

## 从印度吠檀多的“摩耶”观念到 叔本华的生命哲学\*

单虹泽/文

**提 要:** 在印度吠檀多哲学中,“摩耶”观念指现实生命的虚幻性,由此形成大梵与经验世界的二元对立。吠檀多哲学的解脱论也建立在这种二元对立的基础上,即否定生命的现实性并走向“梵我一如”的绝对真理。这种对现实生命的否定和超越也体现在叔本华的生命哲学之中。通过对“摩耶”观念的吸收和转化,叔本华解决了意志与表象之间的张力,并将世界的本质领会为“生命意志”。然而叔本华在实现本体与现象之统一的同时,也不可避免地使意志包含了经验内容,这就要求意志否定自身以获得精神的绝对自由。意志的自我取消使叔本华的生命哲学走向吠檀多式的神秘主义,导致了消极悲观和反道德的实践困境。

**关键词:** 吠檀多; 摩耶; 叔本华; 意志; 生命

**中图分类号:** B351.2

**文献标识码:** A

叔本华曾明确指出其哲学思想与印度吠檀多哲学之间的联系,并颇为自负地表示“组成《邬波尼煞昙》[按即“吠檀多”(Vedānta),又作《奥义书》(Upaniṣad)]的每一个别的,摘出的词句,都可以作为从我所要传达的思想中所引伸出来的结论看”<sup>①</sup>。叔本华深受印度哲学的影响,已为学界所公认。早在上世纪20年代初期,汤用彤即撰专文指出,尽管叔本华对印度文化存在着严重误读,但是无可否认的是,为了使其意志本体论成为可能,叔本华不断地从吠檀多中寻求理论支持<sup>②</sup>。以往学界多从三个角度探讨吠檀多与叔本华哲学之间的关联:一是意志本体论;二是悲观主义的人生论;三是神秘主义的认识论。事实上,这三个思考的角度都与叔本华的生命哲学相关,而目前学界从系统的吠檀多哲学反观叔本华生命哲学的研究则较为少见。

吠檀多哲学将生命理解为存在的现实性。在古代印度宗教中,原初的自然生命往往被视为一个处在时间性中的生生不息的洪流,因而是易逝的、不真实的。生命本质上是苦。吠檀多认为,欲终结这种苦,必须彻底断绝、舍离生命和现实。因此,吠檀多哲学的究竟追求,

\* 本文系国家社会科学基金重点项目“古印度吠檀多思想对中国文化影响研究”(项目编号:17AZX008)的阶段性成果;获得南开大学“中央高校基本科研业务费专项资金”(项目编号:63202060)支持。

① 叔本华《作为意志和表象的世界》,石冲白译,杨一之校,商务印书馆,1982,第6页。

② 汤用彤《叔本华思想中的东方因素》,《中国文化研究》2001年秋之卷,第32页。

就是否定现实的、自然的生命存在的意义，而以一种超越的精神世界乃至绝对的虚无为生命的理想和归宿。吠檀多哲学的这种超越品质促使它逐渐否定世俗、自然和经验存在的价值，甚至将后者视为精神发展的障碍和累赘。在这一点上，西方理性主义传统和吠檀多哲学表现出明显不同。西方哲学承袭了柏拉图对理念世界与经验世界的二元区分，把生命降低为非真实的存在，不过尽管生命是不完善的，却也是“理念的分有”，因而在某种程度上呈现出理念的特征。所以，西方哲学不会如印度文化那样把生命当作苦之根源并对其采取绝对断灭的做法。然而叔本华哲学却反映出一种厌倦现实生命的苦恼意识，这种思想迥异于从古希腊到现代的欧洲哲学主流，反而更接近吠檀多的基本观念，因而可以肯定它的形成离不开吠檀多哲学的启发。我们认为，从比较哲学的研究视野出发，探究吠檀多哲学对叔本华生命哲学的影响是极具学术价值的。

吠檀多的基本思想主要表现为通过不懈的内向直观，最终实现“梵我一如”，即存在真理与纯粹精神的合一。吠檀多的生命哲学也建立在“梵我一如”的观念之上。首先，世界为幻，唯我真实，自我（大梵）是宇宙生命的本质，“当知摩耶主，即是大自在。其分为万有，遍漫此世界”<sup>①</sup>，“太初，此世界唯大梵也。彼唯知其自我‘我为大梵’”<sup>②</sup>。这里对作为宇宙最高原理、本质的“自我”和现象世界作出了严格意义上的存在论区分：世间诸现象是宇宙真实生命的“分有”。其次，最高精神以一种无生命的寂灭为归宿，因而被领会为无差别、不可思议的神秘本体“所谓此大梵者，此即凡人身外之空。而此身外之空者，即此身内之空。而此身内之空者，即此心内之空。——是圆满者，是无转变者。”<sup>③</sup>综合两个方面来看，吠檀多哲学展现出既否定全部现实世界的真理性，又否定超越的现存实体的逻辑运思，因此是一种对自然生命与精神生命的双重否定。在深受吠檀多影响的叔本华哲学那里，我们同样可以看到上述理论特征，其表现为对现实生命的绝对否定。关于这一点，既往研究大多从意志与表象的关系入手，分析叔本华与印度哲学的理论亲缘性。我们将在此研究基础上进一步指出，这种理论的亲缘性还反映在叔本华对吠檀多中的“摩耶”观念的吸收与转化，进而使其生命哲学融入了某种东方文化的思考，而东西方哲学也在叔本华的生命哲学这里实现了一种对话式的交汇。

