

本文主要研究的範圍，主要是探討原始佛教的「無我」觀，針對「有情為蘊、處、界的和合」以「五蘊」為主來說明「無我」的論證。首先是從「五蘊」的內容說起，然後再談「五蘊無我說」的論證，最後結合「和合」和「緣起」的觀念，使得「無我」的觀念顯然易解。

一、略述「五蘊」

一般人認為我們自己生命的身軀就是我，殊不知這個「我」卻並非實在的我。根據佛法教義，所謂「眾生」、「個人」或「我」，只是經常在變動著的物質與精神力量或能力的綜合。這種組合可以分成五類，或稱五蘊。

「蘊」是積聚的意思，即同類相聚。如〈雜含卷二・五五經〉說：「所有諸色，若過去、若未來、若現在；若內、若外、若粗、若細；若好、若醜；若遠、若近；彼一切總說色陰」一陰即蘊的異譯。然而對於初學者或尚徘徊於佛教門外及其他宗教學者，該如何向其說明「無我」及令接納「無我」作為實踐上的原則而邁向解脫之道呢？這樣便得對構成所謂「眾生」的五蘊，先有點基礎概念之後，對此才能有更進一步的了解。現在且說這五蘊是那些東西。

1.是物質組合一色蘊

在這色蘊之中，包括有傳統的四大種性，就是堅性（地）、濕性（水）、煖性（火）、與動性（風），以及四大的衍（顯）生物。這些衍生物包括我們的五種感覺器官（根）、也就是眼、耳、鼻、舌、身，以及在外境中與它們相應的對象（塵），也就是色、聲、香、味、觸等。此外，尚有某種思想，意念或觀念為我們精神活動的對象者（法塵）。〈見阿毘達摩集論〉第四頁。因此，色蘊包括了整個物質的領域，在內的和在外的都算。

2.是感覺組合一受蘊

這一蘊包括我們身心器官與外境接觸到的所有感覺、愉快的（可意）、不愉快的（不可意），以及既非愉快又非不愉快。這些感覺可分六種：由眼根與色塵相接而生的感覺；且根與聲塵、鼻根與香塵、舌根與味塵、身根與觸塵、意根（第六識）與法塵（思想與意念）（註一）等相接觸而生的感覺。也就是說，我們身心的一切感受，都包括在此蘊之中。

3.識別組合一想蘊

與受蘊一樣，想蘊也有六種，與在內的六根和在外的六塵相關聯。它們也和受蘊一樣，是由六根與外境相接而生起的。它的功能就在認識與辨別各種身心活動的對象。（註二）

4.心所組合一行蘊

這一類包括了所有善的與惡的意志活動。一般所謂的「業」，也屬於這一蘊。佛親自為業所立的界說，應該牢記不忘：「比丘們啊！我叫做業的就是意志（思）。先有了決意，才經由身、口、意發為行動」。（註三）思就是「心的造作、心志的活動。它的功能，就是指揮心智以從事業善、惡、無記等活動」。（註四）

5.知覺組合一識蘊

知覺（識）是以六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）之一為基本，以及和它相應的六塵（色、聲、香、味、觸、法）之一為對象而生的反應。例如：眼識即以眼根為基本，而以可見的形態為對象而生起。意識是以意根為基本，而以心所有法（即意念、思想等）為對象而生起。所以，識也與其他官能有關聯，和受、想、行三蘊一樣，識也分六種，與內六根和外六塵相攸關。（註五）

二、五蘊無我說

我們對於「五蘊」有了概念後，現在再根據漢譯《雜阿含經》記載有關「五蘊無我說」無我的論證，看看當初最簡單的「無我論證」是如何成立的。在《雜阿含經》中有所謂：「色無常，無常即苦，苦即非我；非我者亦非我所，如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我；非我者亦非我者，如是觀者，名真實觀。」（註六）

如這一類的無我論證，在《雜阿含經》中相當普遍的，同時也是最有代表性的。而它的特色，就是通過「五蘊」來論證「無我」。在這裡所預設的大前提是：一切法的內容是「五蘊」（色、受、想、行、識），而生命的個體存在亦不外是「五蘊」所成，離「五蘊」外，並沒有「我」。接著便是按照「五蘊」的排列次序，逐一論證這「五蘊」並不屬於「我」，所謂：色非我，如是乃至受、想、行、識非我。

因此，在這種預設的大前提下，便產生了兩個值得注意的問題：

(1)個體生命不外乎是「五蘊」所成的東西，離「五蘊」外，更無有「我」。

(2)在論證的過程中，主要是在解答色何以不是「我」的問題（即：色無常→無常即苦→苦即非我→非我者亦非我所）。因為這一個問題解決後，接下來的受、想、行、識，便可亦復如是般類推。所以，色為何不是「我」的問題，其實正是整個「五蘊無我說」論證的關鍵性所在。

