《中觀根本慧論二十五》整理稿

雪歌仁波切講授 2007/10/22

聞法動機

每思及利益遍滿虛空如母有情，我就無論如何一定要獲得所有果位中最究竟、最圓滿無上、正等正覺的佛果珍貴寶。能引我趣入而獲此果的方便道路，即依「甚深」了空慧與「廣大」菩提心（以慈心、悲心為根本的菩提心）的學習與實修。聞思修《中觀根本慧論》，就是針對甚深了空慧的學習與實修，然而，在此之時，必須結合起世俗廣大道次第，雙運而行。這一點十分重要。

何謂「雙運」？相輔相成也。也因此，月稱菩薩解釋《中觀根本慧論》時，並非只以字面所展示的意義去解釋它（從字面看，講的是空性，但月稱菩薩並非只從空性的角度去詮釋），而是以與其相輔相成的廣大世俗道次第，共同結合，而寫了《入中論》。《入中論》是《中觀根本慧論》的解釋，而名為《入中論》是因為此論所趣入之處，即《中觀根本慧論》，而能趣入者，則為《入中論》。因此，所入為《中觀根本慧論》，能入則是《入中論》。《入中論》配合了世俗廣大道次第來解釋《中觀根本慧論》。從《入中論》註解的方式，我們可以了解到「相輔相成」的學習與實修，既重要也必要。因此，今天我們聞思修《中觀根本慧論》，就應如月稱菩薩所言，要配合「廣大道次第」來學，不應視之為單獨、個別的學習項目。二者應該是相輔相成、相互幫助的學習與實修。以此方式，努力實修，將能漸進地成就佛果。請以此動機，聽聞教法。

正講

甚深與廣大 雙運之道路

我們後代的學習者，根器已鈍。事實上，在佛陀時代，佛陀開示甚深空性教法（如般若經）時，弟子一聽聞，即刻能自動配合廣大道次第來實修。後代弟子，根器漸鈍，無法了解甚深道次第和廣大道次第，二者實相輔相成，能雙運而修的。因此當他們學習空性義的時候，自然會視之為個別的學習項目，沒有辦法去配合廣大道次第來實修。到了後代，就演變成必須另外解釋廣大道次第的內容。實際上，二者本來就是雙運、相互配合的教法。

果真明瞭空性的意義，對於出離心和菩提心的生起，有很大的幫助，不僅如此，它還能大大地協助我們了知自己的種姓。《解脫莊嚴寶》提到，於了空慧的協助下，可以知道自己內心裡面，存在著成佛的種姓！明白自己有成佛的種姓，就會熱切地追求佛果！而且，會知道自己一定能夠得到佛果！如此一來，熱切追求佛果的勇氣，才會生起，因為他知道自己一定能成佛。以上是以了悟空性為前提來談的。否則，根本不知道自己到底能不能成佛，卻想追求佛果，很容易會失望灰心。我們必須依靠了空慧，才能認識到自己有成佛的種姓。

了解空性義，有助於認識到自己有成佛的種姓；其次，在成佛的道路上，生起出離心與菩提心，都必定需要了空慧。上次談到過，了空慧於生起出離心和菩提心上都很有幫助。

菩提心的根本是大悲心。菩提心包含兩種欲求，一是欲利他，一是欲自利。欲利他的悲心之中，最深細的是無緣大悲，因此，能使大悲心力量強大的是證空慧。由此可知，欲利他上，於證空慧的輔助下，能使悲心產生最強大的力道；而欲自利上，不論是圓滿菩提的證成，或使得希求圓滿菩提之心能穩固、強力地生起，也都必須依於證空慧才能產生。因此，所謂的菩提心，有二種欲求，而這二種欲求，都與證空慧有關。亦即，證空慧，與廣大道次中的精華「菩提心」，有著非常密切的關係。事實上，此二者必須雙運的理由，也就在此。是故，明白此二者必須雙運而修，十分必要。

