

導 論

1982年初，一個晴朗的冬日裏，我和一位朋友造訪了香港新界的一座小佛寺。我們受到熱情的招待，花了一個小時左右的時間品茗，並部分用英文、部分用我未臻完善的普通話探討了一系列佛教問題。當我們正要辭別時，我們的主人家從寺院圖書館中取來幾卷經書，作為離別禮物贈予我們。我一瞥書名，並未在意，直到我返回美國很長一段時間後纔想起它們。恰如眾所周知的業力“種子”的說法，這些經卷已在眼前這本書中結出了果實。在贈與我的那些經卷裏，有兩個版本的《仁王護國般若波羅蜜多經》(《大正藏》第246號和第245號，第8冊)：一部歸屬於五世紀鳩摩羅什所譯；另一個夾雜了某位無名氏所寫大量注釋的版本，則是八世紀密教大師不空(梵：*Amoghavajra*)的作品。不空這個版本的經書上有一個印章，表明其曾藏於上海某座寺院的藏經樓。這部經書無疑是在共產黨解放大陸時，被某位逃亡僧人攜來香港。這份文獻的題記寫為1871年，其中記錄了一群中國信眾所作的並不罕見的孝行：

信士王維賢代母親梅氏及夫人陳氏捐銀五兩，求增福報；信士江都¹宦彬捐銀三元；優婆夷塞黃、妙因，貴筑²弟子若干捐銀二元。刻經卷（雕版），共七千四百七十二個字。記於金陵³刻經處，同治九年一月。

2

這份供養題記與經名中所述之“般若波羅蜜多”（梵：*Prajñāpāramitā*）的崇高意涵似乎並無相應之處。⁴ 與般若教義當避免俗世牽扯的期望相反，《仁王經》長期以來都被用來追求俗世目的。就這一點而言，《仁王經》與其它般若經典擁有許多共通之處。

與其它此類經書不同，《仁王經》具有確保其在東亞廣泛傳播的特質，這一點常令堅定地排佛者懊喪不已。例如，儒家學者張九成（1092-1159）在其《孟子傳》（譯案：原寫為《中庸解》，誤）中嘲笑依靠誦經來禳除災難的世俗實踐：“至欲誦《孝經》以禦至劇之賊，讀《仁王》以消侯景之災，豈不取天下笑為後世之戒哉？”⁵ 朱

¹ 江都即為現在的江蘇 - 安徽地區。

² 清代為貴筑省，現為貴州省。

³ 在今江蘇省內。

⁴ 這是一部般若經，討論“出世間”或者“超世間的智慧”。有關般若學的論著常常將這個術語翻譯為“Perfect Wisdom（完美的智慧）”。不幸的是，這樣的翻譯沒能抓住這個詞最重要的一些意涵。我僅在使用“six perfections（六波羅蜜）”時，纔將般若翻譯為“perfection”。

⁵ 正如我們將要看到的那樣，誦讀是這部文獻的主要使用方式。這則軼聞出自《張狀元孟子傳》，卷 15，頁 8，《四部叢刊》（上海：商務印書館，1919-1937）。我要感謝哈密爾頓學院（Hamilton College）的托馬斯·威爾森（Thomas Wilson），是他使我注意到這則爭論。侯景（卒於 552）叛梁（548-552）導致了席捲中國南部的大災難。張九成的這一段註解，涉及到《孟子》4.1.12 和《中庸》20.17（《孟子》的材料與此極其相似）。有關《孟子》的段落，見 James Legge, trans., *The Works of Mencius* (New York: Dover Publications, 1970), pp. 302-3. 關於《中庸》，見 Legge, trans., *Confucius: Confucian Analects, the Great Learning, and the Doctrine of the Mean* (New York: Dover Publications, 1971), pp. 412-13.

