

January 2017

## The Void as the Effect: the Constructive Precondition of Buddhist Aesthetics

Yun Wang

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

---

### Recommended Citation

Wang, Yun. 2017. "The Void as the Effect: the Constructive Precondition of Buddhist Aesthetics." *Theoretical Studies in Literature and Art* 37, (1): pp.125-133. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol37/iss1/20>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

# 空为果论

## ——佛教美学的构造前提

王 耘

---

**摘要：**空若作为美学概念出现，视空为果，乃其不可或缺之条件。如果把因果理解为一种时间“序列”的话，“果”无疑是此过程的终点。这一“序列”本身蕴涵的是理性的求索，强调终点，则确立了审美的视界。空的历史发展表明，它越来越果位化了，越来越偏重于对心识所转，心意所得这一结果的证明以及描摹，越来越趋近于一种审美范畴。

**关键词：**空；果；佛教；美学

**作者简介：**王耘，文学博士，苏州大学文学院教授，硕士生导师，主要研究方向：中国美学史，宗教美学等。电子邮箱：plantingw@126.com

---

**Title:** The Void as the Effect; the Constructive Precondition of Buddhist Aesthetics

**Abstract:** If the “void” is taken as an aesthetic concept, the idea of the “void as the effect” should be its indispensable condition. If “cause and effect” is understood as a kind of time sequence, then “effect” is undoubtedly the end of this process. This “sequence” indicates the pursuit for reason and emphasis on the end, and thus it establishes the aesthetic vision for the “void”. The development of the idea of the void has revealed that it is getting increasingly result-oriented with more emphases on proving and tracing the result that one gets what the mind turns to. Thus the idea of the void is becoming an aesthetic concept.

**Keywords:** the void; effect; Buddhism; aesthetics

**Author:** Wang Yun, Ph. D. of Literature, is a professor at the School of Humanities, Soochow University (Suzhou 215123, China). His research interests cover the history of Chinese aesthetics, religious aesthetics and so on. Email: plantingw@126.com

---

空乃佛教思想之重心，它是佛教美学立论的基点。在空的美学意涵尚未被挖掘、探究之前，构造佛教美学的各种努力终究无法落实。空作为理论范畴，就其原始佛学中的本义而言，并不与“美”相关而彼此呼应——“以空为美”是佛教美学对待空可能产生的歧义预设的“态度”哲学，遮蔽了构造佛教美学的前因。事实上，如果说佛教美学是可以被构造的，空在这一构造过程中具有实质性意义，那么，空这一概念本身就必须经历历史的变衍，成为一个不断生长着的变动的范畴。本文旨在描述，空的果位化，是佛教美学得以构造的逻辑前提、历史前提。

### 一、空：从因到果

作为原始佛教范畴，空是因果论的产物。在因果的锁链上，空的属性为因。<sup>①</sup>空在因位上，是不需要艺术的。尤袤《全唐诗话》记录过一则“裴休”的故事：“休会昌中官于钟陵，请运至郡，以所解一篇示之师，不顾曰：若形于纸墨，何有吾宗？休问其故，曰：上乘之印，唯是一心，更无别法，心体一空，万缘俱寂，如大日轮升于虚空，其中照耀，静无纤尘，证之者无新旧，无浅深，说之者不立义解，不开户牖，直下便是，动念即乖”（65）。连文

字都不需要,连纸墨都不需要,还需要什么艺术?! 艺术总是有形式有行迹,有动念有义解的,艺术如何可能定义或描述“空”?! “空”在本义上是一个否定性范畴,不是需要什么的问题,而是要把需要解构掉。从某种程度上来说,裴休不过是话头,在这则故事中,他存在的意义仅仅是为了引发解构他自己的动机。印度因果论之本义,即在于此否定,这与以肯定为目的的源流论迥异。《顺正理论·辩本事品第一之二》中有一句话非常关键,其曰:“一切因缘于果生位,皆有用故”(众贤,卷第二335下)。此论洵是! 在某种意义上,果是第一要素,要于因果——如果无用,如果无果,因缘根本无所谓存在的合法性——这是一种典型的现实主义的,实用主义的逻辑。正因为如此,四大种的关键是造色,有大用的造色。如果不能造色呢? 那便不能当作大种。所以,在《顺正理论》中,虚空是被“大种”概念排除出去的,原因很简单,虚空无法造色。

虚空由否定转为肯定的关键在于其因性与果位的转换,笔者以为,《俱舍论》完成了这一转换。《分别根品第二之二》曰:“有情皆成择灭,决定无有成就虚空,故于虚空不言有得,以得无故非得亦无,宗明非得相翻而立故,诸有得者亦有非得,义准可知”(世亲 22上)。世亲讲得很清楚,我们讨论的是有情生命。凡有情之生命必是择灭的,寂灭与否暂且不谈,有情生命起码是有待于拣择的。那么,虚空可以通过拣择而有所获得有所成就吗?“决定无有”,不可获得,不可成就。逻辑的拐点在于,得与非得的“相翻而立”! 在世亲看来,未得与已得是自相续非他相续,而非非相续的,由此一切有情无不成就非择灭者。这意味着,得与非得不可别释,其相关性、连续性已经抹消了二者之间的质性差异。由于这一逻辑的反转,“诸有得者亦有非得”,虚空“决定无有”的难题迎刃而解。所以,世亲之所以能够完成这一转换,其逻辑的前提正是把虚空果位化了。虚空曾经是什么? 虚空曾经是禅修的潜因、条件,乃至背景。虚空现在是什么? 虚空现在是建立在得与非得同一化之上非非相续的结果。

事实上,佛教之“空”的观念原本就是在不断发展的。东初《般若部系观》指出:“空的思想,只能作为分析的作用,不能作为理智的建设。佛弟子中努力于理智建设的,为智慧第一的舍利弗,是

