

WAIGUO ZHIXUE · 15 ·

外国哲学

第十五辑

商務印書館

WANGBO ZHESHE - 15 -

外国哲学

第十卷

王博主编

外 国 哲 学

第 十 五 辑

商務印書館

2002 年 · 北京

图书在版编目(CIP)数据

外国哲学.第十五辑/北京大学《外国哲学》研究所编.
北京:商务印书馆,2002

ISBN 7-100-03519-8

I. 外… II. 北… III. 哲学—外国—丛刊
IV. B1-55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 062485 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

外 国 哲 学

第十五辑

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

中 国 科 学 院 印 刷 厂 印 刷

ISBN 7-100-03519-8 / B·528

2002 年 10 月第 1 版 开本 787×960 1/16

2002 年 10 月北京第 1 次印刷 印张 21 1/4

定价: 30.00 元

卷 首 语

《外国哲学》于 1984 年由商务印书馆创办,至 1998 年共出版十四辑,开创了改革开放后中国研究外国哲学的新学风、新传统,在学术界具有广泛的影响。经与商务印书馆商议,从本辑开始,北京大学外国哲学研究所负责承担《外国哲学》的组稿、编辑工作。

为了进一步提高《外国哲学》稿件的学术水准,我们采取了国际学术刊物通行的“双盲”审稿制度。除了继续发表对外国哲学历史和经典的诠释性论文外,本刊将特别注重发表史论结合、批判性评论、中外哲学比较等方面的佳作。我们衷心希望全国同仁鼎力襄助,不吝赐稿,把《外国哲学》办成群贤毕至、百家争鸣的学术园地。

《外国哲学》编辑部

2002 年 4 月

主办：中华人民共和国教育部人文社科基地北京大学外国哲学研究所

协办：中华全国外国哲学史学会

中国现代外国哲学学会

编辑委员会

主 编：赵敦华

副主编：韩林合

编辑委员

(以姓氏拼音为序)

卞崇道	陈嘉映	陈小文	程 炼	邓晓芒	丁冬红	杜小真
冯 俊	傅有德	韩林合	韩水法	韩 震	贾泽林	江 怡
靳希平	刘放桐	楼宇烈	牟 博	倪梁康	尚新建	孙永平
谢地坤	徐凤林	徐向东	姚卫群	姚介厚	王树人	张汝伦
张祥龙	张志伟	赵敦华				

目 录

姚卫群	佛教与婆罗门教哲学的理论关涉与相互影响 ·····	(1)
杜丽燕	中世纪基督教是否西方人道主义传统的一部分？ ——若干误区分析 ·····	(18)
韩东晖	斯宾诺莎形而上学体系的构造逻辑 ·····	(36)
徐向东	莱布尼茨的偶然性概念 ·····	(51)
卢杰雄	康德道德观论析 ·····	(72)
靳希平	一位被人们遗忘的哲学家——弗雷斯 ·····	(90)
孙 毅	论祁克果“单个人”概念 ·····	(109)
尚新建	索绪尔的“哥白尼革命” ·····	(130)
张汝伦	关于海德格尔的两个批评 ·····	(152)
章启群	艺术与伽达默尔诠释学 ·····	(166)
韩 震	历史的诠释性与诠释的历史性 ·····	(188)
邢滔滔	哥德尔论来生的存在 ·····	(211)
高新民	日常心理概念图式向何处去？ ·····	(222)
陈启伟	清末法国哲学东渐述略 ·····	(247)
王志宏	评《存在的政治——海德格尔的政治思想》 ·····	(273)
Jan Bengtsson	The Highest Practical Good and the Ethical Demand: Lines of Development in Phenomenological Ethics ·····	(282)

佛教与婆罗门教哲学的 理论关涉与相互影响



姚卫群

本文对佛教与婆罗门教的主要哲学思想进行了比较研究。主要分三个方面进行探讨:早期佛教思想的形成与婆罗门教哲学的关联、佛教哲学与婆罗门教哲学的主要理论异同、佛教哲学与婆罗门教哲学在发展过程中的相互影响。

佛

教与婆罗门教在古代印度是两个主要的宗教派别。两派学说不仅对印度而且对世界文化的发展有重大影响。一直到今天佛教哲学和婆罗门教哲学在世界上仍起着重要作用,是世界宗教哲学中的基本组成部分。本文所要讨论的是这两个宗教派别在哲学上的理论关涉和相互影响问题。这个问题很大,但笔者希望通过对一些重要事例的分析能对这一问题有一个基本符合实际情况的初步认识。这里所论及的实际上是笔者对此问题看法的一个提纲。

