

梵竺二庐集
丙

梵佛探

Śrī
Aṅgīrā
Pāñcāhā
Irañśā
Śāṅ

金克木

著

江西教育出版社

梵竺二庐集

丙

梵佛探

●金克木 / 著 ●选编人 / 张大明 刘福春 桑吉扎西

江西教育出版社

梵竺庐集(丙)

梵佛探 ○

FANZHULUJI BING

FANFOTAN

金克木著

江西教育出版社出版、发行

<http://www.jxeph.com>

(江西省南昌市老贡院 8 号 330003)

各地新华书店经销

江西新华印刷厂印刷

(南昌市丁公路 120 号 330002)

江西科佳图书印装有限责任公司装订

(南昌市洪城路 636 号 330009)

1999 年 9 月第 1 版 1999 年 9 月第 1 次印刷

开本:850 毫米×1168 毫米 1/32 印张:15.125

字数:379.5 千 印数:1-1500 册

ISBN 7-5392-3150-5/Z·52 定价:38.00 元

赣教版图书如有印装质量问题,可向承印厂调换

出版说明

金克木先生的《梵竺庐集》，依内容分为甲、乙、丙三卷。每卷相对集中一个主题。

每卷所收文章多数已经公开发表或出版过。此次收集，内容无改动，仅个别文字作过校订。在篇末均注明版本或发表报刊。

原文中的繁体字，一律改为简体字；异体字，改为规范化的文字；数字的用法，基本依照原样。

作者(译者)所加的注释全部保留。

梵 佛 探

自序

现在将我发表过的研究或论及古代印度文化的 24 篇文章结成一集出版,以便读者参阅。这些多是“草创”之作,不足入“方家法眼”,但也许还可以借给后来人做垫脚石。其中有不少附了译文,也是为了便利读者。除说明是出自古译的书以外,文言的,白话的,都是我直接从印度古文(梵语)译出的。有些还附了原文和对照表,以供核对。这增加了印刷排校困难,但方便了读者。我希望这些文章能有研究印度的专家以外的读者,所以尽量写得不那么专门,使有些读者看时可以略去专门的内容而依然能懂。《梵语文学史》和《古代印度文艺理论文选》(人民文学版)和《中印人民友谊史话》(中国青年版),尽管已经绝版而且估计不会再版,也仍作为专著单行,不收入集。关于有些文章,下面再略作说明。

《梵语语法〈波你尼经〉概述》列为第一篇。《波你尼经》是一部概括全部梵语语法的“经”体的书,是用符号语言编成口诀仿佛咒语的封闭的书。照印度传统,学文法的人只背诵零散经句作为口诀。除专门学习“声明”(语言学)的学者以外,很少人读原著。国际上从 19 世纪到 20 世纪陆续出版了德文、英文、法文的译注本,也是只能供专门学者应用。照我所知道的情况说,到 20 世纪 80 年代初期,国外还只有极少数学者对此书作单方面的专题研究,缺少全面系统而且“通俗”写给注意语言思想文化的读者看的书。我

这历经沧桑终于在“劫余”写定的《概述》，曾于 80 年代初《语言学论丛》第七期(商务版)得到发表，后来收入《印度文化论集》(社会科学版)。现在排为首篇，不仅是有“敝帚自珍”之意，而且想引起注意，希望多些人知道这部名声极大而读本文者极少的“经”体的书。我在文中还提出了和别人不尽相同的意见。我不认为这仅仅是教人学习梵语的手册，而认为是概括表述当时知识界内形成的通行语(梵语)的规范，是一种文化思想建构的表现。波你尼总结前人成果编成口诀，一为容易记诵，二为可以保密以见“神圣”，三则是自觉发现了(实是建构了)规范语言的总的结构体系，以为是发现了语言的规范，亦即思想文化的，亦即宇宙一切的规范，因而必须作成“经”体，赋予神秘性。这部《经》和我们的《内经》、《参同契》有类似之处。现在我又觉得这部语言符号的文法书更类似形象符号的《易经》。两书虽都以符号组成，但所蕴含及传达的信息和传达信息的方式彼此不同，而符号网络的构成及内含的思想根源却有相通之处。可惜我这八十老翁纵使竭尽衰年余力也难以一字一字写文来谈这世界上的两部“难念的经”了。

第二篇是《梵语语法理论的根本问题》。这也是据我所知很少有人注意的。古印度人口头传授经典，不写下来，不重文字，只重视声音符号的语言，以为语言存在于口头声音。他们从语音表现的词搜查语根，分析语法，建立结构体系。这里出现了一个哲学思想问题。名词(概念)在先还是动词(行动)或称“述词”(述说行为的词)在先，即，是不是名出于动？有两派争论，以主张“名出于动(述)”的胜利而结束。全部语词归于不到两千语根，全是动词，即“述词”。这样分析并归纳声音语言为语根和中国人分析并归纳形象语言的文字为五十“部”，而建立“部首”是同一思想路线。一个是以声音为主的语词网络系统。一个是以形象为主的文字网络系统。印度的《波你尼经》成于公元前几百年，而中国的《说文解字》

成于公元后百年。较早的《尔雅》的语词分类体系不知是不是也可以算是同一思路而以意义为准。汉语将汉字作为通行语的符号，重视形象。《说文》的《序》中就以伏羲观象画八卦为文字开始。印度正统思想认为“声是常”，认为声音语言永恒，即，口口相传的《吠陀》经典永恒。反正统的佛教思想认为“声是无常”，即，《吠陀》不是永恒的。他们的“声”就是词，就是中国的“字”，就是语言。中国人重视形象，以字为词，文字也就是语言。重音的以为名出于动，行为在先。重形的是不是以为名是第一？一动，一静。在方音不同而文字统一的中国人看来，音有生灭而形常在，如八卦。用希腊语写成的《新约·约翰福音》开头就说，“太初有道”。这“道”字是logos，逻各斯，亦即语言。记得歌德在《浮士德》中写浮士德博士宣布“太初有为”（行为，Tat）。音和形，动和名，行为和语言，不同理论出于同一思路。中国人思想重形，重名，两者相通（形式，符号）。孔子立“名”，老子破“名”，都是重视语言符号。中国人的传统宗教思想是祖先崇拜。拜的本来不是偶像而是“神位”，是“木主”，是碑，是文字，是名，代表活人或“死而为神”的人。基督教在拜占廷罗马帝国时期改变了原来希腊（地中海）的文化思想。东方影响了西方。伊斯兰教入印度，影响了印度人本来的哲学思想。佛教入中国也影响了中国人的传统思想。两者都是从西到东的影响。这三大系的文化思想都有前后两大时期的差异。如不把前后时期分开对照以见其有同（传统）有异（变化），研究思想史就难以深入思想内涵而停留于排列组合。古代印度的文法理论中讨论这一名动问题的材料虽留下极少，但可能是点明这一问题的现存最早文献。因此把这篇放在《波你尼经》概述之后，希望引起注意。这和前一篇都不仅是语言学问题，而是语言哲学问题，又不仅是古代哲学问题，而是连贯下来的思想文化问题。人的群体思想是不可能拦腰一斩“彻底决裂”的。

《试论梵语中的“有——存在”》，这一篇是由语言析思想的试作，还不能说是论哲学思想范畴。近年出版的汪子嵩、陈村富、范明生、姚介厚四人著的《希腊哲学史》第一卷(人民版)中引了我的文章并且和希腊语联系分析。这正是我想做而未能做的。我曾受史学家傅孟真(斯年)指引并鼓励从希腊语入手学习历史。因为抗战时乡间找不到书才学拉丁语从罗马史入手。随后到印度忙于学梵语，以致始终未能学希腊语，让后来得到的希腊语的字典、荷马史诗、《新约》在书架上至今嘲笑我的遗憾。

《印度哲学思想史设想》只是在已有的哲学史框架外的一种构图，将哲学史作为人类思想发展史是黑格尔早已提出了的，是作为绝对精神之展现。作为人类认识发展史来写的有汪子嵩等四人的《希腊哲学史》。能不能用比排列组合更统一而明白的表述法来绘思想发展的地层图？明白过去的思想是为理解现在的思想打底子，又为照见未来提供方向。解说历史往往是自觉或不自觉的解说现在。解说现在又往往是投射向未来。获得第二届诺贝尔文学奖(1902)的德国蒙森(Th. Mommsen, 1817—1903)的注重考据又有文笔史识的《罗马史》(1865—7)恰好是以普鲁士为首的德国统一(1871)前夕的产物。罗马的凯撒是不是德国的“凯撒”(德文 Kaiser 是皇帝)？史学家能觉察出历史趋势，但不能受雇佣去造假。假的揭穿了会伤害制造者。历史惩罚不知道历史的人、隐瞒或抹杀历史的人、以为历史可以伪造的人。我相信历史学到 21 世纪必将有如同 19 世纪对以前那样的突破，因为人类思想将有突破。中国有最丰富的历史经验和文献、文物。例如历代农民起义“史不绝书”，这是任何其他国家比不上的。这里有史事、史料和史识，不仅是给人供给史料。从《尚书》和《春秋》开始，历朝历代都有“官修”、“钦定”的史书。一开国便拟编订史书，也就是改造以至创作历史，为第一位的文化工作。那时的人已经懂得，要摧毁对方，要稳定自

己,统治者都要从改造历史修订史书入手。若不能定出新调子而只是破坏旧的,结果是自己也难稳定下去。原地踏步,善破不善立,善战不善治,多乱世而少太平,“资治”的《通鉴》已用史实说明这一点。现在该要突破《通鉴》才能“资治”了。中国的史学也将不会被外国人看做提供资料给他们写史的了。史学的突破需要哲学即思想的突破,所以突出的史家是以人和事的语言符号演算的数学家。蒙森的“罗马的”(Römisch)历史写的是活的罗马。历史书如此,哲学史也如此,所以我把哲学家的对外界的认识发展看做在思想继承中不断回答当代问题。当然,我所说的只是一种设想而以印度为例。

《略论印度美学思想》及译解《吠陀》诗和以下各篇不必一一说明了。这些文章是介绍加上我的解说、阐释。例如从《蛙氏奥义书》引出一种思维结构模式,对于婆罗门和沙门两种人两种文化的看法,关于佛教哲学中的“意识流”问题,都是可以一望而知不是因袭来的意见或为已有结论作证明。20世纪初王国维提出要以出土文物和文献对证古史。他那时依据的殷墟甲骨书契和敦煌写本仍是文献。以后的发展说明,无文字的文物,如兵马俑、编钟,和有文字的文献,如汉简、帛书,同等重要。到20世纪末期,国际上更有加上对活人的调查的趋势,而且不止是为证古史,同时也是以文献、文物、人互相对照并结合以了解文化以及人类的过去、现在和将来。这不仅是打通了文和物和人,而且打通了古和今,现在和过去、未来。这一趋势刚刚开始,窒碍多而且大,下一世纪当有新的面貌出现。常有人说,不要割断历史,心目中以为历史是可以割断的。这是不知历史,不知今人是古人的延伸,古人是今人的影子,未来的人是今人的投射,是从今天的人脱胎而出的。根本不存在“割断”历史的问题。不说,不写,不知,也不是“断”。“割断”是由无知和自大产生的想象。“反”往往是“返”,本是一个字。将“返

祖”、“复归”当作创新,这是历史对掩盖它的人的惩罚和嘲弄。由今天理解昨天,结果是可以望见明天。这不是为古而古,也不是取来利用,是寻找对事实的解说。历史允许不同解说。如何将文献、文物、活人和死人打通,而且从文,从物,到人,再到人的行为和语言,再到深入解析指导人的行动的思想,这个问题,我想到 21 世纪当有进展。我这些文章仍然是文献研究,但已经注意到人及人的语言、思想,注意到文化,本族和外国,古人和今人,算是望见苗头。

这里我必须提到半个世纪以前在印度佛教圣地鹿野苑退隐的乔赏弥老人(Dhammananda Kosambi)。是他在给我讲梵语时提出试验“左右夹攻”《波你尼经》,指导我和他一起试走他自己一直没有机缘尝试的途径。也是他提出对沙门的见解,更是他使我能亲见亲闻一位今之古人或古之今人,从而使佛教的和非佛教的,印度的和非印度的人展现在我面前。我若没有因缘遇合这位毫无现代学历而任过哈佛大学和列宁格勒大学教授的老人,就不会有这些文章。以后几十年间我“枉抛心力”于他处,只在晚年才能赶出一点微末答卷来还债,远不能达到他的期望,只好说是“缘尽于此”、“非人力所能左右”了。我之所以还把这些文章结集出版,也是由于我无法“传薪火”,姑且留此“雪泥鸿爪”以待后人了。

人的思想总是不断变化的。现在我翻看自己的文章,几乎对于每篇都有满意和不满意之处,都想改写或者删补。不过,不仅已无此精力,而且,一则文章发表以后除法律产权外便不属于我私人所有而属于读者,二则现在的意见不一定比以前的好,将来还会有新意见,改不胜改。自己看自己的文章也不过是一读者。我既不想,也不能修改古人和外国人的书,又何必对署我的名字的印刷品那么介意呢?

1994 年初,癸酉岁尾,立春日

喜至六月信寄吉祥
院孤燈誦普施人子誤記
醉太息難將燭火二更分
弦 成實五知日張范三摩集

金毛本



庚午年十月

春花秋月忆当年，
禅院孤灯诵简编。
人事蹉跎余太息，
难将爝火照琴弦。

戊寅夏初自题梵竺庐集

金克木 时年八十有六

目录

梵佛探

自序	1
梵语语法《波你尼经》概述	1
附一:《波你尼经》第一章第一节译解	71
附二:梵汉专名、术语对照表	81
梵语语法理论的根本问题	87
试论梵语中的“有——存在”	93
印度哲学思想史设想	117
略论印度美学思想	134
附:译名对照表	151
《梨俱吠陀》的三首哲理诗的宇宙观	154
《梨俱吠陀》的咏自然现象的诗	175
《梨俱吠陀》的祭祖诗和《诗经》的 “雅”、“颂”	188
《梨俱吠陀》的送葬诗	207
《梨俱吠陀》的招魂诗及有关问题	221

2 梵竺庐集(丙)

论《梨俱吠陀》的阎摩和阎蜜对话诗·····	238
《梨俱吠陀》的独白诗和对话诗三首解析·····	253
吠陀诗句的古代汉译·····	269
《蛙氏奥义书》的神秘主义试析·····	272
附:蛙氏奥义书·····	296
古代印度唯物主义哲学管窥	
——兼论“婆罗门”、“沙门”及 世俗文化·····	298
《吠檀多精髓》译述·····	314
印度大史诗《摩诃婆罗多》的楔子剖析 ·····	359
附:蛇祭缘起——《摩诃婆罗多》 第一篇第三章·····	369
概念的人物化	
——介绍古代印度的一种戏剧类型···	388
佛学谈原·····	407
怎样读汉译佛典	
——介绍鸠摩罗什兼谈文体·····	412
纪念欧阳竟无大师·····	423
再阅《楞伽》·····	427
说“有分识”(Bhavagaṅga)	
——古代印度人对“意识流” 心理的探索·····	436
《心经》现代一解·····	458

梵语语法《波你尼经》概述

一、引言

《波你尼经》(Pāṇinisūtra)是古代印度的一部梵语语法书的通称。它的另一个名称是《八章书》(Aṣṭādhyāyī)。叫前一名称是由于它的作者是波你尼(Pāṇini),而书的体裁是“经”(sūtra)体;叫后一名称是由于它分为八章。其实它本来只是师徒相传的口诀,并无书名。全书总共还不到四千句,可是却包括了复杂的梵语语法全部。

自从18世纪末期梵语和它的语法体系传到欧洲以后,近代比较语言学便由此兴起。这个由严密分析词根、词干、词尾、前缀、后缀、派生词、复合词而构成的梵语语法体系照明了希腊语、拉丁语和许多欧洲语言的研究,因而出现了存在着一个印度—欧罗巴语系的结论,使我们了解了许多语言的亲属关系及其发展途径,并且由此对照出非印欧语系的一些语言的特点。这种着重从语言的词的形态(音)分析并比较语言的语法构造和词的关系的研究,在19世纪的语言学中占了主要地位。直到20世纪才出现了从语言所表达的思想内容来分析语言的构成,以及把语言和社会、文化联系起来解释其发展和交互影响的研究,后来又出现了从新的不同角度来探索语言形态和性质的研究。原来的比较语言学的研究在

2 梵竺庐集(丙)

20 世纪也还在继续,不过主要的成就仍是在印欧语系方面。对于非印欧语系的语言如汉语、藏语等的研究仍多处于探索阶段。照欧洲 19 世纪通行的语法体系来分析汉语语法的,从《马氏文通》开始,到 20 世纪中期就衰落而新的对汉语的语言学探索兴起了。在情况之下,把对近代比较语言学曾发生巨大影响的梵语语法的权威经典的体系,作一个简略的介绍,也许不是没有意义的。这对我们了解邻邦印度的古代文化和至今在印度依然存在的古代传统梵语教学,当然也有一点帮助。至于对这一古代语言学成果的分析、评价以至批判,就不是本文所能承担的任务了。

因为本文主要是概略介绍这部著作的内容,关于它的产生背景等等只在这里做几点说明。国际上还没有确定说法或“语焉不详”的问题,只好照我个人的理解论述;后面的介绍也是依我觉得方便的方式;当然都希望得到高明指正。

波你尼和他的《八章书》的年代,一般认为大约在公元前 4 世纪。这时印度最古的文献《吠陀》(Veda)经文中的语言,已经和当时掌握文化大权的祭司阶层(婆罗门)口头用语大有不同了。他们为了保持所垄断的“神圣”经典的完整,实行了本阶层内部口口相传的各种严格诵读方式,同时发展了所谓六种“吠陀支”(Vedāṅga)的辅助学问,其中包括了“尼录多”(Nirukta)即词源字和“毗伽罗”(vyākaraṇa)即语法学。《波你尼经》本身也提到了许多别的语法学家,还提到“东方的”(东方派)和“北方的”(北方派),还引证一种叫做“温那地”(uṇādi)即“uṇ 等等”的不规则的后缀表。这些情况证明当时语法研究已经达到相当水平,而波你尼是一个集大成的人物。他的书出现以后,成了权威的经典,其他各派的语法就散失了。

语法研究的传统虽然出于保存《吠陀》的需要,《波你尼经》却不是由此产生。在波你尼的时代,除了祭司和贵族有比较统一的

文雅语言即梵语以外,还有各种不同的方言,以及以一般人口语为基础的通行语言。这由佛教的巴利语经典和公元前3世纪的阿育王的铭刻可以证明。掌握文化的祭司阶层(婆罗门)的各地的不同家族当然需要规定自己通行的标准语言,以维护自己的特殊社会地位。比波你尼时代较晚的《大疏》(Mahabhāṣya 约公元前2世纪),在解说《波你尼经》第六章第三节第一〇九句时,曾说到能正确使用梵语的学者,亦即住在所谓“圣域”(āryāvarta)的几乎不学而能的婆罗门。有些构造不合语法规定的词就以他们所用的形式为标准。这就是这一经句中说的“依照讲说”(yathopadiṣṭam)的一些词的“讲说”者或教导者。时代更晚些的《摩奴法典》(Manusmṛti,约公元初)也说了由传统而符合婆罗门即祭司所规定的礼法的地区,首先提到所谓“圣域”(第二章第十七颂及以下)。这个“圣域”据说就是印度北部的一大片地区。这显然说明当时有一个地区的梵语是作为梵语的标准。另一方面,《大疏》在开头第一节中曾列举了“牛”字的一个“正声”和四个以上错误的“讹声”。从公元前6世纪佛教、耆那教和《奥义书》(Upaniṣad)中的思想等等的兴起时期起,到公元前3世纪阿育王建立统一大帝国,在许多地方的石铭中宣布社会道德准则,用并列的形式提到婆罗门和沙门(在家祭司和出家人)时,这几百年间意识形态领域的活跃,说明社会、政治、经济都处在一个变动时期。原来依靠所谓神圣的《吠陀》和祭祀以及巫术,与王族武士结合,高踞社会上层的祭司阶层,当然要极力应付新的情况,以求巩固自己的社会地位。这时,使自己掌握的文学语言和它所包括的文化及祭祀与巫术的秘密继续得到保持,使本阶层在各地的各民族有统一的规范化的上层语言,这当然会是其努力的一项。一般认为公元前4世纪是出现许多口诀形式的“经”书的时期。这些“经”主要是关于祭祀、礼仪等等,如同我国的“三礼”(《周礼》、《仪礼》、《礼记》),而概括梵语语法的《波你尼经》

也在其内。类似的书,如法典和概括哲学理论及修行要道的“经”,就现存的说,则成书较晚,约在公元初期,但其来源必在此以前。这些“经”书的文体和内容,同佛教早期的用通俗语言和文体如格言、故事等讲道德规范及宗教信仰的“经”相比较,就显然大有差别,可是时代却同在那公元前几百年之内。这说明了社会有大变动而各阶级、阶层和社会集团的斗争相当激烈。《波你尼经》正是产生于这样的历史背景,而不是一个天才的偶然的创作。古典梵语由此稳定也是历史发展的必然趋势,《波你尼经》在其中起了一定的历史作用,但并不是这一部书就能定下一种语言的规范。古代印度这一时期(约和我国的春秋、战国同期)社会曾经发生大的变动是研究历史的人大致公认的,至于这一时期是不是由奴隶制到封建制的过渡时期,却至今还没有定论。

《波你尼经》把它所描述并规定的语言称为“口语”(bhāṣā),而把《吠陀》经文中的歧异作为例外,把《吠陀》叫做“颂歌”(chandas),不止一处说“颂歌中不定”(颂歌中往往如此,bahulañchandasi)一句便算了事。这明显指出它是为了适应现实需要,而不是为了解说经文。这和它以前的另几种语法书很不一样,比较一下便知。

《波你尼经》以前的具有语法性质的书,不算它同时期或稍前的其他派别的语法书,现存的有几部。一是《句读》(padapāṭha),作者传为娑迦略(Śakalya),这个名字在《波你尼经》中也提到过。这书是把《梨俱吠陀本集》(R̥gvedasamhitā)的诗分析成孤立的词,把复合词拆开,把有“连声”(sandhi)变化的词形还原,把前缀、词头、后缀、词尾分开,当作前置词、后置词。这是保存《吠陀》经文防止错误的一种诵读法(“神圣”经典是不能写下来的咒语),也是一种语法分析。二是《对支》(Prātisākhya)。这是把“本集”本和“句读”本联系起来,列举规则,以便把拆散的“句读”再结合成“本集”。这是每一传授《吠陀》的支派的课本,所以叫做《对支》(或“别支”)。现

存的有四部,也许编订成书较波你尼晚,但所根据的必在以前。三是《尼录多》(Nirukta)。作者是耶斯迦(Yāska),时代大约在公元前5世纪,即波你尼前约100年。它是论述《尼犍豆》(Nighaṅṭu)的。《尼犍豆》是《吠陀》的难词汇集(好像《尔雅》),共有五辑。前三辑是同义词汇,第四辑是难词,第五辑是神名。《尼录多》分为十四章,末二章可能是后来加入的。第一章是概论,讨论语法和词源的原理。第二、三章讨论同义词汇的若干问题。第四至六章讨论《尼犍豆》第四辑的难词。第七至十二章论述《尼犍豆》第五辑的神名。耶斯迦在书中往往引用各家不同说法。由此可见当时已不能完全理解《吠陀》。他的主要语法术语和波你尼的相同。《尼录多》第一章第十二节中列举了四种词类:名词(nāma),包括代名词等;述词(ākhyāta)即动词;近置词(upasarga)即介词;投词或投入词(nipāta)即不变化的词如叹词等。这部书显然是从解说《吠陀》过渡到分析当时语言了。

14世纪的论述各哲学派别的著作《摄一切见论》(各派哲学综述 Sarvadarśanasangraha)中列有语法家波你尼的哲学一派。但《波你尼经》中并没有涉及哲学。至于它所依据的语法原理,则在《尼录多》第一章中就有讨论。这将在以后论述波你尼的语法体系时介绍。

关于波你尼本人,现有的最早记载是我国玄奘的《大唐西域记》卷二末尾的一段传说。那里说波你尼的出生地是娑罗睹罗(salātura)。印度传统给波你尼的一个称呼是“娑罗睹罗人”(sālāturiya)。这个地方据近代学者考证是在现属巴基斯坦的白沙瓦附近。除此以外更无可以作为波你尼传记的资料。他的另一称呼“达耆子”(Dakṣiputra)不过表示传说中的他的母亲名叫达耆(Dakṣi)。11、12世纪的《故事海》(Kathāsaritsāgara)第四“潮”第20至25颂说,波你尼得大神湿婆的启示造了语法,把因陀罗派的语

语打倒。这和《西域记》中说他受梵天启示一样,只是传说。

世间一切事物都有其发生、发展与衰亡的过程。古代印度的语法学也是这样。《波你尼经》以前曾有对《吠陀》的分析作为它的来源。和它同时又有各派语法研究。它的成功达到了总结这些分析研究而成为严密体系的高峰,也就结束了这类语法经典的创作。在波你尼以后不久,大约是公元前3世纪,有了修订和补充《波你尼经》的,同样体裁的一些经句。这就是迦旃延那(Kātyāyana)的《释补》(Vārtika)。这位作者的名字传说又叫做婆罗流支(Vararuci)。再以后,约在公元前2世纪,波颠阇利(Patañjali)的巨著《大疏》(伟大的注疏 Mahāhāṣya,全名应是《语法大疏》Vyākaraṇamahābhāṣya)出来了。《大疏》中保存了《释补》,并作了一些讨论。这以后又有一些注疏的注疏,往往是一部比一部更难懂。只有一部注解本经的书《迦尸迦》(Kāśikā)较为简明。这是东方西方经院哲学走向繁琐以至灭亡的通例。此外还有简化和改作的本子。还有以类似体例讲“俗语”(prākṛta)语法的书。简化而有所改变的书中,有的曾在佛教徒中流行,随佛教经典传入我国西藏,有藏文译本。这些书虽是同样体裁,却已离开波你尼的原书。原书大概到7世纪以后就只成为博学的人著书时引用的经文了。17世纪出来的《月光疏》(Siddhāntakaumudī)是改编的本子。几百年来,印度学梵语的语法课本主要是《月光疏》及其节本。本文后面也要介绍这书。

在19世纪,《波你尼经》曾由德国人波特林克(Otto Böhtlingk)费很大力量作索引及注释,并校出印度人注解的本子,先于1840年校刊,又于1887年出版本经的德文译本。1891—1898年印度人瓦苏(S. C. Vasu)将本经译成英文在印度出版。在20世纪,法国人勒奴(Louis Renou)译成法文出版(1954年出齐)。这些译本其实是一句句列举原文,加以解说,因为口诀体裁的句子,用现代口语无

法照译,若照我国古代用汉语译佛经的办法直译,译出来就同原文一样是术语构成的公式,不讲解不能懂,只可以推测原文的样子,其实是同列举原文一样。

我国古代曾讲到梵语语法,照佛教徒习惯把语法叫做“声明”(词的学问)。唐朝慧立在《大慈恩寺三藏法师传》卷三中,唐朝窥基在《成唯识论掌中枢要》卷三中,都介绍过“八啞声”即名词变格。在唐朝义净的《南海寄归内法传》第三十四章中提到“十罗声”即动词变化。窥基在《大乘法苑义林章》卷一《总料简章》末介绍了“六离合释”即复合词的分析。在玄奘翻译的《大乘阿毗达摩杂集论》卷十五,《论品》第四,释“等论抉择”中,有名词变格的两个例子。玄奘没有音译其变化,而是照意义直译。例子中用的是“无所得”。一例是“八何”,大概是“无所得”前面加了一个疑问词(何),两词一同变格,不过第八格不是呼格而是数量。一例是“八若”,大概是“无所得”的八种变格,而第八格看不出是呼格还是别的格的变相。前一例是:“何谁无所得,何所无所得,用何无所得,为何无所得,由何无所得,何之无所得,于何无所得,几何无所得。”后一例是:“若能无所得,若所无所得,若用无所得,若为无所得,若由无所得,若彼无所得,若于无所得,若尔所无所得。”现代介绍梵语语法的书有吕澄(秋逸)的《声明略》,但他没有介绍《波你尼经》。

《波你尼经》从词语的声音变化分析梵语,得出“词根”及其发展变化的规律,但他的书不是一般教学用书,或者说,是供背诵记忆的课本,而不是供学习理解的课本。连古代印度人也不能只靠背诵它学会梵语。《大疏》一开始就说到当时人已经说:“《吠陀》声自《吠陀》成,世语亦从俗世得,语法无用也。”可是使用梵语著书的人一般都是以《波你尼经》为权威,引经句口诀为定论,而且波你尼的一套析词解义的格式常在梵语书中尤其是注疏中套用。读那些古书而没有《波你尼经》的起码知识就不易了解古人的惯用语。我

们今天当然用不着读《波你尼经》来学梵语,可是为读印度古书仍然需要有一点关于它的知识,正好像读中国古书还是有一点关于《尔雅》、《说文》和《广韵》的“小学”常识为好,尽管不一定要去学那几部书。

《波你尼经》还包括一些可作为史料的材料,也已有人研究,但这不属本文范围。古往今来关于一些词句的不同解说和争论,本文也不能涉及。

本文中专门和术语的译法仍照古代传统;一则可利用旧译,不致割断联系;二则与解说中用的现代术语的区别可一望而知。

二、《波你尼经》的体例

现在先介绍《波你尼经》的形式,体例。

《波你尼经》和其他“经”一样,大而言之,是为了当时整个统治阶级巩固特权的利益,小而言之,是为了这些婆罗门的本阶层或集团甚至某些家族的垄断文化的社会地位。因此它必然带有“不得外传”的行帮特点,带有神秘意味。另一方面,当时这些书都是“不立文字”,口口相传,因而又必须最大限度地言简意赅,以利背诵。由此“经”书便形成一种特殊体裁,而语法书尤其如此,《波你尼经》更是登峰造极之作。连古代印度人都说要学十二年(见《故事海》的“缘起”),因为其中尽是代号、术语、公式,全是行话,只能师徒相传,口头解说,或像《大疏》记载的那样一问一答进行讨论。这种文体首先是要求简短。现在流传的一百三十四条说明《波你尼经》体例的《释读》(Paribhāṣā)的最后一条是:

“半音之促,如子之生,诸文典家作如是想。”

就是说,在经句中如能省下半个音,语法家就好像生了一个儿子那样快乐。波你尼集合了许多语法家的成果,用了种种方法,终于把

全部梵语(包括作为有例外的吠陀语)的语音、语词的构成和变化法则,隐括在三千九百八十三条经句之内,又把这样分析出来的全部词根归结为一千九百四十三个“界”(dhātu),这样便概括描述了整个梵语的语言现象。

因为力求缩短,所以全书的编排方案迁就了体裁的要求,而不着重内容次序的逻辑先后。它只是口诀,并非讲义,现在先把内容章节要点略举在下面。这并不是内容的全部,只是列举大略以示全书概况。然后再说明它的简化缩短的方法,也就是试图打开谜语般经句的钥匙,或说是对那些代数式的符号做出解释。

《波你尼经》本身分为八章,每章四节。

第一章

- 第一节 说明术语及其运用
- 第二节 续前
- 第三节 论词根(“界”)。说明 *it*(符号)。论动词“自句”。论动词“他句”
- 第四节 说明术语及其运用。论名词的格(八“喉”)。论“投词”。说明动词、名词的数、格等

第二章

- 第一节 论复合词。“不变”复合词。论“依主”复合词与“持业”、“带数”复合词
- 第二节 续论“依主”复合词。论“有财”复合词。论“相违”复合词。论复合词的成分先后
- 第三节 论名词各格用法
- 第四节 论“带数”复合词与“相违”复合词。论复合词的性。论“半界”。论若干后缀(“缘”)

第三章 论直接后缀(“作”)

- 第一节 论 *san* 等后缀。论介于词根与动词词尾中间的后缀。论 *kṛtya* 类的词尾(分词等的词尾)。续论直接后缀

10 梵竺庐集(丙)

- 第二节 续论直接后缀。论表示过去的后缀。论表示现在的后缀
- 第三节 论“温那地”后缀(ṃ 等不规则后缀)。论表示过去和将来的后缀。续论后缀。论动词各式(“罗”)用法
- 第四节 续论动词各式用法。论动词词尾(“罗”)
- 第四章 论阴性名词及间接后缀(“加”)
 - 第一节 论阴性名词的构成。论间接后缀。论后缀 an
 - 第二节 续论后缀 an
 - 第三节 续论后缀 an
 - 第四节 论后缀 ṭhak。论后缀 yat
- 第五章 续论间接后缀
 - 第一节 论后缀 cha。论后缀 ṭhan, ṭhak 等。论后缀 vati。论含“有”(性质)与“业”(行为)意义的后缀
 - 第二节 续论间接后缀
 - 第三节 续论间接后缀。论比较级后缀。续论间接后缀。论 tadraja 类后缀
 - 第四节 续论间接后缀
- 第六章
 - 第一节 论“音变”与“音增”。论词的音调
 - 第二节 论复合词的音调
 - 第三节 论复合词成分的变化
 - 第四节 论词干(“身”)的“音变”。论“半界”前的词干变化。论“一切界”前的词干变化。词干中 bha 类的变化
- 第七章
 - 第一节 续论词干的“音变”。论“音增”num 论词干在后缀前的变化
 - 第二节 续论词干的变化
 - 第三节 论词干在间接后缀前的变化。续论词干的变化
 - 第四节 续论词干的变化
- 第八章
 - 第一节 论词的重叠。论“低调”

第二节 论“连声”及音的变化

第三节 续前

第四节 续前

全书可以看做大体上是上下两篇。第一章到第五章是语言原素的分析。第六章到第八章是语音、语形的结合。前半着重于分而后半着重于合。所以,用我们现在习惯的语法格式的眼光看,它的内容安排很乱,更不必说它把有关经句前后错杂以致连目录都难列了。但它当时并不仅是注意形式上安排的方便,也考虑到了内容的。不过在细节具体安排上仍是按照编成口诀的需要。例如最后三节的“连声”规则应用后,就不能再应用以前的“连声”规则,就是说,以前的规则到此失效,或则说,以后的规则在前面不适用。又如全书最末一句是“aa”,就是说,全书中的 a 的发音与实际口头发音不同,但为了整个安排方便,把音改变,最后才指出这一点。字母发音本应在最先讲,却放到了最后。(这两个例的解说见后文)所以,尽管在分类排列及逻辑程序上看来很乱,其实就它当时的目的与要求说,这部《波你尼经》的内容与形式的组织安排实在是非常周密的。

《波你尼经》本身通常认为是三九九六句。不过若把卷首列字母的十四句不算,便是三九八二句。但第七章第三节末尾的第一一八句通常都不照《大疏》算一句,而照《迦尸迦》和《月光疏》算两句,所以成为三九八三句。这中间还有七句是《释补》的,有的印本算经文,有的去掉一两句,所以句数略有参差。但这只是第四章和第六章中一两节的歧异,此外一般引经文章句节数都相同。

经文本身以外,还有几部附录:

一是《界读》(Dhātupāṭha)。它列举一九四三个(或再多一个)“界”即词根,并附意义。不过其中有些重复。这些词根照动词变化形式分为十类。每一词根还附有表示音调或变化特点或与同形

