

# 月稱針對「蘊為自我」之釋難

丹增南卓

## 壹、前言

從古至今在社會上所出現的問題，都是因為「自我中心意識的膨脹」、「一味忽略他人的存在」所造成各種的負面現象。而提到「蘊為自我」就不得不重視對於印度哲學思想的研究，因為印度哲學家們確實很注重關於「自我」的探討（梵文：ātman），並且深信「真實存在的自我」可達到「修行解脫的精神境界」。而數論派、勝論派、理論派、伺察派、裸形派、順世派等更繼承了之前各種盛行學派的思想，而發展出更加完善的「自我論」。

至於佛教雖然主張的是「無自我論」，但並不會背離世間法，所以透過佛教中所主張的「緣起的自我論」以及所破「恆常不變的自我存在論」，不難發現「非佛法哲學」與「佛法哲學」雙方立論點與主張雖然有所不同，但其實雙方都一致認為「自我」與「解脫」具有密切的關係。

一切的煩惱都是來自於「自我」的錯誤認知與過度強化，於是無法自主地忽略了人性原有的慈愛本質，不知不覺地也退化了自我良心的潛能，導致自我與我所執著的心態強烈膨脹，逐漸在社交上漠視他人的存在，進而執著有一個獨立實質的「自我」，並以此「自我」當作薩迦耶見所緣的基礎，造成更多困惑不解的障礙。《入中論》云：「慧見煩惱諸過患，皆從薩迦耶見生。」<sup>1</sup>由此可見，具備智慧的人，就會想盡各種善巧法門來對治及斷除薩迦耶見。《入中論》云：「由了知我是彼境，故瑜伽師先破我。」<sup>2</sup>不過首先一定要了解，「由了知我是彼境」當中的「我」以及「故瑜伽師先破我」當中的「我」之差別性。<sup>3</sup>雖然前後都提到「我」，但前者所了知的「我」或「自我」是薩迦耶見之所緣境，所以前者是大眾所承許的「我」，也是確實存在的「自我」；然而後者所提到的「我」，是瑜伽師經過修行應該要破除的「自我」，因為此是由無明所捏造，使我們誤以為獨立自主的一種「自我」，這種「自我」根本不是真實存在的。如果能生起領悟「所破之『自我』其實並不存在」的智慧，從此就不會造輪迴的業，進而邁向解脫大道。<sup>4</sup>

月稱是龍樹精神的隨行者，絕對不會輕易接受任何教義，因此他會經過觀察而分析了義和不了義的經、論等教典，如果不對經典做深入思考而就輕易相信的話，假設當讀到一段經文說：「苾芻當知，一切沙門婆羅門等，所有執我，一切唯見此五取蘊。」<sup>5</sup>之後又讀到色蘊不是「自我」的經文，此時就會出現對佛語模糊不解的現象。如《入中論》言：「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。」<sup>6</sup>所以上述經典的真實含義不是「蘊」為「自我」，而是說除了「蘊」以外無有「自我執」的所緣，因此說明「蘊」是「自我執」的所緣。<sup>7</sup>

## 貳、月稱針對蘊為自我的思想之解密

### 一、何以經說「唯見諸蘊」為「自我見」

毘婆沙宗認為其宗派是以正法為標準，所以「唯見諸蘊」為「自我見」是合理的，以正理的角度並沒有其他的過失。就如經中所提到的：「苾芻當知，一切沙門婆羅門等，所有執我，一切唯見此五取蘊。」<sup>8</sup>。但月稱覺得無法接受毘婆沙宗等宗派所承許的「自我見」道理，以及未透徹了解正法之現象。他批判存有此思想的部派追隨者，並說明若不去觀察其經是針對何種信眾講，而輕易相信字面中顯示的「所有執我，一切唯見此五取蘊」之講法。那麼，從另一個角度觀察時，就會發現又有經典開示「色蘊」不是「自我」，以及受想行識等蘊皆非是「自我」。既然「色蘊」不是「自我」，那麼可以推論，「見色蘊為自我」並不是「自我見」。就如月稱所說：

若謂佛說蘊是我，故計諸蘊為我者，彼唯破除離蘊我，餘經說色非我故。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。<sup>9</sup>

於是，雖然以字面上來說，前後二種經典的講法完全不一，但月稱認為前述經典的含義不是指「唯見諸蘊」為「自我見」，而是批判承許與蘊異體的自我，當做壞聚見<sup>10</sup>的所緣者。為此，經中才特定取「唯」字，破除此觀念和想法，其理論是依世俗諦，破除外道宗派的思想理論，並明確說明世俗諦中所存在的「自我」之論述。因此說明「見色蘊為自我」是

指觀待蘊而施設的「自我」，當做壞聚見的所緣，與蘊異體之事物或蘊，都不是我執或壞聚見的所緣。另外，《阿毘達磨俱舍釋論》第九品中提到要破色等諸蘊為「自我」的部分，提出名言施設的「自我」，做為壞聚見的所緣，且證明所施設的「自我」無有自性。若能取之自我是無自性，則自我所取之諸蘊亦無自性。由此可知，以說色等非自我之經，是依真實義而說故。如在《入中論自釋》提到：故彼經說：『唯見此五取蘊』，唯破離蘊之我。經中破除色等為我，當知彼經亦破薩迦耶見所緣，假立能取諸蘊之我，以彼是依真實義說故。若不見有能取者，則彼所取亦定非有。故離緣色等之貪著，極應正理。由餘經中如是說故，則前經略標非許諸蘊為我也。<sup>11</sup>

