

# 《入中論的要義和探究》

林崇安教授著

佛法教材系列 G7

財團法人內觀教育基金會出版

## 自序

本書包含二大部分，第一部份是《入中論》的要義，這是摘自《入中論善顯密意疏》，以十六空和四空為重點所在。第二部份是《入中論》的探究，內容有自相空、破實質有我、破離蘊我、破即蘊我、破真實有和自性有等主題。最後一文是以科學的譬喻來解說不同層次的無我和空性。

這些探究的文章，曾登於《法光雜誌》、《內觀雜誌》等刊物上，今集在一起，便於對《入中論》有興趣者參考。

願正法久住！

林崇安 2010.09  
內觀教育基金會

## 內容

甲、《入中論》的要義·····	04
乙、《入中論》的探究·····	17
《入中論》自相空的探究·····	17
《入中論》破實質有我的探究·····	24
《入中論》破離蘊我的探究·····	29
《入中論》破即蘊我的探究·····	35
《入中論》破真實有和自性有的探究·····	43
《入中論》破自生之「破式」實例·····	50
以科學的譬喻來瞭解不同層次的無我·····	54

## 甲、《入中論》的要義

### 空性的差別（分四）

說明：摘自《入中論善顯密意疏》，並略加校正。

#### 一、略標空性的差別

頌曰：無我為度生，由人法分二，佛復所依化，分別說多種。  
如是廣宣說，十六空性已，復略說為四，亦許是大乘。

1.今為宣說空性差別，諸法以自性無的「無我」，佛說為二，謂人無我，及法無我。

(a) 此二分別之理，不是於「根由」人和法上所無的「我」有所不同而分為二，因為所無的「我」，同是「以自性有」也。是故，是以根由有法：「蘊等法」與「補特伽羅」的差別而分也。

(b) 何故宣說彼二？為度二乘眾生解脫生死故，說人無我；為度菩薩眾生得一切智智故，說二無我。

2.聲聞、獨覺雖亦能見緣起實性，然彼不能由無量門，經無量時，圓滿修習法無我義，僅有斷除三界煩惱種子的方便，彼等圓滿修習補特伽羅無自性的人無我，無以無邊道理破除補特伽羅是真實有的智慧，雖圓滿修煩惱種子的對治，然未圓滿修所知障的對治。

3.如是二種無我，世尊復依所化種種意樂，分別說為多種，如《般若經》中，已廣宣說十六空性的差別，復略說為四種，亦許彼等即是大乘。如是略分為二，中分為四，廣分為十六種，如《般若經》（卷第五十一）說：

復次善現！菩薩摩訶薩大乘相者，謂（1）內空、（2）外空、（3）內外空、（4）空空、（5）大空、（6）勝義空、（7）有為空、（8）無為空、（9）畢竟空（藏文為離邊空）、（10）無際空（藏文為無前後空）、（11）無散空、（12）本性空（藏文為自性空）、（13）一切法空、（14）自相空、（15）不可得空、（16）無性自性空（藏文為無實的體性空）。

4.廣說十六空已，復說四空，如說：

復次善現！有性由有性空（藏文為實事者以實事空）、無性由無性空（藏文為無實者以無實空）、自性由自性空（藏文為自性者以自性空）、他性由他性空（藏文為他的實事者以他的實事空）。

5.若空、不空，都無少許以自性有，如是空性的各別行相，唯約世俗有而說，如《中論》說：

若有不空性，則應有空法，實無不空法，何得有空法。  
空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說。

(a) 前數句明以體性有品皆不可說。

(b) 末句明所安立事於世俗有。

## 二、廣釋十六空

頌曰：由本性爾故，眼由眼性空，如是耳鼻舌，身及意亦爾。  
非常非壞故，眼等六內法，所有無自性，是名為內空。

1. [A 內空]：內法眼等六種以自性成就無，是為內空。

2.復次，眼者，眼以自體性存在空，因為眼的自性是以自體性存在空故。如眼所說，耳、鼻、舌、身、意，當知亦爾。

3.如是空的理由，謂眼等諸法（實事），於勝義中，非常與非壞故。

說明：

應成師主張：「眼等諸實事，以自性空，因為於勝義中非常與非壞故。」眼等是非常，眼等不是非壞。於勝義中常，指「常以自性有」；於勝義中壞，指「壞以自性有」，此為「無」。

4.此中跋曹譯為：「此中非常，謂不捨自性也，此復暫住即滅，故非壞之故。此謂若法具有自性，定非常住及非壞滅。」此譯錯誤，因為若如是者，「因」應遍於「所立法的異品」故。

說明：

論式「孔子，應是人，中人故」中，所立法是「人」，所立法的異品是「不是人」。若對方以為孔子不是中人，則有破式「孔子，應不是亞洲人，不是中人故」，此時所立法是「不是亞洲人」，所立法的異品是「亞洲人」。

5.拿措譯為：「若法（實事）以自體性有，則應是常住或失壞」，極為善哉。故前譯為遮詞，定有誤也。

6.《入中論釋》中將頌譯為：「由是常住性，及非不壞故。」而後解釋說：「若眼等有自性，自性無變、無壞，則彼等亦應無變、無壞，然彼不爾，故彼等皆無自性」，亦不應理，因為若如是者，於此「無壞」應言「有壞」，此與經說「非壞」相違也。又：「此中非常，謂不捨自性」句，應如拿措所譯：「常，謂不壞之性。」

7.若謂：既破常住，則眼等法本位暫住，後即壞滅，當是真實。

8.答：為破此執，故說「非壞」。總謂「若常、無常皆非真實」。

9.〔所許自性〕：諸法的自性，如《中論》說：

性從因緣出，是事則不然，性從因緣出，即名為作法。

性若有作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。

10 問：龍樹菩薩論中，所說不從因緣生的自性，如是自性是菩薩所許否？

11 答：許！如薄伽梵說：「若佛出世、若不出世，諸法法性恒常安住。」所說法性是有。

12 問：此法性為何？曰：即眼等的自性。

13 問：眼等自性為何？曰：即眼等的不造作、不待因緣而生，謂是離無明翳的淨慧所通達的體性。

14 有計此論師「不許勝義諦與法性」者，及計「若離無明染，全無智」者，此文已善破訖。

15 問：有此法性耶？

曰：誰說此無？若無此性，則諸菩薩復為何義，修學波羅蜜多道？謂若無勝義諦，則無由通達彼諦而到究竟。若無究竟，則修彼道徒勞無益。然諸菩薩，實為通達法性與到究竟故，而勤修習百千難行。

16 此即顯示，若計「法性」的勝義諦不是任何心（智慧）之境，

而復修學無量難行，乃最鈍根。此如《寶雲經》說：

善男子！當知勝義者，不生、不滅、不住、不來、不去，不是諸文字所能詮表，不是諸文字所能解說，不是諸戲論所能覺了。善男子！當知勝義不可言說，唯是聖智各別內證。善男子！當知勝義，若佛出世、若不出世，為何義故，諸菩薩眾剃除鬚髮，披著法服，知家非家，正信出家；既出家已，為證得此法性故，勤發精進如救頭然，而不放棄。善男子！若無勝義，則修梵行徒勞無益，諸佛出世亦無有益。由有勝義，故諸菩薩，名勝義善巧。

(a)「不可言說」與「不是諸戲論所能覺了」者，是說以無分別智親見勝義，以言說、分別心不能覺了之境，而不是說全不能知。

(b) 既無勝義諦有諸妨難，則反顯為有，前文亦說是有。故妄分判無與非有的差別，是自顯智慧太薄弱也。

(c) 跋曹譯本多作「若佛出世、若不出世，為何義故。」

(d) 拿措譯本則作：「若佛出世、若不出世，勝義不失。」，與《入中論》前文引《經》：「若佛出世、若不出世，諸法法性恒常安住。」極相符順，故為善哉。

17 外曰：嗚呼噫嘻！既不許少法是以自性有，忽許無造作、不待他成的自性，汝誠可謂自相矛盾者！

18 答：是汝未了《中論》意趣，因為此中意趣，若愚夫所取：眼等「緣起體性」，即是眼等的「自性住理」，如是以顛倒心亦能現證彼自性故，則修梵行應成無義，然眼等緣起，非是「自性住理」故，為證彼義（自性住理）而修梵行也。謂所破自性，是破眼等即是住理；所許自性，是許眼等的法性為自性；故破「諸法自性有」，與許「諸法的法性的自性」，全不相違故。

19 如是法性，亦是依世俗諦，唯名言有，說為「無所造作、不待他成」。

20 愚夫通常心不能見的「法性」，即為自性，唯許此是世俗有；而於勝義，實事及無實皆不是以自性有，因為以自性有寂滅故。

21 非但龍樹菩薩許有此法性自性，亦能令敵者許有此義。

22 故辯論的究竟，即立此「自性」為自他共許也。故應確分「自性」與「以自性有」也。

23 有計「熱等為火等自性住理」者，畢竟非理，因為熱等以緣

生性造作故，是依於因緣而生的存有故。

24 說「眼等無所造作、不待因緣」，也不應理。

25 跋曹譯為：「言彼中者，謂以此執為最勝的非真實有故，於世俗中明如是行相之義故。」拿措譯為：「此中謂『執勝性』無故，於世俗中，如義成立故。」

(a) 譯為「此中謂」較為妥善。

(b) 餘義謂：實執所著之境非真實有，於世俗中則明有造作及觀待於他的行相義故。

26 由此所說龍樹菩薩許有「自性」，則《法界讚》中：「盡其佛所說，顯示空性經，皆為滅煩惱，非失壞此界」，說顯示空性之經，唯是滅壞實執煩惱的所緣，破此所緣而顯的空，是如來界，不是說沒有如來界，應如是了知。

27 此言「眼等以眼等空」者，(a) 是顯眼等以自性空；(b) 非如聲聞部，說眼等由離「內的作者我」故空。(c) 亦非如唯識，謂眼以二取異質空，眼等以自體性有而不空，由此一法無彼一法，說名空性。

頌曰：由本性爾故，色由色性空，聲香味及觸，並諸法亦爾，  
色等無自性，是名為外空。二分無自性，是名內外空。

1. [B 外空]：心續所不攝的「色等六境」，以自性空的自性無，名為「外空」。

2. 外色由色自性空，即彼色的自性故。聲、香、味、觸、法，性空之理，當知亦爾。

3. 此空及餘空，經說：「非常、非壞。」如前內空時所說，應當了知。

4. [C 內外空]：心識相續所攝根的「根依處，如空腔」，是心識相續所攝而諸根所不攝，故是內外法。此法的自性無，名內外空。餘義如上。

頌曰：諸法無自性，智者說名空，復說此空性，由空自性空，  
空性的空性，即說名空空，為除執法者，執空故宣說。

1. [D 空空]：內外諸法，如前所說是自性無，善巧真理的智者說為自性空性。內外諸法的自性空性，復許以空性的體性或真實有而

空也。

2.如是空所依事：「空性」上的空性，此即說名空空。

3.說「空性以真實有而空」者，是為遣除執實者，執空性或法性為真實有，故《般若經》宣說空空。《出世讚》亦說：「為除諸分別，故說甘露空，若復執著空，佛說極可呵。」

4.有說唯遣除真實有，名勝義諦，然執彼（勝義諦）為真實有。

5.有說非唯遣除所遮，要如青、黃各自成就，乃是法性，復是真實有。

6.如是二種說法，俱是佛所呵責也。

頌曰：由能遍一切，情器世間故。無量喻無邊，故方名為大。

如是十方處，由十方性空，是名為大空，為除大執說。

1.〔A 大空〕：離東、西等方，別無情器世間，由「方」能遍一切情器世間故；以及修慈等四無量時，緣十方所遍一切有情而修，從所緣門立為無量故，十方以無有限量的譬喻，如是修行亦無邊際，無有限量，故「十方」名大。

2.如是東、西等十方，即由十方自性空，此名大空。是為遣除執諸方「大」為自性有而說。

3.邪執諸方者，如勝論外道，執「方」為常住的實質。

頌曰：由是勝所為，涅槃名勝義，彼由彼性空，是名勝義空，

為除執法者，執涅槃實有，故知勝義者，宣說勝義空。

1.〔B 勝義空〕：勝義的「義」字，(a)有指「所為」，如說：「此中有義」；(b)有指「所知」，如說：「五義。」

2.今此勝義，是說「涅槃法身」，因為涅槃是最勝的所為故。

3.此法身，由彼自性空，名勝義空，是為遣除執實法者，妄執涅槃法身為真實有的妄執，故了知勝義的佛陀，宣說勝義空。

頌曰：三界從緣生，故說名有為，彼由彼性空，說名有為空。

若無生住滅，是法名無為。彼由彼性空，說名無為空。

1.〔C 有為空〕：從因緣生，故說三界名為有為。

即彼三界，由彼自性空，說名有為空。

2. [D 無為空]：若法無有「生、住、異、滅」，是名無為。即彼無為，由彼自性空，說名無為空。

頌曰：若法無究竟，說名為畢竟，彼由彼性空，是為畢竟空。

1. [A 畢竟空]：若執常、斷一邊，即墮險處，說名「邊」，不是指「無為法為常法；阿羅漢斷絕業力生死相續」如是執為「邊」，故當分別「所治品險處的常、斷」，與「唯常、斷」的差別也。

