

觉群佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

顿与渐

中国思想中通往觉悟的不同法门

[美] 彼得·N.格里高瑞 编
冯焕珍 龚 隽 秦 瑜 唐笑芝 等译

上海古籍出版社

觉群 佛学译丛

名誉主编 季羨林

主 编 觉 醒

顿与渐

中国思想中通往觉悟的不同法门

[美] 彼得·N.格里高瑞 编

冯焕珍 龚 隽 秦 瑜 唐笑芝 等译

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

顿与渐:中国思想中通往觉悟的不同法门/(美)格里高瑞编;冯焕珍等译. —上海:上海古籍出版社,2010.3

(觉群佛学译丛)

ISBN 978-7-5325-5503-1

I. 顿... II. ①格... ②冯... III. 佛教-研究-中国
IV. B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 229236 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

顿与渐

——中国思想中通往觉悟的不同法门

[美]彼得·N. 格里高瑞 编

冯焕珍 龚 隽 秦 瑜 唐笑芝 等译

上海世纪出版股份有限公司

上海古籍出版社 出版、发行

(上海瑞金二路272号 邮政编码200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@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 23 插页 5 字数 420,000

2010年3月第1版 2010年3月第1次印刷

印数: 1—3,500

ISBN 978-7-5325-5503-1

B·687 定价: 50.00 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

SUDDEN AND GRADUAL (STUDIES IN EAST ASIAN BUDDHISM, NO 5) by
P. GREGORY (AUTHOR), PETER N. GREGORY (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，筌路蓝缕，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 序

学术翻译,讲得好听点是思想的再创造,说得实在些就是思想的传译器,译者实在不必对原作说三道四。不过,译者在翻译过程中往往有些感想需要发表,同时也有些事情需要交代,因此也就不得不添点剩语了。

《顿与渐》一书出版于二十年前,主要是一次研讨中国佛教“顿—渐”问题的国际学术研讨会的论文集。会议主办者认为,“顿—渐”这一对待在中国佛教传统中表现得特别重要这个事实,表明它是对中国思想中先前已有的某种类似对待进行回应或形构。因此这次会议的一个主要目的,就是探讨中国知识史中这种对待如何构成了更大话语的组成部分”(格里高瑞本书《导言》)。应当说,他们抓住这个问题来研讨,的确相当高明。

主要发端于《易经》、大成于先秦诸子的前佛教中国思想,除少数外,都是关注精神生命升华和圆满的学问,即牟宗三先生所谓生命的学问。这种学问的根本基础是创立者在主客未分(不二)的基础上对宇宙人生的某种内心体悟(非理性预设),如易学的太极、儒家的诚、道家的道。他们以此体悟为终极真实,进而将由此真实生成成长养的自然与社会的本然自然状态及其间体现的经常之道和变易之象展现出来,以为这就是一切众生的最终归宿。反观现实社会,只见众生对道“若存若亡”,甚或“大笑之”,彼等切切于众生离苦得乐、止于至善者,于是斥众生之迷妄,破众生之偏执,开一家之法门,入各自之极境,纷纷立说以成一家之言。这与近代以来的西方种种哲学,无论在基础、结构、取向、功能还是归宿上都是大异其趣的。

生命的学问是必须付诸实践的学问,而且是正大康健、切实可行的学问,否则就不是真正的生命学问。这就涉及到两个问题:每家主张的终极境界不二,而众生智愚不一,如何令不同根性的众生适时悟入不二之境呢?顿见问题遂因此而起。所谓顿渐,《坛经》的经典解释是:“迷人渐修,悟人顿契。”顿即直下豁然契合终极境界,所谓“直了成佛”,是适合根性猛利者的法门;渐即循序次第证入



此境,是适合根性下劣者(迷人)的法门。而因为人有利钝,又存在说教者所说教法的顿渐问题,即所谓顿教和渐教问题。在先秦儒道两大思想系统中,第二个问题尚未引起关注,但第一个问题则已载诸典籍。孔子所谓“生而知之”、《中庸》所谓“自诚而明”者,实乃儒家之顿悟法门;孔子所谓“学而知之”、《中庸》所谓“自明而诚”者,则是儒家之渐修法门。先秦道家重于渐修法门,举凡老子“为学日益,为道日损”、庄子“外天下”而“入于不死不生”之论,无非渐修法门之明示。然至魏晋郭象出世,大启“纵心直往”、“冥然自合”之道,则道家之顿渐二门亦已大备。