的词根相区别的符号。例如“siñ, svapne”。(卧,眠也。)词根是 si, 外加 ñ 表示它只能依“自句”形式变化,因为第一章第三节第二句说过,“界”中有 ñ 为符号的是“自句”变化。

二是《群读》(Gaṇapāṭha)。这是一些依照用途或形式变化而分类的词,包括一些不是从《界读》的词根变出来的词(如“投词”中的叹词)。波你尼编了这些“群”以后,在规定同类词的共同规则时,就只说“某词为首”(某词等),即指某词的一“群”。在后来的本子中,这一群便列在这条规则之下,也有单独编在一起的。共计有二百六十四“群”。

此外还有《温那地》(Uṇādi 即“以 uṇ 为首”)。这是一群特殊后缀,但不算是“群”,其中也是类似经句的条文,大概是经过后人修订的本子。现存的本子共五节,七百多条(一本七百五十九条,一本七百四十八条)。这也叫《温那地经》(Uṇādisūtra)。

《界读》、《群读》可算经的组成部分,《温那地》已成独立的补充读物了。

此外还有三种后人编订的附录:

《波你尼式叉》(Pāṇinīya-śikṣā)。共六十条。“式叉”本是讲《吠陀》音调的一门学问。这书却是后人依托的论音调等等的条文。

《释读》(Paribhāṣapāṭha)。共一百三十四条。也是后人辑的一些讲经文运用的条文。

《性教》(Liṅgānuśāsana)。共一百八十六(或一百八十八)条。解说句词的阴、阳、中性的区分。显然是后人所辑。

以上说明了《波你尼经》的构成,以下说明它如何达到简短口诀的主要压缩方法,并解说一些重要的术语和代号。

经文前面列举梵语字母,分为十四句。这不是简单的字母表,而是既考虑分析语音又考虑讲语法时的方便而编排的。它编得非常巧妙,以致印度把它的作者从波你尼推到了大神湿婆,说成神的

启示,因此叫作《大自在天经》。这里面包括了科学的语音分析和巧妙的字母排列,确是古代印度学者的煞费苦心的创作。

经文如下:

“aiuṅ(1) rik(2) eoṅ(3) aiauc(4) hayavarat(5) laṅ(6) ṅamaṅaṅanam
(7) jhabhaṅ(8) ghadhadaṅ(9) jabagaḍadaṅ(10) khaphacha-ṭhathacaṭatav
(11) kapay(12) śaśasar(13) hal(14)

这张字母表前列元音,后列辅音,中间在辅音之首是半元音由 h 起头。辅音排列先后主要为了经文中的应用,兼顾发音部位与方法。h 音重复了一次是因为它有两种用途。每句末尾的辅音字母不属于字母表而是一个符号。整个字母表都是指口头的音,不管写下来的形。字母就是音素。辅音字母带的元音 a 是为发音方便。不用说,这里列的是标准音,不是实际口头发音的记音。

我们必须注意,这书是口口传授不立文字的口诀。古代印度许多书都是靠背诵传授而不写下来的,因此记音的字形并不统一而语音却统一而不能差。梵语即雅语是不许变的。变了了的便算是各种俗语。前者是文言而后者是白话。印度重字音而不重字形,这和我国古代情况恰好相反。波你尼用许多符号是为了口头传诀的需要,也起了保住本行秘密的行话作用。

由这字母表便造出所谓“对收”(pratyāhāra)。要说某些字母的音时,只要把这些字母在表中的第一个加上这些字母在表中的最后一个的末尾符号,就造成一个“对收”,即包括这些字母的代号。例如 al 就代表从表中每一句第一音 a 到最后一句最后一音 h,也就是全部字母。因为 a 指从 a 算起,l 是 h 后的符号,所以 al 就包括了两者中间的所有的字母。全部元音的代号是 ac,它表示从 a 到符号 c,即从 a 到 au。全部辅音的代号是 hal,它表示从字母表中的前一个 h 到表中后一个 h 上附的符号 l。这个 l 不会误会成半元音 l,因为代表 h y v r l 的是从 h 到 l 后的符号 ṅ,即 haṅ,而不会是

hal。照这样类推,可以造出四十二个“对收”代号。其中有两个 aṅ,它既能表示从 a 到 u,又能表示从 a 到 l。全部经文中 aṅ 都是指后一个,只有一句经是指前一个,即只包括 a i u 三个音。至于 iṅ 也可以有两种含义,但全部经文中 iṅ 都是后一个,即从 i 到 l。uṅ 则只能是从 u 到 l,单指 u 另有方式。这样,重复一个 ṅ 符号也不致发生误会。关于“对收”的造法,《波你尼经》的第一章第一节第七十一句有规定。

这张字母表的编排次序是为了编造“对收”,它同时又包括了梵语的全部音素。每一元音有短、长、引(最长音,三倍于短音长度)三种,又有低、高、合(或译“中”、“降”)三种音调。每一元音和半元音还有半鼻音。(音调和半鼻音在古典梵语中已不分了,但读《吠陀》经文时还有。在波你尼时代这些都还有分别)辅音还有同一发音部位的“同类音”如 k kh g gh ṅ 是同一类,而字母表中只把同发音方法的(带声、不带声、送气、不送气、鼻音)排在一起,而不照发音部位(喉、腭、舌、齿、唇)排列。为了在经文中区别和表示这些,波你尼造了几条经句。现在介绍三条;先列原文,后大体直译,再加解说。由此也可看出原文文体真是简到无可再简。经句后面附的数字是指章、节、句数。(以后引用经文时都照此例)

“aṅ udit savamasya cāpratyayah”(1.1.69)

(aṅ 和有 u 符号的也是同类音的代号,除缘)

“taparas tatkālasya”(1.1.70)

(t 在后,其时)

“ūkālo 'j jhrasvadīrghaplutaḥ”(1.2.27)

(ū 时,元音、短、长、引)

这三句经中,第一句是说,从 a 到 ṅ,即 a i u 一直到 l,即全部元音和半元音,在经中举每一音时都包括其“同类音”,即三音和三调以及半鼻音。辅音用 u 作为符号的也包括其“同类音”,例如 ku

就包括 k kh g gh ṅ 五个“同类音”。不过“缘”，即后缀并包括词尾，不在内。列举后缀及词尾时，什么音就是什么音，并不包括“同类音”，不能又长又短。这句里的 u 也只是短音，不包括“同类音”。可是怎么知道这一条的 u 只是短音而不代表“同类音”呢？接下去的一条经句就对这句里的 u 成为 ud(ut)加以说明：在元音后面加一个 t 作符号，就表示它只是这个音本身，短就是短，不代表长、引。所谓“其时”是指本身的音的长短，因为是用历时长短计算音量的。元音怎么表示“同类音”呢？前引第三句经（与引的第一、二句不连在一起）就说明这个。其中 ū 是举例。它不是一个长音，而是 u、ū、u(3)加在一起成为长音。ac 是“对收”，即所有元音。每一个元音都包括短、长、引三音和半鼻音在内。可是第一句里的 ud（即 ūt，因“连声”变化，t 在元音前变为 d），u 后有 t 作符号，那就只是短音 u。这句里面的“也”字还兼表示，这个音不但作为“同类音”的代表，而且自己也在内。一个元音既有三种长短，又有三种音调，又有本音与半鼻音之别。照这条规定，举一个元音 a 或 i 或 u 就包括十八个音（ $3 \times 3 \times 2 = 18$ ），其他元音、半元音包括的音多少不等；因为复合元音没有短音，半元音不分长短。

从这三句例子可以看出，要明白第一句，必须有第二句，第三句。不过第二句是接着来的，而第三句却由于其他原因排到下一节里去了。这还不够。什么叫“同类音”，又另有规定。什么是“缘”，为什么不受这条规定支配，又需要别的经文。所以，几乎每一条经句都有待于别的经句的配合才能明白，而各经句互相交错，又不是有关的都在一起，只有全经背熟了，才能从不同章节背出有关的句子来理解一条规定。

以上说明字母表和由此造出的“对收”代号。

为叙述音的变化方便，波你尼用了两个术语。这是极好的创造，应用起来非常方便，因此所有的梵语语法，包括一些现代西方

人编的在内,都应用这两个术语。《波你尼经》一开头就加以说明。现在就引开始的六句,加以解说,也作为表明《波你尼经》体裁的例子。

“Vṛddhir ād aic”(1.1.1.)

(增是 ā, ai, aū)

“ad eñ guṇaḥ”(1.1.2.)

(a, e, o 是德)

“增”的意义是增长,富裕,兴旺。《波你尼经》把它作为全经的第一个词,含有祈求吉利之意。这是古印度人著书的迷信习惯。

第一句中 ā 有 t 在后,所以只是长音,不包括“同类音”。aic 是代号,表示字母表中从 ai 到符号 c,也就是 ai au 二音。

第二句是同样结构。a 后有 t,就只指短音。从 e 到符号 ñ,就是 e, o 二音。

第三句经说明“增”三音和“德”三音的应用:

“iko guṇavṛddhī”(1.1.3.)

(i, u, ṛ, i 应用德、增)

ik 是“对收”代号。在经中,代号也作为一个词变化。这里用了属格,是表示要变的音。这是由 1.1.49. 规定的,要读到下文才知道。这第三句是说。这四个音是可能变作“增”或“德”的。

第四句说明前一条的例外:

“ne dhātulopa ārdhadhātuke”(1.1.4.)

(非界失,半界前)

“失”(lopa)指一部分音应有而失去。“界”即词根。词根何以会失去?原来动词变化中有的形式,例如“频繁式”(或称“加强式”,这两个是现代术语),应在词根后词尾前加一个 ya 音。这个 ya 也是“缘”(后缀),波你尼称之为 yañ(ñ 是个符号)。可是有的词根在这里不加 yañ,波你尼认为这个“缘”是应有而失掉了。可是

“失”是失去音而作用尚存,这个 *yañ* 失掉就没有原来的作用,因此波你尼另取一个名字叫做“消失”(luk)。^① 这是在 1.1.61.—63. 句里规定的。照 3.1.32 句,“界”加上 *yañ*“缘”之后仍算一个“界”;因此,*yañluk*,即缺了这个 *yañ*,要算是“界失”。其实是指词根的一部分(即应加上的后缀)不出现了。这样变出来的词干(*aṅga*“身”),在“半界”的“缘”即词尾之前,不变“德”或“增”。何谓“半界”? 3.4.113.—114. 两条经文把动词变化的词尾分做两大类:一是“一切界(*sārvadhātuka*),一是“半界”(ārdhadhātuka)。7.3.84. 句规定,无论“一切界”或“半界”,都要求“身”即词干上的末音变为“德”。可是失掉 *yañ* 的词干的末音就不变,所以波你尼在讲“德”、“增”的应用时加了这一条,而这里说的涉及范围要到后面才分别出现说明。其实,举例说,这不过是为了从词根 *mṛj*(摩擦)变成频繁式的词干而不加其应有的后缀 *ya*,可是又不照规定把末一音改变,所以由此出现的形容词 *marīmṛja*(频频摩擦的)不能有 *marīmārja*^② 的形式。如没有这一条,而照 7.2.114 句的规定,词根 *mṛj* 要变元音为“增”,则词根 *mṛj* 变出的词干在这里也会成为 *mārj*,那就错了。

这一句说到例外就牵涉许多后面的规定。下一句更是如此。

“*kniti ca*”(1.1.5.)

(有 *k* 或 *ñ* 作符号的缘前面也一样)

在《波你尼经》中无论是语音或符号都可以当作词一样变化。*it* 本来是表示符号的符号,这里也变格为第七格即依格,和前一条中的“界失,半界”同格。按照波你尼在 1.1.66. 条规定,依格在经文中表示前面的变化。经句中本来没有“缘”字,只指经文中带有这种符号的术语,实际指的就是“缘”,即后缀和词尾。有了这一

① 当代(50—70年代)的语言学新派也承认一种“零位”,用符号 \emptyset 表示。

② 星号表示“这是错误的形式”。下同。

条,就有许多方便;前面不要变“德”或“增”的只要加个 k 或 ṅ 作符号就行了。

下一句仍是说例外:

“*didhīvevīṭām*”(1.1.6.)

(*didhī vevī ṭ* 的)

这句用了复数第六格即属格,表示本身都应变化,同前面第三句中 *ik* 一样。这里举了三个例外:*didhī*(照,现),*vevī*(走,得),是《吠陀》中有而古典梵语中罕见的词根。*ṭ* 是增加 *i* 音,后面的 *ṭ* 是符号,照 1.1.46. 句说明,是指这音要加在前面,即加在动词词干之后词尾之前的 *i* 音。这三个例外中的 *i*、*ī* 都不变“德”或“增”。

第七句经改说别的,这里就不再引下去了。

从这开头讲“德”和“增”的音变的六句经文,我们可以看到,《波你尼经》的全书特点是,作为语法课本根本不适用,作为已经会了的人的记忆口诀却是非常方便。由此可见它的编写原则和著作目的。它是为婆罗门(祭司、教师)等掌握文化的上层阶级或集团定语言规范的书。

口诀不能像书籍一样写出章节标题一望而知,可是也需要把一段或一连串同题目的经句加个标题,或则标明以下若干句经文共同遵照的原则,即每句都要附上这一句。这样就可以把能归在一起说的合拢来,使全书更加简短而容易记忆、背诵。《波你尼经》中就有一些这样的经句,各指出本条所统辖的范围。这种经句叫“领句”(adhikāra)。这也是它的一个特点。下面举例说明“领句”及其应用。

“*ākādārād ekā sañjña*”(1.4.1)

(至 *kaḍāra*, 一名)

意思是说,从这一句起,直到有 *kaḍāra*(茶色的)一词的经句止,所有定义和规则在应用时,若有两个名字可以并用的,只准用

一个。从这句一直背诵下去,直到第二章第二节的末尾即第三十八句才有 kaḍāra 这个词,那时这条“领句”的统辖权力才算结束(包括那一句在内)。为什么要说“一名”?这是因为下面有些规定会产生矛盾、混淆,所以先指出两相矛盾的规定只取一个。例如在这条“领句”的管辖范围内有这样两句:

“hrasvaṅ laghu”(1.4.10.)

(短音是轻音)

“sanyoge guru”(1.4.11.)

(复辅音前是重音)

“轻”、“重”是韵律的术语,不是说语调。复辅音,在 1.1.7. 句中有说明,在这条中用第七格即依格表示在它前面的音(1.1.66.)。这样,两条经句有了矛盾。一个短音若后面有相连无间隔的复辅音,它究竟算是“轻”还是“重”?这就有了“二名”了。可是这两条都在 1.4.1. 之后和 2.2.38. 之前,所以属于 1.4.1. 的统辖范围之内,那就只能有“一名”。那么,该用哪一个名字?在这条“领句”之后接着就有规定:

“vipratishedhe paraṅ kāryam”(1.4.2.)

(相违反时要用后一个)

这就是说,有两条规定相矛盾时,使用后面一条。这一条规定通用于全书,后面的条文修正或补充前面的条文。有了这一条,复辅音前面的短音便算是“重”音,因为它的规定在说短音是“轻”音之后。例如 buddha(佛陀)中的 u 虽是短音却在 ddh 两个相连的辅音之前,就算是“重”音,和长音一样。

“领句”之后还可有“领句”,正如章之下有节一样。在 1.4.1. 之后有这样一句:

“prāg rīśvarān nipātāḥ”(1.4.56.)

(到 śvara 以前都是投词)

“投词”(或“投入词”)即不变词。可是为什么这里的 *iśvara* (“自在”,大神)一词前面多了一个 *r* 字母? 这是因为后面经文中有两句都有这个词。这一“领句”只管到 1.4.97. 而不能管到 3.4.13.。为了加以区别,波你尼就又把 1.4.97. 的 *iśvara* 一词前面的另一词的尾巴 *r* 加在 *i* 的前面,以免和 3.4.13. 的前面没有音的 *iśvara* 相混淆;由此出现了 *rīśvara* 这个奇怪形式。

这“领句”以下便是两个“投词”的“群”。

“*cādayo'sattve*”(1.4.57.)

(*ca* 为首,非物)

这里就用上了“领句”,说明以 *ca*(和、同、与)为首的一“群”不变词都称为“投词”,没有语法形式变化。可是,这些词中有的若作为物(或人)的名字,那就要照名词变化而不能算不变词。这一“群”又是属于所谓“同类群”(ākṛtigāṇa),即,所列举的并不完全,而只是举例,因为可以依此类推。由于叹词也在内,各种呼喊的音都是不变化的词,所以全举是不可能也不必要的。至于“非物”的限制,是因为这一“群”中有的词有两种意义。例如:*paśu* 是不变词(瞧!好!),又是兽,实是两个词。*svāhā* 是祭祀时用的叹词(佛经中音译为“娑婆诃”),又是火神夫人的名字,又是祭品。

“*prādayaḥ*”(1.4.58.)

(*pra* 为首)

这又是一个“群”。这不是可以类推的“同类群”,而是有限的,专指一些前缀。这些本是独立的前置词,在《吠陀》中是分开的,后来多半不独立了。

这一“领句”里还有个《波你尼经》的读法。许多经句的话下面还要用,到下文就不讲了,而承上文去的。例如前引 1.4.56. 句中的“都是投词”就直贯下文。1.4.57. 说的是“*ca* 为首”的“群”,要加上“都是投词”;1.4.58. 只说“*pra* 为首”的“群”,也要加上“都是投

词”。不但如此,还得承上句加上“非物”。大概这类承上文的话,在传授时是一讲就明白的;可是到后来,究竟哪几个词下文还要用,用到哪一句为止,有的由“领句”可以明白,如 1.4.56.,有的就不能望文生义,而要靠注释才知道到什么地方换了说法。像这样需要当时由口头说明而后来由注释说明的,还有一些并未明确指定范围的“领句”。例如:

“pratyayah”(3.1.1.)

(缘)

“paraśca”(3.1.2.)

(及在后)

“ādyudāttaś ca”(3.1.3.)

(及首音高)

“anudāttau suppitau”(3.1.4.)

(sup 和有 p 符号的是低调)

这一连四句中,第四句不算“领句”,只是第三句的补充和修正。第一、二、三句一直到什么地方有效,经文中没有说。从注疏中我们知道它们包括了整整三、四、五共三章十二节的经文。这三章都是讨论所谓“缘”即后缀并包括词尾的。两个“及”字表示二者都是“领句”。前一“及”字还有总括之意。第三句说“缘”若有二音以上,则第一音是“高”调。接着第四句加以补充说, sup(名词词尾)和非名词词尾而有 p 作符号的,都只是“低”调。

大的“领句”之后又有小的“领句”。除前面举的 1.4.1. 之后又有 1.4.56. 之外,还有仿佛小标题的。例如在 3.1.1. 说了以下都是论“缘”之后,又有一句:

“dhātoḥ”(3.1.91.)

(界后)

“界”便是词根。这里用了第五格即从格。按照 1.1.67. 规定,

从格是指它后面有变化。这一条以下所论的“缘”都是直接加在“界”后面的即直接后缀。这条经句也没有明说管到什么地方。从注疏知道它一直管到第三章的末尾。到第四章开头一句就说,下面的“缘”不是直接接在“界”之后,而是接在一种词干之后。这就是说,直接后缀讲完了,下面讲的是间接后缀和名词变化的词尾了。这两条“领句”都还是在 3.1.1. 的管辖之下,仍然是论“缘”。

这些“领句”中有两条特殊的也是后来注疏家和学习者感到困难的,不过从波你尼编著口诀的需要说却是很方便的。这里也简单介绍一下。

一条是前面已经提到的论“连声”的三节的起头:

“pūrvatrāsiddham”(8.2.1.)

(于前无效)

这一句说起来容易,实是难题。有位荷兰学者曾以此为题写了一本专书论《波你尼经》的后三节。当然也有印度学者写文论述这里面的问题。这句经文的意思是很明白的,就是说,以前的所有变化规则认为这以后的规则无效(照古代旧译是“不成”),而以后的规则用后也不再管前面的规则。换句话说,在这一条的前后,仿佛是一回事,前面的不知道后面的续编。为什么要这样?因为前面论的声音变化大都属于词的内部构造的,而后面论的“连声”变化却大都是词与词之间的,即词内变化已经完成以后的。这就是现在习惯分别的“内部连声”和“外部连声”。如果不加区别就会引起混淆。波你尼是编口头传诵的口诀;所以只能用先后的办法区别。举一个例:大神毗湿奴的第八格即呼格是 Viṣṇo(毗湿奴啊!),若加上 iha(在此),成为 viṣṇo iha(愿大神在此)。依照 6.1.78., o 后面遇元音便成为 av, 于是成为 viṣṇaviha 而相连。可是 8.3.19. 说,按照语法家娑迦略的意见,在 a 以后的 y 或 v 在 aś(这是“对收”,指元音和大多数辅音)之前可以失去。这样一来,又可以变成

viṣṇa iha 了。而 6.1.87. 又规定, a 以后若有元音就变成“德”。那末, a 加 i 又变为 e 了。然而再变成 viṣṇeha 是错误的, 不允许这样变来变去。所以波你尼把 y 或 v 可以失去这一条放在第八章第三节, 在前引的那一条“领句”“于前无效”之后, 就是说, 这是前面不承认的。所以失去以后不能再用以前的第六章的变成 e 的规定。结果是只有 viṣṇaviha 和 viṣṇa iha 两种形式。后一种在波你尼当时只是娑迦略派语法家的意见, 还未得到普遍承认, 所以经文中特提他的名字; 但显然波你尼是承认的, 于是后来也成为正确而且通行的形式了。这是一个简单的例子。《波你尼经》末尾三节中都是用即不能再用前面的, 究竟涉及哪些前面经文, 注疏中讨论起来就繁琐了。更麻烦的是在这后三节中也是同样应用 8.3.1., 顾后不顾前, 结果波你尼自己也疏忽了一条(见下文)。

另一条困难的“领句”是:

“asiddhavad atrābhāt”(6.4.22.)

(似无效, 此中, 至 bha)

这句习惯称为 abhīyam 即“至 bha”。所谓 bha 实是名词词干中一部分的代号(波你尼把词干依变化分别给了几个名字)。在 6.4.129. 条提到 bha, 可是实际上以下仍是论 bha, 直到 175 条即本节末尾。因此, 6.4.22. 表面“至 bha”是到 6.4.129., 实际是到 6.4.175.。这条的意思是: 这里的规则有的似乎相消, 但仍都有效, 彼此好像互不关照, 各自为政。“此中”指本“领句”所辖的这一段。在这里, 前规则对后规则是“似无效”, 似乎不存在, 不被承认; 不过还不是“无效”(“不成”, 即不成立), 因为实际仍然存在, 有效。这是波你尼解决复杂语法变化的又一煞费苦心的办法, 同前引的 8.2.1. 是一样要特殊注意的。不过在一般语法书中, 这两条都照其实际应用安排了, 读者就不觉得, 因而这只是读《波你尼经》的难题。这条也举一例说明: 第二人称单数动词词尾本是 sip, 其中 p

是表示“低”调的符号(3.1.4.)。照3.4.87.规定,在 lot 即命令式中, sip 要变成 hi 而且不是有 p 作符号即不是“低”调。这是在“至 bha”范围以外的。可是6.4.105.说“a后,hi”,规定 hi 在 a 后面就完全“消失”(luk)。这是在“至 bha”范围以内的。同一节里6.4.36.规定,han 词根在 hi 前面要改为 ja(“han 的,ja”)。这一改,han 变成了 ja,末尾是 a,那么,它后面的 hi 也要“消失”了。然而不然。波你尼把这两条都排在“至 bha”的范围以内,han 改 ja 一条在前(第36条),而 a 后去 hi 一条在后(第105条)。这样,后面看前面“似无效”,有若无,所以尽管 han 已经改成了 ja,后来还是装做不知道,还是当它 han,认为它的末尾不是 a 而是 n,所以去 hi 的规定不适用,hi 仍然保全;不过 han 改 ja 并非真“无效”,所以结果是 jahi。由此例可见,若照这样教学语法,可真是够繁难了。不过我们若了解波你尼是编制当时婆罗门祭司实际应用的语言(包括《吠陀》经文的和口头的)的规范化口诀,而且是对外行严格保密的口诀,那就可以认为他确实是煞费苦心而且巧妙地达到了目的。他是编了一本包罗丰富而组织严密的,使外行不懂的“天书”。

下面再解说一下波你尼用的代号,就是说,他使用一些数学符号般的术语。这是他的又一求简短而使师徒以外的人不懂的办法。前面提到的 bha 可以算一个。他往往把某些语法变化形式用一个字作代表,然后在不同情形下又用别的字来代替它,有时那个字还得改变才能得出所需要的音。这种代号如 bha 同前面提到过的符号如 k、ñ、p 等,术语如“德”、“增”等,还有“对收”,都是同类,都是为了编口诀和记忆的方便而给理解添了麻烦。举例说,动词变化中最麻烦的不定过去式(aorist),波你尼先给它一个名称 luñ(龙),由前一个 l 把它列入动词变化的“十罗”即十个 l 之内,由末一个 ñ 把它引入“十罗”中有 ñ 符号的一类。中间的 u 则是与其他同类“罗”的区别。这个 luñ 只是这种动词变化形式的代表。动词

变化词尾另用 *tin* 作代表。各类动词根的不同变化则在词尾与词干之间加一个不同的“缘”(后缀)。例如第一类动词根变化的“缘”叫做 *ṣap*, 实际只是一个 *a*, 前面的 *ṣ* 表示属于“一切界”的变化, 后面的 *p* 表示是“低”调。这样, 讲到 *luṅ* 时, 波你尼便宣布:

“*cli luṅi*”(3.1.43.)

(*cli* 于 *luṅ* 前。)

就是说, *ṣap* 变成 *cli*。接下去又说:

“*cleḥ sic*”(3.1.44.)

(*cli* 改为 *sic*)

于是 *cli* 又变成 *sic*, 这个 *sic* 实际只是一个 *s*。可是不定过去式又不止一种变化, 有的有 *s* 加入, 有的又没有。所以有的经句说它“失”去了(如 2.4.77.)。有时它还来来去去, 先摆上去以便作有它时的变化, 以后又取消它。有时有经句规定, 有些词根用的 *cil* 又变成了 *caṅ* 而不是 *sic*, 就是说, 不是加 *s* 的不定过去式(3.1.48.)。波你尼用这种方法说词尾变化, 而且有关经句的排列又是按照口诀先后的方便, 所以往往东一句, 西一句, 凑了几条才出来一个变化。

用这种代号本来是为简短和方便, 可是许多名称同实际的音并不全相符合。波你尼宁可多造一条经文来说明这个名字实际是什么音。只要利用这个名字可以在别的一些条文中省去一些话, 他就多造一个名字。这样求简短, 更添了麻烦; 本为便于记忆, 却更要多记些曲折。因此, 看来这种口诀的妙用, 不仅在于容易背诵, 而且加上神秘气味, 使外行莫名其妙, 便于保密, 垄断知识(是不是我国古代的医书、卜筮书、炼丹术等所谓方技书也有类似情况? 例如《参同契》)。举例说:

“*ṅvulṛcau*”(3.1.133.)

(界后缘 *ṅvul* 和 *trc*)

这是接前面“领句”“界后”(3.1.91.)说的在词根后面加的直接后缀。按照另外解释 it(符号)的经文规定,其中的 ṅ 和 l 和 c 都是符号,剩下的只是 vu 和 tr̥。可是 vu 还不是真正后缀。到了第七章忽然出来一条经句:

“yuvor anākau”(7.1.1.)

(yu 和 vu 变为 ana 和 aka)

这样一来,前面说的加 vu 变化的词都得改过来。例如词根 kr̥(作)加后缀 ṅvul(者)的变化是:√ kr̥ > ṅvul > kr̥ + vu > kr̥ + aka > kār + aka > kāra^①。如何运用经句作语法变化,到下文讲波你尼的语法体系和《月光疏》的体系时再说明。

it 即符号(术语是“随系”anubandha),是波你尼的以少驭多的省音法门。几乎所有的“缘”上都带有符号。如不把解释符号的经句(例如前面引过的 1.1.5.)记熟,简直莫名其妙;但记熟了却一语即知,甚为方便。例如有 ṅ 作符号,便知前面要改为“增”(所以上面的例子中 kr̥ 改为 kār)。有 k,ṅ 作符号,便知前面不必改“增”或“德”。有 p 作符号的是“低”调。“界”即词根若有 i 作符号,它变化时要加一个 num(= n)。需要增加的音上有 t 是加在前面,有 k 是加在后面,有 m 是塞在中间,只在最后的元音之后而不管元音后的其他辅音,像 num 就是如此。

有的“缘”带上一堆符号却是有名无实的。为了各种缘故,波你尼造出一个“缘”来,实际只是符号凑成。例如 kvip 虽有四个字母,但 k 表示前面不变“增”或“德”,p 表示“低”调,i 也许当时读成半鼻音,也许只为发音发得出来,口头传授时就知道它也是符号。剩下一个 v,又有 6.1.67. 规定“失”去。结果 kvip 四个音全是符号,构成一个有名无实的“缘”。名为“缘”,其实只为那几个符号各

① √ 表示词根。> 表示“由此变为”。下同。

有作用,不得不编在一起,实际不是后缀,而是一串指示符号。

所有这些术语、代号等等,波你尼都把它们当作词编在经中,它们照样有格的变化而且各格还有其特殊含义。还有“领句”,在其统辖范围内每句都得用上。因此,单抽出一句就成了很难懂的甚至无法懂的咒语一般的句子。例如讲“连声”的一条通则:

“iko yaṇ aci”(6.1.77.)

一共三个“对收”:ik 是字母表中从 i 到 k 符号,包括 i、u、ṛ、ḷ 四个音;yaṇ 是从 y 到 ṇ 符号,包括 y、v、r、l 四个音;ac 包括全部元音。经句中 ik 用第六格即属格。照 1.1.49. 句规定,这是表示本身应起变化。ac 用第七格即依格。照 1.1.66. 句规定,这是表示它前面的音应起变化。yaṇ 是第一格即体格,无所表示。三个词加起来的意义是:i u ṛ ḷ 四个元音在全部元音中任何一个的前面应变化成为 y v r l。可是哪一个变哪一个呢? 1.3.10. 句规定了,平行相等排列的音各按其次序对比。因此这句规定的变化是:“ac 前 ik 变 yaṇ”= i 变 y, u 变 v, ṛ 变 r, ḷ 变 l。这一条音变规则应用了散在各处的几条经句,结果成为只有五个音节的一句口诀。学起来麻烦,记起来却方便。

不但如此,那些代号本身还作为一个词照“连声”规则变化,有时成了非当面传授不明的形式。举一个这样的例:

“yasyeti ca”(6.4.148.)

乍一念似乎是关系代词 yad(ya)的属格 yasya 加上了引语词 iti,其实不是。这是 i 音和 a 音相连,照上面说的 6.1.77. 句规定, i 在元音 a 前变为 y,因此成了 ya。用了它的第六格即属格变为 yasya,表示这两个音本身要起变化。ī 只有长音而不包括短音和引音,于是照 1.1.70. 句规定,在后面加一个 t 成为 īt。用了它的第七格即依格,变为 īti,表示在它前面的音应起变化。yasya 加上了 īti,又照 6.1.87. 句规定, a + ī = e,于是合起来成为“yasyeti”。后面一

个“ca”(和)指还要继承上文说过的“加”(间接后缀)。全句属于bha“领句”(6.4.22.)的统辖范围,又继承上一句中的“lopa”(失)。这些合在一起,我们才能知道,这句只有四个音节的口诀的意义是:“bba词干末尾的i或a在ī或间接后缀之前失去。”

还有一句是前面提到过的《波你尼经》最后一句,也可作为晦涩难解的例子:

“a a”(8.4.68.)

