

第七章 有、時、空、動

第四節 行——變動、運動

（pp.131-141）

釋厚觀（2014. 3.29）

壹、佛不答「死後去不去」，但隨俗說「來某城、去某地」（pp.131-132）

（壹）佛法說運動都以「行」做代表；來去是運動的一種形相

佛法講到運動，都以「行」做代表。「行」是諸法的流行¹、運動或變動的。現在約來去說，就是運動的一種形相。但說有來有去，常是為佛所呵斥的。

（貳）佛不答「我」去不去，亦不說「法」有來有去（p.132）

外道問佛：「死後去，死後不去，死後亦去亦不去，死後非去非不去？」佛皆不答。²《勝義空經》說：「眼生時無有來處，滅時無有去處。」³因為，一般人說到來去，即以為有個從此至彼或從前至後的東西。這種觀念，就是對諸法緣起的流行，不能如實了知所引起的錯誤。

佛所以不答外道死後去不去者，以其所說的**神我**尚且不可得，去與不去更無從談起。但佛也明法的不來不去，如《勝義空經》所說。

（叁）佛法隨俗說「來某城、去某地」（p.132）

¹ 流行：2.傳遞，運行。3.移動，流動。（《漢語大詞典》（五），p.1260）

² （1）《雜阿含經》卷 34（958 經）（大正 2，244b15-c10）。

（2）《起世經》卷 5（大正 1，333c23-336a8）。

（3）《大智度論》卷 2〈1 序品〉（大正 25，74c8-75a19）。

（4）《大智度論》卷 70〈48 佛母品〉（大正 25，547b5-14）：

「死後有如去」者，

問曰：先說「常無常」等，即是「後世或有或無」，今何以別說「如去」四句？

答曰：上總說「一切世間常非常」；「後世有無」，事要，故別說。

「如去」者，如人來此間生，去至後世亦如是。

有人言：先世無所從來，滅亦無所去。

有人言：身、神和合為人；死後，神去，身不去。是名「如去不如去」。

「非有如去非無如去」者，見「去」、「不去」有失故，說「非去非不去」。是人不能捨神，而著「非去非不去」。

³ 《雜阿含經》卷 13（335 經）（大正 2，92c12-25）：

如是我聞：一時佛住拘留搜調牛聚落。爾時，世尊告諸比丘：「我今當為汝等說法。初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白，所謂『第一義空經』。諦聽！善思！當為汝說。云何為『第一義空經』？諸比丘！**眼生時無有來處，滅時無有去處**。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起；如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅；無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說乃至純大苦聚滅。比丘！是名『**第一義空法經**』。」

然佛法並非不可說來去，如說「從無始生死以來」⁴，或說「來王舍城」⁵。不過不如自性執所見的來去，是不來相而來，不去相而去的。

佛以生滅說明流行、運動，如觀生滅無常時說「觀諸法如流水、燈焰」⁶；流水與燈焰，是剎那不住的，時時變動的，所以是無常的諸行。

貳、從運動的粗顯相說來去 (pp.132-137)

（壹）各學派對「動」之看法，與佛法之正確立場 (pp.132-133)

一、略標 (p.132)

先從粗顯的來去，也即是從世俗諦的來去加以考察。有人以為《中論·觀去來品》中廣破去來，中觀者是主張一切法不動的，那是大大的錯誤！

二、別述各學派對「動」之看法 (pp.132-133)

（一）薩婆多部 (p.132)

如人的來去、出入、伸臂、舉趾⁷、揚眉、瞬目⁸，都是動變的一種。薩婆多部以此為表色⁹，以此為能表顯吾人內心的物質形態。

（二）正量部學者 (p.132)

正量部學者，即以此等為「動」。¹⁰

⁴ (1)《大寶積經》卷90〈24 優波離會〉(大正11, 516a13-16)：

如是等一切世界諸佛世尊常住在世，是諸世尊當慈念我，若我此生，若我前生，從無始生死已來所作眾罪，若自作，若教他作，見作隨喜。

(2)《大智度論》卷1〈1 序品〉(大正25, 58c4-8)：

復次，一切眾生為結使病所煩惱，無始生死已來，無人能治此病者，常為外道惡師所誤。我今出世為大醫王，集諸法藥，汝等當服，是故佛說《摩訶般若波羅蜜經》。

⁵ (1)《佛說德護長者經》卷2(大正14, 847b6-8)：

一切智善調，今來王舍城，不思議菩薩，俱到於彼岸。

(2)《四分律》卷50(大正22, 936c24-25)：「時諸比丘，清旦，從耆闍崛山來王舍城中。」

⁶ (1)《大智度論》卷15(大正25, 171b1-5)：

行者觀心生滅如流水、燈焰，此名入空智門。何以故？若一時生，餘時中滅者，此心應常。何以故？此極少時中無滅故，若一時中無滅者，應終始無滅。

(2)《大智度論》卷22(大正25, 222b1-6)：

行者知三界皆是有為生滅、作法，先有今無，今有後無，念念生滅，相續相似生故，可得見知。如流水、燈焰、長風，相似相續故，人以為一。眾生於無常法中常顛倒故，謂去者是常住，是名一切作法無常印。

