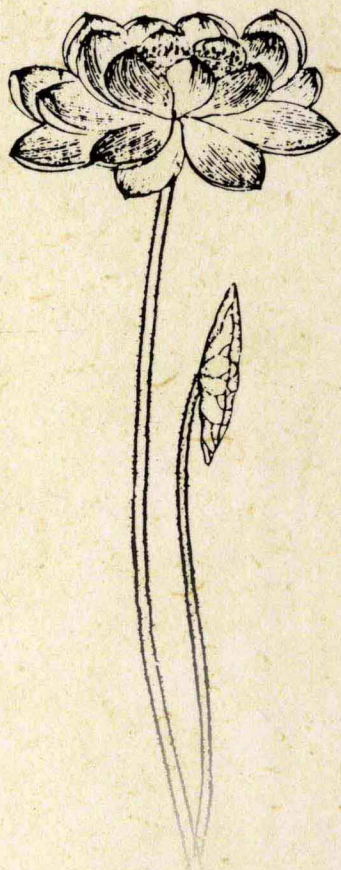


中央民族大学“985工程”
中国当代民族问题战略研究哲学社会科学创新基地
当代重大民族宗教问题研究中心

第三届两岸四地
佛教学术研讨会论文集

主编：刘成有
学 愚

全球化下的 佛教与民族

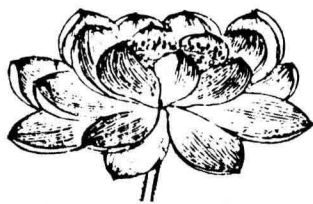


光明日报出版社

中央民族大学“985工程”
国家当代民族问题战略研究哲学社会科学创新基地
当代重大民族宗教问题研究中心

全球化下的 佛教与民族

第三届两岸四地佛教学术研讨会论文集



主编：刘成有
学愚



光明日报出版社

图书在版编目(CIP)数据

全球化下的佛教与民族:第三届两岸四地佛教学术研讨会论文集 / 刘成有,学愚主编. —北京:光明日报出版社, 2011. 12

ISBN 978 - 7 - 5112 - 1364 - 8

I. ①全… II. ①学…②刘… III. ①佛教—宗教文化—中国—学术会议—文集
IV. ①B948 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 256128 号

全球化下的佛教与民族——第三届两岸四地佛教学术研讨会论文集

著 者: 刘成有 学 愚 主编

出版人: 朱 庆

责任编辑: 宋 悦

责任校对: 李 勇 李芳芳

封面设计: 小宝工作室

责任印制: 曹 净

出版发行: 光明日报出版社

地 址: 北京市东城区珠市口东大街 5 号, 100062

电 话: 010 - 67078252(咨询), 67078945(发行), 67078235(邮购)

传 真: 010 - 67078227, 67078255

网 址: <http://book.gmw.cn>

E - mail: gmcbcs@gmw.cn sonyue@gmw.cn

法律顾问: 北京市洪范广住律师事务所徐波律师

印 刷: 北京楠萍印刷有限公司

装 订: 北京楠萍印刷有限公司

本书如有破损、缺页、装订错误, 请与本社联系调换

开 本: 710 × 1000 1/16

字 数: 512 千字

印 张: 35.25

版 次: 2011 年 12 月第 1 版

印 次: 2011 年 12 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978 - 7 - 5112 - 1364 - 8

定 价: 88.00 元

版权所有 翻印必究

“全球化下的佛教与民族”内容简介

本书是“第三届两岸四地佛教学术研讨会”的论文集,主要由两部分组成。一是全球化背景下的佛教,主要探讨人间佛教及其相关问题,对全球化背景下的佛教现状及其未来发展进行了深入分析。这部分收录的论文有中国人民大学方立天教授、香港中文大学学愚教授等专家学者的论文共 24 篇。二是全球化背景下佛教与民族的关系。这部分收集有中央民族大学耿世民教授、班班多杰教授等 28 位专家学者的论文。学者们的深入探讨与分析,对积极引导佛教与社会主义社会相适应、对构建社会主义和谐社会具有积极的理论意义和现实意义。

