



印度哲学

〔印度〕德·恰托巴底亚耶著



商务印书馆

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

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 郭良鋈 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

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. lxvii, 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、需要和要求都还隐藏在宗教外衣之下，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、弥曼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、在殷给姆·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。