

第六章 八不

第一節 八事四對之解說（p.83~p.94）

釋厚觀（2006.4.12）

一、前言（p.83）

龍樹的《根本中論》，開首以八不——不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出的緣起開示中道。¹龍樹為何以此緣起八不顯示中道？八不究竟含些甚麼意義？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。

二、「生」與「滅」（p.83~p.87）

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。

（一）有爲之相（p.83~p.84）

1、有爲四相：生、住、異、滅

此生與滅，或說爲有爲——諸行的四相：生、住、異、滅。²

- （1）生：本無今有爲生。（如人的成胎爲生）
- （2）住：有而相續爲住。（從成胎到發育完成健在爲住）
- （3）異：變化不居爲異。（一天天的衰老爲異）
- （4）滅：有而還無爲滅。（臨終的死亡爲滅）

2、有爲三相：生、（住）異、滅³

或說爲三有爲相：生、異、滅。住相含攝在異中，因爲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，稱此相對的安定爲住。此安住即是變化不定的，所以或稱爲住異。

3、有爲二相：生、滅

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。

¹ 《中論》卷 1〈觀因緣品第 1〉，大正 30，1b11~14：

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。

² 《阿毘曇心論》卷 2，大正 28，811b18~20：

一切有爲法有四相：生、住、異、滅；世中起故生，已起自事立故住，已住勢衰故異，已異勢壞故滅。

³ 《大毘婆沙論》卷 131，大正 27，682c18~23：

問：諸有爲法各有生住滅？何故乃言一生一住一滅？答：有因緣故說各有生住滅，謂各別有諸相相故非一相。有因緣故說一生一住一滅，謂皆不離一剎那時等，於一時生住滅故。

※ 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。

(二) 生滅之分類⁴ (p.84~p.85)

對於無常生滅的一切，細究起來，可有三種：

- 1、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。
- 2、一念生滅：又稱「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。
- 3、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。

(三) 有無與生滅 (p.85~p.87)

- 1、「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」⁵。這可知有與生為一類，無與滅又是一類。
- 2、「有」是「實有」嗎？「無」是「實無」嗎？(p.85~p.86)
 - (1) 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。
〔導師評〕這是極浮淺的見解。此一見解，即破壞因果相——和合與相續。
 - (2) 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

⁴ 參見《攝大乘論》卷2，大正31，386a22~26：

三種生滅：「化地部等者，於彼部中有三種蘊：一者、一念頃蘊，謂一剎那有生滅法。二者、一期生蘊，謂乃至死恒隨轉法。三者，窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恒隨轉法。」

⁵ 《雜阿含經》卷10(262經)(大正2，67a4~8)。

無，無者不可有的邪見。

3、是否先「有無」，而後有「生滅」？(p.86)

- (1) **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。
- (2) **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。

如《中論》〈觀有無品第 15〉，大正 30，20a18~19：

有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。⁶

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《中論》〈觀六種品第 5〉說：「若使無有有，云何當有無」！⁷

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。

4、「靜止的觀察有無」與「動態的宇宙觀」(p.86~p.87)

- (1) **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。
- (2) 其實，體用如何可以割裂？**佛法**針對這點，以生滅為有無，如《中論》〈觀三相品〉說⁸。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**。

5、「有無、生滅」相對的前後性(p.87)

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。

- (1) 「有與生」：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。
- (2) 「滅與無」：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。

⁶ 印順法師《中觀論頌講記》p.251：

要知先要成立了有，然後才可成立無。現在「有」都「不」能「成」立，「無」又怎麼「可」以「成」立呢？無是怎麼建立的？「因」先「有」一種「有法」，這「有」法在長期的演變中，後來破「壞」了，就說他「為無」；無是緣起離散的幻相。

⁷ 《中論》卷 1〈觀六種品第 5〉，大正 30，7c16~17：

「若使無有有，云何當有無？有無既已無，知有無者誰？」

《中觀論頌講記》p.129：

性空者說：能所相待的緣起虛空，我並不否認他的存在，不過不許實有自性罷了。但一般人，說有就覺得有個實在的；聽說自性非有，就以為什麼都沒有。……要知道上面所以破有，是破他的自性有，不是破壞緣起幻有。同樣的，這裡破無，也是破實自性無。所以說：「若使無有」實在的自性「有」，那裡「有」實在的自性「無」呢？

