

「八不」說緣起

《中論》皈敬偈的真義

萬金川 主講

編輯組 整理

《中論》一書的主題雖是藉緣起性空而遮駁一切邪見，但它並不是為了論破而論破，其背後的終極關懷是透過緣起性空的宣說，令眾生由迷轉悟，而趨入戲論止息、寂靜安穩的涅槃。

龍樹在《中論》第十八品所表達的觀點，可說代表了中觀哲學的基本立場，而論前的「皈敬偈」一方面表達了論主對佛陀的禮敬，二方面則概述了《中論》一書的主題，以及論主撰寫此書的目的。以下先談論主的禮敬文，其次再以第十八品為中心，來說明中觀哲學的基本立場。

皈敬偈的文義



〔漢、英譯文下的皈敬偈〕

皈敬偈

- (一) 不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出 能說是因緣 善滅諸戲論
我稽首禮佛 諸說中第一
- (二) 不滅亦不起 不斷亦不常 非一非種種 不來亦不去 緣起戲論息 說者善滅故
禮彼婆伽婆 諸說中第一
- (三) 不滅亦不生 不斷亦不常 我稽首禮佛 諸說中第一
- (四) 佛說緣起法 不生亦不滅 不斷亦不常 不來亦不去 不一亦不異 滅戲論寂固
敬禮正等覺 最上說法者

在以上四種皈敬偈的漢譯裡，第一種是出自鳩摩羅什之手，它是國人最為通曉的版本；第二種為漢譯《般若燈論》的譯文，清辨此書雖然在唐代已然譯出，但是對於漢地中觀學卻無甚影響；第三種為漢譯《大乘中觀釋論》的譯文，此書是唯識家安慧的著作，目前但存漢譯而已；第四種則出自宗喀巴《辨了不了義善說藏論》一書的漢譯，它是法尊法師自藏文譯出的。在這四種皈敬偈的翻譯裡，基本上我們可以見出，此中的前三種翻譯在語法形式上是比較一致的，而第四種譯文則明顯地與前三者不同。那麼何者在語法形式或義理結構上比較貼近梵文原典呢？

以下且選四種當代的英文譯本，來討論一下這個問題，此中前三者都是譯自梵文原典的譯文，而第四種則是譯自藏文譯本。在未能通曉梵、藏等經典語文之前，若要進行頌文的比對以釐清文義，或許目前這種借助當代譯本的辦法是相當可行的（見下頁）。

在漢地佛典的翻譯傳統上，多半都把三十二音節形式的梵文偈頌，以四句五言詩的體例來加以翻譯。皈敬偈的梵文原文在形式上是由兩首偈頌所構成的，而其漢譯也依照這種形式把它譯成了兩首四句的五言詩，第一首詩是從「不生亦不滅」到「不來亦不出」，第二首詩則由「能說是因緣」到「諸說中第一」。

然而在漢譯裡，我們卻難以見出這兩首五言詩在語法或義理結構上的關係，但是在梵文原文裡，這些關係則顯得相當清楚。若是單從鳩摩羅什的漢譯來看，在第一首詩裡所談論的只是「八不」而已，而它與第二首詩之間，在句法上似乎可以沒有任何關係，而成為在句法結構上意義完整的句子。

事實上，西藏所謂的「八不中道」之說，正是基於把漢譯皈敬偈中的第一首詩獨立來看的結果，而以為這「八不」是論主用來描述「中道」的。至於漢譯皈敬偈的第二首詩，似乎表示了如下的意思：佛陀能宣說「八不」這種緣起，便可以善巧地滅除各種戲論，而論主之所以向佛陀稽首禮拜，乃在於他認為佛陀的「八不」之教或緣起之說，是其教義之中的最高者。



1. I offer salutation to the best of preachers, the Buddha, who has taught that dependent co-arising has no ceasing, no arising, no nullification, no eternity, no unity, no plurality, no arriving, and no departing, that it is quiescent of all fictions, that it is blissful.

