

《中论》 16课

《中观根本慧论》用很多推理推翻我们相续中的实执，抉择万法无自性。如果我们观察得很多、抉择得很细，就会在不知不觉中颠覆相续中的实执、打破无明戏论，我们在学习时应结合相续中的执着仔细观察。前面几品对因缘、来去、诸根等等做了详细分析，由此可以了知，平时我们所执著的一切：外境也好心也好，都是假的，本体都是远离戏论的。万法正显现之时就是空性的本体，应这样抉择。

观三相品主要观察有为法所具有的生住灭三相是否存在。如果生住灭不存在，那么以此为法相的有为法也就无法存在。

前面讲对方通过灯来安立生，认为如同灯能自照照它，生也能自生生他。内容分为比喻和意义两个方面，比喻和意义的第一个科判“从因方而破”都讲完了，今天讲第二个科判“从果方而破”。

卯二、从果方而破：

**有法不应生， 无亦不应生，
有无亦不生， 此义先已说。**

此处使用了破有无生因的理论。破有无生因主要分析果，果已有则不用生，没有也不用生，除了果存在和不存在之外，没有第三种存在方式，经由破斥果无自性来了知因和生果的过程无自性。

不管自生还是他生，所生的果法如果是有的法，已经存在了就不必生，如果还要生就会有无穷生、**无义生**的过失；如果是本来就有的法，从来不存在，则无论积聚多少因缘也没办法让它生。那么所生的果是不是亦有亦无呢？也不是。整个世间中也找不到一个既有又无的法，要么已有，要么没有，有和无在一个法上面无法同时具足。也不是非有非无，因为非有非无在世间中没有所量，世间的所量要么是有的法，要么是无的法，非有非无既不是有，也不是无，没有办法作为一个所量。这个意义前面已经讲过了，此处没有进一步观察。

有法不生、无法不生，都是从胜义谛、究竟实相的角度而言。名言现象中可以承许虚幻假立的生。名言谛中，众生的分别念以粗大的方式安立，在不认真观察的情况下，可以说有法、也有其产生。比如蛋生鸡，小鸡在蛋里面已经有了，有了之后生出来，不仔细观察的话也可以这样说。但是，这个有和生都是假立的，是假有、假生。

在胜义谛中，无法成立真实的有和生。真实的生包括在有中，包括在自生他生等四边中。观察之下四边都不合理，所以有和生都不真实。同样，胜义谛中也无法成立真实的无和生。在名言中可以说某个东西原来没有，现在有了，从无到有，有生的过程。但是，这个无是假立的无，生也是假立的生，观察的方式和前面一样。

我们在分析的时候，要把假立的法和真实的法加以区别。如果不加以区别，把缘起假立的法当成真实的法，反而会强化实有的执着。前面总破已经讲完了，下面讲第二个科判别破，就是整个破完了生住灭之后，再对生住灭逐一进行观察破斥。观察的方法与前面相同。

辛二(别破)分三：一、破生；二、破住；三、破灭。

壬一、破生：

若诸法灭时， 是时不应生。

法若不灭者， 终无有是事。

此处通过剖析法灭还是不灭，来观察它的生是不是真实存在。

法灭的时候有没有生呢？“若诸法灭时，是时不应生”，一个法灭的时候不应该有生，因为灭和生是矛盾的。以人的生和死做比喻：一个人正在死的时候是不是生呢？不是生，因为生和死是矛盾的法。同样，一个法正在灭的时候没有生，就先后次第而言，先有生，再有住，再有灭，灭排在第三位，一个法灭的时候怎么可能是第一位生呢？

有人认为生和灭可以同时产生：比如种子生芽，种子灭的同时芽

就产生了；或者一个人展开攥住的拳头，在拳头灭的同时，手掌展开的现象就诞生了，所以灭和生应该是同时的。实际上这是一种假象：对方把观察的重点，是放在拳头的灭上，还是展开的生上呢？如果是放在灭上，正在灭的拳头当中只有灭没有生；如果是放在展开的生上，正在生的展开中也没有灭。这样分析下来，所谓的生灭同时只是一种未经观察的结论。在不经观察的情况下可以这样安立，真实中并不存在。以前讲过铁锤砸瓶子的例子，瓶子正在灭的当下，就有碎片的产生，好像生灭同时，实际上也是一种未经观察的结论。真正分析下来，正在灭的现象当中不可能有生：从概念上讲，灭就是一个法的毁灭，生就是一个法的产生，如果把二者混在一起，说一个法正在毁灭，同时又在产生，显然不合理。这样把生住灭分开，别别观察，的确正在灭的时候不可能有生。

