

# 佛教的根本真理——「無我」

中觀哲學的基本立場之一——《中論》觀法品第一至第四頌講記

萬金川 主講

編輯組 整理

龍樹不再如其阿毘達磨的前輩一般，只是專注於存有論的分析來證立「無我」，他採取了包括「無我」的實踐面在內的其他方式來講論「無我」，從而一掃阿毘達磨學究式的繁瑣學風，乾淨俐落地彰顯了佛陀的「無我」之教。

## 《中論》觀法品——龍樹對佛教基本教理的見解

在《中論》一書裡，第十八品是相當特殊的一品，在該品簡短的十二首偈頌裡，龍樹以頗為罕見的手法鋪陳出了佛陀的「無我」之教，並講述了「無我」的澈見與流轉的還滅，由是而交待了「見真實而得解脫」的重大課題。在《中論》的其他篇章裡，龍樹通常給人的印象都是



「但破不立」，而甚少談及他個人的哲學觀點，以及他對佛教基本教理的看法，只有在第十八品裡，可說是相當正面地陳述了他對佛教基本教理的態度與見解。

### 觀法品第十八

|       |       |       |       |        |
|-------|-------|-------|-------|--------|
| 若我是五陰 | 我即為生滅 | 若我異五陰 | 則非五陰相 | (第一頌)  |
| 若無有我者 | 何得有我所 | 滅我我所故 | 名得無我智 | (第二頌)  |
| 得無我智者 | 是則名實觀 | 得無我智者 | 是人為希有 | (第三頌)  |
| 內外我我所 | 盡滅無有故 | 諸受即為滅 | 受滅則身滅 | (第四頌)  |
| 業煩惱滅故 | 名之為解脫 | 業煩惱非實 | 入空戲論滅 | (第五頌)  |
| 諸佛或說我 | 或說於無我 | 諸法實相中 | 無我無非我 | (第六頌)  |
| 諸法實相者 | 心行言語斷 | 無生亦無滅 | 寂滅如涅槃 | (第七頌)  |
| 一切實非實 | 亦實亦非實 | 非實非非實 | 是名諸佛法 | (第八頌)  |
| 自知不隨他 | 寂滅無戲論 | 無異無分別 | 是則名實相 | (第九頌)  |
| 若法從緣生 | 不即不異因 | 是故名實相 | 不斷亦不常 | (第十頌)  |
| 不一亦不異 | 不常亦不斷 | 是名諸世尊 | 教化甘露味 | (第十一頌) |
| 若佛不出世 | 佛法已滅盡 | 諸辟支佛智 | 從於遠離生 | (第十二頌) |

在這十二首詩頌裡，龍樹討論了佛教義理裡的一些重大問題，此中第一到第四頌是論述佛教的根本真理——「無我」，而第五、七、九頌則談到了空性、法性與實相的問題，第六與第八兩頌則以「四句」的形式討論了佛陀說法的權實問題，第十與第十一兩頌表明了他的緣起觀，而第十二頌則流露了他對真理永恆性的肯定。

## 佛教論述的核心——「無我」

從阿含以降而至於阿毘達磨時代，「無我」的問題都是佛教論述的核心，在第一至第四頌裡，龍樹提出了中觀學派相當獨特的無我論。這種無我論的特殊之處何在？這便需要比對一下從阿含而至阿毘達磨時代的無我論，在了解了他們無我論的形態之後，我們就可以清楚地見到中觀學派無我論的特色。

### 〔阿含經——透過五蘊消解自我〕

阿含經裡最常看到的無我論形式是透過五蘊來消解自我，這也就是所謂「五蘊無我說」，在這種說法之下，認為人的存在是由五種成素所構成的，而所謂「自我」不過是對這個成素聚合體的一種稱呼罷了，其實在這些成素之中，並沒有任何一個夠資格稱得上是具有「常、一、自