2.若於何法，不墮入邊執見的常、斷二邊，即說名「離邊」。

3.即彼離邊（畢竟），由彼離邊（畢竟）自性空，是為畢竟空（藏文為離邊空）。

4.如《三摩地王經》說：「斷除有無與淨不淨二邊，亦不住中間。」

5.如是為了斷除執「離邊的中」為真實有，故說此空，如唯識師遠離自宗所說常、斷二邊，許彼中道以心為真實有。

頌曰：由無初後際，故說此生死，名無初後際，三有無去來，如夢自性離，故大論說彼，名為無初際，及無後際空。

1. [B 無際空]：如說：此前非有，自此乃有，是為初際。如說：此後便無，是為後際。由生死無彼二際，故說生死名曰無際。

2.往來無自性，三有猶如夢事，由彼三有自性遠離，故《般若大論》，說彼名為無初後際空（藏文為無前後空）。

頌曰：散謂有可放，及有可棄捨，無散謂無放，都無可棄捨。即彼無散法，由無散性空，由本性爾故，說名無散空。

1. [C 無散空]：散謂散、佈；無散謂不可捨，以彼自體，任於何時都不能棄，即不能棄捨的大乘。

2.無散法，由彼無散自性空的空性，說名無散空，因為彼空性即無散法的自性故。

頌曰：有為等法性，都非諸聲聞，獨覺與菩薩，如來之所作。故有為等性，說名為本性，彼由彼性空，是為本性空。

1. [D 本性空]: 有為等的法性，說名自性（本性），因為彼有為等的法性，都不是聲聞、獨覺、菩薩、如來所作，本來如是安住故。

2. 即彼自性由彼自之體性空，是為本性空（藏文為自性空）。

3. 問：於空空時豈非亦說此義？

4. 答：前所說者，是為破「內外諸法的空性，以考察真實性的理智所成，計為真實有」。今此說者，是為破「非由他所作的自性，計為真實有」。故無重複之失。

5. 若能了知，於法性上雖有此二疑難，然皆能破真實有，故不相違，則計「勝義諦不是任何智慧所能通達」的邪分別，皆可息滅也。

頌曰：十八界六觸，彼所生六受，若有色無色，有為無為法。

如是一切法，由彼性離空。

1. [A 一切法空]: 一切法，謂眼等所依六根之界，眼識等能依六識之界，色等所緣六境之界，如是十八界；眼觸乃至意觸等六觸，六觸為緣所生六受，及有色無色、有為無為等諸法。

2. 如是一切法，即由彼自性遠離而空，是為一切法空。

頌曰：變礙等無性，是為自相空。

1. [B 自相空]: 色蘊的義相（自相），謂變礙，「等」字含攝乃至一切相智（種智）的一切染淨諸法各自的義相。

2. 此等實事以自己之體性存在是為無有，此是自相空。

頌曰：色相謂變礙，受是領納性，想謂能取像，行即能造作，

各別了知境，是為識自相。蘊自相謂苦，界性如毒蛇。

佛說十二處，是眾苦生門。所有緣起法，以和合為相。

1. [因法自相]: 何為色等的自相？色者，具有變礙之相，如《經》說：「諸比丘！由有變礙，名色取蘊。」

說明：

《大般若波羅蜜多經》卷第五十一說：

善現白佛言：「世尊！云何自相空？」

佛言：「善現！自相謂一切法自相。如變礙是色自相。領納是受自相。取像是想自相。造作是行自相。了別是識自相。如是等，若有為法自相、若無為法自相，此自相由自相空。何以故？非常非壞，本性爾故。善現！是為自相空。」

2.此諸自相，是指內涵意義，而不一定周延，是標舉各各自性的主要者而說。

3.受者，具有苦、樂、捨三種領納之性。想者，執取青、黃等外像與苦樂等內像的差別；像為境的細差別。行者，造作，調除四蘊外餘有為。各別了知色、聲等境，是識的自相。蘊的自相，謂苦。諸界之性即自相者，謂能令有情執取於輪迴，如同毒蛇提取於他而作損害。處者，佛說「能生眾苦，是苦生門。」此三約輪迴之蘊、界、處而說。緣起的自相，謂因緣的和合。

頌曰：施度謂能捨，戒相無熱惱，忍相謂不恚，精進性無罪，  
靜慮相能攝，般若相無著，六波羅蜜多，經說相如是。  
四靜慮無量，及餘無色定，正覺說彼等，自相為無瞋。  
三十七覺分，自相能出離，空由無所得，遠離為自相，  
無相為寂滅，第三相謂苦，無癡八解脫，相謂能解脫。

#### 1. [ 道法自相 ]:

(a) 布施波羅蜜多之相者，身、受用、善根完全放捨之心。  
(b) 尸羅之相者，從無有煩惱的熱惱，獲得清涼。  
(c) 忍辱之相者，不瞋恚，即能忍耐心。  
(d) 精進之相者，攝持無罪的善法，勇悍為性。  
(e) 靜慮之相者，攝一切善法故，於善所緣心一境性。  
(f) 般若之相者，不貪著，為趣涅槃，於任何法都不貪著，破實執故。上來所述六波羅蜜多之相，是經中作如是說也。

2.初靜慮等四種靜慮、慈無量等四種無量，及餘空無邊處等四無色定，正智的佛陀說：「具有無瞋恚之相」，因為彼等由離瞋恚乃能得故。

3.三十七菩提分法的自相者，謂能獲得出離解脫。

4.空解脫門之相者，實執所得諸分別垢不能染故，具有遠離之相。無相解脫門者，由相不可得故，具有寂滅之相。第三無願解脫門

之相者，於行苦之性正觀為苦，更及以通達真實性之慧觀察諸行的住理，不希願三有盛事，並於出世果位，亦不執為真實有而生希願故，具有苦及無癡之相。

5.八解脫之相者，能解脫諸等至之障。八解脫者：(a)內有色想觀外色解脫、(b)內無色想觀外色解脫，此二是阻礙變化之障的對治。

《入中論》的多種書本將第二作內有色想，文有誤失。(c)淨解脫第四靜慮之相，是為第三，此是樂於變淨色、不樂於變不淨色的雜染的對治。現法樂住之道有二：一、住順解脫道，謂(d)(e)(f)(g)四無色等至解脫；二、住寂滅道，謂(h)想受滅等至解脫。

頌曰：經說善決擇，是十力本性。大師四無畏，本性為堅定，  
四無礙解相，謂辯等無竭。與眾生利益，是名為大慈。  
救護諸苦惱，則是大悲心。喜相謂極喜。捨相名無雜。  
許佛不共法，共有十八種，由彼不可奪，不奪為自相。  
一切相智智，現見為自相。餘智唯少分，不許名現見。

1.〔果法自相〕：下文將說的十力者，當知具有善決擇的自性或相，因為具有以善決擇諸境，於諸境上無礙而轉之相故，稱之為「力」。

2.於四立宗，自稱：「於一切所知無有顛倒成正等覺」、自稱：「我已永盡諸漏並諸習氣」、自稱：「我說貪等是障礙解脫之法」、自稱：「勤修地道能盡眾苦」，不見有一敵者能依法立難說「非如是」，怙主（佛）之此「四無所畏」者，具有極堅定性為相，因為任何敵者不能動故。

3.法、義、詞、辯諸無礙解者，具有辯等無竭無盡之相。

4.與諸眾生利益安樂，是大慈之相。救護一切苦惱有情，是大悲之相。大喜者，具有極歡喜之相。大捨者，具有於此不貪，於彼不瞋，遠離貪瞋，無雜之相。

5.許佛不共法有十八種，具有不被他奪的自相，何以故？因為佛無有不共法的所治品誤失等事，無隙可乘，不能映奪，不能屈伏故。十八不共法，有三六聚：

(a)身無誤失、語無卒暴、意無失念、無不定心、無輪涅異想、無不擇捨，是初六聚。

(b)志欲、精進、憶念、等持、般若、解脫，皆無退失，是第二六聚。

(c)一切身業、語業、意業，智為前導隨智而轉；於過去世、

未來世、現在世，無著無礙正智見轉，是第三六聚。

6.「不共」的詞義（訓詁）者，彼諸法唯佛身乃有，餘身非有，故身不共。此等廣釋，如《入中論》中引《陀羅尼自在王請問經》，應當了知。

7.一切相智智，許為具有現見一切所知之相；相智外一切餘知，唯於少分境轉，故不許為「現見一切所知」也。

頌曰：若有為自相，及無為自相，彼由彼性空，是為自相空。

1.〔自相空總結〕：如是所說，從色乃至一切相智之諸「相」，唯是能標彼諸法的「自之體性」，與正因所破的「自相有」（以自相存在），有大差別。

2.若有為法的自相，及無為法的自相，彼等自相即由彼自性空，是為自相空。

頌曰：現在此不住，去來皆非有，彼中都無得，說名不可得。

即彼不可得，由彼自性離，非常亦非壞，是不可得空。

1.〔C不可得空〕：現在法剛生後，不能安住；過去已生，其生已滅；未來當生，現尚未生，故三世中皆非是有。

2.已生、當生及現在法，如其次第，於已滅時、未生時及剛生後，都無可得，故說名不可得。

3.彼不可得，由彼遠離以自體性有，非常、非壞，故名不可得空。

頌曰：諸法從緣生，無有和合性，和合由彼空，是為無性空。

1.〔D無性自性空〕：諸實事（法）是從因緣生故，從因緣和合所生的體性以自性無，故彼等名曰「無實事」（無性）。

2.此和合生法以體性空，是為無性自性空（藏文為無實的體性空）。

3.〔小結〕：如是所說的十六空，不是因破除真實有的正理不同而分，因為彼一切皆由非常、非壞的正理而成立故。亦不是於一補特加羅，成立非真實有而分，因為是於「根由」眼等內法之上，若以正量成立為非真實有，則觀餘法時，不須更立別因，即依同一正因便能

斷疑故。以是當知，是依一補特伽羅，及依於各別「根由」實執偏盛的各別補特伽羅而分也。

### 三、別釋四空

頌曰：應知有性言，是總說五蘊，彼由彼性空，說名有性空。

總言無性者，是說無為法，彼由無性空，名為無性空。

1. [有性空 A]：所謂「實事空」（有性空）的「實事」，是說五蘊，謂非個別說，是總攝而說也。彼五蘊是以彼之自性有空，經說名為「有性空」（實事空）。

2 [無性空 B]：若不分為個別，總言「無實」（無性）者，是說虛空與涅槃等諸無為法。即彼無為法，為無實，是以自性有空，名為「無性空」（無實空）。

頌曰：自性無有性，說名自性空，此性非所作，故說名自性。

若諸佛出世，若佛不出世，一切法空性，說名為他性。

實際與真如，是為他性空，般若波羅蜜，廣作如是說。

1. [自性空 C]：言自性者，謂法性的自性，因為此自性不是聲聞等所作，實事的住理如是住故。此法性自性，不是以自性有，說名自性空。

2. [他性空 D]：若諸佛出現世間、若佛不出世間，一切實事（法）的自性空，即說名為「他之實事」、「他之體性」。「他之體性」的梵語可通三義，謂勝、他、彼岸。

(a) 初（勝），謂最勝的真實性。最勝之義，謂常不違越真實性的義相。

(b) 第二、「他」者，謂除世間外，是出世無分別智。實事指體性，謂此智所證的對象。

(c) 第三、「彼岸」者，彼岸所有是為他之體性也。由超出生死，故名彼岸，即是「實際」，此中「際」者，謂永盡生死的涅槃也。

(d) 由不改變真實性的義相，故名真如（真實性）。即此性，由此性具有以自性空之義相的空性，是為「他性空」（他之實事空，即，他之體性空）。

3.自性空等前雖已說，此中復說，亦無重複之過，以此是依中分而說也。

4.此後二空，廣、中二時數數宣說者，因有疑說：「若許法性是實事的本然，常時而有，是無分別智的所量，則應真實有。」為除彼疑而說，故不相違。

5.此中所說空性的差別，與空性的道理，是如《般若波羅蜜多經》中廣作如是宣說也。

---

## 乙、《入中論》的探究

### 《入中論》自相空的探究

林崇安教授

#### 一、前言

對於佛陀所說的「諸法無我」，歷代大論師們有不同的探索和發揮，都值得參考，不應偏廢。中觀宗應成派的一個不共的主張就是諸法自相空。自相是「自己的義相」的省略。自相空是「以自相空」的省略。以下先列出月稱論師的《入中論》中有關「自相空」的偈頌，而後參考宗喀巴大師的《入中論善顯密意疏》，來探究「自相空」這一重要的論題，最後略探自相和空性的源流。

