶玛拔希、让炯多杰三代的追认与接续），见《青史》噶玛噶举诸章（郭和卿译本，都松钦巴历代转生活佛之列见书内第337页，楚普寺历任寺主至噶玛拔希见第339页，让迥多杰生于噶玛拔希卒后次年见第272、379页）及第一卷第十一篇第四章；撮述。

²³⁶ 拉章作为活佛府邸与财产法人的制度，参 Melvyn C. Goldstein, *A History of Modern Tibet, 1913–1951: The Demise of the Lamaist State* (Berkeley: University of California Press, 1989)，书内第35–36页：“Each incarnate lama had what in Tibetan is called a labrang, which in essence was the corporation of his line of incarnations. All the past property of that line of incarnations was the property of the labrang, and all new property and wealth acquired by the current incumbent likewise became part of this labrang. Like modern corporations, these labrang retained their identity across generations, and when a lama died his labrang was inherited by his successor.”；“拉章”与“强佐”两个名目的制度先例，参东嘎·洛桑赤列《论西藏政教合一制度》（陈庆英译，北京：民族出版社，1985）；撮述。



Figure 37: 永续的法人

循环依次为圆寂、寻访、认证、坐床与短暂亲政，中央拉章是持续存在的机构。“继承人永远是婴儿”描述每次继承从幼主重新开始，不是说继任者终身不长大；图中仍有亲政一环。反复出现的摄政窗口是本章的制度推测，刻度不构成统计年表。

照规矩明标，以下是本卷的推测，也是这一章章名的由来：活佛制是佛教史上最精巧的权力制度，它的精巧不在解决了继承，在继承的形态恰好最有利于常设机构。继承人永远是婴儿，于是每一代之间必有十几二十年的摄政窗口；摄政永远有权，而无须承担法座的神圣责任；教义为整套安排提供全部担保，质疑认证程序等于质疑轮回本身。平实的一半先记足：这个设计未必出自任何人的密室谋划，更像制度演化的收敛，哪家的拉章稳，哪家的传承就活得久，几代淘汰下来，剩下的全是拉章强势的形态。但来路不改性质：一个继承人永远未成年的政体，实权默认落在常设的管理机构手里。这层推测在历史上是否成立，下一章的十九世纪可以检验。

这套制度的最后一环来自山外。1247年，萨迦班智达应召赴凉州会阔端，为蒙古经略吐蕃开出程序；忽必烈以八思巴为国师，进帝师，领宣政院事，萨迦由此代蒙古人治理卫藏，《元史》记“帝师之命，与诏敕并行于西土”。²³⁷这套关系有个专名，供施：上师供给法与合法性，施主供给兵与钱。放进本卷的政教序列里比较：印度的王是施主，但不替僧团动用武力对付它的对手；汉地的皇帝居上，国师受皇帝任用，佛是戎神（第九篇第三章）；供施是第三种关系，双向依赖深得多。外来的征服者要靠藏地的宗教给蒙藏秩序上合法性，藏地的教派要靠山外的武力压倒本谷的对手。于是一条规律贯穿此后四百年：高原自己不出皇帝，每一家教派都去山外请；山外的力量每介入一次，教派的座次就重排一次。萨迦借蒙古上位，元衰而帕竹代之；下一场重排的主角，此刻还没有诞生。²³⁸

转世解决了继承，供施解决了武力，两项制度各自只解决了一部分。把它们合在一起、推到极限的，是宗喀巴的后人。下一章讲格鲁的胜利。

²³⁷ 凉州会盟见《萨迦世系史》及诸通史；八思巴国师、帝师与宣政院事，见《元史》卷二百二〈释老传〉。

²³⁸ 供施关系的概念与实态，参东嘎前揭书（书内第39—42页）及石泰安《西藏的文明》（耿昇译，书内第68—70页）；“供施”为藏文 mchod yon 的通行汉译，两书译文作“施主”“供养”或“保护人”；帕竹代萨迦，见第一卷第十一篇第五章；撮述。

第三章 格鲁的胜利：政教合一

十四世纪后期，安多人洛桑扎巴入卫藏求学，后世称宗喀巴。他面对的，是整编三百年后的高原：教派与庄园结盟，咒师娶妻生子，僧俗界限含混；第七篇第二章所说的可辨识度的崩溃，在藏地也有了自己的形式。宗喀巴的改革有三项，每一项本卷都见过。第一项，戒律复兴：重申比丘净行，不娶，不饮，僧相可辨。这是让僧人重新可以辨认：供养功德的施主，无论本地豪族还是后来的蒙古汗，都要看得见僧人守戒。第二项，道次第：《菩提道次第广论》把阿底峡的三士道扩展成全部教程的细目，先显后密的限制一直贯彻到最高一级。第三项，学位：五部大论立课程，立宗答辩立考试，格西立学位，等第分明，头衔跨寺流通。1409年他在拉萨立传昭大法会，同年建甘丹寺，哲蚌、色拉相继而起，三大寺动辄数千僧众，号称上万，数字照例折半，量级不必怀疑。²³⁹ 第五篇第二章的那烂陀在1200年前后的印度毁灭；两百年后，它的学制、辩场与学位在拉萨整套重现，规模犹有过之。本卷在第五篇第三章记过一条反例：辩经最盛的传统里，实修传承并行不废。格鲁把这两者分成两层：一层是公开的辩经与学位，辩经有观众，学位有等第，认证的一半回到了公开场合；另一层是上下密院与闭关房，密法的证量仍在师徒之间私下认定。两套认证并存于同一个寺院体系，各行其是，互不折算。

三大寺的人从哪里来？这里有一个与汉地截然相反的安排。汉地的出家门槛设在入口，由国家把守：度牒明码标价，第十一篇第二章算过价钱；出家难，出家之后人数有定额。藏区没有度牒这道关，出家几乎不需要花费：送子入寺是寻常事，僧差征募则是几种途径之一：Goldstein记寺属农奴有三子者往往须出一僧，Jansen则说寺院长期缺少新僧时，有时征收僧差。征收之处，僧役可以如青稞与马草一样摊派；这不等于一切出家皆以强制征募为常例。入寺还须领主许可，并非法律权利。²⁴⁰ 于是同一个身份在两地性质相反：汉地的僧籍要花钱买；藏区的僧籍可以是差役，由领主征。入门所费甚少，门槛便移到了寺院之内：大寺里真正走五部大论学程的是少数，多数僧人劳作、诵经、执事终身；而学位越高，花费越大，格西学位的答辩之外另有成例的布施，须向所属康村与寺院的僧人供茶、布施钱财与饮食，人数有数百，亦有数千，费用可至倾家，寒门学僧往往要靠施主或拉章垫付。汉地把门槛设在出家那一天，藏地把门槛设在成名那一天。两种安排各有各的用意：国家卖度牒，是把僧数当作赋役问题来管（第十一篇）；寺院集团不收入门的费用，是把僧众当作自己的力量来养。人数即实力，万人的大寺既是学府，也是政权的支柱；拉萨的大事，三大寺历来有发言权。²⁴¹

改革为什么能赢？看支持它的人。本地豪族要可靠的功德对象，持戒的僧团比娶妻的咒师更像

²³⁹ 宗喀巴的改革、三大寺与格西学制，见第一卷第十一篇第六章；三大寺规模的官定额与实际数，参 Melvyn C. Goldstein, *A History of Modern Tibet, 1913-1951* (Berkeley: University of California Press, 1989), 页 25；格鲁一系中观读法的现代回声，第二卷附录已论。

²⁴⁰ 僧差（差役性出家）与寺属庄园的人役结构，参 Melvyn C. Goldstein, “Serfdom and Mobility: An Examination of the Institution of ‘Human Lease’ in Traditional Tibetan Society,” *Journal of Asian Studies* 30, no. 3 (1971): 521-534, 及 Berthe Jansen, *The Monastery Rules: Buddhist Monastic Organization in Pre-modern Tibet* (Oakland: University of California Press, 2018)；撮述。寺属庄园农奴三子者出一僧之例，见 Goldstein, *A History of Modern Tibet, 1913-1951*, 页 22（藏文作 phusum phanwa，义为三子之中者）。戈尔斯坦原文作：“In yet other cases, recruitment was simply the result of a corvée tax obligation: **monastic serfs with three sons often had to make one a monk.**”，同页注三四释藏语曰“phusum phanwa (the middle of three sons)”。须记其语境：该书是把这一条列为入寺诸途之一，与因病许愿而舍子出家、以及居家不入寺的“母之弟子”（to lempa amey gitru）诸例并举，非谓入寺者皆由此来。Goldstein 1971 一文则从农奴一侧说入寺：僧尼不算农奴，不对原领主负差，但原来的农奴身份只是暂搁，还俗即复；且出家须得领主允准（grwa sgröl），“this was not jurally their right”（书内 523 页）。寺院本身也是领主，其属民同样负差役，求“人役”（mi bogs）身份亦须向寺院纳钱（书内 528、530-531 页）。詹森一书所记的名目可与之互见：僧差在藏语文书里作 grwa khral（僧税），亦称 gzhon khral（少年税）或 gsar khral（新税），楚布寺的寺规（*mTshur phu dgon gyi dkar chag* 257-259）即用此名（见该书注 202n32）；惟詹森说它是遇缺而征：“In some cases, a chronic lack of new monks at a powerful monastery resulted in the levying of the ‘monk tax’”，与“写进差役清单的常项”一义略有出入，引用时宜分清。

²⁴¹ 学经僧与劳作僧的比例、格西学位的布施成本与“大众僧团”的结构，参 Goldstein, *A History of Modern Tibet, 1913-1951* (Berkeley: University of California Press, 1989)；学经者只是少数、格西须向本康村与本寺设斋供养（gtong sgo），见 Georges B. J. Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk* (Berkeley: University of California Press, 2003)，书内第 90 页（“scholarly training, which is undertaken only by a small minority”）、第 255 页（“It involves giving tea, money, and food to hundreds and sometimes thousands of monks”）；撮述。

福田；各地学子要公平的上升通道，学位制比血统与密传更开放，宗喀巴自己就是安多来的外乡人；而最大的支持者在山外。蒙古诸部此时重新皈依，要的是能给汗权上合法性、又不隶属任何旧对手的教派；格鲁最年轻，没有旧怨，戒律严整在草原上格外醒目。1578年，俺答汗与索南嘉措会于青海湖畔，互赠尊号：汗上尊号曰达赖喇嘛，喇嘛回赠转轮法王，是双向交换合法性的典型一例。索南嘉措随即把前两代上师追认为一世二世，自居第三；第十篇第四章所见的做法，追认前任，倒填谱系，在高原原样重演。达赖喇嘛这个位子，是从第三任开始存在的。²⁴² 四世达赖认在俺答汗家族，蒙古王孙坐上拉萨法座；转世制度的政治弹性在这一例里看得很清楚：灵童可以认在最需要结好的施主家里。折半读提醒一句：这不一定是密谋，寻访有神谕有征兆，程序件件如仪；此例显示，认定可以把职位连到有权势的施主家族；至于数百年间征兆多寡所指的断言，还须先有一组界定清楚的案例。

蒙藏结合的下一步是兵。藏巴汗政权与噶玛噶举压格鲁日甚，格鲁的管家们请来了和硕特部固始汗；1642年，固始汗兵定卫藏，杀藏巴汗，将卫藏政权与税赋奉为对五世达赖的供养，甘丹颇章政权成立；1653年顺治册封，金册金印，达赖喇嘛名号入清代典制。²⁴³ 佛教史在这里走到一个前所未有的位置：寺院即政府，法座即王座，僧俗两班而僧官居上，转世的佛直接署理国政。第一章说吐蕃的僧团由国家供养；如今倒了过来，国家由寺院掌管。汉地的佛教在国家体制里占一个位置（第十一篇），藏地的佛教自己成了国家体制本身。

胜利的另一面也要如实记录。甘丹颇章立国的同一批年头，噶玛噶举的属寺成批改宗格鲁；觉囊派的他空见被判为邪说，寺院改宗，刻板封存，一派义理在卫藏遭到禁止，只在边地安多存续。最堪玩味的是收尾的手法：觉囊最大的学者多罗那他身后，转世被认定在喀尔喀蒙古王族，是为哲布尊丹巴一世，改宗格鲁。判教之争的藏地版结局，不是烧死输家，是把输家的转世认进赢家的体系。²⁴⁴ 第十篇第一章说汉地判教分高下不分真伪，输家降一等而不被排除；藏地的整编在这里另有一副规矩：当判教背后站着政权与军队，高下之判就牵涉财产，输家不只降一等，还要交出寺院、法统与来世。第二卷密教篇的判词，验证权前置于是师权，在这里补上最后一环：当师权拿到兵权与税权，验证问题就离开认识论，进了政治学。²⁴⁵ 第二卷问过，谁来验证验证者；藏地的历史给出一个不含糊的答案：谁有兵，谁验证。执政是解脱论的极端实验；这句话不必挂推测的标签，实验的结果本段已录。

政教合一之上还有施主。乾隆1792年御制《喇嘛说》，把二百年的供施关系一语说破：“兴黄教即所以安众蒙古。”²⁴⁶ 武宗的制书骂僧人不耕不织，乾隆的碑文夸黄教安定蒙古，一贬一褒，口径相同：国家谈论佛教的语言，一向是治理的语言。说破之后就是收权：金瓶掣签随之定制（1793年章程），大活佛的认定入瓶抽签，驻藏大臣监督，转世名单报理藩院备案。²⁴⁷ 上一章说转世把认证收进拉章；金瓶把认证再往上收一层，收进皇权。上一章说转世把验证变成了一个职位，到这里，这个职位的任命权归了皇帝。上一章末尾说要由历史检验的推测，也在这里有了结果：九世至十二世达赖，四代皆未及亲政或甫亲政即逝，摄政当国前后近一个世纪；婴

²⁴² 青海湖会面与尊号互赠、前二世的追认、四世达赖出于俺答汗家族，见第一卷第十一篇第六章及《蒙古源流》等所记；撮述。

²⁴³ 固始汗定藏、甘丹颇章建政与顺治册封，见第一卷第十一篇第六章及诸通史；制度结构参东嘎·洛桑赤列《论西藏政教合一制度》（陈庆英译，北京：民族出版社，1985），甘丹颇章得名见书内第51页，固始汗统治全藏见第57页，金册金印见第58页（该书系于顺治九年即1652年五世达赖入京一事之下）。册封之年据《清世祖实录》卷七十四：顺治十年（1653）四月丁巳（二十二日），“遣礼部尚书觉罗郎球、理藩院侍郎席达礼等、赍送封达赖喇嘛金册金印于代噶地方”，册文作“兹以金册印、封尔为西天大善自在佛。所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”（据国学大师网在线录文，未对影印本）。是则顺治九年为入京觐见，金册金印系次年五世达赖返藏途中遣使颁授，二事相续而非一时。

