

第六章 八 不

第二節 不

（pp.95-111）

釋厚觀（2014. 2.22）

壹、以八不總破一切法執，而通達諸法實相（pp.94-95）

八不所不的八事四對¹，是一切法最一般的普遍特性。龍樹總舉此八事四對而各加一「不」字以否定之，雖只是不此八事，實已總不了一切法。²

八事四對，為一切法的基本通性；八者既皆不可得，即一切法不可得，從此即可通達諸法畢竟空的實相。

青目說：論主以此不生亦不滅的「二偈讚佛已，則已略說第一義」³。第一義是聖者所體證的境界，即一切法的真相、本性。

他又說：「法雖無量，略說八事，則為總破一切法。」⁴他以破一切法盡顯第一義，解說此八不的。

貳、青目論師從「理」與「事」說明八不（pp.95-96）

（壹）約「理」說八不（p.95）

然青目的解說八不，分為兩段：

¹ 八事四對：生、滅，常、斷，一、異，來、去。

² （1）參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.51-52：

「不生、不滅，不常、不斷，不一、不異，不來、不去」這八者（《大智度論》加上因果為十），包含了世間的根本而最普遍的法則，即是現起，時間，空間，運動四義，為一法所必備的。因為，存在者必是現起的，必有時間性，空間性，又必有運動，所以，這四者，實在總攝了一切。如執有真實自性的八法（四對），就不能理解說明世間的實相，所以一一的給以否定說：不生、不滅，不常、不斷，不一、不異，不來、不出。八不可以作多種不同的觀察，綜合這八不，可以破一切戲論；就是單說一句不生或不常，如能正確的理解，也可破一切。可以說，一一不中，遍破一切法。

（2）萬金川，《中觀思想講錄》，p.76：

在早期的《中論》注釋傳統裡，「八不」中的每一「不」，不論是「不生」或是「不滅」，在意義上都是為了要否定某種邪見的，當然邪見豈止八種而已，如《六十二見經》便提到了佛陀時代的許多外道，他們的理論可謂是千奇百怪，而佛陀便以「緣起正見」一一加以評破。從早期註解家的觀點來看，他們認為龍樹正是承繼此一傳統而撰寫《中論》一書，所以「皈敬偈」中的「八不」雖略，但卻可以總破一切戲論。

³ 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（青目釋）：

「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」

能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」

以此二偈讚佛，則已略說第一義。（大正 30，1c8-12）

⁴ 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（青目釋）：

問曰：諸法無量，何故但以此八事破？

答曰：法雖無量，略說八事，則為總破一切法。（大正 30，1c12-14）

一、專就破生滅、斷常、一異、來去的執著以顯第一義，是約理說的。如法的實生既不可得，滅也就不可得了，無生那裡會有滅呢？生滅既不可得，斷常、一異、來去也就不可得了。⁵

（貳）舉「事例」以說明八不（p.95）

二、舉事例以說明八不：

一、不生不滅（p.95）

如穀，離從前的穀種，並沒有今穀新生，故不生；

而穀從無始來，還有現穀可得，故不滅。

二、不常不斷（p.95）

雖然穀是不生不滅的，以後後非前前，故不常；

年年相續有穀，故不斷。

三、不一不異（pp.95-96）

由穀生芽、長葉、揚花⁶、結實⁷，即不一；

然穀芽、穀葉、穀花、穀實，而非麥芽、麥葉、麥花、麥實，也不可說是完全別異的。

四、不來不出（p.96）

穀不自他處而來，

亦不從自體而出，即不來不出。⁸

（叁）青目的八不義，即俗顯真（p.96）

這可見青目的八不義，是即俗顯真的。古三論師以青目此兩段文：前者是依理說的，後者是據事說的。因為八不非僅是抽象的，即在一一的事上以顯出八不。青目的舉穀為例，即是就世俗諦以明第一義的好例。

叁、八不與二諦（pp.96-99）

（壹）八不是「專約第一義諦說」，或「通約二諦說」（pp.96-97）

一、古三論師認為「青目釋」之「八不」是「約中道第一義說」（p.96）

古代三論師以為二諦皆應說不生不滅等的，⁹那麼青目為何說不生等為明第一義諦呢？

⁵ 參見《中論》卷1〈1觀因緣品〉（青目釋）（大正30，1c14-2a8）。

⁶ 揚花：水稻、小麥、高粱等作物開花時，柱頭伸出，花粉飛散，稱揚花。（《漢語大詞典》（六），p.751）

⁷ 結實：1.結出果實或種子。（《漢語大詞典》（九），p.810）

⁸ 參見《中論》卷1〈1觀因緣品〉（青目釋）（大正30，2a8-b4）。

⁹ （1）隋·吉藏《中觀論疏》卷2：

復有人言：不生不滅明真諦義，不常不斷等六明世諦義。今謂：若得意者此亦無妨。然今八不通具二諦。如《瓔珞經》說之，故亦不同此釋。（大正42，32c5-8）

（2）《菩薩瓔珞本業經》卷2：

二諦義者，不一亦不二，不常亦不斷，不來亦不去，不生亦不滅。而二相即聖智無二，無

古師說：青目所說的第一義，是指「中道第一義」說的，¹⁰但此義極為難知！

二、清辨論師：分為二說 (p.96)

（一）生滅與「一異」約第一義諦說，「斷常」約世俗諦說，「來去」約二諦說 (p.96)

清辨釋也分為二說：一、如說：「彼起滅、一異，第一義遮¹¹；彼斷常者，世俗中遮；彼來去者，或言俱遮。」¹²

這是說：「生滅」與「一異」，是約第一義諦而說為不的；「斷常」，即約世俗諦而說不的；「來去」，二諦中都不可得。

這種說法，也有它相當的意義。因為佛說緣起法是不斷不常的，緣起法是約世諦安立，所以世俗緣起法是不斷不常的，即此而顯生死相續的流轉，故清辨說不斷不常約世俗諦說。

（二）八不都約第一義諦說 (pp.96-97)

二、又說：「或有說言：如是一切第一義遮。」¹³這以為八不都約第一義諦的見地說，因為在第一義空中，生滅、斷常、一異、來去都是不可得的。

三、清辨論師之第二說與青目說相同 (p.97)

清辨釋曾引到此二家的說法，第二說即與青目說同一。

（貳）八不以第一義諦為根本，通達真俗皆是不生不滅才是八不的究竟圓滿義 (pp.97-98)

一、中國古三論師立二諦並觀的「中道第一義」 (p. 97)

（一）真諦的第一義、世俗的第一義、二諦並觀之中道第一義 (p. 97)

約「第一義」以說明不生不滅等八不，當然是正確的，然僅此不能圓滿的了達八不。

中國古三論師，即不許此說為能見龍樹的本義，以為此「第一義」是約「中道第一義」說的。

三論師此說，著眼於中道，即真俗相即不離的立場，但這同基於第一義（聖者境地）的特色而成立。

如以般若慧體證法法無自性的畢竟空，這是真諦（即第一義）的第一義；

從體見空性而通達一切法是不生不滅的如幻如化，這是世俗的第一義。

若二諦並觀，此即中道的第一義了。

二故是諸佛菩薩智母。佛子！十方無極剎土諸佛，皆亦如是說。吾今為是大眾略說明《瓔珞經》中二諦要義。（大正 24，1018c2-7）

¹⁰ 隋·吉藏《中觀論疏》卷3：

師又云：此非世諦之第一義，乃是中道第一義耳。故《仁王經》云：「有諦、無諦、中道第一義諦。」所以明中道第一義者，雖牒八不明二諦，為欲開不二道。若不為開不二之道，諸佛終不說於二道。以道未曾真俗故名為第一。（大正 42，34c23-28）

