

一個「合題」的審思 ——由高達美視域融合來看龍樹的中道哲學

顏永春*

摘要

本文要證明的是：高達美視域融合的觀點與龍樹的中道哲學有其極為相似的地方。筆者的前題是：假如高達美的融合觀是淵源於黑格爾式的合題，那麼我們必然也可以在龍樹的中道哲學上印證到這種相似性。經由筆者的分析之後，這個觀點應該是可以確立的。要言之，辯證法的思維方式不僅存在黑格爾那裡，而且在高達美與龍樹的身上也可以發覺到。

關鍵字：視域融合，中道哲學，辯證法

* 南華大學哲學系副教授



一個「合題」的審思 ——由高達美視域融合來看龍樹的中道哲學

顏永春

一、前言

眾所周知，黑格爾是幾位孕育高達美思想的重要哲學家之一；尤其是他那種對立統一之辯證法的思維模式，在高達美的詮釋學當中可說是處處可見。因此，當高達美提出一個視域融合 (Horizontverschmelzung) 的觀點來調合傳統與當代之間的尖銳對立之時，一點也就不令人感到驚異。他說：

歷史意識是意識到它自己的他在性，並因此把傳統的視域與自己的視域區別開來。但另一方面，正如我們試圖表明的，歷史意識本身只是類似於某種對某個持續發生作用的傳統進行疊加的過程，因此它把彼此相區別的東西同時又結合起來，以便在它如此取得的歷史視域的統一體 (Einheit) 中與自己本身再度統一。(WM311, 312)¹

若說黑格爾的偉大處之一就在於他提出正、反、合的辯證法來打破任何執著於二元對立的思惟模式，那麼我們何嘗不能說，高達美詮釋學的一項貢獻也是如此？換言之，假如這種「把彼此相區別的東西同時

¹參見高達美《Wahrheit und Methode Bd. II》(Tuebingen, 1990)，以下簡稱《WM》。本文的中譯除了少許的修飾與加入一些德文之外，基本上是參考洪漢鼎《真理與方法》(上海：上海譯文，2004)的翻譯。



又結合起來」的思維模式即是高達美融合觀的主軸特色，那麼如此的評斷便是適宜的：若要理解高達美，必然先要通過黑格爾。況且，筆者也深深地以為，任何人只要對高達美詮釋學的一些核心名相，諸如效果歷史意識、詮釋學循環等稍有領會，他即不難贊同上述的論斷。無論如何，當高達美自己也拋出這樣的讚美之詞——「這裡黑格爾說出一個具有決定性的真理，因為歷史精神的本質並不在於對過去事物的修復，而是在於與當代生命做出思維上的調合（Vermittlung）」（WM174）——之時，我們在辯證法的層次上即可把他們視為同質性相當高的哲學家了。

無可諱言，正是在如此的正、反、合或融合、調合之觀點下引發本文的寫作動機。筆者的構思是：假如高達美的融合觀是也是淵（淵）源於黑格爾式之「合題」而來的一個「既舊又新」的理念，那麼我們必然也可以在龍樹的中道觀上印證到極為相似的觀點。一個強而有力的證明便是《中論 18/10,11》的說法：「若法從緣生，不即不異因，是謂為實相，不常亦不斷。不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。」²。表面上，這二首偈頌是經由一個「雙非」句式所呈現出來的「否定」立場，然而其中卻也隱含著一個「肯定」的「中道融合」的觀點。按照吳汝均之「極為特殊」的闡釋，如此的中道觀便是：

…從眾緣和合而成立的法與構成此法的眾緣或因具有「不即

²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，也不完差異而已。本文《中論》的中譯是引自吳汝鈞《龍樹中論的哲學解讀》（臺灣商務，1997）一書裡的大正藏版本（大正藏第30冊，1至39頁）；會採用它的原因也是因為書中載有方便查閱的偈頌編號。除此之外，筆者同時亦參考梵文本與歐美的譯文，如 Inada、Streng、Kalupahana 等…，以便如實呈現《中論》的原初內容。



不異」的關係。不即不異的關係就是指雙方存著此起彼承、
交相涉入的情況，在這種情況中，雙方具有相同的地方，亦
有相異的地方。³

明顯地，具有如此辯證意味的「雙方具有相同的地方，亦有相異的地
方」的中道觀，一定與高達美的融合觀有著極其相似的地方。要言之，
它們都是對立統一之辯證思維的一種真實體現。

假如筆者上述的見解無誤，那麼本文的撰寫就是一個相當有意義
的工作！本文首先將闡明兩者思維的基本結構；接著單獨釐清高達美
融合觀的概念；最後再以所獲的心得重新審視龍樹的中道觀。

二、中間地帶

無可置疑，高達美詮釋學的一個引爆點就在於論敵的一項理想化
的立場：為了全然把握歷史的客觀性，當代詮釋者就應該排除那些被
自身傳統所左右的先入之見（Vorurteile）。因此這樣地主張——「…我
們必須置身於時代精神中，我們應當以它的概念和觀念，而不是以我
們自己的概念和觀念來進行思考，並從而能夠確保歷史的客觀性」