宗喀巴認為，上述對於二種經典的解讀，與前後內容之關聯性，凸顯了月稱的智慧，由他深思觀察的結果得知，月稱確實通達各種經典。如果在同一個議題上出現講法不一，或以字面的義理上發現明顯矛盾之處的經典，月稱都可以將經中的含義融會貫通地表達。此外，月稱還批判將「跟蘊異體的事物」以及「諸蘊」認為是「薩迦耶見的所緣」。並再次強調說明所謂「薩迦耶見的所緣」，是指觀待蘊而唯名言施設之「自我」。若能夠領悟觀待蘊而唯名言施設之「自我」，就等於證得了無我的智慧，其無我的智慧是大乘不共的法門。再說，雖毘婆沙宗等部派佛教，以及唯識和中觀自續等大乘的智者，經過長年聽受各種經典和勤修，然仍未通達、明瞭不同經典中的奧義之處。<sup>12</sup>

毘婆沙宗等宗派又進一步解釋說，所謂「唯見此五取蘊」是指蘊為「自我」，而非說任何五蘊為「自我」。由此可證，經中提到「蘊為自我」時，是表明五蘊總聚之本體為「自我」，而非說色等每一個蘊體稱「自我」。如在世間所擁有的樹木為例，一堆樹木生長而聚集稱為森林，不可能每一棵樹稱為森林。或者，更多人所組合起來的人聚將會稱為團隊，也不能一個人就可以稱為團隊。就像《入中論》提到：「經說五蘊是我時，是諸蘊聚非蘊體。」<sup>13</sup>。

若按照以上的說法或道理，其還是屬於不周遍的理由。因為經中說：「自我是所皈依的怙主、自我是自己的調伏者、自我是自己的公證者」<sup>14</sup>。因此，如果承許上述其理由者，就顯然得知自我非唯蘊所聚，其原因在於唯蘊所聚非自我、調伏者、公證者，

因為唯蘊所聚不是實有法而是假有法<sup>15</sup>。如月稱所云：

「非依非調非證者，由彼無故亦非聚。」<sup>16</sup>但此說法完全離於如佛經所說的：「自我為己依怙主，自我亦為己怨敵，若作善及惡之業，自我為己公證者，若善調伏於自我，智者證得生天果。」<sup>17</sup>

另外，如果承許五蘊所集之蘊聚為自我，那麼馬車的輪子等所有支分，拆開後擺放在一處，此所堆集的馬車之聚，將其稱為馬車，這樣的安立會有過失。因為馬車與自我二者，皆以己支分所聚名言施設，即無有差別。就如在《入中論》提及的：「爾時支聚應名車，以車與我相等故。」<sup>18</sup>，以及《入中論自釋》所說的：「經中云：『汝墮惡見趣，於空行聚中，妄執有有情，智者達非有，如即攬支聚，假想立為車，世俗立有情，應知攬諸蘊。』」<sup>19</sup>

在這些經典中，如此一而再，再而三地提起，觀待「所聚之蘊」施設為有情故，其所集或蘊聚非為「自我」。甚至，以「正量論式」之理論可證如下：觀待蘊所名言施設的自我有法，理應不是唯蘊支分所聚，因為其名言施設故。例如，火等四大。如是雖依於四大，施設為藍色、眼等大種所造，然彼二者非唯大種所聚。由此可推知，把依蘊所名言施設的自我，解讀成唯蘊聚反而是沒有道理的。就像月稱所講到：「經說依止諸蘊立，故唯蘊聚非是我。」<sup>20</sup>以及《入中論自釋》所提及：

凡依他法而立者，即非為所依之支聚，依他立故。如大種所造。如以大種為因，安立青等大種所造色與眼等根，然彼二法非唯大種相聚。如是以蘊為因安立為我，亦不可說唯是蘊聚。<sup>21</sup>。

上述雖然引用教證和論證，來說明唯蘊聚非是自我，但還是會無可避免地容易產生一種疑惑。因為，假設經中提到「觀待諸蘊聚」，那就當然以經所說的「蘊聚」非為「自我」；然而，經中僅提到「觀待諸蘊」，卻沒有出現「聚」字，所以此經無法成立說是蘊聚為自我之依據。此疑惑所產生的分析，以宗喀巴而言並不認同。

宗喀巴認為，由於在舉例句時，提到「如即攬支聚」等，直接說明依支聚名為馬車。由此可知，譬喻和所敘述的義理要相合，因此，經中說「觀待諸蘊聚」時，雖字面上未直接提及「聚」字，然實際上，必須要有「聚」的含義，才能融通以及發揮出