²⁴⁴ 觉囊派之禁绝、寺院改宗与刻板封存，及多罗那他身后转世认于喀尔喀为哲布尊丹巴一世，参Cyrus Stearns, *The Buddha from Dolpo* (Albany: State University of New York Press, 1999)：十七世纪中叶为中央政府所禁，见书内第2页；达丹彭措林于1650年为格鲁接管，此后唯安多壤塘及其属寺公开奉觉囊，见第73—74页；觉囊典籍封存，其印经院迟至1874年方获准重开，见第214页注125（同期查封释迦牟尼书板事见第62页）。转世一事亦见第73页，惟Stearns于此有保留：哲布尊丹巴本人当时并未往访觉囊或达丹，若彼处真认为他为多罗那他转世，本应前往。另参第一卷第十一篇相关各章；撮述。

²⁴⁵ 验证权前置与师权的判决，见第二卷第五篇下篇第三章〈验证：证相与师权〉，尤其是第一问“测的是什么”与第二问“谁来读数”。

²⁴⁶ 乾隆《喇嘛说》，乾隆五十七年（1792）御制，雍和宫四体文碑：“兴黄教即所以安众蒙古，所系非小，故不可不保护之。”

²⁴⁷ 金瓶掣签与《钦定藏内善后章程二十九条》（1793），见诸清代官书；撮述。

儿继承人与常任摄政的组合，从制度推测变成了十九世纪的事实。²⁴⁸ 平实的一半照记：早夭有高原的医疗与卫生打底，不必全归权谋；但一个制度若使继承人的死亡对常设的管理机构无损甚至有益，它就不需要谋杀来解释，只需要激励来解释。

清代的汉藏关系还留下一个值得回答的问题：窗口开了，为什么没有交流？有清一代，藏传在帝都的存在不可谓不显赫：雍和宫改充喇嘛庙，章嘉国师常侍御前，京师刻藏文大藏，承德起外八庙；论弘法的窗口，比元明两朝都敞。可是汉地的宗派名单上，此后并没有多出一个藏传的分支，禅净台严的书单里也几乎找不到藏地的书。原因要分四层数。第一层是设计。清廷经营黄教本是治理蒙藏的手段，《喇嘛说》已经自己说破；喇嘛僧籍隶理藩院，员额、粮饷、封号为蒙藏满员而设，汉地僧政另归礼部僧司，两套衙门，两本名册，互不相通。窗口开在北京，朝向是漠北与雪域，本就不是开给汉地的。第二层是翻译。藏文与汉文之间，终清一代没有立过译场；乾隆译藏为蒙、译汉为满，独不译藏为汉。第九篇第一章说经可以传过去，义解传不过去；这里经典本身就没有译成汉文，义解更无从传入，藏传的全部义学留在一种汉僧不识的文字里。要到民国，法尊汉译《菩提道次第广论》，汉藏教理院开课，这道隔阂才开始打开，那已是第十四篇的年代。第三层是需求。藏传能提供的，汉地几乎每一样都已有人提供：密咒的仪式，早课的楞严咒与瑜伽焰口早已本土化；死亡的仪式由净土与经忏包办（第十一篇）；心性之学有禅与理学。第九篇第三章说，印度佛教亡于位置已满，汉地佛教兴于位置空缺；反过来用在藏传身上，它来到汉地时，位置已满。第四层是形象。汉传最显著的特征恰是梵网一系的素食持戒，肉食的僧人一开始就不合汉地辨认僧人的标准；元宫演揲儿法的旧事又由明人写进正史，秘密大喜乐的字样成了藏密在土人记忆里的标签。明人修史自有其用意，此事照例折半读，但名声所受的损害是实在的。²⁴⁹ 四层合起来，答案并不神秘：两个副本七百年比邻而居，中间隔着的主要不是山，是两套管理、两本僧籍、已无空缺的需求，与一个难以消除的旧印象。

四层分别为民间宗教生活、寺院、政权与其上的施主；寺院层的辩经学位与密修证量是公开、私下两种认证。右侧三箭头给出 1247、1578、1642 三次政治介入的次序，不是相邻各层的建立年份。顶层清朝施主另依本章 1792 年《喇嘛说》与 1793 年金瓶掣签章程理解，不能被旁边箭头定在 1642 年。末句复述本章对印度、汉地、藏地三处佛教的比较。

最后把三个副本并排比较。锡兰的凝固本，条文冻结，靠严守正统存续（第三篇）；汉地的转译本，不大依赖经卷、讲席与承平，入门容易，包办死亡的仪式，验证私下进行，成了国家体制内的常设机构（第十一篇）；藏地的整编本走了第三条路：不分散风险，反把一切风险集于一身，教法、认证、财产、政权四合一，佛教自己成为国家；第一章末尾看过的民间层，也处处依附同一个寺院体系。收益与风险同源：这是三个副本里唯一再造了整个文明的，也是唯一又把全部命运系于一处的；政权一失，全体受损，二十世纪的事，第十四篇再看。归结为一句：印度的佛教失去了在社会中的位置，汉地的佛教在国家体制里得到一个位置，藏地的佛教自己掌握了国家。三种幸存，三种答案；还有第四种最省事：把佛教简化到最少，交给市场。下一篇看日本的简化革命。

²⁴⁸ 九世至十二世达赖早世与摄政当国，见第一卷第十一篇第八章；通史一侧据 Tsepon W. D. Shakabpa. *Tibet: A Political History*. New York: Potala Publications, 1984, 书内第 170、172-176、181、190、195 页（该书索引所标各世页次：九世 172-74、十世 175-76、十一世 176 与 181、十二世 183 与 185-90、十三世 “assumes temporal power, 195”）。逐世的实况是：八世降白嘉措卒于一八〇四年十一月十九日，年四十六，此后由丹白贡布功德林摄政（书 170）；九世隆多嘉措（1806-1815）十岁赴大昭寺祈愿法会受寒转肺炎而卒，未及亲政（书 172-174）；十世楚臣嘉措（1816-1837）一八二二年坐床，一八三七年卒，年二十一，该书只记摄政策门林当国，未记其亲政；十一世凯珠嘉措（1838-1856）十七岁受请亲政，坐床于一八五五年三月一日前后，其后 “Eleven months later, the Dalai Lama died”，摄政热振随即被召回（书 181）；十二世成烈嘉措（1856-1875）十七岁于一八七三年初亲政，“He reigned for only two years and fifteen days before dying in 1875”（书 190）。至一八九五年十三世土登嘉措十九岁亲政、摄政去职（书 195），自一八〇四年计凡九十一年。早夭原因诸说并存，本卷只取其制度效应。

²⁴⁹ 雍和宫改庙（1744）参第一卷第十一篇（该年份不见于下引则例）。章嘉呼图克图之职任与清代喇嘛事务隶理藩院一层，见乾隆朝内府抄本《理藩院则例》卷三：其载京师番僧编制，自札萨克大喇嘛以下“共千七百五十二人”，而“雍和宫灌顶普善广慈大国师章嘉胡图克图，其徒众格隆六人，班第六人，属下格隆、班第二十人”；同卷并载西藏建置与封授，“最尊者曰达赖喇嘛、班（陈）〔禅〕喇嘛……代喇嘛理事者，曰第巴”。该书十卷之中喇嘛一目凡五百零四见，散在卷三至卷九（卷三 143、卷九 161 为最密），达赖百有四见、呼图克图九十七见、班禅二十四见；喇嘛事务列于理藩院则例而不入礼部僧录司，即分治之实；演揲儿法与秘密大喜乐法见《元史》卷二百五〈哈麻传〉，出明人手笔，读时计入其立场；法尊译《广论》与汉藏教理院（1932），归第十四篇档案；撮述。

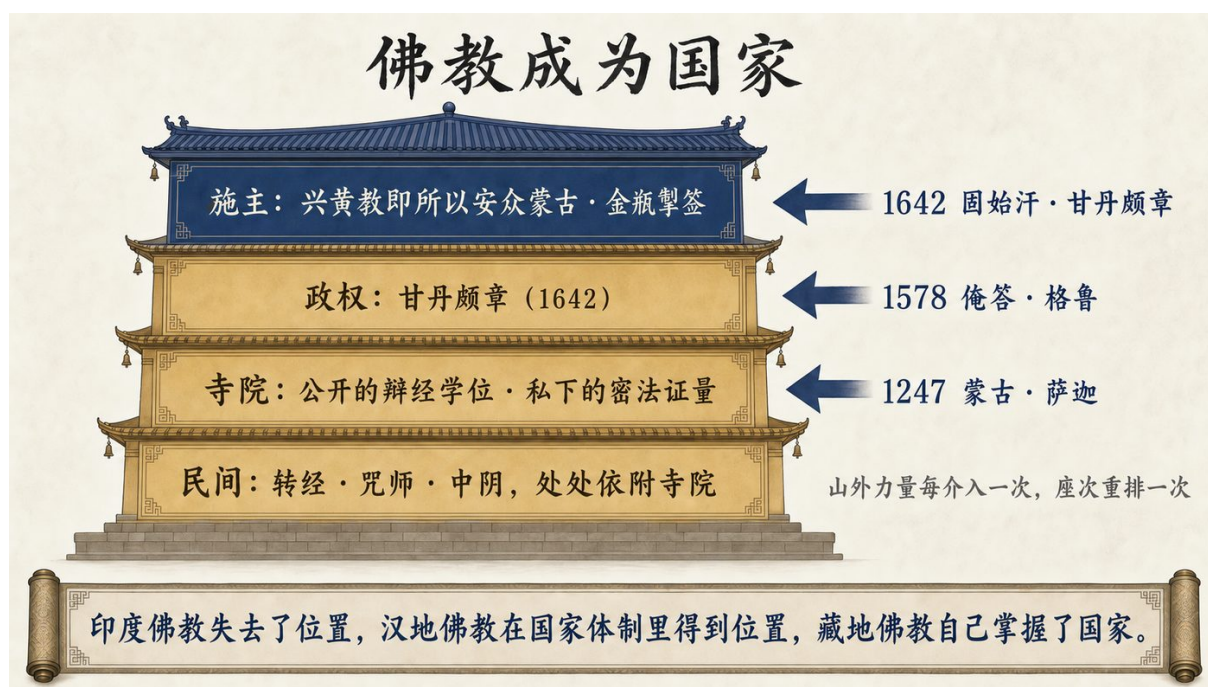


Figure 38: 佛教成为国家

理论的切面，收卷附记。正文记了谁赢，附记补他们在争什么。整编时代的理论形状由道次第奠定，宗喀巴一系又给它配上应成中观的判准：空是遮无自性，佛性是空性的异名，如来藏被读回中观。觉囊的他空见恰站对面：胜义有，如来藏实有而空去客尘，是第六篇所论真常一系在藏地的直系后裔。自空他空之争，是真常回流与般若语法之争在高原的延续，论辩的品质不低于印度任何一场；但结局正文已记，寺院改宗，刻板封存。理论史在这里留下一个干净的对照：同一场义理之争，印度的结局是并立成派，藏地的结局由施主的兵定夺；论辩的规矩没有变，变的是由谁来裁决。²⁵⁰

²⁵⁰ 觉囊派之禁绝、寺院改宗与刻板封存，及多罗那他身后转世认于喀尔喀为哲布尊丹巴一世，参 Cyrus Stearns, *The Buddha from Dolpo* (Albany: State University of New York Press, 1999)：十七世纪中叶为中央政府所禁，见书内第 2 页；达丹彭措林于 1650 年为格鲁接管，此后唯安多壤塘及其属寺公开奉觉囊，见第 73—74 页；觉囊典籍封存，其印经院迟至 1874 年方获准重开，见第 214 页注 125（同期查封释迦乔丹书板事见第 62 页）。转世一事亦见第 73 页，惟 Stearns 于此有保留：哲布尊丹巴本人当时并未往访觉囊或达丹，若彼处真认他为多罗那他转世，本应前往。另参第一卷第十一篇相关各章；撮述。

第十三篇 日本的简化革命

第一章 镰仓新佛教：单一法门的革命

【编例】第十三篇从简处理：只立骨架与关节，细部与文献层留待以后的版本增补。

上一篇末尾留下了第四种答案：把佛教简化到最少，交给市场。照例先交代背景。佛教六世纪中叶经百济入日本，走的又是自上而下的老路：推古朝的宪法十七条命笃敬三宝，奈良朝倾国力铸东大寺大佛，国分寺的网络铺到诸国，六宗是官学，戒坛是国营，天下三戒坛由鉴真六次渡海、双目失明才立起来；平安迁都，最澄空海各开一山，天台真言，仍是国家与贵族的佛教。头六百年，日本佛教又是一个由王室引进的佛教，路径与吐蕃相同，只是换成了海岛（第十二篇第一章）。但其中有一处吐蕃没有的改动，当时并不显眼：818年起，最澄为天台一宗争独立戒坛，公然废弃四分律的羯磨受戒，僧团受戒全以《梵网经》十重四十八轻代之，敕许在他身后七日到达。²⁵¹ 那部经的来历，第九篇第二章核过：汉地五世纪所造。三个副本处置律链的方式，在此凑齐了第四种：锡兰冻结条文（第三篇），藏地抢救链条（第十二篇第一章），汉地条文链条并持；日本亲手剪断链条，只留一部伪经的条文。这一剪当时无人在意，却是本篇一切故事的开端：戒的简化，先于一切简化。

剪了链条的佛教，还要再等三百年才遇到它的时代。时代以一个精确的年份开场：永承七年（1052），日本诸寺依自家历算宣布末法元年。末法在汉地是情绪，在日本是日历。²⁵² 此后的历史恰好印证了这个历算：源平争乱，京都在治承寿永年间化为战场；养和大饥谨，鸭长明《方丈记》记贺茂河原尸骸相枕，仁和寺僧为死者额上书阿字结缘，两个月点数京中遗骸四万二千三百余。²⁵³ 导论第二章立过乱世线的用法：集体苦难压低此生久修自证的可行性，抬高他力与来世的分量；而末法意识一旦成立，“此时唯有此法”的收缩逻辑就有了根据。镰仓是这套机制最完整的例子；从中产生的，叫单一法门。