⁴——便成為高達美論敵之至高訴求。然而，高達美卻反駁地說：

³參見《龍樹中論的哲學解讀》頁 332（台灣商務，1997）。另外，頁 175 頁也
有如下的措詞：「但這個反對論者卻忽略了第三種情況，這即介乎決定地有自
性的作者與決定地無自性的作者的中間情況——緣起的狀態。在實在…與虛
無…的狀況之外，尚有緣起地有及緣起地無的狀況。」

⁴原文是：「時間不再主要是一種由於其分開和遠離而必須被溝通的鴻溝，時間
其實乃是現在植根於其中的事件的根本基礎。因此，時間距離並不是某種必
須克服的東西。這種看法其實是歷史主義的幼稚假定，即我們必須置身於時
代精神中，我們應當以它的概念和觀念，而不是以我們自己的概念和觀念來
進行思考，並從而能夠確保歷史的客觀性。事實上，重要的問題在於把時間
看成是理解的一種積極的創造性的可能性。時間距離不是一個張著大口的鴻



理解甚至根本不能被認為是一種主體性的行為 (Handlung der Subjektivität)，而要被認為是一種置自身於傳統過程中的行動，在這過程中過去和現在經常地得以互相促成 (vermitteln) 這就是必須在詮釋學理論裡加以發揮的東西，因為詮釋學理論過多地被某個程序、某種方法的觀念所支配。(WM295)

由此可見，高達美詮釋學的確與提出上述主張的歷史客觀主義者有所不同，因為它要的歷史「真理」並不是一種想借由某種排斥傳統之科學方法論的產物。基於這樣的前題，高達美於是堅決地認定，一個要理解歷史真相的人無論如何都不應該把傳統看成是一種「異己的東西」，反而是說：「真正的要求，無論如何不是使我們遠離和擺脫傳統。我們其實是經常地處於傳統之中，而且這種處於決不是什麼對象化的 (vergegenständlichend) 行為，以致傳統所告訴的東西被認為是某種異己的東西——它一直是我們自己的東西……。」然而，縱然理解者要把傳統當成是「自己的東西」，另一方面高達美卻也不否認，後人在理解歷史真相的當時必然也會因著時間距離 (Zeitenabstand) 的原故，因而會產生一些不同於「原創意」的「差異」現象。因此，他又說：「…它描述了詮釋者和原作者之間的一種不可消除的差異 (Differenz)，而這種差異是由他們之間的歷史距離所造成的。」(WM301)

綜上所述，我們即難獲得一個結論：傳統流傳物與當代詮釋者在看高達美的眼中其實是處於一種黑格爾式的「矛盾關係」，也就是說，它們之間存在著一種同一性與差異性，或說連續性與間斷性同時並存

溝，而是由習俗和傳統的連續性所填滿，正是由於這種連續性，一切流傳物才向我們呈現出來。」



的現象。若說高達美因為面臨著如此的「矛盾關係」，因而企盼於一個合理的解決之道，那麼筆者會說，這是一個言之成理的說法。由「孕育」的角度來看，胡塞爾、海德格的現象學或詮釋學與柏拉圖的「對話哲學」當然是幫助高達美的大功臣，然而若是因此忽略了黑格爾的辯證法給予他深刻的影響，那麼必然也會產生一些無法一窺全貌的遺憾。再者，從文獻來看，縱然高達美對黑格爾的「唯心辯證法」也不甚滿意，⁵ 但是前者的確也接受了後者的一些見解，這也是不容置疑的地方，否則怎會出現如下之詮釋學立場的講法：

詮釋學必須從這種立場出發，即試圖去理解某物的人與在流傳物中得以語言表達的東西是聯繫（Anschluss）在一起的，並且與流傳物得以講述的傳統具有或獲得某種聯繫。另一方面，詮釋學意識明白，它不可能以某種毫無疑問理所當然的完全一致性（Einigkeit）方式與這種東西相連繫，正如它不可能與某種不中斷的繼續存在的傳統相連繫一樣。實際上存在著一種熟悉性（Vertrautheit）和陌生性（Fremdheit）的兩極對立，而詮釋學的任務就是建立在這兩極對立上。……這裡給出了一種對立關係。流傳物對於我們所具有的陌生性和熟悉性之間的地帶，乃是具有歷史意味的枯朽的對象和對某個傳統的載隸屬性之間的中間地帶。詮釋學的真正位置就存在於這中間地帶內（In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik）。(WM300)

⁵基本上，高達美批評黑氏的點大概在於，他的辯證法缺乏對話的過程，因此是一種獨白的辯證法；另外也批評他預設了一個終止運動的絕對知識，這是不符真正的詮釋學經驗的。這些也都是筆者贊同的觀點。讀者可參考《WM》頁 361-364 的說法。