⁷ 舉趾：1.舉足，抬腳。(《漢語大詞典》(八)，p.1296)

⁸ 瞬目：1.眨眼。(《漢語大詞典》(七)，p.1255)

⁹ (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷122(大正27, 635a11-14)：

表、無表決定實有，然表、無表依身而起。有依一分，如彈指、舉足等，一分動轉作善惡業；有依具分，如禮佛、逐怨等，舉身運動作善惡業，此中隨所依身。

(2)《瑜伽師地論》卷1(大正30, 279b7-8)：

表色者，謂取、捨、屈、伸、行、住、坐、臥，如是等色。

¹⁰ (1)《大乘成業論》卷1(大正31, 781c15-19)：

身表行動為性。……云何名行動？謂轉至餘方，此攝在何處？謂色處所攝。

(2)印順法師，《印度佛教思想史》，p.214：

〔三〕唯識者 (pp.132-133)

唯識者曾破斥曰：「纔生即滅，無動義故。」¹¹因為，動必是從此至彼，從前至後的，但這在時間的、空間的極點，是不能成其動義的。所以唯識者以為：色相的運動，乃內心中的似現，在心剎那剎那的相續變上，似有從此至彼的相，稱之為動，實是唯識所現的。

〔四〕一般學者 (p.133)

一般學者，每以為在人的感性上，一切是動的，此如眼、耳等所見、所聽到的；但在理性的思惟推比上，即是不動的了。

於是，重視感性的，即以為動是對的，不動不過是理性的抽象知識，是錯亂的。重視理性的，以為一切的本體確是不動的，變動是感性的錯覺。

三、依佛法的立場指出種種自性執之錯誤 (pp.133-135)

〔一〕空間的無方極微、時間上的無分剎那，都是自性妄見的產物 (pp.133-134)

佛法即不同他們所說的：一切法依緣和合而幻現自性亂相，認識即以認識的無始自性執，緣彼自性亂相，於是能所交織¹²，構成錯誤。在根識——即感性的直觀前境，不能理解緣起如幻，取實有自性相。因此，意識的思惟推比，雖了解為動的，而由於錯誤的自性見，到底推論所得的結果，也陷於不動的錯誤。

因為一有自性妄見，如運動上的去來，

在空間上將空間推析為一點一點的極微點，即不能成立動的去來相。

在時間上分析至最短的剎那點，前剎那不是後一剎那，前後各住自性，也無從建立運動。

空間的無方極微，時間上的無分剎那，都不過自性妄見的產物。

〔二〕以緣起如幻而觀一切時間中的運動，是能成立的 (p.134)

故有以為在時間、空間的每一點，即失運動相，是顛倒的。

不知無有空間的存在而不在此又在彼的——彼此即方分¹³相；
無有時間的存在而沒有前後相的——前後即延續相。

以緣起如幻而觀一切時間中的運動，是無有不能成立的。

〔三〕運動者本身是動還是不動？ (pp.134-135)

正量部就說：「身表（以）行動為性。……云何名行動？謂轉至餘方，……色處所攝。」
身表業，如從此到彼；身體的行為，在動作過程中，動是暫住的，所以能從此到彼。

¹¹ 《成唯識論》卷1（大正31，4c8-13）：

表、無表色豈非實有？此非實有！所以者何？且身表色若是實有，以何為性？

若言是形，便非實有，可分析故，長等極微不可得故。

若言是動，亦非實有，纔生即滅，無動義故。有為法滅，不待因故；滅若待因，應非滅故。

¹² 交織：2.縱橫交錯或錯綜複雜地合在一起。（《漢語大詞典》（二），p.345）

¹³ 方分：空間有上、下、左、右之方位，稱為方分。

1、外人的見解 (p.134)

有的說：從甲到乙的運動，勢必先通過甲乙中間的丙；從甲至丙的中間，又須先通過甲丙中間的丁，從甲至丁又須先通過戊。這樣，由甲至乙中間實有無量的位數序列¹⁴，即從甲至乙，永不能到達，即一切的運動不成。所以本體實是不動的，動不過是錯亂的現象。

2、印順法師評 (pp.134-135)

這是極端錯誤的！他為自性見所愚蔽¹⁵，忽略了從甲至乙的運動者不是抽象的，本身是空間的活動者，是有體積的方分相；是時間的活動者，是有延續前後相的。從甲至乙的運動者，本身即佔有時間與空間，本身也是有無限位數序列的。

