

印度文化由神到神帝的演进、定型、特色

张 法

(浙江师范大学 人文学院 浙江 金华 321004)

提 要: 印度文化由神到神帝的演进 在本土文化与外来文化的交织中进行,有以雅利安人进入印度为主与本土文化互动而来的达尤斯-伐楼罗-因陀罗的演进大线和以本土文化为主与进入印度的雅利安人互动的生主-原人-禘主的演进大线,主要以后一线为主,两条大线最后汇合在梵天上,又由梵天到梵,最后形成梵与梵天-毗湿奴-湿婆的三位一体的显隐结构。

关 键 词: 印度由神到帝的演进;生主-原人-禘主;梵-梵天-毗湿奴-湿婆

中图分类号: G112 文献标识码: A 文章编号: 1003-3637(2017)05-0029-06

DOI:10.15891/j.cnki.cn62-1093/c.2017.05.006

一、问题的提出:谁是印度文化的神帝

世界各文化的远古时代,都有由灵到神到神帝的演进。而印度文化从神到主、到帝的演进,最为复杂,从本土原始宗教的诸神和本土文化与外来文化互动产生的早期文明的神主,到奥义书的 Brahman(梵)以及后来印度教三帝一体的神帝,还有佛教的佛陀和耆那教的大雄。其神的定型,在与地中海之 God(上帝)和中国的“天”的比较参照中,讲通都较为困难。麦尔斯(Midhael Warren Myers)《梵:比较神学》第五章的标志就是:梵是神帝吗(Is Brahman God)? 开篇即讲“梵是神帝吗这一问题,可以用是或否,以及多种方式去解答。”^[1] 这一问题同样可以变成佛教和耆那教的问题:佛陀(或耆那)是神帝吗? 如是的困惑主要来自以地中海的 God 为标准去看印度的同一现象,如果从印度文化自身,再联系人类宗教和思想演进的内在逻辑去看,印度文化有自身的特点,而且这一特点对于理解人类文化的多样性和宗教演进的多样性,甚有贡献。

印度文化的最大特点在于,本土文化与外来文化之间形成了一种在世界文化上少有的独特的互动和交融。从公元前7000年至2000年,印度河文明有一个连续的文化演进,被分为前哈拉帕、早期哈拉帕、成熟哈拉帕、晚期哈拉帕,这绵延5000年经历从原始社会到早期文明的印度原生文化在公元前2500年可能形成了以摩亨佐-达罗为首都的南亚帝国。虽然这

一原生文化因气候原因而衰落^[2],但遗留的雕塑作品透出了几大元素:生动的女神、庄严的祭司、圣牛形象、巨兽围绕的瑜伽王……都成为后来印度文化中的核心主题。印度文化的文字是由从中亚来的雅利安人带进来的,雅利安的游牧浪潮一波一波地向印度推进,《吠陀》经典以宗教知识的形式,用文字展开了印度的诸神世界,在这一世界里却内嵌着哈拉帕文化的主要因子。随着印度历史的演进,无论是中亚民族还是西方民族入主印度,无论是伊斯兰教还是基督教进入印度,都与原来的本土,有一种内在契合和相互融合,从吠陀经典开始,印度的神话-宗教-思想就显出了两大特点:一是主神的人体化(或曰主体化)和内在化(或曰心灵化),前者体现为以人为神的命名,Brahman(梵)的来源与 Brahmin(婆罗门祭司)有关;后来体现为以心为神帝的本质,Brahman(梵)同时即是 Atman(在人的自我深处的大我)。正是在这里,印度宗教由神主向神帝的演进最后以梵(Brahman)作为最高神体,同时又是最高的心体(Atman),让其他文化的人对之深为困惑。二是最高神的虚灵化,这一虚灵的核心和特点,不仅在其超绝言象,主要在于神只有一个,但以不同的形象呈现出来。正因有这一思想基础,当雅利安人进入印度,本土之人认为,雅利安人的神是那唯一神的一种表现。当大流士和亚历山大大帝进入,已在印度的人认为,这些外来者之神是那唯一神的诸样表现;当中亚的各类塞种族群和各类

