



学科导航4.0暨统一检索解决方案研讨会

印度的婆罗门教、佛教与中国的儒家、道家

<http://www.fristlight.cn> 2007-08-16

[作者] 陈炎

[单位] 山东大学文艺美学研究中心

[摘要] 印度的婆罗门教和中国的儒家学说都有着维护社会秩序、延续既有文明、创造符号体系的建构功能；与此相对立，印度的佛家和中国的道家学说均以反向解构的姿态分别对婆罗门教和儒家学说在民族文化的建构过程中所导致的异化现象进行了深刻的批判。这种建构与解构的关系体现了追求文明与反抗异化、积极进取与消极无为、崇尚秩序与回归自然之间的辩证关系。作为这种逻辑关系的历史性发展，印度宗教文化从婆罗门教到佛教再到印度教的发展过程，与中国世俗文化中儒家和道家之间的彼此更迭，都形成着“否定之否定”式的阶段性变革。

[关键词] 山东大学文艺美学研究中心;婆罗门;印度;儒家;民族文化;《吠陀》;印度教;道家

印度的婆罗门教和中国的儒家学说都有着维护社会秩序、延续既有文明、创造符号体系的建构功能；与此相对立，印度的佛家和中国的道家学说均以反向解构的姿态分别对婆罗门教和儒家学说在民族文化的建构过程中所导致的异化现象进行了深刻的批判。这种建构与解构的关系体现了追求文明与反抗异化、积极进取与消极无为、崇尚秩序与回归自然之间的辩证关系。作为这种逻辑关系的历史性发展，印度宗教文化从婆罗门教到佛教再到印度教的发展过程，与中国世俗文化中儒家和道家之间的彼此更迭，都形成着“否定之否定”式的阶段性变革。十几年前，印度哲学家K.S.穆尔蒂曾在中国人民大学授予其名誉教授职位的仪式上发表长篇演讲，对印度社会及哲学、科学发展的特点进行了深入探讨，其中谈到，与欧洲文化相比较，中国与印度的文化有着更多的相同、相通之处。[①]这里说的“印度”，泛指南亚次大陆。过去，我国的一些学者主要是从“影响研究”的角度出发，对于中印之间的文化交流，尤其是佛教传入中国、佛教与道家的相互联系等重要课题做了广泛的考察和细致的分析；相对而言，从“平行研究”的角度出发，将中印两大文明古国文化发生、发展、演变的具体过程加以纵向考察和比较分析的工作尚未充分开展。有鉴于此，本文愿在穆尔蒂教授那次演讲的基础上，试就中印文化发展的历史演进形式及其异同，作一种平行式的比较研究。一 婆罗门教的根本经典《吠陀》是形成于公元前1200年至公元前1000年之间的印度古老文献的汇编。“吠陀究竟是什么？它不是别的，只是不同时期的各种天才诗人在不同条件下，出于各种目的创作的诗歌选集。”[②]从实际内容上看，这是侵入印度的雅利安人与当地原始宗教文化相互融合的产物。“吠陀教的基本信仰是信仰多神，在一个十分庞大的万神殿中，住着各种各样的神灵，其中包括一些雅利安人在到达印度之前所供奉的神祇。另外一些被崇拜的神灵，如河神萨腊斯瓦蒂，则是他们到达之后才传播开来的。雅利安人征服了印度河流域的土著居民，同时也毫不费力地接受了他们的神灵，吠陀教中的母神和阳物崇拜就源于印度土著居民的原始宗教。”[③]“吠陀教诸神中除了占主要数量的自然神灵外，还有一些属于祖先和英雄人物的行列，他们是祖先崇拜和英雄人物崇拜观念的延伸。因此，吠陀中有一个鲜明特点就是，既崇拜自然神灵，同时又尊敬亡人。”[④]所以，从文化形态上看，《吠陀》文本正处于从图腾崇拜向神灵崇拜或祖先崇拜相过渡的阶段。[⑤]公元前10世纪中叶，也就是《吠陀》经典的成熟之际，随着文明的发展、国家的形成，作为意识形态的宗教信仰也需要出现一些相应的调正，于是婆罗门教诞生了。婆罗门教是以《吠陀》为经典，以《梵书》、《森林书》、《奥义书》来诠释《吠陀》的产物。与原始的宗教崇拜相比，婆罗门教有三大不同。第一，它将原有杂乱无序的多神崇拜改造成为以梵为最高形态的多元而又统一的神学体系。“最终，随着婆罗门教一神论最后取得至高地位，吠陀的作者归诸于天帝。天帝是永恒的，吠陀也被认为是永恒的。”[⑥]第二，它有了专门的祭司阶层。“祭司作为一个独立阶层而出现，表现了宗教在社会生活中的重要作用。”[⑦]第三，它的宗教教义和祭司活动更加体系化、规范化了。“祭司的出现，使得古代宗教的经典得到了系统的整理和阐发。”[⑧]于是，以吠陀天启、祭祀万能、婆罗门至上为三大纲领的婆罗门教，较之原始的宗教崇拜更加系统、更加完备，也更加成熟了。从文化形态上看，婆罗门教完成了从图腾崇拜向神灵崇拜直至宗教信仰的历史性过渡，同时又在一定程度上包含了祖先崇拜的原有成分。它既不是像西方的基督教文化那样，在经历了“图腾——神灵——宗教”的过程中，彻底斩断了人与人之间的血缘关系，以确保在上帝面前人人平等的宗教信仰；又不像中国的儒家文化那样，在经历了“图腾——祖先——伦理”的过程中，逐渐清除了人与神之间的

