

從佛教觀點論「存在」：以《中論》為主 之二 (上接續 第三版)

或者說在否定自性的同時也否定他性，因此其思想既非同一（*eka-identity*）也非差異（*nāna/diversity*）的，也因此《中論》在〈觀有無品〉中，既遮遣自性的概念，也破斥了他性。³⁷ 而且，從自、他性的否定，除了否定一與異外，同時也否定了常、斷二見，乃至捨離一切見。³⁸

總之，《中論》論述有無時，自性是關鍵的概念；或者說，從自性的探討可展現出《中論》對有無的觀點。〈觀有無品〉論證「非有非無」，即從「自性」不可得，證成他性、自他性都不成立，進而有、無皆無法成立，而歸於非有非無的觀點。可說〈觀有無品〉立基於佛法中的緣起義，對自性概念進行檢視，說明既已為緣起，其就不能是實有、自性有，有無皆依因緣條件所成、所壞。此外，《中論》破自性見的同時，也可說是檢視同一律的思維運作；並從同一律在空性中無法成立，而進至捨離一切見。而《中論》既證成「非有非無」的論點，此「非有非無」是否即代表諸法實相？關於這點，以下作出討論。

五、捨一切有無形式所成之見

就《中論》而言，一切以有無形式所形成的妄見皆須斷離，其中也包括無記（*avyākṛta*）的戳破。³⁹ 若審視《中論》裡有與無出現的脈絡，其往往不只是有無獨立之單詞，還存在以有、無所結構而成的詞組；即《中論》的有無也以有常無常、有邊無邊、有我無我等並列詞組的形式顯示，而可屬於有無探討的面向之一。對此，《中論》提供了什麼樣的見解呢？以下首先以涅槃有無作探討，說明空性、諸法實相不落一切有無之論斷。其次，無記之見亦是以有無為形式所成，也必須予以捨離；其中無記問題背後邊見的預設，乃是其中的問題。

（一）、涅槃不落一切有無之論斷

如同〈觀有無品〉中說：「佛能滅有無，如化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」以及「是故有智者，不應著有無」，可知相對於一般人之或依有、或依無，龍樹指出「離有離無」或「非有非無」才是佛陀最終的主張。同樣地，在〈觀涅槃品〉中，龍樹也論證涅槃非有非無，其透過歸謬、類比等論證方式，先假設涅槃為有（或無），而推導出其矛盾，涅槃有既不成立，涅槃無也不可得；⁴⁰ 最後歸結說：「如佛

經中說，斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。」可知，斷有斷無或非有非無的主張或境界，表示《中論》對涅槃的結論。

但問題至此雖告一段落，但並不因此宣告終結。「非有亦非無」之語句形式如同四句中的第四句；然而如同「八不」所指涉的空性乃是「絕四句」的，涅槃之非有非無亦復如此。⁴¹ 因此非有非無雖說是涅槃，但這個非有非無在勝義的層次上，也不能成立的，語言仍舊指涉不到空性、涅槃。因此，當經上說涅槃是非有非無，並不是要去肯定此非有非無為實，而是藉雙遮二邊，揚棄一切涅槃有無的論斷，顯示涅槃不落入任何四句的宣稱中；非但離於有無之邊見，而且也不著於雙非，如所謂的「破二不著一」即是。⁴² 其間之關係，可以下表作個整理（其中≡表「相通於」）：

非有非無	≡	涅槃	≡	空
↓				↓
「非有非無亦非	≡	涅槃	≡	空亦復空

涅槃是非有非無的，乃至連非有非無亦不是，甚至「非非有非非無」也是愚見，⁴³ 如此才不被涅槃見所縛，進而捨離一切見。⁴⁴ 而空又是涅槃的異名，⁴⁵ 空同時也是不落二邊的非有非無，之所以談空是「為離諸見故」，但「若復見有空」，還認為遮諸法的空並不空的話，則不免舊病未除、新病又起，非但誤以破為立，也誤以遮為顯，此時諸佛菩薩也难以教化。⁴⁶

所以《中論》雖說涅槃是「非有非無」，但如此的「非有非無」亦不是，而是不能以任何的有無來記說。可知涅槃有無是無記問題之一，經上即說涅槃後的如來是「若有、若無，亦復有、若非有非無後生死，不可記說」，⁴⁷ 即解脫者涅槃後，若以任何的

從受，而名為法者。有尚非涅槃，何況於無耶，涅槃無有有，何處當有無。若無是涅槃，云何名不受，未曾有受，而名為無法。」大致是認為：一旦接受涅槃之有，則有之老死將壞滅而為非有，以及有之有為、有受也與涅槃的無為、無受相違，如此而遮遣涅槃是有之見。而由於涅槃之有不成立，涅槃之無亦然；且如果涅槃是實無，視此無仍為一種實有，則仍是落於有受，因真正的無受並不能稱其為無。

