

《中觀論頌講記》  
〈觀成壞品第二十一〉<sup>1</sup>  
(p.372-p.393)

指導老師：上厚下觀法師  
第一組：釋長叡敬編  
2009/4/14

5

壹、前言

〔壹〕破題：釋成壞與生滅之異同

成壞與生滅，含義是有同有異的。

10

一、同：生就是成；壞就是滅

約同的方面說：生就是成，滅就是壞。平常說生成滅壞，就是依此同義說。

二、異：生滅多依剎那說；成壞多依相續說

約異的方面說：生滅多依剎那說，成壞多依相續說。

※別釋成壞：成即是得，指不失而保存；壞是失，是得而復失

15

又，成即是得，含有不失而保存的意思。如犢子與一切有部，在得後建立成就<sup>2</sup>；其

<sup>1</sup>〔1〕觀成壞品 Sambhava-vibhava-parīkṣā。(大正 30, 26d, n.6)

〔2〕三枝充惠《中論偈頌總覽》(以下簡稱 [三枝]) p.602 sambhavavibhavaparīkṣā

nāmaikaviṃśatitamam prakaraṇam 「生成と壞滅との考察」と名づけられる第二十一章)

〔3〕印順導師《中觀論頌講記》p.342-p.343：「此下有三品〔〈觀時品 19〉、〈觀因果品 20〉、〈觀成壞品 21〉〕，明從因到果——向得中的問題。向與得，是通於三乘的。

◎三乘聖者，由現觀而悟證聖果，所經的時劫不同。如說：聲聞，利根三生成辦，鈍根六十劫證果；緣覺，利根四生成辦，鈍根百劫證果；菩薩三大阿僧祇劫修行。所以現觀品〔即〈觀法品 18〉〕以下，說〈觀時品 19〉。

◎三乘聖者的修因證果，也有不同。如說：聲聞修四諦的因，證阿羅漢果；緣覺修十二因緣的因，證辟支佛果；菩薩修六度萬行的因，證無上佛果；所以說〈觀因果品 20〉。

◎三乘聖者的修行，到某階段，即成就他所應成就的功德；在某些情形下，又失壞了他的功德。如初果有退或無退；七地前有退或無退等；所以說〈觀成壞品 21〉。

上來所說的諸品，是各就一事說；這〔19-21品〕三品，雖約向得中的問題而說，卻可以通於一切，而含有普遍性的。所以，這三品研究到普遍的概念，不同上面諸品觀察具體的事情。」

<sup>2</sup>〔1〕印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.191：「成就：這是說一切有部特重的論門。成就，是已得而沒有失去的意思。與成就、不成就相關的，有得、捨、退。得，是初得。所以凡是成就的，一定是得的；但有是得的而不成就，那是已得而又失去了。

捨，是得而又失去了。有捨此而得彼的，也有捨此而不得彼的。

退，專用於功德法的退失。可能得，由於因緣的乖違而沒有得，也可以名為退。

成就——得，與法不一定是同時的：有得在先而法在後的，有得在後而法在先的，也有法與得同時的。所以成就論門，多約三世說；也常約三性、三界、三學說，分別極為繁密。」

〔2〕印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.98-p.99：「在阿育王時，明顯的見到分別說者的存在；說一切有者，也就已經存在了。但當時，二派還都以上座部自居。等到迦旃延尼子造《論》，廣開三世論門，分別成就、不成就等。三世有的立場更明朗化，才以說一切有部為名而發揚起來。」

他學派，建立成就來現在。<sup>3</sup>  
壞是失，含有得而復失的意思。

二、就法體說，生滅與成壞沒有差別；約相續說及法的歸屬修行人說，只可說成壞不可說生滅

所以就法體說，生滅與成壞，是沒有多大差別的；

5 約相續說，就法的係屬<sup>4</sup>行人<sup>5</sup>說，只可說成壞，不可說生滅。如說某人得某功德，某人又失壞禪定。行者道與果的證得和退失，都可作這樣說。

(貳) 在現象世界中，成壞是普遍的概念，值得觀察

10 世親論師的《十地論》中，以(總、別、同、異、成、壞)六相說明一切法<sup>6</sup>，也有此成壞的二相。<sup>7</sup>世界，萬物以及有情，都有成壞；所以現象中的成壞，也是普遍的概念。現在要觀察他、尋求他的自相，看他有沒有真實的自性相。

(叁) 小結：本品乃觀察成壞〔及生滅〕的無自性

成壞是緣起的幻相，假使執有實性，成不成其為成，壞也不成其為壞了。(p.373)

貳、本論：觀成壞

15 (壹) 破成壞

一、共有相離破

(一) 總標

〔01〕離成及共成<sup>8</sup>，是中無有壞；離壞及共壞，是中亦無成。<sup>9</sup>

〔3〕印順導師，《唯識學探源》p.157：「釋尊對心不相應行，很少說到它，它在佛學上，是相當暗昧的術語。部派佛教開展以後，凡是有為法中，心、心所、色所不能含攝的，一起把它歸納到不相應行裡。大眾系的隨眠、成就，正量的不失法，有部的得和命根，成實論主的無作業，這些都集中到心不相應中來，它成了佛家能力說的寶藏了。」

〔4〕印順導師，《永光集》p.38：「阿毘曇(abhidharma)論究的主題，包括自相、共相、相攝、相應、因緣(說一切有部後來又增加「果」與「成就」等)，通稱「論藏」，而實為《論》的一類。」

〔5〕印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.168：「從上座部說一切有中，分化而出的犢子部及正量等四部。犢子部以為：『有為可得，無為可得，補特伽羅亦有可得』(大正 26, 545b13-14)。有補特伽羅，才能造業受苦樂；為慈悲的所緣。」

<sup>3</sup> 出處待考。

<sup>4</sup> 係屬：歸附；隸屬。(《漢語大詞典(一)》p.1412)

<sup>5</sup> 案：行人，指「修行人」。

<sup>6</sup> 天親菩薩造，後魏·北印度三藏菩提流支等譯，《十地經論》卷 1：「六種相者，謂總相、別相，同相、異相，成相、壞相。」(大正 26, 125a1-2)

<sup>7</sup> 唐·清涼山大華嚴寺沙門澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》〈卷 53〉：「一、總相者，一含多德故；二、別相者，多德非一故；三、同相者，多義不相違故；四、異相者，多義不相似故；五、成相者，由此諸義緣起成故；六、壞相者，諸緣各住自性，不移動故。」(大正 36, 414b21-25)

<sup>8</sup> 印順導師，《中觀論頌講記》p.375：「成與壞相，如相互的共成：依成相成壞相，依壞相成成相。此相待的共成，在自性實有者是不可通的。」

<sup>9</sup> 比對各異譯本：

〔1〕青目釋，羅什譯，以下簡稱〔什〕：離成及共成，是中無有壞；離壞及共壞，是中亦無成。

1.外人以所見世間一切事物都有敗壞相，主張有成壞

有人說：壞相是有的，現見世間一切事物，都有他的敗壞相。有敗壞相，即有成就相；有成壞相，即一切法得成。

5

2.中觀正義：「離成與共成」無壞、「離壞與共壞」無成；壞相與成相皆無自性

這話不能成立！

依中觀的考察，「離」了「成」相，「及共成」相不離，都沒「有壞」相可得。

反之，「離」了「壞」相，「及共壞」相不離，其「中」也就「無」有「成」相可得。所以壞相與成相，是自性無所有的。

10

(二)別釋

1.離成之壞相不成——以生死為喻，離生沒有死

〔02〕若離於成者，云何而有壞？如離生有死，是事則不然<sup>10</sup>！<sup>11</sup> (p.374)

15

先破「離成的壞相」不成。

成是生相，壞是滅相，有生才可說有死，所以要有成才可說有壞。假使「離」了「成」，那就不可說「有壞」。如離成而可以有壞，那就等於說「離生有死」。離生有死當然

---

(大正 30，27c14-15)

〔2〕清辨註《般若燈論釋》，以下簡稱燈：離成無有壞，與俱亦無壞；離壞無有成，與俱亦無成。(大正 30，114b29-c1)

〔3〕安慧註《大乘中觀釋論》，以下簡稱釋：離成無有壞，離壞亦無成；共成無有壞，共壞亦無成。(高麗藏 41，154a02-03)

〔4〕梵本，以下簡稱梵

vinā vā saha vā nāsti vibhavaḥ saṃbhavena vai /

vinā vā saha vā nāsti saṃbhavo vibhavena vai //

〔5〕三枝 p.602：

壞滅は，生成を離れても，共であるにしても，まったく存在しない。

生成は，壞滅を離れても，共であるにしても，まったく存在しない。

<sup>10</sup> 歐陽竟無編《中論》卷3〈21 觀成壞品〉(《藏要》第一輯4，50b，n.3)：《番》《梵》云：「無起則無壞」。

<sup>11</sup> 比對各異譯本：

什：若離於成者，云何而有壞？如離生有死，是事則不然。(大正 30，27c18-19)

燈：離成則無壞，云何得有壞？離死則無生，無壞何有成？(大正 30，114c16-17)

梵：bhaviṣyati kathaṃ nāma vibhavaḥ saṃbhavaṃ vinā /

vinaiva janma maraṇaṃ vibhavo nodbhavaṃ vinā //

三枝 p.604：

そもそも，壞滅は，生成を離れて，どうして，存在するであろうか。

生まれることを離れて，死ぬこと〔が存在するであろうか〕。壞滅は，出生を離れては〔存在し〕ないのである。

是不對的，所以說「是事則不然」。

2.共有之成壞不成——若生死有自性，生死不能同時共存

〔03〕成壞共有者，云何有成壞？如世間生死，一時則不然！<sup>12</sup>

5

〔1〕外人救：假若離成沒有壞，應有「成壞共有」

離成沒有壞，那麼，「成壞」相「共有」，該可以說有壞有成了吧？

〔2〕論主破：若諸法有自性，同一時間中不能二相共有，又成又壞

不離成的壞，不離壞的成，二相共有，就是俱時。成壞如俱時，怎麼可說「有成」有「壞」？

10

第一、成壞二法共有，即是各別的各行其是。成不待壞而成，壞不待成而壞，這就是同時不成相待。

而且，成與壞是相違的，「如世間」的有情「生死」，是含有矛盾性的。說他是「一時」，這是「不然」的。如同時有壞，成就被壞壞了，不成其為成；壞就被成所成，不成其為壞。自性實有的諸法，怎麼能又成又壞呢？(p.375)

15

3.離壞之成相不成——一切法皆無常；成相只是安定相，非常住相，不能不壞

〔04〕若離於壞者，云何當有成？無常未曾有，不在諸法時。<sup>13</sup>

<sup>12</sup> 〔1〕歐陽竟無編《中論》卷3〈21觀成壞品〉(《藏要》第一輯4, 50b, n.4):「〔《番》、《釋》、《燈》、《梵》〕四本次皆有二頌，就壞與成俱、成與壞俱分辨，文句大同，《今譯》略為一頌。」