一、早期佛教思想的形成与 婆罗门教哲学的关联

佛教在古代印度不是产生最早的宗教,通常也不是影响最大的宗教。在古代印度产生较早和影响最大的是婆罗门

教,而佛教的形成及其最初的基本理论与婆罗门教哲学有很大关联。

佛教的创始人或最初的信奉者对婆罗门教的基本思想或观念是熟悉的。如释迦牟尼自幼就受过传统的婆罗门教文化的教育,对于婆罗门教的基本观念是不生疏的。但了解或熟悉并不等于都赞成。早期佛教的许多思想是在佛教的创始人批判和改造婆罗门教思想的基础上形成的。当然,这里面并不完全是个人的因素在起作用,佛教的形成和发展与当时古印度的社会历史背景有直接的关系。

婆罗门教的思想在印度主要代表了印度四种姓中婆罗门祭司阶层的政治观念和经济利益。此教的基本纲领之一是所谓婆罗门至上,即认为在社会各阶层中,婆罗门种姓的地位最高,他们是社会的主宰者,一切的核心。而且,婆罗门种姓的主宰地位是不变的,永恒的。与此种观念相对应,此教在哲学上提出“梵”为一切事物的最高实体,是一切的根本。梵是不变的,永恒的,一切事物以梵为根本,或仅是梵的显现。婆罗门教哲学的特点是认为世间事物或人类社会中存在着一个根本因或本体(“梵”或“婆罗门”),认为存在着常恒不变(自身不生不灭)的东西,主张有主体和有常观念。

佛教则反对婆罗门教的这种理论。它在产生时主要代表了印度四种姓中的刹帝利和吠舍种姓的观念或利益,与婆罗门教及其哲学理论在许多方面是对立的。佛教在产生时就反对种姓的不平等,有一定程度的种姓平等观念。认为不能以出身来确定一个人是否为贤达之士。人的高低贵贱并不取决于人的出身,而是取决于人的行为,出身卑贱的人一样能成为贤人。如在一些主要反映早期佛教思想的佛典中说:

不应问生处,宜问其所行,微木能生火,卑贱生贤达^①。

这种观念否定了婆罗门教关于婆罗门种姓的最高地位永恒不变的思想,否定了婆罗门教哲学关于世间存在着最高实体和常恒不变之物的观念。

^① 《别译杂阿含经》卷第五。

早期佛教和婆罗门教也有相近之处,如二者都追求脱苦的最高精神境界,这种境界在佛教里多称为涅槃,在婆罗门教中则一般称为解脱。

早期佛教的上述观念在其最初形成的理论中都有体现。如被后人称为所谓佛教“三法印”的诸行无常、诸法无我、涅槃寂灭^①即是如此。

“诸行无常”强调了事物的变化,反对有常恒不变之物。这是针对婆罗门教的有常恒不变之物的理论提出的。在早期佛教看来,世间没有什么事物是不生不灭的,事物都是由缘而起的:

此有故彼有,此起故彼起^②。

若有此则有彼,若无此则无彼,若生此则生彼,若灭此则灭彼^③。

“诸法无我”强调了事物的无主体性或无最高实体性,即否认世间或事物中有一根本因或主宰者,否定在人的生命现象中有一主体或控制者。这种观点也是反对婆罗门教的基本理论的。婆罗门教认为世间或事物中的根本因是梵,在人的生命现象中的主体或控制者是“我”^④。而早期佛教则不这样认为,他们用“缘起”来解释事物的变化或结构,说明万有中无我;用“五蕴”来解释人的生命现象,说明在这之中没有主宰者或“我”。

“涅槃寂灭”则是佛教吸收借鉴婆罗门教的“解脱”观念后提出的。两教在这方面的理论是相似的,佛教在产生时对婆罗门教的这方面理论没有实质上的反对。婆罗门教的“解脱”是指人摆脱生死轮回,摆脱了人对世间事物的贪恋或错误观念后所达到的一种精神境界。佛教的“涅槃”也是摆脱了生死轮回的痛苦,摆脱了人对世间事物的贪恋和“无明”后所达到的精神境界。当然,婆罗门教的“解脱”和早期佛教的“涅槃”存在着有无主体的差别,

① 《杂阿含经》卷第十中说:“一切行无常,一切法无我,涅槃寂灭。”

