

我執與法執（我空與法空）
【《般若經講記》補充講義：自性執 4-2】

釋貫藏 敬編 2012/1/21

目次¹

壹、《中觀論頌講記》p.313 ~ p.322	2
一、上一頌半：觀所觀境空——破我我所	2
（一）破我	2
1. 俱生自我感，為一切我見的根源	3
2. 「我無法有」的教意：沒有人我（我），即沒有法我（我所）	4
3. 若計有我，一切皆於五受陰計有我	4
4. 不論破分別我執或俱生我執，皆從「即蘊我、離蘊我」破	4
（二）破我所	5
（三）無我，只是無「自性有的我」；流動變化中依身心和合而存在的「緣起假名我」，是有的	5
二、下一頌半：即解成觀而得真空慧	7
（一）無我智是體悟真實相的唯一智慧，是凡聖關頭（三乘共空）	8
（二）勝義無我智所體悟的，即一切法的真相；一法如此，法法如此，是一切法的常遍法性	8
（三）評清辨	8
貳、《中觀今論》p.239 ~ p.252	10
一、緣起相有：生死根本沒有二樣；經或說「無明」、「薩迦耶見」、「識」為生死根本，是同一的不同說法	10
（一）「無明」是生死根本	10
（二）「薩迦耶見」是生死根本	10
（三）「識」是生死根本	11
二、緣起性空：依緣起法相而觀性空	13
（一）理解	13
1. 補特伽羅我執、薩迦耶見、法我執之間的關聯性	13
2. 「我空法有」的真義	14
3. 「我與法」，即「我與我所」	14
4. 「我與我所」相關：知「我」無自性，則「我所」不可得	15
5. 小結：法我見、補特伽羅我見、薩迦耶見，三者相關，根本錯誤在執有自性	15
（二）實踐：觀察修習我法空（不妨我法別觀）	16
1. 觀察我空（無我）：須在五蘊的和合相續中觀察	16
2. 法空（一切法不可得）	17

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

參、《性空學探源》 p.60 ~ p.72：「我無法有」的真義.....	18
一、從阿含看，「我無法有」是釋尊說法的基本方式.....	18
二、命與身、我與世間、我與一切法，都是以「有情為中心」說到一切.....	19
三、「無常相續」的假名我，是有；「在因果相續之外」加執的我，則無.....	19
四、我我所見，是自我見（薩迦耶見）的兩面.....	20
五、「我見與我所見」的相對範圍.....	20
（一）從大到小：我是形而上的，現實的一切身心世界是我所（離蘊我，命與身異）.....	20
（二）從小到大：我擴及一切，幾乎沒我所（即蘊我，命與身一）.....	21
（三）「我與我所的相對變化」，與「身與命一」、「身與命異」的意義，完全相合.....	21
（四）追根結柢說：一切邪見執著，都是建立在「我」執上（我我所見的根本，是薩迦耶見）.....	21
六、我無法有：一切（我法）有，是緣起的存在；在這緣有上的一切（我法）妄執，都是建立在我執上，都由無我而否定它.....	22
七、「我與法」是密切關連不可分割；流轉則「因我執法，緣法計我」；還滅則「我斷而後法寂，法空而後我息」.....	22
八、引經總結：根本佛教雖以「我無法有」為基本論題；但在涅槃寂滅上，二者（我、法）是平等無有差別（皆空寂不可得）.....	24
肆、《成佛之道》 p.345 ~ p.347.....	24

——本文²——

壹、《中觀論頌講記》 p.313 ~ p.322

印順導師《中觀論頌講記·18 觀法品》 p.313 ~ p.322：

丙三 觀世間集滅	丁一 現觀	戊一 入法之門	己一 修如實觀
若我是五陰	我即為生滅	若我異五陰	則非五陰相
若無有我者	何得有我所	滅我我所故	名得無我智
得無我智者	是則名實觀	得無我智者	是人為希有

一、上一頌半：觀所觀境空——破我我所

(一) 破我

² 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。
2、印順導師原文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。
3、文中「上標編號（如：^[1]）」，為編者所加。
4、梵巴字未引出。

1. 俱生自我感，為一切我見的根源

印度的宗教、哲學者，說^[1]有情的生死輪迴，是以小我的靈魂為主體的；^[2]宇宙的一切現象，以大我的梵為實體的。這小我、大我，經佛的正智觀察，斷為如有我，生死輪迴不可能；宇宙的一切，也無法成立。

外道的大我，^[1]假使人格化，那就是神，是上帝，是梵天；^[2]假使理體化，那就是各式各樣的，神秘的大實在。

這種思想，在佛法的體系中，是徹底的掃蕩；神或上帝，是我佛所極端痛斥的。佛法在印度思想中的根本特點，就在此。

^{〔一〕}我是主宰義，主是自己作得主，含有自由自在的意思。宰是宰割，能支配統治，自由區分一切的意思。妄執有我，就以自我是世間的中心，一切的一切，都是以自我的評價為標準；以自己的意見去決定他。^{〔二〕}我見的擴展而投射到外面，^[1]稱之為神，以為是世間的支配者，創造者，是自在的。³^{〔二〕}感到人格神的不能成立，就演化為宇宙的實體——物質或精神。這是自己完成的，永恆常存的；不是宇宙為一絕對的實體，即想像為無限差別的多元，各各獨立的。^{〔三〕}這些是佛經所常據以破斥的我。

然佛說無我的真意，不僅摧破這些分別推論而建立的我。我見是生死根本，是一切有情，一切凡人所共同直覺到的。所以，常識直覺中的自我感，不加分別而自然覺到的，自有、常有、獨有的自我，為我見的根源；實為佛說無我的主要對象。此無我，也即是沒有補特伽羅我，也就是無那身心和合中人人直覺的主宰

³ 印順導師《我之宗教觀》p.5～p.8：

一般以為：世間的宗教，雖信仰不同，儀式與作法不同，但簡括的說，宗教不外乎神與人的關係。例如一神教，以為神或上帝，對於我們是怎樣的慈愛，我們應怎樣的信仰他，才能得到神的救拔。然而這樣的宗教形式與內容，不能該括一切宗教。

依佛法說：宗教的本質，宗教的真實內容，並不是神與人的關係。宗教是人類自己；是人類在環境中，表現著自己的意欲。宗教表現了人類自己最深刻的意欲，可說是顯示著人類自己的真面目。

然而這幅人類自己的造像，由於社會意識的影響，自己知識的不充分，多少是走了樣的。在人類從來不曾離開愚蒙的知識中，將自己表現得漫畫式的；雖不是寫生的、攝影的，看來卻是再像不過！

宗教是人類自己的意欲表現；意欲是表現於欲求的對象上，經自己意欲的塑刻而神化。…〔中略〕… 〔中略〕…

在這裡，可以指出神教與佛教的不同點。^[1]一般神教，都崇信人類以外的神。在一神教中，以為神是這個世界命運的安排者，人類的創造者——神照著自己的樣子造人。

^[2]但在佛教中，以為崇信、歸依的佛（聲聞等），是由人的精進修學而證得最高的境地者。以此來看宗教所歸信的，並不是離人以外的神，神只是人類自己的客觀化（表現於環境中）。人類小我的擴大，影射到外界，想像為宇宙的大我，即成唯一的神。因此，人像神，不是神造人，而是人類自己，照著自己的樣子，理想化、完善化，而想像完成的。

佛教有這樣的話：「眾生為佛心中之眾生，諸佛乃眾生心中之諸佛」。眾生——人信仰歸依於佛，是眾生自己心中所要求實現的自己。所以佛弟子歸依佛、歸依僧，卻要「自依止」，依自己的修學，去實現完善的自己。

我。

2. 「我無法有」的教意：沒有人我（我），即沒有法我（我所）

自己所覺到的我，是主宰，是不離環境的。所以，內執自我，同時必執外在的我所；我所屬於我，與我有密切的聯繫。我所有的，我所知的，以及我所依的，都是；也即是法我。他的所以被執為實有，與我見同樣的，是同一的自性見。

一分聲聞學者，以為我是無的，法是有的，這實在沒有懂得佛陀的教意。要知沒有自我，即沒有我所。以無自性的正觀，通達人無我，也必能以同樣的觀慧，了解外在的一切一切，沒有自性，必然能達到法無我的正覺。從人無我可以達到法無我，所以佛多說有情身心和合的自我不可得。⁴

3. 若計有我，一切皆於五受陰計有我

人人所直覺到的我，雖然外道計執為即蘊或離蘊的；然依《阿含經》說：『若計有我，一切皆於此五受陰計有我』，他決非離身心而存在。⁵

身心的要素，佛常說是五陰。生理的機構，血肉的軀體，是色法；心理的活動，不外情緒的感受，想像的認識，意志的造作；而能知這三者的，是心識的作用。約精神與物質的分別，色陰是物質的，受、想、行、識四陰是精神的。約能知與所知分別，識陰是能知的，色、受、想、行四陰是所知的。反觀自我，身心中了不可得，除了五陰，更沒有我的體用。我，不過是依五蘊和合而有的假我，如探求他的實體，一一蘊中是不可得的。

4. 不論破分別我執或俱生我執，皆從「即蘊我、離蘊我」破

⁴ 印順導師《性空學探源》p.67~p.68：

在這裡，我們應該認識：「我無法有」，確是佛法的根本義，釋尊確不曾開口就談一切法空。

一切執著（法執當然也在內），都是建立在我執的根本上的；「無我」，就可以無我所，就可以無一切執；不談法空，而一切法的常恆自在的實有性必然是冰消瓦解，不能存餘。那麼，這「法有」當然是別有意義了。釋尊的教授重在無我，在這意義下，只要徹底體證無我，則不一定說法空，豈不同樣可以得到解脫生死的效果嗎？

