

有限與無限 ——從黑格爾來看龍樹的中道思維

顏永春*

摘要

本文主要的目的是論證出，黑格爾與龍樹在批判一般的形上學時所依據的觀點是一致的。假如一般的形上學堅持有一個「無限」的事物，可以在質的方面是有別於一個「有限」的事物，並且認定唯有前者才是唯一值得追求的對象，那麼此種觀點終將難逃黑格爾與龍樹的批判。從兩者所持的原理（變異與緣起）出發，所謂的「有限」與「無限」的真實關係一定是既相異也統一。所以，一般形上學把兩者完全割裂的做法是不符合事實的情況。

關鍵詞：緣起、變異、對立統一、有限、無限

* 南華大學哲學研究所助理教授

Finitude and Infinitude

—A Hegelian Viewpoint of Nagarjuna's Middle Way of Thinking

Yu-Chun Yuan

Abstract

The main purpose of this paper is to argue that Hegel and Nagarjuna based their respective criticisms of general metaphysics on concordant views. If general metaphysics insists on positing something 'infinite', qualitatively different from finite things, and takes it to be the only object worth pursuing, then such a view would hardly escape the criticisms set forth by Hegel and Nagarjuna. In the light of the principles - becoming and dependent arising - upheld by both of them, the so-called true relationship between the finite and the infinite must be both unitary and divergent. Thus, the dichotomy between finitude and infinitude affirmed by general metaphysics does not accord with facts.

Keywords: Becoming, Dependent Arising, Contradictory Unity, Finitude, Infinitude.

有限與無限

——從黑格爾來看龍樹的中道思維

顏永春

一、前言

做爲一個有限的生命體我們難免會去憧憬一個無限的事物，其中的原因或許就在於短暫易逝的事物總是無法給予安穩的感覺。然而，何時何處有著一個無限的事物呢？畢竟，一個永恆同一且不受其它條件限制的事物在一般經驗上不會有過；而種種有關的理論論證卻往往有其矛盾之處。

在西方哲學史上黑格爾對於知性形上學（*Metaphysik des Verstandes*）的批評是相當著名的。他從對立統一的思維方式出發，指出此種形上學所犯的重大錯誤，一言以畢之，就在於把看似對立的事物當成是兩個截然不同的存在體，以致於使兩者永無調和之時。換句話說，當知性形上學堅持對立的事物在本質上必然是永遠相互否定或排斥時，一道無法克服的「鴻溝」便橫立於其間。如此的觀點當然會遭受到黑格爾的批評；他從赫拉克利圖斯的「對立統一」原理中所學到的，不就是正要破除這種堅固的二元論嗎？我們可以說，黑格爾的哲學思維在他的其它論述裡或許有其難以領會之處，然而對於知性形上學之

思維方式的批判，卻不能不說是一種強力明確的見解。例如，知性形上學分裂有限與無限的做法就是他極力反駁的一種。他說：

認為有限與無限有不可克服的對立的二元論，卻沒有明瞭這個簡單的道理，因為照二元論的看法，無限只是對立的雙方之一方，因而無限也成為一個特殊之物，而有限就是和它相對的另一特殊之物，像這樣的無限，只是一特殊之物，與有限並立，而且以有限為其限制或限度，並不是應有的無限，並不是真正的無限，而只是有限。——在這樣的關係中，有限在這邊，無限在那邊，前者屬於現界，後者屬於他界，於是有限就與無限一樣都被賦予同等的永久性和獨立性的尊嚴。有限的存在被這種二元論造成絕對的存在，而且得到固定和獨立性。這種固定的獨立的有限，如果與無限接觸，將會銷融於無形；但二元論絕不使無限有接觸有限的機會，而認為兩者之間有一深淵，有一無法渡越的鴻溝，無限堅持在那邊，有限堅持在這邊。主張有限與無限堅固對立的人，並不像他們想像那樣，超出了一切形而上學，其實他們還只是站在最普通的知性形而上學的立場。¹

如此的批評也正好顯示出黑格爾對有限與無限的真正看

¹ 參閱《小邏輯》，頁 212。賀麟譯本，台灣商務，1998。

法，此即：

- 1 有限與無限是相互依存的。
- 2 既然相互依存，那麼兩者就不是堅固對立的。
- 3 假若兩者並非堅固對立，那麼它們就有統一之時；然而這種統一，是一種不排斥兩者也有著差異性的統一。

假如我沒有誤解黑格爾上述引言的含義，那麼就是這三個要點給予本文一個極大的研究空間。我的出發點是：假如龍樹的緣起中道思維首要批判的對象也是一切偏執的二元論，那麼他看待類似有限與無限的對立事物時，譬如涅槃與生死、緣起與空性等，是否也意謂著兩者的關係也是既對立又統一呢？無論如何，《中論》下列的詩句給本文的研究空間是相當的大：

不離於生死，而別有涅槃，實相義如是，云何有分別（《中論》16/10）²

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。（《中論》25/19，20）

在這裡我們清楚的意會到，龍樹的思維形式，依黑格爾所說，並沒有走向知性形上學的老路。明顯的，他並不認為「無

² 本文《中論》的中譯是依據吳汝鈞《龍樹的中論解讀》（台灣商務，1997）一書裡的版本（大正藏第30冊，1至39頁）。

限」的涅槃界與「有限」的生死界有著「本質」上的差別；在面對這些看似對立的事物時，他也沒有執意的要偏向「彼邊」而捨棄「此邊」。並且，按照龍樹緣起中道的一貫思路，他一定會認為，不僅這有限與無限，甚至一切有相互關係的對立事物一定也是「相即不離」的。有了這種關係，那就表示它們有著同質的相似性；用哲學性的概念來表達，就是兩者有著「同一性」或「統一性」。³ 我們可以說，此種相即不離之思維形式的「邏輯性」，說明白了，無非還是源自於一切事物皆是相互依存的緣生道理。在這種依存中，事物並不是絕然對立，因此它們就有著統一性或同一性；但此種性質卻也不排斥它們之間的差異性。印順在詮釋龍樹的思維形式時就是如此的認定：

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？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，是緣起的假名，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。這樣從無自性的非一非異中，建立起假名相對的一異。難他立自，都要在一切法空中完成。所以說：離空說法，一切都是過失；依