突厥族群进入印度,已在印度的人认为,塞种人和突厥人的神是那唯一神的诸种表现;当伊斯兰教进入印度,已在印度的人认为,伊斯兰的神是那唯一神的一种表现;当英国人进入印度,已在印度的人认为,英国人的基督教之神是那唯一神的一种表现……这种容纳一切、相互包容的思想,同时又可作为理解印度文化在从早期文明的神主进入轴心时代的神帝之时,让印度文化的神帝有了不同于西方文化和中国文化的特点。这两大特点讲起来较为复杂,但知道有这两大特点,对于理解印度文化就有了基础,就可以进入神主到神帝的演进。

印度早期文明的神主第一次以文字出现是吠陀。如果从印度文化和世界文化的双重视角去看吠陀,其实里面有两条相互关联的演进主线:一是来自印欧语系的神主,从中亚进入印度后的不断演变的历史,里面曲折地内蕴着印欧神主与印度文化交织后的复杂进程,主要体现为印欧型的神主在不断地被否定中,转变且上升为印度型的神帝;另一条是印度本土的神主以各种雅利安的形式渗透出现,最后演进为印度型的神帝。如果说,地中海文化圈由神主到神帝的演进,是从各大族群的竞争中相互吸收而产生,那么,印度文化圈由神主到神帝的演进,则是以外来与本土的显隐反转中产生。在雅利安人的神主进入印度的不断演进,即从最初的天神达尤斯到继任者伐楼罗再到因陀罗的演进,笔者在《吠陀经典中神话世界的印度特色》^[3]作了较为详细的论述,这里不再重述,只讲另一条重要的演进,即雅利安人与本土文化互动之后出现的演进。

二、生主—原人—禱主:印度型神主的整合演进

雅利安进入印度经历了漫长岁月,库尔克和罗特蒙特的《印度史》论明了:一方面,“晚期哈拉帕时代的特征一直持续到早期吠陀时代”;另一方面雅利安族群在持续600年(前2000—前1400)对印度的波浪性进入中,各个族群不断地从游牧变成定居,到吠陀晚期(前1000年后),形成了雅利安与本土一体化的四姓社会^[4]。在一个本土与外来合一的整体里,给由神主到神帝的思考提供了一个基础,主要从《梨俱吠陀》中的诸创世诗中呈现出来。具体呈现为三个形象:Prajapati(生主)、Purusa(原人)、Bṛhaspati(禱主)。

先讲Prajapati(生主),此名之词汇,依《梵英简明印度哲学辞典》说,“由Praja(creation/创造)+pati(lord/主)而成”^[5]。《梨俱吠陀》(第10卷第121曲)说:生主作为金蛋而生,成为唯一的创世主,他给天地

四方以生命和力量,是所创生之物之主(Lord of progeny)^[6]。但此颂诗的标题是“不知名之神”(The Unknown God),金蛋乃其初显之形,最后一章称其为生主,乃用行为和结果命名。生主也即《梨俱吠陀》(第10卷第82曲)中的Visvakarman(创世主),生主之名突出中的创世之praja(创),创世主之名彰显的是创世之Visva(世,宇宙)。《创世主赞》曰:“是此世界,创造之主”“古老边界,划定之时,上天下地,从此广延”“总持一切,规律制定”“诸天神祇,由他赐名。”^[7]以上都是从总的结果来看创世生主。而《百道梵书》讲生主创世的具体过程,则透出了本土文化与雅利安文化的艰难磨合。生主在创世中最先从口生出火神阿耆尼,这位雅利安的火神在这里首先是一位贪食者,反过来要吞食生主,生主通过献祭才保全自己,生主又生了风神伐由,太阳神苏利耶。三神说:我们继生父生主之后出世,让我们造继我们之后者,于是地上之物因阿耆尼(之火)而生;阿耆尼管理地上,空中之物由伐由(之风)而生;伐由管理空间,天上之物由苏利耶(太阳之光)而生,苏利耶管理天宇^[8]。总之,宇宙为印度本土的生主所创,但却主要由雅利安的三位大神管理。而创世主之名未知(The Unknown God),强名之曰:生主或创世主。其中之味,惟有历尽复杂痛苦的沧海桑田之融合过程者知之。