在、主宰」之義的「自我」，色蘊若是「自我」，則「自我」當該不會令自身罹病而受苦，但事實上，色會衰而人會老，我們根本無從支配自己色身的變化，而識蘊也不可能是「自我」，因為每天的念頭起伏不定，昨天的想法和今天的判斷有時往往是天淵之別，此中何來「常」之可言，又何有「主宰」之義可說？而其他的受、想、行蘊亦復如是。以上便是阿含時代裡最為常見的無我論形式。

### 〔阿毘達磨佛教——五位七十五法中無「自我」〕

到了阿毘達磨時代，這種「五蘊無我說」有了更為精緻的發展，他們對「存在」（法）展開了更為細密的範疇化分類，而建立了所謂「五位七十五法」的存在範疇表，像原初的色蘊此時便被歸為色法一類，而細分為十一種成素，如此一來，由色法而無為法的五大範疇總合起來一共有七十五種成素，而它們便是結構具有剎那滅性的世間萬法的基本成素，雖然世間萬法是如幻一般的假名有，但是這些基本成素卻是「三世實有，法體恆存」的，可是在這些真實存在的七十五種成素裡，並沒有「自我」這個名目，由於「自我」在存在範疇表裡被剔除了，他們便由是而證成了所謂的「諸法無我」。

從阿含經裡常見的五蘊無我說而到五位七十五法的無我說，這兩種形式的無我說都有一個共同的特色，那就是從「法」的分析著手來建立「無我」。

在阿毘達磨佛教裡，當他們把所有存在的事物加以分析之後，「存在」便被區分為「勝義有」與「世俗有」兩大類，七十五個常一不變而具有自性的基本成素乃是「勝義有」，也就是第一義的存在，而由這些成素組構成的東西，便不具第一義的存在性格，只能歸為「世俗有」一類。因此，所謂「自我」，由於乃是色心等要素聚合而成的存在，所以這個聚合體並不具備第一義的存在性，而只能稱為「世俗有」。

我們要知道，說一切有部之所以建立五位七十五法的存在範疇表，其主要目的並不是基於存有論上的興趣，而是為了要論證「自我」的不存在。雖然在表面上他們達到了「諸法無我」的結論，但在此同時，他們卻認可了色、心等五大範疇的七十五種「法」的存在，有部的哲學經常被稱為是一種「多元的實在論」，其原因即在於此。

「法」的分析從阿含以來便已經開始著手了，及至阿毘達磨佛教時代，這種分析可以說已經到了非常繁瑣的地步，那已不是一般人能夠輕易進入的了，它已經成為了一套極其繁瑣的經院哲學，而只有優秀的學問僧才能夠從容其間，如此一來，無形之中，便使得一般人難以親近佛陀的「無我」之教，而對「無我」的理解就變成了少數人的特權。

### 〔龍樹——「一切法空」彰顯佛陀「無我」之教〕

隨著波瀾壯闊的大乘運動的展開，般若經所標榜的「一切法空」的哲學，逐漸取代了阿毘



達磨式的諸法無我論，而成為新思潮風起雲湧的法幢。受到此一新思潮洗禮的龍樹，一方面便以「一切法空」的經教為中心，而結合了佛陀的緣起思想，並且從對阿毘達磨教學裡的「法有」思想的批判著手，而開展出了他獨樹一幟的「緣起性空」的哲學。在「無我」的論證方面，龍樹不再如其阿毘達磨的前輩一般，只是專注於存有論的分析來證立「無我」，他採取了包括「無我」的實踐面在內的其他方式來講論「無我」，從而一掃阿毘達磨學究式的繁瑣學風，乾淨俐落地彰顯了佛陀的「無我」之教。

在阿含經裡，「無我」的講論大部分都是透過「五蘊無我」而立說的，這種方式日後為阿毘達磨論者所發揚光大。然而，佛陀的「無我」之教也不盡然都是採取這種理論上的分解路數，有時在「無我」的實踐，也就是所謂「無我行」的方面，佛陀也有一些深具啟發性的說法在經中不斷出現，例如在漢譯《中阿含經》裡著名的〈有賢善一夜偈〉：