这是说,全书中都把a当作a的短、长、引三种音的“同类音”代表,其实短音a和长音ā并不是同一个音的长短之别。长音ā是开口的而短音a并不是。引音a(3)只是长音的延长,当然与短音也有区别。注疏说明:全书用a作为开口,其实是合口。若用现代国际音标记音,则a和ā的发音实际是[ɔ]和[ɑ],或是[ʌ]或[ə]和[ɑ]。可是书中为方便起见当做了[ɑ]和[ɑ:]。现在印度人读音也是这样,短音是[ə]或[ʌ],而孟加拉一带的东部人读[ɔ]。可能波你尼时代的短a音接近现代孟加拉一带的发音。像这一句只有两个音,乍看似乎无法理解,其实在口头传授时一念便知。现在依靠的注解不过是当年口头说明的讲义纪录罢了。

《波你尼经》尽管这样包罗万象,组织严密,究竟也不能照顾得万无一失。在波你尼以后一百年左右就出现了《释补》作补充说明,当然,有的不是纠正失误而是有所发展。此外,后来注疏家也认为是波你尼疏忽了的是,8.3.13.句应当在8.4.41.句之后。因为两句都是在8.2.1.的“于前无效”之后,所以前后大有关系。这里前一句是肯定了后一句的,所以和8.2.1.的规定相矛盾了。当然注疏家还是要为波你尼辩解的。为避免繁琐,在这里只提一下,不再引证作说明了。

以上把《波你尼经》的体例要点大致解说了一下。这是蒙在它的语法内容上的一重迷雾。从这里我们可以理解到一些历史情

况,看出任何事物和人都决不可能超出一定的历史条件和阶级、阶层以至社会集团的限制。不少学者对波你尼的褒或贬往往是言过其实,脱离了历史情况,把两千年前的古代印度人当作了现代的科学家或者魔术师。对我们现代人来说,波你尼的伟大贡献不在他的书的形式而在其内容,这也是就其历史条件来说的。形式上这部“经”是一件精巧的古董,内容上却不但两千多年前是科学成就,而且到近代还有影响,甚至现在我们也还可以从中获得知识和借鉴,它甚至可能对我们有所启发。以下就来简单讲一下它的内容。

三、《波你尼经》的语法体系

两千几百年前,古代印度的一些婆罗门,出于他们本阶级、阶层、集团的需要,对他们的经典中语言和自己当时应用的通行语言进行了研究,得出一些语言学上的成果;过了两千多年,竟被和他们属于不同社会、不同阶级的欧洲一些学者所接受并利用,而且发展出新的语言科学。为什么能这样?因为那些婆罗门虽是当时社会中垄断文化的知识分子,他们的工作虽是出发于并且归结于本阶级、阶层的利益;可是由于做了真正科学的研究,同时也为人类知识的积累作出了贡献,因而其成果可以为后来人所吸收、继承和发展。这些古代婆罗门确实对纷纭错杂的梵语语言现象作了客观的分析、排比、归纳,从变化中发现了规律。同时他们又为当时社会的和自己本身的历史条件所限制,把科学研究的成果纳入他们所需要的表现形式之中。于是《波你尼经》不但像上面解说过的那样繁复艰深,而且不表现为分析、归纳客观的语言现象和变化规律的成果,反而似乎是从一个哲学原理演绎出来的语言变化体系。它为了处理方便,竟生出看不见的尾巴,为了完成体系,竟硬作出勉强的解释。这是它的内容与形式之间的一个矛盾,也是它的

内容中科学的和不科学的成分之间的矛盾。我们现在把它的语法体系要点简单说明,就可以看出它的贡献和缺点。

波你尼的一个极大的语言学成就是他和他的前辈、同辈对于语音的分析。他们分析语言现象是完全以语音为依据的。从公元前3世纪的阿育王铭刻使用两种完全不同的字母这件史实,我们知道,古代印度的书写文字是不统一的。后来也是分歧很多,直到现代。可是字母表的读音系统和排列顺序,则不仅在印度语系统的各种语言中(用阿拉伯字母书写的除外),甚至在受印度这方面影响而采用印度字母表体系的其他语言中,都是一致的。这就是《波你尼经》中被称为《湿婆经》或《大自在天经》的体系。在那十四句经中,由于波你尼要造“对收”,字母次序和通行的字母表有所不同,但原则是一致的。先元音、后辅音,依发音部位和发音方法排列。这个字母表的体系是科学的语音学的体系,是古代印度许多知识分子许多年的研究成果。它比希腊、拉丁、阿拉伯的脱离语音系统的字母表显得合理得多。有了这种科学基础,他们才能完全以语音为依据来分析语言现象,并发现一些语音变化规律。这种语音分析随佛教传入我国后对我国音韵学的影响是大家都知道的。

《波你尼经》是一个组织严密的语法体系,但它只是描述而丝毫不说理论。它的描述又不是依照内容的逻辑排列,而是像上文所介绍的那样用一套特殊表述方法。因此,为了说明它的整个体系及其包括的原理,或者说,那些语法学家的哲学观点,必须先稍为离开波你尼讲一点情况,然后才能在明白其思想依据之后从几个方面介绍其语法内容。

前文已经说过,在公元前大约6世纪(佛陀和耆那的时代)到公元前大约4世纪(波你尼时代)这一段时期内,古代印度的思想领域内出现了特别热闹的情况。各种问题的争论尖锐而且激烈。

这当然是反映了当时社会、经济、政治上的一个大变化。这个社会变革的性质至今还没有公认的结论。现在只讲一下关于语法原理的辩论。在前文提到过的耶斯迦的《尼录多》第一章中有一段记载。这是大约公元前5世纪即波你尼以前约100年的著作。因为本文只是附带提一下语法原理,所以现在不必征引原文,而只在下面说一下内容要点。^①

从耶斯迦的这段记载中,我们可以看到,那时已经分析出了语言中的不同词类,并且归纳为四种:名词(包括名词、代词、形容词),述词(动词),介词(近置词,玄奘在《成唯识论》卷六中译为“助”词),投词(投入词,即不变词,包括叹词等)。这种词类划分在《对支》中已经有些论述。《波你尼经》只承认名词和述词,认为介词是与述词(动词)连用(1.4.59.)的,而投词是加上了名词词尾却又失掉了的(2.4.82.),并且列举出投词即不变词的“群”(1.1.37.和1.4.56.以下)这是耶斯迦时代已经出现的趋势。《尼录多》中说当时还有一派把述词又分为六种:生、存、变、增、减、灭。这显然是哲学观点的根据意义的分类,所以语法学家并不接受。《尼录多》在进一步讨论词类关系时就只追究有变化的名词和述词而不提另两类,明显是和波你尼的体系一致。不过在名词和述词的关系问题上,《尼录多》举出了两派意见:一派是尼录多派即词源学家,他们认为一切名词都出于述词,即名出于动;另一派是语法学家,他们认为并非一切名词都出于述词,只有一部分名词出于述词。《大疏》在注《波你尼经》3.3.1.(讲“温那地”的)下面引一首诗说这一点。《温那地经》显然也是为完成名出于动体系而编出来解释不规则构成词的一些后缀的。

关于述词分为六种“相”,以及“名”与“述”即对存在或世间万

^① 参看《梵语语法理论的根本问题》。

事万物的两种表述,这是当时直到以后的思想界中的一大问题。因此,这里讨论的已经不是单纯的语法或词源而是哲学了。表示存在的两个词,一个词根 bhū,一个词根 as,一个指行为过程,一个指行为完成。有前后阶段起头结尾可以分的便是动作,要用述词表达;如果固定了,完成了,成型了,那便是一件事,要用名词表达了。(见《尼录多》第一章第一、二节)

至于名出于动的理论,《尼录多》在第一章第十二、十三、十四节中记载了两派的争论,都是举梵语的一些词为例,此处不必引证。从双方论据看来,反对派以推理驳难而尼录多派就事实立论。可能是为了语法体系的完整和解说的方便,也可能有思想界斗争的一般趋势的影响,名出于动的理论终于胜利。语法学家便以“名生于述”为根本原则,而《波你尼经》就是以一九四三个表示动词意义的词根作为梵语的构词基础,而以三千多条经文说明其变化。结果是这部语法形成一个庞大的构词系统。这就是波你尼的语法体系。不论他同时或以后有多少不同派别和结构的语法,直到近代,都还是没有背离这条根本原则,都承认词根,而词根都是表示动词意义的。从哲学观点说,这种思想就是认为宇宙间万事万物根本都是行为、动作,动是根本而静是表现。

波你尼把有意义而变化完成的词叫做“句”(pada)。他承认有两种“句”(完整的词)。一是有名词词尾的,一是有动词词尾的。介词、投词,二者俱不算,因为介词不独立而投词是有词尾“失”掉了,都已包括在内。

由“界”如何变“句”?就是说,怎样把词根变成名词和动词?

最简单的是词根直接加上动词词尾(底 tin),成为动词。当然要有许多不同的加法。

其次是加上一种“缘”即直接后缀,术语是 kṛt(作)这就变成名词词干(叫做“对句”prātipadika),然后加上名词词尾(苏 sup),成为

名词。

再其次是在已经由词根转变出来的名词词干上又加另一种“缘”即间接后缀,术语是 *taddhita*(加),成为名词词干(对句),再加名词词尾(苏),成为名词。

又其次是两个或两个以上的名词联接起来成为一个名词词干(2.1.4., 1.2.46., 2.4.71.),再加名词词尾,成为名词。这是复合词。

不变的投词是假定加了名词词尾而又“消失”的。

在词根前面可以加上介词(近置 *upasarga*)。所以介词是不能独立的。(在吠陀语中它原是可以分开的,到波你尼时代的梵语中,几乎只剩下一个 *ā* 还可独存)

下面画一个表来表明这种构词法的系统:(这表和上面的简单解说当然仅仅是粗线条的大致轮廓)

(1) ± 前缀(近置) + 词根(界) + 动词词尾(底) = 动词(底彦多)

|

+ 直接后缀(作) + 名词词尾(苏) = 名词(苏漫多)

|

+ 间接后缀(加) + 名词词尾(苏) = 名词(苏漫多)

(2) 词根 ± 直接后缀 + 名词词尾 - 名词词尾 = 不变词(投词)

(3) 名词词干 + 名词词干 ± 复合词后缀 + 名词词尾 = 复合词

(表中的 ± 号表示有或无)

构词的基本公式是:

界 + 缘 = 句 (词根加后缀和词尾成为词)

用这样一个公式和体系来贯串说明纷纭错杂的语言变化现象,不可避免地要出现许多具体矛盾;为解决矛盾当然会有许多牵

强附会的说法。这是不把一种语言作为有不同来源和发展的现象来观察和分析以求其规律,而把它作为一种先验的固定的完备的组织图案来看待的当然结果(婆罗门是把梵语当作神圣语言的)。不过,除了为求体系完美无缺而产生的缺点以外,这个体系倒是仔细观察和分析语言现象的结果,而不是从先验的格式出发的。波你尼求得了变化复杂的梵语的构词及其变化的各种法则及其总体系。《波你尼经》在语言规范化方面起了极大作用,同时也使这种语言既维持了大约两千年的文化公用语的地位和作用,也脱离了不断发展的口头活语言而僵化终于失去生命力。这部书明确地分析了语音和从词根到派生词的变化规律。这是两千几百年前的科学成就,比起我国和希腊、罗马的古代语言学成就来,都更早而且更完备,更具有科学性。这种词根理论的影响也不限于古代印度,而是到了近代。

下面具体引例说明波你尼怎样根据这个构词体系编制语法规则。分四项说明:由词根变成词,动词(十罗),名词(八啖),复合词(六离合释)。

先说明如何由一个词根依据经文规定变出不同的一些词。

词根 kr (造作)。

《界读》1472 $dukṛñ$ $karāṇe$ 。前面是词根 kr ,后面是意义“造作”。列在动词词根第八组 $tanādi$ (词根 tan 为首的一组)内。

“ $tanādikṛñbhya$ $uḥ$ ”(3.1.79)

(以 tan 为首的及 $kṛñ$ 后加 u)

这样便得出 $kṛñ + u$ 。经中特另提 $kṛñ$,因为它不完全等同这一组词根的其他变化。

又根据另一条经文:

“ $halantyaṃ$ ”(1.3.3)

(辅音尾)

由上文知道这句是说“界”(词根)的尾音若是辅音,那只是个符号。所以 $kr\bar{n}$ 中的 \bar{n} 只是个符号,指示其音调等等的,并不是词根本身。又由 1.3.5. 知道前面的 du 也是符号,于是词根只剩下了 kr 。

在 3.4.78. 句中列举了动词变化的词尾从 tip 到 $mahiñ$, 合成“对收”为 $tiñ$ 即“底”。现在在取其中的现在时第三人称单数词尾 tip 即 ti (p 是符号), 得出 $\sqrt{kr} + u + ti$ 。

又根据 3.4.113. 知道 $tiñ$ 属于“一切界”, 根据其下一条 3.4.114. 知道其余都是“半界”, 所以加上的 ti 是“一切界”而 u 算是“半界”。再根据另一条经文:

“*sārvadhātukārdhadhātukayoḥ*”(7.3.84.)

(一切界与半界前)

从上文“领句”知道,这是说要把前面词根末尾的元音改为“德”。 u 的“德”是 o (1.1.2., 1.1.3.)。 r 的“德”是 ar (1.1.51.)。于是得出了 $\sqrt{kr} > kar$ 。 $kar + o + ti = karoti$ (他做)。在这变化过程中当然还牵涉到一些其他经文,不能一一列举。

再举由词根变出名词的例。仍举 \sqrt{kr} , 加上直接后缀 $lyuṭ$ 。从 3.3.117. 知道, $lyuṭ$ 可用在第三格即具格意义上表示工具。由 1.3.3. 知道,这个“缘”的辅音尾只是个符号,所以 $ṭ$ 去掉成为 lyu 。又从 1.3.8. 知道,非间接后缀中的 l 也只是符号。 $lyuṭ$ 不是间接后缀,所以 l 也要去掉,成为 yu , 可是又有一条经文(前面已经引过):

“*yuvor anākau*”(7.1.1.)

(yu 和 vu 变为 ana 和 aka)

于是 yu 又变成 ana 。从 3.1.113. 和 3.1.114. 知道,这是“半界”,从 7.3.84. 知道前面的元音应改为“德”,而 r 的变“德”是变 a 后加 r

即 ar(1.1.51.)。于是 $\sqrt{kr} + lyuṭ$ 先成为 $\sqrt{kr} + yu$,再变为 $\sqrt{kr} + ana$,又变为 kar + ana。又根据 8.4.1. 知道,一个词之内 r 后的 n 要改为 ṅ,于是又变为 karaṅa。根据 3.3.115. 句,lyuṭ 表示“存在”即抽象概括时是中性名词,所以 karaṅa 是中性名词,意义是工具,器官,造作,“能作因”(佛教术语)等等。这个词的变化过程可以列为:

$\sqrt{kr} + lyuṭ > kr + yu > kr + ana > kar + ana > karaṅa > karaṅam$

就是说,karaṅa 这个词是从词根 kr 加上一个直接后缀变出来的。“工具”出于“造作”,名出于动。

加间接后缀的例可以举 bauddha(佛教徒)。

词根 budh。

《界读》858(还有 1172,因变化不同组)和 875 都列了它,而前两个是 budha,意义是觉悟;后一个是 budhir,意义是使人觉悟;858 和 875 都属第一组。(1172 属第四组。)词根 budh 加上直接后缀 kta 成为 $\sqrt{budh} + ta > buddha$ (觉悟了的,觉者,佛陀)。这已经是一个词了。再变只能加间接后缀。

buddha(佛)加上间接后缀 aṅ 表示其从属(即佛教徒)以后,仍然是 buddha,因为 aṅ = a 而原来 buddha 的 a 失去(6.4.148.)。可是根据 7.2.117. 句,词后加了有 ṅ 符号的间接后缀,其最前面的第一个元音要改为“增”。于是 u 改为 au 成为 bauddha,这是由词根间接变出来的一个派生词,“佛教徒”。

以上说的从词根变词其实是结果,是已经分析出词根来以后的事。怎样从一个词推出它的根来,波你尼并没有说其分析过程。下面举一个值得注意的例。

kāya 是身体之意,据说是从词根 ci 变出来的。《界读》1251 说词根 ciṅ 是聚集之义。按照 3.3.41. 句,这个词根后面加上直接后

缀 ghañ 时前一辅音变为 k, 于是 $\sqrt{ci} > ki$, 成为 $ki + ghañ$ 。从 1.3.2. 和 1.3.8 知道, ghañ 的 ñ 和 gh 都是符号, 于是成为 $ki + a$ 。从 7.2.115. 知道, 有 ñ 作符号的后缀前面的元音要改为“增”。i 的“增”是 ai, 所以又成为 $kai + a$ 。照 6.1.78. 规定的“连声”规则, ai 变为 āy, 于是成为 $kāy + a > kāya$ 。照语法家的分析, 身体是聚集, 因为骨头等等都聚集在这里面。这是从词形推词根而得出意义呢, 还是对于身体有个先入为主的看法才推出词根呢? 看来还是语法分析在前, 而意义解释在后, 因为前者还有语音变化规律为据, 而后者比前者还要牵强些。不论怎样, 这个解说在古代印度似乎是普遍接受的, 也带上了哲学意义。佛教文献中有了这个解释, 也随佛经翻译传入我国。唐朝玄奘翻译的《大乘成业论》(元魏时译的名《业成就论》)中说:“积集所成是为身义。”从中文就看不出“身”和“集”有什么关系了。至于波你尼等古代印度语法家是否已经总结出腭音(c, ch, j, jh)和喉音(k, kh, g, gh)的对转音变规律, 这从《波你尼经》中关于音变的许多规定看来, 他们是发现了这类现象的规律性的。这也是他们对语言科学的贡献。

现在说明所谓“十罗声”。

波你尼将动词变化分为十式, 每一个给一个代号, 都用 I 起头, 所以在 3.4.77. 句说:“属罗”(“罗”的), 然后在 3.4.78. 列出替换“罗”应用的十八个动词词尾。因为梵语的动词词尾变化分两类, 一是所谓“他句”(parasmaipada 为他人的词), 一是所谓“自句”(ātmanepada 为自己的词); 旧译前者是“般罗飒迷”, 后者是“阿答末泥”; 两者各有他、你、我三种人称, 每一人称又有单、双、复数, 所以合起来共有十八个不同的词尾。这十八个词尾的排列, 依印度习惯, 从“他句”第三人称单数开始, 然后双数、复数, 到“自句”第一人称复数为止, 恰好开头是 ti 而结尾是符号 ñ, 两者合起来成为“对收”tiñ。动词就是以它为词尾, 所以叫做 tiñanta, 即“以 tiñ 为词

尾的”,我国旧译为“底彦多声”。

十“罗”是分别列举的。波你尼着重的是形式变化,所以给每一“罗”的意义解说非常简单。其排列次序和现代照欧洲语的语法排列的也不同。为方便了解,下面照现代常用说法排列引波你尼的说明。

1. 现在式 *laṭ*

“*vartamāne laṭ*”(3.2.123.)

(现在, *laṭ*)

2. 完成过去式 *liṭ*

“*parokṣe liṭ*”(3.2.115.)

(不见, *liṭ*)

这里还承接上文的“领句”“已有”(3.2.84.)和“非今”(3.2.111.)两义。

3. 将来第一式 *luṭ*

“*anadyatane luṭ*”(3.3.15.)

(非今, *luṭ*)

这和 3.2.111. 指过去的“非今”用一个词,怎么区别?,由于上文 3.3.3. “将有”的继承而知道,这是将来,并非过去。

4. 将来第二式 *lṛṭ*

“*lṛṭśeṣe ca*”(3.3.13.)

(*lṛṭ*, 其余, 也是)

这本在前一条的前面,也是继承 3.3.3. 的“将有”的。

5. 虚拟式 *leṭ*

“*linārthe leṭ*”(3.4.7.)

(*lin* 的意义, *leṭ*)

这是吠陀语中的形式。

6. 命令式 lot

“lot ca”(3.3.162.)

(lot 也是)

“也是”什么？是承继上文 3.3.161. 解说 lin 的话，即表示应当，祈求，愿望等，见下面。

7. 未完成过去式 lan

“anadyatane lan”(3.2.111.)

(非今, lan)

这和 3.3.15. 指将来的“非今”的区别是，这是继承上文 3.2.84.。

“领句”“已有”而来的。同在一章而那是第三节，这是第二节。

8. lin 波你尼算做一种“罗”而实际是两种：

一是祈求式(照波你尼则是应作式)。

“vidhinimantraṇāmantraṇādhiṣṭasaṁpraśnaprārthaneṣulin”(3.3.161.)

(应作, 指派, 要求, 请求, 祈求, 祈愿, lin)

这种 lin 叫做 vidhiliṅ 波你尼用了六个词，排列次序是从对仆人命令他们应作的事情起，逐渐客气到表示愿望。

一是愿望式。

“lin āṣiṣi”(3.4.116.)

(lin, 于愿望)

这种 lin 就叫 lināṣiṣi, 或则颠倒过来叫 āṣirliṅ。

9. 不定过去式 lan

“lan”(3.2.110.)

(lan)

意义承继上文 3.2.84. “领句”“已有”，所以是过去式。

10. 假定式 lṛṅ

“līṅnimitte lṛṅkriyātipattau”(3.3.139.)

(lin 因, lṛṇ, 作未成)

意思是,本来要用祈求式或愿望式即用 lin 的地方,而事不能成,未能实现,则用 lṛṇ,即假定式。

这十个代号末尾的符号分为两类,从一至六是 ṭ,从七至十是 ṇ,都是标志其变化归类的。

十“罗”是指动词词尾变化,实际是十一式,但还不能包括各种变化。那些牵涉到词干的,波你尼便算它是加了“缘”即直接后缀,不算在“罗”内,而在加后缀变出词干之后才加“罗”。照《月光疏》所列共八种,现只把名称列下:

1. nic 尾(nijanta)。致使动词。
2. san 尾(sannanta)。愿欲动词。
3. yañ 尾(yañanta)。频繁动词。
4. yañ 消失(yañluk)。无 ya 的频繁动词。
5. “名界”(nāmadhātu)名动词(名词化为动词)。
6. kaṇḍu 群(kaṇḍvādi)。有 ya 的名动词。
7. “有业”(bhāvakarma)。无人称动词,被动式。
8. “业作者”(karmakarṭṛ)。反身被动式。

这些按照 3.1.32. 规定,仍作为“界”即词根一样处理,在后面加后缀和词尾。

《界读》中把词根分为十组,各以排在第一的词根为这一组的名称。如第一组的第一个词根是√bhū(存在),这一组就是√bhū 为首的一群,即 bhū 群(bhvādi)。这一群中又排列为许多小组,共计包括词根一千个以上,是最大的一群。它们照一种方式变化(加直接后缀 śap)加“罗”。另九个组是 ad(食)群, hu(祭)群, div(戏)群, su(榨)群, tud(击)群, rudh(阻)群, tan(展)群, kṛī(购)群, cur(盗)群。每一词根再以音调和符号指示用“他句”或“自句”等等。

举一个例:

$\sqrt{bh\bar{u}}$ (存在) + $\dot{n}ic$ (致使动词的后缀, 3.1.25., 3.1.26.) + $\dot{s}ap$ (第一、十组及致使动词需要加的后缀, 3.1.68.) + tip (第三人称单数现在式的词尾, 3.4.78) > $\sqrt{bh\bar{u}} + i + a + ti$ > $bhau$ (\bar{u} 变为“增”, 7.2.115.) + e (i 变为“德”, 7.3.84.) + $a + ti$ > $bh\bar{a}v$ (6.1.78.) + ay (6.1.78.) + $a + ti$ > $bh\bar{a}vayati$ (产生, 养育)。

若不是现在时而是过去时或其他时态, 当然“罗”的词尾又得改变, 各组内词根变化也不尽相同, 波你尼都有规定。

因为《波你尼经》是依照其体裁需要编排的, 所以上面说的那些变化的规定散在各处, 背熟了经文也不见得就能变出一个正确的动词形式。由此可见《波你尼经》决不是一般学习课本。到后来《月光疏》才把它改编成为课本形式, 因而替代了《波你尼经》作为教学用书。现在经过欧洲人的编订以后, 梵语语法只要分别说明规则, 列出变化表, 方便多了。但是词根分类和变化规则仍然是波你尼的。波你尼是把这些统统纳入“界”(词根)加“缘”(后缀和词尾)变为“句”(词)的语法体系中的。

梵语动词变化很复杂, 举例说明, 易陷繁琐; 因此, 这里只略说一下所谓“十罗”, 不细述其全部体系的具体内容。

现在说明所谓“八啞声”。

所谓“八啞”就是名词(包括形容词、代词)的八个格。旧译名是“体、业、具、为、从、属、依、呼”。每一格有单、双、复三数, 共计二十四形。但波你尼只列二十一个词尾, 因为呼格一般与体格相同, 故不另列, 不同处另作规定。这也像动词变化的十八个词尾一样, 列举的只是基本的。阴、阳、中三性以及各元音尾和各辅音尾的名词所加词尾各有所不同, 那些都另有改动的规定。波你尼在 4.1.2. 句列出了这二十一个词尾。排列次序照印度习惯是从体格单数的 su 开始(然后双数、复数), 到依格复数的 sup 为止, 恰好开头是 su 而结尾是符号 p , 两者合起来成为“对收”“ sup ”。名词就是以它为

词尾,所以叫做 *subanta*(*p* 遇后面元音变 *b*),即“以 *sup* 为词尾的”,我国旧译为“苏漫多声”。

波你尼着重的是词干与词尾,即词形变化,但也论到格的意义和用法。名词的格,一般含混用“造者”(kāra)一词,其实波你尼分得很清楚。他在 1.4.23. 说了一条“领句”：“kāra”（造者）。下面直到本节第五十五句为止,论的只是五个格,因为这些都是与句中的动词有关系,实质上是在讨论句法。第一格是可以独立的。第六格属格只在较少情况下与句中动词有关,而一般都是表示一个名词同另一个名词的关系,所以波你尼并不算它是“造者”,而到下一章中在 2.3.50. 才说“ṣaṣṭhīse”（其余用第六格）。至于第八格即呼格,也是第二章第三节中才论到。可是取了两个名字,2.3.49. 说的是单数的名字,2.3.47. 说的是总名,但只说“也是”,承前一句说第一格的意义,说二者相同,呼格用于招呼、对话。波你尼说到格时总是照当时传统习惯用他排的次序为名,第一格、第二格等等,但有时也照其意义说。《月光疏》把格列为一章,将有关经文排列一起,波你尼却不集中说。他论格也着眼于词形,说意义时又像说动词各式那样简单、含糊,需要注疏讨论和解释。下面引他论七个格的主要经句为例。

第一格,体格

“prātipadikārthalingaparimāṇavacanamātre prathamā”(2.3.46.)

(第一格只表示名词词干意义、性、量、数)

这里的“名词词干”是一个术语。波你尼在 1.2.45. 给它下了定义:“有意义而不是词根又不是后缀的是词干。”第一格表示词干本身的意义,又表示其性别,因为这一格的词尾有阴性、阳性、中性之分。这其实是指第一格词尾。它还表示量。因为若说“一升米”,则“米”用第一格,“升”也用第一格,“升”却不是“米”而是量米的工具。“数”旧译是“言”,是照原文 *vacana* 直译的,指单、双、复

数。这又是解说词尾。这个“只”字的限制据说是限制前面的每一个词的,就是说,并不是限制第一格的用法和意义。

第二格,业格

“kartur īpsitatamaṁ karma”(1.4.49)

(作者最愿的是业)

“tathāyuktaṁ cānīpsitam”(1.4.50.)

(这样相联系的,不是所愿的,也是)

“akathitaṁ ca”(1.4.51.)

(未说的也是)

以下列举一些要用业格的词根意义。然后在第二章中又补充说:

“anabhihite”(2.3.1.)

(未讲的)

“karmaṇi dvitīyā”(2.3.2.)

(业,用第二格)

此外还有一些有关的经文散在各处,《月光疏》才把它们集在一起。这里举作例子的五条是为了说明《波你尼经》。前三条似乎矛盾而重复,其实都是各指与动词有关的事。“煮饭”,饭是煮者最愿意要的。“碰上了草”,草是无意中碰上的。“遇上了敌人”,敌人是所最不愿意遇上的。三种都和动词的动作连上了,都算是“业”,都用第二格。什么是“未说的”?《释补》就加上一个补充说明。这是指未用其他格说的。

第二章中2.3.1.句的“未讲的”则是一个“领句”贯串到以下的经文中。这个词用的是第七格即依格,因此下面经文中用依格的词都要加上这个限制,这样一直到本节第七十一句为止。2.3.2.句中的“业”用依格,意思是:“未讲的业用第二格”。这里的“未讲”是指动词或后缀等未表明业格意义。例如被动式就表明了业格意

义,因此,相关连的被动者就不用业格而用体格了。过去分词等等也是这样。因为波你尼用的是构词法体系,而不是现在我们习惯的分别词类,所以说有了后缀表示业格(即被动意义),这个词就可以用体格了。2.3.1句的“讲”和1.4.51.句的“说”不用一个词,是为了加以区别。所谓“未说的”,自从《释补》以来就有注释家加上解说。“未讲的”应用也是注疏家的解说题目。“未说”,例如“挤牛奶”,奶是挤者所愿望的,而牛则是与挤直接有关的,如没有用其他格,算是属于“未说的”,两词都用第二格。如用其他格,则“挤牛的奶”(用第六格)、“从牛挤奶”(用第五格),就不用第二格了。后来有歌诀列出这类动词。这实际是包括了间接宾语之类。《释补》在“未说的”之下说,与不及物动词词根相联系的时、地等等用业格。这是业格的另一意义。

第三格,具格

“sadhakatamaṁ karaṇam”(1.4.42.)

(最能致使成功的是具)

“karṭṛkaraṇayos tṛtīyā”(2.3.18.)

(作者、工具,用第三格)

“hetau”(2.3.23.)

(原因)

这里的说明比较清楚。后两条都在2.3.1.“领句”“未讲的”之后用了依格,就是说,动词或其他成分“未讲”出的作者、工具、原因,都用第三格,即具格。此外自然还有一些有关的规定。

第四格,为格

“kamaṇā yam abhipraiti sa sampradānam”(1.4.32.)

(以业向着去的,那是为)

这里《释补》补充说:以行动向着去的(人),也是“为”。

“caturthi sampradāne”(2.3.13.)

(所为的用第四格)

为格是间接宾语,指把东西给谁,行动向谁。这一句也受 2.3.1. “未讲的”统辖,所以已经有后缀“讲”出是所为的就不必用第四格了。此外还有些经文指示要用为格的动词词义等等。

第五格,从格

“dhruvam apāye, pādānam”(1.4.24.)

(离开固定的是从)

两件东西相连,一不动,一离开,不动的用从格。例如,人从村中来。人走开而村未动。村用从格。下文还说到一些要求从格的动词词义如恐怕,保护,阻止等。

“apādāne pañcamī”(2.3.28.)

(从用第五格)

这里的“从”用了依格,也受 2.3.1. “未讲的”统辖。

第七格,依格

“ādhāro, dhikaraṇam”(1.4.45.)

(能持的是依)

这是表示所在地等等的格,要与动词(词根)联系,而作为主语(或行动者)或则宾语(或受事者)所依附的基地,即能支持的东西。例如:树叶落在地上。地与落有关而是支持树叶的,所以用依格(地上)。

“saptamy adhikarane ca”(2.3.36.)

(依用第七格,也是)

这也是在 2.3.1. “领句”之下,“依”用了依格形式。后面带个“也”字是承接上文“远、近”,表示与远近相连的词也可用依格。可是依格(还是属格)可以作为独立依格表示同时发生的情况,这就有了 2.3.37. 加以规定,而 2.3.38. 对独立属格作了同样规定。

第六格,属格。前面已经说过,它不在“造者(格)”(1.4.23.)

“领句”之下,而是在第二章第三节中和再论其他格一起说的。(2.3.50.,也在2.3.1.“领句”之下)

第八格,呼格。前面已经说过,和属格是同样情形。(2.3.47.2.3.40.)

很明显,波你尼说格的意义及用法是和动词联系的。第一次论格的意义就把属、呼这两格除外,第二次讲用法时才提到。

从上面所述可以看出,波你尼虽然说了这八个格,并且对其意义和用法作了一些周密的分析和规定,但是《波你尼经》却主要是说明这些格的词尾(vibhakti)的应用。不但第一章中讲了一些,到第二章中隔了两节又讲了一些,而且讲的顺序也不是照他排的格的名称的顺序。一看上面引文就知道,他讲的次序,在第一章第四节里是:第五格、第四格、第三格、第七格、第二格;在第二章第三节里是:第二格、第四格、第三格、第五格、第七格、第一格、第八格、第六格。由此可见,《波你尼经》的体例和它的语法体系是不一致的。

以上只说有关格即八“啞”的基本几条,至于语形变化方面的一些规定就不引证了。

现在说明所谓“六合释”,即复合词。

“samarthaḥ padavidhiḥ”(2.1.1.)

(意义相关的词的组成)

“prāk kaḍārat samāsaḥ”(2.1.3.)

(直到 kaḍāra 都是论复合词)

词根加后缀和词尾变成动词或名词,而词与词还可以复合成为新词。前一经句中的“意义相关”有另一解释说是“有能力的”,即能合在一起的。后一句是“领句”,指出从这一句即从第二章第一节开始,到 kaḍāra(茶色的)这个词在第二章第二节末尾出现为止,整整两节都是论复合词的构成。

词的复合叫做 vṛtti(组合),词的分解叫 vigraha(分解)。

是不是意义有关能够组合的词都能结合成为复合词？波你尼回答道：

“saha supā”(2.1.4.)

(同苏相连)

“苏”(sup)是名词词尾的代号。这一句是说,只有名词可以组合,只有具有名词词尾的词才能相加成为复合词。这当然包括了形容词,因为它是同名词一样变化的。没有名词词尾的不变词,照波你尼的说法,也是有名词词尾而消失了的;因此,这里只是把动词排除了。在《吠陀》中也还有同动词复合的,但波你尼时代的标准语中已经没有了。

是不是复合词还保存原来的词尾？

“supo dhātuprātipadikayoḥ”(2.4.71.)

