



佛之主事们

—— 殖民主义下的佛教研究

Curators of the Buddha:
The Study of Buddhism under Colonialism

[美]唐纳德·S.洛佩兹 (Donald S. Lopez, Jr.) 编

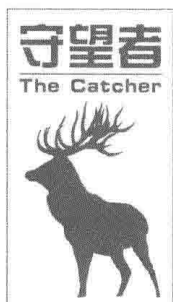
中国人民大学国学院西域历史语言研究所 译

 中国人民大学出版社

将殖民和后殖民文化研究的深刻见解应用于佛教研究的第一部作品
荣格、斯坦因等佛之主事们的见解和贡献——再现
为佛教研究提供了期盼已久的系谱

■ 美国当代最知名的佛教学者之一

■ 曾获得达特茅斯奖章



佛之主事们

—— 殖民主义下的佛教研究

Curators of the Buddha:
The Study of Buddhism under Colonialism

[美]唐纳德·S.洛佩兹 (Donald S. Lopez, Jr.) 编

中国人民大学国学院西域历史语言研究所 译

 中国人民大学出版社

中国人民大学出版社

• 北京 •

图书在版编目 (CIP) 数据

佛之主事们：殖民主义下的佛教研究/（美）洛佩兹编；中国人民大学国学院西域历史语言研究所译．—北京：中国人民大学出版社，2018.5

ISBN 978-7-300-14946-2

I. ①佛… II. ①洛… ②中… III. ①佛教史-西方国家-文集 IV. ①B949.5-3

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 268119 号

佛之主事们

——殖民主义下的佛教研究

[美] 唐纳德·S. 洛佩兹 (Donald S. Lopez, Jr.) 编

中国人民大学国学院西域历史语言研究所 译

Fo zhi Zhushimen

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室)

010-62511770 (质管部)

010-82501766 (邮购部)

010-62514148 (门市部)

010-62515195 (发行公司)

010-62515275 (盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com> (人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 北京联兴盛业印刷股份有限公司

规 格 160 mm×230 mm 16 开本

版 次 2018 年 5 月第 1 版

印 张 20.25 插页 2

印 次 2018 年 5 月第 1 次印刷

字 数 318 000

定 价 78.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

目 录

导 论	唐纳德·S. 洛佩兹 (Donald S. Lopez, Jr.) (1)
上座部佛教研究中已取和未取的道路	查尔斯·哈里希 (Charles Hallisey) (32)
奇迹屋中：佛教艺术与西方世界	阿部贤次 (Stanley K. Abe) (65)
日本民族主义中的禅宗	罗伯特·H. 夏夫 (Robert H. Sharf) (114)
朱塞佩·图齐与法西斯时代的佛学	古斯塔沃·贝纳维德斯 (Gustavo Benavides) (170)
东方的智慧和灵魂的治疗：荣格与以印度为代表的东方	路易斯·O. 戈梅斯 (Luis O. Gómez) (211)
拜倒在喇嘛脚下的外国人	唐纳德·S. 洛佩兹 (Donald S. Lopez, Jr.) (271)

导 论

唐纳德·S. 洛佩兹 (Donald S. Lopez, Jr.)

魏寅 译 李婵娜 校

这本论文集里的六篇论文可以视为一部尚未写就的西方佛教研究文化史中的六个章节。每篇论文都采用对一些特定被普遍接受的观点 (*idée reçue*) 加以系谱学解读的方式,从不同的角度对重新认识佛教研究的历史做出了贡献。这些观点包括:禅宗归根结底只是一种体验;藏传佛教要么是被腐蚀污染了的,要么是原始而纯洁的;佛像艺术起源自古希腊或者古罗马;亚洲人性格偏于内向;古典语文文献取代了地方土语文献;抄本手稿取代了本地人的口耳相传。各篇论文详细地考察了形成上述那些持久存在的观念的历史条件。总体来说,它们通过挖掘建立佛教研究的富有争议的基础,给这一学科成为学术性学科的建立过程提供了崭新的深刻见解。

论文集考察了一些最为重要的“佛之主事们”——在西方世界将佛教作为学习和学术追求的对象而建立并维持下来的过程中,他们起到了举足轻重的作用。这些人包括:李斯·戴维斯 (Thomas W. Rhys Davids)、朱塞佩·图齐 (Giuseppe Tucci)、荣格 (C. G. Jung)、奥里尔·斯坦因 (Aurel Stein)、劳伦斯·奥斯汀·瓦德尔 (Laurence Austine Waddell) 以及铃木大拙。这些学者著书立说时,正是欧洲殖民势力统治大部分“佛教亚洲”的时期。但是,相对于指明“佛教研究是在这种殖民主义影响下产生并繁盛起来的”这一显而易见的事实,本书的副标题“殖民主义下的佛教研究”更着意于提出在更为宏大的殖民和后殖民文化研究范畴内来理解西方佛教研究史的

