

印度哲学

巫白慧 著

吠陀经探义和奥义书解析



Indian
Philosophy
東方出版社



中国社会科学院出版基金资助

印度哲学

巫白慧 著

吠陀经探义和奥义书解析

东方出版社

责任编辑:夏 青
装帧设计:曹 春
版式设计:赵迎珂
责任校对:严呈华

图书在版编目(CIP)数据

印度哲学——吠陀经探义和奥义书解析/巫白慧著.

-北京:东方出版社,2000.12

ISBN 7-5060-1318-5

I. 印…

II. 巫…

III. 哲学-研究-印度-文集

IV. B351-53

印度哲学

——吠陀经探义和奥义书解析

YINDU ZHEXUE

巫白慧 著

东方出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街166号)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2000年12月第1版 2000年12月北京第1次印刷

开本:850毫米×1168毫米 1/32 印张:17.5

字数:420千字 印数:1-5,000册

ISBN 7-5060-1318-5/B·206 定价:30.00元

探寻印度传统文化模式

——我和我的印度哲学研究

(代序)

—

在我国的哲学研究领域里,印度哲学研究,如果不是一个空白,也是未曾引起学术界重视的一个课题。解放前到解放后初期,国内高等院校如北京大学和武汉大学曾开设过印度哲学课程,但印度哲学作为一个学院式的研究课题,从未列入国家哲学社会科学研究课题计划之内。1983年,中国社会科学院领导批准哲学研究所建立包括印度哲学研究在内的东方哲学研究室,从此,印度哲学研究正式列为国家哲学社会科学研究课题之一,填补了我国哲学研究领域里的一个重要空白。我荣幸地被委任为东方哲学研究室首任室主任,并负责开展印度哲学研究。

记得在印度留学时,老师按印度传统的教学法给我讲授印度哲学。毕业后,我照老师传授的方法做研究。现在,在社会主义的祖国如何开展印度哲学研究?是否应采用具有社会主义科研特点的新方法?带着这些问题,我阅读了马克思和恩格斯关于印度历史、文化、宗教、哲学等方面的论述。从这些论述里,我找到了答案,获得了一把研究印度哲学的金钥匙——马克思主义的科研方法。例如,恩格斯有一则科学论述,它像一盏指路明灯,给我指出开展

印度哲学研究的正确途径。恩格斯说：

一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。在历史的初期，首先是自然力量获得了这样的反映，而在进一步的发展中，在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化。根据比较神话学，这一最初的过程，至少就各印欧民族来看，可以一直追溯到它的起源——印度的吠陀经……①

恩格斯这一科学论述，对我来说，具有这样的重要意义：a)印度哲学和印度宗教一样也可以追溯它的起源——吠陀经；b)历史唯物主义是研究印度哲学的科学方法。我正是根据对恩格斯这一论述的理解来制订我的印度哲学研究计划，并把研究吠陀经列在计划中的首位——开始了我长期对吠陀经哲学的研究。在这长期和艰苦的研究过程中，我弄清楚印度哲学思想的原始形态，寻找到后吠陀的宗教、哲学的共同理论基础和共同思想来源——把握到印度哲学发展史的主脉。

恩格斯所说的吠陀经是四种吠陀神曲集的总称，这四种吠陀是：《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》、《夜柔吠陀》和《阿闍婆吠陀》，其中《梨俱吠陀》最古老、最原始，余下三吠陀是《梨俱吠陀》的复述和发展。《梨俱吠陀》共收 1028 支神曲（一支神曲通常由若干颂诗构成），分为 10 卷，由各族婆罗门种姓的诗人、歌者、神学家和哲学家先后创作而成，因而在形式上是一部印度上古的神曲总集（赞美诗集）。全书的内容是诗人对自己幻想中的神鬼或传说中英雄人物的