目 录

全球化与人间佛教	1
当代佛教要重视阐扬佛教核心思想“缘起论”	方立天/1
佛学模式转换：“无我”与“如来藏”	学 愚/4
文化全球化与中国佛教对现代科学及 基督宗教的回应	赖品超/25
小区大学与佛光山人间佛教在台湾的现代发展	释永东/42
东土五祖及南能北秀的禅修方法	释妙日/55
古典禅与人间佛教	贾晋华/79
缘分·功德·共同体	李向平/100
当代台湾人间佛教全球化论述的一个侧面	吴有能/113
关于“人间佛教”的思考	黄夏年/141
印顺早期的信仰转向及其意义	刘成有/151
内敛与外显：全球化语境下的当代中国南传佛教	郑筱筠/161
新兴“人间佛教学”研究领域之发展课题： 以台湾经验为例	郭守仁/172
管窥人间佛教的多元化管理	张雪松/195
当代中国佛教的保守与开放	魏德东/204
都市寺院如何参与和谐社会的建设	徐文明/211
台湾宗教文化与旅游互动研究	王亚欣/217
净土宗形成探源	冯巧英/232
从《中论》看龙树思想与早期佛教经验主义的 不协调性	(斯里兰卡) 永仁/236
宗教(佛教)教育在解决全球文明冲突问题所 可扮演的角色	郑庆云/246
佛法智慧在艺术教育中的运用	刘逸鸿/255



从全球化理论看太虚法师佛教改革·····	窦亚平/264
业力与基因：佛学与遗传学对话的初探·····	傅晓/275
人间佛教的全球化与地域化之论述·····	梁容/294
全球化视角下省察中国近代佛教入世思想及其现代启示·····	陈胜/311

佛教与民族 ····· /319

回鹘文佛教《十业道譬喻故事花环》·····	耿世民/319
藏传佛教的综合创新特质论纲·····	班班多杰/331
试论藏族地区的关帝崇拜·····	喜饶尼玛 央珍/335
辽金佛教政策研究·····	温金玉/342
论中国佛教的民族融合功能·····	李四龙/352
五台山与藏传佛教·····	陈楠/359
五台山与藏传佛教·····	黄杰/366
西藏所藏的梵文贝叶经·····	萨尔吉/374
浅析藏传佛教世俗化倾向·····	勘措吉/378
新时期藏传佛教的特点及发展趋势·····	杨士宏 才让 英加布/383
当代藏族僧侣与宗教职业生活·····	尕藏加/389
“施身法”与藏族天葬·····	德吉卓玛/397
藏传佛教“佛鹏”源流考·····	张亚莎/413
西藏唐卡艺术的发展与特点·····	吉美桑珠/416
论佛教对吐蕃社会文化的影响·····	罗桑开珠/423
藏族古代军事行动中的宗教因素探讨·····	次旦扎西/432
从“顿渐之争”看当今汉藏佛教交流·····	周拉/438
法幢宗：汉藏佛教文化交流的结晶·····	先巴/449
法尊法师思想主要特征与价值·····	方兰/456
当代新疆土尔扈特蒙古佛教高僧·····	才吾加甫/463
蒙古族地区佛教发展的特点及基本趋向·····	唐吉思/480
皇唐三阶大德禅师造像碑·····	李翎/488
内蒙古宗教制度改革与民族发展·····	宝贵贞/493
佛教在高句丽、百济和新罗的传播足迹考·····	李海涛/501
藏区神山崇拜的历史形式分析·····	阿旺加措/512



