

人|間|佛|教|研|究|叢|書 7

◎叢書主編：學愚 賴品超 譚偉倫

人間佛教與當代倫理

◎本書主編：
學愚



NLIC2970842135

中華書局

人|間|佛|教|研|究|叢|書 ⑦

◎叢書主編：學愚 賴品超 譚偉倫

人間佛教與當代倫理

◎本書主編：
學愚



中華書局

□ 責任編輯：黎彩玉
□ 裝幀設計：李婧琳

人間佛教與當代倫理

□

本書主編
學愚

□

出版

中華書局（香港）有限公司

香港鯉魚涌英皇道 1065 號東達中心 1306 室
電話：(852) 2525 0102 傳真：(852) 2713 8202
電子郵件：info@chunghwabook.com.hk
網址：http://www.chunghwabook.com.hk

□

發行

香港聯合書刊物流有限公司

香港新界大埔汀麗路 36 號
中華商務印刷大廈 3 字樓
電話：(852) 2150 2100 傳真：(852) 2407 3062
電子郵件：info@suplogistics.com.hk

□

印刷

陽光印刷製本廠

香港柴灣安業街 3 號 新藝工業大廈 6 樓 G, H 座

□

版次

2012 年 3 月初版

© 2012 中華書局（香港）有限公司

□

規格

特 16 開 (240 mm×170 mm)

□

ISBN：978-988-8148-54-7

總序

2005年4月18日，人間佛教研究中心在香港中文大學誕生了！星雲大師和劉遵義校長主持了開幕儀式，來自佛教界和學術界的二百多位嘉賓見證了這一歷史時刻。中心是由佛光山與香港中文大學聯合創辦，本着以文化弘揚佛教、以學術啟迪佛學研究、以佛教服務社會人生的宗旨，促進中西佛教界和學術界同仁思想溝通和學術交流，共同探討和開發人間佛教的新思想與新實踐。因此，中心的主要任務是從事與人間佛教相關的研究和出版工作。《人間佛教研究叢書》的推出就是此主要任務具體落實的表現之一，它的出版將標誌着人間佛教研究中心的工作已經進入了一個新的發展時期。

佛法，如同中國固有文化中的「道」，是通往解脫的道路，而此道路的終點就是解脫的證得，亦即是覺悟。因此，佛法既是解脫和覺悟之真理，又是覺悟和解脫的方法。方法和目的統一，成就了佛法應世的萬千法門，揭示了一切能實現最終覺悟解脫之（方）法，皆是佛法。作為方法的佛法，其價值在於應用中體現真理。佛法的價值就是不斷衍生出契應時代、社會、個人的方便法門，引導人們離苦得樂、覺悟真理。釋迦牟尼佛覺悟了宇宙人生之真理，契應當時的印度社會，創立了佛教；歷代佛弟子承先啟後，不斷地開發佛法新「道」，創立其應化「當時當地當人」的入世法門，造就了佛教文化的輝煌。在兩千五百多年的歷史長河中，佛法與時代俱進、與社會共振，分別以原始佛教、部派佛教、大乘佛教和金剛乘佛教的形式，契合各時空因緣，對不同根機的眾生，傳播解脫之真理。二十世紀初，由於社會發展的轉型，佛法應世的方法和模式也相應地出現變化。一種新型佛教——人間佛教誕生了。它既是對傳統佛教的繼承和批評，又是對佛法的進一步開發和創新。它的「新」表現於契合了時代社會的發展，因而蘊含一股強盛的

生命力。經過一個世紀的不斷耕耘，人間佛教已經成為佛教在世界各地發展的一大主流。

人間佛教的理念由太虛大師最早提出，主要是為了對治當時的鬼神佛教，旨在回歸正法，建立以人為本、以五戒十善為基礎、由人行菩薩道而成佛的思想和實踐體系。印順法師從理論上論證了「佛在人間」的真實性，強調佛陀是人間的佛陀，佛陀的「所說所行」都在人間。他批評了「天化」佛陀的異說，主張回歸「原始佛教」的純樸。星雲大師則認為，一切佛教皆是人間佛教。人間佛教起始於釋迦牟尼佛，也是歷代高僧大德繼承佛陀的實踐之道。雖然，他們對人間佛教的思想和實踐看法不同，但是，普遍地都認為人間佛教就是佛法，更是佛法在現代社會應世的最佳工具，也是佛教自身建設的最佳模式。人間佛教來自於佛法大海，它的價值在於把佛法傳播和運用到現實社會，在現實人生中體現佛法的真實性。因此，人間佛教的思想具有豐富多彩、博大精深的特徵，其實踐則貴在契應時空因緣，不斷改進。思想與實踐並重完整地體現了人間佛教的精神。