⁵ (1) 印順導師《中觀今論》p.247：

經說我依五蘊而有，常人雖種種執我，而假我是不離五蘊假合的身心的。所以觀我性空，須在五蘊的和合相續中觀察。

(2) 《雜阿含經》卷 2 (45 經) (大正 2, 11b2-19)：

世尊告諸比丘：「有五受陰，…〔中略〕…若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。諸沙門、婆羅門見色是我、色異我、我在色、色在我。…〔中略〕…愚癡無聞凡夫以無明故，見色是我、異我、相在，言我真實不捨。以不捨故，諸根增長。諸根長已，增諸觸。六觸入處所觸故，愚癡無聞凡夫起苦樂覺，從觸入處起。何等為六？謂眼觸入處，耳、鼻、舌、身、意觸入處。

如是，比丘！有意界、法界、無明界。愚癡無聞凡夫無明觸故，起有覺、無覺、有無覺、我勝覺、我等覺、我卑覺、我知我見覺。如是知、如是見覺，皆由六觸入故。多聞聖弟子於此六觸入處，捨離無明而生明，不生有覺、無覺、有無覺、勝覺、等覺、卑覺、我知我見覺。如是知、如是見已，先所起無明觸滅，後明觸覺起。」

另見《雜阿含經》卷 3(63 經) (大正 2, 16b15-16)。

外道要執有實我，那麼，如「我是五陰」，那所說的「我」，應該與五陰一樣是「生滅」的。^{〔一〕}色法的遷變演化，在人的生理上是很顯著的；^{〔二〕}心理的變化，更快更大。苦樂的感受，不是時刻的在變動嗎？認識，意志，都在息息不停的變化中。^{〔1〕}不但是所知的四陰是生滅變化的，^{〔2〕}就是能知的心識，也是生滅變動的。我們反省認識時，心識已是客觀化了，客觀化的能知者，也就是所知者，他與前四陰一樣的是生滅法。凡是認識，必有主觀與客觀的相待而存在；不離客觀的主觀，必因客觀的變化而變化。在反省主觀的認識時，立刻覺了此前念的主觀已過去；現在所覺了的，僅是一種意境，與回憶中的東西一樣。佛法不承認有此離客觀的主觀獨存常存。

各式各樣的真常唯心論者，有我論者，他們以為主觀性的能知者，永遠是不能認識的，始終是內在的統一者。反省時所覺到的，是主觀的客觀化，不是真的主觀；所以產生真心常住的思想。然而，既是不可認識的認識者，又從何而知他是認識者？而且，憑什麼知道過去主觀的認識，與此時的主觀認識是一、常住不變？真的不可認識嗎？根本佛法，是不承認有能知者不可為所知的，或是常住的。

主張有我的，決不肯承認我是生滅的；因為生滅，即是推翻自我的定義，所以有的主張離蘊我。然而，「我」如「異」於「五陰」，我與陰分離獨在，即不能以「五陰」的「相」用去說明。不以五陰為我的相，那我就不是物質的，也不是精神的，非見聞覺知的；那所說的離蘊我，究竟是什麼呢？

我不就是五陰，破即蘊的我；我不異於五陰，破離蘊的我。凡是計著有我的，無論他說我大我小，我在色中，色在我中，乃至種種的不同，到底是依五陰而計為我的。所以破了離陰、即陰的我，一切妄執的我無不破除。

這樣的破我，雖是破除分別計執的我，但要破除一切眾生所共同直覺存在的，人同此心，心同此感的俱生我，也還是從此而入。因為，如確有實我，那加以推論，總不出離蘊、即蘊二大派。如離蘊、即蘊我不可得，一切實我都可以迎刃而破了。

〔二〕 破我所

我所，凡自我見所關涉到的一切都是；如燈光所照到的，一切都是燈所照的。燈如自我，光所達到的如我所。有我見即有所見。我所，或是我所緣的一切；或是我所依而存在的身心。覺得是真實性的，為我所有的，即是法見、我所見。我所見依我見而存在，「無有我」的自性可得，我所也就沒有了。所以說：「何得有所」？這是從我空而達到法空。

〔三〕 無我，只是無「自性有的我」；流動變化中依身心和合而存在的「緣起假名我」，是有的

不過，無我，但無自性有的我；流動變化中依身心和合而存在的緣起假名我，是有的。這假名我，不可說他就是蘊，也不可說他不是蘊，他是非即蘊非離蘊的。

但也不如犢子系所想像的不可說我；⁶假名我是不無緣起的幻相而實性不可得

⁶ 印順導師《唯識學探源》p.65~p.68：

犢子部所立的不可說的補特伽羅，原有三種安立^{*}，這裡約最重要的，依現在有情身內的五蘊而建立來說，所說非常明白。依現在世所攝的執受諸蘊，建立補特伽羅，豈不就是《異部宗輪論》所說的「依蘊處界假施設名」嗎？假施設名的我，就是不可說我，這在熏染有部思想的學者，確是相當難解的。

⁽¹⁾ 有部的見解：色法分析到極微，心法分析到剎那，仍有自體存在的，這是實有。依實有法所和合的總相、一合相，一加分析，離了所依的實法，就沒有自體，這是假有。所以有自體就不是假，假就沒有自體。他們雖也在說實有與假有，不可說是一是異，其實對假有與有體，是從差別的觀點來處理的。世親論師也曾本著這樣的思想，在《俱舍論》的〈破我品〉裡，責問過犢子部：所說的不可說我，是實有呢？還是假有？

⁽²⁾ 但犢子部的答覆，並沒有說是假、是實，卻說：「非我所立補特伽羅，如仁所徵實有假有，但可依內現在世攝者執受諸蘊，立補特伽羅」。意思說：我所說的補特伽羅，並不像你所問的那樣假呀、實呀，只可以說依身內五蘊而建立。

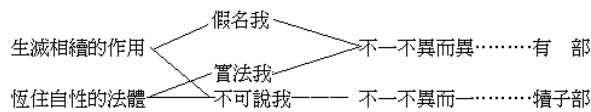
假、實的思想，有部與犢子誰是正確的，這裡無須討論；要說的，是它們對於假實，有著不同的思想。⁽¹⁾ 依蘊界處安立，在有部看來，就是假有，沒有自體。假使有體，就不能說依蘊安立。⁽²⁾ 犢子部的意見：「四微和合有柱法，五陰和合有人法」（見《大智度論》卷一），儘管依它和合而存在，卻不妨有它的自體。如火與薪的比喻，就在說明這能依所依的不一不異。依我國古德的判別：有部是假無體家，犢子部是假有體家。有部只許假名補特伽羅，犢子部卻建立不可說我，思想的分歧，在此。

犢子部的不可說我，與有部的假名補特伽羅，同是建立在五蘊和合上的，但思想卻彼此對立。彼此的所以對立，就在體用的一異上。

⁽¹⁾ 他們都談不一不異，但有部終歸是偏重在不一。有部的假名我，建立在現在五蘊相互間的連繫，與未來過去相似相續的關係上。這假我，是依不離諸法實體而現起的作用而建立。若直談諸法的自體，可說是三世一如。一一的恆住自性，不能建立補特伽羅，只可以說有實法我。

⁽²⁾ 犢子部雖也依蘊安立，但不單建立在五蘊和合的作用上。五蘊起滅的作用，是不能從前世到後世的。犢子部的不可說我，能從前世到後世，必定是依諸法作用內在的法體而建立的。不離法體的作用，雖然變化，法體恆存，仍舊可以說有移轉。

⁽⁻⁾⁽¹⁾ 有部偏重在不一，在從體起用的思想上，建立假我。⁽²⁾ 犢子部偏重在不異，在攝用歸體的立場上，建立不可說我。⁽⁻⁾⁽¹⁾ 有部的假立，但從作用上著眼，所以不許有體。⁽²⁾ 犢子部的假立，在即用之體上著眼，自然可說有體。就像犢子部的不可說我，是六識的境界（見《俱舍論》），也就是依六識所認識的對象，在不離起滅的五蘊上，覺了那遍通三世的不可說我。⁽³⁾
⁽¹⁾ 攝用歸體，所以不是無常。⁽²⁾ 即體起用，也就不是常住。二家思想的異同，可以這樣去理解他。



^{*} 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.458~p.460：

犢子系特立的「不可說我」，也存在於『三法度論』卷中（大正二五·二四上——中），如說：

「有為、無為、不可說：不知，是謂三種無智」。

「受施設，過去施設，滅施設：若不知者，是謂不可說不知。⁽¹⁾ 受施設者，眾生已受陰界入，計（眾生與陰界入是）一及餘（異）。⁽²⁾ 過去施設者，因過去陰界入說，如所說：我於過去名瞿旬陀。⁽³⁾ 滅施設者，若滅是因受說，如所說：世尊般涅槃」。

犢子部立五法藏，就是這三世有為、無為、不可說——三類。不可說，就是「不可說我」。而不可說我，又約三義而立安：⁽¹⁾ 受施設，是依陰界入而施設的不可說我，或者依此而執身一命一、身異命異等。⁽²⁾ 過去施設，依過去的陰界入而施設的，如佛說：過去我是瞿旬陀等。⁽³⁾ 滅施設，約陰界入滅息涅槃而施設的。

的。正確的悟解身心和合中的緣起假名我，就是正見。有了正見，可破除常住真實的自我了。在吾人的身心和合演變中，有不斷不常，不一不異的假名我。眾生不知道他是假名無實的，這才執為是真實自性有了。

假名的緣起我，不離因緣而存在，所以非自有的；依他因緣而俱起，所以非獨存的；在息息流變中，所以非常住的。通達此緣起假名我，一方面不否定個性與人格，能信解作與受的不斷不常；一方面也不生起錯誤的邪見，走上真常的唯心與唯神。依緣起我而正見性空，即我法二執不生，正見諸法的真相了。⁷

