

觉群佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

佛教解释学

[美] 唐纳德·罗佩兹 编
周广荣 常 蕾 李建欣 译

上海古籍出版社

佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

佛教解释学

[美] 唐纳德·罗佩兹 编

周广荣 常 蕾 李建欣 译

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

佛教解释学/(美)唐纳德·罗佩兹编;罗广荣,常蕾,李建欣译.
—上海:上海古籍出版社,2009.12
(觉群佛学译丛)
ISBN 978-7-5325-5505-5

I. 佛... II. ①唐...②罗...③常...④李... III. 佛教-解
释学 IV. B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 229221 号

本丛书由觉群编译馆主持编译

责任编辑 罗 颢

觉群佛学译丛

佛教解释学

[美]唐纳德·罗佩兹 编

罗广荣 常 蕾 李建欣 译

上海世纪出版股份有限公司 出版、发行
上 海 古 籍 出 版 社
(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

新华书店 上海发行所发行经销 启东人民印刷有限公司印刷

开本 787×1092 1/18 印张 16 $\frac{6}{18}$ 插页 5 字数 320,000

2009 年 12 月第 1 版 2009 年 12 月第 1 次印刷

印数: 1—3,500

ISBN 978-7-5325-5505-5

B·688 定价: 40.00 元

如发生质量问题,读者可向工厂调换

上海文化发展基金会觉群佛教文化艺术基金资助项目

BUDDHIST HERMENEUTICS (STUDIES IN EAST ASIAN BUDDHISM) by
DONALD S. LOPEZ (EDITOR)

Copyright:©

This edition arranged with University of Hawai'i Press
through BIG APPLE TUTTLE-MORI AGENCY, LABUAN, MALAYSIA.

Simplified Chinese edition copyright:

2009 SHANGHAI CHINESE CLASSICS PUBLISHING HOUSE

All rights reserved.

总 序

佛教源于印度，而发扬光大却在中土。自东汉时输入，经诸多朝代之努力，将原为梵文（或巴利文）等古天竺文字的佛经译为汉语，并通过手工抄写到印刷技术之运用，终于使佛法深入人心，广大信众，同沾法益，此功德无量之善举前后持续了千年有余。特别是我国国民与天竺人民早有往来，其思想趋向也颇为接近，复经魏、晋、南北朝数百年与中国传统思想文化之相互激荡、磨合，乃至酝酿、吸收，至隋唐而大成，创宗立派，鼎盛繁荣，前所未有的。影响所及，朝鲜、日本、越南等邻邦亦多流行大乘佛法。以后，历经宋、元、明、清各代，我国始终为大乘佛教之重镇，有“佛教第二故乡”之誉。此殆与我国僧俗两界人士究心于佛法义理密切相关。

佛理探究，自古以来即有僧伽、居士之分，虽无“研究”之名，而出于信仰之诚，寻求佛教精义者，彪炳史册，所在多有。降及近世，因科技发展之刺激，佛法潮流，亦屡有扩张。自 19 世纪德国学者马克斯·缪勒提出“宗教学”概念以来，欧美之宗教学研究方兴未艾。佛教，作为古老的宗教之一，海外研究也日见蓬勃，从东瀛至南亚，从德意志、法兰西至英吉利，于研究南传佛教圣典及历史文化方面卓有成效。尤其是在美利坚，自 C. R. 莱曼等创办《哈佛东方丛书》、奠定美国佛教研究基础以来，从地域上说，其研究范围已囊括南传佛教、印度佛教、中国佛教（包括藏传佛教）、东亚佛教，举凡教理、经典、仪式、经济、政治等无不涉及，成果斐然。目前已发展至巴利文、梵文及藏文，横跨文献学、社会学、人类学、哲学、伦理学、语言学、历史学等多门学科，在宗教学界已呈后来居上之势。就佛法源流而言，佛教从印度本土向南、北方向分别传播，菩萨高僧，筚路蓝缕，而成北传大乘、南传上座二极，于今因缘增上，不断发展，已趋于世界佛法之域，可谓千载一时也欤！

