

论中国佛教宗派的系谱要素与功能要素*

◎ 刘因灿

内容提要: 中国佛教宗派的要素可以从宏观上分为系谱要素、功能要素两类。宗派是一种世系群或亲属团体,其显著特征是模拟宗族世系对师承关系进行世系表达。与师承世系密切相关的要素属于系谱要素,祖师是主要的系谱要素。功能要素是宗派形成和发展宗派的充分条件,主要包括教义(宗旨)、寺院。基于两类要素,宗派有系谱宗派、实体宗派两种基本类型。所有宗派必须是系谱宗派,否则就是学派。系谱宗派是否又是实体宗派或能否发展成实体宗派,要视具体情况而定。从宗派要素类型和宗派类型来看,以宗派分类为框架的中国佛教史书写范式就很难呈现出中国佛教史的真实面貌。如果重写中国佛教史,至少要处理好宗派史与中国佛教史之间的关系、宗派传承史与宗派思想史之间的关系、灯录类文献载录的宗派史与宗派的真实历史之间的关系。

关键词: 佛教宗派 师承世系 系谱要素 功能要素

作者简介: 刘因灿,哲学博士,吉首大学马克思主义学院哲学研究中心副研究员,硕士生导师。

中国佛教宗派问题是近代以来中国佛教史研究领域的重大问题之一,除汤用彤先生的开拓性研究外,近四十年来陆续有学者对此问题发表意见。这些研究反映出学术界在中国佛教宗派形成的时间、表现形态、宗派的数量等问题上,都存在一定分歧。从主流研究方式来看,学术界对中国佛教宗派问题的研究主要是从宗派的要素入手,研究方法则以历史学、文献学方法为主。部分学者的研究表明,中国佛教宗派与传统社会的宗族既有相似性,又有相关性。因此,可以借鉴宗族研究学者对宗族要素的分析思路与方法,对宗派诸要素进行合理地分类,然后梳理诸要素的相互关系,考察它们对于宗派形成与发展所发挥的不同作用。以上述考察为基础,就有可能就中国佛教史的书写范式问题提出更有针对性的意见。

一、研究缘起

就目前的研究来看,大部分学者在探讨中国佛教宗派问题时,或隐或显地存在一种基本预设,即认为宗派是一种实体性的社会组织,因而研究任务就是依据相关文献,运用历史学、文献学的方法,考察中国佛教史上是否有这种社会组织或这种社会组织必须具备的某些要素。这是一种实证主义的研究方式,有其合理性和必要性,但会遇到一些困境。因为历史学、文献学方法都依赖证据,如果证据不充分、证据链不完整,或者论证不缜密,都可能使结论失于武断。其实,对于中国佛教宗派问题,最好是放在中国佛教所依托的社会文化语境中认识。在现有研究中,真野正顺、约翰·乔根森(John Jorgensen)、张雪松等学者从宗族文化(包括制度、观念等)的角度对中国佛教宗派的结构、观念、制度等问题的考察,就是这种思路,有很高的参考价值^A。他们的研究证明,宗族文化不仅是中国佛教形成和发展的重要背景,还

* 本文系2020年度国家社科基金一般项目“宗族研究范式下中国佛教宗派类型及结构研究”(项目编号:20BZJ013)的阶段性成果。

A 参见真野正顺:《仏教における宗观念の成立》,东京:理想社1964年版;John Jorgensen,“The ‘Imperial’ Lineage of Ch’an Buddhism: The Role of Confucian Ritual and Ancestor Worship in Ch’an’s search for Legitimation in the Mid-T’ang Dynasty”, *Papers on Far Eastern History*, 1987, Volume35, pp.89-133;张雪松:《佛教“法缘宗族”研究—中国宗教组织模式探析》,中国人民大学出版社2019年。

是对中国佛教产生实质性影响的重要因素。因此，中国佛教宗派问题与传统社会的宗族问题既有相似性，又有相关性。既然如此，宗族研究学者对传统社会宗族问题的研究思路和分析方法对中国佛教宗派问题研究就有借鉴意义。

