

不即不離——

高達美與龍樹中道哲學初探*

顏永春

南華大學哲學系副教授

摘要：

本文試圖指出，高達美與龍樹的中道思想有著極大的相似性。無疑的，高達美在一定的程度上是經由黑格爾似的辯證法來建構他的哲學詮釋學，假如他也認為：事物一定是既發展變化的，然而其中又有一定的相似性；反之，縱然它們看似相似，然而卻又變得不同。我們可以確定，如此的辯證法不僅表露在高達美，甚且黑格爾與龍樹的主要思維中。當高達美透過歷史效果意識與視域融合來闡明傳統與當代的關係時，他無非是要說明，對立事

* 收稿日期：2006.12.04，通過刊登日期：2006.12.23。

本文能夠順利刊登，必須感謝二位評審者的指點；本文已在儘可能的範圍之內，按照審查者的意見加以修改。

物的關係並非絕對同一，也非絕對差異，否則即會忽略其中同時存著相對同一與相對差異的二個面向。假如高達美詮釋學強調的正是此點，那我們就可以說，這也是辯證法對於一切二元偏見的警告！

關鍵詞：

同一、差異、緣起、辯證法、絕對主義、相對主義

Non-Unity and Non-Separation ——A preliminary Inquiry into Philosophy of Middle Way in Gadamer and *Nāgārjuna*

Yu-Chun Yuan

Associate Professor

Department of Philosophy, Nanhua University

Abstract :

This project wants to proof, that the thoughts about the Middle Way of Gadamer and *Nāgārjuna* are very similar. Doubtless to say, that Gadamer partly founds his philosophical hermeneutics on Hegel's dialectic, when he thought: the things change themselves slowly all the time, but they are still the same; and even though they appear to be the same, they always become different. We are certain, that this point is not only shown clearly in Gadamer's, but also in Hegel's and *Nāgārjuna*'s thoughts. If Gadamer explains through the history-effective consciousness and the fusion of horizons the relation

between tradition and contemporary, he only wants to show, that the relation between things is not absolut identical and not absolut different, otherwise man does not simultaneoulsy pay attention to the relative difference and relative identity of things. If Gadamer's hermeneutic emphasises this point, then we can say, that this is a warning of dialectic against all the prejudice of the dualism.

Key Words:

identity, difference, dependent arising, dialectic, absolutism, elativism

一、前言

眾所周知，高達美詮釋學不是一般只談，如何詮釋文本的技術性學說（*Kunstlehre*），而是哲學詮釋學，因為它探討的是正是「此在」（*Dasein*）的存在經驗；如高達美說的：

我認為海德格對人類此在（*Dasein*）的時間性分析已經令人信服地表明，理解不屬於主體的行為方式，而是此在的存在方式（*Seinsweise des Daseins*）。「詮釋學」概念正是在這個意義上使用的。它標志著此在的根本運動性，這種運動性構成此在的有限性與歷史性（*seine Endlichkeit und Geschichtlichkeit*），因而也包括此在全部的世界經驗。既不是隨心所欲，也不是片面跨大，而是事情的本性（*in der Natur der Sache*）使得理解運動成為無所不包和無所不在。（WM440）¹

由此可見，高達美哲學詮釋學的確「身負重任」，假如它的目標是要在本體論上來闡明「此在」的生存經驗！

明顯的，高達美出發點是：因傳統無時無刻不在影響著人的一切，因此它可說是人的存在根基。依此前題，高達美認為，任何理解主體一定不是空無一物，而是被填滿著傳統給予它的種種見解；因此，我們在理解歷史流傳物時，都必須從這種「同一不分」的傳承關係中去考察；如他說的：「理解甚至根本不能被認

¹ 參見高達美，*Wahrheit und Methode*, (Gesammelte Werke Bd.1, 2 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：譯文，2004）的翻譯。

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中介（vermitteln）！」(WM295) 然而，另一方面高達美卻認定，如此的理解必然也因時間距離（Zeitenabstand）的因素而會產生「差異脫離」於流傳物原創意的見解出來；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，而這種差異是由他們之間的歷史距離所造成的。」(WM301)

我們可以說，高達美就是看到上述這種存於原作者和詮釋者，也就是傳統與當代之間的「連續性」與「間斷性」同時並存的矛盾現象，因而啓發他再次運用黑格爾「對立統一」的辯證思維來解決這種二難臨身的困境。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，² 然而後者的某些思想的確影響到前者，不然怎會出現如下的講法：

事實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

² 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。我們也可以這樣說，高達美與黑格爾，甚至海德格、柏拉圖的思想都有著「不即不離」的關係。「不即」是說，他們的思維的確有所不同；「不離」是說，它們也並不是完全不同。事實上證明，高達美除了深受海德格、柏拉圖的影響之外，黑格爾的某些辯證法的確被高達美「揚棄」（Aufheben）了，以致於會有介於二者之間的「不即不離」的情況產生。R.Pajmer 就說：「……雖然高達美的辯證法與黑格爾的辯證法有某些血緣關係，但它並沒有延續那隱涵於黑格爾思想中的主觀主義……。」（嚴平譯，《詮釋學》（臺北：桂冠，1992），頁 193）因此，本文的創作也是基於這種態度；不論是龍樹與高達美，或是龍樹與黑格爾也好，經由其中對立統一思維的相似性，筆者都樂意從事此種「不離」的比較工作；然而並也不排除它們之間的那種的確不同的「差異性」！

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)

若說黑格爾思想的一項貢獻，即在他提出事物「正、反、合」的辯證運動，那我們何嘗不能說，高達美的一項功績正也是如此？他那種透過效果歷史意識（*wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*）與視域融合（*Horizontverschmelzung*）來破除諸如傳統與當代、文本與理解、權威與理性、客體與主體，以及任何二元割裂的獨特手腕，的確令人印象深刻；尤其甚者，如同上面引言所示，當他說出，詮釋學任務就是建立在熟悉性和陌生性兩極對立的「中間地帶」時，我們真的不能不把他的思維與「對立統一」的思維方式聯想在一起。據此，若要理解高達美的詮釋學，就非得掌握到此關鍵點不可！潘德榮的引介即是一例：

傳統作為當代的基礎而影響著當代，進入了當代，並在當代中繼續向前延伸；正因為傳統進入了當代，進入了我們的理解視界，傳統就在我們的理解中被重新建構著。由於這種雙向作用，傳統與當代才聯結為一個整體，構成了歷史。在歷史的關聯中，傳統與當代是互相從屬的。傳統屬於當代，它是當代所理解的傳統；當代屬於傳統，它基於傳統並且是傳統的進一步開展。³

的確，傳統之所以能為傳統，就是因為它能夠持續透過當代來開

展；相對而言，當代之所以為當代，不就是因為它能夠根植傳統之中，從而有了今日面貌。用辯證的術語來看，即是：傳統既是發展的，因此就有一定的連續性，所以是「一」；又因為它是變化的，因此也會有一定的間斷性，所以又是「異」。如此一來，傳統與當代相互依賴、相互過渡，在其「中間地帶」根本不存在無法跨越的鴻溝；然而沒有鴻溝，也不能說它們之間就毫無差異性可言。要言之，傳統與當代的正確關係應如辯證法指出的，是「一中有異」、「異中有一」，或說是「常中有斷」、「斷中有常」的關係。若說此種不偏一邊的「中間地帶」即是高達美詮釋學的立論根基，那他會批評像施萊瑪哈、狄爾泰等人的偏頗見解，也就令人不感意外。⁴