慎莫念過去，亦勿願未來；過去事已滅，未來復未至。現在所有法，彼亦當為思；念無有堅強，慧者覺如是。若學聖人行，孰知愁於死，我要不會彼，大苦災患終。如是行精勤，晝夜無懈怠。

便描繪出了「無我行」的具體景象，若能了悟過去、現在與未來的一切法皆不可得，而時時精進，便能解脫自在而不受任何煩惱的繫縛，這即是「無我」的親證。

可惜後繼的阿毘達磨論者，往往輕忽了這些含有深意的佛陀話語，未能就此而深入世尊的

「無我」之教，而在析法上用功。然而龍樹卻並未從析法入手來證成「無我」，這一方面固然是因於析法式的無我論，在阿毘達磨時代已達至其理論極限而窘態難掩；另一方面則或有可能受到了般若經裡「無我行」的菩薩道思想影響，而使他能從「無我」的實踐面來論究佛陀的「無我」之義。

## 第一頌——若我是五陰 我即為生滅 若我異五陰 則非五陰相

〔「我」的定義是「常住不滅、單一、具有主宰或支配的能力」〕

第一頌：「若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。」頌文裡「我」之一詞的梵文原語是 ātman，關於此語的詞源，學者之間的見解並不一致，而其中最為流行的一種說法，是認為它是派生自表「呼吸」之意的詞根 *ā*，或許是基於呼吸乃是生命最為具體的表徵，而使得 ātman 一詞獲有「生氣」或「靈魂」的意思。

此處所謂「靈魂」，是指那個成為我們個體存在之中的根本核心，它被認為是一種不會隨著我們個體存在的變化而變化的精神體。由於在語法學上，ātman 一詞的單數形可作為反身代名



詞來使用，而相當於 self 的意思，所以在漢譯佛典裡，這個語詞經常被

譯為「我」。然而單看這個譯

名，我們是很難在

它的字面意思

上，窺見這個語

詞所代表的概念

內容，佛典裡對

這個近似靈魂的概念，

往往是透過了諸如「常住不

滅、單一、具有主宰或支配的能力」

等等意思來定義它。佛陀的「無我」之教就是不承認在人的個體生命之中，有著這一類具有

「常、一、主宰」等性質的「自我」存在。

到底在人的個體生命裡有沒有這種具有「常、一、主宰」之義的「自我」或「靈魂」存在呢？在阿含經裡，佛陀往往交叉地運用了「依因待緣而生起的東西，是處於變動不居的無常狀態」，以及「個體生命乃是五蘊和合而成的聚合體」這兩種觀點，來說明他對個體生命的存有論



（繪圖：陳秋松）



基礎所作的省察，此一省察的結果就是否定了在我們個體生命之中，可以有任何具有「常、一、主宰」之義的東西存在。在第一頌裡，龍樹並沒有採取剝蕉式的分析手法，來進行個體生命存有論基礎的考察，而是採取了假言命題的方式，來逼使那些主張「自我」(ātman) 乃是個體生命的存有論基礎的對論者，陷於邏輯上的兩難。

### 「具「常、一、主宰」之義的「我」不可能存在」

龍樹在第一頌裡的思考是這樣子的：「自我」這個概念，是以「常、一、主宰」之義為其內容，這個概念所指涉的存在，在體性上與個體生命之間有何關係？龍樹以為其間的關係不外乎是「同一」與「別異」，也就是說，它要不就是在體性上和個體生命完全相同——「即蘊是我」；不然就是與個體生命在體性上截然有別，毫無相同之處——「離蘊有我」。接著龍樹便以兩個假言命題，來考察這兩種可能性。

首先是假定二者具有同一的關係，然而，如此一來，「自我」便應當與個體生命（亦即五蘊的聚合體）具有相同的體性，可是這個由五蘊複合而成的個體生命，在體性上是處於無常的狀態，它會因變化而出現生滅的現象，因此除非論敵願意接受這種複合性而具有生滅現象的個體生命為「自我」，而這便表示論敵必須放棄「自我是恆常不變、非複合性的單一體」的主張，否則便必須承認「自我」一詞所指涉的對象，絕對不可能是五蘊複合而成的個體生命。



