

佛教轮回理论中的主体观念

姚卫群

(北京大学 哲学系, 北京 100871)

摘 要:佛教在创立时既讲无我论又讲轮回说,在同时论证两者时实际上存在着矛盾或困难。但无我论和轮回说对佛教都很重要。为解决这个矛盾及论证上的困难,佛教在发展中提出了种种概念或说法来化解这一问题。早期佛教十二因缘理论中的“识”即能多少起一些轮回主体的作用,但有关文献在这方面的论述不很明确。部派佛教时不少部派提出了“补特伽罗”等各种变相的“我”。大乘佛教时期的“如来藏”等概念也在实际上为佛教轮回说中所需要的主体或实体提供了一定的支持。中观派进一步明确了“识”可以发挥轮回主体的作用。瑜伽行派八识中的“阿赖耶识”和“思量识”等概念,则更为精细地论述了佛教中的轮回主体问题。历史上的这些佛教派别既提出了某种可起轮回主体作用的概念,又坚持无我论。这种情况反映了佛教的派别在其发展中对自身理论体系所进行的有效调整情形;他们据此为佛教顺利发展、成为世界性的文化体系做出了重要的贡献。

关键词:佛教;轮回;主体

中图分类号:B94

文献标志码:A

文章编号:1674-2338(2018)01-0042-07

DOI:10.3969/j.issn.1674-2338.2018.01.006

释迦牟尼创立佛教时提出的一个基本观念是“无我”。所谓“无我”,既指人的生命现象中没有有一个永恒的主体,也指世间事物中没有有一个永恒的本体。记述早期佛教思想的《杂阿含经》卷第十说:“一切法无我。”^[1](卷2,P.66)早期佛教这种无我的观念主要是针对古印度占主导地位的婆罗门教理论而提出的。婆罗门教为了强调婆罗门祭司地位的最高和永久不变,宣扬世间一切事物中有一个最高的本体,并认为与之相应、在社会中有一个最高地位永恒不变的婆罗门种姓。无我理论是佛教的特色理论,是佛教区别于婆罗门教等古印度其他许多思想派别的重要观念。佛教的产生代表了印度社会的非婆罗门种姓阶层(主要是刹帝利和吠舍种姓阶层的人)的利益,他们反对“婆罗门至上”的观念,宣扬“四姓平等”

的思想,认为人的地位不应由出身来决定,而应由其行为的好坏来确定。因而,佛教在理论上主张无我论,认为事物是由多种因素和合多种因素相互作用形成的,而不是来自于或决定于一个最高的因。佛教主张缘起说或无主体说。

佛教在形成时,也吸收了婆罗门教等先于佛教存在的一些宗教派别的“轮回”观念。轮回观念对于佛教是十分重要的,这一观念可以用来号召信众做佛教要求做的善事,告诫信众不要做佛教所反对的恶事,认为行善得善,行恶得恶。行善者有可能上天堂或转生到好的生命形态中;行恶者有可能掉入地狱或转生到不好的生命形态中。在佛教看来,轮回说对于教化信众、使他们按照佛教道德伦理观念行事来说是至关重要的。

这样,在早期佛教的学说教义中就形成了明

收稿日期:2016-05-30

作者简介:姚卫群,北京大学哲学系教授、外国哲学研究所研究员,北京大学佛教研究中心主任,主要从事佛教与东方哲学研究。

显的矛盾：一方面，为了有效地抗衡婆罗门教的政治主张，佛教需要坚持无我论，用无我论来否定婆罗门教倡导的以婆罗门至上观念为核心的种姓制的合理性；另一方面，佛教又要坚持轮回观念，以此引导信众，维持自身的顺利发展。而轮回说在逻辑上必定要回答是什么使人行善或行恶，谁对善行或恶行负责，善报或恶报最后落在什么上面等系列问题。即轮回说一定会追问这一主体，然而无我论又否定有这样一个主体。但这两说对佛教都十分重要，哪个都不能放弃。因为若放弃了无我论，也就等于抛弃了释迦牟尼提出的根本思想，抛弃了佛教的根本，那么也就不是佛教了。而若放弃了轮回说，则佛教就无法凝聚信众，无法保持佛教在信众中的影响，这也是佛教不能承受的。

