

空

之美学释义

王耘一著 上海人民出版社

「空」之美学释义

王耘 著

上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

“空”之美学释义/王耘著. —上海:上海人民出版社, 2016

ISBN 978-7-208-14223-7

I. ①空… II. ①王… III. ①艺术美学-研究-中国-古代 IV. ①J01

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 284959 号

责任编辑 张晓玲

封扉设计 人马艺术设计·储平

“空”之美学释义

王 耘 著

世 纪 出 版 集 团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 18.75 插页 6 字数 300,000

2016 年 12 月第 1 版 2016 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-14223-7/B·1225

定价 68.00 元



王 耘

1973年6月生，江苏仪征人。文学博士、博士后，毕业于陕西师范大学（2001）、复旦大学（2004）。现为苏州大学文学院教授（2013），主要研究中国美学史、佛教美学、建筑美学、生态哲学等。另为美国佛罗里达州亚特兰大大学（FAU）访问学者（2012—2013）、韩国外国语大学（Hufs）客座教授（2014—2015）、江苏省第五期“333工程”第三层次培养对象（2016）。已出版专著《唐代美学范畴研究》（2005）、《复杂性生态哲学》（2008）、《隋唐佛教各宗与美学》（2010）、《江南古代都会建筑与生态美学》（2012）等。在《文艺理论研究》、《学术月刊》、《文艺争鸣》、《江海学刊》等期刊上发表过学术论文六十余篇，其中数篇被人大复印报刊资料《文艺理论》、《美学》、《中国古代、近代文学研究》、《科学技术哲学》、《造型艺术》等转载。主持过国家社科基金后期资助项目（09FZX013）、一般项目（13BZX093）、中华外译项目（15WZX013）各一项，曾获得苏州市哲学社会科学优秀成果一等奖（2012、2014）、二等奖（2007、2009）。本书为国家社科基金一般项目“作为美学范畴之‘空’的历史沿革研究”（13BZX093）的最终成果。

序

王振复

数年前，我曾试图组织撰写一套中国美学范畴丛书，曾邀王耘教授承担其中一本，以“空”这一佛教美学范畴为研究主题。这一计划后因故而未能推进。小小往事，早已忘得一干二净。岂料前些时候，却收到王耘新撰书稿《“空”之美学释义》。在有些意外之余，不免令人感佩。饶有兴趣地阅读了一遍，深感此书写得真好。带着“同情的理解”来阅读，定会在几乎到处是翔实引文的有关佛教空之美学研究理念与实证相结合的阐释中，体会思性的佛教美学的深邃与美丽。

这是国内第一部以空为佛教美学论题的学术专著。无论印度抑或中国佛教所谓空，其思想的容量与深致、思维逻辑的纷繁和细密，可谓异乎寻常。要是没有相当深厚的学术储备、上乘的学术思维能力、锲而不舍的研究劲头和孜孜以求的学术理想等，想要在这一学术课题的研究上有所创获，真是谈何容易。本书的研究难度，可想而知。

好在本书作者并非无准备而来。这可以从他的《唐代美学范畴研究》(学林出版社，2005)与《隋唐佛教各宗与美学》(上海古籍出版社，2010)等多种前期学术著作的问世见出。梁启超先生曾说：“凡立一义，必凭证据，无证据而以臆度者，在所必摒。”^①宽广的

^① 梁启超著，朱维铮校注：《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社1985年版，第39页。

学术视野，力求实证的治学方法，达成学术理念与实证相统一，正是王耘问学一贯而显著的学术个性。关于中国佛教美学空范畴的研究，本书为读者提供了有所发现、有所独创的学术见解。在美学意义上，从印度佛教之空到中国佛教之空的转换、传播或者说“中国化”是本书研究的重点。为此，本书作出了理据充分、条分缕析的考辨和研治。

本书导论指出：“本书的主要观点是：空有两种，一为本土之空，乃中国本土固有之概念；一为佛教之空，乃印度佛教输入之概念。‘本土’与‘佛教’的区分并不只是强调空义的两种渊源，而旨在以‘知识考古学’的方法说明本土之空与佛教之空是两种独立的范畴。这两种范畴不断融合的过程，是本土之空收摄佛教之空、佛教之空归并于本土之空的过程。”这是与“本土之空”、印度“佛教之空”相同相异之中国佛教之空，从而“把空化入审美的世界”。本书结语再次强调：“本土文化之‘空’是一种生命存在的境遇；印度佛教范畴之‘空’是一种般若智慧的运思；前者吸纳了后者，而非后者衍生前者，终究催生出生一种生命美学之‘空’。”本书所论集中于印度“佛教之空归并于本土之空”的“过程”和美学之“结果”，即作为中国美学范畴的佛教之空何以可能。其中所见可谓鞭辟入里，启人心智。