重要性，从而在观察帝国意识形态的语境中佛教的学术性研究在欧洲和美国的兴起。

作为西方知识的对象的佛教诞生自“东方复兴”（the Oriental Renaissance）——雷蒙·史华伯（Raymond Schwab）注明该时段是 1680 年到 1880 年——的晚期。从 1837 年布莱恩·霍顿·荷吉森（Brian Houghton Hodgson）把装有梵文写本的包裹寄到尤金·布赫诺夫（Eugène Burnouf）手中的那一刻起，对佛教文本的持续性研究才在欧洲真正开始。那时，施勒格尔（Friedrich Schlegel）已经宣称“一切事物，是的，一切事物无一例外地都源于印度”^[1]。但是，由于 1784 年卫金斯（Charles Wilkins）的英译本《薄伽梵歌》（*Gītā*）和 1786 年安克迭-都培龙（Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron）译自波斯语的四《奥义书》[*Oupnek'hat* (*Upaniṣad*)] 的缘故，佛教在很大程度上仍旧被排除在对印度智慧的热情之外。布赫诺夫直到 1844 年才出版了《印度佛教史序说》（*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*），而《妙法莲华经》（*Lotus Sūtra*）译本则在他去世的 1852 年才面世。当这些以及其他著作终于流传开来的时候，欧洲（特别是英、法两国）对于印度事物（things Indian）的狂热已经基本上冷却下来，尽管这波潮流在德国一直延续到了 20 世纪。^[2]印度取代埃及成为人们假定的文明起源的短暂时段就这样结束了；到 19 世纪中叶，这两种文明起源说都因对希腊的热衷而被忽视。于是，佛教研究作为浪漫主义东方学（Romantic Orientalism）的后来者，在印度学不再流行时成为其分支。在 1839 年鸦片战争和 1857 年印度兵变之前的 1800 年左右，将中国和印度分别描述为理性居所和精神家园——该观点曾经流行于启蒙运动和浪漫主义时期——的做法已经开始变迁。^[3]如今印度和中国被视为腐坏的、衰微的文明，这种看法在欧洲势力进行征服的时期里盛极一时。就是处于这样的环境之中，“佛学”在欧洲被创造出来了。

通过对荷吉森（1800—1894）学术生涯的简短回顾，那些在创造过程中发挥作用的要素将会更加清晰地呈现于我们面前。1862 年，马克斯·穆勒（Max Müller）写道：“对佛教教义的历史性和批判性研究实则始自 1824 年。那一年，荷吉森先生公布了这一事实：佛教经典的原始文献曾被保存在尼泊尔的寺院里。”^[4]尽管穆勒可能有些夸大其词，但就一些重要方面而言，佛教

研究确实是在荷吉森的影响下形成的，但此影响如今正日渐消退。现在，荷吉森之所以被人们记住，只是因为他给欧洲的那些见面礼——从尼泊尔搜集来的数百件梵文和藏文写本。时至今日，布赫诺夫的《印度佛教史序说》仍然为人称道，这要归功于荷吉森寄到巴黎的那 147 件写本，是它们为这本杰作打下了坚实的基础。荷吉森研究佛教的故事是值得考察的，因为它阐明了佛教研究史渗透到殖民历史中的种种方式。同时，它还表明了佛教研究从一开始就与其他看似相近的学科（比如古典学或者埃及学）的分歧所在，也就是要如何处理与那些声称拥有文本的本地人的关系。

荷吉森在任职大英帝国常驻尼泊尔助理公使期间，花费了大量时间来获取梵文写本。在对佛经手稿所在地的多次调查之后，他终于找到了帕坦城里的一位“老圣僧”。这位老僧人成为他寻找写本的向导。1828 年，他发表了一篇题为《基于尼泊尔僧人著作的佛教概述》（“A Sketch of Buddhism, derived from Bauddha Writings of Nepal”）的文章^[5]，开篇即言其获取佛经的经过：

