

道家消長律與佛教緣起法之哲學比較

—以《老子》與《中論》為主—

摘要

道家與佛教皆被視為有智慧的哲學學派或宗教，但兩大傳統的核心思想之間，到底有什麼樣的相同或相異呢？本文即是從《老子》之「道」所呈顯的兩兩消長之律，以及《中論》的「空」所要展現的緣起中道作一對比，析探早期道、佛核心義理系統各自的特色。

就《中論》而言，萬物間皆是因此故彼的因緣和合，就《老子》來說，萬物皆在此彼的盈虛消長之中；如此，佛教的因緣理論與道家的消長之道，雖然在表面上可有相似之處，如共同指出無常變化為世間的現象；但細部而論，佛教的此有彼有的因緣法則、因果律，與道家的此有彼無的消長律，實則並不相同。《中論》上承阿含、般若等思想，表達印度佛學中道不二的意旨，使能舍離二邊而從苦難中解脫；其所談的因緣，牽涉到的法義是四聖諦、十二因緣、空、假名、二諦等。但《老子》象徵中國哲學的思想傳統，與莊、易等書開展出陰陽、有無等的兩儀、兩極、兩全或兩行之道，重視兩兩關係間的變化、辯證以及和諧、統一等，所論的消長之道，關聯或延伸的哲學概念，乃是道、自然、天人、剛柔、動靜、陰陽、虛實、有無等。就此而言，中國老學及道家哲學的兩兩、兩儀之道，與印度中觀學和佛教思想的不二中道、不二法門，各自成為不同面向的智慧典範，以因應人生的不同課題。

關鍵字：道、空性、消長律、緣起法、兩兩、不二

論文結構

一·前言

二·道家陰陽消長律之特色：以《老子》為主

三·佛教中道緣起法之特色：以《中論》為主

四·道家消長律與佛教緣起法之哲學比較

(一)、「對待流行」與「因緣生滅」不同的理論基礎

(二)、「此有彼無」與「此有彼有」的異同

1、消長律與因緣法之相似處

(1)、相依相待

(2)、變異不定

2、消長律與因緣法之不同處

(1)、以自然或身心現象為不同的出發點

(2)、順應此彼或超脫此彼之差異

(三)、因應不同的課題而各自開創其天地

1、不同課題之因應

2、各自開創其天地

五·結論

**A Comparison of the Law of Vicissitudes and the Theory of *Pratitya-samutpada*:
Focussing on the philosophical theories presented in *Laozi* and the
Mulamadhyamakakarika.**

Abstract

The theories of Taoism and Buddhism have always been considered immensely insightful, yet what similarities and differences exist between the core ideas of these two traditions? In this paper, I will compare the Law of Vicissitudes of the *Tao* in *Laozi* and the *wunya* theory of *pratitya-samutpada* and *madhyamā-pratipad* in *Mulamadhyamakakarika* to investigate the main differences between Early Taoism and the early Indian tradition of Buddhism.

In *Mulamadhyamakakarika* everything comes into being through interdependent arising, but in *Laozi* all things exist in a constant process of vicissitude between two opposites. Since both the law of vicissitudes and the theory of *pratitya-samutpada* indicate the impermanent nature of phenomena, we might be tempted to say that the two theories are very similar. However, on closer inspection we find that they are actually quite different.

The *Mulamadhyamakakarika* continues the philosophy of the *Agama* and *Prajnaparamita* sutras with its pursuit of liberation by way of the eradication of attachment to dualistic concepts through reliance upon the Indian Buddhist philosophical systems of non-duality and the middle way. And the theory of *pratitya-samutpada* is connected to the doctrines of the four noble truths, the twelve causal conditions, emptiness, provisional construction, the middle way, non-duality, and the two truths. By contrast, the *Laozi* represents the tradition of Chinese Philosophy which, along with *Zhuangzi* and *Yi* embodied in the thought of ‘Three Profound Books’, puts forward a kind of dualistic philosophy that emphasizes change, dialectic, harmony and unity of the opposites. Related to these ideas are the philosophical concepts of *Tao*, nature, heaven and man, hardness with softness, movement and stillness, *yin* and *yang*, void and solid, being and non-being, and so forth.

From this, we can see that the dualistic *Tao* in early Taoism and the non-duality of Buddhism represent of two dissimilar models of wisdom which are intended to solve different issues related to human existence, and as such they lead to different paths.

Keywords : *Tao*, *wunyata*, law of vicissitudes, theory of *pratitya-samutpada*, duality, non-duality

道家消長律與佛教緣起法之哲學比較

—以《老子》與《中論》為主—

一·前言

道家與佛教在東方傳統中，常被視為有智慧的思想學派或宗教。其中老子是道家或道教的最高宗師，《老子》（或《道德經》）是道學研究的根本經典，對整個中國哲學與文化的影響，及對西方人所構成的吸引力，鮮少有其他典籍能望其項背，¹老子甚而被譽為「中國哲學之父」。²同樣地，龍樹作為印度中觀學派之創始人，古來在中國、日本等地，即有「八宗共祖」、「第二佛陀」、「千部論主」之稱，其《中論》立基在《阿含經》與《般若經》的思想，深述佛教緣起、中道、性空等哲理，不僅在印度佛學史上獨樹一幟，其在整個印度哲學史中，也有舉足輕重的份量。

然而，本文所研究的物件自身——《老子》和《中論》³，在解讀上具有相當程度的多元性、豐富性；若探問老子與龍樹原始要義為何，最後不免莫衷一是。

《老子》與《中論》作為道家與中觀學派的開宗之作，為後世多所繼承，而產生深遠的影響；但在此長遠的傳承史中，也常因不同之詮釋而有創新的發展。此多重、繁複的詮解可能，除了思想本身的深邃外，前者格言警句的表述方式，及後者以偈頌的方式呈顯（而無長行之解釋），使得文句解讀時常有隱晦之感。如此，本文對二書的解讀及兩者間的比較，也只是其中「一種」觀點而非「唯一」觀點，而且著重于文本詮釋與哲學比較，而非文獻、歷史的細究考證。

總之，本文試著藉由《老子》和《中論》二書來探討、比較道佛思想的異同；

¹ 如陳鼓應表示，早在一千三百多年前，唐代高僧玄奘及道士成玄英等將《老子》譯為梵文，即使是今日，《老子》大概也是除《聖經》外，西方社會逐譯最多、流傳最廣的東方典籍，多少已成為一種普世性的智慧。見陳鼓應《老子今注今譯》：1。

² 見陳鼓應《老子今注今譯》：6。陳鼓應認為老子創立中國歷史上第一個哲學系統，其所運用的許多概念、範疇，後來都成為中國哲學史上的主要概念、範疇（如：道、有無、陰陽、動靜、剛柔、天人等），見陳鼓應《易傳與道家思想》：ii。

³ 本文《老子》文本主要參考陳鼓應（2003），該書乃以王弼通行本為底本，並參照帛書及郭店本而有所修訂；《中論》則以鳩摩羅什之漢譯為主（收在大正藏第30冊）。

而此可說是以《老子》之「道」與《中論》之「空」為中心所開展的比較。其中陰陽等兩兩消長律為理解《老子》暨道家「道」一個重要的側面，⁴而佛教的「空」所要展現的不外是緣起中道、舍離兩邊之哲理。因此，本文可說以「道」所呈顯的對待消長，以及「空」所揭示的因緣生滅作一對比，回到道家與佛教的思想基點，探知早期道、佛核心義理系統各自的特色。

二·道家《老子》陰陽消長律之特色

《老子》向上追溯最初詮釋之紛歧，從先秦戰國時代開始，莊子和韓非兩位思想家所理解的《老子》就截然分流了；前者偏于修身、玄理的繼承，而後者卻重於治術的發揮。在《老子》思想中，確實存在這兩個面向，使得後代有著不同的詮解；⁵如此，後代所謂「老子義理詮釋的困境」。⁶換言之，歷來對《老子》之詮釋，其紛歧和衝突不在話下。雖然多數會認為「自然」、「無為」，是老子「道」的核心觀點，⁷但本文認為兩兩對演之思維運作，或者以兩兩來論述天道變化與人事辯證，乃是老子的主幹思想（之一），也是理解老子「道」的重要契入點。

進言之，諸多老學研究者已不約而同地指出，《老子》有豐富的兩兩相對之概念，以及突出的辯證性思想，顯示《老子》善於從對立面的相互關係，來思考和提出問題，⁸而成為中國哲學典籍除《易傳》外，份外引人注目的一大特點。⁹

⁴ 此處「消長律」之一詞，乃依嚴靈峰所說：「由於宇宙和萬物之迴圈運動和變化，老子又發現了『消息盈虛』的原理，今試名之為『消長律』。」見《老子研讀須知》：238。

⁵ 如王博說：「老子的哲學體系主要包含兩部份內容：一部份是道論，由他對道及道物關係的認識所構成；一部份則是治國及治身思想。後者從前者引申出來，或者說是建立在前者的基礎上的。」見王博《老子思想的史官特色》：247。

⁶ 「老子義理詮釋的困境」此語出於袁保新；此些困境大致有以下數點：一·《老子》之年代久遠，而有著不同的版本材料。二·《老子》文簡意深的經體形式，其核心概念不易掌握。三·諸多思想家及注釋家解讀的出入。詳參其《老子哲學之詮釋與重建》：5-10。不過，也正因為「困境」，才有所謂的「重建」。

⁷ 如劉笑敢認為「自然」為老子思想的中心價值，而「無為」是老子思想的原則性方法。劉笑敢《老子：年代新考與思想新詮》：68-148。

⁸ 此如陳鼓應、白奚所作之說明：「老子不僅突出事物的對反關係，而且更為留意事物在對反關係中的相互依存，並由之推展出他那著名的相反相成的哲理。……這一觀念卻貫穿於《老子》全書，這是誰也無法否認的。」參見陳鼓應、白奚著《老子評傳》（臺

