

# 道與空性

## ——《老子》與《中論》之對反詞組 暨其運思模式之哲學比較

林建德<sup>\*</sup>

### 摘要

《老子》和《中論》在思維上所顯現的特點，乃是老學與中觀學研究者關注的面向之一。本文主要依據《老子》與《中論》文本裡所出現的對反語詞，作為探討的入手處，藉以認識《老子》和《中論》如何對這些相對概念進行思辨、推演或否定，並從中對比其背後所含有的哲學思想。

本文指出，對於世間的對反概念，《老子》與《中論》分別提出兩種不同因應的方式。如就《老子》而言，萬物皆由兩對立面相依而成，此兩面會往其對立面轉化，而互有損益、消長；因此，如何在這些兩兩對立的世間中進退得度、取得平衡，並得以保全長生、無為而無不為，應是其所關心的。《中論》卻從對反二邊遮除的思維運作中，使揚棄一切

---

<sup>\*</sup> 慈濟大學宗教與文化研究所助理教授



二元性見解。由此可知，同樣面對世間相對二法，《老子》之「道」和《中論》之「空」提供了兩種迥然不同的理論模型，恰可作為對照。

**關鍵詞：**道、空、對反語詞、思維方式、兩兩、不二

**【收稿】** 2011/02/08    **【接受刊登】** 2011/06/24



# 道與空性

## ——《老子》與《中論》之對反詞組暨其運思模式之哲學比較

### 壹、前言

《老子》和《中論》在思維上所顯現的特點，是老學與中觀學研究者關注的面向之一，其中兩書皆重視二元性概念作為思考、論究的對象，並從中開展出各自的哲學思想；而《中論》與《老子》如何從兩兩對反概念的論述中，顯示各自思維理路，且彼此間又有何異同，成為本文所要處理的重點。本文即是從《老子》與《中論》之對反詞組暨其運思模式，來對比早期道佛之義理系統。意即，從《中論》與《老子》間的對反詞組（*antonym pairs*）<sup>1</sup>，分別探

---

<sup>1</sup> 此處的對反詞組（*antonym pairs*），或可稱為對反詞語（*oppositional terms*）。在英文的 *antonym* 分別由 *anti* 與 *onoma* 結合而成。其中 *anti* 有對反之意（*opposite*），而 *onoma* 所指為名稱（*name*），*antonym* 即有對反名稱（或詞語）之意。可知，對反語詞或詞組是具相對反關係的兩個詞語。而對反語詞又可分為諸多種類，如表速度的即有「快慢」之別，表示價值判斷的有「善惡」、「對錯」、「好壞」、「美醜」等，表示身份或地位的相對即有「師生」、「父子」等區別。另外，對反語詞的對反關係，有時是以否定的型態形成的，如善與不善、對與不對等等；此如英文中加接頭詞 *un* 或 *in* 即顯示出對反的意涵（如 *happy* 和 *unhappy*）。梵文亦是如此，如 *vidyā/avidyā*（*aware/unaware* 或明／無明）等。



討兩者思維理路之運作；關於如此的思路運作，或可稱為「對反思維」。<sup>2</sup>

進一步說，《老子》與《中論》皆從相對概念的運思中表達出各自的思想，而為二書共通的特點，但其間的異同值得注意。龍樹《中論》開宗明義標示出「八不緣起」的核心要旨，對於生滅、常斷、一異、來去等兩兩相對的概念，以雙否定的方式呈顯之，藉此申論阿含、般若等經典之思想。此外，《老子》首章說「此兩者同出而異名」，其中的「兩者」，可說是指以有、無為基礎的相對關係，包括第二章難易、長短、高下、音聲、前後等的相生相隨之關係，顯現出《老子》對世間二元性的思考與觀照。可知，相對於《中論》談不生不滅等之「不二」，《老子》認為難易、長短、前後等關係是相成而有的，認為所有事物皆在對立面中相互成立。<sup>3</sup>本文即是就兩者間的同異進行探究。

總之，本文主要從《老子》與《中論》文本裡所出現的對反語詞，探究其思維理路，而分三個重點：首先，對《老

---

<sup>2</sup> 「對反思維」一詞或可譯為 **oppositional thinking**，但此處的 **oppositional thinking** 是東方式的，如道家強調兩兩間的和諧統一，而佛教重視超脫二元分別，此與西方亞里斯多德傳統重排中律、(非)矛盾律的思維有所不同。

<sup>3</sup> 據此初步可知，中觀學之「離於兩邊說於中道」，洞悉世間的一切無不是緣起、無自性、空等的道理，而老學則道出「正復為奇，善復為妖」的要旨，認為正、反價值間並沒有必然，反而是藉其對立面而存在著。關於這些異同，稍後將作更深入的闡述。



子》與《中論》出現之對反語詞作概述；其次，從《老子》與《中論》對反語詞之定位、用法來比較其間的差異；第三，討論《老子》與《中論》之對反語詞在運思模式上所顯現的不同。以下即作進一步分述。

## 貳、《老子》與《中論》對反語詞之出現概況

### 一、《老子》中的對反語詞

關於《老子》書中豐富的對反語詞，陳鼓應、劉福增、劉笑敢等多位學者已作過爬疏與羅列。如陳鼓應指出《老子》兩兩對反的概念高達八十五對以上之多，<sup>4</sup>也有學者歸納出九十六對，<sup>5</sup>但無論如何，皆說明《老子》有著繁多的對反詞組。而由這些對反詞組所成的思維，可稱之為對反的思維方式。<sup>6</sup>此一思維方式，被認為是探究《老子》哲學的一大

<sup>4</sup> 如：同異、有無、難易、長短、高下、音聲、前後、美醜（惡）、虛實、弱強、盈沖、動靜、天地、開闔、榮辱、古今、清濁、曲全、彎直、窪盈、敝新、多少、靜躁、輕重、結解、救棄、雌雄、白辱、行隨、噓吹、強羸、載隳、壯老、祥惡、左右、吉凶、歛張、廢興、取與、厚薄、實華、盈竭、生滅、貴賤、明昧、近遠、存亡、陰陽、堅柔、得亡、成缺、巧拙、辯訥、寒熱、生死、母子、牝牡、親疏、利害、正奇、禍福、善妖、大小、終始、德怨、治亂、智慧、先後、上下、儉廣、進退、主客、彼此、損益、正反、天人、成敗、昭昭昏昏、察察悶悶、有餘若遺、有為無為、有事無事等，多達八十五對以上的對反概念之組合。以上參考陳鼓應〈先秦道家易學發微〉，收在《道家易學建構》，2。

<sup>5</sup> 見馬德邻，《老子形上思想研究》，（上海：學林，2003年），167。

<sup>6</sup> 如陳鼓應、白奚所說：

對立及循環的思想最早也是由老子系統表述的。在老子看來，一



關鍵；例如劉福增在〈老子的「對反」和「只推一步」的思想模式〉一文中，數度強調《老子》思想模式中，最重要的即是此對反式的思維，認為此思想模式亦決定了《老子》基本的思想內容。<sup>7</sup>此外，劉笑敢在談論《老子》的辯證法時，也指出《老子》善於就對立面之關聯性來思索問題；認為《老子》辯證法之豐富與深刻，首先即表現在於繁密的成對概念，其即對《老子》裡的相對性概念作出不同的分類。<sup>8</sup>

《老子》中豐富的兩兩相對立之概念，可以區分出幾種不同的表現方式，以及如何藉由這些對反語詞來進行思辨與表達其哲學見解，乃是值得關注的。舉例而言，《老子》既說「音聲相和」，又說「大音希聲」，既說「高下相傾（盈）」也說「高以下為基」，如此即呈顯出「音聲」及「高下」不同的對反關係。另外，從「柔弱勝剛強」與「禍兮福之所倚，

---

切事物都處在兩兩相對的關係之中，對反的概念、範疇及命題遍見於《老子》全書。老子這種獨特的富於哲理的思維方式，可以稱之為對反的思維方式。

參見陳鼓應、白奚著，《老子評傳》，（臺北：文史哲，2002年），164。

<sup>7</sup> 見劉福增，〈老子的「對反」和「只推一步」的思想模式〉，收在《老子哲學新論》，（臺北：東大，1999年），25。

<sup>8</sup> 如彼此、正反、陰陽、雄雌等為一般之對立概念；強弱、剛強柔弱、至堅至柔、強柔等屬剛柔範疇之一類；美惡、善不善、榮辱、善妖、貴賤、福禍等屬價值判斷的對立概念；與人事相關的對反概念有難易、實虛、進退、主客、損益、得亡、巧拙等；關於時間、空間和物理特性的有前後、左右、長短、上下、輕重、大細、音聲、白黑、明昧等等。總之，成對的概念涉及了形上學、宇宙自然、價值判斷、處事原則等多面向，藉此可知《老子》辯證法的運用極為廣泛、圓熟。以上見劉笑敢，《老子：年代新考與思想新詮》，149-152。



福兮禍之所伏」中，可知《老子》對於柔弱剛強與福禍兩組對反語詞，運思的方式也有所不同——前者顯然肯定柔弱勝於剛強，亦即在兩個對立面中選了一邊，而且也與所謂之「剛柔並濟」（《易傳》語）有所不同；而後者卻認為福禍兩者相依而立。

可知，儘管《老子》中有豐富的對反語詞，但其間的關係卻有多元的不同展現，其中包括有相對兩邊之相反相成、對顯與轉化，善於著眼於反面或對立面的思維方式，並從反面實現更高的價值，以及尋取相對兩面整體的平衡與和諧；<sup>9</sup>可說《老子》要人善出入於兩兩之中，並從兩兩之間各種可能關係來掌握所謂的「道」。

## 二、《中論》裡的對反語詞

在漢譯佛典的脈絡中，所謂的「對反語詞」，可能對應到的字詞大致有「二邊」<sup>10</sup>、「相待」<sup>11</sup>、「相待二法」<sup>12</sup>或

<sup>9</sup> 詳可見林建德，〈從《老子》的對反語詞析探其思維理路〉，《東吳哲學學報》第十九期，頁 73-104。

<sup>10</sup> 「二邊」在《阿含經》中出現多次，而且與「中道」思想密不可分，而這也成為龍樹《中論》論述的主要依據之一；如所引證的《迦旃延經》即云：「如來離於二邊，說於中道」（T02, p. 66, c25-p. 67, a8）另外《雜阿含經》：「若見言：命即是身，彼梵行者所無有。若復見言：命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道。」（T02, p. 84, c20-23）以及《雜阿含經》卷 34：「若先來有我則是常見，於今斷滅則是斷見。如來離於二邊，處中說法。」（T02, p. 245, b21-22）可知，《阿含經》中「兩邊」所指不外是「有無」、「一異」、「常斷」等。

