

## 关于空的内涵的探讨

● Rev. M. Dhammajothi

空是龙树大师在其《中观论·根本中观点》中提出的一个基本哲学范畴,在佛教的诸多基本范畴中,就是这个空理引起了权威学者的注意。古代的中观论师如佛护(470—540A. D.)、清辨(500—540A. D.),特别是月称论师(600—650A. D.),都对空性进行了论述。在当代,是 T. R. V. Murti 教授,他的著作《佛教的核心哲学(思想),对中观体系的研究》<sup>①</sup>引起了世界学者对这一范畴的关注,从此,众多学者如 Inada<sup>②</sup>、Lindtner<sup>③</sup>、Warder<sup>④</sup>、Kalupahana<sup>⑤</sup>、Robinson<sup>⑥</sup>、Cabezón<sup>⑦</sup>及另外一些学者在这方面都作了深入的探讨。

许多作者都认为,龙树大师是受了般若经典的重要影响而形成自己的空性理论,因为空性在般若经典中能找到。这虽然不无可能,但空性理论在佛教思想史上可以上溯到更早的时期,所以,为了弄清这一理论的真实内涵,有必要从其源头去探求。

有些学者如 Theodore Stcherbatsky(舍尔巴茨基)认为空性是大乘学者们的创造<sup>⑧</sup>,但现在已被证实这是不正确的,已有确凿证据证明在(五部)尼柯耶中,佛陀本人在诸多场合使用的“空/空性”字眼,其意义与中观里出现的相去不远。在相应部 4, p54, <sup>⑨</sup>里,问道:

世尊,说世界是空,世界是怎样的空法?

在此,我们如果将空看作没有、虚无,回答便是:

阿难,因为无我(没有灵魂或者没有另外的东西跟灵魂有关系),所以说世界是空。

在 Mogharajamanavapucchā of the Suttanipata 中,佛陀告诫 Mogharaja 将世界视为空,并进一步解释说,如果根除了我见,就可超越死亡;如此看待世界的人,死亡左右不了他<sup>⑩</sup>。

(五部)尼柯耶中有许多这样的资料,所以,很明显,空/空性一词就“空无”这一层含义而言,并非大乘学者或龙树大师的创造。尽管有这些证据,有人也会争辩,正

如 T. R. V. Murti(1955)、Jayadeva Singha(1968)<sup>⑩</sup>及其他学者所做过的那样,说尽管在尼柯耶中能找到这样的字眼,龙树大师已赋予其新的内涵,空在这里是超现实的而非现象的实在,它完全远离“有”、“无”二边,不著实在。

的确,空/空性的真正含义在龙树大师时代就存在广泛的争论,大师在颂文<sup>⑪</sup>中明确指出,如果有人因为执着而误解空,这决不是他龙树的过错;而他又强烈告诫人们,错会空义会毁灭低智慧的人,就像错抓了毒素或培养邪见。

龙树大师并未将空性解释为超现实的、形而上的绝对或任何此类的实体,这从他在探索空性范畴的整个过程中可以清楚地看出来。很明显,龙树大师并未将空性解释为另一形态或实体的显现,据他分析,空性是一种观念,一种方法,一种视角,是我们在觉察、认识现实事物及其本质时所应当采取的。从正面看,它意味着我们应当将一切现象看作互相联系、互相依赖,亦即互为缘起的;从反面看,它表示一切现象均不实在。

但在解释空性时有一种很强的倾向,认为空即“无”,这种解释使得空性同于断灭论,这样空被当作全无。然而,龙树大师本人针对此点给读他的颂文的人以明确告诫,在 17 章第 20 颂清楚地写着空性不同于断灭。既然大师本人已说明空性并非断灭,后来者就没有必要再试图强加以虚无主义的见解。