既然「自我」一詞所指涉的對象與五蘊複合而成的個體生命，在存存論上絕對不可能是相同的東西，因而把具有生滅現象的五蘊複合體，視為擁有「常、一、主宰」等特質的「自我」，不但糊塗而且這種錯誤其實便是「我執」的根本來源。那麼，如果說「自我」在體性上是與五蘊複合體截然不同的「存在」，如此一來，它自然就不會具有生滅的特質，而可以維持其所謂「常、一、主宰」的意思。

然而問題是具有這種特質的「存在」，我們如何確知其有？在我們認識所及的範圍裡，所有的「存在」都具有生滅變化的特質，而「自我」由於具有所謂「常、一、主宰」等等的性質，但這些性質卻都是我們在認識所及的範圍裡認識不到的，既然「自我」的特徵屬性無法被認識到，我們又如何知道有「自我」的存在？況且把一個其存在與否尚在未定之天的東西，當成是一個可以左右現實個體生命的支配者，並且還認為它是恆常不滅的，這種想法就好比科幻小說裡的智慧機器人，總認為自己雙親健在，只是找不到他們而已。

## 第二頌——若無有我者 何得有我所 滅我所故 名得無我智

## 「我所」存在，故「我」存在？」

龍樹在第一頌裡，便是如此乾淨俐落地藉由邏輯上的兩個假言命題，來證成「即蘊是我」在存有論上的不可能性，以及「離蘊有我」在認識論上的不可知性。

接著在第二頌裡龍樹設想

論敵可能會藉由「我所」

的存在來證明「我」的存

在，這也就是說如果由五蘊

複合而成的個體生命是存在

的，而它即是「我所」

（亦即為「自我」所

有），那麼這個所有物

應當有個主人，而這個

主人即是「自我」。

針對論敵這種論證，

龍樹回答說——在「即蘊無



（繪圖：陳秋松）



我」與「離蘊無我」的情況下，又何來「我所」的存在呢？因為若是無法證明「自我」是存在的，那麼我們又將如何知道它能夠擁有些什麼呢？

在阿含經裡說「五蘊無我」，經常以否定如下的這些命題來進行著：「以識為我，色、受、想、行為我所；以色為我，受、想、行、識為我所。」此中，所謂「我所」即是指「屬於我的東西」，或「可被我來支配的東西」。見山中有煙而推知山中有火，這種比量之知是建立在「有火處有煙」的現量之知上的，因此由「我所」的存在而推知有「我」的存在，也必須建立在親睹「我」的存在，並見及「它之所有」的現量之知上的，但是何曾有人有過如此的現量經驗呢？

〔悟入「我」與「我所」的不存在，而證得「無我智」〕

第二詩頌的後半：「滅我所故，名得無我智」，鳩摩羅什所譯的這後半詩頌以及接下來的第三詩頌與梵文原典之間，在意思上有相當的出入。「滅我所故，名得無我智」，從字面的意思來看，是說當觀行者悟入「我」與「我所」不可得時，「無我智」便即時生起，而第三詩頌的前半：「得無我智者，是則名實觀」，則表示「無我智」乃是觀照實相的智慧，若能徹悟「我」與「我所」不可得，便可證得「無我智」而觀見實相。此外，在第三詩頌的後半：「得無我智者，是人為希有」，若依漢地的註釋傳統來看，也是說能夠得到這種觀照實相的無我智慧，這種人其實並不多見。

從這幾處梵文原典的語脈來看，「無我智」一語當是什麼採譯自 *nirahamkāra* 與 *nirmama* 這兩個語詞而來。這兩個梵文語詞在形構上，都附加了表示「離開」或「沒有」之意的否定性詞頭 *nir*，而 *aham* 是第一人稱代名詞的主格形，此語之後再加上表示「行為」或「作者」之意的 *kāra* 而成為 *ahamkāra*，因而這個語詞可有「表現出我的姿態」的意思，這個意思多少相當於我們通常所謂的「自我意識」的意思。至於 *mama* 一詞，則是第一人稱代名詞的屬格形，亦即「我的」或「為我所有的」（此處或許是受限於詩律的關係而未以 *mamakāra* 的語形出現）。從對應的藏文譯本來看，此中，前者被譯為「我執」，而後者則被譯為「我所執」。