<sup>11</sup> 《大智度論》：「有為、無為法相待而有，若除有為則無無為，若除



「待對」<sup>13</sup>等。雖然「二邊」、「相待」等詞語皆為佛教慣用語，用以指涉相對之概念，但意涵卻未必一致，有時也帶有一定的價值判斷。例如在佛典中的「二邊」（*dvaya-anta / ubho-anta*），往往是要被捨離破斥的，其指涉的是偏離中道的兩端，如常見、斷見的兩種極端（*extreme*）。但相對地，相待二法卻是要證成的，即世間的一切皆是因緣相待而成，依此故彼，如能、所之間的關係——色境待眼根而為色境，眼根待色境而為眼根。所以，雖然「二邊」、「相待」等，<sup>14</sup>皆可指涉對反語詞，卻可能有著截然不同的意義。

無為則無有為，是二法攝一切法。」(T25, p. 289, b1-3)《大智度論》：「生滅是相待法，有生必有滅，故先無今有，已有還無故。」(T25, p. 586, b16-18)《大智度論》：「以眼故知是色，以色故知是眼，眼色是相待法。」(T25, p. 644, c27-28)《大智度論》：「以空無相無作故，無所分別不得言白。黑白是相待法，此中無相待故不得言白。」(T25, p. 720, a11-13)《肇論》曰：「諸法相待生，猶長短比而形。」僧肇《注維摩詰經》卷 2：「諸法相待生，猶長短比而形也。」(T38, p. 346, b25-26)。

<sup>12</sup> 如《大智度論》云：「觀一切法不生不滅、不增不減、不垢不淨、不來不去、不一不異、不常不斷、非有非無，如是等無量相待二法。因是智慧觀破一切生滅等無常相，先因無常等故破常等倒，今亦捨無生無滅等捨無常觀等。於不生不滅亦不著……」(T25, c29-p. 580, a9)

<sup>13</sup> 《大般若波羅蜜多經》：「佛所說法微妙甚深，於一切法皆能隨順無所障礙。佛所說法無障礙相，與虛空等都無足跡。佛所說法無待對相無第二故……」(T07, p. 823, a21-28)、《妙法蓮華經玄義》卷 2：「若入真諦待對即絕」(T33, p. 696, c25)、《法華玄義釋籤》卷 5：「能所名絕待對體亡」(T33, p. 852, b2)、《摩訶止觀》卷 3：「待對既絕即非有為」(T46, p. 22, a21)《摩訶止觀》卷 5：「待對得起不應言絕」(T46, p. 67, a4-5)、《止觀輔行傳弘決》卷 3：「互相因依待對而立」(T46, p. 218, b27-28)。

<sup>14</sup> 附帶一提，所謂的「二邊」、「相待」等，皆是分別認知而有的，以





在《中論》部份，如同「中論」一詞所顯示的，《中論》（*Mūlamadhyamaka-kārikā*）一書即是要申論「中道」（*madhyamā-pratipad*）之理；職是之故，相對於中道的兩邊，<sup>15</sup>龍樹菩薩皆作了深度的正、反思辨與論理。舉例而言，若瀏覽漢譯《中論》各個品名，其中不少品名皆是兩兩對偶而成，如〈觀去來品第二〉、〈觀染染者品第六〉、〈觀作作者品第八〉、〈觀然可然品第十〉、〈觀有無品第十五〉、〈觀縛解品第十六〉、〈觀因果品第二十〉、〈觀成壞品第二十一〉等；單就外圍的形式來看，《中論》之著重以兩兩相對性概念的檢視來進行哲學論述，亦為其明顯的特點。

在《中論》之首句——「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去（出）」，<sup>16</sup>開宗明義即指出該論書「八不緣起」、「八不中道」的核心旨趣，標示出「離於二邊說於

---

對於世間有一定的描述或價值判定；對於無法以分別認知來斷定的，佛典中有所謂的「無記」（*avyākṛta*）一詞。

<sup>15</sup> 值得一提的是，在佛典裡，「中」與「邊」似可成一組對反語詞，即當具足中道見，則已捨離兩邊見；相對地，持有兩邊見，即是偏離了中道見。而且，談「中道」並非中觀學的專利，在唯識學亦是如此，如相傳為彌勒造頌、世親撰長行的《中邊分別論》（*Madhyānta-vibhāga-tīkā*，玄奘譯為《辨中邊論》），其中「中邊分別」（或「辨中邊」），即是辨別兩端之偏失，而回歸於中道之意。

<sup>16</sup> 此被視為《中論》皈敬頌的一部份，但此皈敬頌應是獨立於〈觀因緣品第一〉之外，作為整部論書的核心要旨；即龍樹標示出「八不中道」的中心思想後，並讚嘆、禮敬佛陀所揭示的因緣法乃為最殊勝的教法。（後半句為「能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」）關於此皈敬頌進一步的解讀，可參考萬金川《中觀思想講錄》（嘉義市：香光書鄉，1998年），70-82。



中道」之義理，可以說整部《中論》乃以捨離兩邊為論述重點。但此緣起中道的義理，並非龍樹首創，而是承接於阿含等經教思想。如在《阿含經》中即數度提到比丘要如實正觀世間集、滅，而不生世間顛倒見；其中的正見乃是「離於二邊說於中道」，此亦是佛法因緣說的基本要義。而在《般若經》中，性空、不二的道理，亦顯而易見。可以說，龍樹之「八不」亦是根源於般若經教而來。<sup>17</sup>如此，理解龍樹中觀思想，並不能脫離《阿含經》、《般若經》等經典之脈絡。

由於《中論》旨在申論不落兩邊、離於兩邊之「不二」(*advaya / non-duality*) 思想，<sup>18</sup>依此闡述「中道」的義理，所以其對於相對性概念的運用和論述，就顯得格外豐富。不過，「八不」之生滅、常斷、一異、來去，雖是《中論》深

<sup>17</sup> 《大般若波羅蜜多經》云：「佛告善現：『若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，如實知一切從緣所生法不生不滅、不斷不常、不一不異、不來不去，絕諸戲論本性淡泊。善現！是為菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時能學從緣所生諸法。』」(T06, p. 988, a3-7)由此可知，在玄奘譯本的《大般若經》中，即出現所謂的「八不」，可知「八不」應非龍樹獨創，而是根源於《般若經》所作的闡述。不過，在鳩摩羅什譯本的般若經典中，卻未見此「八不」；此二譯本的出入，可再深究。但無論如何，「八不」的思想和《般若經》思想關係密切，乃是毋庸置疑的，例如《般若心經》說：「諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」(T08, p. 849, c8-9)；以及《般若經》亦云：「善現！如是般若波羅蜜多，於一切法不向不背，不引不賔，不取不捨，不生不滅，不染不淨，不常不斷，不一不異，不來不去，不入不出，不增不減。」(T06, p. 505, b22-25)此皆與「八不」所論述的核心旨趣一致。

<sup>18</sup> 關於「不二」，David Loy 認為此乃亞洲的哲學與宗教思想中，既重要又紛歧的概念。David Loy, *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, New York: Humanity Books, 1998, p. 17.



入論證的重點，但除了生滅、常斷、一異、來去之相對性概念外，自他、有無、生死、始終、此彼、世間（或生死）涅槃、空有、邪正、我常樂淨及無我無常苦不淨、有邊無邊、有常無常、實非實、世俗諦勝義諦等概念，亦都是《中論》反覆出現的對反語詞。其它如去、去者，作、作者，受、受者，染、染者，相、可相，見、見者，然、然者等，以「能所」方式顯示的詞組亦不乏其數。但這些詞組猶如「八不」之雙遮一樣，皆重於捨離、不落二邊。

「八不」雖是《中論》雙遮對反概念的主要代表句式，但尚有其它的對反詞組，未必以雙遮的方式呈顯，卻也成為《中論》裡顯著的概念，如世俗、勝義及生死、涅槃的對反語詞即是。換言之，《中論》既論述了「八不」之不二，也闡釋了二諦，此二諦與不二兩者間，所顯示出的對反語詞思路的異同，也是可關注的點。而除二諦外，《中論》裡對於生死與涅槃的論點，亦有待省思。在〈觀縛解品〉第十頌說：「不離於生死，而別有涅槃」；據此可得出青目釋文「涅槃即生死，生死即涅槃」之觀點。但是，如果「縛」對應到的是生死流轉，而「解」所關聯到的是涅槃解脫，在《中論·觀縛解品第十六》中，其卻以雙遮的方式說「不縛亦不解」。<sup>19</sup>據此，在〈觀縛解品〉裡，既談「生死即涅槃」，卻也說「不縛亦不解」，其間可看出《中論》對反二邊相即、相離

<sup>19</sup> 全句為：「諸行生滅相，不縛亦不解；眾生如先說，不縛亦不解。」



(雙是雙非)的思維運作,而此相即相離之重點,皆重於「破」(即破二元性思維),而建立起捨離兩邊、超越一切的「空性」正見。<sup>20</sup>

## 參、《老子》與《中論》對反語詞定位與用法之差異

《老子》和《中論》兩者共同的特點之一,乃是從對反概念的運思中,顯示其各自的哲學見解。若從外在形式來看,《老子》五千多言的著述裡,對反詞組竟多達近百對,《老子》兩兩概念運用之豐富,可見一斑。相對於此,《中論》從深刻而嚴謹的論證中,顯示其對於世間對反概念的觀點。關於兩者的差別,以下先略述兩者對於對反語詞的定位有何差異;其次談兩者相似的對反詞組,其用法的不同。

### 一、對反語詞之不同定位

同樣是因應世間的二元性概念,兩者的大前提顯然不同。如在《老子》中,視二元關係為理所當然,其不是以嚴謹論證方式,來說明「萬物負陰抱陽」、「天下萬物生於有、(有)生於無」之原由。換言之,《老子》並沒有論證世間為何是由二元關係所構成的,而是預設陰陽、有無、福禍等二元性,乃世間既有現象;說世間乃是由虛實、動靜、福禍、

---

<sup>20</sup> 關於《中論》裡對反語詞運思理路的探究,詳可見林建德〈從漢譯《中論》裡的對反語詞析探其思維理路〉,《臺大佛學研究》第十五期,45-84。