川南凉山彝族地区汉传佛教调查研究·····	焦慧欣/517
从《观音氏敬传》看越南佛教民间 文化的特点·····	(越南) 乔氏云英/529
《维生达腊》本生经与西双版纳傣族社会 “赅”思想的关系·····	姚 珏/534
全球化背景下的佛教及佛教与民族的关系·····	刘成有 刘修志/548

全球化与人间佛教

当代佛教要重视阐扬佛教核心思想“缘起论”

方立天

关于当代佛教要重视阐扬佛教核心思想“缘起论”这个主题，我想分三层意思来讲。第一，全球化给世界带来了历史性的变化，全世界进入相互依存的时代。第二，全球挑战，凸显了缘起论的重要性。第三，阐扬缘起论是当代佛教重要的历史使命。

一、全球化给世界带来了历史性的变化：全球进入了相互依存的时代

胡锦涛主席与美国总统奥巴马会谈时说：“全世界已经进入了相互依存的时代，双方要以新的视角看待世界，看待对方，看待中美关系。”胡锦涛在与奥巴马共同会见记者的时候又说：“世界各国相互依存日益紧密，为此需要加强国际合作。”温家宝总理在会见奥巴马时也说：“中美关系发展历程证明一个道理：和则两利，斗则俱伤；互信则进，猜忌则退；合作比遏制好，对话比对抗好，伙伴比对手好。”胡锦涛、温家宝的讲话表明了三点意思：第一，全世界已经进入了相互依存的时代，所谓相互依存的时代，就是进入了一个国家的前途命运已经日益紧密地同世界的前途命运联系在一起的时代，当前正是这样一个相互依存的时代。第二，要以新视角看待世界，所谓新视角，我想是不是就是国际的视角，现在要从国际视角来看待世界。第三，不同国家间要加强国际合作，而不是对抗。



二、全球性的挑战凸显了佛教缘起论的重要性

全球挑战应对经济危机与复苏、气候变化与减排、流行性疾病的扩散与防治，等等，都不是一个国家单独行动所能应对的，是需要国际间通力合作才能解决的问题。从全球挑战形成的原因和国际合作应对困难两个方面来看，都表明了这样一个问题，当今世界存在着一个文化理念或价值的失控问题。这两个方面一个是传统挑战形成的原因，一个是目前国际合作应对的困难，它们都表明，存在着一个价值理念的问题。例如大家都知道的 2008 年爆发的席卷全球的金融危机就和某些国家金融业主管的贪婪、金融系统监管的缺陷有关。可以说，金融危机在一定意义上是一种文化危机，是一种人的文化价值的失范。又如吸引全世界关注的丹麦哥本哈根世界气候变化峰会讨论的气候变化和温室气体减排的目标与措施。在大会开始不久，西方媒体有意抛出了“丹麦草案”，这部由少数发达国家拟定的草案文本，完全背离了《京都议定书》规定的“共同但有区别”的原则，给发达国家更多的权利，分化发展中国家，淡化联合国在气候变化谈判中的作用，实际上是剥夺了发展中国家公平、公正分享大气资源的权利，违背了不同国家平等、国际社会关系公正的伦理原则和价值目标。

上面的事例表明，经济全球化的时代需要一种适应当前时代要求的文化价值观。佛教的缘起论是对于宇宙存在的基本看法，认为宇宙万事万物都是由各种条件的集合而生起，条件的分离而散灭。也就是说宇宙万事万物都处在一定的因果联系之中，并随着因果联系的变化而变化，这是佛教世界观的理论基石，也是区别于其他宗教哲学派别的思想标志。佛教缘起论适应世界相互依存时代的要求，为世界相互依存提供了重要的哲学根据和理论支撑，经济全球化时代更加凸显了佛教缘起论的时代意义和现实意义。