譬喻之作用。這一點是月稱等印度智者，解讀經典的方式。若深刻了解此經義，內心將會生起歡喜心。就如宗喀巴所說：

設作是念：若經云：『攬諸蘊聚』，雖不可說蘊聚即是補特伽羅，然經僅云：『攬諸蘊』而無聚字，不可證明蘊聚為安立補特伽羅之所依也。曰：不然！經舉喻云：『如即攬支聚』說依支聚假立為車。次合法云：『應知攬諸蘊』雖未明說聚字，勢必應有。故當知智者誦經之文句，而生歡喜。若謂瓶等不決定者，此亦不然，說瓶等唯色等聚亦不成故。<sup>22</sup>

## 二、破唯蘊聚之形狀為自我

既然馬車的支聚非為馬車，同理「蘊所支聚」亦非為自我。難道自我與馬車不是受用者與受用之物的關係嗎？怎麼可能不存在或辨認不出呢？再進一步來觀察這一點時，又會想到車輪等所有馬車的支分組合之後，將會呈現馬車的形狀，此時認為所組成的形狀就是馬車。同樣的道理在蘊上可以推知，如有情的續流之色蘊等所呈現的蘊形，亦可稱所謂的自我。但這種思維方式還是有不足之處，也就是說此論述的邏輯不周遍。其理由在於：形狀僅屬於色處，若按照前面所說，就唯有色處當作自我所依，除此之外，心和心所之聚皆不可為自我所依，因為心和心所非為色處故，無有形狀可言。就像在《入中論》提到的：「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。」<sup>23</sup>。

另外，有情在三界中一直輪迴時，其輪迴者具有五蘊或四蘊，此刻輪迴者可稱「能取」，相較之下五蘊或四蘊就是「所取」。於是，所謂能取為自我，而蘊為所取，亦可說能取之自我為作者，其所取之業為蘊。因此，能取之自我與所取之蘊，是完全不同的兩種有為法或事物，且不可能成為同一個事物之故。例如，火可以燒木柴，人可以造花瓶等。但能作之火和所作之木柴，在非為「一」的基礎下，<sup>24</sup>則可明確知道能取之自我與所取之蘊亦非為「一」。如《中觀根本慧論》所說：「若燃是可燃，作作者則一。」<sup>25</sup>，又說：「以薪與火理。說我與所取，及說瓶衣等<sup>26</sup>，一切<sup>27</sup>皆如是。」<sup>28</sup>，此證明蘊聚為自我之理是錯誤的觀念。就如月稱所提到：「取者取一不應理，業與作者亦應一。」<sup>29</sup>。

其次，無有將成為作者（自我）的蘊聚之能取者。倘若心想所謂的作者（自我）為所取之蘊聚，其想法是

完全錯誤的。因為，若無有作者（自我），就變成沒有蘊聚之因，反而導致無有所作之蘊聚。如《入中論》云：「若謂有業無作者，不然離作者無業。」<sup>30</sup>。經過以上破除所作或業與作者等自性有之推論故，亦可批判主張「能取者或作者（自我）」以及「業或所取蘊聚」，其主張自性有的理念者。如在《勝義空經》中所云：「有業有報作者不可得。此蘊既終復他攝。別法合集因緣所生。」<sup>31</sup>，在《緣起經》中又有詳細解說：「以無明隨轉的補特伽羅，極累作諸福行。」<sup>32</sup>。同樣的教義也在《中觀根本慧論》有提到：「如破作作者，受受者亦爾，及一切諸法<sup>33</sup>，亦應如是破。」<sup>34</sup>，因此，以龍樹思想推理得知：自我與蘊聚為異體，且所取蘊非為自我。但自我不是不依所取之緣，也不是沒有自我之故，無有作者非有所作之業，所以，自我唯觀待蘊而有。如《中觀根本慧論》所說的：「我不異於取，亦不即是取，而復非無取，亦不定是無。」<sup>35</sup>。

雖然在《解釋正理論》中提到過，以上《勝義空經》的內容不符合於承許無自性等中觀宗派，只跟唯識宗極為相符。<sup>36</sup>但經部宗等四部宗派中，若依稱為大乘法門的中觀應成派的角度來講，認知所謂的「補特伽羅」或「自我」時，無有離蘊而異體之作者（補特伽羅），而承許有名言施設的業與果報。若有名言施設的業與果報，就等於業與果報實際存在之故，業造作者必不可缺少。如同《緣起經》所講的，一定要承許造業者「補特伽羅」或「自我」。因此之故，所謂的造業者並不能安立為所取，而只能安立造業者「自我」為能取者，這是凸顯方便善巧之法門。

## 三、薄伽梵說自我為觀待六界施設

唯物論以及唯識論等宗派皆承認：能夠斷除煩惱，並證得究竟果位的解脫者，其不僅遍於三界或三世，且為獨立實質存在的一種「自我」。但中觀應成派根本不承許有獨立實質的自我，根據《父子相見經》云：依於六界，謂地水火風識界、鼻孔等空界，及依六觸處，謂眼觸處乃至意觸處，假說名我，既說依於心心所等法假立為我。<sup>37</sup>

於是若深入觀察所謂的自我時，水等六界之總攝既不是自我，或水等個別界非自我，以及唯六界集聚亦非自我。因此，從無始以來在有情的心續當中，根深蒂固地存在著一種執著，佛家稱此執著為「俱生我執」。然而，