在声明空性不是断灭的同时,大师即刻又声明空也不是常见,同样他也说“轮回非常见”。因此,很明显,空性超越断、常二见。实际上,这正是空理的宗旨所在,释空理是为帮助修道者摆脱对理论、观点、主义、实体观念等的执着,所以,空性应当视作用来避免或摆脱上述执着的手段。这一点大师也说得明白,他说(第 13 章第 8 颂):

无上士宣称空即无所见,那些执空者被看成是不可救药。<sup>⑫</sup>

这清楚表明,空性非见,因此,不是一个世间或超世间的概念,它同样也不是另一实在,作为一种观念,我们应当学会观察事物的本质,不必去执着任何物质、精神或任何现象背后的主宰之类,这实际上正是空在“论颂”中的旨趣所在。

龙树大师著作全部内涵旨在显示执取三世自性的荒谬性,这也正是说一切有部在阐释佛陀基本教义时的基本观点。此后诸家论师,如补特加罗论者、经量部论者、一切有部论者,在解说业果轮回等的时候,坚持说有一个不变的“东西”贯穿其中,毗昙师试图采用各种解说来克服这一问题,其中以有部论者的自性说最具代表性。

一切有部持自性通于三时说,龙树大师认为这完全背离了佛法,他斥之为我见,尽管有部论者并不承认这点。所以批判主要是针对自性见的,龙树大师认为其纯系形而上学。

为证明自己的观点,龙树大师认真研究了佛陀所有的重要教义,结果说明一切经教都昭示无我,实际上他十分善巧地使用佛法,揭示出佛陀的一切教法都建立在空性的原则上,这即是说缘生,空性与中道是一不是二。他因此说道<sup>⑬</sup>:

我们宣称一切缘起的都是空的,这是……依于实相,其本身即是中道。

没有无缘而生，所以，也没有不空之物。

从中我们可以明白看出，依照龙树大师的解释（这在尼柯耶的早期经典中也能找到），缘起与空性是一不是二。实际上佛陀本人将缘起视同于法，在《中尼柯耶》的“Maha-hatthi-padopama sutta”一经中说：见缘起即见法，见法即见缘起<sup>⑮</sup>。

这表明法的精髓是缘起，龙树大师则说缘起同于空性，佛陀用四圣谛清楚而完整地表达了这一精髓，而龙树大师只是换一种方式来说明缘起法。四圣谛理也无非旨在说明，整个轮回的过程，苦的生灭，都要在空理的基础上来理解，即没有实在性，如果世界有一恒常不变的实体，那么依于佛陀四圣谛教理所作的一切修行都成为不必要了。知苦、断集、慕灭、修道，这一切都将毫无意义。因此，我们明白龙树大师的空理不是消极、断灭的理论，而是一种称佛本怀的积极教法。

所以，空是积极教义，能激发向上的人生观，务实的方法论，彻底否定了世间人执着的一切形而上学观念。龙树大师依照佛陀在 Kaccayanagotta sutta 经（《相应部》）中对 Kaccayana 长老的教诲而阐释其空义。David Kalupahana 教授也已指出，定义等同于中道义，而定义又是对这部经的阐释<sup>⑯</sup>。

经中说普通人的观念不是落于“有”边，就是落入“无”边，而佛教则不落二边，行于中间<sup>⑰</sup>。这基于缘起理论的“行乎中间”，换句话说，便是中道，龙树大师将其视同于空性。

因此，空性斥诸常见和断见，直指实相，即万物的生灭性，由此我们说空是一种破除一切知见的手段，这点从《论颂》的开首颂和结颂中也能明确看出来。在开启颂中，龙树大师称叹佛陀宣讲了缘起义（即空义），帮助人们破除常、断二见<sup>⑱</sup>。在结颂中，他又称叹佛陀宣讲的妙法，让人们抛弃一切知见，此说即是指定义。

当我们考察中国空观思想的发展时，两位学者——僧肇和吉藏是非常重要的。僧肇的《不真空论》对于中国中道思想是一种巨大的贡献。他在《不真空论》一开始便说：

夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。自非圣明特达，何能契神于有无之间哉。<sup>⑲</sup>