### 一、吠檀多思想中的“摩耶”观念

摩耶（māyā）在梵语中的本义为“魔术”或“骗术”，而后逐渐获得虚幻、幻灭之义，乃至成立所谓“幻化论”（Māyā-vādā）。印度早期思想受原始时期巫术的影响，多以“摩耶”喻指阿修罗（Asūra）或恶人所施的魔法，也往往指神创造世界的法术，如《梨俱吠陀》（Rg-veda）即以摩耶指称因陀罗（Indra）塑造世间众生之幻术，“彼依一切相，而变为其相。如是应视此，乃是彼一相。帝释以摩耶，入于一切相。千百之生灵，皆由是生出”。这里已经揭示了世界的发生得之于神的幻化。吠陀时代的另一部重要文献《阿闳婆吠陀》（Atharva-veda）对“摩耶”亦多有论说，其将摩耶等同为死而复生的大神毗罗吒（Virāṭa），赋予摩耶以形上学的内涵。而后，吠檀多思想因循吠陀旧说，同样视摩耶为所造世界之本原。这一时期的“摩耶”观念首出于《大林间奥义书》（Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad），其云：

①②③ 徐梵澄《五十奥义书》，中国社会科学出版社，2007，第277页；第368页；第93页。

“形形色色中，对照彼形色，是乃彼之形，于此已可识。乃是因陀罗，以彼摩耶力，化多形相游，驾彼千骥驥”<sup>①</sup>。在这里，摩耶被明确定义为世界的根源。不过，从早期吠陀到《大林间奥义书》，虽承认现实世界为幻力所造，却还未直接将生命理解为绝对虚幻的存在。

到了晚期奥义书流行的阶段，现实生命的虚幻性才得到明确的强调。例如，《白净识者奥义书》(Svetāsvatara Upaniṣad) 将生命的终极解脱领会为世界幻相 (visva-māyā) 的熄灭，“静虑定于彼，合德，化为彼，渐进至极端，宇宙幻不起”<sup>②</sup>。《弥勒奥义书》(Maitrīyaṇa Upaniṣad) 谓此世“如因陀罗网，摩耶所成；犹如幻梦，邪见成相；如芭蕉树，中无实心”<sup>③</sup>。可见，在这一时期，现实世界及种种生命存在皆被等同于幻化的影像，至此吠檀多思想始上升到一种明确的存在论区分，而“摩耶”也成为存在论层面的概念。随后，商羯罗 (Śaṅkara) 又将摩耶解释为“无明” (avidyā)，并阐明生命的出现缘于摩耶所产生的虚妄形相被增益到大梵之上，故摩耶的作用为覆障真理而显现妄境。随着“摩耶一无明”体系的建立，吠檀多更为极端地将现在、过去、未来的一切生命存在皆视为由作为幻师 (māyin) 的至上神制造出的幻相 (māyā)：“‘有’由摩耶生，生‘有’非如实。如实使生有，生者必已有。‘非有’由摩耶，如实俱不生，譬如石女儿，依幻实俱无。”<sup>④</sup>

在吠檀多那里，现实生命与大梵展现出一种经验世界与存在真理之间的二元对立。吠檀多的宗旨是“梵我一如”，即存在与自我 (ātman) 的绝对同一，其认为作为终极本体的大梵既是至上神，又是至上有、至上我。大梵不仅作为内在本质进入万有之中，而且作为全体将万有包含在内。吠檀多以两个譬喻说明了现实生命与大梵的关系：一是说生命是梵的分位 (amśa)，如四溅的火星为火的一部分；一是说生命仅为梵的影像 (ābhāsa)，如水中的月影<sup>⑤</sup>。后来的吠檀多不二论吸收了影像说，进一步指出“整个宇宙，从摩耶到外在的物质对象，皆只是梵的一个影子”<sup>⑥</sup>。可见，宇宙生命依止于梵，它们既在梵中出现，也在梵中消融，如《智顶奥义书》(Māntrika Upaniṣad) 所言“宇宙万事物，交织皆在斯，此即是大梵，动静双摄持；逝唯往其中，归海川流持；万有此中逝，逝入非显了；生起如浮沤，又现为形表。”<sup>⑦</sup>质言之，梵是一切生命的本源，而现实世界是梵的表象。