故舍利弗常出座说法,以显般若智慧。次为阿难、富楼那、目犍连、大迦叶等,赞说般若”(73)。作为原始佛教的出发点,“空”的本义在于分析,但分析的结果无法建设,理智、理论体系的建设事实上是在原始佛教之后,经过一代代的般若弘传的步骤完成的。五百比丘、三十比丘尼、六十优婆塞、三十优婆夷,包括须菩提、舍利弗,都为小乘般若学的建构做出了实绩。依据如是实绩,大乘菩萨说才是可以想象的。这种发展究竟意味着什么? 因果的果论化。黄公伟《漫论〈般若〉思想之本质与〈般若波罗蜜〉的功德观》中有句话说:“佛陀说法性说般若,是从‘因位’说离相;佛陀说法华涅槃,是从‘果位’证性空”(113)。初有法住,后有涅槃;禅定的修智不代表解脱的圆觉,而必然要走向解脱的圆觉。所谓般若之“空”的建设,其重点正在于由因而果,果的瓜熟蒂落。空是一种终点,一种法的终点。《妙法莲华经·药草喻品第五》在描述如来之“一相一味之法”时说:“所谓解脱相离相灭相,究竟涅槃常寂灭相,终归于空”(19下)。“终归于空”,也即以“空”为究竟,这种皈依,是相归于法,而不是相归于境,尤其不是归于实体性经验的现实场域。根据《大宝积经·三律仪会第一之三》的记述,如来曾把沙门婆罗门法譬喻为虚空,其曰:“虚空之法,终不念言我是虚空,如是迦叶,沙门婆罗门者,终不自谓我是沙门是婆罗门,是故诸法亦不自谓是作沙门,婆罗门法,沙门法者不作不除,是为沙门及婆罗门”(13中)。这段话的重点在于四个字:“不作不除”,它直陈了一种命名以及除名的赘述。我是沙门吗? 我过去是沙门,现在是沙门,未来是沙门? 重要吗? 不重要,因为我是或不是,都在我与沙门之间建立了一种系表关系,我被命名,继而再否定、灭除这一命名,皆为枉然,乃赘述。换句话说,无论我是或不是虚空,我与虚空都存有一种我与他者的对立之举,被彼此对象化了。虚空是一种结果,不需要先在的“作”,即预设,也不需要后来的“除”,即解构——虚空就是虚空。所以,我是不是虚空,是不需要言说的;我所要做的,只是接受这一事实——我抑或非我,皈依于虚空。

## 二、佛性与空

《佛性论·辩相分第四中无差别品第十》中

有句话说,“一切诸法,未分析时,是名为有,若分析竟,乃名为空”(812中)。此言甚好!空是什么?空是分析的结果。分析不是分别,而直抵体性;分析未竟,亦无所谓空。空作为分析的结果,是对于思维的要求,尤其是对于思维程度的要求——分析的究竟,是得到空的保证。龙树学的特色,依据印顺《空之探究》的总结,为“依无自性来阐明缘起与空的一致性,而《阿含经》的一切依缘起,《般若经》(等)的一切法皆空,得到了贯通,而达成‘缘起即空’的定论”(204)。这其中的重点,在于“无自性”。龙树正是以“无自性”为基点,链接了“缘起”与“空”这两个概念,使二者密合。为什么“缘起”能够与“空”密合?因为缘起即众缘生起,既然生命由众缘和合而生起,那么自性也便无法成立;一旦自性被瓦解,空也便是自性被瓦解之后无自性的结果——空不碍缘起,而空无自性。值得注意的是,“缘起即空”这一命题实际上贯穿着因果的逻辑,“缘起”为因,“空”为结果,“无自性”恰恰是这一因果锁链的“中介”。一方面,这一逻辑是单向的,若反置,则会把哲学的命题改为美学的命题——空仅仅是一种结果——化果为因,先有空而后有缘起,会使空作为一种已然现成的期待视野弥散在求真的主体自我的诉求里。“空即缘起”,不需要证明,只能留给审美。另一方面,“缘起”为有为,“涅槃”为无为,龙树的逻辑贯彻了有为与无为这两个极点——因空无自性,缘起即生,缘起即灭,“缘起即空”的结构恰恰是建立在“果论”上的,这意味着,龙树之空不可避免地审美存在着内在的隐性关联。

佛性作为主体性,之所以有可能与空建立联系,其基础正在于对佛性之果的设定。佛性即是佛性,与空何干?与美何缘?牟宗三《佛性与般若》曰:“以中道第一义空为佛性既是就涅槃法身说,则是以佛果为佛性。此佛性是佛之体段义。就众生说,众生亦可具此佛之体段。但虽具而未显,则即将佛果转为因地而曰佛性,此即‘正因佛性’一词之所以立”(162)。何谓“正因佛性”?所谓“正因”不是因本然的抉择,因何正之有,取决于它是由果转化而来的,它先验地是就涅槃法身而言的佛果。以佛果为佛性,正如同以种子为食粮。潜在的“危险”在于,主体因未来的成果而有自在的愉悦,这愉悦中既饱含着审美成分,亦消磨了意志的力量。这一“危险”长久地浸润在“佛性

