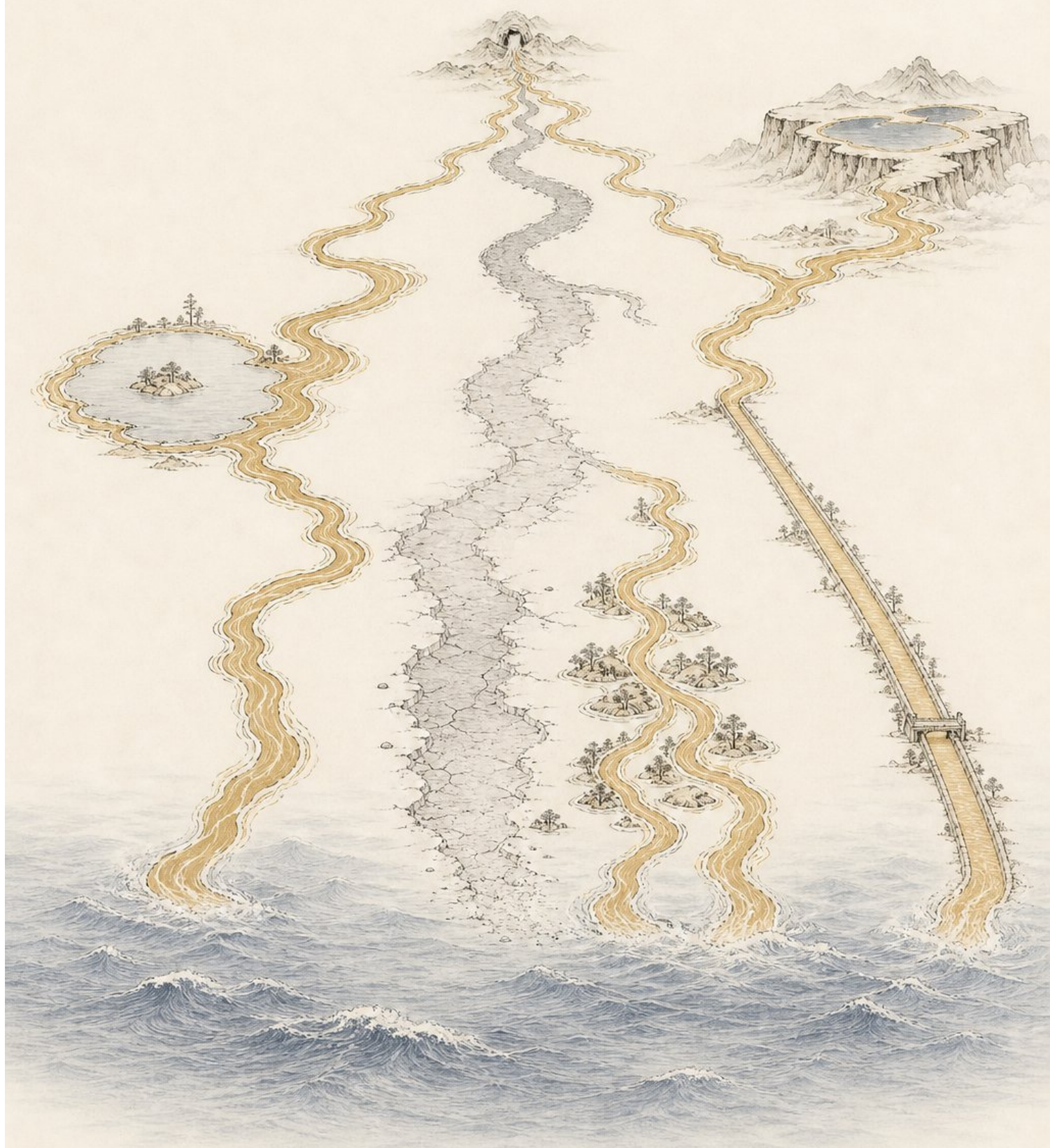


佛教思想研究 · 第三卷

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 许可协议

本册生成于 2026-08-01

前言

第一篇 导论

第一章 为什么佛教一直在变

第二章 外因的六条线

第三章 诛心之论的纪律

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

第二章 结集的政治：谁的记忆算数

第三章 根本分裂：十事、大天与两种佛教想象

幕间 数不清的圣者：一次不可能的普查

第三篇 经院化

第一章 从道场到学院：阿毗达磨运动

第二章 王权的初遇：阿育王模式

第三章 岛上的凝固：上座部的定型

第四篇 大乘的兴起

第一章 新经的机制：一场媒介革命

第二章 理想的换代：免检的菩萨

第三章 从导师到救主：佛陀的升格

第四章 谁在推动：三种人群，三种大乘

第五篇 论辩场

第一章 军备竞赛：佛教为什么需要哲学

第二章 那烂陀体制：学问僧的生态

第三章 论辩的代价：判准的漂移

第六篇 真常的回流

第一章 梵化的引力：笈多时代的市场

第二章 断灭恐惧的生意：需求侧的真常

第七篇 密教化

第一章 仪式的接管：从护咒到本尊

第二章 借来的技术：与湿婆教的同源问题

第三章 反建制的收编：悉陀与大学

第八篇 印度佛教的死亡

第一章 慢死：在家基础的流失

第二章	一篮鸡蛋：寺院经济的脆弱
第三章	死因报告：三因的权重
第九篇	入华与转译
第一章	借壳：格义与玄学的时髦
第二章	译场：翻译运动的政治
第三章	乱世的市场：佛教为何在分裂时代胜出
第十篇	汉地的再造
第一章	判教：收编全部遗产的手术
第二章	中国式体系：天台与华严
第三章	禅的成立：对经院的反叛
第四章	净土的成立：民众的佛教
第十一篇	汉传的幸存形态
第一章	会昌的经济学：灭佛与筛选
第二章	印刷与士大夫：宋以后的位置
第三章	禅净合流：幸存者的形态
第十二篇	藏传的整编
第一章	两次输入与桑耶：钦定的路线
第二章	活佛的政治学：转世制度
第三章	格鲁的胜利：政教合一
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
第二章	德川的编户：寺请制度
第三章	明治的休克：废佛毁释之后
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
第二章	人间佛教：汉传的自救
第三章	正念的产业：最后一次收编
第十五篇	流变的形状
第一章	流变有没有方向：全卷的引擎
	结语：隐含工具的自白
	参考文献

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。所以先把丑话说在前面：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的批评，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，代价记在了哪里。

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，原教旨者的与一部分学者的：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，义理按某种熵自动败坏。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阈值：论敌的议程，赞助的转向，信众的构成，竞争宗教的产品，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。



教义是被推动的：两种旧叙事与本卷的工作假设

前两卷为这个问法备好了地基。第一卷是年表与学说：什么在什么时候变成了什么。第二卷是判词与轨迹：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：它认出了各系贪著的形状。但即使结构这一半，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。两笔欠缺，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；代价记在哪里。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（学问僧是昂贵物种，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，重装备的宗派死，轻装的活）。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为已经发生的社会事实盖章；把兴衰都记在龙椅上，是把审批误当成了动力。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）；对手的产品决定自家货架的形状（第六、七篇）；而最高明的竞争是吸收式排挤，把你的核心资产纳入我的框架，然后宣布不再需要你（毗湿奴化身收编佛陀，理学收编心性论）。

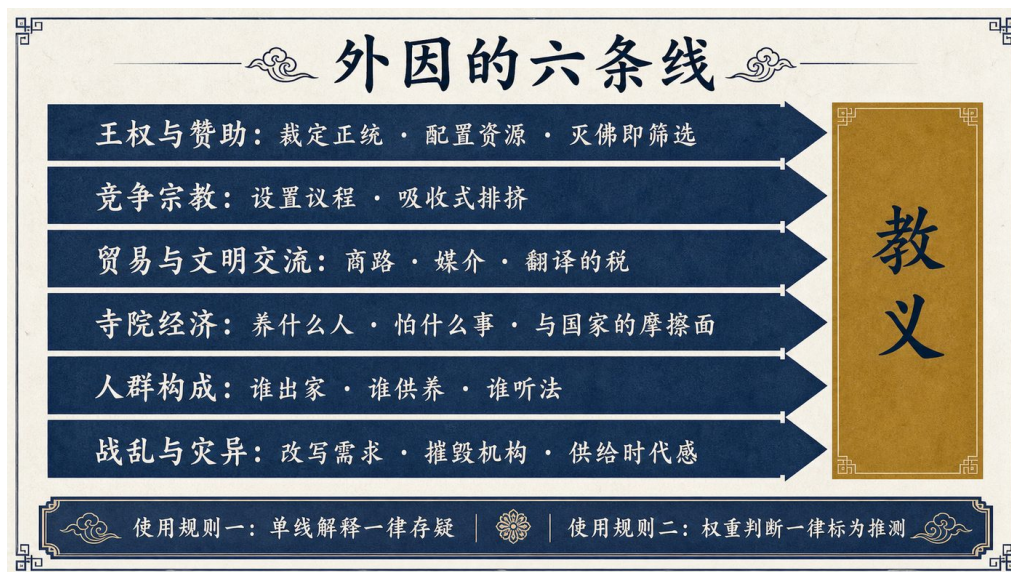
三、贸易与文明交流。 佛教的传播史几乎与商路重合：丝路与海路，是僧人走的路，先是商人修的路。商人阶层是佛教最长情的供养人，这不是巧合：一个不问出身、讲信誉、又许诺业果不爽的宗教，对流动的商人是量身之作。这条线上还有媒介：贝叶、纸、雕版、活字、网络；每一次媒介更替，都改变谁能生产与复制教义（第四篇的大乘，第十一篇的印刷）。翻译是其中最重的一环：每过一道语言关口，教义交一次转译的税；格义是税单里最醒目的一张（第九篇）。

四、寺院经济。 僧团怎么吃饭，决定佛教长成什么样。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（家底越厚，越怕改朝换代，一篮鸡蛋的道理，第八篇）；与国家的摩擦面在哪里（土地、免税、劳动力：会昌的清算其实是户部主持的，第十一篇）。

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。人群构成是教义的需求侧：识字率决定文本宗教的天花板（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供应哲学与灵验，供应不了的，市场会替它分家。

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，毁的是供给侧，寺产没了，信众还在原处；乱世把需求侧一并改写，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；净土的每一次大兴，背后都有一张灾年表（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：学问佛教是重资产的传统，经院、藏书、师承折在战火里就再起不来，那烂陀只须烧一次；灾后活下来的多是轻装的法门，禅与念佛的耐灾性，是被一轮一轮筛出来的（第十、十三篇）。三是供给时代感：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”的收缩逻辑就有了地基，镰仓是最完整的标本（第十三篇）。误用照例立此存照：乱世是万能溶剂，什么都能往里解释；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同罪。

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：本章开头若隐若现的那句排序（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。



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。本卷偏要越这条线，理由须说充分。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。教义文本从不自述动机，它们只给理由；理由是写给论敌与信众看的，动机不留档案。于是只剩两个选项：装作动机问题不存在，或者带上规矩去推测。本卷选后者。

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，都有权把那一句整个划掉；本卷保证，划掉之后论述仍然成立。这个保证全卷立此一次，后文不再逐处重申；正文遇第三级推测，可推翻的方式在有信息量处随文交出，显而易见处不再逐条铺陈。诛心之论是本卷的调味，不充当承重。

其二，凡诛心，给出旁证；可推翻的方式心里须有，纸上不必逐条。猜动机不等于免检：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。举一例。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，是五事的矛头恰好条条指向长老资格的核心资产；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。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。

规矩既立，还须为动机论本身作一个简短的辩护，不然三条规矩读起来像在为一件本不该做的事讨豁免。史家说“动机不可考”，作为纪律是好的，作为断言则过头了。动机不留档案，但动机留痕：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。何况并非所有动机都只能从故纸堆里猜。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，偏要自称“窄门”，偏要自称“难信之法”（第二卷净土篇下篇第三章）。那一处的动机分析就不是悬空的：教内文本自己交代了这套

修辞的用法，近现代的乡野调查与皈信研究记下了信众实际怎样使用这份“难”，宗教心理学对拣选感与优越感的研究补上了机制。文本、田野、心理学三路旁证汇到一处，纵使还原不了初创者的本心，至少能坐实这套修辞在当代语境里的实际功能；有时这已经够用，因为本卷要解释的是流变的方向，不是古人的内心传记。动机推测的可信度是个程度问题，不是有无问题：史料越近，传统越活，旁证的路数越多，推测就越接近核实。这也把第一章末尾那条纪律补完整了：史料薄处，推测不得不多，可信度却低，规矩须最严；史料厚处，推测反而可以少而实。诛心的分量，须按这个梯度调配。

然后是那件必须交代的旧事：贪嗔痴去哪儿了。本书最初的构想，是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），此处补上放弃之后的用法。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喂饱。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。三毒不下判词，只开清单；它们决定本卷往哪里看，不决定本卷看见什么。



诛心之论的纪律：三级措辞与取景三问

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。两种判词不得互相挪用：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。以人废言与以言定人，都在禁列。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。

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，不是一场思想分歧，而是一桩没有发生的任命。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，有两笔记载钉在案上，一笔在律，一笔在经。律藏的一笔是提婆达多索众。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。¹骂得极重，但要点不在骂，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；可见被拒绝的不是提婆达多这个人选，而是“把僧团付给一个人”这件事本身。

经藏的一笔在《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，层层拆掉这个期待。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：我所说的法与所制的律，我灭度之后，就是你们的老师。²第二卷密教篇引过“不作师拳”，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，基督宗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”这个决定的成色。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。天衣派的出家世系在中世纪几乎断绝，靠半僧半俗的座主（bhaṭṭāraka）制度看守寺产与社群，裸形行者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，是一七六〇年才创立的改革派泰拉潘特，十一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。还有更要紧的一笔：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。³ 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：权威分散意味着没有单点故障。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。



权威的安置：空位、双柱与三条路

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，不是提婆达多一案激出来的应变，而是一个更早就定了向的计划：要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。理由先摆在制度的工期里：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，末了提议“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。⁴ 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，诤论相攻，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。⁵ 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，而他没有。这层推测的命门挂在律藏里：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，拘睺弥之诤是一次现成的测量。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。⁶ 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。它不是疏忽，是设计，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。

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。⁷ 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，恐惧催生的会议，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不是欢迎，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，是一个待罪证人的处境：本次会议最依赖的那份记忆，属于一个先被置于被告席的人；他诵出的每一个字，都是在裁判席的注视下诵出的。诸律并不讳言此事，甚至记得很细，编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：在编者眼里，先审证人、后取证词，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”的第一案；往后两千年，这个句式会反复出现。死者自此被自己的档案封口：

任何“佛的本意”，从此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：够不到档案的人，就另造一份档案。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。⁸ 第一个平行版本，当场立案。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，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，说明不了会议的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性格。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而非谨守旧章。同一会议若检出偏向亲众一翼的对称判例，此说自然折价。

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，阿阇世王供给资具，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，其性格自明）。⁹ 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。



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。”¹⁰第二次结集整场为十事而开，从头到尾是律诤，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是律家的主场。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；程序的主人，天然就是程序性知识的持有者，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，律确实是承重结构。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，正如失火时出场的总是消防：不是它权力欲最盛，是它管的恰是存亡。但两层合起来也答不尽，剩下的余数须如实记下：结集史是胜利者的档案，而档案的保管人恰好就是律的传承者，律家连胜的记录，出自律家自己的登记。归拢成一句：结集守的与其说是条文，不如说是名册；台面上争的是戒条，底下押的是链条。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；结集史只拍到了台面。

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，毗舍离，与根本分裂。

第三章 根本分裂：十事、大天与两种佛教想象

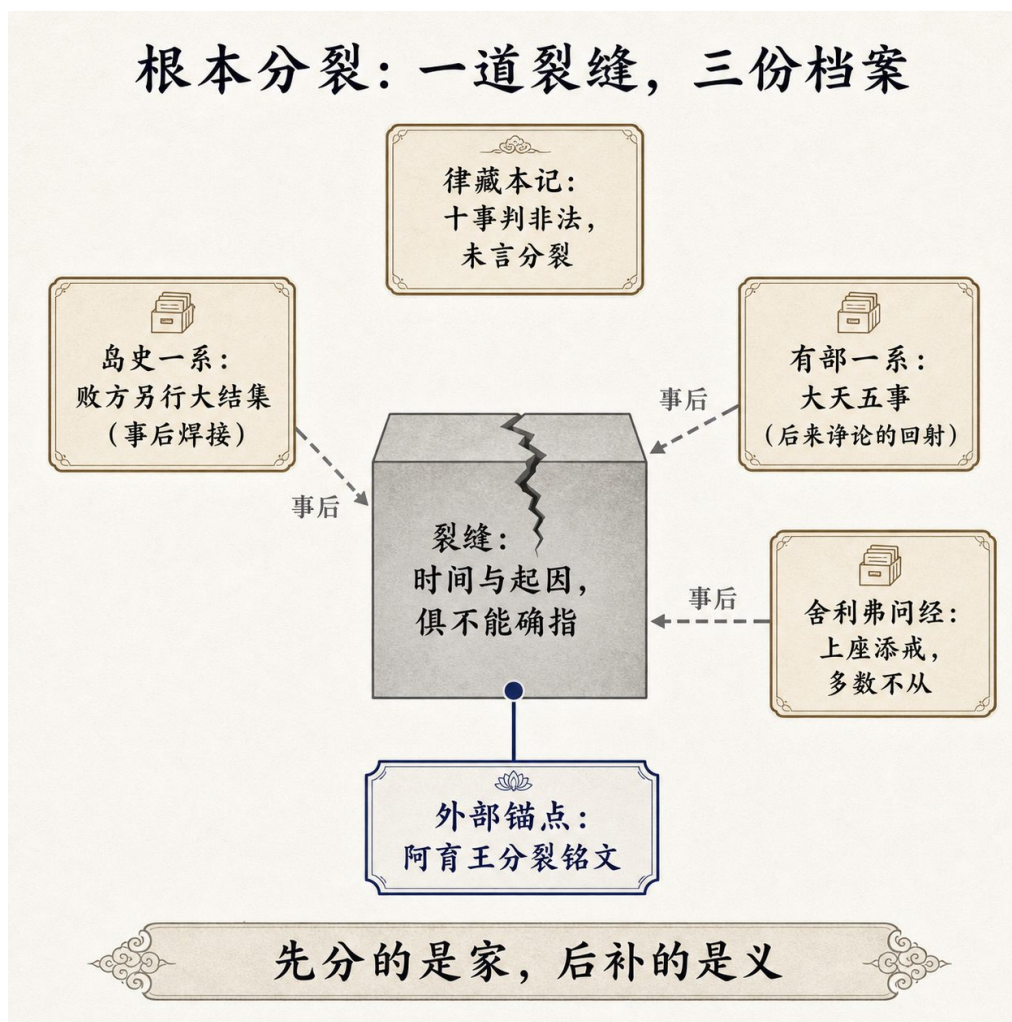
佛灭百年上下的某个时点，僧团裂成上座、大众两支，史称根本分裂；此后的十八部乃至更多，都是从这两支再裂出去的。但这个关节，先要按第一卷的考据拆开来摆，因为史料给的是三份对不上的档案。南传律藏记了毗舍离的十事之诤，但律藏本记只记到十事俱判非法、七百合诵为止，没有一个字提到分裂；把分裂焊到十事头上的，是后出的教史，《岛史》一系。¹¹ 北传有部一系把分裂记在大天五事头上，而这份档案更可能是有部内部后来的争论，被往前安到了分裂起点上。大众部自家的《舍利弗问经》另有一说：有长老要扩充律藏，多数僧众不从，这才分的家。三份档案对不上的地方，第一卷已经逐一辨析过；那里能落定的，只有一枚外部锚点与一个量级：阿育王的分裂铭文说明，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，而非清晰的义理对立，年代只能定在佛灭后一两百年的量级。¹² 本卷不重复那场辨析，只取其结论，然后把这团乱档案当成两个独立的观察窗来用：一扇看十事，一场没有裂开的应力测试；一扇看分裂的事后叙事：起因成谜，但每一份事故报告都在泄露报告人自己。

先看第一扇窗：那场应力测试。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；得饮未攒摇的乳浆；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。通读下来最触目的不是任何一条的宽严，而是这份清单的性质：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适配方案；律的宽严之争，底下是僧团吃饭方式的换代。外因的第四条线，寺院经济，在这里第一次登场。判决与执行的落差把这一点坐实：七百长老在法庭上赢得干干净净，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，后来被扣上“放逸”帽子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。法庭赢了，经济没有输。

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》一系事后的焊接，律藏本记没有这道工序。真正立得住的次序是：先有裂，时间与起因俱不能确指；后有各方的事故报告；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；事故原因本身，也是各家事后替自己补写的。教义分歧多数时候是分裂的说明书，不是分裂的原因，说明书总是分完了才写，而且各家写各家的。



一道裂缝，三份档案

再看第二扇窗：分裂的事后叙事。其中最大的一份，是果位的档案。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争论

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：无论这场争论发生在哪一年，它都是阿罗汉的成色第一次被公开审议的存档。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”，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”。¹³ 表决之下，多数从大天，少数长老不服，两部由此分立。

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，被人如实登记了下来。这样读，大天不是败坏果位的人，是第一个公开说出果位通胀的人，五事是果位成色的第一份实测报告。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争论，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的执法资本，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，给普通修行者的日课发了一张通向圣道的执照。五事合起来是一份再分配方案：把果位的溢价削下来，把入道的门槛降下去。《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：把认证权钉死在老师手里（第四事“他令入”干脆把外部记别立为常态），同时把产品规格下调到可交付的水平。降规格，锁渠道，一套完整的供给侧方案。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，争议以数人头收场，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而非对抗性的命题，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，这份档案的性格已经自我说明。

分裂沉淀下来的，不是两份戒条清单，是两种教团的自我想象。这想象须先标明成色：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，核心资产是正统，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，核心资产是可及，人人有份的道，基本策略是应变，宁可宽，不可绝。角色未必始于分家那一刻，却实实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。¹⁴两个动作是同一件事的两半：果位的可信度出了问题，理想就得换个地方安放；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，在这里已经预定了座位。

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代理档案：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。把五类档案排上时间轴，读得出的不是罗汉的人口，而是佛教对自己圣者存量的自我理解，如何一路改口。

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灌大（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，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。

第二类档案更值得端详：传统给减产颁布了时刻表。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。¹⁵ 这张表的功能须看穿：它使“身边没有罗汉”从此不需要解释，历法替所有人背了锅。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，就建在这块地基上。

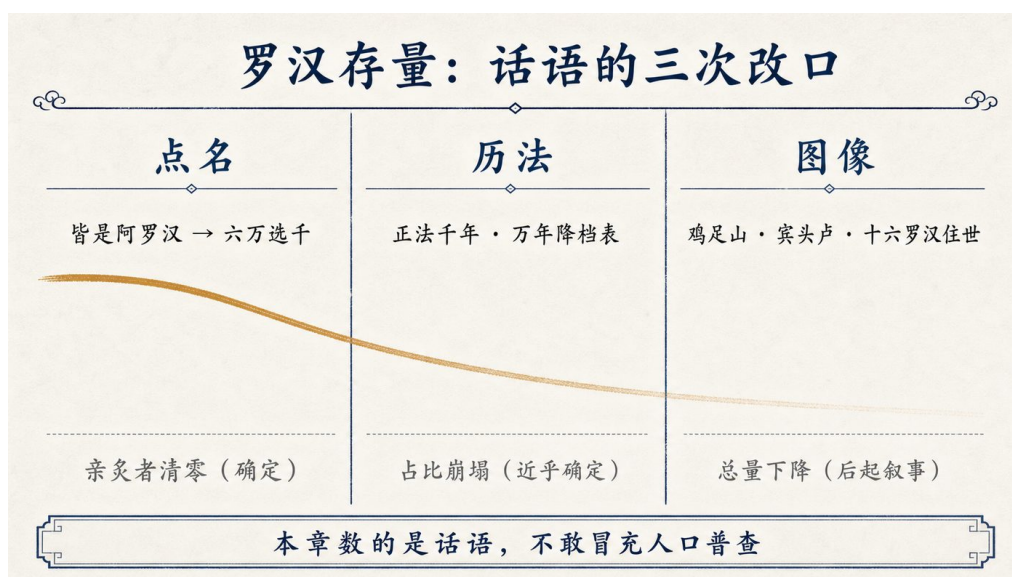
第三类档案是一场表决，加一批库存。公元前一世纪，大饥馑几乎断了斯里兰卡的传诵；灾后，注释书记下一场路线表决：行道与教法，孰为教法之本？判词归了教法：“纵有百千比丘修观，若无教法，无一人能证圣道。”¹⁶ 与阿卢寺书写三藏同期同因：僧团正式把使命从产出圣者，改叙为保存文本，岛上的传统自此把正统押在文与律上，第三篇去看它。而在活罗汉逐渐不可得的另一头，教义发明了不死的罗汉：大迦叶在鸡足山持衣入定，等弥

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。¹⁷ 库存教义的妙处在于永不须盘点：十六位常备圣者，是一份永续在编的名册。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罽宾描写成禅法与圣者传承之地；玄奘笔下的罗汉多与古迹、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。¹⁸ 这些是叙事口径的旁证，不是罗汉存量的统计。

第五类读数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在册罗汉可供质疑，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（此句拟议）。阿毗达磨与道次第把阶位越画越细：地图随领土缩小而膨胀。但第五类档案也交出本章必须写明的对冲：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立案，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，立库存，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。



罗汉存量：话语的三次改口

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。¹⁹ 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，果位不进入公开市场，名闻利养便少一条进路；律制本就禁比丘向俗人说已证，古老立法的意图今天仍在起作用。存疑的一面：缄默同时喂养疑惑，信众绕不开那个问题：这到底是不是真的？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，日后每一个都会长成大事。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问题。

第三篇 经院化

第一章 从道场到学院：阿毗达磨运动

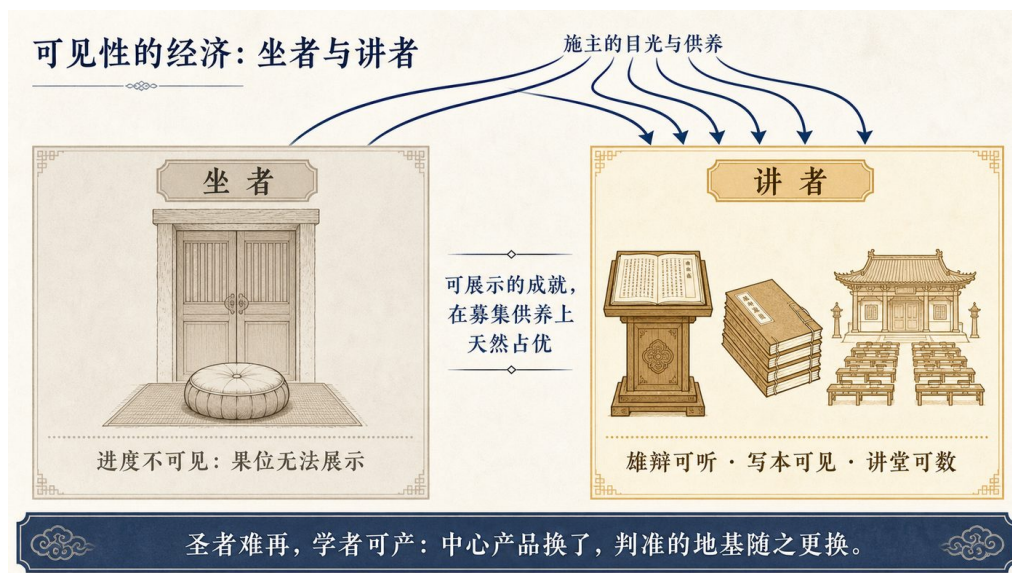
第二篇讲的是权力的关节：谁的记忆算数，谁的名册作准。这一篇转向一个安静得多、也持久得多的变化：僧团的中心活动，在佛灭后的两三百年里，从修行慢慢迁到了治学。没有诏书宣布这次迁移，没有会议表决它，它发生在日课表里：背诵的时长压过静坐的时长，定义的精确压过观照的亲切，一种新的僧人类型（学问僧）成了寺院的门面。阿毗达磨是这场迁移的旗舰工程。它的学说内容第一卷已经讲过（论母如何铺成论藏，法体、种子、补特伽罗如何各立门户）；[20](#) 本章只问本卷的四问：什么变了，什么力在推，谁受益，代价记在哪里。

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。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；这里记学说的厂房。

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数十种成分，庞大到一部《大毗婆沙》要传说中的五百论师来编？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；而在供养市场上，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，就从坐者偏向了讲者。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，把可产出的东西立成了新的中心产品。



可见性的经济：坐者与讲者

受益人的名单不难开。寺院受益：学问是可积累、可继承、可展示的机构资产，禅定三样都不占。学问僧受益：一条不依赖证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：论书是身份证明，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，一个没有文法学、没有论理学、没有系统教典的教团，在精英市场上抬不起头。阿毗达磨的形态泄露了对标的痕迹：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。²¹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；学科化是双向的军备赛，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。旁证：佛教哲学此后最引以为傲的战绩，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。

代价记在两处。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，评价体系的地基已经换了。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，绘图的精细恰好顶替了行路的报告。这不是哪个人的堕落，是一个机构把它能做好的事做到了极致；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。谁出钱？下一章，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。²²

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，摩哞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，是一笔两厢情愿的大生意。

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，最高的征服不再是刀兵，而是法；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。²³ 贝叶上的答案则把发起人换

成僧团：九路使团由目犍连子帝须派出，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，阿育王添的不是动机，是物流。²⁴

锡兰一案的细节，泄露了第三层。摩哞陀渡海之前，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，佛教是册封礼包的一部分，是宗主权的封印。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，它就折价一分。另有一个不必推测的观察：九路传教里真正活下来的，都是移植了受戒链条的。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；西去希腊诸王的那几路，送了“法”，没种僧团，于是一间教会也没有留下，希腊史料里甚至找不到这些使节的名字。传教的成活率，不看讲了什么，看种没种链条。²⁵

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；这套吸收协议佛教用了两千年，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），它正是“毗湿奴收编佛陀为化身”的镜像操作：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，帝国的放大器是第一推力。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）。²⁶ 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，只是把合法性的订单从沙门转回了祭司。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。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，摩晒陀即出此系；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，在教内文献里从来不是干政，是护法；僧王制与僧伽法，都是这份甜头的制度化。败者的教训同样成形。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》，在结构上就是华氏城模式的有部翻版，换一个王，换一套正统，重演一遍。²⁷ 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价：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屋檐下的生长预留了合法空间。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。

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

模式立成，双刃同铸。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送出的最远一件货：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。

