

龙树哲学思想的探源

成 建华

龙树是印度大乘佛教的集大成者，也是大乘学说最伟大的组织者、实践者和阐发者。大乘佛教的产生，特别是后来龙树中观学说的创立，在一定程度上反映了古代印度社会对佛教哲学化发展的时代要求，同时也清晰的表明了佛教在理论创新上与时俱进的传统和性格特征。

一、 社会时代背景

在探讨龙树思想产生的社会背景及其渊源时，我们不妨先来看一看大乘佛教产生的历史背景和社会根源。因为龙树的哲学思想就是基于这样一个特定的时代背景和社会环境而逐步形成并发展出来的。

大乘佛教，作为独立于部派佛教的新兴宗教运动，大抵始于公元前一世纪左右。而大乘教派真正意义上的成立年代，恐怕是此后的公元一世纪的事情了¹。研究表明，大乘兴起的时代，正是印度次大陆历史上的所谓“南北朝”时期，即南方的案达罗王朝（即萨达瓦哈纳王朝）与北方的贵霜王朝分立的时期。这一时期，印度次大陆的奴隶占有制形式已经出现了衰落的迹象²，印度完全处于一个由奴隶社会向封建社会过渡的转型阶段。当时的印度，伴随着王权的扩大，国势不断加强，经济亦有发展。因此，其时的王朝，不仅在政治上出现了统一的局面，而且在文化上也呈现出一派繁荣的气象，大有文艺复兴之概。另一方面，虽说贵霜王朝历代都比较推崇佛教，而案达罗王朝则较为崇奉婆罗门教，但作为统治者的宗教政策，也并未将自己所崇拜的宗教定于一尊，对其它宗教加以排斥。这种对所有宗教都能包容并给予保护的政策，促进了不同宗教之间的对话和宗教内部的自由言论，无疑给宗教进一步朝着哲学化方向发展，提供了更为宽松、更为广阔的空间环境。大乘佛教就是基于这样的历史条件和社会背景而产生的。

关于大乘思想的起源问题，目前学术界的研究已取得了初步成绩，但尚未得出明确的结论。从现有的研究资料看，大乘思想的产生，大致有以下三个方面的主要因素：一是历史根源，二是佛教自身原因，三、社会环境因素。

¹ 关于大乘佛教兴起的具体年代，学术界现在还没有确定。现代学者有将此推到公元前一世纪的，也有主张大乘佛教产生于公元一世纪。我国的著名佛学家吕澂先生则比较倾向于后一观点。

² 参见黄心川著《印度哲学史》，商务印书馆，1989年，第215—216页。

从历史根源上看，大乘学说是从部派佛学发展而来的³。大乘学说的形成，佛教各派多少都曾给予了一定的影响，但一般认为大乘与大众部的关系更为密切。大众系的几派对大乘的影响特别深刻。大众系各派的思想，随着社会环境的变化和时代变迁，后来逐步大乘化，终于发展成了独立的大乘一派。当然，这并不是说大众部后来直接转化成了大乘，而是说大乘是在吸收了各部派思想精华与特长的基础上而独立发展出来的新的学说。所以，说大乘佛教与大众部系存在着一定的渊源关系，是无可厚非的⁴。但除此以外，大乘思想还与其他部派有关。以法藏部而言，它发展了“本生说”，并编成为一类《菩萨藏》，这是很特殊的。大乘扩大菩萨在成佛以前的修行方法，把与之相关的种种修习，综合、归纳为六类（即六度），并认为照此修行实践便可以成佛，得到大解脱。这一思想，就与法藏部重视“本生”有关。其次，正量部关于业力、六道及五类法的说法，也都为大乘所吸收。另外，在大乘初期，除佛学外，还有别的学说也在流行，如胜论派、数论派和正理派等。到大乘佛学开始时，这些学派的学说也相对地成熟了，自然会影响到佛学。另一方面，婆罗门教已经发展成高度理论化、组织化的宗教，或信梵天，或信韦纽天，或信湿婆天，后来在此基础上演化成了印度教。这种信仰的形式，在大乘佛学兴起的初期自然也会影响到大乘佛教本身。

从佛教内部自身因素看，部派佛教，从一定意义上讲，是原始佛教的反动。部派佛教中的一些派别，由于受地理环境及其它因素的制约，长期以来受到了婆罗门教，特别是《薄伽梵歌》思想的影响，把一些原本非佛教的东西经过嫁接、改造，吸收并引进到佛法中，从而在一定程度上修正了原始佛教的某些教义。另一方面，在部派佛教时期，佛教中的有些部派在建立了自己的僧团以后，由于得到商贾富豪的支持，不再像以前一样过着居无定所的云游生活，而是居住在各自固定的僧舍或寺院里。他们除了平日的一些讲经说法和托钵乞食外，通常都处于与社会割裂的环境中。生活的相对稳定，从而为专心于学问与冥想提供了相对的保障。所以，他们所从事的对一些经典的注释和编撰之外，还有就是专事于玄学思考，注重个人的修行和解脱。久而久之，他们的理论和实践在一定程度上脱离了社会生活和世俗活动，因而激起了一部分有改革思想的僧侣和