假如筆者沒有誤解上述的引言，那麼高達美要闡述的中間地帶其實就是一種充滿著辯證氣息的流變之道。其中的要點大致有三：

1、當代人 B 若要理解流傳物 A 是什麼，那就有賴於 B 也要「熟悉」A 的傳統，也就是說，B 要與 A 置身於「同一」傳統裡，否則 B 即無法理解 A。這就譬如說，當代人若要理解《心經》，那他當然要生活在中國文化裡，否則他就不可能如實的理解《心經》的內容。

2、然而，當 B 去理解 A 之時，又會因 B 對 A 之傳統的「陌生性」，或說因與 A 各別置身於各別「差異」的傳統裡，因而讓 B 所理解的 A 已非原來的 A。這就譬如說，由於當代人已不再生活於《心經》的舊年代，而且在理解《心經》之時又因加入當代的一些新的想法，因而他所理解的《心經》已非原來的《心經》。

3、所以，在 B 理解 A 的過程中，就會出現 B 對 A 之傳統有「熟悉性」與「陌生性」同時並存的現象，因而讓 B 理解的 A 同時是 A 與~A 的現象。前者表示，A 的原初內容至少部份還在，因而讓 B 還能夠理解它；後者意謂 A 的原初內容已部份流失，因為 B 在理解 A 之時已加入自己部份的東西。這就譬如說，當代人仍然可以理解《心經》，但是因加入一些當代的東西，因此所得的《心經》內容已是古代加上當代的東西了。

我們也可以說，高達美之所以會提出他的「中間地帶」的想法，無非也是要人避開兩種偏頗或片面的觀點：

1、傳統若無連續性，詮釋即不可能！因為在傳統斷裂的狀況之下，當代理解者根本無法對流傳物有任何的詮釋行為。這就譬如說，假如理解《心經》的文化早在二千年前就斷滅了，那它對於當代人來講無非就是一部「有字天書」。



2、傳統若無間斷性，詮釋也不可能！因為在傳統都恆常的狀況之下，當代理解者對流傳物的任何詮釋行為都將形成「畫蛇添足」的多餘之事。這就譬如說，假如理解《心經》的文化自古一成不變，那麼當代人根本就不會對《心經》有任何的詮釋。

假如上述的便是高達美「中間地帶」之概念的內涵，那麼我們就可以說，它與龍樹所要走的否定兩邊的「中道路線」，必然有其極為相似的地方。而且，事實上有人便是把高達美的成名作看成是一種超越兩邊的哲學；Richard J. Bernstein 就是其中一位。他說：

一個本書更適宜的標題或副標題，而且的確是高達美全部的哲學事業，或許可以是「超越客觀主義和相對主義」。高達美最初的哲學目標是揭露那種游移在對立兩極之間之思維模式的謬誤，並且啟發我們一條關於理解的新思維，它表明了，當我們使用客觀主義和相對主義概念時，我們的在世存有的（being-in-the-world）便被扭曲了。⁶

若說高達美的「一生」是在與「常見」與「斷見」抗爭，那龍樹的志業何嘗不是如此？而且，整部的《中論》不就是這種「中道路線」在開展？今舉一例：

若世間有邊，云何有後世？若世間無邊，云何有後世？

五陰常相續，猶如燈火焰，以是故世間，不應邊無邊。《中論 27/ 21,22》

在此，龍樹表明了，由色、受、想、行、識組合而成的生命體也與其它事物一樣，毫無例外地處於剎那剎那的變化之中，而且變化的

⁶參見 Richard J. Bernstein 《Beyond of objectivism and relativism》，p115
（University of Pennsylvania Press，1983）



情況有如正在燃燒的燈火焰一般。龍樹的意圖明顯的大略有三點：一、一切的生命都是處於變化之中；二、前面的生命階段必然會延續到後面的生命階段，因此它是沒有邊界的；三、然而前面的生命階段也不會因此延續就一定與後面的生命階段完全沒有差別，以至於它又是沒有邊界的。要言之，一種處於連續性與間斷性之間的流變生命才是龍樹的生命觀。

為了印證上述的說法正確無誤，筆者特地引了印順《中論 16/1》——「諸行往來者，常不應往來，無常亦不應，眾生亦復然」——的詮釋來加以證明：

先考察諸行的流轉：是恒常不變的流轉呢？是無常演變的流轉呢？假定是常恆不變的流轉，這不但不成其為諸行（行是遷流變化的），也不成其為流轉。常恆是前後一致沒有變化的；人間常在人間，天上常在天上，這還說什麼流轉呢？所以在「諸行」「往來」生死中，如執著「常」住，就「不應」說他有「往來」。假定是無常演變的流轉，無常是終歸於滅，而且是剎那剎那的即生即滅。滅了，還有什麼從前世轉到後世去呢？有從前世到後世的法，必有前後的延續性；纔生即滅的無常，如執有自性，怎麼可以說他有流轉？所以諸行是「無常」的，也「不應」說它有往來。諸行的常無常，不可說他有往來生死的流轉；依蘊、界、處而安立的眾生，說他是常或無常，也同樣的不能成立生死流轉的往來。所以說：「眾生亦復然」。⁷