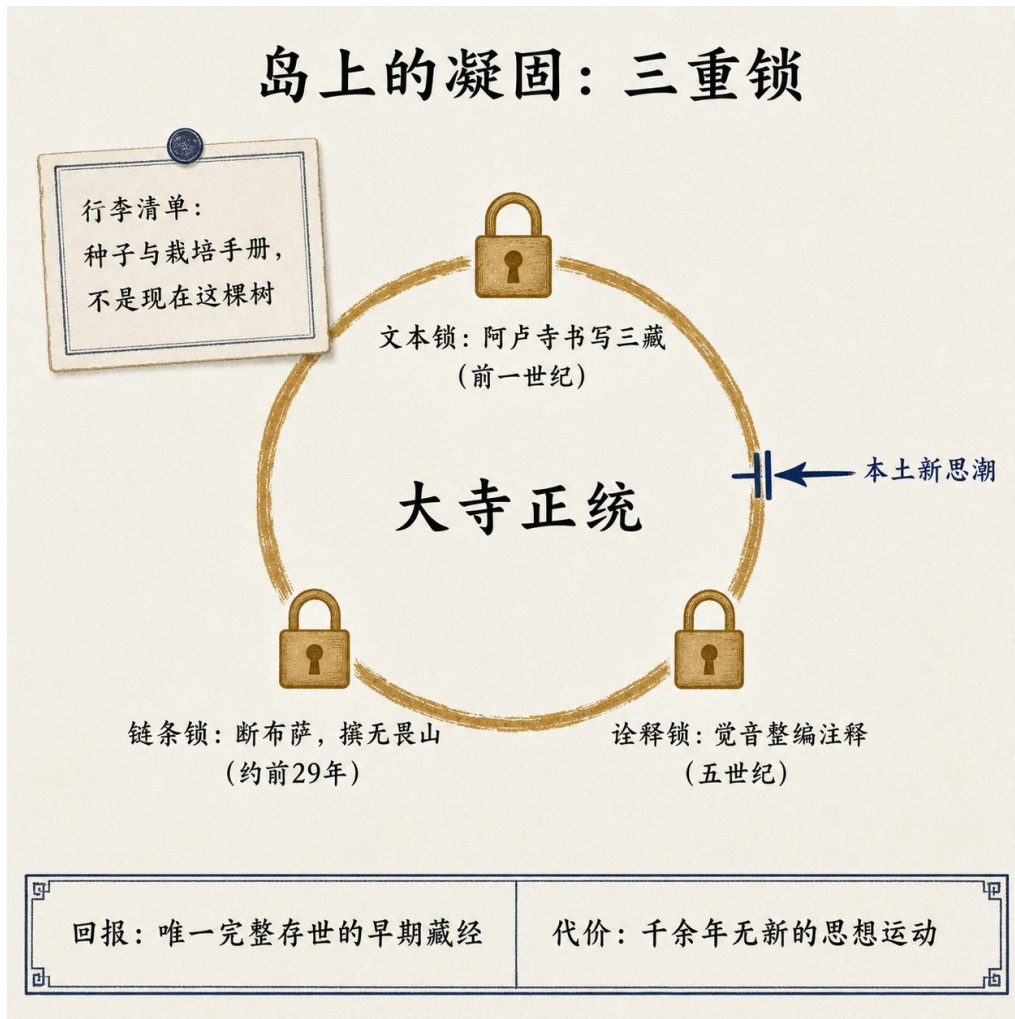
第三章 岛上的凝固：上座部的定型

公元前三世纪中叶，摩哂陀率使团入锡兰，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”。

先清点行李：摩哂陀带来的到底是什么？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，自己不过是把摩哂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，不是摩哂陀嘴里的那一口方言。一句话：摩哂陀带来的是种子和栽培手册，不是现在这棵树。²⁸

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。公元前一世纪饥谨战乱之后，阿卢寺书写三藏；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，随即成了下一个战场，第一卷第九篇已记。²⁹第二道，封链条。无畏山寺立（约公元前29年，国王把寺赐给一位被大寺撵出的僧人），大寺断然拒绝与之共布萨。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。

岛上的凝固：三重锁



岛上的凝固：三重锁

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，是要不要把闸焊死之争。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。³⁰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兑现了最后一期。

照规矩明标：以下是本卷的推测。大寺的保守不是惰性，是被选择的身份策略。这个教团最大的、几乎唯一的资产是正统性：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。对这样一份资产，变异即自毁：新经收一部，原本的招牌就掉一角；布萨开一次，链条的排他性就失一分。焊闸不是怕新，是护产。旁证有二。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，短期利益算不动它，说明它守的是长期资产。其二，它对内的自我表述始终以传承无杂为第一荣耀，而非义理胜出。

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底座：缅甸诸国重整僧团，历代都从岛上或岛系进口戒统；其间还有一段后话，岛上比丘线自己一度断绝，十八世纪反从暹罗进口回来，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。链条也有它的价目：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。

收支各记一笔。回报：今天世上唯一完整存世的早期佛教藏经是巴利藏，前两卷用作基线的那批文本，正是这台凝固机器的产出；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：创新的出口焊死之后，岛上千余年没有产出一个新的思想运动；活力转为守成，守成偶尔硬化为对“杂”的过敏。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。

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，条目被编成大厦。上一篇附记里那三个没人觉得是问题的问题，在体系里全部现形，成了三个洞。无我与记忆责任如何相容，犍子部以补特伽罗作答，被群起围攻，问题却留在原地；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；把话说全的那一天，就是把洞露出来的那一天。

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，支娄迦谶（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。³¹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，给自己接上成千上万卷新的“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）。传统并非不知此门偏软：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。³²为这扇门打的补丁也从未停过：如是我闻的产地格式，诵者世系的冗余备份（第二篇第二章），一开再开的合诵。补丁全是内容侧的软锁。大乘经的入场路线，精确地绕开了两把硬锁，推开了那扇软门：不动身份，不动程序，只生产文本。

软门为什么恰在此时失守？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，锡兰在阿卢寺用笔封仓（第三篇第三章）。守成者与创新者拿到的是同一件新技术：一个拿去上锁，一个拿去开门。

这个窗口期的头几批乘客，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。汉译锚是支娄迦谶那一箱：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，是出水线。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）带着俗语与口诵的化石相，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。那个口传层原则上打捞不上来，原因在下一段。³³

因为口传是多数决的。行会的记忆是公共预算：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，在这套体制里只有死路。书写改变的与其说是生产成本，不如说是存活门槛：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。³⁴所以我们看到的“最早一批”，定义上就是第一批没有淹死的；大乘的可见史，从少数派拿到存活权的那一刻才开始。

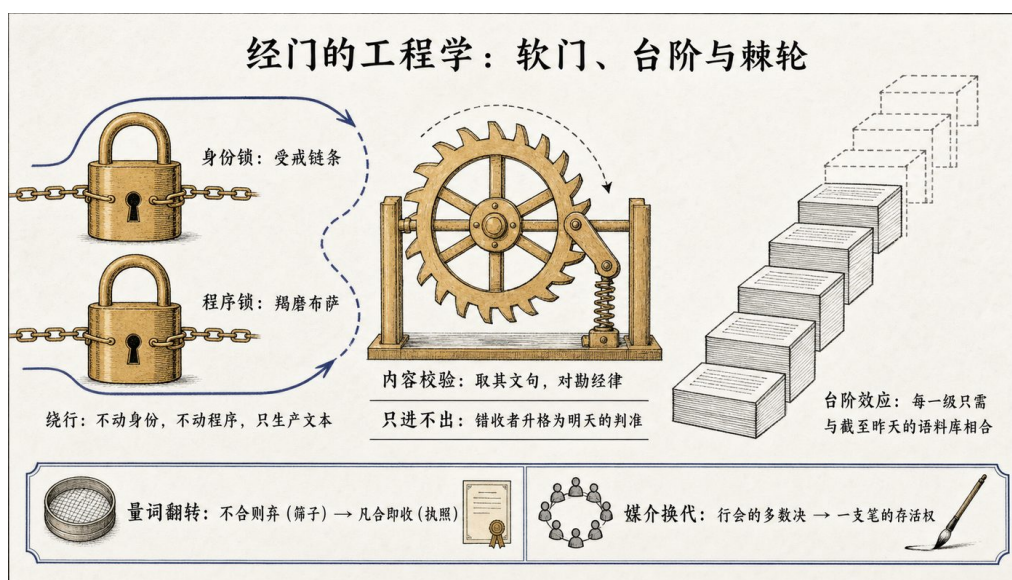
第二变量藏在新经自己的正文里：它们是为书写时代设计的文本。一批大乘经反复宣说同一类功德：受持、读诵、书写、供养此经，福胜以七宝布施恒沙世界；凡此经所在之处，即为有塔。³⁵把这套话放回媒介史看，它是复制指令。旧经典从不需要劝人抄写自己，因为口传行会就是它的复制机构；新经没有行会，就把复制的动机写进正文，用福德为抄写付酬。一部内容里自带复制奖励的文本，对一部不带的文本，是不对等的竞争。经卷崇拜不只是虔诚的新形态，它是新媒介的分发架构，第一卷已记 Schopen 名之为“书的宗教”。

第三变量同样内置：新经给自己配齐了认证装置。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“新佛说如何产生”的一把钥匙），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公证人。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。³⁶三层合起来，恰好补足一部无行会、无链条的文本所缺的全部信用；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：般若诸经不是许多独立的启示恰好问题，是同一部经在出芽繁殖。学界的谱系清楚：八千颂是母本；二万五千颂、十万颂是套上“列表机器”的字面放大，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。一个克隆群落，自然满口同一套话。其二，行会家风：写这些经的人，就是背诵这些经出身的法师，新作续的是家门的曲目。其三，感得回路：般舟型的生产机制里，定中见佛，佛为说法，而佛说的恰是修行者课程表里预装的内容；经文自己半承认这一点，般舟那段“是心作佛”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；回路闭合，新文本入藏，又去预装下一位禅者。其四，选择效应：自带复制奖励的文本被抄得最多，今天的“最早记录”，本身就被最会自我推销的家族占满了版面。四股合起来，家族的同质性不再是谜，是机制的签名。³⁷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，这道闸有一个几何性质：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。护教师又给闸做了一次改装：“凡与法性相符，即是佛说”。四大教法原是必要条件的筛子（不合则弃），这句话把它倒装成充分条件的执照（凡合即收）；同一道校验，量词翻转，筛子变签发处。“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，漂移是校验方式的几何性质，只在世纪尺度上显形，而没有参与者活在那个尺度上。



经门的工程学：软门、台阶与棘轮

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。指控个人的诚信是错靶；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。谁受益？能写的人。代价记在哪里？记在“佛说”这个词上：它从一个历史声称，变成了一个函数：凡合判准者皆可入。门改成这样之后，进来什么，只取决于门外站着谁。下一章看第一位进门的贵客：一个全新的理想人格。

第二章 理想的换代：免检的菩萨

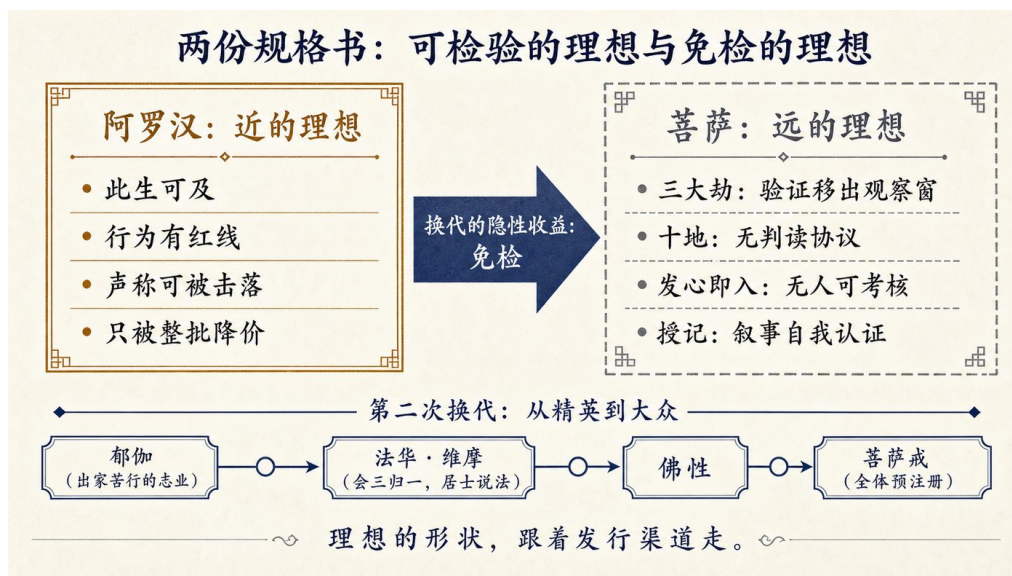
新门开了，第一位进门的是一个人格。公元前后的新经里，站在中心的不再是那个证得漏尽、此生作证的阿罗汉，而是菩萨：发愿于无量劫后成佛、生生世世行六度的候补佛陀。教科书把这次换代讲成理想的升级：从自利到利他，从独善到普度。升级的一面是真的，本章末尾会持平地记它；但流变史先要问另一件事：一个奉行了数百年的理想人格，为什么恰好在那个时点被换掉？替换者又为什么恰好是那个形状？

旧理想当时的处境，幕间已经点过名：阿罗汉是一个正被公开盘问的存量。五事之诤把理想规格与现实样本的落差公开立案（第二篇第三章）；亲炙的一代早已凋零，占比在赞助灌大的僧海里崩塌（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，都是一次可能砸招牌的实测。

这里要把“被检验”三个字做实，因为它在历史上从来不以想象中的形态发生。没有法庭：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。律甚至预建了免罪出口：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，于是任何被挑战的声称者都有一条合法退路：“我错了，但我不是骗。”个案因此永远定不了罪，档案里积累不出著名的骗子；判例的稀缺是制度设计的输出，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，声称者被行为击落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，当场露底：怖畏即结未断。³⁸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，就是五事之诤那种批发操作：不审任何个人，直接给“阿罗汉”这个类目整体降价。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，只被整批降价。

对照着读菩萨的规格，处处像是对这份麻烦的订正。时间上，成佛在三大阿僧祇劫之后：验证被移出一切可能的观察窗（这套工期的全部解脱论代价，第二卷已经算过，此处只记它的起点）。阶位上，十地的地图宏伟而无判读协议：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，是又一场换代的产物，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。³⁹ 四项合起来：一个不可验证、不可证伪、不可考核、由叙事自我认证的理想。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。



两份规格书：可检验的理想与免检的理想

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；在果位通胀的实测报告公之于众、罗汉存量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，还是唯一供养得起的选项：它永不缺货，永不砸招牌，也无从被五事式地整批降价（类目里没有留下可降的参数），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，是在走更长的路。旁证在换代文学的矛头分布上：《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，旧理想不是被否证的，是被重新定价的。⁴⁰

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、林居的超级志业，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，历来是诸王与大德的个人誓愿，从未成为群众身份，此处不再详述。从“少数人的超级职业”到“人人受戒可得的身份”，中间隔着第二次换代，它的里程碑点得出来。《法华》会三归一，把一切人划入佛道；授记从一对一的殊荣通胀为批发，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》给在家人写了赢家剧本，居士说法，声闻受教；对照《郁伽》劝长者出家，两部经正好是两个阶段的路标。再往后，悉有佛性把全体众生预先注册（第二卷如来藏篇的预支，在人群一侧的形态），菩萨戒使身份可以由仪式批发授予，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）。⁴¹

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，复制经济的数学：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，人人都是它的潜在复制者。上一章的复制激励在这里做了筛选：普适的经卷跑赢精英的经卷，《法华》成为东亚的经王，《郁伽》几乎无人再诵，这就是差异复制的直接读数。其二，理想自身的入学逻辑：菩萨的职务说明书是度尽众生，于是听众不再是剧场外的施主，而是剧情内的未来佛；对一个人说“你也将成佛”，就是把捐款人转成利益相关者。其三，免检使扩招免费：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；质量控制既然本来不可能，扩招就没有任何成本。其四，供养侧的议价权：在家人要的从来不只是福田，是一个自己的救度剧本；谁出钱，谁就会被写进经里当主角，维摩诘就是这份需求的定制品。

这场妥协甚至留有一份自白书。《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。市场赢了姿态。这一页是从精英到大众全过程的缩影，也是净土一线的出生证明：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”这个关键卖点，正是把菩萨志业改造成可保送学籍的那道手续。⁴² 南传是对照组：闸门焊死的传统没有经卷复制市场（第三篇第三章），菩萨道就停在精英形态。同一个理想，两种市场，两种命运；理想的形状，跟着它的发行渠道走。

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人人的路线图，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，不全是话术。

代价记在哪里？记在第二卷解剖过的那条轨迹上：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份连环判词，其第一环在这一章扣上。

理想换了新的，还差一位担保人：候补佛陀的长路，要有人保送。下一章看导师如何成为救主。

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，而是法身常在、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；⁴³ 本章问它的推力。

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”在教义上是一扇彻底关死的门：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踩。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，只是退到了幕后。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。⁴⁴ 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”。

升格还有一道少被注意的配套工序：降格那个人。第一卷已经把判词下了：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”。⁴⁵ 这道工序在结构上是必需的。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，是自力原则最硬的凭据，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，罗汉就会随佛水涨船高，救主与得救者之间的落差拉不开。等式不拆，升格不成。拆除的手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），效果却是外科手术级的。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，也不会撞见“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，完成了一次改判。

南传至今仍握着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，这一击有压舱石的分量；可它对大乘批评的实际命中率，约等于零。原因有四，一层深过一层。其一，攻击不在命题层：大乘的批评从来不是“罗汉没有证得罗汉果”，而是把分类轴旋转了，解脱与否不再是终点线，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。引证打得中论题，打不中换论题的动作。其二，锚先被偷走了：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，等式另一端拴着的东西已被替换。辩护者攥着绳子的这一头，那一头是空的。其三，对面装着一台代谢引证的机器：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，是佛为你们当时的根器说的）；《法华》甚至把这场戏预先写进剧本，声闻们亲口承认自己所得的涅槃原是化城（上一章已引）。向一台以消化引证为业的机器发射引证，弹药成了饲料。其四，没有法庭：这场争论没有双方共认的裁判席，等式在南传语境里千钧，在对岸失重；命中率从不由逻辑决定，由“谁认这个法庭”决定。这不是论证的失败，是无终审体系的常态，第二篇第一章立下的制度前提，在教派论战里的形态。最后一笔如实登记这类辩护的真实功能：它是说给自家动摇者听的压舱石，不是射向对岸的炮弹；护教学的多数论证都是这个用途，效果的错觉，来自把内部巩固误认成外部命中。

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”的神格样板，毗湿奴与湿婆的巴克提潮水正涨；一个只有遗迹与哲学、没有活着的神格的宗教，在这个市场上是残缺的货架。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）。⁴⁶ 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，因为对面的样板很具体。《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，对手先做了全套示范。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。佛教面前于是摆着一道选择题：坚持“佛已灭，不再来，不应答”，教义上最诚实，市场上则与耆那同途；要大众市场，就得供应答的神。后来的历史，是这道题的答案本身。

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”，造不出“乔达摩只是应化之身”这道判决。所以要拆开数引擎。

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，般若的选种就不难解释：空是缘起的智识结晶，是把那次恍然定格成体系的产物。而对以学问立身的僧人，这个产品的规格无可挑剔。对外道，它是论战里的万能溶剂，元层的胜负手，什么命题都可以拆解（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，它零证量门槛：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。而这个人群也确实不把那位老人放在眼里；轻慢并非龙树时代的新事，般涅槃叙事自己就存了档：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。⁴⁷“依法不依人”的教诫，在这个人群手里成了执照：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，而非仅作引证的权威来源，此环折价。

第三具引擎，市场，上文已理：对面的货架上站着活神，坚持“已灭不应答”就是把大众市场让给对手；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，人间的乔达摩三头受挤：思慕者把他换成不灭的佛，哲学家把他换成原理，市场把他换成能应答的神格。没有谁谋杀了乔达摩；只是三个买家，各要一件不是他的东西。



三具引擎：导师如何成为救主

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。

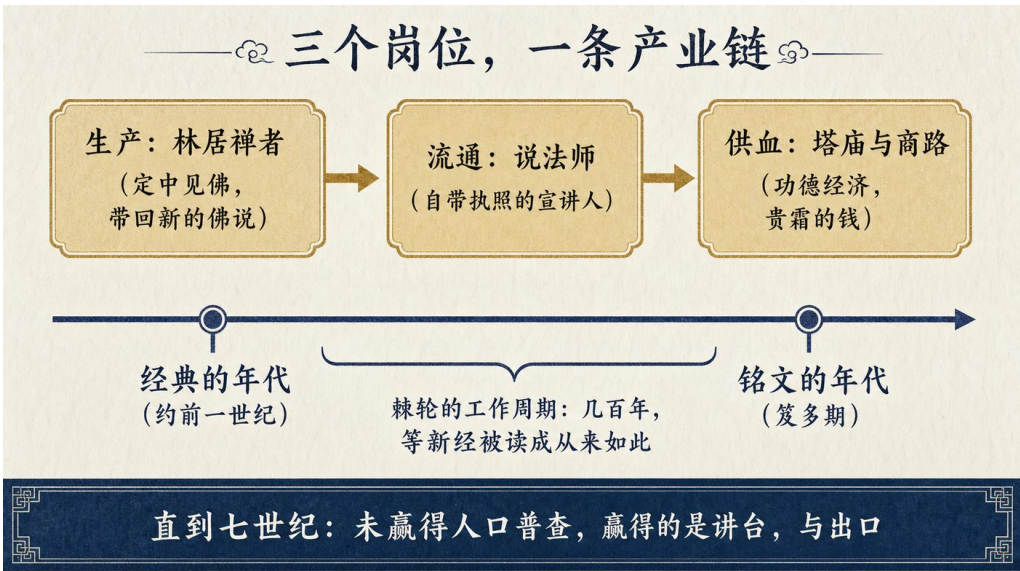
代价记在哪里？当佛从导师变成救主，解脱结构就为他力预留了接口；如来藏把担保内置，净土把交付外包，第二卷已分篇处理过这两个后续插件。本章只记接口安装的日期。四问还剩最后一问：这一切，究竟是谁在推动？下一章清点人群。

第四章 谁在推动：三种人群，三种大乘

前三章拆解了机制、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。⁴⁸ 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，三个岗位。生产端，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）。流通端，说法师

（dharmabhāṇaka）：新经自设的职业岗位，经文一边神化这个角色（法师即如来使，供养法师如供养佛），一边给他配足装备（凡讲此经处即为有塔）；一个没有行会背书的文本，靠这批自带执照的宣讲人流通。⁴⁹ 供养端，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。三个岗位拼起来是一条完整的产业链：林中生产，法师分销，塔庙与商路供血。



三个岗位，一条产业链

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

由多个引擎分头驱动的运动，没有中央，没有章程，也就没有任何一处可以踩刹车。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），在起点上就是三个岗位各自的延长线。

还有一个第一卷给出的硬事实，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。⁵⁰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）。媒介开门，棘轮咬合，人口跟进，三拍构成一个完整的行程。大乘的兴起不是一场革命的爆发，是一台机器的运转史。

那句“读成从来如此”，不该轻轻放过，它也不是古人的专利。社会学给这个时间戏法起过名字：被发明的传统。霍布斯鲍姆与合作者清点过现代的存货：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典；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。⁵¹对棘轮而言，一两个世纪的窗口绰绰有余；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，还有一批可以点验的实证，从软到硬排一遍。最软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剧情；《大智度论》反复搬演“汝大乘非佛说”的质问再逐条回击，对手的口号靠辩护者的引用存活至今。稍硬一层是护教文类的寿命：从《大智度论》到无著《大乘庄严经论》专章成立“大乘是佛说”，这门辩护学持续再版了几个世纪；没有持续的抵制，不需要持续再版的辩护。七世纪还留有一个活标本。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），但这一段是无从造作的街景：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，及闻此言，视之犹土”，反斥其谤后身菩萨之书、岂不惧无底大坑。⁵²一段对话，两次开除对方的教籍：七个世纪过去，主流的宿老仍把大乘的旗舰论典径称邪书，大乘的行者以地狱回敬；共住共律的屋檐之下，住着互判邪书的两群人，这才是“接受”的实际质感。最硬的一层是数字。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：法显分国记“大乘学、小乘学、大小兼

行”；玄奘逐国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；义净明言四部之内大小兼行，“礼菩萨、读大乘经，名之为大”，接受是逐人的修持身份，不是逐寺的改旗。⁵³合起来一句话：直到七世纪，大乘在印度仍未赢得人口普查；它赢得的是讲台，与出口。

照规矩明标：以下是本卷的推测。大乘不是一场运动，是数场运动共用一个名字；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，多源不是大乘的丑闻，是常态；本章拆出三个引擎，不是拆穿一场骗局，是给一个成功案例做工程分析。收束四问。什么变了？经典的生产权下放了。什么力在推？媒介、市场，与三种人群。谁受益？能写的，能讲的，能捐的。代价记在哪里？记在“佛说”上，也记在此后每一部新经都须自证其真的负担上；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的屋檐下成形。它与旧学统的正面相遇，要到论辩场上才见分晓。下一篇，军备竞赛。

理论的切面，收卷附记。大乘在教义侧做的事，是拿新的织物去补上一篇的三个洞：佛身论补佛是什么，法报应三身，导师升格为常在的救主；菩萨道补修行的叙事，三大劫给了时间表；空性给诸法釜底抽薪，洞不必补，锅都撤了。但新织物自带新的空处。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，仓库尚未开门，这一空引出瑜伽行；而皆是佛说的量词翻转（本篇第一章）欠下的那笔旧债，要等一千多年后文献学上门。理论在这一篇的形状是：洞补上了，代价挂进了地基。

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：共住共律的屋檐之下，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：律不受理义理案（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把钥匙），教主之位空着，终审并不存在。第二篇第一章数过无终审体系的三条路：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，先清点赌本，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，它们是前几篇攒下的存量。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争（第二篇第三章）；拘睺弥的断供与华氏城的沙汰，又先后演示过供养断流与除名出局的滋味（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、能继承、也能兑换的资产，可见性经济把它做成了市场（第三篇第一章）。换句话说，佛教不是走进论辩场才学会输赢的；它带着两百年攒下的家业进场，家业越厚，赌注越重。

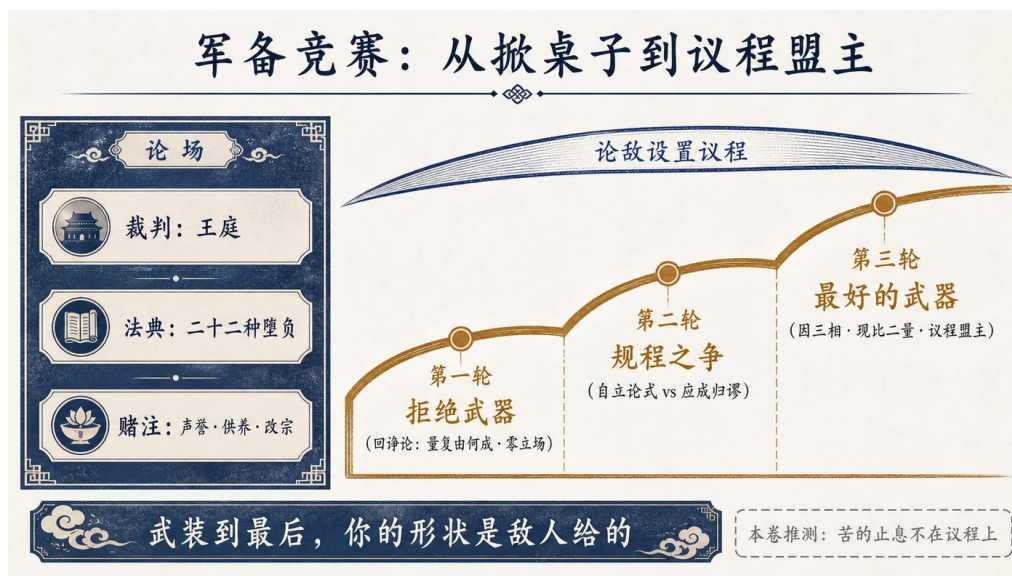
场也不是佛教开的。到公元最初的几个世纪，跨派论辩在印度已经是一门成熟的公共制度。正理派把论辩本身立成了学科：《正理经》给对话分出三格，论议求真，论诤求胜，坏义只拆不立；又把输掉的方式编成二十二种堕负，沉默与顾左右而言他皆有专条。输赢既有法典，就有裁判与赌注。⁵⁴ 佛教这一侧的档案更能说明处境：《瑜伽师地论》把因明摊成七门，“论处所”专列适合开辩的场地，王家列在首位；“论堕负”预习输法；“论出离”则教人临阵先估量三件事，彼此善巧几何，时众向背如何，胜负各有什么后果，估完可以不辩。一门修行的学问郑重其事地教弟子怎样体面地避战，这比任何胜利记录都更诚实地说明：赌注是真的。⁵⁵

赌注有多真，两份僧传留了数字与刑名。《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。⁵⁶ 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。⁵⁷ 这类故事照本卷的规矩折半读：谁赢了、赢得多漂亮，按胜利叙事打折；但王作裁判、金作赏格、头颅作修辞、改宗作结算，这套制度语言多源一致，折不掉。论辩场是一个真实的市场：命题在这里定价，教派在这里融资，声誉在这里清算。

佛教入场的第一个动作，是掀桌子。龙树《回诤论》拆解的不是对手的某个命题，是裁判席本身：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。⁵⁸ 这条路线与第四篇第三章拆解过的智识引擎是同一件东西：般若是论战里的万能溶剂，元层的胜负手。溶剂路线的军事优点是不设防：没有阵地，就没有阵地可失。

但溶剂赢不下正规战。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：清辩主张，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。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。历史站在了武器一边。

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；法称在每个节点上再拧一遍精度。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。⁵⁹ 从掀桌子到坐上裁判席旁最重的那把交椅，佛教用了四百年；军备竞赛的铁律在这条弧线里现形：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。



军备竞赛：从掀桌子到议程盟主

军备既然系着全寺的饭票，军士的行情立刻随之重排。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，而清点的单位不是果位，是部数：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。计量单位换了，幕间那条曲线在机构档案里落了款。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。⁶⁰ 禅坐者呢？名册上没有为定力设的栏。一座寺院用什么单位数人，就是在用什么单位付酬；用什么单位付酬，年轻人就往哪个单位里生长。

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、清辩、月称，我们叫得出名字的论师几乎清一色属于大乘一系。少数派包办名师榜，这两页档案怎么同时为真？答案有三层。第一层，名单是谁开的：这份名师榜主要经汉藏两条出口管道传下，而出口商买的是讲台的产品（管道的产权，下一章细看）；主流部派并非无人，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，尊敬是分生态位的：在村庄与人口的记分牌上，主流部派自有其长老；在王庭与大寺这个高端论辩生态位上，大乘系论师确实日益占优，因为军备竞赛的两条主力产品线（溶剂与量论）恰好是他们的家传手艺。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，不是逐寺的户籍（第四篇第四章已引）。⁶¹ 也就是说，“大乘论师”的证件是部派的，

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，他们是明星。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失血。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战场。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。这场竞赛锻出了印度思想史上最精密的认识论与逻辑学，本书前两卷用来解剖佛教的许多工具，正是在这几百年的对打里炼成的；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。

代价记在议程上。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，每一题都是对外战线的要冲，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，站的是被告席，不是主审席。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。论辩场的下一站不是某个论题，是一种建筑。下一章，那烂陀。

第二章 那烂陀体制：学问僧的生态

军备竞赛打到制式化这一步，靠游方者的个人天才就不够了：武器要有人量产，士兵要有人训练，战线要有人常年值守。公元五世纪起，摩揭陀的那烂陀寺一步步长成这个角色。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。⁶² 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，哪个节点坏死都死不了全网。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总部。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。集中产出了别处产不出的东西：临界质量。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，走向的正是这种别处没有的浓度。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；⁶³ 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兵器；⁶⁴ 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。果位无法庭，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，僧人每天向一村人述职；封邑时代，寺院向一位君主述职。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。⁶⁵ 两个数字画的是同一件事：供养从千万份小额汇入，改为一份财政拨付。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展示给村口的施主，而是展示给宫廷；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，规格本身可信，是这个市场的顶级路演。⁶⁶ 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，述职报告只剩一位读者。

