

《中觀論頌講記》
〈觀成壞品第二十一〉¹
(pp.372-393)

釋厚觀（2016.4.16）

壹、前言 (p.372)

（壹）成壞與生滅之意義 (p.372)

成壞與生滅，含義是有同有異的。

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。

約異的方面說：生滅多依剎那說，成壞多依相續說。

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²；其他學派，建立成就來現在。

壞是失，含有得而復失的意思。

所以，就法體說，生滅與成壞，是沒有多大差別的；

約相續說，就法的係屬³行人說，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）世界、有情都有成壞，但不應執成壞有自性 (p.372)

世親論師的《十地論》中，以（總、別、同、異、成、壞）六相⁴說明一切法，也有此成、壞的二相。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。

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。

貳、正論：觀成壞 (pp.373-393)

¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈21 觀成壞品〉（大正 30，114b19）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈21 觀成壞品〉（高麗藏 41，153c14）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈21 觀成壞品〉；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.601：saṃbhavavibhavaparīkṣā nāmaikaviṃśatitamam prakaraṇam（「生成と壞滅との考察」と名づけられる第二十一章）。

² 印順法師，《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。

³ 係屬：歸附，隸屬。（《漢語大詞典》（一），p.1414）

⁴ 天親菩薩造，〔後魏〕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）

〔壹〕破成壞 (pp.373-379)

一、共有、相離破 (p.373)

〔一〕總標——釋第1頌⁵ (p.373)

〔01〕離成及共成，是中無有壞；離壞及共壞，是中亦無成。⁶

1、外人執 (p.373)

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。

2、論主破 (p.373)

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。

〔二〕別釋 (pp.373-374)

1、離成之壞相不成——釋第2頌⁷ (pp.373-374)

〔02〕若離於成者，云何而有壞？如離生有死，是事則不然！⁸

⁵ 《中論》卷3〈21 觀成壞品〉（青目釋）：

問曰：一切世間事現是壞敗相，是故有壞。

答曰：離成及共成，是中無有壞；離壞及共壞，是中亦無成。

若有成、若無成俱無壞，若有壞、若無壞俱無成。（大正30，27c12-17）

⁶ （1）《中論》卷3〈21 觀成壞品〉（大正30，27c14-15）。

（2）清辨，《般若燈論釋》卷12〈21 觀成壞品〉：

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，《大乘中觀釋論》卷14〈21 觀成壞品〉：

離成無有壞，離壞亦無成；共成無有壞，共壞亦無成。（高麗藏41，154a1-2）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.602：

vinā vā saha vā nāsti vibhavaḥ sambhavaṇa vai /

vinā vā saha vā nāsti sambhavo vibhavaṇa vai //

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。

⁷ 《中論》卷3〈21 觀成壞品〉（青目釋）：

若離於成者，云何而有壞？如離生有死，是事則不然！……

若離成，壞不可得。何以故？若離成有壞者，則不因成有壞，壞則無因，又無成法而可壞。

成名眾緣合，壞名眾緣散；若離成有壞者，無成誰當壞？如無瓶不得言瓶壞，是故離成無壞。

（大正30，27c18-28）

⁸ （1）《中論》卷3〈21 觀成壞品〉（大正30，27c18-19）。

（2）清辨，《般若燈論釋》卷12〈21 觀成壞品〉：

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）

（3）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.604：

bhaviṣyati katham nāma vibhavaḥ sambhavaṇaṁ vinā /

vinaiva janma maraṇaṁ vibhavo nodbhavaṇaṁ vinā //

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。

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」。離生有死當然是不對的，所以說「是事則不然」。

2、共有之成壞不成——釋第3頌⁹ (p.374)

〔03〕成壞共有者，云何有成壞？如世間生死，一時則不然！¹⁰

〔1〕外人執 (p.374)

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 (p.374)

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」？

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？

3、離壞之成相不成——釋第4頌¹¹ (p.375)

(4) 歐陽竟無編，《中論》卷3〈21 觀成壞品〉(《藏要》4，50b，n.3)：
番、梵云：「無起則無壞。」

⁹ 《中論》卷3〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

成壞共有者，云何有成壞？如世間生死，一時則不然！……

若謂共成有壞者，是亦不然。何以故？法先別成而後有合。合法不離異，若壞離異，壞則無因，是故共成亦無壞。(大正30，27c20-28a2)

¹⁰ (1) 《中論》卷3〈21 觀成壞品〉(大正30，27c20-21)。

(2) 清辨，《般若燈論釋》卷12〈21 觀成壞品〉：

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)

(3) 安慧，《大乘中觀釋論》卷14〈21 觀成壞品〉：

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)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.606：

sambhavenaiva vibhavaḥ katham saha bhaviṣyati /
na janmamaraṇam caivam tulyakālam hi vidyate //

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ることとは、決して同一の時間には存在しないからである。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷3〈21 觀成壞品〉(《藏要》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。