在上述二元论架构内，摩耶起到了沟通梵与世界万物的中介作用：梵通过摩耶幻现万物，而万物由此获得了幻妄不真的品质。在奥义书中，摩耶既被等同于梵创造世界的的能力，又往往被视为万物的自性 (pradhāna)，“个体性是摩耶的产物，摩耶是创造无明或假象的原则。在无明之咒下，一个个体遗忘了他和绝对者的同一性，并成了物化的牺牲品，将自己等同于身体和心意”<sup>⑧</sup>。从这里可以看出，吠檀多哲学的生命观建立在“梵我一如”的本体论与以“摩耶一无明”体系为核心的幻化论两种理论基础之上。生命得之于梵 (绝对真理) 与摩耶 (虚妄分别) 两种原理的相互作用。一方面，一切生命存在都是摩耶的分别活动所构造的产物；另一方面，摩耶所幻化出的生命必须依止于梵。从这里我们可以看到梵、摩耶

①②③④⑦ 徐梵澄 《五十奥义书》，中国社会科学出版社，2007，第392页；第259—260页；第303页；第536页；第577页。

⑤ 吴学国 《奥义书思想研究》(第2卷)，人民出版社，2017，第553页。

⑥ Prabhavananda, Swami and Isherwood, Christopher trans., *Viveka-Chudamani, with an Introduction*, Vedānta Press, 1978, p. 97.

⑧ 斯瓦米·阿迪斯瓦阿南达 《冥想的力量》，王志成等译，浙江大学出版社，2011，第29页。

与现实生命三者之间的张力：第一，现实生命既是梵的结果，也是摩耶的结果；第二，摩耶及其所造生命既依止梵，又覆障梵。

由此观之，吠檀多实际上将幻化论作为生命哲学展开的基础，其认为全部现实生命都是摩耶生出的妄境或幻化的产物。如《“唵”声奥义书》(Māṇḍūkya Upaniṣad) 写道“生死之相续，无始必无终。解脱有其始，无终必无有。始终皆无有，中间亦必无，所见如幻有，相现非幻有。”<sup>①</sup> 这里不仅否定了生命的时间性(“始终”)，也否定了对生命的主观经验。循此进路，吠檀多的幻化论导致了自我对生命的弃绝。这是因为，一方面，按照“梵我一如”的本体论，全部现实生命都出于“我”，“冰、方、星、月(此皆我之相也)。现于月中之人，即我是也，唯彼即我是也”<sup>②</sup>，“(彼)生命出乎‘自我’，希望出乎‘自我’，记忆出乎‘自我’，空出乎‘自我’，光焰出乎‘自我’，水出乎‘自我’，有相无相，皆出乎‘自我’……凡此万事万物，皆出乎‘自我’矣”<sup>③</sup>；另一方面，自我又被世间诸幻相系缚、蒙蔽，不仅错认摩耶世界为真，更因自身的盲目导致生命的沉沦，“身等实无实，当知如梦中，醒觉梦非真，始知梦身空。前生所作业，是名为宿业。人觉生前空，宿业何由接？梦中身妄加，此身亦如是”<sup>④</sup>。这种生存的矛盾使自我陷入复杂的境地，其既与大梵合一，又往往被摩耶障蔽，乃至“心由摩耶转”<sup>⑤</sup>，故自我觉知人生的痛苦，视现实生命全无意义，并以脱离、否定现实世界，证悟超越本体的精神本质为实践目标。

在印度思想中，《唱赞奥义书》(Chāndogya Upaniṣad) 首次开示众生皆苦，并将否定全部现实生命而进入彼岸作为解脱论的宗旨。其云“先生！我唯知章句人也，非知‘自我’者也。然我尝闻于似先生之长者曰：彼明‘自我’者，乃度脱忧苦。先生，我为忧苦之人，愿先生度我脱离忧苦而达彼岸也。”<sup>⑥</sup>这里“度脱忧苦”的“自我”乃是否定了全部经验现实并与大梵合一之“我”，与陷入摩耶所造幻相的“自我”判然有别。到了晚期奥义书那里，生命已经彻底被视为精神的负担，如《弥勒奥义书》以生命为血肉骨皮等自然物和贪嗔畏忧等情绪的聚集<sup>⑦</sup>，这要求自我实现对外在生命的否定与超越。据此，吠檀多将个体生命由外向内分为“五身”，其分别为：名色身、气息身、意身、识身、妙乐身。它们层层包裹于本真自我之外，并混杂于摩耶所造的幻相之中。而吠檀多哲学所标榜的解脱路径就在于自外向内一一破除诸身，最终使自我脱离摩耶的障蔽。这种自我是与大梵合一的本真自我，即为由精神反思而得到的真如本体，其特征是无形无相、无苦无乐、不可见、无对待、不可思议、不可言说。所以吠檀多的解脱论最终必将走向否定全部生命存在及其现实性的神秘主义，其表明大梵及自我就是一个完全排除了理性、思维的无差别的纯粹意识(pure consciousness)。