二、下一頌半：即解成觀而得真空慧

依論說：這樣的施設我，是不可說是有、是無；不可說是常、是斷的，所以立不可說我，能對治眾生的妄執：

依受陰界入施設我……………治無見

依過去陰界入施設我……………治斷見

依不受陰界入（涅槃）施設我……………治常見……………治有見

犢子部不可說我的本義，明白可見。我曾辯『異部宗輪論述記』的誤解：「補特伽羅非即蘊離蘊」，是不可說我；「依蘊處界假施設名」，是假我；而主張「假施設名」，就是不可說我(83.003)，也可從本論而得到證明。真諦的『部執異論』，對於犢子部宗義，略有補充，但對不可說我的意義，與『三法度論』，完全一致。如『部執異論』（大正四九·二一下）說：「非即五陰是人，非異五陰是人，攝陰界入故立人等假名。有三種假：一、攝一切假；二、攝一分假；三、攝減度假」。

假與假名，就是施設，為梵語波羅聶提 prajñapti 的義譯。所說的三種假：攝一切假，就是受施設。攝一分假，就是過去（三世中的一世）施設。攝減度假，就是減施設。這樣，從修行位次說，不可說我說，這是犢子部的本論，可說毫無疑問的了。

⁷ 印順導師《性空學探源》p.181~p.182：

真正的說：我是因緣和合的；同時也好，異時也好，在五蘊和合活動相續下，總有其作用。經中說我是「但有其名，但有其用」；真實自體的我要無要破，卻不能抹殺和合相續的作用。所以在實體上不可說有我，在假名上也不可說無我。連假名上也說無我，不但與世相違，成論師且斥之謂是破壞因果的邪見。

不過，聲聞學者縱使說假名，或偏重假有，或在即體之用，或在體用不離上建立我，都是從分別假實關係的觀念出發的。一般人的認識也容易生起這種觀念；如海水的波浪，有此浪與彼浪，才會發生互相的影響關係。常人的觀念，總以為至少要有兩個以上的波浪，才可說明關係。其實不然，任何一個浪，都是在關係下出現的。諸法也如是，在顯現其法的特性上說，必是從種種關係下顯現出來的；法法都從因緣生，即其作用形態，就可與他法發生關係。

自從有部把體用截然割裂為二以後，緣生的意義隱昧，於是一切難題都來了。要到大乘佛法綜貫起體用以後，才算得到解決。不過，大乘的體用綜貫與犢子的看法大不相同。犢子把體用綜合了，說是不一不異不可說，而認為是有實在性。大乘則從空義上出發以綜貫之，法法皆假名，沒有實在性；但法現起的時候，其作用與此彼關係，都可安立，在時間上的相續也可安立。

安立下的相續固然是假，一一法本身也是假；雖假，卻並不是無，還是有其作用；蘊法固然有蘊法的作用，補特伽羅我還是有補特伽羅我的作用；所以龍樹說：「我法皆從因緣起」。大乘空的思想，表面上看雖與犢子大不相同，但其補特伽羅我還叫做「不可說」，不過是假名無體而已。

分別體用，把體用打成兩截，再攝用歸體，以體為中心，成犢子的不可說我，連假用也是實有。否認了實體的存在，擴充了假名，於是大用流行，成為法法皆假名、法法無自性的大乘空義。

（一）無我智是體悟真實相的唯一智慧，是凡聖關頭（三乘共空）

上一頌半，觀所觀境空；下一頌半，即解成觀而得真空慧。觀我我所不可得，我法二執不起；通達一切法無我我所的般若現前，名無我智。

^{〔一〕}^{〔1〕}一分學者以為：無我智是淺的，是共聲聞所得的；法空智更深刻些，唯菩薩能得。^{〔2〕}又有人說：法空智還不徹底，要即空即假的中道智，才是微妙究竟的。
^{〔二〕}依本論所發揮的《阿含》真義，**無我智是體悟真實相的唯一智慧。這是凡聖關頭：有了無我智，就是聖者；沒有，就是凡夫。**

不過二乘聖者，求證心切，所以不廣觀一切法空，只是扼要的觀察身心無我（佛也應此等機，多說人無我）。不能正見法無自性中，**薩迦耶見的妄執自我，為生死根本。所以能離薩迦耶見，無我無我所，自會不執著一切法，而離我法的繫縛了。**月稱說：聲聞學者通達了人無我，如進一步的觀察諸法，是一定可以通達法空的。他們可以不觀法空，但決不會執法實有。

我們要知道：後代佛法的**廣明一切法空**，一是菩薩的智慧深廣；一是為了聲聞學者的循名著相，不見真義，於我法中起種種見，所以於內我外法，廣泛推求，令通達諸法無自性。

論到依解成行，仍從無我智入；得無我智，即能洞見我法二空了。因此，**三乘聖者解脫生死的觀慧，是無差別的，只是廣觀略觀不同罷了。**論說：「滅我我所故，名得無我智」，即指此實相般若的現覺。「得」到這「無我智」，才真是能如「實觀」法實相的。能「得」這「無我智」的，「是人」最「為希有」！他已超凡入聖，不再是一般的凡夫了。

（二）勝義無我智所體悟的，即一切法的真相；一法如此，法法如此，是一切法的常遍法性

佛說的般若，不是常識的智慧；也不是科學哲學家的智慧，他們的智慧，只是世間常識智的精練而已。凡是世俗智，不能了解無自性，不能對治生死的根本，自然也不能得解脫。此中所說的無我智，是悟解一切我法無自性的真實智，也名為勝義智。

勝義無我智所體悟的，即一切法的真相。一法如此，法法如此，是一切法的常遍法性；不像世俗智境那樣的差別，而是無二無別的。樸質簡要，周利槃陀那樣的愚鈍，均頭沙彌那樣的年輕，須跋陀羅那樣的老耄，都能究竟通達：這可說是最簡最易的。然而，在一般的思想方式中，永不能契入，所以又是非常難得的！

（三）評清辨

清辨《般若燈論》，後一頌作：『得無我我所，不見法起滅；無我我所故，彼見亦非見』。解說也不同。他說：以無我觀，見諸法的剎那生滅，悟到無常是苦，苦故無我；得無我智，通達我空，唯見法生法滅，這是二乘的悟境。再進一步，觀無我故即無我所，一切法的生滅相不現前。悟得不生不滅時，不但生滅的法相

空無所有，得無我我所的觀想也不現前，到達境智一如，能所雙泯，才是菩薩悟見真法性的智慧。

然而，本論雖有此從我空到我所空的觀行過程，但決不能以此而判大小。不但菩薩，就是二乘，如真的現覺無我，也決無能所差別的，不會有無我觀想的。《金剛經》⁸，即明白說到這一點。而且，依梵文、藏文的本頌，作：『無我無所執，彼亦無所有，見無執有依，此則為不見』。文意是：外人難：以無我智通達無我無我所執，有智為能證，有空相為所證，這還不是我與我所的別名？所以論主說：現證無我我所時，決不會自覺有我能證無我我所的。如見到自己無我我所執，這是不能見真理的。這樣，頌文在解說泯除我能證無我的觀念，雖與青目釋不同；然在全體思想上，卻沒有矛盾。⁹清辨論師所釋，顯然是別解了。

⁸ (1)《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正8, 749b4-10)：

是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相，亦無非法相。何以故？是諸眾生，若心取相，則為著我、人、眾生、壽者。若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者。是故不應取法，不應取非法。

(2) 印順導師《般若經講記》p.50- p.51：

⁽¹⁾我、人等四相，合為一我相：無此我相，即離我相的執著而得我空。⁽²⁾無法相，即離諸法的自性執而得法空。⁽³⁾無非法相，即離我法二空的空相執而得空空。

執我是我見，執法非法是我所（法）見；執有我有法是有見，執非法相是無見。般若離我我所、有無等一切戲論妄執，所以說：『畢竟空中有無戲論皆滅』。能三相並寂，即能於般若無相生一念清淨心。經上說：『一切法不信則信般若，一切法不生則般若生』。能契入離相，自能得如來的知見護念了。…〔中略〕…

悟解三空，方能於般若無相法門得清淨信，此義極為重要。有以為我相可空而法相不空的；有以為我相空卻，法相可以不必空，即是說：執著法有是不妨得我空的；或者以為我法雖空而此空性——諸法的究竟真實，是真實妙有的。

現在說：⁽¹⁾如覺有真實的自性相，有所取著，那不論所著的是法相或空相，不但不悟法空與空空，也不得無我慧，必也是取著我等四相的。⁽²⁾所以，我我所見，實為戲論的根源，生死的根源。如真能無我無我所，離一切我執，那也必能離法見、空見的妄執，而能『見諸相非相，即見如來』。

這因為我空、法空、空空，僅是所遭執取的對象不同，『而自性空故』的所以空，並無差別。如燒草的火與焚香的火，草火香火雖不同，而火性是同一的。了解草火的性質，就能明白香火的性質。眾生妄執自性相，即確實存在的——甚至是不變的，不待他的妄執。於⁽¹⁾眾生的自體轉，執有主宰的存在自體，即我執；⁽²⁾於所取的法相上轉，執有存在的實性，是法執；這是於有為法起執；⁽³⁾如於無為空寂不生不滅上轉，執有存在自性，即非法執。所以，執取法相而不悟法空，執非法相而不悟空空，終究是不能廓清妄執的根源，不知此等於不知彼，所以也不得我空了。

(3)《成佛之道》p.392：

中觀者說：我執、法執，都是煩惱障，是大小二乘所共斷的。差別是：⁽¹⁾聲聞直觀無我無我所，斷惑證真，不一定深觀法空，所以不能斷除習氣——所知障。⁽²⁾而菩薩是：初學就勝解法空性，深細抉擇，後觀無我無我所而證入法空性，所以也斷三結，而且能漸斷習氣，習氣淨盡就成佛了。