³ 吕澂著《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社，2002年，第99页。

⁴ 从现存资料看，与大乘更为接近的是大众系。而与大乘思想联系甚为密切的，则是后来从大众系分裂出来的许多部派（不在十八部之内），如南传之方广部，又名大空宗，即是其中之一。方广部主张：一、佛不住人界而住天界，人界所见的只是佛的化身。这一思想就通于大乘以后所讲的报身和化身。二、佛是不说法的，现在所传佛说，也是出于变化。还说，对佛布施无多大果报，因为佛不接受布施，只是显现接受的样子。这样，佛、布施都是空的，与法自性空的理论很接近。因而也就获得个大空宗的名字。这种说空达到极端的万法空思想，以致龙树对它都有“方广道人恶趣空”的呵斥。三、方广部还主张“一意趣可行淫”。就是说，出家人在信仰和愿行一致的条件下，可以结合为夫妇。这样，就打破了出家与在家的界限。这个主张与大乘初期的在家思想的主张是有联系的。大乘初期信徒的组织生活还不太清楚，只知道他们有个团体，称为“菩萨众”。见吕澂著《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社，2002年，第94—95页。

在家佛教徒的不满。而这些具有改革思想的进步僧侣和在家佛教徒，因此就在佛教中寻求新的思想和信仰，从而出现了修“菩萨道”的大乘运动⁵。他们在实践上十分注重巡礼佛迹，礼敬佛塔以及崇拜佛陀偶像等宗教礼仪活动。在理论上，以阐发“空”、“中道实相”、“六度”、“多佛”及“菩萨道”等思想，并在这些思想的基础上编撰、制作了大量的经典，最初的有般若经典，以后又有净土经典、华严经典和法华经典等，号称这些都是佛陀亲口言说的。佛教发展到大乘阶段，在学说上有了很大的变化，可以说起了部分的质变，这是可以肯定的。

从大乘思想产生的社会条件看，大乘佛教产生并首先在南印度的案达罗地区流行，这与案达罗王朝当时在政治上已出现的一个相对统一的局面不无关系。从佛教的内部环境来讲，由于内部思想的日趋分歧、各行其是，自然就难以适应新形势的发展，这就迫使佛教不得不向改革、统一的方向去努力。但是小乘各部因循守旧，是不大讲融通的，只有新兴的大乘，既超然于各部之上，又能吸取诸部之长，有资格担负组织新学说、适应统一要求的重任。再说，当时的案达罗王朝是信仰婆罗门教的，对佛教不大支持，这就迫使大乘向下层发展以求得广泛的群众支持。大众部和正量部在南方一带有一定的群众基础。大众系的案达部是向普通老百姓宣传的，正量部主要是针对工商阶层，在商人中有相当广泛的群众基础。大乘就是在两部已有的信众基础上兴起的，所以在学说中反映了这些阶层的思想意识。商人为了牟利，不断追求物质利益，免不了与统治阶级发生矛盾，希望政治进一步改良，有更宽松的经营环境。大乘经中有一部分讲到治理国家的问题，这可能与维护商人的利益存有一定的关系。这说明大乘的产生与商业发展是有联系的。

总之，大乘思想本来就是为了适应当时内外环境的需要而产生的。从佛教内部来看，佛教在经过近五百年的流行时间里，派别林立，各行其是，其中一些学说主张甚至趋向极端，致使佛教内部很不统一。从佛教外部来看，其他教派在这段时期都有较大的发展，势力亦日趋强盛，佛教要是还这样子继续分裂下去，恐怕连自身的生存都会成为问题。因此，这时就有了统一并使之面貌一新的要求。适应这一形势，一些般若类经典陆续地出现了，并取得了佛教内外一部分人的信仰。到了龙树时期，酝酿了近百年的大乘思想应该有所总结、有所组织，龙树就是因应这一形势，来担当组织大乘学说的重任的。所以，为了完成这项任务，龙树深知，自己必须要首先从佛教的根本精神出发，以当时已有的大乘佛教思想为中心，吸收和概括佛教各方面的学说，比较全面地

⁵ 这方面主要有两个因素：一、在释迦牟尼涅槃后，人们对佛的人格魅力十分敬仰，佛是人们心目中十分高尚的理想形象，以佛为榜样，以成佛为己任，是人们的共同追求目标。由于僧院佛教的到来，出家人以成佛为目标的理想逐渐被以证阿罗汉为究竟所代替，这样，无论是从教理上还是从实践上，都局限了佛教与社会的接触面。出家人专注于学问与修行，不闻世事，与社会隔离开来，因此就招来了一些理想主义求道者的批评和愤慨。二、修证阿罗汉果，是要靠过寺院生活或出家禁欲生活的人通过实践期可达到的一种理想境地。然而，这对于一般在家信徒来说，证阿罗汉，只能是可望而不可及的事情了。因此，僧院佛教实质上就把在家信徒摒弃于其宗教大门之外了。这就促使一些在家佛教者另辟蹊径，在佛法的其它方面寻求一种既能娶妻生子履行家庭社会义务又能享受宗教生活的实践了——“菩萨道”。譬如《维摩经》中的主人翁维摩诘就是一个行菩萨道的生活于都市中的在家人。

组成大乘佛教的思想体系。其次，应当以批判检讨的眼光，对一切学说，包括内外各个学派，加以鉴别与选择，采取并吸收其中对大乘学说有用的成分，以丰富自己的宗教哲学理论。

二、 非佛教思想传统

如果说龙树是大乘学说的组织者和集大成者，那么他的思想渊源自然与部派佛教和初期流行的一些大乘经的思想有关。但鉴于龙树所处的时代和社会环境，他的哲学思想无疑又避免不了受婆罗门教正统派哲学的影响。汉、藏资料中有关龙树的家庭出身和他早年受婆罗门教教育的记载，清楚地表明了龙树具有非佛教思想传统的知识背景。

