

WANGUO
ZHEXUE

外国哲学史研究集刊

东方哲学研究



SHIYAN
JIUJIKAN

责任编辑 宋慧曾
封面装帧 范一辛

外国哲学史研究集刊〔六〕

——东方哲学研究

中国社会科学院哲学研究所

西方哲学史研究室编

上海人民出版社出版

(上海绍兴路54号)

总发行所上海发行所发行 江苏常熟印刷厂印刷

开本 787×1092 1/32 印张 13.25 字数 263,000

1984年8月第1版 1984年8月第1次印刷

印数 1—4,800

书号 2074·428 定价 1.40元

编 者 的 话

奉献给读者的《外国哲学史研究集刊》第六辑是东方哲学研究专辑，收入的文章，是我国哲学界近年来研究印度、阿拉伯、日本、朝鲜和巴基斯坦等国哲学史的部分成果。

正式出版东方哲学研究专辑，在我国还是第一次。这件事情说明，我国的外国哲学史研究工作，确实有了新的发展，值得庆贺。但同时我们也应当看到，我国目前对外国哲学史的研究工作，是同我们作为一个世界文明古国和一个社会主义大国的地位不相适应的，而其中对东方各国哲学史的研究尤为薄弱。曾经对古代希腊哲学和近代欧洲哲学发生过重大影响的印度哲学和中国哲学，已经被越来越多的西方学者所注视，就是后进的，以“移植”为特点的日本哲学，也引起西方不少人的兴趣。批判地继承东方哲学遗产，是摆在我们面前的一项艰巨任务，应当知难而进。

本辑中选用的论文作者，中青年居多，这是一个好现象。我们期待更多的中青年哲学工作者加入东方哲学研究的行列，贡献更多更好的成果。

东方哲学研究

目 录

编者的话

- 印度古代唯物主义——顺世论及其在中国的
影响 黄心川(1)
- 印度早期数论派哲学及其唯物主义倾向
..... 高 杨(26)
- 印度古代“六师”哲学概述 官 静(40)
- 日本儒学的渊源及其社会作用 乌恩溥(59)
- 中日朱子学之比较 李甦平(79)
- 贝原益轩的气一元论唯物主义思想 孙方柱(102)
- 伊藤维楨思想的初步分析 谢雨春(115)
- 安藤昌益的哲学思想及其评价问题 李宪如(136)
- 福泽谕吉的资本主义现代化思想 卞崇道(154)
- 中江兆民及其《续一年有半》 贾 纯(190)
- 简论中江兆民与幸德秋水的师生关系
..... 刘及辰(203)
- 井上哲次郎哲学特点之管见 碧 波(210)

西田儿多郎及其哲学性格问题	刘文柱(227)
西田哲学的基本概念——纯粹经验	金竹山(257)
河上肇在日本马克思主义哲学史上的地位和 作用	李培新(272)
户坂润哲学思想初探	赵乃章(285)
日本实存主义哲学	郭越悦(304)
试论元晓佛教哲学思想——“一心说”	朱红星(338)
试论苏非派的哲学思想	金宜久(352)
伊克巴尔的哲学和社会思想	黄心川(379)

附录

战后日本资产阶级哲学的西化潮流	张 萍(395)
战后日本朱子学研究评述	华国学(408)

后记	(419)
----------	-------

印度古代唯物主义——顺世论 及其在中国的影响

黄心川

顺世论是印度古代唯物主义思想的一个流派，是流行在广大人民中的世界观和人生观。它是印度民族最宝贵的哲学思想传统，也是世界哲学宝库中的重要精神财富。在漫长的印度哲学发展过程中，顺世论一直以战斗的姿态和宗教唯心主义进行了残酷的斗争。印度统治阶级不单用法律的措施加以防范，而且焚毁了它的所有的重要的经典。顺世论很早就随着佛教传入我国，在我国传播有近千年的历史。本文根据我国保存的古代记录，对照印度残存的史料，试图给顺世论勾出一个轮廓，找出它的历史线索，特别是论述它对我国哲学思想的影响。

