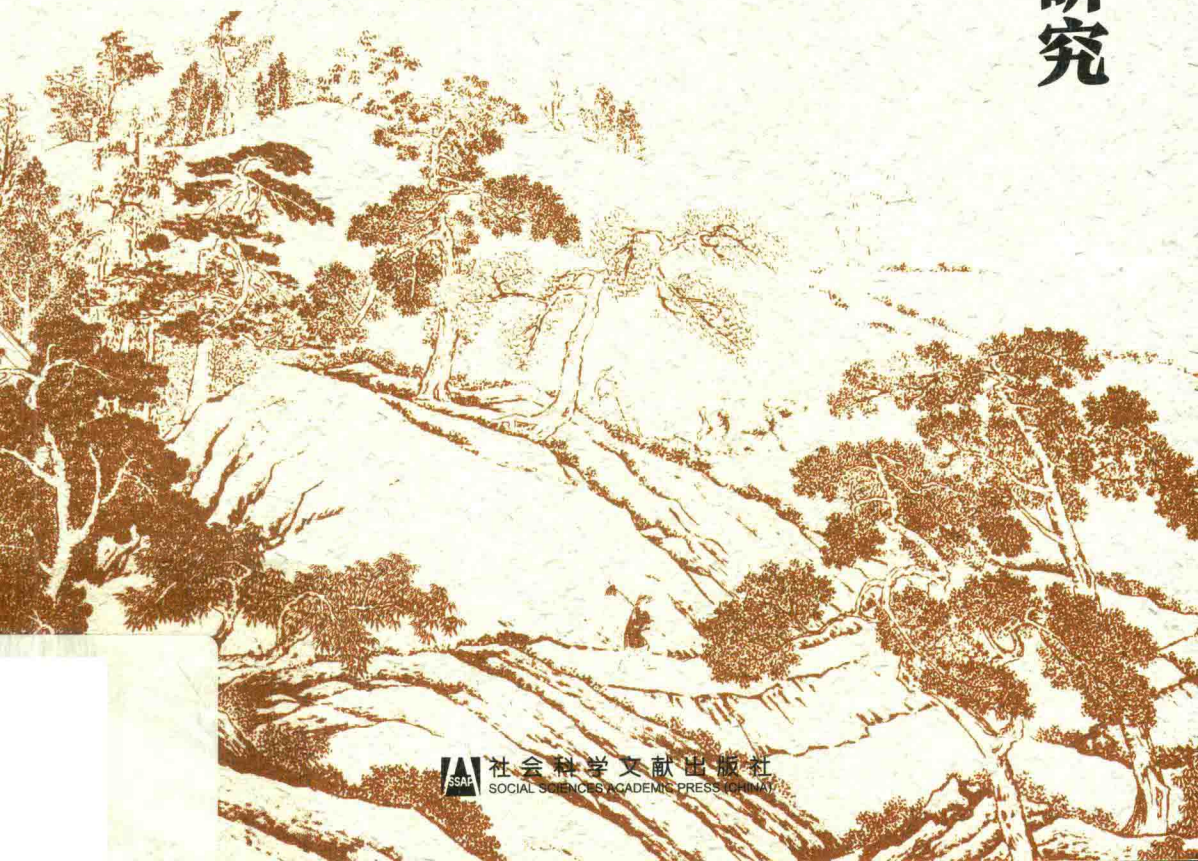


唐代僧人『前理解』研究

中央民族大学民族宗教教学研究博士文库

戎川
——
著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (JOHRIY)

唐代僧人『前理解』研究

中央民族大学民族宗教教学研究博士文库

戎川——著

 社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

唐代僧人“前理解”研究 / 戎川著. -- 北京: 社会科学文献出版社, 2019.3

(中央民族大学民族宗教学研究博士文库)

ISBN 978-7-5201-4332-5

I. ①唐… II. ①戎… III. ①佛教史-研究-中国-唐代 IV. ①B949.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2019) 第 026972 号

· 中央民族大学民族宗教学研究博士文库 ·
唐代僧人“前理解”研究

著 者 / 戎 川

出 版 人 / 谢寿光

项目统筹 / 孙美子 宋月华

责任编辑 / 孙美子 卫 羚

出 版 / 社会科学文献出版社·人文分社 (010) 59367215

地址: 北京市北三环中路甲 29 号院华龙大厦 邮编: 100029

网址: www.ssap.com.cn

发 行 / 市场营销中心 (010) 59367081 59367083

印 装 / 三河市尚艺印装有限公司

规 格 / 开 本: 787mm × 1092mm 1/16

印 张: 10.75 字 数: 165 千字

版 次 / 2019 年 3 月第 1 版 2019 年 3 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5201-4332-5

