

对《法音》的一种解释学考察

◎肖永明

《法音》刊行三百期了！三百期《法音》蔚为一道独特的佛教文化景观，可以从各种角度进行观察。作为“法”的“声音”，理所应当具有一种超越的意义，而这种超越意义要让人们能够理解，也就理所应当是经过了一番特殊的解释。当然，这种解释就应该不再是一般意义上的寻章摘句式的注释，而是一种解释学意义上的解释。

西方思想中形成的解释学，本是由《圣经》文本的解释问题发展演化而来。作为对《圣经》的解读，就不光是要了解经文字面的文义，更重要的还是经文字面之外所要传达的所谓神的声音、神的启示。这是另外一种声音，这种声音和启示，光从文字表面是怎么分析也分析不出来的。显而易见，在佛教文本的解读上，也存在着同样的问题。

现代解释学运用现象学的方法，从理性的角度对文本的超越意义进行了解释尝试。“解释学说的是，这些历史的事实，这些文本给你一种气候，一种消息。这个消息不是可以理论化的，不是可以逻辑推算出来的，不是用因果律可以推算出来的，所以它好像是超出三界之外。”（叶秀山《解释学的哲学基础》）佛教作为一种解脱之道，充满超越意涵，“超出三界之外”。对佛教文本的解读，也就存在着需要进行这种解释学意义上的特殊解释的问题。对于佛教文本的解读，《法音》作了这样特殊的解释了吗？

—

《法音》之名为“法音”，其题中之义，就让人感到应该是



已经隐含了作这种特殊解释的前提要求的。

《法音》办刊二百期时（2001年第4期），魏承彦先生《忆〈法音〉的初创期》一文回忆说，在《法音》创刊之初，“有的主张恢复《现代佛学》，有的建议另起炉灶，还有的提出刊物可命名为《中国佛教》或《中国佛教通讯》等等。我将大家的意见向朴老作了汇报。他老人家经过反复考虑，决定创办一个综合性的佛教刊物，命名为《法音》，希望它起到‘法音宣流，普摄群机’的作用”。与“现代佛学”、“中国佛教”、“中国佛教通讯”等名称不同，“法音”确实是更加显而易见地具有佛教本身的意蕴。

不说历史上《现代佛学》的实际内容，单就名称本身而言，“现代佛学”、“中国佛教”、“中国佛教通讯”等名称所指，更多地指向了作为一种文本的佛教的经验逻辑层面的事项和文义。当然，对这种经验逻辑层面的事项、文义的了解和理解很重要，首先需要将这层文义打通。三百期《法音》在这方面也做了很多的文章。不过，即使是经验逻辑层面的佛教文本，《法音》文字也还是透显出了不一样的讯息，能够让人感到一种佛教的氛围，让人感到处于一种佛教的场域之中。这对于解释的发生很重要，文本解释可以藉此展开，而

对此解释也能够获得理解的一种“语言环境”。

《法音》作为中国佛教协会的会刊,自然而然地反映了中国佛教乃至世界佛教的各种动态和状况,这些事实、这些文本能很充分地给予我们“一种气候,一种消息”,让人知晓佛教界的“事情”,体味佛教生态。从世界佛教范围内的大型佛教交流活动,到中国三大语系佛教的各种法务及弘法利生活动,《法音》都有自己的报道、记述。特别是有关中国佛教形象的重大利生事业,《法音》更是浓墨重彩,重点叙述,具有典型意义。

2008年5月12日,四川汶川特大地震发生以后,佛教界立即行动起来,在这场生死浩劫的大灾难面前,兴无缘大慈,行同体大悲,奉献爱心,积极赈灾,济苦救难,充分展现了当代中国佛教崭新的精神风貌。为了展示中国佛教在这一重大事件中的形象,《法音》2008年第6期几乎以这一期的整个篇幅来记述这一大事因缘。“特辑”中常正、王孺童等撰文对佛教界赈灾义行进行了全方位的记述。在“法音论坛”、“四众同修”等栏目中,这期还专门刊出了陈兵《提高‘逆商’,安度难关》、成蹊《联合救汶川,行愿方菩提——‘感恩的心’抗震救灾慈善行动日记选登》、李立祥《患难相恤,守望相助——五月的日志》、克观《如何面对地震灾难》等相关文章,对抗震赈灾提供了深度的佛教式的“心理辅导”。通过这些对佛教界所参与的时节因缘的全景式记述和呈现,《法音》为我们很好地展现了当代中国佛教开展的场域和生态。在这场充分展现当代中国人可贵可喜乃至可歌可泣的新的精神面貌的大事件中,佛教界的精神境界也得到了精彩呈现,这一切,在《法音》中得到了集中而典型的再现,无疑具有十分重要的象征意义。

