

觉群佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

# 走进中国佛教

## 《宝藏论》解读

[美] 罗伯特·沙夫 著

夏志前 夏少伟 译

上海古籍出版社

名誉主编 季羨林  
主 编 觉 醒

# 走进中国佛教

《宝藏论》解读

[美] 罗伯特·沙夫 著  
夏志前 夏少伟 译

上海古籍出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

走进中国佛教:《宝藏论》解读/(美)罗伯特·沙夫著;夏志前,夏少伟译. —上海:上海古籍出版社,2009.12  
(觉群佛学译丛)

ISBN 978-7-5325-5415-7

I. 走... II. ①罗... ②夏... ③夏... III. ①论藏②宝藏论—研究 IV. B944

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第140246号

本丛书由觉群编译馆主持编译

责任编辑 罗 颢

觉群佛学译丛

### 走进中国佛教

——《宝藏论》解读

[美]罗伯特·沙夫 著

夏志前 夏少伟 译

上海世纪出版股份有限公司 出版、发行  
上海古籍出版社  
(上海瑞金二路272号 邮政编码200020)

(1) 网址: [www.guji.com.cn](http://www.guji.com.cn)

(2) E-mail: [guji1@guji.com.cn](mailto:guji1@guji.com.cn)

(3) 易文网网址: [www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

新华书店 上海发行所发行经销 启东人民印刷有限公司印刷

开本 787×1092 1/18 印张 21  $\frac{10}{18}$  插页 5 字数 420,000

2009年12月第1版 2009年12月第1次印刷

印数: 1—3,500

ISBN 978-7-5325-5415-7

B·674 定价: 50.00元

如发生质量问题,读者可向工厂调换

上海文化发展基金会觉群佛教文化艺术基金资助项目

COMING TO TERMS WITH CHINESE BUDDHISM: A READING OF THE  
TREASURE STORE TREATISE by ROBERT H. SHARF

Copyright:©2002 BY KURODA INSTITUTE

This edition arranged with University of Hawai'i Press  
through BIG APPLE TUTTLE-MORI AGENCY, LABUAN, MALAYSIA.

Simplified Chinese edition copyright:

2009 SHANGHAI CHINESE CLASSICS PUBLISHING HOUSE

All rights reserved.

本书谨献给Betsy、Eva 和 Eli

## 总 序

佛教源于印度，而发扬光大却在中土。自东汉时输入，经诸多朝代之努力，将原为梵文（或巴利文）等古天竺文字的佛经译为汉语，并通过手工抄写到印刷技术之运用，终于使佛法深入人心，广大信众，同沾法益，此功德无量之善举前后持续了千年有余。特别是我国国民与天竺人民早有往来，其思想趋向也颇为接近，复经魏、晋、南北朝数百年与中国传统思想文化之相互激荡、磨合，乃至酝酿、吸收，至隋唐而大成，创宗立派，鼎盛繁荣，前所未有的。影响所及，朝鲜、日本、越南等邻邦亦多流行大乘佛法。以后，历经宋、元、明、清各代，我国始终为大乘佛教之重镇，有“佛教第二故乡”之誉。此殆与我国僧俗两界人士究心于佛法义理密切相关。

佛理探究，自古以来即有僧伽、居士之分，虽无“研究”之名，而出于信仰之诚，寻求佛教精义者，彪炳史册，所在多有。降及近世，因科技发展之刺激，佛法潮流，亦屡有扩张。自19世纪德国学者马克斯·缪勒提出“宗教学”概念以来，欧美之宗教学研究方兴未艾。佛教，作为古老的宗教之一，海外研究也日见蓬勃，从东瀛至南亚，从德意志、法兰西至英吉利，于研究南传佛教经典及历史文化方面卓有成效。尤其是在美利坚，自C. R. 莱曼等创办《哈佛东方丛书》、奠定美国佛教研究基础以来，从地域上说，其研究范围已囊括南传佛教、印度佛教、中国佛教（包括藏传佛教）、东亚佛教，举凡教理、经典、仪式、经济、政治等无不涉及，成果斐然。目前已发展至巴利文、梵文及藏文，横跨文献学、社会学、人类学、哲学、伦理学、语言学、历史学等多门学科，在宗教学界已呈后来居上之势。就佛法源流而言，佛教从印度本土向南、北方向分别传播，菩萨高僧，筚路蓝缕，而成北传大乘、南传上座二极，于今因缘增上，不断发展，已趋于世界佛法之域，可谓千载一时也欤！