即是如来”“见佛性者即见佛”的涅槃语境里,现世也便愈发美好,而惰性也便理所应当。正因为如此,正因佛性可以有另一种喻象,“虚空”。牟宗三便提到过荆溪曾把虚空分为邪计虚空和正解虚空,“邪计虚空非佛性喻,正解虚空是无,非内非外,非三世摄,便一切处”(201)。在这里,重点不在于是否预留出虚空与佛性对应的余地,重点在于,佛性一旦被以果之色调,便不可避免地带有空灵的审美意境。在《入楞伽经》中,如来藏是可以作为对象出现的。《罗婆那王劝请品第一》末句曰:“法与非法唯是分别,由分别故不能舍离,但更增长一切虚妄不得寂灭。寂灭者所谓一缘,一缘者是最胜三昧,从此能生自证圣智,以如来藏而为境界”(《大乘入楞伽经》590中)。识别识别,如果不能转识成智,所识者即为分别,无论如何增长,亦不得三昧。这不一定是唯识学八识一系的特殊界定,而可谓之大乘基底、通设。以此为前提,寂灭是一,是无分别——如斯无分别非总相,非整全之相,而只强调对分别的超越,强调无分别的一体性。由此而来,圣智是自证的,其对象恰为如来藏。圣智何以为圣?为什么要以如来藏而非整个世界为自证的对象?这是一化,一体化的结果。有了这个“一”,才有所谓一即一切。此一,可谓至高的本体,抽象的果实,其名相,相应于如来藏。八识与九识,阿赖耶与阿摩罗,但称始终,实则是后起的分类结果。吕澄明言:“以阿黎耶识自性清净心为佛性。这种说法并非涅槃师说,而是后来的地论师和更后一些的摄论师提出的”(2621)。这其中,摄论之真谛,无疑起到了决定性作用。牟宗三便提到,“智者当时无此分别,盖真谛传《摄论》即搅合不清故。顺《摄论》本身而言,本自是阿赖耶系统,即智者所谓‘黎耶依持’。但顺真谛之增益解释,如解性赖耶,如如来藏自性清净心,如第九庵摩罗识,则又当是如来藏系统(真心系统),即智者所谓‘真如依持’”(507)。赖耶与真常,其区别不在于增益,而在于预设。阿赖耶识本然蕴涵着转识成智的经历,它不回避矛盾,它本身就是复杂的混合体;如来藏心则不同,从八识到九识的转换在本质上是先有所提取,继而把所提取的部分,也即自性清净确立为理论前提的过程。八识系统所展示的是现象带有不可知意味的程序性运作;九识的预设非但没有继续贯彻如是运作,反倒提前终止了如是运

作——它预先把转识成智的智果抽离出来，且用智慧之果来预置自我与生活。这样一来，崇拜的意味被转化为审美——自我见证自性清净心既定的应当的自然的萌发之美，成长之美，成熟之美。<sup>②</sup>

### 三、由生而证之美：空作为果的哲学

由生向证的转换，是果的哲学最为重要的逻辑预设；没有这一预设，果的哲学是无法成立的。《顺正理论·辩差别品第二之九》曰：“择灭于道，非所生果，是所证果。道于择灭非能生因，是能证因。故道与灭，更互相对”（众贤，卷第十七 428下）。此的论也！所谓择灭，即人通过拣择而实现寂灭，这对于道来说究竟意味着什么？是谋求生因吗？非也，乃证明也。择灭之于道，不是推导性的生成关系，不是种子与果实的关系，而是，仅仅是一种证明。这就像“看破红尘”的道理，看破不看破，红尘都在那里，红尘并不会因为你看或不看而被破或不被破。这么说，并不意味着你看破不看破红尘是你自己的事情，而只意味着看破红尘本身是之于佛法的证明。换句话说，就主体而言，看破红尘并不是要塑造出一个红尘被看破之后的世界，那么，看破红尘又能怎样呢？不能怎样，因为不想怎样，看破红尘只是在证明这红尘世界是可以并应当被看破的。如斯证明性的逻辑并不能涵盖所有佛法，但却是果的哲学得以树立的关键。果不是生得的，而是证得的。当人的主体性不表现在催生或摧毁一个世界，而表现在证明这世界本然的样子时，其之于世界的关系，也便更趋近于审美。“证”的逻辑是否能够开出“得”的结果？答案是肯定的。《庄严经论·明信品第十一》曾描述“罪”如何出离的七种方法，就第七种言，“七者性得，谓见谛时细罪无体，由证法空法尔所得”（无著 610上）。其中便包含了由证而得的过程。所以，“得”并不只是生起的结果、认知的结果，同样是证明的结果。理想的开化，因证而明。空必有待于取，而何谓善取何谓恶取，善取恰为恶取的反面，这在《瑜伽师地论》中是有明确界定的，《本地分中菩萨地第十五初持瑜伽处真实义品第四》中指出，恶取空即就空而空，止于空，善取空则能够“于空法性能以正慧妙善通达，如是随顺证成道理”（《瑜伽师地论》498上）。善

恶的区别，即在于空背后的所谓道理是否存在——空不能生成这个道理，但可以证成这个道理——空是一种证明，明即成。

人到底要证明什么？证明转变。一般以为，转为因，变为果，转为形式，变为内容，实况比这种假设复杂得多。《成唯识论》开卷首偈便提及转变问题，对“变”有过明解。其曰：“变谓识体转似二分，相见俱依自证起故，依斯二分施設我法，彼二离此无所依故。或复内识转似外境，我法分别熏习力故，诸识生时变似我法，此我法相虽在内识而由分别似外境现”（1上-中）。事实上，转变转变，转与变是很难拆分，紧密相连的，转即变，变即转。一方面，且不提四分，三分之相见自证并不是平行关系，并不是123或ABC的关系，而是相分与见分同时依据于自证分而来——有了如斯相见，才有所谓我法。其重点在于，“识体转似二分”的“转似”。二分怎么来的？转似而来，通过转而来，不以真法面目而来，以似法面目而来，这就是变。另一方面，我法可以培养可以延展可以增殖吗？由分别由熏习而渐，诸识亦可变似我法。此重点亦在于，“内识转似外境”的“转似”。借助上句可知，外境实为内识“变”现之果。这意味着，外境皆为虚幻，而内识的“转变”正是其浮现的渊源。合而论之，抽象地看，究竟什么是转变？一方面，转变之间没有层序，没有因转而变的假设。无所谓单纯地本能地轮转，轮转总是有目的的；亦不包含不涉及轮转的升华，升华不是拾级而上的进阶，而即就是循环轮转。是故，转变，是一体化之概念。另一方面，转变的总体目的在于呈现。既知似法，为什么还要转变二分、外境？因为需要彰显。这种彰显不仅是要彰显二分与外境的存在，更是要彰显二分以及内识与外境之间类似于生命性的相互作用、相互依存、相互转变。这正如转识成智之逻辑的前半段，如何转识？一言以蔽之，呈现这个世界的本质。这个世界的本质是什么？固然可以用遍计执用依他起来解释，而笔者以为，这个世界的本质正是轮转，正是生死之间的变现——生死是媒介，轮回是主题。这个世界是“活”的，它正在转变，恒久不歇。那么，人到底要证明什么？证明这个世界的本质。在价值论上，空理不是终点，生命是终点。<sup>③</sup>牟宗三《心体与性体》即言：“嘉言懿行，圣教量，若不消融于觉性中以证其为真为实，这一切很可能都只是些杂念，