〔2〕比對各異譯本：

什：成壞共有者，云何有成壞？如世間生死，一時俱不然。(大正30, 27c20-21)

燈：若成與壞俱，云何當可得？亦如生與死，不可得同時。(大正30, 114c21-22)

釋：壞法亦如成，無共離道理；成法亦如壞，無共離道理。(高麗藏41, 154a12-13)

梵：saṃbhavenaiva vibhavaḥ katham saha bhaviṣyati /

na janmamaraṇaṃ caivaṃ tulyakālaṃ hi vidyate //

三枝 p.606：

どうして、壊滅が、生成と共に(同時に)存在するであろうか。なぜならば、生まれることと死ぬこととは、決して同一の時間には存在しないからである。

<sup>13</sup> 比對各異譯本：

什：若離於壞者，云何當有成？無常未曾有，不在諸法時。(大正30, 27c22-23)

燈：若離壞有成，云何當可得？諸體上無常，一切時中有。(大正30, 114c26-27)

釋：離壞若有成，云何當可得？法體無常徧，無處而不有。(高麗藏41, 154a16-17)

梵：bhaviṣyati katham nāma saṃbhavo vibhavaṃ vinā /

anityatā hi bhāveṣu na kadācinna vidyate //

三枝 p.608：

そもそも、生成は、壊滅を離れて、どうして、存在するであろうか。なぜならば、もろもろの「存在(もの・こと)」においては、無常であることが、どのような場合にも、存在し

〔一〕離壞的成相不成——釋第4頌前半：若離於壞者，云何當有成

離成的壞相不成，這就很可以知道離壞的成相也不得成。所以說：「若離於壞者，云何當有成」？如定執離壞有成，這成就是常住。常住的就該永遠沒有壞相。

〔二〕無常相遍一切法、一切時——釋第4頌後半：無常未曾有，不在諸法時

- 5 然世間沒有一法不歸於無常，也即可知「無常」相遍一切時，「未曾有」過「不在諸法」上的「時」候。一切不離無常相：成相不是常住相，是諸行流變中的安定相<sup>14</sup>，是緣起的，是不背<sup>15</sup>無常法印的。所以離壞的成相，決不可能。

二、共成離成破——以「共成、離成」觀察成相

- 10 〔05〕成壞共無成，離亦無有成，是二俱不可，云何當有成？<sup>16</sup>

從上面考察，可知成壞二相的相離或共有，都不能成立。

現在更從相成不相成去觀察：

〔一〕釋不能共成——成壞若各有自性，不能相待共成

即成與壞相，如相互的共成：依成相成壞相，依壞相成成相。此相待的共成，在自

ないことはないからである。

<sup>14</sup> 印順導師，《中觀論頌講記》p.489：「一般人以為由過去而現在，由現在而未來，三世時劫的遷流是無常；以為過去如此，現在如此，一直如此是常住。這樣的常住，只是緣起相對性的安定相，那裡可以想像為實有的常在。」

<sup>15</sup> 背：12.違背；違反。（《漢語大詞典（六）》p.1222）案：「背」通「悖」。

<sup>16</sup> 比對各異譯本：

什：成壞共無成，離亦無有成，是二俱不可，云何當有成？（大正 30，28a11-12）

燈：成與壞同時，云何而可得？亦如生與死，同時者不然。（大正 30，115a18-19）

釋：若離成有壞，云何當可得？亦如生與死，非同時而有。（高麗藏 41，154a21-22）

梵：saṃbhavo vibhavaiva kathaṃ saha bhaviṣyati /

na janmamaraṇaṃ caiva tulyakālaṃ hi vidyate //

三枝 p.610：

どうして、生成が、壊滅と共に(同時に)存在するであろうか。なぜならば、生まれることと死ぬこととは、決して同一の時間には存在しないからである。

案：第五頌之後，《燈》《釋》《梵》尚有一頌（如下），為《什》譯所無。

什：〔四本皆作二頌，《什》譯攝於前一頌〕

燈：成壞互共成，此二無有成，離此二互成，二法云何成？（大正 30，115a22-23）

釋：若二互共成，彼二互無有，成壞二無故，云何有成就？（高麗藏 41，154b03-04）

梵：sahānyonyena vā siddhirvinānyonyena vā yayoh /

na vidyate tayoh siddhiḥ kathaṃ nu khalu vidyate //

三枝 p.612：

およそ相互に共であるとしても、また相互に離れているとしても、両者の成立は存在しないような、そのような両者の成立が、実に、どうして、存在する〔であろう〕か。

性實有者是不可通的，如上面的破「相待而成」。<sup>17</sup>

〔二〕釋不能離成——說成壞「不相關而分離、自體能成」，也不能成立

假定說，成相（p.376）與壞相，是不相關而分離的；成壞二相，自體能成。這也是不可以的，如破不相待而成（如〈觀然可燃品 10〉說）<sup>18</sup>。

<sup>17</sup>〔1〕《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉：

辛二 因待門

壬一 破成已之待

第8頌：「若因可燃燃，因燃有可燃，先定有何法，而有燃可燃？」（大正30，15a24-25）

第9頌：「若因可燃燃，則燃成復成，是為可燃中，則為無有燃。」（大正30，15b6-7）

壬二 破待已之成

第10頌：「若法因待成，是法還成待，今則無因待，亦無所成法。」（大正30，15b14-15）

第11頌：「若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待？」（大正30，15b20-21）

辛三 因不因門破

第12頌：「因可燃無燃，不因亦無燃；因燃無可燃，不因無可燃。」（大正30，15b26-27）

〔2〕印順導師，《中觀論頌講記》p.202-p.204：〔釋第8頌〕假定說：然與可燃二者，是相因、相待有的。因可然而觀待有然，因然而觀待有可然。那應該推問：

是先有然而後有然、可然的觀待？

是先有可然而後有然、可然的觀待？

還是先有然可然而後有然、可然的觀待？

所以說：「先定有何法，而有然可燃？」

◎假定先有然可然而後有二者的相待，二者的體性既已先有了，那還說什麼相待呢？…

◎假定先有可然而後有二者的相待，那就不應該說待然有可然，因為可然是先有了的。

◎假定說先有然而後有二者的相待，那就不應該說待可然有然，因為然是先有了的。

這樣，可見然與可然，在實有自性的意見下，觀待是多餘的。各有自性，是不能成立相待的。

〔釋第10、11頌〕…因待，該是二法相待的。

◎假定甲法是因待乙法〔的存在〕而成〔立〕的，而甲法又還成為乙法所待的因緣…那就根本沒有一法可作為因待的對象；無所待的因，那因待所成的果法，當然也就沒有了。…

◎假定還要說甲法是有所待〔乙法〕而成的…但在甲法未待以前，就是自體未成，既甲體未成，憑什麼去與乙〔法〕相待呢？

◎假定…說甲法先已成就而後有待〔乙法〕，這更不通！法已成就了，還要用因待做什麼？…

所以，如說「然與可然〔皆〕有自性，〔且〕因相待而成，從未成、已成中觀察，都不能建立！

<sup>18</sup>〔1〕《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉：

辛一 一異門

壬二 別破各異

癸一 破不相因

子一 破異可燃之燃

第2頌：「如是常應燃，不因可燃生，則無燃火功，亦名無作火。」（大正30，14c14-15）

第3頌：「燃不待可燃，則不從緣生，火若常燃者，人功則應空。」（大正30，14c23-24）

子二 破異燃之可燃

第4頌：「若汝謂燃時，名為可燃者，爾時但有薪，何物燃可燃？」（大正30，14c29-15a1）

癸二 破不相及

第5頌：「若異則不至，不至則不燒，不燒則不滅，不滅則常住。」（大正30，15a5-6）

第6頌：「燃與可燃異，而能至可燃，如此至彼人，彼人至此人。」（大正30，15a12-13）

第7頌：「若謂燃可燃，二俱相離者，如是燃則能，至於彼可燃。」（大正30，15a16-17）

〔2〕印順導師，《中觀論頌講記》p.198-p.200：〔釋第2頌〕一般人大致主張因法有我，而我有別體，所以此專從別體，去破他的無因。如離可然的柴有然燒的火，那就有四種的過失：一、然燒的火，既離可然的柴，那就「常」時都「應」該有火「然」燒著…。

〔三〕解釋偈頌：破成壞二相共成、離成

1.破成壞二相共成

所以說：「成壞」二相「共」相成立，其實是二相「無」可「成」的。

2.破成壞二相離成

5 如說二相相「離」而各各自成，也同樣的沒「有成」。

3.小結

若共相成、若相離成，此「二」門「俱不可」，怎麼還可說「有」成相壞相可「成」？

◎清辨釋「成」——指「成壞能不能成立」

本頌有成無成的成，依清辨釋，指成壞二相的能不能成立。<sup>19</sup>

10

三、滅盡不盡破——以盡不盡觀察一切法，可知一切法都沒有成壞的自相

〔06〕盡則無有成，不盡亦無成；盡則無有壞，不盡亦無壞。<sup>20</sup>

※「盡」，一切法念念不住；「不盡」，一切法相續不斷

一切法沒有則已，〔若〕有必有他的特相。如盡是一切法念念不住的滅盡相，不盡是一切法的常相續不斷的不盡相。以此盡不盡去觀察，可知成壞的自相都不成。

15

〔一〕釋第6頌前半：盡則無有成，不盡亦無成

二、…〔火〕自住已體，「不因可燃」的柴而有火「生」起，這是無因過了。

三、…〔火〕既是常然的，也就「無」須有「然火」的人「功」了。

四、…說離可燃有然，這然燒的火，到底然燒些什麼？沒有所然燒的柴，那火就失卻了火的作用。所以說：「亦名無作火」。

把這四失歸結到根本，問題在無因無緣；有了自性見，這可說是必然的結論。

〔釋第3頌〕然可燃如真的是各各獨立的，「然不待」於「可燃」，那就是「不從」因「緣生」起；不從因緣生起的「火」，如常「常」的「然」燒，那添柴吹火的「人功」助緣，也就「應」該是「空」無所有了。

〔釋第5頌〕若一定還要執著柴與火是「異」的，那火與薪就各住自體，火就「不」能到達可然的薪上。如火不能從這裡到那裡，使二者發生關係，而使可燃發火，那麼，可然的柴就燒不起來，所以說「不至則不燒」。「不燒」就沒有火，沒有火也就「不」會有火可「滅」；火「不」可「滅」，就成為「常住」…

