

《中觀論頌講記》

觀三相品第七

(印順導師《中觀論頌講記》p.142 ~ p.172)

釋貫藏 敬編 2024.1

目次¹

※引言.....	8
一、結前品〈觀染染者品〉，起本品.....	8
二、有為法的三有為相.....	9
三、佛弟子對有為三相的不同見解.....	10
(一) 三相是否實有自體.....	10
1. 有部與犢子系：三相是別有實體.....	10
2. 中觀：三相非實在自體.....	11
(二) 三相是不相應行法：有部與犢子系.....	11
四、結說：本品主要破三相別有實體的學派.....	11
己二 觀生住滅相.....	11
庚一 破三相之妄見.....	11
辛一 觀生住滅不成.....	11
壬一 總破三相.....	11
癸一 有為無為門破〔一頌〕.....	12
一、審定：部派對有為三相是有為或無為的看法.....	12
(一) 總說.....	13
(二) 特詳.....	13
1. 分別論者.....	13
2. 法藏部.....	13
二、中觀破：釋「若生是有為，則應有三相；若生是無為，何名有為相」.....	13
(一) 生是有為，則應有三相.....	13
(二) 若生是無為，何名有為相.....	13
癸二 共聚離散門破〔一頌〕.....	14
一、詳破.....	14

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

(一) 定義三相的聚散.....	14
(二) 詳破三相的聚散.....	14
1.有部與犢子系：三相同時——聚.....	14
(1) 立.....	14
(2) 問答.....	14
A.難問.....	14
B.有部救答：體同時，用前後.....	15
(3) 評破.....	15
2.經部：三相前後——散.....	15
(1) 立.....	15
(2) 問答.....	15
A.難問.....	15
B.經部救答：自性觀待的一剎那有三相.....	15
(3) 評破：現在實有的無分剎那心，不能觀待假立剎那有三相.....	15
※貫徹過未的現在相續，才能觀待假立緣起剎那有三相——即生即住即滅.....	15
二、結釋「三相若聚散，不能有所相。云何於一處，一時有三相」.....	15
(一) 三相若聚散，不能有所相.....	15
(二) 云何於一處，一時有三相.....	16
三、特論：大乘共許即生即住即滅的同時三相，而意義不同.....	16
(一) 有宗《成唯識論》.....	16
1.立：一剎那心即生即滅——如秤兩頭，低昂時等.....	16
2.評：不可分的剎那心，不可說有兩頭而生滅同時.....	16
(二) 空宗：在貫徹過未的現在相續中的觀待假名，才能說即生即滅.....	16
癸三 有窮無窮門破〔一頌〕	17
一、釋「若謂生住滅，更有有為相，是即為無窮；無即非有為」.....	17
(一) 若謂生住滅，「更有有為相」，是即為無窮.....	17
(二) 「無」即非有為.....	17
二、結說.....	17
(一) 兩難.....	17
(二) 部派自性推論的結果.....	17
(三) 結評：不建立緣起的假名論，終要墮自性的二邊.....	17
壬二 別破三相	17
癸一 破生	17
子一 自他門破	17

丑一 破他生	17
寅一 立〔一頌〕	17
一、「子一自他門破」總說.....	18
(一) 生相的生起方式.....	18
1. 他生——展轉生.....	18
2. 自生——不展轉生.....	18
(二) 起「丑一破他生」.....	18
二、正釋「生生之所生，生於彼本生；本生之所生，還生於生生」：展轉相生.....	18
(一) 生生之所生，生於彼本生：「生生」生起「生（本生）」.....	18
(二) 本生之所生，還生於生生：「生（本生）」生起「生生」.....	18
(三) 結說.....	18
三、特論：一切法現起時有幾法共生.....	18
(一) 有部：七法或九法共生.....	18
(二) 正量部：十五法共生.....	19
四、本頌所破部派.....	19
寅二 破〔四頌〕	19
一、中觀破.....	19
(一) 破生生生本生：釋「若謂是生生，能生於本生；生生從本生，何能生本生」.....	19
(二) 破本生生生生：釋「若謂是本生，能生於生生；本生從彼生，何能生生生」.....	19
二、有部救：同時因果的展轉相生.....	19
三、中觀再破.....	20
(一) 破生生生本生：釋「若生生生時，能生於本生；生生尚未有，何能生本生」.....	20
(二) 破本生生生生：釋「若本生生時，能生於生生；本生尚未有，何能生生生」.....	20
四、結說：同時因果的展轉相生不能成立，故不能免無窮過.....	20
丑二 破自生	20
寅一 立〔一頌〕	20
一、總說：自生——生能生有為法，又能自己生起自己（大眾系）.....	20
※心能認識境界，又能自己認識自己；唯識自證分的以心見心，即從此思想來.....	20
二、正釋「如燈能自照，亦能照於彼；生法亦如是，自生亦生彼」.....	20
(一) 如燈能自照，亦能照於彼：舉喻.....	21
(二) 生法亦如是，自生亦生彼：合法.....	21
三、結評.....	21
寅二 破	21

卯一 破其喻〔四頌〕	21
一、總說	21
二、正破	22
(一) 燈已成能照破：釋「燈中自無闇，住處亦無闇；破闇乃名照，無闇則無照」	23
1. 正論	23
(1) 釋文	23
(2) 再明	23
2. 救破	23
(1) 外人救	23
(2) 再破	23
(二) 燈正生能照破：釋「云何燈生時，而能破於闇？此燈初生時，不能及於闇」	23
1. 外人救	23
2. 中觀破	23
(1) 云何燈生時，而能破於闇	23
(2) 此燈初生時，不能及於闇	24
(三) 明不到闇破：釋「燈若未及闇，而能破闇者，燈在於此間，則破一切闇」	24
(四) 明闇體反破：釋「若燈能自照，亦能照於彼；闇亦應自闇，亦能闇於彼」	24
(五) 結破	24
三、特論：三論師以「燈破闇喻」明「智慧破煩惱」	24
(一) 破自性見	24
1. 慧已生能斷破	24
2. 慧正生能斷破	24
3. 慧不到惑能斷破	24
4. 慧惑體反相抗破	24
(二) 顯性空義	25
卯二 破其法〔一頌〕	25
一、審定	25
二、釋「此生若未生，云何能自生？若生已自生，生已何用生」	25
(一) 此生若未生，云何能自生	25
(二) 若生已自生，生已何用生	26
三、結破	26
(一) 自就不生，生就不自	26
(二) 生不能自生，更談不上生他	26
子二 已未門破	26
丑一 總遮三時生〔一頌〕	26

一、總說	26
二、釋「生非生已生，亦非未生生，生時亦不生」	26
(一) 生非生已生，亦非未生生	26
(二) 生時亦不生	26
三、釋「去來中已答」	26
丑二 別破生時生	26
寅一 破緣合之生時生〔二頌〕	26
一、總說	26
二、破自性的緣生：釋「若謂生時生，是事已不成，云何眾緣合，爾時而得生」	27
(一) 釋文	27
(二) 詳破	27
三、顯無性緣生正義：釋「若法眾緣生，即是寂滅性；是故生生時，是二俱寂滅」	27
(一) 若法眾緣生，即是寂滅性	27
(二) 是故生生時，是二俱寂滅	27
寅二 破已有之生時生	27
卯一 約所生之生破〔一頌〕	27
一、總說	27
二、釋「若有未生法，說言有生者；此法先已有，更復何用生」	28
卯二 約生之能生破〔二頌〕	28
一、縱許而追問：釋「若言生時生，是能有所生；何得更有生，而能生是生？」	28
(一) 縱許：釋「若言生時生，是能有所生」	28
(二) 追問：釋「何得更有生，而能生是生？」	28
二、追破	28
(一) 更有生破：釋「若謂更有生，生生則無窮」	28
(二) 更無生破：釋「離生生有生，法皆自能生」	29
子三 有無門破	29
丑一 就體有無破〔一頌〕	29
一、子三有無門破總說	29
二、釋「有法不應生，無亦不應生，有無亦不生；此義先已說」	29
(一)「有法」不應生	29
(二)「無」亦不應生	29

(三)「有無」亦不生.....	30
(四)此義先已說.....	30
丑二 約相有無破〔一頌〕	30
一、總說.....	30
(一)以滅生相待，破生的不成.....	30
(二)審定.....	30
二、論破.....	31
(一)破滅時生：釋「若諸法滅時，是時不應生」.....	31
(二)破不滅時生：釋「法若不滅者，終無有是事」.....	31
癸二 破住	31
子一 已未門破〔一頌〕	31
一、總說.....	31
(一)結前起後.....	31
(二)釋「不住法與住法」.....	32
二、正破.....	32
(一)破未住住：釋「不住法不住」.....	32
(二)破已住住：釋「住法亦不住」.....	32
(三)破住時（正住）住：釋「住時亦不住」.....	32
(四)破無生住：釋「無生云何住」.....	32
子二 有無門破〔二頌〕	32
一、總說：以滅住相待而破住不成.....	32
二、正破.....	32
(一)破滅時住：釋「若諸法滅時，是則不應住」.....	32
(二)破不滅時住.....	32
1.釋「法若不滅者，終無有是事」.....	33
2.釋「所有一切法，皆是老死相，終不見有法，離老死有住」.....	33
3.結說.....	33
子三 自他門破〔一頌〕	33
一、審定：住相是自住或他住.....	33
二、正破.....	33
(一)釋「住不自相住，亦不異相住」.....	33
(二)釋「如生不自生，亦不異相生」.....	33
三、結說.....	33

癸三 破滅.....	33
子一 已未門破〔一頌〕.....	34
一、結前起後.....	34
二、正破.....	34
(一) 釋「法已滅不滅，未滅亦不滅，滅時亦不滅」.....	34
1. 法已滅不滅.....	34
2. 未滅亦不滅.....	34
3. 滅時亦不滅.....	34
(二) 釋「無生何有滅」.....	34
三、結說.....	34
子二 有無門破.....	34
丑一 約相有無破.....	34
寅一 以住相破滅〔一頌〕.....	34
一、總說.....	34
二、正破.....	34
(一) 破住有滅：釋「若法有住者，是則不應滅」.....	35
(二) 破不住有滅：釋「法若不住者，是亦不應滅」.....	35
寅二 以滅相破滅〔一頌〕.....	35
一、總說.....	35
(一) 直從滅相推破滅的不成.....	35
(二) 審定.....	35
二、正破.....	35
(一) 破同時滅：釋「是法於是時，不於是時滅」.....	35
(二) 破異時滅：釋「是法於異時，不於異時滅」.....	35
寅三 以生相破滅〔一頌〕.....	35
一、總說：以生相不可得，例觀滅相不可得.....	35
二、正破：釋「如一切諸法，生相不可得；以無生相故，即亦無滅相」.....	35
(一) 如一切諸法，生相不可得.....	35
(二) 以無生相故，即亦無滅相.....	36
丑二 約體有無破〔二頌〕.....	36

一、總說：約法體有無，破滅相不可得.....	36
二、正破.....	36
(一) 破有體滅：釋「若法是有者，是即無有滅；不應於一法，而有有無相」.....	36
(二) 破無體滅：釋「若法は無者，是則無有滅；譬如第二頭，無故不可斷」.....	37
三、結說.....	37
子三 自他門破〔一頌〕	37
一、總說.....	37
二、正破.....	37
(一) 直破：釋「法不自相滅，他相亦不滅」.....	37
(二) 例破：釋「如自相不生，他相亦不生」.....	37
三、結說.....	37
辛二 結一切法不成〔一頌〕	37
一、結有為法不成：釋「生住滅不成，故無有有為」.....	37
二、結無為法不成：釋「有為法無故，何得有無為」.....	37
三、特論：二既不成，何得有不二.....	38
庚二 顯三相之正義成〔一頌〕	38
一、總說：三相是勝義性空，世俗假有.....	38
二、詳論.....	38
(一) 總釋「如幻亦如夢，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是」.....	38
(二) 詳論：譬喻所喻的法.....	38
1. 外人對譬喻的意見.....	38
2. 本論譬喻的真義：自性不可得，而假相分明不亂——自性本空，假名可有.....	39
(三) 特論：以此譬喻唯心，實是違反世俗.....	40
※一切皆在根境識和合下幻現，可與心有關而決非唯心.....	40
三、結說.....	40

——本文²——

※引言

一、結前品〈觀染染者品〉，起本品

² 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。
2、文中「上標編號」，為編者所加。
3、註腳引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕…」或「…〔下略〕…」表示。
4、註腳引文，梵巴字原則上不引出。
5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。

^{〔一〕}心念感染相應，構成雜染，

^{〔二〕}從惑起業，就生起了一切有為法，**有為法就是惑業所為的。**

二、有為法的三有為相

有為法有他的相，^{〔一〕}^{〔1〕}或說有生、住、滅的**三相**；^{〔2〕}或說有生、住、異、滅的**四相**；^{〔3〕}或簡單說生、滅的**二相**。

^{〔二〕}凡是**有為法**，是**無常的**，^{〔1〕}必有**生、住、滅的形態**，^{〔2〕}所以佛說：『**有為法有三有為相**』。³

³ (1) 《增壹阿含經》卷 12 〈三供養品 22〉 (CBETA, T02, no. 125, p. 607, c14-21)：

世尊告諸比丘：此**三有為有為相**。云何為三？^{〔1〕}知所從起，^{〔2〕}知當遷變，^{〔3〕}知當滅盡。^{〔1〕}彼云何知所從起？所謂生，長大成五陰形，得諸持、入，是謂所從起。^{〔2〕}彼云何為滅盡？所謂死，命過不住、無常，諸陰散壞，宗族別離，命根斷絕，是謂為滅盡。^{〔3〕}彼云何變易？齒落、髮白、氣力竭盡，年遂衰微，身體解散，是謂為變易法。

