

# 论古印度宗教哲学的神与根本实体

姚卫群

**摘要:**古印度宗教与哲学有密切的关系,其主要思想派别经常将世间事物或人生现象的根本实体与神联系起来论述。此类理论的最初形成与吠陀奥义书中的一些观念有渊源关系,而在后来的发展中,各主要流派在这方面的观念进一步丰富或成型,成为古印度影响极大的理论。研究这些思想并加以客观评述,对我们认识古代东方文化的重要特色有积极意义。

**关键词:**神观念;根本实体;奥义书;印度宗教;东方哲学

**中图分类号:**B351 **文献标识码:**A **文章编号:**2095-5804(2016)04-0052-09

古代印度是一个宗教信仰极为广泛的国家,也是一个哲学思维十分丰富的国家。这一地区的人们在探讨宇宙和人的形成原因或奥秘时提出了种种关于神和事物根本实体的观念。这方面的观念既有宗教的崇拜,也有哲学的思考,构成了古印度思想史上讨论的主要内容。

## 一、吠陀奥义书中的神与根本实体观念

吠陀是印度现存最早的一批宗教历史文献,奥义书则是吠陀中较晚出现的一批包含了大量哲学思想的文献。广义上说的吠陀文献包括吠陀本集、梵书、森林书和奥义书,而狭义上说的吠陀文献则仅指吠陀本集,包括《梨俱吠陀》《娑摩吠陀》《耶柔吠陀》和《阿闍婆吠陀》。《梨俱吠陀》等吠陀本集主要展示了古印度较早出现的一些宗教文化形态,是印度后世宗教的主要源头,而奥义书中则包含了印度后世哲学的理论雏形。印度历史上一些重要宗教派别或哲学理论常常发端于吠陀奥义书。因而,研究印度古代的宗教与哲学的最初形态或源头,通常要到吠陀奥义书中去找寻。

早期吠陀文献中有大量对神的赞歌,这反映了原始社会中的人对自然现象的最初感受或认识。从这些赞歌种类的不同可以看出这一时期人们认识的变化与发展,主要表现为:

最初,人们对神的崇拜属于多神崇拜或对简单的某种自然现象的对应崇拜。吠陀中风雨雷电、日月

---

作者简介:姚卫群,北京大学哲学系暨外国哲学研究所教授,北京,100871。

星辰、山河大地等通常都有相应的神。例如,吠陀中有关于火神阿耆尼(Agni)的赞歌,《梨俱吠陀》1,1,3~5中说:“通过阿耆尼,人们获得财富,日日幸运,并具有英雄的荣耀。阿耆尼,崇拜与祭祀的对象!你环绕一切,在众神中亦是如此。愿阿耆尼作为神明的保护者,作为最光彩荣耀之实在,与众神一起来。”<sup>①</sup>吠陀中也有关于太阳神苏里亚(Sūrya)的赞歌,《梨俱吠陀》7,63,4中说:“天空中的金色瑰宝,远远地升起。他的目标遥远,迅速向前照耀。让依太阳神苏里亚而起的人们达到他们的目的并劳动吧!”<sup>②</sup>这种对神的崇拜反映了当时人们不能正确了解这些自然现象的出现与变化的原因,但又要加以解释或描述的状态,是世界上许多地区人类对宇宙现象的一种最初的自然反映。

然后,人们对神的崇拜逐渐由多神崇拜向某些主要的神的崇拜过渡。一些在人们生活中影响较大或给人们印象较深的神成为出现频率较高的神。比如在吠陀中,雷神因陀罗就是这样的神。《梨俱吠陀》2,12,2中说:“他(因陀罗)使动荡的大地坚定,使颤抖的群山安宁。他赋予(人们)更广阔的空间。人们啊,他就是因陀罗。”2,12,13中说:“甚至天与地在他面前也低头;甚至高山在他的强烈霹雳前也颤抖。他被人们看作是苏摩酒的饮用者,臂中带有雷电,手中持有雷电。人们啊,他就是因陀罗。”因陀罗还被视作战神,《梨俱吠陀》2,12,7中说:“马、牛、部族、一切战车都在他的控制之下……人们啊,他就是因陀罗。”<sup>③</sup>这种对神的崇拜形态也可以称为“尊一神崇拜”。人们在众多的神中逐步选择了一个对其影响较大或印象较深的神,尽管当时的印度人也还有对其他神的崇拜,但类似因陀罗这样的神的地位逐渐升高,成为众神中的主神。