熹（1130-1200）對張九成將此類實踐的儒家案例和佛教案例混為一談頗為不滿，他於是對那些誦經之人、甚至是對張九成本人均表示強烈叱責：“愚謂……讀《仁王經》者，其溺於邪僻又甚，不得與誦《孝經》者同科矣。”⁶ 朱熹對《仁王經》的特別反感，可能並不是源自此經的佛教身份，而是源自這部經書將儒家根本道德觀念“仁”，與佛教的“忍”波羅蜜相混同。⁷ 佛教和儒家的意識形態的混合，不僅具有倫理和宗教上的價值，還具有深遠的政治意義。這一混合特質，使《仁王經》從其它眾多旨在消災救度的佛經中脫穎而出。任何其它佛經都未曾提出如此宏大的訴求，這一訴求使得百姓及其統治者一同給予關注。

在王維賢等人將此經付梓以為親屬追求死後福祉的同時，另一些人卻是為了鎮護國家而使用這部經書。這部經書在國家信仰中的地位，仍清晰地呈現在京都宏偉的東寺的講堂之中。在超過一千年的時間裏，東寺一直是日本皇家的佛教國家信仰的城市中心，與高野山上的宏大山林寺院並稱。東寺講堂內保存著一件日本國寶：仁王曼荼羅（mandala）。空海在九世紀初從中國返回日本後，成為日本佛教密宗的建立者。據說這幅曼荼羅就是由空海設計的，曼荼羅中的一些人像高逾十英尺。⁸ 位於正中的是大“日”如來（Mahāvairocana），宇宙的主宰。在他左側侍立的是慈祥的菩薩，他們是大日如來慈悲心的救度示現。在他右側的是威猛而嚴厲的

⁶ 朱熹之註，出自《雜學辨》，收《晦庵先生文公文集》，卷 72，頁 376，《四部備要》（上海：中華書局，1927-37）。

⁷ 對這部經書中雙關語的討論，見本人“Puns on the Humane King”及本書第 3、第 4 章。

⁸ 見圖 3，頁 158。譯案：指英文原著頁數，後同。

明王（梵：*Vidyārāja*），他們隨時準備去護衛佛教法王（及其他人）免遭戰爭、盜匪和天災的侵襲。仁王曼荼羅是對支配中國、朝鮮、日本千年之久的帝國佛教的鮮明記憶，而帝國佛教對這三個國家現代的政治傾向產生著巨大影響。此曼荼羅亦是宗教權力改變政治世界的一個表現。

本書中，我研究了中國、朝鮮、日本護國佛教的總章程——《仁王經》，並提供了《仁王經》的全文英譯。⁹在上編中，我考察了宗教活動的政治意涵，開篇論述較為寬泛，之後專論佛教方面的問題。在中編裏，我研究了《仁王經》的創作問題，首先探討五世紀中國北方出現的本子，接著討論八世紀密教大師不空的新“譯”本。下編中，我給出《仁王經》的英譯。¹⁰

《仁王經》造成了詮釋上的挑戰。此經對世界、拯救之路、宗教權威的建構，與我們今天的方式截然不同，也與其所置身的世界以及被它永遠改變了的那個世界的範式不同。為了理解《仁王經》，我們不能僅僅將佛教的政治和王權觀念視作佛教為在此世求得生存而做出的必要妥協或採取的額外舉措，而應將其當做佛教的有機組成部分。

4

⁹ 朝鮮佛教常常與‘護國佛教’這一術語聯繫在一起，雖然這個名稱有些過度化約。與此相反，極少有人說起中國和日本的護國佛教信仰，儘管人們可以做出可信的論證，說明橫遍東亞，護國和對祖先的關懷從來都是佛教的首要功能。近來對作為朝鮮佛教名稱的護國佛教的綜合用法的再討論，見 Jong Myung Kim, “Chajang (fl. 636-650) and ‘Buddhism as National Protector’ in Korea: A Reconsideration,” in Henrik H. Sørensen, ed., *Religions in Traditional Korea*, SBS Monographs no. 3 (Copenhagen: Seminar for Buddhist Studies, 1995), pp. 23-55.