因此之故，时有台湾蓝吉富氏主编出版《世界佛学名著译丛》一百册，介绍国际佛教学术界之研究成果、研究方法与研究工具等，内容广泛，对于国内学界拓展学术视野，提升佛学研究水准，甚有裨益，可喜可贺！惜其著作多属近代，且以日文为主，时过境迁，欧美近代以后之佛学研究日新月异，相关成果不断涌现，将此类新知卓见



译为汉语，嘉惠学林，已成迫切之势。

藉此因缘，敝寺故有觉群编译馆之设立，集思广益，斟酌权衡，适时推出《觉群佛学译丛》，实欲借古人译梵为汉之经验，取信、达、雅之准则，推陈出新，俾在家出家，两俱得益。佛法虽重在行持实证，佛经所说理趣，亦无不以求证生死大事之门径，若依文解义，理事分途，则徒成慧业，殊失佛法之宗旨。然此乃针对僧伽悟道而言，非指俗世传教之事，况时际浊世，佛法传扬端赖因缘，适应时会，则日以广信，僧伽寄质尘寰，岂可遗世而独立者乎！

倘参以此译丛为契机，重视我国古代传译之汉文圣典，探悉诸宗玄义，同时摄取世界各地佛法之优长，融贯现代国际佛学界之研究成果，“他山之石，可以攻错”，深信国内会有更好的研究成绩出现，佛教亦将进一步充实与光大，余之愿也，因序之而随喜赞叹云尔！

2004年8月佛欢喜日觉醒序于般若丈室

## 致 谢

本书源于我十年前提交的密歇根大学亚洲语言文化部的博士论文。岁月流逝，可并不能磨灭我对两位堪作楷模的学者的感激之情，是 Luis Gómez 和 Kenneth DeWoskin 对我的佛教和汉学研究给予了悉心的指导；本卷的诸多见解得益于我在研究生学习生涯中他们的一些不经意的评论。我同样感激我的朋友 senpai T. Griffith Foulk，二十年来，我们无数次的交谈深深地影响了我对禅宗历史和教义各方面的理解。在本论文的最后阶段，Shuen-fu Lin 和 Robert Gimello 的慷慨鼓励、适时建议都给了我极大的帮助。

感谢加拿大社会科学和人类研究委员会提供的经费资助，这促成我长期居于日本，正是在此期间我开始了此项研究。我还荣幸地得到了柳田圣山和吉冈义丰的资助，他们为我在东京大学人类研究所的研究提供了便利。Tagawa Shunei 和 Moriya Eishun 为我提供了居日期间去奈良兴福寺学习的机会，这次宝贵的经历使我得以重新思考我所有的佛教研究。

Livia Kohn, 索安 (Anna Seidel) 和吉冈义丰阅读了本人《宝藏论》译文的初稿，并解答了我很多尤其是关于中世纪道教的问题。本书在修改出版的过程中得到了时为大学学生的陈金华和黑田研究所审查人 Timothy Barrett, Stephen Bokenkamp 的可贵协助。三位学者提供的广泛建议和批评使得我免却了诸多尴尬和失态。黑田系列的编辑 Peter Gregory 除了给我道义上的支持外，还提供了他一贯的敏锐批评。在我认为已经大功告成的时候，我发现海德堡大学的博士生 Friederike Assandri 当时正在进行唐朝重玄道教的详尽研究。Friederike 阅读了我的几章文稿，并与我分享了他的研究发现。