月稱菩薩是因為擔憂所化機「不知道此二者必須雙運」而寫了《入中論》。我們這些所化機，在學習空性之理，或學習《中觀根本慧論》時，都會認為空性與廣大道次第是不同的。可能會有這種危險。為了避免這種現象，月稱菩薩就寫了《入中論》。我們也是這個樣子。當我們學習《中觀根本慧論》時，應該盡力地與廣大道次結合。當思惟空性之時，最下限，要想到：我不應生起我愛執，不應受我執的控制，對於輪迴之法，我不應生起強大的耽著，透過這樣的方法，生起出離心、減少我愛執，增長愛他執。也應想著：思惟空性，能有種種的利益，例如能降低對於輪迴的耽著、增長出離心、使我愛執的力道減弱、增強愛他執力道。我們要想著：「我所趣入的道路，是這樣的。」最低限度來說，能帶著這樣的心，那就可以了。

對於空性的意義，了解的愈深入，對於廣大道次第的認識，就會愈廣大。中觀應成派，有其不共的四聖諦理論，因為四聖諦理論不共於下宗義者，故其出離心的見解，亦隨之不共。從自利的角度，以不共的四諦理論思惟下，由此而生的出離心，極為深奧。同理，以不共的四諦理論從利他角度思惟下，由此而生的悲心與菩提心，也是不共而廣大。出離心、悲心與菩提心之所以不同是因為前面的四諦理論基礎不同。因此應成派依著不共的四聖諦理論，而推理出不共的出離心、悲心與菩提心。不共，即表示「深奧、為他宗所無法觸及的深度」之意。

各宗派都談空性，然而，能將空性義詮釋到最極致深奧者，唯中觀應成派能之。因此，如果我們透過中觀應成派對空性義的說法去思惟空性義的話，就代表我們所思惟的，是空性義之中最深奧、最透徹的內容。此時，如果配合起廣大道次第，那麼，出離心與菩提心，也相對地會變成深奧而有力。以上是八大難處關鍵的第六項，即聲聞獨覺聖者必證悟法無我。總之，空性義愈是深邃，廣大道次第亦隨之深奧、強大起來。

要了解中觀應成派所主張的空性，必須透過《中觀根本慧論》及其他的經論去了解。主要是以《中觀根本慧論》為主，再加上其他與中觀有關的論典，要透過這些來了解。然而，想了解這些經論的話，如果你無法辨識出下宗義與中觀應成派之間最重要的不共關鍵，另一方面卻又想直接去了解中觀應成派的空性見解，很難！因此，能先清楚下宗義與應成派之間的差異，並且了解其差異之關鍵重點，這個動作很重要。之後，再進入應成派的空性見地，就容易學習了。

因此，我將說明中觀應成派與其他宗義之間的差異所在。再者，這些差異中，最重要的、比較難懂的，共有八個，所以說是「難處、重要的八個」。八大難處關鍵中，我們已講解了六項。第六項是「聲聞獨覺聖者必證悟法無我」，這部份已經講完了，接下來是第七項不共的難處關鍵「不共安立煩惱障與所知障」。

不共安立煩惱障與所知障

二種蓋障不共的安立，從何而來？這一項與「聲聞獨覺聖者必證悟法無我」相關。何謂「聲聞獨覺聖者必證悟法無我」？這句話是說：「想獲得解脫，

一定要斷除法我執。」聲聞獨覺聖者，既然已得解脫，就代表他們必定已將法我執斷除，而現證法無我。這裡所講的「法我執」，必須是應成派所主張的法我執。這句話的意思是：「下宗義所主張的法我執，當然一定要斷，這不用講。而下宗義所主張的補特伽羅我執，也是一定要斷的，這也不用講。」

因此，欲得解脫，必須斷除的就變成很多了。下宗義主張的煩惱障，全包括在應斷之列，而且還包括下宗義主張的所知障；此外，應成派主張的法我執，也都包括在內，全得一併斷除。當我們再加上應成派的法我執，然後說：「想要解脫，這些都得斷除！」時，此意謂著：「以上這些，都是獲得解脫的障礙，因此，這些統統算是「煩惱障」。如此一來，下宗義主張的所知障，全都成了煩惱障。」

