

## 同一與差異

—從唯物辯證法之基本原理來看龍樹的中道思維—

顏永春\*

### 摘要

本文試圖論證，龍樹的中道思想裡也具有一般唯物辯證法所持的重要觀點，假如它認為：「事物既是發展變化的，又有一定的連續性。正因為事物有一定的連續性，所以是「一」，又因為事物是發展變化的，所以又是「異（差異）」。

我們可以確定，如此的觀點在龍樹的整個思維裡是表露無疑的。當他說，「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常」時，不就在說明事物之間的關係是不能絕對同一，也不能完全相異，否則就會偏頗的忽略它們不僅有「相對差異」的一面，而且有「相似相續」的一面。假如同時兼顧這兩個面向，就是龍樹的中道思想所要表達的意含，那麼我們就可以說，這無非印證了唯物唯物辯證法對於一般知性形上學的警告：且勿落入「非此即彼」思維方式。

關鍵詞：同一、差異、緣起、辯證法、對立統一、相對主義。

---

\* 南華大學哲學研究所助理教授

## Identity and Difference:

### An Analysis of Nagajuna's Middle Way of Thinking from the Basic Principle of Material Dialectics

#### Abstract

This paper attempts to prove the thoughts of Nagajuna do manifest some key features of Material Dialectics. If it holds that, "things are always in the process of development and change, yet they do so within the traces of consistency, the essence of things is 'identity,' which also contends 'difference'." It is clear that in the thoughts of Nagajuna, this perspective of things is common, which reflects a dialectical mode of thinking. As Nagajuna said, "Whatever that arises depending upon whatever, that is not identical nor different from it. Therefore, it is neither annihilated nor eternal." There are always two sides of every single phenomenon: "relative difference" and "similar continuity." This perception of the two corresponding aspects of things in the world is the key for us to understand the Nagajuna's thought. Also, Nagajuna's argument can serve as a good device as does Material Dialectics today to bring down the construction of Western metaphysics — the "either-or" mode of thinking.

Keyword: Identity, Difference, Dependent Arising, Material Dialectics, Contradictory Unity, Relativism.

## 同一與差異

—從唯物辯證法之基本原理來看龍樹的中道思維—

顏永春

### 一、前言

從西方哲學史的演進來看，辯證法的出現其實很早；黑格爾在他的《哲學史講演錄》裡頭，就特別推崇赫拉克利圖斯的辯證法，稱其「對立統一」的思維形式是把握事物本質的正確方法。<sup>1</sup> 而在東方的哲學思想裡，具有這種思維形式的哲學學派也並不少見，例如歷史上的佛陀就是深具代表性的思想家之一。恩格斯在他的《自然辯證法》裡就曾經說過：

……辯證的思維——因為它是以概念本性的研究為前題——只對於人才是可能的，並且祇對於階段較高的人（佛教徒和希臘人）才是可能的，在近代哲學中，其發展才趨於完備。<sup>2</sup>

恩格斯的論斷依據何在？他到底是看到那些佛教哲學，我們不得而知。我們祇能強調，他的說法絕對不是無的放矢，因為祇要稍為了解佛教哲學的人，就能夠強烈的感受到其中的辯證思維，也

<sup>1</sup> 參考黑格爾《哲學史講演錄》，頁 325（suhrkamp，Werke18，1996）。

<sup>2</sup> 參見恩格斯《自然辯證法》，頁 112（1987，北京）。

就是上述所說的「對立統一」的思維形式。我們不要忘了，當歷史上的佛陀在證悟以後，為他人說法時，所強調的即是避開極端苦樂的中道生活法式。而當他面對那些偏執之形上學的思辨問題時，他還是堅持他一貫的中道思想；他要他的門徒，不要忘了世間一切事物的存在法則是「緣起法」，是「此有故彼有，此生故彼生」的法則。

眾人所知，龍樹的《中論》即是繼承此一中道思想而來的著作。他的「不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不去」的八不否定思想，根本上就是要反駁那些走極端主義的形上學思想家，這也就是說，他要反對的是外人所執著的偏見，假如他們把這八種事物當成是獨立不依的自性法。就以「一異」這對範疇來說，外人總認為一即是一，異即是異，兩者是毫不相干的事物；即一即異，即異即一之相互緣生的中道思想，對他們而言是難以理解的。我們可以說，當龍樹說，「若果從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常」（《中論》，18/10）時，<sup>3</sup> 即是在說明相互作用之下的事物，是不完全同一，也不完全相異，而是一方面同一，另一方面也是相異。一般「唯物辯證法」所強調之一異的「對立統一」原理，也就是肯定事物因變化而呈現出差異性與連續性的說法，在龍樹的思想裡是表露無疑的。就這一點來看，韓廷傑對一般空宗的論斷的確是有待商榷：

<sup>3</sup> 在梵文本裡並無「是故名實相」一句；此詩句祇是簡單的描述因果事物之相互依賴的關係是不完全同一，也不完全相異而已，如同印順的註解：「沒有一法不是相互關係的存在，一切是重重關係的幻網。……緣與緣所生的果法，有因果能所。因有因相，果有果相，果是「不即」是因的。但果是因的果，也非絕對的差別，所以又是「不異因」的。不一不異，就是因果各有他的特相，而又離因無果，離果無因的。」（中觀論頌講記，頁344，345）本文《中論》的中譯是依據吳汝鈞《龍樹中論的哲學解讀》（臺灣商務，1997）一書裡的版本（大正藏第30冊，1至39頁），同時並參考梵文本與歐美的譯文，如 Inada、Streng、Kalupahana 等…。

中論對八不的論述與唯物辯證法明顯相悖，唯物辯證法認為事物是運動、變化和發展的，正如斯大林所指出的：「同形而上學相反，辯證法不是把自然界看作靜止不動、停滯不變的狀態，而是看作不斷運動和變化、不斷更新和發展的狀態，其中始終有某種東西在產生，在發展；有某種東西在破壞、在衰頹。」事物的發展就意味著舊事物的滅亡，新事物的產生，所以唯物辯證法對世界的分析和三論宗完全相反，三論宗認為事物「不生亦不滅，辯證法則認為「有生又有滅」。因為事物是發展變化的，所以事物的常住性是相對的，變動性是絕對的，一切過程都轉化為它們的對立物。而三論宗則認為「不常亦不斷」。唯物辯證法認為，事物既是發展變化的，又有一定的連續性。正因為事物有一定的連續性，所以是「一」（同一），又因為事物是發展變化的，所以又是「異」。而不是如三論宗所說的「不一亦不異」。<sup>4</sup>

我們可以說，韓廷傑所以會有這種誤解，其中的一個原因，就在於《中論》所使用的語句形式大部份都是否定式的。其實，我們祇要知道龍樹之所以會大量的使用這種否定式的表達詩句，其目的就是為了反駁論敵的「自性見」，那麼我們就可以更加的了解他堅持主張事物是緣起的基本立場，這也就是說，他的「否定」是要反駁有自性的生滅、斷常、一異、來去等空想的事物，而無自性的生滅、斷常、一異、來去等實際存在的事物，則是他一直「肯定」接受的目標。類似韓廷傑的說法——「中論通過一系列的詭辯把「生」給「否定」了，接著又「否定」滅、常、斷、一、異、來、