三、阐扬缘起论学说是当代佛教的重要历史使命

经济全球化为佛教带来了阐扬缘起论学说的历史性契机。21 世纪是经济全球化的时机，是多样文明大放光彩的时机，也是佛教思想文化精华释放异彩的时机。

佛教的缘起论，如业感缘起、赖耶缘起等学说，是从个体生命生死流转的角度进行论述，也是为个体的生命解脱立论。我想，今后是不是需要进一步强调从缘起的一般意义，也叫做普通意义的层面，去阐述人类社会哲学的理论基础，阐述国家与国家、民族与民族、地区与地区、人类与自然之间相



互依存的世界观。从而在人们内心确立正知正见的基础上，进一步推进社会和谐、世界和谐。

佛教具有超越时代的价值整合功能。从缘起论学说的视野论证世界的相互依存就是追求世界和谐，就是追求国际合作，就是追求世界和平，追求世界平衡和持续的发展。世界的相互依存，世界的和谐，并不是取消国家之间的矛盾，要求彼此完全等同合一，也不是互相否定、遏制、对抗、毁灭，而是要求关心对方的核心利益和重大关切，要求互相让步妥协，要求互相支持、补益，要求合作共赢。如果以这些理念主导国际关系，必将有力地推动国际合作、世界和谐。

在中国，佛教要阐扬缘起论，我想是不是要吸收儒家和道家的相关理念，如和为贵、和而不同、同则不继、与天地参、天生人成、天地万物为一体、天人合一等理念，来充实、丰富自身的学术，以发挥缘起论学说的更大效益。

(作者单位：中国人民大学、中央文史馆)



佛学模式转换：“无我”与“如来藏”

学 愚

近年来，日本学术界出现了所谓的“批判佛教”（Critical Buddhism），其代表人物是袴谷宪昭和松元史朗等。他们认为，佛教具有批判精神，而且只有批判才是佛教。他们依此为理论依据，批判了东亚、特别是日本佛教传统和佛学研究，把它们定位成“场所佛教”（Topical Buddhism）。场所佛教是指一种“不在真假间进行批判分析的审美式的神秘主义和不需要理性论的思想图式”的佛教。^①这样的佛教不是释迦牟尼佛建立的佛教，而是中国人和日本人创立的“伪佛教”。^②如来藏是场所佛教的中心思想之一，批判佛教认为它背叛了早期佛教的“无我”法印。1986年，松元史朗在日本的印度佛教学大会上发表了题为《如来藏思想不是佛教》的论文。他认为，如来藏是一元论，违背了佛教的缘起法；任何违背缘起法的思想都不是佛教，都应受到批判和抛弃，如此才能找到真正的佛教。^③批判佛教的出现一方面迎合了西方学术的批判风尚，但同时亦受到西方学术界的批评，其主要原因就是，批判佛教所奉行的，并不是西方学术上的批判，而是对自己预设价值的认定，并依此来否定与此价值不符的思想。批判佛教设立了一个“真正佛教”的标准，把与此标准不相符思想搁置于“伪佛教”行列。其实，关于“什么是真佛教”和“什么是伪佛教”的争论，已经超越了学术研究的范畴。本文试图以佛教思想发展为线索，运用模式转换（Paradigm Shift）理论，分析从早期佛教的“无我”到大乘佛教“如来藏我”模式的转换。通过这样的分析，我们也许会发现“无我”与“如来藏”之间的关系。这种分析的目的，不是为

① 杰美·霍巴德：〈导言〉，杰美·霍巴德编：《修剪菩提树：批判佛教的风暴》，龚隽等译，上海古籍出版社，2004年，第1页。

② 袴谷宪昭，〈“批判哲学”对抗“场所哲学”〉，杰美·霍巴德编，《修剪菩提树：批判佛教的风暴》，龚隽等译，上海古籍出版社，2004年，第56页。

③ 松元史朗：《如来藏思想不是佛教》，杰美·霍巴德编：《修剪菩提树：批判佛教的风暴》，龚隽等译，上海古籍出版社，2004年，第172页。



了澄清如来藏我的佛法性或非佛教性，而是为了梳理佛教“无我”至“如来藏我”思想发展的轨迹，帮助人们理解大乘佛教的产生、以及与时俱进的发展。首先，让我们来了解一下模式转换的理论。