革命者全部出自同一座母校。比叡山是平安佛教的最高学府，法然、亲鸾、荣西、道元、日莲，镰仓诸祖无一不曾登山受学；山上教的是天台的圆融兼修，八宗并蓄，显密事理俱全，下山的人却一人带走一件东西，把其余全部放下。法然取一句名号：《选择本愿念佛集》以选择为纲，圣道门判为此时无人能行，废之；诸行判为非本愿，舍之；只留称名，专修念佛。²⁵⁴ 亲鸾把减法推到只剩受方：念佛本身在他手里已经不是我修的行，成了弥陀回向来的信；戒行学解一概无用，“善人尚且往生，何况恶人”，恶人正机，他力到底；他自称非僧非俗，公开娶妻生子；这一身份后来固化为真宗寺院代代父子相传的世袭制度。²⁵⁵ 第十二篇第一章所说的血统链，在这里进入了净土门。道元取一副坐姿：只管打坐，修证一等，打坐不是开悟的手段，打坐即是佛的行履，求证悟的心本身是杂念。²⁵⁶ 日莲取一句题目：南无妙法莲华经，唱题即具万行；他同时把排他做到教义的顶点，后世归纳的四箇格言，念佛无间、禅天魔、真言亡国、律国贼，同行不是浅位，是地狱的向导。²⁵⁷ 四道减法，四件随身行李：一句名号，一个信心，一副坐姿，

²⁵¹ 最澄争大乘戒坛始未见《山家学生式》《显戒论》，敕许至于其歿后七日为日本佛教史通说；《梵网经》的出身见第九篇第二章。综述参末木文美士《日本佛教史》（涂玉盞译，上海：上海古籍出版社，2016）。

²⁵² 永承七年（1052）入末法为日本中世通行历算，《扶桑略记》等所记；撮述。

²⁵³ 鸭长明《方丈记》养和饥谨条：仁和寺隆晓法印为死者额书阿字，两月间点数京中遗骸四万二千三百余。

²⁵⁴ 法然《选择本愿念佛集》；其专修念佛的解脱论分析见第二卷净土篇。

²⁵⁵ “善人尚且往生，何况恶人”见《歎异抄》第三条；非僧非俗自况见《教行信证》末卷；亲鸾彻底他力的判决见第二卷净土篇。亲鸾娶妻生子事另见《惠信尼消息》；真宗寺院的世袭建制则是觉如以降的后世制度发展，非亲鸾本人所立。

²⁵⁶ 道元《正法眼藏》〈辨道话〉论修证一等；只管打坐之旨并见《普劝坐禅仪》。

²⁵⁷ 唱题与折伏见日莲《开目抄》《观心本尊抄》诸遗文。后世所谓“念佛无间、禅天魔、真言亡国、律国贼”四箇格言，是对日莲诸宗批判的定型化概括；这一名称和四字化形式属于后来的归纳，但四项批判至迟在1268年的日莲遗文中已成组并列出现：文永五年（1268）〈建长寺道隆への御状〉作“念仏は無間地獄の業、禅宗は天魔の所為、真言は亡国の惡法、律宗は国賊の妄説”（《平成新編御書》375页；英译见 *The Writings of Nichiren Daishonin*, vol. II, no. 199）；〈諫曉八幡抄〉亦作“真言は国をほろぼす、念仏は無間地獄、禅は天魔の所為、律僧は国賊”（《平成新編御書》1540页；《新纂浄土宗大辞典》所举此篇，在《昭和定本日蓮聖人遺文》二，1845页）。二句原文据日莲正宗开信寺〈四箇の格言〉教学资料所录。“四箇格言”作为这类言述的通称，见《新纂浄土宗大辞典》“四箇格言”条。

一句题目；识字不识字，有产无产，行军中逃难中，皆可携带。第十篇第四章说净土把不识字、没时间当作设计前提；镰仓把这个前提做成了整个佛教。

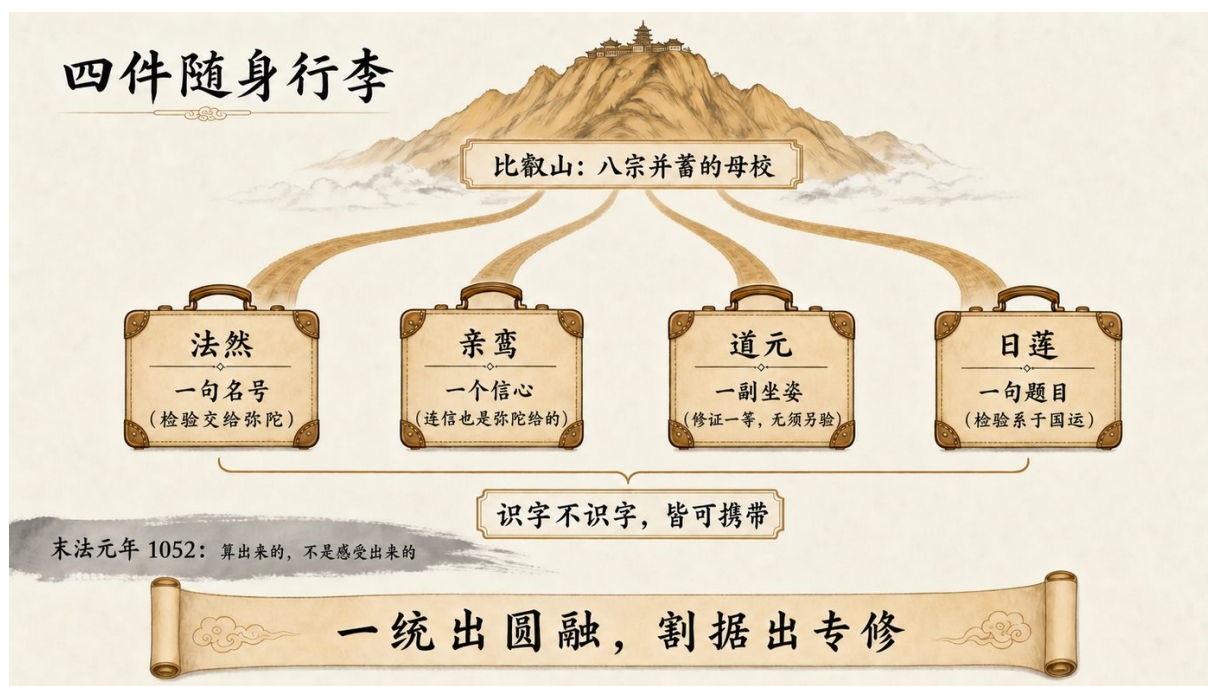


Figure 39: 四件随身行李

用本卷的判准序列再看这四件，各自处理检验的方式都走到了极端。法然亲鸾把检验完全交给弥陀，交得比汉地净土更彻底，临终瑞相也不必等，信心决定即往生定；道元取消了检验，修行即证悟，没有一处需要另行证明；日莲把检验系于国运，《立正安国论》以灾异战乱为谤法的国家级证据，检验从个人移到天下。²⁵⁸ 三种方式只有一个共同点：都不再需要一位私下检验他人的师父。而四箇格言宣告了另一件大事：判教终结了。汉地判教分高下不分真伪，把对手收作较浅的阶段；日莲判真伪不判高下，把同行判作地狱的向导。第十篇第一章预告的那个日本的例子，在此补上，照例作分类复制社会这个大猜想的材料，不另立推测：统一的帝国只有一个最终的施主，施主要秩序，于是产生圆融；封建的社会是主从与选边的社会，一所悬命，一门一主，御恩奉公，于是产生专修与排他，宗派像武家一样要求归属与忠诚。一统出圆融，割据出专修。

教科书的镰仓革命叙事，本卷照例折半读。黑田俊雄以来，学界把中世的主流还给了显密旧体制：南都北岭的庄园、法会与祈祷才是镰仓室町的建制佛教，新宗派当时是边缘的旁流，坐大要等到战国。²⁵⁹ 导论第二章立过乱世解释的规矩：同一场乱世，为何甲衰乙兴，对照组必须在场。对照组确实是在场：旧佛教并未坐以待毙，贞庆明惠著文驳法然，叡尊忍性复兴律学、施药济癩，走的是重整戒律与社会慈善的路。同一场末法，有人做减法，有人重修旧学；乱世不指定答案，只是把同一个难题摆在所有人面前。新宗的胜利要到两百年后才实现；实现的机制，讲组织、归属、武装，留给下一章。

照规矩明标，以下是本卷的推测，即本章章名的由来：简化是面向战乱平民的重新设计，繁复的体系只有和平年代负担得起。平实的一半先记足：四位革命者没有一个是图省事的庸人，亲

²⁵⁸ 日莲《立正安国论》，见《大正藏》第84册（T2688）。文应元年（1260）经宿屋入道呈最明寺入道（北条时赖，时已出家），见日莲《安国论奥书》（文永六年写）：“文应元年太歳庚申七月十六日をもって、宿屋禅門に付して故最明寺入道殿に奉れり”（《日蓮大聖人御書全集 新版》，创价学会，第46页）；原文只作最明寺入道，比定为时赖是通说。

²⁵⁹ 黑田俊雄的显密体制论（中世主流为显密旧体制，新宗属边缘，坐大在战国以后），出其《日本中世の国家と宗教》（东京：岩波书店，1975）；本书未见原书，此据末木文美士《日本佛教史》（涂玉盞译，上海：上海古籍出版社，2016）书内第93-95页转述（该书第93页注并著录黑田原书），新宗坐大于战国以后见同书第107页；叡尊忍性的律宗复兴与救济事业，参同书第104、106页。

鸾的他力论与道元的《正法眼藏》是日本思想史的两座高峰，减法减的是修行的门槛，不是思想的深度。推测说的是筛选，不是发明：八宗并蓄的全套课程，预设着庄园的地租、承平的岁月与贵族的闲暇，这三样在十二世纪末的日本同时崩塌，经得起战火的法门必须简便到随时随地可修。第十篇第三章说禅是为灾难优化过的佛教，导论第二章说灾后存续的多是简便的法门；镰仓把这条筛选规律变成了教义史，而且比汉地更彻底：汉地的简化最后仍归于兼修（第十一篇第三章），日本的简化各立宗派，互判生死。兼修与分立的差别，前文已经给了社会结构的解释。

减法完成之后，四个法门各自有了组织：真宗有讲与御文，日莲门下有题目讲，禅入幕府作官学。组织大到极处就是武装，武装到极处，就会碰上统一天下的人。下一章看德川怎样把这些排他的教团，编成替幕府管理户籍的机构。

第二章 德川的编户：寺请制度

新宗坐大的形态，是佛教史上其他副本都没见过的：教团本身成了战国大名。莲如以平信徒的讲组织与白话的御文重造真宗，本愿寺一门迅速壮大；加贺一向一揆逐走守护大名，此后近百年，时人称之为百姓持有之国；石山本愿寺据大阪要冲，与织田信长打了整整十年。²⁶⁰ 法华一揆一度控制京都下京的町众自治。把这一幕放回本卷的序列里：印度的佛教从未有兵，汉地的佛教偶有僧兵而从未有国，藏地的佛教借别人的兵开自己的国（第十二篇），日本的佛教自己就是兵，自己称了国。专修的教团组织在乱世里显出另一面：能把念佛的门徒编成军队的，正是那套一门一主的忠诚结构。终结它的人目标明确：信长焚比叡山，伐石山，秀吉刀狩；收缴的目标从经像换成了武装与领地主权。日本的会昌不烧经，不逼僧还俗，它只做一件事，解除武装。²⁶¹ 因为这里的国家要的东西与武宗不同：武宗要佛教的资产，信长秀吉要佛教的主权；资产可以留给你，主权一寸不留。

解除了武装的教团，德川拿来另作他用。禁绝天主教是幕府的既定国策，岛原之乱后收紧到极点，执行的工具就是寺院：宗门改与寺请制度，每一户国民须隶属一所檀那寺，由寺出具寺请证文，证明其非切支丹；宗门人别改帐逐年造册，旅行、迁居、婚嫁、奉公，皆凭寺证。²⁶² 佛教由此成为幕藩体制的户籍机关。第十二篇三章说，藏地的佛教自己掌握了国家；日本的佛教则成了幕府户籍管理的一环。登记的方向也值得对照：汉地是国家登记僧人，度牒管的是谁可以出家；日本是僧人登记国民，寺证管的是谁不是切支丹。同一对上下级，笔杆换了个方向。

与户籍职能一同赋予寺院的，是一批由法律指定的檀家。檀家对菩提寺负有义务：葬仪法事必请本寺，年忌供养自初七日排到三十三回忌，戒名按等级出资；想换一家寺，先要动自家的户籍，离檀近乎不可能。本末制度再把诸宗编成金字塔，幕府只须管住各宗本山，寺院法度一纸即达全国。²⁶³ 于是第十一篇第三章所说佛教对死亡仪式的独占，在日本走到了逻辑终点：汉地的经忏独占是在竞争中得来的，日本的葬式独占是幕府授予的；汉地的丧家可以另请别寺，日本的檀家生死都系于一寺。葬式佛教这个后世的讥称，制度根源在这里。²⁶⁴

²⁶⁰ 莲如的讲与御文、加贺一向一揆、石山合战十年，见末木文美士《日本佛教史》书内 130、132 页；“百姓の持ちたる国”一语出实悟《実悟記拾遺》，《真宗全书》续编第十八卷注疏部书内 130 页，原作片假名体：“近年八百姓ノ持タル國ノヤウニナリ行キ候コトニテ候”。

²⁶¹ 信长焚比叡山（1571）、石山降伏（1580）与秀吉刀狩（1588），见 John Whitney Hall (ed.). *The Cambridge History of Japan, Volume 4: Early Modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 卷首年表书内 xvii、xviii 页；石山一事并见书内 331 页，显如于 1580 年 5 月 22 日“capitulated to Oda Nobunaga after a sanguinary ten years’ war and went into exile”；刀狩另见书内 14 页。其后秀吉准比叡山延历寺与本愿寺重建，“to rebuild as religious institutions divorced from political power”，见书内 46 页。本卷取其“解除武装而不灭教”的结构。

