

# 历史社会网络分析在中国佛教研究中的应用<sup>\*</sup>

——道安、慧远、鸠摩罗什的案例

马德伟 (Marcus Bingenheimer) 撰 唐柔莹、魏翔 译

**内容提要：**本文隶属于一个更大的研究项目。该项目着重关注历史社会网络分析在中国佛教史研究中的应用。研究课题包括：社会网络分析 (Social Network Analysis) <sup>①</sup> 的度量是否适用于佛教史，网络可视化能否使我们更好地理解历史人物群体并发现新的规律。本作采用中国佛教历史社会网络 (Historical Social Network of Chinese Buddhism) 数据集中的数据，该数据集涵盖了佛教人物及其传承关系，其数据量在过去的三十年间稳步增长，收录超过一万七千五百个中国佛教历史中的人物关系。此数据集开源。理论上，本文所有可视化结果和计量皆可复现。本文着眼于由道安 (314–385)、慧远 (334–416)、鸠摩罗什 (约 344–413) 及其团体组成的“三角形”样关系。该关系形成于主组件的起始。本文首先阐述了相互联动的节点如何促成大乘佛教在中国的建立，其次研究了如何使用社会网络分析来定位迄今为止在佛教历史上被忽视但重要的人物。

**关键词：**社会网络分析 道安 慧远 鸠摩罗什 中国佛教史

---

\* 原文发表为：Marcus Bingenheimer. “On the Use of Historical Social Network Analysis in the Study of Chinese Buddhism: The Case of Dao’an, Huiyuan, and Kumārajīva.” *Journal of the Japanese Association for Digital Humanities* Vol.5–2 (2020): pp. 84–131. (Special Issue on “Buddhism and Technology”). DOI: [https://doi.org/10.17928/jjadh.5.2\\_84](https://doi.org/10.17928/jjadh.5.2_84). 马德伟对本译作表示感谢，并希望这项研究所依托的数据集可广泛应用于中国佛教研究。本文采用自 2007 年到原文截稿期间法鼓文理学院整理的原始数据，网络分析数据在此网站公开：[https://github.com/mbingenheimer/ChineseBuddhism\\_SNA](https://github.com/mbingenheimer/ChineseBuddhism_SNA)。作者马德伟，美国天普大学 (Temple University) 宗教系副教授。译者唐柔莹、魏翔，为天普大学宗教系博士研究生。

① 本文译者按：以下简称 SNA。为了便于读者使用 Gephi 软件，本文术语均参照 Gephi 0.9.4 202204162114 的中文版以及现有相关文献中的术语并在第一次提及附上英文。关于 Gephi 的中文专著，参考刘勇，杜一：《网络数据可视化与分析利器：Gephi 中文教程》，北京：电子工业出版社，2017 年。

## 一、道安、慧远、鸠摩罗什三角形样连接和大乘佛教在中国的建立

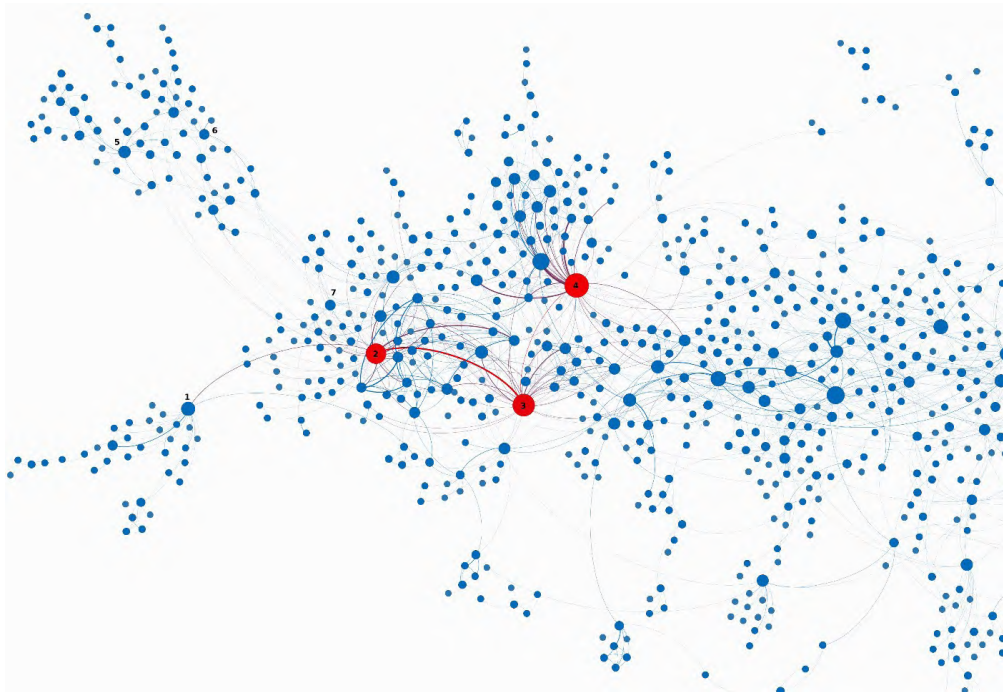


图 1-1: 网络主组件<sup>①</sup>的起始部分涵盖了从约公元 300 年到公元 450 年的时间: (1) 佛图澄 (2) 道安 (3) 慧远 (4) 鸠摩罗什 (5) 朱道潜 (6) 支遁 (7) 晋孝武帝。节点 (node) 依照其度 (degree) 确定尺寸大小。<sup>②</sup>

### (一) 数据集和方法

本文是旨在应用历史社会网络分析 (Historical Social Network Analysis) 研究中国佛教史的大型研究项目中的一部分。<sup>③</sup> 历史社会网络研究是以人群间的交

① 组件 (component) 是社会网络 (network) 中相连接的部分, 即的子图由所有节点和其他节点通过路径相连接。主组件 (the main component) 通常是当前最大的组件。除了主组件之外, 中国佛教历史社会网络 (2020.07 版本) 有超过一千个虽然不和主组件相连, 但也是数据集一部分的小组件。这些小组件通常是对点, 或是三点相接的节点。从历史的角度来看, 主组件图像“始”于出生在 250 年左右的人物, “终”于出生约在 1950 年的人物。

② 节点 (node) 的“度” (degree) 指的是节点直接与其他节点关联的个数。“依照其度以确定尺寸大小”的意思如下: 比方说与五十个节点相连的节点看起来比只与一个节点相连的节点大。

③ 本文数据集由台湾法鼓文理学院创建。我对释惠敏、释果镜、张伯雍和洪振洲, 法鼓文理学院数位典藏组团队还有中华佛学研究所多年以来对本作的支持表示感谢。本文中的大多数研究在 2019 年新加坡国立大学亚洲研究所 (Asia Research Institute, ARI) 访学期间完成, Kenneth Dean 领导下的 ARI 研究小组“宗教与全球化”为新思想的试验提供了完美的环境。我衷心地感谢由陈金华于 2019 年 9 月组织的“佛教与科技” (Buddhism and

流互动网络为模型来看待历史的特定方法。这种分析形式省略了很多研究宗教史的学者珍视的信息：艺术、文本、思想、神圣领域、情感。它几乎无法反映除了人类间的互动与交流之外的任何事物。历史社会网络分析显然不是唯一，甚至不是最重要的视角。但是，该研究方法具有普适性：它可适用于任何时代与文化；在提供了可以用于社会网络的正式表述的可靠数据的情况下，它可作为其余研究方法的补充。纵然中国佛教史可能呈现出不同的样貌，可以肯定的是社会网络模型化的历史提供的交流互动的视角仍瑕不掩瑜。

中国佛教历史社会网络 (The Historical Social Network of Chinese Buddhism, HSNCB) 数据集由大概一万七千五百个人物及其关系构成，涵盖了长达两千年的中国佛教历史。<sup>①</sup> 该网络撷取编码了大量出处各异的事件，尤其是 1 到 10 世纪的传记文献和 11 到 20 世纪中的师徒传承信息。本文所讨论的时代范围内 (约 300 年 -420 年) 所涉及的人物关系数据大多出自《出三藏记集》(T.2145.13-15, 约 515) 中的传，<sup>②</sup>《名僧传抄》(X.1523, 约 514 年)，(梁)《高僧传》(T.2059, 约 530 年)，和《比丘尼传》(T.2063, 约 511 年)。<sup>③</sup> 从更浅的层次来看，较晚的文本中的数据，比如《唐高僧传》中的数据同样增加了该时段前期的数据量，但这些数据往往只是重复早期材料中的事件，鲜少添加新元素。在所有人物存世信息都被收集完备的情况下，浩瀚历史中的大量内容已泯灭于时间，所以即使这

---

Technology) 研讨会的参与者, JJADH 的两位匿名审稿人, Laurent Van Cutsem 和 Kimberly Williams 所提供的宝贵意见。Michael Radich 的慷慨反馈使我免于尴尬的错误并重新思考本文所产生的关键问题。

① 先前使用过这些数据的出版物包括: 马德伟, Jen-Jou Hung, and Simon Wiles. "Social Network Visualization from TEI Data." *Literary and Linguistic Computing*, 2011. 以及马德伟 "Who was 'Central' in the History of Chinese Buddhism? A Social Network Approach." *International Journal of Buddhist Thought and Culture*, 2018. (翻译时增补: 又可见马德伟, "The Historical Social Network of Chinese Buddhism" *Journal of Historical Network Research* Vol. 5 (2021): 233-247. Open Access. DOI: <https://doi.org/10.25517/jhnr.v5i1.119>. 和马德伟, "Miyun Yuanwu 密云圆悟 (1567-1642) and His Impact on 17th Century Buddhism." *Religions* 14, (2023): p. 248. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel14020248>. (涉及的) 数据集可由此取得: [https://github.com/Bingenheimer/ChineseBuddhism\\_SNA](https://github.com/Bingenheimer/ChineseBuddhism_SNA).)

② 本文译者按: T 是 CBETA 中《大正新修大藏经》*Taishō Tripitaka* 的缩写, 下文同上。X 是 CBETA 中《大藏新纂卍续藏经》*Xuzangjing* 的缩写。

③ 关于这样的信息如何通过标记结构 (markup construct) (所谓连接点 (nexus point)) 记录和维护, 见马德伟, Jen-Jou Hung, and Simon Wiles "Social Network Visualization from TEI Data", *Literary and Linguistic Computing* 26 (3): pp. 271-278. doi:10.1093/lle/fqr020. 就此处所讨论的时代而言, 约三分之二的来自 (梁)《高僧传》(958 个 SNA 连接点); 其他三分之一包括《比丘尼传》(194 个 SNA 连接点)、《名僧传抄》片段 (65 个 SNA 连接点), 《出三藏记集》中的传记 (卷十三到卷十五, 222 个 SNA 连接点)。易知, 相同事件在数个不同文本中被引述并重合, 但是此处试图构建的论断并不依赖于连接权重或是属性。整个在 GitHub 中公开的数据集是由纪传体文献和师承谱系二者结合的信息。后者的出处众多, 其中最主要的是长谷部幽蹊细致的研究。见长谷部幽蹊《明清佛教研究资料(僧传之部)》(东京: 黄檗文化研究所, 2008 年)。

些社会网络信息只是历史中得以幸存的只言片语，却足以反映关于中国佛教史的大量信息。

网络中的连接（connection）表示人物相互认识或曾经交流，但是这些连接并未被分类或是被添加有效权重。未分类意味着数据不包括人物间连接的分类。未使用有效边权重意味着一个连接的权重数值不显著，因为数据并未就重复提及的相同连接和不同记录中的不同连接进行区分。换言之，如果X和Y有一个总数（边权重），我们无法断定这是X、Y间五次不同的接触还是单纯只是同次接触被不同的材料记录了五次。

大体上，一旦一个图形的总连接数超过了一个特定阈值，随机和真实世界中都会产生一个主组件或者说是“巨人”组件。主组件在中国佛教历史社会网络（HSNCB）数据集中包括了约88%的节点和95%的连接，这才是真正被用以研究的“网络”。本文聚焦于“巨人”组件的“起始”，涵盖了大约从300年到450年间的时间段。

## （二）道安、慧远、鸠摩罗什三角形样连接

可视化网络可能存在多种布局（见图2-2）。在每一种布局中，道安（图1-1，节点2）、慧远（图1-1，节点3）、鸠摩罗什（图1-1，节点4）及其学生和合作者派系的“三角形样连接”出现在靠近主组件的开端。这个聚类（cluster）对于中国佛教的历史社会网络来说是启动该社会网络的引擎。

点燃引擎的火花则是在其左下方更小的聚类，即图1-1呈现的佛图澄（图1-1，节点1）和他的檀越们。道安师从佛图澄超过十年（约334-348年）。在他的老师死后，道安开门收徒并维持着和佛图澄其他的学生的关系，比如他的师兄弟竺法汰和法和。该模式在道安和他的衣钵弟子慧远的承接中重现。慧远与道安相处逾二十载，于381年在庐山自立门庭收徒。与此同时，道安的其他学生亦在此地集结。鸠摩罗什在西北的驻锡地从凉州迁至长安。他一路翻译，极大地促进了佛教知识从中亚到汉地的传播。中国佛教社会网络中，鸠摩罗什和慧远之后的将近一代人都是曾经和二者或其一共事过的僧人及俗家弟子（图1-2）。僧人如慧严、慧观、竺道生以及像宗炳一样的俗家弟子建立和维护了他们和刘宋（420-479）统治者的关系。这使得僧团在享有南齐萧氏和南梁萧氏的保护和资助之前，在5世纪的政治动荡和暴力中得避风雨。有赖于梁武帝（502-549）的长久统治和庇护，佛教组织机构在梁国领土上稳固地建立起来。