M. 韦伯(Max Weber) 曾视印度哲学为救赎巫术的理性化的升华，并认为印度的哲学思想无不奔向个人的宗教性救赎追求的轨道，而必然走向三种理论形态，亦即为“神秘的神追寻、神秘的神拥有，以及最后神秘的神合一”<sup>⑧</sup>。韦伯所归纳的印度哲学的特征充分反映在吠檀多的思想中。在吠檀多那里，我们能够看到自我消灭自然和精神生命，最终进入寂灭的彼岸并与大梵合一的思想进路。这就意味着，解脱者彻底抛弃摩耶所幻作的现实世界，最后

①②③④⑤⑥⑦ 徐梵澄《五十奥义书》，中国社会科学出版社，2007，第541页；第112页；第154页；第608页；第545页；第143页；第297页。

⑧ 马克思·韦伯《印度的宗教》，康乐等译，广西师范大学出版社，2010，第199页。

达到超越世俗的伦理生活的境地，因此所谓本真自我或大梵实为一个抽象、冷漠的精神实体。黑格尔对此评价道，印度智慧的终极追求，就是“要在有生命的时候，达到这种‘生命的死亡’——来造成这一种抽象——必须消灭一切道德的活动和一切道德的意志，而且一切的认识也得消灭”<sup>①</sup>。我们将看到，在深受吠檀多影响的叔本华哲学那里，也同样反映了一种否定或超越现实生命的思想倾向：它吸收并转化了吠檀多的“摩耶”观念，视现实生命为一种完全虚幻不实的东西，而其意志论也包含了某种追求“寂灭”或“虚无”的幻灭意识与神秘意识。

## 二、叔本华对“摩耶”观念的吸收与转化

奥义书研究者休漠（R. E. Hume）认为，十九世纪的欧洲较之以往更关注到了古代的印度哲学，因而这一时期西方世界的精神生活愈为丰富，“许多国家的神秘主义者，都从这些文献（按即奥义书）中，发现了对寻常视见隐藏着的事物的无数指示，及迈向精神成就之路的诸多线索”<sup>②</sup>。在西方学界，叔本华属于较早关注、吸收印度哲学来建构自身哲学体系的哲学家。叔本华自谓其年轻时即在德累斯顿研读过法国学者杜帕农（Anquetil Duperron）的奥义书拉丁译本，留意与印度文化相关的书籍和文章<sup>③</sup>。叔本华认为，吠檀多思想体现了人类精神的最高成就，在《作为意志和表象的世界》的第一版序言中，他表示学习过印度古代文化的读者能够更好地理解自己的哲学体系<sup>④</sup>。这表明叔本华明确将吠檀多思想作为自己的思想来源之一。事实上，吠檀多的生命哲学也对叔本华产生了深远影响，而这得之于后者对“摩耶”观念的吸收与转化。

叔本华认为，康德哲学的最大功绩就是划分了自在之物与现象界，从而明确了先验认识与经验认识的形上学区分<sup>⑤</sup>。康德认识到普遍必然的经验知识所提供的现象之域是有限的存在，而一切现象背后有着一个本体意义上的、无条件的、绝对的、超越的存在。这种本体与现象的区分，实为一种超越的分别（transcendental distinction），同时也是一种严格意义上的存在论区分。叔本华认识到，这种从柏拉图到康德所奠定的典型的形上学对立图景，与古代印度二元论形而上学的精神是一致的，而这种精神在吠檀多中得到了普遍贯彻：大梵、自我被理解为超验的精神实体，而世间诸现象是“摩耶”幻化的经验表象。据此，叔本华指出，古印度的“摩耶”观念与康德关于现象的定义具有某种互通性，“因为摩耶的制作正是指我们所在的这个可见世界；这是变出来的魔术，是一个没有实体的，本身没有存在的假象……是蒙住人类意识的幕幔”<sup>⑥</sup>。同时，叔本华也深刻认识到，从柏拉图到康德的哲学没有很好地解决个体生命与宇宙的关系问题，而欲解决这一问题，就不得不吸收东方文化对生命的思考。因此，叔本华尝试消化吠檀多的“摩耶”观念来建构意志哲学体系，其宗旨在于通过在形上层面本体与现象做出清晰区分，使生命哲学得到本质的深化。

从本体论上讲，叔本华的哲学体现了意志与表象的二元区分。首先，意志是存在的本体

① 黑格尔《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社，2006，第144页。

② R. E. Hume trans. , *The Thirteen Principal Upanisads* , Oxford University Press ( India ) , 1995 , p. 3.