再讲Purusa(原人)。《梨俱吠陀》第10卷第90曲“原人歌”开始即讲“原人之神,微妙现象:千头千眼,又具千足。包摄大地,上下四维……唯此原人,是诸一切;既属过去,亦为未来。唯此原人,不死之主。”^[9]这里,巫白慧所译句中的“神”,义为神妙,是含动词性的名词,强调了原人神妙的化身本领,开头八字之义,为准确突出“神”的中文之义,或也可释为“原人之象,玄奥之妙。”英文因为有时态,原人的本体和现象从语言上就很清楚,因此,不用“神”字,庞立格译为“原人有(has)千头千眼千足。”^[10]现在时的has(有),表明虽然可常如此,但也只是具体现象。拉瑞希南和摩尔译为“原人以千头显,用千眼看,用千足行。”^[11]千头、千眼、千足皆名词动用,强调千头、千眼、千足皆神妙幻出之象,一中两英的译文不同,皆是为了突出梵文本有之印度思想有关幻化的特点。原人是宇宙万物之源,然后,“原人化身,变为祭品”产生了宇宙中的一切,从宇宙大端上讲,“从彼肚脐,产生空界,从彼头顶,产生天界,从彼两耳,产出方位,如是构成,诸有世界。”其中重要而须专门提出的有三:一是天界的构成,“彼之胸脯,生出月亮,彼之眼

睛,显出太阳,口中吐出,雷神火天,气息呼出,伐由风神。”二是产生社会的种姓结构“原人之口,是婆罗门,彼之双臂,是刹帝利,彼之双腿,产生吠舍,彼之双足,出首陀罗。”三是产生吠陀经典“当此祭典,献供圆满,由是产生,梨俱、娑摩,由是产生,诗歌格律,由是产生,夜柔、吠陀。”这里已经是在一个融合过程完成了之后,去构想一个宗教型的宇宙体系,最为重要的是,产生这个如是宇宙的是一个最具印度神灵特点的形象:千头、千眼、千足,但这个本为宇宙一切的创始之神,却被命名为“原人”(即最初之人/the Primal man)^[12]。在世界宗教史上,神的理性化演进是从兽形之神到人形之神,这里,原人昭示在此时印度人的观念,神已经演进到人形之神,但又与一般人不同,从而在人的基本构件(头、手、足)加上数量,显其神性。但这一神又不同于雅利安进入印度之前以及进入之中与本土进行融合之时的之神,一是强调其人形,二是强调其精神性。《梵英简明印度哲学辞典》说:Purusa(原人)兼有五义:个人(person),宇宙人(cosmic person),神帝所寓之形(the indwelling form of God),个体灵魂(individual soul),宇宙之灵(spirit)^[13]。不妨把五义关联起来去思考原人的定义。可以说原人乃印度文化在进行新的整合之后出现的第一个新型(原)之人,而这一新型之象,彰显了三点印度特色:一是千眼、千手、千足的印度形象;二是与祭祀相关的精神性,原人是作为祭品献祭之后化为宇宙万物的。人们应当从宇宙万物(包括天上的日月风云,社会上的四大种姓,文字的四大经典)中去体会后面的不可见的原人;三是化身性。宇宙乃原人所化。宇宙是以幻化的形象出现的。原人已幻化为宇宙,不再是原人,虽然幻化,其灵仍在。正是此点,透出了原人乃印度宗教由神主到神帝演进中所具有的印度特色。

最后讲 Brhaspati(禱主)。巫白慧说“禱主的原文写法有两个,即 Brhas - pati 和 Brahmanas - pati。这两个名词,各由两个成分(两个名词)复合构成。二者的前成分 brhas 和 brah,均为从词根‘brh’(禱告、禱)演变而成抽象名词。”^[14]神,无论级别大小,方位何界,主要是在仪式中启显降临,仪式由祭司举行,在此意义上,有祭司方有神,祭司在先(为父),神灵后出仿佛为其所生。祭祀,从时间上讲,从原始到早期文明到轴心时代,代代皆有而各有不同;从空间上讲,东西南北中,各地皆有而各有所异,这些千差万别的祭祀是由什么决定的呢?在印人思维看来,各时