²⁶² 宗门改、寺请证文与宗旨人别改帐，见圭室文雄 Tamamuro Fumio, “The Development of the Temple-Parishioner System,” *Japanese Journal of Religious Studies* 36, no. 1 (2009): 11–26，三项在该文中分别作 shūmon aratame、terauke shōmon、shūshi ninbetsu aratamechō；末木前揭书于此题着墨甚少，仅书末年表系宗门改役之设于宽永十七年（1640）。

²⁶³ 檀家义务与离檀之难，见圭室文雄前揭文：戒名按等级出资一层，该文论法名曰“how status was established through more elaborate and lengthier dharma names”，并列表按字数分等，又记檀家须向住持纳费“an average of ten to twenty mon per person during the Edo period”以取寺请证文；离檀之难，该文结论段径曰“During the Edo period, commoners did not have the right to choose their religion”，又曰檀家“could not live in their villages without having official certificates of temple registration”。三十三回忌为终点，与十三仏事之制相合。本末制度与寺院法度两项该文不载（honmatsu 与 hatto 皆零命中；head temple 一见、branch temple 三见，皆非制度之论），此二事属幕府对教团的编制与法令，与檀家制度是两套东西。法令一面见宽文五年（1665）七月十一日《諸宗寺院法度》（司法省調査課編《德川禁令考》第五帙，司法資料第百八十號，1933，第四十五章，书内 34–36 页）：编者按谓旧时法度各就一宗一寺而定，“寛文五年ニ至テ始メテ汎ク諸宗寺院ニ及ヘル法度アリ”；九条末作“右條々諸宗共可堅守之”；第三条作“本末之規式不可亂之，縱雖為本寺對末寺不可有理不盡之沙汰”。法度只令守本末規式，诸宗编成金字塔、幕府只须管住本山一层，仍属撮述。又须记一处：同法度第四条作“檀越之輩雖為何寺可任其心得，僧侶方不可相爭”，字面许檀越择寺而禁僧侶相爭，与正文“离檀近乎不可能”表面相左；正文所述是寺请制度下的实务（见上引圭室文雄），法令字面与实务之间的落差，本书未据该来源复核专论。

²⁶⁴ “葬式佛教”一语出圭室谛成《葬式仏教》（东京：大法轮阁，1963）。该书本地未得，此处据 Mark Michael Rowe, *Bonds of the Dead: Temples, Burial, and the Transformation of Contemporary Japanese Buddhism* (Chicago: University of Chicago Press, 2011) 书内第 5 页转引：圭室此书“追溯了日本佛教何以与死者的身后照料结合起来的歷史过程”（traced the historical circumstances by which Japanese Buddhism came to be associated with the physical and spiritual care of the dead），而“葬式佛教”一语此后转为贬义，成

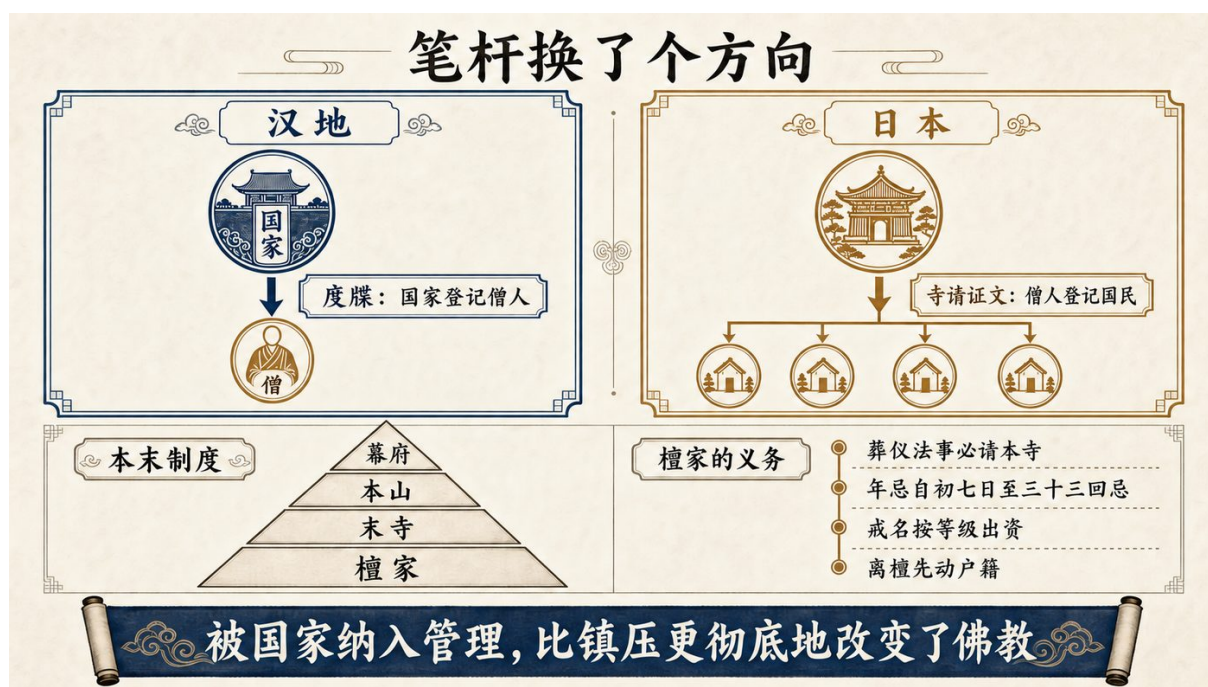


Figure 40: 笔杆换了个方向

照规矩明标，以下是本卷的推测，即本章的结论：被国家纳入管理，比镇压更彻底地改变了佛教。镇压之下还有殉道者与地下的信仰，纳入管理则取消了竞争：信众由法律指派，收入由义务保障，僧团从此不需要说服任何一个人信仰任何东西。传教的能力在两百五十年里渐渐衰退；这里不必归咎于谁的堕落，激励结构照常运转已经足以解释。第十一篇第一章说，会昌之后国家明白了管理佛教比拆毁佛教更有利；德川把这一点做到了极致，管到佛教已经无须拆毁。平实的一半照记：江户不是佛教衰落的时代。恰因不必向外传教，智力转向内部，各宗檀林学寮大兴，宗学考据精细到前所未有；白隐在民间重铸公案禅，铁眼募刻一切经，盘珪对贩夫走卒讲不生禅。而在学问与体制同时兴盛之外，另有一个预兆：一位大阪町人在怀德堂的讲席之外读完大藏经，写下《出定后语》，以层累的加上说宣布大乘非佛说。第一个用文献学审视藏经的人，不在任何宗门的学寮里，因为学寮里的每一个人都属于某一宗门。1745 年的这部书，影响要到第十四篇才完全显现。²⁶⁵

收束。江户二百五十年，是三个老副本都不曾享受过的太平：无灭法之虞，无传教之劳，无衣食之忧；锡兰在殖民者手里，汉地在王朝循环里，藏地在自己执政的风险里，日本佛教安处于幕府的体制之内。代价此时看不见：当一个宗教的全部信众都由法律指派，它与信众的关系便不再需要是信仰，只需要是行政。二百五十年，没有人学过在自由竞争中存续。下一章讲竞争一夜之间回来。

了日本佛教衰败之说的同义语。圭室原书须赴馆查阅，俟取得后当以原书复核本注与本章的制度史溯源。

²⁶⁵ 富永仲基《出定后语》（1745）与加上说，出大阪怀德堂一系町人学问的环境；教内回击（无相文雄《非出定后语》）与此案在日本的代谢，归第十四篇档案。

第三章 明治的休克：废佛毁释之后

1868 年，维新政府连下神佛判然令，神社与寺院强制分离：神宫寺废，社僧还俗，神前的佛像法器撤出。政令的字面是分离，执行起来成了打击：废佛毁释的烈度随藩而异，最烈处如萨摩，一藩尽废境内千余寺，僧悉数还俗；随后上知令没收寺领，壬申户籍把登记职能收归国家。²⁶⁶ 佛教一夜之间失去德川给它的一切：户籍职能、寺领、法定的檀家。把这场休克放进本卷的灭法序列，它的诉求又是新的一种：武宗要佛教的资产，信长要佛教的主权，明治要佛教的位置。新国家要以神道立国体，万世一系的叙事容不下一个外来的、而且刚替幕府管过户籍的教团；这是一次身份行为，不是财政行为。而本卷一再看到的规律再次应验：国家收得回户籍职能，收不回坟地。檀家的法定义务废了，葬式的习惯留了下来，寺院靠坟地与法事撑过最坏的年头；会昌一案的结论，收得走不动产、收不走习惯（第十一篇第一章），在明治的日本原样重演。²⁶⁷

1872 年，太政官布告第一百三十三号：僧侣肉食、妻带、蓄发，悉听尊便。国家不再以法令维持戒律，出家由身份变成职业；几十年内，妻带世袭从真宗的特例扩成诸宗的常态，寺院成了家业。²⁶⁸ 把这纸布告放回长时段，它是最后一块多米诺：818 年最澄剪断羯磨链，只留一部伪经的条文；十三世纪亲鸾自居非僧非俗，把血统链引入净土门；1872 年，国家把仅存的条文也放归自由。三个副本的律，锡兰固守条文，藏地系于政权，汉地在戒坛上诵到今天；日本走完了第四条路：先断羯磨链，再撤戒律条文，最后出家成了一种职业。第三篇说律的第二身位是链条；日本用一千年表明，链条一段段断去之后，佛教还剩什么。剩下的不是僧团，是教团。

休克后的自救走了三条路，合起来造出一个谁都没有预料的东西。第一条，学术化。南条文雄西行，从马克斯·缪勒学梵文，高楠顺次郎继之，佛教文献学由僧侣亲手引进日本；村上专精 1901 年以史学口径申明大乘非佛说，当年离脱真宗僧籍，而他的两行方案，非佛说而是佛教，一代之间成了学界常识；再一代人，高楠与渡边海旭主持编成《大正新修大藏经》。今天全世界脚注里的 T 字编号，包括本书的在内，全是明治自救运动的遗产。²⁶⁹ 第二条，政教博弈。岛地

²⁶⁶ 神佛判然令（1868）与废佛毁释、萨摩藩全废案、上知令与壬申户籍（1872）对寺请职能的接收，参 James E. Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution* (Princeton: Princeton University Press, 1990)；撮述。原并举末本文美士《日本佛教史》，今删，理由见下条。

²⁶⁷ 檀家法定义务废止后葬式惯习的存续，见 Rowe, *Bonds of the Dead*（前引 13.2 注）书内第 3 页：这一“终身的、世袭的、且日益沉重的义务纽带，根子在十七世纪开始的檀家制度；纵然它在十九世纪后期已于法律上终结，至今仍规定着寺院与家庭往来的调子”（despite its legal end in the late nineteenth century, continues to set the tone for temple/family dealings up to the present day）。原注并举末本文美士前揭书，今删：该书不涉明治以后，年表止于 1868 年神佛分离令，其“葬式佛教的一般化”一节（第 131 页）论的是江户檀那寺与檀家的形成，不是法定义务废止后的存续。圭室谛成《葬式仏教》须赴馆查阅，俟取得后当以原书补核。

²⁶⁸ 明治五年（1872）太政官布告第一三三三号，即所谓肉食妻带令。原文、罗马字与英译见 Richard M. Jaffe. *Neither Monk nor Layman: Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2001 书内 72 页：颁于明治五年四月二十五日（一八七二年五月三十一日），文曰“自今僧侣肉食妻带蓄髮等可為勝手事但法用ノ外ハ人民一般ノ服ヲ着用不苦候事”，该书英译作“From now on Buddhist clerics shall be free to eat meat, marry, grow their hair, and so on. Furthermore, they are permitted to wear ordinary clothing when not engaged in religious activities.”。妻带世袭之普及亦见此书，不必倚常识：书内 1 页录金冈秀友之估计，谓今日日本僧侣约九成有妻室；一九八七年曹洞宗调查，逾八成僧侣由家人手中继承寺院、逾八成已婚；而真言宗豊山派诸调查显示，“as early as the end of the Taishō era there were similarly high proportions of married clerics and patrimonial inheritance of temples”；大正末即一九二六年，距该布告五十余年。

²⁶⁹ 南条文雄从 Max Müller 学梵文，所编者为 *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka* (Oxford: Clarendon, 1883；学界通称南条目录，引用用其编号)。《大明三藏圣教目录》是其底本，非其所编：该目为明版藏经的原目（四卷），列于南条目录第 1662 号，南条自述“*The thirteenth Catalogue in existence, No. 1662...is the base of the present compilation*”（导论第 xxii 页），第 1662 号条下并注“*This is the original Catalogue of the Collection in the India Office Library, on which my own Catalogue is based. The classification and order of the 1662 works contained in it are therefore unaltered*”（第 365 栏）。所据实物是印度事务部图书馆所藏此明版藏经的日本翻刻本（一六七八至一六八一年铁眼道光刊）。师承一层见卷首献辞：“*To Professor Max Müller, in grateful and respectful remembrance of his kind instruction, help, and sympathy, this Catalogue is dedicated by his pupil Bunyiu Nanjio.*”；导论并自记一八七六年离日赴英时全不通英文，习英语二年半而后始治梵文，一八七九年二月由伦敦赴天津。村上专精《佛教统一论》分编陆续刊行（本书所引不限一编，故不系以一年）；正文所谓两行方案，其成句在第一编《大纲论》余论第三章〈大乘佛说に関する鄙見〉：书内 459 页作“之に依て余は大乘非佛説なりと斷定す、余は大乘非佛説と斷定するも開發の佛教として信ずる者なり”，两句原文皆施圈点，栏外标目作“大乘は開發の佛教なり”；书内 460

