

四宗要义讲记 合刊  
入中论讲记

免费赠阅  
辗转流通

四宗要义讲记 合刊  
入中论讲记

法尊法师讲述

1995年6月

普为出资及读诵受持  
辗转流通者回向偈曰

愿以此功德	消除宿现业
增长诸福慧	圆成胜善根
所有刀兵劫	及与饥馑等
悉皆尽灭除	人各习礼让
读诵受持人	辗转流通者
现眷咸安乐	先亡获超升
风雨常调顺	人民悉康宁
法界诸含识	同证无上道

**施资者：**台湾佛陀教育基金会  
浙江省三门县多宝讲寺

**倡印者：**浙江省佛教协会

**赠送处：**①浙江省佛教协会

地址：杭州市天竺路11路

邮编：310013 电话：(0571)7960335

②多宝讲寺经书赠送处

地址：浙江省三门县高枧

邮编：317102 电话：(0576)3117237

# 目 录

四宗要义讲记.....	1
叙说分.....	1
第一章 本书的来源.....	1
第二章 本书的内容和任务.....	2
第一节 从佛法跟非佛法差别的标准说到本书 的内容和任务.....	2
第二节 从佛法内部宗派分裂的主因说到本书 的内容和任务.....	10
正讲分.....	18
第三章 诸宗共同的基础（缘起）.....	18
第四章 各宗各派的所破（我）.....	19
第一节 总则.....	19
第二节 自续派以下即蕴立“我”的理由.....	20
第三节 诸宗建立二谛的标准和情况.....	23
第一目 有部.....	23
第二目 经部.....	25
第三目 唯识.....	26
第四目 中观.....	29
第五章 诸宗粗细的无我.....	43
第六章 诸宗各别的中道.....	51
第七章 总结和告诫.....	52
祝愿分.....	53

入中论讲记.....	55
前言.....	55
大乘所摄 .....	55
造论人介绍 .....	56
本论之组织 .....	57
正释颂文 .....	58
释归敬颂 .....	58
释十地诸颂 .....	60
第一菩提心欢喜地.....	60
第二菩提心离垢地.....	68
第三菩提心发光地.....	71
第四菩提心焰慧地.....	75
第五菩提心极难胜地.....	77
第六菩提心现前地.....	77
第七菩提心远行地.....	134
第八菩提心不动地.....	135
第九菩提心善慧地.....	137
第十菩提心法云地.....	137

# 四宗要义讲记

亲教师法尊译讲

弘 悲 记

一、小乘的有部和经部、大乘的唯识和中观，称为“四宗”。“四宗要义”一名，是译讲者给取的。按法尊亲教师于一九四九年三月在成都译出并讲第一次，同年六月在重庆汉藏教理院讲第二次，记成，名《四宗要义讲记》，全稿当时都呈讲者阅正过。二、我们认为：中国佛教至今还存在着严重的、历史性的毛病，即：思想和理论上的混沌性——分不清敌（外道）我（佛法）的界限，抓不住佛法的核心；行为上集体的浑浑噩噩，自私自利和个人的马马虎虎，得过且过；情意上的讨便宜，不实际和好高骛远等等。《四宗要义讲记》恰好针对这些毛病，起着启发性和战斗性的作用，所以将它发表。但是，宗派争执的剧烈，也是佛教徒最严重的缺点，如果因为读此而加深了自己无谓的成见，那是不合我们的愿望的。

弘悲 1951年8月15日

## 叙 说 分

### 第一章 本书的来源

《四宗要义》，摘译自土官呼图克图（八大呼图克图之一）的巨著《土官论》。土官，正名法日，乾隆时青海人。因他地位崇高，人尝有“掌印呼图克图”之称。据传：土官求学于三大寺之一的色惹寺时，常到寺后“朴布觉”茅蓬去学法，堪布（寺内

住持)不愜其行,一日当众宣称:谈到讲佛法,三大寺还不够专门吗!但有的人反到朴觉去,谁知那里干得连一滴水也没有呢!这话固然够讽刺了,但事实给了有力的反驳:一年冬天,土官当众立宗,所有问难者都遭到“拈舍契”(注一)的失败,而土官却连一个“嗒”(注二)也没有经过。于是土官说:我在朴觉干岩上就得到了这个!

