

佛教的「空」觀念及其在當代社會中的影響

姚衛群

北京大學哲學系教授

佛教是思辯性較強的一個宗教。佛教哲學在世界哲學中佔有重要地位。佛教的理論或學說博大精深，極為豐富。其中涉及對世界、對人生看法的一個重要理論，是其有關「空」的觀念。本文擬對佛教的這方面觀念在歷史上的主要表現形態，及在當代社會中的影響等問題，作一初步的探討。

一、早期與小乘佛教中的「空」觀念

佛教在產生時提出的一些基本理論中就包含了「空」的觀念。包含不少早期佛教重要思想之《雜阿含經》（卷十）中說：「一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」這裏提到的「無常」、「無我」和「寂滅」實際就是「空」的觀念。

所謂「無常」主要指世間事物是變化的，沒有一個永恆不變的東西；所謂「無我」主要指在人生現象中沒有一個主宰體；所謂「寂滅」主要指人跳出輪迴後（包括死後）所達到的一種狀態。「無常」、「無我」和「寂滅」這三個觀念是一致的或密不可分的。因為既然沒有永恆不變的東西，那麼作為控制人生命現象（包括人的生理活動、心理活動等）的不變主體的「我」當然也不能存在，而所謂「寂滅」，在早期佛教中就包含著人死後或解脫後，沒有永恆不變的「我」一類東西的意思。

早期佛教提出的「無常」、「無我」、「寂滅」的觀念與該教同婆羅門教的對立有關。佛教在產生之初主要反映了印度社會中部分屬吠舍和刹帝利種姓的人的思想意識。這些人對婆羅門種姓在印度社會中的統治地位是不滿的，對婆羅門教的一些基本哲學理論也是反對的。婆羅門種姓階層為了達到長久保持其統治地位的目的，在政治上提出婆羅門至上的主張，在哲學上則提出存在著常恆不變的主體（大我或「梵」）的理論。佛教正是在這樣的背景之下提出了「無常」、「無我」、「寂滅」的觀念，其目的顯然是要證明世界上不存在一種永恆不變的主宰之物，婆羅門種姓也不是永遠居於主導地位的社會階層（至少在客觀上起了這種作用）。這應當說是佛教「空」觀念產生的基本歷史背景。

早期佛教中的其他一些理論也包含著「空」的觀念，如緣起觀、五蘊理論、空定思想等。

緣起觀認為，事物（特別是人生現象）是由各種因緣條件相互作用而產生的，「此有故彼有，此起故彼起」（《雜阿含經》卷十二）、「若有此則有彼，若無此則無彼，若生此則生彼，若滅此則滅彼。」（《中阿含經》卷二十一）這也就是說，事物或人生現象中不存在一個主體或根本實體，具體事物或現象的存在都以他物的存在為條件，沒有完全絕對自立自在的東西。

五蘊理論在早期佛教中基本也是用於論證無我觀念的。所謂「五蘊」即色、受、想、行、識。色蘊指一切有形態、有質礙的事物，即地、水、火、風及其構成物，接近於我們現在說的物質現象；受蘊指感受，即由感官接觸外物所生之情感等；想蘊指表象、觀念等；行蘊指意志一類的心作用；識蘊指總的意識活動，如區別與認識事物等。早期佛教用五蘊理論來說明世間（或外道）所謂的「我」實際是五蘊的和合，這種「我」並不存在。

在早期佛教中，除了上述佛教基本理論中包含的「空」的含義外，「空」一詞也有出現，但該詞主要是在講「空定」理論時提出的。如《中阿含經》卷四十九中的《小空經》把「空」觀作為一種包含一系列內容的禪定修習，要求「莫念村想」、「莫念人想」、「莫念無量識處想」等等。因而，「空」觀在這裏實際是等同於對虛妄之「想」的排除。這種排除是逐步的，「空定」是有階段層次的。

《小空經》中的「空定」觀念是早期佛教對禪定階段劃分的理論之一。在《中阿含經》卷四十九中的《大空經》中，早期佛教又提出了「三空」說（內空、外空、內外空）。這「三空」談的主要還是「空定」，即要人們「念不移動」與「心不移動」，在內、外、內外三方面或三個階段內進行禪定。這實際上是要人們消除通常的觀念、意識或情感，也就是反對人們進行虛妄的「分別」。當然，這「空定」在邏輯上與早期佛教的許多基本理論是相通的，修煉「空定」自然要排除「我」的觀念和「我所」的觀念，只有這樣，「空定」才能真正實現。然而這種關係早期佛教經典自身並沒有明確地說出來。將早期佛教的許多基本理論（如「無常」、「無我」等）與「空」這一概念直接明確地等同起來，在佛教中要晚一些。