¹¹ 《中論》卷3〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

若離於壞者，云何當有成？無常未曾有，不在諸法時。……

若離壞、共壞無有成者，若離壞有成，成則為常；常是不壞相，而實不見有法常不壞相，是

〔04〕若離於壞者，云何當有成？無常未曾有，不在諸法時。¹²

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。

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，是緣起的，是不背無常法印的。所以離壞的成相，決不可能。

二、共成、離成破——釋第5頌¹³ (pp.375-376)

〔05〕成壞共無成，離亦無有成，是二俱不可，云何當有成？¹⁴

故離壞無成。

若謂共壞有成者，是亦不然。成、壞相違，云何一時有？如人有髮、無髮不得一時俱；成、壞亦爾，是故共壞有成，是事不然。何以故？若謂分別法者，說成中常有壞，是事不然。何以故？若成中常有壞，則不應有住法，而實有住。

是故若離壞、共壞不應有成。（大正 30，27c22-28a10）

¹² (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（大正 30，27c22-23）。

(2) 清辨，《般若燈論釋》卷 12 〈21 觀成壞品〉：

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）

(3) 安慧，《大乘中觀釋論》卷 14 〈21 觀成壞品〉：

離壞若有成，云何當可得？法體無常徧，無處而不有。（高麗藏 41，154a15-16）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.608：

bhaviṣyati katham nāma sambhavo vibhavaṃ vinā /
anityatā hi bhāveṣu na kadācinna vidyate //

そもそも、生成は、壞滅を離れて、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、存在しないことはないからである。

¹³ 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（青目釋）：

成壞共無成，離亦無有成，是二俱不可，云何當有成？

若成壞共亦無成，離亦無成。

若共成則二法相違，云何一時？若離則無因。

二門俱不成，云何當有成？若有應說。（大正 30，28a11-15）

¹⁴ (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（大正 30，28a11-12）。

(2) 清辨，《般若燈論釋》卷 12 〈21 觀成壞品〉：

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）

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）

(3) 安慧，《大乘中觀釋論》卷 14 〈21 觀成壞品〉：

若離成有壞，云何當可得？亦如生與死，非同時而有。（高麗藏 41，154a20-21）

若二互共成，彼二互無有，成壞二無故，云何有成就？（高麗藏 41，154b2-3）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.610，p.612：

sambhavo vibhavaṇaiva katham saha bhaviṣyati /
na janmamaraṇaṃ caiva tulyakālaṃ hi vidyate //

どうして、生成が、壞滅と共に（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。

sahānyonyena vā siddhirvinānyonyena vā yayoh /
na vidyate tayoh siddhiḥ katham nu khalu vidyate //

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。

〔一〕成與壞共俱或相離，皆不能成立（pp.375-376）

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：

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，在自性實有者是不可通的；如上面的破「相待而成」。¹⁵

假定說，成相與壞相，是不相關而分離的，成壞二相自體能成，這也是不可以的；

¹⁵（1）參見《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉：

〔破成已之待〕

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

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

〔破待已而成〕

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

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

（2）參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈10 觀燃可燃品〉，pp.202-204：

〔第8頌〕假定說：燃與可燃二者，是相因相待有的。「因可燃」而觀待有「燃」，「因燃」而觀待「有可燃」。那應該推問：是**先有燃**而後有燃、可燃的觀待？是**先有可燃**而後有燃、可燃的觀待？還是**先有燃、可燃**而後有燃、可燃的觀待？所以說：「先定有何法，而有燃可燃？」

假定**先有燃、可燃**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？相待，本是說相待而存在。

假定**先有可燃**而後有二者的相待，那就不應該說待燃有可燃，因為可燃是先有了的。

假定說**先有燃**而後有二者的相待，那就不應該說待可燃有燃，因為燃是先有了的。

這樣，可見燃與可燃，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。

〔第9頌〕一般人的見解，以為先有燃燒的火，後有可燃燒的柴，這是不通的；如火與柴同時都在，也不能說他有相待的；所以大都以為「因可燃」而有「燃」。不知道這種看法，仍免不了過失。

一、**重成過**：在燃、可燃還沒有觀待以前，說已有可燃，這等於已意許燃的存在。如沒有燃，怎麼會有可燃呢？既已有了燃，而現在又說因可燃而有燃，這不是犯了燃的成而復成的過失嗎？所以說：「則燃成復成。」

反之，**可燃之所以稱為可燃，是因燃而成為可燃的**。現在說：因可燃而後有燃，那又犯了**第二不成過**。因為因可燃而有燃，就是那「可燃中」根本「無有燃」；如可燃中沒有燃，可燃就不成可燃，那又怎麼可說因可燃有燃呢？

〔第10頌〕外人想：已成確是不須觀待的，觀待也不可能，這應該是相待而後成，就是因待而後有自性。

但這還是不成立的。因待，該是二法相待的。假定甲「法」是「因待」乙法而「成」的，而甲「法」又「還成」為乙法所「待」的因緣，甲乙二法有他的交互作用，方可說為因待。現在既主張待已而成，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。所以燃與可燃，並不能因觀待而成立。

