

Yindu Gudian Meixue

印度古典美学

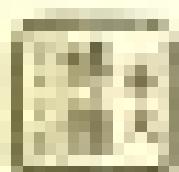
邱紫华 著



華中師範大學出版社



印度古典美學



！

教育部「九五」规划社会科学基金项目「印度美学研究」(98JAJ720005)成果

Yindu Gudian Meixue



印度古典美学

邱紫华 著



华中师范大学出版社
2006年·武汉

新出图证(鄂)字 10 号

图书在版编目(CIP)数据

印度古典美学/邱紫华著. —武汉:华中师范大学出版社,2006.4
ISBN 7-5622-3329-2

I. 印… II. 邱… III. 美学史—印度—古代 IV. B83-093.51

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 140781 号

印度古典美学

邱紫华© 著

责任编辑:周柏青

责任校对:章光琼

封面设计:甘 英

编辑室:文字编辑室

电话:027-67863220

出版发行:华中师范大学出版社

社址:湖北省武汉市洪山区珞喻路 152 号

电话:027-67867076(发行部) 027-67861321(邮购)

传真:027-67863291

网址:<http://www.ccnp.com.cn>

电子信箱:hscbs@public.wh.hb.cn

经销:新华书店湖北发行所

印刷:武汉中远印务有限公司

督印:姜勇华

字数:392 千字

开本:787mm×1092mm 1/16

印张:23.25

版次:2006 年 4 月第 1 版

印次:2006 年 4 月第 1 次印刷

印数:1-4000

定价:39.50 元



邱紫华，重庆人，1945年生。华中师范大学文学院教授、博士生导师，华中师范大学东方美学与文化研究所所长，享受国务院特殊津贴。已独立承担并完成两项国家社会科学研究基金项目，参与一项国家社会科学研究基金项目；独立承担并完成两项教育部社会科学研究基金项目。已出版学术著作《悲剧精神与民族意识》《思辨的美学与自由的艺术——黑格尔美学引论》《东方美学史》（上下卷）《东方艺术与美学》《西方美学史》第二卷（参编）等，近期将出版著作《东方美学范畴论》《东方美学原理》。

《印度古典美学》系教育部“九五”规划社会科学研究基金项目“印度美学研究”的最终成果，是国内第一部运用跨学科、多视角的研究方法全面论述印度古典美学与艺术的学术著作。本书立足于印度广阔的文化背景来展开印度美学特点的论述，揭示了印度哲学思想、宗教、文学与美学和艺术理论的内在联系，阐明了印度思想对印度民族审美观念和艺术创造的影响。本书注重史论结合，既突显了印度美学思想发展的基本轨迹，分析了印度美学思想在不同历史时期的特征及变化的状况，又具体展示了戏剧、建筑、雕刻、绘画、音乐、舞蹈等印度艺术的美学魅力。



目 录

绪 论 印度哲学和古典美学思想的总体特征	(1)
一、印度思想的基本特点	(2)
二、印度古典美学思想的总体特征	(13)
第一章 印度美学生成的自然与文化土壤	(43)
第一节 复杂多变的自然环境对民族审美意识的影响	(43)
第二节 多样化统一的文化结构对美学思想的影响	(45)
第三节 千年不变的农业村社文化对民族审美意识的影响	(52)
第二章 吠陀时期的宗教哲学和美学思想	(59)
第一节 吠陀经典中的宗教哲学思想	(59)
第二节 吠陀经典中的原始思维特征	(71)
第三节 吠陀经典中的审美观念	(72)
第三章 《奥义书》的宗教哲学和美学思想	(78)
第一节 《奥义书》的哲学本体论	(79)
第二节 《奥义书》的哲学认识论	(86)
第三节 《奥义书》的悲观主义人生哲学	(91)
第四节 《奥义书》的审美思维特征	(101)
第五节 《奥义书》中美的两个层面	(105)
第六节 《奥义书》中的美论和美的形态论	(109)
第四章 印度佛教的美学思想	(116)
第一节 佛教美学的哲学基础	(118)