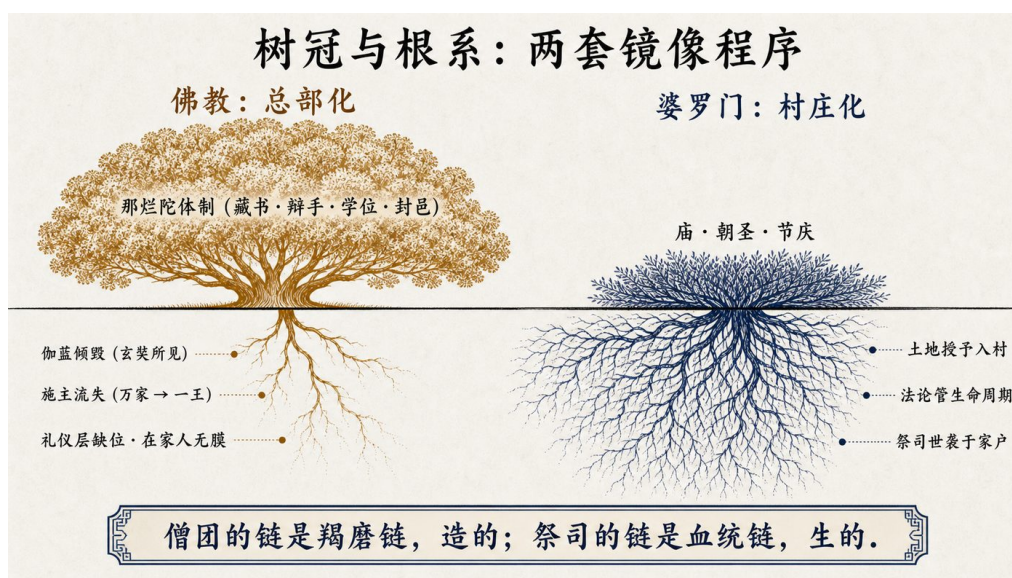
谁受益？王权买到了它要的东西：一座国际声誉的旗舰；留学生网络是不派使节的外交。精英僧买到了全脱产的治学与跨国的声名。还有一位隐身的受益人：大乘学统。第四篇第四章数过，直到七世纪，人口普查仍是主流部派的天下，大乘赢的是讲台与出口；那烂陀正是那个讲台的产权所在。它定义了什么算高级的佛教，也定义了出口商品的目录：玄奘背回的书单就是那烂陀的书单，藏地此后延请的论师多半出自这几座寺；汉藏两系所认识的“印度佛教”，主体是大寺院的出品。文献与碑铭之间的幸存者偏差，第一卷立过此戒，第四篇第四章刚用过；在这里可以补上它的机构学成因：谁垄断讲台，谁就书写外销的正统。

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：那张网本身正在朽烂。这不是修辞的对仗，是可以分层验证的实况。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，总部在长大，七世纪的实地记录给这个结构画了剖面。⁶⁷ 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，捐施档案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。⁶⁸ 外因可以点名。西北一线，贵霜之后商路经济转移，六世纪初嚙哒的兵燹又扫过一遍，玄奘犹闻摩醯逻矩罗毁佛的故事。更大的底盘是城市本身的衰退：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的基本盘；财富的形态从商业转向土地，土地授予的最大受益人不是僧团，是婆罗门。⁶⁹

内因要与外因分开记，因为它们暴露的是不同的东西。其一，虹吸：前面数过的职业谱与供养通路本身就是抽水机，人才、声誉与钱的走向全部指向总部，村寺留不住自己最好的年轻人。其二，也是最要害的一条：佛教在印度始终没有拿下生命礼仪这一层。生老病死、婚丧嫁娶，从头到尾是婆罗门的业务；村庄里的佛寺没有不可替代的日常功能，供养是情分，不是刚需。其三，在家人没有膜：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，家庭无所挂靠，自动回流。三条合起来意味着：民间生态位的萎缩不需要任何敌人来执行，它是结构自己的缓慢失血。

把镜头转向对手，就看见一套精确的镜像程序。同样这几个世纪，婆罗门教在做佛教的反向操作：土地授予制把祭司家族成建制地种进农业开拓区，他们是地契的书写人、历法的持有者、王权合法性的供应商；往世书大编纂写出了庙宇、朝圣、节庆宗教的操作系统，化身协议就是吸收式排挤的正式条文（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；笈多以降造庙运动铺开，诸地方王朝进入竞赛，而六至十二

世纪王权赞助的大头其实流向湿婆教，晚期佛教反过来向它借仪式模板，那是第七篇的正题。[70](#) 一边把全部资产聚进总部，一边把全部资产摊进村庄：佛教做树冠，婆罗门做根系。和平年代各得其所；压力测试要到第八篇才来，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。哪一种烧得断，死因报告见第八篇。



树冠与根系：两套镜像程序

照规矩明标：以下是本卷的推测。那烂陀是佛教的骄傲，也是它的单点故障；两者不是并存的两个性质，是同一个结构的两次读数。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。本卷补的是动力学：没有谁失策。王要威望，就要旗舰而不要散网；僧要军备，就要规模而不要俭素；竞价市场上双方各自理性的选择，合力把整个传统的鸡蛋归拢进少数几只篮子。树冠与根系的消长，上文已经摆出证据；要标为推测的是因果一环：本卷认为虹吸不是伴随现象，是机制之一，总部化本身参与了基层的失血。若基层在大寺院兴起之前已在同速萎缩，或总部曾持续反哺村寺、失血另有全因，虹吸一环即折价。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，第八篇出死因报告。

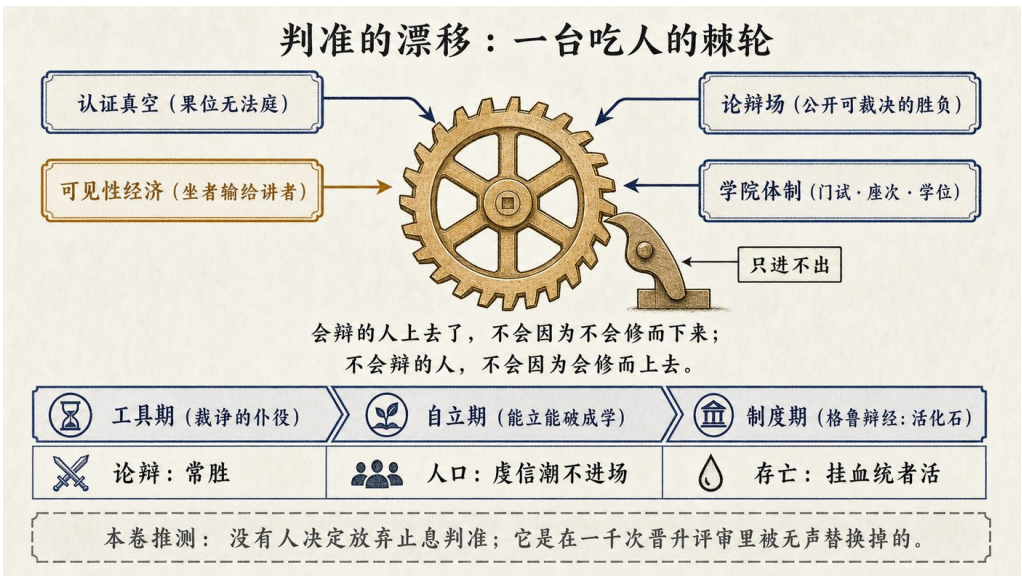
代价先记两笔，其余归第八篇。一笔记在与社会的距离上：受俸者不必再向村庄述职，僧团与民间的接触面随之变窄；民间的宗教需求不会因此消失，只会另寻供应商，谁来填补这块空出的市场，第七篇有一个出人意料的答案。另一笔记在评价体系上：当一个传统把最高荣誉、最优供养与最深认证都系在论辩与论疏上，判准的天平就不再需要任何人去按，它

自己会沉向可考的一侧。这一笔要单开一章细算，因为第二卷已经在哲学上判过它，本卷还欠它一份历史机制。下一章，论辩的代价。

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份判词，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；漂移不是谁的决定，而是结构性的渐进过程，与机构的学院化不可分割。⁷¹ 那份判词是哲学解剖，切的是逻辑关节；它欠着一份历史：这个替换发生在哪些屋檐下，按什么节奏，经谁的手。前两章其实已把零件备齐，本章只做装配。

四个零件，各有出处。第一件，认证真空：果位无法庭，无认证机构，也就无证伪机构（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：它恰好供应认证真空最想要的商品：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：它把这件商品制度化为门试、座次、学位与晋升（本篇第二章）。四件啮合，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。第二篇的棘轮吃的是文本，这一台吃的是人；只进不出的方向性一模一样：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。



判准的漂移：一台吃人的棘轮

节奏可以标出三站。第一站，工具期：阿毗达磨运动里，论辩还是裁诤与保真的仆役，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之下退成永远无法定罪的私事（第四篇第二章）。一升一降之间，社会性的判准已经换主。第三站，制度期：学位制度把新判准砌成台阶，从门者诘难到王庭辩胜，一个学问僧一生的每次跃迁都由认识论表现裁决（本篇第二章）。第三站的制度后裔今天还活着：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。⁷² 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，却不能直接充当古印度的实况录像。

现在把镜头转向场外，因为论辩的代价里最大的一笔恰恰记在场外。论辩场有自己的记分牌，那上面佛教长期领先：量论盟主，议程设定者，王庭常胜。但还有第二块记分牌：人口。第四篇第四章数过七世纪的普查，此处数场外的对手。真正拿走南印人群的，不是哪位论师，是六七世纪起的虔信潮：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。⁷³ 商羯罗一案，第一卷第八篇第六章已经裁过：其论辩全胜的传记出自身后数百年的门下文学，同时代佛教文献无一记录；其学派的主导地位要到佛教在印度近乎消失的十一二世纪才稳固；婆罗门正统甚至讥其为“假面佛教徒”，两家界限之模糊可见。⁷⁴ 本卷取用那份裁断，只补一机制：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，给它换上奥义书的封皮，再把你的佛收进化身名册，每一步都发生在论辩场的管辖之外。为一种战争武装到极致的军队，遇到的是另外两种战争：一种不辩而唱，一种不辩而烧（第八篇）。七百年军备在这两条战线上的兑换价值，是零。

记分牌还有第三块，要等几个世纪才结出数字：诸派自己的下场。把论辩场上的老对手挨个查一遍户口，会发现存亡与辩绩几乎零相关。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停摆；但它的骨架（自性与神我、三德、二十五谛）被拆成了全印度的公共家具，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》是托古的文献复活，不是学派复活。学派死了，词汇表永生。⁷⁵ 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：军备赛的遗产，归了活着的一方。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、摩陀婆一系把学派长在庙上、庙长在种姓社群上，他们学会了佛教式的教团组织，又自带佛教没有的血统链。耆那教活到今天，押的恰是佛教缺的那一层：商人种姓的内婚社群，在家人有膜、有身份、有自家的法（第四篇第三章的对照组，在存亡这一栏交出

了答卷)。顺世论没有机构，只活在论敌的引文里。这块记分牌的读法一句可尽：谁挂靠家户、种姓与血统，谁活；谁只挂靠机构与赌桌，谁死，或者被拆成别人的工具箱。辩得最好的一家死了，辩输的与不辩的，倒有活得滋润的；论辩的胜负表上，找不到任何一列能预测这张存亡表。

代价于是可以清点。第一笔，判准替换本身：真理的所在地从禅室迁到讲席，第二卷已判，本章补完机制归档。第二笔，人才配置：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：同一批天才若配置在修行技术的传承与检验上，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。第三笔，议程外包，本篇第一章已记。第四笔，战略盲区：一个把赢定义为辩胜的系统，对不进场的对手没有传感器；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，反例登记在案，免得这份判词写成不可证伪的檄文。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“佛可信”作证的工程；把量论一概读作军备，抹掉的正是这一层。⁷⁶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，传统内部并非无人抗议：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。”⁷⁷而这份档案的下场恰好反证了主流判准的地位：抗议者没有被采作矫正案，被归成了另一条轨道。那条轨道，是第七篇的正题。

最后，照规矩明标：以下是本卷的推测，也是本篇的判词。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，替换在任何单点上都不存在，只在世纪尺度上显形，而没有参与者活在那个尺度上。传统若曾在同时代明文诊断此漂移、并以制度动作使判准回摆，此测折价。第二卷的哲学判词与本章的历史机制到此对接完毕；全卷的引擎也添了一页：本篇的代价栏（判准替换、单点结构、议程外包）正是后面几篇的压力栏。最近的一笔压力已经可以说出名字：论辩场把无自性锻成了全场最强的溶剂，什么立场都拆得动；可市场上偏有一大批客人，要的恰是一个拆不掉的、靠得住的东西。溶剂越强，这个需求越汹涌。下一篇，真常的回流。

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，佛学第一次能用邻居的语法自证。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，理论上没有桥。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，当胜义被安置在

语言之外，语言之内的一切较量就自动降为世俗谛的事，输赢再大，碰不到那个不可说的裁判。

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：论辩场把无自性锻成了全场最强的溶剂，而市场上有一批客人，要的恰是一个拆不掉的、靠得住的东西。本篇看供给如何到货。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》把话送到了头：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；⁷⁸ 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。⁷⁹ 本卷不重审，只问四问：什么变了，什么力在推，谁受益，代价记在哪里。

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，此处记它的市场意义：一套只说“不是什么”的产品，第一次有了正面的规格表。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，这是棘轮的第三级操作，判教夺标：不再骗过校验，而是接管校验，把自家新文本调到标准的圆心。语法换了，标准也换了，两步棋下完，无我从教义的地基降级为教学的台阶。

这步棋下在什么棋盘上，第五篇第二章的镜像段已经铺过一半：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，王室的赞助大盘在转向；化身名册张开着，佛陀本人都被收编在册。在这个市场里，无我的处境变了。奥义书的梵我是次大陆的默认语法，“你就是那”是对手货架上最古老的许诺；佛教讲无我，从来要付两笔额外的税：翻译税（每个新听众都得先被说服“没有我”不等于“什么都没有”），恐惧税（说服不到位，听众带着断灭的寒意离场）。竞争薄弱时，独树一帜是卖点；对手满血回场时，独树一帜成了负资产。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用脚投票，讲台就会一寸一寸朝省税的方向漂。

这笔税的税率史值得单独一段，因为它回答一个更根本的问题：无我这样的教义，当初凭什么卖得出去？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”，用的从来是最直观的感受与情感，无我天生逆着这股水流，在任何时代都要付直觉税。沙门时代的特殊不在免税，在于同时发出了三张豁免单。其一，语法未定：第二次城市化刚把旧秩序冲散，业与轮回的语法自己还在施工，而佛陀活动的大摩揭陀当时尚未婆罗门化，梵我在那里不是环境默认值，是别家的秘传新说；语法未定的市场上，反直觉命题与直觉命题几乎同价竞争，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。⁸⁰其二，行家听众：沙门市场供应职业内省者，无我是配着一套能产出一手反直觉经验的练习卖的；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，无我从来是高级课程。所谓窗口，从来是精英生态位的可行性，不是大众的接受度。其三，论辩市场给反直觉溢价：吠陀合法性之外的新阶层与君主，本就在为非婆罗门的选项付费，立场独特即是卖点。部派时代，豁免单开始过期，而教内档案自己招供：犍子部要立补特伽罗，焰摩迦把涅槃听成断灭（下一章细看），豁免最足的年代，自家人的合规率尚且如此。到笈多时代，三张全部到期：语法凝固，且已铺满次大陆；论辩场只在场内给反直觉付酬，场外已是巴克提的天下（第五篇第三章）；最要紧的是听众换血：第四篇第二章的“从精英到大众”，意味着佛教自己把中位听众从练观的行家换成了村口的施主。无我的天然客户群是个大小固定的生态位，教团的听众却在增长；窗口不只是在外面被关上的，佛教自己长大，长出了它。



无我的窗口：三张豁免单

这不是后人的诛心，传统自己留了知情档案，而且是两份。《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”。

81 《涅槃经》给了第二份：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。82 两份档案一个读法：辩护本身，就以承认压力为前提。经文在指控发出之前就备好了答辩状，说明作者们清楚这套话有多像对面的货；“方便”的自白是入场券，也是一笔从此背在身上的管理成本，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。83

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“拆不掉的东西”这个需求的第一代供给；部派的细心、有分识，到瑜伽行的阿赖耶，是第二代。84 需求恒在，供给一代比一代给得足；如来藏是第三代，也是给得最足的一代。所以梵化的引力解释的不是种子从哪来（种子是自家的），是哪颗种子被浇水：同一批教内资源，在没有梵我压力的市场里可以按住不表，在笈多的市场里被拣出来做成了旗舰。

种子清单还漏了最直接的一颗，而恰是它，把本章的推测拆成了两层。先摆查证：如来藏诸经的断代整体早于笈多，《如来藏经》约在200至350年间；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。8586 更要紧的是最早一层的性格：《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；楞伽的方便自白、涅槃经的“我”字号与常乐我净，都是四五世纪及其后增广层里的事。87 那么种子从哪条根上发的芽？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。

照规矩明标：以下是本卷的推测，辖区按上述查证收缩。如来藏的出生在佛身论的延长线上，与梵我无关；梵化引力管的是此后三件事：这颗种子为什么被拣中浇水（同期教内不止它一颗），定型时为什么加装“我”字号与常乐我净（原初的九喻并不需要），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，但妥协的不是种子，是浇水的次序与包装的字号：在渴望梵我的市场里，卖“无我”需要勇气，卖“真我”只需要包装。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，而这两样装置都出现在定型层而非最早层，恰与引力的辖区吻合（无须和解的东西用不着造那么多和解的架子，第四篇第四章用过同一根探针）。两个方向的反例都登记在案：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。折减，不废：它胜出的战场终究是梵语的市场。

谁受益？法师得到了终于可以正面推销的产品；教团得到了对位的竞品，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，因为那才是这门生意的需求侧。代价记两笔在此。第一笔，界限的看守费成了永久支出：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。第二笔记在地基上：真常入了了义的圆心，后世一切判教之争（性空与真常，第十篇的正题）的火药，在这里装填完毕。

供给侧的故事讲完了。可是没有需求的供给只是文献，真常的回流是被买出来的。下一章，断灭恐惧的生意。

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解剖成两层：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。⁸⁸第二卷同时记了一功：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成交量最大，以及，一门以安慰为主营的生意，它的结构长什么样。

需求的档案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。⁸⁹这份档案的要点不在纠正，在人选：把涅槃听成断灭的不是外道，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，等于承认这堂课的挂科率始终很高。制度侧的证据更硬：犍子部为“谁在轮回、谁受业报”立补特伽罗，被诸部围攻数百年而不倒，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，一代一代都在给“总得有个什么东西续着”这个直觉补供给。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，断过的只是供给的胆量：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。第三代的出生证明，上一章已改注在佛身论名下；从需求侧看，它还有一重亲缘：第四篇第三章的思慕引擎造出了不灭的佛，胎藏把那尊佛安进了每个人身内。外面的佛升得越远，里面的佛就越值钱。

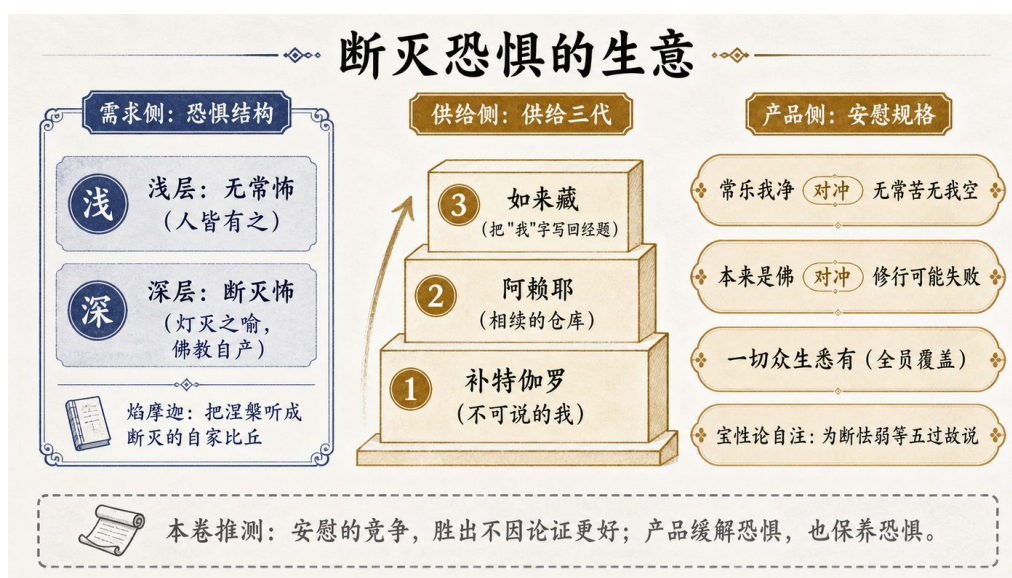
为什么成交放量恰在三至六世纪？外因先按平实报一遍：贵霜解体到笈多立朝之间，西北与北印经历了一轮政治动荡；五世纪末起嚧哒南下，健驮逻佛教毁于兵燹（第五篇第二章已引）；同一长时段里城市在衰退，商团在萎缩，旧的供养世界在瓦解。乱世抬高安慰的行情，这在宗教史上近乎通则，汉地是现成的对照组：真常经典恰在汉地的大乱世里译出，成了那个市场的主销品（第九篇的正题）。但照导论的规矩，这条线的权重要明标为推测：经典群的成文窗口与乱局的相关是松的，笈多本身反是承平之世；本卷只取“乱世放大既有需求”的弱形式，不取“乱世造出需求”的强形式。真常诸经的成文与传播曲线若可证与动荡地带、动荡年代系统错位，此线降权。⁹⁰

产品本身的规格，最能说明它是照着需求单造的。第一条，直接对冲：常乐我净对无常苦无我空，本来是佛对修行可能失败，每一味药精确对应一味怕。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招做到了逻辑极限，授记的批发版，保底的担

保书。第三条，即时生效：不必等三大阿僧祇劫的工期，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，是产品说明书上印着的。

《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。⁹¹ 为治怯弱而说，这是传统自己登记在案的功能声明；《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。⁹² 第二卷从解脱论一侧判过这套语法的代价；本章只补一句市场史：一件把功能清单印在包装上的产品，它的设计师非常清楚客人在怕什么。

设计师的手有多自由？供给侧的档案可以作证。到真常诸经成批问世的世纪，造经已是一门成熟的手艺，而且是纵向一体化的手艺：写经的、讲经的、为经作保的，是同一个岗位。学界对法师圈子的专题研究指出，大乘经不但出自这个行当，还把行当的雇佣合同写进了产品，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。生产者把自己的报酬与人身保护，写进了它所生产的圣言。校验一侧则彻底空置：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，唯一剩下的裁判是市场，没人抄的经自然死去。所以“想造什么就能出什么”是实情，“造了就能活”才是稀缺物。最硬的一份工艺档案，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。改版能够发生，说明版权握在活人手里；改版的方向朝着更宽的救度，说明市场的手也按在方向盘上。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，为此被摒出僧团；续译传到，其说获雪。这是那次改版最著名的一份接收记录。⁹³



断灭恐惧的生意：需求与三代供给

谁受益？信众买到了佛教史上第一份正面回答“我死后如何”的自家产品。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。真常把这两个现场盘活了：亡者不是断灭，是归于法身；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。教团受益于对位：市场上对手卖“你就是梵”，自家柜台从此也有得卖，而且条款更平等。出口市场受益最久：这套产品在原产地始终是支流，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；可它在东亚成了全部大乘建筑的地基，天台、华严、禅、净土皆立其上，第二卷的持平段已经记过。原产地的支流成了出口的主流，这个倒挂，第九、十篇有一半篇幅要用来解释。[94](#)

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。教义竞争在人口的记分牌上，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。旁证就在两块记分牌的背离上：论辩场的荣耀属于中观与量论，人口与出口的大盘却流向真常与净土；一边是最能赢的教义，一边是最好卖的教义，两边几乎不重叠。推测再进一层，就要碰这门生意最深的结构：恐惧在这里是需求，产品缓解恐惧，也保养恐惧。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；一个以安抚为主营的体系，结构上不再有动机去根治那份恐惧，客人痊愈之日就是关张之时。这一句按导论的分寸停在结构层面：无人设局，无人不诚，是激励的几何在世纪尺度上自己长成了这个形状。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”为成品标准的中坚文献与制度，此测折价。

代价合上：无我从教义地基降为教学台阶（上一章），恐惧从待治之病转为常设需求（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。看守费一年比一年贵，而隔壁的化身名册始终开着。论辩场给了佛教最精密的头脑，真常给了它最安心的许诺；市场还缺一样东西，灵验。下一篇，仪式的接管。

理论的切面，收卷附记。真常系补的洞，是无我教义留给直觉的两处空：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，直觉税一次减免。新的空处也写在合同里：如来藏与无我如何相容，楞伽的乳药之喻是体系自己的知情档案，正文已录；更深的一处此时无人会在意，若本来具足，修行何为。这个问题在印度只是注脚，往后会看到它在汉地长成判教的心病，在日本长成整场简化革命的地基；本篇卖出的安慰，利息记在了别的大陆。

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，市场还缺一样东西，灵验。本篇看这最后一格如何被补齐。到八世纪，一个以呵斥火祭祀家的传统，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，⁹⁵ 解脱论的判决第二卷密法篇已经下过。⁹⁶ 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。

先立起点档案，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。⁹⁷

门不是一天打开的，而且这扇门的几何本卷见过：软门加台阶（第四篇第一章）。律与经藏早就给防护性咒语留了口子：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。后门一开，台阶自己生长：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”。智慧经典把自己包装成咒的那一刻，咒的身位已经预热完毕。⁹⁸ 七世纪，系统化到货：《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；配套的制度件同时到位：灌顶（借自王家加冕礼的入门认证）、阿阇黎师承、秘密（未灌顶者不得闻）。⁹⁹

制度件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；第四篇记过经门无链可查，谁都能往里递文本。密教第一次给“法”这一侧装上了链条锁：法义不再随写本流通，须经活人当面灌顶授受，一环扣一环，断了不能自续。这个设计的市场效果立竿见影：认证真空第三次被填上，果位不可考（幕间），部数可考（第五篇），灌顶可以排队。人为稀缺是一切执照制度的地基；把公开的经变成秘密的诀，是这个传统对自己那扇软门做过的最彻底的一次修理，只是修理的收益不归验证，归师承。



从护咒到本尊：一道身位对调

需求侧，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，供养是情分不是刚需；密教补的正是这一格，禳灾、祈雨、治病、息兵，服务目录直接写进了仪轨体系：息、增、怀、诛四种法，息灾、增益、敬爱、诛伏。¹⁰⁰这份目录值得盯着看一会儿：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。这不是解脱论的目录，是需求普查的目录；第六篇说真常的设计师清楚客人在怕什么，这里的设计师清楚客人在要什么。第六篇第二章留的缺口：真常给了“你本来是佛”的执照，密教递上操作手册，本尊瑜伽就是把那句许诺做成可执行的技术。王权侧的订单也到了：护国与战阵法事成为宫廷采购的常项，波罗朝把密教立为旗舰大寺的高阶课程（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，三级跳完成；随之换血的还有判准，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，竞争侧的湿婆教技术压力（下一章正题），王权侧的护国订单。谁受益？阿闍黎，新链条的持有人；寺院，仪式带来稳定的服务收入与课程产品；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。且密教的接管带着真实的义理工程：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）。本卷判的从来是结构后果，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，因为服务可以外包，何须重写解脱论。所以拆开数引擎。

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；笈多后城市与行会金主萎缩，采购主力换成大小宫廷，采购单上是护国、息灾、战阵与星占，而湿婆教先占了柜台，佛教按对手的模板补货。¹⁰¹ 这具引擎要画两道边界。地界：佛教抢得到宫廷法事的招标市场，波罗朝是抢赢的案例，恰也是它在印度最后的存身之地；但它从来没抢到婚丧家祭的通用市场，那是种姓世袭的封闭生意，第五篇第二章“无膜”问题的再现。解释边界：生计解释开张，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。服务收入与宫廷订单若可证只是道体化完成后的副产品（先有教义，后有生意），此具折价。

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（第三章的档案）。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，早期佛教把这段人挡在门外，或流失给对手；密教化把这个气质段的客户与从业者一并收进门内。晚期僧团与悉陀群体的出身构成若可证与前代无异，此具折价。

第三具引擎，教理空白，装在体系内部；道体化主要是它的产出。密教填的三个坑，全是显教自己挖的。工期之坑：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，没有可执行的时刻表；“即身成佛”的广告词精确瞄着这份自家制造的绝望，第二卷记过，速度的许诺是效力广告，而广告词就是需求单的回执。接口之坑：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操作的接口，真常给执照，密教给手册。身体与死亡之坑：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，第六篇病榻现场的技术版。三个坑一字排开，密教一个不绕，全部正面填。密教核心法门的成立若可证早于这三个空白的成形，或其自我推销可证不以此三者为卖点，此具折价。

三具引擎合流，各管一层：生计解释佛教为什么重回服务柜台，人解释技术与习惯从哪条通道进门，教理空白解释为什么进门的东西最终坐上了道体的位置。哲学挣不来供养是实情；但若只为挣供养，佛教只须开分店，不必改宪法。宪法改在哪里，哪里就有内部的坑。

技术已经上架。下一章验货：逐件对照对手的货架。

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，这一章验它的货源。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，先逐件验货，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行头。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。上一章刚看它接管了自家门庭的仪式，这一章逐件翻看，几乎每一件都能在湿婆教的货架上找到同款。¹⁰²

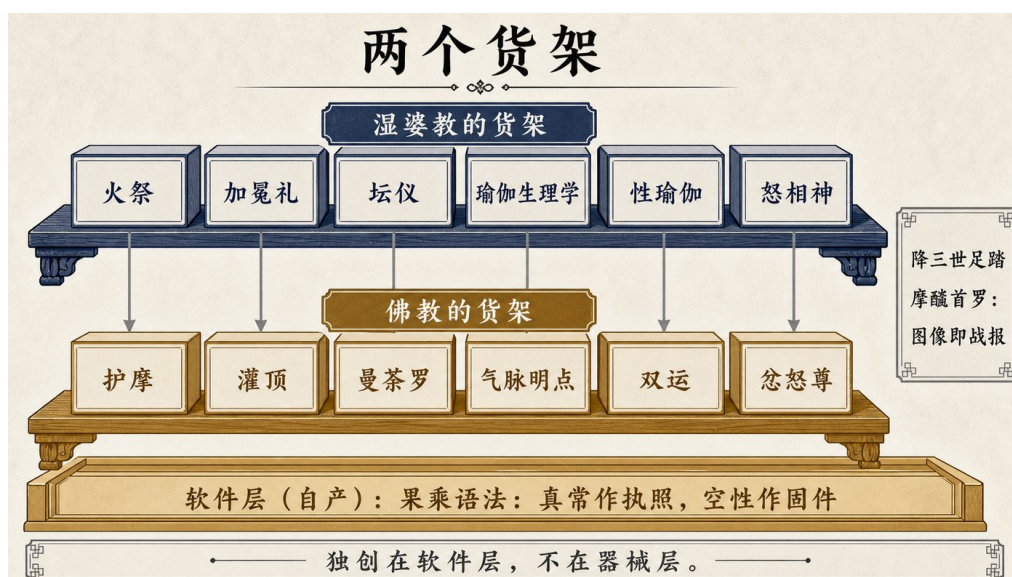
验货单立表如下；只有最后一行标着自产。

装备	密教中的形态	同款所在（货源）	佛教侧的改装
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

装备	密教中的形态	同款所在（货源）	佛教侧的改装
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	无同款（自产）	真常作执照，空性作固件：独创在软件层

借向可以判得比“相似”更硬。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硬的证据。学界的反方与补充也登记在案：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产权；Davidson 的社会史再补一层：曼荼罗的结构本身就是中世封建政体的图纸，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，方向争议按一说登记。[103](#)

有一件货自带收据，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，再编进自家的组织架构图，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，而且带着火药味：图像即战报。两家的竞争关系不必推测，铸在铜像上。[104](#)