各地不同祭祀的后面有一个统一的东西,这就是禱主。召神仪式最重要的是言。称祭司为禱主,因降神之禱言乃神灵产生的关键。禱主突出的是仪式之禱言。言有成有不成,成功之言与其内蕴之智紧密相关。因此,《梵汉简明印度哲学辞典》说禱主乃认同于言(禱)与智(主)之神灵^[15]。在这一意义上,禱言类似于希腊的 Logos(言),Logos 既是言(言说)又是智(逻辑)还是道(规律),与之相似,禱言也内蕴着言、智、道的统一在其中,正是在这一意义上,禱主是宇宙之根本,神灵由之而出,世界由之而变。在印度文化中,仙人的诅咒不但对一般之人,而且对国王皇后,对一般神灵,乃至是最高级别的神主,皆有效应,也与禱言内蕴着言、智、道相关。因此,《梨俱吠陀》“禱主神”说:禱主乃“万神之生父”^[16]。这一思想既显出印度思维的特质,又有漫长而复杂的历史,至少体现在“禱主神”诗中的三点上:第一,禱主与神牛相关,禱主在名称上被称为“此即牡牛神”,在形象上又“声仿牡牛鸣”。在印度本土哈拉帕文化的印章中,出现过不少的神牛形象,神牛在世界各类原始文化中都有核心的地位,印度早期也是如此,由此透出的是禱主之源,产生甚早。巫白慧也说“显然禱主纯粹是一个印度‘土生土长’的神灵,在古波斯《阿维斯特》神话里找不到任何与之相类似的神迹。”^[17]第二,禱主与阿耆尼关联“禱主吼‘罗瓦’,占据三座位,以大威神力,分撑地四端。”“罗瓦”(rava)是咒语,三座位,即三盏灯火,既是火神阿耆尼的专称,又是祭祀时点灯一盏,再分成三盏分放三处,开启祭祀。灯火属于火神,依此之理,祭祀都有火神阿耆尼参与,三盏灯火在印人思维中成为阿耆尼的(按西方思维是)象征符号和(按印人思维是)化身显现。此颂之义,举行祭祀意味禱主降临,祭司念咒(禱主在禱言中出现),祭祀开始(在禱言推动下)点火三盏,既是阿耆尼在火中降临,其降临又为禱主推动,从这一点讲是禱主占有了三盏圣位。这是一个二(禱主和阿耆尼)而一(在仪式中)的演进。阿耆尼在神话中又是地之主宰,在仪式中,在禱主主导的仪式中,在阿耆尼的参与下,禱主与阿耆尼二而一地在仪式中“分撑地四方”。前面讲了,在雅利安进入之后,生主首先生出了阿耆尼。在印人的思维中,阿耆尼尽管外来,也是神帝的一种显现,禱主与阿耆尼的关联,透出了,从雅利安进入印度之时起,本土的观念就与外来的观念开始了互动融合。第三,禱主与因陀罗有关,二者两次并提,宛若双王“帝释因陀罗,毕利诃斯主,请饮苏摩酒,陶醉

此祭典。”“毕利诃斯主,帝释因陀罗,二神同垂顾,繁荣泽我等。”比利诃斯是禱主的梵文音释。在雅利安人进入印度之后,天主之位由迪尤斯转为伐楼那最后转为因陀罗,把禱主与因陀罗并列共尊,透出的是禱主随着雅利安的进入带来的复杂变化而能与时俱进。当因陀罗占有帝位之时,禱主也随之进入帝位。而且按印人逻辑,因陀罗是在仪式中显现的,作为仪式的禱主因有比因陀罗更高地位“毕利诃斯主,最初诞生于顶层众天上,巨大光波中。种姓至优越,罗瓦吼七口,释出七道光,灼破诸黑暗。”如果说,天有层级,那么,禱主在最高层级;如果说,万物种姓有贵贱,那么,禱主优越至贵;如果说,宇宙方位有七,东西南北上下中,那么,禱主之禱咒(圣言),说要有光,于是有了光,七道巨光,使宇宙七方由暗变亮。

在《梨俱吠陀》的三大形象中,生主强调的是宇宙生命之初的金蛋以及巨大的繁殖力(Lord of progeny);原人突出了神帝形象由蛋到人的演进,以及形成四种姓的社会结构,还透出了神帝与现象世界之间的化身关系;禱主则彰显了神帝的演进与仪式紧密相关,体现为仪式的演进,具体到仪式之言(禱辞)的演进,显出了类似于希腊logos的言(禱言)一理(逻辑)一道(规律)的统一。通过仪式之言,把雅利安神主的演进关联了起来,而且把哈拉帕文化以来的神主关联了起来,本身异常复杂的哈拉帕文化与雅利安文化之间的互动、冲突、融合,在以仪式演进为主线的禱主形象中,统一了起来。如果说,雅利安神主从迪尤斯到伐楼那到因陀罗,名号清楚了,但其的演进,却升降沉浮难测,最终未能达到帝位,那么印度本土神灵的演进,名号暧昧,且与雅利安的神祇,缠绞关联,而印度文化由神主向神帝的演进,正是在此基础上得到完成,这就是梵天的产生。