日本著名学者中村元曾经指出：“印度的宗教是以哲学的沉思为基础的。”“印度民族在传统上是一个宗教民族，同时也是一个哲学民族。”^①空作为佛教哲学基本的一大范畴，是印度民族对人类文化与文明所作出的独特贡献。在推崇宗教信仰的前提下，空“首

^① [日]中村元著，林太、马小鹤译：《东方民族的思维方法》，浙江人民出版社1989年版，第41页。

先标志着一种方法和思维态度、特殊的哲学思维态度和特殊的哲学方法”。^①

在人文领域，迄今人类看世界的“态度”和“方法”，可能有三种：

其一，将世界看作“有”。世界是“经验”的世界，历史、制度、道德、科学、艺术、人自身及其精神提升即哲学，等等，总之人类的一切文化皆为经验、皆染经验之本色，除此似乎再无其他。这以中国先秦原始儒家学说较为典型。这一文化形态的核心是：“历史事实和日常经验是比由幻想而来的情结更真实的存在”，“抑制对神、对超自然的关心，而只把目光集中在地上的人”^②。其哲学仅将一切人的经验生活现象提升到不离于此岸、现世之经验的天、命、礼、性、心、仁、理、诚及其相互联系。

其二，将世界看作“无”。世界是“次经验”的世界。这世界确实始于有，而归根结蒂是无。中国先秦原始道家看世界的“方法”是将世界看作“本无”，又终于落实于“本有”。

道家学说所谓无究竟是什么？正如叶秀山先生所言，假如将世界的一切经验之有“悬置”起来“放在括号里”，剩下那个“括”不出去、拿不走的就是“无”。无的形上性是沾溉、滞累于“次经验”的形上性，可待于落实到有。无的思维域限依然在此岸、现世、“出世”而非“弃世”而已，它不像儒家那般“入世”。无的方法与有的方法相比，是以无为优先、从无看待与处理有，而并非绝

① [德]胡塞尔著，倪梁康译：《现象学的观念》，上海译文出版社1986年版，第24页。

② [日]吉川幸次郎著，钱婉约译：《中国文学史之我见》，《我的留学记》，光明日报出版社1999年版，第168页。

对舍弃有。通行本《老子》有关于道之“当其无，有室之用”的著名哲学之喻，此之谓。从无看世界，可使得人文精神达到“超脱”的境地，而并非基督教那般向彼岸、天国的“超越”。

其三，印度佛教哲学的态度。如果将儒之有与道之无统统“放在括号里”而加以“悬置”起来，试问这世界又究竟如何？印度佛教哲学的回答是：世界便只“存在”一个“空”。印度佛教自诞生以来的数千年间，关于空，宗门林立，歧义多出，辨说无碍，未可一概而论。一部大藏经卷帙浩繁，无数次的反复辨析其实只从不同层次与深度说了一个字，即消解了有与无的空。佛教各宗所共同遵循的哲学“态度”与“方法”首先在于此。诸法究竟，无所谓有亦无所谓无，是空义。诚然，这一“看空一切”的态度、方法不等于与有、无绝然无涉。空如果既不消解有、无，又不将有、无推到空的背景之上，那么，空如何为真？空仅仅表示人类把看世界的哲学态度与方法提升至空境即第三种精神高度而已。印度龙树与中国僧肇“中观”说皆主离弃于空、有（按：此有，包括中国儒之有与道之无等所指的此岸、世俗）二边而不滞累于中。

“看空一切”而不滞碍于空，并非属于“顽空”之“边见”，唯有滞累于空（中）才如此。佛教的思想内核确是人类彻底的解构哲学。

正是在这一点上，王耘《“空”之美学释义》的结语说，空作为佛教范畴，是一种“解构策略”，可谓一言中的。这种解构不仅“脱离生死”，而且消解包括生死在内之有、无的一切过程、状态与结果。空是一种提问方式。当彻底消解经验、次经验意义的有与无之时，世界究竟怎样，则无以名之。于是，只能勉强给它一个“假名”即“方便说法”，称之为空。在这里，本书有很好的释义。

随印度佛教东渐，对梵文之空义的汉译从一开始就意味着中华本土之空对异域之空的接引与推拒、开显与遮蔽同在。海德格尔曾经指出：“语言是存在的家，人以语言之家为家。”^①文字语言直接便是该民族、时代之思想哲学的不二凝淀与表述，它便是“存在”的家园。《“空”之美学释义》从佛教教义及其空的释解一开始便从论析建筑之时空入手，可谓抓住了问题的根本。