¹¹ 遮(止):2.謂一物體處在另一物體的某一方位，使後者不顯露。（《漢語大詞典》（十），p.1153）

¹² 《般若燈論釋》卷1〈1觀緣品〉（大正 30，51c23-25）。

¹³ 《般若燈論釋》卷1〈1觀緣品〉（大正 30，51c25）。

（二）依諸法自性不可得，了知諸法是如幻緣生；也依如幻緣生法，通達自性不可得（p.97）

這都從第一義空透出，都是從自性不可得中開顯出來的事理實相。

依諸法的自性不可得，所以了知諸法是如幻緣生的；

也必須依此如幻緣生法，才能通達自性不可得。

二、月稱論師之說法：空不礙緣起，緣起無自性即是空（p.97）

月稱等也這樣說：如說空，唯為尋求自性，不能說「自性空而可以破緣起諸法」，但「緣起法」不能說「不空」。¹⁴緣起即是無自性的緣起，所以也**即是空**。

若說「性空為空，而緣起不空」，即是未能了解不生不滅等的深義。

三、印順法師之結論（pp.97-98）

所以八不的緣起，可簡括的說：以**勝義自性空為根本**，即以第一義而說八不；勝義不離世俗一切法，即一切法而顯，所以**通達真俗皆是不生不滅的**，這才是八不的究竟圓滿義。

（叁）中國古三論師以三種方言解說八不二諦（pp.98-99）

一、總標（p.98）

中國古三論師，如嘉祥大師，於八不的解說，曾提出三種方言¹⁵，即以三種說明的方式來顯示八不。今約取其義（不依其文），略為說明：

二、別釋（pp.98-99）

（一）世諦遮性，真諦遮假：「空假名」（p.98）

一、世諦遮性，真諦遮假。

如說：世俗諦中，假生不生，假滅不滅；勝義諦中，也假生不生，假滅不滅。

世俗與勝義雖都說為假生不生、假滅不滅，而含義不同。世俗諦中為破外道等的「自

¹⁴（1）宗喀巴著，法尊譯，《菩提道次第廣論》卷17（福智之聲出版社，民國81年10月修訂版，p.417）：

故具慧者應於了義經，及中觀等清淨釋論所說空義即緣起義，中觀智者所有勝法，尤於佛護論師、月稱論師，無餘盡解聖者父子所有密意，最微細處，謂依緣起，於無自性生定解法，及性空法現為因果之理，當生定解，他莫能轉。

（2）月稱造，法尊譯，《入中論》卷2（圓光寺印經會，民國80年12月，pp.115-116）：

《中論》亦云：「若法從緣生，非即彼緣性，亦非異緣性，故非斷非常。」

所云全無少法自性由因緣生，決定應許此義。若不爾者，頌曰：「若謂自相依緣生，謗彼即壞諸法故，空性應是壞法因，然此非理故無性。」若謂色受等法各有自相、自性、自體，是由因緣生故，則修觀行者見諸法性空，了達一切法皆無自性時，應是毀謗生之自性而證空性。

¹⁵（1）參見吉藏撰《中觀論疏》卷1本（大正42，10c6-12a17），吉藏撰《大乘玄論》卷1（大正45，19c13-20b19）。

（2）唐·元康撰《肇論疏》卷上：「而言方言者，隨方之言，說教以遣其惑也。」（大正45，169c9-10）

性生滅」，**勝義諦**中即破「假生假滅」，此即近於「空假名」¹⁶師的思想。

（二）世諦遮性，真諦泯假：「不空假名」（p.98）

二、世諦遮性，真諦泯¹⁷假。

世諦說不生，這是破性生的。前一方言的破假，依此說：因緣假法如何可破？說破假，不過外人執假為定有，執假成病，所以破斥他，其實假是不破的。那麼，**勝義諦**中，假生不生，假滅不滅，是即於一切法的假生假滅而泯寂無相，不是撥無因緣的生滅。

如偏取此解，即是「不空假名」¹⁸師的思想，和唯識宗的**泯相證性**¹⁹、依他起不空也相近。

（三）世諦以假遮性，真諦即假為如：「假名空」之正義（pp.98-99）

三、世諦以假遮性，真諦即假為如。²⁰

如說：**世俗諦**中，不自性生，不自性滅，而成其假生假滅。

勝義諦中，即此無自性生滅的假生假滅，而成第一義的不生不滅。

此即顯示假生假滅，是由於自性生滅的不可得；以自性生滅不可得，所以假生假滅。說此世諦的假生假滅，即是第一義的不生不滅，非是離假生假滅而別有不生不滅。以無自性的，所以假生假滅即為勝義的不生不滅。

此第三種方言，能雙貫前兩種方言而超越它，即「**假名空**」²¹者的正義。

但說此三種方言，以一、二的兩種方言，纔顯出第三種方言的究竟；前二雖不徹底，也是一途²²的方便。

（肆）小結：解說八不，以第一義諦為根本，以通明二諦為究竟（p.99）

這三種方言：一、雙遮性假，二、遮性泯假，三、即假為如，為說明八不的主要方法。總之，古人解此八不義，有專約第一義諦說、通二諦說的不同。

¹⁶ 參見印順法師，《中觀今論》，pp.182-183。

¹⁷ 泯（ㄇㄧㄣˇ）：1.消滅，消失，消除。（《漢語大詞典》（五），p.1110）

¹⁸ 參見印順法師，《中觀今論》，p.182。

¹⁹ 參見印順法師，《以佛法研究佛法》，p.283：「唯識學者，始終從能所、性相差別論的立場說：遣遍計執性，泯依他起性，而顯的圓成實性，是『唯識性』；是唯識的性，並不就是識。」

²⁰ 隋·吉藏《中觀論疏》卷1〈1因緣品〉：

師又一時方言云：「**世諦即假生假滅，假生不生，假滅不滅，不生不滅為世諦中道。非不生非不滅為真諦中道。二諦合明中道者，非生滅非不生滅，則是合明中道也。**」（大正42，11c21-25）

²¹ 參見印順法師，《中觀今論》，p.183：

三論宗的正義是**假名空**，簡說為假空。緣起是假有法，假有即非真實性的，非真實有即是空。假名宛然現處，無自性即是空，不是無緣起假名的，此與空假名不同。空是即假名的，非離假名而別觀空，即假名非實有名空，故又與不空假名不同。《大乘玄論》說：「假空者，雖空而宛然假，雖假而宛然空，空有無礙。」如此方可說為中道，古三論師取此為正義。

²² 途：2.途徑，路子。（《漢語大詞典》（十），p.912）

這應以說第一義諦者為根本，以通明二諦者為究竟。

肆、依緣起生滅，洗除斷常、一異、去來等自性執，而契入涅槃之不生不滅（pp.99-100）

（壹）佛說緣起的生滅，能遮除妄執，而契入涅槃的不生不滅（pp.99-100）

更從淺顯處說：依佛的本義，緣起生滅，是約世諦安立的；以此空去妄執的斷常、一異、去來，即勝義的畢竟空。此為佛與外道對辯，否定外道的斷常、一異、去來，而顯示佛法出勝²³外道之說。

