

人无我论

佛 日

【法音论坛】

被称为“印中之印”的“诸法无我”，乃佛教三法印的核心，是贯彻佛家诸乘诸宗教理的命脉，为鉴别是否佛法的准衡。大乘佛学分诸法无我为人无我、法无我两层义蕴。人无我之“人”，梵文原为“补特伽罗”（Putgala），意译“数取趣”，指多番出生入死、往来于诸道的轮回主体——自我。执着实有这种东西，是生起诸多烦恼、导致生死苦果的总根子，也是孳生一切丑恶社会现象和人性阴暗面的渊藪。诸乘佛典，皆共同力说补特伽罗无我，破斥补特伽罗我见，旨在引导众生如实认识自己，自宰其心，自净其心，令生命升华，社会祥和。

补特伽罗无我的含义，《瑜伽师地论》卷四六解释说：“于诸法中补特伽罗无我性者，谓非即有法是真实有补特伽罗，亦非离有法别有真实补特伽罗。”意谓三界众生的存在（欲有、色有、无色有）并非即是真实自我，也不是离此存在别有个真实自我，质言之，即既无“即蕴我”，又无“离蕴我”。该论卷六五又把凡夫、外道的一切补特伽罗我见归纳为四种：“一者计我即是诸蕴；二者计我异于诸蕴，住诸蕴中；三者计我非即诸蕴而异诸蕴，非住蕴中而住异蕴离蕴法中；四者计我非即诸蕴而异诸蕴，非住蕴中，亦不住于异于诸蕴离蕴

庙等活动，如果是经政府批准，正知正见，弘扬正法，当然很好。可是有不少地方是利用佛教敛财，有的根本不懂佛教，建造一些亵渎佛教的设施，对此，我们是不赞成的。佛教是佛教徒的神圣事业，社会上滥建寺院之风把佛教世俗化、商品化，有损于佛教的尊严。会

法中，而无有蕴，一切蕴法皆不相应。”该论和其它经论中，对这四种我见有透辟的辨析驳斥。

五蕴非我

《瑜伽论》所举第一种我见：“计我即是诸蕴”，意谓认为个人的五蕴——色（物质、身体）、受（感受）、想（思想观念）、行（意志）、识（心识根本）——便是真实自我。这是常人与生俱来、无谁不有的见地，印度六师外道中的顺世派即张扬此见。佛经尤《阿含经》中所批判的我见，主要是指这一种。

世人无不确认有个自我，执我、爱我、维护我，一切思想、言行，无不以这个所认的自我为中心而运转，讲起话来口口声声“我（或老子、老娘等）如何如何”，做起事来始终以我为出发点：我怎么办？此事对我有利还是有害？脑子里思此念彼的念头，终归以“我”的肯定为基座。即便是考虑前生后世，乃至信佛学佛，也还是离不了“我”。思量“我前生是谁，死后到哪里去”，筹计“我要超出生死，要成佛度众生”，终归都是围绕着“我”这个轴心旋转。古语因而有云：“人不为己，天诛地灭。”认计我、为我为人之天性。

然而，试问紧抱不放的这个“我”，究竟是议要求各地佛协对这类问题也要调查研究，报告我会。

会议号召全国佛教界面对新的机遇与严峻挑战，团结起来，发扬佛教的优良传统，爱国爱教，自利利他，为庄严国土、利乐有情而勇猛精进。

什么?以何为实体?答案大概无非是:某某人,男或女,年龄、体格、相貌特征、性格、才能、职业、头衔,……等等。由此而扩展到我所占有的东西:我的钱、住房、财物、妻子儿女、名誉、地位、作品等,佛学名为“我所”者。一般人日常所体认的自我,乃至社会上大家公认而据以分别你我他的自我,大略如是而已。马赫《感觉的分析》一书中说:“显得相对恒久的,还有记忆、心情和感情同一个特殊物体(身体)联结而成的复合体;这个复合体被称为自我。”他说的记忆属佛学五蕴中的想与识,心情、感情属受,身体属色;以这些东西的复合体为自我,正是佛学所说执五蕴为我。对这种个体人格、分别自他意义上的自我,佛学并不否认,而名为“俗我”(世俗意义上的我)、“假我”(借世俗习惯而说的我或藉各种条件组合而成的我)。佛学破斥的我见,是认此俗我、假我为出入轮回而不改故态的补特伽罗或真常不变的主宰者——阿特曼(atman)的见解。佛典中破斥这种我见为谬误、论证无我的理由,大略有三条:

一、五蕴皆非自主故,非真我。《佛说五蕴皆空经》云:

“色不是我,若是我者,色不应病及受苦恼,我欲如是色,我不欲如是色,既不如是随情所欲,是故当知色不是我。受、想、行、识,亦复如是。”