这些现实社会中的佛教的况味,对于关心佛教当下状态的人是很重要的,让我们对佛教可以获得一种前理解的感受,是下一步的对解释得以理解的前行和资粮。没有这种透显佛教气蕴的场域的呈现,进一步的解释就会没有场所背景,很多解释就会因此变得难

以理解。

但是,《法音》所要传达的“声音”并不仅仅止于此,它还有进一步的文外之义、言外之音所指。

二

然而,在人类思维习惯中,“文”总是自然而然地指向了经验逻辑层面的“文内”之“义”,怎样才能将“文外”之“义”解释出来?这就要求这种解释首先要有一个“解”的功夫,需要将笼罩在佛教文本上的一般文本理解定势解构掉,置换到佛教的视域中。对此,《法音》刊发陈兵先生《佛学研究方法论》(1999年第3期),引用汤用彤先生的著名论断,进行了重申。汤用彤先生在《汉魏两晋南北朝佛教史·跋》中说:“中国佛教史未易言也。佛法,亦宗教,亦哲学。宗教情操,深存人心,往往以莫须有之史实为象征,发挥神妙之作用。故如仅凭陈迹之搜讨,而无同情之默应,必不能得其真。哲学精微,悟入实相。古哲慧发天真,慎思明辨,往往言约旨远,取譬虽近,而见道弘深。故如徒于文字考证上寻求,而乏心性之体会,则所获糟粕而已。”

“同情之默应”、“心性之体会”,是解读佛教文本所必须下的一种功夫,特别是对于教外学者而言,更是首先需要对于学术思维定势做一番“解”的功夫,然后才有可能对佛教文本达成一种“同情的理解”。对此,《佛学研究方法论》更加明确地指出:“教外学者研究佛学,除了应注意宗教政策、尊重佛教徒的信仰之外,应注重佛学研究的基本功,争取准确、全面地理解佛学,采用哲学、史学、考据学、社会学、人类学、心理学等多种研究方法,从多种视角对佛学作全方位的研究。特别应注重调查研究,对佛教的宗教活动、教徒的心态、教团的现状获得真切的了解,最好能对佛学的修持亲作试验,起码也应对别人修持的效果作调查研究。多种人文社会科学的研究方法加上观测实验方法,才能称得上真正的科学方法,用这种真正科学方法进行研究,才能得出真正科学的结论。只是关在书斋里从文字到文字,或用某种现有哲学观的框框去套



佛学,难免错解佛法,贻害社会。”在这方面,王雷泉先生、李向平先生、邓子美先生等在《法音》上发表的诸多文章,多能从现代学术视野出发,而又能超越简单的学术态度,契入佛教内涵作深入解读,给佛学研究带来了鲜明的现代气息。

另一方面,如果对佛教文本只有“心性之体会”、“同情之默应”,却没有恰当的表述,这也还不是完整意义上的解释。解释之为解释,就是在“解”之后还需要有一个“释”的功夫,需要一种让人能看得懂的“释义”。这一点,对于教内学人更有一种特别的意义。《佛学研究方法论》指出:“教内学者的佛学研究,应发扬传统,以解行相应法为主,兼取学界的科学方法。力求以禅的客观、冷静心态,从全人类文化的广大视角,从佛教的现状和自身的建设出发,研究佛教的历史、教义、教制、文化等。应直面佛教的现状和弊病,自我诊治,开出处方。应研究整理佛教的修持之道,总结古今修持的经验,开设出适宜于现代人修持的法门。应针对当代的社会、文化、心理问题,系统总结和发挥佛学思想,编写出高水平的佛教哲学、佛教心理学、佛教文化学、佛教伦理学等,为人类文化的建设、科学的整合飞跃作出贡献。应针对佛教现状,总结佛教弘传的历史经验,批判传统之弊端,深化人间佛教的思想体系。”在这方面,学诚法师、济群法师、净因法师等在

《法音》发表的诸多文章,多能融会教理,从自性中流出,以一种深入浅出、现代人容易领受的佛教式话语方式,娓娓道来,给人深刻启迪。

教外的视角需要往里看,作“解”的功夫;教内的视角需要往外看,作“释”的功夫。但完整的解释,要能够开显佛教文本的超越意义,则还需要内外融通,需要一种解释学意义上的视域融合,让教外教内的各种视域都融合到“法”流之中而又“出神态地站出”。

