



## 《入中論》的七相無我觀探源

林維明

政治大學宗教研究所

### 提要：

本文主旨為探討《入中論》的無我觀，主要以《雜阿含經》、《中論》的無我觀作為探討與比較對象。研究動機是《入中論》的七門無我觀是否傳承《雜阿含經》的三門與四門無我觀，以及《中論》的五求門論法而發展出來的，其觀法是否有異？由於此問題之產生，因此激起撰述本文之動機。

本文之研究資料主要以《入中論》、《雜阿含經》及《中論》為主，並蒐集近代學界有些與本文相關之論著。

由於本文是進行論述之比較，因此在研究方法上是精讀《雜阿含經》、《中論》及《入中論》中無我觀以作為比較，探討觀點差異所在之依據。

本文論述之架構有下列四項：一、《雜阿含經》的無我觀（三門、四門及五門）；二、《中論》的無我觀（五門）；三、《入中論》的無我觀（七門）。由於《入中論》的無我觀是本文之研究重心，因此本文中將以總破七門及別破二門（積聚我與形狀我）加以論述；及四、結論。佛法之研究離不開用於實際之修行，因此本文主要研究目的是讓修行者能透過對「無我觀」具有正知正見後，則可破除「我見」、身心清淨、去煩惱、了生死及証涅槃。

關鍵字：

無我觀、五蘊、三門、四門、五門、七門



## 一、前言

「無我」思想是佛教重要的根本精神，在南傳〈八頌品〉中已展露無疑。釋尊的教誨是要我們從「自我」之中解脫出來，唯有去除「我執」，不「執取」也不「放下」任何事物，此時所展現的便是安定的、統合的、隨順緣起自在的人格自我，這樣的我是「無我」的我，是真正解脫自在的我。就誠如印順導師所說：『佛說無我有兩方面：一、眾生執我，所以自私；無我是化私為公（利他為前提）的道德根本要則。二、眾生執我、我所見，所以惑於真理、流轉生死；得無我見，就可以打破惑、業纏縛而得解脫；所以，無我又是離繫得解，自利為歸宿的根本原則』（《性空學探源》頁 111）。故身為佛教徒的我們應該以「無我」的精神為導，於日常生活中時時保持正念，隨時安於當下，以期能真正的落實「無我」的精神而自利利他。<sup>1</sup>在《雜阿含經》中最常見的無我論，是透過如何在五蘊和合上觀察無我？的主題上來加以說明。例如《雜阿含經》常作三種觀：（一）、色（五蘊之一）不即是我；（二）、不離色是我；（三）、色與我不相在。這就是所謂的「三門無我觀」。<sup>2</sup>另外亦可分為四門：即（一）、色不即我，（二）、色不離我，（三）、色不在我中，（四）、我不在色中。<sup>3</sup>一直在大乘中觀時代仍延用《阿含經》的三門觀法，龍樹菩薩進而發展出特有的五門觀法，如《中論》云：「如身見五種，求之不可得，煩惱於垢心，五求亦不得」（T30 31b2-3）。在《中論》許多品中都可看到龍樹菩薩應用五求觀法的內容，如〈觀五陰品第 4〉（T30 6b18-7b4）、〈觀燃可燃品第 10〉（T30 14b14-16a3）、〈觀如來品第 22〉（T30 29c6-31a10）等。在《入中論》可見與《阿含經》相同之四門無我觀<sup>4</sup>及《中論》的五求門（《入中論》6-150 268-269）《入中論》中以車譬喻六說明無我觀，如云：「如不許車異支分，亦非不異，非有支，不依支分，非支依，非唯積聚，復非形」。（《入中論》6-151 269）

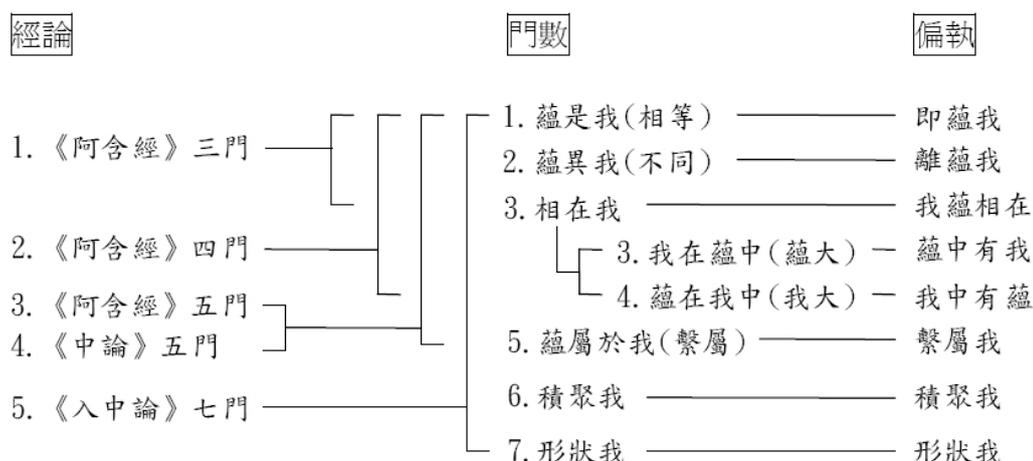
以上《阿含經》、《中論》、《入中論》之三門、四門、五門及七門無我觀的內容可歸納和圖一所示：

<sup>1</sup> 林宗美（2005），頁 96。

<sup>2</sup> 參閱《雜阿含經》卷 1·30 經（T2, 6b16-22）云：「當知色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切色不是我。不異我，不相在，是名如實知。如是受……。想……。行……。識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤，若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切識不是我，不異我，不相在，是名如實知。」

<sup>3</sup> 參閱《雜阿含經》卷 21·570 經（T2 151a26-b1）：「尊者！云何得無此身見？答言：長者！謂多聞聖弟子，不見色是我，不見色異我，不見我中色，色中我。不見受……。想……。行……。識是我，不見識異我，不見我中識，識中我，是名得無身見。」