我(atman)。哲学义蕴主要指“自作主宰”,自作主宰者当然是随心所欲皆能如愿,但五蕴却非如此。就拿这个血肉之躯(色身)来说吧,如果它是我,能自作主宰,便不应患我主观愿望并不想患的疾病,不应受我主观并不想受的苦,便应随我心意,我要它健康它就健康,我要我的面孔漂亮它就漂亮,我要我的身段苗条婀娜它就苗条婀娜,然而现实并非如此。受、想、行、识四蕴,也莫不如是。受,常有所不希望接受的苦、忧、愁、恼、焦急等。想,常有所讨厌的邪思杂念,如不愿想起的怨家仇敌的面影,偏偏爱时而浮现,练气功修禅定要想象的境相,却偏偏要被杂念扰乱,难得明现。行若自主,便不应迁流不住,不应有意志薄弱之时。识若自主,便不应有

与身心的矛盾。考察五蕴,一一皆非能自作主宰的自我。

二、五蕴皆悉无常故无我。无常变易,生灭不息,是世间现见一切事物共具的本性,五蕴无不如此。《杂阿含》第十二经载佛言:

“色无常。若因若缘,生诸色者,彼亦无常。无常因无常缘,所生诸色云何有常?受、想、行、识无常。……无常者则是苦,苦者则非我。”

无常,有一期无常(阶段性的无常)、刹那无常二义。凡人肉身,莫不有死,死则腐烂变坏,不复存在。而且从生到死,一直处于变易中,按大的变化,分为婴儿、幼儿、儿童、少年、青年、壮年、老年等阶段,每一阶段,形貌差别显而易见。一个人幼年和中青年、老年的形貌之别,并不比两个相貌相肖的人之间的差异小。梁启超曾讲过:凭什么相信今天坐在讲台上讲学的这个梁启超,便是几十年前坐在他妈妈怀里吃奶的那个梁启超?《中论》论述道:若身体是不变的自我,有其自性,则婴儿应常如初生时大,不应有匍匐时、长大时乃至衰老时。没有哪一个阶段的身体形貌可以长住不变,这叫一期无常。若更深究,则色由因缘合集而成,身体是头目脑髓、四肢躯干、筋肉骨血等部分的组合,各部件由地(骨肉等)、水(血液等)、火(热量)、风(气、运动)“四大”元素集成,“四大”由“极微”(微观粒子)集成。从头目脑髓等部件到每个细胞,到地水火风,到极微,无不日日、时时、念念乃至刹那刹那皆在生灭变异,如《楞伽经》所言:“速灭如电”。这叫刹那无常。

至于受、想、行、识的无常,则更显而易见。心中念头此起彼灭,有如猿猴从这根树枝跳向那根树枝,躁动不已,没有一刻停息。若说乐的感受是我,则应常乐而无苦无忧;若说苦的感受是我,则应常苦而无乐。若说某个想法念头(想)是我,便不应再有其它想法念头。若说记忆是我,如西哲罗素所言:“昨天存在着一个其感情我还回忆得起来的人,那个人我把他当作是昨天的我。”那么人不记得四岁以前和熟睡时,四岁以前和熟睡时就该失去自我了?即成年、清醒时之所历,也非一一

记忆无遗。记忆既非持续不断,即是无常,即非自我。《涅槃经》中曾说:“若以专念(记忆)为我性者,过去之事则有忘失,有忘失故,定知无我。”

人生在世,其五蕴虽然无常,但形貌、性格等毕竟变化较慢,在相当长时间内保持相对稳定状态,有记忆的连锁作自我意识的基础。一旦身死命终,转生六道,不记宿世,便更显无常、非我了。今生的张三,转为来生的李四;此世的堂堂男子汉,转为彼世的少女娇娘;达官贵人转为乞丐,人作了牛马猪羊,其中究竟有哪个东西是不变的故我?婆罗门教典比喻轮回转世如人从这间房子迁居那间房子,那个出此入彼而不变的自我究竟是谁?无始以来,轮回六道,生死死生,不可胜数,究竟其中的哪一回、哪一生算我?若前世的张三是我,则不应转为今生的李四;若前世的娇娘是我,则何以变为今生的须眉丈夫?五蕴无常,其中哪里有个真常不死的自我或灵魂?既然无常,与人本性中常生的意欲相违,便会使人感到苦,排拒不掉这不愿有的苦,当然是无我了。这无常之苦,自古以来折磨着一代代人,即英雄豪杰、哲人志士,面对无常之苦的逼迫,也不免感叹嗟伤。“对酒当歌,人生几何,譬如朝露,去日无多!”“人生不满百,常怀千岁忧。”“百年万事转头空”。此类对无常之苦的抒发渲泄,可谓古今中外文学的永恒主题,可以看作佛法所示无常无我的真理触人心弦而起的自然振动。

三、因缘合集故无我。“我者自在义”(《清净道论》),自在,即不依赖任何条件的存在,只有这样的东西才可能自作主宰、常住不变。然观析我人生命,实际是依因缘而有,乃五蕴合集的生灭相续过程。“恰如支节集合而名为车,如是依蕴而有众生之名。”(《杂阿含》第四一经)五蕴中,受、想、行合称“名”,名与色蕴合称“名色”,《杂阿含》第十二经说名色与识(蕴)互相依存,有如三捆芦苇互相支撑而得竖立,随去其一,余二即倒。大乘论典中多说色与心为一缘起法,互相依存,不能相离。生命既是因缘和合,且各因缘亦互相依存,则非自在,非我。若说是我,那么究竟色