這樣，甲與乙間的無限位數序列，與去者自身的無限位數序列相對消，即等於沒有。甲乙間的有限長度，與去者的有限長度相比算，則從此至彼，成為有限量的，有限量即可能達到。

如我們在寬闊的公路上，遠處望去，好像那邊的路狹得多，等到過去用尺一量，仍是一樣的。路漸遠漸小，如把能量的尺放在那邊，再遠遠去看，也似乎狹小得多。但以狹尺量狹路，依舊可得如許寬度。路有錯亂的，尺也有錯亂相的，以錯亂衡錯亂，得到的是錯亂相的關係法則公例¹⁶不亂。

時空的存在，幻為無限位數的序列，一切是現為在此又在彼的，忽略能動者的時空性與無限位數序列性，這才推論為是不能動的。

(貳) 中觀家對「來去」之看法 (pp.135-136)

一、外人執著有「諸行的流轉」或「眾生的流轉」，執有「我」或「實法」輪迴諸趣

有人以《中觀論》不來不去，以為是成立諸法不動的，那是錯誤的。如《中論·觀縛解品》說：「諸行往來者，常不應往來，無常亦不應；眾生亦復然。」¹⁷此中所說的往

¹⁴ 序列：2.調按某種標準排列。(《漢語大詞典》(三)，p.1211)

¹⁵ 愚蔽：愚鈍，不通事理。(《漢語大詞典》(七)，p.622)

¹⁶ 公例：猶言一般的規律。(《漢語大詞典》(二)，p.65)

¹⁷ (1)《中論》卷3〈16觀縛解品〉：

諸行往來者，常不應往來，無常亦不應；眾生亦復然。(大正30，20c9-10)

若眾生往來，陰界諸入中，五種求盡無，誰有往來者？(大正30，20c17-18)

(2)印順法師，《中觀論頌講記》，pp.260-262：

往來天上人間，三界五趣，是生死流轉的現象。說到流轉，不外諸行的流轉，有情的流轉。

無我有法，法從前世移轉到後世，如化地部的窮生死蘊，銅鑠者的有分識，這是諸行的流轉。

或說五蘊法中有不可說我，一心相續中有真我，從前生移轉到後生，這是有情的流轉。

學派中，大眾及分別說系，多說諸行流轉；說有情流轉的，如說一切有系的假名我，犢子系的不可說我，都是說明從前世到後世的。

薩婆多部說：諸行無常，念念生滅，三世恆住自性，所以不許流轉。

大眾、分別說系，說的諸行無常，不但念念生滅，而且是念念轉變；這就是承認諸行的

來，是流轉即輪迴的意思。

外道執有我輪迴諸趣，或執有實法可輪迴。

二、中觀說：以我與法若是常，即不能成立輪迴；以無常為實生實滅，輪迴也不成（p.135）

今中觀說：這樣的諸行無往來、眾生無往來，但並不是中觀者不許緣起我法的流轉。執有自性者，以自性觀一切法的來去運動，即不能成立。

以我與法若是常，常則永遠應如此，即不能成立輪迴。

若謂無常，不了無常是說常性不可得，而以無常為實生實滅，那麼生不是滅，滅又不

流轉了。

※釋第1頌：破諸行的流轉、眾生的流轉

A、破諸行的流轉

先考察諸行的流轉：是常恆不變的流轉呢？是無常演變的流轉呢？

（A）若諸行是常恆不變的流轉

假定是常恆不變的流轉，這不但不能成其為諸行（行是遷流變化的），也不成其為流轉。常恆是前後一致沒有變化的；人間常在人間，天上常住天上，這還說什麼流轉呢？所以在「諸行往來」生死中，如執著「常」住，就「不應」說他有「往來」。

（B）若諸行是無常演變的流轉

假定是無常演變的流轉，無常是終歸於滅，而且是剎那剎那的即生即滅。滅了，還有什麼從前世移轉到後世去呢？有從前世到後世的法，必有前後的延續性；纔生即滅的無常，如執有自性，怎麼可以說他有流轉？所以諸行是「無常」的，也「不應」說他有往來。

B、破眾生的流轉

諸行的常無常，不可說他有往來生死的流轉；依蘊、界、處而安立的眾生，說他是常或無常，也同樣的不能成立生死流轉的往來。所以說：「眾生亦復然」。

※釋第2頌：別破眾生的流轉

雖然說了諸行和眾生的流轉都不可能，但在固執實有自性者的學者，特別是一切有與犢子系，以為諸行雖不能建立往來，在諸行和合的相續中有我；依這假名的或真實的眾生，就可以說有流轉了。