一、中国保存的史料

顺世论在梵文中对应的是 Lokāyata。该词由 Loka(世间或人民)和 āyata(根基或流行)两个字组成，原意是“流行在人民中间的”或“随顺世间的”。在中国史籍中，这个派别被意译为“顺世外道”，“世间行”，“世论”，“自性论”，“现在

涅槃论”，“无后世论”，“断灭论”等；或被音译为“路迦耶陀”，“路哥夜多”，“卢迦奥多”等等。另外，“路迦耶陀”又称作“砍婆伽”(Cārvāka)①。

关于顺世论有无经典的问题，在国外学者中间曾经引起了很多争论。有人认为顺世论根本不是一种哲学体系，因而也没有经典的存在；有人认为顺世论虽然在印度古典著作中曾被提到过，但几个经典都是后人伪托的。例如1921年F. W. 汤姆斯在印度发现一部称为《毗诃跋提经》(《广主经》，Brhaspati Sūtra)，这部经虽然援引了顺世论的某些观点，但经考证，它是印度教徒所假托的。1924年，苏克罗吉·僧伽毗发现一个七世纪的棕榈叶写本，即耆耶拉希·跋陀所著的《各种实在的破灭》(直译《实在、侵害、狮子》，Jattvopaplavasim)，作者在书中虽然阐述了许多顺世论的观点，但本人的主张则属于不可知论。根据印度和我国无可辩驳的史料可以证明印度顺世论确实有经典的存在。例如公元前二世纪筏蹉衍那在他所著的《性经》(Kāma Sūtra)中曾经援引顺世论的经典；文法学家钵颠闍梨在

① 关于砍婆伽一字在梵文学者中有过不同的解释：有一派人认为砍婆伽是印度古代一位圣者的名字，这位圣者曾宣扬过唯物论的学说，因此唯物论的学说就以他的名字命名。有一派人说砍婆伽这个字表示 Cāru——愉快，Vāk——话或 Carv——食，大嚼，这种解释把唯物主义和“吃、穿、享乐”联系起来是别有用心的；另一派人认为砍婆伽的意思是“四个词”(Car——四，Vaka——词)，这是由于顺世论主张世界的基础是“四大”即地水火风而得名。

其《大疏》中也曾提到过婆求哩(Bhāguri)对《顺世经》的注疏；我国古代所译的十一个印度佛经中^①都曾提到过印度顺世论的经疏。慧琳《一切经音义》说：“《路伽耶陀经》，梵语此名恶论议(义)，正梵音云路伽耶底迦，此则随顺世外道随顺世间凡情所说执计之法，是常、是有等。”后秦译《十住毗婆娑论》中谈到印度顺世派的经典叫《路伽耶经》。西晋《舍头谏太子二十八宿经》(又名《虎耳经》)也记载有《世理经》。后秦译《长阿含·究罗檀头经》中还提到过《世典》，这些佛经虽然记载得笼统，有时把经和疏混淆了起来，但无疑地可以说明，在公元前三世纪以前，印度顺世派至少有一种经典和几种注释的存在。^②

印度顺世论的思想大概和印度佛教的思想同时传入中国。在中国藏译、汉译佛经以及其它史籍中都保存着一些重要的资料，据初步整理探知，自三国至明一千年间，在中国翻译或撰注的六十二部汉译佛经以及其它史籍中都有记载。最早系统地阐述这派思想的是吴支谦(223—253)所译的《佛说梵网六十二见经》以及东晋时所译的《寂志果

① 汉译佛经中记载的有：《长阿含·梵动经》、《长阿含·阿昼摩经》、《长阿含·种德经》、《长阿含·究罗檀头经》、《中阿含·阿摄愁经》、《佛说梵网六十二见经》、《妙法莲华经·乐行品》、《十住毗婆娑论》卷九、《舍头谏太子二十八宿经》、《大宝积经》卷十二、二十一、《摩登伽经·往缘品》等。上述经典中有些记载的很不具体，如《究罗檀头经》记有《世典》，但查南传相应巴利文本，即为《路伽耶陀经》。