雄雌等各種對反關係所成，而世人所應作的，即是從此相對性的觀照中掌握一切。相對地，《中論》的論理性格相當鮮明，可歸納出歸謬、類比等多種論證方法，並運用這些論證手法，來論究兩邊之不成立，進而否定一切，證成一切皆空的道理。如《中論》之證成「不生不滅」、「不來不去」等，皆是透過層層分析的方式，而歸得此「不二」命題之成立。可知，前者順著世人習以為常的二元式概念認知，論述兩兩間運作的關係；後者卻透過對反概念間的論證分析，否定人習以為常的二分式見解，成為兩者面對二元概念時明顯的差異。<sup>21</sup>關於此不同點，可藉下表顯示：

		《老子》	《中論》
二元性 概念	定位 (大前提)	視二元關係理所當然	視二元間皆虛幻不實
	因應方式	保全兩邊以守住一切 (從善觀兩邊掌握「道」)	雙遮兩邊以超脫一切 (從捨離兩邊顯示「空」)

<sup>21</sup> 如龍樹分析「生」為自生、他生、共生、無因生之「四生」，顯示出印度人慣有的分析性格，但老子重於整體、直觀式的思維特質，較不作概念分析 (conceptual analysis) 或邏輯論證，而直接告訴我們世間就是如此，天下萬物即是有無兩者所構成的。或者說，老子此一觀點的形成，乃是經驗觀察的結果，透過經驗歸納世間不外兩兩中運作著；但《中論》重於邏輯性的分析與論證方式，而不全然訴諸直覺、常識的理解，來表達其觀點，甚至指出常識性的認知皆存在問題。



從上述對反詞組的分析中，已可看出兩者基本思想性格的出入。雖然兩者皆從相對二法，演繹出各自的哲學見解，但觀點顯然有別。《老子》之「負陰抱陽」已顯示出某種二元性的哲學性格，認為一切不離兩兩之關係，而須從中觀其妙、徼，使能在世間相對兩面中悠遊；而《中論》的非二元論性格，反而從兩邊之間觀其空無自性，進而否定二邊以超脫此人世間。

## 二、相似對反概念之不同用法

因為《老子》和《中論》對於二元關係有著不同的認知與定位，哲學立論的前提已有所差別，所以兩者所著眼的對反概念可說不甚相同；即便是相似的對反概念，其間的運思模式，也有截然不同的展現。在雙方典籍裡相似的對反詞組中，「有無」此組概念是最大的共同處。<sup>22</sup>此外，「始終」、「先後」、「生死」、「壯老」這些概念，兩者也出現過。其它相似或相對應的詞組，可對照如下表：

---

<sup>22</sup> 「有無」這組概念，又分別在老子和《中論》的思想中扮演一定的地位，對此可見林建德〈《老子》有無觀之哲學新解〉，《長庚人文社會學報》第 1 卷，第 2 期 2008 年 10 月；及林建德〈《中論》有無觀之哲學詮解〉，《玄奘佛學學報》第 10 期，2008 年 11 月。



《老子》		《中論》
興廢、存亡、成缺	〈 = 〉	生滅
動靜	〈 = 〉	來去
同異	〈 = 〉	一異
清濁	〈 = 〉	垢淨
善妖	〈 = 〉	邪正
明昧	〈 = 〉	明闇
主客	〈 = 〉	自他、此彼
天人	〈 = 〉	涅槃世間

由此表可知，《老子》有「將欲廢之，必固興之」、「中士聞道，若存若亡」、「大成若缺」之觀念，《中論》有「不生亦不滅」之思想；《老子》有「動靜」，《中論》有「來去」；《老子》有「清濁」，《中論》有「垢淨」等相似之詞組。雖然這些對反概念，表面上看似有些接近，卻有著截然不同的意義。<sup>23</sup>

以「始終」這組概念為例，《老子》說：「慎終如始，則無敗事」，能從一處考慮到相對的另一處，在接近終點時憶

<sup>23</sup> 附帶一提，在《老子》及中國哲學裡所常出現的對反語詞，後代的中國禪宗也大量援用，如《六祖大師法寶壇經》說：「動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法，莫離自性。忽有人問汝法，出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。」其中三十六對之兩邊、對法，不少都是中國哲學固有概念，如天地、日月、明暗、陰陽、水火、動靜、清濁等，顯示禪宗受到中國哲學的深遠影響，詳可見 T48, p. 360, a27-c12。



念初始之心，使能有始有終、兩面俱到，應是《老子》所想要表達的。但是，《中論·觀本際品第十一》的「始終」是說「生死無有始，亦復無有終；若無有始終，中當云何有」，乃用以打破一般人對生死有始有終的看法，而說「無有始終」（*na-eva-agraṃ na-avaraṃ* / no beginning and end），既沒有最初的起點，也沒有最後的終點；而且，既然開始與結束皆不存在，中間的也不復有。如此，《老子》的「慎終如始」與《中論》的「無有始終」，恰形成不同的對比。此外，與「始終」相近的概念如「先後」，老子說「後其身而身先」，表達出以退為進的道理，而《中論》說「先後共亦無」，此如同「無有始終」一樣，認為先、後以及先後兩者之共，皆是空的。由此可知兩者對反思維背後的思想很不相同。<sup>24</sup>

此外，「壯老」一詞，在《老子》與《中論》裡皆分別出現過。《老子》說「物壯則老」（三十章），說明壯沒有恆常的壯；相反的，卻往對立面轉化而趨向於老。此與一般所說的「否極泰來」、「分久必合、合久必分」等意相近，標示出對反世間如鐘擺般的運作關係。但是在《中論·諸行品第十三》第五所提到的「壯不作老」，<sup>25</sup>乃是在論證諸法無

<sup>24</sup> 相似地，《老子》有「濁以靜之徐清，安以動之徐生」的動靜觀，《中論》卻以「不來不去」來論述運動現象；而且，《老子》有「濁以靜之徐清」的清濁概念，《中論》說的卻是「因淨有不淨，是故無不淨」及「因不淨有淨，是故無有淨」的「不垢不淨」思想。如此對照之下，可知兩者所談，幾乎全然不相關。

<sup>25</sup> 在漢譯《般若燈論》譯為「少不作老」，梵文為 *yuvā na jīryate*，英譯





自性以及「不一不異」的脈絡下所提出的；透過「同一法變異」與「別異法變異」二者的否定，以證成「不一不異」。<sup>26</sup>意即，既然「壯不作老」而且「老不作老」，以此來否定「壯應作老」之「異法異者」和否定「老應作老」之「即是法異」；猶如，同時否定「乳應是酪」之同法變異（「若是法即異，乳應即是酪」）與「離乳為酪」之異法變異（「離乳有何法，而能作於酪」），而以此證成「不一不異」。<sup>27</sup>因此，《老子》之「物壯則老」與《中論》之「壯不作老」，所要論述的點並不相同，可說各有各的著眼處。

換言之，《老子》之「物壯則老」要指出世間的消長之道，而就《中論》而言，壯與老的關係是「不一不異」的，<sup>28</sup>猶如乳與酪一般，所要論述的是一切法空的道理。<sup>29</sup>而且，如前所分析，《老子》「物壯則老」之「壯則老」，與二十二章之「曲則全」，所要表達的意涵應相近，無非是要藉由反面觀照，保有正面的價值，警示世人在壯盛的同時，也是漸

---

可為 a youth does not age。

<sup>26</sup> 頌文云：「若諸法有性，云何而得異，若諸法無性，云何而有異？是法則無異，異法亦無異；如壯不作老，老亦不作壯（老）。若是法即異，乳應即是酪；離乳有何法，而能作於酪。」

<sup>27</sup> 以上之解讀感謝審查人之指正提點，使能參照青目註釋而作出詮解。

<sup>28</sup> 如《阿含經》觀「我」與「五陰」兩者是「不即、不離、不相在」，也就是即陰非我、離陰非我，而且我不在陰中、陰不在我中（不相在），以離一、異之二邊。

<sup>29</sup> 如《觀行品第十三》第三頌在論述壯老前所說的：「諸法有異故，知皆是無性，無性法亦無，一切法空故。」



漸走入老衰之際。因此，《老子》「物壯則老」與《中論》所說的「壯不作老」，前者著重在變動中求保全與順應，後者觀無自性空而求解脫，兩者所要傳達的訊息仍有很大的差異。

總之，從《老子》和《中論》對反語詞的運用來看，前者高達九十對左右的對反詞組，顯示出其豐富多樣的一面，<sup>30</sup>使助於思考現實人生各種對反關係；後者則對於對反概念作嚴密深入的分析、解構，使擺脫各種對反、二元的思維模式。前者從兩兩觀察中，要人知所進退，善出入於其中；後者卻超拔而出，不落於二元中。儘管有諸多差異，但兩者相對性概念的運思，都顯示出兩家思想一定的深邃性。如此之區別，可說出於兩家思想，分別在於處理不同面向的人生課題。<sup>31</sup>

<sup>30</sup> 如此的其豐富多樣，劉福增甚至以「雜多性」一詞來形容，並認為《老子》幾乎無所限制地使用對反思考來造句。見《老子哲學新論》：31-33。

<sup>31</sup> 《老子》思想所面對的是治國、兵事、修身等現實問題，其巧思也表現在此，告訴人如何看透兩兩的關係，從中知所取捨。亦即，《老子》正向面對世間既有的現象和問題，並從兩兩現象中，觀察出其中運行的道理，指出人所應依循之處。因此，《老子》的學說涉及了政治、軍事、經濟、社會、養身、待人接物等面向。而且，其兩兩對演的理論學說，運用在這些層面中，可以說是相當受益的。但相對於此，《中論》並不直接面對政治、軍事等課題，反倒指出人生所在意、競逐的，皆虛妄不實，而要人擺脫相對、二元的有限思維，走向出世間的涅槃解脫。因此，《老子》和《中論》典籍的共通處，雖然皆展現在世間對反兩面的觀照上，但《中論》標示出不落二邊、空無自性的道理；《老子》卻在兩兩相反相成、相互轉化中，善於運用技巧和觀



## 肆、《老子》與《中論》對反語詞運思模式之差異

前面主要是就兩者對反語詞的定位及用法所作之探討，接下來要談兩者對於對反語詞的運思模式之比較。其中運思模式所顯示出的否定及肯定、否定交互運用，為兩者相近的特色，並呈顯出近似辯證或弔詭的現象。而在這些否定、肯定的運思過程中，大致可知兩者背後思想內涵的差異。

