

主持人语:党的十八大以来,习近平总书记多次指出:只有坚持中国化方向的宗教,只有实现了中国化的宗教,才能更好的与我国社会主义相适应,在我国社会发展进步中发挥积极作用。2017年,“坚持我国宗教的中国化方向”被写进了党的十九大报告。从此,坚持和引导我国宗教中国化成为党和国家宗教工作的一项重大任务。佛教的中国化是一个历史悠久的命题,从古贤所谓的“华化佛教”到习近平总书记提出“坚持宗教的中国化方向”,由此成了古老而又全新的课题,可谓是老命题的新使命、大担当。坚持宗教的中国化方向已成为当前我国学术界讨论的热点课题,我们认为佛教的中国化不仅要有史料的铺垫支撑,还要有史识的论证总结。基于这样的考虑,我们在贵刊推出此系列论文,以历史唯物主义为指导,试图应用中西诠释学结合的角度,从几个方面梳理与整合藏传佛教本土化、中国化的课题。班班多杰的论文试图以阐释学循环为参照从藏传佛教格鲁派之教义“自空见”的维度阐释佛教的本土化与中国化;孙悟湖的论文以诠释学为思路,从藏族传统苯教的前见以及汉藏佛教思想之比较为前提,从制度仪轨层面论述了藏传佛教的本土化、中国化;萨尔吉的论文以诠释学为理论视角,从藏传佛教文献的翻译及其史科学角度,论述了藏传佛教的中国化、本土化;扎西郎甲的论文以诠释学为视角,以藏传佛教觉囊派的特殊教法“他空见”在藏传佛教史上的兴起、传播、对话、辩难为个案,从思想义理向度阐明了藏传佛教的本土化与中国化;宗喀·益西丹佛的论文试从现象学与诠释学的视角,理解和诠释外来宗教中国化的必然性、合理性及合法化,强调这是研究外来宗教中国化应持的取径和态度、方法与原则。这是我们初次从理论与个案结合的维度探讨藏传佛教本土化、中国化的尝试,希望能肩有抛砖引玉之效。

宗喀巴大师论印藏大乘般若中观之道统系统

班班多杰

(中央民族大学,北京 100081)

摘要:本文通过宗喀巴对印藏佛教般若中观的理解与阐释,揭示了佛教的中道观在印度的起源、发展,在西藏语境下的传入、流变以及藏人对它的分类与命名,在此基础上对其中所蕴含的哲学义理进行了归纳与定性分析,并从阐释学的视角阐明了佛教大乘般若中观本土化、中国化的合理性与必然性。由此提出了“共殊本体诠释学”的概念。

关键词:宗喀巴;般若中观;中国化;阐释学

中图分类号:C958.121.4

文献标识码:A

文章编号:1005-5681(2019)02-0001-09

DOI:10.15899/j.cnki.1005-5681.2019.02.002

On Tsongkhapa's View on Prajna Medium System of Indo-Tibetan Mahayana Banbanduojie

Abstract: The paper, from the understanding and explanation of Tsongkhapa on prajna medium system of Indo-Tibetan Mahayana, revealed the origin, development of Zhongdao Doctrine in India, its introduction and change in Tibetan context, and division and name from Tibetans. On this base, the paper concluded and qualitatively analyzed its philosophical theory, and illustrated the localization, chinization and inevitability from the perspective of hermeneutics.

Key words: Tsongkhapa; Parajna Medium; Chinization; Hermeneutics

般若中观之义理系统和涅槃佛性之思想体系是印度大乘佛教的两大主干理论,也是藏传佛教的两大主流思想,其中的般若中观自藏传佛教前弘期

(642~842年)传到西藏后,藏地古贤们对其进行了生成性诠释,并形成了具有藏传佛教特点的般若中观框架概念。经过分裂期(842~978年)时断时续、若

本文系国家社会科学基金重大项目《藏传佛教思想史资料选编暨藏传佛教思想史论》(批准号:14ZDB117)阶段性成果。

收稿日期:2019-01-28

作者简介:班班多杰(1952-),男,藏族,青海湟中人,中央民族大学哲学与宗教学学院教授 博士生导师,主要从事哲学原理、藏传佛教思想史研究。

隐若现的研习沿袭,至后弘期(约978~)如切如磋,如磨如琢的对话探讨,藏族学者对般若中观的理解和诠释,如溪流蔚为大海,至公元十四世纪的宗喀巴—格鲁派以降,历代藏人般若中观学者对般若中观义有不同的建树,至宗喀巴达到了一个新的高度,开创了般若中观新境界。从而在深层义理系统体现了藏传佛教本土化、中国化方向。

一、宗喀巴理解、阐释般若中观的心路历程

宗喀巴自己的思想是中观应成派见,但达到这种见地并非一蹴而就,一步到位,而是经历了十分曲折的过程,从所谓宗喀巴和文殊菩萨的对话中即能看到这一转向的心路历程。《土观宗派源流》一书记载了此历史过程:宗喀巴问文殊菩萨:“现在我的见解,是中观应成派见还是中观自续派见?”文殊菩萨回答说:“此二全非”。这是说当时宗喀巴的理论见地尚处在“颇满足于全无所许和不取任何境界之见”^[1]的阶段。说明这时宗喀巴尚未全面准确了解佛教哲学的精髓——缘起性空义,认为性空是心不住任何境界,即不缘善,不缘恶,排除一切思念,进入一种虚空的境界。它源于墀松德赞时期由汉地传人吐蕃的摩诃衍禅宗理论。由此推断宗喀巴曾一度受到了汉地禅宗思想的影响。对宗喀巴的这一思想状况,文殊菩萨特别嘱咐他说:“空有两个不可偏重一方,尤其是对于有方,应当重视!”^[2]这是说一般修习大乘空宗的人们重视“空”而偏废“有”,容易堕入断灭空的陷阱。为此,文殊菩萨对宗喀巴郑重地讲了“中观自续派和应成派的差别,俱生和遍计二种我执,如其所执的我及理所应破的粗分和细分,了达正见的标准,用应成派见规建立世俗之理趣”^[3]等大乘空宗的核心关切。宗喀巴根据文殊菩萨开示的思路,舍弃一切,闭关广学《文殊法类》,尽管多年如此观修,但他心中仍安住于“全无所许之见”。^[4]不能体会甚深之中观正见。于是,当宗喀巴请教文殊菩萨:“我的中观之见是否纯正时”?^[5]文殊菩萨说:“非是,因为你自己对于‘空’方得其决定,但对于‘有’方尚未获得决定故。”^[6]宗喀巴又问:“应成自续差别何在?”^[7]文殊菩萨说:“且观待破不破唯有之耽着。”^[8]从以上对话中可以看到,宗喀巴尽管全面认真地学习和观修过文殊论典,但对佛教哲学中的“空”与“有”的关系以及“自续与应成二派宗见的要义”^[9]“尚未能彻底转变不安和引生定解”^[10]。一夜,宗喀巴梦见龙树师徒五人在谈论甚深妙义,次日当他读佛