与中国佛教宗派问题研究径路相仿，海内外学者对中国传统社会宗族问题的研究大多是从宗族要素入手。但由于解释模式、分析样本不同，学者们往往突出强调宗族的某些要素。例如，弗里德曼（M.Freedman）的宗族研究范式被学术界称为结构—功能主义范式，他认为祀产（包括祠堂、祀田及其他财产）是宗族能否存在的决定性条件^A。弗里德曼的宗族研究具有典范意义，其后有不少人跟进。不过，也有学者反对弗里德曼的研究范式，转而强调宗族的系谱。如弗雷德（Fried）区分氏族与宗族，认为宗族的基本条件不是族产而是系谱关系。在他看来，有些血缘团体有族产而无系谱关系，只是氏族而不是宗族^B。台湾学者陈其南则批评弗里德曼以功能讨论汉人宗族的分支法则和形态，实际上不是亲属关系本身的研究，因为他引用的法则和观念与系谱观念之间没有特别的关系^C。钱杭则特别强调宗族的世系，认为“决定宗族存在与否，支撑宗族架构的基本要素，既不是血缘关系，也不是组织和功能，而是世系关系”^D。基于上述两种观点，传统社会的宗族要么是功能性的社会组织，要么是系谱性的社会组织。另有学者意识到上述两种观点均有偏颇，故而提出折中的观点。如有台湾学者认为，“族产和系谱，实际上都是用来了解汉人宗族所不能或缺的概念”^E。刘志伟强调宗族研究应该将“系谱性的血缘继嗣概念”与“功能性的团体组织概念”结合起来^F。

尽管宗族研究的学者对宗族要素及宗族性质有不同认识，但从中可以看出目前学术界对宗派要素的分析还比较笼统、粗疏，突出表现在不少学者因为将宗派视为某种实体性的社会组织，因而往往将宗派诸要素视为平行要素。例如，汤用彤认为“教派”是“有创始，有传授，有信徒，有教义，有教规的一个宗教集团”^G，这就意味着创始人、传授者、信徒、教义、教规是宗派的五个平行要素。其实，不管学术界如何对宗派要素进行概括，如果参照宗族研究的学者对宗族要素的分析，可以从宏观上将宗派诸要素区分为系谱要素、功能要素两大类型。这种区分不仅便于把握宗派佛教与学派佛教之间的本质区别，也有助于厘清各要素对宗派的形成和发展所发挥的不同作用以及中国佛教宗派的类型。

二、宗派对师承关系的世系表达及其系谱要素

学术界的研究已充分表明，“宗派”这个概念有多种义项。从汉文佛教文献的用例来看，其主要含义是指宗旨、教义、禅法等。如宋代以来习称的“五家宗派”，是指沩仰宗、临济宗、曹洞宗、法眼宗、云门宗的宗风禅法各有特点。因此，将“宗派”理解为宗旨、教义有充分的文献依据。但是，如果对“宗派”内涵的理解仅停留于此，那么汤用彤先生对隋唐前后中国佛教学派与宗派的区分就是多此一举，因为学派、宗派都可以统摄到宗旨、教义这个义项之下。其实，汤用彤正是注意到隋唐前后中国佛教的不同特点，故而在反思日本学者的

A 弗里德曼：《中国东南的宗族组织》，刘晓春译，上海人民出版社 2000 年，第 63 页。

B Morton Fried, “Clans and lineages: How to Tell Them Apart and Why, With Special Reference to Chinese Society”, *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica*, 1970, Volume 29, pp.11-38.

C 陈其南：《“房”与传统中国家族制度——兼论西方人类学的中国家族研究》，《汉学研究》3 卷 1 期 1985 年。

D 钱杭：《宗族的世系学研究》，复旦大学出版社 2011 年，第 14 页。

E 转引自郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，湖南教育出版社 1992 年，第 14 页。