外道所計執的，即佛法中常說的十四不可記²⁴，即是執斷、執常、執一、執異等。

佛為說緣起的生滅，即洗除斷常、一異、去來等的自性執。遮除此等妄執而顯示的緣起的生滅，即能隨順空義而契入涅槃的不生不滅。

約有為虛妄，遮除妄執而契證無為，與中觀師所說的並沒有甚麼不同，但不須中觀師所說的八不。

（貳）龍樹窺見釋尊的緣起深義，總攝為八不，以彰顯佛法深義（p.100）

這在《中論》也還保存此古意，如〈18 觀法品〉說：「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。」²⁵諸法從因緣生，非是無因生，從此遮除斷常、一異等過，即名實相。

論又說：「不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。」²⁶

這即是說：世尊的妙法甘露——緣起（生滅），即能遮眾生妄執的斷常、一異。世尊教

²³（1）出：10.高出，超出。（《漢語大詞典》（二），p.472）

（2）勝：2.勝過，超過。（《漢語大詞典》（六），p.1334）

²⁴《大智度論》卷2〈1序品〉：

問曰：「十四難不答故，知非一切智人。何等十四難？⁽¹⁾世界及我常，⁽²⁾世界及我無常，⁽³⁾世界及我亦有常亦無常，⁽⁴⁾世界及我亦非有常亦非無常，⁽⁵⁾世界及我有邊，⁽⁶⁾無邊，⁽⁷⁾亦有邊亦無邊，⁽⁸⁾亦非有邊亦非無邊，⁽⁹⁾死後有神去後世，⁽¹⁰⁾無神去後世，⁽¹¹⁾亦有神去亦無神去，⁽¹²⁾死後亦非有神去亦非無神去後世，⁽¹³⁾是身是神，⁽¹⁴⁾身異神異。」

答曰：「此事無實故不答。諸法有常，無此理；諸法斷，亦無此理；以是故，佛不答。譬如人問搗牛角得幾升乳，是為非問，不應答。」（大正 25，74c8-19）

²⁵（1）《中論》卷3〈18 觀法品〉（大正 30，24a9-10）。

（2）參見印順法師，《中觀論頌講記》，p.338：

諸法是從因「緣」所「生」的。緣與緣所生的果法，有因果能所。因有因相，果有果相，果是「不即」是因的。但果是因的果，也非絕對的差別，所以又是「不異因」的。不一不異，就是因果各有他的特相，而又離因無果，離果無因的。因果關涉的不一不異，即「名」為「實相」。緣起幻相，確實如此解。因為因果的不一不異，所以一切法在因果相續的新新生滅中，如流水燈炎，即是「不斷亦不常」的。因不即是果，所以不常；果不離於因，所以不斷。

²⁶（1）《中論》卷3〈18 觀法品〉（大正 30，24a11-12）。

（2）參見印順法師，《中觀論頌講記》，p.339：

「不一」「不異」，「不常」「不斷」的實相，就是即俗而真的緣起中道。如有修行者通達了，那就可以滅諸煩惱戲論，得解脫生死的涅槃了。所以，此緣起的實相，即「諸」佛「世尊教化」聲聞弟子、菩薩弟子的妙「甘露味」。甘露味，是譬喻涅槃解脫味的。

化的甘露味，能遮外道的情執，契合於甚深義——《阿含經》即說緣起是甚深的，決非取相的學者所知。

佛弟子依自己所體驗到的，窺見釋尊緣起的根本深義，與適應時代的偏執，所以廣說法空。今龍樹即總攝為八不，以彰顯佛法深義。

伍、不生不滅 (pp.100-104)

(壹) 依緣起無自性，破生滅之自性執 (pp.100-101)

八不所不的八不四事，已如上說。²⁷不的根據，即依緣起法而通達自性不可得。如生滅，〈21 觀成壞品〉云：「若謂以現見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅。」²⁸現見，不但是世俗的眼見，更是外道們由定心直覺到的。若以為定中親證法有生滅，這不是真悟，而反是愚癡妄計。因為諸法的自性不可得，更何可說法生法滅？如〈觀業品〉中說：「諸業本不生，以無定性故；諸業亦不滅，以其不生故。」²⁹詳此，可知諸法的不生不滅等，即因諸法之本無自性而說。

(貳) 論「不生」 (pp.101-104)

一、總標：龍樹從兩方面破「生」 (p.101)

²⁷ 參見印順法師，《中觀今論》，第6章〈八不〉，第1節〈八不四對之解說〉，pp.83-94。

²⁸ (1)《中論》卷3〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

若謂以眼*見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅。

若謂以眼見有生滅者，云何以言說破？是事不然。何以故？眼見生滅者，則是愚癡顛倒故。見諸法性空無決定，如幻如夢。但凡夫先世顛倒因緣得此眼，今世憶想分別因緣故，言眼見生滅。第一義中實無生滅。(大正 30，28b19-26)

*眼=現【宋】【元】【明】。(大正 30，28d，n.8)

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，p.380：

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。

²⁹ (1)《中論》卷3〈17 觀業品〉(大正 30，22c29-23a1)。

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.297-298：

這是從否定自性而顯示緣起的業相。行業不失，確是釋尊所說的。他一方面是剎那滅的，一方面又是能感果不失的。……依性空正義說，業是緣起幻化的，因緣和合時，似有業的現象生起，但究其實，是沒有實在自性的。既不從何處來，也不從無中生起一實在性。一切「諸業本」就「不生」，不生非沒有緣生，是說「無」有他的決「定」的自「性」，沒有自性生。一切「諸業」也本來「不滅」，不滅即不失。他所以不滅，是因為本來「不生」。我們所見到的業相生滅，這是因果現象的起滅，不是有一實在性的業在起滅；沒有實在的業性生滅，唯是如幻如化的業相，依因緣的和合離散而幻起幻滅。如幻生滅，不可以追求他的自性，他不是實有的常在，是因緣關係的幻在，幻用是不無的。此如幻的業用，在沒有感果之前不失；感果以後，如幻的業用滅，而不可說某一實在法消滅，所以說『滅無所至』。諸業不生，無定性空，雖空無自性，但緣起的業力，於百千劫不亡，所以又不斷。不是實有常住故不斷，是無性從緣故不斷。行業不失滅，可以建立如幻緣起的業果聯繫。

龍樹論中偏重破生，「生」破，「滅」當然也不成立。

龍樹破生，是從兩方面而徵破的：

一、推究他如何而生？

二、佛說法生，學者不解佛意，以為「法」是一物，另有名為「生」者，以為「生」能生彼法。這如薩婆多部的不相應行的生滅實法，《中論》的〈觀三相品〉³⁰即廣破此執。

二、別釋 (pp.101-104)

(一) 破四生 (pp.101-102)

1、一切法的生起，不出有因生、無因生 (p.101)

推究法的如何生起？不外有因生與無因生，如論中說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」³¹自生、他生、共生，這是計有因生；無因，即計無

³⁰ 參見《中論》卷2〈7觀三相品〉(大正30, 9a6-12b4)。

³¹ (1)《中論》卷1〈1觀因緣品〉(青目釋)：

諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。

(1) **不自生者**，萬物無有從自體生，必待眾因。復次，

(A) 若從自體生，則一法有二體：一謂生，二謂生者。

(B) 若離餘因從自體生者，則無因無緣。

(C) 又生更有生，生則無窮。

(2) **自無故他亦無**。何以故？有自故有他，若不從自生，亦不從他生。

(3) **共生**則有二過，自生、他生故。

(4) 若**無因**而有萬物者，是則為常。是事不然，無因則無果，若無因有果者，布施、持戒等應墮地獄，十惡、五逆應當生天。(大正30, 2b6-16)