現今，人間佛教的發展已經遠遠超越了其在二十世紀初的思想和實踐，深入社會的各個層面、人生的每一個階段，在世界和平、社會和諧、人心安寧、慈善救護、生態環保、道德提升和信仰純淨等方面發揮着深遠的影響力。但是，隨着佛教入世步伐的加快，人間佛教的發展也面臨了一些新問題：例如佛法的去「聖」化、僧團的「摩登化」、緣起思想的邊緣化、慈悲的庸俗化、信仰的純理性化，以及佛教的商品化、信眾的功利化等。當前乃至今後佛教界和學術界共同關心和探討的新課題將是：如何在依法不依人的原則下，正確處理好入世與出世、世俗與神聖、理智與信仰、佛教與科學、人性與佛性、僧團與居士等問題，如何進一步開發佛法應世法門、保證人間佛教的佛法性，以及如何把握佛教終極覺悟特色，以完成佛法化人間的使命。有關這些方面的研究正是人間佛教研究中心的工作重點，也將是《人間佛教研究叢書》的主題之一。我們將以佛教發展的歷史為借鏡，以經典佛教理論為基礎，以公正、客觀、批評的學術態度和方法，探討佛教與當代社會和人生的關係。

在思想和實踐方面，人間佛教與當前流行於東南亞、西方佛教界和學術界的參與佛教之間，有許多共同之處。但是，這些地區的佛教徒和學者一般不用「人間佛教」（Humanistic Buddhism）來表述佛教與人和社會的關係。這也許是因為

他們對「人間」或 Humanistic 的含義有着不同的理解。英文的 Humanism 帶有人以為本的人文主義色彩，或稱人本主義、或人道主義。人文主義根源於古希臘哲學思想，十四世紀時成為西方文藝復興的主要特徵之一。它對西方人的世界觀和人生觀的建立，產生了深遠的影響，構成西方社會以人為本、追求個人主義的特徵。雖然人文主義對歐洲的宗教改革也產生了積極推動作用，但是，基督宗教並未因此被人文主義所同化，而是對人文主義作出批判性的吸納，保持了宗教的神聖性。同樣地，我們也應注意到，人間佛教雖然揚棄「神化」和「天化」的佛陀，但是並沒有否認佛陀的神聖性、佛法的出世性，以及僧團的高尚性；倡導「佛（法）在人間」，但是也不可忘卻人間的超越、做人與成佛的統一。人間佛教的實踐，不是單純地滿足人類自我主義和物欲主義的膨脹，而是以佛法緣起、無我、無常的智慧，來消弭和對治當代社會人生的「自私物欲」；以慈悲喜捨、四攝六度，來完成從人性到佛性、由人間至淨土的成就。如此，人間佛教才能永保其神聖性，發揮其人間性，實現佛法人間化和化人間的雙重功能。

佛法是一切眾生的佛法，遍及大千世界，但主要是為了覺悟和解脫人生，弘化的中心是在人間，其主要實踐者是人，故佛教是以人為本的宗教。佛教重視人和人間，不是認為，只要做好人就達到了學佛的終極目的；而是說，人有無限的覺悟潛力，並只有在人間才能徹底的開發。因此，只有人才能成佛。佛教重視人和人間，不是因為其主張人對其他眾生、乃至自然界有一種主宰和統治權，而是認為人類既具有智慧和慈悲，又有實踐這種智慧和慈悲的時空因緣。因此，佛教強調了每一個人對其他眾生、乃至自然界應負的責任；人類應緣起性空原理的指導下，創造一個與其他眾生、乃至自然界和諧共生的淨土世界。因此，人間佛教的研究，就是探討佛教的社會人生使命，以佛教緣起法門，闡發人對社會、自然和生態的義務和職責。