然而,吠陀时期人们对神的崇拜也并非一直普遍或没有例外。在一些吠陀中,我们可以看到对神的怀疑。如《梨俱吠陀》8,89中说:“因陀罗不存在。谁见过他?”<sup>④</sup>《梨俱吠陀》10,129中说:“这造作是从哪里出现的?或是他(神)造的,或不是。他是这(世界)在最高天上的监视者,仅他知道,或(他也)不知道。”<sup>⑤</sup>还有一些吠陀赞歌祈祷人们不要怀疑神,祈祷在崇拜神的过程中坚定信心。这说明当时已经有人对神的存在表示怀疑,有人对神的存在缺乏信心,因为如果人们都普遍坚定地信仰神的话,也就不会有赞歌去祈祷人们增强对神的信心。<sup>⑥</sup>

吠陀中这种对神存在怀疑的赞歌说明,当时一些人已经不满足于用神来解释各种自然现象。一些吠陀作者已形成哲学的思维,开始在自然现象中找寻构成各种现象的非神的根本因。例如,《梨俱吠陀》10,129提出,泰初,既没有“有”,也没有“无”,诸神是在世界被创造之后才出现的;提出了“太一”(tad ekam)<sup>⑦</sup>的概念,认为在“太一”之外没有任何别的东西。<sup>⑧</sup>《梨俱吠陀》10,82中也论及所有的造物物都依

① S. Radhakrishnan and C. A. Moore eds., *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, pp. 7~8.

② A. A. Macdonell, *A Vedic Reader*, Oxford University Press, 1981, p. 127.

③ A. A. Macdonell, *A Vedic Reader*, Oxford University Press, 1981, pp. 46, 54, 50.

④ S. Radhakrishnan and C. A. Moore eds., *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, p. 34.

⑤ A. A. Macdonell, *A Vedic Reader*, Oxford University Press, 1981, p. 211.

⑥ S. Radhakrishnan and C. A. Moore eds., *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, pp. 34~36.

⑦ 这一词我国学者有多种译法,如“太一”、“独一之彼”、“那一个”等等。

⑧ A. A. Macdonell, *A Vedic Reader*, Oxford University Press, 1981, pp. 207~208.

于“太一”。<sup>①</sup>这里提出的“太一”就不是一个最高神,而是有哲学含义的概念。它是一个最初的抽象的“一”,是世界最初之物的含义,但吠陀中又没有十分确切的文字将其说成是世界的本原,因而只能说是吠陀诗人提出的一个向事物本原或事物根本实体过渡的概念。

奥义书在广义上说也属于吠陀文献,但其内容与吠陀本集的思想已有很大不同。奥义书中提出了大量明确的哲学思想。这些文献中虽然仍有不少关于神等的宗教方面的内容,但却也十分清晰地提出了关于事物根本实体的概念。

奥义书认为宇宙的最高本体是“梵”(Brahman),并认为人或有情(指一切有感情、有意识的生物)中的主体是“阿特曼”(Ātman)。“阿特曼”是汉语的音译,意译则为“我”。奥义书中的主流哲学思想认为,每个人的阿特曼在本质上就是梵,主张“梵我同一”。因而梵也常被称为“大我”,人或有情中的主体被称为“小我”。在古印度文献中,无论是梵还是我都可以称为“阿特曼”。奥义书哲人认为,每个人的主体与宇宙的本体是同一的。若以为它们有差别就是无知,是虚妄,是各种痛苦产生的根源。因而,包括人生现象在内的一切事物的根本实体就是梵或大我。如《歌者奥义书》3,14,1中说:“这整个世界都是梵。”《白骡奥义书》3,7中说:“高于这世界的是梵。”<sup>②</sup>奥义书中这种关于事物根本实体的思想是婆罗门教以及后来印度教哲学的根本理念。