— R. H. Robinson, 1967

2. I pay homage to the Fully Awakened One, the supreme teacher who has taught the doctrine of relation origination, the blissful cessation of all phenomenal thought constructions. [Therein, every event is “marked” by :] non-origination, non-extinction, non-destruction, non-permanence, non-identity, non-differentiation, non-coming [into being] , non-going [out of being] .

— K. Inada, 1970

3. I salute him, the fully enlightened, the best of speakers, who preached the non-ceasing and the non-arising, the non-annihilation and the non-permanence, the non-identity and non-difference, the non-appearance and the non-disappearance, the dependent arising, the appeasement of obsessions and the auspicious.

— D. J. Kalupahana, 1986

4. I prostrate to the Perfect Buddha, the best of teachers, who taught that whatever is dependently arisen is unceasing, unborn, unannihilated, not permanent, not coming, not going, without distinction, without identity, and free from conceptual construction.

— J. L. Garfield, 1995

〔梵文原文的皈敬偈〕

然而這種理解的方式一旦對照了幾個英文譯本之後，便可以發現其間是有些出入的。從梵文原文來看，整個皈敬偈在形式上是由兩首詩所構成的，而從句法的觀點來看，這兩首詩也是由兩個意義完整的句子所構成的，但是要注意的是，這兩首在形式上完整的偈頌，並不分別對應於整個皈敬偈裡在意義上完整的那兩個句子。因此，單從偈頌分立的形式而來判讀整個皈敬偈的意思，往往會造成理解上的一些偏差。大體上，英文譯本都能順著原文的這種句法結構來進行翻譯，而完全沒有受到原文偈頌分立的影響。

此處且讓我們依梵文原典來看皈敬偈裡的第一句，該句的主詞是「圓滿的佛陀」(sambuddha)，而其動詞則為完成式的動詞「宣說」，亦即「圓滿的佛陀已然宣說」。至於此一動詞的受詞成份則總共有十一個語詞構成，而這十一個語詞中只有「緣起」一詞是名詞，其餘皆為形容詞，由此可見，這十個形容詞是以定語的身分來限定其中心詞的，而該一中心詞即為「緣起」一詞。並且第一首詩裡的「八不」，便是這十個定語之中的八個，至於其他兩個，則出現在第二首詩頌裡，而鳩摩羅什則以「善滅諸戲論」一句，把這兩個定語合譯在一起而成了一個句子，由是而衍生出諸如「善巧地滅除各種戲論」的意思。然而，這種理解在梵文語法上是不正確的。

此外，在前面幾個英文譯本裡，D. J. Kalupahana 的譯文是值得注意的。事實上，他並沒



把十一個受詞成份的語詞區分為「定語」與「中心詞」，這是因為他認為在整個皈敬偈裡，我們似乎還看不出佛陀所宣說的是一個理論，或是好幾個理論；但是，不論是就語法的觀點或《中論》的註釋傳統來說，這種表面上「含蓄而保守」的譯文，其實在語法或義理結構上都很難站得住腳。其次是 J. L. Garfield 的譯文，他不知何故遺漏 *śiva* 一詞未譯，此語在藏文譯本的對應語是 *shī ba*，而法尊法師便以「寂固」一詞譯之。

事實上，在鳩摩羅什「善滅諸戲論」一句的譯文裡，其「善」之一詞的對應語當為 *śiva*，而此語若為名詞，則指的是印度教裡的一位主神，祂既是創造之神，同時也是毀滅之神；若當成形容詞來看，則可以用來表示吉祥或幸福的意思，而經常被拿來描述「涅槃」的安穩而至福的狀態。至於藏文對譯 *shī ba* 一詞，則有「寂靜安穩」之義，而被視為是「涅槃」的同義詞。就皈敬偈的語法結構來說，*śiva* 一詞實與「八不」一樣是用來形容緣起的；因此，若是把它副詞化而拿來修飾其下的「滅」字，便是誤解。