第二节	佛教美学思想的逻辑起点及范畴	(127)
第三节	佛教美学思想中美的层次和美的形态	(134)
第四节	佛教的思维方式与审美思维的叠合	(141)
第五节	佛教文学的审美特征	(146)
第六节	佛教艺术的美学特征	(163)
第五章	史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》的美学思想	(180)
第一节	《薄伽梵歌》和《摩奴法论》的哲学思想	(184)
第二节	两大史诗中的达磨思想对审美思想的影响	(196)
第三节	两大史诗的诗学理论	(206)
第四节	两大史诗的悲剧观念	(221)
第六章	印度古典主义美学思想	(234)
第一节	印度古典主义美学的文化艺术背景	(234)
第二节	传统思维模式对印度古典主义美学思想的影响	(237)
第三节	印度古典主义美学原则	(242)
第七章	古典主义美学范畴及情味、韵论美学理论	(250)
第一节	古典主义美学范畴体系	(250)
第二节	古典主义情味美学理论	(272)
第三节	古典主义美学的韵论	(277)
第八章	印度古典艺术的美学特征	(282)
第一节	古典戏剧的美学特征	(282)
第二节	古典建筑艺术的美学特征	(294)
第三节	古典雕刻艺术的美学特征	(309)
第四节	古典绘画艺术的美学特征	(319)
第五节	神奇的印度音乐	(332)
第六节	印度舞蹈的美学特征	(342)
第九章	神是无限完美的典范——泰戈尔的美学思想	(345)
第一节	泰戈尔的宗教哲学思想	(348)
第二节	泰戈尔的美学思想	(354)
参考文献		(365)
后 记		(367)





绪论

印度哲学和古典美学思想的总体特征

几千年来，印度民族执著追求灵肉双美的人生理想，由此产生出“人生四期”的生活方式和森林中的冥思哲学——奥义书、佛教和耆那教哲学。对永恒的神性的向往和膜拜，激发了印度民族持续不断的宗教狂热，致使他们创造出数量上无与伦比、艺术上精美绝伦的艺术品。然而，梵与佛性，以及它们与人的灵魂的契合状态，很难用物质的东西来表达，所以印度民族往往以象征和意象的方式来表达超验的存在，表达内心中的神秘体验。这就显示出印度美学和艺术的根本特点：它力图描述不能描述的东西，力图表现不能表现的东西。这种对永恒神性的憧憬和渴慕以及内心无法言述的美的情感体验，使印度民族坚信：美从来就是主观的情感体验和感受的体现，美就是在有限之中达到对“无限”的亲 and 之后所产生的愉悦。这便是印度古典美学的独特之处。

本书所述印度古典美学，是指古代雅利安人进入印度之后形成的审美观念和艺术创造传统。它是历史上在印度土地上生存的各个民族的思想结晶。它从古代持续到今天，尽管它在发展中有所变化，但其内在的基因却是一脉相承的，已成为稳定的民族审美心理结构。应当说明的是，书中所述及的古典主义美学，仅仅是印度古典美学和艺术发展长河中的一个部分或者说一个阶段。它们的关系是：印度古典美学是全体，古典主义美学是部分。古典主义美学阶段约从公元纪元前后至 7 世纪。古典主义美学是一种独特的美学思潮和艺术表现风格，



它是印度美学史和艺术史上的高峰，是印度美学和艺术成熟形态的标志。古典主义美学之后，印度美学思想和艺术创作尽管也有发展变化，但古典主义的基本特点和传统却以稳定的方式延伸至近代和现代。印度美学思想是印度思想的一个部分；印度思想是印度美学和艺术产生和发展的基石。因此，有必要首先论述印度思想和美学思想的特征。

一、印度思想的基本特点

所谓“印度思想”，是对印度民族独特的思维方式和宇宙观、世界观、人生观的总称。它是数千年中逐渐形成的民族的“集体无意识”，它无形地制约着、影响着印度人的思想和生活方式，也深刻地影响着、制约着印度民族的审美和艺术创造活动。19世纪以来，西方和印度学者对印度思想有多种多样的总结 and 解读。印度著名政治家、思想家贾瓦哈拉尔·尼赫鲁在其著作《印度的发现》中，就对印度思想有深刻而精到的论述^①。概括起来，印度思想有三个基本特点。