關於兩者對反思維之不同，以下分兩點來探討：首先，對比兩者否定用法的不同；其次，探討兩者肯定與否定間的交互運用，所形成近似辯證或弔詭的語句，其間所具有的意義，以及藉具體例示論述此些語句作用、目的等的差異。

### 一、否定用法的差異：《老子》的否定可以是種肯定，《中論》的否定為超越

雖然在兩者對反思維的模式中，否定式或反面式的表述，也是其共同的特點之一，但《老子》之否定，可能是某種形式的肯定，即從反方向來肯定，如「無為而無不為」、「以其不自生，故能長生」等句型即是；相對地，《中論》或中觀學對否定的觀點及用法，卻非如此。關於中觀學的否定，在梵文的使用上，主要以否定的接頭音節 a 或否定副詞 na 等來表現；而其中之作用不外從戳破計執、出離世間輪迴的

---

念，因應各種二元關係。



觀點來理解，而且也與其諸法皆空、空亦復空的立場密不可分。如 Matilal 所認為的，一般的否定（negation）有兩個面向，一是作支持（commitment），一是為否定（denial）；前者在否定的同時，將肯定其另一面。但就中觀的立場而言，否定一個主張，並不必然要去支持另外一個主張。<sup>32</sup>因此中觀的否定還是否定，而這樣的否定，乃在於闡明緣起，而且藉緣起來達到解脫、超越之目的。<sup>33</sup>

進言之，《老子》著眼於反面，此反面有以退為進的作用，即表面上看似是否定、退後，實則卻是另一種迂迴式的肯定或前進。舉例而言：「絕仁棄義，民復孝慈」（十九章），乃是藉由仁義的棄絕，回復所謂的孝慈；或者說，所謂的「民復孝慈」，不能離開「絕仁棄義」此反向因子，而成其為「孝慈」。<sup>34</sup>同樣地，《老子》「守柔」的思想特點，表面上對「強」

<sup>32</sup> 此處 Matilal 對否定概念作了些分析，包括否定的強弱度以及名詞的否定（paryudāsa）與命題的否定（prasajya-pratiṣedha）的不同等。詳見 Bimal K. Matilal, *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, Janua Linguarum, Series Minor, 111, Mouton: The Hague, 1971: 162-165.

<sup>33</sup> 如中村元表示《中論》否定論理的目的在於解明緣起，而緣起即是《中論》的中心思想；其中「八不」作為其否定論理的代表。見中村元《龍樹》（東京：講談社，2003年），155-157及216。而《中論》之所以談緣起，或者以八不來宣說緣起的主題，其目的不外是為了滅止戲論（即「能說是因緣，善滅諸戲論」），以達超越性的涅槃解脫，因此其間大致的歷程可為：否定論理→闡明緣起→滅止戲論→達至解脫。

<sup>34</sup> 如王弼詮解老子時所言，一般人「知不仁為不仁，未知仁之為不仁也」，因此《老子》才談「絕仁」；而這樣的「絕仁」，並不是要追求



有所貶抑，但可說是從反面的方式，去談真正「強」的道理，所以會說「守柔曰強」。<sup>35</sup>可知，《老子》對諸多概念、句式，看似否定的態度，其實未必是種否定，卻是一種正言若反形式的展現，以迂迴、否定的方式，來表達具有肯定面向的道理。其諸多語句，如「無為而無不為」、「不爭而善勝」等等，皆可以在這樣的思路下作理解。

相對地，在《中論》裡，雖以否定的形式為主要表現手法，如「八不」之「不生不滅」等，但此雙遮對反兩邊的否定，僅是彰顯諸法實相的手段，藉此否定來捨離二邊、超越一切。

就諸法實相來說，無所謂否定（或肯定）可言，否定僅是語詞上的方便使用，目的要使人離一切執著。因此可以說，《中論》以否定、揚棄作為去除計執、顯示法性(*dharmatā*)的主要方式；其表面上所顯示的肯定，仍可視為一種否定、一種超越。<sup>36</sup>正因為《中論》的否定是為了捨離或超越，如

---

「不仁」，而是「棄仁而後仁德厚」（或者說「仁德實著，而曰棄仁之所存」），即認為「仁」要能絕棄之，到沒有所謂的「仁」可求，才會有真正的「仁」。所以王弼〈老子指略〉接著說：「絕仁非欲不仁也，為仁則偽成也。」即一旦有所謂的「為仁」，此已不是「仁」，而是種「偽成」。(附帶一提，通行本的「絕仁棄義」在竹簡本作「絕偽棄詐」。)

<sup>35</sup> 如王弼所說：「夫惡強非欲不強也，為強則失強也。」說明愈是以「強」為考量，可能愈容易達不到目標。由此可知，荀子所認為「老子有見於詘，無見於信（伸）」，此似不識老子「正言若反」、「高者抑之，下者舉之」，身段柔軟的屈伸之道。

<sup>36</sup> 如以「涅槃與生死，無有少分別」為例，形式上是肯認了生死與涅



此的否定僅是單純的否定，而不是為了另一種肯定，也不是去肯定如此的否定為真。<sup>37</sup>此外，即便是以肯定的方式作理解，去接受四句中的第四句「無我無非我」等，其仍是以「無我」之否定或「無非我」之雙否定的形式來呈顯；而且「無我無非我」此雙遮語句也不能被視作肯定，而仍是種超越。<sup>38</sup>甚至否定的本身，也必須被否定、捨離，從而達於「空亦復空」的境地。

總之，《老子》表面上否定的表意方式，可說是某種以反為正的技法，乃是為了展示世間二元關係的微妙深奧、變化不定。相對地，《中論》的肯定或否定，主要仍是種否定，所透顯的是一種超越的智慧，目的在於離諸見、滅戲論而解脫繫縛。因此《中論》否定思維之運作相當徹底，世間任何一個面向皆可在檢視與揚棄之列。如此的否定，並不是為否

---

繫，但背後可說是要否定人對生死、涅槃實有的執著，或者破斥聲聞人欣樂涅槃而厭離生死的傾向。只不過，在中國佛教重圓融的詮解脈絡下，「生死即涅槃」未必是否定之意，卻被視為一種肯定，甚至不只是肯定，更有圓滿、高超之意。

<sup>37</sup> 關於中觀學的否定，不是另一種肯定，相關探討可參考楊惠南〈「空」否定了什麼？—以龍樹《迴諍論》為主的一個研究〉，《臺灣大學哲學論評》第 8 期（1985 年），175-191。

<sup>38</sup> 如同楊惠南所說：「從《中論》的詩頌看來，龍樹每當說到『非非 P』時，從來不曾把它簡化為 P；『四句』中的第四句就是一個顯然的例子。」見〈龍樹的《中論》用了辯證法嗎？〉，《臺灣大學哲學論評》第 5 期（1982 年），261。此外，吳汝鈞認為四句中第四句之雙否定，乃為超越的命題，即超越任何的肯定和否定。見《龍樹《中論》的哲學解讀》（臺北：商務，1997 年），329。



定而否定，而是了知世間的如幻不實而否定；而在了知一切如夢幻泡影之虛幻時，其自身又是種如實觀。<sup>39</sup>

## 二、肯定、否定交錯下傳達迥異之思想：《老子》以肯定、否定來展現對反二元間的微妙，而《中論》以肯定、否定顯示對反二邊之虛幻<sup>40</sup>

《老子》的否定可能是一種肯定，相對地，其肯定可說是一種否定，顯示出肯定、否定交錯不定之思維路數。而就《中論》而言，在貫徹否定、超越一切的前提下，所出現的肯定、否定、既肯定又否定等可能的命題，也展示出一定的思辨結構，如四句即是其中典型的句式。而《老子》和《中論》肯定、否定交錯運用的思維理路，表面上似也顯示出辯證或弔詭的特徵，若然，是否能稱其為辯證或弔詭的句式呢？

牟宗三認為道家與佛教正反與否定形式等「詭辭為用」，乃是兩者契接的橋樑；<sup>41</sup>其還認為佛家的般若智與道

<sup>39</sup> 可見蜂屋邦夫著，雋雪艷、陳捷等譯〈中國思想史中無與有之論爭〉，收在《道家思想與佛教》（遼寧：遼寧教育，2000年），2。

<sup>40</sup> 換個方式說，《老子》認為二元間存在微妙性，其從肯定、否定的交互運用來顯示此微妙性；但就《中論》來說，對反二邊皆是虛幻，其從輾轉之肯定、否定來導向離於二邊的中道。此外，如果《老子》和《中論》肯定、否定交錯運用的思路，能稱其為某種辯證或弔詭的句式，則《老子》的辯證或弔詭可說是要顯示對反二元間的微妙性；相對地，就《中論》而言，其辯證的句式，乃在於輾轉捨離對虛幻二邊之計執。

<sup>41</sup> 「詭辭為用」一詞見牟宗三《才性與玄理》（臺北：臺灣學生，2002



家的玄智，基本精神是相同的。<sup>42</sup>牟宗三此一觀點，仍有諸多探究的空間。<sup>43</sup>關於《老子》和《中論》辯證或弔詭式的思維之研究，在學界中並不算少數，兩者正反交錯的論述風格，確被不少學人視為某種辯證或詭論的型態。但是，所謂辯證或詭論概念之認定，本身即有諸多爭議，而且也各具有多種不同的形式。

對於這些見解的出入，可探討的面向很廣；在此只要略說明一點，即詭辭或辯證與否，乃取決於所採用的詮解方式。例如採用分析性的理解方式，或是不採分析式的理解，對於這些語句將有不同的認定。而無論《老子》與《中論》肯定、否定交錯運用，是否為詭辭或辯證的句式，或者暫且

---

年修訂版)，176。牟宗三甚至認為其不只是詭辭，而且還是一種辯證，並綜合兩者而稱為「辯證的詭辭」(dialectical paradox)。見《牟宗三全集 29·中國哲學十九講》，140-141。

<sup>42</sup> 牟宗三說：

道家亦有圓教之理境，惟未曾如佛家天台宗那樣詳明而確定地說之，但基本理趣已具備。……「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」(同上，三十八章)此亦如「絕聖而後聖功存，棄仁而後仁德厚」(王弼語，見《老子微旨例略》)，復亦如「般若非般若斯之謂般若」，般若以無學學，以無得得。此在佛家名曰般若智之妙用，在道家則為玄智之妙用，其基本精神同也，同為一融通淘汰之精神。