F 刘志伟：《宗族研究的人类学取径——从弗里德曼批评林耀华的宗族研究说开去》，《南国学术》2017 年第 1 期。

G 汤用彤：《汤用彤全集》（第二卷），河北人民出版社 2000 年，第 372 页。

宗派论述过程中，对学派与宗派之间的区别作了详细考察。对他的基本观点，学术界已了然于胸，其中下面两句表述很值得推敲。他说：“似可说学派之‘宗’是就义理而言，教派之‘宗’是就人众而言。”^A又说：“齐梁佛学固亦重师承，隋唐教派则更重道统，自谓得正法，受真传，亦着重传授之历史。”^B在上述表述中，汤用彤的语气虽然不太肯定，但确实道出了学派与宗派之间的本质区别，即学派偏重义理，宗派偏重“人众”或者“道统”。如果更明确地说，与学派相比，宗派的显著特征体现在通过灯录类文献对师承关系的世系表达上。

“世系”是传统文化中的固有概念，主要用于表达家族和政治职位（尤其是帝王之位）的传承序列，其形式特征是“通过排列有序、世次分明的文、图、表等形式，连续性描述人类上下世代之间的继承关系”^C。家族父子传承的世系表达主要体现在家谱对同姓父子世次的谱写，政治职位的世系表达突出体现在官修史书对帝王世次的谱写。与上述两种世系表达相似，中国佛教也有两种世系表达：一是师承关系的世系表达，这在灯录类文献（泛指记载宗派传承谱系的佛教史籍）中很常见；二是寺院住持的世系表达，主要见于部分寺院碑刻及明清佛寺志。从中国佛教史的发展进程来看，最先出现的是师承关系的世系表达，时间大约在隋唐时期。例如，灌顶在《摩诃止观》中对圆顿止观法门“金口相承”和“今师相承”的描述，其实是对天台宗师承关系的世系表达。而唐中期编辑的《楞伽师资记》《历代法宝记》《宝林传》等灯录就充分反映出禅宗分支重视师承关系的世系表达，只是表述形式不尽相同。如《楞伽师资记》以“第×”的形式依序编列求那跋陀罗、达摩、慧可、僧璨、道信、弘忍、神秀、普寂八代祖师的传记与禅法，其中还包括神秀的同门玄曠、志安，普寂的同门敬贤、义福、惠福；《历代法宝记》用“第×祖”的形式依序编列菩提达摩多罗、惠可、僧璨、道信、慧能等祖师的传记与禅法。自此以后，历代禅灯录及其他佛教史籍乃至僧人塔铭等都采用类似形式编列历代祖师和其他僧众的世次。文字上有“第×世”“第×代”“第×祖”等表述，文本形式主要有图谱形式、文字形式、图文形式等。从上面的分析来看，汤用彤对中国佛教宗派的断代大体是不错的。至于隋唐时期是否就有学术界经常提到的几大宗派，是另一个大问题，这里不作具体讨论。

基于以上考察，有必要重新理解“宗派”这个概念的内涵。在传统社会的家族文化中，“宗派”是指家族的传承与派分，相关用例很多。例如，《宋会要辑稿·职官二〇》记载，宋代设宗正寺，置玉牒官，“掌修皇帝玉牒，序宗派，纪族属”^D。其中，“玉牒”是指皇帝家族的家谱，而“宗派”指皇帝家族的传承。从构词法上看，“宗派”包括“宗”与“派”两部分。其中，“宗”可以指祖宗。而宗法社会里，“宗”有“尊尊”之义，因而“宗”还可以指家族中的大宗或宗子。“派”是派分，指家族的后世子孙或大家族的下属分支。因此，“宗”与“派”是源与流的关系，“宗派”是一个系谱性概念，反映的是祖先与子孙之间的系谱关系。在唐宋以来的中国文化中，学术流派、艺术流派、武术流派、宗教教派等往往冠以“宗派”之名，是因为这些学派、教派都重视传承，上有所承，下有所启。因此，无论“宗派”是一个现代学术术语还是一个古已有之的习惯用语，都不妨碍我们用它来描述隋唐以来中国佛教对师承关系的世系表达。宗派观念的基本表征是师承世系观念，至于不同宗派之间党同伐异、水火不容，只是宗派观念的极端表现，不能将这种极端表现视为宗派观念的基本标志，犹如