其间，因为巴特那法师（Pátna Bauddha）似乎非常睿智，我的好奇心又实难抑制，我就向他提出了一系列问题（约 1823 年），希望他能依据其著作为我解答。他确实这样做了，这些问题和答案就形成了这篇论文的文本。他在解答时引证了各种偈颂（slokas）；而这些偈颂出处的很多经文现在已为我所有，这使我很想检验一下他的引文是否有真凭实据。对此，研究结果总体上是令我满意的。但是，其著作的问题又引出了涉及相关年代和权威性的问题；若考虑到这些，那个法师的征引就不再可靠了。因此，我顺藤摸瓜地萌生了这样的想法：在老朋友及其著作的帮助下，写出一本关于佛教外神术语和总体特性的概述；我相信，这样一部概述虽不能说是尽善尽美，但也将对我的那些同胞们有所裨益：它可以引导他们开展对这一几乎未知的学科的详尽而精确的研究。^[6]

在这里，我们看到了一种对本地人既信任又怀疑的矛盾态度，这一点后来成为西方佛教研究的特征。荷吉森发现自己处在两难境地，而日后的几代学者也常在这里重蹈覆辙：他本不愿意去相信本地学者的权威性，但倘若没有老法

4 师的帮助，他又无法阅读文本。因此本地人仅仅被描述为对文本的补充，他们的解答必须经由他们所提供的原始资料的核实。荷吉森断定，被访者在回答关于教义的问题时值得信任，但是在勘定文本年代时不会有任何帮助。

在写于这段时期的文章中，荷吉森将自己描述成一个纯粹的文本搜集者。他将 423 件梵文写本分送给了加尔各答、伦敦、牛津和巴黎的图书馆，但他对解读梵文写本没有兴趣，即使他已经占有了语言文献学研究的必需材料。^[7]与此同时，当欧洲学者没有充分认可他那些佛教研究论文的重要性时，荷吉森又不加掩饰地对他们报以怨言。^[8]尽管对本地人的态度自相矛盾，但荷吉森仍旧为自己请教本地学者的这种研究方法而辩护，反对那些主张在图书馆里闭门造车地阅读写本的学者。到 19 世纪中叶，欧洲学府中职业的东方学家们已然声称他们的作品比那些旅行者的纯粹报道更具权威性。荷吉森嘲弄地将这样的学者——他特别提及的是雷慕沙（Abel-Rémusat）——称为“书房里的研究者”。在自我辩护时，荷吉森以咒骂似的话语含糊地褒赞了当地的被访者们：“就让书房里的研究者在这一学科中适当地信任旅行者吧；而且，不管我们时代的东方人在智力上普遍有多么低等，或者每种多神论各自的变化多么灵活可塑，也请书房里的研究者不要误以为，佛陀的信仰者们不能积极回应那些对他们生死依存的宗教信条的质询。”^[9]经过多年的资料核实，荷吉森仍然相信由那个名叫无量喜（Amrtānanda，也叫阿姆利达难陀）的老僧侣所提供的答案要比欧洲最受人尊敬的学者所搜集的信息更为精确和完整，同时，“回想起多年以前，几乎没有费力就从老朋友那里得来的解答——对佛教几近详尽而准确的描述，我不禁发出了一声叹息”^[10]。不过，哪怕是荷吉森对他老友令人厌烦的褒赞，最终也会使人产生疑问。这是佛教研究史中的紧要关头之一（直到 20 世纪 60 年代的藏人流亡以前），在这一时期里，“直接地接触活生生的人”比仅仅接触文本更受人重视——只因荷吉森的梵文尚不足以满足研究的需要。

至少在短时间内，荷吉森还没有必要为他的研究方法进行辩护。他关于佛教的那些论文受到了那一代学者的广泛称赞。豪顿爵士（Sir G. Haughton）致信称：“一个充斥着中文和蒙古文谜题的世界已经被你关于这一体系的总体性和一致性的概述解答完毕，但对这个概述来说，上述谜团将会继续挑战所有欧洲的俄狄浦斯情结（Continental Oedipuses）。 ”^[11]布赫诺

夫在致谢中把自己的《妙法莲花经》译本献与了给他提供梵文写本的荷吉森：“献给印度公司国民服务处成员的荷吉森先生，一位通过文字和古迹来对佛教进行真正的研究的开创者。”^[12]在荷吉森去世的 1894 年，《泰晤士报》写道：“这个世界仍旧受到他的恩惠——是他带来了那个影响中亚文明的伟大的革命性信仰（the great proselytizing faith）的知识材料。”^[13]