(身)是我,抑或受、想、行、识是我?若色身是我,则应离心识而存活,然若离心识,色身即坏死。何况色身由头手躯干等组成,其中究竟头是我,抑手是我、足是我、躯干是我?若头是我,则砍下头颅,头应能活能思;若手是我,则砍下手来,手应会动会拿。但事实并非如此。既然一部分都不是我,合起来又岂能是我?至于受、想、行、识,皆依境缘而生,依身与根(感知器官)而有,若便是我,则应离根身境相而能知,心离身而独存,事实却非如此。五蕴和合的本身,便排除了有自在常一的我存在的任何余地。《圆觉经》说得好:

“我今此身,四大和合,所谓发毛爪齿、皮肉筋骨、髓脑垢色,皆归于地;唾涕脓血、津液涎沫、痰泪精气、大小便利,皆归于水;暖气归火;动转归风。四大各离,今者妄身当在何处?即知此身毕竟无体,和合为相,实同幻化。四缘假合,妄有六根,六根四大中外合成,妄有缘气于中积聚,似有缘相,假名为心。善男子!此虚妄心,若无六尘,则不能有。四大分解,无尘可得,于中缘尘各归散灭,毕竟无有缘心可见!”

指示身心皆因缘假合,非实常自我,颇为精要。佛经中还有一个说明身非是我、常被引证的故事:说有一人因事远行,夜宿古庙,见一鬼扛一死人尸体来,后跟一鬼,与其相争尸应属谁,争执不决,请此人作证。此人答言应归先来的鬼,后来的鬼大怒,将他左臂一把拽下,先来的鬼马上从尸身上拽下左臂,给他补上,如是乃至头足身躯,全部皆换,二鬼乃共食拽下的身体而去。此人寻思:我今究竟是谁?有身无身?此身倒底是我非我?不能得解,心转迷闷,乃往问众僧。众僧答言:你从本以来,便从未有过自己固有不变的身体,不过是错误地执着有个身体是我而已。此人醒悟,出家修道,成阿罗汉。(《阿育王经》等)故事中的食尸鬼,当是比喻无常。

蕴中、离蕴皆悉无我

《瑜伽论》所说第二种我见,虽不认五蕴为真实自我,即“计我异于诸蕴,住诸蕴中”,认为有一不同于五蕴的自我恒住身中。

这也是常人往往具有的模糊感觉,婆罗门教《奥义书》所说住在身中心内有如明点的我,耆那教所说在身中随身大小卷舒不定的我,希腊哲学家所说住于脑中的理性灵魂,中国道教所说住于脑或心的三魂等,皆属此类。《大智度论》卷十二说印度外道称住于身中的自我为“神”(神我),“有人言:神在心中,微细如芥子,清静,名为净色身;更有人言如麦,有言如豆,有言寸半,有言一寸,初受身时最在前受,譬如像骨,及其成身,如像已庄;有言大小随人,身死坏死,此亦前出。”对神我(灵魂)有多种猜测,盖多据禅定中的主观体验而建立。提婆《百论·破神品》谓婆罗门教僧佉(数论)派立“神”为生命主宰,说神“常觉相,处中常住,不坏不败,摄受诸法。”当代哲学、人体科学者所设想的自我意识精神实体、意识体、灵魂等,与神我相近。

对种种蕴中有我论,《阿含经》、《大智度论》、《百论》、《瑜伽师地论》等都有辩驳。《瑜伽师地论》卷六五说:若有异蕴之我常住蕴中,请问此物是常还是无常?“若无常者,则所计我,刹那刹那异起异灭,此处异死,余处异生,异作异受,斯过有至。又诸异蕴别有一我,若内若外、若二中间,有生有灭,都不可得。是故此计,不应道理。”若我是无常,岂能称为真正自我!何况这种我从身内、身外、内外之中间,都找不到它的踪影,不过是虚构而已。若此我是常,则应遍满一切,恒常觉知,无有遗忘,并于任何条件下都无生无灭、无苦无乐,这样便不应有现实的生老病死、轮回六道及遗忘、熟眠昏昧等事。僧佉派以“觉相”即能觉知的功能为神我,实则人的觉知,乃遇缘而生,须根、境、识三缘和合,由眼见色,由耳闻声,从鼻知香,从舌知味,从身生触,这些觉知实际上就是五蕴中的受、想、行、识四蕴,乃念念生灭不住的因缘生法,岂能称得起自存不依他、真常不变的我?除了这生灭变迁的心理活动,从身中实在找不到一种自作主宰、常恒自在的我、神我。西哲罗素也见及于此,有言曰:“在思想、感觉和行动之外,并不存在着产生或感受所发生事物的心灵或灵魂这样一种纯实体。”(《人死而灵魂存在吗》)