至於偈文中的第二個句子，其動詞為「禮敬」，而根據此一動詞的詞尾變化，我們可以知道該句的主詞是第一人稱單數的形式，也就是造論者本人，而動詞的受詞成份則為第三人稱代名詞的單數形式，在皈敬偈裡這個代名詞是用以稱代前一句中的主詞——圓滿的佛陀，而這個受格形式的人稱代名詞，則有一形容詞詞組來限定它，這個詞組鳩摩羅什把它譯為「諸說中第一」，因此，這個詞組所指的，乃是佛陀本人而非佛陀的教法。

經由這種比對與分析，我們便可以看到在這幾個英文翻譯裡，R. H. Robinson 的譯文可以說是比較貼近梵文原文，而 D. J. Kalupahana 的譯文則屬自成一格的別解。此外，我們也可以見出法尊法師轉譯自藏本的譯文也同樣貼近於梵文原文。至於傳統的三個漢譯本子，嚴格說起來，在語法上或多或少都與原文有些不符，這或許是受到了四句五言詩的譯例影響吧！

圓滿的覺悟者宣說緣起是不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不去、戲論止息而寂靜安穩的，我向這位說法者中的至尊行禮致敬，這便是整個皈依敬偈的意思。由此我們可以見出論主之所以向佛陀頂禮致意，並不是基於盲目的崇拜心理，而是由於佛陀所宣說的教法。以吉藏的話來說，這是由嘆法而美人，也就是說，論主由嘆服佛陀的「八不緣起」之教而推讚佛陀為說法者中的至尊。

事實上，在佛教所謂「依法不依人」的傳統之下，是不應該有對偶像盲目崇拜的情事發生的。在《中論》一書中，論主除了在論前的皈依敬偈裡向佛陀頂禮致敬外，在該書第二十七品的第三十詩頌（亦即該書末章的結頌）中，他又再度向佛陀禮敬：「瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮」，這也同樣是感於佛陀為悲愍眾生而開演「緣起性空」的正法，並嘆服此法能斷除一切邪見而向佛陀致敬。

註解家眼中的皈依敬偈



〔早期《中論》註釋傳統——「八不」總破一切邪論〕

在早期的《中論》註釋傳統裡，「八不」中的每一「不」，不論是「不生」或是「不滅」，在意義上都是為了要否定某種邪見的，當然邪見豈止八種而已，如《六十二見經》便提到了佛陀時代裡的許多外道，他們的理論可謂是千奇百怪，而佛陀便以「緣起正見」一一加以評破。從早期註解家的觀點來看，他們認為龍樹正是承繼了此一傳統而撰寫了《中論》一書，所以皈敬偈中的「八不」雖略，但卻可以總破一切邪論。

這種把皈敬偈裡的「八不」獨立起來講論的觀點，不只有呈現在鳩摩羅什的翻譯以及青目的解釋之中，而且也為吉藏所承繼，他的「八不中道」之說正是秉此而來。其實根據我們前文的分析，皈敬偈裡的「八不」是不能獨立開來看待的，它們是用來描述緣起的。或許這種把皈敬偈分開來判讀的詮釋觀點，並非來自於印度本土，而是起源自中亞一帶也未可知。

〔月稱——《中論》的主題是緣起，目的是達至涅槃〕

月稱在《明句論》裡以「主題」和「目的」這兩個論項，而把皈敬偈裡的十個形容詞分成了兩類，他認為作者透過「八不」來宣說《中論》要討論的主題——緣起，而末後二個形容詞，亦即戲論止息與寂靜安穩，則是用來表達龍樹撰寫《中論》一書的目的，那就是試圖讓世人能