《牟宗三全集 22·圓善論》(臺北：聯經，2003 年)，273-274。

<sup>43</sup> 如就其所探討的《老子》與《中論》而言，我們可以追問以下的問題：第一、什麼是詭辭、辯證？《老子》與《中論》裡有詭辭、辯證嗎？第二、如何相似的詭辭能契接兩者、甚至說其基本精神是相同的？第三、兩者詭辭形式背後所要表達的深意為何？等等問題。





視其為某種詭辭或辯證的句式，可以確定的是，兩者皆在此一表述形式下，傳達迥異的哲學觀點。

因此，接下來的論述結構為：首先，探討《老子》與《中論》肯定、否定交錯運用是否為詭辭或辯證的句式，乃取決於詮解的方式。其次，論述兩者雖然皆交錯地運用肯定、否定，而顯示出「詭辭」的外在形式；但在此運思形式的背後，皆在於傳達迥然不同的思想，如《老子》乃是從對反間的觀照以期實現價值，而《中論》乃是從對反二邊的遮遣來捨離一切。

## (一)、詭辭或辯證與否取決於詮解的方式

以下將說明詭辭或辯證與否，乃取決於詮解的角度。首先對所謂的詭辭或辯證，作字面意義的初步界定；再分別從分析及非分析式兩個不同的觀點切入，來理解所謂「詭辭」之語句。

### 1、詭辭與辯證字義初步之界定

詭辭或辯證若深入探究，其間的看法乃是紛歧而繁複的，以下僅就辯證和弔詭最基本的意思作一界說。

首先，就「辯證」一詞而言。如果純粹就辯證的英文單字作分析，*dialectic* 是由 *dia* 和 *lectic* 所構成，*di(a)* 是數字「二」的音節，而 *lectic* 和 *lecture*（講說）由相同字根構成，所以 *dialectic* 從字面意義來說，意味著「兩者之間的談話」，其



意涵接近於「對話」。在古希臘「辯證」一詞的用法中，即有對話（或辯論）技巧的意思（The art of conversation or debate），其乃是為了求得真理與知識所開展的論理過程（the process of reasoning to obtain truth and knowledge）。由於對此論理進程有不同看法，於是後代發展出不同的辯證法，如蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德、康德、黑格爾等，皆有其各自的辯證法。<sup>44</sup>若只根據 dialectic 的字面意義來說，辯證往往存在於每一個思維活動中。例如，當遇到問題時，往往會就各種正、反（或利、害）兩方進行思索；而如此正、反兩面的對演思考，尋求解決之道，就某種意涵來說，可說是在進行所謂的「辯證」。

其次，中文的「弔詭」一詞，原出於《莊子·齊物論》所說：「丘也與汝，皆夢也；予謂汝夢，亦夢也。是其言也，其名為弔詭。」首先「丘也與女，皆夢也」，指出我跟你都在夢中，其次「予謂女夢，亦夢也」是說就連我說你在作夢，也是在夢中。如此，前提已接受人都在夢中，但又說人都在夢中也是夢，此時「人都在夢中」此一前提是不是仍成立呢？可知此一語句產生一種既是又非的兩難式的情境。此種情境，與西方語言哲學中的 paradox 相近，故 paradox 常被譯

<sup>44</sup> 以上參閱 Simon Blackburn, *Dictionary of Philosophy*, Oxford: University of Oxford Press, 1996: 104. 另外，不同的哲學字典對 dialectic 原始意義的界定幾乎都大同小異，如 Ted Honderich ed. *The Oxford companion to Philosophy*, Oxford: University of Oxford, 1995: 198, 亦以古希臘哲學問答或對話的論理方式來說明「辯證」之字面意義。



為「弔詭」，如說：「引號內這句話是假的」，即是典型的弔詭語句，使人難以判定此語句的真假。因為一方面接受其為真，其將又會是個假的語句，但若接受其為假，其反而成為真的語句。而如此正反、真假兩值同時存在一個語句中，而顯示「相衝的觀念」(idea of conflict)，<sup>45</sup>可稱之為弔詭語句。

綜合上述所言，一旦從正、反兩方對演思索，所構成的語句，初步可說是所謂的「辯證」；而若是在一個語句中，同時出現真假或正反的兩種情形，廣義的可說是弔詭。有時一個語句，可能同時出現此兩種現象，如蘇格拉底的「無知之知」，此「無知之知」在於既已承認自己「無知」，但又從知道這樣的「無知」，顯示出「知」來；因此既是「知」(正)，又是「無知」(反)，約略可說此語句同時顯示出辯證與弔詭。

## 2、採分析的理解則無所謂詭辭或辯證

在先前各節的分析中，《老子》談對反兩面之相反相成與相轉，以及在反面觀照正面，並以反面實現正面等，以至在對反相成互轉中，尋取整體、兩面的平衡和諧，及守中、兩全等，這些皆未必與牟宗三所謂的詭辭有關。同樣地，《中論》對反二邊的相即相離、雙是雙非的思維運作，應也不成其為某種詭辭或辯證的形式。

---

<sup>45</sup> 關於 paradox 有許多意涵，但其中一個共通的特質，可說是此「相衝的觀念」(idea of conflict)。見 Ted Honderich ed., *The Oxford companion to Philosophy*: 642.



以具體的例示作說明，牟宗三認為《老子》的「正言若反」乃是辯證的詭辭，<sup>46</sup>即「正言若反」此語之所以具有「弔詭」，乃在於既是「正言」，但卻又「若反」。換言之，正反兩個概念同時存在一個語句中，好比圓與方、黑與白存在同一個事物中，而產生概念相衝的情形。同樣地，《老子》「大象無形」，其中「大象」，已標示出具體形象，但其又說是「無形」，如此看似的不一致，與人們直覺上的認識相違，因此含有弔詭之意。但如此近似於「弔詭」的句式，在分析式的理解下未必是種弔詭。

《老子》該類之語句，應在於強調從正面中觀照到反面的逆向性思考；即能在正面中觀照到反面，時時想到事物的另一面，或更整全地注意事物的正反兩面，才是真正保全正面的作法。猶如「居安思危」，「安」實際上未必是「安」，因為「安」所帶來的鬆懈，使人更易置於險境；相反的，要觀照到「危」才是真正的「安」。<sup>47</sup>即對《老子》而言，既然世間的事物往往是相對待而成，所以除了從正向思考外，對立面的觀照亦不可少。

可知，《老子》的「正言若反」，與「居安思危」的思路相近，可說是一種「在正面中觀照反面」的智慧，而未必關

<sup>46</sup> 見《牟宗三全集 29·中國哲學十九講》，139。

<sup>47</sup> 此如王弼〈老子指略〉說：「安者不以安為安，以其不忘危也」、「安其位者危，不忘危者安。」



乎弔詭與否。<sup>48</sup>如此的運思模式，也近似《孟子》所說的生於憂患、死於安樂，使能在安樂中能懷有憂患意識，這樣才能得到真正的安樂；否則在安逸之中無所警覺，甚至樂極生悲，反而得不到真正之安樂。<sup>49</sup>簡言之，「居安思危」、「生於憂患，死於安樂」等，與《老子》所說的「正言若反」、「慎終如始，則無敗事」等，應是相似的句式。由於「居安思危」、「生於憂患，死於安樂」未必是弔詭與辯證，因此嚴格說來，「正言若反」等，也應與弔詭、辯證無關；其中所要傳達的哲學深意，僅是藉對立面之觀照，來保全正面或較高的價值。

此外，《中論》表面上看似弔詭之運思模式，在解析式的理解下亦不復存。如以「生死即涅槃」為例，表面上生死與涅槃是兩個相對立的概念，卻在兩者相即、等同中，顯示出某種弔詭。但若進一步分析此語句之意涵，其僅是標示出生死與涅槃，皆空性如幻如化的道理，以此說明生死與涅槃之平等一如、無所分別，因此其與弔詭不甚相關。<sup>50</sup>而且，

<sup>48</sup> 老子「大象無形」、「大音希聲」、「明道若昧」、「進道若退」、「上德不德」等語句，也是如此。

<sup>49</sup> 同樣地，所謂的「置之死地而後生」，也可以具有相近的意涵，即表面上入於死地，事實上卻在絕處逢生。

<sup>50</sup> 此外，《中論·觀行品第十三》七頌說：「若有不空法，則應有空法；實無不空法，何得有空法」，這句話若不採分析式的理解，便似有一定的弔詭性。因為就常理而言，空與不空是互斥的，有不空時，就不應有空；但《中論》卻說「若有不空法，則應有空法」。但如果進一步分析，則此句話的意義，可在於說明空、不空因緣相待，即因為不空，所以才談空，顯示「此有故彼有」的道理；而實際上並沒有不空之事物，所以也無所謂空，顯示出「此無故彼無」。可知，龍樹



從分析的角度來理解《中論》「四句」的論證形式，其也與辯證無關。

《中論》為彰顯諸法皆空之理，以遮遣的方式破除一切戲論與邪見。由於一切的顛倒妄想，不外建立於各種可能的對立面上，不外出於有、無、亦有亦無、非有非無此四類，於是有「四句」論破之運思模式；<sup>51</sup>即任何的有、無、亦有亦無、非有非無等之見解，皆在揚棄的行列中。在此同時，對佛所說法之正面肯定，也是在「四句」的結構下展開。<sup>52</sup>無論是否定四句或肯定四句，其結構常被西方學者視為某種辯證的句型。但四句乃是隨順印度傳統思維所作的運思，旨在羅列一切正反的可能形式，對於一切正反的可能，作一網打盡式的檢視與揚棄，以達到其超越一切的目的。因此四句主要是在立基於空義下，針對眾生輾轉起執的過程，作概括性的逐一破斥。<sup>53</sup>雖然四句形式近似於辯證的運思模式，但

---

亦標示出空與不空間的因緣相待，或者是標示空與不空兩者之概念，乃是相待而有的；談空僅是為了離不空之諸見，而如此的空，其本身亦是為空。

<sup>51</sup> 如〈涅槃品第二十五〉十七、十八頌之四句否定：「如來滅度後（或現在時），不言有與無，亦不言有無，非有及非無」，與〈觀因緣品第一〉第一頌之（擬似）否定四句：「諸法不自生，亦不從他生；不共不無因，是故知無生」等。

<sup>52</sup> 如〈觀法品〉實與非實之四句肯定，即為其例。但必須注意的是，即便此四句是以肯定的方式作論述，其目的應還是重於揚棄與捨離，其中從肯定四句的第四句，以雙非的否定型態呈顯可以看出。

