

# 佛教哲学中“空观”的起源

叶少勇

古代印度的主流的婆罗门教的思想,都是围绕一个“我”观念建立的,都在想方设法发现一个真我,引导变化无常的生命现象落脚在一个不变的本体之上,安身立命,最终和宇宙本体和合,所谓“梵我合一”。而只有佛教是一个异类,明确主张“无我”。这个“无我”是就人的生命现象而言,所以也称为“人无我”或“无人我”。

在中国,“空”几乎是佛教的理论标志,“空门”则成了佛教的别称,出家为僧叫“遁入空门”,我当年决定学习梵文,选择佛教文献专业的时候,身边也有好多人说我是“遁入空门”。恰恰是这个“空”,最难理解和表述,历史上的各个派别争议也最大。这里首先提一个问题,笼统地来看,佛教中“空”的含义是什么?

选项 A:XX 是空 = XX 完全不存在 / 毫无所有

选项 B:XX 是空 = XX 是无常:没有恒常实体,但有运动变化。

对佛教有了解的人,也许会毫不犹豫地选择 B。而事实上,AB 两种理解都曾经出现在印度佛教之中。据我考察,A 还更为原本一些。在佛教传播发展的第一个千年之中,虽然空的对象和范围有所不同,但“空”这个词的意义基本一致,就是“毫不存在”。观点 B 是公元四五世纪以后才在印度出现的新思想,当时是一朵奇葩,只是后来才上升为主流观点。

这里只讨论印度佛教的情况。印度佛教大致可以分为原始佛教、部派佛教和大乘佛教几个时期,这里选取其中的六个关键节点,根据其代表文献对各个时期的空观做一个简要的梳理(见下表)。

下面从原始佛教说起。

**原**始佛教,也就是从释迦牟尼开始传教到他去世后大约 100 年之间的佛教形态。释迦牟尼的言教是后来由不同的部派结集流传下来。现在能看到的主要是两大块,一是巴利语经藏的五大部,也叫五部《尼迦耶》(Nikāya),二是汉译的四部《阿含经》(Āgama),梵语的《阿含经》已经不完整。巴利语是古代印度的一种俗语,佛教的一个部派——上座部用这种语言记录了经律论三藏,现在巴利语系佛教还流行于斯里兰卡和东南亚地区。梵语是印度的古典语,学术标准语。汉译藏经中《阿含经》主要是从梵语经典翻译过来,《长阿含经》可能译自俗语,这些四部《阿含》分属不同的部派。巴利语、梵语两种语言其实比较接近,互相之间都可以理解,有点像汉语的普通话和粤语,这两种语言的文献都是佛教原典,汉语是译典,通过这些材料,我们能基本了解早期佛教的主要思想。

这里还需说明一下,汉语中的这个“空”字,对应梵语或巴利语中的两个词,梵语是 śūnya 和 śūnyatā,巴利语是 suñña 和 suññatā。以下以梵语为例,śūnya 是形容词,意为“空的”,相当于英语的 empty,śūnyatā 是抽象名词,是空的抽象性,相当于 emptiness,古代有时翻作“空”,有时也作“空性”。这两个词意义是互通

的,说一个东西是空,就等于说这个东西以空性为基本属性。只有讨论深细问题的时候才有严格区分的必要,在这里我们涉及不到那么深,为了避免麻烦,这里我们就说“空”,先不区分。

“空”这个概念成为佛教的理论标签,始于公元前兴起的大乘佛教时期。原始佛教的核心思想是“无我”(anattā/anātman)，“空”这个词虽然也多次出现,但大都与“无我”并举,例如释迦牟尼经常将人生判为“无常、苦、空、无我”,他还说有三条途径可以走向解脱,即三解脱门,即“空”、“无相”和“无愿”,而一般也是用“无我”来解释这个“空”。

可以说,原始佛教的“空观”就是“无我观”,观空即是观无我。那么这里先简要解释一下,什么是“无我”。所谓“我”,按照佛教的说法,首先,“我”是主宰,是生命现象背后的“作者”,是生命的核心基础,主宰生命是它的任务。其次,“我”必须满足一个标准,即常一不变,这点很关键,变化的、不是同一的东西不是我。为什么必须以此为标准,我们一会儿还会说。

再说“无我”的这个“无”字,从巴利语和梵语的原文来看,“无”和“非”两种理解都可以。有些古代汉译也确实翻成“非我”。应该指出的是,这两种理解并没有实际差异,因为佛经中无我的论证过程,往往是逐一排除了所有“我”的候选项。常见的套路是:一切物质、精神的生命现象都是变化无常、相互观待的,不符合我的定义,不是“我”,“非我”。这些现象之外的东西更不可能是我,因为与生命现象不发生关联,无法完成主宰统领生命现象的任务。这样就像是说,在这个教室里的人都不是我兄弟,教室外的其他所有地方的人也都不是我兄弟,那么就等于说我没有兄弟,我的兄弟不存在,我是独生子,而不是说,我有一个即不在屋里也不在屋外的兄弟。所以,普遍地非我,就是无我。

清楚了“无我”两个字的基本含义,我们再来看应该怎么

理解原始佛教的这一主张。按照佛教的说法,众生认为有我,就会以我为中心产生贪欲和嗔恨,就生起烦恼造作恶行,如果觉悟了“无我”,就会熄灭烦恼,解脱轮回,证得涅槃,成为阿罗汉,从此不再受苦难。

很多人喜欢从心理学或社会学角度来解释“无我”:这不就是宣扬大公无私、忘我精神吗?不需要拔高到哲学思辨的高度,大家都为别人,不为我,这个世界自然变得美好,至于“解脱”、“涅槃”之类的说法,都是宗教的许诺而已。

的确,佛教主张的“无我”可以说有净化人心、净化社会的功能,但是,释迦牟尼不是明知有一个我存在,而使劲说服人们把它忘掉,看淡,放下,而是他真的认为,根本没有“我”存在。那么这一结论是怎么得出的呢?刚才说到,考察是不是“我”或有没有“我”的时候,依照的标准是“常一不变”:我必须是常,一旦发现物质世界、精神世界都是无常,就是无我了。例如:

《杂阿含经》卷 3:此色坏有,受、想、行、识坏有故,非我、非我所。(CBETA,T.2,no. 99, 16c20-22)

《杂阿含经》卷 1:色无常,受、想、行、识无常。无常者则是苦,苦者则非我,非我者则非我所。(CBETA,T.2,no. 99, 2a26-28)

上面引文中,“色、受、想、行、识”是佛把一切物质精神分成的五大类,也叫五蕴。“我所”指的是属于我所有的事物,既然连我这个主人都没有,也就没有它所拥有的任何财产。

这一点很值得思考。为什么我必须是常一不变的?设定这一标准的道理何在?