下宗義者，根本不承許應成派主張的法我執是所應斷；但應成派認為，它是獲得解脫的障礙，它是讓我們心相續產生煩惱的製造者，它是煩惱。所以就把它算在煩惱障裡。如此，應成派將其主張的法我執，也算在煩惱障中，這樣煩惱障就變成好多了。這就是應成派對於「煩惱障」不共的主張。由於煩惱障的主張不同，應成派對於所知障的主張，亦不同於其他宗義。

下宗義所主張的煩惱障，是補特伽羅我執，這當然是煩惱障；下宗義認為是所知障的這個「法我執」，在這裡，也被視為煩惱障。下宗義的所知障，都被應成派歸類到煩惱障去了。那麼，應成派所主張的所知障，又是什麼呢？此為第七個不共的難處關鍵，即不共安立煩惱障與所知障。

下宗義之補特伽羅我執與法我執

為了把這個部份弄得更清楚，必須先概略地介紹下宗義的補特伽羅我執和法我執。

應成派的補特伽羅我執和法我執，並非是「非下宗義所主張的二種我執」，而是說「還有比下宗義所主張的二種我執，更深細的我執」。並不是說，下宗義所主張的法我執不是法我執，而是，還有比下宗義所主張的法我執來得更深細的法我執。關於這點，大家不要弄錯了。不要以為應成派是把下宗義的主張都拋掉，另外講一個新的。不是這樣的。應成派講的是：「還有比你們（下宗義）講的更細的法我執存在呢。」

下宗義所主張的補特伽羅我執和法我執，是什麼呢？

經部與有部，他們並不承許法我執。二種我執（補特伽羅我執和法我執）都會講的，是唯識宗以上！因此，接下來我們會概略地說明，唯識宗與自續派，對法我執的主張。

唯識之補特伽羅我執

先從補特伽羅我執談起。補特伽羅我執，分為粗細兩種，一是補特伽羅我常一自主，一是補特伽羅我獨立實質有。以上粗細二者，其所執取的對境，在「法」上也有會，不是完全只在補特伽羅上發生。例如，瓶子之上，執取「補特伽羅我常一自主是瓶子的受用者」，這樣，也是屬於補特伽羅我執。同樣的，瓶子之上，執取「補特伽羅我獨立實質有是瓶子的受用者」，這也是補特伽羅我執。

所謂的「補特伽羅我獨立實質有」的執取，在補特伽羅上，也會有這種執取。以程師姐為例子吧。在程師姐上面，執著程師姐為常一自主而成立的補特伽羅，此乃補特伽羅我執；或執著此補特伽羅為獨立實質有而成立的補特伽羅，這也是補特伽羅我執。此時，執取的對境，是補特伽羅。

瓶子之上，不會有「是獨立實質有而成立的補特伽羅」，也不會有「是常一自主而成立的補特伽羅」，而會有「是獨立實質有而成立的補特伽羅的受用物」的這種執取。這樣講的話，那就是補特伽羅我執了。

因此，執「獨立實質有而成立的補特伽羅」的執取，有二個，一個是在它的「基」（事）上，即在補特伽羅之上，執其為「獨立實質有而成立的補特伽羅」的執取；另一個，是在非補特伽羅的法上，執其受用者為「獨立實質有而成立的補特伽羅」的執取。二者都是補特伽羅我執。同樣的，執「常一自主而成立的補特伽羅」，也是這樣的。

所以，補特伽羅我執，有二：補特伽羅常一自主、補特伽羅獨立實質有。而這二者又各分為二：於補特伽羅（有境）上之執取和於境上之執取。

唯識之法我執

唯識宗的法我執，認為「所取的對境（所取）與能執取的心識（能取），二者為異質。」同樣的，它既可以在補特伽羅上去執取（就像剛才講的，它可以在程師姐上去執取。），也可以在瓶上去執取。若在程師姐上，執取「能取所取異質」，這就是法我執。所以說，在「有境」（補特伽羅）上，執取「能取所取異質」，這是法我執，而不是補特伽羅我執。同樣的，在境上，執取「能取所取異質」，這也是法我執。