② 参见印度哲学史家达斯笈多(S. N. Dasgupta)的考证，见他所著《印度哲学史》第3卷，1949年伦敦版，第515页。

经》。最迟所见的是明寂光所撰的《梵网经直解》。^① 这些佛经记载的内容大概可以分为下列几类：(1) 对于顺世论派的时代背景、活动情况等记载。如《摩登伽经》，《梵网经》都记载顺世论者大都精通医学、天文学、农学等并从事社会工作。又如《根本说一切有部毗奈耶》卷三十五，记载顺世论者在印度室罗伐底城同佛教徒辩论以至彼此“拳打脚蹴，恣意熟捶”的情况。《箭毛经》记录了顺世论在公元前六至五世纪的活跃情况和巨大影响。(2) 对于顺世论世界观、认识论和社会思想的介绍。(3) 记述佛教徒与顺世论者互相诘难

① 吴：《佛说梵网六十二见经》(支谦译)、《摩登伽经·往缘品》第二；西晋：《舍头谏太子二十八宿经》(法护译)、《正法华经》卷七(法护)；东晋：《寂志果经》(竺昙无兰译)、《中阿含·箭毛经》(僧伽提婆译)、《中阿含·度经》、《中阿含·波罗密经》、《中阿含·阿摄瑟经》(僧伽提婆译)、《那先比丘经》、《增一阿含经》卷三十二(僧伽提婆译)；前秦：《尊婆须密论》卷九(伽跋澄译)；后秦：《妙法莲华经·乐行品》(鸠摩罗什译)、《百论》卷下(鸠摩罗什译)、《十住毗婆娑论》卷九(鸠摩罗什)、《维摩诘所说经》卷上(鸠摩罗什)、《成实论》卷十(鸠摩罗什)、《注维摩诘经》卷三(僧肇撰)、《长阿含·梵动经》、《长阿含·沙门果经》、《长阿含·弊宿经》、《长阿含·阿昼摩经》、《长阿含·种德经》、《长阿含·布咤婆楼经》(佛陀耶舍共竺佛念译)、《长阿含·究罗檀头经》、《长阿含·摩诃黎经》、《长阿含·鬲利经》、《长阿含·迦叶师子经》(江鍊译, 芝峰校, 这几部经是1944年据南传巴利文翻译的, 可供参考)、《大宝积经》卷十二、二十一(失译)；北凉：《大般涅槃经》卷二、十九、三十六(无阡译、宋慧严等修正)、《佛所行赞》卷二(昙无讖译)；刘宋：《杂阿含经》卷三、七、三十四(求那跋陀罗译)；元魏：《入楞伽经》卷六(菩提留支译)、《提婆菩萨释楞伽经中外道小乘涅槃论》(菩提留支译)；陈：《金七十论》(真谛译)、《摄大乘论释》卷二(真谛)；隋：《添品妙法莲华经》卷五(闍那崛多译)、《妙法莲华经文句》卷中(灌顶撰)、《百论疏》卷上(吉藏)、《法华义疏》第十(吉

的问题和情形。(4)中国僧侣对于顺世论字义的解释,其中有些解释明显地是和顺世论原义不同。这一般是为了适应中国古代思想斗争而作的曲解。(5)记录了个别印度顺世论者在中国活动的情况以及中国僧侣同印度顺世论者思想交锋的情况,例如《旧唐书·天竺传》曾记载印度卢迦溢多来中国为唐高宗炼长生不老药等等。^②又如《续高僧传》卷四记载玄奘在印度那烂陀寺与顺世论者摩诃耶那提婆奴辩论的情况,说顺世论者主张“四大为物因”,玄奘则“申大乘义破之”。这个材料可以说明印度七世纪进入封建社会

藏撰);唐:《成唯识论》(玄奘撰译),《大乘广百论释论》卷二(玄奘译),《阿毗达磨大毗婆沙论》第一二七、一九八、一九九、二〇〇(玄奘译),《显扬圣教论》卷十(玄奘译),《阿毗达磨发智论》卷第十二(玄奘译),《成唯识论述记》卷一、二、六、七(窥基撰),《法苑义林章记》卷第二、第九(窥基撰),《成唯识论演秘》卷一(智周),《三藏法师传》卷四(慧立撰),《续高僧传》卷四(道宣撰),《西域求法高僧传·玄昭传》(义净撰),《根本说一切有部毗奈耶》卷三十五(义净译),《法华文句》卷第九(湛然撰),《妙法莲华经玄赞》第九(窥基撰),《华严经疏钞玄谈》卷第八(澄观撰),《华严经随疏演义钞》(澄观撰),《四分律疏饰余义记》卷七(定宾撰),《尼乾子问无我义经》(日称译),《一切经音义》卷十五、二十七(慧琳撰),《般若灯论译》卷十一(波颇);又《旧唐书·天竺传》,《酉阳杂俎》卷七,《册府元龟》卷四十六亦有记载;赵宋:《注大乘入楞伽经》卷七(宝臣);明:《梵网经直解》(寂光撰)。日本佛学家用汉文写的有:《唯识义私记》(卷三,真兴撰),《唯识义灯明记》卷一(善珠撰),《成唯识论本文抄》卷四(失名),《翻梵语》卷六(贤贺作)。