執著自我的根本不會把六界集聚、水等個別界等，作為其執著心的所緣。如《入中論》提到的：

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。<sup>38</sup>

在《入中論自釋》當中則提到：「經云：『大王，六界、六觸處、十八意近行，是士夫補特伽羅。』」<sup>39</sup>，此刻士夫與補特伽羅是同義詞。也就是說，雖二者是異名，然同一個意思，二者都指「自我」。再者，所謂六界、六觸處、十八意近行是所具之法故，稱之為所具，士夫與補特伽羅是六界等法的能具之處，即可稱能具。所謂十八意近行是指，當緣色等聲香味觸法六種可愛境時，所生起的六種喜受；與緣色等聲香味觸法六種不可愛境時，所生起的六種憂受；以及，緣色等聲香味觸法六種中庸境時，所生起的六種捨受。<sup>40</sup>

論述到此可以得知，諸蘊非為俱生自我執的所緣與行相二者之間的所緣境，且無有與蘊異體的自我執之所緣。因為自我執或壞聚見的所緣境，是因為無自性的緣故，所以瑜伽師在修定當中，觀察所謂的「自我」是否有自性時，最終可知自我無有自性，進而了知執「我所」有自性是無有意義，在淨除被無明覆蓋的煩惱及由此所引生的生死輪迴後，將會邁向涅槃之道。

#### 四、破遍計自我執不等於破自我執

人類思想進步與追尋真理的同時，漸漸邁向探討信仰與宗教。愛德華·E·泰勒爵士最初特別強調宗教對於靈魂觀念的定義，以及論述人們如何創造出靈魂之概念。泰勒本人的觀察結論，是在原始民族中可以見證，認為靈魂的觀念不僅普遍存在，且與他所想的夢之理論一致。由此，靈魂之概念即可推廣到除了人以外的動物身上。甚至，此概念也可以推廣到植物，因為植物也有生和死的現象。<sup>41</sup>如果按照以上講法，所謂的自我，應該可以從靈魂中尋找，或是靈魂本身為自我。但佛教各宗派幾乎不會引用靈魂之概念，大致上共同承許的是心識，以及前世、今生、來世等三世輪迴的自我。當各宗派的實修者，針對自我執的所緣經過深思觀察後，有的認為五蘊是自我執的所緣，有的認為唯心是自我執的所緣。然而，上述抉擇將會導致凡是執任何五蘊，就一

直都會生起自我執。因為，此即是補特伽羅自我執之所緣境故。

當現證補特伽羅無我時，就會斷除常、一、自主的遍計自我執。但所謂的遍計自我執，不是俱生自我執薩迦耶見的所緣及行相。於是，唯勤修斷除常、一、自主的遍計自我執，就等於斷除俱生自我執薩迦耶見之說法，完全是不符合實際且少見的。如《入中論》所說：「證無我時斷常我，不許此是我執依，故云了知無我義，永斷我執最希有。」<sup>42</sup>，認為斷除常、一、自主之自我執，即可斷除無始以來跟隨的自我執等思想，若引用互相沒有關聯的世間譬喻來說明：例如，愚昧的人在室內角落見到蛇，並且生起恐懼狀態時，他人告知此室無有大象不必驚慌。此時此刻，若認同其愚人不僅解除室內有大象的恐懼，且解除室內角落見蛇之恐懼者，因了知室內沒有大象之故。其理由使智者覺得簡直是貽笑大方。在入中論提到：「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。」<sup>43</sup>。

#### 五、敘述所斷自我執薩迦耶見

所謂自我執薩迦耶見是五見之一，也就是屬於六根本煩惱當中的見煩惱。基本上薩迦耶見是指：緣任何自我與我所之所緣，執為有自我的心識，可以稱為薩迦耶見。此見分兩種：自我執薩迦耶見、我所執薩迦耶見。關於薩迦耶見的定義和分類，四部宗派應該是共許的，但所斷方面確實有所差異。通常所斷可分見斷與修斷二種，然而毘婆娑宗認為「五見」<sup>44</sup>，以及六根本煩惱中的「疑」，是證見道即可斷除之故，所以五見、非見的疑僅為二斷中之見斷，剩下貪、瞋、痴、無明等非見都有見斷與修斷二種。<sup>45</sup>除此之外，經部宗等其餘宗派，都承許有遍計的薩迦耶見、俱生的薩迦耶見二種，故其所斷亦可分見斷和修斷。由此得知，斷除遍計的薩迦耶見不等於斷除薩迦耶見，要斷除薩迦耶見，一定要斷除俱生的薩迦耶見，因為薩迦耶見就是輪迴之根。

此時，否認有俱生的薩迦耶見之宗派認為，薩迦耶見若是輪迴根本，那麼一來果等初次證見道開始，就不再接續輪迴而生，因其離於所謂輪迴根本之薩迦耶見。如釋量論所言：「離薩迦耶見，初道應無有。」<sup>46</sup>。經部等其餘宗派不認同此理論，主要理由在於初次證見道者，將會繼續有來生輪迴，因其未斷俱生的薩迦耶見。如釋量論所言：「未斷俱生故，若斷豈有有。」<sup>47</sup>另外，若說雖染污之無明是輪