<sup>19</sup> 偈本龍樹菩薩，釋論分別明菩薩《般若燈論釋》卷12〈21 觀成壞品〉：「復次，互不成者，如論偈說：成壞互共成，此二無有成——離此二互成，二法云何成？」

釋曰：此謂成壞二法不可得成。如外人先說有時而為成壞因者，因則不成。」(大正30, 115a22-25)

<sup>20</sup> 比對各異譯本：

什：盡則無有成，不盡亦無成；盡則無有壞，不盡亦不壞。(大正30, 28a18-19)

燈：盡者無有起，無盡亦無起；有盡者無壞，無盡亦無壞。(大正30, 115a29-b1)

釋：盡即無有成，不盡亦無成；盡即無有壞，不盡亦無壞。(高麗藏41, 154b21-22)

梵：kṣayasya saṃbhavo nāsti nākṣayasāsti saṃbhavaḥ /

kṣayasya vibhavo nāsti vibhavo nākṣayasya ca //

三枝 p.614：

滅尽したものには，生成は存在しない。滅尽しないものには，生成は存在しない。滅尽したものには，壊滅は存在しない。滅尽しないものにも，壊滅は〔存在し〕ない。

1. 盡相不成——盡滅與生成相反

因為**盡滅相**即是**壞相**，一切法都有他的盡滅相。盡滅與生成相反，所以說：「盡則無有成」。

2. 不盡亦不成——一切法本來就相續不斷，沒有實在的成

5 **不盡**嗎？一切法本是相續不斷不失的，本來如此，又從那裡說生成？所以說：「不盡亦無成」。

外人的心目中，以為不盡就是成，現在說，一切法本來是這樣，本來如此，何成之有？

(二) 釋第 6 頌後半：盡則無有壞，不盡亦無壞

10 1. 盡相不壞——一切法念念滅盡，沒有實在的壞

**盡**是**滅相**，一切法本來是念念 (p.377) 不住的滅盡；更有何可壞？所以說：「盡則無有壞」。

2. 不盡亦不壞——一切法常相續，亦不壞

15 當然的，滅盡的無可再壞。就是**不盡**，也不可以說**壞**。**不盡**就是常相續，常相續的，當然不是**壞**的了，所以說：「不盡亦無壞」。

四、法體法相破

[07] 若離於成壞，是亦無有法；若當離於法，亦無有成壞。<sup>21</sup>

※「法」指「具體事相」

20 **法**，指**具體事相**的存在。

(一) 離成壞相，無從了知「法」的存在——釋第 7 頌前半：若離於成壞，是亦無有法

有**法**，必有他的成壞相；假使「離」了「成壞」相，也就「無有」這一「法」了。因為，沒有成壞相的，不是沒有，就是**常住**<sup>22</sup>。沒有，當然不成為法。世間的存在，與生起的一切法，也決沒有常住的。所以沒有成壞，即無從了知法的存在。

25 (二) 有法體，才能顯現成壞相——釋第 7 頌後半：若當離於法，亦無有成壞

<sup>21</sup> 比對各異譯本：

**什**：若離於成壞，是亦無有法；若當離於法，亦無有成壞。(大正 30，28b2-3)

**燈**：若離彼成壞，則無有物體；是成壞二法，離物體亦無。(大正 30，115b12-13)

**釋**：なし

**梵**：saṃbhavo vibhavaścaiva vinā bhāvaṃ na vidyate /

saṃbhavaṃ vibhavaṃ caiva vinā bhāvo na vidyate //

**三枝 p.616**：

「存在(もの・こと)」を離れては，生成も壞滅も決して存在しない。また，生成と壞滅とを離れては，「存在(もの・こと)」は決して存在しない。

<sup>22</sup> 常住：1. **永存**。《法華經》卷一：“是法住法位，世間相**常住**。”(《漢語大詞典(三)》p.733)



同時，成壞也不是空虛的概念，他是某一法所具有的。也唯有有法，才顯出他的成壞相，所以，「離」了某一「法」的當體，也就沒「有成壞」相可得。

〔三〕小結：**成壞**（能相）與**法**（可相）緣起不相離

法是可相，成壞是相，**成壞與法是緣起**的。

- 5 但外人主張成壞相與法體是差別的；如**生住滅**三相是法外別有<sup>23</sup>，**得非得**相也是法外別有的。<sup>24</sup>所以現在從**相與所相**的不相離，破斥他。（p.378）

五、性空不空破

<sup>23</sup> 〔1〕印順導師，《中觀論頌講記》p.148-p.149：「有部…說：另有一法能生這生的，叫**生生**，如另有能**得這得**的，叫**得得**。某一法的生起，有生能使他生起。這生，另有能生他的『**生生**』；這生生的生起，能生於那個『**本生**』。本生，指能生某一法的。本生從生生而生，這生生是不是也還要另一個生生，去生這生生？不要！因為本生生起的時候，除了他自己以外，有能生其他一切法的力量，所以本生的生起，還可以生於生生。這樣，本生是有為，是由生生所生的；生生也是有為，是由本生所生的。所以主張**生、住、滅外另有有為相**，卻不犯無窮的過失。有部、犢子系都這樣說。」

〔2〕印順導師，《中觀論頌講記》p.142-p.143：「一切有與犢子系，從分析的見地，分析色法到了極微，心法到了剎那。這剎那、極微的法體，是常住自性的，沒有生、住、滅可說。這色心的所以成為有為法，在作用上，有生、住、滅的三階段，是受了**生、住、滅三相**的推動。三相，是別有一種實在的法。色法或心心所法的和合現起，從未來來現在，又從現在到過去，有生、住、滅相與他俱有，所以說三相是有為法的相。…一切有部們對三相加以研究，說**三相，不是色法，也不是心、心所法，是非色非心的不相應行法**。」

<sup>24</sup> 〔1〕《阿毘達磨俱舍論》卷4〈2 分別根品〉：「心不相應行何者是耶？」

頌曰：心不相應行，得非得同分，無想二定命，相名身等類。

論曰：如是諸法心不相應，非色等性，行蘊所攝，是故名**心不相應行**。於中且辯「**得非得**」相。

頌曰：得謂獲成就，非得此相違，非得唯於，自相續二滅。

論曰：得有二種：一者，未得已失，今**獲**；二者，得已不失，**成就**。」（大正 29，22a4-14）

〔2〕《阿毘達磨俱舍論》卷5〈2 分別根品〉：「毘婆沙師說：有別物為**名等**〔案：名/句/文身〕身心不相應，行蘊所攝，**實而非假**。所以者何？非一切法皆是尋思所能了故。」（大正 29，29b29-c3）

〔3〕俱舍七十五法：

一、有為法

（一）心法（1）

（二）心所有法（46）

- 1.遍大地法——觸、作意、受、想、思、欲、勝解、念、三摩地、慧（10）
- 2.大善地法——信、慚、愧、無貪、無瞋、勤、輕安、不放逸、捨、不害（10）
- 3.大煩惱地法——不信、懈怠、放逸、昏沈、掉舉、無明（6）
- 4.大不善地法——無慚、無愧（2）
- 5.小煩惱地法——忿、恨、惱、覆、誑、諂、驕、害、嫉、慳（10）
- 6.不定地法——貪、瞋、慢、疑、惡作、睡眠、尋、伺（8）

（三）色法——眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、無表色（11）

（四）**心不相應行法**——**得、非得**、同分、無想果、無想定、滅盡定、命根、**生、住、異、滅**、名身、句身、文身（14）

二、無為法——虛空、擇滅、非擇滅（3）

〔08〕若法性空者<sup>25</sup>，誰當有成壞；若性不空者，亦無有成壞。<sup>26</sup>

（一）釋「法」、「空」與「不空」

1. 「法」，指具體事項

法性空的法，指具體事相。

5

2. 「空」為「實無自體」、「實無法」；「不空」為「實有自體」、「實有法」

空與不空，說事相的實無自體、或實有自體，也就是實有法與實無法。

（二）破「空花論者執法空為實無法」——釋第8頌前半：若法性空者，誰當有成壞

假使「法」的體「性」如空花論者<sup>27</sup>所執為「空」無的，那「誰」還能「有」此「成」

<sup>25</sup> 歐陽竟無編《中論》卷3〈21 觀成壞品〉（《藏要》第一輯4，51b，n.2）：《番》《梵》《釋》皆無法性二字，《無畏釋》乃云物自性空不空。

<sup>26</sup> 比對各異譯本：

什：若法性空者，誰當有成壞；若性不空者，亦無有成壞。（大正30，28b10-11）

燈：有成壞二法，物體空不然；有成壞二法，體不空不然。（大正30，115b21-22）

釋：彼成壞二法，非空故可有；又成壞二法，非不空可有。（高麗藏41，155a14-15）

梵：saṃbhavo vibhavaścaiva na śūnyasyopapadyate /

saṃbhavo vibhavaścaiva nāśūnyasyopapadyate //

三枝 p.618：

生成も壞滅も，空であるものには，決して成り立たない。また，生成も壞滅も，空ではないものには，決して成り立たない。

<sup>27</sup> 〔1〕印順導師，《性空學探源》p104-p.106：聲聞乘的部派多，論典多，見解也多。以從空到有的意義來觀察，玄奘三藏曾有六宗之判。

一、我法俱有宗——犢子本末五部及說轉部（經量本計）

二、法有我無宗——說一切有部

三、法無去來宗——大眾分別說系及經量部

四、現通假實宗——說假部

五、俗妄真實宗——說出世部

六、諸法但名宗——一說部

《大智度論》龍樹菩薩說：佛滅後，聲聞學者有主張我空法有與我法皆空的二種；《論》中又談到犢子系的我法皆有。所以我國古代，有判為『我法俱有』、『我空法有』、『我法皆空』的三宗的；奘師的六宗，即本此而增立的。因為「法無」的範圍，大有出入，於是詳列為『法無去來』到『諸法但名』的四宗。又《順正理論》卷51及《顯宗論》卷26，也有類似的說明：「〔1〕增益論者，說有真實補特伽羅及前諸法（犢子系）。〔2〕分別論者，唯說有現、及過去世未與果業（飲光部）。〔3〕剎那論者，唯說有現一剎那中十二處體。〔4〕假有論者，說現在世所有諸法亦唯假有。〔5〕都無論者，說一切法都無自性，皆似空花。」〔《阿毘達磨藏顯宗論》卷26〈6 辯隨眠品〉（大正29，901b25-29）]

只要在這五論中的第一與第二之間，加上說一切有部自己，也是六類，與奘師所分大致從同，不過也互有缺略。如飲光部之分過去業為有無二種，為奘說六宗所不攝的；而奘說的俗妄真實宗，又為《正理》、《顯宗》所未論及。

