

奥义书思想研究

第二卷

奥义书精神的历史·自由的精神

*The Upanishadic Thought and
Its Development*

吴学国◎著

 人民出版社

奥义书思想研究

第二卷

奥义书精神的历史·自由的精神

*The Upanishadic Thought and
Its Development*



 人民教育出版社

第二编

自由的精神

引 论

从任何一种健康的文明(比如埃及、苏美尔、吠陀的印度、波斯、犹太、希腊文明),无论其内在独特性或发展程度有多大的差异,人们都可以发现精神对高度与光明的执着追求,非常强烈而且突出。然而也有例外,比如像中国、美洲和黑非洲文明,我们从中就很难找到这样的追求。在前一种文明中,精神迷恋着一种高度,似乎是要脱离大地而去。它设想有一个高于大地的世界,比地上的世界更有价值、更理想,或许还更真实。这就是天堂。在许多文化中,天堂的美好还以地上世界的悲惨、无意义为衬托。在有些文化中,精神还设想天堂还有许多层,离地面越远的越美好、越有意义。这充分表达了健全精神的一种永恒愿望,即要脱离大地、飞升而去(升得越高越好)。这样一种愿望或追求,着实令人惊奇。它显然对人(在地上)的生存毫无益处。那么它的存在到底为了什么?迄今为止也没有一种令人完全满意的解释。精神对光明的迷恋也同样令人惊奇。从地中海到恒河流域,从北非到斯堪的纳维亚,对太阳乃至一切发光天体的崇拜,都曾是一种极重要的精神现象。这些文化都表现了一种对光明的强烈渴望。在有些文化中,人们甚至渴望(在死后)将自己完全融入光明的源泉中。这种崇拜同样对人的生存毫无益处(没有它人们照样会活得很好),却极为普遍。这种情况,当人们想起它的时候,定会深感困惑。或许后一种文明(即东亚—非洲文明),即执着于大地、只留意此处当下的文明更容易解释。盖于远古人类,环境艰险,生存极为不易,人必须抓住一切物质的条件和机遇,以求存活,故精神全神贯注于大地、于当前环境(典型者如《周易》对生存的极端焦虑与恐惧),不遑它顾,实为自然。然而在第一种文明中,天堂的意义居然压倒大地,精神对太阳的关注也竟导致对所有被照亮东西的忽视。此种独特倾向具有这样的普遍性,才是人类精神中真正值得惊叹者。它清晰表明了人类本来就具有一种不同于或超越了自然生存的冲动,验证了人生来就是自由的。

对此我们试图给予进一步的现象学阐释。首先,精神对高度的追求,与它的另一种体验,即对重力的体验有关。一切处于低处的东西,都是沉重、固着的;而处于

高处的东西，比如空气，都是更轻盈、灵动的。因而高处意味着自由，而低处意味着不自由。这自由与不自由，与重力有根本关系。显然在这里，自由被表象为失重状态，而不自由被表象为被重力压制的状态（古人以为空气比大地自由、意识比物质自由，都包含了重力的象征）。重力与高度都是人类精神之深层隐喻。重力是限制自由的东西。而在人类精神体验中，一切重量大的东西，也能起到这样的作用，因为当精神与这样的东西结合，后者就会将它的重力转移到精神之上，使精神不能再自由飞翔。因而重力往往也等同于有重力的东西。那么在精神的隐喻中，重力的本质到底是什么，以至精神摆脱它成了如此执着的渴求？在此我们或许还是应当回到高度的隐喻。精神在其历史中，不断否定低处的东西，飞向更高的东西：否定感性个别性而趋向普遍，否定感性表象而趋向抽象本质，否定物质趋向意识，否定自然、经验趋向超验实体，最后否定超验实在趋向空无……这一精神历程表明，精神不断飞向高处的过程就是愈益接近空无的过程；而逐渐升华的失重状态，显然就是愈益脱离存在重负的漂浮状态。这清楚地表明了，灵魂与重力的矛盾就是自我、自由与存在的矛盾，重力就是全部现实的存在。一切存在都是自由构造出来，却都反过来限制着自由，成了自由的重负。所以自由唯有否定它们，即否定它自己的现实存在，才能保持自身。这否定也是自由的实质内容，我们称之为自舍势用。这否定总是从最直接的现实，即存在之最低处开始，逐渐上升，以达于空无之境，这就被表象为灵魂从低处向高处飞升的过程^①。总之，精神对高度的追求，验证了本体自由的自身否定势用在精神中的存在，它就是由这势用推动的，就是后者对现实精神的呼唤。

其次，精神对光明的追求，也同样有其自由本体论的根源。盖几乎所有文化，皆曾以光明、灯作为觉性、意识、精神的隐喻。心灵认识对象，被形容为灯、太阳的光线照亮了事物。真理的显现以光的照射为条件。精神获得了某种更本质的认识，被表述为光照亮了从前被隐藏的真理。知识的拓展、提升和深化就是光照的扩大、提高和深入。在有些文化中，光的照明被赋予本体论的意义，被认为是存在发生的根源。