奥义书中也常论及神,但论及的神的种类已大大减少,这与先前吠陀本集中的情况是不同的。而且,奥义书中引人注目的神是整个宇宙现象中的最高神,而不是一些由于人们对某种自然现象不理解及敬畏而生的神,这种神常常与其提出的最高哲学本体概念混在一起。而且,这种神在奥义书中有多种称谓,但称为梵或称为阿特曼是较多的。这方面的事例不少。

例如,《他氏奥义书》1,1,1~2中说:“阿特曼确实是这一切”,“他创造了这些世界”。<sup>③</sup>此处说的“阿特曼”也就是作为万有本体的“梵”,所谓“是这一切”即指阿特曼或梵是万有的本体。但文中又说“他创造了这些世界”,这就又成了神,因为神有创造世界的功能。这样,作为万有本体的梵或阿特曼就与神混同了起来。

又如,《乔尸多基奥义书》3,8中说:“他是世界的保护者、统治者、主宰者,他是我的阿特曼。”<sup>④</sup>这里说的世界的保护者、统治者和主宰者都是神,而阿特曼则是人生命现象中的主体或宇宙的本体。这种描述实际也是把神与哲学本体的概念融在了一体。

再如,《广林奥义书》1,4,5中也说:“他(阿特曼或梵)知道:我就是这创造,因为我创造了这一切。”<sup>⑤</sup>这里说的“我就是这创造”有哲学本体的意思,因为把我等同于造物即是说我是造物的本体;而说“我创造了这一切”则又有神的含义,因为我在施展神的创造功能。这实际上也是把事物根本实体的概念与神的概念混在了一起。

① S. Radhakrishnan and C. A. Moore eds., *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, p. 18.

② S. Radhakrishnan, *The Principal Upanisads*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1953, pp. 391, 727.

③ S. Radhakrishnan, *The Principal Upanisads*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1953, p. 515.

④ S. Radhakrishnan, *The Principal Upanisads*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1953, p. 782.

⑤ S. Radhakrishnan, *The Principal Upanisads*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1953, p. 165.

吠陀时期古印度最初出现的是多神崇拜,这一崇拜向尊一神崇拜发展,然后又开始在神之外探寻事物的根本实体,但这种哲学性的探寻出现的频率并不高。到了奥义书时期,一些哲人将之前的神改造成了具有哲学本体意义的神,或把当时哲人们重视的哲学根本实体赋予了神的身份或功能。这样,在奥义书中,最高神与世界的根本实体混在了一起,哲学的思想和宗教的观念相互掺杂。在印度历史上,哲学与宗教的密切关系主要是在奥义书时期确立的,这种密切关系一直贯穿于整个印度思想的发展过程。奥义书时期最高神与事物根本实体的概念融合在一起,对后世印度宗教哲学的发展有着持久的影响。

## 二、六派哲学中的神与根本实体观念

六派哲学指属于婆罗门教系统的六个主要哲学派别,即:数论派、瑜伽派、胜论派、正理派、弥曼差派、吠檀多派。这六个派别中有的持有神论,有的持无神论;有的派别认为存在一个单一的实体,有的派别则认为有不止一个实体。