甚至，在《易傳》中豐富的兩兩辯證思維，亦與老子思想密切相關。¹⁰可以說，周易古經卦爻辭所蘊含的「重變」的哲理，產生重要的啟迪作用，影響了老子暨其後的道家各派，而開展出中國古代的辯證思維的體系，成為標誌道家思想的重要特徵，之後並為《易傳》所直接繼承。¹¹既然兩兩對演、正反思辨的思維與觀點，乃是老子的核心思想（之一），由此著眼來深究其哲學體系，乃是值得發展的路數。

換言之，《老子》書中有豐富的對反語詞，¹²開展出兩兩對反的思維方式，¹³

北：文史哲，2002）：164。

⁹ 如同劉笑敢所認為的，除《老子》外，另一個中國古代辯證系統為《周易》的傳統，但《周易》並非一人之作，而唯有在戰國中期的《易傳》裡，才可以看出成熟的辯證思想。因此《老子》可以說是中國最早提出系統性辯證思想的論著。至於《孫子兵法》雖有豐富的辯證思想，但廣度深度並沒有超出《老子》。見劉笑敢，《老子：年代新考與思想新詮》：149。

¹⁰ 如陳鼓應說：「《周易》中作為占筮之辭的經文躍升為含有豐富抽象哲學思維的傳文，其實也就是《周易》由筮書而哲學化的過程，而老子思想則在《易經》與《易傳》的發展環節中居於承先啟後的重要地位。進一步言之，若將《周易》經、傳與道家著作一併聯繫考察，其間《易經》—《老子》（道家）—《易傳》的發展脈絡歷歷可循，尤其可見《易傳》之辯證思維、自然觀與宇宙論主要淵源於道家。」見陳鼓應《道家易學建構》：82。

¹¹ 以上的觀點乃參考自陳鼓應，同上注：87-88。成中英也有相近的觀點：「從一個比較觀點，吾人可以說，《老子》是就《易經》的變化哲學作了深入的、重點的，以及更為直接的發揮。……姑不論《老子》與《易傳》成書中的先後問題，兩者是可以相互發明、相互補充的。事實上，兩者均可視為對《周易古經》的變化思想（哲學）從不同的立場所作的解釋與發揮。」見成中英〈中國哲學範疇問題初探〉，《中國哲學範疇集》：63。換言之，《易經》下分為老莊與易傳兩個詮解系統。不過，陳鼓應認為應是同一個系統，即從周易古經—《老子》—易的傳承，而為一貫串的系統，即《易經》原是卜卦為主的符號象徵系統，其中哲學深邃的意蘊，由於老莊與《易傳》而豐富化了。參見陳鼓應《道家易學建構》：1-80。

¹² 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，見〈先秦道家易學發微〉，收在《道家易學建構》：2。此外，也有學者歸納出九十六對，見馬德鄰《老子形上思想研究》：167。

¹³ 如陳鼓應、白奚所說：「對立及迴圈的思想最早也是由老子系統表述的。在老子看來，

此一思維方式，被認為是探究《老子》哲學的一大關鍵，甚至也決定了《老子》基本的思想內容。¹⁴例如，劉笑敢在談論《老子》的辯證法時，即指出《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，他也對《老子》裡的相對性概念作出不同的分類。¹⁵

《老子》中兩兩成對的語句，諸如「有無相生」、「負陰抱陽」等命題，說明二元對立間的消長、辯證、和諧與統一；其中陰陽的概念，更成為後世說明世間兩兩關係的典型代表。例如底下常見的太極圖，說明陰陽是一個整體的不同顯示，而且彼此間相互不離、相互攝合，顯示了相反相成的關係：



圖表一

此太極圖的陰陽或有無的兩兩，圖以黑白互抱表示而呈螺旋形，而黑白的多寡，表示著有無兩極或陰陽兩儀的消長，顯示出此消彼長或彼消此長的現象。而且，上圖黑的半麵包含有白色的部份，反之白的那面也存在黑的小圈，說明任何一端，皆潛藏著其相反的因素在其中，而與對立面融合在一起；但也因為潛藏其對立面的因素，兩者間的相互消長、相互轉化，才成為可能。雖然這兩兩間迴圈變動不

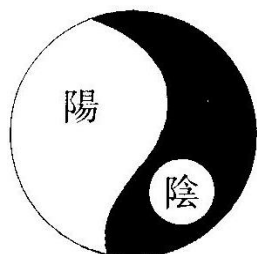
一切事物都處在兩兩相對的關係之中，對反的概念、範疇及命題遍見於《老子》全書。老子這種獨特的富於哲理的思維方式，可以稱之為對反的思維方式。」見《老子評傳》：164。

¹⁴ 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》：25；以及林建德〈《老子》的對反語詞析探其思維理路〉：73-104。

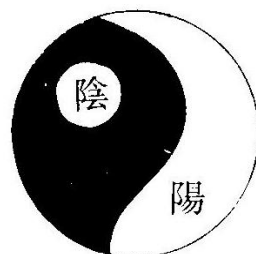
¹⁵ 如彼此、正反、陰陽、雄雌等為一般之對立概念；強弱、剛強柔弱、至堅至柔、強柔等屬剛柔範疇之一類；美惡、善不善、榮辱、善妖、貴賤、福禍等屬價值判斷的對立概念；與人事相關的對反概念有難易、實虛、進退、主客、損益、得亡、巧拙等；關於時間、空間和物理特性的有前後、左右、長短、上下、輕重、大細、音聲、白黑、明昧等等。總之，成對的概念涉及了形上學、宇宙自然、價值判斷、處事原則等多面向，藉此可知《老子》辯證法的運用極為廣泛、圓熟。以上見劉笑敢《老子：年代新考與思想新詮》：149-152。

息，但終究會保持制衡、統一的狀態。由此，不但說明世間萬物的形成、變化，乃由兩兩相待而成，而且也說明萬物皆在此對立統一中運作著。

如果藉由陰陽的概念來描繪此兩兩變動關係，可如嚴靈峰在《老子研讀須知》一書中所示：¹⁶



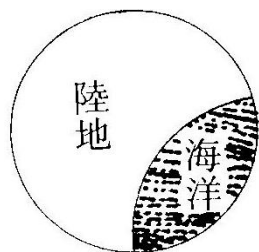
圖表二



圖表三

道家或道教等的太極圖，在兩兩平衡的狀態時，黑白兩邊是分居一半的；但在上面左圖中，雖然其總面積並無改變，但我們可以看出「陽」的部份是多於「陰」，顯示陽多陰少、陽盛陰衰的狀態；相對地，右圖則是陰多陽少或陰盛陽衰的局面。因此，就《老子》「負陰抱陽」等相反相成的觀點，除了說明一切皆在對立統一之中，同時也說明陰陽、有無是此消彼長的變化關係。如此的消長與變化，也與《老子》「物壯則老」、「周行而不殆」、「反者道之動」等命題中，所蘊含的轉化、變動思想相關。

如此的消長、變化而至平衡的關係，非只是抽象的形上理論，而是關乎人世間存在現象的描繪，也指出自然界變化的道理。如在一定地球表面的面積中，當陸地的部份增多、增大，海洋的區塊相對的則減少，反之亦然。關於此一關係，嚴靈峰即以下圖表示：¹⁷



¹⁶ 嚴靈峰《老子研讀須知》：348。

¹⁷ 嚴靈峰《老子研讀須知》：348。

圖表四

圖表五

可知兩兩相待相成的一個整體，有著互為消長的關係。如果換作《老子》「當其無有器之用」的例子來說，當杯子的水變少，杯子裡的空間就變大，反之亦然。而如此的消長關係，可以說是某種「此有彼無」或者「有長無消」的關係。可知《老子》談兩兩之間的變動關係，可說是就自然的觀察所作的描述，而如此的變動不定，若就人生的進退、福禍等價值面向而言，即可說是一種兩兩關係的辯證。而《老子》思想的要義之一，可說在於洞悉其中的變動與辯證，而保持不執著、不黏滯的態度。¹⁸

《老子》消長變化、輾轉辯證的思想，到後代發展益發明顯，而成為老、莊、列、易等的共同特色。如《莊子·秋水》說：「消息盈虛」、〈則陽〉說：「時有終始，世有變化」；《列子·天瑞》說：「死之與生，一往一反；故死於是者，安知不生於彼？」¹⁹以及《易傳》說：「日中則昃，月盈則虧；天地盈虛，與時消息。」在在顯示出世間相對兩兩間消長、變化的思想，可說《老子》思想在《莊子》、《列子》以及《易傳》等，有進一步的發展，皆標示出萬物乃在「損於彼、盈於此」或者「成於此、虧於彼」的此成彼虧、此盈彼損間，往來迴圈不斷地運行著。²⁰而在此彼的消長過程中，陰陽概念更是其中著眼之處；雖然對於陰陽思想，《老子》僅說「萬物負陰抱陽，沖氣以為和」，但此在後代中國思想卻有著長足之發展；²¹中國哲學的宇宙觀、人生觀等，亦不外是在陰陽消長的理論下所作的應用與發揮。

¹⁸ 《老子》之談「柔弱」、「虛靜」、「無為」等，乃在於常保靈活度與柔軟性（如「水」一般），以期在消長變動、辯證的二元世間能與時遷移、順勢因應。

¹⁹ 見莊萬壽《新譯列子讀本》：62。

²⁰ 如《列子·天瑞篇》說：「物損於彼者，盈於此；成于此者，虧於彼；損盈成虧，隨世隨死，往來相接，間不可省。」莊萬壽《新譯列子讀本》：66。

²¹ 如《莊子》說：「一清一濁，陰陽調和」（天運）與「靜而與陰同德，動而與陽同波」和「陰陽四時運行，各得其序。」（知北遊）「陰陽相照相蓋相治，四時相代相生相殺，欲惡去就於是橋起，雌雄片合於是庸有。安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成。此名實之可紀，精微之可志也。」（則陽）《春秋繁露·五行相生》說：「天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。」周敦頤《太極圖說》：「無極而太極。太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。……」