<sup>4</sup> 月稱《入中論》第六現前地 144 頌，頁 264，簡寫為《入中論》6-144 264，以下類同。



圖一 《阿含經》之三門、四門、五門，《中論》五門和《入中論》之七門相關性

無我觀如何從三門、四門、五門發展到七門，彼此間之異同點及其起源與開展，將是本文要註釋的重點所在。本文將作一有系統的整理歸納，以利釐清《入中論》的七門無我觀。

## 二、《阿含經》的無我觀

佛使比丘<sup>5</sup>云：「佛陀發現究竟的真理：只有當心靈不再執著於「自我」的觀念，甚至也不執著於清淨時，才是最祥和、最純淨、最能解脫痛苦的境界」。所以說「無我」是佛學的精髓。本文將以佛陀在《雜阿含經》教誡弟子門之三門觀法與四門觀加以說明。

### （一）三門觀法

在《雜阿含經》常見佛陀教誡弟子門，若能於五蘊觀察「非我，不異我、不相在」，能夠如是知、如是見，便能疾得漏盡的經句（T2 15a7-11）。能於此門如實知五蘊無我，名為「正觀」。由此正觀而能正覺涅槃，自知不受後有。如《雜阿含經》卷 3·84 經云：

世尊告諸比丘「色是無常，無常則苦，苦則非我，非我者彼一切非我，不異我，不相在，和實知是名正觀。受、想，行、識，亦復如是。多聞聖弟子，於此五受陰非我、非我所觀察，和是觀察，於諸世間都無所取，無所取故無所著，無所著故自覺涅槃：我生已盡。梵行已立，所作已作，自知

<sup>5</sup> 佛使比丘（1997），頁 36，其他有關「無我」論著亦可參閱黃俊威（1998,1989），智化（1995）及釋自範（1995）等。



不受後有（T2 21c6-13）。

這是第一種以反面否定的語辭說：「色不是我，不異我，不相在」，受、想、行、識亦復如是的三門觀法。而第二種說法則是以否定的語辭置於：「色是我，異我，相在」之前來否定邪見，如《雜阿含經》卷 37·1024 經云：

若復聖弟子不見色是我，異我，相在，不見受、想、行、識是我，異我，相在，但當作是覺知：貪欲永盡無餘，瞋恚、愚癡永盡無餘。貪、恚、癡永盡無餘已，一切漏盡，無我心解脫，慧解脫，現法自知作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有（T2 267b25-2）。

以上三門無我觀，雖有肯定與否定，正面與反面的經文，所指涉的內容都相同，均為破除即蘊我與離蘊我之邪見，期能三毒永盡，現法涅槃。

## （二）四門觀法

三門觀法中的第一句是說明無即蘊我，第二句說明無離蘊我，第三句亦是無離蘊我。<sup>6</sup>但第三句「不相在」，妄執者以為雖非蘊而又不離於蘊。譬如說色蘊，若執我的量大，那就色在我中；如執我的量小，那就我在色中，倘若執我與蘊等量，那便是即蘊我。<sup>7</sup>由三門延伸至四門，此四門的無我觀如《雜阿含經》卷 21·569 經云：

尊者！云何得無此身見？答言：長者！謂多聞聖弟子，不見色是我，不見色異我，不見我中色，色中我。不見受……。想……。行……。識是我，不見識異我，不見我中識，識中我，是名得無身見。（T2 151a26-b1）

在《雜阿含經》如何破除身見的文章中，可見到：「不見色是我，不見色異我，不見我中色，色中我。」受、想、行、識亦復如是的四門觀法。若比較三門與四門的觀法，三門觀法中的第三句「不相在」。可開分為二句，如色又初「我在色中」、「色在我中」。

以上就《阿含經》有明確將五陰之觀法組合在一起的經句，筆者將它歸類為三門與四門二種。

## 三、《中論》的無我觀

吳汝鈞（1997）在自序中指出：「整部《中論》的二十七品都是透過不同的

<sup>6</sup> 印順《性空學探源》，頁 39。筆者以為第三句應將原來的「亦是無離蘊我」修正為「我蘊相在」較為合理。

<sup>7</sup> 印順《性空學探源》，頁 39-40。



主題來闡述諸法無自性而是「空」這一中心義理；及空之思想是直接承自原始佛教的緣起、無我思想和《般若經》的「無自性空」思想而來的。……歐美及日本學者對《中論》的研究相當仔細和廣泛，他們不但把《中論》的梵文原典、藏文譯本譯為英語和日語，並與四本漢譯（T30/1564-1567 1a2-159c23）作對照研究」（頁 i-vi）。萬金川（1998）曾列舉 179 本相關論著，並對有些書目作簡短的書評（頁 231-291）。筆者僅列出一些與本文相關之論著，<sup>8</sup>可供延伸研究之用，本文無法對每一論著作文獻回顧，以下就《中論》的無我觀之起源與開展和五求門兩個主題進行研討。

### （一）《中論》無我觀之起源與開展

《中論》常見的五求門論法，具有傳承《阿含》三門與四門觀法的痕跡，此觀法後來被月稱於《入中論》的七門無我觀所延用。筆者先把 1.《阿含經》、2.龍樹《中論》、3.及月稱《入中論》有關五蘊無我的相關經文列出，以供比較分析。

#### 1.《阿含經》：

三門：色是無常，無常則苦，苦則非我，非我者彼一切非我，不異我，不相在（《雜阿含 84 經》T2 21c6-8）。

四門：多聞聖弟子，不見色是我，不見色異我，不見我中色，色中我。不見受、想、行、識是我（《雜阿含 570 經》T2 151a27-29）。

五門：彼亦不觀我有色，不見色中有我，我中有色，不見色是我所，我是色所（《增一阿含經卷第六利養品十三》T2 573b20-22）。

#### 2.《中論》：

五門：非陰不離陰，此彼不相在，如來不有陰，何處有如來（T30 29c10-11）。

五門：如身見五種，求之不可得，煩惱於垢心，五求亦不得（T30 b2-3）。

五門：可燃即非燃，離可燃無燃，燃無有可燃，燃中無可燃，可燃中無燃（T30 15c8-10）。

<sup>8</sup> 參見平川彰（1985），野澤淨証（1985），梶山雄一（1985,1986），楊惠南（1988），萬金川（1995,1998），釋印順（2003,2004），釋安慧（2005），釋惠敏（1988），R.F.Olson（1985），光川豐芸（1985），曹志成（1996-1, 1996-2,2000），釋悟殷（2007），及釋會晟（2000），周柔含（2002），釋心宏（1998），劉嘉誠（1999），釋長清（2006-1,2006-2），釋見弘（2006,2007）。