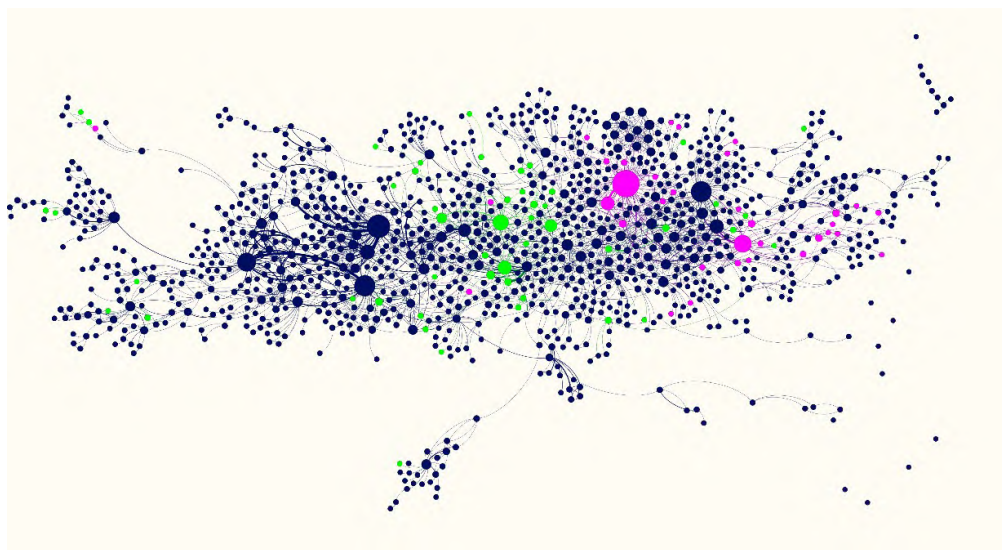


图 1-2: 约 300-550 年间佛教网络中的宗室。(绿色节点: 刘氏; 品红节点: 萧氏。注意左方的道安、慧远、鸠摩罗什三角样连接。) 节点依照度来显示其尺寸大小。

道安、慧远、鸠摩罗什在地理上相遇以及他们在制度建设、传教、保存和制作文本方面的优势互补，为中国佛教的进一步发展奠定了基础。如果没有这三个人，佛教很可能无法在中国扎根，“佛教征服”可能在它开始后的几个世纪就消失了。如果没有这三人及其弟子各种影响深远的活动（图 1-2），佛教可能仍是外国人的宗教（如几个世纪后的摩尼教和景教），或仅在贵族中流行（如与之同时代的玄学）。

中国佛教的早期历史通常不会通过上述视角来呈现。我们基于文本资料的历史自然而然地从 2、3 世纪的早期译者比如安世高、支娄迦讖、支谦或康僧会开始。然而从社会网络的角度，早期译者甚至都不是主组件的一部分；它们在数据集中被呈现为小的、未连接的聚类。可以连接后汉和佛图澄这一代人而不至间断的社会关系未见于为创建数据集而挖掘的现存传记文献。<sup>①</sup>即使是活跃于 3 世纪后期，4 世纪前期的多产译者竺法护（Dharmarakṣa），（也还）未与主组件连接。<sup>②</sup>

① 一如既往，论点的缄默并不意味着这种联系不存在，而仅仅表示资料的欠缺。传记文献之外的来源可能会在未来把这个缺口填补起来。

② 竺法护（239-316）的例子佐证了有多少超出数据集的信息可以被添加到针对单个人物的研究中去。Daniel Boucher 发表了一份包括 17 个竺法护合作者的名单，见 Daniel Boucher, “Dharmarakṣa and the Transmission of Buddhism to China.” *Asia Major*, 3rd ser, 19 (1-2) (2006): pp. 13-37. Special issue: “China at the Crossroads: A Festschrift in Honor of Victor H. Mair,” edited by Daniel Boucher, Neil Schmid, and Tansen Sen. 而本数据集仅包含其中的五个。这是因为传记只记载了与这五人的关系，其他人（主要是合译者和合作者）的信息来自目录和序言而非传记。其他十二位合作者中的大多数仅在这些地方被提及，不会再出现在正文里。我们尝试用 Boucher 的列表通过其余十二个

有些人可能会认为，社会网络视角的固有属性会使其让诸如佛图澄、道安、慧远这样因其社会活动而具有影响力的人比那些只向中国传入新文本的译者更受青睐。

然而造成在中国的早期佛教徒与主组件连接中断的原因却是社会网络视角所反映的（尤其是3世纪时）史料上的欠缺。诸如安世高、支娄迦讖、康僧会、竺法护等等，虽然是数据集的一部分，却因为我们缺乏那些将他们的时代和佛图澄以及道安的时代连接的信息而无法与主组件相连。此外，他们在主组件中的缺席无法否定他们的翻译的影响。毕竟它们启发了不分僧俗的中国早期佛教徒，包括道安和慧远。<sup>①</sup>从社会网络的视角来看，早期的翻译家是以和道安、慧远、鸠摩罗什不同的方式与后世历史相关联的。但若就佛教已知的社会传播（相较于思想的文本传播）来说，道安、慧远、鸠摩罗什三人才是中国佛教真正的源头。

在许理和（Erik Zürcher）对中国早期佛教的开创性描述中，比起竺道潜和支遁周遭的南方贵族群体，<sup>②</sup>他对道安和慧远着墨未多。<sup>③</sup>在塚本善隆<sup>④</sup>对中国早期佛教历史的详细叙述中，道安和慧远更为突出，有大约一半的文本指向这两者。许理和与塚本善隆都没有详细讨论鸠摩罗什这一人物。

---

合作者中的任何一个将竺法护未连接主组件的小型聚类与主组件连接起来却无济于事。认识法藏的十七个人中，没有一个可以与主组件中的任何人联系起来。未来的研究和不断增长的SNA数据集可能会填补空白，终使我们将竺法护整合到主组件中。在本文付梓前不久的2020年8月，Michael Radich分享了另一份竺法护合作者名单，其中包含了超过三十个名字。

① 关于谱系延续性的例子见 Arthur Link, “Evidence for Doctrinal Continuity of Han Buddhism from the Second through the Fourth Centuries: The Prefaces to An Shih-kao’s *Grand Sūtra on Mindfulness on Respiration* and Kang Seng-hui’s Introduction to the *Perfection of Dhyāna*.” In *Papers in Honor of Professor Woodbridge Bingham: A Festschrift for his Seventy-fifth Birthday*, edited by James B. Parsons, San Francisco: Chinese Materials Center, (1976): pp. 55–87. 他提出(公认安世高所著的)《大安般守意经》(T.602)从2世纪后半叶到道安的时代被传播和注释。T.602的文本历史极其复杂。它既非译文，亦非安世高所译。参见左冠明 (Stefano Zacchetti), “A ‘New’ Early Chinese Buddhist Commentary: *The Nature of the Da anban shouyi jing* 大安般守意经 T.602 Reconsidered.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31 (1–2) (2008): pp. 421–484. 但这并未影响迟至5世纪那些早期翻译研究肇始的观点。另一个例子是佛图澄给道安的前两部经文之一：后汉时期创作的《成具光明定意经》(T.630《大正藏》第630号)见中国佛教典籍数据库 (CBC@)，2020年11月27日访问：<https://dazangthings.nz/cbc/text/2104/>。道安本人不遗余力地探究佛教文本的全貌，并重度依赖早期的译本。

② 许理和, *The Buddhist conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*, Leiden: Brill, 2007. (见第3章)。

③ 许理和, *The Buddhist conquest of China*, 第4章。

④ 塚本善隆, *A History of Early Chinese Buddhism: From Its Introduction to the Death of Hui-yuan*, Translated by Leon Hurvitz, 2 vols, Tokyo: Kodansha International, 1985. [塚本善隆的《中国佛教通史》(*A History of Early Chinese Buddhism*)第1卷于1979年翻译,包括Leon Hurvitz的一些注释。《中国佛教通史》应为多卷本,但只出版了第1卷。]

社会网络视角下的3世纪和4世纪中相关人物的权重迥异。虽然某些人可能会辩驳，竺道潜（图1-1，节点5）、支遁（图1-1节点6）和他们的圈子（图1-1，左上）通过把佛教介绍给江南地区的士大夫朋友，在那里打下了中国佛教中最强大的地域宗教系统之一的基础，但是这些和后世发展的社会网络鲜见联系。<sup>①</sup>

图1-1显示了竺道潜、支遁聚类和晋孝武帝的关系（图1-1，节点7）。图1-3显示了孝武帝的关系是如何通过比丘尼妙音关联到刘宋时期的官员、佛教的积极赞助人孟顛，从而绕过道安、慧远、鸠摩罗什三角样关系。<sup>②</sup>不经过那三个重要人物之一或他们的学生，而能够将三角样关系之前与之后的关系网络连接起来的个例不多。比丘尼妙音是其中之一。妙音在南京的时间跨越包括孝武帝（在位时间372-396）执政、其弟司马道子（396-402）摄政、桓玄（402-404）治下短暂的过渡期，以及刘宋王朝的缔造者刘裕摄政及其直接统治的时期（摄政404-420，420-422在位）。根据妙音传记的记载，她实身逢上述暴君治下。<sup>③</sup>她有着众多追随者，司马道子赐予其全属于她自己的庙宇。她的影响甚至大到可以左右孝武帝的政见。虽然鲜少有人提及她在危局中获得宫廷支持的成功，但是它的踪迹在社会网络的视图中暴露无遗。<sup>④</sup>她的关系是少数几个能绕过三角样关系及其相关人员而能连接4世纪和5世纪的关系（图1-3）。<sup>⑤</sup>

① 江南地区的佛教以其韧性挺过了中国佛教历史上的迫害和大规模破坏。一般意义上的佛教复兴运动始于10、16和19世纪。关于“区域宗教体系”（regional religious system）一词，请参见吴疆，*The Formation of Regional Religious Systems in Greater China*. Routledge.（将于2021年出版）。

② 《大正藏》第50册，第936页下至第937页。仅有《赵城金藏》和《高丽大藏经》中的《晋孝武帝太傅会稽王道孟顛等并相敬信》提及妙音与孟顛间的联系，而宋、元、明的版本没有提到孟顛。中国国家图书馆思溪藏版（在线）如下“晋孝武帝、太傅、会稽王道子，并相敬奉”，“王道”后断行。这种差异也许是一个或数个誊抄错误的结果：“孟”的下半部分和“顛”等字可能脱落而被误读为王道子〔又名司马道子（364-403）〕。这种解读是很有可能，因为孝武帝的弟弟有时确实被称为“王道子”。然而要证实这些讹误却很难。本数据集遵循《大正藏》版本。考虑到妙音和孟顛的时代和常驻地重叠，他们很有可能曾经碰面。

③ 在腥风血雨的历史进程中，4世纪和5世纪依旧算得上残暴，中国大部分地区都遭受了无休止的战争。在残酷无情的环境中，人们互相争权夺利。皇室成员们的寿命往往都很短暂，家族内部的暗杀和背叛更非鲜事。

④ 许理和例外，他注意到了她的影响力。见许理和，*The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, pp. 153-154。

⑤ 在SNA中可以很容易地识别这样围绕在重要聚类周边的连接，但是若想要通过阅读原始材料找到它们却非常困难。



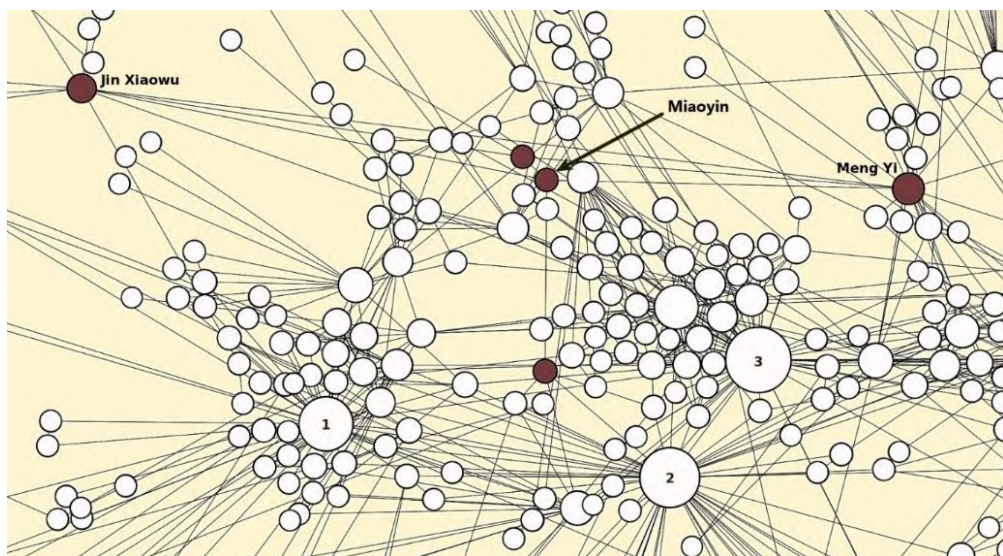


图 1-3: 通过妙音的连接绕过了(1)道安(2)慧远(3)鸠摩罗什的三角样连接。节点依照度来显示尺寸大小。

妙音的案例是个例外。公元 400 年以后的绝大多数人都通过道安、慧远、鸠摩罗什三人关系和前几代人联系在一起(另见图 1-2)。社会网络讲述的故事不是从早期的翻译家开始,也不是从支谦、支遁周围的知识分子佛教徒开始,而是从道安、慧远、鸠摩罗什及其学生的各种活动开始。虽然大体来说这三人的重要性是公认的,但是他们共同的影响力所具有的压倒性的中心地位却尚未得到认可。<sup>①</sup>我有以下两个目标:首先,通过意识到社会网络主组件开头的这三位始人物的共同重要性,可以了解到中国佛教的故事是如何被叙述的;其次,分析社交网络是如何定位那些鲜为人知而其影响一直被忽视的人。