〔第11頌〕假定還要說甲「法」是「有」所「待」而「成」的，縱然有乙可待，但在甲法未待以前，就是自體「未成」，既甲體未成，憑什麼去與乙相「待」呢？

假定又改變論調，說甲法先已「成」就而後「有待」，這更不通！法已「成」就了，還要「用」因「待」做什麼？因待的作用，是為了成立呀！

如破「不相待而成」(如〈10 觀燃可燃品〉說)。¹⁶

所以說：「成壞」二相「共」相成立，其實是二相「無」可「成」的。

如說二相相「離」而各各自成，也同樣的沒「有成」。

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」？

〔(二) 清辨釋「成」——指「成壞能不能成立」〕(p.376)

本頌有成、無成的成，依清辨釋，指成壞二相的能不能成立。¹⁷

三、滅盡、不盡破——釋第 6 頌¹⁸ (pp.376-377)

〔06〕盡則無有成，不盡亦無成；盡則無有壞，不盡亦無壞。¹⁹

〔(一) 略明〕(p.376)

一切法沒有則已，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。

〔(二) 別釋〕(pp.376-377)

¹⁶ (1)《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉：

〔破異可燃之燃〕

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

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

〔破異燃之可燃〕

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

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈10 觀燃可燃品〉，pp.198-199。

¹⁷ 《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)

¹⁸ 《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

問曰：現有盡滅相法，是盡滅相法，亦說盡、亦說不盡，如是則應有成壞。

答曰：盡則無有成，不盡亦無成；盡則無有壞，不盡亦無壞。

諸法日夜中念念常滅盡過去，如水流不住，是則名盡。是事不可取、不可說，如野馬無決定性可得，如是盡無決定性可得，云何可得分別說有成？是故言盡亦不成。

成無故亦不應有壞，是故說盡亦無有壞。

又念念生滅常相續不斷故名不盡，如是法決定常住不斷，云何可得分別說言今是成時？是故說無盡亦無成。

成無故無壞，是故說不盡亦無壞。

如是推求，實事不可得故，無成無壞。(大正 30, 28a15-29)

¹⁹ (1)《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(大正 30, 28a18-19)。

(2) 清辨，《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：

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)

(3) 安慧，《大乘中觀釋論》卷 14〈21 觀成壞品〉：

盡即無有成，不盡亦無成；盡即無有壞，不盡亦無壞。(高麗藏 41, 154b20-21)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.614：

kṣayasya sambhavo nāsti nākṣayasyāsti sambhavaḥ /

kṣayasya vibhavo nāsti vibhavo nākṣayasya ca //

滅盡したものには，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、盡或不盡皆不成 (p.376)

因為**盡滅相**即是**壞相**，一切法都有他的滅盡相，**滅盡**與**生成**相反，所以說：「**盡則無有成**。」

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？

2、盡或不盡皆不壞 (pp.376-377)

盡是**滅相**，一切法本來是念念不住的滅盡，更有何可壞？所以說：「**盡則無有壞**。」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——釋第 7 頌²⁰ (p.377)

〔07〕若離於成壞，是亦無有法；若當離於法，亦無有成壞。²¹

（一）若離成壞相，便無從了知法體的存在——釋第 7 頌前半 (p.377)

法，指**具體事相**的存在。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**。

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。

（二）若離法體，則無成壞相——釋第 7 頌後半 (p.377)

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

²⁰ 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（青目釋）：

問曰：且置成壞，但令有法，有何咎？

答曰：若離於成壞，是亦無有法；若當離於法，亦無有成壞。

離成壞無法者，若法無成、無壞，是法應或無、或常。而世間無有常法，汝說離成壞有法，是事不然。

問曰：若離法但有成壞，有何咎？

答曰：離法有成壞，是亦不然。何以故？若離法誰成誰壞？是故離法有成壞，是事不然。（大正 30，28a29-b9）

²¹ （1）《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（大正 30，28b2-3）。

（2）清辨，《般若燈論釋》卷 12 〈21 觀成壞品〉：

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）

（3）安慧，《大乘中觀釋論》無對應偈頌。

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.616：

sambhavo vibhavaścaiva vinā bhāvaṃ na vidyate /

sambhavaṃ vibhavaṃ caiva vinā bhāvo na vidyate //

「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。

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（法相、能相）與法（法體、可相）緣起不相離（p.377）

法是可相，成壞是相，成壞與法是緣起的。

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²²，得、非得相也是法外別有的。²³所以，現在從相與所相的不相離破斥他。

五、性空、不空破——釋第8頌²⁴（pp.378-379）

〔08〕若法性空者²⁵，誰當有成壞？若性不空者，亦無有成壞。²⁶

〔一〕略明（p.378）

法性空的法，指具體事相。

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〕論主破（p.378）

1、若法實無，則無成壞（p.378）

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

²² 印順法師，《中觀論頌講記》，〈7 觀三相品〉，pp.142-143：

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。

²³ （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。得、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）參見《阿毘達磨俱舍論》卷5〈2 分別根品〉（大正29，29b29-c3）。

