

反馈到了中国学界,由此而引发的对话与互动也就更加普遍而深入。

这个栏目的主要内容是追踪、引介、评述海外学者的中国文化研究的相关成果,希望藉此能为拓展中国文化研究的新材料、新问题与新视野以及推动中国文化研究的深入发展发挥一些微薄的

作用。

(程芸,1972年生,男,江西省景德镇市人,武汉大学文学院教授,博士生导师,博士,主要从事中国古代文学、汉学及汉籍研究)

道其不可道者*

——老庄的“道”和龙树的“空”

(德)卜松山

(德国特里尔大学 汉学系,莱茵兰-普法尔茨州 特里尔 D-54286)

包向飞,李 雪,译

(武汉大学 外国语言文学学院,湖北 武汉 430072)

摘要:首先,在大量的《道德经》和《庄子》原文的基础上,解读出道家对于世界的真实规律“道”的理解:其一是认识到世界多样性背后的统一性,其二是貌似对立却又相辅相成的二元性,其三是对“道”的认知和表述的不可能性。接着,探讨了佛教中的一个重要分支——龙树创立的中观学派,分别论述了龙树的《般若波罗蜜多心经》、隋代吉藏的三论宗、《金刚经》,以及中国禅宗里关于“空”的思想。佛教的“空”的思想认为真实是超越二元性的现象和观点之外的,也认为真理是不可言说的,而这一点与道家的思想有相似之处。最后,指出了龙树和老庄哲学的不同,即印度哲学的逻辑体系和论式更为符合西方学术传统,而中国哲学则更偏爱诗意的、富有文学性的象征手法。

关键词:老庄;龙树;道;空;二元性;有限相对性

中图分类号:B223;B94 文献标识码:A DOI:10.3963/j.issn.1671-6477.2014.02.001

众所周知,道教和佛教之间存在着某种同族同宗的相似之处。而这两种被视为智慧学说的亚洲哲学或者说亚洲宗教,与源于希腊罗马和基督教思想的欧洲传统就不甚相似了。这并不意味着,它们的哲学论题对欧洲人是全然陌生的,只是它们不属于欧洲的主流罢了。这种相似性于是只在某些欧洲哲学家或者哲学流派那里得到发扬:在欧洲我们也有一派传统,与道教和佛教所秉承的东西颇为近似,那就是从前苏格拉底的哲学到中世纪的消极神学和神秘主义,一直到现代的存在主义哲学和语言哲学。从赫拉克利特^[1]、新毕

达哥拉斯主义、诺斯替派、伪狄奥尼修斯、库萨的尼古劳斯、埃克哈特大师、雅各布·伯麦、黑格尔^{[2]37}、海德格尔、维特根斯坦到德里达等人,他们的选文若可以结集出版,其表述也将与远东传统下的核心典籍相去不远。

远东宗教里对神的设想与亚伯拉罕传统惯例大相径庭。神的语录无足轻重。在中国的儒教这个入世而以社会伦理为本的学说里,尽管也有一个超验的、说明宇宙伦理纲常的“天”,并且与“天”的形而上的关联至关重要,但是孔子依然有意识地避免对之进行阐发,于是人们很难在通行的儒

收稿日期:2013-12-10

作者简介:卜松山(1945—),男,德国特里尔大学汉学系教授、原系主任,著名汉学家。

译者简介:包向飞(1974—),男,河南省信阳市人,武汉大学外语学院德语系副教授,博士,主要从事德国文学与文化研究;

李 雪(1982—),女,河南省新乡市人,武汉大学外语学院德语系讲师,博士,主要从事德国文学与文化研究。

*基金项目:本文翻译受“武汉大学70后学者学术发展计划”支持,系“海外汉学与中国文学研究的新视野”项目成果,德文原文为作者提供且首次发表,翻译时根据中文表达习惯对文字略有改动。

学著作里见到对“天”的本质的陈述。而如今的新儒家学者(按照西方的思维模式)则常谈到“内在超越”^[3],只是这个表述的所指与雅斯贝尔斯或者其他西方哲人的全然不同。其更多意味着,尽管儒家也探讨一个至高的善,这个善也可以源于一个超验的“天”(作为形而上的起源来说明人性中伦理道德的善),但是这个至高的善一旦脱离人就无法想象,它是内在的,从人际义务的履行和人的道德实践(仁)中显现出来的。

与之相比,道教和佛教的着眼点则全然不同。儒教,传统的说法称之为“入世”的,而另两者则被认为是“出世”的。与儒教对比鲜明的是,道教并不认为宇宙之“道”是以伦理原则为准的,老子称“天地不仁,以万物为刍狗”^[4](《道德经·第五章》)。

下文将介绍道教和佛教的一些基本原则,并且将主要从本文标题的视角出发,即所谓“道其不可道者”。这里将涉及的概念包括:空、相对、悖论、无名和无知之知。关于佛教,则主要探讨了佛教的一个分支,即由印度哲学家龙树(Nagarjuna)奠基的中观学派(Madhyamika)。既然卡尔·雅斯贝尔斯已经有著名的文章论述道教和龙树的异同^[5],那么这里将对另一相关文章进行论述,即同属于龙树学派的、在中国影响力巨大的佛教经典《般若波罗蜜心经》(Prajnaparamita)。在这里,笔者没有用哲学化的方式来论述,而更像是一位用哲学方式进行研究的历史文化学者。如果笔者按照本文所介绍的学说的精神,保持彻头彻尾的哲学性来研究,那么这篇文章可能只须一张无字纸就够了。

一、道家学说(Daoismus)

道教的核心经典,首先就是传说人物老子撰写的《道德经》(可能产生于公元前6到4世纪),用德语叫做Der Klassiker vom “Weg” und dessen Wirkkraft(“道”及其作用的经典——译者注)(在一个更老的版本里被称作Tao Te King)。这是道家思想著作中最重要的典籍,也是仅次于圣经在全世界被翻译成最多种语言的文本。本文不准备深入探讨其备受争议的署名权、文本历史和各种文本变体,而是着眼于其标准文本在超过两千年的时间里的影响史。其次就是《庄子》^[6]一书,哲学家们也同样区分出哪些段落(1—7章)确凿出自于庄周(公元前4—前3世纪),而哪些(8—33