③ 阿·古雷加《他们发现了我——叔本华传》，冯申译，人民出版社，2007，第108页。

④⑤⑥ 叔本华《作为意志和表象的世界》，石冲白译，杨一之校，商务印书馆，1982，第6页；第569页；第571页。

和一切生命的绝对本质。叔本华认为，所谓表象，不是在主体之外的表象，而是存在于主体之中并反映为客体的表象，‘对于‘认识’而存在着的一切，也就是全世界，都只是同主体相关联着的客体，直观者的直观；一句话，都只是表象’<sup>①</sup>。这表明作为表象的客体自始至终地以作为表象者的主体为先决条件，二者存则共存，亡则俱亡。世界是作为表象但最终是作为意志的世界，意志是存在的绝对本质和“自在之物”，而它的客体化就是表象，“我们曾把这显现着的世界称为反映世界的镜子，称为意志的客体性”<sup>②</sup>。叔本华还说“世界和人自己一样，彻头彻尾是意志，又彻头彻尾是表象，此外再没有剩下什么东西了。”<sup>③</sup>这表明客体化的世界与意志是统一的，意志体现在客体的运动中，而作为表象与意志的人和作为表象与意志的世界也是统一的。其次，意志在表象世界展现为无尽的欲求。叔本华明确指出，“意志这一语词具有经验和先验的双重意义”<sup>④</sup>。这里的经验意义，指的是意志在表象世界中呈现自身，而后者所包含的人类的欲求与痛苦被加诸意志之上。叔本华说“人，彻底是具体的欲求和需要，是千百种需要的凝聚体。人带着这些需要而活在世上，并无依傍，完全要靠自己；一切都在未定之天。”<sup>⑤</sup>正因如此，作为个体的人始终沉沦于这个世界，而人生亦如梦幻般虚妄，叔本华以“摩耶之幕”说明这个问题“在《吠陀》和《普兰纳》经文中，除了用梦来比喻人们对真实世界（他们把这世界叫做‘摩耶之幕’）的全部认识外，就不知道还有什么更好的比喻了。”<sup>⑥</sup>可以看到，意志在形上层面对立，又在呈现或实现于表象的过程中反映出某种经验之维。

我们认为，叔本华的意志概念与吠檀多的大梵具有某种相似性。第一，意志与“梵”都是生命的绝对本原；第二，意志与“梵”相对于纷繁变化的现象界是永恒的存在；第三，意志与“梵”都呈现于万事万物的活动之中。不过，叔本华在借鉴了吠檀多本体论的同时，也将后者内部的一些悬而未决的问题带入到自身的哲学系统。吠檀多的幻化论存在着本体与现象的张力，其具体反映在大梵是否包含摩耶这个问题上。这个问题在于，如果说大梵不包含摩耶，那么它就相当于一个纯粹抽象的概念或孤立于世界的存在，而不再具备创造世界的能力；若谓其包含摩耶在内，那么就不可称其为清净无染的本体。这个问题同样反映在叔本华的思想体系之中。而欲解决这一问题，就必须通过某个中介概念将本体与现象统一起来，这就为叔本华以“理念论”消化“摩耶”观念埋下了伏笔。

叔本华提出，这个会通本体与现象的中介概念就是“理念”（*eidos*）。“理念”概念来自柏拉图的哲学，而在叔本华的哲学体系中有着截然不同的内涵。在柏拉图哲学中，相对于可感世界，理念是唯一真实的存在：一个可感世界的具体事物必有理念作为其所以为此物的本质，但有此本质，却不必然有与之对应的现实的具体事物。对于叔本华而言，理念虽然是可感世界的表象的原初、普遍的形式，但这并不意味着它是自在之物，而只是自在之物的“恰如其分的客体”<sup>⑦</sup>。如此，理念就同时成为了表象的纯粹形式和意志的客体化存在，因而是二者的中介概念。而在这一架构中，吠檀多哲学的“摩耶”观念既体现在表象上，也以

①②③⑤⑥ 叔本华 《作为意志和表象的世界》，石冲白译，杨一之校，商务印书馆，1982，第26页；第377页；第233页；第427—428页；第44页。

④ 叔本华 《叔本华论说文集》，范进、柯锦华译，商务印书馆，1999，第397页。

⑦ 溥林、屈理兵 《叔本华论“自在之物是意志”》，《西南民族大学学报（人文社会科学版）》2019年第11期。

理念的形式沟通着意志与表象。诚然，理念不同于吠檀多幻化论意义上的幻相，但是它作为世间诸现象的整体形式，使意志与表象实现了统一。叔本华对此解释说“整个世界就是这意志的客体化或意志的写照。因此，他在任何时候都稳有生命，也稳有现在——意志现象这唯一真正的形式。”<sup>①</sup>在理念的沟通下，生命不只是表象世界的内容，同时也是意志的内容，并使后者真正成为“生命意志”。为证实意志与表象的统一性原理，叔本华援引了威廉·琼斯（1746—1794）发表于《亚洲研究》中的一篇文章“吠檀多学派的基本教义不在于否定物质的存在，不在否认它的坚实性、不可入性、广延的形状，而是在于纠正世俗对于物质的观念，在于主张物质没有独立于心的知觉以外的本质，主张存在和可知觉性是可以互相换用的术语。”<sup>②</sup>这里显然有着对吠檀多哲学的误读，但从另一个角度讲，也可以说叔本华对“摩耶”观念实现了创造性的转化，既使经验的实在性和先验的观念性实现了共存，也很好地解决了吠檀多幻化论中本体与现象的张力问题。