平心而論，高達美詮釋學所談的這種「中間地帶」，真的令我想到佛教緣起論（*pratītyasamutpāda*）要講的「中道哲學」，尤其透過龍樹《中論 18/10》講法，更是讓人直想「入其玄門，一窺究竟」：

若法從緣生，不即不異因，是故名實相，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。

5

如同龍樹一樣，高達美批評的不實見解，不外就是「常見」

³ 參見潘德榮，《詮釋學導論》（臺北：五南，1999），頁 128。

⁴ 此點下文會有所說明！

⁵ 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》冊 30，頁 1-39）；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。

與「斷見」二種。施萊馬哈、狄爾泰或是那些持客觀方法論的人就是落入「常見」的典型；他們要取消後代詮釋者「成見」(Vorurteil)的呼求，無疑就是容不下任何因時間距離而延生出的差異性見解，以便全然「複製」流傳物的原創意；相對於此，若把後代詮釋者見解任意、主觀的「外加」於流傳物上，以致割裂兩者相續關係的做法，那就是典型「斷見」手法。無論如何，一個看到「中道實相」的人都會極力避免這兩種片面的見解；高達美與龍樹無疑的就是此中的佼佼者！

本文寫作動機首先在於說明，高達美與龍樹之基本思維都是所謂的「中道哲學」；另外看清他們如何批評二元論的見解，也將是本文的重點。本文若有所貢獻，那該就是：透過高達美詮釋學來伸展龍樹中道哲學的視野！

二、中間見解

若有人提問，什麼才是佛法最殊勝的見解？平心而論，那該就是中道哲學了！這種基於緣起立場並以破除兩邊偏見稱著的思維，不僅於史上佛陀且在有著佛陀第二的龍樹身上，都令人有著極其深刻的印象；譬如《中論》一開始便頌說：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。

能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。

我們可以說，如此的「八不中道」不僅是《中論》的主要立場，同時正也表明，這種不偏兩邊而且「永遠」處於「中間地帶」的

哲理的確是佛教哲理的一大特色。⁶ 當龍樹論敵應用一異、來去、生滅、常斷等等對立概念來論說事物本質時，他必會如常的一一加以駁斥拆解，因為這些都是帶有「自性」(*svabhāva*)色彩的「偏見」。⁷ 既是「偏見」，當然就不是「中道正見」；這也是它們被冠上「戲論」的由來。雖然這些偏見為數甚多，然而歸根結底的卻只有兩種，也就是「聲名狼藉」的「常見」與「斷見」。《中論 15/7》講的：「佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無」，便是針對這兩個偏見的批評。要言之，與佛陀立場一樣，龍樹規勸論敵必要根除那種要麼事物永存，不然即是斷滅的想法，否則便無法領悟到事物的「中道實相」！⁸

以因果事物為例！龍樹論敵要不認為，因即是果，以致兩者完全同一不分，不然就是，因不即是果，以致兩者完全差異脫離。然而龍樹卻說，這都是不符事實的觀點。為此，龍樹就舉了乳水與乳酪、年少與衰老兩例來加以說明。⁹ 從兩者變化現象來看，假如乳酪與衰老是從乳水與年少演變而來，那我們就不能說，這兩者完全「同一不分」，或是完全「差異脫離」；因為前者忽略了因變異而起的「差異性」，後者則無法解釋因過渡而來的「相似性」。依此前題，佛法所談的「中道實相」，無非是要我們要遠離這兩個「偏見」，以便呈現事物的實相。《中論 18/10, 11》便是持如此立場：

⁶ 在此我並沒有把「中間地帶」又當成是自性的東西，不然又會形成另外一個相對於兩邊的「中間偏見」！

⁷ 「自性」意謂著：自生、獨存、不變異。讀者可參考《中論 15/1, 2；13/3》的講法。

⁸ 《中論 15/10, 11》說：「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。」由此可見，只要破除此兩偏見，即可看到事物的「中道實相」。

⁹ 參見《中論》13/6, 7。中譯為：「是法則無異，異法亦無異；如壯不作老，老亦不作壯。若是法即異，乳應即是酪；離乳有何法，而能作於酪？」

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。

表面上，這二首偈頌是以「不、不」的形式被表達出來，然而我們若仔細檢查，便會發現，其中即藏著所謂的「中道正見」。換言之，龍樹駁斥的只是上述的「常見」與「斷見」而已，一種介於兩者間的「第三種」見解，也就是「中道見解」才是他追求的目標！如先前所說，事物是無常變化的。在此變化中，先起事物與後起事物一定會有「差異脫離」之處，否則即不能稱之為「變異」；然而，先起事物若能變成後起事物，那二者之間也定會有「相似相續」的面向，否則「過渡」即不可能。因此，龍樹「不即不異、不常不斷」要表達的真正意涵，說得明白些，即是：變化事物必會有著「即一即異、即常即斷」的雙面關係。我們可以說，誰看到這種關係，誰就擁有異於「常見」與「斷見」的「中道見解」；吳汝均就說：

……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。¹⁰

如果這種「詮釋」可被接受，那我們即可說，此種「雙方具有相同的地方，亦有相異的地方」的「中間地帶」，才是整個龍樹中道哲學要極力闡揚的地方！事實若是如此，那我們也可說，如此的思維與黑格爾對立統一的思維方式，真的具有某種不可忽視的相

¹⁰ 參見頁 332。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。」

關性，假如它們都認為：事物必然變化不居，以致於會有「差異對立」情況；然而變化中又因連續性的出現，以致於又會處於「同一不分」之事實。

總而言之，龍樹中道哲學不僅「樹立」什麼是中道實相的見解，而且也「破除」任何背離它的不實的偏見。如同先前所說，「常見」與「斷見」便是兩種根本的偏見，因此也是龍樹極力反駁的對象。若說前者宣揚的是一元論，或說是絕對主義的論調，後者執持的便是多元論，或說是相對主義立場。這二種偏見當然無法「正中」事物的實相，至多只是看到它「半邊」而已！因此，唯有「永遠」站在那「即與離」之間的「中間地帶」，才是獲得實相的最佳地帶。對此，印順的闡釋真的值得參研：

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，確實如此解。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。¹¹

若說「此二門即可以通解時空中的一切」，那我們何嘗不能也

用它來理解高達美的哲學詮釋學？

眾所週知，高達美反對把理解主體看成是類似笛卡爾用一些「方法」而獲得的「我思」，因為如此「武斷」的做法將會割離理解主體賴以生存的傳統，以致於它會成爲一個不具歷史性的東西；如他說的：

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（Einruecken），在這過程中
過去和現在經常地得以中介（vermitteln）！這就是必須
在詮釋學理論加以發揮的東西，因為詮釋學理論裡
過多地被某個程序、某種方法的觀念所支配。
（WM295）