护的《中论释》时,“遂深入了解到枯主龙猛师徒正见之究竟枢要和所破的界限分歧等,生起与前不同之定解,解除一切执相的缘虑,对真实义理落入诸边见的一切担心、怀疑皆连根拔除了”。^[11]对此,我们须用历史唯物主义来考察:马克思在《论犹太人问题》中曾指出:“我们不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密,而是到现实的犹太人里去寻找犹太教的秘密。”^[12]“我们不把世俗问题化为神学问题,我们要把神学问题化为世俗问题。”^[13]马克思的这一思想对于我们探讨宗喀巴佛教思想的演变以及格鲁派兴盛的原因,提供了理论指导。就是说,我们不能只用佛教的传统说法去解释宗喀巴的成功和格鲁派的勃兴。相反,应该到当时卫藏社会的经济状况、政治形势、思想背景中去寻找其真实原因,始可找到问题的真正答案。事实上,他一生都在勤学苦修般若中观的根本论典以及诸多释论,以便把握中道观的核心内涵及源流演变,这使他最终成为藏传佛教般若中观的集大成者,这是十分重要的,也是极为难得的。《土观宗派源流》记载了此史实:

“求闻《中观》诸论之情形,大师十分自谦云:‘虽经勤习显密教,然于甚深义讲修,皆未学而悉非知,深知于见不洞察,尤以辨龙猛精义,从此理路引正见,于其要义善修习,决断诸疑及迷惑’。因此时藏土中观论之讲规极为消沉,故从上师仁达瓦时仅学《入中论》之讲解,未有其他《中观根本慧论》等诸理聚论的讲授及听闻,唯在纳塘堪布贡噶坚赞和德瓦坚寺降仁巴处始得听闻理聚论的传经。总之当时他们师徒,姑且不说理聚论等的讲解,寻找领受传经处亦不易。大师学习的中观论典有:龙树《理聚六论》及其解释,《集经》及其随属论典,即解释《中观根本慧论》文义之《四百论》,其注释有月称的《四百论释》和佛护的注释,清辨所造解释根本慧论文义的《中观心要论》和其论自释《思择焰》,以及解释根本慧论文句之《般若灯论》,其注释有观音禁所造《般若灯论释》,月称论师所造解释《中观根本慧论》文义之《入中观》,其注释有咱雅阿兰陀所造《入中论释》,以及解释《根本慧论》文句的《明句论》,明析根本慧论词句和文义的《中观庄严论》、《中观庄严论自释》、《中观庄严论疏解》、《中观二谛论》、《二谛论自释》、《二谛疏解》、《中观光明论》等甚多。”^[14]

这说明宗喀巴在西藏佛教中观学说讲解听闻之学风处于低潮时期,首先,依止仁达瓦等中观论师,勤勉学习以中观根本慧论为主的中观学诸论

典,并遍访名师,问难求教,解惑释疑,对龙树的中观义理有了整体性准确理解;其次,系统学习了中观根本慧论的主要释论,从而了解了中观派内部佛护、月称系统中观应成派与清辨、智藏、寂护、莲花戒系统中观自续派之间的联系与差别。并在此基础上撰写了般若中观论以及相关的论著,重要的有:《现观庄严论金鬘疏》《菩提道次第广论》《中观根本慧论颂疏正理海》《人中论意趣极明显疏》《辨不了义善说藏论》《缘起赞》《三主要道论》《中观八难题备忘记录》等。通过学习阶段的砥砺精进和著述阶段的呕心沥血,宗喀巴最终确认唯有佛护与月称之中观应成派见才是龙树中道观精准的理论表达方式,故将其作为自己尊奉的思想归宿。宗喀巴为何作这样的主体性选择呢?对此,他在《菩提道次第广论》中作了明确回答:

“既然如此,则面对诸大论师,应该随顺哪位论师来寻求圣者师徒之意趣?阿底峡尊者主要依止月称论师派见。又随行此教授之诸大先贤,亦将此派见作为所宗奉之理。月称论师在《中观根本慧论》诸解释中,发现唯有佛护论师圆满解释了至圣龙猛意趣,即以彼为根本遵循。亦更多采纳清辩论师所有善妙论说,于其少许非理之说亦作破除,以此而正解圣者龙猛之密意也。因解说圣者父子之论中,彼佛护、月称二论师所有释论最为殊胜,故今当随行佛护论师、月称论师而决择圣者龙猛父子之所有密意。”^①

据此可知,宗喀巴的这一理论抉择主要源自阿底峡尊者,因为阿底峡及其随从弟子皆遵从月称论师之理,月称论师又认为只有佛护论师才圆满解释了龙猛师徒之中道观。因此他随顺月称而抉择龙猛师徒之般若中观义。这便是宗喀巴所确认的般若中观之道统系统。但他不排斥清辨一系般若中观义,对其采取了既被吸收,又被克服的扬弃态度。这说明宗喀巴所宗行的般若中观道统系统是开放包容的,而不是封闭排他的。这也是宗喀巴及其格鲁派在藏传佛教史上优胜于其他派别的原因之一。于此,格鲁派高僧土观·罗桑曲吉尼玛总结说:

“由此观之,藏土先德,无人能如如实悟中观应成派之甚深妙见,唯吾大师仗文殊菩萨恩德始能获得。本此理由,可断定吾等格丹派正见,实超过称为噶举派、萨迦派、觉囊派、大圆满派等诸派系之见地。于此若问,仁达瓦大师亦未能如实悟入耶?答云:吾先师一切知有云:‘关于见地的立论,仁达瓦

与宗大师所持见解大多是相同的,但是提出由于‘有’故,遣除有边,因为‘空’故,遣除无边,空性显现为因果之理,此则是宗大师不共之处’。因之文殊菩萨亦说:‘仁达瓦亦不如你能无余断除边见之过而生起圆满会解’。我想此是关要处。”^②

土观总结的这一点正是宗喀巴般若中观之殊胜处,宗喀巴说:“由此缘起而远离常断极难通达也。”^③这个极难把握的思想真髓,宗喀巴概括为:“又由现有除有边,及由空性除无边。若知空性现因果,不为边执见所夺。”^④这四句偈颂把般若性空义揭示得词理圆备,文义俱竟。中道之宗旨所归,皆在此四颂也,故可称宗喀巴之“四句教”。此真是见道语,非是自家体认到此,则亦无法讲出如此精辟的话。这就说到了宗喀巴哲学体系的中心思想——缘起有自性空。宗喀巴认为,藏地先贤的理解和诠释是有偏颇甚至错误的,土观说:“除宗喀巴大师外,此藏地昔贤从未有能如实抉择而宣说(龙树师徒旨趣)者也。”^⑤这就指出了宗喀巴以前的不少藏地学者的理解和诠释违越或偏离了佛教般若性空的本义。这些见解归结起来有很多,土观总结了四种,这里试举很扼要的第一种:“藏地昔贤有说性空之义,是都无所有。”^⑥对此见解,宗喀巴批判说,“以否定善恶业果的断见作为殊胜见地。这种见地是不合理理的。在外道中最下劣的远离外道,内分推理派和禅定派两种。禅定派一类则承认有一百世以内的业及因果,然不承认有解脱。推理派则对业果和解脱两者皆不承认,认为业果是毕竟无有。故凡修行解脱道之一切内外宗派,皆不承认此类断见。”^⑦宗喀巴的批评,其主要意思是说藏地某些先贤执性空为毕竟无,并由此而否定善恶业果等法,认为它的自性本来就是空。这是典型的断灭见,恶取空。这就把缘起有和自性空分裂了。其实,缘起故性空,性空故缘起,(缘起义即性空义,性空义即缘起义)两者是你中有我,我中有你的统一关系,但缘起又不等于性空,性空也不等于缘起,两者是有差别的。

如此看来,宗喀巴真正悟解了“空”与“有”关系的精髓,“提出由于‘有’故,遣除有边,由于‘空’故,遣除‘无’边,于空性中而能显示因果之理,此则是宗大师不共之处”^⑧。这是说“有”与“空”的关系即是,既要承认一切事物和现象的存在,但也要破除不能认为存在就必定有实体性存在这个极端;既要承认一切事物和现象都是无实体性的,但也要排除不能认为无实体性就意味根本什么都不存在这个

虚无的极端。要懂得因为是空性才能是缘起,因为是缘起才是性空的道理。这才是宗喀巴佛教思想的特殊之处。格鲁派看来,此前西藏无人能像宗喀巴一样“如实了悟中观应成派之甚深妙见”。所以,格鲁派人士说:“可以论断我们格丹派的正见,实际上超过了号称为噶举派、萨迦派、觉囊派、大圆满派等诸派之见”。^④这些说法中虽然包含着格鲁派高僧的溢美之词,但客观的讲,宗喀巴对般若中观论中的空有关系,见的透辟,解决的彻底,这是宗喀巴一生以来难得的理论贡献,是佛教中国化的特殊理论成果,这与他所处时代的思想主题,所面临的理论挑战以及他本人的先天睿智,后天进取不无关系。

二、宗喀巴对印度语境下文本与读者互动及藏人于其之阐释

宗喀巴在《菩提道次第广论》中以吐蕃著名译师智军的《见地之差别》一文为依据,对般若中观的根本经论及其诠释系统在印度的演进、拓展与西藏的流播、梳理、命名作了深度的自我阐释,从而形成了理解主体与理解对象之间的对立统一运动。本文以广论四家合注等为依据^⑤,对宗喀巴的这一经典总结做阐释和剖析,并以此搜抉玄根,磨磨理窟,探寻其在藏传佛教史上演变的过程及源头:

于《般若经》等开示之诸法皆无任何自性生、自性灭等。能无倒解释彼诸经意趣者厥为龙猛。若问:解释彼龙猛意趣者之次序是如何出现的?答:佛护、清辨、月称、寂护等大中观师,皆依圣天为准量而与龙猛等同论之。故彼父子之中道观是其余中观师所依据之根源,故诸雪域藏地先觉称彼二师名本原性中观师,称诸其余者名有偏向性中观师。^[20]

在此宗喀巴以藏地昔贤本原性中观师和有偏向性中观师之前见为基础。提出了印度佛教般若中观论的两度思想转向,一是从般若经典到中观论典的转向,二是从中观论典到中观释论的转向。由此形成了从籍经立论到由论创宗的诠释学循环。按照哲学诠释学的观点,诠释学循环与意识的前结构是紧密相连的。海德格尔指出:“理解中的‘循环’属于意义结构。意义现象植根于此在的生存状态与解释的理解。为其存在本身而作为在世界之中的存在的存在者,具有本体论上的循环结构,这个循环结构表现在,作为此在的展开状态之理解,从一开始就置身于一种前拥有、前把握、前见解的境域之中,唯有这种‘前’结构,才使理解成为可能。这种前结构