定 价 / 98.00 元

本书如有印装质量问题, 请与读者服务中心 (010-59367028) 联系

 版权所有 翻印必究

戎 川

1986年生，中央民族大学哲学博士，现任中央社会主义学院民族宗教教研室讲师，主要研究方向为 宗教中国化。

本书的出版受到“中央高校建设世界一流大学（学科）和
特色发展引导专项”资助

中央民族大学民族宗教学研究博士文库

学术委员会

(按姓氏笔画排列)

主 编 刘成有

学术委员会 方立天 金宜久 龚学增 班班多杰

金 泽 张 践 刘成有 张志刚

编辑委员会 宝贵贞 宫玉宽 韩思艺 孙悟湖

谢爱华 谢路军 杨桂萍 游 斌

总 序

中央民族大学进入“985 二期工程”以来,“当代重大民族宗教问题研究中心”实施了十大项目课题。民族宗教学作为一门民族学与宗教学相交叉的新学科的建设取得了一系列成果。在理论框架探索方面,初步构建起学科的学理体系,包括确立它的研究对象、范围、方法,阐释它的主要概念的内涵与外延,说明它的主要议题及思路。在历史经验总结方面,初步总结了建国以来的民族宗教工作的历程与经验,和民族宗教问题上的宁夏经验、云南经验、甘肃经验。在田野调查开展方面,围绕民族与宗教、宗教与社会的互动关系,进行深入调查研究,获得了大量资料,提炼出一系列新议题新见解。中心还实施了基督教中国化研究、藏传佛教文化研究、国际政治中的民族宗教问题研究。根据工程的要求,中心在实施上述课题时,把几届在读博士生组织到课题组中,在教师指导下参与课题的调查与研究,使课题实施与论文写作结合起来,于是形成一大批具有较高水准的博士学位论文。这些论文不仅丰富了中心的项目课题研究成果,也体现了中央民族大学宗教学专业在民族宗教学教学科研上的学科特色和优势。为了向社会展示这些博士学位论文的精彩内容,使之早日进入社会学术信息交流渠道,发挥它们促进社会和谐、推动学术文化繁荣的作用,中心决定设立“民族宗教学研究博士文库”,成立文库学术委员会和编辑委员会,按照一定的申报、送审、评定程序,把已经通过学位论文答辩并经过修订、达到出版水平的优秀博士学位论文纳入文库,并从“985 二期工程”经费中拨款给予资助。收入文库的部分博士学位论文写作于“985 二期工程”实施之前,而在内容上符合民族宗教学的研究方向,所以也被采用了。今后我们希望这一文库能继续做下去,扩大它的容量,凡属于民族

宗教学方向的优秀博士学位论文，不论何校何地，均有机会进入文库，使文库成为这一领域青年博士学位论文精品汇聚的一个平台。

民族宗教学研究，其主轴是民族与宗教的互动关系，其主旨是“族教和谐，多元互补”。我们要通过研究，总结历史经验和教训，发扬民族宗教和谐的传统。我们认为，要实现民族团结、宗教和睦、民族与宗教的良性互动，关键在于确立和实践多元和谐、平等对话、共生共荣的现代文明原则，以便经过民族宗教之间的和解，达到世界的永久和平。这是民族宗教学的基本认知和宗旨所在。

青年是社会的希望，青年学者决定着学术的未来。我们从博士文库里看到了民族宗教学的光明前景。让我们热情地帮助他们，支持他们，使民族宗教学的研究事业后继有人，长盛不衰，以造福于社会和子孙后代。

中央民族大学“985 二期工程”当代重大民族宗教问题研究中心

“民族宗教学研究博士文库”学术委员会和编辑委员会

2009 年 3 月

目 录

绪 论	001
第一章 伽达默尔哲学诠释学概述	021
第一节 “前理解”为真理塑形	021
一 正见始于偏见	021
二 “前理解”之于真理的意义	025
第二节 “视域融合”使真理成型	029
一 非科学真理的“关系”结构	029
二 非科学真理即“视域融合”的真理	031
三 “视域融合”真理的合法性	034
第二章 唐代僧人的儒家文化“前理解”	039
第一节 僧人的儒家文化背景	041
一 家世儒宗	041
二 儒生出家	045
三 出家后补习儒学	048
第二节 僧人前理解中的“孝”	051
一 对亲人之孝	053
二 对师父之孝	064
第三节 僧人前理解中的“忠”	069
一 一颗忠心圆满两重身份	070
二 建塔造像祈福尽忠	074

