

# 奥义书与大乘佛教中相关思想比较

◎ 姚卫群

奥义书是印度古代宗教哲学圣典,是印度出现系统哲学思想的开端。它对印度后世的宗教哲学派别的形成有重要影响,不仅是婆罗门教或印度教思想的理论源头,而且与佛教许多思想的提出也有关联。本文侧重对奥义书中与印度大乘佛教思想相关的一些问题进行考察,就其中一些有重要意义的理论进行比较分析。这类理论不少,此处仅探讨其中的三个。

## 一、根本实在观念

奥义书(Upanisad)和佛教对世间事物及人的本质或实在问题都很关注。但从时间上说,较早进行这方面探讨的是奥义书。

奥义书是一大批文献,这些文献记述的内容极为广泛,但其核心部分的思想是婆罗门教的观念。婆罗门教在奥义书出现前在印度已经存在。而奥义书的许多文献则开始在理论上对其教义进行整理提高,使它的主要思想逐步系统化。在这个过程中,奥义书思想家关心的一个基本问题就是什么是事物的真正实在。

不少奥义书在这方面提出了两个基本概念——“梵”(Brahman)与“我”(Atman)。

所谓“梵”,在奥义书中一般是指事物唯一实在的主体或根本因。许多奥义书中都提到它。如《歌者奥义书》(Chandogya Up.) 3,14,1中说:“这整个世界都是梵。”《广林奥义书》(Brhadaranyaka Up.) 1,4,10中说:“最初,唯有梵。他仅这样理解自己:‘我是梵’。因此,他成为一切。”《白骡奥义书》(Svetasvatara Up.) 3,7说:“高于这世界的是梵。这最高的、伟大的梵随众生的身体藏于其中。认识梵这一所有事物的包容者或主宰者,就将变得不朽。”

所谓“我”(亦被音译为“阿特曼”),在奥义书中常被作为人生命现象的主体。如《广林奥义书》3,7,23中说:“他不被看却是看者,不被听却是听者,不被认识却是认识者,不被领悟却是领悟者。除他之外,没有看者,没有听者,没有认知者,没有领悟者。他就是你的‘我’(阿特曼),是内部的控制者,不朽者。”

但在奥义书中,“我”或“阿特曼”也常与“梵”混用,许多奥义书在论述世间一切事物的主体或实在时,也使用“我”(阿特曼)一词。如《广林奥义书》2,2,20中说:“如同蜘蛛吐丝,火产生火花一样,从这阿特曼产生一切气息,一切世界,一切神,一切存在物。”《蛙氏奥义书》(Mandukya Up.) 2中说:“一切确是此梵,此阿特曼即是梵。”

奥义书的思想家认为,作为宇宙主体的“梵”和作为个人生命主体的“我”实际

上是同一的,主张所谓“梵我同一”。由于每个有生命的人都有其自身的我,而别人的我对自己来说又是外物,因此,众多生命的我及其相关事物即是世间事物。这样,“梵我同一”的理论实际上就具有两层含义:宇宙的主体与人的主体是同一的;一切事物的主体与各种事物在本质上是同一的。这第二层含义在后来的吠檀多派中表现得更为突出。

在大多数奥义书中,梵或我认为是一切现象的实在或根本因,既是物质性事物的主体,也是精神性事物(意识)的主体。但也有一些奥义书或奥义书的某些部分在论述梵或我时,将其突出地说成是意识性主体,如《歌者奥义书》7,5,2中说:“心思确实是这一切结合的中心,心思是阿特曼,心思是支撑者,应崇拜(冥想)心思。”《他氏奥义书》(Aitareya Up.)3,1,3中说:“所有这些都由识指引,由识确立。世界由识指引,支撑物是识。”这种将最高主体说成是识的描述在奥义书中并不多见。在多数场合,奥义书中论及的最高主体是超越各种现象之上的,或确切说,最高主体并非仅仅是事物的某种形态。然而,将梵或我描述为识毕竟是奥义书中的一说,它对印度后来的宗教哲学的发展也有一定影响。