(2) 印順導師《中觀今論》〈第六章 八不 第一節 八事四對之解說〉p.83 ~ p.85：

要明了八不，先要知道所不的八事。這八者，是兩兩相對的，即分做四對：生滅、常斷、一異、來出。

先說生與滅：生滅，在佛法裏是重要的術語，三法印的諸行無常，即依生滅而說明的。此生與滅，^{〔1〕}或說為有為——諸行的四相：生、住、異、滅。本無今有為生，有而相續為住，變化不居為異，有而還無為滅。如人的成胎為生，從成胎到發育完成健在為住，一天天的衰老為異，臨終的死亡為滅。^{〔2〕}或說為三有為相：生、異、滅。住相含攝在異中，因為一切法都在不息的變化，沒有絕對的安住性，不過在生而未滅的當中，稱此相對的安定為住。此安住即是變化不定的，所以或稱為住異。^{〔3〕}或說生滅二相，依一般的事物相續看，可有生滅當中的住異相；若從心識的活動去體察，是「即生即滅」，竟無片刻的安定，只可說生滅。

雖有此四種、三種、二種的不同，然基本原則，都是說明諸法從生至滅與生了必歸於滅的過程，所以每以這基本的生滅說明無常。

對於無常生滅的一切，細究起來，可有三種：

一、一期生滅，這是最現成的，人人可經驗而知的。如人由入胎到死去等，有一較長的時期，如上四相所說。如約器界說，即成與壞，或成、住、壞。

二、一念——剎那生滅，不論是有情的無情的，一切都有生滅相，即存在的必歸於息滅。推求到所以生者必滅，即發覺變化的並非突然，無時無刻不在潛移默化中。即追求到事物的剎那——短到不可再短的時間，也還是在生滅變化中的。佛法說「一見不可再見」，因為一眨眼間，所見的似乎一樣，而早已不是原樣了。莊子說：「交臂非故」，也是此義。這個剎那生滅，好學深思的哲人們，都多少的推論到。近代的科學者，已證實人們的身體，不斷的在新陳代謝。

三、佛法還說到另一生滅，可稱為大期生滅。眾生的生死流轉，是無始來就生而滅滅而又生的，生滅滅生，構成一生生不已的生存。我們知道一念——剎那生滅，滅不是沒有了，還繼續地生滅滅生而形成一期的生滅。從此可知一期一期的生死死生，同樣的形成一生生不已的生命之流，都可稱之為生。到生死解脫的時候，纔名為滅。這如緣起法所說的：「此生故彼生」，即是生死的流轉——生；「此滅故彼滅」，即是流轉的還滅——滅。

剎那生滅是深細的；此大期生滅又是極悠遠的，每非一般人所知。

更進一步來說與生滅有關係的有與無。「有」與「無」，依現代的術語說，即存在與不存在。此有無與生滅，徹底的說，有著同一的意義。如緣起法說：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」。這可知有與生為一類，無與滅又是一類。…〔下略〕…

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.163 ~ p.164：

「一切」有為「法」，在有情分上，具有「老（異相）死（滅相）相」；在眾多的無情分上，具有異滅相；在整個器界分上，具有壞空相；法法都在不斷的演變過去的過程中，…〔下略〕…

三、佛弟子對有為三相的不同見解

後代的佛弟子，對這三相生起各別的見解：

(一) 三相是否實有自體

1. 有部與犢子系：三相是別有實體

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。^{〔一〕}這剎那、極微的法體，是常住自性的，沒有生、住、滅可說。

〔二〕^{〔一〕〔A〕}這色心的所以成為有為法，在作用上，有生、住、滅的三階段，^{〔B〕}是受了生、住、滅三相的推動。三相，是別有一種實在的法。

〔二〕^{〔A〕}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，^{〔B〕}有生、住、滅相與他俱有，所以說三相是有為法的相。⁴

⁴ (1) 印順導師《性空學探源》p.172 ~ p.173：

有部對於法，分析了體與用。這體與用的關係，順正理論主說是不一不異的。

〔一〕^{〔A〕}約法自體說，法法恆住自性，恆恆時常常時如是如是安住。^{〔B〕}約從體起用說，依他法為因緣，使安住未來位的法，生起作用，攔入現在位；但作用剎那就謝滅了，而法體還是恆住，不過轉入過去位中。就從這「用」的本無今有、有已還無，分別未來現在過去的三世；同時亦即依此作用說明法法的因果關係。用從體起，用不離體，所以作用也可說是實在的；諸法的作用，也還是各別的。^{〔2〕}但從用與用間的相涉關係上說，僅是作用的關涉，並未成一體；所以和合或相續的一，是假名的，是世俗的。他們從體用差別的見地出發，說到補特伽羅我，認為是在有情活動的世俗假名上安立的；是種種法起用和合的假相續，必須這樣才能夠說明從前世到後世的移轉。雖然假名（和合相續用）不離實體，但終究是世俗假立的。諸法體用，各各差別，如執為一個實在的「我」是絕對錯誤的——不管執的是五蘊全體之我或一一蘊之我都好。

有部他們，除了假名我，還建立一個「實法我」，指一一法各各不同的別體，如住自性，獨立常在，互不關聯和合；雖可約三世等分為一聚聚，但是絕無關涉的。這二種我，如《婆沙》卷九說：

我有二種：一者法我，二者補特伽羅我。善說法者，唯說實有法我，有性實有；如實見故，不名惡見。

依法自體，說有「法我」，是不錯的；執有補特伽羅我，才是愚癡錯誤，是薩迦耶見。有部所說的這種「法我」，不是平常說的「我」，而是諸法的體性。

(2) 印順導師《唯識學探源》p.60 ~ p.64：

一切有部，是依三世實有而得名的。據它的解說，已生已滅是過去，未生未滅是未來，已生未滅是現在。這三世，^{〔1〕}是依法體的現起引生自果作用，和作用的息滅而分別的。生滅，只是作用的起滅。^{〔2〕}談到法體，它是未來存在，並不因作用的生起而生起，所以說未來法是實有。過去，同樣的依然存在，也不因作用的息滅而消滅，所以說過去法是實有。

依三世實有的見地，未來，早具足了無量無邊的一切法。因現在法引生自果的作用，使未來世中的某一類法，剎那生起引生自果的作用，這叫做從未來來現在。現在只有一剎那，剎那間作用就要息滅；作用息滅以後的法體，名為過去法，這叫做從現在到過去。這好像甲屋住滿了很多的人，這些人，一個跟一個的經過一條短短的走廊，到乙屋去。正在經過走廊的時候，好比是現在。甲屋沒有經過走廊的人，好比是未來。已經通過走廊，進入乙屋去的，當然是過去了。

總之，一切有部的三世觀，是單就作用的起滅而建立的。當諸法正生未滅，是現在的存在。從現實的存在，推論到未生未滅、已生已滅的存在，建立過去未來的實有。所以它常說，過去、未來法是現在的同類，過去未來一樣的也有色聲香等一切法。^{〔1〕}從諸法的自體上看：法法都是各各差別，常住自性，沒有什麼變化可說，彼此間也說不上什麼連繫。「法法各住自性」，是真實有，一切有部依此建立實法我。^{〔2〕}從諸法的現起作用上看：^{〔A〕}每一法的生起，必定依前時與同時諸法的力用為緣，才能生起。生起後，又能引生未來法。^{〔B〕}在這前前引生後後，成為相似相續的一大串中，在這生滅相續而屬於有情的生命之流，才有變化，彼此間才有連繫。

2. 中觀：三相非實在自體

晉慧遠法師曾問過什公，什公回答說：佛說有為法，^[1]是令人厭離這世間的，^[2]並沒說有實在自體的三相。

(二) 三相是不相應行法：有部與犢子系

一切有部們對三相加以研究，說三相，^[1]不是色法，也不是心心所法，^[2]是非色非心的不相應行法。

四、結說：本品主要破三相別有實體的學派

本品^[1]雖破斥執三相的一切學派，^[2]但主要的是破三相別有實體的學派。

己二 觀生住滅相

庚一 破三相之妄見

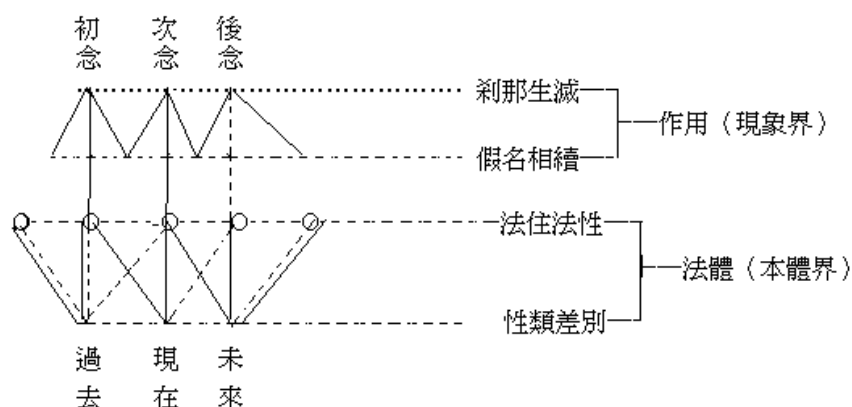
辛一 觀生住滅不成

壬一 總破三相

^[1]一般人不能理解這前前非後後的剎那生滅，執著在身心相續中有一個恆常存在的自我，這是顛倒的認識，生死的根本，這便是補特伽羅我。補特伽羅我，是根本沒有的，只是我見的錯覺罷了。

^[2]在身心的相續中，雖沒有真實的補特伽羅，但從和合相續的關係上，也可假名為補特伽羅。依這假名的補特伽羅，才說有從前生流轉到後世。假名補特伽羅，依實有的五蘊和合而假說，並非實有的存在。

把有部的思想總結起來，就是：^[1]諸法實有的當體，是實法我，是真實有。^{[2][A]}在諸法（有情的身心）生起作用，和合相續上說，是可以假名為補特伽羅的。^[B]假使執為實有，那便是「諸法無我」所要無的我。



進一步的研究它法體與作用的異同，有部學者，就會答覆你不一不異。有時，法只有體而沒有用（過未），所以不能說一；可是引生自果的作用，是依法體而現起的，所以也不能說異。有部學者，也不得不走上這雙非的論法。…〔中略〕…

論文明顯的說，法體與作用非一非異。但它雖說非一非異，實際上是偏重於不一的。它在談到法有三世的時候，總覺得三世要在法的作用上說；依作用的起滅，雖說法有三世差別，但法體終歸是恆住自性。

癸一 有為無為門破〔一頌〕

^{〔1〕}若生是有為 則應有三相 ^{〔2〕}若生是無為 何名有為相

一、審定：部派對有為三相是有為或無為的看法

生、住、滅三法^{〔1〕}是有為法的相，^{〔2〕}但生、住、滅三法的本身，^{〔A〕}是有為呢？^{〔B〕}還是無為？⁵

⁵(1)印順導師《性空學探源》〈第三章 阿毘曇之空 第三節 終歸於空 第一項 無為常住 第一目 無為法〉 p.205 ~ p.212 :

乙 滅性之無為

…〔中略〕…

有部建立擇滅、非擇滅、虛空三種無為。…〔中略〕…

…〔中略〕…

此外，分別論者另說有三種滅，如《婆沙》卷三一說：

擇滅，非擇滅，無常滅……皆是無為，如分別論者。

這三種滅，擇非擇滅，是大家共許的，上面已經說過。至於**無常滅的主張**，^{〔1〕}有部他們是反對的。有部說生住無常都是有為法；滅相（無常相）是有為三相（或四相）之一；從毀滅過程到毀滅完了，只是緣起法的變易；完了，並不就是沒有，只是有為存在的否定，所以還是有為法。同時分別論者的無常滅無為，與經中有為緣起支中老病死支的意義有些相違。^{〔2〕}不過，根本佛教中所說的擇滅與無常滅，確有許多同義；有些地方就拿無常滅來成立擇滅涅槃。「諸行無常是生滅法，以生滅故，寂滅為樂」，這個很常見的偈頌，就是一個例子。我們可以拿燃燈草為譬喻：第一根燈草燒完了，第一根燈草的火也就隨著滅了；趕快接上第二根燈草燃起，等到第二根燃完了，第二根的火也就隨之滅了；如是我們第三根第四根燈草繼續不斷的接上去，維持它的燃燒。表面上火是相續不斷的燃燒著，但第一根草的火不就是第二根草的火，火是隨著燈草一段段的滅過的，只是燃料繼續加上，重新把它引發起來而已；只要不再加上燈草引發，當下就可以歸於永遠的息滅。我們的生命長炎也是這樣；燃燒在一期一期的五取蘊上，雖然是無始相續不斷的，但這一期的生命不是前一期，它還是隨著一期一期的五取蘊的破壞而宣告「無常滅」；只是有不斷的煩惱取蘊引發它，所以又繼續流轉下去；只要在無常滅之下，抽去了引發相續的煩惱，這無常滅的當體就是擇滅涅槃。所以，在滅的境地上說，無常滅與擇滅是有著共同性的，不能說一是有為一是無為。滅是一切法必然的歸宿，只是有的滅了再起，有的滅了不起；分別論者就約這諸法必然盡然而又常然的無常滅，理性化了，說它是無為法。^{〔1〕}有部他們側重在**從存在到滅的變易過程**上，所以說無常滅是**有為法**。^{〔2〕}分別論者注重在**滅本身的必然性普遍性**，所以說無常滅也是**無為理性**。