²⁴ 《中論》卷3〈21 觀成壞品〉（青目釋）：

若法性空者，誰當有成壞？若性不空者，亦無有成壞。

若諸法性空，空何有成壞？若諸法性不空，不空則決定有，亦不應有成壞。（大正30，28b10-13）

²⁵ 歐陽竟無編，《中論》卷3〈21 觀成壞品〉（《藏要》4，51b，n.2）：

番、梵、釋：皆無「法性」二字，無畏釋乃云：「物自性空不空。」

²⁶ （1）《中論》卷3〈21 觀成壞品〉（大正30，28b10-11）。

（2）清辨，《般若燈論釋》卷12〈21 觀成壞品〉：

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）

（3）安慧，《大乘中觀釋論》卷14〈21 觀成壞品〉：

彼成壞二法，非空故可有；又成壞二法，非不空可有。（高麗藏41，155a4-5）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.618：

sambhavo vibhavaścaiva na śūnyasyopapadyate /

sambhavo vibhavaścaiva nāśūnyasyopapadyate //

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。

與「壞」？等於說沒有有情，即沒有生死可說。

2、若法實有，亦無成壞 (p.378)

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」。

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。

（三）印順法師評 (pp.378-379)

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。

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，所以能以假名說實相，能言隨世俗而心不違實相。瞭解性空者與非性空者，簡直沒有共同點。

六、一體、別異破——釋第9頌²⁸ (p.379)

〔09〕成壞若一者，是事則不然；成壞若異者，是事亦不然。²⁹

²⁷ (1)《阿毘達磨順正理論》卷 51：

都無論者說：一切法都無自性，皆似空花。(大正 29，630c13-14)

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9：

有說五種：一、名有，謂龜毛、兔角、空花鬘等。二、實有，謂一切法各住自性。三、假有，謂瓶、衣、車乘、軍、林、舍等。四、和合有，謂於諸蘊和合，施設補特伽羅。五、相待有，謂此彼岸、長短事等。(大正 27，42a29-b4)

(3)印順法師，《性空學探源》，第三章，第一節，第一項〈學派之分流與毘曇〉，pp.105-106。又《順正理論》卷 51 (大正 29，630c6-14) 及《顯宗論》卷 26 (大正 29，901b25-29)，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。……

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。

²⁸《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

成壞若一者，是事則不然；成壞若異者，是事亦不然。

推求成壞一則不可得。何以故？異相故，種種分別故。

又成壞異亦不可得。何以故？無有別故，亦無因故。(大正 30，28b14-18)

²⁹ (1)《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(大正 30，28b14-15)。

(2)清辨，《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：

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)

(3)安慧，《大乘中觀釋論》卷 14〈21 觀成壞品〉：

此成壞二法，非一性可有；此成壞二法，亦非異性有。(高麗藏 41，155a13-14)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.620：

再以一異門破：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。

假定說：「成壞」是「異」的，同樣「不」得行；是異，就是彼此隔絕。事實上，成壞相是不能這樣分割的。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？

〔貳〕破生滅 (pp.379-393)

一、執生滅不成 (pp.379-382)

〔一〕直責——釋第 10 頌³⁰ (pp.379-382)

〔10〕若謂以現見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅。³¹

1、外人執：現見世間有生滅，佛亦說無常生滅 (p.380)

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？

2、論主破 (p.380)

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、印順法師評 (pp.380-382)

sambhavo vibhavaścaiva naika ityupapadyate /
sambhavo vibhavaścaiva na nānetyupapadyate //

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も、決して成り立たない。

³⁰ 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（青目釋）：

若謂以現見，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。是事已於〈破相品〉*中廣說。（大正 30，28b19-26）

※ 案：〈破相品〉即〈7 觀三相品〉。

³¹ （1）《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（大正 30，28b19-20）。

（2）清辨，《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。（大正 30，115c7-8）

（3）安慧，《大乘中觀釋論》無對應偈頌。

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.622：

drśyate sambhavaścaiva vibhavaścaiva te bhavet /

drśyate sambhavaścaiva mohādvibhava eva ca //

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。

(1)「重感覺經驗」與「偏理性認識」之異說 (pp.380-381)

A、略明 (p.380)

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。

B、別述 (p.380)

(A) 偏理性而否定感覺 (p.380)

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) 重感覺而薄理性 (pp.380-381)

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) 重感覺與偏理性者對生滅、不生滅的看法 (p.381)

A、重感覺者，前五識與意識的剎那直覺不能察覺生滅，經比度推論才見有生滅 (p.381)

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**³²，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**³³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。

B、偏哲學理性的思考，認為事相實有、一體、無生滅 (p.381)

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。³⁴

³² 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.345-346：

在**世俗**的假施設中，又有**正與倒**二類，也是應該善巧分別的。如白天，與人相見，說話做事，是一類；夢中與人相見，說話做事，又是一類。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，也可知是虛妄不實的。

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**眚***，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。