宗教关系，以确保人与社会之间的亲伦血缘情感；而是将氏族社会的血缘关系融入到神学体系的建构之中，一方面维系着全体民众的共同信仰，一方面制造了信仰权力上的等级制度。这种介于西方与中国之间的“中间形态”与当时印度社会中所出现的种姓制度密切相关。所谓“种姓”，有肤色、形象、品质等含义，是人之社会地位的血缘标志。当时的印度社会分为四大种姓：第一种姓是由祭司阶层发展而来的享有文化特权的婆罗门，第二种姓是由武士阶层发展而来的享有军事特权的刹帝利，第三种姓是由农民、牧民、商人、手工业者发展而来的吠舍，第四种姓是由被征服的土著居民和失去生产资料的雇工、奴隶所组成的首陀罗。除此之外，还有更加卑贱而不入种姓的不可接触者（旃陀罗）。从社会历史的角度上分析，四大种姓的最初形成可能与雅利安的大举入侵有关，同时也是社会分工所造成的阶级分化，其实质内涵是阶级剥削与阶级压迫：其中的婆罗门和刹帝利因分别掌握着意识形态和国家机器而成为印度社会的统治者，而吠舍则需要以纳税和布施等形式来供养这两大种姓，首陀罗以及那些不入种姓的贱民则更要以人身自由为代价来为这两大种姓当牛作马。婆罗门教正是在这样一种文化土壤中出现的，而它的教义又反过来使这种种姓制度合法化。按照《奥义书》中有关业报轮回的思想，每个人的灵魂在其死后可以在另一个躯体中复活，而其重新转世的形态则取决于生前的行为。“如果崇信神明，奉行吠陀的规定，死后可以投入‘天道’（神的地位）；次之，可以投入‘祖道’（人的地位），转生为婆罗门、刹帝利、吠舍等；至于不信奉神明，违逆种姓义务的，则沉沦于‘兽道’，即地狱之中，来世变为旃陀罗和动植物等。”[9]按照这一信仰，人们为了获得来世轮回的报答，只得安分守己，遵守种姓义务，而不敢犯上作乱。这种思想，显然有利于维护当时印度社会特有的奴隶制体系。从符号学的角度来看，作为早期文明社会的意识形态，婆罗门教的作用是一种“建构”，它以“祭祀万能”的形式为当时的等级社会秩序提供了一套相当繁琐的行为规范和典章制度。不同种姓的人不仅不能通婚、共食，而且在祭祀活动中所处的地位也明显不同。“根据婆罗门法典规定，前三种姓可以诵读吠陀经并参加宗教祭祀，从父母那里获得第一生命，通过‘入法礼’再获得第二次生命，因而被称为再生族；首陀罗不准读或听吠陀，亦不能参加宗教仪式，被称为一生族。对各个种姓在社会地位、权利、义务和生活方式等方面都有不同的规定。”[10]显然，这套宗教仪式不仅要沟通人与神的关系，而且要区分人与人的地位。有了这套符号系统，人们的言谈举止便自然而然地具有了等级上的差别。“种姓决定了一个印度教徒应在哪里出生，应举行怎样的出生仪式，应在哪里居住和居住怎样的房子，吃什么样的食物和怎样吃，穿什么衣服和怎样穿，从事什么职业和怎样从事，应得到怎样的报酬和多少报酬，同什么样的人交往和怎样交往，同什么样的人结婚和怎样结婚，享有怎样的社会地位和权力以及负有怎样的责任，应在哪里死去和怎样死去，在哪里埋葬和怎样埋葬，甚至死后如何对待他，等等。”