三、印度宗教由神主到神帝的最后完成

Brahma(梵天)从语言关联看,与祭司种姓Brahmin(婆罗门)有关。婆罗门的职业是为天下各种姓举行祭祀,从而,梵天与Brhaspati(禱主)相关,举行重大祭祀,需要四位主祭,四位中的最德高望重识深者,成为第一祭司,此祭司即称为Brahmaxv^[18],此祭司又称“召神祭司,在祭典开头,持咒召请有关神明降临,启动祭祀活动”^[19]。这第一祭司在称呼上为Brahma,在意义上为禱主,巫白慧说,梵天是禱主的神学化身^[20]。一切神皆归之于梵天,一切祭祀都来源于禱主,祭祀与神灵内在相连,一体两相。祭礼由婆罗门举行,因此,Brahmin(婆罗门)Brhaspati(禱主)

Brahma(梵天)一体三相。前面说了,《吠陀》中的最高神从三大形象即禱主、原人、生主中体现出来,在《摩奴法论》《往世书》《摩诃婆罗多》中,梵天成为创世神帝,不仅在语言上与禱主相关,而且在内容上要把原人和生主的内容包括进来,三类著作中都不断地透出梵天与吠陀经中三形象的同一性。且以《摩奴法论》为例,《摩奴法论》(1:9)讲“那种子变成一枚金卵,像太阳那样光辉灿烂;他自己作为世界之主梵天出生在那金卵中。”^[21]梵天与《梨俱吠陀》的生主都生于golden egg(金卵/金蛋),二者相通起来并融为一体。《摩奴法论》(1:11)说“由个无显现的、无始终的、既实在又不实在的因所产生的那个人(purusa),在人间被称为‘梵天’”^[22]。这里,梵天就是原人,就是大梵天。《往世书》说四种姓是大梵天生的,这样,大梵天就是purusa(原人)。《摩奴法论》(1:22-23)说“那主还为以行为为本性的有气息者创造出永恒的祭祀……为了祭祀的成功,他从火神、风神、日神‘挤出’以‘梨俱’、‘夜柔’和‘娑摩’为特征的永恒的三吠陀。”这就与主持祭祀和祭中禱言合一的禱主关联起来。正是在结合生主、原人、禱主的主要特征并将之合一,形成了宇宙的神帝——梵天。《梨俱吠陀》中主要由雅利安神系而来的迪尤斯、伐楼那、因陀罗,都具有明晰清楚的面貌,但在由神主向神帝的演进中都没有成功,而主要由本土神系而来的生主、原人、禱主,相对而言都没有明晰清楚的面貌,但在由神主向神帝的演进中,取得了最后的成功,成为宇宙的创世之神梵天。当其成为梵天而成功之后,形成了明晰清楚的面貌。这主要从《摩诃婆罗多》中呈现出来:梵天四面、四体、八臂,肤呈红色,目似莲花,手握吠陀圣经、盛水容器、祭祀圣勺、威力神杖等具有象征意义的法器。这一面貌把雅利安神系的特征与印度本土神系的特征进行了完美的结合,并使之与印度正在形成的思想体系建构相适应。

梵天,由于一方面(主要是从思想和宇宙结构上)来源于生主、原人、禱主;另一方面(主要是从形象和要素构成上)来源于迪尤斯、伐楼那、因陀罗,因此成为印度文化由神主到神帝演进的一个具有终点意义的关节。然而,按印人的思维方式和思维特性,梵天在整合雅利安神系特点和本土神系特点而成为神帝之时,并不是神帝的最后完成,这就关系到在宗教由神主向神帝演进的同时,印度的哲学产生了出来,这就是由奥义书、佛教、耆那教的思想,这样,梵天面临着哲学的挑战,在与哲学的互动中,产生了一个