这种“法”,当然与我们庸常思维方式中主客对立、精神物质二分框架内的认知是大不同的。在人们习以为常的思维习惯中,有一种非常坚固的结构,这就是主体客体、精神物质二分法。在这种主客心物二分结构中,本来道通为一的一切,却因为二分分隔而触处成碍、扞格不通。解释学运用胡塞尔的现象学方法,试图在人类经验所及的一切地方,去探寻那种不能用科学方法论手段加以证实的、具有超越意义的对真理的经验,力图贯通此在世界与超越意义因为二分分隔而形成的障碍,提出了视域融合的方法。视域如何才能融合?这就要运用现象学“看”的方法。所谓现象学的“看”的方法,就是进行“本质直观”,运用“想象力的自由变更”,使世界在“本质”上“直观”地统一起来。这个统一的“本质”世界,现象学称之为“现象”,但现象学之“现象”,究其实,并不如佛教之谓“法”而能最终排除诸如“本质”、“现象”之类的任何相对性。

“任持自性,轨生物解”而谓“法”,那么,这种超绝相对的佛“法”就又是可以进行解释的,不过,这种解释必须指向超越意义。这种超越意义,甚至都超越了“法”之“义”,而可以“自由变更”指向“法”之“音”的。这种“自由变更”又是可以进行解释学意义上的解释的,因为“解释学不是研究因果必然的,而是考虑自由的,考虑自由之间的关系。自由是超越于理论关系的,不是可以用理论公式、形式逻辑推算出来的。……解

释学就是如何从自由的角度来解释、来阐述这些经当中所体现的自由的思想和自由的思路。”(叶秀山《解释学的哲学基础》)这种“自由”之所以是可以解释的,就因为这种自由是真实的,但是另一种真实。

三

怎么解释这“另一种真实”的“法”呢?

“法”之为“法”,是佛教对整个世界的一种整体性界定和解释。它不是我们惯常思维方式所作的一切解释,既非所谓“现象”,也非所谓“本质”,而是另一种意义。这另一种意义指向另一种真实,需要我们作另一种解释。《法音》刊发佛日(陈兵)的《真实论》(1993年第7期),给我们提供了一种通往这种真实的具有典范意义的解释途径。

《真实论》引用吕澂先生的话说,“佛学对象的核心范畴是‘真实’(或称‘真实性’、‘真性’)”。(《印度佛学源流略讲》)从这个意义上说,“真实”就是对佛法之谓“法”的一种根本“解释”。

《真实论》强调,现代汉语“真实”一词,实际“源出佛典”,若作“训诂”,那么,“‘真’主要从认识论角度,指如事物之本来面目;‘实’主要从实在论角度,指不依待他物而实有”。这种训诂,就不是一般文献学意义上的训诂,而是一种佛教文献学意义上的解释,这就首先将现代视域中的对真实的成见解构掉了。在现代思维视域中,所谓真实,首先就是一种客观现象界的真实,首先指“事物”而非指“事物之本来面目”,指“他物”而非指“不依待他物而实有”。即使有所谓形而上意义上的对真实的进一步思考,也只是这种作为客观现象界对象的“事物”、“他物”的抽象而已,根本上仍然是一种“事物”、“他物”式的客观现象界的真实。

当然,这种佛教真实又是含融消化了这种“客观现象界真实”的一种真实。佛教真实,其实也不外乎是对客观现象界真实的一种解构还原——解释。将客观现象界真实解构了,还原所剩的真实,就是佛教真实。

对真实的这种解构还原的解释,佛教有着一个严

整的次第。《真实论》指出,从次第上讲,有四种真实:一、世间极成真实,二、道理极成真实,三、烦恼障尽智所行真实,四、所知障尽智所行真实。这四种真实,“就从相对到绝对的角度及真实程度而言,构成一个渐次升进的阶梯结构,第一世间极成真实,仅是凡夫众生常识范围内的真实,无疑具有相对性;第二道理极成真实,是世间哲人们理性认识意义上的真实,对具体真实而言亦具相对性;第三烦恼障尽智所行真实和第四所知障尽智所行真实,乃出世间的圣人所证知的绝对真实,然第三尚不圆满,对第四而言亦具相对性,唯有第四所知障尽智所行真实,才是绝对真实,才能真正当得起本为如实、绝待义的‘真实’二字,能如实、圆满地认识诸法真实性、一切性”。

怎样践行这种解释路径而体认(“理解”)“真实”之“法”呢?“依世间极成真实进行思择,建立道理极成真实,依道理极成真实履践,证入烦恼障净智所行真实、所知障尽智所行真实,亦即依感性认识建立理性认识,依理性认识超越极限,证得绝对真实。”从感性认识到理性认识,这是现代认识论的一般认识,但从理性认识进而超越极限证得绝对真实,就不是现代认识论的一般认识所能认识的了,这属于佛教的超验体证。但这种佛教超验体证,也必然还是以一般认识为前行的,只是这种前行并不能只局限在一般认识范围内,必须有所超越。

如何有所超越?这就靠心性的开发。“佛法相信,人心有觉照真实之能,如实觉照的关键,是发挥第六意识理性思维之长,依世间极成真实进行思择,对世间极成真实和道理极成真实进行严密考察,依道理极成真实中最具普遍性、永恒性的缘起法则,推导出趋向涅槃之道,然后依此道修行,令心与真实相应,证得涅槃。”