這擇滅、非擇滅、無常滅、虛空四種無為，都是含有滅無的意思，都從否定邊以說明它的不存在，對於空性都特別有啟發的關係，尤其是擇滅無為。

(2) 印順導師《性空學探源》〈第三章 阿毘曇之空 第三節 終歸於空 第一項 無為常住 第一目 無為法〉 p.212 ~ p.214 :

丙 世相之無為

時間與空間相同，真空間既可立為虛空無為，真時間也應該安立為無為法。若根據根本聖教，不別立時間性的無為，同樣也該不立虛空無為。二者的性質相同，要立為無為法，就該同樣的安立。所以，如《婆沙》卷七六所介紹，譬喻論師及分別論者都主張「世體是常」。意思說：時間性是無為常住的，如像一個架子，一切法去來生滅，只是在這時間架子中去來生滅；去來生滅的（有為）是諸法，不是時間本身；時間性本身是恆住不動的無為。這與虛空無為的含容色法活動，其思路是一樣的。只是印度人一向只重視空間，忽略了時間，所以這時間性的理性，不能發達起來。

又如《婆沙》卷一三所稱引的，否認過未而許現在是無為的主張，也是認為現在的時間性是無為的，不過建立時間的觀念不同罷了。時間的過去現在未來，必然的要在法的變易上說；這法的變易，經中說有生、住、滅的三相（或加異相成四相），這三相，經部與成實論主說是不相應行

〔一〕 總說

〔1〕薩婆多部與犢子系，說三相也是有為的；〔2〕分別論者說三相是無為；〔3〕法藏部說〔A〕生、住是有為的，〔B〕滅是無為的。

〔二〕 特詳

1. 分別論者

分別論者說：三相是無為的，因為〔-〕〔1〕三相是一切有為法的普遍理性，如無常是諸法的真理一樣。

〔2〕〔A〕有為法，在一切處，一切時，總是有生、住、滅的，〔B〕生、住、滅，有他的普遍性，永久性，他是普遍恆常的理性，所以能使一切法流動不息，一切法照著他的理則而生滅。

〔-〕這思想，接近觀念論與形而上學。

2. 法藏部

法藏部說〔-〕滅是無為，

〔-〕一切法終究要歸滅無，他是一切有為的最後歸宿，能滅一切，有絕對而必然的力量，所以也非無為不可。

二、中觀破：釋「若生是有為，則應有三相；若生是無為，何名有為相」

他們執有實在的自體，不論是說有為或無為，都不得行，為什麼呢？

〔一〕 若生是有為，則應有三相

假定如有部說「生」、住、滅「是有為」的，那麼，〔-〕生、住、滅的自身，也就「應」該「有」這「三相」。就是說，生有生、住、滅三相；住與滅也各有生、住、滅的三相。

〔-〕為什麼要這樣？因為〔1〕凡是有為法就有這三相；生、住、滅既然是有為，自然也有此三相。〔2〕不然，也就不能知道他是有為了。

〔二〕 若生是無為，何名有為相

的假法，有部也說是不相應行，不過認為有實在體。但如大眾分別說系他們，卻別有一說，認為是無為法。如《中論疏》引《婆沙》所說云（婆沙原文待檢）：

毘婆闍婆提云：有為之法，體不自固，何能相他？遂能相他，當知三相是無為法。

毘婆闍婆提就是梵語分別論者。他們說生、住、滅三相是具有必然性普遍性的；一切法的從生而住，從住而滅，是普遍而必然的過程；三相是恆常固定的無為法，所以才有力量能夠使法法都依著生住滅的軌則走。假使說三相是有為的，則缺乏必然性普遍性的力量，應該此法生而住而滅，彼法生而不必有住或有滅。這思想很有意義，它與有部學者有為就是有為、無為就是無為的二者歷然各別的看法很不同。《中論疏》接著又說：

次曇無崛云：生住二相是有為法，滅相是無為法。

曇無崛就是法密部，也是屬於分別說系的。他主張的生住是有為，滅相是無為，就是《婆沙》說的無常滅是無為的思想。或者說：一切法必歸於滅，滅相有其普遍性必然性的力量使一切法滅，所以說是無為。

在時間性的活動變異中建立世相無為，這與空義的補助並不多；不過，可與虛空無為比較研究，且與滅性無為的意義相近。

假定如分別論者說「生、住、滅」是無為的，⁽¹⁾⁽¹⁾無為法不生不滅，沒有變化，沒有差別，沒有作用，沒有相貌，⁽²⁾這樣的無為法，怎麼能為「有為」法作「相」，表現有為法是有為呢？

⁽²⁾無差別的無為法，作為有差別的有為法的表相，性空論者認為是不能成立的。

癸二 共聚離散門破〔一頌〕

⁽¹⁾三相若^(A)聚^(B)散 不能有所相 ⁽²⁾云何於一處 一時有三相

一、詳破

〔一〕 定義三相的聚散

三相⁽¹⁾在同一的時間中具足，叫聚；⁽²⁾有前有後，在初中後中具足，叫散。

〔二〕 詳破三相的聚散

說三相為有為法作相的，到底說⁽¹⁾同時有三相？⁽²⁾還是前後次第有三相？⁶

1. 有部與犢子系：三相同時——聚

〔1〕 立

有部與犢子系，主張在一法的一剎那中，同時有三相。

〔2〕 問答

A. 難問

⁶ 印順導師《中觀今論》p.102 ~ p.104：

薩婆多部等以為眼識是一自性有法，眼識生的「生」，又是一自性有法，各有自性。以此「生」有作用，能生起眼識；眼識之外，另有此能生眼識的「生」。自性論者，在剎那生滅的見地，有為法有生住滅的三有為相，是不免有些困難的。龍樹曾以聚散來破斥：聚，是執生住滅三者是同時存在的；散，是執生住滅三者是前後各別的。在執有自性者，不論執聚或執散，論理上都是說不通的。

比如時間最短不過的剎那，經部師和上座部他們，主張生滅不同時的，⁽¹⁾^(A)這不同時的前生後滅，約剎那心上說。若生時與滅時不同而又同在此一剎那心，則一剎那已可分為前後兩時，即不能成立剎那是時間中最短的。^(B)而且，一切因果諸行在息息變滅中，決無生（或住）而不滅的，如《中論·觀三品相》說：「所有一切法，皆是老死（異滅）相，終不見有法，離老死有住」。⁽²⁾所以在最短的時間，經部與上座部，即不能成立有三有為相的生住滅，也即是不能在法的當體，了知其即生即滅的緣起正理，僅能粗相的在相續上說有生有滅。

⁽¹⁾薩婆多部是主張生住滅同時的，換句話說：有「生」時，即有「住」，也即有「滅」。但這在自性論者，論理上是矛盾的——自性論者是不能容許矛盾的。生時有住也有滅，則此法究竟是生是住還是滅？這是一個難題。在此，薩婆多部給以「體同時，用前後」的解說。他們說：「生」起生用的時候，雖已有「住」與「滅」的體，而還沒有起住用與滅用。這樣，「住」現起住用的時候，「生」與「滅」同在，而生的作用已息，滅的作用未來。等到「滅」現起作用時，同樣地，「生」「住」之體還現在，而作用已息。這樣說生住滅同時，而又說生住滅作用不同時，似乎可以避免作用的矛盾，而又可以成立同時有「三有為相」了。⁽²⁾但在中觀者看來，「體同時，用前後」，是不可能的事。既說有前後的生等作用，為什麼不許生等的體有前後？生等的體既同時，為何不許同時有生等的作用？把體用劃分兩截，事實上那會有離體之用、離用之體呢？所以，終不免《中論·觀成壞品》所說的：「若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生」的過失。

總之，⁽¹⁾各部所說的生住滅同時不同時，困難在執有自性的生住滅。執有自性，此即如此不可彼，彼即如彼不可此，即無法解說如來「即生即滅」的緣起正理。⁽²⁾反之，唯有無自性執，了知一切法自性空，而後緣起的即生即滅，無不成立。

但這是**相當困難**的；^{〔1〕}假定說，在一法一剎那中，聚有三相，^{〔2〕}這不是**同時有生、住、滅的作用**了嗎？

B. 有部救答：體同時，用前後

有部說：^{〔1〕}我雖說同時有，卻不是這樣講的。^{〔1〕}一念心中三相共有，這就三相法體說的。^{〔2〕}作用方面，^{〔A〕}生起生的作用時，住、滅的作用還沒有；^{〔B〕}起住的作用時，生的作用已過去，滅的作用還沒有來；^{〔C〕}起滅的作用時，住的作用也成過去。

^{〔2〕}所以**法體同時有，作用有前後的差別**，這有什麼困難不通呢？

〔3〕 評破

但他說到**剎那**，是沒有前後的，^{〔1〕}沒有前後分，怎麼可說^{〔1〕}生用起，住、滅作用未起？^{〔2〕}滅用起，生、住作用已成過去？

^{〔2〕}由此，可見**體同時而用前後，是講不通的**。

2. 經部：三相前後——散

〔1〕 立

經部主張**三相有前後**，^{〔1〕}他說：先生，次住，後滅，^{〔2〕}這在**相續行**上建立。

〔2〕 問答

A. 難問

但^{〔1〕}佛說有為法**有三相**，^{〔2〕}現在不是承認**一一剎那中沒有三有為相**嗎？

B. 經部救答：自性觀待的一剎那有三相

^{〔1〕}他說：我雖主張三相前後起，但**在一念心中也還是可以說有三相的**；^{〔1〕}剎那間的生起是**生**，^{〔2〕}過去的是**滅**了。^{〔3〕}這**剎那在相續不斷的流行中**，可以說住。

^{〔2〕}這^{〔1〕}是**觀待建立的**，如人的長短，^{〔A〕}因甲的長，有乙的短，^{〔B〕}因丙的短，才顯出乙的長，

^{〔2〕}不是單在乙的個人身上，可以說出他的長短。

〔3〕 評破：現在實有的無分剎那心，不能觀待假立剎那有三相

※貫徹過未的現在相續，才能觀待假立緣起剎那有三相——即生即住即滅

這**觀待假立**，^{〔1〕}不過是**緣起假名**，

^{〔2〕}但他要在**現在實有的剎那心**上建立，這怎麼得行呢？⁷

二、結釋「三相若聚散，不能有所相。云何於一處，一時有三相」

〔一〕 三相若聚散，不能有所相

⁷ 本段下文（《中觀論頌講記》p.146）所說：

在大乘學者，都承認即生即住即滅的同時三相的，但他的意義，是值得研究的。^{〔1〕}《成唯識論》在**一剎那心中建立即生即滅說**：「如秤兩頭，低昂時等」。但這是否可通，在理論上是值得考慮的。秤有兩頭，有長度，所以可有低昂同時的現象。不可分的剎那心，也可以說有兩頭生滅同時嗎？

^{〔2〕}空宗^{〔1〕}不許無分的剎那心，^{〔2〕}在貫徹過未的現在相續中，觀待假名才能說即生即滅。

所以^{〔一〕}「三相^{〔1〕}若聚」^{〔2〕}若「散」，對有為法，都「不能有所」表「相」。

〔二〕^{〔1〕}一法上聚有三相，有生滅自相矛盾的過失。

〔2〕也不能說前後有三相，有生無滅，有滅無生，也不能表示他是有為。

〔二〕 云何於一處，一時有三相

〔一〕一定要說三相同時，

〔二〕你想想，怎麼可說「於一處一時有三相」呢？

三、特論：大乘共許即生即住即滅的同時三相，而意義不同

在大乘學者，^{〔1〕}都承認即生即住即滅的同時三相的，^{〔2〕}但他的意義，是值得研究的。

〔一〕 有宗《成唯識論》

1. 立：一剎那心即生即滅——如秤兩頭，低昂時等

《成唯識論》在一剎那心中建立即生即滅說：「如秤兩頭，低昂時等」。⁸

2. 評：不可分的剎那心，不可說有兩頭而生滅同時

但這是否可通，^{〔一〕}在理論上是值得考慮的。

〔二〕^{〔1〕}秤有兩頭，有長度，所以可有低昂同時的現象。^{〔2〕}不可分的剎那心，也可以說有兩頭生滅同時嗎？⁹

〔二〕 空宗：在貫徹過未的現在相續中的觀待假名，才能說即生即滅

空宗^{〔1〕}不許無分的剎那心，^{〔2〕}在貫徹過未的現在相續中，觀待假名才能說即生即滅。

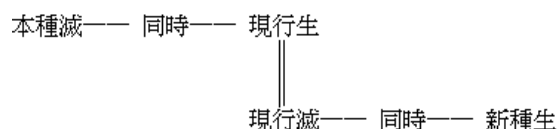
⁸《成唯識論》卷3(CBETA, T31, no. 1585, p. 12, c19-21)：