總之，雖然《老子》的「道」超出一切的概念，而不落入言詮，但對於世間兩兩關係的洞悉明察，可說是理解《老子》暨道家「道」重要的面向，即《老子》不可言說的「道」應可從各種兩兩對演的關係中去默契神會。²²而如此兩兩間的對立轉化、若有似無，或可藉《老子》所謂的「惚恍」來理解，顯示世間各種二元關係的玄奧深妙。

三·佛教《中論》中道緣起法之特色

《中論》詮解之繁難、歧異，並不亞於《老子》一書，如後代印度中觀學分流成自續、應成兩派及諸多《中論》詮釋書的異解，乃至今日西方中觀學諸多不同的詮解進路——虛無主義、絕對主義、觀念論、神秘主義、一元論、語言分析、新實用主義等，²³可知其義理的隱晦與深刻。此外，龍樹中觀學立場的定位問題，以及龍樹是否可歸於大乘佛教的人物，學界間也未必有一致的看法。²⁴

雖然在《順中論》、《般若燈論》等論書中，認為《中論》是依《般若經》所造的；²⁵但近來也有諸多研究，標示出《中論》與阿含或巴厘尼柯耶之關係。²⁶在

²² 見林建德〈《老子》語言觀之哲學新解—以「善言」為中心的探討〉：1-28

²³ 可參考林鎮國〈中觀學的洋格義〉，收於《空性與現代性》：181-210。另外，稻田龜男也介紹並探討絕對主義、一元論、虛無主義、神秘主義、否定主義（negativism）、相對主義、邏輯辯證等中觀學理解進路，見 Inada, K. K., *Nāgārjuna A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, Tokyo: The Hokuseido Press, 1970. p9-22.

²⁴ 見 A. K. Warder 著，映古月譯〈龍樹是大乘思想者嗎？〉，《諦觀》第 12 期（1984）：42-52。Warder 在文中論述《中論》引用諸多初期佛教之經文，質疑龍樹是否可歸為大乘。此外，研究南傳佛教的 Kalupahana 也不認為龍樹是大乘行者，其認為龍樹繼承釋迦，只是釋迦的偉大注釋者（grand commentator），而沒有試著對佛陀的教法「接著講」（improve upon the teachings of the Buddha）。而且，《中論》所引，只有以《迦旃延經》（*Kaccāyanagotta-sutta*）作為論述的重點，並沒有引用到任何大乘經典，甚至也沒有《般若經》，如此已說明龍樹非大乘的佛教立場。參見 Kalupahana, D. J., *Nāgārjuna, The Philosophy of the Middle Way*, 1986, p. 5~7.

²⁵ 見釋印順，《空之探究》：210。

²⁶ 可參考 Abraham Velez de Cea “Emptiness in the Pali Suttas and the Question of Nāgārjuna's Orthodoxy,” *Philosophy East and West* 55/4 (October 2005): pp.507-528. Luis O.

面對如此龐雜、紛歧的《中論》詮解，本文基本上同意印順法師所認為的，龍樹《中論》乃本著《般若經》的見解，抉發《阿含經》（及部派阿毘達磨論）的真義，²⁷由此可知《阿含經》與《中論》間緊密關聯。²⁸換言之，印順法師認為《中論》所談的因緣、空、假名、中道、二諦等，固為一般大乘學者的見解，但皆不離開《阿含經》而獨有，《中論》是以《般若經》的性空思想顯發、提煉和深化《阿含經》的教法（例如因緣觀）²⁹，而貫通阿含緣起與般若性空，把佛法的正見樹立於緣起性空、緣起中道的磐石。³⁰以下即簡說《中論》之緣起、中道、空等意涵。

Gomez, "Proto-Madhyamika in the Pali Canon," *Philosophy East and West* 26/2 (1976): pp.137-165. David J. Kalupahana, "The Early Buddhist Notion of the Middle Path," *Journal of Chinese Philosophy* 7 (1980): pp.73-90.其中在第一篇的研究裡，作者論證龍樹所說的「生死即涅槃」、「一切法無自性空」、「性空即緣起」等觀點，都不能算是革命性的創見，而是已然存在于阿含、尼柯耶等佛陀原初教法中。（p523）

²⁷ 關於《中論》思想與《阿含經》、《般若經》的關係，印順法師認為：「《般若經》與龍樹論，公認為著重於空義的闡揚，以一切法空為究竟的。在根本大義上，《般若經》與龍樹的《中論》等，當然是一致的；但在方法上，我以為：『龍樹菩薩本著大乘深遠廣博的理論，從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真義。……《中論》是《阿含經》的通論。』」見釋印順《空之探究》：137。不過，相對於印順法師認為龍樹以般若思想抉發《阿含經》真義，R. H. Robinson 表示《中論》是以阿含經術語展示般若經思想，見 R. H. Robinson 著、郭忠生譯《印度與中國的早期中觀派》：101-106。雖然看法有所出入，但無論如何兩者皆顯示龍樹《中論》與《阿含經》和《般若經》的密切關係。相關討論亦可見萬金川，《中觀思想講錄》：148-154。

²⁸ 單就《中論》品名來看，如以漢譯為例，因緣、來去、六根、五蘊、六界、本際、苦、行、有無、業、因果、四諦、涅槃、邪見等，皆是《阿含經》中反復論述的重要概念，可知《中論》不離《阿含經》為申論的對象。關於《中論》與《阿含經》間的關係，進一步論證可見釋印順《中觀今論》：17-25；及《空之探究》：209-216。

²⁹ 若以漢譯《中論》而言，《中論》首品即是「觀因緣品」，此外也有「觀十二因緣品」；另外偈頌間出現因緣二字頻率亦高，如皈敬頌雲：「能說是因緣，善滅諸戲論」以及〈觀四諦品〉雲：「未曾有一法，不從因緣生」、「是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道」等。

³⁰ 對於龍樹《中論》如何綜貫《阿含經》和《般若經》的思想，印順法師對此著墨甚多，也認為中觀學的精義即在於此，其《中觀論頌講記》、《中觀今論》及《空之探究》等書

《中論》之所以為「中論」，或者所謂的中觀學派，其核心的法義之一即為「中道」。³¹雖然在《中論》裡，「中道」一詞僅出現一次，但此思維或思想卻是其所闡述的重點之一，並關涉到其它的核心法義。如在《中論·觀四諦品第二十四》十八頌裡說：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」由此可知，緣生、空、假名、中道這些詞語，所要表達的意趣是一致的；³²意味著因緣所生，所以是無自性空，此緣起性空又是離二邊的中道，並藉由假名的安立而肯認世間一切。如此，「中」如同「空」，對二邊的虛妄性如實以觀，而不再落入二邊之間；而且「空」和「中」也不可執著為一種立場，僅代表一種動態的智慧，去照察實相而得超脫。

就此而言，《中論》中道不二的學說，在思惟上具有導引作用，使能解開諸法實相而達解脫之目的。而且，《中論》的中道，除了與《般若經》空、假名等詞語密切相關外，亦與《阿含經》之非我、無常、生滅、緣起等環環相扣，而可作連貫。如回到《中論》所唯一引述的《迦旃延經》，其即說明了如實正觀世間的因緣和合、空無自性，將可生起不落於有無二邊的中道見。³³此論理的過程可

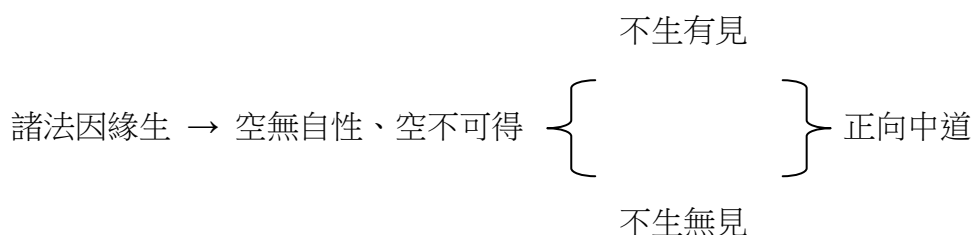
皆在闡明此點。

³¹ 關於佛教「中道」所牽涉的相關重要概念的闡析，可見蔡耀明〈「不二中道」學說相關導引概念的詮釋進路：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〉：115-166。關於佛教「中道」的研究，國外學者也有豐富的成果，不少的《中論》英文譯述，即直接以「中道」為名，如 Kalupahana, D. J., *Nāgārjuna, The Philosophy of the Middle Way*, 1986; Garfield, J., *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, 1995; Bocking, B., *Nāgārjuna in China: A Translation of the Middle Treatise*, 1995. 此外，Murti 以 central 一詞來表達「中」的意涵，亦具有一定雙關意義，除了表示出佛教中道義外，隱約還透露出「中」作為佛教哲學核心、中心之意涵。見 Murti, T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, 1955. 至於日本對於佛教「中道」之研究，亦是不計其數，例如早期的宮本正尊于《根本中と空》即對佛教「中」的哲學進行考察，見《根本中と空》：365-492。

³² 關於此偈已有諸多之梵文原義解析與探討，中文參考資料可見吳汝鈞〈龍樹之論空、假、中〉：101-111。

³³ 全文為：「爾時，阿難語闍陀言：我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：世人顛倒依于二邊，若有·若無。世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受·不取·不住·不計於我，此苦生時生·滅時滅。迦旃延！於此不疑·不惑·不由於他而能自知，是名正見，如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，則不

如下所示：



圖表六

可知，佛教的中道見乃為對治眾生慣有的邊見，中道見則是相對於邊見而來。因此經典屢屢述及「離于二邊，說于中道」，或者「于此二邊，心所不隨，正向中道」等命題，以超脫相對概念所形成的二邊；而《中論》的雙遮二邊，也是順此理路脈絡而來。再者，《中論》所說的中道，不是否定二邊而取中間、肯定中間為實；而是在於舍離一切，展現諸法皆空的意義。例如《中論·本際品第十一》所說，如果最初和最末皆沒有的話，最初、最末的中間也不存在，在這之間的先、後、共也不復存；³⁴顯示《中論》的「中道」不是取中間的意涵，而是藉否定二邊而超越一切。