数论派与瑜伽派关系密切,理论上有许多相同或接近之处。数论派与瑜伽派在事物实体方面持一种形式上的二元论,认为存在着两个实体,一个是物质性(阴性)的实体“自性”,另一个是精神性(阳性)的实体“神我”。自性在被神我作用后,开始演化出世间种种事物,形成人生现象。数论派现存最早的重要文献《数论颂》21中在谈到转变因时说:“神我与自性结合是为了观照自性,自性与神我结合是为了独存。二者的结合就如同跛者与盲者的结合一样。创造由此产生。”<sup>①</sup>数论派在论述事物产生时虽然提及两个实体,但又认为直接产生事物的是自性,如《数论颂》22中说:“由自性生大,然后生出我慢,由此我慢生十六谛系列,再由此十六谛中的五唯生五大。”<sup>②</sup>因而,数论派认为直接产生事物的根本实体是自性。瑜伽派偏重论述瑜伽修行意义和方法的派别,关于事物的生成等方面的理论,基本使用数论派的观点。瑜伽派也强调自性和神我结合生万物的理论,但在将自性视为直接产生事物的根本实体时,还论及了自在天,因而在这方面与数论派略有区别。

胜论派与正理派也是关系紧密的两派。胜论派主要探讨事物的基本种类,而正理派主要探讨逻辑推理与辩论规则问题。尽管如此,二者在论及事物根本时有不少理论是类似的。关于神,胜论派的早期文献《胜论经》中没有明确提及,但后来的一些文献中则有明确的论述,比如其重要文献《摄句义法论》3,40中说:“四种粗大元素被产生,仅仅从最高神的精神凝定中创造出了来自火极微与地极微混合的宇宙金卵。”<sup>③</sup>正理派的文献中也论及了神,比如此派文献《正理花束》1,3,1,4中说:“逻辑的研讨完全可以被称为是对神的冥想”,“根据依赖性、常住性、多样性……(可知存在)一个超自然的因。”<sup>④</sup>

胜论派和正理派尽管在不同时期提出过造世神的观念,但通常并不将其视为各自体系中的一个单一根本实体,而是认为有若干个构成世间事物或现象的实体。如胜论派的主要理论体系句义论认为,构

① 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》,商务印书馆,2003年,第155页。

② 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》,商务印书馆,2003年,第195页。

③ 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》,商务印书馆,2003年,第47页。

④ 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》,商务印书馆,2003年,第141页。

成事物的主要实体有九个,即此派的根本经典《胜论经》1,1,5中所说“地、水、火、风、空、时、方、我、意是实。”<sup>①</sup>这九种实体中,地、水、火、风、空是物质性的实体,它们主要是极微及其复合体;时、方则为涉及时间和空间方位的实体;我是意识现象的主体;意是认识产生过程中人的一种内部器官。正理派在涉及事物自身问题时,基本也沿用胜论派的这种实体理论。

显然,无论是胜论派还是正理派,提出的事物实体思想主要是多元的,并不认为仅有一个根本因或单一的转变事物的实体或主体。尽管两派都有神的观念,但这神与两派实际对事物构成分析时提出的实体并不等同,神与两派对事物主要实体的分析并无内在联系。两派在分析世界基础时,重视的主要是其有关实体(九实)的理论,持多元性的事物实体思想。

弥曼差派与吠檀多派是六派哲学中与婆罗门教核心教义最接近的两个派别,但两派的侧重点也有不同。弥曼差派主要研究婆罗门教的祭祀等宗教仪式及其意义方面的内容,而吠檀多派则主要研究婆罗门教的哲学义理方面的思想。因而,两派关于神的观念和事物实体的思想有很大不同。

弥曼差派认为,祭祀行为能直接产生相应的果报,在祭祀行为和果报之间不存在神的作用。因而,此派最初强调祭祀行为的功效和讲述祭祀内容的吠陀的权威性,而在后来的发展中则大力破斥有神论,否定神的实在性。此派不认为有一个最高的永恒不变的实体,在发展中提出了与胜论派类似的句义理论。此派的思想家普拉帕格拉认为有作为事物自身的实句义,认为实句义中包含地、水、火、风、空、时、方、我、意、黑暗、声十一种实。<sup>②</sup>这种理论基本上也是一种多元性的事物实体思想,与胜论派的观点类似,只是胜论派在后期主张有神论,而后期弥曼差派则主张坚定的无神论。