(词根和词干的词尾)

这一句承上文知道是说名词词尾“消失”,换句话说,名词作为动词词根(构成名动词)时,或则作为词干同另一名词结合时,都不留原来的名词词尾。

这些是复合词构成的基本规则。

复合词基本上是两个词的组合,更多的词的组合也是可以分解为两词组合的基本公式的。

梵语早期文献中两个词以上的复合词并不很多,只是到后期越来越多。有些作品中连篇累牍是很长的复合词。用较短的词,语尾变化多,比较自然生动,而较长的复合词一多,中间的语尾变化都没有了,念起来一口气连下去,好像有气势,其实很死板,而且容易发生误解。这两种文体有点像我国古代的散文和骈文。不过我国散文始终较占优势(尽管文中骈语很多);而印度却恰恰相反,不论文学、哲学、什么文章,越到后来越以堆砌长的复合词为好,以致终于僵化而让位给各地口语了。

复合词的组成有一些具体规定,但更重要的是波你尼开创而为后来人遵循并发展的关于复合词的分类和“分解”。“分解”有一定公式,这同分类密切有关。一个复合词的意义要看怎样去“分解”它,也就是说怎样拆开词并把消失了的词尾加上去,由此明白各词的关系而了解其整个意义。这样的“分解”公式充满在梵语的各种注疏之中,并且通过佛教典籍的翻译和传授传到我国。佛教徒讲经论有时也用这种分类和“分解”。不过除鸠摩罗什等外国人以及玄奘、义净和其他一些知道梵语的人以外,会这一套的不多,而且是脱离语法讲意义反而混乱了。可是要读梵语文献(包括汉译佛典),这一点知识有时还有用,甚至有时是必要的。

下面说明一下波你尼的复合词分类和“分解”。名称和名词八格一样仍用旧译(只改一个为“不变”)。主要举一般用的典型复合词为例。举两词组合的基本形式,用《月光疏》中的例,当然多是封建落后的词,同本文其他处举的例子情况一样。这里以举例说明为主,就不照前面那样多引经文了。

复合词大类算四种,其中一种又分出两种,所以共六种,叫“六离合释”或“六合释”。此外还有别的。《月光疏》则说成五种。四种外加一章讲“余一”复合词。

照《波你尼经》第二章中说的先后,第一种是“不变”(“avyayibhāvaḥ”2.1.5.)。旧译为“邻近”,大概是以佛教徒习惯用的一个典型词作为名称。

第二种是“依主”(“tatpuruṣaḥ”2.1.22.),旧译也叫“依士”。这样组合的两个词中,一个的原来词尾是除了体、呼以外的六个格,表示六种关系,因此分为六类。还可以再往细分,又多分出三个小类:一是前一词是个介词,即“近置”,即以 pra 为首的“群”,所以叫做“近置复合词”(gatisamāsa,这个 gati 是介词和另一些词的代号);二是后一词是由词根发展出来不能独立的词,这叫做“前句复合

词”(upapadasamāsa);三是前面加的是否定意义的 a,这叫做“nañ 依主”(nañtatpuruṣa)。

还有两种附在“依主”之中,其实是独立的两种,而后一种又可算是前一种的分支,所以又可合算做一种。

一是“持业”(karmadhāraya)。这是波你尼在 1.2.42. 规定的“同一地位的依主是持业”。就是说,前后两词同属一格。

二是“带数”(dvigu)。2.1.52. 规定的是“数在前是带数”。这个名称的原文是“双牛”,就是典型例词。这也是一种“持业”。

第三种,或算第五种,是“有财”(bahuvrīhi),旧译也叫“多财”。波你尼在 2.2.23. 规定的是:“其余是有财。”

第四种,或算第六种,是“相违”(dvandva)。波你尼在 2.2.29. 规定的是:“与的意义的是相违。”这个名称的原文是成双成对,表示二词并列。

除此以外,还有两种,其实都不是波你尼规定命名为复合词的。后来人定下来只为了规定哪些词可以采取这样的形式。

一种叫做“余一”(ekaśeṣa),即“留下一个”。波你尼在 1.2.64. 规定的是,同形、同词尾的词相结合只留下一个,就是说,双数、复数的词中不必列举两个或几个同一的词,而只要留下一个再加上双数或复数的词尾就行了。推而广之,代词的复数也可算“余一”。重要的是不同形甚至不同义的也可以“余一”。如“儿女”只要一个“儿”字双数。“双亲”只要一个“父”字双数,“兄妹”只要“兄”字双数,雌雄鹅一对只要“鹅”字双数等。这类词意义上是复合的,形式上是一个词,算做“余一”。留下哪一个? 性别怎么定? 波你尼在 1.2.65. 至 1.2.73. 中有具体规定。

另一种叫做“不消失”(aluk)。这是波你尼在 6.3.1. 到 6.3.24. 的一些经句里规定的。两词复合本来前一词的词尾应当消失,而有些复合词仍然保留前一词的词尾。例如语法术语 ātmanepada

(自句)由 6.3.6. 规定, *parasmaipada*(他句)由 6.3.8. 规定, 其中复合的前一词都带着第四格即为格的词尾。这当然只是前述复合词中的一些形式上的例外, 不能算真是一类复合词。

《月光疏》根据《释补》把带有 *iva*(如)的也算一类。当然这也是理论上的分类, 这种所谓复合词并没有语形变化。

以上说了分类, 下面举例说明“分解”。实际上汉语中充满了复合词, 尤其是古代汉语。在解说时我们也是用的“分解”法。不过汉语没有确定的格的词尾变化形式, 因而也没有分析归类, 也没有“分解”的定式。

“不变”复合词。这实际不过是副词性的短语缩为一个词。例如: *adhi + hari = adhihari*(在大神诃利之中或之下)。“分解”起来, *adhi* 原是“近置”即介词, 后面 *hari* 应当有第七格词尾 *ni*(只是 *i, n* 是符号); 现在词尾消失, 相加成为复合词, 以后又加应有的词尾, 以后再依 1.1.41.“不变复合词也是”, 把词尾去掉, 结果成为“消失”词尾的“不变”复合词。

“依主”复合词。这是最大的一类。这个名称便是例子。 *tat* 是“他”, *puruṣa* 是“人”, 合起来没有词尾表示关系, “分解”时要补上, 成为“他的人”, 是第六格即属格的“依主”。这样, 补上什么格就是什么意义, 所以许多歧义, 许多惯用语, 许多不同解释, 都由此产生。梵语去掉词尾而大量用很多词复合, 那就像古代汉语中的情况了。“其人”是“那个人”, “其仆”是“他的仆人”。“其”字没有表示关系的词尾, 要补上才能明白。用梵语写成的书的注疏中往往是用许多这类“分解”来解释词义。这从一些汉译的佛教的“论”的著作中也可以看出来。中印语言差别极大, 而封建时代著书体裁却在有些方面又极相似。说明社会存在决定意识这个马克思主义真理。

业格“依主”: 波你尼在 2.1.24. 中规定了有一些词与业格的词

结合,其中第一个是 śrita(皈依,过去分词形式)。例如 kṛṣṇaṁśritah = kṛṣṇaśritah(皈依大神黑天的)。

具格“依主”:波你尼也有规定(2.1.30等),但仍有歧义。常用的例如:śaṅkulayā khaṇḍaḥ = śaṅkulākhaṇḍaḥ(用剪铰下的碎片叫“剪片”)。不合波你尼规定的仍算错误。一般这类复合词都符合 2.1.32.规定的“karṭṛkarāṇe kṛtā bahulam”(作者及工具往往与有直接后缀的词复合)。“往往”是《波你尼经》的一个常用语,意思是,多半这样,但不一定,常用以指《吠陀》中有不符合所规定的例外:“bahulaṁ chandasi”(颂歌中不定),说“颂歌中往往如此”,就是说也有些地方不如此。“作者”的第三格复合,例如:harīṇā trātaḥ = haritrātaḥ(大神诃利所保护的)。

为格“依主”:波你尼在 2.1.36.有规定,用为格就是为了某人、某物等。例如:yūpāya dāru = yūpadāru(为祭祀柱用的木料叫祭木)。

从格“依主”:波你尼在 2.1.37.规定,第五格与恐惧结合。因此,corād bhayam = corabhayam(由盗贼生恐惧,惧盗)。此外还有其他规定。

属格“依主”:这是最普通最大量的,因此,波你尼对其他格的复合都有些具体规定,还指定可以同哪些词相结合,而对这一类复合词就主要说了一句“ṣaṣṭhi”(2.2.8.)即“第六格”。这是说,第六格即属格的词可以同任何词相结合,只是在这以下的经文中加了限制的除外。通用的例子是:rājñaḥ puruṣaḥ = rājapuruṣaḥ(皇家的人,侍从、公差之流,官吏)。

依格“依主”:波你尼在 2.1.40.中说,“saptamīsaundāḥ”(第七格同 saundā 等词结合)。这一“群”词有十三个,大都是精通、擅长之意。所谓“精于此道”,在古代汉语中也用了依格(于)。例如:akṣeṣu saundāḥ = akṣaśaundāḥ(精于掷骰子,赌棍)。

波你尼并不重视逻辑分类而是着重语法构词,所以他对于哪

些词可合,不可合,怎样合,都作了一些规定;但并不能包罗一切,而且语言现象不能那样死板,还有发展变化;所以从《释补》起就有了修正补充的讨论。“依主”成了庞大复杂的一类。

“持业”复合词。这是前后二词同格位(1.2.42.)的复合词,就是说,前一词是形容词或作为形容词用的名词。这样的词汉语中很多。梵语的例子中,前一词是名词作为比方的如: *ghana ivaśyāmaḥ = ghaṇaśyāmaḥ*(如云之黑,云黑)。我们不讲“云黑”,而讲“雪白”,构成是一样的。前一词是形容词的例: *nīlañca tad utpalañca nilotpalam*(青色的莲花是青莲)。这个“分解”是公式化了的,凡用这个公式的解说都是指所解说的是“持业”。

“带数”复合词。这算是“持业”的一种,而两者又都算“依主”。2.1.52.的规定中只说前一词是数词而用典型词“双牛”作名称。到2.4.1.又规定这是单数。2.4.17.又规定它是中性词。这种词是指集体,所以这样。例如: *trayaṇām bhuvanānām samāhārah = tribhuvanam*(三界合举是谓三界)。

“有财”复合词。这一类复合词形式同“依主”而意义大不相同,“分解”公式也全不一样。波你尼在2.2.23.说“其余是有财”,接着在2.2.24.说:

“*anekam anyapadārthe*”(2.2.24.)

(不止一个词指示另一个词的意义)

就是说,两个以上的词合起来把意义指向另一个词,即修饰另一个词,这便是“有财”。这个名称本身是典型例子。*bahuvrīhi*是“多谷”,“多财”,但并不是指谷多、财多,而是指的多谷、多财的人。字面是“多财”,意思是“有财”,因此旧译两名都用。形式上它像“持业”、“依主”,实际上是修饰另一词的形容词。这和古代汉语类似。“多财善贾”、“长袖善舞”,说的并不是财和袖子,而是指多财的人和穿长袖衣服的人,等于有个“者”字。称号中很多是这类复合词,

如 *nilakant̥ha*(青项,有青项者,大神湿婆), *mahābahu*(巨臂,有巨臂者,英雄,那罗,阿周那)等等。“大刀关胜”并不是说刀而是说会使大刀的关胜。这样,“多财”中的词“分解”起来虽用第一格,但它们同所形容的词的关系却是除第一格(体)和第八格(呼)以外,都有可能,“分解”时都要分别用适当的格的关系词。最常见的当然是第六格(属格)。例如:*pītam ambaraṁ yasya saḥ = pītām baraḥ = viṣṇuḥ*(有黄袍者,黄袍神。大神毗湿奴)。用这种公式解释一个复合词就是说那是“有财”。有时从形式上看得出不是“持业”而是“有财”。如“黄袍”的“袍”本是中性的词,复合后应不变性,但现在变为阳性,表明这是个形容词即“有财”,成为神的称号了。至于别的关系也是照样“分解”。除了六个格的关系以外,还有些加前缀的也算是“有财”。关于“有财”,波你尼也作了一些规定。有的还可以再加一个后缀。举一个用第七格(依格)的关系而又加一个后缀的例:*vīrāḥ puruṣā yasmin savīrapuruṣako grāmaḥ*(其中出了许多英雄人物的村子=英雄村)。“英雄人物”成为“有财”复合词,形容村庄,后面又加了一个 *ka* 后缀。

“相违”复合词。这是比较简单而普通的复合词。前面引的 2.2.29. 已经规定了基本意义是含有“与”字,“分解”时也就是加上 *ca*(与,和,同)。当然也有一些词有形式上的特点,波你尼也作了规定。“分解”这种词的例子:“*arthaś ca dharmāś ca = artha dharmāu, dharmārthau vā*(法与财,或义与利,义利)。”

以上把词的构成,动词的“十罗”,名词的“八转”,词和词的复合,都简要说明并举了例。可是在口头语言中或者在一口气诵读颂歌的一句诗时,许多词的音前后相接发生变化,波你尼也给这些变化规定法则。一个词内部由词根加前缀,加后缀,加词尾,以及两个词相复合成为新词时,词中的元音、辅音的变化规则,波你尼是随需要而列出经句的。一句中名词之间相接触而发生的变化,

波你尼主要在第八章末三节中作些规定。这类音变规则就是所谓“连声”(sandhi)规则。有些音变是说或读时的自然变化。例如清辅音遇上浊辅音要同样变为带声的浊辅音的同化规则。有些规则却像是从歌唱《吠陀》时出现的音变固定下来的诵读法,例如有些元音的变化。

此外,波你尼还规定了音调规则,例如复合词的音调,加后缀时的音调等等。当时这是很重要的。《波你尼式叉》第52节中就提到念错音调,“依主”成为“有财”,因而得祸的故事。

从上面的略述可以看出,《波你尼经》是对梵语进行了全面的语言学分析,从句子分析出词,分析词一直到词根,还分析出语音音素,把这些成分的结合和变化规则固定下来。在梵语中,“语法”,vyākaraṇa,这个词的意义本来是“分析”。这个词的构成是 vi + ā + √kr + lyut(= ana) > vyākaraṇa。《波你尼经》确是全面地,系统地,周密地分析和描述了梵语的语言现象。它显然不可能是少数人的主观臆造,而是许多人长时间观察、分析、归纳客观语言现象的成果。尽管以现代科学标准来看它有各种各样的缺点,可是不能不承认它是两千多年以前的一部科学的语言学著作。至于波你尼等婆罗门的主观动机和目的并不是进行现代意义的科学研究,这是当然的事。正如古时的炼丹道士并不意识到自己是在进行化学实验一样。

四、《月光疏》的体系

《波你尼经》的形式和内容是有矛盾的。它的语法体系是很周详、精密的,它的全书安排的体例也是有一个严密、细致的系统的;可是这两个体系互不一致,因此它成为一本难读的书,适于背诵而不宜于作课本。它的教学大概同传授《吠陀》相仿,口诀和解说都

是由老师向门徒口授,并无成书,各派语法当然都不会是例外。这种情况会使许多相形见绌的其他派别的语法书淘汰不传,而《波你尼经》巍然独存。因为口传而不书写是不利于保存和传播许多书籍的。但是一派的书尽管综合是非常好,究竟不可能尽善尽美,毫无缺陷,而且语言总是不断有所改变,不能僵化的,僵化就意味着死亡。这样,虽然传说认为波你尼派打倒了因陀罗派,可是它也不能一派长期独霸。本文开头提到过,波你尼以后出现迦旃延那的《释补》和波颠阇利的《大疏》。《大疏》把《释补》的补充修订和师徒传授时的讨论都记录下来。这说明那几百年间语法研究还有发展,而《波你尼经》的秘传方式已经不完全适宜,而需要记录下来。《大疏》的写本 1906 年才在印度校刊)

《大疏》仿佛是讲论记录,包罗的内容很多。其中涉及社会和 历史资料,提到一位弗沙密多罗王(Puṣyamitra)的盛大祭祀,还说到一位希腊王的进犯。这位希腊王大概是指在佛教经典《那先比丘经》(Milindapañho)中同那先(龙军 Nāgasena)辩论的弥兰陀王(Milinda = Menander)。印度和希腊这两个王都是公元前 2 世纪中叶的人。因此,《大疏》的年代一般认为是公元前 2 世纪中。由此上推,《释补》是在公元前 3 世纪,而《波你尼经》成书年代的下限应是公元前 4 世纪。

《大疏》给《波你尼经》的大部分经文作了注疏,其中不但保存了《释补》对于一千几百句经文的约四千句的修订补充,还引了两百多首类似的歌诀,并提到一些别的语法家。而《释补》在补充说明 8.4.48.句的时候也提到一位语法家的名字。由此可见,那几百年间梵语语法的研究讨论还是很热闹的。《大疏》虽已陷繁琐,但还有生气,以后就不再有这样的著作,生动活泼的讨论变为经院哲学式的繁琐注疏了。我国唐朝初期的义净在《南海寄归内法传》三十四《西方学法》中提到的不但有《大疏》的作者“钵颠社罗”(应即

波颠阁利),而且有在他(义净)著书前 40 年逝世的语法家。他还提到一部《苾栗底》,这应是现在还流传的《迦尸迦苾栗底》(kāśika vṛtti)即《迦尸城著的注疏》,一般只称为《迦尸迦》。这书的作者是两个人,一个是义净提到的在他著书前 30 年逝世的阁耶吠底(Jayāditya),另一个是伐摩那(Vāmana)。7 世纪以后,12 世纪出现了《大疏》的注疏,18 世纪又出现了对此部注疏的注疏。《迦尸迦》也在 8 世纪和 12 世纪有了注疏。这种注上加注当然也不过是古代著书的一种方式,但也可见《波你尼经》为中心的语法研究之由盛而衰,走上窄路。

《波你尼经》只适于当作口诀背诵而不适于教学。这个矛盾大约到《大疏》以后就越来越突出,于是有了一些非波你尼派的新语法书。一部是《迦丹多罗》(Kātantra),可能是公元 3 世纪的著作(1874—1878 年在印度刊行)。9 世纪有它的注疏。11 世纪又有注疏的注疏。《迦丹多罗》(小书、简编)的体裁仍是《波你尼经》式,但编排和用语都有所不同,比较简易。另一部是月官(Candragomin)的语法,时代大概是公元 5、6 世纪。原文 1902 和 1918 年在德国刊行。本文和注都传入我国西藏,有藏文译本。这大概是佛教徒简化《波你尼经》的著作。此外,在 7 世纪、9 世纪和 11 世纪都有着那教徒简化波你尼并吸收月官的语法著作。13 世纪在东部和中部印度有一些供学习梵语用的语法课本。上述这些书都不像波你尼那样兼顾吠陀语,而是根本不管吠陀语,只教流行的梵语。

《波你尼经》由于本身的矛盾,不能适应后来历史情况改变时学习梵语的需要,注解简明的《迦尸迦》也救不了它,它不可避免地被束之高阁。可是其他各种语法家又不能替代这部完备而严密的语法经典。于是大约 15 世纪初出现了一部改编的书,罗摩月(Rāmacandra)的《解字月光疏》(Prakriyā-kaumudī)。此书开创了按照语法体系改行编排《波你尼经》的形式。到 17 世纪,婆托吉

(Bhaṭṭoji Dikṣita) 以同样方式编定了《本经月光疏》(Siddhāntakaumudī, 简称《月光疏》)。这才使《波你尼经》重建权威, 而学习梵语也有了权威的语法课本。直到当代, 婆托吉的《月光疏》仍占有这样的地位。当然这是说印度的语法传统, 西方的照现代语言学编的语法自然是另有一套, 但也不能不重视波你尼和婆托吉的语法, 因为这两人所根据的是古代印度实际应用的梵语, 而不是只依靠现代已印行的有限的书本(至今还有大量写本未印出)。

婆托吉的《月光疏》尽管引用《波你尼经》的条文, 加以注释和举例, 实际上它并不只是一部注疏, 而是另一部书, 不过每一规定都要引波你尼为依据而已(但有的段落也没有经文)。这个打乱重排的《波你尼经》, 割断了前后联系, 经文本身变得不可理解, 只是作为权威的依据和便于记忆的口诀。婆托吉的所谓注解才是书的本文, 可是他又不得不把所引经文的上下文意义补说出来。他还得把许多《释补》的条文附在里面。《大疏》的有些解说也得提要式地说一下。于是, 体系适用了, 书却仍然难读, 需要讲解。因此又有了对它的注疏。婆托吉自己就写了一部艰深的所谓注疏。《月光疏》本身也有了删节本。现代印度流行的传统初级语法课本, 就是只留下了经文约一千三百条并且删节了注疏的《小月光疏》(Laghusiddhāntakaumudī)。还有《中月光疏》删得少些, 但不那么流行。

因为事实上近代和现代印度除了少数专攻语法传统的学者以外, 学习传统梵语语法, 都不是学《波你尼经》原书, 而是学婆托吉改编了的《月光疏》。所以现在把《月光疏》的体系简单介绍一下。其实它的主要内容基本上就是上文介绍的波你尼的语法体系。

《月光疏》的内容编排分为前后两篇。前篇论名词及间接后缀, 后篇论动词及直接后缀。换句话说, 前篇论“苏漫多”与“加”,

即一般词的构成与变化规则,后篇论“底彦多”与“作”,即由词根构成动词等等的变化规则。整个语法体系仍是波你尼的,原理仍是名出于动。

以下简单说一下《月光疏》的内容编排。

前篇是一至二十六章。后篇是二十七至五十二章。(此据南印度附《童喜注》Bālaṃanoramā1929年印本,孟买印另一注本分章节稍不同)

后面还有三篇:一、《吠陀篇》,分八章,把《波你尼经》中论《吠陀》语言的经文集在一起,加以简略解说;二、《音调篇》,分八章,把《波你尼经》中论《吠陀》语言中音调的经文集在一起,其中还包括了不是波你尼作的,晚出的,论音调的《丕特经》(Phitṣūtra);三、性教篇,论词的阴、阳、中性,这不是波你尼的经文。这三篇一般当作附录。

在书的正文中还包括了《温那地》,这是为完成“名出于动”体系而列举不规则构成的词的词根与后缀的。这也不是波你尼的。

下面的《月光疏》的章节。波你尼的术语多改译为现代说法。

前篇

一、定名。列举一些关于术语及符号的经文。

二、说明。一些有关前述术语的应用的经文。

以上两章是引言性质。

三、元音“连声”。

四、辅音“连声”。

五、送气音“连声”。

六、名词词尾“连声”。

以上四章论“连声”变化规则。

七、元音尾阳性名词。依元音顺序分十三节。

八、元音尾阴性名词。依元音顺序分九节。

九、元音尾中性名词。依元音顺序分十节。

十、辅音尾阳性名词。共十七节。

十一、辅音尾阴性名词。共十一节。

十二、辅音尾中性名词。共十二节。

以上六章论名词(包括形容词、代词)变化规则。

十三、不变词。

十四、阴性名词后缀。

十五、名词各格的意义和用法。“八啞声”。共七节。

以上三章是前面论名词的补充。

十六、“不变”复合词。

十七、“依主”复合词。下分六节。首论“依主”复合词,其中包括“带数”复合词。次论“持业”复合词。次论“否定”复合词。以下论另外三类复合词,即,“近置”复合词,“前句”复合词,及其他。

十八、“有财”复合词。

十九、“相违”复合词。

二十、“余一”复合词。例如父母合称双亲之类。

二十一、复合词总论。这一章总论复合词的构成与“分解”。没有引经文放在前面。

二十二、复合词的后缀。即加不加后缀,词干的末尾有什么变化等。

二十三、“不消失”复合词。即带有词尾变化而复合的词。

二十四、复合词余论。以上未能包括的一些复合词的构成。

以上九章论复合词。

二十五、间接后缀。下分十八节。

以上一章论间接后缀。

二十六、“重说”词。即重叠用词,表示“一再”或“一一”等义。

以上一章论“重说”词。

后篇

二十七、以 bhū 为首的第一组动词词根的变化。

二十八、以 ad 为首的第二组动词词根的变化。

二十九、以 hu 为首的第三组动词词根的变化。

三十、以 div 为首的第四组动词词根的变化。

三十一、以 su 为首的第五组动词词根的变化。

三十二、以 tud 为首的第六组动词词根的变化。

三十三、以 nudh 为首的第七组动词词根的变化。

三十四、以 tan 为首的第八组动词词根的变化。

三十五、以 krī 为首的第九组动词词根的变化。

三十六、以 cur 为首的第十组动词词根的变化。

以上十章照十组动词词根的“群”分论其词尾变化。

三十七、致使动词。

三十八、愿欲动词。

三十九、频繁动词。

四十、无 yañ 的频繁动词。

四十一、名动词。

四十二、有 ya 的名动词。

四十三、总论名动词等的变化。没有引经文放在前面。

四十四、“自句”。

四十五、“他句”。

四十六、无人称动词,被动式。

四十七、反身被动式。

四十八、动词时、式的意义和用法。“十罗声”。

以上十二章论各种形式的动词。

四十九、直接后缀,论各种分词。

五十、直接后缀前编。

五十一、“温那地”(uṇādi)直接后缀。下分五节,列举关于不规则后缀(以 un 为首)的 748 条(或作 759 条),但不见于《波你尼经》、《大疏》与《迦尸迦》。这就是所谓《温那地经》。

五十二、直接后缀后编。

以上四章论直接后缀。

从这表示大致内容的目录可以看出,《月光疏》已很接近,或则基本上就是,现代许多梵语语法的轮廓了。而这个语法体系正是《波你尼经》的内容。所以现代一些梵语语法可以说都是以《月光疏》为依据,而在语法体系上并没有超出波你尼的范围。不过,《波你尼经》的形式和内容不一致,这个矛盾《月光疏》解决了。它的形式是依照内容安排的。但是它又有自身的矛盾。它要以注疏的形式出现,只作为《语法本经月光疏》(Vaiyākaraṇasiddhāntakaumudī,这是应有的全名,即照明语法原理经文的月光),所以编排的主文是经句而在下面加注解。结果是自己的说明受到脱离上下文不可理解又句句不相连的经文的牵扯,仍然不大明白,而且引进《大疏》讨论的极其简化的摘要,又往往进行一些讨论,更陷入繁琐。它虽然节去《波你尼经》中的吠陀语部分约六百条放在后面,本文中只留下三三八六条,但还是繁难,不易卒读。此外,在说名词和动词词尾变化的形式时,它要把每一形式的经文依据征引出来列到一起,而又不能前后重复,又要把一些“连声”规则也插进去,仿佛几何证题一样,一条条定理排列起来。前面说过的就不再解说而只提一下。若不从头读熟能随口引用,那就在前进中还要不断回头。这还是《波你尼经》一样的旧方法的缺点。现代语法才避免了经文的束缚。

下面举名词、动词变化各一例来说明。经句前面是《月光疏》引经文次序的编号,后面是《波你尼经》本身的章、节、句编号。经句后是《月光疏》的解说。我的解说前面加“按”字。

元音尾阳性名词变化。

178. “arthavad adhātur apratyayah prātipadikam”(1.2.45.)

(有意义而不是词根又不是后缀的是词干)

除去词根、后缀、以及带词尾的以外,有意义的词的形式名为词干。

按:照旧译法直译,词根是“界”,后缀和词尾都是“缘”,词干是“对句”,指名词词干。

179. “kṛttaddhitasamāsā ca”(1.2.46.)

(直接后缀、间接后缀,复合词,也是)

后面有直接后缀,间接后缀的,以及复合词也都名为词干。前一句经已经有了规定,这里说复合词有限制意义。在相连接的词里,前一个是完全的词,若取这名称,只有复合词才行。因此,句子不能算。

按:后半是说,两词相连只有成为复合词时才能算词干,否则不算。各词独立就构成句子了。原文简略隐晦,非注不明。其实只为了复合词似无提及必要才加此解说。复合词前半有时带有词尾,而梵语又是连读连写,同中国古书一样,所以句子和复合词和单词常不易分开。用拉丁字母拼音把词分开写就没有这个问题了。《月光疏》常加一些这类讨论,承继《大疏》而极力求简,往往晦涩难懂。

180. “pratyayah”(3.1.1.)

(缘)

这是“领句”一直管到第五章末尾。

按:这里《月光疏》又解说《波你尼经》了。所谓“缘”包括后缀和词尾,这里只为了下面要列举词尾而引来经文。“第五章”并不是本书的而是原经的。

181. “papaś ca”(3.1.2.)

(在后面,也都是)

这也是一样。

按:“一样”指和前面一句同是“领句”。据《迦尸迦》解释,“也都是”指所有的“缘”,包括后面提到的。

182. “ñy āp prātipadikāt”(4.1.1.)

(在 ñī, āp, 词干后面)

在 ñī 尾后面, āp 尾后面, 和词干后面, 这“领句”一直管到第五章末尾。“说词干是指其任一性别。”(《释读》72)既然如此, 说 ñī 和 āp 是为了要在 ñī 尾和 āp 尾后面加间接后缀, 而不要加在前面。

按:ñī 和 āp 包括表示阴性的几种 ī 和几种 ā。《释读》是说明《波你尼经》读法的一些规定。这里又是为了证明波你尼的每一字都不是多余的而加以讨论。

183. “svaujasamaut chaṣ ṭābhyāmbhistebyāmbhyasñasibhyāmbhyasñasosāmñyossup”(4.1.2.)

ñī 尾后面, āp 尾后面, 词干后面, 应加 su 等等词尾。su 和 ñasi 中的 u 和 i, 以及 j, ṣ, ṭ, ñ, p 都是符号。

按:这是列举名词词尾二十一个(三数乘七格)。经文中的由“连声”改变的 chaṣ 原是 sas, 所以疏中说 ṣ 也是符号。

184. “vibhaktiṣ ca”(1.4.104.)

(也叫做词尾)

sup(名词词尾), tin(动词词尾)名为词尾。这里, su, au, jas 等三个一组共排七组, 古代以第一到第七为名。这里也用了它们。

按:这是说,在波你尼以前就称体格的单、双、复数为第一格, 这样算到第七格, 波你尼也沿用了这种名称。

185. “supah”(1.4.103.)

(名词词尾里)

在名词词尾里三个三个一数,分别称为单数、双数、复数。

186. “dvyekayor dvivacanaikavacane”(1.4.22.)

(双数和单数是指二和一)

这两个数表示二和一。

187. “bahuṣu bahuvacanam”(1.4.21.)

(复数是指多)

这个数表示多。ru 和送气音。rāmaḥ。

按:引了经句说明名词的词干和词尾以后,开始举例说明怎样加词尾。例子是罗摩,这是英雄,又是神。印度传统习惯以为呼神可以得福(这习惯随佛教传入中国就是神秘化了的念佛)。但一个神何以有双数、复数?所以解释为指神像。后面有 ka 后缀省略。其实以神名为人名也是印度习惯。rāma 这个词的“分解”是词根 ram 加后缀 ghañ 或 ṇa(两个都只是 a)。ram 的意义是娱乐。乐于什么?当然又有玄秘的解说。这个词干加上第一格单数词尾 su (这是阳性,至于阴性、中性,后面另有经、疏说明)。u 是符号,去掉,剩下 s,于是加上 rāma 成为 rāmas。照前面论“连声”时的经文 162 = 8.2.66. 词的末尾的 s 变为 ru, u 是符号,剩下 r,于是成为 rāmar。再照 76 = 8.3.15. r 在词的末尾变为送气音 ḥ,所以最后成为 rāmaḥ 因为这个音的变化是前面说过的,《月光疏》只用了一句话就交代过去,变出元音 a 尾阳性第一格单数的形式了。

188. “sarūpāṇām ekaśeṣa ekvibhaktau”(1.2.64.)

(在一个词尾前面,同形的只留一个)

在一个词尾前面,如见有一些同形的,其中只留下一个。

“第一、二格用前音的同类音。”(164 = 6.1.102.)“a 以后 ic 前不然。”(165 = 6.1.104.)“在 ec 前变为增。”(72 = 6.1.88.)rāmau。

按:这是解说 *rāma* 如何变成第一格双数形式 *rāmau*。用的是《月光疏》的解说方式。除前面未引而现在正式引的经文以外,疏中引前面解说过的经文一概不加解说,只当口诀用。因此,经既残缺不全,疏也等于没有,简化到了极点。现在讲解如下:188 引的经文是说,两个罗摩应当是 *rāma rāma* 再加双数词尾 *au*。词尾本身既指双数。所以表示双数只有一个词尾。两个同样的词干在一个词尾前面就只要一个,于是成为一个 *rāma* 加 *au*。这对复数也是一样,下面就不再引了。疏中把这句经文解说了一遍,又引三句前面引过的经文。第一句 164 是说,在第一和第二格的元音首的词尾前面,不要把词干的尾元音同后面的元音拼合,而只用前面的元音的长音。这是为了一些 *i. u* 落尾的词干不要同后面的元音相合而把 *i. u* 变为 *y. v* 反而要取消后面的 *au* 而变为 *ī. ū*。由此, *agni*(火)就不变为 **agnyau* 而变为 *agnī* 了。可是这一规定同 *a* 落尾的词干有矛盾。所以在引 164 之后又引 165。这一句是说, *a* 以后如有字母表中从 *i* 到 *au* 的元音,就还要拼合,不能只要前一音的长音。于是不能照前一条成为 **rāmā* 而要照后一条仍然是 *rāma + au*。再引 72,即 *a* 后面有 *e, o, ai, au* 相加就成为“增”,即 *ai, au*。于是 *rāma + au > rāmau*。

189. “*cutu*”(1.3.7.)

(*c* 组和 *ṭ* 组)

“缘”的开头 *c* 组音和 *ṭ* 组音是符号。

这样, *jas* 中的 *j* 是符号。

按:这是说明复数词尾 *jas* 如何加上去。根据 $14 = 1.1.69.u$ 符号表示“同类音”,所以 *cu* 即等于 *c, ch, j, jh, ñ* 五个音。词尾是“缘”而复数词尾 *jas* 中开头的 *j* 是符号,只剩下了 *as*。

190. “*na vibhaktau tasmān*”(1.3.4.)

(词尾中 *tu, s, m* 不然)

在词尾中的 t 组音、s 音、m 音都不是符号。这样，s 音不是符号。

按：照前面 1 = 1.3.3. 的经句，凡术语中的尾辅音都是符号，所以 jas 中不但 j 是符号，连 s 也得是符号了。现在引了这条经文，规定词尾中的 t、th、d、dh、n 和 s、m、都不是符号，于是 jas 等于 as 而不等于 a。

191. “ato gune” (6.1.97.)

(a 的后面，德的前面)

不是词的末尾的 a 音后面有德，用后面的一个音代替这两个音。尽管这样。由于在后面，仍用前面的同类音长音。因为“a 后德前”这一条，根据“前面的特殊规定限制紧接的规定而不限制以后的”（《释读》60）法则，只是“ak 后有同类音，变长音”（85 = 6.1.101.）这一条的限制，而不能也是“第一、二格”（164 = 6.1.102.）的限制。rāmah。

按：这里解释 rāma + as 中两 a 相遇怎以办？本来很简单，85 = 6.1.101. 规定 ak 即 a、i、u、r、l 遇见后面“同类音”就变成长音。可是《波你尼经》里有一般规定，又有各种特殊规定，又只能编成简短口诀以利背诵，只能靠前后次序及各种符号才知道什么情况用什么规定。《月光疏》照语法内容排经文，把原来次序打乱了，不得不作一些解说，而又只引经句，力求简短，结果是语言简略，意义含混，非讲解不明；甚至给它作注解的也是同样文体；懂得和熟悉的以为很明白了，外行人依然莫名其妙。前一段中已可看出这种情形，这一段也是同样。正文引的一句的解说是从《波你尼经》中这句的上文来的，a 音如果不是在一个已有词尾的完全词的末尾而后面遇上了“德”即 a、e、o，就用后一音而不要拼合。这是为了一些动词变化而规定的。现在名词变化 rāma + as 若应用这一条，就要用后面的 a 代替两个 a 的拼合，这就不对了。所以要引《释读》的

规定,一条限制只能限制后面的接近的而不能限制比后面那一条更远的。现在这几条都在第六章第一节。“a”后一条是第 97 句,而 a 遇同类音变长音一条是第 101 句,所以被限制住了。换句话说,a 遇 a(作为同类音)成为长音 ā 是一般规定(101),而 a 遇 a(作为“德”)成为短音 a(“德”)是特殊规定(97),即前者的例外。不过波你尼是不承认有例外的,他只承认有各种分别规定。这里的例外倒在一般规定的前面。可是,“第一、二格”一条是第 102 句,就不再受第 97 句的限制而可以应用了。这是《月光疏》中的第 164 条,在本条(191)前面,而在本条前不远的 188 条中又引用过,所以本条里就不再解说。这句是说,名词第一、二格词尾的开头元音不与前面词干的末尾元音拼合而只用前一音的长音。《月光疏》这样说是为了解决这几条经文的矛盾。rāma + as 不能用后 a 成为 rāmas,而要成为 rāmās,但不说是 a + a = ā,而说是后 a 取消改为前 a 的长音。《月光疏》的这段绕弯子解说是《迦尸迦》注中已经有了的。这类解说的来源乃是《大疏》。

上面引了《月光疏》中从 178 到 191 共十四条解说元音 a 尾阳性名词第一格单、双、复数的形式规定,由此可以看出,这个《疏》的难懂并不亚于《经》,甚至有时还超过《经》。我们由此也可以看出“经”和“疏”体裁的特点。两者以及其他语法著作,还有哲学和科学的“经”体、“疏”体著作,都显然不是给外行读懂而是供本行内部学习讨论的。这从汉译佛教经典中的一些著作也可看得出来(例如名为解经的《大智度论》和解论的《成唯识论》)。

下面举一个动词的例,不过不再照前面那样引用全文,而只是说明情况。

词根 bhū(存在,成为,有,是)的祈求式(或应作式即 lin“他句”第三人称单数)是 bhavet。

bhū 怎样成为 bhavet?《波你尼经》中的依据以及变化过程怎

样? 这要像几何证题一样证明。《月光疏》在这里只引了五句经文(2208—2212)。其中第一句 2208 是 *liṅ* 的意义(3.3.161. 本文前面已引过), 后四句是变化过程。其实为了说明这过程还得引用很多经句。

<i>bhū + ti</i>	根据 2154 = 3.4.78. 列举的动词词尾第三人称单数是 <i>ti</i> 。
<i>bhū + a + ti</i>	根据 2166 = 3.4.113. 知道这是属于“一切界”根据 2167 = 3.1.68. 加 <i>ṣap</i> 。根据 195 = 1.3.8. <i>ṣ</i> 是符号。根据 1 = 1.3.3.p 也是符号。只剩下 <i>a</i> 。
<i>bho + a + ti</i>	根据 2168 = 7.3.84. 这个词根尾元音要改为“德”。 <i>bhū</i> 变为 <i>bho</i> 。
<i>bho + a + t</i>	根据 2207 = 3.4.100. <i>liṅ</i> 中的 <i>i</i> 于“他句”中去掉。由 2159 = 1.3.78. 知这是“他句”。 <i>ti</i> 变为 <i>t</i> 。
<i>bho + a + yās + t</i>	根据 2209 = 3.4.103. 加 <i>yās</i> 。
<i>bho + a + yās + s + t</i>	根据 2210 = 3.4.107. 再加 <i>s</i> 。
<i>bho + a + yā + t</i>	根据 2211 = 7.2.79. 不在末尾的 <i>s</i> 消失。两个 <i>s</i> 都没有了。
<i>bho + a + iy + t</i>	根据 2212 = 7.2.80. <i>a</i> 后 <i>yā</i> 变 <i>iy</i> 。
<i>bho + a + i + t</i>	根据 873 = 6.1.66. 在除 <i>y</i> 以外的辅音前 <i>v</i> 和 <i>y</i> 消失。 <i>iy</i> 变为 <i>i</i> 。
<i>bhava + i + t</i>	根据 61 = 6.1.78. <i>o + a = ava</i> 。
<i>bhavet</i>	根据 69 = 6.1.87. <i>a + i = e</i> 。

从上面所举的例子可以看出, 用《月光疏》作为学习梵语的课本, 仍然是很繁难的。因此又有删节本的《小月光疏》作为初学的读本。实际上现在印度按照传统方式在私塾学习语法的学生虽然

必读《月光疏》，也不过是由此懂得语法的体例和背诵一些口诀，如不是进一步专学语法，就停止于此。一般学生学会梵语语法变化和文体依靠的是供儿童背诵的名词和动词形式的变化表，以及几篇传统用的基础读物，并非单读《小月光疏》。《波你尼经》经文只是起语法口诀的作用。至于由学校方式学习的当然是用新编课本了。

《波你尼经》的完成是古代印度语法研究的一个高峰，因而也就是从此告一段落。其后约 300 年间发展到了《释补》和《大疏》，已经进入经院式的研究，本身不能不停止发展了。它作为雅语规范化工具的作用，可以说是在公元前早已完成，而作为语法书则本身的体例和内容的矛盾日益突出。梵语已脱离日常用语不能直接从社会交际中学来。当年说“《吠陀》声自《吠陀》成，世语亦从俗世得，语法无用也”（《大疏》第一章第一节）的婆罗门，此时大概也不能从他们的小圈子的“俗世”中学会这种曾被称为“口语”（bhāṣā《波你尼经》用语）或“世语”（laukika《大疏》用语）的“雅语”（saṃskṛta）即梵语了。语法书不能适应需要了。各种改编、简化没有完全解决问题。前面说过，7 世纪的比较简明的注解《迦尸迦》，甚至大约 12 世纪的，删去《吠陀》语法部分而更加简略的，流行于当时孟加拉一带的《口语疏解》（Bhāṣāvṛtti），也救不了《波你尼经》。13 世纪又出现一些简化读本，如东部印度流行的《启蒙》（Mugdhabodha）等。直到 17 世纪的《月光疏》才保全了，实际上也是代替了《波你尼经》，使它广泛流传。可是《月光疏》仍有本身矛盾，又作课本，又解经文，依然晦涩繁琐。这种学习语法的传统终于不得不走向衰亡。现代的梵语语法教学当然是用西方的和印度的梵语学者的新编语法书。可是除了西方学者的语法在吠陀语方面有所发展以外，梵语语法体系基本上仍然是波你尼的。《波你尼经》随时代而结束了它的历史作用，但它的历史意义和科学价值是不可磨灭的。

对于读古代印度文献的人,《波你尼经》的知识也还是必要的。

1945年稿,1978年修订

附一：《波你尼经》第一章第一节译解^①

a i u ṅ (1) ṛ ḷ k (2) e o ṅ (3) aiauc (4) hayavarat (5) laṅ (6) ṅamaṅṅ-anam
(7) jhabhaṅ (8) ghadhadhaṅ (9) jabagadadaṅ (10) khaphachataṅ hathaca-ṭatar (11)
kapay (12) saṅasar (13) haḷ (14)

经:vr̥ddhir ād aic 1.1.1

译:增是 ā, ai, au。

解:这是解说术语“增”。ā 后加 t(此处变为 d)的意义见下文 1.1.70. aic 是“对收”。

经:ad eṅ guṅaḥ 1.1.2.