前因滅位，後果即生；如秤兩頭，低昂時等。如是因果相續如流，何假去來方成非斷。

⁹印順導師《中觀今論》p.106 ~ p.108：

阿賴耶識的受熏持種說，是屬於現在實有論——過未無體論的立場，唯是現在，但可假說有過去未來。…〔中略〕…然而憑著「恒轉」的阿賴耶，果真能成立因果的不斷嗎？

唯識者說：以恒轉阿賴耶為攝持，成立因果的三法同時說。如眼識種子生滅生滅的相續流來，起眼識現行時，能生種子與所生現行，是同時的。眼識現行的剎那，同時又熏成眼識種子，能熏所熏也是同時的。從第一者的本種，生第二者的現行；依第二者的現行，又生第三者的新種。如說：「能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉，因果同時」。這樣的三法同時，即唯識者的因緣說，而企圖以此建立因果不斷的。他想以蘆束、炬炷的同時因果說，成立他的因果前後相續說。本種即從前而來，意許過去因現在果的可能；新熏又能生後後，意許現在因未來果的可能。然而在這同時因果中，僅能成同時的相依因果，那裏能成立前後的相生因果？三法同時，想避免中斷的過失，結果是把因果的前後相續性取消了！與此三法同時說相關的，唯識者還有生滅同時說，如說：「前因滅位，後果即生，如稱兩頭，低昂時等。如是因果相續如流，何假去來方成非斷」！這到底是約三法同時說呢？約前種後種相續說呢？約三法同時說，因（本種）滅果（現行）生同時，即顯露出三法的不同時了。



如約前種後種相續說，前種滅時即是後種生時。什麼是滅時，還是已滅？還是將滅而未滅？假使將滅而未滅，那麼同時有兩種子了。如已滅，滅了將什麼生後種？唯識學者應該知道：離已滅未滅，並沒有滅時存在！所以，即使有阿賴耶為一切依止處，而推究阿賴耶種子與現行的因果說，如何能不墮斷滅！

癸三 有窮無窮門破〔一頌〕

若謂生住滅 ^{〔1〕}更有有為相 是即為無窮 ^{〔2〕}無即非有為

一、釋「若謂生住滅，更有有為相，是即為無窮；無即非有為」

〔一〕 若謂生住滅，「更有有為相」，是即為無窮

假定「生住滅」的三相是有為法，像薩婆多等所說的，^{〔1〕}即應該「更」承認這有為的三相，又「有」生、住、滅三「有為相」，那就犯了「無窮」的過失：

^{〔2〕}如^{〔1〕}甲法是有為，是由生、住、滅乙為他作表相的；^{〔2〕}乙法也是有為，就又要生、住、滅丙為他作表相；^{〔3〕}丙法仍是有為，那就還要生、住、滅丁為他作表相了，**這樣推論下去，不是成了無窮嗎？**

〔二〕 「無」即非有為

假定說生、住、滅雖是有為法，但不要另外的生、住、滅為他作相，那麼，^{〔1〕}這有為法上的三相，就不能說他是「有為」了，

^{〔2〕}他不再有生、住、滅三相，**怎麼知道他是有為呢？**

二、結說

〔一〕 兩難

這樣，^{〔1〕}承認另有生、住、滅，就犯無窮過；^{〔1〕}不承認另有生、住、滅，又犯非有為過。

〔二〕 部派自性推論的結果

這**究竟**要怎樣才好？^{〔1〕}有部推論的結果，承認另有生、住、滅，但不承認有無窮過。

^{〔2〕}分別說系說三相是無為，

^{〔3〕}大眾系說三相是有為，但自生、自滅，不需要另有生滅為他作相。

〔三〕 結評：不建立緣起的假名論，終要墮自性的二邊

^{〔1〕}思想恰好是對立的：^{〔1〕〔A〕}不是有為，^{〔B〕}就是無為，^{〔2〕〔A〕}不是俱時，^{〔B〕}就是前後，

^{〔2〕}不建立緣起的假名論，怎能不犯過失呢？

壬二 別破三相

癸一 破生

子一 自他門破

丑一 破他生

寅一 立〔一頌〕

^{〔1〕}生生之所生 生於彼本生 ^{〔2〕}本生之所生 還生於生生

一、「子一自他門破」總說

（一）生相的生起方式

能生有為法的生，是怎樣生起的？

1. 他生——展轉生

有說：由另一個生生的，這叫他生派，或展轉生派，是犢子系與說一切有者的見解。

2. 自生——不展轉生

有說：生是自生的，不需要其他的生法生，這叫自生派，或不展轉生派，這是大眾系的見解。

（二）起「丑一破他生」

現在，先破他生派。

二、正釋「生生之所生，生於彼本生；本生之所生，還生於生生」：展轉相生

這一頌，是有部他們，為了避免上來的無窮過，而作展轉生的建立。他們說：^[1]另有一法能生這生的，叫生生，^[2]如另有能得這得的，叫得得。

（一）生生之所生，生於彼本生：「生生」生起「生（本生）」

^[1]某一法的生起，有生能使他生起。

^[2]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。

（二）本生之所生，還生於生生：「生（本生）」生起「生生」

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？^[1]不要！

^[2]因為本生生起的時候，^[1]除了他自己以外，^[2]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」。

（三）結說

這樣，^[-]^[1]^[A]本生是有為，是由生生所生的；^[B]生生也是有為，是由本生所生的。^[2]所以主張生、住、滅外另有有為相，卻不犯無窮的過失。

^[2]有部、犢子系都這樣說。

三、特論：一切法現起時有幾法共生

（一）有部：七法或九法共生

有部^[1]建立三相，說一切法現起時，有七法共生；一是法、二本生、三本住、四本滅、五生生、六住住、七滅滅。

^[1]根本的生、住、滅，作用特別大；^[A]生，生起時，能使其餘的六法也都生起；^[B]住，住時，能使其餘的六法也住；^[C]滅，滅時，也能使其餘的六法滅。

^[2]但^[A]生生只能生本生，^[B]住住專能住本住，^[C]滅滅唯能滅本滅。

^[3]法，根本是被動的，不能叫餘法生滅。

^[2]假定說生、住、異、滅，那就一法起時，有九法共生了。法、生、住、異、滅、生

生、住住、異異、滅滅，是為九法。

〔三〕^{〔1〕} **根本生**又名**大生**，^{〔2〕} **生生**又名**小生**，小生生大生，大生生小生，就是這個道理。

〔二〕 正量部：十五法共生

正量部除了這些法，還有其餘的法，所以說一共有**十五法共生**。¹⁰

四、本頌所破部派

〔一〕^{〔1〕} 西藏的《無畏論》說，本論的破他生，是破正量部；^{〔2〕} 但《十二門論》與青目釋，都是指一切有部的。

〔二〕總之，凡是主張三世實有的，主張展轉生的，都為此中所破。

寅二 破〔四頌〕

〔一〕^{〔1〕} 若謂是〔A〕 **生生 能生於本生** 〔B〕 **生生從本生 何能生本生**

〔2〕 若謂是〔A〕 **本生 能生於生生** 〔B〕 **本生從彼生 何能生生生**

〔二〕^{〔1〕} 若〔A〕 **生生生時 能生於本生** 〔B〕 **生生尚未有 何能生本生**

〔2〕 若〔A〕 **本生生時 能生於生生** 〔B〕 **本生尚未有 何能生生生**

一、中觀破

〔一〕 破生生生本生：釋「若謂是生生，能生於本生；生生從本生，何能生本生」

假定說，**生生是因，本生是果**，這「生生」的因，「能生於本生」的果。那麼，^{〔一〕} 就不可說生生是從本生生的。

〔二〕 為什麼呢？^{〔1〕}〔A〕「生生」是「從本生」生的；^{〔B〕} 這所生的生生，又怎麼「能」夠轉過來「生」起「本生」？^{〔2〕} 如〔A〕 **說母生子**，^{〔B〕} **又說子生母**，這話講得通嗎？

〔二〕 破本生生生：釋「若謂是本生，能生於生生；本生從彼生，何能生生生」

同樣的，假定說**本生是因，生生是果**，這「本生」的因「能生於生生」的果。那麼，^{〔一〕} 就不可說本生是生生所生的。

〔二〕 為什麼呢？^{〔1〕}「本生」是「從彼」生生而「生」的；^{〔2〕} 這所生的本生，又怎麼「能」夠轉過來「生」起「生生」呢？

二、有部救：同時因果的展轉相生

有部說：^{〔一〕}〔1〕 先有本生，後有生生，生生當然不生本生；或先有生生，後有本生，本生自也不能生起生生。^{〔2〕} 可是，我建立**同時的因果**，他們**同生同滅**，你卻把他分作前後講，這自然覺得有上說的困難了。

¹⁰ 《般若燈論釋》卷 5 〈觀有為相品 7〉 (CBETA, T30, no. 1566, p. 75, c2-12) :

由此自體和合有十五法總共起故。何等十五？一、此法體，二、謂彼起，三、住異，四、滅相，五、若是白法則有正解脫起，六、若是黑法則有邪解脫起，七、若是出離法則出離體起，八、若非出離法則有非出離體起；此前七種是法體眷屬，七眷屬中皆有一隨眷屬，謂有起起乃至非出離非出離體，此是眷屬眷屬法。如是法體和合，總有十五法起。彼根本起，除其自體能起作十四法；起起能起彼根本起。住等亦然。以是義故無無窮過。

[2] 依我的俱有說，^[1] 生生的時候，可以生起本生；本生生的時候，也可以生起生生。

[2] 像兩個一隻腳的跛子，你扶我，我扶你，就可以站立不動，這不是彼此為因嗎？

三、中觀再破

不行！

（一）破生生生本生：釋「若生生時，能生於本生；生生尚未有，何能生本生」

[1] 像你所說的「生生」，在「生」起的「時」候，「能」夠「生於本生」。

[2][1][A] 如生生像跛子一樣，本來已有了，^[B] 那或許可以說彼此相依而立。

[2] 但是^[A]「生生」的自體，還「未有」現起，還需要本生生他，^[B] 他怎麼「能」夠「生」於「本生」呢？

（二）破本生生生：釋「若本生時，能生於生生；本生尚未有，何能生生生」

又^[1]「若」如你所說，「本生生」的「時」候，「能」夠「生於生生」，

[2][1]「本生」的自體還「未有」現起，還要生生來生他，^[2] 他又怎麼「能」夠「生」於「生生」呢？

四、結說：同時因果的展轉相生不能成立，故不能免無窮過

由此，可知所說的彼此展轉相生，並不能免無窮的過失。

丑二 破自生

寅一 立〔一頌〕

[1] 如燈能自照 亦能照於彼 [2] 生法亦如是 自生亦生彼

一、總說：自生——生能生有為法，又能自己生起自己（大眾系）

※心能認識境界，又能自己認識自己；唯識自證分的以心見心，即從此思想來

[1] 這是自生派，也叫不展轉派建立自己的理論。

[2] 大眾系的學者，就是採取這方法的。^[1] 自生，是說能生起有為法的生，自己能夠生起。

[2] 他不但說生法是這樣，其餘的法，也還有採取這一理論的。如^[A] 心能認識境界，心又能自己認識自己。^[B] 後代唯識家的自證分，以心見心，¹¹ 也是從這樣的思想而來。

二、正釋「如燈能自照，亦能照於彼；生法亦如是，自生亦生彼」

¹¹【四分】為法相宗之教義。法相宗認為構成吾人認識作用之心識有四個分位，亦即心、心所法之認識作用共有四種分類。即：（一）相分，又作所取分。相，即相狀；所緣之義。為認識之對象（客體）；亦即被主體之心所認識之客體形相。可分為影像相分、本質相分二種。（二）見分，又作能取分。見，即見照；能緣之義。為認識之主體（諸識之能緣作用）；亦即認識、照知相分之主體作用。（三）自證分，又作自體分。自，自體之義；證，證知之義。即自體上證知見分之作用；亦即自體能證知自己之認識活動（見分緣相分之作用）。（四）證自證分，即證知自證分之認識作用；亦即自證分之再證知。（《佛光大辭典（二）》p.1663）

照自生派的學者說：

（一）如燈能自照，亦能照於彼：舉喻

「如」放射光明的「燈」光，^{〔1〕}一方面「能」夠「自」己「照」耀自己，^{〔2〕}另一方面又「能照」耀「於」其他的東西。

（二）生法亦如是，自生亦生彼：合法

〔一〕燈光這樣，「生法」也是這樣；^{〔1〕}生法生起時，「自」己能「生」自己，^{〔2〕}同時也能「生」其他的法。

〔二〕這樣，生^{〔1〕}是有為法^{〔2〕}卻不須生生來生他。

三、結評

這樣的思想，^{〔一〕}完全走上另一系統，與他生派的有部學者截然不同。

〔二〕這燈能自照的比喻，^{〔1〕}照提婆的《百論》看來，也是外道所常用的。^{〔2〕}大眾系可說是通俗的學派。

寅二 破

卯一 破其喻〔四頌〕

〔一〕燈中自無闇 住處亦無闇 破闇乃名照 無闇則無照

〔二〕〔1〕云何燈生時 而能破於闇 〔2〕此燈初生時 不能及於闇

〔三〕燈若未及闇 而能破闇者 燈在於此間 則破一切闇

〔四〕〔1〕若燈〔A〕能自照 〔B〕亦能照於彼 〔2〕闇〔A〕亦應自闇 〔B〕亦能闇於彼

一、總說

〔一〕燈能照破黑闇，這是世俗所共知的。

〔二〕但燈光是怎樣的破闇，在理智的觀察下，大成問題。¹²

¹²（1）印順導師《中觀論頌講記》p.59 ~ p.64：

凡是主張自性有的，就可以此四門觀察，不能離此四門又說有自性的生。四門中求生不得，就知一切自性有的不生了。所以這是能遍破一切的。…〔中略〕…

…〔中略〕…主張自性有的，都可用這四門觀察他的怎樣生起。——門中觀察不到，就可知自性生不可得，所以說「是故知無生」。

反過來問中觀學者，諸法究竟有沒有生呢？有生是自生呢？他生呢？共生呢？還是無因生？敵者還不是可以用同樣的方法來破斥你。中觀者說：一切法是緣生，緣生是不屬前四生的，所以就免除了種種的過失。古代三論宗，從一切法無自性的觀念出發，說一切法唯是假名，不從自他等生。如長短相待，他的初章中假說：『無長可長，無短可短。無長可長，由短故長；無短可短，由長故短。由短故長，長不自長；由長故短，短不自短。不自長故非長，不自短故非短。非長非短，假說長短』。這意思是：從長短的相待相成中，理解無長短的自性（也叫做中）。唯其沒有長短自性，所以是假名的長短（也叫做假）。這無自性的長短，觀察他的自性有（如四生），雖畢竟清淨，一毫不可得；而假名的緣生宛然。他從緣起理解到無自性，在無自性上成立相待假（這叫成假中中後假）。這一觀察過程，是非常正確的。天台破他有他生過。照天台家的意思，一切法非自他等生，是不可思議的因緣生，即空即假即中的緣起，是不可思議的。在他的解說中，有『理