聲聞學者對『假有』與『都無』，是有不同的看法，假有還可以有，都無則一切沒有。《婆沙》稱都無曰空花外道，意許著大乘性空論者，及接近大乘見的一分聲聞學派。

這六宗、三宗、或五論，大致可以總攝一切聲聞佛法對空有的看法。大體可以看到一切佛法

與「壞」？等於說沒有有情，即沒有生死可說。

〔三〕破一切有者執**法不空**、法為實有法——釋第 8 頌後半：若性不空者，亦無有成壞

假使如實有論者所執，以為法的自「性不空」，是實有的；實有自體的，即不能說「有」始「成」，有毀「壞」。

5 一切有者，不是說三世實有，法體不可說「本無今有的生成，有已還無的滅壞」嗎？這簡直就成為常住的了。常住法，當然不能說有成壞。

〔四〕性空者與非性空者對本頌的解讀不同

1.破偽中觀論者所說「本論的究竟義不是性空」

10 或者說：本《論》說**不空**不能有成壞，性空也不可以有成壞，可見本《論》的究竟義，不是性空。

這種思想，即是唯一的**偽中觀論者**。不知**有所得人**所說的**性空**，是**決定無**，一切如龜毛兔角的無，所以破壞一切。

2.顯正義——中觀者的性空是無實自性、從緣有；以世俗假名說而不違實相

15 中觀的性空者，說性空，是無實自性叫性空，不是沒有緣起的幻有。

自性空的，必是從緣有的；所以一切可以成立。

性空者所說，名詞是世俗共許的，意義卻不同。所 (p.379) 以能以假名說實相，能言隨世俗而心不違實相。

3.小結：性空者與非性空者沒有共同點

20 性空者與非性空者，**簡直**<sup>28</sup>沒有共同點。

#### 六、一體別異破

〔09〕成壞若一者，是事則不然；成壞若異者，是事亦不然。<sup>29</sup>

在向空發展；六宗、五論雖不必當作從有向空發展的過程看，但在空有兩極端中向空進展的**大趨勢，是確然如是的**。

〔2〕印順導師，《寶積經講記》p.123：「如說緣起法空而徹底否定了緣起法，以為如龜毛兔角那樣，那是方廣道人——**空假名論者**的妄執。」

〔3〕印順導師，《中觀論頌講記》p.34：「從來學空的學者，常發生一種錯誤，以為空即一切空無所有，知道了空無所有，便以為一切都是假有的，一切都**要得\***，就要什麼都圓融貫攝了。這樣學空，真是糟極了！譬如這裡一把刀，觀察他的真實自性，說沒有刀，俗諦所知的假名刀，還是有的。若這裡根本沒有一把刀，當然說無刀，但反過來也說有刀，豈不是錯誤之極！可說毫不知立破。一切法空，是破真實的自性，是不壞世俗假名的。」

\*案，要得：猶言**好，可以**。多表示**同意或讚美**。（《漢語大詞典（八）》p.753）

<sup>28</sup> 簡直：2.副詞。強調**完全如此**…。（《漢語大詞典（八）》p.1246）

<sup>29</sup> 比對各異譯本：

〔什〕：成壞若一者，是事則不然；成壞若異者，是事亦不然。（大正 30，28b14-15）

〔燈〕：是成壞二法，一體者不然；是成壞二法，異體者不然。（大正 30，115b27-28）

〔釋〕：此成壞二法，非一性可有；此成壞二法，亦非異性有。（高麗藏 41，155b07-08）

〔梵〕：saṃbhavo vibhavaścaiva naika ityupapadyate /

再以一異門<sup>30</sup>破：

〔一〕一體不能有二相——釋第9頌前半：成壞若一者，是事則不然

說「成壞」是「一」，這是「不」可的，一體如何有二相？說成壞是一，這是破壞成壞的差別相了。

5 〔二〕成壞相若相異，就是彼此隔絕，事實上不能這樣劃分

——釋第9頌後半：成壞若異者，是事亦不然

假定說：「成壞」是「異」的，同樣「不」得行；是異，就是彼此隔絕。事實上，成壞相是不能這樣劃分的。而且離成不可想像壞，離壞也不可想像成。非成的壞是斷滅，非壞的成是常住，這怎麼可以呢？

10

〔貳〕破生滅

一、執生滅不成

〔一〕直責

〔10〕若謂以現見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅。<sup>31</sup> (p.380)

15 1.外人建立生滅的理由：〔1〕有常識所見生滅；〔2〕佛說無常生滅

外人撇開成壞，以為現見世間有生有滅，有生滅即不能說沒有成壞；所以論主要破斥他的生滅。世間一般眼見耳聞所認識到的諸法，有生滅現象，所以建立生滅是有，

---

saṃbhavo vibhavaścaiva na nānetyupapadyate //

三枝 p.620：

生成と壞滅とが同一であるということは、決して成り立たない。また、生成と壞滅とが別異であるということは、決して成り立たない。

<sup>30</sup> 參考《中觀論頌講記》〈6 觀染染者品〉(p.138)，〈10 觀然可燃品〉(p.196)，〈22 觀如來品〉(p.399)。

<sup>31</sup> 〔1〕比對各異譯本：

什：若謂以眼見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅。(大正 30，28b19-20)

燈：起者先已遮，無起法亦遮，見成者愚癡，見壞者亦爾。(大正 30，115c7-8)

釋：なし

梵：dṛśyate saṃbhavaścaiva vibhavaścaiva te bhavet /

dṛśyate saṃbhavaścaiva mohādvibhava eva ca //

三枝 p.622：

生成も壞滅も現に見られていると、汝には〔そのように〕あるであろう。〔しかるに実は〕、生成と壞滅とは、愚かな迷い(愚癡)によって、見られているにほかならない。

〔2〕異譯本長行解釋：

◎清辨釋《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：「起者先已遮，無起法亦遮，見成者愚癡，見壞者亦爾。」

釋曰：此謂無成壞體。外人若言見成壞者，云何知是愚癡非第一義耶？論者言，此先已答。汝若意由不足，今更為說。於第一義中若見有物體者，此成與壞可依彼體。然此物者，為有體能生體？為無體能生體？是皆不然。」(大正 30，115c7-13)

這似乎是沒有可否認的；佛不是也說無常生滅嗎？

2.論主破——我們所見生滅是由根身、妄識而得，並非諸法有自性生滅

——釋第10頌：若謂以現見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅

5 其實不然！我們「現見」的諸法「有生滅」，這不是諸法有這自性的生滅，只是我們無始來錯亂顛倒，招感現見諸法的感覺機構（根身），再加以能知的「癡妄」心；依此根身、妄識，才「見」到諸法的「有生」有「滅」，以為所認識的事事物物，確是像自己所見的實生實滅。不知癡妄心所現見的生滅，是經不起理智抉擇分別的。一切理智觀察，妄見的生滅立即不可得，唯是不生不滅的空寂。

3.印順導師分析：「感覺經驗」與「理性認識」之間有矛盾

10 一般人的意見：在現象界所感覺經驗到的生滅，在理智界是不能成立的；感覺經驗與理性認識，可說有一大矛盾。

(1) 一般經驗的生滅，有偏向感覺或偏向理性二種，且互相排斥，但都不能成立

A.偏向理性者認為感覺是錯誤的

15 所以，西洋哲學者，也有說雜多、運動、起滅的感覺，是錯誤的；宇宙萬有的實體，是整個的、靜的、不生滅的。這是以理性為主而推翻感覺的。

B.偏向感覺者說理性是空虛的

20 也有人說：生命直覺到的一切感覺界，是真實的；理性才是空虛的、抽象的。這是重感覺而薄理性的。然而，他們十九以為感覺認（p.381）識的事物，與理性絕對不同。

(2) 性空論者認為上述二者的世俗現量均有自性見

25 性空論者與他們〔偏向理性、偏向感覺者〕根本不同。眼耳鼻舌身的五根識，與意識的剎那直覺，如離去根的、境的、識的錯誤因緣<sup>32</sup>，這就是世俗真實的世俗現量。此世俗現量，不離自性的倒見，約第一義說，還是虛妄顛倒的。

A.偏向感覺的「生滅」由推論而得，形成知識，以為能見有生、有滅

因為他剎那剎那的直感，不能覺到生滅的，然而對象未嘗不生滅。由意識承受直感而來的認識，加以比度<sup>33</sup>推論等，才發見有生有滅。

<sup>32</sup> 印順導師，《成佛之道（增註本）》p.345-p.346：在世俗的假施設中，又有「正」與「倒」二類…如白天，與人相見，說話做事，是一類〔「正」〕；夢中與人相見，說話做事，又是一類〔「倒」〕。白天的人事活動，是現實時空中的事實，是別人所可以證知為實在的。世俗法中，這是被認為實在的，名為正世俗。但夢境，只是個人的夢境；在世俗法中，也可是虛妄不實的。這類倒世俗，有是境相的惑亂，如插筆入玻璃水杯中，見筆是曲折的。如眼有翳，見到空花亂墜，這是根的惑亂。如心有成見的，所有錯誤的見解，是識的惑亂。

翳〔尸厶〕：眼睛生翳（《漢語大詞典（七）》p.1196）。

翳：4.目疾引起的障膜。玄應《一切經音義》卷十八引《三蒼》：“翳，目病也。”（《漢語大詞典（九）》p.676）

<sup>33</sup> 比度：進行比較和推測。（《漢語大詞典（五）》p.259）

一般意識所認識的諸法流變，久而久之，養成慣習的知識，於是乎，我們也就以為感覺界能明見有生有滅了。

**B. 偏哲學式的思考也有自性見，與常識衝突**

5 這種常識的現見有生有滅，如加以更深的思考，到達西洋哲學家理性的階段，又感到生滅的困難了。<sup>34</sup>

原來世俗現量的直感經驗，有自性見的錯誤，他是著<sup>35</sup>於一點（境界）的。直覺到此時〔間〕此空〔間〕的此物，是「這樣」。

10 這「這樣」的直感，為認識的根源，影響於意識的理性思考；所以意識的高級知識，也不離自性見，總是把事相認為**實有的**（否則就沒有），**一體的**（否則就〔是〕別體），安住的（否則就〔是〕動）。這樣的理性思考，於是乎與常識衝突，與生滅格格不相入，生滅就成了問題。

**C. 性空者指出世俗現量的錯誤：〔1〕直覺有誤；〔2〕有自性見**

性空者從認識的來源上，指出他的錯誤。

**〔A〕直覺有錯誤的成分**

15 五根識及意識的（p.382）剎那直觀，直接所覺到的是有錯誤成分的（這與實有論<sup>36</sup>者分道了）。實有、獨有、常有，根本就不對。所以影響意識、影響思想，起諸法實有生滅的妄執。