两个货架：器械与软件

平实的一半：借入不是复印。每一件器械进门都刷了自家的固件：本尊必须从空性中生起，先融入空，再现起为尊，生起次第的第一道工序就是中观的功课；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；整套包装语法叫果乘，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：如来藏给了执照，密教写了操作手册；没有真常的地基，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？产品形态的决定权。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？竞争宗教线全功率运转：六至十二世纪王权赞助的大盘流向湿婆教（第五篇第二章已记），佛教按对手的畅销目录补货。谁受益？边地与新阶层：乌仗那、孟加拉的实验室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。代价记在可辨识度上：民间眼里，嘿鲁嘎与陪罗婆渐成同柜商品；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：这不是趋同的意外，是按同一张需求单、从同一个货架进货的必然。界限的看守费（第六篇第一章）至此涨到付不起。

器械与产地都验完了。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，悉陀与大学。

第三章 反建制的收编：悉陀与大学

第五篇第三章的反例登记里挂着一条尾巴：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；中间的工序，值得一道一道看。

先画像。八十四大成就者的传统名单，读起来像一份反那烂陀宣言：织工、渔夫、猎人、鞋匠、酿酒人、国王、妓女，低种姓与体制外过半；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；修法故意踩线，五肉五甘露，明妃，颇器；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。[105](#)

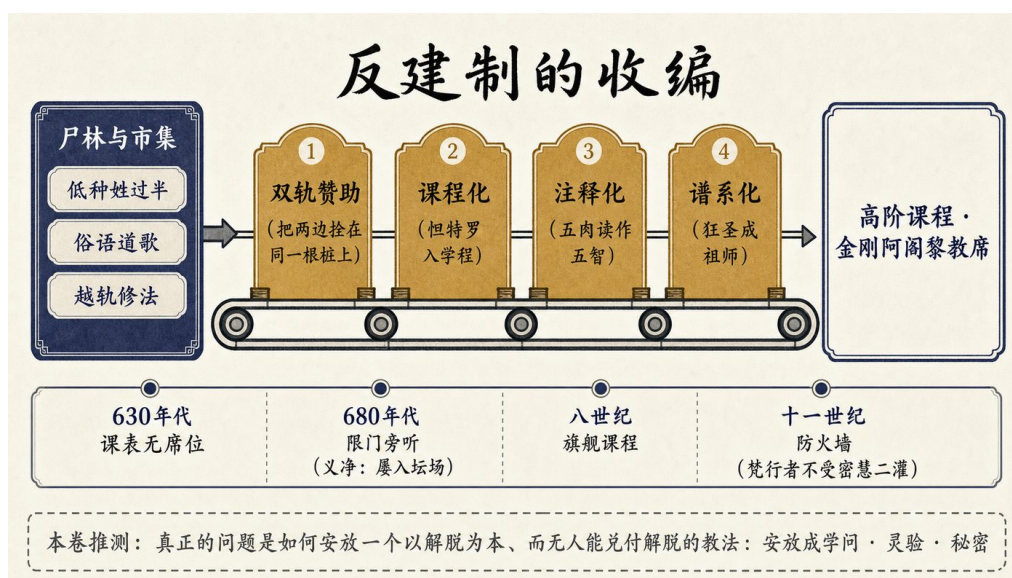
这股潮流的社会学并不浪漫，平实先陈。那烂陀体制的筛子筛掉的人，种姓、识字、以年计的学程成本，都淤积在体制之外；判准漂移制造的难民，会修不会辩的人在体制内没有台阶（第五篇第三章的判词，落到人头上就是他们）；再加上边地的宗教企业家。体制外淤积的人才与需求，总会找到自己的形式。最有名的档案是那洛巴：那烂陀级别的门卫论师，辩才顶配，圣传记他某日被一位老妇当面问倒，你懂词句，可懂意义？遂弃职入林，追随帝洛巴受十二苦行。圣传照例折半读；但这个故事被传统自己反复传颂，这件事本身是硬档案：体制内部在传颂一则“学位在关键处无效”的寓言，第五篇对判准的批评，教内早有坦白。[106](#)

工序开列之前，先记一句它们的来历：这套手艺，大学不是为悉陀新造的，它对付经的洪水时早就练熟了。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锁门，是编目。学程以论为单位，学僧读龙树、无著、陈那，不必直接面对经海；纲要书把语料压成考纲，《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，而考纲决定什么承重。管不了入藏，就管考纲：锁门会把自己也锁住，编目让门开着，还能卖地图。[107](#) 所以当咒的洪水与尸林的狂圣涌到门口，大学并不需要发明什么，只须把熟程序再运行一遍：经的洪水给考纲，咒的洪水给灌顶分级，人的洪水给教席。

然后是收编，四道工序。第一道，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；钱先把两边拴在同一根桩上。第二道，课程化：超戒寺把怛特罗立为高阶科目，金刚阿闍黎成为教职，密法进入学程序列，先显后密的道次第把叛乱排进

了课表（藏地的整编是这道工序的完成态，第十二篇）。第三道，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；踩线的语言被装进诠释的保险柜，Wedemeyer 论证这套反律法语言本有其符号学功能，而注释传统把它彻底驯化。¹⁰⁸ 第四道，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。四道合拢，反建制成为建制的顶层课程；对自家叛军，用的是对湿婆用过的那套协议：踩服，收编，安进曼荼罗。

这次运行留下了可以标日期的刻度。630年代，玄奘记录的那烂陀课程纯是显教，密在旗舰的课表上没有席位（他本人译过陀罗尼，咒始终活在服务层）。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；而他进不去这件事本身，是第一章那把链条锁在现场咬合的声音。八世纪，波罗朝的双轨赞助与超戒寺的科目化（上文四道工序）把限门选修升为旗舰课程。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：建制吞下了密教，又给自家受戒的核心装上防火墙。¹⁰⁹ 四站连读：从无席位，到限门旁听，到旗舰课程，到带防火墙的正统；收编不是一次决定，是一条五十年一格的台阶。



收编流水线：从尸林到教席

这笔交易是双向的，两边都有进项。大学一侧买到：活力与新市场，卡里斯玛的分销权（灌顶要排队，排队要资格，资格由寺院签发），以及对危险竞争者的最终处置，编进课表比赶出山门彻底得多。悉陀一侧买到：户口，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

存者偏差在这里又清点了一次。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，师徒两人之外无人在场。第二卷“证相与师权”的判词，在此补上制度史的一半：师权前置不是密教的教义偏好，是收编工序的结构产物，当越轨被锁进保险柜，钥匙就只能挂在师父腰上。¹¹⁰

四问清点。什么变了？修行判准的第三次换血收尾：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，前两章的市场与技术，加上体制的自愈本能：面对叛乱，镇压伤身，收编便宜。谁受益？交易双方（上文已清点）。代价记两笔：其一，抗议的地址被注销，从此传统内部再无体制外的位置可供批评者站立，后来的不满者出口只剩还俗或改宗；其二，越轨的通胀，当越轨成为课程，越轨的信号价值清零，下一代要更重的越轨才能标记自己（四部怛特罗的递进，第一卷已记其阶梯），通胀的社会成本，由整个教团的名声支付。

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，“地址注销”一句折价。

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，其实是房间里的大象：谁都看得见，谁都不去碰。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的法子，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。¹¹¹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严丝合缝，折不掉。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，早已不是“如何解脱”，而是“如何安放一个以解脱为本、而无人能兑付解脱的教法”。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；三条轨道互不拆台，因为拆了谁的台，大象都要现形。此期主流传统内部若检出对“解脱是否仍在发生”的公开自查（而非预设其在不的护教文），或成就者悉地的可核记录，此测不立。

三章合上，本篇的收支可以并读：佛教补齐了服务、技术、人才三格，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。但三张收据印着同一行小字：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”。¹¹² 当一个宗教只剩围墙之内认得出自己，围墙就是它的全部性命。下一篇，印度佛教的死亡。

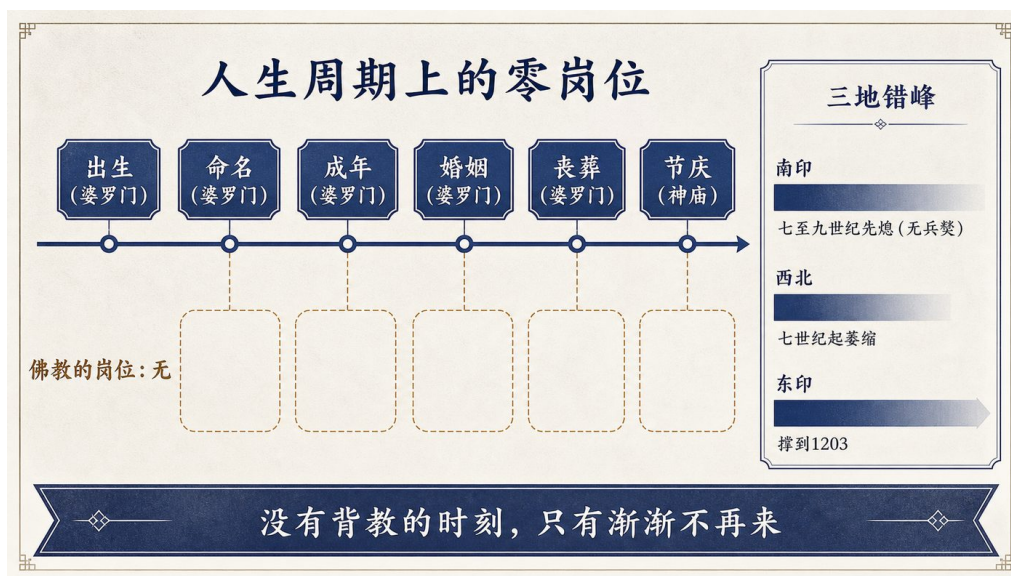
第八篇 印度佛教的死亡

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。本篇要先立一条法医学的规矩：死亡是过程，事件只是签收。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，只用本卷攒下的装置重讲一遍：什么先死，什么后死，什么其实早就死了。[113](#)

先看时间线，因为它一上来就否决了单一凶手的写法。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；真正的凶器是竞争，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输血撑到最后，也因此挨了最直接的一击。死亡按地区错峰数百年；一场谋杀不会分三个世纪、在三个凶器下分期执行。

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点验。种姓秩序在笈多之后重新咬合：法论把出生、命名、成年、婚姻、丧葬全部收归婆罗门执行（第五篇第二章的镜像程序），土地授予把执行者成建制地种进每个村庄。虔信运动从另一头进攻：不识字可以唱，不出家可以爱，神就在村口的庙里，门槛低到贴地，情感浓到发烫。佛教在这两面夹击下拿得出的对位产品是什么？寺院在远方，学问在梵语里，灌顶要排队，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，佛教一个岗位都不值守。它不是被逐出印度人的生活的，它从未整建制地进驻过。[114](#)



慢死：人生周期上的零岗位

流失的方式比流失本身更致命：没有告别。第五篇第二章立过“在家人没有膜”：佛教居士不构成可世袭的身份，无自家的身份法。到了界限模糊的世纪（第七篇第二章），这个结构性弱点长成了溶解机制。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。化身名册再补最后一道工序：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。¹¹⁵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。一个没有会籍的宗教，它的流失在统计上不留痕迹。

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，每一步都把与民间的接触面裁掉一块。到最后，这个教团对一个村民能说出口的自我介绍还剩什么？学问听不懂，灵验隔壁也有，解脱无人能兑付（第七篇第三章的大象）。退缩进大寺不是战略，是虹吸的终局形态：网上的养分被楼吸干，楼再把楼门关小。

四问只剩一问值得停留：谁受益？本卷写到此处，第一次在受益栏里写不出教内的名字。拆开看，每一步收缩都有本地受益人，讲席、封邑、阿阇黎的执照，前几篇都点过名；合起来看，合力无人受益。这正是全卷引擎最黑的一种运转方式：交换在每个当口都是理性的，代价全部记在远期，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，剩下的只是等一阵风。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），此测折价。

网死了，楼里的灯还亮着：帕拉的旗舰灯火通明，藏书充栋，辩才无碍。下一章看这几盏灯，和装灯的篮子。

第二章 一篮鸡蛋：寺院经济的脆弱

第五篇第二章立过单点故障之测，说死因报告在本篇；这一章兑付结构的一半：钱与建筑。帕拉王朝是最后的输血者：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，就是五六座超级机构加上它们的田产。

[116](#) 网的死亡上一章讲完了；本章看楼，看它的资产负债，看它为什么一推就倒。

先做经济体检，三项都不乐观。收入端单一：城市与行会的金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，就是整个行业的景气。资产端形态最坏：田产、建筑、藏书、造像，全部是不可携带、可没收、可焚毁的重资产；对照婆罗门的核心资产，世袭身份加仪式技能，无形，随身，烧不掉。负债端是机构的胃口：万人要吃饭，讲席要维持，仪典要排场；供养一断，遣散即死。一句话：几个世纪的适应，把一个托钵起家的宗教做成了重资产行业。

重资产行业遇上流动性极强的对手，结局有它的数学。一张网的死亡要一个节点一个节点地死，村寺塌一座，网还在；单点的死亡只需要一次。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。对一个已经只剩总部的传统，这就是全部：火烧掉的不是佛教的印度，是佛教在印度仅存的几个地址。

对照组必须摆在同一张桌上，因为同样的军队踩过同样的土地。神庙也被毁了很多，婆罗门也死了许多，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，在资产结构，这里兑现第五篇第二章立案的那对链条。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。[117](#)



一篮鸡蛋：两种资产，两种命

还有一份档案要如实登记：他们看见了火来的方向。时轮一系列的晚期文献里，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。没有分散化，没有民间化，没有把鸡蛋搬出篮子的任何一步。看见风暴与转移资产是两回事；这个体系到最后一刻，都只有写作能力，没有改组能力。[118](#)

流亡是尾声，也是本卷上半场的收束。幸存者两条路：翻山进藏，或者退入尼泊尔谷地。藏地一条，第一卷称为保险库；用本卷的话说，这是出口贸易的最终形态，第五篇第二章的出口书单在楼焚之前完成了最后一批发货，整个学统被打包运走。总部烧毁之前，数据已经异地备份；只是备份救的是文献与学统，不是佛教的印度。[119](#)

照规矩明标：以下是本卷的推测。超戒寺与那烂陀的火光只是清点时刻：根基早已空了，入侵者不过推倒了空壳。先把界线画清，此测不为暴力开脱：兵燹是真实的暴行，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。

直接死因有了，根本死因有了。还差一份正式文书，把权重写清楚，并且清算几个流行的单因故事。下一章，死因报告。

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”。¹²⁰ 本章在那份底稿上做两件事：用全卷的装置把“多因叠加”写成有传动结构的机器，给三因排出权重。

直接死因：军事打击，1193至1203年前后，德里苏丹国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，佛教绝迹。同一场火，三个病人，死了一个；死因报告不能只写火。

中介死因：经济与建筑的结构，上一章已验，重资产，单点化，王室依赖。根本死因：社会根系的流失，第一章已验，生命周期零岗位，身份无膜，转向无感。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”组的实验结果，也是权重表上最重的一块砝码。其二，印度教与耆那教：有军事打击，有根系（血统链、种姓膜、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。三组对照钉死一件事：打击解释死期，根系解释死亡。

死因报告单：印度佛教	
直接死因：	军事打击（1193-1203）
中介死因：	重资产 · 单点 · 王室依赖
根本死因：	社会根系流失（人生周期零岗位 · 无膜）
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
反例登记：尼瓦尔 (把羯磨链改锻成血统链)	
打击解释死期，根系解释死亡。	

死因报告单

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；但把病历最后一页当成病因，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裁，胜利叙事，此处只留名目。[121](#)

参与死因照单登记，它们就是本卷各篇的代价栏：可辨识度崩溃（第七篇：同一张需求单，同一个货架），解脱论悬空（第七篇第三章的大象：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；传动起来，就是全卷引擎的总运转：压力供能，交换传动，棘轮定向，每一次交换都在当口获益、把代价记往远期。导论立过的代价传递表，第N章的代价栏是第N+k章的压力栏；这张表在印度的最后一行，于1203年前后到期。

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是佛教徒的人群，这个人群在链条断掉之前就已经溶解了。所以印度佛教不是被清空的，是被吸收之后火化的；火化的，是早已搬空的部分。反例必须登记，而且这个反例漂亮得像是理论自己订制的：南亚次大陆唯一原地存活至今的古传佛教，是尼泊尔谷地的尼瓦尔佛教，而它存活的方式，恰是把自己改造成种姓：出家制消失，金刚阿闍黎与释迦氏成为世袭的祭司种姓，僧职父子相传，服务嵌进社群的婚丧节庆。它活了下来，靠的是把羯磨链改锻成血统链。¹²² 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，那不是复活，是再生：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）。¹²³

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（而非适应症状），密教化升格为死因；若南印度的早亡可证另有未计的主因，第一块砝码作废。

报告签字之前，补最后一句，它决定本卷下半场的走向。死亡不是这部流变史的终点，因为出口先于死亡：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。印度不再是佛教的地址；从此佛教的历史，是它诸副本的历史。下一篇，入华与转译。

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双塔并立，辩得动一切命题，修得出一切本尊。附记只补一个观察：图纸上没有门。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：大厦封顶的那天，设计师没有给它画一扇朝街的门。

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：印度不再是佛教的地址，从此佛教的历史是它诸副本的历史。下半场从最大的副本开始。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的宿主：一个自足的文字文明，自带经典体系、礼制、史官与士人阶层，意义市场被经学垄断了四百年，外来之教还额外面对华夷之辨的关税。锡兰是空地，汉地是庙最多的城；佛教不该赢，它赢了。本篇看它怎么进的门、怎么建的厂、怎么做成的第一桶生意；本章先看进门，那一步的操作，后世商业史有个现成的名字：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。崩解砸开的不只是城池，还有经学的信用，天人感应随王朝一起破产，士人的意义市场出现真空，玄学应声而起，以老庄解世界，以清谈为货币。第一卷第十篇已记这段思想真空与佛教传入的合拍；[124](#) 用本卷的话说：宿主的免疫系统恰在低谷，海关无人值守。

两份早期档案都带着壳的印记。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。[125](#)

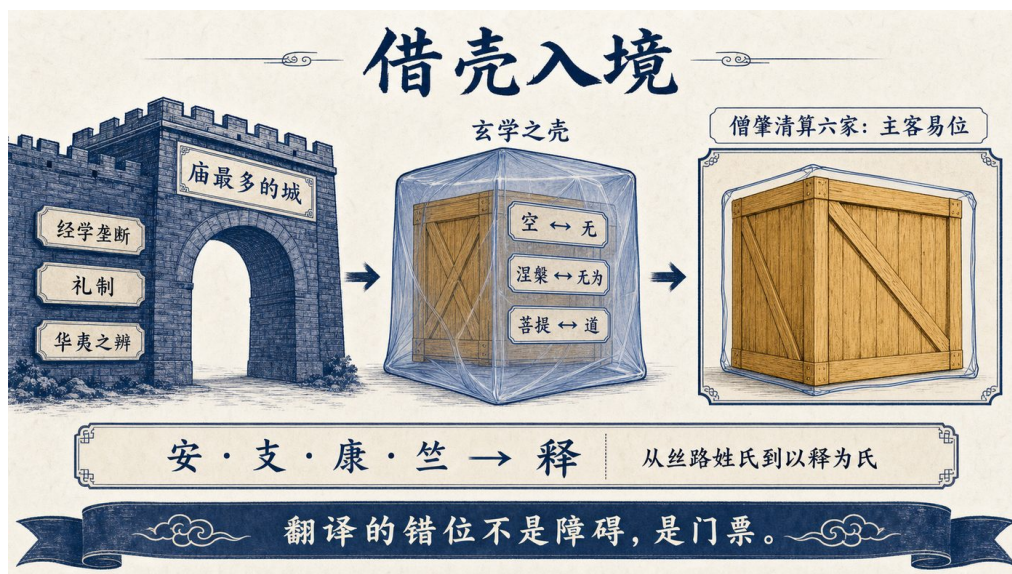
把最早的人拿到显微镜下，先看名字。安世高是安息王子，支娄迦谶是月支人，安玄是安息商人，支谦月支裔，康僧会康居裔而生于交趾，竺法护月支裔而生于敦煌；安即安息，支即月支，康即康居，竺即天竺，头一百多年的僧团名册，读起来是一张丝路商站图。佛教入华首先是侨民的宗教，寄生在商路社群里；汉人入场很慢，严佛调是最早的汉人出家者，朱士行是传统所记第一个如法受具的汉僧。要到东晋，士族与寒门才成建制进场：道安出身没落儒门；慧远本是儒生，听道安讲般若而叹“儒道九流皆糠粃耳”；僧肇家贫，以佣书为业，抄书人读成了哲学家。收束这条线的是道安的一个动作：废胡姓法姓，“四海出家，同

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。¹²⁶

再看受戒，这里躺着一桩两百年的丑闻。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挤着到货：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，尼戒统方才如法接通。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》，等于为教团起草临时宪法。¹²⁷放回第二篇的装置里，这笔审计的结论很硬：印度先有僧团、后有经；汉地先有经、两百年后才补装僧团。建设次序整个倒装，先有佛学，后有佛教；汉传的羯磨链，通体是五世纪的进口件。

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，就是玄学化般若的物种辐射。本章只补流变史的取景。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。卖佛法之前先卖庄子，卖庄子是为了让人买佛法，这个次序就是整个格义时代的商业模式。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”报关入境，税率为零。

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：翻译的错位不是障碍，是门票；被误解为玄学，恰是佛教进入中国的最低成本路径。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，会昌一并扫地出门后再无生还。¹²⁸壳是必要的，且壳的质量决定存活；佛教借到的是当时最贵的壳。



借壳入境：错位是门票

代价当然有，而且是双向的。客人住进壳里，壳也长进客人身上：汉语佛教从此带着老庄的口音，体用、本末、自然这些词根扎进了译语的地基；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，把六家七宗挨个点名清算，用的是标准的中观刀法；从依附玄学词汇到接管玄学议程，佛教用了约两百年。概念的客人成了主人，士族形上学的考题从此由佛教出。[129](#)

壳也有遮不住的部位，两处最痛：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。前一处伤口，后来主要由民间自产的孝道伪经去敷，下一章黑市的畅销榜上，《父母恩重经》一直挂在头名；后一处，慧远以《沙门不敬王者论》打了一场体面的守卫战，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；这两道伤口，一道用假货止血，一道用时间结痂。[130](#)

显微镜下最后看两样：动机，与渗透的质量。动机侧，虔信的证据是用尸体计价的：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。名利的通道是随市场成功才开启的：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，是同时代人留下的质检报告。不是坏人混进了佛教，是佛教长出了值得混入的东西。质量侧，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，六家七宗就是学费；经可以邮寄，义解不能，理解是跟着罗什这个活人到岸的，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底层地质，第十、十一篇分轨去看。[131](#)

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：宿主的崩解与真空。谁受益：士族得到了更精妙的玄学，佛教得到了入场券。代价记两笔：错位的义理要用几百年慢慢赎回（第一卷已记罗什玄奘两轮矫正），而有些错位永远留在了地基里。壳解决了入境，没有解决供应链：经从哪里来，谁有权译，译成什么算数。下一章，译场。

第二章 译场：翻译运动的政治

借壳解决了身份，接下来是供应链。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。¹³²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，先看座下有没有一个不塌的朝廷。¹³³

王权一侧的动机是一叠，不是一个，且治世与乱世的配比不同，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，是承平帝王的标配文化工程，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翻版，第三篇第二章那份护法王合同的汉地签约仪式；译经是同一份合同里的文化条款。¹³⁴第三层最实：收权。民间造经既不能禁绝，官家就垄断源头，下文的海关与经录都是这一层的工程。客户结构也要算清。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，清谈对口；到隋唐官译时代，玄谈已衰，译场的真实客户是朝廷自身与义学僧团。民间的喜好则根本不经译场，它走黑市与斋会。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，功德按卷计价，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。¹³⁵

第一件产出，本卷等它很久了：锁。第四篇第一章记过，印度的经门是内容校验的软门，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不锁门。汉地把门修成了另一个样子。道安作《综理众经目录》，专设疑经一录，判词的依据不是义理合不合，是来历明不明：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”。这是佛教史上第一道装在“文”上的链条锁：产地追溯，译主具名，如同伊斯兰后来给圣训配的传述链。¹³⁶印度锁人不锁文（第二篇的判

词），汉地补上了文的锁；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。

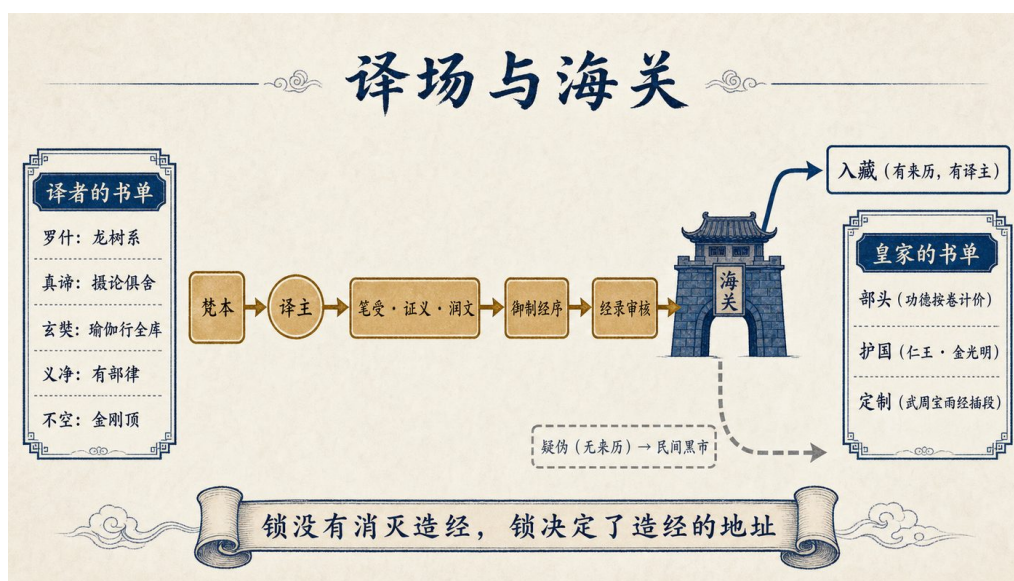
但锁有漏，而且漏得意味深长。本土的疑伪经照样层出不穷，而且畅销：讲孝道的《父母恩重经》，讲地狱审判的十王一系，讲延寿禳灾的诸品，全是汉地需求单自己写出来的经。¹³⁷把这个现象放回第四篇看，它就是大乘经运动的微缩重演：门槛管得住名分，管不住需求；需求足够硬的时候，市场自己造货。差别只在，汉地的锁把这批货挡在了正藏之外，钉上疑伪的封条，它们只能在民间流通，进不了义学的地基。同一种需求，印度的体制让它改写正典，汉地的体制让它另开黑市；锁没有消灭造经，锁决定了造经的地址。

锁的成绩单要两行一起读，因为有两件货没有留在黑市：它们过了海关，进了正藏，后来都成了正殿的梁柱。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，一举洗白；此后诸录照抄房录，《开元释教录》终审放行入藏，卷首那篇僧肇序，是更晚补造的证件。今人断代，它成书于五世纪下半叶的南朝，下卷取材于昙无讖所译《菩萨地持经》。¹³⁸第二件，《大佛顶首楞严经》。它给自己配的出生证明本身就是一个海关故事：印度王禁此经出境，梵僧剖膊藏经，浮海东来；一部走私进汉地藏经的书，自述的来历恰是从印度海关走私出境。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；海关要传唤证人，证人自愿失踪。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，一处记殷刺蜜帝与房融，底单对不上，照样放行。¹³⁹

两案并读，海关的验收逻辑全部现形。第一条，验来历的海关，教会了造假者造来历：判准既然是来历与译主，攻击面就完全确定；寻常疑经没有证件，这两部的证件比真货还齐。第二条，都走弱关口：梵网走时间的弱点，目录学的童年，一部最不设防的目录盖了章，后世最严的目录继承了它的底单；楞严走空间的弱点，帝国的南大门，私译成书、流通既广，到关前已是木已成舟。没有一部成功的伪经是从正门进来的。第三条也是最重的一条，需求即通行证：两部经填的洞，正版货填不了。梵网供给一部佛亲口说、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；印度不生产这种货，因为印度没有这种订单，而菩萨戒帝王（第四篇第二章）的市场正空着货架。楞严供给一站式的总集，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，文体即通行证。海关拦得住走私犯，拦不住下订单的是自己人。第四条，棘轮锁定：一入开元录，只进不出；等后世怀疑者拿出证据，它们已经不是藏里的书，是墙上

的砖，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》，证据越攒越厚，墙砖一块未动；那场近代之战的档案，归第十四篇。

再把黑市的畅销榜排开一眼：起信、圆觉、楞严、梵网，疑伪的程度有差，真常的成色则一。本土订单造出来的，多半是本土直觉最渴的货，这一层第六篇已经给过解释。于是海关一节的判词要补一句：锁拦下了成百上千的粗货，放进了两件精品，而这两件精品对汉传佛教形态的塑造，超过被拦下的全部存货。锁决定造经的地址，需求决定哪件赝品配得上正殿。



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盘；玄奘立“五不翻”，发动新译运动，公开判旧译“讹谬”。¹⁴⁰ 每一次重译都不只是学术：旧译此时已是诸宗的地基，南北朝义学诸师的宗依全在旧译上；改译一个术语，就是动一家宗派的房基。谁定术语表，谁就划定了义理的可说范围；译场统一术语的那只手，同时在统一谁有资格立宗。

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；但它载下的心理事实极硬：到七世纪，语料库本身已经神圣到译主不敢下剪，第四篇的棘轮在另一个文明里咬合如初，只进，不出。¹⁴¹

译什么，最后看两份偏好清单。译者的清单一目了然：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库，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出口书单；从进口侧看得更细：汉地看见的印度佛教，是几位译主私人书单的叠印。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”。¹⁴² 皇家的清单三样：部头（体面与功德计量），护国（《仁王》《金光明》历代重译常销，不空重译《仁王》并加密咒），定制（武周案上文已录）。两份清单相撞的档案，软硬各一。软的：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。¹⁴³ 硬的在场外：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。吸收式排挤的汉地战场，两家用的都是黑市武器：毗湿奴用化身名册收编佛陀，老子用化胡经，佛门以三圣东化回敬；这场伪经战争断续打了近千年，要到元世祖焚经才收场。¹⁴⁴

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；旧译地基上的天台、华严、禅长青千年。市场最终选择的不是更准确的文本，是更好用的地基。译场能统一术语，统一不了偏好；汉地要什么样的佛教，买方在下一章的乱世里早就投过票了。

还有一个问题悬在整个译经运动背后：汉地并非宗教空地，本土货架上站着道家一系，买家为什么还是转向了佛教，而且转得这样彻底？先摆对手的货架。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，兑付期错配：长生的许诺此世到期，而皇帝们一个接一个死了，违约记录越攒越厚；佛教的许诺死后到期，从不退票，第六篇那件免检产品的汉地版。求仙本是治世的奢侈品，秦皇汉武都在盛世求仙；乱世里长生话语彻底贬值，死亡服务却是刚需（下一章）。其二，装备代差：佛教到货时自带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，此后是在被碾压中现代化的：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货架（第七篇第二章）；汉地的道教向佛教借货架。其三，黄巾阴影：组织化道教在朝廷记忆里等于造反，佛教以侨民宗教入场，初看安全。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；佛教彻底赢下的是高端义理与死亡服务，恰好一头一尾。¹⁴⁵

四问此处从简，动机栈与客户结构上文已数；只补最重的一件国产装备。纸，汉地的另一件国产装备，把写本时代的复制成本再降一级：写经坊、功德写经，第四篇第一章的复制激励条款在汉地全速运转。媒介、海关、术语立法，三件配齐，佛教在汉地的基础设施就绪。产能有了，市场在哪里？下一章，乱世。

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，成了那个市场的主销品，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：乱世到底供应了什么，让一个此前客居的外来教，几十年里长成帝国级的建制？