平心而論，高達美這種觀點真的讓我想到了佛教「緣起性空」的講法。換言之，假如任何事物的生起都必有原因的話，那理解主體即不可能是一個「無因而起」的東西。因此，若有人鼓吹，我們應把理解主體「還原」至類似「我思」的「純粹」程度時，那將遭受到高達美的批評。如同高達美問的，誰不因著家庭、學校、社會的教導，而早就帶著一些既定的「成見」（Vorurteile）來理解事情呢？¹² 事實若是如此，那麼那種割斷理解主體與維繫它「生存命脈」之傳統的二分法作爲，真的就值得可議！無可否認，從

¹¹ 參見印順，《中觀論頌講記》（新竹：正聞，1992），頁344、345。

¹² 高達美說：「事實上歷史並不屬於我們，而是我們屬於歷史。早在我們通過自我反思理解我們之前，我們就以某種自明的方式在我們所生活的家庭、社會和國家中理解了我們自己。主體性的焦點乃是哈哈鏡（Zerrspiegel）。個體自我反思只是歷史生命封閉閉電路中的一次閃光。因此個人的前見比起個人的判斷來說，更是個人存在的歷史實在（geschichtliche Wirklichkeit seines seins）。」（WM281）

事人文科學的人會因著自然科學的影響，因而刻意追求客觀化的理想；然而，此種強調「理性」至上因而拒斥傳統的「詮釋方法」，其實是最不客觀的。試問，世上那個理解主體或絕對理性可以「純粹」到不受「歷史性」的限制，以致於可以孤立的自生、自存而且同一不變？若是沒有，那我們就應贊同高達美的觀點：「理性對於我們來說只是做爲實際歷史性的東西而存在，即根本的說，理性不是它自己的主人，而總是經常地依賴它所活動的被給予的環境。」(WM281)

除了強調理解主體這種「緣起性」之外，高達美也表明：介於傳統與當代，也就是流傳物與詮釋者兩極之間的「中間地帶」，才是哲學詮釋學要「站立」的地方：

詮釋學必須從此出發，即試圖去理解某物的人與在流傳物中得以用語言表達的事物是聯繫在一起的，並且與流傳物得以講述的傳統具有或獲得某種聯繫 (Anschluss)。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和陌生性的兩極對立，而詮釋學的任務就是建立在這種兩極對立上。…… 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了的對象性和對某個傳統的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)

在此，我們可以說，高達美正在運用一種「辯證詮釋學」(dialektische Hermeneutik) 來調和對立物——流傳物與詮釋者——之間矛盾關係。因此，我們也可以說，高達美的確受黑格爾對立統一思維的影響，縱然前者對後者的批評也是兼而有之！¹³ 若說黑格爾此種思維特色之一，即在於它對揚棄運動 (Bewegung des Aufhebens) 的闡揚，那高達美這裡所談的詮釋活動，不也正是一種既「拋棄」又「保留」的工作？

如同我們能夠與人交談，是因為我們使用共同的語言；我們理解歷史流傳物的意義，我們必定也要與傳統有著密不可分的關係，其中自然包含著語言的領會與文化的傳承等等。然而有了這份與傳統聯繫在一起的「熟悉性」，並不就必然保證，流傳物的原創意能夠「完整無缺」的為後人所把握。換言之，經由「時間距離」而產生的「陌生性」的確也是此項意圖的一大阻礙。這就譬如說，有誰能夠保證，我們現在所「理解」的《紅花雨》就是作者的原創意？當它從一首兒歌演變成「另一首」沾滿政治色彩的「紅衫之歌」時，它的「原初面貌」不就已是「蕩然無存」？若是如此，我們只能說，佛教講的一切無常、無我的道理，真的值得我們警惕，否則轉眼之間，又會落入「常見」的陷阱之中！假如這是事物的實相之一，那我們就應該力挺高達美的見解：不帶「成見」(Vorurteil) 的理解是不可預期的！的確，當後人因「受制於」他自己的歷史性，以致於會解讀出一些「多出」文本原創的東西時，這不能算是一種「偏見」，而應該把它看成是「正見」！這就譬如說，當紅衫軍透過他們之生存處境中的某種「特殊興趣」，因而「篡改」《紅花雨》的原創意時，這對於他們來說，也只是一種再「自然不過」的事了！然而，弔詭的是：縱然我們理

¹³ 請參考註解 2 的講法。

解的《紅花雨》雖已不是原創意，然而我們也不能把它改成是《綠袖子》，否則它的原創意不就因此「斷滅」了！如此一來，我們勢將又落入「斷見」的一邊，因而根本無法借助《紅花雨》的原創意而有所做為。因此，我們若要避免落入這種兩難臨身的窘迫情況，就非得具備辯證思維的意識不可。換言之，我們必須把握到事物在變動中的那種「即一即異，即常即斷」的現象，也就是高達美所談的那個「中間地帶」，否則在從事詮釋活動時，必然又會產生偏頗的見解出來；如他說的：

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（Voreingenommenheit），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）

高達美說的對：「歷史性的認識只能這樣才被獲得，即在任何情況下都必須從過去與現在的連續性中去考察過去。」（WM333）然而，我們也必須說，按照對立統一思維的原理，必得補上一句才正確：歷史性的認識只能這樣才被獲得，即在任何情況下都必須從過去與現在的不連續性當中去考察過去。依此前題，我們若

要正確的理解流傳物的本質，那就非得領會到它與理解者之間的那種既「相即」也「相離」層面不可，否則就會形成，要麼固執傳統事物有著一成不變的意義，以致於落入一種「常見」的偏頗說法，不然即會任由理解者主觀意識的添加而扭曲它的原創義，以致於又落入另一種不實之見，也就是「斷見」的說法。要言之，說傳統事物不變，是因為後代人理解的還是「同一不分」的東西，縱然其間也呈現著不可抹滅的「差異性」；說傳統事物會變，是因為後代人理解的已是「差異脫離」的東西，縱然其間也呈現著不可抹滅的「同一性」。如此一來，傳統事物因加入後代理解者的「主觀」詮釋，以致於它已非「本來面貌」；反過頭來，理解者也受傳統事物的牽制，以致於它本身即含著「客觀」東西的因子；於是兩者形成一種互相緣起的辯證關係。我想，這該就是高達美講的「詮釋循環」(der hermeneutische Zirkel)的意涵：

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。所以，理解的循環一般不是一種「方法論的」循環，而是描述了一種理解中的存有論的結構要素。(WM298)

我們可以說，高達美這種「循環論」與龍樹的「八不中道」真的有「異曲同工」之妙！換言之，假如龍樹可以高舉「八不中道」的大旗，以期待論敵能夠正視那種不落入任何偏見的起中道實相，何以高達美就不能夠透過「中間地帶」來指引論敵返回那種主客分離之前的詮釋學經驗？明顯的，在高達美的眼中，文本與理解、客體與主體、傳統與當代並不是絕然對立，而是俱有互相緣生的關係；依此關係前者促成後者，後者繼承前者，因而形成一種「此起彼承，交相涉入」的「不分別」局面。如此的觀點若是透過哲學詮釋學的中心概念——效果歷史——來加以闡釋，那就更加明顯了：