译:a, e, o 是德。

解:这是解说术语“德”。a 后加 t 见 1.1.70. eṅ 是“对收”。

经:iko guṅavr̥ddhī 1.1.3.

译:i, u, r, ḷ 应用德、增。

解:这是说明“德”和“增”的应用。ik 是“对收”。

经:na dhātulopa ārdhadhātuke 1.1.4.

译:非界失,半界前。

解:这是前一句规定的例外。“界”指词根,见 1.3.1。“半界”是动词变化词尾中两大类之一,见下文 3.4.113—114。“界失”中“失”的意义见下文 1.1.60—63。

经:khīti ca 1.1.5.

译:有 k 或 ṅ 作符号的缘前面也一样。

^① 译解的主要依据是:《迦尸迦》、《月光疏》、波特林克的德译、勒奴的法译。

72 梵竺庐集(丙)

解:这是继续说明例外。it 即符号,见 1.3.2.“缘”见 3.1.1.

经: *ḍiḍhīvevīṭām* 1.1.6.

译: *ḍiḍhī vevī ṭ* 的。

解:这仍是说明例外。前两个是吠陀语中用的词根。it.指增加的 i 音,t.是符号,其应用见下文 1.1.46.此句德译本原文中多 ca(也)字。

经: *halo ‘nantarāḥ saṅhyogaḥ* 1.1.7.

译:辅音中间没有元音间隔的叫做复辅音。

解:这是解说术语“复辅音”。

经: *mukhanāsikvacano, nunāsikaḥ* 1.1.8.

译:口和鼻同时发音的叫做鼻化音。

解:这是解说术语“鼻化音”。另一种是一般的“鼻音”。

经: *tulyāsyaprayatnaḥ savamaṃ* 1.1.9.

译:口中发音部位和发音方法一样的叫做同类音。

解:这是解说术语“同类音”。

经: *nāñjhalau* 1.1.10.

译:元音和辅音不能成为同类音。

解:这是前一句规定的例外,即,不能照关于同类音的规定变化。

经: *īd ūd ed dvivacanam pragrhyam* 1.1.11.

译:双数词尾 ī ū e 算做例外。

解:这仍是说明例外。“例外”也是个术语。

经: *adaso māṭ* 1.1.12.

译:代词 *adas*(这个)的 m 音后面的 ī ū e 也是例外。

解:继续说明例外。指 *adas* 的变化形式 *amī* 和 *amū*(这些、这两个)。变化见 8.2.80—81.。

经: *śe* 1.1.13.

译: *śe* 的 e 也是例外。

解: *śe* 是代号,指吠陀语中的一些 e 音词尾,见 7.1.39.

经: *nīpāta ekājanān* 1.1.14

译:单元音的投词(不变词,除 *ān* 外,)也是例外。

解:“投词”即不变词,见 1.4.56.及其以下。

经: ot 1.1.15.

译:投词末尾元音的。也是例外。

解:继续前一句,有末尾元音,指的是非单元音的“投词”(不变词),如 aho。

经: sambuddhau śākalyasyetāvanārṣe 1.1.16.

译:依照娑迦略,呼格的末尾元音 o 在 iti 前面也是例外,但吠陀语(仙人语)不如此。

解:这是说明语法家娑迦略的意见,指未被公认的一派意见,即,他所规定的法则,不是必须遵守的。

经: uñah 1.1.17.

译:依照娑迦略, uñ 的 u 在 iti 前面也是例外。

解:继续前一句,仍指一家之说。uñ 即 u,是个“投词”(不变词)。

经: ūrn 1.1.18.

译:依照娑迦略, uñ 成为 ūrn 时也一样。

解: ūrn 是代替 u 的音。(德译将 17.18. 两条合并解说。)

经: id ūtau ca saptanyarthe 1.1.19.

译:末尾音是 ī, ū 而意义是第七格(依格)的也是例外。

解:这是吠陀语的语法。

经: dā dhā ghadāp 1.1.20.

译: dā 类和 dhā 类的词根叫做 ghu, 但是 dāp 不在内。

解: dāp 是加 p 符号的词根,指 dā(割)和 dai(洗)。ghu 的应用见 6.4.66.。

经: ādyantavad ekasmin 1.1.21.

译:只有一个音的,既可算起头的音,也可算末尾的音。

解:这是说明单音的语法成分(例如词尾),它可以应用两种规则。

经: taraptamapau ghaḥ 1.1.22.

译: tarap(= tara)和 tamap(= tama)叫做 gha。

解:这是说明形容词比较级和最高级的两个词尾的共同代号,应用见 6.3.43.

经: bahu gaṇa vatu dati saṅkhyā 1.1.23.

译: bahu(多)、gaṇa(群)、有后缀 vatu(= vat)和 dati(= ati)的,叫做数。

解:这是说明前两个词和有后两个后缀的词都可应用关于数词的规则。

74 梵竺庐集(丙)

- 经: śnāntāḥ ṣaṭ 1.1.24.
译:数词中末尾的音是 ṣ 或 n 的叫做 ṣaṭ (= ṣaṣ)。
解:这一条的应用见 7.1.22.。
- 经: dāti ca 1.1.25.
译:有后缀 dāti (= ati) 的也是 ṣaṭ (= ṣaṣ)。
解:继续前一句规定。
- 经: ktaktavatū niṣṭhā 1.1.26.
译:后缀 kta (= ta) 和 ktavatu (= tavat) 叫做 niṣṭhā。
解:这一条的应用见 7.2.14.
- 经: sarvādīni sarvanāmāni 1.1.27.
译: sarva (一切) 为首的一群词叫做代词。
解:这一条的应用见 7.1.14. 在《群读》中列举了这一群词。
- 经: vibhāṣā diksamāse bahuvrīhau 1.1.28.
译:这一群词若是在多财复合词的指方向的复合词里就任意。
解:这是前一句和下一句的例外。“任意”是说可照代词变化,也可照名词变化。“多财”复合词见 2.2.23.“指方向的复合词”见 2.2.26.。
- 经: na bahuvrīhau 1.1.29.
译:这一群词在多财复合词里不算代词。
解:这条例外是指代词作为“多财”复合词的后半就不照代词变化。但前一条是这条的例外。
- 经: trītyāsamāse 1.1.30.
译:这一群词在第三格(具格)的复合词里不算代词。
解:这是又一条例外,指这些词作为复合词的后半而前半分析起来是第三格(具格)的,就不照代词变化。“第三格的复合词”见 2.1.31.。
- 经: dvandve ca 1.1.31.
译:这一群词在相违复合词里也不算代词。
解:继续说明例外。“相违”复合词见 2.2.29.。这里是指两个这类词合成复合词的情况。
- 经: vibhāṣā jasi 1.1.32.
译:这一群词,在相违复合词里,在词尾 jasi (复数第一格) 前面,就任意。

解:继续说明例外。“任意”是说明代词或名词变化都可以。

经:prathamacaramatayālpārdhakatipayanemās ca 1.1.33.

译:prathama(第一)、carama(最末)、有后缀 taya 的词、alpa(少数)、ardha(一半)、katipaya(一些)、nema(一半),在词尾 jas(复数第一格)前面,也任意。

解:继续说明例外。但这一句里的词不是在“相违”复合词里而是词的本身了。

经:pūrvaparāvaradakṣinottarāparārdharāṇi vyavasthāyāmasaṁjñāyām 1.1.34.

译:pūrva(前面、东方)、para(后面)、avara(下面)、dakṣina(右方、南方)、uttara(左方、北方)、apara(后面、西方)、adhara(下面)、指时间或地点而不是指一个名字时,在词尾 jas(复数第一格)前面,就任意。

解:继续说明例外。“指一个名字”是说作为形容词,那只能照名词变化。

经:svam ajñātidhanākhyāyām 1.1.35.

译:sva(自己的),除表示新属或财产的意义以外,在词尾 jas(复数第一格)前面,就任意。

解:继续说明例外。sra 一词若是亲属,或财产而不是作为“自己的”等意义,就只能照名词变化。

经:antarām bahiryogopasaṁvīyānoḥ 1.1.36.

译:antara 指与外面有关或内衣时,在词尾 jas(复数第一格)前面,就任意。

解:继续说明例外。这一词意义很多,这里指出可以作两种变化的意义。从 1.1.27. 到这里都是讲一群代词的变化规则。

经:svarādimipātam avyayam 1.1.37.

译:svar 为首的一群词和投词叫做不变词。

解:在《群读》中列举了以 svar 为首的一群词。“投词”见 1.4.56. 及其以下。svar 是祭祀用的祷词或咒语中的叹词。

经:taddhitas cāsarvavibhaktiḥ 1.1.38.

译:有加而不能用一切格尾的词也叫做不变词。

解:“加”即间接后缀。见 4.1.76. “格尾”即名词词尾。“不能用一切格尾的词”即副词。

经:kṛnmejantah 1.1.39.

译:有作而尾音是 m 或 e、o、ai、au 的词是不变词。

解：“作”即直接后缀，见 3.1.93.，ec 是“对收”。

经：ktvātosunkasunah 1.1.40.

译：有后缀 ktvā. tosun. kasun 的词是不变词。

解：ktvā(= tvā)见 7.1.37.，tosun(= tos)见 3.4.16.，kasun(= as)见 3.4.17.，是吠陀语的不定式。

经：avyayibhāvaś ca 1.1.41.

译：不变复合词也是不变词。

解：“不变”复合词见 2.1.5.。

经：śi sarvanāsthānam 1.1.42.

译：śi 叫做 sarvanāsthāna。

解：śi 指中性、复数、第一、二格的词尾，见 7.1.20. sarvanāsthāna 直译是“在一切名词中”大概是当时通用的一个术语。

经：suḥ anapūṣakasya 1.1.43.

译：suḥ，除中性外，叫做 sarvanāsthāna。

解：suḥ 指 4.1.2. 中列举的格尾是从 su 到 ḥ，是依照 1.2.71. 而造成的一个“对收”。这是指第一格的单、双、复数和第二格的单、双数共五个名词词尾。

经：na veti vibhāśā 1.1.44.

译：表示“或则不是”叫做任意。

解：这是说明“任意”这个术语。

经：igyaṇah samprasāraṇam 1.1.45.

译：y、v、r、l 变为 i、u、ṛ、ḷ，叫做收缩。

解：ik 和 yaṇ 都是“对收”。“收缩”是术语。

经：ādyantau ṭakitau 1.1.46.

译：有 ṭ 符号的是加在有关的部分的前面，有 k 符号的是加在有关的部分的后面。

解：这是说明这两个符号的意义和应用。

经：mid aco, ntyāt parah 1.1.47.

译：有 m 符号的是加在最后一个元音的后面。

解：这是说明 m 符号的意义和应用。如果最后一个音节是前有元音而后有辅音，则这个带有 m 符号的音就加在元音后面和辅音前面。

经: eca ig ghrasvādeṣe 1.1.48.

译: e、o、ai、au 的短音替换音是 i、u、r、l。

解: “短音替换音”指复合元音要变成的单元音。这里指的是 e、ai 缩短为 i 而 o、au 缩短为 u。

解: 这是说明本经的体例。第六格即属格, 凡经中用这一格的就是表示它的地位上的音要应用所规定的变化。

经: sthāne 'ntaratamaḥ 1.1.50.

译: 应替换的地位上要用最接近的音替换。

解: 这是说, 当一个音要用别的音替换而同时有几个音可以替换时, 应当用那在发音部位上最接近原来的音的一个。

经: ur aṅ raparaḥ 1.1.51.

译: r 要用 a、i、u 替换时, 要加 r 在后面。

解: ur 是 r 的第六格(属格)。aṅ 是“对收”。由此, r 可变为 ar、ir、ur。

经: alo' ntyasya 1.1.52.

译: 经中用第六格的表示所要替换的只是末音。

解: 用第六格(属格)表示要改变, 见前面 1.1.49. al 是“对收”, 指全部字母表中的音。这一句继续 1.1.49. 说明, 用第六格的只要改变末一个音, 不是要改变整个的成分。这句规定和下面的 1.1.55. 有关。

经: nic ca 1.1.53.

译: 有 ṅ 符号的替换音也是只要替换末音。

解: 这一句是和下面 1.1.55. 有关的例外。

经: ādeḥ parasya 1.1.54.

译: 经中用第五格的表示后面要替换的只是初音。

解: 经中用第五格(从格)的表示后面要替换, 这是下面 1.1.67. 的规定。

经: anekāṣit sarvasya 1.1.55.

译: 不止一个音的和有 ṣ 作符号的替换音表示要替换用第六格的全部音。

解: 这是和前面 1.1.52. 有关的例外。

经: sthānivad ādeṣo, nalvidhau 1.1.56.

译: 替换音和所替换的一样看待, 不过只改变了一个音的除外。

解: 这也是说明替换音的。“一样看待”是说同原来的一样应用本来要用的规

则。

经: *acah parasmin pūrvavidhau* 1.1.57.

译: 由于后面的影响而只改变一个元音的, 当前面要改变时, 那个改变了的元音仍然照原样看待。

解: 这句补充前面一句, 又是它的例外。

经: *na padāntadvirvacanavareyalopasvarasavamaṇusvāradirghajaścarvidhiṣu* 1.1.58.

译: 所改变的元音如是下列情况就不再当做仍然存在看待:

1. pada(句 = 词)的末尾, 2. 重复, 3. 反缀 *vara*, 4. *ya* 失去, 5. 音调, 6. 同类音, 7. 鼻音, 8. 长元音, 9. 带声不送气的辅音, 10. 不带声不送气的辅音和啞音。

解: 这句是前一句的例外。pada 旧译是“句”, 但不是句子而是词, 又不完全同于现在我们所说的词, 见 1.4.14. “重复”是术语。“失去”见下面 1.1.60. 前面 1.1.4. 已提到。“同类音”见 1.1.9. “鼻音”有两种, 前面 1.1.8. 是“鼻化音”, 这里是“鼻音”。原有区别后来不大分了, 常通用“鼻音”。*jaś* 和 *car* 都是“对收”。(德译将 3. 与 4. 合解。)

经: *divrvacane, ci* 1.1.59.

译: 在元音起头的前面的重复, 被替换了的元音仍作为存在看待。

解: “元音起头的”指一些后缀和词尾。“重复”指按照规定应将音重复的。

经: *adarśanaṁ lopah* 1.1.60.

译: 应有而不见了的叫作 *lopa*(失)。

解: 这是说明“失”作为术语的意义。

经: *pratyasya lukslulupah* 1.1.61.

译: 缘的不见用 *luk*, *slu*, *lup*。

解: “缘”指反缀、词尾。它们的“失”另有三个术语, 各有意义。*luk* 见 2.4.

58., *slu* 见 2.4.75., *lup* 见 1.2.51.。

经: *pratyayalope praryalaksanam* 1.1.62.

译: 缘失去后, 缘的特征仍然存在。

解: 这是说, “缘”尽管“失去”, 仍照原来存在一样看待, 应用有关的规定。

经: *na lumatāṅgasya* 1.1.63.

译: 由 *lu* 而失的缘对词身的作用消失。

解:这是前一句的例外。lu 指 luk、slu、lup 三个术语。由此可见另定这三个术语的用处。“词身”是 aṅga,其意义另有一些规定,此处指词中的一部分。

经:aco, ntyādi ṭi 1.1.64.

译:从末元音起叫做 ṭi

解:这是解说作为代号的术语 ṭi。“从末元音起”是说一个“句(词)”的末一个音节,从元音算起,包括后面的辅音。应用见 3.4.79.

经:alo, ntyāt pūrva upadhā 1.1.65.

译:末音前面的音叫做 upadhā。

解:这是解说作为代号的术语 upadhā。这是指倒数第二音,末一个辅音也算一个音,不是指音节而是指字母。这里说的包括词根,例如指辅音落尾的单音节词根中的元音。应用见 7.2.116.。

经:tasminn ṭi nirdiṣṭe pūrvasya 1.1.66.

译:经中用在那里表示它前面的音要变化。

解:这是说明本经的体例。“在那里”指第七格(依格)。经中用这一格的表示它前面的音应有变化。参看前面 1.1.49.等句。

经:tasmād ity uttarasya 1.1.67.

译:经中用从那里表示它后面的音要变化。

解:这仍是说明体例。“从那里”指第五格(从格)。经中用这一格的表示它后面的音应有变化。前面 1.1.49.已经说明第六格(属格)表示本身的音应有变化,所以前一句中“前面的”和这一句中“后面的”都用第六格,表示要变化的音。

经:svaṅ rūpaṅ śabdasyāśabbsaṅjñā 1.1.68.

译:一个词只算它本身的形式,但作为语法术语的词是例外。

解:这是说,经中说的变化规则中涉及的词都只指它本身形式,不指它的意义,即,不包括其同义词;但是有些词作为术语则包括其同义词,作为一类词的名称。

经:aṅudit savamaṅsya cāpratyayaḥ 1.1.69.

译:aṅ 和有 u 符号的也是同类音的代号,除缘。

解:“同类音”见 1.1.9. aṅ 是“对收”。其中的 ṅ 是后一个 ṅ,因此包括了全部

元音和 h、y、v、r、l。“有 u 符号的”，如 ku，包括 k、kh、g、gh、ṅ 五个同类音。“除缘”是说作为后缀的不在此例。如 3.2.168. 的 u 是直接后缀，就不包括其同类音 ū。

经: taparas tatkālasya 1.1.70.

译: t 在后, 其时。

解: 元音后面加了 t 音就不是同类音的代号, 而是只表示本身的长短时间, 短音就是短音, 不包括长音。

经: ādir antyena sahetā 1.1.71.

译: 起头的音和末尾的符号音一起包括中间所有的音。

解: 这是说明“对收”。例如 ac 包括字母表中 a 到 c 所有的音以及 a 自身。sup 包括 4.1.2. 中从 su 到 p 符号的所有名词变格词尾。

经: yena vidhis tadantasya 1.1.72.

译: 规定要变化的音包括以它为末音的。

解: 这是说, 经中说的一个音的规则也包括了以这个音为末音的词中这个音的变化。不过这一句不周密, 因此《释补》加了一些补充条文。

经: vṛddhir yasyācām ādis tad vṛddham 1.1.73.

译: 一个词的第一个元音若是增, 就叫做 vṛddha。

解: 这是说明术语 vṛddha。这一句也不周密, 《释补》作了补充规定。“增”是 ā、ai、au, 见 1.1.1. 这一句的应用见 4.2.114.。

经: tyadādīdni ca 1.1.74.

译: tyad(这)为首的一群代词也叫做 vṛddha。

解: 继续上一句的说明。tyad 群是 sarva 群中附属的一小群。这些都是代词, 见 1.1.27. 这一小群代词也可以应用 4.2.114., 因此也叫 vṛddha。

经: eṅ prācām dese 1.1.75.

译: 一个词的第一个元音若是 eṅ, 若指东方地域, 也叫做 vṛddha。

解: 继续前两句的说明。eṅ 是“对收”, 指 e、o, 这不是“增”。这类词也可应用 4.2.114.。因此也叫 vṛddha。

附二：梵汉专名、术语对照表^①

A	Ā
aṅga 身,词身	ākṛtigāṇa 同类群
ac 元音	ākhyāta 述词,动词
adhikaraṇa 依格	ātmanepada 自句,阿答末泥(旧译)
abhikāra 领句	ādi 初音,首音
anudātta 低调	ādeśa 替换,替换音
anunāsika 鼻化音,半鼻音	ārdhadhātuka 半界
anubandha 随系	āryavarta 圣域
anusvāra 鼻音	ārṣa 吠陀语
anta 尾音	
antya 末音	I
apadāna 从格	it 符号
al 全部字母	
aluk 不消失	U
avyaya 不变词	uṇādi 温那地
avyayibhāva 不变复合词,邻近(旧译)	uṇādisūtra 温那地经

① 以本书《概述》及《译解》中出现者为限。照梵语字母次序。未译者不列。

udāta 高调	kṛt 作,直接后缀
upaniṣad 奥义书	G
upapadasamāsa 前句复合词	gaṇa 群
upasarga 近置词,介词,助词 (旧译)	Gaṇapātha 群读
	gatisamāsa 近置复合词
R	gaṇa 德
R̥gvedasamhitā 梨俱吠陀本集	guru 重音
	C
E	caturthī 第四格(为格)
ekaśeṣa 余一复合词	Candragomin 月官
	Ch
K	chandas 颂歌(吠陀)
Kathāsaritsāgara 故事海	J
karāṇa 具格	Jayāditya 阇耶旻底
karma 业格	T
karmakarṭṛ 业作者,反身被动式	tin 底,动词词尾
karmadhāraya 持业复合词	tinanta 底彦多,动词
Kātantra 迦丹多罗(小书,简编)	tatpuruṣa 依主复合词,依土(旧译)
Kātyāyana 迦旃延那	taddhita 加,间接后缀
kāraka 造者,名词的格	tr̥tīyā 第三格(具格)
Kāśikā 迦尸迦	
Kāśikāvṛtti 迦尸迦苾芻底	

D

Dakṣī 达耆
 Dakṣīputra 达耆子(波你尼)
 dirgha 长元音
 dvandva 相违复合词
 dvigu 带数复合词
 dviṭīyā 第二格(业格)
 dvivacana 重复
 dvivacana 双数

Dh

dhātu 界,词根
 Dhātupāṭha 界读
 dhātulopa 界失

N

nañtatpuruṣa nañ 依主复合词
 napuṁsaka 中性
 nāmadhātu 名界,名动词
 Nighaṅṭu 尼犍豆
 Nāgasena 那先(龙军)
 nāma 名词
 nipāta 投词,投入词,不变词
 Nirukta 尼录多,词源学

P

pañcami 第五格(从格)
 Patañjali 波颠阇利·钵颠社撈
 (旧译)
 pada 句(词)
 Padapāṭha 句读
 parasmaipada 他句,般罗网迷
 (旧译)
 paribhāṣā 释读
 Paribhāṣapāṭha 释读
 parimāna 量
 Puṣyamitra 弗沙密多罗
 Pāṇini 波你尼
 Pāṇinisūtra 波你尼经
 Pāṇinīyaśikṣā 波你尼式叉
 Prakriyākaumudī 解字月光疏
 praṅghya 例外
 pratyaya 缘
 pratyāhāra 对收
 prākṛta 俗语
 prātipadika 对句(名词词干)
 Prātiśākhyā 对支,别支
 pluta 引音

Ph

Phitsūtra 丕特经

B	L
bahuvrīhi 多财复合词,有财(旧译)	lakṣaṇa 特征
Bāḷamanoramā 童喜疏	laghu 轻音
Buddha 佛陀	Laghusiddhāntakaumudī 小月光疏
Bh	laṭ 现在式
Bhaṭṭoji Dīkṣita 婆托吉	laṇ 未完成过去式
bhāvakarma 有业,无人称动词,被动式	liṅ, liṅāśiṣi, āsiriṅ 愿望式
bhāṣā 口语	liṅ, vidhiliṅ 祈求式,应作式
bhāṣavṛtti 口语疏解	liṭ 完成过去式
M	liṅga 性
Mahābhāṣya 大疏,伟大的注疏	Lingānuśāsana 性教
Māhesvarāṇi sūtrāṇi 大自在天经	luṅ 不定过去式
Manusmṛti 摩奴法典	luṭ 将来第一式
Milinda(Menander) 弥兰陀	luk 消失
Milindapaṇho 弥兰陀问经,那先比丘经	lṛṅ 假定式
Mugdhabodha 启蒙	lṛṭ 将来第二天
Y	leṭ 虚拟式
Yāska 耶斯迦	lot 命令式
R	lopa 失,失去
Rāmacandra 罗摩月	laukika 世语
	V
	vacana 数,言(旧译)
	Vararuci 婆罗流支
	Vāmana 伐摩那

Vārtika 释补
 vighraha 词的分解
 vidhiliṅ 祈求式,应作式
 visarga 送气音
 vṛtti 词的组合
 vṛddhi 增
 Veda 吠陀
 Vedāṅga 吠陀支
 Vaiyākaraṇasiddhāntakaumudī 语法
 vibhakti 词尾,名词词尾,格尾
 vibhāṣa 任意
 Viṣu 毗湿奴本经月光疏
 Vyākaraṇa 语法,语法学,毗伽罗(旧译)
 Vyākaraṇamahābhāṣya 语法大疏

Ś

Śalātura 娑罗睹罗
 śalāturiya 娑罗睹罗人(波你尼)
 śākalya 娑迦略
 śiva 湿婆
 śivasūtrāṇi 湿婆经,大自在天经

Ṣ

ṣaṣṭhī 第六格(属格)

S

sarṇyoga 复辅音
 sarṅkhyā 数
 sarṅskṛta 梵语,雅语
 sarṅjñā 名字,语法术语
 sandhi 连声
 saptamī 第七格(依格)
 samāsa 复合词
 sarvadhātuka 一切界
 Siddhāntakaumudī 本经月光疏,月光疏
 sup 苏,名词词尾
 sampradāna 为格
 samprasāraṇa 收缩
 sambuddhi 呼格
 sambodhana 呼格
 sarvanāma 代词
 Sarvadarśanasarṅgraha 摄一切见论,各派哲学综述
 savama 同类音
 subanta 苏漫多,名词
 sūtra 经
 svara 音调
 svarita 合调,中调,降调

H

hal 辅音

hrasva 短音,短元音

梵语语法理论的根本问题

古印度波你尼仙人(panini)的梵语语法,即所谓《八章书》,是世界上没有匹配的一部奇书。它在将近四千句的代数公式般的歌诀中包括了复杂的梵语变化的全部。

这部语法的特色可以分两方面:其一,它没有依语义分别词品及句法,却只依语形由音变以分析词的构成与变化及连接。它只说明语尾变化与词的构成,再加上梵语的“连声”规则。它的组织严密的语法系统依据于只知有音的语言现象的观察与分析。梵语所谓语法“毗河羯罗拿”(vyākaraṇa)也便是分析之意。其二,它着重在当时标准高级通用语(bhāṣā)的确定,并不重在古吠陀语(Chandas)的解说,又受了以歌诀口头相传的习惯的拘束。于是把由现象分析出的结果重新构造成一个特殊的逻辑系统,同时又随着言简意赅的最高原则而编成了连“半音”都难再缩减的一本口诀。读者除已经懂得梵语外(这在著书当时是不成问题的),还必须先了解它的特殊形式,再发现它的系统,然后可看出它实在是依据于长久的细密的对语言现象的分析。因此,它成为一部极难读的书,号称须学十二年之久。

这部语法主要只是词的而不是句的分析。因此语尾变化与词的构成编在一起。对词的性质也完全没有依语义的逻辑分类,而只有依语形(音)的现象区别。词大别为二:一是有变化的,一是无变化的。

有变化的之中,初步变化是名词尾与动词尾,进一步是不分名、动的词干的构成。这构成中的主要成分便是分析到最后的语根,即所谓“界”(dhātu)。加在“界”上使它成为词,或再使它表现出名词、动词等所有的各种关系的都是“缘”(pratyaya)。这里便可明显看出动词的“缘”可以直接加在“界”上,而名词的“缘”却总是在“界”已由别种“缘”加过,成为各种名词乃至形容词,复合词之后。很明显的,只有动词的根才是究竟。依它的术语说,动词的“缘”是“底”(tā),动词变化便是以“底”为尾巴,即中国旧译“底彦多声”。名词、形容词等的“缘”是“苏(sup),它的变化便是所谓“苏漫多声”。不过它原来是并不管名词、动词等词义区别,不论词性,只分词尾的。

词的分析既到了最后的语根“界”,那么,语法便是以“界”为根本再建立现实语言的规律。若就现象的分析说,“界”是结果;若就语法的系统说,它却是起点。梵语语法所附的《界读》即“语根汇解”是否可靠?波你尼用的方法及其所得结果,由现在人的知识与思想看来是否还有价值?这些问题在近代欧美学者中仍是毁誉纷纭,众说不一。

现在讲究关于语根的理论。这理论正如前面所说,既是语法研究的结果,又是语法系统的起点。追问这理论,我们就得溯到波你尼以前去。波你尼虽然往后来说是“不祧之祖”,但往以前说,他只是集大成的殿军。依印度文籍流传习惯,一种学说累积到成了定型之后,便有一书将以前的层次全抹去,代替所有前身而自为一“经”。在这种情形下,《八章书》即《波你尼经》便成了这一类书中独存的一部,无法再溯其源。然而在语法学之外,古印度还有词源学也是正统学问的“六吠陀支”之一。词源学即所谓“尼录多”,现在也存有一部同名的书。虽然那书和《波你尼经》一样,都不必是原有“六吠陀支”中的典籍,而且那也只是另一部残缺的吠陀难字汇(所谓《尼犍豆》)的注,但其中却保有一段讨论这根本语法理论

问题的纪录。《尼录多》一书的作者耶斯迦(Yaska)又是在波你尼以前,所以这是关于这问题的现存的最古的材料。

耶斯迦在《尼录多》第一章的讨论中承认词类共有四种:“名”词、“述”词,“助”词,“投”词。(“助”词用玄奘《成唯识论》卷六所译,余系暂拟)“述”词又可分六种:生,存,变,增,减,灭。但这是一人一派之说,只有四种词类似乎是当时通行的意见。四类中自然是“助”、“投”本身不再变,而“名”、“述”还得再有变化。这两者的变化是语法的主要内容,而两者的关系,即一切词的本原问题,便成为语法理论的基本讨论题目。

耶斯迦先下定义说:(1940年浦那校刊本,有的解释用校者Rajavade说,下同。)

“凡此[诸字]皆四句类:名,述,助,投。此中且示名及述相,以‘作’为本,即是述相。以‘有’为本,乃是名相。此中二者兼在,以‘作’为本。前后所‘作’是名为‘作’,以述而示,[如]行及烹,以开始起,以完毕终。既定为‘有’,以‘有’名[示],[如]行及烹。‘此’者乃示诸‘有’。[如]牛、马、人、象。‘作’者[乃示]‘作’[相]。[如]坐、卧、行、立。”(第一章第一节。方括弧中是译文增字,下同。“作”依鸠摩罗什《中论》译法,是“圣人不作”“大雅不作”之“作”,在此与“有”对照。实则在汉语,这字的词义也是“有”,但在梵语中出于两词根,所指有很大区别)

“作”与“有”同指存在,但前者指一件行为的过程,后者指一件行为的完成。前者分观其变化之动,后者综观其整体之静。所以前者用“述”词表现,而后者用“名”词。如果一件行为有前后阶段的分别,那便是动作,就要用“述”词表现。一件动作是有起头有结

尾的。如果固定了,完成了,那便是一件事,而不是动作,要笼括全体,要用“名”词表现了。前面的“行”及“烹”是动词形式,后面的“行”及“烹”是名词形式。“此”也算名词,实是代名词,能代一切。“牛、马”等便是分别指定。“作”也是一切动作行为总名。“坐、卧”等才加以分别。

现在我们看“述”出于“名”的原理,及其反对方面。耶斯迦说:

“如是所列四种‘句类’,名,述,助,投。此中名者皆是述生,是娑迦吒衍说,亦尼录多家说。非谓一切,是伽罗伽说,亦有文典家如是说。”

(第一章第二节)

这两方面争论的话,为明白起见,我且让他们自己用容易的现代话来说。耶斯迦先纪录下伽罗伽的反对理由:

“由音调与形变依语法规则变出来的有意义的词,如果与由根生出的意义相符合,便是公认的词(不符合词义的词根便不能认为来源)。如牛、马、人、象。假如一切“名”词都出于‘述’词,那么,有同样行为的,便该有同样的名字了。凡是占了路的都照叫做马了。凡是能刺的都该叫做草了。假若‘名’词都出于‘述’词,那么,有多少种行为便该有多少个名字了。那么,柱子应该也可以叫做‘卧洞’(立于洞中故)或‘紧连’(支持梁故)了。而且由行为依语法造出的‘名’词应该明白表示其意义,人、马、草都该改换字形了。(例略)而且在已经通用(公认)的[词]上还得仔细想一想。‘地’据说是‘展开来的’。谁来展开它?什么东西支持着[那展开它的人]?而且意义不相符合的词,娑迦吒衍又从这些词与那些词各取一半来杂凑。

(例略)而且大家说存在是在行动以前的。把后来的行为去叫先存在的东西是不合道理的。因此这种说法不合道理。”

(第一章第十二节、十三节)

尼录多家的答辩：

“呜呼，是何言哉！你说：‘由音调与形变依语法规则变出来的有意义的词，如果与由根生出的意义相符合，便都是由根变出来的词。’照这样说，这不算驳倒[我们的理论]。例如，你说：‘有同样行为的便该有同样的名字。’我们看到做同样事的人有些有同样的名字，有些却没有。(例略)由此一说，你后来的驳论也答复了。例如，你说：‘由行为依语法造出的“名”词应该明白表示其意义。’有一些词虽都只由一词变出，而且用直接词尾，却很少应用。(例略)例如，你说：‘在已经通用的[词]上还得仔细想一想。’[本来是]在已经通用的词上研究它的构成的。你说‘地’据说是‘展开来的’。谁来展开它？什么东西支持着[那展开它的人]？一看见它是展开在那儿，[便叫它做展开的，]即使没有另外展开[它]的人。照你这样，凡看见了东西以后起名字的都该受责备了。例如，你说：‘从这些词与那些词各取一半来杂凑’。那个不顾词义不合而杂凑的人才该受批评呢。这就是对那种人的批评。例如，你说：‘把后来的行为去叫先存在的东西是不合道理的。’我们看到有一些先已生下的东西由后来的行为得名的，也有些不是。(例略)”(第一章第十四节)

反对派毕竟失败了。词源学家战胜了语法学家。“名”词出于“述”词，一切物得名都由于行为。这种原则成了语法家的信条。

《波你尼经》以动词语根为基本,而且“助”词已不独立,“投”词只算“名”词落掉了尾巴。所以由传统的一千九百四十三个语根,照三千九百九十六句“经”来变化,便包括了标准梵语的全部现象乃至吠陀语的例外。

这种语法理论的得失,以及对其前后语法学及词源学研究的因果历史关系,不必在此讨论,我所想指出的只是这种理论中所埋伏的印度思想的一点根苗。

“名”出于“述”,语根都是动词,存在的究竟是行动的综合。语法理论家把纷纭的语言现象,就实际活在口头的语音,加以层层剖析之后,并没有得到抽象的概念,却只得到变动不居的行为。静止的只是覆在上面的综合,或则是动作的完成与不可解析的整体。出发点不是形式的,逻辑的思考,只是具体现象的分析与综合。动是可分的,静是综合而不可分的。以动为本,若向分析方面发展,可以到不可再分的多元的“极微”(原子)等,也可以再破去而得一极端无常绝对的动,乃至超乎动。若向综合方面发展,便可以在无常之上见常,可分中见有超越的不可分。由于见动,才重求“寂”。不过无论怎样发展都是由具体的动的现象出发的,不是由概念逻辑出发的。虽然后来的所谓语法家的哲学理论只是在别的方面,但在这早期所争论的根本问题上,已可看出与整个印度思想血脉相关的思路,因而与西方逻辑观念下的出发点恰相对照。若对中国来说,也许可以戏言,印度相信口语的咒音和手指动作的诀印,而中国道家相信笔画的符箓。中国旧日的词源学也许正是印度的反对方向吧?(重音重形之分郑樵在《通志》中已说到)

能知道我们常说的语根开始是怎么回事,是在什么样的系统下才有可能成为基干,而这种系统又与基于抽象概念及逻辑的系统如何有所不同,大概也不是无益的吧?