[11]例如，婆罗门在妊娠后的第八年即可举行“入门式”，刹帝利要等到第十年，吠舍则要晚至第十二年。又如，婆罗门的木杖长达发端，刹帝利的木杖长至前额，吠舍的木杖则仅及鼻端……。这种等级差别的符号体系当然不仅仅具有神学意义，从社会历史的角度上看，等级制度的出现，恰恰是野蛮社会进入到文明社会、原始社会进入到奴隶社会的重要标志。作为印度早期文明社会之符号体系的建构者，婆罗门教使当时的人们离开了浑然一体的蒙昧时代，将其引入了一种尊卑有序的文明时代。然而，历史总是在“二律背反”中前进的，正像恩格斯在《反杜林论》中所说的那样，“文明每前进一步，不平等也同时前进一步。随着文明而产生的社会为自己所建立的一切机构，都转变为它们原来的目的的反面。”[12]随着婆罗门教的发展，僧侣阶级日益强大起来，婆罗门种姓被抬到了神圣不可侵犯的崇高地位，被称为“人间的神”。婆罗门种姓本来是祭司阶级，主持监督各种祭祀，崇尚修道，但由于这一贵族等级不仅有着垄断宗教事务和文化知识的特权地位及政治势力，而且享受着处理各种布施、豁免赋税、重大犯罪免死等特权，于是许多婆罗门便利用这些特权而极力追求物质享受，大量积聚财富。而作为婆罗门教义的各种等级制度和繁文缛节，不仅限制了人与人之间的正常交往，为不同的社会阶层之间制造了重重隔阂，而且也加剧了整个社会的离心倾向。显然，这种文明制度的出现，是以异化现实为前提的。正是作为这种异化现实的反动，佛教出现了。公元前6世纪，一种坚决反对种姓血统论、神创四姓说的早期佛教，便从婆罗门教影响较薄弱而城市经济最发达的恒河流域中下游诸国逐渐形成。在宗教信仰上，佛教构成了对婆罗门教三大纲领的直接性挑战：针对婆罗门教“吠陀天启”的学说，早期的佛教不仅不承认《吠陀》为经典，而且主张“诸法皆空”，“它对当时在印度受到崇拜的无数常常是怪诞的神的真实性，既不维护，也不否定。它对它们置之不理。”[13]针对婆罗门教“祭祀万能”的理论，早期的佛教主张以“八正道”（正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定）的修行和乐善好施来取代祭祀。“原始的佛教主要是一种行为的宗教，不是一种遵守仪式和献祭的宗教。”[14]针对婆罗门教“婆罗门至上”的观点，佛教僧团的内部成员不分种姓高低，仅以入教先后为序，进而提出“众生平等”的学说，认为所有的生灵在本性上都是一样的，并没有什么种姓之分，任何人都可以通过修行而得到解脱，得阿罗汉果，因而根本不需要特殊的婆罗门祭司阶层去引导人们。“它没有庙宇，没有献祭，也就没有祭司的圣职”。[15]由此出发，佛教“强调主体的自觉，并把一己的解脱与拯救人类联系起来”[16]。婆罗门教指导人生归宿的学说是“转变说”，讲“宇宙是从一个根本‘因’转变而来，即所谓因中有果说”[17]，因果报应，认为人由梵天而来，