那么，佛教是如何解决这个矛盾的呢？本文主要探讨的即是这一问题，拟分析和梳理佛教在不同时期主要流派及相关文献解决这一问题的方法。

一、早期佛教轮回理论中的“识”的观念

早期佛教虽然明确强调无我论，但在不承认婆罗门教等主张的“我”观念的同时，仍然有涉及轮回主体的思想，其中，“识”就属于这样的观念。

佛教在谈及轮回现象时，不少是从“四生”谈起的，《增一阿含经》卷第十七中说：“尔时世尊告诸比丘：有此四生。云何为四？所谓卵生、胎生、湿生、化生。”^[1]（卷2，P.632）这里值得注意的是“化生”。该经在解释化生时说：“云何名为化生？所谓诸天、大地狱、饿鬼、若人、若畜生，是谓名为化生。”^[1]（卷2，P.632）这里实际提到了“五趣”的概念。在五趣基础上，佛教后来又形成了“六趣”之说，即增加了一个阿修罗，成了较多为后人论及的人、天、阿修罗、地狱、傍生、饿鬼这“六道轮回”。其中的人、天、阿修罗被认为是三善道，而地狱、傍生、饿鬼被称为三恶道。

在佛教看来，这些道中人的形态是轮回现象的一个重要部类。在分析人时，佛教提出了“十二因缘”的理论。“十二因缘”是佛教很早就提出的对人生轮转形态所做的一个分析，认为这一形态是一个动态的因果发展链条。十二因缘的理论把人生现象的流转过程分为十二个环节，即：无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死。

关于十二因缘，《杂阿含经》卷第十二中说：“谓缘无明行者，彼云何无明？若不知前际，不知后际，不知前后际；不知于内，不知于外，不知于内外；不知业，不知报，不知业报；不知佛，不知法，不知僧……痴暗无明大冥，是名无明。缘无明行者，云何为行？行有三种：身行、口行、意行。缘行识者，云何为识？谓六识身：眼识身、耳识身、鼻识身、舌识身、身识身、意识身。缘识名色者，云何名？谓四无色阴：受阴、想阴、行阴、识阴。云何色？谓四大、四大所造色，是名为色。此色及前所说名，是为名色。缘名色六入处者，云何为六入处？谓六内入处：眼入处、耳入处、鼻入处、舌入处、身入处、意入处。缘六入处触者，云何为触？谓六触身：眼触身、耳触身、鼻触身、舌触身、身触身、意触身。缘触受者，云何为受？谓三受：苦受、乐受、不苦不乐受。缘受爱者，彼云何为爱？谓三爱：欲爱、色爱、无色爱。缘爱取者，云何为取？四取：欲取、见取、戒取、我取。缘取有者，云何为有？三有：欲有、色有、无色有。缘有生者，云何为生？若彼彼众生，彼彼身种类生，超越和合出生，得阴，得界，得入处，得命根，是名为生。缘生老死者，云何为老？若发白露顶，皮缓根熟……造行艰难羸劣，是名为老。云何为死？彼彼众生，彼彼种类没……舍阴时到，是名为死。此死及前所说老，是名老死。”^[1]（卷2，P.85）

这十二因缘中涉及轮回主体的是其中的“识”。关于“识”，经文将其说成是“六识身”，虽然提及了六识，认为六识各以其作为身体部分的眼、耳、鼻、舌、身、意这六个身体器官为依托，展示了六种不同作用的识，但六识之体实际为一。单一的识是通过不同的身体器官发生作用的，表面上看有六种，但实际上是同一个识在起作用。因此，十二因缘中的识其实只有一个。这一识在生命现象的发展中实际是被用来做轮回之体的。只是在早期佛教时期没有十分明确地赋予识以轮回主体的名分。

在佛教中，这十二因缘就是人生命轮回的具体过程。人由于有“无明”，因而去追求并不实在的外部事物。追求即是行为，行为就是“行”。行有三种，即身行（身体的行为）、口行（言语的行为）、意行（思想的行为）。这三种行为会产生相应的业力。这业力落于何处？按照婆罗门教的观念，这业力落于作为轮回主体的“阿特曼”