本土之空作为一个人文范畴，其本义指与宙相系的宇。宇宙本义指建筑，建筑即宇宙。同一部《淮南子》，其《齐俗训》采录先秦《尸子》（已佚）“四方上下曰宇，往古来今曰宙”之言，称“往古来今谓之宙，四方上下谓之宇”；其《览冥训》却说，“凤皇（凰）之翔，至德也”，“而燕雀佼（矫）之，以为不能与之争于宇宙之间”，高诱注：“燕雀自以为能佼健于凤皇也。”“宇，屋檐也，宙，栋梁也。《易》曰：‘上栋下宇’。”^②这里，高诱之所以称“宙，栋梁也”，是因为梁栋撑持建筑物的时间而使其不倾塌，便是建筑空间存有的时间历程。梁栋即宙，宙通久，久指空间的时间性。

王耘所著以大量篇幅讨论始于穴居的中华宫室文化的本土之空，显得正确、值得而必需。

在印度佛教来华之前，哲学、美学意义上所理解之源于宫室的时空即世界，或为有，或为无，或有、无相接。以汉语之空字译介印度佛教梵文之空义，开始了以印度佛教之空改造本土之空的文化、哲学与美学历程。人们正可由此直探空之“究竟”，却并非终

① [德]马丁·海德格尔：《论人道主义》，熊伟：《存在主义哲学资料选辑》上卷，商务印书馆1963年版，第86页。

② 刘安著，高诱注：《淮南子》，《诸子集成》第7卷，上海古籍出版社1986年版，第178、93页。

极之究竟。究竟何在？作为佛教哲学与美学的“理想”，是一个永恒的提问。空、究竟、抑或“毕竟空”等，在佛教信仰及其语言哲学意义上，不可思议，不可言述。“过尽千帆皆不是”，“拣尽寒枝不肯栖”。虽佛陀说法及其经文千言万语，而终难达于究竟，是因为语言文字包括佛教经文使“存在”得以开显而更是遮蔽存在的缘故。可是，人们又不得不继续无尽地“说”下去，这又是因为文字语言包括佛教经文所言之空作为能指，既是存在之导引、又指向存在之家园的缘故。

以汉语的空字译介印度佛教之空，实际是一种广义的“格义”或曰“方便说法”。方便者，不得已而求其次也。空的译介是本土之空与印度佛教之空二者的冲突调和、推拒容受与守成创新，或者称为以本土之无、有改造异域佛教之空而圆成中国佛教空义、空境亦可。在空之意识与理念的转嬗上，诸如自晋宋所谓“六家七宗”的“格义”及道安、支道林、慧远、僧肇、竺道生到隋唐天台、华严、三论、禅宗与净土等学的佛学思想与思维，大凡皆在不同程度、意义上以本土之无说空、甚而以有说空，从而有所“误读”、有所创说。

本书通篇引录之翔实、掌握资料之繁富、追求实证与理念相统一的治学特点，在同类著述中是颇为少见的。在论析空的问题时同样如此。这里试举一例，即由金克木先生关于印度佛教之空即“零”之说展开的部分。

金克木说：“‘零’的符号本来只是一个点，指明这里没有数，但有一个数位，后来才改成一个圈。这个‘零’字的印度原文就是‘空’字。‘空’就是‘零’。什么也没有，但确实存在，不可缺少。‘零’表示一个去掉了内容的‘空’位。”

王耘接着解读，“‘空’就是‘零’，如果用作动词的话，‘空’即‘清零’。笔者以为，金克木所言，其中最重要的一个词是‘位’。中国本土之空亦有虚‘位’以待的含义，但其中的‘位’究竟是一种空间范畴，而印度之作为‘零’的‘空’位，实际上指的只是一个‘数位’——它是抽象的单位，是从具体的现实之中剥离出来”的。王耘继而引述牟宗三《佛性与般若》所言“时间空间俱是由内心之执而构成的一个形式的有，用之以表现象”之后说：“佛教并没有完全否认时空的存在，但对如是存在有解释，解释为需要第一义谛破除的对象。为什么要破除？因为如是存在不过是内心起执，所以是形式层面上构成的‘有’罢了。”

金克木以“零”说“空”是否妥切？在自然数序中，“零”实际并非“指明这里没有数”而仅“有一个数位”。“零”是一个有“数位”的数字，仅仅其所指意义即“零”而已。“‘零’字的印度原文就是‘空’字”，这似乎揭示了印度以“零”说“空”的合理性。