他强调能够以般若性空思想观照世界的人，是非常深刻的。紧接着，他解释了世界是自性空的，宇宙中的一切事物都是互为差异的。他说：“万象虽殊，而不能自异。不能自异，故知象非真象。象非真象故，则虽象而非象。然则物我同根，是非一气。”这些解释都是来自《不真空论》<sup>⑳</sup>。

僧肇认为“空”的概念被扭曲了，因此产生许多思想和新的学派，但是“空”并没有最后的定义。他在《不真空论》中指出，在“空”上有许多误解和错误的解释，许多人将“空”理解为空无或虚无主义。僧肇总结了当时的一些观点：（1）心无义，（2）即色义，（3）本无义。他指出，这是因为对“非有非无”的错误理解。值得一提的是，僧肇揭示了“非有非无”不是虚无的观点或完全空无，他引用“真”在下面的句子中：

寻夫立文之本旨者，直以非有，非真有；非无，非真无耳。何必非有无此有，

非无无彼无。此直好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉？<sup>②</sup>

他在这里强调了虚无主义是来源于对“空”的错误理解，因此他清楚地指出“空”不是虚无主义或零，而且这种解释能被龙树《中论》中对“空”的揭示所证明。

其次，他注意到了语言对解释象“空”这样深刻和微妙概念的无力，这种观点能够被我们自己的感觉或超感觉所接受，他说：

以夫物物于物，则所物而可物。以物物非物，故虽物而非物。是以物不即名而就实，名不即物而履真。然则真谛独静于名教之外，岂曰文言之能辨哉？然不能杜默，聊复厝言以拟之。<sup>③</sup>

早期佛教也讨论到语言的问题，认为语言不能用来解释一些形而上的概念，如“涅槃”等<sup>④</sup>。在大多数情况下，我们可以看到语言问题是在探讨形而上和超感觉的观念时升起的，僧肇也是说“真谛独静于名教之外”<sup>⑤</sup>。

为了解释这个观点，僧肇以事物和它的名称为例。一个事物不能随着它的名称而变成现实，一个名称不能接近于事物的真实。但是，我们能够看到宇宙的每一件事物都有两方面的意义——真谛和俗谛。在这种情况下，僧肇只注意到真谛。但是，我们指出，语言问题不仅在解释真谛时会产生，俗谛也同样会产生。但这并不意味着在解释真谛时，完全拒绝语言，“然不能杜默，聊复厝言以拟之”说明了这一点<sup>⑥</sup>。

僧肇注意到用“非有非无”解释真谛或空的意义，这是按照龙树《中论》<sup>⑦</sup>。他指出，“非有非无”并不是指宇宙中的一切事物都应该被取消，我们的感觉、视觉、听觉等应该关闭，这样只剩下了寂静、空虚、虚无，然后才是真理<sup>⑧</sup>。按照这种观点，僧肇想要揭示的意义在于，事物的真实性并不是破坏这个事物或事物根本不存在。

僧肇谈到了空和第一真理、第二真理的关系，在中观的论书中称为“真谛”和“俗谛”。按照巴利圣典，这两种真理完全接近于“neitattha”和“neyyattha”，neitattha是指直接的意义（即“了义”），neyyattha是指间接的意义（即“不了义”）。在两种经典中强调这种区别的重要性，据说对于佛陀教法有两种错误的理解，一种将“不了义”的经典理解成“了义”，另一种将“了义”经典理解成“不了义”<sup>⑨</sup>。

《增支阿含经》的注释努力解释这种差别：一种经典具有“比丘们，有一个人”、“比丘们，有两个人”、“比丘们，有三个人”等形式，这是不了义的经典。在这里，虽然完全觉悟者说了“比丘们，有一个人”，这是代表尽管在绝对真理上没有个体的存在，但是人们由于他的愚痴，为如来不会说“比丘们，有一个人”而争论，除非一个处于绝对真理上的人，他将不了义经典理解成了义经典<sup>⑩</sup>。