三	“梦”是僧人尽忠之纽带	076
四	“忠”的其他表现形式	079
第四节	僧人修行境界的儒家维度	085
一	以“仁”来形容修行境界	087
二	以“大丈夫”为修身标准	089
三	作为通往佛教道路的儒学	092
第三章	“视域融合”的中国佛教	097
第一节	唐代佛儒之间的“对话辩证法”	097
一	以“入世”来审视“出世”	097
二	在“入世”中从容“出世”	112
第二节	佛教中国化问题的再审视	118
一	本土化提法的结构与解构	118
二	佛教的中国“显现”	123
第三节	现实问题的启示	128
一	宗教中国化问题的思考	128
二	对中国传统文化现代化问题的思考	130
结 语		133
参考文献		138
后 记		161

绪 论

龚学增教授认为，佛教在传入中国后，在隋唐以前还只是“在中国”的佛教，隋唐则逐步转为“中国化”的佛教。即是说唐以前偏重翻译理解，而自隋唐开始对外来佛教加以融摄，用中国的义理加以创造，从而使佛教组织和体系具有佛、儒、道合流的趋势，并使之传入东亚，极大丰富了人类文化。^① 这个观点不仅指明了隋唐时期之于中国佛教的转折性意义，同时也表明了佛教在这一时期完成了由“你”而“我”，又超越“你”“我”的过程。隋朝兴衰于转瞬，佛教在中国发展的真正转折点在唐代，故笔者选择唐代作为本书研究的时代背景，去探索中国佛教生成过程的深层结构。

唐代彻底结束了魏晋南北朝时期的分裂状况，实现了政治上的“大一统”，由此进入中国古代的鼎盛阶段。政治上的强势统一，经济上的繁荣发展，必然会形成一种强大的、全民族的自信心，自信就意味着打开与接纳，意味着辐射与融合，辐射暗示着“以我为主”，融合暗含着创新的力量。佛教方面，这一时期的寺院经济迅速发展壮大，由中国本土高僧所创的佛教各宗派陆续形成，标志着佛教全盛时期的到来，佛教由“你”而“我”的转换开始形成。与此同时，道教由于特殊原因获得了李唐王朝的全面支持，同时其理论层面又不断受到来自佛教的深刻批判，由此激发了道教本身的理论创新，不久也发展繁盛，与佛教渐呈鼎立之势。

儒家文化在唐代的大部分时间里看似风平浪静，如一个大家族里的长老，表面迟暮却不怒自威，家族中的任何事情若没有经过他的过滤则无法实行。儒家文化发展到唐代早已成为古代中国的底色文化，儒家的种种理

^① 龚学增：《党的十八大以来中国特色社会主义宗教理论的新发展》，《西北民族大学学报》（哲学社会科学版）2015年第5期。

念无须宣扬即渗入民族血液，写入了唐人的基因，达到了百姓日用而不自知的程度。再看唐代的统治阶级，即李唐王朝，在各个阶段表面上亲道亲佛，但在根底处用的还是儒家的治国理念，道教与佛教只是各个阶段唐朝统治者的工具，他们通常“用”而不“迷”。唐代甚至出现了由统治者出面要求唐代僧人跪拜父母的政令。从现存的资料来看，在太宗之前还没有一个帝王试图来矫正佛教徒与父母的这种关系。^①虽然在盛唐之后，儒学通过与佛教的对话在学理上实现了一些突破，但笔者认为儒家真正成为底色文化，渗入唐人血液的更多是其伦理层面，即“忠”与“孝”，纵向为“忠”，横向为“孝”，纵横交错牢牢结构着中国社会和中国文化，形成了中国文化独特的终极关怀。与此同时，又不断解构并重构着其他文化。“忠”“孝”两件外衣，谁来了都要披一披。