這對於眾生，倒需要考察：假定說有「眾生」的「往來」，這眾生是假有的嗎？是實有的嗎？

A、若眾生是假有

假定說是假有的，那應當反省：所建立的實有諸法，尚且不能流轉；卻想在假有的眾生上建立，豈不是笑話？真水不能解渴，想以陽燄來解渴，這當然是不能達到目的的。主張實有自性，就應當在實有上建立流轉；否則，應痛快的接受一切唯名論，在假名中建立一切。

B、若眾生是實有

假定說是實有的，或妙有的，根本佛法中，徹底不承認這種思想。因為實有、妙有的眾生，在現實身心的探求中，了不可得。如在五「陰」、六「界」、六「入」的諸法「中」，以「五種」方法，「求」微妙實有的自我，「盡無」所有。陰、界、入是組合有情的原素，所以在這一切法中求。且以五陰中的色陰說：色不是我，離色沒有我，不離色也沒有我，我中沒有色，色中也沒有我。五門尋求色陰中的我不可得，餘陰，六界，六入，以五門尋求，同樣的也沒有。諸法中求我既不可得，那還「有」「誰」在「往來」呢？

是生，前滅後生間中斷了，輪迴也不成。

〔叁〕《中論》廣破「去」（動相）、「住」（靜相）（pp.135-137）

一、總說（pp.135-136）

《中論》的〈觀去來品〉，廣泛的以去來為例而研究運動相，不單說去，也曾討論到住。去是動相，住即是不動——靜相。靜與動，是運動的相對形象。

二、別論（p.136）

〔一〕破「去」（p.136）

1、總標：以四事廣破（p.136）

觀去約四事廣破：一、去，二、去者，三、去時，四、去處。¹⁸

2、別破（p.136）

〔1〕破「去」與「去者」（p.136）

去與去者，《中論》以一異的論法而研考¹⁹之。「去」異「去者」，或「去者」即「去」，把「存在的去者」與「運動的去」，看成一體或各別，都不能成立運動。

「去」與「去者」異，那應該離「去者」以外而有「去」了。

如「去」與「去者」一，即壞體與用的相對差別相。

一、異以外（自性論者，不是同一，就是各別），再沒有可說的了。

〔2〕破「去時」（p.136）

A、破已去、未去、正去（p.136）

又約去時考察去，除了用一異的方法外，又說：「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」²⁰

B、兼破「發」（p.136）

已去、未去、正去的去時，都不能成立自性的運動。外人即轉計有發，發即是動的開始，即從靜到動的開始。但有發即落時間相，三世求發也還是不可得。²¹

¹⁸ 詳見《中論》卷1〈2觀去來品〉（大正30，3c8-5c14）。

¹⁹ 研考：研究考查。（《漢語大詞典》（七），p.1007）

²⁰ （1）《中論》卷1〈2觀去來品〉（大正30，3c8-9）：

已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.84-85：

這首頌，是總依三時的觀門中，明沒有去法。說到去，去是一種動作，有動作就有時間相，所以必然的在某一時間中去。一說到時間，就不外已去，未去，去時的三時。若執著有自性的去法，那就該觀察他到底在那一時間中去呢？

是已去時嗎？運動的作業已過去了，怎麼還可說有去呢？所以「已去無有去」。

未去，去的動作還沒有開始，當然也談不上去，所以「未去」時中，也是「無去」的。

若說去時中去，這格外不可。因為不是已去，就是未去，「離」了「已去未去」二者，根本沒有去時的第三位，所以「去時亦無去」。這對三時中去，作一個根本的否定。

²¹ （1）《中論》卷1〈2觀去來品〉（青目釋）（大正30，4b21-c5）：

若決定有去、有去者，應有初發。而於三時中，求發不可得。何以故？

（3）破「去處」（p.136）

約「去者」、「去時」求去既不可得，「去處」求去亦不可得。

3、小結：去、去者、去時、去處是緣起法的幻相，不即不離（p.136）

去等四法——即本章所辨四義，本是緣起法的幻相，是不相離而不相即的。外人於此四作自性觀，即必然落於運動的不可能了！

（二）破「住」（p.136）

龍樹又批評外人的住（即從動到靜的止息）：「去未去無住，去時亦無住。」這說明了「所有行止（住）法，皆同於去義」²²，可以觀去的方法去觀住的。

已去中無發，未去中無發，去時中無發，何處當有發？何以故？三時中無發。

未發無去時，亦無有已去，是二應有發，未去何有發？

無去無未去，亦復無去時，一切無有發，何故而分別？

若人未發則無去時，亦無已去。若有發，當在二處：去時、已去中；二俱不然。

未去時未有發故，未去中何有發？發無故無去，無去故無去者，何得有已去、未去、去時？

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.91-93：

這三首頌，是破最初的發動不成。外人聽了去時去不可能，去者也不可能，但他的內心，總覺得有真實的去。他覺得眼見有開始動作的初發，有了發，不能說沒有去。從世間的常識說，最初提起兩隻腳來是發，正在走的時候是去。約動作說：去發是沒有差別的；約先後說，那麼發是因，去是果。有發決定有去；他提出最初的發動，目的仍在成立他的有去。