^① 佛教的四禅八定就是如此，这是一个从最低级最粗显的存在即物质开始的逐渐提升的否定过程，其理想境界是“灭尽”（niruddha），即全部存在泯灭的状态。基督教认为上帝的创造是神圣本质从上到下的显灵，而灵魂复归上帝则是从下到上的升华。其典型如奥古斯丁所描述：“我们神游物表，凌驾日月星辰丽天耀地的穹苍，冉冉上升，怀着更热烈的情绪，向往‘常在本体’。我们印于心，诵于口，目击神工之缔造，一再升腾，达于灵境，又飞越而进抵无尽无极的‘膏壤’，在那里，你用真理之粮永远‘牧养着以色列’，在那里生命融合于古往今来万有之源，无过去、无现在、无未来的真慧。真慧既是永恒，则其本体自无所始，自无所终，而是常在；若有过去未来，便不名真慧。我们这样谈论着，向慕着，心旷神怡，刹那间悟入于真慧……”（《忏悔录》IX·10，第177页）这些都充分表现了精神对高度的追求。

从生存的需要来看,光明的存在仅仅是为了照亮事物,正如我们点灯就是为了照亮室内室外的东西。而远古神话、宗教的光明追求则意味着,人对光明本身的关注超过了对它照亮的东西的关注,或这盏灯本身的价值竟超过了它照亮的财物。这表明光明追求包含了一种旨趣的倒错,而这种倒错在我们上述第一种文明中具有绝对普遍性。因而精神对光明的追求同对高度的追求一样令人惊奇,它也验证了人的精神有超越生存的自由。它验证了本体自由的自反(自身维持)势用的存在,它反映了这自反势用的呼唤,就是由这势用推动的。因为在所有文化中,光明就是对觉性、精神自身的隐喻。对光明的追求意味着精神不再将生存的物质偶像当作最高价值,不再将对这偶像的守护当作生活的最高目的,而是用觉性、精神的内在本质代替它,以之为全部生命活动之目的。这是精神从生存的、物质的存在返回其自身本质的运动。在自由本体论层面,这种反自然的运动,就是自反势用在现实精神中的展开。自反势用同样是本体自由的实质内容,是生命的维持所必需的,它就是生命将其全部活动指向其内在本质,使它们皆为维持这内在本质而存在。而在精神的生命中,一切自由、自主的活动都必然包括对对象的认识或省思,因而自反势用必然推动省思的目光从外到内、从偶像到本质的持续转化。精神对内在本质的省思,就是反省,而精神的自反势用作为主导力量推动反省的形成和演化。

对高度与光明的追求都包含一种双向运动:既是本体自由(良心)对现实精神的永恒呼唤,也是精神的倾听和应答。任何精神的发展,都来自自由与现实精神在本体层面的对话。精神必须时刻保持觉醒,才能倾听到自由的呼声,从而作出应答,即克服自身的局限,展开其存在的无限性。这种觉醒就是精神的良知。如果在一种文明或文化中,精神对良心的呼唤保有持续的觉醒,而不是陷入麻痹昏睡,我们就称之为觉道文明或文化。高度与光明追求就表明了这种持续的觉醒,所以我们将上述第一种文明归属于觉道文明。

然而上述第二种文明,则表现了完全不同的情况。我们姑以华夏文明为例略说明之。在这里,精神对高度与光明的追求要么完全不存在,即使存在亦显得非常偶然。首先,与觉道文化不同,华夏远古文化,关注的永远只是大地,只是人在自然中的生存,精神完全沉浸于尘世的操劳,从来不曾抬起头来,仰望、沉思天空之胜景(或许楚民族稍有例外)。从卜辞、《周易》、《尚书》等上古文献中,都找不到像希腊、印度、波斯等的天堂观念,上帝的观念即使存在,也极抽象模糊。从这些文献中,可以看出远古华夏民族“上帝”观念的特点:其一,“帝”的存在完全从尘世的利益得到思考,在卜辞中,他总是作为“降饥”、“降食”、“降诺”、“受(授)禾”、“受(授)年”、“令雨”等的主体出现。在全部这类上古文献中,未曾看到有哪怕是一条脱离人的自然生

存关联,独立思考“帝”的自身存在的记录,也没有“天国”的观念。“帝”的存在意义完全从尘世祸福这一狭隘角度被规定,人们甚至从未试图思考过以下问题:一是“帝”到底是什么(本质)?二是它的形像是如何?有何属性?总之“帝”的面目极为抽象模糊。其二,在这里也从未出现过把“帝”作为更理想存在的观念。没有看到对上帝的理想化,对它的赞美和爱。全部华夏上古典籍中没有一篇献给神的颂歌。人们从未设想过上帝是比他自己更卓越的存在,也未曾有过与上帝结合的愿望。因而在觉道文化中,那种精神脱离大地将自己提升到原本不属于自己的存在高度的追求,在这里完全不存在。总之卜辞的“帝”其实只是全部不可知、不可控的自然力量的总称,而不是某种更理想、更高存在的代表。尽管人们对它充满恐惧和依赖,但它的存在却从未被认真思考,是完全模糊、抽象、贫乏的,不具有人格性和理想性。卜辞的“帝”,并非中土独有,它也是许多澳洲和黑非洲土著文化共同的上帝。这种上帝观念反映了精神从来未曾设想、追求的一个比大地的生存更理想、更卓越、更有价值、更真实的存在。同样,在这些文明中,还没有一种真正的(具有系统性的)神话,谁曾耽搁地下的活计去操心那远在高处的天国中发生的事情?甚至这天国也极模糊,或者说它根本就不存在。因而在这类文化中,精神对高度的追求根本不存在。后世的华夏文化也同样表现了这一特点。儒、道、法、墨、兵等诸家,其思想都完全被直接生存的利益吞噬,从未追求、沉思过比大地更高、更理想的存在。反倒是像水一样的处柔居下、自求卑污成为中土文化的最高智慧。另外,尽管像玛雅、阿兹台克等文化都把天、地分为高低不同的层次,如玛雅人和阿兹台克人都以为天上有十三层,地下有九层,墨西台克(Mixtec)人认为天上有九层,地下有一层,但是在这里,这些层次区分只是空间的、宇宙结构论意义上的,其着眼点并不在于存在价值的区分。在所有第二种文明的类型中,觉道文明对精神高度的追求都不存在。