吠檀多派主要继承了奥义书的思想,围绕奥义书中论述的主要哲学概念“梵”或“阿特曼”展开探讨,同时也受到奥义书中有关神的一些思想的影响。此派在发展中形成了许多分支,其中影响较大的理论有“不二一元论”、“限定不二论”、“二元论”等,这几种理论都涉及神和事物根本实体的观念。

“不二一元论”认为,梵在实质上是唯一不二的,但由于人们对梵的理解有误而显现出有多种事物,以为存在各种具有不同名称和形态的世界现象,而事物的区分只是人主观认识的产物,真正存在的只有梵,世间事物在本质上就是梵,梵和人们看到的事物实际上是不二的。这一理论强调认为有离开梵而独立存在的事物是虚假不实的认识,是幻觉(摩耶)。<sup>③</sup>在不二一元论者看来,梵实际上也是一种最高的神。如“不二一元论”的主要代表人物商羯罗在《梵经注》4,1,3中说:“最高主宰者当然被理解为是人的大我。”这里说的最高主宰者就是神,而大我也就是梵。吠檀多派不二论中论及的最高神与梵是等同的。

“限定不二论”认为,小我(现象界)与最高我(梵)之间的关系是属性与实体或部分与整体的关系。这就如同光是火或太阳的一部分,或白色等是具有这些颜色的东西的性质一样。小我与最高我虽密不可分,但又不相同。<sup>④</sup>小我是最高我的属性或部分,属性或部分尽管隶属于实体或整体,然而并不能因此就认为属性和部分不实。同样,作为属性或部分的现象界虽然隶属于作为实体或整体的梵,但并不能由此认为现象界不实。“限定不二论”的主要代表人物罗摩努阇特别强调对神的信仰和敬爱,认为梵即神

① 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》,商务印书馆,2003年,第2页。

② 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》,商务印书馆,2003年,第424页。

③ 参考[日]金仓圆照:《印度哲学史》,平乐寺书店,1963年,第166~167页。

④ 参见罗摩努阇:《梵经注》2,3,45(姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》,商务印书馆,2003年,第305页)。

(毗湿努神),倡导通过冥想直观神来求得解脱。最高神和梵在限定不二论者那里基本上是可以混用的。

“二元论”认为,梵虽是根本,但梵与小我或现象界不同一,二者是分离的。二元论者不同意认为小我或现象界是虚妄(摩耶)的理论,而是强调小我的实在性,强调小我与梵之间的差别。“二元论”的主要代表人物摩陀婆基本也将神视为梵,他在《梵经注》1,1,7中说:“最高和最完美的主宰者是毗湿奴。”<sup>①</sup>因而,摩陀婆说的神也就是毗湿奴神,这神也就是梵。在他看来,小我与神(梵)是分离的,二者不同一。<sup>②</sup>由于摩陀婆极为强调神(梵)与小我(现象界)的双重实在性和二者间的差别,他的理论因此被称为二元论。

不难看出,在吠檀多派中,多数思想家或理论分支将事物的根本实体等同于最高神。这种做法源于奥义书,是婆罗门教或后世印度教的一种流行做法。这在正统六派哲学中是一种主导性的观念。