外人既執著初發的動作，那不妨觀察所說的初發，是在已去中、未去中，還是去時中呢？

「已去中」是「無發」的，因為去是發果，早已過去了，不可說還有去因的初發。

「未去中」也「無發」，發是從靜到動的轉扭點，但已是動作，未去還沒有動作，所以不能有發。

離已去未去，既沒有去時的別體，「去時中」也當然「無發」。

在三時門中觀察，求初發都不可得，三時都不可得，「何處」還可說「有發」呢？

作三時門的推究，不說發則已，要說有發，那決定在已去或去時中，因為發是發動，未去是沒有發的。但是，似乎應有發的去時與已去，要在發動以後才能成立，在沒有發動之前，根本談不上去時和已去。因此，在去時和已去中求初發，也同樣的不可得。所以說「未」曾「發」動時是「無」有「去時，亦無有已去」的。假定要說有發，就在這已去、去時的二者中；這「二」者，「應有發」而實際還是沒有；沒有動作的「未去」，那裡還會「有發」呢？

這樣，「無」已「去」的發，「無未去」的發，也「無去時」的發，在「一切」時中都「無有發」，既沒有去因的初發，就沒有去法的實體，沒有去，「何故」還要「分別」已去，未去，去時呢？最初動作的發不可得，去法仍然不得成立。

²²（1）《中論》卷1〈2觀去來品〉：

去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得。（大正30，5a5-6）

去未去無住，去時亦無住。所有行止法，皆同於去義。（大正30，5a10-11）

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.93-95：

去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得。

去未去無住，去時亦無住。所有行止法，皆同於去義。

行動的「去者，若」說他「當」來可以有「住」，這怎麼會「有此義」呢？要知道去者與

三、小結：動靜相依相待，離動沒有靜，離靜也沒有動（pp.136-137）

去與住，依中觀義：離去無住，離住無去。即離動沒有靜，離靜也沒有動。住與止，只是運動的相對傾向與必至的形相，同時成為運動的前提。緣起法是相反相成，相成而又相反的。

叁、以生滅破去來而顯示諸行的動相（pp.137-138）

（壹）剎那是即生即滅的時間相，即使是最短的時間，也是運動著的（p.137）

以上約運動的粗顯相來說明，如以生滅破去來而顯示諸「行」的動相，那更甚深難解了！

依緣起法顯示諸行的不住，最根本的即是「剎那生滅」。剎那是形容時間的最短者，剎那是即生即滅的，即生即滅為「行」——有為相，即動相。這即說明時相就是最短的，也是運動著的。

動，即使極微而至暫的，也是現有時間相的。無有剎那的極量，剎那是即生即滅的時間相；即生即滅是剎那的動相，緣起法是如實如此的，剎那間生而即滅。

（貳）如依自性見者看來，總以為剎那是不能生而又即是滅的（p.137）

如依自性見者看來，即不易懂得，總以為剎那是不能生而又即是滅的；如有生有滅，即不能是剎那的。

但佛說諸行即生即滅，他們不敢反對，於是有所謂「體同時而用前後」²³的，有所謂「一

去法，是不相離的，「若」是「當」來到了靜止的時候，那時已「離於去」法，離了去法，「去者」就「不可得」。已經住下的時候，去者的名義已不再存在，或者可以說住者住，怎麼可以說去者住呢？

這樣的一一推究起來，已「去」是沒有住的，「未去」是「無」有「住」的，「去時亦」是「無住」的。自性有的住止既不可得，想以住成立去，那更是不行了。不但人的來去，應作如此觀，「所有」的「行止法」，都應作這樣的正觀。凡是時間上的過去來現在，現在去未來；空間中的從此去彼，從彼來此；就是十二緣起中的無明緣行，行緣識等的諸行，無明滅則行滅，行滅則識滅等的寂止。這一切一切的動靜相，都可以準此類推。三界生死流動的諸行，諸行息滅無餘的寂止，在緣起如幻的世俗諦中，本來是可以成立的，但是若執著實在的自性，說我與法別體，法與時別體，法與法別體，那麼所有的動靜相，都不可能了！