### (三) 从社交网络的角度看中国佛教如何成为大乘佛教

道安、慧远、鸠摩罗什在主网络组件的起始具有同样重要的地位,它潜在地影响我们对早期中国佛教历史的看法。其中,三角形样连接的主导地位有助于解释为什么中国佛教徒一直被认为是大乘佛教徒,以及般若文献在中国佛教历史上一直保持其象征性突出地位的原因。

<sup>①</sup> 他们三人的相关著作已经有很多,对他们更详细的概述将超出本文范围。实际上专门针对这个时期的文献综述的是必要的。大型权威著作包括:关于道安:宇井伯寿《释道安研究》(东京:岩波书店,1956年);关于慧远:木村英一:《慧远研究》,第2卷:《遗文篇》(1960),《研究篇》(1962)(东京:创文社,1960-1962年);关于鸠摩罗什:横超慧日,谦访义纯《罗什》(东京:大藏,1982年)。



这对某些人来说似乎是明知故问，但我认为这个问题还是值得思考的：为什么大乘佛教在中国的正统性从未遭受过严厉的质疑？众所周知，印度的大乘佛教在初的几个世纪是少数派运动——虽然在一般情况下都能被包容并与更大的主流佛教“部派”（*Nikāya* 尼柯耶）共融，但是依旧屡遭排斥。<sup>①</sup>Gregory Schopen 根据印度铭文记录得出结论：“我们现在所说的大乘佛教直到 4 世纪才开始作为一个有别与其他宗派的独立团体出现。”<sup>②</sup>并且“印度铭文中已知最早的‘大乘’一词仅能追溯到 5、6 世纪。”<sup>③</sup>Joseph Walser 在之后的材料综述中将早期的大乘佛教描绘为“一个在佛教内部相对弱势，甚至在某些地区四面楚歌的运动。它没有形成独立的组织。”<sup>④</sup>

随着近年来现巴基斯坦北部犍陀罗地区手稿的发现，该历史样貌被刻画得更加细致入微。尽管最初的发现（British Library and Senior Collections）似乎表明主流经文（mainstream Sūtra）占主导地位，但最近的藏品（包括 Bamiyan, Bajaur, and the “Split” Collection）表明，至迟到初的几个世纪，其他类型的文本在印度西北部也出现了。<sup>⑤</sup>随着更多早期大乘经典的文本被曝光，尽管他们与部派佛教文献相比仍然是少数，但在 2、3 世纪之间，大乘佛教文本在印度西北部和中亚之间的贸易路线交汇处流通的史实是显而易见的。这显然与大乘经文在同一时期出现第一批中文译本的事实相吻合。

社会网络视角有助于诠释相对小众并且依靠文字而不是口头传播的印度大乘运动是如何主导在中国的佛教徒的身份认同的。道安、慧远、鸠摩罗什出现在全球佛教史上的紧要关头：虽然大乘佛教在印度的僧团中仍处边缘，在中亚也屡屡遭受排异，但在中国，这三个最有影响力的佛教徒却接纳其思想并使之凌驾于其他早期佛教教义之上。图 1-2 将后世佛教徒与三人形成的三角形样关系的紧密连

① 关于佛学研究史中对“大乘”归类和概念化的尝试，见 Jonathan Silk, “What, If Anything, Is Mahāyāna Buddhism? Problems of Definitions and Classifications.” *Numen* 49 (4) (2002): pp. 355–405.

② Gregory Schopen, “Mahāyāna in Indian Inscriptions.” *Indo-Iranian Journal* 21 (1) (1979): pp. 1–15.

③ Gregory Schopen, “The Inscription on the Kuṣān Image of Amitābha and the Character of the Early Mahāyāna in India.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10 (2) (1987): p. 99. 早在 2、3 世纪，龙树在《龙树菩萨劝诫王颂》中忧虑地问：“到底为什么佛陀那不可思议的观念无法被接受呢？”《龙树菩萨劝诫王颂》中反问式的措辞展现了当时大乘佛教离为世人所接受还有多远。见 Schopen, Gregory, “The Mahāyāna and the Middle Period in Indian Buddhism: Through a Chinese Looking-glass.” *The Eastern Buddhist*, n.s., 32 (2) (2000): p. 8.

④ Joseph Walser, *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*. New York: Columbia University Press. 2005, p. 16.

⑤ 最近的综述见 Richard Salomon, “Where are the Gandharan Sūtras? Some Reflections on the Contents of the Gandhari Manuscript Collections.” In *Research on the Saṃyuktaāgama*, edited by Dhammadinnā, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, (2020): pp. 173–200.

接可视化，还展示了鸠摩罗什和慧远各自的学生和合作者如何设法将他们自己与在5世纪和6世纪初统治中国的刘氏、萧氏王朝密切联系在一起。在数据所展示的文献中，5世纪所有重要的僧侣都与道安、慧远、鸠摩罗什间的三角形样连接有所关联。

虽然三人关系的代际和地理范围可以从资料上得到确认，但社会网络分析并没有告诉我们大乘教义为何能取得至高无上的地位和这是如何发生的。接下来，我想通过重点考察《般若经》对三人生活的共同影响来强化论证。对《般若经》的重视并不意味着其他大乘思想对东亚佛教的形成无足轻重，但是强调《般若经》对三人关系的作用有助于解释其在中国佛教中不可磨灭的地位。尽管在接下来的几个世纪中，中国佛教受到了泛大乘传统的深远影响——其中包括中观派（*Madhyamaka*）、瑜伽行派（*Yogācāra*）和如来藏思想（*Tathāgatagarbha*）。但道安、慧远、鸠摩罗什对上述传统了解的深度大相径庭。即使他们未必都奉《般若经》为唯一的正道，但是《般若经》是他们各自奉行的大乘之道的共通点。

道安在许多方面的贡献令人瞩目：他为中国僧众定下“释”姓；<sup>①</sup>组织和编辑佛典译文并为之撰写序言。他纂修了重要的早期经书目录，我们据此可知约385年之前被翻译出来的印度文本有哪些。<sup>②</sup>如果没有他的目录和序言，我们无从知晓中国佛典译本前两百年的历史。道安在中国戒律建立的过程中也发挥了至关重要的作用。在他的那个时代，还没有完整的戒律文本被翻译出来。他不得不依靠口传和零碎的戒律集锦来组织发展不断壮大的僧团。很成问题的是，他还被认为改变了翻译定规，摒弃了二级文献中通常称为“格义”的东西——一种借助中国古典术语来表达印度佛教概念的做法。时至今日，道安在实践中转变固有翻译模式的说法已被驳斥。<sup>③</sup>然而，他对佛教翻译史的影响是无可争议的。通过

① “释”是佛陀的部族名 *śākya* 音译转写的第一个音节。但是道安的选择也可能是受到 *śākya-bhikṣu* 一词的启发，该词至少从4世纪起就已出现在大乘佛教的铭文中，见 Gregory Schopen, “Mahāyāna in Indian Inscriptions.” *Indo-Iranian Journal* 21 (1) (1979): pp. 9-11. 在道安去世之前，与之相对应的中文“释僧”并没有被证实。值得注意的是，许多慧远和鸠摩罗什的学生都被命名为释僧某，但后来的传统一般都缩写为僧某。

② 现在通常被认为是一卷本目录的《综理众经目录》在被僧佑《出三藏记集》（《大正藏》第55册第2145号）引注后散佚。它列出了约六百四十种不同的佛典，这在当时是一个惊人的数量。谭世宝认为，道安实际上在不同的时间和地点编纂了多达五卷的目录。（谭世宝：《汉唐佛史探真》，广州：广州大学出版社，1991年，第67-82页）。进一步的研究可以在 Chinese Buddhist Canonical Attributions Database 中找到。CBC@综理众经目录，访问日期：11月26日，2020，<https://dazangthings.nz/cbc/text/4533/>。

③ 在介绍性概述中经常出现一个令人困扰的问题，人们觉得道安之前的译者一贯系统地使用“道教”术语来翻译印度佛教文本。许理和与 Robert Sharf 已经注意到了这一想法的问题，后者恰当地将其称为“红鲱鱼”。（本文译者按：指具有误导性的事物）。详见，许理和，2007，p.184 以及 Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2002, pp. 97-98. 梅维恒（Victor

组织合作，他编译了许多文本。他的翻译原则（著名的五失本三不易），第一次阐明了接近佛典翻译理论的思想。在我看来，对中国大乘佛教徒身份的发展具有决定性作用的是道安接触的典籍的顺序。道安首先接触了佛教的《般若经》文本（*Prajñāpāramitā literature*），之后才将注意力转向或者说逐渐发现可能的替代品，例如关于禅修和虔修的文本、阿毗达磨、和（仅在他晚年产生兴趣）的早期《阿舍经》。<sup>①</sup> 虽然道安对以上内容皆有涉猎，但正是他早期修习的《般若经》塑造了他的大乘观念。对《般若经》有兴趣的并非只有道安一个人。据我们所知，在他之前至少有十位印度和中国僧人讲授或涉及《般若经》。<sup>②</sup> 中国的小型知识分子佛教团体在 3、4 世纪明显青睐《般若经》文本，并在辩论中产生了对其不同的解读。这在护教文献和《世说新语》中留下了模糊的痕迹。<sup>③</sup> 来自两种主要般若经[《小品般若波罗蜜经》（*Aṣṭasāhasrikā*）中的三种，以及《摩诃般若波罗蜜经》（*Pañcaviṃśatisāhasrikā*）中的两种]的各种译本在阿舍经集和阿毗达磨论书的完整译本出现之前就已经流传许久，也早于鸠摩罗什亲自译出的《小品般若波罗蜜经》（T.227）、《摩诃般若波罗蜜经》（*Pañcaviṃśatisāhasrikā*）（T.223）、《金刚般若波罗蜜经》（*Vajracchedikā*）（T.235）。

我们可以通过道安的知识结构了解佛教历史的缩影。道安接触以《般若经》为代表的大乘文本后才在晚年通晓其他早期经典。他在一篇《般若经》注疏的序中开篇如下：“大哉智度。万圣资通咸宗以成也。地含日照无法不周。”<sup>④</sup> 道安终其一生都保持了对《般若经》的兴趣。在道安去世前两年，他反思了多年来教授《般若经》的过程（T.221）：“昔在汉阴十有五载，讲《放光经》岁常再遍，

---

H Mair) 对“格义”这一翻译策略的概念是现代学术产物这一问题进行了详细的阐述。见 Victor H Mair, “What is Geyi, After All?”, In *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, edited by Alan K. L. Chan and Yuet-Keung Lo, pp. 227-264. SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. Albany: State University of New York Press, 2010.

① 镰田茂雄列出了《出三藏记》中道安的作品（现大多失传）。见镰田茂雄，《中国佛教史》（第 1 卷）（东京：东京大学，1982 年），第 384 页。目录中的前六部是对两部般若经的注解：《放光般若经》（《大正藏》第 8 册第 221 号）和支娄迦讫《道行般若经》（《大正藏》第 8 册第 224 号）。在道安所作的现存十五篇序言中，有三篇是关于般若经的。在以下文献中被翻译和讨论：Leon N Hurvitz and Arthur E. Link, “Three Prajnaparamita Treatises of Tao-an.” In *Mélanges de sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville*, 2. Paris: Presses Universitaires de France, (1974): pp. 403-470.

② 列表见塚本善隆, *A history of early Chinese Buddhism: from its introduction to the death of Hui-yüan*, pp. 376-377.