¹⁰ 本書下編中呈現的《仁王經》八世紀本英譯，此本是迄今為止更為重要的版本。有關五世紀本中與八世紀本存在意涵差異的段落，見附錄一。

這樣的努力嘗試決不容易，因為國王和王權的世界已經被我們的共和、民主、或世俗專制國家的世界所取代，後者將“神聖”與“凡俗”分離開來。這不是藉助“人文主義”或“實證主義”歷史觀來反對“宗教主義”的問題。也不是闡明“神聖”及其與“凡俗”區別的問題，因為這些區別其實是我們這個世界人為製造的產物。儘管在世界觀上存在根本不同，但我們卻發現佛教研究總是單純地處理其“哲學的”、“神聖的”、“超越的”方面，而排斥“世俗”政治（反之亦然），彷彿前者與後者之間不存在任何關係。我在這本書裏的目標，是展示兩個版本的《仁王經》是如何構建出作為整體的“般若”的政治和宗教含義。

在上編中，我從廣泛的宇宙論觀念入手來展開論證過程；我將展示出對與世界、權威、拯救之路有關觀念的細心觀察，如何能夠幫助我們理解佛教的政治理念。在中編裏，有關《仁王經》的創作問題，我將之放入五世紀中國北方漢化問題爭辯的炙熱政治宗教氛圍中進行了討論。五世紀的佛教徒正在努力弄明白，如何纔能使佛教和中國北方的“異族”統治者都融入中國的宗教和政治文化。《仁王經》可謂是對這些問題的一個回應。接著，我繼續討論這部文獻在八世紀大唐朝廷中的新“譯本”的創作問題。密教大師不空將這個版本作為其佛國政治的核心內容來使用。¹¹

目前存在兩套宗教與政治關係研究模式，每一套都有自己的優

¹¹ 就像很多中國四到六世紀新出現的佛教啟示一樣，《仁王經》也是將自身呈現為有梵文源頭的譯經，但事實上它一開始就是用中文創作的。八世紀的“重譯”過程引發了一些很有趣的問題，我將在第五和第六兩章中對此進行討論。直到最近，這些“偽經”仍遭到很大程度的忽視。

點和缺陷。第一套模式在馬克斯·韋伯 (Max Weber) 的著作中得到清晰闡釋，此模式先假設了一種原始的宗教體驗，一位克里斯馬式 (charismatic) 的領袖或創教者身上突然出現“存在者層次上的抽擗 (ontic seizure)”。¹² 隨著時間推移，這種克里斯馬 (charisma) 在宗教組織的創建中得以程式化。宗教經驗必須適應政治世界，宗教的歷史就是彼岸超越性和此世政治之間“張力”的歷史。於是，宗教被構建為一種往復運動，一端是復甦的克里斯馬經驗，另一端則是政治及社會文化互滲的訴求。第二種模式基於德里達 (Jacques Derrida) 引入的“蹤跡 (traces)” 概念。對德里達而言，“蹤跡不僅僅是說本源消失了……它意味著本源甚至從未消失過。除非是被非本源 (nonorigin) 反向建構，否則本源便從未被建構出來。但這樣蹤跡就成了本源的本源。”¹³ 與設定一個必然適應社會的原始經驗，繼而嘗試進入那個最初經驗的範式不同，德里達提出了一組辯證關係，這一辯證關係存在於經驗與從一開始就“已”在進行中的程式化之間。因此，德里達的理論與韋伯的理論有一些相似之處，但他對追溯本源和在詮釋中給予本源優先地位的看法給予否定。佛爾 (Bernard Faure) 嫌於此法，對早期禪宗歷史做以重新詮釋。¹⁴

¹² 這是貫穿韋伯很多大部頭著作的主題。例見 “The Nature of Charismatic Authority and Its Routinization,” in *Max Weber on Charisma and Institution Building*, ed. S. N. Eisenstadt (Chicago: University of Chicago Press, 1968), pp. 48-65, 及 *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischoff (Boston: Beacon Press, 1964), pp. 262-74.