本项研究的很大一部分是我在 McMaster 大学任教期间完成的。我要感谢当时的同事 Phyllis Granoff Konchi 和 Shinohara，他们使我在那儿的时光充实愉快。在本著进展的不同阶段，Urs App, Hubert Durt, Bernard Faure, Antonino Forte, Charles Lachman, Donald Lopez, John McRae, Gregory Schopen, Daniel Stevenson, Stephen Teiser, Ma-



走进中国佛教

rina Vitkin 和 Stanley Weinstein 给了我各种各样的支持和帮助。我特别要感谢 Elizabeth Horton Sharf, 她的耐心和严格的编辑技术极大地促进了本项研究。本书的疏漏之处责任在于作者本人, 与上述诸位无关。

最后, 密歇根大学副校长研究办公室资助了本书的出版, 在此深表感谢。



## 缩 写 词

- HJAS 《哈佛亚洲学研究》(*Harvard Journal of Asiatic Studies*)
- HPC 《韩国佛教全书》(*Han'guk Pulgyo chōnsō*)
- HR 《宗教历史》(*History of Religions*)
- HTC 《续藏经》(*Hsu-tsang ching*)
- HY. 《道藏子目引得》(*Tao-tsang tzu-mu yin-te*) (哈佛 - 燕京道藏索引, Harvard-Yenching Index to the Taoist Canon)
- IBK 《印度学佛教学研究》(*Indogaku Bukkyōgaku kenkyū*)
- JIABS 《国际佛教研究学会学报》(*Journal of the International Association of Buddhist Studies*)
- MH 诸桥辙次,《大汉和辞典》
- MZ 望月信亨,《望月佛教大辞典》
- P. 伯希和敦煌手稿(Fonds manuscirt de Tun-huang Pelliot)
- PTS 巴利圣典学会(Pāli Text Society)
- PWYF 《佩文韵府》
- S. 石泰安敦煌手稿集(The Stein Collection of Tun-huang manuscripts)
- Sk. 梵文
- T. 《大正新修大藏经》
- TP 《通报》

## 习惯用法

1. 道藏经文可以用哈佛——燕京道藏索引号(“HY”)查询。索引号之后是1925年上海重印1445年道藏版本的章节号(“f”)。
2. 高楠顺次郎和渡边海旭编辑的《大正新修大藏经》(东京:大正 issaikyo 刊行会)的编号用经文序号(“T”)标示,之后是卷号、页码、标号(a,b或c),适当的时候还会附上行数。
3. 《续藏经》(台北:新文丰,1968—1970)的编号用卷号标示(“HTC”),之后是卷号、页码、标号(a,b或c),适当的时候还会附上行号。这是中野达慧编辑的《大日本续藏经》(京都:藏经书院,1905—1912)的重印本。
4. 《庄子》和《荀子》的编号依据哈佛——燕京版本的索引系列,引用时使用其索引格式(页码/章节/行数)。
5. 《黄庭经》的编号依据施舟人(Schipper)1975年版本,引用时使用其索引格式(“内”指“内篇”,“外”指“外篇”,之后是节:行)。
6. 《祖堂集》的编号依据柳田圣山1984年版本中的韩文版,引用时使用其索引格式(节:页:行)。
7. 《韩国佛教全书》中的经文编号依据 Tongguk taehakkyo ch'ulp'anbu 版本(首尔,1979),引用格式是卷号、页码、标号和行数。
8. 《佩文韵府》(张玉书等编辑)的编号依据商务印书馆(台北,1966)的七卷本,引用格式是卷号、页码、标号(a,b或c)。
9. 《法宝义林》指的是戴密微(Demiéville, Paul)和雅克·梅(Jacques May)合编《法宝义林:和汉佛教百科字典》(Hōbōgirin: Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises)。迄今8卷。东京日佛会馆(Maison Franco-Japonaise,1929—)。
10. 必要的时候,一些二手文本的引文里的中文音译转换成了华语拼音系统。
11. 梵文佛教原典标题前的星号标示:该标题是根据现存的藏语和/或东亚文献改编的。