佛教对宇宙人生的真相、人在宇宙中的位置和人生的终极追求等内容自有独特体悟,与儒道两家容有不同,但它们创立思想的模式和价值的取向却彼此相通,因此顿渐自来就是其中的重要内容,如小乘三十七道品、大乘六度万行,是为其渐门;如弟子一见佛陀相好即证圣果、广额徒儿放下屠刀立地成佛、《法华》“一称南无佛,皆已成佛道”等,则为其顿门。只是在印度佛教中,由于种种因缘,顿一渐问题未成为核心思想议题罢了。佛教传入中国后,遇到上述文化土壤,加上所谓“秦人好简”的特性,这个问题如遇到酵母发酵而走向了佛教思想的中心。佛学家们认为,顿渐有教与行之分,教上的顿渐是佛陀因众生根器不同而演说之两种教,行上的顿渐则是悟入佛道之两种门径。同时,虽皆为顿教,但有偏圆之殊,遂有圆顿教与偏顿教之分;虽同称顿行,但有偏圆之异,遂有由圆顿行与偏顿行之别。由此,顿一渐之论就纵贯三乘、横摄教观而成为人们判教与观修之关键,并最终圆顿教观为至极;不仅如此,顿渐之说还越出佛教家门,反过来深刻影响了儒道两家的思想构成和中国的诗书画等艺术,成为人们认识宋明儒道思想、鉴别中国艺术的重要维度。

本书中的论文就是在这个视野里研究顿一渐问题的,因此内容相当丰富。戴密微的《心镜》由慧能与神秀的呈心偈入手,追溯心镜喻在印度和中国的起源,并旁及西方的类似现象,以广博见识宪章文武、考镜源流、比勘中西,引人入胜。石泰安的《顿悟或同时了悟》以众多汉藏内外学文献为基础,探讨顿与渐两个概念的多层含义及其间的微妙差异,并对西方专家有关这两个概念的译法进行评论和抉择,功力深厚。刘易斯·O·戈麦斯的《成佛如炼金》是一篇近九万字的长文,主体是神会与神秀、摩诃衍与莲花戒间的顿渐之争和顿渐两个概念翻译



的恰当性问题,虽然内容非常博大、涉及问题甚为繁多,但作者条分缕析,娓娓道来,充分展示了顿渐问题的重要性及其内涵的复杂性。黎惠伦的《再论道生之顿悟论》考察了道生顿悟思想的发展,追溯了这一思想如何最早从五世纪初成熟于小乘佛教中的独特性观念而逐步趣向后来禅宗思想立场的过程,说理深透,洵为佳构。尼尔·多纳的《顿渐一如》主要论述了智者大师的顿渐观,指出智顓思想最显著的特色在于努力调和顿渐对立以臻和谐,特别凸显其思想避免了后世无论在从事观行还是在阐扬教法方面扬“顿”抑“渐”的倾向,对佛教信仰者颇有警醒之功。约翰·R. 马克瑞的《神会与初期禅学中的顿悟说》以神会为中心,阐明8世纪前几十年的北宗是初期禅学之整体而非后来与顿教南宗相对之渐教北宗、神会反抗北宗的修辞和神话意义大于实质意义,其中对神会生平和从初期禅学演变到古典禅学的考察别具新见。彼得·N. 格里高瑞的《顿悟渐修》以宗密的《禅源诸论集都序》和《中华传心地禅门师资承袭图》两个禅学文献为本,细密地分析了宗密关于心的思想及其由此开展出的顿渐论,以为宗密坚持的顿悟渐修说并没有偏废渐修,而是将顿悟体验融进了某种整全的渐进精神修炼之道中,立论析理颇具穿透力。小罗伯特·E. 巴斯韦尔《看话禅之捷径》修正了马克瑞提出的禅学分期法,主张在前者开分的初期禅学与古典禅学之间别出中期禅学,并以大慧宗杲为重点研究了第三期禅学代表看话禅的内容和方法,指出看话禅真正体现了中国人不离世间觉的思想,令人对中国化佛教别有一番认识。理查德·R. 林理彰的《中国诗歌批评中的顿与渐》探讨了南宋末期诗界“以禅喻诗”的理论与实践,论述了诗家们如何看待禅与诗的关系、如何将禅悟的顿渐二门用于分析诗悟,以及如何借禅悟创作、品评诗歌等问题,文虽质朴而开人心智。许多人认为,董其昌的南北宗论乃其绘画之美学基础,高居翰的《绘画史和绘画理论中董其昌的“南北宗论”再思考》则指出,董氏虽以南北宗论作为划分(南北两宗)和评鉴(扬南抑北)中国绘画的标准,但其本人的绘画既没有禅意,也没有借用南宗的顿悟法门,立论堪称新颖。此外,杜维明先生为本书撰写的后记虽是一篇短文,由于作者早年师从名师而深入传统思想堂奥,后复负笈西洋而洞悉西方思想三昧,因此对中国传统思想的独特性格、特点和目的多有点睛之论,颇堪回味。