佛教發展到小乘部派時期，該教的「空」觀念呈現出一種較為複雜的狀態。部派佛教中對所謂「我」和「法」的態度很不一致。有些部派認為「我」是「空」的，而「法」是「有」的，如說一切有部。有些部派認為「我」和「法」都不「空」，如犢子部。有些部派則對「我」和「法」進行具體地分析，不籠統地說「空」與「不空」，如大眾部等一些部派就認為三世法中只有現在法實在，過去法和未來法則不實在。

部派佛教中有一較特殊的派別，不在傳統上說的十八部或二十部的範圍之內，這就是方廣部。通常認為此派出自大眾系，由其分化而來，活動區域主要在南印度，屬南傳佛教的系統。此派的「空」觀後人稱之為「惡趣空」。這種「空」觀認為一切事物空無所有，可以

看作是真正的虛無主義。如《大智度論》卷一中說「更有佛法中方廣道人言：一切法不生不滅，空無所有。譬如兔角龜毛常無。」《大方廣佛華嚴經疏》卷二十八中說：「方廣道人自以聰明，讀佛十喻，自作義云：不生不滅，如幻如化，空幻為宗。」方廣部的「空」觀把「空」說成是「空無所有」，比喻為「兔角龜毛」，是「常無」的。這就割裂了「空」觀念與傳統佛教基本教理（如緣起等論）的聯繫，是一般佛教派別都不能接受的。

小乘佛教對「涅槃」和「世間」的看法與「空」觀念關係較大。早期佛教就不大注意涅槃狀態和世間的關聯問題，有一種將涅槃與世間完全割裂的傾向。到小乘部派時期，涅槃仍然被看作是一種與世間狀態完全分離的狀態。《俱舍論》卷九中在談到「涅槃」時說：「如燈焰涅槃，唯燈謝無別有物，如是世尊得心解脫，唯諸蘊滅，更無所有。」總之，小乘佛教一般把涅槃描述成「灰身滅智，捐形絕慮」的狀態，並經常把涅槃看作是一種徹底死亡的代名詞。這種觀念實際上既表示出小乘佛教在涅槃問題上所具有的一種「空」的觀念，也表示出他們對世間性質所持的一種觀念。

從總體上說，早期佛教和小乘部派佛教的「空」觀念雖然較複雜，但也有一些總的傾向，或基本的特點。此處僅提及兩點，一是所謂「相空」的特點，二是所謂「分析空」的特點。

所謂「相空」中的「相」指現象、表象、相狀等，相對於「體」而言。早期佛教的「空」觀明顯表現在其無我論上。而無我論是指「諸法無我」，指人生現象中無主宰體。因此，這種「空」實質上是現象之「空」，是現象中無主宰體之「空」。這種「相空」無論是從與無我論關係密切的緣起觀看，還是從五蘊說看都是如此。從緣起觀看，早期佛教只是表明事物（人生現象）由緣而起，相互依存，變化無常，無常恒永在之物，從這些現象是變化的而非常住的角度可說有「空」觀念的基礎，但早期佛教並未說這些「緣」或構成現象的基本要素自性是「空」。從五蘊說看，早期佛教並未說五蘊本身是「空」，「空」的是五蘊聚合在一起形成的人或人生現象，因而亦是「相空」。

在大多數部派佛教那裏，「空」觀亦可說是「相空」。這有兩個方面：一是「我」的方面；另一個是「法」的方面。從「我」的方面看，部派佛教中許多派別都是在表面上講「無我」，如根本上座部、經量部、初期大眾部等（甚至犢子部雖大力宣揚「補特伽羅」之說，但也不直接反對早期佛教的無我論）。因而，這些部派在「我」的問題上的「空」觀是表面上的，現象上的，可歸入「相空」之列。從「法」的方面看，部派佛教多把「法」分為現在法、過去法和未來法。有些派別認為過去法和未來法「空」（不實）；有些派別則認為三世法均「空」（都是「言說」）。其中認為過去法和未來法「空」的派別相對稍多一些。但無論何種「空」觀，把「法」在時間上作三世的劃分，實質上就是把它們在現象上進行劃分，說「空」（不實）實際是指現象的不實。部派佛教一般並不從事物的本性（自身）上來論述「法」空。因而是主「相空」，而非「體空」。