其次,华夏远古文明乃至所有其他第二种文明的另一个特点是,缺乏对光明的追求。在第一种文明中普遍存在的太阳崇拜,在华夏远古文化中就找不到任何存在的痕迹;在印欧神话中普遍存在的世界通过光明与黑暗两种原理的斗争、最后由于光明的胜利而显现的发生模式,在中土传统中也是踪迹全无。儒家对“天”的崇拜,就不包括任何光明隐喻,它其实可以归结为对自然的必然性和力量的崇拜。而法家则崇尚一种黑暗的权谋智慧,认为帝王的权术应当是秘不示人、不可测度,完全见不得光的。道家则明确标榜一种“崇黑尚玄”的智慧,与觉道文化的光明追求形成鲜明对照。其以为真人应当弃圣绝智、忘知废照、无心忘我、蠢然若愚,进入精神、意识的光明完全熄灭的混沌玄冥境界。与中土文明类似,在属于第二种文明的其他类型中,前一种文明那种执着的光明追求也同样不存在。尽管作为后者的反面,像中土

文化中的那种黑暗崇拜,在这些文明类型中很少出现。在美洲、澳洲和黑非洲土著文化中,人们没有构想出光明与黑暗的二元图式,也没有领会光明在存在发生中的重要作用。固然在其中有些文化的确存在与第一种文明类似的太阳崇拜,但这种类似是表面的。其中显著的区别是:其一,在第一种文明中,人们在日神崇拜中最关注的是太阳的光照;而在第二种文明中,人们最关注的其实是太阳与时节的关联,这种日神崇拜甚至不是一种真正的光明崇拜。其二,在第一种文明中,太阳或者另一种光明原理,总是与存在起源、与知识、智慧有本质的关联,而在第二种文明中,这种关联并不存在。以上两点表明,在第二种文明中,太阳或其他天体,未曾作为觉性、精神的隐喻。比如,玛雅人、特奥提华坎人、阿兹台克人都有太阳崇拜,并建立了非常壮观的太阳神庙。其中,特奥提华坎人建立的巨大的太阳金字塔遗迹迄今仍存,高达63米。阿兹台克人自称为太阳的族胤,其主要祭祀,就是通过大规模的宰杀人牲,以其鲜血使太阳保持活力。然而在这里,太阳神的重要地位,并非由于它照亮、揭示了事物的存在,而是因为太阳由于其运动产生的同宇宙上下、四方的关联,更重要的是它与历法的关系。盖人类从采猎社会过渡到农业社会,导致对时节、历法的高度重视甚至崇拜,适应农耕生活的历法逐渐取代与采猎生活符合的、偶然的神意,成为支配天地运行和人类生存的必然力量。这导致在所有初期农业社会中,神话与历法两种意识形态的并行和交织,而且历法甚至逐渐取代神话成为宇宙最高的、主宰的原理^①。从东亚的殷商文化,到美洲的奥尔梅克(Olmec)(约始于1200BC)、玛雅、扎波台克、墨西哥台克、特奥提华坎等文化,都具有这样的特点,因而它们属于本质上相同的精神阶段。从奥尔梅克文化开始,历法或时间就成了与神一样的,独立决定人的命运的力量。所有这些农业文明都有复杂、精致的历法^②。历法决定人行事的时机,它后来甚至成为神的行动的决定者。神依其时节降临,并被以其时节命名。神话被纳入历法框架内。这种历法崇拜,自然使得某些与历法有特殊关系的神重要性大大加强。太阳神无疑是与历法关系最为密切的。古人以太阳运动纪日、授时^③,于是太阳被认为是日子和时刻的创造者、时间的主宰。阿兹台克人认为每一时刻都包含各种神的力量交汇,从而决定人类的生存,故洞察某一时刻哪一位神降临及其带来的灾祥并作出对应,乃是人最要紧的智慧,与殷人观念完全对应。结论是,在阿

① 吴学国:《中国古代哲学中的时间与存在》,《南开学报》2011年第1期。

② 在玛雅、扎波台克、墨西哥台克、特奥提华坎等文化中,历法高度成熟,它们采用了长历(365天,阳历)和短历(260天)的双轨日历。

③ 在阿兹台克文字中,同在中国文字中一样,作为天体的“太阳”与作为时间单位的“日”是同一个词“kin”。阿兹台克人还以“太阳”指宇宙历史的时期,宇宙迄今已经历了五个“太阳”。