当然,这只是我的初略概观,读者诸君见仁见智,读后自然会有不同看法。



但我想,将这部书译为汉文至少有两点对整个汉语学术界都有益处:我们往往以为禅宗思想难以研究,其实,只要我们对禅法有所体悟而又不泥于一己之见,包括觉悟在内的禅宗思想都可以成为学术探讨对象,此其一;其二,尽管有些西方人对佛教不二法门的体悟或不如我们真切,但他们以小观大的能力、立论的谨慎、论证的缜密、自如运用多种语言资料的功力以及由此反应出的勤奋和敬业精神,都值得我们学习。

本书是多方合作的结果,每篇论文的译者和校译者均列于各文末尾,以示功不唐捐。本书所收戴密微和石泰安两文均为法文英译,此次翻译时,前者请彭磊先生直接从法文译为汉文;后者因未能找到合适法译汉者,遂由英译本转译为汉文。巴斯韦尔的论文中有少量韩文文献,因未能找到通悉韩文者而不得不删掉,所幸皆为相关汉文文献的韩国版本,不至造成多少影响;同时,该文引自《太古普愚禅师语录》的引文,我都据《禅宗全书》本一一进行核对并在相应位置予以注明。同仁译出全部初稿后,为了尽量改善水准、大致统一文风,我尽其所能进行了校译,又对全书进行了统校。因此,倘若仍有词不达意、语顺西音等现象,责任由我承担,既祈求读者谅解,复期盼读者批评。

这项工作得以成就,首先要感谢龚隽教授,他不仅是本书的主要译者之一,而且向上海玉佛禅寺“觉群佛学译丛”编委会推荐我主持此项翻译工作,使我有机会得到这次学术训练。在翻译过程中,张宪、梅谦立、张贤勇、肖平、邱雅芬、诺日尖措等老师和陈馨、刘啸天、莫晓灵、铃木有、程朝侠、张弛等友人、同学帮助解决了书中所涉不少藏、日、德、法、意等文的翻译问题,曹溪佛学院宗岳法师校阅了《顿悟或同时了悟》一文的藏文,唐笑芝老师协力做了《中国诗歌批评中的顿与渐》一文的初校工作,张敬川、朱慧和潘佳同学协助制作了有关图表和全书索引,在此一并致谢。

最后,感谢“觉群佛学译丛”编委会将该书纳入丛书翻译计划,感谢悟禅法师、赵玉娟居士和上海古籍出版社编辑罗颢先生在本书的翻译和出版过程中所付出的辛勤劳动。

冯焕珍

2008年7月7日于中山大学梵音阁

鸣 谢

由于美国学术团体协会的支助,这次会议才有可能举行,并得以集成这部论文集,在此我谨对该机构的慷慨支持致以谢忱。特别感谢詹密罗,他是这次会议的联合组织者,如果没有他,既不可能有这次会议,也不可能有这部文集。还要感谢黑田研究所 1981 年的主管迈克尔·苏勒博士,感谢洛杉矶禅学中心主任前角博雄禅师,该中心为黑田研究所举办这次会议提供了各种可以随便利用的设施;感谢禅学中心的工作人员,他们为保证这次会议成功付出了慷慨的努力。深深感谢夏威夷大学出版社编辑斯图亚特·江的耐心细致和道义支持。如果本书有任何贡献的话,无非证明学者们是坚定不移的渐修者。也感谢芭芭拉·E. 科亨为本书编制了索引。