**〔B〕外人病根：有自性見**

20 佛法尋求自性不可得，即是破除這根本顛倒，不是否認生滅，只是如外人妄執實有的生滅〔是〕不可得。所以實有的生滅不可得，病根在**自性見**。如貫徹自性不可得，就是達到一切法性本空了。

**〔3〕小結：性空者才能解決世間理性與感覺的矛盾，正見諸法實相**

25 從性空中正觀一切，知道諸法的如幻相，如幻生滅相。**感覺與理性的矛盾**，就此取消。不壞世間的如幻緣起，而達勝義性空，這就是二諦無礙的中觀。

世間的學者，〔1〕在感覺中不能通達**無自性空**，所以〔2〕在理性中，即不能了解**幻化緣起的生滅相**。結果，重理性者，放棄感覺的一邊；重感覺者，放棄理性的一邊：二者不能相調和。

<sup>34</sup> 印順導師，《中觀論頌講記》p.80：「世間的智者，見到人有生老病死的演變，世界有滄桑的變化，也有推論到一切一切，無時不在生滅變化中的。但一旦發覺他本身的矛盾，就從運動講到不動上去。像希臘哲學者芝諾，早就有運動不可能的論證。中國的哲者，也說見鳥不見飛。」

<sup>35</sup> 著〔ㄅㄨˋㄨㄛˊ〕：1、依附，附著，2、貪戀。（《漢語大詞典（九）》p.430）

<sup>36</sup> 〔1〕印順導師，《中觀論頌講記》p.160：「實有論者，說有就是實有，說無就是什麼都沒得。」  
〔2〕印順導師，《般若經講記》p.117：「世人有種種的妄執：有以為我們的心，前一念不是後一念，後一念不是前一念，前心後心各有實體，相續而不一，這名為**三世實有論**，即落於常見。」

〔3〕印順導師，《中觀論頌講記》p.457：「實有論者的根本思想，永遠是依實立假。他們的實有，終究不出斷、常、一、異的過失。」

唯有佛法，唯有佛法的性空者，才能指出問題的癥結所在，才是正見諸法的實相者。

(二) 別破

1. 法非法不生

5 [11] 從法<sup>37</sup>不生法，亦不生非法；從非法不生，法及於非法。<sup>38</sup> (p.383)

(1) 外人以為：法是有自相的實物，非法是自相無的非實；論主再破其生(滅)

外人不了解論主的真意所在，以為論主否定生滅，當然不願意接受。

所以〔論主〕再破斥他的生滅，讓他自己理解自己的困難。

此下二頌〔11、12 兩頌〕，但破生不破滅；因為滅是生的否定，生不成，滅當然也不

<sup>37</sup> 歐陽竟無編《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(《藏要》第一輯 4, 52a, n.1): 法非法,《番》《梵》作有物無物。

<sup>38</sup> [1] 比對各異譯本:

什: 從法不生法, 亦不生非法; 從非法不生, 法及於非法。(大正 30, 28b27-28)

燈: 有體不生體, 亦不生無體; 無體不生體, 亦不生無體。(大正 30, 115c15-16)

釋: 有體不生體, 無體不生體; 體不生無體, 有無體不生。(高麗藏 41, 155b07-08)

梵: na bhāvājjāyate bhāvo bhāvo `bhāvāna jāyate /

nābhāvājjāyate `bhāvo `bhāvo bhāvāna jāyate //

三枝 p.624:

「存在(もの・こと)」は「存在(もの・こと)」から生ぜられることはない。「存在(もの・こと)」は「非存在(もの・こと)」から生ぜられることはない。「非存在(もの・こと)」は「非存在(もの・こと)」から生ぜられることはない。「非存在(もの・こと)」は「存在(もの・こと)」から生ぜられることはない。(有は有から生じない。有は無から生じない。無は無から生じない。無は有から生じない)。

[2] 異譯本長行解釋:

◎青目釋《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉:「從法不生法, 亦不生非法; 從非法不生, 法及於非法。從法不生法者, 若失若至, 二俱不然。從法生法, 若至若失是則無因, 無因則墮斷常。若已至從法生法, 是法至已而名為生, 則為是常。又生已更生, 又亦無因生, 是事不然。若已失從法生法者, 是則失因。生者無因——是故從失亦不生法。從法不生非法者。非法名無所有, 法名有, 云何從有相生無相?——是故從法不生非法。從非法不生法者。非法名為無, 無云何生有? 若從無生有者, 是則無因, 無因則有大過——是故不從非法生法。不從非法生非法者, 非法名無所有, 云何從無所有生無所有? 如兔角不生龜毛——是故不從非法生非法。」(大正 30, 28b27-c13)

◎清辨釋《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉:「有體不生體, 亦不生無體; 無體不生體, 亦不生無體。」

釋曰: 有體不生體者, 第一義中無體故。譬如已生體, 若外人言: 如種子體, 後時能生芽故, 謂是體能生體者, 是亦有過。何以故? 芽未生時亦無芽體, 以稻體不生故。芽未生時無有名字, 此謂未有言說故, 譬如餘未生物體。不生無體者, 體無故, 譬如兔角無體。不生體者, 謂無因體。體無生故, 亦如兔角無體。不生無體者, 先已說驗破故。」(大正 30, 115c15-24)

◎安慧菩薩造《大乘中觀論釋》卷 14〈觀成壞品第 21〉: 有體不生體, 無體不生體; 體不生無體, 有無體不生。釋曰: 因果二法不同生故, 若同生者, 即能生、所生彼不成故。又法無分位故, 即無有體可說生滅。以無物故, 體、無體, 二有與不有, 此復云何? 若法有生者, 為自體生邪? 為他體生邪? 或共生邪? (高麗藏 41, 155b07-14)

成了。

A.法不生法、亦不生非法——釋第 11 頌前半：從**法不生法**，亦不生**非法**

(A) 外人認定：「法」是「實有」；「非法」是「實無」

法是有自相的實物，非法是自相無的非實，這是外人的見解。

5

(B) 論主：實有法不能生「實有法」；亦不生「實無法」

現在就此破斥：有自相的**法**，就是自體存在的；自體存在的實法，與自有的實法，各各實有，沒有**相生**的可能，所以「從法不生法」。

法是實有，當然不會生實無的法；既是實無，也就無所謂**生**，所以從法「亦不生非法」。

10

B.非法不生法，亦不生非法——釋第 11 頌後半：從**非法不生**，**法及於非法**

※實無法不生**實有法**，亦不生**實無法**

從有生無，固然不可；從無生有，同樣的不可能。

無，那有能生的功能？所以「從非法不生法」。

從無生有，尚且不可能，從無生無，更是笑話了，所以從**非法**也不生「於非法」。

15

2.自他共不生

〔12〕法不從自生，亦不從他生，不從自他生——云何而有生？<sup>39</sup>

(1) 法不由**自生**、不由**他生**——釋第 12 頌前半：法不從自生，亦不從他生

A. 法不由**自生**

「法不從自」體「生」，生就有**能生所生**，不能說自，自就不能說生。

20

B.法不由**他生**

如沒有自體，從他體生呢，有自體法，才可待**他**〔體〕說生；自體無有，就沒有可以與 (p.384) 他相對待的。無自即無他，所以法也「不從他生」。

(2) 法不由**自他共生**——釋第 12 頌後半：不從自他生——云何而有生

25

自他各別都不能生，自他和合起來又怎麼能生？所以法也「不從自他生」。單自獨他，及自他和合均不能生，怎麼還可說「有生」呢？

3.小結：以「法非法不生」、「自他共不生」二門破外人所執生滅

<sup>39</sup> 什：法不從自生，亦不從他生，不從自他生，云何而有生？(大正 30，28c15-16)

燈：法體不自生，亦不從他生，亦無自他生，今說何處生？(大正 30，115c26-27)

釋：法不從自生，云何從他生？自他既不生，如所生亦然。(高麗藏 41，155b16-17)

梵：na svato jāyate bhāvaḥ parato naiva jāyate /

na svataḥ parataścaiva jāyate jāyate kutaḥ //

三枝 p.626：

「存在(もの・こと)」は自身から生ぜられることはない。他者から生ぜられることはない。自身と他者とから生ぜられることはない。〔それは〕どのようにして、生ぜられるのであろうか。



外人執有生滅，現在以二門略檢，即知有自性的生是不成的了。

## 二、執生滅有過

### (一) 標斷常失

5 [13] 若有所受法，即墮於斷常，當知所受法，若常若無常。<sup>40</sup>

#### 1. 有所執受，就有所取著、有斷常過

——釋13頌：若有所受法，即墮於斷常，當知所受法，若常若無常

如固執諸法的實生實滅，即有斷常的過失。有所受就是於認識上的法有所取；有所取，就是有所著。以為此法確是這樣，起決定見。

10 起實有自性的見地，「有所受法」，那就不是「墮於斷」見，就墮於「常」見，落在這斷常的二邊中。

應「當知」道：凡是「所受」取的「法」，是不離過失的：「若」是「常」的，就是常見；「若」是「無常」，就是斷見。你可以不加思索，自以為不是常見斷見；然一加思考，為論理所逼，便沒有不落斷常的。

15 2. 佛說中道，破除斷常二見，從性空中悟入中道

佛陀常說中道 (p.385) 法，或在行為的態度上說中道，或在事理上說中道。<sup>41</sup>

事理上的中道，不斷不常，是非常重視的。斷常是兩極端，走上斷常二見，就不能正見諸法的實相。所以佛破除斷常的二見，顯出非斷非常的中道來。所以成為常見，成為斷見，是因他有自性見，取著諸法有實自性，否則就實無性。要遠離這二邊見的過失，必須深刻的理解一切法性空，從性空中悟入中道。

20

#### 3. 印順導師分析——有兩種受：性空者信受；自性見眾生執受

##### (1) 釋兩種受——〔1〕執取的受、〔2〕信受的受

受有兩種：一是執取的受；如四取<sup>42</sup>，本論就譯為四受。一是信受的受。

<sup>40</sup> [1] 歐陽竟無編《中論》卷3〈21 觀成壞品〉(《藏要》第一輯4, 52b, n.2):《番》《梵》頌云：若取物是有，則墮常斷見，以彼物應是常及無常故。

[2] 比對各異譯本：

什：若有所受法，即墮於斷常；當知所受法，為常為無常。(大正30, 28c22-23)

燈：諸法有體者，即墮斷常見；當知所受法，若常若無常。(大正30, 116a2-3)

釋：なし

梵：bhāvamabhyupapannasya śāśvatocchedadarśanam /

prasajyate sa bhāvo hi nityo `nityo `tha vā bhavet //

### 三枝 p.628 :

「存在(もの・こと)」を承認しているものには、常住と断滅との〔偏〕見、という誤りが付随する。なぜならば、その「存在(もの・こと)」は常であるか、あるいは無常であるか、そのどちらかであろうから。

