

第一章 般若思想包括的主要内容

关于般若思想所包括的主要内容（或般若学所研究的主要对象），在学界似乎没有一个完全一致的统一说法。在我看来，对它有狭义和广义两种理解。从狭义上说，它主要包括（研究）大乘佛教兴起时产生的《般若经》的思想。包括《般若经》的原本、它的各种译本及直接阐述其内容的各种佛教典籍（包括不同国家或地区的各种文本的注释或直接阐明其义理的古论著）的思想。从广义上说，它不仅包括研究各种《般若经》及直接注释、阐明此类经的各种佛典的思想，而且还包括（研究）大乘产生前的原始佛教和部派佛教中与后来《般若经》的学说有关联的佛教理论，也包括佛教产生前的印度其他宗教教派的与《般若经》学说有关联的理论。此外，《般若经》产生后其他大乘经论（甚至一些小乘佛典）各佛教学派或宗派（包括印度与中国等的）中所包含的般若思想与理论，都属般若学研究的范围。本书所说的般若思想（或般若学）是指广义的般若思想（或般若学）即以《般若经》的学说为主，还包括《般若经》产生前后的印中佛教史或思想史上的各种般若理论。

明确了这一大的范围后，还应对象般若思想（或般若学所研究）的具体内容（理论、学说、观念）作一说明。这一问题在学界似乎也没有什么一致的说法。在我看来，般若思想（或般若学所探讨）的具体理论问题至少应包括这样一些内容：无分别观念、空的观念、中道思想、二谛理论、否定形态的思维方法。这些问题在般若思想体系中有时密不可分，互相交叉或交融，但又有各自侧重的一个方面。以下先对般若一词的含义作一考察，然后逐一对上述问题进行一般性

的（总体的）说明，并分析它们间的逻辑关系（内在联系），以便在本书后面各章对般若思想的形成和发展等进行史的叙述时有一基本的概念。

第一节 般若一词的含义

般若一词的梵语为“Prajñā”。在一般的梵语词典中都解释其含义为“智慧”、“知识”、“判断”等。但在印度宗教与哲学中（特别是在佛教中），它又常常指非一般意义的智慧等，而被解释为一种真正的或超常的智慧^①。在汉译佛典中，该词常音译为“波若”、“钵罗若”等，意译为“明”、“智”、“慧”等^②。在佛教哲学中，“般若”一词经常与“波罗蜜”一词联用。该词梵语为“Pāramitā”意为“到彼岸”或“引导到对岸”、“彻底达到”、“在……方面完美”等（参见 S·M·Monier-Williams 上注中引书，P619）。在佛典或有关佛教的不少著作中，“般若”一词常为“般若波罗蜜”一词的略词。本书中所谓“般若”一般指“般若波罗蜜”。般若（般若波罗蜜）一词从字面上说就是“到达最高或完美的超常智慧之彼岸”。若简单解释即是如此但具体来说又包括许多内容，各佛教典籍的解释也不全相同。如鸠摩罗什译的《摩诃般若波罗蜜经》卷第二十一中记述说：“须菩提白佛言：常说般若波罗蜜。般若波罗蜜以何义故名般若波罗蜜？佛言：得第一义度一切法到彼岸，以是义故名般若波罗蜜。”（《大正新修大藏经》第 8 卷，第 276 页。以下凡引《大正藏》均简化注解，如大 8/276）《摩诃般若波罗蜜经》卷第九中说：“诸佛一切智皆从般若波罗蜜中生。般若波罗蜜不异一切智，一切智不异般若波罗蜜。般若波罗蜜一切智不二不别。”（大 8/288）《摩诃般若波罗蜜经》卷第十一中说：“般若波罗蜜能示导坠邪道众生离二边故，世尊，般若波罗蜜是一切种智，一切烦恼及习断故，世尊，般若波罗蜜是诸菩萨摩訶萨母，能生诸佛法故，……是般若波罗蜜中，出生诸佛菩萨辟支佛阿

罗汉。”(大 8/302)《摩诃般若波罗蜜经》卷第十一中还说：“般若波罗蜜能示诸法性。”龙树在《大智度论》卷第八十五中说：“遍知诸法实相智慧名般若波罗蜜。”(大 25/655)《大智度论》卷第十八中说：“般若波罗蜜，在佛心中，变名为一切种智，……诸法实相，即是般若波罗蜜。”“以其能到智慧大海彼岸，到诸一切智慧边，穷尽其极，故名到彼岸。”(大 25/190-191)《大智度论》卷第十一说：“是般若波罗蜜为不可得相，若有，若无，若常，若无常，若空，若实。是般若波罗蜜非阴界入所摄。非有为，非无为，非法，非非法，无取无舍，不生不灭 出有无四句。”(大 25/139)