二、正破

具事造』說。台家的緣起說，是妙有論，與中觀的幻有論多少不同。西藏傳月稱的解說：諸法因緣生，就是無自性生，無自性生，所以是緣生。這無自性的因緣生，唯是觀待的假名，與三論宗的見地相近。

⁽¹⁾常人直感中的一切，皆有自性相浮現在認識上。就是有一自成的，常爾的，獨存的感相。若因此主張自性有，以為是實有的，就可推究這自性有到底是怎樣生起的。這不是自生，就是他生，或者共生，無因生，不能離這四生更說有生。在四生中，得不到自性有法的可生，才知沒有這樣的生，就是無自性生。⁽²⁾有中觀正見的學者，解了一切法的無自性生，是如幻如化的緣生。一切法本沒有獨立的自性，是種種因緣的和合生。如鏡中像，不能說是從玻璃生，面生，光生，空間生；尋求像的自性，永不能得，而在種種條件的和合下，就有此假像。生也不見有一自性的像從那裡來，滅也不見有一自性的像到那裡去。這如幻的緣生，不以為他是真實的，所以不應該作四門觀察，四門觀察是觀察真實的；而世諦假名，是不為勝義觀所得的。因為外道小乘都執有實在的自體，所以用四門破除自性生，而無性的緣生，不能與四生混濫的。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.379 ~ p.382：

己二 破生滅 庚一 執生滅不成 辛一 直責

若謂以現見 而有生滅者 則為是癡妄 而見有生滅

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，這似乎是沒有可否認的；佛不是也說無常生滅嗎？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。

⁽¹⁾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。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。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識的事物，與理性絕對不同。⁽²⁾性空論者與他們根本不同。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，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。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，加以比度推論等，才發見有生有滅。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。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。

⁽¹⁾原來世俗現量的直感經驗，有自性見的錯誤，他是著於一點（境界）的。直覺到此時此空的此物，是『這樣』。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（否則就別體），安住的（否則就動）。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。⁽²⁾性空者從認識的來源上，指出他的錯誤。五根識及意識的剎那直觀，直接所覺到的是有錯誤成分的（這與實有論者分道了）。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。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。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。

⁽¹⁾世間的學者，在感覺中不能通達無自性空，所以在理性中，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。⁽²⁾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。

（一）燈已成能照破：釋「燈中自無闇，住處亦無闇；破闇乃名照，無闇則無照」

1. 正論

（1）釋文

燈是光明的，^{〔一〕}假定燈體已成就了，光明四射。那時，^{〔1〕〔A〕}「燈」光的本身「中」，「自」已根本沒有黑「闇」，^{〔B〕}燈所照達的「住處」，也同樣的沒有黑「闇」。

^{〔2〕}那燈光所照，照個什麼？

^{〔二〕}照所以為照，^{〔1〕}是約他能夠「破闇乃名」為「照」的。^{〔2〕}現在燈的自體及所住處，都「無」有「闇」，無闇可破，那還有什麼「照」呢？

（2）再明

^{〔一〕}一般的看法，光明與黑闇，不能同時存在。有了光明，決定沒有闇，所以燈的光體放射了光明，燈體沒有黑闇，處所也沒有黑闇。沒有黑闇，所以說他能照。

^{〔二〕}但現在從照的所以為照上觀察，^{〔1〕}沒有所照破的黑闇，^{〔2〕}自照照他的能照也不能成立。

2. 救破

（1）外人救

或者說：^{〔一〕}燈光中不能說沒有黑闇，

^{〔二〕}如^{〔1〕}闇淡的燈光，不能明徹的照耀，^{〔2〕}再加一盞燈，就越發的光亮起來了，這不是燈中有黑闇可照嗎？

（2）再破

不是這樣：^{〔一〕}闇淡的燈光中，有他的闇淡，^{〔1〕}這闇淡不是這闇淡的光明所照破的。

^{〔2〕}在後起明亮的燈光中，現在的闇淡已不可得，那也不是後有的光明所照破的。

^{〔三〕}燈光怎能自照照他呀！

（二）燈正生能照破：釋「云何燈生時，而能破於闇？此燈初生時，不能及於闇」

1. 外人救

外人救道：^{〔一〕}我說燈能自照照他，不是像你那樣講的。

^{〔二〕〔1〕}燈光沒有時，當然沒有照；^{〔2〕}燈光生起後，黑闇已破了，自然也沒有照。

^{〔3〕}但在燈光正發生的時候，我說他有照，這有什麼不可以呢？有照就可以自照照他了！

2. 中觀破

這仍然不能照，為什麼呢？

（1）云何燈生時，而能破於闇

你說的燈光初生，^{〔一〕}是已成就呢？還是未成就？

^{〔二〕}假使說燈將生時，^{〔1〕}光體沒有成就，沒有成就就沒有力量能破黑闇，^{〔2〕}那怎麼可說「燈」初「生時」「能破於」黑「闇」呢？

〔2〕此燈初生時，不能及於闇

同時，「此燈」光「初生」的「時」候，光明還「不能」碰「及於闇」，明闇不相到。

〔一〕^{〔1〕}闇在時明還未來，^{〔2〕}明來時闇已前去，光明怎麼可以破闇呢？

〔二〕^{〔1〕}光既是實法，闇也是實法，在同一空間時間中，是不能同時矛盾存在的，^{〔2〕}所以明闇不相及，光明也就無力破除黑闇了。

〔三〕明不到闇破：釋「燈若未及闇，而能破闇者，燈在於此間，則破一切闇」

〔一〕^{〔1〕}假定執著「燈」體不能碰「及闇」「而」是「能」夠「破」除黑「闇」的，那麼，^{〔2〕}一盞透明的「燈」，放「在」這個地方，就應該「破」除「一切」地方的黑「闇」了！這因為**燈在這兒**，^{〔A〕}碰不著闇而可以破闇；^{〔B〕}其餘一切地方的黑闇，也碰不著，也應該有力量可以破除了！此間的闇，與一切世間的闇，有什麼差別呢？

〔二〕^{〔1〕}事實上，此間的燈光，只能破此間的黑闇，不能遍破一切世間的黑闇。

〔2〕可見燈未及闇而能破闇的話，是不合道理的！

〔四〕明闇體反破：釋「若燈能自照，亦能照於彼；闇亦應自闇，亦能闇於彼」

再進一步說：**明與黑闇的體性，是相反的。**〔一〕^{〔1〕}假定「燈」光「能」夠「自」己「照」自己，也「能照」及「於」其他的一切；^{〔2〕}那麼，黑「闇」也「應自」己「闇」蔽自己，「亦能闇」及「於」其他的法。

〔二〕這樣說來，^{〔1〕}你想以光明去照他，^{〔2〕}他還要以黑闇來障蔽你哩！

〔五〕結破

〔1〕燈的自照照他，既在勝義諦中不可得，^{〔2〕}那怎能用作自生生他的比喻呢？

三、特論：三論師以「燈破闇喻」明「智慧破煩惱」

古代三論師，^{〔一〕}是常時活用燈破闇喻的。^{〔1〕}光明猶如智慧，^{〔2〕}黑闇等於煩惱。

〔二〕智慧的破除煩惱，是怎樣破的呢？

〔一〕破自性見

1. 慧已生能斷破

癡與慧是不並存的，般若現前，那時本沒有愚癡，你說斷個甚麼？

2. 慧正生能斷破

〔一〕假定說，^{〔1〕}般若將生未生的時候可以斷煩惱，^{〔2-3〕}未生就沒有能破的力量，已生又沒有煩惱可破！

〔二〕假定說：現在一念煩惱滅，後念的智慧初生，稱為破除。那麼，^{〔1〕}煩惱在前念，智慧在後念，兩者不相及，怎麼可以說破？^{〔2〕}又有什麼力量，可以保證煩惱的不再生？

3. 慧不到惑能斷破

如不相及而可以相破，見道的智慧生起時，修所斷的一切諸惑，也就應該斷除了！

4. 慧惑體反抗破

還有，^{〔1〕}智慧既能有力破煩惱，^{〔2〕}煩惱也有力蒙蔽智慧。豈不要成個相持不下的局面，還能說破嗎？

〔二〕 顯性空義

大乘的不斷煩惱，煩惱悟時即菩提，都在這性空的見地上成立。¹³

卯二 破其法〔一頌〕

〔1〕此生若未生 云何能自生 〔2〕若生已自生 生已何用生

一、審定

現在再^{〔一〕}直接從自生生他的見地，加以觀察。

〔二〕你說生能自生，也能生他，是怎樣生的呢？^{〔1〕}是未生而能生自生他呢？^{〔2〕}是已生而能自生生他呢？

二、釋「此生若未生，云何能自生？若生已自生，生已何用生」

〔一〕 此生若未生，云何能自生

如未生能夠自生，^{〔一〕}這「生」還「未」曾「生」起，

〔二〕還沒有自體，怎麼「能」夠說「自」能「生」自呢？

¹³ 印順導師《寶積經講記》p.131 ~ p.133：

庚二 斷 辛一 破無智

譬如燃燈，一切黑闇皆自無有，無所從來，去無所至。非東方來，去亦不至南西北方四維上下。不從彼來，去亦不至。而此燈明無有是念：我能滅闇。但因燈明法自無闇，明闇俱空，無作無取。如是迦葉！實智慧生，無智便滅。智與無智，二相俱空，無作無取。

智慧，能觀法性空而證實性，又能斷除惑業。惑是煩惱的別名，以無明為總相。什麼叫無明？總相的說，是不知緣起性空的中道。別相的說，是不知苦，不知集，不知滅，不知道；不知性，不知相，不知體用因果等。所以無明又叫無智；而能破無明的般若，也可以稱為明了。智生惑滅，是一定的，但如取著實性，以為實有般若可生，實有無明可破，那就是無智煩惱了。

所以佛又舉喻來顯示：「譬如然（就是燃燒的燃字）燈，燈真的點亮了，那「一切黑闇，皆自」然的「無有」了。光明從那裡來的？黑闇又向那裡去了？如以明闇為實有自性的，那光明應有一確定的來處，然而光明是「無所從來」的。黑闇應確定到那裡去，而黑闇又是「去無所至」的。

一般以為明闇是物質性，那物質應佔有空間。如有空間性，那光明不是應從十方的那一方來，黑闇應向十方的那一方去嗎？佛以簡要的句法來說：光明「非東方來」；黑闇的「去，亦不至南西北方，四維（東南、西南、東北、西北，叫四維）上下」。這可見燈明「不從彼來」，黑闇的「去，亦不至」什麼地方了。明生闇滅，不是這樣的不來不去嗎？不僅沒有來去的處所，光明也沒有破闇的實用。所以說：「燈明無有是念：我能滅闇」。燈明的不作此想，即表示燈明沒有破闇的實用。

如以為有實性實用，那試問：燈明是及（接觸到）闇而破闇呢？不及闇而破闇呢？如明闇不相及，明在明處，闇在闇處，那明怎能破闇？如明不及闇而能破闇，那一室的燈明，應盡破十方的黑闇了！如說明闇相及，那不是明中有闇，闇中有明嗎？明既破闇，闇也應障明了！這可見明闇如幻，如《中論》的〈觀然可燃品〉廣說。所以說：不是燈明實能破闇，而只「因燈明法」爾如此，燈明現起，「自」然「無闇」。「明闇俱空」，如幻如化的。沒有自性的破闇作用，所以說「無作」。沒有一毫的自性可取著，所以說「無取」。

智慧如燈明，無明如黑闇。根據上說的明闇，也可以比知般若破無明的意義了。佛這才告訴「迦葉」！這樣，「實智慧生，無智便滅」。這不但不生不滅，不來不去，而般若也沒有破惑的自性實用，這只是「智與無智，二相俱空，無作無取」，法爾如是的智生惑滅而已。

〔二〕 若生已自生，生已何用生

如已「生」後能「自生」，^{〔一〕}「生」體既「已」成就了，

^{〔二〕}還「用生」做什麼？

三、結破

〔一〕 自就不生，生就不自

老實說：^{〔一〕}自就不生，生就不自，

^{〔二〕}說生能自生，是不合理的。

〔二〕 生不能自生，更談不上生他

生^{〔一〕}還不能自生，^{〔二〕}更談不上生他了。

子二 已未門破

丑一 總遮三時生〔一頌〕

^{〔一〕}生^{〔A〕}非生已生 ^{〔B〕}亦非未生生 ^{〔C〕}生時亦不生 ^{〔二〕}去來中已答

一、總說

《中論》^{〔一〕}用三時破，^{〔A-B〕}雖說已生、未生，^{〔C〕}主要的是逼他走上**生時生**的絕路。
^{〔二〕}如〈觀去來品〉中三時破去，也就是如此。

