

《成唯識論》解讀（卷一·十一）

——破實我論（一）

初且非理，所以者何？執我常遍量同虛空，應不隨身受苦樂等。又常遍故應無動轉，如何隨身能造諸業？

論主在這裏開始逐一破斥以上三種執著實我的說法，先就三種說法各自內部的問題提出質疑。他指第一種說法並不合理，原因是，倘若認為我體恒常、遍滿、量同虛空，則不應能夠隨著各有情的身軀所到之處領受苦樂等。（按：數論和勝論認為自我是實體性的存在，是本有的存在。既是如此，其存在性就不依賴任何條件，故應恒常。而其存在狀態亦不應受任何其他因素影響，那如何能領受苦樂呢？假若領受了苦，就會變得痛苦、憂傷；若領受了樂，就會變成喜樂、滿足，這樣的轉變跟其原先以自我為實體性存在，能恒久常住的設定不相符。另外，苦樂只隨有情的身軀領受，身軀以外就不能領受苦樂。倘若自我遍滿於一切處，則不應只限於有情的身軀受苦樂。）

論主又指出，若言自我恒常而遍滿於一切處，則無動轉，那就不能隨身造種種活動。（按：恒常的我體不會轉變，遍滿即充實於一切處，再沒有空間，故不能動。不動不轉，如何能造出種種活動呢？）

又所執我，一切有情為同為異？若言同者，一作業時一切應作，一受果時一切應受，一得解脫時一切應解脫，便成大過。若言異者，諸有情我更相遍故體應相雜。又一作業一受果時，與一切我處無別，故應名一切所作所受。若謂作受各有所屬無斯過者，理亦不然，業果及身與諸我合，屬此非彼不應理故。一解脫時一切應解脫，所修證法一切我合故。

論主又提出質難，勝論、數論所說的我既然存在於眾多有情的身中，那眾多有情身中的自我是同一個自我，抑或是各自不同的自我呢？如果說是同一個自我，則某一有情作業時，即是這自我作業，就等同於一切有情一同作業；某一有情受果時，就一切有情一同受果；某一有情解脫時，應一切有情也一同解脫，這種說法便成了重大過失。倘若說有情各自具有不同的自我，但每一自我都是遍滿一切處，那麼眾多有情的自我就會互相重疊，各自體互相雜亂，這亦是大過失。由此引伸，由於一切自我處於同一處所，則某一有情自我的所作所受，就應是一切有

情的所作所受。即使辯解說，個別有情的作受只屬於該有情的自我，故無此過失。這亦不合理，因為每個有情的自我都遍滿一切處，即是說每一自我都遍滿於一切有情身上，故任何有情的作業受果以及身軀都與一切自我結合，因此，每一有情的業果均應屬於一切自我。故此，某一有情解脫時，一切有情應同時解脫，因為該有情的修習、證法同時屬於一切有情的自我。這樣的結果顯然並不合理，故此第一種說法不能成立。

中亦非理，所以者何？我體常住不應隨身而有舒卷，既有舒卷如橐籥風，應非常住。又我隨身應可分析，如何可執我體一耶，故彼所言如童豎戲。

論主指第二種說法亦不合理。自我若是常住，就不應隨著身量而變大或縮小，如橐籥風般卷舒。（按：橐籥風是用來為火爐打風的工具，能夠伸縮，將空氣壓入火爐中。所謂「常」，表示恒久持續；「住」表示無動轉。自我若為常住，就不應能改變形態或體量。）此外，自我若是充實於軀體中，就應可分析，可分析的，就不是整一的體，故論主指這種說法如同兒戲。（按：這說法認為自我的體充實於軀體中，由於軀體可分為頭、四肢、軀幹等各部分，故手中有部分我體，頭、腳、軀幹亦各具部分我體，則我體可分析為不同部分，這就不是整一的我體。）

後亦非理，所以者何？我量至小如一極微，如何能令大身遍動。若謂雖小而速巡身如旋火輪似遍動者，則所執我非一非常。諸有往來非常一故。

第三種說法認為自我的體量如一極微，體量和形態不會改變，亦不能分析為不同部分，這樣就避免了以上第二種說法的過失。然而，論主指出，細小如一極微，如何驅使全身活動呢？應該只有自我所處的位置才受其驅使而活動，軀體其餘部分就不能活動。倘若辯解說，自我高速巡行全身，如旋火輪般，雖然只有一點火，但在高速旋動時就像遍處有火，故能驅使全身活動。論主指出，所說的自我若能這樣巡行全身，就不應說是常一的自我，因為凡能往來活動的東西都非常一。（按：論主的說法可以因明論式作證明如下：

