



映雪阁文丛
Yinxuege Wencong

中国美学中的“幻”问题研究

汤凌云 著



时代出版传媒股份有限公司
安徽教育出版社





映雪阁文丛
Yinxuege Wencong

中国美学中的“幻”问题研究

汤凌云 著



时代出版传媒股份有限公司
安徽教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国美学中的“幻”问题研究 / 汤凌云著. —合肥:
安徽教育出版社, 2015

(映雪阁文丛)

ISBN 978-7-5336-8194-4

I. ①中… II. ①汤… III. ①美学—研究—中国
IV. ①B83-092

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第321261号

中国美学中的“幻”问题研究

ZHONGGUO MEIXUE ZHONG DE HUAN WENTI YANJIU

出版人: 郑可

质量总监: 张丹飞

策划编辑: 王竞芬

责任编辑: 王竞芬

装帧设计: 朱锦

责任印制: 何惠菊

出版发行: 时代出版传媒股份有限公司 安徽教育出版社

地址: 合肥市经开区繁华大道西路398号 邮编: 230601

网址: <http://www.ahep.com.cn>

营销电话: (0551)63683012, 63683013

排版: 安徽创艺彩色制版有限责任公司

印刷: 合肥创新印务有限公司

开本: 787×1092 1/16

印张: 26.5

字数: 400千字

版次: 2015年12月第1版 2015年12月第1次印刷

定价: 58.00元

(如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与本社营销部联系调换)

目 录|Contents

001 引 论

001 第一节 “幻”与大乘教理

001 一、“幻”义简释

003 二、大乘佛教之“幻”

007 三、“幻”与神及道

009 四、“幻”与无常论

013 第二节 中国美学之“幻”

021 第一章 幻与化

021 第一节 变化即幻化

021 一、生生之道

023 二、自生自化

024 三、变化即幻化

028 第二节 纵浪大化

029 一、幻化不是实体

031 二、幻化不是对象

035 三、幻化切断联系

036 四、幻化切断感应

039 五、融入化境

043 第三节 须臾之戏

044 一、须臾的审美意蕴

048 二、须臾体验的表达方式

054 三、须臾之趣

059 第二章 幻与觉

059 第一节 中国美学之觉

059 一、超越认知逻辑

061 二、自觉而不离涵养

063 三、开启生命智慧

069 四、觉不离幻

075 第二节 由幻入觉

076 一、莫若以明

079 二、觉悟工夫

096 三、觉悟方式

101 第三节 觉不异心

103 一、心物两忘

109 二、了无取舍

116 三、化归平淡

121 四、闲适情趣

126 五、充当生命的觉者

136 第四节 觉从心出

138 一、直切心源

142 二、书写己意

147 三、游戏三昧

152 四、自怡悦

154 五、妙悟自然

161 第三章 幻与真

162 第一节 中国美学之真

162 一、真知超越理路

163 二、真情诚挚感人

165 三、体验生命之真



	167	四、照亮本真存在
169	第二节	非假非真
	169	一、真假齐观
	171	二、返朴归真
	174	三、法天贵真
178	第三节	即幻即真
	178	一、即幻悟真
	184	二、真幻双泯
	186	三、任运天真
	190	四、触处即真
202	第四节	真幻圆融
	203	一、真俗不二
	207	二、真俗无碍
211	第四章	幻与相
211	第一节	“相”的美学意蕴
	211	一、象与相
	215	二、形象、形相与形式
218	第二节	审美幻相的理论内涵
	218	一、幻相不是实体
	221	二、幻相不是幻象
	229	三、幻相不是象外之象
	236	四、幻相即真相
247	第三节	艺术即幻相
	247	一、不立文字
	254	二、即相以明理
	257	三、形相为幻有