最后,我想感谢布里尔出版社授权翻译戴密微的《心镜》一文,该文重印于 1973 版的《佛教研究选集》;感谢法兰西大学出版社授权翻译石泰安的《顿悟或同时了悟》一文,该文刊布于 1971 年的《历史与宗教评论》。

缩 写

- HTC 《续藏经》
T 《大正新修大藏经》
ZZ 《大日本续藏经》

导 言

格里高瑞

本书产生于罗伯特·M. 詹密罗(Robert M. Gimello)和我本人为黑田佛教与人类价值研究所组织的一次会议。这次会议1981年5月于洛杉矶举行,这使来自美国学术团体协会的资助成为可能。就像“顿—渐对待:中国思想中反复出现的主题”这个原来的标题试图显示的,这次会议的根本动机是努力将常常被人们严格视为佛教的问题放进中国思想和文化这更大语的境中。

如这次会议的议案和稍后《中国哲学杂志》1982年第9卷的报道所说,我们的基本设想是:

围绕顿—渐对待的矛盾在其他佛教传统中并非没有先例,但它在中国佛教传统中表现得最为重要,它在那里的表达呈现出大量与非佛教思想形态相关联的中国特色。这一对待在中国佛教传统中表现得特别重要这个事实,表明它是对中国思想中先前已有的某种类似对待进行回应或形构。因此这次会议的一个主要目的,就是探讨中国知识史中这种对待如何构成了更大话语的组成部分。

因而,这次会议力图采用一种与此前种种讨论中国佛教中顿—渐矛盾的重要意义不同的方法。这次会议不尝试在印度佛教遗产中论定该争论的根源,取而代之的是试图就佛教与中国知识史中某些主导思想的和解过程和佛教对那个传统的影响提供一种新视野。^①

当本书在这次会议举行后逐渐汇集起来时,很多方面都与洛杉矶发表的论

^① 《中国哲学杂志》(*Journal of Chinese Philosophy*, vol. 9[1982]:471)。没有进一步的提醒,我拥有将我关于会议报道的各部分并入该导言不同部分的自由。



文原样大相径庭。^①有些与会者已在其他地方刊布了他们的论文,^②有些人决定不再为出版加工他们的论文,而另一些人则为本书撰写了完全不同的论文。最后收入本书的所有会议论文都经过了全面修订。本书也因黎惠伦、罗伯特·E.小巴斯韦尔(Robert E. Buswell Jr.)专门为它撰写的论文而得到了充实。因其在范导西方讨论此问题方面的开创性作用,我们收录了保罗·戴密微(Paul Demiéville)和石泰安(R. A. Stein)两人论文的英译文。

尽管本书是与那些会议论文大异其趣的复合体,但激发此次会议的工作设想仍然作为基本的预设对本书发挥作用,并对如何理解其中各章提供了重要的语境。杜维明的后记直接拈出了这个问题,即通过对蕴藏在禅学觉悟观深处的一系列中国文化预设的敏感、细致的反映,揭示他所谓“一个通往觉悟经验的独特的中国化法门”。

的确,构成中国佛教徒理解顿悟与渐悟的中国化语境的问题,是在关于该问题的最初讨论中提出来的:谢灵运在五世纪初为抵御道生的顿悟理论而写的《辩宗论》。谢由儒佛比较开始,继而主张道生的理论综合了每个传统的优点,而舍弃了各自的缺点。因此,道生信受了佛教获得觉悟的能力而拒斥了其渐悟,采纳了儒家的“一极”而丢掉了其“殆庶”。^③因此谢似乎是说,道生的理论表现出对佛教觉悟的某种独特的中国化挪用。其顿的性格基于人们觉悟的理是一极这个事实。正因为它是一和不可分的,必须被人们在顿时、“刹那”间完全领悟,决不能分分彰显。道生的顿悟主义因此是随顺“一极”——一个更接近王弼那

① 《中国哲学杂志》会议报道中所刊原来会议论文的摘要上文已提及。按照美国学术团体协会的要求,要将所有论文的收藏复印件送给哥伦比亚大学、哈佛大学、普林斯顿大学、夏威夷大学、耶鲁大学、斯坦福大学、柏克利的加利福尼亚大学、麦迪逊的威斯康辛大学、安·阿伯尔的密歇根大学、不列颠哥伦比亚大学等校相应的东亚图书馆,以及东洋文库、人文科学研究所、中国社会科学院和苏联科学院。