⁸ 《中論》卷 2〈觀三相品第 7〉，大正 30，9a6-12b4。

※ 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。
佛法中彈斥外道的「有無」，多用「生滅」。

三、「常」與「斷」(p.87~p.89)

斷常、一異、來出，為當時外道戲論的焦點，所以佛法多方的破斥他。

(一) 外道對「常」與「斷」之見解 (p.87)

常：在釋迦時代的外道，是約時間變異中的永恆性說的。

例如外道執有神我，有此常住的神我，所以從前生到後生，從人間到天上，前者即後者，這種有我論者即墮常見。

斷：是中斷，即不再繼續下去。

如順世論者，不信有前世後世，以為現在雖有我，死了即甚麼也完了，這即是墮於斷見的斷滅論者。

(二) 根本佛法之見解 (p.87~p.88)

根本佛法以緣起生滅為出發，以無常而破斥此等常見；但**無常是常性的否定，而並不是斷滅**。佛法都說生滅與相續，此常與斷是極少引用為正義的。然而不常不斷的**生滅相續**，意義非常深玄。一分學者大談生滅相續，而又轉上了斷常之途。

(三) 佛教中趨向「常」與「斷」的學派及其論點 (p.88)

1、薩婆多部：主張三世有⁹，一切法體是永遠如此的——法性常如。從未來到現在，從現在到過去，說生滅，說相續，不過在作用上說。

[導師評] 他們雖也說諸行無常，然依中觀者看來，是落於常見的。

2、經部師：以種子現行來說明因果。¹⁰

[導師評]

(1) 從「大期生滅」的見地去看，如《中論》〈觀成壞品第21〉所說：「涅槃滅相續，則墮於斷滅。」¹¹

⁹ 《大毘婆沙論》卷 76，大正 27，395c28~396a1：

「三世諸法，因性果性，隨其所應，次第安立。體實恒有，無增無滅；但依作用，說有說無」。

¹⁰ 印順法師《華雨集》第四冊，p.255~p.256：

佛說「曾有」，「當有」，其實是不離「現在」的。曾有與當有，聽來似不大具體，到了經部，引出了種子薰習的思想，那就較易領會了。其解釋是：現在法生起後即剎那滅，「曾有」是什麼？它就是曾經有過，在剎那滅時，就薰習而成一種潛能，如種子一樣；這薰習所成的力量，是「曾有」，其實就是現在，只是沒有發現出來而已。說「當有」，當有即種子，有了種子，當然會生起，其實種子並沒有離開現在。這「現在有」派的思想，依我看法，一定要講到種子——潛能思想才能圓滿。依現在有來說，過去與未來是假有。由於時間觀的不同，有此兩派。由此，可知唯識思想是繼承「現在有」的學派，唯識家指出過去未來是假立的，故以種子薰現行，現行薰種子，來說明一切法的起滅，其教理與經部師特別深切。

¹¹ 《中論》卷 3〈觀成壞品第 21〉(大正 30，29a11~12)：「法住於自性，不應有有無，涅槃滅相續，則墮於斷滅。」

(2) 從「剎那生滅」的見地去看，如《中論》〈觀有無品第15〉(大正30, 20b26~27)云：「若法有定性，非無則是常；先有而今無，是則為斷滅。」¹²他即使不落於常見，斷見還不免呢！

(四) 中觀者之正義 (p.88~p.89)

1、只要是執為自性有，自相有的，是難於避免常斷過失的，所以《中論》〈觀成壞品〉說：「若有所受法，即墮於斷常」¹³。若法執為實有，現在如此，未來也應如此，即墮於常見。若說先有而後無，即是落於斷見。〈觀有無品〉和〈觀成壞品〉，明確的指出這種思想的錯誤。

2、《六十如理論》也曾說到：「若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過？」¹⁴故此中所講的斷常，是非常深廣的。甚至見有煩惱可斷，即斷見；有涅槃常住，即常見。而涅槃是「不斷亦不常，是說名涅槃。」(〈觀涅槃品〉)¹⁵

※ 總之，不見緣起真義，那恒常與變化，變與不變，為此「常見、斷見」所攝。

《中觀論頌講記》p.390：

因果法如有自性，「法」法「住」在他的「自性」中，以為他確實如此，是實有自性的，那就「不」可說他「有」本無今「有」的生，從有還「無」的滅。因果既有自性，生滅即不可能。外人在生死相續上，以因果生滅的理由，自以為不常，他沒有想一想涅槃的從有而無。