《土官论》以三大段组成。前段述印度佛教宗派,中段述西藏佛教部别,末后一段也曾约略述及中国等处佛教的情形。这里摘译的《四宗要义》,即其关于印度佛教宗派之叙述者。

我们读其他的书籍,如《俱舍论》等,或者因为部帙繁广、智慧拣择力的不够,结果很难得到一种扼要的认识;或者纵能得个轮廓,但也不容易清澈地知其跟他宗的异同。即如《异部宗轮论》、《宗派源流》等关于部派的专书,因其叙述烦琐,也不可能给人以完整统一的知见。《四宗要义》,则专从基本上提示各宗派间“见”的异同,虽有不谈“行”、“果”等的短处,但在开显宗派见这方面说来,实在是一种扼要又扼要的宝典呢。

## 第二章 本书的内容和任务

### 第一节 从佛法跟非佛法差别的标准说到本书的内容和任务

佛教跟外道的不同,凡有三说:①主见论,即最古的主张,谓承认三法印的即佛教徒,反之即外道;②主信论,即阿底峡(注三)等主张皈依三宝的即佛教徒,否则即外道;③见信综合论,即既须皈依三宝,又要能正解三法印的才是佛教徒。

三法印,是楷别内、外道的标准,为了说明内、外道的“见”的不同,这里必须先把三法印说个大概:

第一个法印是:诸行无常。现在问:什末是“诸行”?怎样

叫“无常”？即：无常的“行”究竟是些什末？这所谓“诸”的范围究竟有多大？而这些这些个诸行又何以是“无常”的？问题为什么要这样提呢？因为我们如果不首先确定无常物的范围并进一步探讨它所以是无常的那种正因，那就哪怕我们终日说诸行、诸行，无常、无常，结果仍将跟古德讥刺六朝时讲“空”的空不出理由来、天台家讲“即”的即不出名堂来的所谓“鼠即”、“鸟空”的情形一样，是不会有有什么决定性的认识的。

通常说：“行”就是有为法。有为法是什末呢？不外色、心、心所、心不相应行。今试研究：色法、心法、心不相应行法，是不是都是无常的？在一般人的感觉中，从眼所见的一点粗色上说，或可觉为无常，若内身色、内心行和欲天、静虑、无色界等境界，则可能根本没有无常的感觉。就说我们学佛法的人吧，虽于内身、外色及心理活动或能稍觉无常，但对于上二界的情况（定境），除止于研究揣度之外，恐怕也不能真现无常于自心呢！至于心不相应行究竟是什么东西？我们尚不容易现于平常的感觉中，还说什么无常呢！这样，我们如果委实研究起来，除了对于粗显现象或事物，如塌房倒屋之类，可能发生粗显的无常感觉以外，对于细的事物和细的无常，都是不容易了解的。比方，我们用智慧分析占空间性的物体至于“极微”，分析有前后性的时间至于“刹那”，我们是否就能确知极微可坏，刹那不实？对于极微，小乘根本是以常住实有的观念处理它的。如沙婆多部说世界坏而极微不灭，它们散布在虚空中渡过“空劫”，到世界成的时候又由众生业力召聚得来还为各式具体活动的粗色。这个说法，一方面固以业力为主动，但事实上亦即确定了那具体现象的原素，仍为常住不灭的极微。复次：我们在研究经论时，得知事物有所谓“刹那无常”，即刹那刹那在变化。但刹那刹那变化云者，我们对于“刹那”的本身，是不是能亲切地、直接地感觉到呢？我的经验：似乎分析时间达于最短最短的刹那时，不



但不容易直接感觉到刹那为无常，而且反以它为常住不变！原因是：我们如果没有“刹那是实”的这一观念，则“某物在刹那刹那地变”的观念，似乎顿即消失而无持续下去的可能了！由此说来，极微与刹那皆实有，是不是在“诸行”中找出“不无常”的东西来了呢？在这种情形下，我们将何以透过诸行无常这一个法印呢？这是须要深刻研究的！