#### 二、入中論的相關偈頌

##### (一) 略標

變礙等無性，是為自相空。

##### (二) 廣說

##### (1) 根法自相

色相謂變礙，受是領納性，想謂能取像，行即能造作，各別了知境，是為識自相。蘊自相謂苦，界性如毒蛇。佛說十二處，是眾苦生門。所有緣起法，以和合為相。

##### (2) 道法自相

施度謂能捨，戒相無熱惱，忍相謂不恚，精進性無罪，靜慮相能攝，般若相無著，六波羅蜜多，經說相如是。四靜慮無量，及餘無色定，正覺說彼等，自相為無瞋。三十七覺分，自相能出離，空由無所得，遠離為自相，無相為寂滅，第三相謂苦，無癡入解脫，相謂能解脫。

##### (3) 果法自相

經說善決擇，是十力本性。大師四無畏，本性為堅定，四無礙解相，謂辯等無竭。與眾生利益，是名為大慈。救護諸苦惱，則是大悲心。喜相謂極喜。捨相名無雜。

許佛不共法，共有十八種，由彼不可奪，不奪為自相。

一切種智智，現見為自相。餘智唯少分，不許名現見。

### (三) 總結

若有為自相，及無為自相，彼由彼性空，是為自相空。

(以上的偈頌採用法尊法師譯文，以下的解說依據藏文《入中論善顯密意疏》重新校譯)

說明：根法、道法、果法是指從色一直到一切相智（一切種智）的般若一百零八法類。根（gzhi），法尊法師譯為因，此字有時譯為所依、事、依處。根法有五十三法類，屬於雜染法；道法和果法有五十五法類，屬於清淨法。此處偈頌一方面列出主要法類的自相，一方面標出自相空。

## 三、《入中論善顯密意疏》的解說

### (一) 自相和自相空

《入中論善顯密意疏》有下列四段的解說值得探究：

- 1 「此諸自相，是指內涵意義，而不一定周延，是標舉各各自性之主要者而說。」
- 2 「從色乃至一切相智（種智）之諸『義相』，唯是能標彼諸法之自體性，與正因所破之『自相有』（以自相存在），有大差別。」
- 3 「色蘊之義相謂變礙，『等』字含攝乃至一切相智之一切染淨諸法各自之義相，此等實事以自己之體性存在是為無有，此是自相空。」
- 4 「若有為法之自相及無為法之自相，彼等自相即由彼自性空，是為自相空。」

探究：

1 自相是「自己的義相」的省稱。在因明學上，「義相」和「名標」關連在一起，每一名標只有一個義相。這是相當於每一名詞只有一個定義。義相大致同於定義；Debate in Tibetan Buddhism 一書中，將義相英譯為 definition，名標英譯為 definienda。名標和義相必互相周遍。任何一法都有其各自的義相，稱之為自相。義相和定義是人為的，

因為是從諸法標舉出各各自性之主要特點，所以不一定周延。

2 所以，從色一直到一切相智，都可以人為地找出義相，用以標出諸法各自的基本性質，因而各法有其「自相」。中觀宗應成派以正因（正確的理由）所破的是「自相有」（以自相存在），而不是「自相」（自己的義相）；「自相」和「自相有」有很大的差別，不可混而為一。

3 色蘊的義相是「堪為色」（傳統上翻譯為變礙）；從色蘊到一切相智，五十三雜染法類和五十五清淨法類，諸法都有各自的義相。但是這些法都不是以自己之體性存在，都不是以自相存在，都是自相空。

4 一切法不外是有為法和無為法。有為法和無為法也有各自的義相（自相），但是彼等自相即以彼自性空，都不是以自性存在，也都不是以自相存在，都是自相空。

## （二）廣說根、道、果的自相

依據《入中論善顯密意疏》，上述根法、道法、果法中諸法的自相如下：

### （1）根法自相

色蘊之自相：變礙。

受之自相：具有苦、樂、捨三種領納之性。

想之自相：執取青黃等外像，與苦樂等內像之差別；「像」為境之細差別。

行之自相：造作，謂除四蘊外餘有為。

識之自相：各別了知色、聲等境。

蘊之自相：苦。

界之自相：能令有情執取於輪迴，如同毒蛇提取於他而作損害。

處之自相：佛說「能生眾苦，是苦生門。」

緣起之自相：因緣之和合。

說明：以上簡略舉出五蘊、界、處、緣起的義相，界可分十八界，處可分內外六處，緣起可分十二項目，界還可分地、水、火、風等六界，此處省略之。

## (2) 道法自相

- 布施波羅蜜多之自相：身、受用、善根完全放捨之心。
- 尸羅之自相：從無有煩惱之熱惱，獲得清涼。
- 忍辱之自相：不瞋恚，即能忍耐心。
- 精進之自相：攝持無罪之善法，勇悍為性。
- 靜慮之自相：攝一切善法故，於善所緣心一境性。
- 般若之自相：不貪著，為趣涅槃，於任何法都不貪著，破實執故。
- 四種靜慮、慈等四無量及餘空無邊處等四無色定之自相：具有無瞋恚之相，因為彼等由離瞋恚乃能得故。
- 三十七菩提分法之自相：能獲得出離解脫。
- 空解脫門之自相：實執所得諸分別垢不能染故，具有遠離之相。
- 無相解脫門之自相：由相不可得故，具有寂滅之相。
- 無願解脫門之自相：於行苦之性正觀為苦，更及以通達真實性之慧觀察諸行之住理，不希願三有盛事，並於出世果位，亦不執為實有而生希願故，具有苦及無癡之相。
- 八解脫之自相：能解脫諸等至之障。
- a 內有色想觀外色解脫、b 內無色想觀外色解脫之自相：此二是阻礙變化之障之對治。
- c 淨解脫第四靜慮之自相：此是樂於變淨色、不樂於變不淨色之雜染之對治。
- d-g 四無色等至解脫之自相：住順解脫道之現法樂住道。
- h 想受滅等至解脫之自相：住寂滅道之現法樂住道。

說明：以上簡略舉出六波羅蜜多、四靜慮、四無量、四無色定、三十七菩提分法、三解脫門、八解脫的義相，另有十八空、四聖諦、九次第定、五神通、四三摩地、四陀羅尼門等項目，或於他處解說（如十八空是屬於道之所緣），此處省略之。

## (3) 果法自相

- 力之自相：具有善決擇之自性或義相，因為以善決擇諸境，具有於境無礙而轉之義相故，稱之為「力」。
- 四無所畏之自相：具有極堅定性為相，因為任何敵者不能動故。

四無礙解之自相：具有法、義、詞、辯等無竭無盡之相。  
大慈之自相：與諸眾生利益安樂。  
大悲之自相：救護一切苦惱有情。  
大喜之自相：具有極歡喜之相。  
大捨之自相：具有於此不貪，於彼不瞋，遠離貪瞋，無雜之相。  
許佛不共法有十八種，具有不被他奪之自相，何以故？因為佛無有不共法之所治品誤失等事，無隙可乘，不能映奪，不能屈伏故。  
一切相智智之自相：具有現見一切所知之相。

說明：以上簡略舉出十力、四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八佛不共法、一切相智智之自相。另有五補特伽羅和三智中的事一切智和道一切智，不屬於究竟的果法，因而此處不列入。

#### 四、自相和自相空溯源

(1) 以上諸法之「自相」是月稱菩薩（西元 650 年）的整理，大致順著早期歷代論師的看法，如無著（350 年）的《集論》、世親（360 年）的《俱舍論》。

(2) 這些「自相」又可上溯到佛陀所說的經典，例如，五蘊的自相是來自《雜阿含經》（四六經），釋尊（約西元前 500 年）說：

若可闕、可分，是名色受陰。……是故闕是色受陰。……諸覺相是受受陰，何所覺？覺苦、覺樂、覺不苦不樂，是故名覺相是受受陰。……諸想是想受陰，何所想？少想、多想、無量想，都無所有作無所有想，是故名想受陰。……為作相是行受陰，何所為作？於色為作，於受、想、行、識為作，是故為作相是行受陰。……別知相是識受陰，何所識？識色，識聲、香、味、觸、法，是故名識受陰。

以上佛法術語的舊譯，轉成玄奘的新譯如下：

- 「闕是色受陰」，就是「變礙是色取蘊」。
- 「覺相是受受陰」，就是「領納相是受取蘊」。
- 「諸想是想受陰」，就是「執取像是想取蘊」。
- 「為作相是行受陰」，就是「造作相是行取蘊」。

「別知相是識受陰」，就是「各別了知相是識取蘊」可知這些自相，是源至佛陀，並經過歷代論師的整理編入論典中。

(4) 月稱菩薩在《入中論》中發揮中觀宗應成派的不共看法，主張「諸法自相空」，這是上承龍樹（西元 200 年）和提婆菩薩（230 年）的看法。再往上追溯，這些空的義理是來自《大般若經》卷五十一，佛說：

復次善現！菩薩摩訶薩大乘相者，謂內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、散空、無變異空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空，是菩薩摩訶薩大乘相。

(5) 若再往上追溯，空的義理和實踐是來自釋尊所教導的《阿含經》，如：

例一、《增一阿含經》（四〇六經）中，釋尊對舍利弗說：

觀察諸法已，便得空三昧，已得空三昧，便成阿耨多羅三藐三菩提。當我爾時，以得空三昧，七日七夜觀視道樹，目未曾眴。舍利弗！以此方便，知空三昧者，於諸三昧最為第一三昧；王三昧者，空三昧是也。

例二、《中阿含經》（一九〇小空經）中，釋尊對阿難說：

阿難！彼我所說，汝實善知、善受、善持。所以者何？我從爾時及至於今，多行空也。

例三、《中阿含經》（一九一大空經）中，釋尊對阿難說：

阿難！如是比丘觀時，則知內空成就遊，心不移動，趣向於近，得清澄住，解於內空者，是謂正知。……解於外空者，是謂正知。……解於內外空者，是謂正知。

由以上三個《阿含經》的例子，可以明顯看出釋尊對空的重視。

## 五、略加探究

(1) 月稱菩薩在《入中論》中，一方面列出諸法的自相，一方面主張「諸法不是自相有、諸法是自相空」的觀點。諸法的自相是人為的義相，佛陀順著世間給出義相，這是人們溝通時所必須，是屬於世俗有。為何諸法有其「自相」而又說「自相空」？簡單說明如下：例如某甲此時有其個性和特徵（如憂鬱），這是他的「自相」，但是某甲之所以成為某甲，是由這些「自相」所成立的嗎？追究下來，某甲此時之憂鬱是由因緣所成，小時未必如此，如果是自相所成，那麼他從生到死，都必是憂鬱，絕不改變；而事實不是如此，所以說，某甲不是以自相所成、不是以自相存在，而是自相空。若堅持「諸法以自相存在（自相有）」，就必不符緣起的事實。

(2) 以自相存在、以自相所成，稱之為「自相有」，有時又譯作「有自相」；不以自相存在、不以自相成，稱之為「自相空」、「自相無」，有時又譯作「無自相」。這些術語翻譯時的混用，易造成一些困難。如何解決？一般要從句子的上下文來掌握其意義，是指單純的「自相」還是「以自相存在」（自相有）；是指「無」還是「不以自相存在」（自相空）。能區分開來，就不會覺得意義不清。

## 六、結語

「諸法無我」是佛法的核心命題，可以由不同角度來探討，應成派認為要深入到「諸法自相空」或「諸法不以自相成」才能掌握細品的無我和中道，並符合甚深的緣起義理。任何一法雖有世俗的「自相」而又「自相空」。諸法的一般自相是「有」，若認為是無，就落入斷邊；諸法是自相空，不是以自相存在，若認為是自相有或以自相存在，就落入常邊。唯有脫離這種斷邊和常邊，才是立足於佛法的中道。

# 《入中論》破「實質有的我」的探究

林崇安教授

## 一、前言

人們從小到大隱隱約約覺得有一個自立自足的「我」，儘管身體變了、觀念變了，總覺得這個「我」是不變的，一方面覺得這個我不是身和心本身，一方面覺得這個我也不是離開身心之外獨存。這個我，有時稱作「非即蘊、非離蘊我」，又稱作「不可言說我」。犢子師主張有這「不可言說我」。犢子師認為，瓶子、柱子的質料是「微塵」或地、水、火、風四大，這些微塵或地、水、火、風是實質有的東西；同理，人們從小到大的這個自立自足的「我」，也是實質有的東西，稱作「自立實質有的我」。犢子師認為，每一眾生都有這一「自立實質有的我」，但是佛教的其他宗派都否定這一個我。