或与生俱来,或积习已久的,伽达默尔指出,在学校的教育、民族的精神文化生活、伦理道德之规范、语言的环境中,已为理解主体提供了这种前结构,亦即先于理解的前理解,我们正是通过这种已经拥有的‘前’结构进入理解的‘循环’的。……为此,海德格尔告诫人们,‘关键性的问题不是摆脱循环,而是依据正确的方式进入循环’。”^[21]这说明人们依然带着自己的前见或者偏见进入诠释学循环之中,对于宗喀巴来说,关键的问题是对藏地昔贤提出的关于般若中观种种说法,如何在理解与诠释的循环运动中既保留正前见,又纠正偏颇之前见,以达到正确的理解和诠释。怎样实现此循环过程?宗喀巴是从理解本原性、始源性中观师和有偏向性、随持性中观师开始的,对此,四家注说:《般若经》是通达诸法无自性究竟正见的经典,也是大乘了义经典。它阐明了诸法皆无任何自性成立、无自性生灭等。能正确无误解释《般若经》此意趣的是龙树《中论》,^⑥这时的中观保持了它的原初性。对龙树思想又能完整无缺解释的便是中观应成派的奠基者佛护,中观自续派的创始人清辨、智藏,他们开辟了经部行中观自续派,继承应成派门庭的是月称。接续自续派宗风的是寂护,他开创了瑜伽行中观自续派。从而使中观思想有了系列转向,从龙树的否定性、解构性中观向清辨的肯定性、建构性中观转换。又从清辨的建构性中观向佛护、月称的功能性中观转换。龙树的亲传弟子是圣天,两者情同父子、不分彼此。对两人讲,中观是同一宗派,因不偏向任何一方,保持中道之车轨,不分应成、自续二支,其如根本。故,藏地昔贤称两人为根本中观师。因佛护、清辨等承许龙树之宗旨者,偏执各自的一边而形成了应成、自续之两大系,故称他们为随持中观师。由此阐明了中观派所依据的经典、所尊奉的思想、所创立之祖师、所传承之弟子。藏传佛教古昔贤者将龙树、提婆中观论称为本原性或曰始源性中观师,这体现了文本原义与作者原意。把佛护、清辨、月称的中观论叫有偏向性或随持中观师,即经部中观与瑜伽行中观两种支系,这标志着阅读者之新领悟与再诠释。藏传佛教后弘期以降,藏族学者又创立了中观应成派与中观自续派两大概念。这是藏族古贤在其自身的生活世界里对印度佛教般若中观义理解的被建构性和此在的生成性。体现了理解中的西藏本位立场、中国本土视角,也是印度佛教在地化诠释的重要理论形态。

三、宗喀巴对西藏境遇下文本与读者互动之阐释

如果说以上宗喀巴阐述了般若中观在印度佛教中形成与演变的过程及特点,以下他则阐释了藏地先贤及大德们从思想义理维度对般若中观义理所作之概括与命名。宗喀巴说:

又有一类藏地先贤大善知识于彼中观师作如是言:“就从安立名言世俗门中立名者有两类中观师,于名言中许有外境者,谓经部行中观师;及于名言不许有外境者,称瑜伽行中观师。就从胜义所许建立名者亦有二,现空双聚被许为胜义谛,名理成如幻;唯于现境断绝戏论,叫极无所住”。二中许初者是静命论师及莲花戒等。于其如幻及极无所住之名言,印度论师中亦有许者。总其印藏,自以为是中观论师者,虽亦有一、二如是所许者,然抉择随顺龙猛弟子中诸大中观师之义理是怎样的,其诸细微处谁能尽说?^[2]

宗喀巴的这两段话语分其宗旨,别其源流,穷源竟委,明其流变。可谓是再现般若之玄义,重构中观之纪纲。这说明当时吐蕃贤者或后弘期以来的藏人学者对印度佛教般若中观义曲折的演变过程和复杂的交织要素所做的挖潜、梳理、转换、归类和命名。它旨在谋求大小乘内部各义理之间的会通与圆融。首先,从世俗谛的角度分类、命名:承认有离开主体心而独立存在的外境客体的一类中观师,称作经部行中观自续派,因为他们的这个观点与小乘经部的“现世实有”说相同,所以叫作此名,这是客体性建构之中观;从世俗谛的角度,不承认有离开主体心而独立存在的外境事的中观师叫瑜伽行中观自续派。因为这个观点与唯识宗的“识有境无”相同,故谓此名,这是主体性建构之中观。其次,从胜义谛的角度分类、命名:于有法现象上,由正理破除谛实有后,现象与空性二者的同住共存,即现空双聚如幻义,名理成如幻中观师,这是单边解构之中观;所承许之胜义谛不是那样的现空双聚,唯于呈现之境上断除谛实有戏论之无遮,名极无所住中观师,这是双边解构之中观。这是超越有限的人我、情思、物欲、结构、形相,以达到或融入形上的本体境域。从上述宗喀巴总结的藏族古贤对般若中观文本旨趣本原性理解与有偏向性解读中生成的诸多命题,可证实一条重要的诠释学原理,即理解并非是对某种经典文本认识的单纯复制,不是原先命题意义