章)疑似是其弟子所述。本文同样不对此加以探讨。这两本书的区别,更多的在于其叙述方式而非内容上。如果说《道德经》是高度诗化的、充满诗意启示的文本,那么《庄子》则是由故事、寓言和对话构成的纲要,其象征性的语言有趣又深刻含蓄。

(一)老子思想

《道德经》一书(以及整个道家思想)的主要论断之一,就是“道”——可以被称之为“道路”的存在之根本——因其深不可测的认知的整体性而无法被把握。虽然我们试图在世界中探知它的作用,但是它始终潜藏在语言、思想和知识之外。《道德经》开门见山的导言就道出了这一点:

“道可道,非常道”(第一章)

比起译文,这句话的中文原文提供的理解趣味则有更多的棱面,因为汉字“道”除了“道路”之义,还可以作“说、讲”解。也就是说,“道”这个字在这句话中不止出现两次,而是重复了三次。此外,古汉语中是不对名词和动词作严格区分的;换句话说,一个单词/单字大多既可以用作名词又可以用作动词。这种语言上的对事物和行为的无区别状态,使得更深的语言哲学沉思成为可能,在这个意义上,当物成为一种行为,对世界的理解就不再是对象化的,而是进程式的。正因为“道”字不仅仅拥有第二意义“说”,还可以被解读为基本意义“道路”的动词意义,就使得这开篇之句可作如下理解:“可成为路的路,不是固久之路”,或者“可成为道的道,不是固久之道”(或者“可道之道,不是固久之道”等)^①。这部书的首句,以一种模糊的意义多样性或者说不确定性为全书开篇,完全符合了此书的整体意义。

因为“道”既不能用话语明确所指,也不能用其他任何方式固定其意义,于是就出现了一些变通的或者尽量切近的描述方式以及一些似非而是的表达,可以与库萨的尼古劳斯提出的“博学的无知”(docta ignorantia)相提并论。那些有足够才能的、切合“道”的“智者”(圣人)就当如是:

知者不博,博者不知。(《道德经·第八十一章》)知者不言,言者不知。(《道德经·第五十六章》)是以圣人……学不学。(《道德经·第六十四章》)知不知,尚矣;不知知,病也。圣人不病,以其病病。夫唯病病,是以不病。(《道德经·第七十一章》)^②

在正常生活中,人们一般视有知高于无知,而这里的这一次序则让人困惑。然而,如果无知才

是最高的,那么我们只能用悖论——即与通常思维相背的方式——或者近似的方式来表述之。在有限的几个与“道”近似的表述中,其中之一就是“自然”;它由自身生发作用——正如大自然行事。在《道德经》核心一章中有如下论述:

有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,强字之曰道,强为之名曰大。……故道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然。(《道德经·第二十五章》)

这一章首先重申了为“道”命名的不可能。关键句却位于末尾:人、地、天分别都以更高的法则为指导,而道的准则则是“自然”。这应当被解读为:“道”在其自动自发的、自然而然的作用中彰显自身,正如四季更替、植物生长、风行云动皆出于自身一样。从对这种“自然”的运行方式的洞察中,人们得出了“无为”的结论。这并不是指什么都不做,指的是人们不应当有意识地、出于个人动机地试图控制进程,而应当让其发生,与这一自发的、深不可测的自然之道和谐生存,并且适应它的不断变化。这就是此书以充满矛盾的表述所推崇的生活的化繁为简法则。

为学日益,为道日损。损之又损,以至于无为。无为而无不为。(《道德经·第四十八章》)

另外两个切近“道”的概念是“反”和“弱”。前者从“道”的运行趋势中可观察到:事物的运行总会周而复返,从长期来看总是在两极之间趋于平衡。《道德经》中提到:

反者道之动,弱者道之用。(《道德经·第四十章》)

当事物到达极点时,通常就开始周而复返——比如当日上中天时就会下行,四季运行到夏或者冬时也开始反复。如果人能遵循这一自然原则,那么生活中的不平衡会自然调整。此外,在这一段文字中,用严格对仗的句式提出了“弱”作为“道”的作用方式(“用”,即效用)。这是说“道”的作用是柔和而非刚健或猛烈的。也就是说,道家学说在“阴”“阳”这两极对立的力量中(“阳”指明亮、刚强和男性的,“阴”指阴暗、柔弱和女性的)更推崇“阴”^③。这一点不仅突出体现在“道”的柔和的作用方式上,对于老子来说,它也意味着更神秘(阴暗、秘密的)和更包罗万象。

对“道”的作用的另一个认识,则来自于对万事万物本质上的相对性的认知——这也是《道德

经》中一个重要主题。世界向人展现出本质上的二元结构:我们因而总在事物的相对制约性中认识它们的——比如光和暗、响和静都是相互制约的:

天下皆知美之为美,斯恶已。皆知善之为善,斯不善已。有无相生,难易相成,长短相形,高下相盈,音声相和,前后相随。(《道德经·第二章》)

正因为对立双方互为条件,如果只求其一,事物就会反转,那另一方将不言而喻同时到来。因为普遍的人类理性只能用二元的方式表述这个呈现于前的物的世界,那么基督教中常说的那个全善的上帝如何容忍了恶的存在的问题就显得荒谬了,其答案也变得无稽——因为只有恶的相对性和制约性下,才能谈及上帝的全善^{[7]55}。因此,道家对于事物的理解和领悟,是把万事万物的二元性或者说相对性看做是“道”的外现,并进而——在超越了对立性的彼岸——得到超脱。