### 三、佛教、耆那教、顺世论中的有关思想

作为非婆罗门教派别,佛教、耆那教、顺世论一般不尊崇吠陀的神圣性,因而通常被视为印度思想史上的非正统派。三派对于神和事物实体的观念与婆罗门教六派哲学有极大的不同。

佛教分析世间事物或人生现象的核心观点是缘起观。《杂阿含经》卷第十二中说:“此有故彼有,此起故彼起”;<sup>③</sup>《中阿含经》卷第二十一中说:“若有此则有彼,若无此则无彼,若生此则生彼,若灭此则灭彼”。<sup>④</sup>这种缘起的观念主张事物的相互作用和相互依存,认为世间事物是由多种因素或要素构成的,不存在婆罗门教哲学中那种唯一实在的最高本体或实体。与这种缘起观念相应,佛教还提出了无常和无我的观念。《杂阿含经》卷第十中说:“一切行无常,一切法无我”,<sup>⑤</sup>认为事物是处在迁流变化中的,不是恒常不变的,没有一个永恒不变的实体。因而,佛教的主流观念不认为有真正的根本因或事物的最高本体,也不认为有真正能够创造世间一切事物的造世神。佛教文献中有许多提及神之处,但佛教的神在此教中是没有多少地位的,这些神是佛教六道或五道中的一种,只是生活在天上,比人行走方便些,也是有寿命的,也要受业报规律的约束,而且按照佛教的核心观念来看,这些神也是性空的,不实在的。

佛教在发展中形成了不少分支,这些分支在这方面的观点也有一定的差别。比如说一切有部的一些文献认为,存在着实有的“极微”,这些极微聚合起来构成物体,是事物的基础。此部派的重要文献《大毗婆沙论》卷第一百三十六中说:“应知极微是最细色,不可断截、破坏、贯穿,不可取舍、乘履、持掣,非长非短,非方非圆,非正不正,非高非下,无有细分,不可分析,不可睹见,不可听闻,不可嗅尝,不可摩触,故说极微是最细色。”<sup>⑥</sup>新有部的主要著作《顺正理论》则说得更明确,该论卷第三十二中说:“有究竟处,名一极微。……慧析至穷,应有余在,可为慧见,更不可析。此余在者,即是极微。是故极微,其体

① 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》,商务印书馆,2003年,第250页。

② 参见摩陀婆:《梵经注》2,3,28(姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》,商务印书馆,2003年,第301页)。

③ 《大正藏》第2册,第85页下。

④ 《大正藏》第1册,第562页下。

⑤ 《大正藏》第2册,第66页下。

⑥ 《大正藏》第27册,第702页上。

定有。”<sup>①</sup>

这些论述基本上认为有许多构成事物的极微,这些是事物实在的因。但在整个佛教发展中,占主导地位的并不是部派佛教的理论,而是大乘佛教。这些影响较大的佛教流派并不认为这极微是实在的。如《成唯识论》卷第一中说:“然识变时随量大小,顿现一相,非别变作众多极微合成一物。为执粗色有实体者,佛说极微,令其除析,非谓诸色实有极微。诸瑜伽师以假想慧于粗色相,渐次除析,至不可析,假说极微。虽此极微犹有方分,而不可析。若更析之,便似空现,不名为色。故说极微是色边际。由此应知,诸有对色皆识变现,非极微成。”<sup>②</sup>因而,这里的极微被视为是假说的,事物都是性空的。

佛教的瑜伽行派主张一切唯识,识似乎是一个最高的实体,但《成唯识论》卷第二中说:“为遣妄执心、心所外实有境故,说唯有识。若执唯识真实有者,如执外境,亦是法执。”<sup>③</sup>讲唯识也属于佛教中的所谓“方便法门”,是为了更好地让认为外部事物实在的人放弃错误观念,认识到一切事物不过是识的变现,没有实在性。但如果把识看作是实在的东西,那么也就是认为有不空之物,主张识有实在性与主张其他事物有实在性没有本质差别,都属于“法执”。这也就是说,瑜伽行派最终还是坚持事物性空,不承认有什么真正实在的最高实体。

由此可见,在佛教的理论体系中,既不承认有创造一切的永恒的造世神,也不承认有一个常住不变的根本实体。这种理论倾向在释迦牟尼创立佛教时就已确立,是佛教在发展中的主流分支或主导思想长期坚持的。