第一，根深蒂固的泛神论思想。泛神论哲学观念的宗教基础是多神教。多神教往往把自然物当作神灵来崇拜，把被崇拜的自然物人格化。多神教的神灵一般都具有特定的司职，成熟的多神教往往还有神灵的序列，通常有一位神为众神之首，但各神灵具有自己的独立性。泛神论是从多神宗教思想中升华出来的哲学观念。泛神论认为，所有的自然物都具有神性、灵性。因此，神并不是凌驾于自然之上，而是存在于自然之中，与自然等同的，正如黑格尔所说：“神内在于一切事物……超越于个别事物。”^②就是说，神（实体、太一）既是这个，又是那个，又是其他一切个别事物。神无处不在，它消融于全部特殊的、个别的事物之中；但是，任何个别特殊的东西又不能代表神（实体）。印度民族从梨俱吠陀时代（约公元前1200年—前1000年）起，泛神论的观点就以宗教信仰的方式确立了。《梨俱吠陀》中的众多神灵都是以自然物命名的，日月星辰、风雨雷电、山川草木都具有灵性，都被当作神灵来崇拜。例如，空界的雷霆之神是因陀罗（Indra）和楼陀罗（Rutra），风神是伐育（Vayu），火神是阿耆尼（Agni），酒神是苏摩（Soma），还有众多的神灵等。泰戈尔曾说过：“一

① 贾瓦哈拉尔·尼赫鲁：《印度的发现》，齐文译，第四章，世界知识社，1956年。

② 黑格尔：《美学》，第2卷，朱光潜译，商务印书馆，1979年，第85页。



个有着生气和自然幻想的人民在文明的黎明时期醒来，感觉到含蓄在生命中的无穷神秘。这是他们简单的信仰，将大自然的每一个力量和元素归诸神性。”^①这些神灵在不同的时期和不同的场合分别被视为主神，人们把最美好的赞美给予它。英国文化学家麦克斯·缪勒把古代印度宗教的这种现象称为“轮换主神教”。随着民族思维的发展，人们开始思考宇宙与世界的本原问题，由此才逐渐创造出了单一主神。单一主神是伴随着人们企图区分有限事物与不能完全感觉和把握的自然对象时产生的观念，是人们“在感觉到有一道界限的同时，也感觉到界限那边的世界”时^②，所产生的“绝对”、“无限”等观念。《梨俱吠陀》中的《金卵歌》把太阳当作“生主”，《创造之歌》歌颂“统摄一切”的“生主”，《原人歌》则把原人作为宇宙的本原和本体，开始思索创造万物、决定万物的存在者。到了奥义书时代（约公元前 550 年），“生主”就被确定不移地命名为“梵”（梵天）。那么，作为本体、本原的梵同万物的关系如何呢？《大林间奥义书》说：“彼居万物内中者，而有异于万物，为万物所不知，而以万物为身，于万物内中管制之，此即汝之性灵，内中主宰，永生者！”^③《白净识奥义书》说：“彼神在火中，彼神在水中，人居乎万物，又在草与木。”^④这就是说，万物的形式就是梵的形式，万物都是梵的显现，梵是万物生命的本因和灵魂。通过万物生命之相就可以领悟到梵性，通过宇宙和万物的变化可以感受到梵的意念。由此，万物中的个别存在就是与梵相联相通，为一体的。这就是典型的东方泛神论思想。应当说明的是，印度思想中的泛神论与斯宾诺莎的泛神论有本质的不同。斯宾诺莎认为，客观存在的物质世界（自然、实体）是绝对的、无限的，在自然实体之外没有任何第二个实体来限制它，那种超自然的精神实体（神、上帝）是不存在的，“上帝就是自然”。可见，斯宾诺莎的泛神论是将自然视为最高的存在，是建立在否定神、上帝的基础之上的。印度泛神论则是以有神论为基础，认为神存在于万物之中并支配着万物。这就是印度泛神论与近代西方泛神论的区别。