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.59-62：

凡是以為一切法是自性有的，那就必是生起的；所以觀察他是怎樣生的。如生起不成，就足以證明非自性有的空義。講到生，不出有因生，無因生兩類，有因中又不出從自生，從他生，從共生三種，合起來就是四門。既是自性有，那從自體生嗎？不，就轉為別體的他生。這二者是一正一反，共是自他和合生，就是合(正)。又不能生，那就達到非自他共的無因(反)。這已達到了思想的盡頭，再說，也不過是層樓疊架的重複。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。像印度外道講生，雖有很多流派，不出這四種：數論主張因果是一的，這是自生；勝論主張因果是異的，是他生；尼乾子主張因果亦一亦異的，是共生；自然外道主張諸法自然有的，是無因生。如果佛法中有執為自性有的，也不出這四門。

「諸法」的法字，或者譯作物體，梵語中是說實在性的東西，就是自性有的東西。**自性有的諸法，「不」會是「自生」的**。自生，是說自體能生起的。假定是自體生的，那在沒有生起以前，已經生起之後，是沒有差別的，依本有自性而生起，這纔合乎自生的定義。但是，不論在何時，何處，什麼也不會這樣生的。為什麼呢？自生，本身就是矛盾不通。凡是生起，必有能生與所生，既含有能所的差別，怎麼能說自體生呢？可以說，自即不生，生即不自。同時，凡是生起，必然與未生有一種差別；未有而有，未成就而成就。現在說自體如此生，生個什麼東西呢？可說是一點意義都沒有。並且自體如此生，就不須其他條件，那麼，前念既如此生，後念也應如此生，生生不已，成為無窮生。若說要有其他的條件，所以前念自生而後念不生，那就失卻自生的意義了！所以沒有一法是自

因而生。一切法的生起，不出有因、無因。這在一般學者，也以為或有循著必然性的，或有偶然性的。必然性的，即由某些關係條件，必然的發生某果。

2、自性論者執四生 (p.101)

此四生，如說眼識生，

(1) 有因生 (p.101)

A、自生 (p.101)

計自生者，以為眼識是本有的，生即本有眼識的現起。

B、他生 (p.101)

計他生者，以為眼識依根、境、明等眾緣而生，眼識從某種因緣中發生。

C、共生 (p.101)

計共生者，以為本有的眼識，與根、境等緣相合而後生起。³²

這些皆是計有因生；

生的；自生只是從自性見所起的妄執罷了！

有人以為既不是自生，應該是他生，他是別體的另一法。其實，既沒有從自體生，也就「不從他生」，要知他生是同樣的矛盾不通。可說他即不生，生即不他。凡是此法由彼生的，彼此就有密切的關聯；決不能看為截然無關的別體。別體的他能生，這是絕對不能的。譬如火從木生，火木不是能截然各別的，不然，水呀，鐵呀，這一切法，豈不也是別體的他，他木能生火，他水他鐵等也應生火了。同是別體的他，為什麼有生不生的差別呢？假如說：他生的他，是有關係而親近的他；那無關而疏遠的他，不可為比例。這也不然，既有親疏的差別，為什麼說同是別體的他呢？不能生的是他，能生的就不應是他了。所以執著自性有的，說另一別體的他能生這實有法，是不合理的。一般人執自生的少，主張他生的多，我們必須破斥這他生的妄計！

有人以為單自不生，獨他也不生，**自他相共**當然是可生的了。他們的見解，就是果體已經成就了，或是果體的理，或是果體的功能，再加以其他的條件的引發，自他和合就能生諸法。「不共」生，在青目釋中是不廣破的，因為共生不出自他，自體不能生，他體不能生，自他和合怎能生呢？如一個瞎子不能見，許多瞎子合起來，還不是同樣的不能見嗎？所以說共生是犯有自生他生的雙重過失。

有一類外道，對世間一切的存在與生起，不知其所以然，看不出他的因緣，於是便以為一切的一切，都是自然如此的，執著是**無因生**的。果法從無因而生，這在名言上又是自相矛盾的，有因纔有果，無因怎會有果呢？現見世間有情的事情，要有人功纔成就，若完全是無因的，人生的一切作業，豈不都是毫無意義？貧窮的自然貧窮，富貴的自然富貴，這麼一來，世間的一切，完全被破壞了。同時，如果是無因而有果，此地起火，別地為什麼不起呢？同樣是無因的，為什麼有生有不生？別地既不起火，可見這裡的火，是自有他的原因，只是你不能發覺罷了！所以說「不無因」生。

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。**

³² 參見《慈氏菩薩所說大乘緣生稻[卅/幹]喻經》(大正 16, 820c4-16)，明 可真述《八識規矩頌解》(己新續藏 55, 417a13-14)。

〔2〕無因生 (pp.101-102)

還有計**無因生**。

這四種，可以總括一切自性論者。

3、中觀家破四生 (p.102)

〔1〕破「自生」 (p.102)

自生，在論理上根本就不通，因為自即不生，生即不自。說自己是存在的而又說從自己生，這不是矛盾嗎？

〔2〕破「他生」 (p.102)

他生，如眼識生，是**根生**的呢？還是**境生**？抑³³是**光等緣生**？若**根**不能生，**境**不能生，**光等**也不能生，那還可以說是他生嗎？

〔3〕破「共生」 (p.102)

自、他，既各各不能生，自他合的**共生**，當然也不能成立。

〔4〕破「無因生」 (p.102)

無因生又與事實不相符，如一切是偶然的，即世間無因果軌律等可說。

4、中觀家之正義：因緣生 (p.102)

這有**因生**與**無因生**的四生，既皆不能生，那麼究竟怎麼生呢？佛法稱之為**因緣生**。有些學者以為**因緣生**與**他生**、**共生**無何差別，這是沒有懂得緣生的真義。佛說的**因緣生**，是不屬於四生的，因為四生都是計有自性生的，**緣生是否定自性**。凡**執有自性的**，即落於四生；**緣生即如幻，不墮於四生**。所以經中說：「若說緣生即無生，是中無有生自性。」³⁴不執有自性，即不犯前四生過，成緣生正義。

〔二〕破教內之部派：薩婆多部等執「生」是實有法（不相應行法） (pp.102-104)

1、龍樹以聚散門總破生住滅 (pp.102-103)

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³⁵：

³³ 抑（一、）：14.副詞。表示語氣。猶或許，或者。（《漢語大詞典》（六），p.391）

³⁴ 宗喀巴大師著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》（福智之聲出版社，pp.447-448）：

《無熱惱請問經》云：「若從緣生即無生，於彼非有生自性，若法仗緣說彼空，若了知空不放逸。」

³⁵ （1）《中論》卷2〈7觀三相品〉：

三相若聚散，不能有所相，云何於一處，一時有三相？（大正30，9a26-27）

（2）參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.145-146：

三相在同一的時間中具足，叫聚；有前有後，在初中後中具足，叫散。

說三相為有為法作相的，到底說同時有三相？還是前後次第有三相？

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。

2、別破 (pp.103-104)

(1) 破經部師與上座部 (p.103)

A、經部師與上座部：執「生滅不同時」 (p.103)