⁹《中論》卷3〈18 觀法品〉（青目釋）（大正30, 24b26-c4）：

因有我故有所，若無我則無我所。修習八聖道分，滅我、我所因緣故，得無我、無我所決定智慧。又，無我、無我所者，於第一義中亦不可得。

無我、無我所者，能真見諸法：⁽¹⁾凡夫人以我、我所障慧眼，故不能見實。⁽²⁾今聖人無我、我所故，諸煩惱亦滅；諸煩惱滅故，能見諸法實相。

貳、《中觀今論》p.239 ~ p.252

印順導師《中觀今論》p.239 ~ p.252：

緣起的相有與性空，試為分別的解說；先說緣起相。

一、緣起相有：生死根本沒有二樣；經或說「無明」、「薩迦耶見」、「識」為生死根本，
是同一的不同說法

泛論緣起，即「此有故彼有，此生故彼生」的相依相待的因果性。在廣泛的緣起論中，佛法所主要的，即十二支緣起，依此說明生死流轉的因果律與還滅的空寂律。

(一) 「無明」是生死根本

生死的根本是無明，這是學佛者共同承認的。無明，即於緣起的道理——因果、性相等，不能如實了達而起錯誤的認識。此即十二支中初支的無明，以無明為根本而有生死流轉的十二有支。障於實事真理的無明，即生死根本，煩惱的元首，為三乘所共斷的煩惱，不是習氣所知障。依中觀者說：這即是十二支中的無明。

如《七十空性論》說：「因緣所生法，若分別真實，佛說為無明，彼生十二支。見真知法空，無明則不生，此是無明滅，故滅十二支」。此說：執因緣法為實有性，即是無明，由自性的執著——無明為首，引生一切煩惱，由煩惱而造業，故有生死流轉。反轉來說，不執諸法有自性，悟解我法性空，即無明不生，無明不生即一切煩惱不起。如是，「無明滅則行滅，行滅則識滅，乃至生老死滅」。眾生生死由於無明，破除無明即解脫生死。《中論》的〈觀緣起品〉，也如此說。

所以十二緣起支中的無明，屬煩惱攝，即執我執法的無明，不是習氣，也不是所知障，佛與聲聞都得破除他，方得解脫。

(二) 「薩迦耶見」是生死根本

有些經中，說薩迦耶見是生死根本。既說無明是生死根本，何以更說薩迦耶見是根本？生死的根本，那裏會有差別？要知道，無明不是一般的無知，是專指執著實有我、法自性的無知。¹⁰

¹⁰ 印順導師《唯識學探源》p.22：

無明，就是無知。但它不是木石般的無知，它確是能知的心用，不過因它所見的不正確，反而障礙了真實的智慧，不能通達人生的真諦。

⁽¹⁾ 無明，是從它不知與障礙真知方面說的；⁽²⁾ 若從它所見的方面說，就是錯誤與倒執。因不真知的無知倒執，愛、見、慢等煩惱，就都紛紛的起來，發動身、口、意或善、或惡的行為。生死的狂流，就在這樣的情形下，無限止的奔放。

有人把無明看做蒙昧的生存意志，不如說它是根本的妄執。釋尊勸破生命的大謎，無明滅而生起了慧明，才能離欲解脫，成為一切智者。一切大小學派，都承認解脫生死，不單是厭離生存就可以達到目的，必須獲得息除妄執的真智慧。

解脫的方法既然是這樣，那繫縛生死的根本——無明，自然也就在真慧的對方，不應說它單是生存的意志。愛、取，固然是流轉的主因，但生死的根本卻在無明；這好像蒸汽能轉動機輪，而它之所以有這推動的力量，還依賴著煤炭的蒸發。

分別來說，⁽¹⁾ 執法有實自性的，是法我見；⁽²⁾ 執我有實自性的，是人我見，也即是薩迦耶見。

無明是通於我法上的蒙昧，不悟空義而執實自性，薩迦耶見僅於生死流轉的主體——人我執上說。凡有法我執的，必有人我執，離卻人我執，也就不起法我執。故說無明為生死根本，又說薩迦耶見為生死根本，並不衝突。

（三）「識」是生死根本

經論中又說「識」為生死根本，如於觀察緣起時，說「齊識退還」。此識，指自體——五蘊的執取識，即無明相應識，薩迦耶見相應識。

此義如《廣百論》說：「識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅」。三界生死流轉的種子——原因，是識。為甚麼是識？識以境為所行境界，⁽¹⁾於境而執為實有自性，此執取識，即為生死根本。⁽²⁾如於境而不起自性見，境的實有性滅，即執取識滅，即煩惱滅而生死可得解脫。

此識非離無明而別有生死根本識，是識與無明或薩迦耶見相應的。無明相應識的著處，即是自性，佛於《阿含經》中即名此著處——自性為阿賴耶，說：「眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」。¹¹

¹¹ (1) 印順導師《華雨集第二冊》p.17：

眾生沒有不是愛樂、欣、喜阿賴耶的，是不能通達甚深法（也就不能解脫）的原因所在。佛說生死的原因——集諦的內容是：「後有愛，貪喜俱行，彼彼樂著」*，可見愛樂、欣、喜阿賴耶，正是生死的癥結所在了。阿賴耶譯為「藏」，或譯作「窟宅」，「巢穴」，如幽深的窟穴一樣。

眾生的向外延伸擴展，「我所」是無限的，但還可以收斂、放棄，放棄外在的一切（當然不會徹底的）；內在的自我愛著，深閉固拒，如潛藏在幽深的洞窟一樣，是難以放棄的。眾生是太難以解脫了！

*印順導師《佛法概論》p.87：

此自體愛與境界愛，如約現在、未來二世說，即四愛：愛，後有愛，貪喜俱行愛，彼彼喜樂愛。前二為自體愛，後二為境界愛。第一、為染著現在有的自體愛；第二、是渴求未來永存的自體愛；第三、是現在已得的境界愛；第四、是未來欲得的境界愛。此四愛，即自體愛與境界愛而表現於現在、未來的形式中。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.25：

說到緣起，無明緣行……生緣老死、憂悲苦惱，是有代表性的十二支說。釋尊說緣起，不一定是十二支的；愛，取，有，生，老死、憂悲苦惱——五支說，應該是最簡要的。為了「愛」也依因緣而有，所以開展出九支說，十支說，十二支說等。五支說中，老死、憂悲苦惱是苦，愛是苦的原因，苦的集起。上面說到，釋尊感到佛法太深，不想說法，問題在「眾生樂著三界窟宅」。在『相應部』中，作「樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」（說一切有部加「愛阿賴耶」）。阿賴耶，譯義為窟、宅、依處、藏；在『阿含經』裏，也是愛著的一類。聯想到四諦中集諦的內容，是：「(愛)，後有愛，貪喜俱行，彼彼喜樂」。愛、樂、欣、喜、貪、阿賴耶，以不同名字（約義多少不同）而表示同一內容，這就是生死不已的癥結所在。

(3) 印順導師《攝大乘論講記》p.64：

【附論】一般人把阿賴耶識單看為依處，把它認作所執的，是真愛著的處所。其實，從它的本義上看，從小乘契經的使用上看，都不一定如此。它與愛、親、著等字義相近，故可解說為愛俱阿賴耶，欣俱阿賴耶等，它的本身就是能執的。因為能染著的賴耶是生死根本，所以要說法修行去斷除它。

(4) 印順導師《唯識學探源》p.141～p.144：

眾生於認識境，心有所著，不了諸法緣起甚深空無自性，執諸法有自性。由此取著諸法識，說識為生死根本，實仍是徹底的緣起論，與唯識家無覆無記的本識不同。

《六十如理論》說：「宣說大種等，皆是識所攝」。《大乘二十頌論》也說：「此一切唯心，安立幻化相，若滅於心輪，即滅一切法」。這在後期唯心佛教的潮流中，中觀者也常提示此義，每為一般唯心論者所附會。然在中觀者的正見中，推尋此項思想的來源，本出於《長阿含》的《堅固經》。地水火風四大，即五蘊中的色

第三項 阿賴耶

第八識雖有很多的名稱，阿賴耶要算最主要的了。阿賴耶在初期的佛教界，並沒有被認為細心，它是以「著」的資格出現的。它在唯識學上佔有這樣的地位，當然在它名詞的本身，有被人認為細心的可能。

阿賴耶定義的不同，也是後代唯識學分歧的地方，我們需要虛心的去認識它。無著論師在《攝大乘論》（卷上）說：

「聲聞乘中，亦以異門密意已說阿賴耶識，如彼增一阿笈摩說：世間眾生，愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶。……於聲聞乘如來出現四德經中，由此異門密意，已顯阿賴耶」。

這裡說的《增一阿含》，無性說它是一切有部的。現存的漢譯《增一阿含》，並沒有這《如來出現四德經》；這也可見印度小乘經典彼此的不同了。

在律部中，佛起初不想說法，原因就是眾生樂阿賴耶等，銅鑠部經律，作三阿賴耶，阿賴耶為眾生不易解脫的癡結所在。

阿賴耶是什麼？《攝論》提出了「五取蘊」、「貪俱樂部」、「薩迦耶見」三說；梁譯的世親《釋論》卷二，又提出了「壽命」、「道」、「六塵」、「見及塵」四說；《成唯識論》又加上「五欲」、「轉識等」、「色身」。究竟有部有這般異說呢，還是論師的假敘呢？這都沒什麼重要，阿賴耶究竟是什麼意義，倒是值得檢討的。

唯識學裡，阿賴耶有多樣的解釋，比較共同而更適當的，是「家」、「宅」（窟宅）、「依」、「處」，唐玄奘旁翻做「藏」，也還相當的親切。根據各種譯典去領會阿賴耶的含義，可以分為「攝藏」、「隱藏」、「執藏」，但這是同一意義多方面的看法。