② 此事在《西域求法高僧传·玄昭传》,《册府元龟》卷四六、《旧唐书·天竺传》、《酉阳杂俎》卷七等书中都有记载。

以后，顺世论的影响还是很强大的。关于在藏译佛经中的顺世论的资料，中国著名的藏族佛学家妙音笑金刚在他所著的《自他宗派建立》中有着重要的记录。(6)根据佛经所载佛陀与“六师”^①斗争的内容，编写了通俗的说唱文学或者用雕塑、彩画等艺术形象加以表现出来。例如敦煌出土的《降魔变文》描写了“六师”与佛陀弟子舍利佛的六度斗法，各显神通的经过，“六师”先后变出了宝山、水牛、水池、二鬼、大树，但都为舍利佛所变出的金刚杵、狮子、白象之王、金翅鸟王、宝剑、风神所击破或摧毁。“六师”最后只好折服，“谢归三宝”。这个变文写得很生动，例如描写“六师”变出毒龙与舍利佛变出的金翅鸟斗争的场面是：

“是日六师渐冒惨，忿恨罔知无所^所恐。

虽然打强且抵敌，终究悉知自倾倒。

又更化出毒龙身，口吐烟云怀操暴。

雷鸣电吼雾昏天，砢砢声扬似火爆。

场中恐惧并惊嗟，两两相看齐道好。

舍利既见毒龙到，便现奇毛金翅鸟。

头尾慑到不将难，下口其时先啣脑。

肋骨粉碎作微尘，六师不知何所道。”^②

这当然是佛教的神话，但也可看出“六师”与佛教唯心

① “六师”是与佛教创始人同时的六个自由思想家，在世界观方面一般相信唯物主义或具有唯物主义倾向，其中最重要的是顺世论者阿耨多翅舍钦婆罗。

② 原卷第一段在伦敦，编号 55511，第二段在国内，王重民校录。

主义斗争的激烈程度。“六师”的艺术形象在佛教的雕塑、绘画中也能经常见到。例如，在新疆克孜尔千佛洞壁画中有二个石窟绘有佛降六师的图像。又如敦煌编号 158 号唐代石窟中设有巨型佛陀涅槃雕塑像，像的两侧绘有图画，一幅画的是佛陀众多弟子对佛陀逝世的恸哭呼号，另一幅是“六师”的兴高采烈，这充分表现了顺世论唯物主义和佛教唯心主义的斗争形象。

二、从中国史料看印度顺世论的基本特征

1. 基本特征

目前世界各国的印度学者由于对史料和方法论还存在着很多分歧的看法，因此对顺世论的基本特征和历史发展线索还难得出稍能一致的看法。克里希纳·弥斯罗在《觉月初升》中对顺世论作过这样的概括：“世理经是唯一的经典，感觉是知识的来源，地、水、火、风是所承认的唯有原素。利欲是人类生存的目的，意识为物质所有，没有另一个世界，死亡就是至福”。^①这个概括是和汉译佛经的记载符合的。例如《梵动经》写道：“如余沙门婆罗门食他信施行遮道法……以已辩才作如是说，我及世间是常……此世间有边是实，余虚……我不见不知善恶有报……我不知不见有他世……说众生断灭无余，我身四大六入……说众生现在有