从以上所引的有关资料(及一些未引的资料)中可大致归纳出般若(般若波罗蜜)一词的基本含义：般若是一种佛教的特殊(超常超验)智慧。这种智慧不同于世俗及佛教中一般的智慧，但又不是与后者毫无关联。它是引导人们(特别是各种修行等级上的虔诚佛教徒)超脱各种痛苦(烦恼、邪见、无明等)，达到佛教最高境界的至上智慧。佛教的最高境界也就是涅槃或解脱，即般若中所谓彼岸^③。从“般若(般若波罗蜜)被称为佛教的‘第一义’或最高智慧可知，佛教中尚有‘非第一义’或一般智慧。而这种‘义’或智慧并非般若，因为它不是能引导人们(佛教徒)达到解脱成佛之彼岸的智慧，而是次一等的，即所谓小乘一类的观念、理论或学说。因此，般若理论至少在形式上是大乘佛教的“智慧”(尽管在实质上它与小乘佛教的理论有着密切的关联)。大乘佛典中还特别强调彻底认识诸法实相的智慧为般若。而所谓“诸法实相”在以《般若经》和龙树的一些论为主的般若佛典中主要是指诸法空的理论(一切法空)、不二观念、离二边(中道)理论、无所得理论(否定形态的思维方法)第一义(谛)及与其相对者(二谛观念)等。此外，般若被看作是“诸佛之母”从般若中“出生诸佛菩萨辟支佛阿罗汉”。《大智度论》卷第一百说：“般若波罗蜜是诸佛母。诸佛以法为师，法者即是般若波罗蜜。”(大 25/755)再有般若这种“智慧”被看作是佛教的根本智慧，

它产生佛教的一切智慧（“诸佛一切智皆从般若波罗蜜中生”），同时又与佛教的一切智慧密不可分。从各种佛教智慧是般若智慧在某一方面表现或要以般若智慧为根本来说，两者是不二的，故“般若波罗蜜不异一切智，一切智不异般若波罗蜜。般若波罗蜜一切智不二不别”

般若（般若波罗蜜）作为一种使佛教徒成佛入涅槃的智慧在大乘佛教中被看作是根本性的。大乘佛教认为，从生死轮回的此岸达到涅槃解脱之彼岸的手法或途径多种多样，具体说有所谓“六度”即布施、持戒、忍、精进、定、智慧（另有“十度”），此中的智慧就是般若的意译。六度在形式上虽并列，但实际上是以智慧或般若为根本，其他五度要以智慧或般若为指导。如《摩诃般若波罗蜜经》卷第十一说：“譬如生盲人若百若千若百千，而无前导不能趣道入城。……五波罗蜜亦如是，离般若波罗蜜如盲无导不能趣道，不能得一切智。……若五波罗蜜得般若波罗蜜将导，是时五波罗蜜名为有眼。般若波罗蜜将导得波罗蜜名字。……般若波罗蜜于五波罗蜜中最上第一 最妙无上无与等。（大 8/302）

此外，对于“般若”，印中佛教中有种种具体分类。如《大智度论》卷第一百说：“般若有二种：一者共声闻说，二者但为十方住十地大菩萨说。（大 25/754）中国三论宗论及了三种般若——实相般若、观照般若、文字般若。吉藏在《三论玄义》中说：“如三种般若，中是实相般若 观是观照般若 论是文字般若。（大 45/13）天台宗亦论及了三种般若——实相般若、观照般若、方便般若。天台大师智顓在《金光明玄义》卷上中说：“云何三般若？般若名智慧。实相般若，非寂非照，即一切种智 观照般若 非照即照 即一切智 方便般若 非寂而寂，即道种智。（大 39/3）

以上所述表明，般若这一概念在大乘佛教中地位非同一般。但要明确的一点是：该词并非在《般若经》中才出现，甚至并不是在有了佛教之后才产生的，它在先于佛教而产生的婆罗门教中即已出现。

有关这方面的内容我们将在第二章中专门探讨。

从许多佛教典籍的论述中可以看出，般若思想的内容极为丰富。上面提到的几个理论问题（“空的观念”等）哪一个单独都不足以表明这一思想的全部内容，不能说般若就是专门论述其中某一问题的。如客观全面地理解般若，就只能把它看作是佛教的一种特殊“智慧”。这种智慧以探讨上述几个理论问题为主，是一比较完整的思想体系。尽管各种般若类佛教经论中对这一思想体系里的内容表述常有不一致之处，但从总体上还是可以大致描绘出该体系中所包括的各主要理论问题间的逻辑关系或内在联系。