是神我的转化。早期佛教则主张“缘起说”，认为“世界现象，都是因果相互联系，相互依存，互为条件的”[18]。这一理论在打破了婆罗门教的第一因论之后，就没有再去讨论那个与人生实际无关的何者为第一因的问题。当然，佛教的缘起论宇宙观，也还是针对婆罗门教所宣扬的“神创四姓”而来的。佛教认为，众生都是由五蕴聚合而成的，所以婆罗门教关于四姓起源的说法是站不住脚的，至于五蕴聚合的具体形态，则要归因于“无常”和“无我”。“‘无常’就是生灭相续，它包括了‘因果相续’的意义。‘无我’就是没有主宰，既没有一身之主宰，也没有宇宙万有之主宰。‘无造物主’之义也就包括其中了。”[19]“这个道理很简单，佛教既以‘诸法皆空’（即俗语中的‘万法皆空’）为教义，当然神也是空的。神既然空，何来创造世界之事。”[20]所以佛教的“三法印”主张：诸行无常、诸法无我、一切皆苦。所以，真正有智慧的人，不是要经过现世的努力好在来世脱生于婆罗门种姓，而是要彻底脱离人生的苦海，进入无知、无欲、无我的涅槃境界。从社会学的角度来看，如果说婆罗门教是代表统治阶级的意识形态，那么佛教则代表了广大民众的精神要求；从符号学的角度来看，如果说婆罗门教的功能是一种“建构”，即为当时的社会制度和等级规范提供一套可供遵循的文化符号和文明法则；那么佛教的功能则是一种“解构”，即以反异化的姿态对一切文化符号和文明法则进行反向的消解……。因此，从某种意义上讲，婆罗门教与佛教的关系，可视为文明与反文明、异化与反异化、崇有与尚无、建构与解构之间的辩证关系。也正是在这种关系中，将这两种印度的宗教与中国的儒家和道家进行比较，便成为一种有趣的话题。二同婆罗门教的创始人相类似，儒家思想的创造者也来自所谓的祭司阶层。