① 泰戈尔：《麦克尼古尔编〈印度教圣典〉序文》，转引自《印度三大圣典》，糜文开编译，中国台湾中国文化大学出版社，1980年，第141页。

② 麦克斯·缪勒：《宗教的起源与发展》，金泽译，上海人民出版社，1989年，第123页。

③ 《五十奥义书》，徐梵澄译，中国社会科学出版社，1995年，第578页。

④ 《五十奥义书》，徐梵澄译，中国社会科学出版社，1995年，第389页。



印度思想从泛神论哲学思想生发出许多具体的观念，这些观念之间存在着内在的逻辑联系。首先，人们在感觉经验中形成了万物有生命的观念。人们发现，自然物的生命同人的生命一样，有荣有枯，有生有死；自然物尤其是动物，同人一样，有同样的感觉和感情，它们可以同人沟通交流和互渗。这就是万物生命“同情同构”的“生命一体化”观念。这种观念促成了审美上的“同情观”，即人与自然物可以相互交流、体验对方的感觉和情感。人们往往借用自然物的形态或性质，来表达自己的情感。由此，形成了最初的诗歌中的拟人化的象征和比喻。根据自然物对人有害或有利的不同功利价值，所用的象征物和比喻对象就分为肯定的或否定的、善良的或丑恶的等不同类型。泛神论思想促成人们对自然物作拟人化的想像，并把这种拟人化的想像转化为具体的自然神灵的形象。例如，印度诗歌和造型艺术中那些数量众多的男女“药叉”（森林中的小神灵）形象，就是泛神观念的形象化显现。其次，原始的泛神论宗教都相信万物有灵，灵魂不死。《梨俱吠陀》中就有灵魂不死的观念。这种观念在《阿闍婆吠陀》中发展为业的观念。所谓“业”，是指人所表达的思想言行必然导致某种确定的后果，善行导致善果，恶行导致恶果。因此，人要对自己的行为结果付出代价。这就是后世所谓“因果报应”论。在此基础上，逐渐产生出了《梵书》（约公元前800年—前600年）中朦胧的“轮回”观念。在《奥义书》中，轮回观念变得清晰而明确了。轮回观认为，人与动物、植物一生都会因自己不断积蓄起来的潜在的业力而在未来产生出相应的结果。由于业力的影响，即便死后灵魂也会受到奖惩，不能回归于梵，与梵同一。灵魂必须接受轮回的果报，或转生为鸟兽虫鱼，或转生为人、神。由于人的业行能导致轮回，所以印度人认为人生是痛苦的，免除轮回之苦才是解脱。可以说，从奥义书时代起，追求解脱就成为人生的信念。解脱就是达到“梵我同一”，让灵魂升华到神的永恒的境界。要达到解脱，就要行善、无欲，由此产生出不杀生，非暴力，禁欲，坚持正法（达磨），人与人、人与自然万物和谐共处等伦理原则和人生信念。从奥义书时代起，解脱一出世就成为印度民族追求的人生的终极理想。此外，轮回观原本是根据现象世界周而复始的变化加之主观猜测和想像所产生的观念。因此，轮回观不仅被用来解释生物生命的轮转，也被用来解释被拟人化地理解的宇宙生命的轮转。这种轮转就是印度思想中神创世界的“创造——维持——毁灭”的宇宙循环过程。代表宇宙循环观念的神灵就是“三面湿婆”。