试论梵语中的“有——存在”

远在人类提出哲学问题并试作解答以前,人类对于客观世界的认识已经在语言中初步反映出来了。大概最早只是描述,后来才形成抽象概念。如果把词作为传达这种认识信息的基本符号单位,那么,表述存在的动词(“述词”,梵语 akhyāta)是值得注意的。这是人类对外界的哲学认识的基本的和概括的反映。在哲学思想发展起来以后,这类词也还与哲学思想的发展有密切的联系,而且词义随着哲学思想的发展而发展,却常不被觉察。这在古代印度文化通用语言——梵语中表现得比较清楚。本文想就此初步提供一点资料和分析,供语言学和哲学以及心理学的研究者参考。

为便于说明问题,先用汉语的词作引子。

汉语中表达存在的词是“有”(这个字的其他意义除外)。举几个大家熟悉的古书例子^①:

“有齔在下曰虞舜。”(《尚书·尧典》)

“有朋自远方来。”(《论语·学而》)

“有牵牛而过堂下者。”(《孟子·梁惠王》)

“不好犯上而好作乱者未之有也。”(《论语·学而》)

^① 例子是随手举出说明问题的,故多举“耳熟能详”的“五经”、“四书”作为较早的例证。其他例亦同此。

这是泛指单纯存在的词,一直用到现在:

问:“有人吧?”

答:“有。”

点名:某某某。

答:“有。”(后来才改为“到”)

很早“有”字就成为传达一个哲学基本概念的符号:“天下万物生于有,有生于无。”(《老子》)

这样就把客观世界一分为二,存在和不存在,并且找出其间的关系。这不但是哲学的概念,而且初步形成哲学体系了。

这概念还是从描述发展而来的:“有天地,然后万物生焉。”(《易·序卦》)

“有”还表示所有、具有,其实也是指存在,不过不是泛指,而是指出两种事物存在之间的关系。例如:“寡人有疾。”(《孟子·梁惠王》)“予有乱臣十人。”(《论语·泰伯》)

这在拉丁语中和现代的印地语——乌尔都语^①中很清楚:拉丁语虽有 *esse*(存在)和 *habere*(所有)两动词,但是“我有一本书”的说法是“*Est mihi liber*”,并不要用“*Librum habeo*”。现代印地语——乌尔都语中就只有前一种格式,“*mujhe ek kitāb hai*”,而没有和 *habere* 相当的动词。这是从古印度语——梵语直到现代印度语言都是一样的。他们用“对于我(或属于我)一本书存在”表达“我有一本书”。

这样的“有”和“无”对立,在汉语中也可以既指所有,又指存在。例如:“自古皆有死,民无信不立。”(《论语·颜渊》)

汉语中另一个表示存在的词是“在”:“关关雉鸣在河之洲。”(《诗·周南》)“有父兄在。”(《论语·先进》)“子在,回何敢死?”(《论

^① 指两种语言中共同的成分。下同。

语·先进》)“仲子生而有文在其手。”(《左传》隐公元年)“见龙在田。”(《易》乾卦)

这显然是表示有一定地点和时间限制的具体存在,即指出其时间空间位置的存在。这不是泛指,而是特指,是标示时空坐标的存在。

此外还有个“存”字:“笱豆之事,则有司存。”(《论语·泰伯》)“其人存,则其政举。”(《礼记·中庸》)

当然还有其他表示存在意义的词,如前举例中“万物生焉”的“生”字和“见龙在田”的“见”字,都表示由无而有,出现,被见到。但它们有本身的特定含义,与“有”和“在”、“存”不同。我们说“有无”、“存在”,也是用这三个词。

这些词表明人在认识外界时,对于客观事物的存在不但没有怀疑,而且还加以分析。这是人类将由感觉得来的外界信息在头脑中进行加工,然后又用语言信息反映出来。这种对于事物的存在的综合的概括的说法是人类的初步的普遍的认识,后来才追究到存在的性质,提出了心和物、主和客的哲学问题。本来,原始宗教只是拜物教,神话和巫术中的神也是具体的,被认为客观存在于时空外界中的,甚至灵魂或魂灵^①在原始的人类思想中也不过是看不见的(某种情况下也可以看见而不仅是推测知道)人的存在,仍然是有同人一样的活动的,并不是后来所谓心灵或意识。

现在我们来考察梵语中几个表示存在的词根。按照印度现存的传统语法的最古经典《波你尼经》(Pāṇinisūtra)的体系,名出于动,所有词根都有动词性质(动词原叫做“述词”akhyāta)。其中“有

^① 二者有别。这里说的应是魂灵。灵魂应是出于基督教的一种术语;魂灵则是另一种东西,如“魂灵儿飞在半天”(《西厢记》);鬼魂与灵魂也不一样;鬼魂与魂灵都不是不灭的,可以“魂飞魄散”;当然其实质是一样的。

——存在”便是第一个。^①

如上所述，汉语中这类词的明显特征是，有两个并存的词，一个泛指的“有”，一个特指的“在”。“有”无时空条件的限制，而“在”确指其存在的范围，具有限制条件。

梵语中却不是这样。可以表示存在的词根有几个，最普通的有两个，其区别并不和汉语一样。表面看来似乎两个词没有多大区别，其实还是有重要区别的。这两个词根是√ as 和√ bhū，其间并无词形(音)的联系。它们都是“有”，而并不是“在”。看来古印度人对外界事物的认识并不注意其存在的时空条件，不注意决定这个存在的点(坐标)，不像我们的古人那样重视一事物存在的时空环境而要确定这个存在的点(坐标)。他们注意的倒是存在的情况和性质，要分别是具体的变化还是抽象的永恒，是动还是静。这一点可以说是在古代印度思想发展中有所表现，例如对待历史的态度就和我国古代不同。这里略提一下，以后再讲。

梵语的这两个词根是常用的，例子俯拾即是，下面只举较易说明问题的。

现在先用泛指存在的普通词根√ as 作代表，暂不分析对存在本身的认识(那要比较两个词根，留在以后讲)，只看这个词根怎样表示所有关系。这其实是表示一事物和另一事物之间的关系。汉语的“在”也是表示一事物和它所处的时空环境之间的关系。不过梵语不但表示“在”的关系没有特定词根，表达所有关系也不在词根(即动词)上有所区别，并不改用它词，而一概只在名词的语尾变化(词形变化)上表现。

所有关系，也就是从属关系。一事物为另一事物所有，即，一

^① 参阅本书《梵语语法波你尼经概述》。以下用√号表示“词根”，用>号表示“由此变为”，用<号表示“出于”。

事物从属于另一事物。这并不是事物存在中的区别,所以,表示存在的词不必改变,而表示享有、占有、具有等性质的词要有变化。这就是梵语中实词(名、形、代)的属格语尾变化。在《波你尼经》中,这一格和其他格是不同类的,因为它表示两事物之间的关系而一般(除某些情况外)是不与动词相联系的^①。例如^②:

“有一本书。”*pustakam asti*(一书存在)

“我有一本书。”*pustakam mama' sti*(我的一书存在)

“这是我的书。”*idam pustakam madiyam asti*(我的这书存在)

“我所有”只是变化“我”:或用属格语尾变化(*mama*),或变成一个形容词(*madiya*)。动词不变,仍只表示存在。有的尽管在汉语中要变成“是”字,但在梵语及其同族语中“是”和“有”(存在)是一个词。把“是”从“有”中分析出来以指明存在的事物的情况、性质,这似乎是汉语的一个特点。

不仅有者变,没有者(所缺的事物)也可以是变出来的。不像汉语中另有一个“无”字,梵语词根中没有这个“无”,这是值得注意的。要表示“无”是在“有”上加“没”,或在所“无”的事物上加否定。“没有”只是“有”的否定,仿佛本身仍然是一种“存在”。梵语中常以否定形式表示一种肯定的东西或情况。这要举古书为例,现引较古的《他氏梵书》^③中散文体的著名的犬阳仙人(*śunaḥṣepha*)故事的开头两句:

“*Hariścandro……rājā, 'putra āsa*”(诃利旃陀罗王无子)

① 参看本书《梵语语法波你尼经概述》。

② 如与汉语对照较明白,故也以普通简单句为例,不都征引古书。下同。

③ 或译《爱达罗氏梵书》*Aitareya Brāhmaṇa*, 印度孟买刊本(仿贝叶本)。这个故事常被选引。

“Tasya ha śatam jāyā babhūvuh”(他有百妻)

前一句直译是说这个国王“是没有儿子的”。“是”字就是那个表示“存在”的“有”字,√as > āsa。“无子”只是在 putra(子)前加否定的 a, a + putra > aputra,不是变换动词将“有”变“无”。

后一句动词仍是“存在”,换了词根√bhū。现在可以暂时认为它同√as一样,两词根的区别以后再讲。如果按照原句子的构造译,对于“所有”的表达方式是“他的一百个妻子存在”,即,“他有了一百个妻子。”

这两句的构造显然不同。前者是以“有”者为主(无子者),而后者是以被“有”者为主(妻)。

还有一种表达方式是在被“有”者上附加一个变化,这就是《波你尼经》5.2.94.(即第五章第二节第九十四句。以下凡此类阿拉伯字母均表示相应章、节、句)所规定的表示“所有”的后缀 matup。这个 matup 代表实际出现的两个反缀: - mat 和 - vat^①。这是可以广泛应用的形容词后缀。有什么就是什么加上这个后缀。因此,有钱的是 dhana(财) - vān(vat > vān 阳、单、体格),有美色的是 rūpa(色、形) - vān,有品德的是 guṇa(德) - vān,有福的即尊贵的是 bhagga - vān(世尊,薄伽梵,此系照一般解释)。不仅如此,过去分词加上这个后缀成了较通俗的(口头的)梵语常用的过去时形式,表示“有了这种情况的”。于是, gata - vān(走了)和 ukta - vān(说了)的形式出现了。这样,动词变化变成名词、形容词一类变化,简单多了。至于联系所有物的当然也可联系到人。putra - vān(有子的), patnī - vān(有妻的)。这个 - vat 相当于现代印地语——乌尔都语中的 - valā。pesā - valā(有钱的), jāne - valā(要走的)等等。这个形式因为简单易用,所以虽不古雅却实际上构成的词很多,尤其见

① 作为代表的语法符号和加后缀的构词法,参看本书《梵语语法波你尼经概述》。

于解说古书或口头说梵语时。印度逻辑(因明)用的一个公式化的例子是“此山有烟”故“此山有火”;其中“有烟”是 dhūma(烟) - vān, “有火”是 vahni(火) - mān, 都是用的 - matup 后缀, 不是用动词表示有(见《思辨概要》Tarkasaṅgraha)。

可是梵语语法家很早就订了一条限制, 这就是《波你尼经》后约百余年(大概在公元前二三百年, 我国秦汉之际)的《释补》的规定: 表示有附加性质的形容词不可加这个后缀^①。所以, 白是 śukla, 不可再加这个后缀成为 śukla - vān^②, 那是错误的形式。道理很明显: 形容词不必再加形容词后缀。“形容词”是现在说法, 原来的话是“有附加性质者”。“附加性质”原语是 guṇa, 旧译“德”。

这一条限制所依据的思想显然是把词义分为三类: 一是指一件东西, 二是指一桩行为, 三是指一种性质。前二者可加这后缀而第三种不可加。这种分析恰恰是古代印度哲学所公用而各派有不同解释的, 对于客观事物的分类。指这三类的词既是术语, 又是普通词。胜论(卫世师迦)派把这些列入世界基本范畴, 玄奘的译语是: “实”(dravya)、“德”(guṇa)、“业”(karma), 即, 实物、性质、行为^③。这也是古代印度书中的常用语。语言中对客观世界的分析正是思想上对客观世界认识的反映, 语言与哲学思想是密切联系的。古印度人在认识上对客观世界事物的分类既有这三项, 应是先在语言中反映出来, 而后形成哲学概念, 发展为体系。

由上述可见, 汉语中对于存在分析出了“有”和“在”, 又分析出了“有”和“无”, 又分析出了“有”和“是”, 而这些在梵语中统统归之

① 《释补》Vārtika。所引句附在前引《波你尼经》经文及下一句之下。“有附加性质的形容词”原语是“德”, “不可加”原来术语是“失去”或“不见”, 是 luk。

② 星号指错误形式。

③ 见玄奘译:《胜宗十句义论》。

于存在。另一方面,梵语将事物分为“实”、“德”、“业”,将“所有”作为“从属”而纳入表示事物互相关系的词形变化格式之中,这是汉语所不习惯的。

这里插说一点。梵语的名一形一代的八格变化,按照《波你尼经》的语法体系,可以看出其思想体系是:在事物中,两者之间的从属关系是属格(ṣaṣṭhī, 第六格, genitive);两者之间的时空方位关系是为格(ṣampradāna, 向, dative), 从格(apaḍāna, 离, ablative), 依格(adhikaraṇa, 在, locative), 第一个是向着前去, 第二个是背着离开, 第三个是依附在上;两者之间的主动和被动关系是体格(kartr, 主, nominative), 业格(karma, 宾, accusative);独立无关的是呼格(sambodhana, 呼, vocative);两者以外相联系而被使用或起发动作用的第三者是具格(karaṇa, 作, instrumental)。这八格表明了语言中反映的对客观事物之间关系的认识和分析。在汉语中还不见有这样与思想的认识分析相适应的系统的语形变化。然而语法家的分析究竟是有些“削足适履”,所以只能说语言中有些依据,引出语法家和哲学家的系统分析,却不能说语言正符合语法家和哲学家的体系。那样就颠倒了,成了唯心主义和形而上学的说法。人不是遵照少数人的范畴规定说话的;语言是具体的,活的,经常变化的,但总是反映对客观世界的认识的。

以上说明了梵语关于存在的词根的笼统概括方面,以汉语对照,看出我们分析的,他们不加分析,由此可见语言与思想的联系。下面说一下梵语关于存在本身所用的词根的分析,而这在汉语却不是那么清楚,从翻译中可以看出问题:语言有别,传达另一语言所反映的思想在细微处难以确切。

梵语中常用以表示存在的词根,除了上述的√as(有)和√bhū(有)以外,还有√vid(见),√vṛt(转),√sthā(立)√vas(住),出生、死亡、行动等非指存在本身的词还不算。这里举的六个词根中,前

两个是基本的,后四个各有本义,但都可用以表示存在。在后四个中,前两个用得更多,后两个用得少。这些在使用时,尤其在诗体作品中,似乎没有什么区别;但在哲学用语中,各词却依其本义而有不同含义;即在一般应用中,往往也有语义区别,不能互换而含义无丝毫改变。

先看两个最通用而又几乎一样的√as 和√bhū。

《波你尼经》的《根读》(Dhātupāṭha)中注√bhū 是 sattāyām(存在 <√as)注√as 是 bhūvi(存在 <√bhū)。两者互注,似乎没有什么区别。经文的二章四节五十二句说:“aster bhūḥ(√as 在过去时和将来时等形式中改用√bhū)。过去时虽有出于√as 的 āsa(过去、完成)和 āsīt(过去、未完成),但常用出于√bhū 的 babhūva。过去和将来的合成形式则仍可用√as 作为一个成分。由此可见,表示有时间性的存在主要用√bhū,而表示不含时间变化限制的存在则用√as。”

概括说,这两个词根的含义的主要区别是:

√as 指单纯的、抽象意义的存在,或静的、绝对的存在。

√bhū 指变动的、具体意义的存在,或动的、相对的存在。

在实际应用中,可互换的很多,区别不突出,但在互换就会改变意义的地方就可看出这种分别;有的形式只用一个词根,如分词,区别也显著。

例如:“asyaḥkim abhavat?”(她遭了什么事?直译:她的什么事发生了?)

这里的√bhū 不能换成√as。

“yad bhāvi tad bhavatu!”(要出现的事尽管出现吧!)

这里的√bhū,前一个不能换,后一个虽可换√as,但换了以后,口气略有不同,前后两词不相照应。

最明显的例子是佛教的“缘生”(pratītyasāmutpāda)公式:

梵语：“asmin sati, idam bhavati”

巴利语：“asmin sati, idamhoti”

两者一样。巴利语的 hoti 即梵语的 bhavati。巴利语的公式见《中尼迦耶》；梵语的见《中论》初品《观因缘品》，梵本（月称《释论》本）第十颂，原诗中词序为迁就韵律略有改动^①。

这个公式的意思是：有了这个，就出现了那个。那个的发生是以这个为条件，或这是前因而那是后果。前半句中的存在用√ as > sati（分词依格），指单纯的存在，不算其过程，只作为已具的条件；而后半句中的存在用√ bhū > bhavati（现在时），指变动的存在，发生，出现，形成。前一存在单指其有，后一存在指其从无到有。前一意义的语法形式只能用√ as，后一意义的语法形式可用两根，但这里的意义只能用√ bhū。

汉译这句是：“此有故彼有。”（《佛说大乘稻秆经》）^②“依此有，彼有”（玄奘译《阿毗达磨俱舍论》卷九）。“有是事故是事有”（鸠摩罗什译《中论·观因缘品》，原为“说‘有是事故，是事有’不然”）。这三个译文都没有译出动词区别。但唐代波[罗]颇蜜多罗（明友）译的《般若灯论》引这公式便改为“此有，彼法起”（原为“此有，彼法起，是义则不然”），用“有”、“起”两个动词，显出不同了^③。

再举《中论》汉译中一个明显经过推敲的例子。

《中论》第二十七品《观邪见品》中，作者龙树要论证永恒不变的“我”（肉体的以至精神的个体或魂灵或灵魂）不存在，开头便问：

① 《中尼迦耶》Majjhimanikāya II . 32. 伦敦刊罗马字本。《中观释论》Madhyamakavṛtti 彼得堡 1910 刊本。以下引文同。《中论》P. L. Vaidya 1960 校刊本尚未见到。

② 《大乘稻秆经》敦煌本，大正藏 712（第十六卷）。同经异译的《了本生死经》、《稻秆经》等无此公式。印度郭克雷教授 Prof. V. V. Gokhale 据西藏拉萨功德林所藏梵文写本 1960 年校刊的《稻秆经》sālistambasūtra 中也没有这公式。

③ 《俱舍论》，藏要本。《中论》、《般若灯论》，碛砂藏本（影印本，下同）。

“我”在过去存在吗？“我”在未来存在吗？就是说，现在的“我”能出现于过去吗？能出现于未来吗？这个“我”都是指与现在的“我”同一的“我”。问的是这个“我”是否存在于过去及未来。因此，动词当然要用“出现”即√bhū，以表示是指在不同时空中的出现而不是指无时空限制的绝对的存在。龙树论证的目的正是为了否定这个绝对存在物。在梵本第二、三、九、十四颂中，他用的都是√bhū > abhūm(这不是符合梵语语法规定的不定过去时 aorist 的形式，月称在《释论》中除引文外就改为正确的形式 abhūvam 了)和√bhū > bhaviṣāmi(未来时形式)。这里，语法和习惯也要求这样的词根和形式，可见语言反映的含义也是如此区别了√bhū 和√as 两种存在。

为说明问题，下面先将这些颂句的原文及译文列出：(“秦译”是指后秦鸠摩罗什译的《中论》颂本，“唐译”是指唐朝波[罗]颇蜜多罗译的《般若灯论》颂本)

第三颂：

原文：abhūm atītam adhvānam

ity etan nopapadyate

yo hi janmasu pūrveṣu

sa eva na bhavaty ayam (3)

秦译：过去世有我，是事不可得；

过去世中我，不作今日我。

唐译：过去世有我，是事则不然，

彼先世众杰，非是今世者。

第九颂：

原文：nābhūm atītam adhvānam

ity etan nopapadyate

yo hi janmasu pūrveṣu

tato 'nyo na bhavaty ayam (9)

秦译:过去我不作,是事则不然。

过去世中我,异今亦不然。

唐译:今世无过去,是事亦不然。……

若今与前异,离前应独立。

第十二颂:

原文:nāpy abhūtvā samudbhūto

doṣo hy atra prasajyate

kṛtako vā bhaved ātmā

sambhūto vāpy ahetukaḥ (12)

秦译:先无而今有,此中亦有过;

我则是作法,亦为是无因。

唐译:非生共业起(?)此中有过故。

我是作如瓶,先无而后起。

这一颂中的“作”是“kṛtaka”即“造作的”。唐译《释论》中说:“我者云何?是造作耶?”颂中又加了“如瓶”(所据原文有异?),很明白。秦译这里的“作”同前面的“作”(出现)混淆了,故改为“作法”。唐译改译√bhū为“起”,而译√kṛ为“作”,较清楚。

第十四颂:

原文:adhvany anāgate kiṃ nu

bhaviṣyāmīti darśanam

na bhaviṣyāmi cety etad

atītenādhvanā samam (14)

秦译:我于未来世,为作为不作?

如是之见者,皆同过去世。

唐译:或有如是见:来世有我起?

来世无我起?同过去有过。

这些颂都是为了破“我”，否定有一经常存在的永恒自体——魂灵或灵魂。照佛教的理论说，这个不变的精神自体“我”，在过去和未来，不能说存在，也不能说不存在，两种说法都会自相矛盾，因为存在总是变动不居的，只能是“出现”，“作”，“起”；而又不是“造作”出来的，又不是“无因”而生；所以只能是“缘生”，归到佛教的一个根本信条。对于这一教义的解说自然佛教各派也不完全一致。

这一系列颂中，只有原文第五颂两说“无我”用了√ as (nāstyātma)，这是断言其不存在，故不用√ bhū。秦译“都无有我”，唐译却未明白说。

再看√ bhū 的译法。鸠摩罗什的汉译《中论》中既用了“有”，又用了“作”。例如前举的第二、三、九、十四颂，汉译√ bhū 是“作”，这只能是“圣人不作”，“王者之不作”，“贤圣之君六七作”中的“作”，意义是“出现”。第三颂和第九颂原文大体相同，只是一肯定，一否定。汉译中前者用“有”而后者用“作”，显然是一词二译。这是鸠摩罗什理解原文用√ bhū 是与佛教的根本教义“刹那生灭”、“无常”、“无我”、“缘生”密切相关的，因此要在汉译中表达出来。《般若灯论》把“作”改译为“起”，与“造作”、“作为”分别开来。这都是因为梵语中“存在”两词根之异在汉语中不见，所以古代译者要费心推敲。

认为存在是变动不居的过程的佛教哲学思想，与√ bhū 的对客观世界中变动的存在的认识的语言反映，两者是一致而相关的。

不但主张“空”的龙树是这样，主张“有”的弥勒也是这样。他们对于语言中常用的√ as 和√ bhū 的意义有认识论上的区别这一点是清楚知道的。试看弥勒的《辩中边论》颂本的开头(序目颂后)，也就是他说明基本理论的一节诗，其用词和含义是密切配合

的。其中几个颂句的梵语原文^①和唐朝玄奘的汉译文《辩中边论》(以下称唐译)、南朝陈代印度和尚真谛的汉译文《中边分别论》(以下称陈译)值得考察一下。

第一句:原文:abhūtaparikalpo 'sti

陈译:虚妄分别有。

唐译:虚妄分别有。

这句动词“有”用√as,强调其存在,而“虚妄”用a+√bhū>a+√bhū+a,指本来未出现的,非真实的。就是说,将本来没有真实出现的各种事物加以“分别”而在主观上认为其出现,这是主观客观分离对立,是确实存在的事实。换句话说,先肯定人对客观现象中事物的结合、分别、变化的主观认识。这个“有”正是佛教的“一切有”派(sarvāstivāda)的所谓“有”(asti):不过两派理论虽有联系而基本点大有不同。

在接下去的一颂中,弥勒综合前一项的理论说:

原文:sattvād asattvāt sattvāc ca

陈译:有、无及有故。

唐译:有、无及有故。

“有”、“无”、“有”三词都是从√as变出来的一个词sattva,指一般的存在。梵语没有“无”词根,只是用表示否定的前缀a-。但这里的“无”和前引的“虚妄”同用a-而词根不同,一是√as,一是√bhū。

sattva这个词出于√as>sat加tva,和出于√bhū的bhava,虽然在指生物、存在物时似乎相同,但含义却有区别。《波你尼经》

^① 据安慧的《疏》: Sthiramati: Madhyāntavibhāgatikā 日本山口益校刊的名古屋版, Madhyāntavibhāṣasātrabhāṣyatīkā 印度《加尔各答东方丛书》版《初品》。下引汉译两种俱依碓砂藏本。

1.4.57. 用 *sattva* 兼指生物、无生物,即一般存在物。

作为哲学术语的 *sattva* 的一个意义是数论(僧伽)派的“三德”之一,指真实存在、光明、欢喜等“德”,即事物的好的一面。真谛在《金七十论》中音译为“萨埵”。这个词在佛教术语中则是“有情”,所以“菩提萨埵”(菩萨)的原文是 *bodhisattva*, 意译为“觉有情”。这里的“有情”音译也是“萨埵”,指“芸芸众生。” $\sqrt{as} > sat$ 表示存在,译为“有”。-*tva* 是后缀,表示其性质的抽象(仿佛英语的 *ness*),译为“情”。“有情”即“存在物”,“生物”(如英语 *being*)。作为数论派术语,“萨埵”是存在的一个本性、特性(“德”)。作为佛教用语,“萨埵”又是另一回事,但同出一源,俱由对存在的分析认识而来。《辩中边论》中这一句用的 *sattva* 显然只是指存在而不是指存在物,但也显然是强调这个存在的确实性质,确实是“有”和“非有”——无。

$\sqrt{as} > sat$ 是“有”,又是“真”,又是“善”。存在首先是真实,所以 $\sqrt{as} > sat > satya$ 真理。 $\sqrt{as} > sat > satī$ 节妇(殉葬的寡妇)。在哲学及一般著作中常出现的 *sad-asat* 是有无、真伪、善恶、是非,总之,这是以究竟的对立物的统一标明一切,即他们所谓宇宙的根本。

在著名的最古的哲学诗之一,《梨俱吠陀》第十卷第一百二十九首诗中,开头一句就是:

nāsad āsīm no sad āsīt tadānīm(那时既没有“有”,又没有“无”)

这里的“无”原词是“非有”。从这接下去是一连串的 *āsīt*($\sqrt{-as}$ 的过去时形式),但到最后两颂中提到世界出现时,两次都用了 *ā-babhūva*($\bar{a} + \sqrt{bhū}$) 的过去时形式,出现,发生)。这清楚表明这位问宇宙起源的哲学诗人使用 \sqrt{as} 和 $\sqrt{bhū}$ 的用意是不一样的。这两个同表示存在的词根的不同使用和不同含义反映出对存

在的分析认识。

吠檀多派唯心主义哲学体系的口号,一是 om tat sat(唵彼真),指“那个真实存在的”,一是 sac cid ānanda,即,“真、心、喜”,以此标明绝对精神存在的性质。这两处(“存在”和“真”)用的是一个词,都是√ as > sat。这个词不能用√ bhū > bhava。

由√ bhū 变出来的 bhava,也是存在、存在物、生物,但和由√ as 变出来的 sattva 在哲学意义上大有不同。sattva 可有超越时空的抽象含义,而 bhava 则在时空之内。前者含有不变的绝对性,而後者的含义是有变化的过程。一无限,不计始终;一有限,有始有终。

作为抽象概念, bhava 也是“有”。这在佛教基本理论的十二“缘生”中是一个环节。十二个“缘生”环节是“无明—行—识—名色—六入(六处)—触—受—爱—取—有—生—老死”。前九个环节都是溯生物存在以前,到“有”出现了存在,然后是由肉体的生以至于死。这里的“有”显然是变动不居的,有限的,处于时空中的存在过程。这种“有”只能是√ bhū > bhava,决不能是√ as > sattā 或√ as > sattva,更不是√ as > sat。

bhava(有)加 āṅga(分、支)成为 bhavaṅga(此照巴利语拼法,梵语应为 bhavāṅga),汉译为“有分”,即,存在的一部分;作为术语,称为“有分识”,指意识方面(现代意义的,不是佛教哲学术语的“意识”),类似(只是类似)我们现在所说的潜意识或下意识;这是后来发展成为著名的所谓“阿赖耶识”(ālayavijñāna)的源泉。在巴利语的《清静道论》(Visuddhimagga)或汉译的《解脱道论》(梁僧伽婆罗译,为《清静道论》的别本)中都有阐述。把潜在的意识之流加以分析,作为接受感觉刺激和分析并认识感觉对象的精神活动,称之为存在的一部分,“有分”。这是一种心理学的考察和分析,远在现代欧洲人分析潜意识之前。当然,一千几百年前的这种对心理过程的分析只能是粗糙的,由内省观察而得的,然而并不全是主观唯心

的。它同现代所谓潜意识也不能说是一回事。它的说法有点像是指脑神经系统的一刻不停的接受刺激和作出反应的活动。后来的“唯识”一派理论体系中的“阿赖耶识”更不能说就是原来的“有分识”。就本来的“有分”而论,承认意识由感觉之门得到信息而认识外界并作出反应,承认意识之流是可以分析为刹那间生、住、灭的连续而并非静止不动,承认这是存在过程中的一个重要部分,这些还是值得注意的。这种对“有分”的“有”,即√bhū > bhava 的分析和认识,也可说明√bhū 的含义^①。

bhava 发展为 bhāva,也是指存在;但一般指的是情况、性质、感情。因此,这成为诗和戏剧和美术理论(亦即美学理论)中的一个重要术语,可译为“情”,即情调与情况。从《舞论》(Nā-ṭy-śtra)起,对此就有分析,其中又分“固定的情”(sthāyibhāva)和“不定的情”(vyabhicāribhāva)。这也是从√bhū 的含义中衍变出来的,与从√as 变出的 sattva 含义不同,sattva 不能指变化多端的感情。语法也用 bhāva 作为术语,指抽象含义、概念等。《波你尼经》5.1.119 及以下 6.4.168. 将 bhāva(有)和 karma(业)并列,指存在与活动。

在和《波你尼经》时代相仿的《尼录多》(Nirukta)^② 中,名词和“述词”(动词)的定义又正好是一个用√as > satra, 一个用√bhū > bhāva:

名词:sattvapradhānāni nāmāni(以存在物为主体的是名词)

动词:bhāvapradhanam akhyātam(以存在为主体的是述词)

梵语中前两个词都是出于“存在”的不同词根和不同含义,而汉语无此区别,只好一个加上“物”字。原来却是一静,一动;一成事物,一显变化。

① 参看本书《说“有分识”》。

② 印度浦那版,拉加华德 Rajavade 校本。

此外, *bhū* 作为名词是大地和世界。 *bhūta* 也是存在物, 是“出现过的”、物、生物、鬼魂, 但又构成 *mahābhūta*, 即汉译佛教术语“四大”之“大”, 又译“四大种”, 即地、水、火、风四种“元素”。印度非佛教的一般说法是“五大”, 加上一个“空”(不是佛教术语的“空” *śūnya*、零, 而是空间、空气、*ākāśa*)。这些物质元素是可变的, 可分析的, 可集合的, 所以只是 $\sqrt{bhū} > bhūta$ 。它们出现为具体的存在物, 不是抽象的存在概念。照佛教和其他唯心主义体系说, 物质非永恒而且出于精神, 当然只能是 *bhūta* (出现的) 了。

现在我们再回头来看《辩中边论》。开头颂中的第一句“虚妄分别有”前面已引, 以下三句是:

原文: *dvayaṃ tatra na vidyate*

śūnyatā vidyate tatra

tasyām api sa vidyate

陈译: 彼处无有二。唐译: 于此二都无。

陈译: 彼中唯有空。唐译: 此中唯有空。

陈译: 于此亦有彼。唐译: 于彼亦有此。

这是弥勒的“非空非不空”的所谓“中道”的理论, 仿佛是从龙树的“空”发展出来的对立面。两者都自认是“中”(*madhya*), 而说其他是“边”(*anta*), 即, 有片面性。从“一切有”, 即一切“法”(*dharma*) 都存在(*asti*) 的理论到“空”的理论, 即, “法”不永恒, 物与人皆“假名”, 可拆散、分析、变化、灭亡, 只是就现象立名称, 最终只有容纳一切变化存在物而作为其基础、来源、归宿地的“空”是真实永恒的存在。这是在早期的汉译佛经《那先比丘经》(巴利语别本名《弥兰陀问经》) *Milindapañho* 中已开始有了的理论, 但到龙树、圣天才大发展。弥勒、无著又承认“有”而作综合的发展。这个“有”——“空”——“有”的发展, 显出“肯定—否定—否定之否定”的辩证发展规律。