凭念转念,实只是以念引念,永无了期,就是一时不执着于依他起,证得了圆成实,亦只是了解了一个空理,与自家生命之清澈仍不相干”(504)。牟宗三此言,起码隐含着两方面的涵义。一方面,智觉生命是需要证实的,不被证实的生命很有可能是杂芜的,弥散的,所以生命需要证实,智觉生命尤其需要证实;另一方面,更为重要的是,空理不是止境,而是起点,生命终究是清澈朗然的。如果生命无法清澈朗然起来,那么证实空理也就没有了目标和意义。结合这两方面的涵义来看,新儒家的思路莫不是将空的哲学思辨推向人生的审美意境。

在中国美学思想史的发展历程上,空恰恰是在不断地演变为一种果的证明。沈括《梦溪笔谈·书画》曰:“李成画山上亭馆及楼塔之类,皆仰画飞檐,其说以为自下望上,如人平地望塔檐间,见其榱桷,此论非也。大都山水之法,盖以大观小,如人观假山耳,若同真山之法,以下望上,只合见一重山,岂可重重悉见,兼不应见其谿谷间事。又如屋舍,亦不应见其中庭及后巷中事,若人在东立,则山西便合是远境,人在西立,则山东却合是远境,似此如何成画?!李君盖不知以大观小之法,其间折高折远,自有妙理,岂在掀屋角也?!”(卷十七 108-109)。此论甚要!沈括所言之“以大观小”,用今天的美学术语来说,即“散点透视”。李成“自下望上”,类似于“焦点透视”;沈括非之,实则是在以“散点透视”的心之知见超越“焦点透视”眼前的泥实。不过,这不是我们要说的重点。重点是“空”!审美主体以内在之心领受世界,所领受的不仅是世界是一个整体,一份角度变幻的整全;在此基础之上还有,世界是一种空,一种角度所无法概括、勾勒的流行之空。一个人可以用眼睛看到多侧面之物象,如峰峦叠嶂的群山,但一个人更应当用心感受那谿谷间的灵动;一个人可以用身体丈量东西南北之屋舍,如鳞次栉比的广厦,但一个人更应当用心体悟那中庭、后巷深邃的空洞。“散”或许是一种态度,“聚”或许是一种选择,但“空”才有可能真正成就一种艺术的灵魂与意境。赵彦卫《云麓漫钞》:“萧条淡泊,此难画之意,画者得之,览者未必识也。故飞走迟速,意浅之物易见,而闲和严静,趣远之心难形。若乃高下向背远近重复,此画工之艺耳,非精鉴者之事也”(卷一四 401-402)。宋代画论的精神诉

求,业已不是形神所能概括的,与抽象的带有本体论意味的形神有别之论相比,它更接近于一种审美意境的描摹、向往与徜徉,更要求着一种主体之心在深度体验中所获得的趣味——萧条、淡泊、悠远,宁静,如斯趣味叠合于一处,往往可以得到一个词:空灵。魏了翁《鹤山渠阳经外杂抄》:“欧公诗:后世苟不公,至今无圣贤。后山亦云:若无天下议,美恶并成空”(2)。此处所引后山之“美恶并成空”句,实际上来自于陈师道《丞相温公挽词三首·其一》,故“天下”所议,并非诗才,而其中之“空”,亦是人生体验空无所有,空无所谓的含义。这种空究竟意味着什么?气韵。不仅是谢赫,宋代陈善《扞虱新话》亦云:“文章以气韵为主,气韵不足,虽有辞藻,要非佳作也”(1)。可见,气韵是中国艺术美学理论之通设。葛洪亦有过鱼筌之喻,其《抱朴子外篇·尚博》曰:“筌可以弃而鱼未获,则不得无筌;文可以废而道未行,则不得无文”(639-40)。可见,葛洪之于筌,之于文的积极意义,还是抱以肯定的。此文又可见于其“文行”篇(753),实指文气。中国古人并不向往苦行。张翀《浑然子·高洁》讲过一位林先生的故事,其庐失火,里人怜悯他,葺庐并给以器物,没想到林先生反而不快乐,说他本无一物,有了一物,即丧失其本有。“于是徙于深山之中,就岩石而栖,种苜蓿而食,终其身,不求于世焉。浑然子曰:若林先生者,可谓处困,而能不失其本有者乎?!”(11-12)。我抛弃了这个世界,和这个世界抛弃了我,在某种程度上是同义的——或“求”或“不求”于世,我与世界的紧张都业已建立了。苦行恰恰不能成为“高洁”。人本有自然之性,与把自己封闭在自然环境中毫无关系。明人张翀,显然秉持着庄禅淡泊而重生的道释逻辑。<sup>④</sup>这就如同王文禄在《海沂子》中所说的:“至圣而后无内外,无动静也,是故明觉自然,而有为应迹”(8)。“后”字关键,所谓“明觉自然”,实是在果论上而言的,实是在审美的意义上而言的流动的气韵。

唐枢《杂问录》:“佛老却向虚无寂灭去,便从断桥绝路,如何得个超升?”(13)旨向带有经验性的价值,目的论的设定是理论被选择的现实依据;人究竟要不要彼岸世界,或许不是一个问题,但人究竟要一个怎样的彼岸世界,却依托于一种具体的归属感;彼岸较此岸的优势在于,它不仅撤消了