但是，欧洲学者们对荷吉森作品的评价，以及荷吉森对其老友的评价，都没能完整无缺地保存至今。所以，现在人们只有附带提及，或在证实一个句子或短语的时候会提到他，在其中他被誉为将原稿寄给了布赫诺夫的人。^[14]然而，我们却不能将荷吉森的角色简化成一个资料的收集者和分发者，虽然他有时也这样看待自己。洛克什·钱德拉（Lokesh Chandra）在其《佛教造像学》（*Buddhist Iconography*）里哀叹道，荷吉森那些过时的构想“很不幸地，直到今天还仍在继续统治着佛教艺术史学家们的头脑”。而且钱德拉注意到了“无量喜的巧思妙想所捏造出来的产物已经渗透到我们的时代”^[15]。或许最受诟病的是，荷吉森精雕细琢地描绘的四个佛教哲学流派——这一体系也曾被其他人高度评价过——已经被证明与历史上佛教思想的任何学派都毫无关联，而是无量喜犯下的错。^[16]荷吉森似乎并未留心威廉·琼斯爵士（Sir William Jones）的警告，“借助本地人作为（文本的）解释者是极为危险的，因为无法依赖他们的忠诚性”^[17]。然而，甚至荷吉森本人在首次拜访尼泊尔大师的 20 年后，重新整理他的论文时，也似乎在推翻自己此前研究的学术价值。在脚注中他写道：“这一情况现在有了本质转变，因为我原有的权威（译本）已被普遍理解，它已不再需要现存的解释者。”^[18]这意味着，一旦文本被收集齐全，语言被解读完毕，本地的解释者就是多余的了。因此，荷吉森只是作为一个将装着梵文和藏文写本的包裹从尼泊尔寄出的分发者而被人们记住，这些包裹的目的地是英国和法国的图书馆和档案馆。可能从那一刻起，佛教就被认作一个虽然浩瀚广大，但最终也能穷尽的文本世界（world of texts）。

到 19 世纪中期，由梵文是欧洲语言的共同祖先这一说法所引发的学术热潮已基本消散，语言文献学的新科学也转向了其他问题。然而，施勒格尔

的印度潮流已经过去，对印度文明的一种确凿无疑的爱慕却持续到维多利亚时代晚期。爱慕的对象不单是欧洲的雅利安（Aryan）祖先本身——这是一个白肤金发的种族，而他们这些征服者的伟业如今也在为其后代所重复——也包括了他们的哲学：

它兴起于一个先进而崇尚征服的民族，他们以自己的肤色和种族、成就和进步为骄傲。它主张的观点在很多方面都比过去所能达到的水平更高，更进一步来说，这种观点也比今日一般的哲学和宗教思想所达到的水平更高。它首先征服了一块被许多种族和持有迥异观点的人们所占据的大陆。确实，这些人们的首领通常都受过良好的哲学思维训练，但普通的大众却迷惑于各式无差别的泛灵论之中。它不久就蔓延至这些民族的边境，其中一些民族如今仍比当时最不文明开化的印度人更为野蛮。^[20]

正如李斯·戴维斯在 1894—1895 年举办于美国的讲座中所描述的，这篇激动人心的讲稿里的“它”指的不是英国军队，而是佛教。该文论证了印度佛教最初几个世纪的历史是在何种程度上被用以展现古典印度文明的生命力的。这种生命力在印度消失了很长一段时间，近来却又在欧洲重新出现。佛陀被视为印度的雅利安历史中最伟大的哲学家。佛教有着一整套哲学和心理学体系，以理性和自制为基础，而与仪式、迷信和祭司制度相对立。因此，这种佛教能够作为维多利亚英国的替代性本我（substitute self）而派上用场——这一“本我”很早以前就置身于“东方”的核心位置。在与近代印度精神和感官上的异国情调的强烈对比中^[21]，佛教也是一个被擢升于古典地位的合适候选者。因为它与古希腊、古罗马和古埃及文明的遭际类似，而与印度教的际遇大相径庭——在印度，佛教早就消亡了。这种古典的佛教以多个名称为人所知：“原初佛教”（original Buddhism）、“原始佛教”（primitive Buddhism），有时也叫“纯粹佛教”（pure Buddhism）。

在这样的环境下，佛教（它的文本大多保存于欧洲图书馆中）能够被构建为一个客体，如菲利普·阿尔蒙德（Philip Almond）所言，其存在“能够抗衡并且超越那些如今被认为是以纷繁相异的方式来举证、揭示它的各种文