“近世有学者认为，‘儒’的前身是古代专为贵族服务的巫、史、祝、卜；在春秋大动荡时期，‘儒’失去了原有的地位，由于他们熟悉贵族的礼仪，便以‘相礼’为谋生的职业。”（《中国大百科全书·哲学》下卷，中国大百科全书出版社，第73页。）在古代，所谓祭司阶层，正是文化符号的创造者和掌管者。这种共同的出身，使得儒家学者也像婆罗门祭司那样对于已有的文化符号系统抱有极大的热情。然而，作为儒家学派的创始人，孔子与婆罗门祭司所面对的文化遗产不同，他们处理文化遗产的具体方式也不同。首先，孔子所面对的文化遗产不是雅利安人遗留下来的《吠陀》经典，而是周公等人遗留下来的礼乐文化。前者虽然也包含了氏族血缘的成分，但更多的是一种宗教素材；后者虽然也包含有祭祀上苍的成分，但更多的是一种伦理素材。其次，孔子没有像婆罗门祭司那样，使原有的神学材料体系化，去建构一种更加成熟的宗教神学；而是通过“以仁释礼”的方式，将“礼崩乐坏”的文化符号重新建筑在亲子血缘的基础之上，使其变为更加具有世俗色彩的道德规范。正像李泽厚所指出的那样：“孔子没有把人的情感心理引导向外在的崇拜对象或神秘境界，而是把它消溶满足在以亲子关系为核心的人与人的世间关系之中，使构成宗教三要素的观念、情感和仪式统统环绕和沉浸在这一世俗伦理和日常心理的综合统一体中，而不必去建立另外的神学大厦。”[21]然而从另一方面看，尽管儒家学者与婆罗门祭司所选择的文明路径不同，但二者之间又有着十分相似并可供比较之处：从社会学的角度上讲，他们都要捍卫由文明所造成的等级制度；从符号学的角度上讲，他们都要维系由文明所带来的典章制度。从政治的意义上讲，只有遵循礼乐本身所规范的行为法则和等级制度，才能使人们在进退俯仰之间保持一种行而有等、爱而有差的和谐而有度的社会秩序，即所谓“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！”（《论语·颜渊》）从文化的意义上讲，只有掌握了礼乐本身所具备的有意味的符号形式，才能使人们在温、良、恭、俭、让的社会交往中保持一种高于蒙昧和野蛮色彩的文明形象，即所谓“文质彬彬，然后君子。”（《论语·雍也》）不仅如此，儒家学者所建构的这套伦理符号系统也像婆罗门祭司所建构的那套宗教符号系统一样，于推进文明的同时，也具有了异化的危险。在形式上，我们在《周礼》、《仪礼》、《礼记》等著作中可以看到，孔子所继承并试图发扬光大的这套礼乐符号过于复杂，使不同等级、不同辈分、不同年龄的人们在冠、婚、丧、祭、燕、享、朝、聘等一切社交活动中要有不同的行为方式，其穿衣戴帽、言谈举止都必须经受严格的训练。这种举世罕见的繁文缛节，必然对人们的社会生活形成一种外在的束缚。在内容上，在这套礼乐相生的符号系统中，由于“礼”的等级观念始终规范着“乐”的自由想象，致使行为的规范性远远大于情感的创造性。这种“发乎情，止乎礼义”的行为模式，必然对人们的精神世界形成一种内在的约束。于是，最初是富有创造性的“建构”活动便导致了形式和内容的双重异化。在这种情况下，道家的“解构”活动也便具有了特殊的历史意义。如果说儒家学者的“建构”行为与婆罗门教有几分相似的话，那么道家学者的“解构”行为与佛教亦有几分相同。首先，在伦理政治的层面上，正如佛教向当时建立在种姓制度基础上的“婆罗门至上”观念提出挑战一样，道家也对儒家的那套建立在亲子血缘基础之上的等级观念提出了质疑。道家讲究“齐物”，主张“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）认为人与人之间，甚至人与万物之间都是平等的，因而不需要去建构那套君君、臣臣、父父、子子的伦理法则。这种“道无贵贱”的思想与佛教“众生平等”的理论一样，有着反抗异化的合理内容。其次，在行为规范的层面上，正如佛教对婆罗门教建立在种姓差别基础之上的祭祀规则提出挑战一样，道家对儒家的那套建立在等级差别基础之上的礼乐制度也发出了质疑。老子认为，“明道若昧，进道若退”（《老子·四十一章》），“道之华而愚之始”（《老子·三十八章》）。认为一切人为的努力、文明的追求，非但不能接近“道”的原初境界，反而背“道”而驰，创造出一大堆虚假、扭曲、芜杂的文化垃圾。“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”（《老子·