(Ātman,即“我”)上,人死但阿特曼不死,阿特曼要根据其负载的业力的不同轮转至新的生命物上。佛教主张“无我”,但却认为有业力,业力虽不能落在阿特曼上,但也要落在一个东西上,这样才能保证轮回的进行。按照佛教十二因缘的序列,“行”之后是“识”,因而这识实际上就起着—个业力承载者的作用。这识在接受了行生成的业力后,可以继续推动轮回过程的发展,在识之后实际上就有了一个可以转生的生命主体。十二因缘中“识”之后是“名色”,这名色也就是“五蕴”(五阴),包括色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。五蕴实际上就是轮回中具体生命的最初形态,其中包括母胎中最初的人形及其作用,这—人形逐步形成了六种身体器官,即眼、耳、鼻、舌、身、意,也就是“六内入处”(六根),有了这些身体器官,人就可以和外部的对象接触,出现十二因缘中的六种“触”。有了触则会有相应的感受,即三种“受”。有了受才可能出现“爱”。有了爱就会有“取”,这取实际也是行为,会产生相应的业力,引生轮回状态中的存在环境“有”,在这种环境中会出现“生”,有生则有“老死”。这样,十二因缘的各主要环节也就展示出来了。

这就是轮回状态的一个动态发展的链条系列。从中可以看出,能承载业力并推动人生命流转的是其中的“识”。也就是说,在十二因缘的各支中,识实际上起到了一种轮回主体的作用,尽管在早期佛教中,这一点并不显明。那么,这识是否就完全等同于婆罗门教中的“阿特曼”了呢?还不能这样说。可以说的是,这识在一定程度上起到了婆罗门教中阿特曼所起的作用,但与阿特曼不能说全同。因为在佛教中,识也是缘起事物中的一种,佛教在这里并没有说识是一种不灭的实体,识实际不是绝对实有的,这与婆罗门教中的阿特曼不同。婆罗门教中的阿特曼是一个永恒存在的实体。而佛教中的识只是十二因缘中的一环,当人消除无明时,这识亦不复存在,它和其他分支一样也就瓦解了。而且,在早期佛教时期,佛教并没有强调这识是生命现象中的主体,即便有这方面的观念,其表述也不是很清晰,或这类表述出现的频率很低。实际上,佛陀创立佛教之初,即是要明确强调无我论,以反对婆罗门教的政治主张和核心哲学理念。而轮回理论虽然也较为重要,但其中的轮回主体问题,通过十二因缘中的识的概念,是可以勉强予以释说的。

二、部派佛教中各种变相的“我”的观念

印度佛教发展到部派时期,佛教内部有不少人意识到,既讲轮回又讲无我,必然存在着某种缺少轮回主体的矛盾。因而,不少部派在论述佛教轮回说时,或多或少地想进一步解决这一问题,以使佛教理论体系更加完善或严密。诸部派在解决此问题时,有一个大致相近的方法或倾向,即:既要在形式上坚持佛教的基本原则无我论,又需要提出一些变相的“我”,用这种变相的“我”的概念来作为轮回中的主体。

犍子部是诸部派中解决轮回主体问题较突出的一派。犍子部提出了一个“补特伽罗”的概念,以此解决佛教轮回说中无主体的矛盾。北传佛教中著名的记述部派情况的《异部宗轮论》说:“有犍子部本宗同义,谓补特伽罗非即蕴离蕴,依蕴处界假施設名。诸行有暂住,亦有刹那灭。诸法若离补特伽罗,无从前世转至后世。依补特伽罗可说有移转。”[1](卷49,P.16)按照这里的说法,犍子部认为借助“补特伽罗”这一概念,就可以解决轮回中的“从前世转至后世”的主体问题,然而这段材料又提到这一概念是“假施設名”,那么这里的补特伽罗概念与婆罗门教中说的“阿特曼”差的就很远了。不过佛教中还有一些文献的记载与《异部宗轮论》所述不同。如《大毗婆沙论》卷第十一说:“或有执补特伽罗自体实有,如犍子部。彼作是说:我许有我,可能忆念本所作事,先自领纳今自忆故。若无我者,何缘能忆本所作事?”[1](卷27,P.55)这里的说法与《异部宗轮论》中的“假施設名”这种解释有差别。按照《大毗婆沙论》此处的记述,犍子部是将补特伽罗视为实有的一个主体,这补特伽罗除了没有阿特曼之名外,实质上已十分接近婆罗门教中的轮回主体观念,是一个较明显的变相的“我”。

说一切有部在部派佛教中是影响较大的,此派也关注轮回中的主体问题。《异部宗轮论》记述说,此派认为“定无少法能从前世转至后世,但有世俗补特伽罗,说有转移”。[1](卷49,P.16)这段话的意思是说,轮回中并非是真的有一个实在的主体能使有情从前世轮转到后世,但有一个世俗的补特伽罗,有助于人们解释轮回主体。这种观念实际上是否定有一个真正的轮回主体,补特伽罗成了一个世俗概念,可以被用来当作轮回主体。但这世俗有并不是真实有。因而说一切有

