

[主持人语]本刊的“宗教文化艺术研究”专栏,自去年开办起,坚持刊发高水平的文章,已经持续了两年,得到了许多学界师友的热情支持和学界的诸多好评。本期斯洪桥《无我与超越》就佛教教理进行讨论,认为解脱的根本途径在于客观地认识自我,再超越自我,以个体的主体心智作为解况的原动力,而不是企望于神灵护祐。其论说对正确和客观地理解佛教有积极的现实意义。蒲日材《从七宝大王庙看乡村庙宇的道德教化功能》,揭示了翁七郎从布衣郎中被神灵化而筑庙供祀的过程,以及围绕庙宇而展示的乡村道德生态,以个案研究的方式诠释了民间信仰与道德教化的共生关系。江锦年基于《小城畸人》,从文本结构的叙事统一性角度论述了基督教圣典对文学创作的影响。本期刊发的论文,虽然仍然以佛教文化研究为主,但增加了基督教文化,我们希望在以后的专栏中进一步拓展研究范围。

## 无我与超越

### ——论佛教对自我的形而上学探讨

斯洪桥<sup>1</sup>,金峰<sup>2</sup>

(1. 遵义医学院 人文社科学院, 贵州 遵义 563003; 2. 台州职业技术学院 学生处, 浙江 台州 318000)

[摘要]佛教认为人的存在就是痛苦的存在。痛苦来源于人的世俗之见,即“我见”“我执”等方面。世俗之人正是由于执着“我见”等思想,从而产生各种痛苦,不能得到解脱,生命价值无从体现。佛教认为生命的价值就是不断地超越痛苦而获得解脱。那么如何超越痛苦,了脱生死呢?佛教认为要获得人生的根本解脱,首先要认识自我,在认识自我的基础上,再超越于自我,破除自我,破除“我执”,进而达到生命存在的至高境界,获得人生的终极解脱。只有最终认识到“法无我”“人无我”的“无我”的境界,生命才进入澄明之境,众生才能得到解脱。

[关键词]佛教;自我;我见;无我;超越

[中图分类号]B94

[文献标识码]A

[文章编号]1674-117X(2013)05-0065-05

## Selflessness and Transcendence

### ——A Metaphysical Exploration on Self in Buddhism

SI Hongqiao<sup>1</sup>, JIN Feng<sup>2</sup>

(1. School of Humanities and Social Sciences, Zunyi Medical University, Zunyi, Guizhou, 563000 China;

2. Students' Affairs Office, Taizhou Vocational and Technical College, Taizhou, Zhejiang 318000 China)

**Abstract:** Buddhism thinks the existence of human - beings is a painful one, and their pains come from their worldly views, such as “egocentrism”. The worldly people suffer various pains just because of the attachment of “egocentrism”. As sentient beings cannot free themselves from these pains, accordingly they cannot reflect their values of life. Thus Buddhism believes that the value of life is to get liberation through continuous transcendence of pains. Then how can we transcend and free us from the pains? According to Buddhism, to get the prime libera-

收稿日期: 2013-05-16

基金项目: 贵州省教育厅高校人文社会科学研究基地项目“道教医学伦理学思想研究”(11JD025)

作者简介: 斯洪桥(1978-),男,贵州遵义人,遵义医学院副教授,南京大学博士生,主要从事中国古代哲学与宗教研究。

tion, first and foremost, is to know oneself, and based on this, to transcend oneself, break oneself, break the “egocentrism”, and eventually reach the supreme state of being, getting the ultimate liberation. Only through the final knowledge of the states of “selflessness” like the “selflessness of the person and phenomena”, can life enter into a state of clearing and can the sentient beings finally free themselves.

**Key words:** Buddhism; self; egocentrism; selflessness; transcendence

从佛经中可知,佛陀乃是因觉知人生中有生老病死等诸多烦恼苦痛而出家求道,以期获得根本解脱。所以,可以这样认为,佛教哲学是寻求人生解脱的哲学。因此,它是通过个人的内心体验去把握生命存在的至高境界,并通过对这种生命境界的把握,使人的身心达到一种圆融无碍、解脱自在的状态,使人从自我的迷执、人生的痛苦以及烦恼中解脱出来,让生命的价值由此得到完全充分的肯定。因此,佛教解脱的方法不同于一般宗教的方法,如基督教是靠上帝而获得拯救。但佛教与此不一样,不太注重信仰、苦修。佛教是靠智慧解脱,特别是中国的禅宗,强调慧解脱。从早期佛教在中国的传播可以看出,佛教都是在社会上层和知识份子中修习。所以,佛教更注重的是“智慧”与“觉悟”,不是一般的“知见”,而是重在生命的体验;通过个人的内心体验而获得终极的觉悟。那么,作为觉者而现世的佛陀他所觉悟到的究竟是什么呢?