如因果生滅的諸行，確有自性，煩惱是成實的，那「涅槃」的滅煩惱，「滅相續」的生死，不是「墮於斷滅」了嗎？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？

¹² 《中論》卷3〈觀有無品第15〉(大正30, 20b26~27)。

《中觀論頌講記》p.257：

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！

¹³ 《中論》卷3〈觀成壞品第21〉，大正30, 28c22。

《中觀論頌講記》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。

¹⁴ 宗喀巴大師著，法尊法師譯《菩提道次第廣論》：「《六十正理論》云：諸不許緣起，著我或世間，彼遭常無常，惡見等所劫。若有許緣起，諸法有自性，常等過於彼，如何能不生。若有許緣起，諸法如水月，非真非顛倒，彼非見能奪。」(福智之聲出版社。p.414)

¹⁵ 《中論》卷4：「無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃。」(大正30, 34c26-27)《中觀論頌講記》p.489：

一切有為有漏法，無不是性空，無不是緣起的寂滅，本來如此，沒有一法可以斷的。如果說有法可斷，這就是斷見，斷見者怎麼能得涅槃？所以說「不斷」。涅槃也有稱之為常的。然這是指現覺空性的超越時間性而假說的。一般人以為由過去而現在，由現在而未來，三世時劫的遷流是無常；以為過去如此，現在如此，一直如此是常住。這樣的常住，只是緣起相對性的安定相，那裡可以想像為實有的常在。在現覺空寂中，超越時間性，沒有這種對無常的常，所以說「不常」。

四、「一」與「異」(p.89~p.90)

(一) 一異，是極重要的，印度六十二見¹⁶即以此一見異見為根本。現代辯證唯物論所說的矛盾統一等，也不出一異的範圍。

(二) 「一」與「異」的意義¹⁷ (p.89~p.90)

一即同一，異即別異，且說兩種看法：

1、「整體」是「一」；「部分」為「異」(p.89)

如茶壺的整體是一(《金剛經》名為一合相¹⁸)，壺上有蓋、有嘴、有把等是異；人是一，眼、耳、手、足等即異。或名此一異為「有分」與「分」：「分」即部分，「有分」即能包攝部分的。換言之，就是全體與部分。全體即是一，全體內的部分即異。然而如分析到不可再分割的部分，又即是「其小無內」的小一，統攝於「有分」的全體。

2、「單一」為「一」；「雜多」(種種)為「異」(p.89)

如此個體而觀察此外的一切屋宇鳥獸魚蟲草木等，此即一，而彼彼即異，所以「異」又譯為「種種」。

而此種種，或又統攝於一，即所謂「其大無外」的大一。

(三) 「有共同的類性」是「一」；「有不同的性質」是「異」(p.89)

此外，如從類性去看，如說人，你、我、他都是人，即是同一；然我是張某，你是李某，乃至智愚強弱各各不同，即是異。在此彼自他間，有共同的類性是一，不同的性質是異。而此一中有異，異中有一，是可以種種觀待而施設的。

(四) 勝論派立「同句、異句」(p.89~p.90)

勝論師有同異性句¹⁹，即以一異為原理，而使萬有為一為異，《中論》²⁰也有破斥。

(五) 《華嚴經》六相 (p.90)

一異中，包括的意義極多。《華嚴經》明六相——總、別、同、異、成、壞²¹；總

¹⁶ 六十二見，參見《長阿含經》卷14〈梵動經〉(第21經)，大正1，88b12~94a13。

¹⁷ 《中觀論頌講記》p.51：「一與異，別譯作一與種種，這可以概括「總合與部分」，「統一與對立」，「同一與差別」，「和合與矛盾」，「單一與雜多」等。」

¹⁸ 羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1：世尊！如來所說三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界實有者，則是一合相。如來說一合相，則非一合相，是名一合相。『須菩提！一合相者，則是不可說，但凡夫之人貪著其事。』(大正8，752b10-14)

¹⁹ 勝論派六句義：實句義(體)、德句義(相)、業句義(用)、同句義、異句義、和合義。

²⁰ 《中論》卷2，〈觀合品第14〉，大正30，19b9-17：

異因異有異，異離異無異，若法從因出，是法不異因。

若離從異異，應餘異有異，離從異無異，是故無有異。

另參見：印順法師著《中觀論頌講記》p.241~p.244。

²¹ 《大方廣佛華嚴經》卷34(大正10，181c11~28)：「菩薩住此歡喜地，能成就如是大願。……又發大願，願一切菩薩行，廣大無量，不壞不雜，攝諸波羅蜜，淨治諸地。總相、別相、同