比如時間最短不過的剎那，經部師和上座部³⁶他們，主張「生滅不同時」的。³⁷這不同時的前生後滅，約剎那心上說。

有部與犢子系，主張在一法的一剎那中，同時有三相。但這是相當困難的；假定說，在一法一剎那中，聚有三相，這不是同時有生、住、滅的作用了嗎？

有部說：我雖說同時有，卻不是這樣講的。一念心中三相共有，這是就三相法體說的。作用方面，生起生的作用時，住、滅的作用還沒有；起住的作用時，生的作用已過去，滅的作用還沒有來；起滅的作用時，住的作用也成過去。所以法體同時有，作用有前後的差別，這有什麼困難不通呢？

但他說到剎那，是沒有前後的，沒有前後分，怎麼可說生用起，住、滅作用未起？滅用起，生、住作用已成過去？由此，可見體同時而用前後，是講不通的。

經部主張三相有前後，他說：先生，次住，後滅，這在相續行上建立。但佛說有為法有三相，現在不是承認一一剎那中沒有三有為相嗎？

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；剎那間的生起是生，過去的是滅了。這剎那在相續不斷的流行中，可以說住。這是觀待建立的，如人的長短，因甲的長，有乙的短，因丙的短，才顯出乙的長，不是單在乙的個人身上，可以說出他的長短。

這觀待假立，不過是緣起假名，但他要在現在實有的剎那心上建立，這怎麼得行呢？

所以「三相若聚」若「散」，對有為法，都「不能有所」表「相」。

一法上聚有三相，有生滅自相矛盾的過失。

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。

一定要說三相同時，你想想，怎麼可說「於一處一時有三相」呢？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。《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？空宗不許無分的剎那心，在貫徹過未的現在相續中，觀待假名才能說即生即滅。

³⁶ (1) 參見印順法師，《唯識學探源》，p.71：

經部，經歷了長期的發展，因思想的紛歧，自然的產生了不同的流派。《成唯識論述記》(卷四)，曾兩次談到經部的派別，一說：「經部此有三種：(一)、根本，即鳩摩邏多。(二)、室利邏多，造經部毘婆沙，《正理》所言上座是。(三)、但名經部。以根本師造《結鬘論》，廣說譬喻，名譬喻師，從所說為名也。其實，總是一種經部」。

(2) 參見印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.534：

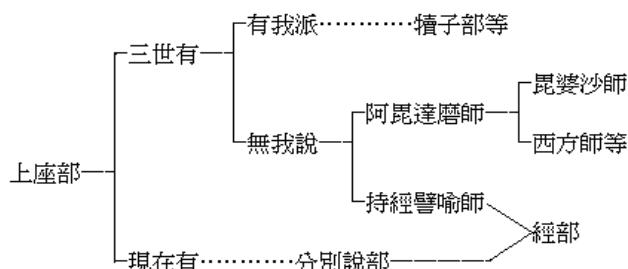
後期論書所傳的經部與譬喻師，大抵是看作同一的。如《俱舍論》卷二，「經部諸師有作是說」；而在《順正理論》，就稱之為「譬喻部師」。又如《順正理論》所說的上座，造經部毘婆沙，可說是經部的主流，而《順正理論》，每稱之為「譬喻者」。晚期論書的經部與譬喻師，是沒有什麼嚴格界別的。晚期的經部譬喻師，與《大毘婆沙論》的譬喻師，同處是很多的，但有一根本差異，就是：《大毘婆沙論》的譬喻師，是三世有的，是說一切有部譬喻師；而晚期的譬喻師，是過未無而現在有的，是經部譬喻師。譬喻師從說一

B、中觀家之評破 (p.103)

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。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·觀三相品》說：「所有一切法，皆是老死（異滅）相，終不見有法，離老死有住。」³⁸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。

切有部中分化出來，改取現在實有說，這才以種子熏習說為中心，而發展為經部譬喻師。傳說為經部本師的鳩摩羅多，也許就是這一發展過程中的重要大師。

(3) 參見印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.676：



³⁷ 參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.145-146：

經部主張**三相有前後**，他說：先生，次住，後滅，這在相續行上建立。但佛說有為法有三相，現在不是承認一一剎那中沒有三有為相嗎？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；剎那間的生起是生，過去的是滅了。**這剎那在相續不斷的流行中，可以說住。這是觀待建立的，如人的長短，因甲的長，有乙的短，因丙的短，才顯出乙的長，不是單在乙的個人身上，可以說出他的長短。

³⁸ (1) 《中論》卷2〈7觀三相品〉(青目釋)：

若諸法滅時，是則不應住；法若不滅者，終無有是事。

若法滅相，是法無有住相。何以故？一法中有二相相違故，一是滅相，二是住相。一時一處有住滅相，是事不然；是故不得言滅相法有住。

問曰：若法不滅應有住。答曰：無有不滅法。何以故？

所有一切法，皆是老死相，終不見有法，離老死有住。

一切法生時，「無常」常隨逐；「無常」有二，名老及死；如是一切法常有老死，故無住時。(大正30，11b6-16)

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.163-164：

若諸法滅時，是則不應住；法若不滅者，終無有是事。

所有一切法，皆是老死相，終不見有法，離老死有住。

前三時門破，用無生故無住的類例破；本門是以滅與住相待而破住的不成。是滅時住，還是不滅時住？假定說：「諸法」正在「滅」的「時」候有住，這是不可以的。因為一法中的滅、住二相（住是有，滅是無），是相違的，住就不滅，滅就非住。滅是破壞住的，所以說「是則不應住」。假定說：法不滅時住，這也有過。因為諸「法」「不」剎那「滅」，是「無有是事」的。

「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，所以從來「不見有」一「法，離」了「老死」相而「有」安「住」的。這可見不滅時住，是怎樣的錯誤了。

(2) 破薩婆多部 (pp.103-104)**A、薩婆多部：執生滅同時（體同時，用前後）** (pp.103-104)

薩婆多部是主張「生住滅同時」³⁹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」⁴⁰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。

B、中觀家之評破 (p.104)

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」⁴¹的過失。

3、小結 (p.104)

³⁹ 《大毘婆沙論》卷 39：

復次為止他宗顯正義故，謂或有執「三有為相非一剎那」，如譬喻者。彼作是說：「若一剎那有三相者，則應一法一時亦生、亦老、亦滅。然無此理，互相違故，應說諸法初起名生，後盡名滅，中熟名老。」

為遮彼執，顯「一剎那具有三相」。(大正 27，200a2-8)

⁴⁰ 《大毘婆沙論》卷 39：

問：「若如是者，則應一法一時亦生、亦老、亦滅。」

答：「作用時異，故不相違。謂法生時，生有作用，滅時，老滅方有作用，體雖同時，用有先後。一法生滅作用究竟名一剎那，故無有失。或生滅位非一剎那，然一剎那具有三體故，說三相同一剎那。」(大正 27，200a8-13)

⁴¹ (1) 《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生。」

若生時、滅時一時無二有，而謂初有滅時後有生者，今應隨在何陰中死，即於此陰生，不應餘陰中生。何以故？死者即是生者，如是死生相違法，不應一時一處。是故汝先說滅時生時一時無二有，但現見「初有」滅時「後有」生者，是事不然。(大正 30，29b8-15)

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，p.392：

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。

總之，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。

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。

陸、不常不斷 (pp.104-108)

(壹)「常」與「斷」之意義 (pp.104-105)

常與斷，特別是外道的執著。執時間上前後是同一的，即常；執前後非同一的，是斷。若常、若斷，這在《中論》裡是不屑⁴²與共論的，因為斷與常，違反緣起因果的事實。佛法中不問大乘小乘，都是主張不斷不常的。可是在法法自性有、自相有的見地上，這些佛法中的部派，雖不願意承認是常是斷，而到底不免於是常或是斷。