這可以舉一個比喻：一張吸水紙，吸飽了墨汁，紙也變成了黑紙。在這紙墨的結合上，可以充分表顯賴耶的含義。

(1) 像紙能攝取墨汁，紙是能攝藏，也就是墨汁所攝藏的地方。無著論師的賴耶，有能藏、所藏義，就是這攝藏的能（主動）所（被動）兩面的解釋。這攝藏的要義是「依」。

(2) 又像紙吸了墨汁，墨色就隱覆了紙的本相，紙的本相也就潛藏在一片黑色的底裡；這就是隱藏的能所兩面觀了。一分唯識學者，忽略了這一點，結果不要說《楞伽》，就是看為最重要依據的《解深密經》裡的阿賴耶的定義，也被遺棄。這隱藏的要點是「潛」。

(3) 又像墨汁固然滲透到紙的全身，紙也有它的吸引力，這就是執藏的能所兩面觀；它的要義是「係著」。一分唯識學者，但取了賴耶的被執著，忽略它本身的執取力，它們好像賴耶是沒有能執著的作用一樣。其實不然，像《俱舍論》（卷一六）引經說：

「汝為因此起欲、起貪、起親、起愛、起阿賴耶、起尼延底、起耽著不」？

阿賴耶有能著的意義，經文是何等明顯！《增一阿含經》所說的阿賴耶，有部學者，也有說它是「薩迦耶見」，是「見」，也是在說明它的能取能著。如阿賴耶沒有被解為能取能著的可能，那這些學者簡直是胡說了。要知道一字作能所兩面的解釋，不但有能藏所藏作前例，也是文字上普遍的現象。

阿賴耶的本義是「著」，但一經引申，就具有廣泛的含義。它比阿陀那、毗播迦、心、意、識，更能適應細心多種多樣的性質，它也就自然被人採用作細心最正規的名字。阿賴耶是近於愛欲的煩惱，本與種習沒有必然的關係；但因它與本識有關，在這微細的煩惱中，附帶的加以說明。

蘊。因識的取著境界，計為實有，起煩惱造業而生死輪迴。若想解脫，須與我見相應的分別識不起，此識不起，煩惱即不生，煩惱不生即不造業，不造業即不感生死，由此輪迴永脫。

所以生死根本識，⁽¹⁾若約因果說，依無明業感而有生死，即惑業苦的因果論。⁽²⁾約見相——能所說，即是執境為實有的識，凡夫不知諸法無自性，起自性執，這即是生死根元。

約見相義或約因果義，皆可說識為根本，也即等於說無明是根本。同樣的生死，根本也只要一，悟理解脫也必然同一。

唯心論，依龍樹說，也不失為入道方便。說境唯心現，這因為眾生偏執外境為實有，偏執主觀的心識隨客觀環境而轉。為針對此種偏執，使眾生達外境非實，故特地強調主觀心識，這只是對治悉檀。

若即此執為真實心或真常心，那不過是「梵王舊執」，婆羅門教的舊思想而已！

二、緣起性空：依緣起法相而觀性空

(一) 理解

1. 補特伽羅我執、薩迦耶見、法我執之間的關聯性

依緣起法而觀空，中觀宗說，於一切法中尋求自性不可得為空。空性是一，因觀空的所依不同，有人空與法空之分。於有情身中我性不可得為我空，於其他一切法上自性不可得為法空。

但我法可有二種：(一)、⁽¹⁾我即自我，有情直覺自我為主宰者，⁽²⁾自我的所依或自我的對象都是法。(二)、經中所說的我與世間，也即是我與法。⁽¹⁾我指一一有情，有情為精神與物質——名、色和合而相續的存在者，即一般人所說的動物。⁽²⁾有情所依的五蘊，與青、黃、赤、白，乃至山河大地等無情器界為法。

這二種我法，所說的我義極不同。⁽¹⁾你、我、人、畜，都是有情，緣有情而起實有自性執，是人我見，又名補特伽羅我執。不得我空觀的，對這凡是有生命的，都會生起此我執。⁽²⁾但此我執不是薩迦耶見，薩迦耶見是專在自己身心中，直感自我的實在。對其他的人畜，雖見為實在的補特伽羅，不會生起自我的執見。故人我見與薩迦耶見，極為不同。

⁽¹⁾佛法中所說的無我，主要在不起薩迦耶見。但有薩迦耶見的，必起補特伽羅我見；起補特伽羅我見的，如緣他補特伽羅，即不起薩迦耶見。

⁽²⁾薩迦耶見必依補特伽羅我見而起，所以《阿含經》說我空，也即觀五蘊而說補特伽羅我不可得，也即能因此而破除薩迦耶見。補特伽羅的我執既無，薩迦

耶見即失卻依託而不復存在。¹²

^(三)⁽¹⁾ 要離薩迦耶見，必須不起補特伽羅我執。⁽²⁾ 要想不起補特伽羅我執，也要不起法我執，所以^(A)經中觀六處無我時，即明一一處的無實。^(B)大乘法明一切法空，而結歸於「一切法尚空，何況我耶」？

^(四)⁽¹⁾ 假名的補特伽羅，依假名的五蘊法而安立，所以悟得法無性，補特伽羅的自性見，即隨而不起。⁽²⁾ 依假名的補特伽羅（間接依五蘊）引起取識相應的薩迦耶見，所以悟得補特伽羅無性，補特伽羅我不可得，薩迦耶見的我執也即無從安立。

^(五) 根本佛教注重遠離薩迦耶見，與大乘的廣明一切法性空，意趣完全一致。

2. 「我空法有」的真義

《阿含經》說我空法有，此我，梵語為「阿特曼」，有自在義和真實義。自在，約意識的作用說，即自由的，能任意的支配宰制，自主而不受其他所限的。所以「我」應是與其他無關的，是個體獨存的。佛說：一切為因果相依的存在，為息息變異的存在，個體獨存的自在——我不可得。從自在義，又得出不變義、真實義的特性，這是自我的定義。佛法說空，即是否定此真實、常住、自在的我。因為眾生總是執有真、常、一的自在體——我，在生死中流轉，為破眾生此種見執，經中說我不可得，只有緣起法的蘊、界、處等。依空宗講，這話並不錯。蘊處界一切是虛妄的，無常的，待他的。無我，所以法是無常無我的如幻行；唯依世俗——假名而說業果身心，所以無我。無我我所，即勝義空；有業果緣起，即世俗有。

但有些學者——有宗，即以為我無而法是實有，甚至部分的大乘學者，也說我是和合假有，而因緣法有自相，這才與《阿含》相違反。中觀者說：從緣起的幻相上說，諸法固是假有，我也是假有。依五蘊和合相續而有假名我——補特伽羅，人格、個性、因果，都可於此安立。若從執有自性說，那非但補特伽羅我無自性，法也無自性。眾生執一切法有自性，故說我無而法有；空宗說自性我法都無，幻現我法皆有，這僅是單複的說明不同。

3. 「我與法」，即「我與我所」

我與法，即等於我與我所。(一)、我與我所依住：我是依五蘊和合而安立的，我是能依（犢子、一切有部等，即依五蘊立我），五蘊即是我所依住，此我即順

¹² 印順導師《中觀論頌講記》p.317~p.318：

我不就是五陰，破即蘊的我；我不異於五陰，破離蘊的我。

凡是計著有我的，無論他說我大我小，我在色中，色在我中，乃至種種的不同，到底是依五陰而計為我的。所以破了離陰、即陰的我，一切妄執的我無不破除。

這樣的破我，雖是破除分別計執的我，但要破除一切眾生所共同直覺存在的，人同此心，心同此感的俱生我，也還是從此而入。因為，如確有實我，那加以推論，總不出離蘊、即蘊二大派。如離蘊、即蘊我不可得，一切實我都可以迎刃而破了。

於補特伽羅我義。(二)、我與我所緣了：眾生每以能認識者為我（經部師，唯識師等即依識立我），即能了的主觀是我，主觀所緣了的是我所。(三)、我與我所執取：如說這是我的身體，我的茶杯，即以身體或茶杯為屬於我的，身體或茶杯是我所，此我即約薩迦耶見的執取說。佛法說「無我無我所」，側重於薩迦耶見。我與我所必不相離，如有我，即必有我所，有所我，無我也就不成其為我所了。由此可知我的定義，不但是真實、不變、獨存。

從有情的薩迦耶見說，特別是主宰義，主即需要自由，宰即需要支配其他的。自由自主而要統攝其他的，其他即是我所。換言之，依於實在、不變、獨存的法我性，引起的絕對自由意志——薩迦耶見，為一切依自我為中心而發展的自愛、自慢、無限私欲的源泉，也即是生死的根源。

悟了緣起，知一切為相待的緣起，變異的緣起，無性的緣起，僅為似一似常似有的人生宇宙；唯有在相對的、變動的緣起因果中，才有世俗假名的自由。離卻實我見，即成無我智。

4. 「我與我所」相關：知「我」無自性，則「我所」不可得

我與我所相關，知我無自性，我所也即不可得。《中論》說：「若無有我者，何得有所？」

這樣，我空與法空，本是沒有難易可分的。因為⁽¹⁾不悟依緣假有的性空，我空與法空皆不知；⁽²⁾如能悟此理，那麼觀我即知我空，觀法也能知法空。

⁽¹⁾佛於經中多說無我，依聲聞法而進一步的廣明菩薩法，故依我空為比喻而明法空。⁽²⁾但論中也每每先觀法空，由法不可得而觀到我也是空。

法空，我空，二者的原理是一樣的。

5. 小結：法我見、補特伽羅我見、薩迦耶見，三者相關，根本錯誤在執有自性

上面說過，於一切法上執有自性是法我見，於有情上執有自性是補特伽羅我見，於自身中執有自性實我——主宰性的為薩迦耶見。三者是有相關性的，根本錯誤在執有自性。

如執補特伽羅有自性，由此即有薩迦耶見生；如執法有自性，我執亦不會沒有。故龍樹說：「乃至有蘊執，爾時有我執」。如真能通達自我不可得，則無我即無我所，法的實有性也就破了。