那么，“意志—理念—表象”的三位一体结构通过何种形式得以直观地呈现呢？叔本华认为，唯“身体”是呈现这一结构的最合理形式<sup>③</sup>。作为存在于世界之中的个体生命，人的认识是以身体为媒介而获得的，身体的感受“就是悟性在直观这世界时的出发点”<sup>④</sup>。叔本华从两个方面来讨论“身体”。一方面，身体是一种客体，服从于时空和因果律；另一方面，身体就是意志或意志的客体性，意志的活动与身体的活动具有一致性，“可以说整个身体不是别的，而是客体化了的，即已成为表象了的意志”<sup>⑤</sup>。因为身体同时兼有表象和意志两个面向，所以其不同于一般的肉体，而更接近广义的生命概念。当叔本华明确表述“身体”的意味时，他更多使用的就是“生命”（Leib）而非“肉身”（Körper），因此“生命”被领会为世界的本质。一方面，客体或表象以“生命”为自身的内容，并依据它作为认识的主体而得到建构；另一方面，作为自在之物的意志通过“生命”而得以确认和呈现。因此，在叔本华的哲学体系中，“摩耶”被转化为个体生命最为内在的本质，其使得表象与意志皆获得了现实生命的品格。

然而将“摩耶”理解为生命的现实性，虽然在某种程度上解决了柏拉图以来西方哲学传统对“生命”的遗忘，却既使叔本华的哲学呈现出某种含混性，同时也使意志论走向了吠檀多式的虚无主义与神秘主义。我们看到，以“摩耶”为中介，尽管意志与表象实现了存在论的统一，但也使得意志对现实生命的依赖性得到明确。概而言之，意志既成为超越全部表象的绝对本体，又在“生命”中表现为“欲望”“欲求”。这表明生命除了是表象之外，还是意志。这与吠檀多将现实世界当作欲望与虚幻，而大梵则是超越此世的“至真”本体的思想进路有明显的不同。依此进路，欲实现个体的自由，就不仅要否定表象所包含的生命的现实性，更要进一步否定意志自身，而这种实践路径最终将导致意志成为一个纯粹的“空无”概念，走向了吠檀多式的神秘主义。

### 三、叔本华对生命意志的否定

有学者曾指出，叔本华的意志本体论存在着三个明显的悖论，其中第三个悖论是，一方

<sup>①②④⑤</sup> 叔本华《作为意志和表象的世界》，石冲白译，杨一之校，商务印书馆，1982，第389页；第27页；第150页；第152页。

<sup>③</sup> David E. Cartwright ed., *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Scarecrow Press, 2005, p. 16.

面，意志自身在本质上是没有任何目的、一切止境的追求，即一种不可遏制的、无尽的盲目冲动；另一方面，叔本华认为可以通过遏制这种盲目冲动来否定生命意志<sup>①</sup>。这个悖论造成的结果是用生命意志本身来彻底否定不可遏制的生命意志，亦即为意志的自我取消。在上面的分析中，我们看到，叔本华将“摩耶”观念引入其意志论，导致了意志既作为超越表象世界的绝对本体而存在，又作为欲望支配着人与万物的行为，而后一种情况的发生则是因为意志包含了“理念”的经验形式，成为“生命意志”。这种具有生命内涵的意志成为某种“欲求”的载体，而一旦无法实现欲求，便产生了种种痛苦：“（生命意志）在它的一个现象中寻求激增的安乐，在它的另一现象中制造巨大的痛苦；它就是这样在强烈的冲动中以自己的牙咬入自己的肉，而不知它永远只是在伤害着自己。”<sup>②</sup>在叔本华看来，欲解脱这种痛苦并实现个体的绝对自由，就必须否定生命意志，“没有彻底的意志之否定，真正的得救，解脱生命和痛苦，都是不能想象的。在真正解脱之前，任何人都不是别的，而是这意志自身。这意志的现象却是一种在幻灭中的存在，是一种永远空无所有，永不遂意的挣扎努力”<sup>③</sup>。