有人说,佛教这是故意设定一个极高的标准——“常一不变”,再说“一切事物和现象都是变化无常的”,然后把“我”给否定了,宣布“无我”。那么问题来了,生命的主体,为什么必须是常一不变的?我就把这些各种发展变化之中的生命现象,概括统称为“我”,这样不行吗?反过来说,如果这些变化之中的现象不够佛教所说的“我”的资格,那么我可以,我从来



北京大学出版《汉译巴利三藏·经藏·长部》,中西书局,2012年

不觉得有什么东西是不变的,从来没有执著过一个常一不变,有人可以说,昨天我跟前任女友吃饭的时候,还对她说过:“我已经不是当年的我了”,这样的话,我岂不是已经证悟了无我,已经是阿罗汉了?怎么好像哪里不对的样子?

**让**我们反思一下“我”这个观念。人的生命现象充满了变化,从受精卵一个单细胞,变成一个大人,从物质、精神上都变化巨大,甚至找不到相同之处,但是不论怎么变,人们总觉得这些物质和精神现象之中贯穿着一条轴线,是同一个“我”被孕育,被生出,又长大成人,最后还是这个“我”走向死亡,万变之中有不变,至少在这七八十年里,总是伴随一个不变的“我”的观念,对于相信有来世的人,这个时间还会更长,他们会认为我的灵魂还可以在其他躯壳上延续。所以,你可以糊弄前任说“我已经不是当年的我了”,但是当年借给你钱的人还是会追着你要,不会追别人。对于欠债的人和放债的人来说,变的都是马甲,不管换多少马甲,马甲之中总有一个不变的东西,常一贯穿,用这个东西可以将每一个人清晰地区分开来。我们可以借用英语的 identity 这个词来理解,所谓身份,总是唯一的,不变的。这个词在哲学中也翻译做同一性。可以说,这种同一性深植于

| 节点            | 时期     | 代表文献           | 代表观点         |
|---------------|--------|----------------|--------------|
| 1. 原始佛教       | 公元前5世纪 | 《尼迦耶》<br>《阿含经》 | “人无我”        |
| 2. 部派佛教之说一切有部 | 公元前后   | 《毗婆沙论》         | “人空法有”       |
| 3. 初期大乘佛教     | 公元前后   | 《般若经》          | “人法俱空”       |
| 4. 初期中观       | 二三世纪   | 龙树《中论颂》        | “空即是中”       |
| 5. 瑜伽行派       | 四五世纪   | 《瑜伽师地论》        | “言说法空,离言法不空” |
| 6. 思想转折       | 4-6世纪  |                | “缘起性空”       |



巴利语经藏《长部》贝叶写本(泰国法身寺藏)

← (上接12版)

人的思维之中,深刻影响着我们的行为。

这样一个根深蒂固的观念,它在存在世界里有没有对应的事物呢,也就是“我”这个概念的指示对象是什么?经过佛教的一番考察,上穷碧落下黄泉,发现根本找不到一个东西符合这个常一不变观念。物质的身体不是我,因为这个身体变化太大了,现在,胳膊腿能截,心肝脾肺肾都能换,而我还是我,不受影响。再说精神现象,变化更大,更没有一贯性。我把我小学毕业合照给大家看,也许你们能从中指出谁是我,而如果我把我们小学一个班的日记本摊给大家看,不看名字,我敢保证没有人能把我的那本挑出来,因为思想差异太大了。那么,除了这些生命现象,这个世界上就没有常一不变的东西吗?“证有容易证无难”,你没找到,没见过,不能说肯定没有。但是佛教说,就算是有,这些从来没有出现在我的世界,我完全经验不到的东西,又怎么会是我的生命主体呢?这样,考察到最后发现,如此根深蒂固的“我”的这个观念,只是个观念而已,除此之外再也找不到跟它一致的事物了。

在这里我们且不说佛教的这个论证过程是不是充分有效,是不是还有再讨论的余地,单就这个结论来看,太恐怖了。这就好像说,我们把毕生积蓄都存到了一个银行,突然发现,根本没有这个银行,这个银行根本不存在,它唯一的存在形式是我以为它存在。这个结论太崩溃了!

古代印度的主流的婆罗门教的思想,都是围绕一个“我”观念建立的,都在想方设法发现一个真我,引导变化无常的生命现象落脚在一个不变的本体之上,安身立命,最终和宇宙本体和合,所谓“梵我合一”。而只有佛教是一个异类,明确主

张“无我”。这个“无我”是就人的生命现象而言,所以也称为“人无我”或“无人我”。

佛教从人们的固有思维之中提炼出一个“常一不变”的“我”的观念,进而分析,如果有我,这个我必须常一不变的,而如果所有的事物都是无常的,变化的,那就都不是,排除了所有有可能是我的事物,就是“无我”,就是“空”。注意,这个我是彻底地没有,不是说否定了常一不变的我之后,还有“发展变化的我”。我必须常一不变,这个道理不能含糊。无常变化的东西,就算它有,也不是我,更不是属于我的,因为压根没有我。如果一切都无常,就压根彻底没我了。所以,原始佛教说我是空,就是说我毫不存在的意思,就是我们刚才列的选项A。

把刚才的讨论主线简化一下,就得出一个原则:就“我”这个生命主体来说,若有,则是常;若无常,则无。可以看出来,前后两句互为逆否命题,是完全等价的两句表述。这个原则非常关键,将有助于我们厘清佛教“空观”的发展脉络。

大家可能注意到了,这里的原则有一个限定前提——“对于我这个主观主体来说”。我们不禁要问,对于客观事物的存在,该是怎样一番情况呢?佛教把事物叫作“法”,那么一切事物——“万法”的存在,可不可以还套用这个原则——如果事物是存在的,就必须常一不变,如果事物都是无常的,就得说事物不存在。大家现在可能会觉着这个说法别扭。那么到底应该怎么对待外部世界是否存在的问题,我们先来看一下原始佛教中有没有现成的答案。

据我的搜寻,原始佛教经典中涉及这个问题的材料极少。找到这样一段话可以参考:

巴利语《相应部·世间空经》(SN 35.85, *Suññatalokasutta*),笔

者译文:

(佛说):“阿难!由于空无有我及我所,所以说世间是空。”

这部短经就叫做《世间空经》,乍看这个“世间是空”的说法,似乎表达了某种立场。但是这里要特别注意,说“世间是空”是因为“空无有我”,在巴利语中,“空无有我”的“我”字是第三格,与 *suñña* “空”这个形容词搭配,表示“以无什么而为空”,汉语不太好表述,英语对应的是“be empty of something”。那么问题很清楚,佛说世间空,是说世间之中没有我, *this world is empty of the Self*,那么世间本身有还是没有呢?