化”^[22]。这样一种观点可以借由寻求佛教文本将佛法 (dharma) 作为超越性真理的表达来得到支持——佛陀只是距今最近的佛法发现者。因此，佛教能被解释为一个超越历史的和自我同一性的存在。在历史的进程中，它曾善意地拜访过各种不同的文化，然而它的具体形式却总是没能达到尽善尽美。^[23]此后，在欧洲，这种对真正佛教的创造借助于“古典”这一称号被自然而然地纳入历史进程中的一个阶段。将此一创造对象实体化，即称为“佛教”。因为它曾经为欧洲所创造，所以也能为欧洲所掌控。同时，若以该“佛教”为标准来评判近代东方的所有佛教，则会发现这些佛教的不足。在佛教的诸多分支之中，藏传的一支被视为最为堕落和最不可信的，甚至不配命名为佛教或是藏传佛教，而只能以“喇嘛教”称之。^[24]

这似乎意味着因为佛教在欧洲的被建构和被理解，这在亚洲必然会有一些反映。比如，它肯定拥有一种比印度教更为稳定的本体论地位 (ontological status)。^[25]毕竟，曾有一个称作“佛陀”的历史人物，他有着称自己为佛徒 (buddha) 的众多信徒，那些信徒们将他的教诲称为佛法 (buddhadharma)——在大多数语境下，这可以被确切地称为“佛教”。但是，大多数欧洲学者关心的佛教是一个历史化的推想，无一例外地源于写本和木版印刷品，这些以“哲学”为主的文本产生和流通于寺庙精英的小圈子里。^[26]几乎无一例外，没有什么人对这些文本是怎样被亚洲佛教徒所理解的感兴趣，更没有人对这些文本是怎样用来服务于各种宗教仪式的感兴趣。因此，在很大程度上，佛教研究已经成了精英文本的历史，反而被它试图阐明的学术范畴所统治。萨义德 (Said) 称之为“范式的僵化” (paradigmatic fossilisation)，这基于“古物收藏家和博物馆馆长以其知识背景所下的论定”^[27]。以佛教研究为例，一个高度文本化的特定传统已经成为被称为“佛教”的知识的代表，而此处“佛教”被推定为某种整体性对象。^[28]

学者们主要关注的对象是“古典时代”文本中佛教的抽象概念，而这些通常在佛教化亚洲 (Buddhist Asia) 的近代文化中难以发现。^[29]因此，当西方学者和亚洲护教士在给西方展示佛教时，大多集中在被冠以古老智慧之名的哲学教义上（这源于后者在观念史中所具有的地位），却很少直接面对文本产生和流通的语境这一更为困难的问题。确实，佛教尤其作为与印度（或中国与日本）其他思想文化史不同的事物而被研究。^[30]继而，一向受惠于印

度学、汉学、语文学和考古学的佛教研究，也和这些学科分离开来，并且这种分离恰恰构成它作为“独立学科”身份和地位的核心要素。^[31]例如，研究印度、中国和日本的历史学家一般认为佛教是一个只有受教者（initiate）才能进入的神秘领域，而像荷吉森的尼泊尔受访者这样的佛学家（Buddhologist）则被视为对亚洲历史近乎可悲地一无所知。佛教研究倾向于通过多种方式去复制在佛教文本和制度中的各种实践、比喻（tropes）和奇思妙想（conceits），在此，佛教被描绘为一种“具有自我同一性的法”（self-identical dharma），它曾经从一种亚洲文化迁移到另一种之中，自身却在时间的变迁中始终如一。佛教徒和佛学家的共谋关系在这种普遍主义视野下还有待分辨。但是，佛学家将佛教研究看作一个专业和一门学科，这一假设依赖于（被建构的）佛教概念的永久性，这既是佛学家制造知识的基础，也是他们论证知识的目的。

这种知识绝大部分是在学术圈中产生的，但是其成果所处的由来已久的环境却已经改变了。正如我们所看到的，西方的佛教研究很大程度上是印度学的后裔，在这个意义上讲，第二次世界大战之前西方学术圈里的佛教研究很大程度上是由能够兼读佛教文献的梵文学家（有时为汉学家）完成的。然而，这些学者所做的翻译和研究并非仅在一个封闭的学术圈里流传，他们的佛经翻译还被欧洲的多种团体用于商业牟利，比如神智会（Theosophical Society）和伦敦的佛教精舍（Buddhist Lodge）就曾经从他们所理解的佛陀神启中寻求灵感。在亚洲，佛教复兴运动的奠基者，像是中国的太虚和斯里兰卡的法护（Dharmapala，达摩波罗），以一种在晚期殖民主义下受过西方教育的本土精英的标准方式，宣称佛陀是一个哲学家，他对伦理学和理性的造诣都可匹敌甚至超越欧洲伟大的思想家们。此后，这种“学术”和“流行”的互动也是佛教发展中的一个固定的组成。