¹³ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri C. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974), p. 61.

¹⁴ Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991), esp. pp. 25ff.

我認為，韋伯派 (Weberian) 和德里達派 (Derridian) 的方法——如果我們可以如此稱謂二者的話——是可以互相補充的。韋伯派的方法提醒我們，宗教經驗的力量從根本上對文化進行著重塑。德里達的方法則提醒我們，對原始經驗的追尋，可能導致我們將“超越性的”宗教從文化中抽離出來，隨之發生的結果就是“此世”政治的意義虛無化。這並不意味著——如布爾特曼 (Rudolf Bultmann) 和其他人所持的意見——我們必須剝奪宗教的彼岸色彩，而將之降低到社會和政治的層面。更確切地講，我認為我們必須認識到宗教經驗——超越性——橫遍此世都可得到清晰表述，也必須承認其使這個術語在最寬泛的意義上與權力糾纏在一起。¹⁵

就像宗教研究的其它很多分支一樣，佛教研究總是對原始經驗念念不忘，常常走到忽視經驗語境的極端。這種做法有點不切實際，因為與佛教有關的最早的文獻材料，也祇能追溯到佛教創立者死後四個世紀之時。如果我們接受阿育王石柱上的法令確曾提及了佛法，那麼我們的證據也祇不過是再提早兩個世紀。¹⁶ 如果能早到那個時候，前阿育王時代的佛教在某種程度上也是對公元前六世紀

6

¹⁵ 宗教中權力的重要性很早以前就受到范德勒夫 (G. Van der Leeuw) 的重視，見其 *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*, 2 vols., trans. J. E. Turner (New York: Harper & Row, 1963). 伊利亞德 (Mircea Eliade) 在其對瑜伽的討論中，也在這個方向上有所推進。見 Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, trans. Willard R. Trask, 2d edition enlarged, Bollingen Series no.56 (Princeton: Princeton University Press, 1970).

¹⁶ 關於阿育王石柱法令告訴我們的早期佛教的棘手問題，見 John S. Strong, *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna* (Princeton: Princeton University Press, 1983), pp. 3-15. 關於早期佛教研究的歷史問題，見 Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien des origines à l'ère Śaka* (Louvain: Bibliothèque du Muséon, 1958; reprint, Louvain: Institut Orientaliste, 1976).

時，遍佈東印度的新的、更具帝國形式的政體的一種回應。然而置身歷史最光輝階段的佛教，其所有的外在形式都已經與帝國聯繫在一起，被王權術語所裹挾，充斥王權的旨趣、話語和圖像。由於得到諸如波斯匿王和阿育王等地方統治者和偉大國君的護持，佛教在帝國中得以繁榮發展。在“佛法二輪”觀念中，佛陀和轉輪王(Cakravartin，宇宙君主)各自佔據了“信仰的”和“政治的”權威領域，諸如此類的觀念非常普遍。不論我們喜歡與否，釋迦牟尼覺悟經驗的原始意涵都已經是德里達所謂的“蹤跡”了。

雖然有人可能會在這一點上存有異議，稱佛教的目的在於獲得覺悟這個超越性的彼岸目標，但我祇能部分同意這種說法。佛教實踐的目標當然是覺悟。我所反對的是將佛教單純地描述為彼岸的和超越性的，因為這種描述常導致對佛教政治權力觀念重要意義的低估。而佛教的這種政治觀念，恰是從涅槃經驗中自然衍生出的結果。儘管苦行避世是佛教的重要內容，但即使是這類避世也常常匍匐在王權和統治權的習慣話語之下。馬鳴(Aśvaghoṣa，公元一世紀)為佛陀所寫的偉大詩歌體傳記開篇道：“頂禮此阿羅漢，他無人能及，——他賜予無上歡喜，超越(梵)創世者，——他驅走黑暗，征服太陽，——消除一切酷烈，勝過美麗的月亮。”¹⁷