先拆需求。第一层，苦的解释。天命论是治世的产品，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半边生态位：超度、斋会、盂兰盆，死亡服务在汉地几乎无在位竞争者。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，印度死于位满，汉地活于位空；同一个佛教，命运取决于宿主的空格表。第三层，来世的产品。乱世使末法叙事可信，末法使易行道合理；昙鸾、道绰的净土论全部标注着战乱的年轮，第二卷净土篇已记其人其世，慧思的立誓愿文把末法意识写成了年表。¹⁴⁶第四层，避难。寺院免税，乱世的出家潮里，信仰与求生从来难分，僧团成为收容制度本身。

供给侧同样有乱世的推力，而且带着一个漂亮的结构回声。胡人政权面对儒家天命论的关门：华夷之辨把合法性话语锁在华夏血统里，一个羯人皇帝在经学里找不到自己的座位。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。¹⁴⁷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。跨血统的合法性话语，永远是非正统政权的刚需；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，国师链与译场链是同一条供应链的两端。南朝的路线不同而结构相同：士族要玄学化的佛教（上上章），皇帝要帝王菩萨的冠冕，到梁武帝而集大成（第十篇再详）。

北魏还留下一件制度发明，把服务生态位直接写进了国家编制。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。救济外包给僧团，僧团编进财政；这是佛教在汉地拿到的第一个“帝国秩序里的位置”，也是后来一切纠缠的第一颗种子：寺院经济从此与国家编户争人争地，会昌的清算（第十一篇）从这里起算。¹⁴⁸

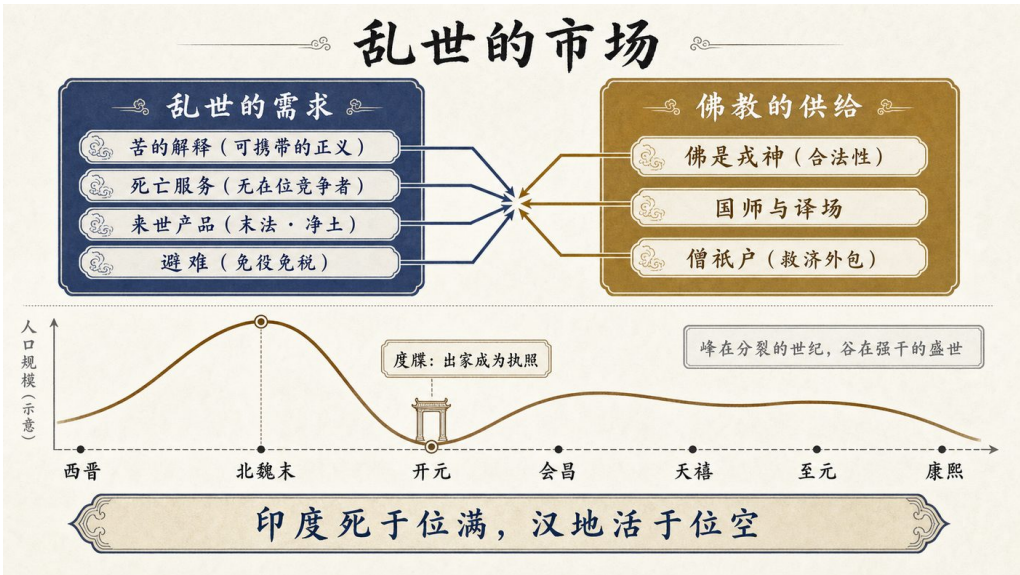
速度可以给出读数。西晋两京，寺不过百余；北魏末，洛阳城表里千余寺，全国寺三万余，僧尼二百万，杨衒之为洛阳的伽蓝专门写了一部书，序里两句话就是增长曲线的全部注脚：“王侯贵臣，弃象马如脱屣；庶士豪家，舍资财若遗迹。”¹⁴⁹ 二百万是什么概念：约当北魏编户人口的十五分之一穿上了僧衣。增长最陡的区间，恰是杀伐最烈的区间；而两次灭佛（北魏太武、北周武帝）都发生在政权巩固、重拾儒家正统工程的年代。兴佛于崩解，抑佛于重建，曲线跟着秩序的松紧走。

把读数拉长到帝制的尽头，曲线看得更清楚。

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）	458,854	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》
明洪武年间	登记约5.3万	明实录；成化后鬻牒失控，中晚明失计

时代	僧尼数	口径与出处
清康熙六年（1667）	118,907	官册；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。¹⁵⁰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；盛唐的官册却只放十二万六。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，正是重建期的清点动作。治世不是佛教的冬天，是配额的季节：度牒这件唐代发明，本质是把乱世失控的僧数改造成国家许可的名额，出家由避难变成执照。这条曲线一直摆到帝制尽头，与本章的判语同形。



乱世的市场：位空之地

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供应，供给两侧全部由乱世加持，增长曲线与战乱曲线同相，抑制事件与秩序重建同相。谨慎的弱形式（乱世放大既有需求而非无中生有）随时可退守，第六篇第二章已有先例；但汉地这一案，强形式站得住。

收束，并交底下一篇。三百年乱世买定了佛教，但要看清买家下的是什么单：安慰、灵验、超度、来世，外加一顶合法性的冠冕；没有人订购中观的精密。第六篇说过原产地的支流成了出口的主流，机制现在落地了：出口市场的口味由买方定，而汉地的买方是乱世里的人。真常与净土是主销品，义学是搭售品，这份订单结构决定了汉传佛教的底色。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智力工程来回答。下一篇，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；范缜以神灭论相攻，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，佛教先把无我收进了柜台底下。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。[151](#) 附记的判词：转译的第一课不是词汇，是哪些教义可以为市场让路；让出去的无我，汉地义学此后千年没有完整赎回。

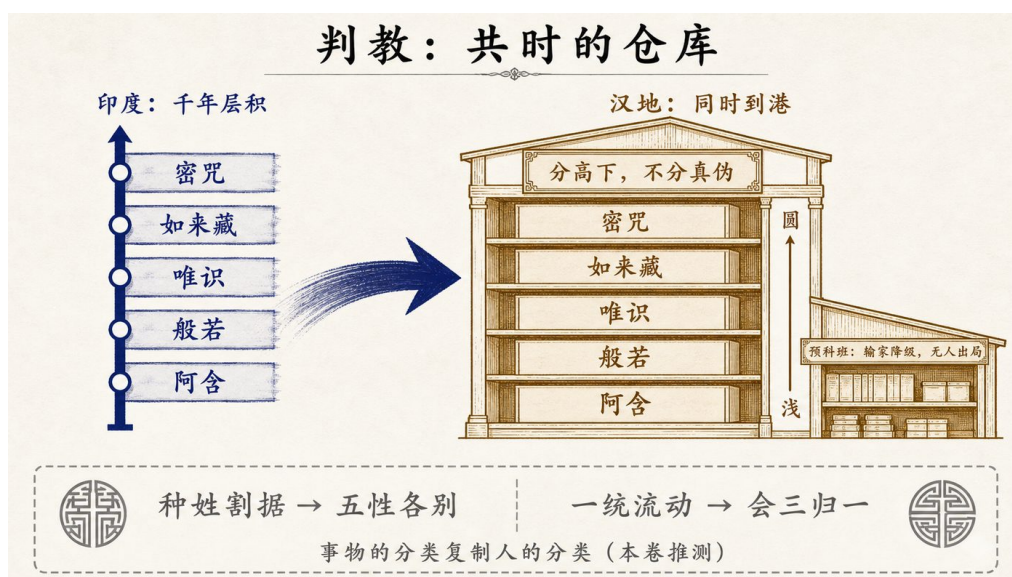
第十篇 汉地的再造

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；而教团用一场智力工程来回答。工程的图纸叫判教。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，在汉地两三百年里几乎同时上架；译场的海关只验来历，不验义理（第九篇第二章），于是合法入藏的经典彼此打架：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，每一层地质都摊在同一张桌面上。

手术的刀法是天才的：把历史问题改判为课程问题。矛盾不是矛盾，是次第；诸经不是打架，是佛陀对不同根器、在不同阶段的因材施教。天台的五时把这个思路做成了佛陀的教学生涯简历：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。¹⁵²这场手术的性质，本卷等它很久了：第四篇第一章记过棘轮的第三级操作，判教夺标，不再骗过校验，而是接管校验，把语料库重排权重，令自家文本坐进标准的圆心。印度的判教夺标还是零散的手笔（了义不了义、三时），汉地把它做成了建筑学：每一家的金字塔，塔尖上都恰好站着自家的宗经，天台判法华纯圆，华严判华严别教一乘，裁判都把金牌颁给了自家。

但汉地判教有一个印度没有的性质，它是本篇往后一切故事的地基：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，谁也拆不了谁的台。汉地佛教从此是同一屋檐下的多样，而不是印度那种分家的多样；这个差别在灭法的世纪里值多少条命，第十一篇再算。



判教：共时的仓库

手术的市场背景是南朝的讲席文化。义学讲席是士族与帝王共同的剧场，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。¹⁵³在这样的市场里，判教是宗派的营业执照：立宗必先立判，一张自家的判教图，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，成年礼的结构原样保留。

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：不是教义按次第生长，而是佛陀按次第施教。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。¹⁵⁴

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”这个地基有裂缝；又不肯放弃任何一部，因为海关已经放行、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，并且标明尺寸：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门牌，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”；¹⁵⁵本卷把它接到判教上。印度是阶级流动性极低的割据世界，种姓的阶序是无流动的等级，位置不可兑换；它的佛教长成了同一个形状：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；它的佛教也长成了同一个形状：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。

[156](#)

这个猜想有一个好得近乎订制的旁证：五性各别的战争。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进口汉地，然后被整建制拒收。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，湛然更把梯子伸到草木瓦砾，无情有性。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，译主本人预判了市场会拒收。[157](#) 同一条教义，两种社会，一边成公理，一边成废案；分类复制社会，此案是两边同时按了指印。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；第十三篇的日本还有下一个数据点在等，此处按下。

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而非制度：无会籍，弱边界，按功能取用。[158](#) 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。塔尖散了，习惯还在。

代价记两笔。第一笔，了义的通胀：判教一旦成为竞争体裁，后出者必须更圆，圆教之上还要顿教，顿教之外还要教外，塔尖的竞价没有封顶（下两章的禅，正是这场竞价的产物之一）。第二笔，“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，棘轮的最后一级咬合到位。这块肌肉的萎缩要到一千年后才显形：当“大乘非佛说”以文献学的形态回到汉地，激起的不是论证，是雷霆之怒（第十四篇的正题）。框架立好了，还缺大厦。下一章，天台与华严把判教兑现成体系。

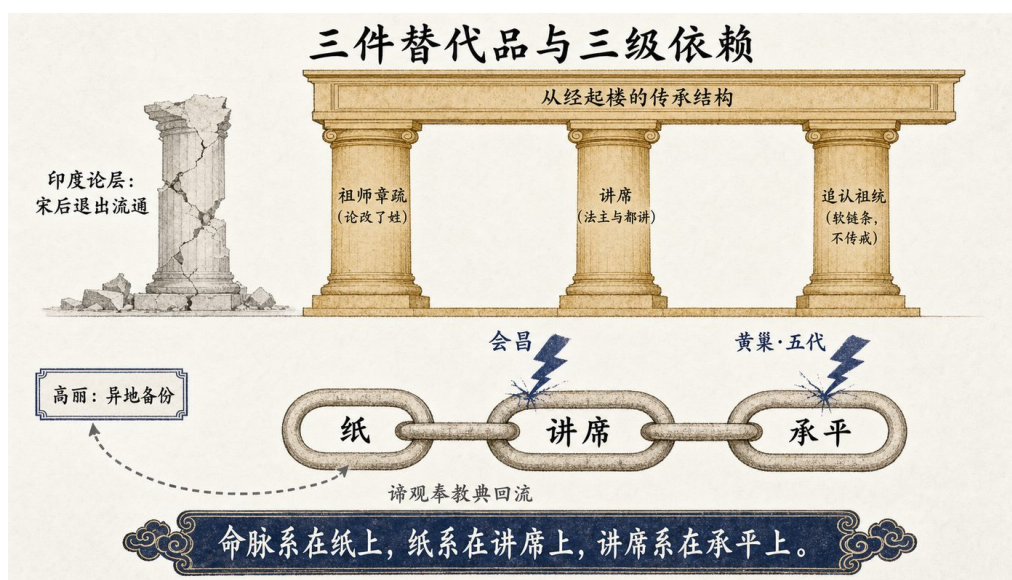
第二章 中国式体系：天台与华严

判教立了框架，接着起大厦。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，经是权威的引证库，论才是思想的建筑；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。但天台与华严把这一级台阶抽掉了：智顗直接在《法华》上起楼，法藏直接在《华严》上起楼，不经印度论师的中介，中国人第一次不做注释者，做建筑师。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。

大厦的形制第一卷已详：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。¹⁵⁹ 本卷只指认两件结构事实。第一，共同的地基是真常：两家的第一原理，一念心具三千也好，一真法界也好，都是第六篇那件产品的升级版；第二卷判过，如来藏在印度是支流，在东亚是全部大乘建筑的共同地基，天台华严禅净土皆立其上。地基里最承重的几块砖，还是本地窑烧的：起信、楞严、圆觉，疑伪程度有差，本土成色则一，卷宗见第九篇第二章。第六篇的出口倒挂，在这里完成了封顶。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。同一把手术刀，先切经典，再切世界。

从经起的楼，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，它改了姓。山家山外之争的制度前提也在这里：吵的不是佛经，是祖师文本的解释权。第二件，讲席充当学院。讲经的建制是法主与都讲对坐，一唱一释；受众分层分明：寺内义学僧是正课，宫廷内道场与士大夫是包厢，华严在唐代尤其是士人的哲学，李通玄以居士身份注《华严》即是路标；大众另有一条道，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。¹⁶⁰ 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，谱系多为后人补齐，工艺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，而强度测试来得很快。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，判教收编输家的最早演示；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。压力测试在唐末：会昌加五代兵火之后，天台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，天台靠海外的备份才得中兴。¹⁶¹ 第八篇说印度的学统在楼焚之前异地备份进了藏地；汉地的义学在自己的楼焚之后，靠的也是异地备份回流。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。汉地佛教的智力大厦，地基（经）是进口的，结构（章疏）是自产的，而住户始终不多。



三件替代品与三级依赖

谁买单？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，政教蜜月的标本；法藏为武后说法，指殿前金狮子为喻，一座《金狮子章》把十玄门讲成了宫廷速成课。¹⁶² 士大夫一侧的趣味同样对口：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。

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，论辩场以拆解对手为荣（第五篇），因为次大陆是列国竞价的市场；汉地的智力美德是含摄，圆教以安置一切为荣，因为帝国的市场只有一个买主，而买主要的是秩序。列国出论辩，一统出圆融；这八个字，是上一章那条

对照在形上学层的读数。边界照旧：智顗的主体工程完成于陈隋之际，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》是一部完整的禅观工程，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；华严则偏于纯架构，观法后起而单薄。代价也记在这个落差上。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，地图把每个地方都画成了目的地，行路的理由就成了问题。其二，体系的自重：一念三千式的精密建筑需要世代的注释来维护，宋代山家山外之争显示，大厦的内部装修足以耗尽一个宗派的全部智力。义理的军备竞赛在汉地换了一种形态：不比谁拆得动，比谁装得下。

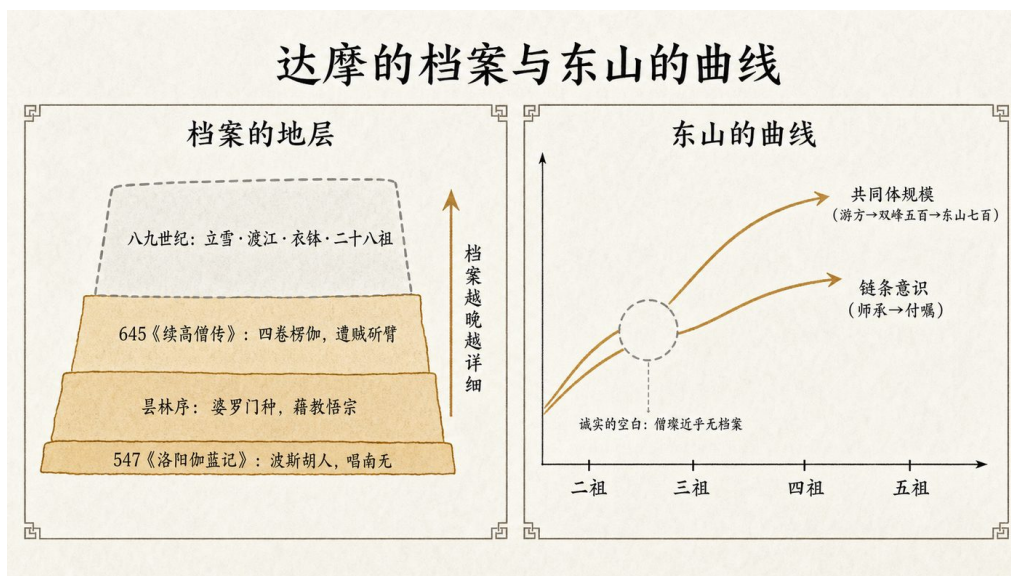
大厦起到这个高度，反动是迟早的事。有人要问：楼盖得这么高，门在哪里？下一章，有人掀桌。

第三章 禅的成立：对经院的反叛

到唐代中叶，汉地佛教的文本经济已经过热：藏经数千卷，判教塔尖竞价，译场官营，讲席连云，注疏的注疏又有注疏。然后安史之乱（755）击碎了北方义学的经济基座，两京讲席随乱而衰，藩镇割据的南方山林里，另一种佛教长了起来。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；[163](#) 本章只按流变史读它：这是佛教史上第二次掀桌子。第一次在印度，龙树拒绝量论的裁判席（第五篇第一章）；这一次在汉地，禅拒绝文本的裁判席，判教排定的一切阶梯，顿悟一脚踏空。而两次掀桌的结局也相同：掀桌者自己坐了庄。

链条的锚点值得单独验一次货，因为它是“档案越晚越详细”这条判语的教科书案例。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”是禅法名目而非石洞；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》，恰是法统战争最烈的年代。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。[164](#)

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》，真常的底盘配上般若的语法，禅的义理骨架就位。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，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；链条最暗的一环恰在正中，而链条叙事最不能容忍暗环，后世给这一环补光也补得最卖力。[165](#)



达摩的档案与东山的曲线

坐庄靠什么？靠一条链。禅宗给自己造的权威结构，不是更高的判教，是谱系：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，上两段的档案已示其工艺；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，胜负手不在义理，在谱系的独占权。¹⁶⁶ 把这套动作放回第二篇的装置里，一眼可辨：链条是唯一抄不走的资产，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；汉地的经门与判教门全是软门，禅重新发明了硬锁。而它与第七篇的镜像也严丝合缝：密教把法锁进灌顶，禅把法锁进印可，两家都把判准挂回了师父腰上；认证私有化的两种字体，写的是同一句话。

经济基座的种子上文已见，黄梅的共同体白天已在田里；百丈把它立成法度，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。¹⁶⁷ 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，下一篇会昌一来，就是生死。

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；禅是为灾难优化过的佛教。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詮合流，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，恰是禅从旁流长成主流的九十年，而会昌之火随后就把这个设计的优越性验证了一遍（第十一篇的正题）。设计先在，灾难开奖。

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，神会打得动谱系战，早期禅师著述极多，学界早已点破，不立文字的宗派最能写。¹⁶⁸但招募的基层随定居与农禅一路下沉：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底数。于是方法的简化曲线与成员的识字率曲线严丝合缝：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，功能上是把文本资本的缺失铸成了勋章；净土用称名替识字，禅用守心替章疏，汉地两大发明在同一道门槛上做了同一个动作。而不立文字妙在两头通吃：对下免识字税，对上免章疏税，厌倦注疏之学的士大夫恰好也爱它；被挤在中间的，是义学。灾备是它的存活优势，识字率是它的招募优势，两个优势指向同一个设计。

代价三笔。第一笔，判准：机锋应答成为证悟的社会形态，第二卷诊断判准漂移时已把它点名为汉地变体；印可无第三方，师权无上诉，第七篇第三章那句判词在禅堂同样有效：无事可考。第二笔，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，拆楼梯的人后来开了印楼梯图纸的铺子；宋代看话禅以一句话头对治公案的通胀，等于给自家的文字病再开一味药。第三笔，谱系战争的内耗：法统的独占权值多少，争夺它的成本就有多少，南北宗之争只是第一场。

禅收走了精英与山林。可是两百万人的教团，多数不在山林，也不是精英；他们的出口在哪里？下一章，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的订单：安慰、超度、来世。本章看这份订单的最终产品化。第四篇第二章开过它的出生证明，《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，他的乱世年轮第二卷已记；道绰亲历北周灭法，把时代诊断接了上去：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，把最后一道精英门槛拆掉。¹⁶⁹ 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是双胞胎：禅与净土，都在事后给自己修了族谱。¹⁷⁰

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、智旭诸位；印光在世时改定名单（行策即其所补），身后由弟子公议推为十三祖，名单在活人记忆里才封卷。¹⁷¹ 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，不是执照。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。



产权证与名人堂

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。

祖师	生卒	亲历的时代与个人困境	法门形态
慧远	334-416	永嘉乱后之北方； 随道安避兵，襄阳城陷师徒离散；桓玄沙汰沙门；卢循军过庐山	般舟观想，结社共誓，自力色浓
善导	613-681	生于隋末大乱之岁，幼历易代兵燹与大饥	称名正定业，凡夫入报，彻底他力
承远	712-802	安史之乱，湖湘流民；衡山苦行，“人遗之食则食，不遗则食土泥”	般舟苦行，专念教人
法照	活跃766-820顷	安史之后的藩镇战乱	五会念佛，以音声摄众
少康	?-805	中唐藩镇	

祖师	生卒	亲历的时代与个人困境	法门形态
			市井称名，钱诱童子成俗
延寿	904-976	生于唐亡之际，五代吴越；为库吏挪官钱放生，临刑获赦	万善同归，禅净双修
省常	959-1020	宋初承平（例外行）	结净行社，仿庐山
株宏	1535-1615	晚明政乱倭患；早岁连丧考妣，家难频仍	摄禅归净，一心分理事
智旭	1599-1655	明清易代亲历；一生缠病，病中自记极多	天台架构的信愿持名
行策	1628-1682	生逢鼎革，早孤	七日精进佛七之制
省庵实贤	1686-1734	康熙承平（第二例外）；早孤苦行	结社劝发菩提心，末法之言痛切
彻悟际醒	1741-1810	乾嘉之际，晚年值川楚教乱	舍禅归净
印光	1861-1940	少年逢丁戊奇荒，历庚子、辛亥、军阀混战、抗战，圆寂于沦陷之苏州	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：这张表上的秽土观，多数是从尸体、饥荒与刑场上读来的，不是从经本上抄来的。善导的幼年浸在隋末的大乱里，承远在衡山食过土泥，延寿上过刑场，印光的少年是丁戊奇荒的陕西；第二卷判过末法叙事的教义功能，本

卷补上它的经验底座，末法论最初是可信的，因为它描述的就是窗外。其二，诚实的注记：省常与省庵处承平之世，末法之言不减；判断一旦入了课诵，承平也照诵。第九篇第三章的弱形式与第四篇第一章的棘轮，在这张表上各按了一次指印。[172](#)

产品本身值得用设计的眼光看一遍。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；一句名号不要任何前置资本。第四篇第二章的门槛史在此走到终点：从聚沙成塔皆已成佛道的修辞，到十念往生的操作规程，“从精英到大众”这条千年斜坡的最后一级台阶，铺在汉地。而末法论是这个设计的正当性框架，第二卷已记教内辩护的全套（二道、二门、末法）：不是我们把标准降低了，是时代把根器降低了；灭法的记忆是末法论最好的广告，道绰的判教写在北周焚经的灰烬上，可信度是教难替他挣的。[173](#)

验证问题在这里到达它的最终形态。第二卷的判语是“无人能还的核对”：往生的兑付发生在死后，无人能回来对质。汉地为这个结构补上了配套文类：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，四种判准私有化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，第十一篇讲死亡服务的建制化时再展开。[174](#)

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，这个传统的主打产品始终以脱产的修行精英为默认用户，多数人只被当作供养侧；净土是第一个把多数人当作用户来设计的法门。本卷偏向后一读，理由在本卷自己的档案里：幕间到第七篇的全部证据显示，难行道的兑付率无人能验，声称者的浓度曲线一路走低；在一个无人能证明窄门通向何处的世界里，为多数人修一条可走的路，与其叫投降，不如叫诚实的产品定位。两本登记簿照旧并立：解脱论那一本，第二卷已经记完；流变史这一本，记的是它救了这个宗教在汉地的人口基本盘。哪一本更要紧，仍旧是读者自己的判教。

四章合拢，汉地的再造完成。判教给了屋架，体系给了大厦，禅给了山林，净土给了人海；四样共用一个地基（真常）与一块屋顶（皆是佛说）。这座四梁八柱的建筑，接下来要接受一次国家级的压力测试，测试的名字叫会昌。下一篇，汉传的幸存形态。

第十一篇 汉传的幸存形态

第一章 会昌的经济学：灭佛与筛选

上一篇收在四梁八柱起好、等一场国家级压力测试的地方。测试在会昌五年（845）如期而至。第八篇的死因报告立过一条对照：汉地是“有打击有根系”组的域外复验，楼毁网存。本章就是那次复验的实验记录：先看打击为什么来，再看它拆掉了什么，最后看它没拆掉什么；三问答完，“根系解释死亡”的判词就有了汉地一侧的签名。

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。¹⁷⁵两案的共同点是：判词里教义只占门面，正文全是资源，人、地、铁、铜。佛教在汉地被灭，从来不是因为它讲错了什么，而是因为它手里攒下的东西太多。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，死刑判得清清楚楚，然后从不执行到底。

会昌案的卷宗最全。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。”¹⁷⁶制书骂的不是佛的教义，是僧的免税。四问的第二问就此答清：推力的主体是国库的赤字；赵归真与道门的谗言、武宗个人的好恶，只是给一件财政决定配上宗教的说辞。第九篇第三章立过“治世是配额的季节”；会昌是配额制的极端形态，把配额一次清零。

会昌五年八月，主管衙门奏报战果：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。¹⁷⁷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。¹⁷⁸或是顷字为亩字之讹，或是奏报者往捷报里掺入了水分。本卷对僧传折半读，对官府的捷报同样折半读：两边的墨都掺过水，方向相反而

已，一边夸灵验，一边夸战果。折去水分，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；这不是一场骚扰，是制度性清零。

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，是三年的行政流程，先勘度牒，无牒者先还俗；再按戒腊与年龄分批递减；最后遣返外国僧，圆仁本人就是这样被勒令遣送归国的。¹⁷⁹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，谁年过五十谁不满三十，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；汉地的国家却能按图施工，因为佛教两百年前就已编入图册。登记入编曾是佛教在汉地换得位置的代价（第九篇第三章），现在同一份档案变成了拆除的施工图。能发号的手，也能收号。

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，靠皇帝个人口味赢来的胜利，随皇帝一起下葬。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。¹⁸⁰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；这不是谋略，是运气，而制度史的多数幸存都由运气与结构合写。

然后是这场测试最要紧的读数：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。¹⁸¹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。”¹⁸²从制度性清零到皇帝顶礼，中间隔了不到三十年。第八篇的印度案卷里没有这样的曲线，那边的曲线只向下。会昌于是给“死亡是过程，事件只是签收”补了一个反面注脚：签收单都开好了，两年后原址重新开张；印度那张签收单，再没有人来撕。

但“恢复”要拆开看，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，国家的修复机器都修得回来；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，拆开是四条。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，此案第十篇第二章已立。

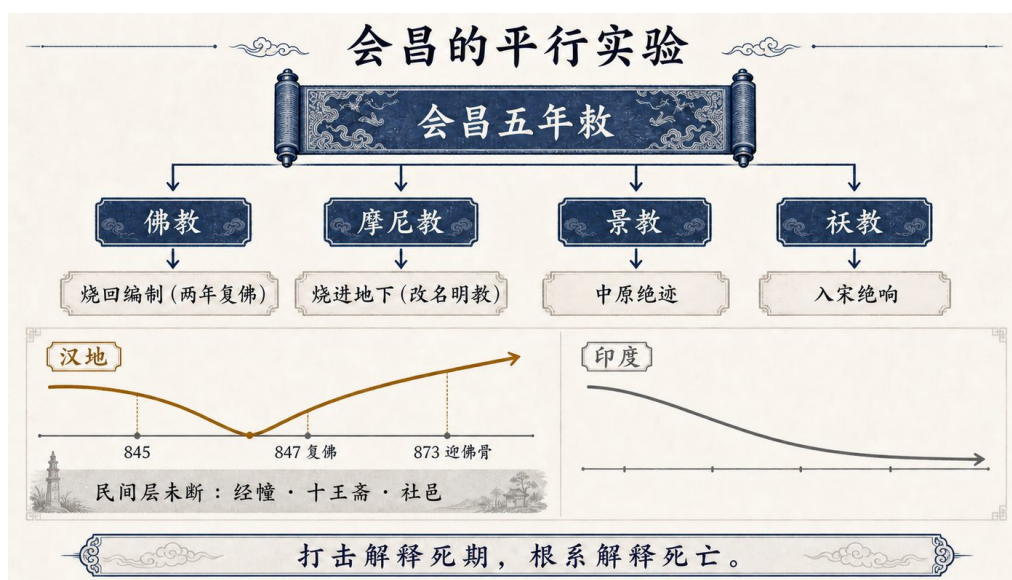
[183](#) 第二条，人链断代。一个讲主的养成以二三十年计，而两京在三十五年里挨了两记：会昌的还俗令让师资死散于市井，元气未复，广明元年（880）黄巢入长安，官寺讲席随两京俱烬；接着唐亡，北方连乱六十年。义学的地理恰是单点，全聚两京，两击全中。第三条，买主消失。复佛后的朝廷要的是祈福、戒坛与法会，不再要论义；译场自宪宗朝后已停，宋太宗虽重开译经院，所译多是密典，译出即入藏，无人开讲，恢复的是译这个仪式，不是讲这个行当。[184](#) 第四条，残脉靠割据荫蔽。禅与天台的余绪在吴越过冬，钱氏三代以国师之礼供养，教典自海东回流；而义学的命脉后来还要再断再续一回，唯识章疏本土久佚，要等一千年后杨文会从日本访回，才有第二次回流。[185](#) 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。两种法统的耐火性也就此分开：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、三章立过的两条结构（三级依赖，灾备设计），会昌一夜之间全部开奖：高依赖者重伤，低依赖者脱身。所以本章对“筛选”二字只认一半：会昌没有挑选赢家，赢家在会昌之前就按依赖结构站好了位置，火只是把名次公布出来。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，是禅净的设计先就把火算了进去。[186](#)

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。[187](#) 一根石柱就是一座不需要僧团值守的度亡装置：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。[188](#) 第十篇第一章的猜想在这里又领到一件材料，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，汉地的死后世界长出了衙门、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、赙赠互助是骨干业务，兼营燃灯、建窟、设斋、写经，违约有罚，入社不问僧俗。[189](#) 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，把没有僧团也当成了可运行状态。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，第三章要讲的死亡生态位，地基在这一层打的。

会昌还附送了一个平行实验，做得比印度的对照组还干净。同一纸禁令不只发给佛教：大秦景教、波斯祆教、摩尼教一体禁断，穆护祆僧勒令还俗。结局三样。景教自此在中原一蹶不振，再无重来；祆教入宋后绝响；摩尼教转入民间，改名换姓成了明教，从此与朝廷为敌。¹⁹⁰ 同一年，同一个帝国，四个被告，三种下场：佛教烧回了编制，摩尼教烧进了地下，景教与祆教烧没了。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：祆祠不许外人进门，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收口：同样借壳入境，佛教换了汉地的户籍，景教始终住在会馆里；845年查户口，会馆一夜清空。打击解释死期，根系解释死亡；这句判词最干净的一次验证不在印度，在会昌自己的诏书里。