273 第五章 幻与影

274 第一节 艺术幻影的美感体验

274 一、影之迷离

277 二、影之孤寂

281 三、影之清幽

282 四、影之闲适

284 五、影之生趣

287 第二节 中国艺术幻影的意趣

287 一、虚空不实

293 二、即影传真

298 三、影像圆成

303 第三节 中西方艺术幻影的观念差异

303 一、西方艺术幻影的思想背景

307 二、影之迷离与审美距离

311 第六章 幻与境

311 第一节 审美幻境理论的出场

312 一、从境到审美幻境

316 二、审美幻境理论的发展脉络

328 第二节 艺术幻境的特质

329 一、非实在性

332 二、不落有无

334 三、幻中含真

339 第三节 艺术幻境的哲学根源

339 一、即色即空

343 二、真幻不二



347	第七章 幻与法
347	第一节 法度为幻有
348	一、“法”的含义
349	二、以自然为法
353	三、法度为幻有
356	第二节 因缘生法
356	一、非实体性
357	二、当下即是
363	三、因缘生法
367	第三节 幻法即活法
367	一、法由心生
371	二、以意运法
378	三、心法双泯
388	四、幻法即活法
399	结 语
403	主要参考文献
417	后 记

引 论

“幻”，是中国美学的一个重要问题。中国艺术中存在很多与“幻”相关的审美现象，中国艺术论充满着空幻的色调，中国美学中也普遍存在与“幻”相关的概念、范畴、命题和学说。这些审美现象和审美观念相结合，构成了中国美学中的“幻”问题。本书专题探讨这个问题，主要以佛教哲学为基础，同时也涉及道家哲学。先对“幻”这个概念的内涵做出基本的梳理和辨析。

第一节 “幻”与大乘教理

在此，初步辨析与“幻”相关的基本概念的内涵。首先简要介绍“幻”的词义，然后梳理“幻”与大乘教理的基本关系。

一、“幻”义简释

先看“幻”在古汉语中的语义状况。《说文解字》将“幻”界定为：“幻，相诈惑也，从予反。《周书》曰：‘无惑诖张为幻。’胡办切。”^①据汉语大字典，“幻”主要包括四层词义：第一，惑乱；第二，虚无、不真实；第三，奇异地变化；第四，变幻的魔术。^②《辞源》则将“幻”义概括为

^① 许慎，撰。说文解字：卷四下。（宋）徐铉，校定。北京：中华书局，1963：84。为避免重复，本书所引文献，相同的参考文献首次出现时标注版本全信息，再次出现时，只标注书名、出版年和页码。

^② 汉语大字典·幺部：第2卷。汉语大字典编辑委员会，编。成都：四川辞书出版社；武汉：湖北辞书出版社，1987：1093。

三:其一,诈惑,惑乱;其二,假而似真,虚而不实;其三,变化。^①

在古汉语中,“幻”有变化之义,这时,可以将它与“变”“化”等联系起来考察。《说文解字》:“变,更也。”^②“變”(变)的上面部分从“言丝”,表音兼表意。“幻”也从“丝”,隐含着事物之间的相互联系或转化。^③与“变”接近的,还有“更”“改”等词,三者可以互训,都指变化、转变,它们可指某种事物或某种存在状态的终结,也意味着介入另一种事物或存在状态,还可指两种事物或状态之间的彼此关联。

“化”,也与“幻”的语义相关,本指生死之间的互相转化。在甲骨文和金文中,“化”字像人一正一倒之形。假如将这一正一倒的两个人分别看作是生存、死亡状态,那么,“化”的本义正好揭示出生存与死亡状态之间的紧密联系和相互转化。与“化”相连的,有“教化”“自化”等词。《说文解字》:“化,教行也,从匕,从人,匕亦声。”^④教化是使之发生变化,多用于改变事物的原有状态或使人的精神气象有所改观。这表达的是儒家的理想。自化是指生存与死亡之间的转化。道家将自化作为一个重要学说,指向无为而治的政治理想。《道德经》第57章:“我无为,而民自化;我好静,而民自正;我无事,而民自富;我无欲,而民自朴。”^⑤自化,即自我觉悟和提升,它成为民众自觉的行为,有助于开创和谐素朴的社会局面。老子讲自化,其目标和方法都有别于儒家的教化。事理状态的无常转化,也可以看作是“化”的引申义。《荀子·正名篇》:“状变而实无别而为异者,谓之化。有化而无别,谓之实。”这表明,在表示事物状态的变化时,“化”与“幻”存在相似之处,以致人们在具体的使用过程中经常不做严格的区分。如果将“幻”放在特定的思想土壤之中,特别是放在大乘佛教的教理

①辞源,修订本,广东、广西、湖南、河南辞源修订组,商务印书馆编辑部,编,成都:四川辞书出版社,武汉:湖北辞书出版社,1988:541.

②说文解字:卷三下,1963:68.