部中的补特伽罗与真正实在的婆罗门教中的阿特曼完全不同,只是为轮回主体设想出一个并不真实的概念。

经量部也涉及了轮回主体的问题。《异部宗轮论》中记述说:“其经量部本宗同义,谓说诸蕴有说从前世转至后世,立说转名,非离圣道,有蕴永灭。有根边蕴,有一味蕴,异生位中亦有圣法,执有胜义补特伽罗。”^[1](卷49,P.17)按照这段记述,此部派认为有个轮回主体,认为在“异生位中”是执有“胜义补特伽罗”的,即一个轮转者,有了这一主体,人等生命现象可以“从前世转至后世”。不过对《异部宗轮论》的这种记述,也有学者认为是“误传”,如吕澂先生即指出:“世亲依经部义作《俱舍论》,最后即痛破犍子部胜义补特伽罗之说”,“《中观心论释》详叙小乘部执处,即谓经部本宗说补特伽罗于胜义中不可得。”^[2](P.314)因而,若这样来看,经量部实际上是反对有一个实在的“补特伽罗”作为轮回主体之说的。

除了上述三个部派,其他的一些佛教部派也提出了某些相应的概念,或多或少地以此作为轮回中的主体。如化地部提出了一种“穷生死蕴”的概念,将其视为生死轮回中的轮转之体;大众部提出一种“根本识”的概念,以此来解释轮回中的主体。部派佛教中的此类概念在有关派别中的实有程度不同,但都或多或少起一些婆罗门教中的阿特曼所起的作用。从这里可以看出,不少部派实际上已明显意识到,要在逻辑上将轮回理论表述圆满,一定要设想一个非我的概念来作为轮回主体,以此来化解佛教既要主张无我论,又讲轮回说的矛盾。

三、大乘佛教中的相关概念和理论

印度佛教发展到大乘时期,仍然存在着此教主张无我论又持轮回说的论述困难。大乘佛教中的主要派别及某些重要经典也试图解决这一问题,提出了一些相关的概念及理论。

早期大乘经中虽有一些关于“心识”的表述,但并未将其与轮回观念做密切的联系;而中观派则明确对十二因缘中的“识”作了轮回主体的描述。

中观派的代表人物龙树在《中论》卷第四中说:“众生痴所覆,为后起三行。以起是行故,随堕六趣。以诸行因缘,识受六道身。以有识着故,增长于名色。名色增长故,因而生六入。情

尘识和合,而生于六触。因于六触故,即生于三受。以因三受故,而生于渴爱。因爱有四取,因取故有有。若取者不取,则解脱无有。从有而有生,从生有老死。从老死故有,忧悲诸苦恼。如是等诸事,皆从生而有。但以是因缘,而集大苦阴。是谓为生死,诸行之根本,无明者所造,智者所不为。以是事灭故,是事则不生。但是苦阴聚,如是而正灭。”^[1](卷30,P.36)

龙树在这里虽然是在论述声闻法中有关十二因缘的理论,但在其论及“识”时十分清楚地将其作为轮回主体。文中极为明确地谈到“识受六道身”。接受轮回道中的某种身当然是轮回的主体,就如同婆罗门教在论及轮回时认为是阿特曼接受某种身一样。这识自然起着一种类似于婆罗门教中阿特曼的作用。它可以与生命形态中的其他要素结合在一起,轮转于生死。十二因缘的轮转形态充满了痛苦,若要解脱,一定要消除无明。无明灭后才可能使“取者不取”,没有取也就没有了业力,轮回主体没有了业力也就不再轮转,就能跳出轮回,这样也就最终达到了佛教灭苦的目的。但脱离轮回的是否是“识”,龙树没有明确讲。中观派说的解脱与婆罗门教的解脱是不一样的,婆罗门教说的解脱是人的阿特曼(小我)与万有的本体梵(大我)同一这样一种状态。而中观派的解脱是认识到事物的缘起性空或无自性的状态。因而,在龙树等中观派思想家那里,解脱状态是摆脱了认为有主体的观念,而不是认为存在着一个实在的主体或本体。因而,龙树也不可能将十二因缘中的识真正看作一种不灭的类似于阿特曼的东西,识按照中观派的理念,是不能作为永恒不灭的实体的。