<sup>41</sup> 印順導師，《性空學探源》p.22：「中道，本形容中正不偏。阿含經中，就行為實踐上說的，是離苦樂二邊的不苦不樂的中道行(八正道)。在事理上說的，即緣起法。」

<sup>42</sup> [1] 《雜阿含經》卷12：「云何為取？四取——欲取、見取、戒取、我取。」(大正02, 85b9)

**A.執取的受，有斷常見**

眾生未得性空見，又與自性見合一；所以受即是妄執，受即是斷常，一切都顛倒了。所以佛法中說一切不受<sup>43</sup>。

**B.無自性的緣起是信受的受，無斷常見**

- 5 到底性空者，有沒有受？空無自性的緣起，不也是受嗎？有受，豈不也是斷常？性空者，是不受外人的反責的。因為執有自性，如此決定如此，不能如彼；如彼決定如彼，不能如此。

**C.檢討二者差別：性空者所主張的信受，為離諸見而說空，非教人執著空**

- 10 那不問<sup>44</sup>是起分別的妄執，或不加思索的信受<sup>45</sup>，總不免斷常二過。性空者說緣起性空，特別是指出眾生的錯誤所在，要聽者反省自性的不可能。為離諸見所以說空，以遮為顯，並不是教人不離見而執著空。所以說：「以聲遮聲，非求聲也」<sup>46</sup>。

〔2〕印順導師，《勝鬘經講記》p.163-p.164：「佛曾總約三界見修煩惱，立為欲取、見取、戒禁取、我語取——四取。這些煩惱，都有取著境界招感生死的力用，所以統名為取。」

<sup>43</sup> 〔1〕《大智度論》卷31〈1序品〉：「《波羅延經》、《利眾經》中說：『智者於一切法不受不著，若受著法則生戲論，若無所依止則無所論。諸得道聖人於諸法無取無捨，若無取捨，能離一切諸見。』」（大正25，295c1-4）

〔2〕智者於一切法不受。（印順導師《大智度論筆記》[G007]，p.382）

<sup>44</sup> 不問：3.不管；無論。（《漢語大詞典（一）》p.394）

<sup>45</sup> 〔1〕印順導師，《攝大乘論講記》p.422：「菩薩於惠施中深生信解，不是因他人的宣傳解說而信。菩薩不信一切，就是如來說的行施有什麼功德，為什麼應該布施，菩薩都不因此而信受。菩薩的信解，是自己從內心深處發出的信念，明確堅定，不由他人的教誨而起信仰去實行布施。」

〔2〕印順導師，《學佛三要》p.85- p.86：「迷信與正信，可從兩方面說：一、約所信的對象說：…二、約能信的心情說…。將這兩方面綜合起來，就有四類差別：

一、所信的，確乎有實，有德，有能，但能信者卻是糊裡糊塗的信仰。如某藥確有治某病的功用，病人雖不知藥性，但信醫師而服藥，這還可以說是正信的。但這並不理想，可能誤入歧途（如醫師不一定可靠）。所以說：『有信無智，增長愚癡』。

二、所信的並無實體，實用，而能信者的信仰，卻從經過一番思考而來。這似乎是智信，然由於思考的並不正確，從錯見而引起信仰，不能不說是迷信。

三、所信的有實，有德，有能，能信的也確曾經思考而來，這是最難得的正信了！

四、所信的毫無實際，能信者只是盲目的附和，這是迷信的迷信！

我們學佛，應以能所相應的正信為目標。否則，信三寶，信因果，信善惡，信三世，即使沒有明確的了解，也不失為正信的佛弟子。」

	能信者 理性思考	能信者 糊塗信仰
所信 為實	最難得的正信	還可以說是正信的。但並不理想，可能誤入歧途。「有信無智，增長愚癡」
所信 無實	由於思考的並不正確，從錯見而引起信仰，不能不說是迷信	迷信的迷信

<sup>46</sup> 《大智度論》卷6〈1序品〉：「譬如執事比丘舉手唱言：『眾皆寂靜！』是為以聲遮聲，非求聲也。以是故，雖說諸法空，不生不滅，愍念眾生故，雖說非有也。」（大正25，105c15-18）

※性空者的修學進程：〔1〕信受緣起法相〔2〕訶責自心妄見〔3〕引生似悟〔4〕正見緣起

修學性空者，未達現證，即自性見未破時，重（p.386）視自性空，在理解自性有的不可能中，信受種種法相，時時呵責自心的妄見，漸漸引生二諦無礙的似悟。如到現覺無自性空，即能出俗，正見幻化的緣起相。到那時，一切如實建立，不會作自相實有的觀念，墮入斷常了。

5

#### D.小結

如緣起法的真相而受，性空者是不否認的，否則就成為懷疑論的空見了。

（2）因論生論：比較一般學者與性空者對世俗境界之態度

10

A.一般學者以為其境界是「非世俗共知」，所以必須答覆「如此、如彼」，必落斷常

教內教外的一般學者，所見的如此如彼，也自以為是理智所到達的甚深義，自以為「離執寄詮」<sup>47</sup>，不是世俗共知的境界。

其實常人所認為真實如此的，是展轉傳來，人類共同意識所認識，共同語言所表達的境界，並不從「究竟是否如此」探討得來。

15

所以世俗還他世俗，只是不見真實，不妨讓他存在。所以說：「佛不與世間諍」<sup>48</sup>。像這種學者，不離自性見，卻自以為究竟真實確是如此。既自以為是理智得來的勝義，那就必須答覆出如此或如彼，他必然的是斷是常。<sup>49</sup>

B.性空者離一切戲論，不違世俗，所以無須答覆「如此、如彼」，不落斷常

性空者從探究真實下手，深入究竟，洞見真實自性根本不可得；在勝義中，一切

<sup>47</sup> 案：離執：離開執著；寄詮：藉語言文字聊作解說。

<sup>48</sup> 〔1〕《雜阿含經》卷2〈第37經〉：「爾時，世尊告諸比丘：**我不與世間諍**，世間與我諍。所以者何？比丘！若如法語者不與世間諍，**世間智者言有，我亦言有**。云何為世間智者言有，我亦言有？比丘！色無常、苦、變易法，世間智者言有我亦言有；如是受、想、行、識，無常、苦、變易法，世間智者言有我亦言有；**世間智者言無，我亦言無**，謂色是常、恒、不變易、正住者，世間智者言無我亦言無。受、想、行、識，常，恒，不變易，正住者，世間智者言無我亦言無，是名世間智者言無，我亦言無。」（大正02，8b16-26）

〔2〕印順導師，《性空學探源》p.12- p.13：「佛乘的空義，本以生命為中心，擴而至於一切法空。一切法空，空遍一切法，依以明空的**有**，也就包括一切法了。這『有』的一切法，為對於有情而存在的世間，善惡邪正不可混。而事相，古人大都於現實時空而說的；世間以為有，佛也就以為有。可是這有的一切，是不斷在隨時代而進步改變的。歐陽竟無說：『**闡空或易，說有維難**』。具體事實的條理法則是難得知道的，何況還要與**法性空**相應！說有實在不易。對這具體的有，必須在不礙空義中，另以世間的智光來觀察他。現代各種學術的進步，對『有』的說明是更微細精確了！學空的人，應該好好的注意採用。《雜阿含經》37經中佛說：世間與我諍，我不與世間諍。世間智者言有，我亦言有；世間智者言無，我亦言無。

佛法的目的，並不在與世間諍辯這些有的現象，而是在這有的現象上去掘發其普遍必然的真理，從智慧的證知去得解脫。所以我們研究佛法，應該注重他的思想原理，借現代世間智者以為有的一切事物，相應而闡發之，這才能使佛法發生新的作用。」

<sup>49</sup> 印順導師，《中觀論頌講記》p.216：「依論主的意見，假定諸法有實性，時間有真實性的，那就應該求得時間的元始性，加以肯定，不能以**二律背反**而中止判斷，也不能藉口矛盾為實相而拒絕答覆，因為他們以為**什麼都有究竟真實**可得的。反之，性空是緣起的，始終的時間相，是相待的假名；否定他的究竟真實，所以說『本際不可得』就夠了。」

名言思惟所不及，離一切戲論，稱之為空。

性空者明見一切的一切，不能在勝義真實有、微妙有中立足<sup>50</sup>；世俗還他世俗，諸法是如幻緣起的，相依待而假名如是的。

緣起的 (p.387) 生，可以生而不違反滅。緣起相待，是有相對的矛盾性的<sup>51</sup>；相對非孤立，而又不相離的，假名一切都成立。

如從真實有邊，性空者根本無須答覆他如此、或如彼。因為性空的緣起，根本不是一般人所想像的如此或如彼。

所以性空者如實建立，不落於常，不落於斷。性空者以勝義空著名；而實特別與常識的世俗相融合。真不礙俗<sup>52</sup>，性空者才能名符其實。

10

(二) 顯斷常過

1. 敘外人自是

〔14〕所有受法者，不墮於斷常，因果相續故<sup>53</sup>，不斷亦不常。<sup>54</sup>

(1) 外人自認：因果有生滅、有相續、非常住，故所受法也可以「不斷亦不常」

15

論主所下的判斷：「有所受法者，即墮於斷常」。外人不能理解，以為斷常是不善建立者的過失，如我說的「所有受法」，恰到好處，是「不墮於斷常」見的。這因為，我所受取的法，是「因果相續」的。因滅果生，因果法有生有滅，不是永遠如此，所以不是常住的；因滅果生，前後相續，有聯續性，不是一滅永滅，所以不是斷滅

<sup>50</sup> 印順導師，《中觀論頌講記》〈觀四諦品 24〉 p.442：「不但有所得的小乘學者，不能正確的解了性空，要破壞空法；有所得的大乘學者，不知即性空中能建立一切法，也就要以空為不了義、不究竟的…他們要建立一切，所以就不得不反對空性，而主張自相有、自性有、真實有、微妙有。」

<sup>51</sup> 〔1〕印順導師，《以佛法研究佛法》 p.97：「緣起法，是依因託緣的存在。凡是依因緣的和合而有而生的，也必然依因緣的離散而無與滅；這本是緣起法含蓄著的矛盾律。」

〔2〕印順導師，《佛法概論》 p.87-p.88：「凡是緣起的存在，必有他相對的矛盾性，情愛也不能例外。對於貪愛的五欲，久之又生厭惡；對於自己身心的存在，有時覺得可愛而熱戀他，有時又覺得討厭。」

<sup>52</sup> 胡吉藏撰《二諦義》卷 2：「真俗義何者？俗非真則不俗；真非俗則不真，非真則不俗。俗不礙真，非俗則不真；真不礙俗，俗不礙真。俗以真為義，真不礙俗，真以俗為義也。」(大正 45，95a21-25)