③ 汤用彤给出了对般若经不同解读的综述；大多数后来的描述都借鉴了他的特点。见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上海：上海书店，1938 年，第 229-277 页。关于《世说新语》中的僧人，见川崎 ミチコ《〈世説新語〉に見る僧とその記事》，《东洋大学文学部纪要》第 16 期，1991 年，第 45-63 页。

④ 《大正藏》第 55 册，第 47 页上。

及至京师渐四年矣。亦恒岁二，未敢堕息。”<sup>①</sup>

慧远于354年成为道安的弟子。他与道安共处二十五年后在庐山建立了自己的僧团。他传承了师父对寺院僧团修习、追求正统和合法性的意志。<sup>②</sup>慧远意识到只有定义明确、独立自主、戒律分明的僧团才有可能承受国家的控制。<sup>③</sup>慧远像道安一样遇到了缺乏完整戒律译本的困难。时年409年，在包括慧远在内的众人的请求下，鸠摩罗什译出了第一部完整的律典，慧远终于摆脱这个困难。<sup>④</sup>慧远在赣北庐山建起了一个模范僧团（a model monastic community）。作为中国佛教的实验室，它在采用更严格的寺院规范的同时探索净土信仰和阿弥陀佛崇拜等修行。慧远将佛教团体带入“山中”，他对佛教的同化利用了中国原有的概念。

“山居”在中国传统文化中的意象是放弃朝廷官僚羁绊的隐士生活，但是慧远则将这一主题融入僧团。印度的林居僧（*āraṇyaka*）在中国被改称为“山人”。此后，凡具有一定规模的寺庙，即使地处平原城市之中或附近也自称为“山”。这种有组织的、以社区为基础的隐居是为了在一定程度上拉开寺庙和不太能容忍独立组织的世俗管理机构之间的距离。

慧远同《般若经》的联系在三人中是最不紧密的，但《般若经》似乎仍在他的成长期留下了深刻的印象。<sup>⑤</sup>根据他的传记，他和他的弟弟慧持皆因聆听道安关于《般若经》的垂训受戒出家。<sup>⑥</sup>道安此后依旧每年讲大乘（波罗蜜）文本（见上文），故而三人必定都曾投注大量时间一起阅读《大般若波罗密多经》（*prajñāpāramitā*）。慧远在他晚年的庐山岁月推广了阿毗达磨论书的翻译和学习。这

① 《大正藏》第55册，第52页中。道安为《般若波罗蜜经》所作序见 Leon N Hurvitz and Arthur E. Link, “Three Prajnaparamita Treatises of Tao-an.”

② 木村英一收录了慧远著作的权威版和关于慧远的文集。赖永海：《中国佛教通史》，第1卷，江苏：江苏人民出版社，2010年，第581-596页，这一章做了很好的概述。

③ 慧远以不事权贵而闻名。他的文章《沙门不敬王者》在接下来的几个世纪受到广泛讨论，见 Leon Hurvitz, “Render unto Caesar’ in Early Chinese Buddhism: Huiyuan’s Treatise on the Exemption of the Buddhist Clergy from the Requirements of Civil Etiquette.” In *Liebenthal Festschrift*, edited by Kshitis Roy, *Sino-Indian Studies* 5 (3-4). Santiniketan: Visvabharati, (1957): pp. 80-114.

④ 弗若多罗（Punyatara）在向译者背诵大约三分之二的《十诵律》（T.1435）（《大正藏》第1435号）文本后在404年去世，翻译工作因此中断直到昙摩流支（Dharmaruci）来到长安，该工作才完成。

⑤ 慧远与鸠摩罗什的通信可以佐证慧远对教义的研究是相当有学术性的。在慧远的指导下，阿毗达磨的研究在庐山蓬勃发展。见 Bart Dessein, “The Abhidharma School in China and the Chinese Version of Upaśānta’s \*Abhidharmahrdayasūtra.” *The Eastern Buddhist*, new series, 41 (2) (2010): pp. 49-69.

⑥ 《大正藏》第50册，第358页上



些经典对于曾经接受道安大量大乘经典训练的慧远来说或许是新奇而有趣的。<sup>①</sup>

相比于道安和慧远多样的佛教机构建设活动，鸠摩罗什的贡献几乎集中在他的翻译上（三百八十四卷，七十四文本）。7世纪的玄奘（一千三百四十七卷，七十六个文本）和8世纪的不空（一百二十卷，七十七个文本）或许翻译的文本更多，但是在影响力上无出其右。<sup>②</sup> 鸠摩罗什的译本在许多开宗经典的权威并且传诵至今。他的中文翻译范式亦被奉为圭臬。

塚本善隆认为鸠摩罗什在中国从“小乘”佛教向“大乘”佛教转变的过程中极为重要，而这个过渡的过程是由道安开始的。<sup>③</sup> 且不论所谓的小乘在大乘论战之外从未存在这一事实，这种过渡的想法仍是非常有问题的。<sup>④</sup> 从鸠摩罗什前后的文献史来看，部派佛教和大乘经典都有译本，但在翻译内容的选择上，鸠摩罗什比任何人都更努力地将中国佛教定义为大乘。

虽然鸠摩罗什没有建立僧团，也曾在事实上破戒，<sup>⑤</sup> 但东亚佛教历史上有不少宗派的形成都是以他的译本为基础的。正是通过鸠摩罗什，龙树在中国为人所知。他翻译的龙树、提婆的哲学论书成为后世三论宗的基础。鸠摩罗什的《法华经》译本影响了6世纪末天台宗和13世纪日本日莲宗的兴起。他翻译的《佛说

① 镰田茂雄将慧远的事业总结为三个阶段。其中第二个阶段是“在道安的指导下学习《般若经》、禅修和仪轨”，而在第三个阶段，庐山慧远在鸠摩罗什的帮助下，“吸收了新传入的阿毗达磨和禅修的知识”。见镰田茂雄《中国佛教史》（第2卷）（台北：新文丰出版社，1982年），第314页。

② 这些数字出自《普林斯顿佛教词典》（the *Princeton Dictionary of Buddhism*, 2013）。因所引用材料而产生的卷数和文本数歧义则无需多言。

③ 塚本善隆《中国中世佛教史论·考》，见《塚本善隆著作集》，第3卷（东京：大东，1975年），第407-412页。

④ 宗派归属的识别往往是不明确的。比如安世高关于禅修的早期翻译在传统上被认为是“小乘”的，但是在分类谱系上应该位于更靠近大乘禅修指导的位置。见 Bangwei Wang, “Mahāyāna or Hīnayāna: A Reconsideration of the yāna Affiliation of An Shigao and His School.” In *Bauddhavidyāsudhākaraḥ: Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*, edited by Petra Kieffer-Pülz and Jens-Uwe Hartmann, Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica, (1997): pp. 689-698. 又见山部能宜, “An Shigao as a Precursor of the Yogācāra Tradition: A Preliminary Study.” 见《弘教思想文化史論叢: 渡邊隆生教授還曆記念》, 《渡邊隆生教授還曆記念論集刊行会》, 东京: 永田文昌堂, 1997年, 第153-194页。从根本上来说, 在中国的大小乘之分基本上只是大乘通过言辞塑造出来的。中国从来没有出现过可被识别的非大乘的派别。因此, 中国文献中的小乘往往只是用以攻击的靶子 (straw men), 或者如 Max Deeg 所言, 是“虚幻的对手” (unreal opponents)。见 Max Deeg, “Unwirkliche Gegner: Chinesische Polemik gegen den Hīnayāna-Buddhismus.” In *Jaina-itiḥāsa-ratna: Festschrift für Gustav Roth zum 90. Geburtstag*, edited by Ute Hüsken, Petra Kieffer-Pülz, and Anne Peters, Marburg: Indica et Tibetica, (2006): pp. 103-125.

⑤ 鸠摩罗什的僧俗传记都提到了其三次破戒的情况, 见 Yang Lu, “Narrative and Historicity in the Buddhist Biographies of Early Medieval China: The Case of Kumārajīva.” *Asia Major*, 3rd ser., 17 (2) (2004): 23-31. 关于鸠摩罗什的死亡年份 (413年), 见 Paul Pelliot, “Notes sur Kumārajīva.” In *A Life Journey to the East: Sinological Studies in Memory of Giuliano Bertuccioli (1923-2001)*, edited by Antonino Forte and Federico Masini, Kyoto: Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale, (2002): pp. 1-19.

阿弥陀经》( *Sukhāvātīvyūhasūtra* ) 成为东亚净土宗的基础典籍之一, 他翻译的《维摩诘经》( *Vimalakīrtinirdeśa* ) 激励了无数在家修行的居士。

鸠摩罗什重译了《小品般若波罗蜜经》( *Aṣṭasāhasrika prajñāpāramitā* ) ( T.227 )<sup>①</sup> 和《摩诃般若波罗蜜经》( *Pañcaviṃśatisāhasrikā prajñāpāramitā* ) ( T.223 )。他首次翻译了《金刚般若波罗蜜经》( *Vajracchedikā prajñāpāramitā* ) ( T.235 ) , 它是所有中国佛经中流传最广、注疏最密的一部。<sup>②</sup>

鸠摩罗什亦对《大智度论》的第一部分作了颇具影响力的注解。他通过在百科全书式的大乘佛教框架下重铸传统阿毗达磨式的苦行为《般若经》文献中发人深省的宗教语言增添了哲学内涵。<sup>③</sup> 阿毗达磨文献在他的翻译语料库中占有一个有趣的位置。他没有翻译他年轻时研究的《说一切有部阿毗达磨》( *Sarvāstivādin Abhidharma* ) , 直到他翻译生涯的后期( 411-412 年) 才翻译了一部独特的“大乘阿毗达磨”——《成实论》( *Tattvasiddhi/Satyasiddhi* ) ( T.1646 )。

早期《般若经》对大乘佛教的形成和身份认同非常重要。社会网络展示了早期《般若经》对中国大乘佛教的重要性, 而 Joseph Walser ( 最近) 出版的书则显示了其在印度的重要性。<sup>④</sup> 因为现有的中国佛教史是以流派、单一经典、时期、地区或人物为中心的, 所以在过去的一千八百年间, 般若经文本的稳定性和高普及度并不总是显而易见。天台、华严两派哲学的高深, 如来藏思想的升华与吸收, 《法华经》的无孔不入, 禅宗与净土宗的救度论之间的稳定张力——这一切比《般若经》文本牵起的红线更受青睐。这些贯穿其中的《般若经》文本, 从未受关注, 却也未曾消失。<sup>⑤</sup>

① 最近被翻译成英文, 见 Huifeng Shi, “An Annotated English Translation of Kumārajīva’s Xiāopīn Prajñāpāramitā Sūtra.” *Asian Literature and Translation* 4 (1) (2017): pp. 187-236..

② 由于我没能及时收到涂艳秋关于鸠摩罗什在般若经发展中的作用的专著《鸠摩罗什般若思想在中国》, 因此无法引用。

③ 迄今尚未发现任何关于《大智度论》( 梵文 \*Mahāprajñāpāramitā-upadeśa 或 \*Mahāprajñāpāramitā-śāstra ) 的梵文佛教文献。它的作者历来被认为是龙树, 但在 20 世纪引起了广泛的争论。关于 Hirakawa、Higata、Lamotte、Yinshun 等人的不同观点, 请参见加藤純章《羅什と智度論》, 《北海道印度哲学会学会》第 11 期, 1996 年, 第 32-42 页。

④ Joseph Walser, *Genealogies of Mahāyāna Buddhism: Emptiness, Power and the Question of Origin*, Oxford: Routledge, 2018.

⑤ 赖永海:《中国佛教通史》, 江苏: 江苏人民出版社, 2010 年, 第 2 卷, 第 252 至第 289 页是为数不多在般若经的传播背景下介绍鸠摩罗什的佛教通史。见赖永海:《中国佛教通史》和 Huifeng Shi, *Old School Emptiness: Hermeneutics, Criticism & Tradition in the Narrative of Sunyata*, Kaohsiung City: Fo Guang Cultural Enterprise Co, 2016. 除此之外, Huifeng Shi 修订并推进了《摩诃般若波罗蜜经》( *Aṣṭasāha-srika-prajñā-pāramitā* ) 的形成和其结构的研究概况, 请参见左冠明, “Prajñāpāramitā Sūtras.” In Silk (2015): pp. 171-209.

从第一部中文佛教大藏经出版（公元 983 年）以来的近九百年间，《般若经》以中国佛教大藏经中的第一经而享有盛誉。<sup>①</sup>虽然在历史的长河里只有少数佛教徒有机缘得见完整的经书，但大多数佛教僧侣都会在早课中诵读精简本的《心经》。<sup>②</sup>另一本般若经——《金刚经》（*Vajracchedikā*），是在前 10 个世纪翻印最多的佛教典籍之一，仅在敦煌地区就发现了约两千五百份鸠摩罗什译本的残本和全本。<sup>③</sup>《金刚经》在印度、中国流传了大量的注疏。最早的印度注释是由无著（*Asaṅga*）和世亲（*Vasubandhu*）所作，它被多次翻译成中文，并启发了中文的注疏。中国本土的注疏活动从 6 世纪一直延续到 21 世纪。单 CBETA 数据库（截至 2019 年）就涵盖了 80 多篇注疏，其中包括中国佛教最伟大的思想家——智顓、吉藏、窥基、宗密的作品。<sup>④</sup>

① 它的非凡地位并非毫无争议：法经（《大正藏》第 2146 号，594 年）、费长房（《大正藏》第 2034 号，597 年）、彦棕（《大正藏》第 2147 号，602 年）、静泰（7 世纪 60 年代）（《大正藏》第 2148 号）、明佺（T.2150，695）（《大正藏》第 2150 号，695 年）等隋唐目录中将《大方广佛华严经》（*Buddhāvataṃsaka*）列为第一。（而由道安开始的另一种排列方式则是按照从汉朝起的时间顺序，比如 664 年的 T.2149（《大正藏》第 2149 号）或者 680 年的 T.2151（《大正藏》第 2151 号）。直到智昇于 730 年完成的《开元释教录》（《大正藏》第 2154 号）的《入藏录》才让《大般若经》成为了经书目录的首经。《开元录》成为唐代经文目录编纂的模板，此后千年中的刻本均（或多或少）受它的结构影响。直到 19 世纪，第一个现代标点版藏经，日本的《大日本校订大藏经·缩刷藏本》（1880-1885）才推翻《大般若经》的首经地位，改以《华严经》为藏经之首。约五十年后，《缩刷藏》被著名的《大正藏》所取代，而后者从《阿含经》开始。《大正藏》的编辑高楠顺次郎和渡边海旭都曾在欧洲学习并深受历史主义的影响。对于他们以及当时的学术界来说，从年代最早的佛经开始编纂是很自然的事情。

② 虽然我们缺乏早期经诵手册的文本资料，但是（即使在细微处可能有些许差异），现在早晚课念诵的科目从 16 世纪开始已经基本呈现出来了。见 Marcus Günzel, *Die Morgen- und Abendliturgie der chinesischen Buddhisten*. Göttingen: Seminar für Indologie und Buddhismuskunde, 1994, pp. 10-28.