⁴¹ 此處龍樹論證的方式乃是指出第三句亦有亦無是有問題的，所以第四句非有非無也是有問題的。如〈觀涅槃品〉說：「若有無成者，非有非無不成」，而正因為有無俱不成，所以非有非無亦不成。於是，《中論》接著說：「如來滅度後（現在時），不言有與無，亦不言有、非有及非無。」即任何以有無所形成的概念或命題，皆不能指涉涅槃為何。⁴² 此語出自吉藏《淨名玄論》(T38, p. 867, a26)等書中。⁴³ 「非非有非非無」亦為愚見，如《別譯雜阿含經》說：「眾生神我，死此生後，若有若無，亦有亦無，非有非無，非非有非非無，若有人計斷見者，名為預見者，亦名無聞，亦名凡夫。」(T02, p. 445, a28-b6)⁴⁴ 如印順法師說：「雖不著於生死，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『造峰起壑』。所以，仍是在生死海中奔流，並沒有能入於寂靜的涅槃！涅槃取一切法的如相，如幻如化而畢竟空寂，無一毫取可得。」見《中觀論頌講記》（新竹：正聞，2000新版）：269-270。⁴⁵ 關於空為涅槃的異名，印順法師作了不少論證，參考《空之探究》（新竹：正聞，1992六版）：142-147。⁴⁶ 在《大智度論》也說：「非有亦非無，亦復非有無，此稱為無記；而從佛陀對無記的批判中，也顯示其對於形上學的態度。關於佛陀對於形上學的看法，以及「無記」問題的討論，可以參考金龍煥《佛陀之形而上學——無記說對於諸解釋教之中心》。收在《巴－里學術佛教文化學》卷9，（1996）：71-90。以及David J. Kalupahana, “Metaphysics and the Buddha,” in *Buddhist Philosophy: a historical analysis, Honolulu: University of Hawaii Press*, 1976, pp.153-161.

⁴⁰ 整個論述內容如下：「涅槃不名有，有則老死相，終無有有法，離於老死相。若涅槃是有，涅槃即有為，終無有一法，而是無為者。若涅槃是有，云何名無受，無有不

有、無評斷其狀態皆是必須被駁斥的。⁴⁸ 此好比追問火熄滅燒盡，火在何處的問題，此問題不能單純地被簡化（simplified）為有或無作答。⁴⁹ 又譬如海水遇冷結成冰，一旦氣候回暖冰塊融化，則冰塊蹤跡何尋，也不能以有無之邊見來作答。⁵⁰ 如此，在涅槃的寂滅相中超越有無，不可再分別有或無；如《中論·觀如來品》云：「如是性空中，思惟亦不可」，涅槃如性空一樣，皆超越了任何的分別認知。此時能引發三界果報、生死後有的見解不起，而且與三界生死流轉無關的無記之見也不生，⁵¹ 諸見皆滅，此即是所謂的涅槃。

總之，涅槃之非有非無，原在止息對涅槃的任何見解，而非復得非有非無為正見；倘若對此有所執著，則可進一步推展非非有非非無等之論破、超越。而且，不只涅槃是非有非無之空，乃至一切法皆是非有非無之空，而其中的空亦復為空，如此才標示出般若、中觀思想之要義，並彰顯出諸法實相。如此，涅槃、空性、諸法實相等，皆不落入任何有無之論斷，乃是不可說、不可思議的。(未完待續)

有，不可謂無，不可謂後亦有亦無，不可謂後非有非無，惟可說為不可施設究竟涅槃，是名無餘依涅槃界。」(T17, p. 678, a25-28)

⁴⁸ 如《雜阿含經》說：「尊者阿難又問舍利弗：「如尊者所說，六觸入處盡、離欲、滅、息、沒已，有亦不應該，無亦不應該，有無亦不應該，非有非無亦不應該，此語有何義？尊者舍利弗語尊者阿難：『六觸入處盡、離欲、滅、息、沒已，有餘耶？此則虛言。無餘耶？此則虛言。有餘無餘耶？此則虛言。非有餘非無餘耶？此則虛言。若言六觸入處盡、離欲、滅、息、沒已，離諸虛偽，得般涅槃，此則佛說。』」(T02, p. 60, a12-21)

⁴⁹ 如《大智度論》說：「佛答曰：滅者即是不可量，破壞因緣及名相，一切言語道已過，一時都盡如火滅。」(T25, p. 85, b9-11) 如果用佛法常用的比喻來說，無明、愛染好比燃燒的條件，如木柴、空氣等，火即是煩惱或者生死流轉五蘊身（五蘊熾盛）。若少了火柴空氣，火就熄滅，如同無明愛染滅盡就不復受身，不再生死流轉。至於之前那個火與受身的我去處為何，這些問題不能以有無作答。

⁵⁰ 涅槃有無之無記問題，此問題本身有其限制，因為分別涅槃是有是無，可說從自性實有的見解出發。如果說涅槃存在的，則與涅槃本身的意義相違，因為涅槃已是止息寂滅，不復受身或後有，所以不能說涅槃是有；說涅槃是有，其本身已不是涅槃。相對地，如果涅槃是無，則又否定佛典中趨向涅槃的教示，而且也落入斷滅見的困境，因此涅槃說有、說無皆有其困難。此似與康德（ I. Kant ）之「二律背反」（antinomy）相似，也近於古希臘齊諾之悖論（Zeno’ s paradox）等，而Murti認為龍樹解決理性衝突的方式，即是運用辯證法。可見Murti, T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Madhyamika System*, pp.124-128.