对于这些注释，Kathavatthu 进一步进行解释，将“了义经”和“不了义经”定义为两种真理：

完全的觉悟者，伟大的导师说两种真理：世俗和绝对，并没有第三种。世俗真理之所以是真实的，是因为对世俗而言；绝对真理之所以是真实的，是因为它是事物的本质。<sup>⑪</sup>

龙树也是将真理分成真谛和俗谛两种，并且说“佛依二谛说法”。

根据真谛和俗谛,僧肇给予了无价的解释:“第一真谛,无成无得;世俗谛故,便有成有得。”<sup>①</sup>对真谛和俗谛的解释,僧肇提出了重要的观点:“不存在两个真理,只是一个真理的两种表达方法。”<sup>②</sup>这种思想在早期佛教经典中也有清楚的说明:“真理并没非常多”、“真理只有一无二”<sup>③</sup>。因此,我们能够清楚指出,僧肇对真理的阐释,比龙树的解释的巴利文注释,更相似于早期佛教。我们可以从僧肇《不真空论》看出这一点,并且我们也能保证“空”是指观照真理的方法,即“真谛”和“俗谛”。

他解释空和因果的联系,他说:“物从因缘故不有,缘起故不无。”<sup>④</sup>僧肇引用了《摩诃衍论》的说法:“一切诸法,一切因缘故应有;一切诸法,一切因缘故不应有。一切无法,一切因缘故应有;一切有法,一切因缘故不应有。”<sup>⑤</sup>他解释说,所有事物不能看成存在,因为最后有一种原因变成不存在;也不能看成不存在,同样因为有一种原因使“不存在”也不存在。所有的现象都不是真实的存在,这样“不真空”义便显现出来了<sup>⑥</sup>。因此,所有事物都是一种错误的名称,都是不真实的。这就如因魔术师所变的幻化人,并不是没有幻化人,但是幻化人不是真人。因此,“名不当实,实不当名;名实无当,万物安在……故知万物非真,假号久矣”<sup>⑦</sup>。所以,事物的真实性并不是像它所表现的那样;但并不是没有事物的真实性,它是“空”的。

(本文作者系南京大学哲学系博士研究生、斯里兰卡科伦坡大学佛教系讲师)

- 
- ① Murtri, T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism, A Study Of the Madhyamaka System*. George Allen and Unwin Ltd, London, 1955.
- ② Inada, K. K. *Nagarjuna; A translation of His Mulamadhyamakakarika With An Introductory Essay*. Tokyo, The Hokuscid Press, 1970.
- ③ Lindtner, C. *Nagarjuna. Studies In the Writings and Philosophy of Nagarjuna*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1982.
- ④ Warder, A. K. *Indian Buddhism*, Motilal Banarisdass, Delhi 1970.
- ⑤ Kalupahana, D. J.,
- 1, *History of Buddhist Philosophy, Continuities and Discontinuities*, Honalulu, University press, Hawaii, 1992.
- 2, *Mulamadyaika karika of Nagarjuna; The Philosophy of The Middle Way*. Motilal Banarisydass, Delhi, 1991.
- ⑥ Robinson, R. H. *Early Madhyamaka In India and China*, Delhi, Motilal Banarisdass, 1972.
- ⑦ Cabezon, J. I. *A Dose Of Emptiness*, Abany state university of New York press, 1992.
- ⑧ Stcherbatsky, Theodore. *The Central Conception of Buddhism*. Motilal Banarisdass, Delhi, 1994.
- ⑨ Samyutta Nikaya, 4, Kaccayanavaccagotta sutta, p. 54. (PTS)

Question

“Sunnoloko, sunnolokoti bhante vuccati. Kittavatana kho bhante sunnolokoti?” (Ven sir, It is said that the world is sunna, the world is sunna. In what respect is the world is sunna?)