兹台克等文化中的太阳崇拜,主要是由于太阳与历法的关联导致的,而非由于太阳与光明的关联^①。在所有第二种文明的类型中,对于光明的执着追求都不存在。

所以,如果说精神对高度与光明的追求是对本体自由的倾听和应答,象征着精神的觉醒,那么在这第二种文明中,精神就始终处在沉睡之中。尤其是在华夏文明中,精神还自我陶醉于这种良知昏睡的玄冥之境。因而我们称这种文明或文化为玄道文明或玄道文化,以与觉道文明或觉道文化相对。在玄道文化中,良心的呼唤被现实生存的厚重盔甲和传统的坚固壁垒隔绝,良知陷于沉睡或泯灭,精神自由的本真无限性被阻断,精神的自舍与自反势用都被相应的自在势用抵消、被传统固化,精神的反省与否定思维失去进一步发展的推动力,导致精神的发展陷于停滞。精神将自己囚禁在存在的直接现实性,即自然的狭小天地中,且只能攀附物质的偶像而行,没有力量打破囚笼,脱离攀缘,获得其自为自足、独立绝对的存在,实现内在、本质的自由——这才是真正的精神自由。因而玄道文化只能永远处在自然思维支配中,永远不能脱离自然精神,进入自由精神阶段,永远不能领会精神的尊严和价值。而在觉道文化中,由于精神始终对自由的呼唤保持觉醒并积极应答,因而精神就能够对存在保持无限的开放性。这在于,精神通过倾听和应答恢复了它的本真自由,从而克服自身的局限,开辟更高的思维层次。在这里,本体自由以其内在必然性,推动精神实现对其内在、本质的具体现实,即思想、实体性的自主设定,推动它从自然的否定与反省思维提升到真正自由的思维即超越与反思的层次。唯在觉道文化中,精神才能实现这种从自然到自由的升华,而奥义书的精神就实现了这一升华。

二

如前所述,否定与反省的思维皆包含精神内在的自舍与自反势用的积极展开,其发展演化最终由后者推动。精神的每一种省思活动都必须有全部自主势用参与。这些精神自主势用的作用有积极与消极之分,前者是规定着省思的目的,通过这省思构造出服务于自己的观念者(如自反势用之于反省思维,自舍之于否定思维);而后者是为积极势用之展开起辅助作用,没有在这省思中构成属于它自己的观念(如在反省、否定思维中包含了自凝势用的活动,它们都必有自凝势用的参与才能构成观念,但这观念往往不是为自凝势用的展开服务)。对于精神的每一种思想、概念,

^① 在埃及与西亚神话中,太阳神也与昼夜交替相关,然而在这里昼夜的交替包含的光明与黑暗的斗争被大大强调(比如埃及神话解释白昼的产生为代表光明的太阳神瑞[Re]驱逐代表黑暗的蛇怪阿波非斯[Apophis]的过程),成为创世过程的缩影;这一点是美洲与东亚文明中完全没有见到的。

我们只讨论其中起积极作用的势用,包括起主导作用的与辅助作用的。所谓主导的势用就是在某种省思中始终起着积极作用,始终作为这种省思发展的根本推动力量的自主势用;而辅助势用则是自主势用中,阶段性地参与到该省思中,规定其历史特性的积极势用。在否定思维中,起主导作用的是自舍势用,自反、自凝等势用起辅助的作用。在反省思维中,自反势用起主导作用,自舍、自凝等起辅助作用。

奥义书精神的发展,同其他文化的情形一样,也是由否定与反省两种思维的交织构成其主线。无论是否定还是反省思维,都是在自由(自舍与自反势用)的推动下不断提升、不断深化的。我们在上一编通过对奥义书最早期思想的分析阐明了在精神内在的自舍与自反势用的交替推动下,奥义书的否定与反省思维在自然思维层面的发展。我们也表明了自然思维或自然精神的根本局限,这就在于,否定与反省都只在觉性、存在的最直接肤浅的层面即自然范畴内活动,它们只在这里才有其自由,即只有一种自然的自由。在这里,否定思维克服了感性的表象性和个别性,却仍以一种物质性的普遍实质或本质为绝对真理,而反省思维则将自我与这种普遍实质或本质等同起来。反省思维还没有发现自我内在的意识、思想,即心灵的绝对性,仍然把心灵当作物质的部分或属性,没有领会心灵才是存在的绝对基础、本质。因而这反省只是自然反省,完全没有发现觉性、存在的内在性,不是真正的反思。与此呼应,否定思维也没有脱离自然、经验,没有否定自然生生不息的时间性,进入超越经验现象、超越时间、因果与变易的实体或本体领域,因而这否定也只是一种自然的否定,它始终停留在觉性最粗浅的生存的层面,仍然被缚于觉性的偶像,没有进入其真正超越的、本质(实体)的领域。因而这否定思维还没有提升为真正的精神超越。在自然精神阶段,唯外在的自然、“天”才是绝对存在,人类自我的存在完全被自然规定,心灵也产生于自然,且被当成自然的一部分。奥义书最早时期的思想,就属于这种自然精神,这是我们在上一编讨论的内容。在自然精神阶段,一方面,自我完全丧失了独立的自身空间和自己与自己的关系,它的全部存在都被自然的强力侵占、掌控,因而它没有任何尊严,实际上成了自然的奴隶;另一方面,心灵没有成为自然事物存在的归宿、目的,反倒以自然为归宿、目的,因而丧失了其真正的价值。总之自然精神没有意识到自我的独立自为的存在,因而还没有获得其真实的尊严与价值,还没有真正的自由。

精神的真正自由不是自然思维的外在、表象的自由,而是内在的、本质的自由,它就是反思与超越。真正的精神自由,就是精神否定外在自然的偶像对它的内在本质的支配,因而对其自身内在本质有了直接的自主设定,后者就是反思与超越的活动。这反思与超越思维,由于彻底否定了自然的自为、绝对的存在,深入到自我、存