A 汤用彤：《汤用彤全集》（第二卷），河北人民出版社2000年，第373页。

B 汤用彤：《汤用彤全集》（第二卷），河北人民出版社2000年，第375页。

C 钱杭：《宗族的世系学研究》，复旦大学出版社2011年，第43页。

D 刘琳等校点：《宋会要辑稿》（第六册），上海古籍出版社2014年，第3563页。

不能认为只有不同宗族之间发生了械斗才有宗族观念。

通过师承关系的世系表达，各宗派将自己的历代祖师连缀成谱，构建出世次分明的传承谱系。由师承世系呈现出来的宗派结构类似于树状结构，从释迦牟尼往下，不断分支开叶，形成中国佛教各大宗派及其下属分支。从这种意义上说，约翰·乔根森（John Jorgensen）主张用“Lineage”代替“宗派”（shcool）这个概念，就很有见地^A。在宗族研究中，“Lineage”是一个社会人类学的分析概念，通常被译为“世系群”，“它主要是指这样一种亲属集团：以共同的祖先为中介，成员之间能够明确寻找到单系的系谱关系——父系或母系”^B。宗派或其分支所包含的成员实际上就构成一个世系群或亲属集团，其中介是共同的祖师。

从宗派要素的类型上说，作为宗派的中介——祖师，就是基本的系谱要素。在宗派的发展与演变过程中，以祖师这一要素为基础，可以衍生出其他系谱要素。如观念层面的宗祖观念、嗣法观念、传法观念，制度层面的传法制度，实物层面的传法衣钵、传法卷等。需要特别强调的是，不是中国佛教崇奉的所有祖师都可以归类为系谱要素，只有被列入宗派师承世系中的祖师才是系谱要素。从形式上看，在宗派的师承世系中，历代祖师代代相承而没有中断。如果细加考证，就会发现相邻两代祖师间的师承关系可能是观念形态的，也可能是实体形态的。观念形态的师承是指两位祖师之间本来没有师徒关系，而是后人虚构的、追认的，或者将疏远的师徒关系夸大为亲密的师徒关系。实体形态的师承是指相邻两代祖师间的师徒关系很明确。在中国佛教各宗派构建的师承世系中，上述两种形态往往兼而有之。由于各宗派习惯无限向上追溯自己的传承史，因此各个宗派或更小分支既有共同的祖师，又有不同的祖师。如所有宗派都尊释迦牟尼为创教之祖、姓氏之祖，所有禅宗分支都尊达摩为中土初祖，所有南宗禅分支都尊慧能为六祖，等等。对宗派内部的身份认同来说，离师承世系构建者越近的祖师，越有实质意义，越远的祖师，象征意义越突出。正因如此，中国佛教各宗派或其更小分支大多是以离师承世系构建者最近的几代祖师中的某位祖师为实际创始人。

值得追问的是，为什么隋唐以来中国佛教会出现师承关系的世系表达，而隋唐以前的中国佛教有师承但无世系表达？对于这个问题，可以从不同角度去分析。其中，隋唐以来宗族制度的演变是一个不可忽视的因素。从宗族制度史来看，世系表达往往有社会身份的限制，最初仅用于描述帝王、诸侯的家族传承以及君位传承。后来逐渐下移，魏晋六朝时期的门阀士族也可以按照世系编修家谱、族谱。隋唐时期，宗族制度发生了重大转型，“士庶之间界限的缩小以至士族的崩溃是这一历史时期宗族制度演变的突出特征。其动力主要来源于选举制度的变更、士族内部代表不同政治利益地域集团之间的斗争、经济制度的变革以及唐末农民战争”^C。简单来说，隋唐时期，随着门阀士族的衰落和新兴家族的崛起，世系表达的身份限制没有以前那样严格。入宋以来的历代宗族制度虽然在不断发生变化，基本趋势是庶民化的倾向越来越突出，世系表达的身份限制逐渐弱化。隋唐以来宗族制度的上述演变可能为中国佛教模拟宗族世系而对师承关系进行世系表达提供了宽松的文化氛围和政策环境。正因如此，唐代中期以来，按照世系编列传承谱系成为各宗派编集灯录类文献的通行方式。

A John Jorgensen, “The ‘Imperial’ Lineage of Ch’an Buddhism: The Role of Confucian Ritual and Ancestor Worship in Ch’an’s search for Legitimation in the Mid-T’ang Dynasty”, *Papers on Far Eastern History*. 1987. Volume 35, pp.89-133.

