

汤用彤论著集之四

# 印度哲学史略



局

汤用彤论著集之四

# 印度哲学史略

汤用彤著

中华书局

责任编辑：熊国祯

2272 641  
汤用彤论著集之四

印度哲学史略

Yindu zhexue shilü

汤用彤著

中华书局出版

(北京王府井大街36号)

新华书店北京发行所发行

北京顺义冠中印刷厂印刷

850×1168毫米 1/32·5<sup>1</sup>/<sub>4</sub>印张·124千字

1988年4月第1版 1988年4月北京第1次印刷

印数 0,001—4,500册

统一书号：2018·291 定价：1.90元

---

ISBN 7-101-00106-8/B·16

## 绪 论

印度有史之初，其人民所礼之神，如普霜（日神之一）、第亚（天神）是上天神；如因陀罗（雷雨神）、华塔（风神之一）是气象神；如须摩（原是草汁，能醉，用于祭神，复神视之，后遂衍为月神）、阿耆尼（火神）是大地神。（此外有祖先神如阎摩是。）盖大都感于自然之象，起禳灾祈福之心。所求非奢，所需甚简。百姓乐生，乏深忧患，信巫覡，用桃符，重祠祀，崇吠陀。婆罗门教于焉托始。其道德虽留野蛮遗风，然神多严正，民知畏法。今读其颂神歌辞，瞭然可睹。若哲人晚出，探宇宙之本，疑天神之妄，则皆特出，匪其常轨。是曰印度教化之第一时期。继而民智渐增，旧教衰颓，僧侣败度，迷信纷起，轮回之说、悲观之教既张，而吠陀时代乐生之精神遂至全改。于是祭祀之用，不在敬神造福，而在解脱灭苦。学理几研，苦行致力，亦为前此所罕有。而小乘佛教暨尼犍子六师学说，则更指斥经典（吠陀），别立门户，即如奥义书，名为承婆罗门之正统，但其中高谈玄理，吠陀诸神地位盖亦已大衰。是为印度教化之第二时期。自时厥后，各宗重智慧解脱，争相辩难，学理益密。以是五顶、两众，渐成一家之言，龙树、世亲，又专宏大乘佛教。谈量谈理，则求因明。总御总持，则精瑜伽。他若胜宗、顺世、明论、声论，亦俱大成。虽其时婆罗门神教并未中断，六论诸派，降及近代，亦未全亡。然自阿输迦至商羯罗，实为印度哲学极盛时代。商羯罗者，居此期末叶，吠檀多宗之大师也。印度论者谓其智深言妙，遂灭佛法。实则其时释氏尊宿零落，僧伽染异教之颓风，后且受回纥之摧残，遂

至大法东移，渐成绝响，婆罗门之势乃再盛耳。佛陀以来，早有凭吠陀之余烬而崇拜诸天（谓梵天等如兽主外道是也）者，约至世亲以后，此风大盛，后遂演生所谓印度教。此则印度教化已自第三时期而入第四时期矣。印度教者，宗派复杂（后当稍详），惟大要尊礼三身，谓梵天、韦纽天及尸婆天。尊后二者之徒党尤盛。其教外借数论或吠檀多之说，内实不重智慧，而笃信神之威权，故常盲从，不用理解，主感情，薄理性，大类基督教之所谓信仰。此乃逐时风而大变，是为笃信说。承继瑜伽，密教大盛，悉檀记字，因字字而达心性之源，身分焦膈，因部部而合天地分位。如翁（Aum）声于神为尸婆，于身为前额。郎（Lam）声于神为大地，于身为颈骨。其持颂之繁琐，不能备举，是为秘呪说。等而下之，更有精力说。精力者，为湿婆天等之妻，用以代表天之精力。印度教学理，大都杂采六论学说，附会而成宗义，殊少新说也。加以回教侵入，混和失真（有名之混合教名塞克），遂成印度教化之最近时期。迨于现代，志士叠出，一方颇受欧西之教化，然仍多有欲改进旧风，复兴旧教，如佛教之研究，即其一端。此即印度教化又将另辟一新纪元也。

