

《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 sambhavana vai /

vinā vā saha vā nāsti sambhavo vibhavana 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 sambhavaṃ vinā /

vinaiva janma maraṇaṃ vibhavo nodbhavaṃ 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 janmamarāṇaṃ caivaṃ tulyakālaṃ 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 vibhavaiva katham saha bhaviṣyati /
na janmamarāṇam caiva tulyakālam 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 //

滅尽したものには，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∨)：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 śāsvatocchedadarśanam /
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（相續）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，相續中也就不能免過失了。

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：

udayavyayasamtāṇaḥ phalaḥetvorbhavaḥ sa cet /
vyayasyāpunarutpatterhetūcchedaḥ prasajyate //

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 nāsbhāvaśca yujyate /
nirvāṇakāle cocchedaḥ praśamādbhavasamtateḥ //

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？

(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 prathamo yujyate bhavaḥ /

carame nāniruddhe ca prathamo yujyate bhavaḥ //

最後の〔生存が〕滅したときに，最初の生存〔が起こる〕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〔が起こる〕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 prathamo yadi jāyate /

nirudhyamāna ekaḥ syāj jāyamāno `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 /

sārdhaṃ 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	(辛一) 直責	[10] 若謂以現見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅。		
			(辛二) 別破	(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。	
				(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？		