会昌的平行实验

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？”¹⁹¹ 佛在善而不在铜，所以铜可以归朕。这已经不是灭佛，是国家对一家常设机构的资产清理。这半次也没能走出割据的地界：吴越不奉诏，钱弘俶治下的杭州寺塔一动未动；会昌的诏书出不了黄河，显德的诏书过不了钱塘江，割据的缝隙第二次立功。¹⁹² 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：不再让自己胖成财政问题，寺产的规模、僧额的数目，从此自觉留在国家划定的线内。会昌与显德合起来是一次定价：佛教在汉地的常住资格就此换成长期契约，价钱是经济上的自我节制与行政上的全面顺服。这层推测的成色，下一章有两件材料替它作保：度牒的价目，与寺田的税则。

最后把实验记录归档。第八篇第三章的三组对照，汉地这组的读数如下：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。印度的佛教是一篮鸡蛋，庄园碎则全体碎；汉地的鸡蛋在会昌之前已经分装：山里一份（农禅），堂屋一份（课诵），坟前一份（丧仪）；宋人还要再添一份在纸上（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，所以复佛不是悔悟，是承认：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；这句判词从此有了两个大陆的签名。下一章看根系在承平年代怎么改种：新的纸，新的施主。

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，震断的是三级依赖的后两环：讲席散了，承平没了。宋朝重新给汉传佛教配上支撑，配来的是三样新东西：一块雕版，一群新施主，和一个会抢生意的邻居。这一章按顺序看它们各自补上了什么、筛掉了什么、抢走了什么。

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。¹⁹³这件事的分量要放回三级依赖里称。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找备份。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、平江碇砂，官刻私刻相接，文本从此烧不绝。¹⁹⁴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的写本库里，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，文本的不死身。三级依赖的第一环，从此几乎免检。

但雕版只补得了第一环。义解是手艺，手艺在人不在纸，第十篇第二章立过此案：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；这场架第十篇第二章提过一笔，大厦的内部装修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；分歧偏偏出在文本管不到的地方，师门口传的观点取径。¹⁹⁵印刷保证人人有书，保证不了两个人读出同一个意思；纸的问题解决之后，讲席的问题原样留在原地。所以宋代教下的恢复止于半复兴：天台在内争里续命，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，而人才市场此刻已经换了买主。

新买主就是第二样新东西。中古的施主结构在唐末被物理拆散：门阀的庄园碎了，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，赐名《景德传灯录》，编入大藏。¹⁹⁶不立文字的宗派，由翰林学士润色、国家藏经颁行，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。

文人的手伸得有多深，可以分三层验。最浅一层是体裁：语录、灯录、颂古、评唱，宋代禅文献的整套家当都按文人的阅读习惯裁成，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裁成的，这已经不是施主影响，是客户进了产品设计。¹⁹⁷最深一层是义理的生产核心，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）。但这层门禁在往后的世纪里逐级失守：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，上一章埋下的那次日本回流，终点就在这里，此是第十四篇的正题。¹⁹⁸三层并观，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重排自家货架；同一条规律在汉地换了口味：这里的甲方不好灌顶与威仪，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。¹⁹⁹得不到文人笔墨的形态则安静地瘦下去：章疏之学繁密少趣，进不了书斋清玩；律学琐细，入不了唱和。吸收式排挤的水面这一次是文人的书案：不沉没谁，只是不打捞谁。

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），朝廷开始出售空名度牒，熙宁间每道约百二十贯，南宋嘉定五年（1212）涨至每道千五百缗；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。²⁰⁰

买主是谁？宋人的议论直截了当：所买者尽是兼并豪右之家。²⁰¹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；苏轼请拨度牒时算过市价，三百道值钱五万余贯；行情摆得也像金融品，绍兴间五百贯，开禧军兴涨到一千二百贯，和议后回落。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，被炒的从来不是出家，是免役与保值；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：不是取消特权，是把特权货币化收购，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。第九篇第三章的配额季节在此结出果实：配额本身成了商品，能发号的手不再收号，改

成了卖号。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。到明清定型为一句公式：钦赐田地免粮，其余寺田与民田一体起科。²⁰² 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是一次定价，这里是价目的全文。

第三样新东西最深刻：一个会抢生意的邻居。唐人排佛，攻的是迹：韩愈论佛骨，欧阳修作《本论》，说的是夷夏、财用、礼义，攻势在门外。²⁰³ 不过韩愈手里已经握着一件禅宗货：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，兵器先从对方武库里取了一件。²⁰⁴ 佛门对门外的攻势应对娴熟：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官司，佛教这回主动交卷。²⁰⁵ 真正的险招在后头：理学换了打法，攻进屋里。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。²⁰⁶ 这一判断不须以推测立案，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。前文大慧那条为士大夫定制的产品线，培养出的最大用户就是理学的集大成者，用户成年后转产自研。²⁰⁷ 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，两造指认：清儒讥宋儒阳儒阴释，是对手方的口供；明末佛门谓宋儒阴取佛理，是原厂的口供。三层并起来，判语可以落地：理学是佛教在汉地遇到的判教，方向反了过来。判教把对手收为自家的预科班；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。把对手的核心资产纳入自家体系，再宣布不需要对手，这套手术在印度有原版：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地基，市场从此不再需要原厂。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，思想高地的地契换了姓，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休假，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高地。原因回到第八篇的判词：印度教把佛教的死亡业务一并接管了，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，理学一样都不经营。吸收式排挤挤走了楼上的佛教，楼下那间铺面无人竞争，佛教退进去，把门面改成了下一章的样子。



宋以后的位置

三样新东西各就位，宋以后汉传佛教的位置可以一句话交代：板补了纸，士补了讲席的半条命，与国库岁入的绑定补了承平的保险；理学拿走了思想高地，心性与死亡两间铺面留在佛教手里。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，椅子腿是铁打的。此后千年，汉传佛教不再有做国教的机会，也不再被灭教的风险；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。

第三章 禅净合流：幸存者的形态

第十篇把禅与净土写成双胞胎：同一场判准私有化的两个解，一个把验收藏进暗室，一个把验收挪到临终。前两章交代了场地：会昌淘汰了高依赖的，理学挤走了楼上的；场上站到最后的，就是这对双胞胎。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。²⁰⁸ 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。²⁰⁹ 档案越晚越详细的规律，达摩之后再度应验。把这条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。

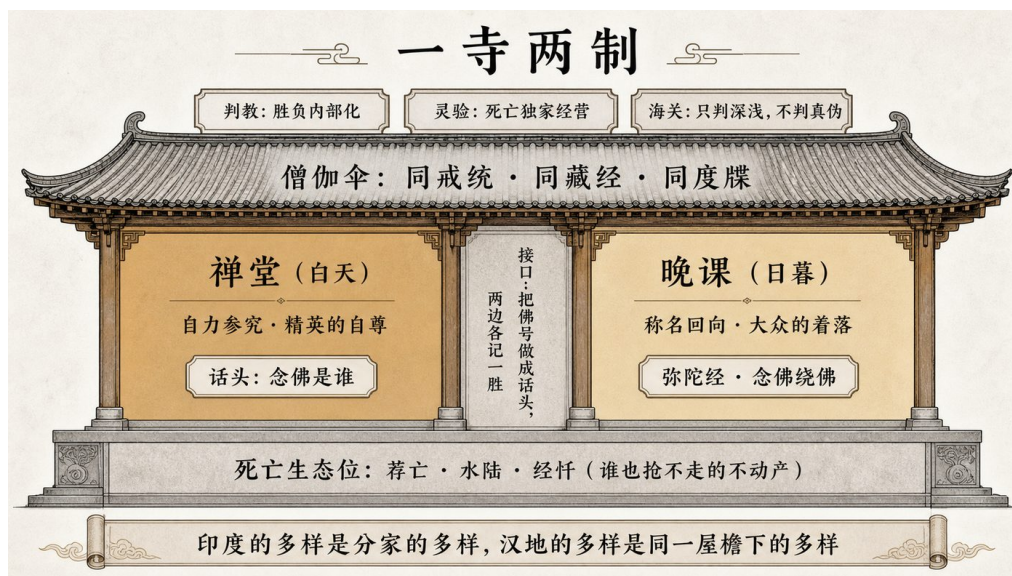
文献可以伪托，功课表不会。合并的实处不在语录，在日课。明清丛林的朝暮课诵定型，早课以楞严咒开卷，晚课以《阿弥陀经》与念佛为主体，无论宗门教下，全国僧众念的是同一堂功课；今传课诵的祖本，出自晚明云栖一系的删定。²¹⁰ 早课那道开卷的神咒另有一层滋味：楞严的通关案卷，第九篇第二章已录；一件过关的走私品，做了全国丛林每天的第一声。禅堂打七，禅七之外另有佛七；参话头的僧堂里，“念佛是谁”成了通行话头。这最后一项值得多看一眼：把佛号做成话头，是两套判准系统的接口。禅这边记为收编，念佛被用作起疑情的工具；净这边也记为收编，参究成了念佛的深化。两块记分牌各记各的胜，第五篇在印度看过的把戏，在汉地以合作社的形式重演，而这一次双方都对，因为顾客是同一批人，功课是同一堂。人物层面同步收口：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。²¹¹ 宗派边界只剩法卷上的谱名：产权证收在各家箱底，门店早已合并经营。

为什么合并？直接的答案在前两章：会昌之后，佛教的基本盘是户的佛教与土的佛教；两类客户要的东西高度重合，日常有课诵，临终有着落，另加一点可与土人谈的心性。单靠

禅，门槛太高，死后一头无从许诺；单靠净土，士大夫的谈资不够。合并之后产品线才算配齐：禅管此生的意义，净管死后的下落，课诵管每天的作息。而托住整个产品线的地基，是一块谁也抢不走的生态位：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，各阶层的丧事都到佛门下单。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，死亡服务从此是国家认证的专营业务。²¹² 第八篇记过印度佛教的人生周期零岗位：在家人生老病死每一站，站着的就是别家的祭司；汉地佛教恰恰在死亡这一站扎了最深的根。经忏与香火养着讲席与禅堂，好卖的养着赢的。会昌烧得掉庙，烧不掉丧事要请僧的习惯；理学抢得走玄谈，抢不走亡者的下落。这块生态位，是佛教在汉地真正的不动产。

这场合并安放的，正是第七篇第三章那头房间里的大象。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：禅的印可在暗室，净的往生在临终，公共视野里始终没有一处可以当场验收的解脱。清初福州鼓山留下一份文件，把这个结构写得毫无遮拦。《鼓山一脉阁黎归真感应记》（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。”²¹³ 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，临终兑现为信，不是兑现为证。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，茶毗之日三人共见空中现三圣。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，这份感应记就是文类背后的操作现场，从开示到助念到目击证词，一条龙齐备。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。房间里的大象两头相隔千年万里，姿势未换。禅门用七百年给了慧日一个正式答复：不是找到了当场兑付解脱的办法，而是把兑付点外包给了净土。大象没有被赶走，它被安放了。

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争论明清两代未曾停火，第二卷已判其解脱论上的紧张；²¹⁴ 实践层面却严丝合缝，因为两家承包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，在制度层拧成了一股：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）。



一寺两制

最后把十一篇合拢。第五篇的印度立过三块记分牌：论辩的胜负、载体的存亡、市场的好卖；三块牌子从来不归同一家，赢的、苟活的、好卖的各是各，佛教整体输光离场。汉地把三块牌子第一次发给了同一个持牌人。判教把胜负内部化，输家降级不出局（第十篇第一章）；一把僧伽伞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，自给又好卖的禅与净把整个传统驮过火线，再回头补种（本篇第一章）；死亡生态位无人竞争，灵验的口碑成了独家经营（本章）；经门的海关把真伪裁判权收在译场与经录，本土的争议只能争深浅，争不成真伪（第九篇第二章）。四件拼成汉传的幸存形态：低依赖，低门槛，垄断死亡，判教封顶，海关锁门，验收私有。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，锅碎了各拿一片；汉地的多样是同一屋檐下的多样，吵翻了天，晚课还是同一堂。代价也记在明处：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；第二卷的判词一字不动，本卷补记的只是：正是这一推，救了它在汉地的命。把验收推走是一种活法，把验收做成公开制度是另一种活法：高原上的佛教把兑付点铸成了一个职位，人死了，职位还在。下一篇，藏传的整编。

第十二篇 藏传整编

第一章 两次输入与桑耶：钦定的路线

第八篇结案时说，藏地是印度佛教的保险库：楼焚之前，学统建制翻山，数据异地备份。但保险库的比喻只说对了一半，备份进来的东西没有躺在库房里，它在高原上活成了新的总部，而且活出了印度与汉地都没有的形态。第八篇的死因报告里还压着一桩单因即废的旧案：同一个密教，在印度是病历的最后一页，在藏地活到今天，再造了一个文明的宗教生活；同一变量，两地两果，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，代价记在哪里。

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收进编制，自下而上。藏地相反，佛教是王室的采购项目，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。档案越晚越详细，达摩的规律在高原同样有效，此处照例折半读。[215](#) 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，那烂陀定义了出口商品的目录；汉地隔着西域二手转运，藏地直接从旗舰进货，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。[216](#) 这一条与汉地的差别值得按住：汉地的僧团靠市场活着，施主、经忏、庄园，国家只管发号；吐蕃的僧团从出生起就是国家预算科目。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，预算科目与王朝共命。

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。结果留下两份战报。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。[217](#) 两份战报各报各胜，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；此后藏地的课程表上，渐门的次第是宪法，顿门是被防范的异端记忆。路线问题由政治裁决，这是桑耶留给藏传佛教的第一条章程。照规矩明标，以下是本

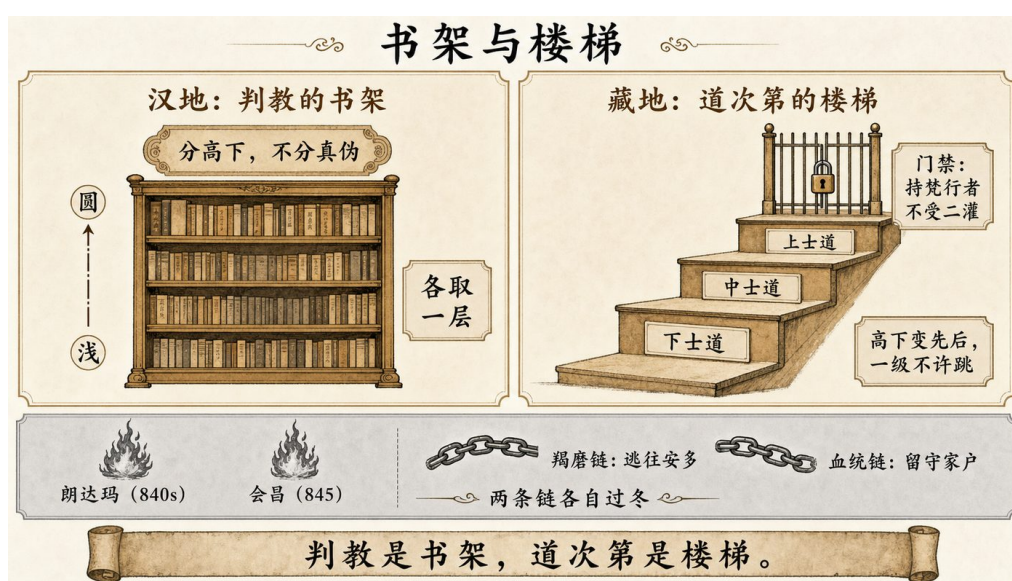
卷的推测：桑耶的裁决与其说是义理的胜负，不如说是外交与工程的双重选择。外交一面，唐蕃此时已打了半个世纪的仗，长安在763年被吐蕃军队短暂占领过，采用敌国的宗教路线，在庙堂上说不通；选印度还是选汉地，首先是选盟友。工程一面，王要的是能立法的宗教：渐门自带整套可移植的建制，学制、律统、译例、次第，件件可以写进王法；顿门只有师徒与暗室。第十篇第三章说禅是为灾难优化的佛教，而国家工程要的是为审计优化的佛教。选渐门，是选盟友，也是选一套可以验收的图纸。

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《声明要领二卷》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。²¹⁸ 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，格义的遗产缠了几百年；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，成了后世印度学的镜子。海关也装在这一关：无梵本来历者不译，译目由王廷编定；汉地那样的疑伪经黑市，在吐蕃的制度里没有对应的门。这道门禁后来松动过，棘轮换了指路进来，本章末尾再说。

然后预算科目的期限到了。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。于是藏地的佛教接受了一次比会昌彻底得多的根系测试：制度层整体清零，看什么还活着。答案是两条链。一条羯磨链：三位僧人携律本逃到安多，戒统在边地一灯不灭，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握了一次手；百年后卫藏十人东来受戒，通说以978年他们返回卫藏为后弘期元年。佛教在藏地的复国，起点不是一部经，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；藏地把这两句话演成了历史：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。²¹⁹ 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、禳咒的服务层照常营业，这一层后来汇成宁玛。第八篇立过的判词，烧得断造的链，烧不断生的链，在藏地拿到了字面的应验：逃出去的是羯磨链，留在原地的是血统链，两条链各自过冬，合起来驮住了整个传统。²²⁰

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

为此掷了重金则毋庸置疑。²²¹ 阿底峡带来的不是新经，是一张图纸：《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，人人从头爬起；高阶设门禁，持梵行者不受密慧二灌，第七篇第三章记过这道防火墙，藏地把它铺成了宪法。把道次第与汉地判教并排看，是同一个问题的两个解。两地面对的都是共时化的仓库，几百年杂沓到货的显密经咒摊在同一张桌面上；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登山道，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，指的就是这套动作：把杂沓的到货编成有番号的建制。次第是编队，教派是番号；军装与司令部，后两章再看。



书架与楼梯

编队需要清册。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；一批旧译怛特罗被他挡在门外，新旧两派为此争了几百年。²²² 门禁是真的，旁门也是真的：宁玛一系的伏藏在门禁之外自开渠道，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。第四篇的棘轮在藏地没有死，它改了地址与文体：汉地的新经托名佛说，要过译场的海关；藏地的新法托名莲师埋藏，绕开译场，直接走圣地出土的路线。海关越严，旁门的生意越好；这条规律，两个文明各自作了证。

整编给了佛教骨架，民间给了它血肉；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。六字真言把念诵的门槛降到零，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；藏地等于给经幢装上了轴承，人人转得动，风与水代人修行，功德在这里完成了机械化。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，上一段的旁门，出的正是这类畅销货。底层是被收编的老地基：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是第七篇图像战报的藏地续集；苯教自己则反向佛教化，编出自家的藏经，道教向佛教借货架的一幕（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，会昌烧不死它（第十一篇第一章）。藏地的民间层处处接在寺院身上：加持要活佛，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。民间不是佛教之外的备份，是佛教身体里的毛细血管。这个差别，第三章收束时再称一次分量。[223](#)

本章收在分岔的第一层答案上。同一个密教，在印度是楼顶加盖：根系已失，客户只剩宫廷与灵验市场，第八篇已验。在藏地它是地基本身：国家项目自上而下浇筑制度层，咒师家户自下而上铺开服务层，两层在后弘期对接，从此显密、僧俗、庙与家共用一副骨架。印度的密教是佛教的最后一个租客，藏地的密教是房子本身。但自上而下的老问题并没有解决，只是延期：王朝没了，谁来当施主？教法有了，谁来继承？下一章，藏地给佛教史上最老的问题，交出它最彻底的答案。

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草草补位，此后每个传统都在替这个空位打补丁。印度靠师承与部派，汉地靠谱系与名人堂；藏地的方案来得最晚，也最彻底：让权威自己回来。这一章看这个方案从哪种困境里长出来，替谁解决了什么，代价记在哪里。

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，各有各的价目。血统解，以萨迦为标本：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，但教团锁进一姓，外姓的天才永远是客卿。师徒解，以噶举为标本：印可相传，产权证的藏地版；但一师多徒，每代都面临分产，达波噶举一传而四大支，再传而八小支，家谱就是分家史。还有一种汉地用过的名人堂（第十篇第四章），藏地没走这条路，原因不难想：名人堂不承载法权与财产，而高原的教派恰恰是产权实体。三种解法背后是同一个事实：教派握有庄园、属民与武装，继承问题在这里从来不是法统的雅事，是产权与政权的正题。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。[224](#)

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。[225](#) 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，化身这个旧词长出了新的法律含义。要看清这个发明解决了什么，得看它同时绕开了哪两笔旧价目。不靠血统，所以不锁进一姓，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、供养网络整体过户给同一个人。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。[226](#) 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，藏地用轮回教义焊死了。

把这个装置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；四种的共同点是把验收挪出公共视野。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，不是判准：题库由拉章出，考场由拉章设，判卷人是前世的管家与弟子；寻访的年份与方向，同样由拉章的日程决定。净土的兑付点在彼岸，无人能去对质；转世的兑付点拉回此岸，由一个不会说话的孩子承担，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兑付外包给了净土；藏地更进一步，把兑付做成了世袭的职位。认物的神迹按胜利叙事折半读；制度的事实句句可考：七百年里，这套程序从未因为找不到灵童而中断过一次。找的人不想找不到。



永续的法人

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装置，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，实权的默认持有者是办公室，不是法座。这层推测的历史读数，下一章的十九世纪会给出。

装置的最后一块拼图来自山外。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”。²²⁷ 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看成色：印度的王是施主，但不把武力外包给僧团的对手用；汉地的皇帝是甲方，国师是雇员，佛是戎神（第九篇第三章）；供施是第三种接口，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；山外的力量每入场一次，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。[228](#)

转世解决了继承，供施解决了武力，两件装置各自都只是零件。把它们装进同一台机器、开到极限的，是宗喀巴的后人。下一章，格鲁的胜利。

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。他面对的市场，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；第七篇第二章的老病，可辨识度的崩溃，在藏地有了本地变体。宗喀巴的改革开的是三味老药，每一味都是本卷见过的装置。第一味，戒律复兴：重申比丘净行，不娶，不饮，僧相可辨。这是把可辨识度重新做成招牌：功德的投资人，无论本地豪族还是后来的蒙古汗，都要看得见的合规。第二味，道次第：《菩提道次第广论》把阿底峡的图纸放大成全教程的施工手册，先显后密的防火墙砌到顶。第三味，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。²²⁹ 第五篇第二章的那烂陀死在1200年前后的印度；两百年后，它的学制、辩场与学位在拉萨整套复活，规模犹有过之。本卷在第五篇第三章留过一条反例登记：辩经最盛的传统里，实修传承并行不废。格鲁的建筑给了这句话一张平面图：楼下是公开的考场，辩经有观众，学位有等第，认证的一半挪回了阳光下；楼上是上下密院与闭关房，密的证量仍归师徒暗室。两块记分牌装进同一栋楼，各记各的，互不兑换。

三大寺的人从哪里来？这里藏着与汉地的一个干净倒置。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行情；进门贵，进了门，人数就是配额。藏区没有度牒这道关，出家几乎不设入场费：家有二子送一子入寺是通行的习俗，而在寺院领地上这甚至不是自愿，僧差是写进差役清单的义务，庄园按户摊派僧额，如同摊派青稞与马草。²³⁰ 于是同一个身份在两地记在相反的科目下：汉地的僧籍是资产，要花钱买；藏区的僧籍可以是差役，由领主征。入口全开，门槛便内移：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；而楼梯越往上越贵，格西学位的答辩之外另有成例的布施，要设宴供养全寺数千僧众，倾家之费，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。两种设计各有各的用意：国家收门票，是把僧数当税基管（第十一篇）；寺院集团免门票，是把僧数当基本盘养。人头即实力，万人的大寺既是学府，也是政权的地基；拉萨的大事，三大寺历来有一票。²³¹

改革为什么能赢？看客户。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福田；各地学子要公平的上升通道，学位制比血统与密传开的门宽，宗喀巴自己就是安多来的外乡人；而最大的客户在山外。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，戒律的招牌在草原上格外亮眼。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，双向合法性交易的教科书样本。索南嘉措随即把前两代上师追认为一世二世，自居第三；第十篇第四章的名人堂工艺，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。²³² 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案里自己作了证：灵童可以认到最需要绑定的施主家里去。折半读提醒一句：这不必是密谋，寻访有神谕有征兆，程序件件如仪；只是几百年的统计里，征兆很少指向无关紧要的人家。

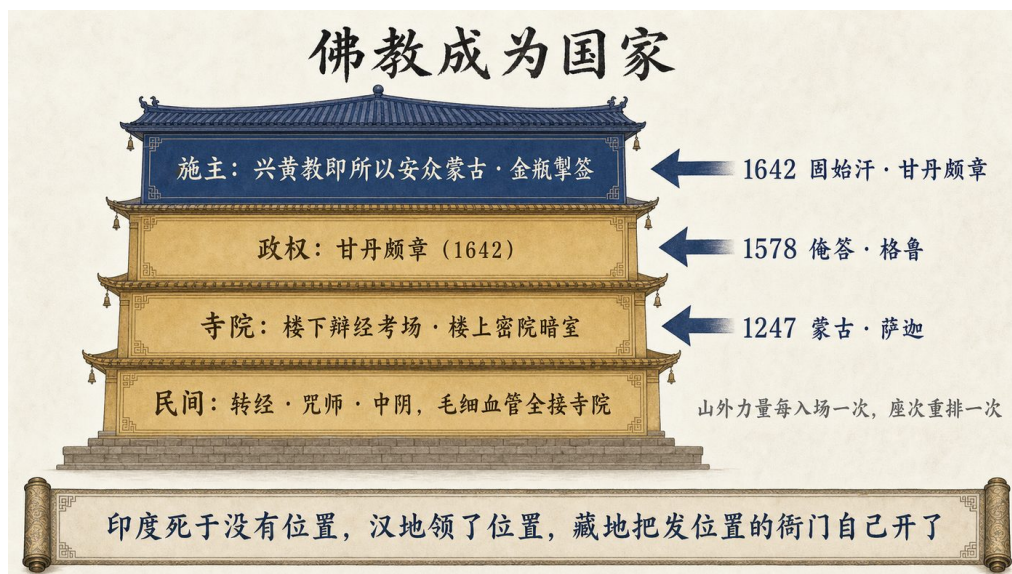
蒙藏绑定的下一步是兵。藏巴汗政权与噶玛噶举压格鲁日甚，格鲁的管家们请来了和硕特部固始汗；1642年，固始汗兵定卫藏，杀藏巴汗，将卫藏政权与税赋奉为对五世达赖的供养，甘丹颇章政权成立；1653年顺治册封，金册金印，达赖喇嘛名号入清代典制。²³³ 佛教史在这里走到一个前所未有的位置：寺院即政府，法座即王座，僧俗两班而僧官居上，转世的佛直接署理国政。第一章说吐蕃的佛教是国家预算科目；如今倒了过来，国家成了寺院的预算科目。汉地的佛教在编制里领一个座位（第十一篇），藏地的佛教自己成了编制本身。

胜利的成色要如实记录。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，一派义理在卫藏成了违禁品，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。判教战争的藏地版结局，不是烧死输家，是把输家的转世认进赢家的体系。²³⁴ 第十篇第一章说汉地判教分高下不分真伪，输家降级不出局；藏地的整编在这里露出另一副牙口：当判教背后站着政权与军队，高下之判就是产权之判，输家不只降级，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，验证问题就从认识论毕业，进了政治学。²³⁵ 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。

政教合一的顶层还有一层楼，住着施主。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。”²³⁶ 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，从来是治理的语言。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。²³⁷ 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。兑付点职位化的最后一步在这里落地：职位的任命权，归了不信轮回的皇帝。上一章末尾允诺的历史读数也如期而至：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；婴儿继承人与常任摄政的组合，从设计推测变成了十九世纪的病历。²³⁸ 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办公室无损甚至有益，它就不需要谋杀来解释，只需要激励来解释。

清代的接口还留下一道值得回答的题：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。清廷的黄教经营本是治理蒙藏的工程，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，互不过户。窗口开在北京，朝向是漠北与雪域；那是给别人看的橱窗，不是给汉人开的门。第二层是海关。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。第九篇立过的规矩在这里反着应验：经不邮寄，义解更不过境，藏传的全部义学锁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，这道关才算开了缝，那已是第十四篇的年代。第三层是市场。藏传能供给的货，汉地几乎每一格都有在位者：密咒的服务，早课的楞严咒与瑜伽焰口早已国产化；死亡的垄断在净土与经忏手里（第十一篇）；心性玄谈有禅与理学两家老铺。第九篇第三章的判词，印度死于位满，汉地活于位空；反过来用在藏传身上，它来到汉地时，位已满。第四层是形象。汉传的招牌恰是梵网一系的素食持戒，肉食的僧人先就触了汉地的可辨识度警报；元宫演揲儿法的旧案又由明人写进正史，秘密大喜乐的字样成了藏密在士人记忆里的标签。明人修史自有其用意，此案照例折半读，但名声的税是实收的。²³⁹ 四层合起来，答案并不神秘：两个副本七百年比邻而居，中间隔的不是山，是两套海关、两本僧籍、一格不空的市场，与一块洗不掉的旧招牌。



佛教成为国家

最后把三个副本并排，作这三篇的收束。锡兰的凝固本，条文冻结，靠正统的窄门活着（第三篇）；汉地的转译本，低依赖，低门槛，垄断死亡，验收私有，活成编制内的常设机构（第十一篇）；藏地的整编本走了第三条路：不分散风险，反把一切风险收归自营，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，毛细血管也全接在这同一具身体上。收益与风险同源：这是三个副本里唯一再造了整个文明的，也是唯一一把单点故障重新装回自己身上的；政权即命门，二十世纪的事，第十四篇再看。判词一句：印度的佛教死于没有位置，汉地的佛教在编制里领了位置，藏地的佛教把发位置的衙门自己开了。三种幸存，三张考卷；还有第四张写法最省：把佛教拆到最简，交给市场。下一篇，日本的简化革命。

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定骨，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，第六篇那件真常产品在藏地的直系后裔。自空他空之争，是真常回流与般若语法的对撞在高原的续集，论辩的品质不低于印度任何一场；但结案的方式正文已记，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；论辩场的规矩没有变，变的是谁坐在裁判席后面。 [240](#)

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。

上一篇末尾发下了第四张考卷：把佛教拆到最简，交给市场。考卷开头照例先交代考场。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，日本佛教是又一个王室采购项目，吐蕃的剧本换了海岛的布景（第十二篇第一章）。但其中埋着一处吐蕃没有的暗改：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。²⁴¹ 那部经的出身，第九篇第二章验过：汉地五世纪的制造。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，它是本篇一切故事的第一块多米诺：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，有起算的那一天。²⁴² 此后的历史殷勤地替历算作证：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。²⁴³ 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”的收缩逻辑就有了地基。镰仓是这套机制最完整的标本；标本里长出的东西，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，山下走出来的人却一人拎走一件东西，把其余全部丢下。法然拎走一句名号：《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。²⁴⁴ 亲鸾把减法推到只剩受方：念佛本身也不是我修的行，是弥陀回向来的信；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，真宗的寺院从此父子相传。²⁴⁵ 第十二篇第一章的血统链，在这里被装进了净土门。道元拎走一副坐姿：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。²⁴⁶ 日莲拎走一句题目：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。²⁴⁷ 四道减法，四件随身行李：一句名号，一个信心，一副坐姿，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。