印度“佛教之空”亦是针对印度本土之类于中国儒、道之有、无的一种“解构策略”。如按照佛教之空是对经验之有与次经验之无绝对的二重解构来理解，那么，或许就不宜以零说空。

这是因为佛教之空在绝待即真谛意义上，既彻底消解自然数序的正数、负数(此可通称为有)，也消解居于数序之中性的零(此可称为无)及世界之一切；在相待即俗谛意义上，却总是为有、无所濡染的。

通行本《老子》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”^①这是以数序之开显，说道生万物之理。既然称“道生

^① 王弼注：《老子道德经》，《诸子集成》第三卷，上海古籍出版社1986年版，第26页。

一”——此一为有以至于万物，那么生一之道即为零、无而无疑。因此，金克木以零说空，大约相等于以中国之道(零)即无释佛教之空。这正是中国人之典型的思维角度与思维方法。

印度佛教之空既指绝对无待，又指相对有待，而终于指绝对无待之世界的那种形上之思。因而，金克木以零释空，实际已着我中华本土有、无之本色。王耘说，倘然以零言印度佛教之空，其“数”及其“数位”“是抽象的单位”，“是被升华了的被數位化了的空間”，故而作为存有之空，指其为“内心之执”或“内心起执”，此即指空的相对有待之境。早在印度部派佛教时期的大众、鸡胤、化地、制多山、西山、北山与法藏等七部看来，一般皆持“法有”亦即空之“可执”的见解。这一传统亦为后之大乘有宗所大致沿袭。空之“起执”意味着此空相通于中国道、儒那般的无、有之境。然大乘空宗尤其“般若中观”说所取之立场确在于离弃“空”(按：指“顽空”即“恶趣空”)、“有”(按：包括如中国儒之有与道之无等)二边而无执于“中”，这是空宗与有宗关于空之思想态度与思维方法的不同之处。

譬如唯识宗所言“境”具有双重性。牟宗三称：“所以阿赖耶是两头通的”，“阿赖耶有其超越的性格(transcendent character——原注)，亦有其内在的性格(immanent character)，此即表示阿赖耶具有双重性(double character)。《楞伽经》(“见《楞伽经》卷四”——原注)在说明如来藏时，即曾指出阿赖耶之双重性(double character)这个名词”。因而，阿赖耶之第八识作为“种子”，正如《大乘起信论》的“不生不灭与生灭和合，非一非异”。^①此乃真俗、染净，不

^① 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海古籍出版社1997年版，第277页。

一不异、双照双非。唯识论有“遍计所执性”、“依他起性”与“圆成实性”等“三识性”说，此三“性”(境)的前二“性”在意义内涵上自迥异于中国本土之有、无，而其所执之方式实际可大致相通于本土之有、无。至于第三“圆成实性”，确指无执之空境。

《“空”之美学释义》是迄今所见之难得的一个佛教美学文本。其中所论诸如“空灵”、“圆融”与“意境”等，都是指中国美学以佛教之空为底蕴、消解本土有、无又熔铸有、无于空的生命之境。东晋名士孙绰“周孔即佛，佛即周孔，盖外内名之耳”^①之言大致指明了认知中国佛教美学的一个方便法门。关于中国佛教美学问题，王耘累年奋励，读书颇多而思之尤深，无论其《隋唐佛教各宗与美学》，抑或这一部专以中国佛教之空为论述主题的近著，读之给人启迪良多。