⁵¹ 經上所說的有無二見，其中的意義也在於於受生與否之見。進言之，有無或者有無二見，若是關聯到十二因緣的「觸、受、愛、取、有」的有，此有主要是指輪迴在三界之中，能引發三界的生死流轉。相對地，無見是相對於有見的無見，乃是與受生於三界無關的見解，而為無記之見。此如《增壹阿含經》〈有無品第十五〉中說：「所謂有見、無見，彼云何為有見？所謂欲有見、色有見、無色有見。彼云何為欲有見？所謂五欲是也。云何為五欲？所謂眼見色，甚愛敬念，未曾捨離，世人宗奉。若耳聞聲、鼻嗅香、口知味、身知細滑、意了諸法，是謂有見。彼云何名為無見？所謂有常見、無常見、有斷滅見、無斷滅見、有邊見、無邊見、有身見、無身見、有命見、無命見、異身見、異命見，此六十二見見無見，亦非真見，是謂名為無見，是故諸比丘當捨此二見。」倘若就無明與愛染兩種區分此二見，則「有」見使人「甚愛敬念，未曾捨離」（見上引文），似與貪愛執取有關，而「無」見則是因無明生起的種種無記之見或邪見；而遮除有無二見，猶如去除無明與愛染，使能從生死中解脫。

本文作者林建德先生，係國立臺灣大學哲學博士，擅長「佛教哲學」、「人間佛教思想」及「佛道比較宗教」領域，目前任教於慈濟大學宗教與文化研究所。

國內郵資已付
台北郵局特許可證
台灣字3019號

程 雜誌
中華郵政台北誌第
6 7 8 號執照
登記為雜誌
贈閱
【無法投遞請惠予退回】

四念處
專欄
在根本佛教中，有關禪定的修習，有所謂四十業處，也就是四十種禪觀對象，其中屬於十念之一的「安般念」（anapana-smṛti，安那般那念、出入息念），就是以呼吸作為禪觀的對象，因此「安般念」也就是「觀呼吸」的意思。

在四十業處中，觀呼吸相對於較易令人產生消極、恐懼或排斥的遍處及不淨觀等業處來說，是屬於較平和、寧靜、舒適的中性法門，它適合每一個人修行，無論是在家、出家、男眾、女眾、堅毅或怯懦的人，都適合修習觀呼吸。觀呼吸的修習，主要是藉由專注於鼻息出入的長短過程而收攝心念，令粗重的身與煩惱的心止息，進而藉由慧觀而達到究竟解脫，因此觀呼吸可以說是傳統佛教禪法中頗為殊勝的法門。

修習觀呼吸須先具足五種前行：（1）住於淨戒，（2）少欲、少事、少務，（3）飲食知量、不為飲食起求欲想，（4）初夜、後夜不著睡眠，精勤思維，（5）空閑林（不受俗務干擾處）中，離諸慣鬧。具足了這五前行，即可依十六勝行次第修習觀呼吸，十六勝行依其次第可略攝為四組四法，依序為：（1）第一組：念息長、念息短、覺知身行、息除

講座「優婆塞戒經」講座

一、主講人：行新法師
二、上課地點：台北靈山講堂三樓(台北市忠孝西路一段21號)
三、上課時間：100年6月5日(週日)起每月第一個週日上課（上午9：00～上午11：00）；每月第三個週日（上午9：00～上午11：00）邀請根法師等四位共同主持研討。
四、報名地點：台北市忠孝西路一段21號7樓
五、報名電話：（02）2361-3015～6
六、主講人介紹：本講座行新法師，於民國93年3月13日受比丘戒，民國100年受菩薩戒，出家前為黎明技術學院化工科副教授。
七、教材介紹：採用《優婆塞戒經節本（會性法師節錄）》。

277期 禪坐健身班 開始招生了 歡迎參加台北靈山講堂舉辦的「禪坐健身班」教學！

透過禪坐，您可以更接近自己、更認識自己；知道如何運用智慧來抒解生活的壓力以及解決生命所遭遇的問題；而配合氣功的教學，使您學會如何舒通筋脈，健全體魄，達到動靜皆宜，生活充滿喜悅與自在的人生。
一、時間：2011年7月7日(四)起 每週四晚上7：00～9：00（為期二個月）
二、地點：台北靈山講堂 台北市忠孝西路一段二十一號三樓
三、內容：佛教禪坐與氣功健身教學。
四、報名地點：台北靈山講堂 台北市忠孝西路一段二十一號七樓
五、電話：2361-3015、6
六、注意事項：報名請攜帶相片兩張。