在这里，我们能够看到吠檀多哲学与叔本华在本体论及解脱论层面的不同之处。首先，吠檀多哲学认为，人世间的痛苦源自“摩耶”对真理的障蔽以及人们由此妄境产生的妄念，而与大梵本身无关；叔本华则明确将意志自身作为一切痛苦的根源，其依据在于意志对表象的涵摄。其次，吠檀多所强调的精神解脱路径在于自我否定生命的现实性，最终归于大梵，与梵合一；而在叔本华那里，不仅要否定“摩耶之幕”下的种种表象的现实性，更要进一步取消生命意志自身。叔本华认为，只有实现意志的自我取消，才有可能达到一种更高层次的没有意志、没有表象、没有世界的自由之境。而当人们真正否定了生命意志时，其所感受到的就不再是欲壑难填的痛苦，而是“那高于一切理性的心境和平，那古井无波的情绪，而是那深深的宁静，不可动摇的自得和怡悦”，“我们这个如此非常真实的世界，包括所有的恒星和银河系在内，也就是——无”<sup>④</sup>。可以看到，这种对生命意志的绝对否定固然能够解决生命的现实性所带来的痛苦，但也不可避免地致使叔本华的生命哲学走向虚无主义或神秘主义的道路。

在如何取消自我意志这个问题上，叔本华提出了意志直观的方法。在叔本华的哲学中，存在着三种直观实践形式，亦即为悟性直观、理念直观和意志直观，分别对应着个别表象、理念以及意志本体。通过悟性直观和理智直观，自我否定了概念、时空和因果律，取消了主客之间的对立，“超然于该对象和任何其他对象的关系之外”<sup>⑤</sup>。而到了意志直观那里，则力求将最为根本的“自在之物”也予以排除，最终只剩下“无”。在意志直观中，自我自觉到生命意志虽然是世界的本质，但同时也是痛苦之源，故而必须实现对自身的否定，而一旦取消意志，表象世界也就不再生起，“意志的否定、取消、转向，也就是这世界——意志的镜子——的取消和消逝”<sup>⑥</sup>。意志自我取消之后所得到的“无”是超越意志本身的存在，也就是绝对自由。在否定表象、理念和意志的过程中，我们看到叔本华哲学对生命现实的排斥，而在叔本华看来，只有否定了生命意志才能完全认识意志的本质，“这认识又成为意志

① 邓喜道 《简述叔本华意志论中的三个悖论》，《湖北社会科学》2005年第1期。

②③④⑤⑥ 叔本华 《作为意志和表象的世界》，石冲白译，杨一之校，商务印书馆，1982，第486页；第545页；第563—564页；第249页；第561页。



的清静剂之后才出现的”<sup>①</sup>。

对于生命意志的否定或超越，是意志走向自由的起点。叔本华认为，人世的罪恶与苦难来源于生命意志的不满足，唯有否定意志才能断灭生命的本能冲动。尽管通过艺术或哲学沉思以及道德实践也能进入“无我”的状态，但这只是暂时性的解脱，不能完全实现意志的自由。相较之下，最好的解脱方式就是在禁欲苦行的生活中彻底否定意志，进而从那种生命束缚自身于此世的必然性中得救。意志的自我否定体现了意志的自由。自由不仅是生命意志的本质，而且是存在的本质和真理，它超越生命的必然性和现实性。在这里，叔本华将对生命的思考引入超理智的意志领域，充分表明意志自我否定的超现实意义。从这点上看，叔本华的生命哲学与吠檀多的解脱论尤为接近，它们都认为：生命现象是无意义的烦恼和痛苦之聚合，人生的理想和目标就在于泯除意志，切断苦难的来源，最终获得自由解脱。事实上，视生命为宇宙中无意义的存在，并将精神的自由归因于生命的寂灭与存在意义的消解，乃是吠檀多悲观主义和神秘主义的独特构想，而与西方传统的宇宙论和救赎观不同。因此，叔本华哲学与印度吠檀多哲学在否定现实生命的层面有着高度的一致性，考虑到前者对吠檀多的理解和认同，应当归结为一种理论的亲缘性。

总之，叔本华生命哲学的进路就是由否定经验表象而最终否定意志自身，由此使个体生命走向“无”之理境。有学者曾指出，叔本华否定意志的思想进路可能来自基督教的原罪观：叔本华认为作为欲望的意志本身就是原罪，而若想使个体获得绝对自由，唯有否定生命意志以达到一种“空无”的境界<sup>②</sup>。这种看法有一定的合理性，然而我们同样不能否定印度吠檀多的生命观对叔本华的影响。叔本华将吠檀多的“摩耶”观念及解脱论带入到意志论之中，使意志成为一种超越理性与现实性的存在，而其生命哲学也最终走向了吠檀多式的神秘主义。从否定生命意志这一点来看，叔本华既有着对印度吠檀多生命哲学的继承，也有着对后者的创造。

