

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，但其實質方都一致認為「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。」¹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：「由於知我是彼境，故瑜伽師先破我。」²不過首先一定要了解，「由於知我是彼境」當中的「我」以及「故瑜伽師先破我」當中的「我」之差別性。³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認的「我」，也是確實存在的「自我」；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。⁴

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。」⁵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，愛想諸行皆非我，識識亦非是我故，略標非許蘊為我。」⁶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。⁷

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，所謂「唯見諸蘊」是指蘊為「自我」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。」⁸。但月稱覺得無法接受毘婆沙宗等宗派所承認的「自我見」道理，以及未透澈了解正法之現象。他批判存有此思想的

月稱針對「蘊為自我」之釋難

丹增南卓

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，愛想諸行皆非我，說識亦非是我故，略標非許蘊為我。⁹

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，當如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。故離離色等之貪著，極應正理。由餘經中如是說故，則前經略標非許諸蘊為我也。¹¹

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。¹²

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。」¹³。

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」¹⁴。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¹⁵。如月稱所云：

「非依非調非證者，由彼無故亦非聚。」¹⁶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。」¹⁷

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《入中論自釋》所說的：「爾時支聚應名車，以車與我相等故。」¹⁸，以及《入中論自釋》所說的：「經中云：『汝望惡見趣，於空行聚中，妄執我有有情，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。』」¹⁹

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、眼等六種所造，然彼二者非唯大種所聚。由此可知推知，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。」²⁰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。²¹。

上述雖然引用教證和論證，來說明唯蘊聚非自我，但還是會無可避免地提到「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，譬喻和所施設的義理要相合，因此，經中說「觀待諸蘊聚」時，雖字面上未直接提及「聚」字，實際際上，必須要有「聚」的含義，才能融通以及發揮出其譬喻之作用。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。²²

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。難道自我和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？再進一步來觀察勢一點詞，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緣，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。就如在《入中論》所說的：「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。」²³。

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，²⁴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。」²⁵，又說：「以薪與火理。說我與所取，及說瓶衣等²⁶。」²⁷皆如是。」²⁸，此證明蘊聚為自我之理是錯誤的觀念。就如月稱所提到：「取者取一不處理，業與作者亦應一。」²⁹。

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。」³⁰。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。此蘊既終復他蘊攝。別法合集因緣所生。」³¹，在《緣起經》中又有詳細解說：「以無明隨轉的補特伽羅，極界作諸福行。」³²。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³³，亦應如是破。」³⁴。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。」³⁵。

(下轉第 3 版)

感謝
諸位大德發心贊助
敬祝
福慧增長印順導師語錄
我時常說：「戒律與淨土，不應獨立成宗」。這如太虛大師說：「律為三乘共基，淨為三乘共庇」。

戒律是三乘共同的基礎，不論在家出家的學者，都離不開戒律。淨土為大小乘人所共仰共趨的理想界，如天台、賢首、唯識、三論以及禪宗，都可以修淨土行，宏揚淨土。這是佛教的共同傾向，決非一派人的事情。站在全體佛教的立場說，與專宏一端的看法，當然會多少不同。



(上接第 2 版)

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之中觀宗派，只跟唯識宗極為相符。³⁶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，及六入觸處，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。³⁷

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，以及唯六界聚集亦非自我。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聚集、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。³⁸

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。』」³⁹，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，當綠色等聲香味觸法六種可愛境時，所生起的六種喜愛；與綠色等聲香味觸法六種不可愛境時，所生起的六種愛受；以及，綠色等聲香味觸法六種中庸境時，所生起的六種捨受。⁴⁰

(下轉第 3 版)

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。⁴¹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。

當見證補特伽羅無我時，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，永斷自我執最希有。」⁴²，認為斷除常、一、自主之自我執，即可斷除開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。在入中論中提到：「見自室壁有蛇者，云此無象除他怖矣。」⁴³。

五、敘述斷自我執薩迦耶見

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。所差異，通常所斷可見見斷與修斷二種，然而毘婆沙宗認為「五見」⁴⁴，以及六根本煩惱中的「疑」，是證見疑即可斷除之故，所以五見、非見的疑僅為二斷中之見斷，剩下貪、瞋、癡、無明等非見都有見斷與修斷二種。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，故其所斷亦可見見斷和修斷。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，就不再接觸輪迴而生，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。」⁴⁶。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，若斷豈有涅槃之道。」⁴⁷另外，若說雖染污之無明是輪迴因，然薩迦耶見非為輪迴因，其理由是由所謂薩迦耶見，是依由教授任何宗義或聽聞導師見解而生起，所以未離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「我想雖苦得樂」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。⁴⁸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。」⁴⁹。

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。」⁵⁰。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。⁵¹

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，就谈不上「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，即自我與我所之所緣，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，四部宗派應該共許的，但所斷方面確實有所差異，通常所斷可見見斷與修斷二種，然而毘婆沙宗認為「五見」⁵²，以及六根本煩惱中的「疑」，是證見疑即可斷除之故，所以五見、非見的疑僅為二斷中之見斷，剩下貪、瞋、癡、無明等非見都有見斷與修斷二種。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，故其所斷亦可見見斷和修斷。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。

上述用各種邏輯破除「所破」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」⁵⁴，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，爾後才會執自我有自性。從色蘊來開始提及執著者的內涵，因而得知薩迦耶見如何生起。一般是由色蘊非自我而我執為自我，自我非俱自性色而我執為俱自性色，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具有薩迦耶見。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，色中無我我無色，當如四相通諸蘊，是為二十種我見。」⁵⁶，若再加上「自我」與「色蘊」執為自性異體⁵⁷，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。龍樹認為以此疑惑的起源，主要原因在於內道和外道宗派的，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，內道宗派確定了除了五蘊之外，無有我執的所緣可談。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，所以先緣五蘊中生起一蘊而生起執著，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，為了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發現證無我，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。」⁵⁸。

專 輯

肆、破「自我為實有」

正量部等宗派認為「由離諸蘊無我故」⁵⁹，此理論證明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，復是六識之所緣，亦是執所緣事。」⁶⁰

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「實有的色法與實有心之本質為異體或一體」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。」⁶¹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。」⁶²。

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。」⁶³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

（下轉第 4 版）