夠透過此書的研讀，以達至戲論止息而寂靜安穩的解脫狀態——涅槃。

月稱的註解和《青目釋》、《無畏論》等早期的註解多少是有些不同的。從龍樹而至月稱，在長達四百年的時間裡，中觀哲學到了月稱之手，其理論更為精緻而系統化，這時的中觀哲學可以說已經達到了一個高度精純的狀態，他認為「八不」的「八」其實並無特定的意思，因為「緣起」的特徵原本就不止這八項，而舉「八」但為方便而已，要而言之，從「不生不滅」而至「不來不出」，這些語詞所要描述的就是「緣起」。基本上，月稱這種見解在早期的《中論》註解書裡是看不到的，它多少是中觀思想開始系統化後的產物。事實上，在印度後期的中觀哲學裡，諸如冶中觀與唯識於一爐的寂護論師便認為：「八不」的否定乃在於彰顯「緣起性空」的道理，而單以「不一亦不異」的「二不」，亦即所謂「離一異因」，其實已足以展現此一道理於無餘了。

以「八不」的否定思維看龍樹的緣起思想

月稱認為《中論》一書的主題是緣起，然而佛教各派皆說緣起，如此一來，中觀學派的「緣起論」有何特色呢？其實為了釐清這個問題，從清辨開始而至月稱，在他們對皈敬偈的註釋裡都花了相當的篇幅來辨析「緣起」一詞的詞義，並希望藉此而展示出中觀學派所特有的緣起論，我們將會在下幾個講次來介紹「緣起」這個概念所牽涉的一些問題。此處我們且但就皈敬偈裡



「八不」式的否定思維，簡要地來認識一下龍樹的緣起思想。

〔阿含佛教——以有情為中心的「生命價值的緣起論」〕

四諦之教是佛陀的根本教說之一，雖然在名義上它並非正式的緣起說，但實質上它是由「流轉緣起」與「還滅緣起」兩支所構成的，而「十二支緣起」的順逆兩種觀門，其實也不外乎就是流轉與還滅兩種緣起。

在阿含佛教的時代裡，這些說法都是為了闡明有情生命在價值向度上的變化，或更確切地說，是以有情為中心所開展出來的「生命價值的緣起論」，其間佛陀雖然偶有以器世間的自然現象為喻，來說明有情世間的緣起（前者或可方便地稱之為「一般的緣起論」），但這畢竟只是輔助性的手段，因為有情生命或迷或悟的價值問題，才是世尊真正關心的所在。

〔阿毘達磨佛教——以器世間現象說有情世間的「一般的緣起論」〕

這種以有情為中心的緣起論，在阿毘達磨佛教時代裡逐漸開始有了一些變化，這時教界中人所關心的「存在」，已由十二支緣起裡的「有」(bhava)，而擴展到了遍有情世間與器世間的「有」(bhava)，隨著而來的，則是緣起的考察範圍也由有情世間而推展到了器世間，換言之，以生命價值為中心的緣起論，已逐漸過轉到了一般的緣起論。

在阿含聖典裡，通常對「緣起」的描述是：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」

然而，在皈敬偈裡，龍樹卻以「不生不

滅」或「不一不異」之類的否定

性概念，來描述「緣起」。在一

般的理解裡，「生、滅」或

「一、異」是一對彼此矛盾的概

念，通常說「不生」的意思，就是

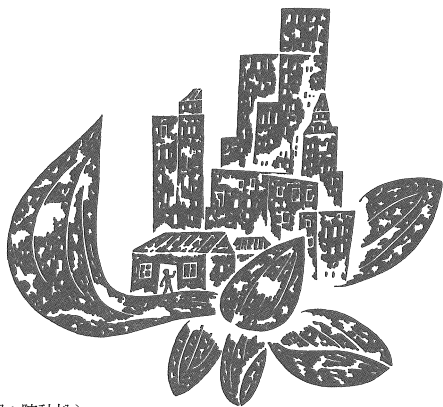
指「滅」，而所謂「不一」，在意思上指的也就是

「相異」，那麼，龍樹為什麼會以雙遮或雙遣的方式來描

述緣起呢？對於這個問題，或許我們可以回到阿毘達磨佛

教的思維裡來找一些線索。

面對有情世間與器世間林林總總的存在事相，在阿毘達磨佛教的陣營裡，蔚為主流的說一切有部，便開始大力著手範疇化的分類工作，從而建立了所謂「五位七十五法」的存在範疇表，這個範疇表固然剔除了「自我」的存在，而證成了他們所謂「諸法無我」的佛陀之教，但卻也展示了一個「三世實有，法體恆存」的靜態而永恆的法體世界。在另一方面，為了說明「諸行