耆那教与佛教在许多方面是类似的。此教不承认有一个最高神或创造世间一切事物的造世神。此教在发展中有时提及神的概念,特别是此教建有不少神庙,但这类神主要是对其古代祖师崇拜的产物,与婆罗门教或印度教中的最高神或造世神是不一样的。

耆那教也不认为世间事物之后有一个根本实体或最高的主体,而认为事物或生命现象中有多种实体或主体。耆那教在义理上提出了“命我”和“非命我”的概念,认为这两者之下又有各种事物的分类,构成了世间现象或生命形态。

所谓“命我”主要是指生命现象或一般事物中的一种主体或主导者。此教的主要经典《谛义证得经》中说:“命我的本质是生命。”“命我有两种:轮回的和解脱的。”“轮回的命我又可分为动的与不动的。”“不动的命我以地为身,以水为身,以火为身,以风为身,以植物为身。”“动的命我具有两个以上的感官等。”“在以植物为身的生物中,命我有一个触感官。”“虫、蚁、蜂和人依次增多一个感官。”<sup>④</sup>按照这里的描述,世间各种事物中似乎均有命我,无论是动植物还是地水等物体都是如此,这些命我属于处在轮回状态中的命我,而摆脱了轮回状态束缚的则是解脱的命我。但耆那教没有像婆罗门教那样认为解脱者实际是唯一存在的梵或大我,而是认为每个人的命我摆脱束缚后就处在了解脱的状态,这些解脱的命我没有融入一个大我或最高的命我中。

所谓“非命我”指事物的存在形式或存在形态,主要由四部分组成,即:法、非法、虚空和补特伽罗。

① 《大正藏》第29册,第522页中。

② 《大正藏》第31册,第4页下。

③ 《大正藏》第31册,第6页下。

④ 参见《谛义证得经》2,7~2,23(姚卫群编著:《印度哲学》,北京大学出版社,1992年,第234页)。

耆那教认为,法是事物产生运动的条件;非法是事物产生静止的条件;虚空为事物提供存在或运动的场所;补特伽罗即物质,它是由极微和极微的复合物组成的。<sup>①</sup>

可见,在耆那教中,没有一个最高神或最高实体,但此教认为存在一些构成事物的基本要素,如极微,并且认为,事物中存在着某种不灭的实体——命我。这种理论与婆罗门教的观念和佛教的观念都有差别,展现了耆那教的思想特色。

顺世论是坚决反对各种流行宗教哲学思想的派别。此派理论的核心之处是认为地、水、火、风四大元素是世界的基础。记述顺世论思想的文献《摄一切悉檀》1中说:“根据顺世论者的观点,唯有四元素——地、水、火、风是最终的本原,不存在其他的可作为本原之物。”<sup>②</sup>根据《杂阿含经》卷第七记载,顺世论认为:“诸众生此世活,死后断坏无所有。四大和合士夫身。命终时,地归地,水归水,火归火,风归风。”<sup>③</sup>

顺世论认为只有“四大”及其和合的事物才是实在的,因而此派否定各种与四大无关的事物的实在性,否定神的存在,认为世间事物不是神或超自然的存在创造的。《摄一切悉檀》5、13中这样记述顺世论的看法:“谁装饰孔雀?谁使布谷鸟唱歌?这里除了自然而外,不存在其他的原因。”“庙宇、供水房、池塘、井、休息处一类设施的修建,只能受到旅行者的赞扬,而不会受到其他什么存在者的赞扬。”<sup>④</sup>这也就是说,各种事物或现象的形态是自然形成的,而不是神的创造或神的安排。各种宗教要求信众做的善行或修行等,也不会得到神或超自然的存在者的赞扬,因而也根本不可能给人们带来期待的结果。神等超自然的主宰者是根本不存在的。顺世论的这些说法表现出了一种鲜明的无神论思想。

顺世论不认为世间事物有一个单一的本原或根本因,不承认世间事物以梵为根本,也不认为人的生命现象中有一个“我”(阿特曼)作为主体,而仅仅认为“四大”是事物的基础。因此,此派在哲学上也持一种多元实在的事物实体观念。