⁷另外吳汝鈞也說：「他先假定在流轉當中，例如從 A 流轉（或說轉變）成為 B，A、B 兩者之間需要有一種連續性（continuity）。即是說，從 A 流轉成 B，一方面當然有變化，但另一方面，A、B 之間亦應存在一些相同的因素，亦未有



若說龍樹擅長的辯駁技倆便是提一個類似「二律背反」的命題來「逼死」他的論敵，這也是個事實。以上述的為例：一、絕對有常的生命觀根本無法切合生命的流變現象，因為「常恆是前後一致沒有變化的」；二、反之，絕對無常的說法也是自相矛盾，因為「纔生即滅的無常，如執有自性，怎麼可以說他有流轉？」既然如此的两邊都無法契合生命的流變現象，那麼唯一能夠讓人信服的答案便只能落在類似高達美所提的「中間地帶」了！

然而，我們可以說，最早提出這種「中道路線」的人其實並不是龍樹，而是釋迦佛。《中論 15/7,8,9,10,11》便說：

佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。若法實有性，後則不應異，性若有異相，是事終不然。若法實有性，云何而可異，若法實無性，云何而可異。定有則著常，定無則著斷，是故有智者，不應著有無。若法有定性，非無則是常，先有而今無，是則為斷滅。

既然龍樹也說，「定有則著常，定無則著斷，是故有智者，不應著有無」，那麼我們便可以說：龍樹的確跟著佛陀的腳步在弘法，而且走的路線正是佛陀宣示的那種緣起中道觀。這樣的中道觀若是再經由《中論 15/10,11》的偈頌來加以佐證，那麼它的意蘊便會更加地顯著：

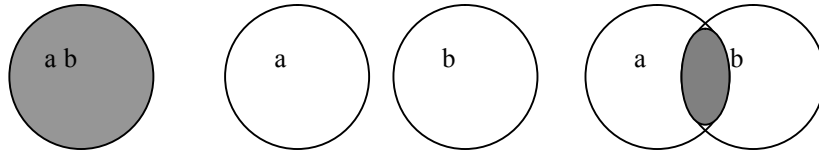
若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。

變化的因素，才能說是 A 變成了 B。這些流轉當中未有變化的因素就構成了連續性。倘若沒有這連續性，就不能確定的說 A 變成了 B，因為可能 A 變成了 C、D、E 或其他東西，而 B 則是從別的東西而來。所以，A 與 B 之間必須具有連續性，我們才能說 A 變成 B。」頁 266。



然而，值得我們注意的是：這兩個偈頌除了表面上所顯示的「否定」之意謂外，隱藏在其中的「肯定」含義也是不（缺字）容加以忽視。換言之，當龍樹以「雙非」的方式來反駁論敵對於因果關係的錯解時，其實他的心目中是俱備了一個相當堅實的「正見」。為了證明這樣的詮釋並非是個偶發的想法，筆者特地引證了吳汝鈞的圖式來加以說明：⁸

(一) 完全相同 (二) 完全別異 (三) 部份相同和部份不同



依照吳先生的見解，第一與第二個圖式皆非龍樹的選項，因此唯有第三個才是他心目中的答案。我們也可以這麼說：第一個是錯誤的，因為它無法顯示因果之間的差異性；第二個也絕非正確，原由是它缺乏標示兩者相似之處的能力；因此唯有能夠避開前兩者之不足之處的第三個才是「正見」。這樣的「正見」換成另外的措詞便是：

…從眾緣和合而成立的法與構成此法的眾緣或因具有「不即不異」的關係。不即不異的關係就是指雙方存著此起彼承、交相涉入的情況，在這種情況中，雙方具有相同的地方，亦有相異的地方。⁹

如果這樣的「中道路線」可以被接受，那麼我們就可說，它其實是很吻合高達美「中間地帶」的說法。有人就說：

⁸參見〈龍樹中論的哲學解讀〉p25. 台比，商務，1997。

⁹參考同註解 3....。



…高達美指出，人們經驗世界的模式是詮釋學的，原因是我們與自身的所在的世界，總是處於一種既熟悉又陌生的關係中；一方面，我們擁有某些既定的東西，作為我們與世界的原始聯繫；另一方面，新的、陌生的成份不斷加入，這於是促使我們不斷進行新的理解活動。換言之，我們即是在不斷的詮釋與理解活動中，塑造自身的生命圖像。¹⁰

總而言之，筆者認為，無論是高達美的「中間地帶」還是龍樹的「中道路線」也好，其實都具有黑格爾之「合題」的主要性格。證明這是一個可以被採信的觀點，我們將在下文進一步的分析高達美的融合觀。