此否定二邊而超越一切，在《中論》首句之「八不」——「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去（出）」為更鮮明之例；如在青目的釋文中，其解釋《中論》的「八不」說：「法雖無量，略說八事，則為總破一切法。」³⁵即透過「總破一切法」來闡釋性空的道理。而所謂的一切法，可以用「八不」的生滅、常斷、一異、來去之四組概念來含括；其中生滅（或有無）是關於存在的問題，斷常關乎時間、一異關乎空間、而來去是有關運動。³⁶因此在佛典裡，「中

生世間有見。迦旃延！如來離于二邊，說于中道。所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生·老·病·死·憂·悲·惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生·老·病·死·憂·悲·惱苦滅。尊者阿難說是法時，闍陀比丘遠塵離垢，得法眼淨。」 (T02, p. 66, c23-p. 67, a16)

³⁴ 原文為：「若無有始終，中當雲何有？是故於此中，先後共亦無。」《雜阿含經》中亦有相近的思想：「若知二邊者，於中永無著。」 (T02, p. 310, b24)

³⁵ (T30, p. 1, c13-14)

³⁶ 此參考印順法師之解讀，《中觀今論》：92。換言之，就常人之認知而言，存在、時空、運動總攝了世間的一切現象，一切法皆具備此四項。即所謂一切法，必須是存在的，且

道」的意義，雖有最中間的意義，但也隱含超越之意。³⁷此時《中論》所謂的「中」，有別於儒家不偏不倚的中庸之道，並非在二個極端間，選定遠離極端（*extremes*）的中間路線、或採溫和（*moderation*）走向；³⁸如此，《中論》不落二邊、超越二邊，顯示出阿含、般若、中觀的解脫性格，乃至後代禪宗也要人從慣性的二元式思維中掙脫，不落於片面中而受到黏縛、局限。

總之，《老子》的「道」重視的是兩兩間的平衡與和諧，並以守中、守柔為方法，靜觀兩兩動態轉化的過程，最後達到一定的平衡。而《中論》的「空」則以超越為主，重視的是以雙遮二邊來舍離一切，以掃蕩任何的偏執妄見。至於《老子》所談兩兩間的動態辯證、平衡及和諧的消長律，以及《中論》雙遮二邊的中道緣起法，其間哲學觀點的主要差異，以下即作進一步比較。

四·道家消長律與佛教緣起法之哲學比較

前面所述《老子》之「道」所表達出的消長律，其間所涉及的理論，應與易學「對待流行」相關，由「對待流行」說明事物此消彼長、此有彼無的消長規律；而《中論》的「空」最初的思想基礎，即是《阿含經》的因緣法則，也就是「此有（無）故彼有（無）」的道理。³⁹而道家消長律與佛教因緣法這兩套理論，可

必定存在于時空之中；而如此的存在是會變化運動的，意味著存在物的運動，必定是在時空中產生。因此，一旦遮破此四法，即相當具代表性的遮破一切，而可宣稱一切法皆空無自性。

³⁷ 「中道」，其梵文為 *madhyamā-pratipad*，白話而言即是「中間的道路」（*middle way or middle path*），其中的「中」（*madhya*），表示中間的，而後面接最高級的語尾 *ma*，而成為「最為中間的」（*madhyamā*），而這個 *ma* 作為最高級的形式，可能含有高超、超越的意思。關於中具有超越的意思，如吳汝鈞說：「龍樹或中觀學的中不是中間，不是於兩個極端中取其中之意，而是超越於兩個極端之上的意思，所以中有超越的意思。」見吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》：116。

³⁸ 對此，蔡耀明也作出澄清，認為佛法的中道，不應望文生義說成「折衷或中庸」，而是「其前提根本不接受二邊之說在事實站得住腳，也不認為守住二邊的共構局面有任何行得通的指望」，見〈「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〉：126。

³⁹ 關於因緣（*nidāna*）、緣起（*pratīyasamutpāda*）或緣生（*pratīyasamutpanna*）等概念，在思想史及學界的探討中，有諸多不同的看法，在此暫不作細部界定。

說是兩種截然不同的學說；如此的差異，究竟是要面對什麼樣的人生課題，而個別發展出獨特的哲學觀點，實是耐人尋味，以下即進一步申論之。

(一)、「對待流行」與「因緣生滅」不同的理論基礎

《老子》之消長律的觀點應非憑空而來，而有其一定的線索可尋；其中一個重要的部份，可說是《老子》的「引易入道」。如根據陳鼓應等人的看法，《老子》哲學可追溯到周易古經，其兩兩對演的思維型態，源自于《周易》六十四卦為數甚多之對反卦形，而《老子》引易入道，並在兩兩對反性的觀點上，作出更進一步的創造與發揮，因此《老子》兩兩的對反概念，才會俯拾皆是。《老子》之後，《易傳》的「引道（老）入易」，使得對演式的思維及理論，益發鮮明、完備，如此顯示出易老間密不可分、一脈相承的關係。⁴⁰而在易學思想中，根據古人的歸納及今人的研究，有「對待」與「流行」兩個原則：所謂「對待」，指的是兩個對立面的矛盾統一；「流行」則是指生生不息的變化、變易。而整個宇宙運行的過程，即是在兩兩對待及大化流行中進行著；⁴¹也因此關於事物的變動現象及對立面間的對反和統一，在《老子》書上也多所描繪。

在《中論》部份，倘若追溯《中論》的理論基礎，即在於《阿含經》（如《迦旃延經》）所說的緣起義——「此有故彼有，此無故彼無」。此意味著任何事物的存在，皆不是獨立自存的，而是依此、彼關係而或有或無，也因為是因緣相待而來，所以不存在所謂的實有或實無，即一切有、無皆不可得，因而說「非有亦非無」。關於這樣的理路，可以下表示之：

若有若無 → 此有（無）故彼有（無） → 非有亦非無

⁴⁰ 在先秦道、易的相互匯通中，陳鼓應認為有兩個重要的階段，起初是《老子》的引易入道，其後則是《易傳》的引道入易，認為老學與易學兩者間環環相扣，陳鼓應說：「《老子》的引易入道，最重要的莫過於把《易》的萌芽性的辯證思想引入道論而成為其哲學體系建構中的重要方法論。這是易、老關係密不可分的一環。」並說：「在《易傳》將原本作為占筮之書的《易經》予以哲學化的過程中，《老子》暨道家各派思想居於樞紐地位。」以上分見陳鼓應《道家易學建構》：1-3 及 87。

⁴¹ 關於易學對待、流行的觀念，及其與老莊思想的關係可見陳鼓應，《道家易學建構》：3-4。

（世人依于二邊） （如實正觀世間緣起） （不生有、無見）

圖表七

因此，對於一切事物的生成，或者所謂的存在與不存在的形上問題，佛教著眼於「緣起」觀點之切入視角。其中《中論》所談之有無，早存在于《阿含經》之中，認為任何的有或無皆是因緣和合、生滅下所成、所壞，而無自性可言。

倘若《老子》「消長律」中所傳達的「對待流行」的觀點，較具體的說明之一，可以此消彼長、此有彼無來掌握，其中此彼代表「兩兩對待」，消長代表「變化流行」；那麼如此的消長律，與《中論》背後的「此有（無）故彼有（無）」之因緣法，兩者有何異同呢？以下即對此作解析、比較。

（二）、「此有彼無」與「此有彼有」的異同

《中論》的「非有非無」或有、無皆空，若依《阿含經》的思想，即是「此有故彼有，此無故彼無」，亦即從因緣條件談有無；或者說，《中論》「非有亦非無」的空義，立基於「此有（無）故彼有（無）」的緣起義，此緣起義說明一切的有無，皆取決於此彼之間的關係，由此彼的關係解說了有無。但相對地，在《老子》「有無相生」、「負陰抱陽」等觀點下，其所要談的可能是「此有彼無」、「此消彼長」或「陰消陽長」等道理。⁴²如此，佛教的「此有彼有」與道家的「此有彼無」又有何異同呢？⁴³由此問題的探索，應可看出《老子》與《中論》基本

⁴² 嚴格說來，《老子》「有無相生」、「有生於無」等命題，並不能直接匯出「此有彼無」、「有消無長」等命題。但有無既作為道的兩個面向，如同陰陽的概念一樣（如後代〈易繫辭〉所說：「一陰一陽之謂道」），有無理應可描述世間一切變化的過程和現象，或者說一切變化皆在有無間進行著。如同馮友蘭所言：「就萬物的發生、成長和歸宿說，任何事物的存在都是一個過程，一個從無到有又從有到無的過程，這就是有無相生，也就是『有』、『無』的相互轉化，可以說它是從無到有，也可以說從『有』到『無』。每一件事物都是如此。這樣的一個『有』、『無』相生的過程，從無到有又從有到無的過程，叫做『周行』。」《中國哲學史新編·二》：47-48。

⁴³ 《老子》和《中論》分別對「有無」一組概念的觀點，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）及〈《中論》有無觀之哲學詮解〉（《玄奘佛學學報》第10期，2008）。

哲學觀點的同異，而成為值得探討的焦點之一。

不過，以上的提問是否有正確無誤的回答，或許有商榷的空間，一者《中論》的緣起理論本身，即有諸多不同的詮解空間，⁴⁴再者《老子》文本確切的意義也不確定。於此情形下，只能著眼於大方向去作分析，並從此分析中分別展示兩家義理思想的差異。此外，兩者的異同依詮釋角度的差異，可能有不同面向的理解。如蹺蹺板的兩邊的升與降的關係，是否為佛教的因緣或因果關係，還是道家所說的平衡之道？亦即，兩邊的升降，固然可以說是因果關係，亦即一邊的升，乃是因為另一邊的降，但可能也不只是因果關係，而可以是一種平衡關係。或者如此的因果關係，同時也是一種平衡關係；如在一生態平衡系統裡，倘若森林中老虎多了，牛羊就會變少，這之間可能是因果關係，也可以是說明一種自然界的平衡法則。但以上僅是同一現象、不同面向的描述；實際上消長律與因緣法，可說是在描述不同的現象，以不同現象的描繪作出發點（後詳），並從這些現象的洞觀中，分別發揮其理論並展開實踐。