### 一 人性平等

佛陀临涅槃时说“一切众生,皆具如来智慧德相,只因妄想执着,不能证得”。<sup>[1]</sup>这里所讲的主要是佛教的人性论基础和平等观问题。“一切众生,皆具如来智慧德相”,说明众生本性清净,与佛菩萨一样,是能够体悟到宇宙人生的终极实在的,因而是能度的;同时,因为“一切众生皆具如来智慧德相”,又说明众生是生而平等的,不存在高下卑贱的问题,因此所有一切众生皆应得以脱离轮回苦海。可以看出,佛教在其理论的根基上,提出了众生平等,也就预示着众生都可以佛。但在现实世俗社会中,由于众生多为无明业障所牵缠,故而深陷轮回苦海中不能自拔,因此,需要拯救。但这个拯救,不是靠他力的,而是靠自己的“智慧德相”,所以说,佛教是一种自力的宗教,与有神论的他力宗教是不同的。我们传统认为佛教既然是一种宗教,就是有神论的思想。其实,这是对佛教的一种误解,佛教从

其教义上来讲,是一种无神论的思想。正是由于众生“皆具如来智慧德相”,所以有情众生是应度而且是能度的,因此,经中的佛菩萨才会誓愿“度一切苦厄”,如地藏王菩萨即发大誓愿说:“地狱不空,誓不成佛!”可见“众生皆具如来智慧德相”是佛菩萨度众生实践的基础。

既然众生皆具如来智慧德相,为什么还有如此众多的生命处于六道轮回之中而迟迟不能开悟成佛呢?这主要是因为众生多为无明所牵缠,贪求外在的物质的或非物质的利益所致。所以才会有后面的那句:“只因妄想执着,不能证得。”因此,要实现度一切苦厄的美好愿望,首先就得破除世人的执着心,尤其是对自我的执著。因为人与自我的关系是一个人作为人而存在所必须要解决的首要问题,即便是在处理我与他的关系的过程中,无论个人是否自觉地意识到这一点,都不可避免地要先面对自身。因此,苏格拉底呼吁:“认识你自己。”佛教要想解决人生中的一系列问题,实现“自度度他”的理想,必然要先解决人与自身的关系问题。因此,就必须先对自我有一个明确的认识。那么,“自我”到底是什么?

对于人来说,要真正认识自我、把握自我,诚非易事。人作为万物之灵,对于客观物质世界的认识,大而至外太空星系的宇观,小而至于量子真空的微观,在今天都已达到了相当的深度,并且对于进一步地去认识和把握它们充满了信心。与此相比,人对自我的认识,特别是对自我精神世界的认识,则还相当肤浅,愚暗不明。“马可·奥勒留说,为了发现人的真正本性或本质,我们首先就必须摆脱人的一切外部的偶然的特性”<sup>[2]</sup>。也就是说我们要从人本身出发来找寻人之为人的根据。但是,我们在自我认识的过程中,更多的却是把“自我”当作自我认识的对象来认识和表述,不可避免地认识的过程中导致了主客二分的局面——即主体的自我与作为主体的认识对象的客体的自我的对立。

因此,在这样的一种认识方式下,我们所认识到的始终只是对象化的客体性自我,而不是“真我”。真我一直在逃避着被自我所认识,无形中,自我反而成了我们生命中最熟悉的陌生人。诚如铃木大拙先生所指出的那样,“科学始终是离心、外向的,它们‘客观地’地看待它们取作研究对象的事物。因此,它们所采取的立场,乃是将事物同自我相区别,绝不把自己同研究对象混同。即便为了自我检查而内向观察,它们也谨慎地把内在的东西向外投射,从而使它们自己同自己离异,仿佛内在的东西并不属于它们自己。它们全是害怕自己成为‘主观的’。但我们必须记住,只要我们站在外部,我们就是局外者。因为这个原因,我们就永远不可能知道事物本身,而关于我们所能知道的一切——无非就是我们永远不能知道我们真正的自我是什么。”<sup>[3]</sup>因此,“除非我们成功地找到引导我们走出迷宫的指路明灯,我们就不可能对人类文化的一般特性具有真知灼见,我们就仍然会在一大堆似乎缺少一切概念的统一性的、互不相干的材料中迷失方向。”<sup>[2][32]</sup>那么,佛教又是如何解决这一难题的呢?