第二节 无分别观念

上文已经一再强调，“般若”是一种特殊的佛教智慧。那么它究竟特殊在什么地方？说它特殊，自然是相对于一般的思想观念或思维方式而言的。佛教作为一种宗教，自产生之初起，就很注意把自己与世俗的思想观念相区别，反对用一般的思想观念来看问题。而到了大乘佛教形成时，般若思想家则更把这种倾向推向极致。明确提出了“无分别”的观念，使之成为般若学说的一个根本思想，或理论的出发点。

“无分别”观念在《般若经》中有大量有关的论述。如鸠摩罗什译的《摩诃般若波罗蜜经》卷第二十四中说：“众生但住名相虚妄忆想分别中，是故菩萨行般若波罗蜜，于名相虚妄中拔出众生。须菩提白佛言：世尊，何等是名？何等是相？佛言：此名强作，但假施設，所谓此色、此受、……此人、此天、此有为、此无为、……阿罗汉果、辟支佛道、此佛道，……一切和合法皆是假名，以名取诸法，是故为名。……诸众生是名，但有空名，虚妄忆想分别中生，汝等莫著虚妄忆想，此事本末皆无，自性空故，智者所不著。”（大 8/398）玄奘译的《大般若波罗蜜多经》卷第四百二中说：“尔时舍利子白佛

言：世尊，诸菩萨摩訶萨应云何修行般若波罗蜜多？佛言：舍利子，菩萨摩訶萨行般若波罗蜜多时应如是观：实有菩萨，不见有菩萨，不见菩萨名，不见般若波罗蜜多，不见般若波罗蜜多名，不见行，不见不行。何以故？舍利子，菩萨自性空，菩萨名空。……菩萨摩訶萨如是修行般若波罗蜜多。不见生，不见灭，不见染，不见净。何以故？但假立客名，分别于法而起分别。假立客名，随起言说。如如言说，如是如是生起执著。菩萨摩訶萨修行般若波罗蜜多时，于如是等一切不见，由不见故不生执著。（大 7/11）

十分明显，《般若经》中讲的“无分别”首先是反对世俗的一般思想观念。在世俗之人看来，世间的事物是实在的，事物间的差别也是实在的，因而人们对事物的观念分别（包括对事物的称谓和区分等）自然是正确的，无可非议的。而在《般若经》看来，事物不过是“假名”，人们对事物的认识不过是“虚妄忆想”，正确的态度或说作为智者应“于名相虚妄中拔出众生”，应“于如是等一切不见，由不见故不生执著”。《般若经》的这种“无分别”观念自然不仅仅限于反对世俗一般人的“分别”，它实际也反对小乘佛教的有关理论。小乘佛教亦多少有一些“无分别”的观念，但这些观念主要是针对世俗认识，在理论上并不彻底，而《般若经》则把一切言语、观念或曰“名相”均作了彻底的否定，甚至对佛教理论自身中的主要概念的绝对实在性亦作了否定。明确要求“不见菩萨名”、“不见行、不见不行”、“不见染，不见净”。因而这种“无分别”是彻底的，与一般小乘佛教的观念有明显不同。

般若“无分别”的观念与大乘佛教的禅法关系密切，或者说，般若学中的大乘禅法也是般若“无分别”观念的一种表现。大乘禅法中有所谓“般舟三昧”和“首楞严三昧”（支娄迦讖曾译了论述这方面内容的《般舟三昧经》和《首楞严三昧经》），《般若经》本身中也有不少有关三昧（或三昧门）的记述。如《道行般若经》卷第九中说有“六万三昧门”。《小品般若波罗蜜经》卷第十中提到有“六百万三昧”。

在列举的三昧中有所谓“诸法无念三昧”、“如虚空无分别三昧”、“诸法性不可得三昧”、“诸法不可思议三昧”等（参见《小品般若波罗蜜经》卷第十）。这些三昧尽管名目繁多，但根本精神是一致的，即要否定人们一般的思虑、观念的作用。尽管有的大乘禅法中讲佛的变化、心的作用，但一从般若空观的思想出发来评述这些内容时，它们（心、佛）的实在意义就都动摇了。根本的要求还是“无念（无想）或‘无分别’”。

《般若经》中提出（强调）的不同于以往佛教学说（小乘）中有关理论的“无分别”观念受到了整个大乘佛教的重视。无论是直接或主要论述般若思想的大乘经论，还是非般若类的大乘经论，都很重视这一观念，而且在它们叙述的内容上有些要较《般若经》更系统、明确或有新的含义。