十二章》) 庄子更加决绝, 他甚至主张“灭文章, 散五采”, “擢乱六律, 铄绝琴瑟”, “塞瞽旷之耳”, “胶离朱之目”(《庄子·胠箧》)。这种“见素抱朴, 少私寡欲”(《老子·十九章》)的人生境界, 与佛教主张用修行来取代祈祷, 用“八正道”来取代“祭祀万能”的婆罗门教的教规一样, 有着反抗文明的“解构”功能。最后, 在削平等级制度、取缔礼乐文化的基础上, 道家思想的极端性发展便是对于文化现象之载体的语言符号本身进行解构。这就是老子所谓的“道可道, 非常道; 名可名, 非常名”(《老子·一章》), 庄子所谓的“道不当名”(《庄子·知北游》)。在他们看来, 真正的世界本体, 是不可能用语言符号来加以表述的, 一旦我们用有限的符号来形容“道”的时候, 这个本体的无限意蕴便不可避免地被遮蔽起来。这种“道隐无名”(《老子·四十一》)的哲学思想与佛教“诸法皆空”的宗教理论亦有或多或少的相似之处。因此, 正像佛教对婆罗门教所热衷的“吠陀天启”采取置之不理的态度一样, 道家学者对儒家所热衷的“祖先崇拜”也采取存而不论的超然态度。应该看到, 道家学者的上述观点是在特定的历史境遇中, 并针对特定的文化现象而提出的, 因为他们在那套君君臣臣的关系中发现了不平等, 在那种俯仰曲伸的礼仪中发现了不自由, 在那些文质彬彬的外表下发现了不真诚。因此, 尽管他们的文化解构具有反历史、反文明的消极色彩, 但又不能以文化虚无主义的罪名加以简单地否定。换言之, 道家的“无”是针对儒家的“有”而言的, 道家的“解构”是针对儒家的“建构”而言的。因此, 正如我们不应离开婆罗门教及其种姓制度的前提来单独评价佛教的历史意义一样, 我们也不应抛开儒家及其礼乐文化的前提来单独评价道家的文化价值。所有这一切, 都必须在“建构”与“解构”的矛盾运动中加以辩证地认识。三历史的辩证运动是不会止息的, 无论是佛教对婆罗门教的取代, 还是道家对儒家的否定, 都不可能实现问题的终极性解决。恰恰相反, 正像文化建构的历史性努力最终会导致“异化”一样, 文化解构的历史性发展最终也难以避免“虚无化”的危险。于是, “解构”之后又需要重新“建构”。在打破婆罗门教三大纲领的基础上, 佛教思想的极端性发展便是希望从这个充满了忧郁和痛苦的现实世界中解脱出去。十二因缘以苦为根本, 四圣谛以苦为中心, 只有达到涅槃这一最高理想, 才能够进入不生不灭、永远超脱轮回的寂静境地。“主张出世, 对世界给与了价值的否定——空, 而宣讲涅槃, 这是相当消极的了”[22]。从社会发展的角度上看, 佛教不仅有消极颓废的一面, 而且有保守倒退的一面。它不仅反抗异化, 而且抵制文明。“佛陀不朝前看已经出现和日益完备的东西——正在兴起的国家政权的富丽豪华。相反, 他朝后看部落集体, 想要恢复马克思称之为‘幻想的部落实体’的那个东西。”“他要求人们接受出家和入僧, 即‘走出’实际社会而‘进入’僧团生活。