《人間佛教研究叢書》將陸續出版人間佛教研究中心的一系列研究成果，希望以此來加深國內外學者和佛教界同仁對人間佛教的認識，相互交流人間佛教研究和實踐的經驗，加深佛教界與學術界的合作。本叢書將以多種層次和多方視野，從事這方面的工作。首先，我們將本着學術研究的精神，以多種宗教研究方法，如歷史學、詮釋學、現象學、社會學，乃至心理學和其他科學方法，論述人間佛教的理論和實踐。同時，我們將兼顧佛教的宗教性和人間關懷，做到八宗齊放、

大乘和上座部佛教共融。第二，在宗教趨向於多元和入世的今天，我們也注意到，佛教有必要同其他宗教共同探討宗教與現代社會人生的問題，虛心學習其他宗教的研究與其入世的經驗和教訓。為此，本叢書也將展開宗教對話、探討宗教的社會本質和價值、研究佛教與其他宗教的關係，尋求宗教維護世界和平、社會和諧、人民幸福的「和而不同」之路。第三，隨着佛教不斷地深入社會民間，人們對佛教的理解進一步多樣化，佛教界和學術界有必要更廣泛地了解和探討佛教與中國傳統文化，以及與民間信仰的關係。因而，《人間佛教研究叢書》也將陸續出版有關這個方面的研究成果。第四，人間佛教研究中心計劃每年舉辦一次年輕佛教學者研討會，鼓勵與栽培國內外優秀的年輕佛教學者共同參與及延續人間佛教的研究。為此，本叢書將為這些年輕佛教學者走上世界佛學論壇鋪設通道，專題出版他們對於人間佛教在倫理價值、社會關懷、政經發展、自然環保等議題的研究作品。

如果說，人間佛教研究中心的工作是推展人間佛教的理念，那麼《人間佛教研究叢書》將是這一理念的文字藍圖，它將成為人間佛教的論壇、中西佛學研究交流的平台。因此，我們誠邀十方賢德及各界有識之士，共同參與和支持人間佛教研究中心的成長，確保《人間佛教研究叢書》的質量和持續出版，共同關心和建設人間佛教的未來。

學 愚

2006 年 11 月

香港中文大學

目錄

總序

上篇 人間佛教倫理思想

佛教自我觀及其在生命教育中的意義	傅曉	2
人間佛教的入世性與出世性	高永旺	27
人間佛教對生命教育的詮釋 ——以星雲大師關於人間佛教的生命教育為例	韓傳強	41
人間佛教的「人間性」和「佛教性」 ——兼論太虛與印順思想之同異	胡勇	54
論人間佛教與社會建設	劉守政	73
人間佛教「化人間」的生命教育路向	潘佳	85
人間佛教與經濟發展 ——從「人間佛教」理念淺議佛教文化產業開發	蘇亞紅 孫志逾	100
抱本守一，解構理念 ——後現代精神下的中國佛教教育思考	王水根	114
佛教女性研究	王富宜	131
從西域佛教的視角考察人間佛教的價值取向	夏濤	147

殯葬業與佛教人間化	伊 嵐 163
人間佛教與中國文化	
——從跨文化傳播視角的考察	于 飛 180
試論建構人間佛教應有的兩個方面	源 正 194

下篇 人間佛教倫理實踐

論聖嚴法師「人間佛教」的僧教育思想及其貢獻	姬可周 210
試析星雲大師的人間淨土思想	
——兼與太虛、印順思想比較	李 明 225
佛使比丘「法的社會主義」與人間佛教	南 魁 240
印順思想與人間佛教的實踐論	杜忠全 260
走向人間的理論選擇	
——太虛大師與伊拉斯謨的宗教革新思想比較	王鶴琴 274
太虛大師的彌勒信仰與人間佛教之融通	王忠林 290
「人間淨土」的現代實踐	
——慈濟環保的群眾運動	吳青泰 308
人間佛教理論在當代實踐中的困惑	
——以少林寺的「禪」、「拳」、「錢」、「善」四大實踐	
為考察對象	楊小平 337
以「弘德家園」為例略談新時期的佛教慈善	陽 琚 352
星雲人間佛教與佛儒交融	殷 瑋 364
「人間佛教」及其「社會建設」的理論構想	
——以太虛、巨贊和趙樸初為中心	趙翠翠 380