Answer

Yasma Ananda sunnam attena va attaniyenava tasma sunno lokoti vuccati.

(Ananda because it is empty (void) of a soul (atta) or anything related to soul (attaniyena) therefore, the world is said to be empty (void))

⑩ Suttanipata, Samadhiraja sutta,

“Sunnato lokam avekkassu  
mogaraja sada sato  
attanuditthim uhacca  
evam maccutaro siya  
evam lokam avekkhanta  
maccuraja na passati”

⑪ Jayadeva Singha, *An Introduction to Madhyamaka Philosophy*. Motilal Banarisdass, Delhi, 1997.

⑫ Mulamadhyamakakarika By Nagarjuna, chapter 24.

11, Vinasyati durdrsta sunyata mandamedhasam sarpo yatha durgrhito vidya va dusprasadhita.

12, Sunyatayam adhilayam yam punah kurute bhavan doso-prasanganasmakam sa sune nopapatyate.

⑬ Mulamadhyamaka karika chapter 17, 20, Sunyata ca na uccedan. . .

⑭ Mulamadhyamaka karika chapter 13,

8, Sunyata sarva-drstinam prockta nihsaranam jinaih yesam tu sunyata-drstis tan asadhyan babhasire.

⑮ Mulamadhyamaka karika, chapter 24,

18, Yah pratityasahutpadah sunyatam tam pracakmahe sa pra upadaya pratipat saiva madhyamja.

19, Apratitya-samutpanno dharmah kascina navidyate yamsmat tasmata asunyo hi dharmah kascina navidyate.

⑯ Majjhimanikaya, Mahahattipadopamasutta.

“Yo pratityasamutpadam passati so dhammam passati, yo dhammam passati so paticcasamuppadam passati”.

⑰ Kalupahana, D. J. *Mulamadyakakarika of Nagarjuna. The Philosophy of The Middle Way*, Delhi, Motilal Banarisdass, 1991.

⑱ Samyuttanikaya, Kaccayanassutta.

“Ubho ante anuoagamma majjimana tatagato dhammam deseti”

⑲ *Three Theses Of Seng Zhao*, p. 23, A Translation from Chinese with Introduction and Notes by Hsu Fan-Cheng, Chinese Social Science Publishing House, Beijing, 1985.

⑳ *Three Theses Of Seng Zhao*, p. 23—24.

㉑ *Three Theses Of Seng Zhao*, p. 27.

㉒ *Three Theses Of Seng Zhao*, p. 27.

㉓ Jayatilaka, K. N. *Early Buddhist Theory Of Knowledge*, p. 313—314. Motilal Banarisdass, Delhi, 1980.

㉔ *Three Theses Of Seng Zhao*, p. 27.

㉕ *Three Theses Of Seng Zhao*, p. 27.

㉖ *Three Theses Of Seng Zhao*, p. 28, “诸法不有不无者,第一真谛也”。

㉗ *Three Theses Of Seng Zhao*, p. 29, “色之性空,非色则空”。

㉘ Anguttaranikaya-1. p. 60. London: Pali Text Society, 1932.

“Dveme bhikkhave tathagatam abbhikkhanti katame dve,? You ca neyatta suttam nitattho suttanto’ti dipeti, you ca nitatatha suttantam neytho sutthanto’ti dipeti”

Anguttaranikaya Commentary, vol, II , 118. Pali Text Society, London, 1916. “ekapuggalo bhikkhave, dve me bhikkha ve puggala, tayao me. . .”

Jayatilaka, K. N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. p. 363,

“dve saccani akkhasi sambuddho vadatam varo — sammuttm paramatthamca-tatitayam nupalabbhatisanketa vacanam saccanloka sammutti karanam-paramatthan vacanam saccan dhammananatha lakkhanan”