^① 梵本《觉月初升》。参见拉达克里希纳与 C.A. 摩尔英译，英译见《印度哲学史料》，1957 年普林斯顿版，第 247 页。

泥洹，我于现在五欲自恣，此是我得现在泥洹”。

从印度和中国保存的史料中大致可以给顺世论画出一个轮廓。它的基本特征是：(1)承认世界的基础是物质，物质的原素是地、水、火、风，并承认物质具有内在的力量；(2)意识是从物质中产生出来的；(3)感觉经验是认识的唯一来源；(4)心和身是统一的，没有永恒的灵魂；(5)没有超自然的实体或神；(6)业(因果报应)的规律是不能证明的；(7)圣典、祭司、宗教仪式等都是骗人的把戏；(8)禁欲主义是和生活的目的不符的。

2. 自然观

顺世论的世界观是朴素的唯物主义世界观，自梵书、奥义书以后，印度的思想家们一直认为，宇宙是由五种原素，即地、水、火、风、空所组成的。顺世论从感觉经验出发仅承认地、水、火、风是世界统一的物质基础，反对空的原素。他们写道：“大种为性，四大种外，无别有物”。^①顺世论不单认为非生物是四大所组成的，同时也承认有机体，例如人和动植物等亦是四大混合所组成的。佛教徒记载道：“此唯执有实计四大生一切有情，禀此而有，更无余物，后死灭时，还归四大，”^②“人依四大种所成，若命终者，地还归地身，水还归水身，火还归火身，风还归风身，诸根归入空虚。人以第五床攀，举尸(运)往塚间，至塚虽作(赞叹)语，(经火烧后)其骨为鸽色，供物成灰土……身坏命终，断灭消失，一无所

① 《广百论释》卷二。

② 唐窥基撰：《成唯识论述记》卷六。

存。”①

从上述论证中可以看出：印度古代唯物主义虽未摆脱直观和机械论的性质，但是他们并未单纯地停留在对自然现象的物质基础的感性表象上，他们已经从事物中去寻求统一的东西了。

顺世论不单认为世界是由物质所构成的，并且还进一步认为物质的运动是有其自身内在的原因的，从而否定了神和其他超自然的原因。他们写道：“谁钜诸刺？谁画禽兽？谁积山原？谁凿涧谷？谁复雕镂？草木花果，如是一切，皆无因生，自然而有。”②

顺世论在解决意识与物质的关系时，坚持着物质第一性的原理。在早期顺世论中一般都认为意识是由人体中所有四种原素结合而生的，是“四大”的一种特殊的结合，“四大和合为我及身心”，意识是随着人的躯体存在而活动，死亡而消失。他们曾引用下面一些例子来证明：四大结合而产生意识，这正象药酱叶、槟榔和石灰结合而产生红色一样，这种结合是一个自然的过程，没有别的原因。这种思想在与吠檀多、佛教、耆那教等等的斗争中有了进一步的发展，他们较娴熟地掌握了逻辑推理和证明的技巧。例如关于生理与统一的原理的阐述是：“如果说某物只有当他物存在时才存在，没有他物就不存在，那末，我们就说某物仅是他物

① 汉译《沙门果经》（《寂志果经》）；巴利文《沙门果经》译意相同。

② 《大毗婆娑论》一九九。在印度保存的文献中亦有同样的表述。例如商羯罗《各派学说论》第五：“谁装饰孔雀，或谁使布谷鸟歌唱呀？除自然而外，不存在任何其他原因”。

的性质、特性,例如光和热是火的性质。由于生命、运动、意识、记忆等等(而在那些主张灵魂脱离肉体独立存在的人看来,它们是灵魂的特性)只在肉体之中,从来不在肉体之外,由于无法证明这些性质脱离肉体而存在,由此可以得出结论说,它们只能是肉体的属性。因此,灵魂是不能脱离肉体的。”^①这种论证比“四大和合为我”前进了一步,承认精神是肉体的属性。

顺世论者否定了永恒的,无所不在的灵魂的存在。早期耆那教文献中记述了下面的论证:剑可以从鞘拔出,鞘和剑是不同的,纤维可以从茎中抽出,茎和纤维也是不同的,可是没有一个人能把灵魂从肉体中抽出来,因为没有任何地方可以使肉体 and 灵魂分开,也就是说不能断定灵魂寓于肉体之外。^②在证明灵魂是肉体的属性时,他们说:“这可用‘我健康’,‘我年青’,‘我成长了’,‘我老了’等来表明。灵魂不是身体以外的什么东西。”^③顺世论还把人的躯体的特征和“我”的概念联系起来“鹅白色,鸚鵡生绿色,孔雀生杂色,‘我’亦从此生。”^④这明显地是要驳斥奥义书哲学唯心主义的中心理论——阿特曼(我)独立存在的论点。