梁皇法會	2011/7/31 星期日 <p>下午2點 起鼓、召請、安位、開爐頭 15：30～17：00心得分享、茶敘、法談 晚上7：00～9：30梁皇 8/1～8/9 晚上7：00～9：30 梁皇 8/10 晚上7：00～9：30 地藏經 8/11～8/12 晚上7：00～9：30 地藏懺 8/13 星期六 早上8點開天 下午2點普施大會 設有普桌布施恆河沙數鬼神諸仙眾飲食皆飽滿。皈依聽法說苦趣，成就菩提種，陽世普集施主，延年益壽，鬼神擁護，常吉祥。</p>
～拜懺積福因～ <p>祈求財用平安，為主親延壽活命，心與諸佛相應。</p> <p>～拜懺增功德～ <p>消除滅罪，救度冤親亡靈，迴向利益眾生。</p> <p>～拜懺利修行～ <p>洗脫煩惱惡業，換得福報智慧，發無上菩提心。</p></p></p>	
敬請 闍府蒞臨 拈香參拜	主壇和尚：恭請「淨」行上人， 領眾「秋」焱法師 台中靈山講堂 敬邀

靈山現代佛教月刊雜誌社
LINGSHAN MODERN BUDDHISM MONTH
中華民國七十年六月一日創刊
創辦人兼導師：釋淨行
發行人：釋行新（郭陳敏）
編輯：靈山現代佛教編輯委員會
發行所：靈山現代佛教月刊雜誌社
社 址：台北市忠孝西路一段21號7樓
7F, No.21 Sec. 1, Zhong xiao W. Rd., Zhongzheng Dist., Taipei City 100, Taiwan.(R.O.C.)
電 話：02-23613015～6 傳 真：02-23141049
郵政劃撥帳號：19726167號 帳戶：靈山禪林寺

由觀呼吸到慧解脫

身行，（2）第二組：覺知喜、覺知樂、覺知心行、息除心行，（3）第三組：覺知心、覺知心悅、覺知心定、覺知心解脫，（4）第四組：觀察無常、觀察斷、觀察離欲、觀察滅。經由以上四組的修習，修行者於各階段能依序達成身止息、心止息、心解脫、慧解脫等修習成果，其中前三種成果屬於修者摩他（wamatha，止）覺知階段的「有覺」，後一種成果屬於修毘鉢舍那（vipawyana，觀）慧觀階段的「有觀」，如《雜阿含經》第802經所說：「若比丘修習安那般那念多修習者，得身止息及心止息、有覺、有觀、寂滅、純一、明分想修習滿足。」（T2,206a）另依經中佛所說，修習觀呼吸同時能夠帶來成就四念處乃至解脫的益處，如《雜阿含經》第810經佛說：「…安那般那念，多修習已，能令四念處滿足。四念處滿足已，明解脫滿足。」（T2,208a）可見觀呼吸和四念處的修習密切相關，我們再對照前引《雜阿含經》第802經，即可發現其間的對應關係，其中「身止息」、「心止息」即是對應於「身念處」、「受念處」，「有覺」即是對應於「身」、「受」、「心念處」，「有觀」即是對應於「法念處」，而「寂

盂蘭盆大法會通啟

主壇法師：上淨下行上人
一、法會時間：
（一）100年8月6日（週六）
晚上7：00至9：00（引魂、安位）
（二）100年8月7日（週日）上午9:00至晚上8:30
二、法會地點：靈山禪林寺
新北市石碇區永定里大溪墘109號(男眾大殿處)
三、法會內容：誦地藏經、佛前大供、消災、超薦、點燈、授幽冥戒、施放天蒙山（接受普桌認供）
四、報名時間：即日起至8月5日止（電話、通訊、傳真、劃撥或親臨皆可）若逾期，請以電話或傳真連絡
五、報名地點：台北靈山講堂
台北市忠孝西路一段21號7樓
六、報名電話：（02）23613015、6
七、傳 真：（02）23141049
八、劃撥帳號：19726167號 帳戶：靈山禪林寺
九、交通：講堂備有專車，上午八點於天成飯店前集合，敬請預先登記，以便安排車輛接送，準時發車，逾時不候。
歡迎踴躍報名參加！！

名稱	主 講 人	時 間
慈悲三昧水懺及慈悲藥師寶懺	秋焱(行河)法師主持	週二 晚上07：30～09：00
梁皇寶懺法會	秋焱(行河)法師主持	週四 上午09：00～14：00
禪坐健身班	張文崧老師 主持	週四 晚上07：00～09：00
法華經法會	每月第二週日	週日 上午09：00～13：00
禪林出坡	每月第四週日	週日 上午09：00～

地址：台北市忠孝西路一段21號7樓（捷運 台北車站3號或7號出口）
電話：（02）2361-3015～6

名稱	主 講 人	時 間
藥師寶懺共修	秋焱(行河)法師主持	每週 週四晚上07：30～09：30
法華經法會	秋焱(行河)法師主持	（每月第三週：週六、日） <p>早上8：30～下午6：00 周日下午 甘露施食</p>