以下即分兩點來談；首先，指出消長律與因緣法兩者皆標示出世間萬象相互依存、變異不定的相近特點。其次，說明消長律與因緣法主要之差異，如分別以自然或身心現象為其理論不同的起點，以及在自然或身心的此、彼觀照中，一者求順應之道，另一則尋超脫之路。

1、消長律與因緣法之相似處

在《老子》此消彼長、此有彼無的消長律中，此、彼代表兩兩對待關係，而消長代表運動變化。而《中論》之「非有亦非無」，背後所預設的「此有（無）故彼有（無）」之因緣法，應也與消長律的相依相待、變動不定的兩個面向相似。以下分別略述之：

（1）、相依相待

世間是相對性的存在，意味著世間有善即會有惡，有好即會有壞，其它如對錯、真假、長短、優劣、福禍、利弊等對反關係的存在，皆顯示了現象界乃是由

⁴⁴ 關於《中論》「緣起」概念的理解，可參考江島惠教撰、陳一標譯《〈中論〉注釋書中的「緣起」的語義解釋》：23-41。

種種相對事物所構成。關於這點，應是老子和龍樹所共同承認的。

如《老子》言：「當其無有室之用」，「室」代表某種「有」，而室內必須具備一定的空間，即存在所謂的「無」，如此才能顯示房室的功用；而且，非但室內必須存在空間，就連室外也須是「無」（空間）。如此，有無間輾轉相成的關係，顯示有無兩者間的相依相存。其它如「長短相較」、「高下相傾」、「前後相隨」等，皆說明兩兩間的相生相成（*arising together*）或相互蘊含（*mutual entailing*）。同樣地，《中論》以因緣觀為其核心思想，重此彼間相待性的闡發，而所重視諸法相互依存的關係，不只是即此而有彼之「即緣而起」（重于前後時因果關係），亦含有「即緣即起」的意涵，如父與子、長與短間的相依相待，而與老子思想有相似之處。⁴⁵

進言之，就《老子》而言，世間都是兩兩相互依存的，無法孤立存在；龍樹《中論》裡也傳達出此一觀點，因為在因緣和合下，一切皆相依相待而生，所以龍樹在其論證之中，亦認為一切能所相待而有，而且也依能所相待而破；⁴⁶甚至從龍樹諸多字句中，某種程度皆接近於「有無相生」的觀點。⁴⁷不過，《中論》從一切此彼相待的因緣和合之法，推得一切皆無自性空；事物的有無乃是依於因

⁴⁵ 《老子》認為「長短」間乃是相依相成的，龍樹也有著相近的看法，但龍樹乃是藉由相依相存去指出兩邊皆空無自性，如梶山雄一說：「父與子，長與短，原因與結果等對立的概念，都無本體。倘若是長依短，短依長的話，則長短都不是自立的本體。」見梶山雄一著，吳汝鈞譯《龍樹與中後期中觀學》：88。

⁴⁶ 龍樹認為相待而生的二邊（如垢淨、生滅等），一邊乃是相待於另一邊而有，任何一邊其本身不是獨立存在的，所以並不具有自性。如此龍樹《中論》也以此因緣相待的道理，論證一切法無自性空。如在《中論·觀顛倒品第二十三》即認為淨與垢兩者間是相待而立的，如沒有淨，就沒有垢，也正因為有淨，所以才有不淨，如此的不淨是依待於淨而有，所以沒有獨立自有的不淨，反之亦然；因此取著境界的淨不淨相，生起可意不可意的執著，就是一種顛倒妄想。除淨、垢外，《中論》也認為相、可相二法亦相待而立，皆是空無自性，如《中論·觀六種品第五》說：「相法無有故，可相法亦無，可相法無故，相法亦復無。」等，皆是以能所相待而破的例子。

⁴⁷ 如《中論·觀有無品第十五》說：「有若不成者，無雲何可成」或者〈觀涅盤品〉：「若使無有有，雲何當有無」、〈觀三相品第七〉：「有為法無故，何得有無為」等，皆說明有若不成、無也不成，有無間相依相待而有。相近的道理，龍樹在《十二門論》還說：「有無一時無，離無有亦無，不離無有有，有則應常無。」（T30, p. 164, b27-28）

緣，而沒有獨立實存的有與無，所以進而說非有非無。但《老子》所說的「有無相生」，在於強調事物的相反相成、對立統一，而不是在標示空義，而且也藉世間兩兩關係之描繪，要人靜觀其變；因此兩者的差異顯而易見。

可知，《中論》「非有亦非無」的緣起性空法則，顯示現象界的一切事物，皆是此、彼因緣間相互依存而有，此和《老子》所說的「有無相生」，表面上有著一定的相似程度。因此，在現象世間相依相存的描述上，《老子》和《中論》不能說沒有共通點；唯同樣是面對兩兩相對、相互依存的世間，兩者卻採取截然不同的因應態度與方式（後詳）。

（2）、變異不定

道家《老子》此消彼長的消長律，此消長本身即蘊含著變化之意；反過來說，任何的變化現象，也隱含著此彼的消長關係。如一個地方建築物變多，活動的空間即變少；或者說，本來沒有建築物，所以是無，而之後蓋了建築物，因而是有，以此可說明從無到有的過程；而一旦這個建築物因毀壞而拆除，又將從有到無，如此無有、有無間輾轉不同的過程，即代表一種變化的現象。

至於《中論》談無自性空，所依據的是「此有（生）故彼有（生），此無（滅）故彼無（滅）」的緣起法則，其中生與滅、有與無的不同，所指也是世間的變異現象，說明一切法、一切諸行之無常，⁴⁸而如此的變異現象，乃是取決於此、彼間的條件。換言之，當此、彼間條件不同時，將使得事物有生滅、有無的變化；因此，「因緣」一詞常與生滅變化合用，而有因緣生滅、緣生緣滅等命題，在此之中不接受任何恒常性、絕對性的存在。

此外，《老子》認為世間一切皆是相對的，因而一切皆在相對的二元中消長轉變著；如《老子》說「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」，福禍之間的相依轉化，顯示福禍間並無定性，因為禍可能轉為福、福可能轉為禍。⁴⁹甚至可以說，福即是禍、禍即是福，此時福也不是福，而禍也不再是禍；即《老子》「福禍相依」

⁴⁸ 如《雜阿含經》說：「一切行無常，悉皆生滅法，有生無不盡，唯寂滅為樂。」(T02, p. 244, a6-7)

⁴⁹ 如此的動態轉化，與「物極必反」、「樂極生悲」的道理相近，所以《老子》說完福禍相依後接續著說：「孰知其極？其無正，正復為奇，善復為妖。」（五十八章）

之思想，說明福禍的難測而沒有絕對性。若以中觀雙遮二邊的見解來看，此乃顯示福禍沒有不變的自性存在，則「非福非禍」的命題應可成立，顯示福禍間既不同也不異。⁵⁰因此，《老子》對世間福禍難測之看法，似與諸行無常、空無自性的道理相近；或者說，佛教無常變異的道理，也為人世間的福禍下一註腳。

綜合上述兩點，就《老子》和《中論》而言，世間的相對性及變異性，可視為兩者思想共通之處。福禍、得失的難測難料，虛實無定，可說是由於因緣生滅變化所致。不過，進一步探究，《老子》和《中論》兩者思想仍舊相當不同。如《老子》指出世間兩兩相反相成、動態轉變，所說的乃是陰陽、有無的消長之道；無論是陰消陽長或陽消陰長，其仍是一個整體。但在《中論》裡，兩兩對反相依雖是一個特點，但此僅是其中一種面向，除了兩兩對待外，尚有見、可見、見者及染、可染、染者等近似三輪體空的對待關係，⁵¹而有別於《老子》。此外，《中論·觀十二因緣》所說的此彼關係，其中的相依相存，也不是限於對立兩面，而可論述十二個環節間的牽繫制約，並要從此過程中截斷此環節、不再受種種條件的牽制。如此，《中論》從因緣相待的變化中談有無，終極的目的是為了舍離對世間的執取，從世間相對的二超越到出世間的不二，而證得涅槃解脫。關於其間差異，進一步論述如下。

2、消長律與因緣法之不同處

對於《老子》對立統一、轉化的消長律，與《中論》緣起性空、中道不二的理論，以上歸納出兩個共同點。雖然從「此消彼長」及「此有（無）故彼有（無）」之命題中，皆說明了此彼兩者間互動、相待的關係，以及隱含著生滅變化現象之描繪；但兩者的理論的起點與著眼處，以及此、彼觀照中所欲達成的目的，並不

⁵⁰ 不僅此組福禍之對反概念，所有《老子》的對反概念，在《中論》的論點下，皆可在雙定之列，所以非虛非實、非動非靜等命題似也是可以成立的；而且不只對反概念，所有的概念皆是假名空性，而必須予以遮除、超越（一如般若心經談無眼耳鼻身意、無四諦等）。

⁵¹ 事實上，早在《阿含經》即以三束蘆葦互相依存才能豎立，來比喻緣起的相待性；《雜阿含經》雲：「譬如三蘆立於空地，輾轉相依，而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，輾轉相依，而得豎立。識緣名色亦復如是，輾轉相依，而得生長。」(T02, p. 81, b5-8)。

全然一致。如《老子》與《中論》乃分別以自然或身心現象作為不同的出發點，在其間此、彼的觀照中，一者著重順應自然，另一者追求身心煩惱之超脫。以下對此兩點申論之。

(1)、以自然或身心現象為不同的出發點

《中論》認為生滅有無皆依於因緣條件，也因為是依於此彼的因緣條件，所以沒有本質上的生滅、有無存在；此一理論起先在阿含佛典中，乃與五蘊身心現象的描繪相關。但《老子》描寫兩兩二元之此、彼關係，此理論可說是順應自然運行的觀察後所作之開展。換言之，一者可說是由內而外，從身心的觀照為起點而開展出緣起、空性思想，由「我空」而至「法空」，另一可說是由外而內，從天道變化推演人事辯證，而有所謂對待消長的理論。