印度佛教是在批判、改造、吸收奥义书等文献中婆罗门教思想的基础上形成的。佛教在创立时提出了不少与婆罗门教不同的观念。如奥义书中婆罗门教主张有“梵”或“我”这样的主体,而佛教则认为一切事物是缘起的,没有一个根本因,提出“无我论”,否定有最高的主体,主张“诸法无我”。婆罗门教主张一切事物在本质上是梵,梵在实质上是常恒的,事物既然与梵同一,那么在本质上实际也是常恒的。而佛教则认为一切事物是处在变化之中,主张所谓“诸行无常”。

大乘佛教在理论上相对于早期佛教和部派佛教有不少变化,提出了一些新的观念。产生这种变化有多种原因,除了佛教内的原因外,受奥义书思想影响或通过后来的婆罗门教哲学派别间接受奥义书思想影响是重要原因之一。因此,在大乘佛教中,有一些观念与奥义书中的思想接近,但又有区别。在对事物本

质的探讨方面,这类成分是不不少的。

本来,佛教在创立时就提出了“无我”和“无常”的观念,否定婆罗门教的主体或根本因的思想。但大乘佛教出现后却提出了一些不同于早期佛教的说法。这里面较突出的,一是《大般涅槃经》中的“我”和“常”的观念,二是《胜鬘经》等佛典中的“如来藏”思想,三是瑜伽行派的“识”的理论。

早期佛教和最初的部派佛教对“常乐我净”方面的观念是否定的。但大乘佛教的《大般涅槃经》对此类问题提出了一些新的见解。该经(北本)卷第二十三中说:“二乘所得非大涅槃。何以故?无常乐我净故。常乐我净乃得名为大涅槃也。”该经卷第二十七中说:“空者,一切生死;不空者谓大涅槃。”这样,按照《大般涅槃经》的观点,早期或部派佛教中“二乘”说的无“常乐我净”就不是大涅槃,在大涅槃中则有“常乐我净”。这涅槃“四德”中有两德强调的是有“我”的观念和有“常”的观念。这就与奥义书中的一些观念有了相关联之处。

《大般涅槃经》虽然与奥义书中都谈“我”。但《大般涅槃经》中说的我与奥义书中的我有重要的不同。《大般涅槃经》卷第七中说:“我者,即是如来藏义,一切众生悉有佛性,即是我义。”因而,《大般涅槃经》中说的“我”主要指“佛性”,而不是指最高的实体或轮回的主体。佛性涉及佛或如来,佛或如来的理论被视为有真理性。这种真理性(佛性)有作用,因而被该经描述为似乎是一个主体。《大般涅槃经》卷第二十七中说:“如来有因缘故说无我为我。真实无我。虽作是说,无有虚妄。……佛性无我,如来说我,以其常故。”《大般涅槃经》卷第三十五说:“佛性非有非无,亦有亦无。”可见,《大般涅槃经》中说的“我”确实不能看作如同“梵”或“阿特曼”那样的主体。也就是说,《大般涅槃经》中谈的我主要限于大涅槃中存在的具有佛性意义的我,该经一般不说众生轮回现象中存在我。而奥义书中讲的我则有轮回现象主体的意义。在这方面二者不同。

再有,《大般涅槃经》中的“常”的观念也与奥义书

中的“常”观念有类似之处,但也不能说完全相同,因为奥义书中的常观念是建立在作为实在主体的梵或我的基础上的,而《大般涅槃经》中说的常主要指佛性之常,而不是一个主体的常。总之,相对于先前的佛教来说,《大般涅槃经》中多了一些带有方便说法性质的主体及相应的常观念,这多少应说是受了婆罗门教的一些影响。《大般涅槃经》中一些论述文字与奥义书中的某些说法接近,但并未全盘接受奥义书以来的婆罗门教的我或常的观念。

《胜鬘经》等佛典中突出地讲“如来藏”。如《胜鬘经》(求那跋陀罗本)中说:“生死者,依如来藏。……有如来藏故说生死,……世间言说故有死有生。死者,谓根坏;生者,新诸根起。非如来藏有生有死。如来藏者,离有为相。如来藏常住不灭,是故如来藏是依,是持,是建立。……如来藏者,是法界藏、法身藏、出世间上上藏、自性清净藏。此性清净如来藏,而客尘烦恼、上烦恼所染,不思议如来境界。”该经中还说:“有二种如来藏空智。世尊,空如来藏,若离若脱若异一切烦恼藏。世尊,不空如来藏,过于恒沙,不离不脱不异不思议佛法。”这如来藏的概念在不同的经典中有多种解释。从《胜鬘经》的这些论述来看,如来藏的主要含义,或指众生成佛的可能性,或指佛法的根本,或指事物及众生生死的依持者等。总之,这如来藏在大乘佛教看来是不灭的,常住的,多少具有了一些主体的特征。