《道德经》中最后的一个主题是“空”,我们随后也将在佛教中以另一种形式遇到它。“空”,或者可以这么说,比“满”更为根本,因为它拥有无止境的潜能,并且超越了所有类别和范畴。如果说龙树的空——如下文所论——更是一种策略上或者逻辑上的概念,那么老子则是把它形象化了。比如据老子所论,一件陶器的实质乃其空腔,一只轮子的根本为其轮毂:

三十辐共一毂,当其无,有车之用。埴埴以为器,当其无,有器之用。凿户牖以为室,当其无,有室之用。故有之以为利,无之以为用。(《道德经·第十一章》)

总的来说,我们可以如下归纳道德经的特征:它试图从其影响来描摹不可言说之道,采用某些近似的表达,例如“自然”、“反”或者“弱”。此外则大多使用反推的策略,颠覆那些按照通常的思维有效的论点。如果剥除所有关于道的正面陈述,留下的最终只有悖论或者象征。

(二) 庄子思想

在道家的第二部经典《庄子》中也谈到了言说“道”的不可能。这部书因其诸多比喻、寓言和诙谐的对话而颇受欢迎,譬如以下两则:

知北游于玄水之上,登隐弇之丘,而适遭无为谓焉。知谓无为谓曰:“予欲有问乎若:何思何虑则知道?何处何服则安道?何从何道则得道?”三问而无为谓不答也,非不答,不知答也。知不得问,反于白水之南,登狐阝之上,而睹狂屈焉。知以之言也问乎狂屈。狂屈曰:“唉!予知之,将语

若，中欲言而忘其所欲言。”知不得问，反于帝宫，见黄帝而问焉。黄帝曰：“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。”

知问黄帝曰：“我与若知之，彼与彼不知也，其孰是邪？”黄帝曰：“彼无为谓真是也，狂屈似之；我与汝终不近也。夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教。……”

知谓黄帝曰：“吾问无为谓，无为谓不我应。非不我应，不知应我也。吾问狂屈，狂屈中欲告我而不我告，非不我告，中欲告而忘之也。今予问乎若，若知之，奚故不近？”黄帝曰：“彼其真是也，以其不知也；此其似之也，以其忘之也；予与若终不近也，以其知之也”。

狂屈闻之，以黄帝为知言。^{[8]298-301}

值得注意的是，这里再次颠覆了事物的通常逻辑。对于被视作道的本质的问题，不知道和忘记，比起自称的知道，是更合适的答案。也就是说，用老子《道德经》的话来表述，就是“言者不知，知者不言”。第二段对话的主旨也大体一致：

东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”东郭子曰：“期而后可。”庄子曰：“在蝼蚁。”曰：“何其下邪？”曰：“在稊稗。”曰：“何其愈下邪？”曰：“在瓦甃。”曰：“何其愈甚邪？”曰：“在屎溺。”东郭子不应。庄子曰：“夫子之问也，固不及质。正获之问于监市履豨也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周徧咸三者，异名同实，其指一也。尝相与游乎无何有之宫，同合而论，无所终穷乎！尝相与无为乎！澹而静乎！漠而清乎！调而闲乎！寥已吾志，无往焉而不知其所至，去而来而不知其所止，吾已往来焉而不知其所终；彷徨乎冯闓，大知入焉而不知其所穷。物物者与物无际，而物有际者，所谓物际者也；不际之际，际之不际者也。……”^{[8]308}

在作为根本真实的道，与世界上清楚确凿的万物之间是没有界限的；就此而言，其影响也无谓高下之分，无谓蝼蚁乃至屎溺之分。这乍一看有点儿像简单的泛神论，但是只怕庄子对此推想也会如上作答，说它固不及质：如果试图用某种界限——比方说用像泛神论这样的概念——来限制“道”，那么就“无乎逃物”了。

像老子在《道德经》里一样，庄子也阐明了对立双方的统一性。以下一则寓言清楚地展示了认识不清这种统一性的后果。如果人们不能理解这一原则，那就无异于被称为“朝三”的故事里的猴子。

狙公赋茅曰：“朝三而暮四。”众狙皆怒。曰：

“然则朝四而暮三。”众狙皆悦。名实未亏而喜怒为用，亦因是也。是以圣人和之以是非而休乎天钧，是之谓两行。^{[6]44}

此两行者，貌似不相调和的双方也，两者皆可，是这一思想的精髓所在。这意味着承认万事万物——甚至生与死——的相对性，并且获得超越于相对立的思想之外的自由。关于生与死，庄子说道：

古之真人，不知说生，不知恶死；其出不诉，其入不距；翛然而往，翛然而来而已矣。^{[6]84}

为了从其矛盾之处认识所有事物和概念的相互制约，就也要洞察各个观点的相对性。也就是说，要在 sub specie aeternitatis（永恒的形式下）观察事物。

物无非彼，物无非是。……是以圣人不由而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。^{[6]42-45}

正是对世间万物的认识的客观局限性，必然地导致了千差万别的观点角度——也导致了误判和误解。从这一心理状况——即每人都坚信自己的观点乃至错误——出发，庄子走向了彻底的语言怀疑立场。

不言则齐，齐与言不齐，言与齐不齐也，故曰无言。言无言，终身言，未尝不言；终身不言，未尝不言。^{[6]285}

因为最本质的总是不可言说的，因而“故曰无言”，而庄子也问道——又是用他的充满悖论的语言：“吾安得夫忘言之人而与之言哉？”^{[6]283}

对各种对立观点的超越，这一主旨同样反映在如下的故事中。庄子首先用一株多结疤又扭曲不直的树木举例，说明通过无用反而可以延长寿命，即逃脱木匠的斧头，随后他又指出，这也是相对而言的，因为在另一情况下，无用也会导致丧生。也就是说，最好的立场，是超越于常见的类似有用无用的两极观点之外的。

庄子行于山中，见大木，枝叶盛茂。伐木者止其旁而不取也。问其故，曰：“无所可用。”庄子曰：“此木以不材得终其天年。”夫子出于山，舍于故人家。故人喜，命竖子杀雁而烹之。竖子请曰：“其一能鸣，其一不能鸣，请奚杀？”主人曰：“杀不能鸣者。”明日，弟子问于庄子曰：“昨日山中之木，以不材得终其天年；今主人之雁，以不材死。先生将何处？”庄子笑曰：“周将处乎材与不材之间。材与不材之间，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游则不然，无誉无訾，一龙一蛇，与时俱化，