③“幻”的字形详见:金文编,北京:中华书局,1985:73.

④说文解字:卷八上,1963:168.

⑤本书所引《道德经》,文字以陈鼓应《老子今注今译》(商务印书馆,2007)为准,个别情况另作说明。下同。



系统里,它的意蕴就能得到具体的落实,也就不至于与“变”“化”等词混为一谈了。

二、大乘佛教之“幻”

以上关于“幻”的词义考察主要参考了汉语词典的规定,将“幻”与“变”“化”等的词义区别开来。假如只停留在“幻”的词义层面,还难以展现以“幻”作为中国美学重要问题的意义和价值。对中国美学中的“幻”问题进行专题研究,有其深层的思想依据。在中国古代特定的文化背景之下,“幻”的词义演变往往映射出中国古代思想世界的变荡。实际上,要深入探讨中国美学中的“幻”问题,必须进入这个问题扎根的中国古代思想世界,特别是对于“幻”这个基本概念所依托的大乘佛教教理有较为深入的领会。因此,在初步介绍“幻”的词义之后,还要梳理大乘佛教之“幻”的意蕴。

严格地说,与中国美学中的“幻”问题关联最为密切和直接的,主要是大乘佛学。“幻”,是大乘佛教的核心概念。以此概念为中心,佛教又形成了一系列的范畴、命题和学说。佛教认为,“幻”是指“梵语 māyā,指假相。一切事象皆无实体性,唯现出如幻之假相,即幻相;其存在则谓幻有。所显现之如幻现象,犹如魔术师之化作,故称幻化”^①。就印度佛教而言,“幻”与早期佛教宗派的教义既有相同之处,又有变化。在早期《阿含经》中,“幻”与缘起论、四谛论结合,《杂阿含经》也有识如幻事的譬喻。印度佛教发展到部派时期,“幻”已成为五阴譬喻之一。到了般若时期,“幻”的教义便与“空”紧密地联系在一起了。般若类经典之“幻”,经常论及空幻不异,即幻明空。幻有,是指假有,似有,有而实空,真空幻有。幻即是空,这是体性虚空。中观学派论“幻”,以龙树为代表。他的《中论》提到“如幻亦如梦”,即空即假,缘起如实。旧传佛涅槃后 900 年,弥勒菩萨下降中印度阿逾陀国

^① 佛光大辞典(2),慈怡,主编。台北:佛光出版社,1989:1390。

讲堂,为无著菩萨宣讲五部大论,其中就包括《瑜伽师地论》。在该经中,“幻”多解作“幻惑”“幻事”,也用作譬喻。大致而言,印度佛教之“幻”的用法较为复杂,它经历过一个发展流变的过程。

大乘佛教常以譬喻说法,《金刚经》有“六如”之说,大品般若讲“十喻”,都是如此。这些譬喻都与“幻”这个概念及其教理有关。《金刚经》:“一切有为法,如梦、幻、泡、影,如露亦如电,应作如是观。”^①“幻”为“六如”之一,又居“十喻”之首。天台宗智顗指出,《大品》“十喻”是指:“一幻,二焰,三水月,四虚空,五响,六乾城,七梦,八影,九镜像,十化。”^②华严宗澄观也说:“十喻者:一如幻,二如焰,三如水中月,四如虚空,五如响,六如鞞闍婆城,七如梦,八如影,九如镜中像,十如化。”^③稍作比较,发现这两种表述虽有出入,不过具体的内容一致。“焰”又作“炎”,词义无别。缘起论、无常论和无我论是佛教宇宙论的支柱,而宇宙论则是佛教的基本教义之一^④。可见,在大乘教理中,与“幻”相关的理论具有独特的意义。

大乘佛教之“幻”经常和色空观联系在一起,印顺法师探究过这个问题,他梳理过印度佛教之“幻”的思想来源及其历史流变过程。^⑤至于佛教“十喻”的含义及其在佛经中的地位,从印度中观学派到中国佛教各宗,都引起过学者们的普遍关注。在印度佛经中,“十喻”紧接着“十八空”而出场,可见它与空观联系密切。或者说,幻喻是为了论证空观而采用的权宜说法。隋唐学者对此有所说明。慧远说:“明见诸法离有无性,犹如幻化非有非无,名为晓了幻化法矣。法若定有,不名幻有。法若定无,不名幻无。无法为有,方名幻有。有法为