这里不讨论龙树或弥勒的“中道”，不讨论佛教哲学思想的发展，要说明的只是，这三句诗中的“无”、“有”、“有”三词在原文中是√vid > vidyate，同第一句的“有”√as > asti 不同。这个√vid 是√as 和√bhū 以外的第三个常用以表示存在的词根“有”，即“见”或“被见”。这样变化的√vid 在《波你尼经》的《根读》中列入两类，注的意义一是 jñāne(知)，一是 sattāyām(存在)，后一注和注√bhū 一样。这是不是表示存在即是被知呢？(第四类变化形式和被动形式一样)vidyate 与贝克莱的“存在即被感觉”(esse est percipi)似乎有点通气了。不过一般用 vidyate 表示存在，并不像贝克莱那样，却是反过来的，是由其被感觉而知其存在；这不是唯心，反而是唯物。

现在举一个把三个表示存在的词根(√as、√bhū、√vid)都用上的例子。《薄伽梵歌》(Bhagavadgītā)第二章第十六颂前半：

“nāsato vidyate bhāvo”(未见不真实存在的〔东西〕出现)

“nābhāvo vidyate satah”(未见真实存在的〔东西〕不出现)

这里只用了三个词根和否定词 na 和 a-。sat 是真实存在的“有”，出于√as。bhāva 也是存在，但不是终极的绝对的真实存在，出于√bhū。abhāva 也出于√bhū，指不存在、不出现、灭亡、无。vidyate 既是指出现于眼前，由感觉而知，也可以指实际存在及真知，出于√vid。na vidyate 是没有、不见、不知、不存在、无。若将三个存在词根都译为“有”、“无”，则成为似乎玄虚实无意义的话：“无之有无有，有之无无有。”

若不细追各派的纷纭注释，这两句话其实只是说精神不灭，说只有精神是永恒的真实存在。这是从《迦吒奥义书》(Kāṭhōpaniṣad)来的思想。不真实存在的东西(asat)，如冷热及瓦罐，并不能认为是真正出现的真实存在物，因为它们都是可变的，可分解的，有始有终的，不是究竟的永恒的绝对真实。只有精神的“我”(ātma)，即魂灵或灵魂之类，才永存不变，不可分解，不灭亡，

并作为真实存在而出现为智者所知(vidyate)。这个“知”是√vid,正和前引《辩中边论》一连三句用的动词“有”、“无”一样,可见也都是指实际存在或“真知”,不止是为感觉所知。这一理论自然是唯心主义的独断说法,但也有其自己的逻辑推理,由三个同表示存在而含义有所区别的词根显出来,在梵语中是很自然、很明白的。佛教驳斥这种有“我”的话由前面所引龙树《中论》可见。两相对照,虽是唯心主义内部之争,但也可由此稍见古代印度哲学思想争论问题及其语言与认识的依据。

不过 vidyate(被知、存在)仍是较含混的“有”,不像另两个词根那样常有区别,所以并不处处突出“知”的含义。至于出自√vṛt(转)而表示存在的动词就在使用上也常有着自己的色彩。例如戏剧中常见的话:

“idam me manasi vartate”(我心里这样想)

“sāyaṃ samprati vartate”(现在黄昏到了)

前一句直译是“这个在我的心中转”正像是汉语的“转念头”。后一句的“转”指的是出现了而且正在发展着。显然这个词根指的是动态的存在。

《波你尼经》4.4.27. 用了 vartate(转),也正是指“活动、存在”。

以佛教哲学观点看来,一切都流动不停,刹那生灭,这样的存在当然是“转”了。如《唯识三十颂》:^①

“tac ca vartate srotasaughavat”

玄奘译:恒转如暴流。

《三十颂》的开头一句说:“由假说我法,有种种相转。”这句的“转”是“√vṛt 加上 pra- 成为 pravartate,强调继续不停地向前(pra)流动的存在,更不是只指具体的东西的转动。

^① Triṃśikā, 法国 S. 烈维 S. Lévi 校刊, 1925, 巴黎版。

又如：“*tad akṣam akṣam prati vartata iti pratyakṣam*”(对着各感觉器官不断出现的称为感觉)

这是“现量”，即感觉或感性知识(*pratyakṣa*)一词的照语法公式解词而下的定义。原文见《摄实论》所引^①。这个公式的汉译见于玄奘译的《因明正理门论》(署义净译者文同，原文尚未出)：

现现别转，故名现量。

这是完全照字直译，连 *prati* 都直译为“别”，“转”字也照词根原义译；不对照原文，实在难懂。原来的动词 $\sqrt{vrt} > vartate$ 正是指出现又有不停变动情况的存在。

这种哲学意义的区别在普通应用中往往模糊，但仍有语感的区别。说 *nāsti*，或 *na bhavati*，或 *na vidyate*，或 *na vartate*，意思都是没有；但四个说法的语感略有不同。第一个是完全否定，“不存在”，第二个也差不多，“不出现”，“没有过”；第三个是“不见有”，“不知”，较缓和；第四个是“不通行”，缓和多了。从早期用的 \sqrt{as} 和 $\sqrt{bhū}$ 两个同表存在的词根到后来四个词根并用，这是语言的发展，也是思想的发展。

至于用 $\sqrt{sthā}$ (立)和 \sqrt{vas} (住)表示存在，可以望文生义，知其表示常在而有形象化意味，不必再举例说明。不过这两词根中 $\sqrt{sthā}$ 用得较广泛。在现代印地语—乌尔都语中，表示存在的过去时形式有两个：一个是 *huā*，出于 $\sqrt{bhū} > ho$ ，一个是 *htā*，出于 $\sqrt{sthā}$ ，代替了 \sqrt{as} 。

客观世界的种种现象通过感官达到大脑，这是输入一种信息；经过大脑加工后反映出来通过语言符号传达到外界，这是输出一种信息。这不是消极的机械的反映，不是简单的刺激反应，而是经过加工的能动的反映。这个由巴甫洛夫学说的第二信号系统揭示

^① *Tattvasaṅgraha*, 印度巴罗达 1926 刊本, 第 372 页。

的复杂的认识过程应是心理学的研究对象。现代也有人作“心理语言学”的探索,而社会心理学的研究也与此有关。这也可以说是语义学或语义哲学的问题。经过认识中分析而用语言传达出来的信息往往是更复杂的哲学认识的开始。因此,一个民族语言中某些特点往往与它的早期哲学思想中某些基本观点有关,甚至,作为出发点,与以后发展的一些哲学体系也有关。从语言信息可见各民族的对外界认识和分析加工有同有异。例如,汉语注意时空中坐标而区别“有”和“在”,梵语则注意静态与动态的存在而区别“有”为√as和√bhū。梵语中对这两个词根的有时清楚有时模糊的分别用法,显示出古代印度人开始区别出概括的静态存在,即“有”一事物,和变动不居的动态存在,即:从无而“有”,暂“有”还无。由此,在古代印度哲学中,√as > sat > sattā 所指示的意义是最终的真实的绝对存在,对这一点各派并无异议,只是对这个存在的性质各有解说。但是对于√bhū > bhava 一类的存在,即带有变化和运动意义的相对的存在,就很有不同看法,而且都认为这类词指示的不是最终的真实而是现象。这两种“有”的关系是彼此争论不休的哲学问题。其背景当然还是与社会有关。

佛教哲学的根本观点之一是“无常”,推到极端是“刹那生灭”,一刻不能停留,一切都在永恒不息无始无终的变化之中。生物有“生、老、病、死”,无生物有“成、住、坏、空”,宇宙一切现象都是永不停息的洪流。大概那些思想家最初只是想超脱生死“轮回”,因而以“缘生”作解释;后来则由“缘生”、“轮回”而追求因果关系;终于不得不承认一切都互相依存,前后相续,而不能常住永存。再进一步,连“轮回”中的精神存在物(即魂灵或灵魂)也不能不是可分解的,而且是不停变化、“念念相续”的存在,于是不能不得出“无我”的结论。这样,哲学的推论和宗教的原理有了矛盾,于是出现一个超脱这一切的最终的真实——“涅槃”或“圆寂”。这可以说是与语

言中√bhū > bhava“有”的认识有关的。另一方面,正统的即承认最古的《吠陀》为圣典的派别,如前弥曼差派和尼也耶派,当然不能承认佛教的学说,因为它首先动摇了宗教经典即祭祀和依靠祭祀为生的祭司(婆罗门)的生活凭借。所以“声是常”和“声是无常”成为辩论焦点。“声”就是词,词构成经典,类似咒语。《正理经》(Nyāyasūtra)^①第一篇第一章第七句说:

“āptopadeśah śabdah”(权威[人士或经典]的训词就是声)

诵经行祭的人(婆罗门)必认“声”为“常”(永恒),而游行教化的出家人(沙门)必抛弃这种经咒,认为“无常”。对“声”这个权威,一派肯定,一派否定。至于其他派别的争论焦点则并不在此。然而,佛教徒标榜的“无常”理论也实现在他们自己身上。他们自己也向对立面转化,很快就由托钵乞食变成了社会上层。另一方面,上层的祭司中有些也变得不得不靠乞讨布施过活。于是原来讲“无常”的转而讲“常、乐、我、净”,原来高举“有”和“常”的转化成大讲其“幻”,这就是后弥曼差派或吠檀多派。这里显出历史的辩证法。

以上的极简略的描述可以显示古代印度哲学中的一个很大的争论问题是与“常”和“无常”,或绝对和相对,或静和动,有关联的;而这在语言中从区别√as 和√bhū 的两种“有”可以透露出一点最初认识的消息。语言与思想紧密结合。

√as 和√bhū 这两个词根同中有异,在汉语中难以表达,已如前述。在欧洲语中如德语中的 sein 和 werden,英语中的 being 和 becoming,法语中的 être 和 devenir,都不像梵语中的自然配对,通用而又有区别。

“有”的对立面是“无”,“无”(abhāva 非有)并不就是“空”(śūnya

^① 印度浦那版,1939年。

零号)。作为词根的“有——存在”没有对立的“无”词根。这个“无”或“非有”(abhāva),前弥曼差派认为是六种“量”(可靠认识)之一;同样承认世界是可以分析的真实存在的卫世师迦派(胜论)认为是“句义”(世界范畴)之一。反而佛教中较早一派标榜“一切有”,佛教也从不承认“无”是可靠认识或世界范畴。“涅槃”即“圆寂”,并不是“无”。讲“常”的要肯定“无”,讲“无常”的又承认“有”,这是什么道理?这就涉及古代印度哲学中另一个重要问题,即“无一空一零位”问题,这里不能论及。至于古印度哲学界常争辩的对立物中求统一的问题,如,有与无,个体与全体,主体与客体,常与无常,真与伪(是非、善恶)因与果等,就涉及更广难以尽述了。

以上所说只是非常粗疏的一点看法,不过是提供参考并期待教正而已。

印度哲学思想史设想

一、解 题

“哲学”是出于欧洲的一个词,在中国和印度都是新词。我们用的大概是出于日本的汉字译名,而在印度除直接用欧洲语原词以外,一般用的印度词是古语的“见”(daršana),其语源和中国佛教译经中说的“正见”、“邪见”之“见”相同。这些都是用欧洲原词的涵义来分别出自己的同类的对象。这从一方面说是个比较明白的现代分类,但从另一方面说又不免把古代思想割裂。因此用较模糊的“哲学思想”来概括和欧洲的同类而又不完全相同的研究对象,也许比较合适。这是指有整体性和系统性而不专对某一方面具体事物的思想,或则说是宇宙观,包括人生观。这样,哲学和数学在性质上有些相同。哲学成为不用符号和公式的数学,或则毋宁说是用语言符号的数学。这样看法对非常看重数的中国和印度的哲学思想可能更合适些。这又可以包括宗教行为和社会风俗以至政治经济活动中所蕴含的底层思想在内,对于中国和印度也许更切合实际,因为古代这里都缺少欧洲那样的专业性较强的哲学行业,更像欧洲的中世纪。

“印度”泛指历史上中国所称的印度,即南亚次大陆。所谓“天竺”,包括了现在的印度、巴基斯坦、孟加拉国,还涉及尼泊尔、不丹

和阿富汗等国。在公元 8 世纪以前,这些几乎是分不开的。8 世纪至 12 世纪以后,尽管在文化和哲学思想上还很难划清地域边界,但比较可以逐渐限于现在的印度国境内了。

“史”指的是 1857 年以前。1858 年英国宣布解散久已统治印度的东印度公司,英政府直接管理整个印度即南亚次大陆。以孟加拉的社会改革家罗易(Ram Mohan Roy, 1772—1833)和德里的诗人迦利布(Ghalib, 1796—1869)的哲学思想来结束这部“史”,正好标志承上启下的特征,而且两人分别代表了当时还不像以后那样严重对立的印度教徒和伊斯兰教徒。

二、背 景

印度哲学思想不是一个封闭体系,因此仅仅从本身的社会历史背景解说还不够,需要扩大范围,考虑到欧洲、阿拉伯、伊朗、中国。这样可以看出古代印度是从西到东的一个文化枢纽,不涉及外国是说不清古印度的哲学思想的。无论从内部结构或外部联系上考察,都可以大致划分前期、后期、以公元 8 至 12 世纪作为过渡时期;伊斯兰教在 7 世纪兴起统一阿拉伯以后,迅速向东方和西方扩展。这对东方,尤其是印度,特别有影响。这段时期在中国正是从晚唐、五代到南宋的分裂时期;随后便是蒙古族崛起(1206 年起),统一中国,还联合其他族西征中亚,其继承者侵入印度次大陆,最后建立帝国(1526)。正是在元以前的这段时期内,中国出现了程颢(1032—1085)、程颐(1033—1107)、朱熹(1130—1200)的理学体系;印度出现了商羯罗(Śankara, 约 8、9 世纪)和罗摩奴阇(Rāmānuja, 约 11 至 12 世纪)的“不二论吠檀多”体系。把这些作为类似背景上的思想反映的平行现象,也许有利于说明印度“不二论”体系的发生和发展以及其内在核心和对外作用。同样情况也

出现在印度莫卧儿帝国亡国(1857)前,英国东印度公司把在印度生产的鸦片运到中国引起战争(1840)时期。正在这一时期,印度出现了以绝句式的哲理诗集和书信集闻名的乌尔都语诗人迦利布(1796—1869);中国出现了思想家、诗人龚自珍(1792—1841),写出《己亥(1839)杂诗》绝句集等名篇。以上提到的中、印哲学家和诗人彼此之间差别很大,但可以说的对类似的时代大问题的各自依据不同文化思想传统作出的不同形式的回答。这些思想影响在20世纪的印度和中国也还没有完全绝迹,是特别值得注意的。

三、依据

考察哲学思想首先自然是依据文献。在古印度,个人是不被重视的,往往只留下一个名字,甚至连名字也没有。不少文献是世世相传,代代修订,层层积累的。因此不能照讲欧洲哲学家或则中国秦、汉以来的历史人物那样讲古印度的书和人。文献就是有发展变化的人。要像分析一个人那样分析一部书。这还不够,还得根据文物考察哲学思想。举例说,在古希腊马其顿王亚历山大大人侵占印度(公元前327—325)以前,古印度是否有神像且不论,而这以后,犍陀罗艺术兴起(公元1世纪后),佛教成为“像教”,非佛教的各种神像也遍及各地。本来拜佛只是修塔,代表大自在天的只是一段石柱形“林加”(linga),阿育王(公元前3世纪)建立的也只是大石柱和塔。流传至今各地崇拜不衰的仍是“林加”。伊斯兰教反对拜偶像,因此进入印度以后,毁了许多庙宇和神像,将阿拉伯的图案艺术带进了印度。从象征到图像,又从图像到象征,有形和无形的神的标志(符号)是和哲学思想中的宇宙及人的概念相呼应的。注意到文物还不够,还得依据社会风俗即人群活动来考察哲学思想。除了石窟造像和壁画等古代遗留下来的遗迹以外,还有

当前活人的传统习俗行为。这也向我们用行动显示传统思想。举例说,以崇拜罗摩或者黑天为中心的节日活动很多,很形象化,故事化,显然是男神为主。崇拜另一对神大自在天和雪山女的种种化身的节日活动就是另一样。大自在天是苦行之神,又是舞蹈之神,他们夫妇的神像是象征性的,崇拜活动也富于象征性,而且显然是女神为主。这样的大规模的长时期的人群活动在哲学思想上当然有反映,有呼应。因此,考察古代印度的哲学思想,以口头流传的和写下的文献为主要依据,又必须以沉默的文献(文物)和行动的文献(民俗)为依据或参照。对这三种文献读解出其结构和意义,互相参照而发现其内在系统,才比较可以看出印度哲学思想的全貌,也比单独依靠流传下来的写本为可靠,因为印度是19世纪初才开始印刷古书的。

四、主 题

一种哲学思想体系总是为或多或少的一些人所接受并传播才能存在下来。这种思想必然影响人的行为,两者互为表里,却又不会完全一致。任何抽象思想之所以能为人群接受,必然是对其生活、行为能起作用,也就是回答了他们的思想上和实际生活上的问题。这个问题和答案,我们可以称之为主题(theme)。有大的主题,是一时代和一地区的大多数人关心并接受的。有小的主题,是一时期一部分人(阶级、集体)所接受的。哲学思想不是个人的事。历史上没有无人理睬的个别人的孤立的思想会流传下来。因此,把种种哲学思想体系作为对一种主题的种种答案,为种种人所接受、传播,比较合乎实际。一种哲学思想体系,不论表达得如何抽象,或则是离我们现在所容易理解的情况如何远,它能为人所接受必定是当时的人对它有所了解。这样才能共同构成一个“场”,

含有吸引和排斥的力量。不论它如何简单或则繁琐,它必自成一个系统,包含着—个信息核心。它还不可能没有矛盾和歧义,这样才能产生变化。在一个层次上,这是个封闭的体系。在另一个层次上,它还是开放的体系。它本身可以是个“格式”(scheme),同时又是个“框架”(frame)成为知识的格局,又是思想的模式。它还反映在一个人以至一群人的思想中,成为个人行动和社会行动的指导者和组织者。所有这一切都围绕着大小主题而产生、发展、衰减、变化。这些哲学思想表现为一些语言符号系统,各有“所指”(signifie),又各有“意义”(signification, sense),都可以直接或间接追溯到社会以至个人对自然界和社会的观察、认识以至行动的需要上去。照这样了解,我们就可以分析出它本身的内在思想结构(封闭性体系)和它的外在社会关系结构(开放性体系)。还可以把不止—种的哲学思想联系起来,较全面地认识其意义。这样,自然也会联系到我们现在的思想参照系上来。以上的看法至少在印度哲学思想史中是不无根据的。

照上面所说这样考察印度哲学思想史,我们就有可能提出—些新问题,作新探索。例如,古印度的一地区的一部分人对于“有(存在)”、“梵”、“我”问题曾分别提出,作过探究,而后又联系起来,其“所指”和“意义”是什么?这同社会性的“祭祀”和巫术仪式有什么关系?为什么会用同一个语言符号表达不同时期不同情况下的主题?又例如佛教思想中最得普遍承认的是“三宝”(佛、法、僧)。这是“皈依”(原语是“走向避难所”)的对象。什么是“皈依”?“三宝”是如何“应运而生”的?这个核心体系的内在涵义(结构)和外作用(上下文)是什么?为什么它能在一个时期内为上自帝王,中至商人,下至妓女和强盗所接受,却并未见为生产者(狩猎者、农民、工人)所拥护?作为宗教,它所宣传的究竟是出世的“寂灭”,还是入世的“轮回”?为什么佛教在楞伽岛(斯里兰卡)和缅甸保持兴

盛时,在本土却大分裂,为大乘佛教所攻击,双方都衰落;大乘佛教传入中国兴盛时,却在本土衰落;大乘佛教传入日本兴盛时,中国的大乘佛教又为在印度东部兴起的密宗(喇嘛教)和在中国兴起的神宗、净土宗所代替而衰落(元、明、清)?这些不同时期、不同地区的各种佛教各自回答什么问题,也就是说,各有什么主题?佛教和耆那教相似,为什么佛教传出境而兴旺却在本土终于灭亡,耆那教不传出境而在本土分为两派传到现在?“苦行”(tapas)、“戒杀”(ahimsa)究竟有什么“意义”?由此形成一些什么思想体系?各有什么主题?为什么历两千年而不衰?在印度,超然的“出世”身份更便于发挥世俗指导者的作用,“无私产”(aparigraha)更便于运用他人私产,这样的社会结构在哲学思想结构中有什么样的反映?从《利论》、《欲经》中的现实世俗哲学思想是否可以联系到上古印度人对待科学、技术、年代历史、战争、权力、享乐等的态度和思想?10世纪到19世纪中,战争、劫掠、反抗、镇压、残杀连续不断,在哲学思想中有无反映?如何反映的?“虔信”(bhakti)和“力”(sakti)的“意义”应如何分析,如何“解说”?诸如此类问题可列入或联系各种主题来考察。当然,作为“史”,还应当注意尽可能排列出时代和地区及各阶级、阶层、社会集团的人群,但不必预作价值判断。

五、读 解

在整个格局中,我们应当说明背景和主题,而内容则让所考察的对象自己说话,我们只进行“读解”。这样和我们论述而摘引原书作为证明不同,更方便读者自己思考和提出不同问题及意见,并且便于引导他们进读全书。印度古人著作除歌诀体外,常用对话辩论形式,照引原文更为生动、自然,不比转述难懂。这样便需要引出系统较完整的全篇或核心而撇开繁琐的罗列。略举几部佛教

文献为例,《大般若经》(及“现观庄严”)、《大智度论》、《大毗婆沙》、《瑜伽师地论》之类带丛书性质,不能也不必征引。阿育王选定的七部经要说一下,也不必引。《转法轮经》(巴利语本)、《缘生论》、《五蕴论》、《般若波罗密多心经》构成一个发展系统。《中论·观因缘品》、《辩中边论·初品》、《阿毗达磨俱舍论·破执我品》又可成一个系统。依此类推,这些可以照现代人习惯的新形式排列。好的古汉语译文经过这样编排后不必句句译成白话亦易了解。对本文先作“读译”(分析性封闭型解说),后作“读解”(综合性开放型解说)。对于《吠陀》、《奥义书》以及许多哲学著作自然也只能照上例摘引自成系统的部分。直接读文献时,术语是个难关,但不需要一一下定义,因为不能孤立了解而且总含有歧义。说明术语需要先明体系,在整体结构中考察零件。分别说术语的如《俱舍论》、《集论》,其实不是词典,而是用术语合成的一个结构。若离开系统,互相关联的术语便会失去主要意义。读解语言必须联系“上下文”或语境。读解文物和民俗更是这样。至于如何“读解”,需专题讨论,这里不谈。

六、篇 目

为了说明,暂试拟大的篇目如下:

- | | | |
|----|----------|--------------------|
| 上编 | 一、最初的探索 | (约公元前 6 世纪前) |
| | 二、百家争鸣 | (约公元前 6 世纪至前 1 世纪) |
| | 三、显学与暗流 | (约公元 1 世纪至 7 世纪) |
| 下编 | 四、冲击与会合 | (约公元 8 世纪至 12 世纪) |
| | 五、地覆天翻 | (公元 12 世纪至 17 世纪) |
| | 六、陆沉时的觉醒 | (公元 18 世纪至 19 世纪中) |

这样分段落就可以把几千年的印度哲学思想史在 19 世纪中叶截断而自成系统,仿佛一个有机整体的分段发展,一部英雄悲剧。既作为整体,那就不能以偏概全,只说零星部分,所以不限于学派、人、书。六篇分上下编,以 7 至 8 世纪伊斯兰教进入为界。显然是在 20 世纪的“参照系”上不得不这样看,而且也符合截至 19 世纪中叶的历史发展实情。这样可以把哲学思想和社会历史结合起来而考察其整体结构和意义。

下面再略说对各篇的点滴设想。开头稍详,算个引子,和旧时一般说法不大相同,主要是从整体解说局部,不以局部代替整体,同时搜寻一个语言符号系统的上下左右的“意义”。

第一篇《最初的探索》中,首先要说明自然和人的上古环境。那时整个印度次大陆上森林覆被,河流交错,三面环海,北有雪山(喜马拉雅,即“冰雪堆积处”)隔开了中国,仅有一线可通;向东陆上通连缅甸;西北方山中有条通道直达境外;南北东西各地散居一些部族;在西北部早就出现城镇,有两处已经发掘出来,估计还可能有。发现了上面有类似文字的陶片,但没有文献流传,也弄不清是什么人的遗迹。不知为什么这些城镇消失于地下,不知究竟是由于生态的变化、自然的灾害或则人为的迁徙、战争的消灭。由此可见上古时这块次大陆上有着一些不同文化的部族居住。其中有一些人聚居在五河流域(旁遮普,即“五河”),文化发达,留下了丰富的文献。这种文化后来向东方和南方传播,有了发展和变化,其他地区和其他部族(包括那些消失了的城镇中的居民)没有遗留这样古老的文献,但是东部和南部的不同文化有可能后来逐渐渗入了文献总集,不过是用原来较发达文化的通行语记下来或则改作的。因此印度的上古文献需要分别层次。源出西北部的一个有较高文化语言的部族的诗歌文献,是第一个层次。这称为《吠陀》,就是“知识”。

《吠陀》社会中的人的结构可说有三个部分。一是专门从事采集、狩猎、游牧、耕种、纺织、制作工具和武器的人，是直接生产者。以后社会分工发展，这部分专业生产者由种种来源分化成为两部分，其中一部分的社会地位降低，成为另一种人。二是能用武器保卫本族并掠夺他族财富的男性，是另一类的“生产者”。三是会用巫术一类的方式掌握自然和人事的变化的人。有这种知识的人掌握了由现实和想象构成的虚的世界，将巫术、科学、艺术等知识同实际行为结合在一起。他们能运用语言和法术来描述、支配并预告这个虚的世界的变化。他们成为又一种特殊的“生产者”。《吠陀》就是他们中的一些家族口头创作并流传、结集的。这是他们用自己语言作出的虚的世界的“知识”。对于这个虚的世界的探究与现实生活有关，是当时大家共同关心的主题。这些兼职或专业的“诗人”、“智者”除积累各种知识外，还要对大的问题作出最高的答案，也就是当时所需要的系统的明确的宇宙观。《梨俱吠陀》中有三首哲理诗。这并不是《吠陀》宇宙观的全面，却是集中回答了三方面的问题，对后来的哲学思想有很大影响。

三首诗回答的问题是：一、人群（社会）是怎么划分起来的？也就是说，稳定的社会秩序应当是什么样的？二、整个宇宙的发展历史是什么样的？三、宇宙一切的总的起源是什么？换句话说，这世界怎么会“有”的？这三个都是他们构拟的包括现实世界在内的虚的世界的大问题。

除这以外还要回答人死后向何处去的问题。这又有一系列的诗。还有表明生活态度的诗，以及说如何对待疾病、灾害和敌人的诗。

要由这些诗本身说话，然后加上“读解”。

有一点不能不提到的是和中国的对照。中国最早的文献是甲骨卜辞和《易经》的卦爻。《吠陀》不重占卜，不预言而下命令。事

实上,祷告和诅咒都是一种命令,由词形变化可知。上古印度人中的这一族是很乐观自信的。他们的虚的世界中的不死天神是很会吹嘘的,他们的巫师、祭司、诗人三位一体,有点像中国楚文化中情况。上古中国管天时和人事的“巫”和史可以是一个家族。不但《尧典》说到首先派管天时的人,而且司马迁在《太史公自序》中也说自己的先世是司天时兼记人事的史。他自己也通晓天文。中、印双方同行的工作方向不同。中国偏重描述世界,纪天时人事。印度偏重构拟世界,一个近于《易经》卦爻的世界。可能是原本类似而发展分歧。

古印度和中国的哲学思想开始便有不同方向,回答和处理问题的方式也不同,但结构相同,因为主题相同,都相信而且安排一个依照严密规律活动的虚的世界,要探究这个包括自然界和人在内的宇宙整体的结构和规律。因此,哲学包含了科学,双方的科学发展一直附在哲学之中,独立出去的只有技术。科学除数学外不联系技术而联系哲学。中国和印度都只有医学是三方面结合发展的,所以都有自己的独立的医学体系,至今不绝。但用欧洲近代医学眼光看,总会觉得它们带有巫术色彩,也许是由于这一来源之故。

同一主题的犹太人答案不同,有上帝耶和华创造并安排好了世界。印度和中国和古波斯都没有这样的答案。古希腊的当然也不同,那又当别论。

第一篇应当以《吠陀本集》的宇宙结构的概括说明结束。那些古人用语言符号构成并表达的虚的世界(包括现实和想象,自然和人类)在原始文献中还是相当清楚的,所以需要先由他们自己说话。

第二篇《百家争鸣》应从《吠陀本集》结集传授的情况开始。《吠陀》文献继续发展,不过显然已经不是原来的较小地区和较

少家族中了。人群的分散、移动(由印度河流域东向恒河流域),文献的结集、亡佚、神化,都是在同一时期内逐步进行的,是先由各家族结小集,然后分传宗派结大集汇总的。各本有歧异、交叉,有传存,有散亡。这在中国人讲来很容易明白,因为有周、秦、汉的文献传授历史可对照,比基督教的四家《福音》书更相近。中、印双方在这一方面是很相似的,不过阶段次序互相颠倒了。印度是《吠陀》古籍先单独由各家族、各宗派分别传授、发展、变化,然后才出现各种“异端”的,仿佛是汉代的经学在先,而战国的“百家”在后。这不难解说。因为印度是先由一部分人发展了文化语言,创作并结集了文献,然后才传播,才出现不同的“百家”。中国却是在汉代才“尊经”、校古籍的。印度古时人不肯写下来,口头秘传,所以文献有存有亡,写本也易散失,到19世纪才印刷古籍,才有校勘问题。中国很早就写下文献,传本不一,需要校注,不像古印度的经典是藉注疏而传。先说明这一点,对了解所依据的文献的情况和性质是必要的。

这一时期比较复杂,共同主题不大明白,各自的主题也不清楚,需要从各方面考察,然后才能汇总。不过整个结构和各家体系还不混乱。

对中国人来说,困难的是佛教哲学问题。因为中国有佛教,所以容易认为印度原来的就是如同中国所传的。欧美人也有困难,因为他们不容易超出基督教的格式讲佛教。耆那教等其他教派更难说,一因文献较晚,二因无别传及译本可对照。

因此这一篇特别需要让古人自己讲话,而且要从整体系统结构去理解各部分,不能孤立、割裂。其实原话、原书本来还是清楚的,一摘取改说,往往反而难懂了。

佛教哲学部分不能不多讲些,一因它是世界性的,二因它和中国关系较密。不过决不可离开其内部派系和外部联系。

第二篇以各种总结性的《经书》和佛教、耆那教等的文献总集的编定为结束。

第三篇《显学与暗流》应从大乘佛教文献大量涌现开始。大史诗《摩诃婆罗多》、各种《往世书》、总结性和纲领性的《法论》、《利论》、《舞论》,以及《欲经》、《梵经》、《瑜伽经》、《数论颂》、《正理经》、《胜论经》等等和以注释形式出现的专论,都是这时期的哲学思想和重要文献。

公元前3世纪,阿育王在铭刻诏书中选定七部佛经,可见那时佛教著述已很发达,需要统一和总结。他的一些石刻诏书也反映出从孔雀王朝的大帝国开始,从北到南,各地文化发展起来,原先只由文物和民俗可见的哲学思想(如“苦行”)现在已经涌进文献,要求语言文字记录了。表达自己哲学思想的已经不只是掌握书本文化知识和写作能力的少数家族和集团了。老百姓要求发言了。各种各样的“游方化缘”的人显示出他们所代表的力量了。“俗语”和“雅语”并行了。

这时期有各种思想主题出现,情况复杂,但是和前两个时期相比,可以看出,原来着意构拟并且相信的虚的世界,经过各派思想兴起(这反映社会的复杂化),现在已经完全崩溃了。这时期的人所关心的是复杂的现实世界和人自己。看起来仍有许多抽象语言和很多神,但这些都是为了解决实际问题而出现的。东西南北情况大异,社会中人的简单的结构体系已经不能普遍运用于各地区和各种人了。这时期的人的要求已很复杂,神圣的《吠陀》也罢,佛陀和耆那(大难)的讲经也罢,都不足以约束了。原先的神圣失去了地位,原先的凡人要升格为神。各种思想体系的矛盾冲突激烈化,高度概括和抽象的《梵经》提到种种不同思想,大乘佛教理论家的主要论争对象是保守原先佛教传统的(“声闻”)名为同属一教的人。原先佛教中就有所谓“上座”与“大众”之争,现在整个印度哲

学思想中涌现了占有“上座”地位的长老和要求改变旧结构的“大众”之间的论争。形式上当然是采用传统的语言,外界的人用不同“格式”难以理解,所以先要明白当时的思想主题。

第三篇应当以大约7世纪的鸠摩利罗(Kumārila)结束。这位解说《弥曼差经》的学者是提出一个有矛盾而统一的短命的宇宙观系统的人。他是“复古”派,反对“异端”,大破佛教哲学,要证明已经差不多灭亡的古代祭祀仪轨的神话是真实的。可是他不讲信仰而讲道理,这反而开辟了一条尊重理性的新思想道路。弥曼差派主张“声是常”,即“语言永恒”、“吠陀永恒”,而同主张“无常”的佛教针锋相对。这个关于语言以至思想和实际的争执是印度古代哲学思想的两条重大路线之争。一方面,本来是坚决维持稳定社会结构的鸠摩利罗发展到否定神的地步,因为不能承认有独立自由意志的神来随意破坏严格的稳定的宇宙结构,所以神也得服从“祭祀”,即宇宙结构活动的巫术性象征。不能承认信仰,只能尊重理性。不承认神秘的“瑜伽”理论。另一方面,佛教主张一切变动不居,反对有“我”,有“常”(永恒),但是一切“无常”的虚无最后只有发展到相信“不可言说、不可思议”的“如来”,把“破”别人的“空”变成了“立”自己的神秘符号。本来是以分析讲道理破《吠陀》信仰,破实在论的,最后走进了神秘主义。如果不是从7世纪开始,印度一步步发生巨大变化,这两种思想互相斗争又各自发展到反面,已有可能产生新的思想体系。

第四篇《冲击与会合》进入下编。因为从七八世纪起,伊斯兰教徒开始进入印度次大陆。这一大冲击改变了整个社会和思想的结构,提出新的思想主题。

伊斯兰教的哲学思想表现在行动上的至少有三点和印度原有的传统思想大不一样。一是只信仰独一无二的真主,对其他全不承认为神。这样有强烈排他性的独尊思想,印度过去从来没有过。

小国林立,帝国短命,也没有中央集权,天神和佛陀、耆那等都不是专指一个对象,而且也没有绝对支配力量。二是有严格一致的纪律,原来最讲戒律的佛教也比不上。佛传教时已出现因戒律不同而生纠纷,随即由此分组为不同集团。不论什么教派都从没有过伊斯兰教那样的严格的生活纪律,一日五拜,一年一斋月及朝觐一处圣地的行为和思想。三是反对拜任何偶像,任何有形的神或人都不得作为崇拜对象。印度从不懂得无形的主宰,此时已充满了各种人形和非人形的神像,正好成为被扫荡的目标。