复次，依地言之，印度文化虽非全出乎雅利安人，然究以之为主干。雅利安人早居五河，势力南渐，占有印度河流域（其民族由此得名），其足迹恐罕能及马鲁斯塔拉沙漠以东，而两海（阿拉伯海及孟加拉湾）则黎俱吠陀似未闻知。及至梵书时代，势力逐移恒河上游，包括“中国”区域，约即佛陀行化之地。其文化之中心，如婆那拉西，如舍卫城，如毗舍离，如巴塔里甫多罗，而在印度河之塔克施拉，则亦以学术著（尤长医学）。然当其时，婆罗门势力约仍在西方，而沙门外道则弥漫于恒河中流。降至阿育王之后，婆罗门诸宗盛于东方，而优禅尼国为法相佛教发祥之地，一切有毗婆沙师，则势力更被其西。至若般若之兴，则恐与南印度有关。再后尸婆与

韦纽之密教，则起自南印度，北趋而为印土之主要宗教焉。

印度学说宗派极杂，然其要义，其问题，约有共同之事三：一曰业报轮回，二曰解脱之道，三曰人我问题。

业报轮回之说，各宗所同信（除顺世外道等），然未见于黎俱吠陀，论者遂谓是义乃雅利安人得之土著。但轮回有二要义：一为身死而灵不灭；二为惩恶劝善，颜夭拓寿，均在来生受报。此二义黎俱吠陀中俱已有之，故亦可谓轮回之说系循雅利安人思想进化之顺序，匪由外铄。夫因业报而定轮回，轮回则不能脱离生死苦海。有生则死，有欲生之心，则万障俱张，则不能常乐我净，故出世之说兴焉，此其影响一也。泰古之人以罪恶为尘垢（阿闍婆吠陀有洗罪之说），即耆那教亦以业为补特迦罗（物质）。若胜数诸论则谓业为势用，而业之种类（黑白等）、期限（有尽无尽等），亦为冥想之资，此其影响二也。印度宗派详论何为真我，因有析知识行为享受与知者作者受者为二事，遂生何物轮回之研讨。盖仅有神我轮回，则人受生后必恒有知者等、知识等，必遂无根据。且数论等谓神我是常，无缚无脱，实不轮回。故轮回者，恒于神我之外，别立身体（物质）知识（精神）之原素。即如数论之轮回者，为细身：（一）细身人相具足，受生后为身体之原素（此种变迁名曰相生）。（二）细身为有（犹言心理状态业缘属之）熏习，乃成人心理之原素（此种变迁名曰觉生）。神我之于细身，绝为二物。细身轮回，而神我固仍超出生死也。吠檀多亦信真我是常，以知者与知识对立，故亦有细身说（稍与数论异）。惟佛教立无我义，人生轮回遂徒依业报因果之律，念念相续，无轮回之身。盖佛陀深信一切无常，其轮回一义以无常为骨干，则实能知轮回说之精义者也。此其影响三也。

从无始来，人依业转，脱离苦海，自为急义。解脱之旨虽同，而其方不一：曰戒律，自持严整，清心寡欲，因欲望为烦恼之源也。戒

律之极曰苦行，毁身练志，刈尽嗔痴，自沙门之无量苦身法至近世之三杖涂灰皆是也。曰禅定，修证之方，在外为苦行，在内为禅定。屏绝世虑，心注一处。自证本源，以达不可思议之境界。曰智慧，印度智慧，绝非西洋之所谓理智，乃修证禅定之所得。人生烦恼根本无明，智慧为其对治。各宗多主智慧解脱。戒律禅定终的均在得智慧，以其断惑灭苦也。曰信仰，笃信神权，依之解脱。或因祭祀（此指印度教祭祀），或用密咒，希图往生极乐世界（他若神权治病求福等，则目的非在解脱）。凡此五者，皆解脱之方。惟见仁见智，意见纷歧，曷能枚举，兹之所言，粗及其略，未能一概论也。