<sup>53</sup> 如 Peter Della Santina 認為的，空乃是為摧毀意識所編想出的各種辯證之可能性（Emptiness annihilates the dialectical alternatives fabricated



此一外在形式，未必是龍樹運用四句時的原初用意，而是在使用論破的過程中，就正反兩面（或多面）作層層的否定、捨離，使得表面上看似為一種辯證句型。

### 3、不採分析的理解則可說其為詭辭或辯證

不採分析的理解方式，並不是說詭辭語句不能分析，而是說一旦透過分析、拆解的方式進行理解，則詭辭語句將不再是詭辭語句，所謂的弔詭與辯證在分析之下即消失了。如以上主要藉由分析的方式進行解讀，因此《老子》與《中論》裡的語句表述中，可說沒有辯證、弔詭可言。相對地，如果不採分解方式來認知，其中仍具有一定的辯證或弔詭。

例如從《老子》第二章可以看到《老子》「美」與「惡」（醜）、「善」與「不善」正反兩個概念之對演、辯證。照常理而言，多數人會認為「天下皆知美之為美，斯『美』已」；《老子》卻一反常人的運思模式，而作不同的論述。<sup>54</sup>所以，如果若不細部分析其中迂迴曲折的論述歷程，這樣既肯定又否定的運思方式，可以說是種辯證或弔詭；但一旦以分析的方式解讀，則其語言表達或論述理路的獨特性即減損，乃至

---

by consciousness)。見 *Mādhyamaka Schools in India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1986, p. 46.

<sup>54</sup> 同樣地，《老子》七十一章說：「知不知，上；不知知，病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病」，如此，既是不知、又是有知，既是有過失，又是無過失的轉折，因此可說成是某種弔詭語句。



可說無所謂辯證、弔詭。同樣地，《中論》所蘊含的「生死即涅槃」之命題，當作分析式的解說時，其表面上所顯示的弔詭亦不復存。

但根據牟宗三的說法，這些弔詭或辯證之運思模式，並不能用分析的方式來解讀，而是傳達智慧時特有的手法；<sup>55</sup>或者是作為一種圓滿義理慣有的表述方式，以顯現出圓教所具有的特質。<sup>56</sup>若以分析的方式作理解，則其中蘊含的辯證性即被解釋掉（explain away）或解析掉（analyze away）。易言之，分析與辯證、弔詭間，可能是兩種不同的思路運作或表述方式，一旦用分解式的論述，其就不是辯證、弔詭。所以牟宗三認為在分析的理解下不能說詭辭，詭辭只能在非

<sup>55</sup> 如牟宗三即認為，分析的講是屬於知識的範圍，而老子「正言若反」不屬於知識的範圍，而應是一種智慧。牟宗三說：「正言若反不是分析的方式，它是辯證的詭辭，詭辭代表智慧，它是詭辭的方式。因此照道家的看法，最好的方式是定在智慧層上的詭辭，是詭辭的方式，不是分析的方式。」見《牟宗三全集 29·中國哲學十九講》，139。順帶一提，牟宗三之強調智慧的非分析性，是否與其「智的直覺」說法相關，應可再作進一步分析；此外，Murti 也把中觀的般若（*prajñā*），譯解為直覺（Intuition），依此般若智而達涅槃解脫，詳見 Murti, T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Madhyamika System*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1955, pp. 218-220.

<sup>56</sup> 就牟宗三看來，圓教表達的方式乃是不假分析、當體即是；一旦透過分析去解說「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」，都不算是圓教之說，如牟宗三說：「生死與涅槃，煩惱與菩提，總持言之，即是無明與法性。無明與法性若是異體，則雖依而不即，猶各自住，這是別教；若是同體，依而復即，純依他住，並無自住，方是圓教。」見《牟宗三全集 22·圓善論》，267。





分析下理解，以強調詭辭語句的非分析性。<sup>57</sup>而如此分析、辯證表述方式的差異，也使得思想流傳有著不同的發展，<sup>58</sup>並影響中國人對於印度傳來的佛教經論，在迎拒之間有所取捨。<sup>59</sup>

總之，當用分析的方式，解讀《老子》和《中論》諸多弔詭或辯證的語句時，其中的弔詭或辯證將會被解消掉。或者，若認為《老子》或《中論》，沒有用任何形式的辯證或弔詭在內，如此的理解，可說是採分析所進行的理解。<sup>60</sup>當

<sup>57</sup> 如牟宗三認為：「《般若經》裡邊詭辭特別多，《老》、《莊》裡邊的詭辭也特別多。佛教中一說詭辭，必定拿《般若經》做代表。在分解方面不能說詭辭，詭辭只能在非分解的般若方面講，正如道家詭辭只能在玄智方面講。」換言之，一旦透過分別、分解的方式，詭辭就不再是詭辭、辯證也不會是辯證。此外，牟宗三即區分「分別說」與「非分別說」兩種思維言說方式，認為非分別說，才是表達「圓教」之模式。以上分別見《牟宗三全集 29·中國哲學十九講》，147 及 331-366。

<sup>58</sup> 例如林鎮國指出《般若經》缺乏分析架構，只以非分解的、辯證的表達方式，來闡述空性思想，而《解深密經》恰是透過分析、分解的方式以助於空性思想的解明。而因為兩者表述方式有別，因此經上說有「隱密相」及「顯了相」之別。見林鎮國〈解釋與解脫——論《解深密經》的詮釋學性格〉，收在《辯證的行旅》（臺北：立緒，2002年）：195-196。

<sup>59</sup> 如就牟宗三的看法，佛教之所以能傳入中國，般若學之所以受到中國人的歡迎，而分析式的佛學（如小乘教法）在中國無法落地生根，其中的原因也在於道家非分析式的思維理路，因此道家玄智成為中國吸收佛教的一個橋樑。即道家玄學與佛教般若，兩者的思維皆具有一定的特色，也有其相似之處；如此的相似處，使得佛教在傳入中國時，能與中國文化相互溝通、融合。見《牟宗三全集 29·中國哲學十九講》，148。

<sup>60</sup> 如楊惠南即認為龍樹《中論》並沒有使用辯證法；但其所說的辯證法，主要是指黑格爾式的辯證法，而沒有排除其它可能的辯證法，或



然其中諸多問題說是繁複的，包括：語言和真理（「道」或「空」）間的關係；弔詭或辯證的表述是否涉及某種「境界語」；<sup>61</sup>東方哲學中的弔詭或辯證是否可依價值語句和事實語句之區分，而作一特定脈絡的理解；<sup>62</sup>西方語言哲學仍分析地談 paradox，而此所論的 paradox，和東方哲學觀點的「詭辭」是否相同；以及佛教的《般若經》和《中論》是否真不能採分析方式理解；為什麼透過分析的方式，辯證的意涵即消失了——難道是辯證性的語句本身具有歧義或含混等特性？<sup>63</sup>……以上問題都與此相關，暫待未來進一步專文探究。

## （二）、詭辭形式下實現與捨離價值的不同

姑且不論《老子》和《中論》正反的交互對演，是否為

---

其本身發展一套辯證法。詳見〈龍樹的《中論》用了辯證法嗎？〉，253-280。

<sup>61</sup> 如面對玄深、不可思議之體驗時，此境界「唯證方知」，而不是語言之分別概念所能掌握，不能採理智、分析地認知進路，因此以詭辭等語言表述方式權作理解之方便。

<sup>62</sup> 就傳統佛、道哲學而言，其所著重的包含著價值的實現或超越性智慧的完成，所談論的概念多為「柔弱」、「剛強」以及「生死」、「涅槃」等，含有價值或宗教性意涵的語句，而未必是描述性的事實判斷。如此的價值語句往往不具有固定的真假值，此時辯證性的理解就顯得重要。此雖不符合數理邏輯式的思維，但卻符合一定的道德律（如「既以與人己愈多」）。無論如何，價值判斷所含的辯證性與分析式理解間的關係，應值得再作探討。

<sup>63</sup> 或者說，弔詭或辯證在邏輯上，可能可視為一種「謬誤」（fallacy），如歧義或含混的謬誤（fallacy of ambiguity or vagueness），即意義多重或含混不清，而須藉由分析的方式來確定其語意？



某種辯證或詭辭，畢竟此問題可取決於詮解角度的不同；但較可確定的是，兩者在展現其智慧時，皆顯示出近似辯證或詭辭的表述方式。然而，如此論述方式的背後所要傳達的思想，卻有相當程度的不同——《老子》主要在展示對反二元間的微妙，使人善觀其中而實現較高之價值，而《中論》乃在揭示對反二邊的空幻，使人在如實正觀中捨離一切價值。

《老子》之「詭辭為用」，或者以既肯定又否定的方式作表述，應是在於顯示二元對反關係間，存在著微妙性；而這樣的微妙性，可稱作是某種辯證性與弔詭性。或者，反過來說，由於對反二元間存在著辯證、弔詭，因此老子慣於以肯定、否定的方式來顯示這樣的辯證、弔詭。而如此的辯證、弔詭表現在價值面向上的思考更是如此，如福禍、損益、美醜、虛實、進退、吉凶、取與、善不善、德不德等對反之間，即存在這樣的特性。<sup>64</sup>

人世間的福禍、成敗等難料難測，既可能因禍得福，也可能樂極生悲；《老子》思想的特點之一，即在於顯示這種

---

<sup>64</sup> 此處不是說世間所有的二元對反關係，皆存在某種辯證性與弔詭性，而是說，在《老子》思想的特色裡，其試著從各種二元對反關係的展現中，使人理解其間所存在的辯證、弔詭關係，尤其是價值面向的辯證、弔詭關係。換言之，在事實描述的面向的對反語詞，如長短、音聲、前後、高下、古今等，此對反間雖未必存在著弔詭關係，但這些對反關係卻可助於理解價值間的相依相成，而可藉由這些事實的描述，使人在福禍等價值取向上有所反思。



二元關係間的微妙、弔詭。<sup>65</sup>因此從《老子》對反語詞的分析中，可知《老子》乃透過經驗現象的描述，說明世間對反兩面間的相反相成、相互轉化，要人善於運用觀念與技巧，觀照事物之反面，並從中實現更高的價值，使能在二元性世間中悠然自處。但相對於此，《中論》並不是著眼於二元關係間的微妙運作，來展示對反二元間的弔詭、辯證的特質；而是在於揭示一切皆虛幻不實的過程中，透過二邊輾轉否定、揚棄的論述，顯現出近似弔詭或辯證的外在形式，使人以辯證、弔詭等詞作為附加的解讀。<sup>66</sup>