以下依據《入中論》和《入中論善顯密意疏》，以中觀宗應成師的見解來破除犢子師的「不可言說我」和「實質有的我」。

## 二、犢子師的實質有的我

頌曰：

有計不可說一異，常無常等實有我，  
復是六識之所識，亦是我執所緣事。

犢子師所主張的「實質有的我」：

(1) 我（補特伽羅）與諸蘊不是異性，因為離蘊無我故；我也不是具蘊的自性，因為若是則我應有生滅故。所以我與五蘊於一性、異性都不可說。

(2) 同理，我（補特伽羅）於常、無常也不可說。

(3) 我是實質有，因為是二業的能作者，是苦、樂二果的能受者故；及是繫縛生死與涅槃時的解脫者故。

(4) 此我是六識的「所知」。

(5) 此我是我執的「所緣」。

說明：

如果我和諸蘊是一，我若把身上一個器官移植給別人後，別人身上就應有一個我。如果我和諸蘊是一，我若改惡向善或由凡入聖，前後心態完全不同，應成完全不同的二個人，但在世俗上人們還是認為前後是一個人。所以，我和諸蘊應不是一；另一方面，離開諸蘊也沒有我。有的犢子師因而主張：我是非即蘊、非離蘊的「不可說我」；此我是實質有，因為是惡業和善業的能作者，是苦果和樂果的能受者，是流轉生死者，也是涅槃解脫者故。

問：我，與蘊是一嗎？犢子師答：不可說。

問：我，與蘊是異嗎？犢子師答：不可說。

問：我，應是六識的所知嗎？犢子師答：同意。

問：我，應是所知，因為是六識的所知故。犢子師答：同意。

問：我，應是常、無常二者之一，因為是所知故。犢子師答：同意。

問：我，應是常嗎？犢子師答：不可說。

問：我，應是無常嗎？犢子師答：不可說。

### 三、中觀應成師駁斥實質有的我

頌曰：

不許心色不可說，實質皆非不可說，  
若謂我是實質有，如心應非不可說。

(1) 我（補特伽羅）是實質有，應不合理，如同不可同意「心與色是一性、異性的不可說」，諸實事實質有，不是「一性、異性的不可說」，因為若我是實質有，則應如同心（存在的實事），不是二門（一性、異性）都不可說也。

(2) 此頌已明，「不可說者」定非實質有。

說明：

心與色，應是一性或異性二者之一，因為存有故。

我與蘊，應是一性或異性二者之一，因為是實質有故。

心與色二者是實質有，則必是一或異，不可以說是「不可說」；我與蘊二者是實質有，也必是一或異，但犢子師一方面主張「我與蘊是實

質有」，一方面又主張「我是不可說」，然而我若是實質有，則與實質有的蘊，應是一或異二者之一，必可回答一或是異，而不是「不可說」。順此可以推知：我應不是實質有，而是假有。

頌曰：

如汝謂瓶非實事，則與色等不可說，  
我與諸蘊既叵說，故不應計自性有。

(1) 如同汝謂瓶不是自立的實事，而同意瓶的體性和瓶的支分色等，不可說是一性、異性，如是我與諸蘊是不可說一性、異性的假有，所以不應同意我（補特伽羅）是以自體性有。

(2) 如是二頌，已破我（補特伽羅）是實質有，成立假有。

說明：

由於犢子師同意：「瓶和瓶的諸支分是不可說一性、異性，所以瓶不是自立的實事。」因而可用平行的道理來破「我是實質有」：

「我與諸蘊是不可說一性、異性，所以我不是自立實質有。」這種破法稱作「等彼破」。

頌曰：

汝識不許與自異，而許異於色等法，  
實法唯見彼二相，離實法故我非有。

(1) 一性、異性，是實事的所依，而我不是所依，所以我不是實質有。若如汝計「我」為實質有，如同汝之「識」不許與自體性相異，我（補特伽羅）亦定不異自體性，故須說為一性。又如同汝「識」與「色」等為相異法，我（補特伽羅）須說為與蘊相異也。

(2) 凡諸實事，決定唯見彼一、異之二行相，是故我非實質有，因為與實事之法離一性、異性成立故。

說明：

若「我是實質有」，則一方面「我」與蘊為一性（以識為喻），另一方面「我」與蘊為異性（以識與色為喻），又是一、又是異為不合理，因而可以推知「我不是實質有」。

## 四、中觀應成師成立假有

為何會出現「人實質有」的主張呢？《密義疏》說：

對須說人（補特伽羅）實質有，方能調伏之眾生，即說人（補特伽羅）實質有而攝受故。

這是依據《阿含經》所說的：

諸比丘！五蘊即重擔，荷重擔者謂補特伽羅。

這一經文雖未明言「實質有」而其意義是宣說「實質有」，這是為了對執著有「人是自立實質有」的人，說有「能荷重擔的補特伽羅」。中觀應成師是主張「假依於假」。「假依於假」是指，一切假有法的「安立所依事」，唯是假有法，《密義疏》說：

問：於瓶等安立的所依『四大種』及『四大所造』等具有實質存在故，於安立『瓶』等，具有因或所依事為合理。汝中觀（應成）師說一切法皆唯安立，而安立的所依不是實質存在，則應如同石女兒也。

（中觀應成師）答：此說非理，因為「安立的所依是實質存在」並不成立故，喻如依於假有的「容貌等」聚集，便有唯安立的「影像」可見；及依於假有的「柱等」安立為「屋」；如是依（假有的）「樹等」安立為「林」。又如夢中可得從「自性不生之種子」，出生「自性不生之芽」，如是一切假有法的「安立所依事」，應唯是假有法，為合理也。

可知中觀應成師的「假依於假」，完全不同於其他宗派的「實依於實」和「假依於實」。

## 五、結語

「實質有」(rdzas yod；substantial existents) 與「假有」(btags yod；

imputed existents) 是二個相違的觀點。「實依於實」、「假依於實」、「假依於假」也是重要的觀點。《入中論》不同意「實質有」，主張「假依於假」，這是中觀應成師的不共觀點。中觀應成師認為「人是假有」，是指「人是唯依於諸蘊而假立」，人和諸蘊都不是從自方存在，都是自性空。

---

# 《入中論》破「離蘊我」的探究

林崇安教授

## 一、前言

在傳統上，印度把禪修者通稱作「瑜伽師」。佛教的瑜伽師修習止觀，為的是體證究竟的真理，斷除一切煩惱和過患，脫離生死輪回，得到解脫。這究竟的真理稱作「真實性」。瑜伽師們欲求悟入真實性，並斷除一切煩惱和過患，先想著：「生死輪回是以何為根本？」經由智慧的觀察，便看見貪、瞋等煩惱以及生老病死等一切過患，皆從薩迦耶見產生。瑜伽師們進一步仔細觀察「薩迦耶見是執著什麼？是以何為所緣？」便了知所說的「我」，是薩迦耶見之所緣境，而行相則是此我是「自性有」。因而想要斷除一切生死過患，就要斷除根本之薩迦耶見，經由通達其所緣的我是「自性無」乃能斷除。故瑜伽師應先觀察「我執所緣之我，為自性有？為自性無？」經由破除我是自性有，便能斷除薩迦耶見，滅盡一切過患。所以《入中論頌》說：

**慧見煩惱諸過患，皆從薩迦耶見生，  
由了知我是彼境，故瑜伽師先破我。**

可知觀察「我」的自性有或無，是修行走向解脫所不可或缺的方法。龍樹的《中論》和月稱的《入中論》，在觀察「我」時，同時破除外道所執的「離蘊我」和部分內道所執的「即蘊我」。以下依據月稱的《入中論》先介紹數論宗和勝論宗的神我，而後依據《入中論善顯密義疏》的解說來破除這種「離蘊」的神我。

## 二、數論和勝論等宗的「離蘊我」

《入中論頌》說：外計受者常法我，無德無作非作者。

先列舉數論派的一些重要主張：

(1) 將一切所知分為廿五諦：1 神我（我、士夫），2 根本自性（主），3 大（覺知），4 慢，5-9 五唯，10-20 十一根，和 21-25 五大種。五唯是：色、聲、香、味、觸。十一根是：五覺根、五作根（五身根）和意根。五覺根是：眼、耳、鼻、舌和皮膚。五作根是：口、手、足、大、小便道。五大種是：地、水、火、風、空。

(2) 「神我」是 (a) 能受者：受苦樂等，(b) 常法，(c) 非變異之作者，(d) 無「喜、憂、暗」之功德，(e) 遍一切故而無作用。由彼神我常時獨立，故名為常。「喜、憂、暗」即「樂、苦、癡」之異名。

(3) 根本自性是能生果者。於何時生果？於「神我」生起欲念時：當「根本自性」知道「神我」想受用聲等境，就與神我配合，變化出各種現象，供神我受用。

(4) 根本自性生起變化的過程是：從根本自性先產生「大」。大與覺知二者異名，謂能雙現外境與內我之影像。從大生「慢」。慢分為：變異慢、喜慢、暗慢。從變異慢生出五唯（色、聲、香、味、觸）。從喜慢生出十一根。再從五唯生出五大種。耳等五根由意加持，攝取聲等五境，覺知而起貪著；神我思惟覺知所著之義，便生起欲念來受用諸境。

(5) 根本自性猶如有腳的瞎子，神我猶如有眼的跛子，二者創生了世界的幻象。眾生將二者誤認為一，不瞭解各種現象是根本自性變化出來的，所以才會輪迴。

(6) 有一天，瑜伽者聽聞師長的口訣，依口訣生起定解：「這些現象只是根本自性的變化而已」，於是逐漸脫離對外境的貪著，觀察諸境的過患，遠離諸欲，修習靜慮。依止靜慮產生天眼通，接著以天眼去觀察根本自性。當根本自性被天眼看到的時候，就如同被正妻發現的情婦，含羞地將各種變化脫離神我，收攝入根本自性中。這時，在瑜伽者的心上，一切世俗的顯現都消失了，神我不再受用外境而獨存，稱作解脫。

《入中論頌》說：**依彼少少差別義，諸外道類成多派。**

如數論派所計之我，即依彼我少少差別，諸外道類演成多派，此中勝論派的一些重要主張：

(1) 將一切所知分為六句義：實、德、業、同、異、和合。

(2) 神我，是 (a) 常住，(b) 能作果，(c) 能受用果，(d) 有功德，(e) 遍一切故而無作用。

(3) 神我之九種功德：覺知、樂、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行勢。1 覺知，謂能取境。2 樂，謂受所欲境。3 苦，與上相違。4 欲，謂希望所願事。5 瞋，謂厭離所不欲境。6 勤勇，謂於所作事，思惟善巧令到究竟。7 法，謂能感增上生與決定勝者。8 非法，與上相違。9 行勢，謂從知生復為知因。

(4) 若神我與九德和合，即由彼等造善、不善業流轉生死。

(5) 若神我以真實智，斷除覺知等功德及其根，便獲獨存而得解脫。解脫的過程：瑜伽者開始遵從師長的口訣修習瑜伽，了知「神我，是異於身、根等」而親見真實性，並證悟六句義。此時，瑜伽者將通達：「神我，是周遍一切而無造作」如此，將不再積聚任何法與非法之業。新業不積而舊業已竭，所以神我便與身、根、覺知、苦、樂、貪、瞋等分離，不再獲得新的身、根。猶如薪盡之火，生命之流於焉斷滅，唯神我獨存，證得解脫。

評析：上述數論派和勝論派的「神我」，雖有一些差異，但是都有常住、能受用、遍一切而無作用的共通特性，這是一種離開身心或五蘊（色、受、想、行、識）而自存的我，佛教將這種我，通稱作「離蘊我」。從佛陀起，經龍樹到月稱，都破除這種「離蘊我」的思想，以下進一步依據月稱的《入中論》來破除，並依據《入中論善顯密義疏》來探究。

### 三、破「離蘊我」

《入中論頌》說：

- (1) 如石女兒不生故，彼所計我皆非有，  
此亦非是我執依，不許世俗中有此。
- (2) 由於彼彼諸論中，外道所計我差別，  
自許不生因盡破，故彼差別皆非有。
- (3) 是故離蘊無異我，離蘊無我可取故；  
不許為世我執依，不了亦起我見故。
- (4) 有生旁生經多劫，彼亦未見常不生，  
然猶見彼有我執，故離五蘊全無我。