而无肯专为。一上一下,以和为量,浮游乎万物之祖。物物而不物于物,则胡可得而累邪!^{[6]208}

这里的关键是强调要在极端之间保持中立,或者说超越用对立性审视事物的方式,而用永恒的角度平等地观察事物。在龙树和他的中道学说里,我们也会发现类似的思想。其后的“物物而不物于物”也很重要。道教的“自修”也被看做是对这种内在自由和解脱的修养,即接下来所说“在自然调和使内在平和”。

总的来说,我们在道家思想的论证体系和思想中能发现以下内涵:其一,物的世界的多样性背后,隐藏着统一性;其二,万事万物的相对性——包括立场观点的相对性;其三,对终极真实(“道”)的认知的不可能性,以及在这个意义上的言说的不可能性。因而最终的真实结果是非真,而抵达道教目标——即认识这种非真——之术,因此也是一种非术:一方面这是指“无为”,即任事物发展而不加干涉;另一方面则是充满荒谬、悖论同时又使用象征和比喻的言说方式,目的在于使那不可道者,仍然可以显现于并非圣人的大众面前。正因为这本质是不能用言语表述的,所以当庄子仍然试图传达它的时候,他所采用的——他这一部书全是如此——只能是寓言、譬喻和象征——他的独特的语言。

寓言十九,藉外论之。……非吾罪也,人之罪也。与己同则应,不与己同则反。同于己为是之,异于己为非之。^{[6]285}

只是象征化的叙述并不单单为道家所爱,从其余的中国人文史籍里也能看出这种偏好。比如《易经》这部可谓是最受推崇的儒家经典之一的典籍(但是也包含了许多道家思想,且是阴阳学说的起源),它的《易经·系辞上传》(第十二章)就说道:

子曰:“书不尽言,言不尽意;然则圣人之意,其不可见乎?”子曰:“圣人立象以尽意……”^[9]

尽管这里所说的“象”是《易经》的相对抽象的“象”(卦象^④),但是这一段充满语言怀疑色彩的论述却对整个中国哲学和美学都具有普遍意义,因为这段话的核心在于:象是比文字以及论述的言语更为强大和富有表达力的方式。

二、佛教思想(Buddhismus)

佛教的思想和论述模式在很多方面都可以与道教类比。这不仅仅指产生于印度的佛教流派,

也指在中国与道教融合发展后的佛教流派,主要是指禅宗。

差不多所有的宗教都在试图寻找一个答案,到底善行与恶行——在此生或来世——是如何得到报应的。佛教的解释是,人们通过善行和恶行创造了“karma”(“业”,其字面意义为“行动、做事”——译者注),而“业”将决定他在永恒的轮回(samsara)中的继续存在。善业使之到达更高层次的新生,恶业则导致更低层次的生命。如果想超出轮回,只有通过“四圣谛”的认识才有可能:一是生命即苦难,二是苦难的根源在于无知和对生命及其所有感官欲望的“渴望”,三是脱苦离难是有出路的,四是这种出路就在于佛教指出的作为实际修行之路的“八正道”。这里是一种融合了道德的生活、真正的知识和精神沉思的教义。

佛教在中国取得成功,其基础在于一场于公元前两百年间始于印度的变迁:从 Hinayana(小乘佛教)到 Mahayana(大乘佛教)。这一更迭带来决定性的后果:小乘佛教只度那些发心出家,身证八正道的人,使他们脱离轮回得到解脱;而大乘佛教则普渡众生——包括在家的俗人,只要认识到他们早已受到启悟、众生皆有佛性只是尚未觉悟,那么就都能得到解脱。此后的理想形象不再是禁欲苦行、断灭尘世的 Ahat(罗汉),而是 Bodhisattva(菩萨)——成佛的候选人,他放弃到达 Nirvana(涅槃)——即从轮回往复中解脱——之路,而首先献身于使受苦众生得脱。

(一) 中观学派(Madhyamika)——“中道”之学

大乘佛教中一个特殊流派对其在中国的发展相当重要,那就是源于印度龙树的“中道”。这一学说的目的在于,要把任一观点及其对立观点逻辑地连接起来,并通过这一连接达到对真实的认识——认为世上无物可被归为实有。龙树所系统整理的“空宗”哲学^[10]基于两个哲学前提,这两个前提则是完全建立在最初的佛学思想的基础之上的:即世间所有表象形式(dharma法)的相对性和万法产生的相互依存性。前者意在证明(类似我们在道家学说中已经了解的)世间万物都是与他者的依存关联中被定义的(生即非死,乐即非苦等等);后者则要说明所有存在都因依附于其他存在而产生,因而世上种种现象事物,无一可达最终真实或者绝对真实。一个在小乘佛教中已经涉及到的认识也归于此类,即对“自我”的虚妄本质的认识,我们假定为“我”的,从佛学的观点看来不过是

一种约定俗成,或者更具体地说,是多种物质因素和精神因素的偶然和合。在欧洲传统中,我们可以看到从自我发展到自我表达或者说自我实现的发展趋势(这一趋势在现代确凿无疑地达到了顶峰),而在佛教的语境下,我们发现的更多是对空无自我及超脱自我或忘却自我的倾向(对这样的概括要极为谨慎)。而在大乘佛教中,特别是在龙树这里,这种认为自我本无实体性的看法推而广之到了所有事物和现象中去。当龙树作为《心经》的评论者和整理者出现时,这所谓的“智慧之经”(Prajnaparamita——般若波罗蜜多)也就围绕着这一思想了。