※ 眚（尸厶ㄨ）：眼睛生翳。（《漢語大詞典》（七），p.1196）。

※ 翳（一、）：4.目疾引起的障膜。（《漢語大詞典》（九），p.676）

³³ 比度：進行比較和推測。（《漢語大詞典》（五），p.266）

³⁴ 印順法師，《中觀論頌講記》，〈2 觀去來品〉，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，

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。

C、性空者從認識的來源，指出外人的病根在自性見（pp.381-382）

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。

（3）知緣起性空如幻，才能解決世間理性與感覺的矛盾（p.382）

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，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。

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（pp.382-384）

1、法非法不生——釋第 11 頌³⁵（pp.382-383）

〔11〕從法³⁶不生法，亦不生非法；從非法不生，法及於非法。³⁷

早就有運動不可能的論證。中國的哲者，也說見鳥不見飛。

³⁵ 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（青目釋）：

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）

³⁶ 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（《藏要》4，52a，n.1）：

「法、非法」，番、梵：「作有物、無物。」

³⁷ （1）《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（大正 30，28b27-28）。

〔1〕略明 (p.383)

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，滅當然也不成了。

〔2〕論主破 (p.383)

A、法不生法，亦不生非法 (p.383)

法是有自相的實物，非法是自相無的非實，這是外人的見解。

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」。

B、非法不生法，亦不生非法 (p.383)

從有生無，固然不可；從無生有，同樣的不可能。無，哪有能生的功能？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」。

2、自他共不生——釋第 12 頌³⁸ (pp.383-384)

〔12〕法不從自生，亦不從他生，不從自他生，云何而有生？³⁹

（2）清辨，《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。（大正 30，115c15-16）

（3）安慧，《大乘中觀釋論》卷 14〈21 觀成壞品〉：

有體不生體，無體不生體；體不生無體，有無體不生。（高麗藏 41，155b6-7）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.624：

na bhāvājjāyate bhāvo bhāvo 'bhāvānna jāyate /

nābhāvājjāyate 'bhāvo 'bhāvo bhāvānna jāyate //

「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（のもの・こと）」から生ぜられることはない。「非存在（のもの・こと）」は「非存在（のもの・こと）」から生ぜられることはない。「非存在（のもの・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）。

³⁸ 《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉（青目釋）：

問曰：法、非法雖種種分別故無生，但法應生法。

答曰：法不從自生，亦不從他生，不從自他生，云何而有生？

法未生時無所有故，又即自不生故，是故法不自生。

若法未生則亦無他，無他故不得言從他生。

又未生則無自，無自亦無他，共亦不生。

若三種不生，云何從法有法生？（大正 30，28c13-21）

³⁹ （1）《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉（大正 30，28c15-16）。

（2）清辨，《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：

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）

「法不從自」體「生」，生就有能生、所生，不能說自，自就不能說生。

如沒有自體，從他體生呢？有自體法，才可待他說生；自體無有，就沒有可以與他相對待的。無自即無他，所以法也「不從他生」。

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（p.384）

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（pp.384-393）

（一）標斷常失——釋第 13 頌⁴⁰（pp.384-387）

〔13〕若有所受法，即墮於斷常，當知所受法，若常若無常？⁴¹

1、釋頌義：若取著諸法是實，即墮斷常過（p.384）

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。

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；

（3）安慧，《大乘中觀釋論》卷 14 〈21 觀成壞品〉：

法不從自生，云何從他生？自他既不生，如所生亦然。（高麗藏 41，155b15-16）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.626：

na svato jāyate bhāvaḥ parato naiva jāyate /
na svataḥ parataścaiva jāyate jāyate kutaḥ //

「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もない。自身と他者とから生ぜられることもない。〔それは〕どのようにして、生ぜられるのであろうか。

⁴⁰ 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（青目釋）：

若有所受法，即墮於斷常，當知所受法，為常為無常？

受法者，分別是善是不善、常無常等，是人必墮若常見、若斷見。何以故？所受法應有二種，若常、若無常。二俱不然。何以故？若常即墮常邊，若無常即墮斷邊。（大正 30，28c22-27）

⁴¹ （1）《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（大正 30，28c22-23）。

（2）清辨，《般若燈論釋》卷 12 〈21 觀成壞品〉：

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）

（3）安慧，《大乘中觀釋論》無對應偈頌。

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.628：

bhāvamabhyupapannasya śāśvatocchedadarśanam /
prasajyate sa bhāvo hi nityo 'nityo 'tha vā bhavet //

「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，そのどちらかであらうから。

（5）歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（《藏要》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。」

然一加思考，為論理所逼，便沒有不落斷、常的。

2、印順法師申論 (pp.384-387)

(1) 從性空中悟入中道，破除斷常二見 (pp.384-385)

佛陀常說中道法，或在行為的態度上說中道，或在事理上說中道。⁴²

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。

(2) 明執受與信受 (pp.385-386)

A、略標 (p.385)

受有兩種：一是執取的受，如四取⁴³，本論就譯為四受；一是信受的受。

B、別釋 (pp.385-386)

(A) 執取的受，有斷常見 (p.385)

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⁴⁴。

(B) 性空者信受緣起性空如幻，不墮斷常見 (pp.385-386)