B 钱杭：《莫里斯·弗里德曼与〈中国东南部的宗族组织〉》，《史林》2000年第3期。

C 常建华：《中国文化通志·宗族志》，上海人民出版社1988年，第35页。

三、宗派的功能要素

在宗派要素中，有一类要素是维系、支持宗派延续和发展的充分条件，可以称为功能要素。其中，教义或宗旨、寺院是两个最基本的功能要素。在宗派的形成、发展与演变过程中，以上述两种功能要素为基础，同样可以衍生出其他功能要素。

在宗派的两类要素中，最需要加以讨论的是教义与师承的关系问题。因为学术界通常将教义、师承作为宗派的两个平行要素。例如，颜尚文将宗义与师承作为宗派两个不可分离的基本要素，专宗寺院、组织制度等是宗派的重要因素，而非基本要素。^A其他学者也表达过类似观点，这就意味着如果没有独特的教义就不能形成宗派，没有师承同样不能形成宗派。从汉文佛教文献的记载来看，宗派间的差异主要表现在教义、宗旨方面，并常常引发不同宗派或宗派内部的诤辩。当然，也有部分诤辩关注师承问题，如神会在滑台大会上指斥北宗“师承是傍，法门是渐”^B，即认为北宗的师承、法门都不正统。仔细推敲起来，师承、教义应该属于宗派不同类型的要素。关于两者之间的关系，不妨借用传统文化中“宗统”与“道统”这两个概念予以说明。

在传统文化中，宗统是指在尊崇大宗的前提下家族或宗族的传承统序；道统通常是指尧、舜、禹以来所传圣人之道或孔孟之道。从汉文佛教文献的用例来看，“宗统”一词的大量使用是在清代，其中以纪荫的《宗统编年》最为突出。纪荫基于《礼记》中的“别子为祖，继别为宗”之义，将禅宗五家宗派的师徒传承称为“宗统”，他称“圆觉六传至曹溪，分为南岳、青原。南岳、青原后，分五宗。五宗既定，各宗始别之祖以定宗统”^C。唐代的刘禹锡在给牛头宗的祖师法融写的塔铭中则称牛头宗为“如来之别子”^D，但没有使用“宗统”这个词，其实也是用传统社会的宗统观念表达对牛头宗的尊崇。在《宗统编年》中，纪荫对禅宗的道统也有论述。其中说道：“治统必世次相承，天下不可一日无君；道统则今古可绍，百世以俟圣人而不惑”“千佛列祖，必躬承记莛，乃称法王”“法王治统，即集于道统，故建统开宗”^E。上面几句话本来是说明“道统”与“治统”的关系。所谓“道统则今古可绍”，是说后世僧徒可以遥嗣宗旨。因此，这里的“道统”是指禅宗的宗旨禅法。“治统必世次相承”，强调法王之位的传承不能中断。在传统文化中，“治统”本来是指帝王之统或君统。纪荫所说的法王是道统的承载者，又是治统的实际体现者，即法王实现了道统与治统的合一。从中国佛教制度来看，所谓法王治统主要体现在两个方面：一是住持寺院，二是授徒传法。一般情况下，只有住持才能传法。就禅宗的基本传统来说，师父要传法给弟子，主要看弟子是否领悟禅宗宗旨。一旦传法，就建立起传法上的师徒关系，而师徒关系就属于宗统的范畴。从这种意义上说，道统是宗统的合法性依据。如果这种推论能够成立，那么教义、宗旨应该是宗派的功能要素，而师承是宗派的系谱要素。

基于对教义、师承的类型区分，中国佛教史上的下列两种现象便容易解释了。第一种现象是同一个宗派的不同祖师之间往往在思想、信仰上存在差异，甚至大相径庭，依然被尊奉为同一宗派的祖师，其主要原因是他们与该宗派的其他祖师有师承关系。第二种现象是不同宗派的祖师在思想、信仰上可能没有清晰的界限，却被尊奉为不同宗派的祖师，主要原因是