接著再進一步分析這兩個要點，藉以瞭解「無我論證」所根據的幾個重要觀念是什麼。

三、「和合假」與「假依實」

根據上文的第一點所述：一切法的內容是「五蘊」；而個體生命的存在亦不外是「五蘊」所成，離了「五蘊」外，並沒有「我」。

如此，則原始佛教在這裡所提供的便是一個「和合」的觀念；由於有「五蘊」的「和合」而有「我」，因此，我們在眼前所看到的這個軀體，其實祇不過是五種「積聚」的東西組合而成。所謂「色蘊」是一切的積聚、「受蘊」是一切受的積聚、「想蘊」是一切想的積聚、「行蘊」是一切行的積聚、「識蘊」是一切識的積聚，捨各蘊外並沒有「我」。在《雜阿含經》中，尸羅比丘尼即以「和合眾材」而為車的譬喻，說明眾生本來「無我」之理，所謂：

「汝謂有眾生，此則惡魔見。唯有空陰（蘊）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」。（註七）

此處之「陰」即是「蘊」的別譯。所謂「唯有空陰聚」便是指眾生祇不過是無實體的五蘊積聚而成，事實上找不到作為眾生的本質。這種情況，正如車子是眾多材料和合而成一樣，其實並沒有車子的本質存在。所以，一般假名為「眾生」的東西，祇不過是「五蘊」的因緣和合而已。又例如《中阿含經》中的〈象跡踰經〉，更以木材、泥土、水草「覆裹於空、便生屋名」的譬喻，說明了身體也是因筋骨、皮膚、血肉、「纏裹於空、便生身名」（註八），說明了「身體」祇不過是和合存在的假名而已。因此一般人所謂的「我」，祇是「五蘊」的「和合」，「我」實是假名。事實上，這一個觀念，也正是後來的所謂「和合假」的觀念。

其實這一個「和合假」的觀念，本來已足以破「我」，至少已能破除常識上的「我」，如形身軀我，生物我之類的層次，而原始佛教，顯然亦有此一傾向，從《雜阿含經》和《中阿含經》的「和合」譬喻中，已經充份証明了這一點。

然而，當我們再作進一步的分析，便會發現到這一種「和合」觀念所能破的範圍也極為有限。因為「和合假」的觀念必然會導出一個「假依實」的觀念；換句話說，所「和合」的「我」可能是假，但能「和合」的「五蘊」卻可能是真實的。縱使「五蘊」不一定是真實的，但依照「假依實」的方式分析下去，終必會發現有一真實的東西。倘若如此，則「無我」的論証便會出現一個新的困局。

假如「五蘊」是實，便成了一種實在論的講法。換言之，即間接承認了「五蘊」一各別有一種不變的成份，那麼這個不變的成分是不是「我」呢？這顯然成為問題的所在。因此原始佛教倘若祇是通過「和合」的觀念來論証「無我」的話，顯然還是不夠的，因為這祇會將「無我」的論証陷入矛盾，所以從「和合假」到「假依實」的推論方式，是值得商榷的地方，如此必然要提到上面所說的第二個問題。

四、「緣起」與「和合」

上文已經提到：原始佛教若祇通過「和合」的觀念來論証「無我」是不夠的，而且更不能引用「假依實」的觀念來理解，因為這樣做，祇會把「無我」的論証，陷入困局，因此，便必然地被迫接觸到第二個問題。

第二個問題是：色（五蘊）本身何以不是「我」？這一問題的處理可分作三個步驟來處理：

1 色（五蘊）無常

這裡第一步的「色無常」命題比較容易理解，祇要透過「緣起」的觀念便可，所謂：

「色無常，若因、若緣生諸色者，彼亦無常：：如是受、想、行、識無常，若因、若緣生諸識者，彼亦無常」。（註九）

這是《雜阿含經》中的一段記載，其用意正是要指出：凡是在因緣法下所產生的一切現象，皆受制於因緣法的支配，不能自主，因此，其本質必然是無常的。這是相當容易掌握的觀念。

2 無常即苦

接著，第二步的觀念是「無常即苦」，研究這一個命題，便必須首先瞭解佛教對苦的立場。一般來說，佛教對苦的看法也有好幾個層次；有的從感官上講的，例如苦受、樂受之類，便是屬於所謂：「苦苦」，這是最低層次的苦，另外，還有一些是從欲望上講的，例如求不得、愛別離、怨憎會苦之類，便是屬於「壞苦」，凡是人生的一切無奈，都屬於這一類。然而，佛教對苦的觀念尚不止此，還有一種是從存在事物的相續上來說的，這便是「行苦」，因為存在事物的相續，從另一角度看，也就是落入時間的範疇；在時間中，每一個存在物總是移向它的不存在（滅）而不能自主。這正如佛陀入滅前曾說：