別、同異四相，即是此處所說的一異。

(六) 小結 (p.90)

緣起幻相，似一似異，而人或偏執一，偏執異，或執有離開事實的一異原理。總之，這是世間重視的兩個概念。

五、「來」與「出」(p.90)

(一) 來出，「出」又作「去」。從此到彼曰去，從彼到此為來。如變更觀點，那甲以為從甲到乙的去，而乙卻以為從甲到乙為來。來去即是運動，本是一回事，不過看從哪方面說罷了！

(二) 世間的一切，我與法，凡是有生滅動變的，無不可以說為來去。

六、說四對八不之理由與次第 (p.90~p.92)

現在，更進說龍樹為何只說這四對？為什麼如此次第？

(一) 施設教相說八不 (p.90~p.91)

1、《阿含經》中，如來散說緣起的不常不斷等，龍樹特地總集的說此八不。依《阿含經》，不妨除去「不生不滅」而換上「不有不無」。

2、《阿含》的緣起論，是「外順世俗」，以生滅的正觀而遣除有無、常斷、一異、來去的。

但由於某些學者的未能「內契實性」，淺見地分別名相，而不能如實正觀緣起，說生說滅，依舊落入有無的窠臼。

所以深入緣起本性者，宣說不生不滅的緣起，遣除生滅——即有無的妄執，重行闡明釋迦的真義。大乘的八不緣起，吻合釋尊的深義，而從施設教相的方便說，是富有對治的新精神。

(二) 龍樹菩薩為何只說這四對？(p.90~p.91)

這四對（生滅、常斷、一異、來去），說明法的四相。無論是小到一極微，大到全法界，沒有不具備此四相的，此四者是最一般而最主要的概念。

(三) 四對八不之次第 (p.91~p.92)

我們必須記著，這四者是不能說為前後次第的，是「說有次第，理非前後」的。如順世間的意見說，不妨說有次第。

1、有、無：法體 (p.91)

佛說：世間的學者，不依於有，即依於無。一切無不以「有」為根本的概念，此

相、異相、成相、壞相，所有菩薩行，皆如實說，教化一切，令其受行，心得增長，廣大如法界，究竟如虛空，盡未來際，一切劫數，無有休息。」

「有」(bhava)，一般的——自性妄執的見解，即是「法」、「體」、「物」，這是抽象的而又極充實的。如不是這樣的有，即是無，什麼也不是的沒有。此有與無，是最普遍的概念，抽象的分析起來，是還沒有其它性質的。

2、常、斷：時間 (p.91)

如將此有與無引入時間的觀察中，即必然地成爲常見或者斷見。如有而不可無的即是常，先有而後可無的即是斷。常斷，即在有無的概念中，加入時間的性質。《雜阿含》(961經)說：「若先來有我，則是常見；於今斷滅，則是斷見」。²²

3、一、異：空間 (p.91~p.92)

如將此「有無、常斷」，引入空間的觀察，即考察同時的彼此關係時，即轉爲「一見」與「異見」。人類有精神與物質的活動，外道如執有神我常在者，即執身(心色)、命(神我)的別異；如以爲身、命是一的，那即執我的斷滅而不存在了。此一異爲眾見的根本，比有無與斷常的範圍更擴大；它通於有無——法體，斷常——時間，更通於空間的性質。

4、來、去：運動 (p.92)

但(一、異)這還是重於靜止的，法體實現于時、空中，即成爲來去：或爲時間的前後移動，或爲空間的位置變化。法體的具體活動即來去，來去即比上三者更有充實內容了。此來去，如完滿的說，應爲「行、止」，《中論》〈觀去來品第2〉即說到動靜二者。在《阿含經》中，外道即執爲「去」與「不去」。

※A、隨順世間說四對之次第

如以世間學者的次第說，即如此：

有無-----	法體
斷常-----	法體、時間
一異-----	法體、時間、空間
來去-----	法體、時間、空間、運動

※B、中觀家之正義 (p.92)

如上面所說，中觀者是以此四相爲一切所必備的，決無先後的。

七、以動態的生滅觀，否定有見與無見 (p.92~p.93)

