

目 录

前言	3
序	〔德〕沃尔特·鲁本 11
一、印度哲学的发展	19
二、哲学文献	20
三、古代信仰的遗迹	23
四、客观探讨的必要性	31
五、一些有趣的发展	32
六、尽管僵化,仍然丰富多样	35
七、通过矛盾发展	36
八、什么是“见”	42
九、正统的分类	44
十、吠陀	45
十一、巫术和宗教	50
十二、巫术和吠陀文学	51
十三、梵书和奥义书	53
十四、思想的解放	56
十五、吠陀哲学	60
十六、弥曼差	62
十七、吠檀多	78
十八、奥义书的唯心主义	84
十九、唯心主义的来源	94
二十、不二论吠檀多	101

二十一、唯心主义与唯物主义的对立·····	108
二十二、数论体系·····	113
二十三、瑜珈·····	123
二十四、佛陀和早期佛教·····	127
二十五、耆那教·····	135
二十六、后期佛教派别·····	141
二十七、正理-胜论·····	160
二十八、顺世论·····	181
注释·····	197
附录一：印度哲学派别、人名和书名表·····	217
附录二：印度哲学专名索引·····	228
译后记·····	245



前 言

本书旨在对印度哲学的传统体系作一通俗介绍。因而，我在写作时，力求注意某些限制和义务，关于这一点，我希望读者能十分明确。

首先，它仅仅意味是一部通俗介绍。这暗示了形式方面的明显限制和内容方面的特殊义务。其次，它只打算介绍印度哲学的传统体系。因而，它的范围要窄得多，并非是印度思想的全面概述。

由于仅仅是一部通俗介绍，它并不设想读者预先熟悉这个课题。这样，一些入门的讨论，特别是关于印度哲学发展的特点，是不可免的。甚至在这些讨论中，也免不了会出现印度哲学家、哲学体系和著作的名称。本书可能是读者接触的第一部印度哲学著作，他们对这些名称可能会感到有点困难。因此，我认为备录一个按字母排列的词汇表，对每个专有名词给予简短的注解，是必要的，对于读者随时查考可能会有用。

显然，一部通俗读物应该尽可能地简明易懂，而不是专门性的。要实现这些条件，只得舍弃精密细微之处和对原著的详述。由此产生的危险的是，它至多只能成为印度哲学的一个梗概。我必须承认，我不可能有比这更高的企望。比较宽宏的读者或许会把“注释”部分（顺便提一句，我为了避免颇象是在卖弄学问的样子而将它们附在本书末尾）看作是我对自己论述未尽充分的一种补救。因为在这些注释中，我毕竟有机会至少提到一些杰出的印度哲学论著。但是，我一心想要着重引证一般读者能够读到的著作，

这一点恐怕阻碍了我提到所有这方面的著作。特别遗憾的是我不能充分引证我们的传统学者用印度语言写的有关印度哲学的真正不朽的著作。我自己的方言是孟加拉语，我只能提到真正的巨匠如摩哈摩霍巴底亚耶·钱德拉甘特·特尔迦兰迦拉和帕尼普萨纳·特尔格伐基萨，并只能零星地引证苏柯勒尔吉·香柯维和罗喉罗·桑格利底耶耶纳的印地语作品。当然，我也知道有大量用其他印度语言写的重要著作，我可以在这里表示希望：随着我们的民族语言的威信日益提高，我们将前所未有地注意这些著作。

然而，这里强调我们的传统学者的重要性，这一点不应被误解。这种强调不一定是意味支持他们通常所维护的传统价值。多少世纪以来，师生传统一直是我们的哲学思想的最重要的传授方式；一般地说，我们的传统学者是我们的传统思想的最好的监护人。换句话说，为了理解我们古代和中世纪哲学家的真实思想，他们是我们的最好向导。尽管如此，我们今天还是有必要对这些思想本身采取一种批判的态度。但是，我们的传统学者一般都反对持批判态度，这种批判态度越出了某些传统价值的比较宽泛的结构。总之，他们也是维持对这些价值崇拜的监护人。不管会怎样得罪流行的感情，我们今天摆脱这种崇拜是必要的。

这导致我更充分地阐明我怎样理解上面的通俗一词。对于我，它不仅仅是对于论题的一种简易介绍和非专门性处理。一部有关哲学的通俗介绍也必须考虑到人民的哲学需要。从这一观点出发，这个任务确实要比只求容易阅读难一些。对于一部真正旨在普及的读物，只是如实地解释我们古人的思想和训示是不够的。它有更进一步的义务，要在这所有一切中区分出什么是活着的，什么是僵死的。因为保存我们哲学遗产中的有价值的东西与抛弃无价值的东西是同样的迫切需要。理由是我们对于过去的哲学观念并非只是好奇。这些观念可能帮助也可能阻碍我们目前的进

步。因此，对于我们祖先的思想库存，其中那些有碍我们当前取得进步的东西需要批判地抛弃，而那些对建设我们的理想未来仍然有用的东西需要特别地强调。

在这里值得回顾一下历史。按此观点，我国在争取自由的民族斗争时期的情况，已产生了一些有意义的变化。那时，甚至对过去的盲目崇拜也变成我们爱国主义中的有效组成部分。对于我们的传统哲学的激烈捍卫，如我们在提拉克的作品中所遇到的那样，确实给了我们“一定的士气”，这并不顾及哲学本身的内在价值。当时帝国主义者企图打击我们的自尊心，论定我们印度人体力和智力均属低能，不配统治自己。针对这种论调，产生了对于我们的哲学的战斗性回护，这种回护常常表现为竭力主张如我们的商羯罗比西方最伟大的哲学家更伟大，这从严格的哲学角度来看无论怎样欠妥，但至少使我们成为比较出色的自由战士。诚如众所周知，那时候一个爱国者只要手持一册《薄伽梵歌》，就能步伐坚定地走上绞刑架。

但是，今天的形势已经相当不同。随着我们民族自由的巩固，我们不再需要任何“补充幻想”来提高我们的士气。相反，我们充满自信地为国家有计划的经济的发展而工作。这样，我们不再需要热切地证明，比如说，我们的解脱（摆脱尘世束缚）概念刚好就是哲学所能达到的最高理想。认为我们的龙树和商羯罗是一切哲学家中最伟大者，理由是他们告诫我们说，要获得真正的知识，不能想象这个世界是真实的，不能依赖理智和经验，用这样的想法来哄骗自己是与我们今天的目的背道而驰的。因为我们有紧迫的任务摆在我们前头，这些任务要求我们更好地掌握自然，因而也要求我们更加清晰地洞察它和明了它的规律。因此，对于我们的传统思想，扶植那些有助于促进科学的思想，这是必要的；而剔除那些证明是敌视科学的思想，同样也是必要的。

这里举一个相当明显的例子。如果不同时从我们的农民的头脑中清除出业的观念，我们就不能指望他们会真正热情欢迎土地改革和提供给他们们的先进农业技术*。世世代代以来，这种业的观念使他们认为自己的悲惨命运是前生作孽的结果，而不是由于落后的技术以及同样落后的我们称为“封建主义”的社会结构。拉达克里希南总统在他最近的独立日祝词中发出鼓舞人心的号召，要在国内彻底消灭封建主义。但是，封建主义也存在于我们的意识中，它采取封建观念的形式，当然包括一些古旧的哲学观念。我们不能指望既对这些观念保持温情脉脉，而又能为彻底消灭封建主义而工作。当然，不能否认，消灭封建观念的最重要的前提是消灭产生这些观念的物质条件。但是，由于这些观念也反作用于它们的物质条件，力图保护这些物质条件，所以对这些物质条件进行有效的斗争也是以对它们的思想副本进行有意识的斗争为前提。

我们自己就是在这样的环境中长大的：我们的老师异常骄傲地告诉我们，解脱、无知、业和瑜珈这些概念是表明印度哲学无比重要的证据。因此，我们深知对于这些观念的崇拜心理是多么根深蒂固。试图批评这些观念得冒触犯众怒的危险，甚至被怀疑是反民族情绪。但是，我们多少世纪来习以为常的东西不一定是真理，“古已有之”不是确认真理的充足理由。节妇殉葬、禁止寡妇再嫁和不可接触的贱民这些制度在国内不是同样“古已有之”的吗？然而，正是由于向这些制度展开无情的斗争，拉姆莫汉、维底耶萨格尔和甘地成了我们最伟大的社会改革家。

我们或许必须等待着出现一位同样杰出的思想改革家。然而，在此期间，我们自己可以承担一份微薄的责任；在我们的哲学

* 关于传统“价值体系”怎样在实际上引起我们的农民抵制提供给他们们的先进技术，有一个有趣的实地调查，见 S.P. 鲍斯：《农民价值和印度革新》（《美国心理学杂志》，Vol. lxxvii, No. 5, 1962年3月）。

遗产本身中存在有一种可喜的情况，它为我们履行这个职责创造了机会。因为在我们的传统哲学家中，也有向某些思潮坚决挑战的，而这些思潮也正是我们今天为了科学和进步要加以反对的。下面仅是其中的少数例举。唯心主义观点，特别是与奥义书和不二论吠檀多相关联的唯心主义观点在我们的传统哲学家中享有崇高的威望，尽管如此，仍然另外有些哲学家激烈地谴责这种观点。再有，当唯心主义者为非理性主义辩护而抛弃逻辑时，也有另外一些哲学家捍卫逻辑而批驳非理性主义。如果业的规律显然受到我们绝大多数哲学家的公认，那么值得提醒一下，早在公元前六世纪就已有象巴亚希这样的哲学家积极地尝试着批驳这个观念。同样，尽管瑜珈经验在印度哲学中享有盛誉，仍然有象枯马立拉这样的勇士嘲笑它，称之为不过是一种主观臆想。总之，如果唯心主义及其全部信奉者在印度哲学中是强大的，那么，与所有这一切抗衡的倾向也未必弱小。至少得说，迄今为止对于唯心主义倾向的强调是失之偏颇的。例如，承认不二论吠檀多甚至被看作是哲学荣誉的一个标志。这样一种气氛是不利于科学和进步的。改变它的办法当然是要培养以客观的态度来对待唯心主义观点及其庇护下的各色各样的迷信。为此目的，我们必须问自己：它来自哪儿？它想把我们引向哪儿？对这个问题想要作出满意的回答，只是局限于印度哲学资料显然是困难的。但是，或许有另一种方法可使印度读者排除夸大唯心主义在我们哲学中的重要性的想法。这种方法就是认识在我们的传统哲学本身中，也有摈弃唯心主义的勇敢尝试。换句话说，针对普遍强调我们的唯心主义倾向的重要性，有一种对相反倾向的反强调——即使只是在一定程度上——可以为我们真正的哲学需要服务。

我愿意把这一点说得更清楚些。它决不是主张把我们的各种反唯心主义倾向的比较健康的成分凑合在一起，以为这样就能获

得科学上的满意的和完整的观点。首先，这种凑合的概念本身就是武断的。我们的唯心主义者尽管他们之间有一切派别分歧，而实际上都为同一类哲学传统作出贡献；但是，他们的反对者来自各个方面，并出于根本上互不相容的考虑。因此，即使尽力把所有这些凑合在一起，也很难获得连贯一致。其次，这些反唯心主义倾向与唯心主义倾向一样，本身都是历史的产物，也就是说，都是根植于古代和中世纪印度的社会经济条件。因此，它们都有不可避免的、特殊的局限。国内的科学和技术还没有达到足够的进步以保证产生一种科学上令人满意的哲学。尽管如此，回顾和重新强调这种反唯心主义倾向并不是没有价值的。它有助于人们对唯心主义遗产的虚假威信产生幻灭，这种幻灭是走向科学上令人满意的哲学的一个重要前提。而且，尽管它们具有一切客观局限，但忽视它们通常具有的积极意义，那将是一个错误，就象是因为赫拉克利特的科学局限而忽视他在希腊哲学中的积极意义一样的错误。

我愿意在这里再说一说本书的另一个限制。我是打算在本书中仅仅概述我们哲学的传统体系。这些体系构成专称的印度哲学的基础和大部分。然而，甚至在中世纪时期——虽然是在学术界外，而且实际上常常是采取公开反叛学术界的形式——在印度的思想斗争中就发生了有重大意义的事件。在既定的历史条件下，这些事件必然采取宗教改革的形式，而其实际内容本质上是反叛封建主义，对我们的民主思想传统作出了重大贡献。这样，与贾伊登耶、迦比尔和那纳格（只提其中少数几个）的名字相联系的伟大的群众运动，当被放在当时的历史背景中加以分析时，就能发现它们含有“反封建革命”的重要因素，正象与托马斯·闵采尔的名字相联系的德国运动一样。下面请看恩格斯如何说明为什么在中世纪欧洲，“反对封建主义仅仅表现为反对宗教封建主义”：

“十六世纪的所谓宗教战争也根本是为着十分明确的物质

的阶级利益而进行的。这些战争，同稍后时期英国和法国的国内冲突完全一样，都是阶级斗争。如果说这许多次阶级斗争在当时是在宗教的标志下进行的，如果说各阶级的利益、需要和要求都还隐蔽在宗教外衣之下，那末这并没有改变事情的实质，而且也容易用时代条件来加以解释。

“……政治和法律都掌握在僧侣手中，也和其他一切科学一样，成了神学的分枝，一切按照神学中通行的原则来处理。教会教条同时就是政治信条，圣经词句在各法庭中都有法律的效力。……神学在知识活动的整个领域中的这种无上权威，是教会在当时封建制度万流归宗的地位之必然结果。

“由此可见，一般针对封建制度发出的一切攻击必然首先就是对教会的攻击，而一切革命的社会政治理论大体上必然同时就是神学异端。为要触犯当时的社会制度，就必须从制度身上剥去那一层神圣外衣。

“反封建的革命反对派活跃于整个中世纪。革命反对派随时代条件之不同，或者是以神秘主义的形式出现，或者是以公开的异教的形式出现，或者是以武装起义的形式出现。说到神秘主义，那末大家知道，十六世纪的宗教改革和它就有多么密切的关系；闵采尔也从神秘主义中吸取了许多东西。”（《德国农民战争》）

在印度当然没有中世纪欧洲的有组织的教会的精确副本，然而有“神学在知识活动的整个领域中的这种无上权威”，我们将会看到，至少有一些我们的传统体系，特别是唯心主义体系的代表人物，甚至公开倡导它。在这个意义上，中世纪印度的群众运动是反叛者，虽然不可避免地披着宗教的外衣。事实上，甚至象拉姆莫汉、维底耶萨格尔、辨喜、泰戈尔和甘地这样一些现代改革家也常常披上宗教的外衣，至少得说，他们给有点僵化的印度哲学方式注

入了新的生命力；这种僵化在通称为新正理的纤巧的经院哲学广泛流行之后变得特别明显。如果不注意到中世纪和现代印度的这些发生在严格地称之为印度哲学传统体系之外的伟大运动，那末，作为印度哲学的一个概述显然是不完全的。尽管强烈地意识到这一点，但我不打算在目前的研究中涉及到所有这些。我的唯一借口是：要真正做好这项工作，势必涉及中世纪和现代印度的社会经济历史方面大量有争议的问题，那或许在另一个单独的研究中能做得比较好。

在写作本书和修改手稿的过程中，我得到我的朋友克里希那·古马尔·迪柯希德的巨大帮助，对于他，我是感激不尽的。当然，观点是我自己的，因而错误也是我的。无论如何，要是没有他的辛勤协助，这些观点的表述可能更为笨拙，而且错误也许太多。

我对沃尔特·鲁本教授深表感谢，他对我的初稿提供了颇为详细的批评。在他的批评基础上，我加以修改，实际上是重写了一遍。他提供了一篇宽宏的序言，这种深情厚意，无法按常礼鸣谢。

德比普拉萨德·恰托巴底亚耶

1964年4月



序

德比普拉萨德·恰托巴底亚耶在国际印度哲学史家中负有盛名,尤其是作为《顺世论:古代印度唯物主义研究》(新德里,1959)的作者和《印度研究:过去和现在》的编者。他的新著《印度哲学》是想在他的同胞中普及这份财富的一个尝试。诚如他在给“今日哲学”(讨论会,1961年9月25日)提供的稿件中表明的,作为一个思想改革家,德比普拉萨德·恰托巴底亚耶意识到他对他的人民所负有的重大责任,他们正生活在为民族觉醒而斗争的时期,生活在全世界进步、人道主义和和平力量向帝国主义和军国主义进行战斗的时期。因此,他写了这部书,以反对那种认为印度自古至今都是梦想者和神秘主义者故乡的陈旧观念。

美国的一位哲学史家戴尔·里普刚出版了他的著作《印度思想中的自然主义》(西雅图,1961),也是反对这种浪漫主义;维也纳的印度学家埃里希·弗劳沃尔纳的《印度哲学史》(萨尔茨堡,1956),尤其是其中论述胜论、耆那教和顺世论的第二卷,也是按照同样的路子写的。苏联的P. N. 阿尼凯也夫在他的《哲学史》(1957)中论述印度哲学的部分以及我本人的著作《印度哲学史》(1954),都已试图从唯物主义的角度来分析印度哲学史。在印度,继M. N. 罗易和普本德拉纳特·杜德的一些有趣味的尝试之后,德比普拉萨德·恰托巴底亚耶的著作开辟了印度人研究印度哲学的新时期。如果摩陀瓦的《摄一切见论》将顺世论作为印度哲学的最低派别开卷论述,而将不二论吠檀多作为最高派别最后论述,那末,作为唯物主义者的德比普拉萨德·恰托巴底亚耶则奉行相反

的路线。他所引用的枯马立拉等人反对天神存在等等的论述，在以往绝大多数印度哲学介绍中都受到了不适当的忽视。

作为思想改革家，德比普拉萨德·恰托巴底亚耶把旧有的印度哲学家看作是灵感的源泉；而作为唯物主义者，他坚持旧有的印度唯物主义的价值。这当然是不容易做的。只有马克思和列宁的辩证唯物主义是完善和科学的，以往的一切唯物论或机械唯物论是不完善的，那时候科学还没有足够的发展，还没有为之战斗的革命阶级。因此，象耆那教和正理-胜论的原子论、数论和瑜伽的自性转变说、承认物质世界客观存在的早期佛教的触的原理、弥漫差的同样的概念以及顺世论的认为物质是唯一真实的原理，这些唯物主义的因素都不能正确地即科学地回答如下问题：物质和思想的关系是什么？物质和社会的客观发展规律是什么？因此，胜论的原子论需要天帝作为创造者；数论需要神我，物质因他而运动，等等。顺世论摈弃了关于超自然实体的学说，但是不能建立一个正面的伦理体系，因而它的唯物主义仅限于反对宗教观念。旧有的印度哲学的这种不完备性必须通过历史分析加以阐释。人们必须揭示出是哪一种社会力量隐藏在印度唯心主义、特别是幻觉论和不可知论后面，阻碍印度科学和世俗活动的发展？又是哪一种社会力量促进科学和社会进步？因此，现代印度人必须认识印度哲学中由来已久的两种对立的倾向，以便在最优秀的文化传统上建设印度的将来。

引用一篇新近的论文，是德里大学社会学系主任 M. N. 希里尼伐斯写的，发表在 1961 年 12 月的《印度前进》上。他说：“印度知识分子怀疑世俗活动的正当性的时代确实已经过去。……事实上，随着西方科学和理性的思想形式的传播，无神论和不可知论可能会在印度增长……。”需要行动在《薄伽梵歌》和《瑜伽伐希师陀》中、在《智慧女神》和《薄伽梵歌奥秘》中、在般给姆·查特吉的《阿

难陀寺院》中都受到宣传，也受到辨喜等人直至甘地和拉达克里希南的宣传，但常常是出自于吠檀多宗教体系。按照 M. N. 希里尼伐斯的看法，已经到了考虑依据反对宗教的科学进行活动的必要性的时候。因此，现代印度哲学家必须回顾一下印度哲学传统中的科学的和唯物主义的因素，这正是德比普拉萨德·恰托巴底亚耶所做的工作。

能有这个机会向印度读者叙上几句，我认为是莫大的荣幸。作为社会主义德国——德意志民主共和国的一个公民，又是一个印度学家，向德国人民介绍印度、特别是印度哲学的历史和现状是我的应尽责任。几十年来，我介绍的方法是将我国人民陌生的印度和印度文明与我们熟知的欧洲和欧洲文明加以比较和对照。这样，人们就进入了一部哲学的世界史。我深信：要弄清印度哲学的发展问题必须熟悉哲学的一般历史，而另一方面，印度哲学史的材料和观点又极大地丰富哲学的一般历史。两种观点，两种研究方法，是互相结合的。

这种比较和对照也必须包括中国的哲学传统，同时必须按照严格的历史方法来进行。比较和对照这三个地区的哲学家，如果他们不属于社会历史发展的一个类似阶段，那是不恰当的。这样比较出来的结果不能判断一种哲学观念或体系的正确或错误，就象某些“比较哲学”的代表所做的那样。我愿意提出如下程序。

根据上面提到的德比普拉萨德·恰托巴底亚耶等人的著作所表明的实际情况，我们首先需要的是给印度哲学史划分时期。我认为印度哲学的开端显然是《歌者奥义书·六》中乌达勒格·阿鲁尼的物活论，他的唯物主义尽管还非常原始，却是德比普拉萨德·恰托巴底亚耶在他的《顺世论》中称之为史前的尘世观点（具有部落时代的特色）的最早的系统化。乌达勒格大约生活在公元前六百年，处于铁器时代印度国家的开始阶段。针对他的唯物主义，

耶吉纳伏格亚接着就提出了最古的印度唯心主义,并且提出了业、轮回和解脱的学说。这样就开始了两大派哲学的斗争。

下一个时期,大约从公元前五百年的佛陀时代到大约公元前三三〇年首次建立北印度帝国的难陀王朝时代,维护和反对业的学说形成了说,即学说,但还不是体系。佛陀教导无常说和无我说,尤其是十二因缘说。唯物主义者教导断灭说、元素说、偶然说和自性说。不可知论者教导不知说。宿命论者,尤其是末迦黎·拘舍罗教导时运说或命运说。《长尼迦耶经·二》告诉我们这个时代的六个哲学家,其中五个为阿闍世王实施的专制暴政寻找遁辞,唯有耆那教徒回避这个论题而赞美摆脱一切束缚的苦行者的自由。在耆那教的《苏耶格德》中有一段类似的章节,虽然没有提到这个论题,但提到了这些哲学家支持对人类、尤其是奴隶的普遍压迫;当然,这个耆那教作者不同意这种观点。在《长尼迦耶经·一》中,一个佛教徒试图将那个时代的一切学说归纳成六十二种哲学。在《白骡奥义书·I,2》中,保存有这些学说的一个简目。但是,还有一些奥义书教导一种非常原始的吠檀多,我们至今还不知道它的具体内容。这种情况同样存在于古老的耆那教、数论、瑜伽和弥曼差中。德比普拉萨德·恰托巴底亚耶已经在《顺世论》中揭示数论的根源之一是部落时代的关于天帝和女神的神话。瑜伽植根于部落时代的黄教,佛教徒将它引进印度哲学以证明轮回的存在,如关于佛陀大觉的传说中所说的那样。耆那教在一定程度上植根于部落时代的泛灵论。自在天说在某种程度上与由印度河文明证实的湿婆教的古老形式有关。这些学说是怎样、在哪里以及在什么时候定型的还不清楚,但是,对于历史学家强调这一点是重要的:印度哲学在很大程度上不是起源于吠陀,它是违背正统教导的;有神论只是在由波你尼、赫利奥道罗斯等人作见证的下一个时期才发挥更大的作用。

下一个时期出现了印度哲学的系统化。最老的婆罗门哲学是数论，它表现为无数形式的史诗数论。弥曼差、吠檀多、胜论、正理和瑜伽的经书表明了系统化。波颠阇利的《大疏》以及《摩诃婆罗多》和《恰拉格本集》为我们提供了一些材料，让我们了解经书前的时期。自在天说是比较晚的，因而小乘佛教、耆那教、弥曼差和数论中都没有自在天的地位，后来他们也反对天帝学说；但另一方面，正如德比普拉萨德·恰托巴底亚耶所阐明的，天帝学说在史诗数论和瑜伽、在某些吠檀多和后期正理-胜论中日益发挥作用。

随着封建时代的开始，印度哲学进入注疏时期即经院哲学时期。它一直持续发展到现在，但必须细分为几个时期。说到细分，众所周知的编年困难立即成了划分一系列时期的主要障碍。

这些时期越能确定，以下这点就越清楚，即是说，印度和其他地区一样，哲学的发展是与社会的发展相联系的。仅举一例：在部落时代有一种关于世界的概念，认为世界是在对比（日与夜、夏与冬等等）中永恒运动的现实。这种概念表现为神话形式的世界史，如在印欧、北美等人种中的天神与恶魔交战的故事。动的概念是乌达勒格·阿鲁尼的存在即是变化的学说的根基。与他相反，耶吉纳伏格亚教导说存在即是不动的梵。佛陀教导他的无常说和无我说，是介于唯物主义和奥义书神秘主义之间的所谓中间道路。至此还能运用黑格尔的正题、反题等等概念。但这是不够的。人们必须阐明佛陀是怎样在一个特定的历史环境中倡导他的学说的。正如德比普拉萨德·恰托巴底亚耶已经阐明的，那时候，佛陀的部落以及部落中的贵族阶级正面临崩溃；此外，《大般涅槃经》描写到佛陀本人如何目睹梨契察毗族也处在同样的危境。奴隶占有制当时正在兴起，佛陀感受到了在奴隶制专制主义下受压迫、受剥削的人民的苦难，他把受苦解释为生成和衰亡，以他自己的

哲学思想方式复兴了古老部落的魔术神话般的永恒运动（动）的概念。

如果我们再来看看希腊和中国，我们发现几乎在同一时期，随着铁器时代的开始，希腊哲学出现了泰勒斯和其他伊奥尼亚人的类似乌达勒格·阿鲁尼的物活论唯物主义，接着在埃利亚学派中产生了一些否认生成的学说。当部落贵族社会衰亡的时候，希腊的赫拉克利特和中国的老子产生了十分相似的永恒生成的学说，这是原始的辩证思想，与佛陀产生的思想一样。我正在写作一篇详细阐述这个问题的论文。那将会是清楚的，赫拉克利特和老子也面临当时正在衰亡的旧贵族制度，留恋不舍地怀念残存着自由民主生活古风的部落社会。和印度一样，古希腊最初也没有哲学体系，只是到了相当后来，伊壁鸠鲁派、斯多葛派、亚里士多德派等等才开始有哲学体系，它们是欧洲的一类乎顺世论哲学等等的派别，它们活跃在哲学传统中，直到欧洲和印度的资本主义来临。因而，胜论的句义和亚里士多德的范畴、正理的比量和亚里士多德的演绎推理惊人地相似，这可以用相似的发展来解释，而不必接受希腊哲学影响印度哲学的理论，尤其是象句义，从波颠闍利的《大疏》引言中看出，它来源于实、德、业等等，而正理的范畴来源于古印度的辩论技巧。印度的和欧洲的经院哲学之间的相似已在上面作了提示。

今日印度必须从自己的传统发展它的哲学，而只要印度还存在阶级和阶级斗争，哲学上的两条主线——唯物主义和唯心主义将继续互相斗争。唯心主义者将满足于重复解释吠檀多，而唯物主义者将继续与德比普拉萨德·恰托巴底亚耶一起建立印度的辩证唯物主义，为了赢得阶级斗争的胜利，这是必不可少的。我作为一个社会主义德国的印度学学者，只能协助重建印度哲学史，而这种协助也是十分有限的。我想要建议的是：研究印度和非印度哲

学的印度和非印度历史学家进行一些有组织合作，尽早产生一部比较正确而又详细的哲学通史。

沃尔特·鲁本

1962年3月12日



蘇
子
雅
齋
PDG

一、印度哲学的发展

1

按照欧洲哲学史家通常使用的方法来全面评述印度哲学，这即便可能，也是困难的。这主要是因为印度哲学发展的特殊性。在欧洲，思想家相继出现，常常是以一种全新的观点发展一种哲学，生气勃勃地批判和否定他们的前人。而在印度，许多互不相容的哲学观点都有相当悠久的渊源，此后的哲学活动（至少在意图上）只是这些原始观点的发展。哲学家相继出现，但一般地说，基本上不提供任何新的哲学，而是每个人支持一种古代体系，想要再一次维护它，使之合理化；他们充实前人的论证，而不是试图寻找其中的错误。简言之，许多互不相容的哲学同时发展，或者用一种恰当的说法，叫做“类型保持相同”。^[1]

有人认为^[2]，这给予哲学观点一种发展的一贯性，这样，印度哲学在变化性方面可能有的损失被它已经获得的顽强性所补偿。尽管这是对的，但事实上，这种情况从总的来说也表明了一种思想意识的停滞。旧思想对于新出现的思想家常常具有不可侵犯的权威性，“新的解说者常常拘泥于老师的解说，从不违背”。^[3]思想上变化，甚至在允许发生的时候（事实上，这是常有的事），也被努力解释成是发生在一种更加广阔的不变结构中。对这种现象，应该从这个国家的社会经济条件的一般的不变性中寻找解答。马克思说：“从遥远的古代直到十九世纪最初十年，无论印度的政治变化多么大，可是它的社会状况始终没有变化。”^[4]“社会经济成分²的结构保持不受政治天空中的暴风云的触动。”^[5]

十分自然，这种状况不利于思想的创新或激励思想家在理解

宇宙以及人在宇宙中的地位方面探索新的可能性。因为实际上正是这样,生活的一般格式保持相同,人的命运保持不变:种姓法即划分种姓的法律为每个人确定了前者,而业报的规律极力说明对于后者不应表示不满,一个人享福或受苦只是他自己行为的结果。培根说:“在人类的力量和人类的知识之间存在着最密切的联系,几乎有一种同一性。”^[6]并说:“由此可见,人的思想的改善与他的命运的改善是一回事。”^[7]而在印度,很多世纪以来,在生产技术方面没有惊人的革新可以向人们展示任何根本的新的可能性去掌握(进而理解)他们生活在其中的世界。只要稍微熟悉一下我们的哲学文献,就会给人以这种印象:陶工的工具和织工的织布机(以及他们的陶罐和布匹)是怎样严重地限制了我们的哲学家的精神眼界。这些是他们一向依据的技术,甚至为了说明他们的最精辟的论点,他们也不会超越这些。

在这样的境况下,哲学的固有活动是在某些预定的思想结构中的活动;对此,后来的哲学家们并不打算抛弃。不是没有能力杰出的个别哲学家,也不是一点没有象真正的革新那样的东西。但是,没有人要求自己要求有意识的个性,哲学的传统也不允许任何人如此。即使一个哲学家通过再一次解释某个旧观点的方式,实际上是在介绍某种明显的革新的时候,他也往往论证说,这仅仅是阐述早已潜伏在他所维护的古代智慧中的东西。

二、哲学文献

这些哲学体系的原典通常是某些经书,汇集了有助于记忆的句子或半句子,甚至常常是不成句子的单词。后来的哲学著作的格式差不多就是这些经书的注释,叫做注疏;或者是注释的注释,叫做复注,等等。虽然为数不多,也有关于这些体系的诗体论文,

叫做颂；还有长篇的、偶然带点批评性的解说，叫做释补；在比较后期，有相当数量的独立著作，有用散文体写的，也有用诗体写的。但是，对于这些体系，经书似乎保持为最高的智慧源泉。当然，佛教和耆那教没有这样类型的经书，他们有他们自己的方式，实际上也是仿效哲学著作的同样格式。

传统把这些不同体系的经书归诸于某些作者，然而除了姓名之外，我们不知道更多的东西。因为虽然我们有关于这些作者的传说和明显是虚构的故事，却没有什麼能严格地称得上是历史的东西。例如，胜论体系的经书的作者被归诸于某个迦那陀，又名迦那薄柯夏或迦那仆，字义为“食原子者”。这个名字的传统解释显然是为了说明他极端简朴，说是创立这个体系的仙人一直依靠从农民收割过后的田野里捡来的谷穗生活。但是，现代学者^[1]倾向于认为这是一个嘲弄性的名字，是出于这位哲学家的原子理论而赋予他的。这样，这个名字只能表明正统派中可能怀有的对于这一体系的某些原始的敌意。这同一位哲学家的另一个可替用的名字颇为有趣，这可能是他的真名，叫做乌卢迦，即“猫头鹰”。对此，传统也有一个简单的解释，说古时候有位仙人，由于他的伟大的苦行而获得大神湿婆的恩惠；结果，大神化身为一只猫头鹰，教他原子哲学。^[2]但是，大神为什么要选择这样一种奇特的化身来达到 4 传送哲学智慧的目的，当然不得而知。此外，正象杰出的现代学者库普斯瓦米·夏斯特里^[3]和加布^[4]所正确地指出的，迦那陀本人极可能是个无神论者，因为尽管后来的解说者把天神介绍进他的体系，然而经书本身显然无意于提及天神。那末，这一奇特的名字意味什么？罗喉罗·桑格利底耶耶纳^[5]倾向认为这是胜论的原子论受希腊影响的证据。雅典女神的猫头鹰给这个哲学留下了它所从出的那个国家的印记。正是这样，它才以“猫头鹰哲学”闻名。这显然是牵强附会的说法。按照比较人类学，这个“猫头鹰”

可以看作是一个古代图腾部落的标志，这位哲学家就是把他的世系追溯到这个部落的，这种做法仍然存在于这个国家尚存的部落制度中。〔6〕附带说一句，这正是一个历史的（古代信仰和习俗的）顽固性的例证，它贯穿于整个印度文化的漫长发展时期。

这些大约就是我们所知道的胜论体系的臆想的创立者迦那陀或“猫头鹰”的全部。至于其它体系的创立者，我们的知识决不会更有起色。在这个捉摸不定的海洋中，我们具有的唯一的历史事实是佛陀死于公元前 483 年，大约八十岁。他是佛教的实际创立者。尽管我们看到，在可能是属于佛陀本人的那些简单教义与后人称之为佛教哲学的那些强辩的哲学观点之间存在有很大的差距。

象其它经书一样，《胜论经》的实际年代仍然基本上是一种推测，在确定年代的努力中，现代学者之间存在很大分歧。我们不对这个问题进行专门性探讨，这里可以指出颇为有趣的几点。首先，如舍尔巴茨基所说：“一些经书显示出惊人的相互了解。从哲学经书的整个语气和倾向来看，它们必定是同一文学时代的产物。”〔7〕我们现有的数论体系的经书当然是例外，因为它大部分是伪造的，显然来源于相当后期。第二，这些著作所由产生的“文学时代”不可能晚于公元后三、四世纪。这一点，大多数现代学者都会同意，虽然有些学者会倾向于将这一可能的年限推向更早些。第三，无论这些哲学观点实际归纳成目前的经书形式的年代是什么，在它们形成体系前的阶段，它们大多数的流行年代将追溯到远为更早的时期，因为有助于记忆的格言形式一般包含着一个漫长的思想讨论和代代相传的历史，而经书是这些思想的文学结晶。无论如何，我们有肯定的证据确立这一事实，即在很早时期，大约相当于古代希腊和中国的哲学活动时期，〔8〕已有惊人数量的互相冲突的哲学观点出现在印度，或象舍尔巴茨基所断定的：“在公元前六至

五世纪,在佛教兴起的前夕,印度沉浸在哲学思索中。大量的不同观点和体系正在涌现,并在社会的不同阶级中积极地进行宣传”。[9]当然,其中绝大多数只是粗胚,没有远大的前途。但是,它们之中有相当一些并非如此,这一些最终发展成为印度哲学的主要体系。

三、古代信仰的遗迹

我们还远不能确切知道是什么导致在我们历史的这样早期产生这样许多分歧观点。但是,上面提到的情况对于理解印度哲学的特点具有极端的重要性:印度哲学的发展主要意味某些界限分明的体系的发展,而这些体系的来源应追溯到相当遥远的古代,所以这种哲学不可避免地与古代系紧着牢固的纽带,保留着古代的、甚至是原始的和信仰的遗迹。这说明了我们的哲学思想没有能从一切宗教迷信、神话想象、甚至对于典礼仪式的信仰中完全解放出来。令人惊讶的是,所有这些都与最引人注目的逻辑的微妙和辩证的能力和平共存,这一特点对于仅仅熟悉欧洲传统的人确实是难以理解的。因为,正如通常所认为的,随着古代希腊的第一位哲学家泰勒斯的出现,人们从古代神话里解放出来,这标志欧洲哲学的开始。而在古代巴比伦的宇宙论中,世界是奉上帝马都克的命令从水中创造出来的。

法林顿说:“泰勒斯所做的是排除马都克。他也说凡物曾经是水。但他认为地球和其他一切东西形成于水是通过一个自然过程,象尼罗河三角洲的淤积而成。……这是一个值得钦佩的开端,它的整个基点是将观察到的许多事实汇合成一幅紧凑的画面,而没有让马都克插入。”[1]

但是,在印度哲学中,没有发生这样尖锐的情况。一般地说,

我们的哲学家并不热中于摆脱他们的马都克、他们的传统信仰和幻想世界。顺世论派唯物主义者是绝无仅有的例外，他们强调作为可靠知识来源的感性知觉的首要地位，否认任何经典权威的可靠性。唯独他们能够勇猛地嘲笑和讽刺其他人的迷信思想。而绝大多数的印度哲学家远不热心于扰乱他们祖先的信仰世界。这决不意味他们与，比如说，巴比伦宇宙论者保持着智力发展的同一水平。马都克是巴比伦人的一切，而我们的哲学家即使在达到一个真正的哲学高度的时候，不知怎么的，他们也要设法在他们的思想

7 中宽宏地为传统的学问和迷信思想留下一席。换句话说，这里是一种高级哲学和原始信仰的特殊的共存。这样一种共存事实上是不可避免的。因为后来的哲学家，不管他们可能已经获得怎样的哲学辩才，从总的来说，他们还是不愿意超越他们认为是古代智慧的界限，因此他们必须颂扬包含在这些古代思想中的原始成分，甚至使之合理化。

这里是一些最简略的提纲式的例子。在称之为瑜伽体系的文献中，特别是关于据猜想是产生于某些古老实践的神奇力量的描述中，荒诞与可信之间的界线确实非常微薄。耆那体系，例如在它的业报理论中，向我们介绍一种堂皇的神话，无论如何，这对于我们的哲学理解没有用处。我们在弥曼差体系中遇见的关于原始礼仪的几乎是无穷无尽的细节性讨论肯定使人惊奇，这怎么竟被当成是一种严肃的哲学。又如，在吠檀多体系的文献中，我们遇见最奇特的做法，即引用《往世书》或神话文献来肯定或否定哲学见解。我们还记得：除了少数，实际上我们所有的最有才能的高级思想家完全相信同一种瑜伽实践；如此伟大的逻辑家如厄格勒姆格、维底耶南丁和海默昌德拉维护同一种耆那体系，而一点不怀疑它的荒谬的业报理论；同一种弥曼差体系，连同它的礼仪细节的繁琐讨论，有象枯马立拉这样的杰出哲学家作为它的忠实战士；同一种吠

檀多体系，连同它对《往世书》的崇拜，有象筏遮塞波底·弥室罗和希里赫尔舍这样的在哲学史上肯定享有伟大名声的思想家作为它的解说者。想到这一切，我们愈加惊奇不已。

当然，我们将会看到，瑜伽本质上不是一种哲学。再有，弥曼差首先关心的是吠陀礼仪。同样，耆那教和吠檀多在这个国家仍然是起着作用的信条。因此，在那些体系中，哲学与非哲学的混合并不显得十分奇怪。但是，让我们以正理论和胜论体系为例，或者更好是依据他们最后合并成的正理-胜论体系，这个体系主要被看作一种实质上是经验论的认识论和本体论，它甚至预示象“实践是真理的标准”这样的科学思想。下面举些例子，说明古代的信仰怎样在这一体系的哲学文献中为自己找到舒适的庇护所。乌地耶得迦罗，这一体系的最有才能的代表之一，而且肯定是位杰出的思想家，他在批判唯心主义认识论的过程中，极端严肃地肯定鬼魂的可能性，他们显现在血河或脓河的梦幻中，^[2] 同一体系的另一个杰出代表加衍德·帕得，据说他的哲学论辩“气势磅礴，横扫一切”，^[3] 但也津津乐道地证实他的祖父举行一种叫做“沙姆格拉赫尼”的吠陀仪式，因此获得一座村庄作为他的财产：^[4] 这被说成是吠陀仪式在祭祀者的一生中能产生结果的确实证明。又如安纳姆·帕得，一个更晚的哲学家，他阐述原子论的假设，总结了这派的传统见解；并以同样的口气说到象我们这样由地原子构成的东西存在于这个地球上，由水原子构成的东西存在于水神伐楼那的领域，由火原子构成的东西存在于火神阿帝提亚的领域，而由空气原子构成的东西存在于风神伐由的领域。^[5] 但这些由水原子、火原子和空气原子构成的超越尘世的造物是什么？伐楼那、阿帝提亚和伐由的领域又在那儿？显然，除了在原始想象之中，哪儿都不存在。但是，哲学家并不为此费脑筋。因为传统的原始想象被认为是理所当然的。库普斯瓦米·夏斯特里解释说：“相信这三种不同

的东西是超越尘世的存在,存在于伐楼那、阿帝提亚和伐由的世界中,这是根据往世书的宇宙说,在这里不需要作任何讨论。”^[6]但是,怎么能这样回避讨论呢?毕竟,正理-胜论不等于就是往世书或神话式的世界观,它肯定是我们的最严肃的哲学体系之一,对于我们时代的哲学需要有某些贡献。因此,对于往世书的宇宙观甚至受到它的先进代表人物的特殊容忍,这一点恰恰不能忽视。

很容易举出更多的例子。但这已经足以表明,我们的哲学家并不乐意抛弃他们的迷信思想或古老信仰。在历史研究的目前阶段,企图对此特点作出任何满意的解释似乎为时过早。此外,印度哲学发生在这样一个具有高度复杂的人种结构的广阔国家,任何一种声称囊括印度哲学发展全过程的解释,必定面临明显的过于简单化的危险。虽然如此,完全忽视这个问题将是不现实的,而且历史的比较常常投射出非常有意义的光芒,照亮我们理解中的幽暗角落。因此,在这里回顾一下古希腊的情况是值得的。在那里,如上所述,哲学家是通过摆脱迷信的宇宙说而诞生的;而且在那里,我们将会看到,他们在后来的发展阶段中又需要恢复它。为了理解(哪怕是从反面理解)印度哲学的一般状况,值得提出这个问题:希腊最早的哲学家们为何不感到需要古代神话,而他们的前辈埃及人和巴比伦人尽管具有天文、几何、测量和医药方面的全部成就,却不能摆脱?我们可以听听法林顿的说明,他已经清楚地回答了这个问题。在埃及和巴比伦,中央政府以绝对的权威控制着广大地区,他们如同需要天文学、几何学等等一样地需要迷信思想,后者可以用来加强他们的权威。“公元前四世纪,一个老于世故的希腊人瞧了瞧埃及的官方宗教,察觉出它的社会功用。他说,埃及的立法者确立了这么多的浅薄的迷信,首先,‘因为他认为让群众习惯于服从他们的统治者给予他们的任何命令,这是合适的;’其次,‘因为他断定他能依靠那些显示出他们的虔诚的人,这些人在

其他一切方面将同样地奉公守法’（艾索克拉底斯：《布息吕斯》）。¹⁰在这种类型的社会中，对于世界和人类生活具有合理看法的人们不会受到鼓励而涌现出来。”^[7]然而，这样一种利用迷信来进行统治的必要性不存在于古希腊的商业城镇中，这些城镇目睹了欧洲哲学的开始。

法林顿继续说道：“在安纳托利亚大陆爱琴海边缘的伊奥尼亚，六世纪的状况非常不同。政治权力掌握在商业贵族集团手中。这个商业贵族集团积极地促进技术迅速发展，因为他们的发财致富依赖于此。奴隶制度还没有发展到统治阶级蔑视技术的地步……。产生自然哲学的米利都是希腊世界上最先进的城镇。……我们有材料说明，最初的哲学家是活动类型的人们……。他们的哲学的新奇性基于这样的事实：当他们开动脑筋想要知道事物怎样运动的时候，他们按照日常的经验而非根据古代的神话。他们摆脱对于神话解说的依赖基于这样的事实：他们的新兴城镇的比较简单政治结构不需要象古老的帝国那样依靠迷信来实行统治。”^[8]

但是，下述情况同样是有意义的：哲学思想摆脱神话的禁锢固然使得希腊最早的哲学家成为真正的科学传统的先驱者，然而这种解放最终只是短命的。随着奴隶制度的进一步发展，工业技术掌握到奴隶的手中，引起了新的“政治紧迫问题——控制暴民的问题和控制奴隶的问题”。^[9]因此，希腊思想的领袖们必须退回去制造神话。

法林顿解释说：“当柏拉图的知识在任何一方面达到极限的时候，他都求助于神话。亚里士多德在他的《形而上学》中声称真正的科学从来与生产毫无关系；在同一节中，他还告诉我们制造神话是一种科学。”^[10]“事实上，将柏拉图式的神话评述为象它们在埃及和巴比伦的前辈一样，是具有控制人们的价值的对自然的见解，

11 这是妥当的。”^[11] 柏拉图的现代崇拜者可能会怀疑这一点。但是,无论如何,柏拉图本人充分意识到,为了立法的目的,必须运用一切宣传技能迫使人民接受神话。汤姆森^[12]利用柏拉图的著作清楚地说明了这一点。下面是柏拉图最成熟的著作《法律篇》的摘录:

——纵然如我们的论证所证明,这是不真实的,一个立法者,假如他还有点用处,而且想要告诉青年一种有益的谎言,他怎么可能编出比这更有效的谎言,更能劝说这些青年根据自己的自由意志始终行为端正?

——真理是一种美好的和永恒的东西;但要使人民相信它,仍是不容易的。

——可是,使人民相信卡德莫斯以及其他千百个同样难以置信的神话是困难的吗?

——你的意思是哪一个?

——播种龙牙,长出武士。对于立法者,证明他有力量赢得青年人的心灵,这是何等有益的一个例证啊!这表明:他要做的一切仅仅是找出对国家最有益的信仰,然后调动他所能控制的一切手段确保人民在毕生之中,说话、讲故事和唱歌全都按照同一调门。

柏拉图在一部早一点的著作《理想国》中寻求解决这个问题:“我们怎样能够设计一种我们刚才说到的那种权宜的谎言,一种高尚的谎言,以便我们可以劝说全社会,如果可能的话,包括统治者自己在内,接受它?”^[13]在《法律篇》中他钦佩地回顾埃及人的僵死文化,说问题已由他们解决了:

——对此类事情埃及的法律措施是什么?

——令人惊讶到极点。他们早就确认了我们正在讨论的原则,即青年必须习惯于美丽的图案和曲调。他们已经树立了典

范,展示在庙宇中,不允许艺术家在任何艺术中有所创造,或者¹²介绍任何新形式以代替传统艺术。你将看到,在那儿,今天产生的艺术作品,既不更好,也不更坏,正是按照一万年前的那些作品的同一格式制作的,——毫不夸张,是一万年前。……埃及人说,他们保存了如此长久的古代圣歌是艾西丝女神为他们制作的。因此,我说,只要能找到恰当的曲调,用法律确立它们是没有困难的,因为渴望新奇并不强烈到足以败坏官方的圣乐。无论如何,它在埃及没有受到败坏。[14]

这样,迷信不仅是落后的产物,而且也是对抗社会进步,促成停滞和落后的工具。现在,让我们回转来考虑印度哲学的状况。上面已经说到,在印度哲学中,除了我们的顺世论唯物主义者这个唯一的例外,在印度哲学中没有谁敢于反对迷信,赞成对哲学问题进行完全合理的探讨。正如前面的回顾,希腊的状况表明:在为了法林顿称之为“控制人们”的目的而需要编造神话和迷信的时候,哲学家得不到鼓励去发展一种完全合理的态度。是否这样一种状况实际上贯穿于我们国家的整个哲学活动时期,大致说,直至十七世纪后半叶;以及如果是这样,那么在它的总结构中,“控制人们”的需要怎样在不同时代采取不同形式,这些当然是细致的历史研究课题。同时,需要记住,无论如何,我们的立法者显然是渴望加强措施,防止哲学家有发展任何一种有危险的合理态度的可能性。这是明显的,因为他们怀着恐惧看待那些不顾经典而坚持逻辑思想的哲学家;有时候,我们的立法者随意地把这些哲学家跟异教徒和唯物主义者联系起来。下面就是一个例子。印度最重要的立法者摩奴说:“吠陀叫做经典,律书叫做法典,两者在每一方面都超越弥漫差(理智的应用)的视界。……再生者(即属于高级种姓的人)若¹³依靠逻辑(因明论)的力量违背这两者,将被逐出上等社会,因为诋毁吠陀者是异教徒。”[15]古卢格在注解这一条时说得更为明白:

经典(即吠陀)和法典(古卢格解释为摩奴法典及其它法典)的权威不容置疑,不容许提出反对的论证(即违背经典的推理);若有人试图这样做,他必须遭到放逐。但是,古卢格又说:这不意味抛弃任何形式的论证;这只是说明立法者仅仅禁止唯物主义者、诽谤吠陀者提出的反对经典和法典的论证。摩奴本人在他的法典中回复到这一点,重申说:一个人甚至不应与异教徒、种姓制度越轨者、伪善者和逻辑家交谈。〔16〕但是,为什么会如此惧怕逻辑家?注家梅达底提解释道:逻辑家是一些否认来世、否认施舍和祭祀功效的人。古卢格增加说:逻辑家是指一些运用论证反对经典权威的人。

证据是明显的和确凿的。至少,我们的立法者如他们所做的那样,对于我们的哲学家起着巨大的权威作用;他们感到:允许发展一种不受损害的理性态度,对于立法的目的即“控制人们”的目的大为不利。经典和法典包含着对于主要的自然现象和种姓法即种姓不平等现象的神话解释,为了保持群众守法,显然需要崇敬经典和法典,而这种崇敬直接受到对于事物的理性看法的威胁。在这种情况下,一些哲学家(如那些吠檀多体系的哲学家)干脆屈从立法者,甚至试图为他们自己的俯首听命作出一种合理的辩解。14 譬如,他们争辩说,〔17〕仅仅通过推理不能达到终极真理,因为一个逻辑家所证明的受到另一个逻辑家的辩驳,而他的这一个命题又被另一个推翻,如此等等。因此,只有通过服从经典才能达到终极真理。商羯罗〔18〕在阐明这种见解时,直接求助于摩奴本人的权威。

当然,吠檀多体系宣扬,它自己的优越之处在于直接以经典吠陀为基础。但是,其他体系的追随者,即使他们的主要论点与经典毫不相干,至少也要在形式上表示经典具有最高的权威。这样,尽管《胜论经》的作者的主要兴趣是讨论哲学范畴如实体、共相等,他也要宣称吠陀是最高的权威。〔19〕还有,虽然正理体系的主要兴

趣是讨论逻辑问题，但《正理经》也论证吠陀不可能有任何缺点如虚妄、自相矛盾和重复。这种论证的一个特殊要点是吠陀的礼仪律令没有错误。〔20〕当然，佛教徒和耆那教徒不承认吠陀的权威，但他们有他们自己的经典，并要求严守这些经典。只有顺世论派唯物主义者一直向所有这一切提出挑战。他们几乎受到其他一切哲学家的一致谴责；他们宣称：

“婆罗门在这里为死人举行了一切祭祀仪式，但无论在哪儿都不会结出功果；这仅仅是一种谋生手段。吠陀的三个作者是小丑、无赖和盗贼。”〔21〕

四、客观探讨的必要性

15

我们已经说过，在我们的历史研究的目前阶段，企图对印度哲学甚至在它的发达时期也不能完全摆脱原始的信仰和神话这一特点作出任何完善的解释，为时过早。但是，从哲学观点来看，值得注意一种危险，它来自于对我们哲学中的古代遗迹采取恭维的态度。因为这些遗迹可能毒害当代的判断力，引诱它进行错误的推理。举例说，印度哲学持久地执着于古代的一个后果是宗教与哲学没有完全分离。我们的现代学者不难承认这一点，因为不可能无视如下情况：象吠檀多或耆那教这样重要的哲学体系在我国仍然是起着作用的宗教信条。在古代和中世纪，必定更加如此。大约八世纪的一位耆那教作家师子贤在他的印度哲学概述中，提出一种按照这些哲学的天神学说对它们进行分类的方法。他的注疏者德宝更进一步，描述各种体系相区别的宗派标记、仪式等等。据他说，正理派哲学家在早供之后用灰涂抹身体三次；他们一般都结婚，但他们之中的优秀者不娶妻。〔1〕在所有这些描述中可能有某些夸张，但把这些当作臆想全盘否定是不可能的。这样就必须承

认，这些具有发达思想的哲学家并不一定摆脱一种落后的生活。因此，批评这种落后性，将它与他们真正的哲学贡献区分开来，今天对于我们是必要的。但是，常常没有这样做。相反，我们常常发现有人作出微妙的，而且通常是机智的努力，文饰和颂扬这种落后性本身或者它的产物。这里有一个典型例子。希里衍那写道：

“印度哲学的目的在逻辑之外。这种特殊观点归因于这一
16 事实：在印度，哲学不象在西方那样似乎产生于惊奇或好奇，相反，它产生于一种实际需要的压力，这种需要是由目睹生活中的精神方面和肉体方面的罪恶引起的。古印度人最烦恼的问题是怎样消除这种罪恶，而解脱在一切体系中代表一种境界，在此境界中，罪恶在这种或那种意义上被认为得到克服了。”〔2〕

我们即将看到，这样不加区分地将解脱的理想归诸于所有的印度哲学家实在有些夸张其辞。事实上，顺世派就嘲笑这种理想，早期弥曼差派也漠视这种理想，而这种理想嫁接在正理-胜论上，无论如何也不能加强它的哲学观点的一致性。尽管如此，仍然有一些重要的哲学体系提出这种理想，把它作为人类的最高理想。当前，我们只需要指出，在印度哲学中如此器重解脱远不是认为它真正伟大，或许倒是经济落后和停滞的结果：既然不具有更伟大的真正把握世界的眼界，我们的许多哲学家就从逃避世界的理想中寻求庇护。无论如何，从我们今日哲学需要的观点来看，有必要强调：在印度哲学遗产中，凡是重要的东西，都不是因为解脱的理想，而是相反。

五、一些有趣的发展

同时需要指出：印度哲学的这种特殊的发展过程导致一些有趣的结果，这在西方找不到相同的情况。其中一个突出的例子是

前弥曼差,通常简称为弥曼差。

弥曼差派得出惊人地激进的结论,其中一些特别接近于我们的结论。他们为了否认天神,也就是否认任何能干预人类行动产生的机械作用的精神动因,作了精心的论证。他们令人欢畅地嘲笑创造和毁灭世界的说法,也嘲笑据说是发挥这双重作用的“生主”。他们认为世界是“一种生成和灭亡的不断过程。”^[1]甚至吠陀的大神也被认为是徒有空名而已,因此,崇拜它们是无意义的和愚蠢的。他们漠视解脱的理想,而赞扬天国的迷人。他们给天国下定义的方式是相当有趣的:天国是纯粹的欢娱,而不一定是属于另一个世界。他们也跟哲学上的唯心主义展开无情的论战,向我们提供驳斥唯心主义的论据。从哲学上说,这些论证甚至在今天还保持着惊人的贴切。事实上,这种反对哲学上的唯心主义导致弥曼差派赞成一种认识论和本体论的体系,我们将看到,这种体系对于我们哲学传统中的科学倾向具有不小的意义。而且,他们看到我们哲学中的唯心主义观点从神秘的所谓“入定”即瑜珈经验中获取有力支持,他们对此加以嘲笑,说那至多不过是一种主观幻想。在某种意义上,这在印度哲学中是相当革命的,因为除了受尽诽谤的唯物主义者,没有其他人敢于怀疑瑜珈的可靠性。

拉达克里希南,由于他自己的众所周知的哲学渊源,自然反感这种哲学。他说:“关于前弥曼差作为一种哲学体系的不尽令人满意之处自不必多说。”^[2]但是,这完全取决于人们自己所持的哲学态度。今天,一个唯心主义者反感的某种古代哲学特点可能吸引一个唯物主义者。但是,这决不意味整个弥曼差能被现代唯物主义者认为是一种令人满意的哲学。因为形成这一哲学体系本质的所有这些激进思想滋生在一个祭司当道的社会,对那些人来说,不存在有比祭司行业本身更为重要的东西。从这个观点看,这同一个弥曼差也是惊人地正统和保守,正如我们的一切哲学体系一样。18

它的另一个名称是祭祀学，即“关于祭祀或吠陀礼仪的学问。”吠陀祭祀实际上是弥曼差派的最高目标。因此，在这同一体系中，我们遇见对于吠陀的永恒性和绝对可靠性的精心辩护，对于礼仪方法的繁琐分析，以及在辩护中幻想出来的各种各样语言学上的把戏。弥曼差的这一方面，看来是人类智力所能设计出来的最奇异的废物，对于我们今天毫无用处。

这样，这一哲学从总体来看更象是一个谜。它提出了激进的思想，但这种激进思想是以荒谬的原始观点为出发点提出来的。然而，恰恰是这一点使得对它的研究具有独特的趣味。事实上，原始主义向我们提供了理解它的激进主义的线索。关键问题在于：整个弥曼差精心维护的祭祀意味什么？对此，戈登·蔡尔德^[3]等人作了最好的回答，他们说，祭祀起源于早期吠陀时代人民的感应巫术。巫术不是宗教。我们将看到，它的基本假设是先于唯灵论和唯心论的。在这种意义上，巫术是反对唯灵论和唯心论的。估计是由于我们落后的技术发展，原始巫术礼仪的传统在国内留存了下来，而祭司阶级为了维持自己的权威，竭尽全力加强这种传统。但是，随着时间的进展，这种传统的继承者发现自己面临着一个严重的哲学局面。一方面，出现了一种强烈的有神论倾向，这种倾向通过《薄伽梵歌》而广泛传播，并在哲学上得到吠檀多体系的一些派别、特别是得到正理-胜论的后期追随者的维护。另一方面，发展出一种最极端的唯心论，这种唯心论虽然渊源于奥义书，但首先由一般称作为“大乘”的一个后期佛教宗派从哲学上加以系统的阐述，而通过吠檀多的“不二论”派得以在反佛教的正统派中广泛传播。作为哲学家，比较后期的弥曼差派能够看清有神论和唯

19 心论这两者大大不利于原始巫术的基本假设。于是，他们驳斥这两者，形成一种相反的哲学，维护先于唯灵论和唯心论的巫术观点。对于巫术的信仰，当然应该寿终正寝。尽管如此，今天在我

们面前仍残存着这种惊人地激进的哲学思想，它包含着一种我曾在别处不无犹豫地称之为原始社会的原始唯物主义的潜在的思想。〔4〕

六、尽管僵化，仍然丰富多样

然而，这些事实不应给人这样的印象：印度的哲学发展（固然是僵化）使印度哲学失去了真正的丰富多采性；或者，由于那些哲学体系维系于古代，它们对于我们时代的哲学需要就无所贡献。因为还有一些其它的考虑应予注意。

首先，如前所述，在相当早期，国内就确实涌现出数量惊人的互相冲突的哲学观点；而其中那些最终发展成为主要哲学体系的，总的看来，确实已涉及到相当广泛的、可能的哲学思考。

其次，虽然意识形态上层建筑主要是由物质的存在方式决定的，但这并不排斥这样的可能性，即哲学一旦出现，就获得一种按照它自己的规律发展的相对独立性。〔1〕换句话说，在由物质的存在方式决定的一般思想结构中，存在着观念各自按照自己的特点发展的独特的可能性。这一变化过程会以原初的观念最后质变而达到顶点。这就解释了为什么在印度，虽然后继的哲学活动在形式上限制在古代思想结构中，而在事实上却常常超过它们。我们传统的学者力图解释这种超越仅仅是在旧思想中发现了新潜力。但是，这种“新潜力”常常是如此根本，致使一些旧体系分裂成许多新的派生体系，它们之间有着真正的和根本的区别。这样，随着时间的进展，吠檀多产生了许多激烈争辩和互相反对的不同哲学。佛教传说也提到佛教逐渐分裂成不下于十八种不同的哲学派别，其中至少有四派对于印度哲学的发展具有极其重要的意义。看看这四派之间何等地不同：毗婆娑论师派和经量派相信“在空间

和时间中,实际上有一个自我存在的宇宙,在那里,思想与其他有限事物具有同等的地位”;瑜伽行者派是主观唯心主义者,认为“思想是自我创造者和产生一切者”,而中观派彻底否认世界,拒绝用思想或物质、甚至拒绝用存在或非存在这些措辞来描述实在。