(貳)三世實有者(如薩婆多部): 墮常見 (p.105)

一、三世實有論者之主張 (p.105)

如三世實有者，以為法體是本來如是的「自性恒如」⁴³；從未來（此法未起生用時）到現在，從現在到過去，有三世的因果遷流，所以不常；而因果連續，故不斷。

二、中觀家之評破 (p.105)

然而可能沒有中斷的過失，但這三世恒如的法法自體，又怎能不落於常見？

(叁)現在實有論者(如經部及唯識者): 墮斷見 (pp.105-108)

一、現在實有論者說過去、未來無，現在有 (p.105)

(一)現在實有論者之主張 (p.105)

又如現在實有論者，說過未非有，永遠的唯是現在剎那剎那的生滅。過去的剎那滅，並非實有過去，而實轉化到現在，現在的不就是過去。從現在有可至於未來，名為未來，而實未來未生，即沒有實體。

⁴² 不屑：1.認為不值得。(《漢語大詞典》(一)，p.438)

⁴³ (1) 參見印順法師，《性空學探源》，p.188：

在《婆沙》裡並未分辨功能與作用的不同。不過，為了要說明過去、未來法非毫無作用，但又與現在法的作用不同，故別為二：

一、在種種因緣和合下發現的引生自果的力量叫作用，唯屬現在的。

二、其他種種引生他法的力量叫功能，通於過、未。

如是，依此作用的未生名未來，正生名現在，已滅名過去，建立起三世的差別；而真實的法體，則仍舊是恆住自性三世一如的。

在這裡，假使有人詰問他法體與作用的關係如何？是一呢還是異呢？

正理論主歸結到不一不異；如卷五二中說：「我許作用是法差別，而不可言與法體異。……法體雖住，而遇別緣或法爾力，於法體上差別用起，本無今有，有已還無，法體如前自相恆住。……體相無異，諸法性類非無差別，體相、性類非異非一。」

(2) 參見印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.734：

「如」是沒有變異的意思，部派佛教的解說，不完全一致，所以《大智度論》有「下如」、「中如」、「上如」的解說。又說：「如諸法未生時，生時亦如是；生已過去，現在亦如是。諸法三世平等，是名為如」。三世有，體性沒有別異，也可說是「如」。體性無別的三世有法，法法無自性空，就是「上如」。

〔二〕中觀家之評破 (p.105)

這樣，三世恒常的過失可避免了，然唯此一念，前後因果的聯續不斷，又不免成了問題。這些，都是根源於時間觀的不同而來。

二、唯識學派立阿賴耶識的受熏持種說，以說明三世因果不斷 (pp.105-106)

據唯識大乘者說：若不照著唯識者所說，那就墮於斷或墮於常。

唯識者主張過未無體，所以不會犯常見，而問題在如何不落於斷？

他們以為：如前念滅後念生，人中死天上生，這其中非要有一相續而從來沒有中斷者為所依，這才能擔保他不落於斷。

一切法都是無常生滅滅生的，但某些法，滅已而可以某些時間不生起的，所以必有一為此「不能恒時現起的生滅滅生法」作依止處，否則一切因果都不能建立，這即是阿賴耶識。

一切法的不斷不常，由阿賴耶識的「恒」時流「轉」⁴⁴，而安立因果的不斷，在唯識者看來，這是再恰當不過的。

阿賴耶識的受熏持種說⁴⁵，是屬於現在實有論——過未無體論的立場，唯是現在，但

⁴⁴ (1) 參見印順法師，《印度佛教思想史》，p.275：

大乘不共的唯識說，雖有不同派別，然依虛妄分別識為依止，是一致的。虛妄分別的根本——阿賴耶識，是妄識，剎那剎那的生滅如流；攝持的種子，也是剎那生滅，瀑流那樣的恆轉。以虛妄分別攝持種子為依，依此而現起一切，「一切唯識現」，是「緣起」的從因果果。現起的一切，境不離識，境依識起，「一切唯識現」，是「緣起所生」的依心有境。

(2) 參見印順法師，《攝大乘論講記》，p.40：

建立阿賴耶的目的，在替流轉還滅的一切法找出立足點來。因為有了賴耶，就可說明萬有的生起，及滅後功能的存在。一切種子識，是一切法的根本，一切法的所依。

⁴⁵ 參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.281-283：

如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續。

從心有相續，從相續有果，先業後有果，不斷亦不常。

譬喻者以上面所說的譬喻，成立他的業力說。他以為從業感果，也是這樣的。思心所就是心。不但考慮、審度、決定的思是思心所，就是身體的動作，言語的發動，也還是思心所（發動思）。不過假借身語為工具，表出意思的行為罷了。由作業的熏發，就有思種子保存下來。作業雖是生滅無常的，業入過去即無自體，但熏成思種子，隨內心而流，心心法卻是相續生的。如布施，不但布施的身口業不常，布施心也有間斷，有時也起殺盜等的心行；但熏成施種，不問善心、惡心，他是可以相續而轉的。業體是思，熏成思種，也不離心。所以，心心所法相續，作業雖久已過去，還可以感果。這樣，最初心起作什麼事業，將來就感什麼果。雖然最「初心」所起的罪福業，剎那過去，但「心」心所「法」是「相續」而「生」的。從此思業熏發的心心相續，就可以「有果」了。假使「離」了「心」心所法，就沒有「相續」；相續沒有，果法自也不可得。

既「從心」而「有相續」，「從相續」而「有果」，此「先」有「業」因而「後有」報「果」的業果論，即能成立「不斷亦不常」的中道。所造作的業，一剎那後滅去不見，這是不常；作業心與感果心的相續如流，有力感果，這是不斷。由業種的不斷不常，能完滿的建立業果的聯繫。

後期的大乘唯識學，說種子生現行，也還是從此發展而成。不過把他稍為修正一下，不用六

可假說有過去、未來。

例如現在的現行法，是賴耶中的種子所生的，而此所因的種子，曾受從前的熏習，所以說有過去，說從過去因而有現在果。

現在的現行，又熏為賴耶的種子，可以成熟而生未來果，所以說有未來，說現在為因而有未來果。

謝入⁴⁶過去而實轉化到現在，存在現在而可引發於未來，過去、未來都以現在為本位而說明。

三、印順法師對唯識學派之評論 (pp.106-108)

(一) 總說：「恒轉」的阿賴耶是否能成立因果的不斷 (p.106)

這雖可約現行說，而約阿賴耶識的「種生現、現生種」的種現相生，能說明三世的因果不斷。然而憑著「恒轉」的阿賴耶，果真能成立因果的不斷嗎？

(二) 別破 (pp.106-108)

1、約唯識家之「三法同時說」 (p.106)

(1) 唯識家主張：三法（本種、現行、新種）同時說 (pp.106-107)

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。」⁴⁷

(2) 印順法師之評破 (p.107)

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

識受熏，而談阿賴耶受熏持種生現罷了。

譬喻者的思想，最初造作的時候，叫種子；作了以後，沒有感果之前，叫相續；最後成熟的時候，叫感果。從現象的可見方面說，雖有種子、相續、感果的三階段，但實際上重視心識的潛流不斷。

唯識者的思想，最初熏成的力量，固然是種子；就是在心識不斷的相續中，也還叫做種子；種子如暴流水一樣的相續下去。

譬喻者從相續的心心所法上著眼，唯識者多注意種子的自類相生，兩者略有不同。

⁴⁶ (1) 謝：5.引申為離開。6.消失，凋謝。8.衰敗，衰落。(《漢語大詞典》(十一)，p.373)