地址：台中市進化路575號15樓之2（國產大樓）
電話：（04）3702-0688～9

第 1 版
第326期 2011年7月出版

由觀呼吸到慧解脫
「優婆塞戒經」講座
277期 禪坐健身班 開始招生了
孟蘭盆大法會通啟
靈山講堂近期活動通啟(民國100年7月-8月)
梁皇法會
靈山講堂定期活動表
通啟

滅、純一、明分想」等由觀察無常、斷、離欲、滅盡等而證得之成就，亦是對應於「法念處」。
以上觀呼吸的十六勝行，依四組四法等四個階段次第修行，修行者可透過者摩他之止禪得四種禪定，於禪定中循序達成身止息、心止息、心解脫，最後透過毘鉢舍那之觀禪，觀無常、斷、離欲、滅盡等，而達成定慧具足之俱解脫。不過，在佛陀的觀呼吸教法中，除了上述循序漸進的十六勝行外，尚有不經安止定而直接修慧解脫的法門，此一直接諸漏水盡的捷徑，就是於完成第一組四法之身止息的修習，雖未得安止定，只修到「近行定」，可跳過第二、三組四法，藉由近行定直接修第四組四法之觀禪，即觀無常、苦、無我之三法印而達致慧解脫。

總之，無論是循序漸修，或抄捷徑修，觀呼吸是一個平和、寧靜、舒適，而適合現代繁忙社會的每一個人修習的法門，它能藉由與我們最親密的呼吸之攝心觀察，而達到永盡煩惱的最終目的，是值得大家於日常呼吸間，時時練習的法門。

本文作者係台大哲學研究所博士，於法光佛教文化研究所、佛教弘誓學院研究部及圓光佛學研究所等校擔任教職，講授中觀等佛教課程。

靈山講堂近期活動通啟(民國100年7月-8月)

目次	活動名稱	活動時間	活動地點	活動內容	報名時間及電話
001	優婆塞戒經講座	自2011.06.05起每月第一個星期日上午09:00至11:00（由行新法師主講「優婆塞戒經節本（會性法師節錄）」每月第三個星期日共同討論(由清根法師等四位共同主持)	台北講堂	敦請行新法師主講「優婆塞戒經節本（會性法師節錄）」及共同討論	1.即日起報名 2.報名電話：02-23613016 3.報名地點：台北市忠孝西路一段21號七樓
002	禪坐健身班第 277 期	2011.07.07(四)晚上07:00-晚上09:00開課(每週一次，為期二個月)	台北講堂	佛教禪坐與氣功健身教學	
003	青少年快樂成長營	2011.07.09（六）至2011.07.10（日）上午09:30至下午05:00	台北講堂	課程講授、影片欣賞、遊戲活動等	
004	兒童快樂夏令營	2011.07.16（六）至2011.07.17（日）上午09:00至下午05:00	台北講堂	課程講授、影片欣賞、遊戲活動、DIY等	
005	觀音菩薩成道紀念日	2011.07.19（二）上午9:30至12:00	台北講堂	恭請普門法及拜懺	
006	孟蘭盆報孝法會	2011.08.07（日）09:00法會開始 2011.08.07（日）09:30法會開始	石碇靈山禪林寺(新北市石碇區永定里大溪墘109號大殿處)		
007	皈依法會（暫定）	2011.08.20（六）09:30至下午01:00	台北講堂		
008	地藏菩薩聖誕法會	2011.08.21（日）09:30	台北講堂		

通啟

一、由於靈山禪林寺，目前部分硬體設施正整修中，故即日起，所有在該寺舉辦之各項活動，均在該寺男眾大殿（即新北市石碇區永定里大溪墘109號）舉行，諸多不便之處，敬請見諒。

二、爾後活動地點如有更動，將另行通知。

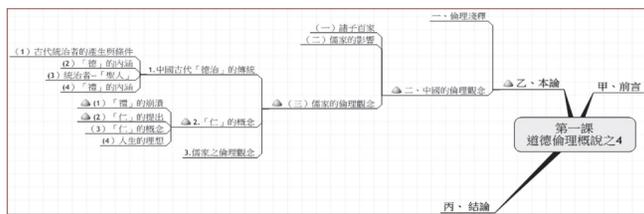
台北靈山講堂 敬啟
中華民國一百年七月一日

淨行人開示錄 「佛教倫理」專輯 第一課 道德倫理概說 之4 ■ 釋淨行

乙、本論 二、中國的倫理觀念 (三) 儒家的倫理觀念 2. 「仁」的概念 (1) 「禮」的崩潰

降至春秋時代，天子失德，天下大亂，但是「天」的反應卻遲遲未見，於是乎人們對於天的崇敬，便每況愈下。

古代君主自覺於為民楷模，既為人君，又為人師，百姓有錯，寧可歸咎於自己品德之不修，教育失當，而非道德意識貧乏之百姓（註廿一）。而春秋時代，君主本身已不敬天、不畏天，祭祀時則徒具形式，缺乏恭敬的誠意（註廿二）；君主統治權的根據在於「德」，天命對其在道德上的要求，此時已為君主置之不理，君主已枉顧以天下為己任的道德使命，而百姓，則於水深火熱之中，逐漸喪失了對天的信仰。