模式与模式转换

1962年，美国科学历史学家孔恩出版了《科学革命结构》一书^①，引发学术界的极大兴趣。孔恩以西方科学发展历史为线索，否定了“累积发展”和“递增进步”的传统理论，提出“模式转换”新理论。他认为，自然科学的发展并不像过去人们所认为的继承性演变，而是批判性革命。“模式有两种含义。一方面，它是某一团体共同信仰、价值、技术等整合；另一方面，它指此整合中的某一方面，常作为解决具体问题的形式或样榜，取代现有的原理，成为解决一般科学之谜的基础。”^②一种科学模式的产生是对原有模式的全部或部分否定或取代，形成模式转换。模式转换并不是现有知识的累积（cumulative），而是新知识的发现和革命性（revolutionary）创新，是新模式对旧模式的革命。模式转换不是同一水平线上的直线运动，而是一种跨越式的质变。这种转变出现在如下两种情况之中：一、当科学“失效”（malfunction），导致危机时；二、如同政治革命，原有的科学体系阻碍了自身的发展，出现多种不同、相互竞争的构想，它们之间存在着根本的“不兼容”（incompatible）成份。孔恩说：“从一个面对危机的模式到一个科学新模式的转换，并不是对旧有模式的再阐述和再改进过程，而是从根本上对这一学科的重新建构。这一建构改造了此学科中最为基础和一般理论。……当转换完成时，同一学科的人们将改变对此学科及其方法和目的的认识。”^③

当现有科学出现“反常”或“不规则”（anomaly）后，科学危机（crises）随之出现。科学家无法通过传统的或现有的理论和方法来解决这种危机，必须建构新的模式，部份或全部取代原有模式。在经过不断分析和实验后，新的模式被科学界普遍接受，并在实践中加以应用，实现科学模式的转换。模式转换构成了科学发展的历史，促进了科学不断推陈出新。近代科学

^① Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970. (It was first published in 1962).

^② Thomas S. Kuhn, 175.

^③ Thomas S. Kuhn, 84 - 85.



从牛顿力学到爱因斯坦相对论的发展，正说明了这一点。从一定程度上说，只有承认牛顿力学的非正确性，才能建立爱因斯坦相对论的正确性。但是，当代科学家并不这么认为，许多工程师和物理学家仍然应用牛顿定律，也就是说，牛顿力学仍然适用于一定范围。例如，在物体速度低于光速的情况下，牛顿定律还是正确的。爱因斯坦的相对论，打破了经典力学的片面性，适用于更为广泛的时空之中。它让人们从牛顿定律中解脱出来，探索一个更为广阔的世界。科学存在于不断地创新之中，没有一个可以解决一切问题的永久模式。从根本上来看，科学模式的转换并没有改变这个世界，而是改变了人们对这个世界的认识观念。孔恩用“鸭”和“兔”视讯幻觉的比喻来说明模式转换让人在不同的角度看到同一事物的不同视像。模式转换之前的“鸭”可能成为模式转换之后的“兔”。

从地球中心说到太阳中心说，从牛顿力学到爱因斯坦相对论乃至现代夸克物理，科学经历了数次模式转换。科学探索的是一个无限的“谜”，科学家肩负着一种使命感，创造出一个又一个模式，揭开一个又一个“谜”底。科学是无止境的，一种科学模式不可能解决所有未知世界的谜底。在不断创新科学模式带领下，科学家采用新的仪器、关注新的领域，开发新的科学。一旦新的模式构成，科学家对同一熟悉的事物的认识，可能产生完全不同的看法，甚至把它看成是完全不同的事物。整个科学界似乎突然从一个星球转移到另外一个星球，出现了许多以前没有见过的新事物。孔恩认为，其实并不是这么回事。新的科学模式没有转移科学家所处的地域，实验室之外的世界仍然同以前一样，人们依然过着同过去一样的生活。世界还是原先的那个世界，人还是原先的人。不过，模式的转换确实让科学家改变了他们对研究对象的认识。从这个方面来说，科学家眼中的或实验室以外的世界也改变了，他们对这个世界的反应也改变了，并在这个改变了的世界中工作和生活。这样，与其说模式转换构造了科学发展的规律，倒不如说它改变了人们对这个世界的认识。