迴因，然薩迦耶見非為輪迴因，其理由是所謂薩迦耶見，是依由教授任何宗義或聽隨導師見解而生起，所以未經歷以上二者的補特伽羅，不可能會存有薩迦耶見。此理論對瑜伽行唯識學派的法稱來說是不成立的，因為每一個人的心續當中都會有「我想離苦得樂」的想法。其無須依任何宗義或導師，自然而然地生起注重自我之念頭，此念頭是緣有情執自我之見，且是俱生的自我之薩迦耶見。<sup>48</sup>如釋量論中提到：「若欲得安樂，及欲不受苦，所有念我覺，俱生有情見。」<sup>49</sup>。

### 叁、破能依和所依亦無有自性

藉由上述理解，「蘊」和「自我」並不是自性的「一」或「異」，那麼同樣可以推論：「所依」和「能依」也無有自性。「自我」依於「五蘊」是不得不認同的基本理論問題，但由「有自性的『自我』依於有自性的『五蘊』」的這種說法是不被接受的。主要的理由是因為，如果「蘊」和「自我」二者成為有自性的「異」，將會生起執「所依」與「能依」是有自性之二種分別心。但其二種分別心是以顛倒之見而產生，原因在於任何二者以上的法，不可能成立有自性的「異」，更何況「蘊」和「自我」之間形成所依及能依的關係，就更不可能二者是自性「異」。就如《入中論》所說：「於諸蘊中無有我，我中亦非有諸蘊，若有異性乃有此，無異故此唯分別。」<sup>50</sup>。當然，以世間的眼光來說，因為「花瓶」與「花」二者在本質相異的基礎上，形成所依和能依的現象。然而以「蘊」和「自我」二者的角度而言，無法見識到如「花瓶」與「花」之間所產生的現象，因此可以說明此「所依」和「能依」無有自性。<sup>51</sup>

甚至，可以思維世間所稱的「自我」是否具有「色蘊」？如果否定具有「色蘊」，那麼「色蘊」如何成為「自我」的所依？若「自我」無有所依之處，就談不上「自我」是能依之稱號，因為除了肉眼所看到的「色蘊」之外，在人類生存的地球上，目前為止應該沒有別的施設對象。於是可以推測「自我」具有「色蘊」等五蘊，但不能承許在自性有的基礎上，「自我」具有「色蘊」等五蘊之觀念，因為「蘊」和「自我」不是自性「一」或「異」之故，由此可知，「自我」非具自性有的「色蘊」。譬如，農夫具備應有的農具，所以可以稱農夫俱有農具，但農夫和農具二者關係是異

體。而所謂「農夫具有色蘊」描述的是：若安立農夫和色蘊兩者不是異體，則不僅安立兩者為同體，而且農夫和農具是非自性之同體。除此之外，無有第三者的可能性。為此，農夫俱有色蘊之事，亦不可能會是自性有。<sup>52</sup>如同在《入中論》提到：「我非有色由我無，是故全無具有義，異如有牛一有色，我色俱無一異性。」<sup>53</sup>。

上述用各種邏輯破除「所破」的論述，主要是認識顛倒現象所產生的執著——「薩迦耶見」。此薩迦耶見是指：緣於自己相續中的我與我所之所緣，執為有自性的我執。就像龍樹所說的：「乃至有蘊執，從彼起我執」<sup>54</sup>，這句話的說明，當在名言施設的心識上要顯現「自我」之前，必須先顯現蘊體才行；同樣的，在執自我有自性之前，必須先執蘊體有自性，爾後才會執我有自性。從色蘊來開始提及執著的內涵，因而得知薩迦耶見如何生起。一般是由色蘊非是自我而執為自我，自我非俱自性色而執為俱自性色，將自性之自我執於色蘊中，色蘊亦執於自我中有自性等四種薩迦耶見。同樣，可以推理受蘊等四蘊皆有四種執著，其稱為二十種薩迦耶見。<sup>55</sup>如月稱提到：「我非有色色非我，色中無我我無色，當知四相通諸蘊，是為二十種我見。」<sup>56</sup>，若再加上「自我」與「色蘊」執為自性異體<sup>57</sup>，以及受想行識等蘊就成二十五種薩迦耶見。

既然有二十五種薩迦耶見，那麼為何經典中只提二十種薩迦耶見，不說其餘五見等？這種疑惑必定會生起。龍樹認為此疑惑的起源，主要原因在於內道和外道宗派，針對產生執著的所緣方面，是否納入「自我」當作所緣之差別。其中，內道宗派確定除了五蘊之外，無有人我執的所緣可談。換句話說，事先未執著任何五蘊，就不可能會產生具有薩迦耶見的人我執，所以先緣五蘊中任何一蘊而生起執著，然後才會產生人我執，也就是說，先有法我執，再有人我執。但外道宗派承許有「自我」，且「色蘊」和「自我」必定為體性相異。因此，為了能夠破除以上的外道見解，於是內道宗義師前後共提出了二十五種薩迦耶見，進而更明確表述若能夠現證無我，將會斷除遍計或俱生的薩迦耶見。如《入中論》提及的：「由證無我金剛杵，摧我見山同壞者，謂依薩迦耶見山，所有如是眾高峰。」<sup>58</sup>。