上篇

人間佛教倫理思想

佛教自我觀及其在生命教育中的意義¹

傅曉

香港中文大學文化與宗教研究系博士生

一、導言

台灣已故的聖嚴法師曾在一篇名為「找回真正的自我」文中，在身體、思想、觀念等之內遍尋自我而不可得，於是說「事實上並沒有一個真正的『我』」；但正是這篇文章的最後一句話卻是「希望大家，也祝福大家：能夠找回自己。」²「無我」和「我」是一對矛盾，還是圓融？佛教的「無我」（巴利文：anatta，梵文：anatman）³思想是佛教當初在古印度的沙門運動中脫穎而出的重要原因之一，也是世界各大宗教中唯一提出「無我」及將之上升到如此高度的一個。但佛教學者對佛教自我觀卻常持着甚為不同的認識和態度。

生命教育的先驅之一 J. Donald Walters 認為，生命教育者應該反對無神論，「『上帝』不是一個理論，而是永恆的需求。『上帝』這個語詞代表的是人類全體對於靈性提升的渴望。」⁴佛教無疑是眾宗教中甚為強調靠自力進行靈性提升的宗教。人間佛教作為一種理念被提出來應早在民初，但將生命教育作為其重要實踐內容，顯然是晚近的事情了。可喜的是，當代的人間佛教實踐者通常都非常重視生命教育。⁵不過，如上所述，佛教對「我」的理解甚為複雜，故在生命教育的實踐過程中，若對其理解不夠透徹和圓融，那麼將可能遇到不少困難；若詮釋、處理不當，甚至可能導致誤導，最終適得其反，這就不堪設想了。

故本文將首先檢視並分析不同學者對南傳（以巴利文佛經為基礎的）佛

教自我觀的各種理解，其次簡要介紹大乘佛教對此的主要觀點，隨後將基於前面的討論對佛教自我觀進行適當的總結分類，最後將基於這種對佛教自我觀的分類方式對其實踐性問題進行一些討論與反思，尤其將針對生命教育可能涉及的內容，期望能對人間佛教在生命教育關懷方面的理論構建作出些貢獻。⁶

二、對佛教自我觀的不同理解、詮釋方法

（一）不同學者對南傳佛教（以巴利文佛經為基礎的）自我觀的認識

南傳佛教的巴利文經典中是如何看待「我／無我」的？之所以從南傳佛教開始，是由於很多學者對他們的三藏經典更為認同，意即相對大乘佛教更為保守，被視為更能反映早期佛教的本來面貌。故先從此入手去了解被認為最接近佛陀本意的分析，再去看佛教在其逐漸發展過程中對這個問題認識的變化，應更有邏輯和意義。

雖然佛教的「無我」理念幾乎眾所周知，但即使如此，學者對巴利文佛經進行研究時仍存在着明顯分歧。Steven Collins 介紹了三位南傳佛教學者（Walpola Rahula, Gunapala Piyasena Malalasekera, Nyanatiloka Mahather），他們堅持佛教反對永恆存在的自我實體的態度，而這在他們看來正是佛教極為不同於其他宗教的關鍵⁷；Peter Harvey 則介紹了更多學者（Mrs C.A.F. Rhys Davids, Ananda Coomaraswamy, George Grimm, K. Bhattacharya, J. Perez-Remo），甚至包括兩位傑出的佛經翻譯家 Miss I.B. Horner, Edward Conze，他們雖然認識到佛教的無我觀，但仍堅持有自我的存在。⁸ 上述這兩種截然不同的理解，並非主要源於所研究的文本間的差異，亦即，某些經文常會同時被堅持有「我」論和「無我」論的學者拿來作為證據，顯然差異來自於他們的不同詮釋。下文將具體分析一些佛經內容，希望藉此能較清晰地了解這種