七、通过矛盾发展

这样,尽管由于拘泥古人而引起某些僵化,事实上仍然产生了多种多样的哲学类型,虽然这种情况常常被正式否认。一旦许多互不相容的哲学观点涌现出来,它们的思想基础就按照辩证法的基本规律发展,即通过联系和对立,通过冲突和斗争,一句话,通过矛盾发展。可以说,我们没有一个哲学体系是孤独自处的。相反, 21 尽管整个中世纪存在着一种持久的倾向,想要抹煞它们之间的根本区别——这一情况为恢复某些哲学派别的原来的精神设置了相当的困难——但事实仍然是:从遥远的古代开始,不同的哲学观点互相发生尖锐的冲突,每种观点有必要充实它们原有的思想库存。经书之间始终进行着论战和辩驳,不仅要反驳对手的攻击以保卫自己的体系,而且为了确立自己的至高权威,还要积极地攻击对手,这种任务落在后来的哲学家们肩上。

我们的哲学论著的方式就是通过批驳与自己对立的思想来阐述自己的观点。哲学家首先把一种对立的观点解释成为是对他自己观点的一种可能的反对意见。这被称做前论。只是在精心地揭示了它的虚假之后,他才开始解释他自己的结论,称做悉檀多。为了使这个结论真正牢靠,他常常先装作给予前论以充分的肯定。他做到这一点是通过提出许多对于前论的可能的反对意见,并站在前论的立场上——加以回答。只是在这样一番精心安排之后,他才开始攻击前论,并开始解释悉旦多。这使得我们的这些哲学

类的幻想迷信。这要留待以后，特别是在谈到大乘佛教哲学家的时候再说。

23 重要的是，佛教大学的哲学家们至少得在形式上保持对佛陀教诲的忠顺，这些教诲被认为是与不同形式的正统信条尖锐对立的。因此，佛教圈外的哲学家们，出于他们的宗教热忱，以反对佛教徒为他们的特别义务；而佛教徒们也照样回敬他们。“印度既有的一切宗教的卫士们，一般都认为佛教徒是妄自尊大的虚无主义者，而佛教徒也转过来称他们的对手为外道和异教。”^[5]然而，在这种宗教感情冲突的背后展开的真正战斗常常是坦率的哲学战斗。尤其是由后期佛教哲学家所发展的各种本体论和认识论观点与作为宗教的佛教很少有关或完全无关，而其他宗教的哲学观点也不是他们的教义的必然结果。例如，正理哲学家历来被认为是湿婆教派即崇拜湿婆者，然而看不出这与他们首先关心的实质上的经验主义认识论有什么关系。无论如何，作为教义的湿婆教或佛教与诸如推理论证的构成命题的数目之类的问题，这两者之间不可能想象出有什么联系。正理哲学家和后期佛教哲学家在这个问题上的争论，象其他许多明显是有关认识论和逻辑问题的争论一样，是长期的和激烈的。事实上，这样的争论和冲突对于印度逻辑的发展起着重要的影响，它产生了我们现存的一些最高深的典籍。陈那写了《集量论》直接驳斥筏差耶那在他的《正理经》注释中所阐明的正理观点。乌地耶得迦罗写了《正理经释补》维护正理观点，反对陈那的攻击。法称继承陈那的论证，写了著名的“七论”，其中最重要的是《集量论释补》。另一方面，筏遮塞波底·弥室罗执行乌地耶得迦罗的论证路线，写了《正理经释补疏记》，乌德衍那在他的《疏记补正》中对此书作了评注。就是这样，印度逻辑通过叫做“否定之否定”的过程，达到更高的水平。不过作为正理派和佛教之间冲突的直接产物，有数量惊人的哲学典籍，上述这些仅仅

是其中的一小部分；而对于这些，还应加上这样一些巨著，如枯马立拉所著的《颂释补》，虽然是依据弥曼差的观点，但主要是驳斥佛教。

无论如何，枯马立拉驳斥后期正理-胜论的有神论象驳斥大乘佛教的唯心主义一样尖锐，因此，暗中也是驳斥了不二论吠檀多。这正是一个例子，说明矛盾不仅存在于佛教与非佛教之间，而且也存在于非佛教派本身之间。这后者之间的矛盾对于我们的哲学发展也起了不小作用。顺世论唯物主义揭露了组成正统观点的一切，反过来，它又成为一切正统派别不断攻击的目标。还有耆那教，它向佛教和非佛教两条战线开战。正统体系本身之间的矛盾也是同样重要的。我们不久就会看到，我们的两个哲学体系——弥曼差和吠檀多从学术上讲是严格的正统，虽然习惯上总是固执地将其他四个主要体系，或者更恰切地说，按照他们的哲学联盟说成两对体系，即正理-胜论和数论-瑜伽，也标为正统。现在，不说这两对之间，或者它们中的任何一个与严格意义上的正统体系中的任何一个之间的根本对立，就是这正统体系本身，互相之间也是完全对立的：许多吠檀多派别是冥顽的有神论，一些最出名的派别也是明显的唯心论，而弥曼差代表十足的无神论，彻底反对哲学唯心主义。甚至在吠檀多本身的不同派别之间的真正的哲学论战也不应忽视。这里正是一个例子：一部高深的哲学典籍叫做《不二论真谛》，摩杜苏德那·沙拉斯瓦底写它肯定是怀着唯一的目的，要推翻这一派吠檀多的哲学原则而支持另一派。

总之，我们可以说：矛盾构成印度哲学领域中的发展动力。尽管这是事实，今天仍有必要特别加以强调，因为它始终遭到否认；而流行的却是所谓的综合说。按照这种说法，我们的不同的哲学体系之间远非有任何真正的矛盾，它们实际上是互相补充，因为它们仿佛是最后导致终极哲学智慧的相继步骤；当然，这终极哲学智

慧是在吠檀多体系的不二论派的哲学中，按照这种哲学，最高的真实——叫做“梵”或“自我”——具有纯意识的本质，因此，我们经验到的现象世界是不真实的。正如我们的一位最杰出的传统学者乔根德纳那特指出的：“在进入浩瀚的‘不二’梵海之后，不同的哲学潮流汇合成完美的同一体。”^[6] 德尔迦拉姆迦拉也主张说：“没有理由设想正理等等的哲学原则是真正与吠檀多的那些哲学原则对立的；相反，我们可以说，吠檀多观点恰恰是他们真正想要暗示的。”^[7] 显然会有疑问，如果其他哲学家真正想要说的是吠檀多观点，那他们为什么不直截了当地说出来呢？学者回答说：“他们有意忍住不说，因为具备普通智力的学生不可能猛然一下子理解这样一种微妙的原理。”^[8] 他运用登梯作类比进行解释：最高精神智慧需要逐步地认识，因此，我们的古代圣贤引导他们的学生从粗俗的唯物主义观点进入越来越微妙的不同体系的观点，这样，他们能够最后达到一切之中最微妙的观点即不二论吠檀多所阐明的观点；如果一开始就把最微妙的观点告诉学生，可能会由于难以理解而毁了他。^[9]

以为现代思想全然轻信，竟会认真地看待这样一种论证，未免太过分了。此外，有充分理由怀疑，这种所谓的“综合说”不过是一种巧妙的诡计，是为了确立不二论吠檀多的至高权威。因为在我们中世纪的哲学家中间，那些明显属于这一体系的哲学家，象著有 26 《梵经简注》的萨缚加德末·摩尼，著有《论分》的摩杜苏德那，著有《不二梵谛》的萨达南德·耶地，他们是这一说法的前锋战士。然而，值得注意的是，我们的许许多多现代学者，他们公开同情不二论吠檀多，仍然盲目地依从这同一种倾向，因为他们总是以讨论不二论吠檀多来结束他们的印度哲学论述，仿佛它包含了印度哲学智慧的最高成就。

然而，否定这种综合说的决定性的论点已经由一位同样是传

统学者的帕尼普萨纳^[10]提出来了。正如他指出的,其他一些敌对哲学体系的解说者也要弄同样的诡计,当然,目的是要确立他们自己体系的至高权威。例如,数论体系的一个后期解说者维加纳·比柯苏在他的《数论疏解》的序言中争辩说,其他体系的原理只是达到数论的最终哲学结论的垫脚石。还有,正理-胜论的一位著名解说者乌德衍那,他的《阿特曼真谛辨》中有一节“企图表明灵魂在沿着解脱之路逐步上升的过程中,它所面临的各种观点越来越博大。代表这些随时获得的各种观点的不同哲学派别被设想为形成逐步上升的系列,它们是按照精神认识所达到的高度安排的。根据这样一种设计,较低级的常常被认为是较高级的垫脚石,并被较高者所代替。”^[11]当然,吠檀多派试图解释这一节,证明乌德衍那虽然在形式上是一个正理-胜论作家,但他内心里是个吠檀多论者。但是,帕尼普萨纳指明这种企图是徒劳的。因为在这同一部著作中,乌德衍那论证说,如果吠陀真正包含世界不真实的学说(我们应该记住,这是不二论吠檀多的基本主张),那么,事实上就可以用指责吠陀包含错误来反对吠陀,但是,吠陀全然没有这样的错误。尽管如此,事实是,象维加纳·比柯苏和不二论吠檀多的一些著名卫道者一样,乌德衍那在他的这部早期著作中,确曾努力提出一种综合说,虽然看来是从正理-胜论的观点出发的。但是, 27 正如帕尼普萨纳所论证的,任何一种哲学体系都可能提出这样一种说法,而别的任何体系都不可能认真地赞同它。理由很简单:每种体系的解说者都认为他们自己体系的观点是真理,而不能象别的体系所阐述的那样,是达到其他某个真理的一种手段。此外,当印度哲学大师们驳斥他们对立的体系时,他们指责这些体系是哲学上的谬误,而不是能够导致认识他们自己所主张的真理的半真理。因此,尽管这种综合说的卫士们在文字解释上施展出非凡的纠缠能力,也不能掩藏印度哲学中真正的思想冲突,或者否认这

一事实：矛盾构成印度哲学发展的动力。

八、什么是“见”

由上可知，没有一种印度哲学体系可以完全孤立地论述。每一种体系的发展主要决定于它与其他体系的内在联系和矛盾，只有不断地涉及其他体系，它才能被正确地理解。这就为介绍任何一种哲学体系造成了某种明显的困难。但是，我们一开始还面临另外一些困难。因为在提出任何一种哲学体系之前，有必要弄清楚两个基本问题。首先，我们的哲学家们自己怎样理解哲学的概念？其次，有多少基本哲学体系，并按照什么次序讨论这些体系才合适？

28 称呼哲学的通用的印度词是见。但是，我们不能十分肯定这个词是在什么时候开始采用的，它的精确含义是什么。达斯古普特说：“见这个词在真正的哲学知识的含义上使用，最早出现在迦那陀的《胜论经》中，我认为这部著作是先于佛教的。”^[1]其他人则认为他把这部典籍说得太古老了，而且在那里，见这个词到底是不是意味哲学也是非常值得怀疑的。正如德尔迦拉姆迦拉^[2]指出的，体系的实际创立者从不使用这个词来指他们的哲学；只是一些比较后期的体系解说者象商羯罗和乌德衍那才使用这个词来指哲学。此外，雅各比^[3]指明，真正古老的论著如《利论》完全不知道这个词，在那里用作哲学的词是察，后来这个词代表逻辑。无论如何，在用见这个词代表哲学之前，在这个国家中已经存在着哲学。

关于这个词本身的实际含义也有不确定之处。这个名词来源于动词词根见，按词义是感觉行为。但是，我们的现代学者一般不愿认为它有任何肉体感觉的含义，或者有任何在古代道教意义上或在现代欧洲逻辑意义上的观察的含义。如果这种感觉不是肉体

的，那它必定是直觉的。然而，是对什么东西的直觉呢？是对不二论吠檀多所设想的最高真实——自我，即纯我的直觉。密斯拉说：“见帮助我们认识的真理是什么？唯一的真理即印度思想的最终目的是感觉到或直接认识到自我。一切见的目的在于按照它们自己的视角达到对自我的真知。”^[4]这种对自我的直觉进一步被说成是解脱的意思。这样，印度人设想的见或哲学，简单地说，就是有助于解脱的学科，按照印度的术语，就是解脱经。德尔迦拉姆迦拉^[5]争辩说，虽然其他学科一般也有助于获得知识，但唯独见是提供导致解脱的特殊知识。我们甚至被告知，这是印度哲学与众不同的特点。希里衍那^[6]说：“按照马克斯·缪勒的说法，在印 29 度，介绍哲学‘不是为了知识，而是为了人在此生能为之奋斗的最高目的’”，这最高目的就是发见并遵循“越过轮回苦海（即罪孽的尘世生活）而到达彼岸之途径。”

在一个特殊的印度哲学体系即不二论吠檀多的强烈吸引下，所有这一切似乎沿着见这个词的先入为主的解释的斜坡滑得太远了。按照这个哲学体系，自我是唯一的真实，认识它的真正本质意味着摆脱尘世束缚而自由。对于这种哲学的明显偏爱，我们的现代学者当然都是直言不讳的。然而，不必深入见这个词的专门性解释，或许在这里就可以看到：不二论吠檀多事实上只是我们所有的哲学中的一种，因此，如果这个词确实含有这样一些意思，它的使用应该比较好地受到严格的限制。如果首先确定见为解脱经，然后主张说，因为我们所有的哲学都叫做见，所以印度哲学实质上是追求解脱，这在逻辑上是说不通的，在历史上也是不正确的。例如，顺世论体系肯定嘲笑解脱的理想，而这一体系肯定也同样被叫做一种见。再如，至少早期弥曼差派也漠视这种解脱的理想，这也不妨碍他们的体系被叫做见。最后，正如我们已经看到的，早在哲学的解说者们选择见来称呼哲学很久以前，在我国已经存在着

哲学。

30

九、正统的分类

但是，这些哲学体系是什么？古代和中世纪作家提供的回答可惜不一致。侨提利耶在他的《利论》中仅仅提到三个体系，这三个体系叫做“数论”、“瑜珈”和“顺世论”。象师子贤、吉纳德特和拉贾塞卡拉这些耆那教作家与摩利那特、加衍德·帕得以及《摄一切思论》的编者，都同意哲学体系的数目是六个，但他们提供的六个体系的名单很不一致。最流行的印度哲学概要叫做《摄一切见论》，其中讨论的哲学体系总共有十六个。但是，这十六个体系并不是同等重要，而且，其中一些之间在哲学上的差别也并不严重。另一方面，认为九种体系是基本上重要的体系，目下已成为公认的惯例；然而，我们将看到，仅在这九种体系的名义下，实际上发展着多种多样的根本不同的哲学观点。

九种体系通常分成两大类：正统和异端。虽然大语法家波你尼^[1]确定异端的词义是不相信来世的人，因而正统的词义是相信来世的人，但是，“佛教以后、基督教之前的传统确定正统这个词的含义是相信吠陀的绝对正确性和至高权威。”^[2]也许，这种说法背后的最强动力来自立法者摩奴，他宣称异端的含义简单地就是诽谤吠陀者。^[3]无论如何，传统的说法已经根深蒂固；在印度哲学中，正统的标准通常被认为是承认吠陀绝对正确。显然，在这一切背后，存在着对于吠陀正统的偏执。佛教和耆那教有他们自己的经典，因此，按照他们的观点，吠陀追随者自己才应该被看作是异端。此外，虽然一些体系通常在这种吠陀意义上被看成是正统，但
31 是，至少从它们基本哲学原理的观点来看，无论在精神上或在内容上，它们与吠陀确实无关或很少有关。尽管通常的分类有着这些

明显的局限，然而用它开头有个好处，因为至少它表明：在印度哲学中，对待吠陀权威的态度实际上起着多么重大的作用。

按照吠陀正统的观点，有三种体系被宣布为异端；它们断然反对吠陀的态度是无可置疑的。这三种体系是：（一）唯物主义哲学，叫做顺世派、斫婆迦派或毗诃跋提派；（二）多种多样的至少在形式上声称忠于佛陀教诲的哲学观点，因此，广称为佛教派；（三）另一种与教义相结合的哲学，它也许比佛教更古老，叫做耆那教。“耆那”这名称的原意是胜利者，即被设想为已经通过克服激情而完全控制了自己的人。

另有六种体系被宣称是属于吠陀的，这些体系是：（一）前弥曼差；（二）吠檀多，按字义解释是“吠陀的终极”，也称作后弥曼差；（三）数论，这个名称的真正含义象这个体系的真正来源一样不能确定；（四）瑜珈，不过我们将看到，它主要是一大堆实践的训条，而非任何正式意义上的哲学理论；（五）正理，这个体系最初的兴趣主要在辩论的方法和有关逻辑的问题上；（六）胜论，这个体系的主要兴趣在实在的基本范畴上，如实体、性质、共相等。

在这六种体系中，吠陀的权威实际上只对前两者即弥曼差和吠檀多是决定性的。其他四种体系是否属于所谓吠陀正统的问题还需要我们加以考虑。然而，首要的问题是：在印度哲学中，习惯把对待吠陀权威的态度看得如此重要，那么吠陀意味什么呢？

十、吠陀

32

吠陀，按字义是指知识。对于正统派，它意味最卓越的知识，神圣的或天启的知识。然而，具体地说，这个词代表一大批文学作品，它们整个肯定已经存在了二千多年。十分自然，无论在风格上或在内容上，不可能期望这些作品都是统一的。

45

其中最古的一些是前文化的游牧民族口头创作的诗歌和颂辞，他们自称为雅利安人，处在某个野蛮时代。这些诗歌和颂辞纯粹依靠顽强的记忆方法传给后代，因此，也被称做悉如底即“耳闻”。这些无比古老的口头作品，传统称做曼多罗，是吠陀的重要组成部分。另一部分是梵书，它是散文体的，是相当后期的。

“曼多罗”以四个集子即“本集”的形式传给我们，叫做《梨俱吠陀本集》、《娑摩吠陀本集》、《阿闍婆吠陀本集》和《夜柔吠陀本集》，常常简称为《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》等等。其中《梨俱吠陀》是最古老的，被吠陀文学本身认为是自己的基础。这些本集曾有许多修订本，今天留存给我们的只是其中的少数。我们现存的唯一的《梨俱吠陀》修订本包括有 1028 首诗歌或颂诗，每首颂诗平均有十节，实际上总共有 10552 节诗。从总量上计算，它相当于现存的荷马的诗歌。〔1〕

传统把这些颂诗归于不同的诗人，称他们为先知。然而，这些是属于原始性质的民歌，我们若把它们看作是个别作家的作品，那将是错误的。无论如何，单是编入《梨俱吠陀》的古代诗歌，它们的存在肯定已经经历了一个漫长的时期。因此，《梨俱吠陀》作为一个整体，任何确切的日期必定是靠不住的。甚至，现代学者们企图
33 确定它的最早和最晚年限，这些年限之间的差距也很大。温特尼茨〔2〕想要“防止一种惊人的远古纪年或一种荒谬的近世纪年这两种极端”，提出《梨俱吠陀》的起期大约在公元前二千或二千五百年。这可以看作是一种权宜之计，借以形成对于《梨俱吠陀》历史悠久的概念，而不是一种精确的年代学。今天，考古学家们〔3〕日益倾向认为那些创作《梨俱吠陀》的人们，在他们进入印度之后，毁坏和劫掠了古印度河流域文明的城市和堡垒：一方面，《梨俱吠陀》大量歌颂它的战神因陀罗在这一地区毁坏城市和堡垒，而恰好在这里，印度河废墟得到发掘；另一方面，这些废墟本身表明了受到

野蛮民族攻击而毁灭的迹象。因此，如果这一假设最终成立，而印度河城市毁灭的日期得到精确肯定，那么我们对于吠陀年代学将会有更可靠的线索。

还是让我们转向《梨俱吠陀》的实际内容吧。当然，正统派认为吠陀是绝对智慧的宝库。但是，实际阅读《梨俱吠陀》（顺便说一下，在这个国家中，法律禁止低级种姓以及妇女阅读它^[4]）给人留下的印象必然是：这些颂诗跟现存的游牧民族的诗歌和颂歌一样，仅仅是日常愿望的简单表达——想得到家畜、食物、雨水、安全、胜利、健康和子孙。^[5]除了一些公认的后期颂诗——这些颂诗至多给人以思索宇宙的印象，而现代学者常常喜欢从中发现吠陀哲学的萌芽——哲学思索决不是《梨俱吠陀》的特点。因此，后代的哲学家们在客观上几乎没有从它那里吸收什么。尽管如此，由于对于吠陀的特殊崇敬在我们的哲学家中间莫明其妙地根深蒂固，他们始终努力阐释《梨俱吠陀》中的这些脆弱的碎片，借以证明一切后期哲学观点的吠陀权威性。举一个典型例子就足以说明。

乌德衍那在维护正理-胜论的原子论时，他论证说，因为乌34
这个词来源于动词词根“去”，因此含有运动的意思，它出现在《梨俱吠陀》的某一节中，而原子也被设想为是运动的，所以，原子的假设受到吠陀权威的支持。^[6]但是，所引的《梨俱吠陀》这一节（属于最晚期编入的部分）至多预示某种原始的有神论：乌这个词的通常含义虽然是“鸟”，但在这里，被最有名的《梨俱吠陀》注家萨耶纳解释为“活动的脚”。下面是整个这一节的粗略的翻译：

无与伦比的神，他眼睛环顾四面八方，面孔朝向四面八方，臂和脚涉及四面八方；他产生了天和地之后，用他的双臂和活动的脚指导天地各方。^[7]

这正是一个例子，说明为了从那些早期诗歌中为后代的高级哲学观点寻找根据，竟会这样地异想天开。此外，从《梨俱吠陀》的

真正古老部分，究竟能否客观地找到一种高级的宗教意识或任何一种现代意义上的精神态度，这是值得怀疑的。毫无疑问，颂诗和诗歌充满了对于所有各类天神的漫无节制的赞扬。但是，这些天神常常是些粗鲁的人间英雄，为部落掠夺食物和家畜，然后在部落成员中间分配，并在宴会上与他们坐在一起，被他们用亲爱的名称象“朋友”或“最好的朋友”加以称呼；此外，这些被赞颂的神常常是简单的自然现象和无生命的事物如山、药草、树、森林以及弓和箭这样的武器。在另一些情况下，这些天神常常只是纯粹的尘世愿望的化身，如“防止流产”、“防止肺病”、“防止恶梦”。这类之中的一个迷人的天神是庇多即食物。野蛮时代的诗人们有好胃口，他们赞扬他美味可口，“使身体发胖”。在把最高的精神智慧归于《梨俱吠陀》的各种传统的和现代的主张的背景下，看看下面这首对于庇多的颂诗是有趣的：

我赞美庇多，这位伟大者，支持者，强者；依靠他的强身力量，特利多折磨畸形的弗栗多。美味的庇多，甜蜜的庇多，我们欢迎你，成为我们的庇护者吧！到我们这里来，有益的庇多；我们欢迎你，成为我们的庇护者吧！到我们这里来，有益的庇多；你是快乐的源泉，一位可敬的、不怀妒意的朋友。庇多呵，你的香味充满所有地区，象尘埃遍布一切地方，象风飘拂在整个天空。庇多呵，这些（人们）是你的配给者，最甜蜜的庇多，他们是你和你的琼液的食客，他们象你一样，随着颈脖延伸而成长。庇多呵，强大的天神们都牢记你；依靠你的实际援助，（因陀罗）杀了阿希。呵，庇多，叫人联想起山岳的财富归于你；你听，呵，甜蜜的庇多，让我们容易地吃下你吧。因为我们享受丰富的水和植物，所以，身体呵，你能发胖。因为我们享受苏摩酒——你与滚牛奶或熟大麦的混合物，因此，身体呵，你能发胖……。（《梨俱吠陀》，第一卷，第 187 首《庇多神》，诗人阿

格斯底耶)

“身体呵,你能发胖。”这个迭句值得特别注意。它能向我们表明:吠檀多声称是一种以吠陀为基础的哲学,事实上与《梨俱吠陀》本身的真正精神相去有多远!这一哲学又可以叫做“奢利罗葛弥曼差”。“奢利罗葛”这个名称来源于奢利罗(“身体”)这个词,加上后缀“葛”表示一种贬义。简言之,这个名称道出了它自己的含义:它意味它是居于污秽的身体之内的精神自我的哲学。〔8〕估计,对于创作和吟唱早期颂诗的强悍的游牧民族,他们主要关心丰盛的一餐和醉人的一饮,上述的这种思想观念对于他们毫无意义。

当然,庇多不是主要的吠陀神。更为有名的吠陀神是密多罗、伐楼拿、因陀罗等等。但是,对这些感兴趣的主要是比较神话学的,或许还有古印度历史的学者。无论如何,从哲学的观点来看, 36 更有意义的地方似乎是:在吠陀神中间,有一些神是以“食物”、以防止“流产”、“肺病和恶梦”命名的。这些表明早期吠陀思想还有待于达到高度抽象的水平,因此,事实上不可能含有在现代意义上的任何哲学理论。

此外,我们这里有一个特别异常的情况。虽然后期的哲学家不倦地声称他们的哲学受到吠陀的支持,但按照严格的吠陀传统本身,哲学或抽象思想远非是早期吠陀“本集”的真正目的。与此相反,四个“本集”被认为是从事祭祀即吠陀礼仪的四类祭司的专用吠陀:《梨俱吠陀》属于诵者祭司,《娑摩吠陀》属于歌者祭司,《夜柔吠陀》属于行祭者祭司,《阿闳婆吠陀》属于婆罗门祭司。公然否认这种传统是没有根据的,问题在于:保存在这些古代“本集”中的颂诗被认为是在祭祀中使用的,而祭祀意味什么?戈登·蔡尔德说:“颂诗实际上也是咒语,唱出来为了提高祭祀的效力;而这些祭祀同时也是求得雨水、财富和胜利的巫术仪式。”〔9〕但是,如果颂诗也是咒语,它们也不可能是后来宗教意义的抚慰上帝。必然

的结论是：我们必须寻找巫术的而非宗教的观点来形成吠陀信仰的地基。当我们着手考察其它“本集”、尤其是“梵书”的时候，这一点会格外明显。但是，在这样做之前，扼要地重述一下巫术和宗教之间的基本不同点可能是适宜的。

十一、巫术和宗教

乔治·汤姆森说：“宗教可以定义为一种实践和信仰的体系，它基于这样的设想，即：世界隶属于一种超自然力量或作用的控制；这种力量或作用能受祈祷和祭祀的影响，可通过与知识相对立的信仰加以理解。……我们所知道的最低级的野蛮人没有上帝，不知道祈祷或祭祀。同样，一旦我们能够深入到文明民族的史前史，我们就到达一个也是没有上帝、没有祈祷或祭祀的水平。我们在这个水平上所发现的正是巫术。巫术依据这样的原则，即：通过造成你控制现实的幻觉，你就真的能控制现实。在它的最初阶段，它是简单的摹拟术。你想要下雨，那你就跳个舞，在舞中模仿乌云密集，雷声隆隆，大雨瓢泼。你在幻想中演出你所企望的现实获得实现。在它的后来阶段，这种模仿行动可以伴随一个命令，以命令口气说‘下雨！’但是，它是一种命令，而不是一种祈求。”^[1]

弗雷泽说：“每当感应巫术以纯净的形式出现的时候，它设想在自然中一件事必然总是接着另一件事，没有任何精神的或个人的作用干预。……巫术士不怀疑同样的原因必将产生同样的结果；举行恰当的仪式，伴随合适的咒语，愿望的结果必定随之而来。……他没有祈求更高的力量；他没有请求变化无常和捉摸不定的存在物赐予恩惠；他没有在威风凛凛的天神面前表示自我谦卑。固然他自信他的力量很大，但也决不是恣意妄为，不受制约。他能运用它，但必须严格按照他的技艺规则，或者按照他所设想的

可以叫做自然规律的什么。……但是，如果宗教的含义首先是信仰一个统治世界的超人类的存在者，其次是企图赢得他的恩宠，那显然是设想自然过程在某种程度上是伸缩可变的，我们能说服或劝使控制自然过程的强大的存在者为了我们的利益而引疏事件的潮流。……这两种冲突的宇宙观之间的区别要由它们对这个严峻问题所作的回答而定：统治世界的力量是有意识的和个人的，还是无意识的和非个人的？宗教作为一种对于超人类力量的抚慰，它 38 采取两者之中的前者。因为一切抚慰意味被抚慰者是一种有意识的或个人的动作者。……这样，就宗教的设想而言，世界是受有意识的动作者指导的，而这些动作者能被说服变换他们的目的；它的立场与巫术以及科学根本对立，后两者当然地认为自然过程不决定于个人存在者的激情或任性，而是决定于机械地行动着的不变的规律的作用。”[2]

这样，如果原始巫术的理论假设完全允许用后来的哲学术语加以表达，那么，说它不仅先于唯灵论和先于唯心论，而且肯定与这两者敌对，是没有错的。因为，唯灵论和唯心论依赖于精神第一的论断，这种论断表现在神学上，采取认为上帝是世界的创造者和统治者的意识形态；而表现在哲学上，相当于主张说感觉和知觉到的物质世界终究只是一种现象，它依赖或者表现精神、思想或意识性质的最高真实。在原始巫术士的意识中，这样一种精神第一的意识尚未出现。不过，这留到后面再谈。

十二、巫术和吠陀文学

当我们考察比较后期的吠陀文学部分，巫术的成分就变得十分显著；关于这些吠陀文学用于仪式，我们的证据更加直接。《娑摩吠陀》是《梨俱吠陀》的一个选集，所选的那些部分是特别为了供

歌者祭司在举行祭祀仪式时歌唱用的。它的根本成分是曲调。但
39 《娑摩吠陀》的这些曲调是从遥远的古代传下来的，被认为具有明显的巫术力量。正如温特尼茨所指出的：“肯定不是祭司和神学家们自己发明所有这些曲调的。其中最古老的估计是民间曲调。在很古的时候，人们用这些曲调在节日庆祝和民族欢宴中唱半宗教的歌。另一些可以追溯到前于婆罗门的巫术祭司——与原始民族的巫术士、道士、医士并无不同——所使用的喧闹的乐曲，他们用这些乐曲陪伴他们的粗野的歌唱和仪式。……甚至晚至婆罗门时代，《娑摩吠陀》的曲调仍被看成具有巫术力量。有一部属于《娑摩吠陀》的礼仪书籍，叫做《娑摩术梵书》，它的第二部分是一部巫术的指南手册，指导用于巫术目的的各种曲调的使用。”[1]

还有《阿闍婆吠陀》，这主要是一部原始巫术咒语的集子，这些咒语用来保证各种愿望的实现，从医治热病到赢得情人的心。

温特尼茨说：“事实上，许多巫术歌曲，象配合它们的巫术仪式一样，应归入一种概念的范围，它遍布全球，在一切国家的最不相同的民族中以最惊人的相似性再现出来。在北美的印第安人中，在非洲的黑人中，在马来亚人和蒙古人中，在古代希腊人和罗马人中，甚至常常在当代欧洲的农民中，我们在巫术歌曲和巫术仪式中再次发现完全相同的观点，完全相同的奇怪的思想跳跃，就象在古印度人的《阿闍婆吠陀》中已经留传给我们的情况一样。”[2]

《夜柔吠陀》在某种意义上标志着古代的“曼多罗”向叫做“梵书”的后期吠陀文学过渡。这一种《本集》以两种形式流传下来，叫做《白夜柔吠陀》和《黑夜柔吠陀》；两者之间的不同在于前者仅仅收集在祭祀仪式中使用的咒语和咒文，而后者包括观点的申述，还
40 加上关于祭祀仪式的讨论。这种讨论后来变成《梵书》的特殊主题。《夜柔吠陀》的咒语，部分是诗体，部分是散文句子，通常叫做“咒文”。正是在这个咒文部分，我们才能找出《夜柔吠陀》的特点。

这些咒文叫做夜柔，这个《本集》即由此得名。然而，对于我们，这些散文体的咒文几乎没有任何意义，或者，即使它们有意义，这种意义也是奇怪的和荒诞的，甚至只是一堆混乱的思想。这些咒文事实上根本没打算含有任何意义；更恰当地说，它们作为咒语被设想具有巫术的力量。但是，《夜柔吠陀》的重要性一定不要忽视。它能使我们理解古代吠陀人怎样看待他们自己的祭祀仪式。经文上所表现的祭祀仪式显然是属于巫术性质的。《夜柔吠陀》无疑提到许多神，但是目的不是取悦他们，而是以巫术的方式迫令他们为某种确定的目的服务。“大多数祭祀仪式，也象夜柔咒文一样，目的不在于崇拜天神，而是影响他们，迫使他们满足祭祀者的愿望。”[3]

十三、梵书和奥义书

《黑夜柔吠陀》中的理论性讨论预示着梵书的到来。这些梵书是散文体的，是相当后期的产物。除了偶然见到的传说和某些惊人的思想外，有关梵书的一切都涉及仪式，通常不十分确切地被现代学者译成“祭祀”。这些经书怎样看待仪式？是看作巫术，或本质上属于巫术。基思说：“在梵书的神智学中，这是公认的事实：祭祀有它自身的巫术力量，它完全独立地带来它想要达到的结果。”[1] 毫不奇怪，一些具有明显的唯灵论偏见的现代学者，对于 41 梵书中的“粗野唯物主义”感到十分难堪：“道德在这一体系中没有地盘。调节人与神之间关系的祭祀仪式是一种机械作用，它依靠祭祀的最内在的能力而行动；这种能力隐藏在自然的底部，它只有依靠祭司的巫术行动才出现。”“很难设想有任何比梵书的神学更粗野或更唯物的东西；这些想法以它们粗野的现实主义使我们震惊，虽然习惯已经慢慢地用一种道德的外表改善和装饰它们。”[2]

梵书虽然相当晚于《本集》，但被附入《本集》。而在梵书之后

又附上另一类更晚的文学叫做“阿兰若书”或森林书。森林书的结尾部分是一类至今闻名的文学叫奥义书。这些奥义书是真正意义上的吠陀文学的最后一类。这使这些经典得到了“吠檀多”即“吠陀的终极”的名称。因为有一些后来的哲学家从中领会吠陀智慧的最高成果，他们的哲学也就获得了同样的名称，即“吠檀多”。

奥义书这个词一般解作“秘密的知识”。它的同义词是秘密；它的词义的原意是“坐在某人身旁”，表示是一种秘传。奥义书本身的传说表明：在那时候要取得独霸这些秘密知识的智者的信任是多么困难；为达此目的，学生要经受漫长的学徒期，国王要破费巨额财富。下面是这类传说中的一个：

伽纳希罗底乐善好施，慷慨大度，他到处建立庇护所，心想各地的人民都可以吃到我的食物。一天夜里，几个天鹅飞过。一只天鹅对另一只说：“咳！短见，短见！伽纳希罗底的光芒普照如天。别碰着它，免得烧着你。”另一只天鹅回话说：“喂！那人是谁？你把他说得好象是驾车人雷格瓦。”第一只天鹅说道：“请问，驾车人雷格瓦是怎样情况？”另一只天鹅回答：“正象点数小的骰子全归点数最大的骰子，全归赢者，凡造物所做的一切好事全归于他。我说究竟有谁知道他所知道的！”伽纳希罗底无意中听到了这番话。然后到了早上，他要求仆人寻找这个驾车人雷格瓦。仆人找了很久，终于找到一个车夫。这个车夫正在一辆车子底下搔痒。仆人问他：“请问先生，你是驾车人雷格瓦吗？”他承认说：“哦，我正是。”然后伽纳希罗底备了六百头母牛，一个金项圈，一辆驾着母骡的车，到雷格瓦那里，把这些送给他，说：“先生，请教我神道，你所崇敬的神道。”雷格瓦愤怒地拒绝这些礼物。然后伽纳希罗底又备了一千头母牛，一个金项圈，一辆驾着母骡的车以及他自己的女儿，把所有这些连同雷格瓦居住的村庄都送给雷格瓦，请求他传授他的秘密知识。雷格瓦抬起这位女儿的下巴，说他不是出于所有

这些礼物,而只是出于这张脸蛋甜蜜迷人才准备传授知识。[3]

一个人在车底下搔痒,并倾倒于少女面容的迷人,这个形象可能不符合对于奥义书先知的通常想象,但要点在于:那时候的一个贵族——他可能是他那个地区的一个小小的国王——为了求教于雷格瓦掌握的智慧,甚至毫不犹豫地提供他自己的女儿。这给予我们一些概念,说明在那些日子里传播的秘密智慧即奥义书受到怎样的重视。发展到最后,奥义书的名称获得无比的权威,各类经文都冒用这个名称分享它的权威。我们有不下于二百种这一类的后期经文,说实在的,它们与真正的古吠陀传统毫不相干。甚至有一种叫做阿拉赫奥义书,阐述伊斯兰教观点,写于阿克巴尔时代。除去这类后期的文学作品,留存给我们的有十三种奥义书,它们是真正古老的,并属于真正意义上的吠陀文学。下面是这些奥义书的一览表,表明它们与主要的森林书、梵书和本集的关系:

43

吠 陀 文 学

本 集	梵 书	森 林 书	奥 义 书
梨俱吠陀	1. 他氏 2. 侨尸多基	1. 他氏 2. 侨尸多基	1. 他氏 2. 侨尸多基
娑摩吠陀	1. 二十五大 2. 二十六 3. 耶摩尼	1. 耶摩尼奥义梵书	1. 歌者 2. 由谁
白夜柔吠陀	1. 百道		1. 广林 2. 伊莎
黑夜柔吠陀	1. 泰帝利耶	1. 泰帝利耶	1. 泰帝利耶 2. 伽塔 3. 慈爱 4. 白骡
阿闍婆吠陀	1. 牛道		1. 疑问 2. 蒙达伽 3. 蛙氏

[注] 以上主要的奥义书中,《伊莎》实际上是作为《白夜柔吠陀》的最后一章流传下来的。另外,《他氏》、《侨尸多基》、《歌者》、《由谁》、《广林》和《泰帝利耶》是作为一种梵书或一种森林书的组成部分流传下来的,其他几种则不是,但可能是现已失传的某些梵书和森林书的组成部分。只有《慈爱》和《蛙氏》是后期加入这个主要奥义书名单的。

指出梵书或森林书和奥义书的任何确定的年代，如果不是不可能，那也是困难的。尽管如此，现代学者一般倾向于认为这些主要的奥义书从总的来说是先于佛陀的，即早于公元前六世纪。仅仅《慈爱》和《蛙氏》可能晚于佛陀，但即使晚于佛陀，这些也不能算很晚。

这些主要的奥义书中，《广林》、《歌者》、《泰帝利耶》、《他氏》和《侨尸多基》是散文体的，加上只有一半是散文体的《由谁》，一般认为它们是最古老的。《慈爱》、《疑问》和《蛙氏》虽然是散文体的，还是最晚的。《伽塔》、《伊莎》、《白骡》，加上大约一半的《由谁》，一般认为处于居中时期。经文的长度也是差距悬殊。按照休谟的英译本，《广林》有一百另四个印刷页，《歌者》九十八页，而《蛙氏》只有三页，《由谁》六页，《他氏》八页。此外，应该记住，大多数奥义书被猜想是汇编性质的。“所有主要的奥义书中同时包含较早和较晚的成分，因此每一各别部分的年代必须尽可能由它本身所表现出的思想发展的程度来断定。”

十四、思想的解放

在梵书和森林书之间，或在森林书和奥义书之间，甚至在梵书和奥义书之间，它们的界线常常不很清楚。尽管如此，奥义书的特色是一种全新的精神。我们从中看到理论意识首次从对于巫术仪式的唯一兴趣中解放出来。至此才能提出一些真正的哲学性质的问题，并热切地寻求解答：

· 何为原因？何为梵？我们从何而生？

我们靠什么生存？我们靠什么立身？^[1]

经过了专论祭祀仪式的梵书的令人疲倦的迷宫，这里显然有些令人耳目一新的东西。当然，奥义书中提出的问题常常带着一

种显而易见的天真,所作的回答一般也是单纯幼稚的。然而,无比重要的是这一事实:伴随这些经文,我们终于到达了一个时代,在这个时代中,至少我们的一些思想家能够摆脱明显的徒劳无益,如关于祭祀的用具、咒语、当然还有酬金的几乎是无休无止的讨论。表明奥义书中的这一重点转移的传统方式是称这些奥义书为吠陀的“知识篇”,这与梵书——吠陀的“礼仪篇”形成对照。当然,我们将看到,这种从原始礼仪的沉重负担下获得的最初的思想解放,至少是在奥义书的一个重要方面,导致它发展出一种否认世界的唯心主义观点。然而,历史地看,这或许是纯理性在它最初致力于理解现实而又不受实践或具体生活的检验的必然命运。

但是,所有这些并不象某些现代学者的过分热情的文章致使我们想象的那样,意味在奥义书中存在着与过去的断然决裂或对礼仪主义的公开反叛。事实上,不存在那样性质的东西。我们将发现哲学家们的富裕的保护人,甚至象国王伽纳格本人这样一类伟大的奥义书哲学家,都雇用祭司举行祭祀,而祭司们则以对于仪式细节具有更为渊博的知识互相竞争,并相应地索取更高的祭祀酬金。甚至在哲学上认为是最重要的《广林奥义》和《歌者奥义》也没有摆脱对于古代礼仪的虔诚思索,而其中一些古代礼仪最初必定只不过是原始时代的企求繁殖的巫术。〔2〕被说成具有森林书性质的《歌者奥义》中的早期部分,里面充满了关于古代颂歌的巫术效力的内容:吠陀诗歌和曲调被坚持认为具有满足对雨水、牲畜和子孙的愿望的固有效力。在《侨尸多基奥义》的形而上学-心理学讨论中,也散见有“关于祭祀仪式的描写,通过祭祀仪式人们能获得这样那样的好处,或实现一段爱情咒语的要求;还有防止儿童死亡的仪式,甚至还有……毁灭敌人的巫术。”〔3〕所有这些使得这 46 些经文无论在风格上或在内容上都十分杂乱。“主题的突然变化;缺少任何逻辑方式或安排,普遍地运用比喻,这些对于分类法或有

条理的分析始终是绊脚石。”[4]

因此，赞同多伊森的主张显然有些冒险，他认为“所有的奥义书讨论同一主题，即梵和自我的学说。”[5] 不是奥义书没有提到这些，也不是这一学说对于那些经文不具有占支配地位的重要性，然而，哲学或原始哲学的讨论与一切种类的古代成分同时并存，这种状况清楚地表明奥义书远不是后来意义上的哲学论著。此外，无论正统派怎样坚决地持相反意见，若是期望在奥义书中得出任何一种首尾一致的完整的哲学观点，那将是错误的。本德尔格尔说：“奥义书不是教导一种而是多种体系，这必定是由于这一事实：正象《梨俱吠陀本集》那样，它们也是汇编而成的集子。”[6] 蒂鲍特说：“即使是粗略地考察一下奥义书，如果有任何突出的感觉，那就是它们不构成一个单一的整体；经过更加严谨的研究，以上得出的印象更能加深。……不仅在不同奥义书中阐述的学说归属于不同的大师，甚至在同一奥义书中各自独立的部分也归诸于不同的权威。”[7] 因此，尽管统称为奥义书哲学，但值得记住的是：“它们的内在结构呈现出它们在素材方面是异杂的，在构造方面是混合的。”[8] 在这些奥义书中，“各种各样的思想几乎是不可分割地交织在一起，所提出的学说难以做到首尾一致。”[9]

因此，代之以在奥义书中寻求任何单一的哲学，伯鲁阿[10] 理所当然地努力恢复我们在森林书和奥义书中实际遇到的不同哲学观点。他把这些不同哲学观点看作是经文中提到的不同的个别哲学家的观点。这样，我们知道有：默希达萨·艾德雷耶、伽尔格亚
47 耶纳、普拉特尔德纳、乌达勒格、巴拉基、阿迦得夏特鲁和耶吉纳伏格亚等人的哲学，且不说那些比较不重要的，如：苏拉维拉·沙格利亚、马恩杜盖耶·高恩特拉维亚、雷格瓦、巴特瓦、夏恩底利亚、瑟底亚卡摩·加巴勒和贾伊伐利。按照伯鲁阿的说法，其中的默希达萨·艾德雷耶是“印度哲学之父”，他与《广林奥义》的耶吉纳

伏格亚不仅标志着“吠陀后期思想的结束”，而且主要是预示着印度哲学发展的未来进程。

针对奥义书只有一种哲学的正统主张，伯鲁阿强调存在不同种类的奥义书哲学显然有重要意义。他断定在耶吉纳伏格亚的时代，“整个北印度回响着哲学战斗的碰撞声。”在他的这一论断中，可能有某些夸张，但包含着常常受到漠视或忽略的重要真理。然而，这些见解的价值受到严重损害，因为这位学者异乎寻常地热衷于在奥义书的哲学中找出所有相应的希腊同类：默希达萨是印度刚出现的亚里士多德，伽尔格亚耶纳是印度刚出现的柏拉图，乌达勒格既是阿那克萨哥拉，又是毕达哥拉斯。还有，按照他的说法，伐楼那不仅相似于阿波罗尼亚的狄奥根尼，而且还想“使非埃利亚论点适应埃利亚原则”；耶吉纳伏格亚的思想“是向着柏拉图的抽象思想发展的苏格拉底的实际思想，或者更恰当地说，他的思想是倾向苏格拉底的柏拉图思想。”如此等等。不言而喻，这是一些随意的对比，它们使我们不能严肃地理解希腊哲学和印度哲学。当然，这并不是说在古代希腊和印度之间不存在哲学观点的并行发展。如我们将看到的，〈广林奥义〉中属于耶吉纳伏格亚的唯心主义观点与巴门尼德和柏拉图的唯心主义观点有真正的相似之处，或者至少说，它们在我们的思想发展历史中发挥了同样的作用。此外，关于印度思想对于希腊哲学发展可能有的影响，正象在印度思想里可能有某些希腊影响，曾有过不少严肃的讨论。^[11]但是，这与在印度哲学发展的每个主要方面找出希腊同类不是一回事。

48

另外，奥义书中提到的个别的思想家们能有多大程度的历史真实性还是有争论的。例如，我们还远非理解“世系”或“师系”的真正意义，它以变化不定的含义出现在吠陀文献中——在〈百道梵书〉中，在〈广林奥义〉中，以及在附属〈娑摩吠陀〉的所谓〈世系梵书〉中。基思^[12]认为，把耶吉纳伏格亚和沙纳特古马拉这样一类

重要的奥义书哲学家看成是历史人物,未免过于轻信。而且,实际上,同一种哲学观点常常被奥义书归于不同的大师。因此,按照我们目前的历史知识水平,或许比较稳妥地还是采纳蒂鲍特的意见:在奥义书时代,一些粗具轮廓的思辨观念在流行中,估计这些不是“任何个别人的创造,而是继续好几代人的理论思索的一般产物。”“无论如何,在奥义书本身中间,它们表现为变动不居的精神财产。任何人只要感到它们启发了自己的灵感,他就可以抓住它们,并将它们改造成新形式。”^[13]

我们以后会明白这一说法的重要性。因为甚至在相当靠后的时代,一些严格地不属于吠陀正统圈内的哲学家,特别是叫做“空论”的这一派佛教哲学家,事实上抓住并按照他们自己的方式改造了奥义书时代的这样一些精神财产即潜含着最夸张形式的哲学唯心主义的东西。它也被不二论吠檀多抓住并按照有点类似的方式加以改造。不二论也叫做“幻论”,维护严格的吠陀正统。这样,尽管“空论”和“幻论”互相之间存在着一切派别上的敌对,它们之间的唯心主义观点却有着惊人的相似性。正如代表吠檀多派中间一个实在论派别的摩陀伐^[14]所恰当地指出的:“‘空论’中的空跟‘幻论’中的梵是一样的。”不过,这留到以后再说。

十五、吠陀哲学

我们有两个哲学体系表现为严格继承吠陀传统,视吠陀为永恒不朽的权威,并自称是在吠陀的基础上发展系统的哲学的。这两个体系虽然有时叫做前弥曼差和后弥曼差,但通常称为弥曼差和吠檀多。但是,这两个体系与吠陀文献的真正关系需要作某些澄清。

首先,这两者事实上都不是建立在对吠陀文献的全面理解上。

吠檀多立足于奥义书，自称把包含在奥义书中的哲学系统化了。它并不是对于吠陀本集和梵书的权威表示任何怀疑，而是简单地无视它们。弥曼差对待吠陀文学的态度更为奇怪。它制造了精心的论据证明整个吠陀文献是绝对正确和永恒不朽的，不用说吠陀不能是凡人创作的，甚至也不能由上帝启示。它满篇引用古代曼多罗，但目的远不是从它们的实际意思中发展任何系统的哲学。更奇妙的是它对于奥义书的态度。作为吠陀的组成部分，这些奥义书也被认为是永恒的和绝对正确的。但是，奥义书哲学的或原始哲学的观点对于弥曼差派的一般观点谈不上任何实在的贡献，相反给他们带来难题，因为这些观点直接违背他们所同意的哲学观点。他们的哲学观点来源于他们对于祭祀的关注。对于他们，祭祀就是一切。他们想要证明，整个吠陀除了仪式方面的戒律和禁令，不包含其他东西。然而，这是明显的荒谬。虽然《夜柔吠陀》，尤其是梵书中充满了仪式戒律，但《梨俱吠陀》和奥义书中的文字意义显然不能作这样的解释。那么，所有这些怎样能属于吠陀呢？弥曼差派作出了巧妙的回答：在吠陀中初看不是戒律的东西不应按照它的文字意义理解。根据他们的术语，这些仅仅是释 50 义，即间接地或迂回地颂扬某些仪式戒律。下面有一个典型例子。《夜柔吠陀》中说：“伐由（风神）确实是最快的神。”这句话的文字意义中没有可以称之为戒律的东西。于是，弥曼差派论证说，它的表面意思不是它的真正含义。它需要联系整个前后文，根据吠陀的另一节规定尊伐由为神的仪式加以理解。经过这样的理解，上述的这一节就成了对于仪式戒律的一种间接的颂扬：因为伐由是一位行动迅速的神，所以与伐由有关的仪式担保成果迅速来临。

是否整个吠陀的每一节实际上都能解释出这种间接的含义，这当然是另一个问题。但弥曼差派满足于他们一般的理论主张，说对于仪式戒律的这种间接的颂扬是必要的，因为祭祀仪式毕竟

是紧张的工作，为了实际完成就需要某种心理上的推动力，而这些间接的颂扬就提供这一点。这些狡黠的祭司依靠祭祀酬金维生，他们也许不可能作出更象样的论证。尽管如此，作为这些后代的祭司尽力固守仪式主义立场的结果，印度哲学发展出一个特别带有讽刺意味的情况。虽然梵书和浩繁的弥曼差文献中所阐述的仪式带有后来时代的特殊阶级利益的色彩，被想象成能为有钱的恩主获取一切，至少能以酬金的形式为祭司们产生实际的物质利益，但是对于仪式本质的理解仍然基本上是原始的，即作为巫术行动而非宗教的抚慰。而从理论上维护这种原始巫术观点，导致弥曼差发展一种强烈反对唯灵论和唯心论的哲学观点，这种观点甚至在今天仍然显得惊人地激进。

十六、弥曼差

这一体系的原典《弥曼差经》是一部收有 2500 句格言的集子，作者被认为是某个闍弥尼。虽然一般认为这是经书中最古老的一部，但关于它的年代不可能是精确的，或许是在公元前二百年到公元后二百年之间。但是，这一哲学的实际起源必定更古远。闍弥尼本人引用了大量的他的前辈的言论，而作为弥曼差的特殊主题即关于礼仪的理论性讨论已在梵书文献中积极展开，弥曼差是它的直接产物。

闍弥尼这个名字十分古老，但关于他的史实一无所知。《娑摩吠陀》有一种版本以及附属于它的一种梵书载有他的名字。够特别的是，《弥曼差经》本身提到闍弥尼这个名字时，至少有一次是作为一个明显的论敌。估计有其他更古老的弥曼差派学者使用这同一个名字，但在仪式细节方面有不同。因此有人论证，闍弥尼是一个古代的氏族名字。^[1]

现存的最早的《弥曼差经》注释是夏伯拉作的，因此叫做《夏伯拉注疏》。关于他的史实也是一无所知。贾^[2]认为他的年代不可能晚于公元400年。但是，有比夏伯拉更老的注释家，夏伯拉引用了他们的观点和作品。其中最著名的是某个弗栗底迦拉（“释补者”）。无论如何，这样一些更古老的注释已经失传，而《夏伯拉注疏》成了一切后来关于这一体系的讨论的基础。

在夏伯拉之后，最伟大的弥曼差派学者是普拉帕格拉和枯马立拉。他们两位都评注《夏伯拉注疏》。普拉帕格拉除了他的主要著作叫做《大释补》外，还写有一部较小的著作，叫做《小释补》。枯马立拉的著作包括三部分，叫做《颂释补》、《咀多罗释补》和《图普底迦》，其中第一部分从哲学意义上说最为重要。

枯马立拉·帕得和普拉帕格拉之间的差异很大，有时甚至是根本的。这导致弥曼差分裂成两个学派；它们以这两位解说者的名字命名，叫做帕得学派和普拉帕格拉学派。通常的传说是：普拉帕格拉是枯马立拉的学生，虽然因为他严厉地批评老师，枯马立拉挖苦地反称他为老师。但是，贾^[3]认为这是无稽之谈。按照他的说法，普拉帕格拉是比枯马立拉年长的同时代人，枯马立拉可能生活在公元七〇〇年。关于枯马立拉败于伟大的不二论吠檀多派学者商羯罗的说法被基思^[4]认为是一种明显的虚构故事而加以否定，因为枯马立拉肯定要早于商羯罗。

普拉帕格拉观点的最著名的解说者是夏立格那特，他可能生活在公元九世纪。他的《详注》被认为是这个学派的标准解说。此外，他写了《真洁》和《灯光》，分别评注普拉帕格拉的《大释补》和《小释补》。阐述帕得观点的著作确实很多，其中最著名的作者是孟特纳·密斯拉，他略晚于枯马立拉；还有巴尔特沙拉提·密斯拉，他可能已经属于公元十六世纪。

弥曼差成了一个典型例子，说明一种正统的印度哲学体系没有义务一定要承认天帝的存在。现代学者^[5]常常作出软弱无力和充满空想的努力，试图证明这一卓绝的正统哲学不可能是无神论的。作为对所有这些的反驳，我们可以引用肯德代伐的例子来加以说明。他本人是十七世纪的一位著名的弥曼差派学者。在受到有神论强烈影响的后世气氛中，他回顾这一体系原有的无神论，感到极为愤慨，甚至胆颤心惊。他说：“阇弥尼的观点竟被解释成这个样子，重复所有这些话，都是玷污了我的言词。唯一的希望在于屈从天帝。”^[6]

另有一些现代学者认为否认天帝是弥曼差体系的最大弱点。谈到弥曼差体系中没有天帝，拉达克里希南说：“前弥曼差的这一缺陷不能令人满意，以致后来的作家慢慢地偷运进天帝。”^[7]当然，象吠檀多·代希格和阿普代伐这样一些作家确实试图向弥曼差“偷运进天帝”。但是，吠檀多·代希格本人不是弥曼差的真正代表，他自己的哲学渊源是吠檀多的“适任不二论”派。此外，正如人们一针见血地指出的，他的著作的标题《有神弥曼差》本身就清楚地表明天帝的概念对于弥曼差的原始精神完全是外在的。还有，阿普代伐的天帝被说成在世界毁灭即洪水时代保存了吠陀。可是，只有完全不顾及更古老的弥曼差派的真正观点才可以这样说，因为尽管他们之间有着一切不同之点，枯马立拉和普拉帕格拉都精心地论证了世界毁灭这一概念如同世界创造这一概念一样，至多不过是一种想象的故事。^[8]无论如何，这一体系的真正倡导者非但不为其中缺乏天帝会引起任何想象的缺陷而烦恼，相反，他们十分迫切地想要解释为什么承认天帝是违背他们所持的原则的。但是，在说明他们否认天帝的真正原因之前，先考察一下他们实际上怎样为他们的立场辩护，或许是比较好的。

夏伯拉^[9]否认天帝的论证，简单地说就是没有证据证明天帝

存在。感官知觉并不揭示天帝，而知识的其他源泉最终也得依据感官知觉。但是，后来的正理-胜论派特别主张为天帝的存在提供证明，因此，普拉帕格拉和枯马立拉必须精心地进行论证反对他们。

按照正理-胜论的主要论证：凡由部分形成的东西，即在体积上既不是原子般地小，也不是无限地大的东西，在本质上都是一种结果，正如一个陶罐是一种结果一样。而作为一种结果，它需要有一种以有理智的行动者形式出现的原因，正如就陶罐来说，需要有陶工一样。世界上的万事万物，或者说，世界作为一个整体是由部分形成的；因此，它在本质上也是一种结果，这就必定需要有一种以有理智的行动者形式出现的原因。考虑到这个有理智的行动者所应完成的任务巨大无比，他必须被设想为是全知的、全能的等等，也就是说，他是天帝。他用原子——世界的永恒的物质原因——创造世界，并定期地毁灭它。 54

枯马立拉和普拉帕格拉都站出来尖锐地反对这种论证。^[10]按照他们两人的说法，世界上的个别事物有它们的开端和结束；但这不意味世界作为一个整体会被创造或被毁灭。因此，他们两人都否认世界定期地创造和毁灭的概念，论证说只有“生成和消亡的不断过程。”至于世界上个别事物的原因，除了实际观察到的东西，无须多加设想。例如，观察到正是世俗的父母而非超凡的天帝是生儿育女的原因，那么为什么还要设想任何别的东西来解释儿女的产生呢？

枯马立拉有他的特点，他利用正理-胜论的论证转过来反对它自身。这全部的论证都运用陶工产生陶罐的例子（喻、例证）。这样，如果陶工是陶罐的真正原因，那末天帝显然就不是它的原因，因此，认为天帝产生世界万物是没有用处的。另一方面，如果天帝实际上被设想是这个世界上万物的原因，那末陶工就不能是

陶罐的真正原因。换句话说，正理-胜论派必须或者抛弃他们的结论，或者抛弃结论所依据的例子，因为这例子明显地违背结论。

正理-胜论派关于天帝存在的另一个陈腐的论证通常称做道德论证。它大致如下：由于业报的规律，每个个体都必须获取他自己或好或坏、或正确或错误的行为的果实。好行为产生某种善果，坏行为产生某种恶果，甚至在行为过后还继续存在。善果或恶果的积累叫做未见，它被认为应该产生相应的后果。足够特别的，按照正理-胜论的观点，未见本身是一种无意识和无理智的东西；并且，他们进一步设想，一种无意识的东西不能指导自身。这样，就有必要承认一种有理智的行动者的存在，唯独他能指导未见；并且，这个指导一切个别灵魂的未见的、有理智的行动者必须是永恒的、全能的和全知的。但是，普拉帕格拉论证说，关于天帝监视人类未见的全部概念是无根据的。首先，天帝不可能有任何关于未见的知识，因为未见既然不能感知，这样一种知识就不可能是感性的，而其它任何知识形式都是以与身体发生联系的思想作用为先决条件的（而天帝被设想为是没有身体的）。其次，即使天帝有这种知识，监视未见在他这方面也是不可能的，因为监视要求天帝和未见之间有某种联系。这种联系或者是接触，或者是附属（即和合）。接触只在两个实体之间才有可能，而即使天帝是一种实体，未见却是一种属性而非实体。另外，属性只能与它所依附的实体发生附属关系，因此，作为人类灵魂的属性的未见，不能与天帝发生附属关系。

此外，枯马立拉痛快淋漓地嘲笑了包含在有神论命题中的内在矛盾。一个脱离身体的灵魂不能创造任何东西。而为了创造，创造主或“生主”就需要有一个身体。但是，没有人能创造他自己的身体，这样就必须有另一个创造主创造这个创造主的身体，据此

可以无限类推下去。还有，甚至一个愚人也不会毫无目的地做事。但是，一个全能和仁慈的天帝创造这样一个充满痛苦和不幸的世界，其目的是什么？这里需要记住，枯马立拉甚至引伸他的论证反驳吠檀多提出的创造概念。按照这种概念，梵或纯意识是最高真实，创造归因于不可描绘的称作幻的无知状态。但是，枯马立拉论证说，幻被设想得象梦一样不真实，因此不能创造任何东西。此外，幻本身的创造活动的原因是什么呢？它不可能是永恒的，因为假使是那样的话，创造本身也将如此；幻的活动也不能由梵创造，因为梵被认为是永远单纯和超脱的。而按照吠檀多的观点，显然没有第三者可供选择。

但是，弥曼差派为什么如此激烈地否认天帝的存在呢？关于 56 他们的无神论的真正线索可以从他们看待吠陀和吠陀神的方式中发现。已经说过，整个吠陀被他们看作只是一堆仪式戒律，别无其它。同时，吠陀经典提到各种与举行仪式有关的神。那末，应该怎样设想仪式和神之间的关系呢？仪式是否仅仅是崇拜的行动，意味取悦于神，好让他们赐予愿望中的结果？夏伯拉^[11]非常详细地论述了这个问题，并以断然的“不”字作出回答。神没有实体的形式，因此既不可能吃祭品，也不可能因祭品而高兴。而且，不存在他们赐予愿望中的结果这一问题，因为对于愿望中的世间事物，他们没有真正的支配权，并且他们也没有办法将愿望中的事物与举行仪式者联系起来。那末，吠陀的神是什么呢？夏伯拉事实上已经作出论证：对于弥曼差派，他们并不反对把吠陀的神看作仅仅是仪式咒语所必要的名字和声音；这使得现代学者^[12]评论道：“那末，‘因陀罗’这样一个发音就是留给伟大的吠陀英雄或天帝的全部吗？可能是这样。弥曼差不关心这一点，事实上也不知道这一点。”或许，说得更精确一点，弥曼差根本不费这个脑筋。