等待审判的虚无感、紧迫感,还把超越性的想象直接寄寓在了实际的审美意境里。焦竑《支谈》:“无念有二义,以念为苦,欲加除灭者,是小乘法;即念而无念,一念顿圆者,是摩诃衍法。永明云:见性之时,性本离念,非有念而可除;观物之际,物本无形,非有物而可遣。故云:离念之智,等虚空界”(7)。在焦竑看来,简言之,小乘法是要把已经拟定的苦念灭除;大乘法则无所谓苦念的预设,而是要离念,呈现本无的虚空境界。这样一来,“空”便更多地成为了一种结果——“空”的动性否定含义因“无”而分散、脱落了,“空”作为无念之结果,更多地具有了沉浸于“此”的审美意义,而非践行解构之过程、动作。<sup>⑤</sup>宋元以来,艺术理论之间的互释现象已极为普遍,如范梈《木天禁语·气象》曰:“诗之气象,犹字画然,长短肥瘦,清浊雅俗,皆在人性中流出,出得八法,便成妙染而洗吾旧态也。此赵松雪翁与中峰和尚述者,道良之语也”(11)。故而所谓诗学、书学、画学,彼此通常是可以相互挪用、印证的。李调元以文章为造化,深谙起承转合之律,在具体谈到“起”时,他说过这么一句话:“徐文长曰:冷水浇背,陡然一惊,便是兴观群怨之副本。唯能于虚空中卒然而起,是谓妙起”(《诗话》卷上3)。所谓“起”,用李调元的话来说,并不是来自于经验性的现实世界,亦非源乎主体自我的内心世界,为什么?因为这是一个文本的世界,文本的世界“起”于“虚空”。那么什么是“虚空”?“虚空”究竟是经验的、先验的还是超验的,没有讲;究竟是我心的、我性的还是我情的,不说;就是“虚空”。因此,“虚空”是一种境界,这种境界是无法归因的,它只是一种结果,而这种结果正是文本卒然促发跃起的条件。华严固无“空境”的称谓,却有“了境”的讲法。唐译《华严经·佛不思议法品第三十三之二》曰:“了境空寂,不生妄想,无所依无所作,不住诸相,永断分别,本性清静,舍离一切攀缘忆念,于一切法,常无违净,住于实际,离欲清静,入真法界”(《大方广佛华严经》249下)。此处所谓“了境”之“了”,显然是就“成果”而言的,乃所得之清静。值得注意的是,如是所成之果,与空有密切关联,可称之为慧的应现,与究竟平行。换句话说,了境即空境。所谓“度量”,是经常会被名词化的,而这个名词,通常与“境”有关,如释齐己《风骚旨格》中的《度量》:“应有冥心者,还寻此

境来”(7)。此思性之境,便是冥心度量的“果实”。“景”同样是诗歌创作的必要元素,诗必对“景”而作。曾季狸《艇斋诗话》:“东湖论作诗喜对景能赋,必有是景,然后有是句,若无是景而作,即谓之脱空诗,不足贵也”(3)。无景而作,乃“桶底脱”——“空”一定不是“原因”,而是“结果”——景在创作过程中是不可或缺的。严羽《沧浪诗话》:“大抵禅道惟在妙悟,诗道亦在妙悟[……]惟悟乃为当行,乃为本色”(2)。严羽的“妙悟说”,由此而成。作为主体的理会,“悟”原本只是严羽从禅道中借来的行为概念,最终成为了他诗学理论中最具影响力的基础范畴。然而,事实上,严羽本人意不在此。“悟”只是他叙述的前提,他表达的意图,是要理清“悟”无论是在禅道中,还是在诗道中,皆有层级。“悟”是有深浅、有分限的,有“透彻之悟”,有“一知半解之悟”,正如诗在历史长河中前后有别。换句话说,所谓“妙悟”只是未来的境界的假设,而不是普遍的已有的现实,在某种程度上来说,“妙悟”更类似于一个目的论范畴,相当于一种结果。胡仔《苕溪渔隐丛话前集》辑《诗眼》云:“识文章者,当如禅家有悟门,夫法门百千差别,要须自一转语悟入,如古人文章,直须先悟得一处,乃可通其他妙处。向因读子厚晨诣超师院读禅经时一段,至诚洁清之意,参然在前,真源了无取,妄迹世所逐,微言异可冥,缮性何由熟,真妄以尽佛理,言行以尽薰修,此外亦无词矣”(121)。由此,起码可知三点:第一,唐代诗人悟禅的结果,可以柳宗元为代表;蕴涵禅意的诗作,亦是柳宗元诗作的灵魂。第二,悟可以分为阶段,先由一处,后及其他;先后之间,以“通”完成。第三,“一转语”,是悟门当口;借助一转之诗语言,即可开启佛理薰修之全界。这意味着,艺术语言之能够践履直觉世间的期许,不仅受到过佛理支持,同样得到了来自于美学史家的“内部”认可。

#### 注释[Notes]

① 在因果律的现实利用上,人们更倾向于信赖事物简易而单一的“成因”。徐献忠《水品全秩·瀑布》:“瀑字从水从暴,盖有深义也。予尝揽瀑水上源,皆派流会合处,出口有峻壁,始垂挂为瀑,未有单源只流,如此者源多则流杂,非佳品可知。”徐献忠:《水品全秩》卷上,《饌史》(及其他四种)(丛书集成初编(1476))(北京:中华书局,1991年)第10—11页。什么样的水是佳品,是好水?是