的单纯重复或简单再现,而是对已认识的东西的再认识,因此对一命题的意义的理解在不同的历史境遇里必然是不同的。无论是同一话语体系下的印度智者对佛教的诠释或者是不同话语体系下的藏人智者对印度佛教的理解都面临这样的问题。伽达默尔把理解的此本质特征称为“向构成物的转化”:任一命题的意义并不是永远不发生改变客观固定物,而是随着此后不断理解而产生的意义构成物,其不是对命题原先意义的误解或歪曲,而是这种意义的真实实现。故任一文本或命题的意义只存在于它的再现和解释中,其乃文本或命题的存在和意义的实现。故对文本或命题的理解,或文本或命题的意义构成物,永远具有不断向未来开放的结构,文本或命题的存在、意义和真理永远是开放和自由的。藏传佛教史上对中道观诸多命题不同理解的意义变迁中可看到其不断向未来开放的可能性结构。^[2]这是藏传佛教般若中观本土化、中国化的历史必然。宗喀巴对印藏佛教般若中观前见作了分析后提出了自己的评价“又大译师洛旦西饶云:“就以胜义所许门安立两种中观,是令愚者觉其稀奇而已。”此说极善也,以彼所说,唯就理智比量所量之义为胜义谛。而此理智所量则与胜义谛相顺,故假名安立为胜义。《中观庄严论》及《中观光明论》俱如此宣说故。又诸其他诸大中观师,唯以正理断除戏论亦不许为胜义谛,故非善说。”^①由上所述观之,从洛旦西饶(1059-1109)到宗喀巴(1357-1419)都认同、肯定藏族昔贤由世俗谛角度分类、命名的两种中观师,但从胜义谛的角度分类、命名的两种中观师则不予苟同,且颇有微词,认为这是一种偏见或者是不合理的前见。需要搞清楚的是如何理解藏地昔贤的这一观点,它是如何出现的?宗喀巴指出,它起源于吐蕃时期的智军论师:“智军论师云:‘圣父子所造《中观论》中,未说明外境有无之理,其后清辨论师破唯识宗,于名言中建立许有外境之宗。又后静命论师依瑜伽行教理,说于名言中无外境,于胜义中心无自性而别立中观之理。故出现二种中观论师。前者名为经部行中观师,后者名为瑜伽行中观师。中观形成之顺序如此而呈现,月称论师虽于名言许外境有,然不随顺其他宗派说门径,故不可谓经部行者。如是有说月称等同婆沙师,此亦极非理。’”^[2]从宗喀巴所引用的智军的论述中可证实,经部行中观师与瑜伽行中观师起源于吐蕃时期,然此时文献中似尚未见中观应成派与中观自续派的概念。在宗喀巴看

来,月称论师虽然也承认名言中有外境存在,但这与经部行中观师的观点只有形式上的相似性,而在内涵上有实质性的不同。因此,不能把月称说成经部行中观师。他还认为,中观应成派与中观自续派的概念产生于藏传佛教后弘期:“雪域藏地后弘教时,有诸智者于中观师安立二名,曰应成师及自续师。此顺《明句论》之义而说,故吾非意为此是杜撰。故就名言许不许外境而确定为经部行中观与瑜伽行中观二支系。若从自心续引发定解胜义空性之正见而立名,亦定为应成、自续之二派。”^[20]这是说11世纪以降,随着月称中观论著作由巴操尼玛扎及其弟子翻译为藏文并作了诸多注解,由此藏族学者对佛护、月称系的般若中观义获得了系统的理解,在此基础上创立了中观应成派与中观自续派两大概念,并将经部中观与瑜伽中观归入中观自续派的体系架构中。这样,宗喀巴在藏传佛教般若中观理解、诠释的循环运动中纠正了“前判断”中的片面性、不合理性的因素,以实现正确的理解与诠释。这就是诠释学循环所具有的本体论的积极意义。对此,海德格尔写道:“‘循环不可以被贬低为一种恶性循环,即使被认为一种可以容忍的恶性循环也不行。在这种循环中包藏着最原始认识的一种积极的可能性。当然,这种可能性只有在如下情况下才能得到真实理解,这就是解释理解到它的首要的经常的和最终的任务始终是不让向来就有的前有、前见和前把握以偶发奇想和流俗之见的方式出现,而是从事物本身出发处理这些前有、前见和前把握,从而确保论题的科学性。’显然,这是一种新的理解循环,或者说新的理解的诠释学循环,伽达默尔说:‘我们将必须探究海德格尔从此在的时间性推导理解循环结构这一根本做法对于精神科学诠释学所具有的后果。’……用伽达默尔的话说,‘海德格尔诠释学反思的成就并不在于指出这里存在一种循环,而在于指出这种循环具有本体论的积极意义。’伽达默尔所说的这种本体论的意义,我认为应从两方面来理解,一是把理解的主体性赋予理解的循环,使理解的循环,从单纯理解对象方面的来回跑着发展成理解主体与理解对象之间的辩证运动,在此双向互动的过程中作为理解出发点的前见,并非只是作为前提而游离于理解过程之外,它本身也被理解着,并通过这种理解被修正着;二是以事情本身作为理解的预测标准,所有理解必须避免随心所欲的偶发奇想和未曾注意的思维习惯的束缚,从

而把目光指向‘事情本身’。”^[20]这一理解主体与理解对象之间的辩证循环是守正创新的内生动力。宗喀巴对印藏佛教般若中观的理解、诠释正是顺应着如此轨迹而进行着的积极的本体论循环。

四、对般若中观内涵之现代哲学分析

藏传佛教般若中观有它自身独特的范畴系列、理论系统以及与之相应的表述形式,其中包含着普遍的哲学内涵,四家注中说:“承许现空聚集的藏地昔贤认为:由于理智比量所量之有法瓶等上聚集法无谛实之义,唯彼如幻被许为胜义谛。彼理智直接之所量如幻,从破所破之谛实分上与真胜义谛与非异门之胜义相同。故于彼安立名言谓胜义。”^[21]这是说:首先在胜义谛的直觉境界中,也存在着缘起如幻现象,是现象如幻与本质性空的同住共聚,即通达瓶无谛实的理智比量是以瓶与无谛实二者的结合为前提的。对此,宗喀巴说由理智比量直接所量之如幻相,只是从破除执诸法为实有的角度说它与胜义谛相合,故安立假名为胜义谛,但假名胜义不是胜义谛,实是世俗谛,诸藏地先贤提出:“理成如幻者或自续师承许所谓现空聚集为胜义谛,是因为理成如幻者承许现空聚集是理智比量之境及对所量迷惑的情况下如此而说。实际上,现空聚集不是胜义谛。”^[22]因为理智比量是有分别心,故未离分别之戏论及二现之戏论。理智比量的所量无遮是与胜义谛及离戏论之胜义是相随顺的。如《道次第略论》说:“在有分别之理智前,则仅离一分戏论,非离二分戏论之真胜义,一般说,非说非真胜义也。”这是说现空双聚是在理性分析的基础上建立起来的认知序列,当我们看见某种世俗现象,如苗芽无谛实时,不会立刻认识到它是谛实空,唯有于此现象理性分析和推理判断后,方能得出性空的结论。而理性分析本身又包含着染污意,尚有妄想覆盖,尚未尽脱俗流之见。直言之,佛的境界虽然远离言诠思议、虚妄分别,但仍需通过理智思议才能达到。这里强调的是人必须经过理性分析和逻辑推理才能上达人们所向往的同佛境界。此谓“依极成而探深义,凭比量以求微旨”。这是“有分别”的知、“感取之知”,是世俗的认知阶段。