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。那不問⁴⁵是起分別的妄執，或不加思索的信受，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。」⁴⁶

⁴² 印順法師，《性空學探源》，第二章，第一節，第三項〈世俗與勝義〉，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。

⁴³ (1)《雜阿含經》卷12(298經)：

云何為取？四取：欲取、見取、戒取、我取。(大正2，85b9)

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈26 觀十二因緣品〉，p.524：

欲取，是對五欲境界的執取；我語取，是妄取自我為實有；見取，是執取不正確的主張；戒取，是妄以邪行為清淨，為受生而持戒，求生天而持戒，這都落在戒取中。

(3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.163-164：

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。

⁴⁴ 《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)

⁴⁵ 不問：3.不管，無論。(《漢語大詞典》(一)，p.445)

⁴⁶ 《大智度論》卷6〈1 序品〉：

修學性空者，未達現證，即自性見未破時，重視自性空，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。

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。

〔3〕一般學者與性空者之差別 (pp.386-387)

A、一般學者不離自性見，自以為是理智得來的勝義，就必須答覆「如此、如彼」，必落斷常 (p.386)

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⁴⁷詮」，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。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。」⁴⁸

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。

B、性空者離一切戲論，不違世俗，無須答覆「如此、如彼」，不落斷常 (pp.386-387)

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；世俗還他世俗，諸法是如幻緣起的，相依待而假名如是的。

緣起的生，可以生而不違反滅。緣起相待，是有相對的矛盾性的⁴⁹；相對非孤立，

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)

⁴⁷ 寄：1.委託，託付。2.依賴，依附。《廣雅·釋詁》：“寄，依也。”(《漢語大詞典》(三)，p.1505)

⁴⁸ (1)《雜阿含經》卷 2 (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 2, 8b16-26)

(2) 印順法師，《性空學探源》，第一章，第三節〈空義之研究〉，p.13：

《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。

⁴⁹ (1) 印順法師，《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。

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，性空者才能名符其實。

〔二〕顯斷常過 (pp.387-388)

1、敘外人自是——釋第 14 頌⁵⁰ (pp.387-388)

〔14〕所有受法者，不墮於斷常，因果相續故⁵¹，不斷亦不常。⁵²

〔1〕外人執 (pp.387-388)

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，所以不是斷滅的。

這麼說來，不是所受法也可以「不斷亦不常」嗎？

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。⁵³佛這樣說，我們也這樣說，難道可以說不成！

〔2〕中觀家評破 (p.388)

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

（2）印順法師，《佛法概論》，第六章，第二節〈情愛的活動形態〉，pp.87-88：

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。

⁵⁰ 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（青目釋）：

問曰：所有受法者，不墮於斷常，因果相續故，不斷亦不常。

有人雖信受分別說諸法，而不墮斷常。如經說五陰無常、苦、空、無我而不斷滅，雖說罪福無量劫數不失而不是常。何以故？是法因果常生滅相續故往來不絕，生滅故不常，相續故不斷。（大正 30，28c27-29a5）

⁵¹ 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（《藏要》4，52b，n.4）：

番、梵云：「果因之起滅相續為有故。」

⁵² （1）《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（大正 30，28c28-29）。

（2）清辨，《般若燈論釋》卷 12 〈21 觀成壞品〉：

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）

（3）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.630：

bhāvamabhyupapannasya naivocchedo na śāśvatam /

udayavyayasamtāṇaḥ phalahetvorbhavaḥ sa hi //

「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という連続（相続）なのであるから。

⁵³ 不斷不常的中道，參見《雜阿含經》卷 12（300 經）（大正 2，85c10-15），《雜阿含經》卷 34（961 經）（大正 2，245b9-25）。

相生的因果相續不斷不常。⁵⁴

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。〈17 觀業品〉中說：「若如汝分別，其過則甚多。」⁵⁵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。

2、出外人過失 (pp.388-389)

(1) 斷滅過不離 (pp.388-389)

A、無常滅——釋第 15 頌⁵⁶ (p.388)

〔15〕若因果生滅，相續而不斷；滅更不生故，因即為斷滅。⁵⁷

(A) 外人執 (p.388)

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) 論主依無常滅破 (pp.388-389)

a、略標二種滅

先從無常滅作破。

滅有兩種：一是剎那滅，一是分位滅。如剎那不能離斷常過，相續中也就未免過失了。

b、別破 (p.389)

(a) 分位滅破：感了報的業，滅了不再生 (p.389)

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，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。

⁵⁴ 參見 印順法師，《中觀論頌講記》，〈17 觀業品〉，pp.280-283。

⁵⁵ 《中論》卷 3 〈17 觀業品〉：

若如汝分別，其過則甚多，是故汝所說，於義則不然。(大正 30，22b6-7)

⁵⁶ 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

答曰：若因果生滅，相續而不斷；滅更不生故，因即為斷滅。

若汝說，諸法因果相續故不斷不常。若滅法已滅更不復生，是則因斷；若因斷，云何有相續？已滅不生故。(大正 30，29a5-10)