真正的歷史對象根本就不是對象，而是自己和他者的統一，或一種關係，在這種關係中同時存在著歷史的實在以及歷史理解的實在。一種名符其實的詮釋學必須在理解本身中顯示歷史的實在。因此我就把所需要的這樣一種東西稱之為「效果歷史」（Wirkungsgeschichte）。理解按其本性乃是一種效果歷史事件。（WM305）

總而言之，高達美已從傳統與當代兩極的互相容涉、互相開展當中放棄「純客觀」的詮釋學理論，但也並不因此走入反方向的「純主觀」詮釋學理論。假如前者是個追求主客「同一不分」的絕對主義者，後者必然是個強調主客「差異脫離」的相對主義者。相對於此，高達美避開這兩種極端的路徑，從而邁向一種兩者兼之的「中道哲學」。如此一來，他的哲學詮釋學要闡述的自然就是傳統事物與當代理解者之間的那種既「同一」也「差異」，或說既「連續」也「間斷」的關係。我們也可以說，如同 Berstein 論斷

的，高達美走的是一「超越」客觀主義與相對主義之間的「第三條路」。¹⁴ 然而，無論如何，如此的思路還是經由「對立統一」思維來加以開展的；這點何衛平就看得特別清楚：

……處於時間中的傳統是活的，而不是死的，理解既在傳統之中，又能將傳統加以發展。傳統既為理解與解釋提供基礎，同時又不斷邀請新的理解和解釋，而新的理解和解釋的不斷注入又將會使傳統不斷的保持新鮮活力，並向前發展。由此可見，時間距離在高達美那裡具有中介的意義，它將文本與讀者離間開來，又將兩者聯結起來，間斷性與連續性在這裡達到了辯證的統一。正因為如此，歷史的理解和解釋才表現為不同的階段而又前後相續，理解差異性並不能排除其理解的繼承性，反之亦然。¹⁵

三、偏見的超越

如同上文說所言，佛法特色就在於它的中道見解，因此任何的偏見必然是它反駁的目標；在這當中「自性見」的說法自然是龍樹首要的破除對象！一般來說，龍樹破除這種「自性見」的方式，大致有二種：一是以事物的條件性來破除「自性」的有我

¹⁴ Bernstein 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（being-in-the-world）便被扭曲了。」參見 Richard J. Bernstein. *Beyond of objectivism and relativism*. University of Pennsylvania Press, 1983, p. 115.

¹⁵ 參見何衛平，《通向解釋學辯證法之途》（上海：三聯，2001），頁 208。

性；二是用事物的無常性來破除「自性」的有常性。《中論 15/1, 2》講的，「眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成」，就是前一種方式的代表；《中論 15/8》講的，「若法實有性，後則不應異，性若有異相，是事終不然」，則是後一種的體現。

如果從「經驗法則」來看，那麼我們必須說，龍樹破除「自性見」的論證過程，實是堅穩無比！試問，這世上有那種事物是自身不動，而且它的生起與消滅，也不用其它事物來促成？而且，如果有人確信，在生命的體內深藏個「大我」之類的東西，那龍樹也定會回說：這個「先驗我」必然是個虛構之物，因為「祂」絕不可能「先於」，或是「外於」其它生命機能而自生自存。¹⁶ 又如同在人的生命歷程中，我們會經驗到少年、青壯年，以至老死的種種差異現象，因此它也必定是「空的」。當然，龍樹論敵也會反問：「諸法若無性，云何說嬰兒，乃至於老年，而有種種異？」我們可以說，龍樹論敵會有如此的詰難，也並非沒有道理，只是他所認定的「自性」定義，從根本上就「阻礙」了這些差異現象的產生。我們不要忘了，「自性」若意謂著自生、自存且不會變異，那它就只能是個「如如不動」的東西；若是如此，那我們又何能期待，從如此的事物當中會得出種種差異現象？

如果有人說，龍樹是個支持「一切皆空」或是「無自性」的虛無主義者，因為所有的「自性」都被他破壞了，那我們也必須說，這實在是個大誤解！換言之，他要破除的只是一個由玄學家所虛構出來的「自性」而已，一個經由「因緣聚合」而「生起」

¹⁶ 《中論 9/4, 5》說的，「若離眼等根，及苦樂等法，先有本住者，以何而可知？若離眼耳等，而有本住者，亦應離本住，而有眼耳等」，就是這個意思。

的「自性」，依舊是他所承受的對象！以上述為例，縱然一個俱備自生、自存而且不變異之「自性」的生命體，的確如「龜毛兔角」般的不存在；然而任何「一般平常」的生命體，必然會有個「相對穩定」的「自性」，仍然是個不容否認的事實，否則一些「井然有序」的生命「變換」現象，諸如少年到青年、壯年，以至老死等等現象，也就不可能發生！我們不要忘了，龍樹不僅反駁，「若諸法有性，云何而得異」（《中論 13/5》），同時他也質疑，「若諸法無性，云何而有異？」（《中論 13/5》）據此，若要正確理解事物的實相，那就非得動用龍樹的「中道正見」不可。換言之，我們必須運用「對立統一」的思維方式，以便在「有自性」與「無自性」的「兩極對峙」當中，把握生命在流變當中的那種既「相即」也「相離」的「中間地帶」，否則便會落入其中一邊「偏見」之上！

假如上述論點是個穩固的說法，那當我們再度的看到像，「諸行往來者，常不應往來，無常亦不應，眾生亦復然」（《中論 16/1》）的偈頌時，就應該避開它表面上的那種「不，不」的否定意思，從而深入的去領會潛藏其中的「中道正見」；印順的闡釋就是個好例：

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」。¹⁷

假如說，「高深」的道理往往就「近在咫尺」的話，上述例子就是個證據！當一般的玄學家認定，生命要麼來自一個常在的「有自性」，因而陷入一種「同一不分」的「常住見」，不然就起源於一個常滅的「無自性」，因而又陷入一種「差異脫離」的「斷滅見」之時，龍樹卻堅拒這兩個極端的說法，以便指向一個更明確的事實：生命的「起源」是「不即不離」的！換言之，假如我們真的找不到一個「如如不動，永世恒一」的事物來當作生命的「終極源頭」，而且任何生命又都是先前生命的一種「延續」的話，那我們就應該接受這種觀點：生命就在「間斷」與「連續」的「中間地帶」流變打轉著！據此，若有人要「詮釋」他生命的真相，那他就非得從他生命的「歷史性」傳承，而不是從「一無所有」中來領會；而且他也一定會「理解」到，他的生命不是個「一成不變」，而是個能夠「不斷開展」的個體。這種永遠處於「即與離」之間的「中間勢態」，若用「承先起後，繼往開來」來描述，該也