所謂「分析空」亦稱「析空觀」或「析空法」。主要指論證「空」的一種角度，或得出「空」觀念的一種方法。這也是早期佛教及絕大多數部派佛教「空」觀的重要特徵之一。早期佛教的一些基本教理中潛存著後來佛教「空」觀發展的思想要素。較顯露的「空」觀是所謂「我空觀」，表現為無我論。這種「空」觀並不認為事物的本性或本身是「空」，而僅認為由諸要素積聚出的東西或現象是「空」，即所謂「相空」。這「空」是「分析」出來的。如早期佛教將人或人的作用的構成分析為五蘊，並未說五蘊（一個一個的要素）本身是不實在或「空」的，但認為五蘊構成的整體（人或其作用）由於是無常的和無主體的，因而是「空」（無我）。這種說「空」的角度或方法是強調事物的整體由部分構成（或果由因構成），整體不可能永遠不變（無常），整體本身中無永恆的主宰體，而且有可能解體。從這個意義上看，事物（整體或果）是「空」的。顯然，這種論證角度和方法對事物的「空」的處理是停留在表面上的，對事物的本質是否為「空」有很大保留，因而是徹底的。

部派佛教論「空」的角度和方法大多也是「分析空」。許多部派至少在形式上講「我空」（無我），其依據仍是「五蘊」說。認為人由五蘊和合而成，這和合體不實（由部分組成，無常恒主體），故「無我」。但又認為輪迴解脫理論需要一主體，因而抬出「補特伽羅」一類起著「我」的作用的概念。犢子部認為，「補特伽羅」與蘊非一非異，但實有。因此，用「分析」的方法並不能讓所有人都認為合成物或生成物不實。對「法空」的論證亦是如此，也屬「分析空」。一般的部派都認為事物由因緣和合而成（這因緣可是「極微」，或是別的什麼基本構成因），由於事物是「無常」的，因而總有變化，表現在時間上就有過去、現在和未來法之分。在不少部派看來，現在法由於因緣正構成此物，因而應說實有；過去法由於因緣離散了，轉變為別的東西了，因而不實在；未來法由於因緣還沒有聚合故也不實在。據此認為三世法中僅現在法「有」，過、未則「無」。部派佛教（一部分）用這種「分析」的方法得出的「空」觀是不徹底的。因為這種「分析」在說事物「空」的論證中，並沒有把「緣起觀」貫徹到底，一般只是談及由「五蘊」的合成物或聚合體不實，無主體；或僅談及由部分（因）而構成的整體（果）不實（不能長久），至於「五蘊」中的各個構成要素或構成整體（果）的部分（因）是否「空」，這些東西本身是否也有緣起空的問題（即事物的本性是否「空」的問題）則不談了。因而，早期與小乘部派佛教的「分析空」，總的來說達到的還是「相空」，沒有達到「體空」。

二、大乘佛教的「空」觀念

大乘佛教興起後，佛教的「空」觀念有了很大的變化和發展。早期大乘經中對「空」的論述極多。其中最引人注目的是般若類經中的論述。如上所述，佛教「空」的概念（該詞）最初是在修行理論中提出的，具體表現為「空定」。後來才逐步依據早期佛教的一些基本教理，從中引出「空」的理論，成為佛教關於世間或人生現象的一種基本看法。在早期佛教與小乘部派佛教時期，佛教「空」觀的重要特色是所謂「分析空」及「相空」。而當大乘佛教

興起之後，佛教「空」觀的一個重要變化是出現了所謂「體空」觀念，這具體（最初）就表現在般若類經典之中。在般若類經的作者看來，「分析空」的「空」既是建立在離散而空的基礎之上，那麼，若構成事物的要素不離散的話，事物就不「空」了。這是導致不少小乘部派認為現在法有實體（不空）的原因之一，因為所謂現在法就是指構成該事物的要素在現時仍聚合在一起，沒有離散，因而該事物實有不空。從這樣的角度（早期與小乘部派佛教的角度）來論證「空」，這「空」觀自然要大打折扣，因為如果說現在法不「空」能夠成立，那麼在邏輯上就等於承認過去法有不「空」之時，未來法亦將有不「空」之時。而這樣一來，事物在本性上是否為「空」確實就成了問題，這種「空」觀是動搖的，缺乏說服力的。如果佛教的「空」觀念靠不住，所謂事物之「空」僅是表面現象（相空），而非本質性的，或事物的「空」僅局限於某些條件之下（如「分析空」中的事物構成因離散的場合），那麼佛教的一切說教的可靠性就成問題了。