### 3. 《入中論》：

四門：我非有色，色非我，色中無我，我無色，當知四相通諸蘊，是為二十種我見（《入中論》 6-144，頁 264）。

五門：故我執依非實法，不離五蘊不即蘊，非諸蘊依非有蘊，此依諸蘊得成立（《入中論》 6-150，頁 268-269）。

七門：如不許車異支分，亦非不異，非有支，不依支分，非支依，非唯積聚復非形（《入中論》 6-151，頁 269）。

從以上經文之對照《阿含經》、《中論》、月稱《入中論》之無我觀，有其共同與相異之處，概述如下：

第 1 項《阿含經》的無我觀：合為一組的經文只見到三門與四門，其與五求門之差別在的缺少「我有色」。但在《阿含經》的第三個引文中又可看到《增一阿含經》具有「我有色」的我蘊相關經文。所以如果合併《阿含經》的三個經文，其實就已經含括五求門的內容。

由第 2 項《中論》的經文，發現並未使用《阿含經》的三門或四門的觀法，而是採五求門論法，這是《中論》與《阿含經》的無我觀之差異所在。

第 3 項月稱《入中論》：則可發現到與《阿含經》相同的四門觀法，和《中論》相同的五門觀法，及月稱獨有的七門觀法。

從以上文獻作交叉比對比較分析的無我觀中，似可發現其起源與開展次第，即是從《阿含經》三門、四門至龍樹菩薩《中論》類集為五求門。然後月稱的《入中論》則綜貫四門、五門、七門皆有述及。

#### （二）《中論》的五求門

《中論》之五求門內容包括 1.五求別破。2.五求總破。3.論主小結。在以下的說明中，筆者找出《中論》相應的偈頌，然後從義理內容綜貫說明。

#### 1.五求別破

##### （1）破即蘊我：

- ① 〈觀法品第 18〉第 1 偈 a~b (T30 23c)「若我是五陰，我即為生滅」。
- ② 〈觀邪見品第 27〉第 6 偈 c~d (T30 37a)「云何當以受，而作於受者」。



除了上述兩偈頌，另外〈觀燃可燃品第十〉第 14 偈的「可燃即非燃」，<sup>9</sup>也都是破即蘊我：若五蘊即是我（五蘊=我），自我即應和五蘊一樣是生滅相，若生滅相者，我即有無常、斷滅等過（T30 29c16-17）。所以如何能以此生滅無常的五蘊受法，來作受者的我。

## （2）破離蘊我：

《中論》云：「若我異五陰，則非五陰相」。〈觀法品第十八〉第 1 偈 c~d。以及：「若燃異可燃，離可燃有燃」。〈觀燃可燃品第十〉第 1 偈 c~d。

除上述兩偈頌外，另外《中論》〈觀燃可燃品第十〉第 14 偈的「離可燃無燃」，也是破離蘊我。<sup>10</sup>若離開五蘊有獨立的我，即不能以五蘊的相用說明，此離五陰的我，以何相、何法而有？所以如何五蘊的受法說明異於受者的我。此我不異於五蘊是破離蘊我。

## （3）破我有五蘊：

《中論》云：「燃無有可燃」。〈觀燃可燃品第十〉第 14 偈（T30 15c）。

「燃無有可燃」偈頌，吉藏敘明我無有蘊，蘊不屬我，也是破我有五蘊。如果我能有五陰，五蘊屬我，我就離開五蘊而有，此有別異過失，墮常見。如世間所說：「我有子，那子是不同的於父母的。」<sup>11</sup>也就是五蘊不同於我。

## （4）破五蘊中有我（蘊大）：

《中論》云：「可燃中無燃」。〈觀燃可燃品第十〉第 14 偈（T30 15c）。

「可燃中無燃」，<sup>12</sup>是破五蘊中有我：若偏執五蘊中有我，這如人住房子中、如床上有人、也如靈魂住在身體中，有能住所住等，便成別體，別體便有別異之常過。

## （5）破我中有五蘊（我大）：

《中論》云：「燃中無可燃」。〈觀燃可燃品第十〉第 14 偈（T30 15c）。

「燃中無可燃」。<sup>13</sup>是破我中有五蘊：若偏執我大身心小，身心在我中，這

<sup>9</sup> 參閱吉藏《中觀論疏》卷 6（T42 99b24）：「若可燃無燃，此明即陰無我。」。

<sup>10</sup> 參閱吉藏《中觀論疏》卷 6（T42 99b25）：「離可燃無燃，明離陰無我。」。

<sup>11</sup> 青目釋《中論》則以「如人有子」喻破我有五蘊，參閱《中論》卷 3（T30 29c29）。

<sup>12</sup> 吉藏《中觀論疏》卷 6（T42 99b24-27）云：「若可燃無燃，此明即陰無我。離可燃無燃，明離陰無我。燃無有可燃，明我無有陰，陰不屬我也。燃中無可燃者，我中無有陰。可燃中無燃，明陰中無有。」。

<sup>13</sup> 參閱吉藏《中觀論疏》卷 6（T42 99b27）：「可燃中無燃，明陰中無我有。」。



有如器中有果、乳中有蠅、水中有魚，<sup>14</sup>如上所說有別異之常過。

## 2. 五求總破：

《中論》云：「可燃即非燃，離可燃無燃，燃無有可燃，燃中無可燃，可燃中無燃」。〈觀燃可燃品第十〉第 14 偈（T30 15c）。

「可燃即非燃」是明即陰無我。「離可燃無燃」則明離陰無我。「燃無有可燃」，明我無有陰。「燃中無可燃，可燃中無燃」都是說明我中無有陰與陰中無有我，以五求總破五蘊無我：《中論》則分二句來說明的。<sup>15</sup>

《中論》：非陰非離陰，此彼不相在，如來不有陰，何處有如來。（T30 29c）。

「非陰非離陰」是雙明即蘊無我與離蘊無我。「如來不有陰」則明我無有陰（陰不屬我）。「此彼不相在」。都是說明陰中無有我與我中無有陰。這些偈頌都是以五求來總破五蘊無我。綜合五求的內容，不離二種方式來說明：一是即我，一是離蘊我。《中論》所要破斥即是眾生對作用主體的我（燃）與作用對象的五蘊（可燃）所執取的自性見，究其實二者都是無自性，無自性即是空。