(一) 釋尊的教說，以生滅爲三法印的前提。生(異)滅，被稱爲「有爲之三有爲相」，即「有爲」所以爲有爲的通相。

(二) 與「作」(KR) 有關的幾個梵文字

1、kriyA (陰性名詞)：是力用或作用的意義。

2、kRtya (未來被動分詞)：應被作；(中性名詞) 活動、作用、所作事。

²² 《雜阿含經》卷 34 (961 經) (大正 2, 245b21~22)。

- 3、kRta（過去被動分詞）：即是「所作的」。
- 4、saMskAra（陽性名詞）：「行」。（如「諸行無常」的「行」。）意思是（能）作成的，或生成的。
- 5、saMskRta（過去被動分詞）：「有為」，意思是為（因）所作成的。這為因所成的有為，以生滅為相，所以生滅為因果諸行——有為的必然的通遍的性質。因果諸行，是必然的新新生滅而流轉於發生、安住、變異、滅無的歷程。

（三）釋迦的緣起觀，以此生滅觀即動觀中，否定有見與無見。

然佛以此生滅為有為諸行的通遍性，即從無而有、從有還無的流轉中正觀一切，並非以此為現象或以此為作用，而想像此生滅背後的實體的。

但有自性的學者，執生執滅，流為有見無見的同道者。

為此，中觀者——大乘經義，從緣起本性空的深觀中，以此生滅替代有無而否定他（除其執而不除其法）。

八、總結（p.93~p.94）

如從無自性的緣起而觀此四者：

1、生滅即如幻如化的變化不居的心色等法，即不離時空的活動者。

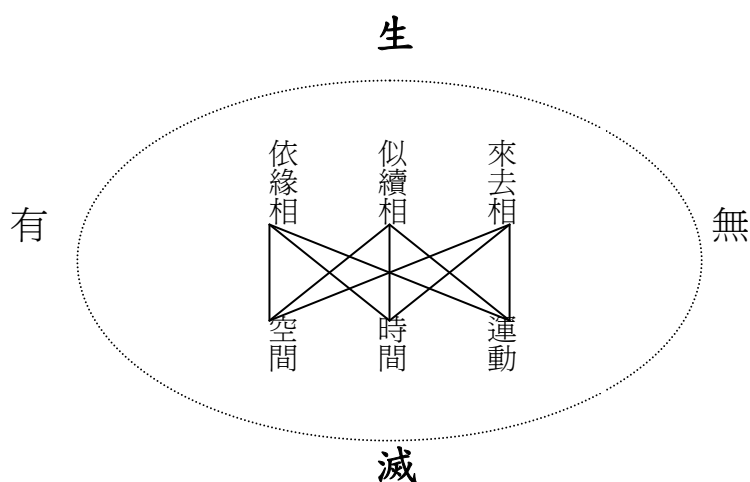
從特別明顯的見地去分別：

2、生滅（法）的**時間相**，即相似相續，不斷而又不常的。

3、生滅（法）的**空間相**，即相依相緣，不異而不即是一的。

4、此生滅的**運動相**，即時空中的生滅者，生無所從來而滅無所至的。

約如幻的無性緣起說，姑表擬之如下：



福嚴推廣教育班第 11 期（《中觀今論》）

第六章 八不

第二節 不 (p.94~p.111)

一、以八不總破一切法執，顯第一義 (p.94~p.95)

(一) 八不所不的八事四對，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，雖祇是不此八事，實已總不了一切法。²³八事四對，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。

(二) 青目說：論主以此不生亦不滅的「二偈讚佛已，則為已說第一義」²⁴。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」。²⁵他以破一切法盡顯第一義，解說此八不的。

二、青目論師從「理」與「事」說明八不 (p.95~p.96)

青目的解說八不，分為兩段：

(一) 約「理」說八不：

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，無生那裏會有滅呢？生滅既不可得，斷常、一異、來

²³(1)印順導師著《中觀論頌講記》p.51~p.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)萬金川著《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。

²⁴《中論》卷1〈觀因緣品第1〉（青目釋）（大正30，1c7~12）：

……龍樹菩薩為是等故，造此中論。

「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。

²⁵《中論》卷1〈觀因緣品第1〉（青目釋）（大正30，1c12~14）：

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。

去也就不可得了。²⁶

(二) 舉「事例」以說明八不：

- 1、不生：如穀，離從前的穀種，並沒有今穀新生，故不生。
- 2、不滅：而穀從無始來，還有現穀可得，故不滅。
- 3、不常：雖然穀是不生不滅的，以後後非前前，故不常。
- 4、不斷：年年相續有穀，故不斷。
- 5、不一：由穀生芽、長葉、揚花、結實，即不一。
- 6、不異：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。
- 7、不來：穀不自他處而來，即不來。
- 8、不出：穀亦不從自體而出，即不出。²⁷