① 孙绰：《喻道论》，《弘明集》卷三，《大正藏》第五十二卷，第17页。

目录

序 / 1

导论 / 1

第一章 本土之空：空间概念 / 11

第一节 穴居的记忆 / 11

第二节 空：建筑的现实意义 / 28

第三节 空与时空之美 / 47

第二章 佛教之空：哲学术语 / 65

第一节 空的初义 / 65

第二节 拯救的知识谱系 / 84

第三章 本土之空收摄佛教之空的前提 / 106

第一节 气：宇宙论的体性诉求 / 106

第二节 面对死亡：生命论的破解 / 119

第四章 佛教之空归并于本土之空的途径 / 134

第一节 作为吞吐的身体 / 134

第二节 作为佛性的灵魂 / 145

第五章 面向整体：空的恢弘效应 / 157

第一节 仪轨、法度与空 / 157

第二节 空与圆融 / 168

“空”之美学释义

第三节 一个整体的世界 / 176

第六章 体性之空：空之存在逻辑的推论 / 186

第一节 理学与空：理性之美 / 186

第二节 心学与空：心性之美 / 200

第七章 意境之空：美学范畴 / 213

第一节 艺术文本中的空缘 / 213

第二节 空为果论 / 221

第三节 象、境、意 / 234

第四节 意境：空灵的情韵 / 254

结语 / 279

后记 / 282

导 论

徐复祚《花当阁丛谈》“纪梦”条借朱文公之口说：“人与器物不同，如笔止能为笔，剑不能为琴，故其成毁久速，有一定之数。人则不然，固有朝为跖而暮为舜者，其吉凶祸福，亦随之而变，难以一定言。”^①以宿命论者之“数”及相关的业报系统为前提，人与器物的区别在哪里？不在于人在承托器物的天地间作为三才之一参赞天地，而在于人在现实的行动上成为了时空中的变数，人参与了他变幻无穷的命运筹措，朝为盗跖夕为贤哲，人复杂交织的性格变量构成了人之所以为人的理论基石。人是“善变”的，因此，人为的文化亦是“善变”的。本书意在指明，文化“善变”的结果之一是“空”的“革新”——本土之空之于佛教之空的“革新”——把作为哲学范畴之“空”“革新”为作为美学范畴之“空”的历史过程。

舍尔巴茨基说过这么一句话：“佛陀的目的是捍卫自由意志而反对完全的决定论态度。即令在佛陀的时代，自由与必然也是使人困惑的问题。”^②佛陀是通过肯定自由意志来反对末伽梨之极端宿命论的，而自由意志又并不构成必然的命运抉择，这就使得命运本身是一种“松动”的概念。佛陀所观察的宇宙如同坠落的流星一般，无所谓“命运”可言——即生即灭，何“命运”之有？是故为“空”。小乘以之为天降之雨后，有了天上的云朵，空中的雨滴，地表的水流，开出了贯彻始终的主体性范畴。大乘誉之为急流之

^① 徐复祚：《花当阁丛谈》卷四，《花当阁丛谈》，“丛书集成初编”（2818），中华书局1985年版，第102页。

^② [俄]舍尔巴茨基著，宋立道、舒晓炜译：《佛教逻辑》，商务印书馆1997年版，第155页。

瀑，彰显的是恢弘气势，是力拔山兮的震慑力量，是波及广泽的阔大胸襟。至于中土，则化为一池静谧湖泊，波光潋滟，水下鱼虾泥藻杂陈，自由意志被替换为自我反省的体认情绪，对境界的感悟冲淡了认知焦虑，遂孕育出其葱茏的审美意趣。

“空”的巨大“变革”，之于佛教，尤其是原始佛学而言，充满了致命的理论风险。在逻辑上，佛教的思维取向本与审美相悖。舍尔巴茨基有言：“意识的闕下部分并不在讨论之列，佛教逻辑只研究推理性质的思想——那种作为预期行为的来源确定的认识活动。”^①佛教所注重的知识、所要唤醒的知性诉求并不是对自然的认识，而是对逻辑的推究。这一倾向与其说是重视知识的可知性、可感性，不如说是重视知识的可靠性、可行性。可靠的、可行的知识总会有清晰可鉴的过去，有足以预料的未来。它排斥潜在的矛盾和蒙昧的不确定性，它仰赖于知识的效能，它是求真理的。真相的验明逻辑与审美的内心沉浸鲜有重叠的交集。^②

在印度古代的思想世界里，美最显著的功效是对苦行修炼的消解。《摩诃婆罗多·初篇》1.65.20至1.65.26中提到过一位众友仙人，精于苦修，使众神之主天帝释感到焦灼不安，认为众友“会用苦行法力将我推下宝座”，于是，破敌城堡者因陀罗敦促天生丽质的美臀

① [俄]舍尔巴茨基著，宋立道、舒晓炜译：《佛教逻辑》，商务印书馆1997年版，第71页。

② 其中一个理解上的难点在于，佛教逻辑并不完全地否定想象，想象是必须经历的，想象又必须被超越，正如舍尔巴茨基所说：“我们心中的认知成分仅限于了知对象现在的第一刹那，随之便是理性的综合作用，它构造出对象的形式和表现。但这种构造生自生起性的想象，它并非知识的来源，它是识别，而非认识。”（[俄]舍尔巴茨基著，宋立道、舒晓炜译：《佛教逻辑》，商务印书馆1997年版，第75页。）想象在识别对象的过程中完成了对对象之形式及其表象的塑造，即便它裹挟着记忆、爱欲、嗔恨，却仍旧是无法回避的认识的初级阶段。佛教逻辑并不把想象所构成的“理性的综合作用”从认知中排除出去，但如是想象毕竟有别于康德所谓判断力的整体直觉，因而，即便佛教逻辑中不得不预设想象的“席位”，此想象却不能等同于审美，也无法造就审美——无矛盾性才是终极实在的标准，终极实在并不是对矛盾的整合。