自我一名，在梵为我（Atman），或神我（Purusa），或命（Jiva），均指不变，是常之主宰，颇似世俗灵魂之说。夫有鬼论初民同信，而印人学理中真我之搜求，实基于俗人鬼魂之说。真我是常，亦有藉于灵魂不死之见。俗人对于灵魂无确定之观念，故学术界讨论何谓灵魂之疑问甚烈，如长阿含经之第十七布吒婆楼与如来争辩何谓灵魂。而梵网经（长阿含误译梵动）中历数关于神我诸计，或谓我是色（犹言物质），四大所造，乳食长成；或谓我是无色（非物质），为想（犹言知识）所造；或谓我亦非想等，系发知识行为或享受之本（故有我为知者作者受者诸名），而非知识行为或享受所构成（如数论谓我为知者，而一切知识则属于觉我慢等）。异执群出，不克备举。再者，宇宙与人我之关系为哲学之一大问题。在印度诸宗，咸以解脱人生为的。宇宙实一大我，真我真如，原本非异，故其研究尤亟。吠檀多谓大梵即神我，梵我以外，一切空幻。梵我永存，无名无著。智者知此，即是解脱。僧佉以自性神我对立。神我独存，无缚无脱。常人多惑，误认自性。灭苦之方，先在欲知。欲知者智慧之初步也。以及戒律、苦行、禅定、祠祀，要其旨归皆不出使神我得超越苦海，静寂独存，达最正果也。

夫目的既在离生死苦，超越轮回，以谋自我之解脱，故谈理所以得究竟，智慧有待于修证。印度诸见——原音达生那 (Darsana)，如印人马达伐之撮一切见集，实为一部哲学史。今不曰印度诸见史而仍曰哲学史者，因旧译佛经“见”字单指邪见也，非西洋之所谓哲学，亦非其所谓宗教也。据今人常论，治印度学说有二难焉：国情不同，民性各别，了解已甚艰，传译尤匪易。固有名辞（或西洋哲学译名）多不适用，且每易援引泰西哲学妄相比附，遂更淆乱失真，其难一也。学说演化，授受复杂，欲窥全豹，须熟知一宗变迁之史迹，更当瞭然各宗相互之关系。而印度以通史言，则如纪事诗已难悉成于何时；以学说言，则如佛教数论实未能定其先后，其难二也。而著者未习译事，见闻浅陋，生罹百忧，学殖荒芜，曷足语此。惟念中印关系，近年复渐密切，天竺文化，国人又多所留意。惟因历年来曾就所知，摭拾中印所传之资料，汲取外人近日之研究，有文若干篇，起自上古，讫于商羯罗，今复删益成十二章，勉取付印，或可暂为初学者之一助。至若佛法典籍浩博，与我国学术有特殊之关系，应别成一书，本编中遂只稍涉及，未敢多论焉。



## 目 录

绪论.....	1
第一章 黎俱吠陀及阿闍婆吠陀.....	1
一 黎俱吠陀之教(1)	
二 阿闍婆吠陀之教(8)	
第二章 梵书及奥义书.....	12
一 梵书之婆罗门教(12)	
二 奥义书之教理(17)	
附录 黎俱吠陀集选译(22)	
奥义书选译(23)	
第三章 释迦同时诸外道.....	27
附录 六师学说(36)	
顺世外道学说(37)	
第四章 耆那教与邪命外道.....	40
一 耆那教(40)	
二 邪命外道(46)	
第五章 佛教之发展.....	51
第六章 婆罗门教之变迁.....	62
第七章 数论.....	70
一 数论之变迁(71)	
二 数论之学说(76)	
附录 金七十论科判(89)	