第二，永恒与无常。印度思想的理论和实践，都是从思索永恒与无常问题



上展开的。“永恒”与“无常”思想，被佛教称为“常见”和“断见”，它们是印度哲学的主要范畴。“断常二见证实是一条贯穿着印度哲学思想发展的全过程的主要线索；抓住这条基线，无异把握到印度哲学发展史的脉搏。”^① 无常（断见）观念认为，物质世界或精神是变动不居、不断生成与毁灭的，一切皆变，不存在永恒的东西。永恒（常见）观念认为，宇宙中存在着一个永恒不变、不灭的精神实体，它存在于经验世界和超验世界之中，并主宰着这一切。古代印度人从生活经验中观察、发现了万物皆变的现象、事实，并以断见（无常）观念予以总结。同时，他们又从大自然不断重复的规律性的现象变化中，猜测一定有一个神秘的力量、一个超验的绝对实体在操纵着这一切。吠陀哲学家把这种力量拟人化地命名为“原人”，奥义书哲学家把它称为梵。奥义书哲学家猜测它是世界的本原、世界的创造者、永恒的存在者，并对梵性加以大胆的臆断和想像性的描绘，由此产生出永恒（佛教称为常见）观念。从奥义书时代起，古代印度各派哲学对断见和常见进行了深刻而细致的研究，并不断进行激烈的论争。各派哲学不是沿着无常的路线建构其哲学体系，就是沿着永恒观念来发展自己的哲学。主张常见（永恒）观的，以奥义书哲学为代表；主张断见（无常）观的，以佛教哲学为代表。应当说明的是，在印度思想中，无常（断见）和永恒（常见）两种观念从来没有被看作是水火不相容的、截然对立的东西。印度思想从来就不是非此即彼地看待事物之间的关系。古代印度哲学几乎所有派别都认为物质世界是无常的、变化的、会消逝的。区别在于，有的派别认为物质世界是无常的，而精神世界是永恒不灭的；有的派别认为物质世界与精神世界都是变化的、无常的，不存在永恒的东西。在无常与永恒的问题上，两种对立的哲学观点论争的焦点仅仅在于无常与永恒两者谁是本原、本体而已。奥义书哲学家认为常见（永恒者——梵）是本体，佛教和顺世论等外道哲学则认为无常（断见）是本体。但是事实上，坚持常见（永恒）的观点，从奥义书哲学开始，就在印度哲学中和人们的精神思想中一直占据着主导的、支配的地位，“主张梵是不灭者的观点居于绝对的优势，几乎把它的对立面完全淹没掉”^②。坚持本体论上的永恒观念，至今仍是现代印度哲学的主流。

永恒（常见）观：

① 巫白慧：《印度哲学——吠陀经探义和奥义书解析》，东方出版社，2000年，第220页。

② 巫白慧：《印度哲学——吠陀经探义和奥义书解析》，东方出版社，2000年，第210页。



常见观既然确立，就逻辑地引申出了“有限与无限”、“时空无限的观念”、“现象（幻）与本质（真）”的关系、认识论上的“无明”与“双昧”等观念和范畴，以及“梵我一如”（梵我同一）的人生理想。

有限是现象世界中的一切存在物的本性，万物只存在于有限的时间过程中和有限的空间中，有生有死，其存在期间也是处于不断变化之中的，寂灭则是万物最终的结果。无限在时间上是永恒，在空间上是无穷大。所以，它永恒不灭、无始无终。这永恒的无限的存在就是大神——梵。在有限与无限的关系上，是无限（梵）创造出有限的物质世界并决定着有限世界的命运。因此，无限超越了人类感官的认识和把握的能力，人们无法感知它、把握它，更无法决定它、驾驭它。既然梵是无限的存在，那么，它在时间上是无限的存在，在空间中也是无限的存在。所以，时间、空间的无限性就是梵存在的特性。既然梵是无限、无穷大，它只能是无形式的存在。因为任何形式都是有限的，如果承认梵具有形式的话，这有限的形式就否定了梵的无限性。面对这一悖论，奥义书哲学家如何描述梵的“无限”性呢？这只能采取两种方式：肯定的方式和否定的方式。就肯定的表述方式而言，只能通过比喻和象征的方式，或者采取原始思维所常用的方式，即把抽象的无限观念转化为巨大的数量、体积，无限的时间、