心性超越,既需要对一般认识进行解构还原,也要对遮蔽在佛教上的某种宗教性进行解构还原,最终回归落实到现实人生心性体认上,作一种全新的“真实”的“解释”。“直截现证真实的诀窍,是大乘圆顿教

的观心法门。《大日经》云：‘云何菩提？谓如实知自心。’心，为宇宙万有中最为灵妙之物，为总摄万法之枢机，心之实相，即是一切法之实相。故只要回光反照，自观其心，照破自心所生的妄念，息灭不符真实的妄执，穷究自心之不变体性，当明心见性，见到心之实相时，也就见到了一切法之实相，见到了自性真我。只要见到了自性真我，则一切自在，如禅宗五祖弘忍所说：‘一真一切真，万法自如如。’这是现证绝对真实的捷径，可谓佛法真实论的心髓。观心法门，简便而行，不须藉丰富物质、发达科学、高度文化，古人、今人、未来人都可以修，一修就见效，堪称人类文化宝库中最有价值的瑰宝。”

这种对心性超越的解释，既超越了一般认识论认识，也超越了一般意义上的佛教信仰，具有一种独特的超越意义。这种超越意义是经由视域融合后才获得的。一种解释，无论是局限在一般认识论视域，还是局限在超验宗教视域，都不会有真正的超越意义。局限在知识论说领域固然谈不上超越，但停留在超验体验领域而无以表述，也仍然谈不上价值意义，必须将这种超越表述解释出来，才有人际的价值意义。这种表述解释，不可能用什么超验的、谁也不懂的语言来说，必须用知识论背景下的语言来解释，但这种语言又不可能仅仅是一种简单的知识论语言。这种解释话语，必须是知识视域和超验视域融合的话语。《真实论》正是经由了知识与超验视域融合后进行的叙述。

《真实论》说，“根境识三缘和合而变起一个带主观性的影像尘这件事，可谓世间的第一奇事，其中的机关奥妙，非轻易而可弄明白”。但《真实论》的解释，却能让人超越，趋于明白。《真实论》这样进一步解释：“《大智度论》早就说过，如凡夫肉眼所见地之坚相，若用天眼观来，则见其为微尘聚合之相，佛教圣者用慧眼观之，则见其空无所有。……在今天，不要说练功得天眼，就是利用人造的视觉延伸工具，也不难领悟感觉经验之不实。……佛经中常说，人的肉眼不能见实际存在的微细众生微虫和微细四大所成的鬼、中阴

身、诸天、佛菩萨报身，及地狱、天宫、净土等。现代科学虽然尚未发明能见鬼、中阴、诸天等的仪器，但在显微镜下，已证明佛所言肉眼不见的微虫确实存在。科学还发现了人不能感知的X光、红外线、紫外线、超声、次声等的实有，发现在宇宙电磁光谱中，人肉眼可见的光带，只是其中很小的一段，还有大段的不可见光存在；在宇宙声波中，人耳能听到的频率，也只是其中很小的一段，还有大段不可闻的超声波、次声波存在。见有为无，难道不是虚妄颠倒？”在这里，现代科学背景的知识论视域，与佛教超验体证视域融合了，其解释让人不禁有豁然贯通之感。

《真实论》是解构了一般认识及宗教性神秘迷障而对真实的一种极具超越意义的解释。这种解释启示我们，“这个经、这个事实给你开显出来是个什么样子，跟你在声色货利场当中、在必然的环节当中的眼光就很不一样。它放出来的光，它说出来的声音，你听到的，你看到的，都不同于日常生活的”。（叶秀山《解释学的哲学基础》）

确实，在《法音》文本中，我们“听到的”，“看到的”，与“声色货利场当中”、“必然的环节当中”“很不一样”，“都不同于日常生活的”，这是另一种真实，是“法”的“声音”。《法音》对佛教文本的解释，显然获得了一种解释学意义上的视域融合，可以称之为《法音》视域。这种视域既不偏于学术一路，也不偏于完全的在教言教一路，而是力争将经验逻辑视角与超验信仰视角打通，将超越体认用理性语路表述出来，实现一种融合，这才是一种真正意义上的突破与超越，也可谓《法音》的独特价值所在。从某种意义上说，比起纯粹的学术研究和纯粹的超越体证，将超越体认用理性语路表述出来的意义更有突破性，对佛法的弘传具有更大的价值。以《真实论》为代表的《法音》文本，给我们呈现的是既有心性体认、又有理性表述的一种佛教解释，一种有超越意义的解释，是不同寻常的。

《法音》三百期了！此中有真义。当然，我们理所应当还应该有更多更高的期待！