正因为我们对世界的感知无法脱离各种约定俗成——即基于矛盾性的定义和概念,并且所有的概念思维都是相对的,因而龙树尝试推翻这种概念思维的方式,试图以此让“世界停止”。他采用的论式就是所谓的“四句”(catuskoti),即一个四重否定的论式:否定了实、非实、一切实和非实、既非实又非非实^{[10]67}。对于如何理解一切存有事物的物性这一问题,龙树认为这四种观点都不正确。于是这一逻辑推论最终就揭示了世界的“空”(sunyata)。“空”并不是说世界不存在,而是认为无物是因其本身而存在,认为一切的存在不过是归因于各种因素之间变动不居的相互作用以及相互的制约依存罢了。换言之,没有什么是自己存在的,也没有什么是“实在的”因而可以信赖的。于是,这一学说对世界的理解就介于肯定和否定之间,也就是处于各种二元观点之间的“中道”。

这种相对性的逻辑当然也适用于 Nirvana(涅槃):只有在与 Samsara(轮回)的映照中我们才能定义涅槃。在这个意义上,涅槃也没有实在的“物性”可供依赖,其实最终它也是“空”,于是大乘佛教得出结论,认为轮回(形式上的世界)和涅槃(空)之间无从分别,两者其实是同质的,或者用影响深远的《心经》(Prajnaparamita — Hridaya — Sutra)——最短的(标题的“心”意即智慧学说之核心)也是最著名的佛教经典——的话说:

色不异空,空不异色,色即是空,空即是色。^{[11]222-238}

在中国的佛教中,这一见解被作为“非二元性”(不二)的观点为人熟知。这是一种与道教类似的观点,所有其他的语言表述都无能为力。

(二)《维摩诘经》(Vimalakirti — Sutra)——进入不二法门

除了《心经》,著名的《维摩诘经》也包含着对

“不二”思想(有意思的是,这里并不称之为“一”)的一个著名移植。这部在唐代中国(7—10世纪)盛行一时的佛经记述了佛教圣人与俗家居士维摩诘(Vimalakirti)之间的一次辩论,在辩论中这位俗家居士比起各位佛家代表更深谙佛家“空”的教义。经文的精华部分在于维摩诘和文殊师利(Manjusri)(一位较年轻的菩萨)之间关于如何得入“不二法门”的辩论。当其他的菩萨纷纷表达了他们对此的看法之后,就请求他们中最受尊敬的文殊师利,询问他的意见。文殊师利首先批评了前边发言者的不足,然后雄辩地陈述道:

如我意者。于一切法无言无说。无示无识离诸问答是为入不二法门。

于是文殊师利问维摩诘。我等各自说已,仁者当说,何等是菩萨入不二法门。时维摩诘默然无言。^[12]

文殊师利舌灿莲花,试图道其不可道者,而维摩诘则选择了唯一有可能的方法来应对,后来他在文化史上被赞为“维摩诘一默,一如响雷”。这一故事情节在无数佛窟壁画中得到再现。佛教在中国不单单是由僧侣推行,而能与儒家的家族观念兼容并包并得到发展,在这方面,居士维摩诘的智慧以及同名的佛经肯定起到了促进作用。

(三)吉藏和“二谛”说

为了达到对现实的非二元的认知,龙树也提出了一个策略上的工具,即采用“二谛”说。龙树的意思是,借由“俗谛”,我们可以用通常的思维方式谈论日常生活下的世界的物性。但是当人们意欲肯定世界时,佛家的倾向其实却是正好相反的。这个意义上的“真谛”其实就是“空”的真理。中国的佛教徒吉藏(公元549—623)在中国的“三论宗”^⑥。

中继续发扬了这一在“四句”中已经初具形态的思想。吉藏上承龙树,将“二谛”说发展成一个重复否定的体系,并由此最终接近了所有存在的“空”或者说“非有”。他从三个层面上论述了关于物和空的二谛说:

表1 二谛之别

俗谛	真谛
1. 有	1. 空
2. 二(有和空)	2. 不二(非有非空)
3. 二和不二	3. 非二,亦非不二

首先,我们可以从第一个层面——“有”的层面来理解世界的真实,然而按照佛教的论述,绝对的真实只能是作为终极真实的“空”。但如果我们

把绝对的真实理解为“有”的对立面的“空”，那么世界将展现它的第二个层面的真实，即两个极端之间的二元性：有和空。因此，绝对的真实必须从这两个层面上来理解：非二元性，或者非有非空。而在第三个层面上，对世界的两个极性的理解又被看做一种理解世界的观点，也就是说这种观点又产生了新的“二元性”，即二元（相互对立）和肯定二元性，以及非二元和肯定非二元性。于是，第三个层面上的绝对的和最终的真实，就来自于对着的以新的“二元”观点的否定。即既不承认二元和“不二”，也不否定之。这样一来，“不二”观作为一种相对性的世界观也被超越了，或者换句话说，对于真实，只能像维摩诘深刻展现的那般沉默了。于是吉藏最终在肯定和否定之间保持了中道^{[11]296, [10]50ff}。吉藏传承了龙树，指出从佛教的观点来看，最后的结论是物体或者现实都是非有的、“空”的——它们没有实体，如果我们赋予了它们实体的意义，那也只是在世俗的层面上。

适用于“涅槃”和“不二”的理论的，在论及“空”的基本概念时也一样适用：世界对于这位佛教圣贤虽说是空的，但他最终还是必须和“空”这一概念保持距离，后者只是在与“物”或者“有”的对立和关联中存在的概念^{[11]295-297}。如果执着于“空”，那么不仅是在对立的观点中执着拘泥了，甚至还可以说是赋予了“空”一种（象征性的）“物性”。这样一来，这个辩证体系中原本“正确”的对实在的理解，一旦人们执着于此，也将成为一种片面的并因而是“错误”的观点。若要达到意识澄明、无所挂碍的境界，这种执着也要放弃。