佛教中这种如来藏的观念应说是大乘佛教的发展,与早期佛教有所不同,也可以说是佛教中对奥义书有关婆罗门教思想的进一步借鉴。大乘佛教中这种借鉴后形成的如来藏观念与奥义书中婆罗门教的梵或我的观念有不少相似处。如大乘佛教的如来藏是成佛的可能性,而奥义书中婆罗门教思想家则强调有了梵的认识的人才能获得解脱;大乘佛教中如来藏是佛法的根本,而奥义书中的梵也是婆罗门教理论的核心概念;大乘佛教中如来藏是事物的依持者,而奥义书中婆罗门教的梵也被认为是一切事物的根本因;大乘佛教中如来藏是众生生死的所依,而奥义书中婆罗门教的“我”则是众生轮回解脱的主体。但也要看到二者

的不同,因为按照《胜鬘经》的说法,如来藏毕竟是“空智”,它离一切烦恼,离有为相,即它在本质上不是事物,而是不可思议的佛法,佛法是佛教的真理(或真如),这真理可解释事物,人们对事物的正确认识基于这种真理,但又不能说这种真理就是事物的本体或主体。因而如来藏与“梵”或“阿特曼”还是有差别。或者说,大乘佛教的真理在很大程度上说也就是“空智”,事物依这空智来理解,人生的现象也要依这空智来解释,但作为空智的如来藏又不能理解为本体或主体,它本身也是不能执著的。当然,从经的一些言词来看,如来藏可以起一种表面上具有的主体的作用,因而在这个问题上人们的理解一直有不同。笔者认为,经中的这类言词有些可以看作是方便说法,但如来藏本身是不能作为实在主体的。应当说,经中这些言词的出现多少还是显示出了婆罗门教思想对佛教的一定程度的影响。

瑜伽行派是印度大乘佛教中出现晚一些的派别。这一派别在理论上的特色是主张“唯识”理论。识的观念在早期佛教中就有,如早期佛教的“十二因缘”中识为其中一支,早期佛教中提出的“五蕴”中也有识。小乘部派佛教中亦有大量提到识之处,如小乘的说一切有部提出的众多“法”中,识也是其中之一。但将识大力强调,重视其地位和作用,主要是在大乘佛教中开始的。

早期的大乘经中已有重视“识”(心)的表现。如一些般若类经中反复强调外物是人的错误观念或幻。错误观念或幻觉也是一种识,既然它能对事物的表现起极大作用,那么它本身自然是一个关键性的要素。华严类经中明确提出了“三界唯心”的思想,如《华严经》(八十卷本)卷第三十七中说:“三界所有,唯是一心。”但早期大乘经中这些直接论述“识”的段落毕竟不是很多,对其作用的强调也不是很突出。在这方面后来最为突出的是一些续出的大乘经和瑜伽行派。

《解深密经》是续出的大乘经中较早突出论述唯识思想的佛典。该经认为识是事物的根本,它可以保存人过去的记忆、经验,还可以保存人们过去行为产

生的业,因而被称为阿赖耶识或藏识;此识具有生死轮回的种子,是人生存的根源,生命存续的主体,能“于身随逐执持”,具有“执持”作用,它因而也被称为阿陀那识或执持识。

瑜伽行派对以往的佛教经论或派别中关于“识”的观念进行了吸收和总结,提出了自己最为细密的有关意识或精神现象的理论。世亲在《唯识三十论颂》中提出了“三类八识”的观念:一是“阿赖耶识”(异熟识或种子识),它蕴含着各类种子,可生出世间种种现象;二是“思量识”(末那识),它把“阿赖耶识”思量为我,使人产生种种烦恼;三是“了别境识”,指六识(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识),它们可以分别把握属于自己认识范围内的东西。