<sup>4</sup> 參見韓廷傑《三論玄義校釋》，頁18（民80，台北文津）。

出」<sup>5</sup>——是應該放在龍樹反駁形上學的理论脈絡上來看，才是適宜的評斷。除此之外，韓廷傑似乎對於龍樹所闡述的「空」也有所誤解，以至於他會說：「龍樹不僅武斷地否定客觀世界的一切，就連佛教所講的四聖諦、八正道、十二因緣、涅槃、佛等，他都否定，即使是「空」，他也否定。」<sup>6</sup>我們可以說，韓廷傑在這裡不僅沒有理解《中論》第二十四品的內容脈絡，而且也无法透視龍樹講空的「正面或肯定」的意義，那即是：一切事物因自身空無自性而得以生起。所謂「以有空義故，一切法得成，……」（《中論》，24/14）的說法，不就是在闡明一切客觀的事物，包括四聖諦、八聖道，甚至佛、涅槃、第一義諦空等，都因為自身不是永恒不變、獨立不依之實體性的事物才得以成立？總而言之，當我們在研讀龍樹的《中論》時，切勿因為他使用大量的否定式詩句，而認定他是一位懷疑主義者或虛無主義者。我們可以大膽的確認，「緣起法」的基本立場是不走極端的；「形上學式」的肯定或否定事物的存在本質，根本就是違反它的中道精神。

依我的觀點來看，龍樹的緣起法確實如韓廷傑所說的，具有「樸素的辯證法因素」。<sup>7</sup>這個因素，講明了，無非就是在強調，世間的一切事物都不過是相互作用的存在，或者說，凡是在此作用下所產生的事物，無不是受著種種關係與條件的決定。所以，在此立場之下，根本就沒有任何事物是可以獨立自存。無疑的，這是世間一切事物的真實存在狀況，就如恩格斯所說：

當我們深思熟慮地考察自然界或人類歷史或我們自己的精神活動的時候，首先呈現在我們眼前的是一幅由種種聯繫

<sup>5</sup> 同上，頁 20。

<sup>6</sup> 同上，頁 20。

<sup>7</sup> 同上，頁 16。

和相互作用無窮無盡地交織起來的畫面，其中沒有任何東西是不動的和不變的，而是一切都在運動、變化、產生和消失。這個原始的、素樸的但實質上正確的世界觀是古希臘哲學的世界觀，而且是由赫拉克利特第一次明白地表述出來：一切都存在，同時又不存在，因為一切都在流動，都在不斷地變化，不斷地產生和消失。<sup>8</sup>

在此相互作用中，那被當成是原因與結果的事物相互依待而生；它們彼此之間有著「交相涉入，此起彼承」的情況；<sup>9</sup> 它們是一中有異、異中有一，或是說，常中有斷、斷中有常。按照黑格爾的說法，這種內在的相對性或說是矛盾性，即是一切事物的真實本質。<sup>10</sup> 因此，不論是龍樹或是一般的辯證唯物論者也好，他們在觀察事物的內在本質時，實際上就是從相互依待的觀點出發。印順說：「中觀法，不是從形式的差別去考察，而是從內容的彼此關涉中去考察；是從緣起法——內在相依相待中，更深入到事事物物的本性去觀察的。」<sup>11</sup> 因此，按照我的觀點，若要考察龍樹與一般唯物辯證法的相似性，是可以從一切事物皆是相依相待這個原理去進行的。由此原理進而會發現他們共同一致的主張：對立事物之關係是「亦此亦彼」，而非「非此即彼」。除此之外，我將說明龍樹絕不是一個懷疑主義者；他所提之八不與四句否定的真正意義，也將會在本文加以澄清，此即是說，它們祇是針對那些形上學之「偏見戲論」的否定，而不是連緣起的中道思想也要反駁。完成這個工作，我們就可以知道，一般唯物

<sup>8</sup> 參閱恩格斯《反杜林論》，頁 18（1970，人民出版社）。

<sup>9</sup> 參閱吳汝鈞《龍樹中論的哲學解讀》，頁 37。

<sup>10</sup> 參考黑格爾《小邏輯》，第 48 節（suhrkamp, Werke8, 1986）。

<sup>11</sup> 參閱印順《中觀今論》，頁 55（民 81，正聞出版社）。

論者所奉承的黑格爾辯證法之「對立統一」的觀點，其實與龍樹的中道思想有共通的地方。

然而，我必須強調，本文所從事的工作，並不是一個系統性的比較性研究，而祇是試著透過兩者所堅持的一些原理，來說明他們思想之中的一些相似性而已。本文在學術上若有少許貢獻，那應該就是借著一些如恩格斯之輩之唯物辯證論的基本觀點，重新來詮釋佛教「不一不異」的道理。

## 二、亦此亦彼

如果哲學家就是一群比常人更認真在探討一切事物的本質時，那麼他們一定很早就注意到一切事物之間的互相依賴的現象，並且從此認定此種現象就是一切事物之所以存在的根本原理。歷史上的佛陀在 2500 年前所宣稱的「緣起法」，其實就是在強調一切事物是生存在互相依賴的關係當中；所謂「猶如束蘆，相依而立」的說法，就是最好的譬喻。在《中論》理，龍樹說，「因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事」（《中論》，8/11），無非就是對這一原理的堅持。因此，若從這個前題出發，來看一切事物的產生，那就必然首先要強調，任何事物的產生必定有它們的條件性，從而也反對世間有任何事物是獨立自存的。就這一點而言，佛學裡的空宗確實具有濃厚的「樸素的辯證法因素」，誠如韓廷傑所言：

由此可見，三論宗「空」論的建立有兩方面的含義：第一、一切事物的形成都是有條件的；第二、任何事物都不是孤立的，事物之間存在普遍的聯繫。三論宗的這種論述，具有樸素的辯證法因素。斯大林說過：「一切以條件、地



點和時間為轉移。地點和時間也都是條件。」所以斯大林這句話的核心內容是說：任何事物的存在都離不開條件。<sup>12</sup>

是啊！何事何物能無條件的自生自立呢？假如佛教對一切事物之本質的領悟，都能夠自信的還原到用「因果」這對範疇來說明，那麼它的立基點，無非是建立在一切事物都是互相依賴的這個在普遍經驗上無法抹滅的事實。然而，假如一般人對於事物的這種因果關係祇停留在「表面」上的理解，那麼他們也就無法真正的了解到所謂的事物之間的「辯證關係」。這也就是說，如果人們把事物之間的互相依賴關係，看成祇是一種「兩個事物」之間的互相影響，而沒有看到它們「對立統一」的一面，那麼也就無法領會到佛教思維方式的特殊點。套用黑格爾的說法，這種觀點祇是一種外在的反思，它把互相依賴的關係祇看成是兩個孤立自存之事物的「外在」關係，從而沒有領會到這一層關係是內在於事物的本質裡。<sup>13</sup> 我們可以說，黑格爾在《小邏輯》第 81、82 節所要強調的，無非是指出，一切在「表面」上是獨立自存的事物，到最後終究是要趨向毀滅的，然而這個毀滅並不是一種外加在存在事物的東西，而是它與生俱來的內在本質；相對的，事物的毀滅也不是突然無因而起，而是一切存在事物之內在本質的自然的體現。這就簡單的譬如說，「生」是離不開「死」的作用，而「死」也是從「生」而來。總歸一句話：兩個看似對立的事物不是孤立、隔絕，而是「先天」上就統一在一起。當龍樹說，「若離於成者，云何而有壞，如離生有死，是事則不然。若離於壞者，云何當有成，無常未曾有，不在諸法時，」