《瑜伽论》所举第三种我见:“计我非即诸蕴而异诸蕴,非住蕴中而住异蕴离蕴法中”,意谓五蕴虽非是我、蕴中亦无有我,但在五蕴之外有一自我,此名“离蕴我”。持这种我见者,多属外道修禅定者,依其定中的某种体验而设立一种离蕴我。《大智度论》卷十二说,有坐禅人入地、水、火、风、空等十种“遍一切处”定,于定中不见有身心存在,唯见无边无尽的地或水、火、风、光明、虚空等,遂认所见境相为离蕴之实我。现在练气功有达如虚空境界者,便易认虚空或某种能量、场为真我。道教也有人之三魂在身外天神府第中之说。

对离蕴我,《瑜伽师地论》卷六批驳说:“若不属蕴者,我一切时应无染污,又与我身不相应属,此不应理。”不属五蕴的外在之物,应不受世俗欲念的污染而恒常解脱,然事实并非这样。而且,这种东西既在身外,与自身无关,岂能作我人生命的主宰和轮回主体?若说不出所立离蕴我的性质相状,则这种我更属虚构,就像有人自称:“我知晓石女所生儿的头顶,系缚空中幻相的丝鬘。”只是自欺欺人而已,何况说有个离蕴异蕴的自我,便已与自己身心为二,落入二元对立,成因缘生法,称不起常一自宰的实我。

《瑜伽论》所举第四种我见,称“非即蕴离蕴我”,乃部派佛教中的犊子部所立。意谓五蕴非我,蕴中、离蕴也非有我,但实有一非有为非无为,与五蕴非即非离的补特伽罗。佛说无我,只是否定即蕴、离蕴,如外道等所执之我,并非说绝对没有一个轮回主体实我。“非即蕴非离蕴我,既不可说,亦不可言形量大小等,乃至成佛,此我常在。”(《异部宗轮论述记》)对这种非即蕴非离蕴的不可言说的实我,《瑜伽师地论》也是不认可的,该论卷六五批判这种我见说:

“若计有我,一切蕴法不相应故,无有蕴者,此所计我,若无有蕴,便无有色;非身相应,亦非苦乐等受相应,亦非众多种差别相应,亦非善、不善、无记思等相应,亦非受用色等境界分别意相应。如是此我应无所依、无受、无想、无思虑等,亦无分别。是则此我不由功用,究竟解脱,无有染污。”

非即蕴非离蕴的神秘自我，既然非色非心，无所依存，与现前的身心没有关联，便应没有烦恼染污，不受生死，岂能成为轮回主体？众生若以此我为生命中枢，便应不经修行，自然解脱，然事实岂是如此？

总之，以理性观析自身时，不论从五蕴之内、五蕴之外，不即不离之中间，都找不到一个作为轮回主体、自作主宰的自我或灵魂、神我，生命现象的现实只是一个五蕴生灭相续的过程，此中“唯有根，唯有境界，唯有彼所生受，唯有彼所生心，唯有计我我想，唯有计我我见，唯有我我言说戏论，除此七处，余实我相了不可得。”（《瑜伽师地论》卷五五）众生的自我意识、自我感觉和种种我见，只不过是一种主观的妄执，即此妄执本身，也以无我为自性。《大般若经·那伽室利分》云：“所断我见，即非我见，是故如来说名我见。”何以故？我执、我见亦从缘而起，生灭不住，无有实体，不能自作主宰故，本来无我、空无自性，只是随顺世俗假名我见我执而已。

假我、真我与轮回涅槃

诸法无我，虽不难以理性证实，但盛说无我，也难免引起诸多疑惑与诘难：自省其心，分明能感觉到有个恒作主人的自我意识；人际交往，以对“我”的肯定为基础。即佛经中，也分别你我他，如来说法，常自称我，释尊诞生，即自言：“天上天下，唯我独尊。”这我与无我，岂非自相矛盾？而且，佛教一面盛说无我，一面又大讲轮回、业报，既然无我，谁在轮回？既然无我，则佛教教人行善得善报，究竟是谁受报？既然无我，则佛教追求入涅槃、成佛，究竟是谁入涅槃、谁成佛？即如净土宗劝人求生西方净土，既然无我，是谁往生？连个建立一切价值的基础主体自我都没有了，行善、修行、成佛、往生，又有何意义？此类疑问，不仅会由外道、不信佛的人提出，成为攻击佛教的理论缺口，也是佛教徒修学过程中可能要经历的疑雾之区。

就这些问题，佛教诸宗派的理论家们曾展开过深入探讨，引起过一些争论。部派佛教的主流说一切有部等，坚持佛陀遗教，肯定

诸行无常，“定无有法能从前世转到后世，但有世俗补特伽罗，说有移转。”（《异部宗轮论》）只许可能轮回转生的，是随顺世俗、就世俗谛说的假我，就真谛讲，并没有一个实常的轮回主体自我。但也有些部派，主张有轮回主体。如大众部说有“根本识”（心识之根本）为贯彻轮回过程的不变的主体。化地部立“穷生死蕴”——一种穷尽生死轮回全程而不改的身心。犍子部立“非即蕴非离蕴补特伽罗”为通贯轮回全程乃至成佛犹在的实我，《大毗婆沙论》卷一还说该部认能忆念的心识功能为实我。经量部立“根边蕴”、“一味蕴”、“胜义补特伽罗”为轮回主体，该部以此说著称，被称为“说转部”——主张“一味蕴”等能从前生转移到后世。据窥基《异部宗轮论述记》解释，所谓“根边蕴”，“同诸家所说五蕴”；“一味蕴”，是一种具受、想、行、识功能的不间断的“细意识”；“胜义补特伽罗”，即实我，是一种微细的、不可以言语表述的真实自我。对这类轮回主体，大乘佛学都给予批判，判为违背三法印的有我论。