以具體的語句作分析，《老子》三十八章說：「上德不德，是以有德」，指出上德的人，不認為自己有德，才是真正的有德；其中以「德」為主線，「上德」是肯定，「不德」是否定，「有德」又是肯定，使這整個語句大致含有正、反、正三個部份（A 非 A 是 A）。但這裡《老子》乃是為表達德

<sup>65</sup> 對於老子洞悉二元關係間的微妙變化，如魏元珪所說：

老子對於天道、地道、人道之變化與觀察，深知宇宙萬物之理彼此相通，彼此互為信息，實休戚相關，在仰觀俯察之間，老子深知萬事、萬務、萬物彼此相生相剋，彼此相即、相須、相攝、相應，而又相斥、相拒、相排、相敵，宇宙萬物呈現著一正一反、一陰一陽、一剛一柔、一來一往、一上一下、一消一長、一順一逆、一盈一虧、一損一益、一虛一實，彼此相互激盪，而又和融無間。

見魏元珪《老子思想體系探索·上》（臺北：新文豐，1996年），329。

<sup>66</sup> 印順法師即指出相近觀點，認為《中論》所謂的邏輯、辯證法等，都僅是龍樹論破方法的運用，重點仍在於標示《阿含經》緣起的中道義，而不在於使用邏輯或辯證。見《空之探究》：226。



與不德間的弔詭關係，說明世間確實存在這種弔詭的現象：一個真正有道德的人，並不認為自己有道德，或者心中不存念著自己有道德的想法；反倒是自認為不失德而愈追求道德的人，反而得不到道德，此才是真正的失德，因此說「下德不失德，是以無德」。關於這種弔詭性關係的描繪，乃是《老子》思想著力處之一。此外，老子所說的「既以為人已愈有」，說明給予別人、為別人設想愈多時，自己反倒可以收獲得更多之道理，也說明了其間的弔詭。

除《老子》「上德不德，是以有德」句式外，在《中論》裡，也有相似的轉折結構，如說：「因淨有不淨，是故無不淨」，指出因為有淨、才有垢，<sup>67</sup>如此就沒有不淨；其中以「淨」為主線，「淨」是肯定，「不淨」是否定，「無不淨」是雙否定；如果雙否定被視為某種肯定的話，則「無不淨」將被視為肯定，而顯示出近於正、反、正的過程（A 不 A 非非 A）——但如前所言，《中論》的雙否定並不能被視為某種肯定，<sup>68</sup>其否定就是為了否定，並不是另一種形式的肯

<sup>67</sup> 此處的垢是不淨（aśubam）之意。關於佛典中「淨」的概念更進一步的探討，可參考蔡耀明〈《大般若經·第二會》的嚴淨／清淨〉，《佛學研究中心學報》第4期（1999年），11-39。

<sup>68</sup> 儘管《中論》的雙否定，並不能視為某種肯定，但其從正反交錯間的輾轉論破，與老子「德」、「不德」的相互對演所顯示的正反思辨過程，有著一定的相似性。《般若經》中亦是如此。例如《金剛經》所云的：「所謂佛法，即非佛法，是名佛法」、「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法」等，與老子「上德不德，是以有德」，在形式上有著相近的正反構造，從中可看出兩者獨特的論述風格，皆在



定，卻是含有超越性的意涵。這樣的超越性意涵，乃是要人從限定、制式的思維中跳出，而能作「非限定」、「非陷落式」的思維。<sup>69</sup>此時肯定、否定皆僅是一時權巧之運用，在語詞運用的層面上助於顯示實相，而諸法自身既非肯定、也非否定，因此究極而言非但肯定面不能成立，否定面亦然。

因此，不同於《老子》試圖說明德與不德的價值間，存在著一定的弔詭或辯證，《中論》所說的淨不淨兩者間，並不具有如此特點，而是在說明淨、不淨是緣起相待而有；如沒有淨，就沒有垢，也正因為有淨，所以才有不淨，如此的不淨是待於淨而有，所以實際上沒有獨立自存的不淨存在，由此而破除不淨的概念。<sup>70</sup>亦即，龍樹是藉由垢、淨的相依相待，來論述垢、淨兩者皆無獨立之自性，以成立「不垢不淨」之命題。<sup>71</sup>

---

輾轉肯定、否定中展現出某種思辨性。

<sup>69</sup> 關於佛典的否定乃是「非限定」、「非陷落式」的涵義，可參考蔡耀明〈觀看做為導向生命出路的修煉界面：以《大般若經、第九會、能斷金剛分》為主要依據的哲學探究〉，14-15 及 18。

<sup>70</sup> 同理，《中論》說「因不淨有淨，是故無有淨」，淨也是相待於不淨而有，沒有獨立自存的淨存在，因此也遮破了淨。可知，《中論》「因淨有不淨，是故無不淨」、「因不淨有淨，是故無有淨」及「生死即涅槃」等，皆是針對凡夫之偏執淨不淨、生死涅槃等，所提出的針砭；其目的在於雙遮兩邊，而至不垢不淨、不縛不解的境地。

<sup>71</sup> 不只垢淨的對反語詞如此，其它對反語詞應也是如此。如當龍樹說「因淨有不淨，是故無不淨」，淨垢相待而生，吾人似可順理而說「因去有不去，是故無不去」，來去也是相待而生的。同樣地，「因不淨有淨，是故無有淨」，我們亦可言：「因不去有去，是故無有去」，即「去」乃依待於「不去」而有，所以沒有「去」可言，故說「不去」。



同樣地，《中論·觀行品第十三》十頌說：「若有不空法，則應有空法；實無不空法，何得有空法」，這句話若不採分析式的理解，在形式上也與《老子》「上德不德，是以有德」相近，都是在說明空不空、德不德兩者間的關係。但是《中論》空與不空之間，並非如《老子》標示出德與不德間的辯證關係，而是在說明空與不空兩者皆不能成立，而推進到空亦復空的道理。因而說《中論》乃是在捨離、揚棄的教化過程中，顯現出近似弔詭之句型。<sup>72</sup>換言之，《老子》有意去凸顯世間二元價值間的辯證、弔詭；相對地，《中論》辯證、弔詭語句之產生，並非龍樹的原始用意，因此不能說龍樹有意識地運用辯證法，只能說是在二邊輾轉摧破時伴隨此種語句的形成，主要目的仍是在摧毀諸見（rejection of

---

如此「無有去」與「無不去」，似乎也可成立「不來不去」的命題，而成為另一種可能的論證形式。倘若如此，對於「不來不去」等命題的論證方式，應不是只有解析成已去、未去、去時之「析法入空」的模式。

<sup>72</sup> 再舉一例說明之：《老子》的「天下皆知美之為美，斯醜（惡）矣」，其表現手法乃從肯定、肯定後，再到否定，即美之為美斯醜（A 之為 A 非 A），顯示美與醜間的辯證、弔詭關係。相對於此，《中論》名句：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法」，雖然也有肯定、否定、既肯定又否定，再到非肯定非否定的句式；但是，龍樹所要標示的，並不是實與非實對反間存在著辯證關係；這點是老子與《中論》間明顯之差異。同樣地，老子所說：「柔弱勝剛強」（三十六章），雖然與「生死即涅槃」外在形式上相似，但此語句所要表達的卻是以退為進、以柔克剛的致勝之道；而《中論》所要展示的卻是生死、涅槃兩者皆如幻似化，而毋須欣此厭彼。





views) 或解消一切見 (dispose of all “views”)。<sup>73</sup>因此我們難以照著《老子》的思路，而說《中論》的生死與涅槃、實與非實、淨與不淨、空與不空等對反或肯定否定之間，存在辯證、弔詭之關係。

可知，就外在形式來說，兩者皆運用迂迴輾轉、正反交錯的方式作表述，使得在思維上有所提升與轉化。而如此思維上活化的效果，不取著為其共同的作用；但是兩者所要表達的思想內容，卻迥然有別。其中的差異，簡要地說，《老子》乃是在正反的思辨中，告訴人如何在兩兩相成的世間，游刃有餘，而獲得更高價值的實現，而《中論》卻試著從二邊的輾轉否定中，使人捨離一切正反價值。<sup>74</sup>關於兩者辯證或弔詭之形成方式、作用及目的，在此略以下表歸納之：

<sup>73</sup> 如 Murti 所認為的，中觀學的辯證乃是「藉由歸謬法來破斥諸見」(Dialectic is rejection of views by *reductio ad absurdum*.) Murti, T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, London: Allen and Unwin, 1955, p.131. 此外，Robinson 也有相近的觀點，認為「四句」乃是一「辯證的進展」(dialectical progression)，透過「四句」來解消一切「見」(dispose of all “views”)。見 Rocjard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison: University of Wisconsin Press, 1967, p.56.

<sup>74</sup> 即便涅槃自身，也不能視為實有、成為可被執取的價值；其所謂「生死即涅槃、涅槃即生死」，意也在此。





		《老子》	《中論》
詭辭或 辯證 (正、反 間交互 運思)	否定用法	否定可以是一種 肯定	否定有不陷落、超 越之意
	形成方式	二元間微妙而有 辯證(以正為反、 以反為正)	遮二邊之過程似 有辯證(二元間虛 幻而無辯證)
	相近作用	去執	去執
	不同目的	相對世間中悠遊 (保全長生)	相對世間中超脫 (解脫死生)

可知，兩者雖然皆似有辯證、弔詭之運思模式，《中論》輾轉否定之用意與目的，與《老子》大不相同，其並非在於保全任何的價值，而是相反的，在於超脫對一切價值間的執取。

總之，《中論》與《老子》雖皆呈顯正反交互運用的運思模式，但《中論》並不是去顯示二元關係所存在的辯證與弔詭，而與《老子》明顯有別；相對地，《中論》在揚棄一切對反二邊的輾轉歷程中，而有看似弔詭或辯證的句式。《老子》所指出的對反之間的微妙不定，深不可測，可藉其「玄之又玄」來理解；而《中論》認為一切的相對關係，皆是分別執著，以雙非雙是的方式不取著於二邊，進而超脫一切的



二元性（free from all duality），<sup>75</sup>以達到涅槃解脫。如此，前者善觀兩兩的消長變化，進而尋取價值的實現，後者超脫任何二元判斷，捨離一切價值。可知，在面對兩兩間各種可能的關係，《老子》與《中論》提出迥然不同的（非）二元式思維模式，而恰可作為對照。

## 伍、結論

《老子》和《中論》所要說的，皆是深妙難言的道理；而此甚深不可言說之理，又與（非）二元性的思想相關。如《老子》之道不可說，及「玄之又玄」的宣稱，可說關乎現象界兩兩關係的微妙運作；而《中論》不可說、無所說所標示的，乃在於不落二邊、超越任何二元對立的涅槃境界。本文所闡述的內容，即是就《老子》和《中論》的對反詞組及其思維運作，作一探討；並從中顯示兩者對於世間二元性（duality）的觀點。

在《老子》與《中論》兩部典籍中，雖然皆著重相對立的二邊開展論述，也從觀照二邊透顯各自的智慧，但兩者著眼的面向與思維的運作，卻有明顯的區別，兩者間的重點、目的等也各有差異。可以說，同樣是面對兩兩間各種可能的關係，《老子》和《中論》分別提出了兩種不同的理論模型，

<sup>75</sup> Peter Della Santina, *Mādhyamaka Schools in India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1986, p. 46.