其次是“无分别”的知、或曰“无知”、“圣智”、“般若无知”。它的最大特点是不去分别纷繁复杂的世间殊相,而是直接观照宇宙的普遍共相,谓直观智慧。它所观照的对象“究竟实相”是无相的,因为

此究竟实相作为万物的真实本体,是非因缘和合而成,因而也是无形相,无生灭相,无所有相的。既然观照的对象是无相,般若也就相应地成了无知。这是最高的绝对真理,无相的绝对境界,并非相对的思维和语言凑泊的。此谓“于有法现象上,唯破除谛实之无遮被许为胜义谛,这是中观派之一切应成、自续一样所共同主张的”“极无所住”或曰“极无所成”的境界。它为中观应成和中观自续两派都所共同承许的,无须再作鉴别,这便完成了对于见地之圆满契合。用现代哲学的观点看,直觉体验是否需要用理性思辨来引领或曰观照,自续派认为:直觉体验必须有理性洞照参与其中,或曰经过逻辑洗礼的直觉。应成派则认为:“此阶段中观宗之胜义谛具备五个特点。经说:‘深寂离戏,光明无为。’《中论》说:‘自知不随他,寂灭无戏论,无异无分别,是则名实相。’”这是说中观宗胜义谛的认知视域应具备“甚深、寂灭、离戏、光明、无为”等五大特征。采用其重体认而不事逻辑的方式。在此境界中已彻底失去了有无、主客、上下、世俗胜义等截然分析而必相对待的局面。亦无言诠思议之人类思维活动,处在泯相离缘,空有俱亡,体用双寂的无限境界中。所谓“洞彻渊澄,廓然无际”是也,它完全是不著形象的形上世界。这就是佛教证真如,得解脱的境界。它是依靠反省的直觉来获得的一种神秘经验或曰纯粹体悟。其根本特征就是“合一性”体验,这一体验也和一切神秘主义者的体验一样,即一是外向性体验,从主客体的截然二分到宇宙万物的浑然一体,从世俗神圣的两极对立到世间出世间的等舍一味。如中观应成派认为,不但在世俗现象范围内,一切法皆无自性。就是在神圣本质的条件下,一切诸法也无自性,此即一切诸法之究竟实相。二是内向性体验,此一体、一味体现出来的内心纯粹所觉,单纯感受便是不杂以名言分别,不带有具体形相。是恒常、快乐、自由、清净的涅槃境界。因此,佛教神秘体验的典型特征便是“超越”。这是藏传佛教修持所要求达到的根本性,终极性的境界。以上立论认为,到达此境界的方法有二种,一种是由理性分析与逻辑推理的方法。另一种是以主体心灵直接契入所观的对象,并与其冥合为一,而无主客能所之别等理智外的途径去接近宇宙本体、究竟实相。其特点一是直接性,不分阶段,直入实相,冥合本体。二是圆满性,体现完整真谛,呈露圆满境界。二者间既有明显的差别,更有积极的关联。故理性主义是藏传佛教的主导传

统,神秘体验是藏传佛教的最终目标。

不仅如此,除寂护以外之其他诸大中观派者,在离分别理智和有分别理智二者之呈现前,因是无谛实,故在二者之显现前,于有法现象上,由正理破除谛实的所破戏论之义,对于只是现空双聚而言,有否定与肯定二者,肯定是非遮,由彼不承许胜义谛。许于现象上唯绝断戏论为胜义谛,是极无所住中观师。昔贤从胜义之所承许方面安立中观之名言,如此之所说非善说也。《道次第略论》中说:在所现相绝断所破之戏论中有否定、肯定两者,由彼后者之比量将唯所量之义许为胜义谛,则任何之大中观师谁亦不主张也,如此而说故。此即是谛实空如幻之世俗谛^⑩。这是说无谛实与所显相两者的聚合义便是现空双聚,此双聚有否定与肯定两个方面,其中肯定是非遮,我们不能将其作为胜义谛,因为在非遮中还包含有于现象中肯定诸法有自相、有自体、有自性的方面,而这是理智比量之所量境所具有的特质。唯有在承许于现象上唯绝断谛实有戏论之无遮为胜义谛,是极无所住中观师。由此可以说,理成如幻或现空双聚之义,尚有“著于形象”之弊,此恰似禅宗所谓“拖泥带水”之患。因此,由此义所得的境界,尚不能完全地“经虚涉旷”。它已统一了呈现与性空的对立,但其所统一的性空,尚不是最极之性空,它还不够性空。而极无所住或曰极无所成则是说唯有突破了世间与出世间,超越与内在,本体与现象等绝对二分的架构。证悟了一切诸法皆无实有的究竟真谛,达到永息思议,全消影迹,泯绝无寄,境智俱空,方可成为极无所住中观师,或曰应成派中观师。可谓是“千山鸟飞绝,万径人踪灭。”这便是过于玄虚空灵了。由此可见,从理成如幻到极无所住是走了一条从遮蔽到解蔽的澄明之径。这是藏传佛教般若中观思想中独具的形上气质。^⑪

五、对般若中观本土化、中国化的阐释学解读

佛经云:“佛以一音演说法,众生随类各得解”^⑫。这是佛教的觉解本体论,它所呈现出来的便是经典文本的原创性、普遍性、真理性与理解者的个体性、前见性、现实性之间的对立统一运动,它的理论基础是“一切即一,一即一切”义。按照阐释学理论,理解永远是对文本的普遍性内容的理解,而这种固有内容总是与不同历史时期的当下关切相联系。就此而言,“文本的意义超越它的作者,这并不只是暂时的,而是永远如此的。因此,理解就不只