总之，正如夏伯拉断定的，仪式不是崇拜的或抚慰的举动。夏

伯拉对于整个论题的详细讨论十分清楚地表明，他试图在弥曼差派所理解的仪式和通常被理解为宗教本质的仪式之间划出明确的界线。他论证：仪式是通过自身即机械地产生它们的结果，或者说是通过它们自己固有的潜能，并按照它们自己内在的规律产生它们的结果。十分明显，他对仪式所作的解释正是我们今天所理解的巫术行动。

这一点也从有神论者对弥曼差派的批评中得到证实。罗摩奴阇^[13]说，按照阇弥尼的说法，仪式通过自身产生所希望的结果，正象在日常生活中诸如耕种之类的行动直接地或间接地产生它们自己的结果一样。与此相反，罗摩奴阇坚持认为是“由‘至人’给予报偿，因为涉及各种祭祀仪式的经典宣称唯有阿耆尼（火神）、伐由（风神）等等这些神是酬答祭品的原因；这些神受到祭品的抚慰，而这些祭品除了抚慰神外别无它用。”因此，这是两种可供抉择的看待吠陀和吠陀神的方式，在这两者之间存在着巫术和宗教之间的一切不同。

弥曼差派对于吠陀仪式采取一种巫术的观点当然是十分自然的。因为他们毕竟是梵书传统的继承者，正如我们已经看到的，尽管后代祭司的阶级利益夹进了原始仪式，梵书仍然坚持把仪式看作本质上是巫术。无论如何，对于原始巫术士，不存在从逻辑上维护巫术行动的效用的问题。而对于后代的哲学家，要维护对于仪式的同样的理论见解，那就是另外一回事了。针对巫术行动的固有效用，后来提出过一条重要的反对理由。这些仪式一般被想象在将来产生结果，即在行动完结之后的某个时候。但是，已经停止存在的某物怎么可能再产生任何结果呢？在回答这个问题的过程中，弥曼差派发展了他们的无前理论，即仪式行动产生的一种不可见的力量，它甚至在行动本身完结之后继续发生作用，直到达成实际结果的时候。随同这种无前理论，弥曼差派开始精心设

计充满想象的细节。

因此，有关弥曼差的一切线索应从支承原始巫术的设想中去寻求。在发展起哲学观点的环境中，维护这种原始设想的任务落到了象夏伯拉、枯马立拉和普拉帕格拉这样一些老练的后代思想家身上。这导致弥曼差派的奇特的思想立场。后代的正理-胜论派提出维护有神论的观点；而作为支承原始巫术的先于唯灵论的设想的战士，弥曼差派必须站出来明确地反对他们。同时，他们必须与正理-胜论派本身发展某种统一战线。希里衍那在提到弥曼差 58 时惊讶地说：“它的一些次要的原则，可能与吠陀的哲学部分有关；但是，看起来很奇怪，其中大多数，也是比较重要的那些……却是借自正理-胜论。”^[14]其实，这完全是必然的。在吠陀的哲学部分即奥义书的教义中，最终变得十分强大的是占支配地位唯心主义原则。弥曼差派非但不吸收这个原则，而且感到特别有义务要对抗它和否定它，因为如我们已经看到的，原始巫术的基本前提不仅反对唯灵论，而且也反对哲学的唯心主义。在对抗这种唯心主义观点的过程中，弥曼差派在正理-胜论派中找到他们天然的同盟者，尽管正理-胜论派持有有神论观点，却是哲学唯心主义的坚决反对者。

在讨论弥曼差派对于唯心主义的驳斥之前，先有一些关于印度哲学中的唯心主义观点的初步概念可能是有用的。唯心主义认为精神、意识或思想是第一性的，即认为它是根本实在，而使通过我们的感觉等等方式所获知的物质世界依赖于它。从历史上看，正如我们将看到的，这样一种观点首先是在奥义书中得到明确的预示，大约是在公元前六世纪。但是，奥义书不是确切意义上的哲学论著，在这些奥义书中所提出的唯心主义观点大多采取某种神秘的或直觉的认识形式。真正从哲学上维护这种唯心主义的工作首先是由某些吠陀正统之外的哲学家做起的，这些哲学家一般

称作大乘佛教派；虽然固执地依附吠陀正统的不二论吠檀多派后来也开展了这项工作。大乘佛教的两个重要的哲学派别之一叫做瑜伽行者派，它的最大的代表属于公元五世纪。它的一般哲学结论实际上相当于欧洲哲学中的贝克莱的结论，它的一个主要论证也是：因为你不能跳出你的观念，不能离开能知的心知道一个对象，所以唯独观念是真实，物质世界不存在。然而，在瑜伽行者派佛教和贝克莱之间有一种重要的不同，这种不同揭示了印度唯心主义的典型特征。虽然贝克莱否认外在的物质世界，并认为一切东西仅仅是心的观念，但他显然急于要把事实与虚构区别开来，即避免一种虚妄的事物图式。为此，他求助于上帝。一切东西当然仅仅是观念，但铭刻在感觉上的观念不仅仅是我们自己的观念，如我们的幻想或想象，而且是上帝的观念，是心灵、精神或创造者的观念。但是，佛教是无神论者，因此不存在瑜伽行者派佛教哲学家遵循这样一条论证路线的问题。相反，他们认为唯独观念是真实的，而经验世界由于不被经验为某种精神的或观念的东西，因此纯粹是虚构的。如瑜伽行者派佛教的最大的代表世亲在他的论文中宣称：

“这一切世界景象不是别的，仅仅是意识的显现；离开单纯的意识，便没有真实。表现为意识内容的事物绝非真实。这就是说，这些现象不是客观情形，而仅仅是主观意念。整个表象世界的情形几乎等于是视力有病的人的幻觉，他看到的是一团毛或两轮月，如此等等。”[15]

这或许应该叫做幻觉主义而非通常理解的唯心主义。是否这样的见解必定产生于唯心主义观点当然是另外的问题。如我们已经看到的，贝克莱必须求诸上帝拯救唯心主义免于滑入幻觉主义。但是，印度唯心主义者并不担心：如果经验世界没有内在的真实，那么它的情形除了象是梦中的对象或日常幻觉的内容，最终还能

是什么？事实上，他们几乎指靠梦和幻觉的证据证明某些内在精神表现为客观真实的一般可能性。而且，从奥义书开始，我们的唯心主义者表现出一种显著的倾向，通过证明物质世界的不真实性 60 或虚幻性来确立精神的第一性。这种倾向被大乘佛教的另一哲学流派——中观派以及不二论吠檀多派发展到极点；这两派都激烈地论证现象世界全然不真实。这些唯心主义者还争辩说，既然世界是不真实的，而我们所谓的可靠知识的源泉妄图把世界表现为某种真实的东西，因此这些知识本身应被认为是无用的和谬误的。我们在这里抓住了关于知识本质上是谬误这一学说的关键所在；虽然这种学说一般地属于佛教，但我们将会看到，从逻辑上说，这是包括不二论吠檀多派在内的一切印度唯心主义者的见解。

我们现在可以继续考察弥曼差派对于唯心主义的驳斥。枯马立拉^[16]从弥曼差的观点解释这种驳斥的必要性。如果一切东西都是不真实的，那么不论是仪式行动，还是由此产生的结果，总之，与弥曼差有关的一切都不可能有任何意义；或者说，如果世界象是一个梦，那末，代之以举行仪式的紧张工作，人们将宁肯睡大觉，享受他们梦中的欢乐。这样一种反对唯心主义的动因不是出自我们称之为科学的推动力。但是，不管怎样，曾经有过这样的动因，它导致弥曼差派发展强烈的哲学思索来反对唯心主义观点。^[17]

夏伯拉所引用的弗栗底迦拉早已开始驳斥唯心主义。按照唯心主义的说法，没有什么东西能说成是精神之外的。知识的对象仅仅是知识本身的一部分，即一个观念。感觉到的各种形式仅仅是知识的形式，而不是任何假设的精神之外的对象。为了证明这一点，印度的唯心主义者反复引用梦和幻觉做例子：梦中的大象，正如从绳感觉到的蛇，终究只是精神的；而且在梦中的和清醒的经验之间没有可靠的区分标准，在正常的清醒经验中所感觉到的对象也应该按同样方式理解。必然的结果是：由于一切知识都自命 61

不凡地声称能揭示精神之外的事物，它们应该被视为谬误。但是，弗栗底迦拉论证说，所感觉到的东西不可能只是观念，所感觉到的形式也不可能只是知识本身的形式，因为对于感觉活动有一种客观的强制性。在布的面前，一个人必定感觉布，而没有选择感觉罐的余地。因此，感觉揭示精神之外的对象，而非思想本身。此外，论证说一切感觉是象梦中的经验或幻觉，那也是无用的，因为梦最终被清醒的经验所否定，而幻觉最终被随后的正确感觉所否定。在这样被否定的时候，就能发现它们产生于有缺陷的原因：梦产生于睡眠状态，幻觉产生于缺乏适当的照明，等等。但是，正常的清醒的经验不会遭到这样的否定，也发现不出它们产生于有缺陷的原因。另一方面，弗栗底迦拉论证说，正常的清醒的经验赋有清晰和明确的特征，即与梦和幻觉相对照，具有它们自己的确实性。

普拉帕格拉和枯马立拉都继承弗栗底迦拉的反唯心主义者的论证路线。然而，鉴于枯马立拉在印度哲学中的杰出地位，我们可以着重讨论他。他说，唯心主义基于一种双重的考虑，一方面是认识论（量）的考虑，另一方面是本体论（察义）的考虑。在印度哲学中，后者原来是指对原子论假说的批评，或许是因为大多数反对唯心主义的人在他们的对于客观实在的解释中都共同使用了原子论假说。不过，原子论显然是正理-胜论派的理论，当讨论到那个体系的时候，我们再来考察唯心主义者对它的责难，将是合适的。枯马立拉也主要集中在唯心主义者的认识论的论证上，显然因为那是他们最强有力的论点。这种认识论论证也是双重的：枯马立拉称第一种为推理的（比量）论证，并指出第二种的特征是以一种对感觉能力的考察为基础的（察觉）论证。

唯心主义者的推理论证被枯马立拉总结如下：“柱子等等的感觉是虚假的，因为它是一种感觉，凡是感觉的东西都被证明是虚假的，正如梦中的感觉等是虚假的一样。”这是印度三段论推理的

标准形式；与它有关的是要记住：在中项(因)和大项(受证)之间的普遍联系依靠一个“典型例子”(例证或喻)发挥所谓的“关键作用”。因此，枯马立拉在考察以上的三段论推理时，特别集中注意推理所依赖的典型例子。梦中的感觉是虚假的这一点，当然每个人都会欣然同意。但是，同意的真正理由是什么？显然是：一个人在醒过来之后，认识到那是虚假的。这意味梦中感觉的虚假性是依靠清醒感觉得到确定的。但是，如果清醒感觉本身不真实，怎么可能判断出梦中感觉的虚假性呢？换句话说，要将梦中感觉作为虚假的否定掉，那就必须承认清醒感觉是真实的，这样一来，唯心主义者所举的这个例子否定了他们企图作出的结论。因此，枯马立拉提出一个逆推理以反对唯心主义者的推理：“一切外界对象的知识是真实的，正如否定梦中经验的清醒经验是真实的一样，因为不存在否定它的其他知识。”

对此，唯心主义见解的唯一可能的辩解是：甚至否定梦中经验的清醒经验本身最终也被否定。事实上，我们将看到，从奥义书开始，在唯心主义者中间就发展了一种倾向，主张甚至所谓正常的清醒经验最终也被神秘的或瑜伽人定的超乎常态的经验所否定。枯马立拉能看清唯心主义观点想从这种主张中为自己寻求支持。于是，他就为反对神秘经验或瑜伽经验本身存在的可能性而争辩。至少在现世中，不存在任何人获得这样一种经验的可能性。此外，⁶³如果一个哲学体系能够依靠属于它那个体系的神秘家们的经验求得对它的结论的支持，那末别的哲学体系不妨也可以产生他们自己的瑜伽行者，并从他们所获得的神秘经验中获得对他们的结论的支持。总之，所谓的瑜伽经验，在枯马立拉看来，不过是十足的幻想。[18]

顺便提一下，对于瑜伽经验所作的这样一种干脆的否定，在当时是十分革命的。因为除了唯物主义者，在印度哲学中没有其他

人敢于怀疑瑜伽的效力。我们引一段舍尔巴茨基的论述：

“入定的心理学确实不单单是佛教而是许多印度体系典型的特点。它几乎不可避免地出现在每个印度体系的称之为道的那部分中，考虑的是脱出现象世界而进入‘绝对’的方法。除了正统的弥曼差派以及唯物主义者，每一个体系都是在这一部分而非其它部分中，包含有相当数量的神秘主义。……然而，正象欧洲思想并不是常常能完全摆脱神秘主义一样，印度思想也不一定完全受它支配。不用说许多唯物主义的学说，就是正统的弥曼差派本身对瑜伽所持的一种观点可能就恰好代表我们（就我们不是神秘主义者而言）所有人对瑜伽的观点，即瑜伽是十足的幻想，正如任何其他普通的迷信一样。”[19]

转回到枯马立拉对唯心主义的驳斥。与正理-胜论派一起，他想要进一步探究梦中经验的虚假性问题。但是，“梦中经验的虚假性”这一短语的精确意思是什么？按照唯心主义者的说法，它是指不存在与梦见的那些东西相符合的真正的或精神之外的对象，即这种虚假性意味无对象性（无所缘）。但是，枯马立拉和正理-胜论派论证说，这全然是荒谬的。梦中经验只是作为一种经验才是虚假的；梦见的对象仍然是实际存在于外界世界中的真实的实体，虽然从梦者的观点看来，是存在于一种不同的时空关系中。但是，梦者怎么能经验属于不同地点和不同时间的对象呢？枯马立拉的回答是十分简单的，梦中的经验并非是一种感觉形式，而仅仅是一种回忆形式；在回忆中，一个人能记起在任何地方和任何时间所感觉过的真正的对象。不过，我们将看到，正理-胜论不满足于这样一种简单的回答。

依据感觉分析的唯心主义的论证本质上相同于贝克莱所提供的论证：每当你知道一个对象的时候，你对之有真实的直接的证据的东西乃是一种精神的东西——一个感觉或一个观念。因此，没

有精神之外的东西。按照印度术语,这叫做同获原则,即这样一个原则:无论何地,对象的经验就意味知识本身的经验。但是,枯马立拉论证说,没有证据说明正在认知的思想和被知的对象是同一的。认知的能动性和被知的被动性不可能属于同样的东西。在感觉的时候,一个人必定认识到他在感觉对象,而不是在感觉他自己的精神状态。这样,在感觉各种颜色的时候,一个人不认为这些颜色属于他的精神状态;相反,认为这些是不同对象的颜色。进一步说,如果知者和被知者是真正同一的,那么分别提这两者就不可能有意义;另一方面,如果分别提这两者有任何真正的意义,那么说这两者是同一的就不可能有意义。此外,按照唯心主义的关于知者和被知者的同一性的设想,我们的感觉的多样性就不能解释。一个人有时有布的感觉,有时有罐的感觉,或者其它某个东西的感觉。按照唯心主义的观点,这样的多样性不可能是由于对象的多样性而产生的。因此,他们必须发明某种其它的理由来解释它。佛教唯心主义者主张,由于一种无穷连续的印象(行)即过去经验的痕迹产生无限量的精神状态,它们发挥知者和被知者的双重作用。但是,枯马立拉论证说,一种印象如果没有某种先前的感觉,它是无意义的;而那种感觉如果没有对象,也是无意义的。

我们已经看到,印度唯心主义者主要依靠幻觉的证据。照他们看来,这些幻觉的例子表明甚至清醒感觉也不一定是客观真实⁶⁵的感觉。由此,幻觉问题在印度哲学中获得相当重要的地位,唯心主义的和反唯心主义的各种体系的代表提出各种不同的理论。这样,我们有五种主要的幻觉理论,其中三种来自唯心主义者,两种来自他们的对手。三种唯心主义理论叫做“不存在论”、“自我论”和“不可言状论”,分别与中观派佛教、瑜伽行者派佛教和不二论吠檀多派相联系。按照第一种理论,幻觉是将不存在理解为存在;按照第二种理论,幻觉是将主观理解为客观;而第三种理论将幻觉看作

是对于不知怎么被临时造出来的不可言状的非真实之物的理解。我们以后将看到这三种理论之间细节方面的不同。目前我们感兴趣的是：这三种理论打算如何为唯心主义见解辩护。唯心主义者最烦恼的问题是感觉得到的物质世界的真实性。因此，唯心主义者想方设法要否定它，企图表明就幻觉而论，也有同样的感觉得到的真实性，尽管这些感觉并不是对客观真实的认识。如果从蛇那里感觉到的绳索并不存在，然而它表现为存在，或者一个观念表现为一个对象，或者不可言状的非真实表现为存在，那就有明显的可能性：就其它的感觉而论，表现为真实的并非就是真实的。事实上，唯心主义者正是主张：这发生在一切正常的清醒经验的情形中。因此，除了坚持幻觉和可靠的知觉之间的本质不同之外，唯心主义的敌手们还必须证明：甚至在幻觉中，也没有非存在或纯精神或不可言状的非真实表现为真实的问题。这导致他们发展他们各自的对于幻觉的说明。

66 为了替正常的或可靠的感觉证据辩护，并作为对依赖幻觉证据的唯心主义倾向的一种极端反冲，普拉帕格拉派弥曼差想要否认幻觉本身的事实性。这是他们的称作“不理解”论的本质。按照这种理论，其他人认为是幻觉的不是别的，只是对两种不完全认识之间的真正区别缺乏理解。其中一种认识通常是感觉性质的，另一种是回忆性质的。例如，在所谓的蛇与绳索的幻觉的典型情况中，实际发生的是认识的两个不完全的片断。首先，绳索的感觉，虽然不是对绳索的一种完全的感觉，而是对绳索的一种不完全的感觉，一般地当作抽象的这个东西，即没有绳索独有的特点。其次，对先前感觉到的蛇的回忆，虽然也不是一种完全的回忆，即一种跟它先前被感觉到的时间、地点相联系的回忆。按照普拉帕格拉派的术语，这样一种回忆叫做对丧失‘那种状态’的对象的回忆。按照这种观点，这个错误简单地就是由于不能理解在这两部分各

别的不完全认识之间的正确区别。因此,那是不理解,而非任何真正的理解。普拉帕格拉派论证说,尽管如此,这两部分认识虽然是不完全的,但还是对真实对象的认识,而不是对绝对空虚或纯精神或不可言状的非真实的认识。通过这样坚持这两部分认识有真实的或客观的内容,普拉帕格拉派感到有把握驳斥认识论上的唯心主义。

帕得派弥曼差提供另一种幻觉理论,它虽然根本不同于普拉帕格拉派的“不理解”论,但同样以反对唯心主义为其目的。它本质上相同于正理-胜论派的理论,一般地称之为“别样理解”论。他们不否认幻觉是确有的事实,也不是简单地解释它们是没有理解各别的两部分认识之间的区别,相反,这种理论承认幻觉是一种事实,是一种单一的(虽然是合成的)经验。它的虚幻仅仅在于它将一种真正的东西理解成别样一种真正的东西,也就是说,那只是 67 一种误解的情况。这样,尽管幻觉是一种单一的经验,但却有两种各别的对象,例如,在典型的蛇与绳索的幻觉中,两种各别的对象是蛇和绳索。当然,绳索不被感觉为一种完全的绳索,而被当作某种抽象的“这个”东西。虽然不完全,但感觉至此决没有虚幻的东西,因为“这个”的特性实际属于出现在感觉者面前的绳索。幻觉最终被知识纠正,“这不是一条蛇而是一根绳”,这时真正被否定的只是先前的关于蛇的那部分经验,而另一部分关于“这个”的经验不受影响。

这样,幻觉事实上部分地是一种客观真实的可靠感觉。它的虚幻仅限于这种客观真实被感觉为某种它所不是的东西,如蛇的例子。但是,即使这一点也不支持唯心主义的论点,因为虽然感觉本身是错误的,但这种感觉的对象仍然是存在于客观世界中的完全真实的实体。蛇虽由对绳的错觉而生,它仍然是真实的,它存在于别的地点和别的时间;它的幻觉不能改变它的本体性质。因此,

幻觉是将一种真正的东西理解成别样一种真正的东西。

就弥曼差体系而言，另一个有重要认识论意义的论题仍待我们讨论。那就是显然独具一格的关于知识的内在可靠性理论（自真说）。但是，我们的唯心主义哲学家的结论等于是断定知识的内在不可靠性，以它为总背景，最能理解这一理论的真正意义（至少是它的一个主要意义）。而且，因为正理-胜论哲学家也参加了争论，并对阐明可靠性问题和真理标准问题作出了有意义的贡献，所以，在论述正理-胜论时讨论这一理论将是适宜的。

十七、吠檀多

另一个直接继承吠陀而出现的主要哲学体系叫做吠檀多。我们已经说过，这个名称的文字意义是“吠陀的终极”或奥义书，即吠陀文学的最末部分。因此，吠檀多尤其是指奥义书的哲学。所有的吠檀多论者都声称已经阐述了奥义书的根本教导。但是，奥义书不是成系统的论著，在这些经文中所讨论的哲学的或原始哲学的观点也没有形成一个统一体。因此，声称阐明奥义书观点的后代哲学家必然面临这个任务，即从奥义书中发展出一种单一的、自相一致的哲学。第一部完全打算这样做的著作叫做《吠檀多经》或叫《梵经》；奥义书用作最高实在的专有名词就是梵。这部著作归诸于某个跋达罗衍那。他的历史事迹一点也不知道，将哲学观点编成这部经书的年代也不能确定。虽然按照雅各比的想法是在公元二世纪和五世纪之间，但达斯古普特认为可能是公元前二世纪。

所有后代的吠檀多论者都承认这部《梵经》是吠檀多哲学的基本著作。但是，经书本身过于隐晦，以致不能产生任何清晰的哲学观点，这就留下了多种多样解释的余地。结果，大量的哲学观点实际上就根据对《梵经》的不同解释证明自己合理。所有这些都自称

为吠檀多哲学。

我们这里不必深究原文问题，即究竟这些解释中那一种事实上最忠实于《梵经》，并归根结蒂最忠实于奥义书。比较有意义的是应该集中注意那种作为哲学观点而变得最有力量的解释。这就是不二论吠檀多，或叫作幻论。按照它的解释，梵或最高实在与作为纯意识的自我是同一的，由此，物质世界最终是不真实的，是无知或幻觉的产物。虽然这种哲学与商羯罗特别有关，但事实上更为古老。在商羯罗之前的这一哲学的解释者中，最重要的是乔荼波陀，据说他是商羯罗的祖师。够特别的是，他没有评注《梵经》，而写了一部诗体论著叫《蛙氏释补》；虽然这名称的意思是对《蛙氏奥义》的评注，事实上主要是一部独立的哲学著作。商羯罗是一位多产作家。除了一部对于《梵经》的评注叫《有身疏》外，他还评注了所有主要的奥义书和《薄伽梵歌》。还有其它许多著作也被归诸于他。商羯罗本人作品的主要特色在于一种惊人地明澈的文学风格，而非一种真正的逻辑的才智。最重要的商羯罗的评注者是筏遮塞波底·弥室罗、波特摩巴德和苏雷希伐拉。他们主要解释商羯罗观点中的正面肯定的含义。但是，我们将看到，这个哲学较之建设性来说，实在是更具有破坏性；而这个学说中的否定的含义留给了后代的辩证论者如希里赫尔舍和吉祖克进行充分的阐述。此外，还有大量的其它经文阐述不二论哲学。

“不二”的文字意思是“非二元”。它是一种绝对的非二元论哲学，因为它除了梵或纯意识，不承认任何其他东西是真实的。但是，这样一种哲学几乎不能给有神论感情本身留下任何真正的余地。唯独“自我”是真实的，有关“自我”的真正知识即对“自我”的真正性质的某种神秘理解被认为是最高目的；这样的一种启明被想象成能带来解脱。按照这种哲学观点，甚至天帝也只有从经验的观点看才被认为有真实性；皈依他或向他祈祷只不过具有实用

的意义。因此，对有神论感情至多是给予某种让步，而且是处在一种从根本上要消除它的哲学总结构中。但是，在这个国家中继续滋生着大量的有神论派别，其中那些共同采用湿婆神话的叫做湿婆教派，而另一些视神话中的毗湿奴为天帝的叫做毗湿奴教派。

随着《梵经》以及商羯罗对它所作的评注的威望日益增长，这些派别显得有必要否定不二论观点，并根据《梵经》证明它们自己的合理。这样，开始涌现大量按照有神论路线的对于《梵经》的不同解释。它们力求解答的主要问题是个体的“自我”（灵魂）与梵的关系。无论如何，对于所有这些派别，梵简单地就是天帝，象罗摩奴阁和尼姆帕尔格这样的毗湿奴派认为这个天帝即是毗湿奴，而象希里干特这样的湿婆派则认为天帝并非他人，就是湿婆。

对于《梵经》作出的有神论解释，最早是由薄斯迦罗提供的。他的观点被称做异同说，即“有差别与无差别”的学说。按照这种学说，个体的“自我”（灵魂）与天帝（梵）既有差别，又无差别。这种学说企图用以说明这种关系的典型的比喻是浪和海：浪与海有差别，又无差别。

随之而来有一系列根据毗湿奴派观点对于《梵经》的解释，它们互相之间在各种细节方面有差别。其中最突出的是罗摩奴阁所作的解释。他的理论被称作适任不二说，即适任的非二元论学说。罗摩奴阁早年受到不二论哲学的教育，他的老师是一位不二论哲学的忠实信徒，但罗摩奴阁最后接受了阿尔伐尔毗湿奴教派运动影响，这一运动当时席卷泰米尔国。他力图“以完整的体系反对商羯罗的不妥协的不二论，为献身天帝的学说建立哲学基础；这种献身天帝的学说已以诗的形式表现在阿尔伐尔的颂歌中。他受过一位不二论老师的培养，这使得他特别适合完成这项任务。”^[1]他对《梵经》作的评注叫做《吉祥注疏》。毫无疑问，他在其中讲授一种一元论（不二论）学说，因为一切都被设想为是梵或天帝。但是，它

是一种适任的一元论(适任不二), 因为其中为个体的灵魂和外在⁷¹的或物质的世界留有余地。“最高的实在是天帝, 具有一切期望中的品德, 不单纯由知识构成, 知识只作为一种属性为他所有, 他是无所不能的、无所不在的、大慈大悲的。无论什么存在物都包含在天帝之中; 因此, 这个体系不允许有第二种独立的成分。但是, 如果天帝的作用或样态(方式)是绝对真实的, 而不是幻觉的虚构, 那末在这统一体中就有多种特异的成分。这就是各种层级的(有意识的)灵魂以及一切形式的(无意识的)物质, 它们一起构成天帝的身体; 它们在天帝的身边, 处于如同形成动植物的物质对灵魂或精神所具有的同一种依赖关系中。物质和灵魂两者都永远存在于天帝之中, 没有绝对的终极。”^[2] 按照这种有神论观点, 作为一种拯救手段, 献身上帝或虔信发挥极端重要的作用。对于商羯罗, 纯知识或知识本身就能从无知中解脱出来; 而按照罗摩奴阇的观点, 解脱最终依靠天帝的恩惠, 因此, 唯有不断地献身天帝才能获得解脱; 他把这种不断性形象地比喻为油流无缝。

其他毗湿奴派大师中最杰出的是尼姆帕尔格、摩陀伐、伐尔勒伯和贾伊登耶, 他们全都评注了《梵经》; 当然贾伊登耶是例外, 估计他没有留下作品。尼姆帕尔格的理论被称作二不二说, 即二元论与非二元论的学说。按照这种学说, 天帝与个体灵魂的关系是二元的关系以及非二元的关系, 用典型的比喻加以说明, 就是好比风在不同条件下具有不同形式或表现不同。“他的学说基于罗摩奴阇的学说。他处的时代离罗摩奴阇不远, 他为个体灵魂和无生命的宇宙确定一种仿佛独立的地位, 并按此方向引伸和发展罗摩奴阇的学说。然而, 这种适度的独立性不应理解成仿佛这两者能够或确实保持一种不同于(或分离于)梵的存在。它们在本质上永⁷²远与梵同一; 梵即一切, 并在一切之中。因此, 尼姆帕尔格的体系至少在形式上获得一元论的地位。个体灵魂和世界从梵的品质或

力量(能力)中发展或进化,以构成有生命和无生命形式的宇宙;它们只是在这种意义上不同于梵。它们以一种精细的样态存在于梵之中,而在现象世界中则呈现为粗俗的东西,但本质上仍然与梵统一,不具有分离的存在或生命。”[3] 如同罗摩奴阇的观点,这里也特别强调虔信或献身天帝,虽然尼姆帕尔格的信奉者确定他们崇拜的对象是神话中的黑天及其配偶拉达。

摩陀伐的理论被称作二元说,即明显的二元论学说。按照这种学说,天帝是创造的唯一动因。这个天帝根据神话被设想为毗湿奴,每当他化身时,他就以风神伐由作为他的儿子。摩陀伐本人被说成是伐由的化身,“他来到世间是为了摧垮商羯罗的信徒以及他们的一切学说。”[4] 当然,这是神话,但是其中对于商羯罗的抽象的一元论的极度反对是十分明显的。商羯罗的幻论被这一派描绘成只是伪装的佛教。摩陀伐本人拒绝向一元论作任何妥协,即使是象其他的毗湿奴派大师罗摩奴阇和尼姆帕尔格那种方式的妥协。“整个哲学体系的基础是二元论。但这不意味精神和物质或善和恶的二元论,而是指独立的至高存在(圣灵)和从属的生命要素(生灵)之间的区别。有五种真正的和永恒的区别(五别):(1)在天帝和个体灵魂之间;(2)在天帝和物质之间;(3)在灵魂和物质之间;(4)在一种灵魂和另一种灵魂之间;(5)在一种物质微粒和另一种物质微粒之间。”[5] 象其他毗湿奴大师一样,摩陀伐也特别强调献身(虔信)是拯救的道路。然而,在这一派的文献中,从浩繁的神学和神话细节中所能找到的似乎具有永久的哲学价值的东西,是对于幻论的无情批判和坚持主张物质的独立的真实性,这方面的论证显然丰富了印度哲学中的反唯心主义传统。

伐尔勒伯的观点被称作纯不二说,即纯粹的非二元论学说。它解释天帝与灵魂的关系是根据金和金饰的比拟。或者,个体灵魂被看作是至高精神或天帝迸发的火花;虽然是分离的,但本质上

是与天帝同一的。象其他毗湿奴派一样，伐尔勒伯也特别强调献身或虔信，强调圣灵化身或下凡。然而，他这一派的一个显著特点似乎是坚决地反对苦行主义，这使得一些现代学者称它的信奉者为印度的伊壁鸠鲁派。〔6〕伐尔勒伯“认为天帝不应受到斋戒和自我禁欲式的崇拜，个体灵魂作为至高灵魂的一部分值得受到尊重；珍藏灵魂的身体应该获得滋养，而不应忍受修行制度中规定的苦行。”〔7〕

根据一切估计，贾伊登耶没有写下任何哲学著作。按照他的那些博学的信奉者的解释，他的哲学观点被称作不可思议异同说，即不可思议的有差别和无差别的学说。然而，很难想象，在捍卫这种学说中发展起来的神学上的玄妙，能有任何巨大的群众感召力。不过，事实却是在贾伊登耶的领导下，发生了中世纪后期印度最大的甚至包括了社会最低层的群众骚动。贾伊登耶本人用当时人民所能理解的唯一语言向他们宣传在天帝和圣歌面前人人平等。

在《梵经》的非毗湿奴派的解释者中，希里干特认为梵或天帝是神话中的湿婆，并认为湿婆既是这个世界的质料因，又是它的作用因。还有，维加纳·比柯苏按照另一条有神论路线解释《梵经》，虽然他喜欢称之为数论，其实远没有忠于数论哲学的原有精神。

毗湿奴主义，特别是作为对虔信或圣爱的崇拜，在中世纪印度 74 是一种重要的社会和宗教改革形式；它的真正的历史意义有待进一步深入研究才能充分理解。然而，从哲学上说，最为我们感兴趣的是：在神学讨论、甚至在坠入神话幻想的背后，发展着一种对于不二论吠檀多的极端唯心主义的强烈抗议，并向它展开了真正哲学意义上的战斗，这在象罗摩奴阁这样一类杰出思想家的作品中是显而易见的。另一方面，不二论吠檀多在我们的哲学界仍然起着相当大的影响。因此，我们愿意特别集中地讨论一下这一派吠檀多哲学。然而，由于不二论哲学事实上采取了奥义书思想中的

一种特殊倾向，因此，简略地勾画一下这后者的情况，对于我们理解不二论吠檀多将是有益的。

十八、奥义书的唯心主义

关于这种哲学观点，我们已经作了某些提示。虽然这种哲学观点肯定不是奥义书中提出的唯一观点，但毕竟是其中突出的观点；无论如何，它在这个国家随后的哲学史中发挥了最重要的作用。按照多伊森对它的表述，这种学说就是梵与阿特曼的简单等同。不管梵这个概念的前史如何，在奥义书中它通常获得了“最高实在”的意思。阿特曼就是指“自我”。因此，这种学说等于是主张“自我”即最高实在。“那是你”，“我是梵”，象这样一些奥义书的名言简明地表达了这种主张。然而，“自我”或阿特曼的含义在全部奥义书经文中并不始终相同，这个概念有它自己的发展历史。在75 一些深奥的奥义书的思辨中，它有了纯知者或纯意识的意思。这样，按照最后出现在奥义书中的唯心主义观点，最高实在是纯意识。必然的结果是：正常地经验到的物质世界没有它自己的内在的真实性。事实上，这成了随后所有唯心主义哲学家的出发点，不管他们是吠陀派或佛教派。

有人夸张地声称这是奥义书全部学说的根本思想，^[1] 我们显然有保留；我们在这里可以简略地指出这观点是怎样在奥义书经文中出现的。在所有的奥义书中，《广林奥义》和《歌者奥义》不仅被认为最有权威性，而且事实上最有哲学意义。在《广林奥义》中，记载有个耶吉纳伏格亚讨论哲学或原始哲学问题；这些部分通常认为是最有意义的。因此，我们从这些部分谈起。

耶吉纳伏格亚宣称：“哦！确实的，那是‘自我’应当被看，应当被听，应当被想，应当被深思……。哦！确实的，看‘自我’，听‘自

我’，想‘自我’，深思‘自我’，这个世界的一切就全知道。”^[2] 还有，在《歌者奥义》中，正是选择了神话中的世界创造者“生主”这个人物来作同样的宣传：“‘自我’摆脱了罪恶，不老，不死，不愁，不饿，不渴；它的愿望是‘真’，它的概念是‘真’。‘自我’应当被寻求，人们应当企望理解它。谁找到并理解‘自我’，他就获得全世界和实现全部愿望。”^[3] 但是，“自我”的知识为什么被看得这样无上地重要？“生主”没有回答。然而，在《广林奥义》中，对于这种把兴趣从外在的一切东西完全转移到纯粹内在的东西，从世间的一切东西完全转移到唯一的“自我”，耶吉纳伏格亚提供了一种有趣的论证：“哦！确实的，不是因为爱丈夫而丈夫可爱，是因为爱‘自我’而丈夫可爱。哦！确实的，不是因为爱妻子而妻子可爱，是因为爱‘自我’而妻子可爱。哦！确实的，不是因为爱儿子而儿子可爱，是因为爱‘自我’而儿子可爱。哦！确实的，不是因为爱财富而财富可爱，是因为爱‘自我’而财富可爱。”^[4] 如此等等。甚至婆罗门身份、刹帝利身份、世界、天神和生物之可爱也不是因为爱这些东西，而是因为爱“自我”。总之，正如耶吉纳伏格亚所总结的那样：“哦！确实的，不是因为爱一切东西而一切东西可爱，是因为爱‘自我’而一切东西可爱。”

对于我们，这听起来象是某种心理学或伦理学。然而，耶吉纳伏格亚企图讨论的正是形而上学。因此，随之而来就是：“自我”是一切东西背后的最高实在，所以，真正理解任何东西实质上就是理解“自我”；凡知道“自我”者就知道一切东西，凡撇开“自我”而了解一切东西者唯有无知而已。“凡根据其它什么而不根据‘自我’了解一切东西者，一切东西舍弃他。这种婆罗门身份，这种刹帝利身份，这些世界，这些天神，这些生物，这里的一切东西正是这个‘自我’。”^[5] 用一连串有点笨拙的比喻，他开始解释“自我”怎样是有关一切东西的实在，不掌握“自我”，就没有东西能被掌握，或者说，

唯有掌握“自我”，其他一切东西才能被掌握：“它正如击一面鼓，一个人不能掌握外现的声音，而掌握鼓或击鼓者，声音就能被掌握。”关于海螺和琵琶的声音也是如此。大概，世界上的一切东西都被认为是“自我”的外现，正如乐器的声音是从乐器发出的一样。但是，这种“自我”的性质是什么，一个人掌握了它，就能掌握这个世界上的一切东西？耶吉纳伏格亚描绘它是伟大的存在，就是知识或意识的总汇：“这种伟大的存在，无穷尽，无限度，它就是意识的总汇。”[6]

这些被提升到最高实在地位的知识或意识的总汇，首先意味着对于普通意义上的知识的否定。如《歌者奥义》[7]中，那勒德走到哲学家沙纳特古马拉跟前，承认说：“先生，我知道梨俱吠陀，夜柔吠陀，娑摩吠陀，阿闍婆吠陀是第四，历史传说和往世书是第五，吠陀之吠陀（即语法），祭祖，数学，占卜，年代学，逻辑学，政治学，天神学，圣知学，恶魔学，统治学，星占学，玩蛇术，以及美术。先生，我知道这些。”这个详尽无遗的名单囊括了当时所关心的一切知识学科，这里出现的这些名称在奥义书的其它章节中也能见到。[8]然而，特别值得注意的是，那勒德尽管知道这些，但并不感到满足，因此，他来到沙纳特古马拉面前寻求真正的智慧。十分自然，沙纳特古马拉宣布的第一点是：所有这些知识学科“仅仅是名称”。那勒德问道：“先生，有比名称更强的吗？”有的，沙纳特古马拉最后引导他认识无限是最高实在，而无限就是指“自我”：

“在这世上，人们称道牛、马、象、金、奴隶、妻子、田地、住宅为‘伟大’。我不这么说，我不这么说。……那个（‘无限’）确实是在下，在上，在西，在东，在南，在北。它确实是这整个世界。……我确实是在下，在上，在西，在东，在南，在北。‘自我’确实是这整个世界。”[9]

在这里面，我们没有发现十分费心于有意识的推理。论点是

按照一种唯心主义者称之为神秘直觉的方式表达的。但是，我们在这里面看到了一种哲学观点的萌芽，这种哲学观点不仅有力量摒弃和否定所有的人类知识学科，而且有力量摒弃和否定世界和生命本身的真实性。因此，它能变为科学和进步的主要障碍。以最高知识的名义，它能发展成这样一种哲学，如我们将看到的，它事实上也发展成了这样一种哲学：由于把自然归结为想象中的幻影，并宣称推理和经验这类知识来源本质上是不可靠的，它必定反78
对为掌握并进而理解自然秘密而作出任何努力。总而言之，自许为最高启示的结果是走向它的反面。

在这里，注意一下这个问题是有趣的：多伊森本人是个明显的唯心主义者，他看到奥义书里有这样一种否定世界的哲学的预兆而感到抑制不住的激动。

“无论如何，很快就认识到：这种梵的知识与我们日常生活中叫作‘知识’的东西具有根本不同的性质。因为未必会有这样的情况，象《歌者奥义》中的那勒德，他熟悉一切想象得到的各门知识和经验科学，但仍然发现自己对于梵处在一种无知的状态。这种思想，原先的性质是纯粹否定的，结果越来越变成肯定的。就任何经验的知识都不能导致梵的知识而言，它是否定性的；就意识到经验实在的知识对于梵的知识是一种实际障碍而言，它是肯定的。无知的概念从单纯无知的否定观念发展到妄知的肯定观念。经验的知识肯定是一种错误的知识，是一种幻觉：它向我们揭示一个多样化的世界，而实际上只有梵存在；它还向我们揭示一个身体，而实际上只有灵魂存在。这是前进中的非常值得注意的一步。当巴门尼德和柏拉图断定感觉世界的知识仅仅是虚妄的时候，他们迈出的是同样的一步；当康德表明全部经验的真实仅仅是幻影，并不真实的时候，他迈出的也是同样的一步。追溯这种思想在印度的最早的预兆，探索无知这个

词怎样从无知的否定观念发展成妄知的肯定观念，那是极有兴味的。”[10]

当我们以后转到讨论不二论吠檀多派和大乘佛教派的唯心主义哲学时，我们将继续探讨这个问题。目前让我们集中于奥义书。

这种否定感觉、甚至否定理解的结果之一是：这个学说反过来也否定了自身，它几乎是等于否定梵的知识；而恰恰是为了捍卫这种梵的知识，正常的人类知识才遭到摈弃的。知道任何东西就是知道它是“这个”或“那个”。但是，唯独“自我”是真实的，它不能被理解为任何其它东西；把它理解成“这个”或“那个”的任何一种企图就是跌入无知和黑暗的深渊。因此，耶吉纳伏格亚的著名论断表明，对它的唯一理解只能是一种纯粹否定的理解：“‘自我’不是这个，‘自我’不是那个。它是不可抓住的，因为它从未被抓住。它是不可毁灭的，因为它从未被毁灭。它是不可执着的，因为它本身不执着。它不受束缚。它不发抖。它不受伤害。”[11]然而，这样一种纯粹否定的理解真能导致“自我”或梵的肯定知识吗？耶吉纳伏格亚作了否定的回答，理由是知识以一种二重性为前提，而作为纯知者的“自我”意味着对一切二重性的否定：

“因为在存在二重性的地方，可以说在那里一个人看另一个人，一个人听另一个人，一个人对另一个人说，一个人想另一个人，一个人理解另一个人。确实的，在一切东西变成了仅仅是一个人的‘自我’的地方，那末，一个人将怎样闻？闻谁？一个人将怎样看？看谁？一个人将怎样听？听谁？一个人将怎样说？向谁说？一个人将怎样想？想谁？一个人将怎样理解？理解谁？一个人将怎样理解他，并通过他，一个人理解这一切？哦，一个人将怎样理解这个理解者？”[12]

十分有趣的是，这同一种唯心主义观点宣称，虽然“自我”或梵被确定为超越于可能的知识行列之外，但每个生物经常有幸能接

近它,尽管没有意识到这一点。“这样,正象那些人不知道地点,但可能一次又一次经过一个隐藏的金库而没有察觉它;世上的众生甚至也是这样,天天走近梵界而没有察觉它,因为他们确实是被虚假的东西引入歧途。”^[13]宝藏的比喻当然是十分明白的;但是,人们怎么能够不知道梵而这样经常地接近它?商羯罗在他所作的奥义书评注中,用一个词回答了这个问题:熟睡,即处在一种无梦的熟睡状态,至少是我们通常认为的一种大脑完全抑制的状态。这种回答似乎是相当奇特的,但它仍然与耶吉纳伏格亚的观点十分一致。它也引导我们懂得:为了摈弃正常的清醒意识的观点,唯心主义哲学家被迫从梦中意识,从无梦的睡眠,甚至最后从死亡中寻求庇护地。

怀着对正常的清醒经验的极度蔑视,耶吉纳伏格亚转向睡眠:“依靠睡眠,他超越这个世界和各种死亡的形式。”^[14]但是,这怎么可能呢?

“确实的,一个人被生下,获得一个身体,他就与罪恶相连。当他死别之后,他就抛弃了罪恶。确实的,一个人正是有两种境况:一种是这个世界的境况,另一种是另一个世界的境况。有一种居中的第三种境况,即睡眠中的境况。处在这种居中的境况,一个人看到这两种境况:既在这个世界,又在另一个世界。不管走进另一个世界境况的途径是什么,走进这种境况,一个人就看到(这个世界的)罪恶和(另一个世界的)欢乐。当他进入睡眠,他携带这包罗万象的世界材料,他自己毁坏它,他自己建设它,他以他自己的聪明、自己的见识做梦。这样,这个人变成自我启明者。在那里,没有车,没有马,没有路。但是,他自己构想出车、马、路。在那里,没有幸福,没有欢乐,没有喜悦。但是,他自己构想出幸福、欢乐、喜悦。在那里,没有池塘,没有莲花池,没有水溪,但是,他自己构想出池塘、莲花池、水溪。因为他是一个

创造者。”[15]

为了说明这一点，耶吉纳伏格亚引用了一首古诗：

一个神在睡眠状态中升上降下，
他为自己创造出多种多样形象，
忽儿好象是在跟女人寻欢作乐，
忽儿象在笑，甚至看到恐怖景象。

他预料到并回答了对于这种观点可能有的反对：“那么有人说：‘那正是他的醒着的状态，因为当他醒着的时候所看到的那些东西，他睡着的时候也看到。’（那不是这样，因为）在那里（即在睡眠中）一个人是自我启明者。”[16]

这一回答企图确立两点。首先，在梦中，“自我”稍许摆脱了清醒状态的物质束缚，对它本身有一种比较清晰的认识，因为它是自我启明者。第二，梦中经验的对象没有主观之外的存在，因为这些对象由“自我”本身创造，由它构想。只要再进一步，这第二点看法就发展成唯心主义认识论的牢靠基础。因为如果梦是“自我”有能力创造或构想梦中对象的证据，那就必得承认“自我”能制造经验的对象，于是，禁不住要设想“自我”甚至在清醒状态也做着这同样的事。我们已经看到，后来的唯心主义者如何在实质上发挥这一条论证路线，以及弥曼差派和正理-胜论派在驳斥唯心主义时，又是怎样需要竭力证明梦中对象远不是梦中“自我”的构想，而是有真实的精神之外的存在。当然，对于后来的唯心主义者，梦是幻觉的或虚假的，而不象耶吉纳伏格亚所表明的那样，说它比较近似真理。对于这种差别，我们不可能赋予太大的意义。因为，甚至后来的唯心主义者也会在逻辑上被迫承认：由于梦能使人认识到经验对象仅仅是经验者本人的产物，它帮助人们合适地理解到清醒经验完全是虚假的，这样，就在人们面前打开了一条通向更高认识的道路，否则人们只有依靠幻觉走这条道路。

如果对于奥义书的唯心主义者，梦意味部分地摆脱尘世束缚，那么，当一个人沉入无梦的熟睡状态，这种摆脱就更加彻底。尽管论证说梦中对象仅仅是“自我”的创造或构想，耶吉纳伏格亚必须承认，或许是勉强地承认，一个人在梦中仍然受清醒状态的恐惧侵扰。“此刻，人们似乎在杀他，他们似乎在压倒他，一头象似乎在撕碎他，他似乎落入一个洞穴，在这些境况中，他出于无知而在想象 82 他在清醒的时候所遇见的恐怖。”^[17]梦中状态的这种部分的局限，即常常受清醒状态的恐惧侵扰，在一个人沉入无梦的熟睡状态时能得到排除。“正如一头雌鹰或雄鹰，在这附近上空翱翔盘旋，已经疲惫不堪，收拢它的翅膀，冲向它的巢窝，一个人也是这样加速进入那种状态，他入睡，没有愿望，没有梦。”^[18]这种无梦的睡眠状态(熟睡)是一种认识“纯我”或梵的状态，因为在这种状态，“理智的灵魂”不知道任何内在的或外在的东西。

“确实的，这是他的那种超越愿望、摆脱罪恶、无所畏惧的形状。正如一个人，当他拥抱他的爱妻时，他不知道任何内在的或外在的东西，同样这个人，当他拥抱‘理智的灵魂’时，他也不知道任何内在的或外在的东西。确实的，那是他的(真正)形状，在这里，他的愿望得到满足；在这里，灵魂即是他的愿望；在这里，他没有愿望，没有烦恼。在这里，一个父亲变得不是一个父亲，一个母亲不是一个母亲，世界不是世界，天神不是天神，吠陀不是吠陀，贼不是贼。在这里，堕胎者变得不是堕胎者，旃达罗不是旃达罗，包格瑟不是包格瑟，行乞者不是行乞者，苦行者不是苦行者。善不跟随他，恶不跟随他，因为他那时已经超越一切心灵的烦恼”。^[19]

还有：

“确实的，凡似乎存在另一个的地方，在那里，一个可以看到另一个，一个可以闻到另一个，一个可以尝到另一个，一个可以

对另一个说,一个可以听到另一个,一个可以想到另一个,一个可以接触到另一个,一个可以知道另一个。唯独没有二重性的先知,他的世界是梵,他变成大海。……这是人的最高道路。这是他的最高成就。这是他的最高境界。这是他的最高幸福。正是靠这种幸福的一个部分,其他生物过着它们的生活。”[20]

然而,麻烦在于:甚至在这种无梦的熟睡状态之后,一个人仍
83 必须转回到清醒状态。在熟睡中认识这种绝对的非二元的“自我”仅仅是暂时的。那末,怎样能获得一种持久的认识呢?从奥义书中紧接下去的讨论判断,我们的印象是耶吉纳伏格亚只提供了一个回答。那就是“死亡”。当然,这不是那种没有得到解脱即具有愿望或执着的人的死亡,因为这样一种人注定要再生;而是那种没有愿望的人的死亡:解脱的灵魂本是梵,故复归于梵。下面耶吉纳伏格亚描绘了一个垂死者怎样抛弃一切虚假的二重性观念:

“他们说:‘他正在变成一,他不看。’他们说:‘他正在变成一,他不闻。’他们说:‘他正在变成一,他不尝。’他们说:‘他正在变成一,他不说。’他们说:‘他正在变成一,他不听。’他们说:‘他正在变成一,他不想。’他们说:‘他正在变成一,他不触。’他们说:‘他正在变成一,他不知。’他的心尖变得明亮。凭借那种光亮,‘自我’离去,或通过眼睛,或通过头,或通过身体其它部分。他离去之后,生命跟着离去。在生命离去之后,一切气息跟着离去。他与‘灵知’成为一体。有‘灵知’的东西与他一同离去。他的知识,他的业绩,他的以前的智慧抓住他。现在象是一条毛虫,它已经爬到一片草叶的尽头,为了走下一步,将自己紧缩成一团;这个灵魂也正是这样,为了走下一步,撇下这个身体,驱走它的无知,将自己紧缩在一起(准备转移)。……他变成什么,取决于一个人的行动,取决于一个人自己的行为。行善者变成善,作恶者变成恶。一个人以德行变成善良的,以恶行变成有害的。

……现在，这没有愿望的人，他超越愿望，他摆脱愿望，他的愿望得到满足，他的愿望是灵魂——他的生气未亡。他即是梵，复归于梵。”[21]

这样，按照唯心主义哲学，(一种特殊类型的)死亡代表终极的哲学智慧。另一些属于同一种唯心主义观点的哲学家，对于采取这样一种极端的立场或许有迟疑。因此，他们不谈死亡，而谈一种假想的、神秘的人定状态——大致就是所谓瑜珈的那种状态——称之为第四状态，并设想这种状态能产生对于“真我”的最高认识。⁸⁴我们以后将看到，这种瑜珈的概念(根植于原始实践，通常叫做黄教)如何在印度哲学领域中发挥了灾难性作用。瑜珈被设想为一种思想状态，它导致意识完全缩进自身，即摆脱一切外界的东西；它被各种体系的哲学家看作是一种获得最高哲学智慧的修行方式。然而，同现代科学家一起，现代唯物主义者将倾向于看待这样一种完全摆脱世界的意识状态是某种全身僵硬症；这种状态可以精心地诱发而成。然而，即使这样一种状态可以精心地诱发而成，作为一种达到真正洞悉自然所需要的条件(这正是科学的最终目的)，这种第四状态或瑜珈人定的建议并不比耶吉纳伏格亚的建议(即唯独在死亡中，一个人才能获得最高的启明)高明多少。总而言之，奥义书的唯心主义观点，不管它采取的最后的立足点是在死亡之中，还是在第四状态中，事实上成了实证科学的最大障碍。

按照《广林奥义》中的传说，国王伽纳格，他拥有巨富，在听取这种唯心主义观点的说明时，大为激动，以致连续赠送一千头牛给哲学家耶吉纳伏格亚。而耶吉纳伏格亚对这样一些物质礼品当然也没有表现出任何唯心主义的冷淡。就这样，在纯意识的领域中自由飞翔之后，传说把我们带回到尘世。然而，当我们这样地回到尘世之后，或许还留下一个简单而严肃的问题：唯心主义哲学家企图以其名义构成这样一种否定世界的思辨的上层建筑的意识究竟

意味什么？根据实证科学的观点，对它的解答只有一个。它不是别的什么，它只是身体的一种机能，特别是脑子的机能。然而，在印度，斫婆迦派或顺世论派是仅有的敢于作此论断的哲学家；当然我们不期望他们对于神经系统，特别是对于脑子有一种实证的或科学的知识。另一方面，唯心主义者为了肯定这种意识是包括具有这种意识机能的身体在内的宇宙的创造者，他们必须摈弃实证科学本身；实际上他们摈弃了他们当时所能想到的一切种类的实证知识。然而，有讽刺意义的是，为了使得这种论点有充分说服力，也有必要窒息意识本身。因此，否认了正常的清醒意识的判断，唯心主义者必须从梦中，从无梦的睡眠中，最后象耶吉纳伏格亚那样，从死亡中寻求庇护地。印度哲学中的唯心主义观点从它诞生的时刻起就这样宣告自己无用。

十九、唯心主义的来源

传统的说法是：奥义书是吠陀的组成部分。然而，有必要指出，按照吠陀本身的传统，奥义书的唯心主义观点意味着与祖袭信仰的决裂。实际上，在奥义书的一些篇章中也承认这一点。其中，例如：那勒德尽管具有吠陀的知识，还要寻求“自我”的知识。沙纳特古马拉告诉他的第一件事，就是在其它各门知识中间，〈梨俱吠陀〉、〈夜柔吠陀〉、〈娑摩吠陀〉以及第四个〈阿闍婆吠陀〉“徒有虚名”。明显地感到需要有某些新东西，即在早期的吠陀集子中所没有包含的新东西。显然，这种需要来自于新的形势。

那末，吠陀传统中这样一种新的思想转折的原因是什么？在对这个时期的社会经济历史作出进一步深入研究之前，这里只能提供一个粗线条的回答。出现这种摈弃和否定生活的哲学观点，只能是哲学研究脱离生活本身的结果。正象在古希腊一样，在奥

义书时代的印度，随着奴隶制度的发展，哲学研究自由翱翔于“纯 86 理性”或“纯知识”即与行动相分离的知识领域，由此造成对于物质世界及其变化无穷的现象采取高傲的蔑视态度。进一步说，只有当一部分社会成员能依赖他人的剩余产品生活，摆脱了直接从事体力劳动的责任，因此也摆脱了认识物质世界实在性的义务，以上情况才是可能的，因为唯独劳动过程能对于意识施加一种客观的强制感觉。换句话说，理论与实践相分离，变成了“纯理论”，被想到的事物变成仅仅是意识，而知者即主体企图把自己从被知者即客体的阻碍中解脱出来，并将后者看作仅仅是无知的产物。

在奥义书时代起决定性作用的是一个完全形成了的划分种姓的社会，其中作为统治阶级的是刹帝利即王公贵族，以及在他们直接庇护下生活的婆罗门。

《广林奥义》中说：“确实，在原初，这个世界即是梵，是太一。作为太一，它不发展。但它仍然进一步创造更高的形式即刹帝利性，甚至创造天神中的刹帝利：因陀罗、伐楼那，苏摩、楼陀罗、波加尼耶、阎摩、摩栗底耶、伊夏纳。因此，没有比刹帝利更高者。因此，在国王的加冕典礼上，婆罗门坐在刹帝利之下。他唯独授于刹帝利那种荣誉。这同一样东西即婆罗门性是刹帝利性的本源。因此，即使国王获得最高权力，他最终依靠婆罗门性作为他自己的本源。所以，谁伤害婆罗门，谁就是打击他自己的本源。他越伤害优秀者，他自己的遭遇就越坏。”[1]

以上说明了在要求获得优势地位的两个高级种姓之间达成的妥协。与此相对照，《歌者奥义》中的旃达罗即最低种姓被随意地与猪狗归在一类。[2]

如果《广林奥义》的哲学家耶吉纳伏格亚提供我们什么是那个时代的新哲学观点的概念，那末，立法者耶吉纳伏格亚连篇累牍地告诉我们这种新哲学仅仅是再生族，即仅仅是叫做婆罗门和刹帝 87

利这两个高级种姓的特权。例如，在《耶吉纳伏格亚法典》中，[3]逐字逐句地引用了《广林奥义》中的宣称“自我”被看、被听、被沉思……这一节，但末尾特别加上再生族的具格，即仅仅被那些再生族看、听、沉思……。当然，这位立法者的出现要晚于那位哲学家，但他在这里显然是把远古以来的既定事实加以法律化。

那时候，这些种姓与生产劳动的关系如何呢？我们的法典关于这方面的回答是十分清楚的。按照保达耶纳[4]法典，吠陀和农业是互不相容的。摩奴[5]说，婆罗门和刹帝利即使迫不得已从事吠舍（第三种姓）的职业，也必须回避农业，因为那是奴性的（隶属的），并含有伤生。他还说[6]，有七种合法的获得财富的方式：（1）遗产，（2）营利，（3）购买，（4）征服，（5）农业，（6）商业，（7）受礼。注释者梅达底提补充说，前三种对于一切种姓都是允许的，但第四种只允许刹帝利，正如最后一种只允许婆罗门一样。还有，在开列另一份遭灾时期从事的职业名单时，摩奴说[7]，婆罗门和刹帝利一定不要从事生产活动。不必举更多的例子了，高级种姓鄙弃生产劳动的感情已经暴露无遗。同样有意义的是，“许多（低级）种姓的名称产生于他们从事的职业，例如阿耶斯卡勒（铁匠）、贡帕卡勒（陶工）、贾尔默卡勒（皮匠）、得克香（石匠）、泰立格（油匠）、那特（艺人）、拉特卡勒（车匠）、凡纳（乐器工）等等。”[8]

对照起来，《梨俱吠陀》的真正的早期部分既不知道种姓区别，也不蔑视体力劳动。事实上，在这些大量的原始的或半原始的诗
88 歌中，有无数章节颂扬部落成员的集体劳动。其中一个经常的主题是渴望增产食物和物质财富，甚至天神也经常被描写成协同人类繁殖牲畜，增产食物和财富。技艺在当初远不象在后来划分种姓的社会里那样遭到蔑视，而被认为是如此重要，以致在早期诗人的神话幻想中，工匠特伐希特栗被提高到一位吠陀神的地位。“他是一位巧匠，制造各种显示出工匠技巧的物品。实际上，他是能言

善辩的工匠中的最巧者。”[9]

因此，在这种环境下，知识或智慧就不可能与行动分离和对立。值得注意的是，对于早期的吠陀诗人，表示智慧的词也表示行动。例如，根据《尼韃豆》[10]，智慧有一个同义词理解，而理解又有一个同义词是行动。行动还有一个同义词是计划，而计划也意味智慧。同样，技巧表示行动和智慧这两者。这些含义是清楚的：没有智慧不同时也是行动，或者说那时所知道的唯一的智慧是实际行动的智慧。颇为有趣的是，甚至幻觉这个词，在后来的唯心主义哲学中代表宇宙幻象的隐晦的不可思议的原则，而在《尼韃豆》中被称为智慧的一个同义词，估计这个词在原先有这种古代的“智慧-行动”的综合意思。

所有这些使人联想到唯心主义观点产生前的古希腊。“在五世纪之前，最首要的是思想和行动的统一，而不是对立。在史诗和抒情诗中，知识是实用的，所谓知道就是知道怎样做，智慧是行动的技巧，因此也是行动的能力。赫拉克利特是第一个涉及这个论题的哲学家，他理所当然地设想逻各斯和智慧具有确切的言词（以及思想）和正确的行动的双重意思。”[11]然而，随着奴隶制度的发展以及相应地贬低体力劳动，智慧倾向于摆脱它与行动的旧有纽带，因此也摆脱了人们通过行动与之交往的世界。