德国学者卡尔·雅斯贝尔斯在其著名的“轴心时代”的新史学观念中认为，人类古代文明在经过了一段很长时间之后，在公元前500年前后的数百年内，在中国、印度、巴勒斯坦和希腊这些互不知晓的地区，不约而同地经历了“超越的突破”，各大文明由文化的原始阶段一跃而发展为高级阶段，形成了各自特殊的传统文化。他把这一关键时期称为人类文明史上的“轴心时代”。在谈到中国的时候，他说：“在中国，孔子和老子非常活跃，中国所有的哲学流派，包括墨子、庄子、列子和诸子百家都出现了。”他认为直至近代“人类一直靠轴心时代所产生的思考和创造的一切而生存，每一次新的飞跃都回顾这一时期”。这里有两个关键词，一是“飞跃”，二是“回顾”。“回顾”是“飞跃”的前提，一种新的文化模式的生成，离不开对源头的“回顾”，唯有来自源头的“活水”才能将不同的文化糅合在一起，使得异乡文化由“他”而“我”，是“他”而非“他”。

这种在“回顾”基础上的“飞跃”在唐代达到了高峰，为三教的进一步融合以及到宋代的佛道融合、三教合一做好了准备。唐代所具有的文化上的转折意义就在于此，尤其是完成了佛教由“他”而“我”，即由“佛教在中国”向“中国佛教”的转换过程。本书是基于这样一个时代背景，

^① [美] 斯坦利·威斯坦因：《唐代佛教》，张煜译，上海古籍出版社，2010，第15页。

在文化的大转折期，往往能对某种文化的形成有更清晰的审视。

一 本书研究对象及理论视角

（一）本书研究对象

唐代所发生的文化变革，尤其是佛教由“他”而“我”的这种转变，一定是通过一个窗口来展现出来，这个窗口不是别的，正是“人”，更为精确地说，是唐代的“僧人”。当然，把一个时代的某种文化变革全部归功于僧人群体，一定有失偏颇，这毕竟是一个历史合力的作用，非一人或一群体所能作为。笔者之所以选择唐代的僧人作为研究对象，其中有一个重要的原因，就是僧人在唐代社会中所处的关键位置。

若将唐代社会中的阶级做一个简单的划分，大概有三层，最高一层也就是唐代的至上统治者，即皇权的掌控者；第二层是帮助统治者治理国家的士大夫阶层；第三层则是底层平民百姓。这三个阶级依靠着儒家伦理而紧紧绑在一起即纵向直达统治者的“忠”和横向遍及每个阶级自身的“孝”。“忠”与“孝”其实是一体两面的伦理概念，“忠”也就是无血缘关系的“孝”，反过来说，“孝”也即是有血缘关系的“忠”。“忠君”与“孝亲”如一树两枝，共同结构着“十方上下”的中国社会，这里可简称为“三层关系两个伦理”，“三层关系”是砖瓦石，“两个伦理”是黏合剂。

首先，在这样一个社会结构里，唐代的僧人正好处于一个如同“十字路口”一样的位置，僧人的这种视角与位置，只有在佛教领域的发展变革中才能充分显现出有效性。首先，唐代僧人处于唐代三个阶级之间的“十字路口”。在僧传以及相关原典资料中不难看出，唐代的僧人大多出自这三个阶级，有生自帝王家而后出家的高僧，有来自士大夫阶级的高僧，从这一点来看，以唐代僧人为研究对象来审视唐代佛教的变革，是相对全面的。而且僧人本身是一个很特殊的群体，他们佛教徒的身份又相对打破了三个阶级对他们的束缚，使他们可以游走于三个阶级之间，而在世俗中三个阶级的身份想要互相跨越是很难实现的。所以唐代僧人是一个效率非常高的整体，一则能高效推动佛教向本体变革的方向转折；二则能将佛教向

各个阶级推进，进而迅速坐实这一转折；三则能够一致对外，迅速反击来自教外各个阶级的攻势，形成了一道完美的防线。

其次，唐代僧人还处于文化与伦理之间的“十字路口”。唐代儒佛道三家之间的博弈与争论，表面上看是三家之间的你来我往，很是激烈，但从实质上来说，就是佛道两家尽量向儒家看齐的过程，从史料中不难看出，佛道两家的诸多争论看似是学理上的争论，实则是争夺儒佛道三家的“第二把交椅”。唐代独具特色的所谓“三教论议”，就是在朝廷的主持下进行的儒佛道三家就一些问题来辩论。朝廷来主持，就意味着儒家来主持。上文有述，儒家发展到唐代，虽然出现了理论上的枯竭，但其重要地位无人撼动，主要原因就是儒家伦理的根深蒂固。因此“三教论议”到了最后往往变成佛道两教在打嘴仗，这个由朝廷组织的“辩论会”发展到唐代后期也逐渐沦为唐代统治者的消遣工具，徒具形式。