## 3. 論主小結偈頌：

《中論》：「以燃可燃法，說受者法，及以說瓶衣，一切等諸法」。<sup>16</sup>  
（T30 15c）〈觀燃可燃品第十〉第 15 偈。

本偈頌是結顯性空：論主「以燃可燃法」來說明受的五蘊法與受者的我均不可得。其它如瓶與泥或是衣與布等的一切諸法，都應同樣如是觀察，以遠離自性之執見。

《中論》：「若人說有我，諸法各異相，當知如是人，不得佛法味」。<sup>17</sup>（T30 15c）〈觀燃可燃品第十〉第 16 偈。

引文指出「若人說有我」，不論是即蘊我、離蘊我，相在我，勝義我、不可說我、真我、依實立假的假我，偏執有一實自性我的人，這是不得佛法真義。如果又以無緣起諸法有別異的自性可得，此不解性空即緣起，緣起即性空的自性見，都是二邊而非中道，無法得到佛法的解脫味。

<sup>14</sup> 《中論》青目釋卷 3（T30 29c23-24）「如器中有果、水中有魚者。」。

<sup>15</sup> 本偈頌之五求破，可參閱吉藏《中觀論疏》卷 6（T42 99b24-27）：「可燃無燃」，此明即陰無我。離可燃無燃，明離陰無我。燃無有可燃，明我無有陰、陰不屬我也。燃中無可燃者，明我中無有陰。可燃中無燃，明陰中無有我。

<sup>16</sup> 印順導師《中觀論頌講記》的科判把本偈判為結顯性空，頁 209。

<sup>17</sup> 《十住毘婆沙論》卷 8（T26 60c26-28）云：「身即是神，即墮常見，則無佛道。若身異於神，即墮斷見，亦無佛道。」



總結五求門，其中第一門：我即是五蘊是一，此墮常見。後四門：皆是我與五蘊別異，則墮斷見。本節所說之「五求但能破有」，<sup>18</sup>破除眾生妄執真實妙有的存在。

#### 四、《入中論》的無我觀

《中論》、《入中論》都引用了五求門說明無我觀，但月稱所造的《入中論》卻開展出獨有的七門無我觀，七門的特色為何？還有《月稱》與《中論》的五求門有不同嗎？這是本節所要論述之重心。在《入中論》可看到與《阿含經》相同的四門無我觀，《入中論》云：

我非有色，色非嚴。色中無我，我無色，當知四相通諸蘊，是為二十種我見。（《入中論》6-144，頁 264）

我非有色，色非我，色中為我，我無色之四門無我觀，可見於《雜阿含經》。這在本文第二節《阿含經》的無我觀，已有詳述，此處不再贅言。另《入中論》也可見到同於《中論》的五求門：

故我執依非實法，不離五蘊不即蘊，非諸蘊依非有蘊，此依諸蘊得成立。（《入中論》6-150，頁 268-269）

《入中論》中的五求門如是破斥：我執所依的對象是假名安立，非是實有法，所以是（一）不離五蘊，（二）不即蘊，（三、四）「非諸蘊依」的嚴依於五蘊與五蘊依於我，（五）也非我能有諸蘊之「非有蘊」。這五種無我觀和上述《中論》的五求門的意含大致相同。除了上述四門與五門無我觀，《入中論》又獨樹觀七相非車的無我觀，以下筆者分二個小節說明，先說總破七門無我觀，再說別破和《中論》不同的另二門無我觀。

##### （一）總破七門無我觀

在《雜阿含經》可看到以車喻，來破諸蘊無我，《雜阿含經》卷四十五·1202 經云：

汝謂有眾生，此則惡魔見，唯有空陰聚，無是眾生者，如和合眾材，世名之為車，諸陰因緣合，假名為眾生。（T2 327b7）

《入中論》亦以車譬喻來說明七門無我觀：

<sup>18</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 20（T36 156c26~27）云：「上之五求但能破有，今四句並非故。」



如不許車異支分，亦非不異，非有支，不依支分，非支依，非唯積聚，復非形。（《入中論》6-151，頁 269）

月稱論師如何以車喻，於七相中推求我不可得？列表如下說明：

1. 不許車異支分：不許離蘊我（我與五蘊是異）。
2. 亦非不異：不許即蘊我（我與五蘊是一）。
3. 非有支：不許我能有五蘊（我有五蘊）。
4. 不依支分：不許我依於五蘊（我依於五蘊）。
5. 非支依：不許五蘊依於我（五蘊依於我）。
6. 非唯積聚：不許五蘊聚積便生實我（五蘊聚積為我）。
7. 復非形：不許五蘊聚及合成形相生實我（五蘊聚積成形相為我）。

偈頌中所說的七支，亦可說是七門或七相。總破七門是以車的譬喻，顯示在七相中推求，不可得「我」。以我喻車。五蘊喻車的支分（車輪、車軸、車箱等）。七相詮釋如下：

1. 不許車異支分：此喻破「離蘊我」。車與支分是非異（我與五蘊是非異），因為離開車箱、車輪、車軸的支分，車是不可得。所以我與五蘊是一相，不許離蘊我。
2. 亦非不異：此是破「即蘊我」。喻車與支分是非一（我與五蘊是非一），即是說明車與輪軸等亦非完全是一。如果車與支分是一，則支分（車箱、車輪、車軸）眾多，車也眾多；車是一，支分也應是一，我與五蘊亦同，故不成理。喻不許我與五蘊是一。
3. 非有支：此破「我有五蘊」。喻車不能有車輪等支分，因車非實有，故不可說車有輪軸等支分。此喻「我非有五蘊」。
4. 不依支分：此破「我依於五蘊」。喻車依於支分（我依五蘊→蘊大我小），此顯示實無車子，可依於輪軸，這是譬喻無實我可依於五蘊。即能依相不可得。
5. 非支依：此破「五蘊依於我」（五蘊依我→我大蘊小）。喻支分依於車，此顯示實無車，可為輪軸等的支分所依，喻無實我為五蘊所依。
6. 非唯積聚：此破「五蘊積聚為我」。喻非車輪、車軸等積聚在一起便可成車。喻非五蘊積聚在一起便生實我，這是破積聚相不可得。