瑜伽行派的“三类八识”是对“识”的一种最基本的分类。在这“八识”中,最根本的是阿赖耶识。当阿赖耶识发生作用时,末那识与前六识亦开始活动,三类识共同参与转变过程,展示出世间万象。阿赖耶识既是万象的根源,亦是其他识的根源,而且还是业报轮回或生命相续过程中的主体。

在瑜伽行派的大量论述中,识被认为是万物的根本,不少描述识的论述都接近奥义书中对梵或阿特曼的描述。但识这一概念在瑜伽行派中所具有的实际地位与奥义书中的梵或阿特曼的地位还是有不同。如《成唯识论》卷第二中说:“为遣妄执心所外实有境故说唯有识。若执唯识真实有者,如执外境,亦是法执。”这段话明显将“识”的本质或地位作了说明,即:瑜伽行派提出识这一概念,是为了对治各种认为外物实在或有自性的错误观念,但如果由此而认为识是实在的,那就如同认为外物实在一样,也是一种对事物的错误认识。

应当说,瑜伽行派的这种对识的解释是坚持了佛教的传统态度或学说立场,与早期佛教和大乘中观派的根本立场是一致的。早期佛教强调无主体或“无我”,中观派强调事物的“性空假有”,瑜伽行派讲在本质上不真实有的“识”。这些都是内容有差别的佛教“实相”的观念。或者说,佛教理论侧重讲的是事物的“实相”,是事物的真实面目,而不是最高主体或实体。这种实相

的理论与佛教的缘起说是一致的,符合佛教产生后形成的根本精神,实相不同于奥义书以来婆罗门教讲的实在或事物根本因。

总起来说,无论是《大般涅槃经》等中的“我”及其“常”的观念,还是《胜鬘经》等佛典中的“如来藏”思想,或是瑜伽行派中的“唯识”理论,都多少反映了奥义书以来婆罗门教观念对佛教的影响。但大乘佛教在根本观念上仍然坚持了佛教最初的思想,只是一些说法与先前的佛教在表述上有一些程度上或形式上的差别,虽然这些表述中确有与奥义书中婆罗门教观念的类似之处,但多属于“方便说法”,而非“了义之谈”。

## 二、认识体悟方法

奥义书和佛教都强调要认识事物的实在或本质,二者同时也很重视在认识过程中所使用的方法。在这些方法中较突出的是所谓否定或“遮诠”之法。这种方法较早为奥义书中的婆罗门教思想家所使用,后来的佛教,特别是大乘佛教更为重视,作了进一步的推广或发展。

奥义书中大量的内容是论述“梵”(或“阿特曼”)的。在婆罗门教思想家看来,要认识梵这种最高实体,就要借助否定或“遮诠”的手法。如《迦塔奥义书》(Katha Up.)6,12中说:“它(梵或阿特曼)是不能用言语,不能用思想,不能用视觉来认识的。”《广林奥义书》4,5,15中说:“我(阿特曼)不是这样,不是这样。它是非把握的,因为它不能被把握。”《由谁奥义书》(Kena Up.)2,3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(说他们)没有理解它(梵或阿特曼)的人却理解了它。”也就是说,作为最高实体的梵,它本身是不能有具体属性的,有具体属性的东西是一般的事物,如果你将具体属性看作是梵的属性,那就证明你没有了解梵究竟是什么。只有在不断的否定梵有具体属性的过程中,人们才能体悟到梵为何物。

奥义书中的这种认识体悟方法在印度思想史上产生了巨大的影响,印度后来许多宗教派别都借鉴吸收这种方法。不仅婆罗门教系统的派别采用它,而且不属



正统的佛教也采用它。佛教在创立之初就注意到这种方法,但还不很突出,最初的部派佛教在这方面也不是很突出。只是到了大乘佛教形成后,佛教中的否定形态的思维方式才进一步流行。这无论是在早期的大乘经中,还是在后来的中观派中都有表现。