在的内在、超越领域,因而是一种理智省思。理智省思由于对自然的否定而使精神获得解放,因而它就是自由的省思。首先,反思就是自由的反省。这反省领悟到外在物质自然的虚假性,因为自然只是觉性、自我的内在具体现实的标记、碎片,只是觉性思想活动的环节、产物,不具有任何独立的存在和价值,其存在总是相对的、个别的,不具有绝对的、自为的真理性(任何绝对、普遍的自然之物都是思维的虚构),而真正绝对的、自为的存在,就是觉性的内在现实(心灵)的汪洋大海。反省只有看到了这绝对的心灵,才算是真正领悟到了觉性的内在世界,故自由的反省(反思)就是内在反省。其次,超越就是自由的否定。在这里,否定思维领悟到任何物质性的实质、本质,都仍是偶像的,而不是存在的、觉性的真正本质。任何自然的、经验的、现象的东西,都只是存在的标记和符号,存在的真正本质是对全部自然、经验的超越或否定。这本质就是与现象界对立的实体世界,它是现象世界的基础、真理。克实言之,唯一的(绝对)实体就是觉性、自我本身。唯实体才是觉性、自我真正的具体现实。唯有当现实精神否定经验、现象的权威,确立实体为绝对真理,才终于打破了存在、自我的根深蒂固的自然偶像,从根本上否定了自然的奴役,意识到自身的超验性,从而获得其独立和自为自足的存在,于是这省思就扬弃了自然否定的局限性,转化为真正的精神超越。精神由此冲破自然的囹圄,进入真实自由之境。总之,反思与超越就是精神自由的反省与自由的否定思维。唯反思与超越才能赋予精神以真正的价值与尊严。

自由必然推动从自然精神到自由精神的转化。自由推动精神的内化和提升。盖本体自由作为自否定,就是绝对、无限。它根据其本性,要求实现为对其全部存在,包括其现实性(觉性的思想)和自身本质(自由本身)的自否定。本体自由的这种自身绝对化的要求或冲动,对于现实精神就是一种呼声。它要求实现为精神的思想、活动。这决定精神对自我存在的自主设定的无限内在化、本质化取向。本体自由必然通过呼唤与倾注,实现为觉性、精神的思想^①。在这里,本体自由通过呼吁,唤醒现实精神,使其克服沉睡,恢复其本真自由,朝更内在、本质的思想、活动敞开自身;另

^① 对于一种现实精神而言,其内在的自主性已与自在性达到相互钳制的均衡态,其自主势用被传统凝固,丧失了本真的无限性。因而精神的现实存在及其内在自由都没有克服传统、超越传统的自身力量。于是这自主势用只有在某种超越传统与现实精神本身的原理促使之下,才能恢复其本真的无限性,从而战胜精神惰性的抵消而历史地展开,于是庶几可以推动精神克服传统的局限实现新的自由,否则精神的进化、发展在理论上都成为不可能。这个绝对超越的原理只能是本体自由自身。唯本体自由是在存在论上绝对超越现实与传统的实体,因而不被传统的有限性束缚。因此唯有在本体自由促动之下,精神的内在自主势用才有可能打破传统桎梏而展开自身,精神的发展才成为可能。而现实精神之毕竟能够扬弃自身传统,就证明了这种本体自由的激发机制的事实存在。

外,它又通过倾注,赋予精神的诸自主势用新的力量,使其战胜各自的自在势用,展开积极的活动,从而推动精神省思的深化和提升。对于仍处在自然图囿中的精神,这种呼吁要求它克服其思想的外在化和偶像化,进入真正内在的、本质的思考。盖自然作为觉性的生存论外壳,只是觉性现实存在的标记、符号,而不是其真理、本质。自然思维的错误在于把标记、符号当成自在自为的实体、绝对,当成了存在本身,因而使这标记、符号成为假相,另外完全没有看到真正的绝对、实体,即觉性的内在现实,也就是思想。然而本体自由作为绝对,要求展开为对觉性、精神的内在存在的自主设定。它因而呼唤精神否定其对自然的外在偶像的迷执,进入对其内在现实的领会,促使其扬弃自然的否定和反省,开展出真正自由的思想。

同时它又为现实精神倾注力量,促使其内在的自舍和自反等势用恢复其本真的无限性,从而展开为精神对自然偶像的否定以及对内在心灵、实体的绝对真理性的维持,从而推动真正的精神超越和反思的形成。其中超越是肯定思维在自由精神中的活动,它是精神彻底否定了全部自然、经验存在的自身价值和真理(自主否定),并确认一种超验的存在,即否定了自然的时间、空间、因果等特性的实体为究竟真理(自主肯定)。它体现了精神内在的否定与肯定、“破”与“立”两种自主势用的辩证运动,它就是由这二者凝聚成形。反思是反省思维在自由精神中的活动,它是精神否定了外在、物质的存在的独立性和绝对性(自主否定),确认觉性内在的意识、思想为自为、绝对的真理,为物质东西的基础、根源(自主肯定)。它同样体现了精神的否定与肯定两种自主势用的辩证展开。由于反思与超越包含了同样的精神势用的展开,这决定它们必须是相互融通、相摄相入的。