① 金刚般若波罗蜜经,鸠摩罗什,译//高楠顺次郎,等,辑,大正藏:第八卷,1924(大正一切经刊行会大正十三年):752。

② 智顗,撰,金刚般若经疏//大正藏:第卅三卷,1926(大正一切经刊行会大正十五年):84。

③ 澄观,述,大方广佛华严经随疏演义钞:卷第七十四,十忍品第二十九//大正藏:第卅六卷,1927(大正一切经刊行会昭和二年):589。

④ 方立天,中国佛教与传统文化,沈阳:长春出版社,2007:82—86。

⑤ 印顺,空之探究,台北:正闻出版社印行,2000。该书分四章,评述了印度佛教史上的《阿含》、部派、《般若经》、龙树这四个时期关于“空”的思想,有助于了解佛教“空”义的演变。



无，方名幻无。无法为有，有则非有。有法为无，无则非无。幻法如是，故取为喻。化亦如是。经说‘十喻’，具举斯耳。”^①慧远阐释“十喻”，立足于般若空观，贯通不落有无的中道精神。道液则说：“十喻者，聚沫、泡、芭蕉、浮云、电，此上五喻通小乘半字无常故空义也。炎、幻、梦、影、响，此五喻通大乘满字无性空义也。”^②道液把“十喻”分为两部分，通过真谛和俗谛觉悟真空的教理。这与一般对“十喻”的认定稍有出入。《宗镜录》也指出，人们起于常见，执世相为实有，故佛教以“十喻”破解这种执念。人们不明白事物虚空平等，往往只是体认到法空这个层次，而没有彻悟心识同样虚空不实。依据万物皆空的说法，执定虚，或执定实，都属于边见，都是需要破除的。至此，万物自得，虚空如如，真幻不异，纵横自在。^③简言之，幻喻是佛教用来破除执念边见的方便法门。

“十喻”以“如幻”起首：“如幻者，譬如幻师幻作象马，及种种诸物体。虽无实，然有幻色可见，幻声可闻，与情相对，而不错乱。无智不了，谓之实。诸法亦如是，皆是无明幻作。虽空而可见闻，不相错乱。迷心不了，妄执为实。修空观者，若知诸法同如幻相，则心无所得，豁然开解。悟一切法皆悉空寂，故说如幻。”^④幻喻被安排在佛经“十喻”之首，绝非偶然之举。这是狭义的幻喻。广义的幻喻是指，大乘佛教的“十喻”，也就是各种幻喻。本书主要取广义的幻喻概念。佛教幻喻的核心思想是，事物以幻有的方式存在，却又显现出性空之理，或者说，以俗谛道真谛，即幻而明空。事物各以其独特的形相呈现，这是即形相而称相，因分别而立名。具有名相的事物，就像各种幻喻一般，相待而有，因缘而成。如果执为实有，便落颠倒之见。事物幻而不实，不生不灭，毫无自性，真空如如。大乘佛教借助“十喻”，

① 慧远，撰。无量寿经义疏：上卷//大正藏：第卅七卷，1926（大正一切经刊行会大正十五年）：98。

② 道液，撰。净名经关中解释抄：卷上//大正藏：第八十五卷，1932（大正一切经刊行会昭和七年）：518。

③ 延寿，集。宗镜录：卷第七十九//大正藏：第四十八卷，1928（大正一切经刊行会昭和三年）：854。

④ 智顗，撰。法界次第初门：卷下之上，十喻初门：第四十六//大正藏：第四十六卷，1927（大正一切经刊行会昭和二年）：690。

开启人的真实之智,照亮世界的本来面目。

般若类经典非常重视“幻”这个概念及其相关理论,如《摩诃般若波罗蜜经》就有《问幻品》《如幻品》《幻学品》等,都在宣扬色不异幻,幻不异色等大乘教理。佛经讲:“幻不为异,色亦不异。色则为幻,幻则为色。”^①事物体性虚空,无所谓杂染,也无所谓清静,无所谓生,也无所谓灭。菩提不异幻,幻也不异菩提。《摩诃般若波罗蜜经》:“色不异幻,幻不异色。色即是幻,幻即是色。世尊。受想行识不异幻,幻不异受想行识。识即是幻,幻即是识。世尊。眼不异幻,幻不异眼。眼即是幻,幻即是眼。眼触因缘生受,乃至意触因缘生受亦如是。”^②大乘佛典论幻必不异空,谈空必不异幻,借助幻有,觉悟真空。