<sup>12</sup> 參閱韓廷傑《三論玄義校釋》，頁 16。

<sup>13</sup> 黑格爾說：「對於一般的意識（即感性與知性的）而言，它所認識的對象都是在它們的孤立當中被當成是獨立且自存的。如當這些對象被認定是彼此互相聯繫、互相依賴時，則他會認為這些對象的互相依性，對於它們來說祇是一種外在的東西，而不是屬於它們的本質。」《小邏輯》，第 45 節附釋。

(《中論》，21/2-4) 不就是在說明同樣的道理，如同印順所說：

現象中，從無而有叫作生，生是發現。在這生起中，含有滅的否定作用，生與滅是不可分離的，所以說即生即滅。即生即滅的延長，就表現出一期生命的生死。假定生中不含有死的成分，他就決不會死。<sup>14</sup>

因此，我們可以肯定的指出，一般唯物辯證論所謂的「對立統一」的關係，按照佛教的術語，就是一種「無自性」事物之間的相因相緣的依賴關係，縱然它們看起來是互相排斥、對立的。而且，佛教所謂的「即此即彼、即彼即此」的思維方式，無疑的也在強調，要把握緣起事物的真正本質，那就要看到它們之間的這種互含不離的關係。就這一點而言，它在反對那種「非此即彼」之形上學的思維方式，的確是與恩格斯一致：

在形而上學者看來，事物及其在思想上的反映，即概念，是孤立的、應當逐個地和分別地加以考察的、固定的、僵硬的、一成不變的研究對象。他們在絕對不相容的對立中思維；他們的說法是：“是就是，不是就不是；除此之外，都是鬼話。”在他們看來，一個事物要嘛存在，要嘛就不存在；同樣，一個事物不能同時是自己又是別的東西。正和負是絕對互相排斥的；原因和結果也同樣是處於固定的相互對立中。初看起來，這種思維方式對我們來說似乎是極為可取的，因為它是合乎所謂常識的。然而，常識在它自己的日常活動範圍內雖然是極可尊敬的東西，但它一跨

<sup>14</sup> 參閱《中觀論頌講記》，頁216。

入廣闊的研究領域，就會遇到最驚人的變故。形而上學的思維方式，雖然在相當廣泛的、各依對象的性質而大小不同的領域中是正當的，甚至必要的，可是它每一次都遲早要達到一個界限，一超過這個界限，它就要變成片面的、狹隘的、抽象的，並且陷入不可解決的矛盾，因為它看到一個一個的事物，忘了它們互相間的聯系；看到它們的存在，忘了它們的產生和消失；看到它們的靜止，忘了它們的運動；因為它只見樹木，不見森林。<sup>15</sup>

我們也可以說，佛教的思維方式與一般形上學最大的不同點，就在於前者永遠不落入一種靜態的思維方式之中，從而能避開有關係的事物是「絕對對立」的想法，這也就是說，靜態的思維方式往往阻礙我們看到一個事實，此即：對立的事物是會相互過渡的。當然，會形成這種思維方式的原因，由語言所產生之固定性、片面性的幻覺是一個很大的關鍵；它往往會把一般是「相對差別」（relative distinction）的事物，帶入一種「絕對分離」（absolute division）的局面。<sup>16</sup> 所以重要的是，切勿把語言絕對化了，不要

<sup>15</sup> 參閱恩格斯《反杜林論》，頁19。

<sup>16</sup> 在這個觀點上 K. V. Ramanan 的詮釋真的很適當：“Extremes are species of blindness, kinds of dogmatism. They are of the form: ‘This alone is true, all else is false.’ The aspects singled out in the concrete becoming are exclusively clung to and held as ultimate; they are not appreciated as mere aspects. The relative distinctions within the natural polarity of the self-conscious intellection are turned into absolute divisions. Contrasting concepts of ‘is’ and ‘is not,’ ‘identity’ and ‘difference,’ etc., constitute the very form in which rational comprehension of the conditioned entities is worked out and by which the world of the determinate is appreciated as a system. This is the essence of the doctrine of conditioned origination. But under ignorance which functions by way of clinging, concepts are seized and an ultimacy is imposed on one of the sides in the pair of the contrasting terms and this ultimacy is then transferred to the entity to which the term refers and from which it derives its import. Thus what has only relative being is mistaken as a substantial entity; the fragmentary is seized as complete.” 參閱 *Nagarjuna's Philosophy as presented in the Maha-Prajnaparamita-Sastra*, 頁151 (1975, Dehli)

認為它指涉的是一個獨立自存、固定不變的事物。形上學家所作的，「有」就是「有」，「無」就是「無」的論斷，終究是難以證成的。倘若他們無法走出語言的「迷宮」，而把相對的事物絕對化了，那麼，他們就難以迴避一個善用「對立統一」之辯證思維的人的詰難。相對於此，一個善用「對立統一」之辯證思維的人，永遠就保有一個靈動活潑的思維方式，龍樹就是其中的佼佼者。他的《中論》無疑的是這類思維的代表作。譬如，就以思考因果事物之間的關係來說，他一定會從探討「因」如何能過渡到「果」的這一個問題出發，並且發現到它們的關係，其實並不止是「靜止」的「對立」而已，而且有它們因「流動」而「同一」的一面。換句話說，它們之間如果沒有共同性，而是截然不同的東西，那麼它們就不可能有過渡的事實發生。《中論》27品第16詩句所謂的，「……若天異人者，是則無相續」的置疑例子，就是最好的證明。

我們也可以說，一個真正的對立或是分別，祇能是在一種情況下成立，那就是，在對立的兩者之任何一方根本是找不到另一方的因素的時候，就像黑格爾所說的：「一般所謂的區別，必包含有兩種事物，其中一事物具有一種為另一事物所沒有的規定性。」<sup>17</sup> 因此，在世間的一切事物都是相依相待的前題之下，龍樹是無法接受任一的事物能與跟它有條件關係的事物有一個「絕對的差別」，就如同他的譬喻所強調，草絲相對於草蓆並不是一個「他者」，假如後者是因前者而成。<sup>18</sup> 毫無疑問，如此的辯證思維方式是反對形上學的，尤其是按照黑格爾之評斷的那種「知性形上學」。一般形上學之中的對立範疇，譬如，有與無、一與異、常與無常、善與惡、形式與質料、偶然性與必然性等等，對如此的形上學是不容並處的，也就是無法「對立統一」。其中的原因就在於如此的「知性」

<sup>17</sup> 參閱黑格爾《小邏輯》，第87節附釋（suhrkamp, Werke8, 1986）。

<sup>18</sup> 參考龍樹《十二門論》，頁19（鄭學禮譯，1982, Reide）。

思維方式，總是在兩者當中劃出一條使對立的事物永遠無法相互過渡的鴻溝。<sup>19</sup> 無疑的，這種不知道相互依待的事物是不可能截然二分的獨斷論，當然也就是龍樹所要反駁的首要對象。當他說，「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別」時，他不就是在反駁「非此即彼」之一般形上學的看法？世間與涅槃的確不是二種不同的事物，否則如何能從「此」到「彼」呢？若既然能從「此」到「彼」，那為何要嚴格的區別它們呢？<sup>20</sup> 總而言之，緣起法則之「此有故彼有」的說法，是一種「亦此亦彼」的思維方式。任何在對立事物之間有「僵硬的和固定的界線」的說法，都將是它首先駁斥的目標。恩格斯說得好：