³ 此點下文會進一步的說明。

空說法，一切都是善巧。這實在是本論的特色。⁴

當此種兼顧統一性與差異性的思維形式，即是龍樹看待一切緣起事物的基本原則時，那麼像生死與涅槃這種對立的事物當然也毫不例外的會具有這種關係。我們可以說，類似「生死即涅槃，繫縛就是解脫」的「詭詞」，其實都是符合黑格爾對立統一之思維形式所強調的「同一性」；然而對此性質的強調，並不就等於說兩者是毫無差別的。因此，印順也說：

生死與涅槃、繫縛與解脫，這不是截然不同的兩法。生死就是繫縛，繫縛就是解脫，「不」可說「離生死之外」而「別有涅槃」，也不可說離繫縛之外，而別有解脫。⁵

所以了生死得解脫，不是離了生死求涅槃，也不能把生死當作涅槃。離生死求涅槃，涅槃不可得；視生死如涅槃，這涅槃也靠不住。⁶

假若我們接受上述的詮釋，一個比較黑格爾與龍樹的研究就不會無所依據。本文研究的目的，主要在說明，龍樹對一般形上學的批判態度，其實是符合黑格爾對於固執於「非此即彼」之思維方式的知性形上學的反駁。在這個批判之下，一般形上學所追求之類似「無限」的絕對事物，都將被證明是無法別離於其對立面；既然無法別離，那麼按照黑格爾的說法，就是兩

⁴ 參閱《中觀論頌講記》，頁 32。民國 81 年，正聞。

⁵ 同上，頁 275，276。

⁶ 同上，頁 512。

者有著同一性；然而這是一種也能接納差異性的同一性。本文首先將說明黑格爾與龍樹兩者之思維的原理；接著借重黑格爾對於「壞無限」與「真無限」的說法，來印證龍樹所強調的「涅槃」與「生死」何以也是「不可分別」。

二、相互依存的道理

眾所週知，黑格爾對立統一的思維深受赫拉克利圖斯的變異（das Werden）原理的影響。何謂變異？黑格爾到底從赫氏的原理裡獲得什麼啓示？從字面上的意義來看，變異當然是指出一切事物皆會變化的事實。赫氏的說法——萬物皆流，無物常住，亦無物永為同一——在眾多影響黑格爾的思想家之中，的確扮演著重要的角色。他說：

伊利亞學派最早說出了純有這種單純的思想：唯有有，而無則完全沒有；尤其是巴門尼德斯把存有當作是絕對的東西且是唯一的真理；在他遺留下來的殘篇中，他以思維的高度熱忱，首次的以絕對抽象的（方式）來理解純有。——在東方的體系中，主要在佛教中，無、空是熟知的絕對原理。——深奧的赫拉克利圖斯則提出變異這個更高、更全面的概念，來反對那種單純與片面的抽象（思維），他並且說：有比無並不更多一點，或者又說：一切皆流動，也就是說，一切皆變異。——一切存在的事物，在出生中本身就含有它消逝的種子，反過來，死亡也是進入新生門

戶；這種通俗的，特別是東方的諺語，基本上也說出了同樣的有與無的合一（內涵）。但是這些說法都（意涵）有一個基體（Substrat）（在出生與死亡之間）的過渡，就在這個基體上發生；有與無在時間上是各自分開的，（人們）設想它們只是在時間上更替而已，而不從它們是抽象（的思維）去想，因而也不去想，它們在己且為己（an und fuer sich）是同一的（dasselbe）。⁷

黑格爾對知性形上學之思維方式的批判在這段引言中表露無疑。對他的眼中，此種「非此即彼」的片面性思維是無法把握到事物的真正本質。不僅巴門尼德斯強調的「有」，甚至東方佛教所表達的「無」或「空」都被他歸類為有所偏執的知性形上學。⁸ 他之所以會認同赫拉克利圖斯的變異原理，無非就是看到了任何事物都具有「有」與「無」的兩個正反面向。這也就是說，事物的「有」與「無」有其不可被截斷的關係。如同黑格爾自述，「有」不離「無」，「無」不「有」的想法其實並不新穎，在東方人的思想裡已經存在了。然而，常人甚至一般形上學家卻都無法領會到，兩者之間的轉化並不是兩個「獨存」事物的更替而已。真確的看法應該是：因為兩者各自包含著對方，所以也必須轉化為對方。我們可以說，這是一種「內在」的轉化，而不是兩個具有「基體」（Substrat）之事物的「外在」

⁷ 參閱德文版《大羅輯，存在論》，頁 73。（die Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein（1832），Meiner, 1992, Hamburg）

⁸ 很明顯的，黑格爾對於佛教「空」的理解是有問題的。若把它當成是「絕對」的事物，那就是一個誤解。

更替而已。換言之，這兩個事物在本質上不是「預先」各自分離的，然後再把它們一成不變的結合起來；譬如一般經驗中之生與死的相互轉化其實就不是這種外在的更替而已。再者，生「在自己」當然是生，然而「爲了自己」內在本質的展現，它必然也會轉化爲死。基於這種意涵，黑格爾也就認爲它們不具有本質上的「差別」，反而是「同一」的事物。總而言之，若有形上學家固執於非此即彼的思維方式，而要隔絕不可分離的「有」與「無」，那麼這就是黑格爾之對立統一之原理所要批評的對象。

爲了進一步理解對立統一原理，並且證明這也是龍樹的主要思維方式，我們可以再探討下列三點：

- 1、變化的事實在根本上就否定有單一獨存的事物。
- 2、變化的事實也顯示出事物皆是相互依存的存在。
- 3、在相互依存的觀係中，事物不僅有相似的一面，同時也有差異的一面。

就第一點來說，這種強調變化是一切事物之本質的觀點，即可以讓我們把黑格爾與龍樹歸爲同一類的哲學家。做爲一個東方人，對於佛教所強調的諸行無常、諸法無我的道理自然比較容易體會。然而，對於黑格爾尊從赫拉克利圖斯的變異原理的態度，卻也讓我們留下深刻的印象。他說：