有人说这段话就像是说教室里没人,所以是空的,并不是说没有教室,反而是暗示了教室的存在。这种说法是不对的。我们来思考,如果说这段话暗示了世间的存在,那么判断世间是否存在标准是什么?对于“我”这个生命主体,存在的标准很清楚,常一不变,变化的事物都不算数。而世界呢,无常变化的万法,算是有还是没有?这段话没有给出一个标准,在整个原始佛教的经典中都没有。不给判断标准,就等于没有下判断。所以,这段话告诉我们两点,第一,空,就是指无我,因为无我,就是说是空;第二,法有没有?不知道。

把上面讨论的原始佛教的空观,可以总结为“一个原则,两个基本点”。

一个原则,就是刚才说的“若有,则是常,若无常,则无”,这个原则仅仅用来指导对于生命主体的考察,所以还不是通则。从这个原则的后一句可以推导出“人无我”,对于这个我,判断其存在与否的标准就是常一不变。设立这一标准的道理我们刚才也大致介绍了,这是人的固有思维,我们心底确实是这么认为的,变化的生命之中有一个不变的我。

基于这一原则,得出第一点基本判断,无人我,也就是

“没有我这个人”,人即是空,其他东西爱是什么是什么,反正不是我,我是完全彻底不可能存在的。而第二点,外部事物,法是否存在的问题,原始佛教没有交代适用原则和标准,是有是无,怎么算有,怎么算无,不知道。这个问题被悬置了。

第一点中的“人无我”,是佛教的最基本主张,后来的各派也大都遵循,不承认这一点,就不算是佛教了。关于第二点“法我”这个问题,一般说,早期佛教认为外部世界的问题与修行解脱不直接相关,以实践为主导而避免陷入纯思辨的麻烦,所以就悬置了。然而,随着佛教后来不断发展壮大,越来越需要建立一个完整的哲学体系,对待外部世界的问题,就不能还是保持沉默了。

从佛去世后大约100年开始,佛教由统一逐步走向分裂,进入了部派佛教时期以及大乘佛教时期。佛教的基本思想沿着两条道路发生分化,一方认为有外部世界,另一方认为没有。而接下来我会给大家展示,在初期,两个方向上的各个派别都共同遵守我们刚才说的“若有,则是常;若无常,则无”的原则。也就是说,不管哪一方,都认为原始佛教考察“我”的这一原则和标准,同样适用于对外部世界的考察。

部派佛教时期对于“常一不变”的探讨更加具体,出现了“自性”这个概念。自性(*svabhāva*),既可以理解为事物自身固有的不变的本质属性,或者也可以理解为不变的自体,即自己的存在,其基本意义就是常一不变,天然而有,不由造作。

用自性这个词来表述我们的原则,就成了,“若有,则有自性”——如果主张外部事物是有,就得说,这些事物有常一不变的自性。“若无自性,则无”——如果主张一切事物无常,没有常一不变的自性,那么就根本没有事物。

如果大家觉得这么说很诡异,我们接下来看这两个方向上的代表他们自己是怎么说的,是不是真的遵循这一原则。部派佛教的说一切有部,是主张外部事物是有的代表,最初流行的大乘佛经——各种版本的《般若经》,是主张外部事物是“无”的代表,两方大致都在公元前后流行起来。

(本文为作者今年10月11日北京大学未名学者讲座的讲演稿《“万法皆空”——佛教哲学中“空观”的起源与沿革》第一部分,本刊将会继续刊登第二部分。作者为北京大学南亚学系副教授)

## 学人在讲

### ◆ 石质文物保护方法与案例

主讲:何海平(首都博物馆文物保护修复中心总工程师)

时间:11月11日 13:30-15:30

地点:首都师范大学北一区文科楼历史学院408会议室

### ◆ 古代美洲权力的起源

主讲:贾格·库珀(Jago Cooper,大英博物馆美洲部主任、研究员)

时间:11月12日 10:00-12:00

地点:上海博物馆学术报告厅

### ◆ 砥砺与琢磨——商周出土玉器所见制作痕迹拾遗

主讲:蔡庆良(台北故宫博物院器物处研究员)

时间:11月13日 14:00-15:30

地点:上海博物馆观众活动中心

### ◆ 杰罗姆的激愤——奥古斯丁和杰罗姆双重皈依的社会语境

主讲:彭小瑜(北京大学历史学系教授)

时间:11月14日 9:30

地点:上海师范大学文苑楼708

### ◆ 古代东亚的陶瓷交流

主讲:刘朝晖(复旦大学文物与博物馆学系教授)

时间:11月19日 14:00-15:30

地点:上海博物馆观众活动中心

### ◆ 从进步儒学的角度看社会压迫

主讲:安靖如(Stephen C. Angle,美国卫斯理安大学东亚系教授)

时间:11月20日 19:00

地点:清华大学文北楼309教室

### ◆ 宋神宗的军事改革与对外经略

主讲:雷家圣(台湾中国文化大学副教授)

时间:11月24日 15:30

地点:上海师范大学文苑楼708

- 叶少勇 佛教哲学中“空观”的起源  
沈晓鸣 《东印度公司对华贸易编年史》的  
修订与补注  
刘迪 要素配置效率问题不容忽视  
蔡金冬 上海古典音乐的“梅百器时代”

# 文学 人

第 267 期 2016 年 11 月 11 日 星期五



## 《竺可桢全集》的演化史

本报记者 刘力源

台湾“中研院”院士、史语所所长黄进兴：  
我们不能永远亦步亦趋

陆胤

# 佛教哲学中“空观”的沿革

叶少勇

从原始佛教的“人空”，到说一切有部的“人空法有”，再到初期大乘佛教的“人法俱空”，再到瑜伽行派的“言说法空而离言法不空”，虽然空掉的对象和范围有所不同，但“空”这个词都是彻底不存在的意思：人空就是指主观主体彻底不存在，法空就是外部事物彻底不存在。瑜伽行派虽然另立了一个离言的有，但对于众生觉知范围内的一切法，仍然主张空无所有。这些派别对空的讨论，都遵循着一个共同原则：“若有则常，若无常则无”。

## 部派佛教之说一切有部：“人空法有”

据说在佛去世以后约300年，也就是大约公元前1世纪，在西北印度形成了一个对后世影响很大的部派，叫作“说一切有部”，简称“有部”。我们知道，佛教文献分为三大块，叫“三藏”，即经、律、论。经是佛陀的言教，律是戒律规章，论就是理论阐释。所谓的“三藏法师”，就是能把三藏之中的重要典籍都背诵下来的僧人。说一切有部特别强调“论”这一文献部类，大力提倡独立思考精神，通过大量撰写理论著作，建立起一套庞大细密的经院哲学体系。

这个部派的代表文献是《大毗婆沙论》，据说是公元2世纪，印度贵霜王朝的迦腻色迦王所赞助的一个国家重点项目，召集了五百阿罗汉用了12年时间，分析、讨论、汇集前人的各种观点而写成的。这个文献的梵文本已经失传，玄奘译本约有一两百万字。这部论中对于无我的讨论，已经明确将“我”划分为两种，生命主体是人我，世间一切事物——万法的实体是法我。“法”就是事物的意思。有部派坚定地认为，佛只说了没有人我，“人无我”，没有说过没有法我，法我是有的。

玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》卷9：我有二种，一者法我，二者补特伽罗我。善说法者唯说实有法我，法性实有，如实见故不名恶见。外道亦说实有补特伽罗我，补特伽罗非实有性，虚妄见故名为恶见。(CBETA, T27, no. 1545, 41a18-22)