……一切差異都會在中間階段融合，一切對立都會經過中間環節而互相轉移，對自然觀的這樣的發展階段來說，舊的形而上學的思維方法就不再夠了。辯證法同樣不知道什麼僵硬的和固定的界線，不知道什麼無條件的普遍有效的“非此即彼！”它使固定的形而上學的差異互相轉移，除了“非此即彼！”又在恰當的地方承認“亦此亦彼！”並且對立相互聯係；這樣辯證法是唯一在最高度地適合于自然觀的這一發展階段的思維方法。自然，對於日常應用，對於科學上的小實驗，形而上學的範疇仍然是有效的。<sup>21</sup>

<sup>19</sup> 參考黑格爾《小邏輯》，第32節附釋。

<sup>20</sup> 如印順說的：「生死與涅槃，繫縛與解脫，這不是截然不同的兩法。生死就是涅槃，繫縛就是解脫，「不」可說「離於生死」之外「而別有涅槃」，也不可說離繫縛之外，而別有解脫。」又說：「所以了生死得解脫，不是離了生死求涅槃，也不能就把生死當作涅槃。離生死求涅槃，涅槃不可得；視生死即涅槃，這涅槃也靠不住。」參閱《中觀論頌講記》，頁275，276，512。

<sup>21</sup> 參閱恩格斯《自然辯證法》，頁84、85。

我們也可以說，一個真正的辯證思維，其實就是一個要兼顧事物在相互作用時，所產生出來的二個存在層面，此即是：它們是相因相成，也是相凌相奪。這也就譬如說，無生即無死，但死也是生的毀壞。如果用「一異」這對範疇來理解這個譬喻，那麼無生即無死是表達出此對立二物之間的同一層面，而死也是生的毀壞則說出此對立二物之間確實有它們差異的層面；前者顯示出不離的一面，而後者卻顯示出可離的一面。若人能夠兼顧兩者，這才能真正的領悟到相互作用之現象所顯示出來的真正內容。這也就是恩格斯要我們不僅要看到對立之物的“非此即彼”，同時也要看到它們的“亦此亦彼”。如果這種思維的方式，就是黑格爾所謂的「思辨思維」（*das spekulative Denken*）所說的，在對立中認識統一，但統一也不排斥差別，<sup>22</sup> 那麼我們也可以說，這就是龍樹之中道思維。當龍樹說，「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常」（《中論》，18/10）時，一個真正隱含在表面上之否定語句的說法，其實也就是要我們同時看到相互依賴的事物一定是既差異且同一。這也就是說，一切事物「因緣和合生，彼此有相互依存性，也有統一性，但彼此各有他的不同形態，不妨有他的特性、差別性。」<sup>23</sup>總而言之，中觀思想所強調的「不一不異」，其實就是在說出明，互相依賴的事物不能是全然相同，也不能是完全相異，而是同中有異，異中有同，這也就是說，同與異都是相對的，而不是絕對的。正因為如此，「雖空亦不斷，雖有而不常……」（《中論》，17/20）之說法的正面含義，就是不僅表明，一切有關係的事物有其連續同一的地方，而且這連續同一的地方，也同時顯現出它們差異的一面。我們可以說，這種「即一即異、即異即一」的看法，不僅表現出辯證思維的靈活性，也道出了事物真實的存在本質。恩格斯說的好：

<sup>22</sup> 參考黑格爾《小邏輯》，第88節，註釋4。

<sup>23</sup> 參閱印順《中觀論頌講記》，頁32，33。

辯證法根據我們直到現在的自然科學實驗的結果，證明了：所有的兩極對立，總是決定於相互對立的兩極彼此的相互作用；這兩極的分離和對立，只存在於它們的相互依存和相互含攝之中。反過來說，它們的相互含攝，只存在於它們的相互分離之中，它們的相互依存，只存在於它們的相互對立之中；……<sup>24</sup>

在中論裡龍樹就曾舉五蘊與自我的關係，來加以說明這種相因相緣的事物是同時「相互含攝與相互分離」的現象：「今我不離受，亦不但是受，非無受非無，此即決定義。」（《中論》，27/8）在這個詩句中，龍樹所要強調的是：縱然一個能夠自立自存的「自性我」是根本無法證明的，但一個因緣和合的「假我」的確是存在的；它雖是經由其它條件物所和合的存在物，但它的確是不完全等同於建構它的條件物；並且，它雖然不與這些條件物完全同一，但它也不完全與它們完全相異。所以，嚴格來講，空宗並沒有把「條件性和真實性對立起來」，而且從所謂「量變質變」的角度來說，它對事物之生起的看法，也不違背辯證法的觀點。就這一點而言，韓廷傑的說法值得商榷：

辯證法是一種科學的方法論，它正確地論述了客觀世界的存在形態。三論宗卻把條件性和真實性對立起來，使他們得出了否認客觀世界的「空」論，這就完全背離了辯證法。……辯證法認為事物的條件性和真實性是統一的，如小雞的形成，需要受精的雞蛋，適當的溫度和一定的時間等條件，但我們能因此就說小雞不存在嗎？能說是「空」

---

<sup>24</sup> 恩格斯《自然辯證法》，頁127。

嗎？顯然不能。因為小雞的形成雖然需要那些條件，但那些條件的組合已使雞蛋發生了質的變化，小雞並不等於雞蛋。三論宗人只看到事物的形成需要一定的條件，他們並沒有認識到，也不可能認識到事物性質的根本變化，這就使他們陷入相對主義、詭辯論的泥坑。<sup>25</sup>

### 三、否定的否定

龍樹真的如韓廷傑上述所說的，是個相對主義者、或是一個詭辯論者嗎？假如我們對這兩個主義之主張的一般理解是：世界上根本不存在所謂的客觀之真理，因為一切事物都是相對的；而且，一般所謂的客觀真理，祇不過是一種主觀上的認定罷了，因為它是靠著熟練的辯論技巧所獲得的。我們可以說，這種主張的最後結果，就會形成一種類似公說公有理，婆說婆有理之「眾說紛云」的現象，以致於讓人放棄對事物之真實本質的探討。從「懷疑主義」的立場來看，任何的主張都會同時被它相反的主張所否定。此種現象又似乎讓人覺得，探討事物的本質就是一種庸人自擾的事情，從而認為我們是無法獲得事物的真實知識。譬如，在《中論》裡，當龍樹的論敵糾纏在事物到底是「有性」，還是「無性」的二種說法裡時，給人的一般「感覺」就是如此。然而，龍樹對於這二者的否定，就真的可以讓我們說他是一個放棄對客觀真理之追求的哲學家嗎？或把他歸類為一個終身抱持著「存而不論」之態度的懷疑主義者？<sup>26</sup> 換句話說，難到這就是一個認定「緣起」為一切事物之真理

<sup>25</sup> 參閱韓廷傑《三論玄義校釋》，頁16。

<sup>26</sup> 如同皮浪的說法：「我既不能從我們的感覺也不能從我們的意見來說事物是真的或是假的。所以我們不應當相信它們，而應當毫不動搖地堅持不發表任何意見，不作任何判斷，對任何一件事物都說，它既非不存在，也非存在，或者說，它既非存在，也非不存在。」參閱皮浪：著作殘篇。《古希臘羅馬哲學》（商務，1982）。引自考黃