因此之故，时有台湾蓝吉富氏主编出版《世界佛学名著译丛》一百册，介绍国际佛教学术界之研究成果、研究方法与研究工具等，内容广泛，对于国内学界



拓展学术视野,提升佛学研究水准,甚有裨益,可喜可贺!惜其著作多属近代,且以日文为主,时过境迁,欧美近代以后之佛学研究日新月异,相关成果不断涌现,将此类新知卓见译为汉语,嘉惠学林,已成迫切之势。

藉此因缘,敝寺故有觉群编译馆之设立,集思广益,斟酌权衡,适时推出《觉群佛学译丛》,实欲借古人译梵为汉之经验,取信、达、雅之准则,推陈出新,俾在家出家,两俱得益。佛法虽重在行持实证,佛经所说理趣,亦无不为此求证生死大事之门径,若依文解义,理事分途,则徒成慧业,殊失佛法之宗旨。然此乃针对僧伽悟道而言,非指俗世传教之事,况时际浊世,佛法传扬端赖因缘,适应时会,则日以广信,僧伽寄质尘寰,岂可遗世而独立者乎!

倘参以此译丛为契机,重视我国古代传译之汉文圣典,探悉诸宗玄义,同时摄取世界各地佛法之优长,融贯现代国际佛学界之研究成果,“他山之石,可以攻错”,深信国内会有更好的研究成绩出现,佛教亦将进一步充实与光大,余之愿也,因序之而随喜赞叹云尔!

2004年8月佛欢喜日觉醒序于般若丈室

译者序

《佛教解释学》是一部关于佛教解释学的论文集。它以1984年5月31日至6月3日在美国洛杉矶玄田学院召开的以佛教解释学为主题的会议论文为基础,择取了十篇经过作者进一步修改的论文,又将已故著名佛教研究者拉莫特的《对佛教文本解释的评价》置于首篇,由夏威夷大学出版社于1988年出版。

如编者所言,解释学是一门兼具古典传统与现代新知的学科。论传统,它与塔木德的拉比们和早期基督教会的教父们血脉相连;求新知,它又与施莱尔马赫、海德格尔、伽达默尔和里科尔等一批重量级的西方现代哲学家密不可分。在当代西方的宗教研究、哲学研究和文化批评领域,解释学已经得到广泛地应用。不过,时至今日,对它的理解与具体运用依然是千差万别,人言言殊。笼统地讲,它大致包含了对古代经典的翻译、注释、解释和理解等多个领域。因而,将这门学科应用到具有悠久传统、众多部派与浩瀚经典的佛教传统中时,可供探讨的话题与具体方法必然是丰富多彩、颇具启发性的。这一点,从玄田研究院召开的这次以佛教解释学为主题的会议即可见出。除了本书前的“序言”及“导论”外,我们还可以通过本书的编者罗佩兹发表于美国《东西方哲学》(Philosophy East & West,卷三十七,第1期,1987年1月,71-83页)杂志上的《佛教解释学会议纪要》中,感受到会议讨论的热烈程度,以及会议论文内容的丰富性。

本书收录的十篇会议论文从一种宽泛意义上的解释学框架内,对不同形态的佛教及其经典的解释传统予以探讨。从佛教自身的发展阶段上来看,本书对原始佛教、部派佛教、大乘佛教及密乘佛教均有所涉及,且涵盖了印度佛教、南传上座部佛教、汉传佛教及藏传佛教等不同语系的佛教,包括印度、锡兰、中国、日本、朝鲜等多个国家。各篇论文的撰写者,大多在美国各大学取得博士学位,并在美国各大学任教,可以说,本书代表了当代美国佛教解释学研究的基本状况。值得注意的是,编者把拉莫特发表于1949年的旧文置于篇首。拉莫特是欧洲现代佛学研究中法(法国)比(比利时)学派的代表人物之一,承袭法比学派的传



统,精通梵、巴、藏、汉等各种原典语言,注重原始文献的搜集与整理,以重现佛教的本来面目。这种学术取向正与本书的编者将解释学理解为复原经典文本意义的主张相符,并且能在本书的各篇文章都能很好地体现出来。