## 二 诸法无我

佛教认为,“我见”是造成痛苦轮回的主要原因。何为“我见”呢?“我见”即指在世人眼里,千变万化的现象背后有一恒常不变的自我实体起着主宰的作用。就我们人自身来说,所谓的“我见”就是指众生执著于有“我”的观念,这个“我”就是指具有主宰性、能随意支配我们的思想和行为的、唯一的恒常的实体。在世人眼里,我与你、我与他都是不同的实体性的存在,你的就是你的,我的就是我的,你的并不是我的,我的也不可能是他的,人们对彼此分别得相当精确,从而导致人们的思维产生了不同的观念,你与我是两个不同的实体。正是因为这样,世人才会时刻为自己设计,以取得自身生存和发展所需要的物质资料。因此,我反复地权衡利弊得失,千方百计地去占有我想要得的东西,而将外物 and 他人作为我获取自身利益的工具,使其为我所用,正所谓“人不为己,天诛地灭”。因此,与外物和他人的冲突就在所难免,而这正是人类社会产生冲突和不幸的根源。因此,要想避免冲突、构造和谐,首先就得破除对“我”的执著。为此,佛教提

出了“无我”来对治“我见”顽症。

“无我”又称“诸法无我”,其意指一切法中没有独立自存永恒不变的自体,无论是迁流不息的有为法还是寂静湛然的无为法,有情世界还是物质世界,都找不到一个恒常不变的主宰者。它包含有两层意思:其一是法无我。这主要是针对于物质世界而言的,在佛教看来,一切法都是由种种因缘和合而生、不断变化的,时过境迁,终将归于消亡、不复存在,因此,就其本性来说,万法皆空。《金刚经》上说:“一切有为法,如梦幻泡影,如露亦如电,应作如是观。”这种空,不时从理性认识或逻辑推理上所得来的知识,而是从本质上,依照般若智慧观照所得的对于事物存在的本真状态的认识。根据佛教的缘起论,世间无一物是绝对静止的,每一事物都是因缘和合,相依相待而存在。“此有故彼有,此生故彼生;此无故彼无,此灭故彼灭。”每一事物既由众多条件和合而生,同时又是构成其它事物生起的条件。万事万物生住异灭,方生方死,方死方生,生住异灭不断,无一常住不变,恒常主宰之“我”。因此,佛陀说法无我,以此来破除世人对物的执著。其二是人无我。佛教认为,人是由五蕴假和而成的,同外界的事物一样,没有恒常自在的主宰。在佛经中,最常见的就是借助对五蕴的分析,由五蕴皆自性空的事实来论证无我的真实性。《杂阿含·无我相经》中说:“色无常,无常即苦;苦即非我,非我者即非我所,如是观者,名真实观。如是,受、想、行、识无常;无常即苦,苦即非我,非我者即非我所。如是观者,名真实观。”

色是物质,也就是我们的肉体、躯壳。肉体本是我们生命的载体,众生之所以执迷于有我的存在,多半亦是因这肉身而起,认为只要这肉身不死,我即常住。然而若我们将自身不断地肢解,我们会产生这样的迷惑:究竟哪一部分身体组织代表了我的存在呢?整体抑或是部分?若说是整体,则将身体组织一点点地剥离,只要保证肉体不死,仍然可以感觉到“我”的存在;若说是部分,被剥离出来的没意识的那一部分又不被当作是“我”的存在。更何况,人死而为尸,尸体虽然还可以暂时存续一段时间,但那个能够意识到“我”的那个我已不知所踪。可见,这肉身并非必然是“我”,即色蕴非我。