三、綜合與融合

如上述所說，高達美詮釋學深受黑格爾辯證思維的影響，因此當他說出，他的詮釋學是建立在熟悉性和陌生性的中間地帶時，一點也不會令人感到意外；而且，當如此的美言——「這裡黑格爾說出一個具有決定性的真理，因為歷史精神的本質並不在於對過去事物的修復，而是在於與當代生命做出思維上的調合（Vermittlung）」（WM174）——被高達美說出口時，我們真的很難想像，他的詮釋學不會具有黑格爾的色彩。況且，假如黑爾格的「思辨思維（das spekulative Denken）是在對立中認識統一，但統一也不排斥差別」的話，¹¹那麼下列的引言不也是這種思維的具體呈現？

與歷史意識一起進行的每一種與流傳物的接觸，本身都經驗

¹⁰ 參見陳欣白《對話與溝通》（臺北：揚智，2003），頁 35。

¹¹ 參考黑格爾《小邏輯》第 88 節，註釋 4。



著文本與現在之間的緊張關係。詮釋學的任務就在於不以一種樸素的同化去掩蓋這種緊張關係，而是有意識的去暴露這種緊張關係，正是由於這種理由，詮釋學活動就是籌劃一種不同於現在視域的歷史視域。歷史意識是意識到它自己的他在性，並因此把傳統的視域與自己的視域區別開來。但另一方面，正如我們試圖表明的，歷史意識本身只是類似於某種對某個持續發生作用的傳統進行疊加的過程，因此它把彼此相區別的東西同時又結合起來，以便在它如此取得的歷史視域的統一體中與自己本身再度統一。(WM311)

若說辯證法並不排除對立物之間的矛盾關係，那麼高達美的這種講法——「詮釋學的任務就在於不以一種樸素的同化去掩蓋這種緊張關係，而是有意識的去暴露這種緊張關係」——不就是個證明；而且，若說辯證法的主軸特色也就在於它對揚棄運動（*Bewegung des Aufhebens*）的高度闡揚，那麼高達美的這種主張——「歷史意識本身只是類似於某種對某個持續發生作用的傳統進行疊加的過程，因此它把彼此相區別的東西同時又結合起來」——不也是個不容否認的事實。無論如何，高達美的視域融合觀的確充滿著濃厚的正、反、合的辯證氣息。說它正，是因為高達美並不反對流傳物的確有個原創的視域；說它反，是因為高達美並不認定這個視域是恆常的，而是會隨著現代視域的加入而出現差異；最後說它是合，是因為雖然已出現兩個差異的視域，然而這個差異卻是個包含在一個更大之合的視域裡。因此，高達美也說：

這樣一種自身移置（*Sichversetzen*），並非是一個個體移入他人的個體之中，也不是使另一個屈服於我們自己的標準，而是意謂著朝向一個更高普遍性的提升（*die Erhebung zu*



einer hoheren Allgemeinheit)，這種普遍性不僅克服了我們自己的特殊性 (Partikularitaet)，而且也克服了他人的特殊性。「視域」這一概念本身就表示了這一點，因為它表達了進行理解的人必須要有卓越的寬廣視界。獲得一個視界，這總是意謂著，我們學會了超出咫尺的東西去觀看，但這不是為了避而不見這種東西，而是為了在一個更大的整體中按照一個更正確的尺度去更好的觀看這種東西。(WM310)

要言之，這種說法——「這樣一種自身移置，並非是一個個體移入他人的個體之中，也不是使另一個屈服於我們自己的標準」，不就是在強調，統一當中也有對立的一面；而且，「這種普遍性不僅克服了我們自己的特殊性，而且也克服了他人的特殊性」——無非也是主張，對立當中必有統一的一面，並且期望「在一個更大的整體中按照一個更正確的尺度去更好的觀看這種東西。」

假如上述的論述過於「辯證」，以至於令人難以掌握的話，那麼我們還是可以透過下列二個比較具體的例子來加以解說。高達美說：

誰想理解，誰就從一開始便不能因為想儘可能徹底地和頑固地不聽文本的見解而囿於他自己的偶然的前見解中——直到文本的見解成為可聽見的並取消了錯誤的理解為止。誰想理解一個文本，誰就準備讓文本告訴他什麼。因此，一個受過詮釋學訓練的意識從一開始就必須對文本的另一存在有敏感。但是，這樣一種敏感既不假定事物的「中立性」，又不假定自我的消解，而是包含對我們自己的前見解和前見的有意識同化。我們必須認識我們自己的先入之見，使得文本可以表現自身在另一種存在中，並因而有可能去肯定它實際的真理以反對我有自己的前見解。(WM273, 274)



我們可以說，這就是著名的作品論與讀者論互相對峙與融合的狀況。明顯地，在高達美眼中任何文本根本不具客觀的意義，否則就不會說，文本的意義必須經由讀者閱讀後才知道它在說什麼；然而，若說文本因此失掉它的客觀性，這也不是實情，因為讀者也無法在毫無任何文本的狀況下，可以憑著他的先入之見即可以決定文本的意義；所以最好的狀況就是如同高達美建議的，以一個更高視域的角度來融合兩者各呈己見的局面。這就譬如說，當一個道士首次閱讀一本佛典時，他一開始便會期望完全的把握其中的內容；然而他也發現，當他要達到這樣的理想狀態之時，他又必須借助一些道家的概念去理解；所以，最後呈現出來的結果便是一個融合兩者的東西。