《维摩诘经》就很典型。此《经》的“无分别”观念主要表现在其“不二”理论上。它提出的有关事例在“无分别”（或不二）思想的深度上有些甚至超过了《般若经》（或说丰富了《般若经》的思想）。如《维摩诘经》在谈论“不二法门”时分析了许多组相反（或相关）的事物或概念——生灭、我我所、受不受、垢净、是动是念、一相无相、菩萨心、声闻心、善不善、罪福、有漏无漏、有为无为、世间出世间、生死涅槃、尽不尽、我无我、明无明、色色空、四种异空种异、布施、迴向一切智、是空是无相是无作、佛法众、身身灭、身口意善、福行罪行不动行、从我起二、有所得相、暗与明、乐涅槃不乐世间、正道邪道、实不实等（参见《维摩诘经》卷中大 14/550、551）。这些组事物或概念中的“分别”虽然有不少是佛教理论中的内容，但在《维摩诘经》看来，仍然属不实虚妄，如若依佛教圣智仔细体验，都可以是“不二”。如世间和出世间，在一般的人或小乘佛教看来是“二”，但若认识到世间性空，则世间也就是出世间，两者不二。再如生死和涅槃，在一般的小乘佛教看来是“二”，但若认识到生死的本性则无生死，达到无缚无解不生不灭，这样生死和涅槃也就不二了。色与空也是一样，在一

般的小乘佛教看来，色与色空为“二”，但若认识到“色即是空，非色灭空，色性自空”，那么色与色空就不二了。这也就是说，对各种事物的“分别”，从本质上看都不实在。不仅世俗的“分别”不实在，佛教（主要是小乘佛教）对事物（法）的传统“分别”也不具有绝对的真理性。《维摩诘经》卷中说：“若于佛法出家有所分别为不如法 若无所分别则如法。”（大 14/548）《维摩诘经》还分析了佛教里“有分别”和“无分别”的适用范围，认为佛教义理中的“分别”是佛为那些自以为得“圣道”而实际未得之人说的，而“无分别”则是佛为那些无此“自以为是”毛病之人说的。原文为：“天曰：佛为增上慢人说离淫怒痴性为解脱耳。若无增上慢者，佛说淫怒痴性即是解脱。”（该《经》卷中大 14/548）因此，“分别”是较低层次的，非佛之根本教义。只有“无分别”才是最高层次的（这里实际也可看出大乘佛教对有关小乘佛教地位的观点）。《维摩诘经》强调“无分别”时特别表明言说文字即是“分别”，认为任何言说文字都不能表达出佛教的最高智慧，不能达到最高层次的真正解脱，说：“法无名字，言语断故”、“智者不著文字”^{〔4〕}。当被问及为何“默然”时，解释是“解脱者无所言说”（该《经》卷中大 14/548）。在《维摩诘经》看来，不用言语文字等来“分别”认识事物，表面上看来似“无所得”，但实际上这种“无所得”则是“有所得”，即得到了佛教的最高智慧。正如该《经》中所说：“无所得故而得”（该《经》卷中大 14/548）。

“无分别”的观念在《般若经》中的侧重点是指出事物及其名相的虚幻性。通过“无分别”来领悟事物的实相在《般若经》中不能说没有，但不突出。而《般若经》外的许多大乘经论在这方面则表现得更为明显，它们更注重不把“无分别”绝对化，更注重以中道的精神处理佛教中的“分别”与“无分别”，更自觉地、有意识地通过“无分别”来把握事物的“实相”。这在《维摩诘经》中有表现，在《法华经》和《华严经》中也很突出。如《法华经》认为“三乘”的差别仅是“权”的方便，而非真实，但又强调要“开权显实”或“开三显一”。该《经

卷第一中说：“如来但以一佛乘故为众生说法，无有余乘，若二若三。……佛以无量无数方便种种因缘譬喻言辞而为众生演说诸法，是法皆为一佛乘故，是诸众生从诸佛闻法，究竟皆得一切种智”《法华经》在这里虽表明了差别不实的观念，但并不像《般若经》那样表现出鲜明的否定锋芒，而是突出“方便”，强调一乘真实。因而其“无分别”的观点与《般若经》有所不同。《华严经》亦论及了“无分别”在此《经》看来，世间现象表现为种种差别，但这些现象在本性上则是没有差别的。即差别的只是现象，不是本质。如《华严经》卷第十中说：“譬如种种数，皆悉是数法，诸法亦如是，其性无别异。譬如数法十，增一至无量，皆悉是本数，智慧故差别。”（大 9/465）《华严经》卷第五中说：“一切诸佛身，唯一法身，一心一智慧。”（大 9/429）此外，《华严经》卷第三十四中亦提到正法的性是远离一切言语之道的（大 9/615）。《华严经》虽与《般若经》同样讲“无分别”但二者的“无分别”亦有差异。《般若经》讲“无分别”是较彻底的否定，对任何概念、观念，包括小乘视为金科玉律的佛教教理表现形式均加以否定。即便在各种否定后面实际有肯定，但绝不用言语、观念正面表达出来，而是以否定的形式表现出来。因此，《般若经》的“无分别”是否定性很强的“无分别”。《华严经》的“无分别”与《般若经》的“无分别”有着程度的差别。《华严经》不像《般若经》那样在形式上否定一切，它明确（公开）肯定一些东西，如“心”、“法身”、“如来智”等（参见任继愈主编：《中国佛教史》第三卷，中国社会科学出版社 1989 年版 第 205-210 页。版本记录详见本书参考文献，以下不再注明）。这样，它所说的各种差别是要统一在这些本体或本原上的。此外，《华严经》强调一与多或同与异等的“相即”。从“无分别”的观念出发，虽然多或异等从逻辑上说应是虚妄，但《华严经》似更突出它们是本质与现象的关系，强调一或同等要通过多或异等表现出来。因而，从这个角度看，《华严经》的“无分别”观念较《般若经》的“无分别”观念否定的程度低一些。