A 颜尚文：《隋唐佛教宗派研究》，新文丰出版公司1980年，第8页。

B《卍续藏经》第110册，新文丰出版公司1994年影印（下同），第867页。

C《卍续藏经》第147册，第192页。

D 石峻主编：《中国佛教思想资料选编》第2卷第4册，中华书局1983年，第376页。

E《卍续藏经》第147册，第192—193页。

他们与其所属宗派的其他祖师有某种师承关系。上述两种现象说明不同宗派之间的基本区分是在师承方面，而不在教义、宗旨方面。

寺院是历代僧众弘法、修行、生活的重要场所，是宗派得以维系与发展的重要基础。各个宗派的祖师之所以能够开宗立派，一方面是他有很强的感召力，一方面是有相对固定的寺院安置众人、弘法授徒，从而得以培养大批弟子。虽然宗派的形成和发展离不开寺院，但不一定要有专属寺院。从字面上理解，所谓专属寺院，是指某所寺院所居住的僧众全部来源于同一个宗派，或者寺院归某个宗派所有。从长时段来看，这些情况几乎不可能出现。就十方制寺院和子孙制寺院来说，十方制寺院往往容纳多个宗派的僧众，只是在某一段时间内，这所寺院的僧众以某个宗派的成员为主，或寺院的关键职位（特别是住持）由某一宗派的僧人充任。子孙制寺院也只能是在某个时间段为某个宗派的成员支配，而战争、灾害、朝廷改制等原因都可能打破该寺院的宗派专属化。宗派是以师承关系为基本纽带，不会因为有无专属寺院而不存在或者断灭。因此，寺院与宗派是一种比较松散的关系，一个宗派的全部成员可能聚居在同一地区的同一座寺院或几座寺院，也可能散居在不同地区的不同寺院。只要后继有人，宗派就存在。一个寺院被毁、被侵占挪用，宗派成员可以寻找其他寺院安身。因此，寺院只是宗派的功能要素。

大体来说，凡是与寺院有密切关联的其他要素都可以归类到功能要素，尤其寺院内部的管理制度和寺院经济最重要。而在寺院内部制度中，又包含很多具体制度，如职事制度、僧尼的行为规范，而汉文大藏经收录的各种清规制度文本也属于功能要素。在寺院经济方面，包含有寺院经济制度，如财产的管理、分配、监管、继承等制度；寺院经济的实物形态，如房屋、山场、田产等。

四、宗派要素类型与宗派类型及其对中国佛教史书写的影响

从宏观层面看，宗派诸要素可以分为系谱要素、功能要素两种类型。而在宗派的形成和发展过程中，两类要素经常会出现交叉或重叠。所谓交叉，通常表现在寺院这一功能要素中包含系谱要素中的某些次级要素或成分。如在禅寺祖师堂中，通常中间供奉达摩祖师，左、右两边分别供奉百丈怀海、开山祖师。其中，菩提达摩是禅宗的中土初祖，因此菩提达摩是系谱要素的祖师；百丈怀海、开山祖师主要与寺院的制度、寺院的开建有关，因此他们是功能要素的祖师。与此相似，宋元时期的禅教律清规均规定，寺院应在祖师忌日举办相关的祭祀活动，如禅宗清规中有达摩祖师忌、开山祖师忌、嗣法师忌等，其中达摩祖师忌、嗣法师忌主要与宗派的传承有关，开山祖师忌主要与寺院的建设有关。因此，达摩祖师、开山祖师、嗣法师属于不同类型的宗派要素。作为系谱要素的祖师与作为功能要素的祖师有可能是同一位祖师，也就是说，这位祖师既是宗派传承序列中的祖师，又是寺院的开山祖师或中兴祖师，这就是两类要素的重叠。