池水,是井水,还是泉水,以及是哪里的池水、井水、泉水暂且不论,总归不会是瀑布之水。为什么?来由不清楚,成因过于多元而复杂——源流不清楚、不单纯,如何保证瀑布之水中不携带腐梗、热毒、滓浊之物?!人之于事物的选择往往以历史源流的清晰和纯粹为前提,固有其合理的基础。万物皆有其现实的当下形态,亦有其过去的记忆、未来的憧憬。面对现实,追本溯源,往往是中国古人典型的思维模式。文震亨《长物志·葡萄》曰:“一名越桃,一名林兰,俗名瓶子,古称禅友,出自西域,宜种佛室中。其花不宜近嗅,有微细虫入人鼻孔,斋阁可无种也。”文震亨:《长物志》卷二,《长物志》(及其他二种)(丛书集成初编)(1508)(北京:中华书局,1985年)第11页。葡萄是由西域而来的产物,西域,隐藏着葡萄关于历史的记忆。如果不是因为来自西域,葡萄还能够成为“禅友”,还能够被种植在“佛室”中吗?!就当下而言,虫子跑到鼻孔里去,恐怕是文震亨近嗅葡萄现实的深刻的记忆。

②“境”作为佛学理论范畴,其所指往往饱含着目标的结果的意义。如吕澄《印度佛学源流略讲》第六讲“晚期大乘佛学”讲述《现观庄严论》时,便提及现观亲证之“八品”乃是据于“以境行果”之次序安排而来的。“所谓‘境’,就是一般所说的佛智的全体内容,共分三类:(一)一切种智,(二)道相智,(三)一切智。这一佛智的全体,就构成为修行的最后目标,也就是所谓境。”(吕澄:《吕澄佛学论著选集》(四)。济南:齐鲁书社,1991年,第2299页。)”境”在价值论上就承担着佛智之“果”——“境”不只是对象,不只是场域,而就是结果,作为实践之目标的结果。之于果论,《中论》“观因果品第二十”有一段极好的偈语:“果不空不生,果不空不灭,以果不空故,不生亦不灭。果空故不生,果空故不灭,以果是空故,不生亦不灭。”龙树造:《中论》卷第三,青目释,鸠摩罗什译,《大正新修大藏经》第三十卷(中观部、瑜伽部),[日]高楠顺次郎等编(台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990年)第27页中。果不空,无生灭,果是空,亦无生灭,这一逻辑与其说昭示了果的永恒性,不如说揭橥了果是如何可能架设于空与不空的般若智慧之上超越因果的。此时此刻,此一超越了因果的果确实不是相待的,而是绝待的,不是相对的,而是绝对的。

③马永卿《嬾真子·溢法褒贬》:“溢之曰灵,盖有二义。溢法曰:德之精明曰灵;又曰:乱而不损曰灵。若周灵王卫灵公,是美溢也;若楚灵王汉灵帝,是恶溢也。庄子曰:灵公之为灵也久矣,此褒之也;汉赞曰:灵帝之为灵也优哉,此贬之也。故曰此一字兼美恶两义。”马永卿:《嬾真子》卷之二,《嬾真子》(及其他一种)(丛书集成初编(0285)(北京:中华书局,1985年)第16页。抛开褒贬之色彩不谈,把两义合并为一义,那么所谓“灵”,也就是德之精明乱而不损,约略可以换一词来总括,即活力——明即无遮,乱又是有限度的。主体之所以呈现为或“明”或“乱”,正在于其主体自身的活力及其活力导致的两面性、

复杂性。换句话说,如果单从道德维度上来谈,“灵”的范围过于宽泛而无法确指;假若综合生命现量去理解,“灵”则是生命主体涌现出其主体性特质的证明。

④陈继儒《岩栖幽事》曰:“易之妙处在画,王弼谈理,开宋人谈象数之门,易遂成一部有端有倪之书,可叹也!”陈继儒:《岩栖幽事》,《卧游录》(及其他四种)(丛书集成初编(0687))(北京:中华书局,1985年)第3页。易作为画,作为“平面”经验,只需要静观,而不必辨名析理、追本溯源,但它却通过象数这一中介,诉求于端倪,被归列为实有于事物之上的道德性本体,这便是陈继儒之于明前易之沿革的总结。从另一种角度上来讲,易在原初的意义上只是一种审美的结果,继而被哲学化了,也就理所应当回到美学。

⑤老子素来把“道之为物”的恍惚窈冥之状描述为“孔德之容”,而这样一种描述事实上是很容易用佛学来解释的。焦竑《笔乘》便曰:“昧者乃谓恍惚窈冥之中真有一物者。夫恍惚窈冥,则无中边之谓也,而物奚丽乎?况有居,必有去,又何以亘古今而常存乎?然则曷谓阅众甫也?甫,始也,人执众有为有,而不能玄会于微妙之间者,未尝阅其始耳。阅众有之始,则知未始有始,知未始有始,则众有皆众妙,而其为恍惚窈冥也一矣,是所以知众有即真空者,以能阅而知之故也。释氏多以观门示人悟入,老子之言岂复异此。故阅众始,则前际空,观其微,则后际空,万物并作观其复,则当处空,一念归根,三际永断,而要以能观得之,学者诚有意乎知常也,则必自此始矣。”焦竑:《老子翼》卷二,《老子翼》(及其他一种)(丛书集成初编(0541)(北京:中华书局,1985年)第49页。焦竑把老子的观照归为“空”的前际、后际、当处,并继而用一而三,三而一的逻辑来重组这种导源于“无”之“空”果,是一种支离,是一种臆造;但他把此一恍惚窈冥的状态与“空”联系起来思路,是值得注意的。事实上,“众有”如何可能被视为“真空”,最为重要的一环即如何理解并还原所谓恍惚窈冥之“无”的状态。笔者以为,恍惚窈冥之“无”走不到真有一物的“昧”那里去,但其本身的确实可以用“空”来想象和落实。

#### 引用作品[ Works Cited ]

无著:《大乘庄严经论》卷第四,波罗颇蜜多罗译,《大正新修大藏经》第三十一卷(瑜伽部)。台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990年。

[Asanga. *Mahayana Sutralankara of Arya Maitreyanath*. Vol. 4. Trans. Prabhakaramitra. *Taishō Tripitaka*. Vol. 31. (*Yoga Tantra*). Taipei: The Buddha Education Foundation Division, 1990.]