---

第八章	瑜伽论	92
一	瑜伽论之历史(92)	
二	瑜伽行法(96)	
第九章	胜论	105
一	胜论之变迁(105)	
二	胜论之学说(109)	
第十章	正理论	124
一	正理论之原委(124)	
二	正理论之学说(128)	
第十一章	前弥曼差论	144
一	前弥曼差宗义(144)	
二	声常住说(149)	
第十二章	商羯罗之吠檀多论	151
一	吠檀多论之历史(151)	
二	商羯罗之学说(154)	
重印后记		165

## 第一章 黎俱吠陀及阿闍婆吠陀

印度最古典籍首推黎俱吠陀，其所载多为雅利安民族颂神歌曲。雅利安种来自北方，地点旧说指为帕米耳，近则指为中亚或南俄，而又复有考为奥匈捷克国境，其人居印度五河流域，似在公元前四千至五千年之中。自时厥后，种族繁殖，势力渐达五印全境，顾亦颇受原有土著民族之影响，但不知始于何时（说者有谓黎俱吠陀思想亦受土著影响，然少可考见），思想变迁，衍为一特殊文化。

吠陀一字古译为明，于今义为学。因其书渐受尊礼，而此字义转为圣典。印人之认为圣典者初仅三集（长阿含有三明经，其时阿闍婆一集尚未立为圣典）。（一）黎俱最早，集一千又十七篇之歌颂，是曰颂明。（二）娑摩吠陀，义为歌明。其中篇什几全取自黎俱，依须摩祭祀以序次者也。（三）夜殊吠陀为祭祀最要典籍，是为祠明。歌祠二明集成于黎俱之后。（四）至若阿闍婆吠陀则虽晚成立，而其宗教则较黎俱卑陋。按之宗教演进程序，早期者多咒语，信魔鬼，其后乃有歌颂崇拜神祇。按阿闍婆之思想为魔教，故较黎俱之神教为尤古。亦有说者，谓黎俱代表雅利安人之宗教，而阿闍婆则多土著之思想。言之虽无可征考，而理或然欤。兹分述黎俱及阿闍婆二吠陀之学说如次。

### 一 黎俱吠陀之教

上述吠陀四集不仅为古代印人所信崇，即降至近世，印人亦认

其有最高权威。婆罗门人宗教信仰道德法律均谓以吠陀为依归。故学说之尊吠陀者为正宗(如六论是),而非吠陀者则为异教(如佛教是)。故研究印度思想不可不知吠陀,而以黎俱为首要。

黎俱歌颂非一人所作,亦非一时所成。虽或有作于雅利安人入印土以前者,而按之其所用地名,则亦实有作于其后者。其时未有文字,全赖口传。上古宗教与政治不分,而政治又多寄于家族,故黎俱歌颂,常分属诸婆罗门族。后人集之,分为十卷,一千又一十七颂。雅利安人当时之情状,于此可得其概略。人民畜牧或业农,民族即政治团体,家族以父统治,国王多由世袭,是非邪正之辨,已深为人民所信,而精神之修养,则尚未发达,故其宗教最上止于福善祸淫,下者则其崇拜等于贸易,神之喜怒以供养之厚薄为断。至若悲愍之怀,明心见性之说,则尚非所知。

黎俱吠陀诸神大抵取诸自然现象,加以人化,人化而有超乎自然之权力,不死而有家庭之关系,亦如人类然。诸神化成人之程度,亦至不一。水神(名阿婆斯有少数)为女神,常指为母,为少妻,然亦谓饮之可增力(七之四、九之四);晓神(名乌沙斯)虽拟为艳丽女郎,然读其歌颂,仍可了然其为自然现象。此其故则似日常亲近者,其人形化极难,其可震惊可敬畏,又非平日所习见者,化具人性较易。如须摩执弓御车,然因本为植物之汁,常用于祭祀,故常呼为甘汁,在黎俱卷七(二十六及二十七)谓一鹰自天取须摩与因陀罗。又阿耆尼(火神)因为每日祭祀之需要,且散布各处,故实未全化人形,而在黎俱吠陀中终未脱火之自然性象也。