3. 认识论

顺世论的唯物主义也表现在它的认识论方面。顺世论坚决主张由五官所得的知觉是认识唯一的源泉,除知觉外,

① 商羯罗:《吠檀多经精义》,见《东方圣书》第38卷,第269页。

② 耆那教经典《经造支》II—1。见《东方圣书》第45卷,第543页。

③ 商羯罗:《各派学说论》,见《印度哲学史料》,第235页。

④ 陈真谛译:《金七十论》。

其他的证明都是可疑的。“只有所知觉的东西是存在的，不可知觉的东西是不存在的，这由于它从未被感知过。甚至相信不可见的东西的人们从来不说不可见的东西已被知觉了。”^①

摩陀婆在介绍顺世派的认识论时，说顺世派是反对一切推理的。其理由是：推理是以普遍的必然关系（旧译回转，vyāpti），即逻辑学中的大词和中词，也即命题和理由之间的必然关系为基础的。例如从此山有烟因而有火的论断中，烟和火有着普遍必然的关系，这种普遍必然的关系是推理的基础。但是由于我们不能尽知所有的烟和火。即使我们已经知道了过去的烟和火，也不能知道将来的烟和火，因此普遍的必然关系是超出我们感觉经验的范围以外的，这样，我们的逻辑推理就没有充分的根据。它象占卜一样有时是可信的，有时就不可信。如果摩陀婆所援引的确是顺世派的观点，那么，我们可以看出，顺世论虽然坚持这样一些原则：感觉是我们认识的基础，人愈能深刻地反映外在客观世界，人就愈能接近真理；凡是在我们感觉以外，用推理所假定的神、梵或宇宙的灵魂等都是不可信的。但是由于他们不能很好地解决逻辑推理和感性知觉的辩证关系，亦即个别与一般的关系，把作为认识阶段之一的感性认识看得绝对化了，因而就贬低或者否定了理性认识在认识中的作用。可是我们还有足够的历史根据和理由说明顺世论并不象摩陀婆所说的那样。在摩陀婆以前，佛教和正理派的著作中

① 商羯罗：《各派学说论》，见《印度哲学史料》，第234页。

都记载着顺世论主张有两种推理：正确的推理和假设性的，亦即谬误的推理。他们认为：“区别我们日常生活的普遍经验的正确推理与超出经验的，假设性的彼岸世界的真理是在于：一个归纳概括是由观察大量的现实的和非现实的和合事例所构成的，没有现实的和合事例能在彼岸世界中能被觉察。”^① 佛教哲学家莲花戒在对寂护的《真理纲要》的注释中写道：唯物主义者波兰达罗（七世纪人）“承认在决定知觉经验所感知的一切现世的事物时，推理是有用的，但推理不能被用来建立有关彼岸世界或者生死、或者羯磨（业）的规律中的任何教条，因为它们是我们一般感性知觉所不能及的。”^② 正理派的贾衍陀·跋陀（Jayanta Bhaṭṭa）（十世纪人）在其所著的《正理花簇》（Nyayamañjarī）中承认顺世论有两种推理，已知的推理（utpannapratīti）和未知的推理（utapādyā pratīti），后一种推理是对于神、梵、来世等等的认识。

顺世论从感觉经验出发，反对把吠陀或权威者的证言（圣言量）作为认识的来源之一，他们认为证言是一种“积聚起来的语言”，如果这种语言是基于感觉的认识，那是可信的；如果这种语言只是一种“推测或指示”，不能和我们的感觉相印证，则是不可靠的认识，也是不能相信的。顺世论这种反对统治阶级权威的思想和精神，在当时思想界的斗争中有着重要的意义。

①② 达斯笈多：《印度哲学史》卷3，第536页。原引自莲花戒《真理纲要释》（《摄真实论疏》，有藏译）。