9

实际上，只要坚持中道的原则，严格按缘起法则观析生命现象，种种关于假我实我、有我无我、轮回涅槃等的疑难，并不成问题，没有必要设立一个轮回主体实我。佛法无我论，本是实我非有与假我非无的辩证统一，这是依一缘起法则观察生命现象时所见的两面，两面同出一理，有如手心手背，同是一掌，不可割离。生命现象依缘而有的当体，便排除了常一自在的轮回主体实我的立足之地，然众生却误认为有个实我，为破此执，佛法力说无我。生命现象既依因缘而有，则必然遵循缘起法则，五蕴相续，业果相续，相续过程中有相似相续，此则必有主体人格、分别自他意义上的假我、俗我，你我他俨然分明，如来众生天壤有别。从随顺世俗认识惯例，肯定假我非无的角度，佛经亦说你我他，佛亦常常自称我，大谈六道轮回、善恶业报。若问既然无我，无作者无受者，那么谁在轮回？谁受业报？谁入涅槃？谁生净土？从随顺世俗说有假我的角度，可以说：是世人所认的假我在轮回、受报。尽管五蕴念念生灭，明日之身心已非今日

之身心，然世人皆认从今日身心相续而生的明日身心为“我”，说我明日将去何处，将受何苦乐，作何事业等。佛法说轮回六道、造业受报、入涅槃、生净土，亦循此例。今生的张三虽非前世的李四，不记得前生，但实际从前生的李四相续而生，故可说李四转世为张三；李四造业张三受报，可说是自作自受。何况人死直接堕于地狱、饿鬼及行善生天者的多数，修道入涅槃、往生净土者，对生前的记忆不失，随顺世俗惯例而言，与人今日在此、明日往彼更无多大差别。

若从实质看，入涅槃、生净土，是从迷入觉，与众生执着假我、从迷入迷轮转六道，自有质的不同。涅槃，是由如实观无常无我的真实，息灭了自心所起的烦恼而证得的精神境界，烦恼虽灭，净心恒存。此涅槃净心，非同假我之无常、不自在、不能自作主宰、备受诸苦，而具常、乐、我、净等妙德，可谓真正能当得起“自在”义的真正自我，《涅槃》等大乘经因而称之为“大我”、“真我”。《涅槃经》云：“一切诸法悉无有我，而此涅槃真实有我。”又言：“有大我故，名大涅槃。涅槃无我，大自在故，名为大我。”涅槃大我虽名为我，实际只是主体心与无我的真实完全相应的境界，乃无我与有我的统一，终以无我为其本质。《究竟一乘宝性论》卷三说得明白：“以即无我名为有我。即无我者无彼外道虚妄神我，名有我者如来有彼得自在我。”谓无我与有我并非矛盾，实际上是一回事。涅槃大我，实即三法印中涅槃寂静印的一种表诠。力说无我以破除众生对假我、妄我的执着，以期如实观修，证得永恒幸福、绝对自由的涅槃大我，是佛法无我论的宗旨所在。《涅槃经》甚至斥只见无我而不识大我的说法为不了义。

佛证得大涅槃故，虽然随顺世俗惯例，自称为我（这叫“随世流布我”）、如来，甚至自称“天上天下，唯我独尊”，然并非如众生之执假为真、执真为无。《华严经·随好光明品》佛言：“如我说我而不着我，不着我所，一切诸佛亦复如是，自说是佛，不着于我，不着我所。”所谓“天上天下唯我独尊”的我，既是随顺世俗说而不着的“随世流布我”，又可理解为佛