#### 四、综合评述

从以上论述可以看出,古代印度的主要宗教与哲学流派都极为关注构成或产生事物的根本因的问题。这些派别有些用神来解释,有些提出某种单一的实体作为事物的根本因,有些则认为构成事物的因或实体有多种,等等。各派的观点可大致归纳为以下几类。

第一种类型的理论认为,世间事物有一个根本实体,这实体就是世间各种事物本身。一切事物是这一根本实体的展现,或是由人们对这一唯一根本实体的虚假认识产生的。从万物来自于这一实体的角度说,这一实体也就是最高的神。包括人的生命现象在内的各种事物之中有着主体,但这各种生命现象

① 参见《谛义证得经》5,17~5,25(姚卫群编著:《印度哲学》,北京大学出版社,1992年,第235页)。

② S. Radhakrishnan and C. A. Moore eds., *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, p. 234.

③ 《大正藏》第2册,第44页上。

④ S. Radhakrishnan and C. A. Moore eds., *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton University Press, 1957, p. 235.



或事物中的主体实际与万物的本体是同一的,不存在离开最高实体或最高神之外独立存在的事物。这种观点主要源于奥义书中的主流思想——梵我同一观念,后世的主要继承和发展者是吠檀多派中的主流分支不二一元论。

第二种类型的理论认为,包括人在内的生命现象中存在多种实在的实体或主体,每种实体都是实在的。诸实体中涉及生命现象的实体或主体掌管人或有情的思想、意志、情感等,它既是轮回现象中的不灭者,也是摆脱轮回后的最终解脱者。这种实体与神是不同一的,有其自身的独立存在地位。婆罗门教中的胜论派、正理派等属于这种类型,耆那教也大致属于这种类型。这些派别有些也提到神,但神的地位并不高,而且被提及的频率也不高。这些派别中一般不认为有一根本实体,也没有与根本实体相等同的最高神。

第三种类型的理论认为,没有一个根本的实体或主体,事物都是互为条件、互为因果的。世间事物的形态不断变化,其中没有什么不变的东西,也没有什么最高的本体。最高神或真正的造世神是不存在的,存在的只是不断生灭的缘起现象,既没有真正的生(从完全虚无中产生事物),也没有真正的灭(原本存在的事物的消失)。所谓神也是一种生灭变化的生命形态,也是缘起无自性的。这种类型的主张是佛教中的主流思想。

第四种类型的理论认为,有两种根本实体,一种是物质性(阴性)的实体,另一种是精神性(阳性)的实体。精神性的实体作用于物质性的实体,使世间事物或人生现象产生。这主要是婆罗门教中的数论派和瑜伽派的观点。这两派在发展中也曾认为存在神,但在论述世间事物或人生现象时并不把神放在一个实际的最高实体的位置上。二者都认为,无论是物质实体还是精神实体都是实在的。

第五种类型的理论否定有某种单一的最高实体,也反对说有任何神的存在,但认为世间事物或人生现象来自于物质性的四种根本元素(“四大”)的结合,认为这四种元素是世间一切事物的基础。与这四种元素无关的事物是不可信或不实在的。这主要是顺世论的主张。

在以上五种类型的理论中,第一种理论是在古印度历史上长期占主导地位的哲学观念,是印度婆罗门教及后世印度教的主流思想,至今在印度思想界仍然具有重要影响。其他几种类型的理论在古印度有不同程度的流行和影响,其中第三种类型的观念,即佛教的思想,传出了古印度,流传到中国等许多亚洲国家,发展到今天,成为世界性的重要哲学观念。

研究或分析古印度宗教与哲学中这方面的理论,探讨其发展源流和主要形态,对于我们认识古代东方文明的重要特征,借鉴吸收其中的宝贵文化遗产,服务于现在,放眼于未来,具有积极意义。

责任编辑:朱志伟