基于宗派的两类要素，中国佛教宗派就应该有不同类型。参照宗族研究学者对宗族类型的命名方式，可以将中国佛教宗派分为系谱宗派、实体宗派两种基本类型。正如前所述，中国佛教宗派是模仿家族、宗族的世系而对师承关系进行世系表达，因此在宗派的形成和发展过程中，始终起着基础性作用的是系谱要素。在宗派类型上，所有中国佛教宗派必须是系谱宗派，否则就只能认定为学派。系谱宗派是不是同时也是实体宗派，或者能否发展成实体宗派，要视具体情况而定。至少有三种可能：有些宗派可能先是系谱宗派，后来才发展成实体宗派；有些宗派可能一开始就是实体宗派；有些宗派可能自始至终都只是系谱宗派。就学术界经常提及的几大宗派来说，净土宗很可能只是系谱宗派；唯识宗可能只是学派，而不是宗

派；天台宗、禅宗则可能从一开始就是实体宗派。上述推断是否准确，只能在个案性研究中验证。正因为中国佛教宗派有上述三种可能，所以不能不加区别地将宗派视为教团。如果说“宗派”是一个系谱性概念，那么“教团”更多属于功能性概念，比“宗派”这个概念更模糊。举例来说，宗派的成员构成相对比较简单，只有属于同一法脉的佛教徒才是宗派的成员，尽管其中可能存在观念形态的师承关系。而教团的成员构成则更加多元，其中部分成员可能来自于不同宗派，部分成员可能不属于任何一个宗派。在一定时期内，这些成员同吃、同住，分工协作，承担寺院的管理工作，从而形成一个教团。因此，我们可以将宗派视为世系群或亲属团体，但宗派能否发展成功能性的教团，需要众多功能要素的有效组合作为支撑条件。

从宗派要素类型和宗派类型来看，目前流行的以宗派分类为框架的中国佛教史书写范式必然存在一些弊端。可以从两方面来看：第一，在书写对象上，这种书写范式同样将宗派预设作为一种实体性的社会组织或中国佛教的基本单元，认为只要把几大宗派的历史分门别类地梳理出来，就写成了隋唐佛教史、宋元佛教史、明清佛教史。这种写法实际上将部分混同于整体，如同以几大家族史代替中国社会史，既无法兼顾到宗派的各种类型与形态，又难以呈现中国佛教的多样性。如宋代以来禅宗内部就流行“五家宗派”之说，为什么只有五家，而没有六家、七家、八家乃至更多？从唐代以来的文献可知，南宗禅在唐代就有不少分支。如惠洪在《禅林僧宝传》卷16“翠岩芝禅师”条下记载，汾阳善昭作有《十五家宗风歌》，在十五家中就包括有“马祖宗派”“洞上宗派”“沩仰宗派”“石霜宗派”“雪峰—地藏宗派”“云门宗派”“德山临济宗派”等^A。后来为霖道霏在《圣箭堂述古》中评述说：“而世唯称五家宗派者，据盛者言之耳”^B。这段评述是符合实际的。基于本文的理解，只要有师承关系的世系表达，就可以形成一个宗派或宗派的更小分支，只是不同宗派或其分支在历史上延续时间不同而已。因此，在书写唐宋禅宗史时，尽管可以只写五家宗派，但不等于唐宋禅宗史只有五家宗派。第二，在书写内容上，由于学术界通常将教义、师承作为宗派两个平行且必备的要素，因此在书写某一宗派的历史时，往往将重心放在宗派的思想史，师承主要提供一种历史线索。从上文对教义与师承的区分来看，宗派传承史、宗派思想史的写法应有不同侧重。如果学术界要重写中国佛教史，至少要处理好宗派史与中国佛教史之间的关系。对于宗派史的书写，应避免平面化、线性化的叙史模式，兼顾宗派的不同类型与形态，处理好宗派传承史与宗派思想史之间的关系、灯录类文献载录的宗派史与宗派的真实历史之间的关系。

总之，对于中国佛教史研究和书写来说，中国佛教宗派问题是一个绕不过去的重大问题，而这一问题本身又很复杂，有很多具体问题有待进一步研究。需要强调的是，对于中国佛教重要观念和基本传统的认识，应该立足本土文化的语境，在研究思路和方法上要有跨学科视野。在此基础上，推动中国佛教史研究方法、书写范式的创新。

（责任编辑 周广荣）

A《卍续藏经》第137册，第508—509页。

B《卍续藏经》第127册，第194页。