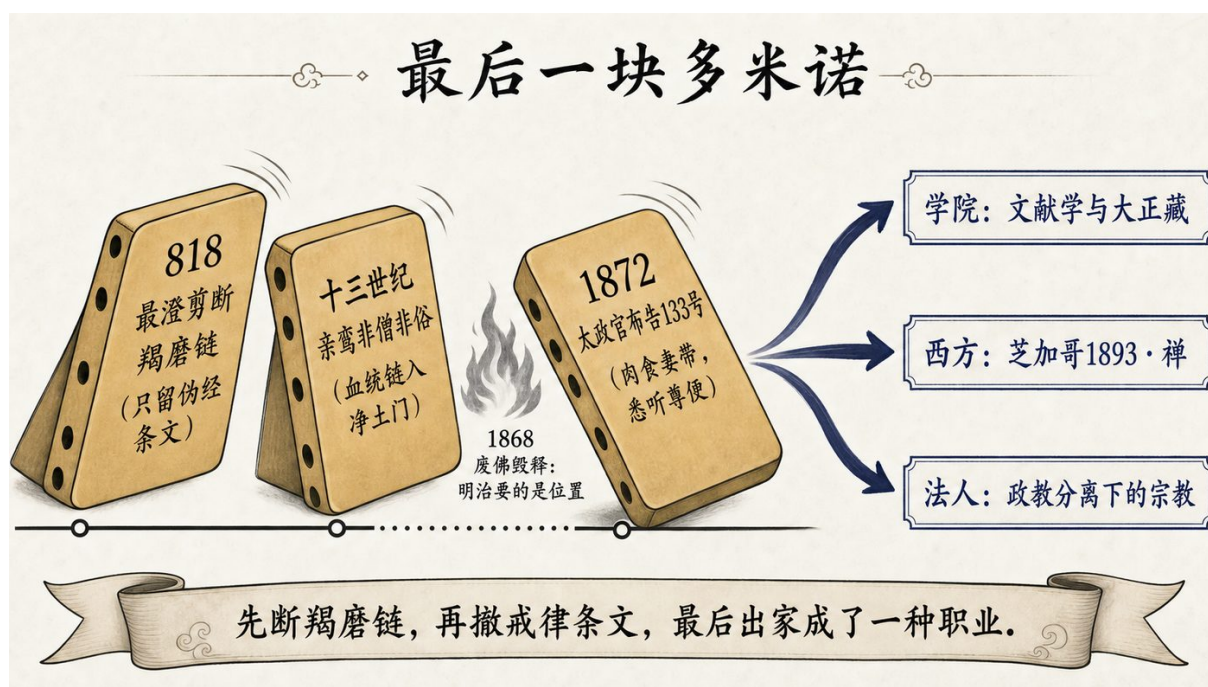


Figure 41: 最后一块多米诺

默雷 1872 年正月随本愿寺僧团赴欧，同年在巴黎写下《三条教则批判建白书》，以“政”与“教”之分立论，掀起政教分离运动；佛教由此退出教部省的体制，为自己争得一个“宗教”的位置。佛教学着做近代社会里的一个宗教，而不是体制里的一个部门。²⁷⁰ 第三条，出海。1893 年芝加哥万国宗教大会，释宗演登台；他的弟子铃木大拙此后半个世纪向西方讲禅，清泽满之则向内开精神主义。被逐出体制的佛教，只好去争取两类新的受众：西方的听众，与近代的学院；为此，佛教也改换了讲法，成了科学的、哲学的、非迷信的、可静坐体验的佛教。²⁷¹ 照规

页复申之曰“故以小乘を假りに原始の根本佛教とすれば、大乘は開發の佛教といはざるを得ざるものあり”，标目作“兩面の開發”。其离脱真宗大谷派僧籍一事，有本人《予が真宗大谷派の僧籍を脱するの告白書》（東京：金港堂書籍，明治三十四年十月三十日发行）为据：书中所录呈大谷派执纲的脱籍申请署“明治三十四年十月二十五日”，作“今後派外に立ちて右研究を遂行致度候、依て拙者の僧籍御除き相成度候也”（书内 18 页）；末节自陈遭人目为外道、异端，并以“護命僧正が傳教大師を罵詈し、また明慧上人が法然上人を誹謗せし如く”为比（书内 21 页）。《大正新修大藏经》（1924-1934，高楠顺次郎、渡边海旭都监）。

²⁷⁰ 岛地默雷 1872 年正月与本愿寺另四僧赴欧，同年秋东本愿寺亦遣团；其《三条教则批判建白书》（*Sanjō kyōsoku hihan kenpaku sho*）作于巴黎，以政（sei）与教（kyō）之分立论，由此有政教分离运动（*seikyō bunri undō*）。见 James Edward Ketelaar. *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*. Princeton: Princeton University Press, 1990. 须注明：“信教自由”（*shinkyō no jiyū*）一词并非岛地自欧洲携归，早由福泽谕吉 1866 年《西洋事情》普及；明治宪法第二十八条的信仰自由条款迟至 1889 年，且附“不妨害安宁秩序、不背臣民义务”之限。

²⁷¹ 释宗演在 1893 年芝加哥万国宗教大会登台一事，会议录可径核：John Henry Barrows (ed.). *The World's Parliament of Religions*. Chicago: Parliament Publishing Company, 1893, 卷二。其〈The Law of Cause and Effect, as Taught by Buddha〉署“BY RT. REV. SHAKU SOYEN, JAPAN”，在书内第 829-831 页；同卷另有〈Arbitration Instead of War〉一篇，在第 1285 页；卷末小传作“SHAKU, MOST REV. SOYEN, (also called Kogaku), b. 1858; head of the Engakuji division of the Rinzai Zen sect”（第 1589 页），卷首述及日本代表团时并列“the Buddhist priests Ashitsu, Toki, Soyen and Yatsubuchi”。须注意会议录本身不载铃木大拙（通检卷二 Suzuki 零命中）。师承与西传一线，见 Robert H. Sharf. “The Zen of Japanese Nationalism.” *History of Religions* 33, no. 1 (1993): 1-43（后收入 Donald S. Lopez Jr. (ed.). *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: University of Chicago Press, 1995, 书内第 107-160 页）；释宗演（1859-1919）“came to play a pivotal role in the export of Zen to the West”，1893 年是“the first Zen master to travel to America”；大会讲稿的英译正是当时尚无名的铃木大拙所作（“The English translation of Soen's address to the World Parliament had been prepared by the then unknown D. T. Suzuki, with the help of the writer Natsume Soseki”），会后宗演又安排铃木赴美从 Paul Carus 受学，夏氏断曰“In retrospect, Suzuki may well have been Soen's greatest contribution to the spread of Zen in the West”。铃木生卒 1870-1966，正文“此后半个世纪向西方讲禅”即指此段生涯；夏氏未给年数，此语系就其起讫概言。清泽满之的精神主义一项，今有原典与专论两面之据：原典见《清澤滿之全

矩明标，以下是本卷的推测：明治休克造就了今日世界佛教的意外源头。西方在十九二十世纪之交接过的佛教，主体正是这个被本国逐出体制、亟须新受众的日本佛教；锡兰一线同理，殖民地的休克与明治的休克同构，两条线并卷的全案归下一篇。休克是意外，改换讲法自救，在西方大受欢迎是更大的意外；但把佛教译成科学与哲学的语言这件事，从此不可逆。

三章合拢，第四种答案也就完整了。镰仓把佛教减到一件随身行李（第一章）；德川把各宗纳入户籍制度；明治撤去了这层制度，佛教进入自由竞争。结果出人意料：最简便的法门传得最远，禅与念佛出了海，成了西方人认识的佛教；三个老副本里，反而没有一个这样传到西方。大猜想的三份材料也在此齐备：印度各派分立的多样，汉地兼容并包的多样，日本各宗排他的专修；三种社会，三种知识的形状，合判留给第十五篇。下一篇讲现代性的重写。

理论的切面，收卷附记。简化革命有一个少被点名的理论前提：天台本觉论。比叡山的课本教的是本来觉了，修在悟后；众生当体即佛，草木国土悉皆成佛。若本觉，则一门即足，一句名号一副坐姿皆是全体的作用；四个法门能够如此简便，是因为本觉论先已宣布，繁复的修行本可全免。第六篇附记留下的那个问题，若本来具足修行何为，在日本不再是问题，成了公理。它的批判者不必等到二十世纪。同样的指控，汉传内部早九百年就提出过一次：十一世纪知礼以缘理断九责山外一系，罪状是偏指清淨真如，并质问烦恼生死乃九界、佛岂坏九转九，²⁷²所指为谁，他自己点明：灵知之名圭峰专用；第二卷已把这一场与二十世纪那一场并录，并认为旧的一场证据更完整，因为指控者、被指控者、原文与结论俱在。二十世纪的本觉思想批判以这不是佛教相诘，是同一指控的第二次；流变史一侧只补一句：使千年简化成为可能的理论前提，与判它出教的现代批判，说的是同一样东西。

集》第參卷《信仰》（多田鼎、佐佐木月樵、晓乌敏校订，有光社版；国立国会图书馆藏本，登录番号 334262，请求记号 188.7/Ki348k），〈精神主义〉为该卷第一篇第一，起书内第 1 页，开篇作“吾人の世に在るや、必ず一の完全なる立脚地なかるべからず”，而以“此の如き立脚地を得たる精神の發達する條路、之を名けて精神主義といふ”为其界说。专论见岡村康夫〈清沢滿之の精神主義運動について〉，谓其运动之提倡始于明治三十四年一月发行的《精神界》，而先一年明治三十三年，清泽与多田鼎、佐佐木月樵、晓乌敏等结私塾浩浩洞共住，运动即出于其共同生活；岡村并记清泽亲与此运动者，仅其最晚年不足三年。正文“向内开精神主义”一语于此有据。惟须记一限：上两件所坐实者是其事、其时与其界说，至于精神主义在明治佛教中的位置与影响，仍非本注所能及。Ketelaar 一书第四章注中一语（书内第 259 页，谓清泽满之等人所向” more toward the world of the spirit (seishinkai) than toward the obviously material concerns of the majority of New Buddhists”)仍只作旁及，该书自陈此题” somewhat outside the scope of the present inquiry”。“佛教现代主义”的谱系归第十四篇（14-01 存根已挂）。

²⁷²知礼《十不二门指要钞》（T46, no. 1928）卷上：“煩惱生死乃九界，法既十界互具方名圓，佛豈壞九轉九邪？”（p. 707b16 起一段）；同卷斥山外之解招“偏指清淨真如之責，復招緣理斷九之譏”（p. 709c01 起一段）；卷下点明所指：“靈知之名圭峰專用，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”（p. 713b18 起一段）。偏指清淨真如一语承自湛然《金剛錫》：“偏指清淨真如，尚失小真佛性安在”（T46, no. 1932, p. 782b20 起一段），知礼是承用其语。

第十四篇 现代性的重写

第一章 佛教现代主义：为审查官重写

上一篇末尾，明治的佛教进入了自由竞争。本篇看整个佛教世界在同一个世纪里被迫做同一件事。十九世纪，佛教的各个副本几乎同时遇到同一种压力：西方的军舰、传教士与东方学。锡兰在英国人手里，汉地在条约口岸的阴影里，日本在黑船之后，藏地处在列强角逐的边缘。压力背后是一位新的审查官，他的判准已经不问佛说不佛说，改问科学不科学、理性不理性、进步不进步。本篇篇名的重写，指的就是诸副本为通过审查而对自己动的笔。教科书把这段叫作佛教复兴；本卷按四问的规矩读它：名为复兴，实为重写。要数清的是：什么被改写，谁在执笔，审查官得到了什么，代价由谁承担。

第十三篇已录明治的休克，现在把另两场并卷。锡兰一场始于辩论：1873年巴纳杜拉大辩论，古纳难陀当众驳倒卫理公会的牧师，消息越洋传到纽约，引来了神智学会的奥尔科特。此后的发展出人意料：一位美国上校为锡兰佛教设计了教理问答、佛教旗与佛教学校网络，教理问答的体裁直接借自基督教的教义手册；达摩波罗继起，创摩诃菩提会，发起菩提伽耶收复运动，1893年与释宗演同台芝加哥。学界给这场复兴起过一个恰切的名字，新教佛教：为了抵抗新教而把自己改造成新教的形状，在家中心，文本中心，去仪式，重讲道。²⁷³ 汉地一场始于庙产：张之洞《劝学篇》倡庙产兴学，民国屡起风潮，寺产成了唾手可得的教育经费，会昌的逻辑换上了新学的名目，这回要的东西从铜换成了校舍；舆论一侧，迷信与寄生两项指责已成定论，新文化运动与非宗教运动接力施压。自救从一间刻经处开始：杨文会的金陵刻经处刻书四十年，从日本访回久佚的唯识章疏（第十一篇第一章），晚年办祇洹精舍，僧俗同堂；此后汉传现代化的两条路线，学问的与教团的，欧阳竟无与太虚，同出这一门。²⁷⁴ 两条路线的分歧与论战，下一章正题；本章先看它们与锡兰、日本共同的写法。

重写的笔法有三。第一笔，判准置换：判定正统的标准从来历换成了是否合于科学。铃木大拙把禅写成超越一切宗教的纯粹经验，达摩波罗说佛教是无神的心理科学，太虚讲佛法与科学相成；第九篇第二章的海关查验译主，新的审查查验的是能否通过讲堂与实验室。第二笔，文本主义：巴利文学会成立于1881年，原始佛教这个范畴本身是十九世纪的学术发明；回到原典的口号，与新教唯独圣经的模板同构，各传统争相把自己最古的文本层举为本质，把千年的注疏与仪轨降为后来的附加。²⁷⁵ 此处的分寸要立即说准，免得被读成断章：十九世纪发明的是范畴与工具，不是问题。何为佛说、何为正法，这场论争两千年来从未停过：第一次结集争的就是名册，印度有八百年的护教文类，汉地有海关与经录，本卷通卷都在记这场论争。新的东西是两件：文献学使最古的层次可以实际考订；而最古即本真这个等式，才是新教式的舶来品。老问题，新判准；本篇的重写，全部发生在判准这一层。第三笔，去仪式化：度亡、法会、护符、灵验，被自家改革者判为迷信；打坐与哲学升为本质。注意这三笔合起来是什么：一次新的判教，分高下，判浅深，把自家传统的多数实践判为可弃；不同的是，判准第一次由教外供给。²⁷⁶ 照规矩明标，以下是本卷的推测，即本章章名：现代主义佛教是为审查官重写的辩护，先接受科学与理性的判准，再证明自己合格；而判准的让渡比教义的让渡更深，因为教义改了还可以改回来，判准一旦让出，一切教义从此永远待审。平实的一半先记足：重写救了命，学校、出版、组织化让佛教在殖民与革命的世纪里保住了人口与财产；判准的对接也非全然屈从，佛教自家的亲证话语与现代性确有相通之处，《卡拉玛经》被举为自由思考的依据，虽然经文