7.復非形：此破「五蘊形相為我」。喻非車輪、車軸等積聚在一起，有某種形狀便成實車。譬喻不可說五蘊的和合，便說有一實在自我。<sup>19</sup>

總結以上七相就是：一（我與五蘊是一）、異（我與五蘊是異）、具有（我有五蘊）、能依（我依五蘊）、所依<sup>20</sup>（五蘊依我）、積聚（五蘊積聚為我）、形狀（五蘊組合的形相為我），月稱的《入中論》便是從這七方面，破除執「我」的不可得。

## （二）別破二門無我觀（積聚是我與形狀是我）

《入中論》在總破七相之後，又別破後二相，也就是積聚是車（我），形狀是車（我）。後二相於《入中論》又詳加破斥，首先破積聚是車（我），如云：

若謂積聚即是車，散支堆積車應有（《入中論》6-152，頁 270）

若有人以為把車輪，車軸等支分雜亂堆積即是車，這是不成道理的。破積聚非車之後，執自性都於是又轉計聚形是車，《入中論》偈頌又破形狀非我，如云：

由離有支則無支，唯形為車亦非理（《入中論》6-152，頁 270）

妄計自性者又認為雜亂堆積雖非車，但車的支分是有的，文中的「有支」：指整體，即完整的車子。「支」：則指車輪車軸等支分。「有支」與「支」彼此相互觀待。因為「有支」而顯其「支」，因「支」而成為「有支」。所以離「有支」（車）則也沒有「支」（車輪、車軸等），故說車形為車，不應道理。《入中論》6-152 末句「唯形為車亦非理」，此中「亦」字依釋論：「謂唯形狀為車，不應道理，唯積聚為車亦不應道理。何則？以離有支則無支故。」（《入中論》頁 270）故宗喀巴將此句判屬「破積聚為車」（宗喀巴（1995）頁 353）。破積聚為車（我）似乎較容易，破形狀為車（我）則容易另起計執，如《入中論》又可見五種執形狀為實有的偈頌，也為月稱論師逐一破斥：

- 1.「汝形各支先已有，造成車時仍如舊，如散支中無有車，車於現在亦非有。」（《入中論》6-153）
- 2.「若謂現在車成時，輪等別有異形者、此應可取然非有，是故誰形非是車。」（《入中論》6-154）
- 3.「由汝積聚無所有，彼形應非依支聚，故以為所有為依，此中云何能有形。」（《入中論》6-155）
- 4.「如汝許此假立義，如是依於不實因，能生自性不實果，當知一切生皆爾。」（《入中論》6-156）

<sup>19</sup> 此七相，可參閱《入中論》頁 169-170；宗喀巴（1991），頁 352；釋法尊（2000），頁 130-131 及釋演培（1977），頁 419-421。

<sup>20</sup> 釋演培（1997），頁 420-421 中有說到「不依支分」與「非支依」是破它的能依、所依有實自相，不是破它彼此互有。



5.「有謂色等如是住，便起瓶覺亦非理，由無生故無色等，故彼不應即是形。」  
（《入中論》6-157）

《入中論》對五種執形狀為我，如何破斥？破斥之理，如下所述：

153 及 154 偈頌為兩難（一異門）破，<sup>21</sup>分別是破事成時，各支分與原形同形或異形，153 偈頌依等同代換原理，<sup>22</sup>即：未成車前各支分之形，不具有車形，而造成車時，與未成車前，各支分之形是相同的，故造成車時的各支分之形亦應不具車形，因此推得敵論之過失是若車成時，各支分之形無有車形，則以支分之形為車應成「自語相違」。<sup>23</sup>

154 偈頌可應用歸謬論証法<sup>24</sup>加以破斥。其論式是：如果以『支分之形』假立之『形』為車（非q）時，則『支分之形』應為實有（現量相違）（非p），故知『支分之形』假立之『形』為車（非q）是假，不應以「支分之形」假立之形為車。（q為真），是故以支分之形為車，不應道理。

155 偈頌是破斥積聚之形為車，亦可應用歸謬論証法（Tarka）加以破斥，即：如果以『支分積聚』假立之『形』為車（非q）時，則（依汝宗假必依實）『支分積聚』應成實有（自宗相違）<sup>25</sup>（非p），故知以『支分積聚假立之「形」為車』（非q）為假，不應以『支分積聚』假立之『形』為車，（q為真）；是故以積聚之形為車，不應道理。

156 偈頌是說論敵提辯（外救）：「支分積聚」雖非實有，然亦可依不實之「支聚」。故立不實之「形狀」。月稱以此偈頌答彼云：若許依假積聚，有假車形，依此假形，而有假車，是即同我所許，能依無自性不真實的假因而生出無自性，不真實的假果，一切法皆假，即一切形皆可許有，一切法生起之因果，皆可如是成立。因此釋論中稱：「若汝宗亦如我宗所許（依不實之因能生不實之果）。則汝於不實之「聚形」執有實車，將徒自疲勞，如執著無肉可食之物影假鹿。」（《入中論》頁 274）

<sup>21</sup> 兩難（dilemma）是窮舉証法之一，即指某一論題只有是、否兩種可能情況，若能證明論敵無論選擇其一，都獲不當結論。

<sup>22</sup> 等同代換規則是說若 a,b 兩者性質等同，則對 a 斷說某語句，基於該等同性質，則可就 b 而推出相同之語句。

<sup>23</sup> 自語相違：是因明學上，「宗」的一種過失，指宗上的有法與法發生矛盾之過失，例如說吾母為石女（石女不能生育，既然說我，就非石女）。

<sup>24</sup> 歸謬論証：常以 Tarka「如果非 q，則非 p 之論証形式出現。其中 q 是構作論者之主張，而 p 是某一已知得事實或合理（無過失）之結論。其意思是：如果主張「立論者相違的主張」（非 q），則將導致「與事實相違或不合理的結論」（非 p），故知非 q 為假、q 為真。

<sup>25</sup> 小乘主張凡和合（可分析）之法為假有，故彼亦認許「支分積聚」是假有，而本頌依 tarka 導出的「『支分積聚』應成實有」的結論，故犯「自宗相違」的過失。所謂「自宗相違」是指立宗有違反其自宗之教義與學說的一種過失。