龙树的思想具有强力的批判性。龙树所批判并驳斥的对象，正如《龙树菩萨传》中所说的“外道论师，沙门义宗，咸皆摧伏”⁶，主要来自于两个方面：一是佛教内部的一些部派，如说一切有部、犊子部以及它们的毗昙学说等；二是婆罗门教正统派哲学中的胜论派、数论派、正理派以及非正统派的顺世论等。在印度古代，与佛教并行发展的宗教及哲学流派很多，其中以婆罗门教及其六派哲学较为突出。所以，龙树所处的时代，正是大小乘佛教，婆罗门教，以及其它宗教哲学并行发展的时代。龙树早年对印度传统的主流思想婆罗门教有相当程度的了解。从龙树的《中论》、《迴诤论》和《广破论》等著作中，我们甚至可以清楚地看到，他对当时非佛教系统的知识，不但有相当程度的了解，而且涉猎得相当的深入。要不然他是绝对不可能在对对方理论学说不甚了了的情况下，看出其学说的破绽，并对此加以有力的驳斥和批判的。

在青目《释》中，有这样一段关于龙树造《中论》因缘的记述：

答曰：“有人言万物从大自在天生⁷，有言从韦纽天生⁸，有言从和合生，有言从时生⁹，有言从世性生¹⁰，有言从变生¹¹，有言从自然生¹²，有言从微尘生¹³。有如是等谬，故堕于无因、邪因、断

⁶ 《龙树菩萨传》，《大正藏》卷50，第184页。

⁷ 即印度教的最高神——湿婆（Maha-Isvara），具有造作变化世界上一切事物的本能，而世界上的万事万物消亡后又自然复归于他。

⁸ Visnu，即印度教里的毗斯奴神。

⁹ 即指以“时”为宇宙本原。《大智度论》中说，时有二种：一者时体是常，但为万法作于了因，不作生因。是故此时名不变。二者谓别有时体，能生万物。故为万物作生杀因。

¹⁰ 指“冥初外道”所执的世界本源。冥初，指无尽时间之前的状态。《论疏》说：“从世性生者即是冥初外道，日神通力见八万劫事，自尔之前冥然不知，谓此一冥为诸法始。故云冥初。一切时间以为本性，名为世性。”

¹¹ 即数论的“自性变化而成万物”。数论派主张一切事物都从“自性”——一种原始的物质转化而来，亦即一切事物已预存于其原形“自性”中。这是明显的“因中有果论”。

常等邪见。种种说我、我所，不知正法，佛欲断如是等诸邪见，令知佛法故。先于声闻法中，说十二因缘；又为已习行有大心，堪受深法者，以大乘法，说因缘相。所谓一切法，不生不灭、不一不异等，毕竟空无所有，如《般若波罗蜜》中说：佛告须菩提：菩萨坐道场时，观十二因缘，如虚空不可尽。佛灭度后，后五百岁像法中¹⁴，人根转钝，深著诸法，求十二因缘、五阴、十二入、十八界等决定相，不知佛意，但著文字，闻大乘法中说毕竟空，不知何因缘故空，即生疑见。若都毕竟空，云何分别有罪福报应等，如是则无世谛第一义谛；取是空相而起贪著，于毕竟空中，生种种过。龙树菩萨为是等故，造此《中论》。¹⁵

从上述这段文字看，在龙树组织学说的初期，婆罗门教显然已完成了其哲学化的进程。正统的六派哲学，如数论派、胜论派和正理派，基本上已相继形成，新婆罗门教（即印度教）已初步确立，婆罗门教已从一个信仰多神发展成高度组织化、理论化的宗教。但与此同时，佛教也开始了由小乘向大乘演变发展的转化过程。然而，在大乘佛教形成与发展的初期，婆罗门教在印度却发生着越来越大，甚至是前所未有的影响。一些系统化的婆罗门教理论学说，一方面受到了佛教的严厉批判，但同时又反过来刺激和提醒佛教，促使佛教在其思想理论上不断完善与创新。所以，在当时婆罗门教日益盛行的印度，一些非佛教的思想理论，对佛教不可能说没有一点影响。而这一时期，与婆罗门教并行发展的佛教，其思想主流，并不仅限于大乘般若经的思想，在其它方面，法有实在论的思想（如说一切有部）、极端空的思想（如方广部）亦与大乘对立而盛行。

《中论》是龙树哲学思想的集中体现。《中论》以“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去”作其引子——“皈敬偈”，开门见山，开宗明义，清楚地解明了龙树写这部论的主要目的，即旨在破邪显正，使般若经的思想进一步理论化、系统化、组织化，并以此阐扬大乘佛教“缘起性空”的中道义理。然而，从龙树睿智而雄辩的批判中，不难看出，他不但具有深厚的非佛教传统知识功底，而且在方法论上又无不体现了他对传统宗教文化的嫁接、改良和发展。有关这方面的情况，我们可以从一下几个方面来看。

从方法论上看，龙树的论证方法，与其说带有一定的正统派哲学的意味，不如说是对印度传统方法论的继承与创新。一般认为，由否定达到肯定的论证手法，是印度自奥义书以来的传统论证方法。《中论》以“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去”这四对否定来阐释不着二边的中道义理，充分表明了龙树的方法论具有传统的奥义书性格。我们知道，在一些奥义书中，婆罗门教思想家在论述最高实在“梵”时，就认为梵是不能用世俗的一般认识方式或名言