奥义书的精神就经历了这样一种转型。盖早期奥义书,从斫克罗衍尼、该祇夜等的宇宙全体论,到耆跋厘、优陀罗羯等的实质论,以至茶跋拉、考史多启等的元气论,都是把某种自然原理当作绝对,皆属自然思维范畴。然而奥义书思想经过长期发展,到了其成熟时期的思想,就终于否定了早期的自然论,领会到觉性的超越、内在的存在。奥义书在原有的自然元气论之后,开出了两个基本思维向度。其一是桑底厘耶、阿闍世等开始的反思向度。奥义书思想在这里否定了外在自然的绝对真理性,而领会到了人内在的心灵、意识才是存在的绝对真理、本质。这种观念体现了一种绝对反思。在这里,绝对反思表现为精神一方面否定外在自然的自为真理性;另一方面确立一种内在心理原理作为绝对真理的双向运动,这清楚地表明了精神内在的自身否定和自身维持势用的积极活动。正是这二者的辩证运动推动精神从自然反省到反思的转化,以及反思自身的活动。然而这自舍与自反势用得以克服自然思维传统的限制,恢复其本真的无限性,离不开本体自由作为永恒良心的呼唤与倾注。

因此最终是自由推动奥义书精神反思的形成。其二是《羯陀》、《六问》等表现的超越向度。这些奥义书认为一切经验表象,包括外在、内在的自然,都不是自为的存在,真正的自为存在是超越一切经验表象,超越了自然的时间、空间和因果性的原理,即实体。这种观念体现了一种纯粹的超越思维。在这里,超越思维对全部自然、经验存在的否定,对一种超自然实体的确认,也清楚地表明了自舍与自反势用的破、立辩证法。因而在这里,同样是自由最终推动精神实现从自然思维到真正的精神超越的转型。反思和超越思维的确立,意味着奥义书的精神终于脱离自然阶段,进入具有真实自由的阶段。我们就称这一阶段的精神为自由的精神。在奥义书思想中,反思与超越最初是平行发展的。这二者的各自发展和互动、交织构成了奥义书思想在自由精神阶段发展的主要线索。我们根据这一线索,将奥义书思想在这一阶段的发展进一步分为以下阶段。

(1) 道德精神阶段。唯有当人的全部实践都是以其内在心灵为最终目的,那么这实践才真正是道德的;而这应当以内在的精神反思的确立为前提,这就是精神领会其内在的意识、思想才是唯一自在自为的存在,即绝对或实体;因而道德精神就是具有内在反思的精神,它以内在反思或内向的理智为具体现实。这反思意味着精神脱离了执着于自然的外在表象的感性和知性省思,进入纯粹的理智省思层次。在奥义书思想中,理智的反思(与理智反思即对理智的反思不是同一概念)包括绝对反思与本质(超验)反思,二者最终融合到一起。前者把觉性内在的心灵,即意识、思想作为绝对存在,为世界万有的根源、基础;后者则意识到自我是一超经验的实体,从而否定了自我的自然表象,真正领会到自我的本质,这种反思就是超验反思。奥义书最早的反思是绝对反思。这种绝对反思通过奥义书的识论得到表现。识论(vijñāna-vāda)以为内在的心灵,即心识、意、般若,而非外在的自然,才是存在的真理、本质。这种绝对反思的产生意味着奥义书的精神发展进入了一个新的阶段。通过它,精神首次确立了真实的自身价值,首次摆脱自然的强暴而具有了真实的自由。

然而由于人类意识只能认识觉性最外在、粗显的存在,即生存、自然,而精神省思必须以意识为其内在环节,而且以意识提供的内容为出发点,这决定省思也必须从最外在、粗显的存在开始,然后不断深化和提升。这种逻辑,我们从奥义书自然思维的发展就可以看出来了。奥义书的反思的发展也同样如此。就其绝对反思而言,这就在于:其一,如前所述,这种反思是通过扬弃更早的元气论的自然反省而来的。它否定元气说的自然生命的外在性,将元气、生命归属于内在的心灵、意识。正如《考史多启奥义书》所说,生命就是精神(般若),精神(般若)就是生命。这就使反省真正回归到觉性、自我的内在现实,即成为反思。其二,就这反思的性质而言,不仅它

的最早形态是经验的,即以经验意识为绝对真理,而且这经验反思也是以经验意识的最外在、粗显的层面,即感性意识为起点。然而正如自由推动省思从自然反省到反思的转化,它也必将推动反思自身的深化。本体自由作为绝对,必促使精神内在的自反和自舍势用恢复其本真的无限性,从而推动反思不断否定意识的表象性,进一步寻求觉性更具本质性的意识原理。在这里,自反势用的展开将推动反思确定某种意识原理为存在本质,然后自舍势用的展开将推动反思发现这原理其实仍是存在的偶像而非本质,于是反思又必然在自反势用推动下确认更加内在的本质……反思就是在这两种自主势用的“破”与“立”的辩证往复运动中不断深化。另一方面,这两种势用的无限展开,又会由于其对立的惰性势用的抵消、拦截而中断,这就使反思呈现出不同阶段、形态。奥义书识论的形成和发展,就验证了绝对反思上述生成和转化的逻辑。