的人，在對事物的認知上所要採取的態度嗎？在回答這個問題之前，或許我們可以從黑格爾對懷疑主義的批判獲得一些啓示。

眾所周知，黑格爾的「思辨理性」（das spekulative Denken）就是針對那些否定有客觀真理的懷疑主義者所提出的一種思維方式。他反駁說：

思辨的或肯定理性的（階段）在對立的規定中領會到它們的統一，（或）在它們的分解和過渡中，領會到它們所包含的肯定。<sup>27</sup>

這也就是說，黑格爾強調：一切事物雖然本身含有對立面的種子，但也不因此「對立矛盾」而趨向於滅絕；相反的，當他們過渡到他們的對立面時，它們祇是揚棄它們外在的虛假的獨立自存性，而最後是被保存在此對立面裡。因此，任何事物之「否定」的存在意義，對黑格爾來說，就不是祇是一種單存的純粹、抽象的否定，而是一種「規定性的否定」（bestimmte Negation）。這就譬如說，死亡一方面是對生命的「否定」，但另一方面它又是經由前者而所促成的東西，<sup>28</sup> 它本身是無法離開對前者的「肯定」。換句話說，它本身的內容就包含著被否定的前者，而不是一個無因而起的「直接的虛無」，就如同黑格爾所說的：

---

見得《西方哲學的發展軌跡》，頁 83（1995，揚智文化）。

<sup>27</sup> 參閱黑格爾《小邏輯》，第 82 節。

<sup>28</sup> 就像黑格爾說的：「這裡必須說明一切有限事物的本性，有限事物作為某物，並不是與他物毫不相干的對立著的，而是潛在的就是它自己的他物，而且因此引起自身的變化。在變化中即表現出事物予生俱有的內在矛盾，而且此矛盾驅迫著自己不斷地超出自己。……事物自身的概念就是它會變化，而變化只不過是它潛在本性的表現罷了。生者必死，簡單的原因即是因為生命本身即包含有死亡的種子。」同上，第 92 節附釋。

辯證法具有肯定的結果，因為它具有一個確定的內容，或因為它的結果的確不是空的、抽象的虛無（das leere, abstrakte Nichts），而是對那些被包含在其結果中之規定的否定，因為這結果不是直接的虛無（ein unmittelbares Nichts），而是一結果。<sup>29</sup>

假如懷疑主義能與虛無主義劃上等號，那麼它被批評的地方，無疑的是因為它不了解這種否定當中包含著肯定的存在意義。黑格爾所謂的「否定的否定」，也就是針對懷疑主義者所採取的「抽象否定」的一種「否定」。我們也可以說，黑格爾所面臨的困境，就在於如何克服懷疑主義者的基本反駁方式。當他們利用一切事物都是相互依賴的觀點，來當成否定一切客觀真理的利器時，他們很容易就下個定論：一個事物的本性若是含有，或是依賴「他物」時，那麼它本身就不是一個「自在自存」的事物；而一個不是自在自存的事物在存有論的層面上「根本」就是「不存在」。無疑的，「凡是矛盾的就是不可能」的觀點，是此派哲學家最高的信念。<sup>30</sup> 然而，在黑格爾的眼中，懷疑主義的「全盤式的否定」是「反」過頭了，因為事物並不因此而完全滅絕，此即是說，它會繼續的保留在對方裡。而一切事物若因此而是「對立矛盾」的，那也祇是表明了這是一切事物存在的本質罷了。總而言之，抽象的肯定是一個片面性的講法，然而抽象的否定本身，何嘗又不是另一個極端。前者也就是黑格爾所說的「知性思維」（das verstaendige Denken），而後者就是否定的「辯證理性」（die dialektische Vernunft）。此二種「片面

<sup>29</sup> 同上，第 82 節註釋

<sup>30</sup> 如同黑格爾說的：「……懷疑主義者停頓在一個否定的結果中：這個和這個本身之中包含一個矛盾，因此就消解了，因此就不存在了。」參見黑格爾《哲學史演講錄 II》，第 360 頁（sehrkamp, Werke19, 1993）。

性」的思維形式，也就是黑格爾的「思辨理性」極力要克服的地方。他說：

即在今日，懷疑主義還常被作是一切肯定知識 (alles positiven Wissens) 的一個不可抗拒的仇敵，因此又被認作是以考察 (如此) 肯定知識為己任之哲學 (思維) 的仇敵。但必須指出，事實上，只有有限、抽象知性的思維 (das endliche, abstrakt verstaendige Denken) 才畏懼懷疑主義，才不能抗拒懷疑主義。與此相反，(思辨) 哲學把懷疑主義當成一個環節而包括在自身之內，——這就是當成它的辯證階段。但 (思辨) 哲學不能像懷疑主義那樣，僅僅停留在辯證法的否定結果方面。懷疑主義沒有認清它自己的真結果，它認定懷疑的結果是純粹，也就是說，抽象的否定。辯證法既然以否定為其結果，那麼就否定作為結果來說，至少同時也可說是肯定的，因為肯定中即包含有它所自出的否定，是把對方當成揚棄的東西而包含在自身內，是沒有對方就沒有它自己。這種否定的形式 —— (否定中包含肯定的基本特性) ——，即是邏輯之第三種形式的基本規定，即思辨或肯定理性的形式。<sup>31</sup>

假如「否定包含著肯定」的想法，是黑格爾之思維超越懷疑主義者的地方，那麼，我們也可說，此超越處即是前者所強調的：對立事物必然是統一的。換句話說，後者沒有正視到：對立事物若分離，那它們就不可能存在。當他們利用一種觀點去否定另外的一個對立觀點的時候，他們的思維層次，按照黑格爾的措詞，它祇是

<sup>31</sup> 參見黑格爾《小邏輯》，第 81 節附釋。

一種「外在的反思」(aessere Reflektion)，此即是說，他們把相互依待的事物，一方面當成是獨立自存的事物，而另一方面又看成是一種處在矛盾關係當中的存在，以至於最後兩者皆被放棄或否定。康德處理「二律背反」的問題時，就是一個相當好的例子。總而言之，黑格爾之「對立統一」的思辨理性，就是要突破「相對主義」的困局而發展出來的一種新的思維形式。它直接的認定，「對立矛盾」才是一切事物真正的本質。<sup>32</sup> 當他說，一切都是對立矛盾的，不管是天上的、地下的、思想與非思想的，都無法逃避這個限制時，他並沒有像一般獨斷之形上學家們，祇把對立中的一個範疇當成是一個「肯定」的絕對真理，而排斥另外一個範疇；而且，他也並沒有把這兩個範疇看成是各自獨立存在的真理，而讓它們互相去「否定」對方，從而落入一個相對主義之泥淖；反而，他用「揚棄」(Aufheben)的概念，來說明兩個對立的範疇祇有在相互過渡當中，才有真理可言，就如同他說的變異(Werden)才是「有」與「無」的真理。<sup>33</sup>

理解完了黑格爾對懷疑主義的批判以後，我們就可以問，龍樹之類似「否定式」的辯證思維，真的就是黑格爾所要反駁的那種形式嗎？它真的符合如黑格爾所說的那樣，「……懷疑論是這樣的一種藝術，它把一切規定性的東西(alles Bestimmte)都消解了，指出了它們是虛妄無實的……」？<sup>34</sup> 然而，〈中論〉之「離有」，並且還要「離無」的中道思想，不就正是要掃除這一點疑慮嗎？換句話說，龍樹並不因一切事物沒有「自性」，而「完全」否定它們？如果黑格爾的「揚棄」，是在說明事物在過渡到對立物的時候，祇

<sup>32</sup> 如同黑格爾所說的：「……一切事物在自身都是矛盾的，而且是這樣的意義：這個命題比其他命題更能說出事物的真理和本質。」參閱《大邏輯》，〈本質論〉，頁 59 (Die Wissenschaft der Logik, 1813, Meiner, 1992, Hamburg)。