受是感受。一般情况下,我们身心的感受大致

可以分为三类:苦受、乐受、不苦不乐受。此三种感受皆是身心对于外界的刺激所作出的反应,是人所不能左右的,如不小心为火灼伤了身体,就会有痛的感受。但这并非是我想要这痛的感觉,而是不由自主地反应。况且,每一种感受(苦受、乐受、不苦不乐受)都是转瞬即逝的,人们常说“好了伤疤忘了疼”,伤口痊愈后,原来的伤痛就不再出现了,想痛也痛不起来;而有伤在身,你想不痛同样也不可能,虽然你很希望伤口上的疼痛轻微一些,可见,这感受性亦非我所能主宰,因此,受蕴非我。

想是我们的意识或思维活动。笛卡尔曾经说过:“我可以设想我没有身体,可以设想我没有我所在的世界,也没有我所在的地点,但我不能就此设想我不存在。相反地,正是从我想到怀疑一切事物的真实性这一点,可以非常明白、非常明确地推出:我是存在的;而另一方面,如果我一旦停止思想,则纵然我想象的其余事物都真实地存在,我也没有理由相信我存在。由此,我就认识到,我是一个实体,这个实体的全部本质或本性只是思想,他不需要任何地点以便存在,也不依赖任何物质性的东西。”<sup>[4]</sup>因此,他得出“我思故我在”的结论。由此可见,在笛卡尔那里,人真正的本质就是思想,只要有思想的存在,那么,自我存在就是不言而喻的。但是,在佛教看来,一切意识活动都是刹那生灭、不可捉摸的,或许在前一秒钟,你可能会想到某些人对你不公,你想要图谋报复进行打击对方。但是,在后一秒钟,你可能因为其他的念头而放弃此想法。任凭你的意识如天马行空、无拘无束,但始终非你所能主宰,前念已经过去,无法完全地复现;当下又生起一念头,想要控制,却始终不可能,念念迁流,实非我所能主宰,可见,此想蕴亦非我。

行即行为、造作之意,按其结果,善、恶、无记(不善不恶)之分;而按其肇始之源来分,又可分为身、口、意三大类。在众生眼里,行为造就一切,也改变一切,包括改变我们自身,善业、恶业都是由我们自己的行为所造就的,故我们不得不自己去承担自身行为所造成的后果。因此,众生认为,此行是我。然而,在现实生活中,人们总是时时处处感受到人生如戏,我只不过是在人生这个舞台扮演的一个角色而已,常言道:“人在江湖,身不由己”。我感到我是带着假面在生活,做着自己所不愿意去做的

事情,可见,我们的行为所表现出来的亦非真正的我。

识是了别之意,是能够区分外界的一种作用,依靠这种作用,人们区分出其他一切非我的存在,认为剩下的这个就只可能是“我”了。《成唯识论卷一》中说:“诸识生时变似我、法。此我、法相虽在内识,而由分别似外境现。诸有情类无始时来,缘此执为实我实法,如患、梦者,患、梦力故,心似种种外境相现,缘此执为实有外境。”<sup>[5]2</sup>韩廷杰先生对此解释道:“由于内识转出似外而实内的客观境相,由于若我若法的熏习,各种内识生起的时候,就变现出似我、似法来,这些我、法之相,虽然实际上都是识变的,但是由于内识的虚妄分别作用,他们又都好像是一些外在的东西。各类愚迷的有情众生,从无始以来,就妄执这些‘似外境’相以为实我、实法,就像是患眼病或做梦的人,把因眼病而看到的五颜六色或者一些梦境,误认为都是真实的东西。”<sup>[5]8</sup>从中人们应该可以清楚地知道为什么凡夫俗子会执着于外境是实有的事物,其实质上是人自己心识的作用。人们在此忽略了一个事实:即外物 and 他人等一切非我的存在是以“我”的存在的假设为前提的。没有我,就不可能有非我。况且,以这种方式所区分出来的“我”也不过是我自体的认识对象而在我的面前呈现,而非作为认识的主体的我的本身。设若有人问我:“是谁在识别我?”在此情形下,毫无疑问,我必然会回答:“是我在识别我。”在这里,始终存在着作为认识主体的此我与作为认识对象的彼我的对立与隔阂,因为我们始终是把自身作为自我观察的对象来进行认识。这就好比人自身与其镜中所成像的关系,通过镜子,我们看到了自己长相,知道了自身的样子,但是,不可否认的,镜中人始终只是我的像,而非真我,我这样的认识关系中,我是作为“我”的局外人而出现的。可见,在这一情形之下,我是分裂的,它被一分为二成作为认识主体的“我”和作为认识对象的“我”。可见,以了别识所得来的“我”亦非真我。