仔細分析唯識宗的補特伽羅我執和法我執之後，或問：「二種我執，是不是由執取的基礎（執取的對境）來區分？」顯然不是。它們不是以所執取的對境、基礎來區分，而是看你在執取時，是怎麼執取的？它不會管你所執取的基（事）是補特伽羅還是法。

因此，唯識宗區分二種我執的方式是以「執取的方式」來區分。不論執著的基礎是補特伽羅也好，還是法也好，如果以「獨立實質有」的方式來執取它，就是補特伽羅我執；如果以「能取所取異質」的方式來執取對境，就是法我執。總之，不是以執取的基礎來區分二種我執，因此不論執著的基礎是什麼都沒有關係，重點是，執取此基礎的方式，才是決定補特伽羅我執或法我執的關鍵。

唯識宗認為，法上面，有補特伽羅我執；補特伽羅上面，也會產生法我執。學過《攝類學》的人，或許會問：「一切萬法上，有沒有補特伽羅無我？」唯識必答云：「有。」

如前所述，萬法上，有補特伽羅我執存在。一旦將補特伽羅我執的耽著境滅除，不就是個無此耽著境的細分的無我？！因此，萬法上，存在著補特伽羅無我。
同樣的，再問：「萬法上，有沒有法無我？」
答云：「當然有。」
因為，萬法上，有法我執存在。所以，沒有了法我執的「法無我」，也是存在的。遮破了法我執的耽著境之後的法無我，是存在的。滅除了「執萬法上

有一個我可以成立的執著」之耽著境，就是法無我。故萬法上，亦有法無我。總之，一切萬法上，既有補特伽羅無我，也有法無我。

唯識宗引《解深密經》說，一切萬法上都具有三種性相。它並沒有講是「境」還是「有境」，而是說「一切萬法上」。那麼，三性相中的「圓成實性」，談的是補特伽羅無我的圓成實？還是法無我的圓成實？是「法無我的圓成實」。一切法、每一法上，都各有三性相。所以，補特伽羅上，也有三性相，而其中的「圓成實性」指的是法無我。所以，在補特伽羅上，就應該要有法無我。

也許有人會疑惑：「補特伽羅上面，怎麼可以討論法無我？補特伽羅上，怎麼可能有法無我？」不用懷疑，有的。因為補特伽羅上，有法無我的圓成實性。

以上是唯識宗主張之補特伽羅我執和法我執。

自續之補特伽羅我執與法我執

現在討論的自續派，請大家先不要區分為瑜伽行中觀自續派或經部行中觀自續派。此二派主張不同，一個承許外義，另一則不然；現在不談是否承許外義，而是就他們所共同承許的法無我來講。要不然，對於「沒有外義」這一點，一個主張它是法無我，一個卻認為不是。因此我們先略去其差異點不談，主要重心放在他們共同承許的法無我，亦即「不需要依靠無害心向彼安立，僅僅由對境以其不共的成立方式而有，為空」。這一點，是所有的自續派都承許的，所以，就以這個為基礎，來說明自續派的主張。

唯識宗主張的補特伽羅我執，自續派也一模一樣地承許之；至於法我執，自續派則更深入地討論到法我執的定義是「不需要依靠無害心向彼安立，僅僅由對境以其不共的成立方式而有。」「不需要依靠無害心向彼安立，僅僅由對境以其不共的成立方式而有。」為空，即法無我。此乃自續各派共許之法我執與法無我定義。