157 偈頌是對小乘，破彼計依極微有形，彼云：色等四大極微，如陶師所造之形安住，便能令人生起瓶覺。眾生見此形便知此是瓶，若擊破成碎片，則不稱為瓶，可見瓶是指積聚之形，月稱破斥，譬如：「車是各支分積聚之形，但並非是車，同理色、香、味、觸四微積聚之形亦非即是瓶，而汝宗「假必依實」，然而「色等四微」非實有（諸法無自性）。故瓶不應依不實的「色等極微積聚之形」而安立。

以上破斥計積聚為我、計形狀為我，此二相是月稱《入中論》別於《中論》的無我觀。論主月稱在破七相不可得，論述諸法空無自性之後，又不壞世俗諦，安立假有，這似乎有依循《中論》的痕跡，《入中論》云：

雖以七相推求彼，真實世間皆非有，若不觀察就世間，依自支分可安立可為眾生說彼車，名為有支及有分，亦名作者與受者，莫壞世間許世俗。（《入中論》6-158,159，頁 275-278）

以上論主是以「一、異」等七相，推不實自性的車，是不可得。此空無自性的不可得，勝義諦與世俗諦皆非。但就世俗諦，仍可依車輪車軸等支分，假名安立為車為人，可為眾生細析不同名相。例如車輪、車軸等可名為「支分」，車輪、車軸等組合之後名為車。又如就作用言可名為「作者」；就作用之對象而言，則可名為「受者」（釋法尊（2000），頁 134）。在月稱論師的無我觀，推求七相不可得中，仍不離世俗諦以詮釋勝義諦，《入中論》雖言在性空，卻也不壞世間；這如《中論》的「若不依俗諦，不得第一義」（T30 33a），是相契相合的。

從以上月稱《入中論》的七門無我觀的探討中，可發現其中前五門與《中論》是類同的。另外《中論》在破無我觀之後，都以四句總結，《入中論》亦然，如云：

非有性故此非堅，亦非不堅非生滅，此亦非有常等性，一性異性均非有。  
（《入中論》6-163，頁 182）。

在《入中論》的文中，雖無法直接看到如《中論》的四句義，但其內容卻包含四句。在演培法師與法尊法師《入中論》的註解書及宗喀巴的《入中論善顯密義疏》中，都把這段偈頌解為四句義，亦即堅不堅、生滅、常無常、一異等四句。<sup>26</sup>

本文歸納《阿含經》、《中論》、《入中論》中之三門、四門、五門、七門無我觀的關係，如圖一所示

<sup>26</sup> 參閱釋法尊（2000），頁 136，釋演培（1977），頁 435-437，宗喀巴（1991），頁 362-363。



本文主題涉及到現代哲學上之「邏輯」，在佛學上稱為「因明」。王磊（2006）云：『因明』一詞的梵文是「Hetuvidya」。「因」是原因、根據，而「明」是知識、智慧。是故『因明』是指藉由使用推理獲得知識的學門。因此因明是研究邏輯推理，亦即借助一些論據以論證論點，通過對論證過程主要環節的研究來獲得知識的。總體而言，是一種邏輯學說。也就是對推理結構及內容的分析而得出真理性的結論」（頁 599）。

佛家因明之法，宗、因、喻三，分無三支，于喻之中，又有同喻、異喻。同喻、異喻之上，各有合離之言詞，名曰喻體。即此喻語，名曰喻依。如云：「聲是無常（宗），所作性故（因）。凡所作者皆是無常，同喻如瓶，凡非無常者皆非所作，異喻如太空（喻）」。林崇安（2006）指出：「為了探究宇宙萬有，因明成為研究『緣起』的一個重要工具，深入思索一法與另一法之間的相屬，相違及因果關係，以及其成立之理由，透過因明論式的推廣，在一問一答的辯經過程中，可將佛法的深意剖析入微，得到『思所成慧』，這便是因明的實用之處」（頁 447）。由這段引文可知加強因明研究對弘揚佛學的重要性。因明源於古印度，西元 4-12 世紀，因明先後傳入中國及西藏，而形成漢傳及藏傳因明兩大系統。<sup>27</sup>玄奘弘揚因明一段時間後在漢傳方面幾乎成為絕學，中國大陸最近已開始掀起推動因明研究發展，2006 年並在杭州舉辦首屆國際因明學術研討會，共有 71 篇論文發表。現今已有不少論述因明之專書出現。<sup>28</sup>期望未來國內能有更多學者致力於應用因明學探索佛學問題的論文及專著出現。

## 五、結論

本文探討無我觀，是以《阿含經》、《中論》與《入中論》對五蘊的觀察為主要範疇。無我觀類集為一組於《阿含經》可含「不即蘊」，「不離蘊」與「不相在」的三門。及從「不相在」再開出的「我不在蘊中」及「蘊不在我中」而形成四門。到了《中論》則再加上「蘊不屬於我」則成無五求門，《中論》以此五門為無我思想主軸。「蘊不屬於我」的內容在《增一阿含經》當中亦可發現到。到了月稱《入中論》則更多加了「破積聚為我」與「形狀為我」而成為七門。所以從佛教史的演變過程中，可發現到從三門、四門→五門→七門的發展過程，從教理教義的辨析其三門、四門、五門及七門之類集內容也有次第增加的現象，或許這是順應不同時代眾生的計執而有所增添吧！

<sup>27</sup> 相關研究可參閱 T30 1565,1567,1571,1579；T31 1602,1605,1606；T32 1624,1625,1628-1633 及 T44 1839-1842

<sup>28</sup> 參見釋太虛（2007），釋慈航（1987），釋成觀（2002），許地山（2006），陳望道（2005），陳大齊（2006），林崇安（2006），王磊（2006），石明（2005），Wesley C.Salmon（1993），沈劍英（1995,1999,2000,2004,2006,2007），薩班、慶喜幢（1994），聖禾（1989），曾祥云（1995），姚南強（1994），張忠義（1996）及張立文（2005），Eli Franco（2004），Eckel Malcolm D.（1985），Kleine Schriften（1990），Olson R.F.（1985），等。



《中論》以五求門來說明我空觀。在破我我所之後結顯空性，並以四句來破執顯正。四句義在龍樹菩薩的《中論》中出現很多，另《中論》法空觀所著重的四門不生之觀，在《入中論》中亦有詳述。（宗喀巴，頁 348，演培（1997），頁 406-408，法尊（2000），頁 128，《入中論》6-144，頁 264）