孔恩探讨的模式转换的对象主要是科学，其理论和方法的广泛性受到人们的置疑。Larry Trask 建议人们不要滥用这，不然它就失去了意义了。^① 不过，模式转换现已被运用到社会人文科学，用来阐述历史社会和经济模式的

^① Larry Trask, "The Complete Idiot's Guide to a Smart Vocabulary," in《Mind and Gaffe》Alpha: Paul McFedries Publisher, 2001: 142 - 43.



转换。当代神学家孔汉斯借用模式转换理论，探讨基督宗教神学发展的进路。他在《神学模式转换：讨论建议》一文中，^①分析了自然科学和人类科学中的不同研究方法。孔汉斯认为，方法虽然不同，但它们之间亦有联系，它们都涉及到“理解视域”和诠释范畴，其中不可能有所谓的绝对客观而排除研究者的主观意识。科学家的研究成果也是建立于诠释之上，受到各自人为和环境的限制。新模式的产生不是“有机进化”（organic development），而是因为原有模式出现了“危机”。这样，当传统神学模式受到挑战而无法满足人们对神的信仰需求，或宗教信仰与社会实践产生矛盾时，新的神学理论或模式，或对神学的新诠释就会出现。从古希腊哲学对圣经的诠释，灵知主义，奥古斯汀危机和天国思想，到16世纪的宗教革命，乃至到当代的解放神学等，所有这些共同构成一个非历史性的神话神学（unhistorical - mythical theology）。新神学模式要求信仰的转变（conversion），而这种转变不能完全是理性的。新神学模式出现后，原来的信仰将会出现短暂危机，有时亦会消失或隐藏，其形式有三：一、新模式溶化旧模式；二、新模式因对抗一般知识或取代旧有模式而流行；三、时代和社会可能强烈抵抗新模式的出现，一旦成功，新模式可能会被“搁置”（shelve）起来，放进“冷库”之中（cold storage）。

孔恩在其《科学革命的构造》一书中，没有涉及到神学问题，而孔汉斯则把神学同其他学科，特别是现代科学等同起来，统称它们为一般科学/知识（normal science）。孔汉斯认为，神学和科学都有与模式、方法、以及问题解决原则相关的诠释性讨论。神学不单单是理论，而且有实践，亦可被称为科学。在孔恩的著作中，science一般指自然科学（英语处境中），而孔汉斯则巧妙地把科学-Science理解成为欧洲语境下的学术或知识（scholarship or wissenschaft）。科学模式转换是革命性的，转换标志着原有模式的终结，但有时也会出现新旧模式并行的局面。孔汉斯认为，在理解神学模式转换时，人们不但要避免绝对和相对的选择，也要避免极端的延续和终止（continuity and discontinuity）的选择。每一模式转换都同时展现其延续性和终止性、理性和非理性、理念的稳定性和变化性、以及革命性和演变性。他说：“与其他（科学）相比，基督神学更没有假设，它的特别之处就在于其假设和目的就是基督福音，它们在圣经中得到证实，通过教会传播数千年，至今仍然受到

^① Kung, Hans, "Paradigm Change in Theology: A Proposal for Discussion," in Kung Hans and David Tracy, *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future*. New York: Crossroad, 1989: 3 - 33.