“补特伽罗”就是人。可以看出，有部主张，只说“有法我”，是“善说”，不是“恶见”，而如果主张“有人我”，就是恶见了。按照有部的理论，不能说这个五彩缤纷的外部世界是什么都没有，有些是假法，是幻像，但有些是实法，是真实存在的事物。如果是实法，它就一定有恒常不变的“自性”，于是他们

就设立很多有自性的事物，主张“有自性”。这显然是依着“若有，则是常，则有自性”的原则来立论，所以他们主张“法体恒有”，“三世实有”(过去现在、未来都是实有)，这个部派也因此而得名。

这种观点会面临这样一个难题。世间万法绝大部分都是有生灭变化的无常现象，这些无常事物怎么会拥有一个三世实有、恒常不变的自性呢？我们看下面两段话：

玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》卷31：又散等言，不显诸行自性灭坏，但显诸行由无常灭无复作用，谓有为法自性恒有，由生相故有作用起，由灭相故无复作用，名为散坏破没亡退。(CBETA, T27, no. 1545, 161a22-25)

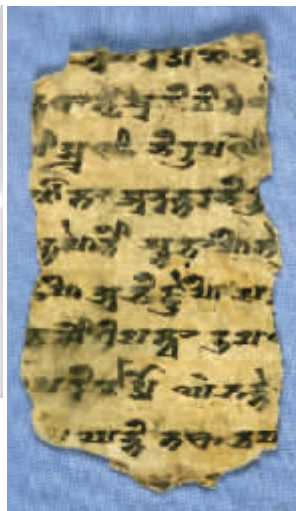
玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》卷76：未来诸法来集现在时，如何聚物非本无今有？现在诸法散往过去时，如何聚物非有已还无？答：三世诸法因性果性，随其所应次第安立，实体恒有无增无减，但依作用说有说无。(CBETA, T27, no. 1545, 395c25-396a1)

可见，有部认为自己已经较好地解决了这个难题：自性法体一直都是实有，从来没有生灭变化，我们看到的变化现象都是“作用”在生灭。现在的大乘佛教话语圈，常常听到对小乘思想的批判，觉得无常之法有恒常自性的观点有些愚蠢，明明看到这些事物是无常变化的，却非要为其找一个不变的自性实体作支撑，还要说这个自性三世实有，生灭变化只是围绕自性所现起的作用，这样自然会有难题。直接主张这些事物就是以一种无常变化的方式而存在的，多简单明了。

会有这样的想法，是因为不理解建立本体论的原则。同一性，身份，存在者是谁？不找到一个恒定不变的实体，是没有办法建立稳固的存在的。存在者须满足同一性，它所拥有的东西可以千变万化，但这个核心基点必须历时而不变，昨天说的那个它，还就得是今天说的那个它，其核心本质不变，才能说这个东西存在了一天。



上图：梵藏合璧《金刚经》，嵩祝寺1760年印本



右图：中国国家图书馆藏《二万五千颂般若经》梵文残叶

古代印度如此，在前期的西方哲学中也是如此。抛开具体理论的正确和错误不谈，有部思想体系遵循“若有，则必有自性”的本体论原则，绝不愚蠢，而且也不是那么容易被驳倒。它甚至都不用怎么费力来证明，因为这套理论与经验贴合度高，各种事物各安其位，既有明确固定的体，又有变化无穷的用。有点像所谓的科学世界观，事实上，有部的理论里面就包含了一套有一定深度的原子论。

有部的观点还可以用一个原则，两个基本点来概括，体现在文末的表格上。这里的“一个原则”就是：“若有，则有自性；若无自性，则无”，注意和原始佛教不同，在有部这里这个原则已经可以统摄对生命主体和外部世界两部分，是通则。其判断标准将常一不变具体化为“自性”。

“两个基本点”，人是我，法是有，也称“人空法有”。有部对“空”这个字眼的使用，也基本沿用原始佛教中的意义，指“无我”，所以，空还是完全不存在的意。

## 初期大乘佛教：“人法俱空”

几乎是在说一切有部兴起的同时，也就是公元前1世纪，大乘思潮也开始流布，其哲学思想的代表文献是《般若波罗蜜多经》，简称《般若经》。“般

若”(prajñā)意思是智慧，“波罗蜜多”(pāramitā)就是到达彼岸，意思是以智慧到达最高的彼岸。与原始佛教和有部的经典文献不同，在《般若经》中，“空”这个概念上升为根本主张，意义也明确为“无自性”(niḥsvabhāva)，这显然是针对有部等部派在自性基础上建立的“人空法有”，《般若经》主张人法两空，明确了“万法皆空”的立场。

需要注意的是，《般若经》对“万法皆空”这一立场的表述，清晰地体现着我们前面提到的原则的后一句：若无常，若无自性，则无万法。也就是说，“万法皆空”不是在万法之上剔除一个恒常的核心，而是直接主张根本就没有万法。《般若波罗蜜多心经》，简称《心经》，在汉传佛教中影响很大，其中说到“五蕴皆空”时，说：“空中无色，无受想行识”，也就是说，空的意思就是没有五蕴，空就是无，就是没有。下面一段话说得更为清楚。

这是玄奘翻译的《大般若经》，把所有长短篇幅的《般若经》都搜集全了，有600卷，也就是大约五六百万字，玄奘生命的最后三四年中就干这件事。这段话中佛说，将来有人比较愚痴，想讲说般若波罗蜜多，讲出来的却是走了样的“相似般若波罗蜜多”，说：“色坏故名无常，非常无故名为无常。”那么什么才是真正的般若波罗蜜多呢，佛说：

玄奘译《大般若波罗蜜多经·第五会》卷558《经典品》：

不应以色坏故观色无常，不应以受、想、行、识坏故观受、想、行、识无常，但应以常无故观色乃至识为无常。(CBETA, T.7, no. 220, 879b)

类似的段落般若经中反复出现多次。无常，没有一个常一不变的自性，就是根本不存在，“无常即是常无”，佛说：“常无”才是“无常”的正确打开方式！注意，“常无”的意思就是永远地不存在，根据平行的梵文本来推断，这个“常”字是副词，根本不存在，毫无所有。

也许大家总听说，佛教讲“缘起”，似乎不否认缘起这种生灭无常的现象的存在。我要说，从原始佛教到大乘佛教，所有对缘起的讲述都是为了导出空，导出没有什么东西，而不是为了导出有什么东西，不是肯定缘起的存在。有人将这一过程概括为“缘起故空”，这个说法没有问题，因为是缘生起来的，是无常的，所以是空的，不存在的。所以《般若经》强调“无常即是常无”，没有恒定的存在，就是不存在，因为失去了存在的核心基础。而有人在“缘起故空”后面还加了一句，“空故缘起”，因为是空的，所以才能生起来。我可以负责任地告诉大家，《般若经》中从来没有这么说过，都“常无”了，彻底无所有了，还缘什么起呀？“空故缘起”是很晚才有的观点，我们稍后会涉及。