那么如果法不灭，有没有生呢？“法若不灭者，终无有是事”，一个法永远不灭，没有这样的现象。既然没有一个法从来不灭，那就不可能有它的所谓产生了。这是本颂的解释方法，从没有不灭的法的角度来破生。

慈城罗珠堪布在注释中引用了月称论师的《显句论》，从另外一个侧面做了解释：一个法如果是不灭的，它就不是现在的法。因为只有现在的法才有正在灭，不是正在灭的法一定是过去的法和未来的法，现在根本不存在。任何法只有三个时位：过去位、现在位、未来位。过去位的法已经灭完了不存在，未来位的法还没有显现也不存在，只有正在灭的法能够处在现在位，处在现在位才可以说名言中有它的本体存在。已经灭的法和还没有灭的法，或者说已经灭的法和不灭的法根本就不是现在，“终无有是事”，根本不可能有它的本体。没有它的本体可得，怎么可能有它的生呢？不可能有它的生，也不可能有所谓的生住灭的现象。这是破生的另一个角度。以上两个角度都可以帮助我们理解正在灭的法不可能有生，不灭的法也不会有生，二者都不可能。

下面讲第二个破住。

壬二(破住)分三:一、观察三业;二、观察已灭未灭;三、以前述相同之理而破。

癸一、观察三业:

三业又叫三时,指三种情况。观察住的三种情况,对之进行分析,叫做观察三业的三种情况而破执。

不住法不住, 住法亦不住,

住时亦不住, 无生云何住?

前三句着重讲了三业不存在,最后一句承接前面的颂词。

生住灭,首先有生,再有住,再有灭。前面我们已经破了生,利根者已经可以由无生而推出无住无灭了。无生就无住,因为前面无生的缘故就没有住,可以通过这个方式来破。

本颂从三业的角度破。“不住法不住,住法亦不住,住时亦不住”,如果有一个住,那么就应该在下面三种情况下进行观察:第一个,不住的法住不住?第二个,正在住的法住不住?第三个,正在住时它住不住呢?实际上这三个方面都没办法安立住的自体。

慈城罗珠堪布在讲这部分“观察住”的时候,使用了前面对正量部的观察方式:本生和生生,根本法相和随法相,次第观察下来。前面我们观察的时候重点放在生上面:生本身能让其他十四法生,而本生是由十四法中的生生来生的。此处的住也是一样,住有一个本住,本住能让其他十四法住,本住自己不可能让自己住,是十四法中的住住让它住的。既然本住让其余的十四法住,那么本住和十四法就是他体的关系,是他体的话,其余的十四种法的本性就不是住。因为只有是一体,其他的法本性才能是住。

下面进行第一步观察:那么不具备住的这十四种法,它们的本性是住还是不住?如果是不住,“不住法不住”,它的本性已经是实有的不住了,你怎样让他住呢?没办法让它住。第二步,如果这十四法的

本性就是住，它的本体已经住了，那么本住也没必要让它住了，“住法亦不住”。

为了帮助我们理解，总结一下前面两步的观察方法。观察的思路是：本住和其余十四种法是他体的法，是本住让十四种法住；既然其余十四法和本住是他体，那么它们的本体到底是住还是不住？如果是一个实有的不住，则永远保持其实有不住的本性，那么本住怎样让它们住呢？（“不住法不住”意思就是这样的。）反过来讲，如果它们的本体已经是住了，那么本住又怎么样让它住呢？它们已经住了，就没有必要再让它们住了。这就是“住法亦不住”的意思。

第三步观察“住时亦不住”，可以使用两种推理进行观察：

第一个推理是住时不存在。住时是正在住，正在住的时候也不住，为什么？因为除了已住和未住之外，没有住时。这个观察的方式和前面观去来品中的方法是一样的。也就是除了已住和未住之外，正在住的这个住时是不存在的。所以说“住时亦不住”。