(1) 外道各派所計之我，此處譯作「神我」，是一種「離蘊我」，月稱立出下二論式來破除這種「離蘊我」：

a 外道各派所計之我，應於真實性非有，因為無生故。喻如石女兒。

b 外道各派所計之我，應非俱生我執之所依，因為無生故。喻如石女兒。

簡言之：

a 外道之我，應於真實性非有，因為無生故。喻如石女兒。

b 外道之我，應非我執之所依，因為無生故。喻如石女兒。

由於外道各派所計之我，是完全「無」，如同石女之兒，完全不存在。應成師所許的補特伽羅我執之「所依或所緣」是「補特伽羅」，此是有，是實事，是有為法。行相是「補特伽羅自相有」，此是無，於名言亦不許有。而「離蘊我」是完全「無」，不能作為我執之「所緣」。外道各派所計之我，不但於勝義無，於世俗中亦無，因而不是我執之「所緣」。

我執的定義，是執自境自相有之心。我執可分為分別我執和俱生我執。我執又可分為人我執（補特伽羅我執）和法我執。

(2) 從數論與勝論等諸論典中，一切外道所說之我及我之一切差別法皆非有，用外道所自許的「不生」作理由（因）和用「石女兒」作喻就能完全排除彼等所說的我之體性和諸差別。

(3) 是故，離蘊外無體性相異之我，因為離所取五蘊之外別無單獨之我可取故。若我從蘊外體性相異，就沒有二種繫屬（體性繫屬和緣生繫屬），我和蘊應成全無關係。也不可許此「離蘊之我」是世間有情無始以來我執之「所依」，因為一般世人並不了知外道所計的「我」因而不會執彼行相，而是於五蘊上由於執著而生起我見，執為我和我所故。

(4) 現見未學邪宗之有情，彼等亦有我執，謂有諸有情生旁生趣，經過多劫，至今未出旁生趣者，亦未見彼等有如外道所計常住、不生之我，然猶見彼等有我執轉，故離五蘊全無體性相異之我。

探究：

(1) 此處最重要的是分清補特伽羅我執的「所緣」和「行相」。補特伽羅我執的「所緣」是「補特伽羅」，這是依於「諸蘊」所安立的法，這是有，是無常法；而補特伽羅我執的「行相」是「補特伽羅

自相有」，這是無，於名言上也不許有。「諸蘊」是安立所依事，「補特伽羅」是於諸蘊上安立之法。「安立所依事」不同於「安立法」。人我執（補特伽羅我執）的定義是，緣於所緣的「人」，執（此人）為自相有之心。執我之薩迦耶見的定義是，緣於自己的「我」後，執（我）為自相有之之染慧。薩迦耶見的所緣，是每個人自己的「我」，這是依於自己的「諸蘊」所安立的「我」，而行相則是此我是「自性有」。可知凡是薩迦耶見都是屬於人我執。

(2) 外道各派所計的我，是「離蘊我」，是完全「無」，不但於勝義無，於世俗中亦無，因而不是我執的「所緣」。

(3) 一般未接觸過宗派思想的凡夫，都有人我執（此處人是補特伽羅的略稱），其所緣就是「人」，其「行相」就是「人自相有」，認為人是以自相存在而有獨立的性質，也就是認為人是從自方存在，這是一種俱生的人我執，不同於外道思想所建構出來的「離蘊我」。

#### 四、度化主張「離蘊我」者

《入中論頌》說：

**若謂佛說蘊是我，故計諸蘊為我者，彼唯破除離蘊我。**

(1) 有的人看到佛陀在《阿含經》中說：「比丘當知！一切沙門、婆羅門，想『我啊』而隨見者，一切隨見唯此五取蘊」，因而主張「諸蘊是我」。

註：《雜阿含經》第 45 經說：「若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。」此中，五受陰即五取蘊。

(2) 月稱答：這經不是說「諸蘊是我」，唯是為了破除「離蘊我」。這是因為佛陀為了度化主張「離蘊我」的外道而說「一切隨見唯此五取蘊」。此處佛陀所要講的是世俗諦的「我」，這是依於「諸蘊」所安立出的「我」，不要從「諸蘊」之外去找我。

(3) 但也不可以誤以為「五取蘊」就是「我」，這種我稱作「即蘊我」，也是中觀宗所要破除的「我」。

#### 五、結語

在日常生活中，一般我們所罣礙的「對象」，固然不是外道所說的「神我」，而好像是外在的親人、事業等等，其實追究下去我們真正罣礙的是於自己身心上所安立的「我」，這就是薩迦耶見的「所緣」或「所依」；我們的潛意識裡或心裡所出現的「行相」，是認為我是「從自方存在」或自相有、自性有。這種錯誤的自相有的認知，是以無為有，如同誤視草繩為毒蛇而起煩惱。禪修者所修的，就是要看清實相，要從煩惱的生起處下手，也就是直接觀察自己當下這一依於身心五蘊所安立的「我」。禪修中所要排除的錯誤「行相」，就是「我從自方存在」、「我自相有」、「我自性有」。凡夫由於無明和愚癡，認為有一「從自方存在的我」，因而生起和外面對立的心理，在順逆中生起貪和瞋，這便是煩惱和痛苦的源流。禪修時所要體證的就是反面的：我不是從自方存在，我是自相空，我是自性空。龍樹、佛護、月稱、寂天諸大論師於此所說的意旨都相同，所以禪修時，先當了知生死過患，如理思惟，接著應認識生死的根本是「薩迦耶見」。為斷此見，須求能斷的正確方便，破除所執著的對象，要於「無我正見」獲得決定的勝解，而後數數修習，這是菩提之道所必須的。至於「離蘊我」和「即蘊我」的破除，也是在建立「無我正見」時所要確立的重要觀念。

---

# 《入中論》破「即蘊我」的探究

林崇安教授

## 一、前言

佛教內的聖犢子部有五部：犢子部、法上部、賢胃部、六城部、正量部。聖犢子部的一個重要主張是「即蘊我」。此處依據月稱菩薩的《入中論》配合宗喀巴大師的《入中論善顯密意疏》來駁斥「即蘊我」的觀點，並略作探究。

## 二、「即蘊我」的主張

由離諸蘊無我故，我見所緣唯是蘊。  
有計我見依五蘊，有者唯計依一心。

(1) 犢子部認為，「離蘊我」不合理，因為離諸蘊外沒有體性相異的我，而我見（薩迦耶見）的所緣必是離蘊、即蘊二類之一；既然「離蘊」不合理，因而我見的所緣唯是「蘊」。

探究：犢子部是在「實質有」上考量，所以認為我必是離蘊、即蘊二類之一，卻不知還有第三類的「假我」，此是月稱所說的「依蘊而安立的我」，否定「實質有」的我。

(2a) 犢子部中有一派認為我見的所緣是「五蘊」，我執也是從五蘊生起，所以主張「五蘊是我」，並以佛陀在《阿含經》中的教導為證：

比丘當知！一切沙門、婆羅門，想『我啊』而隨見者，一切隨見唯此五取蘊。

(2b) 犢子部中有一別派則主張「一心為我」，並以佛陀在《阿含經》中的教導為證：

「我自為依怙，更有誰為依，由善調伏我，智者得生天。」和  
「應善調伏心，心調能引樂。」

說明：以上是犢子部的根本主張：「蘊是我」或「心是我」。這二者都是屬於「即蘊我」。

### 三、破「即蘊我」

若謂五蘊即是我，由蘊多故我應多。  
其我復應成實質，我見緣物應非倒。

(1) 犢子部主張我與五蘊二者是真實有，成為全無差別的一體性而不可分。月稱對此乃以「我應成多」或「五蘊應成一」來破：

(A) 若謂五蘊即是我，由蘊多故，一人亦應有多我。

(B) 若謂心是我，由眼識、耳識等的差別，或由前後一一剎那有多識生滅的差別，有多識故我亦應多。

(2a)「其我復應成實質」者，謂色、受等的實質，有過去、未來等的差別，唯諸相異的實質說名為「蘊」，若於「蘊」說是「我」，我應成實質有。然而佛陀說我是假有而非實質有，這是依據《阿含經》中的教導：

比丘當知！有五種法，唯名、唯言、唯是假立，謂過去時、未來時、虛空、涅槃、補特伽羅（以下將「補特伽羅」簡譯為人）。

(2b)「我見緣物應非倒」者，謂見「諸蘊」的我見，於實質轉是實質成就的心，應非顛倒，如緣青、黃等識。

般涅槃時我定斷，般涅槃前諸剎那，  
生滅無作故無果，他所造業餘受果。

(1a) 汝犢子部主張「自蘊是我」，則無餘依般涅槃時，由五蘊斷故，我亦決定應斷，故成邊執的斷見，因為汝主張於所取我，執常、執斷是邊見故。

探究：中觀應成師認為無餘依般涅槃後，應還有「無漏五蘊」安

立為「我」。

(1b) 住於未般涅槃前諸剎那中，如五蘊剎那生滅，其我亦應一一剎那以自性各別生滅，如此佛陀在經中憶宿命應不說：「我於爾時為頂生王。」因為彼時的我，其身已滅，現在非有故；因為汝犢子部主張離彼前我，別有以自性異的我，受此生故。

(2) 若前後剎那以自性異，應無能作的我；由業無所依故，業亦應無，則我與業果亦應無關係。是則他人作業，應餘人受果故，如是犯造業失壞，及未造而受報的過失。

探究：應成師認為前後二剎那的我不是以自性異，只有連續的假我而已。

實一相續無過者，前已觀察說其失。  
故蘊與心皆非我。世有邊等無記故。

(1a) 犢子師說：「前後剎那雖異，而是一相續，故無過咎。」

(1b) 答：若謂真實相異的實質，是一相續故無過失者，此不應理，因為以前的頌文：「如依慈氏近密法，由是他故非一續」，已經觀察說其過失：以自性互異的諸法是一相續，不應正理。故未造業而受報，及造業後失壞等過失，仍不能免。

(2a) 故主張「自身諸蘊」為我，與主張「內心」為我，皆不應理。

(2b) 「世有邊等無記」者，謂 1 世間有邊，2 「等」取：世間無邊，3 二俱，4 雙非；5 世間常，6 世間無常，7 二俱，8 雙非；9 如來死後有，10 如來死後非有，11 二俱，12 雙非；13 身即命，14 身異命，主張此十四見，為不應記故。故說「蘊是我」不應道理。

若以「世間」是指「諸蘊」，自宗主張諸蘊有生滅，則佛應記「世間為無常」。汝犢子部主張般涅槃後諸蘊皆無，則佛應說世間是有邊及如來死後非有。然問世間有邊等問題時，佛不授記，故主張「諸蘊是我」不應道理。此中，命者是「我」的異名。問「世間」亦是依「我」而問。

若汝瑜伽見無我，爾時定見無諸法。  
若謂爾時離常我，則汝心蘊非是我。

(1) 若依汝犢子部之主張，當瑜伽師現見無我時，決定由見無有「蘊等」便名見無我，因為五蘊及心是我故。然不應許爾，故五蘊非我。

說明：

犢子部等主張蘊與心為我者，是因未知「我及人等，唯由名言增上假立」，要尋求假立義有所得乃能安立，如是主張「五蘊或內心」為我，成為「以自性成之我」；因而現見無我時，必見彼「我」畢竟非有，故有見彼「一切非有」的過失。應成師主張「唯由假名安立」，不主張「要尋求假立義乃能安立」，則無彼失。

探究：犢子部以五蘊或內心是「我」，於體證無「五蘊或內心」時，便以為是體證「無我」。應成師於體證「無我」時雖也是無「五蘊或內心」，但還有「真實性」作為體證的對象。

(2) 犢子師說：配合業果關係時，離五蘊更無別我，故所說我唯指「五蘊」。但見無我時，是無外道所主張的「內裡的神我」，唯見諸行，不犯不見「蘊等諸法」的過失。

答：若謂見無「我」時，是見無「常住的神我」，如是汝犢子部餘處所說的「我」，亦不可作別義解釋，故汝所說的「內心及蘊」應非是我。

汝宗瑜伽見無我，不達色等真實性，  
緣色轉故生貪等，以未達彼本性故。

(1) 又若依汝犢子部的主張，瑜伽師現見無我時，應不通達色等的真實性，因為彼於爾時唯見無有外道所主張的「常我」故。

(2) 瑜伽師緣於色等有「實執」運轉故，將生貪等煩惱，因為未通達彼色等的體性真理故。

若謂佛說蘊是我，故許諸蘊為我者，  
彼唯破除離蘊我，餘經說色非我故。

(1) 犢子師說：我等以聖教為量，諸分別量不能妨難，聖教中說「唯蘊為我」，因為佛說：「比丘當知！一切沙門、婆羅門，想『我啊』而隨見者，一切隨見唯此五取蘊。」此處說蘊是我，是故許「諸蘊是我」也。

(2) 答：彼經非說「諸蘊是我」。佛的密意是對許「離蘊我」而隨見者，以確認「唯此五取蘊」來破，因為從觀待世俗諦來破外道的論故，及無倒開示有世俗諦的我故。

由餘經說色非我，受想諸行皆非我，  
說識亦非是我故，略標非許蘊為我。

犢子師問：由何知彼是破「離蘊我」而非說蘊是我耶？

答：由餘經說：「色和受非是我、想非是我、行非是我、識亦非是我」，是故前經略標：「唯此五取蘊，想『我啊』而隨見」者，非許「諸蘊是我」，是對許「離蘊之我」者以「唯」字決定破之。