因此，從梵文原詩頌的用語來看，「我」(*āman*) 與「我所」(*atmīya* or *ātmanīna*) 這一對概念，和「我執」(*ahamkāra*) 與「我所執」(*mama*) 這一對概念，所欲表達的意思是不一樣的。嚴格說來，「我」與「我所」這一對概念是存有論的概念，而「我執」與「我所執」這一對概念則屬於意識哲學的概念。這也就是說，前者是指存在界的事物，而後者則屬於意識層面上的東西，什麼公把「離開了我執」與「離開了我所執」揉譯為「無我智」，就中「智」之一詞的使用，多少表示出了譯者本人意識到了此間的分際。

「我」與「我所」，以及「我執」與「我所執」這兩對概念，是分屬不同層面的概念。由於「自我」存在，「自我意識」方才可有其立基之處，這好比在看到一條牛時，我們腦海便浮現出一條牛的形象，這形象的出現是基於外面真實有一條牛存在。「自我意識」是屬於意識層面上



的東西，這個意識層面上的東西應當在存在界裡有個「存在」和它相對應，就好比看到牛的存在而在腦海裡浮現出牛的形相，所以我們的「自我意識」若非虛構，便應該建立在真實的「自我」上面，若是「自我」根本就不存在，那麼我們的「自我意識」便純然是主觀的虛構。

所以從第一詩頌而至第二詩頌的前半，龍樹透過邏輯手法對「我」與「我所」展開了存有論與認識論兩方面的考察，而斷定「我」與「我所」並不存在；進而他便轉向意識層面來考察「我執」與「我所執」，而認為一旦我們澈見「我」與「我所」全無存在的可能，而停止了對「我」與「我所」的執取，此時我們便當在意識上處於離開「我執」與「我所執」的狀態。然而，龍樹在第三詩頌裡認為觀行者一旦心中存有此念，而自認已然在意識上處於離開「我執」與「我所執」的狀態，那麼他還是未能脫開「我執」，而仍陷於「有我」的窠臼之中。

### 第三頌——得無我智者 是則名實觀 得無我智者 是人為希有

〔離開「我」、「我所」，由誰澈見「無我」？〕

鳩摩羅什對第三詩頌的譯解如下：「得無我智者，是則名實觀；得無我智者，是人為希有。」

我們若是從字面上來看這首漢譯

的詩頌，則可以有如下的詮

釋：一旦觀行者在意識

上離開了「我執」與

「我所執」，在此當下，

「無我智」（般若）便自

意識主體油然而生，而觀

見諸法實相，亦即主體上

般若朗現的同時，諸法實相便當下

朗現，但是能夠這樣證得無我智的人，在世間裡是

極其少有的。「是人為希有」，吉藏與印順法師都認為這句話乃

是論主對「得無我智者」的一種讚嘆之辭，其實從梵文原詩頌的語脈來看，這句話是論主用來斥責那些仍未根除「我見」而試圖建立解脫主體的人。

在第二詩頌的後半裡，龍樹說：由於「我」與「我所」在存有論的基礎上無其立身之地而被剷除，故而觀行者在意識上便擺脫了「我執」與「我所執」。然而，根深蒂固的「微細我執」，又豈是如此輕易便可以祛除殆盡，因此龍樹在第三詩頌裡便預想著或許有人會認為：不論是離



（繪圖：陳秋松）



開了「我執」或「我所執」，這個意識狀態總該有其繫屬之處，否則由誰來澈見「無我」？這種基礎主義的走向，其實正是我們根本無明的所在之處，《金剛經》強調「應無所住而生其心」，而《維摩經》也說「從無住本而立一切法」，這都是在「緣起性空」的立場上來阻斷基礎主義的走向，從而不讓根本無明有任何可乘之機。