²⁷³ 巴纳杜拉辩论（1873）、奥尔科特与《佛教问答》（1881）、达摩波罗与摩诃菩提会（1891），见 Richard Gombrich & Gananath Obeyesekere, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka* (Princeton: Princeton University Press, 1988), pp. 202–216; “新教佛教”一语出 Obeyesekere。

²⁷⁴ 张之洞《劝学篇·设学》倡庙产兴学；民国庙产风潮与教团应对，见 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968); 杨文会、金陵刻经处与祇洹精舍，同上及第十一篇第一、二章所记。

²⁷⁵ 巴利文学会（1881, Rhys Davids); “原始佛教”作为十九世纪范畴的构造史，参 Philip C. Almond, *The British Discovery of Buddhism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)。

²⁷⁶ 判准置换、去仪式化与经验主义化的总体框架，见 David L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism* (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 5–8, 42–55; 本章三笔的归纳按其分析改写。

的原境远比口号有分寸。²⁷⁷

审查官提出的第一个大问题，是用文献学检验佛说本身：大乘非佛说。按地域排开。日本最早：富永仲基 1745 年的《出定后语》（第十三篇第二章），加上说以层积读藏经，遭围剿，无相文雄作《非出定后语》驳斥，富永身后长期记名谤法；一百五十年后村上专精以史学口径重申，当年离脱僧籍，而他的两行方案，非佛说而是佛教，一代之间成了常识。汉地的论争一开始就极为激烈：望月信亨倡《起信论》中国撰述说，梁启超 1924 年作《大乘起信论考证》引爆国内，支那内学院的欧阳竟无、王恩洋从义理判伪，王恩洋斥护方的判摄为“妄逞私心”、“同外道言”；太虚以判教应之，把《起信》安进自家宗判的高位；吕澂继以《楞严百伪》，教内有《辨破楞严百伪》回击，守培与王恩洋缠斗经年（第九篇第二章所记楞严之争在此重启）。南传无怒，这本是自家立场；印度无现场，佛教已死，但在它活着的年代，真伪是常设议题，八百年护教文类，只产生论书，不产生创伤。²⁷⁸

为什么同样的检验，四地的反应差这么远？本卷把答案写成一个公式：愤怒强度，等于屋顶共享度乘以真伪肌肉萎缩度。屋顶指全体共用的前提，肌肉指辨别真伪的能力。两个因子分开看。前者：汉地的皆是佛说是全体共用的前提（第十篇第一章），没有宗派归属可以退守，动摇这个前提即动摇所有人；日本镰仓以来各宗分立，史学归史学，宗学归宗学，村上的两行方案有地方安放，所以初怒而一代之后平息。后者：汉地并非没有辨伪的能力，只是千年间只许用于藏外，经录只查藏外的伪经，不查藏内的大乘（第九篇第二章）；判教只能排高下，经录只能验译主，藏内大乘的真伪千年间没有任何一种合法文体可以过问。当现代文献学指向藏内，体系里没有相应的文体可以回应，愤怒便成了唯一的反应。护方的武器正说明了这种萎缩：判《起信》入高位，是判教的习惯，把错写成浅；“是佛法即是佛说”，是量词翻转的现代重现（第四篇第一章），用排名回答断代，因为排名是唯一练过的本事，这本身就是萎缩的自证。第十篇第一章预先留下的那句话在此应验：辨伪能力的萎缩，要到一千年后才显露，显露的样子是雷霆之怒。诚实的并存因素照录：创始人考据在任何宗教都引怒，历史耶稣之争同样惨烈；民国另有民族主义推波助澜，辨伪与救亡的情绪绑在一起。本公式的独特贡献不在解释愤怒的存在，在解释回应的文体：为什么汉地的回应是判教与义理册，长期没有对等的考据。²⁷⁹

论战里还有一对无效的论证，正好用来收束。南传常用的论据，佛陀也是阿罗汉，第四篇第三章检验过，对汉传几乎无效。汉传与之对称的论据：“没有大乘运动，佛教公元二世纪就灭亡了”“大小乘是唇亡齿寒的关系”。分三层看。史实层：第四篇第四章的人口普查已证，七世纪的主流仍是部派，二世纪灭亡无据；不靠大乘活到今天的南传本身站在对面，这个论证的听众就是它的反驳；更有力的一条在第八篇，大乘最盛之地恰是佛教灭绝之地，无大乘运动的分布式传统活着，把大乘救了佛教读出来，是把幸存者偏差读反了方向。保真的一半照记：没有大乘就没有汉传佛教，此话为真；但这句话的主语是汉传，不是佛教，把我们这一支说成佛教全体，是范围的偷换。结构层：此论的判准是存续、人口与市场，对面的判准是佛说与法义；向一个本就认定流行不证真的听众出示流传之广的证据，等于向大乘出示旧果位等式，答的都是

²⁷⁷ 《卡拉玛经》(AN 3.65), Bhikkhu Bodhi (trans.), *The Numerical Discourses of the Buddha* (Boston: Wisdom Publications, 2012) 作 3:65 <Kesaputtiya>, 书内 279—280 页；巴利本题作 <Kesamuttisuttam>, 经序作 66, 两本编次不同，此处从 Bodhi。经文的分寸有三层，皆在文内，不必外求：其一，十项“勿”当含 *mā takkaheṭu, mā nayahetu*（勿由推理、勿由推论），推理与推论一并在搁置之列，故做不成理性主义的宪章；其二，所立判准不是“自己想通即可”，原文作 *ime dhammā viññūgarahitā*（此诸法为智者所呵），Bodhi 译“censured by the wise”，仍诉诸智者的评断；其三，佛说完十项之后随即以贪、嗔、痴逐条问答，内容由他供给，并未把结论留给自由探究。现代主义者取其十“勿”而略去后两层，“自由思考宪章”之说即由此断章而来。

²⁷⁸ 富永仲基与无相文雄，见第十三篇第二章所引；村上专精《佛教统一论》（1901）；梁启超《大乘起信论考证》（1924，商务印书馆）。该书〈起信论与华严经〉一节开篇即把这场论争的谱系交代得很清楚（书内 4 页）：“此问题以望月氏为中心，而松本氏导之於前，村上氏以斯界耆宿翼之於後。當大正八九兩年中（即民國八九年）日本論壇為此問題起一激戰，其持反對論者為常盤大定及羽溪了諦，亦彼都著名學者。吾儕以史家之眼忠實評騭之，則望月派所持，蓋信讞也。”**两点可注意：**其一，梁氏自道其书的性质是转手，其言曰“望月所著大乘起信論之研究，為五十萬言以上之一巨帙，此外松本村上二氏所論述，又不下十萬言。吾既搜而徧讀之，輒摘其精要，且間附己見，助彼張目，以成斯論”；其二，他给自己的判准也是史学的（“以史家之眼忠實評騭之”），与村上专精自定的口径同调。欧阳竟无、王恩洋的义理判伪，见其驳《起信》诸文。**正文所引王恩洋斥语“妄逞私心”“同外道言”二语，系转引自近人论王恩洋与守培论战的研究，本书未见王恩洋原文，读者取用时请回到原刊覆按；太虚的判摄见其论《起信》诸文；吕澂《楞严百伪》与愍生《辨破楞严百伪》见第九篇第二章。**

²⁷⁹ 愤怒公式与四地对照为本章第三至七段的内部分析装置；并存因素（创始人考据的普遍敏感、民国民族主义）如文中所记，用于限定公式的解释范围。本注说明的是本章的分析层级，不另援引外部事实。



Figure 42: 愤怒公式

对方早已撤下的问题；南传自家经藏里正预言着相似法将盛、鼓栓将朽，流传之广在那套预言里反而是坏消息。²⁸⁰ 功能层：与佛陀也是阿罗汉一样，这些说法的真实功能是对内安顿自家的合法性，却被使用者当作对外的论据。两家各持一个无效的论证，都当作最有力的一张。唇亡齿寒一说的可取之处也照录：在印度它为真，但真的方式是共住共律的命运共同体，围墙一倒同归于尽，不是教义互援；异域各活，同域同死，存亡跟着载体与地理走，不跟乘。

最后补一场最彻底的重写，它同时回答了第八篇留下的一个问题。死因报告在为什么没有复活一栏里留过一份条件清单：重启需要外部输入，外部输入需要本地需求，本地需求需要一个自认是佛教徒的人群。1956年，安贝德卡尔在那格浦尔一次满足了三样：数十万被种姓制开除人格的贱民需要一个非印度教的身份，这是需求；锡兰与缅甸的僧人到场作证，这是输入；皈依仪式本身一次造就了那个人群。而他满足条件的方式是重写：他的新乘明文改写业力与轮回：再生照许，却只作身死后四大散而复聚解，灵魂流转与宿业及于来世都被否认；佛教被改写成社会解放的理性纲领，入教的判准由证悟换成了平等。²⁸¹ 印度的复活终于来了，来的是重写本；这恰好给本章收口：在现代性的审查下，不肯重写的传统，拿不到复活的资格。重写的三笔与论战的一场都数完了；汉传的版本组织最完整，动的东西也最深，下一章单独看它。

²⁸⁰ 果位等式与“佛陀也是阿罗汉”的零效分析见本卷第四篇第三章〈从导师到救主：佛陀的升格〉；七世纪人口普查见同篇第四章〈谁在推动：三种人群，三种大乘〉；相似法之喻见《相应部》SN 16.13 (S II 224-225)，鼓栓之喻见 SN 20.7 (S II 266-267)，后者的汉译平行文本见《杂阿含经》T2, no. 99, p. 345b1-7。

²⁸¹ 安贝德卡尔与1956年那格浦尔皈依，见第一卷第八篇第六章及本卷第八篇第三章；业与轮回的处置见 B. R. Ambedkar. *The Buddha and His Dhamma*. Siddharth College Publication I, 1957, 第四卷第二部〈How Similarities in Terminology Conceal Fundamental Difference〉：第一节问“Did the Buddha believe in rebirth?”，答“The answer is in the affirmative”，而所谓再生是身死之后四大归于虚空、另聚而成新生；第二节说佛陀“did not believe in the inheritance of Past Karma”；第四节开头：“The Blessed Lord preached that there was rebirth. But the Blessed Lord also preached that there was no transmigration.”。

第二章 人间佛教：汉传的自救

上一章数了共同的写法，这一章看汉传自己怎样改写。民国的汉传佛教面对三重压力。第一重是庙产：庙产兴学的威胁一直都在，寺产是最现成的教育经费，各省风潮一起，庙就是校舍。第二重是舆论：迷信与寄生两项指责，新文化运动的文章与非宗教运动的口号轮番上阵；而舆论的指控恰好句句针对第十一篇定型的形态，经忏是迷信，度亡是生意，免役避世是寄生，山林是消极。千年来赖以幸存的每一项安排，在新判准下全成了罪状。第三重是示范：基督教带着学校、医院、青年会与报刊立在对面对面，示范什么叫一个现代的宗教。²⁸²

自救的两条路线，第十一篇第二章与上一章都已点名，同出杨文会门下，此处看它们各自动了什么。学问的一路，欧阳竟无与支那内学院：回到玄奘，以法相唯识重整义学，用因明与文献学重建辨别真伪的能力；讲席由居士主持，第十一篇第二章那条文人三层的曲线在此走到终点，义理研究的中心整体移到了居士手中。他们对《起信》《楞严》的判伪（上一章已记），是这条路线的自然结果：要重建辨别真伪的能力，先要清理藏内的伪书。教团的一路，太虚：教理、教制、教产三大革命，武昌佛学院成于1922年，与内学院同年，一南一北，两套自救同时起步。太虚的改写有一句自撰的纲领：“仰止唯佛陀，完就在人格，人圆佛即成，是名真现实。”从度亡到人生，从山林到人间，从来世到此世；僧装改良、僧制整顿、办学办报，仿照的对象一望即知，对面那三样，学校、医院、青年会。²⁸³两条路线的冲突也记一笔：内学院判《起信》为伪，太虚判《起信》入高位，同一场自救的两翼，在真伪问题上立场相反；上一章的公式说，回应的文体显示了辨别能力在哪里，这场内部的争论是公式最好的例证。

太虚身后，人间佛教由印顺定型。他把太虚的人生佛教再推一步，以“佛世尊皆出人间，非由天而得也”为宗骨，判天神化为佛教之衰，立人菩萨行为正道；其学，第二卷附录已专论，此处只记流变史的一面：印顺的判教把人间性立为判准，等于为太虚的改革补上了义理的根据。²⁸⁴战后的成果在台湾：慈济、佛光、法鼓，医院、大学、电视台、跨国志工网络，太虚的设想在海峡对岸得到了实现；东南亚与全球华人社会随之改观。人间佛教成为二十世纪汉传最成功的自我改写，这一半是实绩，不必折半。²⁸⁵

照规矩明标，以下是本卷的推测，即本章的副题所指：人间佛教的深层动力是羞耻，被迷信与寄生的指控刺痛之后的自证清白。平实的一半先记足：人间性在大乘本有其源，菩萨行的此世面向不是发明；改革的实绩救了教产、救了人才、救了佛教的社会声誉，这些都记在明处。推测指认的是选择性：它的成就单与它的沉默单同样显眼。神通不谈了，灵验降格了，来世少谈了，出离几乎不再作为目标提起，恰好都是审查官皱眉的项目；一场以人间为名的改革，把佛教里所有不属于人间的东西，悄悄搁置了。把这份沉默放回本卷的长线里看得更清：第十一篇第三章说，汉地曾把解脱的验证交给净土，推到临终；人间佛教再走一步，把解脱的验证从议程上撤了下来。按第二卷的两本登记簿看：现世疗效一边记得满满当当，止息一边几乎不再有人过问。²⁸⁶

收束。人间佛教把汉传改写成一个可以进入现代公共生活的宗教：办学、行医、救灾、环保，样样在场；代价是解脱论又被搁置得更深一层，而这层搁置甚至已不再被当作问题，因为大家已

²⁸² 庙产兴学风潮、“迷信”话语与民国教团的处境，见 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968) 及所引档案；撮述。