¹⁷ 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。

是個最佳寫照！而且，若說這種生命的「緣起」真相是「詮釋學式」的，那也是個合宜的說法；陳欣白不就說：

……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。¹⁸

平心而論，佛教講的「緣起中道」論並非什麼「高深晦澀」的「玄思」，然而往往卻又能夠在最「平易近人」之處，道出什麼是「實相」來！光就一句，「若法有定性，非無則是常，先有而今無，是則為斷滅」（《中論 15/11》）的論斷，就能夠讓那些具足玄學智慧的大哲，有著足夠的反省空間。我們可以說，龍樹論敵並非不知這種「淺顯易懂」的道理，然而往往只為建構某種玄學對象，以致於在不覺之中又會墮入上述的偏見之中。假如「常見」是為建立一個永住的形上實體——諸如精神、神我、靈魂等等——而形成的「偏見」，另個「偏見」必然是駁斥此說的虛無「斷見」論。總而言之，在龍樹的眼中，一切事物因具變化的本質，所以永遠不可能「同一不分」；然而不能「同一不分」也並非意謂事物就缺乏一個「相似相續」的過程。前者破「常見」，後者破「斷見」，我想，這才是龍樹中道哲學的精義所在！

如果說，東方人因深受佛法諸行無常、諸法無我的影響，因而較能體會「諸法性空」的道理，那同樣之人又何嘗不能領會赫

拉克利特之流變說 (Theorie des Werdens) 的深義？不僅如此，我們若能透過尊崇赫氏的黑格爾來理解，什麼是「事物辯證法」時，「一切無常」的感覺還是會令人刻骨銘心：

無論知性 (Verstand) 如何常常竭力去反對辯證法，我們卻不可以為只限於在哲學意識內才有辯證法或矛盾的進展原則。相反，它是一種普遍存在於其他各級意識和普通經驗裡的法則。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 (Dialektik des Endlichen)。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。」

19

如同佛教一般，黑格爾無疑的也認定：事物是無常、無我的！此種事物的「否定辯證法」(negative Dialektik)，若用黑格爾的另外術語來表達，便是：一切法都是矛盾的！換言之，在黑格爾的眼中，事物之所以會轉成反面的事物，原因就在於前者自身即擁有後者的因子。我們可以說，世上這種「自己就是他人」、「他人就是自己」的矛盾現象，實在太輕而易舉了，以致於黑格爾會說，

¹⁸ 參見陳欣白，《對話與溝通》(臺北：揚智，2003)，頁 35。

¹⁹ 參閱賀麟譯，《小邏輯》(臺北：商務，1998)，頁 180。

天上地下的事物都是矛盾的。據此，對黑格爾來說，若能應用「矛盾律」來把握事物的本質，自然就比「知性」只會應用「同一律」來得確實許多；如同他說的：「……一切事物的存在自身都是矛盾的，而且是這樣的意義：這個命題比其它命題更能說出事物的真理和本質。」²⁰ 要言之，「事物辯證法」強調的是：一切事物都會變化為它的反面；不變的事物，將只是一具「僵死的存在（das tote Sein）」。²¹

事實證明，黑格爾這種「事物辯證法」的確影響到高達美，否則也不會有「否定經驗」（negative Erfahrung）的說法。²² 依此前題，如同龍樹、黑格爾一樣，高達美首要的批評對象，自然是那些支持「常見」的人；施萊馬赫、狄爾泰或是那些堅持「客觀方法論」的人，便是此中的代表人物。換句話說，他們要取消後代理解者的「成見」，以便「再現」或「複製」流傳物之原創義的企圖，便是陷入文本有個「同一不分」之「自性」主張。針對此點，高達美反駁說：

後來的理解相對於原來的作品具有一種基本的優越性，因而可以說成是一種完善理解——這完全不是由於後來的意識把自身置於與原作者同樣位置上（如施

²⁰ 參閱 *Wissenschaft der Logik : Die Lehre vom Wesen*. Hamburg, 1992, p. 59.

²¹ 同上，頁 60。

²² 譬如高達美說：「在黑格爾那裡，歷史性要素贏得了他的勝利。黑格爾把經驗設想為正在行動的懷疑論（den sich vollbringen Skeptizismus）。而且我們看到，某人所做所出的經驗改變他的整個知識。嚴格的說，我們不能「兩次」做出同一個經驗。當然，經驗的本性就在於它不斷的被證實。好像只有通過重覆，經驗才被獲得。但是，做為被重覆和被證實的經驗，它又「不再」成為新的經驗。當我們做出一個經驗，這意味著，我們佔有它。我們現在可以預見以前未曾期待的東西。同樣的東西對於我們不能再變成一種新的經驗。只有某個其他的未曾期待的東西才能對某個佔有經驗的人提供某種新的經驗。」(WM359)

萊爾馬赫所認為的)所造成的,而是相反,它描述了解釋者和原作者之間的一種不可消除的差異,而這種差異是由他們之間的距離所造成的。每一時代都必須按照自己的方式來理解歷史流傳下來的文本,因為這文本是屬於整個傳統的一部份,而每一時代則是對這整個傳統有一種實際的興趣(ein sachliches Interesse),並試圖在這傳統中理解自身。當某個文本對解釋者產生興趣時,該文本的真實意義並不依賴於作者及其最初的讀者所表現的偶然性。至少這種意義不是完全從這裡得到的。因為這種意義是同時由解釋者的歷史處境(die geschichtliche Situation des Interpreten)所規定,因而也是由整個客觀的歷史進程所規定。……文本的意義超越它的作者,這並不只是暫時的,而是永遠如此的。因此,理解就不只是一種複製的行為,而始終是一種創造性的行為(ein produktives Verhalten)。(WM301)

如果說,佛教講的諸行無常、諸法無我是個經得起考驗的道理,那我們實在看不出,我們有何理由不支持高達美的論點?如同龍樹的觀點,前面的「因」一定會「連續」的產生後來的「果」;後來產生的「果」也一定會「間斷」於它所出自的「因」。因此,當後代人「再次」理解「同一」本著作時,必然也會因為時空因緣的「差異」而出現不同於「原著」的觀點。這就譬如說,誰敢保證,在經歷多年歲月的流逝後,我們所理解的《老子》仍舊是老子心中的原創意?可能的情況是:老子期望的是,當時統治周朝的帝王都能效法自然之道,因而對百姓能「無為而治」;可是「同一」本《老子》卻可能被台灣人基於愛錢的動機與興趣,從此被

尊奉為一本「工商管理學」的上選之作。而且，令人驚異的是，當後者詮釋《老子》時，也是引經據典，論證有道，以致他也宣說：這才是老子的本意！由此可見，高達美說的對：每一世代人會依著個人的詮釋處境，以做為理解的出發點，因此理解就不只是「複知行為」，而且也是一種「創造行為」。

既然文本在流變時必會因後人的創造行為而產生出「差異性」，因此那些要求恢復文本「原創義」的主張，便是個「不可能的任務」。據此，我們可以說，佛法「緣起性空」的講法，依舊是個經得起考驗的真理！換言之，文本意義既是依著條件在生起，因此它的「自性」必然是「空的」！我們甚至可說，這種「自性空」的現象也不用等到年代久遠之後才會出現，實際上在文本的剎那剎那演變中都會不斷上演著。因此，那種要求後代理解者必須保持「中立」，或是放棄自己獨有之「成見」的說法，顯然是一種不切實際的行為！然而，雖說文本沒有永常的「自性」，我們也不能因此就認定，在「因緣聚合」的狀況下，任何文本的「自性」都是「空」的，以致於我們可以在毫無「客觀」基礎的條件下，可以任意的按照「主觀」的想法而對其做出種種不實的詮釋。若是如此，那必然又會從「有自性」而落入到另一個「無自性」的「偏見」，以致最終又會面臨「常見」與「斷見」二難臨身的困境。要言之，假如文本「有自性」，那我們便無法詮釋它，因為「有自性」便是「永不變異」的意思；反之，假如文本「無自性」，那我們也無法詮釋它，因為「無自性」便是「一閃即滅」的意思。這就譬如說，假如《老子》「原創意」是「凝固堅實」、「一成不變」或「固步自封」的，那任何詮釋必然只是如同「劃蛇添足」的工作而已；反之，假如它根本不俱「原創意」，那我們也無法在「空無所有」中，對其有任何的詮釋！據此前題，唯一安全隱固的「詮