所证得的涅槃大我，此我超出世间，绝待不二，故曰独尊。

为了更详悉地解释轮回、涅槃，大乘法相唯识学从心识分析及认识论的角度，进一步深入论证诸法无我。法相唯识学将我执分为分别、俱生两个层次。分别我执唯起于第六意识的比量，因不正确的思维及接受不正确的见解而生。俱生我执与生俱来、与六识的分别同时生起，起于第六意识的现量（直觉）及第七末那识。第七末那识在意识层下“恒审思量”，思量有一内自我，为产生我见、我爱、我执、我慢的源泉。末那识所思量的内自我，即其底层阿赖耶识的见分。末那识以阿赖耶见分为内自我的思量，恒审不断，即使人熟睡、住胎等无意识之时，也不曾停止。如果一定要设立一个轮回主体的话，那么这末那识恒审思量内自我，可谓贯通三世而不改其故态的补特伽罗。这样一来，末那、阿赖耶岂非有了灵魂、实我之嫌，与犊子部等所立轮回主体归于一派？回答是否定的：末那内向的恒审思量，不过是一种不如实的“非量”（错误考虑），是一种虚妄的主观意想。其所执为内在实我的阿赖耶识，只是一种心灵电脑的延续作用，也是一因缘和合生灭变异的过程，“恒转如瀑流”，并非常一自宰之实我。至于能思量的末那识，既然有所思量的对象，便已将自己置于能、所二元对立的钩锁关系中，成为因缘生法，称不起常一自宰的实我。末那、阿赖耶与神我及部派所立一味蕴等，自有颇大差别。法相唯识学设立末那、阿赖耶解析轮回涅槃，正是为更有力地论证诸法无我。《成唯识论》卷八总结无我有三义：“一无相无我，我相无故；二异相无我，与妄所执我相异故；三自性无我，无我所显为自相故。”说无我理所显示的，是诸法本有的自性。

大乘性宗从佛所证的净妙果德着眼，进一步统一生死与涅槃、无我与有、阿赖耶与如来藏，认为佛所证涅槃等功德非造作修而为致（造作修则为有堕于因缘生法及二元论之嫌），而是本来现成，潜藏于一切众生，谓之“如来藏”。从其为众生成佛之依据及可能性的角度，称为“佛性”；从能证的主体心的角

度,称为“如来藏心”、“心真如”、“心实相”、“心性”、“真心”、“真性”、“本心”、“佛心”、“本觉”、“净菩提心”、“阿摩罗识”等。天台宗之一心三观、华严宗之法界缘起、禅宗之即心即佛、唐密之六大缘起及藏密无上瑜伽的哲学体系,互相之间虽然不无差异,但大体上皆以一绝对真心(即众生心之本性)统摄一切,作万有本体,说生死、涅槃一切现象,皆是此绝对真心之显现。众生唯迷昧此心而生死轮回,诸佛唯觉悟此心而解脱自在。迷悟虽殊,而此真心本寂本净本觉,随缘不变,不变随缘,悟之不增,迷之不减,此心也被称作真我、大我。《涅槃经·如来性品》云:“佛性真我,譬如金刚,不可毁坏。”该经还说:“我者即是如来藏义,一切众生悉有佛性,即是我义。”“世间之人虽说有我,无有佛性,是则名为于无我中而生我想,是名颠倒。佛法有我,即是佛性。”慧能大师称此真心、自心佛性为“自性”。这样一来,以肯定有如来藏、佛性、真心为着眼点的“真常唯心论”,从表面看来便成为有我论,接近了婆罗门教神我、梵我一如的理路,因而被一些学者判为不正之说。实际上,真心与神我,“心之实相即是真如”与“梵我一如”,还是有着可以诸法无我印鉴别的本质区别。《大乘止观》对此曾有论析:外道认万物为实有,所说神我,是遍在万物中而非万物的一种精神实体,不离二元论立场;佛法所说真心则不于自心、万物外建立实事,说宇宙万有皆以一真心为体,乃一真心变现,超越二元论、一元论。神我论、梵我一如论终属有我论,如来藏缘起论、真心现起论等终属无我论。所谓如来藏、真心等,虽有真我、大我之称,从其根本的内涵来讲,其实是诸法无我之真实从证知者角度的别称。如来藏、佛性,终归指人心所具无我的本性 & 对此本性的证知,《楞伽经》虽说如来藏清静不变,又强调“当依无我如来之藏”。《佛性论》说得明白:“佛性者,即是人法二空所显真如。”佛性、本心等,终归指人心与本来无我之真实相应的境界,此境界是“智与真如平等平等”,无能所、主客之分,一法不立,一法不舍,绝无众生所执的假我、神我之相,也无真我大我乃至无

我之相,可谓真正的无我——无我之真理在清静心中的原样呈现(“现观”、“现证”),不过假名为真我、大我而已。宗喀巴大师强调无我之正见为佛法第一义,说阿赖耶、如来藏绝对是空,是颇有深意的。

我执不断,生死不已

佛法力说无我,乃对症下药,痛加针砭,针治众生、社会的百病之根——我见我执。佛陀以其慧眼觑透人生社会,发现一切丑恶行为、社会弊病、生死苦果、劫难灾患,皆从众生心起的烦恼垢染而生,一切烦恼垢染,皆以我见我爱我执我慢为本。《过去现在因果经》卷三载,佛陀在深观众生生死流转诸苦后指出:“若有众生起微我想,还复更受如是之苦。贪欲瞋恚及以愚痴,皆悉缘我根本而生。”《本事经》云:“诸所有结(烦恼)粗、中、细品,一切皆以我慢为根。”佛法四圣谛中集谛所摄三毒烦恼中的痴,十二因缘所示生死苦果之第一因无明,即主要指不知诸法无我的真实而持我见我、我执。