### 肆、破「自我為實有」

正量部等宗派認為「由離諸蘊無我故」<sup>59</sup>，此理論證明除了蘊的聚合體以外無有自我的體性，故諸蘊的本質並非自我，倘若諸蘊的本質是自我，將會造成自我有生與滅的過患。由此之故，自我（補特伽羅）與蘊為「兩者本質相同」及「兩者本質相異」的這兩個論點是不成立的。同樣地，自我為「無常」或「常」亦不成立。但這些宗派之所以會主張「自我是實有法」的原因，是因為認定「自我」是善業和惡業的能作者、樂苦業果的能受者、是生死的輪迴者、是證涅槃時的解脫者。並且自我是意識等六識的所知，自我亦為自我執薩迦耶見的所緣。如《入中論》提到的：「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。」<sup>60</sup>

月稱無法接受自我或補特伽羅為實有之理論，主要理由在於：不能承許，「色法與心的本質為異體或一體」，則「實有的色法與實有之心的本質為異體或一體」的理論亦不成立；若任何一個自我成為「實有之法」，那其必將與「同為實有」的蘊成為「異體或一體」，如此一來自我與蘊「非異體或非一體」也就無法成立。為此，月稱明確辨析出：既然自我與蘊並非實有的「異體或一體」，自我就絕對不可承許是實有法，更確切地來說，自我或補特伽羅必然是假有法。如《中觀根本慧論》所說：「諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。」<sup>61</sup>又在《入中論》提及：「不許心色不可說，實物皆非不可說，若謂我是實有物，如心應非不可說。」<sup>62</sup>

那麼月稱為什麼說自我或補特伽羅是假有法？正量部宗派承許瓶子（物體）非是獨立實質物，故稱瓶子是假有法之原則下，瓶子的本質與瓶子的支分之色法二者，不可稱為體性「一」或「異」。如此可推論任何自我於諸蘊，亦不可稱為體性一或異之假有法。所以不可持自我為體性有。如《入中論》云：「如汝謂瓶非實物，則與色等不可說，我與諸蘊既互說，故不應計自性有。」<sup>63</sup>如前兩個偈頌批判或破自我為實有，並說明自我為假有。緊接著凡是實有，即可許實體一或實體異之原則。因此，以正量部所承許自我是實有，那麼，若意識不許與其本質相異，則補特伽羅亦

須不異於其本質，即可說補特伽羅與其本質為一。又如其許意識與色等為相異法，則亦可說補特伽羅與諸蘊相異。就像在《入中論》所言：「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。」<sup>64</sup>總而言之，上述所提的理論可以套用於「三相正因」<sup>65</sup>法。例如：自我有法，理應是非為實有法，其離於事物原有的實有一或實有異之特徵故。譬如，正量部承許意識與自體的本性非為異，但意識於色法之體性為異體。<sup>66</sup>如《中觀哲學》中也提到：

在『形式見』的思想裏，僅有那無常變化的諸蘊；而沒有統合的原則，而如果沒有自我的統合的原則，那麼我們的心理活動即無法解釋。在「實體見」的思想裏，他們提出一個獨一的，合一的「自我」，它是固定不變的，它遠離在諸蘊之外。婆羅門教系統之中的「我」，乃是一個沒有差異、沒有變化、全然沒有任何色彩的統合體。不過實以言之，「自我」如果離開諸蘊與心理活動即沒有任何意義，「自我」與諸蘊，心理活動乃是相依互存，彼此緣起的，所以不是真實的。<sup>67</sup>

## 伍、結論

佛法不離於世間覺，佛教哲學論述世間所稱的「自我」是名言施設，因此與「無我」完全不會有衝突。無我的智慧是對治與它相對的自我執，不僅對治獨立自主的自我，而且也對治無明所造成的顛倒之心，而這個無我的智慧是依於正量而成的有力對治法。

再者，由於諸法都是無自性的緣故，如果能夠了解這個自我執是顛倒的心，再加上多思考自我執的心確實有具力的對治法，如此來自我執就會因為此具力對治法而能漸漸減弱乃至遮止。對於自我執逐漸削弱這件事，可以透過覺受來了知，進而好好觀察自我執是否能遮止或從根本斷除，若因生起對治力而讓自我執完全消失的話，就能超越那些製造痛苦的煩惱，並證得所謂的「涅槃」，而證得涅槃的人，就是修行者所施設的「自我」，所以追尋涅槃的自我，一直都會存在不會消失，更不會與破自我之見衝突。