③ 超过大概三千七百卷的抄本和残卷出自《大般若波罗蜜多经》（*Mahāprajñāpāramitāsūtra*）（T.220，六百卷）（《大正藏》第 220 号），但是《大般若波罗蜜多经》比《金刚经》长两百倍。（这使得它的残卷出现的可能性更大）。其他出现在敦煌文献中数量相当的文本有：约五千五百部《妙法莲华经》（八卷）（《大正藏》第 262 号）全本及残卷；约一千七百五十部（大乘）《大般涅槃经》（*Mahāparinirvāṇasūtra*）（四十卷）（《大正藏》第 374 号）；约一千四百五十部《金光明最胜王经》（*Suvarṇaprabhāsaśūtra*）（十卷）（《大正藏》第 665 号）；约一千三百三十卷《大乘无量寿经》（*Aparimitāyurjñānasūtra*）（一卷）（《大正藏》第 936 号）；和约一千两百部《维摩诘经》（*vimalakṛtiśtra*）（三卷）（《大正藏》第 475 号）。根据藤井教公计算的粗略数字。见藤井教公《大正藏·敦煌出土佛典对照目录》，（第 3 版）（东京：国际佛教学大学院大学附属图书馆，2015 年）。他们没有考虑到这些文本碎片化的程度，仅仅只是对这些文本的重要程度有一个大致的了解。

④ 关于《金刚经》的梵文本及其版本的概述，见 Paul Harrison and Shōgo Watanabe, “Vajracchedikā Prajñāpāramitā.” In *Buddhist Manuscripts*, edited by Jens Braarvig, 3. Manuscripts in the Schøyen Collection. Oslo: Hermes Academic Publishing, 2006. 关于中国注疏的概述，见 Yongyou Shi, *The Diamond Sutra in Chinese Culture*, Hacienda Heights: Buddha's Light Publishing, 2010, pp. 89-132. 大部分《金刚经》的现代注疏仍然是基于鸠摩罗什的译文。例如，释一行的版本，见 Thich Nhat Hanh, *The Diamond That Cuts Through Illusion: Commentaries on the Prajñāparamitā Diamond Sutra*. Berkeley: Parallax Press, 1992. 或 Soeng Mu, *The Diamond Sutra: Transforming the Way We Perceive the World*. Somerville, MA: Wisdom, 2000.

在那几个世纪里，中国人对《般若经》的推崇与当时《般若经》在印度的弱势形成鲜明对比。Schopen 坚持认为，几乎没有证据表明《小品般若经》（*Aṣṭasāhasrikā*）在 3 至 4 世纪的印度佛教中也有较大影响。（他认为该情况）持续了很长一段时间。Schopen 针对帕拉晚期（11 至 12 世纪）提出质疑：“我们有证据显示曾有一小群佛教学者以外的人了解这部经典吗？”<sup>①</sup>他总结道：“印度和中国的智度在流行与显盛的时期上极不一致。”<sup>②</sup>中国佛教史的社会网络视角有助于解释为什么《般若经》在中国如此成功。处于已知的佛教社会传播中实质上的源头的三人已经大量接触了《般若经》文献。

回头来看，中国佛教秉持大乘佛教观面向似乎是理所应当的。对大乘佛教的批判在 5 世纪后已是荡然无存，在此之前的些许异议也仅存蛛丝马迹。大乘佛教在印度和中亚不乏反对者。在龟兹，鸠摩罗什不得不与他以前的老师盘头达多（*Bandhudatta*）辩论，而盘头达多对他这坚持新教义的叛逆弟子也不甚满意。<sup>③</sup>

另外一个与主流对抗的痕迹是一条有关僧伽提婆（*Saṅghadeva*）的批注。僧伽提婆和慧远及其兄弟慧持合作紧密并奉阿毗达磨为佛教教义之首。5 世纪初作为檀越和高级政客的法汰在一封信里回忆道：“提婆始来，义观之徒莫不沐浴钻仰，此盖小乘法耳。便谓理之所极，谓无生方等之经，皆是魔书。”<sup>④</sup>《高僧传》中的《僧伽提婆传》很典型地对他对大乘的反感只字未提。<sup>⑤</sup>

前文引述的“小乘”是佛教在中国流传过程中一个相对较新的运动。不论道安还是慧远似乎都没有对这些差异给予过多的关注，也没有看到主流经典和大乘经典之间明显的矛盾。<sup>⑥</sup>与前者不同，在印度和中亚亲历过大乘与非大乘之争的鸠摩罗什强化了中国佛教徒的派别意识。在中亚，大乘典籍在于阗王国尤其成

① Gregory Schopen: “The Mahāyāna and the Middle Period in Indian Buddhism: Through a Chinese Looking-glass”, p. 4.

② Gregory Schopen: “The Mahāyāna and the Middle Period in Indian Buddhism: Through a Chinese Looking-glass”, p. 6.

③ 据《鸠摩罗什传》（《大正藏》第 50 册，第 331 页上至中。）。翻译见 Robert Shih, *Biographies Des Moines Éminent de Houei-Kiao. Kao Seng Tchouan*, Louvain: Institute Orientaliste, 1968, p. 67.

④ 《大正藏》第 52 册，第 78 页中。我依据的是塚本善隆的版本，见 *A History of Early Chinese Buddhism: From Its Introduction to the Death of Hui-yüan*, p. 820. 而不是 Harumi Hirano Ziegler 的版本。见 Harumi Hirano Ziegler, *The Collection for the Propagation and Clarification of Buddhism*, 2 vols. Moraga, CA: Bukkyō Dendō Kyōkai America, (2015–2017): pp. 187. 范泰似乎提及他生前见证到的于 397 年到达南京的僧伽提婆。关于范泰的内容见《宋书·范泰》卷六十。

⑤ 见：Robert Shih, trans, *Biographies des Moines Éminent de Houei-Kiao. Kao Seng Tchouan*, 1968, p. 53.

⑥ 塚本善隆 *A History of Early Chinese Buddhism: From Its Introduction to the Death of Hui-yüan*, 816ff.



功，现存的所有早期于阗文本资料都具有“大乘特征”。<sup>①</sup>另一方面，我们从位于丝绸之路北部的吐鲁番发现的手稿中可知，虽然偶有例外，说一切有部教义还是占主流。<sup>②</sup>因此，中亚的证据表明，部派佛教和大乘佛教的法脉都可能为中国佛教所传承。<sup>③</sup>如果不是道安、慧远、鸠摩罗什对大乘佛教的传播，像僧伽提婆（Saṅghadeva）、僧伽跋陀罗（Saṅghabhadra）或昙摩耶舍（Dharmayaśas）这样的部派佛教徒，很可能已经让中国僧团皈依像说一切有部这样的部派佛教。在那样的平行宇宙中，阿含经而非般若经有可能成为中国佛教的基础，像《阿毗达磨大毗婆沙论》（*Abhidharma-Mahāvibhāṣā*）这样的说一切有部典籍会替代《大智度论》成为经院的正统典籍，而《法华经》和《维摩诘经》或未能普及。东亚佛教的教义会变得截然不同。

从哲学的角度来看，大乘学说在中国的成功通常被揣测是因为大乘佛教概念与中国传统思想的兼容性，它包括对老子和庄子的引用，以及归类在玄学和清谈标签下的知识风尚。<sup>④</sup>

① Giuliana Martini, “Bodhisattva Texts, Ideologies and Rituals in Khotan in the Fifth and Sixth Centuries.” In *Buddhism among the Iranian Peoples of Central Asia*, edited by Matteo de Chiara, Mauro Maggi, and Giuliana Martini, p. 13, Vol. 1 of *Multilingualism and History of Knowledge*. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften. 早期非大乘佛教在于阗地区留下的文献非常少，但其中的一部与首部汉译般若经有关。中国佛教徒朱士行（在世时间：260-291）在试图带回《大般若波罗蜜多》的手稿时似乎遇到困难（《大正藏》第50册，第346页中）；许理和 *The Buddhist conquest of China*, pp. 61–63；Max Deeg, “Unwirkliche Gegner: Chinesische Polemik gegen den Hīnayāna-Buddhismus.” In *Jaina-itihāsa-ratna: Festschrift für Gustav Roth zum 90. Geburtstag*, edited by Ute Hüsken, Petra Kieffer-Pülz, and Anne Peters, Marburg: Indica et Tibetica, (2006): p. 110；以及 Giuliana Martini, “Bodhisattva Texts, Ideologies and Rituals in Khotan in the Fifth and Sixth Centuries.” In *Buddhism among the Iranian Peoples of Central Asia*, edited by Matteo de Chiara, Mauro Maggi, and Giuliana Martini, pp. 20–21. Vol. 1 of *Multilingualism and History of Knowledge*. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, (2013). 道安知道朱氏的使命。《大正藏》第55册，第47页中。

② Jens-Uwe Hartmann, “Buddhism along the Silk Road: On the Relationship between the Buddhist Sanskrit Texts from Northern Turkestan and those from Afghanistan.” In *Turfan Revisited—The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, edited by Desmond Durkin-Meisterernst, Simone-Christiane Raschmann, Jens Wilkens, Marianne Yaldiz, and Peter Zieme, Berlin: Dietrich Reimer, (2004): p. 125.

③ 塚本善隆甚至强调了西部非大乘王国的强势（*A History of Early Chinese Buddhism*, pp 442–43）。

④ 许理和（*The Buddhist conquest of China*，第101页）谈到“‘空’的理论与其某种玄学基本观念的明显相似。”（译者按，本处中文翻译引自李四龙，裴勇等：《佛教征服中国》，江苏：江苏人民出版社，1998年，第166页。）塚本善隆（*A History of Early Chinese Buddhism*，第132页）载：“无论如何，从‘老庄’的风潮对‘无’（le Néant）的探索开始，到王弼和何晏……在中国知识分子中逐渐被推向了狂热的高潮。”“……发展思想基础，进而在晋朝时出现般若波罗蜜多学者，以及道安和慧远……”和（*A History of Early Chinese Buddhism*，第133页）“这种对‘玄学’和‘清谈’的推崇为中国佛教，暨在早期被称为般若波罗蜜多的研究的印度佛教，例如龙树学派的思想奠定了基础，并使之最终可能被中国知识分子接受并在他们中间扎根”。一本在北美基础课程中广泛使用

这些说法有着始于道安本人的悠久传统，道安写道：“又抄十二部为四阿含、阿毗昙、鼻奈耶，三藏备也。天竺学士罔弗遵焉，讽之咏之未坠于地也。其大高座沙门则兼该三藏，中下高座则通一通二而已耳。经流秦地，有自来矣，随天竺沙门所持来经，遇而便出。于十二部，毗日罗部最多。以斯邦人庄老教行，与方等经兼忘相似，故因风易行也。道安常恨三藏不具，以为阙然。岁在壬午，鸠摩罗佛提賚《阿毗昙抄》《四阿含抄》来至长安。”<sup>①</sup>

虽然世人不愿驳斥像道安这样的历史亲历者的证词，但是事后来看，我无法认同思想史中的论点。如他本人所说，文本的流传实属偶然。从今人的视角来说，部派佛教里阿含（Āgama）、戒律（Vinaya）和阿毗达磨（Abhidharma）的完整核心文本很晚才传至汉土，以至于道安无法对它们与他所谓的方等（Vaipulya）文本的关系形成清晰的看法。<sup>②</sup>值得注意的是，道安甚至都还没有称毗佛略文本为“大乘”也未暗示了这一类型的文本界定了佛教内部一个独立的运动。另一方面，鸠摩罗什十分清楚印度的诸多教友并不视大乘佛教为部派佛教。他深信大乘是最好的教义，通过翻译推广大乘佛教，并以一种与低级“小乘”（Hīnayāna）区别开来的大乘佛教观来增强慧远的大乘观。

诚然，《般若经》教义在初的几个世纪与中国的知识群体风尚产生了极佳的共鸣，但我怀疑假定有（非大乘的）部派佛教教派出现，再回过头看也会得到类似的将那些教派与中国传统文化相联系的解释。前文引述道安所暗示的佛教与道

---

的教科书在其第五版和最新版中也包含“佛道教”部分。见 Richard H Robinson, Willard L. Johnson, and Thānissaro Bhikkhu, *Buddhist Religions: A Historical Introduction*. 5th ed. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson, 2005, pp. 180-183. 佛教确实首先被定位为“佛道”。见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第 87-88 页；然而，这种在道安前后混肴佛道的说法似乎是一种误解。

① 《大正藏》第 24 册第 1464 号第 851 页上栏第 10 行至第 15 行（CBETA 2019.Q1, T.24, no. 1464, p. 851a10-15）也在塚本善隆（Leon Hurvitz 译本，第 373 页）中被引注。左冠明也翻译和讨论了该片段。见左冠明，“Notions and Visions of the Canon in Early Chinese Buddhism.” In *Spreading Buddha's Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*, edited by Jiang Wu and Lucille Chia, New York: Columbia University Press, (2016): p. 95.