#### 四、余论

自法国大革命失败后，欧洲思想界开始对启蒙理性进行反思和批判，遂形成一股强大的非理性思潮。从费希特到谢林的思想都表现出一种超越理性主义传统的倾向，而叔本华更是将这一思想倾向推至其极，并试图以东方文化中的非理性因素解决欧洲传统理性主义带来的精神困境。在叔本华看来，近代以来欧洲社会弥漫的追求现世享乐的风气的根本原因就是启蒙运动之后所形成的理性至上观念。在这一观念的主导下，人们普遍认为世俗生活是可欲的，故现实生命有着极高的价值。叔本华通过考察以吠檀多为代表的古代印度文化，指出西方传统思想缺乏对生命意志的反思，终将使人们陷溺欲望而不自知。以往学界多认为，叔本华对吠檀多思想有着简化甚至误读之嫌<sup>③</sup>。事实上，在生命哲学层面，叔本华非但没有简化吠檀多思想，反而在继承后者的幻化论的基础上，进一步提出对生命意志的否定，其根本目的在于取消一切现实生命及其价值，“意志的放弃，则所有那些现象，在客体性一切级别上无目标无休止的，这世界由之而存在并存在于其中的那种不停的熙熙攘攘和蝇营狗苟都取消

① 叔本华 《作为意志和表象的世界》，石冲白译，杨一之校，商务印书馆，1982，第525页。

② 邓安庆 《叔本华》，东大图书股份有限公司，1998，第64页。

③ 周晓微、时兴成 《从“吠檀多哲学”概念思考叔本华哲学》，《甘肃理论学刊》2018年第3期。

了……未了，这些现象的普遍形式时间和空间，最后的基本形式主体和客体也都取消了。没有意志，没有表象，没有世界”<sup>①</sup>。吠檀多哲学在某种程度上尚承认大梵及“命我”（jīva ātman）之“有”，因而很难将其定义为彻底的虚无论，而叔本华的意志哲学则以自我取消为鹄的，表现出绝对的虚无主义的特征。这种对生命的虚无化理解，也使得东西方生命哲学在意志论这里达成了交汇。叔本华将柏拉图和康德同吠檀多哲学联系起来，就等于从本体与现象割裂的二重世界转向一元化的世界，从对生命、理性的肯定转向对生命意志的消解，因而叔本华既发展了吠檀多的生命哲学，也使西方哲学发生了某种存在论的转向。

然而，叔本华在吸纳吠檀多的“摩耶”观念建构其生命哲学的同时，也暴露出一些问题。首先，叔本华试图将以“摩耶”为核心观念的幻化论纳入意志哲学体系，尽管通过“理念”概念涵化了本体与现象的张力，但是“理念”与意志和表象的关系问题尚未得到很好的澄清，这使叔本华的哲学呈现出某种含混性。其次，尽管意志的自我取消达到了“无”的生存境界，但是叔本华似乎又在“无”之后预设了某种“有”的实在性，即某个更高层次的意志，那么这个“有”便是一个无生命、非理性的抽象精神，因而陷入了神秘主义。最后，对于任何一种生命哲学来说，在一个超越现实生命的本体与现实的伦理法则之间，必然存在着巨大张力。一个否定了全部生命现实性的精神本体如何能给自己确定伦理的法则？对此东西方哲学大都没能给出很好的解决。比如吠檀多“梵我一如”的神秘主义就有着明显的反道德倾向，其视伦理道德为无价值的虚幻物，“如果一种学说，既视道德为虚无，且以通过神秘的出离手段达到与绝对者的合一为人生归趣，那么将不可避免地导致为达到这种神秘境界而采取非道德的手段：比如印度教和佛教的密教倾向”<sup>②</sup>。叔本华的生命哲学同样存在这样的问题。在叔本华那里，一个否定自身的意志必然是超现实的、神秘的本体，一切生命存在及伦理规范对其而言都是外在的，因而必然存在意志与现实伦理的冲突。意志对自身的否定意味着将包含自然欲望在内的生命现实性完全禁绝，其结果就是走向极端的禁欲主义或厌世主义。对此，叔本华似乎未能给予充分关注，其谬误即在于“把一种彻底反人性的东西推崇为道德的最高境界”<sup>③</sup>。可见，叔本华在借鉴、吸收吠檀多生命哲学的同时，并没有很好地解决后者的伦理困境及相关问题。

（作者单位：南开大学哲学院 责任编辑：王 喆）

① 叔本华 《作为意志和表象的世界》，石冲白译，杨一之校，商务印书馆，1982，第562页。

② Arthur B. Keith, *The Religion and Philosophy of Veda and Upanisads II*, Harvard University Press, 1925, p. 598.

③ 邓安庆 《叔本华》，东大图书股份有限公司，1998，第175页。另有论者指出，叔本华等学者在对西方唯理主义和经验主义的局限性做出深刻反思的同时，自信在吠檀多中发现了对治之方，“可能他确实抓住了奥义书思想最有价值的方面，即它的内在、超绝的体悟，但是往往忽视了奥义书的强烈非世俗和非理性倾向导致的非道德化、漠视现实和消极悲观等恶果”。【参见吴学国 《奥义书思想研究》（第1卷），人民出版社，2017，第113页】