儒佛道三家的博弈，本质是佛道两家在争宠，再剥开一层往里看，即从佛教的视角来看，就是佛教如何梳理自身同儒家伦理之间的关系。道教与儒家不存在根本利益上的分歧，这两家需要的是丰富自身的理论，而佛教本身的理论非常完满，佛教要做的就是处理好上述两层关系。这就是僧人所处的另一个“十字路口”的位置。

综上所述，佛教在唐代的转折这一重大的文化现象，一定要通过一个媒介来转换与显现，这个媒介就是唐代的僧人。处在两个“十字路口”位置的唐代僧人面临着对中国佛教最终的诠释与构建的问题，他们是佛教变革具体的展现者，佛教在僧人身上实现了由“你”而“我”，却又超越“你”“我”的变化，这就是笔者选取唐代僧人作为本书研究对象的原因与意义。

（二）本书理论视角

同一个历史现象在不同的理论视角的审视下，往往会有不同的新发现。德国哲学家黑格尔曾有言：熟知与真知不同。也就是我们平时常常听到的名言，即“熟知非真知”，这句话归根结底就是不同理论视角对于同一现象的不同解读。“熟知”源于我们对于某一现象的认知形成了思维模

式上的固定，这种倾向本是人类的天性，即避免将世界复杂化，尽量将万事万物贴上某种标签，赋予某种固定的意义，然后再将其分类处理，储存于人类的经验当中，然后便不再去重新探寻这一切。比如，当我们看到一个杯子，一般来说会马上联想到喝水，用杯子喝水的时候我们甚至是下意识进行，理所应当认为杯子就是喝水用的，在这种情况下，我们其实是与这个叫杯子的事物没有了距离，通过喝水这件事拉近了我们与这个事物的距离。于是距离没了，杯子对我们来说变成了“熟知”，“真知”则被掩盖起来。其实反思便可知，我们是因为喝水这个视角，才称呼那个事物为“杯子”，反思使得距离被拉开，我们不难发现事物作为“杯子”的作用只是其千万种可能性之一。可能性的境域才是事物的本质所在，当把“熟知”之物拉开距离重新审视往往会有不同的发现，也会更容易接近“真知”。这并不是否定“熟知”，因为某种“熟知”是“真知”的实现方式之一，从这个角度来看，“熟知”又是“真知”。这好比透过三棱镜的阳光，呈现出七种颜色，每种颜色既是阳光本身，又非阳光本身。每种颜色都具有其本体地位，而非只有源头那个阳光才是唯一的真理。

美国哲学家怀特讲过这样一个故事：

很久以前，有一族群特别崇拜一个名叫“戈尔肖克”的东西。族群中的人们虽然谁也没有见过这个“神秘的力量”，但是无不坚信其存在。他们认为族人的祸福寿夭都取决于这个东西，可以说这个神秘之物是因为族人的坚信而存在。于是族群中一代代的智者都试图去诠释与接触“戈尔肖克”，希望能达到这个神秘之物，且关于此物的研究著述也渐成典籍。直到有一天，出现了一个直接质疑“戈尔肖克”本身是否存在的人。于是族人们惊讶地意识到，他们世代敬如神灵的如同常识一般的“戈尔肖克”本身，其存在与否就是一个问题，它也许并不存在，那些看似丰富的相关研究典籍也可能只是虚无而已。