佛教的大乘经是分不同时期出现的。在一些续出的大乘经中,也有涉及轮回主体问题的论述。这些经中论及了一些相关的概念,如“我”的概念、“如来藏”概念、阿陀那识概念等。这些续出的大乘经中有相关论述较突出的是《大般涅槃经》《胜鬘经》《楞伽经》《解深密经》等。

《大般涅槃经》与一般佛教文献通常在行文上否定“我”的概念有不同,它认为在“大涅槃”中有“我”,如该经(北本)卷第二十三中说:“二乘所得非大涅槃。何以故?无常乐我净故。常乐我净乃得名为大涅槃也。”^[1](卷12,P.502)这里说的“大涅槃”不是轮回状态,因而此经未说轮回中有我。而且,此经这里说的“我”主要指佛性,如该

经卷第二十七中说:“如来有因缘故说无我为我。真实无我。虽作是说,无有虚妄。……佛性无我,如来说我,以其常故。”[1](卷12,P.525)这里说的我与婆罗门教中说的阿特曼并不相同。然而,无论如何,《大般涅槃经》毕竟提出了一种我的观念,而这种观念确实是早期佛教中没有明确提出来的。尽管这种我与婆罗门教中的我有不同,但涅槃状态毕竟是跳出轮回后达到的。因而,从逻辑上说,脱离轮回后的涅槃状态中的我也很难说与轮回状态中应有的主体没有任何关联。

续出的大乘经中有不少论及了一个“如来藏”的概念。这一概念与轮回主体思想有较大关联。这些经中最有代表性的是《胜鬘经》。该经(求那跋陀罗本)中说:“生死者,依如来藏。……有如来藏故说生死……世间言说故有死有生。死者,谓根坏;生者,新诸根起。非如来藏有生有死。如来藏者,离有为相。如来藏常住不灭,是故如来藏是依,是持,是建立。”[1](卷12,P.222)按照这里的论述,如来藏十分接近婆罗门教中说的阿特曼或我,因为生死也就是轮回形态,这形态依靠的主体自然是轮回的主体。说有如来藏才有生死,也就是说有这一主体才有轮回。说如来藏常住不灭,这和婆罗门教中讲的阿特曼常住不灭也是类似的。但是,《胜鬘经》中还有其他的解释:“如来藏智,是如来空智。……有二种如来藏空智。……空如来藏,若离若脱若异一切烦恼藏。……不空如来藏,过于恒沙,不离不脱不异不思議佛法。”[1](卷12,P.221)按照这段引文,如来藏是如来的空智,若说它不空,那就只能在将其说成是“不思議佛法”时才是这样。因而,这里说的如来藏又主要指一种佛教的智慧,而不能把其单纯理解为一种实体或本体。但文中既然说到“生死者,依如来藏”,那么尽管仔细推敲文字,与婆罗门教轮回中的阿特曼不同,但也还是可以说此概念实际在一定程度上起一个主体的作用。

《楞伽经》是《胜鬘经》之后出现的论及有关思想的一部大乘经。该经中要求不要将如来藏概念与外道的阿特曼概念混为一谈,如该经(求那跋陀罗本)卷第二中说:“佛告大慧:我说如来藏不同外道所说之我……如来亦复如是,于法无我离一切妄想相,以种种智慧善巧方便,或说如来藏,或说无我,以是因缘故说如来藏,不同外道所说之我……如来之藏若不如是,则同外道所说之我。是故大慧,为离外道见故,当依无我如来

之藏。”[1](卷39,PP.366-367)此经中认为,说如来藏是佛的“智慧善巧方便”。这样说的东西并不是永恒或实际存在的,自然不能与婆罗门教轮回中的阿特曼概念等同。若说如来藏概念能作为轮回主体来用,那也仅仅是佛的“善巧方便”,不能作为真的实在之体。