月稱《入中論》以車的譬喻，於七門推求「我」不可得，是本文三部經論將「無我觀」類集為一組中，破「我」門數最多、最詳盡。義理接續《中論》一切法無自性的般若空義，與《中論》的五求門無我觀也是一脈相承的。《入中論》別於《中論》的另二門無我觀是破執積聚為我與執形狀為我。

《中論》、《入中論》著重般若的深觀與體證，但於何處求般若波羅蜜，《放光般若經》明云：「不於五陰中求，亦不離五陰中求。」（T8 42a28-29）

引文指出於五蘊中求，亦不應離五蘊身心求。本文撰寫的目的主要是希望修行者更加了解五蘊的真實相貌如緣起、無常、苦、空、無我等。修行者如能正「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻。」（T2 69a）照見五蘊皆空，無我無我所，便能度一切苦厄，當然能於五取蘊中解脫自在。

限於篇幅、能力及時間，未處理之問題仍多，本文僅為野人獻曝，拋磚引玉，期盼個人在未來的持續研究能更為深入，研究結果更趨完美。



## 參考書目

### 一、佛教典籍

1. 《雜阿含經》，劉宋·求那跋陀羅譯，T2/99。
2. 《增一阿含經》，東晉·提婆譯，T2/125。
3. 《放光般若經》，西晉·無羅叉譯，T8/221。
4. 《十住毘婆沙論》，龍樹造，後秦·鳩摩羅什譯，T26/1521。
5. 《中論》，龍樹造、青目釋、姚秦·鳩摩羅什譯，T30/1564。
6. 《順中論》，龍樹造，無著釋，元魏·瞿曇般若流支譯，T30/1565。
7. 《般若燈論釋》，龍樹造偈，唐·波羅頗蜜多羅譯，T30/1566。
8. 《大乘中觀釋論》，安慧釋，宋·惟淨等譯，T30/1567。
9. 《大乘廣百論釋論》，聖天本護法釋，唐·玄奘譯，T30/1571。
10. 《大乘掌珍論》，清辯造，唐·玄奘譯，T30/1579。
11. 《顯揚聖教論》，無著造，唐·玄奘譯，T31/1602。
12. 《大乘阿毘達磨集論》，無著造，唐·玄奘譯，T31/1605。
13. 《大乘阿毘達磨雜集論》，安慧糝，唐·玄奘譯，T31/1606。
14. 《觀所緣緣論》，陳那造，唐·玄奘譯，T32/1624。
15. 《觀所緣論釋》，護法造，唐·義淨譯，T32/1625。
16. 《因明正理門論本》，大域龍造，唐·玄奘譯，T32/1628。
17. 《因明正理門論》，大域龍造，唐·義淨譯，T32/1629。
18. 《因明入正理論》，商羯羅主造，唐·玄奘譯，T32/1630。
19. 《迴諍論》，龍樹造，北魏·毘目智仙和瞿曇流支譯，T32/1631。
20. 《方便心論》，北魏·吉迦夜譯，T32/1632。
21. 《如實論反質難品》，陳·真諦譯，T32/1633。
22. 《理門論述記》，唐·神泰撰，T44/1839。
23. 《因明入正理論疏》，唐·窺基撰，T44/1840。
24. 《因明義斷》，唐·慧沼撰，T44/1841。
25. 《因明入正理論義纂要》，唐·慧沼集，T44/1842。
26. 《入中論》，月稱造，法尊譯，（台北：新文豐），1984。
27. 《入中論善顯密意疏》，宗喀巴著，法尊譯，（台北，法爾），1995。



## 二、中文專書、論文

1. Eli Franco, 2004, "Xunazang's Proof of idealism( vjibaptimatrata)", HorinII/2004, 頁 199-212。2008 年 1 月 28~29 日，2007 年國科會哲學學門培育計畫佛教知識系列講座提供資料，（國立政治大學哲學系）。
2. Eckel, Malcolm D. 著，大容譯，1985，〈清辨與早期中觀學派之語言理論〉《諦觀 第 24 期》，頁 28-49。
3. Kleine Schriften 撰，大容譯，1990，〈印度佛教因明史紀要〉《諦觀 第 60 期》，（台北：諦觀），頁 25-58。
4. Olson R.F. 著，法雨譯，1985，〈月稱對唯識宗的批評〉《諦觀 第 32 期》，頁 22-31。
5. Wesley C. Salmon 著，何秀煌譯，1993，《邏輯》，（台灣：三民）。
6. 王磊，2006，〈從因明中尋找邏輯真理〉《因明新論》，（北京：中國藏學出版社），頁 597-603。
7. 中之村著，春日譯，1985，〈無我〉《諦觀 第 28 期》，頁 28-31。
8. 平川彰著，許洋主譯，1985，〈中觀佛教（上）（下）〉《諦觀 第 29/30 期》。
9. 光川豐芸著，釋惠敏譯，許明銀校閱，1985，〈清辨與月稱對於「人法二無我」之見解—以《中論》第十八章為中心—〉《諦觀 第 24 期》，頁 90-97。
10. 石明，2005，〈因明述要〉《真如、因明叢書》，（北京：中華）。
11. 沈劍英，1995，〈唐玄奘與因明〉《諦觀 第 80 期》，（台北：諦觀），頁 165-185。
12. 沈劍英，1999，〈《遮羅迦本集》的邏輯學說〉《正觀 第 8 期》，（南投：正觀），頁 7-79。
13. 沈劍英，2000，〈智周因明思想略介〉《正觀 第 15 期》，（南投：正觀），頁 101-109。
14. 沈劍英，2004，〈淨眼論因明之能立〉《正觀 第 31 期》，（南投：正觀），頁 77-130。
15. 沈劍英，2006，〈淨眼關於因明過失的論議〉《正觀 第 37 期》，（南投：正觀），頁 5-70。
16. 沈劍英，2007，〈《因明入正理論後疏》研究（上）淨眼論現量與比量〉《正觀 第 43 期》，（南投：正觀），頁 175-247。
17. 佛使比丘，1997，《無我》，（嘉義：香光書鄉）。
18. 吳汝鈞，1997，《龍樹中論的哲學解讀》，（台北：台灣商務）。
19. 吳汝鈞，2007，〈佛教空有兩大宗的判釋〉《正觀 第 41 期》，（南投：正觀）。