（繪圖：陳秋松）



無常」的動態世界，他們除了提出「剎那滅論」的說法之外，更透過了「生、住、異、滅」的分位，以及「因緣、所緣緣、等無間緣、增上緣」這四種條件（四緣），來把捉現象世界裡存在事相的生成變化。在他們心目中，所謂「諸行無常」，指的就是現象世界裡由四種條件所造就的諸法（亦即「有為法」），在「生、住、異、滅」的分位上的剎那生滅。如此一來，「諸行無常」的動態世界，便一轉而為一切有為法的生、住、異、滅的諸般現象。

〔龍樹——「八不緣起」說世間萬法生成變化的如實狀態〕

然而，佛陀的無常之教，是否只是就世間諸法的剎那生滅性而立說呢？事實上，不論是「生、住、異、滅」，或是「生、滅、常、斷、一、異、來、去」等等，都只是「存在」（bhava）在變化上顯現出來的暫態，而它們並不是形成「存在」會產生變化的根本原因。什麼原因使得變化成為可能？而什麼原因造成了諸行的無常？

說一切有部以「剎那滅論」這種近乎機械式的詮釋，來說明佛陀的無常之教，並且以「四緣」這種條件理論，來充作佛陀緣起之教的具體說明，乃至以製作存在範疇表的方式來取消「自我」，他們的詮釋與作法能夠符合阿含聖典裡有關「無常」、「無我」與「緣起」的教說嗎？其實這正是龍樹對有部教學的根本質疑。黃毛丫頭可以女大十八變而成了妙齡少女，這是無常；她或飛上枝頭，或遇人不淑，這不也是無常！一旦我們好好地來思索此中的問題，便會發現正

是因為世間一切事物缺乏了固定的體性，所以變化才有其可能，因而只是扣住「生滅、常斷、一異、來去」這些存在事相上的暫態，便不足以了解世間生成變化的實然狀態，而針對這種世間生成變化的實然狀態，佛陀便以「緣起」來詮表之，從般若經以降而至於龍樹，便認為此一實然的狀態即是沒有固定體性的狀態（在這個意思上，它既是「諸行無常」也是「諸法無我」，或更確切地說，即是「一切法空」）。龍樹以「不生不滅」或「不一不異」之類的否定性概念，來詮表佛陀的緣起之教，或許正是著眼於「生滅、常斷、一異、來去」等等，都只是無常、無我的「緣起」所顯現出來的「變化」，而並非「變化之流」的本身。

各位不妨試從「由種而芽」的變化歷程來思索一下這個問題，種芽之間的變化是大家用肉眼便可輕易覺察到的一種自然現象，問題是如何解釋其間的生發過程？它是「種滅而芽生」的歷程嗎？若是如此，種何時滅而芽何時生呢？其實這是一段慢慢在變化的歷程，而生與滅都是此一相續變化之流中，所顯現出來的「變化」而已。當我們說「種滅而芽生」之際，其實是過度減化了此一複雜的生成變化的歷程，因為在某些情況下也有「種滅而芽不生」的，並且由於此一減化，而往往使人誤以為「由種而芽」的歷程，是無需任何條件的所謂「自生」的歷程。

如此一來，我們或許可以了解龍樹的「八不緣起」所要描述的，就是整個世間萬法生成變化的如實狀態，面對此一無常世間的生成變化，佛陀以「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅」來描述其間的變化律則，而龍樹則以「八不」來詮表此一變化的底據是