小乘不廣觀一切法空，直從補特伽羅我知空。雖然是單刀直入，但由於悲願不深，世俗的智慧不充，所以每滯於實有真空的二諦階段。但約悟證的勝義慧說，空性是平等的，不執我自性，也決不執法有自性；若執法有自性，那必是未能真知無我的。

依《中論》說，初令菩薩廣觀法空，然後歸結到我空，以觀無我我所為證入空性的不二門。因為若寬泛的廣觀法空，不能反求諸己，能所的知見不易泯除，故必

須返觀自我本空。由此可見《中論》與《阿含經》義，是怎樣的相符順。

（二） 實踐：觀察修習我法空（不妨我法別觀）

1. 觀察我空（無我）：須在五蘊的和合相續中觀察

觀察修習時，不妨我法別觀。如何觀察無我？經說我依五蘊而有，常人雖種種執我，而假我是不離五蘊假合的身心的。所以觀我性空，須在五蘊的和合相續中觀察。¹³

此可分為總別的兩種觀察：別觀，即是於色受等上各各別觀：如觀色是我嗎？受到識是我嗎？總觀，即是於五蘊和合上，總觀無我。

（1） 《阿含經》：三種觀（不即、不離、不相在），可分為四句（不相在，更分為：蘊不在我中、我不在蘊中）

^(一)⁽¹⁾《阿含經》常作三種觀：(一)、色（五蘊之一）不即是我，(二)、不離色是我，(三)、色與我不相在。^(A)不即觀，如說色不是我，以色無分別而我有所分別，色不自在而我自在，色是無常而我非無常。^(B)不離觀，如以我為如何如何，我是不能離色等而有的。^(C)不相在觀，如觀我不在色中，色不在我中，這仍是對治從執離中分出來的。如說：我不即是識，也不能離識，但識不是我，或說識在我中，或說我在識中，不即不離，相依而實不即。對治此「相在」執，即作不相在觀。

⁽²⁾此三句，或分為四句：(一)、色不即我，(二)、不離我，(三)、色不在我中，(四)、我不在色中。一是我見；後三是我所見。約五蘊說，即成為二十種我我所見。

（2） 《中論》：五求破（四句外更加一句：色「不屬於」我）

^(二)《中論》多用五求破，即於四句外更加一句：色不屬於我。有的眾生，執著色——或受乃至識——屬於我，也即為我所有的。這不過因眾生的執著，建立種種破除我執的觀門。

（3） 月稱：七法（另加「支聚」與「形別」）

^(三)月稱論師，更增加到以七法觀我空：即一、離、具支、依支、支依、支聚、形別。前五與即、離、相在、相屬大同，另加支聚與形別而成七。

⁽¹⁾我，並不是眼等的聚積，聚是假合不實在的，不能說聚是我。聚法有多種：

¹³ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.315：

人人所直覺到的我，雖然外道計執為即蘊或離蘊的；然依《阿含經》說：『若計有我，一切皆於此五受陰計有我』，他決非離身心而存在。…〔下略〕…

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.317~p.318：

我不就是五陰，破即蘊的我；我不異於五陰，破離蘊的我。

凡是計著有我的，無論他說我大我小，我在色中，色在我中，乃至種種的不同，到底是依五陰而計為我的。所以破了離陰、即陰的我，一切妄執的我無不破除。

這樣的破我，雖是破除分別計執的我，但要破除一切眾生所共同直覺存在的，人同此心，心同此感的俱生我，也還是從此而入。因為，如確有實我，那加以推論，總不出離蘊、即蘊二大派。如離蘊、即蘊我不可得，一切實我都可以迎刃而破了。

如木、石、磚、瓦等隨便聚起來，不見得即成為屋，所以眾生於五蘊聚中，也不應執聚為我。⁽²⁾於聚執我不成，於是又執形別是我，如說，房子須依一定的分量、方式積聚，才成為屋子，故於此房屋的形態，建立為房屋。但眼等和合所成的形態差別，不過是假現，假現的形態，如何可以說是我？如以某種特定的形態為我；如失眠，缺足，斷手的殘廢者，豈不我即有所缺？如有實我，我是不應有變異差別的，故不能以形態為我。

月稱論師的七事觀我，是依經中所說的三觀、四門、五求推演而來。

(4) 評月稱以「燒車」喻「無我即無我所」：以「拆車」明《阿含經》「以法有明我無」的真義

月稱論師以觀車為比喻，說明觀蘊無我。在說明無我即無我所時，月稱以燒車為喻，如說燒車，不但車不可得，車所依的輪軸等也即不可得。這樣，我空，即我所依住的五蘊也空。

但這是不很善巧妥當的！試問：何不以拆車為喻？將輪轆等拆開來，車子是不存在了，可是輪、轆、柱等不能說也沒有。這樣，別觀五蘊而我不可得，那裏能即此成立我所依的五蘊也空呢？

如依假有幻現說，此即非觀察自性所能破，假法是不可以破壞的。假有的車相，可以因拆離——因緣離散而不現；但焉能因此而沒有假有的輪、軸、轆相？

以車為喻而說我不可得，這是約不悟車為因緣的依存假有，所以從車的因緣離散而說車無實體可得。這是無車的實性，有假名的因緣。《阿含經》以法有明我無，應作如此說。

⁽¹⁾不悟補特伽羅我假名有，起人我見，因而引起薩迦耶見，執我我所。⁽²⁾如能達補特伽羅我性空，即不起薩迦耶見，也自然不執我所依我所取的我所。

約此意，所以⁽¹⁾不執我，⁽²⁾法執——我所也就不起了。⁽³⁾不執我法實有自性，實執破除，^(A)即不起煩惱、造業、受果，幻現的生死流轉，^(B)也即能寂滅。

2. 法空（一切法不可得）

(1) 大乘重在「無生（自性四生不可得）」——「無生」，即攝「無滅」

說到法空，觀一切法不可得，《中論》以觀察四生不可得為發端。同時，菩薩（聲聞若斷若智，也是）悟證也名無生法忍。

無生，即含得無滅。但大乘重在不生，即觀現前的諸法不生，由此可證法空。這也是從涅槃義引生得來，涅槃的寂滅義，生死的後有不起，得盡智、無生智，也即得涅槃。大乘達一切法本來自性涅槃，故通達無生，即知一切法本來不生。大乘重不生，而《中論》亦以四生為主要的觀門，如《中論》詳說。

(2) 觀察法「空無生」，也應從現前諸法的「無常性、無我性」而觀「非實有性」

觀察諸法空無生性，即尋求法的自性不可得。自性以實在性為根本，而含攝得不變性、獨存性。所以觀察法空無生，也應從無常性、無我性而觀非實有性，即能入空無生性。

觀察自性不可得的下手方法有二：（一）、無常觀，知諸法如流水燈焰：一方面觀察諸法新新生滅，息息不住；一方面即正觀為續續非常。由此無常觀，可以悟入空義，通達一切法空性。（二）、無我觀，觀一切法如束蘆、如芭蕉：束蘆，此依彼立，彼依此立，彼此相依不離，無獨存性。又如芭蕉層層抽剝，中間竟無實在性。經中每以此等比喻，說觀緣起諸法性空。

觀察法空，即在一切法的相續和合中，觀自性了不可得，即能依此離一切妄執而自證。《中論·觀法品》說：「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味」。⁽¹⁾從相續和合中了解無常——不斷不常，無我——不一不異，即是拔除自性執——真、常、一的根本觀。⁽²⁾體證到生無所來，去亦無所至，順入法空寂滅性，此即釋迦教化眾生，解脫生死的唯一甘露味。

要悟證性空——寂滅，必須從緣起的相續和合中觀察，故佛說：「要先得法住智，後得涅槃智」。後代的某些學者，不知即相續和合以觀察體證不常不斷、不一不異的無自性空，每墮於靜止的，孤立的，即不離自性妄執的觀察。結果，不落多元的實在論，即落於玄想的真常論。

依《中觀論》義，不但廣泛的從相續和合中現觀一切法空，更應勝解一切法空而反觀自我（不但是內心），觀無我無我所。如《中論》說：「若無有我者，何得有所？滅我所故，名得無我智」。若但觀法空，易起理在我外的意念，故必須從法空而反觀到我空。以我性不可得，故離法執而離我執，由是薩迦耶見不起，無我無我所。《金剛經》先明法空，也即是此義。

生死的根源，即無明，或薩迦耶見，或識；必審觀無自性而離此顛倒戲論，始有解脫分。

參、《性空學探源》p.60 ~ p.72：「我無法有」的真義

印順導師《性空學探源》p.60 ~ p.72：

第四項 我法空有

一、從阿含看，「我無法有」是釋尊說法的基本方式

我空法空的意思，上面雖也略略提到，但因這是佛法主要的諍論點，所以再綜合的一談。

從阿含看，「我無法有」，是釋尊常常說到的。如《雜含》第三三五經說：
有業報而無作者。

第一二〇二經說：

唯有空陰聚，無是眾生者。

作者與眾生，是「我」的異名，釋尊都說它是無。業報、陰聚等「法」，卻說它是有。而第二六二經說須陀洹得法眼淨的時候，謂：

不復見我，唯見正法。

很明顯的，在聖者體驗所得的境界中，是「我無法有」的。釋尊又曾說過：

見苦則不見於我，若見於我則不見苦。

從各方面看來，「我無法有」，可說是釋尊說法的基本方式。問題是在：「我無」，所無的是什麼樣的我？「法有」，是怎樣的有？假有或實有？

這在各家各派，雖作了種種的解釋，但「我無法有」，總是可以代表佛法與外道不共的特色。

二、命與身、我與世間、我與一切法，都是以「有情為中心」說到一切

這，應一說「我」的意義。印度當時一般人，都認為我是一種常恆、自在者。這裡的兩個主要命題，是「命與身一」，「命與身異」。命是生命，就是我；身是以根身為中心的一切能所和合的活動。簡單說，命與身就是我與五蘊（或六處）。有的外道，主張命與身是一，謂我就是法，法就是我，法自我活動的表現，佛教就叫它「即蘊計我」。另有外道，主張命與身異，在五蘊身心之外，別執一個形而上的我，就是所謂「離蘊計我」。自我的基本主張，不外這兩種。