宗：對方所說的自我非常。

因：有往來故。

喻：若有往來，則非常一，如候鳥。

若非非常一（常一），則無有往來，如虛空。

這裏未有進一步解釋為何有往來則非常一，只是訴諸經驗的觀察。當時流行的因明學，當中比量的有效性就是基於經驗歸納。然而，這種推論方式只能顯示事物之往來與其常一性的經驗相關性（correlation），卻未能提出理論上的關係，例如因果關係（causality）。這是因明比量的一種限制。）

又所執我復有三種：一者即蘊，二者離蘊，三者與蘊非即非離。初即蘊我理且不然，我應如蘊，非常一故。又內諸色定非實我，如外諸色有質礙故。心心所法亦非實我，不恒相續待眾緣故。餘行餘色亦非實我，如虛空等非覺性故。

論主再從另一角度分析外道和小乘部派的自我的說法。若從自我與蘊的關係來說，自我亦有三種，一者即蘊我，表示自我的體即是蘊；二者離蘊我，表示自我的體跟蘊各自獨立；三者與蘊非即非離，即是說自我的體非與蘊同一，但亦不離蘊。第一種說法認為自我就是每個有情各自的軀體，這軀體由蘊，包括物質性的色法，以及精神性的心法組成。持這種觀念的包括婆羅門教的瑜伽派及一般世俗人。論主指出，若自我即是蘊，而現見蘊是可變，故非常；亦可分為色、心，以致更多部分，故非整一，則自我為非常非一，這跟他們認為自我是常一的觀念相違。此外，組成有情軀體的色法和心法都不是實我，其中軀體的色法跟身外的色法一樣是有質礙的，這不符合自我是無質礙的觀念。而心、心所等心法亦非實自我，因為心法有時停止，例如深沉睡眠、悶絕的時候，這跟自我應為恒常的觀念不一致。心法亦需待緣，需由六根緣對境才能起心法，這跟自我應為獨立自在的觀念相違。除了上述的色法和心法外，蘊還包括其餘精神性的東西，即是心不相應行法¹（按：關於心不相應行法，下文會詳細介紹），以及其他物質性而非質礙的東西，即無表色（avijñapti-rūpa）（按：關於無表色的意義，有著不同的說法，較普遍認為無表色即無表業，小乘有部認為，有情所作的身體動作是身表業，所發的聲音是語表業，這些身、語表業作出之後不會消失，而是以不被感知的方式存留在有情之中，這即是無表業。這些無表業是有情作業受報的依據。由於身表業、語表業都是色法，這些業作出之後，雖然以無表的方式存留，但仍是色法，

¹ 《述記》亦提到「外處」。以外道和小乘來說，這是指有情身外的精神性東西，例如勝論說的時、方、空等。由於這裏只涉及組成有情軀體的東西，目的是指出這些東西都非實自我，故身外的物質性或精神性的東西並非討論之列。

故稱為無表色。唯識宗稱之為法處所攝色，共有五種，包括極略色、極迥色、受所引色、遍計所起色、定所生色。其中受所引色即是受戒時引生的戒體。另外，唯識宗又將色分為三種，一是可見有對色，即是色境；二是不可見有對色，即聲、香、味、觸境；三是不可見無對色，即是無表色。當中「有對」表示有對礙。²) 論主指出，這些「餘行餘色」皆非實自我，因為它們如虛空般沒有覺性。(按：所謂「覺性」，即是覺知的能力，心和心所能覺知對境，故有覺性，心不相應行和無表色皆不能覺知對境，故非覺性。) 而實自我應是具有覺性的，故餘行餘色都不是實自我。蘊包括上述的色法、心法和其餘行、色，以上逐一指出了這些東西都非實自我，因此「即蘊我」已被否定。

² 詳見《新版仏教學辭典》，多屋頼俊等編，京都：法藏館，1996年，p.184。