第二种推理的方式与前面观察“去者去”或“去时去”一样。住时要住，首先要有一个住的行为才叫做住时，或者正住。如果没有住的行为也叫正住的话，那么其余的法都可以叫正住了。这个理论是说，如果要成为正住或住时的话，必须要有一个住的动作。然后住时还要住，就是说，成为住时之后，还需要第二个住。有了第二个住，就变成有两个住者了，显然不成立。

以上通过两个推理观察了“住时亦不住”，这样三业（或者叫做三时）就观察完了。

最后一句从无生的角度观察，“无生云何住”。如果一个法没有生，它怎么可能有住呢？诸法的法相都是先有生、再有住、再有灭的。前面我们观察了生是不存在的，自生他生都不存在：生住灭中的生，从它的本相和随相观察，本生是生生产生的，生生又是本生产生的，前面已经观察了不管这二者是次第产生还是同时产生，生都无法真实安立。

中观体系有一个最后的结论：万法无生。有为法正在显现的时候是无生、无住、无灭的。既然无生，怎么住呢？如石女儿没有产生，当然就不可能有石女儿的住。同样，真实中观察，没有产生当然不会有住。这是讲“无生云何住”。

学习中观的时候，抉择生住灭是很重要的。此处是把对生住灭的观察放在有为法上进行笼统的分析。但是在具体的修法中，是把生住灭的观察放在心上面。比如法王如意宝在《直指心性》中，通过很多方法来观察心，破心的生住灭。观察心正在产生的时候有没有生、住、灭？实际上心没有生住灭，没有生住灭的心在显现的时候，就是一个无自性的法。我们修行时可以直接通过这个理论，观察自己的心无生、无住、无灭。

虽然可以从其他的观察方式进行安立，但此处从总的理证来看，一切万法的确无法安立合理的生住灭。没有真实的生住灭，就是无生无住无灭。无生无住无灭的法，就是无为法。后面还要讲有为法不成立，无为法也不成立。有为法的无生无住无灭和无为法的无生无住无灭，虽然词句上似乎是一样的，但分析得到的结果不一样。有为法的无生无住无灭表现的是一种空性，而看待有为法的无为法，并不表示空性。像虚空、石女儿这些看待有为法的无为法的法相——无生无住无灭和有为法抉择空性之后的无生无住无灭，后者是随顺智慧的本性，一切万法本身就是无生无住无灭的，属于实相空性；前者无为法的无生无住无灭只是一个假立的、看待有为法的一种无为，二者之间有如是差别。

以上讲完了第一个科判观察三业而破；下面讲第二个，观察已灭未灭而破。有两个颂词：第一个颂词观察已灭未灭而破，第二个颂词观察、抉择一切万法皆是老死相而破，还是破住：一切万法都具有老死相，当然就不可能有住了。

癸二、观察已灭未灭：

**若诸法灭时， 是则不应住；
法若不灭者， 终无有是事。**

此处继续观察住，是灭的时候有住呢，还是不灭的时候有住。

“若诸法灭时，是则不应住”。法的灭和法的住，不是一回事。法的生住灭是次第安立的，三者各自的法相、特点不一样。既然如此，法灭的时候，怎么可能是住？如果住就是灭、灭就是住，那就不需要安立生住灭了，就分不清楚到底是住还是灭了，根本没办法分析。所以当诸法灭的时候，正在灭、或已经毁灭，它就不是住，二者相违的缘故。

“法若不灭者，终无有是事”。那么法不灭是不是住呢？从概念的角度讲，如果法不灭，它似乎应该是住，没有灭，当然就有住。但是，有没有一个法是不灭的呢？任何一个法，都是刹那生灭的法，刹那之间，都是趋向于灭的。没有一个法真正有一种住的自性。所以从这个角度来讲，一切万法生而不灭、有真正住的自性——“终无有是事”，根本无法安立生了不灭的法。既然没有一个法不灭，那么不灭而住的概念也就不存在了，这是第一种观察方式。

第二种观察方式和前面观察生的方法是一样的。一个法如果是不灭的，那就不是现在的法；不是现在的法，它就是过去或者未来的法。过去的法已经灭了，未来的法还没有生，所以法的本体是不存在的。如果法的本体不存在，观察的基都没有，说它住或不住就没有意义了。如同说石女儿，住也好、不住也好，有什么意义呢，它的本体都不存在。所以观察下来，已灭未灭都没有一个实有的住。