(2) 入：1.進入，由外至內。(《漢語大詞典》(一)，p.1057)

⁴⁷ 《成唯識論》卷2：

如是能熏與所熏識，俱生俱滅熏習義成，令所熏中種子生長如熏苴藤，故名熏習。能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉，因果同時，如炷生焰，焰生焦炷，亦如蘆束更互相依，因果俱時理不傾動。(大正 31，10a2-7)

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，那裡能成立前後相生因果？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！

2、約唯識家之「生滅同時說」(pp.107-108)

(1) 唯識家立：生滅同時說 (p.107)

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！」⁴⁸

(2) 印順法師之評破 (p.107)

這到底是約三法同時說呢？約前種後種相續說呢？

A、約三法同時說 (pp.107-108)

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。

本種滅——同時——現行生

||

現行滅——同時——新種生

B、約前種後種相續說 (p108)

(A) 總標 (p108)

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？

(B) 別論 (p108)

a、將滅而未滅 (p.108)

假使將滅而未滅，那麼同時有兩種子了。

⁴⁸ (1)《成唯識論》卷3(大正31, 12c19-21)。

(2) 參見演培法師，《成唯識論講記》(二)，演培法師全集出版委員會，2006年1月新版一刷，pp.85-86：

因滅果生，是約現在「前因滅」的階「位，後」念「果」法「即生」，於其中間沒有任何東西的間隔，亦即其生滅沒有前後兩剎那，而是在同一剎那生滅的，是為因果不斷，並不是要待前因滅盡，方有後果的生起。假定是待因滅，而後才有果生，自可說為斷滅，現在因果是同時的，種現是相生的，根本沒有前後可得，怎麼可以成為斷滅？這個道理，舉例來說：好像用秤來秤東西，這頭低下去的時候，就是那頭昂起來的時候，既不是先低後高，亦不是先高後低，而是高低同時的，所以說「如秤兩頭低昂時等」。這種道理非常淺顯，相信任何人都知道。為什麼要這樣講？以諸種子與第八識是俱生俱滅的，為了互相影略，所以前但說為因滅，後但說為果生，而實是因果同時的。亦即前念現種因果滅位，後念現種因果生位。如果再說清楚點：秤就是比喻本識，兩頭比喻因果。低昂比喻生滅。時等比喻剎那不異。「如是」阿賴耶識中的種子生現行，現行熏種子的「因果」生滅，不斷不常的「相續」，猶「如」暴「流」一樣的無有間斷，「何」必要「假」過「去」未「來」的實有，「方」能「成」立因果「非斷」？不藉過去未來的實有，因果同樣是可相續不斷的。

b、已滅 (p.108)

如已滅，滅了將什麼生後種？

c、滅時 (p.108)

唯識學者應該知道：離已滅、未滅，並沒有滅時存在！

(C) 結 (p.108)

所以，即使有阿賴耶為一切依止處，而推究賴耶種子與現行的因果說，如何能不墮斷滅！

(肆) 小結 (p.108)

《中論》裡關於破常斷⁴⁹的方法很多，這裡用不著多講。總之，斷常的過失，是一切自性有者所不可避免的。離卻自性見，纔能正見緣起法，因果相續的不斷不常，纔能安立。

柒、不一不異 (pp.108-109)

(壹)《中論》論不一不異時，重於破異 (p.108)

一、《中論》特著重破異 (p.108)

《中觀論》對於執一執異，特著重破異。

二、《中論》重於破異之理由 (pp.108-109)

(一) 佛破斥外道重於破一 (pp.108-109)

一般的說來，佛法破斥外道多重於破一，因外道大抵皆立一其大無外⁵⁰的大一，如大

⁴⁹ (1) 參見《中論》卷3〈15 觀有無品〉：

定有則著常，定無則著斷；是故有智者，不應著有無。

若法有定性，非無則是常；先有而今無，是則為斷滅。(大正 30，20b17-27)

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.256-257：

定有則著常，定無則著斷；是故有智者，不應著有無。

若法有定性，非無則是常；先有而今無，是則為斷滅。

本頌，總結有無二見的墮於斷常；這可說是不知緣起法的必然結論。假使執著諸法決「定有」實在的自性，就應該以為此法是始終如此的，以為是常住不變的。這樣，就必然執「著」他是「常」，而落於常見的過失了！假使執著諸法決「定」是實「無」性，那就抹殺因果緣起，相似相續。那必然要執「著」他是「斷」，而犯斷見的過失了！為什麼見斷見常都是過失呢？因為諸法是常或斷，即違反緣起的相續，不知緣起正法了。所以，「有智」慧的多聞聖弟子，「不應」執「著」諸法是實「有」或者實「無」。這約二人別執斷常而說；也可以約一人前後別執說。

假定諸「法有」決「定」的實自「性，非」是「無」有，那就必然「是常」住，落於常見，像說一切有系，儘管他說諸法是無常的，萬有是生滅的，但他主張三世實有，一切法本自成就，從未來至現在，由現在入過去，雖有三世的變異，法體在三世中，始終是如此的。所以在性空者看來，這還是常執。假定以為「先」前的諸法是實「有，而」現「今」才歸於滅「無」，那又犯了「斷滅」的過失！拿煩惱說吧：實有自性者，說先有煩惱，後來斷了煩惱，就可涅槃解脫了。大乘佛法說不斷煩惱，這就因為見到實有者的先有現無，有斷滅過失，所以開顯煩惱的自性本空；假名斷而實無所斷。否則，煩惱有實自性，就不可斷；不可斷而斷，就犯破壞法相的斷滅過了！

⁵⁰ 無外：2.猶無窮，無所不包。《呂氏春秋·下賢》：“其大無外，其小無內。”(《漢語大詞典》)(七)，

梵、神我等。佛說諸法緣起，生滅不住，使人了知諸法無我。如說五蘊、十二處、十八界、十二支緣起等，重在破一。

（二）為破除聲聞者執差別諸法為實，故《中論》特重破異（p.109）

後因小乘學者不解佛法的善巧，以五蘊等雖求我性不可得，而蘊等諸法不無，每墮於多元實在論。聲聞者多執此差別諸法為實，故《中論》特重破異。

（貳）「異」（差別）：只是相待的差別，而非自性的差別（p.109）

「青目釋」中，評學者不知佛意，故執五蘊、十二處、十八界等有自相，執有自性即自然的而流於執異。緣起法本是有無量差別的，雖有差別而非自性的差別。

《中論》為建立中道緣起，故（〈觀合品〉）說：「異因異有異，異離異無異，若法所因出，是法不異因。」⁵¹

異，即是差別，但差別不應是自成自有的（自己對自己）差別。

如油燈觀待電燈而稱差別，則油燈的所以差別，是由電燈而有的；離了電燈，此油燈的別相即無從說起。故油燈的別相，不是自性有的，是不離於電燈的關係；既不離所因待的電燈，即不能說絕對異於電燈，而不過是相待的差別。

所以，諸法的不同——差別相，不離所觀待的諸法；觀待諸法相而顯諸法的差別，即決沒有獨存的差別——異相。

p.106)

⁵¹（1）《中論》卷2〈14觀合品〉（青目釋）：

異因異有異，異離異無異；若法從因出，是法不異因。

汝所謂異，是異因異法故名為異，離異法不名為異。何以故？若法從眾緣生，是法不異因，因壞果亦壞故。如因樑椽等有舍，舍不異樑椽，樑椽等壞，舍亦壞故。（大正 30，19b9-14）