※ 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。

三、八不與二諦 (p.96)

(一) 古三論師對〈青目釋〉之判攝：八不皆依第一義諦說

古代三論師，以為二諦皆應說不生不滅等的²⁸，那麼青目為何說不生等為明第一義諦呢？

古師說：青目所說的第一義，是指「中道第一義」說的²⁹，但此義極為難知！

(二) 清辨論師之說法：

1、通二諦說：

清辨釋分為二說：一、如說：「彼起滅、一異，第一義遮；彼斷常者，世俗中遮；

²⁶ 參見《中論》卷1〈觀因緣品第1〉(青目釋)(大正30, 1c14~2a8)。

²⁷ 參見《中論》卷1〈觀因緣品第1〉(青目釋)(大正30, 2a8~b4)。

²⁸ 隋·吉藏《中觀論疏》卷2(大正42, 32c5~8)：

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。

《菩薩瓔珞本業經》卷2(大正24, 1018c2~7)：

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，無二故是諸佛菩薩智母。佛子！十方無極刹土諸佛，皆亦如是說。吾今為是大眾略說明《瓔珞經》中二諦要義。

²⁹ 《中觀論疏》卷3(大正42, 34c23~28)：

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。

彼來去者，或言俱遮」。³⁰

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，也有他相當的意義。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。

- (1) 不生不滅：約**第一義諦**說。(生滅，是約**第一義諦**而說為不的)
- (2) 不斷不常：約**世俗諦**說。(世俗緣起法，是不斷不常的)
- (3) 不一不異：約**第一義諦**說。(一異，是約**第一義諦**而說為不的)
- (4) 不來不去：約**二諦**說。(來去，**二諦**中都不可得)

2、專約**第一義諦**說

清辨又說：「或有說言：如是一切**第一義遮**」³¹。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。

清辨釋曾引到此二家的說法，第二說即與青目說同一。

四、八不以**第一義諦**為根本，以**通明二諦**為究竟 (p.96~p.97)

(一) 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。

(二) 中國古三論師之看法 (p.97)

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。

- 1、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**。
- 2、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**。
- 3、若**二諦**並觀，此即**中道**的**第一義**了。

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。

(三) 月稱論師之說法 (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。

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。

³⁰ 《般若燈論釋》卷 1 (大正 30, 51c23~25)。

³¹ 《般若燈論釋》卷 1 (大正 30, 51c25)。

(四) 印順法師之結論 (p.97)

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。

五、中國古三論師以三種方言解說八不二諦 (p.97~p.99)

中國古三論師，如嘉祥大師，於八不的解說，曾提出三種方言³²，即以說明方式來顯示八不。今約取其義（不依其文）略為說明：

(一) 世諦遮性，真諦遮假：「空假名」。(p.98)

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「自性生滅」，**勝義諦**中即破「假生假滅」，此即近於「空假名」³³師的思想。

(二) 世諦遮性，真諦泯假：「不空假名」。(p.98)

世諦遮性，真諦泯假。**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」³⁴師的思想，和唯識宗的泯相證性，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。(p.98~p.99)

世諦以假遮性，真諦即假為如。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」³⁵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，也是一途的方便。

³² 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。

³³ 參見《中觀今論》p.182~p.183。

³⁴ 參見《中觀今論》p.182。

³⁵ 參見《中觀今論》p.183。

※ 小結 (p.99):

這三種方言：一、雙遮性假，二、遮性泯假，三、即假爲如，爲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。

這應以說第一義諦者爲根本，以通明二諦者爲究竟。

六、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 (p.99~p.100)

- (一) 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。此爲佛與外道對辨，否定外道的斷常、一異、去來，而顯示佛法出勝外道之說。
- (二) 外道所計執的，即佛法中常說的十四不可記³⁶，即是執斷執常執一執異等。佛爲說緣起的生滅，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。
- (三) 約有爲虛妄，遮除妄執而契證無爲，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。

這在《中論》，也還保存此古意，如〈觀法品〉說：「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常」³⁷。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。

又說：「不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味」³⁸。

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

³⁶ 十四無記：1、世間常，2、世間無常，3、世間亦常亦無常，4、世間非常非無常；5、世間有邊，6、世間無邊，7、世間亦有邊亦無邊，8、世間非有邊非無邊；9、如來死後有，10、如來死後無，11、如來死後亦有亦非有，12、如來死後非有非非有；13、命與身一，14、命與身異。