第二的例子是：

我們應當承認，一尊古代神像——它不是作為一種供人審美享受的藝術品；過去被供奉在神廟內，今天被陳列在現代博物館中——即使當它現在立于我們面前時，仍然包含它由之而來的宗教經驗的世界。這有一個重要的結果，即這尊神像的那個世界也還是屬於我們的世界。正是詮釋學的宇宙囊括了這兩個世界。(WM441)

除此之外，我們甚至可以大膽地斷定，類似上述的融合過程其實在我們的週遭事物之中也是不斷地上演著；大至人類歷史文化的發展，小至個人生活的變遷，甚至自然物演化過程都是這種融合的的實例。例如現代佛教宣揚的人間佛教不就是經歷一場激濁揚清的過程而來？其中的變遷過程，不就是因為佛教有識之士秉持著一切法無我、無常的原則，因而認定以往的出世佛教必須適時的變革，否則弘揚佛法之時必會遭到更多的阻力；然而雖說是變革，卻還是保有某些佛教基本的理念——譬如佛、法、僧三寶——的存在，否則它就不能冠以佛教的



名稱。又譬如說，一個護理人員知道，他的天職必須依照南丁格爾護理倫理的基本精神來照顧病人；然而他也知道，如此的精神與現代醫院的經營理念必有所衝突；最後她的決擇便是個去異求同的融合結果，也就是說，她會揚棄雙方一些不合時宜的地方，進而採取一種兼顧的態度來從事他的工作。又例如一棵蘋果樹一開始一定按照它舊的條件在成長；然而隨著後來新的生長條件的加入，它必然也要修正它原本的生命路線，以便它能夠繼續生存下去；但是如此的更新也不是說，新的生命就能恣意妄為的不根據舊的生命來生長；因此最後的情況一定是舊的和新的生命在經過一番互相協調之後來共塑這棵蘋果樹的命運。

總而言之，高達美的融合觀深具辯證思維的色彩；它的確是黑格爾式之綜合說的一種延伸與展現，縱然它也包含了其它的要素在內。

四、融合與中道

假如筆者在第三節的闡釋正確無誤，那麼這一節的著墨重心就在於：如何透過高達美的融合觀來審視龍樹的中道觀，以便我們更能清楚地把握到後者原本即擁有的意涵。基本上筆者認為，至少有三點必須注意：

1、高達美融合觀裡頭的「合」絕對不是龍樹四句否定裡的第三句！

一般而言，研究龍樹哲學的人很容易把其它哲學裡頭的「合題」都當成是四句否定裡的第三句。然而我們必須說，這其實是個誤解。我們可以舉一些例子來證明。首先的便是《中論 21/3》說的：「成壞共有者，云何有成壞？如世間生死，一時則不然。」我們可以說，龍樹之所以會有如此的回應，原因就在於，他的論敵極欲透過成壞同時並



立的構思來迴避龍樹的攻擊。然而如此的「巧思」最後還是會面臨失敗的結局，因為二個極端對立的自性之物在事實的經驗上是根本是無法並存的。這就譬如說，生命若是恒常不動的，那它就毫無機會去接觸死亡；反之，死亡若是自生自存的，那麼它也不再叫做死亡，因為它並非是從生命延續而來的東西；如此一來，生命也不再是生命，死亡也不再是死亡了。另外像《中論 11/5》記載的「生及於老死，有得一時共，生時則有死，是二俱無因」，以及《中論 25/14》說的「有無二事故，云何是涅槃？是二不同處，如明暗不俱」，都是可以等同視之！

無論如何，這種令二個具備自性之對立事物同時並存的構思，絕對不是高達美融合觀的原義。我們真的很難想像，這種只是把兩個事物做成一個「外在結合」而不去考慮它們之間的辯證關係的「合題」，會是高達美的融合觀。

2、龍樹絕非是個不具真理觀的詭辯論者！

「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」¹²（《中論》1/1）當龍樹這樣宣說時，有人因此就認為，龍樹是個沒有「定見」的哲學家。下列的便是個實例：

龍樹說：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。由此他斷言：沒有生。……龍樹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。

然而龍樹對一切事物的生起，甚至滅、常、斷、一、異、來、出等等，真的都沒有一點兒的主張或立場嗎？筆者的心得是，凡是持有這般看

¹² 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。



法的人都忽略了一個難以駁斥的事實，那就是：龍樹並沒有連那些不帶「自性見」之色彩的「緣起論」也一並要加以滅除。不僅 D.J.Kalupahana 根據事實的經驗毫不遲疑地反對這樣的說法，¹³ 而且印順不也說了：