如果不了解这一背景知识，人们就往往会指责中观学派是“虚无主义”，然而这事实上反而把“空”当做了一种存在实体，不仅如此，还把“空”抬高到一种绝对的层面来理解了。与此相反，需要强调指出的是，“空的逻辑”仅仅被当做一种方法论上的工具而已，目的在于揭示世上万苦皆源于对某一假相的执着（妄想、贪欲等等），并由此使人们脱苦离难。按照佛教的比方，这一学说就像一只木筏，人至彼岸，则可安然弃之。而若达到了了无挂碍的境界，也大可以把“空”的概念或者佛教空有之说安然弃之。因此，我们发现，中观学派倾向于将不可言说的、概念无法把握的，而且超越所有相对性之外的究竟真实——以及佛性——仅仅表述为“如此之相”（tathata，“真如”），并相应地将佛称为“如此所来”（tahtagata，“如来”）。特别是“真如”这一措辞体现了与道家的相似，所谓不

可说的“道”，也是遵循着“如其本然”（自然）的规律的（即“道法自然”——译者注）。

（四）“Diamant—Sutra”《金刚经》

《心经》简短，其关于非二元性的主要论述我们已经引用过。除此之外，涉及超乎言说之大道这一论题^⑥并影响深远的佛经也为数不少，《金刚经》（Vajracchedika Prajnaparamita—Sutra，字面意思是“断灭幻想的金刚石”）是为其一。虽然这部经书未曾言“空”之一字，但其主要寓意已经涵盖了它。我们同样不断遇到悖论式的表述，旨在打破惯常和普遍逻辑。

此经要回答的一个问题，是我们在现实中所面对的：物自身或者仅仅是物所外现的相，是否虚妄？而凭何相可见真佛陀？（传统认为佛陀具三十二相，借此可见如来）佛告其座下须菩提曰：

凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，即见如来。（第五品）^{[13]57f}

所谓“相”，这里也就是指各种外现形式（dharma，诸法），并无自性常在，而只是——在无尽的循环往复中——指向他者。相，以及对各种表现形式的称谓，因而不过是——和所有语言一样——相对而言的约定俗成，人们应当看破这些相对的相，认识其中的无相（空）。遵循这一逻辑，《金刚经》大量使用了悖论论式，即：A非A，因而被称作A。比如以下的这个例子：

佛说般若波罗蜜，则非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜^⑦。（第十三品）^{[13]89}

至高完满的智慧（即“般若波罗蜜”——译者注），就是对其本身的消解，乃非智慧。这么一来，也就不存在什么“空”的学说，更无谓让人执着于彼或者传授这一学说了。在上述引文其后，还有一段解释，佛陀说道“如来无所说。”换言之，这依然可以用适才提及的象征来理解，即经法乃是木筏，意在渡人，人至彼岸，乃可弃舟：

汝等比丘，知我说法，如筏喻者；法尚应舍，何况非法。（第六品）^{[13]71}

只是这一说法也只在“世俗”意义上讲解。佛陀接下来说道：

须菩提！于意云何？汝等勿谓如来作是念：“我当度众生。”须菩提！莫作是念。何以故？实无有众生如来度者。若有众生如来度者，如来则有我、人、众生、寿者。须菩提！如来说：“有我者，则非有我，而凡夫之人以为有我。”须菩提！凡夫者，如来说即非凡夫。^{[13]71}（第二十五品）

在这里，佛陀印证了之前（上文）提到的观点，

即物自身的虚妄本质。佛以纲领性的诗句(gatha,偈子)总结了这“不说之说”的精髓所在：

一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。(第三十二品)^{[13]136}

正如老庄所做的，这不可说之大道或者说这“空”之说，再次通过诗化的、象征的和比喻的方式得到表述。

此经要义在于“断灭谬想”，意识当了无挂碍，看破所知所感，不视之为存在之相(这里包括一切诸法，也包括“涅槃”等)^[14]。“空”体现为一种立论结构，通过这一论式可以证明，所有的论据都具有有限相对性，因而是空的^[15]。普遍一点来说，佛教经典在哲学和宗教意义上——尽管跟庄子的学说类似——的主要作用，是揭示了所有知识的主观相对性，而正是这主观上的局限，使人们错误地理解了真实，并导致了对现存事物的不满和诸多痛苦。因而，通过“断灭谬想”，人们就能达到佛教的终极目标，即脱苦离难。

(五)禅宗

佛教在中国不断发展，从对中观学派的接受(通过吉藏的三论宗)、维摩诘的“一默如惊雷”到对佛经的接受，最终以某种方式导致了一个典型的中国佛教流派的产生，即中国的禅宗^⑥。其鼎盛时期是中国的8到13世纪。而如今在日本广有声名的Zen(禅)就起于中国的这一源头，只是随着发展，它在实践和方法(即冥想)上产生了显著的差异^⑦。原本的禅宗的特点在于，它以最彻底的方式践行着以上提及的佛教见解，即以一贯的沉默回应提出的问题。

从有关禅宗起源的传说中就可以看出这一特征了。据说，释迦牟尼佛在一次说法时，不发一言，仅用手指拈花举起。所有的弟子都不明所以，只有迦叶对此发出会心一笑^{[16]87}。这据说就是禅宗的发源，而迦叶后来就成为禅宗的第一代祖师。就算这个故事仅仅是个编撰的传奇，它也不失为一个好的、充满寓意的传奇(并且已经产生了重要的历史影响)。它形象化地展示了超越口头、特别是超越书面文字的意义传达之精要。

从这一简要勾勒的背景可以看出，对于中国禅宗的修行者来说，达到“涅槃”或者成佛是虚无的，不如说他们只在追寻的路上——这只是一幻想——其所得恰恰在路上。这样一来，对现实的觉悟不是通过某些特别的练习——比如说冥想——而获得的，而是要以纯粹的正念生活在当下的时刻，在此时在此地(包括全部的日常繁琐)。