³⁷ 《中論》卷3，〈觀法品第18〉，（大正30，24a9~10）。

《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」爲「實相」。緣起幻相，確實如此解。因爲因果的不一不異，所以一切法在因果相續的新生滅中，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。

³⁸ 《中論》卷3，〈觀法品第18〉，（大正30，24a11~12）。

《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。

尊教化的甘露味，能遮外道的情執，契合於甚深義——《阿含》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。

七、不生不滅（p.100~p.104）

（一）依緣起無自性，破生滅之自性執（p.100~p.101）

八不所不的八不四事，不的根據，即依緣起法而通達自性不可得。如《中論》〈觀成壞品第 21〉云：「若謂以現見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅」³⁹。

〈觀業品第 17〉中說：「諸業本不生，以無定性故；諸業亦不滅，以其不生故」⁴⁰。詳此，可知諸法的不生不滅等，即因諸法之本無自性而說。

（二）龍樹從兩方面破「生」（p.100~p.104）

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：

A、推究他如何而生？

B、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」

³⁹《中論》卷 3，〈觀成壞品第 21〉（青目釋），（大正 30，28b19~26）：

「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。

《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。

⁴⁰《中論》卷 3〈觀業品第 17〉，（大正 30，22c29~23a1）。

《中觀論頌講記》p.297~p.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。

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〉⁴¹，即廣破此執。

A、推究法如何而生 (p.101~p.102)

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」⁴²。自生、他生、共生，這是計有因生；無因，即計無因而生。一切法的生起，不出有因無因。這在一般學者，也以爲或有循著必然性的，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。

1、自性論者執四生

- (1) 自生：如說眼識生，計自生者，以爲眼識是本有的，生即本有眼識的現起。
- (2) 他生：計他生者，以爲眼識依根、境、明等眾緣而生，眼識從某種因緣中發生。
- (3) 共生：計共生者，以爲本有的眼識，與根、境等緣相合而後生起。

以上這些皆是計有因生。

- (4) 無因生。

這四種，可以總括一切自性論者。

2、中觀家破四生

- (1) 破自生：自生，在論理上根本就不通，因爲自即不生，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：他生，如眼識生，是根生的呢？還是境生，抑是光等緣生？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：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：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。

3、中觀家之正義：因緣生

這有因生與無因生的四生，既皆不能生，那麼究竟怎麼生呢？佛法稱之爲因緣生。有些學者，以爲因緣生與他生、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。因爲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

⁴¹ 參見《中論》卷2〈觀三相品第7〉(大正30, 9a6-12b4)。

⁴² 《中論》卷1〈觀因緣品第1〉(青目釋)(大正30, 2b6~16)：

「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，若從自體生，則一法有二體：一謂生，二謂生者。若離餘因從自體生者，則無因無緣。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，是則爲常。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。

說緣生即無生，是中無有生自性」⁴³。不執有自性，即不犯前四生過，成緣生正義。

B、破教內之部派（p.102~p.104）

1、破薩婆多部：執「生」是實有法（不相應行法）（p.102）

薩婆多部（說一切有部）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⁴⁴：

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、破經部師與上座部：執生滅不同時（p.102~p.103）

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。

〔印順法師評〕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」⁴⁵。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。

⁴³ 《菩提道次第廣論》（宗喀巴大師著，法尊法師譯，福智之聲出版社，p.447~p.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，若了知空不放棄。」

⁴⁴ 《中論》卷2〈觀三相品第7〉，（大正30，9a26~27）：

「三相若聚散，不能有所相，云何於一處，一時有三相？」

《中觀論頌講記》p.145~p.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？有部與犢子系，主張在一法的一剎那中，同時有三相。……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。……

「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？

⁴⁵ 《中論》卷2〈觀三相品第7〉（大正30，11b13~14）。

《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，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。

3、破薩婆多部：執生滅同時（體同時，用前後）（p.103～p.104）

（1）薩婆多部之主張（p.103～p.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」⁴⁶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）中觀家之評破（p.104）

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」⁴⁷的過失。

（三）小結（p.104）

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

⁴⁶ 《大毘婆沙論》卷 39（大正 27，200a2～13）：

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。」

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。

⁴⁷ 《中論》卷 3〈觀成壞品第 21〉（青目釋）（大正 30，29b8～15）：

「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。

《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。

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。

八、不常不斷 (p.104~p.108)