²⁸³ 支那内学院（1922）与欧阳竟无的法相唯识路线；太虚三大革命与武昌佛学院（1922）；“仰止唯佛陀”偈见《太虚大师全书》第十四编〈即人成佛的真现实论〉（民二十七年二月作），原为八句，前四句作“堕世年复年，忽满四十八，众苦方沸腾，遍救怀明达”，此处引其后四句。同偈另见第二十编《诗存》〈满四十八说偈回向外祖母张周氏母吕张氏获增安乐〉，第三句作“人成佛即成”。流通本多作“完成在人格，人成即佛成”，与全书两处原文皆不合：“人成即佛成”一语在《全书》二十编中无一处；“完成在人格”仅见于第一编太虚自述回顾中的追引，且只引前两句。两线同出杨文会门下，见第十一篇第一、二章及上一章。

²⁸⁴ “佛世尊皆出人间，非由天而得也”见《增一阿含经》卷二十六；印顺以此为其人间佛教判摄的经证，见《佛法概论》第一章〈即人成佛〉（Y08n0008_p0013a07 起段）及第二卷附录；撮述。

²⁸⁵ 战后台湾人间佛教诸团体的概况，见第一卷上部第十二篇第一章〈佛教现代主义〉第四节、第十篇第十一章〈近现代汉传与人间佛教〉第二、五、六节；撮述。

²⁸⁶ 现世疗效与止息的“两本登记簿”，见第二卷第三篇下篇第六章〈验证：不可知执受与五位检点〉第三节，并见第六篇净土批评与第七篇综合批评；解脱的验证推到临终一层，见本卷第七篇第三章〈反建制的收编：悉陀与大学〉与第十一篇第三章〈禅净合流：幸存者的形态〉。



Figure 43: 成就单与沉默单

经不谈它了。太平洋对岸，另一场重写走得更远：那边放弃了宗教的身份，只留下一项技术推向市场。下一章讲正念的产业。

第三章 正念的产业：最后一次收编

传到西方的法门在战后才真正流行。禅最先：铃木大拙的著述接上垮掉的一代，禅这个词进入英语的日常；铃木俊隆在旧金山立禅中心，藏传诸师在 1959 年之后流散西方，各建道场。内观随后：缅甸一线自雷迪西亚多起，把原属僧院精英的止观改造成在家人可修的课程，马哈希与乌巴庆两系并出，葛印卡的十日课程标准化到全球复制；而学界的考订在此照例要提醒一句：大众在家禅修号称古法重光，实为殖民危机下缅甸的现代发明，最古老的技术成了现代主义最新的形式。²⁸⁷ 到 1979 年，卡巴金在麻省大学医学中心的地下室开出正念减压课程，八周一期，明文剥离佛教身份；此后正念入医院、入学校、入公司、入军队，应用软件把打坐装进手机，焦虑经济为平静明码标价。打坐进了军营与公司的财报，这是佛教走得最远的一次。²⁸⁸

本卷关于检验的这条线在这里收尾，结局颇具反讽。两千五百年，这个传统始终没有为它的核心承诺建立公共的检验：果位自记，幕间缄默，证相归师，印可私下，往生临终，转世由拉章安排，人间佛教干脆撤下议程。正念产业做到了：八周课程，量表前测后测，随机对照，双盲评审，疗效发表在同行评议的期刊上，检验终于公开了。代价只有一个：被检验的东西换掉了。受检的不是止息，是减压；不是出离，是绩效压力下的可持续；不是解脱，是症状缓解。按第二卷的两本登记簿看：现世疗效一边由科学接手，越记越多；止息一边无人受检，也就无人过问。²⁸⁹ 检验问题等了两千五百年，等来的是换了考题：检验通过了，受检的已不是止息。

照规矩明标，以下是本卷的推测，即本章的章名：正念产业完成了佛教史上最近的一次收编，这一次的收编方是资本与临床心理学。收编的四个步骤（第七篇第三章），一个不缺。双轨赞助：大学与诊所同时供养禅师与科学家，资金把两边连在一起。课程化：八周的正念减压是新的道次第，有教纲，有师资认证，有学费。注释化：佛语被系统地译进神经科学，无我读作默认模式网络的下调，慈心读作亲社会情绪的训练，越出常规的形上学被转成可用量表测量的指标。谱系化：从缅甸禅堂到临床试验的传灯叙事，被写成新的法脉。这套做法，佛教对湿婆用过，超戒寺对成就者用过，印度教对佛教用过，理学对佛教用过（第十一篇第二章）；这一次佛教站在被收编的一侧，而收编方第一次不是宗教。折半的一半也照录：佛教不是纯粹的受害者，教团积极参与，禅师为这些课程作保，收编本就是双向的交易，第七篇的结论原样适用。²⁹⁰

²⁸⁷ 大众在家内观运动作为殖民危机下的现代构造，见 Erik Braun, *The Birth of Insight: Meditation, Modern Buddhism, and the Burmese Monk Ledi Sayadaw* (Chicago: University of Chicago Press, 2013)；马哈希、乌巴庆、葛印卡诸系概况见第一卷第十二篇。

²⁸⁸ 卡巴金与正念减压（MBSR, 1979）及其自述的世俗化设计、正念认知疗法入公共医疗、应用软件与企业军队正念，参 David L. McMahan 前揭书及第一卷第十二篇；撮述。制度扩散一链的逐项出处，另见 Ronald Purser, *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. Watkins Media（电子书无原书页码，以下按章）。第四章〈Privatizing Mindfulness〉记一九七九年首期课程原名“Stress Reduction and Relaxation Program”，“It took place in a **basement** at the University of Massachusetts Medical Center”，并引卡巴金自述“From the beginning, I bent over backwards to find ways to speak about it that avoided as much as possible the risk of it being seen as Buddhist, ‘New Age,’ ‘Eastern Mysticism’ or just plain flakey”；同章记正念认知疗法为英国国民保健署所认可，第十三章并系其事于二〇〇四年经威廉斯争取而得英国国家健康与照护卓越研究院背书。军队一项见第十二章〈Mindful Warriors〉：以正念减压改制的 Mindfulness-Based Mind Fitness Training（简称 MMFT / M-Fit）由 Jha 与 Elizabeth Stanley 创制，供部队战前受训，其教材取材于“real-world examples from the counterinsurgency environment”，海军健康研究中心并在圣迭戈近郊筑仿阿富汗村落以制造压力。企业一项见第二章：谷歌、脸书、推特、雅虎、Salesforce、苹果、Zynga 诸公司皆有其课，谷歌的“Search Inside Yourself”由陈一鸣主持。软件与产业规模见第一章与第九章：Headspace 二〇一〇年由安迪·普迪科姆（曾为佛教沙弥）创办，自称用户三千六百万，仅纽约一地广告即耗二百万美元，全行业规模称四十亿美元。惟普瑟此书的立场与本书此段不同，须记：他把这一链读作资本对正念的收编（“mindfulness becomes a form of capitalist spirituality, perfectly attuned to maintaining the neoliberal self”），并把一九七九年建所之年与撒切尔上台之年并置；他又不认临床证据之强，谓“the widespread belief that there is compelling clinical proof that ‘mindfulness works’ is simply not supported by the scientific evidence”，正念认知疗法防抑郁复发之效“only modestly helpful”。本段只取其事实一层，其评断另属一说。

²⁸⁹ 判准私有化的全序列分见本卷第二篇幕间〈数不清的圣者：一次不可能的普查〉（果位缄默）、第七篇第三章〈反建制的收编〉（证相归师）、第十篇第三、四章（禅门印可与净土往生）、第十二篇第二章〈活佛的政治学：转世制度〉；“两本登记簿”见第二卷第三篇下篇第六章第三节。

²⁹⁰ 收编四工序见第七篇第三章；对正念产业的批评（“麦当劳化的正念”一系），参 Ronald Purser, *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality* (London: Repeater, 2019)；撮述。

同一个现代还有一件方向相反的事，为本卷关于律的线索收尾。南传的比丘尼戒统断于十一世纪，藏地从未全传；二十世纪末重新接续，所用的是汉传的四分律尼统：1996 年鹿野苑、1998 年菩提伽耶的两场大受戒，汉传尼众任尊证师，斯里兰卡尼团由此再立，泰国与藏传的尼众受具随之提上各自的议程。而汉传这条尼统的来历，第九篇第一章考察受戒时已核过：刘宋元嘉六年（429）与十年（433），锡兰尼众两批渡海入宋，足二部僧之数，汉地尼统方才合律。一千五百年后，链条倒着流了回去；当年借出链条的岛，凭同一条链重建了尼团。²⁹¹ 争议照录：反对方持链条主义，部派之律不可混接；支持方持条文主义，戒本近同即可通受；第三篇立的正统两种语义，在全球的会议上重新成为争点，而这一次没有王命可以钦定，由谁判定正统本身悬而未决，学界、僧伽大会、各国僧政、乃至市场，都想有发言权。正统的语义在两头同时被改写：一头把佛教简化成可以下载的技术，一头把断了千年的链条重新接上。

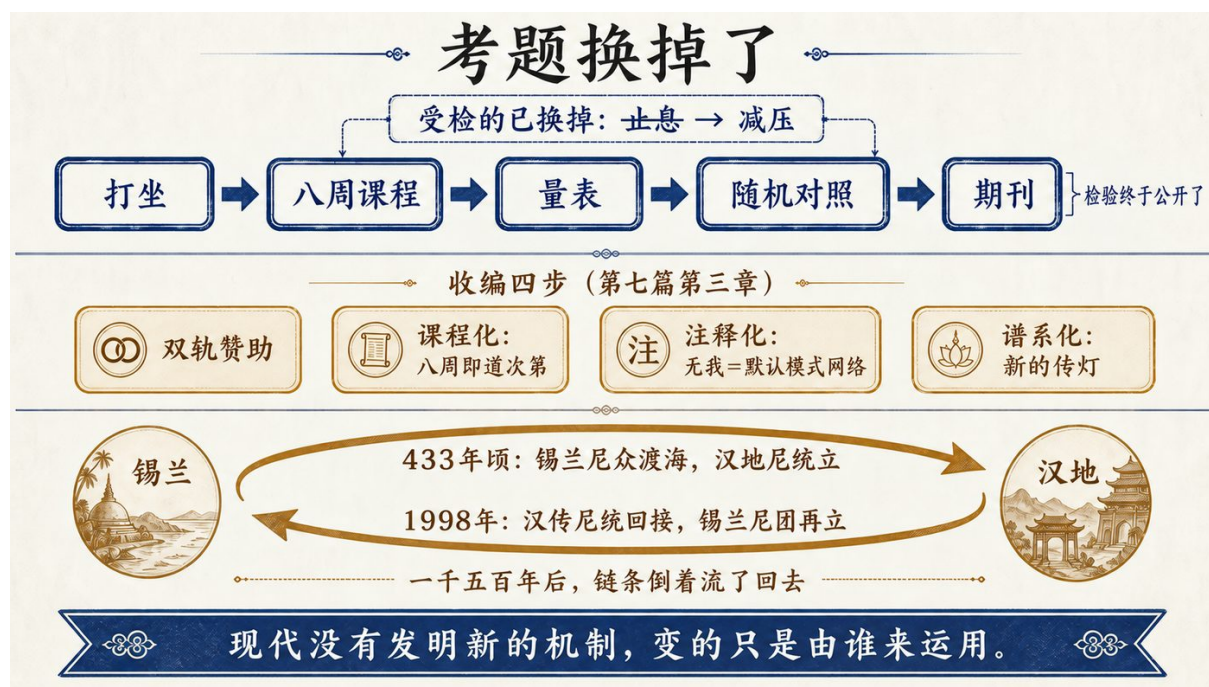


Figure 44: 考题换掉了

篇末收束。四场重写并排：审查官的判准，人间的议程，产业的提取，链条的重接。现代性对佛教做的每一件事，用的全是这部流变史里的旧机制：判准置换是判教，提取是收编，文本主义是海关，重接是羯磨。现代没有发明新的机制，变的只是由谁来运用这些机制。机制的总清单，下一篇开列。

理论的切面，收卷附记。现代性给教义留下的真空，最少被谈起的一块是宇宙论。须弥山与四大部洲抵不过地质学与天文学，诸传统不约而同改口，山是譬喻，界是心境；改口本身是旧办法，判教习惯的现代应用，把错写成喻。更大的形状变化在地位：判准让渡之后，义理整体进入待审状态，缘起被译成相对性，业力被译成心理因果，译得通的得以流传，译不通的被搁置，与人间佛教搁置的是同一类东西。理论的切面到此与正文合流：本篇记的是判准的让渡，附记记的是让渡之后，教义史第一次失去了自己的立足之处。

²⁹¹1996 年鹿野苑、1998 年菩提伽耶受戒与斯里兰卡尼团的重建，参无著比丘（Bhikkhu Anālayo）论比丘尼受具足戒诸文；铁萨罗等锡兰尼众渡海与汉地二部受戒，见《比丘尼传》卷二〈僧果传〉：元嘉六年，外国舶主难提“從師子國載比丘尼來”；“到十年，舶主難提復將師子國鐵薩羅等十一尼至，先達諸尼已通宋語，請僧伽跋摩於南林寺壇界，次第重受三百餘人”（T50, no. 2063, p. 939c07 起一段）；并见第九篇第一章。

第十五篇 流变的形状

第一章 流变有没有方向：全卷的引擎

十四篇走完，剩最后一个问题：这两千五百年的变化，有没有形状？备选的答案有三种。其一，无方向的漂移，变异随机，存留随机，史学只须记录；其二，环境适应，各地各态，锡兰的形状是岛的形状，汉地的形状是帝国的形状，说到底地理与政治的注脚；其三，有一个总方向。本卷的答案是第三种，但这个答案必须挣来：先立机制，再验方向，再登记反例，最后把可推翻的条件交出去。前两样本章做，反例一节单独做；条件不交出，判词就只是修辞。