中国佛教是在印度佛教的基础上发展而来的,同时也受到了本土文化的影响。既然称为佛教,当然不可忽视它与印度佛教的传承关系。在中国佛教典籍中,“幻”出现的频率已经大大降低,它的含义并无根本性的变化。七佛传法偈在禅门广为流传^③,影响很大,所谓“一切宗教,不离七佛偈以为根本最初”^④。在这些佛偈中,直接提到“幻”的就有六偈,特别是尸弃佛的法偈,连用了三次。关于七佛传法偈的教义,为霖道需禅师论之甚详:“七佛世尊传法,各以一偈。偈偈皆破身心之见。良以众生无始劫来迷失真性,妄认四大为身,六尘缘影为心。既已迷己为物,而复认物为己。从迷入迷,展转差谬。沉沦苦海,浩尔无涯。故佛佛出世力为道破,令即于身心中究竟悟明身心之性了不可得。法身真智觐体圆明。所谓了得身心本性空,斯人与佛何殊别,是真语实语。”^⑤七佛也以“幻”为觉悟的总纲法门,以此觉解人生,破除身心烦恼,安顿自家性命。

① 光赞经:卷第四,摩诃般若波罗蜜幻品第十。(西晋)三藏竺法护,译//大正藏:第八卷,1924(大正一切经刊行会大正十三年):174。

② 摩诃般若波罗蜜经:卷第四,幻学品:第十一。(后秦)鸠摩罗什,译//同上书,第239页。

③ 七佛传法偈还见于其他禅宗典籍,如(宋)道原,纂,景德传灯录:卷一//大正藏:第五十一卷,教外别传:卷十六,过去六佛:(明)黎眉,等,编,卮新纂续藏经,第84册,等等。

④ 紫柏大师全身舍利塔颂有序//卮新纂续藏经,第73册。

⑤ 道需,集,禅海十珍集,七佛传法偈//卮新纂续藏经,第72册。



晚明高僧憨山德清对于“幻”的体验极为深切。他说：“是知天地一幻具，万法一幻丛。出没一幻迹，死生一幻场。江山一幻境，鳞甲羽毛一幻物。圣凡一幻众，尔我一幻遇耳。”^①他视一切为幻有，幻有却尽显虚空本色。虚空不是绝对的虚无，虚空不离幻有，这不是变怪之幻，而是假有不实之意。世间是个万花筒，万物正是万花筒中的七彩图案，色彩绚烂，光彩夺目。人们一般不会想到，七彩图案是因为晃动而有，万物的存在也具有某种偶然性。依据大乘佛教的规定，“幻”有较为确切的意蕴，它不是指道教典籍中的怪异幻术，不同于儒家的生生哲学，也有别于道家的化生学说。空不异幻，幻有是体证性空的妙具；幻不异空，真空是幻有的底色。总之，佛教禅宗之“幻”并没有背离印度佛教的基本规定，不过佛教禅宗更倾向于体证真空妙有的意义，没有满足于谈空论幻，也没有落入顽空，它把对生命和存在的觉悟落实到现实世界，显现为具体的事物。

三、“幻”与神及道

为了更加深入地领会“幻”在中国古代思想世界的意蕴，还需对“幻”与“神”“道”、无常论进行简要的比较。“幻”是中国佛教的核心概念，它以般若空观为理论基础，强调事物以真空幻有的形态出现。初看起来，儒家之“神”和道家之“道”都有变化莫测之感，同样具有贯通形而上和形而下的功能。然而，这两个概念并不等同于“幻”。中国古代各家哲学都以体用相即的方式进行理论建设，但是，它们更多地停留在思维方式的相似，彼此在关键的思想层面不能相互取代。对于中国美学中的“幻”问题，也必然有其特殊的规定或限定，而不是无限制的意义扩张。儒家之“神”和道家之“道”尽管与佛教之“幻”存在一定的可比性，然而，它们的思想内涵需要细致地辨析。