② 库克(Francis H. Cook)的《道元禅学中的觉悟》(“Enlightenment in Dōgen’s Zen”),刊于《国际佛教研究协会杂志》第6卷(*Journal of the International Association of Buddhist Studies* 6, no. 1 [1983]: 7-30;泰勒(Rodney L. Taylor)的《顿渐范式与新儒学的养心》(“The Sudden/Gradual Paradigm and the Confucian Mind-Cultivation”)刊于《东西方哲学》(*Philosophy East and West* 33, no. 1 [1983]: 17-34)。

③ 见 T52. 25a - b. 这段文字的译文在黎惠伦撰写的论文中有引用。



潜藏在二重实在深处的“玄学”理本论而非儒学教义的概念——的性质的。道生以觉悟只能被整体体证为基础的顿悟理论似乎引出了石泰安的论点,即顿具有“豁然”这个基本的含义。

道生的理论,如慧观《渐悟论》的反驳所反映,在学者圈遇到了顽强抵抗。作为顿—渐论辩的第一个历史案例,他们的争论是有意义的。有关道生的顿悟理论、其玄学根源及其渐修对手在黎惠伦撰写的论文中有详细讨论,此处没有必要饶舌。相反,我愿意指出这些初期争论的另一面,即它们揭示了顿—渐话语的一个重要维度,而这个维度在后来的历史中并没有得到恰当的对待。

“顿”与“渐”是两个不仅用于区分觉悟性质的概念,也是用于区分佛陀的不同教法的概念。^①就这方面说,慧观的重要性不仅在于他是道生的渐修派对手,还在于他是中国第一个提出判教系统的人。依吉藏^②,慧观将佛陀的教法大分为两类:顿与渐。唯有圆满开显真谛并且专为最上根器的菩萨宣说的《华严经》(Avatamsaka)才是顿教。佛陀的其余教法都是渐教,慧观进而用五时来分判它们。慧观的系统对后来的判教具有巨大影响。不言而喻,如多纳(Neal Donner)的论文详细阐明的,他将《华严经》判为顿教的判释为天台智顓所采纳,也为初期的华严“祖师”智俨所采纳。

在这个背景下,“顿”与“渐”这两个概念被人们用来解决一个特别困扰中国佛教徒的诠释学问题。随着译成汉文的佛教文献资料不断增加,随着中国佛教徒渐渐对其内容熟悉起来,他们也清醒地意识到了这个传统的教义具有某种令人混乱的歧异,有些歧异看上去甚至是互相矛盾的。既然这些教义多数都是经典本身提出的,那么它们都是佛陀神圣而真实的言教的组成部分,中国佛教徒们不得不出一些方法来将它们解释为一个没有自我矛盾的理论统一体。《妙法莲华经》和其他大乘经典所说的方便教(upāya)为解决这个问题提供了一条方

① 见我的《顿教在华严传统中的地位:理论变迁过程的考察》(“The Place of the Sudden Teaching within the Hua-yen Tradition: A Investigation of the Process of Doctrinal Change”)一文,《国际佛教研究协会杂志》6卷(*Journal of the International Association of Buddhist Studies* 6, no. 1 [1983]: 31 - 60)。

② 《三论玄义》,T45. 5b4 - 14. 亦见横超慧日《中国判教的开端》,《东方佛教徒》(*The Eastern Buddhist* 4, no. 2 (1981): 91 - 94.



便之道,教义的增加由此可以解释为它们所对信众的学修层次各不相同的结果,不同的教义适合不同众生的需要。这样,就能够将种种教义安排进一个由最浅渐次到最深的等级秩序中。种种教义的进步往往被说成是与佛陀的教化生涯相一致的,被说成是与彰显某种精神发展的修行功课的教义秩序相联系的。