此外，我们还可以看：在印度诸家哲学中，是不是有主张如佛教所说一切诸行中的事没有不是无常的呢？据我所知，在印度哲学当中，任何一派都没有主张一切事物皆是无常的。例如胜论师的六句义——实、德、业、大有、同异、和合。第一实句包括的地、水、火、风、空、时、方、我、意九个东西，是一切事物的基本原素，皆是常住的。地、水、火、风，佛法也讲，但佛法皆入无常的“诸行”之列，因为这些都是色法，色法在佛法里极其粗显，是无常的，不成问题。其“空”，若是如小乘所说的虚空无为，则属“无为法”，自非无常，但若是佛法的空界或空一显色，则亦无常。“时”和“方”，乃心不相应行法，其为无常，亦即可知。“意”，设为佛法中心法，也是无常的。只有“我”这一法，佛教根本否认，则无所谓常或无常。由此看来，胜论师的实句九法，除“我”以外，其余八种佛法中都说是无常，而他们却主张都是常。

数论师立二十五谛——自性、大、我执、五唯（声、触、色、味、香）、五大（空、风、火、水、地）、五知根（眼、耳、鼻、舌、皮）、五作业根（口、手、足、小便、大便）、心平等根、我知者（神我）。其中除神我与自性外，余二十三种皆自性所生，虽是无常，但唯有转变而没有生灭。以与佛法相较，“自性”和“神我”，佛法根本否认。自性渐增的“大”，意近心不相应行的“得”，自然是可以灭坏的东西。“心平等根”若是心法，“我执”若是心法的作用，也是可灭坏的东西。“五唯”、“五

大”、“五知根”及“五作业根”都是色法，所以也都是可灭坏的。总之，在数论的二十五谛中，除了纯粹属于遍计所执性莫须有的东西（如神我、自性）外，其余诸谛如果是属于自然、社会上所有的，则依佛法说，就都是无常的、可毁坏的法；但他们说为不可灭坏，谓世间上无灭坏法。

胜论和数论是印度的代表哲学，他们所说的东西，纵是事实上有的，但多分都赋予常住不灭性。至于从他们派生出来的他种思想，也都承认世界上有常住不灭之法。又如以禅定的力量执四禅、四无色的境界为涅槃的，同时也就承认静虑、无色是常住的；若说是无常，除非不承认它们是涅槃境界。照这样说来，如果我们还浑然地说：不仅佛教说诸行无常，即世间一般哲学也照样说诸行无常，实为大错！并且，我们如果不细心地、深刻地研究，只是人云亦云地总相而说“诸行无常”，那就要像前面所说的一样，不但外道主张诸行中的事物仍有不无常的，即佛教徒自己的极微和刹那，又何尝不是常的呢！所以，我们要想透过诸行无常的法印，即对诸行无常这一为事物所尽有、为佛陀所尽知和尽说的规律，获得纯然无间的定解，就必须首先确定：那被称为无常的诸行，不单指现前眼见的粗色等相，实包括三界一切有为法，其中不管它是极乎其微的物质也好、最短最暂的刹那也好、高到四禅八定的超人境界也好，一切一切，无一不是无常的，可以灭坏的。

上面讲的是无常的“诸行”，现在来谈谈诸行为什么是“无常”的道理：知诸行皆无常的能知，有比量和现量两种。前者是藉理由构成的决定知解，没有理由就不会现起无常的观念。后者是直觉地亲证，不须任何理由，其现觉情况的单纯，简直无以复加。先说现量的：

例如：小乘证初果的时候——小乘见道，不由“性空”而以四谛。四谛各有四种行相，普通叫做四谛十六行相。四谛各有四

心，合名见道十六刹那。就中苦谛的四刹那为苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智。法忍、法智为缘切近的人生世界者，类忍、类智为缘高远的人生世界（色界、无色界）者。苦谛四种行相为无常、苦、空、无我。四刹那与四行相，非必一一相对。四行相为平时对苦谛所起的观，即平常可以“无常”观察苦谛；可以“苦”观察苦谛，也可以“空”或“无我”观察苦谛；由于平常这样各方面地对苦谛的观察，观察到真正证初果的时候，其四刹那随便缘四行相中哪一种都可以。这是说：四刹那是依着上、下界及自身力量而分的，它们任何之一都可以缘四行相，但在缘的时候，又不是把四行相一齐缘尽的。这个原则，于余三谛皆可适用。所以，实在地说：所谓见道十六刹那的四谛十六行相，实际上只有一谛和一个行相（各中随一），其余十二个行相（随应所余）固然也能缘到，但或是加行时的预观，或是见道后的重起，非必在见道中。这样，真见道不凭任何理由，如果真见道对于苦谛是以“无常”行相去亲证的，那就是诸行无常的现量。