<sup>33</sup> 同上，第 88 節附釋。

<sup>34</sup> 參見黑格爾《哲學史講演錄 II》，第 358 頁 (suhrkamp, Werke 19, 1993)。

是揚棄了它們外在的虛假自存性，而終究是被保存在它的對立物之中時，此種觀點不就是呼應了龍樹「先有而今無，是則為斷滅」（《中論》，15/11）的忠告？所謂「交相涉入，此起彼承」的緣起法立場，不就是黑格爾之「否定之否定」的最佳解釋。<sup>35</sup>

我們可以更進一步的說，龍樹之「一切法空」或「一切法無自性」的立場，絕無意要否定任何自身是「對立矛盾」的事物，相反的，它要強調的正是：無自性之事物必有它們的緣起性格，這也就是說，他是真正接受「相對性與內在的矛盾性，為緣起法的根本性質」。<sup>36</sup> 關於此點，印順說的相當明白：

一切法因緣所生，佛法稱之為「二」，就是相對的，可以說它具有矛盾的特性。彼此的對立，固然是矛盾；矛盾而統一，這還是矛盾。矛盾是絕對的，雖是強調，但緣起的存在者，必有矛盾性可說，卻是事實。所以，什麼都可從各方面看的：你從這方面看，是變化無常，流動不息的；他從那方面看，卻是動中常靜，變化中的不變。從這點去

<sup>35</sup> 關於此點，我認為可與黃見得的解釋做個比較：「黑格爾把這種辯證的否定稱為「揚棄」。所謂「揚棄」，它有雙重意義：一方面，它意味著保持或保存；另一方面也意味著停止和終結。也就是說，「揚棄」不是簡單的否定，即不是簡單的停止和終結，它同時也是將被揚棄的東西的一種提高。經過這樣的否定結果，不是拋棄舊事物，不是舊事物的徹底消滅，不是否定一切，祇是拋棄舊事物中的片面性和直接性，也就是消極因素；在新事物中還保持舊事物，也不是把舊事物原封不動不加改造或不加批判地全盤保持下來，而是吸收舊事物的積極因素，並把他作為新事物的一個構成環節，保持於新事物的進一步的發展中，使舊事物在內容上得到提高和發展。所以，「揚棄」是事物發展過程中新事物與舊事物之間的聯繫和繼承的環節，它起了種推陳出新、繼往開來的作用。經過「揚棄」，新事物從舊事物中產生出來，但在新事物對舊事物的否定中包含著舊事物，是對舊事物的發展。這正好說明，為什麼「正、反、合」中，「合」這個概念比前兩者更具體、豐富和高級，也說明了黑格爾的圓圈並不意味著簡單的循環和簡單的回復。」參閱《西洋哲學的發展軌跡》，頁 299、300（1995，揚智文化）。

<sup>36</sup> 參見印順《中觀今論》，頁 47。

觀察，是統一的；從那點上去觀察，卻是種種的。所以統一與種種，變與不變，靜止與運動等爭辯，始終沒有解決。這不同的兩面，宇宙人生，一花一草，小到不能再小，大到不能再大，都具有的。這是世間的奧秘，沒有般若的空慧，透進他的底裡，無論怎樣是不能得到圓滿的解決。<sup>37</sup>

總而言之，一切事物是具有「對立矛盾」的本質，因而是「空」無自性的。此「空性」是因著事物有著如此的本質才被加以標示的，而不是說它們因如此而就「完全不存在」。從橫向面來看，當事物是依如此的本質而展現時，事物不僅有它們差異的一面，但也有它們同一的一面。此同一的一面，就隱含著對立事物是不可分離的事實；但此種不可分離的一面，又不排斥它們是有差異的事實。此種思維雖是難懂，但它的確是把握了事物的緣起性格，如同印順說的：「說生死不離，不離而又有生死的差別，這是難思的，這是如幻的緣起。」<sup>38</sup> 而從縱向面來看，事物不息的生生滅滅，又是「肯定」含有「否定」，「否定」也不離「肯定」，兩者的界線是無法被絕對分割的。我們可以說，要抓住龍樹的思維形式，那就要領會他所強調的「中道精神」。在此種前題下，「一切法皆不空」的論說，當然是一種偏見，並且，「一切法皆空」的主張，毫無疑問的也是一種片面性的說詞。「若法性空者，誰當有成壞？若性不空者，亦無有成壞」（《中論》，21/8）的說法，不就是最好的說明？所以在對事物的「不空」與「空」當中，絕對要嚴守「中道」的立場，否則，「絕對不空」是犯了「常見」，「絕對空」又是犯了「斷見」。因此，重要的是如何「不增不減」的把緣起事物的真正本質，如實的描繪出來。「雖有而不常，雖空亦不斷…」的說法不就是很好的

<sup>37</sup> 參見印順《中觀論頌講記》，頁印 121。

<sup>38</sup> 同上，頁 216。

措詞？若馬克斯說，「……辯證法在對現存事物的肯定的理解中，同時包含對現存事物的否定的理解，即對現存事物的必然滅亡的理解：辯證法對每一種既成的形式都是從不斷的運動中，因而也是從它的暫時性方面去理解……」，<sup>39</sup> 那我們祇能說，他祇有領悟到緣起事物之「肯定」必歸「否定」的「片面性」，而沒有領悟出另外的一個「否定」必含「肯定」的「片面性」，此即：新產生的事物，並不是完全的對舊事物的拋棄，而是保留了對方對於自己之發展的有利因素。黑格爾說：

花朵開放的時候，花蕾消逝了，而且人們會說，花蕾是被花朵否定了；同樣的情況，當結果的時候，花朵又被解釋為植物之一種虛假的存在（ein falsches Dasein），而果實（此時）是作為植物的真理而取代花朵的。這些形式不但彼此相異，並且互相排斥、互不相容。然而，它們流動的本性（ihre fluessige Natur）卻使它們同時成為有機統一體的（各個）環節（zu Momenten der organischen Einheit），它們在有機統一體中不但不互相抵觸，而且彼此都同等必要；而正是這種同等的必要性才構成（它們）整體的生命。然而，對一個哲學體系中的矛盾，人們一方面並不習慣於以這樣的方式去理解，一方面那能領會的意識，通常也不知道把這種矛盾從其片面中解放出來或把握其無片面性，且無法在看似衝突矛盾的形態裡去認識其中相輔相成的環節（gegenseitig notwendige Momente）。<sup>40</sup>

<sup>39</sup> 引自《馬克斯論方法》，黃瑞祺編著，頁22（2000，巨流）

<sup>40</sup> 參閱黑格爾《精神現象學》，頁4（1988，Meiner）

由上述黑格爾的這段話，我們更可以相信，他的思維方式的確符合中觀的說法：緣起事物是「相依相待，相凌相奪」的。假如一般人祇看到事物相凌相奪的一面，而沒有看到相依相待的一面，而且一味的用「此物」去否定「彼物」，以至對任何事物都採取否定的態度，那麼我們可以說，這就是一種偏執之片面性的認知形式，哲學史上的相對主義或懷疑主義，就是最好的代表。一切事物縱然不俱有絕對的本質，但如果把它們也看作是毫無「自性」的存在，或說它們根本就不存在，那麼此種看法的確是太偏了。恩格斯說的好，「……大麥粒一成熟，植株就漸漸死去了，它本身被否定了。這是否定之否定，作為這否定之否定的結果，我們又有了原來的大麥，但不是一粒，而是加了十倍、二十倍或三十倍。」<sup>41</sup> 由麥粒生長出來的植株，對麥粒而言雖然是一個否定的結果，但此否定的結果終究還是要再次的被新長出來的麥粒否定。因此，我們也可以說，任何事物的變化，也就是它們的否定，永遠有著「承先啓後，繼往開來」的作用。黑格爾所強調的「否定的否定」，其實並不是一種難以領會的道理，難以領會的，倒是我們為何一直超脫不了任何片面性的思考方式，譬如，佛教所講的「無生」就很容易因此而被誤解為否定一切生起理論的說法。