① 《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社 1995 年第 2 版，第 667 页。

描绘和歌颂，即上古的神话和传说。

《梨俱吠陀》的内容虽然绝大部分是对神鬼的祷词和赞歌，是关于上古帝王将相的传说，但它的作者们在各自诗作中有意无意地触及许多带普遍意义的哲学基本问题，概括起来大致涉及到以下一些：1)宇宙起源说：宇宙是由某个超验神灵创造的，还是由别的什么构成的？2)世界本原说：世界的本原是精神性的，还是物质性的？3)有无说：太初之际，是先“无”后“有”，还是先“有”后“无”？是“无”从“有”生，还是“有”从“无”生？4)非有非无说：有与无是一对矛盾，非有非无是对有与无的否定的统一体；有与无是否有内在的联系，如何从矛盾发展到统一？5)人类四种姓说：谁创造了人类？人类四个种姓的划分是超验的神所规定的，还是随着社会经济发展而自然地形成的？6)意识起源说：生物界特别是高级动物人类的意识，从何而来？它是从物质还是非物质中产生？它是一个抽象的实在，还是一个具体的实在？7)原人说：原人是吠陀哲学家设定的超验精神实在，还是吠陀神学家幻想中人格化的抽象大神？8)灵魂说：灵魂、意识、我三者，是三还是一？人死后，他的灵魂（意识）是否还存在？灵魂是不是承受转生（轮回）的精神主体？9)转生（轮回）说：灵魂转生（轮回于天堂地府）是神话虚构，还是确有其事？10)如幻说：宇宙现象是如幻非真，还是如实有存在？

这些哲学问题，概括起来，就是物质世界如何构成和精神世界如何产生的哲学根本问题。在探讨、考察这些哲学问题的过程中出现两派不同观点的神学家和哲学家，一派神学家和哲学家按照自己的幻想和猜测，设定了一个至高无上之神作为世界和生物（特别是人类）的创造主，神就是宇宙本原；另一派神学家和哲学家则认为，“世界先有，诸天后起”（《梨俱吠陀》X.129.6），意谓诸神（包括创世主）出现之前，世界就已存在，世界本原不是幻想中的神，而是具体的物质，他们说：“太初宇宙，混沌幽冥，茫茫洪水，渺无物迹。

由空变有，有复隐藏，热之威力，乃产彼一。”(同上书卷曲，1)又说：“洪水泱泱，弥满大荒，摄为胎藏，产生火光；诸天精魄，从此显现。此是何神，吾当供养？”(同上书卷，121. 1、7)这两个颂表明一部分吠陀神学家和哲学家肯定这一观点：宇宙是基于物质原素水与火而形成，而不是由什么创造主所创造。还有一小部分哲学家认为风或以太是世界的本原。这两派吠陀神学家和哲学家的观点，按现代术语说，前一派的观点是一种“粗糙”的唯心主义，后一派的观点是一种“朴素”的唯物主义。这两种对立的观点在印度历史发展过程中，唯心主义始终压倒唯物主义——唯心主义哲学在印度意识形态领域里几乎占据着绝对的统治地位。这是印度哲学史上的一个独特的现象。

在吠陀经之后，奥义书哲学继承和发展了吠陀哲学，并且由此派生出众多的哲学流派。这些哲学流派传统地划分为两大系统：正统哲学系统和非正统哲学系统。凡是承认吠陀文献的权威性和神圣性的哲学流派属于正统哲学系统，被称为“正统哲学”；凡是否认吠陀文献的权威性和神圣性的哲学流派则属于非正统哲学系统，被称为“非正统哲学”。正统哲学系统中主要有所谓六派哲学——数论哲学、瑜伽论哲学、正理论哲学、胜论哲学、业弥曼差哲学和智弥曼差哲学。非正统哲学中主要包括耆那教哲学、佛教哲学、顺世论哲学以及所谓外道六师哲学。

从总体上来考察，在正统和非正统两大哲学系统中，贯穿、支配着二者发展全过程的理论是两个最基本的哲学观点：一个是“永恒的观点Śāśvatadr̥ṣṭi”，一个是“断灭的观点Ucchedadr̥ṣṭi”。佛家称前者为“常见”，称后者为“断见”。这两种观点也是印度哲学史两条发展的基线：正统哲学或非正统哲学不是沿着常见路线发展、构筑对“永恒的精神实体”肯定的理论，就是沿着断见路线发展、构建对“永恒的精神实体”否定的理论。这就是说，正统哲学或非正统哲