分歧的來源。

經文一：

一次，佛從波羅奈到優樓頻螺去途經一森林，坐在一樹下。那天，有三十個朋友，都是年輕的王子們，帶着他們年輕的妻子也在這個森林裏野餐。有位未婚的王子則帶了一妓女在身邊。當其他人正在尋歡之時，那妓女偷了些貴重物品並逃走了。在他們在森林中找尋她之時，看見佛陀坐在樹下，便問他是否有見到一個女人。佛陀就問他們發生了甚麼事。在他們敘述之後，佛陀就問他們：「年輕人！你們覺得甚麼更好呢？是去找尋一個女人，還是尋找你們自己？」他們回答是應該找尋他們自己。⁹

Rahula 認為此處的「……還是尋找你們自己」是佛陀非常自然的一個問題，即找尋妓女還是你們自己，並不應將一個形而上學的「自我」這樣不可思議的想法與這件事情扯上任何關係；而且，佛陀其後讓他們坐下來給他們說法，也隻字未提自我（atman，神我），故在 Rahula 看來，這絲毫不能作為支持佛陀認為有「我」的依據。¹⁰ 同樣是分析這段經文，Pérez Remón 卻截然相反地認為，其中的 attanam 是很自然地在表達一種深層實在，而絕非僅是種「我」的習慣用法而已。¹¹ 此處的「自我」在他看來，若僅翻譯為反身代詞的「自己」無疑是漏掉了重要內容；他認為若不帶偏見，應該能看到文中在暗示「自我」最可能的實在形式，這種實在的自我則是他視為應去找尋的，如若能找到則等同於解脫。¹² Pérez Remón 同樣還留意到了其後文，即佛陀請他們坐下來給他們說法，但他認為佛陀其後的說法非常系統，並直達解脫，這無疑於教他們找到自我的具體方法¹³；儘管他也未能在後文中再發現 atta，但這種邏輯是他所相信和堅持的。

Collins 認為，若佛經所討論的問題直指「自我」，那麼經文中通常就會將類似「自我」的詞幾乎視為禁忌；若不然，類似的表達是會很自然且自由地出現在大量佛經的上下文中，並且不會暗示它們（即因為這種習慣用語中的「我」的出現）因此與佛教「無我」的教義有任何衝突。¹⁴（筆者註：很顯然，佛陀在給弟子說法的過程中，是無法完全避免用到通常意義上的人稱代詞「我」的，這是世俗語言交流的基礎。）他尚對「自我」的用法進行了

分類，筆者覺得會對我們更準確地理解和詮釋佛經有些幫助。(1) 作為反身代詞（筆者註：即如上文中 Rahula 所認為的）。(2) 作為宗教性的勸導，Collins 在這兒正好也舉了這個例子，認為佛陀是在勸導王子們，快樂並不應在外在的享樂中去尋找，例如文中的妓女，而是要在自己的深層內在中去尋找。類似的表達又如 taking refuge in oneself（自皈依），self-control，self-developed 等。(3) 作為理論性構建，即 atta 作為正式論題，代表永恆存在的實體時，也正是佛陀在經文中要明確拒絕的，即顯示其「無我」態度。¹⁵ 可見，Collins 本身應該是不支援有「我」論的，在他的分類中未給有我論者留下任何餘地。

Pérez Remón 的研究重點便是佛教的自我觀，自然也對自我進行了他的分類，他將自我分為兩類：(1) 行動的我（self in action），即那個屈服於邪惡攻擊，抑或戰勝邪惡得到圓滿、自由的我；(2) 指自我的各種特性（refer to the very nature of the self），在經中是用來主張自我不是甚麼。他認為前者是實質性的，而後者是形而上學的。¹⁶ 如果說 Collins 的分類幾乎未給有「我」論者留下任何空間的話，那麼 Pérez Remón 的分類是否也未給「我」的普通用法留有餘地呢？顯然這太冒險，他確實也承認 atta 有時是僅作反身代詞用，如「用他自己的辦法」（with his own means, attano dhamena）。¹⁷ 不過，他與 Collins 來抉擇佛經中何時屬於這種用法的差異是很顯然的，他認為是「有時」，而 Collins 則認為是「很自然且自由地出現在大量佛經的上下文中」。這種差別的深層原因是源於「偏見」/ 意識形態的巨大差異？

且先看另一段常被拿來作為有我論者支持點的經文：*Attadipa viharatha attasarana anannasarana*（對應下面經文中的斜體字），這是阿含部《大般涅槃經》中的一段，在佛陀涅槃的三個月前，他的身體狀況十分不佳……：