② 《杂阿含经》卷第十二。

③ 《中阿含经》卷第二十一。

④ “我”的梵文是“Ātman”,音译为“阿特曼”。它一般指人生命现象中的主体,但有时也指宇宙或万有的本体。在后一种意义上使用时,它和“梵”的含义是一样的。

二者并非完全一致,但佛教在这方面对婆罗门教的借鉴和吸收是明显的。

早期佛教与婆罗门教哲学的理论关涉还有不少,以上所述是较突出的。这些事例表明,佛教的产生离不开当时印度的具体思想历史背景。佛教的产生并不是由某人突发奇想而偶然产生的,它是当时印度社会政治经济发展所形成的必然产物。

早期佛教的一些理论直接与婆罗门教理论相对立,但佛教并不是在任何理论上都反对婆罗门教的学说,它在各方面所吸收的婆罗门教的观念也是不少的,在“涅槃”观念上表现得较明显。这方面的内容实际还有不少,而且在佛教进一步发展后变得十分突出。

二、佛教哲学与婆罗门教哲学的主要理论异同

佛教与婆罗门教在理论上无论是异的方面还是同的方面都很多。前面所述限于早期佛教,主要提到了两点异的方面,即佛教强调“无常”,强调“无我”,而婆罗门教则强调“常”和“我”(或说“有常”和“有我”)。但在实际上,佛教的“无常”和“无我”立场在其后来的发展中是有变化的,而且两教的这种异的方面中又包含着一些同的成分。

如在佛教的一些大乘经典(如《大般涅槃经》)中就强调“常”和“我”,而且即便在小乘部派佛教中也在实际上提出了“有我”的观念(如犊子部的“补特伽罗”即是变相的“我”)。

佛教和婆罗门教在“常”与“无常”、“有我”与“无我”问题上也有相同的方面,如佛教即便在早期实际上也认为有“常”的东西,如“涅槃”。佛教讲“无我”,但又宣传“轮回”和“涅槃”的观念,而讲“轮回”和“涅槃”在逻辑上就必定要承认有一主体,这是佛教后来又强调“我”的理论根源。而婆罗门教虽然讲“常”,但这主要是指“梵”或“阿特曼”这样的最高实体或生命主体,至于说到世间的一般事物或具体的生命现象,婆罗门教也认为是“无常”的。因此,上述佛教和婆罗门教在“常”与“无常”、“有我”与“无我”问题上的理论差异还要具体分析,不能一概而论或绝对化。

除了以上所述在早期佛教中较突出的“常”与“无常”、“有我”与“无我”问题之外,此处要进一步讨论的两教理论关涉问题主要有三个:思维方式问题、对事物本质的看法问题、轮回与解脱问题。

佛教与婆罗门教思想家在思维方式上有某些极为相似之处。尤其是在否定形态的思维方式上,表现得较为突出。

否定形态的思维方式较早出现在奥义书中。一些奥义书中的婆罗门教思想家在论述万有最高实体“梵”时,认为它不能用世俗的一般认识方式来把握,而只能用否定形态的思维方式来体悟。在这些思想家看来,最高实体是一种超言绝相的东西,它和一般事物或现象是根本不同的。一般的事物有具体属性,是可描述的,而最高实体则没有具体属性,是不可描述的。如《迦塔奥义书》中说:

它(梵或最高我)是不能用言语,不能用思想,不能用视觉来认识的^①。

那么,不能用世间一般的认识方式来认识的最高实体是否就根本不能认识了呢?当然不是。在奥义书的思想家看来,这种认识方式是有的,即所谓“遮詮法”。具体说,就是要通过不断否定最高实体有具体属性的方式来体悟它。如《广林奥义书》中说:

我不是这样,不是这样。它是非把握的,因为它不能被把握;它是非毁灭的,因为它不能被毁灭;它是非附加的,因为它不能被附加^②。

《由谁奥义书》中说:

那些(说他们)理解它(梵或阿特曼)的人并没有理解它;那些(说他

① 《迦塔奥义书》6,12。

② 《广林奥义书》4,5,15。

们)没有理解它(梵或阿特曼)的人却理解了它^①。

奥义书中的这种婆罗门教的否定性的思维方式成为印度思想史上的一种极具特色的思维方式。它对佛教有很大影响,在佛教发展的不同时期都受到该教思想家的重视,无论是在早期佛教中还是在后来的大乘佛教中都被借鉴和采用。