對覺悟的追求及與此世相背離或反差巨大的觀點存在於一些二元論觀念中，但我不想就這個看法進行論辯；而是更希望指出，

¹⁷ E. B. Cowell, trans., *The Buddha-carita of Aśvaghoṣa*, in Cowell, ed., *Buddhist Mahāyāna Texts* (New York: Dover, 1969), p. 1, 翻譯《佛所行讚》(Buddhacarita), 1.1。(譯案：沒有在漢譯本《佛所行讚》中找到直接對應這段英文的內容，此當為對部分內容的綜合意譯，故轉譯如此。)

佛教是生活在此世之人的實踐和思想，在此前前提下，佛教曾經是、也仍將是“此世的”和“政治的”。將佛教判定為“林住僧侶”的錯誤印象（更加錯誤的觀點是認為這些森林僧侶與這個世界沒有任何關係）——有點類似最初幾個世紀的“沙漠神父”（這至少也是對他們的誤解）——是一種嚴重的歪曲。人們祇需看看什麼地方的寺院建築數量最為龐大，或者什麼地方生活的僧人數量最多就能得出答案：城市中，或城市左近。佛教，尤其是大乘佛教，是城市和國家的宗教，當其被從城市和帝國中抽離出來時，將無法被識別出來。地處偏遠的偉大佛教聖地（如阿旃陀、五臺、比叡山等）僅僅是用來強調值得這個世界思考的政體形式。對於一切實踐和歷史目的而言，涅槃與佛教政體是相輔相成地建構起來的。佛教——尤其是大乘佛教和密教——是在超越此世和征服此世的辯證邏輯中來考量其救度成就的，傳遍亞洲的就是這樣的佛教。¹⁸

凡是認為“宗教”——即使是預設與我們的宗教完全不同的異域宗教——與權力之間存在任何關聯的觀念，在過去、甚至現在都會遭到歐洲和美國學術圈的抵制。在猶太教和基督教孕育出的文化和學科中，以及受它們影響的文化傳統裏，此類情況尤其突出。這些文化和學科的一個基本原則（包括將源頭追溯到啟蒙運動的幾乎所有當代科學和人文學科）在《創世紀》中被清楚地闡釋出來。在《創世紀》裏，造物者和被創造者在本體論上的鴻溝被設定為正統和異端的基石。蛇的罪行——亞當和夏娃的原罪——是其自負

¹⁸ 有關此辯證關係的討論，見 Stanley J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

地擔任了神的角色。啟蒙運動至今的幾個世紀裏，這條鴻溝已在政教分離的教條中被高高供奉起來。此世與神聖被彼此之間的差異構建出來。¹⁹

即使是草草地一瞥印度、中國或日本的宗教，便可發現它們的預設與猶太教和天主教迥然有異。這些宗教中，此世、政權與彼世、神權之間，“神靈”和人類代表之間，均存在連續性(continuity)。這不是說對這些宗教而言“一切即一”，而是說在面對分別之心時需要維護同一性(oneness)的認識。宗教預設的差異如此深刻，以至於幾個世紀以來，這樣的困惑一直伴隨著歐洲人對亞洲文化的評價：在最壞的情況下，“他們”就是野蠻的異教偶像崇拜者；他們混淆了什麼是屬於“上帝的”，什麼又是人為創造的。實際上，迄今為止西方學者仍在爭論儒教和神道教到底是不是“宗教”。