釋方法」，真的就祇有應用「即一即異」、「即常即斷」的辯證原則，以便把握住那種處於「有無之間」的文本「自性」！如此的「中道實相」，若以高達美的「問答邏輯」來「詮釋」，便是：

……詮釋不是要詮釋者客觀地置於文獻本身的世界裡。詮釋者必須在另一個世界，正由於他在另一個世界裡，故他與文獻的世界相異而疏遠，所以他需要詮釋它。但在詮釋時，詮釋者不是完全放棄自己的世界，跳入文獻的世界內。而是，他根據自己的世界提出問題，決定一個探討的方向，在這個方向下瞭解文獻，讓它在其世界內，針對此問題而說出答案。這樣，文獻的意義才能在詮釋中明白顯示出來。因此，文獻的意義不完全屬於文獻本身，它同時被詮釋者的問題所限定。文獻的意義要在文獻與詮釋者的互相貫通溶合下，才能顯現出來，那麼，詮釋者本身的成見，早已參與詮釋中。詮釋不是完全客觀的詮釋，而是詮釋者的詮釋。詮釋也不可能是普遍的詮釋，而是特殊的詮釋——它相應著某一特殊的問題。凡是要求客觀性和普遍性的詮釋者，其實這個要求本身就僅是詮釋者本人的主觀而特殊的要求。這是說，客觀性和普遍性其實奠立在主觀性和特殊性上。²³

²³ 參見陳榮華，《葛達美詮釋學與中國哲學的詮釋》（臺北：明文，1998），頁96。另外的一段話也寫得很好：「一個心靈若僅是一塊徹底空虛的白板，沒有任何欲求、動機、問題、方向或興趣，則即使這塊白板印滿了東西，這些東西仍不會被心靈所知道。它們似乎冷漠地飄浮在一片虛空中，是一些不可捉摸，無法瞭解的鬼魅而已。這正好指出，洛克(J.Locke)的人心如白板(tabula rasa)的主張是無法使人得到知識。知識的建立不僅被外物觸動，也要人主動地先了瞭解了某種方式，且在這種方式的指引之下去接觸事物，才能展開

無可否認，詮釋學家會因自然科學的影響，以致於要求人文科學也要有自己的「客觀方法論」；這就如同說，因為自然科學的實驗結果都可被檢驗一樣，任何人文科學的理解經驗也可以不斷的被「複製」。²⁴ 然而，在高達美眼中，此種基於主客二分的「方法論」，只會扭曲理解的本質，並且也無助於對文本的詮釋。試想，那一個理解主體會像笛卡爾的「我思」一樣，因不受傳統的束縛與干擾，以致於它可站在傳統對面，以便捕獲文本的「原來面目」？又有那一個文本類會像洛克的「物質實體」，原本就坐擁「客觀」的意義內容，以致於它可不理會閱讀者的「主觀」詮釋？若是沒有，那些要求清除傳統或歷史加諸理解者身上的「成見」的做法，的確令人疑慮；²⁵ 反之，過份的強調它們，以致於無視事物的確有個「相對穩固」的「客體」的做法，將也會是個過激的行為！

總而言之，高達美對這種要求「放空」主體，以便保存客體原貌，或是把文本完全看成是「唯心所現」的詮釋理論，一概不以接受。如同上述所言，對他來講，文本與理解，客體與主體，傳統與當代總有著「對立統一」的關係，以致於我們在任何情況下，都必須從這種關係來把握兩者的真正本質。理解若能臻至如此的地步，文本的理解就不單只繫於「客體」的原始內容；反之，

認識的活動，故純粹的認識是不可能的。瞭解一物，必須先由此物觸動心靈，且心靈又欲了解它。在這欲求中，心靈提出一個問題，且依此問題的方向去接觸它，才足以讓它的意義突顯出來，成為心靈了解的對象。了解事物時，心靈是被動的被觸動，但卻主動的提出問題方向去了解它。合此「被動與主動」，才能完成對事物的瞭解。完全被動的了解是不可能的。另一方面，主動是指瞭解者在瞭解的過程中提供了一些屬於他自己的元素。所以，即使在一般的瞭解活動中，徹底的客觀是不可能的。」頁 93。

²⁴ 參考高達美，*Wahrheit und Methode*. Bd.1 (Tuebingen, 1990), p. 352-353.

²⁵ 如同高達美批評的：「事實上，至今為止的經驗理論的缺點（也包狄爾泰在內）在於：它們是完全從科學出發看問題，因而未注意經驗的內在歷史性。科學的目的是這樣來客觀化經驗，以使經驗不再包含任何歷史的要素。」同上，頁 352。

理解的文本也不會只屬於主體的「主觀」詮釋。因此，「終極」的理解必然是個「主客融合」的東西！當高達美談「效果歷史事件」時，他的想法應該就是如此：

所謂歷史主義的素樸性就在於它沒有進行這種反省（Reflexion），並由於相信它的處理方法而忘記了他自己的歷史性。這裡我們必須擺脫一種有害於理解的歷史思維而要求一種更好的進行理解的歷史思維。一種真正的歷史思維必須同時想到它自己的歷史性。只有這樣，它才不會追逐某個歷史對象（它乃是我們不斷研究的對象）的幻影（Phantom），而將會在對象中認識到它自己的他者，並因而認識到自己和他者。真正的歷史對象根本就不是對象，而是自己和他者的統一，或一種關係，在這種關係中同時存在著歷史的實在以及歷史理解的實在。一種名符其實的詮釋學必須在理解本身中顯示歷史的實在。因此我就把所需要的這樣一種東西稱之為「效果歷史」（Wirkungsgeschichte）。理解按其本性乃是一種效果歷史事件。（WM304）

四、虛無的止息

假如龍樹中道哲學是依「緣起法」而建立，那隨之而起的任何「詮釋」就應依此為基準點，否則就會形成上述的「斷見」之說，縱然其中會有一些「差異」於「原創見」的理解空間。我們在上文的「詮釋」工作，也是基於這個精神而展開的。因此，不