“须摩”一字原为植物,“阿耆尼”则原义为火,均用之作神名。而“因陀罗”虽为雷雨所演化之神,但其字义则未详,即此亦可见其自原来自然现象脱化甚远。盖迅雷疾雨,其来也骤,百姓疑畏,神话滋生,因而完全人性化。因陀罗可谓为黎俱吠陀最大之神。其

父为天神(名第亚)。自母侧而生。有头,有臂,腹大充满须摩。躯干奇伟,驾大地十倍以上。手持雷杵,杵系铁制。乘金色车作战。与华由(风神之一)关系甚密,为之御车。沉湎于须摩,而有须摩饮者之号。饮须摩可兴奋加精力,因陀罗亦有百力之名。常与群魔战。魔者阿修罗罗刹之属。有斐多罗者,旱炎之魔也。颂中常呼为蛇,常阻雨水,遮日光。因陀罗持杵与战,群神助之,俱败北。但因陀罗后卒击杀之,雨水得降,云消日出。因陀罗又为战神,常助雅利安人征服土著之黑族(常呼为达沙实Drasidion种),曾驱散黑人五万,令雅利安人有其土地。因陀罗以威力胜,而行为颇不端正。饕餐酗酒,残暴弑其父,又与梵主争。梵主者,婆罗门所敬仰之神也。

因陀罗以武力见尊,伐龙那(原似系盖天所化成)则以执法为人所敬。二者俱见于Boghaz Koi之刻文,则似均雅利安人入印度以前所已拥戴之神。因陀罗而外,伐龙那实最大。颂中言及其面、其目、其臂、其手足。旷瞩众生,其眼为日。有多侦探,坐于其旁,观察天地。其使者具金色翅(此指太阳)。自然及道德法律均为伐龙那所维系,天地因之奠定,日月星辰水火均依之运行,诸天受其指令,一切世间均为其领土。伐龙那具一切智。鸟之翔空,舟之行海,风之达远,彼均可知其所向。明察阴私,鉴人之诚伪,惩恶劝善,最为人民所敬畏。正直之士,希于死后见伐龙那及阎摩天。与伐龙那常同见颂中,同受敬礼者,为密多罗。在印度为不甚重要之神,而在波斯宗教则为大神。

黎俱吠陀尊崇三十三天(天今译为神,三十三果何指实不可考,且黎俱中神亦不只此数),说者且分为三类,天、地、气象是矣。其天上之神有天神(名第亚),有伐龙那,有密多罗。日神之著者有三:曰苏利亚(指太阳)、曰沙畏吹(指日能鼓舞生命动作之现象)、

曰普霜(指日能生育之现象,尤有关于畜牧)。此外有乌沙斯女神,则为晓神。而韦纽天者似亦原为日神(指太阳行动之现象),在黎俱吠陀并非重要,而在印度教则为首要三神之一。又有骑神二(名阿什雯那)主救急难,为天神之子,显即希腊 Dioskouroi(为 Zeus 之子亦人之救星),而巴比伦诸国多有相似之神,证以 Boghaz Koi 之刻文,雅利安人在未四散迁移以前,即有此二神。至若气象之神,有因陀罗,又有华塔及华由,皆风神也。有禄陀罗,此时亦非重要,在梵书经书,其威渐著。最后印度教尊奉梵与韦纽及尸婆三天。尸婆即禄陀罗所演化也。又有麻若诸神常与因陀罗偕,战胜斐多罗。地神则有阿耆尼(火神),有梵主(僧侣之神),而须摩亦属之。