早期大乘经中最有代表性的是般若类经。般若类经中使用“遮诠”或否定形态的手法较为普遍。如《摩诃般若波罗蜜经》卷第二十四中说:“第一义无有相,无有分别,亦无言说。所谓色乃至有漏无漏法,不生不灭相,不垢不净。”这是说,佛教认为事物的根本道理或事物的实相,是不能用一般的言语来分别的,对它们只能采用说不生、不灭、不垢、不净等否定的方式,以此来体悟这“第一义”。《金刚经》中对此问题也有较典型的阐述。如该经(罗什译本)中有不少在形式上类似的句子:“佛说般若波罗蜜,即非般若波罗蜜,是名般若波罗蜜。”“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。”《金刚经》不长,里面却有大量上述这种“说……,即非……,是名……”的句式,可见此句式的重要性。《金刚经》中的这种句式实际也表明了佛教“遮诠”的认识方式。因为在经的作者那里,否定并没有走向极端,否定的仅是事物的“相”的实在性,并未否定事物的真实本质可认识,否定只是手段,把握事物的真实本质才是目的。

法华类经也是较早的大乘经,该类经中也有这方面的内容,如《妙法莲华经》卷第五中说:“观诸法如实相,亦不行不分别,是名菩萨摩訶萨行处。……观一切法空,如实相,不颠倒,不动,不退,不转,如虚空无所有性,一切言语道断,不生,不出,不起,无名,无相。”这里也强调事物的“如实相”是不生、不出、不起的,要用一系列的否定词来表明它。

中观派继承了般若类经的主要思想,在认识方式上也继承和发展了般若类经的这方面的特点。如龙树在《中论》卷第一的一开始就提出了著名的“八不”之说:“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出。”青目在释中还具体举出事例说明了提出这“八不”的理由。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,对这些概念不仅每一个都不能肯定,亦不能肯定与其相反的概念,要无一例外地在它们前加上“不”字。那么,这样说是否就表明事物无“实相”或有“实相”却无法把握呢?当然不是。在中观派看来,事物是有“实相”的,而且认识它的方法也是有的,这就是般若中观派所推崇的否定或“遮诠”的手法,即在否定世俗或“外道”对事物本质的认识或表述过程中来体悟事物的本来面目。

从以上所引奥义书和大乘佛教的大量论述中可以看出,婆罗门教和大乘佛教在认识论方面有着重要的相似之处。二者虽然对事物的根本实在问题有不同看法(奥义书中的婆罗门教认为有梵这样的主体;大乘佛教一般否定有这样的主体,讲事物的实相),但他们都认为获得最高的智慧要依赖于“遮诠”或否定形态的体悟方法。应当说,从产生时间上看,较早使用这种方法的是婆罗门教,而佛教是后来吸收借鉴了婆罗门教中的此类成分。

奥义书和大乘佛教虽然都讲要体悟事物的实在或本质,认为事物的实在或本质不能用言语来分别,要采用“遮诠”或否定形态的方法。但在实际上,要使信众获得最高智慧完全离开言语实际又是行不通的。因而两教在这方面都提出了一些方便的手法。这种手法也是在奥义书中最初表露出来,后来的大乘佛教加以借用,进一步发展创新。

奥义书较早在这方面提出的一个基本说法是“二知”的理论。如《剃发者奥义书》(Mundaka Up.)1,1,4-5中说:“正如梵的认识者所说的,应知道两种知:上(知)和下(知)。在这之中,下(知)是《梨俱吠陀》、《耶柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿达婆吠陀》,……上(知)是借助于它,不朽者可被领悟的(知识)。”在这里,下知涉及的四吠陀,是印度最早的宗教历史文献,其中的大量内容是用直接表述的方式展示的,包含许多人们日常生活中的事情。而上知涉及的不朽者,则是梵这一最高实体或主体。在作者看来,这不朽者不是一般的认识方式——下知所能把握的,而要借助于特殊的认识方式——上

知。上知把握的是奥义书中关于梵的最主要的内容,其中自然要使用否定形态的认识方式或“遮诠”法。奥义书中的这种关于二知的理论没有完全展开,展开是在后来的婆罗门教哲学派别吠檀多派中和大乘佛教中。吠檀多派中这方面的系统理论出现的时间晚于大乘佛教,因而大乘佛教中的这种理论应是受奥义书思想启发后提出的。大乘佛教在这方面提出的是所谓“二谛”理论。