“对于柏拉图，智慧不是意味自然的知识，而是由理念构成⁸⁹的超自然的知识。……至于技艺——即控制自然的能力，德谟克利特认为它之被人类缓慢地获得跟人类自别于动物是同一过程——被柏拉图贬黜为一种练狱。它属于意见的领域即属于奴隶的低劣知识而不属于哲学家的真理。”[12]

“在柏拉图的《法律篇》中，他在奴隶制的基础上组织社会，如此之后，他提出了一个重要问题：‘我们现在已经作出了极好的安排，使得我们的市民摆脱了体力劳动的必要性，技艺事务已

经移交他人,农业已经递交奴隶,条件是允许我们充分地转入一种适宜的和合礼的生活方式。那么现在我们将怎样组织我们的生活?’这个问题说得更为贴切应该是:‘我们的新的生活方式将怎样重新组织我们的思想?’因为新的生活方式确实带来了新的思想方式,并已证明是一种与科学敌对的思想方式。认为真正的知识能通过查询自然界而获得,这样的观点从此以后就很难坚持了,因为使自然界服从于人类意志的一切手段和过程,如果不是事实上,那也是在柏拉图和亚里士多德的政治哲学中,已经变成奴隶的职分。”[13]

在奥义书时代的印度,农业、技艺也已经变成了低级种姓的义务,有闲阶级即统治者刹帝利以及在统治者直接庇护下生存的祭司婆罗门,按照与柏拉图大体相同的路线重新组织他们的思想。这种思想与行动的故意分离促成了一种否认世界的哲学出现。

由于现代学者[14]忙于证明奥义书哲学来源刹帝利,以致这一情况显得有些幽暗不明。奥义书的内证表明不可能怀疑:那时的王公贵族对于发展记载在奥义书中的惊人的新哲学观点,常常起着主要作用。《广林奥义》[15]和《侨尸多基奥义》[16]中都有一个传说,说到有一个迦尔格亚对迦希的国王阿迦得夏特鲁解释梵的本质。他提供了一系列理论,第一部分十二种,第二部分十六种,全都被国王认为不能令人满意而加以否定。于是,迦尔格亚说:“让我当你的学生吧。”阿迦得夏特鲁回答说:“一个婆罗门求教一个刹帝利,心想他会告诉我梵,这是违背常规的。然而,我将让你清楚地知道梵。”这个国王告诉他,怎样通过逐步遏制正常意识,沉入睡梦状态,进而沉入无梦的睡眠状态,才能认识梵或“自我”的真正本质。“正象一个蜘蛛可以沿着蛛丝出来,正象小火花可以从火中迸出,所有的生命力(气息),所有的世界,所有的天神,所有的生物,正是这样从这个灵魂中产生。”在《广林奥义》中,这位国王称

这个灵魂是“真理的真理”(真中之真);在《侨尸多基奥义》中,他解释它与肉体自我的关系:

“当一个人醒着的时候,正象从烈火中,火星迸向四面八方,正是这样,从这个自我中,生命的气息扩散开来,行使其职能;而从生命的气息中,感觉能力扩散开来,行使其职能;而从感觉能力中,众生各就其位。这自身同一的、充满着活力的精神,亦即理性的自我,已渗入这种肉体的自我,直至毛发和指甲尖。正象剃刀可以藏在剃刀盒里,或者火可以封在火炉里,理性的自我正是这样可以进入这种肉体的自我,直至毛发和指甲尖。正象首领的部下依靠首领,这些自我依靠那个自我。正象首领役使他的部下,或者正象首领的部下为首领服务,这种理性的自我也正是这样役使这些自我,这些自我也正是这样为那个自我服务。”

有意义的是,这个比喻取自于当时统治阶级的特权,它很容易使我们想起希腊随着奴隶制度发展而产生的情况。“这种主人和奴隶的关系成了一切领域中柏拉图思想的基础。”[17]亚里士多德“依据妇女隶属男子,肉体隶属灵魂,确认奴隶隶属自由人。但是,妇女的隶属地位是一种与奴隶制同样性质的现象,而肉体隶属灵魂,或质料隶属形式,是他所面临的社会分裂在意识平面上的投影。”[18]对于奥义书中的这位国王,这个比喻也不仅仅是严格的哲学问题,因为他同时声称,这种关于“自我”的新哲学暗示了他的阶级的政治权力。他说:“确实,只要因陀罗不理解这个自我,阿修⁹¹罗(‘魔’)就始终压住他。一旦他理解了,他就击败和战胜阿修罗,取得至高无上和独立自主的地位,成为一切天神和一切生物的最高统治者。”[19]

这种主张一再重复,或许在《歌者奥义》的一个传说[20]中表现得更为尖锐;这个传说也出现在《广林奥义》和《侨尸多基奥义》中,虽然有些差异。说的是有一个叫做乔答摩的婆罗门到旁迦拉

的国王那儿乞求哲学智慧。根据《歌者奥义》的描写，这个国王说：“根据你已经告诉我的那些判断，哦，乔答摩，在你以前，婆罗门还未听说过这种知识；因此，在一切世界中，统治权只能属于刹帝利。”显然，在这样一种主张中包含着一种重要的历史真实，因为王权和新的哲学观点毕竟不是毫不相关的。然而，反映在统治阶级的意识中，两者之间的关系显得是颠倒的。王权使得王公们作为有闲阶级存在，而这种存在又转过来导致他们杜撰统治阶级的哲学。脱离了已成为劳苦阶级职责的劳动过程，统治阶级只能发展出一种逃避物质世界的哲学。他们认为通过入睡以及享受无梦睡眠的幸福，他们便能够获得对于现实的最明彻的洞察。

还是让我们转回到关于奥义书哲学来源王族的理论。这一理论的支持者们从奥义书中引出其它许多证据证明这一理论。然而，基思对这种理论提出有力的异议：

“持这种理论者的观点中的明显难处暗示着这个问题的真正解答。我们必须采纳这样一种答案，即它能解释为什么全部奥义书属于婆罗门传统，又为什么这些经文中记载有属于世俗王公们的学说的重要情节。如果设想婆罗门感到这些引证有损于他们的尊严，而又让它们留着，这是荒谬的。”[21]

那确实是关键之处：如果婆罗门感到那些将奥义书哲学归诸于王公的传说有损于自己的尊严，它们就不会留在婆罗门的传统中。但是，它们至今是这个传统的一部分，道理在于婆罗门不感到它们有损于自己的尊严。进一步说，道理也在于只要婆罗门的生存主要依赖王族施主，他们就不可能感到它们有损于自己的尊严。确实，梵书文献提供我们这两个种姓之间某种争权夺利的模糊迹象，但是，在奥义书中，它们之间已经达成明显的妥协。正象各种奥义书的传说所表现的那样，婆罗门既不是低级种姓那样的直接生产者，也不是王族种姓那样的直接掠夺者，他们心满意足于国王

以礼物馈赠给他们的那部分剩余产品。我们已经看到，法典将这种既成局面合法化，特地为婆罗门宣布受礼是财富的来源，正如特地为刹帝利宣布掠夺是财富的来源一样。无论如何，唯心主义哲学适合这两个种姓的胃口，因为他们同样远离生产劳动，或者按摩奴的说法，远离增产。这样，我们看到在奥义书中，国王阿迦得夏特鲁和祭司耶吉纳伏格亚宣讲同样的哲学。在《广林奥义》中，我们看到国王伽纳格因耶吉纳伏格亚腾入唯心主义的幻想而激动的程度与他赠给耶吉纳伏格亚的物质财富直接成正比。总而言之，奥义书唯心主义来源刹帝利的理论的支持者和反对者都错误地把问题搞成是刹帝利与婆罗门相对立的问题，而忽视了这个事实：他们两者一同形成有闲阶级，因此，他们两者都不可能特别渴望承认自然界对于精神的第一性，相反，精神第一性的哲学适合他们两者的胃口。

二十、不二论吠檀多

93

这样，产生唯心主义观点的历史原因基本上是理论与实践相脱离。在发展这种唯心主义观点时，商羯罗企图为这种理论与实践的分离提供坦率的哲学上的辩护。他论证说，智和业，或者说，知识和行动是直接对立的，因此，后者对于前者不仅毫无关系，而且是它的重要障碍。当然，论战主要是在那个时代的神学术语中展开的，当时业主要是指祭祀。商羯罗如此理解业的理由是明显的，他十分懂得仪式主义立场在哲学上的后果，弥曼差派已经清楚地表明他们没有给唯心主义观点留下地盘。在商羯罗对《梵经》的全部评注中，他首先急于驳斥两种哲学见解：第一种是弥曼差派的；第二种是数论派的，按照数论派的哲学见解，世界是原初物质的真实转变。同时，他也是在业的广义或一般意义上摈弃业。这

样一种摒弃,对于他的哲学是必要的。按照他的哲学,梵或最高实在不是别的,只是纯意识意义上的自我。没有其他东西是真实的,任何二重性的意义必定是虚妄的。但是,业在身体、世界等等许多方面以二重性为前提。因此,从事于业就意味着严重地陷入二重性,它妨碍认识纯我的唯一实在性。既然商羯罗摒弃一切形式的业,他就必须立足于唯一的智的纯粹知识。知识导致解脱这种理论在形式上也可以被其他一些哲学家接受,但是,没有人象商羯罗这样严肃地看待它。对于他,知识与解脱是同一的。而对于其他人,知识仅仅使人能按照一种导致解脱的方式行动。

但是,怎样设想这种智本身呢?首先,它不是一种逻辑的或推
94 理的智。商羯罗^[1]说:“我们看到,一些聪明人煞费苦心想出来的论证仍然被一些更有智谋的人证明是谬误的;随后,后者的论证又遭到另一些人驳斥。因此,由于人们的意见不一,单凭推理是靠不住的。”根据上下文,他没有全盘否定推理本身的可靠性;对吠陀或经典有帮助的推理被说成有它的用途。但是,采取这样一种立场显然有某种危险,因为用来否定推理有独立可靠性的同样理由,很容易反转来否定经典本身的可靠性。属于不同吠檀多派的不同哲学家难道不是从同一种经典中发展出不同的哲学吗?他们不是或多或少用据说逻辑家已经使用的方式来互相反对和驳斥吗?此外,经典本身有它自己的教导行动的业篇或礼仪学。尤其是,对于知识的正常来源的任何确认会带来把真实性归于身体和外在世界的危险。因此,商羯罗为了加固自己的论点,他必须否认知识的一切可能来源——感觉、理性、甚至吠陀的可靠性。在他的《梵经》注释的导言中,他实际上就是这样做的:

“自我与非我的互相重迭叫做无知,它是在知识的手段、知识的对象以及全部经典(不论是关于禁令戒律的,还是关于最后解脱的)之间的一切在日常生活中形成的或由吠陀规定的实际

区别所依赖的前提。但是,诸如感觉、推理等等这样一些正确知识的手段以及经典怎么能以建立在‘无知’基础上的事物作为它们的对象呢?我们回答,因为除非有认知的人格的存在,否则正确知识的手段不能起作用,而认知的人格的存在依赖错误的观念即认为身体、感觉等等是同一于或属于自我或认知的个人。因为不用感官,感觉和其它获得正确知识的手段不能起作用。没有一个依托(即身体),感官不能起作用。身体不附上自我的性质,任何人也不能通过它行动。缺少了那一切,按其本性脱离一切接触的自我也不能变成一个认知者。如果没有认知者,正⁹⁵确知识的手段不能起作用。因此,感觉和其它获得正确知识的手段以及吠陀经典以建立在‘无知’基础上的事物作为它们的对象。”[2]

这样,摈弃行动而肯定知识,也意味摈弃知识本身,或者,至少说是摈弃我们惯常所说的知识。从实证科学的观点来看,这实在是跨出了非常轻率的、甚至是灾难性的一步,然而唯心主义观点最终需要它。根据深奥的印度逻辑来发展和维护这种观点的任务留给了后来的商羯罗信徒如希里赫尔舍和吉祖克;这种逻辑意味:唯独“一切知识本质上不可靠”的学说能代表不二论吠檀多的真正观点。

不二论吠檀多派忠实于奥义书唯心主义哲学的精神;他们在否定了一切正常知识的可能来源之后,只能求诸于睡梦和幻觉。做到这一点,主要靠两种方法。第一种,乔茶波陀和商羯罗都小心地重申旧有的奥义书观点,即通过在睡梦中,更进一步在无梦的熟睡中,逐步地遏制正常的意识,就能获得对于真正自我的清晰而透彻的认识。这与奥义书中的耶吉纳伏格亚、阿迦得夏特鲁和沙纳特古马拉一样,总的说来只是宣明观点。商羯罗在他的奥义书评注中,试图发展一种比较高级的哲学理由为之辩护。但是,学说基

本保持不变。第二种,乔荼波陀又根据奥义书中的线索,即做梦的主体是梦中一切的创造者,把它变成唯心主义的可靠的认识论基础。一个人梦见的东西仅仅是精神的或内心的,在梦中的和清醒的经验之间没有确实的区别。换句话说,清醒的经验也应该按照睡梦的意义来理解,因为梦中的对象仅仅是想象的产物,所以清醒经验的对象也是如此。乔荼波陀举出显然是属于幻觉的例子,表明甚至在清醒状态也会产生不可能存在的对象的经验,企图借此来进一步加强这一论证。我们以后将会看到,大乘佛教实际上为了维护同样的哲学观点,发展了完全同样的论证路线。乔荼波陀的这些阐述与他们如此酷似,以致达斯古普特等人^[3]倾向于称乔荼波陀是一个佛教徒。甚至商羯罗尽管如舍尔巴茨基正确地描写的那样,他对于一切佛教哲学派别怀有“宗派敌意”,但为了阐明同样的对于物质世界的哲学上的否定,实际上也依靠同样的或相似的论证。

乔荼波陀的不二论吠檀多理论按字义叫做不生说,意思是“世界从不存在”的学说。纯我是唯一的真实,经验的世界从不存在;因此,认为梵曾产生过世界是徒劳的。为了维护这种观点,乔荼波陀试图否认因果观念,想要表明变化必定不可能是真实的。这实际上是古希腊巴门尼德和芝诺提倡的同样观点,对于实证科学具有同样的危险。然而,乔荼波陀为了确立这种观点,他简单地摆出两种互相对立的因果观点,而且想当然地认为,由于这两种观点本身互相否定,这就确立了他的不生说:

“一些争论者说,存在被产生;而另一些说,非存在被产生。于是,他们互相争辩。真正说来,既不是‘存在’被产生,也不是‘非存在’被产生。这样,这些人的争辩……证明没有什么被产生。因此,我们同意接受由争论者本身如此确立的不生的学说。”^[4]

跟企图从中引出的种种深远的推论相比，这个论证本身是难以令人信服的。但是，商羯罗也遵循同样的论证方式，当然他是以一种更高级的形式提出的。他的学说叫做幻变说而不是不生 97 说，其结论本质上同样是否认变化和因果关系。在这方面，存在有两种争论着的因果理论。一种叫做创生说或非存在原因说，它跟正理-胜论体系相联系。按照这种理论，结果是某种真正的新东西，而不仅仅是展现已经包含在原因中的东西。例如，凝乳不在牛奶中，它是一种不同的新东西。另一种观点叫做转变说或存在原因说，它跟数论体系相联系。按照这种理论，除了已经包含在原因中的东西，结果不可能是任何其他东西。在原因中仅仅是潜在的东西在结果中变成现实的东西。商羯罗反对这两种理论，随意地利用这一种理论的论证反对那一种理论的论证。他这样做，想要我们认为：一方面，原因是某种新东西；另一方面，它不可能是任何新的东西。换句话说，他要表明因果观念患有内在的矛盾，因此它仅仅是一个幻念。这是商羯罗幻变说即原因的虚幻转变的学说的本质。唯独原因是真实的，表现为结果的东西仅仅是幻相。这样一种因果观点对于不二论哲学的必要性是明显的。既然承认梵或自我是唯一的真实，它就必须论证：梵变化成世界形式仅仅是幻相。

这使我们懂得为什么这种哲学的别称是幻论。因为从哲学上说，商羯罗和他的信徒必须面对的最严重的问题是关于这个不真实的世界的被感到的真实性。他们设法解决这个问题主要是依靠幻觉的比拟。仅仅是出于无知，一个人看到了一条蛇，而那里恰好是一根绳。不二论用作无知的专门名词是无知或幻觉。这种“无知”被认为起两方面的作用。首先，它掩盖对象(例如绳)的真正本质。其次，它投射某种幻相(例如非真实的蛇)在对象上。但是，幻觉对象本身的本质是什么呢？它显然不可能是某种真正的存在，因为

98 一旦消除了幻觉，蛇也不再存在。它也不可能象“石女的儿子”一样，是纯粹的不存在，因为这样一种纯粹的不存在决不可能成为实际感觉的对象。由于这样一种既非存在，也非不存在，它只能说成是不可言状。因此，这样一种不二论的幻觉学说被称作不可言状论。正是根据这种幻觉的分析，他们寻求解释即抹煞物质世界的被感到的真实性。正如由于无知或幻觉，一个人感觉绳为蛇；同样地，一个人感觉梵为世界。这种无知，一方面掩盖了梵的真正本质，同时在另一方面，投射虚幻的世界在梵上。这个世界是幻觉的造物，它象从绳感觉到的蛇一样，不可言状地不真实。有了梵的真正本质的知识或认识，就获得了解脱，即摆脱世俗的幻象。

但是有人要问，在感觉绳为蛇和感觉绳为绳之间没有区别吗？后者否定前者，证明前者是错误的。这样，一个人只有认为后者的感觉是真实的，才能把前者作为错误的而否定掉。而如果后者被认为是真实的，那末唯心主义者的被感到的世界不真实的结论就必须抛弃。事实上，正如我们已经看到的，这是弥曼差派和正理-胜论派驳斥唯心主义观点的一个重要论据。无论如何，不二论吠檀多派感觉到由于这种考虑所造成的困难，他们企图求助于关于不真实性的程度、甚至无知本身的程度的假设来摆脱这些困难。把绳感觉为蛇和把梵感觉为世界，两者当然是不真实的。但是，这两者之间仍然有些差别，前者要比后者更不真实。因为蛇的幻觉是瞬息的，甚至在束缚状态中就会消除，而后者直到最后彻悟或解脱之前是不会消除的。按照不二论吠檀多的术语，从绳感觉

99 到的蛇仅仅具有幻觉存在，而从绳感觉到的绳具有实际存在，即按照实际生活的观点的存在。前者不用说没有任何最高真实，甚至不可能适用于实际生活的目的；而后者虽然同样不具备最高真实，但能够而且事实上也适用于实际生活的目的。从最高真实的观点看，这两者当然都完全是虚假的；因此，设想从绳感觉到的绳更具

有真实性,那将是错误的。换句话说,存在有非真理和不真实性的程度差别,然而这些不能与真理和真实性的程度相混淆。因为除了梵,没有任何真实的东西,实际存在的全部结构是虚假的和不真实的。后来,在不二论哲学中,在无知的程度上又引出相应的区分。引起将绳幻觉为蛇的无知叫做次无知,以与引起将梵幻觉为世界的根本无知相区别。后者是基本的或根本的无知,而前者是在这种基本无知的总结构中的无知。

一旦这种关于实际存在的观点获得承认,极端唯心主义者就比较容易掩饰包含在他们哲学观点中的显著的荒谬。因为作为虚假东西而摈弃的一切实证知识、普通常识,甚至通俗信仰,现在能够接受回来,在实际存在的范畴下给予某种庇护。无论如何,承认有区别于根本观点的实际观点就意味着悄悄地承认这种纯理论的或理论脱离实际的唯心主义哲学的真正弱点,因为我们的有关“实际存在”的论断对于唯心主义所维护的一切是一种直率的谴责。如我们已经看到的,商羯罗为了发展他的纯智的唯心主义哲学,感到有必要否定业。但是,即使是最伟大的唯心主义者,毕竟也是一个人;即使他专门宣讲否定生活的哲学,他也得生活。这就是在实际上承认在理论上被否定掉的世界。在欧洲哲学中,唯心主义者也暴露出同样的弱点。正象列宁^[5]总结这个问题说:

100

“‘唯心主义的根本错误就在于:它只是从理论的角度提出并解决客观性和主观性的问题、世界的现实性或非现实性的问题’。费尔巴哈把人类实践的总和当作认识论的基础。他说,当然唯心主义者在实践中也承认我们的自我和他人的你的现实性。不过在唯心主义者看来,‘这个观点只适合于生活而不适合于思辨。但是,这种和生活矛盾的思辨,把死和脱离了肉体的灵魂的观点当作真理的观点的思辨,乃是僵死的、虚伪的思辨。’我们要感觉,首先就得呼吸;没有空气、食物和饮料,我们就不能

生存。”

顺便提一下，佛教唯心主义者也必须面对同样的困难，他们运用他们的不二论同行提供的同一种解决办法摆脱这种困难。只是他们的术语不同。代之以实际存在，他们说实际真理，它意味同样的东西，即从实际观点看来的真理，当然最终也还是虚假的。枯马立拉^[6]在印度哲学中已经明确表示反对这样一种权宜之计，即在唯心主义观点的总结构里容纳正常的日常经验的判断。他说，所有这些是明显的蒙骗。因为真实的就是真实的，不真实的就是不真实的。但是，唯心主义者不是坦率地承认问题，而是一味编造麻烦的术语，说有两种真理：一种是真实的真理，另一种是虚假的真理。如果从实际观点来看的真理确实是不真实的，那么，称这种确实不真实的东西为某种真理，除了纯粹的欺骗之外，在这背后还能有什么动机呢？

但是，这恰恰是唯心主义者的困境。简单地否定实际生活的世界是不可能的。但坦率地承认它，对他来说也同样是不可能的。

101 二十一、唯心主义与唯物主义的对立

恩格斯说^[1]：

“全部哲学……的重大的基本问题，是思维和存在的关系问题。在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。……哲学家依照他们如何回答这个问题而分成了两大阵营。凡是断定精神对自然界说来是本原的，……组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的，则属于

唯物主义的各种学派。”

在欧洲哲学中，充分断定精神先于自然界的第一个哲学家是柏拉图。他“制作了他的理念论，有意识地反对唯物主义。他在《智者篇》中写道：‘是啊！这种关于真实的争论是一种天神和巨人的战斗。’……巨人是唯物主义者。天神当然是包括柏拉图在内的唯心主义者。”^[2] 我们自己的早期的唯心主义者表达了同样的观点。他们也制作了他们的反对唯物主义的哲学。并且，对于他们来说，他们的唯心主义是天神的哲学，而唯物主义是阿修罗（即妖魔）的奥义或“秘密知识”。

在《歌者奥义》^[3] 的一个传说中，这一点表达得最明白。天神和妖魔各自的代表因陀罗和维罗吉纳走到“生主”那里，请求关于真正的“自我”的知识。“生主”请他们在一盆水里看自己的影像，他们看到了他们自己的“连毛发和指甲都完全逼真的”身体。这种“自我”即是身体的知识使维罗吉纳感到满足。因此，这种知识叫做“阿修罗奥义”。但是，因陀罗感到不满足，他回到“生主”那里，要求获得唯心主义哲学的教导。因此，这种哲学叫做“天神哲学”。《百道梵书》^[4] 也宣称，“生主”把黑暗和无知给予妖魔；而在《慈爱奥义》^[5] 中，说是天神的老师毗诃跋提变成妖魔的老师首葛罗，目的是故意用一种虚假的哲学哄骗他们。

所有这些肯定是神话。但是，重要的是，它们在相当后来的时期，例如在《毗湿奴往世书》^[6] 中，被发现用来吓唬人们离开叫做斫婆迦或顺世论的唯物主义哲学。这种唯物主义与奥义书同样古老是可能的吗？无论如何，我们在奥义书中已经瞥见非常古老的唯物主义观点，它遭到那个时代的唯心主义者的强烈抵制。例如《伽塔奥义》^[7] 提到一种唯物主义观点，按照这种观点，不存在另一个世界。《白骡奥义》^[8] 也提到一种唯物主义观点，按照这种观点，物质元素是最终的原因。把这些散见的证据收集在一起，

我们可以证明存在一种后来叫做顺世论的古代唯物主义哲学。

这种唯物主义哲学的另一个特征是因果观点。按照这种观点,如《白骡奥义》^[9]所提到的,自性是一切东西的原因。商羯罗将自性解释为各种东西中固有的自然力量。一些曾经流行的通俗诗歌显然是阐述这种观点的。马鸣^[10]引了一首:

是谁让荆棘长刺?
让禽兽种类繁多?
让甘蔗甜,柠檬苦?
全靠它们的本性产生。

摩陀瓦加利耶^[11]引了另一首:

火是热的,水是冷的,
早晨的微风清新凉爽,
是谁使它们变化多样?
是由它们的本性产生。

依靠所有这些,也依靠《摩诃婆罗多》中有关的大量引证,希里衍那把这种自性说跟偶然性学说或偶然主义作对比,给了我们一个清晰的解释:

103 “一种(即偶然主义)认为世界是混沌,从中见到的无论什么秩序纯属偶然,而另一种(即自性学说)认为‘事物由其本性使然’。前者完全否认因果,而后者承认因果的普遍性,只将一切变化归诸于它们所属的事物本身。……因此,按照自性说,我们生活在其中的世界不是无规律的,只是没有外在的原则统治它。……关于这种学说,首先需要注意的是它的实证主义的特点,这种特点常常包含在它和未见说或‘超自然信仰’之间所作的对比中。……关于这种学说的另一个要点是它否认灵魂轮回。……在这方面,它可以与称作为唯灵说的学说相对比;这种唯灵说把灵魂不朽看作是理所当然的。我们目前叙述所依据的《摩诃婆

罗多》中的一节说道：‘死亡是有生之物的终了。’事实上，驳斥上述的超验的东西正是这种学说的目的。作为否定永恒灵魂的必然结果，自性说看来是不相信通常所理解的业的规律的。”^[12]

如果遭到《白骡奥义》否定的自性说确实具有这些含义，那么它与顺世论哲学没有本质上的不同。希里衍那^[13]甚至认为这种自性说的“世俗的形而上学似乎是‘顺世’（‘限于经验世界’）这个词的原始意义。”无论如何，不二论吠檀多派如摩陀瓦加利耶^[14]和摩杜苏德那·沙拉斯瓦底^[15]都把自性说归于顺世论观点。因此，有充分理由认为这种遭到奥义书中提出的唯心主义观点有意识反对的唯物主义观点，如果不完全是后来闻名的顺世论，也至少包含着它的潜在因素。

这一点或许不会遭到严重反对。然而，通常很少注意奥义书时代这种唯物主义和唯心主义之间斗争的另一面；某些颇有意义之处可以在这里扼要地说一说。

早在摩陀瓦加利耶和摩杜苏德那·沙拉斯瓦底把自性说归于顺世论之前，商羯罗已经把它归于数论。按照数论，世界通过叫做大等等的连续阶段进化，这是一种叫做原质或自性的原初物质转变的结果。这种转变是怎样发生的呢？商羯罗^[16]这样描述数论的观点：

“正象青草、药草、水等等不依靠任何其它作为手段的原因，按照它们自己的本性自己转变为乳汁，我们认为，原初物质也是这样自己转化为大等等。如果你问，我们怎样知道青草不依靠任何作为手段的原因而自我转变，我们回答说，‘因为看不到有这样的原因。’如果我们感觉到某种这样的原因，我们肯定会按照我们的心愿把它应用于青草等等，由此而产生奶汁。但是，事实上，我们没有感觉到这样的东西。因此，青草之类的转变必须被认为仅仅是由于它们自己的本性；并且，我们可以由此推断，

原初物质的转变也是同样的。”

商羯罗企图用以下的论证驳斥这种观点：

“如果我们能够确认青草按照你们所说的方式改变自己，那么，原初物质的转变可以仅仅归因于它自己的本性。但是，由于看到另外的作为手段的原因，我们不能承认那样。……因为青草只有被母牛或其它某种雌性动物吃了之后才变成乳汁；如果它留下没吃，或让公牛吃了，它就变不成乳汁。如果转变没有特定的原因，青草甚至不用进入母牛的体内而在其它条件下也会变成乳汁。男人不能按照他们自己的心愿产生乳汁，这情况也不能证明不存在作为手段的原因。因为某些结果能由男人产生，而另一些结果只能出自神的行动。然而，事实上，男人通过运用他们掌握的手段，也能从青草和药草中产生乳汁。当他们希望有更充裕的牛奶供应时，他们就更充足地喂饱母牛，这样就从母牛身上获得更多的牛奶。根据这些理由，青草一类的例子不能证明原初物质的自发的转变。”

对于自性说的这样一种驳斥显然不能令人满意。真正的问题在于：有必要在自然物所固有的东西之上再要求任何原因吗？母性生理机能的证据没有证明任何这样的原因。依照自性说的观点，乳汁的原因不是青草本身，而是“母牛吃草”这整个自然复合

105 物。男人通过更充足地喂饱母牛而能获得更充裕的牛奶供应量，这不能证明任何超自然的原因，而只是证明：男人只要认识自然所固有的规律，就能征服自然；或用现代的术语来说，自由是对必然的认识。恩格斯^[17]在解释唯物主义观点时说道：“我们统治自然界，决不象征服者统治异民族一样，决不象站在自然界以外的人一样，——相反地，我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界，存在于自然界的；我们对自然界的整个统治，是在于我们比其他一切动物强，能够认识和正确运用自然规律。”这样，只有表明某种额外

的超自然的或精神上的因素对于比如说乳汁的产生是必要的，自性说的唯物主义的含意才能令人满意地被驳倒。事实上，筏遮塞波底·弥室罗在评注商羯罗时，看到了这一点。他说：“可以认为，青草转变为乳汁所要求的原因只是母牛身体的帮助消化的热量。但是，甚至在这种情况下，也需要一个智力的原因，那只能是全知的上帝。常言道：‘部分任务由神完成。’”

但是，让我们转回到数论。在商羯罗论证所有这些之前，乔荼波陀^[18]明确地说过：“按照数论哲学家，有某种叫做自性的原因。”但是，吠檀多论者为什么要把自性说归于数论？因为他们发现数论的基本观点不这样就不能理解。而相当后期留传给我们的数论哲学是二元论的，在原初物质之外，它承认多种多样的神我，通常表达为“灵魂”。但是，这些神我的地位相当特别。对它们所作的典型描写是：它们是次要的和无足轻重的。因此，它们在世界的进化中不发挥真正的作用。换句话说，世界仅仅由于它自己固有的自性，就能从原初物质中形成。因此，乔荼波陀和商羯罗认为，数论观点必然需要自性说。

106

我们刚才已经看到，希里衍那相当清楚地展示了自性说的唯物主义含意。因此，如果乔荼波陀和商羯罗说的是正确的，难道我们不也应该认为数论是某种唯物主义哲学吗？

二十二、数论体系

数论哲学似乎向我们提出许多问题。这个词的意义不能确定，这种哲学的起源仅仅是推测。传统将它归诸于某个迦毗罗，但是，也将大量互相矛盾的神话归诸于他，使得情况相当混乱。另一些古代の数论大师如阿修利、般遮尸迦、浮陀、萨纳格和萨南德，留给我们的也仅仅是名字而已。然而，有两点看来是确实的。数论思

想非常古老,影响十分广泛。正如加布所说:史诗《摩诃婆罗多》、医书《恰拉格本集》、律书《摩奴法典》以及神话类的《往世书》,就它们触及哲学论题而言,“浸透了数论的学说。”然而,奇怪的是,关于这种哲学最初的面貌不能确定。据信曾经存在一部有关这个体系的叫做《六十科论》的古代论著,但是已经失传。除了中世纪和中世纪后期的注释,具体留给我们的只有两部声称是阐述数论观点的论著。这就是《数论颂》和《数论经》。前者只有七十二对诗句,归诸于某个自在黑。加布认为他可能属于公元 500 年。后者根据显然伪造的说法归诸于迦毗罗本人,而这部著作的实际日期据认为 107 将近公元 1400 年。尽管如此,正如我们刚才说过的,数论必定非常古老。《摩诃婆罗多》中^[1] 直接宣布它是“永恒的”。加布和夏斯特里证明它必定早于佛陀。^[2] 我们就要看到,甚至奥义书也承认它的存在。但是,在《数论经》、甚至在《数论颂》中究竟保存了多少这种哲学的原始形式,那是令人十分怀疑的。正如加布正确地指出的,在《数论经》中,“数论学说不再表现为它的原始的纯粹的形式,因为它们(即数论经典)企图掩饰以它们自己为一方而以奥义书和吠檀多的教导为另一方的两者之间的差异。”^[3]

关于数论的颂本,达斯古普特说:“恰拉格(公元 78 年)提到的数论不象自在黑所描写的那样,也不象《摩诃婆罗多》中一些部分所谈到的那样,这个事实确证自在黑的数论是一种后期的变体。……沃希里也夫引用藏语资料说,温底亚伐辛按照他自己的观点改造了数论。高楠顺次郎认为温底亚伐辛是自在黑的称号。”^[4]

因此,维加纳·比柯苏在介绍他的《数论经》注释时说,时代已经吞没了数论,仅留下一些碎片,这显然是有道理的。他准备用他自己的语言填充它。然而,他并没有努力恢复失传的数论;他实际上做的是将它跟一种以他自己对奥义书和梵经的理解为基础的有神论哲学搅在一起。加布说:“为了在数论体系和他自己的有神论

(他喜欢称之为吠檀多)之间的深渊上架起桥梁,维加纳·比柯苏依靠最奇怪的方法避开属于真正数论的一个根本学说,即否定天帝的学说。”^[5] 这样,对我们来说,依靠他的注释来理解这种哲学,那是十分不牢靠的。关于其他的注释家,也或多或少存在着同样的危险。因为数论特别不幸,它没有恪守这种哲学的注释家。《数论颂》的最著名的注释家是乔荼波陀和筏遮塞波底·弥室罗。我们已经了解前者的真正哲学渊源;而后者不能摆脱对于吠檀多的偏爱,因为他是不二论吠檀多的一个后商羯罗派的著名创始者,这一派叫做帕默底派,是在他对商羯罗的《梵经》注释作了著名的疏解之后定名的。至于《数论经》的注释家,最闻名的是阿尼鲁特以及他的吠檀多派注释家摩哈代伐,还有维加纳·比柯苏,我们已经提到过他本人的哲学。此外,数论哲学的成分不断被各种吠檀多作者以各种方式加以同化,以致于数论逐步地褪色,似乎变成了吠檀多。后期佛教逻辑家的出现,在这个国家引起巨大的哲学混乱,此后,哲学中的真正坚定者出来维护弥曼差、吠檀多、正理和胜论的旧观点。但是,没有一个人维护数论。因为这个时候,数论作为一种独特的哲学实际上已不存在。正如舍尔巴茨基所指出的,“数论在一种将它带进吠檀多围篱的改革之后,已不再作为一种独立的派别存在。”^[6] 它的某些旧概念无疑活存着。但是,这些或者变成充塞进各种吠檀多观念的空壳,或者变成使用在各种异己的哲学结构中的拆散了的零件。总之,这就是数论的历史。它的起源不知道,它的消失也几乎没有引起注意。

然而,我们可以从比较后期的资料如《数论颂》所提供的某些哲学思想开始。正象奥义书一样,数论也明显地努力探索世界的第一原因。但是,所获得的观点以及探讨方法本身,是根本不同的。数论“不仅否认梵——即包含一切的灵魂,而且着重否认天帝的存在。”^[7] 另外,没有躲进任何神秘的幻想,也没有沉入无梦的熟睡

状态，其探讨的方法是相当理性主义的。正如《数论颂》^[8]中所说，世界的原因应该从结果的本性中推断。因此，数论努力理解因果的本性，并以它作为哲学的出发点。这种因果观叫做因中有果
109 说或转变说，即结果仅仅是原因的转变的学说。凡结果中所发现的东西均包含在原因中。这样一种因果观显然是根据日常生活的观察进行论证的。如果结果是某种全新的东西，而不是已经包含在原因中的东西，那么，从任何东西中能产生任何东西。例如，麦能从稻种中产生，而稻能从麦种中产生。但是，因为麦种只能产生麦，那就必须承认麦已经包含在麦种中。此外，如果结果在产生之前根本不存在，那它就决不可能产生；因为根本不存在的东西怎么可能出现？当然，事先存在于原因中的结果只是潜在的。不过，就其为同一物的隐蔽状态和显现状态而言，两者本质上是相同的。

由此得出结论：结果的本质特点包含了原因的本质特点的线索。那么，要确定其原因的世界的本质特点是什么呢？数论哲学家论证说，因为世界本质上是物质的，所以它的原因也必定这样。如此推断出来的原因叫做自性或原质，即原初物质。那不是表现为粗大的或显现的形式的物质，即不是世界从中被感觉到的那种形式。它是处在精微的和隐伏的形式中的物质；由于它精微，它不能直接被感觉到，但它的物质本性可以明确地推断出来。关于这种处在原始状态即处在进化成可见的物质世界之前状态的原初物质，数论的术语是未显，它被设想成是无形的和无差别的，无限的和普遍存在的。

应该怎样理解这种原初物质的构成呢？数论的回答是：应该同样根据推断出它的存在的方法理解它的构成。按照数论的观点，物质世界中的每样东西都是三种实体或实在（术语上称做德）的不固定的构成。在世界的不同对象的构成中，这种或那种德居
110 支配地位。这三种德叫做：（1）喜，表示轻盈、光明和喜悦的性质；

(2)忧,表示运动、激动和痛苦的性质;(3)闹,表示沉重、阻碍和懒惰的性质。原初物质也据此设想由这三种成分构成。这种德的概念不可能确切地符合我们现代人的思想。然而,相当肯定的是,这些德作为原初物质的成分,本质上是物质的。喜是原初物质中含有智力潜能的方面,忧是能量方面,闹是质量或惯性方面。在原初物质的未显状态,这些成分形成稳固的平衡。这种平衡的丧失被设想为世界从未显状态进化的出发点,但是,如何确切地设想这种失去平衡的原因,那是十分不清楚的。“作为这种平衡条件失调——它没有比较确切的描述——的结果,物质世界得以进化。”无论如何,我们在数论中见到有试图系统理解这种进化过程的努力。西尔说:“这个体系在思想史中具有无比的趣味,它包含了最早的对于宇宙进化过程的清晰而深刻的说明。”[9]

按照数论的术语,进化过程如下:从未显状态的平衡失调中,首先出现大或觉。大意味伟大,觉意味智力。从大产生我慢,即自我感觉。从我慢产生(1)心根,即思想,(2)五知根,即五种感觉器官,(3)五作根,即五种行动器官,(4)五唯,即五种精细的成分,数论设想这五种精细的成分最终产生五大,五种众所周知的粗大成分,即地、水、火、风、空。

数论哲学家按照这样一种显然奇特的方法,试图通过设想世界进化的连续阶段来进行解释的所有这些论点,对于现代人来说是不容易清楚地掌握的。显得尤为奇特的是,为什么通常理解为自我意识的我慢会在这个图式中获得这样一种地位。人们自然要问,它在原始数论中与在今天,实际上意味同样的东西吗?一些现代学者给我们的印象是默认整个体系,不提出任何细节问题;而另一些在细节中发现有对于科学思想的杰出贡献。西尔[10]甚至打算根据十九世纪的欧洲科学来解释所有这一切。企图从古代哲学体系中发掘出比实际上属于这些体系的更多的思想,这样一种努

力显然是冒险的。需要记住,数论概念是从远古传下来的,不可避免有某些已废的古语,它们的确切意思我们已经不知道。然而,“如果有夸大这些古代哲学的重要性的危险,那么,也有抹煞它们的意义的危险。”^[11]因此,一定不能因为我们难以理解它的某些细节而忽视或低估数论的进化观点的主要意义。它的决定性的重要之点是物质永恒运动的概念。正象舍尔巴茨基所指出的,“从不停息的、永远从一种形式进化成另一种形式的永恒物质的概念,是这个体系的一大优点;在人类思想史的这样早期,如此明确地形成了一种从不停息的永恒物质的观念,这确实归功于这一派的哲学家。”^[12]此外,需要特别注意的是,这种原初物质本身被数论设想为具有一切运动(忧)、甚至智力(喜)的潜能。象五种粗大成分(五大)以及觉、我慢、心根,总之,一切表现为心理性质的东西,都被认为最终仅仅是从原初物质本身中进化来的。舍尔巴茨基说:“这种物质不仅包含人体,而且也包含我们所有的精神状态,它们具有唯物主义的起源和本质。”^[13]按照这种观点来理解,数论包含有唯物主义哲学的重要潜力。因此,毫不奇怪,商羯罗坚持称它为仅仅是

112 无意识原因说即“无意识的第一因学说”,并把它看作他的主要哲学论敌(主敌)。

同时,一定不能无视这种哲学的、特别是表现在后期的最疑难之处。至少从《数论颂》以后,这种哲学在自性之外,承认多种多样叫做神我的东西,一般理解为“灵魂”,因此很容易遭到批评。不过,加布^[14]企图为这种承认神我找出某种逻辑上的辩词。“然而,在一个持这种观点的体系中,灵魂应搁在什么位置呢?奇怪得很,先前那些周密研究数论体系的学者回答不了这个问题。他们认为灵魂在这个体系中是完全多余的,并认为这个体系的创始者如果完全排除它,会使自己显得更合逻辑。”加布认为灵魂的最重要的作用是“照亮内部器官中的运动过程。如果不是灵魂‘亲切地’照

亮所有这些过程，即带给它们意识，那它们确实只能是纯机械的和无意识的。”这种论断的基本假设显然是：意识对于纯物质在本质上必定是异己的，因此，纯物质永远不能含有它的潜能。换句话说，这是假设唯物主义立场的内在的不可能性。毫无疑问，数论的后期解说者，或许由于他们明显地偏爱吠檀多，的确感到加布所碰到的同样困难。面对着这种哲学，即认为喜或智力潜能是自性的一个组成部分，并认为觉、心根和我慢是这种原初物质的产物，他们从它的神我理论中找到宽慰，这种神我永远处在物质之外，以某种方式保留对意识的专有权。一切心理东西中的意识成分是神我意识的反映，它们终归是外借的成分；由此，造成物质第一性和精神第二性的危险算是设法回避了。因此，对于怀有反唯物主义偏见的数论注释家强调这一体系中的神我的作用，这就不足为怪了。113

不过，还是值得提出一些简单的问题。我们已经了解为什么一些现代学者正确地怀疑这种哲学的《数论颂》版本是否与原始数论一致。那么，神我在原始数论中的地位是什么呢？它是不是被理解为纯意识，自性的心理方面的派生物只能通过反射从它那里获得意识？如果不是这样，下一个问题必然是：数论的《数论颂》版本通过塞进这种神我的概念，或通过赋予神我这种新的意义，是使这种体系获得任何逻辑上的改善呢，还是使它变得完全不协调而容易受到非难？

正如达斯古普特所指出的，我们至少有一个《数论颂》之前的数论版本的确实证据。那是在一部叫做《恰拉格本集》的医书中。从这个版本看，相当明显，甚至在恰拉格的年代，关于神我也存在许多混乱的和矛盾的观点。事实上，《恰拉格本集》^[15]中整个讨论数论哲学的一章是打算用来释除关于神我的疑团的。恰拉格提到有五种关于神我的不同观点。这五种是：(1)神我意味空等等五种成分(谛)以及意识成分(心谛)；(2)它简单地就是意识成分；(3)它

一共有二十四谛，即心(思想)、十根(即五种感觉器官和五种行动器官)、五境(即声等等五种知识对象)以及由八种谛即未显、觉、我慢和五大或五种粗大成分组成的自性；(4)神我是双重的，即永恒的(无始)和非永恒(有始)的；前者与未显相同，后者与显现相同；(5)不存在神我这样一种东西。这最后一种观点显然是恰拉格的论敌的观点(前论)。然而，需要注意的是，按照上列第二种观点，神我仅仅意味是意识成分，估计这最接近于《数论颂》版本中的关于神我的观点，但不是恰拉格本人赞同的观点。这对于恰拉格显然也是具有前论性质的观点。他本人究竟怎样确切地理解神我的性质，当然不是十分清楚的。他认为最最重要的是上列第三种观点，第四种可能也有某些重要性。第三种观点所列出的二十四谛，甚至在后期数论中也被认为基本上是物质的；根据这种情况，可以合理地推断：恰拉格本人不同意后来的对于神我本质所作的唯灵主义的理解。至少，杰出的现代学者如苏柯勒尔吉和达斯古普特是按照这种方式解释恰拉格的观点的。苏柯勒尔吉认为，按照恰拉格的观点，灵魂仅仅是自性的产物，而不是象后期数论中所说的，是与自性共同永存的东西。^[16] 达斯古普特说：“恰拉格把自性的未显部分与神我等同起来，形成一个范畴。”^[17] 如果是这样，我们在《恰拉格本集》中窥见了一种古代の数论版本；它还有待于明确地从唯物主义分化出来。因为在这种哲学中，只有理解成永远独存的灵魂的神我概念，它可能跟唯物主义不协调；而如果恰拉格对神我的理解是唯物主义的，我们还能怎样刻划他的数论的特征呢？

此外，毫无疑问，我们最早的唯心主义者认为数论是他们最强大的哲学论敌。他们这样看，显然是因为他们害怕数论暗含的唯物主义内容。最早系统地表达这种观点的是《梵经》。《梵经》中有六十句格言明确地用来驳斥数论，而用来反对其他哲学论敌的格

言总共只有四十三句。这位作者在煞费苦心地驳斥了数论学说之后,声称所有其他的敌对理论事实上也由此遭到驳斥。[18]商羯罗解释说“战胜了最危险的敌手(主敌,原义是主力摔跤手),实际上也就是战胜了其他弱小的敌手。”但是,为什么《梵经》把数论看作是对于吠檀多的最严重的挑战呢?答案是明白的。它将数论理解为原质说或原质因说,即原初物质是第一原因的学说;而吠檀多是梵说或梵因说,即本质上有意识的梵是第一原因的学说。因此,这主要是在无意识原因说和意识原因说,即在第一原因是无意识的物质的学说和第一原因是精神或意识的学说之间的一场争论。这就是为什么《梵经》的作者在前四句格言中解释了关于梵和吠檀多经典的性质的一些要点之后,就立刻赶紧在下面七句格言中解释这个梵是意识的原则或智力的原则,因此应该明确地区别于数论的原质;这种原质是无意识的或物质的,不能成为世界的原因。

因为一些现代学者不幸地热衷于从奥义书中发现数论哲学的萌芽,所以需要在这里强调一下:《梵经》由于把数论看作是吠檀多的最强大的哲学论敌,它始终遵循奥义书的精神。这是因为奥义书哲学家虽然按照自己的方式,做的还是同样的事。事实上,通常引用来证明数论思想萌芽于奥义书的章节,如果透彻地和客观地加以理解,里面除了致力于驳斥和否定数论思想,找不到其它什么。这类典型的做法是吹捧神我高于自性,并把显然是吠檀多的观念注入神我。《伽塔奥义》[19]说:“比未显更高者是神我,比神我更高者根本没有。”它反复说:“无论如何,比未显更高者是神我,……知道了它,一个人就获得解脱。”[20]《白骡奥义》说:“一个人应该知道自性是幻觉,而万能的天帝是制造幻觉者。这整个世界充满了存在物,它们是天帝的组成部分。”[21]如此等等。十分清楚,这些话尽管使用典型的数论术语,但它们的意思是反对数论观点的。

是不是由于奥义书思想的威信增长,以致作为纯意识、并因此
116 对于物质来说是异己的和永远分离的神我概念才最终被介绍进数
论的呢?从《数论颂》开始,我们就见到有这种概念的记载。对于
这个问题,可能还缺乏一种圆满的和最后的答案。然而,十分肯
定,将这种概念介绍进这个体系,数论变成了仅仅是一堆自相矛盾
的观点。《数论颂》的作者本人给予我们的印象是:他在接受了这
种意义上的神我之后,不知道怎样正确地对待它,或者怎样使它适
应这个体系的基本原则。作为永远独存的意识,神我对于物质进
化过程不可能有任何真正的用处;然而,既然承认了它的存在,它
对于物质进化过程无论如何总得起点作用。《数论颂》想要使神我
负责监督自性的转变;但是,一种直接的和主动的监督是不能设想
的。这样,依靠著名的跛子和盲人的比拟,发明了一种被动地监督
的概念。但是,商羯罗轻而易举地指出,这个比拟是不恰当的,因
为跛子对于盲人的监督并不纯粹是被动的。此外,他论证说:“这
样,你的新论点意味着抛弃你的旧论点;按照你的旧论点,原质是
自身运动的,而(冷漠的和被动的)灵魂不具备运动的能力。”[22]
《数论颂》在设想物质的进化能适用于永远独存的灵魂的任何真正
目的时,遇到了同样的困难。它宣称,这种进化是为了神我享受的
目的,但又必须说,真正的目的是神我的解脱。这样设想的两种目
的是互相矛盾的。解脱的概念显然也是从奥义书中借来的,这种
做法破坏了数论的本质首尾一贯的性质。如果原质是真实的,
它的转变(作为与不二论吠檀多的幻变相对照的转变)也是一种真
实的过程;进一步说,如果这是束缚神我的原因,那么这种束缚也
必定被设想为本质上是真实的,因此不可能通过纯粹的知识来解
117 除。然而,《数论颂》不加批判地响应了吠檀多的观点,声称知识带
来解脱。因此,为了维护这种解脱观点,唯一的抉择只能是认为自
性以及它的转变最终是无知的产物,因而是非真实的,那就意味放

弃数论的根本原则而赞同吠檀多。但是,《数论颂》没有这样做,于是就变成了一堆自相矛盾的观点。

是不是由于这个缘故,在后来成熟的哲学活动时期,没有人愿意挺身维护这样一种内在自相矛盾的体系呢?或许,在这种哲学的后期版本中,承认吠檀多或近似吠檀多意义上的神我,对它来说就是意味遭到这样一种逻辑上的挫败,以致它的原始精神最终逐渐消失,仅留下它的古代进化理论的纲要,让不二论吠檀多派利用它来说明从梵中产生的世界的虚幻进化,让非不二论吠檀多派利用它来说明从天帝产生的世界的真实进化。

二十三、瑜珈

《瑜珈经》被归诸于某个波颠闍利。公元前二世纪的一位语法家、为波你尼作注的《大疏》的作者也叫这个名字。雅各比估计这两个名字不可能是同一人,认为《瑜珈经》是在公元450年以后写成的。其他人如达斯古普特不明白为什么这两个波颠闍利不可能是同一人;按照他们的看法,这部经典的时间要早得多。无论如何,有两点是十分明确的:首先,严格地说来,瑜珈根本不是一种哲学观点。它意味是一种从远古传下来的实践,被想象能产生某种超自然力量。第二,虽然《瑜珈经》详细地讨论这些实践,也讨论一种特殊的哲学观点,但在这两者之间没有内在的联系。

除了承认天帝的存在,这种哲学观点实际上相同于后期数论。因此,波颠闍利的哲学被称作是“有神数论”。但是,这种承认天帝不具有很大的哲学意义。加布说:

“瑜珈体系在数论中插进一个人格化上帝的概念,其目的仅是为了满足有神论者,并便于宣传数论中阐述的宇宙理论。上帝的概念远不是有机地交织在瑜珈体系中,而仅仅是松散地插

入。在《瑜伽经》中，论述上帝的章节不相干地存在着；而且实际上，与这个体系的内容和目的是直接矛盾的。上帝既不创造宇宙，也不统治宇宙。他不嘉奖，也不惩罚人类的行动；而人类也不认为与上帝统一是他们企求的至高目的。上帝仅仅是一个‘特殊的灵魂’，跟其他与上帝共存的个体灵魂没有本质上的差别。显然，这决不是我们用这个词所指的那种上帝；我们必须对付复杂的思辨，这种思辨的目的是为了掩盖这一体系原有的无神论特点，让上帝的假设勉强凑合它的基本教义。如果确实需要证明的话，这些思辨无疑能证明：在真正的数论-瑜伽中，不存在一个人格化上帝的席位。”〔1〕

正如这个上帝对于数论来说是相当随意的和外在的，数论哲学本身对于瑜伽实践来说也是如此。这种实践事实上是无限古老的。印度河文明的实实在在的遗物如石雕和刻在“印章”上的图案清楚地表明：在这个国家里，早在公元前三千年就盛行这同样的实践。〔2〕后来，这些实践几乎成了一切宗教派别、甚至哲学体系的流动财产，数论只是其中之一。达斯古普特评论说：

“瑜伽实践在各种派别中经历了各种变化，但是，这些实践并没有对数论显示任何特殊的偏好。这样，瑜伽实践根据湿婆教和拜力教的学说发展，……。它们按照如赫特瑜伽那样的另一种方向发展；这种瑜伽被设想通过不断实行复杂的精神修炼能产生神秘的和魔术般的成就，也与治病和其它超自然力量相联系。……在密咒和其它崇拜方式的发展中，这些实践的影响也是非常巨大的。……波颠阁利可能是最值得注意的人，他不仅汇集不同形式的瑜伽实践，并收集与瑜伽有关或可能有关的各种思想，而且把它们全部嫁接到数论形而上学上，赋予它们以流传到我们手上的这种形式。筏遮塞波底和维加纳·比柯苏……与我们看法一致，认为波颠阁利不是瑜伽的创立者，而是一个

编纂者。”[3]

数论形而上学对于瑜伽来说完全是外在的，瑜伽实际上是各种体系的流动财产，这也可以从其它许多事实获得证明。苏柯勒尔吉[4]已将这些事实概述如下：耆那教的伟大创始人太雄本人用了十二年的长时间主要投身于瑜伽实践；耆那教的经典给予这些瑜伽实践的著名的组成部分（瑜伽支）以极大的重视。佛陀在达到彻悟之前，据说也持续六年实践瑜伽，佛教经典也同样给予这些古代实践以极大的重视。甚至正理体系，虽然主要关心认识论问题，也讨论了这些实践。《正理经》以赞同的态度反复提到这些实践，《胜论经》也是如此。瑜伽在吠檀多中的重要性从以下情况很容易断定：《梵经》第三章的标题是实现，里面讨论瑜伽的著名组成部分如：禅定、坐姿等等。除了所有这些，还应加上《瑜伽经》的内在证据，表明如苏柯勒尔吉所指出的数论仅仅是许多与瑜伽相联系的哲学之一。《瑜伽经》的每一章结尾都有数论说瑜伽经等等字语；这清楚表明：甚至在波颠阇利时代，也存在有依据数论之外的别的学说的瑜伽体系。

因此，将瑜伽看作本质上是某种古代实践而非任何特殊的哲学，这是合乎逻辑的。那末，这些实践是什么呢？《瑜伽经》给瑜伽 120 下的定义是制止思想活动。这显然是想按照经过修改的数论解释瑜伽而得出的结论。思想被认为是自性的产物；虽然自性（原初物质）本质上是无意识的，但由于喜（智力潜能）在其中居支配地位，它与神我（灵魂）有某种亲缘关系。通过反映神我的意识，它显得有意识。当思想联系一个对象，思想就采取这个对象的形式。这叫做思想活动即思想变化，或许可以大略地称之为精神状态。因为对象是最多变化的，所以思想活动也是多变的；又因为思想和神我或灵魂的亲缘关系，所以产生了灵魂与各种思想变化的虚假的同一。瑜伽的目的仅仅是控制这些变化，它意味断绝灵魂与多

变对象之间虚假同一的可能性。

十分明显,只有承认瑜伽依据的是经过修改的数论哲学,对于瑜伽的这样一种理解才能成立。但是,我们已经看到,瑜伽本质上不依赖数论。因此,对于瑜伽的上述理解,甚至在波颠阁利看来也似乎是一种编造。根据他对瑜伽的技术方法即真正的瑜伽实践所作的进一步讨论看,这一点是明显的,而根据这些实践被设想会产生的结果看,这一点尤加明显。至于瑜伽的方法和手段,《瑜伽经》提到八种。这就是下列各种瑜伽支:(1)禁制(克制),(2)遵行(限制),(3)坐法(坐姿),(4)调息(控制呼吸),(5)制感(制止感觉),(6)执持(专注),(7)禅定(静虑),(8)等持(专心)。展现在这里的是大致轮廓,整个东西当然并不显得非常古老。然而,一旦我们深入了解这些过程,特别是坐姿、调息等等的细节,这些实践的史前史就显现在我们眼前。因为这些实践把我们“引回到原始时代,野蛮人的心醉神迷的仪式”;至今仍然可以发现在这些仪式中,他们怀着能够获得巨大无比的力量的想法,进行各式各样的演习,而事实上,这些仅仅是有意造成不健康精神状态的最吃力的方法。高夫、基思、瓦雷-普散、加布等人^[5]已经清楚地显示瑜伽起源于这样的原始想象和习俗。在波颠阁利对于瑜伽的相当复杂的描述背后,实际上隐现着原始思想;当他讨论被想象由这些实践所产生的称之为伟力的超自然力量时,这一点就变得清楚了。这些超自然力量实际上是一切瑜伽经典中的库存,只要举几个例子就可以道出它们自己的真相。

“在这些超自然的能力中间,有的能变得无限小或不可见;有的能膨胀成无限大,以致能到达甚至最遥远的对象,例如用手指尖触到月亮,或者依靠简单的意志活动就能被运送到任何地方。其中还提到这样一种感觉的强化,以致最遥远的事物,即使中间隔着墙壁之类,也能感知;按照同样的方式,别人的思想活

动过程也能知道。其它可以获得的本领是知道过去和将来，特别是本人死亡的时辰；或者有能力让死者出现，与他们进行交谈。”〔6〕

波颠阁利几乎原封不动地保留了所有这些明显的原始信念，他想方设法把这种假设的断绝一切精神变化的状态，作为瑜伽实践的最高理想来颂扬。

原始巫术士沉溺于古怪的实践，错误地认为如此造成的着迷的和全身僵硬的状态实际上就是获得伟大的超自然力量的状态，因此，显然不存在为所有这些提供任何理论确证的问题。但是，在此后的时期，我们的代表不同体系的哲学家想要改造这份原始遗产，使之能以某种方式适合他们自己的哲学。关于瑜伽实践产生各种超自然力量的信念或许从不曾被完全摒弃过。同时，也始终有人显然力图把这些实践看成是为自己正确理解根本的哲学真理作好体力上和精神上的准备的手段或方法。这样，最终不可避免产生 122 这种倾向：代表不同体系的哲学家依赖从瑜伽实践中产生的独特经验捍卫他们的哲学。例如，甚至象陈那和法称这样的逻辑家也认为有四类感觉，其中第四类，也是最高的一类是瑜伽的感觉；法上注释这第四类说：瑜伽感觉的一个可能的对象是佛陀提出的“四圣谛”。〔7〕其它哲学的代表也能很容易地提出同样的主张，因为没有客观标准可以判断这样一种假设的独特经验的可靠性。我们已经知道，枯马立拉看到这样一类主张给予哲学造成的危险；他直载了当地说，所谓瑜伽产生的独特经验最终只是一种主观幻想，因此，对于确定任何哲学观点的可靠性是完全无用的。

二十四、 佛陀和早期佛教

佛陀死于公元前 483 年，大约八十岁。他本人没有写下任何

东西,没有一部佛教著作是他活着的时候的产品。然而,我们留有相当广泛的古代佛教文献。暂且不谈这些文献是怎样定下来的,关于它们的情况,我们可以提供一些粗略的概念。最古的佛教文献几乎全是短集,包括演说、格言、诗歌、故事或戒律,这些短集汇集成更大的集子,叫做藏或“筐”。有三种这样的集子,叫做三藏或“三筐”。用巴利语写的三藏是:(1)律藏,为管理僧团的秩序和指导比丘、尼姑的日常生活提供戒律;(2)经藏,是我们了解佛法即佛陀和他的最早门徒的宗教思想的最宝贵资料;它包括散文和诗歌,是佛教文献的最重要作品,分成五个较小的集子叫做部;(3)论藏或“高级佛法论藏”,它阐述的论题与经藏相同,不过更具有学究气。所有这些被认为是经典。也有用巴利语写的非经典作品,如《弥兰王问经》,记载了猜想曾经有过的佛教大师龙军和希腊国王弥兰陀之间的一场对话;弥兰陀大约在公元前 125—95 年间统治西北印度。

也有梵语的佛教著作。但是,这些产生于后期。还有一些肯定是后期的传记,如《大事记》,用混合梵语写的;《神通游戏》,包括用梵语写的散文和用混合梵语写的长篇韵文;马鸣的《佛所行赞》,是一部纯粹梵语的史诗。公元四世纪圣勇的《本生鬘》是按照古典梵语文学的风格写的,但其中的三十四四个故事几乎全取自巴利语的《本生经》。《本生经》是一部编在经藏中的集子,共有 550 个故事,成为佛教时代印度社会和经济史的重要资料。

佛教早期著作中没有真正的哲学著作。严格地说,佛教哲学在佛陀之后很久才出现,我们将在后面谈论它们。目前,我们可以简略地考察一下佛陀宣讲的伦理-宗教理想,以及这些理想所包含的世界观。