《老子》「道法自然」，或者以天道推演人事、以天占人作為其主要的思想特點之一，說明一切人事間的價值關係，似與天道變化一樣，而可從天道自然之變化推演到人事之辯證，此如同從日月的陰晴圓缺，去推演人事間的吉凶禍福一樣，進而從中求長生久視之道。⁵²可以說，老子以及後代的中國哲學家們，乃藉由四時變化、日月星辰、萬物盛衰等自然運行的規律，發展其哲學思想。⁵³具體來說，如以古人觀察月的盈虧圓缺而言，月亮在運行變化的過程中，當亮光的部份多時，虧缺的部份就減少，而當虧缺處逐漸增多，光亮處即減小，如此顯示出明亮與黑

⁵² 然而，對自然變化的觀察如何（必然）相應於人世間價值的辯證？對此，本文初步認為《老子》「以天占人」可說是一理論預設，猶如孔孟成聖之教以「性善」為預設、中國佛學以「佛性」為預設，康得（I. Kant）道德學說亦有其「設准」（postulates）。

⁵³ 古代的哲學家之所以深具原創性，可說從世間自然、人事現象之觀察，歸納統整出一套系統性的學說，以建立自己的哲學體系。也因此，在《老子》中用了不少與自然世界相關的譬喻，如：「當其無，有室之用」、「上善若水」、「飄風不終朝，驟雨不終日」、「天地相合，以降甘露」、「譬道之在天下，猶川谷之于江海」、「天地之間，其猶橐籥乎？」「豫焉若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮其若容，渙兮若冰之將釋」、「含德之厚，比於赤子」等，這似也是《老子》「道法自然」中所含括的意義。陳鼓應也認為老子的哲學起于對自然的觀察，其說：「就哲學系統在思想史上逐步建立的過程來加以考察：哲學的發展往往起于對自然的觀察，進而設立一根源性之存在來作為對具象世界的說明，這是哲學體系在草創時期所樹立的思維骨幹，《老子》一書之哲學重心在此。」見陳鼓應《道家易學建構》：63。

暗間的此消彼長。當消長到一定程度，以至全虧之時，又將復露光亮，而漸漸地亮光日增而黑暗日減，成為反向地此消彼長。月亮的盈虧圓缺，是如此周而復始、循環往復地運行著，而人事間的福禍吉凶可說也是如此。⁵⁴因此《老子》思想的旨趣，可說是順著此一自然運作的過程推演出來的。例如其「有無相生」、「負陰抱陽」等相反對顯，如同月之圓缺的兩種樣態，而「物壯則老」、「物或損之而益，或益之而損」等之對立轉化，如同月圓缺之消長變化，以及「周行而不殆」、「反者道之動」、「吾以觀復」等思想，如同月圓缺間日復一日、迴圈不息。因此，可說《老子》思想的出發點是立基於自然界的觀察所得，而此一結果也相應於人世間價值之演變，以及人類在歷史洪流中興衰遞變的過程。

相對於《老子》從外在自然現象的觀察，發展其思想理論，《中論》暨《阿含經》的因緣法，乃不離於五蘊身心的觀照上所開展出來的，甚至在《般若經》亦復如是，如《心經》開宗明義言：「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」亦即要「度一切苦厄」，首先必須「照見五蘊皆空」，意即洞悉五蘊身心之實相；而要洞悉身心實相，就必須「行深般若波羅蜜多」，即透過甚深智慧的洞觀、如實知五蘊而到達解脫的彼岸。可知，《阿含經》、《般若經》與《中論》共同關心生命苦難與生死流轉的問題，希冀從苦難的觀照中超生脫死，其中具體提出的方法，乃是先從五蘊身心的現象作內觀（「我空」）；也在此關懷面向下，開展出諸多禪觀修持的觀念和方法，例如「四念住」法門即是其中的代表之一，成為止息煩惱、超越痛苦唯一或共通的道路。

如就《中論》在〈觀十二因緣品第二十六〉所論述的因緣法而言，此法則乃是說明人生死流轉與還滅的過程，從無明為始闡述一系列緣此生彼的過程；而藉此指出人類煩惱如何而來（流轉門），又如何滅除煩惱而至證悟（還滅門），以及中間所經歷的意識、身心（名色）及感官經驗活動等。如此皆以身心的苦迫現象以及滅苦為主要著眼點；但卻不限於此而再由此拓展出去，去說明世間的一切（即「一切法」、「萬法」），皆存在於此、彼間的因緣條件中而有所生滅變異，以顯發諸法皆空（「法空」）的道理。

⁵⁴ 以月亮的運行現象探究老子思想，可見杜而未《老子的月神宗教》。此外，王博也認為老子思想和月神崇拜之精神一致，並論述了道和月亮的關係，見王博《老子思想的史官特色》：152-170。

再者，就十二因緣流轉與還滅的過程，或者四聖諦知苦、斷集與證滅、修道之間，可以提綱挈領把握《中論》所要傳達的思想要義。如按照印順法師對《中論》所作之科判，《中論》全論的組織可由苦、集、滅、道四諦所舍括。⁵⁵倘若如此，《中論》理論背後論述的要點之一，乃重於當下身心苦與苦的止息作為目標。此外，在《中論》的諸品間，也個別顯示出對於五蘊身心的觀照與洞察。除〈觀十二因緣品〉外，其它如〈觀六情品第三〉、〈觀五陰品第四〉、〈觀六種（界）品第五〉等，乃是從觀六處、五蘊、六界來論究身心現象，⁵⁶以及在〈觀苦品第十二〉中，說明苦非自、他、共、無因作，而是依緣所生；此等皆說明《中論》是以有情身心的苦迫現象為其立論的起點或出發點。

（2）、順應此彼或超脫此彼之差異

在相對的世間中，一切可說是此和彼的關係；或者，可以藉此和彼的關係，說明世間萬象的二邊或兩面，包括前面所述的自然與身心現象。此、彼兩者皆是代名詞，其實際所指稱的物件並不固定。就佛典中，此、彼可表示出一種對待關係，如「此有（生）故彼有（生），此無（滅）故彼無（滅）」，其中的生、滅及有、無，所指為世間一切現象的狀態。如此的生滅、有無，依《阿含經》和《中論》的說法，皆是此、彼的關係所成，可由此、彼來說明生滅有無的現象。但就《老子》而言，有無等之此彼兩者可說是「同出而異名」，此時此、彼乃是一個整體，是由一個整體分而為二的對待關係，並由此、彼兩個代名詞，來泛指一切對反的事物，如陰陽、虛實、男女、前後、大小、高下等等。此、彼之間的關係，可以包含既對立又統一的關係，以及兩者間的相反相成，相互轉化、消長、制約、交感等。而所謂的「此有彼無」、「有消無長」或「此消彼長」等，即標示出兩兩間的消長變化。

初步就此、彼的語言使用方式作比較，可以知道兩者指涉物件有所區別。《中論》所依的「此有故彼有」的此彼，乃是要論述緣此生彼的因緣關係；而《老子》

⁵⁵ 見釋印順《中觀論頌講記》：45-46。

⁵⁶ 印順法師以「四諦」科判《中論》即把〈觀六情品〉、〈觀五陰品〉、〈觀六種（界）品〉列歸為「苦諦」之範疇，表示：「六處、五蘊、六界和合，名為有情。」（《中觀論頌講記》：44）可知有情依身心之苦迫為因而尋求滅苦之道。其中「六界」印順法師表示：「六界——地、水、火、風、空、識，這是構成有情的質素。」（《中觀論頌講記》：122）

的此彼，卻可作為一切二元對立概念的代名詞。而且，不僅此、彼指涉物件不同，此彼中的作用以及所要表達的觀念，也迥然有異。如《老子》乃是在此彼消長的自然觀照中，求順應而能保全長生；《中論》卻以此彼緣起關係對一切進行解構，⁵⁷使能離一切執而邁向超脫。換言之，佛法不只以此、彼的因緣關來解釋一切，也用來解構一切，說明一切皆依此彼因緣條件而來而實無自性；如此解構一切的同時，使人能舍離一切而朝向解脫之路。從中可知因緣法具有解釋、解構到解脫的歷程。如此，佛教以因緣條件為主的此彼關係，與道家以此彼來指涉二元性之事物，明顯有別。

總之，《中論》以五蘊身心的苦迫現象為立論的起點，重於內在此彼間的身心觀照，了知一切空無自性，從而在離一切見中尋滅苦解脫之道；而《老子》視天地萬物為一有機的整體，從「仰則觀象於天，俯則觀法於地」掌握自然現象變化的秩序與規律，以求人事的順應之道，因此可說兩者思想理論的出發點，乃是源於不同現象的描繪或解釋，而分別形成順應自然與出世解脫兩種不同的性格。所以順應與超脫，可說是《老子》與《中論》談消長律與緣起法不同的目的。

（三）、因應不同的課題而各自開創其天地

佛教此有彼有之因緣法與道家此有彼無之消長律的差異，乃在於回應不同的人生課題，而各自發展出其思想或理論；因此佛教不說此有彼無，而道家也不談此有故彼有。也因為關心的課題不同，使得兩者在根本上截然有別，而且也各自開展出自己的一條路來。以下進一步說明之。

1、不同課題之因應

道家之所以不談「此有故彼有」，而佛教之所以不說「此有故彼無」；或者說，《老子》之所以談「有無相生」等之對待流行，進而談此消彼長、此有彼無等，以及《中論》之所以說「非有亦非無」之緣起性空，或立基於「此有（無）故彼

⁵⁷ 此處的解構一詞，未必即是解構主義（Deconstructionism）的解構；若用佛教的術語來說，此解構的意涵近於「破」，即在空義下進行遮遣。但如此的破，也不能說與西方解構主義全然無可對比之處，相關著作可參考：Wang Youxuan, *Buddhism and Deconstruction: Towards a Comparative Semiotics*, 2001. Jin Y. Park edited, *Buddhisms and Deconstructions*, 2006.