另外，《般若经》还有一个特点值得关注，其空观的表述

← (上接13版)

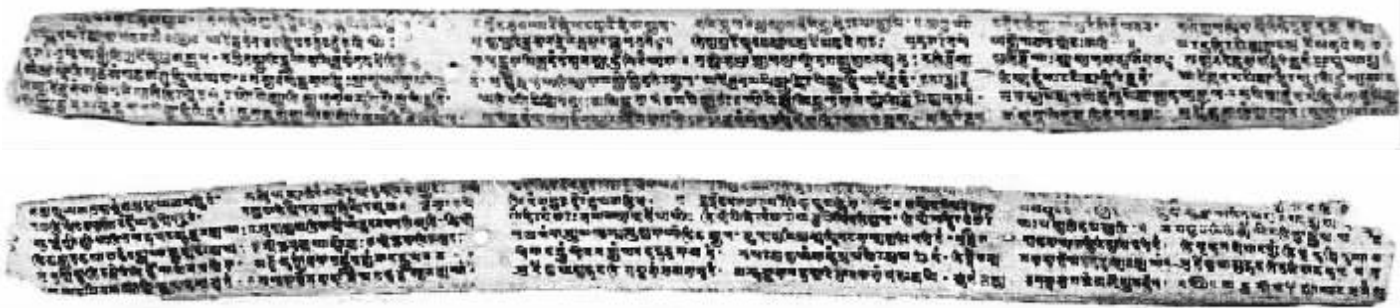
表现出认识论视角:

玄奘译《大般若波罗蜜多经》卷477《正定品》:佛告善现:“诸菩萨摩訶萨行深般若波罗蜜多时,遍观十方殑伽沙等诸佛世界及诸佛众并所说法自性皆空,唯有世俗假说名字说为世界、佛众及法,如是世俗假说名字亦自性空。”(CBETA, T.7, no. 220, 416a1418)

《般若经》讨论一个事物是否存在,已经不再像有部那样只关注是不是有常一不变的自性,而是从这个事物首先是一个概念入手,讨论这个概念是否对应着真实存在之物,自性,在这里除了常一不变,同时还是概念的指示对象,是人类的认知体系背后的真实存在物。而《般若经》主张的“空”就是一切所认识的事物“唯有假名”,一切概念,包括“人我”的概念,都没有存在物与之相对应,没有指示对象。也就是说,一切事物只是你认为它有,除了你的认为,就什么都没有了,现实中根本没有这个东西。

在文末所附的表格上,可以看到,《般若经》空观的原则还是“若有,则有自性;若无自性,则无”。与有部一样,这个原则也是通则,通吃主客世界。不同的是,大乘佛教用的是后一种表述,“若无自性,则无”,由此导出“人法两空”。在判断标准上,《般若经》说的自性有了认识论意义,不仅仅是考察“不以人的意志为转移”的客观事物,而是把人类的认知结构纳入考量,从概念和指示对象的角度来考察,自性就是恒定的指示对象。《般若经》的两个基本点是,人自性,法也是无,主客双泯,万法皆空。所以,《般若经》的空观就是“常无”,永远没有,完全没有,连指示对象都没有。

有这样一个问题。般若经的空观立场虽然明确,但并无论证过程。有部主张诸法是有,因为有自性,《般若经》说恰恰是因为没自性,所以万法根本没有。但是为什么没有自性呢?法的问题和人的问题不一样,讨论人的时候,你可以说生命现象都是无常的,常的东西可能有,但跟生命没有关联,所以排除了。讨论法就不能这样排除,因为外部世界是没有界限的,是可以包含未知世界的。就像争论有没有外星人一样,你没有见到不能说就一定没有,有可能他们只是还没有联系地球,或者只是还没有联系你而已,保不齐我们身边就有身份保密的外星人。“证有容易证无难”。有部说很多事物背后都有常一不变的自性?你说我从没见过这样的自性,我见到的都



《中论颂》梵文贝叶经

是变化的现象,那有可能只是你的洞察力不够而已,就是这些不变的本体导演了这个变化纷繁的世界,这个理论模型为什么不可能呢?根据现在流传下来的《般若经》文献,似乎缺少有效论证这一环。

### 初期中观: “空即是中”

对“自性空”的论证过程的需求,开启了大乘佛教的论典时代。最初从事这个工作并且产生巨大影响的,是公元二三世纪的印度论师龙树。龙树是一个传奇人物,年轻的时候腐化堕落,干了不少坏事,突然一天醒悟了,把聪明才智放到佛教上,写了一部《中论颂》,结果奠定了大乘佛教的理论格局,被称为“八宗共祖”。大乘佛教中人,相互之间吵得一塌糊涂,但没有一个人曾对龙树的思想体系有异议,能做到这一点的,整个大乘佛教,只有龙树一人,没有第二个人。

刚才我们说,讨论外部世界是不是存在,会有困境,因为很难证明这个世界上一定没有有部说的常一不变的自性。这样一个看似走不出的困境,龙树却发现解决之道:既然我们都只能通过意识语言反映和描述真实,而不能直证真实,那么我们就讨论那个认识之外的真实,只讨论各种概念对真实的描述和建构。也就是说,我不讨论这世界上有什么,我就讨论你认为这世界上有什么,你的这种认为是不是可能。这个范围一下就有界限了,标准也明确了,就是你的定义。只要找出你定义的概念体系之中含有自相矛盾,那么在语言的层面就可以消解它,就不用找遍世界。也就是说,我们不说这世界上有没有自性,我们就说你所描述的那个自性是不是能自圆其说。我认为,这是印度哲学中的认识论转向,是一次哥白尼革命。

龙树的创见就在于,他通过一套论证得出结论:人类所有能定义的概念都必然蕴含着自相矛盾。这里我们不讨论龙树是怎么论证的,是不是真实

有效,有没有漏洞。单就结论来说,如果证明了所有的概念都只是错误预设的概念而已,不可能有真实存在的事物与之相对应,就等于说,我们通过种种概念所把握的世界是虚假的,这个世界展现给我们的样子完全不符合真实情况,真相是什么我们不知道,但至少我们所见所知一切都是假象,我们就是在做梦。这点也正符合了《般若经》中所说的一切“唯有假名”的结论,《金刚经》也说,“一切有为法,如梦、幻、泡、影。”所以,龙树的理论其实是《般若经》认识论视角的清晰化,相当于给结论补出了演算过程。

从《般若经》到龙树,自性就是名言概念的指示对象,那么,一个概念如果没有了指示对象,就是个虚妄不实的想法,没有任何事实的支持,也就是毫无所有。所以,还是那条原则:若无自性,则无,根本不存在。这里引用龙树《中论颂》的一句话:

【罗什】诸法无自性,故无有有相。1.10ab

【笔者译文】千无自性诸事物,存在性即不可得。1.10ab

龙树的另一个创见,是把《般若经》的认识论视角进一步深化,将大乘的空观安立于中道之上。佛陀曾说过要避免陷入两个极端,要走中道,这两个极端在哲学立场上就表述为“有”和“无”。在大乘思想初兴之时,小乘人士就常常攻击大乘“空观”陷入了“无”的极端,是断见,是顽空。龙树就回应了这种指责。