因为在僧团中情况不同——有意地模仿部落集体, 没有私有财产, 僧人之间有充分的平等和民主——唯独这些僧团能为实践‘古代氏族社会的纯朴道德高峰’提供真正的场所, 这种社会是佛陀真正企求的。”[23]可以想象, 在任何一个文明的社会中, 这种消极颓废和保守倒退的思想都不可能长期占据意识形态的主导地位; 而佛教关于“众生平等”的理论也显然不符合统治阶级的现实利益。于是, 与佛教的世界观相对立, 被称为“新婆罗门教”的印度教出现了。“4世纪笈多王朝建立以后, 婆罗门教的文化获得复兴。在笈多诸王统治时, 编纂了《摩奴法典》、《耶阁纳瓦尔基耶法典》和《那罗陀法典》等, 是为婆罗门教和后来印度教的基本法规。史诗《罗摩衍那》、《摩诃婆罗多》也在这个时期完成。以承认吠陀为权威的正统派哲学。由于制作了大批经论, 使婆罗门教的哲学开始系统化。这个时期以宗教为题材的艺术创作也颇为繁荣。同时, 神学家们编写了大批经典和神话集, 吸收了大量的民间信仰, 融合佛教、耆那教甚至希腊宗教、罗马宗教思想的内容, 崇拜‘三神一体’的梵天、湿婆和毗湿奴。后由于崇拜主神的不同, 又出现了各种教派, 建立了寺庙等。这样婆罗门教就完成了向印度教的转化。”[24]“摩奴和印度史诗赞颂了提出最傲慢和最无耻的要求的僧侣阶级。婆罗门人在佛教衰退和驱逐佛教的基础上重申他们的至上地位。”[25]印度教流派甚多, 教义也颇为驳杂, 正像马克思所说的那样, “这个宗教既是纵欲享乐的宗教, 又是自我折磨的禁欲主义的宗教; 既是林加崇拜的宗教, 又是扎格纳特的宗教; 既是和尚的宗教, 又是舞女的宗教。”[26]但其作为佛教的反动和婆罗门教的复归, 其文化建构的主导倾向又是极为明显的。佛教以一切变动不居的“无常”去反对婆罗门教在《吠陀》信仰上极端化发展的“常”(永恒), 但一切“无常”的主张最后发展到只相信一种不可言说、不可思议的神秘符号“如来”时, 也便走入了虚无; 因而又需要新的婆罗门教(印度教)提出“声是常”(即语言永恒、吠陀永恒)的主张, 来进行重新建构。首先, 在《吠陀》经典、婆罗门教义的基础上, 印度教完成了“三神一体”的神学体系。从表面上看, 印度教的万神庙中供奉着众多的神祇, 但在教徒们看来, 这些神的背后还有着最高的存在者——梵。梵没有任何属性, 也没有任何形体, 它超越任何时空, 又不受因果关系的限制。与此同时, 梵又是万神之神、万物之本, 就连梵天、毗湿奴、湿婆这三大主神也只是这种最高存在的不同表现罢了。这种一神论的多神崇拜, 意在将印度社会诸多神祇融汇在同一体系之中, 以建构起统一的信仰模式。其次, 同婆罗门教一样, 印度教也将宗教生活建立在世俗等级的基础之上。尽管在由婆罗门教转变为印度教的过程中, 印度社会发生了很大的变化, 原来的吠舍已成为“逐利远近”的商人, 原来的首陀罗也变成了“勤身稼穡”的农民, 原有的奴隶社会已完成了向封建社会的转变和过渡, 但以职业世袭、内部通婚为特征的种姓制度却依然存在。与这种社会等级制度相适应, 尽管“婆罗门至上”的思想已不再过分