<sup>53</sup> 歐陽竟無編《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(《藏要》第一輯 4，52b，n.4)：「《番》《梵》云：果因之起滅相續為有故。」

<sup>54</sup> 比對各異譯本：

**什**：所有受法者，不墮於斷常；因果相續故，不斷亦不常。(大正 30，28c28-29)

**燈**：起盡相續者，由果及與因；因滅而果起，不斷亦不常。(大正 30，116a9-10)

**釋**：なし

**梵**：bhāvamabhyupapannasya naivocchedo na śāśvatam /

udayavyayasamṭānaḥ phalahetvorbhavaḥ sa hi //

**三枝** p.630：

「存在(もの・こと)」を承認しているものには，断滅もないし，常住もない。なぜならば，この〔われわれの〕生存は，結果と原因とが生じては滅する連続(相續)なのであるから。

的。這麼說來，不是所受法也可以「不斷亦不常」(p.388)嗎？

(2) 有所得學者引用佛說，並以「心心相續」，建立其「因果相續不斷不常」

佛說諸法緣起，是因果相續的，此生故彼生，此滅故彼滅的；有生有滅，所以是不斷不常的中道<sup>55</sup>。佛這樣說，我們也這樣說，難道可以說不成！

5 這是一般有所得學者共有的見解，特別是西北印學者，以心心相續說，成立種現相生的因果相續不斷不常。<sup>56</sup>

2.出外人過失：中觀家認為他們所說，免不了常斷過失

10 然在中觀家看來，他所說的因果相續，不斷就是常，不常就是斷，始終免不了過失的。〈觀業品 17〉中說：『若如汝分別，其過則甚多』<sup>57</sup>。是什麼過失，還沒有說明；現在因不斷不常的外計，倒要順便加以破斥了。

(1) 斷滅過不離

A.無常滅

[15] 若因果生滅，相續而不斷，滅更<sup>58</sup>不生故，因即為斷滅。<sup>59</sup>

15 (A)「因果生滅相續不斷」：或可說沒有常住過；但所說「不斷」，卻有問題

外人說有「因果」，有「生滅」，因滅果生「相續」「不斷」。說他沒有常住過，這或許是可以的。說他不斷，這卻有問題。

(B) 以兩種滅，破無常滅

先從無常滅作破。

20 滅有兩 (p.389) 種：一是剎那滅，一是分位滅。如剎那不能離斷常過，相續中也就不免過失了。

a.分位滅破：感了報的業，滅了不再生

試問：這因法滅了，是不是還存在？能不能再生？如造善業感善報，感報以後，

<sup>55</sup> 《雜阿含經》卷 10〈262 經〉：「如來離於二邊說於中道——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。」(大正 02, 67a4-8)

<sup>56</sup> 心心相續，參考 印順導師，《中觀論頌講記》p.280- p.283。

<sup>57</sup> 《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30, 22b6)。

<sup>58</sup> 更〔《ㄍ`》〕：1.副詞。另外。” 2.副詞。再；又。(《漢語大詞典(一)》p.526)

<sup>59</sup> 比對各異譯本：

什：若因果生滅，相續而不斷，滅更不生故，因即為斷滅。(大正 30, 29a6-7)

燈：是起盡相續，由因及果者，因滅而果起，若斷及若常。(大正 30, 116a16-17)

釋：滅已不復生，因即墮於斷；若生滅相續，故因果有體。(高麗藏 41, 155c05-06)

梵：udayavyayasaṃtānaḥ phalahetvorbhavaḥ sa cet /

vyayasyāpunarutpatterhetūchedaḥ prasajyate //

三枝 p.632 :

もしもこの〔われわれの〕生存は，結果と原因とが生じては滅するという連続である，とするならば，〔いったん〕滅したのものには，再び生ずるということはないから，〔その場合に〕原因の断滅，という誤りが付随する。

此感善業的功能，是否也滅了？**不滅**有常住過。既承認因果生滅，當然是滅的。滅了，因能是否還存在？會不會再生善報？感了報的業，滅了是不再生的，這你也承認。

**b.剎那滅破**：前一念**心滅**，後一念**心生**，前念心不更生

5 又如前一念心滅，後一念心生，前念心還會**更生**<sup>60</sup>嗎？不會的，因為後念心不是前念心的重生。<sup>61</sup>

**(C) 小結**

這樣，雖說**果**生於後，而實**因**滅於前。因法「滅」過去，「更不」再「生」，這「因」不就是成了「斷滅」了嗎？你說因果相續故，不斷亦不常，其實是不離斷滅的。

10 **B.涅槃滅——釋第 16 頌**：法住於自性，不應有**有無**；涅槃滅相續，則墮於斷滅

〔16〕法住於自性，不應有**有無**；涅槃滅相續，則墮於斷滅。<sup>62</sup>

<sup>60</sup> 更〔《ㄤ` 》〕生：再生，再起。（《漢語大詞典（一）》p.525）

<sup>61</sup>

	因	果
分位	〔造〕業	〔受〕報
剎那	前念心	後念心

<sup>62</sup> 〔1〕比對各異譯本：

**什**：法住於自性，不應有**有無**，涅槃滅相續，則墮於斷滅。（大正 30，29a11-12）

**燈**：先有自體者，後無則不然，涅槃時便斷，即有斷滅過。（大正 30，116b2-3）

**釋**：若法住自體，無法有分位，至涅槃時斷，即諸法斷滅。（高麗藏 41，155c10-11）

**梵**：sadbhāvasya svabhāvena nāsadbhāvaśca yujyate /

nirvāṇakāle cocchedaḥ praśamādbhavasamṭateḥ //

**三枝 p.634**：

自性(固有の自体)としてすでに実在しているものが、実在しないもの〔になる〕ということは、正しくない。またニルヴァーナ(涅槃)の時には、生存の連続は寂滅しているから、〔それは〕断滅〔となるであろう〕。

〔2〕異譯本長行解釋：

◎青目釋《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉：「法住於自性，**不應有有無**，涅槃滅相續，則墮於斷滅。法決定在**有相**中，爾時無**無相**。如瓶定在瓶相，爾時無失壞相，隨有瓶時無失壞相；無瓶時亦無失壞相。何以故？若無瓶則無所破，以是義故滅不可得。離滅故亦無生，何以故？生滅相因待故，又有常等過故，是故**不應於一法而有有無**。又汝先說因果生滅相續故，雖受諸法不墮斷常，是事不然。何以故？汝說因果相續故有三有相續，滅相續名涅槃，若爾者，涅槃時應墮斷滅——以滅三有相續故。」（大正 30，29a11-22）

◎清辨釋《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：「**先有**自體者，**後無**則不然，涅槃時便斷，即有斷滅過。釋曰：今現見此體有起有滅，是故諸體無自體。所以者何？起滅法故，此義先已說。復次，若諸體**先有**自體者，阿羅漢心心數法**後時**更不生故，即斷滅過——此過汝不能避。若汝意言：「涅槃時是斷者，亦從是斷未涅槃前諸有相續時，我何有斷滅過？」而謂相續無斷過者，汝不善說。我前說涅槃時斷者，正遮汝言。未入涅槃前諸有相續，如前言涅槃時便斷者，此已令解是斷見過故。若後時是斷者，障於解脫。何故爾耶？由此斷見不得解脫故。」（大正 30，116b2-13）

(A) 青目釋：第 16 頌前半，破有部

青目說，上二句，出<sup>63</sup>有部的**常住過**。一切有部說**因體**如剎那滅了，不更生，可說是斷；但法恆住自性，過去雖已過去了，他還是那樣。這「作用雖滅，法體恆住」的思想，論主指出他〔具有〕不能「從有到無」的**常住過**。<sup>64</sup>

5

(B) 印順導師釋：第 16 頌，破主張「涅槃滅」之學者

現在不這樣解說，這是約一 (p.390) 分學者的**涅槃滅**而破的。

因果法如有自性，「法」法「住」在他的「自性」中，以為他確實如此，是實有自性的，那就「不」可說他「有」本無今「有」的生，從有還「無」的滅。因果既有自性，生滅即不可能。

10

外人在生死相續上，以因果生滅的理由，自以為不常，他沒有想一想涅槃的**從有而無**。如因果生滅的諸行確有自性，煩惱是成實的，那「涅槃」的滅煩惱、「滅相續」的生死，不是「墮於斷滅」了嗎？

〔若說〕相續諸行，是實有自性的因果法，修對治道得離繫〔果〕，因果相續不起，這不是斷滅是什麼？

15

(2) 相續有不成

〔17〕若**初有滅者**，則無有**後有**；**初有若不滅**，亦無有**後有**。<sup>65</sup>

<sup>63</sup> 出：6.出現；顯露。唐·韓愈《獨釣》詩之四：“遠岫重疊出，寒花散亂開。”宋·蘇軾《後赤壁賦》：“山高月小，水落石出。”19.清除，清掃。《漢語大詞典（二）》p.472

<sup>64</sup> 龍樹菩薩造，梵志青目釋《中論》卷3〈21 觀成壞品〉：「〔若〕法決定在有相中，爾時無**無相**。如瓶定在瓶相，爾時無**失壞相**，隨有瓶時無**失壞相**，無瓶時亦無**失壞相**。何以故？若無瓶則無所破，以是義故滅不可得，離滅故亦無生。何以故？生滅相因待故，又有**常等過故**，是故不應於一法而有**有無**。又汝先說因果生滅相續故，雖受諸法不墮斷常，是事不然。何以故？汝說『因果相續故，有**三有相續**，滅相續，名涅槃』，若爾者，涅槃時應墮斷滅，以滅三有相續故。」(大正 30, 29a13-22)

<sup>65</sup> 〔1〕歐陽竟無編《中論》卷3〈21 觀成壞品〉(《藏要》第一輯 4, 53a, n.5)：四本頌文**初有、後有**皆互倒，《今譯》錯。

〔2〕比對各異譯本：

**什**：若**初有滅者**，則無有**後有**；**初有若不滅**，亦無有**後有**。(大正 30, 29a23-24)

**燈**：**死有者**是滅，取**初有**不然；**死有未滅時**，取**初有**不然。(大正 30, 116b17-18)

**釋**：**死有若已滅**，取**初有**不然；**死有若未滅**，取**初有**不然。(高麗藏 41, 155c18-19)

**梵**：carama na niruddhe ca prathamo yujyate bhavaḥ /

carama nāniruddhe ca prathamo yujyate bhavaḥ //

**三枝** p.636：

**最後**の〔生存が〕滅したときに，**最初**の生存〔が起る〕ということも，正しくない。また**最後**の〔生存が〕まだ滅していないときに，**最初**の生存〔が起る〕ということも，正しくない。

〔3〕異譯本長行解釋：

◎青目釋《中論》卷3〈21 觀成壞品〉：「若**初有滅者**，則無有**後有**，**初有若不滅**，亦無有**後有**。

**初有名今世有**，**後有名來世有**。若**初有滅**次有**後有**，是即無因，是事不然。是故不得言：

- 〔18〕若初有滅時，而後有生者，滅時是一有，生時是一有。<sup>66</sup>  
〔19〕若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生。<sup>67</sup>  
〔20〕三世中求有，相續不可得；若三世中無，何有有相續？<sup>68</sup>