中观派的“无分别”观念明显贯彻着“中道”的精神，它是一个对任何执著都要加以反对（或否定）的派别。在处理任何问题时，包括对待此派自己所倡导的许多基本观念或学说时，它都坚持“中道”，反对执著。对待“无分别”观念也是如此：既要充分表明用世间一般的言语、观念进行“分别”的虚妄性，但又强调不能把对这“分别”的否定推向极端，若推向极端则成了偏执，有违中道精神。因而，在反对“分别”时又要借用“分别”，如龙树的《中论》卷第四在叙述“二谛”理论时说：“若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。若不依俗谛，不得第一义。不得第一义，则不得涅槃。”（大 30/32, 33）不难看出，中观派对待“分别”或“无分别”问题实际采取的是一个否定之否定。首先对“分别”进行否定（极力说明用各种言语、观念进行“分别”的虚妄性用以表明“无分别”的观念）但又恐对这“分别”的否定走过了头，就再来一个否定（抬出“俗谛”，表明认识佛法真义离开了言语、观念不行，极端的“无分别”也要反对）。毫无疑问，包括中观派在内的佛教理论体系中存在着不少矛盾。坚持佛教的出世宗教理论与在一定程度上肯定世俗活动（世俗观念）的意义是这类矛盾之一。“二谛”理论是佛教用以调解这类矛盾的有力工具。中观派在处理“无分别”观念问题时当然有借鉴《般若经》的理论之处，但相对来说，《般若经》在肯定“二谛”中“俗谛”的意义及其与“真谛”的关系时，表述得不如《中论》那样周全、明确。因而在处理“无分别”观念时，《般若经》贯彻“中道”的精神还是不如中观派的

“无分别”的观念在瑜伽行派中的含义与在《般若经》中的含义亦有不同。瑜伽行派讲的“无分别”肯定性强一些，或说“无分别”的相对性强一些。此派虽讲“无分别智”，但同时还讲“识分别”。认为识为一切的根本。识有“分别”作用，而且种类极多。瑜伽行派虽然也像《般若经》那样讲“分别”的虚幻，但仍然不厌其烦地进行“分别”，可见还是认为“分别”有其意义。瑜伽行派的一些重要著作中

对识的诸种“分别”及般若“无分别”对某些“分别”的“对治”有大量记述。如《大乘庄严经论》卷第五中说：“次说求远离分别。偈曰：无体体增减，一异自别相，如名如义者，分别有十种。释曰：有十种分别。一者无体分别，二者有体分别，三者增益分别，四者损减分别，五者一相分别，六者异相分别，七者自相分别，八者别相分别，九者如名起义分别，十者如义起名分别。般若波罗蜜经中为令诸菩萨远离此十种分别故说十种对治：为对治无体分别故，经言有菩萨菩萨；为对治有体分别故，经言不见菩萨等；为对治增益分别故，经言舍利弗色自性空；为对治损减分别故，经言非色灭空；为对治一相分别故，经言若色空非色；为对治异相分别故，经言空不异色，色不异空，空即是色；为对治自相分别故，经言此色唯名；为对治别相分别故，经言色不生不灭非染非净等；为对治如名起义分别故，经言名者作客故如名义不应著；为对治如义起名分别故，经言一切名不可见不可见故如义名不应著。”（大 31/618）无著在《大乘阿毗达摩集论》卷第七中说：“云何虚妄分别？谓略有十种：一根本分别，二相分别，三相显现分别，四相变异分别，五相显现变异分别，六他引分别，七不如理分别，八如理分别，九执著分别，十散乱分别。此复十种：一无性分别，二有性分别，三增益分别，四损减分别，五一性分别，六异性分别，七自性分别，八差别分别，九随名义分别，十随义名分别。”（大 31/692）由上述引文中可以看出，瑜伽行派所提到的不少“分别”在《般若经》中已受到相应的“对治”（至少瑜伽行派认为是如此）。因而，在这些“分别”中，许多不是瑜伽行派最初提出的，而是小乘佛教或“外道”提出的。瑜伽行派关于《般若经》中有关经文是对十种分别（散动）“对治”的解释大致可信（关于十种分别的原文，一般的《般若经》中并未载明，仅有“对治”的原文），小乘佛教或“外道”中确有不少“分别”的议论，但像瑜伽行派这样将“分别”的内容集中起来，而且明确归到识分别这“根本分别”之下的情况在此前还未曾见到。尽管瑜伽行派在其论著中将这些“分别”说成是“虚