本书出版后颇受佛教研究者的关注。格里菲斯(Paul J. Griffiths)曾在1990年的美国《东西方哲学》(Philosophy East & West,卷四十,第2期,1990年4月,258-262页)杂志上发表书评,对书中收录的各篇文章予以评价,并提出一些商榷意见。不少佛教研究者在阐发佛教解释传统、发掘佛教经典的价值与意义时,亦对本书提出的解释学理念与方法多所引用或发挥。本书从出版到现在刚好二十年。二十年在历史的长河中只不过一瞬间的功夫,但在学术更替日新月异的今天,能够在二十年里得到持续地关注,并且依然还在不断出版,确实值得它的编选者及论文的撰写者欣慰。

本书的翻译工作由我们共同完成。李建欣负责翻译前言、导论,以及正文的前三篇,即拉莫特《对佛教文本解释的评价》、乔治·邦德《渐悟:领悟佛法的一条解释学进路》、唐纳德·罗佩兹《对大乘经的解释》。常蕾负责翻译麦图·开普斯坦《密彭的解释理论》、彼得·格列格瑞《“圆教”到哪里去了——华严解释学的再审视》、罗伯特·巴士威尔《朝鲜视角下的禅宗解释学》,以及罗杰·考力斯《亲鸾真宗的证据》。周广荣负责翻译其余四篇,即米歇尔·布洛依德《杀戮、诳语、偷盗与淫乱:关于恒特罗解释中的一个问题》、罗伯特·瑟曼《金刚解释学》、戴维·柴贝尔《中国佛教的解释阶段》、汤姆斯·卡苏利思《真言:空海解释学理论的基础》,并负责最后的统稿与协调。因时间及学力所限,译文中肯定存在不少不准确或错误之处。读者倘能以此为进阶,借鉴书中使用的解释学理念或方法,或由此对书中涉及的佛教思想传统及佛教经典的价值与意义产生新的认识,也就实现了我们“求新声与异邦”的翻译初衷了。

2008年9月8日

前 言

收入本书的文章都是1984年春在洛杉矶佛教与人类价值玄田研究院(the Kuroda Institute for the Study of Buddhism and Human Values)召开的佛教解释学会议上的成果。这次会议主要由国家人文基金(National Endowment for the Humanities)提供资助,对它的支持深表感谢。1984年的会议在很大程度上是一次工作会议,与会人士提供的都是论文草稿,呈现在这里的是其最终版本。论文的修改是以4天会期中启人神智的讨论为指导原则。借此机会我要向那些其文章未被收入本书的与会者表示感谢,感谢他们为会议的成功举办所做出的贡献。他们是:京都大学的梶山右一(Yuichi Kajiyama)、汉堡大学的赛弗特·吕格(D. Seyfort Ruegg)、密歇根大学的路易斯·戈麦斯(Luis Gómez)、亚利桑那大学的罗伯特·吉麦罗(Robert Gimello)、弗吉尼亚大学的杰弗瑞·霍普金斯(Jeffrey Hopkins)、北佛罗里达大学的约翰·马拉尔多(John Maraldo)。此外,我还想向以下三位评议人的付出表示感谢:斯坦福大学的阿兰·斯朋伯格(Alan Sponberg)、斯坦福大学的卡尔·比勒费尔特(Carl Bielefeldt),尤其是芝加哥大学的大卫·特雷西(David Tracy)。特雷西教授对每篇文章都提出了广泛而敏锐的评论,并且为保证会议的成功举办而出力甚多。

除了会议的参加者外,我还要向洛杉矶禅修中心(the Zen Center of Los Angeles)慷慨提供食宿表示感谢。在准备本书的过程中,我得到了罗宾·米勒(Robin Miller)的帮助,他把会议论文输入电脑。这项工作得到了米德尔布里学院(Middlebury College)一个学院研究基金的支持。还要感谢《佛教研究评论》(*Buddhist Studies Review*)允许使用萨拉·博因韦布(Sara Boin-Webb)翻译的埃蒂安·拉莫特(Étienne Lamotte)1949年的论文《对佛教解释的批评》(*La critique d'interprétation dans le bouddhisme*)。我还想向斯图亚特·蒋(Stuart Kiang)和夏威夷大学出版社的员工表示感谢,感谢他们在本书编辑和出版中的专门技能。最后向玄田研究院院长彼得·格列格瑞(Peter Gregory)表示感谢,感谢他自始至



终对本项目不倦的支持和鼓励。

本书所引用的大藏经的标准缩略语如下：

P 藏文大藏经，东京—京都，1956 年。

T 大正新修大藏经，东京，1914—1922。

ZZ 大日本校订藏经，修订版，东京，1950 年。

唐纳德·罗佩兹 (Donald S. Lopez, Jr.)