在我们的感觉中，似乎有一个住：这个法在住，这个经堂在住，我们住在世间等等，在不观察的情况下有个住。比如我们在世间一期生命的安住，至少也有几十年；经堂啊、山啊，一住就是几十年或几万年。生了之后就住，住了之后就灭，好像是有这样的现象的。但上师在注释中引用了《心性休息大车疏》的观点，一切万法在不经观

察的情况下似乎有住，稍微观察之下都是不住的，而究竟观察的时候，则既没有住，也没有不住。所谓的住和不住，都是分别念安立的，究竟观察时只能得到一个离戏的观点。

但是我们在观察时，中间需要有不住做过渡。所谓的不住是观待住而言的，首先认为有住，然后才安立不住，如果没有住，哪里又有不住呢？所以住固然不是一切万法的实相，不住也同样不是万法的实相。但是我们在观察的时候，只有通过不住做过渡的阶梯，才能打破执着诸法住的戏论，最终趋向于无生离戏的大空性。所以在破住之后，要安立一个不住的层次做过渡。

虽然就抉择见解而言这不是究竟的见，但是就修行而言，这是一种很有效、可操作、内心中可以产生觉受的修行方式。安住在这种不生、不住的空性当中，会有效地对治平时所谓的生住灭的概念。当然，像无垢光尊者所讲的，终极观察的时候，不住也不究竟，究竟住和不住都不存在。但是以我们现在的接受能力，直接说生也没有、无生也没有，住也不存在、不住也不存在，那就无法思维了。这样相对于连无生的本体、空性都不存在的状态而言，跨越就太大了，没办法操控实修。

那么该怎样去思维呢？我们现在处于实有的分别心当中，总要抓个什么才行。所以在引导我们修行时，先让我们抓个单空，可以去操纵它、思维它。对我们来讲，虽然究竟实相中无生无住，但暂时修的时候，还是先修单空，这样容易修、容易相应。

以上第一层意义讲完了。下面讲第二层意义，通过抉择一切万法皆是老死相来进行破斥有住。

**所有一切法，皆是老死相，
终不见有法，离老死有住。**

“所有一切法，皆是老死相”，所有的一切法都是老死的相。

我们看到老死就容易联想到人的老死，人当然有老死，但是除

了人之外，所有的一切法都是老死相。死比较容易理解，但是老呢，是不是就是老年人的老？老年人的老是狭义的老，这里讲的老是广义的老。广义的老是变异，变异就叫做老。任何一个法生了之后，都在不断变异，这就是一种老的相。所以一切法皆有老死相。

在我们的观念中，认为老有一种定性，很陈旧的东西才理解是老相。实际上，任何法只要迁变，就是老相。生了之后，不住、刹那迁变，这就叫老。只不过有时变异得比较明显，有时不太明显。比如一个花瓶用了十几年，很旧了，我们就说老旧了；或者一个人已经老态龙钟了，我们说是老了，这是明显的老。不明显的变异也有老，这个老相也许很年轻，比如小孩刚生下来一天就死了。虽然我们能够接受变化很明显的老，不容易接受变化不明显的老，但是在实际意义中，只要迁变都是老的自性。所以说一切万法都是迁变和最终灭亡的自性。

“终不见有法，离老死有住”，究竟中看不到哪个法能够离开老死、而有个所谓的安住。一个法既没有迁变，也没有最终消亡，一直在安住，这样的法在整个世间中哪里也找不到。

因为住是周遍于一切法当中的，能遍如果无法安立，所遍也就无法安立了。一切法都是老死相，找不出没有老、死的特例，所以没有老死的法，根本无法安立。

有生就会有老死，这是有为法的特征。但是对无为法而言，不存在老死相。无为法的本体、究竟实相，已经超越了有为法的概念，离开了生住灭的法相，不存在生、老死、迁灭等特征。在讲如来藏、法身功德的时候，也有这样的描述，完全超越了分别心、超越有为法的概念了。所以无为法有这样的自性和特征。

对有为法而言，没有一个法能离开老死，所以就没有一个法能真正安住。可以从粗细两个方面观察无住。首先世间有粗大的变化，四季变迁、山河大地沧海桑田、人类的生老病死等等，这些粗大的变化人们都能够看得到，能够思维。其次可以抉择细无常，一切万法