妄'的或列为般若'无分别'的'对治'内容,但仍不难看出此派对'识分别'的兴趣。据认为这种'分别'是为了'转识得智'(参见宫本正尊:《中道思想及其发达》法藏馆刊印 东京都 昭和十八年 第 606, 607 页。版本记录详见本书参考文献,以下不再注明)。在《般若经》那里,破除了'分别'的虚妄后,显示的主要是'性空',是无所执著,无所得(至少在形式上是如此)。而在瑜伽行派那里,在对'分别'作细致分类并加以破除后,显示的实际主要是'妙有'(此派不少典籍说显示的是'空',但此'空'即为'妙有')。识分别的虚妄是指'分别'的虚妄,识本身并不虚妄,不能否定。万法唯识,一切唯识,瑜伽行派的这一根本思想决定了它对'分别'的否定与《般若经》的'无分别'观念的意义并不完全相同。

总之,'无分别'观念是般若学说的根本观念。这一观念的萌芽在印度小乘佛教甚至早期婆罗门教中就已出现(后详),在佛教后来的发展中(包括在中国的发展),有重要的影响。它本身是一种处于变化中的思想观念,但其在佛教史上变得极为突出是在《般若经》出现时,它在理论上达到高峰是在中观派形成后。'无分别'观念与般若体系中各种理论都有十分密切的关联,可以将其看作是这些理论展开的逻辑起点或核心。

第三节 空的观念

如上所述,般若思想按佛教自己的解释是一种特殊的智慧,它把自身与一般的智慧相区别,反对用一般的(世俗的)思想观念来看待或认识事物,即倡导所谓'无分别'。那么'无分别'所否定的世俗认识主要是什么呢?显然主要是那种把世间一切事物都看作是实在的认识。因此,'无分别'的观念如果要具体化或进一步发展,必定要突出或强调'空'的观念。而佛教本身是一种宗教,'空'的观念又是最能体现其宗教特性的观念。这样,'空'的观念在佛教中虽然

一开始并不占据显要地位，但其后来显要起来是完全合乎佛教发展的历史需要的。

般若思想体系中涉及的具体佛教理论问题较多，但从《般若经》及其他论述般若思想的佛教典籍来看，讨论最多的或最直接的问题还是“空”的观念。许多人把“空”的观念看作是般若学说论述的主要问题，不是没有原因的。佛教般若思想中所涉及的许多问题都与“空”的观念相关：或是从不同侧面进一步深化或丰富“空”观念的含义；或是探讨、论证“空”观念的不同种类及适用范围。也可以说，没有哪一部般若类佛典不论及或涉及“空”的观念。换言之，不论及“空”观念的佛典必定不是般若类佛典。

“空”这一概念的梵语原字为‘śūnya’(亦作‘suñña’)其字面的基本意思是“空的”、“空无”或“虚无”等(参见 S.M.Monier-Williams: 前引书, P1085 山口谕助 前引书 第 18, 19 页)。由这一词又派生出‘śūnyatā’(亦作‘suññatā’)其意为“空性”(同上)。

严格来说，探讨或论证“空”这一观念，不是从般若类经开始，甚至也不是从佛教(原始佛教或小乘部派佛教)开始。“空”观念的思想萌芽在印度其他先于佛教而产生的教派中就有(后详)，但这些思想萌芽后被佛教所吸收和改造，提炼成佛教中的一个重要概念(实际上，不涉及“空”观念的佛教派别是没有的)。而到大乘佛教兴起时，般若类经典则把“空”观念作为般若理论的基本标志。