导 论

唐纳德·罗佩兹

尔时,世尊告阿难尊者:“阿难!汝等有人会作是想:如来在世以佛为师,世尊灭后以何为师?”阿难所持非正见。“阿难!吾灭度后以吾所教诲和嘱咐汝等的法与戒为师。”^①

佛陀在他进入涅槃前所说的这些最后的教诲,试图处理宗教教团因其创始人的去世而面临的困境。在他已不在的情况下权威归于谁?佛陀教导阿难他的教诲就是教师。但准确地指出他的言教是什么,他的教诲就是师究竟何指?对这些问题的思索产生所谓的佛教解释学。

“解释学”这一术语在今天经常在圣经研究、哲学和文化批评领域中听到。它的定义千差万别,包含翻译、注释、解释和理解等概念。^② 鉴于本书的用途,解释学将被宽泛地理解为关于确立恢复(尤其是从一个文本)意义的原则。解释学无论如何都不是一门新科学;成熟的解释体系是由塔木德的拉比们和早期基督教会教父们发明的。不过,当前对解释学的兴趣主要集中于更为现代的解释理论,这一传统肇始于弗里德里希·施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher)的著作并通过这些人物像马丁·海德格尔(Martin Heidegger)、鲁道夫·布尔特曼(Rudolf Bultmann)、汉斯-乔治·伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)和保罗·里科尔(Paul Ricoeur)等人从而持续至20世纪。

当然,对神圣经典的解释不仅仅被犹太教—基督教传统所关注。它同样是

① 《大般涅槃经》(第60品),由亨利·克拉克·沃伦(Henry Clarke Warren)所译,载《佛教翻译》(*Buddhism in Translations*,纽约:雅典娜神殿出版社,1984年),第107页。

② 关于这一术语在古代和现代的理解,参看理查德·帕默(Richard Palmer)《解释学》(埃文思顿:西北大学出版社,1969年),12-45页。



佛教的一个重要问题,佛教词语解释者所面临的问题在某种程度上与西方所遇到的那些问题是不同的。首先,佛教拥有庞大的经典,这一事实既由于佛陀漫长的传道生涯,也由于把许多教法在他涅槃后都归在他名下所造成的,大乘佛教尤其如此。佛陀涅槃后,佛经又被持续编纂了一千多年。在这一传统发展的过程中产生哲学与解脱学的问题,声称其具有佛陀言教的权威性的新经典被编纂出来以解决那些问题,并且证明一些教义立场的合理性。事实上,这可能是与犹太教与基督教传统相比,佛教相对缺少解释学策略的原因之一就是大乘经典的规模和适应性。例如,奥利金(Origen)为了发现圣经中异教徒哲学中的真理,他只得发展出著名的圣典的文献、道德、精神三层次说,而佛教徒似乎只是简单地写出一部新经典或把新材料插入一部现存的经典中。这些经典的权威性在大多数情况下都不会受到大乘专家们的质疑,他们一直要面对根据各种各样人的观点解释这些教义的问题,他们都试图拥有“可为教师的教诲”。

除了数量极其庞大的经典(例如,中国佛教经典如果全部译成英语的话,将要印刷超过500,000页)外,印度的、东南亚的、[中国]西藏的、中国[汉地]的、朝鲜的和日本的佛教教派都面临着试图解释佛陀言教的另一个问题:就像一位医生不能开出包医百病的药一样,佛陀不会向每人教导同样的东西。或者,像龙树在《宝行王正论》(Ratnāvalī,第4卷第94-96页)所说的:

如毘伽罗论,先教学字母,
佛立教如此,约受化根性。
有处或说法,令彼离众恶;
或为成福德,或具依前二。
或为遣此二,甚深怖考人;
或深悲为上,为他成菩提。①

据说佛陀根据每人的兴趣、资质、禀赋和悟性因人施教。而且,这一传统强调佛

① 梵文版,参看维迪亚(P. L. Vaidya)编辑《龙树的〈中论〉》(达班迦[Darbhanga]:米提拉[Mithila]研究所,1960年),第310页。



陀作为一位开悟者，他的言教一定没有错误与矛盾之处。但人们如何协调“我就是自己的保护者”与“无我”的陈述呢？苦被确认，其根源被灭除，灭苦得以实现，走上灭苦之道的建议如何与“无苦、集、灭、道”的宣称保持一致呢？而且鉴于庞大的文献被归于佛陀的名下，人们如何解释“如来于昼夜中成证阿耨多罗三藐三菩提果，于昼夜中入大涅槃，然其中间，如来未尝宣说一字，亦无论表”这一陈述呢？

印度佛教哲学主要流派对于佛陀最后观点的性质都有他们的意见。然而，他们依然面临着困难：即解释在一些教义上似乎与他们所理解的佛陀的最后立场相矛盾的那些陈述。这个问题为印度解释模式的发展——佛教解释学的正式开端提供了动力。在归于佛陀本人的言教中所存在的解释原则进一步使问题复杂化；在某些情况下佛陀被认为提供了自我解释，在其中他解释前面的言教意思是什么，而在其他情况下他提供了解释他自己陈述的原则。这样的一个原则在《四依经》(Catuḥpratisaraṇasūtra)中发现，其中佛陀提供了“四个依”：

依法不依人。

依义不依文。

依了义(nītārtha)，不依不了义(neyārtha)。

依智(jñāna)不依识(vijñāna)。

在《解深密经》(Saṃdhinirmocanasūtra)第七品提供了另一种模式。在那里，佛陀的言教被划分为三个阶段或教义之轮，前两个被宣称是不了义的，第三个和最后阶段是了义的。

几个因素使中国的情形更加复杂，首先的事实是：当佛教教义在汉代传入中国时，他们正进入一种与印度文化迥异的文化之中。其次，佛经是以一种无计划的方式传到中国的，中国人很快就被各种经典和教师所做出的彼此矛盾的权威陈述所迷惑。他们发明许多分类系统(判教)来做出反应，试图根据各类经典及其风格何时被佛陀说出以及向何人所讲进行分类编排。与印度的情况一样，关于什么经构成佛陀的最高和最后言教上出现不同意见，例如，天台宗把《妙法莲华经》置于最高层次，而华严宗把《华严经》放在那个[最高]位置。



日本人最初采用中国的成规,但到镰仓时期随着禅宗、净土宗和日莲宗都声称他们对佛陀教诲的解释是开悟的唯一途径时,逐渐采取了一种更加激进和排他的立场。

佛教传入雪域较晚,这使西藏人受益良多,他们能够对印度所发明的各种解释策略予以系统化。他们还做了另一项工作:在常常是隐秘的密宗文献中试图寻求意义和统一性,并且提出了达到这一目标的解释学原则。

各种形式的佛教所面临的解释学困境都被罗伯特·瑟曼(Robert A. F. Thurman)概括出来:

请想象一下耶稣传教短暂的50年,吸收门徒数以千记;他的教育目的与技巧是这样的:完全根据每一个门徒的能力与爱好来宣讲教义;在劝告许多门徒虔敬时,他却教导一些门徒要依赖理性,同时又告诫另一些门徒要依靠由博爱与同情所激发的实践;他不断地要求对其教法的深层含义进行批判地反思;有时他甚至会提供一些解释他的教义的概念图式,这些图式有时甚至包含着这样的内容:对他以前清晰阐述的一个教义的最终有效性不加考虑;有时甚至会发生这样的情况:两个互相指涉的图式都只是有条件的,只是在另一个情况下才是有效的;尽管存在着这些明显的矛盾,他还得被接受为最高的权威,不可能自我矛盾;而且最后由他的门徒所组成的各种团体保留了他不同地方宣讲教义的传统记录,有一些传统记录在导师生前或死后的一定时期内甚至都不知道另一些传统记录的存在;显而易见对于一切晚辈的人来说,所有这些都会导致许多教义混乱的情况出现,每一种传统记录都被保留在圣典传统中,无一例外地都是真实的。^①