### 〔解消一切建立主體的意向而澈見無我〕

深受般若經洗禮的龍樹當然熟知其中道理，所以在第三詩頌裡便說：在意識上擺脫了「我執」與「我所執」的觀行者將一無所見（*na vidyate*），認為見到自身擺脫了「我執」與「我所執」的觀行者，其實他並沒有徹底瓦解掉「自我意識」，也就是說他並沒有真正澈見「無我」。

如果我們在研讀鳩摩羅什的譯本之際，能夠拿其他譯自梵文或藏文的譯本來加以對讀，便可以發現鳩摩羅什此處的譯文是有些問題的，然而吉藏與印順法師也在什麼這樣子的譯文之下，作出了一套相當特殊的詮釋，雖然他們的一些解釋多少有點望文生義之嫌，但是他們的詮釋基本上並沒有違背中觀的義理，這裡我們先無須爭論那一種解釋才符合龍樹頌文的正義，而不妨去留意那一種詮釋更有其涵蓋性，或更能深化龍樹的思想。其實我們在研讀《中觀論頌》之類的著作時，往往會面對各種不同的詮釋系統，此時我們所要留意的，並不是這些詮釋系統之間或真或假的問題（其實這根本就是一個假問題），而是這些詮釋系統是在何種處境之下被作出來



的，這個問題才是值得我們多加關心的問題。

在第三詩頌裡，我們見到了龍樹心目中所謂的「澈見無我」之義，那是徹底的根除尋覓主體的意圖，是主客或能所對列格局的消弭。吉藏在他的《中觀論疏》裡，便認為唯有悟得無能觀之人與所觀之法，這種悟入才是真正的悟入。雖然在鳩摩羅什的譯文裡，我們難以見出吉藏所表達的這層意思，但他所掌握到這層意思，仍然相當適切地表出了是此中的義理。

## 第四頌——內外我我所 滅盡無有故 諸受即爲滅 受滅則身滅

〔「受」即是執著〕

第四頌：「內外我我所，滅盡無有故，諸受即爲滅，受滅則身滅」，此處所謂的「受」，其實並不是「受、想、行、識」裡的「受」，而是「取」的同語異譯，也就是十二支緣生裡「愛緣取，取緣有」的「取」，亦即心理層面上「執著」的意思，這類執著在阿毘達磨時代便被類分為四種：欲取（對感官欲望的執著）、見取（對錯誤見解的執著）、我語取（對「自我」的執著）、戒禁取（對不當戒律的執著），而這四者之中最為根本的是「我語取」，亦即對「自我」的執著。



頌文裡的「受」應該是指「我語取」來說的（什公「諸受」之譯，可有兩解：其一為統稱這四種執著，其二是「諸」字但為用來補足五言之句的襯字。就梵文原詩頌來說，後者的可能性是比較大的，因為原詩頌裡的「受」用的是單數形），從第一詩頌而至第二詩頌，龍樹不斷地從存有論與認識論的觀點來論說「我」與「我所」的不可得，並且在第三詩頌裡更從意識哲學的層面，來破除我們對那種絕對主體性的執著，這些線索都可以讓我們見出，前三詩頌對「我」與「我所」以及「我執」與「我所執」的批判，其實都是為了指出我們根源性的執著，而唯有這根源性的執著被消除，我們方可澈見「無我」而得解脫，這便是第四詩頌的主題。

〔受滅則身滅，由澈見「無我」而得解脫〕

「內外我我所，滅盡無有故」，外在的「我」與「我所」是存有論意義的「我」與「我所」，而內在的「我」與「我所」是指意識哲學上的「我執」與「我所執」，由於對一切色心諸法皆不愛著而執為「我」或「我所」，則「我語取」便不會生起。

至於「受滅則身滅」一句，是指隨著意識上根本執著的消失，則生命將不會再受輪迴之苦而獲得解脫。因此，這一詩頌也可以看成是逆觀十二支緣生的簡明版，亦即由斷貪愛而斷執取，由斷執取而斷後有或再生。