因自我而執身命一異，雖是完全虛妄；但有情與身心，為一切中心，在佛法中是要建立的。

擴大的觀點，命與身，就是我與世間或我與宇宙的問題。⁽¹⁾我，不單是自己，而是一一有情。對有情而存在的，就是世間。⁽²⁾這「世間」，可以包括根身與境界；我則單是身心相續的生命。

⁽¹⁾如上面引的《雜含》二七三經，問「云何為我」，答覆時謂以六處為本的身心活動叫我。這樣，好像我的範圍比世間狹了些。⁽²⁾不過《雜阿含》二三〇經約六處來安立世間；第三七經又謂：「色（五蘊）無常苦變易法，是名世間世間法」，另約五蘊來安立世間法。以有情為本的蘊、處出發，以此安立我（有情），同時也以此安立法。這樣，我與世間畢竟是不相離而相等的了。⁽³⁾不但如此，即一切法，照《雜含》三二一經「眼及色……是名為一切法」的意義看來，也還是安立在（外有所對境界，內有身心活動的）有情中心上的，也是不能離開有情去談一切法的。

總之，命與身，我與世間，我與一切法，都是以有情為中心而說到一切。我們對佛法以有情為中心的意義，必須時時把握住，才能對後代的諍論，徹底了解。

三、「無常相續」的假名我，是有；「在因果相續之外」加執的我，則無

從有情因緣業果相續言，如佛說：我以天眼觀見某人生天，某人墮地獄；或

說過去頂生王就是我等等。不要以為佛說無我就無個性，須知在因果系統相續不斷的流變中，此彼生命之間，有其相對的獨立性。各個生命的特性，不但有，而且是被堅強的保留下來。這是因果相續，所謂「無常無恆變易之我」。

有如長江大河，其最後或匯歸到大海而無別，但在中流，確是保留著它的不同。一一有情也是同樣的，在因果相續流中，有其相對獨立的因果系。就在這意義上，安立各各有情的差別；也在這意義上，安立自作業自受報的理論。假使一概抹殺的否認它，則是毀壞世間。

所以，這無常相續的假名我，是可以有的（釋尊說的頂生王是我之我，就是這種我）；可是絕不容許在因果相續之外去另加執著。

四、我我所見，是自我見（薩迦耶見）的兩面

一切法，有情中心的一切，必須建立緣起的存在，可說假名我，法俱有。而從顛倒妄執去看，這我無法有，甚至我法皆無。

要知道，佛法處處說無我，所無的我，其意義與假名我是不同的。眾生在相續不斷的因果系中，執有一個自在的我；這我，向內執為自體，安立為自在者，就是我。對外，有自在者，必有所自在支配控制的，就是我所。我我所的煩惱根本是薩迦耶見；有薩迦耶見，必然就有內包的我與外延的我所兩方面的計執。所以佛說：薩迦耶見是生死的根本。

薩迦耶見使眾生下意識或本能的，自覺到自生命相續中有一常恆不變的自在者，這是我見。它不用分別推理來成立，就在日常生活中有意無意間存在著，總覺得好像應該有這麼一個自在者。有了我見，向外發展，就自然生起了我所見。這種我我所見，是自我見（薩迦耶見）的兩面。佛法無此，而對之建立起「我無法有」說。

五、「我見與我所見」的相對範圍

我見與我所見，可說完全沒有固定性的範圍。

（一）從大到小：我是形而上的，現實的一切身心世界是我所（離蘊我，命與身異）

先從大看到小，⁽⁻⁾⁽¹⁾ 眾生最初先覺到外在世間的名位、產業及家庭，是屬於「我所」有的；內在五蘊、六處和合的身心報體，是能有的「我」。如《雜阿含》第四五經云：

若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。

這以五蘊為我。⁽²⁾《雜阿含》三〇六經云：

如是說：我眼見色，……我意識法，……此等法名為人。

這以六處為我。他們都是以這身心綜合的生命體（蘊、處），是有其自在主宰性的。

⁽⁻⁾ 如果退一步覺察到肉體諸根的變壞不可靠，尤其是承認生死輪迴的人，肉體，

明明是隨著某一生命階段的結束而結束，不能說「我」，是限在這一生死的階段上「我所」有的軀殼；真正的「我」，該是屬於精神的受、想、行、識。《雜阿含》云：「心識轉於車」。這正是說只有精神心識，才是輪迴生死的主體——我。這樣，我是縮小一圈了。

^(三)若再退一步，還可以發現受、想、行、識這些精神活動，還是時時刻刻在客觀環境的壓迫下改變，不能自由，不夠常恆，不夠自在，不該就是我。於是又將我縮小，退出了五蘊，在現實的身心世界以外去建立一個形而上的我（離蘊我）；而現實身心世界，只是我所活動的舞台，我所支配、我所享受的對象，是我所而非我。

（二） 從小到大：我擴及一切，幾乎沒我所（即蘊我，命與身一）

又反轉來，從小看到大：⁽¹⁾先覺得「我」似乎與精神特別有關，「我」雖不就是一般的意識（意識是不自在的），但我總是屬於能邊的，與精神活動性質最相近。那麼，就應該是精神背後的本體，這本體應不會離開精神活動而存在。這樣，我從離蘊走進非色四蘊。

⁽²⁾再進一步，「我」不應該太空虛了，應是具體的，於是見這身心綜合體（五蘊）就是我的體相；這又進到即蘊我了。

⁽³⁾再推而至於覺得一切外境無不是我的具體的開顯表現；不說古來泛我、遍我的哲學，就是常人生活間也每每有這種意識的表露，如身外的名位財產被侮辱侵奪時，必控告之曰：「他侮辱我」，「他侵奪我」。這樣我又擴大到一切上，幾乎是沒有我所了。

（三） 「我與我所的相對變化」，與「身與命一」、「身與命異」的意義，完全相合

但這我我所，不管範圍誰大誰小，總是在自他相待的關係上安立的；⁽¹⁾擴大了，我可與身心或世界合一，包容了一切法；⁽²⁾縮小了，我可以退出身心世界一切萬有而單獨存在。我我所，遍及到一切的一切，這一切也就無往而不加以否定了。這與上面所說的「身與命一」、「身與命異」二見的意義，是完全相合的。這是「我」的兩點根本命題，只要認為有我，都不出這兩種看法，所以契經中說這二見是諸見（六十二見）的根本。

印證到^(一)宗教上，⁽¹⁾有的宗教家說：上帝是超越宇宙萬有而存在的。佛法看，上帝是「我」的擴大；那麼，這就是「命與身異」，「離蘊計我」。⁽²⁾另一類宗教家說：上帝是充滿一切的，現實的宇宙萬有，是上帝具體的表現；這是「命與身一」，「即蘊計我」了。^(二)這在哲學上，則叫做⁽¹⁾超越神論與⁽²⁾泛神論。

（四） 追根結柢說：一切邪見執著，都是建立在「我」執上（我我所見的根本，是薩迦耶見）

總之，這二見，是以我我所見為根本，演進即成我與世間，我與一切法。這自他、內外、能所的關係，或以為即，或以為離，便成為「身與命一」、「身與命異」的

二見，乃至於六十二見，一切邪見。

追根結柢說：^{〔-〕}^{〔1〕}一切邪見皆出自二見，^{〔2〕}二見是建立在自他、內外、能所對待關涉的我我所見上，^{〔3〕}我我所見的根本是執有常恆不變自在者的薩迦耶見。^{〔二〕}所以一切邪見執著，都是建立在「我」執上的。

六、我無法有：一切（我法）有，是緣起的存在；在這緣有上的一切（我法）妄執，
都是建立在我執上，都由無我而否定它

在這裡，我們應該認識：「我無法有」，確是佛法的根本義，釋尊確不曾開口就談一切法空。

一切執著（法執當然也在內），都是建立在我執的根本上的；「無我」，就可以無我所，就可以無一切執；不談法空，而一切法的常恆自在的實有性必然是冰消瓦解，不能存餘。那麼，這「法有」當然是別有意義了。

釋尊的教授重在無我，在這意義下，只要徹底體證無我，則不一定說法空，豈不同樣可以得到解脫生死的效果嗎？

所以，「我無法有」，可說我與法即表示兩種性質：一、因緣有，它存在於因緣和合的關係上，合著因果法則的必然性，所以說「法有」。二、妄執有，本來沒有，純由認識的妄執而存在；這有，就是我。本來無我，由於薩迦耶見的慣習力，在法上現起常恆實有的錯亂相，主觀地認定它是實有。若把薩迦耶見打破，我就根本沒有，所以說「我無」。

佛法中不問大小空有，共同都說有這因緣有與妄執有的兩方面。如唯識家的依他起與遍計執，中觀家的緣起有與自性有。這，都出自根本佛教「我無法有」的根本命題。

我無法有，在根本佛教的立場看，^{〔1〕}它是正確的指出一切有是緣起的存在；^{〔2〕}在這緣有上附增的一切妄執，^{〔A〕}都是建立在我執上，^{〔B〕}都可以而且必須由無我而否定它。