在 19 世纪末 20 世纪初的美国，亨利·克拉克·瓦伦（Henry Clarke Warren）和尤金·柏林格姆（Eugene Burlingame）等学者翻译了巴利文献；与此同时，热衷于此的伊文思·温慈（W. Y. Evans Wentz）和哥达德（Dwight Goddard）也分别出版了《西藏死亡书》（*Tibetan Book of the Dead*）（1927）和《佛教圣经》（*A Buddhist Bible*）（1938，其中包括《道德经》）。在第二次世界大战后的数十年中，美国学术界预见了一次巨大的改变，特别是在 20 世纪六七十

年代，两个领域迅速崛起：亚洲区域研究和宗教研究。区域研究通过《国际教育法案》为广泛训练亚洲语言提供了联邦基金。同时，宗教研究从神学院转移到学院和大学，并在那里建立起了宗教学系。在通常情况下，该系以基督教神学院的教员安排为范式，分有“旧约”、“新约”、“教会史”、“近代宗教思想”、“伦理学”等课程，还可能有“世界宗教”课程。

越战时期，对亚洲宗教兴趣的风靡保证了“世界宗教”这门课程（有时也被宽泛地称作“宗教史”）在美国大学课程安排里长期存在，有的院系仅仅为此提供了一个教员的职位，而另一些有着充足资源的院系则为每一种非犹太—基督教的世界——比如伊斯兰教、印度教和佛教——宗教都聘请了旗帜性学者。在任何一种情况下，佛教学者的市场需求都相当大：作为这一唯一的“泛亚洲”宗教的研究者，他（或者极少时候会是女性学者）能权威地谈论印度、东南亚、中国和日本的宗教，因此，他也是这一特定院系中“世界宗教”最理想的教席人选。

对这些学者而言，制度基础已不再局限于东方语言学系之中了。美国宗教研究院（比如弗吉尼亚大学）和神学院（比如芝加哥大学）项目中的研究生课程已经囊括了佛教研究的训练。担负着为其他宗教学系提供教员的任务，教学科目也和欧洲模式大相径庭。因为佛教学者经常被寄予厚望，不单要研究佛教，也要成为“宗教”学者，所以语言训练的标准也发生了改变（有人或许称之为被侵蚀了）。对四种“经典语言”（梵语—巴利语、藏语、汉语、日语）的掌握被认为是早先学术巨人特质为人尊崇。但是当一个人被要求阅读威廉·詹姆士（William James）、马克斯·韦伯（Max Weber）以及伊利亚德（Mircea Eliade）的著作时，很难有足够的时间学习语言了。一部分出于这种需求的转变，另一部分出于区域研究地位的提升，佛教研究的训练被分化了，学生通常学习梵语和巴利语（有时附带学藏语），或者是中文（经常兼学日语）。但当学生试图掌握佛教文本隐喻（allusion）的互文网络^①时，至少就专业词汇来说，

10

① 互文网络（intertextual web），是对互文性（intertextuality）含义较为随意的应用。关于“互文性”的简要定义，请参考维基百科和百度百科。此处或指当学生试图理解某汉、藏佛教文本某术语的特定含义时，因汉、藏文本中一部分译自梵语文本，而此术语在梵语中有其特定的应用背景与指涉，其含义往往超越或不同于汉、藏译文含义，则学生应依梵语语境理解该术语的含义。在此意义上，梵语被称为通用语言。——译者注

梵语仍是通用语言，对互文网络的掌握为衡量一个佛学家的学识提供了尺度，因为佛教的专业学习者正是以此定义自身的。

包括本论文集的作者们在内的当前一代佛教学者，都拥有一份特殊的人生经历，并属于各种需要致谢和详查的团体。但是，对于上一代欧洲的佛教学者们来说 [像是蒲仙 (La Vallée Poussin) 和拉莫特 (Lamotte) 等，他们中的大部分人都是虔诚的基督徒]，为了“个人兴趣”而投资语言学习，通常是很少见的。然而，对那些越战时期的学生，今日北美地区的学者而言，很大程度上这些个人兴趣才是关键所在。其中一些学者曾用数年时光过着佛教僧侣的修行生活，当进一步成熟后，他们的个人兴趣有的渐增、有的渐消，有的公开承认、有的压抑自制，但是个人兴趣在近期佛教研究史中的重要性却不容低估。本论文集的作者们全部在该时期接受教育，正是对该学科的历史的深刻理解塑造了他们，因此具有了特殊的重要性。这部分是源于他们能应用那些曾经并在流行概念中仍被描绘为非历史的小部分材料。