1 月稱著、法尊譯，《入中論》第六地，（台北：新文豐出版公司，1984年）。  
2 月稱著、法尊譯，《入中論》第六地，（台北：新文豐出版公司，1984年）。

3 龍樹著、滇津類摩譯，《法界讚》提及：「執著我我所，乃至外分別，若見二無我，則斷輪迴種。」（台南市：如意寶影音流通佛學會出版，2012年）。附上

偈頌原文，「 བདག་དང་བདག་གི་ཞེས་འཛིན་པས། ཇི་ཡིད་ལྱི་རོལ་  
 རྣམ་བཅུགས་པ། བདག་མེད་རྣམ་པ་གཉིས་མཛོང་ན། ཡིད་པའི་ས་བོན་འགག་  
 པར་འཇུག། ཞེས་གསུངས་སོ། ། 參見 ལྷ་ལྷ་བ་ཀྱི་གསུང་། ཚོས་དབྱིངས་  
 བསྟོད་པ། བསྟན་བཟུང་ལ། བསྟོད་ཚོགས། ༧ བློ་མཉམ་པ། 184

4 聖菩提著《四百論》第十四品云：「 識  
 為諸有種，境是識所行，見境無我時，  
 諸有種皆滅。」參見《西藏大藏經》德  
 格版，No.3847 (Tsha. 19b—22b)。附上  
 偈頌原文 འཇགས་པ་རྣའི་གསུང་། བཞི་བརྒྱ་པ་རབ་ཕྱེད་བཅུ་བཞི་  
 པའི་ཚོགས་བཅང་། ཡིད་པའི་ས་བོན་རྣམ་ཤེས་ཏེ། ལྷ་ལྷ་རྣམས་དེ་ཡི་རྫོང་  
 ལྷ་ལྷ་ལ། ལྷ་ལྷ་བདག་མེད་མཛོང་ན་ནི། ཡིད་པའི་ས་བོན་འགག་པར་འཇུག།  
 ཞེས་གསུངས་སོ།

5 見 རང་འགྲེལ། བསྟན་བཟུང་ལ། དབུ་མ། ༧ བློ་མཉམ་པ། 790。月稱  
 著、法尊譯，《入中論自釋》，卷四（台  
 北新文豐出版，1984年）。

6 月稱著、法尊譯，《入中論》第六地，  
 133 偈（台北：新文豐出版公司，1984）。

7 見 རང་འགྲེལ། བསྟན་བཟུང་ལ། དབུ་མ། ༧ བློ་མཉམ་པ། 791 མདོ་དུ་ནི་ཡུང་  
 པོ་རྣམས་བདག་ཏུ་སྟོན་པ་མ་ཡིན་ནོ། འོ་ན་ཅི་ཞེ་ན། སྟོན་པའི་དགོངས་པ་ནི་  
 ཡུང་པོ་ལས་འོ་པོ་གཞན་པའི་བདག་ཏུ་མ་བཞི་དེ་ཞེས་པར་འདོད་པ་ནི། ཁོ་ན་  
 ལ་ཞེས་པའི་ངེས་བཟང་གིས་འགོག་པ་སྟེ། 「若謂此經說蘊是  
 我，便計五蘊為我者。然彼經非說諸蘊  
 為我，佛說唯蘊之密意，是破計離蘊之  
 我為我見所緣。」中文參見宗喀巴著、  
 法尊譯，《入中論善顯密意疏》卷 11（臺  
 北：法爾出版社，1995）。

8 參見《阿毘達磨俱舍釋論》第九品，西  
 藏《大藏經》，德格版，論藏，kho，  
 888 頁，中提到此經。

9 月稱著、法尊譯，《入中論》（台北：新  
 文豐出版，1984年）。

10 「壞聚見」和「薩迦耶見」是同一個  
 意思，只是音譯和意譯之差異。「薩迦  
 耶見」是梵語音譯，而「壞聚見」是「薩  
 迦耶見」的意譯名稱。

11 月稱著、法尊譯，《入中論自釋》卷四  
 （台北：新文豐出版，1984年）。

12 參見宗喀巴著、法尊譯，《中觀善顯密  
 義疏》（臺北：法爾出版社，1995）。

13 月稱著、法尊譯，《入中論》第六地，  
 134 偈（台北：新文豐出版，1984年）。

14 參見，《明句論·觀我法品》A com-  
 prehensive Commentary on the fun-  
 damenttal Madhyamaka text, Gelu-kpa  
 kpa Students's Welfare Commi-tee. 出  
 版。2011年。

15 關於認知「實有法」與「假有法」方  
 面來講，例如色蘊，我們的心能夠呈  
 現色蘊時，完全不需要觀待除了蘊以外  
 的任何一個事物，因此色蘊可以稱之為  
 「實有法」。然而所謂自我，若要能夠  
 呈現心中時，必須要觀待自我以外的  
 蘊，才能夠呈現出「自我」，所以所謂  
 的「自我」即可稱為「假有法」。同樣  
 以學校為例，當所謂的學校呈現在心中  
 時，一定要觀待學校的環境，或校房等  
 某種學校有關的事物，才能夠內心呈現  
 學校，但一般來說認知或心中呈現房子  
 時，未須觀待房子以外的事物，直接可  
 以辨認房子。於是，所謂的學校是「假  
 有法」，其房子是「實有法」。亦如《攝  
 決擇分》云：「若有諸法，不待所餘不  
 依所餘施設自相，應知略說是實有相。  
 若有諸法，待於所餘依於所餘施設自