「天」不足恃，君主失「德」，古代聖王承天之命，以禮樂教化百姓的傳統，便鮮有人對其認真了。禮，一方面喪失了原始的宗教意義，流於形式，故孔子嘆道：「大家都在講禮啊禮的，禮難道就只是玉、帛這些個祭品嗎？」另一方面，禮也喪失了道德上的意義，孔子也曾表示：「為君主服務，完全合乎禮的規範，世人卻反而要以為這是逢迎諂媚。」（註廿三）至此，禮便只淪為統治者制約百姓的工具了。傳統在德

治政體上建立的道德倫理，在這樣的亂世中，實面臨崩潰的危機。

(2) 「仁」的提出
禮樂失去其道德規範的功能，已如上述，那麼，孔子是否就此棄絕對天的敬仰、棄絕禮樂呢？不是。孔子的主張在於：即使君主本身無法上體天意，作為道德的表率，可是每個人自己依舊有能力、也有責任遵循禮樂規範，實踐人間倫理。孔子企圖重新建立禮樂的道德基礎，不似傳統將道德的要求置於天子一人，而是將其根植於普遍的人

性中，由每個人自己達成道德的圓滿實現，於是亂世由此而治。為此，孔子提出了「仁」的概念。（未完待續）

註廿一：如商湯言：「其爾萬方有罪，在予一人；予一人有罪，無以爾萬方。」（《尚書·湯誥》）武王言：「百姓有過，在予一人。」（《尚書·泰誓中》）這種陳述便是道德上之責任使然。

註廿二：孔子曾說：「居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？」《論語·八佾》：「為禮不敬」，就是孔子目睹的當時實況。

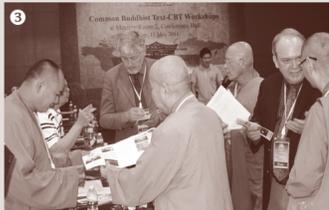
註廿三：「論語·陽貨」：「禮云禮云，玉帛云乎哉！」《論語·八佾》：「事君盡禮，人以為詬也。」

本文作者淨行人，係國立台灣師範大學國文學博士，創辦台北靈山講堂、靈山禪林寺及靈山現代佛教月刊等。目前擔任世界靈山佛教會僧統及世界靈山大學創辦人。

世界靈山佛教會及世界靈山大學

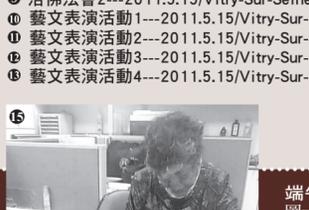
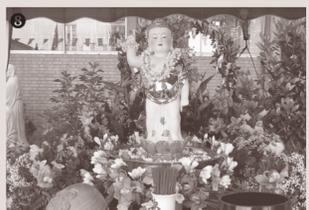
一、2011年第八屆聯合國衛塞節國際佛教大會

圖一至圖七說明：本屆年會於2011年5月12日至14日在泰國曼谷舉行，淨行人受邀參加會議，並參加「通用佛典」工作坊，會後和與會專家學者交換翻譯大藏經心得及提出共同譯經弘揚佛法之合作計畫。

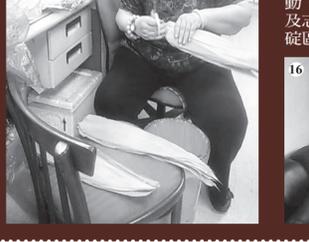


二、佛誕節慶祝活動

圖八至圖十三說明：為慶祝佛誕節，世界靈山大學暨世界靈山佛教會於2011年5月15日在其所在地舉行浴佛法會及藝文表演活動。



台北靈山講堂



100年4月功德錄(續)

Table listing donors and amounts for the April 2011功德錄. Donors include individuals like 陳建德, 周錦秀, 吳國禎, and organizations like 佛光山, 法鼓山, etc.

100年5月功德錄

Table listing donors and amounts for the May 2011功德錄. Donors include individuals like 周錦秀, 吳永倫, 吳國禎, and organizations like 佛光山, 法鼓山, etc.

財團法人世界靈山佛教會 敬啟

從佛教觀點論「存在」：以《中論》為主 之二 ■ 林建德

四、析破有無二見——以〈觀有無品〉為例

《中論·觀六種品第五》第八頌說：「淺智見諸法，若有若無相，而在〈觀有無品第十五〉第十頌說：「是故有智者，不應著有無」；²⁸ 可知，「淺智」與「有智」的區別，或智慧深淺的不同，從有無二見看得出來。凡夫心計執於有無，智者卻善離於有無；而此不著有無的思想，可說是《中論》的核心法義。