四件随身行李

用本卷的判准序列再看这四件行李，各自安放验收的手法都是干净的极端。法然亲鸾把验收全权外包给弥陀，外包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；道元把验收溶解，修行即证悟，无一处需要兑付；日莲把记分牌挂上国运，《立正安国论》以灾异战乱为谤法的国家级证据，验收从个人移到天下。²⁴⁸ 三种手法只有一个共同点：都不再需要一位验收他人的师父坐在暗室里。而四箇格言宣告了另一件大事：判教死了。汉地判教分高下不分真伪，把对手收作预科班；日莲判真伪不判高下，把同行判作地狱的向导。第十篇第一章按下的那个日本数据点，此刻交货，照例作大猜想的材料，不另立推测：帝国的市场只有一个买主，买主要秩序，于是长出圆融；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，于是长出专修与排他，宗派像武家一样要求会籍与忠诚。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。²⁴⁹ 导论第二章立过乱世解释的军规：同一场乱世，为何甲衰乙兴，对照组必须在场。对照组确实在场：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，有人补课；乱世不指定答案，乱世只是把考题发给所有人。新宗的胜利要到两百年后才兑现；兑现的机制，讲组织、会籍、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，复杂度是和平年代的奢侈品。平实的一半先记足：四位革命者没有一个是偷工减料的庸人，亲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；他们本人全是旧学府里泡出来的饱学之士。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，能过战火的法门必须轻到随身。第十篇第三章说禅是为灾难优化的佛教，导论第二章说灾后活下来的多是轻装的法门；镰仓把这条筛选律演成了教义史，而且演得比汉地干净：汉地的简化最后仍聚在兼修的屋檐下（第十一篇第三章），日本的简化各立门户，互判生死。屋檐与门户的差别，上一段已经给了社会形状的解释。

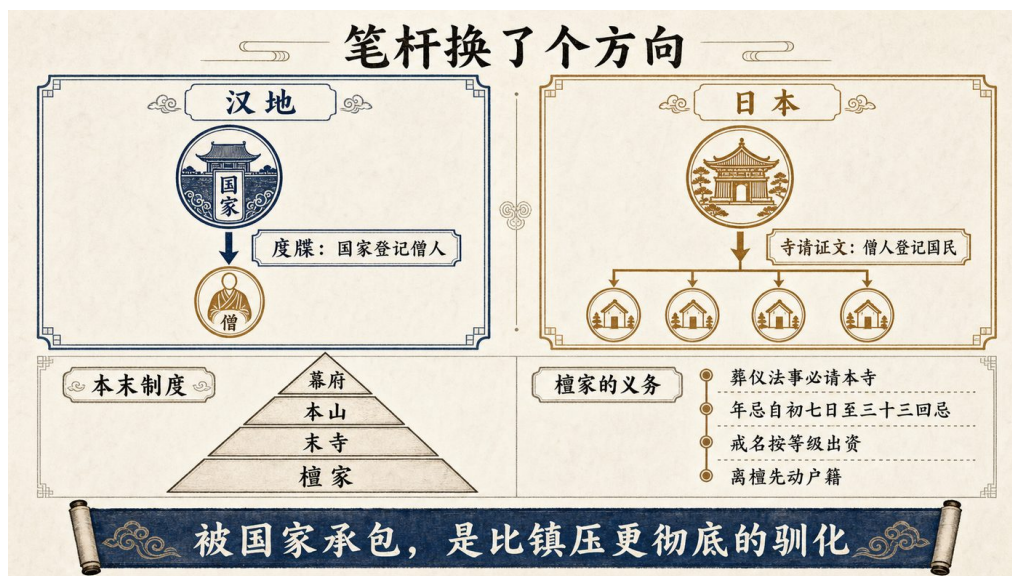
减法完成之后，四件行李各自长出了组织：真宗有讲与御文，日莲门下有题目讲，禅入幕府作官学。组织长到极处就是武装，武装到极处，就会碰上统一天下的人。下一章，德川把这些排他的教团，编成温顺的户籍科。

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：教团长成了战国大名。莲如以平信徒的讲组织与白话的御文重造真宗，本愿寺一门滚成雪球；加贺一向一揆逐走守护大名，此后近百年，同时代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。²⁵⁰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。专修的会籍组织在乱世里露出另一面：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。终结它的人下手极准：信长焚比叡山，伐石山，秀吉刀狩；收缴的不是经像，是武装与领地主权。日本的会昌不烧经，不逼僧还俗，它只做一件事，解除武装。²⁵¹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。²⁵²佛教由此成为幕藩体制的户籍机关。第十二篇第三章说，藏地的佛教把发位置的衙门自己开了；日本的佛教是在幕府的衙门里领到一个科室。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。

与户籍职能捆绑发放的，是一块法定的市场。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。²⁵³于是第十一篇第三章的死亡生态位在日本走到了逻辑终点：汉地的经忏垄断是市场里赢来的，日本的葬式垄断是幕府发牌的；汉地的丧家可以货比三家，日本的檀家生死都在一家。葬式佛教这个后世的讥称，制度底座在这里浇筑。²⁵⁴



笔杆换了个方向

照规矩明标，以下是本卷的推测，即本章的判词：被国家承包，是比镇压更彻底的驯化。镇压留给宗教殉道者与地下市场，承包直接取消市场：客户由法律指派，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。传教的肌肉在两百五十年里静静萎缩；这不是谁的堕落，是激励结构的照常运转。第十一篇第一章说，会昌之后国家学会了管比拆值钱；德川把这门课修到了满分，管到佛教失去了被拆除的资格。平实的一半照记：江户不是佛教的荒年。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。而学问与体制齐飞的画面外，站着一个预告：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。第一个用文献学解剖藏经的人，不在任何宗门的学寮里，因为学寮里的每一个人都有会籍。这声1745年的枪响，回声要到第十四篇才全部落地。[255](#)

收口。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，日本佛教躺在幕府的编制里。代价此时无形：当一个宗教的全部客户都由法律指派，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，无人练习过在自由市场里活着；下一章，市场一夜回来了。

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，神社与寺院强制分家：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，落地成了清算：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。²⁵⁶ 佛教一夜之间失去德川给它的一切：科室、领地、法定客户。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、而且刚给幕府当过户籍科的教团；这不是财政行为，是身份行为。而根系测试的老规律再次应验：国家收得回户籍科，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；会昌的判词，收走不动产、收不走习惯（第十一篇第一章），在明治的日本一字不改地重演。²⁵⁷

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。国家撤销了对戒律的全部背书，出家由身份变回职业；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。²⁵⁸ 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，把血统链装进净土门；1872年，国家把仅存的条文也放归自由。三个副本的律，锡兰冻成化石，藏地锁进政权，汉地在戒坛上诵到今天；日本走完了第四条路：先剪链条，再撤条文，最后剩一件袈裟形状的职业。第三篇说律的第二身位是链条；日本用一千年演示了链条逐段拆除之后，佛教还剩什么。剩下的不是僧团，是教团。



最后一块多米诺

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。²⁵⁹ 第二条，政教博弈。岛地默雷从欧洲带回信教自由与政教分离的语汇，为佛教在国家神道的缝隙里争得宗教法人的位置；佛教学做着近代社会里的一个宗教，而不是体制的一个科室。²⁶⁰ 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，只好到两个新市场上架：西方的听众，与近代的学院；为了上架，货也重新包装，科学的、哲学的、非迷信的、可静坐体验的佛教。²⁶¹ 照规矩明标，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、亟须新市场的日本佛教；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，包装是自救，畅销是更大的意外；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，第四张考卷交卷。镰仓把佛教减到一件随身行李；德川把行李连人锁进户籍科；明治砸了锁，佛教拎着行李走进自由市场。市场给的成绩出人意料：行李最轻的走得最远，禅与念佛出了海，成了西方人认识的佛教；三个老副本里，反而没有一个完成这种输出。大猜想的三块材料也在此凑齐：印度分家式的多样，汉地同一屋檐下的多样，日本会籍制的专修；三种社会，三种知识的形状，合板留给第十五篇。下一篇，现代性的重写。

理论的切面，收卷附记。简化革命有一块少被点名的理论地基：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，则一門即足，一句名号一副坐姿皆是全体的作用；四件行李轻，是因为地基先宣布了行李可以全免。第六篇附记埋的那个问题，若本来具足修行何为，在日本不再是问题，成了公理。它的批判者要等到二十世纪，本觉思想批判以这不是佛教相诘，第二卷已录其案；流变史一侧只补一句：一块让千年简化成为可能的地基，与一场判它出教的现代批判，说的是同一样东西。

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，明治的佛教拎着行李走进自由市场。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撞上同一堵墙：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，藏地在帝国棋局的边上。墙后坐着一位新的审查官，他的判准不是佛说不佛说，是科学不科学、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，审查官收了什么，代价记在哪里。

第十三篇已录明治的休克，现在把另两场并卷。锡兰一场开在辩论台上：1873年巴纳杜拉大辩论，古纳难陀当众驳倒卫理公会的牧师，战报越洋传到纽约，引来了神智学会的奥尔科特。此后的剧本出人意料：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。²⁶² 汉地一场开在庙产上：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经费，会昌的逻辑穿上了新学的制服，这回要的不是铜，是校舍；舆论一侧，迷信与寄生两顶帽子扣定，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。²⁶³ 两条路线的分岔与开战，下一章正题；本章先看它们与锡兰、日本共用的那支笔。

重写的笔法有三。第一笔，判准置换：正统的锁芯从来历换成了科学相符。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；旧海关译主，新海关验的是能否通过讲堂与实验室。第二笔，文本主义：巴利文本会成立于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

增生。²⁶⁴ 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，本卷通卷都是这场论争的档案。新的东西是两件：文献学把最古做成了可操作的地层；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的外壳；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。²⁶⁵ 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状，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给了现代性一个真实的接口，《卡拉玛经》被举为自由思考的宪章，虽然经文的原境远比口号有分寸。²⁶⁶

审查官接手的第一桩大案，是把文献学的探针伸向佛说本身：大乘非佛说。案卷按地域排开。日本最早：富永仲基1745年的枪响（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。汉地晚到八十年，到时火力全开：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（第九篇第二章的案卷在此开庭）。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，产论书，不产创伤。²⁶⁷

为什么同一根探针，四地痛感差这么远？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。两个因子分开验。屋顶：汉地的皆是佛说是全体共用的屋顶（第十篇第一章的棘轮终局），没有会籍可以退守，动屋顶即动所有人；日本镰仓式的宗派会籍允许分舱，史学归史学，宗学归宗学，村上的两行方案有地方安放，所以初怒而一代代谢。肌肉：汉地的真伪肌肉不是没有，是千年只许指向藏外，海关查走私，不查国教（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，体系里无文体可接，愤怒是无文体时的默认输出。护方的武器印证了萎缩：判《起信》入高位，是判教反射，把错写成浅；是佛法即是佛说，是量词翻转的现代重启（第四篇第一章），用排名回答断代，因为排名是唯一练过的肌肉，

这本身就是萎缩的自证。第十篇第一章预埋的那句话在此兑现：真伪肌肉的萎缩，要到一千年后才显形，显形的样子叫雷霆之怒。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；民国另有民族主义助燃，探针与救亡的神经绑在一起。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。[268](#)



愤怒公式

论战场上还散落着一对哑弹，捡起来正好收束。南传的王牌，佛陀也是阿罗汉，第四篇第三章验过，对汉传命中率约等于零。汉传的对称王牌：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。三层拆解。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；更狠一层在第八篇，大乘生态最盛之地恰是佛教死绝之地，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，是取景的偷换。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；向一个以流行不证真为常识的听众出示市场成绩单，等于向大乘出示旧果位等式，答的都是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，市场成绩在那套预言里反而是坏消息。[269](#) 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的压舱石，安顿自家的合法性，被使用者误认为对外的炮弹。两家各握一枚哑弹，都当王牌。唇亡齿寒的保真内核也照录：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，它同时了结第八篇的一桩悬案。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交齐三样：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；皈依仪式本身批量制造了那个人群。而他交货的方式是重写：他的新乘明文剔除业力与轮回，佛教被改写成社会解放的理性宪章，入教的判准不是证悟，是平等。[270](#) 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。

第二章 人间佛教：汉传的自救

上一章数了共用的笔法，这一章看汉传自己的手稿。民国的汉传佛教面对三面墙。第一面是庙产：兴学的刀悬在头上，寺产是最现成的教育经费，各省风潮一起，庙就是校舍。第二面是舆论：迷信与寄生两顶帽子，新文化运动的笔杆与非宗教运动的口号轮番上阵；而舆论的指控恰好句句打在第十一篇定型的形态上，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设计，在新判准下全成了罪状。第三面是示范：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。²⁷¹

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，用因明与文献学重装真伪的肌肉；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，义理的生产核心整体移交居士。他们对《起信》《楞严》的判伪（上一章案卷），是这条路线的自然出手：要重装肌肉，先清库存。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，两套自救同时开张。太虚的改写有一句自撰的纲领：“仰止唯佛陀，完成在人格；人成即佛成，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，模板一望即知，对面那三样，学校、医院、青年会。²⁷²两条路线的开战也记一笔：内学院判《起信》为伪，太虚判《起信》入高位，同一场自救的两翼，在真伪问题上互为敌军；上一章的公式说，回应的文体暴露肌肉的位置，这场内战是公式最好的活体标本。

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“诸佛皆出人间，终不在天上成佛也”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，等于给太虚的改革补写了义理宪法。²⁷³战后的果实结在台湾：慈济、佛光、法鼓，医院、大学、电视台、跨国志工网络，太虚画的图纸在海峡对岸盖成了楼；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。²⁷⁴

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，静静收进了库房。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，汉地曾把解脱的兑付外包给净土，大象被安放在临终；人间佛教再走一步，把兑付从议程上撤了下来。第二卷的两本登记簿在此各记一笔：现世疗效簿写得满满当当，止息簿几乎不再有人翻动。[275](#)



成就单与沉默单

收口。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；代价是解脱论的悬置又深了一层，而这层悬置已经算不上房间里的大象了，因为屋里的人换了话题。太平洋对岸，另一场重写走得更远：那边把宗教这个壳也卸了，只留一项技术上架。下一章，正念的产业。

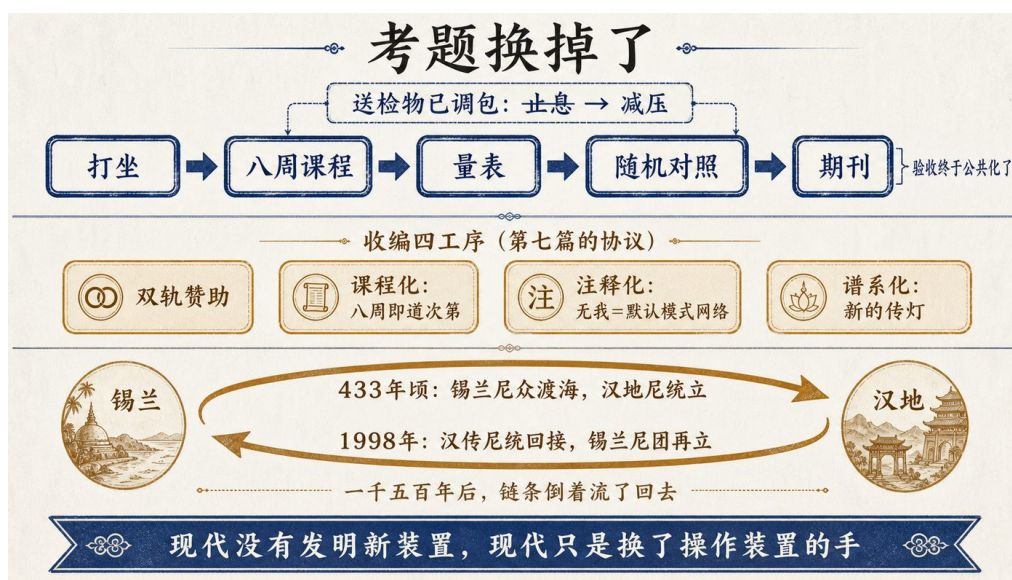
第三章 正念的产业：最后一次收编

出海的行李在战后打开。禅先上架：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泼一瓢冷水，大众在家禅修不是古法重光，是殖民危机下缅甸的现代发明，内观复兴这个叙事本身就是现代主义的产品，最古老的技术是它最年轻的包装。²⁷⁶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。打坐进了军营与财报，这是佛教史上最远的一次外派。²⁷⁷

本卷的验证线在这里迎来它的收场白，而且是反讽体。两千五百年，这个传统始终没有为它的核心承诺建成公共验收：果位自记，幕间缄默，证相归师，印可暗室，往生临终，转世由拉章出题，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，验收终于公共化了。代价只有一个：被验收的东西换掉了。送检的不是止息，是减压；不是出离，是绩效下的可持续；不是解脱，是症状缓解。第二卷的两本登记簿至此各归其主：现世疗效簿由科学接管，越写越厚；止息簿无人送检，也就无人签收。²⁷⁸验收问题等了两千五百年，等来的答案是：把考题换掉，考试就能通过。

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，这一次收编方不是别的宗教，是资本与临床心理学。收编的四道工序（第七篇第三章），一道不缺。双轨赞助：大学与诊所同时供养禅师与科学家，钱把两边拴在同一根桩上。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，越轨的形上学被装进量表的保险柜。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。这套协议，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，教团踊跃供货，禅师为品牌背书，收编从来是双向的交易，第七篇的判词原文适用。²⁷⁹

同一个现代还有一条反向的新闻，把本卷的律线收官。南传的比丘尼戒统断于十一世纪，藏地从未全传；二十世纪末重接，接头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，第九篇第一章的受戒审计验过：五世纪三十年代，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，凭同一条链复了种。²⁸⁰ 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，在全球的会议桌上重新开庭，而这一次没有王命可以钦定，判正统的裁判席本身悬而未决，学界、僧伽大会、各国僧政、乃至市场，人人都想坐。正统的语义在两头同时被改写：一头把佛教拆成可下载的技术，一头把断了千年的链条重新缝上。



考题换掉了

篇末收口。四场重写并排：审查官的判准，人间的议程，产业的提取，链条的再缝。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。现代没有发明新装置，现代只是换了操作装置的手。装置的总清单，下一篇开列。下一篇，流变的形状。

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。须弥山与四大部洲撑不住地质学与天文学，诸传统不约而同改口，山是譬喻，界是心境；改口本身是老手艺，判教反射的现代应用，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，译得动的上架，译不动的入库，与人间佛教的库房是同一间。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，教义史第一次没有了自己的地面。

第十五篇 流变的形状

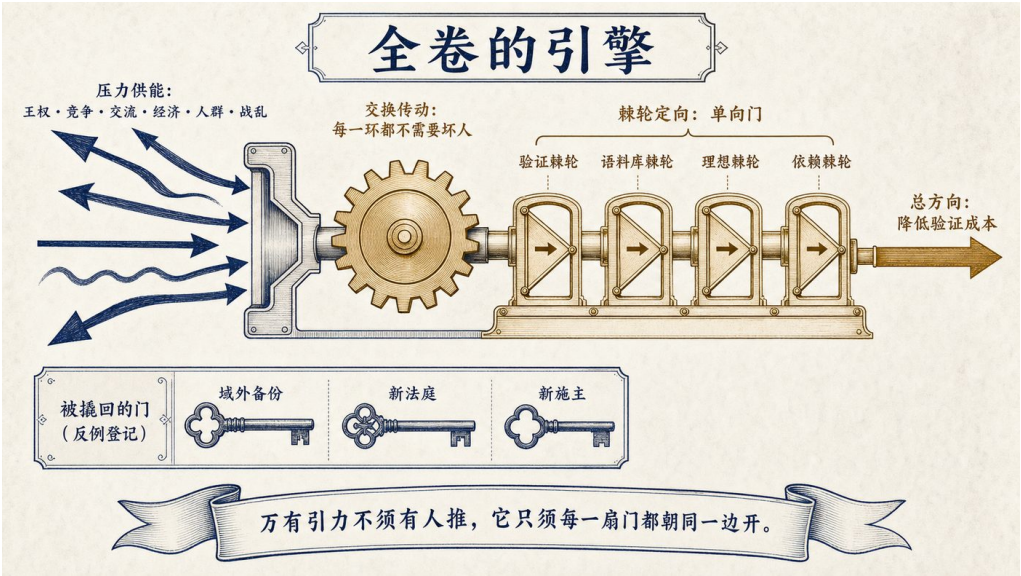
第一章 流变有没有方向：全卷的引擎

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），教义以直觉税的减免换真常的市场（第六篇），建制以收编换灵验的客源、又以防火墙自保（第七篇），佛教以孝忠条款换入境执照（第九篇），判教以把错写成浅换佛说地基不裂（第十篇），教团以经济自我节制换常住资格（第十一篇），教派以摄政窗口换永续法人（第十二篇），僧团以户籍服务换法定市场（第十三篇），诸传统以判准让渡换现代入场券（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，合理是这台引擎最可怕的地方。第三件，棘轮定向。交易分两种，可逆的与不可逆的；凡卖出验证与问责的交易，皆为单向门。单向门一多，杂乱的压力就被整流成单向的漂移：交流电进，直流电出。借电学一喻，喻毕即收；机制本身是老实的：无方向的力，打在有方向的阀门上，产出有方向的运动。

单向门在本卷立过四座，此处并排归档。验证棘轮：验证一旦交出，无人有权买回，因为教主不立继承人，体系里没有终审法庭（第二篇第一章的代价，全卷的第一因）。语料库棘轮：入经只进不出，台阶效应逐级垫高（第四篇第一章）。理想棘轮：免检的理想把再检

的机制本身拆除，三大劫的工期使兑付永不到期（第四篇第二章）。依赖棘轮：对王权与庄园的依赖，戒断成本逐代递增，直到国家打喷嚏教团就断粮（第三篇立案，第八、十一篇兑现）。四座棘轮咬合的方向是同一个，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，导师改为救主，验收挪进暗室、推到死后、铸成职位、撤下议程，最后考题本身也被换掉（第十四篇第三章）。幕间的浓度曲线是这台引擎最早的读数，第二卷的三条轨迹，自力递减、保证递增、验证退却，是它的教义面读数；本章补上的是发生学：那三条线不是谁的堕落史，是所有不可逆交易共用的那个方向。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。[281](#)



全卷的引擎

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章的代价栏，就是第N+k章的压力栏。传递的干线列表如下。

先前的交易与代价	成为后来的压力
不设终审（二篇章）	结集的政治与认证权之争（二篇章）
认证权成形于僧团（二篇章）	王家工程入场，认证权随供养易手（三篇章）
条文冻结，体面不动（二篇章）	

先前的交易与代价	成为后来的压力
	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）	免检理想的市场（四篇二章）
语料库只进不出（四篇一章）	经藏彼此打架，判教夺标成唯一出路（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）	道歌的抗议与密教的另立记分牌（七篇）
证相归师，验收入暗室（七篇）	兑付点职位化，直至金瓶收归皇权（十二篇）
重资产单点化（八篇）	楼焚链断，唯余出口的副本（八篇、九篇）
以自我节制换常住资格（十一篇）	座位系于房东，庙产兴学时无处上诉（十四篇）
檀家承包，传教肌肉萎缩（十三篇）	明治开闸，两百五十年无人会游泳（十三篇三章）
判准让渡给科学（十四篇）	下一道题在卷外，尚未到期

表读一遍就够：这不是十四段各自的历史，是一段历史的十四次换手。[282](#)

规律层还有两条横向的收获，一并入册。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，在佛教史上拿到了三个洲际样本，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。[283](#) 第二条，护教论证的命中率由法庭归属决定。果位等式北上无效，市场成绩单南下无效，两枚哑弹方向相反、结构相同（第四篇三章，第十四篇一章）：无共认法庭处，论证的命中率与逻辑品质无关。这条规律解释了本卷大半的论战史为何是各说各话史。

最后是登记处，本章的诚实所系：被拒绝的交易，与被撬回的门。引擎不得成为万能溶剂；乱世线的军规（同乱为何甲衰乙兴）对引擎同样适用，于是反例必须在场。其一，上座部焊死了语料库棘轮：岛上的凝固（第三篇三章）证明单向门可以整套拒绝，代价是本卷反复算过的凝固成本；这说明棘轮不是宿命，是选择的累积。其二，缅甸近代撕掉万年时刻表，幕间已录：理想棘轮被部分回撬，条件是殖民休克摧毁了旧认证结构、在家市场供给了新客源。其三，1998年比丘尼传戒：链条的单向门被部分撬回，条件是存在一条域外备份的活链（汉传尼统）与一个新的判准法庭（全球僧伽与学界）。其四，宗喀巴的戒律复兴把认证的一半搬回考场（第十二篇三章），条件是施主要看得见的合规。四案合并，撬回的条件可以归纳：门被撬回，须有域外备份、新法庭或新施主三者之一入场；三者皆无处，未见一门自行回转。凡门被撬回处，须能指出撬回的条件；给不出条件的引擎论不可证伪，即自犯本卷之戒。人间佛教是否算撬回，本卷判否：把验证撤下议程是绕开门，不是买回门；此判可争，欢迎后来者持新案改判。[284](#)

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。

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。四问的前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、执照、名号、法座，本卷逐章开列。代价记在谁头上，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恰相反，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；三毒是查验每一环的探灯。这就是隐含工具的全部用法：不定罪，只照明。

自白还有第二层：探灯也照写作者。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，对捷报折半读，对本卷，也请折半读。可推翻的条件各章已随文交出，扛得住多少检验，是它作为一本书的本分；扛不住的地方，就是下一位写作者的矿脉。

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。第二卷的末节留下四个字，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。[285](#)

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，门槛最高，工期最长，无人能替你验收。但它从未下架。幕间的长老们改口的时候没有说它不存在，密院的门禁锁住的正是它的名义，净土把它挪到彼岸时全文保留了它的地址，正念的课堂把它换下考卷，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。



空位

参考文献

1. 提婆达多索众及“食唾者” (kheḷāsaka) 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”。诸律对提婆达多诸事（结好阿闍世、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。[↩](#)
2. 《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，此处取其制度的一面。[↩](#)
3. 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；天衣派中世纪出家世系近断，以座主 (bhaṭṭāraka) 制承接寺产与社群，裸形僧团二十世纪初经 Śāntisāgara 复兴；白衣派泰拉潘特 (Terāpanth) 由 Ācārya Bhikṣu 创于一七六〇年，行“一时一位阿闍黎”的集中制，继任由前任指定，至今十一任（近三任为 Tulsī, Mahāprajña, Mahāśramaṇa）。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)。[↩](#)
4. 舍利弗、目犍连率二百五十游行者离删闍耶 (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》受戒健度“舍利弗目犍连出家”节 (Mahāvagga I 23–24)；汉译诸律受戒健度及《佛本行集经》“舍利目连因缘品”所记详略互异。[↩](#)
5. 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》。《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。[↩](#)
6. 拘睺弥之诤见巴利《律藏·小品》拘睺弥健度 (Mahāvagga X)：争点是一项细微罪的认定（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。[↩](#)

7. 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（晚年出家比丘闻佛灭而称快）、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”、微细戒之议与“未制不制、已制不舍”之断，均为诸部所共，细目互异。[↩](#)
8. 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。[↩](#)
9. 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，其胜利者书写的性格，本卷第三篇再作评估。[↩](#)
10. 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 sāsanaṃ āyu*（毗尼为教法之寿命）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》。[↩](#)
11. 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。[↩](#)
12. 根本分裂诸说的详细辨析，见第一卷第二篇第三章：《岛史》焊接之辨；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。[↩](#)

13. 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；学界或视五事之争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。[↩](#)
14. 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。[↩](#)
15. 减半预言见《增支部》8.51 及诸律比丘尼犍度。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。[↩](#)
16. 《增支部》注释 Manorathapūraṇī i. 92–93：行道（paṭipatti）与教法（pariyatti）之辩，及“教法在，则教不灭”之判。饥谨与书写三藏，见本卷第三篇第三章所引《岛史》《大史》叙事。[↩](#)
17. 迦叶于鸡足山持衣入定待弥勒，见《阿育王传》一系北传传承；宾头卢奉敕住世受供，见诸律及《请宾头卢经》；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》。[↩](#)
18. 桑奇三号塔舍利函铭的文字为舍利弗名属格 Sariputasa 与大目犍连名属格 Mahamogalanasa 等，并无 arahant/arhat 头衔；辑录见 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)。同书亦收诵者、持律者、多闻者等捐赠人头衔。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。[↩](#)
19. 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，其传统明载1920年次第证果）、韦布西亚多（1896–1977，缅甸广泛公认）、马哈希西亚多（1904–1982，本人谨慎、信众默认）；欧美自称者如 Daniel Ingram（著作封面自署 The Arahat）。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。[↵](#)

20. 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)。[↵](#)
21. 拒斥雅言与后期梵语化，见第一卷第二篇第二章“以自己的语言”一节；梵语化与精英市场的关联为本卷的分析。[↵](#)
22. 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。铭文标准刊布与英译见 E. Hultzsch, *Inscriptions of Asoka (Corpus Inscriptionum Indicarum I*, Oxford, 1925)；综论参 Étienne Lamotte, *History of Indian Buddhism*, trans. Sara Webb-Boin (Louvain: Peeters, 1988) 阿育王章。[↵](#)
23. 摩崖第十三诏（法的征服与五王名单）与第二诏（境外医药），文本与译文见上注引 Hultzsch (1925)；坎大哈希腊语、阿拉米语双语诏，刊布于 *Journal Asiatique* 246 (1958)。[↵](#)
24. 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）。“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。[↵](#)
25. 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。希腊化诸邦史料对法使的沉默，为学界通识。[↵](#)
26. 弗沙蜜多罗（补砂密多罗）毁法传说见《阿育王传》末卷及《舍利弗问经》等，史实性久有争议；本卷取其为恐惧的档案，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 yājayāmaḥ*, “我们正为弗沙蜜多罗行祭”）。[↵](#)

27. 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）；迦腻色迦结集与《大毗婆沙》见第一卷第三篇；佐々木閑破僧改定说，本卷按一说，见氏著《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），英文系列论文“Buddhist Sects in the Aśoka Period”（*Bukkyō Kenkyū* 第18期起连载，1989起）。↩
28. 观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。↩
29. 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、观音与注释传统，见第一卷第九篇第一、二章；本章直接取用其结论。↩
30. 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（并参第七十三章；W. Geiger 英译本 Part II），并参第一卷第九篇；僧伽法（*katikāvata*）文书辑录见 Nandasena Ratanapala, *The Katikāvatās: Laws of the Buddhist Order of Ceylon* (Munich, 1971)。↩
31. 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），见第一卷第四篇第一章及其所引 Schopen、Nattier、Harrison、Drewes 诸研究；本章直接取用其结论。↩
32. 四大教法见《长部》第十六《大般涅槃经》（汉译《长阿含·游行经》）；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”）。↩
33. 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（47–147 CE 区间）；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*, 2nd ed., Tokyo: The Reiyukai, 1978）；“原始大乘”的分期见静谷正雄《初期大乘仏教の成立過程》（京都：百華苑，1974）。↩

34. 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)，两说可并读。↩
35. 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”、《法华·法师品》“经卷所住处，皆应起七宝塔……此中已有如来全身”（第一卷第四篇第一章引 Schopen 论经卷崇拜）。↩
36. 多宝如来证明见《法华经·见宝塔品》；“后五百岁”式预言，如《金刚般若》“如来灭后，后五百岁”、《法华·劝持品》恶世弘经诸偈。↩
37. 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；心经或系自汉译回译之说，见 Jan Nattier, “The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?” (*JIABS* 15.2, 1992)；“是心作佛”段见《般舟三昧经》。↩
38. 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，其缘起即婆娑河比丘饥谨年互赞证量骗食。大龙（Mahānāga）长老公案出巴利注释书传统，出处辑于 Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names* (London, 1937) 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。↩
39. 燃灯佛授记见诸部佛传与本生文学；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问）。↩
40. 化城喻见《法华经·化城喻品》；舍利弗作为受教配角，见《维摩诘所说经》与《法华经》譬喻品。↩