二、釋「生非生已生，亦非未生生，生時亦不生」

〔一〕 生非生已生，亦非未生生

上面說，^{〔一〕}「生」相不是在「生」起了「已」後有「生」的，因為**生的作用已過去了**。

^{〔二〕}也不在沒有「生」的時候已有「生」的，既然**未生**，那裡會有生相呢？

〔二〕 生時亦不生

或者說：已生、未生都不可，**生時生**該是沒有問題了！^{〔一〕}這仍不行。

^{〔二〕}要知道：**生時**^{〔一〕}是依已生、未生而建立的，^{〔二〕}離了已生、未生，那裡還有生時？所以，「生時」也是「不生」的。

三、釋「去來中已答」

這個道理，在「去來」品的破去「中」，「已」詳細的解「答」過了。

丑二 別破生時生

寅一 破緣合之生時生〔二頌〕

^{〔一〕}若謂**生時生** 是事已不成 云何**眾緣合** 爾時而得生

^{〔二〕}^{〔一〕}若法**眾緣生** 即是**寂滅性** ^{〔二〕}是故**生時** 是二俱寂滅

一、總說

^{〔一〕}論主說：三時中都不可生。

^{〔二〕}外人意中，^{〔1〕}^{〔A〕}一定承認生時生；^{〔B〕}但^{〔a〕}要免除生時無體的過失，^{〔b〕}就轉計眾緣和合的時候可以生。

^{〔2〕}^{〔A〕}雖說眾緣和合生，^{〔B〕}意許上還是成立他的生時生。

二、破自性的緣生：釋「若謂生時生，是事已不成，云何眾緣合，爾時而得生」

〔一〕 釋文

所以論主批評他：^{〔一〕}「生時生」，這「事」在上面「已」說過「不」得「成」了，

^{〔二〕}怎麼又說「眾緣」和「合」的那個「時」候「而得生」呢？

〔二〕 詳破

^{〔一〕}眾緣和合時生，不仍舊是生時生嗎？

^{〔二〕}外人心目中的因緣和合生，或者是同時因果，或者是異時因果。^{〔1〕}不問同時、異時，因法與果法，都是各有自相，獨立存在的。因緣^{〔A〕}和合是這樣，^{〔B〕}不和合還是這樣。

^{〔2〕}所以^{〔A〕}說有自性，^{〔B〕}又說眾緣和合生，這是不合理的！

三、顯無性緣生正義：釋「若法眾緣生，即是寂滅性；是故生生時，是二俱寂滅」

〔一〕 若法眾緣生，即是寂滅性

依中觀的正見，^{〔一〕}「若」諸「法眾緣」和合而「生」起，那就是無自性的；

^{〔二〕}無自性的緣生，當體「是」本性空寂的「寂滅性」。

〔二〕 是故生生時，是二俱寂滅

寂滅性的緣生法，不應執有實在的自性法在生時生。所以^{〔一〕}「生」法與「生時」，「是」觀待的假名，

^{〔二〕}在緣起的無自性中，「二」者都是「寂滅」無生的。

寅二 破已有之生時生

卯一 約所生之生破〔一頌〕

若有未生法 說言有生者 此法先已有 更復何用生

一、總說

因緣生法，是釋尊的根本教義。^{〔一〕}外人雖不能正確的把握，也有他的根據，他是不能輕易放棄的。所以現在再破已有的在因緣和合時生。像說一切有系，主張未來具足一切法的，不過沒有遇到緣的時候不生起，因緣和合時就生起了。這近於因中有果論者。

^{〔二〕}性空論者說：^{〔1〕}凡是存在的，必是生起的，^{〔2〕}沒有生就不存在。¹⁴

¹⁴ 印順導師《中觀今論》p.85 ~ p.87：

更進一步來說與生滅有關係的有與無。「有」與「無」，依現代的術語說，即存在與不存在。此有

二、釋「若有未生法，說言有生者；此法先已有，更復何用生」

所以，^{〔一〕}^{〔1〕}說「有未生」的「法」，先已存在，一碰到緣就可以「有生」的話，

^{〔2〕}這未生的（所生）「法」既是「先已有」了，「更」要「用」（能生的）「生」做什麼呢？

^{〔二〕}因為^{〔1〕}生是使法從無到有的；^{〔2〕}既已有了，生就無用，那怎麼可說先有而後生呢？

卯二 約生之能生破〔二頌〕

^{〔1〕}若言生時生 是能有所生 ^{〔2〕}何得更有生 而能生是生

^{〔A〕}若謂更有生 生生則無窮 ^{〔B〕}離生生有生 法皆自能生

一、縱許而追問：釋「若言生時生，是能有所生；何得更有生，而能生是生？」

（一）縱許：釋「若言生時生，是能有所生」

假使說未生的法，在因緣和合的「生時生」，這法依不相應行的生而生，姑且說「是能有所生」的。

（二）追問：釋「何得更有生，而能生是生？」

但生相又從何而生？「何得更」另「有」一個「生」相「而能生」這個「生」？

二、追破

（一）更有生破：釋「若謂更有生，生生則無窮」

^{〔一〕}假定說：「更有」一個「生」，能生此生，

無與生滅，徹底的說，有著同一的意義。如緣起法說：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」。這可知有與生為一類，無與滅又是一類。

外道及一般人，每以為有即是實有，無即實無，即什麼都沒有了，這是極浮淺的見解。此一見解，即破壞因果相——和合與相續。佛法徹底反對這樣的見解，稱之為有見、無見。這有見、無見，佛法以生滅來否定它，代替它。一切法之所以有，所以無，不過是因緣和合與離散的推移；存在與不存在，不外乎諸法緣生緣滅的現象。即一切法為新新非故，息息流變的有為諸行，從不斷地生滅無常觀，吐棄了有即實有，無即實無；或有者不可無，無者不可有的邪見。

一類世間學者，以抽象的思想方法，以為宇宙根本的存在是有，與有相對的不存在是無；從有到無，從無到有，而後成轉化的生滅。這是以為先有無而後生滅的。依佛法，凡是有的，必然是生的，離卻因緣和合生，即不會是有的。因此，因中有果論者的「有而未生」，為佛法所破。

〈觀有無品〉說：「有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無」。這是說：依有法的變化趨於滅，滅即是無。離了有法的變異即沒有滅，離了滅即沒有無。若滅是存在的滅，不是存在的緣散而滅，那就是連無也無從說起。所以〈觀六情品〉說：「若使無有有，云何當有無」！這樣，有與生，滅與無，是有著同一的內容。生起就是有，滅去即是無。

一般人對於有與無，每落於靜止的觀察，所以都想像有與無約體性說，以生滅為約作用說。其實，體用如何可以割裂？佛法針對這點，以生滅為有無，如〈觀三相品〉說。中觀者深研生滅到達剎那生滅，所以發揮生滅即有無，確立動的宇宙觀。

但從念念生滅而觀相續的緣起，那麼有與生，無與滅，也不妨說有相對的前後性。如十二緣起支中說的「取緣有，有緣生」，即有在先而生在後；有即潛在，生即實現。滅了而後歸於無，也好像滅在先而無在後。但這都約緣起假名相續的意義說，否則會與外道說相混。

此生與滅，含攝了哲學上的存在與不存在，發生與消滅等命題。

〔二〕那麼「生」又從「生」，就「無窮」了！

〔二〕更無生破：釋「離生生有生，法皆自能生」

〔一〕假定說：「離生生」而能「有」本「生」，本生能生有為法，而自己能自生，不須另外的生法生；

〔二〕〔一〕生既可以自生，〔二〕一切「法」都是「自」己「能生」自己的，又何必要這能生的生相呢？

子三 有無門破

丑一 就體有無破〔一頌〕

〔一〕〔A〕有法不應生 〔B〕無亦不應生 〔C〕有無亦不生 〔二〕此義先已說

一、子三有無門破總說

〔一〕實有論者，〔一〕說有就是實有，〔二〕說無就是什麼都沒得。

〔二〕〔一〕現在就以外人的觀點，實有自體和自體都無，破斥他的生。

〔二〕其中，〔A〕先從有為法體的有無破；〔B〕再約有為的標相有無破。三有為相，是有為法的相，而〔a〕生、住是有相，〔b〕滅是無相。

二、釋「有法不應生，無亦不應生，有無亦不生；此義先已說」

所說的生，〔一〕是有實在的自體法而生？〔二〕還是沒有實在的自體法而生？〔三〕或者是亦有法亦無法而生？

〔一〕「有法」不應生

〔一〕假定「有」實在的自體「法」，就「不應」該「生」。

〔二〕為什麼呢？法既然已是實有的，何必還要生？

〔二〕「無」亦不應生

〔一〕假定沒有實在的自體法，〔一〕沒有就根本沒得；

〔二〕沒有，能生個什麼呢？所以說：「無亦不應生」。

〔二〕〔一〕常人以為〔A〕有了不生，這是可以說得過去的；〔B〕無，為什麼也不能生？

〔二〕要知道：〔A〕〔a〕生是因果相生，〔b〕果法既根本沒得，能生的因及緣，自然也都談不上。

〔B〕〔a〕因果必有能生所生，必有能所相及的作用。〔b〕現在果法既一切都無，不能有因果能所相及的關係。¹⁵

¹⁵ 印順導師《中觀今論》p.60 ~ p.63：

「緣起」為佛法最主要的術語。從經義的通貫生滅及不生滅，依學派間的種種異說，今總括為三點來說明：

一、相關的因待性：起是生起，緣是果法生起所因待的。約從緣所生起的果法說，即緣生；約從

^[3]所以^[A]有固不能生，^[B]無也不能生。

（三）「有無」亦不生

^[一]有無都不可生，

^[二]說亦「有」亦「無」，當然更是「不」可「生」的了。

（四）此義先已說

這詳細的意「義」，在前〈觀因緣品〉的「若果非有生，亦復非無生，亦非有無生」的頌中，「已」明白的「說」過了。

丑二 約相有無破〔一頌〕

^[1]若諸法滅時 是時不應生 ^[2]法若不滅者 終無有是事

一、總說

（一）以滅生相待，破生的不成

^[1]上面都是以生破生，^[2]現在以滅與生相待，破生的不成。

（二）審定

你所說的生，^[1]是在滅的時候生，^[2]還是不滅的時候生？

果起所因待的因緣說，即緣起。

^[1]薩婆多部等以緣起為因，也有他的見地。但他們關於緣起的解說，專作事相的辨析，考察無明等的自相、共相、因相、果相等，忽略了「此有故彼有，此生故彼生」的因待性，不免有所偏失！^[2]剋實的說：此有故彼有二句，是緣起的主要定義；無明緣行等，是緣起的必然序列，也是舉例以說明其內容。唯有在緣能起果中，把握緣起相關的因待性，才能深入緣起，以及悟入緣起法性的空寂。所以，緣起約因緣的生果作用說，但更重在為一切存在的因待性。

若用抽象的公式來說，緣起即是「此故彼」。此與彼，泛指因與果。彼之所以如此，不是自己如此的，是由於此法而如此的，此為彼所以如此的因待性，彼此間即構成因果系。例如推究如何而有觸——感覺，即知依於六入——引發心理作用的生理機構而有的；六入對於觸，有著此有彼可有，此無彼必無的必然關係，即成因果。

但緣起的含義極廣，不單是從緣而生起，也還是從緣而滅無，這又可以分為兩點說：（一）、如由惑造業，由業感果，這是相順相生的。如推究如何才能滅苦？這必須斷除苦果的因緣——惑，即須修戒定慧的對治道。此對治道能為斷惑的因緣，即相違相滅的。如《雜阿含》（五三經）說：「有因有緣世間集，有因有緣世間滅」。世間集，是由惑感苦，相順相生；世間滅，是由道斷惑，相違相滅的。這相生相滅，都是依於緣起的。（二）、一切法所以能有生，有法的可以無，生法的可以滅，^[1]不僅由於外在的違順因緣，^[2]而更由於內在的可有可無、可生可滅，此可有可無、可生可滅的可能性，即由於緣起。存在——有與生起的本身，即含有生者必滅，有必歸無的必然性。例如觸是依於六入而有而生的，那麼，觸即不離六入，沒有觸的獨存性。一旦作為因緣的六入，起了變化或失壞了，觸也不能不跟著變化及失壞。這即是說：凡是依緣而起的，此生起與存在的即必然要歸於滅無。所以佛說緣起，不但說「此有故彼有」的生起，而且說「此無故彼無」的還滅。依他而有而生，必依他而無而滅，這是深刻的指出緣起的內在特性。《阿含經》說：人是地水火風空識——六大和合而成的。但這性能不同的六大，一失均衡，即有病、老、死的現象，這即是具體的說明了由此而生，必由此而滅。所以緣起法有此二大定律：即相依相生的流轉律，又相反的有相依相滅的還滅律。依於緣起，成立生死，也即依之成立涅槃，佛法是何等善巧！