管我們談空說有，或是談離偏見、入中道等等，也是要以此精神為依據，否則便會產生「過度詮釋」的現象。

話雖如此，有人真的還是「詮釋」錯了！有人就說：「若說中道是脫離二邊與不偏不倚的實相來說，這是標準的折衷主義；若說從中道是言語道斷，心行處滅來說，這是不可思議的神祕主義。總體而言，中道實相談的諸法性空思想，表現出虛無主義與神祕主義的精神取向。」在此，我們必須說，這種「詮釋」走的太遠了；尤其是那種脫離兩邊與不偏不倚的「折衷主義」之說，真的值得我們去澄清！我的看法是：佛法所謂「離卻二邊，才得諸法實在」，應該不是叫人要「完全放棄」偏執的二邊，而行走另外的「超越」路線；「不偏不倚」也不是叫人不知此路是一一套用詮釋學的術語——「曲折迂迴」、「循環往復」，而只知「各分一半」或「直挺挺」的走在「中間路上」就好。要言之，因為任何對立二邊同時都有著「即與離」的關係，因此我們在對待它們之時，就應該「顧此」也「顧彼」，否則就會落於「偏見」而不得「中道實相」；而且，若要獲得這種「中道實相」，那也必得不斷地在這「兩邊」的「相互交融」中去深思、去琢磨！這就譬如說，一個人固然現在活著，然而他也應知，生命是離不開死亡，以致他不會浸溺於生命的喜悅；然而，雖說死神時時迫在眉睫，他也應知，他此時「正在」活著，以致他也能暫且「放下」或「遠離」死亡陰影，從而珍惜現有的生命樂趣；因此，一個領悟生命真諦的人，就會不斷地在此「二邊」的「循環往復」當中，學會如何以最「適中」的方式去安頓他的生命。這種觀點，也可用如下的話來表達：因為任何生命都俱「間斷性」，因此是無常、無我的，或說是「空」的；然而，生命雖「空」，但它的「連續性」又是個不爭的事實，因此它又是「有」的；因此，一個俱備「中道智慧」的人，必然

就會在此生命的「連續性」與「間斷性」，或是「有」與「空」的「交融無礙」當中，取得一個不偏執的對待方式！無論如何，不管是「循環往復」或是「交融無礙」也好，我們要去掉的還是上述「超越主義」或「折衷主義」所給予的「刻板印象」。印順不也說：「中道是不落入兩邊的，緣生而無自性空，空無自性而緣起，緣起與性空交融無礙，所以稱之為中道義，即是恰當而確實的。不是離空有外，另有一第三者的中道。」²⁶

另外，若有人不知這種空有「交融無礙」的中道哲理，因而走向一種「不生不滅」說法，也真的值得商討：

龍樹是大乘佛教理論的奠在基礎人之一，純求出世的聲聞教法的理論已不能適應他的時代，他企圖使佛教和世間法得到統一，樹立一種理論根據，不能不把早期佛教的涅槃論，予以相對的否定。但龍樹的旨趣，仍然在轉世間為寂滅，由相對真實達到絕對真實，而這種絕對真實又不是靠著經驗的普通方式所能認識到的。推理思想的方法和結論對於絕對的認識只是初步學習的方便法門；到了體證階段是被斥為完全無用的。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，才不至陷入尋章摘句之失。²⁷

²⁶ 參見《中觀論頌講記》，頁 474。

²⁷ 參見虞愚，〈龍樹辯證法底基本特徵〉一文，載於《佛教邏輯與辯證法》（臺北：大乘文化，1978），頁 363。

在此，我們會問，假如宇宙真是狀況真是個「如如不動的整體，那裡既沒有東西產生，也沒有東西消滅」，那「緣起性空」、「性空緣起」的「既即又離」的立場又要擺在何方？況且把「相對真實」與「絕對真實」、把「推理」與「體證」再度的割裂，難免又會墜入「斷見」的命運。我們可以說，如此的詮釋大概還處於一種形上學的偏執吧！總而言之，若要把握一切對立物的真正關係，那就得要運用「既即又離」的態度來對待它們，如同印順說的：

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，說明現象不即本體而不可一。說平等一味，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。

28

假如說，被高達美批評的「正面」對象是堅持「常見」的代表人物，那麼批評者，也就是高達美本人，是否就是固執「反邊」的「斷見」者？從文獻資料來看，持如此觀點的人的確也不在少數，譬如：「在歷史觀上，高達美除了具有保守主義思想外，還流露出一種相對主義的傾向。」在此議題上，我認為，假如高達美「中道哲學」的確是個能避開二元偏見的理論，那它就不該在批

²⁸ 參閱《中觀今論》（臺北：正聞，1981），頁193-194。

評歷史客觀主義之後，反會落入相反一邊的東西，也就是相對主義。換言之，它不會是個偏頗任何一方的理論，反而是個兩者皆兼之的「綜合體」。若由我來評斷，我會說：高達美事實上是個保守主義者，然而真正的理由是，任何理解者的「血脈」必然流著傳統的東西，以致於他不敢做出背離的行為；他也是個相對主義者，然而真正的理由是，傳統不會是個歷萬世而不移的東西，以致於他也會看到差異性與多元性的一面。因此，若有人因被貼上「相對主義者」的標籤而被指責，那也不該是高達美這種人，反而是上述的那種落入「斷滅見」者。換言之，高達美不會是個割斷傳統與當代的「相似相續」關係，因而執持「絕對否定」結果的極端相對主義或懷疑主義者。在此，黑格爾與龍樹對「斷滅見者」的批評，尤具啟發性。

眾所周知，黑格爾「思辨理性」就是針對「否定理性」而提出的思維方式，假如後者堅持，沒有任何真理是絕對與客觀的。他反駁的說：

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。²⁹

這也就是說，黑格爾強調，雖然事物含有反面因子在自身，但也不會在過渡時，因而落入完全滅絕的狀況；反而，它們祇是拋棄一些「不合宜」的東西，因而最後還是會有些「合宜」的東西被保存下來。其實，任何人都能領會黑格爾這種「棄而不滅」的「揚棄」（Aufheben）想法；不懂的大概就祇有此時被批評的「否定辯證法」了。這就譬如說，一塊上等乳酪無論是師父應用祖傳

四百年的祕技，還是偷偷摻加了某種香料所製成，它也不可能是「無中生有」的東西，也就是說，它仍然還是鮮乳的一種「延續」，縱然後者已是「功成身退」、「消聲匿跡」了！

若以黑格爾設定的思維三階段來講，假如「否定辯證思維」是準備捕捉蟬，也就是「知性思維」的螳螂，「肯定的思辨思維」就是躲在牠背後的黃雀。「知性思維」因為落入「常見」，而被「否定辯證思維」批評，然而後者卻欲置前者於「死地」，反而落入「斷見」，因而也步上前者走上偏頗之道的命運。我們可以說，這二種片面性的思維形式，也就是黑格爾「肯定思辨思維」極力要超越的地方。他說：

即在今日，懷疑主義還常被認作是一切肯定知識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

²⁹ 參見黑格爾，《小邏輯》，第 82 節。

種否定的形式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。³⁰

總而言之，黑格爾「肯定思辨思維」之所以會超越懷疑論所
持的「否定辯證思維」，關鍵點就在前者把握到後者所忽略的地
方。當前者祇看到對立事物的否定性、變異性、相對性與差異性
時，後者卻看到了否定中有肯定、變中有不變、相對中有絕對，
差異中有同一的另外一面。若用龍樹《中論》十五章——「先有
而今無，是則為斷滅」——來批評這種「抽象否定」的思維方式，
也是極為妥切。當佛教斷滅論者用「無自性」來否定「有自性」
的講法時，他就是認定，事物都如電光石火般的一閃即逝；在此
即生即滅的變化當中，並無一個「自性」來連結前後的變化過程。
也就是缺乏此種「和合相續」的認知意識，因而斷滅論者再也看
不到兩者那種互相含攝、轉化與開展的真實狀況。