前面我们总说“空”就是“常无”,是彻底的无,还是模糊。经过龙树的分析,就完全清楚了,大乘佛教所主张的空,是指示对象的“无”,有别于一般描述的“无”。一般所说的“无”,是描述一个事物的状态,是以事物的成立为前提。例如问:“你有钱吗?”回答“无!”不是说世界上没有钱这种东西,而是钱这个东西在我这里的状态是无,这个“无”恰恰以钱这个东西的存在为前提。而指示对象的“无”,标志一个概念的完全彻底破产,没有前提,一开始就压根没有这个东西,自然就不说它有,也不说它无,也就避免陷入了两个极端。例如讨论我

弟弟有没有钱,我弟弟的钱是有还是无,无论主张哪一方,都是预设一个前提:“我的弟弟存在”,而如果我没弟弟,自然我弟弟的钱既不是有,也不是无,也就不会落入“有”和“无”的任何一方。

龙树说,你看,我说的这个“空”,干掉了自性这个前提,谈不上有,谈不上无,非有非无,不落二边,所以这就是中道。因此龙树的理论体系被称为“中观”。

所以,龙树的“中观”就是“空观”,不是折中,不是指示一条非有非无的微妙的存在方式,而是主张彻底地没有。之所以不是一般的“无”,是因为一般的“无”无得还不够,这个很有意思,断灭见、顽空见错就错在空得还不够,还留有个前提,把这个前提也“无”了,就是中道的空。所以这个空,比无还无。

通过《中论颂》的几个段落可以清晰地看出这一点:

【罗什】有若不成者,无云何可成?

因有有法故,有坏名为无。15.5

【笔者译文】事物之有若不成,无亦即是不成立。

因为有之变异性,人们即称之为无。15.5

【罗什】一切法空故,何有边、无边?

亦边亦无边?非有非无边? 25.22

何者为一、异?何有常、无常?亦常亦无常?非常非无常? 25.23

诸法不可得,灭一切戏论,无人亦无处,佛亦无所说。 25.24

【笔者译文】若一切法皆是空,何者无尽?何者有尽?

何者无尽亦有尽?何者非无非有尽? 25.22

何者即彼何者异?何者为常何无常?

何者为常亦无常?何者又是二俱非? 25.23

一切所得皆息灭,戏论息灭而妙善,

无论何处、于何者,无任何法佛可说。 25.24

从文末表格上可见,如果把龙树的中观放上去对比,会发现各项和《般若经》都没有区别,只是“空”含义更加明晰。

### 瑜伽行派: “言说法空, 离言法不空”

龙树的这套以批破为主的理论虽然痛快淋漓,但在实践和道德伦理问题上会显得有些苍白无力。人们所见、闻、觉、知的所有事物都是假名空妄,都没有存在之体,龙树甚至说过“佛陀”与“众生”这对概念以及“轮回”和“涅槃”这对概念本质也都是空无对应的,那么还要不要区分善恶,如何建立佛教的因果业报轮回,如何修行证果?对这些问题虽然龙树也作了一些回应,但是,他的一贯风格是只说什么是无,不说什么是有,只说什么是错,不说什么是对,所以这些回应多少有些无力或语焉不详。

在龙树身后大约一两百年,也就是公元四五世纪之时,印度兴起了大乘佛教的另一大派——瑜伽行派,这一派别与中观在大乘佛教中并称车之两轮,鸟之两翼。瑜伽行派有一部最基本的论著——《瑜伽师地论》。玄奘主要就是为了读这部论才去的印度。那烂陀寺的戒贤,据说超过一百岁了,就等玄奘来,给他讲这部论。玄奘翻译的这部论有近100万字。

瑜伽行派几乎全盘继承了般若经和龙树的“众生所见所知皆是空”的思想,但在众生的认知范围之外,瑜伽行派主张另立一套真实的存在模式。于是他们把自性分为两种:“言说自性”和“离言自性”,进而建立了三自性的理论框架。

“言说自性”又称为“遍计所执自性”,这里的“言说”,是认知概念体系,不仅包括理性认知,也包括感性直觉。言说自性,就是指众生通过概念思维所期望抓取的那个存在之体,也就是概念的指示对象,还是《般若经》和龙树所否定的那个自性。瑜伽行派也认为,这个言说自性根本没有,众生对世间的认知图景,完全没有对应物,与《般若经》和龙树是一致的。

然而,在凡夫众生的认知

← (上接14版)

范围之外,瑜伽行派主张确有真实的存在,是离言自性,也就是人们根本指不着理解不了的东西,超出了言说概念的范围,但确实是有,谁知道它有呢?圣者——佛、菩萨。瑜伽行派把这个离言自性又一分为二,一个是依他起自性,一个是圆成实自性,这两个自性的理论比较复杂,这里就不解释了。瑜伽行派说这个离言自性,凡夫众人根本见不着也理解不了,但你非要问一切都空了还有没有善恶因果报应,我就只能告诉你因果的运作就是通过这离言自性如此如此这般实现的,但实际上到底是怎么一回事,跟你其实说不上,因为是离言的,你就知道有这回事就行了。也就是说,虽然众生所见所知的一切都不存在,毫无所有,但这些虚假呈现的背后有一套真实的运作机制,你的每一个行为和思想,都会影响对这套机制的运作,也就会带来结果。这样,既保持对眼前一切事物的否定态度,又有一套理论依据可以指导修行实践。瑜伽行派就是因此而得名,“瑜伽行”即观修的意思。

关于言说自性和离言自性的分立,我们来看一段材料:

《瑜伽师地论·本地分中菩萨地》卷46《菩提分品》:云何菩萨等随观察一切诸行皆是无常?谓诸菩萨观一切行言说自性于一切时常无所有,如是诸行常不可得,故名无常。又即观彼离言说事,由不了知彼真实故,无知为因生灭可得,如是诸行离言自性有生有灭,故名无常。(CBETA, T30, no. 1579, 544a18-23)

可以看出,瑜伽行派将“无常”分成两个层面来理解,前一个层面与《般若经》和龙树的观点完全一致,也就是我们前面说的“无常即常无”的原则,这里“常无所有”的“常”字从梵文本上看很清楚, *nityakālam*, 就是副词,“永远地”。后一个层面是瑜伽行派的独特之处,在一个众生言说思维范围之外另立一个自性,虽是无常却是实有,虽是自性却有变化,这一理论有点奇特,似乎不合原则,但由于这是说离言的事物,可以辩解说,佛菩萨的境界我们不懂,只是为了指导实践而勉强表述,有点矛盾,暂且不究了吧。

从下面的比较表格上可以看到,对于瑜伽行派来说,原则还是那个原则,只不过多出一个离言法的主张,而在下面几行各项中,也需要单撤出离言法这一项,由于是超言绝虑、不可言表的,所以我加了一个方括号。事实上,为了指导修行实践,瑜伽行派用了大量的言语