¹² 即“六师外道”中富兰那·迦叶所主张的“无因论”。认为世界上一切事物的产生和发展都是偶然的，不承认事物间存在着相互联系和必然的因果关系。

¹³ 即胜论的“极微”（原子）说或数论的所谓“细色”。

¹⁴ 佛教认为，佛灭度后佛教必然会遭受一个渐次衰微的过程。分正法、像法和末法三个时期。按佛教说，正法五百年，像法一千年，末法一万年。见《大乘苑义林章》卷六。

¹⁵ 《大正藏》卷30，《中论》观因缘品，第1页以下。龙树造论，青目释，鸠摩罗什译。

概念来把握的，而只能用否定形式的思维方式来体悟它¹⁶。在这些思想家眼里，最高实体是超言绝相的，它和世界上一般事物或现象是根本不同的。一般事物都具有属性，是可以用语言文字来描述的，而最高实体，恰恰相反，是没有任何属性的，更是不可描述的。因此，最高实体（梵），在他们看来，只能通过“Neti, neti”（不是这样的，不是这样的）这种不断否定的形式来体悟¹⁷。奥义书里这种特殊的思维表达方式，对佛教有很大的影响，并受到不同时期的佛教思想家的高度重视与借鉴。在大乘佛教早期经典般若经类中，就有大量的这种否定式的表达方式。如《金刚经》中说：“佛说般若波罗蜜，即非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜。……如来说三十二相，即是非相，是名三十二相。……是实相者，即是非相，是故如来说名实相。”这种“即非即是”的句式，表明了通过否定以达到肯定的认识过程，从而避免了认识过程中执着一边、走向极端的可能。否定仅仅是一种手段，把握事物的本质才是目的。否定的仅是事物的实在性，并未否定事物的真实本质。而认识事物的真实本质，则是要通过对事物的实在性的否定来把握的。所以，在印度古代否定思维模式传统中，否定中却往往包含着肯定的成分，否定的目的是为了肯定，这是其主要特点。龙树在吸收、总结印度传统思维模式的基础上，对方法论是有一番创新的。他的“中道观”比以往佛教的“空观”更进一层，有空观而不着空观，是龙树对佛教内外偏执一边的否定和批判。龙树的哲学思想是基于般若经发展而来的，所以在方法论上与般若经理路基本一致。《中论》中类似“八不”这样的表达形式，虽说是直接般若经的方法论改造而来的，但其最初的思想来源显然可以追溯到奥义书和一些婆罗门思想家对最高实在“梵”的表述。龙树的“不”与奥义书一样，显然不是对事物的简单否定，而是要通过这种否定来达到肯定。

龙树的学说有破有立，但主要的还是在破¹⁸。这种以破为立的方法是龙树方法论的主要特征之一。有学者统计，一部《中论》总共不过二十七品，但其中二十五品就是以破的方式出现的。破斥对方的观点，自然要以理服人，这就牵涉到思维的逻辑性问题。注重逻辑是印度人辩证思维的优良传统。逻辑是西洋名字，在印度叫做“正理”，后来佛教加以推衍发展，故又称为“因明”。龙树的《迴诤论》和《广破论》是专门针对正理派，破斥其“量”是一切正确知识来源的学说的。其实，正理派的“量”是一种正面的认识，“量”的应用就是推理。正理派在逻辑上比佛教先行一步，而且有所发展，龙树以破为立对其学说加以驳斥。正理派主张，“量”可认识一切，认为获得正确知识的方法有四种，即“四量”，其中之一是“比量”，即逻辑的推理。龙树不承认逻辑的可靠性，也即否认了推理性的概念思维可以达到对终极真理的认识。关于这个问题，我们还是先来看一下《迴诤论》。

正理派认为，世界上的一切事物都是真实不虚的，而认知一切事物真实不虚的四量也自然是真实可靠的。这种实在论的主张，毫无疑问，与龙树“一切皆空”的理论直接对立，自然要受到

¹⁶ 《迦塔奥义》6，12中说：“它（梵）是不能用言语，不能用思想，不能用视觉来认识的。”

¹⁷ 《广森林奥义》4，5，15。

¹⁸ 吕澂著《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社，2002年，第134页。

龙树的严厉批判。《迴诤论》中，有这么一段关于正理派针对龙树否定四量是获取正确知识的可靠途径所提出的反驳：“若彼现是有，汝何得有回？彼现亦是无，云何得取回？说现比阿舍，譬喻等四量，现彼阿舍成，譬喻亦能成¹⁹。”正理派认为，如果一切皆空，不但现量不能存在，其它三量（如比量、圣言量和譬喻量）也都不能存在。四量乃是认识事物的工具，没有了认识事物的工具（四量），认识事物也就成为不可能。认识事物既然不可能，想把事物否定掉，自然也是不可能的。

针对正理派这种站在实在论立场上的质疑，龙树破斥道：“若量能成法，彼复有量成；汝说何处量，而能成此量？若量离量成，汝诤义则失，如是则有，应更说胜因²⁰。”龙树认为，“四量”是不能成立的，因为世上没有任何可以证明其可靠性的方法。如果四量需要其它的量来证明其可靠性，则有无穷“量”的过失；如果不需要，四量的可靠性就等于没有得到证明。可见，龙树以“如果四量没有其它量来证明其可靠性”这样的反诘，巧妙地引出了正理派的主张必然导致出两大逻辑错误：一、自弃立场，二、理论上自相矛盾。