佛教传统把佛陀本人的教导归结为四圣谛,与此相连的是事物依他物而生的学说即缘起说。确切地说,解释尘世苦难的十二因

缘理论以及涅槃概念,已经包括在前者中;而从后者引出了宇宙无常(无常说)和否认有永恒的灵魂实体(无我说)的革命观点。 124

“四圣谛”是:(1)苦谛,即一切皆苦;(2)集谛,即痛苦有因;(3)灭谛,即苦能灭寂;(4)道谛,即灭寂有道。在著名的贝拿勒斯宣道中,对“四谛”作了如下阐述:

“比丘们,这就是痛苦的神圣真理:出生是痛苦,老年是痛苦,疾病是痛苦,死亡是痛苦,与不可爱的人结合是痛苦,与可爱的人分离是痛苦,得不到希求的东西是痛苦,总之,五重执着(尘世)是痛苦。

“比丘们,这就是痛苦原因的神圣真理:由于渴求(生存),导致生而又生;伴随着肉欲和贪求,到处寻找满足;渴求欢乐,渴求生存,渴求权力。

“比丘们,这就是灭寂痛苦的神圣真理:完全湮灭愿望而灭寂这种渴求,让它离开,驱除它,与它分离,不给它留下余地。

“比丘们,这就是导向灭寂痛苦的道路的神圣真理。这就是神圣的八正道,即正确的信仰(‘正见’),正确的决断(‘正思维’),正确的言论(‘正语’),正确的行动(‘正业’),正确的生活(‘正命’),正确的努力(‘正精进’),正确的思想(‘正念’),正确的自我专心(‘正定’)。”

有关“四圣谛”的一切,关键显然在第一谛,而有关第一谛的首要问题是:为什么佛陀忧心忡忡,认为世界仅仅是苦海?我已在别处^[1]试图依据当时的社会大变动来回答这个问题。在当时,东北印度首先目睹在部落社会的废墟上兴起了残暴的摩揭陀和拘萨罗的国家政权。作为这样一个时代的特点,“庸俗的贪欲、粗暴的情欲、卑下的物欲、对公共财产的自私自利的掠夺、”^[2]捐税、高利贷、敲诈勒索等等诸如此类的东西,在人民生活中造成前所未闻的新的苦难;而人民对于部落生活中的自由、平等和博爱尚还记忆犹

125 新,与他们毗邻的末罗族、瓦吉族、释迦族也还仍然处在部落的纯朴状态。佛陀本人属于释迦族;他从不忘却他的部落的骄傲。但是,由于新兴的国家不能容忍这种民主的榜样继续存在,部落的平等和自由已经受到威胁。消灭和征服部落成了早期国家的政策目标。估计就在佛陀生活的时期,拘萨罗的王子维杜达巴对佛陀本人的民族——释迦族实行了最残酷的大屠杀,甚至部落中的儿童和妇女都不能幸免。摩揭陀的国王阿迦得夏特鲁,在奥义书中被颂扬为一个伟大的哲学家,他宣称:“我将根除瓦吉人,我将毁灭瓦吉人,我要使这些瓦吉人彻底覆灭。”他甚至派他的宰相到佛陀那儿,为推行这个罪恶的决定而请求佛陀祝福。佛陀热烈留恋部落生活,这样一种赤裸裸的对于财富和权力的贪欲自然使他大为惊恐。他说:“虽然国王可能征服世上的王国,虽然他可能成为直到海边的此岸的全部土地的统治者,但他仍然不会满足,他还覬覦彼岸的一切。”佛陀也能看到国王们的这种贪欲如何在他们自己身上获得报应,以致他们的权力和财富并不牢靠。他的两位早期的庇护人是摩揭陀的国王宾比沙拉和拘萨罗的国王普拉塞纳吉特。前者被他自己的儿子阿迦得夏特鲁饿死,而后者遭到他儿子维杜达巴的最好诈的背叛。佛陀说:“占有大量财富的统治着王国的王子们,永不满足地煽动他们的愿望,驱使他们的贪欲,互相争斗。如果这些行动如此无休无止地纠缠于贪欲和世俗愿望,在无常的流转中浮沉,那么,谁能在这世上安然而行?”除了这些,还应加上直至那时前所未闻的由捐税、奴役、敲诈、拷问、抵押、利息、高利贷等新制度在人民生活中引起的苦难,浩繁的《本生经》充满了这些记载。

佛陀本人目睹所有这些。但是,应该怎么办呢?他过于现实主义,以致不能相信任何天神、祈祷或祭祀;他明白,这些对于他所看到的四周围的苦难完全无济于事。他不要求人们祈祷和祭祀。

在《佛所行赞》中，马鸣甚至提供精心的反对有神论的论证，这些论证一般被认为是佛陀本人曾经阐述的。佛陀也不能相信苦行主义的自我禁欲，他认为那是“痛苦的、无价值的和无益的”。另外，他实在太烦恼了，以致不能认真地采纳奥义书的主张即玄学智慧能带来解脱。他要求他的门徒不要理会“有关事物始末的看法”。因为那是无用的，其行为就象一个傻瓜，一支箭射进了他的胁腹，他不当即拔出它，却去浪费时间思索这支箭的起源、创造者等等。因此，每当问到他认为无用的玄学问题时，他就简单地保持沉默。总之，最使他烦恼的问题本质上是一种实际问题。这种问题就是他看到的周围令人困惑的大量苦难。他想要对此问题有一个本质上的实际解决。但是，处在他生活的条件下，这样一种解决最终怎么能够取得？

当然，不存在真正解除这个世界上的现实苦难的问题。要那样就意味超越历史发展的阶段，好象是跳向社会主义。唯有社会主义在人类生产力的巨大发展的基础上，才能保证一切人的富裕和平等。而在佛陀的时代，唯独能最终提供这样一种先决条件的生产力越是发展，那么剥削以及由剥削引起的苦难就越是强化。因此，留给这位先知的唯一抉择是发明一种现实问题的唯心解决方法，并作为这种解决的前提，先造成一种个人的心理转变，使得受苦的感觉能被克服。佛陀说：“我教导一种新的学说，为了制服就在现世产生的精神痴迷。”他在别处还说，他的目的是带来“心灵的宁静”。怎样达到这个目的呢？只有发明一种适合那个时代的宗教理论和实践。那确实是一种没有天帝的宗教，因为信仰天帝并不是宗教的必备条件。马克思说：“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正象它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛弃关于自己处境的幻想，也就是要求

抛弃那需要幻想的处境。”〔3〕十分明显，让佛陀提出要求抛弃那需要幻想的处境，这在历史上是不可能的。留给他的唯一抉择是创造那个时代的适当类型的幻想。

佛陀宣称：“我已获得清凉，并已达到涅槃。为了建立‘真理王国’，我去迦希城；我将在黑暗世界中捶响不朽之鼓。”但是，这个“真理王国”到哪儿去找呢？有意思的是，佛陀不朝前看已经出现和日益完备的东西——正在兴起的国家政权的富丽豪华。相反，他朝后看部落集体，想要恢复马克思称之为“幻想的部落实体”的那个东西。〔4〕显然，他在呼吁世界的道德改革。在第四谛中，他说到正确的信仰、正确的决断等等的价值；我们从《本生经》中很容易判断，这些价值在他所生活的社会中遭到最无情的践踏。佛陀能够清醒地看到，实践所有这些在整个社会中不顶用。因此，他要求人们接受出家和入僧，即“走出”实际社会而“进入”僧团生活。因为在僧团中情况不同——有意地模仿部落集体，没有私有财产，僧人之间有充分的平等和民主——唯独这些僧团能为实践“古代氏族社会的纯朴道德高峰”〔5〕提供真正的场所，这种社会是佛陀真正企求的。这样，僧团作为阶级社会当中的无阶级社会，能够成为无情世界的感情，没有精神的制度的精神。

律藏十分详尽地叙述了僧团的组织原则。但是，作为新宗教，
128 也必须要有它的理论基础。这被总结成“四圣谛”。其中的第三谛，即灭寂痛苦的灭谛，包含了著名的涅槃的概念。设想到达这种境界，痛苦完全克服，精神痴迷完全平息。然而，这种悲伤哲学的宏伟上层建筑显然以第二谛作为基础，即悲伤有它的原因。因此，佛陀必须十分详尽地叙述第二谛；当他这样做时，他作出了真正革命的理论说明。

在探索受苦原因时，早期佛教首先从一种自然因果的总理论即缘起说开始。它的意思是：“彼有则此有，彼生则此生。”因此，

反过来的含义是：“彼无则此无，彼灭则此灭。”这样，“一系列事物虽然有始，也容许有终”。这种学说对于早期佛教的主要意义当然本质上是实用的。如果每样东西依赖于某种限定的条件，那么必定随着这些条件的瓦解而灭亡，关于世界的基本事实即苦难也必定如此。换句话说，苦难本身有某种限定的和确实的条件，随着这些条件的消亡，苦难必定有一个终止。这样，佛陀以极大的热诚提出关于苦难的条件问题，并根据十二因缘说加以回答。

“从无知（无明）产生印象和意向（行），从意向产生意识（识），从意识产生精神和肉体的组织（名色），从精神和肉体组织产生六入（即五种感官和心），从六入产生接触（触），从接触产生感受（受），从感受产生渴望（爱），从渴望产生执着（取），从执着产生生存意志（有），从生存意志产生生存（生），从生存产生老、死、忧、怨、苦、沮丧、绝望。这就是全部苦难的来源。”

然而，从早期佛教的这种缘起说中也得出真正重要的哲学推论。这就是关于万物无常和否认灵魂是实体的学说。从缘起说中得出这些推论的确切理由不十分清楚。或许是认为一切东西依赖于某种条件的搭配，或许是设想产生自条件的搭配的东西不可能是永恒的，因此得出结论：一切东西必定有一个终止。这正如正理体系把凡产生的一切东西必定无常当作理所当然的哲学常识一样。无论如何，万物无常和否认有常住之我的学说与早期佛教中的缘起说有某些联系；无疑，这些学说具有真正的哲学意义。

这两种学说是作为奥义书思想的反对物产生的；按照奥义书思想，灵魂是超越一切变化的纯粹实体。这种灵魂是最高真实，而一切具体精神状态最终是非真实的。而早期佛教恰好与此相反。瞬变的感觉和思想以及与这些相联结的肉体组织是真实的，凌驾这些之上还有任何灵魂的想法只是一种迷信。因此，人格被看作仅仅是精神状态和身体的集合体。

“这种‘集合体’常常利用旧有的奥义书用语，称之为名色，然而它的含义在这里大大地改变了。第一个字名，不是奥义书中‘名’的意思，而是构成集合体的精神因素；第二个字色，是肉体。这样，这个复合词意谓精神-肉体的组织，可以认为大致相当于‘思想和身体’。正是这些东西，佛陀看作是真实，……它们在奥义书中被解释为不是最高真实，佛陀否定了在奥义书看来是唯一完全真实的根基。”〔6〕

130 在早期佛教中，关于人格的一种更详细的描绘是：人包括五蕴或五种原素，即色、识、受、想和行，其中色蕴指肉体，其他四蕴是心理的东西。

物质的东西也象自我一样，被认为就是被感知的性质的集合体；按照早期佛教的看法，没有一种集合体甚至能够连续两瞬间保持不变。

“这样，自我和物质世界各是一种流。一般运用两种象征物来说明这个概念：水流和‘自生自灭’的火焰。……因此，人们将会看到：每一种我们所谓的事物只是一种连续——类似的事物或事件的连续；我们认为它们具有固定性的想法是完全虚妄的。”〔7〕

从哲学上说，一切东西只在永恒的流动中存在，这种概念是早期佛教的最有意义的贡献。注意到如下情况，令人颇为惊异：此后大约相隔两代，古希腊的赫拉克利特宣布了完全相同的观点，并同样运用火来加以说明；现代科学进一步重申这种观点，当然具有一种无可比拟的更加丰富的内容。

恩格斯说：“于是我们又回到了希腊哲学的伟大创立者的观点：整个自然界，从最小的东西到最大的东西，从沙粒到太阳，从原生生物到人，都处于永恒的产生和消灭中，处于不断的流动中，处于无休止的运动和变化中。只有这样一个本质的差别：在希腊

人那里是天才的直觉的东西，在我们这里是严格科学的以实验为依据的研究的结果，因而也就具有确定得多和明白得多的形式。”〔8〕

赫拉克利特为早期希腊哲学所做的是，也是佛教徒为早期印度哲学所做的是。更有意义的是：这种变化或生成的概念估计是通过综合存在与非存在的概念形成的。佛陀说：“这个世界一般地按照‘它存在’和‘它不存在’的两重性前进。谁认为真理和智慧就是事物怎样在这个世界上产生，在他眼中，这个世界中就没有‘它不存在’。谁认为真理和智慧就是事物怎样在这个世界上消亡，在他眼中，这个世界中就没有‘它存在’。”〔9〕 131

或许我们在这里遇到了印度哲学中辩证思想的第一个实例，虽然同时需要记住：对于佛教徒来说，这种辩证思想并非产生于科学研究的结果，而宁可说是对于奥义书的一种宗教反击的产物。

二十五、耆那教

耆那教在这个国家仍然是一种活的信仰，它的起源比佛陀早得多。它的教派分成两个匹敌的阵营，叫做“白衣派”和“天衣派”，前者的理想是穿白衣，而后者的理想是完全裸体。两派都有关于它们起源的难以置信的神话说明，但分裂的真实历史不清楚。两派的差别主要在于礼仪教规，而非教义或学说，因此，这种差别对于我们来说毫无兴趣。这个宗教的最伟大的先知是大雄，他是与佛陀同时代的长者。但是，按照耆那教的传说，他不是这一信仰的创立者。他被认为是一长系列称作“祖师”的先知中的最后一个。大雄的直接前辈是巴尔希伐；雅各比认为这可能是个真实的人，生活在大雄之前约二百五十年。按照耆那教徒的说法，巴尔希伐的前辈是阿利希德奈密，他死于大雄前八万四千年。阿利希德奈密

的前辈是纳密,据说他死于阿利希德奈密前五十万年。如此等等。

132 祖师之间的时间间隔以这种方式夸大到如此荒诞的程度,以致最后算术不适合耆那教徒,他们必须主张他们的宗教是永恒的方才满足。然而,这个祖师的名单对于我们有一点兴趣,即他们全都具有某种清晰的图腾标志:牛、象、马、猿等等。这使我们可以想象作为耆那教来源的流行的原始信仰。我们将看到,耆那教在这个国家里生存的长期历史中,原始成分构成它的基础。

至于他们的经典文献,耆那教徒声称最初有十四前和十一支,前者已经全部失传。天衣派认为十一支也已失传;现存的十一支,白衣派认为是真传,而天衣派认为是伪造的经典。不管怎么说,这些是我们现有的最古老的耆那教文献。长期以来,这些经典根据口授的传统,一代一代传下来,直到公元454年,才有最后编定的经典。但是,系统地阐明耆那教哲学的主要资料是乌玛斯伐底写的《人谛义经》,天衣派和白衣派都声称是属于他们自己教派的。以后的对于耆那教哲学所作的一切阐述都依据这部著作。在它存在的长期历史中,耆那教最终有了一大群维护古代观点的逻辑家。其中最杰出的是厄格勒姆格,他得到两大阵营的承认。但是,他的前辈是悉德塞纳(属白衣派)和萨孟德帕德拉(属天衣派);他的后继者是维底亚南德、普拉帕昌德拉、师子贤、海默昌德拉和耶索维加耶,前两位是天衣派,后三位是白衣派。海默昌德拉在耆那教作者中是最博学和最多产的;他是诗人、语法家、逻辑家,而且在所有这些领域中都是相当杰出的。

别具一格的耆那教观点是它的“非一端说”,与此学说相关联的是称为“或许说”和“七支论法”的逻辑学说。“非一端说”常常译成“非决断说”,然而,或许译成“非极端说”意思更为贴切。它是努力在主张最高真实是绝对永恒的即没有开始、变化和结束的奥义书学说和主张永恒流动的佛教学说之间取一条中间道路。耆那教

不同意这互不相容的两者中的任何一者，认为这两者都是极端，它想要达成一种妥协，承认两者中的部分真理。永恒是真实的，变化也是真实的。因此，现实被认为不具有永恒的和不变的性质，它经历着产生、持续和毁灭的过程。这样，这种学说有点类似于常识性的论断：“存在的事物仅就它们的实体而言是永恒的，而它们的偶性或性质则生而又灭。加以解释就是：任何物质存在作为物质永远继续存在；然而，这种物质可以采取任何形式和性质。于是，泥土作为实体可以认为是永恒的，但泥罐的形状或它的色泽可以生而又灭。”

为了维护这样一种哲学上的调和态度，耆那教发明了一种特殊的辩证方法叫做“或许说”。“或许”意味“可能是”，解释为“以某种方式”，据此可译作“某种意义”。因此，这是一种“可能是”或“在某种意义上是”的学说。换句话说，这种学说认为任何论断象任何其它东西一样——并且包括它的对立面——在某种意义上是真实的，即没有东西是完全真实的，每样东西都是部分的真理。例如论断说“罐存在”，这仅仅在某种意义上是真实的，即在“它作为罐存在”这个意义上是真实的。同时，论断说“罐不存在”，这在某种意义上是真实的，因为罐不存在于任何其它形式，譬如说，不存在于布的形式。因此，这两种论断即“它存在”和“它不存在”都获准予“或许”这个词即“可能是”或“在某种意义上是”。

作为这种学说的补充是七法学说。法指“表达事物性质的方法”，即判断。耆那教认为对任何事物作出判断，总共有七种可能的方法。它们是：(1)它存在(有)，(2)它不存在(无)，(3)它存在，又不存在(亦有亦无)，(4)它不可言状(不可言)，(5)它存在，但不可言状(有亦不可言)，(6)它不存在，但不可言状(无亦不可言)，¹³⁴(7)它存在，又不存在，又不可言状(亦有亦无亦不可言)。但是，因为所有这些判断仅仅在某种意义上是真实的，所以每一种判断都

应受“或许”这个词限定。这就提供了一组七重的条件判断，即：(1)或许存在，(2)或许不存在，(3)或许存在，又不存在，(4)或许不可言状，等等。

若运用到世间的日常事物上，所有这些只是根据不言而喻的常识弄出一种累赘的结构。说罐作为一个罐存在，因此它不是一块布存在，进而说罐在某种意义上存在和在某种意义上不存在，这仅仅是在极其普通的道理上增添一点儿辩证的色彩。雅各比认为，耆那教原先发展这种学说是为了堵住一个与佛陀和大雄同时代的叫做桑贾耶·贝勒底布德的人的不可知论。雅各比说：

“除非有益于克服某些危险的论敌，哪一个哲学家会去阐明这些不言而喻的道理？不可知论者的精妙议论可能已经迷惑了许多同时代人，把他们引向歧途。因此，‘或许说’出现在他们面前，必定好象是一条走出不可知论迷津的幸福路。不可知论者用来攻击敌手的武器转过来反对他们自己。不知有多少不可知论的追随者由于信服‘七支论法’的真理而皈依大雄的信条”。^[1]

即使这是真的，但从哲学上说，它几乎不可能意味有任何改善，因为这是简单地用折衷主义来替换不可知论。

上述学说的结果之一是认为对立的哲学观点可能有各自的部分真理。耆那教不承认任何哲学完全真实或完全虚假，它想要在可能提出的任何哲学中找到——至少在形式上——某些真理，并承认它在某种意义上是真实的。显然，凡有任何真正的哲学严肃性，就难以持这样一种观点。例如，一个人不可能严肃地主张：唯心主义在某种意义上是真实的，唯物主义也是如此。需要记住，“七支论法”的学说不意味形成任何真正的矛盾综合；它只是想要
135 在一切哲学观点之间形成某种表面上的调和。至少从哲学上讲，那是完全不可能的。从作为自己观点的积极捍卫者这个意义讲，

一个哲学家必定是一个有党性的人。甚至怀疑论者也必定捍卫他的怀疑论。事实上，耆那教哲学家本身必定捍卫他们自己确信的观点，用以反对他们论敌的观点。如果直率地问，是否这些观点象与之对立的观点一样，只在某种意义上是真实的；他们能够作出肯定的回答而又声称哲学的严肃性吗？

耆那教的这些正面观点，今天在我们看来是原始概念和伦理-宗教理想的一种奇异的混合。一切事物即一切实体分成两大类：非灵魂（非命）和灵魂（命）。前者有五种：第一，时间（时）；第二，空间（空）；第三和第四是两种微妙的实体，叫做法和非法，分别被设想为运动和静止的媒介；第五，物质（补特伽罗）。除了时间，所有这些即灵魂以及四种非灵魂都叫做存在体，即一起占据不同的地方，然而，这个名称确切意味什么不清楚。“空、法和非法是其它一切事物即灵魂和物质存在的必要条件；空提供它们存在的空间，法使它们能够运动或被运动，非法使它们能够静止。”解释这些奇异的法和非法概念的典型方法是依赖比拟。法犹如水对于鱼，无须强迫就能使它游动；非法犹如树荫对于旅行者，无须强迫就能使他休息。估计这些概念代表一个思想阶段；在这个阶段，还没有达到空间概念的充分抽象。因为按照我们的设想，空间的作用包括归诸于法和非法的这些作用。在耆那教的物质、灵魂和业的概念中，也发现有同样的不完全抽象的特点。物质被表述成四种著名的成分即地、水、火、风，而它们的最终成分据说是原子。但是，原子的概念有它自己的特点。原子被设想为是粘的或干的：当一个

136

一个是粘的而另一个是干的，或者说，当两者有不同程度的粘性和干性的时候，产生了它们之间的结合；这样的复合物又同其它复合物结合。此外，原子还被设想为从属于变化和发展。当我们讨论正理-胜论时，将更多地谈到原子论。

除了这种原子假设，还设法划分出两种物质状态，叫做精细的

和粗大的。被感到的东西是粗大物质组成的，而精细物质是超感觉的。但是，这种精细物质很难说是我们通常称作物质的东西。它是那样的物质，例如转变成各种业的物质。而且，业的概念也是相当特殊的。业普通指人的行动；它通常被印度哲学家设想为能够产生行动者必须在此生或来世享受或忍受的善果或恶果。然而，在耆那教中，业也被设想为本质上是物质的某种东西，它附于灵魂，有点儿象尘土附在胶体上。如果我们从耆那教的灵魂概念中寻找线索，我们或许能比较好地理解这种理论；这种业的理论与灵魂的概念是如此密切地混合在一起。

不用说动物和植物，耆那教认为这个世界上的一切东西都有灵魂；一切东西，甚至四种原素，都只是灵魂的躯体。正如雅各比^[2]指出的，这种学说应被追溯到万物有灵论的某种原始形态。灵魂的本质是完善的知识、直觉或信念、极乐等等；但由于业的玷污而遭到削弱或遮蔽。

“灵魂的玷污产生于如下方式。随时准备转化成业的精细物质倾入灵魂，这叫做‘流入’（漏）。在事物的通常状态，灵魂窝藏激情（情）。激情的作用犹如一种粘性的东西，使精细物质得与灵魂保持接触。这样被灵魂抓住的精细物质好象与灵魂发生了化学结合，这叫做业物的受缚（系缚）。受灵魂‘束缚’或与灵魂混合的精细物质转化成八种业，形成一种细身。这种细身在它的一切轮回和来世中执着灵魂，并决定那种特殊灵魂的个别状态和命运。……接着，当一种特殊的业按照上述方式产生了它的结果，它就从灵魂中被排出或清除。这种‘清除’的过程叫做灭除。只要这个过程不间断地进行下去，一切业物最终都将从灵魂中被排除。在灵魂解脱之前，重负压抑着灵魂（因为物质是沉重的，而业是物质的）。灵魂既已摆脱重负，就直达宇宙的顶点；解脱了的灵魂就在那里定居。”^[3]

对于现代思想来说,这些东西与神话想象没有区别。事实上,耆那教制造的业的理论,其中令人难以置信的细节大量地取自于原始神话,几乎没有任何跟逻辑思维有关的东西。

耆那教的伦理直接来自于他们的业的理论。想象中的最高目的是排除一切旧业,并制止任何新业的流入。“因此,整套修道活动就是要阻止新业的形成。苦行也服务于同样的目的;而且,苦行消灭旧业较之通常事物的进程更为迅速。”为达到这一点,耆那教实际上没有提供什么新的东西。他们也说正信、正智、正行有助于解脱。他们也极端重视古代瑜珈实践,事实上也产生了相当广泛的有关这些实践的文献。然而,耆那教伦理的独特之处或许是它突出地强调不杀生的实践;耆那教确实把不杀生奉为一种真正的信条。

二十六、后期佛教派别

138

作为现实问题的唯心解决,早期佛教是一贴有效的药剂。这种宗教企图安慰浮沉在无常苦海中的民众,或者如佛陀本人所说,“制服现世中产生的精神痴迷”,^[1]带来“心灵的宁静”。^[2]因此,它很容易获得商人和君主的恩宠,他们自然很乐意提供捐助。希拉伐斯底附近那座“胜林”乐园的馈赠,使我们可以想象出这种捐助的慷慨:

“佛陀接受安纳特宾底格的邀请访问希拉伐斯底,安纳特宾底格想为佛陀找一个合适的居处,他发现了这座属于杰德古马拉的花园。他请求杰德古马拉允许他买下,杰德回话说:‘即使你的钱能铺满整个花园,也不行。’安纳特宾底格说,就按这个价买下它。……安纳特宾底格用大车拉来金币,一枚一枚铺满‘胜林’乐园。……安纳特宾底格在花园里建起起居室,休息室,储

藏室，礼堂，备有壁炉、密室和回廊的大厅，操练室，井池，浴室，敞棚和顶棚等等。……安纳特宾底格本人为了买下花园和建造这些建筑物，共化费了五亿四千万。”^[3]

姑且承认这些描述中有夸张，但我们没有理由认为纯属虚构而加以全盘否定。不可计量的钱财确实化费在宣讲这种新道德和新宗教的僧侣们身上。而且，正如阿育王的石刻敕令所证实，在公元前三世纪，佛教已成为这个最伟大的印度帝国的国教。

由于这种经济上和政治上的接连不断的支持，当然也由于新的社会体制的稳定，佛教作为一种意识形态，必然要发生一定的内在变化。它必定偏离原初的需要；而它正是不自觉地适应这种需要创制出来的。印度佛教后期的历史，总的说来，是逐步摆脱恪守戒律而趋向瑜伽实践、玄学的和神秘的思辨的历史。在有些派别中，也发展出一种对纯粹的认识论和逻辑问题的广泛兴趣。

尽管印度哲学无疑得益于这些后期佛教徒，但有必要注意到：伴随他们的提高，也带来相对倒退的痕迹。整个运动的结果是一种极端的否认世俗世界的唯心主义观点，表现出敌视科学的态度，仅仅同情各类迷信。依据佛陀本人对于玄学思辨的厌恶以及他的显著的无神论来看，佛教哲学后来的这条发展路线显得有些奇怪。然而，理解后期佛教肯定和否定两方面的关键在于这些哲学僧侣脱离生产劳动。由于完全依赖商人和国王的恩赐过活，他们自然就摆脱了对于物质生活的操心。这创造了一种哲学专门化的条件，即一种专心于学习、思考、讨论、争辩的可能性，简言之，创造了一种将印度哲学提高到新的发展水平的条件。这说明了他们的哲学贡献的肯定方面。他们不仅能够为自己发展越来越新的哲学观点，也能对异己的哲学进行越益尖锐的批驳，以致异己的哲学也要提高防御水平。在讨论印度哲学发展的概貌时，我们已经注意到这一点。但是，如果忽视画面的另一方面，那将是错误的。由于唯

独关心理论或脑力劳动,远离物质生产或体力劳动,他们就失去了与世界的活的接触,失去了洞察自然规律所需要的质疑自然的精神。这逐步地导致发展一种思想万能的幻觉,以致认为思想规定现实,因而思想是唯一的现实。结果,物质世界变成了仅仅是一种幻影、梦想或无知的虚构。总之,后期佛教徒中唯心主义的发展与 140 非佛教派别的唯心主义的产生一样,并不神秘。我们已经看到,在奥义书或吠檀多哲学家中,有与此基本相同的发展过程,以致形成本质上相同的唯心主义观点。因此,吠檀多论者和后期佛教徒之间哲学思想的自由交换是不足为怪的,尽管他们互相之间存在着宗教的敌意。

因此,在我们论述后期佛教哲学派别之前,值得介绍一下僧侣们哲学化的条件,即看看他们在实际中怎样远离生产劳动。他们绝大部分的哲学活动,尤其是在最晚期,中心在那兰陀寺。公元七世纪来到印度的中国旅行者玄奘和义净都在这个寺院里作为佛教学徒度过相当长的时间,给我们留下了稍微详细的描写。根据玄奘记载,寺院的地基原先是由五百个商人化费一亿金币买下的,相继有五个国王投资建造宏大的厅堂等等,在玄奘停留期间,能容纳一万学生和一千五百教师。玄奘说:“他们学习和讨论,感觉白昼太短。”[4]但他们究竟靠什么应付这种纯粹思辨的生活?义净给了我们回答。僧侣们依靠各代国王恩赐给寺院的二百个村庄的税收维持生活。因此,必定有几千个劳动者,正是他们的劳动剩余产品能使这些哲学家完全摆脱劳动,发展他们的辩证专长。其他寺院的情况估计也是如此。

记住了这个背景,我们现在可以论述后期佛教哲学派别的历史。对这一历史的最方便的说明或许是介绍佛教的结集。佛陀死后不久,佛教徒在王舍城结集,目的是规范经典,纯洁教义。这是 141 第一次结集,它的主要成就是确定了“法”和“律”。当时没有涉及

“论”。这并非偶然。因为“论”主要是体现了后期佛教徒的玄学的神秘思辨，而“法”、尤其是“律”主要是关于戒律。显然，参加第一次结集的佛教徒太接近佛陀，不可能远离他原先强调的重点。

然而不久，在教徒们中间滋生出一种对于戒律的违抗。我们知道，大约一百年后，不得不在毗舍离举行第二次结集，专门为了解决这个问题。许多教徒认为某些正统的戒律已不再适用，要求加以放宽。第二次结集决定反对任何这样的放宽，但是这些教徒拒绝服从。于是，他们被逐出或开除。这些教徒独立举行了他们自己的结集，据说有一万人参加了这次结集。“确实，这是一次大结集，由此他们被称作‘大众部’，以区别正统派教徒——‘上座部’”。

经过几十年，大众部的声势异常迅速地增长。他们修改戒律，重新制定经典文献，把一些思想创新掺入佛教观点。其中两项创新特别值得一提。首先，大众部创造出“超人间佛陀”或“超自然佛陀”的理论。佛陀不再被认为是一个普通的人类存在，即他怜悯同类的不幸，宣讲灭寂苦难之道；而是被看作一种超自然的或超凡的存在，一位真正的神。我们很快会看到后来的大乘佛教徒怎样进一步发展了这种理论，按照他们的观点，佛陀实际上变成了天神，接受信徒们庄严的崇拜仪式。这本身表明：佛教传统一向声称

¹⁴²大众部是大乘的前驱，这种观点不可能是毫无根据的。而且，我们隐约瞥见的大众部的某些玄学主张，可以认为是后来的大乘唯心主义哲学的前兆。例如，据说他们提出过如下的观点：“思想的原始本质是纯洁的；只有沾染了激情和外来的污秽，才被污染。”班纳吉评论说：“大众部的这种观点可以说是瑜伽行派唯心主义哲学的先驱；按照瑜伽行派的说法，阿赖耶识是纯洁意识的仓库，只是在受到世俗对象的污染后，才变得不纯洁。”^[5]但这要留在后面更多地谈及。

佛教徒的第二次大分裂一般认为发生在阿育王赞助举行的第三次结集中。在此之前，佛教徒们中间必定已经发展了多种玄学倾向，因为我们知道，在这第三次结集中，有十一个佛教派别(部)被上座部逐出僧团。在这十一个名单中有一派叫做跋私弗多罗部(“犍子部”)，他们的罪名是承认舍尔巴茨基所谓的“一种朦胧的、半真实的人”，即认为灵魂是某种实体。

在第三次结集中被逐出的教徒，大多数在那兰陀寺寻求庇护，总称为“说一切有部”。将近孔雀王朝末期(公元前二百年)，他们迁移到孔雀城，最后到克什米尔和健陀罗，在那里得到国王迦腻色迦的赞助，变得十分强大。克什米尔和健陀罗的说一切有部称自己为“根本(即创始的)说一切有部”。大约在公元一百年，迦腻色迦让他们举行又一次结集，通常称为第四次结集。据说在这次结集中，真正展开了大规模的文字活动。“国王建造了一个寺院，可容纳五百比丘，他们被召请来注释‘三藏’。‘经藏’的注释写了十万颂。‘律藏’的注释即‘律疏’也有十万颂。这次结集中编写的‘论疏’也达到同样数量。”据说，这些注释都刻在铜版上，装进石箱，保存在专造的圆顶塔内。但是，这种铜版至今没有发现，一些现代学者怀疑这一切叙述是高度夸张了的。然而，可以有把握推测：为了证实说一切有部的新的哲学观点，第四次结集继续进行着杜撰经典的工作。他们所注释的“三藏”不可能是原始的巴利文“三藏”，十有八九是说一切有部自己的作品。至少可以肯定地说，说一切有部最有权威的经典《论疏》，常常称为《大疏》，有时简称为《疏》，根本不是“论藏”的注释。事实上，那是对迦多衍尼子所著的《发智论》的注释，这是说一切有部自己编造的书。虽然还保留着汉译本，《发智论》及其注疏的梵语原本已经失传。尽管如此，这部注疏曾经被说一切有部看得如此重要，以致他们也被称为“毗婆娑论师”即“注疏派”。

然而，从哲学观点来看，他们最重要的著作是世亲的《阿毗达磨俱舍论》；关于他的情况，我们很快会更多地谈到。耶索密多罗的《明义阿毗达磨俱舍注》对这部著作作了注释，并在其中提醒人们注意世亲强烈地倾向于叫做“经量部”的另一佛教派别。在毗婆娑论师的另一部著作即僧伽跋陀罗（或者，可能是他的一个门徒）所作的《阿毗达磨三摩耶灯论》中，也发现有对于世亲的同样的批评，而且更加尖锐得多。

通常的看法是：所谓“说一切有”是承认一切存在，即精神的和精神之外的一切都存在；这是由于商羯罗在他的《梵经》注释中不幸地误述了这种哲学。^[6]佛教资料解释这个名称为三世实有的学说，承认事物在三种时间即过去、现在和将来中存在。因此，《阿毗达磨俱舍论》（二十四卷）描述说一切有部是那些主张过去、现在和将来的一切普遍存在的人。真正地说来，那是一种关于时间概念的看法，它在佛教哲学家中间引起极大的兴趣。讨论佛陀宣讲的无常学说要求后期哲学家能够有效地把握时间概念。然而，说一切有部他们把握这个问题的方式有些奇特，因为明显可以感到它违背了无常学说本身。尽管如此，毗婆娑论师自称从佛陀本人的言论中找到他们自己观点的最有力证据。他们也为事物在过去、现在和将来存在提出了独自の逻辑根据。人们具有事物在过去、现在和将来存在的思想，但这些事物如果实际上不存在，怎么能够成为一个人的思想对象呢？此外，按照佛教徒的观点，过去的行为产生结果；但是，结果不能产生自空无。因此，过去的行为时时存在，永远存在。

说一切有部他们怎样力求把这一切与“流转”的基本教义，尤其是与涅槃的概念相一致，当然又是一个问题。涅槃的前提正是灭寂即将来不再存在他们称之为漏的东西。估计他们有他们自己的困难，因为我们知道有不下于四种可供选择的方式用以解决这

个问题。〔7〕但是，我们不需要深入谈这些细节。我们更感兴趣的是毗婆娑论师的本体论。

他们的本体论的基本点是七十五法的学说。按照他们的哲学，法意味成分或实有。七十五种成分中，七十二种被说成是有为法，剩下的三种叫做无为法。为这个词(来源于行)用作“聚在一起(以创造世界或世俗存在的媒介物)”这种专门意思。下面是七十二种有为法：十一种色法，一种心法，四十六种心所法，十四种心不相应行法。十一种色法意味五种感官、五种感官对象以及一种无名色即产生于业的精细物质；这最后一种显然使人想起耆那教。心法意味思想。心所法意味精神现象，设想有各式各样的四十六种。心不相应行法是十四种物质和精神领域共同的关系。

当聚合力(行)伴随所谓漏作用于这七十二种成分，它们就变成执着生活的媒介物，称为取蕴或有漏有为法。由于僧侣们寻求解脱，所以主要的问题是：怎样摆脱这种状况。毗婆娑论师认为首先得排除漏。就是说，全部东西必须首先变成无漏有为法，即七十二种成分虽受到聚合力(行)的作用，但“不沾染污秽”(无漏)。因为按照这些僧侣的观点，聚合力依靠漏支撑自己。所以，排除了漏，聚合力就被认为会衰退，这一过程被想象为最后导致聚合力完全停止作用的状态。到了这个境界，不再存在有为法；这是涅槃或解脱的境界。

三种无为法即不受聚合力作用的成分是：(1)虚空，(2)依靠知识帮助而灭寂(择灭)，(3)不依靠知识而灭寂(非择灭)。最后两种实际上就是涅槃；前者代表它的治疗方面，而后者代表它的预防方面。

显然，七十二种有为法的整个巍峨的上层建筑依漏而定。它在场，促进聚合力；它不在场，减退聚合力。那末，这种漏的成因是什么呢？根据毗婆娑论师的观点，对此只有一个回答。那就是无

知。显而易见,对于无知,也只有一个补救。那就是知识(智)。因此,在知识的曙光照耀下,一切法或成分保持不变,但没有聚合力在那儿起作用。这样就重复这句老话:知识意味解脱。

作为所谓的“小乘派”,毗婆娑论师相信个人的涅槃,而非集体的涅槃。所以,按照逻辑,他们的观点等于是说:当个人获得涅槃,构成他的个体的成分虽然处于解体形式,但依然存在;它们与没有获得解脱的个体以及物质世界的构成成分或法共同存在。这些含义能排除我们认为毗婆娑论师观点存在虚无主义的可能性;这些可能性产生于这种看法:无知是系缚的根本原因,系缚的媒介即是身体和物质世界,因此,知识通过解除系缚和系缚的媒介,导致解脱。这些可能性对于佛教或许一直存在,因为早期的学说认为无知是苦难的根本原因。随着佛教在后期与奥义书唯心主义的基本原理合为一体,如发生在所谓的“大乘派”中的情况,这些可能性才完全实现,形成它们全部的虚无主义结论。然而,在讨论这些派别之前,我们应该努力明确两点。

首先,在毗婆娑论师的所有这些新术语的背后,他们的基本观点与受吠檀多浸染的数论没有多大不同;按照这种数论的观点,也是说有众多的神我,它们不知怎的纠缠于原初物质的进化中,并通过摆脱这种纠缠寻求解脱。个人的涅槃是毗婆娑论师的理想,但不能完全按照后期的半唯心主义的数论设想它的神我的方式来设想这种个人;而且,把佛教徒的法与后期数论的自性的成分等同起来,会有不少术语上的麻烦。尽管如此,两者的相似是十分明显的。正如舍尔巴茨基^[8]大胆断言:相应于数论的德,毗婆娑论师有他们的法或成分。我们已经看到,由于趋向这种半唯心主义的观点,后期数论变成仅是一堆自相矛盾的玄论。唯物主义哲学最终走向它的对立面,即不知不觉地并入了不二论吠檀多的彻底唯心主义的哲学。类似的命运等待着佛教徒。当然,毗婆娑论师本身

并不正视他们半心半意地走向唯心主义或半唯心主义所造成的困难。他们不想费心对以下问题作出任何明确的回答，即随着一个个人的涅槃的出现，聚合起来形成其它没有解脱的个体和物质世界的法或成分会发生什么情况？按照唯心主义观点，最稳妥的解决办法是否认问题本身。要做到这一点，只要提出这种主张就行，即是说，依据最高的玄学智慧的看法，一切关于物理世界和肉体组织的话题都是空中泡影，只有愚昧无知者会沉溺其中。我们已经看到奥义书唯心主义者和不二论吠檀多论者实际上是怎么做的；我们还会看到大乘佛教徒怎样跨出同样的决定性步伐，趋向成熟的否定世界的哲学。

第二，尽管说一切有部偏离佛陀的原始教导，趋向一种半唯心主义的玄学，但经量部——真正地说，他们是说一切有部本身的一个早期支派——想要勇敢捍卫佛陀本人对于无常或变化学说的重视，而正如我们已经看到的那样，说一切有部关于一切事物在一切时间存在的观点必定严重危及这种学说。因此，他们必然立论反对说一切有部或毗婆娑论师。可惜，我们没有留下经量部的实际作品，虽然从毗婆娑论师、正理-胜论和弥曼差著作对他们的批驳中，以及从后期佛教逻辑家对他们的一些教义所作的辩护中，我们还可以知道点概貌。

毗婆娑论师和经量部之间主要的神学争论是关于说一切有部自己写的“疏”和“论”的经典权威问题，譬如迦多衍尼子写的《发智论》，《疏》即是此书的注释。经量部否认这些著作的权威性而立足于“经”，这些“经”被认为包含着佛陀本人的直接言论。这使他们得名“经量部”，意思是“经”义的追随者。然而，在这种神学争论的背后，或许隐藏着对于过分的玄学思辨的谴责态度，而立足于“论”，必然造成这种思辨方式。无论如何，经量部力求忠实于“经”，十分认真地努力理解佛陀的无常学说。这导致他们发展两个重要的哲

学观点。首先，他们完全否认说一切有部主张的一切事物永远存在的论点，指出一切事物仅在目前存在。依据这条路线，他们发展自相理论，虽然这个名称本身是比较后起的。现代学者通常称之为“刹那说”。佛教逻辑家热烈地捍卫这种学说，正如正理、弥曼差和耆那逻辑家激烈地批驳这种学说一样。因此，从这些著作中能将这种学说完全复原。其次，经量部极端强调无常学说，以致不相信甚至涅槃能是一种永恒幸福的境界。涅槃被认为仅仅是停止轮回，从而停止受苦的境界。当然，毗婆娑论师否认这种看法，认为这种看法将涅槃简单地理解成进入虚无状态。

根据正理和弥曼差对“刹那说”的批驳，也根据后期佛教逻辑家^[9]对“刹那说”的辩护，我们可以叙述这种学说如下。出发点是一种“存在”或“实有”的观点。一个事物只是就它发挥某种作用而言才是真实的，即作用真实。然而，由于一个实体只能占有一个时空位置，它只能发挥它的特有作用。但是，所谓发挥它的作用意味着什么？按照佛教徒的观点，简单地就是意味产生它的结果。因此，一个实体只是就它产生它的特有结果而言才是真实的。那末，实体的特有结果是什么？那是让位或转变成它的下一种存在方式。因此，任何实体只是就它转化成它的下一种存在方式而言才是真实的。¹⁴⁹ 总而言之，它是刹那间的。

对于这种观点的明显驳斥是：我们实际上没有感到一个东西在每个瞬间转变成别的东西。例如，我感觉到的这个罐，在它破碎或变化成别的东西之前的相当长的时期内，一直被感觉到是个罐。然而，按照“刹那说”，这完全是一种错误的看法。因为一切可感的变化是以一系列不可感的变化为前提的，可感的变化仅仅是关节点；在这个关节点，不可感变化的量的积累产生可感的——因而是质的——变化。这样的术语当然有点现代化，但精确地表达了佛教徒为之辩护的学说。

或者，我们可以这样表达他们的论述：让我们假设一个东西，比如说 A，仿佛存在了某些时间，比如说四秒钟，而在四秒钟后，它被感到变成了 B，在仿佛存在了几秒钟后，B 又被感到变成了 C，如此等等。在 A 仿佛存在的这四秒钟期间，让我们称它为 A_1 、 A_2 、 A_3 和 A_4 。在这之后，B 出现了。因此，这个过程连续几秒钟可以表述为： A_1 、 A_2 、 A_3 、 A_4 、B……。那么，可以说， A_4 产生 B。但是，什么产生 A_4 ？显然是 A_3 。但是，由于 A_4 和 B 互相之间是明显不同的，按逻辑推论它们各自的原因即 A_3 和 A_4 也必须互相不同，尽管它们在表面上是一个东西。同样， A_2 和 A_3 必须互相不同，正如 A_1 和 A_2 也必须互相不同一样。我们可以依此类推下去，尽管一个对象在几秒钟里具有表面上的持续性。

按照佛教逻辑家的说法，一个东西的毁灭并不要有一个毁灭的原因，当它毁灭时，它被一个由它引起的不同于它的东西代替。只是当一个东西被某个与它明显不同的东西代替时，也就是说，只是当一个东西引起某个与它明显不同的东西时，人们才说前一个东西由于一种特殊的原因而毁灭。但是，真正地说，这仅仅是一种更为复杂的“实体的因果关系”，而不是一种“毁灭的因果关系”。正如罗喉罗·桑格利底耶耶纳^[10]提出的论证：当原因被认为比结果更有价值，人们就说原因被毁灭；然而，当结果被认为比原因更 150 有价值，人们就说结果被产生。但是，这两者只不过是描述同一情况的两种方式，正象燃烧树木可以交替地描述为树的毁灭或炭的产生。实际上所发生的仅仅是一系列的实体不停地连续引起下一系列实体。

自相表示实体单位，同时也是变化单位。说自相是实体单位，就是说自相是所谓的有用者，即能发挥作用者。说它是变化单位，就是说自相是刹那间的或瞬时的。然而，按字义上说，它意味“自我规定”，之所以这样称呼是因为一个单位被设想为是衡量其它东

西的单位，但这个单位本身的选择是十分任意的。说自相仅仅是一个任意的单位，就是说它没有一个固有的名称。这样，同一种自相的聚合体或系列，当它们被看作布的时候，称做布自相；当它们被看作线的时候，称做线自相。然而，佛教逻辑家过分强调了自相取名的任意性，以致我们不久会看到，这为他们的逻辑观点本身制造了危机。由于这种过分，他们绝大部分人看不到承认如下这种唯心主义观点的危害性，即认为客体与主体相对立而显现在那里乃是一种幻影。紧随这种唯心主义观点而来的是知识根本虚妄的学说，这样就完全不可能产生严肃的认识论和逻辑学。我们将会看到佛教逻辑家们打算怎样克服这种困难。然而，先让我们熟悉一下佛教哲学家所最终屈从的唯心主义观点。

这种唯心主义观点最后受到称作“中观”和“瑜伽行者”两个后期佛教派别的竭诚拥护。这两者是一种通称为“大乘”的广泛的宗教运动的支派。¹⁵¹“大乘”的确切来源和发展还有待于史学家考证，然而十分肯定的是，在纪元初，它已经变得相当强大。这名称本身是个计策。它的意思是“大运载工具”，用以抬高它自己的追随者的身价。相对之下，原来的佛教徒被叫做“小乘”即“低级运载工具”的追随者。这种嘲骂的神学依据是认为所谓的小乘派只关心个人的而非一切众生的解脱。所谓的大乘派则声称他们的理想是一切众生的解脱。然而，明摆的事实是：大乘的表现完全背离了原始佛教的精神。下面是舍尔巴茨基^[11]关于这种背离的描述：

“当我们看到一种无神论的、否认灵魂的哲学教导，它指出个人最终解脱的道路在于绝对地灭绝生命和简单地敬仰人类的创始者，——当我们看到它被替代成一种有宏伟的教堂，有至高的上帝，环绕着众神和众圣徒；替代成一种高度虔诚、礼仪显赫和有无上教权的宗教，持有普度众生的理想，而这种普度是依靠佛陀和菩萨的神恩，这种普度不在于灭寂，而在于永生，——我

们完全有把握断定，在仍然继续承认共同来源于同一个宗教创始者的界限内，新派与旧派之间存在这样大的裂痕，这在宗教史上几乎没有见过。”

大乘有两件事显然需要承认是继承了佛陀的原始教导：虚构神话和杜撰经典。大乘教徒做了这两件事。他们否认大乘是“任何别的学说，咬定它是佛陀的真正学说，只是由于极端重要和过于深奥，佛陀没有广为宣扬。这一论据说明它何以没有出现在巴利文经典中，至少说明它何以不十分显要。”他们散布谣言说：“佛陀曾挑选少数人，向他们宣讲了更高级的真理，而这一真理将于佛陀涅槃五百年后揭示出来，就是说，只有当信徒们实践了低级真理之后，才能向他们宣讲高级真理。”这里特意强调涅槃之后五 152 百年的说法，因为大约在此时，多少有点神秘地出现了许多支持大乘观点的经典。用混合梵语写的这些经文叫做大乘经。其中比较重要的是《般若波罗蜜经》、《三昧王经》、《入楞伽经》、《妙法莲花经》等，这些虽然叫做经，但实际上是用诗和奔放的散文写的，不是通常的神秘格言式的经文风格。虽然包含了大量的哲学讨论，但我们今天总的看来，这些更象是一大堆迷信的神学，它的主要目的是造成对佛陀这位超自然的或真正的天帝的崇拜。这位天帝具有慈悲和正觉。通过崇拜的行动，能激起佛陀的这种慈悲，从而实现普遍的解脱。这是佛教对于佛陀本人否认天帝的逆转，大乘实际上变成了运输各种迷信渣滓的工具。

为了抚慰由于把这些后来编造的经文说成是最高权威的经典而引起的内心不安，大乘教徒开始真诚地相信这些经文实际上不是突然出现的，它们一直被保存在叫做“那加族”的森林部落中。据说大乘的伟大的首倡者龙树由于不满意自己先前参加的说一切有部，作为一个朝拜圣地的学生，从喜马拉雅山游方到海边，在逗留过程中，发现了宣讲“超然智慧”（《般若波罗蜜经》）的记录，它们

保存在那加族中。“用现代语言,我们可以说龙树在以蛇为图腾的偏僻部落中,发现了佛陀秘密宣讲的《般若波罗蜜经》的记录。”[12]可不可能龙树实际上就是《般若波罗蜜经》的真正作者,而编造他发现此书的神话正是为了掩盖这一事实呢?至少十分肯定的是,在《般若波罗蜜经》中,哲学观点(龙树本人为之发展了他的独特的雄辩术)“被简缩成一种巫术公式”,并武断地依据佛陀。

153

伴随一切种类的神学迷信,大乘经中还表现出一种强烈的玄学倾向,它按照奥义书的唯心主义思辨方式,显然想要抹煞物质世界的感觉得到的真实性。经验的真实性称做实际真理,它只是从我们实际生活的观点看来是真实的,并不具备最高的真实性。从大乘经的这种否认世界的倾向,最终出现两个唯心主义哲学派别,叫做“中观派”和“瑜伽行者”,他们各自的哲学教义称之为“空论”和“唯识论”。

中观派的首脑是龙树,他属于公元二世纪下半叶,是引正王戈德米布特拉·耶贾·希里的同代人和朋友,长期担任那兰陀寺的长老。他用梵语诗体写的《中论颂》是这一教派的基本著作。这部著作的注释本有佛护(公元五世纪)的《中论注》,清辨(公元五世纪)的《般若灯论》以及月称(公元六世纪)的《明句论》。中观派另一个著名的代表是圣天,他是龙树在那兰陀寺的继承人。“依据保留在藏文中的月称的叙述”,他是“僧伽罗国王的儿子,在灌顶加冕后,这位王子抛弃了世界,来到南印度,最后变成龙树的门徒。”在他的许多哲学著作中,最重要的是《四百论》。寂天的《集学论》和《入菩提行论》也是中观派的重要著作,他是公元七世纪人。

瑜伽行者派的第一部著作被归诸于弥勒(公元四世纪);然而,关于他的历史真实性,有一些争论。一般认为他写了许多著作(现在保留有汉译和藏译),其中可以特别提一下的是《中边分别论》。然而,瑜伽行者最有影响的早期代表是无著和世亲两兄弟,他俩在

那兰陀寺作为长老度过几年。他们生活在公元四百五十年。无著最重要的哲学著作是《瑜珈师地论》。世亲也就是毗婆娑论师的基 154
本著作《阿毗达磨俱舍论》的作者。他在他哥哥无著的影响下，脱离了原先参加的毗婆娑论师派，写出了瑜珈行者派的哲学经典著作《唯识论》。

中观派哲学的主要观点本质上与奥义书唯心主义者的观点相同，但要确定中观派实际上向奥义书吸取了多少东西，还有待于经文和历史的研究。然而，他们是奥义书和不二论吠檀多之间的联系纽带，这一点是十分清楚的。因此，轻易地认为在这个国家中长期以来责备不二论吠檀多派不过是伪装的佛教徒的这一传统说法毫无根据，那是错误的。同时，我们发现大乘教徒如寂护坦率地认为吠檀多唯心主义的缺陷是微不足道的。就实际上捍卫同一种哲学观点而言，正象不二论吠檀多派是伪装的大乘派，大乘派——尤其是中观派——同样是伪装的吠檀多派。由于商羯罗本人谴责一切佛教派别，包括对中观派观点的扼要批驳，致使这一点有些模糊。但这仅仅表明一种宗教上的反应，而非任何真正的哲学分歧。舍尔巴茨基十分清楚地指出这一点：

“商羯罗指责他们(即中观派)无视一切逻辑，拒绝与他们进行争论。商羯罗的立场是有趣的，因为他心里完全同意中观派，至少在主要路线方面，因为两者都主张‘独一无二’的真实性，认为多重性是虚妄的。但是，商羯罗作为佛教的敌对者，决不可能承认这一点。因此，他以极端蔑视的态度对待中观派，……指责中观派否认通过逻辑方法(量)认识‘绝对’的可能性。筏遮塞波底·弥室罗在《帕默底疏》中正确地阐明这是指的中观派的这种观点，即认为逻辑不能解决存在或非存在究竟是什么的问题。众所周知，商羯罗本人也持有这种观点。他不承认逻辑是认识‘绝对’的权威方法，认为不运用逻辑是吠檀多论者的特权，因为 155

他可以求助于天启。而对于他的全部论敌，他却要求严格的逻辑方法。”[13]

中观派否定世界的哲学叫做“舜若说”即“空论”。龙树否定经验世界的论据是：无论什么都依靠这或依靠那产生，都不是从它自身中产生。这就是说，它根本就不存在。原来的缘起说——按照这种学说，每个真实的东西有一个原因（否则就不是一个真实的东西）——被歪曲成一切有原因的东西必定是不真实的。龙树说：“因缘所生等于证明事物内在的不真实。一样东西被发现是依靠先行的事实而得以存在，它必定失去声称自己有内在真实性的权利。”[14]正如舍尔巴茨基解释的那样：“依赖的存在不是真正的存在，正如借款不是真正的财产。”[15]

对于缘起说的这种理解是龙树提供给唯心主义武库的一件新式武器。与所有的印度唯心主义者一样，龙树宣称：经验世界的存在是由于我们的无知；随着知识（智）的启明，它将不再存在。留下的只是舜若，也就是空。一些现代的解释者力图维护中观派，声称这种空不应理解成空无或数学上的零，而应理解成一种表示不可言状的最高真实的专门名词。即使承认这是真的，那至多也不过是一种术语上的创新。奥义书唯心主义者否认经验世界，给最高真实取名为梵。中观派遵循同一条路线，称最高真实为空。但是，这种空在中观派那里完全是一种玄奥的或神秘的概念，以致简直不可能严肃地批驳他们的观点。如果象奥义书和后来的不二论吠檀多那样，把最高真实称为意识，那末，至少有可能把它看成是一种严肃的哲学论点，进而从逻辑上维护它或批驳它。然而，对于神秘主义，这是不可能的。如果宣称最高真实完全是神秘的，那么，人们还能提出什么样肯定的或否定的论证来呢？

在某种意义上说，唯心主义就是神秘的。因为要证实感觉得到的世界不真实，最终得依据某种神秘经验。但是，“空论”的特点

是：移植进各色各样借自宗教和迷信的意识，使得整个哲学更加神秘。空同一于涅槃、同一于“佛陀的宇宙身”等等。结果，原始佛教——甚至所谓小乘佛教——的朴素的无神论堕落成荒诞的有神论和泛神论。舍尔巴茨基说：“这种独一无二的真实虽然宣称是不可言状的，但已被描绘成各种形状，如……‘天帝的宇宙身’、‘佛陀的法身’。在这种最后的归属中，宇宙的独一无二的本质人格化了，以毗卢遮那、阿弥陀佛、陀罗女神等等名义，作为至高的天帝受到崇拜。”^[16]很自然，严肃的哲学兴趣在这里中止了。

另一派大乘哲学叫做瑜伽行者。这一派把真实称为识，而不是不可言状的空。因此，这一学说被称作唯识说。用作识的同义词是心或思。但是，因为关于心的实质论——一种高于意识状态的心——完全是跟佛教不相容的，这种观点等于主张唯独飞逝的思想和瞬息的意识状态才是真实的。由此，任何独立于这些意识状态的自我都遭到否定，当然也竭尽全力否定客观世界的存在。

下面是维杜塞克拉·巴特恰利耶对这种哲学的起源所作的解释：

“显然，唯识说最初是依据奥义书中许多含有智和识这类词的章节，按照吠檀多派的注释，这类词与灵魂（‘自我’）或梵（‘绝对’）相关。自我、梵、智和识的意思在这方面是相同的。这些章节是很容易按照唯心主义的（即唯识派的）观点加以解释的。”^[17]

巴特恰利耶在他论述“唯识说的发展”的文章中，成段成段摘引奥义书以及唯识说的原文，说明这两者本质上的相同。他对瑜伽行者这一名称解释如下：“瑜伽行者这个词（按字义是修持瑜伽的人）原先的意思是苦行者，但渐渐地用来称呼这一派的唯心主义者，……这样，一个同时修行瑜伽的唯心主义者就是瑜伽行者。”^[18]

但是，虽然这种哲学的中心概念来自奥义书，佛教的瑜伽行者仍想为它寻求合理的逻辑论据。我们已经看到，所有这些论据遭到别人尤其是弥曼差派和正理-胜论派的竭力否定。我们也看到，从奥义书时代开始，印度唯心主义者贬低和否定一切确凿知识的正常来源。想要在确凿知识的来源全然虚妄这一基本假设的基础上建立任何严肃的认识论和逻辑学，如果不说不可能，显然也是困难的。然而，尽管如此，还是出现了许多伟大的佛教逻辑家，他们认真地投身于研究认识论问题，并仍然承认瑜伽行者的观点。例如陈那（公元五百年）写了第一部佛教的逻辑杰作叫《集量论》，还写了另一部著作叫《所缘考》，目的是阐明和捍卫瑜伽行者的观点。追随他的有：法称（公元六百五十年），著有《正理一滴》、《因一滴》、《集量论释补》等；寂护（公元八世纪），著有《真理要集》；莲花戒（公元八世纪），著有《真理要集详注》；法上（公元九世纪），著有《正理一滴注疏》；阿迦多（公元九世纪），著有《因一滴注疏》；杜吠格弥室罗，著有《正理一滴注疏补》和《因一滴注疏补》；贾纳希里（公元十世纪），著有《刹那生灭论》。所有这些关于认识论和逻辑

158 学的作者都被认为属于瑜伽行者派，无疑地，他们大多数都是捍卫这种哲学的。可是，这究竟怎么可能呢？他们是怎样将瑜伽行者的唯心主义与他们对于认识论和逻辑问题的严肃钻研协调起来的呢？

一个倾向唯心主义的逻辑家面对的最严重的困难是关于知识的对象问题。说是唯独认识存在，就是主张认识的唯一对象是认识本身。真正地说，这意味不存在对象本身。而一种没有知识对象的知识科学就没有多大意义。尤其是印度的唯心主义者，由于他们认为物质世界归根结蒂是无知的产物，他们终究不能采用任何坚实的方法，严肃地投身于知识规律的研究：因为知识以物质世界作为对象，而物质世界是无知的产物，不可能服从于任何规律，

由此，关于这种由无知产生的世界的知识也不可能服从于任何规律，即是说，认识论成了不可能的事。这说明为什么不二论吠檀多派如乔荼波陀和商羯罗以及中观派如龙树和月称没有——因为他们不能——对认识论和逻辑学作出任何积极的贡献。但是，尽管唯心主义和逻辑学的这种不可调和性，象陈那和法称这些哲学家是怎样对逻辑学作出贡献的呢？只是通过假设知识的对象“不知怎么”存在在那里，而闭起眼睛不管它“怎么”会存在在那里。因此，在《集量论释补》中，法称说：“认识是唯一存在的真实，它怎么会表现为对象的形式，连我也不知道……。正象人们在符咒的魔力下看到土块等等不表现为它们自己的形式而表现为某些其它形式，认识也是这样，它不表现为它自己的形式而表现为对象的形式。”[19]比这更前，他还说：“好比大象闭眼不问真实的情形一样，我们也闭眼不问真实的情形，而象普通人那样考察对象的本质。”[20]