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，而無性的緣生，不能與四生混濫的。¹⁴

既然緣生才是龍樹的「正見」，那麼他要「否定」的對象無非也就是那些不正視事物生起之「現象」的「形上學家」了！我們的確也不否認，龍樹在《中論》裡真的大量地應用「否定式」的，或是所謂的「雙非」句子來表達他的見解；然而，我們若是仔細地的找尋一些「肯定式」句子，我們還是可以如願以償，譬如：

1、「因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事。」（《中論》8/11）

2、「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說。」（《中論》17/20）

3、「若天異於人，是即為無常，若天異人者，是則無相續。」（《中論》27/16）

無論如何，筆者並不贊同把龍樹當成是個不具「真理觀」的詭辯

¹³ 參考 D.J.Kalupahana (The philosophy of the Middle Way), 1986, New York, 頁 107, 108。

¹⁴ 參閱印順《中觀論頌講記》，頁 63, 64。



論者；¹⁵ 他心目中的「真理」就是中道觀，而且如此之不偏兩邊的中道觀其實就是高達美的融合之說。

3、龍樹中道觀即是高達美的融合觀！

如同前文所述，高達美融合觀深受黑格爾綜合說的影響，因此當我們說，龍樹中道觀即是高達美的融合觀之時，必然也要舉證出，在龍樹的哲理裡也存在著類似兩者的思維方式。若說黑格爾的「思辨思維是在對立中認識統一，但統一也不排斥差別」時，那下列的講法不也是具有極為雷同的地方：

龍樹立足在一切法空，一切法是假名緣起的，這才能善巧的破立一切。若一切法是實在的常爾的獨存的，那甲乙兩者發生關係時，你說他是一還是異呢？彼此獨立，沒有關係可談。一呢？就不應分為甲乙。若說亦一亦異，或者非一非異，那又是自語相違。所以唯有承認一切法無自性，是緣起假名，彼此沒有獨立不變的固定性。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。¹⁶

除此之外，高達美也說，他的融合觀是要建構「一個更大的整體」來克服兩個對立視域的辯證運動。按照筆者的心得，如此的辯證運動其實也就是俗稱的一種「承先啟後，繼往開來的」運動，如同高達美說的：

¹⁵ 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。

¹⁶ 參閱印順《中觀論頌講記》，頁 32，33。



這樣，這種循環在本質上就不是形式的，它既不是主觀的，也不是客觀的，而是把理解活動描述為流傳物的運動和解釋者的運動的一種內在相互作用（Ineinanderspiel）。支配我們對文本理解的那種意義預期，並不是一種主觀性的活動，而是由那種把我們與流傳物聯繫在一起的共同性（Gemeinsamkeit）所規定。但這種共同性是在我們與流傳物的關係中、在經常不斷的教化過程中被把握的。這種共同性並不只是我們已經總是有的前題條件，而是我們自己把它生產出來，因為我們理解、參與流傳物進程，並因而繼續規定流傳物進程。

(WM298)

若是如此，那麼研究龍樹中道觀的人就不該排斥所謂的「辯證運動」了！如同上述所說，一切事物的緣起運動必是「此起彼承，交相涉入」，或說「推陳出新，繼往開來」的活動，因此在此過程中必然會呈現出正、反、合之不斷重覆的過程。而且，如同真正的辯證運動所顯示的，這個往上提昇的大視域是不會有個絕對的運動終點，因為它只是一個暫時的停住點而已。¹⁷ 換言之，只要新的因緣又加入，這個大視域必然又會是一個由正走向反的新運動。就譬如說，當原始佛教消失了以後，小乘佛教就出現了；而且當小乘佛教經過一番對原始佛教之改革與保存的揚棄過程後，它此時此刻的這個融合點並不會因此就停住，以致於說它已保有永恆的真理；反而是說，這個融合點還是會因著內外部因緣的變化與加入，因而重新起動另一個正、反、合的運動；新

¹⁷ 高達美也說：「人類此在歷史運動在於：它不具有任何絕對的立足點限制，因而它也從不會具有一種真正封閉的視域。視域其實就是我們活動於其中並且與我們一起活動的東西。視域對於活動的人來說總是變化的。所以，一切人類生命由之生存的以及以傳統形式而存在於那裡的過去視域，總是已經處於運動之中。」（WM310）



運動的結果也就是大乘佛教的出現。

總而言之，無論是高達美的融合觀還是龍樹中道觀都是對立統一之辯證法的一種體現。在這個前題之下，研究龍樹的人就不應該再把下列的說法當成是個陌生的東西了：

…視域融合是動態發展的，視域是理解的起點、角度、立場和可能之前景，而非封閉的、僵化的，理解者總是不斷地擴大並修正自己原有的視域。視域的融合是對原有的視域特殊性的揚棄，其結果會形成一種新的、更大的視域，而這種視域又會成為更新、更大一輪理解的出發點。這樣理解的視域將逐步擴展，像滾雪球一樣，它不僅包括原來兩個視域，而且超越了原來的兩個視域，達到了一種更高的普遍性。……這在另一層面上，或者說更大的層面上體現了一種解釋學的循環，這種循環同樣是辯證法意義上的，它符合黑格爾所揭示的否定的否定的規律。¹⁸