极为有意思的结果,产生了印度思想的最高本质——梵。从语言上看,是从 Brahma(梵天)到 Brahman(梵)。从思想上看,梵天成为梵的体现,梵成为梵天后面的本体。必须指出的是,对二者的关系,印度既从分别,但更从同一上去看的。因此,梵既是哲学上的本体,又是宗教上的本体。明乎此,才可以知道,印度宗教在神帝上的最后定型,不是仅有一位梵天,而是梵天、毗湿奴、湿婆三位一体。而三位一体的核心后面是梵。由于梵既是哲学和本体,又是宗教的本体,因此,梵在宗教上流动在印度教的三位大神之中,可以说,印度宗教由神主向神帝的演进,最后定位在梵上。这里内蕴着非常丰富复杂的内容。但从历史演进上看,《爱多雷耶奥义书》的内容,特别是第三章的第三段中的话,透出了印度神帝的演进大线和主要内容:

他是梵,他是因陀罗,他是生主,所有天神,五大元素地、风、空、水和光,各种各样微小的混合物,各种各样的种子,卵生物,胎生物,湿生物,芽生物,马,牛,人,象,任何一种生物:动物、飞禽和植物……^[23]

这里,可分两层意思:一是说梵是宇宙一切的最后根据,二是首先提到因陀罗和生主,二者恰好象征了由主向帝演进的两大路径。在这两大路径中,最高的梵天主要由生主、原人、禱主这条线而来,由生主—原人—禱主所内蕴的逻辑又意味着,印度之神帝,不会停止在具有迪尤斯、伐楼那、因陀罗型的形象上,而要向内在化的方向前行。“吠陀经的注释者用梵文中性名词 Brahman(梵)代替了阴性名词 Brahma(梵天)”^[24]把宗教的神帝形象升华到了哲学的形上观念。同时又把二者结合起来,形成了如《大森林奥义书》讲的“梵有两种形态:有形和无形。”将此话引而申之,梵无形而梵天有形,在宇宙和时空的复杂和变化中,有形物有利亦有弊,梵天在不同的流派和言传中,也有与因陀罗所曾遭遇的尴尬。无形物因为无形,可以永远保持高位。从而梵不但在哲学上而且在宗教上也成了至高者。《摩诃婆罗多》“和平篇”第194章说,这个“至高者……是世界一切的产生者,而吠陀词语没有加以说明。知道了它,就会魂灵完善,超越一切。它摆脱各种味、香、声、触和色,不可把握,不显现,没有色彩,独一无二。它为众生创造了五大元素。它不是男性,不是女性,也不是中性。它不是存在,不是不存在,也不是存在和不存在。”^[25]梵为梵天构成了无的宇宙本质与有的宗教形象显现之间的

关系。既然是“有”就不只一个“有”,在印度型的演进理路中,宗教之神帝,最后的定型,不仅是梵天一位,而是三位:梵天、毗湿奴(Visnu)、湿婆(Siva)。形成三位,一方面是在于印度地域之广,东西南北的信仰与言说自有源流各有所生,三位神帝可以说是在各方的互动竞争中胜出;另一方面,最后形成的三位,又是内依着印度的思维逻辑而言,三位神帝的后面都是梵,从而三位作为梵的宗教显现的神帝,正好按创造保持、毁灭的循环逻辑形成宇宙规律的整体:梵天是创造之神帝,毗湿奴的保持之神帝,湿婆是毁灭之神帝。三帝并存有三者的分工,若梵天、毗湿奴、湿婆单独出现之时,三神帝任一帝皆有创造、保持、毁灭的三功能。三神之中,梵天以吠陀经中的生主、原人、禱主为主而来,因而以创世的特点,入主帝位,毗湿奴在吠陀经中地位不高,一是曾与因陀罗一道与黑摩弗罗多战斗,主角当然是因陀罗。二是以三大步寓意太阳在天、地、空三界的运行轨道,但却并未获太阳神之名。但到在往事书和史诗时代,却跃上了帝位。其之所以具有帝位:一是在理论上,他的“三大步”跨越天、地、空三界,具有了无所不入、无所不在的“遍在”的广度;二是三步的头两步肉眼可见,第三步肉眼难见,既有弗见难测的深度,又有实虚显隐的印度型理论结构。总之,在因陀罗未能上升到帝的同时,毗湿奴上升到帝位,透出了雅利安思想在与本土思想的互动和融合中的某种饶有意味的特点。湿婆未曾出现在吠陀经中,是一位本土神灵,从哈拉帕文化中的瑜伽王形象,应是其原型,在《摩诃婆罗多》《伐由往世书》《毗湿奴往世书》中,他曾被排斥在诸神的献祭之外,并经过他的争斗,方被列入献祭之中。透出了湿婆进入神系的艰难。在湿婆的地位上升过程中,被认同于吠陀经中的楼陀罗(Rudra)。此神为风暴之神和愤怒之神,其名 Rudra 来自于梵文词根 rud,义为“吼叫”^[26],因此被意释为怒吼者,正好将风暴怒吼和猛士怒吼合为一体。他乘马车持弓槌形象壮美而又破坏成性,既与湿婆在被雅利安神排挤时的大怒相合,又与湿婆升上神帝后在三大帝中定位在毁灭上相契。还有楼陀罗的善恶两重的性格,化为牛牡的特点故事,也与湿婆的特点相同。这样,湿婆可以说是在哈拉帕宗教与雅利安宗教的互动中,登上帝位的。