这就是坦率地承认：只有按照普通人的看法，即按照知识对象独立存在的假设，一个人才能从事严肃的认识论研究。为了接受 159 这样的观点，这些逻辑家可以求助于一些认为物质世界独立存在的佛教派别，事实上，他们与持有这种观点的经量部达成某种和解。例如，他们说真知就是正确的知识。从严格的瑜伽行者观点出发，就很难坚持这种观点，因为对瑜伽行者来说，一切有关精神以外的知识必定是不正确的。因此，杜吠格不得不承认这种量的定义不来自瑜伽行者的观点，而是来自经量部的观点。[21]为了强调这一点，他又说，他们的一切论点全都不能根据瑜伽行者的观点加以辩护，例如自相是感觉对象这一论点就不能这样加以辩护。事实上，尽管这些佛教徒在形式上接受唯识说，但为了从事严肃的认识论研究，他们必须采纳经量部的观点。或许，正是由于这一点，象舍尔巴茨基这样一位论述佛教逻辑的名作家采用一个特殊

名称“经量-瑜伽行者”来表明这类逻辑家的观点。这可以理解为：就他们的玄学观点而言，他们是瑜伽行者；就他们也是严肃的逻辑家而言，他们是经量部。〔22〕

二十七、 正理-胜论

正理和胜论两个体系从它们的最早期就紧密相关，而后来实际上合并成一个了。因此，这两个体系通常合称为正理-胜论加以论述。至于这两个体系为什么取这样的名称还说不准。按照中国佛教的传统说法，胜论之所以这样称呼，是据信它“高于”或“有别于”其它体系；然而，印度的传统认为这个名称与“殊胜”或“特殊”——胜论所确认的一个特殊的范畴——有关。另外，正理是弥曼差的一个比较老的术语。它原来的意思是“注释的原理或准则”。它最终怎么会表示一种新的哲学体系，不很清楚。库普斯瓦米·夏斯特里认为演绎推理是这种哲学的专门论题，而正理的意思是例证或例举，即是这个体系用以表达演绎推理的五个命题中最最重要的一个。然而，尽管有种种这些推测，这两个体系的名称仍然相当难解。

这两个体系的原典即《正理经》和《胜论经》分别归诸于乔答摩和迦那陀。关于这两个人的史实一无所知，这两部经典的编成年代也是推测的。雅各比认为前者可能编成于公元二百年和四百年之间，而后者更早一些。但是，不象数论、弥曼差和吠檀多，这两种哲学的实际起源不需要追溯到很古的时代，因为没有那样的传说。相反，这两个体系的特点在印度哲学传统中是崭新的，估计这两者大约产生于公元前三百年或二百年。

我们没有保存下《胜论经》的早期注释，虽然常常猜想有一部注释叫做《罗伐那疏》。最早全面阐述这种哲学的著作是钵罗奢思

多波陀(公元五世纪)的《摄句义法论》，虽然这部著作实际上并不是对于经典的注疏，但常常称它为“钵罗奢思多波陀疏”。这部著作的注释有：维奥摩希伐(公元八世纪)的《维奥摩伐底疏》、希里达罗(公元十世纪)的《甘达利疏》和乌德衍那(公元十世纪)的《基罗那伐利疏》。为《正理经》作注的是筏差耶那(公元四世纪)，因此叫做“筏差耶那疏”。这部注释遭到陈那的剧烈批评。针对他的攻击，乌地耶得迦罗(公元七世纪)写了《正理经释补》维护筏差耶那。筏遮塞波底·弥室罗(公元九世纪)在他的《正理经释补疏记》或简称 161 《疏记》中秉承了乌地耶得迦罗的论证。下一个伟大的正理哲学家是加衍德·帕得(公元九世纪)，我们不知道为什么他不得不在狱中写这部《正理花簇》。以后有乌德衍那，除了他的《基罗那伐利疏》，还为《疏记》作了注，叫做《疏记补正》。此外，他还写有两部重要著作，叫做《阿特曼真谛辨》和《正理花束》，后者主要是证明天帝存在的。

有大量的论述这个体系的其它著作，但乌德衍那是所谓正理传统旧时期的最后一位杰出代表。正理传统新时期大约开始于十二世纪，以耿盖夏的《真谛如意珠》为标志。他的最著名的追随者有伐苏代伐·沙伐宝摩、罗怙那特·希罗摩尼、格达德罗和贾格提舍。新正理的特点是专事强调术语的精确和定义的细密。这导致研究实证哲学原则的兴趣衰退，而完全沉溺于思维过程的形式方面，这被认为正理堕落成经院哲学。例如，希里衍那说：“格达德罗被说成是印度经院哲学家中的王子。约略说来，他与培根生活在同时。正如一位现代作家所说，培根对经院哲学的谴责可以‘最合适不过地摘引格达德罗的作品来作例证’。”[1]

作为一种严格意义上的哲学，正理-胜论至此达到了顶点。至于它的起源，我们可以从这两部经典作者的别名中寻找线索。乔答摩被叫做“目足”。这个名字听起来是奇怪的；加布[2]认为它

的意思是“视足”即眼睛盯住脚，因此它只能是个绰号。或许，取这样一个绰号是由于他的哲学的特点是一种世俗的即完全经验主义的态度。迦那陀或“食原子者”这个名字可能具有同样的含义，这在前面已经说过。这一切是有意义的。因为尽管后来有人顽固地

162 主张正理-胜论是一种吠陀哲学，尽管我们的传统学者从不厌倦地追溯它来源于奥义书，甚至来源于吠陀本集，但这一体系的真正独特的特点在印度哲学传统中是崭新的。我们可以先从原子论的假设说起。无疑，耆那教、毗婆娑论师、经量部、甚至弥曼差派支持这种假设。但是，甚至在他们自己的眼中，这种原子论的假设对于他们的体系并非象对于正理-胜论那样必不可缺。此外，没有任何迹象表明在历史上这些体系承认原子论要比《正理经》和《胜论经》早，这两部经典都严肃地提出并维护这种假设。除了原子论，正理-胜论中的其它一些原理在印度哲学中同样是新鲜的。它们是一般概念的理论、演绎推理的理论以及将宇宙万物按照一些确定的范畴进行分类的倾向。有意义的是，所有这些已经存在于希腊哲学传统中。多亏康福特、汤姆森、法林顿等人的研究，我们得以较为明白这些哲学观念所由产生的社会条件。由于缺乏对印度社会条件的相应研究，基思^[3]等人轻易地采取的假设是：印度人大量借用希腊人的东西。且不说哲学观念在不同国家的相同社会条件下有独立地平行发展的可能性，而上述假设显然完全忽视了这一可能性；事实上，即使是一种外来观念，要扎根于一种新土壤，也必须事先备有这种土壤。就是说，即使承认正理-胜论的那些观念的形成是希腊影响在背后起作用，那也有必要研究印度的社会条件，它必定与希腊的社会条件有某些类似；只有在这种社会条件下，才可能认真地接受和发展这些观念。最后，提出“大量借用”这一假设的人所忽视的是：《正理经》和《胜论经》尽管包含有使我们想起德谟克利特、柏拉图和亚里士多德的原理，

但还包含有更多的原理；此外，这三位希腊思想家毕竟不代表同一种哲学，而原子、一般概念、演绎推理和范畴的理论在正理-胜论 163 中，——即被用作一种新哲学的原理——也不是完全相同的。

舍尔巴茨基认为这个国家自古以来辩论之风盛行，正理哲学起源于对辩论术的研究。《正理经》的内证使人不可能怀疑这一说法的真实性。因为事实上，它在相当程度上是一部关于辩论技巧的论著。第一章的第二部分和整个第五章讨论各种叫做论议、论诤和论诘的辩论技巧，规定各种类型的曲解、倒难和堕负。但是，这种对于辩论的兴趣不能完全说明《正理经》和《胜论经》的内容。它们的内容实际上是相当异杂的，大致可以归成三类，即辩论术、传统信仰的成分以及本质上是经验主义的认识论和本体论。所有这些内容究竟根据什么样的一致性又是怎样地综合在这两部经典中，当然是另一个问题。

在《正理经》开首的格言中，声称有十六种知识导致解脱。根据这十六种知识的名单可以十分明显地看出，这种解脱的概念是人为地凑合上的，目的是要与传统的信仰协调一致。其中的一些如论议、论诤、论诘、曲解、倒难和堕负，完全是辩论术的论题；另一些如量、怀疑、例证、结论、论式和谬误属于认识论或准认识论；还有一个很宽泛的范畴叫做所量即知识对象。然而，后来经典中列举的知识对象表现出是一种本体论概念和包括解脱在内的伦理概念的奇妙混合。这些伦理概念在第四章第一和第二部分得到充分讨论，解脱的观点在那里再次出现，被说成是灭寂苦难。在第二个格言中，已经说到受苦由于生，生由于行动（或如筏差耶那解释的那样，行动所引起的善和恶），行动由于缺陷，缺陷由于妄知或无 164 知。乔答摩说这些话不就是为了博得受奥义书和佛教意识强烈影响的民众的欢心么？他把吠陀作为真实知识的来源加以维护，也可能是出于同样的理由。吠陀是作为一种真实知识的来源出现在

有关证据的一般上下文中的,但论证的主要之点是:吠陀的训示倘被正确地遵循,确能产生结果;而这些训示显然是没有任何错误的。这种说法甚至能够博得礼仪主义者的信任,尽管乔答摩拒绝进而支持“吠陀是永恒的”这一弥曼差派的主张。《正理经》和《胜论经》都激烈反对这一主张。除了所有这些,《正理经》还支持对瑜伽实践的效力的传统信仰。

在《胜论经》中也明显感到有设法与传统信仰的一般特点相协调的同一倾向。它一开始就宣称要解释法,在第二经中,法被规定为能从中产生现世的荣华以及解脱。在第三经中,宣布了吠陀作为法的源泉的可靠性。经文甚至主张吠陀(虽然没有引用任何吠陀的章节)对于辨明纯粹的本体论观点有权威性。此外,第六章的头两部分完全用来讨论法,然而,法的细节,按照经文所理解的那样,完全是那个时代的老一套实践,诸如供养和施舍婆罗门,保持清洁,特别是有关膳食事宜的清洁,等等。在第五卷的第二部分,作者又重新谈及解脱的概念。但是,人为地设法将传统信仰的所有这些特点与这一体系的中心学说即六个范畴搅合在一起的痕迹,在经文的第四个格言中表现得最为显眼。在这个格言中宣称说:关于这些范畴的哲学知识即实体(实)、性质(德)、行动(业)、普遍(同)、特殊(异)和内在联系(和合)导致解脱。怪不得有一首流行的对句嘲笑说,解释法的决心最终体现在讨论六种范畴中,正象
165 本来打算走向喜马拉雅山的人最后走向了海边。

尽管混杂有各类传统信仰的成分,这两部经典对待本质上是经验主义的认识论和本体论基本上是严肃的;这种严肃态度在以往的印度哲学中还是罕见的。但是,在它实际发展的整个过程中,正理-胜论哲学家们始终忠实于经典的两个方面,即承认传统信仰和认真钻研经验主义的认识论和本体论。然而,这种人为地接受的传统信仰对于我们时代的哲学需要已毫无价值,我们可以

集中在后一个问题上。无论如何,这个问题包含着正理-胜论的真正的哲学贡献。

“这个体系以这样的假设为出发点,即:一切知识按其本性都指明一种超越于和独立于它的对象。”为了维护这种观点,正理-胜论派从乔答摩开始,不得不向哲学唯心主义展开无情的战斗。在这一战斗中,他们从弥曼差派那里找到他们的天然同盟军;我们已经看到,弥曼差派出于他们自身的特殊理由,也是同样地反对唯心主义的。而且,正如我们所看到,因为唯心主义的观点等于断定一切知识——至少,一切经验知识——本质上是虚假的,正理-胜论必须与弥曼差一起采取坚决的立场反对这种观点。正理-胜论已经批驳了认为不可能有可靠知识(真知)的观点,并把建立一种关于知识的真实和虚假的实证理论的任务移交给这个体系的后期阐述者。但是,他们不能接受弥曼差提出的走极端的抉择:按照弥曼差的观点,一切知识本质上都是真实的(自真说)。弥曼差论证说:一切知识,作为知识,都是真实的;只是纯粹出于实际的考虑,某些知识才被认为是虚假的而遭到否定。换句话说,只有那些不能产生成功的活动的知识元素才被看作是虚假的,然而从理论的观点看,它们在本质上也还是真实的。正如他们所指出的: 166

“认识的对象……是认识所揭示者;认识之为认识仅在于它揭示某种对象。既然是这样,那么,就问题的实质来说,一种认识不可能不是可靠的或真实的。因为一种认识倘若不能认识或揭示它的对象,怎能算是一种认识?它倘若不是可靠的或真实的,又怎能揭示它的对象?……无疑,有这样的情况,一种认识被认为是虚假的而遭否定,但这是因为它未能达到某种预期的结果,不是因为它不能揭示它的对象。”[4]

但是,这实际上是屈从唯心主义者的主要论点,唯心主义者的立论有赖于从哲学理论本身中排除实践观点。所以,正理-胜

论反对弥曼差派的理论，提出他们自己的外在的真实和外在的不真实理论。按照这一理论，一种知识本身既非真实，也非虚假；它的真伪所依靠和取决的条件不同于产生知识本身的那些条件。因此，一种知识是可靠的，不在于产生这种知识本身的条件，而在于一种叫做“优点”或德的外加条件。同样，另一种认识可能不可靠，是在于叫做“缺点”或恶的外加条件。这些观点究竟能否适用于全部知识形式当然是另外的问题。关于来自言词证据的知识，这种观点是十分明白的，因为这样一种知识的可靠性能够依靠所谓“提出言词证据的人的可信性”这一外加因素，而它的不可靠性则在于这个人的不可信性。但对于感知的和推理的知识，这种观点就不是这样明显地适合，因为这类知识形式的真实性和虚假性所依靠的任何外加因素都不可能这样容易地被指出。然而，尽管存在这种困难，这一点是无可怀疑的：关于确定知识的真伪即衡量知识真伪的标准问题，正理-胜论发展了一种真正的革命性理论。人们怎样知道一种特定知识是真实的还是虚假的呢？真理的检验标准是什么？正理-胜论回答说：只有一个标准，那就是实践。确定一种知识的真伪，只能是在它经过实际生活的检验之后。如果在实践中，它达到成功的结果，那它就应该被认为是真实的。反之，如果它不能达到这种实践的成功，它应该作为虚假的被否定。例如，海市蜃楼中的水的知识是虚假的，因为它不能让人解渴；而池塘中的水的知识是真实的，因为它真能让人解渴。这是在我们的哲学中获得发展的最有意义的一个观念，它近似于“实践是真理的标准”这一现代的科学观念。我们引一下加衍德·帕得对正理-胜论观点的阐述：

“当一种认识最初促使你采取一种行动的时候，你当然不敢肯定你的这种认识是可靠的，例如对于一种蓝色对象的认识并不同时就肯定这种认识是可靠的。当然，随后你可能会肯定你

先前的认识是可靠的,但这种肯定不是自动的,而是因为它依靠实践成功。……人们可能会问:按照正理派的观点,肯定一种认识的可靠所依靠的实践成功是什么?对此,我们回答:注释者(筏差耶那)本人说:‘实践代表一种努力,成功代表这种努力变得富有成果。’这意味他对实践成功的理解已经认识到成果体现在有效的行动中。但是,人们还可以诘问:这种对有效行动的认识与原先的认识(它的可靠性有待解决)有何不同?如果要使你确信前者的可靠性也需要有另一种认识,那你将面临无限的追问,对此,我们回答说:这种反对是站不住脚的,它违背我们日常生活经验所提供的证据。因为对一种有效行动的认识无须检验。促使你采取一种行动的认识,不用你肯定它的可靠性,就能促使你采取行动,而一种有效行动的认识,因为获得它就包含有预定目的得到实现的意思,它的可靠性是无须检验的。因此,这里不存在一种无限追问的问题。或者,我们可以说,因为从未对后者的认识产生怀疑,所以无须检验。促使你采取一种行动的认识常常以某种不存在的东西作为它的对象,例如你在阳光面前可以有一种水的认识。这是人们对促使你采取行动的认识的可靠性有怀疑的原因。但是,除非有水在面前,一种与水有关的有效行动的认识决不产生。就是这个原因,人们从不怀疑这类认识的可靠性。因此,这里不存在一种追究有效行动的认识的可靠性的问题,因为一切追究以怀疑为前提。或者,我们可以说,一种有效行动的认识是这样一种特殊性质的认识:它自动地向你肯定它自己的可靠性。关于这种特殊性根据何在的问题,我们回答如下:水能用于各种目的,例如你可以喝它,用它洗手,洗澡,洗衣服,用它供神和祖先,用它冲凉解乏,等等,等等。但是,对于一个受虚假知识驱使而采取行动的人,这些目的没有一个能达到。可能有人会说,所有这些目的可以在梦中达到。对此,我们回

答：一个醒着的人有一种对于本质的清晰意识：我现在醒着，不在梦中。处在这种清醒的意识状态，除非有水在面前，上述的目的决不会达到”。[5]

从已知世界本质上是客观的和真实的存在这个基本假设出发，正理-胜论着手对它作出合理的解释。这导致他们形成他们的句义理论。句义按字面的意思是可命名或可表示的事物，或与词汇相对应的事物。它被规定为可知的或确实的和能够认识的事物。因此，句义论的构思表现在努力对一切可知的和可命名的事物作出一种令人满意的分类。迦那陀本人提到六句义或六种范畴，一切已知的事物能据此分类。这六种范畴是：(1)实体(实)，(2)性质(德)，(3)行动(业)，(4)普遍(同)，(5)特殊(异)，(6)内在联系(和合)。然而，后期正理-胜论在这个名单上添上第七种，叫
169 做无或非存在。

这些范畴中，最重要的是实体(实)。实体被设想有九种：(1)地；(2)水；(3)火；(4)风；(5)空；(6)时；(7)方；(8)我(灵魂)；(9)意(心)。前五种叫做“物质元素”，即具有这种或那种外部感官能感知的某种特殊性质的实体。这些感性的性质是香、味、色、触和声。进一步说，“地”具有这些性质的前四种，“水”具有第二、第三和第四种，“火”具有第三和第四种，“风”只具有第四种，“空”只具有第五种。但是，这些“物质元素”中的前四种在一个重要方面不同于第五种。如果我们先从“空”的概念说起，我们可能较易理解这一点。得出“空”的概念是由于试图解决“声”的问题。“声”既不是一种实体，也不是一种行动。因此，它是一种性质。但如果它是一种性质，它必定是某种实体的性质。这种实体即是“空”。“空”被设想为不可分割和遍布一切。但前四种“物质元素”即“地”等等，被设想具有所谓永恒的和非永恒的两类变体。“地”等等永恒的一类是指它们的原子，而非永恒的一类是指这些原子的产物。这样，

按照正理-胜论的观点，所有的原子并不是同质的：“地”原子的性质不同于“水”原子等等；“水”原子的性质不同于“地”原子等等，由此类推。这是正理-胜论的原子论与耆那教所讲的原子论的重要区别。耆那教设想一切原子都是同质的，在这方面与德谟克利特的看法一致。

正理-胜论为原子论假设提出的论证是：“从小窗洞透进来的太阳光线中所看到的尘埃微粒（三微）是由部分组成的，因为它是一种肉眼可见的实体，如同一个罐一样。而这里说的微粒的组成部分也是由部分组成的，因为它参与组成一个大型实体，如同罐的组成部分参与组成一个罐一样。”为了实用的目的，正理-胜论 170 将大型理解为一种可以感知的体积。因此，在论证中分作两步：(1)一切有可感体积的东西都是由部分组成的，如同一个罐。在光线中见到的尘埃有一种可感体积，因此它是由部分组成的。但是，同样的大前提不能用来证明这尘埃的组成部分也是由部分组成的。按照正理-胜论的观点，这种尘埃在有可感体积的东西中是最小的，因此，它们的组成部分还要更小，不能有可感的即大型的体积。于是，为了证明这种尘埃微粒的组成部分也是由部分组成的，就要运用一个新的大前提，提出第二个推理论式。(2)参与组成一个大型实体的组成部分本身是由部分组成的，如一个罐的组成部分。尘埃的组成部分组成一个大型实体即尘埃本身，因此，这些组成部分本身是由部分组成的。

但是，有人争论说，这种将一个东西分成小而又小的部分的过程必须有个尽头，即必须有个止境，往下就不能再进一步分成更小的部分。因为，且不说存在着一切印度哲学家都小心翼翼地力求避免的那种无限追溯的可能性，无止境的分割过程这一概念还具有将尘埃等同山岳的荒谬性。因为这样一种无限可分的概念意味尘埃和山岳都是由无限数量的部分组成的，如果是这样，这两者在体

积上就应该是相同的。为了避免这种可能性，分割的过程必须有个止境。这样，分割到不能再分的最小部分就叫做原子。

这个概念具体地讲是这样的：光线中的尘埃即有可感体积的最小的微粒叫做三微或“三重”。这种称呼是由于它被设想是由三部分组成的，而这三部分中的每一部分叫做二微或“二重”。二微当然是不能感知的。但是，作为一个可感对象的组成部分，它必须是由部分组成的。二微的组成部分被设想有两个，每一个叫做极微或“原子”。但是，二微本身是不可感知的，因此它的组成部分即
171 极微不被设想为是由部分组成的。

不知怎么，正理-胜论理解一个结果的产生仅仅是部分的结合。极微不是由部分组成的，因此它是不能被产生的。而且，只有被产生的东西才能被设想有终极，而极微不是被产生的，因此它没有任何终极。总之，原子是永恒的，没有开端，也没有终极。

现在，让我们联系与正理-胜论原子论类似的希腊原子论来考察。在希腊哲学中，德谟克利特发展了原子论假说，对他自己的时代、尤其是对他的前驱者巴门尼德和赫拉克利特所创议的问题提供了合理的解决。巴门尼德有点象我们的奥义书唯心主义者，将一种“不变的存在”看作是唯一的真实。而赫拉克利特有点象我们的早期佛教徒，将“变化”或“生成”看作是唯一的真实。“原子，象巴门尼德的‘一’那样，是不被创造的和永恒的，实质上是同质的和同形的，本身不能变化；然而，不断地在空间运动，它们通过各种聚合和解体，交织成我们的变化着世界的一切壮丽图景。这样，提供了一个永恒静止的因素以满足巴门尼德，又提供了一个永恒变化的因素以满足赫拉克利特。一个‘存在’的世界支撑着一个‘生成’的世界。但是，达成这种调和需要按照经验大胆地修正巴门尼德的逻辑。空间的存在必须与物质的存在同样地被承认。变化这一事实的经验迫使人们断定：‘不是什么’正象‘是什么’一样肯定

地存在。”^[6]不难看到，我们的正理-胜论也面临类似的情况。一方面，有奥义书关于永恒的和不变的梵的学说，另一方面有佛教关于无穷流转的学说。他们能够达成这样的原子论假设作为一条出路：永恒的和不变的原子照顾了“存在”，聚合和解体照顾了“生成”。但是，德谟克利特的某些最有意义的特点在正理-胜论中是没有的。其中最重要的一点是关于原子的运动。原子呈现多种形式的聚合并产生繁复的有机和无机世界的原因是什么？ 172

“德谟克利特在原子本身的性质中找到这种原因。虚空为这些原子交替地聚合和解体提供场所。这些飘浮在空间的不同重量的原子互相撞击。这样，产生了一种愈益扩展的总体运动。由于这种运动，产生各种样态，同样形状的原子自我聚合在一起。然而，这些样态出于本性又常常自我解体，因此，造成尘世万物的瞬息性。但是，这样解释世界的形成实际上等于没解释：它仅仅展示了一种相当抽象的、无穷的因果系列的观念，而没有为一切形成和变化的现象提供足够的理由。因此，最后剩下的理由只能是绝对的命定或必然性，它好象与阿那克萨哥拉的终极原因形成对照，据说他称之为偶然性。”^[7]

确实象乔治·汤姆森^[8]所指出的那样，这种必然性的概念有着神话学上的史前史。然而，在德谟克利特的体系中，“必然性的观念已经摆脱了它的神话联想，变成了一种抽象的观念，象现代科学中关于自然规律的概念一样。”无论如何，德谟克利特的原子论导致他形成一种决定论的宇宙观；按照这种观点，宇宙中没有上帝或创造者和毁灭者的地位。因此，他“对流行的天神的驳斥——德谟克利特将天神的观念归因于由太空和星体现象引起的恐惧——以及一种直言不讳的无神论和自然主义，构成了后期原子论学派的突出特点。”^[9]

然而，正理-胜论的原子论有点儿朝着相反的方向发展。迦

那陀本人没有提到天帝；根据一切推测，他是一个无神论者。但是，这一体系的后期哲学家不仅信仰天帝，甚至变成了证明天帝存在的第一流吹鼓手。为什么原子论在我们的哲学中遭到这种特殊的命运？这或许可以归诸于正理-胜论想要借以理解生产过程的技术水平。已经说过，他们设想一种结果的产生仅仅是部分的结合。他们的典型例子是通过合上或连接罐的两部分产生一个罐，——这种陶工技术在我国实际上已不再存在。〔10〕由于一切结果的产生都依据这种技术水平加以理解，原子构成物的产生也被设想为本质上是原子的结合。如果它是一种结合，那末，必须有一个结合者，如同陶工是罐的结合者。这便是天帝进入这个体系填补原子论假设的空隙的原由。

“按照正理-胜论体系的原子论设想，全能的天帝的命令与个体灵魂（生命）活动的不可磨灭的痕迹相结合，引起各种原子中的各类聚合活动；作为这种活动的结果，它们互相接触，产生二重、三重等等形状的合成物。于是，才有创造。……而全能的天帝的命令在缺乏任何为个体灵魂而创造的要求时，就引起各种原子中的各类解体活动；结果是两个原子结成‘二重’所依靠的接触遭到破坏，一切合成物从‘二重’起皆分崩离析。”〔11〕（这是一种天帝造成世界毁灭的概念，一种接踵天帝而来的神话性质的观念。）

正理-胜论原子论的致命弱点是它没有设想原子是自动的或受自然规律推动的。我们已看到，德谟克利特能够通过依靠有自然规律意义的必然性概念摆脱上帝。他的后继者们更进一步，肯定原子能自己运动。这样，在希腊哲学中，原子论最终增强了反对有神论的能力，变成了十足的无神论。十分有趣的是，在运动和天帝的问题上，耆那教所持的观点类似希腊原子论者的观点，因为他们本身是无神论者，而又拥护原子论。但是，我们不能误解这种

类似性。尽管耆那教不信仰天帝,但他们与正理-胜论一样竭力主张张业的学说。于是,按照他们的观点,人们积累的善与恶——虽然并不受天帝的监督——也与由原子构成的物质世界的形成有关。这显然是把神话引进原子论,而德谟克利特及其后继者们从来不这样做。

除了他们的有神论之外,正理-胜论对唯心主义观点作了另一个让步,承认自我(“灵魂”)是一种独立于物质实体之外的实体。但是,他们的“自我”概念不是与唯物主义观点没有亲缘关系的。因为按照他们的观点,灵魂并非必然和生来就是有意识的,只有当它与肉体相结合时,才是这样的。甚至在与肉体相结合后,灵魂也不是常常有意识的。例如,与吠檀多论者不同,他们坚持说,在无梦的熟睡状态中,灵魂没有意识。尽管如此,脱离肉体的“自我”概念为这种哲学留下了一个致命的漏洞,各色各样的吠檀多或近似吠檀多的观念如解脱等能够通过这个漏洞轻易地溜进这个本质上是经验主义的体系。

在实体的名单中,第九个是意。虽然通常称之为“心”,但并不完全是我们理解的这个词的意思。这个意被设想为是内部感官。它起双重作用:首先,它为“自我”获得内部状态的直接知识,诸如认识、愿望、厌恶、愉快、痛苦等等(这些全被设想为是“自我”的性质);其次,它也用作为获得外界对象知识的枢纽:感觉接触对象,意接触感觉,“自我”接触意,由此,“自我”能够感知对象。关于这一点,有人论证说:因为意的大小如原子,一次不能接触一个以上的感觉,所以我们不可能一次有一个以上的感觉知识。

除了实体,正理-胜论设想有另外六种句义或范畴,叫做性质(德)、行动(业)、普遍(同)、特殊(异)、内在联系(和合)和非存在(非有) 175

德或性质被认为是一种特殊的存在范畴。性质寓于实体,并

在这种意义上依赖实体。但它们总的说来还是有别于实体的，因为它们本身能被认知，所以是独立的存在。提出的德有二十四种，即是色、味、香、触、数、量、别体、合、离、彼体、此体、重体、液体、润、声、觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法和行。因此，这个名单包括了物质的以及精神的性质，后者寓于叫做“自我”的实体中。

业或行动(运动)象性质一样，虽然被认为仅仅寓于实体中，也被理解为是独立的存在。列出的运动方式有五种，即物体被抛上的运动，被抛下的运动，收缩的运动，扩张的运动，以及简单的运动即从一处向另一处的移动。

同或普遍“相当于‘一般’，被理解为代表类特征，它为一个类的所有个体所具有；它是永恒的。一个类中的个别成员可以来而复去，但为整个类所共有的类属性永远存在。人道，或更直接说，人性是全部人类共同的，是永恒的；它在人类起源之前就已存在，甚而至于在全部人类灭亡之后仍将继续存在。”^[12] 这种概念显然令人想起柏拉图，但正理-胜论从未达到将“特殊”看作仅仅是“一般”的影子。

另一方面，异或特殊被设想为是不可分的物体即从其它方面不能加以区别的物体的特殊性。例如，两个“地”原子在每一方面都是同一的，但仍然是两个。因此，每一个有它独自的特点。这就是异。

和合或内在联系被设想为是下列五对关系：(1)实体和性质，
176 (2)实体和行动，(3)特殊和一般，(4)不可分的实体和最终的差异，
(5)部分和整体（或可以另外称做物质的原因和结果）。为了较好地理解这种“内在联系”的概念，需要对照“接触”的概念。“内在联系”是一种联系，如同“接触”是一种联系一样。但是，“接触”仅仅存在于两个独立存在的实体之间，而“内在联系”包含所有其余的联系。事实上，正理-胜论只是在他们认识到某种联系必定存

在于上述五对关系中的时候，他们才提出“内在联系”，而“接触”不可能是这样一种联系。

除了已经讨论的六种范畴即实体、性质、行动、普遍、特殊和内在联系，后期正理-胜论还增加了一个第七种范畴，即无或否定。这是把认为一切东西都是客观实在的倾向发展到逻辑的极端的结果。“如果一切知识都指明在它之外的某物，那么，否定的知识也是这样，意思是它离开这种知识也存在。正象肯定方面一样，在这里知识也必须有别于被知的东西。换言之，一种对象的不存在与关于它的不存在的知识不是相同的。”例如，我没有感觉到地上有一个罐，而正理-胜论宁愿说：我在那儿感觉到罐的非存在或罐的否定。他们列出了四种这样的非存在或否定。头两种是关于物质原因和它的结果的关系。结果产生之前的物质原因据说具有这种结果的“以前非存在”（未生无）。例如，线在织成布之前，具有布的“以前非存在”。另一方面，结果毁灭之后的物质原因被说成是具有这种结果的“以后非存在”（已灭无）。例如，一块布拆成线之后，这些线就具有布的“以后非存在”。第三种非存在叫做“相互非存在”（相互无）。一种事物的“相互非存在”存在于除它之外的一切事物中。例如，一块布的“相互非存在”存在于这块布之外的一切事物中。或许，这种“相互非存在”的更为简明的表达应该是“不同”或“差异”。事实上，正理-胜论本身认为差异性 or 各别性是二十四性之一，这完全可以起这种“相互非存在”的作用。第四种非存在形式叫做“绝对非存在”（毕竟无）。这包括剩下的一切非存在情况，我们可以大致归成两类：（1）某处某种东西的暂时非存在，例如，此刻在地板上没有罐；（2）某处某种东西的绝对非存在，例如，空气中没有颜色。确实很难理解这两类中的第一类怎么能称做“绝对非存在”，但正理-胜论坚持这也是一种“绝对非存在”的情况，虽然它在一定的时候可能会中断，例如，一旦拿来一

个罐放在地板上,那么,这地板上的这个罐的“绝对非存在”就中断了。无论如何,他们之中有少数人认为这实际上是称做“暂时非存在”(暂时无)的第五种非存在。

我们现在可以开始讨论正理-胜论认识论和逻辑学的实证特点。正如我们已经反复指出的,正理-胜论哲学家是最早认真研究我们称之为日常生活中的知识问题的。因此,他们想要了解:我们日常经验对象的可靠知识意味什么,这种知识有多少种类,这些不同种类的区别标志是什么,如此等等。在印度哲学中,无论有谁明确地提出这些问题,都是受了正理-胜论精神的启发。因此,在随后的时期中,我们发现一些弥曼差论者、佛教徒和耆那教徒严肃地献身于这些问题;正是这些哲学家,我们分别称之为弥曼差逻辑家、佛教逻辑家和耆那教逻辑家。这些逻辑家本身之间以及178 及与正理-胜论之间在细节上的不同并不重要,重要的是他们全都投入了对于经验知识的严肃研究,而这种知识一向被唯心主义者污蔑为是无用的和虚妄的。这里显然不可能全面谈及这四个逻辑派别所讨论的一系列知识问题。我们只能提供一点正理-胜论如何看待这些问题的情况。

正理-胜论强调精神之外的世界的真实性,与此一致,他们认为知识是对象的显现。但是,这种显现不一定是可靠的。如有人把一根绳看作是一条蛇,对象无疑得到了显现,然而这种知识是错误的。因此,一种知识可能是确凿的,也可能是不确凿的。那么,确凿知识(真知)的区别标志是什么呢?真知是关于对象的一种确定的、如实的呈现。有四种知识形式不完全符合这三个标志,因此被认为是不可靠的。这四种是:(1)回忆,因为回忆的对象不是一种呈现;(2)怀疑,因为它缺乏确实性;(3)谬误,因为它不是如实的;(4)假证,它意味是那种不产生关于对象的任何实证知识的假设的论据。但是,正理-胜论术语上称谓的不可靠知识不一

定是一种虚假的知识。例如,回忆是不可靠的,因为它不是直接感知的;尽管如此,它不一定是虚假的。为了区别真实的知识与确实虚假的知识,他们特别着重强调以上三个标志中的第二个,即如实性。这样,一种知识如果与它的对象的本质一致,它就是真实的;而如果不一致,它就是虚假的。但是,怎样知道一种知识是否与对象一致?正理-胜论的回答我们并不陌生:有关知识对象的我们的实践活动获得成功或遭到失败,能使我们确定是不是相一致,即知识是真还是假。

真知的手段叫做量。正理-胜论体系中确认如下四种手段:(1) 179 感觉(现量);(2)推理(比量);(3)比喻(喻量);(4)言词证据(声量)。顺便说一下,胜论原先只承认前两种,认为比喻和言词证据归属推理。与这四种量相对应,真知也被分成四类,即感觉的、推理的等等。比喻是真知的一种手段;在类推的帮助下,通过这种方法可以知道名称和名称所表示的对象之间的联系。例如,一个人被告诉野牛类似家牛;他在森林中,遇见一头类似家牛的动物,他就知道这是一头野牛,即由“野牛”这个词所表明的一种东西。言词证据作为一种真知的来源,是指权威人士的话。这可以是经验的,也可以是吠陀的;但是与弥曼差不同,正理-胜论从不承认后者是永恒的。吠陀是有权威的,因为这些是天帝的话。

感觉被规定为是由感官和对象接触产生的知识;如我们已经看到的那样,为了成为一种真知,它应该是确定的和真实的。他们确认有两种感觉:(1)无分别的或不确定的;(2)有分别的或确定的。无分别的或不确定的感觉是关于一种东西以及它的一般的和特殊的性质的单纯感觉,并不对它作为这个或那个东西作出任何判断。有分别的感觉是关于一种东西的确定的感觉,并对它是这个或那个东西作出陈述性的判断。这种感觉必定是以那种对对象缺乏明确具体认识的、无分别的单纯感觉为前提。

在新正理中，引进了一种把感觉分成普通感觉和非常感觉的新的分类。前者是感官依照通常的或正常的方式与对象接触，而后者，感官和对象的接触是异常的。例如，一个人感觉到一头牛，
180 他同时也感觉到普遍（同或一般），即感觉到寓于牛中的牛性；而这种普遍又变成中介物，通过它可以感觉到一切个别的牛即感觉到普遍“牛性”的一切寓居物。换言之，同或“普遍”建立感官与一切牛的非常联系，通过这种联系，可以感觉到一切牛。这种非常感觉的形式由此叫做同相现量。非常感觉的第二种形式叫做智相现量。在这种感觉中，一种先前的知识被认为建立了感官与对象之间的非常联系。这种感觉的典型例子是“见檀木如闻香气”，在这里，过去的关于香气的知识不知怎么地在视觉器官与纯属嗅觉的对象之间建立了一种非常的接触。因此，我们的现代作家将此与现代心理学中叫做“混化”的现象相比。除此之外，这种非常感觉的方式还被用来解释有名的幻觉现象，如把我们眼前的绳看成是林中的蛇：当视觉器官接触到绳的时候，先前的关于绳和蛇大致相似的知识在这个人的脑海中浮动，变成感官和林中的蛇进行非常接触的中介物，由此产生感觉。非常感觉的第三种形式叫做瑜珈生。它被设想是对于过去的、现在的、隐蔽的和极微的对象的感觉；人们能够通过修行瑜珈发展超自然的力量，从而获得这种感觉。这第三种感觉形式，甚至旧正理论者也是承认的（事实上，除了斫婆迦派和弥曼差派，绝大多数哲学家都是承认的），而前二种确是新正理的创新。

新正理的这种创新是否实际上意味这一体系在逻辑学上有任何改进，这当然是另外的问题。这里，我们没有必要深入到关于通过确认同相和智相感觉以寻求解决的逻辑困难的细节中去。无论
181 如何，这是十分清楚的，对第三种形式的非常感觉即瑜珈感觉的确认，只是意味复活陈旧的迷信。当然，在正理-胜论中，始终存

在着对瑜伽的信仰。但这正是这种全然是经验主义的哲学的一个真正弱点的标记。由于再度强调这种迷信，而且努力为它安置某种逻辑地位，新正理完全违背了逻辑，至少是违背了这一哲学的真正贡献即对逻辑问题作本质上是经验主义的研究。

比量或推理被理解为是通过掌握某种标志(相)以确定其它东西的过程，因为两者之间有普遍的共存(相随)关系。例如，由于烟和火具有普遍的共存关系，根据我们对山上的烟的了解，能够推知山上的火。在这个例子中，烟是标志或相，也可以叫作因或证据。它相当于亚里士多德三段论中的中项。这个例子中的火叫做受证，因为它是依靠推理想要知道的东西，相当于“大项”。这里的山叫做翼，因为它是推理过程中附带考虑的。它相当于“小项”。按照亚里士多德的逻辑，论证应该这样提出：

凡有烟必有火 (大前提)，

此山有烟 (小前提)，

因此，此山有火 (结论)。

但是，正理-胜论并没有发展这样一种仅仅包含三个命题的简单的推理形式。按照正理-胜论，这种作为结论的证明的推理，是用下列五个命题表述的：

一、此山有火。

二、因为它有烟。

三、凡有烟者必有火，如灶。

四、此山有必定与火相随的烟。

五、因此，此山有火。

论证推理的这五支分别叫做：(1)宗；(2)因；(3)喻；(4)合；(5)结。182
这种五支推理中所含的重复是明显的；这就留给了佛教逻辑家陈那改革这种论证推理形式的任务，他把支数减少到只有两个。

“陈那从这五支中仅仅保留两个，即含有例举的总则和含有

结论的运用。事实上,所有的论式与一切推理一样,其中的主要之点是两项之间的必然联系,如在大前提中所表述的那样。其次一点是总则对一种特殊情况的运用。推理的真正目的就是通过认出对象的标志而认识对象。如果这两步已达到,推理的目的也就达到,其它的命题则是多余的。因此,推理包括一个总则和总则对一个个别情况的运用。”[13]

这样,陈那将按照如下形式提出同样的论证:

无论哪里,有烟必有火,如灶等等。

此山有这样的烟。

十分明显,这种推理过程的可靠性依赖相随即相和受证的不变的共存关系。因此,印度逻辑家十分关心确立一种可靠的相随的问题。开始,正理-胜论派或许认为,经常观察到(常见)两种东西在一起能证明它们之间的相随。但不久认识到,两种东西之间必须存在一些特殊类型的关系才能证明它们之间的相随。例如,如果B是A的结果,B能被说成是推断A的可靠的因。换句话说,在B和A之间存在一种可靠的相随关系。同样,如果B是A的原因,B能被说成是推断A的可靠的因。在《正理经》中,这两种情况分别叫做有余和有前。但是,甚至《正理经》也承认还有另外一种关系也算得上是一种相随。它叫做平等见。这样,如果在A和
183 B之间发现存在有一种关系,而在别处也发现存在有同样的关系,其中C是一种类似A的因素,那么,人们就能推断出另一种类似B的因素D。十分明显,除非情况的相同得到明确规定,即上述关系被确切标明了,否则,这不能作为检验所提出的相随的可靠性的标准。按照这种观点,佛教逻辑家只采纳因果关系作为可靠的相随的基础,他们是有道理的。当然,佛教徒为了证明可靠的相随,也附带承认一种叫做本性或同一的关系。例如,“无论什么橡树都是树”,就是依据这种关系的相随。显然,只有当一个词(例如树)

的全部涵义被包括在另一个词(例如橡树)的涵义中,这种关系才能被运用(而且很可靠),我们可以论证说:凡具有后者名称的东西也具有前者的名称。然而,对于所有想从一种东西推断另一种东西的实用目的说来,这种关系是无用的,因而,只有因果关系保持为辩明相随的唯一有用的标准。

正理-胜论也讨论推理错误的问题。例如,如果一个人依据相随论证一切可知的对象可燃烧,这种论证就是错误的,因为“可知物”毫无区别地涉及象灶这样可燃烧的对象以及象湖这样不可燃烧的对象。这样一种错误叫做歧异或不定。这种错误总共有三类,上述例子代表其中的一类。再有,如果一个人论证:“声音是永恒的,因为它有原因。”这种论证属于相违或自相矛盾的错误,因为根据正理-胜论的观点,凡有原因者必定有终结。第三种错误叫做有违或推理矛盾的中项。例如,“声音是永恒的,因为它听得见。”这肯定与另一种推理相矛盾,比如:“声音不是永恒的,因为它是被产生的。”再有,如果相与受证一样得不到证实,由此产生的错误叫做证同或不成。例如,“声音是永恒的,因为它看得见。”这里,企图证明声音永恒所依据的理由本身还有待证明。总共有三 184 类不成,上述例子代表其中的一类。最后,如果一种推理并不与另一种推理相矛盾,而是与某种其它知识来源如感觉相矛盾,这种错误叫做自违。例如,“火是冷的,因为它是被产生的。”这是错误的,因为感觉证实火是热的,而不是冷的。

二十八、顺世论

恩格斯说:“思想和意识是人脑的产物。”乔治·汤姆森评论说,这一真理“是如此明白,以致它几乎是不言而喻的;但哲学家们仍然连篇累牍地否定它、歪曲它或抹煞它。”因而,大部分当代哲学

家“尽管自称是研究思想的专家,却不顾科学家已经获得的关于人脑的实际结构的知识,继续他们的争辩。”[1]

如我们所见,在印度哲学中,正理-胜论派严肃地钻研认识论问题,他们论证说:物质的肉体对于意识是必不可少的。但他们仍然不能摆脱关于灵魂及其解脱的陈旧的迷信。知识、感情和意志被认为是个体灵魂的状态;一旦解脱,由于灵魂脱离肉体,便不再具有意识。他们只差一步,就能在可靠的科学基础上建立认识论,从而断定灵魂脱离肉体的说法纯粹是胡说,解脱的概念不过是诳骗。这一步实际上由我们的顺世论派或斫婆迦派即古代唯物主义者做到了。

商羯罗说:“这里,顺世论派认为‘自我’仅仅在肉体中,他们的
185 观点是:脱离肉体的‘自我’不存在。他们认为:虽然在‘地’和其它外界原素——单一的或复合的——中观察不到意识,但当这些原素转化成肉体形状时,意识仍然会在它们之中出现。所以,意识来源于它们。因此,他们认为知识类似于酒性(当某些原料按照一定的比例混合在一起,酒性就会产生),人仅仅是赋有意识的肉体。于是,按照他们的观点,不存在脱离肉体并能够升上天国或获得解脱的‘自我’,意识并非通过这种‘自我’存在于肉体中;唯独肉体是有意识的,是‘自我’。他们为这个论断提出的理由是:‘由于它存在于肉体的所在处。’因为无论何处,如果某种别的东西存在,这种东西才存在,而某种别的东西不存在,这种东西就不存在,那么,我们可以断定这种东西是某种别的东西的性质。例如,光和热,我们断定是火的性质。因为生命、运动、意识、记忆等等——主张有独立的‘自我’的人认为这些是‘自我’的性质——只是在肉体中而不是在肉体外被观察到,这些性质在肉体之外的居住地不能得到证明,由此可见,它们必定仅仅是肉体的性质。因此,‘自我’不能有别于肉体。”[2]

《梵经》的作者构思了两句格言专门描述和批驳这种哲学。在佛教典籍中，我们不仅遇见有顺世论的名称，而且还明确提到关于肉体与“自我”同一的观点。《利论》(公元前四世纪)在论及数论和瑜伽的同时也提到顺世论。《摩诃婆罗多》和早期耆那教资料也提到这种哲学，甚至奥义书也没有对这种唯物主义保持沉默。根据这一切判断，我们很容易看到：印度唯物主义的传统是非常悠久的，可能与印度哲学本身一样悠久。既然如此，我们就不能指望我们的古代唯物主义者掌握有关于脑子的实证知识，并把意识理解为脑子的机能。然而，尽管他们的科学资料极端贫乏，他们努力依据他们自己的观察来解释意识的方式确实是惊人的。商羯罗说：“除了四大原素，顺世论者不承认其它任何东西的存在。”^[3] 这些原素本身并不具有意识，但意识仍被看成是从它们之中出现的。186 这怎么可能呢？顺世论者论证说，正如酿酒用的稻米和其它原料本身并不具有任何酒性，而一旦按某种特殊方法混合在一起，这些原料就引起酒性产生，同样，物质的原素构成物质的人的肉体，虽然这些原素本身没有意识，但一旦按某种特殊方式组成了人的肉体，它们就引起意识的产生。这无疑是我们的古人为确立物质对于精神的第一性而提供的最有意义的东西。

但是，我们据以了解这种唯物主义哲学的资料是什么呢？不幸得很，只有那些企图批驳和嘲笑它的作品。换句话说，顺世论仅以前论的形式留存给我们，即在它的论敌的描述中。这并非说，从未存在这一体系的任何实际的论文。吐奇、加布和达斯古普特引用确凿的证据证明：原有的顺世论著作在古代和中世纪早期是闻名的。但是，这些著作已经失传。针对这种说法，苏柯勒尔吉和波利克近年来令人鼓舞地宣布说，好不容易发现了一部顺世论原作，书名是《颠真狮》，作者是一个叫做贾耶拉希·帕得的人。这部著作由他俩编订，出版于1940年。但是，批判地考察这部著作的实

际内容，只能令人失望。书名的字义是：“抛开一切范畴的狮子。”之所以这样取名，是因为这部著作的主要目的是表明不可能有任何确凿知识(量)，因而不可能有关于真实的任何观点。总之，它代表极端的怀疑主义观点；按照这种观点，不可能有任何范畴，不管是认识论的范畴，还是本体论的范畴。十分自然，贾耶拉希所阐述的这种观点叫做颠真说，即抛开一切范畴(真)的学说。他从不称它为唯物主义观点，理由很简单，它不是那种观点；也没有其它任何著作把他的观点称作是一个唯物主义者的观点。我们很快会看到，提到这种观点必定引证颠真说。因此，为了确证贾耶拉希的真正的哲学渊源，我们可以向自己提出一个简单的问题：在印度哲学中，有谁被明确地认为是坚持这种观点的？我们已经看到，只有极端的唯心主义者如“空论”和“不二论吠檀多”论者始终坚持证明一切正常的知识来源是不可靠的。这正是龙树给他的一部著作取名为《量灭》即“真知来源之毁灭”的理由；而商羯罗论证说，一切量和所量之运用即有关真知来源和真知对象的运用是以无知为基础的。经院式地阐明这种观点导致的结论，这一任务留给了商羯罗的追随者如希里赫尔舍和吉祖克。希里赫尔舍把自己的哲学著作题名为《诘蜜》，按字面的意思是“驳斥的甜食”，因为他想通过驳斥一切真知来源来确立吠檀多观点。而他的追随者吉祖克又提供了十分繁琐的论证以支持这种观点。

我们已经明白，为什么印度唯心主义者从奥义书时代起就感到有必要否认正常的知识来源的可靠性。但是，这一切与顺世论有何相干呢？我们不得不承认顺世论者是不妥协的唯物主义者。事实上，所有比较古老的和可靠的印度哲学传统在这一点上都是直言不讳的。换句话说，如果贾耶拉希·帕得有任何真正的哲学归属，那便是站在极端唯心主义者的行列中；^[4]在印度哲学中，唯有顺世论者全然反对这种唯心主义观点以及与之相伴的一切迷

信,捍卫哲学上的唯物主义。根据这种观点,耆那教作家如维底亚南德将这三种哲学观点即“空说”、“颠真说”和“梵说”归为一类是完全有道理的。事实上,贾耶拉希著作的编者在他们的介绍中,引用了维底亚南德的一节,那里面正好是这么说的。他们还引了许多其它有关贾耶拉希观点的说法,主要是从耆那教资料中引用的。有意义的是,在所有这些资料中,贾耶拉希的观点被称为“颠真说”,而从不称为是一种唯物主义学说。另一方面,在比较古老和可靠的哲学文献中,有两种确定的教义始终归诸于顺世论。这两种是:(1)作为真知的来源,感官的知觉是第一位的;(2)最终的真实仅仅是四种著名的物质原素。相反,贾耶拉希企图驳斥这两点;他明显地驳斥前者,暗含着驳斥后者。事实上,如果贾耶拉希尖锐地指出过任何本体论观点在逻辑上站不住脚,那就是四大原素的学说。如他在他的著作开首说:“即便如众人熟知的‘地’等范畴,也经不起逻辑的细究,何况其它范畴?”

面对这一切,象苏柯勒尔吉这样的学者怎么会认为《颠真狮》是根据顺世论观点写的呢?所提出的唯一重要论证是贾耶拉希“把斫婆迦派的怀疑主义倾向推到了它的逻辑终点。”而所依据的假设是:怀疑主义的倾向是顺世论观点所固有的。但是,会产生这样一种论断的原因是什么?估计这部著作的编者们的头脑中灌满了顺世论的论敌所陈述的顺世论观点,在这类陈述中最流行的是一位吠檀多论者摩陀瓦加利耶(公元十四世纪)的陈述。摩陀瓦将一种否认推理的可靠性的论证归诸于顺世论者:推理依赖受证和相之间的相随即普遍联系的可靠性,但关于这样一种普遍联系的知识是不可能的;它不可能从任何真知的来源中获得,——不可能从感觉中,因为感觉的范围仅被限于特殊的事例;不可能从推理中,因为推理本身依赖一种相随。如果这真正是顺世论者的观点,那么,认为他们的观点中固有一种怀疑主义的倾向,那当然有某些

道理。但问题是，顺世论者真是这样论证的吗？回答该是否定的，尽管事实上我们在各种资料中所遇见的对于顺世论的批驳大部分是针对他们主张感官知觉的重要性以及他们批评把推理作为一种真知的来源。我们很快就会看到这种批评的真正含义。目前，让我们提出另一个问题：事实上，同样是反对相随的可靠性的论证，在印度哲学中是否有根据某种别的哲学体系的观点来加以阐述的呢？回答是肯定的。因为希里赫尔舍在他的《诘蜜》中，就是根据不二论吠檀多的观点加以阐述的。这一点很容易为大多数论述印度哲学的现代作家忽视，他们不加批判地将一种全盘否定推理可靠性的学说归诸于顺世论。可是，我们至少有两个可靠根据可以认为顺世论者实际上并不支持对推理持这样一种全盘否定的态度。

关于顺世论者对待推理过程的真正态度，达斯古普特^[5]为我们拯救了一份有价值的材料。它的特别重要的地方在于其中的顺世论观点是由一个顺世论者本人阐述的。他的名字叫布伦德罗。吐奇^[6]引用一部经文，其中的布伦德罗被描写成一位具有斫婆迦观点的作家。达斯古普特证实了这一点，并论证说他属于公元七世纪。他对推理的态度，达斯古普特总结如下：“布伦德罗……承认推理可用于断定一切尘世事物的性质，因为对于这些事物，感觉经验是有效的；但推理不能用于确立有关超验世界或死后生活或业的规律的任何教义，因为对于这类东西，普通的感觉经验是无效的。”依据着那作家伐底代伐·苏利的注疏，达斯古普特这样解释布伦德罗的观点：

“我们必须区别属于普通经验的我们实际生活中的推理的可靠性和为确定超越经验的超验真理而运用的推理的可靠性，这主要是因为一个归纳概括是通过观察大量一致出现以及一致不出现的情况得出的，而在超验的领域中，不能观察到一致出现

的情况，因为即使这样的领域存在，它们也不能通过感官感知。因此，由于在假想的超感觉的超验世界中不能观察到因与它的受证的一致，归纳概括或共存规律也就不能应用于这个领域。” 190

这无疑是相当合情合理的观点，加衍德·帕得进一步暗示说，这才是顺世论者的真正观点。加衍德说：斫婆迦派中更加老练的人认为有两种推理，一种叫做已知，另一种叫做未知。前者意味是关于已知事物的推理，后者意味是关于未知事物的推理。关于天帝等等的推理是第二种推理。加衍德让斫婆迦派发出呼喊：谁会否认关于“火”等等的推理的可靠性？但是，合理思考的人不能承认有关灵魂、天神、来世等等的推理。〔7〕

这实质上是布伦德罗捍卫的观点。如果这是顺世论者的观点，那么，如此轻率地加在他们头上的怀疑主义倾向肯定就毫无根据了。关于以上加衍德·帕得的陈述，希里衍那评论道：“批评家们通常认为斫婆迦派全然否认推理是一种量，但从一篇正理论文中谈到它的情况看，他们仅仅反对其他人通常认为能够确立天神、来世等等存在的那种推理。对运用推理所作的这样一种区别改变了斫婆迦观点的整个面貌。但这仅仅是我们获得的关于真实情况的一种偶遇的暗示。我们一般所看到的是一幅漫画。”〔8〕然而，不幸的是，大多数现代学者由于本人毫不同情哲学上的唯物主义，他们满足于这样一种漫画，不肯作出任何认真的努力，恢复已经失传的古代印度唯物主义传统。下面就是一个例子。

我们上面已经看到，加衍德提到斫婆迦派中“更加老练的人”。他使用的“更加老练”的原词是更有教养。在别处〔9〕，他又加给斫婆迦一个辱骂性的称号狡猾者。于是，根据加衍德使用过的这些讽刺性的和辱骂性的称号，我们的现代学者构想出两派斫婆迦，一派叫做狡猾，另一派叫做老练；并且说，前一派不相信推理的可靠性，而后一派则相信。尽管对斫婆迦派的这种分类广为流行，但我

们在印度哲学文献中找不到这种分类的任何其它根据。加衍德本人的陈述并不能真正证实这种分类，这一点从他使用的词是更为老练，而不是简单的老练这一情况来看，是显而易见的。此外，那显然是属于加衍德的文风问题，这从他对其它哲学体系同样使用讽刺性的形容词来看是说得通的。例如，他在一个地方对普拉帕格拉派^[10]，在另一个地方对帕得派^[11]都使用了同样的老练一词，但没有一处是被认为是指任何单独的派别的。然而，对于斫婆迦派，情况就不同了，因为我们的现代学者基本上不同情他们。

现代学者看待斫婆迦派的伦理观点，通常的态度同样是缺乏严肃性；他们喜欢称之为是纯粹的和简单的享乐主义。因为唯物主义的敌手通常都是倾向于这样看待唯物主义的道德的。恩格斯说：“庸人把唯物主义理解为贪食、酗酒、娱目、肉欲、虚荣、爱财、贪婪、吝啬、牟利、投机，简言之，即他本人暗中迷恋着的一切齷齪行为。”^[12]通常都把与此相类似的伦理观点归诸于顺世论派。但是，有大量证据表明事实并非如此。我们可以在这里仅举一例。那是在《摩诃婆罗多》的“和平篇”中。

在俱卢之野大战之后，般度族兄弟凯旋而归，成千上万婆罗门聚集在城门向坚战祝福。其中也有斫婆迦，他迎上前去，对这位国王说道：“这次婆罗门集会是诅咒你，因为你杀害了你的亲族。毁灭你自己的同宗，谋杀你自己的长辈，你得了什么好处？”斫婆迦迸发的这番话完全是突如其来的，吓昏了在场的婆罗门。坚战仿佛受到致命打击，想要死去。但那时，其他婆罗门清醒过来，禀告国王说：斫婆迦只是一个伪装的魔鬼。然后，他们把这个持异议的斫婆迦烧成了灰。

说斫婆迦只是一个伪装的魔鬼，这当然是典型的神话，人们企图用它造成对唯物主义哲学的恐惧。问题在于，在《摩诃婆罗多》的这一节中，这位哲学家并没有说出什么哪怕能稍微暗示任何盲

目自私的享乐的伦理学。因为坚战受到谴责的邪恶行为是杀害亲族和谋杀长辈。在俱卢之野大战中，发生的正是这类事。亲族必须被杀掉。部落社会的古老的道德价值正在遭到践踏和毁灭。斫婆迦对此提出的抗议是直率的和勇敢的。但是，他被烧成了灰，道德标准必须修改和重订，以适合新的形势。《薄伽梵歌》中做了这件事。在俱卢之野大战前夕，阿周那感到沮丧。他不愿杀害他的亲族和毁灭他的长辈。他不愿出战。于是，黑天必须把阿周那的思想引向飘渺的玄学高度，认为死亡无关紧要。但是，在这样做之前，他必须细述更为注重实际的和世俗的考虑。他论述说：“如果你在这次战斗中牺牲，你将升临天堂；如果你获得胜利，你将享受整个大地。”这番话是相当坦率的。无论那种选择，都有享乐的前景，——一种真正的享乐哲学。因此，那些谴责顺世论是一种粗俗的享乐哲学的人，可不可能自己就是赞同这种哲学的，尽管是偷偷摸摸地？

因此，摈弃了认为我们的唯物主义者是纯粹的享乐主义者的陈腐看法，我们可以集中谈谈他们对印度伦理学的重要贡献。从伦理的和实际的观点看，我们的唯物主义者的最有意义的贡献显然是他们对于业的学说的反叛；这种业的学说事实上一直是——现在也是——印度的反动轴心。

业的学说在我们哲学界内外所起的作用之大，确实是难以夸张的。“就印度哲学体系而言，一切玄学思辨的产生，尤其是这种思辨的培育和发展，始终是由于信仰业的学说和企望摆脱‘轮回’从而获得‘超脱’”。^[13]甚至公开的无神论者如佛教徒和耆那教徒¹⁹³也极度强调这种学说：事实上，在他们的哲学中，业变得非常重要，以致造成天帝成为多余的东西。其他不摈弃天帝的学派也决不缩小业的作用：按照他们的说法，天命不是任意的，而是通过业的规律显现出来的。但是，这种学说并非仅仅停留在学术讨论的范围。

在群众中间,通过乡间吟诵史诗、神话以及其它各类宗教通俗作品这样的普及方法,经过好多世纪的渗透过滤,它活生生地抓住了我国千百万人的思想。

这种学说的本质当然是简单的。每一个人的行为有它自己的必然结果。善行产生好结果,恶行产生坏结果。因此,无论你现在是享福还是受苦,都是你自己过去的行为的结果,而你现在的行为正在决定你的将来。这样一种学说必然依赖灵魂轮回的概念。因为它必须解释为什么常常发现善人一生受尽苦难,而恶人却荣华富贵。有了再生和来世的观念作依据,这种学说声称:善行虽然在此生可能不带来幸福,但肯定会在来世带来;而现在作恶的人的幸福必定是他前生修善的结果,正如他现在的恶行虽然不即刻受到惩罚,但肯定会使他在来世受苦一样。因此,这种学说的一个明显的含义是:我们自己的前生象一种不可改变的黑暗力量笼罩在我们头上。正如拉达克里希南指出的:“此生中我们无论有什么遭遇,我们都必须温顺地屈从,因为那是我们前生行为的结果。”^[14]这种学说的另一个含义是为看得到的人类生活条件的差异提供某种辩解。正如希里衍那解释的,“作为一种为了合理地解释人生的种种不平而提出的假设,它的价值是显而易见的。”^[15]由此,很容易理解为什么从奥义书时代开始,这种业的学说就被利用来为种姓制度辩护。《歌者奥义》说:“因此,在这里,那些行为可爱的人,前途肯定是:他们将进入可爱的子宫,或者是婆罗门的子宫,或者是刹帝利的子宫,或者是吠舍的子宫。但是,在这里,那些行为卑劣的人,前途肯定是:他们将进入卑劣的子宫,或者是狗的子宫,或者是猪的子宫,或者是旃达罗的子宫。”^[16]再有,在《薄伽梵歌》中,天帝亲自宣称他按照同样的业的规律创造出四种种姓:“我按照道德和行为的区分(德业分),创造了四种种姓的区分。”^[17]