11

我见我执为万病之根,不难从心理分析、社会问题研究中发现。人们因何杀盗抢掠、贪淫欺诈、无恶不作?还不是为了维护自己利益、满足私我欲望?维护自己利益、满足私我欲望,终归以认定有个自我(假我)为基点。认定自我,以俱生我执为本,天生有维护自我的意欲;在社会生活中又接受习染,形成固执的分别我见,多执五蕴为我,将自己与世界、他人、社会割裂为二,一切思想言行,皆围绕自我的轴心旋转。从自我的轴心,向外扩张占有欲,执着我所有的东西,小则从平民百姓之给衣物、钱财、妻子儿女、头衔地位等贴上“我”的标签,大到帝王霸主之以天下国家乃至星球为孤家寡人私有。为护惜扩大我、我所,便贪占悭吝;当别人妨碍我之贪占欲实现时,便生妒忌仇恨,由此不惜斗讼残杀、劫掠偷盗、阴谋暗算、尔虞我诈,乃至酿成世界大战,举世遭劫,人类毁灭。佛经中讲:众生最初从光音天下降时,身有光明,飞行自在,享受自然香美饮食,人皆奉行十善,没有杀盗淫妄等事。后来我执渐重,身亦随重,丧失光明,享用

日劣,私有观念孳生,才有分疆立界、斗讼刀杖等事。社会历史科学证明:原始共产社会,尚无私有观念,人们道德高尚,世风淳朴,道家老庄赞美的羲皇之世,盖即指此而言。后来私有制出现,进入阶级社会,物质愈富,我执愈深,一幕幕欺凌争斗、剑影刀光、浸透血泪的历史活剧,莫不以私我之执为其幕后导演者。当今社会进步,文明腾飞,但私有制尚未根除,由其产生的个人主义弥漫全球,孕育着人类的种种危机。时当社会转型期的中国,价值观念混乱,个人主义、拜金主义、享乐主义泛滥,孳生着贪赃枉法、腐化堕落、损公肥私、挥霍浪费等社会毒瘤,严重破坏着华夏之振兴、文明之建设,损害着中华民族的形象。究其本源,莫不从我见我执的毒根出生。

古来贤圣哲人,亦颇有见于我执之害,倡大公无私以导民淑世者。如孔子有“毋我”之训,老庄有“无为”、“无己”之言。然剖析我执之本末,驳斥我见之错误,揭露我执之祸害,皆不及佛学之旗帜鲜明、精深透辟。佛学无我论弘扬于世,曾起过净化人心、普利众生的巨大作用。在当今社会,佛法无我论尤为针治诸多社会痼疾、解毒消炎的良方妙药,可以警悟被拜金主义、纵欲主义洪流席卷而丧失了灵魂的人们,从繁忙紧张中猛省,体会个人主义的祸患,淡化私心我执,少造些损人利己、危害社会的恶业。尤其是禅宗单刀直入参透人生、寻觅真正自我的精神,足以发聩震聋,即使是作为一种参照体系介绍给世人,亦可令闻者获益,对精神文明的建设起到潜移默化积极作用。

对于佛教徒来说,树立无我正见,乃学佛之首务。八正道以正见为首,六度行以般若为导,正见、般若,以诸法无我为核心。诸乘诸宗之修证,皆以在定心中深观诸法无我为得修慧、断烦恼的必由之径。直观无我以断灭我执,则为顿了速成之诀要。《甄叔迦经》云:“故知入道不要别观,总观无我一行亦得。若能明见身心无我,便是见道。”《本事经》云:“一结断时,余一切结皆亦随断。云何一结?是谓我慢。”

欲锄毒草,须断其根,根株不断,旋锄旋

生。治世理国,虽可由严明法纪及加强道德教育以抑制恶行,调节社会关系,但若不能引导人们断灭、淡薄恶行之根我见我执,则社会矛盾、丑恶现象总是无法根绝。学佛修道,若不从断灭生死根本我见我执上下手,则无以转断烦恼、超出三界。我执不断,生死不已。我见不除,烦恼不止。特别是我执之根——末那识所起俱生我执若不断,则无由见道证果。《成唯识论》卷五说:“《瑜伽》说染污末那,为识依止,彼未灭时,相了别缚,不得解脱。末那灭已,相缚解脱。”修道若不断我执,即使持戒修福,供施无算,也只得世间有漏福报,不仅如箭射空,报尽还坠,而且如食“杂毒饭”,有增益烦恼之患。福报大了,享用丰奢了,贪心也会跟着增长,易使人腐化堕落、骄纵放逸,今生行善布施,来生很可能富贵而无德,多造恶业,死堕恶道。不断我执而打坐修定,即使证入四禅八定,也只是世间三昧,易使人贪着禅味,起大我慢,冷漠无情,无益于众生,而且烦恼种子丝毫不能动,一旦出定,烦恼依旧现行,不是脾气特大,便是淫欲炽盛。不断我执,即使修得神通,成就密法悉地,以表演特异功能惊世骇俗,也只是世间功果,易因神通增长我慢,甚至以神通捞钱骗人,杀淫作恶,比无神通者更为危险。不断我执,即使念佛求生净土,也难免杂念丛生,难得一心不乱。不断我执,即使出家具戒,为人之师,做高僧、方丈、佛教领袖,也往往烦恼随名位而增长,架子随身价而增大,容易贪利养、争徒众、谋权位,拉帮结派、彼此谤毁,破坏僧宝形像,贻辱于佛教。不断我执,即使能办事弘法,编刊著述、组团结社、兴办福利,也易藉佛谋私,争人我,生是非,贻误弘法事业。就算知晓贪瞋疑慢之为害,立志断灭烦恼,而不在针治烦恼之根株我执上下功夫,则贪瞋方抑而又起,似薄而复炽,“剪不断,理还乱”,总是被烦恼所恼,比起不修行的人,又多了个想断烦恼而断不了的烦恼。