刹那生灭而不住。所以没有一个法没有变化，完全安住的法找不到！这是通过观察一切万法的老死相来抉择无住。下面讲第三个科判：

癸三、以前述相同之理而破：

住不自相住， 亦不异相住。

如生不自生， 亦不异相生。

这里的破斥方法与前面破自生他生一样。如果有住，是自住还是他法让它住呢？实际上住是一种虚假的现象，既不是自住也不是他住，自住和他住都没有根据。

“住不自相住”，所谓的住不是自己让自己住，“自相住”是自己让自己住。对方也不承认有一个法自己能让自己住，对方的观点是本住可以让其余十四法住，但是无法让自己住。如果住可以让自己住，就等于说自己能够对自己起作用，然而自己是不能对自己起作用的。比如指尖不能自触，指尖可以去触其他的东西，但是指尖触指尖是不合理的。《宝积经》和《楞伽经》都讲到了这些问题，前面抉择自证的时候也讲到了犹如指尖不自触、宝剑不能自割，自心也没办法认知自心等等。

有些人讲了很多相似的理由，比如指尖可以触自己嘛，我是一个整体，指尖可以触我身体的其他部位。这不是自触。我们这里讲的是指尖能不能触指尖自己，有一个触，就需要有能触所触，此处只有指尖一个法，一个法怎么安立能触和所触呢？没办法安立。再比如宝剑不能自割，有人说有一种软剑，它可以弯过来砍自己。跟前面所讲的一样，从粗大的分别念来看，整个宝剑是一个自己，它弯过来之后好象自己对自己起作用了。但实际上，宝剑的上部弯下来砍宝剑的下部，已经有上下了，上和下不是一个本体，怎么是自割呢？还是在割他体。其它的都可以如此类推。所以一切法怎么可能对自己起作用呢？没办法起作用，能够起作用它必定跟谁发生关系，自己和

自己没办法发生这样的关系。“住不自相住”，是这样理解的。

“亦不异相住”，既然自己对自己没办法起作用，那么其他法让它住，比如住住让本住住，行吗？虽然安立他住可以解决自己对自己起作用的问题，但是另外的问题又出现了，住住让本住住，那么谁又让住住住呢？自己对自己住不行，那么必须要有其它住让住住住，那么其他的法又是谁让它住的呢？是自住还是他住？这样分析下去就无穷无尽了，实际上找不到合理的自住和他住的根据。

“如生不自生，亦不异相生”，生不会自己生自己，也不是其他法让他生，跟前面分析的结果一样，是以前述相同之理而破斥。

壬三(破灭)分二：一、宣说能损之理；二、遮止自宗相同之过。

癸一、宣说能损之理

能损是如果灭存在，我们就宣讲一下能够损害它的理论。

分五：一、观察所作；二、观察所依；三、观察因；四、观察法之有无；五、以前述之理类推。

子一、观察所作：

法已灭不灭， 未灭亦不灭，

灭时亦不灭， 无生何有灭？

在现实生活中我们认为有为法有灭：人有死亡，这个死亡就是灭；物体打碎了，这个物体就是灭了；最后整个有情世间和器世间到劫末的时候都要灭等等，这些都是灭的概念。灭，在生活、轮回中占了很大、很重的比例，怎么能说灭是不存在的呢？但是灭也是一种世俗的假象，因缘积聚时一个法显现了，因缘继续时这个法安住了，因缘一旦消亡，它就灭了。它的生住灭都是虚幻的，是随因缘的变化而变化的。所以一切法本身就是无实质，正在显现生住灭的同时就是在显现无生无住无灭的本体。

一般众生很难接受灭不存在，他们认为如果灭这个现象不存在，那是在诽谤这个现象。他们还认为，一个法如果是不灭的，那就是常

住的，哪有一个常住不灭的法呢？但实际上，我们讲的不灭并不是说现相中没有灭，而是说在实相中灭只是一种幻象而已，根本不存在一个实实在在的灭。那么要建立这个观点，就要对灭的本质做一个清楚的分析：灭的实相是什么？正在显现的灭无自性是怎样安立的？

如果实有的灭存在，有三种情况：已经灭了的法灭，没有灭的法灭，正在灭的法灭。实际上三者都不存在。“法已灭不灭”，如果这个法已经灭完了，本体已经没有了，没有的东西怎么灭呢？能不能让石女儿灭呢？能不能让虚空灭呢？不存在的东西是不会灭的，已灭的法不存在，因此不灭。如果一个法灭了之后还要灭，就会有无穷的过失。