但《中論》如何破有無，或者，更精確的說，破有無二見？又為何以此來破呢？關於上述兩個問題，以下即以〈觀有無品〉為例，首先說明《中論》先由有見下手，從有見作分析而有所謂的自性見，《中論》即藉由破自性見來破有見；而一旦有見不成立，無見也不復存，而證成「非有亦非無」。其次，之所以著眼於自性來破，乃因為其關涉到人認知上最基礎的問題，此最基礎的問題可說是同一性的問題；而一旦同一律在勝義諦的層面難以成立，則一切法皆在可截破之列。以下即分述此兩點。

(一)、從破自性見破有無

在漢譯本的《中論》裡，如青目與清辨所釋的《中論》或《般若燈論》的版本中，皆有〈觀有無品〉；但考之於月稱《淨名句論》的梵文本，其品名為「觀自性」(svabhāva-parīkṣā/examination of self-nature)，而〈觀自性品〉就為〈觀有無品〉，其中原由是值得注意的；但只要就此品內容與論證結構稍作疏解，其中道理則不言而喻。

綜觀〈觀有無品〉的內容，龍樹首先破「有」，而破「有」的方式，也是從分析「有」著眼起，把「有」(bhāva)分為自性(svabhāva)、他性(parabhāva/other-nature)以及兩者共的自他性，並論證這三性皆不能成，於是推到「非有」的結論；而一旦「有」不成立，則類比可知「無」也無法成立，因此龍樹在否定「有」之後，也否定「不有」(「無」)，最後即證成「非有非無」的觀點。如此的論述程序是《中論》常見的論證手法，如龍樹在〈觀因緣品〉中，論證「不生不滅」之「不生」時，即是從自生、他生、自他共生等的否定作論證，而「不生」既已得到證明，則「不滅」亦復如此。

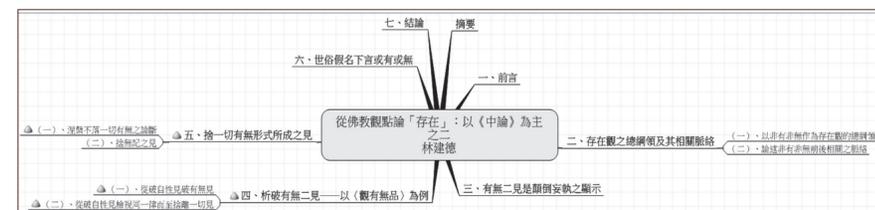
可知，在論證非有非無的過程中，「自性」的概念是具關鍵性的，一旦自性不成立，他性、自他性及有、無才不成立，進而歸結出非有非無的觀點。正因為《中論》非有非無的思想，乃是由觀自性入手，或者說，《中論》乃藉由觀自性來觀有無，由無自性的道理而推展到非有非無的結論，所以即使漢譯之品名為「觀有無」，梵文本名為「觀自性」，兩者所欲表達的意涵仍應一致。亦即，因為觀自性和觀有無兩者密切相關，皆是談論空無自性、非有非無的道理，所以觀有無與觀自性品名雖不同，但所要揭示的意涵是相通的。²⁹

但就《中論》而言，什麼是自性呢？關於「自性」概念，在古代即有各種看法，而龍樹中觀學對於自性的推破，今人也有諸多的探討。³⁰ 若從字詞本身作分析，「自性」與「有」(bhāva)之概念密切

²⁸ 無獨有偶的，龍樹在《六十如理論》的首句裡，也標示出智者離於有無二邊，論云：「離有無二邊，智者無所依，甚深無所緣，緣生義成立。」(T30, p. 254, b25-26)

²⁹ 關於《中論》之品名，諸傳本不一致的地方，可參考釋惠敏《中觀與瑜伽》(臺北：東初，1986)：33-37。有關品名的探討，也可參考山口益《中觀佛教論考》(東京：山喜房，1975三版)：6。

³⁰ 如羅翔《龍樹中觀學所破「自性」概念探微》(北京：北京大學哲學博士論文，2003)，與木村村司《〈中論〉におけるsvabhāvaについて》，《駒澤短期大學佛教論集》(September, 2003)：389-426，以及那須真裕美《中期中觀派における自性(svabhāva)解釈》，《印度學仏教學研究》v.54 n.2。(2006)：1057-1053。



相關，「有」是存在，「無」是「有」的否定，即bhāva加上否定接頭詞a而為abhāva，如此相對於「有」，其即有不存在或「無」之意。而「自性」梵文字是svabhāva，由接頭詞「自」(sva)加「有」或「性」(bhāva)而來，其原是「有」所衍生的子概念，所以「自性」也有「自有」的意義。而且，不只「自性」如此，「他性」(parabhāva)也是「有」下的子概念。