二、序列的必然性：…〔中略〕…

三、自性的空寂性：…〔下略〕…

二、論破

（一）破滅時生：釋「若諸法滅時，是時不應生」

〔^一〕假定是在「諸法滅」的「時」候有生，

〔^二〕〔¹〕正在滅「時」，實「不應」有「生」，

〔²〕因為〔^A〕生滅是相違的。〔^B〕滅時非生，生時非滅，滅是損害生的。

（二）破不滅時生：釋「法若不滅者，終無有是事」

假定說：在法不滅的時候生，〔^一〕這也不合道理。

〔^二〕〔¹〕一切有為法，〔^A〕是念念生滅，即生即滅的。〔^B〕生不離滅，沒有滅的生，是不會有的。¹⁶

〔²〕所以說：「法若不滅者，終無有是事」。

癸二 破住

子一 已未門破〔一頌〕

〔¹〕〔^A〕不住法不住 〔^B〕住法亦不住 〔^C〕住時亦不住 〔²〕無生云何住

一、總說

（一）結前起後

¹⁶ 印順導師《中觀今論》p.45 ~ p.48：

〔¹〕初章，為一根本而共同的錯誤的論證法。今舉「生」「滅」二名而論：「他有生可生，有滅可滅。有生可生，生不由滅；有滅可滅，滅不由生。生不由滅，生非滅生；有滅可滅，滅非生滅。生非滅生，即是自生；滅非生滅，即是自滅。自生即是實生，自滅即是實滅」。他，即是中觀者以外的一切。他們認為某一事理的存在，是有它的獨立存在性。如生，即不是由於滅、不離滅而有此「生」的，所以說他不由滅而生，不是待滅不離滅的生。這樣，即違反緣起的相依相待而有的真理，而成為反緣起的實有了。在三論師說的實生實滅，即是不合佛法的倒見。實體的生滅，即說明他的生滅反真理而不能成立了。〔²〕反之，中觀的正義，即中假義，論說的方法如此：「今無生可生，無滅可滅。無生可生，由滅故生；無滅可滅，由生故滅；由滅故生，生是滅生；由生故滅，滅是生滅。滅生即非生，生滅即非滅。非生非滅為中道，而生而滅為假名」。今，即是中觀者。〔^A〕無生可生，無滅可滅，即本著中觀的畢竟空義，否定有「生」「滅」的自性，也即是不執有實性的生滅。〔^B〕因此，生是由於滅、待於滅、不離滅的，是依於緣起法的相依相待而成立。即生的滅，即滅的生，即否定「生」「滅」的實性，契入非生非滅的空性——中道，因而成立「生」與「滅」為因緣的假名。初章與中假的要義，在指出外人與中觀者，對於一切的一切，有著根本上的認識不同，而成為方法與結論的不同。

如上所說的生滅，〔¹〕中觀宗徹底的確立，緣起法是即生即滅的，這是《阿含經》的根本論題——是生也是滅；相對性與內在的矛盾性，為緣起法的根本性質。然這在中觀以外的學者看來，是難得理解的。

〔²〕中觀以外的佛學者，以及一般人，他們以為：生是生起，滅是消滅；生既是生，即不是滅；滅既是滅，即不是生。生與滅，簡直是隔別無關的。佛說的「即生即滅」，是怎樣的困惱他們！

〔¹〕本來，這是世間普通的思维方式，和西洋三段論法的形式邏輯相同。如生是生非滅，滅是滅非生，這近於形式邏輯的同一律與矛盾律；不許生而可滅滅而即生的，即是排中律。這種含有根本錯誤的認識及其方法論，西洋的形式邏輯如此，印度的五分作法以及三支論法都如此，都不過是庸俗的淺見。〔²〕若依中觀的論理說：生是生，也可以是滅的；離了滅是不成其為生的。滅是滅，也是生，滅是由於生，離了生是不成其為滅的。這從無自性的緣起法，說明如幻的生滅。…〔下略〕…

^[1]上面已破三生的生，^[2]現在接著破住，也有三門。¹⁷

〔二〕 釋「不住法與住法」

^{〔一〕}^[1]不住法是未住法，^[2]住法是已住法；

^{〔二〕}^[1]前者是不安定不靜止的，^[2]後者是安定不動的靜止。

二、正破

〔一〕 破未住住：釋「不住法不住」

^{〔一〕}不安定不靜止的動相，說他是住，這當然不可以，

^{〔二〕}因為動靜是互相乖違的。所以說：「不住法不住」。

〔二〕 破已住住：釋「住法亦不住」

^{〔一〕}安定的不動的靜止，說他是住，這也不可以。

^{〔二〕}因為，住^[1]似乎是安定相，^[2]但他是從動到靜的，離卻從動到靜，就不能了解什麼是住。所以已「住」的「法」，也「不住」。

〔三〕 破住時（正住）住：釋「住時亦不住」

^{〔一〕}除了未住的法和已住的法，

^{〔二〕}更沒有住時，所以說：「住時」住也是「不」能「住」的。

〔四〕 破無生住：釋「無生云何住」

還有，^{〔一〕}住^[1]是從生發展來的一個階段，^[2]要有生才有住。

^{〔二〕}^[1]如上所說，生是不可得的；^[2]沒有生，那裡還談得上住呢？所以說：「無生云何住」？

子二 有無門破〔二頌〕

^[1]若諸法滅時 是則不應住 ^{[2]〔A〕}法若不滅者 終無有是事

^{〔B〕}所有一切法 皆是老死相 終不見有法 離老死有住

一、總說：以滅住相待而破住不成

^[1]前三時門破，用無生故無住的類例破；^[2]本門是以滅與住相待而破住的不成。

二、正破

^[1]是滅時住，^[2]還是不滅時住？

〔一〕 破滅時住：釋「若諸法滅時，是則不應住」

^{〔一〕}假定說：「諸法」正在「滅」的「時」候有住，這是不可以的。

^{〔二〕}因為一法中的滅、住二相（住是有，滅是無），是相違的，^[1]住就不滅，滅就非住。

^[2]滅是破壞住的，所以說「是則不應住」。

〔二〕 破不滅時住

¹⁷ 破生、住、滅，皆同有三門：已未門破、有無門破、自他門破。

1. 釋「法若不滅者，終無有是事」

〔一〕假定說：法不滅時住，這也有過。

〔二〕因為諸「法」「不」剎那「滅」，是「無有是事」的。

2. 釋「所有一切法，皆是老死相，終不見有法，離老死有住」

〔一〕「一切」有為「法」，〔1〕在有情分上，具有「老（異相）死（滅相）相」；〔2〕在眾多的無情分上，具有異滅相；〔3〕在整個器界分上，具有壞空相；法法都在不斷的演變過去的過程中，

〔二〕所以從來「不見有」一「法，離」了「老死」相而「有」安「住」的。

3. 結說

這可見不滅時住，是怎樣的錯誤了。

子三 自他門破〔一頌〕

〔1〕住〔A〕不自相住 〔B〕亦不異相住 〔2〕如生〔A〕不自生 〔B〕亦不異相生

一、審定：住相是自住或他住

〔一〕不論住相的能否使有為法住，

〔二〕現在問：住相〔1〕是本身能自有住力而住？〔2〕還是也像其他法一樣，要假藉其他的住力才能住？

二、正破

（一）釋「住不自相住，亦不異相住」

〔一〕〔1〕〔A〕假定說：住是自體能住的，〔B〕那法也就應該能自體住；〔2〕〔A〕法既不能自相住，〔B〕「住」自然也「不」能「自相住」的。

〔二〕〔1〕假定說：住的本身無力自住，要藉他住才能住，〔2〕那就住更要住，成無窮過。所以說：「亦不異相住」。

（二）釋「如生不自生，亦不異相生」

〔一〕這「如」上面說的「生不」能「自生」，也「不」由「異相生」的道理一樣。

〔二〕但〔1〕上面廣破，〔2〕這不過略略指破而已。

三、結說

〔一〕〔1〕住不自住，是破自住派的大眾系；〔2〕住不異相住，是破他住派的有部學者。

〔二〕〔1〕〔A〕以無窮過破他住派，他是不承認有過的，〔B〕他說：大住住小住，小住也可以住大住的。

〔2〕其實這不能免除過失；因為〔A〕小住〔a〕是由大住有的，〔b〕怎樣能夠住大住呢？〔B〕大住〔a〕是由小住有的，〔b〕怎麼反而住小住呢？

癸三 破滅

子一 已未門破〔一頌〕

〔1〕〔A〕法已滅不滅 〔B〕未滅亦不滅 〔C〕滅時亦不滅 〔2〕無生何有滅

一、結前起後

〔1-2〕生相與住相不成，〔3〕滅相也自然不成，所以從此以下，觀破滅相，也有三門。

18

二、正破

〔一〕釋「法已滅不滅，未滅亦不滅，滅時亦不滅」

1. 法已滅不滅

〔一〕假定說：這「法已」經「滅」了，

〔二〕既已滅了，滅的作用已息，流入過去，這當然「不」可再說有「滅」。

2. 未滅亦不滅

〔一〕假定說：法還「未」曾「滅」，

〔二〕〔1〕既沒有滅，就是滅相的作用未起，〔2〕既沒有滅相，自也「不」可說他是「滅」。

3. 滅時亦不滅

〔一〕離了未滅、已滅，

〔二〕又沒有滅時，所以說：「滅時」也「不」能成立有「滅」。

〔二〕釋「無生何有滅」

還有，〔一〕滅是生的反面，有生才有滅，

〔二〕〔1〕上面已詳細說到「無生」相可得，〔2〕這那裡還「有滅」呢？

三、結說

所以在三時中，求滅不可得，這實在是不言可喻的了。

子二 有無門破

丑一 約相有無破

寅一 以住相破滅〔一頌〕

〔1〕若法有住者 是則不應滅 〔2〕法若不住者 是亦不應滅

一、總說

這是以有相的住，觀察無相的滅。

二、正破

¹⁸ 破生、住、滅，皆同有三門：已未門破、有無門破、自他門破。

（一）破住有滅：釋「若法有住者，是則不應滅」

〔一〕假定說：這「法有」安定不動的「住」相，

〔二〕既然安住不動，自然是「不」會「滅」的。

（二）破不住有滅：釋「法若不住者，是亦不應滅」

〔一〕假定說：這「法」沒有安定「不」動的「住」相，這也「不應」該說他有「滅」。

〔二〕因為，〔一〕一切法〔A〕雖是即生即滅的，〔B〕但滅〔a〕是從有到無，從存在到非存在的，〔b〕他離了住相的存在，滅無也不能成立的。誰能離卻存在的住相，而想像滅無呢？

〔2〕所以佛法說，滅相是有為法，是緣起法離散的假相。

寅二 以滅相破滅〔一頌〕

〔1〕是法於是時 不於是時滅 〔2〕是法於異時 不於異時滅

一、總說

（一）直從滅相推破滅的不成

這是直從滅相的本身，推破自相滅的不成。

（二）審定

假定現在有這麼一法，你說這一法〔1〕就在這時候滅，〔2〕還是在另一時候滅？

二、正破

（一）破同時滅：釋「是法於是時，不於是時滅」

〔一〕如果說：這法在這個時候滅，這是絕對的矛盾不通。

〔二〕因為，〔1〕〔A〕一方面承認現在有這法的存在，〔B〕同時又說這法現在是滅無，〔2〕這豈不有有無同時的矛盾？所以說：「是法於是時，不於是時滅」。

（二）破異時滅：釋「是法於異時，不於異時滅」

〔一〕假定說：〔1〕現在是有，所以這時不滅，〔2〕要到下一剎那才滅，這也說不過去。

〔二〕怎麼呢？〔1〕這時，此法沒有滅；〔2〕異時，又沒有此法；沒有此法，已失卻了此法滅的意義，這那裡還能成其為滅呢？所以說：「是法於異時，不於異時滅」。

寅三 以生相破滅〔一頌〕

如一切諸法 生相不可得 以無生相故 即亦無滅相

一、總說：以生相不可得，例觀滅相不可得

這是以生相的不可得，例觀滅相的不可得。

二、正破：釋「如一切諸法，生相不可得；以無生相故，即亦無滅相」

（一）如一切諸法，生相不可得

〔一〕在「一切諸法」中，「生相」是「不可得」的。

〔一〕^{〔1〕}如〈觀因緣品〉，以自、他、共、無因四門觀生不可得等。¹⁹

〔2〕所以無有生相，成為佛法的根本大法。

〔二〕 以無生相故，即亦無滅相

〔一〕「以」一切法「無生相」，也就沒有「滅相」，

〔二〕無生，更有何可滅呢？

丑二 約體有無破〔二頌〕

〔一〕若法是有者 是即無有滅 不應於一法 而有有無相

〔二〕若法是无者 是則無有滅 譬如第二頭 無故不可斷

一、總說：約法體有無，破滅相不可得

這又約法體的有無，評破滅相不可得。

二、正破

〔一〕 破有體滅：釋「若法是有者，是即無有滅；不應於一法，而有有無相」

假定說：「法」體「是有」的，那就^{〔一〕}不能夠說「有滅」，因為實有法體的存在，就是常住，常住的東西怎樣說得上滅？

¹⁹ 印順導師《中觀論頌講記》p.59 ~ p.64：

凡是主張自性有的，就可以此四門觀察，不能離此四門又說有自性的生。四門中求生不得，就知一切自性有的不生了。所以這是能遍破一切的。…〔中略〕…

…〔中略〕…主張自性有的，都可用這四門觀察他的怎樣生起。一一門中觀察不到，就可知自性生不可得，所以說「是故知無生」。

反過來問中觀學者，諸法究竟有沒有生呢？有生是自生呢？他生呢？共生呢？還是無因生？敵者還不是可以用同樣的方法來破斥你。中觀者說：一切法是緣生，緣生是不屬前四生的，所以就免除了種種的過失。古代三論宗，從一切法無自性的觀念出發，說一切法唯是假名，不從自他等生。如長短相待，他的初章中假說：『無長可長，無短可短。無長可長，由短故長；無短可短，由長故短。由短故長，長不自長；由長故短，短不自短。不自長故非長，不自短故非短。非長非短，假說長短』。這意思是：從長短的相待相成中，理解無長短的自性（也叫做中）。唯其沒有長短自性，所以是假名的長短（也叫做假）。這無自性的長短，觀察他的自性有（如四生），雖畢竟清淨，一毫不可得；而假名的緣生宛然。他從緣起理解到無自性，在無自性上成立相待假（這叫成假中中後假）。這一觀察過程，是非常正確的。天台破他有他生過。照天台家的意思，一切法非自他等生，是不可思議的因緣生，即空即假即中的緣起，是不可思議的。在他的解說中，有『理具事造』說。台家的緣起說，是妙有論，與中觀的幻有論多少不同。西藏傳月稱的解說：諸法因緣生，就是無自性生，無自性生，所以是緣生。這無自性的因緣生，唯是觀待的假名，與三論宗的見地相近。