探究：應成師認為「俱生我執我見」的所緣和行相二者中，凡是所緣定是「我」故。故前經非說「諸蘊是我見的所緣」。是故，經言「唯見諸蘊」，是明示「緣於依蘊假立的我」，因為「離蘊、即蘊」作為我執的所緣皆已破故。凡經中破除「色等為我」，當知彼經是破除我見的所緣是自性有，因為說「色等非我」之經，是依真實性而說故。

經說五蘊是我時，是諸蘊聚非蘊體。  
非依非調非證者，由彼無故亦非聚。

(1) 犢子師說：經說「唯見此五蘊」是說「諸蘊的總聚」為我，非說一一蘊體皆是我。如言「眾樹為林」是說樹聚為林，非說一一樹皆是林。

(2) 答：若許「蘊總聚為我」者，然經說「我為依怙、可調伏、為證者」若依據汝犢子部的主張，則彼單蘊聚非是依怙、亦非可調伏、非是證者，因為唯蘊聚者無實質故。故蘊聚非我。

探究：中觀應成師主張我是依據蘊聚而安立，故無實質，是假有。

爾時支聚應名車，以車與我相等故。  
經說依止諸蘊立，故唯蘊聚非是我。

(1) 汝犢子部主張蘊聚為我，爾時車的支分堆聚一處亦應名車，有此過失，因為車與我，於自支分積聚安立、不安立的方式，二者相等故。

(2) 又經云：「汝墮惡見趣，諸行諸聚空，妄執有有情，智者達非有，如即依支聚，假想立為車，應知依諸蘊，世俗立有情。」此經說「依止諸蘊假立為有情」，故唯蘊聚非即是我。

若謂是形色乃有。汝應唯說色是我，  
心等諸聚應非我，彼等非有形狀故。

(1a) 犢子師說：唯輪等堆積猶非是車，要輪等堆積，具足特殊車形，方名為車。如是有情身中色等諸蘊的形狀方是我。

(1b) 答：此亦不然。形狀唯色法乃有，汝犢子師應唯說色法是我。

(2) 汝犢子師所說的心心所等諸聚，應不是我，因為彼心心所等非有形故；因為非色法故。

取者取一不應理，業與作者亦應一。  
若謂有業無作者，不然離作者無業。

(1) 復有過失，若作者之我去投胎為能取者，而所取者名所取事，即所作的五蘊。言彼二成為一體不應理。所以安立蘊聚為我，不應道理。

犢子師說：色等蘊聚即是我，作業與作者可以成一。

答：此亦不可，因為如此則大種與所造色二者，瓶與陶師皆應成一故。

(2) 犢子師說：此中全無能取蘊聚的作者，唯有所取蘊聚的所作業耳。

答：此亦不然，因為若無作者，亦無無因之業故。

說明：

此中總說一切能作、所作，別說能量、所量，皆非自性有，許為觀待而有。任何勝義空經，說「無作者，有業有報」，當知是破「自性有的作者」，非破「名言支分假立的我」。

佛說依於地水火，風識空等六種界，  
及依眼等六觸處，假名安立以為我，  
說依心心所立我，故非彼等即是我，

彼等積聚亦非我，故彼非是我執境。

犢子師主張蘊聚是我，復有過失，於《父子相見經》中，佛說：「依於地、水、火、風界、識界、鼻孔等空界，及依眼觸處乃至意觸處等六觸處，假名為我，且依於心、心所等安立所依事假立為我。」故非彼地等任何一界即是我，亦非彼等積聚即立為我。故彼諸法若總、若別，皆非無始傳來執「我啊」之心的所緣也。

說明：

如是諸蘊既非「俱生我執」所緣之境，離諸蘊外亦無彼之所緣故，「我執所緣境」不是自性有，故諸瑜伽師由見「我」是自性無故，亦知「我所」是自性無，即能斷除一切有為生死繫縛，不受後有而得涅槃。

是故五蘊若總、若別，及離五蘊，皆不立為我見的所緣，然善安立我見的所緣是「人」。依此道理，便能安立人是自性空。

證無我時斷常我，不許此是我執依。

故云了知無常我，能斷我執太稀奇！

汝犢子部主張現證人無我時，唯斷除「常我」，然我不許此常我是「俱生我執我見」所緣、行相任一的所依境，故汝云「唯見無此常我，修習彼智，便能永斷無始傳來的我執」，噫！汝此主張可謂太稀奇矣！

見自室壁有蛇居，云此無象除其怖，  
倘此亦能除蛇畏，噫嘻誠為他所笑。

汝犢子部唯見無有「常我」，即能斷無始我執，當以世喻，明其毫無繫屬。

有一愚人見自室壁中有蛇居住，甚可怖畏。餘人告曰：「汝勿恐怖，此室無大象。」若謂由知彼室無大象，非但能除象怖，亦能除蛇畏者，噫嘻！誠為智者所竊笑也。

#### 四、結語

以上宗喀巴大師將經論仔細配合研究後，釐清諸佛最深的密意，

以及龍樹和月稱論師的不共深旨，將以往其他各宗論師所未能闡明之處，以無倒的教理披露出來，破除「離蘊和諸蘊」是我見的所緣，並指出我見的所緣是唯依蘊假立，以名言增上安立的「人」，行相則是人以自性有。人無我是破除人以自性有；這種人無我的安立方式相同於法無我的安立，是應成師的不共甚深見解。

---

# 《入中論》破真實有和自性有的探究

——以幻事喻、繩蛇喻、色盤喻說明

林崇安教授

## 一、前言

為了闡述深奧的義理，佛法的經論上常用譬喻來解說。「真實有」和「實執」、「自性有」和「自性執」，是探討法無我、人無我（此處將補特伽羅，簡略為人）時，所必須掌握的核心觀念。此處先依據《入中論》的「幻事喻」來說明中觀宗自續派所破的「真實有」和「實執」；接著以「繩蛇喻」來說明應成派所說的「唯以分別安立」和所破的「自體有、自相有、自性有」，最後以三色盤作譬喻，釐清中觀宗應成派所破的「自性有」和「自性執」，同時確認「以心增上安立」和「唯以分別安立」的意義。文中的引述是以宗喀巴大師的《入中論善顯密意疏》（略稱《密意疏》）作依據。

## 二、中觀自續派的幻事喻

為了確認中觀宗自續派所破的「真實有」與「實執」，要先理解「以心增上安立」或「不以心增上安立」的差別。今先以「幻事喻」來說明，《密意疏》說：

欲知何為『以心增上安立』或『不以心增上安立』為有，由彼幻喻即易於了知。如幻師變木石等為象馬，即彼（a）幻師與（b）眼識迷惑的觀者及（c）眼識未迷者的三人中：（a）初唯見為象馬，而不執為象馬。（b）第二類人，既見且執。（c）第三類人，象馬的執、見俱無。……故約此義，可安立幻材（木石）現為象馬：（a）約幻師言，於錯亂心如是顯現增上而立；非如是立而由幻材（木石）的住理增上而立則非也。（b）約觀者言，則不知所見象馬是以心增上安立，反執於彼顯現處確有合乎義相的象馬存

在。

以上這個「幻事喻」是一非常重要的譬喻，釐清其意義才易掌握自續派所常說的「以心增上安立」。在這幻事喻中，(a) 幻師認為：所見象馬是以心增上安立，不是於事義的住理中有，幻師雖看到象馬，但是他自己知道這不是真的象馬，所以是「以心增上安立」。(b) 眼識迷惑的觀者只看到象馬，認為：所見象馬是於事義的住理中有，這意思是說，所看到的是存在於對方的真的象馬（於顯現處，確實有合乎義相的象馬存在），而不是自己眼識迷惑所得，所以稱作「不以心增上安立」。只有第三類人（眼識未迷者），完全看不到幻現出來的象馬，因而不會有象馬的執著。接著將譬喻結合佛法的義理來解說，《密意疏》說：

如同眼識迷惑的觀者，諸有情類見內外諸法顯為『真實有』，不是於心顯現增上所安立，而是於諸法的住理中有，如是執，是無始傳來的『俱生實執』。……不是於心顯或以心增上安立，而是於事義的住理中有，即是真實有、勝義有、真正有；若執彼，即是『俱生實執』。

此處出現自續派所說的「真實有」、「俱生實執」。自續師說，幻師清楚地知道，幻的象馬不是真正的象馬，是以心增上安立，因而不是真實有。眼識迷惑的觀者認為這象馬是真正的象馬，不是以心增上安立，是於諸法（此處是存在於對方的象馬）的住理中有，是貨真價實的象馬，是「真實有」，並且對之產生執著，這種執著就是自續派所說的「俱生實執」。自續派認為修行時所要針對的就是「俱生實執」，所破的就是「真實有」，修行者以止觀雙運現觀真實性時，將看到一切法不是「真實有」，《密意疏》說：

若時生起根本無分別智，一切二顯於彼皆滅，此如眼識未迷者之於諸幻相，見、執二者俱無。

此時根本無分別智所看到唯一對象就是真實性，就是「一切法不是真實有」，就是自續派所說的法無我、法我空，此時沒有出現能所的「二顯」。這是上述幻事喻的第三類人（眼識未迷者），沒有看到幻的象馬，

因而完全沒有象馬的執著。《密意疏》評說：

此自續派所安立者，若以應成派觀之，則彼執所破之心，猶覺太粗，仍不是『最細的俱生實執』。

自續派所破的「真實有」和「俱生實執」，在應成派看來，仍嫌不足，因為自續派還主張一切法是從自方存在，《密意疏》舉出「從種生芽」的例子來說明：

雖以心增上安立『從種生芽』，與『自方存在的芽，從種子生』，並不相違，如同『從幻物的自方現為象馬』。

自續派主張一切法都是從自方存在，例如，從自方存在的種子，生出從自方存在的芽。以心增上安立的「從種生芽」與「從自方存在的種子，生出從自方存在的芽」，並不相違，就好像「幻物的自方現為象馬」。幻師知道象馬是以心增上安立，但是認為幻材和幻的象馬都是從自方存在，這是自續師的看法。應成師認為「一切法不是從自方存在」，種子、芽、幻材、象馬都不是從自方存在，執著「一切法從自方存在」才是「最細的俱生實執」，這種執著也就是自性執、自相執。應成師認為修行時所要針對的就是這種自性執、自相執，所破的就是「從自方存在」、「自性有」、「自相有」。

### 三、中觀應成派的繩蛇喻

為了確認中觀宗應成派所破的「自性有」與「自性執」，要先理解「唯以分別安立」這一術語的意義，《密意疏》說：

如同於繩上安立為蛇，由彼之雜色盤伏與蛇相似，若於境不明而現，便於彼繩起『此為蛇』之想。爾時，繩的總體與一分，都無少分可作為蛇的事例，故『彼蛇唯以分別安立』。同理，依於諸蘊起『我』想，然於諸蘊，若前後相續、若某一時的總體或一分，全無少分可作為『我』的事例。離蘊分及有分之外，亦無少分體性相異的事由，可安立為『我』者，故『彼我唯是依蘊以分別安立』，而無自體性。

此處以「繩蛇喻」來說明「唯以分別安立」的道理，觀察者於光線不足之處，將繩看成蛇，對觀察者而言：「此蛇唯是依於繩以分別安立」，配到法上，眾生都有諸蘊，對觀察者（眾生）而言：「我唯是依於諸蘊以分別安立」，此處生起「蛇」之想，是依緣於繩和觀察者；生起「我」之想，是依緣於諸蘊和觀察者，所以是一種相待的關係且離不開觀察者，繩、蛇、諸蘊和我都不是從自方存在，都不以自體性存在，都不是自性有，都不是自相有，因而也都是「唯以分別安立」。所以《密意疏》說：

若善了知以上諸義，則善知一切諸法皆是須『從依建立』、『從依安立』、『唯從依而生』，故皆以自體性無；及無有不依他名言增上安立的自在體性；以及隨立何法為有，皆是不尋彼安立義。」  
「(一切)唯由名言增上安立為有，若執非如是有，即是真實有、勝義有、真正有、自體有、自相有、自性有的俱生執。

應成師認為一切法都是從依建立、從依安立、唯從依而生，都不以自體性存在，都是唯以分別心安立，都不是從自方存在，都不是自性有，都不是自相有。若執著一切法不是唯以分別心安立，就是「真實有、勝義有、真正有、自體有、自相有、自性有」的俱生執著，這是「最細的俱生實執」。應成師認為修行時所要針對的就是這種俱生的執著，所破的就是「從自方存在」、「自性有」、「自相有」。《密意疏》說：