诸行是无常的。如果用比量来知道这一规律，就全靠充分的理由。这理由，略有如下几种：

一、诸行现象暂有暂无故，所以是无常的。

二、暂性事物必从因缘生故，所以是无常的。用这个理由证明事物是无常的，最有力量。即：一切事物为什么是暂有暂无的？委细推之，“因缘”而已！一个事物所依赖的因缘，并不只是一件，必假众多的因缘，才有暂有暂无的现象；事物唯随许多因缘条件而有、而无，自己毫无主宰，所以是无常的。事物赖缘有、无的例子：如一眼识，或由二缘（十二处教）具备才生，谓“根”和“境”，否则不生；或由三缘（小乘）方有，谓眼根、色境和“等无间意”，否则不有；或由四缘（唯识宗），加眼识的“亲因种子”；或更尽理而谈，要由九缘（唯识）方生，即：一个人虽然具备了上述四种缘，但也不一定就有眼识生起，譬如睡

眠，须他唤起，故还须能够发动的“作意”；虽有发动，假若处在暗室里仍不明见，故须“光明”；虽有光明，如果根、境之间有东西障碍着，也不得生，故犹须“空”；其余尚须第八识为“根本依”和第七识为“染净依”。这个例子告诉我们：一切事物的有、无，完全依赖因缘的具、缺，而因缘是时时刻刻可具可缺的，因而事物也是时时刻刻可有可无的。所以我们要知道：由因缘显现的暂有暂无的一切事物，都必然是无常的、可毁坏的。

三、暂性事物刹那亦变故，所以是无常的。比方我们这个讲堂（注四）从建立到现在仅仅五年，我们就已发觉它旧了。但我们要问：这讲堂为什么会旧呢？它是什么时候旧的，昨天呢，还是今年？今天呢，还是昨天？又如一个人感觉他自己老了，他是什么时候老的，昨天呢，还是今天？今年呢，还是昨天？我们如果这样推究下去，就可知事物的长时间的、粗大的变，并不是偶然的，它们骨子下面，是每一刹那每一刹那都在变化着的；不过我们对那粗显、长时的变较易感觉，而于微细、短暂的变则不易觉知罢了。同时，“刹那”也绝不是实在的、不变的。所谓刹那，也仅仅是我们由大的、长时的变，推知到小的、短暂的变，而短到不能为我们的比量理智分析时，为了便于理智的确定与说明给起的一个假名。

四、经说暂性事物皆有四相故，所以是无常的。四相即生、住、异、灭，如《俱舍》等说。大乘如《中论》等只说三相。那是因为“住”颇含不变的倾向，遂故意并入了“异”相的缘故。一切有为事物，每一刹那都有生、异、灭三种状态，故知诸行是无常的。

五、因明上的“所作性故”也是成立无常最有力量和最普遍的理由。但是，第一、什么是“所作性”呢？“性”即性质或体质。如骂人是“劣根性”，意思说：他是个劣根的东西。“所作性”，意即：一切事物都是由众多因缘条件造作的体性，自己毫无单独存在、活动的力量；无论什么事物，它的全部体质只是因

缘作成的，离开许多一定的因缘关系，决无所谓事物这个东西。

第二、我们如果要发表无常的道理，对于所作性因，就当斟酌对方的立场而用。否则，如对声显论说“声是无常，所作性故”，因敌者主张内声非所作性，即触“不成”过。还有，如果要成立内声无常，因敌者立场的关系，即当缩其因性的范围而说：“勤勇无间所发性故”。勿以此因（所作性故）成立一切声音都是无常而自陷“不成”。总之：所作性实因缘生的易词。但观待敌论者的主张不同，为了符合“二”、“八”正因的规定，却应该根据实际情况适当地选用。

上述五因，若能善于运用（通常爱用一、二、四、五诸项），即：当注意它跟“后陈宗”的关系，随其所应必须相等或比“宗”更小。则理由既正确而充分，必能得出“诸行是无常”的结论来。