本书所收入的文章说明了佛教注释家应对这种处境的各种方式。本书的目的不是确定具体而独特的“佛教”解释学,而是提出一些佛教学者在对佛教经典进行解释时所遇到的一些问题以及他们在处理这些问题时所提炼出的一些解释原则。

① 罗伯特·瑟曼《佛教解释学》,载《美国宗教研究院杂志》(Journal of the American Academy of Religion)第46卷第1期(1978年1月),第22页。



要在这里概括本书中每篇文章的突出特点是困难的。不过,有一些似乎是佛教解释事业中经常出现的核心问题,应当做一些简短的介绍。它们包括作为一个解释学原则的方便(*upāya*)的用途、在理解一部经典时精神修炼的作用、解释学与解脱学的关系以及佛教中历史意识的存在之问题等等。

正如我们所看到的,亚洲佛教思想中各主要宗派的一个共同信念是佛陀并没有向所有人教授同样的东西,而是为满足听众的具体需求而权宜地改变他的教义。在对他的听众的兴趣、需求和能力把握的基础上,据说他教导每个人最适宜的东西。而且,为了他的教诲被接受,其方法似乎是可选择的,而不是教条式的。他嘱咐他的信徒只接受他们认为绝对正确的东西:

像融化、切割和擦亮的黄金一样,
僧人和学者也应如此,
在接受我的言教之前分析它们;
他们出于尊敬不这么做。^①

但这些言辞应如何进行分析?各个佛教宗派都拥有这种信念:佛陀并非一位不可知论者;而且他的教法从来都不被看作由其信徒的解释来充实的永不完整的形式,像罗夏(墨迹)测验[*Rorschach inkblot*, 赫尔曼·罗夏(1844—1922)是瑞士精神病学家,他发明了一种用以测知精神病患者人格结构的方法,即罗夏(墨迹)测验法。——译者注。]中的那样。相反,他们都认为他的教诲的三律背反的性质是明显的,而且他的最后的观点是能够被查明的。试图确定他最后的观点成为佛教解释学最关心的问题,而且毫不奇怪佛法传布中的方便的教义、佛陀善巧的方法(带来佛经解释中的这些问题)本身应成为进行解释的一个原则。彼得·格列格瑞(*Peter Gregory*)指出中国的各种判教系统都是建立在方便的概

① 宗喀巴在其《辩了不了义善说藏论》(*Drang nges legs bshad snying po*, 鹿野苑:雅言之乐出版社,1973,第3页)中引用。罗伯特·瑟曼确定这段话在寂护(*Santaraksita*)的《真理要集》(*Tattvasamgraha*)中的一个段落中;参看瑟曼《宗喀巴〈善说藏论〉之金玉嘉言》(*Tsong-khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*, 普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1984年),第190页脚注12。



念之上的,佛陀的教诲是受到语境的制约的。方便似乎也构成文本分类的基础,这种文本分类与那些在上座部《导论》(Netti Pakaraṇa)和空海的《十住心论》(Jūjūshinron)中所进行的分类根本不同。正如乔治·邦德所表明的那样,上座部注释家将他们的解释策略建立在渐悟的观念之上。因此在诸如精神修炼的层次和性情等要素的基础上,他们描述了佛陀宣教对象的类型。他们划分了经(sutta),以及与其适应的听众,形成了经典与人格类型之间的相互关系。这些注释家因而能够推导出一种“方法与目的层级,要把佛法与各种人联系在一起、以一个终极目标和佛法的一个最终意义保持其信仰就必需有这样的一种层级”。

托玛斯·卡苏利思(Thomas Kasulis)所讨论的空海的“十住心”,其范围十分宽泛,试图包含从羝羊的无知状态到觉悟的真言法身的分享,并且涵盖了平安时代的各种哲学思潮,包括儒教、道教,还有各种佛教宗派。与上座部一样,空海还想象出通过精神修炼从最低到最高“渐次背暗向明求上之次第”,最后是对觉悟成佛的体验。