（2）參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.242-243：

外人想：世間是無限的差別，怎麼說無異？其中，勝論師是特別立有同性、異性的實體。勝論派在有名的六句義中，有大有性及同異性兩句。大有是大同，有是存在，一切法都是存在的；一切法的所以存在，必有他存在的理性，這就是大有。同異性，是除了大有的普遍存在以外，其他事事物物的大同小同，大異小異。這一切法的所以有同有異，必有同異的原理，這就叫同異性。如人與人是共同的；而人與人間又有不同，這就是異。又人與牛馬是異；人與牛馬都是有情，這又是同。一切法有這樣的大同小同，大異小異，證明他有所以同所以別異的原理。

本文所破的異相，主要是破這同異性中的異性。不但別異的原理不成，就是事物的別異自性，也不能在緣起論中立足。所以破他說：「異」是差別，但怎麼知道他是差別呢？不是「因」此與彼「異」而知道「有異」的嗎？「此法」因別異的「彼法」，「此法」才成為別異的。此法的差別性，既因彼差別而成立，那麼差別的「異」性，不是「離」了彼法的別「異」性，此法就「無」有差別的「異」性可說嗎？這樣，此法的差別性，不是有他固定的自體，是因觀待而有的。從相依不離的緣起義說，凡是從因緣而有的，他與能生的因緣，決不能說為自性別異。如房屋與梁木，那能說他別異的存在？所以說：「若法」從「所因」而「出」的，「是法」就「不」能「異因」。這樣，外人所說的別異，顯然在緣起不離的見解下瓦解了。

如果說離所觀的差別者而有此差別可得，那離觀待尚無異相，要有一離觀待的一相，更是非緣起的、非現實的了。

在緣起法中了知其性自本空，不執自相，才有不一不異的一異可說。

捌、不來不去 (p.110)

（壹）來去，偏重在法的運動相說 (p.110)

來去，偏在法的運動方面說。執來去相，如《中論》的〈觀去來品〉⁵²中廣破。

（貳）外人對運動相的見解 (p.110)

此運動相，若深究起來，極不容易了解。如依於空間的位置上說：從甲的那裡到乙的這裡，此在甲方曰去，在乙則曰來。但如執有自性，那麼從甲到乙的中間距離，從其丈尺寸分乃至追究到空間的點，此運動的性質即消失無餘。在此就在此，在彼就在彼，在這空間點既不能說有動相；積無量的空間點，自也不應有運動相，所以自性論者每每把一一法看成靜止的。每以為如電影：影片本是一張張的板定⁵³——不動物，經電力而似有動相，影片本身雖無有運動，但觀眾見為活動而非不動的。

（叁）中觀者認為：來去、動靜皆不可得 (p.110)

中觀者依此而批評他們，使他們感到來去不可得。不但動不可得，而靜止也不可得，這在下章⁵⁴中再為提到。

玖、《中論》以自性不可得義，遍破眾生的一切自性執 (pp.110-111)

（壹）八不闡明諸法自性本空，破除眾生的自性執 (p.110)

上來所講的八不，要在破除眾生的自性執。諸法的自性本空，沒有自性的生滅、斷常、一異、去來；故《中論》約自性不可得義，遍破一切自性生滅的執著。

（貳）眾生無法體認一切法空，而起生滅、常斷、一異、來去等執著 (pp.110-111)

世間一般人以及外道，有所得的聲聞行者、菩薩行者，不能體認一切法空，總執有實在性的法——從常識上的實在，到形而上的實在，不能超脫自性妄見。

此自性見，通過時間性，即有常見、斷見；

通過空間性，則有一見、異見；

在時空的運動上，則有來去執；

在法的當體上，則有生滅執。

（叁）生滅、常斷、一異、來去等的戲論根源，皆源於自性執 (p.111)

一、常見、斷見等看來似乎不同，實則妄執的根源是一 (p.111)

（一）以「常見、斷見」為例 (p.111)

⁵² 《中論》卷1〈2觀去來品〉（大正30，3c5-5c14）。

⁵³ （1）板：2.泛指板狀的扁平之物。（《漢語大詞典》（四），p.860）

（2）定：5.停，止息。（《漢語大詞典》（三），p.1359）

⁵⁴ 參見印順法師，《中觀今論》，第7章，第4節〈行——變動、運動〉，pp.131-141。

其實八者的根源，同出於自性執。如常見、斷見，看來似乎不同，實則妄執的根源是一。

如執為前後一樣是**常執**，執前後別異為**斷執**。

常執是以不變性為根源；**斷執**也還是以不變性為根源，前者是前者，後者是後者，前後即失卻聯繫。

（二）以「一見、異見」為例（p.111）

又如一異也是這樣，

執此法是自性有的，不依他而有的，是**執一**；

自法是自性有的，他法也是自性有的，自他間毫無關係，即是**執異**。

執一、執異，可以說是同一錯誤的兩個方式。

二、《中論》每以同一理由，而破相對各別的二執（p.111）

所以《中論》每以同一理由，而破相對各別的二執，如說：「是法（即此法一）則無異，異法亦無異；如壯不作老，老亦不作老。」⁵⁵

所以，知諸法不一，也就知諸法不異；知諸法不常，也就知諸法不斷；不生不滅，不來不去，無不由此而得通達。

（肆）體悟自性不可得，則一切戲論皆止息（p.111）

⁵⁵（1）《中論》卷2〈13 觀行品〉（青目釋）：

是法則無異，異法亦無異，如壯不作老，老亦不作壯*。

若法有異者，則應有異相。為即是法異，為異法異，是二不然。若即是法異，則老應作老，而老實不作老。若異法異者，老與壯異，壯應作老，而壯實不作老，二俱有過。（大正30，18b19-24）

※案：「老亦不作壯」，梵本作「老亦不作老」。

（2）參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.232-233：

從前後的同異去觀察：你說諸行有變異，還是說前後是一法，還是說是兩法？假使就「是」這一「法」，既然是一法，當然不可說他有變「異」。變，要起初是這樣，後來又改為那樣。一法是始終如一，永遠保持他的自體而不失不異，這怎麼可以說變？

假使說前後是不同的兩法，這也不能說有變異。這法不是那法，那法不是這法，彼此都保持他固有的自性，如此如此，這還說什麼變異？所以說：「異法亦無異」。

舉事實說吧！「如壯」年有壯年的自體，要保持壯年的特色；老年有老年的自體。那就壯年是壯年，老年是老年。壯年「不」能變「作老」年，這是比喻「異法無有異」的。

「老亦不作老」，流通本作「老亦不作壯」，依嘉祥疏及青目論，應改正為「不作老」。意思說：老就是老，怎麼可說變異作老？這是比喻「是法無有異」的。

（3）三枝充惠編，《中論偈頌總覽》，p.374：

tasyaiva nānyathābhāvo nāpyanyasyaiva yujyate /
yuvā na jīryate yasmādyasmajjīrṇo na jīryate //

〔同一の〕そのものに変異するということは、ない。また他のもの（他の状態になっているもの）にも、〔変異するということ〕は、正しくない（理に合わない）。なぜならば、青年は〔まだ〕老いることがないから。また老人は〔もはや〕老いることがないからである。

以生滅、常斷、一異、來去等的戲論根源，皆源於自性執。

自性，即於實有性而顯為**自有性、不變性、不待他性**。

此自性不可得，則一切戲論都息。