有(無)」，其中除了理論本身的差異外，也在於其理論所要面對或處理的問題並不相同。換言之，雖然兩者皆以智慧著稱，但兩者智慧的內容以及智慧所因應的物件明顯有別。

關於如此的差異，其中深層的因素錯綜複雜，可牽涉到文化脈絡、地理環境及民族性等相關背景條件；但對於兩者所因應課題之認識，卻是相當重要的。此課題或可藉勞思光所謂的「基源問題」來理解；⁵⁸意即，老子與龍樹所面對的課題明確不同，也因此各自發展出一套思想理論，而一旦掌握《老子》與《中論》所要因應的課題，將有助於瞭解中國道家及印度佛教，其間哲學觀點的出入及其原由。

《老子》思想背後的理論依據，在於自然現象運行的道理，並從對自然現象的歸納中，發展出人安身立命之道。因此，《老子》天道推演人事的思想可由「觀變思常」、「觀常思變」兩個脈絡來理解，⁵⁹即從天道的變化運行觀知其常理，並從常理的掌握作為人心應變、轉進的依據。在《老子》首章即有「常道」、「常名」之語，而且也說「知常曰明」等，認為一旦掌握自然運行的規律而與時俱變，則將能趨吉避凶，⁶⁰走向長生久視之道。也因為《老子》指引人走向長生久視之道，所以諸多的警語皆具有一定的啟發性，如說「曲則全」、「禍莫大於不知足」、「禍

⁵⁸ 勞思光的「基源問題研究法」，是其在撰寫《新編中國哲學史》中，所運用的哲學史撰寫方法。勞思光認為「基源問題」，乃是一個哲學家或學派思想理論，對於某一問題的回應；一旦找到了此一問題為何，我們即可以把握其理論的總脈絡；可以說，其理論的開展，乃是為了回應此一問題而來。因此基源問題的掌握，有助於找出哲學家理論的開端處。詳見勞思光，《新編中國哲學史一》：15-17。

⁵⁹ 「觀變思常」一詞參考自勞思光，勞思光說：「《老子》思想何自起，蓋起於觀『變』而思『常』。」又說：「《老子》之學起於觀變思常。萬象無常，常者唯道。於是『道』為《老子》思想的中心。」見《新編中國哲學史一》：238、252；但《老子》除了「觀變思常」外，還要進一步「觀常思變」，即從觀照天道變化的常律，進而在人道上有所順應、應變。在易學中即有「觀爻思變，變斯盡矣」（見王弼〈周易略例〉）一詞。相近的觀點如魏元珪說：「道家所要捕捉的是永恆的資訊、萬變中不變的樞紐，在『有』中觀其『無』，在『無』中觀其『有』，在『變』中觀其『常』，在『常』中觀其『變』，靜觀一切消長、損益、盈虛、成敗、得失、吉凶、悔吝、禍福、休咎的過程。」見魏元珪〈序言〉，《老子思想體系探索·上》：1-2。

⁶⁰ 如《老子》說：「不知常，妄作凶。」（十六章）

莫大於輕敵」、「大軍之後，必有凶年」等，以及「高者抑之，下者舉之」、「將欲取之，必先與之」等的進退觀點。

如此觀點的發揮，或與老子的「史官」身份有一定關係。如早在班固《漢書·藝文志諸子略》，即依據劉歆《七略》的說法，認為道家流派大致是從史官而來；而史官記載的是成敗、存亡、禍福和古今的道理，然後從中知其要點和根本，保持清虛自守、謙弱自持的態度，以作為君王南面之術。⁶¹所以老子可能的史官背景，使其對於歷史中人事的演變與價值的轉化，有一定的體會，如其說「執古之道，以禦今之有；能知古始，是謂道紀」（十四章），即是要人洞悉歷史中盛衰、分合、安危等轉變的規律，而從中記取經驗，以因應現實人生之需要。

但相對地，《中論》所論述的思想，以《阿含經》為基礎，可說其是順著《阿含經》乃至印度文化以來的傳統，因此以涅槃解脫為首務，背後深層的關懷仍是苦與苦的止息。即便了知自然世間運作的規律，正觀緣起法之法爾如是，其目的也是為了解脫，而不是如《老子》以順應及趨吉避凶為主要目的。因此《老子》在「觀變思常」、「觀常思變」後，所提出的「有物混成，先天地生」等宇宙論式的論述，在《中論》裡可能會被視為某種無記；甚至《老子》「獨立而不改，周行而不殆」的循環往復的世界觀，就《中論》等佛教思想而言，可能僅是另一種形式的「樂著生死，流轉不息」，⁶²即《老子》實際所描述的仍是世間生死流轉的現象。如此，皆可看出兩者思想間的不共之處；而其間之差異，乃出於兩者關心的課題不同。⁶³

在初步確立各自回應的課題後，彼此間的殊途即更為明顯。因此，雖然《老子》的「周行不殆」、「福禍相依」等，可以符合自然與世間規律的描繪，或有一部份的道理可與佛教緣起法相通，而為《中論》所肯定，但此畢竟不是《中論》所關心的重點。因為了知此陰消陽長、陽消陰長之對待流行，並不能使人從世間

⁶¹ 原文為：「道家者流，蓋出於史官。曆記成敗、存亡、禍福、古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」關於《老子》思想與史官之聯繫，詳可參考王博《老子思想的史官特色》一書。

⁶² 此語出自《大寶積經》(T11, p. 237, b4-5)

⁶³ 但就某方面而言，可說是面對相同的課題，而有不同的因應方式。其間相同的課題即是人世間的苦難問題，而以保全長生或涅槃解脫作為不同的因應方式。

中解脫。就《阿含經》與《中論》而言，必定要知道「無明」與「愛染」的「苦之本際」，⁶⁴從無明、貪愛所成的流轉序列中沖決羅網，才能截斷生死之流、斷其根本，滅除煩惱而得解脫。⁶⁵因此相對於《老子》從天道推演人道，重視天道、人道的順應關係，《阿含經》與《中論》思想不以順應為主，而卻要求度脫凡外、橫超三界。如此，《中論》重於出世的解脫，即透過此彼關係的論述，來解構世間有無、消長（生滅）定性的執著；既是要解構，其就不是說「此無故彼有」的消長之道。此有故彼無可說是為守住、保全二邊，而「此有（無）故彼有（無）」卻是為超脫二邊，倘若談此有彼無、此消彼長，《中論》緣起、空性、不二、涅槃等道理即無法透顯而出。

總之，《老子》的消長律與《中論》的緣起法，皆表達出事物間相依相待、變異不定的一面，但其間根本意涵仍是不同的。如道家《老子》對待流行的理論，並不說性空，而重在說明世間的兩兩關係；之所以不說性空，乃因其不求生死輪回之解脫，或者未必承認生死輪回之存在。相對地，佛法談「此生故彼生」、「此滅故彼滅」，說明一切是因緣生、因緣滅，一切皆在無常生滅變異之流，從而離我、我所之執取而朝向解脫。所以消長律與因緣法雖皆在於描述世間現象，但所描述的未必是相同的現象，而且其作用、目的等也有別，恰好引領人走向不同的方向：一者是求世間的保全長生，另一者卻是出世的寂滅無生。而如此因應課題的出入，也使得兩者各自開創其天地。

2、各自開創其天地

《老子》認為「萬物負陰抱陽」、「有無相生」，顯示出一定的二元論性格，天下萬物不離兩兩之關係，而須從其中「觀其妙」、「觀其微」，進而能在人世間左右逢源；而佛教的非二元論，從二邊中觀其空、觀其無自性，如《中論》以「八不」來總破一切法，使超脫於苦難的人世間。其中《老子》所指涉的任何二元對反概念及其關係，在《中論》眼界下皆是虛幻的，皆是可嚴格檢視，而達致全盤解構、超越的目的。

⁶⁴ 《雜阿含經》雲：「無明所蓋，愛結所系，長夜輪回，不知苦之本際。」(T02, p. 69, b5-7)

⁶⁵ 《雜阿含經》：「不縛者謂三縛。貪欲縛、瞋恚縛、愚癡縛。彼阿羅漢比丘諸漏已盡、已斷、已知，斷其根本，如截多羅樹頭更不復生。于未來世成不起法。」(T02, p. 149, b22-25)

兩者理論雖有相互會通的可能，但也未必要尋求會通，因為其所面對、處理的課題並不相同。例如《老子》不談此有故彼有，《中論》也不說此有彼無、此消彼長；《老子》不談此有故彼有，在於因緣法不直接相關於《老子》趨吉避凶、保全長生的路線之一，而《中論》不說此有故彼無，因為洞悉消長律並不能使人達於涅槃無生的境地；也由於保全長生與涅槃無生方向的不同，說明了兩者將有著迥然不同的思想。而且兩者的理論也難以互相推導；如在兩兩間的關係中，《老子》所著重的和諧統一、消長變化，並不能推導出《中論》背後的緣起理論，而《中論》之緣起性空也難以精準地闡釋出《老子》消長平衡的洞見。

在《老子》與《中論》不同的思想中，未必有孰高孰低的問題；或者，未必能說何者的觀點較為正確，畢竟兩套智慧展現於不同的範疇。《老子》「道法自然」的立論依據之一，來自於對大自然現象的觀察：在大自然運行中，確有日夜、寒暑、動靜、風雨、寒熱等變化，人世間也確有男女、老少、美醜、高下等之別。若人能在此世間兩兩中洞悉其間的運作關係，而「與時遷移，應物變化」，⁶⁶將可無入不自得，領受一定的啟發及益處。但《中論》承續古印度以來的文化傳統，以出世的眼界來看待此人世間，對於一般人所引以為意的吉凶、福禍與好壞、得失等，皆認為幻化不實，甚至質疑世上日夜、寒暑、美醜等對反兩面的真實性；從而引領人從二元的思維中走出，不復隨著世間波浪的起伏而浮沉流轉。因此，可以說兩者屬於不同領域的智慧類型，各在不同的面向有其勝場，而未必能夠對立性的一決高下。相對地，兩者應可相輔相成，如出世間解脫的道理，《中論》思想有其深刻的洞見，而於世間待人處世、治國用兵等應對進退的微妙互動，《老子》確有其獨到的見解。⁶⁷