#### 四、無生

「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」<sup>42</sup>  
 （《中論》，1/1）假如龍樹的思想，因反駁一切關於對事物的論斷，而被誤解為一種懷疑主義，那麼從上述之詩句的表面形式中所

<sup>41</sup> 參閱恩格斯《反杜林論》，頁133。

<sup>42</sup> 梵文本裡並無「無生」一詞。然因前四生一一被否定，所以就給人一切關於生的理論皆將不成的感覺。



呈現出來的否定意味，似乎允許人可有如此的聯想。我們也可以說，大部份想探究龍樹思想的人，就是因為上述的表達方式，而誤解了他僅是一個呈口舌之能的「詭辯論者」，如同韓廷傑所說的：

這是說：一切事物既不是由自己生，也不是由其他事物而生，也不是由自己和他物而生，也不是由無因而生。由此斷言：沒有生。……中論通過一系列的詭辯把「生」給否定了，接著又「否定」滅、常、斷、一、異、來、出。<sup>43</sup>

龍樹真的對「生」沒有自己的見解嗎？他真的是一位秉持著「事物不可知，真理不可得，一切都可疑」之懷疑信念的思想家？或者，在生活上說他是如此的人：「對一切事物只能採取淡漠無情，無動於衷，莫之是，莫之非，隨遇而安的態度？」<sup>44</sup> 我們可以說，凡是持有如此誤解的人，都是忽略了龍樹寫《中論》的背景，此即，他祇是堅決否定一切帶有「自性見」之色彩的論說，而不是連那些符合佛陀之「緣起論」的主張也連並的要一起消除。印順說的好：

反過來問中觀學者，諸法究竟有沒有生呢？有生是自生呢？他生呢？共生呢？還是無因生？敵者還不是可以用同樣的方式來破斥你。中觀者說：一切法是緣生，緣生是不屬前四生的，所以就免除了種種過失。……因為外道小乘都執有實在的自體，所以用四門破除自性生，而無性緣生，不能與四生混濫的。<sup>45</sup>

<sup>43</sup> 參閱韓廷傑《三論玄義校釋》，頁20。

<sup>44</sup> 參閱黃見得《西洋哲學的發展軌跡》，頁84。（1995，揚智文化）

<sup>45</sup> 參閱印順《中觀論頌講記》，頁64。

是的！即是這個「緣生」，才是龍樹要表達的最高真理！龍樹所強調的「無生」，真的並不是要否定世間一切事物之生起的現象，它祇是要告訴那些形上學家，他們那些帶有「自性」的觀點，是無法符合日常經驗裡真正的生起現象。不然，我們可以自問：那有被生的事物與生它的事物是完全等同呢？那有事物與生它的事物是根本不同呢？那有此兩者同時俱有絕對同一與絕對差異的觀係呢？若無，那我們就可以說，事物是無因而生嗎？我們也可以說，龍樹之所以無法在這四種主張裡一一給予一個正確的明示，主要是所提出的問題本身，一開始就限制了回答的可能性，而不是說，除了這四種問題的提法之外，就毫無其他提問題的方式。譬如，若有人問龍樹，「業」與「業者」的關係是不是互相依賴的？<sup>46</sup> 它們的關係是不是同中有異、異中有同？那麼龍樹必定是會給予一個肯定的答案。總而言之，「無生」的正面含義也無非在告訴我們：一切生起的事物是毫無自性的，它是由一個本身也是無自性的「他者」而來；而前者與後者的真正關係正是同中有異，異中有同。如此的解釋是不會產生像前面「四生」所具有的矛盾，也才不會予人誤認龍樹是一個「詭辯論者」。<sup>47</sup>

在此，我們可以問，假如龍樹要表達的不過是如此「平易」的道理，那為何會有如此多的誤解產生呢？很明顯的，其中的重要關鍵就在於，有不少人把「緣生」的另一個講法，也就是「空」，絕對化了。換句話說，若有人把「空」認為是指涉一種絕對無的狀況，那我們祇能說，他是「脫離」了事物來說「空」，而不是就因緣條件之事物來說它本性即空。當我們在試圖理解「空」義時，的

<sup>46</sup> 參考《中論》，8/11。

<sup>47</sup> 如同吳汝鈞所說的：「乍看之下，龍樹的這種說法似是詭辯，但它其實不是詭辯，至少其目的跟詭辯有所不同。它不是為辯論而辯論，而是要掃除我們對日常事物的自性執取，不以之為具有自性。他指出，若我們以自性的眼光來看日常的東西，則日常東西賴以生起的因果法則便不能夠成立了。」參閱《龍樹中論的哲學解讀》，頁 27。

確是不應該逾越龍樹「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」（《中論》，24/18）的立場，否則就會有種種不恰當的詮釋產生，就如同印順說的：「假使不知空也是假名的安立，為離一切妄見的，以為實有空相或空理，這可以產生兩種不同的倒見：一、以為這真實的空性，為萬有的實體；一轉就會與梵我論合一。二、以為空是什麼都沒有，既成為謗法的邪見。」<sup>48</sup> 龍樹自己也把如此不善於解「空」，以致於有誤解的人，類比成那些因不會捕蛇而遭反噬的人；的確，因把「空」絕對化了，種種的誤解也跟連而來：

從「中道」是脫離「兩邊」的不偏不倚的佛教最高「真理」來說，這是折衷主義；從「中道實相」即因緣所生法的「空性」，是「言語道斷，心行處滅」的，既不能說，又不能想來說，這是不可思議的神祕主義；從「中道」就是「佛性」，人人有佛性，祇要努力修行，都可以成佛來說，這種「佛性論」是赤裸裸的唯心主義；從「無情有性」，一切草木都有「佛性」，都有「涅槃性」來說，連草木也具有神性了。總括起來說，「中道實相」諸法性空體現出虛無主義和神祕主義。<sup>49</sup>

我們可以說，不僅外人如韓廷傑，因把「空」絕對化，而誤解空宗就是「虛無主義和神祕主義」，就連佛教徒本身也容易有類似的誤解，譬如說：「由絕對真實的觀點看來，宇宙是一個如如不動的整體，那裡既沒有東西產生，也沒有東西消滅。這是龍樹辯證法千條萬緒的匯歸處，我們於此領會，才不至陷於尋章摘句之失。」