在对于业的规律的这种传统理解的总背景中,指出这一点是

颇有意义的，即我们的唯物主义者是勇于否认这种规律的绝无仅有的哲学家。我们已经看到，自性说或自然因学说始终被认为是属于他们的；耆那教作家德宝^[18]正确地看出这种学说是否认业的规律的：“按照有些人的观点，根本不存在这样一种叫做业的东西；整个复杂的世界应该用自然原因加以解释。”当然，对于已经否认了灵魂轮回概念的唯物主义者来说，否认业的规律是完全合乎逻辑的。

最早的一位印度唯物主义者是阿夷多·翅舍钦婆罗，他可能是佛陀的同时代人。一份早期佛教资料将他的观点归结如下：

“呵，国王！不存在施舍、祭祀和供奉这类东西。不存在善行或恶行的功果报应。……人的存在皆由四大原素组成。一旦他死去，他身中的固体复归‘地’，液体复归‘水’，热量复归‘火’，气体复归‘风’，官能复归‘空’。四个抬棺人，加上棺材作为第五个，将他的尸体运走；他们将他抬到火葬场，一路上宣读颂词。但是，到了那儿，他的骨头变白，他的供品成灰。关于赠品的谈论，那是一种傻瓜的学说。人们讲述此事有益，那是一种纯粹的谎言，不过是消闲的空谈。傻瓜和聪明人一样，一旦身体死亡，都得气断命绝，而死去之后，也就不复存在。”^[19]

大约同一时期的另一位唯物主义者是巴亚希，早期佛教和耆那教的资料都叙述他是一位王子。佛教的对话录《巴亚希经义》和耆那教的作品《拉耶普赛奈伽》专门批驳他的观点，并各自叙述他最终皈依了佛教和耆那教。前者归结他的观点如下：“既没有任何来世，也没有除了生自父母之外的任何再生者，也没有善行或恶行的功果报应。”这两部佛教和耆那教著作特别有兴味之处在于：它们为我们保存了估计是巴亚希为了捍卫这种观点而提出的一系列论证。这些论证向我们提供一个轮廓：在那些古老的日子里，在缺乏科学资料的情况下，一个哲学家是如何着手否定关于来世、再生

和业的观念的。下面我们摘引《巴亚希经义》一书：

“我有朋友，同伴，亲戚，与我同一血统的人们，他们杀人、行窃或私通；他们撒谎、诽谤、谩骂、播弄是非；他们贪婪，满脑子邪思恶念。不久之后，他们得了致命的病痛。我已明白他们病入膏肓，不可救药，便到他们那里对他们说：‘先生们，按照某些游方僧和婆罗门提出的观点和见解，凡破坏道德教训的人，一旦人亡身碎，就获得再生，进入荒野、哀路、死地、深渊。而今，先生们，你们已经破坏了道德教训。如果那些尊敬的游方僧和婆罗门所说的是真的，先生们，这便是你们的命运。如果这些事落到你们头上，先生们，请来告诉我一下，说是有另一个世界，有不生自父母的再生，有善行和恶行的功果报应。先生们，你们对我是可信的和可靠的，你们所说的亲眼目睹的情况，将会犹如我亲眼目睹一样。’他们答应这样做，说：‘好吧！’但是，他们既不亲自来，也不派个捎信人来。现在，这对于我来说就是一个证据，说明既没有另一个世界，也没有不生自人类父母的再生，也没有善行和恶行的功果报应。”

同样地，巴亚希继续说道，他有朋友和亲戚，他们一生修善积德，因此，按照业的学说，他们应该获得再生，“进入光明和快乐的世界。”他们答应，如果他们真的获得这样的再生，就向巴亚希报告；但是，死后没有人来作任何这样的报告。这是巴亚希的另一个证据，说明并不存在另一世界、再生或业。

巴亚希的下一个论证具有一种爽快的讽刺意味。它极力要求业的学说的拥护者将他们宣称的教义付诸实践：

“我看到德高望重的游方僧和婆罗门锺爱生命，厌恶死亡，喜欢快乐，惧怕烦恼。于是我想，如果这些优秀的游方僧和婆罗门知道这个道理：‘一旦我们死去，我们将生活得更好。’那么，这些优秀的人们就会服毒，或者戳死自己，或者悬梁自尽，或者跳

崖摔死。正因为他们不知道他们一旦死去将会生活得更好，他们才钟爱生命，厌恶死亡，喜欢快乐，不愿烦恼。这对于我是一个证据，说明没有另一个世界，没有除了生自父母之外的再生者，没有善行和恶行的功果报应。”

显然，我们的古代唯物主义者喜爱用与此相同的或类似的方式进行讽刺。他们很容易使我们想起《摄一切见论》中归诸于斫婆迦派的诗句：

如果祭祀能满足死者，
那么旅行者出发之时，
就无须准备旅途干粮；
如果祭祀能满足天圣，
则向房顶上的人送食，
为何不往屋檐底下投？

象这样的诗句，在很古的时候就已流行。在《罗摩衍那》中，有个叫贾巴利的，他用类似的诗句努力劝说罗摩抛弃有关业的学说的愚蠢观念：

一个人独自吃光的食物，
哪能会滋养别人的身体？
那么，施舍婆罗门的食物，
怎能为我们的祖先充饥？
狡猾的祭司伪造种种箴言，
怀着自私的目的劝人行善：
“你施舍吧，你修苦行吧，
抛弃你的世俗财产，祈祷吧！”

但是，让我们回到巴亚希。在上述的“对话录”中，他还提供了 197 另外四个论证。尽管其中有当时盛行的粗野的惩治方法，但这些论证坚持实验证明，不能不留给我们深刻的印象。

“举例，人们带来一个现行重罪犯，说：‘大人，这个重罪犯是在作案时抓获的。听候您的吩咐惩治他。’我就说：‘那么好吧，头儿们，将他活的装进罈子，盖上盖，裹上浸湿的皮子，再抹上一层厚厚的湿泥，然后搁在炉子上点火烧。’他们说了声‘好吧！’就遵照我的吩咐去办了，……点着了火。当我们断定此人已死，就取下罈子，打开盖子，立刻朝里看，心想：‘或许我们可以看到他的灵魂飞出来！’但我们却没有看到他的灵魂飞出来！这对我来说是证据，说明既没有另一个世界，也没有除了生自父母之外的再生，也没有善行或恶行的功果报应。”

对一个在作案时被抓获，因而就要被处死的重罪犯，这位王子又提议进行类似的实验：

“我说：‘那么好吧，头儿们，先把这个活人称一称，然后用绞索绞死他，再称一称。’他们照此办了。在他活着的时候，他有弹性、柔软、能动弹。当他死去后，他沉重、僵硬、不能动弹。这对我来说是证据，说明既没有另一个世界，也没有除了生自父母之外的再生，也没有善行或恶行的功果报应。”

再有：

“举例，人们带来一个现行重罪犯，说：‘大人，这个重罪犯是在作案时抓获的。听候您的吩咐惩治他。’我就说：‘好吧，头儿们，处死这个人，办法是剥掉他的表皮和真皮，刮掉他的肉和筋，抽掉他的骨和髓。’他们照此办理。在他半死的时候，我说：‘让他仰卧，或许我们可以看到灵魂飞出。’他们照此办了，但我们没有看到灵魂飞出。然后，我说：‘那么好吧，让他屈身，……朝这边，……朝那边，……立起来，……头倒立，……用手打他，……用土块打他，……朝这边打，……朝那边打，……照全身打；或许我们可以看到他的灵魂飞出。’他们照此办了，但我们没有看到灵魂飞出。他有视力，他的跟前有形状，但他的器官不能察觉它

们；他有听力，他的跟前有声音，但他的器官不能察觉它们；他有嗅觉，他的跟前有气味，但他的器官不能察觉它们；他有味觉，他的跟前有滋味，但他的器官不能察觉它们；他有身体，他的跟前有接触物，但他的器官不能察觉它们。这对我来说是证据，说明既没有另一个世界，也没有除了生自父母外的再生，也没有善行或恶行的功果报应。”

所有这些为我们提供一个轮廓，表明我们古代的唯物主义者是如何论证他们的命题的。一个现代的唯物主义者当然不会采用这样粗糙的论证来支持他的论点。他有无数的科学资料证实他的唯物主义观点，就是说，随着科学进步而积累的知识使他的唯物主义变得无比丰富。我们早期的唯物主义者仍然具有的决定性意义在于：尽管科学资料贫乏，他们按照他们自己的方式成功地捍卫了那些基本的真理，而名声显赫的唯灵论和唯心主义却企图抹煞这些真理。

温特尼茨曾经说：“奥义书竟然被宣布为是神启，这对印度哲学的发展是个致命伤。”^[20]这是千真万确的，因为那样等于是宣布否认世界的唯心主义观点是神授的，因而成了印度哲学中科学精神发展的最大障碍。然而，我们的唯物主义典籍的失传同样是个致命伤。这使我们对自己的科学思想遗产无法获得一个确切的概念，结果是夸大了唯心主义和唯灵论在印度哲学中的重要性。

因此，发掘顺世论的遗产，并在认真考察这些遗产的基础上恢复半被遗忘、半被歪曲的印度唯物主义历史，今天对于我们是很重要的。然而，从上述一切看来，如果带着一种显著的反对这种唯物主义的偏见来承担这一任务，那就会有很大的危险性。因为无论什么样的顺世论遗产都是以前论的形式留存的，即是作为嘲笑和批驳的对象留存的。在这种情况下，任何先入为主的反对唯物主义的偏见很容易使人误入歧途，从字面上接受对于顺世论的歪曲。

199 事实上,大多数论述印度哲学的现代作家都发生了这种情况,尽管他们的版本学问是极为渊博的。

幸运的是,随着国内人民运动力量增长,我们今天也目睹唯物主义哲学本身的威信增长。这不是偶然的;至少从印度传统的观点来看,这不是偶然的。因为在印度哲学中,顺世论不仅意味是唯物主义哲学,而且也十分明显地意味是人民的哲学。顺世即顺行世间。因为它在人民之间流行,所以叫做顺世论。因此,不管有人把关于印度唯灵论和印度唯心主义的学术性的神话吹得怎样天花乱坠,印度人民始终是印度唯物主义的继承人和保管人。用日益增长的科学知识的财富来丰富它,这一工作也留待他们来做。因此,我们必须重申我们古代唯物主义的基本真理,但当然是站在无可比拟的更高水平上。



注 释

一、印度哲学的发展

[1] S. N. 达斯古普特:《印度哲学史》(五卷本) I, 5, 剑桥, 1922—55年。

[2] 同上, I, 65。

[3] 同上, I, 66。参看 S. 拉达克里希南《印度哲学》 I, 46 (伦敦, 1923年):“尊古是又一民族特性。有一种犟脾气, 在时代的长途执拗地不丢弃任何东西。面临新文化或知识的突飞猛进, 印度人不屈从于一时的诱惑, 而是坚守传统信仰, 尽可能把新东西纳入旧东西。这种保守的自由主义是印度文化和文明成功的秘密。”维护意识停滞的脾气当然是显而易见的。但是, 人们诧异: 何为教条的自由主义?

[4] 马克思:《不列颠在印度的统治》。

[5] 马克思:《资本论》第一卷。

[6] F. 培根:《新工具》, II, 四。

[7] 引自 B. 法林顿的《思想和结论》“法兰西斯·培根”, 伦敦, 1951年, 第68页。

二、哲学文献

[1] R. 加布, 见《宗教和伦理百科全书》, XII, 569。参看 A. B. 基思:《印度逻辑和原子论》, 牛津, 1921年, 第20页。

[2] 有趣的是, 甚至象钵罗奢思多波陀这样一位老练的哲学家也完全相信这个神话(《摄句义法论》, 贝拿勒斯, 1895年, 第200、329页)。这当然是印度哲学和神话文献的一贯主张: 正理和胜论哲学(即印度逻辑和原子论)是大神湿婆启示的。见帕尼普萨纳·特尔格弗吉萨的《正理哲学》(孟加拉文), 第一卷, 第2版, 第2页以下。

[3] K. 夏斯特里:《印度逻辑入门》, 马德拉斯, 1951年, 引言, 第xxvii页。作者在提到一部残存的早期的《胜论经》注释时说:“《罗伐那疏》或许是受无神论的和亲佛教的倾向的支配, 因此与《胜论经》的经文以及与将胜

论派称为半虚无主义者的传统精神十分协调；而钵罗奢思多波陀给予胜论体系一个有神论的转折。他在反佛教的正统背景中介绍这一体系的学说。”当然，达斯古普特（见前引第一卷280页以下）认为《胜论经》“不知道佛教学说”，胜论体系最初是体现一种古老的弥曼差。有意义的是，弥曼差本身是一种无神论体系，因此，甚至按照达斯古普特的观点，也几乎没有留下一点余地，可以把任何上帝的信仰归诸于迦那陀。

[4] R. 加布，见《宗教和伦理百科全书》，IX，424：“正理和胜论经……没有提到上帝。……不用怀疑这两个体系原有的无神论特点。……后来胜论和正理体系合并在一起，这合并的派别采纳有神论观点，但从未把他们设想的‘人格化上帝’看成是物质创造者。”

[5] 罗喉罗·桑格利底耶耶纳：《哲学导论》（印地文），第581页。对于这个名字的这样一种特殊解释显然出自作者认为胜论的原子论是从希腊来到印度的，这种观点得到 S.C. 维底耶普萨那的赞同（《皇家亚洲会刊》，1918年），并受到 A. B. 基思的坚决维护（《印度逻辑和原子论》18页以下）。然而，在讨论正理-胜论的一章中，我们已努力反驳这种观点。

[6] D. 恰托巴底亚耶：《顺世论》，新德里，1959年，206页以下。但是，设想迦那陀属于猫头鹰部落有某种困难，因为印度哲学传统也称他为卡希耶珀，即属于卡希耶珀（“乌龟”）部落。

[7] T. 舍尔巴茨基。转引自 H. 雅各比（《美国东方会刊》，XXXI，9）。

[8] 有关古代印度、中国和希腊哲学活动在编年上的一致，参看 E.R. 休斯编《古代中国哲学》（伦敦，1942年）导言中的表格。

[9] T. 舍尔巴茨基：《佛教涅槃的概念》，列宁格勒，1927年，第2页。

三、古代信仰的遗迹

[1] B. 法林顿：《希腊科学》（两卷本），I，32，伦敦，1944年。

[2] 见帕尼普萨纳·特尔格弗吉萨的《正理哲学》（孟加拉文），V，160。

[3] G. 格维拉贾：《正理-胜论文献史料拾遗》，18，加尔各答，1961年。

[4] 《正理花簇》，274。

[5] 《思择集》第一章“感觉”，5—7。

[6] K. 夏斯特里：《印度逻辑入门》，65。

[7] B. 法林顿：《希腊科学》，I，29—30。

[8] 同上，I，30—31。

[9] 同上, I, 148。

[10] 同上, I, 140。

[11] 同上, I, 141。

[12] G. 汤姆森:《古希腊社会研究》(两卷本), II, 324 以下, 伦敦, 1949、1955 年。

[13] 《理想国》, 414。

[14] 转引自汤姆森的《古希腊社会研究》, II, 324—5。

[15] 《摩奴法典》, II, 10—11。

[16] 同上, IV, 30、33。

[17] 《梵经》有身疏》, II, 1, 11。

[18] 同上。

[19] 《胜论经》, I, 1, 3。

[20] 《正理经》, II, 1, 57 以下。

[21] 转引自《摄一切见论》第一章。

四、客观探讨的必要性

[1] 《六派哲学概述注》, 49。

[2] M. 希里衍那:《印度哲学纲要》, 18, 伦敦, 1956 年。这一观点的最突出的宣传者当然是拉达克里希南, 这里随便从他的《印度哲学》(第一卷, 伦敦, 1923 年)中引两段:“在印度, 哲学本质上是唯灵的。正是印度强烈的灵性, 而非任何发展了的巨大的政治结构或社会组织, 使它能够在时间和历史事件的侵袭。”(24—5)“影响印度一切文化和一切思想的印度精神的主要特点是这种唯灵的倾向。心灵的经验是印度丰富的文化史的基础。它是一种神秘主义, 但在含有运用任何神秘力量意义上的神秘主义, 仅仅是主张人类本性的陶冶, 导致心灵上的成就。”(41)

五、一些有趣的发展

[1] A. B. 基思:《业弥曼差》, 62, 伦敦, 1921 年。参看 G. 贾:《前弥曼差探源》, 47, 贝拿勒斯, 1942 年。

[2] S. 拉达克里希南:《印度哲学》, II, 428。

[3] V. G. 蔡尔德:《历史中发生的》, 167, 伦敦, 1957 年。

[4] D. 恰托巴底亚耶:《顺世论》。

六、尽管僵化,仍然丰富多样

[1] 然而,不能忘记:对于意识形态上层建筑来说,物质的存在方式依然是最终的决定因素。

七、通过矛盾发展

[1] T. 舍尔巴茨基:《佛教逻辑》(两卷本), I, 34, 列宁格勒, 1932 年。

[2] 同上, I, 27。

[3] 同上。

[4] 玄奘说:为了获准进入那兰陀寺院,人们必须回答哲学难题以证明自己合格;按照佛教的传统,一些知名的佛教哲学家在寺院中担任“看门学者”。

[5] T. 舍尔巴茨基:《佛教逻辑》, I, 2。

[6] 乔根德纳那特:《思择数论吠檀多巡礼》, 见《印度哲学经典集》(孟加拉文), 104。

[7] 钱德拉甘特·特尔迦兰迦拉:《研究员讲课集》(孟加拉文), 五卷本, V, 180。

[8] 同上。

[9] 同上, V, 127—9。

[10] 帕尼普萨纳·特尔格弗吉萨:《正理哲学》(孟加拉文), IV, 124—31。

[11] G. 格维拉贾:《正理-胜论文献史料拾遗》, 21。

八、什么是“见”

[1] S. N. 达斯古普特:《印度哲学史》, I, 68。

[2] 钱德拉甘特·特尔迦兰迦拉:《研究员讲课集》, I, 67。

[3] H. 雅各比, 见《印度文物》, xlvii, 102 页以下。

[4] U. 密斯拉:《正理-胜论的物质概念》, 2, 阿拉哈巴德, 1936 年。参看 S. 拉达克里希南《印度哲学》, I, 44: “‘见’是一个容易含糊的词, 它代表辩证地捍卫极端的一元论以及它所依据的直觉真理。从哲学上讲, ‘见’提出直觉, 用以逻辑地证明和宣传极端的一元论。……‘见’是一种精神知觉, 一种启示灵魂感觉的视力。只有在哲学所在的时间和地点中才能有的这种灵魂

视力是一个真正哲学家的特有标志。”但是，“灵魂视力”和“灵魂感觉”（当然不是文学表现）是什么呢？

[5] 钱德拉甘特·特尔迦兰迦拉：《研究员讲课集》，I, 65—66。

[6] M. 希里衍那：《印度哲学纲要》，18—19。同样的理解导致巴沙姆将传统的印度词“六见”称为“六种解脱体系”。A. L. 巴沙姆：《印度奇观》，323，加尔各答，1963年：“六派实际有不同的起源和目的，但都被纳入这个体制，被看作是同样可靠的解脱方法。”有一种更精致的说法实际上是同样把印度哲学理解为一个整体，见 K. H. 波特：《印度哲学的前提》，普伦蒂斯-霍尔公司，1963年。

九、正统的分类

[1] 波你尼，IV, 4. 60。

[2] K. 夏斯特里：《印度逻辑入门》导言，vii。

[3] 《摩奴法典》，II, 11。

十、吠陀

[1] A. A. 麦克唐纳：《梵语文学史》，41，伦敦，1905年。

[2] M. 温特尼茨：《印度文学史》，I, 310，加尔各答，1929年。但是，吠陀的年代问题是非常复杂的，仍然大有争论。在 S. K. 查特吉为 R. C. 杜德的《梨俱吠陀》孟加拉文译本（加尔各答，1963年）所写的导言中，他列举有力的语言学理由，证明《梨俱吠陀》的年代要晚得多。

[3] R. P. 昌德（见《印度考古会志》，XXXI, 3—5）第一个提出这个假设：梨俱吠陀提到的七河流域的“城镇”和“城堡”的毁灭估计是印度河峡谷的城镇和城堡的毁灭。V. G. 蔡尔德在《远古东方的新曙光》（223，伦敦，1934年）中尽管以他特有的小心谨慎，但暗示了印度河城市遭到入侵的雅利安人毁灭的假设。然而，惠勒根据他自己在1946年的考古发掘，大胆地断定：对于印度河城镇和城堡的最后毁灭，“根据旁证，因陀罗受到谴责。”（见惠勒：《古代印度》，III, 82以下。）有关支持这一假设的考古和文字证据，有一个综合性概述，见 S. 皮戈特：《史前印度》，214—89，伦敦，1950年。

[4] 《桑克亚耶纳家祭经》，IV, 7.47；《伐希什特法经》，XVIII, 12；《摩奴法典》，IV, 99。

[5] 梨俱吠陀的基本主题仅仅是日常愿望的简单表现，这对于任何一

个不怀偏见的读者应该是十分了然的。然而，阻碍人们看清这一点的是有关这种原始和半原始诗歌的古老神话。因此，我在《顺世论》中(545页以下)不得不大量引用梨俱吠陀，展示其相当明显的部分。这里不再赘述。但是，我们在这里可以引用一位最杰出的传统学者 H. P. 夏斯特里，他大大地帮助我们有关梨俱吠陀的古老神话中解放出来。下面是他的富有魅力的、纯朴的孟加拉语散文的粗糙的英译：

“吠陀”这个名称在每个印度人心中激起一种强烈的崇敬感：阅读吠陀者是人中俊杰，理解吠陀者是湿婆或毗湿奴的真正化身。身心洁净是研究吠陀的先决条件，它借助咒语获得力量，完成不可能做到的事。维沙密特拉念咒语，瞧！连续十二年干旱之后，降下了滂沱大雨。我在这儿念一段咒语，我在德里的仇敌遭到毁灭。依靠吠陀咒语，石女怀孕，病人康复，穷人发财，死人复活。倘若你缺乏证据，只要声称那是吠陀宣布的，没有人敢驳斥你。这实际是无知者的观念：吠陀是奇迹和奇迹创造者，它是不可思议、不可阅读、不可理解、不可接近的。没有学术女神的恩惠和前世修行积德，谁也不能接近吠陀。

但是，吠陀究竟是什么？它不是别的，只是不同时期的各种天才诗人在不同条件下、出于各种目的创作的诗歌选集。在试图阐明这一点的时候，我们希望那么一些人宽宏地略去不看，他们只是把梵语看作一种职业，光说些梵语如何崇高的话，因此，他们无须费神去阅读吠陀，只知道那是“梵天”创造的。真正说来，这种文学有些象帕尔格雷夫的《诗歌宝库》，一部许多天才诗人的诗歌选集。……一部诗歌选集当然只不过如此；但是，本质上也是如此的吠陀怎么会对宗教具有这样巨大的影响？如何解释千百年来对于吠陀的这种崇拜？

吠陀的古老悠久大约是主要原因。世界著作中，吠陀肯定是最古的。……而且，倘要知道吠陀成书的年代，我们只得依据吠陀。……让我们假设一个情况：三千年后，英国人写的一切书都灭绝了，只留存一部《诗歌宝库》。在这种情况下，《诗歌宝库》也就获得了同样的重要性。那时，只有它能告诉我们关于英国人思想、诗才和社会习俗。

历史学家和考古学家当然注重于吠陀的古老悠久和历史价值。然而，按照诗人的观点，世界上没有别的诗歌能与吠陀相比较。吠陀不是荷马型的史诗，但吠陀每首诗仍然是具有自身风格的史诗。那时还只是人类的童年，不可能存在与今日人类在外部世界所获得的巨大力量相比的东西。

在这些情况下，一切东西——火、空、气、云、雷、闪电、暴风雨——表现为真正的神。要达到主宰的神的概念，还需要大大发展抽象思维；处在童年时代的人类还有待于发展这种抽象思维。他们用儿童的眼光看待一切，用最鲜明的色彩描绘一切。他们的眼睛是诗人的眼睛。他们不具备荷马创作巨像般史诗所依据的知识、劳动和对于外部世界的掌握。他们只能表达他们的心底感情、他们的敬畏、他们的理解、希望和渴求。他们如何表达这一切呢？他们的表达没有灵巧的东西，没有深思的东西，没有刻意的东西。他们一旦产生任何敬畏的感情，马上就占据了他们的整个心灵。他们立即用言词表达它。这些言词象他们的感情一样，简单、明了和崇高。不受韵律的束缚，不必着意于含蓄或担心有无诗味，也没有为引起别人共鸣所需要的适当的微妙。他们的表达与他们的感情一样，具有崇高性。……凡他们瞩目的东西，对他们来说是巨像般的、惊异的和新奇的。一座小丘激动他们要比今天伟大的喜马拉雅山激动我们强烈一百倍。我们常常拒绝表达我们感觉到的东西，以免扰乱社会秩序；这些诗人用一种高度夸张而仍然是简单的语言表达同样的感情。他们是诗人，因为他们充满惊讶的感觉，这是诗人心灵的普遍特点。而对比他们，我们今日的诗人是枯燥的事务者。

尽管如此，吠陀首先被认为是一部宗教著作。……它几千年来怎么会受到千百万人的崇拜？这些诗歌最终怎么会获得这种经典地位？认为人们仅是作此想象的傻子，那是愚蠢可笑的。真正说来，这个过程表明一种重要的心理学真理。这些诗歌的作者认为他们会创作是得助于神。他们的同伴也认为诗人是在神的启示下工作的。让我们假设：你是一位诗人，而我不是，我们两个呆在一块。你有丰富的想象力，看到一切东西充满了美；而我不是诗人，看到土地就是土地，天空就是天空。这里存在着我们两个之间的差异。我们知道这是产生于我们不同的精神构造的差异。但是，那时人们不懂得这一点。他们只是注意到：当诗人歌唱的时候，他经验到一种他通常感觉不到的特殊的内在激动。何以解释这种激动？正如他习惯于在各处看到神，诗人也是从中看到神的活动。于是，他说：“是神激动了我的心。”人们惊叹：因为诗人能做我们做不到的事，他必定得助于神。……随着时间的推移，实际创作这些诗歌的诗人们的名字被忘却，而想象中帮助诗人的天神们得以闻名为吠陀的真正作者。这导致摩陀瓦加利耶主张“仙人”（吠陀诗人）即是“看见”诗的人，因为“仙人”一词的词根是“看”。也正因为如此，薄婆菩提对迦梨陀娑使用“作诗者”一词感到有些恼怒；他说应该是“见诗者”，而非“作诗

者”，“仙人”从不创作诗，他们仅仅是看见诗。……最终，随着婆罗门教一神论最后取得至高地位，吠陀的作者归诸于天帝。天帝是永恒的，吠陀也被认为是永恒的。由于是天帝的著作，吠陀不可能含有错误，它绝对正确、绝对神圣、绝对明了。由此，一部诗集获得了经典的地位。……

在吠陀时代，人们十分纯朴和坦率。我们想要进入他们的精神世界，那是极端困难的。如果我们能设想自己处在吠陀世界，便能更好地理解吠陀。那样，我们会有一些那个时期的社会和政治活动的正确观念，并能理解诗人们必定那么说的许多话。但是，进入那个世界是不容易的。为此目的，必须知道大量有关古代世界以及古人的精神构造的知识。仅仅知道印度也不够，还要知道凡有雅利安人出现过的古代世界的历史。（《赫拉帕沙德作品集》，孟加拉文，II，389—97，加尔各答，1960年。S.K. 查特吉在他为 R.C. 杜德的《梨俱吠陀》孟加拉语译本作的导言中加以引用，加尔各答版，1963年。）

[6] 《正理花簇》自注，V，3。

[7] 《梨俱吠陀》，X，81；《白骡奥义》，III，3。

[8] 钱德拉甘特·特尔迦兰迦拉：《研究员讲课集》，I，66—67。

[9] V. G. 蔡尔德：《历史中发生的》，167。

十一、巫术和宗教

[1] G. 汤姆森：《宗教》，5—9，伦敦，1950年。

[2] J.G. 弗雷泽：《金枝》（简本），48—51，伦敦，1949年。

十二、巫术和吠陀文学

[1] M. 温特尼茨：《印度文学史》，I，167—8。

[2] 同上，I，128。

[3] 同上，I，184。

十三、梵书和奥义书

[1] A. B. 基思：《吠陀和奥义书的宗教和哲学》，260，哈佛东方丛书，1925年。

[2] S. 列维。转引自温特尼茨：《印度文学史》，I，208以下。

[3] 《歌者奥义》，IV，1.1—IV，2.5。

十四、思想的解放

[1] 《白骡奥义》, I, 1。

[2] D. 恰托巴底亚耶: 《顺世论》, 101。

[3] M. 温特尼茨: 《印度文学史》, I, 245。

[4] A. S. 加登, 见《宗教和伦理百科全书》, XII, 542。

[5] P. 多伊森: 《印度哲学纲要》, 22, 柏林, 1907年。

[6] R. G. 本德尔格尔: 《毗湿奴教、湿婆教和其他宗教体系》, 1, 斯特拉斯堡, 1913年。

[7] G. 蒂鲍特, 见《东方圣书》, XXXIV, 导言。

[8] R. E. 休谟: 《十三主要奥义》, 7, 牛津, 1951年。

[9] A. S. 加登, 见《宗教和伦理百科全书》, XII, 541。

[10] B. A. 伯鲁阿: 《佛教前印度哲学史》, 51—187, 加尔各答, 1921年。

[11] A. B. 基思: 《吠陀和奥义书的宗教和哲学》, 601以下。然而, 基思自己的结论是武断的。

[12] 同上, 395。

[13] G. 蒂鲍特, 见《东方圣书》, civ, 导言。

[14] 《梵经》小疏, II, 2.29。讽刺地谈到不二论吠檀多和大乘佛教之间的酷似, 还有巴尔特沙拉提·密斯拉(《经灯》, 111)和加衍德·帕得(《正理花簇》, II, 96)。维加纳·比柯苏在《数论疏解》导言中, 从《莲花往世书》引了“假和尚”(“伪装的佛教徒”)一词来描写不二论吠檀多论者。在现代学者中间, 详细探讨了不二论吠檀多论者与大乘佛教徒之间的思想姻缘问题的有: V. 帕德恰利耶(见《印度历史季刊》, X, 1—11)、H. 雅各比(见《美国东方会刊》, XXXIII, 31以下)、瓦累-普散(见《皇家亚洲会刊》, 128以下, 1910年)、T. 舍尔巴茨基(《佛教的涅槃概念》, 36)和 S. N. 达斯古普特(《印度哲学史》, I, 423以下)。也可参看 S. 穆盖尔吉, 见《新那兰陀大学研究集刊》, I, 105以下。

十六、弥曼差

[1] N. 夏斯特里, 见《印度文物》, I, 172。

[2] G. 贾: 《前弥曼差探源》, 14。

[3] 同上, 17。参看 A. B. 基思: 《业弥曼差》, 10。

[4] A. B. 基思:《业弥曼差》, 11。商羯罗和枯马立拉的作品也留给我们难忘的印象: 作为一位思想家或逻辑家, 枯马立拉肯定远远胜于商羯罗; 纵然他俩之间真的发生过什么哲学论战, 商羯罗毫无可能击败枯马立拉。商羯罗的真正功绩在于他的清晰的文风, 他肯定从枯马立拉那里借用了那些适合他的目的的论证。

[5] F. 马克思-缪勒:《全集》, XIX, 210-12, 伦敦, 1903年; J. 米尔:《梵语原著》(五卷本), III, 95, 伦敦, 1873年; K. 沙尔格尔:《弥曼差释例》, 508, 加尔各答, 1909年。

[6]《帕得灯》, III, 53, 迈索尔。阿南德基里在他的《商羯罗之胜》中编撰的故事说, 商羯罗遇见枯马立拉, 那时枯马立拉正在杀戮自己作祭品, 作为对自己犯下的从闍弥尼学说中摈弃自在神这一罪行的惩罚。这个故事显然是荒诞的, 但对于了解真正弥曼差的无神论不无意义。

[7] S. 拉达克里希南:《印度哲学》, II, 427。

[8] 关于普拉帕格拉的观点, 见 G. 贾的《前弥曼差普拉帕格拉派》, 85—88(阿拉哈巴德, 1911年)和 A. B. 基思的《业弥曼差》, 62以下。然而, 更为有趣的是枯马立拉的论证, 见《颂释补》41以下。贾在他的《颂释补》英译本中(加尔各答, 1907年, 355以下), 从苏加利德·密斯拉和巴尔特沙拉提·密斯拉的《颂释补》注疏中引用了不少重要的材料。

[9] 夏伯拉注《弥曼差经》, I, 1。

[10] 关于枯马立拉反对可能存在天帝的论证, 见《颂释补》(41—116)。关于普拉帕格拉派反对有神论的论证的标准说明, 现代学者一般依据夏立格那特的《详注》。见 G. 贾:《前弥曼差探源》, 44—47和 A. B. 基思:《业弥曼差》, 63—64。

[11] 夏伯拉注《弥曼差经》, IX, 1.6—10。

[12] N. 夏斯特里, 见《印度文物》, I, 241。

[13]《《梵经》吉祥注疏》, iii. 2. 39—40。

[14] M. 希里衍那:《印度哲学纲要》, 300。

[15] S. S. 柏格奇译《唯识论》第一颂, 见《新那兰陀大学研究集刊》, I, 369。

[16]《颂释补》, 1—3, 12—3。

[17] 关于夏伯拉反驳唯心主义, 见他所作的《弥曼差经》注, I, 1.5。关于枯马立拉反对唯心主义的论证, 见《颂释补》论无所缘论和空论的那几节。

关于普拉帕格拉派反驳唯心主义,见 G. 贾的《前弥曼差探源》,56 以下。

[18] 《颂释补》,“现量经”,28—32,参看“无所缘论”94—5。

[19] T. 舍尔巴茨基:《佛教的涅槃概念》,19。

十七、吠檀多

[1] A. B. 基思,见《宗教和伦理百科全书》,X, 572。

[2] 同上。

[3] A. S. 加登,见《宗教和伦理百科全书》,IX, 373—4。

[4] G. A. 格里尔森,见《宗教和伦理百科全书》,VIII, 233。

[5] 同上,VIII, 234。

[6] D. 麦基钱,见《宗教和伦理百科全书》,XII, 581。

[7] 同上。

十八、奥义书的唯心主义

[1] P. 多伊森:《奥义书哲学》,39。

[2] 《广林奥义》,II, 4.5。奥义书引文的译文绝大多数采用 R. E. 休谟的《十三主要奥义》。

[3] 《歌者奥义》,VIII, 7.1。

[4] 《广林奥义》,II, 4.5。

[5] 同上,II, 4.6。

[6] 同上,II, 4.12。

[7] 《歌者奥义》,VII, 1.2。

[8] 参看《广林奥义》,II, 4.10; IV, 1.2; IV, 5.11。

[9] 《歌者奥义》,VII, 24—25。

[10] P. 多伊森:《奥义书哲学》,74—75。

[11] 《广林奥义》,III, 9.26; IV, 2.4。

[12] 同上,II, 4.14。

[13] 《歌者奥义》,VIII, 3.2。

[14] 《广林奥义》,IV, 3.7。

[15] 同上,IV, 3.8—10。

[16] 同上,IV, 3.14。

[17] 同上,IV, 3.20。

- [18] 同上,IV, 3.19。
 [19] 同上,IV, 3. 21—22。
 [20] 同上,IV, 3. 31—32。
 [21] 同上,IV, 4.2—6。

十九、唯心主义的来源

- [1] 《广林奥义》,I, 4。
 [2] 《歌者奥义》,V,10。
 [3] 《耶吉纳伏格亚法典》,III, 191。
 [4] 《保达耶纳法典》,I, 5。
 [5] 《摩奴法典》,X, 83—84。
 [6] 同上,X, 115。
 [7] 同上, X, 116—7。
 [8] P. V. 凯恩:《法典史》,II, 100,波那,1941年。
 [9] A. A. 麦克唐纳:《吠陀神话》,116,斯特拉斯堡,1897年。
 [10] 《尼健豆》,II, 1; III, 9。
 [11] G. 弗拉斯托。转引自 B. 法林顿,见《未来哲学》,4,纽约,1949年。
 [12] B. 法林顿,见《未来哲学》,5。
 [13] B. 法林顿:《希腊科学》,I, 105—6。
 [14] 例如,见 P. 多伊森:《奥义书哲学》,17。
 [15] 《广林奥义》,II, 1。
 [16] 《侨尸多基奥义》,IV。
 [17] B. 法林顿:《希腊科学》,I, 142。
 [18] G. 汤姆森:《埃斯库勒斯和雅典》,368,伦敦,1946年。
 [19] 《侨尸多基奥义》,IV, 20。
 [20] 《歌者奥义》,V, 3; 《广林奥义》,VI, 2; 《侨尸多基奥义》,I。
 [21] A. B. 基思:《吠陀和奥义书的宗教和哲学》,495。

二十、不二论吠檀多

- [1] 蒂鲍特译《梵经》有身疏》,II, 1。
 [2] 同上。
 [3] S. N. 达斯古普特:《印度哲学史》,I 423,429。

- [4] 《蛙氏释补》，IV, 3。
- [5] 列宁：《唯物主义和经验批判主义》。
- [6] 《颂释补》，“无所缘论”，6—10。

二十一、唯心主义与唯物主义的对立

- [1] 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。
- [2] G. 汤姆森：《古希腊社会研究》，II, 323。
- [3] 《歌者奥义》，VIII, 7—15。
- [4] 《百道梵书》，II, 4。
- [5] 《慈爱奥义》，VII, 9。
- [6] 《毗湿奴往世书》，III, 18。
- [7] 《伽塔奥义》，I, 20; II, 6。
- [8] 《白骡奥义》，I, 2。除了奥义书文献中散见的这些唯物主义观点，还有一个重要问题：在《歌者奥义》中归诸于某个乌达勒格·阿鲁尼的观点是否应该认为是一种唯物主义观点。继雅各比之后，鲁本作出论证支持这一可能性。见 W. 鲁本：《乌达勒格和耶吉纳伏格亚，唯物主义和唯心主义》，载《印度研究：过去和现在》，III, 345—54。
- [9] 《白骡奥义》，I, 2。
- [10] 《佛所行赞》，IX, 52。
- [11] 《摄一切见论》第一章。
- [12] M. 希里衍那：《印度哲学纲要》，103—5。
- [13] 同上，104。
- [14] 《摄一切见论》第一章。
- [15] 《论薄伽梵歌》，XVI, 8。
- [16] 蒂鲍特译《梵经》有身疏》，II, 2。
- [17] 恩格斯：《自然辩证法》。参看 F. 培根：《新工具》，I, 3。
- [18] 乔茶波陀注《数论颂》，27。

二十二、数论体系

- [1] 见 R. 加布：《阿尼鲁特注：〈吠檀丁·摩哈代伐注‘数论经’〉之原始部分》导言，xxi，加尔各答，1892年。
- [2] R. 加布，见《宗教和伦理百科全书》，XI, 189; H. P. 夏斯特里：《保

达法典》(孟加拉文), 37。

[3] R. 加布:《数论疏解》序言, xi, 哈佛东方丛书, 1895年。

[4] S. N. 达斯古普特:《印度哲学史》, I, 218。

[5] R. 加布:《数论疏解》序言, xii。

[6] T. 舍尔巴茨基:《佛教逻辑》, I, 47—48。

[7] R. 加布, 见《宗教和伦理百科全书》, XI, 190。

[8] 《数论颂》, 8。

[9] B. N. 西尔:《古印度的实证科学》, 2, 瓦腊纳西, 1958年。

[10] 同上, 1—56。

[11] B. 法林顿:《希腊科学》, I, 36。

[12] T. 舍尔巴茨基:《佛教逻辑》, I, 18。

[13] 同上。

[14] R. 加布, 见《宗教和伦理百科全书》, XI, 191。

[15] 《恰拉格本集》身篇。

[16] 苏柯勒尔吉·香柯维:《唯灵论》(印地文), 15—16。

[17] S. N. 达斯古普特:《印度哲学史》, I, 214。

[18] 《梵经》, II, 1。

[19] 《伽塔奥义》, III, 11。

[20] 同上, VI, 8。

[21] 《白骡奥义》, IV, 10。在我的《顺世论》(425以下)中, 我引用了许多这样的章节, 表明数论事实上是奥义书唯心主义者的“前论”。

[22] 蒂鲍特译《梵经》有身疏》, II, 2。

二十三、瑜 珈

[1] R. 加布, 见《宗教和伦理百科全书》, XII, 831—2。

[2] R. P. 昌德, 见《印度考古会志》, XII, J. 马歇尔:《摩汉卓达罗和印度河文明》(三卷本), I, 53—54, 伦敦, 1931年。

[3] S. N. 达斯古普特:《印度哲学史》, I, 288—9。

[4] 苏柯勒尔吉·香柯维:《哲学和思维》(印地文), I, 251—2。

[5] A. E. 高夫:《奥义书哲学》, 18, 伦敦, 1882年; R. 加布, 见《宗教和伦理百科全书》, XII, 833。

[6] R. 加布, 见《宗教和伦理百科全书》, XII, 832—3。

[7] 法上注《正理一滴》, I, 11。

二十四、佛陀和早期佛教

[1] D. 恰托巴底亚耶: 《顺世论》第七章。这里所引的佛教经文见这部早期著作。

[2] 恩格斯: 《家庭、私有制和国家的起源》。尤其其中第九章提供我们理解早期佛教的全部基本线索。

[3] 马克思: 《黑格尔法哲学批判》导言》。

[4] 转引自 G. 汤姆森: 《古希腊社会研究》, II, 93。

[5] 恩格斯: 《家庭、私有制和国家的起源》。

[6] M. 希里衍那: 《印度哲学纲要》, 139。

[7] 同上, 141。

[8] 恩格斯: 《自然辩证法》导言》。

[9] 转引自 M. 希里衍那: 《印度哲学纲要》, 142。

二十五、耆那教

[1] H. 雅各比, 见《东方圣书》, XIV, 导言。

[2] 同上。

[3] H. 雅各比, 见《宗教和伦理百科全书》, VII, 468—9。

二十六、后期佛教派别

[1] T. W. 里斯-戴维斯: 《佛陀对话录》, IV, 121, 伦敦, 1921 年。

[2] 《东方圣书》, XIII, 84。

[3] G. P. 马勒塞盖尔: 《巴利语专名词典》(两卷本), I, 963—4, 伦敦, 1937—38 年。

[4] 《佛教二千五百年》, 188, 新德里, 1956 年。

[5] 同上, 116。

[6] 《梵经》有身疏》, II, 2。

[7] 见 S. 拉达克里希南编: 《哲学史: 东方和西方》(两卷本), I, 伦敦, 1952 年。

[8] T. 舍尔巴茨基: 《佛教的中心概念》, 22。

[9] 下述论点出现在法称所著《因一滴》中为“刹那说”所作的辩护中。

此经根据现存的藏语译本还原成梵文，附录于盖克沃德“东方丛书”中的《因一滴注疏》之后。对“刹那说”的一般辩护，见56页16行至63页14行。本文所引用的论点，见56页16—24行，57页3—9行，58页26行至59页7行，61页6—9行。关于佛教“刹那说”的最杰出的英语著作是S. 穆盖尔吉所著《佛教的普遍流转哲学》，加尔各答，1935年。

[10] 罗喉罗·桑格利底耶耶纳：《哲学导论》（印地文），762。

[11] T. 舍尔巴茨基：《佛教的涅槃概念》，33。

[12] 《Rgyan-Drug Mchog-Guyis》，26，锡金，1962年。参看《宗教和伦理百科全书》，VIII，335：“《入楞伽经》和一部《大云经》描述佛陀说过如下的话：‘在我涅槃四百年后，这位阿难陀将是名叫那加的比丘，他将宣讲大乘。’”

[13] T. 舍尔巴茨基：《佛教的涅槃概念》，38。

[14] 穆盖尔吉译《回诤论》，XXII。

[15] T. 舍尔巴茨基：《佛教的涅槃概念》，41。

[16] 同上，47。

[17] V. 巴特恰利耶，见《哲学史：东方和西方》，I，180。

[18] 同上。

[19] 《集量论释补》第三章。

[20] 同上。

[21] 杜吠格：《正理一滴注疏补》，44，贾耶斯伐尔研究会，巴特那。

[22] 这里可以提一下，佛教逻辑家如法称是接受“一致”的真理学说，而非发展任何“贯通”的真理学说，如象鲍申葵为了在唯心主义观点的总结构中容纳逻辑而做的那样。“知识与真实的一致被认为是知识可靠性的检验和保证。当知识引起对呈现的对象的强烈渴求，并导致实际获得这一对象，这种一致就得到了证实。如果知识揭示的客观真实符合其本来面目，知识的目的就算达到了，至于客观对象的实际获得仅是一种副产品，那是通过一系列心理行动达到的，开始是愿望和渴求，最后是实际的身体力行。”（S. 穆盖尔吉：《佛教的普遍流转哲学》，273。）不难看出为什么这样一种对于真理本质的理解与唯识说的观点不一致，按照唯识说的观点，知识本质上是无对象的。事实上，佛教逻辑经典的后期注家们强烈地感觉到这种不一致。下面是一个能说明问题的例子：

陈那规定感觉是一种“摆脱概念构造的”认识。法称为了从感觉的范畴

中排除错误，给这个定义加上一个定语“正确的”（“非错误的”）。维尼德代伐通过证明这个定语的方式，论证说它也能符合瑜伽行者的观点。但是，法上站出来坚决批驳这一主张；法上的注释者论证说，不存在这一感觉定义与瑜伽行者观点相符的问题，因为这一定义是根据经量部的观点提出的。下面是穆盖尔吉对这一争论的概述：“他（维尼德代伐）解释‘正确的’是意味‘不缺乏与真实的一致。’但是，只有这一点意思，这个定义就会宽到包括推理在内，因为推理也不缺乏这种一致。于是，为了排除推理，加上另一个定语‘摆脱观念构造的’，因为推理始终具有观念成分。维尼德代伐说：‘正确的一词不应被认为是意味一种与对象相反的、因而是有关对象的错误认识。对正确的一词作如此解释会使这个定义毫无价值，因为按照瑜伽行者的观点，一切有关对象的知识，更不用说感觉，都是错误的；因此，如此表达这一定义就造成与他们的观点相符。’维尼德代伐的这种解释遭到法上的激烈谴责。法上说，把正确的一词解释成‘不缺乏与真实的一致’，这本身就是无价值的，由于上下文中把真实可信的知识和感觉视为同一物的亚种，据此我们可以说，感觉必定不与事实相违，因为可信的知识就是意味着这种一致，而不是其它什么。维尼德代伐的解释会造成这一定义的累赘，因为联系上下文，这个定义就会读成：‘不相违背的和摆脱观念的认识是不相违背的。’但是，重复‘不相违背的’一词并不解决什么问题。因此，正确的一词应该用来意味不与呈现在其中的真实对象相反。但是，唯心论者的观点怎样呢？如此解释的这一定义将不符合他们的目的。《正理一滴注疏补》的作者向我们保证说，绝对没有困难，因为这一定义是根据经量部的观点的，而不是根据唯心论者的观点提出的，尽管经量部不是‘大师’的正统观点。”（穆盖尔吉：《佛教的普遍流转哲学》，277—8）。

二十七、正理-胜论

[1] M. 希里衍那：《印度哲学纲要》，228。

[2] R. 加布，见《宗教和伦理百科全书》，IX, 422。帕尼普萨纳在他的《正理哲学》（孟加拉文）中引了大量中世纪哲学经典，其中这个名字出现为“足目”等等，这表明这个名字的真正含义可能就是“一位眼睛盯住脚的人”。

[3] A. B. 基思：《印度逻辑和原子论》，18，牛津，1921年。

[4] S. K. 密特拉：《哲学和宗教研究》，157，加尔各答，1956年。

[5] 《正理花簇》（贝拿勒斯梵语丛书），I, 158—9。

[6] B. 法林顿:《希腊科学》,I, 60—61。

[7] A. 施韦格勒:《哲学史手册》, 26, 伦敦, 1867 年。

[8] G. 汤姆森:《古希腊社会研究》,II, 311。

[9] A. 施韦格勒:《哲学史手册》, 26。当然,施韦格勒本人倾向于黑格尔唯心主义是显而易见的。

[10] 这种技术在我国各地的铁匠中还留存着。至于这种技术在陶工中的留存,见 R. 彭伯顿:《关于布坦的报告》, 76, 加尔各答, 1962 年。

[11] K. A. 夏斯特里:《印度逻辑入门》, 61。

[12] 同上, 18—19。

[13] T. 舍尔巴茨基:《佛教逻辑》,I, 279。

二十八、顺世论

[1] G. 汤姆森:《古希腊社会研究》,II, 302。

[2] 蒂鲍特译《梵经·有身疏》,III, 3。

[3] 同上。

[4] K. K. 迪克斯特(《印度研究:过去和现在》, IV, 98 以下)正确地主张:为了断定贾耶拉希·帕得的真正的思想归属,《颠真论》中的如下内证必须引起注意。在这部经文中,贾耶拉希有两次运用“颠真”一词,据此我们可以判断他的“颠真说”的本质。“这个词第一次出现是在贾耶拉希对一个论敌说,如果后者采取一种特殊的立场,就会出现一切事物皆不真实的可能性,‘颠真’即由此而来。这个词第二次出现也是在他对这同一个论敌说(虽然是在另外的上下文中),如果我们关于存在的知识不能保证实际上的存在,而我们关于不存在的知识不能保证实际上的不存在,我们会陷入所有一切事物的不肯定性中,那就意味着‘颠真’。因此,根据贾耶拉希的说法,‘颠真说’至少应该是意味一切事物皆不真实,我们不具备无论什么事物的确实知识。”这些证据是明白的和确凿的,以致我们仍可提出一个简单的问题:在印度哲学中,是谁想要证明一切事物是不真实的和知识是一种不可能的事?答案只有一个:除了象大乘佛教徒和不二论吠檀多论者这样的极端唯心主义者,没有其他人持这种观点。因此,如果贾耶拉希有任何哲学归属,只能是极端唯心主义者。事实上,耆那教逻辑家维底耶南丁显出十分理解贾耶拉希·帕得的这一哲学归属,他把“颠真说”论者、“空说”论者和“梵说”论者归为一类,说:为什么“空说”论者、“颠真说”论者和“梵说”论者对“清醒的、真实的活动”的

看法全然没有歧义？

这意味按照维底耶南丁的观点，在印度哲学中有三派即“空说”、“颠真说”和“梵说”主张有某种否定正常的清醒经验的经验。我们已经看到为什么印度唯心主义者力图证明这种经验的可能性：这样一种经验能为世界的不真实性提供决定性的理由。如果如贾耶拉希本人所说，他的“颠真说”的主要含义是世界的不真实性，那么，力图证实这样一种经验对于“颠真说”论者来说是完全合乎逻辑的。因此，维底耶南丁的论述不可能出自他自己的想象，而是确凿地证明了贾耶拉希·帕得的唯心主义归属。

因此，见到甚至象 A. L. 巴沙姆这样一位可靠的学者提出如下的说法，那是十分令人吃惊的。他说：“除了在宗教和哲学著作中的许多归诸于唯物主义者的引文，还留存着一部唯物主义的哲学经文。这就是《颠真说》。”（《印度奇观》，297）事实与此相反，经文是以贾耶拉希批驳“一切事物由四种物质原素构成”这一唯物主义命题开始的，而且经文的编订者也从未荒谬到声称这是一部唯物主义的哲学经文。编订者的观点宁可说是认为这部经文代表斫婆迦派的一个支派的观点，这一支派偏离“正统的”斫婆迦派唯物主义，发展出“颠真说”。针对这种主张，我们提出这部经文本身中的另一个有趣的内证。临近结尾，贾耶拉希声称他已经揭露了一种甚至连毗诃跋提也不能揭露的根深蒂固的智力缺陷。不容置疑，按照印度哲学传统，毗诃跋提不知怎么被认为是斫婆迦哲学的创立者。同样不容置疑，按照印度哲学传统，没有一个体系的真正代表竟会梦想夸耀自己的智力优于本体系的创立者。贾耶拉希声称自己的智力优于毗诃跋提，因此不象是毗诃跋提本人的信奉者，即不象是任何想象中的斫婆迦派或毗诃跋提派的一个支派的领袖。而且，有必要记住：贾耶拉希声称驱除邪教徒的浮名是他的最后成就（125 页）。无论邪教徒一词的精确含义是什么，不能想入非非地认为它排除了顺世论或斫婆迦派。

[5] S. N. 达斯古普特：《印度哲学史》，III，536。

[6] G. 吐奇，见《印度哲学会议录》，36，1925 年。

[7] 《正理花簇》，I，113。

[8] M. 希里衍那：《印度哲学纲要》，188。

[9] 《正理花簇》，I，59。

[10] 同上，I，161。

[11] 同上，I，273。

[12] 恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。

[13] 苏柯勒尔吉·香柯维:《高级印度逻辑和形而上学研究》,116,加尔各答,1961年。

[14] S. 拉达克里希南:《印度哲学》,I, 249。

[15] M. 希里衍那:《印度哲学纲要》,79。

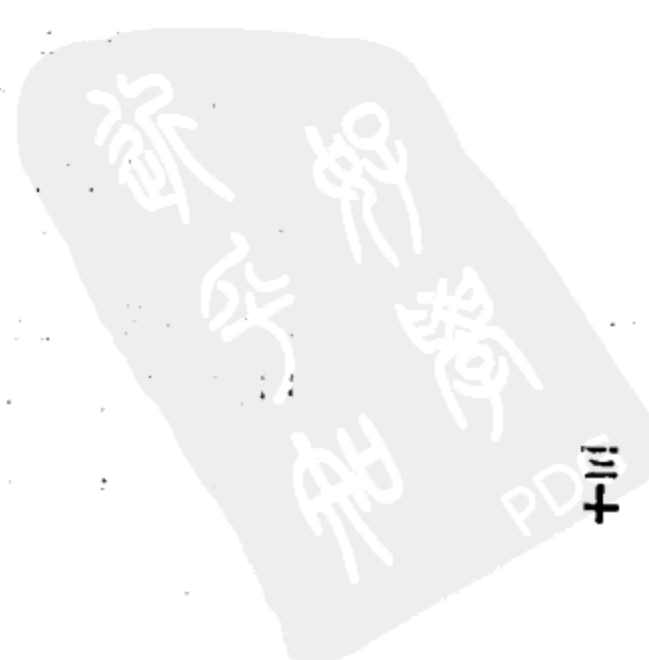
[16] 《歌者奥义》,V, 10

[17] 《薄伽梵歌》,IV, 13。

[18] 《六派哲学概述注》。

[19] T. W. 里斯-戴维斯:《佛陀对话录》,I, 73, 伦敦, 1899年。

[20] M. 温特尼茨:《印度文学史》,I, 265。



附录一

印度哲学派别、人名和书名表

[方括弧内标明的是本书章数]

Abhidharma-kosa: 《阿毗达磨俱舍论》，世亲著，佛教说一切有部的基本著作。[二十六]

Abhidhamma-pitaka: 论藏，佛教“三藏”中的最后一藏，专门论述抽象的佛教理论。[二十四]

Abhidharma-samaya-pradipa: 《阿毗达磨三摩耶灯论》，僧伽跋陀罗或他的一位门徒所著，是一部严格按照毗婆娑论师观点写的说一切有部著作。[二十六]

Abhidharma-vibhasa: 《论疏》，即迦多衍尼子所著《发智论》一书的注疏，据传是在迦腻色迦国王庇护下举行的第四次佛教结集中作的(公元二世纪)。[二十六]

Acintya-bhedabheda-vada: 不可思议异同说，即不可言状的二元论与非二元论，是名为孟加拉毗湿奴教的贾伊登耶吠檀多派的哲学理论。[十七]

Advaita-brahma-siddhi: 《不二梵谛》，萨达南德·耶地著，是一部论述不二论吠檀多的手册。[七]

Advaita Vedanta: 不二论吠檀多，著名的商羯罗所支持的吠檀多派，认为纯意识是唯一的真实。[二十]

Ajita Kesakambali: 阿夷多·翅舍钦婆罗，与佛陀同时代的一位唯物主义者。[二十八]

Akalanka: 厄格勒姆格，公元 750 年，是一位耆那教哲学家，第一个系统地提供耆那教在逻辑学方面的基本观点。[二十五]

Aksapada: 目足，正理体系创始人乔答摩的别名。[二十七]

Alambana-pariksa: 《所缘考》，陈那著，是一部捍卫瑜伽行者唯心主义的论著。[二十六]

Aniruddha: 阿尼鲁特，公元十五世纪的一位《数论经》注释家。[二十二]

Anga: “支”，耆那教文献。[二十五]

- Annam Bhatta: 安纳姆·帕得, 公元十七世纪的一位正理-胜论哲学家, 以他所编的手册《思择集》闻名。[三]
- Apadeva: 阿普代伐, 公元十七世纪的一位弥曼差哲学家。[十六]
- Aranyaka: 《森林书》, 一批主要讨论巫术和前哲学问题的吠陀文献。[十三]
- Arcata: 阿迦多, 公元九世纪的一位佛教逻辑家, 为法称所著《因一滴》一书作了注。[二十六]
- Arthasastra: 《利论》, 侨提利耶著, 是一部早期的社会政治论著。[二十八]
- Aryadeva: 圣天, 公元 320 年, 佛教中观派的一位杰出代表。[二十六]
- Aryasura: 圣勇, 公元四世纪, 《本生鬘》的作者。[二十六]
- Asanga: 无著, 公元450年, 佛教瑜伽行者派的一位早期的系统化者。[二十六]
- Asuri: 阿修利, 据传是一位古代数论大师。[二十二]
- Asvaghosa: 马鸣, 公元二世纪, 佛教诗人、戏剧家和哲学家。[二十四]
- Atharvaveda: 《阿闍婆吠陀》, 四部吠陀本集之一, 内容主要是巫术的咒语。[十]
- Atma-tattva-viveka: 《阿特曼真谛辨》, 乌德衍那的早期著作, 是一部着重驳斥佛教的“自我”(“灵魂”)观点的正理-胜论经典。[七]
- Badarayana: 跋达罗衍那, 据传是《梵经》的作者。[十七]
- Baudhayana: 保达耶纳, 公元前三世纪, 一位早期的法典作者。[三]
- Bhagavadgita: 《薄伽梵歌》, 一部论述哲学和宗教的诗体论著, 是大史诗《摩诃婆罗多》中的一个插曲, 在正统的思想界中最为流行。[二十八]
- Bhamati: 《帕默底疏》, 是筏遮塞波底·弥室罗为商羯罗的《梵经》注作的注。[二十二]
- Bhaskara: 薄斯迦罗, 《梵经》的一位最早的、著名的有神论注释者, 他生于商羯罗和罗摩奴阁之间。[十七]
- Bhatta-dipika: 《帕得灯》, 肯德代伐所著的一部弥曼差经典。[十六]
- Bhatta Mimamsa: 帕得弥曼差, 枯马立拉·帕得创立的弥曼差派。[十六]
- Bhavaviveka: 清辨, 公元五世纪, 佛教中观派的一位代表。[二十六]
- Bhedabheda-vada: 异同说, 即二元论与非二元论, 这是薄斯迦罗的哲学学说。[十七]
- Bodhicaryavatara: 《入菩提行论》, 寂天著, 是一部普及大乘佛教的宗教诗。[二十六]
- Brahmana: 《梵书》, 一批主要讨论吠陀仪式的吠陀文献。[十三]