# 目 录

总序 .....	觉 醒 1
致谢 .....	1
缩写词 .....	3
习惯用法 .....	4
序言:中世纪中国佛教文化研究绪论 .....	1
<b>第一部分:历史与宇宙论背景 .....</b>	<b>27</b>
第一章 《宝藏论》的年代和来源 .....	29
第二章 中国佛教和感应宇宙论 .....	75
<b>第二部分:《宝藏论》译注 .....</b>	<b>127</b>
译序 .....	129
第三章 《宝藏论》第一品:广照空有品 .....	135
第四章 《宝藏论》第二品:离微体净品 .....	190
第五章 《宝藏论》第三品:本际虚玄品 .....	231
附录一:关于中国密教 .....	271
附录二:《宝藏论》中的经文引文 .....	289
参考文献 .....	296
索引 .....	348

## 序言：中世纪中国佛教文化研究绪论

倘若真可以用原子来解释我们所能看得见的物体的颜色和气味的话，那么原子本身肯定就是无色无味的

——维尔纳·海森堡(Werner Heisenberg)

现代研究中世纪中国宗教的学者，大体上可以分为两大阵营：汉学家和佛学家。前者通常对佛教不予理会，而后者则除了佛教外视一切如无物。这种倾向是不难揣测的。由于受到语言学和历史学的熏陶，汉学家很容易认同“儒家”文化。儒家文化把佛教看作使人道德沉沦的外来思想入侵，因而汉学家们虽涉足晦涩难懂的佛教经院哲学的迷宫，却并无愧疚之感（这是很具有讽刺意味的：在很多方面，相比后期那些宫廷学士们所信奉的改头换面了的新儒家传统，后期宫廷佛教有着更深的中国渊源）。相反，佛教语言、历史、教义的训导以及同时期日本佛学研究的巨大影响力，自然都会对佛学家们造成影响。因此，在追溯中国佛教现象的历史和文化渊源时，他们会追寻到印度而非不信仰佛教的中国。当然，毋庸赘述，也有不同于这种划分方法的重要例子。有很多学者，尤其是与“法国流派”相关的学者们，在汉学方面的天赋使他们能对中国佛教文化历史的理解产生很大的影响。但大多数情况下，英美人对中国佛教的研究，尤其是对中国士人佛教的研究，是受到佛学模式影响的。<sup>①</sup>

不过，汉学家和佛学家们确实在一个方面是相同的：两者都认为中国佛教是印度佛教和中国文化长期冲突的结果，正是这种冲突导致了佛教教义和实践的中国化。实际上，可以认为，中国佛教是一次偶然（如果不算是机缘凑巧的话）婚姻所造就的私生子，它的后代在中国也从未被赋予过完全的公民权。

① 近期有较多关于中国佛教的英文卷册收录了佛学家和汉学家的文章，从中可以看出这种情况可能正在改变。见 Gregory 编 1987；Buswell 编 1990；以及 Gregory 和 Getz 编 1999。



但细想回来,印度和中国之间冲突这个概念可能在历史学和释经学方面容易起到误导作用。中国人充分认识到佛教是由印度起源的,但在整个中世纪时期,他们却很少能接触到南亚的神职人员和梵文经文。中国与佛教的“冲突”或“对话”毫无例外地一律是在中国的土壤上,用中国的语言,在中国人之间进行着的。在某种程度上,本研究试图把中国佛教看作虽遭受误解却仍不失为中国文化的嫡传子孙。不管佛教到底是什么,它都是佛教徒的产物,而在我们所探讨的事例中,佛教徒又都是中国人。

## 关于本书的背景

我在试图了解一篇来源不详的中国中世纪论文时,发现了这卷书。当时我正在翻阅佛教经典《大正藏》第45卷。此卷中有一篇不太为人熟知的作品《宝藏论》,据称是公元五世纪注疏家僧肇(374—414)所著。若不是看到了开篇的那句话,我肯定会很快就把这篇作品一带而过了:“空可空非真空。色可色非真色。”一眼即可看出,此句仿写了《道德经》的开篇句:“道可道,非常道,名可名,非常名”。初见此句,我的第一反应是:《宝藏论》开篇句就文学标准来说是太俗了。随着进一步读下去,起初那个很草率的判断似乎更有针对性了;这篇作品看起来简直是儒教、道教、佛教思想的大杂烩,文体松松散散,毫无哲学上的精妙之处,文章大可不必弄得那么晦涩难懂。当听说现代学者们认为此文乃假托僧肇所作时,我更坚信了自己的直觉判断。很明显,《宝藏论》之所以能得以保存并收入藏经,并不是因为有什么文学价值,而只不过是因假托这位大注家兼鸠摩罗什高足所作之故。