⁵⁷ (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(大正 30，29a6-7)。

(2) 清辨，《般若燈論釋》卷 12 〈21 觀成壞品〉：

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)

(3) 安慧，《大乘中觀釋論》卷 14 〈21 觀成壞品〉：

滅已不復生，因即墮於斷；若生滅相續，故因果有體。(高麗藏 41，155c5-6)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.632：

udayavyayasamāntāṇaḥ phalaḥetvorbhavaḥ sa cet /

vyayasyāpunarutpattirhetūcchedaḥ prasaṅgyate //

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。

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（p.389）

又如前一念心滅，後一念心生，前念心還會更生嗎？不會的，因為後念心不是前念心的重生。

c、小結（p.389）

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。

B、涅槃滅——釋第 16 頌⁵⁸（pp.389-390）

〔16〕法住於自性，不應有有無；涅槃滅相續，則墮於斷滅。⁵⁹

〔A〕青目釋（p.389）

青目說上二句，出有部的常住過。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，論主指出他不能「從有到無」的常住過。⁶⁰

〔B〕印順法師釋：依涅槃滅而破（pp.389-390）

現在不這樣解說，這是約一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。

⁵⁸ 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（青目釋）：

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）

⁵⁹ （1）《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（大正 30，29a11-12）。

（2）清辨，《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。（大正 30，116b2-3）

（3）安慧，《大乘中觀釋論》卷 14 〈21 觀成壞品〉：

若法住自體，無法有分位，至涅槃時斷，即諸法斷滅。（高麗藏 41，155c9-10）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.634：

sadbhāvasya svabhāvena nāśadbhāvaśca yujyate /
nirvāṇakāle cocchedaḥ praśamādbhavasamptateḥ //

自性（固有之自体）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，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〕。

（5）歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（《藏要》4，53a，n.1）：

番、梵云：「若物自性有，不應成無物。」

⁶⁰ 參見《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉（青目釋）（大正 30，29a11-22）。

因果既有自性，生滅即不可能。

外在生死相續上，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？

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

（2）相續有不成（pp.390-393）

〔17〕若初有滅者，則無有後有；初有若不滅，亦無有後有。⁶¹

〔18〕若初有滅時，而後有生者，滅時是一有，生時是一有。⁶²

〔19〕若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生。⁶³

⁶¹（1）《中論》卷3〈21 觀成壞品〉（大正 30，29a23-24）。

（2）清辨，《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。（大正 30，116b17-18）

（3）安慧，《大乘中觀釋論》卷14〈21 觀成壞品〉：

死有若已滅，取初有不然；死有若未滅，取初有不然。（高麗藏 41，155c17-18）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.636：

carame na niruddhe ca prathamam yujyate bhavaḥ /

carame nāniruddhe ca prathamam yujyate bhavaḥ //

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。

（5）歐陽竟無編，《中論》卷3〈21 觀成壞品〉（《藏要》4，53a，n.5）：

番、釋、燈、梵四本頌文初有、後有皆互倒，今譯錯。

⁶²（1）《中論》卷3〈21 觀成壞品〉（大正 30，29b3-4）。

（2）清辨，《般若燈論釋》卷12〈21 觀成壞品〉：

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）

（3）安慧，《大乘中觀釋論》卷14〈21 觀成壞品〉：

若初有滅時，而死有生者，滅時是一有，生時是異有。（高麗藏 41，156a1-2）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.638：

nirudhyamāne carame prathamam yadi jāyate /

nirudhyamāna ekaḥ syājjāyamāno `paro bhavet //

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。

⁶³（1）《中論》卷3〈21 觀成壞品〉（大正 30，29b8-9）。

（2）清辨，《般若燈論釋》卷12〈21 觀成壞品〉：

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）

（3）安慧，《大乘中觀釋論》卷14〈21 觀成壞品〉：

亦無法滅時，與生時和合，是即同所依，此滅彼蘊生。（高麗藏 41，156a8-9）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.640：

na cennirudhyamānaśca jāyamānaśca yujyate /

sārdham ca mriyate yeṣu teṣu skandheṣu jāyate //

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）

〔20〕三世中求有，相續不可得；若三世中無，何有有相續？⁶⁴

A、略明 (pp.390-391)

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

經中說「三有相續」⁶⁵，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⁶⁶，實際還是初有與後有二者。有，是生命的存在，是相續的。

B、別破 (pp.391-393)

〔A〕滅、不滅破——釋第 17 頌⁶⁷ (p.391)

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。

⁶⁴ (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(大正 30，29b16-17)。

(2) 清辨，《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？(大正 30，116c18-19)

(3) 安慧，《大乘中觀釋論》卷 14 〈21 觀成壞品〉：

如是此三時，有相續不然；若無彼三時，云何有相續？(高麗藏 41，156a17-18)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.642：

evam triṣvapi kāleṣu na yuktā bhavasamṭatiḥ /
triṣu kāleṣu yā nāsti sā katham bhavasamṭatiḥ //

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。

⁶⁵ (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) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉：

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。(大正 30，29b18-19)