般若學說對佛教「空」觀的新貢獻，就在於說明「空」不僅僅表現在現象上（不僅僅是「相空」），事物也並不是通過其構成要素的離散才「空」。它強調了事物在本質上即「空」；強調了事物的構成要素不離散它們依然是「空」。這即是般若類經中所說的「色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。受、想、行、識亦復如是。」（《般若波羅蜜多心經》）或「幻不異色，色不異幻。幻即是色，色即是幻。幻不異受想行識。」（《小品般若波羅蜜經》卷一）般若類經中的體空觀明確強調了事物並非僅現象空，並非僅由構成因離散才空。

中觀派「空」觀的主要學說是「緣起性空」。從緣起的理論出發，表明事物不實在，在早期佛教中就有，只是在早期佛教中，講「緣起」時並不明確講「空」一詞（「空」一詞一般用在「空定」上）。再有，在早期佛教中，講「緣起」時所隱含的「空」義，主要指「我空」（無我）、「果空」（由構成因組成的聚合物不實），而通常不指「法空」（一切事物均不實在），也不指「因空」（組成聚合物的構成因自身就不實）。到了小乘部派佛教時，不少部派也從「緣起」的角度講「法空」，但不徹底。早期和小乘部派佛教講「空」時，對事物及其構成物是否都是緣起的（構成整體的部分是否也是緣起的）問題，講得不是很明確。方廣部主張「一切皆空」，但此派講的「空」與後來的大乘佛教及一般的小乘佛教的「空」義明顯不同。

中觀派在論證「空」時，一方面吸收了早期般若類經以來的大乘「空」觀的許多思想，肯定事物自身即「空」的觀念，肯定「性空」的觀念，但在事物自身為何「空」或為何「性空」的問題上，論證手法與般若類經多少有差異，中觀派非常重視通過分析、推導來論證事物是「空」。此派講「空」時重視分析主要表現在其「緣起」說上。中觀派的「緣起」說較原始及小乘部派佛教徹底，較般若類經亦有內容上或側重點上的不同。它從「緣起」理論出發論證的「空」觀較突出。《中論》卷四中說：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」這段文字明確肯定一切事物毫無例外地都是由因緣而生的。因此，一切事物（包括由因構成的果及構成果的因）也就毫無例外地是「空」的。按中觀派的觀點，只要是

構成因組成之物，就不是實在的，就是「空」。這種「緣起性空」說所表明的「空」在實質上也是一種「體空」。由於這種理論強調無論是一般的事物還是構成事物的「因」都是緣起的，都無自性，因而它與早期和小乘部派佛教中顯示的「空」義或「分析空」是不同的（小乘的「分析空」理論對構成事物的「因」是否也「空」態度不明確）。

中觀派有關「空」觀的論述有一層意義應特別強調，即：「空」與「緣起」是分不開的，離開「緣起」講「空」就成了「惡趣空」，「空」即是「緣起」，即是「假名」。中觀派的「緣起性空」說的主要目的是要否定事物有自性，但其否定的也僅此而已。通過緣起說，此派實際既有否定也有肯定。否定的是事物有自性，肯定的是存在著假有。這裏面所貫穿的「中道」精神是很明顯的。

中觀派中與「空」觀關係較密切的一個理論是「涅槃」與「世間」的關係理論。中觀派反對那種把「涅槃」與「世間」絕對化地「分別」的作法，如龍樹在《中論》中說：「涅槃與世間，無有少分別。世間與涅槃，亦無少分別。」中觀派所強調的涅槃是與世間有關聯的一種精神或認識境界。在這種境界中，認識到諸法畢竟空，但又不執著於任何偏見（包括「偏空」的觀念）。但這種境界不是一種脫離了世間而達到的另一個獨立的更高級的境界，而是對世間或事物「實相」的認識。因此，在中觀派看來，世間的本來面目就是佛教所謂涅槃境界的那個樣子，二者沒有什麼絕對化的區別。「凡夫」（或小乘等）之所以把二者作絕對化的區分，就是因為有「執著」或有「分別」，不能認識世間的本來面目，即不能達到事物的「實相」。而如果按《中論》等的觀點行事，認識了事物的本來面目或「實相」，那麼也就進入了涅槃境界。因此，中觀派在這種意義上說「諸法實相即是涅槃」。