「空」，其實這二者之間是並行而不衝突的。

從十二支緣起的價值走向的緣起論而至一般的緣起論，這代表了佛教的視域由有情世間而擴展到了器世間，但這多少也使得佛說緣起是有情或迷或悟為中心的真義，受到了若干的忽視。龍樹在皈敬偈裡說「緣起是戲論止息而寂靜安穩的」，由此可以見出《中論》一書的主題雖是藉緣起性空而遮駁一切邪見，但它並不是為了論破而論破，其背後是有其終極關懷的，也就是透過緣起性空的宣說，令眾生由迷轉悟，而趨入戲論止息、寂靜安穩的涅槃，從這一點看起來，我們不能說龍樹的緣起思想只是一般的緣起論，而缺乏價值論上的考慮。

（編者按：本期專輯為萬金川老師八十五年於香光尼眾佛學院「中觀導讀」課程的部分講稿，文內標題為編者所加。）

萬金川簡介

- 1 台灣師範大學國文系畢業，輔仁大學哲學研究所碩士。
- 2 現任南華管理學院佛教文化研究所所長，並於中華佛學研究所擔任梵文與中觀學課程。
- 3 語言專長為梵、漢、藏、巴等佛教經典語文。
- 4 發表有《龍樹的語言概念》、《藏地學者的龍樹著作觀》、《俱舍論世間品所記有關緣起一詞的辭義對論》等多篇論文與專著。

【中觀佛教檔案】

關於《中論》第十八品題名的問題

萬金川 主講

編輯組 整理

在三個漢譯本裡，第十八品都是以〈觀法品〉來題名的，就國人傳統的寫作習慣來說，一篇文章的標題通常都是放在篇首，而用之以開宗明義的，閱讀者往往也根據題名的線索來研讀該篇文章而勾勒其重點。

但是這樣子的寫作命篇，乃至閱讀的習慣和古典印度人的方式是大不相同的，他們是把文章的題目放在結尾的地方，因此題目與其說是用來開宗明義的，倒不如說是用來當作結語。在這一點上，多少有些類似於國人所說的「跋」，包括鳩摩羅什在內的佛典翻譯者，為了配合國人傳統的寫閱習慣，而把原先置於篇後的題名放在文前。這種命篇寫閱習慣上的差異，是我們在研讀印度佛典時當須留意的，否則在尚未研讀文章的內容之前，便受制於題名的框架之下，這對於正常理解活動的進行是有妨礙的。

在今天我們可以看到的《中論》註解書裡，第十八品的題名有〈觀法品〉、〈觀我品〉



與〈觀我法品〉三種，就國人的閱讀習慣來說，必然會問這一品的重點究竟是對「法」的考察，還是對「自我」的考察，抑或是兼二者而考察之？

◎吉藏——〈觀法品〉現觀真實

從吉藏與印順法師的科判裡我們可以見出，在〈觀法品〉的題名裡，「法」的概念指的並不是人、法二無我的「法」，而是指「真理」的意思，這種用法類似於《法句經》一名中的「法」的意思。印順法師認為第十八品主要是討論「現觀」，也就是現觀真理、真實的意思，因此這「法」字，不一定就是指人、法二無我的「法」字。

◎藏傳註解書——〈觀我法品〉觀人、法二無我

此品在西藏的四種註解書（包括《無畏論》、《佛護釋論》、清辨的《般若燈論》與觀誓的《般若燈論廣疏》）中皆題名〈觀我法品〉，問題是這四本書不只在第十八品，而是全書二十七品的題名都完全相同。