正如我在对印度大乘经典之解释的论文中所指出的,方便并不只是起到适应的解释的作用,其中一切佛陀的言教都被理解为适宜的;它还起到控制的解释的作用,相对立的哲学思想都被容纳。即使以“教外别传”著称的禅宗也有选择地利用经典来支持他们的宗派立场,就像罗伯特·巴士威尔(Robert Buswell)所证实的那样。因此,每一个宗派都把不同的经典或教诲置于它的等级的最上层:对于空海来说就是他的真言宗;对于天台宗来说就是《妙法莲华经》,而对于华严宗来说是《华严经》。月称(Candrakīrti)借助于《无尽意菩萨经》(Akṣayamatīnirdeśasūtra)来理解“了义”(nītārtha)与“不了义”(neyārtha)的构成,而《解深密经》提供了支持瑜伽行派的那些标准。正如拉莫特所指出的:“每一个教派都倾向于选取与其论点一致的那些经,并且把带来矛盾的那些视为不了义经。”特别有意思的是:这种倾向使禅宗与华严宗的祖师宗密认识到“事事无碍”这一美妙教义的危险,正如彼得·格列格瑞所阐述的。

不过,如果把解释学对方便的关心看作完全是由宗派间的辩论所引起的,这将是误入歧途。它是由一个更为艰难的问题所引发的:佛陀的最高境界为何?他运用他的方便善巧带领他的弟子们领悟到的最后真谛是什么样的?罗伯特·巴士威尔正确地认识到大乘解释学的基本问题:佛陀开悟的内容是什么?朝鲜



禅宗是这样处理这一问题的：试图由真谛被解释的原则向对真谛的直接体验迈进一步，标明理论性的陈述为“死语”，而带来亲证的陈述为“活语”。

这种区分立即带来确定佛陀宣讲某一具体教义的意图的问题。正如我在我的论文中所指出的，这种对意图的关心是与现代解释学的趋向相违背的，但它在佛经解释学中的核心地位是不可否认的。的确，米歇尔·布洛伊多（Michael Broido）评论道：“通过把它视为建立在意图归属之上，我们将能够理解佛教解释学事业，这似乎是有理的。”（布洛伊多表示这同样适用于密宗经典与佛经）佛教徒所发明的各种解释学工具，包括“了义”和“不了义”的概念、“四意趣”（*abhiprāya*）、“四秘密”（*abhisamḍhi*，均为拉莫特所讨论）以及密宗经典解释中所采用的“七庄严”（*alaṃkāra*）和“六边”（*koṭi*，为罗伯特·瑟尔曼所讨论）在某种程度上都与确定某一具体陈述的意图相关。

如果大乘哲学的目标在于使自己和他人获得开悟的体验（恰恰在于重复佛陀开悟的体验），那么，确定作者意图的尝试（伽达默尔称之为浪漫主义事业的目标）对于佛教徒来说就具有浓厚的救世学的色彩。在这方面，对某一教海的预期听众的讨论就不仅仅是人们将其对手降低为一个不了义之听众的手段。相反，它是解释者试图把自己置于佛陀身边人群之中的一个手段。

如果佛教解释者试图按他的方式遵从施莱尔马赫的宣言，即要理解一个文本，人们必须体验作者精神过程，那么解释者被迫成为觉悟者，而这似乎是他们的终极目标。而这意味着：正是佛陀的开悟体验为解释提供最后的有效性。埃蒂安·拉莫特（Etienne Lamotte）正是从四依的最后一个依——依智不依识这一事实中得到这种立场的。在拉莫特看来，这种智“构成真正的注释者唯一的、也是不可或缺的工具”。他的观点得到《解深密经》的支持（第八品第24页）：

闻所成慧依止于文，但如其说未善意趣……思所成慧亦依于文，不唯如说能善意趣……若诸菩萨修所成慧，亦依于文，亦不依文；亦如其说，亦不如说。能善意趣，所知事同分三摩地所行。^①

① 藏文本参看埃蒂安·拉莫特所编辑的《解深密经》（巴黎：Adrien Maisonneuve, 1935）第105页。感谢约翰·吉南（John Keenan）提示这一段落，这一段落在汉译《解深密经》的第六品。