⁶⁶ 此語見漢代司馬談《論六家要旨》評斷道家思想時所說。

⁶⁷ 就中觀學派超越性的觀點而言，其已然無意於此世間，而對世間無所求、無所重；而可能會認為《老子》所重視的治國、兵法等，僅是世間的來去得失，彷彿孩童般所玩的遊戲一般。但相對地，道家《老子》亦告訴人如何在虛實、予奪中以柔克剛、以退為進，使能在世間長久保生乃至立於不敗之地。所以，《老子》也可能會認為《中論》等僅以出世解脫為務，而忽略了現實問題、未能具體提出治國處世的策略與技巧。但兩者的對立應是可消弭的；不同的價值取向，可能會有不同的抉擇，若想悠游於世間，進退得宜、無往不利，則《老子》提供的觀點是值得思索的；但如果要超越世間二元對立，不再受其牽絆、束縛，則《中論》的觀點無疑更為深刻。

總之，就《中論》而言，萬物間皆是因此故彼的因緣和合，就《老子》來說，萬物皆在此彼的盈虛消長之中。佛教的因緣理論與道家的消長之道，雖然在表面上可有相似之處，如共同指出無常變化為世間的現象。但細部而論，佛教的此有彼有的因緣法則、因果律，與道家的此有彼無的消長律，實則大不相同。《中論》所談的因緣，牽涉到的法義是四聖諦、十二因緣、空、假名、中道、不二、二諦等；但《老子》談消長之道，其關聯的思想概念，乃是道、自然、天人、剛柔、動靜、陰陽、虛實、有無等。可知兩者在處理人生的不同課題，而發展出不同的理論體系，並分別走向不同的路；而且，此兩者的觀念與方法，也各自運用到不同的領域中。如《中論》思想關涉到佛教解脫道的禪觀修證，乃至可進階開展到利他化世的菩提道，具有宗教面向的解脫與度化等功用，而《中論》之後所發展的中觀哲學，也具有相當的論理深度。相對地，《老子》的保全長生之道，深刻地影響著中國人的思想與文化，除修身之外，還包含南面治國之術、中醫、拳藝、軍事、經濟等層面，已然成為中國文化不可或缺的一部份。

五·結論

《老子》之「道」展示事物有兩種屬性或兩個面向，如要人從有、無兩者觀其妙、徼，以掌握「道」之深意；而《中論》觀一切的有、無皆空無自性，最後至於非有非無、斷有斷無的絕待境界。因此，以有、無之對反概念，綜合對比消長律和緣起法，《老子》可由下表示：

道（不可說）——有無同出異名（同謂之玄）——善謀於一切對反關係

（有無相生）

圖表八

即道不可說，而可藉由有無兩個面向來呈顯，此時有無似可代表世間一切對反關係，並從有無乃至世間一切兩兩關係去理解道；因此有無等對反、消長關係成了契入道的重要入手處。相對地，《中論》的模式可如下所示：

空性與涅槃（不可說）——非有亦非無——不二、無分別（超越一切二邊）

圖表九

就《中論》而言，空性與涅槃皆不可說，乃是超越一切二元對反，入於不二、無分別的境地，其中「非有亦非無」即表達出此一觀點。

可知，藉由《老子》和《中論》對比，已看出兩者思想的同異；可說此有彼無的消長律與此有故彼有的因緣法，乃各自以對待流行與因緣生滅作為理論基礎，雖然兩者皆含有相依相待及變異不定的思想成份，但分別是以自然或身心現象的觀照，作為理論建構不同的出發點；而且，在自然與身心的此、彼觀照中，也存在順應或超脫之差異。這樣的差異，乃在於兩者關心不同的課題，一者以保全長生為重，一者以涅槃解脫為主，因而在面對不同的課題中各自開創及發展其思想。關於以上之觀點，可整理如下表：

	道家	佛教
核心概念	道	空性
理論基礎	對待流行之消長律 《周易》	因緣生滅之緣起法 《阿含經》
理論內容	此消彼長、此有彼無	此有（無）故彼有（無）
相近特點	相依相待、變異不定	
出發點	以自然現象作觀照	以身心現象作觀照
因應課題	順應自然變化	超脫身心之苦
終極目的	保全長生	解脫死生

圖表十

總之，《老子》所發展出的消長律思想，及《中論》背後所牽涉的因緣法理論，其中實質內涵並不相同，可說兩者在因應不同的課題時，開展出各自的哲學理論及實踐工夫。《老子》象徵中國哲學的思想傳統，與莊、易二書合稱三玄，而開展出陰陽、有無等的兩儀、兩極、兩全或兩行之道，重視兩兩關係間的變化、辯證以及和諧、統一等。而《中論》上承阿含、般若等思想，表達印度佛學中道不二的意旨，使能舍離二邊而從苦難中解脫。就此而言，老學及道家哲學的兩兩、兩儀之道，與中觀學和佛教思想的不二中道、不二法門，各自成為不同面向的智慧典範。但儘管有諸多差異，兩者在思想史上的重要性卻是相似的，如《老子》所含攝的道、有無、陰陽、天人等概念，對於中國哲學的發展有重大啟發；而《中

論》接續並開演阿含及般若諸經的空性思想，使在後代的傳承發展中形成大乘中觀學派，此皆分別顯示出兩者在中國及印度哲學史上舉足輕重的地位。

參考書目

I、中文部分*

一、古籍文獻

(一)《大正新修大藏經》

求那跋陀羅譯《雜阿含經》(T02)

菩提流志譯《大寶積經》(T11)

龍樹造頌、青目釋，鳩摩羅什譯《中論》(T30)

龍樹撰，鳩摩羅什譯《十二門論》(T30)

宗寶編《六祖大師法寶壇經》(T48)

(佛典的引用主要依據「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association 簡稱 CBETA)的電子佛典系列。)

(二)其他中文古籍文獻

陳鼓應、趙建偉《周易注譯與研究》，臺北：臺灣商務印書館，2000

陳鼓應《老子今注今譯》，北京：商務印書館，2003

莊萬壽《新譯列子讀本》，臺北：三民，1993

郭慶藩《莊子集釋》，臺北：華正書局，1987

樓宇烈校釋《王弼集校釋》臺北：華正書局，1992

二、當代學界專書

王博《老子思想的史官特色》，臺北：文津出版社，1993

吳汝鈞《印度佛學的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1994

吳汝鈞《龍樹中論的哲學解讀》，臺北：臺灣商務印書館，1997

林鎮國《空性與現代性》，臺北：立緒文化事業，1999

馬德鄰《老子形上思想研究》，上海：學林出版社，2003

袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津，1991

陳鼓應《易傳與道家思想》，臺北：臺灣商務印書館，1995

陳鼓應、白奚著《老子評傳》，臺北：文史哲出版社，2002

陳鼓應《道家易學建構》，臺北：臺灣商務印書館，2003

勞思光《新編中國哲學史一》臺北：三民書局，1993

曾有惠《老子中庸思想》，臺北：文史哲出版社，1990

萬金川《中觀思想講錄》，臺灣嘉義：香光書鄉，1998

* 除大藏經依冊數排序外，其它主要依作者筆劃排序，同作者再依著作出版日期排序。

- 葉海煙《老莊哲學新論》，臺北：文津出版社，1997
- 劉笑敢《老子：年代新考與思想新詮》，臺北：東大圖書公司，1997
- 劉福增《老子哲學新論》，臺北：東大圖書公司，1999
- 魏元珪《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版社，1996
- 嚴靈峰《老子研讀須知》，臺北：正中書局，1996
- 釋印順《中觀論頌講記》，臺灣新竹：正聞出版社，2000 新版
- 三、期刊及單篇論文
- 成中英〈中國哲學範疇問題初探〉，《中國哲學範疇集》，北京：人民出版社，1985
- 吳汝鈞〈龍樹之論空、假、中〉，《華岡佛學學報》7 期 1984
- 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
- 林建德〈《中論》有無觀之哲學詮解〉，《玄奘佛學學報》第 10 期，2008
- 林建德〈《老子》的對反語詞析探其思維理路〉，《東吳哲學學報》第 19 期 2009.2
- 林建德〈《老子》語言觀之哲學新解—以「善言」為中心的探討〉，《東吳哲學學報》第 21 期，2010.2
- 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 2006.10
- 四、中譯文獻
- 江島惠教撰、陳一標譯〈《中論》注釋書中的「緣起」的語義解釋〉，《法光學壇》1996
- 梶山雄一著、吳汝鈞譯《龍樹與中後期中觀學》，臺北：文津出版社，2000
- R. H. Robinson 著、郭忠生譯《印度與中國的早期中觀派》，臺灣南投：正觀出版社，1996
- II、外文部分
- 英文*
- Bocking, B., *Nagarjuna in China : A Translation of the Middle Treatise*, New York: The Edwin Mellen Press, 1995.
- Cheng, Hsueh-li , *Empty Logic: Madhyamika Buddhism from Chinese Sources*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991.
- Garfield, J., *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

* 依英文字母順序排序

Inada, K. K., *Nagarjuna A Translation of his Mulamadhyamakakarikas with an Introductory Essay*, Tokyo: The Hokuseido Press, 1970.

Jin Y. Park edited, *Buddhisms and Deconstructions*, Maryland: Rowman & Littlefield, 2006.

Kalupahana, D. J., *Nagarjuna, the Philosophy of the Middle Way*, Albany: State University of NY Press, 1986.

Murti, T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Madhyamika System*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1955.

Wang Youxuan, *Buddhism and Deconstruction: Towards a Comparative Semiotics*, London: Routledge Curzon, 2001.

日文

宮本正尊《根本中と空》，東京：第一書房，1943.