图1 象岛湿婆神庙中的四面湿婆像（公元11世纪）



空间来描述。《摩诃那罗衍拿奥义书》是这样描述梵的形象的：“无有高于彼者兮，无逾彼微；超卓而为至极兮，大之极巍；为一而非显了兮，无极其相……遍是头面兮，遍是其眼目，遍是其手臂兮，遍是其胫足。”^①（图1）《白净识奥义书》说：“大梵乃更高，高超大无极”；“神我一千头，千眼又千足，遍漫盖大地，十指有高躅”（意指梵虽显示于宇宙间，但又大于宇宙十个手指以上——引者）^②。就否定的表述方式而言，由于梵是宇宙的本原、本体，是无穷大，所以是无形式的存在。既然是无形式的存在，其存在方式就只能是像水中盐，不可见而实存；像空中风，可感觉而不显。正因此，黑格尔指出：泛神主义尽管可以用肯定的方式去表现实体无处不在，但从根本上说，它又无法达到这一目的。因为内容对于形式的表现就造成了否定，有限的物质形式否定了无限的内容。这种根本性的内容与形式的矛盾，决定了奥义书哲学家对梵的表述更多地以否定的方式进行，只有在否定性的描述中，才能摆脱内容与形式之间的悖论。例如，《大林间奥义书》说：梵是“非粗，非细，非短，非长，非赤，非润；无影，无暗；无风，无空；无着；无味，无臭，无眼，无耳，无语，无意，无热力，无气息，无口，无量，无内，无外”^③。奥义书哲学家认为，只有排除了一切具体事物的属性后，才能表达梵的无性之性、“大全”之性，才能表明梵的无限性和自由性。这就是印度哲学的“不不说”。它的表述方法同中国的老子对“道”的表述颇为相似。这一表述方法，后来被大乘佛教中观派的思想代表龙树发展为更精致的“空论”哲学。在汉译佛教经典中，这种否定的表述方法被称为“遮遣法”。印度思想对“永恒”、“无限”（梵）的肯定或否定的两种表述方法，都表现出泛神论的共同特点：既立足于物质形式，又力图超越物质形式；既显现为生命，又力图超越生命；既有诗性思维自由的想像和象征，又有理性思维的严密的逻辑推理；既是现实的，又是超现实的。正是这种泛神论的思想，构成了印度思想中灵肉二元的人生哲学。

常见（永恒）观又决定了印度哲学的现象与本质论。按照印度泛神论哲学的观点，事物的物质形式和表象就是事物的现象，任何现象都是变化着的、暂时的存在；决定事物存在的内因和本质就是梵，它是不变的、永恒的。所以人

① 《五十奥义书》，徐梵澄译，中国社会科学出版社，1995年，第313、316页。

② 《五十奥义书》，徐梵澄译，中国社会科学出版社，1995年，第393、396页。

③ 《五十奥义书》，徐梵澄译，中国社会科学出版社，1995年，第581页。



们认为，凡是变化着的、暂时存在的并最终死灭的现象，都是幻象（摩耶），现实的物质世界就是梵的幻象（摩耶）。在《梨俱吠陀》中，摩耶被看作是一种超自然的幻力，是至上神“原人”用来创造宇宙三界十方的神奇工具。到了梵书—奥义书时期，摩耶在继续充当神的创造工具的同时，又被赋予了哲学上“幻”的含义，形成了“幻论”（maya），即成为了一种观察事物的根本原则或基本方法。从幻论出发看待世界，事物无论是主观的，还是客观的，都被认为是虚幻的，因而是无常的、易变的、痛苦的、最终会消亡的。《弥勒奥义书》就明确地否定了现实物质世界的实在性和真实性：“声触等识境，居然似非实；质我沦其间，遂忘至上域。”^① 谁执著于物质和物欲，就是执著于幻象；谁抛却物质幻象和物欲，就是追求永恒，追求真理。《大林间奥义书》中有一首著名的祈祷颂说：“导我出非有，以至于至真。导我出黑暗，以至于光明。导我出死亡，以至于永生。”^② 这里的“非有”，就是幻象、摩耶，即物质世界。这首祈祷颂既道出了他们对幻与真的态度，也表明了印度思想中追求永恒的人生理想。7世纪的哲学家乔荼波耶就善于运用幻论来否定现象世界的真实性。他认为外在世界的本质是虚幻的，梵通过幻象来显现自身。哲学家商羯罗进一步发挥了乔荼波耶的幻论，使之成为印度著名的“摩耶说”（幻论）：现象世界是一种幻现，是虚妄不实的。有人把现象世界看作是真实存在，这在于认识者自身的“无明”。无明是一种虚幻的、错误的认识，就像人们错误地把绳误认为是蛇一样。吠檀多不二论哲学把不断变化的现象世界看作幻象（摩耶），把梵看作永恒的观念，直接导致了印度美学思想以否定性的态度对待现象界之美，把永恒的梵之美当作绝对美的审美判断。不仅现实事物如此，而且艺术之美更是虚幻的扰乱人心的玩意儿：“犹如幻梦，邪见成相；如芭蕉树，中无实心；如舞伎儿，暂时盛饰；如画遮幔，虚取娱心。”^③