《大方广佛华严经》卷第四十七,实叉难陀译,《大正新修大藏经》第十卷(华严部)。台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990年。

[*Buddhavatamsaka-mahavaipulya-sutra*. Vol. 47. Trans.



- Siksananda. *Taishō Tripitaka*. Vol. 10. (*Avatamsa*). Taipei: The Buddha Education Foundation Division, 1990.]
- 陈善:《扞虱新话》(一)(丛书集成初编(0310))。北京:中华书局,1985年。
- [Chen, Shan. *Menshi Xinhua*. Vol. 1. (*The First Edition of Collection of Series* (0310)). Beijing: Zhonghua Book Company, 1985.]
- 护法:《成唯识论》卷第一,玄奘译,《大正新修大藏经》第三十一卷(瑜伽部)。台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990年。
- [Dharma. *Vijnaptimatratasiddhi*. Vol. 1. Trans. Xuan Zang. *Taishō Tripitaka*, Vol. 31. (*Yoga Tantra*). Taipei: The Buddha Education Foundation Division, 1990.]
- 东初:“般若部系观”,《般若思想研究》(现代佛教学术丛刊(45)),张曼涛编。深圳:大乘文化出版社,1979年。
- [Dong, Chu. “The Department of Prajna.” *Study of Prajna Theory (Modern Buddhist Academic Periodicals)* (45). Ed. Zhang Mantao. Shenzhen: Mahayana Culture Press, 1979.]
- 范梈:“木天禁语”,《诗品二十四则》(及其他二种)(丛书集成初编(2612))。北京:中华书局,1985年。
- [Fan, Guo. “Mu Tian Jin Yu.” *Twenty-four Grades of Poetry (and the Other Two)* (*The First Edition of Collection of Series* (2612)). Beijing: Zhonghua Book Company, 1985.]
- 葛洪:“《抱朴子外篇》卷三十二”,《抱朴子内外篇》(七)(丛书集成初编(0567))。北京:中华书局,1985年。
- [Ge, Hong. “The Outer Chapter of *Baopuzi*. Vol. 32.” *Intrinsic and Outer Chapter of Baopuzi* (7) (*The First Edition of Collection of Series* (0567)). Beijing: Zhonghua Book Company, 1985.]
- :“《抱朴子外篇》卷四十五”,《抱朴子内外篇》(九)(丛书集成初编(0569))。北京:中华书局,1985年。
- [---. “Outer Chapter of *Baopuzi*. Vol. 45.” *Intrinsic and Outer Chapter of Baopuzi* (9) (*The First Edition of Collection of Series* (0569)). Beijing: Zhonghua Book Company, 1985.]
- 黄公伟:“漫论《般若》思想之本质与《般若波罗蜜》的功德观”,《般若思想研究》(现代佛教学术丛刊(45)),张曼涛编。深圳:大乘文化出版社,1979年。
- [Huang Gongwei. “A Casual Study about the Essence of Prajna Theory and Prajna Paramita Benefaction.” *Study of Prajna Theory* (*Modern Buddhist Academic Periodicals* (45)). Ed. Zhang Mantao. Shenzhen: Mahayana Culture Press, 1979.]
- 胡仔:“《苕溪渔隐丛话前集》卷十九”,《苕溪渔隐丛话前集》(三)(丛书集成初编(2561))。北京:中华书局,1985年。
- [Hu, Zai. “Pre-set of Series of Poetic Notes Taken by the Recluse of the Brook Tiao. Vol. 19.” *Series of Poetic Notes Taken by the Recluse of the Brook Tiao* (3) (*The First Edition of Collection of Series* (2561)). Beijing: Zhonghua Book Company, 1985.]
- 焦竑:“《支谈》中”,《杂问录》(及其他三种)(丛书集成初编(0608))。北京:中华书局,1991年。
- [Jiao, Hong. “Zhi Tan (Second).” *Records of Unclassified Questions (and the Other Three)* (*The First Edition of Collection of Series* (0608)). Beijing: Zhonghua Book Company, 1991.]
- 李调元:“《诗话》卷上”,《石洲诗话》(及其他一种)(二)(丛书集成初编(2597))。北京:中华书局,1985年。
- [Li, Tiaoyuan. “Notes on Poets and Poetry. Vol. 1.” *Shizhou Poetic Criticism (and the Other One)* (2) (*The First Edition of Collection of Series* (2597)). Beijing: Zhonghua Book Company, 1985.]
- 《妙法莲华经》卷第三,鸠摩罗什译,《大正新修大藏经》第九卷(法华部、华严部)。台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990年。
- [*Lotus Sutra*. Vol. 3. Trans. Kumarajiva. *Taishō Tripitaka*, Vol. 9. (*Saddharmapundarika Sutra and Avatamsa*). Taipei: The Buddha Education Foundation Division, 1990.]
- 吕澄:《吕澄佛学论著选集》(五)。济南:齐鲁书社,1991年。
- [Lü, Cheng. *Selected Buddhism Works of Lü Cheng*. Vol. 5. Jinan: Qilu Publishing House, 1991.]
- 《大宝积经》卷第三,菩提流志译,《大正新修大藏经》第十一卷(宝积部)。台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990年。
- [*Mahāratnakūta Sūtra*. Vol. 3. Trans. Bodhiruci. *Taishō Tripitaka*. Vol. 11. (*Dkon-brtsegs*). Taipei: The Buddha Education Foundation Division, 1990.]
- 《大乘入楞伽经》卷第一,实叉难陀译,《大正新修大藏经》第十六卷(经集部)。台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990年。
- [*Mahayana into Lanka*. Vol. 1. Trans. Siksananda. *Taishō Tripitaka*. Vol. 16. (*Suttani Pata*). Taipei: The Buddha Education Foundation Division, 1990.]
- 弥勒说:《瑜伽师地论》卷第三十六,玄奘译,《大正新修大藏经》第三十卷(中观部、瑜伽部)[日]高楠顺次郎等编。台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990年。
- [Maitreya. *Yogacarabhumi-sastra*. Vol. 36. Trans. Xuan Zang. *Taishō Tripitaka*. Vol. 30. Eds. Takakusu