如此称颂。正因这些科学性质 (scientific character), 从根本上说, 基督神学具有历史真实性, 而这种真实性不见得低于其他科学。”^① 孔汉斯强调了基督神学的真理性、历史性, 以及信仰的重要性。他认为, 基督神学具有深厚的历史性, 它不同于非历史神话神学, 也不同于超历史哲学的神学。基督神学决定了基督信仰科学理性。

孔汉斯借用模式转换理论, 把神学同科学并列起来。这种方法虽然有助于建立神学的实在性, 但同时亦给人们留下这样的疑惑: 神学模式转换是否只是形式的转换? 其中是否有一不变之本体 (entity)? 如果没有, 新模式中的基督宗教的信仰将如何安立? 另外, 每一模式是否同等地具有神学意义上的真实性? 也许正因为他自己也意识到科学与神学的不同性, 孔汉斯用“临时”或“暂定” (provisional) 来形容他的神学转换理论。佛教不承认自己是本体论者, 以缘起看待世间一切。佛法作为非人格的真理存在于一切时空, 在不同时空中生起契机的应化 (用), 形成各种模式 (相)。每一模式转换都可以被称为是佛法应化人间的表现形式。就形式而言, 从原始佛教、部派佛教、大乘佛教到当前的人间佛教; 就思想而言, 从“无我”到“如来藏我”都说明佛法在不同时空中应化人间模式的转换。

从“无我”到“如来藏我”

佛陀涅槃后一百年, 即公元前 3 世纪左右, 佛教分裂, 出现部派佛教, 南传上座部佛教就是此部派佛教之一。大乘佛教开始出现于部派佛教流行时期, 最早般若经典产生于公元前一百年左右。虽然上座部佛教不一定就是原始佛教, 但其中保存了许多佛陀时代的思想和实践; 虽然部分大乘佛教思想雏形早就存在于部派佛教、特别是大众部佛教的经典文献之中, 但是大乘佛教并不是小乘佛教的发展, 许多大乘思想在部派佛教中是找不到的, 如佛陀观等。到目前为止, 学术界和佛教界对大乘佛教的起源还不甚了解, 人们尚无法从思想上建立小乘与大乘佛教的联系。为此, 借用模式转换的理论, 我们也许会意识到, 与其说大乘佛教是小乘或部派佛教的进一步发展, 倒不如说小乘和大乘都是佛法应化人间模式, 大乘佛教的兴起是佛法应化人间模式的转换。当部派/小乘佛教出现“危机”时, 即无法满足当时人们的信仰需

^① Kung, Hans, "Paradigm Change in Theology: A Proposal for Discussion," in Kung Hans and David Tracy, *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future*. New York: Crossroad, 1989: 32.



要时，或受到外部势力冲击时，佛教徒重新诠释佛法，创造出新的思想，对部派佛教进行了革命性转换，如从证阿罗汉到成佛、自力到他力、无我到如来藏我等，由此产生了大乘佛教。但是，大乘佛教的产生并没有完全取代小乘或部派佛教，在很大程度上和地域中，二者并行发展，直至佛教在印度消亡。

一、无我

“诸法无我”是各佛教传统的共法。但是，何为“无我”？各传统都有自己的解释。部派佛教经典强调，“无我”不是断见，同时亦有补特伽罗之说；大乘佛教一方面强调人法俱无我，另一方面又倡导“如来藏我”。也许有人会认为，正如批判佛教学者所主张的那样，“无我”和“有我”是矛盾的对立，不可能同时共存于同一佛教之中；“无我”是早期佛教缘起法的一部分，是真正的佛教，因此，凡主张“有我”者皆是“伪佛教”。其实，这种观点只看到“有我”和“无我”的相对性，并没有意识到这种相对性的统一性，以及它们的时空和处境性。“无我”是相对于“我”而言，如来藏我之“我”并“无我”之“我”。“无我”之“我”并非佛教概念，而是其他宗教“梵我一如”思想和一般社会大众观念的表达。佛教的“无我”是对这些思想和观念的批判和否定，如同佛教否定异学外道信奉创世神一样，是为了对治外道和凡夫的我执。因此，在讨论佛教“无我”和“如来藏我”的时候，人们要把它们放在各自当时的社会和宗教背景下加以理解。