常见观念把现象与本质截然对立起来，把变与不变截然分割开来，由此引发了印度哲学家在认识论上对“无明”与“双昧”的看法。所谓“明”，是指对于真理的认识；“无明”则是认识上的痴愚无知，它使人把虚幻的现实人生当作真实，把变幻的物质境界当作永恒而沉湎其中不能自拔。所谓“双昧”，就是

① 《五十奥义书》，徐梵澄译，中国社会科学出版社，1995年，第440页。

② 《五十奥义书》，徐梵澄译，中国社会科学出版社，1995年，第523页。

③ 《五十奥义书》，徐梵澄译，中国社会科学出版社，1995年，第439页。



人们对物质世界现象的一种错误认识，这种错误认识叫做幻觉或错觉。这种幻觉或错觉总是成双地、对立地出现，如冷热、苦乐、成败、荣辱、祸福、生死、得失、善恶、软硬、美丑、男女等。瑜伽学派和数论哲学都认为，正确认识就是要超越双昧之间的对立和区别。因为对于梵的本质或真理而言，梵是全部、全体，梵是无差别、无对立的“一”，任何对立与差别的认识都是物质世界中存在的幻象、假象。要认识真理，就必须超越双昧，达到无差别、无对立的“一”的境界，也就是梵我一如的境界。

上述奥义书哲学家对现象和本质的关系的看法是错误的，其思维方式依然是非此即彼的知性思维，还不是真正的辩证法。首先，他们把变与不变、现象与本质截然对立起来，看不到现象与本质之间相互依存和相互转化的关系。他们不懂得量变中有质变及质量互变的道理。其实，现象变化就意味着本质的变化，本质的稳定只是相对的稳定而已。其次，看不到同中有异、异中有同的道理。辩证法认为，差异是绝对的，“同”、“一”都只是相对的，没有绝对的“同”，也没有绝对的、无差别的“一”存在，绝对的、无差别的“一”只是一种幻想而已。因此，这种观点还没有上升到科学的辩证法的高度，也不符合辩证法对现象和本质的关系的看法。恩格斯指出：“辩证的思维……只对于人才是可能的，并且只对于较高发展阶段上的人（佛教徒和希腊人）才是可能的，而其充分的发展还晚得多，在现代哲学中才达到。”^①

无常（断见）观：

在古代印度哲学的诸多流派中，佛教是批判永恒（常见）观，主张无常（断见）观的代表。佛教哲学的立身之本就在于它的无常观，无常（断见）是佛教哲学思维的逻辑起点。无常观念充分表现在佛教的“三法印”中。所谓“法印”，就是印鉴，是用作某种证明的标志。三法印是如何鉴别或区分佛教同其他宗教的旗帜或标志的呢？三法印是释迦牟尼以三个命题的形式集中表达他对世界看法的三个根本观点，以区别于其他宗教派别。在《杂阿含经》卷十中，三法印被表述为“一切行无常，一切法无我，涅槃寂灭”，通常概括为“诸行无常”、“诸法无我”、“涅槃寂静”。

“诸行无常”中的“行”，是指一切精神现象和物质现象的生成及变化活动状况。《俱舍论颂疏》卷一云：“造作、迁流二义名‘行’。”“诸行无常”是说一

① 《马克思恩格斯选集》，第三卷，人民出版社，1972年，第545页。