相，應知略說是假有相，非實物有。」  
 16 月稱著、法尊譯，《入中論》第六地，  
 134 偈（台北：新文豐出版 1984）年。

17 參見《法集要頌經》——《西藏大藏  
 經》，德格版，論藏，(sa) 229 頁。  
 《法集要頌經》別名為《因緣品》。阿  
 羅漢法護所集零星佛語。全書四卷，自  
 無常品至婆羅門品，共三十二品。參見  
 《藏漢大辭典》p.0820。

18 月稱著、法尊譯，《入中論》，第六地，  
 135 偈 a.b（台北：新文豐出版。1984  
 年）。

19 月稱著、法尊譯，《入中論自釋》卷五  
 （台北：新文豐出版，1984年）。另外，  
 宗喀巴著《辨了不了義善說藏論》中提  
 到此經，並說是聲聞經。

20 月稱著、法尊譯，《入中論》第六地，  
 135 偈 c.d（台北：新文豐出版，1984  
 年）。

21 月稱著、法尊譯，《入中論自釋》卷四  
 （臺北：新文豐出版，1984年）。

22 宗喀巴著、法尊譯，《入中論善顯密意  
 疏》（臺北：法爾出版社，1995）。

23 月稱著、法尊譯，《入中論》第六地，  
 136 偈（台北：新文豐出版，1984年）。

24 佛護著《佛護論》云：「如果火與柴本  
 性至極成立，試問：（火與柴）應至極  
 成立唯一性，或為相異性呢？兩者皆不  
 能立。為何？《中論》云：『凡柴若為  
 火，作作者則一，』首先，假如堅持凡  
 是柴薪即為火，作者與作業應成一性。  
 於此，將不能主張彼（柴）被火燃燒。  
 若是一性，仍稱彼等（柴薪）被火燃燒，  
 柴薪為所燃（實屬不妥。）既然不可能，  
 故彼二（柴與火）為一性不合理。」佛  
 護造，蔣揚仁欽譯注，《中觀根本論釋·  
 佛護論》（台北：商周出版。2019年08  
 月）。

25 龍樹著《中觀根本慧論》第十品，1 偈  
 a.b，觀燃可燃品；龍樹造頌、清目釋，  
 《中論》鳩摩羅什譯，《大正藏》冊 30，  
 no.1564。

26 「等」的義理為宗喀巴說「此中，泥、  
 水、輪、陶師等為因，瓶為果。支分等  
 或青等為支，瓶為有支。鼓腹、折唇、  
 敞口、長頸等為性相，瓶為事例。青色  
 等為德，瓶為有德。如是餘亦類推。破  
 一異等、觀不觀待、去來之正理對此等  
 之運用，率皆相似。」。筆者譯，參見，  
 宗喀巴著《中觀根本慧論·正理海》  
 Copyright by : Gaden Jangtse Thoesam  
 Norling Library,India. 2017 p264。

27 偈誦中前後所提到「諸」和「一切」  
 之含義有何差別？宗喀巴說：「所謂諸」  
 是指對於此刻已說承許『異』和『一』  
 等所有他方者，是以火與木柴來譬喻自  
 我與蘊的意思。『一切』的意思為破除  
 所破（蘊和自我為『異』和『一』、『所  
 依』和『能依』、『俱色蘊』）等所論  
 述的理路，皆為破認許蘊為我的派別  
 者。」。筆者譯，參見宗喀巴著《中觀  
 根本慧論·正理海》Copyright by: Gaden  
 Jangtse Thoesam Norling Libr-  
 ary ,India.2017 p263。



- 
- 新文豐出版，1984年)。
- 59 月稱著《入中論自釋》參見《西藏大藏經》德格版，中觀，頁 800。
- 60 月稱著、法尊譯，《入中論》，第六地，146 偈誦(台北：新文豐出版，1984年)。
- 61 龍樹著、鳩摩羅什譯，《中觀根本慧論》第十八品，觀我法品，第 4 偈誦，《大正藏》卷 30，經號 1575。
- 62 月稱著、法尊譯，《入中論》第六地，147 偈誦(台北：新文豐出版，1984年)。
- 63 月稱著、法尊譯，《入中論》，第六地，148 偈誦(台北：新文豐出版，1984年)。
- 64 月稱著、法尊譯，《入中論》，第六地，149 偈誦(台北：新文豐出版，1984年)。
- 65 所謂的正因指：是三相者，名為正因的定義。三相者：宗法、同品遍、異品遍。如《集量論》說：「三相因見義。」又在《釋量論》提到：「宗法彼分遍，是因彼唯三。」此後二相，在頌文中僅以「彼分遍」便已包括。此處「宗法」之「宗」，是假名宗，僅是有法諍事。「彼」是指假名宗——有法。「彼分」是指有法上的部分特法，即所立法。有的文字說是「宗法彼法遍」，其義相同。
- 66 參見郭德·郎嘎傑參著，《中觀總義》  
Published by: Gajang Computer Input Center, India. 2001.10。
- 67 T.R.V.Murti 著、郭忠生譯，《中觀哲學》上，收入《世界佛學名著譯叢》64(台北：華宇出版社，1984年11月)，頁 334。