²³ 印順法師，《中觀今論》，pp.103-104：

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。

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

剎那而有二時」²⁴的。不知剎那即生即滅乃緣起的幻相，幻相是那樣誑惑人而困惱人的！

（叁）生是緣起幻現的生，滅是緣起幻現的滅，非有實物可生可滅（pp.137-138）

即緣起而觀自性，生滅相即不可得，緣起即空；但如幻的緣起，即生即滅的流行，宛然如此！

所以，佛法對宇宙萬象的觀察，是動的，這是有為的諸行。

生是緣起幻現的生，不是有一實在的東西可生，即自性不生；

自性不生，則幻相滅也非有實物可滅。

若從實有的生滅看，則落斷常。

肆、諸法剎那生滅，業果如何能相續不失（pp.138-141）

（壹）略說：諸法剎那生滅不住，業果為何不失，如何能相似相續（p.138）

經中說幻相的生滅為不住，喻如流水、燈焰，這是約相續而顯內在生滅不住的。

又喻如石火²⁵電光²⁶，這形容其至極迅速。於此，可有兩個問題來討論：

（貳）別釋（pp.138-141）

一、諸法剎那生滅，過去的行業如何經百千劫而不失（pp.138-140）

一、諸法剎那生滅，怎麼過去的行業經百千劫而不失？

（一）問題之提出（p.138）

有人以滅為無，無了如何還能感果？

因此，有人以為滅後還是有，但有為甚麼名為滅？

諸行才生即滅，究如何能使業不失？

（二）中觀者之解答（pp.138-139）

1、生滅相待，離「生」則無「滅」，滅與無是緣起幻相的一姿態，不是「全無、斷滅」（pp.138-139）

這應該了解：沒有未來可離過去、現在而成立的。

生是起有相，滅是還無相；此有與無，不是凡外的實有見、實無見。

無是依有而幻現的，是「有——存在」的矛盾性，即相反的幻相；如沒有存在——有，無即談不到，所以說：「若使無有有，云何當有無。」²⁷

謂一時者，則於此陰死，即於此陰生」的過失。

²⁴ 印順法師，《中觀今論》，pp.102-103：

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，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。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」。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。

²⁵ 石火：以石敲擊，迸發出的火花。其閃現極為短暫。（《漢語大詞典》（七），p.981）

²⁶ 石火電光：佛教語。喻時光的短促。（《漢語大詞典》（七），p.982）

²⁷ （1）《中論》卷1〈5觀六種品〉（青目釋）（大正30，7c16-23）：

離「有」則無「無」，離「生」則無「滅」，滅並非灰斷²⁸的全無。
不了解此義，執無常有生有滅，即成邪見。

《大智度論》卷一說：「若一切實性無常，則無行業報。何以故？無常名生滅失故。……如是則無行業。……以是故諸法非無常性。」²⁹但世俗的一切從因而果報，歷然³⁰而有，故無常相——生而即滅，有而還無，僅是世俗的。經中依生滅顯無常相，即依此言其常性不可得以顯示空寂，非有無常的實滅。**滅與無，是緣起幻相的一姿態，非是都無、斷滅。**

滅與無，都不是沒有。如說：現在沒有抗日戰爭，這確是什麼也沒有了。
如說：抗日戰爭已過去，沒有了，但歷史曾有此抗日戰爭，此項戰爭的影響仍在。
所以即生而即滅，有而還無，與都無、斷滅不同。

2、諸行雖才生即滅，但不是斷滅全無，過去行業雖滅而能給予未來起作用 (p.139)

雖念念生滅，剎那不住如石火電光，過去行業已滅而能不失，予未來以作用。
月稱論師說：滅非無法，故業雖滅而仍感生死，不須阿賴耶持種³¹（是否有賴耶，更當別論），即是此義。

有而還無，才生即滅，是如幻緣起流行變動的全貌。

若使無有有，云何當有無？有無既已無，知有無者誰？

凡物，若自壞，若為他壞，名為無。無，不自有，從有而有，是故言：「若使無有有，云何當有無？」眼見、耳聞尚不可得，何況無物？

問曰：「以無有有故，無亦無，應當有知有無者。」

答曰：「若有知者，應在有中、應在無中；有無既破，知者亦同破。」

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.129-130。

²⁸ 灰滅：如灰燼之消散泯滅。《漢語大詞典》（七），p.27)

²⁹ 《大智度論》卷1（大正25，60b28-c5）：

若一切實性無常，則無行業報。何以故？無常名生滅失故。譬如腐種子不生果，如是則無行業；無行業，云何有果報？今一切賢聖法有果報，善智之人所可信受，不應言無。以是故，諸法非無常性，如是等無量因緣說，不得言諸法無常性。

³⁰ 歷然：清晰貌。《漢語大詞典》（五），p.365)