<sup>48</sup> 參閱印順《中觀論頌講記》，頁470、471。

<sup>49</sup> 參閱韓廷傑《三論玄義校釋》，頁30。

<sup>50</sup> 假如這個「絕對的真實」就是佛陀「證悟」以後要表達的真理，那我們可以問，他何以一再的強調，事物的真實存在狀況是無常、無我呢？何以他終生宣導的是「此有故彼有，此無故彼無」緣起道理呢？而且，當初佛陀反對論敵的形上學立場，是不是會因此解說而消失呢？對於所謂「不生不滅」，或是「無生」的解釋，我還是認為印順的說法比較符合佛陀或龍樹的本意。他說：「諸法空性，本來寂滅的，在寂滅的法空性中，不見一法實生，不見一法實滅，生滅的幻相宛然而寂然，所以說：「不生亦不滅。」<sup>51</sup> 因此，假如所謂的「寂滅」，不是說有一個絕對的存在境地是，「那裡既沒有東西產生，也沒有東西消滅」，而是完全針對有事物是「實生實滅」之說法的一種反駁，那麼我們可以說，這就是龍樹所說的，「若法眾緣生，即是寂滅性」（《中論》，7/17）的立場。換句話說，也就是這種反駁任何事物擁有「自性」的立場，才是「龍樹辯證法千條萬緒的匯歸處」。況且，龍樹之「以有空義故，一切法得成」（《中論》，24/14）的「經驗主義」立場，不就是針對形上學之「終極實體」的預設而提出的？總而言之，我們的確要注意龍樹在《中論》13/9 的警告，<sup>52</sup> 且勿把所謂的「空性」想像成一種不可思議的「神祕實體」，<sup>53</sup> 否則佛教「緣起法」就會偏離它原始的精神。就這一點來講，F.J. Streng 就看得很清楚：

<sup>50</sup> 參閱虞愚《龍樹辯證法底基本特徵》一文，頁 363（佛教邏輯與辯證法，民 67，大乘文化出版社）

<sup>51</sup> 參閱印順《中觀論頌講記》，頁 499。

<sup>52</sup> 它說：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」見《中論》13/9。

<sup>53</sup> 如同印順說的：「本性，不是有甚麼實在的本體、或能力。佛法說色等一切法本性寂滅，使人即俗以顯真；真如寂滅不是什麼神祕不思議的實體，所以從來不說從體起用。如不能把握這點，則佛法必將與中國的儒道、印度的婆羅門、西洋哲學的本體論、唯心論合流。」參閱《中觀今論》，頁 200。

我們清楚的理解到，並無一個絕對的本質是「空性」（或涅槃、般若）可以指涉的；我們知到，當空性被描述成不可言傳、不可思議且無有名相時，這並不隱含著，真有如此之一事物可具有這些描述以當其特徵。空性是非實體性的且是非知覺性的。（然而）「非實體性」並不意含非存在，而祇是否定事物之在其自身為真實，而且，「非知覺性」也並不意謂空性是為一無意識性的境域；勿寧是說，空性是為檢驗，那經由概念化思維所形成之對於實體化現象的執著。因此，「空性」本身在存有學與認識論的意義上，（意謂）兩者皆為空：「空性」是無有任何自存之物，且超越「空」與「非空」兩者之名相。祇有當此兩義牢記於心，我們才能明了，龍樹如何把現象世界之空性連結到任何絕對之存在與主張的空性。<sup>54</sup>

## 五、結論

宇宙間的一切事物，無不是靠著互相依賴的力量才能夠生存。若有人主張，有事物是獨立不依、自有自成的，那麼我們祇能說，這是一種幻覺，或是一種不符合實際經驗的想法。況且，「五

<sup>54</sup> 原文：「By clearly understanding that there is no absolute essence to which 'emptiness' (or 'nirvana' and 'perfect wisdom') refers, we recognize that when emptiness is described as inexpressible, inconceivable, and devoid of designation, it does not imply that there is such a thing having these as characteristics. Emptiness is nonsubstantial and nonperceptible. As 'nonsubstantially' does not indicate non-existence, but a denial that things are real in themselves, so 'non-perceptibility' does not mean a state of unconsciousness; rather, it serves to check the inclination to substantialize phenomena through conceptualization. Thus, 'emptiness' itself is empty in both an ontological and an epistemological sense: "it" is devoid of any self-sufficient being, and it is beyond both designations 'empty' and 'non-empty'. Only if both senses are kept in mind can we see how Nagarjuna relates the 'emptiness of the phenomenal world' to the 'emptiness of any absolute entity or assertion'.」參閱〈Emptiness, a Study in Religious Meaning〉，頁 47，1967。

陰常相續，猶如燈火焰，以是故世間，不應邊無邊」，這也就是說，我們應該從事物變化的現象，來領悟出一個道理：它們是相似相續之事物，然而此相似相續性又不排除它們的差異性。從這個基本的立場出發，龍樹的辯證思維的確具有「唯物辯證法」的基本立場，如同韓廷傑說的：

唯物辯證法認為，事物既是發展變化的，又有一定的連續性。正因為事物有一定的連續性，所以是「一」（同一），又因為事物是發展變化的，所以又是「異」（差異）。<sup>55</sup>

此種「不一不異」的思維形式，也就是說，互相依賴之事物的關係，不是完全同一，也不是完全相異的主張，絕對在整個龍樹的著作中可以得到印證。印順說的對：「現代辯證唯物論所說的矛盾統一等，也不出一異的範圍。」<sup>56</sup> 因此，若有人不了解，我們是可以以一異這兩個在範疇，來說明這兩種中西哲學思想的相似性，那麼我們祇能說，這或許是因為地域不同，或者是因為語言的隔離所產生的結果。總而言之，從「同中有異、異中有同」的原理出發，是可以發覺到兩者在對待事物的態度是極其相近的，譬如，在建構一個政府體系的時候就應當維持一個「平衡點」，以便我們不落入偏任何一邊的極端狀態。<sup>57</sup> 假如世上有值得學習的智慧，此種不偏不倚的「中道」思想，或許就是一個良好的選擇。

<sup>55</sup> 參閱韓廷傑《三論玄義校釋》，頁18、19。

<sup>56</sup> 參閱印順《中觀今論》，頁89。

<sup>57</sup> 如同黃瑞祺說的：「在辯證矛盾的發展中，片面強調一分為二，容易流於無政府主義，耽於分裂與抗爭，忽視辯證過程中統合或重整的環節，而統合的環節具有階段性提昇的意味；相反的，如果片面強調合二為一，則整體化（totalization）的趨勢過強，可能防礙個體或部份的個性或自主性。辯證法試圖結合二者並在二者間找尋一個平衡點。」參閱《馬克思論方法》，頁26、27。

## 參考文獻

- Hegel, *Die wissenschaft der Logik als der erste Teil der Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, Suhrkamp, Werke8, 1992.
- Hegel, *Die Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein, Wesen und Begriff, 1812-1832*, Meiner, 1990, 1992, 1994.
- Hegel, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Werke18, 1996.
- 吳汝鈞,《龍樹中論哲學解讀》,(大正藏第30冊,1至39頁)。
- 印順,《中論觀頌講記》,正聞,1992。
- F.J. Streng, *Emptiness, a Study in Religious Meaning*,1967.
- D.J.Kalupahana, *The philosophy of the Middle Way*, 1986, New York.
- 張世英譯註,黑格爾《小邏輯》,唐山,1987。
- 賀麟譯,《小邏輯》,台灣商務,1998。
- 楊一之譯,《邏輯學》,北京商務,1991。
- 賀麟、王太慶譯,《哲學史講演錄》,谷風,1987。
- Hans-Georg Gadamer, *Hegels Dialektik, Seches hermeneutische Studien*, 1980, Tuebingen.
- 恩格斯,《自然辯證法》,北京,1987。
- 韓廷傑,《三論玄義校釋》,台北文津,1991。
- 恩格斯,《反杜林論》,人民出版社,1970。
- 龍樹著,鄭學禮譯,《十二門論》,Reide, 1982。
- 黃瑞祺編著,《馬克斯論方法》,巨流,2000。
- 黑格爾,《精神現象學》,Meiner, 1988。
- 黃見得,《西洋哲學的發展軌跡》,揚智文化,1995。

虞愚，〈龍樹辯證法底基本特徵〉，《佛教邏輯與辯證法》，大乘，  
1978。