显然，这里龙树采用了类似“穷举证法”中的“两难式”来论证正理派的主张是不能成立的，是片面和错误的²¹。这样的例子在龙树的立破著作里还有很多。总之，通过《迴诤论》，可以清楚地看出，一方面，龙树虽然否定正理派的“量”（逻辑推理）的真实可靠性，但另一方面他又在驳斥对方论点的同时，自己却采用了类似的推理论证方法。那么，这种矛盾又该如何来解决呢？从龙树的角度来看，不认为四量是认识和把握事物的正确途径，只是针对正理派片面和执著的一面而言的，驳斥他们不能超越单纯的推理阶段，但不是全部的否定。而龙树所用的是一种具有超越单纯推理的逻辑性推理方法，但不片面、不单纯，而是带有辩证的意味，这与他的中观思想是相一致的。中观不讲片面空，不讲片面假，而是讲二者的辩证统一，所以它就比较接近辩证法了。而正理派所提出的“四量”，从“般若空观”的意义上讲，自然是空幻不实的。但从“方便”道而言，却不妨是一种可以采用的权宜方法。这也就是龙树一方面严厉地批判“四量”，另一方面却又在他的著作中大量采用“四量”（特别是“比量”）的原因所在。可见，龙树在对婆罗门教正统派哲学正理派批判的同时，对印度传统知识——逻辑推理方法的扎实把握和善巧运用。

从理论学说上看，佛教的“空”与奥义书的“幻”存有一定的渊源联系。与其它哲学派别一样，佛教也吸取了奥义书的幻义，并以此作为其哲学体系中的一个重要组成部分。不过，佛教在对“幻”的理解与诠释上，相比而言，又前进、发展了。佛教从缘起论的立场，把“幻”看作是事物本身因客观规律的制约而产生的一种必然现象。所谓客观规律，就是指事物的一般生灭规律，即一切事物必然经历的“生、住、异、灭”四个不同的变化发展阶段。而每一阶段都是由与事物

¹⁹ 见《大正藏》卷32，第16页，上。

²⁰ 见《大正藏》卷32，第19页，上。

²¹ 见杨惠南著《龙树与中观哲学》，东大图书公司，1988年，第248页。

有密切关系的内在和外在条件的作用和合而产生的²²。所以佛经上讲,“诸法从缘生,诸法从缘灭²³。”这里,“诸法”即指经验世界的一切物质现象和精神现象。“生、灭”则包摄生、住、异、灭的全过程。过程中的每一阶段都是借因缘和合而产生的,而自身则没有独立、恒常的实体。离开了关系和条件,事物便不存在。不存在,便是“空”。所以,龙树说:“未曾有一法,不从因缘生,是故一切法,无不是空者²⁴。”所谓“空”,就是“无自性”,指现象(事物)本身没有自性(实体),不过,在构成现象的条件(因缘)没有完全破坏之前,这个现象仿佛存在。这个仿佛存在的现象,正是佛教哲学中所说的“幻象”或“幻有”。《金刚经》中说“一切有为法,如梦幻泡影,如露亦如电,应作如是观。”这是佛教关于幻义的普遍解释。龙树根据“缘起性空”的道理,总结出经验世界“本无自体,如幻不实,非真存在”的客观规律,这既是对印度传统“幻说”的继承和发展,也是其“中道正观”思想的具体表述。

“有、无”本是印度哲学中两个最基本的概念。在《奥义书》中,把“无”作为“有”的根本时,“无”并不意味着绝对意义上的“无”,而只是作为一个居前的、或先行的“无”,也可以说是潜隐的“有”²⁵。根据奥义书的说法,“无”与“有”同时来源于梵,但又复归于梵。梵是经验世界和超验世界的一切。世界是梵之幻现,不像梵那样是根本存在,但又并非不存在。佛教根据缘起原理,把《奥义书》的“有无说”改造为“空有说”,使空、有赋予了新的内容,并成为佛教专用的哲学术语。龙树进一步阐释了佛教的缘起学说,并将之提升到“性空”的高度,认为空、有是一对矛盾,二者既有外在的对立,又有内在的联系。空、有不可截然分开。如果抛弃了空来谈有,就走向了实在论的极端;如果在与有完全绝缘的情况下来谈空,则又会走向空的极端——虚无主义。这也就是龙树为什么会呵斥小乘方广部的“空观”为“恶趣空”原因的真正所在。龙树说:“若人见有无,见自性他性;如是则不见,佛法真实义²⁶。”这就是说,以绝对的观点来谈空或说有,都同样是对佛法真义了解的不彻底。所以,龙树的空观,不是从单纯意义上讲空与有的分别,而是从因果关系上讲空有的对立统一。讲空有的统一,无疑又具有了辩证法的意味。这是龙树空之哲学的主要特征。以辩证的眼光,把空有统一起来看,说空而不执于空(绝对的空),说有,只视其为形式上的或暂时的存在,是假有,而不是实有。这便是龙树的所谓“中道正观”。龙树说“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义²⁷”,显然讲的就是这个道理。