「汝等比丘，常當一心，勤求出道，一切世間動不動法，皆是敗壞不安之相：：是我最後之所教誨」。（註十）

事實上，這一種「敗壞」的本質，就是一種苦，所謂「生者必滅」，這正是佛教對存在事物的基本看法，而在「生」和「滅」的兩個相對概念中，佛教是著眼於「滅」的一面正是它的特質。因此「無常即苦」，其實正是透過「敗壞」的觀念來說。

3 苦即非我

從表面看來，「苦即非我」，在句義上似乎相當費解，其實祇要扣緊上文有關「敗壞」的觀念，便可清楚明瞭。在《雜阿含經》卷二中，即有一段經文，對「苦即非我」的觀念，闡釋得相當詳細，所謂：

「色非是我。若色是我者，不應於色病苦生，亦不應於色；欲令如是、不令如是。以色無我故，於色有病苦生。亦得於色；欲令如是，不令如是，受想行識，亦復如是。

比丘！於意云何？色為是常，為無常耶？

比丘白佛：無常。世尊！

比丘！苦無常者，是苦不？

比丘白佛：是苦。世尊！

若無常是變易法。多聞聖弟子，於中寧見有我、異我相在不？

比丘白佛：不也。世尊！受想行識，亦復如是。是故比丘，諸所有色，若過去、若未來，若現在；若內、若外；若粗、若細；若好、若醜；若遠、若近；彼一切非我、不異我、不相在。如是觀察受、想、行、識，亦復如是」。（註十一）

由此可見，「苦即非我」的命題，其實是緊扣著「無常即苦」的觀念而來的。換句話說，也就是著眼在「無常」「敗壞」的觀念上。所謂：「若無常、苦、是變易法」。正是要指出這一點。

如果根據理論的脈絡來看：色無常的根據在「緣起」；由「無常」的事實，推知它的本質是「苦」的（因為「無常」的東西終必會走上「敗壞不安之相」，故此是「苦」），然後，再從「苦」的本質中，發現其有一種不能自主控制的特性，故知「苦」的本質實是「無我」的，由此証知；色由緣起，所以色不是我，乃至受想行識皆由緣起，所以受想行識都不是我，既然「五蘊」都不屬於我，那麼，我所擁有的一切當然更不是我。這樣，正好適當地回答色何以不是我的問題。而《雜阿含經》中的「五蘊無我論証」，便是如此地成立。

由「五蘊無我」的論証中，我們大致可以發現：原始佛教的「無我論」，畢竟還是建立在「緣起」的觀念上，亦即「無常」的觀念；由一切法無常，推知無常的本質是苦，然後論証苦的本質實是無我，這正是「五蘊無我論証」的三個步驟。

至於上文所提到的「和合」觀念，便不是一個究竟的說法。雖然，通過「五蘊」來論証「無我」，表面上看要一個一切法不外五蘊的預設；但從緣起的觀點看，這個預設大可不必。因為緣起可以直下就一切散立的諸法講，而不必從橫面分析諸法的成分。事實上，橫面的分析祇不過是一個「假依實」的過程，最終也必須接觸到一個不變的成分；而緣起、無常、苦則正是一個「變」的觀念，用以破斥一切對常住永恒的執著。所以，緣起、無常的說法是較「和合」的說法更為徹底一點。

再從思想史的角度看來；緣起、無常的觀念，也正是佛陀所提出的觀念，而佛陀在菩提樹下所自証的內容，便是「緣起法」。而「和合」的觀念則是源自耆那教的「積聚說」。從佛教思想的展看來，「和合」、「積聚」的觀念一直都有相當重要的影響力。而且，後來的發展，還進一步擴大「緣起」的解釋，把它結合到「和合」的觀念上來。例如，在《彌蘭陀王問經》中，那先比丘對彌蘭陀王的問題，便是以「緣起」來解釋「和合」，他把身體比喻成車子的許多部份，而每一部份都是組成

車子或身體的條件（緣），離開了這些條件，根本就找不到一個稱為「我」或「車子」的東西。這一種說法，便是後世的所謂「析空觀」。

由「析空觀」的提出，「緣起」跟「和合」這兩個縱橫的觀念才開始漸趨統一，事實上，這一種說法依然遺留下來很多問題，然而，就義理的發展而言，實在不得不作如此的調和，否則就不會發展成後來的獨特系統。總之，從佛教對「無我論證」所使用的解釋觀念來看：「緣起」是本義，「和合」祇是一種方便說，這是可以肯定的。

五、結語

從以上的研究，我們由「五蘊」緣起和合的討論，透析了「無我」之觀念，而對之已有進一步的瞭解。然而佛法重視的不僅是信解的功夫，更重視行証的實踐，所以，接下來一如何在日常生活中逐步且有次第地落實「無我」思想之實踐，便是我們最重要的課題。