阿難！我現已年邁，都八十了！用舊了的車須靠修理才能繼續使用。同樣對我來說，如來的色身也只有靠修理才能繼續下去。因此，阿難！應該以你們自己為島嶼（支持）而安住，以你們自己而不以任何他人作為你們的皈依；以法為你們的島嶼（支持），以法而非任何其他為你們的皈依。¹⁸

Rahula 認為，阿難當時因為想到世尊將要離去而感到孤獨無助、無依靠，因此讓阿難以自己（而非他人）為皈依，以法（而非他物）為皈依。¹⁹ 故，亦未暗示任何 *atta*，而僅是與他人相對的自己。儘管 Pérez Remón 也十分清楚這句話的上下文，但在他看來這段卻最能暗示佛陀支持 *atta* 的存在；他認為安住於島嶼意味着一個脫離輪轉生死的彼岸，而且和法相提並論，因此今後代替佛陀而成為弟子們依止之處的應該是 *atta* 和法。²⁰ 筆者已可以想像，Collins 按照他的分類，再次將這裏的 *atta* 定為第二類，即作為宗教性的勸導，如同他已經在其書中提到的，皈依自己，皈依島嶼。²¹

其實在巴利文佛經中，類似這樣的能同時被不同學者予以截然相反詮釋的經文並不少，到底是誰帶着偏見去讀文本，抑或僅依靠這些文本尚不足以對這個問題作出判斷？筆者認為若論「偏見」，客觀地講在某種程度上是無法避免的，很難有一定的標準，因為每個學者都有着自己的個人和學術成長背景，由於閱讀文本時視域融合的差異，導致看問題的角度甚至立場不同，都是可能或者說是必然的。而且面對這樣的文本，不同的詮釋確實也各自有其邏輯（儘管筆者個人認為 Rahula 的推論結合 Collins 的歸類，是經中 *atta* 最可能的本意，但 Pérez Remón 的論述也有一定的邏輯性）；所以，更有力的證據，是否應該來自更多且更有力的經典支持呢？！

巴利文的《法句經》中有三句極為出名的偈語（第二十章的第五、六、七首偈）：諸行無常、諸行皆苦、諸法無我。由於「諸法無我」中的「法」被視為涵蓋意義最廣的，包括有為法、無為法，世出世間無法不包。²² 所以，「我」無處可存。Collins 也持相同的觀點，認為諸法無我中的法，是包括有為法和無為法，包括生死和涅槃。²³ 但不出意料的是，以大量早期巴利文佛經為研究對象的 Pérez Remón 仍有自己對「諸法無我」不一樣的詮釋，他認為「諸法無我」中的「法」在此處是針對世間的有為法而言，是眾生要靠修行來超越，進而達到涅槃解脫的；而涅槃是無為法，並不在此處諸法所涵蓋的範圍內²⁴，故這仍不能否認「我」的存在，因為找到、修到真「我」才是解脫、涅槃。

此外，筆者認為南傳《雜部經》中的另外一段經文，雖然間接但非常有力地支持了佛教的「無我」觀，並否認了任何意義上的「有我」論。一群比

丘問差摩迦，他在五蘊中是否見到有「我」或任何與「我」有關的事物（我所）。差摩迦回答說：「沒有。」於是那群比丘們就說，若是如此，他應當已是位離塵絕垢的阿羅漢了。可差摩迦卻承認道，雖然他在五蘊中未能找出「我」與「我所」，但還並非離塵絕垢的阿羅漢。「同修們吶！對於五蘊的執着，我有種『我是』（“I AM”）的感覺，但我並不能清晰地見到『這就是我』」。他接着解釋他所稱為「我是」的東西，並非「色受想行識」中的任何一個，也非五蘊之外的任何東西。但他對五蘊就是有種「我是」的感覺，卻無法清晰地見到「這就是『我是』」。（Rahula 註：即使是現代，多數人對「我」的感受也是如此。）他說那就好似一朵花的香氣，既非來自花瓣，或顏色，抑或花粉，而是花香。差摩迦進一步解釋說，甚至已證初階聖果的人，仍然保留有「我是」的感覺。但後來當他修為繼續進步的時候，這種「我是」的感覺就完全消失了，正如一件剛洗的衣服上的化學氣味在箱子裏放段時間後就會消失一樣。²⁵ 這不是意味着，只要還有類似的「自我意識」，就無法徹底解脫而證得涅槃麼？！