而這個法我執，是不分補特伽羅或法的，因為在補特伽羅上會有法我執，在法上也會有。若在補特伽羅上，執「不需要依靠無害心向彼安立，僅僅由

對境以其不共的成立方式而有」，這種執著就是法我執；在法上，執「不需要依靠無害心向彼安立，僅僅由對境以其不共的成立方式而有」，亦是法我執。

以補特伽羅有境來說，再舉程師姐為例。若執著程師姐是「不需要依靠無害心向彼安立，僅僅由對境以其不共的成立方式而有。」這就是法我執；其次，從對境法上而言，如果認為瓶子是「不需要依靠無害心向彼安立，僅僅由對境以其不共的成立方式而有。」這種執著，也是法我執。總之，自續派的法我執，並不是以對象（補特伽羅或法）來區分。這麼長長一個句子，經常會用到。這個長長的句子，挺麻煩，不好解釋。不過，這個句子就是這麼長，沒辦法更短一些。

自續派承許的補特伽羅我執，仔細檢查發現它與唯識主張的補特伽羅我執（即執著「補特伽羅我常一自主」或「補特伽羅我獨立實質有」），完全相同。所以這部份就不再說了。執著補特伽羅我常一自主的執著，既可以發生在有境補特伽羅上，也可以發生在對境法上。執補特伽羅我獨立實質有的執著，亦復如是。

或問：「法上，會不會產生補特伽羅我執？」
答云：「會的。」

以瓶子為例。如前所述，瓶子本身上，會產生補特伽羅我執，即執著瓶子本身是一位獨立實質有的補特伽羅之受用物品。此執著只能列入補特伽羅我執，而非法我執。有境補特伽羅上，執著「不需要依靠無害心向彼安立，僅僅由對境以其不共的成立方式而有」，這種執著不是補特伽羅我執，而是法我執。雖然所執之處（基）為補特伽羅，但是，所執取的方式卻是「不需要依靠無害心向彼安立，僅僅由對境以其不共的成立方式而有」，那麼一來，它就成為法我執了。同樣的，若在瓶上，執著瓶子本身是一位獨立實質有的補特伽羅之受用物品時，雖然所執之處（基）是法，不過，這卻是補特伽羅我執。

所以，補特伽羅我執，並不是由其所執之處是補特伽羅或法來決定的。即使所執之處是法，但其執取的方式，不是以「不需要依靠無害心向彼安立，僅僅由對境以其不共的成立方式而有」的方式執取，而是比之粗品的「獨立

實質有的補特伽羅之受用物品」時，那麼，它就不是法我執，而是補特伽羅我執。因此，我們不看所執之處是補特伽羅還是法，而是以「執取的方式」來區分補特伽羅我執和法我執。

這種區分方式，同於唯識宗，都是以「執取的方式」來區分。自續派也是如此。自續派區分補特伽羅我執和法我執的方式，與唯識宗一樣。他們都不是以所執取的對象、基礎來區分二種我執，而是以「執取的方式」來做區分。

應成之補特伽羅我執

應成派並非全盤否定唯識與自續的主張。自續與唯識所主張的二種我執，應成派都同意，只不過，它們較粗品罷了。應成派說：「你們所主張的所應斷，都對，都是所應斷，可以的。但是，如果你們認為這就是最深細的所應斷，那就錯了。」

以唯識為例。唯識認為「煩惱障」就是補特伽羅我執，即執著能獨立實質有的補特伽羅我存在。唯識只講這一點。這並沒有錯。可是，如果認為這就是最細分的補特伽羅我執，那就錯了。同樣的，唯識宗認為法我執，是執著「無方分微塵堆積所形成的粗分的外義，可以成立。」就外義成立這一點，應成派也承許，不過，「無方分微塵堆積所形成的粗分的外義，可以成立。」應成並不承許，這一點，和唯識相同。但是，唯識進一步說，這就是最微細的法我執，是所知障。這下子，應成就不能苟同了。應成駁之：「非也。此執著，最多只能視為煩惱障而已，它還粗糙的很呢！不能算是所知障。」總之，對於「無方分微塵堆積所形成的粗分的外義，可以成立。」是所應斷，應成承許之，這沒錯。但是，若說它是所知障，且認為這是最細微的所應斷，那就錯了。它仍然算是煩惱障啊。