²² 见巫白慧著《印度哲学》,东方出版社,2000年,第298页。

²³ 《大智度论》卷18,《大正藏》第一卷,第192页。

²⁴ 《中论》观四谛品第24。

²⁵ 见巫白慧著,同上书,第300页。

²⁶ 《中论》观有无品第15。

²⁷ 《中论》观四谛品第24。

三、般若经思想之启发

从现有的西藏方面的资料来看,龙树与般若经的关系十分密切。般若经被视为大乘思想的摇篮。龙树对新思潮有敏锐的洞察力,所以,他受般若经思想的启发和鼓舞,应是毫无疑问的。

一般认为,般若经是伴随大乘运动而来的。大乘的兴起与般若经有密不可分的联系。“般若经”这个名目相当笼统,像奥义书一样,是个广义上的集合词。般若经出现于公元前一世纪左右,但直至公元十世纪,这类经典还陆续有新的结集出现。今天我们所看到的,其实是一部发展长达十个世纪的经群系列。

般若经相当庞大,种类很多,发展也是渐次式的。般若经的发展,以E·康泽(E. Conze)的研究看,大致可以分为四个阶段:一、原始的般若经,二、发展的般若经,三、浓缩的般若经,四、密教的般若经。原始的般若经是其最早的形态,一般称之为《八千颂般若经》,或《小品般若经》,或《道行般若经》。目前推断《八千颂般若经》的初品为“根本般若”,是般若经中最为古老的部分。第二阶段是发展的般若经。此时期的般若经篇幅渐次浩瀚,而思想也逐步复杂,让人很难把握其中的思想。因此就有了第三阶段浓缩的般若经的出现。这类的经典基本上有两种体裁:一种是把经文的要义用诗颂的形式来表现,以方便持诵,如《现观庄严论》等;另一种是以散文形式来表现的,如《心经》和《金刚经》等²⁸。第四阶段是密教的般若经。随着密教的兴起,也有新的般若经应运而生,如《理趣般若经》等。

龙树与般若经在思想上有一定的继承和发展关系。根据西藏的说法,龙树从龙宫带出般若经,参与了新的般若经的诵出和结集。如果此一说法可信,那么,龙树所参与结集的般若经,极有可能是《小品般若经》。另外,在中国,龙树被认为是《大智度论》的作者,而《大智度论》又是《小品般若经》的注解书。所以,说龙树与般若经有关系,是有一定的可信度的。不过,龙树受其它般若经如《小品般若经》的思想影响,多少也是存在的。

《中论》是龙树哲学思想集中体现的舞台。探讨龙树受般若经思想的启发和鼓舞,不妨来看一看《中论》与般若经的关系。

从行文风格上看,般若经用的是散文的形式,富有文学性,而且还运用了大量的譬喻,辞藻

²⁸ 《金刚经》是一部非常独特的般若类经典。它不同于其它般若经,全文却没有用一个“空”字,这是非常特殊的。由于《金刚经》用的是一种更为古老的语体形态,因而有些学者,如日本的中村元、静谷正雄以及我国的吕澂先生等,便认为《金刚经》应是初期的般若经。它避免使用像“空”这类不太让当时人喜欢的字眼,正表示了这种新思想初兴之际的情况。他们的具体理由是:一、《金刚经》的形式较大、小品般若经更接近九分教、十二分教以及后来的阿含形式。二、十二分教中的“方广”,据观音说,其语文形式是问答体的,即以一问一答的形式来展开的。《金刚经》的体裁也正是如此,而其它般若经就不这么显著。然而,以康泽为首的另一些学者,并不同意这样的看法,他们认为《金刚经》所表现的思想是非常圆熟的,这和初期般若经所要表现的并不一致。

极其华丽。而《中论》则是一种偈颂体的论书，言简意赅，文学性的修辞手法并不多见。显然，行文风格与前者截然不同。

从术语系统上看，般若经常用“般若波罗蜜”和“菩提”一类的词汇。而《中论》里，像“般若波罗蜜”这样的术语却从未出现过，论中虽然提到“菩提”，但仅有一次。《中论》中所使用的一些词汇，基本上是在阿含经里的。另外，般若经充满了比喻和隐喻，而《中论》则充满了强烈的批判和论理。

说龙树的思想直接受般若经的启发和鼓舞，而《中论》与般若经之间又存在着这么大的差异，那么，这种矛盾又该如何来解决呢？理查·鲁滨逊（Richard H. Robinson）认为，若要解决这个问题，首先要考虑的是，龙树的《中论》是讲给什么人群听的？是写给什么人看的？龙树的听者和读者并非是那些已信受大乘教义的教内同道，他认为《中论》应该是针对教内那些尚未信受大乘的人而撰写的。因此，龙树必须使用彼此都能接受的那些概念，或双方都熟知的术语系统来进行撰写和讲述，而不能以般若经所特有的术语系统来和对方进行沟通。所以，龙树藉着彼此都可沟通的阿含经术语系统，来展示般若经的大乘思想。

从《中论》的思想内容来看，它的确与般若经存在着一定的思想渊源。龙树强调中观是空观的进一步发展，是对空的最全面、最正确的认识。关于现实世界（世俗）的问题，龙树认为，现实世界是空、无自性的，无自性即空，亦即是假名；空亦复空，空、假不二，这便是中道。所以《中论》里说“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义²⁹。”因此，既要看到现实世界空的一面，又要看到这空的本身亦如同无自性的现实世界，仅仅是个假名而已。空与世界，既然都是假名安立，那么，二者在本质上，是不即不离，无有二致的。这样，可以说空而不着空，说有而不执有，远离二边，即是中道。可见，龙树在对待现实世界这个问题上，态度是积极的，看法是辩证的。类似这方面的思想观点，在般若经中亦常有论及。如《心经》中，就有这么一段话：“观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，……色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。……是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受想行识，……无智亦无得³⁰。”可见，《心经》是要本着现象世界是无自性因而是空这一基本认识和不离现象世界的基本态度，来显示现象与空之间既互为限制，又相即不离的特殊关系。为了清楚地辨析现象与空的辩证关系，龙树提出了具有真理标准意义的“二谛”理论。《中论》说：“诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。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。……如谓我着空，