此外有陀什吹者,精于制造。因陀罗之杵,梵主之斧,诸天之饮器,均其所造。而人畜之在胎,亦经其工作。其女(名沙郎纽)与微华斯结婚,而生阎摩与阎美,是为人类之始祖。阎摩(其义为双,故中译佛经亦称为双王)处于天之远边(说者有谓为日中),死为其道,二犬守之。人死则由此道至阎魔所居,见其先祖。阎魔常名为王,而未明言为神,且仅统治幸运之死者。惩罚罪恶之说,则后来所增益也(阎魔王梵文为阎魔罗遮,故中译有称阎魔罗)。

雅利安人迨时所奉之神祇魔鬼,名类繁多,不克备录。近世宗教学家谓神之崇拜类皆自多元而趋于一元。太古之人,信精灵妖鬼之实有,于是驱役灵鬼之方繁兴。其驱使之方寄于人者谓之巫覡,托于物者则如桃符。其于祭祀皆以其所持,求其所欲,实含商业性质(凡具此性质之歌曲多见于阿闍婆吠陀,是编虽晚出,而思想有较黎俱吠陀尤古)。人之于神实立于对等或同等地地位。顾鬼神即可用之害人,自亦可因之自害。由是而生恐惧,而生敬畏。人之于神渐不敢驱而须求,不事威逼,而用祈祷、祭祀、供献用以悦

神，俾神可还赠，满足其所希求。然交换赠受之外，祭祀亦有忏悔洗罪之功用。盖人民程度渐高，福善祸淫遂亦为信仰之要素。黎俱吠陀之祀神，其根据不出此二功用。其时若因陀罗，好勇斗狠，游乐饮宴，其性质固不高于人类也。印度初民或震于热带之暴雷疾雨，且侵入印土，征服土著，端赖战神，其威力因驾群神之上。然伐龙那司世界之秩序，亦为雅利安人所最尊敬，印度太古吠陀宗教之性质于此亦可见矣。

吠陀诗人怵于宇宙之奇，而震于自然之象，亦有所歌咏。尊崇往往不觉过当。因陀罗位固最上，而伐龙那、阿耆尼亦常称为无上。伐龙那固为大神，然亦言其遵从韦纽天。凡神于颂祷时常可推在第一位。此则虽尚非一神教，而究已离多神教之范围。说者常号此为尊一神教，谓为多神教至一神教过渡之现象，但至黎俱吠陀晚期，一神之说渐兴，而且另辟一元哲学之途径（多见第十卷为晚出之颂），兹当详论之。

宗教根本既在笃信神之威权，遂趋于保守，而进化迟缓。其初当人民幼稚时代，神之性质自以人为标准，故民众尚斗，而因陀罗之神尊，尊其残暴也。民俗贪饮，而须摩之草神，神其能醉也。其后文化增进，民德渐高。然宗教以尚保守，神之性质，遂形卑下。此种现象，在黎俱吠陀中，已可索得形迹。如其卷十之一百十七篇，仅奖劝人为善，而毫未言及神，盖似以神之德衰非可凭准也。卷十之一百三十一篇为颂信神之歌，论者谓当时盖信仰渐弱，作者有为而言（如卷二之十二即谓因陀罗神之存有否认之者）。及至佛陀出世之时，对于吠陀宗教之怀疑者更多。神之堕落，其地位几与人无殊。其后弥曼差学者，解说祭祀之有酬报，非由神力。数论颂释力攻马祠之妄（见金七十论卷上）。而非神之说（或称无神Atheism）不仅见于佛书，印度上古中古各派几全有之。而早在黎俱吠陀末