学不是以常见为它的思想基础,就是以断见为它的思想基础。上述六派哲学之所以叫做正统哲学,就是因为它们的哲学目的在于肯定存在着一个永恒的精神实在,尽管它们用不同的名词概念来阐述它。同样,耆那教哲学、佛教哲学、顺世论哲学、外道六师哲学等之所以叫做非正统哲学,就是因为它们否定永恒的精神实体的存在(事实上只有唯物主义的顺世论哲学真正做到这一点)。

常见思想和断见思想显然可以追溯它们的来源——吠陀经。它们从吠陀经到奥义书和后奥义书的正统和非正统哲学的漫长演变过程中终于形成整部印度哲学思想史的主要思想路线。

我在这方面的研究——吠陀经、奥义书的研究中,由于遵循马克思主义的方法论,使我在涉及印度哲学的基本问题时,能够提出自己的见解。这些见解也正是我的研究成果——本集的吠陀经哲学和奥义书哲学两部分的论文。

二

恩格斯还有一则关于印度辩证法的论述:“……辩证思维……只对于人才是可能的,并且只对于已处于较高发展阶段上的人(佛教徒和希腊人)才是可能的,而其充分的发展还要晚得多,通过现代哲学才达到。”^① 这则论述启发了我对印度辩证思维的重视,使我在研究吠陀经、奥义书的同时,也下了一番工夫对它进行探讨。恩格斯所说的“佛教徒”是指印度佛教徒而言。印度佛教辩证法论师的首席代表是五世纪的龙树(Nāgārjuna)。印度辩证法的基本模式——“无”与“有”,最早也是见于吠陀经。《梨俱吠陀》(X. 129)讲:“无既非有,有亦非有;无空气界,无远天界。”这个颂阐述一个

① 《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社1995年第2版,第331页。

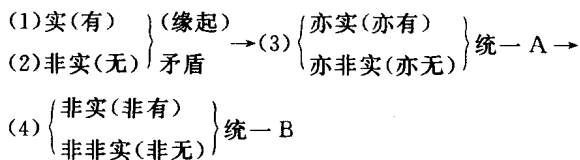
二重辩证模式。第一重是“无”与“有”的矛盾；第二重用“非有”同时否定“无”与“有”，把二者统一起来。因为“无既非有，有亦非有”意味着“无”与“有”并不是静止固定，而是处于运动变化之中；“无”不会永恒为无，“有”也不会永远是“有”。“无”与“有”二者既有对立的一面，又有统一的一面。从这个原理出发，吠陀哲学家推断任何两个相反的命题或判断，甚至生与死的矛盾，也会同样地发展到合二为一。“死既非有，不死亦无；黑夜白昼，二无迹象。”（同上书、曲）此中“死既非有”意即“不死”；“不死亦无”意即“不生”。生与死是矛盾，不生和“不死”是矛盾的否定、统一。诗的作者还形象地和寓意深刻地使用“黑夜白昼”作类比：a)死与生的矛盾，如同黑夜与白昼，二者截然相反，势不两立，但二者最终消失在统一之中；b)生与死的统一就像日与夜的统一，生与死的统一是精神性的，日与夜的统一是物理性的；两种统一似有区别，但在吠陀哲学家看来，两种统一原是超验统一体的不可分的一部分，因而同是超验统一体的幻现形式——在超验的统一体中二者融合为一，无有差别。

龙树这位佛教辩证法大师同时总结了吠陀的“无—有”和佛家的“空—有”的辩证理论，并在这个基础上构筑了一个比较完善的辩证理论体系。在他的不朽的名著《中论颂》中，系统地阐述这一新理论——中观论。中观论的理论核心由三部分内容构成：八不否定、四句逻辑和三谛原理。