²⁹ 《中论》观四谛品第24。

³⁰ 《大正藏》卷8，页848、下。与之相关的论述，还可于《小品般若经》中见到：“菩萨行般若波罗蜜，应观色空，应观受想行识空。”（《大正藏》卷8，页568、下）又说“幻不异色，色不异幻；幻即是色，色即是幻。幻不异受想行识，识不异幻；幻即是识，识即是幻。”（《大正藏》卷8，页538、中）。

而为我生过，汝今说所过，于空则无有。以有空义故，一切法得成；若无空义故，一切则不成³¹。”显然，这里提到二谛的重要性、真俗二谛的关系以及空的实际应用等重要问题。龙树认为，俗谛和真谛是对立统一的关系。从根本上说，俗谛是虚幻的、颠倒的，真谛是真实的、正确的。同时二谛又是统一的，二者缺一不可。从俗谛来讲，一切现象是有；从真谛来讲，一切现象是空。将二者统一起来看，就是既要看到现象的性空，又要看到现象的假有。类似龙树关于二谛的阐述，在一些般若经里亦早有体现。《大般若经》说：“世尊！世俗、胜义为有异不？不也，善现！非异世俗别有胜义。何以故？善现！世俗真如即是胜义。诸有情类颠倒妄执，于此真如不知不见。菩萨摩訶萨哀愍彼故，随世俗相显示诸法若有若无³²。”又说“善现！菩萨摩訶萨不学一切法，终不能得一切智智³³。”般若经的这种积极而不舍离现实世界，肯定而不执着现实世界的态度，显然为后来龙树进一步建构具有真理意义的“二谛”论，提供了理论上的依据。

般若经的思想，无外乎是说明诸法“性空幻有”的道理。所谓“性空”，就是说，一切法或一切现象没有实在的自性，无自性即是空，但空并非虚无。法虽然自性空，假有的现象却相对存在，即所谓“幻有”。“幻有”包含两重意义：一、幻有并非无有，是相对于实有说其非实在的；二、幻有非凭空而现，它的产生是要有条件的。所以般若思想是由一对范畴——性空、幻有而构成的，不能单执着于某一方面。关于性空的思想，部派佛教里也有。如上座部除了讲“我空”外，亦讲“法空”。不过，他们的性空进一步发展，就成了方广部³⁴，趋向极端，连幻有也否定了。所以龙树批评它是“恶趣空”，虚无主义。这种否定一切的虚无主义，与般若性空之说是背道而驰的。“空”是龙树哲学的最重要的概念。龙树通过对自性的否定而说空，显然是顺着原始佛教的无我、无常思想而来。空是对经验世界自性的否定，但同时又是对先验世界自性的否定。说一切皆空，却不堕于空；说空的同时亦说假，说假亦即是说空。龙树认为空也是无自性的，它只是假借名言来说的，并非实体³⁵。这种“空亦复空”的思想，表明主体性要在不断否定、不断超越的认识过程中，远离一切主观臆造和概念的执着，达到超言绝虑。这便是“无住”。所谓无住，即是不能住着于任何事物或现象（法），也不能执取其自性，不管它们是经验的还是先验的。所以《中论·观行品》中说：“大圣说空法，为离诸见故；若复见有空，诸佛所不化。”其实，这种“不着空有二边、应无所住”的思想在般若经中亦早已出现了。《小品般若经》中说：“如来不住有为法，亦不住无为法³⁶。……菩萨性空解脱门，而不证无相，亦不堕有相³⁷。”《金刚经》更以显

³¹ 《中论》观四谛品第24。

³² 见《大正藏》卷6，页882、下，玄奘译《大般若经》卷365。

³³ 《大正藏》卷6，页1032、中，玄奘译《大般若经》卷393。

³⁴ 《大智度论》卷一，“更有佛法中方广道人言：一切法不生不灭，空无所有，譬如兔角龟毛常无。”

³⁵ 青目《释》中说：“众缘具足和合而物生。是物属众因缘，故无自性，无自性故空。空亦复空。但为引导众生故，以假名说。离有无二边，故名为中道。”见《大正藏》卷30，页33、中。