總體來說，無我觀，被南傳佛教研究的學者所廣泛接受，儘管在對其理解上仍有差異；而有我論者卻認為有我與無我在佛經中同時出現毫無矛盾。具體來講，在對南傳佛教經典的研究後，可以見到學者們對佛陀所說的「五蘊無（非）我」的理解是基本一致的，但並非完全相同。如 Pérez Remón 會將其僅視為相對的，而未在絕對意義上否認「我」以其他形式的存在；由於對經文中「法」等概念的詮釋方式不同，他認為沒有經文對自我的真實性（reality）進行了絕對、明確地否認；經典中通常沒有對於自我的本性（nature）進行直接的描述，而主要是以否定的方式說：哪些不是我，或者我不是甚麼。²⁶ 因此，儘管有我論者依然相信佛陀並未完全否認一個真我，但顯然也無法對這樣一個 *atta* 進行具體描述，如同涅槃無法被描述出來。

此外，非常相似的是南傳佛教在現代興起的 Dhammakaya Movement（法身寺運動），這個運動發起於二十世紀七十年代的泰國。他們對佛教教義有着較為不同的理解和詮釋，他們同樣堅持無我，但並不僵化，即並不將無我與涅槃聯繫在一起；而是與大乘佛教的如來藏思想非常類似地去堅持對真我的認識。他們自己並不將自己視為大乘佛教甚至任何來自大乘佛教的影響，

而是視作一種現代的南傳傳統；Paul Williams 在其研究中也未提到他們會與大乘佛教有任何直接關聯，儘管他們非常相似。²⁷ 如果說（就筆者的了解）南傳佛教中（不否認無我論的）有我論思想並不屬於主流，那在大乘佛教其發展過程中逐漸創建的新思想和理論（如來藏等）就應該是其主流了。不過通常他們不會被視為純粹的有我論，充其量被一些學者認為很相似，其間可能有這樣或者那樣的淵源。因此，在對佛教自我觀進行實踐性反思之前，很有必要再簡要看看學者對大乘佛教的自我觀是如何理解的。

（二）大乘佛教的自我觀

大乘空宗以破為主，故幾乎不會給「有我」論留下討論的餘地，自然應該「唯有」無我；大乘佛教思想中相對可能與有我論相提並論的，必然莫若唯識宗的「阿賴耶識」，以及更相似的是「如來藏」思想等。一方面由於受到婆羅門教復興的影響，同時也源於佛教僧團在哲學思辨上要求解決教義內部似乎存在的自相矛盾之處（如在堅持無我的前提下，對輪迴主體的追問）及其努力，大乘佛教逐漸發展出了唯識宗的八識思想（最根本的即阿賴耶識），以及在與中國文化碰撞的過程中逐漸發展成熟的如來藏思想等等。大乘佛教宗派如禪宗、密宗（藏傳佛教）等流傳至今，無不受到大乘中觀、唯識、如來藏等思想的影響。

瑜伽唯識思想的發展和成熟是基於當初諸多部派佛教對即要「無我」又要有個「輪迴主體」問題的思考，並接受了大乘中觀空宗等思想，最後在客觀上確實也較好地解決了這個矛盾。阿賴耶識的存在和不間斷性，對輪迴理論是個極大的支持；又由於其剎那滅的特性，因此它並非類似 *atman* 那樣的永恆實體，故而與「無我」論並無矛盾。但問題在於，阿賴耶識與 *atman* 實在非常容易混淆，筆者認為（第七識）末那識的意義尤其重大。末那識依阿賴耶識（第八識）而生我執，是與煩惱相應的我執之根源，亦即如武內紹晃所相信的：對末那識的那種設定，附隨於阿賴耶識，就是一種希望極力澄清阿賴耶識與實在性的「我」間混淆的做法。²⁸ 在筆者看來，上文中《雜部經》中所述的那位阿羅漢所謂的「我是」的感覺，無外乎唯識宗中末那識的