“未灭亦不灭”，什么叫未灭的法呢？未灭的法它还存在，它的本体还有，还有本体就不会灭。或者未灭的法是未来的法，它还不存在，不存在就不可能有灭，这样的理解也可以。或者未灭就是有，住就是有，那么既然有，与灭也是相违的。所以说没有灭的法它就不可能有灭。

“灭时亦不灭”，有些人认为有一个灭时——正在灭，它既不是已经灭完了，也不是完全没有灭，而是正在趋向于灭。趋向于灭是不是灭呢？在我们观念中，已经灭完了当然不存在灭，正在安住的时候也不是灭，但是正在灭的时候应该存在灭。实际上正在灭不成立：所谓的正在灭是已经灭了还是没有灭呢？我们认为当然不是已灭，不是已灭那就是未灭，但是还没有灭怎么说正在灭呢？实际上除了已灭和未灭之外，找不到一个正在灭。

上师在注释中举了一个例子帮助我们理解，就是一个人断气的过程。我们说这个人正在死，正在死的时候，他是已经死完了还是没有死呢？正在死也是一个粗大的观念，它以断气为标准：断气完了就死了，还没有断气就是没有死。断完气已经死了，就灭了，已灭就不再灭了；断气之前他正在死，正在死是死了还是没死呢？没有死，还

没断气呢，这个时候我们觉得快要断气了，要断就是还没有断，断完之后就已断了，除了这两个断之外哪里还有一个正断呢？我们说正断就是没有断，没有断就没有灭，所以正在灭的时候也没有灭。

所以世间这些粗大的分别念，真正观察起来没有丝毫可靠性。光说凭我的经验如何如何，或我分析如何如何，真正观察起来一无是处，没有哪个是真正可靠的、经得起观察的。当然我们在世间中生活，这样观察就有点累了，做些名言分析、假立游戏，这没有什么问题。别人说这个人要死了，我们也可以说他要死了；别人说他断完气了，我们也说断完气了。但是这必定不是实相，必定不是真实。世间人被名相束缚，修行人或圣者也使用这些名相，但是他在使用的时候是很清醒的，知道这些东西都是假的、不真实的。

而我们介于二者之间，既不是圣者、没有现证，也不是纯粹的凡夫人，该怎么做呢？学法时关键在于怎样使用中观的智慧。我们不能完全脱离名言、脱离世间当另类，不然在这个世间寸步难行，这没有必要。在生活中要随顺世间，该做什么就做什么。但是在这当中，修行人应保持一种觉性，这是和一般人不一样的地方。他会慢慢趋向于真正的觉悟，这就是一个训练的过程。

我们大多处于从实执状态到完全觉醒的状态之间。如果没有认真分析抉择，就变成和世间人一样：使用名言，被名言所迷，被名言的概念所束缚。所以我们在学习的时候，应尽量用学过的方法去了知万法如梦如幻的本性。如果内心中能够这样去了知，慢慢去习惯，去深入法义实相，那么在生活中就会显得很自在，就不会被这些名相概念束缚，保持一种觉性。逐渐淡化对这些法的执着，最后达到和圣者相同的觉悟，这时就可以驾驭万法了。完全可以把这些名相使用得很好，但内心中没有丝毫执着。

应对这些生活中的粗大的分别念和它所引发的现象，上师告诉我们要有观察的智慧。在中观的体系中，观察智慧也就是要了知万法如梦如幻，显现而无有自性。了知无有自性，对法的实执就会慢慢

消亡。在这样修行的过程中，体悟万法的真谛——完全离戏的，在空性中显现一切：在空性中变幻，在空性中消亡，这一切都是不真实的。完全了知之后就会这样修行，在上座、下座之间就完全可以让自己的智慧成熟，让自己的智慧变成觉悟的自体。

“无生何有灭”：如果没有生当然就没有灭了。前面分析了一切万法没有生，没有生就没有住，没有住就没有灭。有时是生住灭的过程，有时就直接是生灭，刹那生灭，中间的住就省略了。因为它没有一刹那住，就是生灭，刹那生灭，真正观察时没有一个正在住的法，生了之后就是灭。如果没有生哪里有灭呢，有生可以有灭，没有生就没有灭，所以说灭也是一种假立的概念。