② 即使是在《四阿含抄解》T.1505（《大藏经》第 1505 号）引文中的短篇《四阿含抄》（“Excerpts of the Āgama”）也是在道安去世前三四年才完成的，很难比他对早期佛经文献有更好的洞察力 Hurvitz 称其为“[准]阿毗达磨文本”。见 Leon Hurvitz, “The Road to Buddhist Salvation as Described by Vasubhadra” *Journal of the American Oriental Society* 87, no. 4: (1967): p. 434. 关于道安对方等（Vaipulya）类别的使用，见左冠明，“Notions and Visions of the Canon in Early Chinese Buddhism.” In *Spreading Buddha's Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*, edited by Jiang Wu and Lucille Chia, New York: Columbia University Press, (2016): pp. 93-96. 关于从方等 vaipulya 到大般若波罗蜜多经 mahāyānasūtra 的术语发展，见 Seishi Karashima, “Who Composed the Mahāyāna Scriptures? —The Mahāsāṃghikas and Vaitulya Scriptures.” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University*, 18 (2015): pp. 113-62.

家之间的联系是含糊不清的。曾在《庄子》中出现过一次的“兼忘”在当时的文学作品中并不常见。人们会预料到也很容易想象一场涉及更多的佛道思想比较的讨论。<sup>①</sup>

除思想层面，道安、慧远、鸠摩罗什一致认定早期大乘佛教是最好的佛教，正是这三个重要人物之间的社交活动奠定了中国佛教的未来。尽管在三人之前，中国佛教已活跃了两个世纪，社会网络主组件的起始是以道安、慧远、鸠摩罗什三人为中心的。这三人形成的中心而非那些臆测下佛道间的兼容性，才是大乘佛教被接纳的关键因素。中国大乘佛教的地位从那之后不曾受到像在斯里兰卡或东南亚所面临的挑战或改变。道安、慧远、鸠摩罗什三人通过将般若经及其早期的大乘教义置于早期的阿含和阿毗达磨之上，让中国佛教走上了轨道。

## 二、连接和感知：一组关系、两类群体、三架桥接

### （一）正式 vs. 非正式群体的探寻

前文展示三人关系所组成的三角形视觉隐喻如何作为一种启发式工具，帮助解释大乘佛教是怎样在中国佛教早期阶段占据显著主导地位。接下来，我们将再次仔细研究社会网络，并使用正式方法来发掘对所处年代的通信交流起重要作用的社群团体和次要参与者。

首先需要解决社会网络中道安、慧远、鸠摩罗什三角形样连接的鲁棒性问题。可能有人会说，由社会网络中显示的关系所构建的三角形状仅仅是网络布局算法的产物，这样的集群不值得被强调。后续添加的数据或不同的算法都可能会使三人关系所组成的三角形状消失。毕竟鸠摩罗什从未真正与道安或慧远见过面。道安与鸠摩罗什唯一的渊源出自《出三藏集记》中的一段话：“初安闻罗什在西域，思共讲析微言，安劝坚取之。什亦远闻其风，谓是东方圣人，恒遥而礼之。”<sup>②</sup>由于我们的数据模型记录了同时代各人直接或间接交流的实例，尽管道安和鸠摩罗什素未谋面，这也算作一种联系。

同样的，我们的资料记录了慧远与鸠摩罗什之间的通信往来。虽然这次通信在社交网络中仍然只显现了一条微弱的连接，但与道安和鸠摩罗什的联系相比，他对中国接受大乘思想的过程而言非常重要。这次通信展现了年迈的慧远向鸠摩

<sup>①</sup> 可能会被认为属于道教的术语的使用在道安的序言中更为明显。详见 Leon N Hurvitz, Arthur E. Link. “Three Prajnaparamita Treatises of Tao-an”, pp. 420-422.

<sup>②</sup> 《大正藏》第 55 册，第 109 页上。

罗什学习的渴望，而鸠摩罗什非常详细地回答了他的问题。<sup>①</sup>信件也说明了慧远（和道安）如何犹豫不决，或者说他（们）还没有完全投身于某一种特定的佛教派别之中。

慧远询问了一些大乘佛教独有的话题，例如法身(dharmakāya)或如(tathata)，但也询问了经(sūtra)和论(Abhidharma)层面的早期非大乘观念，例如因果关系或出世无常的本性。两封书信的摘录和编辑文本现在被收录到《大乘大义章》(T.1856)中。<sup>②</sup>

即使在当时，信件也是通讯网络的重要组成部分。慧远不仅与鸠摩罗什有往来，他在《大智度论》完成后（约405年）不久就收到了由鸠摩罗什的檀越后秦僭主姚兴提供的副本。<sup>③</sup>些书信和新翻译文本的往来仅发生在东晋实际的摄政者刘裕于405年初与姚兴建立外交关系之后，自此“信使的雇佣就未曾停止过”。<sup>④</sup>

社交网络显示的三角形样连接的两边（道安、鸠摩罗什和慧远、鸠摩罗什）相对微弱，但这并不影响它对中国佛教史理解的启发式价值。事实上，即使这两条边被（实验性地）删除，社交网络的外观也不会有明显变化。在力导向的布局中，三角形样连接仍然清晰可见。<sup>⑤</sup>因为周围社交网络的结构(structure of the surrounding network)维持着它。下文将展示其他人物是如何强化三人连接的向心力从而使结构的鲁棒性超越了三人之间的直接关联。

继续关于网络分析的对话，我们引入了一个可以证明道安、慧远圈子之间的

① 日文译本：木村英一《慧远研究》（第2卷）：《遗文篇》（1960年），《研究篇》（1962年）。部分英文翻译：Richard H Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*. Madison: University of Wisconsin Press, 1967. 德文翻译：Rudolf G Wagner, “Die Fragen Hui-Yuans an Kumārajīva.” PhD diss, Universität München, 1974.

② Rudolf G Wagner, “The Original Structure of the Correspondence between Shih HuiYüan and Kumārajīva.” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, (1971): p. 31. Wagner称慧远、鸠摩罗什的书信是“到明末为止，中国人和外国人在书信中唯一的哲学论证交流”。我们应该把这种说法限定为“来自西方的外国人”，因为在中韩（例如法藏给 Üisang 的书信，Han'guk pulgyo chōnsō 4:635c-636a）和中日的通信中也有学术交流的旧例。见 Paul Groner, “The Correspondence between Chinese Tiantai and Japanese Tendai Monks in the Mid-Heian Period.” In *Buddhist Transformations and Interactions: Essays in Honor of Antonino Forte*, edited by Victor Mair, Amherst, NY: Cambria Press, (2017): pp. 141-177.

③ 《大正藏》第55册，第110页中。慧远是一个热衷于写信的人，他也与他在建康的檀越之一王谧保持着通信联系（《大正藏》第55册，第110页）。该时期及以后的社交网络值得更多注意。

④ 汤用彤转引《晋书》，见《汉魏两晋南北朝佛教史》，第356页。

⑤ 力导向布局(force-directed layout)是以物理学中的吸引力和排斥力为模型来实现最终布局的。因此，一个节点的位置在很大程度上受到其周围节点的影响。其他布局算法包括圆形布局(circular layout)（马德伟“Who was ‘Central’ in the History of Chinese Buddhism? A Social Network Approach.”）和分层图画(layered graph drawing）。



联系比它们与鸠摩罗什的联系更紧密的度量。有人可能会说，这并不需要证明。很明显，道安和慧远多年来一直保持着密切联系。但是我们仍在研究哪些社交网络指标适用于我们的历史网络。如果我们能找到正确识别已知群体的算法，我们或许也可以信任这些算法所发现的迄今为止未知或被忽视的群体。

社区检测算法（community detection algorithm）的目的是识别社区。在这些社区中，节点之间的联系比与聚类之外的节点之间的联系更紧密，从而形成聚类。这种算法通常在很大程度上依赖于参数设置，寻找“正确”的群组数量很快就会成为一种循环往复的尝试。人们试图找到能够检测出人们所期望的那种群组的参数。尽管如此，有些分组比其他分组更容易被找到，有些则并非如此。因此，通过算法识别不同的聚类是探索社会网络有效（和广泛使用）的启发式方法。在我们的案例中，这样的算法一方面可以准确地觉察鸠摩罗什和他的圈子之间的区别，另一方面可以觉察道安和慧远的圈子。Louvain<sup>①</sup>和Leiden<sup>②</sup>算法都能将鸠摩罗什和他的学生识别为不同于道安和慧远的群体。<sup>③</sup>即使是佛图澄的圈子也很容易被识别为一个独立的聚类，这进一步凸显了道安和慧远的学生以及檀越之间的密切重合。

我的论点是，尽管算法将聚类分为两组（道安、慧远 VS. 鸠摩罗什），但最好将道安、慧远、鸠摩罗什视为一个整体。换句话说：在这种情况下，社会网络可视化也许是比社区检测算法更好的启发式算法。

大多数历史叙述要么遵循历史学家的本能来分别处理三人的传记，要么遵循社区检测算法建议的模式：不在单独的章节中讨论道安、慧远、鸠摩罗什，而将道安和慧远合并。目前最全面的《中国佛教通史》<sup>④</sup>在第1卷的不同章节中讨论了道安和慧远，而鸠摩罗什则被安排在第2章。另一个最近的通史将道安与慧远

① 见 Vincent D Blondel, Jean-Loup Guillaume, Renaud Lambiotte, and Etienne Lefebvre, “Fast Unfolding of Communities in Large Networks.” *Journal of Statistical Mechanics: Theory and Experiment* 2008 (10): P10008. doi:10.1088/17425468/2008/10/P10008.

② 见 Vincent A Traag, Ludo Waltman, and Nees Jan van Eck, “From Louvain to Leiden: Guaranteeing Well-connected Communities.” arXiv:1810.08473v3, last revised October 30, 2019. <http://arxiv.org/abs/1810.08473>. Later published in *Scientific Reports* 9:5233 (2019), doi:10.1038/s41598-019-41695-z.

③ 作者使用 Gephi 0.9.2 版本呈现这些内容。

④ 赖永海：《中国佛教通史》。

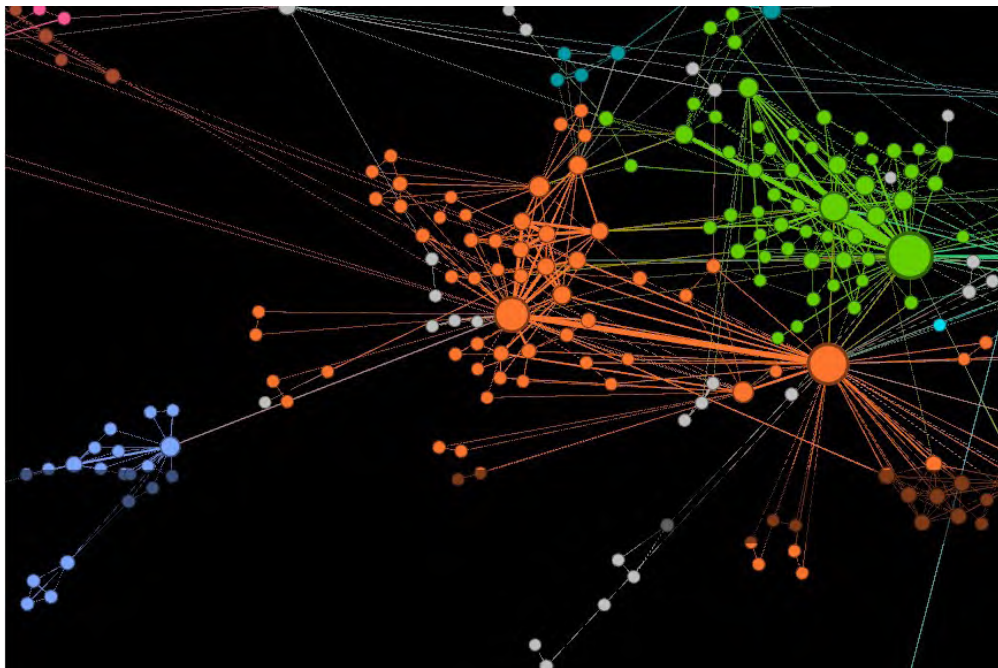


图 2-1: Leiden 算法区分了左边的佛图澄(蓝色)、道安和慧远(橙色)以及鸠摩罗什(绿色)。(Gephi 0.9.2, 过滤度范围) = 2)。节点根据其度确定大小。

合为一章，鸠摩罗什在后一章被讨论。<sup>①</sup> 镰田茂雄<sup>②</sup> 在第 2 卷中有一个关于道安的章节，第 2 卷中鸠摩罗什则在慧远之前。<sup>③</sup> 在英文文献中，许理和<sup>④</sup> 和塚本善隆<sup>⑤</sup> 都只在必要的地方提到鸠摩罗什而没有阐明慧远与鸠摩罗什间的联系的重要性。正如太史文 (Stephen Teiser) 在 2007 年再版的《佛教征服中国》的序言中指出的那样：“通过将鸠摩罗什排除在画面之外，他（许理和）就佛教在中国存

① 冲本克己：《仏教の東伝と受容》，《新アジア仏教史》6，东京：佼成出版社，2010 年。同上，《興隆・発展する仏教》，《新アジア仏教史》7，东京：佼成出版社，2010 年。同上，《中国文化としての仏教》，《新アジア仏教史》8，东京：佼成出版社，2010 年。

② 镰田茂雄：《中国佛教史》，共 6 卷。

③ Kenneth K S Ch'en 的书更简明地遵循了在道安和慧远（第 94-112 页）之前讨论鸠摩罗什（第 81-84 页）的模式。见 Kenneth K S Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964. 于君最方近的文章里关于佛教早期历史的部分只强调了鸠摩罗什、道安、慧远。于氏对这三人的关注在某种程度上证实了社交网络分析发现的三人地位的重要性。从社交网络的视角来看，现有的证据证明三人确实组成了将中国佛教早期历史分为前后两个阶段的主要聚类。见 Chün-fang Yü, *Chinese Buddhism: A Thematic History*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2020, pp. 21-27.