第二个法印是：诸法无我。同样地，我们应该问：哪些是诸法？为什么无我？诸行无常里，总还有极少部分可被外道承认，诸法无我的规律，就大不然了。因为在印度，无论九十六种外道或六十二见诸“断”、“常”外道以及跟佛同时的六派哲学，一切一切，没有一个不是主张有“我”的！至于未受宗派思想熏习的世间一般人，更是不会感到无我的！不信，你且去问一个人：你有“我”没有？他可以这样答复：没有我，有你！他或者更滑稽地说：你不是我，是狗！不过世间人对他观念上的“我”，不一定去考虑出一个什么样子来。而一般有宗派见解的外道，对于他们执著的“我”，考虑出来的名堂，那就可多了：①有说：“我”在身外，至大至遍，犹如虚空；或不大不遍；或有形体；或无形体；或是最自在而有分化作用之神。中国人在危难时，就喊：“天咧”！一般人也爱说：“天知道”！“天灭我”！这所谓的“天”，究竟是什么？谁晓得呢！大抵亦不外是此种我执的表现而已。②有说：“我”在身中，但不能说就是身子；否

则，割身一块，岂不就没有了“我”吗！故“我”是潜于身内的，它的体质，至极微小，犹如“极微”，至为灵活，犹如“闪电”。佛教中的一心论者，说人身如房子，眼、耳等六根如房子的六窗，而所谓六识，就等于活跃于六个窗口的猴，非真有六个识体。这跟外道所计的“我”——“潜转身中、作诸事业”（《成唯识论》）的意思恰好相似。③有说：“我”不就是身，又非身外，乃在身中，如第二执，所不同的，谓“我”随身小、大：孩提时随身小，成年时随身大，其量不定，随身卷舒。这些外道随自己的意乐并熏于宗派的邪见而思惟“我”状种种非一，如《成唯识论》等，应详一一！

这里，应该注意一个问题，即：凡主张有“我”的，并不是没有目的。就是：他们为了建立“作业”、“受果”的前、后世因果，所以主张有个常、一、自在之“我”。他们以为：如果无“我”，此身作业既死，将来谁受果呢？所以说，生死轮回的主体，一定是“我”。复次：凡承认有“我”的，目的都是在建立生死、作、受，而凡承认有生死事实的，也必承认有出离解脱。但他们说：生死轮回固以“我”为主，涅槃解脱，也必须有“我”才行。因此可以说：无“我”无生死！无“我”无解脱！还有，就连不承认生死、解脱的断灭论者，他们也仍然承认有个“现实的我”。由此可知：除佛教以外，真可说无一说“无我”者！

一切人都说有我，佛陀独说无我，并非故意标奇立异，实在是由于他亲证了没有“我”的真理而不得不如实地也应该如实地说出来罢了。佛陀所说的无我这一真理，是遍于一切法的，无论内身的、外器的、梵神的、理性化的、理型化的、观念化的、物质化的，一句话：凡是有为的、无为的各式各样的“我”，事实上都完全没有，所以说：“诸法”无我！这就是说：凡可以称为法的（事实上没有不可以称为法的），它就决没有“我”。故无我的范围不似无常那样只限于一切有为的法，而是遍于有为、无为任

何一法的。

诸法无我这项普遍的真理、更为世人和外道所不许，它不像诸行无常还可以被外人承认一部分。因此，我们要想对这一佛法的特质获得定见并用以判别内、外道的不同，是需要作最大的努力来深刻地研究和体会的。

第三个法印是：涅槃寂静。外道们或以曾所得定，或由今修所得宿命通忆知为曾得涅槃而今退失；或以四禅的活动现象为涅槃；或执四无色定忆为涅槃。佛陀特别针对这些说“涅槃寂静”法印，宣布他们所说的都不是涅槃。即：四静虑中前三静虑仍有喜、乐等的变异，第四静虑及四无色定虽似寂静，但仍有见、爱等烦恼，也非涅槃。一句话：凡是三界所摄的东西，都是动乱的，而真正的涅槃，则是完全寂静的，所以他们所说的涅槃，都不是涅槃。

这一个法印偏在对治一般主张有解脱即有宗教上的出离思想的人的错误见解，故对普通人，不易语此。

上来所讲三种法印，第三个内、外少净，第一个大部分也为外道所共许；最成问题的、内外道距离最远而争执最大的，乃是第二个诸法无我的法印。因此，四宗要义的内容专讲诸法无我，四宗要义的任务专门在启发学者对于诸法无我的正见，这是非常合理而且必要的。

