

《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、賢胄部、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