（一）八不否定。龙树在他的《中论颂》中开章明义地说：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。”在龙树看来，生灭、常断、一异、来去这四对矛盾，是一切矛盾中的主要矛盾，它们包摄了事物的自身、运动、空间、时间等方面，即佛家常说的“诸法、一切法”——主观世界和客观世界的一切矛盾现象。龙树认为，一切矛盾现象不会自己产生，也不会从他处产生，但从与它们相应的内外条件的集合中产生——从因缘生。“未曾有一法，不从因缘生；

是故一切法，无不是空者。”（《中论颂》观因缘品第一）这是对一切矛盾现象作出的否定（不），同时也是龙树给“空”所下的第一个定义。意谓任何一个矛盾现象都是那些与之相应的条件（因缘）的集合体中产生，它本身没有独立的、固定不变的主体；没有不变的主体，便是“空”（否定）。但是，“空”不等于空无所有的绝对“空”。“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。”（同上书，观四谛品第二十四）这是龙树给空（否定）所下的第二个定义。意谓事物本来没有自性（不变的实体），所以是空（以有空义故），但可以依靠有关的诸多条件而产生（一切法得成）——否定之否定。

（二）四句逻辑。为了把空义阐述得更完整、更彻底，龙树把“空”纳入四句辩证模式中来观察。（甲）按四句义作肯定的观察。事物的矛盾依缘而起，它本性是“空”，是矛盾的统一体。“一切实实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。”（同上书，观法品第十八）这是典型的表示矛盾统一的四句逻辑模式：



统一模式 A 是说明矛盾依因缘而生，依因缘而灭，所以有生有灭。这个统一是不彻底的，因为矛盾的对立仍然存在。统一模式 B 是说明矛盾依因缘而存在，依因缘而不存在，所以它本无自性（实体），无自性即是“空”，是非有非无（否定之否定）的统一体。只有这样观察和理解矛盾，才称得上是“诸佛法”。佛法在这里是指以龙树为代表的大乘佛教，因而暗含对小乘佛教的批判（小乘佛教只讲四句逻辑的前两句——有一无，不讲后两句——亦有亦无——非有非

无)。(乙)按四句义作否定的观察。“空”有可说的和不可说的两个方面。佛家说法传道通常有俗谛和真谛的区别。俗谛(世俗谛)是空的可说方面,真谛(第一义谛)是空的不可说方面。我们在前边的论述正是按俗谛来讲空的可说方面。下边的论述是按真谛来讲空的不可说方面。何谓“不可说”?“诸法实相者,心行言语断,无生亦无灭,寂灭如涅槃。”(《中论颂》观法品第十八)这个颂表述“空”即是“诸法实相”,实相完全不能用思维意念去推测,也不能用语言文字来描述。

(三)三谛原理。“空”的可说方面即是俗谛,它的不可说方面即是真谛(第一义谛)。如何合理地、正确地理解二谛的内涵和二谛的相互关系?龙树认为应该这样来理解:“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义。”(《中论颂》观四谛品第二十四)龙树在这首颂诗中提出的观点,正是三谛原理:空(真谛)、假(俗谛)、中(中道义、中谛)。在这三谛之间天然地存在着内在的相互关系,不可截然分开;应该同时运用三者来观察、说明宇宙间一切依赖因缘和合而产生的矛盾现象:(1)空谛——“我说即是空。”这个空,并不是绝无之空,而是相对于“假”而言。“假”即诸法,亦即一切抽象的和具体的事物和矛盾。诸法依赖因缘而产生、存在、变化、消亡,本身没有常存不变的主体;没有主体,意味着本来就不存在;本来不存在,便是“空”,或者叫做“性空、自性空”。自性空,意谓在理论上当体之空,不待对事物分析后始见其空。(2)假谛——“亦为是假名。”“假”意即假说、假设;给事物假设名称,故叫做“假”。因缘和合所生之法,既然理论上本无实体,则只有形式上的存在;这样的存在,虽然随顺世俗,有其名言称谓(概念、范畴),但都是假设,并非真实,故曰“假谛”(俗谛)。(3)中谛——“亦是中道义。”这里的“中”字,表面意义是“居中”,但实际的意义是说联系“空”与“假”的关系而作全面的、合理的辩证观察。众缘所生之法,本来性空,无有实体,但存假设