〔1〕常人直感中的一切，皆有自性相浮現在認識上。就是有一自成的，常爾的，獨存的感相。若因此主張自性有，以為是實有的，就可推究這自性有到底是怎樣生起的。這不是自生，就是他生，或者共生，無因生，不能離這四生更說有生。在四生中，得不到自性有法的可生，才知沒有這樣的生，就是無自性生。〔2〕有中觀正見的學者，解了一切法的無自性生，是如幻如化的緣生。一切法本沒有獨立的自性，是種種因緣的和合生。如鏡中像，不能說是從玻璃生，面生，光生，空間生；尋求像的自性，永不能得，而在種種條件的和合下，就有此假像。生也不見有一自性的像從那裡來，滅也不見有一自性的像到那裡去。這如幻的緣生，不以為他是真實的，所以不應該作四門觀察，四門觀察是觀察真實的；而世諦假名，是不為勝義觀所得的。因為外道小乘都執有實在的自體，所以用四門破除自性生，而無性的緣生，不能與四生混濫的。

〔二〕同時，〔1〕在「一法」當中，不能夠說「有有無」的二「相」。〔2〕如光與黑闇不能同時存在；他是光明的，就不能夠說有闇相一樣。

〔二〕破無體滅：釋「若法是無者，是則無有滅；譬如第二頭，無故不可斷」

假定說：「法」體「是無」有的，那也「無有滅」相可說。因為滅是有的否定，〔1〕如法體根本就沒有，那也說不上滅不滅了。〔2〕「譬如第二頭」，根本是「無」的，所以就「不可斷」。

三、結說

這樣，法體實有或實無，滅相都不能成立。

子三 自他門破〔一頌〕

〔1〕法〔A〕不自相滅 〔B〕他相亦不滅 〔2〕如〔A〕自相不生 〔B〕他相亦不生

一、總說

本頌對照自他門的破生破住，已大體可明了。

二、正破

〔一〕直破：釋「法不自相滅，他相亦不滅」

上半頌，〔1〕從滅相的〔1〕「不」能「自」「滅」；〔2〕與另一「他相」（滅滅）也「不」能「滅」，〔2〕直接的破斥自性的滅相。

〔二〕例破：釋「如自相不生，他相亦不生」

〔1〕下半頌，例破：〔1〕「如自相不生，他相亦不生」，〔2〕可知滅相也不能自滅他滅。

〔2〕進一步說，滅相待生相而成立，〔1〕如生相是如此的不生，〔2〕那裡還有滅相可成立呢！

三、結說

凡自他門破生的一切論式，都可以照樣的破滅，此處不再廣說。

辛二 結一切法不成〔一頌〕

〔1〕生住滅不成 故無有有為 〔2〕有為法無故 何得有無為

一、結有為法不成：釋「生住滅不成，故無有有為」

〔1〕「生住滅」三相，是有為法的標相。是有為，必有此三者；離卻三相，就無法明了他是有為法。

〔2〕所以，從上來詳細觀察，三相既然「不成」，也就「無有有為」法可得了。

二、結無為法不成：釋「有為法無故，何得有無為」

下半頌，進破無為法。

〔1〕無為法的定義，是「不生不住不滅」。

〔2〕〔1〕有人不了解佛說無為法的真義，〔A〕成立種種的無為法，如擇滅、非擇滅等。〔B〕以

為在**有為法**以外，另有**無為法體**的存在。

^[2]不知道佛說**無為**，是不離**有為**的，待**有為**而說**無為**的。

^[A]指出**有為法**的^[a]如幻不實，生無所來，滅無所至；^[b]以此實生實住實滅的不可得，從否定邊，稱之為**不生不住不滅**。

^[B]或是指他的**本來性空**；或是指**體悟不生（擇滅）**；這^[a]是開顯**緣起空義**的，^[b]何嘗以為有**真實的不生不滅的無為**呢？

^[三]所以^[1]如能了解「**有為**」三相的「**無**」性不可得，^[2]即可悟入「**無為**」法空了。

三、特論：二既不成，何得有不二

^[一]有些經中，因學者妄執離**有為**虛誑的**無為**真實，所以說**有為**，**無為**，非**有為無為**的**不二**。

^[二]^[1]理解教意的，知道佛法還是如此，與專說**有為無為**的同一意趣。

^[2]那些守語作解的人，就堅決的執著：^[A]**無為法**不究竟，^[B]**非有為無為**的**不二中道**，才是究竟的真實。

^[三]我們引申論主的意趣，應當告訴他：二既不成，何得有不二呀！

庚二 顯三相之正義成〔一頌〕

如幻亦如夢 如乾闥婆城 所說生住滅 其相亦如是

一、總說：三相是勝義性空，世俗假有

^[一]^[1]上面廣顯三相的不可得；然而三相的不可得，是勝義自性空，^[2]從世俗諦假名的立場，不能不有。

^[二]^[1]^[A]說他**無**是破壞世俗，^[B]說他不空是破壞勝義。

^[2]進一步說，俗破真也不成，真壞俗也不立，二諦都失壞了，這是佛法中的癡人。

^[三]所以，^[1]上顯**真空**，^[2]此一頌^[A]要說明**俗有**；^[B]也是遮破破壞世俗的方廣道人。

二、詳論

（一）總釋「如幻亦如夢，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是」

^[一]頌義很簡要，^[1]舉三種譬喻，「如幻」、「如夢」、「如乾闥婆城」，^[2]說明「生住滅」三「相」，也是「如是」的。

^[二]^[1]**幻**是類於魔術師的變幻，依某些東西，加以某種方法，現起另一種形態，誑惑人的耳目。

^[2]**夢**是睡著了，心識失卻統攝力，種種記憶雜亂的浮現，覺到他如何如何。

^[3]**乾闥婆城**，即是海市蜃樓，空中樓閣。

（二）詳論：譬喻所喻的法

1. 外人對譬喻的意見

這三者，^{〔一〕}如依一分聲聞學者的意見，這^{〔1〕}是譬喻無常無我的，^{〔2〕}不是說空。

^{〔二〕}如依一分大乘學者的意見，這是譬喻一切境界是唯心所現的。

2. 本論譬喻的真義：自性不可得，而假相分明不亂——自性本空，假名可有

^{〔一〕}現在^{〔1〕}都不是，^{〔2〕}是直顯一切法（本頌指三相）的自性空的。

^{〔二〕}《大智度論》說：『幻相法爾，雖無根本而可聞見』。

^{〔1〕}如幻成的牛馬，^{〔A〕}牛馬是實無的；^{〔B〕}但他都很像牛馬，觀者也必然的見牛見馬。法相不亂，決不因他的無實而可以指東話西的。

^{〔2〕}他^{〔A〕}雖現起牛相馬相，欺惑人的耳目，^{〔B〕}但加以考察，他實在並無此牛此馬的存在。

^{〔三〕}^{〔1〕}^{〔A〕}自性不可得，^{〔B〕}而假相分明不亂，即簡要的指出這譬喻的意義。

^{〔2〕}幻，^{〔A〕}譬喻假名可有，^{〔B〕}也就譬喻自性本空。²⁰

²⁰ 印順導師《空之探究》〈第四章 龍樹——中道緣起與假名空性之統一〉p.261 ~ p.265：

八 如幻——即空即假之緣起

^{〔一〕}『中論』在論破異執後，每舉譬喻來說明，譬喻是佛法教化的一種方便。『摩訶般若經』中，說幻等十喻(39.001)。「中論」依『般若經』，說幻、化等譬喻，是為了表示一切法是空無自性的，如卷四（大正三〇·三一中）說：

「色、聲、香、味、觸，及法體六種，皆空如炎、夢，如乾闥婆城。如是六種中，何有淨、不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像」。

色等六塵，可總攝眾生所知的一切法。在眾生心境中，這一切似乎確實如此，其實是虛誑顛倒，而並非真是那樣的。這是被譬喻為如陽燄，如夢等的意趣；**這些譬喻，是譬喻一切法空的。**

^{〔二〕}^{〔1〕}在無始慣習的意識中，雖多少知道虛假不實，而總覺得「假必依實」，「依實立假」。對這些譬喻，也會這樣的解說，如幻化就分別為二，幻化者與幻化事。以為幻化事，當然是虛假不實的，而能幻化的幻化者，不能說是沒有的。所以對幻化喻，就解說為幻化事——境相是空無有實的，能幻者——心識是不空的。

^{〔2〕}『般若經』與龍樹，卻不是這樣解說的，如『中論』卷三（大正三〇·二三中——下）說：

「如世尊神通，所作變化人；如是變化人，復變作化人。如初變化人，是名為作者；變化人所作，是則名為業。諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻與夢，如炎亦如響」。

從變化人再起變化人的譬喻，只是為了說明，能幻化者與所幻化事，一切都是幻化那樣。幻化等譬喻，是譬喻眾緣所生法的；一切法是緣起的，所以一切如幻化——一切皆空。

^{〔三〕}空是無自性的，也是假名有的，所以一切法如幻化等，不但是譬喻空的，也譬喻世俗有。『大智度論』卷六（大正二五·一〇一下、一〇五下）說：

「是十喻，為解空法故。……諸法相雖空，亦有分別可見、不可見。譬如幻化象、馬及種種諸物，雖知無實，然色可見、聲可聞，與六情相對，不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見、可聞，不相錯亂」。

「諸法雖空而有分別，有難解空，有易解空。今以（幻化等）易解空，喻（根、境、識等）難解空。……有人知十喻（是）誑惑耳目法，不知諸法空故，以此（十喻）喻諸法。若有人於十譬喻中，心著不解，種種難論，以此為有；是十譬喻不為其用，應更為說餘法門」。

幻化等譬喻，表示一切法是無自性空的，然在世俗諦中，可見、可聞，是不會錯亂的。世俗法中，因果、善惡、邪正，是歷然不亂的，不壞世間法相。

在世間所知中，知道有些是空無有實的，如幻化等；但有些卻不容易知道是空的，所以說易解空——十喻，比喻難解的虛偽不實。譬喻，應該理解說譬喻者的意趣所在！所以對那些以為沒有幻事而有幻者，沒有夢境而有夢心；有的以為夢境也是有的，不過錯亂而已。不能理會說譬喻者的用心，專在語

（三）特論：以此譬喻唯心，實是違反世俗

※一切皆在根境識和合下幻現，可與心有關而決非唯心

[一]⁽¹⁾ 以此等譬喻為譬喻無常的，姑且不論。

[2] 以此譬喻唯心，實是違反世俗。

[A] 如**乾闥婆城**，^(a)決不是我們心中的產物。^(b)或在海邊，或在沙漠中，因空氣光線等關係，遠方的人物，在眼前影現出來；使我們見人見城。這有物理的因素在內，豈純是自己心識的妄現。

[B] 又如**夢**，^(a)有過去的經驗，或者可說熏習於自心；^(b)然而睡眠者身體上的感覺，或太餓，或太飽，覺熱，覺冷，還有外來的音聲、香氣等，無一不引發此夢境，也決非自心，或過去的經驗而已。

[C] 至於**幻**^(a)有幻者，有幻所依的東西，有幻者的方術，^(b)必在種種因緣和合下，才有此幻象。

[三] 以**性空者**看來，⁽¹⁾[A]一切皆在根境識三者和合的情況下幻現；^(B)他^(a)與心可以有關係，^(b)但決不能說唯心。

[2]^(A)從**世俗諦**說，一色一心，假名如幻；^(B)從**勝義**說，一色一心，無不性空。

三、結說

依上面解說，^(一)[1]三相如幻，⁽²⁾也決非否定三相假有。

[二]⁽¹⁾一切法是**性空的**，⁽²⁾所以是^(A)**無常的**；^(B)**假名如幻，即生即住即滅**。

[三]⁽¹⁾自性不可得，因為非自性有，⁽²⁾是**緣起的**，所以^(A)**三相同時而前後的特性不失**。

[B] **不即不離，一切成立**。

文上辨析問難，譬喻也就無用了！

…〔中略〕…

佛為引導眾生，依二諦說法，說此說彼——生死與涅槃，有為與無為，緣起與空性。其實，即有為為無為，即生死為涅槃，即緣起為空性。『中論』所說，只此無自性的如幻緣起，即是空性，即是假名，為般若法門的究竟說。