通过这个故事以及上述的理论铺垫，笔者要说明本书研究的理论视角，即以海德格尔为理论开端并由伽达默尔深入研究并创立的“哲学诠释

学”。海德格尔就是那个反问“熟知”的人，就是那个对“戈尔肖克”厌倦从而转向源头的人。他重新追问了西方哲学探讨了千年的“熟知”，即“存在”，批评了西方的形而上学传统，指责这个传统的失误就在于它把“存在”的问题遮蔽为“存在者”的问题。结果，存在反而被哲学遗忘。他历史性地区分了“存在”与“存在者”的不同，将“存在”正本清源，拉回时间的境域，认为存在就是时间性的存在，这一思想上的转变恰恰拉开了我们与我们平时所熟知的“存在”之间的距离，这一拉开反而又“拉近”了我们对“存在”的认识。“存在”就是“无”，其本身不可能被认识，存在是一种可能性的境域，通过落入时间而显现出来，如何“显现”便成为问题。于是海德格尔进而考察了所有的存在者，因为一切存在只是存在者的存在。他发现只有人这种存在者可以追问“存在”，他称之为“此在”（Dasein），即存在于此中显现。人将“存在”拉近并显现的方式就是“理解”，人是理解而存在，“存在”这时候又是通过人的理解来显现。“理解”的问题而后被伽达默尔专门拿出来并深入研究，哲学在此转向了诠释学研究，诠释学也上升为哲学诠释学。

海德格尔的哲学变革最直接的影响是导致了真理观的转变，那个曾经高高在上的在“他”意义上的客观真理落入凡尘，变成“理解”的真理，使得“理解”也具有了本体的意义。在诠释学中曾被奉为唯一真理的所谓“作者原意”或者“文本原意”，也由于这次真理观的转变而将真理的掌控权转交到了理解者手上，理解者对于作品的理解同样具有本体的价值，同样具有合法性。

伽达默尔认为理解的起点并不是要去竭力避免“偏见”，从而还原那个高高在上的真理。理解的起点恰恰就是那些所谓的“偏见”。海德格尔称之为理解前结构的“先有”“先见”“先知”^①，这是每个人都无法超越的视野。“先有”，就是每个人必须要降生并存在于某一文化，历史与文化在我们意识到它们之前，已经先占有了我们，而不是我们去占有它们。这是理解发生的先决条件。“先见”，是指我们在思考与理解时所借助的语言、观念，以及运用语言的方式。在任何情况下，我们都不会在没有语

^① 殷鼎：《理解的命运——解释学初论》，三联书店，1988，第26页。

言、观念的状态下去理解和思考问题。“先知”，是在我们开始理解和解释之前，必须要具有某种已知的知识储备，作为推知未知的起点或参照系。即使是一个错误的假定或前提，也是理解开始发生的必要条件。后来伽达默尔把海德格尔所谓理解的前结构发展成为“前理解”，“前理解”的来源就是人的历史性，即理解的历史性，即人无法跳出他当下的视域范围来审视一个对象。只有“前理解”的存在，理解才能成为可能。“前理解”至少包含着下列几个关系人存在的因素：语言、经验、记忆、动机、意向。任何理解只能在这些因素的基础上才可能发生。换言之，任何新的理解产生之前已经存在有一种理解，新的理解是由主体也处在某种已有的理解状态开始，才可能由此扩展开来，形成与先前的理解有所不同的理解。所以，理解永远不可能是一个全新的精神状态，也不可能从没有某种理解的状态产生出来。

那么，落实到唐代佛教中国化的研究也是如此。“佛教中国化”这个提法本身就暗藏了一个真理的标准，即佛教似乎存在着一个“标准”的佛教，潜在的含义是只有在印度的佛教才是最为标准的佛教，是唯一的真理，印度佛教就像一个标尺一样静静地处在历史当中。这就牵涉出一系列问题，其一是中国佛教的合法性，进一步说就是佛教在传入中国后所经历的种种发展和变化，是否已经偏离了佛教的初衷，是否已经不是佛教？其二，在笔者对唐代僧人的研究中发现，唐代僧人在理解佛教时总是跨不过儒家文化，甚至有的僧人在出家之后还要专门去学习儒家文化，这些现象是为什么，僧人为什么不去直接体味原汁原味的印度佛教，是他们不愿意还是根本就不可能？哲学诠释学的相关理论恰恰能解决这个问题，儒学是唐代僧人的存在方式，是他们历史性的体现。他们无法超越自身的存在方式去理解佛教，因此必须要用作为“前理解”的儒家文化才能去理解佛教，因此佛教必然要经过僧人的“前理解”才能显形。否则，佛教便只能枯萎在那个遥远古印度的某个时期，从而丧失生命力，力图去还原印度佛教，实际上恰恰是在抹杀它的生命力。从这个意义上讲，中国佛教就有了真理般的本体地位与合法身份。但是，单讲“前理解”必然会造成真理的相对性与主观性，这并不是伽达默尔“理解的真理”的真正内涵，也同样