对于反思的意识来说,也总是那些感性、表象性的东西,比抽象、本质的东西更直接、显著,更容易被抓住,所以最初的精神反思总是从意识的感性层面开始。这种反思就是一种感性反思。《唱赞奥义书》中被归属于桑底厘耶(Śaṇḍilya)的思想,就体现了这种反思的最原始形态。其说以作为感性表象之归宿、总体的意,即感性意识为存在、自我之绝对真理。在这里,反思仍局限在偶然、杂多的感性范围内,没有领会到意识的普遍、本质的层面(理智)。在这种感性反思中,精神否定外在自然的自为存在,同时确立一种内在心灵的原理为存在的本质。这种双向精神运动,清楚地表现了精神内在的自舍、自反势用在精神内在存在领域的积极展开。反思就是在二者的推动下形成。但是在这里,精神仍把感性表象当成绝对。它已经停留于意识的最直接、当前的存在,即感性意识而止步不前了。这表明当精神自主势用推动这最初的反思打破外在的物质偶像,向觉性的内部探寻时,其本真的无限性便被(精神内在的惰性)阻断,从而使精神不能不停留于意识的感性表象层面。而精神若把这偶然任意的感性意识当做绝对,就无法确立其本质同一性,它固然挣脱了物质强权的魔掌,却可能陷入主观任性的梦魇。然而,道德精神唯有将全部感性的偶然性牢牢维系于一固定不变的本质,用后者来支配、主宰这感性,这道德才可能成为普遍、客观的。而这支配、主宰着感性的本质意识,就是理智、理性。自由作为绝对和无限,必然推动奥义书的反思从感性意识过渡到理智领域。

在《考史多启奥义书》和《广林奥义书》中被归属于阿闍世(Ajātaśatru)的思想,就体现了奥义书精神反思的进一步发展。它将意识分为醒位和沉睡位两个层面,前者即感性意识,后者为潜伏在感性之下的、没有任何表象的意识本质,即理智,后者是存在、世界之最终根源。因此阿闍世等的学说表现了一种理智反思(与理智的反

思不是同一概念,后者相对于思辨的反思而立)。理智反思在观念层面表现了精神否定意识的感性表象和确立内在理智本质的双向运动,这清楚地表明了精神的自舍、自反势用在这新的存在领域的积极活动。而这二者的历史展开离不开本体自由的促动。只有本体自由的呼唤和倾注,才能促使精神的自舍势用恢复其本真的无限性,使精神打破感性的反思对意识的外在表象的执着;它同时促使自反势用展开为对意识的内在本质即理智的维持,使反思确认理智的绝对真理性。于是反思否定了感性意识,而达到对意识的理智本质的领会。因此奥义书这种精神反思的发展最终是自由推动的,是自由的现实展开。然而在这一阶段的反思中,意识本质、理智仍然是一种经验的、知性的本质。它只是在知性立场上对经验意识进行概括、抽象的结果,与经验意识的其他成分是同质的,是后者的始基。这种反思仍属于经验反思。经验反思的这种局限性,表明了精神内在的惰性力量对精神自由的牵制。这表明当精神的自舍、自反势用推动反思否定意识的感觉表象,确立一种超感性的内在本质时,其内在的惰性则阻断这自主势用的无限展开,使反思最终停留于觉性经验意识的范畴之内。这一点,在后来被归属于沙那库摩罗和波罗多陀的学说中,都未能被克服。

尽管如此,奥义书的内在反思仍然在完善和发展。盖于阿闍世学说中,本质意识或理智仍然是抽象的、空洞的,其具体实质还没有得到领会。然而本体自由作为绝对,要求展开为对理智的具体实质的自主设定,为此它必须通过其呼唤和倾注,促使精神的自反势用展开为针对这本质意识内容的自主设定,从而推动反思固着于深入这宝藏,将其内容一一呈现出来。《唱赞奥义书》第七篇中被归属于沙那库摩罗(Sanatkumāra)的学说,就验证了上述精神进展。在这里,本质意识、理智的实质内容得到具体的规定,它被区分为念、想、静虑、智四个层面,尽管其中每一项的所指并不完全明确。然而在阿闍世和沙那库摩罗学说中,内容极为杂芜混乱,来自梵书的粗俗的宇宙论被颛顼地与绝对反思混杂在一起甚至规定后者,使反思的价值大打折扣。在这里,纯粹的本质反思往往被包含在肤浅的宇宙论框架中,甚至被后者规定(如沙那库摩罗的十六分敬思)。在这里,反思没能实现对传统的外在化宇宙论立场的彻底否定,在现象学上表明精神内在的自舍势用的展开受到阻碍;而思想的逻辑统一性之严重欠缺表现了精神自组织能力之缺失,表明精神的自凝势用的开展也受到阻碍。然而本体自由为实现其绝对性,必须促使精神的自舍、自凝势用更充分地展开,从而使反思彻底清除由因循传统导致的外在性和紊乱,达到思维的纯粹性和一致性。《考史多启奥义书》第三章中,传说波罗多陀(Pratardana Daivodāsi)从天神因陀罗处接受的思想,就验证了这一精神进展。其说完全脱离阿闍世大梵十六分说以及沙那库摩罗圆满说中肤浅的宇宙论。绝对心识不再被与宇宙现象及自我的诸

身心机能混为一谈,而是被视为它们背后的主体、本质,反思由此得到纯粹化、彻底化。另外,其说开示至上我超越善恶、烦恼、变异、增损,为喜乐、恒常、不老、不死,与奥义书后来的超验实体观念颇为一致,可以构成经验反思朝这种超验反思过渡的桥梁。然而在波罗多陀学说中,这些开示只是从量的、知性省思的层面,对自我、经验意识作为存在的绝对全体和本质的描述,与超验反思(意味着对经验的彻底否定)仍有本质的差距。它仍然只是表现了一种对经验本质的反思。