中觀自續派雖於所知不許真實有等三，然自體有、自相有、自性有等三，則許名言中有，此於暫時未能通達最微細的真實性者，實為引導證彼的大善方便也。如是當知，諸法體性若不依他名言分別，非由依他分別增上安立的自性，即所破的『我』。此我於所依（事）補特伽羅上非有，即『補特伽羅無我』；於眼、耳等法上非有，即『法無我』。由此間接可知，若執彼自性於補特伽羅及法上有者，即二種我執。

此處指出，自續派的主張「於名言中，自體有、自相有、自性有」是引導進入應成派的一大方便，並指出應成師所破的「我」是指「自性有」（以及自相有、自體有等）。人不是自性有，就是「人無我」。眼、

耳等法不是自性有，就是「法無我」。執著人是自性有，就是「人我執」。執著眼、耳等法是自性有，就是「法我執」。這就是應成派的不共思想。由於這一思想不易理解，所以才有上述的譬喻作說明，《密意疏》又說：

瓶等諸法以分別安立之理，雖與繩上安立蛇相同，然瓶等諸法與繩上之蛇二者，為有、為無，及有無作用等，則極不相同，因為彼二之須否名言決定，以及立出名言有無妨礙等，一切極不同故。

此處應成師依於諸蘊以分別安立人（我），依於瓶體等以分別安立瓶，雖相同於依於繩以分別安立蛇的安立方式，但是人、瓶有其實際的作用和功能，而繩上安立的蛇就沒有蛇作用和功能，所以極不相同，也可知此一「繩蛇喻」並不是很理想，所以以下我們舉出「色盤喻」作進一步說明，來理解應成師和自續師的差異見解。

#### 四、以色盤喻來看中觀宗的所破

為了釐清實質有、真實有、自性有、從自方存在、以心增上安立、唯以分別安立等重要觀念，今從科學的角度，以旋轉的三色盤作譬喻來說明。三色盤是在圓盤上分成三個扇形區域，分別貼上光的三原色：紅色、綠色和藍色。當三色盤快速旋轉時就呈現出白色的圓盤。針對這一現象，可以配合佛教不同的宗派思想，作不同層次的解說。

(1)「自續師」看到旋轉的白盤和靜止的色盤後：

(a) 認為靜止的色盤是「實質有」，紅色、綠色和藍色各有各的質料。旋轉的白盤不是「實質有」而是「假有」，假必依實。

(b) 認為白盤不是「真實有」，（同理推知，其組成的各色也不是「真實有」，因為其內各色也可再分解下去），在未影響到對方（白盤）的情況下，所觀察到的白盤，只和觀察者這一方有關，完全是來自觀察者的「視覺暫留」，「白色」是完全來自觀察者的「視覺暫留」，所以稱之為「以心增上安立」。同理可以推知，色盤的「各色」也是以心增上安立。

說明：自續師知道白色的出現，不是來自轉盤自身的性質，是由於觀察者自己眼睛的「視覺暫留」的結果，因而一切法都是「以心增上安立」，都不是「真實有」。白盤是以心增上安立的意思是：白盤不

是於事義的住理（色盤本身的性質）中有。但是自續師不知道在觀察對象時，必會或多或少影響到對方，誤以為對方可以純客觀地存在而完全不受影響。

（c）對白盤的理解：（以牛頓的眼光來看色盤，站在巨觀的角度）認為「白盤本身」不受觀測者影響，有從自方存在的性質，是一純客觀的對象，是從自方存在，是「自性有」。同理推知，「色盤本身」也是從自方存在，是自性有。自續師認為，對沒有「視覺暫留」的人而言，所看到的是轉動的三色盤而沒有白盤的出現，而三色盤本身還是不受觀測者影響，是從自方存在。

（2）「應成師」看到旋轉的白盤和靜止的色盤後：

（a）白盤不是「實質有」而是「假有」，同理推知，色盤的紅色、綠色和藍色也不是「實質有」而是「假有」，假依於假。

（b）認為白盤不是「真實有」，（同理推知，其組成的各色也不是「真實有」），所觀察到的現象（白盤）和觀察者有關，也會影響到白盤，所觀察到的白色是來自觀察者的「視覺暫留」，且此觀測結果是經由影響對方後才得到，稱之為「唯以分別安立」。同理可以推知，色盤的「各色」也是「唯以分別安立」。「唯」只是否定從自方存在，否定自性有。

（c）「應成師」對白盤的理解：（以波爾的眼光來看色盤，站在微觀的角度）認為「白盤本身」必受觀測影響而有或大或小的改變，沒有純客觀，沒有從自方存在的性質，是唯以分別安立，不是從自方存在，是「自性空」。同理推知，「色盤本身」也不是從自方存在，是「自性空」。對沒有「視覺暫留」的人而言，所看到的是轉動的三色盤而沒有白盤的出現。

（3）對「視覺無礙」的人而言，觀察色盤，直接看到「不是白色」，更將看到三色的組成（如光子等），同時也看到這些對象都必受觀測影響而有或大或小的改變。同理，以瑜伽現量將看到越來越細的有為法（身心五蘊），真正看到有為法的緣起，接著體悟出是「自性空」和「無我」，此時稱作照見「諸法無我」。此中：

（a）觀察微塵，一直下去到基本粒子，往下真正看到有為法的「緣起」，接著悟出是「自性空」。

（b）觀察心識，一直下去到剎那心，往下真正看到有為法的「緣起」，接著悟出是「自性空」。

## 五、總結

以上以幻事喻、繩蛇喻、色盤喻來說明中觀宗自續派和應成派之所破並釐清「以心增上安立」和「唯以分別安立」的意義。以色盤喻可以具體理解中觀宗應成派所破的實質有、真實有、自性有、從自方存在等。由於諸法是從自方存在（純客觀，觀察不影響對方）或不是從自方存在（沒有純客觀，觀察會影響對方）是二種不同立場的基本觀點，誰是誰非，今日只有靠科學實驗來檢驗，別無他法。結果，科學支持後者，認為觀察者必會影響被觀察者，沒有純客觀的存在，而這也符合佛法的緣起觀：「諸法應是自性空，因為是緣起故。」

---

## 《入中論》破自生之「破式」實例

林崇安教授

說明：「破式」是從對方錯誤的命題，推出錯誤的結論，使對方陷入窘境。破式最適合用來駁斥他宗。以下以《入中論善顯密義疏》中「破自生」做例子來說明。

◆諸法（實事）不從自生，由何理而知？

1 頌曰：「彼從彼生無少德。」

解釋：彼正生之作用之芽，若從彼芽自體性而生者，彼如是生毫無必須生之增上功德，因為芽之自體存有性於前因位已得故。

○攻方：芽，自之體性於前因位種子時已得嗎？

守方：同意。

攻方：芽，應毫無從自體性生之功德，因為自之體性於前因位種子時已得故。（破式）

解釋：諸數論師不許芽從芽生，然說芽從種子及彼自性生時，以彼二法自性是一，故從自之自性生，以及於因位有不明顯之芽生，即彼計『自生』之理。

○攻方：芽，從芽生嗎？

守方：為什麼？

攻方：芽，從芽的自性生嗎？

守方：同意。

攻方：芽，從芽的因位時的芽的自性生嗎？

守方：同意。

攻方：芽，應從芽生，因為從芽的因位時的芽的自性生故。因已許！（破式）

2 頌曰：「生已復生亦非理。若計生已復生者，此應不得生芽等，  
盡生死際唯種生。」

解釋：已生而復重生者，非是正理。

若計種子生已復更生者，復以何理能遮「種子復生」而許生芽，「復生種子」有何障礙？既無障礙，則芽、苗、莖等於此世間應皆不得生。

○攻方：芽、苗、莖等，應於此世間皆不得生，因為「種子復生」無障礙故。(破式)

解釋：復有餘過，彼種子應盡生死際無間而生，因為生已復需生故。

○攻方：種子，應盡生死際無間而生，因為生已復生故。(破式)

3 頌曰：「云何彼能壞於彼？」

解釋：種子與芽二之自性二者畢竟是一，云何彼芽能壞彼種？應不能壞，如芽不壞芽也。

○攻方：芽，應不能壞種子，因為種子與芽自性是一故。(破式)

4 頌曰：「異於種因芽形顯，味力成熟汝應無。」

解釋：汝宗應離芽之能生因種之形色顯色外，無別芽之長短等形色、青黃等顯色、甘酸等味，及勢力、成熟等，因為種芽體性於一切種無差別故。

○攻方：(芽之能生因) 種子之形色、顯色外，應無其他芽之長短等形色、青黃等顯色、甘酸等味及勢力、成熟等，因為種、芽體性於一切無差別故。(破式)

5 頌曰：「若捨前性成餘性，云何說彼即此性？」

解釋：若許「捨前種子性，轉成餘芽位體性」，爾時說：「種子體性即是芽體性」，云何應理？

○攻方：種子體性，應不是芽體性，因為捨前種子性，轉成餘芽位體性故。(破式)

6 頌曰：「若汝種芽此非異，芽應如種不可取，或一性故種如芽，亦應可取故不許。」

解釋：若如汝說「種芽體性於此世間非有異性者」，則於芽位應（芽）如種子亦不可取。

或因種芽體性畢竟一故，如於芽位有芽可取，種子亦應為根識所取。

○攻方：於芽位，應芽亦不可取，因為種、芽體性於此世間非有異性故。(破式)

○攻方：於芽位，應有種子亦為根識所取，因為種、芽體性畢竟一故。(破式)

7 頌曰：「因滅猶見彼果故，世亦不許彼是一。」

解釋：種子因滅已，有彼果可見故，世間常人亦不許「種、芽體性為一」也。

○攻方：世間常人應不許「種、芽體性為一」，因為種子因滅已，有彼果可見故。(立式)

8 頌曰：「故計諸法從自生，真實世間俱非理。」

解釋：故汝妄計內外諸法從自生，隨於真實勝義與世間世俗俱不應理。以是聖者破自生時，不加勝義、世俗簡別，直云「不是自生」而總破之。

故清辯論師云：「諸法不是勝義自生，有故，如有情。」所加「勝義」簡別，誠為無用，當思考之。

- 自續派：諸法，應不是勝義自生，因為有故。(立式)
- 應成派：諸法，應不是自生，因為有故。(立式)

9 頌曰：「若計自生能所生，業與作者皆應一，非一故勿許自生，以犯廣說諸過故。」

解釋：若計果從自生，則所生果與能生因，所作業與能作者皆應一。然彼等非一，故不應許自生，以犯此論與《中論》廣說諸過故。

- 所生果與能生因（眼識與眼），應是一，因為果從自生故。(破式)
- 所作業與能作者（燃木與火），應是一，因為果從自生故。(破式)

解釋：「有自生」與「無自生」直接相違，於一邊括入，於另一邊外切，故定許「無自生」也。

- 問：自生，應是有嗎？
- 應成派答：為什麼？
- 問：自生，應是無嗎？
- 應成派答：同意。

### 【問答例子】

- a 攻方：瓶子應是有嗎？
- 守方：回意。
- b 攻方：瓶子應是無嗎？
- 守方：為什麼？
- c 攻方：自性有之瓶子應是有嗎？
- 守方：為什麼？
- d 攻方：自性有之瓶子應是無嗎？
- 守方：回意。

此處守方是應成派的回答，離二邊而處中道，並非全無所許。

# 以科學的譬喻來瞭解不同層次的無我

林崇安教授

## 摘要

本文先略述佛教的四大宗派及其無我的主張，而後舉出「幻事喻」和「繩蛇喻」來說明無我，最後以科學的「色盤喻」釐清不同層次的緣起無我，以及各宗的內觀禪修。

關鍵詞：

1. 無我 2. 實質有的我、真實有的我、自性有的我 3. 譬喻：幻事喻、繩蛇喻、色盤喻 4. 犢子師、說有師、經部師、唯識師的看法 5. 中觀宗自續師、應成師的看法。

## 一、前言

由於佛法的義理甚深，所以在印度的經論上常常採用譬喻來作解說。在今日科學時代，以往的許多譬喻可以配合科學的觀測和實驗的實例，給予更清晰而深入的說明。

## 二、佛教的四大宗派和無我的主張

印度前後形成婆沙宗、經部宗、唯識宗、中觀宗四大宗派。

- (1) 婆沙宗：主張外境是真實有、自證分是無的聲聞宗派。
- (2) 經部宗：主張外境是真實有、自證分是真實有的聲聞宗派。
- (3) 唯識宗：主張有為法是真實有、外境是無的佛教宗派。
- (4) 中觀宗：主張一切法都不是真實有的佛教宗派。
- (4a) 中觀宗自續派：主張於名言上一切法都是自相有的中觀宗。
- (4b) 中觀宗應成派：主張一切法都不是自相有的中觀宗。