“二谛”即真谛(亦称第一义谛或胜义谛)和俗谛(亦称世俗谛或世谛)。这种观念在阿含类经中就有提及,但一般论述得十分简略或不很充分。大乘的般若类经中对二谛的含义已有明确的论述。般若类经中讲到二谛时,一般认为“真谛”是超越一切言语等的真理性认识,特别是性空的认识,认为“俗谛”是佛教以“方便力”借助“言语”等为众生说法。大乘中对二谛论述较多的是中观派。《中论》卷第四中说:“诸佛依二谛,为众生说法,一以世俗谛,二第一义谛,若人不能知,分别于二谛,则于深佛法,不知真实义。”青目的释讲得更具体一些:“世俗谛者,一切法性空,而世间颠倒,故生虚妄法,于世间是实。诸贤圣真知颠倒性,故知一切法皆空无生,于圣人是第一义谛,名为实。”中观派实际也并不仅仅把“俗谛”与“第一义谛”都看作是诸佛“常依”说法的内容,而是认为二谛多少还是有本旨及为明本旨所用手段之区分的。如《中论》卷第四中说:“若不依俗谛,不得第一义。不得第一义,则不得涅槃。”青目的释为:“第一义皆因言说,言说是世俗,是故若不依世俗,第一义则不可说。若不得第一义,云何得至涅槃,是故诸法虽无生,而有二谛。”

从奥义书中关于二知的理论和大乘佛教关于二谛的理论的对照中,我们多少可以看出这两种理论的一些关联。奥义书中的上知是关于不朽者(梵)的知识,而大乘佛教中的真谛是关于诸法性空的真理;奥义书中的下知是对吠陀中一般事物的陈述,而大乘佛教的俗谛是关于世俗人认为事物存在的言语。在奥义书看来,关于梵的知识与二知有关;在大乘佛教看来,对事物本质的认识与二谛有关。在这两种理论中,奥义书的二知

理论比大乘佛教的理论产生得早一些,但内容相对简略。而大乘佛教的二谛理论产生晚一些,但内容详细、明确。奥义书和大乘佛教虽然都强调要用否定或“遮诠”之法来把握事物的实在或本质,但通过二知中的下知和二谛中的俗谛,实际上又以一种形式肯定言语或一般概念范畴的作用,在一定程度上认可了表诠的意义。因此,通过这方面的比较也可以说,在认识体悟的方法上,大乘佛教对奥义书中的婆罗门教思想确实有重要借鉴。

### 三、轮回解脱理论

轮回解脱理论是印度宗教哲学讨论的基本问题。较早系统探讨这一问题的是奥义书。后来的佛教等各派一般也都围绕它展开各自的思想体系。大乘佛教的轮回解脱理论与奥义书中的轮回解脱理论有不少相近之处。

奥义书哲人曾思考人死后的问题,认为人死后并不是就一无所有了。生命还会以另外的形式出现。如《广林奥义书》6,2和《歌者奥义书》5,3等文献中提到了后来被人们称为“五火二道”的理论。所谓“五火”是指人死后到再出生的五个轮回阶段,即人死被火葬后,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;最后进入母胎出生。所谓“二道”是指“神道”和“祖道”。“神道”是人死后进入梵界,不再回到原来生活的那个世界中来的一种道路;“祖道”是人死后根据“五火”的顺序再回到原来生活的那个世界来的道路。此处,“五火”或“祖道”的说法涉及的是轮回的理论,而“神道”涉及的是解脱的理论。

关于轮回,一些奥义书认为人死后的状态好坏与人的行为有关。《广林奥义书》3,2,13中说:“行善者成善,行恶者成恶。”《歌者奥义书》5,10,7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。此世行恶者将得恶生;或生为狗,或生为猪,或生为贱民。”《广林奥义书》1,4,11等文献中还提到阎摩或死神等概念,涉及了人死后进入区域的主宰者,对印度后世的地狱等轮回状态理论有一定影响。