对佛教的这类编年开展的系统图景,《华严经》提出了一个独特的问题。既然自佛陀跋陀罗公元420年所译第一个汉译本起,该经就被推为佛陀最为深奥的教义之一,它就应该作为种种教义的最终结果放在教义进程的终点才对。然而,既然一般人都接受了该经是佛陀觉悟后宣说的第一部教法的说法,它就应该放在起点才对。通过将教义划分成性质各不相同的方便教和非方便教,顿—渐对待解决了这个分类上的两难。作为顿教,《华严经》是最先宣说的。因为该经直显佛陀在菩提树下觉悟的内容,所以它是“顿”;在该经中,佛陀没有努力委屈该经经义来将就其理解力受到限制的信众。结果,该经的含义除了上根器的菩萨外,其他人丝毫没有得到受用。认识到众生尚不能理解其终极本怀,佛陀在终其一生的教化生涯中宣说了一系列循序渐进的方便教,以为其信众们能契入他涅槃前付嘱的终极本怀渐渐累积资粮。在这个语境中,顿教就是与方便教相对的教法,“顿”这个词用的是其“没有中介”的字面意思,含义是“直下的”。

因此,在中国人的判教中,善巧方便的理论为顿—渐的分判得以成立提供了枢机。渐教之所以是渐,正是因为它以善巧方便作为方法,以使佛陀的觉照(enlightened insight)适应愚痴众生的理解力。顿教之所以是顿,因为它是直接彰显佛陀曾经经验到的真谛。在这个意义上,就与传统佛教对真谛与俗谛的区分相似了:顿教代表佛陀来自真谛的觉悟,而渐教是通过俗谛接近佛陀的觉悟。

中国佛教的判教系统所采纳的顿—渐分判,表明它是如何与善巧方便和二谛这类标准的佛教理论相联系的。同时,它也显示这些概念如何被中国佛教徒们用来解决这个特别中国化的问题,即开展出一个佛陀一代教法能够得到和谐整合的系统性框架。这种诠释学的语境也显明了此对待内部的复杂性。慧观发现有必要在其判教系统中介绍顿教,同时又不得不坚持反对道生“新论”的渐教,这个事实表明“顿”与“渐”这两个概念的意思是随语境变化的。在能够理解这两个概念前,我们必须一直追问:顿什么或渐什么?如宗密指出的,在中国佛教话语中,这两个概念既可用于觉悟与教法,也可用于行或修。不用否认,这些



概念的用法在不同语境中同时出现时,也许没有很大的含义交叉区,但这只不过表明它们的用法具有极为细微的差异,我们必须对它们出现的具体语境如何影响其含义具有特别的敏感度。

这两个概念的变动性也许使人难以为此对待下定义,这也表明了它的丰富性,并令人联想到它们涵盖的、范围广泛的知识论、道德论和本体论问题。在实际运用中,所有这些问题之间都是错综复杂、盘根错节的,其中比较突出的问题又如下一些:

1. 觉悟的性质:它可以分为不同的层次,还是根本不可分?它能通过循序渐进的方法接近,还是只能在整体上刹那间完全体证?

2. 迷执的性质:它根本上是感知中的一种错误,还是贯穿到整个人格结构中的东西?因此,觉悟更像打开慧眼,还是更像降伏某种不良习惯?

3. 道德和宗教实践的性质:它是作为觉悟前提必须有意地、精进地修行的事情?或相反,它是觉悟经验本身无意和自然的流露,因此是不必给以特别关注的事情?

4. 宗教语言的性质:觉悟是不可言说的,还是实际上可以对它说一些有意义的东西?如果真谛不可言说,它可以通过语言指示吗?如果语言只有说觉悟不是什么这种否定性的作用,学人如何能被引导到菩提道上去呢?

5. 方便的性质:种种方便在领悟真谛的过程中扮演的是必不可少的角色,还是应当为有利于如实直观终极真谛遭到抛弃的角色?

本书总体上潜含并在戈麦斯(Luis O. Gómez)的论文中得到明确发展的特别重要的观点之一,就是顿—渐对待的边界是“有弹性的”(soft)。如同我们已经注意到的,此对待包含大量具有复杂相互关系的问题。戈麦斯用观与析(insight and erudition)说明,考察顿—渐对待的具体历史事例时,很显然不存在任何必然或可测的方法,能够将实际参与者的各种观点与关乎顿—渐问题的复杂性关联起来。因此,有时顿悟者会完全接纳渐修者的很多理论观点。而且,顿悟者与渐修者常常用同一个理论来支持各自的立场。例如,在最著名的矛盾事例中,即《坛经》称为神秀和慧能的偈颂交锋中,双方都以本觉佛性这个概念为其立场的基础。进而,如马克瑞(John R. McRae)在其论文中所见,“顿教”、“顿悟”和“顿修”这些概念往往是作为口号发挥实际或修辞作用,而不是泾渭分