《解深密经》是续出的大乘经中十分重要的一部经典,它直接开启了后来的瑜伽行派的唯识理论。此经提及了一个“阿陀那识”,这一识中蕴藏着事物或人生现象生起所需的大量“种子”,其作用十分接近婆罗门教中阿特曼的功能。但该经在表述诸种子参与轮回过程时明确将这些种子的储存处阿陀那识与外道讲的阿特曼相区分。如《解深密经》卷第一中说:“阿陀那识甚深细,一切种子如瀑流。我于凡愚不开演,恐彼分别执为我。”[1](卷16,P.92)在此经看来,阿陀那识作为轮回种子的储藏体是不断变化的,与婆罗门教等外道中说的本身不变的“我”不同。但一般的凡夫俗子等愚者很难将其区分清楚,容易与有我论混为一谈,因而佛对一般人不讲这种甚深秘义的,只是在《解深密经》中才讲此秘义。尽管这“阿陀那识”不能等同于婆罗门教等外道中说的“我”,但此识实际上还是起了一个轮回主体的作用。只不过该经等又不能容忍把识说成是“我”,因为这触犯了佛教理论体系中无我论的基本原则。

《解深密经》后形成的另一个大乘佛教的派别瑜伽行派对于轮回主体问题也较为关注。瑜伽行派继承发展了《解深密经》的唯识理论,但又制作了大量的论,构成了印度佛教中极为细微复杂的理论体系。在这些论中,最为核心的是瑜伽行派的代表人物世亲的《唯识三十论颂》。此《颂》虽极为短小,但包含了此派的主要思想,也包括了其关于轮回主体方面的观念。

《唯识三十论颂》中说:“由假说我法,有种种相转。彼依识所变,此能变唯三,谓异熟思量,及了别境识。”[1](卷31,P.60)这里就明确显示:此派中也说“我”,但这我是“由假说”的。而文中的“种种相转”即是包含轮回现象在内的世间各种现象。这“我”是一种假说的轮回主体,而“法”则是包括生命现象在内的各种并不实在或识变现出来的事物,也可以理解成轮回现象中的各种具体形态。

此《颂》中说的“识”按其功能分为三类八种:

最根本的一类识是所谓“异熟识”。《唯识三十论颂》中说：“初阿赖耶识，异熟一切种。”^[1]（卷31，P.60）这也就是说，“异熟”即指“异熟识”，也称为“阿赖耶识”或“一切种识”。此识实际上是轮回中因果业报的主体，其中藏有生命现象的一切种子，而在轮回中种子的果可异于因而成熟。

再一类识是“思量识”。《唯识三十论颂》中说：“次第二能变，是识名末那，依彼转缘彼，思量性相。四烦恼常俱，谓我痴我见，并我慢我爱。”^[1]（卷31，P.60）这里要表达的意思是：这思量识也称为“末那识”，它依异熟识而发生作用，并以异熟识为认为的对象。它的特性是思量异熟识，并产生我痴、我见、我慢、我爱这四种烦恼。

还有一类识是“了别境识”。《唯识三十论颂》中说：“次第三能变，差别有六种，了境为性相。”^[1]（卷31，P.60）这里是说：了别境识分为六种，即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。这些识的作用主要是认识或把握与其相应的具体的认识对象。

这三类八识中的异熟识或阿赖耶识是根本，这一识中藏有产生各种生命现象的种子，因而实际可以起一个轮回主体的作用。但此派也和上述《解深密经》一样，是坚决否定这一识相当于婆罗门教中的阿特曼的。这里值得注意的是思量识或末那识。这一识的基本作用是能思量异熟识。思量异熟识后产生我痴、我见、我慢、我爱。也就是说，这识能使自身产生各种“我”的功能。这样，本来佛教是主张“无我”的，而通过这一识思量异熟识后，就使识具有了“我”的作用。因而，瑜伽行派在这里就在坚持无我论的前提下，给轮回现象找到了一个思量来的“我”。这是瑜伽行派在解决佛教轮回主体方面提出的一个有特色的理论。也可以这样说，瑜伽行派一方面设想阿赖耶识这种储藏各种生命现象种子的实体，用来解决轮回主体问题，另一方面又设想了末那识来思量阿赖耶识，来使识自身具有各种我的功能。这样也能在很大程度上解决轮回主体的问题。而这些解决方案还都是在坚持无我论的基础上提出的。

四、综合评述

轮回理论和无我观念在佛教中都占有重要地位。轮回理论在古印度形成较早，在佛教前的

一些婆罗门教文献等圣典中即有表述。佛教是在批判、改造、吸收先前的婆罗门教等相关思想的基础上构建本教的这方面理论的。轮回理论从逻辑上说，需要一个主体。婆罗门教等流派在倡导这一理论时，一般都设想以一个阿特曼（我）作为这样的主体。而佛教在产生时为了批判婆罗门教所倡导的婆罗门至上和其最高地位永恒不变的思想，为了否定在一切事物和人类社会存在永恒的最高实体，提出了作为佛教理论基础的无我观念。因而，在同时叙述佛教体系中的这两种理论时就有一些困难。佛教一方面要用轮回理论来保证其道德伦理观念在信众中得到贯彻，激励信众努力修行，以求获得现世及来世的利益，另一方面又要用无我论来与古印度通常占主导地位的婆罗门教相抗衡。这就决定了佛教在后来的发展中要在这两种理论中找平衡。实际上，古印度的佛教在发展中也确实是这样做的。