舉凡環繞著我們的一切事物，都可以認作是辯證法的例證。我們知道，一切有限之物並不是堅定不移，究竟至極的，而毋寧是變化、消逝的。而此即是有限事物的辯證法。有限事物，本來以它物為其自身，由於內在的矛盾而被迫超出當下的存在，因而轉化到它的反面。…… 當我們說，「一切事物（亦即指一切有限事物）都註定了免不掉矛盾」這話時，我們確見到了矛盾是一普遍而無法抵抗的力量，在這個大力之前，無論表面上如何穩定堅固的事物，沒有一個能夠持久不搖。⁹

是啊！一切皆無常；有誰能夠兩次涉足同一條河流呢？此種「有限事物的辯證法」也就等同於黑格爾的另一個說法：一切事物都是矛盾或對立的。換言之，事物之所以會變化，是因為它們在自身上就具有否定它們的反面事物；這就譬如說，任何生命的本身就因為「先天」上具有死亡的因素，所以它必定會為走向死亡。¹⁰ 如此的辯證法當然是在反駁知性的另一種論調：事物具有永恆不變的同一本質。其實，知性的這種論調是毫無意義的。因為，假若事物是永恆同一的，那麼它們就不會變化；而變化若是個不可搖撼的事實，那麼如此的說法就是自相矛盾。對於黑格爾來說，辯證思維的「矛盾律」顯然是比知性所堅持的「同一律」來的確實，就如他所說的：「……一切事物的存在自身都是矛盾的，而且是這樣的意義：這個命題比其

⁹ 參考《小邏輯》頁 180。賀麟譯本。

¹⁰ 參考《小邏輯》，第 92 節。Suhrkamp, Werke8, 1986。

它命題更能說出事物的真理和本質。」¹¹ 我們也可以說，黑格爾的「事物的辯證法」是以一切事物都會變化的事實為出發點；不會變化的事物，在他的眼中只能算是一種「僵死之存在」。¹² 因此，假如知性形上學要找尋東西是一個永恆不變的「終極實體」，那麼它就成為黑格爾之「矛盾律」所要的批評對象。

類似於黑格爾的這種批評，龍樹所反駁的對象不就是那些帶有「自性見」的「戲論」嗎？無容置疑的，他的批判還是以一切事物皆無常的事實為主要依據。當他說，「諸法有異故，知皆是無性，無性法亦無，一切法空故」（《中論》13/3）時，不就是在強調，流動變遷的事物是不可能擁有一個永遠不變的「自性」。在此前題下，主張「有」就是「有」，「無」就是「無」，或者說，主張「有」不變異為「無」、「無」不變異「有」的說法，其實都是一種形上的「玄思」罷了。不僅龍樹，甚至是歷史上的釋迦牟尼佛皆是以反對如此的「玄學」為主要目的。他們這種離「有」也離「無」的中道思想，無非也只是看到了「有無」之間的互含或不離的關係罷了。如果赫拉克利圖斯與黑格爾可以把這種關係稱做矛盾、對立，佛教「此有則彼有」的緣起思想何嘗也不可以這麼說呢？印順說：

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

¹¹ 參閱《大邏輯，本質論》，頁 59。Meiner 版，1992。

¹² 同上，頁 60。

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；他從那方面看，卻是動中常靜，變化中的不變。從這點去觀察，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，無論怎麼是不能得到圓滿的解決。¹³

有了這一點的體認後，我們就可以再從事物皆是相互依存的角度進一步說明龍樹與黑格爾之思維的相似性。

先前我們曾提到，事物之所以會變化，無非就在於它自身包含有其對立物的種子。因此，我們也可以說，此種排除任何事物的本質是單一性的說法，其實也就說明了，事物的存在方式並不是孤立獨存的，而是在一種關係之中，說的更明白些，也就是在一種相互依存的關係。佛教「猶如束蘆，相依而立」的譬喻就是一種極好的說明。¹⁴ 若說事物是關係性的存在，其實也就是表明了它們的存在方式是有條件的。此種在經驗上不容易抹滅的事實，不也是另一種反駁一般形上學的最好利器，

¹³ 參閱《中觀論頌講記》，頁 121。

¹⁴ 恩格斯也說「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時，首先呈現在我們眼前的是一幅由種種聯繫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。」《反

假若它汲汲營營的在論證一個不受條件限制的「終極實體」。當龍樹說，「眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法」（《中論 15/1》）時，不就是強調，在依憑種種條件而存在的事物裡我們是無法賦予它們任何獨立自存的性質。一般的形上學若不正視此種事實，反而一定要通過一些不具經驗事實的想法以來達到他們追求「絕對」的目的，那麼終究是一種空洞抽象的「玄思」。如此的玄思，當然極難逃開一般以「此有即彼有」為思維原則之人的攻擊；不僅釋迦牟尼、龍樹是如此的批評，而且從赫拉克利圖斯以降的西方所謂辯證法的思想家，也無不是毫不留情的在反駁一般形上學的執著。恩格斯說：

從形而上學者來看，事物及其在思想上的反映，即概念，是孤立的、應當逐個的和分別地加以考察的、固定的、僵硬的、一層不變的研究對象。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、狹義的、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繫；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。¹⁵

如恩格斯說的，形上學所犯的毛病就在於「忘了」事物其實都是相互依存的。我們可以說，不僅赫拉克利圖斯與黑格爾之輩在強調，一般相對主義或懷疑主義者在反駁形上學時所用的武器，也是利用「相對」的立場來反駁「絕對」的立場。這就譬如說，當一般的形上學家說，「絕對」是「有」、是「一」、是「因」等時，相對主義者就會利用它們是依賴「無」、「異」、「果」的事實來否定這種獨斷論。然而，按照黑格爾的說法，一般相對主義者所強調的相互依賴，卻是一種「外在」的關係，此即是說，是二個獨立自存之事物的「外在並存」而已。¹⁶ 這就譬如說，有「有」必有「無」，有「一」必有「異」，有「因」必有「果」的關係都將被相對論者只用一個「又」字將其聯繫起來而已。¹⁷ 對於這種「外在」的相對論，黑格爾認為它的思維模式只是走到真理的門口而已，因為它未能將相互依賴的關

¹⁵ 參閱《反林論》，頁 19。

¹⁶ 參考《小邏輯》，第 114 節。

¹⁷ 同上。

係看成是內在於事物的本質裡，如同他說的：

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，則它也會認為這些對象的互相依賴性，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。¹⁸