^①释德清，撰，憨山老人梦游集：卷第一，法语·示灵洲镜上人，刻本，毛襄等，刻，1660（清顺治十七年），常熟市图书馆藏。

儒家之“神”是与变化观交替使用的一个概念。变化包括生与死、人与鬼神的沟通,也表示宇宙之间生命意义的彼此关联。变化有改变、转化之意,这种变化并不意味着中断或中止,而是指事物之间具有连续性的、循环往复的变化过程。儒家之“神”有其特殊的内涵。《周易》提到,鬼神的情状往往与精气、游魂相联系。神范围天地,周遍万物,知天乐命,曲成万物,通乎昼夜,不见方所。也就是说,神阴阳不测,《易》唯变所适,不系于形器。《周易·系辞上传》:“通变之谓事,阴阳不测之谓神。”韩康伯注:“神也者,变化之极,妙万物而为言,不可以形诂者也,故曰‘阴阳不测’。”^①“神”是对变化境界的描述,它没有固定的处所,世界的变化不可端倪,阴阳莫测,具有某种超越感官认知的特征。这就是儒家之“神”。与此不同的是,佛教之“幻”主要是揭示事物的存在状态,任何事物的存在都需要具备一定的条件,这不是突出事物的变化多端,不可预测,而是强调事物虚幻不实的体性。这表明,“神”与“幻”的意蕴有别,不可随意混同。

道家之“道”这个概念,也经常与“幻”并称。道家常以混沌性、恍惚性形容道的存在状态。老子以“希”“夷”“微”等词描述道的存在。道不可目视,故称“夷”;道不可耳闻,谓之“希”;道搏之不得,是为“微”。道是混沌为一的存在。它不皦不昧,迎之不见其首,随之不见其尾,它不可名状,所谓“无状之状,无物之象”,也就是“恍惚”。《道德经》第21章:“孔德之容,惟道是从。道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精;其精甚真,其中有信。”王弼注:“恍惚,无形不系之叹。以无形始物,不系成物,万物以始以成,而不知其所以然。故曰‘恍兮惚兮,其中有物;惚兮恍兮,其中有象’也。窈冥,深远之叹。深远不可得而见,然而万物由之。其不可得见,以定其真。故曰‘窈兮冥兮,其中有精’也。”^②大道至精极微,不存在恒常的居所,也没有固定的形状,这就是“恍惚”。

①韩康伯,《周易注》/(魏)王弼,撰,王弼集校释,楼宇烈,校释,北京:中华书局,1980:543.

②老子《道德经》注/(王弼集校释,1980:52—53.



这种恍惚的存在状态，成全了大道的整全无缺。老子以大言道，主要是考虑到道体与物象的性质差异。如果说，道可以称为一种物，那么，它是一种混沌之物，先天地而生成。道寂寥独立，周行不殆，它作为万物的母体而存在。为了强调道体的整全无缺，老子推崇“大方”“大器”“大音”“大象”。通行本《道德经》第67章：“天下皆谓我道大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其细也夫！”大道何谓不肖？它不与任何事物相似，它是混成之一，是万物之体，是万象之源。可见，道家之“道”注重的是整全性，道虽然指向物象，却又超越具体的物象形态；佛教之“幻”与此不同，它认为幻有和真空是事物的双面，二者体用相即，平等不二，不存在等级差别。佛教即幻悟空，并不认为有一个超越现实事物而独立存在的真空。因此，道家之“道”不同于佛教之“幻”。

通过比较大乘佛教之“幻”与儒家之“神”及道家之“道”，可从一个侧面见出，佛教与儒家及道家思想存在根本差异。

三、“幻”与无常论

中国美学中的“幻”问题还与无常论夹杂在一起，在此初步做出辨析。“幻”这个概念和无常论都源于佛教，它们都可用来表达时光流逝、生命短暂等存在体验。在很多场合，它们是交互使用的。先秦时期，已经出现了天命无常的思想^①，不过，严格地讲，中国美学中的“幻”问题主要还是源于佛教哲学。“幻”的字形构造、用法早已出现，但是，它被广泛运用，并在中国美学领域产生深远的影响，则是魏晋南北朝以来的事情了。一般说起无常论，离不开印度佛教。按照印度佛教的说法，事物时刻生起，变异，坏灭，可谓迁流不居，刹那不住，没有常住之性，这就是无常。“诸行无常，是

^①傅斯年。性命古训辨证。桂林：广西师范大学出版社，2006：81—97。他认为，从《周诰》《大雅》看，西周初期存在着一种天命无常的思想。