总之,奥义书识论在道德精神阶段的发展,表现了绝对反思的形成和持续发展进程。其中,反思先是否定外在自然,确立感性意识为绝对真理;然后是否定感性意识,确立意识本质即理智为绝对真理。它在观念层面表现了精神持续的自主否定和自身内向化的双向运动,从而在现象学上使精神内在的自舍与自反势用的作用成为明证的。奥义书观念的发展,表明了这些自主势用的历史展开,表明它们冲破了传统的规定而重新获得本真的无限性。而现实精神这种对传统的持续的否定,表明它是被一个超越任何传统和历史的原理促动的。这个原理只能是本体自由自身。唯有本体自由的呼唤和倾注,才能促使精神内在的自主势用冲破传统的限制,从而推动精神不断开辟更广阔的自由境界。因此上述精神反思的发展最终是由自由推动的。所以,通过奥义书识论表现的绝对反思的形成和发展过程,为自由推动精神发展的逻辑提供了生命现象学的例证。

不过在奥义书的道德精神阶段,反思仍然是经验的。即使本质反思,也仍然把意识本质理解为经验意识的一个层面,故这本质只是知性的、自然的本质,而非理智的、自由的本质。觉性的真正内在本质属于心灵的超验领域,是对全部外在与内在自然的否定,这种本质就是自由的、理智的。盖理智省思就是对自然的否定。理智的本质是对全部经验、自然的现象的否定,因而这本质就是超越性、实体。唯实体才是意识本质的真理。而在奥义书的道德精神阶段,反思还没有实现对精神的实体性的领悟,还没有提升为超验反思。在这种情况下精神就不能真正确立自身的尊严(精神的尊严就是对自然强力的否定)。奥义书经验反思的这种局限,在观念层面表明精神内在的自舍势用还没有展开为对自然、经验的否定,没有实现为真正的精神自由。在这里,精神的否定思维仍然只是自然的否定,而不是真正的精神超越。

然而,本体自由作为绝对、无限性,必将推动精神彻底否定自然的外在和内在表象,确立某种超越自然的实体以为存在之绝对真理。盖一切经验、自然的东西(无论物质的与精神的),都只是觉性、存在的外在表象、标记,而那被表象、标记的内容,则是潜藏于内的东西,它们否定了一切现象,为超验的实体,这才是觉性真正的内在现实。所以无论自然思维还是经验反思,都只是把觉性的表象、标记当作绝对,没有

领会觉性内在现实的真理。在这种情况下,精神只具有对觉性的表象、标记的自由,而不具有对其内在本质的自由。然而本体自由作为绝对的自否定运动,要求在现实精神中实现其绝对性。这要求就是对现实精神的呼吁。当精神倾听到这一呼吁,便将它理解为对于实现对其内在本质的自由的吁请。精神对这一吁请的积极回应,在于对本体自由敞开自身,以接纳它的倾注。这将促使精神内在的自主否定(自舍)势用恢复其本真的无限性从而得以战胜自任势用的惰性、展开为对全部自然和现象界的存在之彻底否定;同时精神的自主肯定(自凝、自反)势用亦展开为对某种超自然真理的积极规定。这两方面的精神自主性的作用,必然推动反思否定全部现象界、自然之自为的真理,而确立一种超现象的原理即实体为自为的真理。于是精神的否定思维便从自然领域提升到理智领域,成为真正的精神超越,从而获得了真实的自由。人类思想由此进入下一个阶段,即宗教精神阶段。奥义书思想接着的转变,就验证了这一精神进展。

(2) 宗教精神阶段,以超越思维或否定的理智为其具体现实性。盖无论其内在差异多么巨大,一切真正的宗教都必然是超越的。从佛教、耆那教的世间与涅槃的对立,到波斯宗教、摩尼教的物质、自然与精神的二元,再到犹太教、基督教、伊斯兰教的尘世与天国的分裂,都体现了一种真正的精神超越。真正的宗教精神,就是要否定尘世的、现象的、自然的存在之价值和真理,而以一种超验的实体世界、彼岸为存在的理想和归宿。在这种意义上,我们也可以把一些没有形成宗教组织的学派的思想,如柏拉图主义、斯多葛派等归属于宗教精神阶段。在本书此后的叙述中,无论是宗教精神还是超越思维,主要都是指的其最初的阶段,即受形而上学主导的阶段。形而上学就是最初的超越思维。形而上学在否定经验、现象的时间和变化之时,也否定了存在的全部生命、运动,因而将那超越的真理,即实体,理解为一种永恒不动的东西。其典型的世界观,就是处在时间中的、生生不息、变化不已的现象界,同处在时间之外的、静止不变的实体界的分裂。这种分裂表明实体是自我封闭的单子,因而也是相对的,因而不能成为经验、自然的本质、意义根源,不是绝对的本体。这种世界图景,在从印度到西欧的几乎所有宗教中都普遍存在过。

同精神的任何必然的思想一样,这种形而上学思维也是精神的自主性和自在性,或自由与惰性两种对立力量达到阶段均衡的结果。如前所述,在超越思维包含的积极自主势用中,以自主否定(自舍)势用为主导,以自主肯定(自凝、自反)势用为辅助。由于精神对本体自由的倾听和应答,自舍势用得以在觉性、精神的本质领域积极展开,从而推动省思最终彻底否定束缚着现实精神的全部自然的、生存的偶像(这些东西只是存在、自我的符号、隐喻),确立某种超越自然、生存的原理;而自反、自