- Brahma-sutra:** 《梵经》，亦称《吠檀多经》，最早系统阐述奥义书哲学的著作，作者据传是跋达罗衍那。[十七]
- Brhati:** 《大释补》，普拉帕格拉为夏伯拉的《弥曼差经》注作的一部较大的注。[十六]
- Buddha:** 佛陀，佛教的创始人，死于公元前 483 年。[二十四]
- Buddhacarita:** 《佛所行赞》，马鸣著，是一部诗体的佛陀传。[二十四]
- Buddhapalita:** 佛护，公元五世纪，佛教中观派的一位代表。[二十六]
- Caitanya:** 贾伊登耶，生于 1485 年，通常称作孟加拉毗湿奴教的一种宗教运动的创始人。[十七]
- Candrakirti:** 月称，公元六世纪，一位中观派哲学家，龙树的最著名的注释者。[二十六]
- Caraka:** 恰拉格，公元二世纪，据传是医书《恰拉格》本集的编者。[二十二]
- Carvaka:** 斫婆迦，亦称顺世论，用以称作唯物主义和唯物主义哲学家。[二十八]
- Catuh-sataka:** 《四百论》，圣天著，是佛教中观派的一部重要经典。[二十六]
- Citsukha:** 吉祖克，公元 1220 年，一位不二论吠檀多论者，以激烈批判经验主义的本体论和认识论著称。[二十]
- Dharmakirti:** 法称，公元七世纪，继陈那之后的最杰出的佛教逻辑学家。[二十六]
- Dharmottara:** 法上，公元 847 年，法称的注释者。[二十六]
- Digambara:** 耆那教的天衣派。[二十五]
- Dignaga:** 陈那，公元 500 年，佛教逻辑学派的创始人。[二十六]
- Dipasikha:** 《灯光》，夏立格那特著，是一部论述普拉帕格拉弥曼差的经典。[十六]
- Durveka:** 杜吠格，一位为法上和阿迦多注释的佛教逻辑学家。[二十六]
- Dvaitadvaita-vada:** 二不二说，即二元论与非二元论，是吠檀多尼姆帕尔格派的哲学学说。[十七]
- Dvaita-vada:** 二元论，是吠檀多摩陀伐派的哲学学说。[十七]
- Gadadhara:** 格达德罗，公元十七世纪，新正理的一位代表。[二十七]
- Gangesa:** 耿盖夏，公元十三世纪，新正理的创始人。[二十七]
- Gaudapada:** 乔荼波陀，公元 800 年，据传是商羯罗的老师的老师。[十七、二十]

Gotama: 乔答摩, 见 Aksapada。

Gunaratna: 德宝, 公元十五世纪, 耆那教作家, 他为师子贤的《六派哲学概述》所作的注最为闻名。[三]

Haribhadra: 师子贤, 公元八世纪, 一位多产的耆那教作家, 所著《六派哲学概述》最为闻名。[二十五]

Hemacandra: 海默昌德拉, 公元 1088—1172 年, 一位多才多艺的耆那教作家, 也写有哲学和逻辑学方面的著作。[二十五]

Hetu-bindu: 《因一滴》, 法称著, 是一部佛教逻辑学著作。[二十六]

Hetu-bindu-tika: 《因一滴注疏》, 阿迦多为《因一滴》作的注。[二十六]

Hinayana: 小乘, 这是大乘佛教徒对他们的前辈的贬称。[二十六]

Jagadisa: 贾格提舍, 公元 1700 年, 新正理的一位代表。[二十七]

Jaimini: 闍弥尼, 据传是《弥曼差经》的作者。[十六]

Jaina: 耆那教, 一种具有自己的哲学观点的寺院宗教。[二十五]

Jataka: 《本生经》, 描写佛陀前生的故事集。[二十四]

Jayanta Bhatta: 加衍德·帕得, 公元九世纪, 正理-胜论的一位杰出代表, 《正理花簇》的作者。[二十七]

Jayarasi Bhatta: 贾耶拉希·帕得, 公元八世纪, 常常被误述为一位唯物主义者, 实际是一个极端的怀疑论者。[二十八]

Jnanaprasthana: 《发智论》, 迦多衍尼子著, 佛教毗婆娑论师所作的《大疏》即是为这部著作作的注。[二十六]

Jnanasri: 贾纳希里, 公元 983 年, 佛教逻辑学家。[二十六]

Kamalasila: 莲花戒, 公元 750 年, 一位为寂护的《真理要集》作注的佛教逻辑学家。[二十六]

Kanada: 迦那陀, 据传是《胜论经》的作者。[二、二十七]

Kapila: 迦毗罗, 据传是数论体系的创始人。[二十二]

Katyayaniputra: 迦多衍尼子, 约公元二世纪前, 《发智论》的作者。[二十六]

Kautilya: 侨提利耶, 公元前四世纪, 据传是《利论》的作者。[二十八]

Khandadeva: 肯德代伐, 公元十七世纪的一位弥曼差哲学家。[十六]

Khandana-khanda-khadya: 《诘蜜》, 希里赫尔舍著, 是一部不二论吠檀多著作, 第一次详细地批判经验主义认识论和本体论的范畴。[十七、二十、二十八]

Kiranavali: 《基罗那伐利疏》, 是乌德衍那为钵罗奢思多波陀的胜论哲学著作

作的注。[二十七]

Kulluka Bhatta: 古卢格·帕得, 中世纪后期的一位《摩奴法典》注释者。[三]

Kumarila: 枯马立拉, 公元八世纪, 弥曼差帕得派的创始人。[十六]

Laghvi: 《小释补》, 是普拉帕格拉为夏伯拉的《弥曼差经》注作的一部较小的注。[十六]

Lalita-vistara: 《神通游戏》, 是一部大乘佛教徒构思的佛陀传。[二十四]

Lankavatara-sutra: 《入楞伽经》, 最重要的大乘经典之一。[二十六]

Lokayata: 顺世论, 顺世论者, 见 Carvaka。

Madhava: 摩陀瓦, 公元十四世纪的一位不二论吠檀多论者, 他的一部叫做《摄一切见论》的印度哲学概述最为闻名。[九、二十八]

Madhusudana Sarasvati: 摩杜苏德耶·沙拉斯瓦底, 公元 1500 年, 一位不二论吠檀多论者。[七、二十一]

Madhva: 摩陀伐, 公元十三世纪, 吠檀多二元论派的创始人。[十七]

Madhyamika: 中观派, 由龙树创立的一个大乘佛教的哲学派别, 认为现实即是“空”。[二十六]

Madhyamika-karika: 《中论颂》, 龙树的中观哲学的基本经典。[二十六]

Mahabharata: 《摩诃婆罗多》, 印度两大史诗之一, 现存形式形成于公元前四世纪和公元四世纪之间。[二十一、二十二、二十八]

Mahasamghika: 大众部, 从正统佛教僧团中逐出的第一批佛教徒, 他们组成了自己的佛教派别。[二十六]

Mahavibhasa: 《大疏》, 即《论疏》, 见 Abhidharmavibhasa。[二十六]

Mahavira: 大雄, 耆那教先知, 一位与佛陀同时代的长者。[二十五]

Mahayana: 大乘, 后期佛教徒用以抬高自己而贬低他们的前辈的称呼。[二十六]

Maitreyanatha: 弥勒, 公元 400 年, 瑜伽行者佛教哲学的创始人。[二十六]

Mandana Misra: 孟特拉·密斯拉, 公元九世纪, 帕得弥曼差的重要代表。[十六]

Mandukya-karika: 《蛙氏释补》, 乔荼波陀著, 现存最早的一部不二论吠檀多著作。[十七、二十]

Manu: 摩奴, 据传是《摩奴法典》的作者, 这是印度法律的最权威性著作, 现存形式可能形成于公元二世纪前。[三、九、十九、二十二]

Maya-vada: 幻说, 不二论吠檀多的哲学学说。[二十]

- Milinda-panha: 《弥兰王问经》, 是一部论述佛教的最早的、非经典的巴利语著作。[二十四]
- Mimamsa: 弥曼差, 印度哲学的正统体系之一, 主要依据吠陀的仪礼部分。
- Mimamsa-sutra: 《弥曼差经》, 弥曼差的原典。[十六]
- Nagarjuna: 龙树, 公元 200 年, 中观派佛教哲学的创始人。[二十六]
- Nimbarka: 尼姆帕尔格, 公元十二世纪, 《梵经》的有神论注释者之一。[十七]
- Navya-Nyaya: 新正理, 由耿盖夏创始的最晚期的正理哲学。[二十七]
- Nighantu: 《尼键豆》, 最早的吠陀词典。[十九]
- Nyaya: 正理, 主要的印度哲学体系之一, 注重于认识论和逻辑学问题。[二十七]
- Nyaya-bindu: 《正理一滴》, 法称著, 是一部佛教逻辑学著作。[二十六]
- Nyaya-bindu-tika: 《正理一滴注疏》, 法上为《正理一滴》作的注。[二十六]
- Nyaya-kandali: 《正理甘达利疏》, 希里达罗为钵罗奢思多波陀的胜论著作作的注。[二十七]
- Nyaya-kusumanjali: 《正理花束》, 乌德衍那著, 一部着重于证明天帝存在的正理-胜论经典。[二十七]
- Nyaya-manjari: 《正理花簇》, 加衍德·帕得著, 一部论述正理-胜论体系的重要著作。[二十七]
- Nyaya-sutra: 《正理经》, 正理体系的原典, 作者据传是乔答摩或目足。[二十七]
- Nyaya-Vaisesika: 正理-胜论, 这是正理和胜论两派哲学最后合并而采用的联合名称。[二十七]
- Nyaya-varttika: 《正理经释补》, 乌地耶得迦罗著, 这是筏差耶那的《正理经》注中现存最早的一部注。[二十七]
- Nyaya-varttika-tatparya-parisuddhi: 《正理经释补疏记补正》, 乌德衍那著, 这是一部注释《正理经释补疏记》的正理-胜论著作。[二十七]
- Nyaya-varttika-tatparya-tika: 《正理经释补疏记》, 筏遮塞波底·弥室罗为《正理经释补》作的注。[二十七]
- Padartha-dharma-samgraha: 《摄句义法论》, 钵罗奢思多波陀著, 现存最早的系统阐述胜论哲学的著作, 常常被称作《钵罗奢思多波陀疏》。[二十七]
- Padmapada: 波特摩巴德, 公元 820 年, 一位著名的后期商羯罗不二论吠檀多论者。[十七]

Pancasikha: 般遮尸迦, 据传是一位早期的数论大师。[二十二]

Panini: 波你尼, 公元前三世纪以前的大语法家。[九、二十三]

Parsva: 巴尔希伐, 大雄之前的一位耆那教先知。[二十五]

Parthasarathi Misra: 巴尔特沙拉提·密斯拉, 公元十六世纪, 帕得弥曼差的一位重要代表。[十六]

Patanjali: 波颠闍利, 据传是《瑜伽经》的作者。[二十三]

Payasi: 巴亚希, 一位唯物主义者, 可能略晚于佛陀。[二十八]

Pitaka: “藏”, 最早的佛教经典结集。[二十四]

Prabhacandra: 普拉帕昌德拉, 公元九世纪, 一位耆那教逻辑学家。[二十五]

Prabhakara: 普拉帕格拉, 公元七世纪, 普拉帕格拉派弥曼差的创始人。
[十六]

Prabhakara Mimamsa: 普拉帕格拉弥曼差, 普拉帕格拉创立的弥曼差派。
[十六]

Prajnaparamita-sutra: 《般若波罗蜜经》, 一部大乘经典。[二十六]

Prajna-pradipa: 《般若灯论》, 清辨著, 这是一部论述中观派佛教的著作。[二十六]

Prakarana-pancika: 《详注》, 夏立格那特著, 这是一部最重要的阐述普拉帕格拉观点的著作。[十六]

Pramana-samuccaya: 《集量论》, 陈那著, 这是一部论述佛教逻辑学的基本经典。[二十六]

Pramana-varttika: 《集量论释补》, 法称著, 这是他的最杰出的著作。[二十六]

Prasanna-pada: 《明句论》, 月称著, 这是《中论颂》的最著名的注。[二十六]

Prasastapada: 钵罗奢思多波陀, 公元五世纪, 《摄句义法论》的作者。[二十七]

Purandara: 布伦德罗, 公元七世纪, 一位顺世论哲学家。[二十八]

Purva-Mimamsa: 前弥曼差, 即弥曼差, 见 Mimamsa。

Purvas: “前”, 一批早期的耆那教文献。[二十五]

Raghunatha Siromani: 罗怙那特·希罗摩尼, 公元十六世纪, 耿盖夏的最有名的注释者。[二十七]

Rajasekhara Suri: 拉贾塞卡拉·苏利, 公元 1340 年, 耆那教作家。[九]

Ramayana: 《罗摩衍那》, 印度两大史诗之一, 产生于公元前三世纪, 现存形式形成于公元二世纪。[二十八]

Ramanuja: 罗摩奴阁, 公元十一世纪, 《梵经》的最重要的有神论注释家。

[十七]

Ravana-bhasya: 《罗伐那疏》, 据称是一部早期胜论著作。[二十七]

Rgveda: 《梨俱吠陀》, 最古和最重要的吠陀本集。[十]

Rjuvimala: 《真洁》, 是夏立格那特为普拉帕格拉的《大释补》作的注。[十六]

Sabara: 夏伯拉, 公元 400 年, 现存最早的《弥曼差经》注的作者。[十六]

Sabara-bhasya: 《夏伯拉注疏》, 是夏伯拉为《弥曼差经》作的注。[十六]

Sadananda Yati: 萨达南德·耶地, 公元十八世纪, 《不二梵谛》的作者。[七]

Sad-darsana-samuccaya: 《六派哲学概述》, 师子贤著, 是一部印度哲学的概述。[九]

Saddharma-pundarika: 《妙法莲花经》, 一部大乘经典。[二十六]

Salikanatha: 夏立格那特, 公元七—八世纪, 普拉帕格拉的最有名的注释者。[十六]

Samadhiraja: 《三昧王经》, 一部大乘经典。[二十六]

Samantabhadra: 萨孟德帕德拉, 一位早期耆那教哲学家。[二十五]

Samaveda: 《娑摩吠陀》, 四部吠陀本集之一, 内容是供举行仪式时咏唱的颂歌。[十一]

Samkara: 商羯罗, 公元 788—820 年, 是不二论吠檀多派中的最重要人物。[十七、二十]

Samkhya: 数论, 最早的印度哲学体系之一。[二十二]

Samkhya-karika: 《数论颂》, 自在黑著, 现存最早为数论著作。[二十二]

Samkhya-pravacana-bhasya: 《数论疏解》, 是维加纳·比柯苏为《数论经》作的注。[二十二]

Samkhya-sutra: 《数论经》, 是一部中世纪后期的数论著作。[二十二]

Sanghabhadra: 僧伽跋陀罗, 一位追随世亲的毗婆娑论师佛教徒。[二十六]

Sanjaya Belatthiputta: 桑贾伊·贝勒底布德, 与佛陀同时代的一位不可知论者。[二十五]

Santaraksita: 寂护, 公元八世纪, 一部佛教逻辑学著作《真理要集》的作者。[二十六]

Santideva: 寂天, 公元七世纪, 大乘佛教的普及者。[二十六]

Sariraka-bhasya: 《有身疏》, 是商羯罗为《梵经》作的注。[十七、二十]

Sarva-darsana-samgraha: 《摄一切见论》, 摩陀瓦著, 最流行的印度哲学概

述。[九、二十八]

Sarvasti-vada: 说一切有, 一派佛教哲学的学说, 认为一切永恒存在。[二十六]

Sautrantika: 经量部, 佛教哲学派别之一。[二十六]

Sayana: 萨耶纳, 公元十四世纪, 最著名的吠陀注释家。[十]

Siddhasena: 悉德塞纳, 一位早期耆那教哲学家。[二十五]

Siksa-samuccaya: 《集学论》, 寂天著, 是一部普及大乘佛教的宗教诗。[二十六]

Slokavarttika: 《颂释补》, 枯马立拉的最重要的哲学著作。[十六]

Sphutartha-abhidharmakosa-vyakhya: 《明义阿毗达磨俱舍注》, 是耶索密多罗为《阿毗达磨俱舍论》作的注。[二十六]

Sri-bhasya: 《吉祥注疏》, 是罗摩奴阁为《梵经》作的注。[十七]

Sridhara: 希里达罗, 公元 991 年, 一位为钵罗奢思多波陀作注的正理-胜论哲学家。[二十七]

Sriharsa: 希里赫尔舍, 公元 1150 年, 以《诘蜜》一书著称的不二论吠檀多代表。[十七、二十八]

Srikantha: 希里干特, 《梵经》的有神论注释者之一。[十七]

Sthavira-vadin: 上座部, 佛教的正统派。[二十六]

Sunya-vada: 空说, 佛教中观派的哲学学说, 认为现实即是“空”。[二十六]

Suresvara: 苏雷希伐拉, 公元九世纪, 一位著名的后期商羯罗不二论吠檀多论者。[十七]

Sutta-pitaka: 《经藏》, 佛教早期的经典结集“三藏”之一。[二十四]

Svetambara: 耆那教的白衣派。[二十五]

Tantra-varttika: 《坦多罗释补》, 枯马立拉著, 是一部弥曼差著作。[十六]

Tarka-rahasya-dipika: 《六派哲学概述注》, 是德宝为《六派哲学概述》作的注。[三]

Tattvarthadhigama-sutra: 《入谛义经》, 乌玛斯伐底著, 是一部较早的系统阐述耆那教哲学的著作。[二十五]

Tattva-cintamani: 《真谛如意珠》, 耿盖夏著, 是新正理的基本经典。[二十七]

Tattva-samgraha: 《真理要集》, 寂护著, 是一部佛教逻辑学著作。[二十六]

Tattva-samgraha-panjika: 《真理要集评注》, 是枯马立拉为《真理要集》作的注。[二十六]

Tattvopaplavasimha: 《颠真狮》, 贾耶拉希·帕得著, 是一部通常错误地归诸于唯物主义的极端怀疑论著作。[二十八]

Thera-vadin: 上座部, 见 Sthavira-vadin。

Tuptika: 《图普底迦》, 枯马立拉著, 一部弥曼差著作。[十六]

Udayana: 乌德衍那, 公元十世纪, 前期正理-胜论的最后位杰出代表。[二十七]

Uddyotakara: 乌地耶得迦罗, 公元六——七世纪, 筏差耶那的《正理经》注的注释者。[二十七]

Upanisad: 《奥义书》, 一批代表吠陀最后时期的吠陀文献。[十三]

Umasvati: 乌玛斯伐底, 公元一世纪, 耆那教哲学的最早的系统化者。[十六]

Uttara-Mimamsa: 后弥曼差, 即吠檀多, 依据奥义书的印度哲学正统体系。[十六]

Vacaspati Misra: 筏遮塞波底·弥室罗, 公元九世纪, 是一位注释各种体系即数论、瑜伽、正理、弥曼差和不二论吠檀多著作的重要注释家。[三、七、十七、二十一、二十二、二十七]

Vaibhasika: 毗婆娑论师, 佛教哲学派别之一。[二十六]

Vaisesika: 胜论, 印度哲学的主要体系之一, 着重于经验主义本体论问题。[二十七]

Vaisesika-sutra: 《胜论经》, 胜论体系的原典, 作者据传是迦那陀。[二十七]

Vallabha: 伐尔勒伯, 公元十五世纪, 《梵经》的有神论注释者之一。[十七]

Vasudeva Sarvabhauma: 伐苏代伐·沙伐宝摩, 公元十五——十六世纪, 他最早把新正理介绍进孟加拉。[二十七]

Vasubandhu: 世亲, 公元五世纪, 原先是一位毗婆娑论师佛教徒, 后来皈依瑜伽行者佛教。[二十六]

Vatsyayana: 筏差耶那, 公元四世纪, 现存最早的《正理经》注的作者。[二十七]

Vatsyayana-bhasya: 《筏差耶那疏》, 是筏差耶那为《正理经》作的注。[二十七]

Veda: 吠陀, 一大批文献的总称, 在印欧语系中是最古老的, 被正统的印度教看作是最神圣的。[十]

Vedanta: 吠檀多, 即后弥曼差, 见 Uttara-Mimamsa。

Vedanta-sutra: 《吠檀多经》, 即《梵经》, 见 Brahma-sutra。

- Vibhasa: 《疏》,即《论疏》,见 Abhidharma-vibhasa。
- Vidyānanda: 维底亚南德,一位耆那教逻辑学家。[二十五]
- Vijñāna Bhikṣu: 维加纳·比柯苏,公元十六世纪,声称属于数论的一位有神论哲学家。[二十二]
- Vijñāna-vāda: 唯识说,即主观唯心主义,佛教瑜伽行者派的哲学学说。[二十六]
- Vijñaptimātrata-siddhi: 《唯识论》,世亲著,是一部捍卫唯识说的哲学著作。[二十六]
- Vinaya-pitaka: 《律藏》,早期的佛教经典结集“三藏”之一,谈论寺院戒律问题。[二十四]
- Viśiṣṭadvaita-vāda: 适任不二论,罗摩奴阇吠檀多派的哲学观点。[十七]
- Vṛttikara: 弗栗底迦拉,夏伯拉所引用的一位早期的《弥曼差经》注释者。[十六]
- Yoga: 瑜伽,一种据说能产生超自然力量的古代实践,也用以称呼一种主要的印度哲学体系。[二十三]
- Yogācāra: 瑜伽行者,弥勒和无著创立的大乘佛教哲学派别,认为意识是唯一的真实。[二十六]
- Yogācāra-bhūmi-sāstra: 《瑜伽师地论》,无著著,是瑜伽行者佛教的基本经典。[二十六]
- Yoga-sūtra: 《瑜伽经》,瑜伽的基本著作,作者据传是波颠闍利。[二十三]
- Yājñavalkya: 耶吉纳伏格亚,一位重要的奥义书哲学家。[十八]
- Yājñavalkya-smṛti: 《耶吉纳伏格亚法典》,可能属于公元一——三世纪的一部印度法典。[十九]
- Yajurveda: 《夜柔吠陀》,四部吠陀本集之一,主要内容是吠陀礼仪。[十]
- Yasomitra: 耶索密多罗,世亲的《阿毗达磨俱舍论》的注释者。[二十六]
- Yasovijaya: 耶索维加耶,一位耆那教逻辑学家。[二十五]

附录二

印度哲学专名索引

[数目字是标在本书正文外侧的原著页码]

- abhava 无,非存在 176—177
- abhidharma 论 141
- Abhidharma-kosa 《阿毗达磨俱舍论》 143—144, 154
- Abhidharma-pitaka 《论藏》 123, 143
- Abhidharma-samaya-pradipa 《阿毗达摩三摩耶灯论》 143
- Abhidharma-vibhasa 《论疏》 143, 147
- abhranta 正确的 159
- abhuta 非存在 96
- abhyudaya 物质繁荣, 荣华 164
- acarya 老师, 大师 22
- acetana-karana-vada 无意识原因说 111, 115
- acintya-bhedabheda-vada 不可思议异同说 73
- adharma 非法, 静止的媒介 135
- Adhvaryu 行祭者祭司 36
- adhyatma-vada 唯灵说 103
- Aditya 火神 8
- adrsta 未见, 功果和恶果的积累 54—55
- adrsta-vada 未见说, 超自然主义 103
- advaita 不二, 非二元 69
- Advaita-brahma-siddhi 《不二梵谛》 26
- Advaita-siddhi 《不二论真谛》 24
- Advaita Vedanta 不二论吠檀多 18, 24—25, 28—29, 52, 68—69, 78, 93 以下, 103, 108, 116—117, 147, 158, 187
- agantuka-rajasa 外来的污秽 142
- Agni 火神 57
- ahamkara 我慢, 自我感觉 110—111, 113
- ahimsa 不杀生 137
- Aitareya Aranyaka 《他氏森林书》 43
- Aitareya Brahmana 《他氏梵书》 43
- Aitareya Upanisad 《他氏奥义书》 43—44
- ajata-vada 不生说, 世界从不存在的学说 96—97
- ajati 不生 96
- Ajita Kesakambali 阿夷多·翅舍钦婆罗 194

- ajiva-kaya 非灵魂 135
- Akalanka 厄格勒姆格 7, 132
- akasa 空, 空间 110, 113, 135, 145, 169
- akhyati 不理解论, 由于不理解两种不完全认识之间的差别而引起的幻觉 66
- Aksapada 目足 161
- Alambana-pariksa 《所缘考》 157
- alaukika 非常 179
- alaya-vijnana 阿赖耶识, 纯洁意识的仓库 142
- Allah Upanisad 《阿拉赫奥义书》 42
- Alvar 阿尔伐尔, 南印度毗湿奴教派 70
- Amitabha 阿弥陀佛 156
- anadi 无始, 永恒 113
- anaikantika 不定, 中项不规则的推理错误 183
- ananke 必然性 172
- Anathapindika 安纳特宾底格 138
- anatma-vada 无我说, 否认灵魂存在的学说 124
- anekanta-vada 非极端说 132—133
- anga 支 131
- Aniruddha 阿尼鲁特 108
- anirvacaniyata-khyati 不可言状论, 由于理解不可言状的非真实而引起的幻觉 65, 98
- anityata-vada 无常说, 宇宙无常的学说 124
- Annam Bhatta 安纳姆·帕德 8
- anrta-dosa 含有错误 26
- antah indriya 内在感觉 174
- anubhava 呈现 178
- anumana 比量, 推理 179 以下
- anumanasrita 依靠推理的论证 61
- anviksiki 察, 逻辑, 哲学 28
- anyatha-khyati 别样理解论, 将一种真实的东西理解成另一种真实的东西而引起的幻觉 66 以下
- anyonyabhava 相互无, 相互非存在 176
- ap 水 169
- Apadeva 阿普代伐 53
- apavarga 解脱 163
- apradhana 次要的 105
- aprama 不确凿的知识 178
- apratisamkhyā-nirodha 非择灭, 不依靠知识而灭寂 145
- apurva 无前, 由仪式产生的不可见的力量 57
- arambha-vada 创生说, 结果是一种真正的新东西的学说 97
- Aranyaka 《森林书》 41, 43 以下
- Arcata 阿迦多 157
- Arjuna 阿周那 192
- artha 义, 境, 知识对象 113, 158
- arthakriyakari-sat 作用真实, 就发挥作用而言的真实 148
- artha-pariksanāsrita 依据本体论的 61

- Arthasastra 《利论》 28, 30, 185
- Arya 雅利安人 33
- Aryadeva 圣天 153
- aryasatya 圣谛 114
- Aryasura 圣勇 123
- asamdigdha 肯定的 178
- asana 坐法, 坐姿 120
- Asanga 无著 153—154
- asatkarya-vada 非存在原因说 97
- asat-khyati 不存在论, 将不存在理解为存在而引起的幻觉 65
- asiddha 不成, 中项得不到证明的推理错误 183
- Asoka 阿育王 138, 142
- asrava 漏, 流入, 污秽 136, 144—145
- astika 正统 30
- astikaya 存在体 135
- Asura 阿修罗, 魔 91, 101—102
- Asuri 阿修利 106
- Asvaghosa 马鸣 102, 125—126
- Atharvaveda 《阿闍婆吠陀》 32, 36, 43, 77, 85
- atma-khyati 自我论, 将主观理解成客观而引起的幻觉 65
- atman 阿特曼, 自我, 灵魂 28—29, 35, 157
- Atmatattvaviveka 《阿特曼真谛辨》 26, 161
- atyantabhava 毕竟无, 绝对非存在 177
- Aulukya-darsana 猫头鹰哲学 4
- avatara 下凡 73
- avayava 论式 163
- avidya 无知, 无明 69, 78, 94—95, 97—99, 128, 145—146
- avijnapti 无名色, 产生于“业”的微妙物质 145
- avyakta 未显 109—110, 113
- ayatana 入, 五种感官和心 128
- Badarayana 跋达罗衍那 68
- badhita 自违, 与其它知识来源相矛盾的推理错误 184
- Badhva 巴特瓦 47
- Balaki 巴拉基 47
- Bandha 束缚 136
- Barhaspatya 毗诃跋提派, 顺世论者 31
- Baudhayana 保达耶纳 87
- bhakti 虔信 71 以下
- Bhamati 《帕默底疏》 108
- Bhaskara 薄斯迦罗 70
- bhasya 注疏, 注释 3
- Bhatta Mimamsa 帕得弥曼差 52, 191
- bhava 有 128
- Bhavaviveka 清辨 153
- bhedabheda-vada 异同说, 有差别和无差别的学说 70
- bhrama 错误 178
- bhranta 不正确的 159
- bhuma 无限 77
- bhuta 存在, 成分, 物质, 生物 76

- 77, 96, 169
- bhuyodarsana 常见 182
- Bimbisara 摩揭陀国王宾比沙拉
125
- bodhi 菩提, 正觉 152
- Bodhicaryavatara 《人菩提行论》
153
- Bodhisattva 菩萨 151
- brahma-karana-vada 梵因说, 梵
是第一原因的学说 115
- brahman 梵, 用作“真实”的奥义
书术语 46, 48, 55, 69—70, 74 以
下, 93, 108, 115—116, 155, 157,
171
- Brahman 婆罗门祭司 36
- Brahmana 《梵书》32, 36, 40 以下,
51, 92
- Brahma-sutra 《梵经》68 以下,
93, 107—108, 114—115, 143
- brahma-vada 梵说 115, 187
- Brhadaranyaka Upanisad 《广林
奥义书》43—44, 45, 47—48, 75
以下, 84, 86—87, 89 以下
- Brhaspati 毗诃跋提, 一位吠陀神,
据说是顺世论的创始者 102
- Brhati 《大释补》51—52
- Buddha 佛陀 3—4, 14, 18, 20, 22
—24, 30—31, 48, 64, 75, 100,
108, 131, 122 以下, 133—134,
163, 177, 183, 193
- Buddhacarita 《佛所行赞》123,
126
- Buddhapalita 佛护 153
- Buddhi 觉 110—111, 113
- Caitanya 贾伊登耶 71—72
- caitasika 心所法, 精神变化 145
- Candala 旃达罗, 低级种姓之一
82, 86, 194
- Candrakirti 月称 153, 158
- Caraka-samhita 《恰拉格本集》
106—107, 113—114
- Carvaka 斫婆迦派, 顺世论者 31
- Catuhstaka 《四百论》153
- cetana-dhatu 心谛, 意识成分 113
- cetana-karana-vada 意识原因说,
意识是第一原因的学说 115
- chala 曲解 163
- Chandogya Upanisad 《歌者奥义
书》43—45, 75 以下, 86, 91, 101,
193
- citta 思想, 精神, 意识 120, 145,
156
- Citsukha 吉祖克 69, 95, 187
- citta-viprayukta 心不相应行法
145
- citta-vrtti 思想活动, 思想变化 120
- citta-vrtti-nirodha 制止思想活动
120
- darsana 见, 哲学 27 以下
- deva 神 34, 101
- dharana 执持, 专注 120
- dharma 法, 运动媒介, 成分, 宗教

135, 141, 144, 164
Dharmakaya 法身 156
Dharmakirti 法称 32, 122, 157—
158
Dharmottara 法上 157
dhatu 谛, 成分 113—114
dhurta 狡猾 190
dhyana 禅定, 静虑 120
Digambara 天衣派 131—132
Dignaga 陈那 23, 122, 157—158,
160, 182
dik 方, 空间 169
Dipasikha 《灯光》 52
dosa 缺点 166
dravya 实体 168—169, 174
drasta 先知, 吠陀诗人 32
drstanta 喻, 例证 54, 62, 163
Durvekamisra 杜吠格弥室罗 157
dvadasanidana 十二因缘 123, 128
dvaitadvaita-vada 二不二说, 二
元论与非二元论的学说 71—72
dvaita-vada 二元论 72
dvija 再生, 高级种姓 87
dvyanuka 二微, 二重 170

Gadadhara 格达德罗 161
Gandhara 健陀罗 142
Gangesa 耿盖夏 161
Gargya 迦尔格亚 89
Gaudapada 乔荼波陀 69
Gautama 乔答摩, 一位奥义书先
知 91

ghata 罐 2
Gita 《薄伽梵歌》 18, 69, 192, 194
Gopatha Brahamana 《牛道梵书》
43
Gotama 乔答摩 160—161
Gotamiputra Yajna Sri 戈德米
布特拉·耶贾·希里 153
gotra 氏族, 部落 4, 51
guna 德, 性质, 原初物质成分, 109
—110, 166, 168, 175
guna-karma-vibhagasah 德业分,
按照道德和行为的区分 194
Gunaratna 德宝 15, 194

haituka 逻辑家 13
Haribhadra 师子贤 15, 30, 132
Hathayoga 赫特瑜珈 119
Hemacandra 海默昌德拉 7, 132
hetu 因 181—182
Hetubindu 《因一滴》 157
Hetubindu-tika 《因一滴注疏》
157
hetvabhasa 谬误 163, 183 以下
Hinayana 小乘 146, 156
Hotr 诵者祭司 36

Indra 因陀罗, 一位吠陀神 35, 56,
91, 101
indriya 根, 感觉, 感官 113, 145
indriyarthā 感觉对象 145
Isa Upanisad 《伊莎奥义书》 43
—44

- Isvarakrsna 自在黑 106—107
- itihasa-purana 历史传说和往世书 77
- Jagadisa 贾格提舍 161
- Jaimini 闍弥尼 51—52, 56
- Jaiminiya-upanisad-brahmana 《耶摩尼奥义梵(森林书)》 43
- Jaina 耆那教, 3, 7, 14—15, 24, 30—31, 131 以下, 148, 162, 177, 185, 193
- Jaivali 贾伊伐利 47
- jalpa 论诤, 得胜的辩论, 成功的主张 163
- Janaka 伽纳格 45, 84, 92
- Janasruti 伽纳希罗底 41—42
- Jataka 《本生经》 123, 125, 127
- Jatakamala 《本生鬘》 123
- jati 生, 一般, 诡辩、倒难 128, 163, 175—176, 180
- Jayanta Bhatta 加衍德·帕得 8, 30, 161
- Jayarasi Bhatta 贾耶拉希·帕得 186 以下
- Jetavana 胜林 138
- jina 胜利者 31
- Jinadatta Suri 吉纳德特·苏利, 一位耆那教作者 30
- jiva 生命, 个体灵魂 70 以下, 173
- jnana 智, 知识 71, 92, 94 以下, 99, 156—157
- ĵnana-kanda 智篇, 吠陀的知识篇 45
- jnana-laksana-pratyaksa 智相现量, 一种通过对象的先前知识感知对象的非常感觉 180—181
- Jnanaprasthana 《发智论》 143, 147
- Jnanasri 贾纳希里 157
- jnanendriya 知根, 感觉器官 110
- kala 时间 135, 169
- Kamalasila 莲花戒 157
- Kanada 迦那陀 3—4, 28, 160—161, 172
- Kandali 《甘达利疏》 160
- Kaniska 迦腻色迦 142
- kapala 罐的组成部分 169, 173
- Kapila 迦毗罗 106
- karmana-sarira 业身、细身 137
- karika 颂, 诗体论文 3
- karma 业, 行为, 行动 2, 7, 54, 88, 93, 103, 135—136, 168, 174, 178
- karmendriya 作根, 行动器官 110
- karma-kanda 业篇, 吠陀的礼仪篇 45, 94
- karuna 慈悲 152
- kasaya 情, 激情 136
- Kashmir 克什米尔 142
- Kasi 迦希 127
- Katha Upanisad 《伽塔奥义书》 43, 102, 115
- Ķatyayaniputra 迦多衍尼子 143, 147

- Kausitaki Aranyaka 《侨尸多基森林书》 43
- Kausitaki Brahmana 《侨尸多基梵书》 43
- Kausitaki Upanisad 《侨尸多基奥义书》 43—45, 89—90
- Kautilya 侨提利耶 30
- kavi 诗人 32
- Kena Upanisad 《由谁奥义书》 43—44
- Khandadeva 肯德代伐 52
- Khandana-khanda-khadya 《诘蜜》 187
- Kiranavali 《基罗那伐利疏》 160—161
- Kosala 拘萨罗 124—125
- kratu 行动, 计划 88
- Krsna 黑天 192
- Ksanabhanga-siddhi 《刹那生灭论》 158
- ksanika 暂时的 150
- Kulluka Bhatta 古卢格·帕得 13
- Kumarila 枯马立拉 7, 24, 51—54, 60—63, 100, 122
- Kuruksetra 俱卢之野 191—192
- Laghvi 《小释补》 51—52
- Lalitavistara 《神通游戏》 123
- Lankavatara 《入楞伽经》 152
- laukika 经验的, 普通的 179
- linga 标志, 相, 中项 181—182, 188
- Lokayata 顺世论 31, 84, 184以下
- lokottara Buddha 超然佛陀 141
- Madhvacarya 摩陀瓦加利耶 102—103, 188
- Madhusudana Sarasvati 摩杜苏德那·沙拉斯瓦底 24, 103
- Madhva 摩陀伐 48, 71—72
- Madhyamika 中观派 20, 60, 150
- Madhyamika-karika 《中论颂》 153
- Madhyamika-vrtti 《中论注》 153
- Madhyanta-vibhanga 《中边分别论》 153
- Magadha 摩揭陀 124—125
- Mahabharata 《摩诃婆罗多》 102—103, 106—107, 185, 191—192
- Mahabhasya 《大疏》 117
- maha-bhuta 粗大成分 110—111, 113
- Mahadeva 摩哈代伐, 一位数论注家 108
- Mahasamghika 大众部 141—142
- mahat 大, 觉 103, 110
- maha vakya 名言 74
- Mahavastu 《大事记》 123
- Mahavibhasa 《大疏》 143
- Mahavira 大雄 119, 131—132, 134
- Mahayana 大乘 15, 18, 22, 24, 58, 60, 78, 141—142, 146—147
- Mahayana-sutra 大乘经典 152—

- 153
- Mahidasa Aitareya 默希达萨·艾德雷耶 46—47
- Maitreyanatha 弥勒 153
- Maitri Upanisad 《慈爱奥义书》 43—44, 102
- Malla 末罗族 124
- Mallinatha 摩利那特 30
- manas 心根, 思想, 意识 110—111, 113, 156, 169, 174
- Mandana Misra 孟特纳·密斯拉 52
- Mandukeya Kauntharavya 马恩杜盖耶·高恩特拉维亚 47
- Mandukya-karika 《蛙氏释补》 69
- Mandukya Upanisad 《蛙氏奥义书》 43—44, 69
- mantra 曼多罗, 吠陀的韵文 32, 49
- Manu 摩奴 12—13, 30, 63, 87, 92, 106
- marga 道 63
- maya 幻, 无知 55, 69, 78, 88, 97—98, 115
- maya-vada 幻说, 幻觉的学说 48, 68 以下, 97—98
- mayin 制造幻觉者 115
- Medhatithi 梅达底提 13, 87
- Milinda 弥兰陀 123
- Milinda-panha 《弥兰王问经》 123
- Mimamsa 弥曼差 7, 16 以下, 24, 51 以下, 81, 108, 147—148, 157, 160, 162, 177, 179
- Mimamsa-sutra 《弥曼差经》 51
- mithya-jnana 妄知, 无知 164
- Mitra 密多罗, 一位吠陀神 35
- moksa 解脱 16, 26 以下, 174
- mula-avidya 根本无知 99
- Mundaka Upanisad 《蒙达伽奥义书》 43
- Naga 那加族 152
- Nagarjuna 龙树 152 以下, 155—156, 158, 187
- Nalanda 那兰陀 140, 142, 153
- nama-rupa 名色, 名称和形式 128—129
- Nami 纳密, 一位耆那教先知 131
- Narada 那勒德, 一位奥义书先知 76—77, 85
- nastika 异端 30
- Navya-Nyaya 新正理 161, 179—180
- naya 法, 论法, 判断 133
- nigrahasthana 弱点、堕负 163
- Nighantu 《尼犍豆》 88
- nihsreyasa 解脱 163—164
- nikaya 部, 派 142
- Nimbarka 尼姆帕尔格 70—71
- niralambanatva 无所缘, 无对象性 63
- niravayava dravya 不可分割的实体 176
- nirodha 制止 120

nirvana 涅槃 123, 127—128, 144
 以下, 148, 156
 nirvikalpaka 无分别的, 不确定的
 179
 niyama 遵行, 限制 120
 Nyaya 正理 8, 14, 23, 25, 31, 108,
 124, 129, 154 以下
 Nyayabindu 《正理一滴》 157
 Nyayabindu-tika 《正理一滴注疏》
 157
 Nyayakusumanjali 《正理花束》
 161
 Nyayamanjari 《正理花簇》 161
 Nyaya-sutra 《正理经》 23, 160
 Nyaya-Vaisesika 正理-胜论 8,
 16, 18, 24, 26—27, 33—34, 61,
 67, 81, 136, 147, 157, 159 以下
 Nyaya-varttika 《正理经释补》 23,
 160
 Nyaya-varttika-tatparya-tika 《正
 理经释补疏记》 23, 161

 pabhajja 出家 127
 padartha 句义, 范畴 168 以下, 174
 Padartha-dharma-samgraha 《摄
 句义法论》 160
 Padmapada 波特摩巴德 69
 paksa 翼, 小项 181
 panca-bheda 五别, 五种区别 72
 Pancasikha 般遮尸迦 106
 Pancavimsa Brahmana 《二十五
 大梵书》 43

Pandava 般度族 191
 Panini 波你尼 30, 117
 paramanu 极微, 原子 170—171
 paramarthika satta 最高真实 99,
 153
 paramatman 圣灵, 最高灵魂, 至
 高存在 72
 paratah-apramanya 外在的不真
 实 166
 paratah-pramanya 外在的真实
 166
 parinama 变化 136
 parinama-vada 变成说, 结果由
 原因变成的学说 97, 109, 116
 Parsva 巴尔希伐, 一位耆那教先
 知 131
 Parthasarathi Misra 巴尔特沙拉
 提·密斯拉 52
 pata 布 2
 Patanjali 波颠阇利 117, 119, 121
 patatra 鸟 34
 Paulkasa 包格瑟, 低级种姓之一
 82
 Payasi 巴亚希 195 以下
 Payasi-suttanta 《巴亚希经义》
 195 以下
 pitaka 筐, “藏” 122, 142—143
 Pitu 庇多, 一位吠陀神 34—35
 Prabhacandra 普拉帕昌德拉 132
 prabandha 南印度毗湿奴教派的
 颂歌 70
 Prabhakara 普拉帕格拉 51—54,

- 61—62
- Prabhakara Mimamsa 普拉帕格
拉弥曼差 52, 66, 191
- pracina 老, 旧 161
- pradesa 地方 135
- pradhana 原质, 原初物质 104,
109 以下, 120, 146
- pradhana-karana-vada 原质原因
说, 原初物质是第一原因的学说
114
- pradhana malla 主力摔跤手, 主
敌 112—113
- pradhana-vada 原质说, 原初物
质的学说 114
- pradhvamsabhava 已灭无, 以后
非存在 176
- pragabhava 未生无, 以前非存在
176
- Prajapati 生主 17, 55, 75, 101
- prajna 般若, 智 88, 145, 155
- Prajnaparamita 《般若波罗蜜经》
152
- Prajnapradipa 《般若灯论》 153
- prakara 方式 71
- Prakaranapancika 《详注》 52
- prakrti 自性, 自然, 原质, 原初物
质 104, 109 以下, 120, 146
- pralaya 世界毁灭 53, 175
- prama 真知 159, 165, 178 以下
- pramana 量, 真知的来源 159,
163, 178 以下, 186
- pramana-prameya-vyavahara 量
和所量之运用, 有关真知来源和
对象的运用 167
- Pramanasamuccaya 《集量论》23,
157
- pramanasrita 认识论的 61
- Pramanavarttika 《集量论释补》
23, 157—158
- prameya 所量, 真知的对象 163
- pramusta-tattaka-smarana 不完
全的回忆, 对丧失了那种状态的
对象的回忆 66
- pranayama 调息, 控制呼吸 120
- Prasannapada 《明句论》 153
- Prasastapada 钵罗奢思多波陀
160
- Prasastapada-bhasya 《钵罗奢思
多波陀疏》 160
- Prasenajit 拘萨罗国王普拉塞纳
吉特 125
- Prasna Upanisad 《疑问奥义书》
43—44
- Prasthanabheda 《论分》 26
- Pratardana 普拉特尔德纳 47
- pratibhasika satta 幻觉存在 98
- pratijna 宗, 命题 182
- pratikula-tarka 违背经典的推理
13
- pratisamkhyā-nirodha 择灭, 依
靠知识而灭寂 145
- pratitya-samutpada 缘起说, 事物
依赖缘由的学说 123, 128—129,
155

- pratyahara 制感, 制止感觉 120
- pratyaksa 现量, 感觉 179
- pratyaksa-sakti-pariksanasrita 以感觉分析为基础的论证 62
- pravrtti-samarthya 实践成功 167—168
- pravrtti-visamvada 实践失败 178
- prthaktva 差异性, 各别性 177
- pudgala 物质 135
- Purana 《往世书》 7
- Purandara 布伦德罗 189—190
- purusa 神我, 原人, 灵魂 105, 112 以下, 120, 146
- Purva “前” 132
- Purva Mimamsa 前弥曼差 16
- purvapaksa 前论, 对立面的论点 21—22, 113
- purvavat 有前, 以感觉到的原因推断未感觉到的结果 182
- Raghunatha Siromani 罗怙那特·希罗摩尼 161
- rahasyam 秘密知识 41
- Raikva 雷格瓦, 一位奥义书哲学家 41—42, 47
- Rajagrha 王舍城 141
- rajas 忧, 潜在能量 110
- Rajasekhara Suri 拉贾塞卡拉·苏利 30
- Rama 罗摩 196
- Ramanuja 罗摩奴阁 56—57, 70—71
- Ramayana 《罗摩衍那》 196
- Ravana-bhasya 《罗伐那疏》 160
- Rayapasenaijja 拉贾普塞奈伽 195
- Rgveda 《梨俱吠陀》 32 以下, 36, 38, 43, 46, 49, 77, 85, 87—88
- Rjuvimala 《真洁》 52
- rk 梨俱, 吠陀诗节 32
- rupa 色, 色法(包括五种感官、五种感官对象以及一种产生于“业”的微妙物质) 145
- rupa-skandha 色蕴, 肉体 130
- Sabara 夏伯拉 51, 53, 56—57, 60
- Sabara-bhasya 《夏伯拉注疏》 51
- sabda 声量, 言词证据 179
- saci 智慧, 行动, 技巧 88
- Sadananda Yati 萨达南德·耶地 26
- Saddharma-pundarika 《妙法莲花经》 152
- sadhana 实现, 证据 181
- sadhya 受证, 大项 62, 181, 188
- sadhyasama 证同, 不成, 中项得不到证明的推理错误 183
- sadi 有始, 非永恒 113
- Sadvimsa Brahmana 《二十六梵书》 43
- sahopalambha-niyama 同获原则, 对象的经验就是经验本身的经验, 存在就是被感知 64
- Saiva 湿婆教派 23, 69—70, 118
- Sakta 拜力教派 118

- Sakti 能力,力量 72
- Sakya 释迦族,佛陀的部族 124—125
- Salikanatha 夏立格那特 52
- samadhi 等持,专心 120
- Samadhiraja 《三昧王经》152
- Samantabhadra 萨孟德帕德拉 132
- samanvaya-vyakhya 综合说 25 以下
- samanya 同,普遍 168, 175, 180
- samanya-laksana-pratyaksa 同相现量,通过感知个别中的共性感知一切的非常感觉 180—181
- samanyatodrsta 平等见,作为推理的依据的关系相同 183
- samavaya 和合,内在联系 55, 169, 175—176
- Samaveda 《娑摩吠陀》32, 36, 38—39, 43, 48, 51, 77, 85
- Samavidhana Brahmana 《娑摩术梵书》39
- samayikabhava 暂时无,暂时非存在 77
- samgha 僧团 122, 127
- samghata 集合体 129
- Samhita 本集,吠陀本集 32, 36, 41, 43, 49, 162
- samjna 想,意识 130
- Samkara 商羯罗 14, 29, 69—70, 79—80, 93 以下, 102 以下, 115, 143, 154, 158, 184 以下
- Samkhya 数论 5, 31, 73, 97, 106 以下, 118 以下, 146—147, 160
- Samkhya-karika 《数论颂》106 以下
- Samkhya-pravacana-bhasya 《数论疏解》26
- Samkhya-sutra 《数论经》106 以下
- Samkhya-Yoga 数论瑜伽 24
- Samksepa-sariraka 《梵经简注》25
- samsaya 疑惑,怀疑 163, 178
- samskara 行,意向,印象 64, 128, 130
- samskrta 有为,聚合 144
- samtana 流动 130
- samvrti satya 实际真理 100, 153
- samyoga 接触 55, 173, 176
- Sanaka 萨纳格,一位早期数论哲学家 106
- Sananda 萨南德,一位早期数论哲学家 106
- sanatana 永恒的 107
- Sanatkumara 沙纳特古马拉,一位奥义书哲学家 48, 76—77, 85
- Sandilya 夏恩底利亚 47
- Sanghabhadra 桑伽波多罗 143
- Sanjaya Belatthiputta 桑贾耶·贝勒底布德,一位古代不可知论者 134
- Santideva 寂天 153
- saptabhanginaya 七支论法,七重

- 的条件判断 132 以下
- sariraka 身体的 35
- Sariraka-bhasya 《有身疏》 69
- Sariraka-mimamsa 奢利罗葛弥曼差 35
- Sarva-darsana-samgraha 《摄一切见论》 30, 196
- Sarvajnatma Muni 萨缚加德末·摩尼 25
- Sarva-mata-samgraha 《摄一切思论》 35
- Sarvastivadin 说一切有部 142 以下
- Sastitantra 《六十科论》 106
- Satapatha Brahmana 《百道梵书》 43, 48, 101
- satkarya-vada 因中有果说, 结果事先存在于原因中的学说 97, 109
- satpratipaksa 有违, 推理矛盾的中项 183
- sattva 喜, 潜在智力 110—111, 120
- Satyakama Jabala 瑟底亚卡摩·加巴勒 47
- satyasya satyam 真中之真, 真理的真理 90
- Sautrantika 经量部 20, 147 以下, 154, 159, 162
- savikalpaka 有分别的, 确定的 179
- savyabhicara 歧异, 不定 183
- Sayana 萨耶纳, 吠陀注家 34
- sesavat 有余, 以感觉到的结果推断未感觉到的原因 182
- Sesvara-mimamsa 有神弥曼差 53
- siddhanta 悉檀多, 结论 21—22, 163
- Siddhasena 悉德塞纳, 一位耆那教哲学家, 132
- Sikhsasamuccaya 《集学论》 153
- Sinhala 僧伽罗 153
- Siva 湿婆 3, 23, 69—70, 73
- skandha 蕴, 原素 130
- Slokavarttika 《颂释补》 24, 51
- smrti 记忆, 法典 12, 178
- Sphutarthabhidharmakosavyakhya 《明义阿毗达磨俱舍注》 143
- Sravasti 希拉伐斯底 138
- Sribhasya 《吉祥注疏》 70
- Sridhara 希里达罗 160
- Sriharsa 希里赫尔舍 7, 69, 95, 187, 189
- Srikantha 希里干特 70, 73
- srsti 创造 53
- sruti 耳闻, 吠陀 12, 32, 94
- Sthaviravadin 上座部 141—142
- sthula 粗俗的 72
- suddhadvaita-vada 纯不二说, 纯粹的、非二元论学说 73
- Sukra 阿修罗的老师首葛罗 102
- suksma 微妙的、精细的 72
- sukta 吠陀颂诗 32
- sunya 舜若, 空 48, 155 以下
- sunya-vada 空说 48, 155—156, 187
- Suravira Sakalya 苏拉维拉·沙

- 格利亚 47
- Suresvara 苏雷希伐拉 69
- susiksita 老练的 191
- susiksitatara 更老练的 190
- susupti 熟睡, 无梦的睡眠 79 以下
- sutra 经, 经书 3
- Sutta-pitaka 《经藏》 123, 142
- svabhava 自性, 本性, 同一 183
- svabhava-vada 本性说, 自然的因果学说 102 以下
- svalaksana 自相, 刹那 148 以下
- svatah-pramanya-vada 自真说, 知识内在真实的学说 67, 165—166
- Svetasvatara Upanisad 《白骡奥义书》 43—44, 102—103, 115
- Svetambara 白衣派 131—132
- syad-vada 或许说, 任何论断都是在某种程度上真实的学说 132 以下
- syat 或许, 可能, 某种程度 133
- tadabhavavati tatprakaraka 与对象不一致 178
- tadatma 同一 183
- tadvati tatprakaraka 与对象一致 178
- Taittiriya Aranyaka 《泰帝利耶森林书》 43
- Taittiriya Brahmana 《泰帝利耶梵书》 43
- Taittiriya Upanisad 《泰帝利耶奥义书》 43—44
- tamas 闇, 潜在质量, 惯性 110—111
- Tandyamaha Brahmana 《二十五大梵书》 43
- tanmatra 唯, 微妙物质 110
- tantra 咒语 119
- Tantravarttika 《坦多罗释补》 51
- tapas 苦行 137
- Tara 陀罗女神 156
- tarka 假证 178
- Tatparya-parisuddhi 《疏记补正》 23, 161
- Tatparya-tika 《疏记》 161
- Tattvacintamani 《真谛如意珠》 161
- Tattvarthadhigamasutra 《入谛义经》 132
- Tattva-samgraha 《真理要集》 157
- Tattva-samgraha-panjika 《真理要集评注》 157
- Tattvopaplavasimha 《颠真狮》 186—189
- Tattvopaplava-vada 颠真说, 抛弃一切哲学观点的学说 186 以下
- tejas 火 169
- Theravadin 上座部 141—142
- tika 复注 3
- Tirthamkara 耆那教的祖师 131—132
- trasarenu 三微, 三重 169

- Tripitaka “三藏” 122
 trsna 爱, 渴望, 愿望 128
 tryanuka 三微, 三重 170
 tulavidya 次无知 99
 Tuptika 《图普底迦》 51
 turiya 第四状态 83—84
 Tvastr 特伐希特栗, 一位吠陀神,
 工匠 88

 udaharana 喻, 例证 182
 udasina 无足轻重的 105
 Udayana 乌德衍那 23, 26, 28, 33
 —34, 160—161
 Uddalaka 乌达勒格, 一位奥义书
 哲学家 47
 Uddyotakara 乌地耶得迦罗 8, 23,
 160—161
 Udgatr 诵者祭司 36, 38
 uluka 乌卢迦, 猫头鹰 3—4
 Umasvati 乌玛斯伐底 132
 upadana 取, 执着, 成分 128
 upaklesa 激情 179
 upamana 喻量, 比喻 179
 Upanisad 《奥义书》 18, 41 以下,
 85, 107—108, 125—126, 132,
 140, 146—147, 155, 157, 162,
 164, 171, 187, 198
 upasampada 入僧 127
 utpadya-pratiti 未知 190
 utpanna-pratiti 已知 190
 Uttara Mimamsa 后弥曼差 31,
 49

 Vacaspati Misra 筏遮塞波底·弥
 室罗 7, 23, 69, 105, 107, 161
 vada 说, 学说, 论议, 理论 163
 Vadideva Suri 伐底代伐·苏利,
 一位耆那教哲学家 189
 Vaibhasika 毗婆娑论师 20, 143
 147, 154, 162
 vaidalavratika 伪善者 13
 Vaisali 毗舍离 141
 Vaisesika 胜论 3—4, 8, 31, 108,
 159—161
 Vaisesika-sutra 《胜论经》 4, 14,
 28, 160, 164
 Vaisnava 毗湿奴教派 70 以下
 Vajji 瓦吉族 124—125
 Vallabha 伐尔勒伯 71—72
 vamsa 世系, 师系 48
 Vamsa Brahmana 《世系梵书》 48
 varnasrama dharma 种姓法 2, 13
 varttika 释补, 带点批评性的解说 3
 Varuna 伐楼那, 一位吠陀神 8, 35
 Vasubandhu 世亲 59, 143, 153—
 154
 Vasudeva Sarvabhauma 伐苏代
 伐·沙伐宝摩 161
 Vatsyayana 筏差耶那 23, 160—
 161, 163
 Vatsyayana-bhasya 《筏差耶那疏》
 160
 Vatsiputriya 跋私弗多罗部(筷子
 部) 142

- vayu 空气,风 169
- Vayu 伐由,风神 8, 50, 57, 72
- Veda 吠陀 30 以下, 43, 49, 77, 82, 85, 95, 164
- vedana 受,感受,感觉 128
- Vedanta 吠檀多 7, 13—15, 18, 20, 25—26, 31, 35, 41, 49, 70 以下, 107, 140, 160
- Vedanta Desika 吠檀多·代希格 53
- Vedanta-sutra 《吠檀多经》 68
- veda-virodhi-tarka-vyavaharinah 运用论证反对经典者 13
- Vibhasa 《疏》 143, 147
- vibhuti 伟力,由瑜伽产生的超自然力量 121
- Vidudabha 拘萨罗国王维杜达巴 125
- Vidyanandin 维底亚南丁 7, 187, 132
- vihara 毗诃罗,寺院 22, 140
- vijnana 识,思想,意识 128, 156—157
- Vijnana Bhiksu 维加纳·比柯苏 26, 73, 107—108, 119
- vijnanaghana 知识,意识 76
- Vijnana-vada 唯识说 156 以下
- Vijnapti-matrata-siddhi 《唯识论》 154
- vikarmastha 种姓制度越轨者 13
- vinaya 律,佛教的行为戒律 141
- Vinayapitaka 《律藏》 122, 127, 142
- Vinaya-vibhasa 《律疏》 142
- Vindhya-vasin 温底耶伐辛,一位数论早期阐释者 107
- vipranyaya 谬误 178
- Virocana 维罗吉纳,一位阿修罗代表 101—102
- Virocana 毗卢遮那 156
- viruddha 相违,中项矛盾的推理错误 183
- visesa 异,特殊 160, 168, 175—176
- visistadvaita-vada 适任不二论 53, 70—71
- visrama 休息,止境 170
- Visnu 毗湿奴 70, 72
- Visnu-purana 《毗湿奴往世书》 102
- vitanda 论诘,毁灭性论证 163
- vithi 系列、连续 130
- vivarta-vada 幻变说,原因幻变成结果的学说 97, 116
- Vodhu 浮陀,一位数论早期阐释者 106
- vrddhi 增长,生产活动 87, 92
- Vrttikara 弗栗底迦拉 51, 60—61
- vyakti 特别,个别 176
- vyapti 中项和大项之间的普遍关系 62, 182—183, 188
- vyavaharika satta 实际存在,从实际生活的观点看是真实的 99
- Vyomavati 《维奥摩伐底疏》 160
- Vyomasiva 维奥摩希伐 160

yadrccha-vada 偶然说,偶然主义
102
yajna 祭祀,礼仪,仪式 18, 36, 40,
44 以下, 49—50, 57, 93
Yajnavalkya 耶吉纳伏格亚, 一位
奥义书哲学家 47—48, 75, 92, 95
Yajnavalkya 耶吉纳伏格亚, 一位
立法者 87
Yajnavalkya-smrti 《耶吉纳伏格
亚法典》87
yajnavidya 祭祀学 18
yaju 夜柔,咒文 40
Yajurveda 《夜柔吠陀》32, 36, 39
—40, 49—50, 77, 85

yama 禁制,克制 120
Yasomitra 耶索密多罗 143
Yasovijaya 耶索维加耶 132
yathartha 如实的 178
Yoga 瑜伽 7, 30, 117 以下, 137,
139, 164, 185
Yogacara 瑜伽行者 20, 142, 150,
156 以下
Yogacarabhumi-sastra 《瑜伽师
地论》154
yogaja-pratyaksa 瑜伽生,由瑜伽
产生的非常感觉 180—181
yoganga 瑜伽支 119—120
Yoga-sutra 《瑜伽经》117, 120
Yudhisthira 坚战 191



译 后 记

德比普拉萨德·恰托巴底亚耶(Debiprasad Chattopadhyaya, 1918—)是当代印度知名哲学家。他以《顺世论——古代印度唯物主义研究》(新德里,1959)一书著称于世,此后的重要著作有《印度无神论》(加尔各答,1969)、《印度哲学中活着的和死去的》(新德里,1976)等。自1959年以来,他还一直是印度学季刊《印度研究:过去和现在》的编者。

这部《印度哲学》是恰托巴底亚耶为普及印度哲学而写的通俗读物,提供了印度哲学的特点和概貌。此书是用英语写的,初版于1964年,在印度国内已被译成印地语和马拉雅拉姆语,在国外已被译成俄语和德语。我们这个中译本是根据此书的1972年修订版译出的。由于印度哲学术语一向较难对付,而我们也是初学,故译文中错讹或欠妥之处在所难免,万望读者和专家们不吝批评指正。

原书卷首有一个发音对照表(即梵语与英语发音对照表),我们考虑到对我国一般读者用处不大,故删去。原书附录二原是一个全书词汇索引,我们将它改制成了印度哲学专名索引,认为这样比较切合实用。特此说明。

黄宝生 郭良鋆

一九七九年五月



印度哲学

[印度] 德·恰托巴底亚耶 著

黄宝生 郭良鋆 译

商务印书馆

1980年·北京





印度哲学

〔印度〕德·恰托巴底亚耶著



商务印书馆

Debiprasad Chattopadhyaya
INDIAN PHILOSOPHY

A Popular Introduction

People's Publishing House

Revised Edition 1972

印度哲学

[印度] 德·恰托巴底亚耶 著

黄宝生 郭良鋆 译

责任编辑 武维琴

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号)

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

850×1168毫米 1/32 7 7/8。印张 198千字

1980年1月第1版 1980年1月北京第1次印刷

印数 1—5,300册

统一书号：2017·124 定价：0.74元

商务印书馆
PDG