印度宗教的神帝在印度教中被定位在三联神帝中,而三神帝是其显象,显象后面是无法显象、不能言说、不可限定的梵。在这一意义上,梵是印度神帝的本质。如果说在地中海神帝的定形中,是宗教包括了

哲学,虽然《圣经》讲,上帝即 Logos,但上帝在最后,logos 是上帝的显现方式。那么,在印度神帝的定形中,是哲学包括了宗教,梵在最后,三神帝皆是梵的显启方式。

参考文献:

- [1] Michael Warren Myers: Brahman: A Comparative Theology, Mitcham, UK, Curzon Press 2001: 124.
- [2][4] (德) 赫尔曼·库尔克,迪特玛尔·罗特蒙特. 印度史[M]. 王立新,周红红,译. 北京: 中国青年出版社,2008: 21 - 36, 37 - 57.
- [3] 张法. 吠陀经典中神话世界的印度特色[J]. 长沙理工大学学报 2012(3).
- [5] Jahn Grimes: A Concise Dictionary of Indian Philosophy—Sanskrit Terms Defined in English, State University of New York Press, Albany, 1996: 234.
- [6] See Wendy Ponniger translated & annotated: The Rig Veda, London, The Penguin Group, 1981: 27 - 28.
- [7][9] 巫白慧,译解.《梨俱吠陀》神曲选[M]. 北京: 商务印书馆 2013: 271, 253.
- [8] 魏征庆 编. 古代印度神话[M]. 太原: 北岳文艺出版社, 1999: 72 - 74.
- [10] Wendy Ponniger translated & annotated: The Rig Veda, (London, The Penguin Group, 1981, p30): “The Man has a thousand heads, a thousand eyes, a thousand feet”.
- [11] Sarvepalli Radhakrishnan & Charles A. Moore ed: A Source Book

in Indian Philosophy (Princeton University Press, 1973, p19): “Thousand-headed was the Purusa, thousand-eyed, thousand-footed”.

[12] See Jacob E. Safra, Britannica Encyclopedia of World Religions, London, Encyclopedia Britannica Inc. 2006: 865.

[13] See Jahn Grimes: A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English, State University of New York Press, Albany, 1996: 250 - 251.

[14][16][17][19][20] 巫白慧,译解.《梨俱吠陀》神曲选[M]. 北京: 商务印书馆 2013: 182, 184, 183, 186, 186.

[15] Jahn Grimes: A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English, State University of New York Press, Albany, 1996, p99: “The deity identify with speech and intellect”.

[18] See Jahn Grimes: A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English, State University of New York Press, Albany, 1996, p95.

[21][22] 蒋新忠,译. 摩奴法论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2007: 4, 4.

[23] 黄宝生,译. 奥义书[M]. 北京: 商务印书馆 2012: 228.

[24] 龙达瑞. 大梵与自我[M]. 北京: 宗教文化出版社 2000: 29.

[25] (印) 毗耶娑. 摩诃婆罗多(五) [M]. 北京: 中国社会科学出版社 2005: 367.

[26] 参网上维基百科辞典 Rudra 辞条 [EB/OL]. <https://en.wikipedia.org/wiki/Rudra>.

作者简介: 张法(1954—),男,重庆人,浙江师范大学人文学院教授,博士生导师。

责任编辑: 康亚钟; 校对: 亚中