黑格爾在這裡所說的本質關係其實還是不離他的「對立統一」的觀點。依此觀點，二個對立事物的相互依賴關係就不可能只是一種靜止的、外在的並存而已。按照我的看法，假如我們無法對這個「統一」的概念有正確的領悟，那麼我們也無法了解，何以黑格爾的肯定的思辨理性（die positive-spekulative Vernunft）有超越相對主義的地方，並且也無法知曉它與龍樹之思維的相似性。黑格爾的「統一」概念之所以難以領會，其關鍵就在於這個概念同時表達了「同一」與「結合」的含義。¹⁹ 對於黑格爾來說，這兩個措詞是不足以表達他理想中的思維意境，因為前者的意義明顯的排斥了二個事物之間的差異性；而後者卻只是意謂一種靜態且外在的不可分離性，以致於無法表達出一種事物雖相互對立，但卻能因相互過渡而顯示出其同一性的運動。黑格爾之所以會那麼的注重赫拉克利圖斯的「變異」原理，其實就是他想借助這個原理來表達理想中的意境。這就譬如說，當「有」過渡到「無」，或「無」過渡到「有」時，其

¹⁸ 同上，第 45 節。

¹⁹ 參考《大邏輯，存在論》頁 83。

中就必然有其「同一」或「統一」的地方，然而這種性質卻不排斥其間的「差異」。總而言之，「對立統一」的思維形式，是緊扣著變異原理的內涵來理解。因此，黑格爾說：

還有一點須得注意，就是「有與無是同樣的」，或「有與無的統一」的說法，以及其他類似的統一，如主客統一等等，其令人反對也有道理在。因為這種說法的偏頗不當之處在於太強調統一，而對於二者之間仍然有差異存在（譬如，因為是要設定有與無的統一），卻未同時對此差異加以承認和表達出來；因此似乎不恰當的忽視了差異，沒有考慮到差異。其實，一個思辯的規定是不能用如此的命題形式來正確表達的。因為須通過差異，才能理解統一；（換言之），統一必須在當前的與設定起來的差異中被理解。變異就是有與無之結果的真正表達（方式），它是作為有與無的統一。²⁰

假如一個能夠獲得事物之真正本質的思維形式，如同黑格爾在這裡所說的，就必須要同時兼顧相互依賴之事物之間的一性與差異性，那麼我實在看不出，它所要表達的意涵與龍樹的詩句的真正內容有何不同？龍樹《中論 18/10》的詩句其實就要表達這種意涵：

²⁰ 參閱《小邏輯》，第 88 節附釋。

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。²¹

表面上，上述的詩句是以否定句的方式來陳述；然而，很明顯的這是龍樹在反駁論敵之觀點時的說法。換句話說，龍樹的詩句是在論敵把相互依賴之因果關係，要不是當成「絕對同一」，不然就是「絕對差異」之「二分法」的脈絡上所提出的反駁說法。龍樹依據緣起觀點，當然不會認定這種看法會符合事物的本性，因為它終究無法解釋一個不斷運動的世界。如我們先前所說，事物是不斷在變化的。在此變化當中，先前之事物與後起之事物一定是有其「差異」的地方，這是在經驗上不可抹滅的事實；然而，先前之事物若能過渡到後起之事物，那麼二者之間，也一定有其「相似相續」，或說「同一」的地方，否則過渡的可能性就不存在。因此，「不即不異」、「不常不斷」要表達的事物關係，說明白了，就是同中有異、異中有同；就如同吳汝鈞所說：「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。」²² 我們可以說，有了這種正確的看法，即能避免龍樹之論敵因執持「二分法」所面臨的困境。

總而言之，龍樹的主軸思想是反對形上學家用任何的形式所提出的「自性見」。「絕對同一」與「絕對差異」就是其中兩種基本的形式。前者是一種「一元論」，後者就是「多元論」。

²¹ 梵文本並無「是故名實相」一句。

²² 《龍樹中論的哲學解讀》，頁 332。

這二種偏激的看法，當然是一種不符合經驗事實的「玄想」。因此，唯有那同時能夠看到相互依賴之事物必有其「相對差異」與「相對同一」之地方的人，才能領悟到事物裡的「中道本質」。而此種本質也是依據事物都是相互依存的事實所顯現的。對於此點，印順就闡釋的很好：

沒有一法不是相互關係的存在，一切是重重關係的幻網。所以依佛所悟而宣說的是緣起，諸法是從因「緣」所「生」的。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。因果關涉的不一不異，即「名」為「實相」。緣起幻相，確時如此解。因為因果的不一不異，所以一切法在因果相續的新新生滅中，如流水燈炎，即是「不斷亦不常」的。因不即是果，所以不常，果不離於因，所以不斷。不一不異，是自他門；不斷不常，是前後門。此二門，即可以通解時空中的一切。

23

三、壞無限

做為一個有限的生命體，我們對於自己生命本質的限制性

²³ 參閱《中觀論頌講記》，頁 344，345。

與條件性當然會有深刻的體驗；相對於此，對於一個無限存在的憧憬也是在所難免，不然，怎麼會有那麼多的形上學家日夜苦思的去探究所謂「終極實體」的問題呢？然而，這些玄學家所給的答案，終究無法獲得黑格爾的認同，因為在他的心目中，如上述所言，一切事物的本質必須在一個相互依賴的關係中去找尋。在如此的關係中當然沒有任何一個可以脫離有限事物的「絕對無限」。因此，若有所謂「無限」，那麼對於黑格爾來說，充其量也只一個「壞無限」罷了：

假如無限物在質的方面，與有限物是他物的關係而相互對立，那麼，它便可以叫作壞的無限物，或知性的無限物，知性把它當作了最高的、絕對的真理²⁴

在此，黑格爾明顯的描述了一般形上學家所說之無限事物的特質，此即：

- 1、它是有限事物的否定。
- 2、它在本質上是不同於有限事物。
- 3、當這種關係一旦被確定，那麼真實的一邊一定是屬於它，因為有限事物的存在本質往往被認定只是一個假象。