從這一理論也可看出，中觀派所謂的「空」不是絕對的虛無，它並不認為世間事物是絕對不存在的。

大乘佛教中另一影響較大的派別是瑜伽行派。此派的「空」觀與先前的小乘佛教及中觀派都有不同，有著自己的特點。此派在「空」的觀念問題上，主要吸取了般若類經外的大乘經（包括早期的和續出的大乘經）的思想。它反對先前的大乘佛教中多少存在的那種偏於講一切空的傾向。雖談「空」但並不完全否定「有」。具體說，此派要「空」的是「境」，要肯定的是「識」。也可以說，此派主張「體」有（心識為主體，此體實在）、「相」空（境為外相，此相虛假不實）。主張「相」由心識（想）而起，「相」空而心識不空。這與般若類經和中觀派是不同的，般若類經和中觀派認為心識（想）亦不實在，而瑜伽行派則（大多數）認為心識（想）實在。這是二者在空有問題上的差別。在有關境空或相空的理論中，瑜伽行派提出了「二無我」（人無我、法無我）的理論，亦提出了「三無性」（相無性、生無性、勝義無性）的理論等。這些都是此派「空」觀的具體內容。當然，瑜伽行派是一個包括許多思想家，有幾百年發展史的派別，此派中的不同思想家，甚至同一思想家的不同時期的著作在「空」觀問題上的理論是完全有可能不一致的。

佛教「空」觀的基本理論在印度確立後，不久就傳入中國等亞洲許多國家，在印度國外有重要影響和發展。在中國佛教史上，著名的「六家七宗」裏涉及的，主要就是「空」觀的問題。僧肇的《不真空論》討論的主要也是「空」觀問題。但客觀地說，中國佛教中居於主導地位的佛教「空」觀念仍是在印度就形成的基本思想。特別是大乘佛教的「空」觀在中國影響較大。以禪宗（南宗系統）為例，此宗就反對世間是絕對的虛無的觀念，而是強調要在現實生活中達到解脫（成佛）。這種思想傾向的形成，雖有中國原有傳統文化觀念影響的因素，但受印度般若中觀思想直接的影響，應當說也是一個不可忽視的主要因素。

三、「空」觀念在當代社會中的影響

佛教關於世界本質的看法、關於人的本質及人生現象本質的看法，在很大程度上表現在其所謂「空」的觀念之中。因此，佛教「空」的觀念對於現代人如何認識與對待世界及人生就自然是有意義的。而且，歷史上的佛教的這方面觀念在當代社會中仍發生著重要的影響或作用。

這裏首先遇到的一個問題是，當代如何理解佛教關於「空」的觀念。在佛教傳入中國後，古代的中國人有一個如何理解佛教教義（如「空」的觀念）的問題。現代的人仍然有一個如何理解佛教教義的問題。綜合來看，當代對佛教「空」的觀念至少有三種理解：

第一種理解是把佛教的「空」理解為純粹的虛無主義。有不少人持這種觀念。在他們看來，佛教就是把世界和人生都看成是虛無的，一無所有的。在歷史上，確實有把佛教的「空」作虛無主義解釋的佛教派別，如上述印度佛教中的方廣部就是如此，該派認為一切事物都是虛無的，沒有任何東西，事物都如龜毛兔角，是根本不存在的。方廣部這種觀念受到了佛教內部的絕大多數派別或絕大多數思想家的批駁，很快就被壓了下去，未形成什麼氣候。在佛教歷史上占主導地位的「空」的理論顯然不是這種虛無主義的理論。因此，可以說這種理論是不符合佛教根本教義的。

第二種理解是把佛教的「空」，或佛教有關世界或人生本質的理論說成是「唯心主義」，即認為佛教主張精神或意識是唯一實在的或根本性的東西。過去有不少人在批判佛教時常這樣指責它。這種理解或概括至少是不全面的。如上所述，佛教中主張事物是「心識」變現的主要是瑜伽行派，並不是所有佛教派別都這樣認為。佛教中說的「空」顯然不是一個意識或精神實體。因而，這種解釋也不合佛教「空」觀念的本義。

第三種理解把「空」解釋為事物的緣起，或解釋為事物本身就不實在（但又不是絕對的虛無），或解釋為事物不是一成不變的（無永恆不變的實體）。這種解釋大致符合歷史上占主導地位或影響較大的佛教派別的觀念。它主要是當代社會中一些對佛教理論較有素養的研究者或佛教僧侶的理解。