来描述离言法的情况,这里就不说了。离言的概念在之前的佛教形态中没有明确讲过,所以前面每一格只能划一个横杠。除了这些不同之处,可以看到从般若、龙树到瑜伽行派,空观其实是一样的,因为瑜伽行派的言说自性,就是《般若经》和龙树所批判的自性。所以,瑜伽行派的空,就是言说所指一切法的彻底不存在。

### 思想转折: “缘起性空”

由上述分析可见,从原始佛教的“人空”,到说一切有部的“人空法有”,再到初期大乘佛教的“人法俱空”,再到瑜伽行派的“言说法空而离言法不空”,虽然空掉的对象和范围有所不同,但“空”这个词都是彻底不存在的意思:人空就是指主观主体彻底不存在,法空就是外部事物彻底不存在。瑜伽行派虽然另立了一个离言的有,但对于众生觉知范围内的一切法,仍然主张空无所有。所以,说什么是空,就是说这个东西毫无所有。

这些派别对空的讨论,都遵循着一个共同原则:“若有则常,若无常则无。”那么,我们现在经常听到的,所谓“缘起有,自性空”,所谓“空是无常,不是无有”,这些说法又是从何而来呢?这个问题有点复杂,这里只能做简要介绍。

“诸行无常”这一表述大量出现在原始佛教的经典之中。佛陀经常说这也无常,那也无常,表面上并不否认这些无常事物,只是没有放到一个哲学立场去考察。有部为了给这些无常的事物安立一个存在的名分,就主张无常现象的背后有恒常之体——自性。而大乘佛教则旗帜鲜明反对自性。那么,有没有办法在大乘佛教否定自

性的前提下,给无常事物一个存在的名分呢?但如果修改一贯的存在原则和标准的话,就意味着理论体系的整体颠覆,然而有一个办法可以避免这样的颠覆,就是建立一个双重标准的体系,这就是二谛,两种真理。

二谛,即世俗谛和胜义谛,胜义谛也叫第一义谛。世俗谛就说凡夫俗子认为的真理,胜义谛是终极真理。二谛的提法在部派佛教就已经出现,本来是为了统合佛陀在不同场合的不同说法,例如佛有时说有我,有时说无我,那么佛说有我就是随顺世俗谛而说,是出于特定目的,例如怕说无我而给一些低根器的人造成恐慌。如果就真实来说,一定是无我。那么,这种意义的二谛,只有胜义谛体现真正的哲学立场,世俗谛只不过是应机权便,虽然也有价值,但其内容是不值得拿到台面上说的。例如早期的中观文献就说,世俗谛是颠倒见,其内容和胜义谛正相反,胜义谛是如实见,佛教的目的正是要用胜义谛来对治颠倒见。

然而,根据现有资料来看,不迟于4世纪前后,印度就出现了一种将中道与二谛结合的思潮。我能找到的最早的两条证据,一个出自《大智度论》,一个出自《成实论》,都是鸠摩罗什在5世纪初翻译的。《大智度论》虽然署名是龙树,但现在学术界已经基本达成一致,不是龙树的作品,而很可能是接受了大乘思想的有部论师所作,也可能经过了鸠摩罗什的编修。《成实论》一般认为与经部的联系很大。两部论著都与部派佛教关系密切,也许不是偶然。

《大智度论》卷31《序品》:以世俗谛故有,第一义故破。以俗谛有故,不堕断灭中,第一义破故,不堕常中。(CBETA, T. 25, no. 1509, 288b5-6)

《成实论》卷10《身见品》:若第一义谛故说无,世谛故说有,

名舍二边行于中道。(CBETA, T. 32, no. 1646, 316c10-11)

在前引文中,中道被架设在二谛之间。世俗谛中所说的有,也就是无常生灭的现象,也得承认是有,而胜义谛所说的空,还得坚持是空,这样二谛配合,就是不落有无的中道。应该注意的是,作为佛教哲学的基本理论之一,中道必须是正确,而不可能被建立在正确和谬误之间。因此,这里的二谛不能再被解释为如实见和颠倒见,而是被解释为绝对真理和相对真理,也就是说,世俗谛也是真理,是相对正确的认识,只不过是低一级,不究竟,但也不能被轻易否定,因为它还支撑着中道的一脚,没有它,中道就倒下了。

有了这样的一个双重原则,无常生灭的事物就被安立在世俗标准上:虽然是无常,是无自性,但还是有的,不是没有。而无自性的空无所有,就可以安放在胜义谛上。这样,从世俗上讲缘起生灭是有,从胜义上讲一切皆空,空不碍有,有不得空,二谛圆融。

这样的中道,显然与我们前面讲的龙树的中道观不同。龙树的中道是建立在毫无妥协折中的彻底的空的基础上,连前提预设的事物都空掉了,自然没有这个事物的有,也没有这个事物的无,以此不落有无二边。因此,在龙树身后的三百年间,给龙树的《中论颂》做注释的几位中观论师,都是将中道建立在胜义谛上,抵制这种跨二谛而立中道的理论。直到6世纪的清辨,才将这种思想引入中观,可以说是大乘佛教思想的拐点。

清辨自称“中观派”(Mādhyamika),这是“中观”作为一个派别的名称被首次使用,龙树只说过自己是“说空派”,没用过“中观派”这个词。清辨还主动挑起了与瑜伽行派的论争,他认为瑜伽行派所主

张的离言自性都是没有的。清辨这个人的个性非常强,《大唐西域记》里说,他去挑战瑜伽行派当时最著名的大师——护法,也就是玄奘的师爷,护法不见他。因为据说瑜伽行派的学说是未来佛弥勒传下来的,清辨就说,你们不见我,我去找你们的大老板辩论。但传说弥勒要五十六亿年以后才会下生人间,清辨说没问题,我打坐修长生不老之术,一定要等弥勒佛,和他当面对质。于是,在清辨以后的六七百年间,印度的中观派和瑜伽行派成为对立的两大派。

刚才我们说过,龙树的空观较难处理伦理上的善恶因果问题,瑜伽行派是在可知现象之外另立了一套离言的真实因果运作机制,可以说是“胜义因果”或“真实因果”,这样就可以保持对世俗妄见的批判力度。而清辨正好相反,建立的是“世俗因果”,是将世俗谛合理化,并不是完全颠倒错乱,而是终究但却有效的相对真理,将因果业报体系建立其上。这样,虽然一切法空,你同样不能胡作非为罔顾因果,因为,一切法只是在胜义上空,在世俗上还是有的,还是管着你。

比清辨稍晚的中观论师月称,虽然在很多问题上批判清辨的主张,但在依二谛而立“缘起性空”,以及反对有离言自性这两点上,都继承了清辨的观点。

《般若经》也好,龙树也好,讨论空的时候从来不提二谛,都是一根筋的批判,说你认为有的东西如何不可能有,没有就是没有。他们的二谛理论是用来解决别的问题的。而“缘起有,自性空”的思想,只要一论空,必然依托二谛,就得问是在那个层面说,胜义上可以说什么都没有,世俗上还得是有,是双重原则。这样,理论基础就发生了变化,所以我认为这是一个新的理论体系,也正是因为基本原则不同,我没有办法将这种空观与前面各派的理论列在同一张表格上。