然而，這種一般形上學之一真一假的「分別」說法，本身

²⁴ 參閱《邏輯學上卷》頁 137，楊一之譯本，1991，北京商務。

就潛藏著無法消解的矛盾之處。按照對立統一的思維原則，我們可以毫不猶豫的斷定：假若無限事物的本質就是要否定，或截斷與有限事物的關係，那麼也會連帶的拔除掉自己存在的根基。其中的道理就在於：一個沒有有限的無限其實是不存在的。換言之，當無限說，它不是有限時，它不就已經說出了它與有限有著無法割捨的關係；無限的定義不就是：「不是有限」嗎？因此，我們可以宣說，一個真正的無限一定是離不開有限的。基於這種事實，有限的「理想性」當然是在追求無限；然而，無限若有「優越」於有限的地方，它就不得不透過這段的「追求」過程來顯示。所以，我們真的可以說，無限其實是一個「依賴」有限的存在；若沒有有限的媒介，何來無限呢？這就譬如說，當一個修行者達到了某種「無限圓滿」的境界以後，他就必須領悟到，若沒有先前苦修的階段，也一定就沒有今日的成果。我們也可以說，黑格爾之所以會批判一般的形上學，就在於看到後者，套用龍樹的術語，犯了「斷滅見」的錯誤；因為後者並沒有看到，對立的事物縱然一方面相互否定、排斥，但在另一方面彼此之間卻有著相輔相成關係。黑格爾之所以不願意用「否定」來表示事物在自身消解時的真正現象，就是因為這個概念容易給人誤解為，對立的事物只有否定的關係；他反而愛用「揚棄」(Aufheben)的概念來表示兩者同時兼有著「揚棄」與「保存」的關係。而這裡所說的「保存」關係其實就是龍樹所談的「相似相續」的關係，是一種反對割裂對立物的關係。我們可以說，如果一般形上學所持的「非此即彼」是一種割裂對立物的做法，那麼黑格爾的思辯思維就是要彌平這道被

割裂的鴻溝。他說：

至於狹義的獨斷論，則僅在於堅持片面的知性規定，而排斥其反面。獨斷論堅持著嚴格的非此即彼的方式。譬如說，世界不是有限的，則必須是無限的，兩者之中，只有一種說法是真的。殊不知，具體的玄思的真理恰好不是這樣，恰好沒有這種片面的堅執，因此也非片面的規定所能窮盡。玄思的真理包含有這些片面的規定自身聯合起來的全體，而獨斷論則堅持各分離的規定，當作固定的真理。在哲學中常有這種情形，把片面性提出來與全體性并列，而固執一種論斷、一種特殊的、固定的東西，以與全體對立。但事實上，片面的東西並不是固定的、獨立自存的東西，而是作為被揚棄了的東西包含在全體內。知性形而上學的獨斷論主要在於堅執孤立化的片面的思想規定，反之，玄思哲學的唯心論則具有全體的原則，表明其自身足以統攝抽象的知性規定的片面性。所以唯心論可以說：靈魂即非僅是有限的，也非僅是無限的，但本質上靈魂即是有限，也是無限，因此即非有限，也非無限。換言之，這類孤立化的規定是應加揚棄的一偏之見，不適用於表達靈魂的性質。即在我們通常的意識裡，也已經隨處表現出這種唯心論。譬如對於感性事物，我們說它們是變化的。所謂變化的，就是說它們是「有」，同時也是「非有」。但對於知性的規定，我們似乎比較固執一些。我們總把它們當作固定的，甚至當作絕對固定的思維規定。我們認為有一無限深的鴻溝把它們分離開，所以那些彼此對立的規定永不

能得到調解。理性的鬥爭即在於努力將知性所固執著的分別，加以克服。²⁵

明題的，黑格爾這裡所持的「唯心論」就像龍樹的「緣起論」一樣，真的會應用「亦此亦彼」的法則來破除知性形上學之「非此即彼」的偏執。當知性形上學要在對立物之間劃出一條「清晰無比」的界線時，它卻不知曉，兩者各自存在界域永遠是離不開它所要排出去的東西。若失去此界線，我們真的也就無從知道其中的任何一方之存在內容。這就譬如說，要理解「上帝」的存在內容，那也一定「不離」祂所創造的世界；要知曉「涅槃」的意義為何，那就要「預設」它是身具煩惱的眾生所追求的境界。因此，黑格爾對知性形上學的批評的確不是無的放矢。通俗形上學所談的無限其實本身還是一個不離有限的存在，縱然一開始前者就執意要否定後者。像黑格爾這種注重對立統一之原理的哲學家，當然不會接受這種片面性的獨斷論調，以致於會承認一個毫無存在根基的「孤獨」事物。對他而言，真實的事物永遠是不離開它們的對立物而存在。

總而言之，黑格爾批評知性形上學對於「壞無限」的偏執態度，無非是要它放棄「非此即彼」的思維方式。如先前所說，依據這種方式就一定會造成無限事物會隔絕於有限事物的局面；一道無形的鴻溝會把「此岸」置在這邊，而「彼岸」擱在那邊，兩者將永無搖接觸的機會，如同黑格爾說的：「——在這

²⁵ 參閱《小邏輯》頁 100, 101, 賀麟譯本。

樣的關係中，有限在這邊，無限在那邊，前者屬於現界，後者屬於他界，於是有限就與無限一樣都被賦同等的永久性和獨立性的尊嚴了。」²⁶ 一般形上學的這種二元論論調，一方面忽略了一切事物都會變化的事實；另一方面也沒有認清任何事物是不可能不包含他物於自身的。假若黑格爾的對立統一的思維就是要克服這種二元分立的獨斷論，那麼他的論據也無非是基於這兩個事實。

釐清了黑格爾對知性形上學的批評以後，我們便可以問：在龍樹的哲學裡有沒有出現像黑格爾所謂的「壞無限」呢？這也就是說，在他的哲學裡有沒有存在一個獨立自主的事物呢？並且，它是完全否定它的對立物呢？在此，我們必須無庸置疑的說：假若在他的學說裡出現有如此的事物，那麼他之「中道哲學」的精神也就必定盪然無存。依此前題，那些表面上看起來類似於「絕對無限」的事物，譬如「空性」、「如來」、「涅槃」、「無生」等等，其實也都具有緣起的性格；既是具有緣起的性格，那麼它們就一定不離於它們的對立物；既是不離於對立物，那麼他們就不是一個「壞無限」。我們也可以說，黑格爾批評「非此即彼」之想法時所站的立場，其實就是龍樹「八不中道」所要表達的精神。當他說，「若人見有無，見自性他性，如是則不見，佛法真實義」（《中論 15/6》）時，不就是要勸導外人，不要認這些對立物是可以分離而各別執持的；若不接受如此的勸導，則所謂的「偏執戲論」就會因此而起。再者，龍樹也不會