### 三 超越自我

综上所述,五蕴皆自性空,我因五蕴和合而有,故我似有而非实。正因为如此,佛陀在最后才以自身的涅槃示现“一切诸法悉为无常之所迁灭”的道

理。可是,无我是否就是真实的存在了呢?非也!若以无我为真实,则是断见,否则释迦牟尼也不会宣称“天上地下,唯我独尊”了。我是存在的,而且一直都真实地存在着,并伴随着我们生命的始终。但是,作为存在的真我一直逃避着被自我认知,它只是作为存在而存在着,它开放了自己,而与天地自然和他人浑然一体,而令人不能自觉。在《楞伽经》中,佛陀为了使罗婆那王悟道而显现种种奇异景象,然后将这些景象撤消,从而使罗婆那王开悟,而作是思维:“向者是谁?谁听其说?所见何物?是谁能见?佛及国城众宝山林,如是等物,今何所在?为梦所作,为幻所成,为复犹如乾达婆城,为翳所见,为炎所惑,为如梦中石女生子,为如烟焰旋火轮耶。复更思维:一切诸法性皆如是,唯是自心分别境界,凡夫迷惑不能解了。无有能见亦无所见,无有能说亦无所说,见佛闻法皆是分别,如向所见,不能见佛,不起分别是则能见。”<sup>[6]</sup>该段大意为:刚才那个人是谁啊?谁在听他说法呢?所见到的又是什么东西呢?这东西谁能见到呢?佛陀以及十方佛国、种种宝山,这些东西现在又在哪里呢?是做梦吗还是因为幻象的缘故?是不是像乾达婆城一样,被瞎眼的看到,或者是被光焰所迷惑住了?还是如睡梦中出现石女生子一样呢?或者是烟火的火焰所形成的旋火轮一样呢?并进一步想到:所有一切法的性质都像这个样子,只是自己的心识分别外在的境界所造成的,但凡夫俗子却被这些外境所迷惑,不能通透地理解这种现象。实际上没有什么东西是能见的,也没有什么东西是自己所见到的,没有什么是可以言说的,也没有什么东西是所言说的东西。说自己见到佛性或者说自己闻达佛法真义都是一种分别,像刚才那样所看到的,是不能真正见到佛陀(或者说证悟真如佛性)的,只有不起分别心才能够见到和证到。可见,佛陀说“无我”其实质仍是一种方便说法,他本意并不是要消解或

否认自我的存在,否则,我们会陷入深层的自我的迷失之中,丧失对自我的存在的意义和价值的认定,这比面对死亡所带来的意义的虚无还要严重,这不该是誓愿度一切苦厄的佛菩萨的所愿见到的,并且,作为自我的本真的存在也并不是作为觉者的佛陀所能消解的。我们肉体的生命会同我们的行为意识一道,构成真我的存在而在场,在这个在场中,我是我的主宰,我“唯我独尊”,不是因为我高人一等,而是因为我与万物齐一,与存在本身同一,万物皆备于我而我备于万物,在消解“我执”的过程中我达到了真我的存在,这样,真我不再是那个狭隘的自我的奴仆,不再为了满足狭隘的自我欲望而迷失本性,从而实现自我的超越。也只有在现实中实现了自我的超越,获得纯粹的、完全的自由,他才能够真正平等地对待众生,视人如己,慈悲利他,普度众生。可见,“无我”实际上是要求以平等心去认识自我,认识众生,认识万法,泯灭分别心,破除执着心,克服自我与他我、个体与群体、人类与自然之间的对立,而融自我于他我、群体之中,获得终极解脱。

#### 参考文献:

- [1] 南怀瑾. 禅海蠡测[M]. 上海:复旦大学出版社, 2000:15.
- [2] 卡西尔. 人论[M]. 上海:上海译文出版社,1985:10.
- [3] 弗洛姆,铃木大拙,等. 禅宗与精神分析[M]. 贵阳:贵州人民出版社,1998:19.
- [4] 笛卡尔. 探求真理的指导原则[M]. 北京:商务印书馆, 1991:36.
- [5] 韩廷杰. 成唯识论校释[M]. 北京:中华书局,1998.
- [6] 大乘入楞伽经[CD]//CBETA 大正藏:16 册. 日本大正一切经刊行会,1922-1934:672.

责任编辑:骆晓会