的名称；因此，执诸法为实有，固然是错误；执诸法为空，连它们名义上的存在也否定，同样是荒谬。正确的观点是，既不执空而作绝对的否定，亦不执有而作绝对的肯定，这就是“中道义”。

关于龙树这套辩证思维理论，我在《论四句义的哲学内涵》和《龙树的中观论及其几个主要发展阶段》这两篇论文里，提出新的考察模式，并按此作了系统的阐述和评价。

三

前边提到的属于正统哲学系统的六派哲学，其最末一派智弥曼差论，通常又叫做“吠檀多论”。梵语Vedānta，音译“吠檀多”，意译“吠陀终结、吠陀总结”，是特指奥义书而言。奥义书出在吠陀经之后，又是对吠陀哲理的总结，故奥义书就是吠檀多，反之，也如此。而专门研习奥义书的学者也因此而得名“吠檀多哲学家”或“吠檀多学派”。其次，梵语Jñānamīmamsā，意译“智思维、智观察”。“智弥曼差”是意音合译，是吠檀多的别称。

吠檀多论发展成为一个有影响的哲学派别，是在中世纪（约7至8世纪间）乔荼波陀（Gauḍapāda）和商羯罗（Sankara）这两位吠檀多论师先后出现之后。乔荼波陀是商羯罗的师祖，商羯罗继承师祖的衣钵，成为吠檀多哲学的集大成者。两位大师以他们对奥义书的新诠释和新论点奠定了新吠檀多主义的理论基础；与此同时，他们充分利用佛家的复杂而缜密的范畴系统以丰富和提高吠檀多的理论体系，使之在当时的宗教—哲学界内外产生巨大的影响，成功地在意识形态领域里占据着主导地位。从这时起，新吠檀多主义哲学越来越受到普遍的信受。到今天，它已是当代印度哲学中的主流派，成为印度人的人生观和世界观形成的思想基础。印度人这种思想倾向清楚地表明，对新吠檀多主义哲学的研究具有重要的积

极的现实意义。正是基于此,1987年我提出把吠檀多哲学研究作为国家哲学社会科学“七五”重点课题之一,并申请由我负责主持这项研究。

新吠檀多主义的理论核心是乔荼波陀的(绝对)不二论和商羯罗的无分别不二论。

(一)乔荼波陀的(绝对)不二论。在印度学术界传说乔荼波陀曾经写过几部哲学著作,但公认是乔氏本人的原作仅有一部即《乔荼波陀颂》,也即通常所说的《圣教论》(Āgama-śāstra)。此论全书共四章,所论证的唯一命题就是“不二论”。乔氏在本体论上设定并确认一个超验的、永恒的精神实在,它是唯一的、不二的。乔氏沿用奥义书术语把它叫做“梵”。梵是唯一不二的真实存在,其余皆非真实——经验世界的物质和精神现象。乔氏特地提出“幻论”作为论证“不二”境界的方法。在乔氏的哲学词汇中“幻”就是幻象,非真存在的事物。他认为,睡时的梦中世界,固然是幻象,非真存在;即使是醒时的现实世界,也是幻象,非真存在。就这样,乔荼波陀把他的“不二论”绝对化,极端化,正如佛家绝对唯心主义的唯识宗所主张那样——一切唯识,离识无境。

为了完整地论证不二论,让人们准确地理解它,乔荼波陀在《圣教论》中借用佛家的复杂范畴术语,提出一个混合的否定模式——直接否定和间接否定。A. 直接否定是基于两个特定的前提而起作用:1)设定的超验精神实在自身具有如下的绝对特性——不二、无生、无差别、无分别、不动、不变、离老死、不可说、不可得、无著、无始、无终、非物质性等;2)经验世界的精神和物质现象具有如下相对特点——有二、有生、差别、分别、动、变、老死、可说、可得、有始、有终、物质性等;和合而生,本无实体,是被否定的对象。B. 间接否定是基于三个特定的前提而起作用:1)设定的超验精神实在天然地具有如下超验性特征——上梵、无相梵、大我、唯一、