²⁶ 同上頁 212。

認定，「中道」是遠離偏執二邊的「第三者」，以致讓人批評他的學說裡還留有一般形上學的影子。其實我們真的可利用黑格爾的「統一」的概念來理解「中道」的意涵。²⁷ 換言之，「中道」要表明的立場，無非也是說出對立物還有著「相即不離」的關係，而絕不只外表上所呈現的相互否定、排斥而已。要言之，龍樹的「八不中道」就是在強調：任何對立物之一邊都必須依賴它的另一邊才能存在。所以，生、常、一、來等一定要依賴滅、斷、異、去才能存在，反之亦是。一般形上學的主張之所以會有其矛盾的地方，就在於它執持其中的一邊，以致於讓龍樹不斷的置疑它們獨立存在的可能性。我們也可以說，「偏執戲論」之所以會產生，往往也是因為一般形上學家不解悟「空理」，以致於認定那些事物的對立是一成不變的。我們不要忘了，「一切皆空」的中心要旨不外就是在強調：事物一定會變化，並且是相互依存的。因此，不僅種種對立的名言概念甚至事物本身都不是相斥不融的；如果要在它們的中間「分別」彼此的界域，那將會是一種徒勞無功的舉動。在此前題之下，一般形上學所執持之「非此即彼」的思維方式，根本不見容於龍樹的中道思維。這也是龍樹要破斥一切「邊見」的唯一理由；不僅是「有限」的一邊要破，「無限」的一邊也是不可「得至」。對於這種中道的原始精神，下面的引文表露無餘：

復次常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是為般若

²⁷ 在這裡我必須聲明，黑格爾的統一不是龍樹四句否定的第三句；因為第三句所描述的是一種二個具有「自性」之對立物的「外在」聯結而已。

波羅蜜。又復常、無常、苦、樂、空、實、我、無我等亦如是。色法是一邊，無色法是一邊，可見法、不可見法、有對、無對、有為、無為、有漏、無漏、世間、出世間等諸二法亦如是。復次無明是一邊，無明盡是一邊，乃至老死是一邊，老死盡是一邊，諸法有是一邊，諸法無是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。菩薩是一邊，六波羅蜜是一邊，佛是一邊，菩提是一邊，離是二邊行中道，是名般若波羅蜜。此般若波羅密是一邊，此非般若波羅蜜是一邊，離是二邊行中道，是名般若波羅蜜。28

四、真無限

假若對於黑格爾來說，一個完全對立於有限的無限只能算是一種「壞無限」的話，那麼他心目中的「真無限」無非就是那種能與有限統一起來的東西，如他所說的：「……真正的無限就須宣稱並規定為無限與有限的統一。」²⁹ 明顯的，黑格爾所認定的「真無限」還是要借對立統一的思維方式來呈現。所以，有限一定是自身包含著無限，從而會過渡到無限；無限也一定會過渡為有限，因為有限本身就是驅使它轉變的動力。既然兩者能夠相互轉化渡，那麼橫在兩者中間的「鴻溝」當然就不會出現；既無此「鴻溝」，那麼兩者在本質上也沒有一個絕對的差別；既沒有「本質的差別」，有限與無限的關係也就不會再只

²⁸ 參見《大智度論》卷43。

²⁹ 參見《大邏輯》頁213，賀麟譯本。

是一種完全相互否定與排斥的關係。我們可以說，黑格爾的這種看法其實是最接近一般常識的道理；唯有那「非此即彼」的形上思維才顯得空洞與抽象。不然，我們可以試問：假如某人由因某種狀況，先由壞人變成好人，然後也因某些機緣而又變成壞人，那麼怎麼會有一方要完全否定與排斥另一方的情況發生呢？這也難怪黑格爾會把知性形上學的「否定」說成是一種「純粹的否定」，是一種一方要完全消滅另一方的做法。於此相反，黑格爾的「揚棄」或「否定的否定」就是一種包含著肯定的否定，是一種被否定的事物將會被「保存」起來的否定。也因為是如此的否定，所以有限與無限的關係就不是一種「外在」的相互限制關係。換句話說，不論是有限過渡到無限，或是無限過渡到有限，它們所抵達的地方永遠不是一個完全「外在」或「有別」於它們自己之「本質」的事物，以致於會陷入一種完全被否定、或滅絕的處境。這就譬如說，當一個修道者透過苦行而達到某種圓滿的境界時，此種「境界」也並不是完全要否定這個人的「全部本質」，反而只是說，此時這個修道者已經不具先前之種種貪、嗔、痴的習性而已。換言之，修道人在這種修行的轉化過程中雖然是有「揚棄」的部份，另外也有「保存」的部份；若無此「保存」的部份，那麼成道也就不可能。我們也可以說，這裡所說的「保存」部份其實也就是黑格爾「對立統一」中所強調的統一，因為它不僅取消了兩者僵硬的對立，並且顯示了兩者的「同質性」；換成黑格爾另外一種說法即是：

真正的無限毋寧是「在別物中即是在自己之中」，或者從

過程方面來表述，就是：「在別物中反回到自己。」³⁰

...當某物過渡到別物時，只是和它自身在一起罷了。而這種在過渡中，在別物中達到自我聯繫，就是真無限。³¹

黑格爾在上述引言的觀點不由得讓人想起龍樹所強調的：相互依存的事物必有其「相似相續」之一面的說法。而此「相似相續」性，也就容許黑格爾說出上述引言中之類似「詭辭」的說法。的確，當某物自身包含著別物，並因此過渡到別物之時，它們就不再是毫不相干的二個對立物。套用黑格爾的說法，也就是別物是某物的「自己的他物」。³² 因此，當某物過渡到別物時，就不是抵達一個完全「漠生」的國度，而「只是和它自身在一起罷了」。但是，此一「同一性」的強調，也並不等於說這二個對立物是完全無區別的。我們不要忘了，黑格爾的對立統一原理縱然是比較強調同一性的一面，但它也不是要否認差異性的一面。總而言之，黑格爾的「真無限」是針對知性形上學的「壞無限」而提出，因為後者老是認定自己與有限處於完全否定、排斥、外在、不相干的關係；並且強調，只有當有限完全被消滅時，它才能完全被實現。以黑格爾的對立統一的立場來講，他當然不接受知性形上學把有限與無限「分別」為二個在本質上是完全不同的東西；而且，他也不容許，知性形上學把對立統一中的「統一」也看成只是兩個在本質上各不相