(一)「常」與「斷」之意義 (p.104 ~ p.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》裏，是不屑與共論的。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。

(二)三世實有者(如薩婆多部):墮常見 (p.105)

如三世實有者，以為法體是本來如是的「自性恒如」；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。

〔中觀評〕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？

(三)現在實有論者(如經部及唯識者):墮斷見 (p.105~p.108)

1、現在實有論者主張:過去、未來無，現在有 (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。

〔中觀評〕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。

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？

2、唯識學派立阿賴耶識作為因果相續的依止處 (p.105~p.106)

(1) 他們(唯識學者)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」，而安立因果的不斷，在唯識者看來，這是再恰當不過的。

(2) 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。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。

3、印順法師對唯識學派之評論：(p.106)

(1) 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？

(2) 印順法師對唯識家「三法同時說」之評論 (p.106~p.107)

A、唯識家主張：三法（本種、現行、新種）同時說 (p.106~p.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」⁴⁸。

B、印順法師之評論 (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！

(3) 印順法師對唯識家「生滅同時說」之評論 (p.107)

A、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」！

⁴⁹

B、印順法師之評論 (p.107~p.108)

這到底是約「三法同時說」呢？或約「前種後種相續說」呢？

(A) 如約「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

⁴⁸ 《成唯識論》卷 2，(大正 31，10a2~7)：

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蓐，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。

⁴⁹ 《成唯識論》卷 3，(大正 31，12c19-21)。

||
現行滅——同時——新種生

(B) 如約「前種後種相續說」：前種滅時即是後種生時。

什麼是滅時？是「已滅」？還是「將滅而未滅」？

a、假使「將滅而未滅」：那麼同時有兩種子了。

b、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，即使有阿賴耶爲一切依止處，而推究賴耶種子與現行的因果說，如何能不墮斷滅！

(四) 小結 (p.108)

《中論》裏關於破常斷的方法很多，這裏用不著多講。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。

九、不一不異 (p.108~p.109)

(一) 《中觀論》對於執一執異，特著重破異。

(二) 破斥外道：重於「破一」(p.108)

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的大一，如大梵、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。

(三) 破斥聲聞學者：重於「破異」(p.108)

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爲實，故《中論》特重破異。

(四) 「異」(差別)：只是相待的差別，而非自性的差別 (p.108~p.109)

1、「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。

2、《中論》爲建立中道緣起，故說：「異因異有異，異離異無異，若法從因出，是法不異因」(觀合品)⁵⁰。異，即是差別，但差別不應是自成自有的(自己對自己)

⁵⁰ 《中論》卷2〈觀合品第14〉，大正30，19b9-10。

《中觀論頌講記》p.242~p.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

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。

- 3、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。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。

十、不來不去 (p.109~p.110)

- (一) 來去，偏在法的運動方面說。執來去相，如《中論》的〈觀去來品〉⁵¹中廣破。
- (二) 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：從甲的那裏到乙的這裏，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——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。
- (三) 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⁵²中再為提到。

十一、《中論》以自性不可得義，遍破眾生的一切自性執 (p.110~p.111)

- (一) 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。
- (二) 世間一般人以及外道，有所得的聲聞行者，〔有所得的〕菩薩行者，不能體認一

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。

⁵¹ 《中論》卷1，〈觀去來品第2〉，(大正30, 3c5-5c14)。

⁵² 參見《中觀今論》第七章·第四節〈行——變動·運動〉，p.131~p.141。

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：

- 1、通過**時間性**，即有常見、斷見。
- 2、通過**空間性**，則有一見、異見。
- 3、在時空的**運動**上，則有來去執。
- 4、在**法的當體**上，則有生滅執。

(三) 生滅、常斷、一異、來去等的戲論根源，皆源於自性執

1、常見、斷見等八者的根源，同出於自性執

(1) 以「常見、斷見」為例

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。

(2) 以「一見、異見」為例

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**。

2、《中論》每以同一理由，而破相對各別的二執

執一執異，可以說是同一錯誤的兩個方式。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」⁵³。

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。

(四) 自性不可得，則一切戲論皆止息

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」

⁵³ 《中論》卷2〈觀行品第13〉(大正30, 18b19-20)：

「是法則無異，異法亦無異，如壯不作老，老亦不作壯。」(梵文本：老亦不作老。)

《中觀論頌講記》p.232~p.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。

而顯爲「自有性」、「不變性」、「不待他性」。此自性不可得，則一切戲論都息。