第四位(超验的心理)、唯心、唯识、圆成实等；2)超验精神实在自身神奇地外现种种幻相——下梵、有相梵、个我、三分(杂多)、外现诸法、似外境、依他起等；3)幻相毕竟是“摩耶”(幻)，纯妄非真，故可用“幻”作为中介进行由幻象复归于真体的否定。

这两个否定模式事实上概括了《圣教论》四章反复论述的主要命题，构成了乔荼波陀的新吠檀多主义理论体系。在乔氏看来，他这个新体系基本上实现了对奥义书的精髓——绝对的不二论(绝对一元论)的准确的表述。凡如理理解这套理论者，肯定能够“观察此乃无分别，不二熄灭诸戏论”，达到“具足智慧者境界”(《圣教论》第2章第35颂和第3章第34颂)。

(二)商羯罗的无分别不二论。商羯罗的主要哲学理论是他开创的“无分别不二论”。无分别，即无规定；不二论，即是一元论。无分别不二论的理论核心由“梵、我、幻”三个基本范畴构成。商羯罗在他的著作中，特别是在他的代表作《梵经有身疏》中着重阐述这三个根本范畴。梵：自然和万有源出于梵，故梵是客观世界的本原(《梵经有身疏》I.1、2)。梵的存在是绝对的，但不是一种无知觉的存在。梵既有幻现宇宙的全能，又有遍观一切的全知。全知称作“我”。梵-我有绝对的一面，又有相对的一面。从绝对的视角看，梵-我同体，唯一不二。从相对的视角看，梵-我分工，梵表现为客观世界的本原，我表现为主观世界的本原。其次，主观世界和客观世界有一个从梵-我衍生的过程和一个复归于梵-我的过程；而这两个过程实现的关键在于“幻”的作用。按吠檀多哲学，幻有三个内涵：1)幻体。幻不能自生，也不能无因而生，必有所本，本即幻体——梵。幻体具有奇妙不可思议的幻力，魔术般地从自身变现出无穷无尽的幻象。2)幻象。这是指由幻体变现出来的各种存在的形式在它们完全消失前一刹那的现象。幻象虽然千差万别，形式无穷，但不外“名”和“色”两大类；前者即精神现象，后者即物质现象。3)幻

翳。幻如障眼法，障翳着人们的视线，认不出幻象的虚妄，错把幻象当作真实的存在。这种错觉或误认叫做“无明”。无明，意即无智慧，没有正确的知识；既不辨识幻象之假，也不了解幻体之真。商羯罗从这一幻义出发，猜测整个自然是幻象的总体。自然的运动和变化并不是基于自身的规律，而是受一个超验的绝对体——梵所制约。然而，由梵而幻现出来的自然毕竟不是独立于梵，而是衍生于梵又复归于梵，与梵同一、统一。这便是商氏的无分别不二论的理论基础。

复次，商羯罗并不像他的师祖乔荼波陀那样把不二论推向极端。为了维护正统婆罗门教的宿命论和来世论，他没有否定幻象在特定的情况下有相对的存在。他认为，不能把名（精神现象）和色（物质现象）说成是“实在的”或“非实在的”。他常用三个譬喻来说明这一含义：1）误认绳子为蛇；2）误认贝壳为银片；3）误认海市蜃楼为真景。蛇、银片和海市蜃楼的错觉原是虚妄非真，故不能说它们是真存在；但在觉知它们的本相（绳子、贝壳、阳焰）之前，蛇、银片、海市蜃楼的幻象并未消失，所以也不能说它们非实存在。名和色的幻象也是如此。现象界（精神的和物质的）由梵幻现，本非真实的存在，故不能说它们是实在的；但无明障眼，暂时还未识破它们的虚妄性质，现象界仿佛存在，因此也不能说它们是非实在的。商羯罗的这个譬喻还有一层深义：绳等实在，蛇等非实在；若识前者，则无后者。梵体是真，现象非真；若悟前者，则离后者。这样，了幻归真，唯一无二——主观和客观统一于梵。