《般若经》的种类很多，显然不是一人一时所作。因而在空观问题上各经的说法自然有些差别。然而各经的一致处也很明显，即都强调“一切皆空”。如鸠摩罗什译的《金刚般若波罗蜜经》中说：“一切有为法 如梦幻泡影 如露亦如电 应作如是观。”(大 8/751)《摩诃般若波罗蜜经》卷第五中说：“菩萨摩訶萨复有摩诃衍，所谓内空、外空、内外空、空空、大空、第一义空、有为空、无为空、毕竟空、无始空、散空、性空、自相空、诸法空、不可得空、无法空、有法空、无法有法空。”(大 8/250)类似的说法在般若类经典中还有很多。如此突出

事物的“空”并对其进行细致的分类，在《般若经》之前的佛教中是没有的。那么，《般若经》中的“空”的真实含义是什么呢？这自然与小乘佛教的“空”观的发展有关（后详）就该《经》自身的论述来看，它主要强调的是事物在本性上的虚幻，但虚幻到什么程度，则各类《般若经》中的叙述是有差异的（甚至同一经中不同部分在叙述上亦有不同）。一些《般若经》中也讲“沕和”与“二谛”（以智观空，以权涉有）但从经典中明显可以看出，讲“沕和”与“二谛”处较少，《般若经》的重点是放在讲“一切皆空”上（讲各种事物虚幻不实对“空”有各种比喻论证）。而且，一小部分讲“方便”的内容有可能是后出的。《般若经》的这种空观与原始佛教及后来的大乘佛教都不同，客观地说，倒是有点向“恶趣空”接近（尽管二者仍有不同）《般若经》论证“空”的方法亦与原始佛教及多数小乘部派不同。它经常采用的是所谓“体空法”，即认为事物（五蕴）本身（当体）即空，无须分析，应直截了当地领悟事物的空性，如果加以分析，那么就“空”得不彻底（事物的聚合物为“空”，组成聚合物的部分是否“空”则还是问题）。此外，《般若经》讲“空”是主客观两方面双管齐下。从客观方面说，事物本身就是“空”，不用分析，即所谓“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。受、想、行、识亦复如是。”（玄奘译《般若波罗蜜多心经》大 8/848）也就是说，事物之所以“空”是其本性使然，并非因分析而“空”。从主观方面说，《般若经》又强调人对事物的“分别”总是虚妄的，认识的对象或内容总是不实的或虚假的（或说事物不过是人对事物的虚假不实的“分别”，所谓认识对象不过是人主观意识中的假象）。如上引《金刚般若波罗蜜经》中把事物比作“梦幻泡影”等即是实例。这样从主客观两方面来论证“空”亦是《般若经》论“空”的一大特色，这在此前的佛教“空”观中是没有的，是佛教大乘般若思想形成的一个重要表现。

“空”的观念在《般若经》后有新的发展，这在一些大乘经论中有表现。

《维摩诘经》、《法华经》和《华严经》论‘空’的角度与《般若经》都有所不同。如《维摩诘经》注重从主观方面来论证法的“空”，强调“诸法皆妄见，如梦如炎，如水中月，如镜中像”。但亦重视不把“空”绝对化，突出不二空观，如该《经》卷中说：“世间出世间为二，世间性空即是出世间”（大 14/551）诸如此类的不二论述极多，其基本思想就是否定把概念作绝对化的处理，即说事物是“空”，并不是认为它是排除一切的绝对之“空”，说“空”要联系“假有”（即说出世间要联系世间，说“不二”与说绝对的“一”是不同的。《法华经》讲“空”的角度或侧重点较《般若经》亦有较大不同。《般若经》中固然有讲“返和”或“方便”之处，但如上所述，在《般若经》中不是很突出，特别是在较早的《般若经》或较早出现的《般若经》的部分中强调得更是不够，而《法华经》中则特别看重这方面的内容，把它看作是该《经》的重点或主要倾向。《法华经》中直接谈“空”处不多，而且它直接谈的‘空’在实质上就是“假有”而不是绝对化的‘空’。《法华经》中著名的“开三显一”或“开权显实”的前提是明确肯定有“一”或“实”的存在，这与大多数般若类经典中的那种时常表现出来的否定任何实体或实在物存在（至少在形式上是如此）的空观是不同的。

《华严经》的空观亦有其自身的特色，它主要强调的是事物现象的无常。该《经》与《法华经》类似，在一般地吸收《般若经》的空观时，未承袭《般若经》的近于极端的否定性倾向，也更看重般若学说中的“方便”。《华严经》中直接谈“空”处很多，有从客观方面谈的，如该《经》强调事物的“无常”和“悉归坏败不久存立”（参见《渐备一切智德经》卷第二 大 10/486）。也有侧重主观方面说的，如说事物“如梦影响，野马水中月”（该《经》卷第四 大 10/479）。而在《华严经》的从主观方面谈“空”的论述中最值得注意的还是其著名的“三界唯心”之说（参见《华严经》六十卷本卷第二十五，大 9/558）八十卷本卷第三十七，大 10/194）。在这个说法中，《华严经》虽未明确说“心”不空，但相对于《般若经》来说，它还是将人的精神作用实体化，