我們的預設已經釀成一系列的二元範疇：宗教與科學，宗教與巫術，等等。當不考慮本土世界觀，而直接將這些概念施用到前現代亞洲文化上時，結論可能很有趣，但卻往往會成為附著在對那些文化所進行的移用和改編之上的歪曲之見。²⁰ 本就是政治文化組成部分的宗教超越性層面被從政治文化中剝離；簡單地講，新的“宗教”被創造出來。沒有什麼比在對旨在求得“現世利益”的“巫術”和“宗教”活動的處理更為明顯的了。在對五世紀《仁王經》的詮

8

¹⁹ 中世紀天主教（以及，例如今天的伊斯蘭教“原教旨主義”）依據教會內部觀點來解釋社會。有關這些發展的源頭，見 Walter Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages* (Baltimore: Penguin Books, 1970)，特別見 pp. 38-44.

²⁰ 喬丹·裴坡 (Jordan Paper) 在對西方漢學情況的考量中，證明了這個問題，見其 *The Spirits Are Drunk: Comparative Approached to Chinese Religion* (Albany: State University of New York Press, 1995), pp. 1-22.

釋中，這樣的誤識便成為一個障礙。因為在這部經書裏，權力和利益被表現為救度成功的鮮明標誌。

此類預設既給解讀五世紀本《仁王經》設置了障礙，同時又為對八世紀本的詮釋帶來了更大阻礙。我在第五和第六章考察的八世紀本《仁王經》是中國密教創生中的一個關鍵性因素；在整個東亞和南亞地區發展和實踐的密教常常成為被誤解的對象。擁有堅定的普世救度本質的密教（金剛乘佛教），被視作佛教最後的和“衰頽的”發展階段。這類觀點直到最近纔受到質疑，但依舊獲得廣泛認可。就中國密教（還有道教）的情況而論，這種歐洲中心主義所造成的結果是使這些傳統從宗教史、佛學學史和漢學等西方學科中銷聲匿跡。

貫穿七到十四世紀，在南亞、東亞、中亞和東南亞的大部分地區，以多種形式存在的密教始終是當地最重要宗教之一；而在二十世紀的東亞和中亞，密教甚至成為佔據著主導地位的宗教。這麼廣的流行度不是偶然的，不誇張地說，對印度哲學和宗教觀念在東亞、中亞、和東南亞的廣播而言，怛特羅佛教是最重要的傳播媒介之一。怛特羅佛教常見的東亞名稱是“密教”，這個詞的英文字面翻譯（*esoteric teaching*）產生出具有誤導性的印象，讓人以為密教祇是在隱秘的、玄奧的團體內部纔被付諸實踐。當人們進入密教最深奧的“密意”中時，確實會需要經過灌頂儀式。幾乎所有這些灌頂儀式在特性上都頗為公開，其中的奧義與在天主教或東正教的聖禮神學（*sacramental theology*）中的奧秘非常相似。與歐洲的天主教傳統類似，密教會在大型寺院細緻複雜的公眾禮儀慶典裏，受到國君、朝臣、貴族的供養。

實際上，正是在東亞密教和藏傳金剛乘佛教中，大乘佛教有關執著於此世與涅槃的主張，纔得以在複雜的“護國”語彙和實踐中得到展開和使用。正如大衛·斯奈爾格羅夫 (David Snellgrove) 指出的那樣，“祇有在怛特羅經典中我們纔認識到這種新的實踐，這些實踐可以令我們對王權的認識轉向現實層面。”²¹ 般若的成就被認為與此世權力的成就密不可分。五世紀版本，甚至是八世紀密教本的《仁王經》，均表達出這種救度之力，成為護國佛教在中國、朝鮮、日本的傳播工具。

9

²¹ 大衛·斯奈爾格羅夫 (David L. Snellgrove) 是最早指出政治在密教中具有重要意義的人之一。有關他的討論，見 “The Notion of Divine Kingship in Tantric Buddhism,” in *The Sacral Kingship: Contributions to the Central Theme of the Eighth International Congress for the History of Religions* (Leiden: E. J. Brill, 1959), pp. 204-18. 引文出自頁 204。