④ 许理和, *The Buddhist conquest of China*.

⑤ 塚本善隆, *A History of Early Chinese Buddhism: From Its Introduction to the Death of Hui-yüan*.

在的前4个世纪里什么才是最重要的做出了强有力的声明。”<sup>①</sup>

从社交网络的角度来看，这种将鸠摩罗什、道安、慧远分别讨论的倾向似乎不是一个好的选择。社交网络分析的优势在于能更好地理解三者的共同影响，以及避免在编写（或阅读）涉及综合性文献、组织机构、传记和政治事件的通史时容易出现的盲区。社交网络分析中出现的三角形样连接表明，鸠摩罗什的圈子实际上与道安、慧远的圈子有很多接触和交流，而这些联系的形成对中国佛教未来发展起到了关键性作用。

### （一）桥接人物（bridge actors）：慧持、昙邕、法和

如上一节所示，道安、慧远与他们的圈子之间的紧密联系是相当显著的，电脑程序也呈现出同样的结果。尽管如此，两者与鸠摩罗什在不同的力导向布局算法中显示为不同的“三角形”阵型（图2-2）。<sup>②</sup>

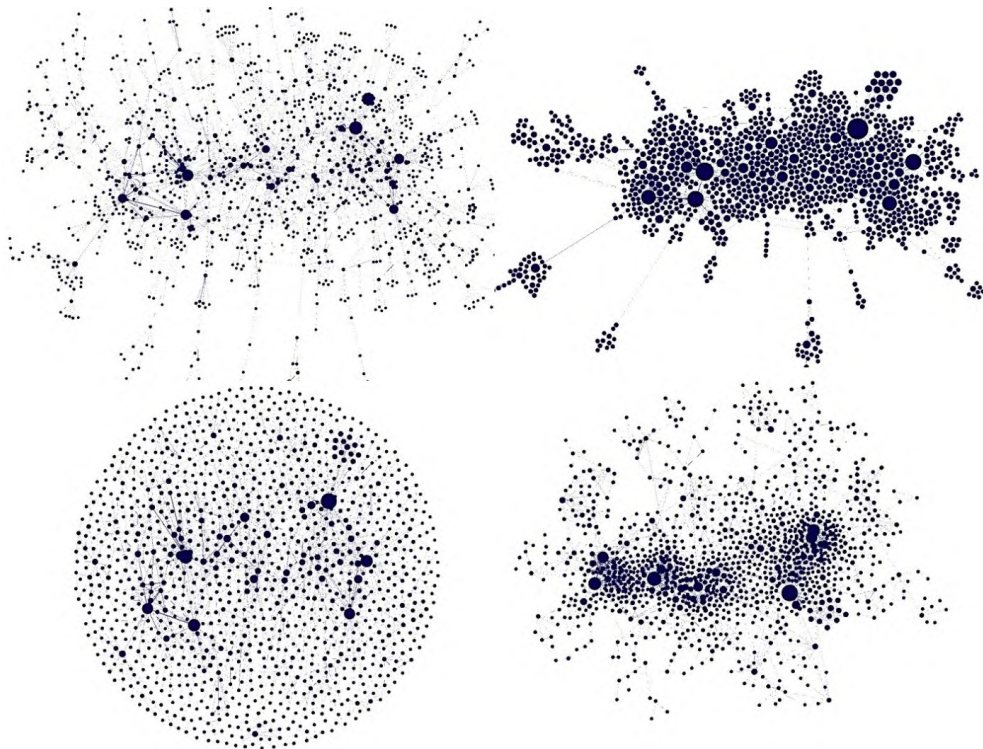


图2-2: 从约300年到550年的时段内，同一网络以四种不同的布局（旋转至同一时间轴）。

① 许理和, *The Buddhist conquest of China*, p. xix. (截至2023本文译出前的中译本多未收录该序言。)

② 在Gephi 0.9.2中的全部四种力导向布局中均有呈现: Fruchtermann-Reingold、Yifan Hu、Yifan Hu Proportional、Force Atlas、Force Atlas 2。



顺时针方向，从左上开始，算法布局依次是 Yifan Hu, Force Atlas 2, OpenOrd, Fruchterman-Reingold。在所有视图中，左边最大的三个节点是道安、慧远和鸠摩罗什。<sup>①</sup>节点按度显示其大小。

这一阵型的向心力从何而来呢？毕竟道安和慧远都不曾与鸠摩罗什见过面。他们之间的联系仅仅是微弱地建立在道安和鸠摩罗什之间的互评以及慧远和鸠摩罗什的往来上。然而即使道安、鸠摩罗什和慧远、鸠摩罗什之间的边被（实验性地）删除，三角形样连接的阵型除了直接连接三个中心角色的边之外也没有发生显著变化。这两个社区之间还有哪些连接将三个中心人物联系在一起呢？

社交网络分析的一项主要任务是识别连接个人或聚类的“桥接人物”。<sup>②</sup>在我们的案例中，识别桥接人物的一种方法可以是检索数据集中所有同时认识道安、

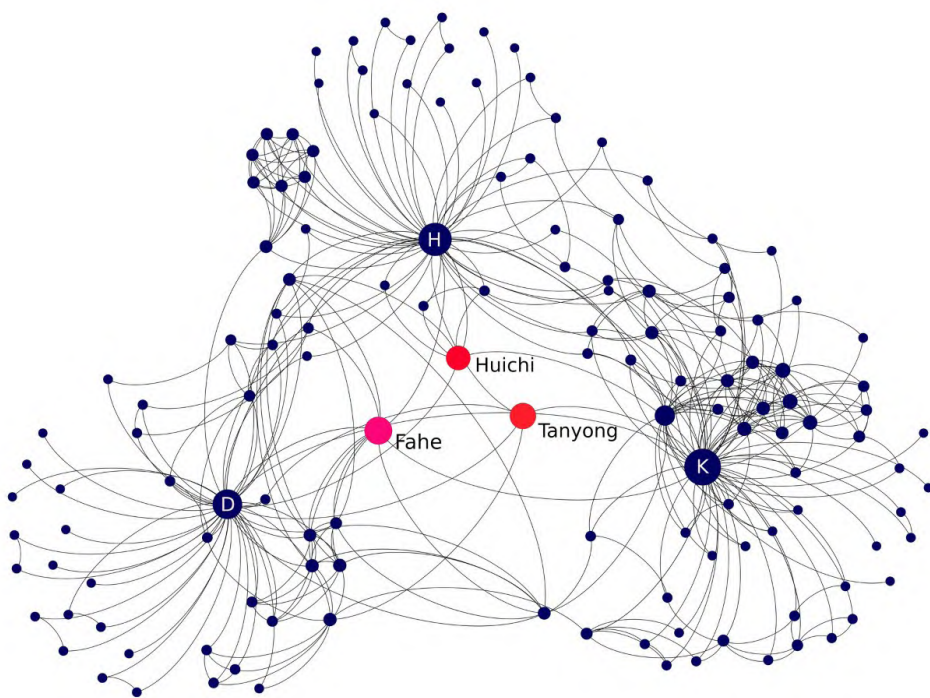


图 2-3：慧持、昙邕和法和（较大的节点）作为道安（D）、慧远（H）和鸠摩罗什（K）之间的桥接人物。

① 在各个布局中右边较大的节点包括两个著名檀越——梁武帝（又名萧衍 464–549）和他的叔叔萧子良（460–494），以及和尚僧旻（467–527）等。

② 社会网络科学使用了各种不同的术语来描述我在这里所说的“桥接人物”。Janet C Long, Frances C. Cunningham, and Jeffrey Braithwaite, “Bridges, Brokers and Boundary Spanners in Collaborative Networks: A Systematic Review.” *BMC Health Services Research* 13 (2013): p. 158. 这是一篇不包括关于历史社会网络文献的综述，列出了 15 个不同的术语。



慧远、鸠摩罗什三人者(图2-3)。<sup>①</sup>这些人在聚类之间的信息流动中发挥重要作用。他们在网络结构中的位置为三者连接所形成的三角阵型提供了额外的向心力。在当前的数据集中,只有三人同时与三个重要人物(道安、慧远、鸠摩罗什)有直接的联系。他们是慧持、昙邕、法和;他们在中国佛教史上值得受到重视,却往往只是被一笔带过。<sup>②</sup>

慧持比慧远小三岁,作为弟弟他几乎一生都伴其左右。<sup>③</sup>他们从小一起读书,并于355年在道安门下出家。他们从道安处离开后,同去庐山,投奔已经开始着手开山建寺的道安的另一位高徒慧永。慧持的传记对慧持如是描述:“持形长八尺,风神俊爽,常蹑革屣纳,衣半胫。”<sup>④</sup>在397或398年,当慧持护送他的姑姑道仪法师进京时,他被要求参与翻译《中阿含经》(*Madhyama-āgama*)。慧持和他的兄长一样受过良好的教育。虽不通梵文,但能“校阅文言,搜索详定”。待任务完成,他就直奔庐山而去。众所周知,他的兄弟慧远常驻庐山不愿离开,<sup>⑤</sup>慧持却似乎热爱旅行。他于398年前往四川,从此不再回庐山。他在四川不断壮大的僧团里成为一位杰出且有影响力的僧人。

《慧持传》记载了兄弟二人感人至深的别离:“远苦留不止,远叹曰:人生爱聚,汝乃(独)乐离如何?持亦悲曰:若滞情爱聚者本不应出家。今既割欲求道。正以西方为期耳。于是兄弟收泪,悯默而别。”<sup>⑥</sup>文献不曾记载他们可曾再次相聚。但是慧持同道安与慧远的联系却清晰可见。慧持从未与鸠摩罗什见过面,但是同慧持的兄长一样,在慧持的传记中有一条他和鸠摩罗什互通往来的线索:“罗什

① 严格地说,就社会网络的凝聚力而言,所有连接道安、慧远、鸠摩罗什社区的人都为三角形连接的凝聚力做出了贡献。我将把自己限制在那些根据当前数据集与所有三人“理想连接”的人。其他将道安或慧远或鸠摩罗什单独联系起来的人也很重要并且很容易通过社会网络分析识别。

② 他们只在赖永海《中国佛教通史》这本迄今为止最全面的中国佛教史中得到了一些关注。赖永海:《中国佛教通史》,第1卷。

③ 赖永海:《中国佛教通史》第1卷,第600-605页。

④ 《大正藏》第50册,第361页中。

⑤ 慧远曾多次拒绝当权者离开庐山的请求。他因坚持沙门自主性而闻名。其缩影是由《沙门不敬王者》(见Leon Hurvitz,“Render unto Caesar” in Early Chinese Buddhism: Huiyuan’s Treatise on the Exemption of the Buddhist Clergy from the Requirements of Civil Etiquette.” In *Liebenthal Festschrift*, edited by Kshitis Roy, Sino-Indian Studies 5 (1957): pp. 3-4.) 引发的一场持续到隋朝的辩论。见Thomas Jülch,“On Whether or Not Buddhist Monks Should Bow to the Emperor”. *Monumenta Serica* 60 (1) (2012): p. 1-43. 他的不情愿也是“虎溪三笑”这个广为人知甚至具有传奇色彩的故事的基础。这个故事经常被呈现在东亚的艺术作品中,自唐代以来成为慧远流行形象的一部分。见Susan E Nelson,“The Bridge at Tiger Brook: Tao Qian and the Three Teachings in Chinese Art.” *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* 50 (1) (2002): pp. 257-294. doi:10.1080/02549948.2002.11731377.