“空”的否定的重点是“心”所变作出来的事物而对于这些事物，该《经》也并不是简单地一般进行否定，而是对其进行详细地分析，它在指出事物有变化无常的特性因而“空”时，对事物的表现形态进行了细致的描绘，提出一些规律性的看法，其中最有价值的是“一多相即”的思想（原文为“知一即是多，多即是一”该《经》六十卷本卷第八，大 9/446）。这一思想对理解《华严经》的空观有意义，它所说的“一”有“法性”的含义而法性在《华严经》中就没有被说成是“空”的因而，《华严经》实际与《般若经》中的“一切皆空”理论是有区别的，它在说“空”时是有所肯定的。

中观派是印度佛教中继承和发展般若空观的最主要派别，此派在吸收综合《般若经》和其他早期大乘经的有关理论的基础上，对佛教的“空”观念作了新的解释，有重要建树，以至于中观派被人们称为“空宗”。此派在空观上的主要贡献是站在“中道”的立场上提出了“缘起性空”的理论，具体说就是既反对部派佛教中的“实有论”学说又反对“恶趣空”一类的“虚无论”。所谓“实有论”主要指“说一切有部”等小乘部派佛教。有部主张“法体恒有”、“三世实有”。这种理论提出后，在佛教内部引起很大的争论，而大乘般若学说也正是在许多佛教徒反对这种理论背景下产生的。如上所述，《般若经》在讲“空”时尽管也有一些“沕和”或“方便”的言论，但总的倾向是偏于说“空”因而在不少场合实际不怎么重视“沕和”等。因为《般若经》的理论主要是针对有部等的“实有论”而发的，难免要强调一方面而忽视另一方面。所谓“恶趣空”主要指部派佛教中的方广部的理论。这一派走的是与说一切有部完全相反的另一个极端，它反对任何认为事物实有的观点，认为一切事物都是绝对的非存在，它所说的“空”可以理解为完全的虚无或什么东西也没有，用佛教或印度宗教哲学中常作的譬喻说就是犹如龟毛兔角一类事物，是三时不生，毕竟无有的。这种理论在佛教中（无论是在大乘中还是在小乘中）是为大多数人所反对的。《般若经》的“空”观固然在总体上说不

能与“恶趣空”的理论划等号，但在不少场合，该《经》的叙述有接近“恶趣空”的倾向。因此，《般若经》中的“空”观随着时间的发展也逐渐为一些佛教徒视为不完善。中观派正是在这种情况下产生的，它在主要的方面继承了《般若经》的思想，或说采用了《般若经》中的基本思想材料，在否定事物实在性（即主“空”）方面是不动摇的，但该派在主“空”时更注意把握住不走极端，强调还有缘起的不实事物。在这方面中观派处理得比《般若经》要好，它讲的“空”实际就是“假有”，最典型的表述自然是《中论》中被后人称为“三是偈”或“三谛偈”的那一著名说法：处于因缘中的事物是“空”，但又不是绝对的虚无，还存在着假有（假名），从这两方面综合看问题，不偏执，就达到了“中道”。因此中观派的空观是在“中道”指引下的空观，它把“性空”和“假有”结合起来，“性空”实际也就是“假有”。这种空观是般若思想在理论上所达到的高峰。

瑜伽行派在“空”的观念问题上主要吸取了《般若经》外的大乘经（包括早期的和续出的大乘经）的思想。此派反对《般若经》的那种偏于讲一切空的倾向。虽谈“空”但并不完全否定“有”。即否定的方面较《般若经》少，肯定的方面多一些。具体说，此派要“空”的是“境”要肯定的是“识”。也可以说此派主张“体”有（心识为主体，此体实在），“相”空（境为外相，此相虚假不实），主张“相”由心识（想）而起，“相”空而心识不空。这与《般若经》和中观派是不同的，《般若经》和中观派认为心识（想）亦不实在，而瑜伽行派（大多数）则认为心识（想）实在。这是二者在空有问题上的根本不同。在有关境空或相空的理论中，瑜伽行派提出了“二无我”（人无我、法无我）理论，亦提出了“三无性”（相无性、生无性、胜义无性）的理论等这些都是此派空观的具体内容。当然瑜伽行派是一个包括许多思想家的，有几百年发展史的派别，此派中的不同思想家，甚至同一思想家的不同时期的著作在空观问题上是完全可能不一致的。如世亲在提出唯识理论时又认为一切是虚妄分别所产生的，但若一切唯