假如這就是黑格爾與龍樹對「斷滅論」的質疑，我們即可斷
定，高達美絕不是因此而被批評的對象！當高達美以理解的「此
在歷史性」、「理解的成見」、「詮釋學境遇」（die hermeneutische
Gelegenheit）等等來否定客觀主義的「常見」時，他這種「否定式」
的辯證思維真的就是黑格爾、龍樹要反駁的形式嗎？它真的符合
黑格爾的描述，「……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……」？³¹ 我們的答案當然是否定的！任何人祇要領悟到高達
美效果歷史意識或視域融合的真諦時，他就會說，高達美的詮釋
學真的是一種超越任何二元論中道哲學！我們難以想像，會說出

³⁰ 參見黑格爾，《小邏輯》，第 81 節附釋。

³¹ 參見黑格爾，《哲學史講演錄 II》（*suhrkamp, Werke 19, 1993*），p. 358.

下列這種隱含著正、反、合辯證思想的人會是個不折不扣的相對主義者：

這樣一種自身移置 (Sichversetzen)，並非是一個個體 (Individualitaet) 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 hoeheren 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。

(WM310)

總而言之，高達美詮釋學是深受辯證法影響的中道哲學。它一方面評判執著「常生見」的施萊馬赫、狄爾素或是那些持客觀方法論的人；另一方面他也如同黑格爾與龍樹一樣，在反駁之餘也並不落入反邊的「斷滅見」——一個不尊重歷史人傳承的相對主義者！在此，何衛平的觀點是中肯的：

……高達美的視域融合的概念拋棄了純客觀的解釋，也拋棄了純主觀的解釋。它表明，理解 and 解釋任何時候都是溝通過去與現在的經驗和實踐。從這個意義上講，歷史無本來面目，傳統無本來面目 (所謂本來面目就是自在本質)。同時，理解本身也不應被看作是一個主觀性的行為，而應被看作是一種對傳統過程的嵌入，在這種嵌入中，過去與現在不斷的相互吸收，相互容納。這裡必須指出，海德格跟高達美所揭示的前理解結構、先見恰恰強調的是理解的非主觀性和非隨意性，因為任何理解總要受到前理解結構的制約，而前理解結構所反映的是作為歷史性的人的此在，包括

傳統。

視域融合還表明，理解既非由文本所決定，也非由解釋者決定，而是由兩者的統一來決定的。它首先包括“恢復”歷史文本“原有”的視域，因此，考古、訓詁等手段不能不要，只有在此基礎上，再與解讀者的視域融相融合，才是理解的正確之途。那種撇開文本原有的視域於不顧，任憑解讀者自己先見“投射”的做法根本談不上視域融合。因為這種理解和解釋拋棄了文本及其解釋的傳統，它是有悖於伽達默爾的原義的，而且在這個方面不少人的確多少對哲學解釋學存在著較大的誤解。³²

五、結語

經由上述的論述，我們真的可以確定，高達美哲學詮釋學與龍樹中道哲學的確有著極大的相似性；它就建立在他們所指稱的「中間地帶」，如高達美說的：

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種兩極對立上。……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了的對象性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。（WM300）

³² 參見何衛平，《通向解釋學辯證法之途》（上海：三聯，2001），頁200。

據此，我們也可以確定，高達美這種見解與黑格爾「對立統一」的思維方式有著極大的相關性，縱然他對後者的批判也是兼而有之。如同黑格爾一樣，高達美也認為，事物一定是隨時變化的，因此在其前後之間必然呈現出「差異性」出來；然而，在此差異性中也會因著事物的連續過渡而有著前後的「同一性」。若說黑格爾的思想處處呈現著「肯定」、「否定」與「否定的否定」的過程，那我們何嘗不能說，高達美哲學詮釋學也會予人有如此的感覺？而且，假如黑格爾是理性思維來破除知性思維的「非此即彼」的偏執，高達美不也是透過「效果歷史意識」與「視域融合」的觀點來破除諸如傳統與當代、文本與理解、權威與理性、客體與主體的二元分立謬論？

總而言之，高達美哲學詮釋學在某個面向上，真的可以被理解成是一種傳統與當代之間的「辯證哲學」。的確，傳統之所以為傳統，不就是它不停留不變，而是會透過當代來開展；相對於此，當代之所以為當代，不就是因它承接傳統，從而有了今日面貌。由辯證法觀之，即是：傳統既是發展的，因此會有一定的連續性，所以是一；又因它是變化的，因此也會有一定的間斷性，所以又是異。如此一來，傳統與當代相互依持、過渡，因此「你」就是「我」，「我」就是「你」；然而在此「你我不分」的同一性當中也不是說，它們之間即無差異性可言。要言之，傳統與當代的正確關係應如辯證法指出的，是「一中有異」、「異中有一」，或是說，「常中有斷」、「斷中有常」的關係。

假如這確實是高達美哲學詮釋學要談的「中間見解」，那我們就可以拿它來與佛教中道哲學做比較；尤其透過龍樹《中論 18/10》講法，更是讓我們深信有加：

若法從緣生，不即不異因，是故名實相，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。

透過這種「實相」的認定，我們真的可以說，如同龍樹一樣，高達美批評的不實見解，不外就是「常見」與「斷見」二種；施萊馬哈、狄爾素，或是那些持客觀方法論的人就是落入「常見」的典型人物。他們要排斥後代詮釋者「成見」的做法，無疑的就是執著「自性見」的做法；相對於此，若把後代詮釋者的見解任意、主觀的「外加」於流傳物上，以致割裂兩者相續關係的做法，那就是典型的「斷見」手腕，也就是「無自性」的做法。我們可以說，一個看到中道實相的人都會極力避免這兩種片面、極端的做法，高達美與龍樹就是個好榜樣！

引用書目

1. 吳汝鈞，《龍樹中論哲學解讀》。臺北：商務印書館，1997。
2. 印順，《中論觀頌講記》。臺北：正聞出版社，1992。
3. 帕瑪著，嚴平譯，《詮釋學》。臺北：桂冠出版社，1992。
4. 賀麟譯，《小邏輯》。臺灣：商務印書館，1998。
5. 楊一之譯，《邏輯學》。北京：商務印書館，1991。
6. 賀麟、王太慶譯，《哲學史講演錄》。臺北：谷風出版社，1987。
7. 何衛平，《通向解釋學辯證法之途》。上海：三聯書店，2001。
8. 虞愚，〈龍樹辯證法底基本特徵〉，《佛教邏輯與辯證法》。臺北：大乘文化出版社，1978。
9. 陳榮華，《葛達美詮釋學與中國哲學的詮釋》。臺北：明文出版社，1998。
10. 陳欣白，《對話與溝通》。臺北：揚智出版社，2003。
11. 潘德榮，《詮釋學導論》。臺北：五南圖書出版有限公司，1999。
12. Gadamer. *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke, Bd.1, 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 (1832), Wesen (1813) und Begriff (1816)*. 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.