## 第二节 从佛法内部宗派分裂的主因说到本书的内容和任务

佛教内部各宗派的分裂，其原因固多，例如：有因对于经中某一个颂文解释不同，即告分裂的；有因对于戒律中某一条小禁取舍不同，即成派净的。……但印度人的成见重、最固执，故“见”的各异，实是使宗派分裂的主要原因。

宗派的分裂，以“见”为主，见里面又以“无我见”为主。

所谓无我见，即否定我的见。因此见以“我”为所破（破即否定）对象，所以各宗无我见的差别，实即以各人所认定的必须破除的“我”的不同为起点。也就因此，我们要想明白各宗派的见解的歧异，就得首先知道各宗所无的“我”究竟是个什么样的我。

如果问：诸无我论者所无的“我”，事实上是有，还是无？  
答：没有。事实上既然没有，何须再破？一切外道和一般常人都在因缘性的事物上妄增益“我”，因而造业受苦，轮回无穷，故须破“我”，这样破我，即须探究：众生所计的我，究竟是什么样子。

抓出“我相”之后，才用理由说明“这样这样的状态”，不足为“我”。如果不首先把“我相”弄个明白，是绝不能破“我”的。比如：一个战士要射击敌人，必须首先知道什么方向有敌人，敌人是个什么样子，然后才可一如敌人的实际情况正确地射击他；要不然，万一射击到自己的人，那跟敌人有什么相干呢！因此，各宗在破“我”之先，都须究明“我”是个什么状态。

总相地说：所谓无我，又有“人无我”和“法无我”之分，因而所无之“我”也有“人我”与“法我”之分。通明人、法二无我，乃大乘的事。小乘不讲法无我，二十部中纵有一点“法假”思想的，也决非大乘的法无我。所以小乘虽然也说生死根本是“我执”，但他们说的我执，总是不出“萨迦耶见”的范围的。而萨迦耶见，又唯是“人我见”。因此，小乘对大乘所明的法我见根本不承认。他们以为：“法”，根本就是实有的，执之何妨！在这种情形之下，要说明各宗所破的我，就不得不分人我和法我来讲了。现在先讲贯通于大小乘的人我，其差异如下：

一、离蕴我。此为常人及外道所计。世间一般人有时身体被人打了，感觉到我痛，虽然好像是即以身体为我，但如说：



“此身坏了，我该怎么办呢？”这时所谓之“我”，显然又不是指这个身体了。不过一般人对于这个问题并不思考它，只是起着一个极其单纯的总概念吧了。因为平常人的观念中感觉的我，并不要有些什么条件，只冥然地感觉有个“当然的我”就是。至于有宗派思想的外道们，他们就特别用思想去考虑，还给“我”加上若干他们自己认为必不可少的条件了，如说：“我”是常住的、是单一的、是有支配作用即自在性的等。

这样的我，说它没有，凡是佛弟子尽都承认。但仅无此我的我，是否即佛所说“一切法无我”的我呢？答案中，只有正量部、犍子部是肯定的，其余各派都是否定的。又：对这样的我去执著，那能执的心就是我执，各派都承认。不过这种我执，是否就是那作为生死根本的俱生我执呢？其余各派都是否定的，正量、犍子部是肯定的。——虽然小乘各部皆无“俱生我执”和“分别我执”的名词而只有见所断、修所断之分。

二、不即、不离蕴我。此为正量部和犍子部所立。犍子部等虽然研究外道所计离蕴常、一、自在的我决定没有，但是，他们为了处理下面的困难，又不得不另立一我。困难是：经说：“如是我闻……。”佛也说：过去世中顶生大王如何如何，他就是我。世间人凡有言说，也多须说我，如说：我姓张，我是北京人，我从前做生意现在又务农，我还年青、我老了，我见、我闻，我要工作……。这样，佛经上所说的我，究竟指的是什么东西？世人口口声声都说有我，不说我，就几乎完全没有说话的立场，这我，又应当是什么？犍子部等遇着这个难题时，以为：在有情活动的事实上不能完全无我，若全无我，佛和世人为什么都说我呢？同时以为：这个我，当然也不是外道所计的离蕴我，更不应该说这个身体就是我，应该说，这我既不离身，又不即是身，但是实有的。这一不能离蕴独立，又不即是诸蕴而能支配诸蕴的我，即著名的“不可说我”。对这，除正量、犍子等五部以