⁶⁶ 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 192 (大正 27，959a13-29)。

⁶⁷ (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

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：「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)

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，pp.345-346，〔21.18〕：

對方辯解：「就算入涅槃時會有斷滅，在其他時候，於輪迴的兩個生命形式之間，存在一個起連結作用的有體，稱為「結生相續」(pratisamdhibandha)，所以沒有斷見的過失」。

論主回答：死前的最後心稱為「終有」，出生的最初心稱為「初有」。如果說有結生相續的話，是終有滅去之後結生初有呢？還是不滅而結生？

首先，終有已滅則不結生初有。既然已滅，其後即是無有，正如阿羅漢的終有滅去一樣，

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。

「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) 二時二有破——釋第 18 頌⁶⁸ (pp.391-392)

a、外人救 (p.391)

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！

b、論主破 (pp.391-392)

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。⁶⁹這樣，有生有滅，就有生時與滅時；有生時與滅時，怎麼能說就是那個時候呢？

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。

不會再生初有。

其次，終有未滅之時，有體尚存而生命未盡，也不會結生初有。

⁶⁸ (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

問曰：後有不以初有滅生，不以不滅生，但滅時生。

答曰：若初有滅時，而後有生者，滅時是一有，生時是一有。

若初有滅時後有生者，即二有一時俱：一有是滅時，一有是生時。(大正 30, 29b1-6)

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.346，[21.19]：

如果說「終有」正滅之時可以結生「初有」，就導致了同時而有兩個有體的過失，一個是正滅的終有，一個是正生的初有。而同一生命不可能有兩個不同的有體。

⁶⁹ (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)

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈19 觀時品〉，pp.351-352：

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。

(C) 生死同時一有破——釋第 19 頌⁷⁰ (p.392)

翻過來，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。

(D) 總結破——釋第 20 頌⁷¹ (pp.392-393)

a、遮外人執 (p.392)

二時二有，不能說相續（第 18 頌）；同時一有，也不能說相續（第 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。

如「三世中無」有的相續，那裡還「有」「有」的「相續」呢？

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。

b、顯性空正義 (pp.392-393)

本頌不但總破因果相續的外人，也就顯示正義。

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。

⁷⁰ (1) 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

問曰：滅時、生時二有俱者則不然，但現見初有滅時後有生。

答曰：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, 29b6-15)

(2) 葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校、導讀、譯註》，p.346, [21.20]：

對方說：雖然正生者與正滅者不能同時有，然而在正滅的終有之上就有初有生起。

論主回答：如果這樣，由於你認為在那個正滅的五蘊之上就有正生起者，就成了在哪個五蘊之上死去，就在那個五蘊之上出生，這是不可認許的。生與死相互違逆，不可能同時居於同一五蘊之中。

⁷¹ 《中論》卷 3 〈21 觀成壞品〉(青目釋)：

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)

【附錄】印順法師，〈21 觀成壞品〉科判

【科判】					【偈頌】		
(戊三) 觀成壞	(己一) 破成壞	(庚一) 共有相離破	(辛一) 總標		〔01〕離成及共成，是中無有壞；離壞及共壞，是中亦無成。		
			(辛二) 別釋	(壬一) 離成之壞相不成	〔02〕若離於成者，云何而有壞？如離生有死，是事則不然！		
				(壬二) 共有之成壞不成	〔03〕成壞共有者，云何有成壞？如世間生死，一時則不然		
				(壬三) 離壞之成相不成	〔04〕若離於壞者，云何當有成？無常未曾有，不在諸法時。		
		(庚二) 共成離成破		〔05〕成壞共無成，離亦無有成，是二俱不可，云何當有成？			
		(庚三) 滅盡不盡破		〔06〕盡則無有成，不盡亦無成，盡則無有壞，不盡亦無壞。			
		(庚四) 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。			
		(庚五) 性空不空破		〔08〕若法性空者，誰當有成壞？若性不空者，亦無有成壞。			
		(庚六) 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。			
	(己二) 破生滅	(庚一) 執生滅不成	(辛二) 別破	(辛一) 直責		〔10〕若謂以現見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅。	
				(壬一) 法非法不生		〔11〕從法不生法，亦不生非法；從非法不生，法及於非法。	
			(壬二) 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？		
		(庚二) 執生滅有過	(辛一) 標斷常失		〔13〕若有所受法，即墮於斷常，當知所受法，若常若無常。		
			(辛二) 顯斷常過	(壬一) 敘外人自是		〔14〕所有受法者，不墮於斷常，因果相續故，不斷亦不常。	
				(壬二) 出外人過失	(癸一) 斷滅過不離	(子一) 無常滅	〔15〕若因果生滅，相續而不斷；滅更不生故，因即為斷滅。
			(子二) 涅槃滅			〔16〕法住於自性，不應有有無；涅槃滅相續，則墮於斷滅。	
			(癸二) 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。		
					〔18〕若初有滅時，而後有生者，滅時是一有，生時是一有。		
					〔19〕若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生。		
					〔20〕三世中求有，相續不可得；若三世中無，何有有相續？		