作為因應的方式，如《老子》教人洞察世間相對性的兩兩運行，使能在日常生活中進退有度、出入合宜；《中論》則從相離與相即二邊的觀照，採既破且立的雙面手法，<sup>76</sup>戡除眾生慣性的執著，而邁向出世的涅槃解脫。

進言之，當世間各種對反或二元性的思維模式，普遍且廣泛地影響我們，成為人類生命與思想上的根本問題時，<sup>77</sup>吾人究竟該以何種方式來面對？對此，《老子》與《中論》提出大不相同的思維引導與因應方式，而有兩種相互對照的（非）二元式之思維型態。前者善觀各種對反關係的運作，而能悠遊進出其間；後者卻要人從相對二法走向不二之超

<sup>76</sup> 立、破所代表的意義雖是豐富的，但無非是順著因緣的聚生與散滅兩面來理解。就緣生和合而使世間事象得以安立，就緣滅消散而轉向出世間解脫；如此而有肯定（affirmation）和否定（negation/denial）的展示。本文即在此因緣生滅、緣起性空的基本原則下，理解並運用立破之義，其中相通的義理分別為假名（*prajñapti*）與空性（*śūnyatā*），前者表示安立、施設，後者表示摧破、遮遣。

<sup>77</sup> 如蔡耀明在〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉中表示：

深受相對概念的影響，二分式或二極式的思惟形態或觀點，在日常語言、哲學思辨、宗教論說，不僅無孔不入，甚至早已鑲嵌成思惟或觀點的基本結構，很容易被視為理所當然，而難以察覺，且難以甩脫。以檢查且揚棄二分式思惟形態而起家的不二中道，其基本概念與基本議題通通不落俗套，不論在哲學或宗教，都提出開創式的做法…。

收在《臺灣大學哲學論評》第32期(2006年)，164。蔡耀明認為，就佛教而言，相對之二法牽動生死流轉，可能造成問題的嚴重性，而佛法既然以正視生死流轉為第一要務，因此將相對之二法慎重納入探討的範圍，是順理成章的一回事。見〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，17-18。



脫；如此即成為兩者對反思維主要的差異。其中《老子》代表老、莊、易三玄的中國道家思想，進而在後代開展出陰陽為主的兩儀之道；《中論》則展現出印度佛學中道不二的核心思想。因此，當老、莊、易三玄等的「兩儀之道」，與阿含、般若、中觀等的「不二法門」交會時，彼此激盪出來的火花，成了可深入探索的哲學課題。換言之，如果《老子》對於有無、陰陽、剛柔、虛實、動靜、進退等，所開展出的對反式的思維與思想，是某種重視二元性的哲學理論，則如此的主張，與佛教的不二中道的思想相較，應具有一定對比的空間。我們可從下表，略知兩者理路的不同：

面對相待而立、 變異轉化之世間	}	《老子》從兩兩關係中，觀照對反間 微妙變化，而善出入其中，並達和諧平衡之境。
		《中論》明相待二法緣起性空，皆無所取著，捨離二邊計執，而達出世解脫之境。

總之，《中論》與《老子》兩部典籍，對於相對的兩邊各有其運思方式；不管是藉由兩邊交互辯證，或是捨離兩邊輾轉摧破，思維皆因而層層推進，皆從世間對反概念表現獨到深刻的哲學見解。相對於《中論》嚴密而深度地論證不落兩邊的中道義理，《老子》書中俯拾皆是、多樣的相對概念，



在廣度上鋪陳了兩兩辯證的道理。如此，從《老子》與《中論》的對反式思維切入道家的「道」與佛教的「空」，可看出道家老學與佛教中觀學思想的精義，兩者皆以別開生面的方式，引領人以寬闊的視野看待此人世間。



## 參考文獻

### (一)、專書

1. 玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，(T05-7)。
2. 龍樹撰，鳩摩羅什譯，《大智度論》，(T25)。
3. 龍樹造頌，青目釋，鳩摩羅什譯，《中論》，(T30)。
4. 世親撰，玄奘譯，《辯中邊論》，(T31)。
5. 智顓，《妙法蓮華經玄義》，(T33)。
6. 僧肇，《肇論》，(T45)。
7. 荊溪湛然，《止觀輔行傳弘決》，(T46)。
8. 智顓，《摩訶止觀》，(T46)。
9. 宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，(T48)。
10. 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年修訂版。
11. 牟宗三，《牟宗三全集 29·中國哲學十九講》，臺北：聯經出版社，2003年。
12. 牟宗三，《牟宗三全集 22·圓善論》，臺北：聯經出版社，1992年。
13. 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，臺北：臺灣商務印書館，1997年。
14. 林鎮國，《辯證的行旅》，臺北：立緒文化事業，2002年。
15. 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，臺北：東大圖書公司，1989年。
16. 馬德鄰，《老子形上思想研究》，上海：學林出版社，2003年。
17. 陳鼓應，《老子今註今譯》，北京：商務印書館，2003年。



18. 陳鼓應、白奚著，《老子評傳》，臺北：文史哲出版社，2002年。
19. 陳鼓應，《道家易學建構》，臺北：臺灣商務印書館，2003年。
20. 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，1998年。
21. 劉笑敢，《老子：年代新考與思想新詮》，臺北：東大圖書公司，1997年。
22. 劉福增，《老子哲學新論》，臺北：東大圖書公司，1999年。
23. 魏元珪，《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版社，1996年。
24. 釋印順，《空之探究》，新竹：正聞出版社，1992年六版。
25. 釋印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，2000年新版。
26. 蜂屋邦夫撰，雋雪艷、陳捷等譯，〈中國思想史中無與有之論爭〉，《道家思想與佛教》，遼寧：遼寧教育出版社，2000年。
27. 中村元，《龍樹》，東京：講談社，2003年。
28. Loy, David, *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, NY: Humanity Books, 1998.
29. Matilal, B. K., *Epistemology, logic, and grammar in Indian philosophical analysis*, Netherlands: Mouton & Co. N.V. Publishers, 1971.
30. Murti, T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Madhyamika System*, New Delhi: Munshiram



Manoharlal Publishers, 2003. (originally published: London: Allen and Unwin, 1955).

31. Robinson, R.H., *Early Madhyamika in India and China*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1967.
32. Santina, Peter Della, *Madhyamaka Schools in India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.

## (二)、期刊論文

1. 林建德，〈從漢譯《中論》裡的對反語詞析探其思維理路〉，《臺大佛學研究》第十五期 2008 年。
2. 林建德〈《老子》的對反語詞析探其思維理路〉，《東吳哲學學報》第十九期 2008 年。
3. 林建德〈《老子》有無觀之哲學新解〉，《長庚人文社會學報》第 1 卷,第 2 期 2008 年。
4. 林建德〈《中論》有無觀之哲學詮解〉，《玄奘佛學學報》第 10 期，2008 年。
5. 楊惠南〈龍樹的《中論》用了辯證法嗎？〉，《臺灣大學哲學論評》5 期 1982 年。
6. 楊惠南〈「空」中會有「不空」嗎？——〈從邏輯與辯證法看龍樹的論證〉有感〉，《鵝湖月刊》105 期 1984 年。
7. 楊惠南〈「空」否定了什麼？——以龍樹《迴諍論》為主的一個研究〉，《臺灣大學哲學論評》8 期 1985 年。
8. 蔡耀明〈《大般若經·第二會》的嚴淨／清淨〉，《佛學研究中心學報》4 期 1999 年 7 月。
9. 蔡耀明〈《阿含經》和《說無垢經》的不二法門初探〉，《佛學研究中心學報》7 期 2002 年。





10. 蔡耀明〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》32期2006年10月。

### (三)、工具書

1. Simon Blackburn, *Dictionary of Philosophy*, Oxford: University of Oxford Press, 1996: 104.
2. Ted Honderich ed. *The Oxford companion to Philosophy*, Oxford: University of Oxford, 1995



*Dao and Śūnyatā:*  
**A Comparison of Opposites and Related  
Thought Models in the *Laozi* and the  
*Mūlamadhyamakakārikā***

*Chien Te Lin*\*

***Abstract***

The unique thought models of the *Laozi* and the *Mūlamadhyamakakārikā* have always attracted the attention of scholars of Daoism and the Buddhist middle way. In this paper, I take the oppositional terms employed in these two texts as a starting point for an analysis of how their respective modes of reasoning, deduction and negation operate, and thereby attempt to show some contrasting features of their underlying philosophies.

I point out that the *Laozi* and the *Mūlamadhyamakakārikā* take entirely different standpoints with regard to worldly opposites. In *Laozi*, the universe consists of dualistic components which stand in opposition to each other. While constantly changing, each of these oppositional factors remains

---

\* Buddhist Tzu Chi University, Institute of Religion and Culture, Assistant Professor



subject to the vicissitudes of growth and decline between itself and its opposite. The questions of how to maintain balance in this dualistic world so as to save ourselves from decay, how to attain immortality, and how to accomplish everything without action are *Laozi*'s main philosophical concerns. By contrast, *Mūlamadhyamakakārikā* aims to get beyond all duality by way of examining the illusions between oppositional sides. Hence, it is clear that the two texts develop vastly differing theoretical models with which to view the worldly opposites.

**Keywords :** *Dao*, *śūnyatā*, opposites, thought models, duality, non-duality