佛陀时代的印度，犹如同时代的中国，各种宗教思想应运而生，大有百花齐放、百家争鸣的局面。公元前6世纪，印度文明从印度河流域迁移至恒河中游一带，出现了两大思想阵营，即正统的婆罗门教和反传统的沙门运动。婆罗门教主张“梵我一如”（brahma-âtma-aikya）。佛教作为沙门运动一份子，提出反婆罗门教思想和实践，其中“无我”就是对婆罗门教“梵我”的挑战。梵我一如论主张：“世间与我为一，死后亦归一，永恒不变、坚固长久。”^①佛陀以缘起思想，否定一常住不变的“我”。“我”意为主宰（paribhû），常住（nitya）、独一（svayambhû）。当时印度思想可分为三类：一、见现在世真实是我，但不知命终后事；二、见现在世真实是我，命终之

^① Berriedale Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963: 65



后亦见是我，三、不见现在世真实是我，亦不见命终之后真实是我。其一是断见，其二是常见，其三是如来、应、等正觉说，能够实现现法爱断、离欲、灭尽、涅槃。（《杂阿含一〇五经》，《大藏经》卷二，第32页上）早期佛教不承认一个绝对常一、主宰非缘起之我的存在，但同时并不否定一常识的、分别意义上的我。换句话说，佛陀没有否定世俗名言之我，亦常用第一人称名词之“我”（aham）以及第三反身代名词之“人自己”（attan）。在早期佛教经典中，出现种种意义不同的我，如俱生我、分别我、常识我、哲学我、宗教我、真我、神我、人称代名词之我、反身代名词之我，或圣者随顺世俗假名我等。从根本上说，佛教的“无我”重在対治，旨在断除众生我见，灭贪嗔痴，证涅槃果，正如印顺法师所说：“佛说无我两个方面：一、众生我执，所以自私，无我是化私为公（利他为前提）的道德根本要则。二、众生执我所见，所以惑于真理而流转生死，得无我见就可以打破惑业缠缚而得解脱；所以，无我又是离得解，自利为归宿的根本原则。”^①

早期佛教通常以缘起法为依，分析五蕴，从而得出“无我”之理。佛言：“色既无常，此即是苦，或苦苦，坏苦，行苦。然我声闻，多闻弟子，执有我不？色即是我，我有诸色，色属于我，我在色中不？”“不尔，世尊。”（《大藏经》卷二，第499页下）佛教“无我”是缘起性空的“无我”，是离常离断的“无我”，不同于其他异学的断灭见。人是由色、受、想、形、识五蕴（Khandhas/skhandhas）构成的，其间或其外没有一个常住、自在的我。南传《无我相经》（Khandhasamyutta）云：“色非我、受非我、想非我、行非我、识非我。”^②在《增一阿含经》中，佛陀说：“欲得免死，当思惟：一切法无我，一切行无常，一切行苦，灭尽为涅槃。”（《大藏经》卷二，第668页下）执着“无我”之法为我或我所，是一切痛苦的根源，是生死轮回的根本。《杂阿含》云：“于五阴产生我见、我所见及我爱、我所爱，今众生无明所盖、爱系其首，长道驱驰、生死轮回、生死流转；我慢、或我慢随眠不断故，舍此五阴之后，与（异）五阴相续生。”（《大藏经》卷二，第41页下）无我是人和世界的本质，缘起智能的对象。杨郁文先生认为：“无我法门是破除常见的我见，又不落入断见的恶趣无我；唯有离常、离断的正见无

^① 印顺：《妙云集（中）·性空学探源》，第111页。

^② Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha: Translation of the Samyutta Nikaya*, Boston: Wisdom Publications, 2000: 869.