3

原来,中国佛教注疏传统和我对《宝藏论》的最初评价并不相同。稍加研究即可知道,《宝藏论》在唐宋佛教大师中深受好评。大学者宗密(780—841)就熟知并且很明显非常喜爱《宝藏论》,云门(864—949)、延寿(904—975)、大慧(1089—1163)及诸多中世纪禅学大家皆是如此。《碧岩录》中有两则即源自《宝藏论》,其中一则在后世的公案集中尤为流行:“天地寥落,宇宙宽廓,中有烟尘,清虚翳膜,巍巍之形。”而且,《宝藏论》被认为是辩证的双方“离”(宏大)、“微”(精妙)——在后世诸多禅学思想中占有重要地位的二分法——的原点。毫无



疑问,那些比我有更多文学洞察力的中国佛学注家们认为这篇作品是有教化意义的。也许我起初所发现的本书不足之处不在于其本身缺乏文学或哲学的精妙,而是未能恰当地表现出来而已。

我又回头参读了《宝藏论》,对这篇宣扬“宗教信仰调和”的唐代经典,我提出了一些自认比较适当的问题:它有着怎样令人争议的写作背景?该论糅合了传统的儒教、道教中观思想,掩饰了对这些传统教义的肤浅理解、甚至是不得已而为之的误读?文中通篇使用的明显的道教术语根源何在?为何本文被尤其和早期禅学有关的经院学者所采纳?第3章中对念佛持续进行抨击,攻击对象究竟是谁?我一直对唐朝禅学的思想根源极有兴趣,《宝藏论》正可作为我进行扩展研究的焦点。

最终我意识到,关于中国佛教的特点及其发展,有着一系列被广泛认可但同时又颇具争议的猜测。我对《宝藏论》最初的反应及为进行进一步探究而制定的那些问题正源于这一系列的猜测。效法同时代的学者,我无意之中开始按照一系列泾渭分明的规范教义——儒教、道教及佛教来构想中国宗教尤其是中国佛教了,这些教义中的每一个又细分成各种各样的教派、宗系。(这些规范传统被当作明确的“上层宗教”,与“民间传统”相对。直到最近,后者都一直是被汉学家及佛学家们所忽略的。据信上层传统有自己一套明确条理清晰的教义及仪轨,而民间传统通常被认为是微贱、信仰调和、松散、腐败甚至是堕落的,是社会精英标准的蜕变。)对于中国佛教学者们而言,这些规范传统中,“印度佛教”居于最重要的地位,通常被认为是高僧们所修持的一套复杂的佛法体系。印度佛教传统并不是单一的,它准许众多相互矛盾但又相互关联的哲学观点存在,这些观点又各有互不相干的注疏“派别”体系:一切有部、中观派、瑜伽行派,如此等等。由于教规的许可,凭借其印度先祖的威望,这些派别在中国都被认为是正统的或是合法的。因此,中国佛教的历史其实就是印度佛教传统的历史,体现于佛法东渐而渗透于中国各社会阶层的浩繁的经文、各色注疏流派及仪轨僧制之中。

佛教中国化的话题浮现出来,并且上一世纪的大部分时期,它一直是中国佛教研究的主要内容——佛教和中国文化是如何通过相互冲突、对话,在何种程度上得以改变。这一研究领域内有巨大影响的作品标题——《中国的印度化》(胡适,1937)、《佛教征服中国》(许里和 zürcher,1972)、《佛教的中国转型》(陈观