³¹ (1) 《入中論》卷2（《佛教大藏經》第48冊，p.32）：

由業非以自性滅，故無賴耶亦能生；有業雖滅經久時，當知猶能生自果。

(2) 演培法師，《入中論頌講記》，pp.215-217：

先來破斥唯識的賴耶說。一切有為法都是剎那生滅，這是佛弟子所共認的。因此，你所說的阿賴耶與業力，同樣是剎那生滅的，既然都是剎那生滅的，那我就得問你：業滅能不能感果？如說業滅不能感果，那你賴耶滅了，亦復不能感果；若汝賴耶滅後，是可感果的話，則業力滅後，亦應如賴耶可以感果，業既可以感果，還要你的阿賴耶識做什麼？**因為業滅，在中觀家看來，不是實有自性的毀滅，而是如幻假相的幻滅，幻滅即顯示業的本身仍然存在，以此去感果就可以了，無需阿賴耶識在中間做個橋樑，所以說「由業非以自性滅，故無賴耶亦能生」。**……業雖如幻，但如幻的業用，在沒有感果之前，並不是消失的，所以吾人如造了業，不管是善業、不善業，不論是經多久的時間，縱然是滅而過去，但因緣成熟的時候，自然而然的就去感果，沒有任何力量，可以阻止或破壞的。所以說「**有業雖滅經久時，當知猶能生自果**」。

無與滅，不是沒有，這與自性論者所見，確有不同，但也決非自性的存在於過去。

3、中觀者以無常滅為緣起的幻滅，非都無，則不失一切行業 (p.139)

又，此所謂滅，係指**無常滅**，與**性空寂滅**不同。無常滅是緣起的、有為的。如誤會這點，把它看成性空寂滅，這即會說「滅即諸法歸於本體寂滅」；又自然要說「生是從寂滅本體起用」，那是倒見了！

中觀者以**無常滅**為緣起的幻滅，幻滅非「都無——無見」，則不失一切行業。

(三) 從「即生即滅」談「動」與「靜」 (pp.139-140)

1、佛法的諸行觀，即生即滅，即動即靜，新新不住而法法不失 (pp.139-140)

這樣，從即生即滅的觀點說：諸法是徹底的動、徹底的靜。

從生與有而觀之，即是動；

從滅與無而觀之，即是靜。

即生即滅，即有即無，即極動而極靜，即新新不住而法法不失，此是佛法的諸「行」觀、變動（當體即靜）觀。

2、從僧肇之《物不遷論》看「動」與「靜」 (p.140)

(1) 僧肇對「動」與「靜」之看法 (p.140)

僧肇的《物不遷論》，約三世以觀一切，即動而靜；流行不斷為動，動而不失為靜³²，常與無常，僅是同一的不同看法。

以現在不到未來，所以不常；

但過去在過去，不到現在、未來，豈非是常？³³

³² (1) 後秦 僧肇《肇論》卷1〈1物不遷論〉(大正45, 151a9-14):

夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情；余則謂之不然。何者？《放光》云：「法無去來，無動轉者。」尋夫不動之作，豈釋動以求靜？必求靜於諸動。必求靜於諸動故，雖動而常靜；不釋動以求靜故，雖靜而不離動。然則動靜未始異，而惑者不同。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.740-741:

僧肇《物不遷論》，所說動而常靜的道理，與薩婆多部說相合。但以即動而靜為常，不合薩婆多部說，也與《般若經》義不合。

³³ (1) 後秦 僧肇《肇論》卷1〈1物不遷論〉(大正45, 151a20-b5):

《道行》云：「諸法本無所從來，去亦無所至。」《中觀》云：「觀方知彼去，去者不至方。」斯皆即動而求靜，以知物不遷，明矣。夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同；逆之所謂塞，順之所謂通；苟得其道，復何滯哉？傷夫人情之惑也，久矣！目對真而莫覺，既知往物而不來，而謂今物而可往；往物既不來，今物何所往！

何則？求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往，是謂昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。

(2) 後秦 僧肇《肇論》卷1〈1物不遷論〉(大正45, 151c13-17):

人則求古於今，謂其不住；吾則求今於古，知其不去。今若至古，古應有今；古若至今，今應有古。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？

(2) 印順法師之評論 (p.140)

東坡所說「自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬；自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也」³⁴，也是此義。

但稱之為常，且擬³⁵為法性常，即會落入從體起用的過失。

而且，如不約緣起假名相待義以說生滅——肇公有假名空³⁶義，即又會與有部的三世各住自性義混同。³⁷

(3) 印順法師，《中國禪宗史》，pp.357-358：

一切法在自性，也是念念不住的（或稱為三世遷流），然眾生不能明了。試引《肇論》的「物不遷論」來解說：一切法是前念、今念、後念；念念相續的。審諦的觀察起來：「昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔於至今」。念念相續，而實是「法法不相到」的，「性各住於一世」的；不是葛藤一般的牽連於前後的。因為眾生不了解，「既知往物而不來，而謂今物而可往」，所以就念念住著了。經上說：「顧戀過去，欣求未來，耽著現在」；於念念中繫縛，往來生死。如能體悟自性的本來不住；一切法在自性，也無所住。