这种新的思想体系,在汉地通过鸠摩罗什对《大智度论》和《成实论》的译传,再通过僧肇、吉藏、智顓等僧人的消化吸收,最终成为主流。在藏地则通过对清辨、月称著作的译介,以及噶当派、格鲁派对月称思想的推崇,也成为主流。于是,在汉传与藏传这两个现今仅存的大乘佛教形态之中,谈空观则必诉诸二谛,必说“缘起性空”。

(本文为作者今年10月11日北京大学未名学者讲座的讲演稿《“万法皆空”——佛教哲学中“空观”的起源与沿革》第二部分。作者为北京大学南亚学系副教授)

|        | 1. 原始佛教                         | 2. 说一切有部                            | 3. 初期大乘(般若经)                         | 4. 初期中观(龙树)                          | 5. 瑜伽行派   |
|--------|---------------------------------|-------------------------------------|--------------------------------------|--------------------------------------|---|
| 内容     | 对于生命主体:<br>若有,则常<br>若无常,则无→[无我] | 通则:<br>若有,则有自性→[有法]<br>若无自性,则无→[无人] | 通则:<br>(若有,则有自性)<br>若无自性,则无→[无人][无法] | 通则:<br>(若有,则有自性)<br>若无自性,则无→[无人][无法] | 通则:<br>若有,则有自性<br>→[有离言法]<br>若无自性,则无<br>→[无言说法] |
| 判断标准   | 常一不变                            | 自性 = 常一不变                           | 自性 = 常一不变<br>+ 指示对象                  | 自性 = 常一不变<br>+ 指示对象                  | 言说自性<br>= 常一不变<br>+ 指示对象<br>[离言自性]              |
| 人      | 无/空                             | 无/空                                 | 无/空                                  | 无/空                                  | 无/空   |
| 两个基本点  | ——                              | 有/不空                                | 无/空                                  | 无/空                                  | (言说法) 无/空                                       |
| “空”的含义 | 无                               | 无                                   | 无自性 = (常)无                           | 无自性<br>= 预设前提的“无”<br>(区别于预设之后的“无”)   | 无自性<br>= 无言说自性<br>= 无遍计所执一切法                    |

# 文学 匪人

第 269 期 2016 年 11 月 25 日 星期五

叶显恩 罗一星 关文发先生学术生平

蔡志栋 圣人的退场

胡春春 当代德意志语境下的文化和国家认同

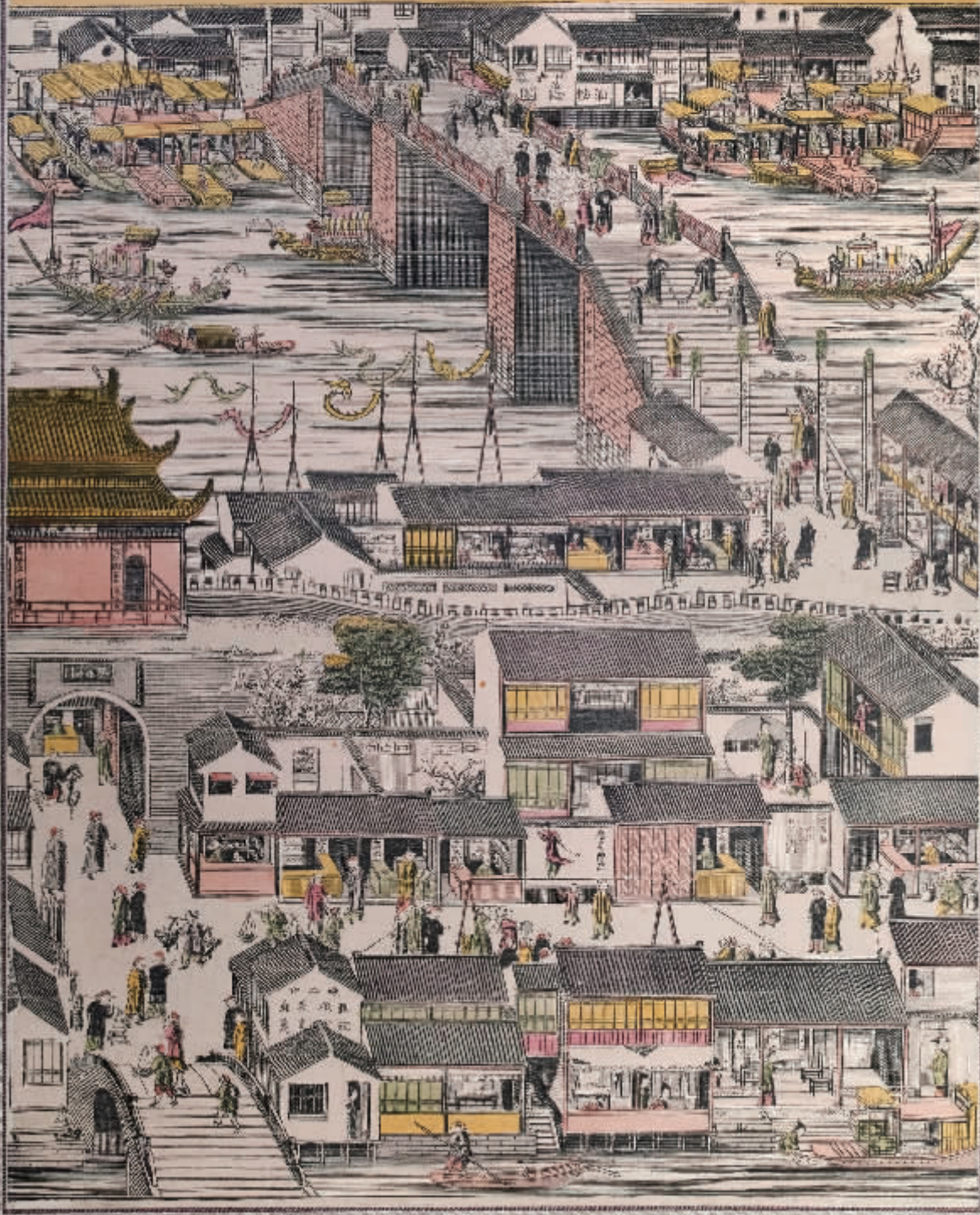
叶少勇 佛教哲学中“空观”的沿革

陆伟芳 伦敦雾的漫画形象

## 姑蘇萬年橋圖

卷頌  
 萬年橋一首  
 宋代長虹稱洛陽  
 聖朝新建慶多強士  
 民餅蒸誰題極高  
 雲肩摩火逆航震  
 洋迴湖富饋輪香  
 江免波頓與梁  
 賢燕政績越千古  
 杜預題名得蓋彰

庚申冬十一月  
 平江欽震誌



## 姑蘇繁華錄

张晴

——苏州桃花坞木版年画展