⑥ 《大正藏》第50册,第361页下。

在关遥相钦敬，致书通好，结为善友。”<sup>①</sup> 综上，虽然在形式上，社交网络显示慧持与三人都有联系，但他与鸠摩罗什联系的证据很少。不同于慧远和鸠摩罗什的往来，二者信件的内容不传于世。有趣的是，鸠摩罗什的书信不止寄给了在庐山的慧远，也寄给了在四川的慧持。从402年初鸠摩罗什抵达长安到412年慧持去世期间，慧持也可能从四川到长安旅行，只是不见载于史籍而已。无论如何，该社交网络都强调他是一个重要的、且人脉极广的人物。但是在传统的叙述中，他与他的哥哥比却相形见绌。

第二个同时与图中所示三角形样连接中的三个节点连接的人物是年轻时曾在大名鼎鼎的苻坚<sup>②</sup>手下担任卫将军的昙邕。在苻坚于383年出人意料地淝水失利之后，参战的昙邕在道安门下出家。385年道安去世，昙邕南下，加入了慧远在庐山不断壮大的僧团。据《高僧传》中的传记所载，昙邕高八尺，“武勇胜人”。<sup>③</sup> 与道安、慧远和慧持一样，昙邕似乎广涉佛教和非佛教典籍。他与鸠摩罗什的渊源在于，他曾作为慧远与鸠摩罗什的信使往来于庐山与长安之间。身为前卫将军，昙邕以弓马自持，不忝为乱世传信之人。从大概402年到413年间，<sup>④</sup> 昙邕担当信使超过十年。通过昙邕，慧远不仅会收到鸠摩罗什的回信，他一定还向庐山提供了有关鸠摩罗什的消息乃至长安更广阔的佛教圈子的第一手资料。昙邕在鸠摩罗什圆寂后结束了信使的使命，受邀到南京讲学。据说他拒绝了，因为他觉得必须要留在年迈的慧远身边。然而，他在庐山的地位并不稳固。《昙邕传》中的一段话暗示，慧远预见到他去世后，弟子之间对领导权的争夺，并决定以“琐事”将昙邕驱逐出僧团。我们可能永远不会知道这些暗流涌动背后的细节。据说昙邕接受了流放并在庐山西南建造了一个小庵堂用以禅修，且并未心生怨怼。<sup>⑤</sup> 慧远死后，昙邕离开了（或不得不离开）庐山，圆寂于荆州（鄂南）的竹林寺。《昙邕传》不曾指出的是，他对修行地点的选择不是偶然，而是佛教社交网络的一部分。竹林寺的住持是昙邕的师兄弟昙顺。昙顺曾是鸠摩罗什在长安的圈子里的一员，后来他南下到慧远的僧伽处住了一段时间。像昙邕一样，昙顺一定对鸠摩罗什和慧远都很熟悉。

昙邕和昙顺必然也深谙第三个在本数据集中与道安、慧远、鸠摩罗什三人都有关系的桥接人物，比二者年长不少的法和与道安同在佛图澄门下。许多记载在

① 《大正藏》第50册，第361页下。

② 赖永海：《中国佛教通史》第1卷，第612-613页。

③ 《大正藏》第50册，第362页下。

④ 在从鸠摩罗什抵达长安后到他圆寂前的这段时间里。

⑤ 《大正藏》第50册，第362页下。又见赖永海：《中国佛教通史》，第1卷，第613页。

《高僧传》中他那简短的传记里的事件必须与《道安传》中提及他的部分对照阅读才能还原出时间线和故事的全貌。

349年佛图澄圆寂后，他的弟子先是留守北方，在河北、河南、陕西、山西等地停留超过十年。到4世纪60年代初，僧团决定南下。365年，佛图澄圈子的成员分散各处，道安去了汉水襄阳，竺法汰等人到南都建康（今南京附近）定居，法和去了四川，竺法汰和法和可能一起顺流而下到武汉汉江与长江交汇处，然后分道扬镳——竺法汰顺流而下到达建康，法和逆流而上进入四川。若来源可靠，法和在四川弘扬佛法超过十年。379年左右，道安不得不再一次离开襄阳以避兵灾，这对一生颠沛的道安来说已是常态。他在长安定居，法和很快从四川加入了他的行列。<sup>①</sup>常年一起学习、相伴于途的二人很享受他们的重逢。直到385年道安去世之前，他们在道安组织的许多翻译项目上进行了合作。他们充分利用了这一段相对平静的时期。在这期间，印度和中亚僧侣得以涌入长安。<sup>②</sup>这些僧侣背诵携带经书，通常是在双语翻译的帮助下将它们翻译成口语。道安、法和等起草、编修、润色了中文文本。<sup>③</sup>法和零碎的传记保留了一个有趣的插曲：“后于金輿谷设会，与安公共登山岭极目周睇。既而悲曰：此山高耸游望者多，一从此化竟测何之。安曰：法师持心有在何惧后生，若慧心不萌斯可悲矣。”<sup>④</sup>道安和法和在380年到385年之间到访过五岳泰山的金輿谷，但他们的传记没有提供任何关于他们为何前往或在那里举行什么仪式集会的更多信息。同样的，社会网络分析可以帮助我们做出有根据的猜测。道安和法和很可能是受到佛图澄的另一个学生竺僧朗的邀请，竺僧朗于351年在泰山安顿下来并且建立僧团。<sup>⑤</sup>正如前文提到的昙邕搬到竹林寺的动机一样，社交网络提供了一个道安和法和逗留泰山可能的原因。

道安圆寂后不久的386年左右，长安局势再次不稳，法和与克什米尔的译师僧伽提婆（Saṅghadeva）一同前往洛阳合作翻译。他们翻译上的合作一直持续到391年为止，是年，僧伽提婆受邀前往庐山与慧远汇合。慧远认识僧伽提婆，因此得以邀请他到局势更平稳的南方继续他的工作。这显示了信息在京城和庐山之

① 赖永海：《中国佛教通史》第1卷，第553页。

② Antonello Palumbo 撰写的关于他们在长安于382-385年间的活动的详细历史记录中，称法和是当时“道安的左膀右臂”。见 Antonello Palumbo, *An Early Chinese Commentary on the Ekottarika-āgama - The Fenbie gongde lun and the History of the Translation of the Zengyi ahan jing*. Taipei: Dharma Drum Publishing, 2013, p. 31.

③ 那一时期相当多的译本被保存下来，例如《阿毗昙心论》（《大藏经》第1550号）、《维摩诘经》（《大藏经》第1547号）。其他的如《中阿含经》和《增一阿含经》的初译本已佚。

④ 《大正藏》第50册，第354页上。

⑤ 《大正藏》第50册，第354页中。

间通过社交网络传播的有效性。令人费解的是道安圆寂后，法和留在洛阳，不久又在393年从洛阳返回长安。他和慧远相交甚笃，且在350-360年间结伴而行。到4世纪90年代早期，法和已近耳顺之年，顾及他的年纪，可能不胜南迁的辛劳。另一种对慧远为何对是否要邀请这位同为道安门下的师兄，犹豫不决的解释是这也许会危及慧远以严格戒律管理的庐山僧团的权威。无论如何，法和留在长安的决定让他能与于402年初抵达的鸠摩罗什成为朋友。鸠摩罗什似乎很欣赏这位曾与佛图澄在中国相处过的博学的老学者。他为法和作了十首诗来赞美对方，仅存一首：“心山育德薰，流芳万由旬，哀鸾鸣孤桐，清响彻九天。”<sup>①</sup>这里一定还有更多认识道安、慧远、鸠摩罗什但现在已经被遗忘了的人。一贯值得注意的是历史记录只保存了历史上很少的一部分事件和际遇，而社交网络又只是其中的一部分。无论如何，前文所述的三人是已知同时与三角样关系连接的三人。把他们拉进我们的视野中有助于使得材料的叙事更加丰富。

后续的研究可以侧重于能在更广泛的层面下连接两个群体的人物，比如同法和还有其他一些没有搬去庐山的道安的学生。僧叡也留在长安，<sup>②</sup>他后来凭借十篇译经序言和一篇论疏成为鸠摩罗什最杰出的弟子之一。<sup>③</sup>他一定听说过慧远，甚至很可能认识他，但数据中没有记录明确的联系，因为他们从未见载于一处。僧叡和慧远一样信仰西方净土。这一信仰与慧远在庐山的僧团息息相关。

## 结 语

本文有三个论点：两个具体的论证以及一个泛论。首先，我们将重点放在公

<sup>①</sup> 《大正藏》第55册，第101页下。这节诗文在不同的典籍中有细微的变化（例如《大正藏》第50册，第332页下、《大正藏》第53册，第474页下、《大正藏》第55册，第515页上。）我认为《出三藏记集》中所载的最有可能是初版。考虑到这首诗是直接用中文创作的，鸠摩罗什会使用中文意象，而哀鸾可能指的不是妙音鸟 kalaviṅka，而是中国的一种神鸟（只依桐木而栖）。我不确定为什么 Robert Shih 在 *Biographies des Moines Éminent de Houei-Kiao. Kao Seng Tchouan*, 78n76 中和赖永海《中国佛教通史》第1卷第555页都认为“鸾”意指鸠摩罗什本人。在我看来，这节诗文的前半部分都在赞美法和。此外，Robert Shih 使用《高僧传》版本的第一句（心山养明德）来暗示鸠摩罗什指的是《大学》中的典故“明德”我认为《出三藏记集》版本（心山养德薰）的可能性更大，因为“薰”与下一行开头的词语“流芳”在逻辑上更为匹配。见 Robert Shih, *Biographies des Moines Éminent de Houei-Kiao. Kao Seng Tchouan*, 78n75.

<sup>②</sup> 在僧叡为《大般若波罗蜜经》所作的序言中，他提到道安是他“已故”的师傅《大正藏》第55册，第53页上，这暗示他是道安的学生。关于序言的部分翻译，见塚本善隆, *A History of Early Chinese Buddhism: From Its Introduction to the Death of Hui-yüan*, p. 707-709.

<sup>③</sup> 最近出版的翻译和讨论见 Rafal J Felbur, “Anxiety of Emptiness: Self and Scripture in early Medieval Chinese Buddhism-with a focus on Sengrui 僧叡.” Unpublished PhD diss., Stanford University, 2018. <http://purl.stanford.edu/fd359fx3985>.



元 300 年左右的主组件起始的形成阶段上。这一阶段的三个核心人物从社交网络的视角来看是道安、慧远、鸠摩罗什。就当前使用的数据集来看，三人组成了一个“三角形样关系”。我认为该关系可用作解释中国佛教如何旗帜鲜明地向大乘佛教转变的一个启发性工具。反映这一时期已知的大部分情况（但不是全部历史）的社交网络可视化了对随后的几代人极其重要的三角形样结构。三个主要人物都在明确知晓还有其他选择的情况下，因为共同接纳的《般若经》文本而认定大乘佛教为最先进的教义。道安和慧远都在艰难地获取典籍的全貌，并试图了解在他们那个时代仍在演变的部派佛教和的大乘佛教之间的关系。鸠摩罗什在克什米尔的一个经院接受了规范的训练；他来中国后，利用他那业已成型且颇具分量的思想在中国推行大乘佛教。他与慧远的通信可以被视为一个转折点。尽管阿毗达磨经院哲学的魅力一直存在，但从此之后，部派佛教被认为是一种“小乘”。根据些许反对声音留下的蛛丝马迹，主张以《阿含经》和阿毗达磨为基础的部派佛教徒只在我们已知当时的社会网络中产生了微弱的影响。

第二，除了根据中心度确定影响力信息，如道安、慧远、鸠摩罗什三角形样连接以外，社会网络分析可以识别团体间的桥接人物。历史学家通过识别道安、慧远、鸠摩罗什圈子的重叠部分而得到慧持、昙邕、法和，这可以给经常局限于“大”人物的历史叙事增添内容。识别这样的桥接人物可以让我们谱写出一部由各类际遇和信息流动组成的历史而非几个“伟人”的故事。交互变化的趋势和动机往往在社会网络的视角下变得更加清晰。

第三，我想从方法论层面上展示历史社会网络分析可以提供的新视角。这种视角的独特优势在于人们可以自由地观察从宏观层面结构性的组成到微观层面个体自我意识组成的社会网络，乃至将他们放在更长的时间轴上进行研究。这在理想状态下是在不牺牲历史直觉、史料批评、文本分析的情况下完成的。

该方法在两个方面具有局限性。<sup>①</sup> 首先，存在数据集覆盖范围和准确性方面的问题。这些通常只是技术问题，但作为数据使用者的历史学家会受其影响。当数据量超过一定规模，我们就必须依赖别人收集的数据，但它的可靠性如何呢？全面性又如何呢？数据选择标准是什么呢？其次，应用软件的使用是有风险的。除了软件工具的问题外，还有对可视化结果和参数可能的误读，甚至我们可能在潜意识作用下按照自己的叙述偏好来曲解他们。

考虑到中国佛教历史社会网络的未来发展，扩充数据来源是可取的。传记文

<sup>①</sup> 关于该数据集及其局限性的更详细描述，见马德伟，“The Historical Social Network of Chinese Buddhism.” Special issue on Chinese Historical Networks, *Journal of Historical Network Research*. (2021 即将出版)。

本在许多方面是我们了解中国早期佛教历史的基础，然而这一时期的信息还可扩充。在《出三藏记集》目录部分收录的序、跋中可以找到更多人物以及人物关系；在《魏书·释老志》中著名的文章“释”和“老”，《世说新语》中记载的论争，以及护教文献，例如《弘明集》中收录的材料里，都可以找到更多的社会关系及其参与者。因此，在研究中国早期佛教历史的过程中，社会关系网络数据的扩充仍有很大的空间。

### 佛学东渐与六朝文学思潮的嬗变

高文强、王婧著，中华书局，2023年6月

六朝是中国佛教发展的繁盛期，同时也是文学思想的收获期，二者发展趋向的叠合，使得佛学与六朝文学思潮这一学科交叉性研究，之于中国文学思潮史的研究而言，至为重要。本书以佛学东渐下的文化新变为切入点，重点探讨了玄佛流转与诗歌的哲理化思潮、游仙涅槃与山水文学思潮、梵呗新声与诗歌的格律化思潮、异相善巧与轻靡文学思潮、造像祈愿与北朝文学的仪式化等五个方面的问题，对佛学东渐所引发的文化新变在哲理化诗潮、山水文学思潮、格律化诗潮、轻靡文学思潮、文学的仪式化等文学思潮嬗变中发挥的作用，做了较为深入的分析，揭示了佛教在传入中国后的传播与接受过程中，给六朝时期中国思想文化及文学带来的冲击与新变。