因而,学佛修道,不论参禅修密念佛,皆应注重在针治我执的根本上下功夫,此乃万行之本,解脱之要。如何下功夫?首先,须学通教理,确实树立无我之正见,解除种种我见及

无我与有我之矛盾等疑惑。宗喀巴大师将确立“业果非无我非有”的正见,列为修道“三根本”之一。

其次,要将断灭我执列为修行之根本,作为贯彻整个学修进程、全部生活的根本大事来抓。时时牢执诸法无我之慧剑,警惕我见我执之魔军,一旦露头,即刻斩杀。时时注意自己心理活动的模式,将凡夫“我如何如何”的思虑模式转变为学佛者“理应如何如何”的模式,把虚妄的“我”舍掉,将立足点从“我”转到空、无我上来,转到菩提心上来,念念无所住而生利乐众生心、慈悲心。在我执集中亮相的时刻——遇事关自己根本利益、自他利益冲突之时,要特别注意自己的心态,是只顾自己,还是先考虑他人?若只为自己打算,不顾他人得失,算什么佛弟子、菩萨行者?应即时惭愧忏悔,改过迁善,纵不能事事做到舍己利人,起码要做到自他两利。遇别人损害自己利益、伤害自己尊严、胜过自己时,要警惕从我执出生瞋恨妒忌;当成功得意时、别人恭维赞扬时,要警惕我慢之滋长。检查自己修行的成效,不要计算功利神通等增加了多少,而应看我执淡薄了多少。

观修无我,断灭我执,须在日常生活、人事交际中,抓住一念我执现前之机,以三法印为准,修《杂阿含·圣法印知见清净经》所示

“正思惟三昧”：“观察我、我所从何而生?从若见若闻若嗅若尝若触若识而生?……若因若缘而生识者,彼因彼缘皆悉无常,……彼所生识云何有常!”要在回光反照,向内观我、我所念究竟是个什么?从何处起,在何处住,向何处灭?觑破其从缘而起,从自心分别而生,无常无我、无自性而空,在这空、无我之正见上安心。平时无论修何法,皆应于寂定心中反观内照,参禅则“朝自己脚跟下推寻”(云门祖师语),念佛则觑破能念的是谁,修密观能观修者是什么,追来究去,妄念消踪,一真独露,连个“无我”、“大我”也无,便与无我之真实相应。于一切时保任这清净心令不间断,若断失则重观重究,如此用功,形成习惯,我执自然渐渐淡薄,假我中心的立场自然渐渐转变。若能任何时处都与无我之真实相应,我执自然不起,烦恼自然不生,便进入了见道证果之位。

观修人无我,即使见道证果,也还不足以究竟法源,穷彻自性。尚须进一步断人我执产生之源——法我执,观世间、出世间一切法,皆悉无我、无自性。如果真正通达了人无我,按缘起性空的思路走到底,自然会通佛法无我。就如剖竹,头节既破,其余诸节就不难顺势破开了。

苏州西园戒幢律寺举行传戒法会

本刊讯 10月24日至11月4日,苏州西园戒幢律寺依照宝华山三坛传戒正范,为灵岩山佛学院和栖霞山佛学院的学僧传授了三坛大戒。为确保此次传戒活动正常进行,西园寺召开了执事会和全体僧众会议,成立了“西园戒幢律寺传戒筹备委员会”,对传戒工作进行统一安排,规定戒期中不作佛事,不予挂单;同时,制定了传授三坛大戒的日程,把传戒期间的作息时间、活动场所、法务内容安排得井井有条。此次传戒活动是西园戒幢律寺专为成就灵岩山佛学院和栖霞山佛学院学僧而举办的,因两院学僧在院事先学习律礼,背诵毗尼,故戒期时间稍短了一些。此次受戒人数少,素质高,新戒人数一共81人,绝大多数是佛学院的学僧,年龄均在20岁左右。他们威仪具足,仪表堂堂,见闻者无不交口称赞。此次传戒是中国佛教协会颁布《全国汉传佛教寺院传戒实施暂行办法》之后,经中国佛教协会批准的第二座寺院的传戒活动,得到江苏省宗教局、江苏省佛教协会、苏州市宗教局的支持。中国佛教协会派员护送戒牒到西园寺,并为戒牒统一编号,加盖中国佛教协会传戒专用章。新戒拿到由中国佛教协会统一编号、加盖专章的新式戒牒,高兴非常,法喜充满。