³⁶ 《大正藏》卷8，页540、中。

³⁷ 《大正藏》卷8，页569、上。

示无住观而闻名。经中说：“无法相，亦无非法相，……不应取法，不应取非法³⁸。……菩萨于法应无所住。……诸菩萨摩訶萨应如是生清净心，不应住色生心，不应住声香味触法生心，应无所住而生其心³⁹。”如此种种，说的就是这个道理。“空亦复空”，这种看似具有逻辑上否定之否定的论证方法，在龙树的著作中运用得非常普遍。如龙树在《中论·观涅槃品》中说：“如来灭度后，不言有与无，亦不言有无，非有及非无；如来现在时，不言有与无，亦不言有无，非有及非无⁴⁰。”又说“涅槃与世间，无有少分别，世间与涅槃，亦无少分别；涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别⁴¹。”显然，这里龙树是站在一切皆空的立场上，来讨论所谓如来、涅槃的有无问题。他认为任何以“有”、“无”、“亦有亦无”乃至“非有非无”等名言概念来表达如来和涅槃的真实境界，都是荒谬不实的戏论。龙树的这些观点，固然与般若经的思想是直接呼应的。《大品般若经·幻听品》中说：“须菩提语诸天子，我说佛道如幻如梦，我说涅槃亦如幻如梦。若当有法胜于涅槃者，我说亦复如幻如梦。何以故？诸天子！是幻梦、涅槃不二不别⁴²。”显然，这是从“一切空”的理论角度来讲的。须菩提是佛的弟子，被誉为“解空第一”。他认为无论是如来、佛道、涅槃，还是世间，都是虚幻不实的，即使是有比涅槃更殊胜的东西，也自然在否定之列。不过，空与佛道、涅槃、如来是不二、不分别的。因此，在看到自性空的同时，又要看到空与佛道、与涅槃、与如来的辩证统一。因此，这里，须菩提对佛道、涅槃和如来的否定，并非是全部意义上的否定，而只是就概念、执着方面的否定。否定在于破执，只有破除一切主观臆造，远离对二边的偏执，超言绝虑，才能彻见事物的实相。可见，龙树的空观与般若经是一脉相承的。不过，在意识到人的认识中存在着固有的矛盾方面，龙树比般若经更为深刻。龙树的“中观”理论是基于“缘起性空”的思想建构起来的一种特殊的以强调辩证分析为究竟的一般方法论。因此，龙树在阐述“性空假有”、“无分别”等思想理论时，更为鲜明地突出“中道正观”的重要性。

《中论》中所出现的术语形式，基本上沿用了阿含经中的一些相关的名词概念，而且《中论》

³⁸ 《大正藏》卷8，页537、下。

³⁹ 《大正藏》卷8，页749、上、下。

⁴⁰ 《中论》观涅槃品第25。青目对这段偈颂的解释是：“如来灭度后，若现在，有如来亦不受，无如来亦不受，亦有如来亦无如来亦不受，非有如来非无如来亦不受。以不受故，不应分别涅槃有无等。离如来谁当得涅槃？何时、何处以何法说涅槃？是故一切时、一切种，求涅槃相不可得。”引《大正藏》卷30，页35—36。

⁴¹ 《中论》观涅槃品第25。这里所说的涅槃与世间无二、无别，是在超越现实并将现实摄于无所不包的精神境界下的反观，是无限高扬的宇宙整体精神向世俗经验界的流注。这是传统东方宗教殊途同归的聚合点，儒家所谓“极高明而道中庸”，道家所谓“独与天地精神往来”，不傲倪万物，不遣是非，混同世俗，也包含有这种意味。

⁴² 《大正藏》卷8，页276。

中还特别提到了《迦旃延经》⁴³。这似乎说明，龙树的思想渊源，除般若经外，可能还有受阿含经思想影响的因素。《中论》所阐发的无不是从缘起角度以如实正观来展示中道义理。所以，中道与缘起关系甚为密切。《杂阿含经》中说：“如实正观世间集者，则不生世间无见；如实正观世间灭，则不生世间有见。迦旃延！如来离于二边，说于中道。……自作自觉，则堕常见；他作他觉，则堕断见。义说法说，离此二边，处于中道而说法，所谓此有故彼有，此无故彼无。……若见言命即是身，彼梵行者所无有；若复见言命异身异，梵行者所无有。于此二边，心所不随，正向中道，贤圣出世，如实不颠倒正见，谓缘生老死，……缘无明故有行⁴⁴。”可见，原始佛教所讲的中道，是修行方法的指针，是宗教实践意义上的中道。而龙树则是在继承的基础上，把中道提高到一般方法论的高度，强调中道就是所谓真正把握一切事物的实相的方法与途径。原始佛教是以人生现象为重点来讲十二因缘的，用十二因缘把人生现象串联起来，并且说明它们的依持关系。这种讲缘起偏重生灭无常的理论，一旦将之联系到实践，则是对人生的一种价值判断，认为无常故苦，苦则应灭，以至到涅槃清净。到了龙树时期，他认为佛陀所提出的缘起论是全面的，不单纯说无或说有，而是有无的统一。若从因果关系上说空有，所能推论出来的不外乎生灭、断常、一异、来去等现象，这些都是由时空上因果相望而说的。但是真正的缘起说，在龙树看来，对上述八个方面都是不能执着的，如果执了，就等于戏论。所以，龙树在《中论·观四谛品》中说：“因缘所生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义。未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”可见，龙树对中道的阐发是有一番创新的。它超越了原始佛教的理论局限，把中道提高到方法论的理论高度，为大乘佛教哲学化发展奠定了基础。

所以，从以上简约的龙树思想探源中，我们不难发现，龙树的哲学思想既有源自于阿含经的，又有来自于新兴大乘经典和非佛教传统的。这些思想都被龙树智慧的火炬冶为一炉，铸造出一套具有划时代意义的崭新哲学，从而为人类的哲学史谱写了新的篇章。

⁴³ 《中论》观有无品第 15，“佛能灭有无，如化迦旃延，经中之所说，离有亦离无。”

⁴⁴ 《大正藏》卷 2，页 67、上，84、85、上，求那跋陀罗译《杂阿含经》卷 10。