在早期佛教中,佛教对否定形态的思维方式使用主要体现在其“中道”或“无记”的理论之中。“中道”的最初形态是所谓“苦乐中道”,相传它是佛陀创立佛教时“初转法轮”的具体内容。这种理论认为,无论享乐还是苦行均为极端^②,只有排除或否定对这两方面的执著,才能达到佛教的所谓“中道”。早期佛教的否定形态的思维方式较典型地表现在其“无记”理论^③中,在释迦牟尼创立佛教时,印度其他思想派别提出许多哲理性或思辨性问题,所谓“无记”指释迦牟尼对这些问题均不给予明确的答复。佛教史料中对“无记”有多种记述,有“十无记”说,亦有“十四无记”说。如“十无记”涉及的十个问题是:世间常住、世间无常、世间有限、世间无限、我身是一、我身是异、如来死后有、如来死后无、如来死后亦有亦无、如来死后非有非无。在佛陀或早期佛教看来,对这样的问题是无法用世俗一般的方式来解决的,即不能简单地给予肯定或否定的回答,只有不加“记说”,才能保持“中道”。这种“无记”的方法即是否定形态的思维方式。

在大乘佛教中,使用否定形态的思维方式最典型的是般若类经和中观派。如《金刚经》中大量使用的一种句式就表明了这种思维方式。该经(罗什译本)中说:

佛说般若波罗蜜,则非般若波罗蜜,是名般若波罗蜜。

① 《由谁奥义书》2,3。

② 主张享乐的主要代表是顺世论;主张苦行的主要代表是耆那教等派。

③ “无记”亦常被称为“无记中道”。

如来说三十二相,即是非相,是名三十二相。

是实相者,则是非相,是故如来说名实相。

如来说第一波罗蜜,即非第一波罗蜜,是名第一波罗蜜。

《金刚经》不长,里面却有大量上述这种“说……,即非……,是名……”的句式。这种句式明显表明了一种从否定到肯定的过程。在经的作者那里,否定并不是一切,并没有走向极端。否定的仅是事物的“相”的实在性,并未否定事物的真实本质,实际上是认为事物的真实本质要通过对其表露的“相”的否定来把握。因而这种否定中就包含着肯定,否定是为了肯定。否定只是手段,把握事物的真实特性才是目的。《金刚经》中提到“筏喻”,向人们显示:如同乘筏上岸,达到彼岸后,筏就要抛弃一样,事物的相状,一般的言语、认识,甚至包括佛的“言说”都只是手段,只能借助它们体验事物的真实本质,达到目的后,这些手段要抛弃(否定),不能总是执著。不难看出,《金刚经》中的这种“说……,即非……,是名……”的句式与《由谁奥义书》中的“没有理解……,却理解了……”是极为相似的。二者都表明了要通过否定来达到肯定的意义。

中观派是在般若类经的基础上发展起来的佛教派别。在思维方式上与般若类经基本上是一致的。中观派的主要典籍《中论》强调了著名的“八不”:

不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出^①。

在中观派看来,生、灭、常、断、一、异、来、出这些概念用来说明事物的特性时都不具有完全的正确性。在把握事物的实相时,对这些概念中的每一个都不能肯定,亦不能肯定与其相反的概念,而要在这些概念前无一例外地加上“不”字。中观派的这种“八不”虽然是直接从般若类经中的有关论述改造而

^① 《中论》卷第一。

来的,但其最初的思想来源显然是奥义书中的“不是这个,不是这个”的一类表述。佛教的“不”与奥义书中婆罗门教思想家的“不”显然都不是简单地否定事物,而是要通过这种否定来达到肯定。

佛教和婆罗门教在对事物本质的看法问题上也有较多的理论关涉。

婆罗门教的主流思想^①认为,世间事物是不实在的,世间事物是“梵”或类似于“梵”的最高实体的显现。或者说,一切事物在本质上都是“梵”,真正存在的唯有“梵”。《歌者奥义书》中说:

这整个世界都是梵^②。

《广林奥义书》中说:

他(阿特曼或梵)位于一切存在物中,没有什么能认识他,他的身体就是一切存在物,他从内部控制一切存在物,他就是你的自我,是内部的控制者,不朽者^③。

商羯罗在《梵经注》中说:

梵是常住的,纯净的,……梵的存在可从它是一切的“我”这一事实中明确地得知^④。

佛教中影响较大的大乘佛教中观派则认为,事物是无自性的,是“空”的,因为事物是“缘起”的,缘起则要依他物而存在,自身不能绝对地或无条

① 指奥义书和吠檀多派中的主要思想家的观念。

② 《歌者奥义书》3,14,1。

③ 《广林奥义书》3,7,15。

④ 《梵经注》1,1,1。

件地存在。但事物又不是绝对的虚无,同样因为事物是“缘起”的,由于是缘起,因而就不能否定构成事物的条件或假名。因此事物是“性空假有”或“性空妙有”。如《中论》中说:

众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义。未曾有一法,不从因缘生,是故一切法,无不是空者^①。

佛教和婆罗门教虽然都有否定世间事物实在性的倾向,但二者对事物本质的看法并不完全相同。在婆罗门教那里,说事物不实在,是因为事物或一切现象在本质上是“梵”,无知之人认识不到这一点,把本来是唯一不二的东西看成是多样的,有差别的,这样就导致人们对世间事物的贪恋或追求,使人们陷入各种痛苦,轮转于生死苦海之中。在佛教那里,说事物不实在,主要指事物没有自性,即事物中没有常恒不变的东西,事物由“缘”而起,即具体的事物形态都要依赖于各种条件,如果离开了这些条件,事物也就不存在了。佛教不承认有“梵”之类不变的实体^②。因此,佛教的“空观”与婆罗门教的否定世间事物的实在性或多样性的理论有相似之处,也有不同之处。

轮回与解脱问题也是佛教和婆罗门教在理论上有较大可比性的问题。

在印度,轮回与解脱的观念较早出现在奥义书中。而奥义书中这方面的思想主要反映了婆罗门教的观念。

奥义书中有所谓“五火二道”之说。所谓“五火”是指从人死后到再出生的五个轮回阶段。即人死被火葬后,“我”(灵魂)或某种不朽之物先进入月亮;再变成雨;雨下到地上变成食物;食物被吃后变成精子;最后精子进入母胎出生。所谓“二道”是指“祖道”和“神道”。“祖道”是人死后“我”或某种不朽之物根据“五火”的顺序再回到原来生活的那个世界中来的道路;“神道”

^① 《中论》卷第四。

^② 当然,佛教在后来的发展中,也有新的理论出现,与般若中观系统中所显示的佛教主流观念有一些差别。

是人死后“我”或某种不朽之物进入梵界,不再回到原来生活的那个世界中的道路^①。显然,这种理论中的“五火”和“祖道”涉及的是轮回观念,而“神道”则涉及了解脱的观念。

奥义书中的轮回和解脱观念当然并不限于“五火二道”的理论。关于“轮回”,有些奥义书具体论述了轮回中生物的不同形态,如《他氏奥义书》中就提及了所谓“四生”,即卵生、胎生、湿生、芽生(或种生)^②。而且,奥义书的思想家认为生存状态或轮回状态有好坏之分,而决定这种状态好坏的因素又与轮回者自身先前的行为直接相关。如《歌者奥义书》中说:

此(世)行善(者)将得善生:或生为婆罗门,或生为刹帝利,或生为吠舍。而此(世)行恶(者)将得恶生:或生为狗,或生为猪,或生为贱民^③。

关于解脱,奥义书中的理论自然也不止是“神道”的观念。最深层含义的解脱与奥义书思想家有关“梵”与“我”关系的理论直接相关。奥义书的大多数思想家都持一种“梵我同一”或“梵我一如”的理论。这些思想家认为,作为宇宙本体的梵(大我)和作为人的主宰体的我(小我)在本质上是同一的。我(小我)虽然表现为多种多样,但这些仅是现象,真正实在的只有最高的梵,梵是一切的根本,是我(小我)的本质。世俗之人把梵与我(小我)看作不同的东西,或仅认为我(小我)是人的根本,而不认识梵,这就是无明(无知)。无明将使人产生对不实在的世间事物的欲望,将引发人的相关的行为及其果报,这是产生轮回的根本因。如果认识到了“梵我同一”或“梵我一如”,认识到一切即梵,那么人对外物的追求自然就没有意义了。无欲望和行为就无转生,即获得了解脱。

^① 参见《广林奥义书》6,2;《歌者奥义书》5,4-10;金仓圆照:《印度哲学史》,京都平乐寺书店1963年版第33页。

^② 参见《他氏奥义书》3,1,3;并参见黄心川:《印度哲学史》,商务印书馆1989年版第61-62页。

^③ 《歌者奥义书》5,10,7。此处,所谓善和恶的标准自然是婆罗门教的标准。