同理，自續派跟唯識宗一樣，在講到煩惱障時，他們也認為「執著能獨立實質有的補特伽羅我存在」是最細的煩惱障。應成派認為，自續在這裡，犯了與唯識相同的錯誤。事實上，還有很多比這更細的煩惱障，這些只是粗品的煩惱障而已。「不需要依靠無害心向彼安立，僅僅由對境以其不共的成立方式而有。」的執著，自續認為它是最細分的所知障。對此，應成說：「這是顛倒識，是所應斷，沒錯。但當你說它是所知障，就表示它是很細品的，這錯了。它只能算是煩惱障，而非最細分的所知障。」

應成派不只把它們（自續與唯識所認為的所知障）視為煩惱障，而且，在認定補特伽羅我執與法我執時，談的更深細。應成派辨識出更深細的二種我執後，也把這些更細的我執歸在煩惱障裡。應成派辨識出比唯識與自續更微細的二種我執，不只如此，還把它們通通歸到煩惱障而不是所知障裡。

應成之法我執

在內心想到「我我我…」之前，也就是，「我」尚未在心中顯現之前，自己的識蘊、色蘊等，色受想行識等五蘊任一，必須先在內心顯現，而後才會產生「我…」的想法。五蘊任一在內心出現時，我們會有「找，一定可以找得到。」、「五蘊是可以獲得得到的」感覺，我們會有「尋找施設義可以找得到」的執取。然而，這種心是錯誤的。

不過，下宗義並不認為這種心有錯。他們認為，施設義是可以找得到的，所以這種執取並沒有錯。然而，應成派卻認為，**五蘊最開始在心中顯現時，我們有那種「五蘊是可以抓住、獲得、可執持」的感覺，這是錯的**！就像這點錯了一樣，我們接著會想到的「我」，就被那一開始的錯誤影響，也認為「我」是施設義可以找得到的。我們會去執取這樣一個「**尋找的話，可以找得到的『我』。**」這又錯了！對於這二個錯誤，應成派稱**前者**為「法我執」，**後者**（我，在施設義可以尋找得到。）是「補特伽羅我執」。自續派以下，對於後者，都不認為是補特伽羅我執，他們相信，這種心是可靠的、真實的，並沒有錯誤，因為施設義是可以找得到的。

由此可見，應成派所主張的補特伽羅我執與法我執，是不一樣的。但是，下宗義根本不認同應成的看法。下宗義者說：「『尋找卻找不到』，就是個「無」！變成「無法以量識成立」了啊！」應成解釋云：「『尋找卻找得到』與『以量識成立』，此二者有差別喔。」應成認為，「以量識成立」的意思是，境上的「唯於名言上有」這個部份，能以量識找到。此外，「以量識成立」與「施設義找得到」，是不一樣的，是有差別的。所謂的某境「以量識成立」，指的是，唯於名言上有的這個部分，能以量識找得到。所謂「以量識成立」的解釋程度，就只有這樣而已，不能更多。

自續以下，不知如何區分此二者（以量識成立、施設義找得到）。當量識找到境時，自續以下的認知超過了「唯名言」的程度，而把它解釋為「施設義找得到」。所以，他們無法明白二者之間的差別。然而，應成派卻可以把二者的不同，區分開來。應成說，在「施設義找得到」之上，我們的心續墮入一邊，因而生起耽著。因為有生起耽著的過失，接著，貪瞋就會生起。因為「施設義找得到」會讓貪瞋生起的緣故，是貪瞋生起的因，所以，應歸類到「煩惱障」裡去。這也是為什麼下宗義所主張的補特伽羅我執與法我執，都被應成派歸類到煩惱障去了。

如此一來，「於五蘊上，執其『施設義找得到』的執取」，使得「依於五蘊而安立的『我』之上，執其『施設義找得到』的執取。」產生。後者，乃「補特伽羅我執」，即執取「依於五蘊而安立的我之上，執其『施設義找得到』。」 要消除補特伽羅我執，就只有先消除「於五蘊上，執其『施設義找得到』的執取。」，否則沒辦法斷除補特伽羅我執。這是因為，後者乃依於前者而生起。因此，要滅除補特伽羅我執，就必須先滅除法我執不可！那麼，補特伽羅我執既然屬於煩惱障，法我執當然也就屬於煩惱障了。這就是為什麼應成派說，正因為補特伽羅我執屬於煩惱障，所以法我執也應該是煩惱障的理由所在。