佛教「空」觀念在當代社會中的影響並不一定是佛教在歷史上占主導地位的「空」觀念的影響。由於人們對佛教「空」觀念的理解不同，因而所受的影響也不同。

持第一種理解的人在當代社會中所占的比例相當大。不少人在社會中遇到挫折、重大打擊或理想破滅時，就認為一切事物都是虛無的，並認為這就是佛教的真理，萌發了要「遁入空門」的念頭。應當說，這種理解既不符合歷史上佛教的占主導地位的「空」的觀念，也不利於社會的和諧發展，而且對當代佛教本身的發展也不利。試想，如果人們都確信世間事物或人生是虛無的，實質上是一無所有的，那麼人們在社會中的努力與奮鬥又有什麼意義呢？這種觀念對於人類的進步、社會的發展的阻礙作用是十分明顯的。而且，如果一切都是虛無的，實質上是一無所有的，那麼佛教自身或與佛教有關的一切自然也應如此。若是這樣，出家皈依佛門又有什麼意義呢？佛教的教義、佛教的修持、佛教的理想又有什麼意義呢？因此，這種理解或觀念無論對於世俗的社會還是對於佛教來說，所起的作用都是負面的。

持第二種理解的人在過去不少，現在情況有很大變化，這樣理解的人不是很多了。這與人們對宗教的總體觀念的變化有關。過去許多人把包括佛教在內的宗教看成完全是消極的，看成完全是人們主觀意識臆造的產物。看不到佛教的合理要素，沒有也不願意對佛教進行客觀的實事求是的考察。而持這種理解的人實際上恰恰是受較典型的唯心主義思維方式影響，而對佛教進行不恰當評價的。

持第三種理解的人目前顯著地有所增加。這種理解既符合歷史上佛教的主要思想或占主導地位的觀念，又適應當今人類社會發展的總的趨勢。既有利於對佛教感興趣的人在社會生活和工作中積極進取，也有利於佛教的僧侶或僧團積極與世俗社會溝通，促進佛教本身的興旺發達。

過去人們在討論佛教的「空」觀念時，往往強調其對當代社會的負面影響。實際上，負面的影響主要來自上述對佛教中此觀念的第一種理解。而關於佛教「空」觀念（歷史上占主導地位的「空」觀念）的正面影響，以前似乎沒有多少人討論過，筆者在此試歸納出幾點：

其一，在一定程度上引導人們看到事物的不斷變化的本質，有著辯證的思想要素。如上所述，佛教的所謂「空」，在佛教史上占主導地位的派別，一般是立足於緣起理論而說的。這種理論否定世間事物中有什麼不變永在的東西，無論是一般的物體，還是人自身，或與人相關的事物，都是不斷變化的。正是在這一意義上，佛教中占主導地位的派別或思想主張「空」的觀念，或者說，佛教的「空」的最主要意義就表現在這一點上。而這種觀點在我們現在看來，是有其合理成份的，即反對那種事物是一成不變的形而上學觀念。從這一角度說，佛教的「空」觀念在當今社會的精神文明建設中還是有積極意義的。

其二，引導人們豁達地對待世間的得失。人們生活在社會中，不可能事事如意，總是一帆風順。在當今社會中，人們間的競爭激烈，衝突難免，而有競爭和衝突就會有失敗者。在

這樣的情況下，佛教的「空」觀念就有某種減輕人們精神痛苦的作用。因為這一觀念強調事物是不斷變化的，沒有永恆不變的世間事物。這實際上能起到一種鼓勵人們豁達地對待失敗的作用。給人們一種希望，即失敗是暫時的，不利的情況一定會變化。這對於促進社會的和諧發展，促使人們在當代社會中保持良好的心態是有積極意義的。

其三，促進僧俗間的交流 and 彼此的瞭解。既然佛教等宗教的存在是長期的，我們就要努力促使佛教多為人類的文化發展和進步起積極作用，而佛教的「空」觀念及與之相關的涅槃與世間觀念在這方面能起到積極作用。在大乘佛教形成後，佛教就特別強調該教的最高理想「涅槃」與世俗社會的關聯，否定有脫離世俗社會的「涅槃」。這實際也是反對把世俗社會看成是虛無或毫無意義的觀念。這種思想對於佛教徒來說，可鼓勵他們在現實社會中積極利樂有情，造福眾生。對於一般的關注佛教的人來說，也能促使他們與佛教積極接觸，瞭解佛教，消除對佛教的種種誤解，促使和諧的僧俗關係推動，或有益於當代社會的和平與發展。