胜,1973)、《宗密与佛教中国化》(彼德·葛瑞高利 Gregory,1991)等等——都说明了这一描述性词语具有的持久的吸引力。也许,重新审视这种冲突模式的释经学及认识方面的必要性,现在正是时候。

## 中国佛教的历史

教科书中对佛教及中国文明之间冲突的描述始于东汉(25—220),当时佛教经由连接中国和中亚及西亚的贸易通道逐渐传入。早期在中国的传教士们大多是大乘教派的,这一事实说明了当时在印度这种佛教教派正日渐普及。佛教宣扬禁欲、行乞及其他形式的遁世行为,这使得在很多方面,佛教和当时占优势地位的儒教传统形成了相对立的局面。但到了东汉后期,随着儒教势渐衰微,同时,由于佛教教义与道教表面看来非常相似,具有很大的误导性,因而中国上层社会成员被吸引到了佛教的经文、教义及坐禅等中去了。

早期的中国佛教徒竭力应付所面临的巨大阻碍。当时由于缺乏权威的印度佛教大师和准确的印度经文翻译,使得正确理解佛教几乎成为不可能的事情。这种状况加之过多“伪”经(那些类似印度经文译本的中国本土经文)的出现,更加使得佛教和中国本土思想易于混淆或混合。(这种倾向中最明显的一个例子就是被称为“格义”——把印度佛教和中国本土的术语和分类一一配对——的释经策略。)这种混淆大约持续了两个世纪。到了401年,著名的龟兹佛教学者鸠摩罗什(350—约409)<sup>①</sup>在长期被囚禁于凉州后,终被后秦国君姚兴(394—416在位)所搭救,并被带往首都长安。在朝廷的慷慨资助下,鸠摩罗什监督大量佛经和注释的翻译工作,并培养了一批通晓繁杂的印度佛教教义的中国名僧。鸠摩罗什的译文相对清晰,加上他悉心培养起一众门徒,使得印度佛教在中国遭遇了一次即使算不上“真正的”但也是较为复杂的冲突。

鸠摩罗什以及其后那些南亚传教士和翻译家——包括菩提流支(于508年来到中国)、真谛(499—569)等人——所做的工作,促进了相对于印度的中国注疏体系的进一步发展,其中包括三论(基于中观学派的经论)、地论(基于《十住

<sup>①</sup> 日期参见冢本善隆1954。



经》)、摄论(基于《摄大乘论》)。这些流派在南北朝时期(约317—约589)逐渐发展起来。当时,北方的“蛮夷”王朝更追捧佛教中那些禁欲、祈祷、方术等形式,而对业已改朝换代了的南方那些汉地文人而言,佛教中更形而上、更富哲学思想的方面则更具有吸引力。

按照这一说法,隋(581—618)、唐(618—906)时期是中国佛教的“黄金时期”。造船术和航海技术的进步开辟了东南亚航线,而中国军事和政治力量向西扩张也促进了中亚丝绸之路一线旅游和贸易的发展,使得玄奘(约600—约664)、义净(635—713)等朝圣者们可以西行印度,到那烂陀寺和其他一些印度佛教学术中心学习,并把最新的经文和教义带回国。这些中国朝圣者源源不断地加入到印度和中亚的外来佛教僧侣中,利用自己的语言和教义专长促使印度经文的翻译工作更有成果。同时,一系列著名的南亚密宗祖师——尤其是善无畏(637—735)、金刚智(671—741)和不空(705—774)——来到中国首都,并在朝廷的热情支持下,传播印度金刚乘教法的最新形式。适宜的文化和政治环境加上一连串隋唐统治者的资助,促进了真正的中国本土教派的发展,包括天台宗、华严宗、净土宗和最重要的一支——禅宗。中国佛教已臻于成熟了:中国民众已准备而且乐意从印度佛教不可质疑的权威下脱离出来,去谋求新的发展方向了。