是一种复制的行为,而始终是一种创造性的行为”。^[27]此“创造性”就在于经典原义与当下处境的博弈或通变。般若中观文本原义、作者原意之共相,与不同时空境遇中藏人对其理解与阐释之殊相的内在张力,使千年不易与变易中形成的藏传佛教从思潮学派到思想宗派,尽显其各自的圭角。藏传佛教格鲁派第四世班禅罗桑确吉坚赞说:“俱生和合大印盒、五俱一味四种字、能息能断大圆满、中观正见引导等。各个安立多名言,通达了义教言者,及有证验瑜伽士,考察之后即明见,究竟旨趣落一处。”^[28]这是说,佛教的根本义理是一,其表达方式是多。按照诠释学的观点,这里所讲“一”是文本所包含的普遍性、开放性;“多”是指读者的多样性、创造性理解,两者之间既对立又统一的矛盾运动是思想文化发展的根本动因。这说明诠释学不仅有储存传统的思想性质,而且还有与时俱进地理论品格。不仅有保持佛教普遍性义理、伦理、信仰的品格,且还有中国式创造的特质,而对佛教这样一个外来思想在异域的传播和发展来讲,这种创造性的历史和现实品格尤显重要。正如诠释学家伽达默尔所说:“把理解中存在的这种创造性的环节称之为更好地理解,这未必是正确的。……我们只消说,如果我们一般有所理解,那么我们总是以不同的方式在理解,这就够了。”^[29]“这种所谓‘以不同的方式在理解’不仅与传统诠释学的‘原样理解’或复制说相对立,而且也与施莱尔马赫所谓的‘更好地理解’相区别。”^[30]这说明诠释学的立场是不同时空条件下读者的立场,这也是后弘期以降藏传佛教各宗派产生的思想根源。由此笔者提出“共殊本体阐释学”概念。

注释:

①宗喀巴:《菩提道次第广论》,见《宗喀巴文集》13,青海民族出版社,1985年藏文版,第573~574页。凡从本书中引用的史料,采用了法尊法师的汉文译文,对此译文根据自己对原文的理解作了较小修改,还参考了祁顺来先生的白话本汉译文,特此说明并致谢意。

②星东·旦巴嘉措著:《三主要道论释》,见《颂词释解汇编》,甘肃民族出版社,1997年藏文版,第56~83页。其汉译原文为观空法师所译,解释文参考了仁钦曲扎先生的译文,特此说明并致谢。

③关于对此理论的详细阐释土观在本书中说:“由此看来,由诸藏地先贤用观察胜义的智慧而作观察,以不留剩余而破斥所破境,遮破之后即能善知在原址上安立业果能所功用等而不凭抵赖,对于安立此二正聚,昔日贤德亦多有未能,

故为等而下之。故解释了义经典者,当依如来亲所授记的吉祥怙主圣龙树师徒的论典,轮回涅槃一切诸法,从各自所依事上胜义成就唯丝毫亦无可得,仅由名言和分别在此所依事上安立假名,此在名言有上可由正量来成立,故一切诸法皆由各个自性空之原由而善解在名言中成立彼彼诸法,且安立能所作用亦证成道理。故虽于名言破自性有,然一切因果等作用,无需唯就依托他方照面,不但由自宗许可正量成就,即由了知诸法缘起之力中就能更大了知自性本空,由此得知性空与缘起互助互伴,相辅相成而毫不相违。此甚深法旨,乃唯宗喀巴大师仗文殊菩萨之力,方始证得而明示后学。除大师外,此藏地昔贤者流从来未能如实抉择而宣说也。故嘉曹?一切知说:‘直至得见宗师前,齐彼能断有根道,缘起离边中观见,少分亦未能证成。’堪与南瞻部洲六庄严相比肩的正理自在大师亦曾说:‘未见宗喀巴前,于离边中道观,些许亦未通达。’至于其他未曾领受大师妙语甘露而又自许为善巧者,复何须说!此中观甚深见更不是他们的所行境界,亦无须说也。吾等暂且勿论藏地先贤者流对于中观善妙理之理解如何?即对唯识派的色等自性,尤其是对于遍计之遍计,破四相有而安立法无我之理,亦无人能如实宣说。克珠大师云:‘由谁于何处,皆无能授记,即住甚深意,以开此宝藏,见此发欢喜。’此在讲唯识宗时,亦作如是说。”见本书第358~359页。

④对此说法土观在本书中作了详细解释:“或问:难道说玛巴、米拉师弟、萨钦父子、仲敦师徒、布敦、俄敦、仁达瓦等昔时先贤,均未了悟其甚深意趣吗?答说:对于他们的随从弟子,固然不能肯定,但以上所说的诸圣者大德,则不能说他们未悟中观见。不过尚未见其能如大师将中观甚深妙旨,用无垢教理广为阐发,并撰有无倒解释龙树师徒旨趣之诸大论书者也。于此读他们的论著即可了知。大师自己曾说:‘颇有多闻教理者,于正理路亦勤习,遍访名师已现证,功德资粮非等下,虽精勤学亦未达,由文殊恩始证成。’于此义亦有人说:‘多闻论书者指布敦大师,于正理勤为径者指萨班及恰藏,现证功德非等而下者指玛巴、米拉、岗布瓦等。’由此之故,格丹派颂云:‘由怖甚深实相义,断离臆度少分空,执此为胜诸恶见,愿达诸法本来空。’正如大师自己所发誓愿:‘不唯是臆造和少分空,而是从色乃至一切种知之间,破除一切诸法中由自性实有的所破境的空性,始为如来究竟旨趣的甚深中观见。如此圆满的宣讲和实修,才是众人共有的财富。至于破他派唯有之边,则无论谁破都不具共同性。故就见方面说比其他宗派优胜。’”见本书第356~357页。

⑤巴索拉旺曲吉坚赞等著(宗喀巴《菩提道次第广论》)四家合注下册。色宗佛教藏文古籍收集整理汇编所,2009年版,第144~153页。凡此文中的引文皆在其中,故不做另注。