奥义书中的解脱观念与轮回观念是密切相关的。在奥义书的思想家看来,轮回的根本原因与人的无知有关。人如果不能认识万有的本质就将一直处在轮回状态中。所谓解脱就是获得最高智慧后所达到的境界。奥义书思想家认为,真正的解脱就是获得“梵我同一”的知识。《广林奥义书》4,4,8中说:“认识梵者,直升天界,获得解脱。”这里所谓的认识梵,就是指认识到作为最高主体的梵与作为一切事物的无数小我及其相关物同一,实际也就是指认识到一切为梵。达到了这种境界就不会去追求无独立性的不实外物(因为自身与外物没有差别,一切皆梵),就不会有相应的行为和业力,这样就能跳出轮回,摆脱痛苦。因此,从逻辑上说,奥义书中的所谓解脱状态,不是离开世间事物而达到一个新的境界,而是仍然处在原来的世界中,这世界不是另外的处所,而是梵自身的状态,是人对所处世界或周围环境的真理性认识的内容。

奥义书中的这些轮回解脱理论,对印度后世的宗教流派影响极大,不仅影响了后世的婆罗门教系统的哲学派别,而且影响了佛教,特别是对大乘佛教有重要影响。

佛教在产生时就吸收和借鉴了奥义书中的轮回解脱理论。大乘佛教关于轮回形态的理论既有承袭小乘佛教相关理论的成分,也有发展了的成分。如《大智度论》卷第二十七中说:“复有四种道:声闻道、辟支佛道、菩萨道、佛道。”“复有六种道:地狱道、畜生、饿鬼、人、天、阿修罗道。”这也就是说,在大乘佛教中,除了佛教较早提出的五道或六道之外,还增加了由轮回状态趋向涅槃的一些道。声闻道、辟支佛道、菩萨道、佛道就属于这样的一些道。轮回实际上被分成了十种形态。佛教也认为轮回的形态与人的行为善恶有关,但关于善恶的标准,佛教与婆罗门教是不同的。婆罗门教的善恶标准与人是否遵守种姓制的规定有关,而佛教的善恶标准则在很大程度上与人是否遵循众生平等的观念有关。

关于轮回形态的实质,大乘佛教认为它们也是性空的,如龙树在《十二门论》的“观因缘门”中说:“众缘

皆空。缘空故从缘生法亦空。”轮回状态也属于因缘之法,是无自性的。

佛教中的解脱更经常是被称为涅槃。在涅槃观上,大乘佛教与小乘佛教有一定差别,与奥义书中婆罗门教的解脱观念则有些接近。小乘佛教常认为涅槃境界与充满贪欲、瞋恚、愚痴等烦恼的世俗世界根本不同。而大乘佛教则认为涅槃境界与世俗世界在本质上是同一的。如《中论》卷第四中说:“涅槃与世间,无有少分别。世间与涅槃,亦无少分别。”这表明中观派是通过反复强调的手法来表明二者没有实质性的“分别”。《中论》卷第三中说:“诸法实相者,心行言语断,无生亦无灭,寂灭如涅槃。”青目在对《中论》的释(卷第三)中说:“诸法实相即是涅槃。”在中观派看来,不能离开世间去追求超世间的涅槃,如果这样去追涅槃不仅追不上,而且会越追越远,因为涅槃即是认识世间诸法之“实相”,达到涅槃不过就是消除无知,认识诸法的本性是“空”,是不可言状的“妙有”。

显然,大乘佛教这种关于涅槃与世间没有根本分别的理论,与奥义书中婆罗门教的梵与世间一切事物没有实质性差别的理论是极为类似的。差别在于:大乘佛教中的涅槃并不是一个有自性的实体,而奥义书中的梵则是一个自在的实体。但这两种理论的相似处是主要的,即二者都认为达到最高境界要依靠智慧,最高境界不是脱离现实世界的不同境界,而是对现实世界的真理性认识的内容。与无知(或无明)相关的对象和与智慧相关的对象是同一个世界。

从以上的对照分析中可以看出,大乘佛教的理论与奥义书中的婆罗门教核心思想有着极为密切的联系。佛教在产生时是在批判和吸收婆罗门教有关思想的基础上构筑本教基本理论的。但在两教长期的并行发展中,后来的大乘佛教又从自身的需要出发,进一步大量借鉴吸收了奥义书中的观念,就其借鉴和吸收的程度来看,要大大多于早期佛教和部派佛教。当然,在这种借鉴和吸收的过程中,大乘佛教还是保留了本教的基本特点,特别是在坚持缘起观或无我无常说等方面,大乘佛教并没有完全放弃佛教的根本立场。