41. 《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。南传菩萨道的精英形态（诸王与大德的个人誓愿），见 Jeffrey Samuels, “The Bodhisattva Ideal in Theravāda Buddhist Theory and Practice” (*Philosophy East and West* 47.3, 1997)。[↩](#)
42. 《十住毗婆沙论》卷五“易行品”（鸠摩罗什译）；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。[↩](#)
43. 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》，第二篇第三章已引。[↩](#)
44. 《般舟三昧经》（支娄迦谶译）定中见佛及其渴慕自述；《法华经·如来寿量品》方便现涅槃。[↩](#)
45. 引文见第一卷第四篇第三章：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*…；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。[↩](#)
46. 《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 Huntington, *The Art of Ancient India* (New York: Weatherhill, 1985)。[↩](#)
47. 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）；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)。[↩](#)
48. 起源诸假说的裁断、碑铭与捐献统计、“多源微型传统”的结论，见第一卷第四篇第一章及其所引 Schopen、Nattier、Harrison、Drewes；本章直接取用。[↩](#)

49. 法师品的自我神化（法师即如来使）见《法华经·法师品》；“凡讲此经处即为有塔”一类表述见第一卷第四篇第一章所引 Schopen 论经卷崇拜。[↩](#)
50. 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）。[↩](#)
51. 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；卫塞节的国际统一形态定于1950年世界佛教徒联谊会科伦坡首届大会决议；Maurice Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire (1925, 集体记忆的社会框架)。[↩](#)
52. 《大慈恩寺三藏法师传》卷二；《大唐西域记》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。[↩](#)
53. 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。[↩](#)
54. 《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 (nigrahassthāna, 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)。[↩](#)
55. 《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)。“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。[↩](#)
56. 《婆薮槃豆法师传》(真谛译, T50, no. 2049)。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。[↩](#)

57. 《大慈恩寺三藏法师传》卷四。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。[↩](#)
58. 《回诤论》对量论的批判、提婆的破而不立、自立与应成之争，见第一卷第五篇第二至五章；本章直接取用其结论，只改取景为军备路线。[↩](#)
59. 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，见第一卷第八篇第一、二章及其所引 Hayes、Dreyfus、Dunne 诸研究。[↩](#)
60. 《大慈恩寺三藏法师传》卷三（T50, no. 2053）：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。[↩](#)
61. 无著、世亲于说一切有部出家，见《婆薮槃豆法师传》（T50, no. 2049）；那烂陀所行为根本说一切有部律，据义净的记述与译事；“礼菩萨、读大乘经，名之为大”见《南海寄归内法传》卷一（第四篇第四章已引）。观音见第一卷第九篇第二章。[↩](#)
62. 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)；本章直接取用其事实层。[↩](#)
63. 门者诘难与来学者多屈而还，见《大唐西域记》卷九；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。[↩](#)
64. 学程与五明课目，见义净《南海寄归内法传》“西方学法”章，并参第一卷第八篇第五章课程表。[↩](#)
65. 封邑供养见《大慈恩寺三藏法师传》卷三（百余邑，邑二百户）；义净记寺封二百余村（《大唐西域求法高僧传》那烂陀相关条）。两数并存照录。[↩](#)
66. 戒日王迎玄奘与供养规格见《慈恩传》卷五；曲女城之会按胜利叙事折半读，第四篇第四章已作处理。[↩](#)
67. 健驮逻条见《大唐西域记》卷二（“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磤迦国条。[↩](#)

68. 早期塔寺集体小额供养（桑奇、巴尔胡特栏楯铭文中的比丘、比丘尼与在家施主群）与后期捐施向王室大额集中的对比，见碑铭与考古研究的通行清点（Schopen 诸文；Lars Fogelin, *An Archaeological History of Indian Buddhism*, New York: Oxford University Press, 2015）；其早期一半第一卷第四篇论碑铭时已用。[↵](#)
69. 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)。[↵](#)
70. 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)。[↵](#)
71. 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），见第二卷中观篇下篇第六章；本章补其历史机制。[↵](#)
72. 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。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。[↵](#)
73. 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而非论辩争夺人群；综述参 Friedhelm Hardy, *Viraha-Bhakti: The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India* (Delhi: Oxford University Press, 1983)。[↵](#)
74. 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。[↵](#)
75. 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) 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; 耆那教的社群形态见第四篇第三章所引 Dundas。↩

76. 《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。↩
77. 所引一颂出萨拉哈《道歌藏》(Dohākośa, 编次诸本不一, Snellgrove 旧译本作第68颂), 汉语从英译转译取意。萨拉哈一系道歌的译注见 Roger Jackson, *Tantric Treasures: Three Collections of Mystical Verse from Buddhist India* (New York: Oxford University Press, 2004)。↩
78. 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, 见第一卷第七篇四章; 本章直接取用其结论。↩
79. 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), 见第二卷第四篇上下两篇; 三相逐字翻转之说见其下篇第二章。↩
80. 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(Gombrich 1988 等); “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); 阿耆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)。↩
81. 《楞伽阿跋多罗宝经》卷二(求那跋陀罗译, T16, no. 670): 大慧问如来藏说与外道说我何异, 佛答为“开引计我诸外道故说如来藏”, 教依“无我如来之藏”。↩
82. 《大般涅槃经》(北本, 昙无讖译, T12, no. 374): 乳药喻见〈寿命品〉(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〉。↩
83. “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)。本卷不采其判教立场，只取其为“梵化”指控的现代形态。[↩](#)

84. 心明净客尘染，见《增支部》一集诸经；大众部心性本净说见《异部宗轮论》（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。[↩](#)
85. Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatarbhasūtra* (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2002)：断代约200至350年，九喻为信仰意象而非哲学论证，全经不出现“空”字。[↩](#)
86. Michael Radich, *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the Emergence of Tathāgatarbha 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，如来藏为替换的清静之胎），而非对梵我的对冲。本卷取为有力一说，与第四篇第三章的升格线互证。[↩](#)
87. 《涅槃经》成立史与地域问题（含中亚起源诸说），见下田正弘《涅槃经の研究》（东京：春秋社，1997）一系文献史研究；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；如来藏与南方（案达罗）、大众部一系的地缘之说，见印顺《如来藏之研究》（1981），本卷按一说。[↩](#)
88. 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、五章；“苦成了客”“擦镜的悖论”“无事可验的路”诸判决同见该篇下篇。[↩](#)
89. 焰摩迦事见《相应部》22.85 (Yamaka Sutta；汉译《杂阿含》焰摩迦经)：舍利弗以“现法中如来尚不可得”折其断灭执。[↩](#)
90. 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。[↩](#)
91. 《究竟一乘宝性论》（勒那摩提译，T31, no. 1611）：“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。”[↩](#)

92. 《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》（求那跋陀罗译，T12, no. 353）：“若无如来藏者，不得厌苦、乐求涅槃。”[↩](#)
93. 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)，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〉。[↩](#)
94. 《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；东亚地基之说见第二卷第四篇下篇第五章持平段。[↩](#)
95. 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，见第一卷第八篇第四章；本章直接取用其事实层。[↩](#)
96. 密法解脱论的结构判决（即身成佛的主张、灌顶本尊气脉的修道论、以果为道、证相与师权、对结果的贪，及体系的三笔自觉），见第二卷第五篇上下两篇。[↩](#)
97. 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；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》）。[↩](#)
98. 蕴护咒（护蛇咬）见《增支部》4.67 与律藏《小品》；《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。[↩](#)
99. 《大日经》约成立于七世纪中叶，见 Stephen Hodge, The Mahā-Vairocana-Abhisambodhi Tantra (London: RoutledgeCurzon, 2003) 导论；《金刚顶经》系晚出数十年；杂密仪轨的数百年积累见第一卷第八篇第四章。[↩](#)
100. 息灾、增益、敬爱、诛伏四种法，见《大日经》《苏悉地羯罗经》及诸仪轨通制；“需求普查目录”为本卷的读法。[↩](#)
101. 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)。[↩](#)
102. 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。[↩](#)
103. Ronald M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement* (New York: Columbia University Press, 2002)：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。[↩](#)
104. 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。[↩](#)
105. 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。[↩](#)
106. 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。[↩](#)
107. 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。[↩](#)
108. 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。[↩](#)

109. 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》卷下道琳传中插论（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》判持梵行者不受密、慧二灌顶，其在藏地的制度后果第十二篇再详。[↵](#)
110. 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）同见该篇上篇第一章。[↵](#)
111. 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，见承远传记系统（吕温碑铭一系）。[↵](#)
112. 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)。[↵](#)
113. 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，见第一卷第八篇第六章；本章直接取用其事实层与结论，另以本卷装置重述。[↵](#)
114. 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。[↵](#)
115. 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)；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。[↵](#)
116. 帕拉王朝的赞助体系、诸大寺与1193至1203年前后的覆灭，见第一卷第八篇第五、六章及所引 Dutt 1962；本章直接取用其事实层。[↵](#)
117. 印度教与耆那教在同一轮征服下的存活为第一卷第八篇第六章原判（“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立案、此处兑现。[↵](#)

118. 时轮怛特罗的“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。[↩](#)
119. 西藏作为印度佛教晚期学统的“保险库”，见第一卷第八篇第五、六章；其整编史在本卷第十二篇。[↩](#)
120. 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），见第一卷第八篇第六章；本章直接取用并展开其权重论证。[↩](#)
121. 南印度先衰见第一卷第八篇第六章（及所引 Hazra 1983 中国求法僧记录）；“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。[↩](#)
122. 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。[↩](#)
123. 安贝德卡尔与1956年集体皈依，见第一卷第八篇第六章“余波”节；其现代形态与“新佛教运动”在本卷第十四篇的范围内。[↩](#)
124. 传入路线与年代、乱世与思想真空、安世高与支谶两条最早的线，见第一卷第十篇第一章；格义的机制、玄学土壤、六家七宗与支道林，见同篇第二章；本章直接取用其事实层与诊断。[↩](#)
125. 《牟子理惑论》收《弘明集》卷一（T52, no. 2102）。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；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。[↩](#)
126. 安世高至竺法护诸人籍里，见《出三藏记集》诸经序传与《高僧传》卷一诸传；严佛调、朱士行事同见；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。[↩](#)

127. 昙柯迦罗立羯磨、“中夏戒律始自乎此”，见《高僧传》卷一本传；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）；“慨律藏残缺”见《高僧法显传》卷首；道安《僧尼轨范》三例见《高僧传》卷五本传。[↵](#)
128. 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）及敦煌景教文献；会昌法难对诸外来教的一体波及，见第十一篇第一章。[↵](#)
129. 僧肇对六家七宗的清算见《肇论》诸篇（不真空论点名心无、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。[↵](#)
130. 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。[↵](#)
131. 支遁养马放鹤、买山诸事见《世说新语》言语、排调诸篇及《高僧传》卷四本传；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；白莲社结誓（402年）见《高僧传》卷六〈慧远传〉；历朝沙汰令参本篇第三章与第十一篇。[↵](#)
132. 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），见第一卷第十篇第一、三、四章及所引《出三藏记集》诸序；本章直接取用。[↵](#)
133. 真谛的流离译业与《摄论》学统的迟到，见第一卷第十篇第四章；本章取其“译业系于王权”的反面对照。[↵](#)
134. 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；阿育王模板为诏书自觉援引。[↵](#)
135. 《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) 。[↵](#)
136. 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”存目并续立“新集疑经伪撰杂录”；判准以来历与译主为凭。[↵](#)
137. 汉地疑伪经的规模与类型（孝道、地狱、禳灾诸系），见牧田谛亮《疑经研究》（京都大学人文科学研究所，1976）；十王一系另见第十一篇第一章。[↵](#)

138. 《菩萨波罗提木叉后记》见《出三藏记集》卷十一，而僧祐自列此戒本为失译；《法经录》置诸疑品；《历代三宝记》卷八始定为罗什弘始八年草堂寺译；僧肇序为后出伪托。断代取大野法道说（上限元嘉八年，下限南齐建元间），下卷取材《菩萨地持经》为望月信亨以来通说；并参船山彻论《梵网经》与菩萨戒诸作。[↵](#)
139. 智昇两处著录之出入，见《开元释教录》怀迪条与《续古今译经图纪》般刺蜜帝条；剖膊藏经的走私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（T70, no. 2296, 已对勘）：普照奉请经本东流，圣武朝敕集三论、法相两宗勘定“是真佛经，不可谤毁”；宝龟年中日僧德清入唐，得唐人法详居士“房融伪造，智昇未详谬编正录”之说携回，玄奘斥其说“甚可笑也”而力主真经；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，教内有愍生《辨破楞严百伪》等回击。注疏之盛（中唐至清末百余家，明代一朝六十余种）是它市场成绩的读数。[↵](#)
140. “五失本，三不易”见道安《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》（《出三藏记集》卷八）；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。[↵](#)
141. 删《大般若》之议与梦诚，见《大慈恩寺三藏法师传》卷十（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。[↵](#)
142. 罗什嚼饭之叹见《高僧传》卷二〈鸠摩罗什传〉；五失本见前注。[↵](#)
143. 太宗劝罢道辅政、玄奘固辞，见《大慈恩寺三藏法师传》卷六。[↵](#)
144. 王浮造《老子化胡经》与帛远之争，见《高僧传》卷一〈帛远传〉；《清净法行经》三圣东化说，历代经录判入疑伪（参本章所引牧田谛亮）；元代辩论与至元十八年（1281）焚经，见《至元辨伪录》。[↵](#)
145. 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。[↵](#)
146. 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》（T46, no. 1933）的末法年表；南北朝末法思潮与刻经运动，见第一卷第十篇相关章。[↵](#)
147. 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）；佛图澄、道安、罗什的国师线，见第一卷第十篇第一、三章。[↵](#)

148. 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。[↩](#)
149. 北魏末“寺三万有余，僧尼大众二百万”见《魏书·释老志》；洛阳“京城表里凡有一千余寺”见杨衒之《洛阳伽蓝记》序；西晋寺数与增长分期，参第一卷第十篇第一章所引诸研究。[↩](#)
150. 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·百官志》祠部条、《旧唐书·武宗纪》、《佛祖统纪》卷四十四、《元史·世祖本纪》及明清实录官册；汇考参白文固《历代僧道人数考论》。度牒制度化于唐，乾隆年间废止。[↩](#)
151. 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。[↩](#)
152. 五时八教的结构与南北朝判教诸家（南三北七），见第一卷第十篇第五章；华严五教十宗见同篇第六章；本章直接取用其事实层。[↩](#)
153. 梁武帝讲经、四度舍身同泰寺与奉赎，见《南史·梁本纪》《魏书·萧衍传》诸史传；“皇帝菩萨”的称谓与菩萨戒帝王路线，参第四篇第二章所记。[↩](#)
154. 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，见第二卷前言与导论；“两本登记簿”的持平框架同见该卷。[↩](#)
155. Émile Durkheim & Marcel Mauss, “De quelques formes primitives de classification” (1903)；英译 Primitive Classification (trans. Rodney Needham, Chicago: University of Chicago Press, 1963)。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)。[↩](#)
156. 种姓阶序作为无流动的等级，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)。[↩](#)
157. 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

鐔》；玄奘请隐“一分无性”而为戒贤呵止的传闻，出唐人《瑜伽论记》一系所传，本卷按传闻折半读。[↩](#)

158. 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）。[↩](#)
159. 天台的三谛、一念三千、性具与《摩诃止观》，见第一卷第十篇第五章；华严的四法界、十玄与性起，见同篇第六章；山家山外之争见第五章末节。[↩](#)
160. 法主与都讲之制，见历代僧史仪制与敦煌讲经仪写本；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》、段成式《酉阳杂俎》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》，北京：三联书店，1957）。[↩](#)
161. 义寂请典、钱俶遣使高丽、谛观奉天台教典入华，见《佛祖统纪》义寂、谛观诸传；天台宋初中兴系于此役。[↩](#)
162. 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》；法藏为武后说《金狮子章》，见《宋高僧传》卷五本传。[↩](#)
163. 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，见第一卷第十篇第八章；本章直接取用其结论。[↩](#)
164. 《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。[↩](#)
165. 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《传法宝纪》；《修心要论》（守本真心）传为弘忍门下记；《信心铭》托名问题与东山法门概况，见第一卷第十篇第八章。[↩](#)
166. 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；本卷取其为“谱系争夺”的制度史材料。[↩](#)
167. “一日不作，一日不食”见《景德传灯录》卷六百丈怀海章；今传《敕修百丈清规》为元代重编，原规不传，农禅制度的实在性为学界通识。[↩](#)

168. 神秀出身与北宗的文本生产，见第一卷第十篇第八章及所引 John McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986)；早期禅文献之繁富为禅学界通识。[↵](#)
169. 昙鸾二力判见《往生论注》；道绰“唯有净土一门可通入路”见《安乐集》卷上 (T47, no. 1958)；善导凡夫入报与称名正定业见《观经四帖疏》。三家的乱世与教难背景，见第二卷第六篇。[↵](#)
170. 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，见第一卷第十篇第九章；本章直接取用。[↵](#)
171. 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〉；印光的改定与身后入列，见近人所辑十三祖成立史料；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。[↵](#)
172. 各祖履历分见《高僧传》〈慧远传〉、《续高僧传》《宋高僧传》诸本传、《佛祖统纪》及彭希涑《净土圣贤录》；承远“不遗则食土泥”见吕温《南岳弥陀寺承远和尚碑》；延寿库吏临刑事见《宋高僧传》卷二十八本传；印光行迹见《印光法师文钞》所附传记资料；时代事件系诸史通载。[↵](#)
173. 教内辩护的结构（二道、二门、末法）与解脱论判决（他力的保证书、无人生还的核对、对救度的贪），见第二卷第六篇上下两篇。[↵](#)
174. 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。[↵](#)
175. 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、张宾一系列的奏议（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，本卷折半读。两案背景另见第一卷相关各章。[↵](#)
176. 制书文句与会昌五年八月所奏拆寺、还俗、收田、收奴婢诸数字，并见《旧唐书》卷十八上〈武宗本纪〉会昌五年条。[↵](#)
177. 制书文句与会昌五年八月所奏拆寺、还俗、收田、收奴婢诸数字，并见《旧唐书》卷十八上〈武宗本纪〉会昌五年条。[↵](#)

178. 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〉；寺田“数千顷”逾于全国耕地，学者或疑“顷”为“亩”之讹，或系奏报浮夸，参汤用彤《隋唐佛教史稿》（北京：中华书局，1982）会昌一节。[↵](#)
179. 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。[↵](#)
180. 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。[↵](#)
181. 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；撮述。[↵](#)
182. 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。[↵](#)
183. 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、显德毁佛时吴越不奉诏，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）。[↵](#)
184. 太平兴国七年（982）设译经院（后改传法院），所译以密典为多，于义学讲习无大影响，为学界通论；参吕澂《中国佛学源流略讲》相关各讲。[↵](#)
185. 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。[↵](#)
186. 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。[↵](#)
187. 尘沾影覆灭罪之说出《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）；钱镠建幢见黄绎勋前揭文。[↵](#)
188. 敦煌《佛说十王经》图赞本署“成都府大圣慈寺沙门藏川述”；成书晚唐、五代宋后遍行、十斋并合儒佛丧期、地藏统领十殿诸节，参张总关于《阎罗王授记经》的系列研究；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) 。↵

189. 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》。↵
190. 会昌五年并禁景教、袄教、摩尼教及穆护袄僧还俗事，见《旧唐书》卷十八上〈武宗本纪〉及《唐会要》卷四十七；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）。↵
191. 世宗语见《资治通鉴》卷二百九十二显德二年五月条；废寺三万余、存二千六百余之数见《旧五代史》卷一百一十五〈周世宗纪〉。↵
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、显德毁佛时吴越不奉诏，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. 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）。↵
194. 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。↵
195. 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末节。↵
196. 道原进书、真宗敕杨亿等刊定入藏，见杨亿〈景德传灯录序〉（T51, no. 2076 卷首）。↵
197. 《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。↵
198. 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。↵

199. 省常结净行社、王旦为社首、朝士预社者百余人，见《佛祖统纪》卷二十六本传及〈净土立教志〉。[↵](#)
200. 空名度牒自太平四年（1067）始鬻，为荒政、军费、河工常用财源；官价熙宁间每道约百二十贯，嘉定五年至千五百缗，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。[↵](#)
201. 买主多为豪右、牒价行情（绍兴间约五百贯、开禧军兴至千二百贯、和议后回落），并见《宋会要辑稿》食货门与宋人奏议，转见黄敏枝前揭书所辑；苏轼乞度牒事见《杭州乞度牒开西湖状》等诸状，“三百道值钱五万余”之数转见程民生《宋代物价研究》所辑牒价资料；“兼并豪右”云云系宋人议论的撮述，原始出处待考，正文未作引号。[↵](#)
202. 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）；明清钦赐田免粮、其余寺田一体起科之制，见《大明会典》田土及僧道诸条；均撮述。[↵](#)
203. 欧阳修〈本论〉（《欧阳文忠公集》），谓佛法为患千余岁，攻之不若修其本、以礼义胜之；撮述。[↵](#)
204. 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。[↵](#)
205. 契嵩〈孝论〉，《钁津文集》卷三（T52, no. 2115），明言孝为戒先；作于仁宗朝辟佛声浪之中。[↵](#)
206. 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”见《朱子语类》所记教人语；清儒讥宋儒“阳儒阴释”，正是对这场吸收的倒读。概述参钱穆、陈荣捷论宋明理学与佛教诸作。[↵](#)
207. 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）、十八岁赴举篋中唯《大慧语录》、见李侗后“将那禅来权倚阁起”诸节，见《朱子语类》及年谱材料，参吴展良〈实践与知识：朱熹的早期学术取向析论〉。[↵](#)
208. 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)。[↵](#)

209. 四料简不见于《宗镜录》《万善同归集》等延寿现存著述，最早见于元代净土文献（《庐山莲宗宝鉴》、天如惟则《净土或问》一系）的引述；托名之疑为学界通行的疑案，参上条 Welter 书。[↵](#)
210. 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；其祖本出云栖株宏删定《诸经日诵集要》一系；撮述。[↵](#)
211. 株宏《佛说阿弥陀经疏钞》以“体究念佛”会通宗门；智旭《佛说阿弥陀经要解》；晚明四大师兼修概况见第一卷第十篇第九章。[↵](#)
212. 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，见明初申明佛教榜册与《大明会典》僧道科条；撮述。[↵](#)
213. 《鼓山一脉阁黎归真感应记》，《为霖禅师旅泊菴稿》卷二（X72, no. 1442, p. 692b-693a）；记者为为霖道霈，文中“先师”指永觉元贤；已对勘。引文照录原文。[↵](#)
214. 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（净土）与第七篇（综合）。[↵](#)
215. 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，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）。[↵](#)
216. 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，诸教法史所记，撮述。[↵](#)
217. 藏文一方见布顿《佛教史大宝藏论》与《巴协》诸本；汉文一方为敦煌本王锡《顿悟大乘正理决》；两造档案的对勘见 Paul Demiéville, *Le concile de Lhasa* (Paris: Imprimerie nationale, 1952；汉译《吐蕃僧诤记》，耿昇译)；义理层的分析见第一卷第十一篇第一章与第二卷中观篇。[↵](#)
218. 《翻译名义大集》与《声明要领二卷》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。[↵](#)

219. 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。[↵](#)
220. 分裂期咒师家户的存续与宁玛的成形，见第一卷第十一篇第三章；“烧得断造的链，烧不断生的链”，第八篇第二章。[↵](#)
221. 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，见第一卷第十一篇第二章；防火墙条文另见第七篇第三章。[↵](#)
222. 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，见第一卷第十一篇第二、三章及所引研究；撮述。[↵](#)
223. 转经筒、经幡、玛尼堆与六字真言的民间形态，及咒师禳灾防雹诸职，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。[↵](#)
224. 宁玛、噶举、萨迦三派的传承形态与家族结构，见第一卷第十一篇第三至五章；萨迦昆氏叔侄相传与噶举支系分化同上；本章只取其继承结构。[↵](#)
225. 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》噶玛噶举诸章及第一卷第十一篇第四章；撮述。[↵](#)
226. 拉章作为活佛府邸与财产法人的制度，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。[↵](#)
227. 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〉。[↵](#)
228. 供施关系的概念与实态，参东嘎前揭书及石泰安《西藏的文明》；帕竹代萨迦，见第一卷第十一篇第五章；撮述。[↵](#)
229. 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；三大寺规模的记载与折减，参 Melvyn C. Goldstein, *A History of Modern Tibet, 1913-1951* (Berkeley: University of California Press, 1989) 所记；格鲁一系中观读法的现代回声，第二卷附录已论。[↵](#)
230. 僧差（按户摊派的差役性出家）与寺属庄园的人役结构，参 Melvyn C. Goldstein 论旧西藏庄园与税役的系列研究，及 Berthe Jansen, *The Monastery*

Rules: Buddhist Monastic Organization in Pre-modern Tibet (Oakland: University of California Press, 2018) ；撮述。[↩](#)

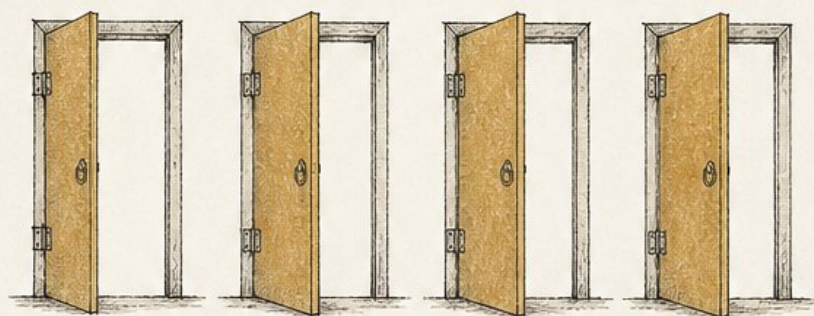
231. 学经僧与劳作僧的比例、格西学位的布施成本与“大众僧团”的结构，参 Goldstein, A History of Modern Tibet, 1913-1951 (Berkeley: University of California Press, 1989) ；撮述。[↩](#)
232. 青海湖会面与尊号互赠、前二世的追认、四世达赖出于俺答汗家族，见第一卷第十一篇第六章及《蒙古源流》等所记；撮述。[↩](#)
233. 固始汗定藏、甘丹颇章建政与顺治册封，见第一卷第十一篇第六章及诸通史；制度结构参东嘎·洛桑赤列《论西藏政教合一制度》（陈庆英译，北京：民族出版社，1985）。[↩](#)
234. 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) 及第一卷第十一篇相关各章；撮述。[↩](#)
235. 验证权前置与师权的判决，见第二卷密教篇。[↩](#)
236. 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。”[↩](#)
237. 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。[↩](#)
238. 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及诸通史；早夭原因诸说并存，本卷只取其制度效应。[↩](#)
239. 雍和宫改庙（1744）与章嘉呼图克图之职任，参第一卷第十一篇及诸通史；清代喇嘛事务隶理藩院（《理藩院则例》喇嘛事例），与内地僧政分治；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。[↩](#)
240. 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) 及第一卷第十一篇相关各章；撮述。[↩](#)

241. 最澄争大乘戒坛始末见《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》（涂玉盏译，上海：上海古籍出版社，2016）。↩
242. 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。↩
243. 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。↩
244. 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。↩
245. “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。↩
246. 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》。↩
247. 唱题与折伏见日莲《开目抄》《观心本尊抄》诸遗文；四箇格言为其诸文语句的后世归纳，撮述。↩
248. 日莲《立正安国论》（1260年上北条时赖）。↩
249. 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），见其《日本中世の国家と宗教》（东京：岩波书店，1975）；叡尊忍性的律宗复兴与救济事业，参末木前掲书。↩
250. 莲如的讲与御文、加贺一向一揆（“百姓の持ちたる国”出同时代记录）、石山合战十年，参末木文美士《日本佛教史》及诸通史；撮述。↩
251. 信长焚比叡山（1571）、石山降伏（1580）与秀吉刀狩（1588），诸通史；本卷取其“解除武装而不灭教”的结构。↩
252. 宗门改、寺请证文与宗门人别改帐，参圭室文雄论江戸寺檀制度诸作及末木前掲书；撮述。↩
253. 檀家义务、离檀之难与本末制度、寺院法度，同上；撮述。↩
254. “葬式佛教”一语出圭室谛成《葬式佛教》（东京：大法轮阁，1963）；其制度史溯源即本章所记。↩

255. 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。
[↩](#)
256. 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) 及末木文美士《日本佛教史》；撮述。[↩](#)
257. 檀家法定义务废止后葬式惯习的存续，参圭室谛成《葬式佛教》及末木前掲书；撮述。[↩](#)
258. 明治五年（1872）太政官布告第133号；妻带世袭的普及为近代日本佛教通史常识；撮述。[↩](#)
259. 南条文雄从 Max Müller 学梵文并编《大明三藏圣教目录》；村上专精《佛教统一论》（1901）与离脱僧籍事；《大正新修大藏经》（1924-1934，高楠顺次郎、渡边海旭都监）。[↩](#)
260. 岛地默雷的信教自由建白与政教分离论，参 Ketelaar 前掲书。[↩](#)
261. 1893年芝加哥万国宗教大会与释宗演；铃木大拙的西传、清泽满之的精神主义；“佛教现代主义”的谱系归第十四篇（14-01存根已挂）。[↩](#)
262. 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)；“新教佛教”一语出 Obeyesekere。[↩](#)
263. 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。[↩](#)
264. 巴利文本会（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)。[↩](#)

265. 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)；本章三笔的归纳按其分析改写。[↩](#)
266. 《卡拉玛经》(AN 3.65)；其被现代主义者举为“自由思考宪章”的断章问题，学界多有辨正，撮述。[↩](#)
267. 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)；欧阳竟无、王恩洋的义理判伪与王恩洋斥语，见其驳《起信》诸文（参近人对王恩洋与守培论战的研究）；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》见第九篇第二章案卷。[↩](#)
268. 愤怒公式与四地对照为本卷的分析装置；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。[↩](#)
269. 果位等式与“佛陀也是阿罗汉”的零效分析见第四篇第三章；七世纪人口普查见第四篇第四章；相似法之喻与鼓栓之喻见《相应部》(SN 16.13; SN 20.7)。[↩](#)
270. 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；其 *The Buddha and His Dhamma* (1957) 对业力轮回的处置为学界通论；撮述。[↩](#)
271. 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。[↩](#)
272. 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》（《即人成佛的真现实论》所系）；两线同出杨文会门下，见第十一篇第一、二章及上一章。[↩](#)
273. “诸佛皆出人间，终不在天上成佛也”出《增一阿含经》，印顺揭为宗骨（《佛在人间》）；其判摄与人间佛教的定型，见第二卷附录；撮述。[↩](#)
274. 战后台湾人间佛教诸团体的概况，见第一卷第十二篇；撮述。[↩](#)
275. 现世疗效与止息的两本登记簿，见第二卷净土篇与综合篇；“大象的安放”见本卷第七篇第三章与第十一篇第三章。[↩](#)

276. 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。[↩](#)
277. 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。[↩](#)
278. 判准私有化的全序列见本卷幕间、第七篇、第十篇、第十二篇诸章；两本登记簿见第二卷。[↩](#)
279. 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。[↩](#)
280. 1996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》及第九篇第一章；撮述。[↩](#)
281. 自力递减、保证递增、验证退却的三条轨迹，见第二卷第七篇；幕间浓度曲线见本卷第二篇第四章。[↩](#)
282. 表中各笔交易的原文与出处，见所注各篇章；此表为全卷已成文各章的索引，不含新事实主张。[↩](#)
283. Durkheim 与 Mauss 的分类论及其边界，见第十篇第一章所引；三数据点分见第十篇第一章、第十一篇第一章、第十二篇第二章、第十三篇第一章。[↩](#)
284. 岛上的凝固见第三篇第三章；缅泰复兴见第二篇第四章（幕间）；比丘尼传戒见第十四篇第三章；宗喀巴案见第十二篇第三章。[↩](#)
285. 第一卷结语；第二卷第七篇末节“苦，仍在”；本卷第一章至此。[↩](#)



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。