事實上，前述四本《中論》註釋書的翻譯者，都是在西藏佛教前弘時期的同一組翻譯人馬，西藏的佛典翻譯往往要求譯語上的統一，著名的《翻譯名義大集》便是在這種要求下編

纂完成的，由是而使得同一個梵文術語在翻譯上便能對應於同一個藏文譯名，這也使得佛典的藏文譯本往往比起對等的漢文譯本來得精確。

譬如在漢譯佛典裡的「性」字，根據學者的研究，它可能是由七個不同的梵文原語翻譯而來，所以光只看到漢譯佛典上的一個「性」字，我們往往無法確切地知道它的梵文對等語是那一個。如「瓶無常，所作性故」，其中的「性」便和自性的「性」不一樣，二者是從不同的梵文原語翻譯而來，但是在漢語裡卻都採用了同一個詞來表示，而使得二者之間在概念上往往難以辨別，這種混淆的情況在藏文譯本裡是比較少見的。

是否藏文譯本的四種《中論》註解書的梵文原典在題名上也是一致的，這一點是相當可疑的。事實上，在三個漢文譯本裡各章的篇名雖然大體相同，但仍有多處彼此並不一致，而擁有藏漢兩譯的《般若燈論》，在各章的題名上也彼此有所出入。或許在西藏的翻譯傳統裡，由於譯語統一的要求，而使得翻譯者不知不覺地也把此一規定帶入了篇名的翻譯上去。

總之，在《中論》一書各章的題名上，我們不能因為前揭四種藏文譯本都採取了同一題名，便認為此一題名的可信度最高，而忽略了這四本著作的翻譯工作是由同一群人完成的事實。

從藏文譯本「觀我法」的題名來看，會讓人覺得本章的主題是對「人我」與「法我」的



考察，如果抱持了這種觀點來看本章，當然便會覺得諸如〈觀法品〉和〈觀我品〉的題名是不夠周全而各有所偏。但事實的情況恐非如此，因為我們無法確定〈觀法品〉的「法」，指的就是人、法二無我的「法」，而〈觀我品〉的「我」，就一定是指人、法二無我的「我」。

◎月稱——〈觀我品〉觀「我空」與「我所空」

月稱未採取〈觀法品〉或〈觀我法品〉的題名，而以〈觀我品〉為本章的題名，丹麥有位研究中觀學的學者 C. Lindner，便認為此一題名極可能是來自月稱本人對「無我」的獨特見解。

事實上，月稱所謂〈觀我品〉的「我」字，是包含了一般通稱的「我」與「法」，以月稱的術語來說，即是「我」與「我所」。究竟佛教所標榜「諸法無我」是指「人無我」，還是「法無我」？其實在阿含經裡並沒有判分「無我」為二的說法，把「無我」分成「人無我」與「法無我」，這是相當後期才有的說法。月稱在此似乎是採取了阿含傳統裡不加判分的古義，而以「我」和「我所」來說「無我」，這可以說是月稱思想裡相當特出的一點。

在判分「無我」為「人無我」與「法無我」的說法裡，一般說來，總認為聲聞與獨覺二

乘只能斷煩惱障而證「人空」，得「人無我」慧，但他們卻無法斷所知障而通達「法空」，得「法無我」慧；並且持這種見解的人往往也認為能斷二障，而同時擁有「人、法二無我」慧者，但唯大乘行者而已。

這種以兩種「無我慧」來分別斷除煩惱與所知二障的說法，是大乘思想出現之後的產物，但是月稱基本上卻不認同這種說法，他認為行者如果不能斷所知障，便不可能斷除煩惱障，二乘人既然通達了「人空」，這便表示他們對「法空」多少是有一些了悟的，因為行者若是未能通達「法空」，他是不可能真正澈見「人無我」的。

月稱認為聲聞與緣覺二乘均有「法無我」慧，只是他們的「法無我」慧不夠周遍深廣，而不是說他們在本質上無須此慧便能成就其果位，這就如同一兩金和一錢金之間的差別，雖然它們在重量上有別，但在本質上卻都是金子。

印順法師也說二乘行者所證的「法空」如毛孔一樣，而大乘行者所證則如虛空一般，他們在證得「法空」的程度上有差別，但不可以說二乘行者在本質上便缺乏「法無我」慧。月稱即是秉持這樣的觀點，而認為不論觀「人空」或「法空」，在修學的次第上，都是從「人空」入手。