七、「我與法」是密切關連不可分割；流轉則「因我執法，緣法計我」；還滅則「我斷而後法寂，法空而後我息」

現在一論我與法的關係。從上面，已可知我法的關涉，一切以有情為中心。但我們每以為：既我是無而法可以有，我與法似乎是兩回事。其實，在佛法上，二者有著密切的關連，是不可分割的。

第一、^{〔1〕}從流轉面說，以我故有法：上文引過《雜含》五七經所說的：「凡夫於色見是我，若見我者是名為行」。執此色為我，即可由此執而使其流演相續下去；所以一切法都是存在於妄我上的。^{〔2〕}從還滅面說，我無則法滅：一切法存在於我的妄執上，假使我的妄執遣除了，如聲聞聖者證得「我生已盡，梵行已立，不受後有」的時候，抽去我執而得涅槃，法也是同樣的歸乎寂滅。

第二、⁽¹⁾從流轉面說，因法而計我：必須由身心和合的五蘊、六處法（乃至由蘊處所演繹的一切法）為計著的對象，我執才能夠生起。上文說過，「我不離於蘊」，離開了蘊、處諸法，無所著境，我我所見當然不會憑空生起（有法不必皆計我，如聖者見法而不計我；計執與否，全以薩迦耶見的有無而決定。但有我必定有法，卻是無異議的）。⁽²⁾還滅言之，法空我乃息；^(A)有學聖者，以智慧觀察我不可得，斷了我見，但我慢還是要生起；¹⁴必須要體驗到涅槃無相寂滅的境地，才能徹底斷我慢，證無學而不受後有。^{15(B)}《成實論》云：「灰聚不滅，樹想還生」。即是

¹⁴ (1) 印順導師《華雨集第二冊》p.41：

中道正行的修證，對一般根性來說，到底是難了一些。因為眾生無始以來，一直繫縛在「樂阿賴耶，欣阿賴耶，憙阿賴耶」中，成為眾生——人的特性。

⁽⁻⁾核心是自我，表現為^{(二)(1)}（情感的）「我我所愛」；⁽²⁾在知識開展中，成為「我我所見」；⁽³⁾而更根深抵固的，是（意志的）「我我所慢」。要做悟緣起無我，離見、愛、慢而究竟解脫，不能不說是「甚深」了。…〔下略〕…

(2) 印順導師《成佛之道》p.155～p.156：

佛攝諸煩惱，見愛慢無明。我我所攝故，死生永相續。

煩惱的三大分類，可說是專約欲界，尤其是約人類而說。如在色界與無色界，瞋恚就不會生起了。所以，「佛」在統「攝」一切眾生所有的「諸煩惱」中，又另有「見、愛、慢、無明」——四煩惱的分類。這是可從種種意義，作不同解說的。現在略說三義。

一、古德稱此為『四無記根』。並非嚴重的惡性，而卻是煩惱的，名為有覆無記。研討到微細的煩惱，這四者被發見出來。特別在大乘的唯識學中，這四煩惱，是被看作與第七識相應的煩惱。在沒有證真理，斷煩惱的聖者，這四煩惱是一直沒有離開過的，成為眾生煩惱的內在特性。

在這一解說中，稱為我癡，我見，我慢，我愛。本來沒有我（常住不變自在）的，看作有我，名我癡。由於自我的錯覺，因而執為確有的，名我見。由於執有自我，而對自我有妄自尊大感，名我慢。不但妄自尊大，而且愛戀此自我，名我愛。一切眾生自我中心的活動，就在這種內在的煩惱特性下開展起來。

二、在《阿含經》中，常見到這一系列的分類。拿人類來說：從煩惱而來的錯謬，可以分為二類：⁽¹⁾（一）、認識上的錯誤，名為見；這只要有正確而堅定的悟解，就可以改正過來的。⁽²⁾（二）、行動上的錯誤，稱為愛；這要把握正確的見地，在生活行為中，時時照顧，不斷磨練，才能改正過來。所以有的說：『知之匪艱，行之維艱』。⁽³⁾在從凡人聖時，斷了部分煩惱，但還沒有究竟，稱為『餘慢未盡』。慢是微細的自我感，及因此而引起的自我中心活動。如徹底斷盡了，就得到解脫。⁽⁴⁾不過，羅漢們的習氣還沒有淨，習氣就是最微細的無明——不染污無知。如能這也斷盡，那就真正究竟清淨了。

三、⁽⁻⁾癡——無明，為一切煩惱的總相。如由此而分別起來，^{(二)(1)}屬於知的謬誤，是見；⁽²⁾屬於情的謬誤，是愛；⁽³⁾屬於意志的謬誤，是慢。一切煩惱，總不外乎這些。

…〔下略〕…

¹⁵ 印順導師《空之探究》p.151：

『雜阿含經』中，長老比丘們告訴須深比丘，他們是阿羅漢，但不得四禪（『相應部』說不得五通）及無色定。須深覺得難以信解，佛告訴他說：「彼先知法住，後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」（25.006）。

這是說，阿羅漢有先後層次，也可說有二類。一、法住智知：緣起被稱為法性、法住，所以法住智是從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得解脫智：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。雖然沒有禪定，但煩惱已盡，生死已了。這是以慧得解脫，知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證。二、涅槃智知：生前就能現證涅槃的絕對超越（即大乘的證入空性，絕諸戲論；也類似一般所說的神秘經驗），名為得現法涅槃；在古代，

說：不能真見法不可得，我見還是要現起的。

總之，我與法，一是妄執存在的無，一是因緣和聚的有，無始來就相互交涉：^{〔一〕}

^{〔1〕}流轉則因我執法，緣法計我；^{〔2〕}還滅則我斷而後法寂，法空而後我息。^{〔二〕}^{〔1〕}
約緣起，則我法俱有，^{〔2〕}自性妄執，則我法俱無。

由於諸見以我為本，所以偏說「我無法有」。若一定在理論上把二者嚴格分開去說有說無，不一定合乎佛的本意！

八、引經總結：根本佛教雖以「我無法有」為基本論題；但在涅槃寂滅上，二者（我、法）是平等無有差別（皆空寂不可得）

現在引幾個經來總結一下。^{〔一〕}《雜阿含》二九七（大空）經云：

若有問言：彼誰老死？老死屬誰？彼則答言：我即老死，今老死屬我，老死是我所。言命即是身，或言命異身異，此則一義。……是名大空法經。在十二緣起中，老死代表了整個生命流。經文從我與老死的相關上問：是我即老死（命身一）？還是老死屬我（命身異）？以緣起說，不但老死之我沒有，即我之老死也不可得；於是離我我所見。後代很多學派，都引此經以證明佛說緣起法空。

^{〔二〕}^{〔1〕}又如一些經中常說：比丘得解脫涅槃時，外道問佛：涅槃了，「我」還去後世受生沒有？佛陀置之無記，因為根本就沒有「我」，還談什麼後世受生不受生！

^{〔2〕}可是，這意義也有放到色等蘊上明其生與不生皆不然的，如《雜阿含》九六二經謂：

如是等解脫比丘，生者不然，不生亦不然。

^{〔三〕}^{〔1〕}又有些經中說：聖弟子們入無餘依涅槃，魔王於其舍利中尋識，了不可得，終不見其往東西南北四維上下而去。^{〔2〕}同樣的，也可在色等蘊上說的。如《雜阿含》第九六二經說：

色已斷，已知，受、想、行、識已斷，已知，斷其根本，如截多羅樹頭，無復生分，於未來世永不復起；若至東方南西北方，是則不然。甚深廣大，無量無數，永滅。

^{〔四〕}又經中拿如木生火^{〔1〕}譬喻我，^{〔2〕}同時卻也反用以譬喻五蘊的寂滅無所從去。

^{〔五〕}從這各種經文看來，根本佛教雖以我無法有為基本論題，但在涅槃寂滅上，給予二者的看法是同樣的，平等平等，無有差別。

我空法有的問題，說到這裡為止，暫不作其他結論。

肆、《成佛之道》p.345 ~ p.347

被稱為得滅盡定的俱解脫（不過滅盡定，論師的異解紛紜）。這可能是二類阿羅漢，也可能是先後契入的層次。

印順導師《成佛之道》p.345~p.347：

次略說我空觀。我有二：一、補特伽羅我；二、薩迦耶我。補特伽羅，譯義為數取趣，是不斷在生死中受生的意思。無論是自己、別人、畜生，都有身心和合的個體，都可說有世俗假我的（受假）。但眾生不能悟解，總以為是實體性的眾生，在輪迴，就成為補特伽羅我執。

薩迦耶，是積聚的意思。在自己的身心和合中，生起自我的感覺，與我愛、我慢的特性相應，與他對立起來（名假）。這是根本沒有的妄執——薩迦耶見。對人，有補特伽羅我執；對自己，有補特伽羅我執，更有薩迦耶見的我執。

眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不曾考慮過。這到了宗教家，哲學家手裏，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。

但作為生命主體，輪迴實體的我，一定認為是實有的；這是與他對立而自成的，輪迴而我體不變的。實有（實）、自有（一）、常有（常），為自我內含的特性。這與執法有自性的自性，定義完全一樣。所以約法說無自性，約眾生說無我，其實是可通的。所以說為法無自性空，我無自性空；又說為法無我，人（補特伽羅）無我。

可是薩迦耶我執，又在這實、一、常的妄執上，進而說樂。覺得自身為獨立的，就覺得是自由自在的。從我（妄執）的本性說，我是樂的；從我所表現的作用說，是自我作主，由我支配（主宰，是我的定義）的權力意志。所以薩迦耶我，是以主宰欲而顯出他的特色。

不過，如通達無自性，通達實、一、常的我不可得，主宰的自在我，也就失卻存在的基石而遺除了。這些，是觀我空所必應了達的意義。