³⁰ 同上，頁 210。

³¹ 同上，頁 211。

³² 同上，頁 263。

容之事物的「外在」聯結。他說：

知性把無限物和有限物彼此的關係固定為質的不同，認為它們在規定中是分離的，並且是絕對分離的，這樣歪曲的原因，在於知性忘記了對知性本身來說，這些環節的概念是什麼。依據概念來說，有限物和無限物的統一，並不是兩者外表上在一起，也不是各不相屬，與其規定背道而馳的聯結，在其中各自分離、對立、各自獨立存在的東西，亦即互不相容的東西聯系到一起；恰恰相反，每一個在本身那裡都是統一，並且每一個都只是自身的揚棄，在揚棄中，對於自在之有和肯定的實有，它們沒有一個可以比另一個有優先之處。如以前所說，有限性只是對自身的超越，所以有限性中也包含無限性，包含自身的他物。同樣，無限性只是對有限性的超越，所以它本質上也包含它的他物，這樣，它在它那裡就是它自身的他物。無限性揚棄有限物，不是作為有限物以外現成的力量，而是有限物自己的無限性揚棄自身。³³

毫無疑問的，黑格爾把有限與無限統一在一起的觀點的確是異於一般形上學的論調。在他的眼中，一般形上學要把無限隔絕於有限與的做法根本是自相矛盾的做法。假若知性形上學執意要用「非此即彼」的思維方式讓無限保持「單一純淨」，並

³³ 參閱《邏輯學上卷》，頁 145，楊一之譯本。

且遠離有限的「限制」，那麼這個無限至多只能算是一個空洞的「壞無限」，因為它將永遠無法達到它的要求。換言之，「壞無限」之所以是「壞無限」，就是因為它終究還是被有限所「限制」的無限；它將永遠無法擺脫有限的「干擾」。因此，唯有從「對立統一」的原則來說明，無限並不是要完全捨離與有限的關係時，它才能是一個真正的「真無限」。換言之，「真無限」之所以是「真無限」，就是它永遠不「限制」與有限統一在一起；它永遠不會認定與有限在一起會是一個「負擔」。

總而言之，知性形上學用「非此即彼」的思維方式所建構的理論是有其偏執的地方。當它認定無限是獨立自存，並且在本質上與有限毫不相干時，它的論調就顯得不切實際。類比於此，若有形上學家應用「現象」與「本質」這對範疇來構思任何的玄學理論時，黑格爾也將不例外的指出其中的缺陷。譬如，黑格爾就曾說過，假若所謂的上帝是一切事物的「本質」，那麼這個無限的「本質」就不能是一個「抽象的、遠在彼岸的本質」，否則祂就會成爲一個「死軀殼」。換言之，我們將會無從知道上帝的「本質」爲何，假若我們不經由祂所創造的「現象」來理解祂本身。針對此點，黑格爾就舉了一個明瞭易懂的例子：

此外還有一個常常聽見的說法，說上帝即是最高的本質，因此上帝不可知。這一般是近代啟蒙思想，確切點說，抽象理智的看法，這種看法只以說出：ily a unetre supreme(天地間有一至高無上的存在)，便算滿足，而不更加深究。如果照這樣說來，上帝只被認作是一至高的、遠在彼岸的

本質，那就會將這直接的眼前的世界，認作固定的、實證的事物，而忘記了本質正是對一切直接事物的揚棄。假如上帝是抽象的、遠在彼岸的本質，一切的區別和規定性均在上帝之外，那麼上帝事實上就會徒具空名，僅是抽象理智的一個單純的 *caput motum*（死軀殼）。因此對於上帝的真知識是起始於知道任何事物在它的直接存在裡都是沒有真理性的。

不僅關於上帝，即就別的對象而言，人人也常將本質一範疇予以抽象的使用，而於觀察事物時，將事物的本質認作獨立自存，與事物現象的特定內容毫不相干。譬如，人們常習慣於這樣說，人之所以為人，只取決於他的本質，而不取決於他的行為和他的動作。這話誠然不錯，如果這話的意思是說，一個人的行為，不可單就其外表的直接性去評論，而必須以他的內心為中介去觀察，而且必須把他的行為看成他的內心表現；但是不可忘記，本質和內心只有表現為現象，才可以證實其為真正的本質和內心。而那些要想從異於表現在行為上的內容去尋求人的本質的人，其所基以出發的用意，往往不過是想抬高他們單純的主觀性，並想逃避自在自為地有效東西。³⁴

黑格爾說的沒有錯！「現象」是有賴於「本質」的建構；但是「本質」卻也必須借由「現象」才能呈現。我們當然無法

³⁴ 參閱《小邏輯》頁 251，賀麟譯本。

從事物的「直接現象」裡，就能把握到事物的「本質」；然而，一個隱藏在事物背後的「間接本質」若不透過事物來顯現，那我們如何知曉它的內容呢？黑格爾這種把「直接性」與「間接性」統一起來的觀點，無非也在糾正一般形上學所走的偏頗路線。換言之，它們的錯誤就在於割斷兩者之間的「不離」關係，並且武斷的認定後者才具有絕對的真實內容，而前者只是代表著虛幻的假象而已。不僅一般人在做形上學的理論建構時，會違背上列的原理，就是在一般的宗教信仰上的說法，也往往會落入這種割裂的情況。有些人就認定一些宗教信念或道德原則反而是「直接性」的，是不經由「後天」的教化所媒介而來，是起源於心靈深處的「先天」事物。³⁵ 從「對立統一」的原則來看，我們並不反對這些「直接性」事物；然而，若把它們說成是不具，或割離「間接性」之因素的事物，那麼一些空洞不實、甚至光怪陸離的論調就會相續的出現；一些宗教上的「直觀」說法不就是很好的例子。