期，人民对于诸神之信仰既衰，而遂有一元宗教之趋向。论者谓埃及之一元趋势，在合众神为一。犹太之一元宗教，始在驱他神于族外，继在斥之为乌有。而印度于此，则独辟一径，由哲理讨论之渐兴，玄想宇宙之起源，于是异计繁兴，时(时间)方(空间)诸观念，世主 Prajapati 大人 Purusha 诸神，吠陀诗人叠指之为世界之原。盖皆为抽象观念，非如吠陀大神悉自然界之现象，实为哲理初步，而非旧日宗教之信仰也。此种变迁，显著于初期奥义书中。奥义书者，旨在发明吠陀之哲理，而实则吠陀之宗教甚乏哲理之研讨。诸书(奥义书有多种)所言系思想之新潮。顾宇宙起源之玄想，在黎俱吠陀中已有线索，其中虽无具体之宇宙构成学说，然其怀疑问难，已可测思想之所向。此诸诗作者，不信常人所奉诸神创造天地，而问日与夜孰先造出，世界为何物(意犹谓何种物质，何种木质)所造。类此疑难，散见颇多，而以十卷之一二一篇及一二九篇等至为有名。其一二一篇曰：

太古之初，	金卵始起，	生而无两，	万物之主，
既定昊天，	又安大地，	吾人供养，	此是何神?(一)
俾吾生命，	加吾精力，	明神众生，	咸必敬迪，
死丧长生，	俱由荫庇，	吾应供养，	此是何神?(二)
徒依己力，	自作世王，	凡有血气，	眠者醒者，
凡人与兽，	彼永为主，	吾应供养，	此是何神?(三)
神力庄严，	现彼雪山，	汪洋巨海，	与彼流渊，
巨腕远扬，	现此广莫，	吾应供养，	此是何神?(四)
大地星神，	孰莫丽之?	天上诸天，	孰维系之?
茫茫寥廓，	孰合离之?	吾应供养，	此是何神?(五)
两军(指天地)对峙，	身心战慄，	均赖神力，	视其意旨，
日出东方，	照彼躯体，	吾应供养，	此是何神?(六)



汪洋巨水， 弥满大荒， 蕴藏金卵， 发生火光，  
诸神精魄， 于以从出， 吾应供养， 此是何神？(七)  
依彼神力， 照瞩此水， 蕴藏势力(指金卵)， 且奉牺牲  
(指火光)，

维此上天， 诸天为天， 吾应供养， 此是何神？(八)  
祈勿我毒， 地之创者， 明神正直， 亦创上苍，

并创诸水， 明洁巨伟， 吾应供养， 此是何神？(九)

(本篇共有十阕，第十阕显为后人窜入，故未译。)

怀疑思想之影响有三：夫人以有涯之生命，有限之能力，生无穷之欲望，受无尽之烦恼，于是不能不求解脱。印土出世之念最深，其所言所行，遂几全以灭苦为初因，解脱为究竟。降及吠陀教衰，既神人救苦之信薄，遂智慧觉迷之事重。以此在希腊谓以求知而谈哲理，在印度则以解决人生而先探真理。以此在西方宗教哲学析为二科，在天竺则因理及教，依教说理。质言之实非宗教，非哲学。此其影响之大者一也。宇宙起源之说既兴，而大梵一元之论渐定。大梵者非仅世之主宰(如耶教之上帝)，亦为世之本体(西方此类学说名泛神主义)。其后吠檀多宗，以梵为真如，世间为假立。此外法是幻之说也。僧佉以梵为自性，世间为现象，此转变之说也。至若弃一元大梵，而立四大(或五大)极微，如胜论顺世，则积聚之说也。至若佛教大乘我法皆空，蕴界悉假，则精于体用之说也。是脱多神之束缚，亦且突过一神(大梵说乃泛神论非一神论)之藩篱矣。此影响之大者二也。吠陀诸神势力既坠，而人神之关系亦有变迁，由崇拜祭祀进而究问本源。吠檀多合人我大梵为一。僧佉立自性神我为二。胜论于五大之外，别有神我。诸宗对旧日所祈祝之因陀罗、阿耆尼，均漠视之。此其影响之大者三也。

至若黎俱吠陀时代道德则以黎塔一义为大本。黎塔者为法为