故就字面意義來說，所謂的「自性」、「自有」，指的是事物本自具有的性質，自己是自己存在的根據，不依賴自身以外的其他條件就可存在；³¹ 如此之「有」，往往具有「實有」的意思，表示獨立不變的意涵，恰與佛法的緣起論相反。³² 因為就緣起論而言，凡緣起的即不是恆常不變、獨立自體的存在，而是依靠種種條件組合而有；又由於一切法是因緣所生，所以一切法自性是空，或者是無自性之存在。因此，「自性」所代表的實在性、不變性與自性生，³³ 成了緣起論所反對的。而且，因為諸法因緣所生，所以諸法無自性，此無自性也可說是空，如此因緣、無自性、空三者，成了阿含、般若和中觀所著重的共通教示。而此空無自性的道理，除了是「自性」的否定外，更進一步說，也否定了恆常或同一的認知，而證成「不常不斷」、「不一不異」之「不常」與「不一」的成立；同理可推，「他性」的否定，可以說是證成「不常不斷」、「不一不異」之「不斷」與「不異」的道理。換言之，否定自性其中所隱含的意義，也在於檢視恆常或同一的概念，如此也對所謂的「同一律」構成了挑戰，以下即作進一步說明。

(二)、從破自性見檢視同一律而至捨離一切見

從自性的否定，可證成「不常不斷」、「不一不異」之「不常」與「不一」；而他性的否定，可說是證成「不常不斷」、「不一不異」之「不斷」與「不異」。而就「不一」來說，「自性」此一概念，若從邏輯的面向而言，可說預設了同一律(law of identity)的成立，而般若、中觀空性思想的用意，除了破自性外，也可說是對同一律作進一步的反省，或者藉由遮破自性的概念來反思邏輯上的同一律。如經論上所說的「色即是空，空即是色」，其中的「空」(即「無自性」)即可視為對同一律的反動或超越。³⁴

「同一律」在古代亞里斯多德的邏輯中，即被視為人類一切的理性思考，所運用的最基本的思想法則(law of thought)；此同一律說明一個事物必定等同於其自身(即A=A)，而在同一律的基礎上，有所謂矛盾律與排中律的思想規範。倘若思想的運作，不接受此等公理(axiom)或預設(postulate)，則理性思考似乎有其限制之處；或者人們所依重的理性，未必是那樣的合乎理性，邏輯本身可能不如一般想像的那樣合乎邏輯。³⁵ 而般若和中觀對自性見的否定，在某種意義下，可說是在勝義諦的面向挑戰同一律的真實性；也正因為對同一律持保留態度，或者說同一律在勝義諦上並不成立，此時般若、中觀所認為的「凡所有相皆是虛妄」或者「總破一切法」等命題才是可以理解的；如此，中觀也才能根本性的捨離、超脫一切，就連捨離本身也必須被捨離。

中觀學捨離一切見，就連同一律或等同的概念，也在自性見的摧破下而被嚴加檢視。就《中論》而言，唯空觀、緣起觀或中道不二的思維外，一切思想與思維邏輯皆必須予以揚棄。由於同一律是人類理性運作最基本的法則，根深蒂固植於人心，使人們習以為常地運用此概念作思考，但也因為如此，同一律反成了一般人起妄執的要因之一，因此任何形式的同一律，在中觀空性的眼界下皆須重新進行反省。而且，佛教與中觀所談的無自性、無常、無我等與空、緣起相關的觀點，某個面向而言皆可視為同一性概念的批判。³⁶ 倘若同一律含有自性見之預設而存在著問題，此不只挑戰西方傳統的邏輯學，就連古今來一切立基於同一律的邏輯系統，皆可能有再作探討的空間。如此，般若、中觀獨有的思維邏輯，未必依照同一律進行思考，使得此邏輯明顯與亞里斯多德所代表的傳統西方邏輯有所區別，因此有「空之邏輯」(empty logic)之稱，其開展出的是以遮除自性見為前提的邏輯。

但中觀學之檢視乃至揚棄同一律，不表示能以「非同一律」為名，來解讀中觀無自性的性空思想，因為就中觀的思想而言，其是「不一不異」、「不常不斷」的。換言之，《中論》既否定自性也否定他性，

York Press, 1986, pp. 33.相關論點也可參考吳可為《非同一律：作為內在關係論的存在論——大乘中觀學派性空論辨微》收在《中華佛學研究·第十期》(臺北：中華佛學研究所，2006年)：107-130。

³⁵ 雖然Murti並不是在自性與同一律的脈絡下探討理性的問題，但關於理性的衝突(conflict of Reason)，Murti確實指出來，其認為中觀學即為因應於此而開展其辯證法(dialectic as resolution of the conflict)。相對於理性所形成的諸見(dṛṣṭi)，Murti認為中觀所重為直覺(Intuition)，此直覺即般若(prajñā)，依此而可達到解脫。分見Murti, T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1955, pp. 124-128及218-220. 此外，鄭學禮也認為具體思想與神質質疑邏輯基本原則與理性的有效性、局限性。Cheng, Hsueh-Li, "Negation, Affirmation, and Zen Logic," in *Exploring Zen*, 1991, p.155.

³⁶ 事實上，同一或等同的概念，應只能在抽象的理性思考或理論運算可以成立，但在現實的經驗中，卻難以找得到具體驗證，因為一切皆在遷流變異之流，即便是同一件事、同一個人，也因為所處的時空的改變，其本身的性質或特質也將隨之不同。而這也是佛法談諸行無常、諸法無我的道理，既否定外在世間一切恆常，也否定自我的同一。

(續第四版)