五、結論

如同筆者在前言裡所說的，本文寫作的動機是在黑格爾的合題與高達美的融合說之下所引發的。筆者的前題是：假如高達美的融合觀是淵源於黑格爾式之合題而來的一個「既舊又新」的理念，那麼我們必然也可以在龍樹的中道觀上印證到這種的思維模式。經由筆者的論證之後，這個觀點應該是可以確立的。尤其當筆者以《中論 18/10,11》的一個詮釋——

¹⁸ 參見何衛平《通向解釋學辯證法之途》（上海：三聯學術文庫，2001），頁201，202。



…從眾緣和合而成立的法與構成此法的眾緣或因具有「不即不異」的關係。不即不異的關係就是指雙方存著此起彼承、交相涉入的情況，在這種情況中，雙方具有相同的地方，亦有相異的地方

——做為一個強而有力的舉證之後，這個論點便會凸顯出來。而且，假如這個論點可以被接受，那麼它便會改變一個長久以來的龍樹學之印象，也就是說，龍樹只會以「雙非」或「四句否定」的形式來反駁任何的「戲論」，而不會有任何「肯定式」的見解。

然而，筆者必須承認，筆者的論點其實不夠新穎，因為在早先時期即有人提出類似的主張。譬如呂澂就說過：

由於執著諸法有實在的實體，便會跟著來了生、滅、斷、常、一、異、來、去等相的法執；假使明白法體之不實在，自然八相俱非。但是諸法緣起、生滅等相並非純無依據的，所以在這些中間應該離開兩邊的執著來觀察它、理會它，以得著合理的實踐。¹⁹

假如一個理解龍樹的人便是「在這些中間應該離開兩邊的執著來觀察它、理會它，以得著合理的實踐」，那麼我們何嘗不能說，這也是高達美詮釋學的理想？總而言之，筆者在這篇文章所從事的工作，便是替龍樹的中道哲學在做一些「表詮」的工作，而且可以借助的地方剛好就是高達美的融合觀！

¹⁹ 參見呂澂〈佛家辯證法〉（《佛教邏輯與辯證法》，民國 67，大乘文化出版社）頁 3338。



參考書目

1. 吳汝鈞，《龍樹中論哲學解讀》，臺北：商務，1997。
2. 印順，《中論觀頌講記》，臺北：正聞，1992。
3. 帕瑪，《詮釋學》，嚴平譯，臺北：桂冠，1992。
4. 賀麟譯，《小邏輯》，臺灣：商務，1998。
5. 楊一之譯，《邏輯學》，北京：商務，1991。
6. 賀麟、王太慶譯，《哲學史講演錄》，臺北：谷風，1987。
7. 何衛平，《通向解釋學辯證法之途》，上海：三聯，2001。
8. 虞愚，〈龍樹辯證法底基本特徵〉，《佛教邏輯與辯證法》，臺北：大乘文化，1978。
9. 陳榮華，《葛達美詮釋學與中國哲學的詮釋》。臺北：明文，1998。
10. 陳欣白，《對話與溝通》，臺北：揚智，2003。
11. 潘德榮，《詮釋學導論》，臺北：五南，1999。
12. Gadamer. *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke, Bd.1,2 Tuebingen, 1990.
13. Hegel. *Die wissenschaft der Logik als der erste Teil der Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*. Suhrkamp, Werke8, 1992.
14. Hegel. *Die Wissenschaft der Logik , Die Lehre vom Sein , Wesen und Begriff 1812-1832*. Hamburg Meiner, 1990、1992、1994.
15. Hegel. *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*. Suhrkamp. Werke18, 1996.
16. D.J.Kalupahana. *The philosophy of the Middle Way*. New York, 1986.
17. Richard J. Bernstein. *Beyond of objectivism and relativism*. University of Pennsylvania Press, 1983.



A Reflection on ‘Synthesis’
——Look at Nagarjuna’s Middle Way of Philosophy
through Gadamer’s Fusion of Horizon

Yu-Chun Yuan*

Abstract

This text wants to proof the similarity of Gadamer’s fusion of horizon and Nagarjuna’s Middle Way of Philosophy. The author’s prerequisite is: If Gadamer’s fusion of horizon comes of Hegel’s synthesis, then we can proof the similarity in Nagarjuna’s Middle Way of Philosophy, too. Due to the author’s analysis, this similarity is justified. Just to sum up, the thinking of dialectic is not only found in Hegel’s, but also in Gadamer’s and Nagarjuna’s Philosophy.

Keyword : fusion of horizon, Middle Way of Philosophy , dialectic

* Department of Philosophy, Nanhua University, Associate Professor.