- Junjiro, et al. Taipei: The Buddha Education Foundation Division, 1990. ]
- 牟宗三:《佛性与般若》。长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年。
- [Mou, Zongsan. *Buddha Nature and Prajna*. Changchun: Jilin Publishing Group co., LTD., 2010. ]
- :《心体与性体》(上)。上海:上海古籍出版社,1999年。
- [——. *The Mind Noumenon and Nature Noumenon*. Vol. 1. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1999. ]
- 众贤:《阿毘达磨顺正理论》,玄奘译,《大正新修大藏经》第二十九卷(毘昙部)。台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990年。
- [ Samghabhadra. *Abhidhammakosa-sastra*. Trans. Xuan Zang. *Taishō Tripitaka*. Vol. 29. (*Abhidharma*). Taipei: The Buddha Education Foundation Division, 1990. ]
- 沈括:《梦溪笔谈》(二)(丛书集成初编(0282))。北京:中华书局,1985年。
- [ Shen, Kuo. *Dream Pool Essays* (2) (*The First Edition of Collection of Series* (0282)). Beijing: Zhonghua Book Company, 1985. ]
- 释齐己:“风骚旨格”,《诗品二十四则》(及其他二种)(《丛书集成初编(2612)》)。北京:中华书局,1985年。
- [ Shi, Qiji. “Feng Sao Zhi Ge.” *Twenty-four Grades of Poetry (and the Other Two)* (*The First Edition of Collection of Series* (2612)). Beijing: Zhonghua Book Company, 1985. ]
- 唐枢:“杂问录”,《杂问录》(及其他三种)(丛书集成初编(0608))。北京:中华书局,1991年。
- [ Tang, Shu. “Record of Unclassified Questions.” *Record of Unclassified Questions (and the Other Three)* (*The First Edition of Collection of Series* (0608)). Beijing: Zhonghua Book Company, 1985. ]
- 天亲:《佛性论》卷第四,真谛译,《大正新修大藏经》第三十一卷(瑜伽部)。台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990年。
- [ Tian, Qin. *Buddhagotra-sastra*. Vol. 4. Trans. Paramartha. *Taishō Tripitaka*. Vol. 31. (*Yoga Tantra*). Taipei: The Buddha Education Foundation Division, 1990. ]
- 世亲:《阿毘达磨俱舍论》卷第四,玄奘译,《大正新修大藏经》第二十九卷(毘昙部)。台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990年。
- [ Vasubandhu. *Abhidhammakosa-sastra*. Vol. 4. Trans. Xuan Zang. *Taishō Tripitaka*. Vol. 29(*Abhidharma*). Taipei: The Buddha Education Foundation Division, 1990. ]
- 王文禄:“《海沂子》卷二”,《本语》(及其他三种)(丛书集成初编(0606))。北京:中华书局,1985年。
- [ Wang, Wenlu. “Hai Yi Zi. Vol. 2.” *Ben Yu (and the Other Three)* (*The First Edition of Collection of Series* (0606)). Beijing: Zhonghua Book Company, 1985. ]
- 魏了翁:“《鹤山渠阳经外杂抄》卷一”,《鹤山渠阳经外杂抄》(及其他一种)(丛书集成初编(0312))。北京:中华书局,1985年。
- [ Wei, Liaoweng. “Heshan Quyangjing Miscellaneous Copy. Vol. 1.” *Heshan Quyangjing Miscellaneous Copy (and the Other One)* (*The First Edition of Collection of Series* (0312)). Beijing: Zhonghua Book Company, 1985. ]
- 严羽:“沧浪诗话”,《娱书堂诗话》(及其他三种)(丛书集成初编(2571))。北京:中华书局,1985年。
- [ Yan, Yu. “The Poem Theory of Canglang.” *The Poetic Theory of Yu Shu Tang (and the Other Three)* (*The First Edition of Collection of Series* (2571)). Beijing: Zhonghua Book Company, 1985. ]
- 印顺:“空之探究”,《印顺法师佛学著作全集》(第十八卷)。北京:中华书局,2009年。
- [ Yin, Shun. “Exploration of Void.” *The Complete Buddhism Works of Master Yin Shun*. Vol. 18. Beijing: Zhonghua Book Company, 2009. ]
- 尤袤:《全唐诗话》(丛书集成初编(2556))。北京:中华书局,1985年。
- [ You, Mao. *The Complete Poetry Criticism from the Tang Dynasty (The First Edition of Collection of Series* (2556)). Beijing: Zhonghua Book Company, 1985. ]
- 曾季狸:“艇斋诗话”,《观林诗话》(及其他三种)(丛书集成初编(2558))。北京:中华书局,1985年。
- [ Zeng, Jili. “The Poetic Theory of Ting Zhai.” *The Poetic Theory of Guan Lin (and the Other Three)* (*The First Edition of Collection of Series* (2558)). Beijing: Zhonghua Book Company, 1985. ]
- 张翀:“浑然子”,《本语》(及其他三种)(丛书集成初编(0606))。北京:中华书局,1985年。
- [ Zhang, Chong. “Hun Ran Zi.” *Ben Yu (and the Other Three)* (*The First Edition of Collection of Series* (0606)). Beijing: Zhonghua Book Company, 1985. ]
- 赵彦卫:“《云麓漫钞》卷一四”,《云麓漫钞》(二)(丛书集成初编(0298))。北京:中华书局,1985年。
- [ Zhao, Yanwei. “Criticism Notes of the Tang Dynasty. Vol. 14.” *Criticism Notes of the Tang Dynasty*, Vol. 2. (*The First Edition of Collection of Series* (0298)). Beijing: Zhonghua Book Company, 1985. ]

(责任编辑:王峰)