在早期佛教时期，佛教主张坚定的无我论，而对于轮回主体问题，实际上通过将十二因缘中的“识”作为业力等的承载者，以使轮回可以运行。佛教既不说有阿特曼那样的轮回主体存在，又隐秘地提供了一个多少能起到生命流转之载体作用的概念。但在早期佛教中，识作为轮回主体的作用并没有被有关经典明确地点明，涉及早期佛教思想的阿含类佛典中并没有清晰地将其作为轮回主体的作用加以认定。

到了部派佛教时期，佛教内部的许多流派都意识到，讲轮回而不明确提出一个主体是说不通的，因而不少部派提出了一些变相的我的概念。诸部派都认为这些概念不是外道所说的我，但又能起到一个轮回主体的作用，以此来弥补佛教理论体系中存在的论证困难。这些部派提出的有关概念不尽相同，但它们所起的作用大致类似。有关部派都是在公开否定我的实在性的前提下给轮回找到一个能从前世转移到后世的主体。

在大乘佛教时期，佛教依然关注轮回主体问题。中观派将早期佛教时期含混地用来作为生命现象流转主体的识的作用明确化，认为在六道中轮回的主体就是识。一些大乘经也延续了部派佛教时期的相关做法，提出了一些实际上能起到轮回主体作用的概念，但也否定这些概念是外道中讲的我。瑜伽行派在这方面的理论最为精细。此派一方面提出了阿赖耶识乃是储藏生命现象种子的实体，起到了轮回主体的作用，另一

方面又大力强调无我论,认为末那识能将阿赖耶识思量为我,产生许多我的功能。尽管此派认为这些功能(烦恼)是需要消除的,但其能思量出诸多我的功能,从而为轮回现象找到了可以发挥作用的主体。

可以说,在印度佛教的整个发展过程中,轮回理论和无我论在同时予以论证时的困难得到了逐步的消解。不同时期的有关佛教文献或派别大都既坚持了实质上或形式上的无我论,又为轮回理论提供了某种概念来作为轮回主体。这

使得佛教的理论体系更为严密,更有逻辑性,也更能吸引信众,为佛教顺利发展成为世界性的文化体系做出了重要的贡献。

参考文献:

- [1] 高楠顺次郎:《大正新修大藏经》,东京:大正一切经刊行会,1930年。
- [2] 吕澂:《印度佛学源流略讲》,上海:上海人民出版社,1979年。

Subject Concept in the Saṃsāra Theory of Buddhism

YAO Wei-qun

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing 100871, China)

Abstract: When Buddhism was founded, it advocated both the concept of anātman and the concept of Saṃsāra. In fact, there are contradictions or difficulties in advocating the two concepts together. But the concepts of anātman and Saṃsāra are both important to Buddhism. In order to solve these contradictions or difficulties, Buddhism put forward various concepts or terms to resolve such problem as it developed. In early Buddhism, the concept of vijñāna in dvādaśāṅga-pratītyasamutpāda could play a certain role of Saṃsāra subject. But the explanation about it in the literature relevant is not very clear. In sectarian Buddhism, some schools presented the disguised atman, such as pudgala. In Mahayana Buddhism, some concepts, such as tathagata-garbha, in fact provided a certain support for the subject or entity in Buddhist saṃsāra theory. Madhyamika further clearly held that vijñāna could play the role of saṃsāra subject. Yogacara's concepts of alayavijñāna and manas in its eight consciousnesses subtly solved the problem of Buddhist saṃsāra subject. These Buddhist schools or scriptures in history often raised the concept which could play the role of saṃsāra subject, and also stuck to the concept of anātman. This circumstance has shown that these Buddhist schools or scriptures can effectively adjust their theoretical system in developing, and they have made an important contribution for the smooth development of Buddhism and becoming the world cultural system.

Key words: Buddhism; Saṃsāra; subject

(责任编辑:吴 芳)