初有滅有後有。若初有不滅，亦不應有後有。何以故？若初有未滅而有後有者，是則一時有二有，是事不然——是故初有不滅無有後有。」(大正 30, 29a23-b1)

◎清辨釋《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：「死有者是滅，取初有不然，死有未滅時，取初有不然。」

釋曰：此中說驗：第一義中死有是滅者，不取未來有，是滅故是死有故，譬如阿羅漢死有。復次，死有名過去有，初有名現在有。若死有滅，次起初有者，是則無因。若言此死有未滅時能取初有，是有故得無過者。此中說驗：死有未滅者不能取初有，未滅故，譬如現在有。」(大正 30, 116b17-24)

◎安慧菩薩造《大乘中觀論釋》卷 14〈觀成壞品第 21〉：死有若已滅，取初有不然；死有若未滅，取初有不然。釋曰：言死有者，謂生有謝滅故名。生死此中亦無，死有滅已初有即如何？以故墮無因故，或言有者，此非道理，是中云何滅時能有？(高麗藏 41, 155c18-19)

<sup>66</sup> 比對各異譯本：

什：若初有滅時，而後有生者，滅時是一有，生時是一有。(大正 30, 29b3-4)

燈：是死有滅時，能生初有者，滅時是一有，生時是異有。(大正 30, 116b27-28)

釋：若初有滅時，而死有生者，滅時是一有，生時是異有。(高麗藏 41, 156a02-03)

梵：nirudhyamāne carame prathamo yadi jāyate /

nirudhyamāna ekaḥ syājjāyamāno `paro bhavet //

三枝 p.638 :

もしも最後の〔生存が〕現に滅しつつあるときに，最初の〔生存が〕生ずる，というのであるならば，現に滅しつつあるものが一つ〔の生存〕であり，現に生じつつあるものは，他〔の生存〕である，ということになるであろう。

<sup>67</sup> 比對各異譯本：

什：若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生。(大正 30, 29b8-9)

燈：滅時及生時，取初有不然，而此滅陰者，後復還生耶？(大正 30, 116c8-9)

釋：亦無法滅時，與生時和合，是即同所依，此滅彼蘊生。(高麗藏 41, 156a09-10)

梵：na cennirudhyamānaśca jāyamānaśca yujyate /

sārdhaṃ ca mriyate yeṣu teṣu skandheṣu jāyate //

三枝 p.640 :

現に滅しつつあるものと，現に生じつつあるものとが，共にある(同時にある)ということ，正しくない。〔もしもそのようであるならば〕，これらの構成要素(五蘊)において死に，またその〔同じ構成要素〕において生まれる，ということになるであろう。

<sup>68</sup> 〔1〕比對各異譯本：

什：三世中求有，相續不可得；若三世中無，何有有相續？(大正 30, 29b16-17)

燈：如是三時中，有相續不然；若無三時者，何有有相續？(大正 30, 116c18-19)

釋：如是此三時，有相續不然；若無彼三時，云何有相續？(高麗藏 41, 156a18-19)

梵：evaṃ triṣvapi kāleṣu na yuktā bhavaśaṃtatiḥ /

triṣu kāleṣu yā nāsti sā kathaṃ bhavaśaṃtatiḥ //

三枝 p.642 :



※破因果生滅相續論者

自許不斷不常的因果生滅相續論者，既不免斷滅過，當然不能成立業果相 (p.391) 續。

5 A.釋「相續」：前生及後生的連結

相續，此中約前後生命的聯繫說。如現生人間的生命，與未來天報<sup>69</sup>的生命，其間有聯繫性，叫相續。

B.釋「有」：生命的相續存在

10 《經》中說「三有相續」<sup>70</sup>，就是約前生後生說的。相續中，前一生命叫初有，後一生命叫後有。薩婆多部建立本、死、中、後的四有<sup>71</sup>，實際還是初有與後有二者。有，是生命的存在，是相續的。

(A) 初有「滅、不滅」破——釋 17 頌：若初有滅者，則無有後有；初有若不滅，亦無有後有

a.若初有滅，沒有後有，不能成立相續

15 但有所得的因果生滅論者，實在不能成立相續。因為，假使「初有滅」了，那就「無有後有」。初有是因，後有是果；初因滅了以後，即沒有因能生起後果。後有無因，無因不能有果，所以說無有後有。

b.若初有不滅，一有情在同一時中，有兩個生命，也不能成立

「初有」假使「不滅」，不滅同樣的「無有後有」。如果說有後有，那就有兩個生

---

このように、三つの時(過去, 未來, 現在)において生存の連続[がある]というのは、正しくない。およそ三つの時において存在しないような、そのような生存の連続が、どのようにして[ある]であろうか。

(2) 異譯本長行解釋：

◎青目釋《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉：「三世中求有，相續不可得，若三世中無，何有有相續？」

三有名：欲有、色有、無色有。無始生死中不得實智故，常有三有相續。今於三世中諦求不可得，若三世中無有，當於何處有有相續？當知有有相續，皆從愚癡顛倒故有，實中則無。」(大正 30，29b16-22)

◎清辨釋《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：「如是三時中，有相續不然，若無三時者，何有有相續？」

釋曰：此謂死有續生初有者不然。相續不斷不常，語者是世諦非第一義諦，是故我所立者不破。以是故，如品初，外人說有如是時為成壞因者，今廣說此因過故，立時不成。以成壞無自性，令物信解是品義意。是故此下引經顯成，如《般若》中說：佛告極勇猛：色不死不生，受想行識不死不生，若色受想行識無死無生，是名般若波羅蜜。」(大正 30，116c18-27)

<sup>69</sup> 案：生天果報。

<sup>70</sup> (1) 《大方廣佛華嚴經》卷 17〈17 初發心功德品〉：「一切眾生至處行，三有相續皆能說。」(大正 10，93c24)

(2) 《十住經》卷 4〈9 妙善地〉：「分別三界差別相、三有相續相，皆如實知。」(大正 10，525a22-23)

(3) 印順導師，《勝鬘經講記》p.164：「三有是欲有、色有、無色有——三界報，即分段生死。」

<sup>71</sup> 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 192 (大正 27，959a13-29)。

命同在的過失。一是原有的生命，一是新生的生命，在同一時候，一有情有兩個生命，這可以想像嗎？

(B) 論主以「二時二有」與「同時一有」破「生滅同時」

a. 二時二有是兩個不同生命，不能成立同一生命

5

——釋 18 頌：若**初有滅時，而後有生者**，滅時是一有，生時是一有

(a) 外人救：初有滅時生後有，如秤兩頭高低同時

外人救說：未來新生命的出生，既不是現生命滅了以後生的，也不是現生命不滅而生的。現在生命滅時，就是新生命生時，如秤的兩頭高低同時，所以沒有上文所出的過失！

10

(b) 論主破：時間依「法」建立，有生時、滅時，不能如秤的「高低同時」

然而這太缺乏思考了！**初有正滅時，真能說後有正生嗎？時間是依法建立的，這是外人所許的**<sup>72</sup>。這樣，有生有滅，就有生時與滅時，有生時與滅時，怎麼(p.392)能說就是那個〔現在生命滅、新生命生的〕時候呢？

15

所以，說「初有滅」的「時」候，「而」有「後有生」起，那就是**二時二有**了。「滅時」有「一」個所依的「有，生時」也「是」有「一」個所依的「有」。分明是兩個生命，兩個時間，你怎麼說**初有滅時就是後有生時**呀！從二有的生滅，難破**同時**。

b. 若「同時一有」，同一五蘊死了又再重生，不能成立相續

——釋第 19 頌：若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生

20

翻過來〔說〕，從他的同時，否定他的二有。所以說：假使「生滅」「一時」而有的；**時與法相依不離，法也只能是一個了**。那應該是這一個五「陰」身在「死」，也就是這一個五「陰」身在「生」。假定死的是現在的人生，生的也應該就是這個人生了。這樣，死有即生有，是同一的有；如此生滅，也就根本談不上相續了。

25

c. 結說：總破因果相續，亦顯示正義

——釋第 20 頌：三世中求**有**，**相續**不可得；若三世中**無**，何有**有相續**<sup>73</sup>

<sup>72</sup> 〔1〕《中論》卷 3〈19 觀時品〉：「**因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時？**」(大正 30, 26a24-25) 注：物 Bhāva。

〔2〕印順導師，《中觀論頌講記》p.351：「色心具體的法，是存在的，有作用起滅，所以依此而立過、未、現的三世。時間是不實在的，而物是實在的，**這是實在論者的見解**。現在評破他們說：有實在的事物，或許可說「因物故有時」。既知因物而有，那就「離物」沒「有時」了，為什麼還戲論**時間相**呢？況且，切實的觀察起來，是沒有真實物體的。既然「物」體「尚無所有」，那裡還可說「有時」呢？

這不過是從他所承認的而加以破斥罷了。中觀者的真義：『若法因待成，是法還成待』。所以，不但**時**是因物有的，**物**也是因**時**而有的。**物與時**，都是緣起的存在，彼此沒有實在的自性，而各有他的緣起特相。」

<sup>73</sup> 釋吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈21 成壞品〉：「第四偈結破。上半牒前破門，從欲生色，則欲前色後；無色亦爾。下半呵外計有，以外人無有計有故，三有不斷。若悟**有非有**故，能滅三有。」

〔a〕破有——不能相續

二時二有，不能說相續〔18頌〕；同時一有，也不能說相續〔19頌〕：到底怎樣成立因果相續呀！前有滅，後有生，滅時即生時，也就是「三世」。在此三世中，尋「求有」的「相續」，都「不可得」，這在上面已說到。

5

〔b〕破無——亦無相續

如「三世中無」有的相續，那裡還「有」「有」的「相續」呢？

〔c〕顯示正義

不能成立相續，可見外人不離斷滅過。這更可見不解性空的自相實有論者，有所取著，始終是不離斷常的。本頌不但總破因果相續的外人，也就顯示（p.393）正義。

10

有情無始來沒有實智觀察這三有的如幻緣起，所以在三有海中，相續不斷。現在以正智於三世中審諦尋求這有的相續相根本不可得，三世中既沒有，又那裡有這三有相續的自相呢？所以一切畢竟空，不可取著。有所取著，即不出斷常，即不能見緣起實相的不斷不常了。

15