總而言之，黑格爾之對立統一的立論點還是依著事物皆是相互依存的事實來闡揚；依此事實，那麼就是不可能有任何獨立自存的事物；並且，若我們細心檢驗這種相互依存的現象，那麼那些看似毫無關係的對立事物，其實都具有著「不即不離」，或說「不一不異」的關係。如果從龍樹的中道思維來看，我們就會更加的理解這種關係。以下我們就提出幾個出現在龍樹的論述中類似有限與無限的概念來加以討論：

³⁵ 參考《小邏輯》第 67 節。

1、緣起與空性

明顯的，龍樹所謂的空性並不是離開事物而獨立存在的「本質」。「眾因緣生法，我說即是空」（《中論 24/》），或「若法眾緣生，即是寂滅性」（《中論 7/17》）的宣稱，不就是在說明空性是必須依賴事物才能顯示。然而，當我們說，空性是「依賴」事物而顯現時，並不就是說，事物之「現象」在存在與價值上是優先於它的「本質」的。總而言之，若要把握兩者的真正關係，那就得要用「不即不離」的態度來對待它們。印順說：

中觀家對現象與本性，發揮其不即不離的中道義。……確實的來說，說差別，是以此為方便，說明現象不離本體而不可異。若能真的把握到佛法實義，則知佛法是「但以假名說」，是說明實相的方便，不可偏執。經中論色、談空，不應起差別見；經中說色即是空、空即是色，也不應起一體見。緣起與本性，應知為不著於相即相離的中道。此是學佛者應有的基本理解，否則為言辭所拘縛，與世間學者的說即說離一樣。³⁶

2、生死與涅槃

涅槃也不是隔絕生死而能獨立存在的無限境地。所謂「不

³⁶ 參考《中觀今論》頁 193-194，正聞出版社，民國 70。

離於生死，而別有涅槃，實相義如是，云何有分別」（《中論 16/10》）的說法，不就是在說明它不是一個遠離生死，而才能獲得的事物；而且，兩者也有著「不即不離」或「不一不異」的觀係。觀於此點，印順就說得很好：

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。³⁷

所以了生死求解脫，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；視生死求涅槃，這涅槃也靠不住。³⁸

很明顯的，龍樹這種看法與一般的形上學大異其趣，而且符合了黑格爾對知性形上學的批判。假如一般的形上學是要離生死求涅槃，那麼龍樹會說，這還不是達到真正的自由解脫，因為它還是為「涅槃見」所束縛。所以龍樹才會說：「若不受諸法，我當得涅槃，若人如是者，還為受所縛。」（《中論 16/9》³⁹）總而言之，「涅槃」並不是一個可以離生死而可「得至」的實體，它祇是一切因緣和合之事物的「寂滅性」而已；而此「寂滅性」當然也必須依賴「生死事物」才能顯現。

³⁷ 參閱《中觀論頌講記》頁 275，276。

³⁸ 同上，頁 512。

³⁹ 印順說的好：「因為，雖不著生死，但又取於涅槃，以為實有涅槃的解脫可得，又被涅槃見所縛；可說是「逃峰趣壑」。」頁 275。

3、生滅與不生不滅

「不生不滅」法也不是對於「生滅」法的完全否定與排斥。一般人若不緊扣著緣起法的中道精神，來領會這個概念的含義，那麼就真的會因為望文生義而落入一般形上學的泥淖裡。下面的說法就是其中的一種：「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。」⁴⁰ 我們可以說，如此的詮釋「不生不滅」的意涵，那真的會把龍樹的中道精神帶向偏執的一邊；因為「不生不滅」法其實不是遠離「生滅」法的另外「一邊」，它只是指出事物的生滅是緣起的，而不是「自性」式的實生實滅，就如印順所說的：

諸法生滅不住，即是無自性，無自性即無生無滅，所以生滅的本性即是不生不滅的，這即是不生不滅的緣起。這是通過了生滅的現象，深刻把握它的本性與緣起生滅，並非彼此不同。⁴¹

五、結論

宇宙間的事物無非是互相依存的存在；在這種關係當中，是不可能孤立獨存的事物。若有形上學家不正視此種現象，

⁴⁰ 參見虞愚《龍樹辯證法底基本特徵》一文，頁 363，載於《佛教邏輯與辯證法》（民 67 年，大乘文化出版社）

⁴¹ 參見《中觀論頌講記》頁 32。

而一定要用一種「非此即彼」的思維方式，把其中的任一事物說成在本質上是不同於它的對立物，以便讓人捨此而取彼，那麼此種觀點就會成爲龍樹或黑格爾首要批判的目標。在這一點上，黑格爾「對立統一」的思維方式其實與龍樹的中道思維互相呼應的。

參考書目

- 1 黑格爾《小邏輯》(Die wissenschaft der Logik als der erste Teil der Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften)，Suhrkamp，Werke8，1992
- 2 黑格爾《大邏輯》(Die Wissenschaft der Logik，Die Lehre vom Sein，Wesen und Begriff，1812-1832) Meiner，1990，1992，1994
- 3 黑格爾《哲學史講演錄 I》(Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie)，Suhrkamp，Werke18，1996
- 4 龍樹《中論》之中譯；根據吳汝鈞《龍樹中論哲學解讀》裡的版本(大正藏第30冊，1至39頁)
- 5 印順《中論觀頌講記》，正聞，民國81年
- 6 F.J. Streng (Emptiness，a Study in Religious Meaning)，1967
- 7 D.J.Kalupahana (The philosophy of the Middle Way)，1986，New York
- 8 張世英(黑格爾《小邏輯》譯註)，1987，唐山
- 9 賀麟譯之《小邏輯》，1998，台灣商務

- 10 楊一之譯之《邏輯學》，1991，北京商務
- 11 恩格斯《自然辯證法》（1987，北京）
- 12 恩格斯《反杜林論》（1970，人民出版社）
- 13 黃見得《西洋哲學的發展軌跡》（1995，揚智文化）
- 14 虞愚（龍樹辯證法底基本特徵）一文（佛教邏輯與辯證法，民 67，大乘文化出版社）