- 20.周柔含，2002，〈《淨明句論》第十三品「行」(saj skara) 的考察—行、緣起、空、真性(tattva)〉《中華佛學研究 第 6 期》，(台北：中華佛研所)，頁 89-126。
- 21.林宗美，2006，〈《經集》八頌品的無我思想〉《2005 年佛學論文獎學金得獎論文集》，(台中：財團法人台灣省台中市正覺堂)，頁 83-98。
- 22.林崇安，2006，〈《因明與辯經—佛教邏輯的現代應用》〉，(中壢：圓光)。
- 23.林崇安，2006，〈佛教邏輯在中文辨經上的應用〉《因明新論》，首屆國際因明學術研討會文萃，張忠義、光迫、剛曉主編，(北京：中國藏學出版社)，頁 432-447。
- 24.野澤淨証著，宏音譯，1985，〈中觀兩學派的對立及其真理觀〉《諦觀 第 24 期》，頁 98-123。
- 25.張立文主編，向世陵副主編，2005，〈《空境—佛學與中國文化 第六章佛學與邏輯學》〉，(北京：人民出版社)，頁 119-140。
- 26.張忠義，1996，〈玄奘加譯"因明"與"定"字的意義〉《諦觀 第 85 期》，(台北：諦觀)，頁 69-78。
- 27.姚南強，1994，〈藏傳因明概觀〉《諦觀 第 78 期》，(台北：諦觀)，頁 91-102。
- 28.曾祥云，1995，〈論因明三支作法的實質〉《諦觀 第 83 期》，(台北：諦觀)，頁 103-120。
- 29.陳大齊，1974，〈《因明大疏蠡測》〉，(台南：中華大典編印會)。
- 30.陳大齊，2006，〈《因明大疏蠡測》〉，(北京：中華)。
- 31.陳望道，2005，〈《因明學概要》〉《真如、因明叢書》，(北京：中華)。
- 32.許地山，2006，〈《陳那以前中觀派與瑜伽派之因明》〉，(北京：中華)。
- 33.梶山雄一著，吳汝鈞譯，1985，〈《空之哲學》〉《中觀與空義》，世界佛學名著譯叢第 62 冊，(台北：華宇)。
- 34.梶山雄一著，李世傑譯，1986，〈《中觀思想》〉世界佛學名著譯叢第 63 冊，(台北：華宇)。
- 35.黃俊威，1989，〈《自我、無我與補特伽羅》〉《諦觀 第 58 期》，頁 119-136。
- 36.黃俊威，1988，〈《自我觀念的癥結》〉《諦觀 第 53 期》，頁 37-75。
- 37.智化，1995，〈《補特伽羅和阿結曼的譯名問題—兼談輪迴說和無我說》〉《諦觀 第 82 期》，頁 497-64。
- 38.楊惠南，1988，〈《龍樹與中觀哲學》〉，(台北：東大)。
- 39.萬金川，1995，〈《龍樹的語言概念》〉，(南投：正觀)。



- 40.萬金川，1998，《中觀思想講錄》，（嘉義：香光書鄉出版社）。
- 41.聖禾，1989，《古因明要解》，（台南：智者出版社）。
- 42.曹志成，1996-1，〈中觀應成派對清辨「於所破加勝義簡別」以及「自立比量」論証形式的批判—以月稱《明句論第一品》及宗喀巴《菩提道次第廣論》為解釋線索—〉《諦觀 第 84 期》，頁 127-158。
- 43.曹志成，1996-2，《清辨二諦思想之研究》，中國文化大學哲學研究博士論文。
- 44.曹志成，2000，〈清辨對「勝義諦」之解釋的研究〉《正觀 第 12 期》，（南投：正觀），頁 7-52。
- 45.劉嘉誠，1999，〈《中論》解脫思想在宗教學上的意義〉《中華佛學研究 第 3 期》，（台北：中華佛研所），頁 69-91。
- 46.薩班·慶喜幢著，明性法師譯，1994，《量理寶藏論》，（台北：東初）。
- 47.釋心宏，1998，〈《中論》第二十四品、第七頌之「空性三義」的初探—以月稱清辨及相關注釋為中心〉《正觀 第 4 期》，（南投：正觀），頁 7-42。
- 48.釋太虛，2007，《因明概論八講》，（台南：湛然寺恭印）。
- 49.釋成觀撰註，2002，《因明入正理論義貫》，商羯羅主菩薩造·玄奘講，（台北：毘盧）。
- 50.釋印順，2003，《性空學探源》，（台北：正聞）。
- 51.釋印順，2004，《中觀論頌講記》，（台北：正聞）。
- 52.釋自範，1995，〈「有無」的探討—以《阿含經》、《中論》、《中觀論疏》為中心〉《諦觀 第 82 期》，頁 65-83。
- 53.釋安慧，2005，〈《十住毘婆沙論》中的無我觀〉《福嚴佛學研究 第一期》，（新竹：福嚴佛學院），頁 93-128。
- 54.釋見弘，2006，〈關於 Chandrakirti 的二諦說中的幾個問題（上）〉《中華佛學學報第 19 期》，（台北：中華佛研所），頁 293-324。
- 55.釋見弘，2007，〈關於 Chandrakirti 的二諦說中的幾個問題（下）—以世俗諦與息性為中心—〉《法鼓佛學學報 第一期》，（台北：法鼓佛教研修學院），頁 1-33。
- 56.釋長清著，黃國清譯，2006-1，〈二諦義理的建立〉《正觀 第 37 期》，（南投：正觀），頁 107-137。
- 57.釋長清著，黃國清譯，2006-2，〈二諦之間的關係〉《正觀 第 39 期》，（南投：正觀），頁 161-200。
- 58.釋法尊，2000，《入中論講記》，（台北：佛陀教育基金會）。



- 59.釋悟殷，2007，〈性空分流與空有之爭〉《福嚴會訊 第 15 期》，（新竹：福嚴佛學院），頁 83-129。
- 60.釋會晟，2000，〈再論〈清辨與月稱對於人法二無我〉之見解〉《正觀 第 15 期》，（南投：正觀），頁 3-29。
- 61.釋惠敏，1988，《中觀與瑜珈》，（台北：東初出版社）。
- 62.釋演培，1997，《入中論頌講記》，（台北：天華）。
- 63.釋慈航，1987，〈因明入門講話；因明入正理論講話〉《相宗十講》，（台北：天華）。