突出，但种姓制度的观念却依然保存在印度教的教义之中。最后，为了保障神界的秩序和人间的等级，印度教将婆罗门教的祭司和佛教的修行融为一体，为人们的现实生活建立了一套更为全面的法则和规范。“他们制定出‘人的四项目的’来约束、指导教徒们的生活。这‘四目的’是：‘宗教的社会法’（大法，Dharma）、‘经济福利’（实利，Arthe）、‘欢娱快乐’（爱欲，Kama）、和‘灵魂的拯救’（解脱，Moksha）。……这意味着，一个人的得救即灵魂解脱完全以他在生活的各个领域中的所作所为为条件。”[27]显然，这种更为系统、更为全面、更为世俗化的神学体系和宗教法则，既是对佛教的反动，又是对婆罗门教在新的现实生活基础上的重新复归。这种重新复归，再一次以建构秩序、建构等级、建构行为规范、建构符号体系的形式，在意识形态领域中实现了对即有文明的肯定。这种重新复归既保持了婆罗门教的精神实质，又吸收了佛教的合理成分。如果用辩证法的语言来表述的话，婆罗门教是“肯定”、佛教是“否定”，印度教则是“否定之否定”。这一切恰恰体现了历史发展的矛盾进程。当然了，历史的矛盾进程并没有到此而止息，继印度教的重建之后，佛教又曾几次在印度的历史上死灰复燃，以或强或弱的力量，反抗着印度教对人性的异化。直到近代，还有人企图建立所谓的“新佛教”来重新解构作为新婆罗门教的印度教。然而，由于这种解构的努力与文明的社会制度之间常常存在着或多或少的抵触关系，因而只处于意识形态的边缘领域。与印度的佛教一样，中国的道家也因其深刻的两重性而无法长期占据意识形态的主导地位。一方面，老、庄以反叛者的姿态勇敢地解构着儒家的礼乐文化；一方面，他们在反抗异化的过程中同样陷入了虚无化的误区。从个人行为上看，道家主张“为无为，事无事，味无味”（《老子·六十三》），不仅不要有所作为，而且不要有任何欲望。其消极程度，与佛教不相上下。从社会理想上看，道家心目中的理想社会，并不是远离自然的文明社会，而恰恰是最质朴、最自然、最本色，也最愚昧的上古社会，即所谓的“卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父”（《庄子·盗跖》），“使人复结绳而用之”，“民至老死，不相往来”的“小国寡民”（《老子·八十章》）。其落后程度，与佛教之社会理想足以媲美。因此，正像挑战婆罗门教的佛教会重新遭到新的婆罗门教（印度教）的挑战一样，反抗儒家的道家也会重新遭到新的儒家学说（汉儒）的反抗。于是，历史的辩证法便不仅在印度，而且在中国出现了。与印度宗教文化从婆罗门教到佛教再到印度教的发展过程相类似，中国世俗文化中儒家与道家的不断“建构”和“解构”，也形成着“否定之否定”式的阶段性变革。只是这种“否定之否定”的发展节奏更快，反复更多罢了。作为“儒道互补”的主要形式，儒家的不断建构与道家的不断解构在中国文化的演变过程中构成了一种相互批判、彼此消长的动力形态。先秦时期，先是周公“制礼作乐”，建构起一套旨在维护文明秩序的符号系统，后是孔子“以仁释礼”，为这套符号系统寻找理论上的合法性；与此同时，老子和庄子则以“擢乱六律，铄绝竽瑟”的态度和“大音希声，大象无形”的智慧对这套符号系统加以解构。汉魏时代，先是董仲舒打破了“无为而治”的黄老之学，在吸收阴阳五行学说的基础上重新建构起“天人合一”的儒学体系；时过不久，魏晋人士又在玄谈思辨的形式下重新发挥了道家“有生于无”的学说。宋明以降，先是儒家学者在吸收道教的“玄道”理论和佛教之“佛性”学说的基础上重新建构了“心性一体”的儒学体系；后有从“理学”过渡到“心学”之后的反叛潮流，将儒家的“六经”再次斥之为“道学之口实，假人之渊藪”……。显然，这种儒、道之间的频繁易手也不是一种简单化的历史重演或机械式的概念复归，而是一种否定基础上的否定、螺旋式的上升。正如印度教虽为婆罗门教的复归却不是一种简单化的重复一样，汉儒、宋儒虽为原始儒学的复归却不是一种机械性的复制；正如印度教在复归婆罗门教的过程中不仅汲取了其他民间信仰而且汲取了作为其对立面的佛教文化的有益成分一样，汉儒、宋儒在复归原始儒学的过程中不仅汲取了其他哲学派别而且汲取了作为其对立面的道家文化中的有益成分。唯其如此，这种不断建构、不断结构的历史进程才使得文化的发展呈现出不断丰富、不断完善的社会意义。（与邓东合著）[①] K·S·穆尔蒂《印度的哲学和科学》，《中国人民大学学报》1989年，第4期。[②] 德·恰托巴底亚耶《印度哲学》，商务印书馆1980年版。第202页。[③] 《世界宗教全书》，上海人民出版社1994年版，第5页。[④] 《世界宗教全书》，上海人民出版社1994年版，第6页。[⑤] 参见陈炎《多维视野中的儒家文化》中国人民大学出版社1997。

[我要入编](#) | [本站介绍](#) | [网站地图](#) | [京ICP证030426号](#) | [公司介绍](#) | [联系方式](#) | [我要投稿](#)

北京雷速科技有限公司 Copyright © 2003-2008 Email: leisun@firstlight.cn