公元775年的安禄山之乱把唐朝的政治和经济推向了崩溃的边缘,标志着朝廷对佛教大规模资助的时代盛世不再。继之九十年之后的会昌灭佛,天台宗、华严宗和法相宗等专于经文注疏的佛教教派更是遭到了灭顶之灾。唐朝时出现的佛教分支——净土宗和禅宗——之所以相对安然无恙,恰恰是因为他们较少依靠经文学习、佛门仪轨和神佑等,因而较少受朝廷风云变换及贵族资助的影响。净土宗和禅宗都倡导通过坐禅冥想等方式分别实现个人信仰和救赎,使得它们能接近并吸引大众。严格说来,这些佛教传统有时受到密宗通俗形式的全面影响,最终主宰了中国佛教舞台一直至今。然而,这种佛教仪式的调和形式却并不能达到唐朝时佛教教义的创造力和高度。就思想活动而言,佛教进入了长期的、不可避免的衰退期,并从此一蹶不振。

以上的经典叙事已经存在了将近一个世纪。四十多年前,亚瑟·韦特(Arthur Wright)把这种说法固定下来。他把中国佛教历史分成四个阶段:预备期(东汉和六朝早期)、归化期(南北朝时期)、独立发展期(隋唐朝时期)、变用期





(五代——1900;韦特,1959)。虽然现代学者对上述分类的细节辩论不休,但这个描述的根本结构证实了是很有弹性的。今天,我们依然把中国佛教的发展看作是中印交往冲突的延伸。研究也就相应地聚焦于本土化和转型的进程,这就引起了这样一个话题——中国佛教是否忠实于其印度原型?像天台宗、华严宗及禅宗这些中国本土佛教流派,归根到底是否忠实地表现了其印度祖先基本的哲学、精神及救世神学思想?或者说,印度佛教在中国化的过程中是否最终变得面目全非?如果证据是朝向后者的,完全放弃佛教这一概念而选择宗教和文化上特定的那些多样的“佛教”概念是否会更好呢?

沿着这条线索进行探索,学者们逐渐意识到:从历史学和释经学角度来说,它所依据的经典叙事是大有问题的。仅列其一二:虽说公元二、三世纪来到中国的首批中南亚神职人员确实是大乘佛教有关,他们很有可能是宗教避难者,而不是传教士。因此他们在中国出现并不能说明此时大乘佛教在中亚占支配地位,更不用说在印度了。<sup>①</sup>至于鸠摩罗什的译文比他的前人更准确,这种说法也是值得商榷的,这个话题很重要,我后文再谈。至于诸如三论、地论、摄论等名义上的实体,通常都被视作互不相干的流派和传统,其实,把它们看成中世纪历史学家和目录学家事后所采用的组织分类更好些。至于说唐代是整个佛教、尤其是禅宗的黄金时代,这一说法最终也证实了只不过是宋朝禅宗辩才的说辞而已;<sup>8</sup>鲜有证据表明唐代的禅宗大师认为自己是属于一个独立的传统或流派的。尽管“禅宗”一词表面看来显得很超脱,实际上它和中国任何一支其他教派一样,依靠书面经文、正式仪轨及朝廷和贵族的资助。<sup>②</sup>在唐宋时期,净土宗从未作为一个独立的释经传统存在过,更不用说是一个机构或宗派了。密宗、金刚乘也是如此。<sup>③</sup>这些名称是在上述各宗教现象出现很久之后,教派注释者所使用

① 直到公元四、五世纪,才稍有证据显示大乘佛教对印度或中亚产生较大的影响。因此,首批来到中国的大乘教徒的目的可能是为这支非主流的甚至遭受迫害的小教派寻找适宜的发展环境。见 Boucher 1996:59-61。

② 关于禅宗教派产生于宋朝而非唐朝一说,参见 Foulk 1987 和 1993。关于禅宗文学研究的作用,参见 Gimello 1992 和 Faure 1993:195-242。

③ 毫无证据显示,被后世尊为净土宗高僧的昙鸾(476—542)、道绰(562—645)、善导(613—681)等认定自己归于某特定门派。唐朝所谓的密宗大师如善无畏、金刚智、不空金刚等也是如此。关于中国净土宗的性质,参见 Sharf 1997;关于中国密宗的历史地位,参见本书附录 1。