但是，下宗義認為補特伽羅我執屬於煩惱障的理由，跟法我執也屬煩惱障這一點，沒有關係。應成不以為然：「怎麼會沒有關係？很有關係啊。因為，一個有，另一個就一定會有。一旦執取『於五蘊上，施設義找得到。』那麼，就一定會執取『依於五蘊而安立的我，施設義找得到。』。」想滅除後者，就一定要先斷除前者才行。二者，非常有關係！因此，在應成派的見解裡，補特伽羅我執與法我執之間，有著如此密切的關係。因此，補特伽羅我執屬於煩惱障的話，法我執，肯定也是煩惱障！

下宗義認為，補特伽羅我執與法我執之間，沒有這層關係。為什麼會無關？因為，他們界定補特伽羅的方式，非常粗，不同於應成派之細。應成派辨認補特伽羅我執時，非常深細，而且，當他們辨識補特伽羅之「因」時，應成派發現它與蘊體之間的關係，非常緊密。亦即，與執「於五蘊上，施設義找得到。」的執取，非常有關係。換言之，補特伽羅我執與法我執，關係密切。所以，二者都是煩惱障。這是應成派不同於其他宗義的看法，此其一。

其二。當我們去檢查：「於五蘊上，執『施設義找得到』的執取」與「依於五蘊而安立的我之上，執『施設義找得到』的執取」，二者的不同之處，只在於執取的基（事）有不同而已，至於執取的方式上，則完全一樣。執取的基，一個是蘊體，一個是我，只是這樣的差別而已！其他的，如執取的方式，則完全一致。因為執取的方式相同，所以，應成派認為，補特伽羅我執與法我執，是以「執取的基」來區分的，而不能由「執取的方式」來區分二種我執的差別。

剛才我們講的，唯識與自續派認為，區分補特伽羅我執與法我執的差別，與「執取的基」無關，而是與「執取的方式」有關。現在，應成派講的卻是，二種我執的執取方式完全一樣（法我執，是執取「施設義找得到」，補特伽羅我執，也是執取「施設義找得到」。）其差別只在於「執取的基」這一點不同而已。因此，應成派認為，補特伽羅我執與法我執，二者是以「所緣」或「執取的基」上去區分的。

於五蘊上或補特伽羅我上，執其「施設義找得到」的執著本身，是一種顛倒識。只要是顛倒識，就是一種耽著、一種偏頗，心識本身的認知，會落入一種偏頗。應成派主張，於萬法上，認為施設義可以得到的執著，也是一種偏頗，它不符合實際的情況、不符合實相，是一種最微細的無明。應成派認為，再也沒有比之更細分的無明存在了。它就是最微細的無明，屬煩惱障。

連最細微的無明，都算煩惱障，那麼，有沒有「屬於所知障的無明」呢？沒有！因為，如果要說有「屬於所知障的無明」，那就要有一個比最微細的無明還更微細的無明才行。沒有的！因此，沒有一種心識可以被稱為是所知障，也就是說，因為所知障裡面沒有無明，因此，所知障裡面沒有心識。沒有那種「既是所知障，也是心識。」的情形。

換言之，在心識中，最微細的所應斷，已被歸類到煩惱障了。無明中最微細的，都被歸類到煩惱障裡去。而心識中，最根本的所應斷，就是無明。在心識中，最微細的所應斷（屬於所應斷的心識之中）或最微細的無明，都被歸到煩惱障，所以，屬於所應斷的心識之中，沒有所知障。簡單來講，就是「屬於所知障的『心識』，沒有！」

那麼，所知障要如何安立？如此一來，應成派也就不得不安立其「不共的所知障」了。