在讨论法国殖民主义学术对阿尔及利亚的研究时，布尔迪厄 (Pierre Bourdieu) 写道：

今天，那些自命为判官，且对殖民时代的社会学家和民族学家加以褒贬的人，不如去尝试了解是什么妨碍了他们所指责的人中，最清醒、最怀善意的人对事情的理解，而这些事情如今对最不清醒、最怀恶意的人来说都显而易见。在一个时代的难以设想的事物中，不仅因为缺少能将这类事物运用于思考的道德或政治态度而难以思考，还因为缺少问题群、概念、方法、技术这类思考工具而无法思考。^[32]

这本论文集并非想要简单地一些叛逆的虚构表现中揭露铃木大拙、图齐、李斯·戴维斯、荣格、斯坦因和瓦德尔等前辈学者迄今未经核实或者被忽视的生活侧面，也不打算肆意褒贬、谴责一些人的东方主义思想，同时表彰另一些人的同情心，以一个另一时代的标准来评判那些佛教研究的开创者们。问题不在于学术伦理，而在于表达的逻辑；问题也不在于知识是如何被玷污的，而在于知识是如何形成的。因此，这本论文集是佛学家对自我身份

认同中一些关键组成进行反思的结果，（这些关键组成）只有部分是不言自明的，我们需要尝试提出更多疑问以理解我们的历史。

在这个意义上，本论文集确实是一个探究佛教研究和殖民主义间错综复杂的关系的迟来的尝试，或许能把佛教研究引入一个更为广阔的后殖民文化研究的领域中来。爱德华·萨义德 1978 年出版的《东方主义》（*Orientalism*）自然是该领域内最受瞩目的开山之作。然而，佛教研究有理由不立即接受萨义德的批评。《东方主义》处理的是欧洲对中东的伊斯兰世界的表达，它不考虑亚洲过去和现在的各种文化。萨义德论断中的一个重要观点是，构成东方主义的部分恐惧和吸引力来源于（东西方）与伊斯兰世界的地理毗邻，这个世界直接地占据了西方和东方的想象中的边界空间，而这个边界已经被伊比利亚的摩尔人和维也纳门前的奥斯曼人所进犯。^[33]与之相反，佛教世界则处于地球的另一端，并未显示出这种威胁。

萨义德为 19 世纪的东方主义所刻画是直接政治角色在佛教研究中也并没有那么明显，这类描述如欧洲势力利用东方文化的陈词滥调来殖民东方。在印度成为大英帝国的一部分时，佛教早已在那里消亡，只存在于贝叶经写本、石刻铭文、雕像和遗迹之中（在斯里兰卡和缅甸，情况明显不同）。大部分佛教学者都是古物研究者。很少有 19 世纪佛教研究的领军人物访问亚洲，更少有人曾供职于殖民机构，像李斯·戴维斯这样的是个例外。在英属印度和法属印度支那的统治建立之后，对印度的佛教研究并没有仅限于英国学者，对中国的佛教研究也并没有仅限于法国学者。事实上，德国、比利时和东欧的学者们都持续对这一领域做出了重要贡献，但以上国家没有一个直接在亚洲获得殖民利益。或许正是这样，如詹姆斯·克利福德（James Clifford）在研究德国的东方主义时所提及的，佛教研究“太没有利害冲突，所以在殖民主义话语的谱系中简直是非典型的”^[34]。尽管如此，任何的“东方主义通史”（如果有的话）都会因纳入一部佛教研究的文化史而得以完善并且变得更为复杂。

从荷吉森寄出他的包裹的时候算起，欧洲的佛教研究大体上保持了其都市事业的形态，一直都在殖民地母国的图书馆、档案馆、大学和私人研究中进行。因此，它对东方主义的贡献并未过多地体现在对被称为“佛教徒”的亚洲诸民族明显的政治统治之中，而是体现在创造了一个被称为“佛教”的

具体化实体并书写了佛教的历史之中；同时，佛陀传记的创造，使得佛陀作为东方心智之典范在备受推崇的同时也遭到诋毁，此亦是欧洲佛教研究对东方主义的贡献。伴随着对遗失的智慧的想象、对远去的古典时期历史的建构、对伊甸园语言的追寻和对近代东方的贬低，这种“佛教”和这个佛陀在萨义德所说的“浪漫的东方主义”中扮演着特殊的角色。