四大宗派對於「無我」的不同看法：

佛教四宗		無我			
		人無我		法無我	
		粗品	細品	粗品	細品
中觀宗	應成派	人的自立實質有空	人(唯以分別安立)的真實有空、自性空	*法(以心增上安立)的真實有空	法(唯以分別安立)的真實有空
	瑜伽 自行 續	人的常一自在空	人自立實質有空	能取所取異質空	法、人(以心增上安立)的真實有空
	經部 行	人的常一自在空	人自立實質有空	法、人(以心增上安立)的真實有空	
唯識宗		人的常一自在空	人的自立實質有空	能取所取異質空	
經部宗		人的常一自在空	人的自立實質有空		
婆沙宗	有部等	人的常一自在空	人的自立實質有空		
	犢子部	人的常一自在空			

\*此處「法(以心增上安立)的真實有空」歸為應成派的粗品法無我，是依據《人中論善顯密義疏》。應成派的真實有=自相有=自性有=從自方存在。

### 三、幻事喻和繩蛇喻

(一) 幻事喻（中觀自續派），《入中論善顯密意疏》說：

- (1) 如幻師變木石等為象馬，即彼 a 幻師與 b 眼識迷惑的觀者，及 c 眼識未迷者的三人中：
  - a 初（幻師）唯見為象馬，而不執為象馬。
  - b 第二類人（眼識迷惑的觀者），既見且執。
  - c 第三類人（眼識未迷者），象馬的執、見俱無。
- (2) 如同眼識迷惑的觀者，諸有情類見內外諸法顯為『真實有』，不是『於心顯現增上安立』，而是『於諸法的住理中有』，如是執著，是無始傳來的『俱生實執』。……不是於心顯或以心增上安立，而是於事義的住理中有，即是真實有、勝義有、真正有；若執彼，即是俱生實執。
- (3) 若時生起根本無分別智，一切二顯於彼皆滅，此如 c 眼識未迷者之於諸幻相，見、執二者俱無。

另一方面，自續派主張一切法是從自方存在，《密意疏》說：

- (1) 雖以心增上安立『從種生芽』，與『自方存在的芽，從種子生』，並不相違，如同從幻物的自方現為象馬。
- (2) 此自續派所安立者，若以應成派觀之，則彼執所破之心，猶覺太粗，仍不是『最細的俱生實執』。

可知應成派的「粗品法無我」，是指自續派的「細品法無我」。

(二) 繩蛇喻（中觀應成派），《菩提道次第略論》說：

- (1) 如黑闇時，見繩盤聚宛如真蛇，便覺此處有蛇，頓生怖畏。爾時彼繩一一部分，皆非有蛇，諸分積聚亦無有蛇，離繩諸分及積聚外亦無有蛇。然由見繩便生「是蛇」之心全無相違。故彼繩上之蛇，唯由錯亂分別所假立也。
- (2) 如是真蛇亦唯分別假立，非自性有，是由見蛇諸蘊而起蛇覺。若觀色蘊一一部分及彼積聚，皆無有蛇，離彼諸分及積聚外亦無

有蛇。然於蛇蘊唯由分別假立為蛇則不相違。

由於繩上之蛇，於名言中無，是畢竟無；而蛇蘊上之蛇，於名言中有，不是畢竟無，所以用繩蛇喻來說明應成派所說的「諸法無我」還不盡理想，所以，以下採用科學的色盤喻來說明，並貫穿各派的深淺見解。

## 四、色盤喻

三色盤是在圓盤上分成三個扇形區域，分別貼上光的三原色：紅色、綠色和藍色。當三色盤快速旋轉時就呈現出白色的圓盤。看到靜止和旋轉的色盤這一現象後，可以配合佛教不同的宗派思想，作不同層次的解說。

### （一）譬喻

看到靜止和旋轉的色盤這一現象後，人們有不同的理解：

- (1a) 有的人認為靜止的色盤中的紅色、綠色和藍色各有各的質料，各有其實質，而旋轉的白盤的白色也是「實質有」。  
例子：犢子師有「實質有」的執著。
- (1b) 有的人認為靜止的色盤中的紅色、綠色和藍色各有各的質料，各有其實質，而旋轉的白盤的白色，則不是「實質有」而是「假名有」，認為假必依實。  
例子：有部師、經部師、唯識師、自續師對白盤沒有「實質有」的執著。
- (1c) 有的人認為白盤不是「實質有」而是「假名有」，同理推知，色盤的紅色、綠色和藍色也不是「實質有」而是「假名有」，認為假依於假。  
例子：應成師沒有「實質有」的執著。
- (2a) 有的人認為白盤是「真實有」，色盤也是「真實有」，以為觀察到的現象（白盤、色盤）和觀察者無關（不是以心增上安立、不是分別安立），認為白色不是來自觀察者的「視覺暫留」，是色盤本身旋轉後本具的性質。

例子：犢子師、有部師、經部師、唯識師都有「真實有」的執著。  
(2b) 有的人認為白盤不是「真實有」，認為觀察時，所觀察到的「白盤」，只和觀察者這一方有關，是完全來自觀察者的「視覺暫留」，猶如戴著有色眼鏡來看事物一樣，稱之為「以心增上安立」，但是觀察時並未影響到對方（色盤本身）。同理推知，色盤的「各色」，也不是「真實有」，也是「以心增上安立」。

例子：自續師、應成師沒有「真實有」的執著。

(3a) 有的人認為「白盤本身」不受觀測者影響，有從自方存在的性質，是一純客觀的對象，是從自方存在，是「自性有」。同理推知，「色盤本身」也是從自方存在，是自性有。

例子：犢子師、有部師、經部師、唯識師、自續師都有「自性有」的執著。

(3b) 有的人認為「白盤本身」必受觀測影響而有或大或小的改變，沒有純客觀，沒有從自方存在的性質，是「唯以分別安立」，不是從自方存在，是「自性空」。同理推知，「色盤本身」也不是從自方存在，是「自性空」。

例子：應成師沒有「自性有」的執著。應成師認為：對「視覺無礙」的人而言，觀察色盤，直接看到「不是白色」，更將看到這些對象都必受觀測影響而有改變。

## (二) 法喻結合

看到人（補特伽羅）和五蘊後，人們有不同的理解：

(1a) 有的人認為：所謂人的我，是在五蘊之外獨存，這是「離蘊我」的觀點，這是屬於「常一自在」的我。

有的人認為：人是實質有，是五蘊，或是心，此稱之為「即蘊我」。

有的人認為：人是「非即蘊、非離蘊」的「不可言說我」。

例子：犢子師有「自立實質有的我」的執著。犢子師在根本智下，體悟到沒有「常一自在」的我。這種人無我是自續派所說的「粗品人無我」。

(1b) 有的人認為：五蘊各有各的質料，各有其實質；「假名有」的人依於「實質有」的五蘊，這是假必依實。

例子：有部師、經部師、唯識師、自續師對人沒有「實質有的我」的執著。他們在根本智下，體悟到沒有「自立實質有」的我，這

是人無我。這種人無我是有部師、經部師、唯識師、自續派的「細品人無我」。

(1c) 有的人認為：人和五蘊都不是「實質有」；「假名有」的人依於「假名有」的五蘊，這是假依於假。

例子：應成師沒有「實質有的我」的執著。這種人無我是應成派所說的「粗品人無我」。

(2a) 有的人認為：人是「真實有」，五蘊也是「真實有」，因為所觀察到的現象（五蘊、人）和現象的住理是表裡如一，不是以心增上安立。

例子：犢子師、有部師、經部師、唯識師都有「真實有」的執著。

(2b) 有的人認為：人不是「真實有」，因為所觀察到的現象和現象的住理不是表裡如一，所觀察到的「人」，只和觀察者這一方有關，離不開觀察者的「無明」所得（猶如戴著有色眼鏡所得），所以稱之為「以心增上安立」，但認為觀察時並未影響到對象；此事由雖是「人」，但此種無我是屬於自續派的「細品法無我」。同理推知，五蘊也不是「真實有」。

例子：自續師沒有「真實有」的執著。他們在根本智下，體悟到「五蘊不是真實有」，是以心增上安立，這也是自續派的「細品法無我」，但是屬於應成派的「粗品法無我」。

(3a) 有的人認為：人本身不受觀測者影響，有從自方存在的性質，是一純客觀的對象，是從自方存在，是「自性有」。同理推知，「五蘊本身」也是從自方存在，是自性有。

例子：犢子師、有部師、經部師、唯識師、自續師都有「自性有」的執著。

(3b) 有的人認為：人本身必受觀測影響而有或大或小的改變，沒有純客觀，沒有從自方存在的性質，是「唯以分別安立」，對象的顯現必受到觀察者的影響，所以對象本身沒有從自方自存的性質，不是自性有，是自性空。同理推知，「五蘊本身」也不是從自方存在，是「自性空」。

例子：應成師沒有「自性有」的執著。他們在根本智下，體悟到「人不是自性有」，這是人無我；此事由是「人」，這種無我是應成派的「細品人無我」。他們又在根本智下，體悟到「五蘊不是自性有」，這是法無我；此事由是「五蘊」，這種無我是應成派的「細品法無我」。瑜伽現量所要現觀的是最細的緣起，體悟「自

性空」和「無我」。

## 五、各宗的內觀禪修

- (1) 說有師在禪修時，由頭到腳，觀察全身的色法時，一直要觀察到整個色身只是「無方分的極微」所組成而已，因而色身是無常而無我。同樣的，進一步觀察自己內心的知覺，最後觀察到「無時分的（剎那）知覺」，這是勝義諦，接著知道日常的心識之流，和種種的念頭，都是無常而無我。進一步可以知道，人只是在色身、心識上所安立，是假名有，而不是實質有，從這一點可以體會到「人不是自立的實質有」，而是「自立實質有空」，這就是說有師禪修時所要體驗的「人無我」。
- (2) 經部師禪修時也是直接觀察色身，觀察到無方分的極微，並觀察到無時分的最短的知覺，而後安住在這知覺上，安住在這剎那的當下。經由不斷的禪修，最後由具體的五蘊的變化中，體驗到抽象的「人無我」：身心組合的人是假名有，而不是實質有，人是「自立實質有空」，這就是經部師禪修時所要體驗的「人無我」。
- (3) 唯識師禪修時，要體驗到能觀察的心和所觀察的對象是同一實質，稱做「能取所取異質空」，簡稱做「二取空」，這是唯識宗的圓成實性，也是唯識師禪修時所要體驗的「法無我」。對人無我的觀察相同於經部宗，但認為無方分的極微和無時分的知覺，都可以再分割下去。
- (4) 中觀宗自續師禪修時，先以理性來推理，得出「一切現象都不是真實有」的結論：由於任何東西，都可以被分割或分解成更小的部份，因而也就沒有最小的「一」；既然沒有最小的「一」，就不能累積出「多」，因為「多」是由「一」所累積的。既然沒有真實的「一」，也沒有真實的「多」，因而自續師得到「一切現象都不是真實有」的結論。這是從思想先建立起正確的觀念，而後走向禪修的直接觀察。自續師觀察出極微可再分解，最短的知覺也可再分解，因而體証到一切現象都不是真實有，都是真實有空，這是自續師的「法無我」。
- (5) 中觀宗應成師在禪修時，先觀察身和心，觀察到最小的極微和最短的知覺，都是可再分解下去，並進一步觀察到都不是從自方存在，都會受觀察者的影響，因而是自性空，這是應成師的細品

「人無我」。同樣地，觀察一切法，從人的五蘊到外之六處等，都是能觀和所觀的相互依待，都不是從自方存在，都是自性空，這是應成師的細品「法無我」。

## 六、結語

由於諸法是從自方存在(觀察不影響對方)或不是從自方存在(觀察會影響對方)是二種不同立場的基本觀點，誰是誰非，今日可以依靠科學的實驗來檢驗。

由古典科學發展到量子科學後，經由科學的檢驗，結果支持「諸法不是從自方存在」，認為觀察者必會影響被觀察者。由於所有的粒子都遵循著「不確定原理」，同樣的，心理現象也遵循著「不確定原理」，這是自然現象的一個基本性質。這種觀察也是佛法中最細的緣起無我觀。(發表於佛學與人生學術研討會,逢甲大學,2007)

林崇安佛學網站：

<http://www.ss.ncu.edu.tw/~calin>

<http://www.insights.org.tw>

---

## 《入中論的要義和探究》

---

編者：林崇安教授

出版：[桃園縣]中壢市內觀教育基金會

助印郵撥：19155446 財團法人內觀教育基金會

通訊：320 中壢郵政 9-110 信箱。或：

桃園縣大溪鎮頭寮福安里十鄰 12 之 3 (大溪內觀教育禪林)

電話和手機：(03)485-2962；0937-126-660

傳真：(03)425-8073

網址：<http://www.insights.org.tw>

初版日期：2010 年 9 月