³⁴ 《前赤壁賦》：「蘇子曰：『客亦知夫水與月乎？逝者如斯，而未嘗往也；盈虛者如彼，而卒莫消長也。蓋將自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬；自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也。而又何羨乎？』」

³⁵ 擬：1.揣度，推測。（《漢語大詞典》（六），p.936）

³⁶ 印順法師，《中觀今論》，pp.183-184：

「假名空」：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。……

中土的三論宗，近於此宗。此種思想，乃循僧肇法師的《不真空論》而來：「欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有，然則不真空義，顯於茲矣！故《放光》云：『諸法假號不真，譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。』」三論宗傳此為假名空，說一切法空故非不及；雖空而假有不壞，也不是太過，所以能得現象與實性的中道。

³⁷ 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.81-83：

佛法的根本見解，諸行無常是法印，是世間的實相，就是諸法剎那剎那都在動，一剎那都是有生也有滅，沒有一刻停止過。

辯證法的唯物論者，說在同一時間，在此又在彼，當體即動，比那真常不動的思想，要深刻而接近佛法些。但他執著一切的實在性，還是難得講通，不得不把矛盾作為真理。

佛教的小乘學者，像**三世實有派的一切有部**，他雖也說諸行無常，但無常是約諸法作用的起滅，而法體是三世一如，從來沒有差別。可說是用動而體靜的。

現在實有派的經部，不能不建立長時的生滅，假名相續的來去。也有建立剎那生滅的，但一剎那的生滅同時，與前後剎那的前滅後生，中無間隔，是含有矛盾的。

一分大乘學者，索性高唱真常不動了！所以不能從一切法性空中，達到徹底的諸行無常論。總之，執著自性有的，不是用動體靜，妄動真靜，就是承認矛盾為真理。

唯有性空正見的佛學者，凡是存在（有）的，是運動的；沒有存在而是真實常住的。自性有的本無自性，說『諸法從本來，常自寂滅相』。這常無自性的緣起假名有，是動的，不是真常的，所以說無常；無有常，而卻不是斷滅的。**從無性的緣起上說，動靜相待而不相離。**

3、印順法師對「見鳥不見飛」之評論 (p.140)

望文生義的盲目修證者，有以「見鳥不見飛」³⁸為見道的，這誤解即動而靜的緣起如幻觀，以為親證法性寂滅了。

依佛法說：見道乃體見法法寂滅無自性，那裏是不見飛（動相）而見鳥。

從即般若起方便智，那應了達無自性的——即生即滅的如幻行相，應該即法法不失而見鳥之飛動才對。

故見鳥不見飛，不過是從自性妄見中幻起的神秘直覺，稱之為見到了神，倒是最恰當的！

二、剎那生滅，如何未來能新新生滅，相似相續 (p.141)

二、剎那生滅，如何未來能新新生滅、相似相續？這一問題，留待下章再為解說。³⁹

僧肇的〈物不遷論〉，就是開顯緣起的即動即靜，即靜常動的問題。一切法從未來來現在，現在到過去，這是動；但是過去不到現在來，現在在現在，並不到未來去，這是靜。三世變異性，可以說是動；三世住自性，可以說是靜。所以即靜是動的，即動是靜的，動靜是相待的。從三世互相觀待上，理解到剎那的動靜不二。但這都是在緣起的假名上說，要通過自性空才行，否則，等於一切有者的見解。

³⁸ (1) 印順法師，《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。的確，執有實在的自性，運動是不可能的，除非承認他本身的矛盾不通。

(2) 《莊子》，〈雜篇·天下〉：

惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中。歷物之意，曰：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。……觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之……飛鳥之景未嘗動也；鏃矢之疾而有不行不止之時；……辯者以此與惠施相應，終身無窮。」

(3) 陳鼓應注譯，《莊子今注今譯》，中華書局出版，1983年，pp.895-907：

天下的辯者也喜歡這學說：「……飛鳥的影子不曾移動；箭鏃發射的疾速卻有不前進不停止的時候；……」辯者用這些論題和惠施相對應，終身沒有窮盡。

(4) 陳鼓應注譯，《莊子今注今譯》，p.903：

飛鳥之景未嘗動也：這條辯論，用形而上學的觀點解釋運動。他認為若果把一個運動所經過的時間及空間加以分割，分成許多點，把空間的點與時間上的點一一相當地配合起來，就可見飛鳥之影在某一時間還是停留在某一空間的點上，所以是「未嘗動也」。

³⁹ 參見《中觀今論》，第8章〈中觀之諸法實相〉，第4節〈因、緣、果、報〉，pp.178-180。