当然，对萨义德著作的批评已经屡见不鲜了，其中最重要的一种观点指出了萨义德对概念表达的狡猾多变，以及他对高度人文主义传统的永恒亏欠。^[35]但本论文集所关注的是，萨义德基本上没有考虑到在“东方化他者的人”（Orientalizer）和“被东方化的他者”（Orientalized）之间也存在着一个互文网络，使得欧洲人和亚洲人之间反复发生着互动，而亚洲人在其中也充当着（东方主义）代理人的角色。正如阿赫迈德（Aijaz Ahmad）注意到的这一情形：

「有关非西方地区的」各种文本（textualities）也许已经被殖民地国家的知识分子所接收、承认、修正、挑战、推翻或者是再生产（reproduce）。这些知识分子不是没有明显特征的一般民众，而是被自身的抗争、矛盾、特定的政治和社会定位所驱使的，代表着阶级、性别、地区和宗教信仰等方面的社会代理人。^[36]

为了对 19 世纪的佛教研究史进行文化分析，我们有必要考虑以下几组关系：（1）在特定时间和地点中，各种佛教文本实践之间的关系及其与非佛教文本实践之间的关系；（2）西方世界关于这些实践的知识与这些知识所产生的各种文本的认知；（3）各种文本在亚洲和西方的近代重构文本之间的关系。但就像阿赫迈德提醒过的，这些关系已经创造了“一个我们需要采取最审慎的方式和最精细的辩证法来分解其层次的镜像荒原”^[37]。有人可能会愉快地判断本书的编辑目的之一，就是要漫游到这一荒原来考察这些折射层次中特定的个案。^[38]

查尔斯·哈里希（Charles Hallisey）考察了欧洲学者以地方土语文献作为媒介研究东南亚佛教的兴衰过程。他注意到，在 1876 年版的《不列颠百科全书》（*Encyclopaedia Britannica*）里，李斯·戴维斯在“佛教”词条中

给予了以地方土语写成的佛陀传记相当高的评价，而在 1910 年版的同一题目下，他却在实质上撤销了地方土语的元素。对哈里希来说，李斯·戴维斯对古代文献远胜于近代文献以及古典语文优于地方土语的评判，类似于如今常见的追根溯源之风及伴随而来的许多 19 世纪欧洲学术的历史主义传统 (historicism)。这一时期写就的各个亚洲文明的历史通常以划分文明的起源时期、古典时期和衰落期为标志。而又名“近代阶段”的衰落期则被打上了腐化堕落的烙印，用以证明与之同时代的欧洲殖民主义（及其所生产的殖民知识）的正当性。东方学家们借助一个学术谱系来代替东方发言，其任务即是展现 (represent) 东方，因为东方无法自我展现。在哈里希论文所考察的个案里，近代佛教团体被认为没有能力完成欧洲学者预设的任务，也即无法撰写一部精确的佛陀传记。对经典与地方土语（文献）二分的假定是这一进程中的一部分。随着佛教研究训练的日益专业化，曾对欧美前辈学者意味重大的地方土语文献及其注疏开始贬值。

哈里希的论文论证了近代亚洲的一些话语模式已经沾染上了欧洲对佛教表达的痕迹，其中一部分就是殖民统治的结果。它的主旨是要求我们认真考察知识产生的环境条件，从而我们能够把对意义来源的期待从传统的各种起源转移到地方的具体事项上，比如那些使特定文本或者仪式实践的产生和持续得以成为可能的技术、实践和制度。这些环境要素曾被 19 世纪那些极具天赋的非职业学者所注意，却又被职业佛学家们从此置之脑后。

44

阿部贤次 (Stanley K. Abe) 的论文讨论了 19 世纪至今，围绕希腊、罗马艺术对印度最初的佛教造像的影响之争的来龙去脉。论文提供给我们一个“希腊影响”的概念谱系，借此揭示了一个原本简单明晰的事实——希腊人曾现身于制造早期佛像的印度地区——是如何和诸如种族融合、扩散、退化及对起源的占有等概念搅在一起。最终，这一理论不仅仅说明犍陀罗佛像受到了希腊艺术影响而被造出，同时提出它们还是最早出现的佛像；佛陀拟人化的表现形式源自希腊文明的力量。这些犍陀罗佛像被一些人视为不仅是最早的，更是最完美的佛陀的再现，而后来的所有佛像不过是拙劣的仿制品而已，是起源之作的退化品。希腊文明对东方的影响就像转轮王的法轮，一旦转动起来就无可抵挡。斯坦因爵士写到，希腊艺术的影响一直向东扩展到中国属中亚敦煌地区，有些人甚至还提出犍陀罗艺术是所有后世中亚和东亚佛