为了达到目的，禅宗也产生了他们的特别的方法，即要求对智力无法解答的问题作答(中文：公案，日文：koan。例如：孤掌之声^{[7]174ff})^⑧。师傅用这种方式把弟子置于精神上乃至存在意义上的危机中，从中就可能产生“顿悟”。只是这种顿悟体验更像是从消极面去描述，它就像是一只容器的底突然破了，里边所有的知识和努力统统清空一样。这一方面使对“空”的体验再次从形象上而非概念上得到诠释，另一方面，禅宗师傅们使用的策略倒是有点像庄子，当它们要面对关于佛学的本质的问题时(在被称为“问答”(日文：mondo)的一些著名掌故里)，他们选择用荒谬、非理性并最终用沉默——或者当头棒喝——来回答。比方在一则关于佛性的著名言论中这么说道：佛性如一桶水，桶底脱落^{[16]236}。把佛神化的思想对于禅宗来说是完全陌生的^⑨。尽管无论小乘还是大乘佛教都崇拜佛陀，禅宗却对之表现出完全不尊重。根据有关传说，历史上的释迦牟尼佛在出生时即宣称：“上天下地，唯我独尊。”禅宗的云门大师(卒于966年)曾这样评说这则传说：“我当时若见，一棒打杀，与狗子吃却。”^{[16]60}另一则例子中则称“遇佛杀佛”^{[16]60}。当然，这些只是引子，目的在于使人不被概念化的世界以及不被任何空洞的概念术语所蒙蔽。

或者说，对于禅宗来说没什么神圣的，但是这种说法也不尽然。和儒学以及道家相似的是，禅宗也把日常琐事看做神圣的，或者说超越的：“挑柴担水，无非妙道”^{[11]402ff}。因而，大可以将禅宗理解为“超越了的日常琐事”的“道”。通往成佛的路，自此不再是漫长的自我牺牲或者庙墙后终老一生。成佛，恰恰意味着不试图成佛。重要的是在日常生活中保持谨慎又毫无挂碍的精神，当然这也不是说要过通俗意义上的日常生活。这一特征表现出了与道家思想上的接近。事实上，中国禅宗的许多思想都只不过是披着佛教外衣的道教哲学罢了。

三、结 语

最后很有必要再次强调下老庄和龙树及其中观学派(及相应的佛经)之间的区别。龙树提供的不仅仅是个思想理论，同时也是一套严格的逻辑体系，尽管其结论并不容易用常理来理解。这里我们看到一个完全可与欧洲类比的学说，而这当然不是什么巧合，因为与中国相比，印度的语言、

语法及思维模式和他们的欧洲同行有更多的相似性,因此他的“空”(sunyata——空性)也是个需要澄清的逻辑概念。它显示了一个注重相对局限性而非物体概念的思想^{[2]37}。此外,要理解龙树的逻辑就必须先接受一个前提:就是实体的存在是有限相对的。正如德里达^⑩无法解构他自己的解构理论从而陷入哲学上的困窘一样,龙树在不断推行他的理论时也面临同样困难的处境,因为存在的相对性同样也是相对表述中的一个约定(相对于独立自发的存在而言)。把他的追随者带入令人目眩的思想高度,只为了让他们再跌入思想深渊,龙树认为这种方式——以他的悖论式的话来说——正是彻底的启悟。

相比之下,老庄的思想显得更俏皮,他们的陈述也更具有诗意。他们使用象征和比喻,或者以轻快的方式有意识地抛出一个谬言,而这种哲学既不是认识论也不是本体论或者逻辑学,不如说是一种生活哲学或者更好地说是一种生活艺术,它乐见生命的矛盾,而并不试图榨取世界的什么有逻辑的可理解的意义。比方说,如果老子要谈谈“空”,他不会像龙树那样使用逻辑的方式方法,他只是使用象征(轮中毂,壁上窗),当然这象征也不是没有诠释作用的。而最后一旦要执着于什么意义,答案就会是:沉默——充其量用似是而非的句子,或者更好一点,用意义丰富的诗象征。禅宗作为中国特有的佛教和道教的融合,道家的俏皮的、有点无法无天的特色也以某种方式在其中流传。

在中国和日本,能够引发对不可道者的敏感性的诗歌和艺术(比如禅宗绘画)受到主要的喜爱。比如接下来这首由隐士诗人陶渊明——中国文学史上著名的诗人之一——创作的诗:

《饮酒》(其五):结庐在人境,而无车马喧。问君何能尔?心远地自偏。采菊东篱下,悠然见南山。山气日夕佳,飞鸟相与还。此中有真意,欲辨已忘言。

简单的诗句久负盛名,揭示了通过“心远”(精神)就能在生命的喧嚣里、在任何地方守护无拘无束的道教的那种泰然自若的态度以及精神上的自由。这就是业已提到的道教的生活艺术。此外,就像维特根斯坦那样,这首诗以一个哲学上的突然静默结束,并显示了明显的道家色彩——对事物本质的不可表述性和不可理解性的认知,也就是影射了开头部分讨论过的《道德经》的导言:我们虽然能感受到世界根本的真正意义,却不能用

语言表述。

注释:

- ① 同样的还有一个对仗的下句“名可名,非常名。”汉字“名”在这里也出现了三次。用德语来理解第二个“名”的话,它是一种动词用法,也就是“为之命名”。
- ② 作者使用的《道德经》德文版是 Richard Wilhelm und von Hans-Georg Möller 的译本,通常有小更改,译者又根据汉语原文译出。(——译者注)
- ③ 阴阳思想是一种中国的思维模式,在其他所有学说里都可以发现它,它像总框一样囊括所有学说。在中国的日常生活里它也有非凡的作用。
- ④ 《易经》的核心由六十四幅用于占卜的卦象组成,卦象则由六条断开(阴)或者不断开(阳)的横线构成。
- ⑤ 这是中观学派的论著,即《中论》(Madhyamika-sastra),它是关于中道的论著,《十二门论》(Dvadasa-dvara-sastra)也是龙树所著,以及由龙树的弟子提婆所著的《百论》(Sata-sastra)。
- ⑥ 《金刚经》的一个中文版本是流传迄今的世界最古老的印刷书籍(868年,卷轴版)。这一版本发现于敦煌,现存于伦敦大英博物馆。在以下网址可以阅读:<http://www.bl.uk/onlinegallery/ttp/ttpbooks.html>
- ⑦ “是名般若波罗蜜”句,因版本不同而存灭不一,通行版中无此句。(——译者注)
- ⑧ 佛教在中国的发展史以及禅宗的发展史比这里的简述要复杂得多。这里涉及《法华经》《楞伽经》、《华严经》以及天台宗、唯识宗和法华宗的影响作用。关于《楞伽经》和禅宗中一个重要思想:所有存在都是“精神”(例如唯识宗),可以参见铃木大拙的论文以及他对《楞伽经》的翻译和论述。
- ⑨ Zen 是对汉字“禅”的日文发音,其意指冥想,源于梵文 dhyana(禅定)。关于对禅(尤其是对其道教和中观的背景)的介绍,请参考仍然精炼通畅的 Allen W. Watts 的著作《禅之路》,以及 Heinrich Dumoulin 的著作《禅宗的历史》。
- ⑩ 中国 12 世纪的一个公案集锦已经被翻译成德文: Bi Yān-lu-Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, Übers. Wilhelm Gundert, Frankfurt/M., 1983.
- ⑪ 龙树也把关于神的问题视为无意义的、不值一答的。他驳斥有神与无神之间的相互对立依存关系,从而保持中道。
- ⑫ 后现代主义(解构主义)和中观学派之间有惊人的相似。人们可以把两者的差别归为一点(至少在两者的作用或者观点上):后现代主义攻讦主流思想,因而开辟了对非本然的哲学讨论,并引发了对政治、社会和美学观念(尤其是等级阶层)的质疑,有意或者无意地揭示和解放了一直以来被遮掩的东西,其结果已经不仅仅是解放和多元化,还有矫饰和随意。

而中观学派则一直遵循一个根本的宗教追求,即将俗世的纷扰视为苦难之源,并意在度人出脱。这种否定是一种持之以恒的策略,目的是使人达到精神上无所挂碍的境界。

[参考文献]

- [1] Günther Wohlfart. Sagen ohne zu sagen, Lao Zi und Heraklit-eine vergleichende Studie[J]. *Minima sinica*, 1998(1): 24-39.
- [2] Yu-Chun Yuan. Die Behandlung des Gegensatzes – über strukturelle Verwandtschaft zwischen Hegels ‘Logik’ und Nagarjunas ‘Madhyamaka-Karika’ [M]. Diss; Universität Saarbrücken, 1998.
- [3] Yü Ying-shih. Die aktuelle Bedeutung der chinesischen Kultur unter dem Gesichtspunkt des Wertesystems. // Übers. in; Martin Miller. Die Modernität der Tradition. Zum Kulturverständnis des chinesischen Historikers Yu Yingshi[M]. Münster, 1995.
- [4] John Gray. Straw Dogs; Thoughts on Humans and Other Animals[M]. London, 2002.
- [5] Karl Jaspers. Lao-tse, Nagarjuna-Zwei asiatische Metaphysiker[M]. München, 1978.
- [6] Wilhelm Richard (Übers.). Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland[M]. München, 1996.
- [7] Allan W. Watts. The Way of Zen[M]. Harmondsworth, 1957.
- [8] Victor H. Mair. Zhuangzi (deutsch von Stephan Schuhmacher)[M]. Frankfurt/M, 1998.
- [9] Richard Wilhelm (Übers.). I Ging. Das Buch der Wandlungen[M]. Köln, 1972; 298.
- [10] Hsueh-li Cheng. Empty Logic. Madhyamika Buddhism from Chinese Sources[M]. New York, 1984.
- [11] Yu-lan Fung. A History of Chinese Philosophy, Vol. II. [M]. trans. Derk Bodde. Princeton, 1983.
- [12] Michael von Brück. Weisheit der Leere. Sutra-Texte des indischen Mahayana-Buddhismus[M]. Zürich, 1989; 227.
- [13] Thich Nhat Hanh. Das Diamant Sutra. Kommentare zum Prajnaparamita Diamant-Sutra (verfaßt 1988)[M]. Stuttgart, 1996.
- [14] Dennis Lingwood. Das Buddha-Wort. Das Schatzhaus der heiligen Schriften des Buddhismus-eine Einführung in die kanonische Literatur[M]. Essen, 1985; 201.
- [15] Martin Lehnert. Die Strategie des Kommentars zum Diamant-Sutra[M]. Wiesbaden, 1999; 91.
- [16] Daisetz Teitaro Suzuki. Essays in Zen Buddhism (Second Series)[M]. London, 1933.

(责任编辑 文 格)

To Speak the Unspeakable: “Tao” of Lao Tzu and Chaung Tzu & Emptiness of Nagariuna

Karl-Heinz Pohl

(Department of Sinology, Trier University, D-54286 Trier, Rhineland Palatinate, Germany)

Translated by LI Xue, BAO Xiang-fei

(School of Foreign Languages and Literature, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

Abstract: Based on the original literature of “Tao Te Ching” and “Zhuang Zi”, the understanding of Taoism to the rule of the world, i. e. “Tao”, has been revealed in the first part of the present paper: first, the unity behind the world diversity; second, duality; third, the impossibility of cognizing and expressing Tao. In the second part, the Madhyamika founded by Nagarjuna, an important branch of the Buddhism, was analyzed. The Prajnaparamita Hrdaya Sutra by Nagarjuna, the Chinese Sanlun School of Jizang and philosophy about emptiness in the Chinese Chan Buddhism were specifically discussed. According to the emptiness philosophy, truth is beyond any dual phenomenon and standpoints, as well as ineffable, which is similar to the Taoism. The last part summarized the differences between the Nagarjuna philosophy and the Lao Tzu and Chaung Tzu philosophes, namely, the logical system of the Indian philosophy resembles the western academic tradition, and eastern philosophy prefers poetic and literary symbolism.

Key words: Lao Tzu and Chaung Tzu; Nagarjuna; Tao; Emptiness; duality; limited relativity