⑥为什么龙树成为无颠倒解释中道观之准量?或曰:为何须依龙树之教理而寻觅正见、佛世尊教理之精髓?诠释远离一切有无边际甚深义之若干经续中明白授记,圣龙树称誉天竺三城,依此教理而寻觅通达性空之正见。这里所讲的经续主要是指《大乘入楞伽经》说的:“南天竺国中,大名德比丘,闍号为龙树。能破有无宗,世间中显我,无上大乘法,得初

欢喜地,往生安乐国”这一组偈颂。见《(大乘入楞伽经)卷6, 频伽精舍校刊《大藏经》, 黄六, 第114页)。此偈颂按藏译可复译为:“南方贝大地域中, 吉祥比丘大名声, 此名号谓念诵龙。有及无之边寂灭。我之大乘于世间, 无上大乘极宣说, 修持成就极喜地, 由此走向极乐界。”众所周知, 龙树的《中论根本颂》是对《般若经》的根本诠释。前者的核心思想是否定性概念“性空”。有些学者认为, 龙树的空观几乎百分之百的在讲“空”而不见讲“有”, 完全是一种虚无主义的立场, 这一观点笔者不敢苟同。且不说《中论根本颂》中讲空与有、世俗谛与胜义谛关系的偈颂为数不少, 就是在《楞伽经》中讲到龙树思想时也说“有及无之边寂灭”义。依笔者的管见, 龙树中论的主要思想倾向是破实有、破我执, 与当代西方解构主义思想有异曲同工之妙。但破除之余有所建构, 只不过这一建构不是实体性的, 而是一种过程性、结构性的。用现代语言讲: 不破不立, 破字当头, 立在其中。这便是龙树中论的思想内核。另外, 龙树的《中论颂》是对《般若经》的诠释, 而《般若经》讲到了四空、十六空、十八空等对空的不同分类。它与中论中的空观有何联系与区别? 后者对前者有怎样的意义生成与再度建构? 这些都需进一步探究的。见《德格版西藏大藏经总目录》第107号, 经部, ca 函, 第165叶背面第5~6行。

⑦宗喀巴:《菩提道次第广论》, 见《宗喀巴文集》13, 青海民族出版社1985年藏文版, 第572页。宗喀巴说的寂护在《中观庄严论》中的话语是:“符顺神圣义, 故此谓胜义, 于清净域中, 诸聚之戏论, 俱皆解脱故。”见《中观庄严论》, 中华大藏经《丹珠尔》对勘本卷62, 藏文, 中国藏学出版社, 2000年, 第901页。宗喀巴说的莲花戒在《中观光明论》中的话语是这样的:“如是之此无生与胜义相符顺, 即谓胜义故, 非是胜义本身也。胜义本身即超越一切戏论也。”见《中观光明论》, 中华大藏经《丹珠尔》对勘本卷62, 藏文, 中国藏学出版社, 2000年, 第1152页。

⑧巴索拉旺曲吉坚赞等著《宗喀巴《菩提道次第广论》四家合注》, 色宗佛教藏文古籍收集整理汇编所, 2009年版, 第144~153页。此译文参照了宗峰、绿宗两位法师的译本, 凡本文所引此书资料均在其页数内, 后面所引资料不再注明出处, 特此说明并致谢。

⑨这些话出自达那·诺桑巴所作之《桑钦·贡嘉巴所问之答录》之第六问: 在护育正见时, 除唯断除由自体成就实有之无遮外, 若尚能呈现其他成立法之形相, 是否会成为所行之相? 即有行相。第七问: 在能通达蕴无自性之比量前, 若不呈现有法, 则如何将法与有法之聚合作为境? 若呈现, 则如何变成了无遮之执持方式? 其中, 对此作出了广大的解答。

⑩巴索拉旺曲吉坚赞等著:《宗喀巴《菩提道次第广论》四家合注》, 色宗佛教藏文古籍收集整理汇编所, 2009年版, 第144~153页。

⑪本节内容参考了陈来先生《有无之境》一书附录《心学传统中的神秘主义问题》一文, 特此说明并致谢。

⑫《维摩诘所说经·佛国品第一》, 《大正藏》第14册,

0537b25。

参考文献:

- [1][2][3][4][5][6][7][8][9][10][11][14][15][17][18][19] 土观·罗桑曲吉尼玛. 土观宗派源流和教义善说晶镜史(藏文版)[M]. 兰州: 甘肃民族出版社, 1984: 267-268. 268. 270. 270. 270. 270. 270. 270. 270~271. 245. 273~274. 357. 354. 354~355.
- [12][13] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集第1卷[C]. 北京: 人民出版社, 1956: 446. 425.
- [16] 宗喀巴. 辨了义不了义善说藏论[A]//宗喀巴文集(藏文版)[C]. 西宁: 青海民族出版社, 1987: 418.
- [20][22][24][25] 宗喀巴. 菩提道次第广论[A]//宗喀巴文集(藏文版)[C]. 西宁: 青海民族出版社, 1985: 571. 571~572. 572~573. 573.
- [21] 潘德荣. 西方诠释学史[M]. 北京: 北京大学出版社, 2016: 314~315.
- [23] 洪汉鼎. 从诠释学看中国传统哲学“理一而分殊”命题的意义变迁(下)[J]. 北京行政学院学报, 2002, (3).
- [26] 洪汉鼎. 实践哲学 修辞学 想象力——当代哲学诠释学研究[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2014: 46~47.
- [27] 汉斯-格奥尔格·伽达默尔. 诠释学·真理与方法——哲学诠释学的基本特征[M]. 北京: 商务印书馆, 2013: 417~418.
- [28] 班禅罗桑确吉坚赞. 具善语旨相续珍宝之根本大手印法王教理道[Z]. 拉萨: 扎什伦布寺木刻版, 83~84.
- [29] 伽达默尔. 真理与方法[M]. 洪汉鼎, 译. 北京: 商务印书馆, 2009: 420.
- [30] 洪汉鼎. 诠释学: 它的历史和当代发展[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2018: 2.

[责任编辑 骆桂花]

[责任校对 徐长菊]