机制是一台引擎，三个部件。第一件，压力供能。外因六线（导论第二章）供给的压力是杂乱的：王朝兴灭，市场荣枯，竞争者来去，兵火与灾异不看方向地打在教团身上；单看压力，看不出任何定向。第二件，交换传动。本卷走过的每个关节，拆开都是一笔当时当地理性的交易：佛陀以不设终审换正法的寿命（第二篇第一章），结集以认证权支付保存的成本（第二章），幕间的果位话语以三次改口换存量危机的解除，大乘以验证换免检的理想（第四篇第二章），僧团以合法性话语换帝国通路（第三篇第二章），义学以判准漂移换晋升与供养（第五篇），教义以迁就本土直觉换真常一系的信众（第六篇），建制以收编换来求灵验的信众、又以禁止持戒僧受密慧二灌自保（第七篇），佛教以接受孝与忠的要求换在汉地立足的许可（第九篇），判教以把错写成浅换”皆是佛说”的前提不致破裂（第十篇），教团以经济自我节制换常住资格（第十一篇），教派以转世与摄政的安排换机构的永续（第十二篇），僧团以代官府登记户籍换法定的檀家（第十三篇），诸传统以把判准让给科学换在现代立足的资格（第十四篇）。这份清单有一个统一的性质，全卷反复验过：链条的每一环都不需要坏人。平实的解释在每一环都足用，诛心只剩余数；交易各自合理，正因为合理，这套机制既难以察觉，也难以阻止。第三件，棘轮定向。交易分两种，可逆的与不可逆的；凡交出验证与问责的交易，都不可逆。不可逆的交易一多，杂乱的压力就积成单一方向的漂移：没有方向的力，作用在只能朝一个方向转动的棘轮上，产出有方向的运动。

本卷立过四个棘轮，此处并列。验证棘轮：验证一旦交出，无人有权收回，因为教主不立继承人，体系里没有最终的裁决者（第二篇第一章的代价，全卷的第一因）。语料库棘轮：入藏的经只进不出，层层累加（第四篇第一章）。理想棘轮：免检的理想拆除了再检的机制，三大劫的修行期使承诺永无兑现之期（第四篇第二章）。依赖棘轮：对王权与庄园的依赖逐代加深，摆脱它的代价逐代递增，直到国家财政稍有变动，教团就失去供养（第三篇提出，第八、十一篇验证）。四个棘轮指向同一个方向，于是可以说出全卷的判词了。照规矩明标，以下是本卷最后也是最大的推测：佛教流变的总方向，是降低验证成本。每一次成功的变异，都让信仰更容易持有：果位可检改为果位缄默，此生自证改为临终他证，导师改为教主，验证先转入师徒之间，再推到死后，再变成一个职位，再被撤出议程，最后被检验的对象本身也换了（第十四篇三章）。幕间的浓度曲线是这台引擎最早留下的记录，第二卷的三条轨迹，自力递减、保证递增、验证退却，是它在教义上的表现；本章补上的是发生学：那三条线画的是所有不可逆交易共用的那个方向，与谁的堕落史无关。降低验证成本是宗教组织普遍的趋势；它不需要有人推动，只需要每一次不可逆的交易都朝同一个方向。²⁹²

导论第一章说，改写是解，压力是题；全卷走完，这句话可以补全了：解会变成下一道题。代价从不消失，它顺着篇章往下传，第 N 章留下的代价，就是第 N+k 章面对的压力。主要的传递线列表如下。

先前的交易与代价	成为后来的压力
不设终审（二篇一章）	结集的政治与认证权之争（二篇二章）
认证权成形于僧团（二篇二章）	王权介入，认证权随供养转移（三篇二章）

²⁹² 自力递减、保证递增、验证退却的三条轨迹，见第二卷第七篇〈综合批评〉第一至四章；幕间浓度曲线见本卷第二篇幕间〈数不清的圣者：一次不可能的普查〉。

先前的交易与代价	成为后来的压力
条文冻结，体面不动（二篇三章）	竞争转入链条；千年后比丘尼戒统的断与接（三篇、十四篇三章）
果位改口与存量危机（幕间）	对免检理想的需求（四篇二章）
语料库只进不出（四篇一章）	经藏彼此抵牾，判教成为唯一出路（十篇一章）
三大劫的工期（四篇二章）	保证与捷径的需求（六篇、七篇）
辩场的判准漂移（五篇）	道歌的抗议与密教另立的评价标准（七篇）
证相归师，验证只在师徒之间（七篇）	验证落到转世的职位上，直至金瓶掣签收归皇权（十二篇）
财产集中于少数大寺（八篇）	大寺被焚，传承中断，只剩向外传出的副本（八篇、九篇）
以自我节制换常住资格（十一篇）	寺院的存续系于国家的容许，庙产兴学时无处申诉（十四篇）
檀家制度包办信众，传教能力萎缩（十三篇）	明治撤去保护，两百五十年未曾传教的教团无所适从（十三篇三章）
判准让渡给科学（十四篇）	下一道题在本卷之外，尚未出现

这张表显示，十四篇写的是同一段历史在十四个关节上的延续。²⁹³

规律层还有两条横向的观察。第一条，分类复制社会。三个数据点已经凑齐：种姓割据的印度，长出分家式的多样与五性各别；流动一统的中国，长出判教一乘与悉有佛性；世袭封建的日本，长出宗派专修与会籍绑定。一统出圆融，割据出专修；知识的组织形式复刻社会的组织形式，涂尔干与莫斯的老命题，在佛教史上拿到了印度、中国、日本三个样本，外加冥府的官僚化与高原的教派地图两件附属材料。边界照旧：样本三个，机制松散，立为猜想，不立为定律。²⁹⁴第二条，护教论证能否奏效，取决于双方是否承认同一套裁决标准。果位等式北上无效，以存续与人口作证南下也无效，两次失效方向相反、结构相同（第四篇三章，第十四篇第一章）：没有双方共同承认的裁决标准，论证是否奏效与逻辑品质无关。这条规律解释了本卷大半的论战史为何是各说各话史。

最后登记反例，本章是否诚实系于此：被拒绝的交易，与被部分逆转的交易。这套机制不能成为无所不能解释的说法；乱世线的规矩（同乱为何甲衰乙兴）对它同样适用，于是反例必须在场。其一，上座部封闭了经藏，语料库棘轮在那里没有转动：岛上的凝固（第三篇三章）证明不可逆的交易可以整套拒绝，代价是本卷反复算过的凝固成本；这说明棘轮出于选择的累积，不是宿命。其二，缅甸近代的禅修复兴明言此世仍可证果，推翻了“当世无从证果”的时间表，幕间已录：理想棘轮被部分逆转，条件是殖民冲击摧毁了旧的认证结构，在家信众中出现了新的参与者。其三，1998年比丘尼传戒：断了的戒统被部分接回，条件是域外还存有一条活的传承（汉传尼统），并出现了新的判定者（全球僧伽与学界）。其四，宗喀巴的戒律复兴把一半的认证移回公开的考辩（第十二篇三章），条件是施主要看得见的合规。四案合并，逆转的条件可以归纳：须有域外存留的传承、新的判定者或新的施主，三者至少其一；三者皆无处，未见任何一项不可逆的交易自行逆转。给不出条件的引擎论不可证伪，即自犯本卷之戒。人间佛教

²⁹³ 本章“交易清单”表中各笔交易的原文与出处，均由表内括注的篇章号指回已成文的章节；此表为全卷的内部索引，不含新事实主张。

²⁹⁴ Durkheim 与 Mauss 的分类论及其边界，见本卷第十篇第一章〈判教：收编全部遗产的手术〉所引；四组材料分见该章、第十一篇第一章〈会昌的经济学：灭佛与筛选〉、第十二篇第二章〈活佛的政治学：转世制度〉、第十三篇第一章〈镰仓新佛教：单一法门的革命〉。

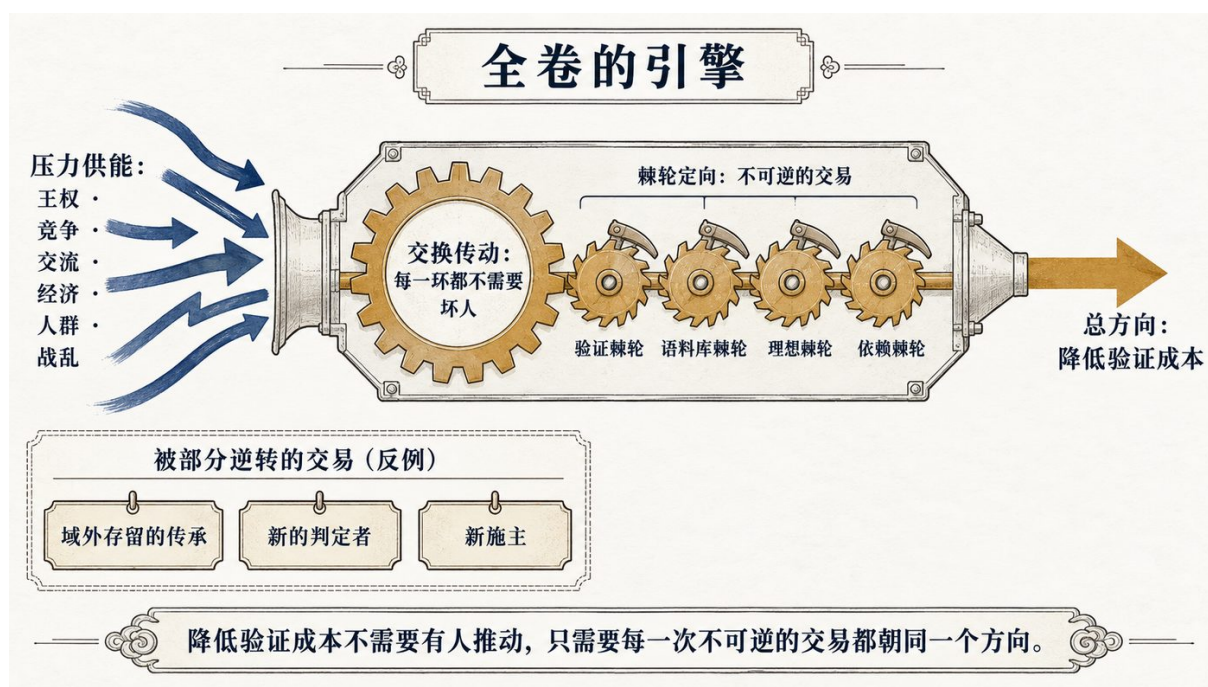


Figure 45: 全卷的引擎

是否算逆转，本卷判否：把验证撤出议程是绕开问题，并没有收回已经交出的验证；此判可争，欢迎后来者提出新的案例改判。²⁹⁵

引擎装配完毕，方向已标，反例已录，条件已交。但引擎是冷的，而这部书三卷写的终究不是机器。最后一章换一种口气，把藏了一整卷的工具摆上桌面。

²⁹⁵ 岛上的凝固见本卷第三篇第三章〈岛上的凝固：上座部的定型〉；缅甸复兴见第二篇幕间〈数不清的圣者〉；比丘尼传戒见第十四篇第三章〈正念的产业：最后一次收编〉；宗喀巴案见第十二篇第三章〈格鲁的胜利：政教合一〉。

结语：隐含工具的自白

三卷走到头，该坦白了。本卷前言留过一句话：贪嗔痴是本卷的隐含工具，不显式使用。现在全卷完工，工具可以摆上桌面。以下三问各有一个古老的名字。谁受益，问的是贪：每一环的受益人清单，供养、资格、名号、法座，本卷逐章开列。代价由谁承担，问的是嗔：被判为邪书的，被烧断的链，被认走的转世，被收进库房的出离。什么被遮蔽，问的是痴：幸存者的偏差，事后的叙事，越晚越详细的档案。本卷不用这三个字，因为一用，分析就会被读成控诉；而全卷验过的事实恰与控诉的前提相反，链条的每一环都不需要坏人，但每一环都有人受益，有人出局，有些事实被体面地忘记。三毒不解释链条；三毒是查验每一环时提问的方向。这就是隐含工具的全部用法：只用来提问，不用来定罪。

自白还有第二层：同样的三问也要问到写作者身上。本书自己在判教，第二卷前言已经坦白，第十篇第一章重申过；本卷自己也在交易，以叙事的整洁交换史料的杂乱，以装置的省力交换个案的繁复；判词越干净，省略的档案越厚。所以本卷通行的那条读法，最后要用在自己身上：对僧传折半读，对官府的奏报折半读，对本卷，也请折半读。可推翻的条件各章已随文交出，经得起多少检验，是它作为一本书的本分；经不起检验的地方，留给下一位写作者去做。

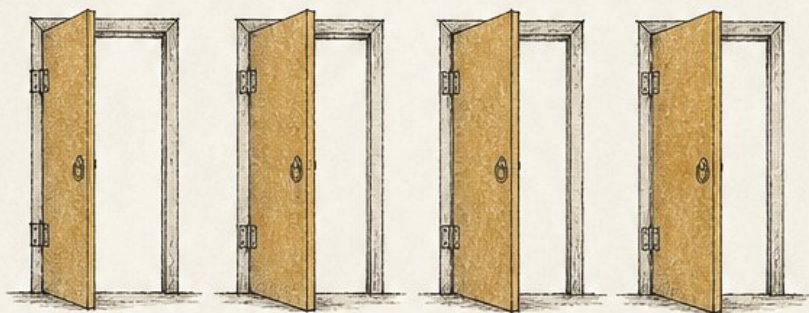
然后是三卷的收束。第一卷问它说了什么，第二卷问它兑现了什么，第三卷问它变成了什么。第二卷的末节留下三个字，苦，仍在；本卷的末章标出一个方向，验证成本一路走低。两句并起来，就是这部书全部的重量：一个以止息苦为本怀的传统，两千五百年后，苦仍在，传统也仍在；这两个仍在之间的距离，就是三卷的篇幅。²⁹⁶

最后一段留给那个空位。流变史数完了交易，该说一说柜台上始终摆着的那样货。两千五百年的每一笔交换，卖出的都是同一样东西：可验的止息。它总能被卖出去，因为它在整个体系里最贵，要求最严，耗时最长，无人能替你验证。但它从未下架。幕间的长老们改口的时候没有说它不存在，密院秘而不宣的正是它，净土把它挪到彼岸时原样保留了它的名目，正念的课堂把它从课程里拿掉，可课间总有人问出那个多余的问题：然后呢。每一次这个问题重新出现，都证明货架背后的空位还在。两千五百年的流变，绕着这个空位旋转；空位从来不是某一次交易的标的，它是所有交易背后那笔没有人真正付清的本钱。三卷合写的，就是这笔本钱的下落。它的名字，佛教自己起过，三卷共用：本怀。

²⁹⁶ 三卷的分工见第一卷〈后记〉；“苦，仍在”见第二卷第七篇第四章〈结语：回到本怀〉；本卷的收束见第十五篇第一章〈流变有没有方向：全卷的引擎〉及本章。



Figure 46: 空位



降低验证成本，是宗教组织的万有引力。
万有引力不须有人推，它只须每一扇门都朝同一边开。