这些吠檀多哲学的理论要点，正是我在《吠檀多主义哲学》和《乔荼波陀的哲学》二文所着重讨论的内容。

四

印度是世界三大文明古国之一，历史悠久，文明源远流。在它巨

大的智慧库中蕴藏着人类许多璀璨的思想精华。我从事印度哲学研究,并不是单纯地为研究而研究,而是怀着“入室取宝”的目的——试图从它的智慧库中探寻、撷拾那些接近科学实际的观察和猜测以及那些具有现实积极意义的思想“光子”,以此来为我国社会主义精神文明建设服务。

(一)物质不灭的思想。传统的印度哲学史的一个独特的特点是,唯心主义始终在意识形态领域里居于近乎垄断的地位。然而,朴素的唯物主义从印度哲学史的序页起也没有间断过对唯心主义进行或隐或显的批判斗争。按《白骡奥义》(Ⅲ.8、8),公元前7世纪前后,在奥义书哲学家之间曾经发生过一场哲学论争,论争的焦点在于一个本体论问题上——世间不灭者是神(Hari)还是物(Pradhāna原初质料)。这场论争对后奥义书各种哲学派别的出现,直接地起到了“催生”的作用。因为,后奥义书的主要唯心主义哲学流派(正统的六派哲学)共同接受了奥义书中的神不灭论思想,并以此为理论基础,构建各自的唯心主义理论体系。在另一方面,后奥义书的主要唯物主义哲学流派如顺世论和一些有鲜明的朴素唯物主义倾向的哲学派别,它们直接继承奥义书中的物质不灭论思想,并在此基础上创建各自的朴素唯物主义理论体系,其中最典型的、最有影响的当推佛家的萨婆多部(有部)的物质实在论。

(二)科学的范畴系统。在印度哲学史上,奥义书哲学家首先建构范畴系统,用以在哲学上对世界(本原和现象)作概括而综合的描述。奥义书中至少有三个范畴系统的模式,其中《疑问奥义》(Ⅳ.8;Ⅵ.4)的“42范畴系统”较为完整:

- | | | |
|------------------|---|----------------------------|
| 物质
范畴 | } | 1. 地、水、火、风、空(五大); |
| | | 2. 地微、水微、火微、风微、空微(五微、五原子); |
| | | 3. 眼、耳、鼻、舌、皮(五根); |
| | | 4. 色、声、香、味、触(五唯、五境); |
| | | 5. 口、手、生殖器、肛门、足(五作根); |
| | | 6. 说话、操作、性交、大便、行走(五作业); |
| 精神
范畴 | } | 7. 意、觉、我慢、心、炎光(五意识); |
| | | 8. 所知、所觉、执我、所思、所照(五对象); |
| | | 9. 气息(命); |
| | | 10. 生存(因有命而存在)。 |

这个范畴系统无疑是不够精致的,但它已基本上把经验世界的物质现象和精神现象描绘出一个清晰的轮廓。同时,在这个范畴系统里,物质范畴(1—6)列于第一位,精神范畴(7—10)列于第二位,反映着它的作者(奥义书的朴素唯物主义者)的物质不灭论的哲学立场。其次,《疑问奥义》这个 42 范畴系统实际上为后奥义书哲学提供一个制作范畴系统的“蓝本”——后奥义书的哲学流派基本上参照这个 42 范畴系统模式发展、建构各自范畴系统。

(三)客观的缘起实在论。经验世界的物质现象和精神现象从何产生?又如何变化?这个哲学上的基本问题,从吠陀时期起到奥义书末期,一直困扰着所有的仙人、智者、神学家和哲学家。他们曾经提出过许多答案或解释,但大都难以令人信服。到了后奥义书百家争鸣时期,佛教始祖释迦牟尼创立了一个在印度哲学史上具有划时代意义的新理论——“诸法从缘生”的理论(简称:缘生说或缘起说)。而正是这一理论终于给哲学基本问题作出比较合理的解答。“诸法从缘生”的“诸法”正是指经验世界的主观和客观的现象,