在这种冲击之下,原有的各种思想体系全遭受打击。除社会上、政治上的斗争以外,哲学思想上同样兴起了对神和宇宙秩序的再认识的问题。这是社会、政治、思想兼有而以宗教形式显现的当时的主题。

第四篇应当从注释《奥义书》、《梵经》、《神歌》(薄伽梵歌)的商羯罗开始。他是大约八九世纪提出一个新的完整的哲学体系的人。他一方面最后击溃了(也吸收了)佛教哲学,另一方面提出两重神性(梵、自在)和两重世界(真、幻)的学说,好像预定应付新传来的伊斯兰教哲学的挑战,对后世影响巨大,直到现在。他综合了以前许多派别的学说,利用古书说法,提出“不二论”的体系。他主张的是对立的二(数论)合而为一,表层的多(胜论、正理、耆那教的理论)归于深层的一。他在《梵经注》的开头自己说了要点。

“不二论”并不足以维护原有社会结构及其指导思想地位。前一时期乡村民间已经在《大史诗》和《往世书》中发出声音的许多思想和信仰更加抬头了。《往世书》完全取代了《吠陀》的地位。大史诗中的《神歌》(薄伽梵歌)的地位高高上升。整个次大陆上的哲学思想结构大大改变了。各种神都面目全非了。

第四篇的结束应当是讲商羯罗以后的另一位哲学家罗摩奴阇。他在11至12世纪时注解《梵经》,修正了商羯罗的“不二论”,

将“梵”作为神而突出了。因为商羯罗的体系中虽有宇宙唯一不二,但由此人神不分,实际上没有了主宰,失去了具体的神的形象,空有“自在”之名;而且继续论辩方式,使佛教哲学的分析和鸠摩利罗的论证侵夺了信仰的地位;所以罗摩奴阁说“梵”、“我”不二,但仍有别,于是全体或神就与个体或人一致而又有区别了。这称为“殊胜不二论”,影响之大超过声名。

第五篇《地覆天翻》表明从12世纪起,伊斯兰教徒占领大部分次大陆,战乱不断,北方的神庙毁坏,佛教灭亡。东部的佛教徒已带着经典以及密宗佛教的理论和实践“仪轨”进入中国西藏。全部社会结构大改变,思想大变化,乡村民间流行的语言和文学、哲学、宗教仪式、艺术活动在这天下大乱中得到猛烈发展。伊斯兰教徒虽有些印度化,却仍保持基本特色,得到政治上的统治地位。各地语言大发展,传统的文言(梵语)的独占的文化语言地位已经丧失,波斯语成为官方语言。德里成为首都后,以北方话为基础而发展起来的波斯语面貌的乌尔都语成为首都流行语、北方普通话、新文学语言。这种情况不能不要求哲学思想中有相应的表现。

当时的一个主题是分歧发展,新旧斗争,能否统一?如何统一?要给新的答案。无论是复杂程度、涉及的方面和地区、社会人群之广,都远远超过约两千年前的北方的“百家争鸣”时代,然而哲学成就远远不如。“不二论”以后,没有形成新的更广大、完整、深刻的思想体系。这是因为纷乱之后的新帝国莫卧儿王朝(1526—1761—1857)还没有巩固,更强烈的外来冲击又到了。

第五篇应当以东部的哲学戏剧《觉月初升》(约11世纪)开始,与前期交错。这戏里介绍了几派民间流行哲学的情况,包括否定神而肯定现实享乐的唯物思想,即《利论》、《欲经》的思想。戏中说到西北方连同北方圣地都已“沦陷”,《吠陀》和神不受尊敬,提出同样流行民间的《毗湿奴崇拜》作为救世的唯一出路。这新的信仰以

女性面貌出现,显出东部民间崇拜女神的传统思想,却仍以《奥义书》为经典,以梵语(文言)为文化语言。这是旧的结束,也是新的开始。

以几个不同的男神和女神的化身和象征性形象为标志的一些教派,一些本来“不登大雅之堂”的“神秘”经典公然流行了。伊斯兰教的文学家、哲学家也出现了。16世纪,帝国统治者曾经试图创造一种新的宗教没有成功,民间却在旁遮普一带兴起了调和而又脱离伊斯兰教和各派印度教的新宗教——锡克教,为当地商人和武士家族所信奉。南印度还保存着传统,但用南方的几种语言作了新发展。

第五篇同样应由各新兴语言的思想家自己说话,但这些文学和宗教语言比以前需要更多的“读解”。锡克教的经典可作为本篇的结束。

第六篇《陆沉时的觉醒》。从17世纪开始,欧洲资本主义势力侵入,破坏了长期反复的整个次大陆的社会和思想结构,又一次更严厉地打乱了它本身的发展。外人势力先在18世纪中(1761年)得到实际统治权,到19世纪中叶(1857年)完全结束了封建国家的独立史。新统治者既不是土生土长的,又不是外来而在本地定居的,而是远在海外相隔万里完全与本地无关的资本主义殖民主义的英国。从此外国语英语成为文化教育语言,使受教育者和未受教育者之间有了更大分裂,统一的思想不能形成。

18世纪末到19世纪初的社会改革家罗易和其他人,身居首都亲历最后亡国之痛,穷愁潦倒的哲学诗人迦利布,是第六篇中出来说话的人。迦利布是最后发言人。

迦利布曾经用乌尔都语咏出下列两行诗,由此可见他内心的沉痛:

“倘若遮掩比起沉默更为有利，
不能懂我的话，我觉得很满意。”

古代印度次大陆风云多变，现代印度这个国家的社会、历史、语言、文化、哲学思想不但复杂而且很有特殊性，同中国文化一样为欧美人所难于理解和说明，易遭误会。印度本国人和外国人写的印度哲学史作过种种尝试。我在这里提一点意见，描一个轮廓，自然也是一种尝试，不用说只是很粗浅的设想。

略论印度美学思想

印度美学思想有自己的发展道路,其基本范畴和思想模式也与西方的、中国的不相同。本文试就这三方面作简略的论述。

首先,考察一下探索印度美学思想所依据的资料情况。

艺术实践先于理论,印度很早就有各种艺术品。颂神和巫术诗歌可上溯到公元前一千几百年;乐舞不会比这晚。但是在早期文献中却还未见论述艺术的篇章。约公元前4世纪的《波你尼经》语法第四章中提到“舞者”和《舞经》以及大史诗中英雄人物的名字,可见戏曲和史诗已经流行并可能有理论。确定属于公元前3世纪的阿育王的石刻铭柱的柱头狮子,现在还是令人惊叹的古老艺术品。古希腊的亚历山大东征印度在公元前4世纪,印度和古代波斯及希腊的文化交流开始应比这更早。然而现存文献中的关于艺术的著作最早的是《舞论》,年代不能推到比公元前后时期更远。这种情况和印度的文献流传方式有关。在印度,口头传授是主要的,记录下来已经很晚了。同样,关于文学的理论,公元前有诗律学,但无书留下来。公元后有年代不明的《火神往世书》中论诗部分。到7世纪才有两部诗论专著传到现在:《诗庄严》和《诗镜》。论艺术的著作最早的有《毗湿奴最上法往世书》中论画部分,年代未定,未必比《诗镜》早。从四五世纪的《欲经》看,当时的城市中各项艺术活动已经很多;它列举了“六十四艺”,包括绘画等技

巧。在公元初期,造型和建筑艺术已经有相当发展,随后石窟造像和壁画涌现。可是艺术理论文献远远不能配合,只有延续不断的诗论同诗的作品有些联系。戏剧理论同现存剧本也不全合拍。近一千年间虽然艺术文献增多,情况却未改善多少。伊斯兰教的传播使建筑、绘画出现新的风格,却并未见新的理论。各地的音乐、舞蹈有不同派别,理论阐述也不足。现代画家所持理论仍然力求符合古代传统,尽管在实践上已经大有变化。这种文献断续不全以及理论和实践不大配合的情况是值得注意的一个特点。

另一方面,历史上,西方美学总是隶属于哲学,而印度的哲学有浓厚宗教色彩,不发展世俗艺术理论。其实,印度的宗教本是人世和出世并重的,而且宗教宣传尤其着重艺术。同时艺术也结合宗教。《舞论》还假借大梵天的名义。大自在天湿婆既是苦行者,又是舞神。哲学的较古派别“数论”的经典中还以戏曲表演作比喻(见汉译《金七十论》)。然而哲学和美学期长期不相合。讲艺术的着重形式技巧,讲哲学的不论美的本身,以致在一千年以前,从公元初的《舞论》到八九世纪的《韵光》,尽管已有美学思想体系,却没有得到哲学的发挥。近一千年来情况发生变化,从11世纪的新护(阿毗那婆笈多)以《韵光注》和《舞论注》的形式建立美学专著起,“韵”的理论发展起来。由8世纪的高羯罗和12世纪的罗摩奴阁等发展起来的吠檀多哲学各派成为美学的哲学基础,一直到现在。

直到20世纪初,西方人还只把印度艺术品当作古玩而不认为印度的画是画,因为不合西方的透视法和解剖学(见布朗的《印度绘画》)。后来承认了印度艺术,但不认为有美学。19世纪末只有个别梵文学者才介绍《舞论》,开始注意印度的古建筑和造型艺术中的美学思想。到20世纪初二三十年间,印度人古玛罗斯瓦米在美国波士顿博物馆工作,写了不少的书,向西方介绍印度艺术和艺术理论。法国的雕刻家罗丹曾对湿婆神的雕像发表过赞赏的评

论,古玛罗斯瓦米并对雕像作了解说(见《亚洲艺术》第三卷,1921年)。但是看起来这些努力仍未能使西方人了解印度美学;因为那些传统的美学范畴(或说核心术语)用现代印度语言都不易说清楚,很难翻译成另一种语言;而美学中的哲学思想(吠檀多“不二论”)总被西方人看做神秘主义,难以理解;或则用康德、黑格尔等的哲学来解释,仿佛中国晋时的“格义”。

文献断续残缺,理论和实践配合不紧,美学和哲学由分而合,特有的传统术语难以解译,这些就是我们探讨印度美学时所依据的资料情况。可能由于这些,至今尚未见到有全面的印度美学史。

其次,试依据现有资料探寻印度美学思想的发展道路。

在文献和文物还不够全面、民族和语言复杂、历史分期至今未明等情况下,探索几千年的美学思想发展,当然是不容易的。各时代的经济基础和阶级关系背景不明;文献及作者的年代、地区、生平大多茫无资料。因此,对印度文化中的具体历史问题不能像对历史界限明确的西方一样不判断,也不能像对中国一样讲年代,论身世。依据现有的主要原始材料,只能大致分为四个时期:从公元前一千几百年直到大约公元初《舞论》出现前是第一期,《舞论》到大约11世纪的新护的理论出现前是第二期,11到19世纪是第三期,20世纪是第四期。这和印度哲学史的分期不相同也不矛盾。如果这样分期,我们可以从各期美学思想的特点大致看出其发展的历史道路。

一般论述往往着重历史发展中的一贯性。例如《舞论》所提出的“情”和“味”,以及诗论的总名“庄严”,都可以追溯到最古的《吠陀》时代。许多后来的修辞格式及说法也见于巫术诗歌的最早结集《阿达婆吠陀》。在《韵光》以后约1000年间,虽有“曲语”等不同说法,但主要论述的还是“情”、“味”、“韵”。20世纪在西方美学的影响下,印度的美学理论家如诗人泰戈尔和他的侄子画家阿巴宁

德罗那特·泰戈尔(阿巴宁·泰戈尔,1871—1951)及其他人都仍然坚持传统而加上西方美学的部分理论。若依照这些现代、当代解说,那么印度的美学思想从来就是吠檀多哲学的体系,从主要的几部早期《奥义书》直到两位泰戈尔是“一以贯之”,连佛教的文学和艺术也不出其范围。这当然不会是全面情况。这是奉远古经典为来源又吸收西方哲学和美学的现代印度人的说法。

事实上,历史有发展,前后不相同,并不是始终一贯。

第一期的特点是艺术品创作大有发展,而美学思想却没有系统化,现存文献中不见有完整理论。传授吠陀经典的学问“六吠陀支”中有一门诗律学,却没有当时的书流传下来。在公元前6世纪各教派哲学兴起时期,文献中也没有一处系统讨论艺术问题。例如佛教讲修行时禁止出家人欣赏乐舞等娱乐并说是要求信徒厌弃肉体,但是在宣传上却大量利用各种艺术手段,连宣传佛陀语录都用诗体,还说唱故事,编戏,发展造型艺术,造塔,雕像。在理论上佛也不是不讲美。他说一切皆苦,并没有说一切皆丑。他依然承认花香等是美(《法句经》),只是强调真正的最高的美是超脱报应和生死的“涅槃”。这虽然是宣传,却也是后来第三期中一个重要美学思想(寂静味)的前驱。这种情况是值得注意的。这表示出家人对美的一种看法。若以为这一时期的文献是祭司、巫师和出家修道的人垄断文化的产物,就认为完全没有美学,这是不确切的。在后来的美学理论中,许多思想和术语的萌芽可以远溯到《吠陀》文献。在讨论“梵”的神秘意义时,《鹧鸪氏奥义书》已经提出从第三期直到现在的重要美学思想萌芽:“这是味。得味者欢喜。”(见该书第二章第七节)尽管原意不一定是像后来的解说那样,但这句哲学语言中的“味”和“喜”不能不是后来美学引作经典渊源的根据。因此我们应当认为这一漫长时期中已有美学思想的萌芽。对于艺术技巧的研究也大有发展;不过这是艺人的传授,同那时的文

献一样是口口相传,到《舞论》进行总结时,以前的传授本子就汇而为一了。语法学的情况是个例证。集大成的《波你尼经》出来后,以前的语法书都失传了。其他专门文献也是这样。只有分了派别的,各传各的,才保存了一部分不同的书。中国先秦传经也有类似情况。这样才可以解释为什么在公元初会突然出现那样全面总结的巨著《舞论》。

这一期的美学资料虽然已有些学者搜集,可惜他们总是依照后来的美学范畴和模式去找寻根源,不是查究当时的美学,因此成绩有限。现在只能笼统说一点意见:这时的美学思想主要出于艺人。他们肯定客观现实的美的存在,并有承认人的主观感情的美。至于对美的道德评价就不是艺人十分关心的事。艺人重视的是技巧,是艺,由此引出《舞论》。这从艺术品中也看得出来。

第二期中不仅艺术发展,文献也较多,但同样是集成的著作一出,零散的前驱就散失。但是脉络仍然可见。这是印度美学思想的一个大发展时期。从四五世纪的《欲经》看来,城市的发展促进了艺术的繁荣和艺术理论的系统化。

《舞论》全面总结了戏曲和有关的艺术。它在理论方面论到了戏剧与现实的关系,戏剧的目的、效果和教育意义,戏剧的基本因素及其相互关系,戏剧如何通过表演将本身的统一情调传达给观众等等。它承认现实生活是戏剧的基础和源泉,戏剧应当全面反映现实,模仿现实生活。它认为戏剧应当有统一的基本情调(“情”和“味”),而一切必须与此结合并为此服务。它关于“味”和“情”的分析建立了印度美学的基本范畴,直到今天。《舞论》将戏剧作为综合艺术,认为包括一切艺术在内,其他艺术只是一方面。《舞论》实际是艺术总论。

诗论系统化的最古文献,现在只有年代不明的《火神往世书》中的一部分和7世纪的《诗庄严》和《诗镜》。这些书实际是供作诗

人用的手册,正像《舞论》是供艺人用的一样。这些诗论称为“庄严”(修饰),认为诗是语言所构成,是表达某种意义的词的连缀,因此着重诗的“形体”,大讲修辞分类。诗要求词与义相合即形式和内容一致。《诗镜》传入西藏,有藏译。

和这两书差不多同时,哲学中一个原来解说《吠陀》和祭祀的正统派别有了发展。为了尊重《吠陀》地位,反对佛教以“无常”否定《吠陀》永恒,便对语言作了新的探究。语言学方面出现了哲学解释,分析出“声”(词)所含的不同意义。八九世纪的《韵光》在诗论中发展了这种语言理论,提出了“韵”这个新的美学范畴,简单说就是言外之意,是暗示。这对后来影响极大。

造型艺术的理论,有绘画“六支”的一首歌诀,出现在《欲经》的13世纪的注里,但来源可能在这一时期。其中只提出了六个绘画基本因素。论述画理的最早的现存文献是《毗湿奴最上法往世书》中的一部分。这书年代不明,可能是8世纪左右。这部分文献称为《画经》。其中明白说出画与舞的一致关系:“若无舞论,画论难明。”“论”不一定是指一部书,同样可以指一门学问;而“舞”可以是综合性艺术的歌舞,即戏曲。这种关系从印度的石窟壁画的雕塑可以看出来。我国的敦煌石窟壁画明显有印度影响,舞姿也是画的重要内容。印度画家到过中国,有人认为印度阿旃陀石窟艺术中也有中国艺人的创作。为了解印度现存最早画理,不妨引《画经》中的几节诗,直译如下:

“波浪、火焰、烟、旗帜、云衣等,若能画风行,可称知画者。
睡者有知觉,死者失心意,能分低与高,是乃知画者。
似欢舞向地,似恐惧,王者! 甜蜜似带笑,宛似有生命
……

又似有呼吸,此画乃妙品。……

大师赞线条,智者赞生活,妇女爱妆饰,众人爱色彩。

……

若画得形似,如在镜中影;

自称画无因,若依此作画,仅形相丰富,应知是‘未入’;

若‘艳情’等‘味’,一见即能得……”

诗中后三节是将画分为三品:仅得形似如镜中影像者,名为“已入”(已被刺入);若不依据什么客观东西而作画,只有丰富的各种形、相,名为“未入”(未被刺入);若一望见即能得到“艳情”等“味”的,名为“味画”(有味的画)。所引第一节中的“云、衣”是一词两义。这节诗使我们立刻想到“曹衣出水,吴带当风”。第二节说,若能将有知觉、心意(原文两词同源,后者出于前者)的睡觉的人和没有知觉、心意的死去的人画出分别来,又能画出低和高的分别来,即能在平面上表现出立体,这才算“知画者”,即精通画艺的画家。这两节所说的画家之外,第三种是能画出活的生命,他的画才是“妙品”(具妙相者,有美的特征的)。然后又分出“已入”、“未入”、“味画”三种画品,以有“味”为高。由此,乐、舞、诗、剧、画的艺术标准统一了。所有艺术都要求有“味”,这正是《舞论》的美学体系。

由此可以说,第二期是第一期的发展。美学思想体系已经建立起来,各门艺术理论相通了。这时虽然已经要求技巧以上的、由总体显现的、更深一层的东西,与哲学的发展联系起来,但还是以现实为主体,没有超越现实的神秘主义。可以说,从具体分析“情”和“味”的《舞论》,到强调言外之意的《韵光》,以及造型艺术理论的《画经》,都不是以主观的审美为核心。

第三期表面上仍然继续解释以前的美学基本范畴,略有出入,例如有以“曲语”(巧妙措词)代替“韵”的;但是实质上是前一期向

对立面转化。美学观点由注重创作方面的技巧及艺术品的要领和精神所在,转移到鉴赏者的美感,即精神感受方面,要双方呼应,也就是说,包括主观和客观双方的审美居于重要位置了。鉴赏者心中先有“味”,才能赏识创作者赋予作品的“味”。所注意的不仅是艺术品的问题,而是创作者和鉴赏者双方一致的精神享受问题;中心由物移到人,精神境界成为核心了。

这一期的首要著作是10至11世纪的新护(阿毗那婆笈多)的《韵光注》和《舞论注》。虽名为注,实际是专门著作。新护解说“韵”、“味”的理论,为后来特别是现代人所推崇,因此可以从他划出另一个时期。

新护的理论主要是提出“喜”(阿难陀)以解“味”作为最高原则。这是一种精神境界。艺术品的“味”、“韵”必须能令人达到“喜”的境界,即“物我双亡”、主客合一。由此才能解释为什么“恐怖”、“厌恶”之类也能列入“味”。新护认为艺术的最高境界是同“瑜伽”修行者所达到的最高境界一致的。这就是说,要舍弃个人个性,人同宇宙合一,人神合一,“梵我合一”。这个宇宙作为大神的具体化就是大自在天湿婆。他是“力”的体现,是“力”的源泉。他是苦行修道者,又是舞神。他和妻子同住雪山,分别创造刚和柔两种舞蹈。他的八形(地、水、火、风、天、意、觉、我)显示艺术八“味”(见下文)。他的象征是全印度最常见的石柱形(林加)。新护理论的根源是这一教派的信仰,即所谓迦湿弥罗(克什米尔)的神秘主义。这地方处于印度的西北角,历来是中亚和南亚各种文化相接触的一个焦点。这种神秘主义教派又和东部印度(孟加拉)流行的崇拜湿婆的妻子的化身难近母和时母的“力”派相联系。一般统称为神秘主义,包括传入西藏的“密宗”。

这一期的美学理论和实践不仅是以大自在天教派为限,东部及北部印度流行的信仰遍入天毗湿奴及其化身黑天和罗摩的一些

派别。在民间游行诗人中也产生了不少作品,为人民所传诵。这些教派的共同精神也是求人神合一,但以“虔信”为主。崇拜黑天的更以牧童黑天和牧女的恋爱为诗歌和舞蹈题材。于是毗湿奴的妻子吉祥天女本是富裕之神,又以“室利”之称兼了美和艺术女神。

上述情况也适用于西部和南部地方。

这一期的诗追求形式,又着重“艳情”,而以宗教感情作解释。由于这是不可以用语言说明的,因此只能由形象、感情、信仰来表现和达到,所以被认为神秘主义。其实这和西方的中世纪神秘主义仍有区别。

这种既继承又否定前一期的美学思想的哲学渊源是8到9世纪的商羯罗和12世纪的罗摩奴阇的哲学理论。两人都主张唯心主义一元论,都称为吠檀多派的“不二论”,但一个是“纯粹不二”,一个是“殊胜不二”,即一元而个体和全体(人和神)仍有区别。两人的主要著作是各自的《梵经注》。商羯罗的开篇就说:你和我(客观和主观)的对立是像光明和黑暗一样明显的,怎么能合一呢?接着加以解释,使对立成为统一。他主张物我双亡,主客尽泯,二原是一。从这一时期直到现代在印度占统治地位的哲学和美学理论都以这一点为出发点和归宿。不仅“情景交融”,而且是要求合一。这合一的精神境界便是“喜”。“不二论”的一元真实的特点由三个词标明:真(真实存在,不变化,永恒)、心(精神)、喜(欢喜、最高的福乐)。

这一期思想变化的社会历史根源是可以追溯的。从8世纪起,信仰伊斯兰教的阿拉伯人开始进入印度次大陆,10世纪以后,伊斯兰教信徒逐步在印度北方建立王朝,在16至19世纪建立了莫卧儿帝国。在艺术上,他们反对偶像,破坏庙宇,引入重装饰的波斯建筑风格(例如泰姬陵)。语言上推倒了梵语作为雅语的地位而代以波斯语,终于产生了以首都德里语言为基础的北方普通话

及其文学。各地的民间语言文学蓬勃兴起。民间艺人地位大变。前一期的依附城市与宫廷的梵语(雅语)诗人被这些俗语诗人比下去。除大型壁画以外,小型的便于携带的单张人像画在北方发展起来。波斯诗人中的苏菲派的神秘主义和波斯诗的格律及风格也传入印度。因此这一期的印度艺术各方面都有很大变化和发展。我们所说的美学理论主要是出自对民间艺术的解说和对思想界矛盾的解决要求。二和一(一中有二论或二中有一论)的问题,分歧和统一(分歧中的统一)的问题,一直是最尖锐的思想问题,一直延续到英国统治时期,甚至到 20 世纪印度独立以后。

美学思想由重现实转而重精神,有个明显标志是所崇拜的大神变了。在前一期中,那位有四张脸向四方的神——大梵天的地位是崇高的,是首先受歌颂的。《舞论》和《诗镜》都一样。只有《韵光》前面颂词歌颂毗湿奴。大梵天是创造之神,他的女儿辩才天女是文艺女神。承认现实世界和感官认识世界的艺术家从事创作,当然以这两位为他们的保护神。到第三期中,大梵天的地位降低。辩才天女在大史诗开头还被歌颂,这时也光辉大减,让位给吉祥天女了。神的实际功能是生活和愿望的一个象征。神的变换不仅标志上层保护人的崇拜对象变换,也标志生活、思想、感情的变换。

第三期本应以莫卧儿帝国灭亡,印度民族大起义失败,英国女王自称兼任印度女王的 1857 年告终,但就美学思想说,还是以 20 世纪为新时期较简单明白。现代美学的开始出现是在 19 世纪末到 20 世纪初。

第四期的特点是,在西方哲学、美学、科学,特别是继伊斯兰教而来的基督教的冲击之下,印度有了新的思想家和艺术家。这里当然有民族主义的背景。因此,坚持传统以解说并抵制或吸收新知是主要特点。哲学基础比前一期更强调吠檀多的“不二论”。综合性的《薄伽梵歌》(神歌)特别流行。这部可能出于公元初期的

诗,原属于大史诗《摩诃婆罗多》,后成为单行的圣典,已经流行到全世界。现代印度美学思想与这里面的综合思想有密切关系。

这一期的美学思想属于现代印度整个思想范围,难以单独概括,只能简单提到。

从上述四个时期的情况看来,印度美学思想在公元以前千余年中还没有形成完整的体系传下来;公元前后,首先在综合性艺术戏曲的艺人中有了对音乐、舞蹈、诗、剧等的技巧分析和基本理论的总结。《舞论》在第一章中首先宣布,“戏剧是三界中全部情况的表现”。“戏剧具有各种各样的感情,以各种各样的情况为内容,模仿人间的生活,依据上、中、下三等人的行动,赋予有益的教训。……对于遭受痛苦的人,苦于劳累的人,苦于忧伤的人,各种受苦的人,及时给予安宁”。“这种有乐有苦的人间的本性,有了形体等表演,就称为戏剧”。这样开宗明义,指出了艺术的人间性与现实性。诗论也是从作诗人方面着眼,重视诗的“形体”,“词和义”以及文体,“德”和“病”等。到八九世纪,《韵光》才提出暗示性的“韵”,但仍然是从词义引申出来的。尽管诗论中引诗重“艳情”,但还没有以此为最高。“情”、“味”、“韵”也不注意抽象的意义。到公元10世纪以后,社会和思想情况大变,美学和当时的哲学及宗教的迫切问题相联系,产生了脱离现实,追求神秘不可言说的“喜”,进一步要求从创作到欣赏都将主观和客观融为一体。于是似乎不可调和的艳情和苦行,人性和神性,合一了。唯心主义和神秘主义的说法进入了并未脱离人间的艺术的理论中。民间艺术的美学说明也蒙上宗教的色彩。印度哲学思想中有一独特的现象,现实的“法、利、欲”和非现实的“解脱”并列为人生的四大目的,而且人之一生也分为四大阶段以配合,在“解脱”出世之前必须入世。作为纯粹欢乐幸福的精神的“喜”成为人生的也是艺术的最高境界。艺术欣赏得到同修行人定一样的精神境界。这成为近一千年间印度美

学思想的主要线索。在 20 世纪,西方的非理性哲学思想,西方人以康德、黑格尔哲学语言对印度哲学作的解释,都产生了影响。在民族主义作为思想主流的背景上,分歧合一及矛盾统一的“不二论”哲学流行并成为美学的基础。画家创作的画可以像是西方现代派,但他讲理论却用印度传统哲学术语。两三千年的印度美学思想的发展仿佛是从现实出发越来越向超现实前进,而这正是反映了历史发展的现实要求和趋势。超现实的语言掩盖了现实的内容。因此,我们不能将印度的美学思想和艺术创作和社会变化割裂开来寻求理解。

第三,对印度美学思想的几个基本范畴略作说明

印度美学史中一个特点是常在重复用的术语中加入并不重复的内容。这不同于西方,也和中国大不一样。中国还不那么习惯于用旧瓶装新酒,而印度却在各方面都往往这样(例如国际关系五项原则叫“潘查希拉”,即佛教“五戒”)。这类词没有概括的名称,姑且称为基本范畴。讲印度美学离不开这些,而讲这些几乎是讲全部美学。下面只举几个主要范畴为例,略加解说:“庄严”、“情”、“味”、“韵”、“艳情”、“似”。第一个指诗论或文学理论,末一个专用于绘画或造型艺术(不是汉译“因明”的“似”)。至于“喜”,原是哲学术语;还有其他如“德”、“病”、“曲语”、“色”、“相”、“量”等,还有不止一词且意义宽泛的“美”,都不提了。

“庄严”。这是我国佛教的旧译语,就是妆饰,和现代汉语的意义不同。7 世纪的《诗庄严》用这词为诗论书名,以后“庄严”成为文学技巧和理论的总名。这表明以形式为主的美学思想。各种修辞格式分类排列是诗论的大部分内容。现代还以“庄严”之名讲美学。

“情”。这个词源出于“存在”,变为名词又可以出于“使存在”。《舞论》第七章解释说:因为这些“情”把具有语言、形体和内心表演

的诗的意义去影响、感染、注入观众、听众,所以叫做“情”(使存在)。又指出这词的来源还可以有被布满、受影响、受熏染、被做成的意义。这是印度传统的利用词源解释法;但由此可见,《舞论》中“情”的原意是指艺术的创作和表演,以诗人心中的“情”去影响对方,所传达的东西叫做“情”。现汉译为“情”可兼“情景”、“情调”等义,也不是专指感情。“情”有“别情”,指具体的可分别的;“随情”,指传到对方的。又分为“常情”即“固定的情”,有八种,“不定的情”,有三十三种,还有内心表演的“情”八种,共计三类四十九种。以上是《舞论》规定的原始意义;以后就发展了,成为包括演者和受者双方共有的东西。再以后,“情”的意义更宽泛,虽然与“味”并列,但已处于附属地位了。在现代语中,这个词作为普通词,多半指感情、性格等。

“味”。这是个普通词,在《吠陀》中本是指“汁”、“味”,《奥义书》中加了哲学内容,后来又作为五感觉对象(色、声、香、味、触)之一。《舞论》最初赋予它以艺术理论的重要意义,在第六章中阐述,所分析的是综合性艺术戏剧。“味”指渗透一切的东西。“味”产生于“别情、随情和不定的情的结合”,“正如味产生于一些不同的佐料、蔬菜和其他物品的结合”。还指出“味”有“被尝”的意义。“味”和“情”的关系是互相联系,是“味”出于“情”。“味”分为八种:“艳情、滑稽、悲悯、暴戾、英勇、恐怖、厌恶、奇异。”后来才增加了第九“味”——“寂静(平静)”。“味”和“情”的关系长期有争论;两者的涵义也有各种解说;但从《舞论》看来,本是出于具体的分析,着眼于由创作通过演出以影响对方的全过程,提炼出由所有局部成分构成全体的思想感情内容并加以分类,定出关系。这个美学体系是出发于现实而且归结于实践的,本没有神秘哲学意义。

“韵”。本指声音,一般不用;用作声音的词是“声”。“声”既是五感觉对象之一,同时是语言中的“词”。这个另外指声音的词现

在汉译为“韵”，与原文意同，但没有“叶韵”之类意义。最初提出这个词作为术语的是《韵光》。它在第一章开头就标明“诗的灵魂（个性）是韵”；随即列举各种反对意见加以驳斥，说明这早已应用于诗中但无人揭露，是“所有真正诗人的诗的秘密”。诗的重点在于意义，而词义有两类：“字面义”和“领会（暗示）义”。诗的灵魂在于后者，正像女子的美是和她的各肢体都不同的东西。诗中暗示的意义是可以和字面意义大不相同的。以“味”或“情”为主的“领会义”是主要的，是通过字面意义而又突破它的。这种以暗示意义为主的诗称为“韵”。这才是诗的美。这一理论后来经新护大加发挥，成为重要美学学说。但在《韵光》中还是容易了解的，并没有很多脱离现实的神秘涵义。（原词“暗示”又指辅音，“韵”一解为词末音即元音。）

“艳情”。这个词就所指的内容说译成汉语“艳情”是相当的，但是意义和作用却大不相同。在中国诗中这是低级的，在印度诗中这反而是高级的，甚至有时成为主要的“味”。这种诗来源很古，公元后大盛，诗论中引例连篇累牍。这当然可以说是依附于贵族富豪的文人清客作品。但也不尽然。在10世纪以后，连出家人编诗集也不离这一方面（西藏也有作情歌的达赖喇嘛仓央嘉措）。各地方俗语诗歌大发展时，歌颂大神毗湿奴化身牧童黑天和牧女的爱情的诗人，游行于民间唱出不少情诗。这不能比拟冯梦龙的《山歌》，却有点像《旧约》中的《雅歌》；但不同的是印度诗人把对神的虔信和男女爱情合为一谈。据说这里面不能有欲望。这自然极难得到外人的体会。可是若不了解这一点，不但对于印度的诗，甚至对于文学、艺术、宗教、哲学、文化等都会往往难于明白。有些话说的是什么，或为什么那样说，就很难理解，这不仅在古代，现代也没有断绝。值得注意的是，诗论书中所引艳情诗不都是雅语（梵文）的，还有俗语的。12世纪的《牧童歌》是雅语的，后来许多颂神情

诗就是俗语的。波斯化的德里口语乌尔都语诗中也有此情况。这类诗并不仅属于社会上层,同样流行于民间。如何解释,这里不论,只引《舞论》中论“艳情味”的话表明早期说法:“它以男女为因,以最好的青年(时期)为本。它有两个基础:欢爱与相思。”“富有幸福,与所爱相依,享受季节与花环,与男女有关,名为艳情。”这列于八种“味”之首。

“似”。流传很广的绘画“六支”歌诀出于《欲经》的《胜吉祥注》(约13世纪),没有解说:

“形别与诸量,情与美相应,似与笔墨分,是谓艺六支。”

这六个绘画成分或要素中的六个术语(相联系的用语也属术语,可另算)是:“形”(古代汉译“色”,但不是颜色,是形、相),“量”(是古代汉译词,此处指大小远近比例),“情”(与《舞论》的术语同),“美”(指文雅、优美等,就词源说是“有咸味”,或解有“媚”义,另有更泛用的美字),“似”(相似,类似),“笔墨”(一词两义)。现需要单提出“似”,因为这本指相似,但现代有新解,认为有象征的涵义。大概一是由于唯心主义美学体系要求,二是因为印度的绘画和雕塑并不完全似真。英国艺术批评家罗斯金在1858年的演讲中说:“印度艺术是表现毫无意义的颜色、线条或则八只手臂怪物的歪曲现象。”现代印度解说指出“似”不是模仿而是创造,是表现本质,是现实的提高。阿巴宁·泰戈尔和古玛罗斯瓦米都作过说明。当然这未必是古代原意。如何解释那些象征性的程式化的雕像,那些“三曲折”的美?是“似”,又不“似”。佛经及其他教派文献中有关于造像的资料说,造神像之前要在心中先有完美的神像,虔信神在面前。神秘主义教派经典《阿笈摩》中说:“应先成神再祭神”。这些是将“似”说成对客观作主观创造以再现的依据吧?

最后,试对印度美学思想模式稍作考察。

现代印度人常企图用一个公式总结他们的哲学(应说是现代

吠檀多哲学),如“分歧中的统一”或“二中有一”、“一中有二”之类。本来应当取一部古书或一位现代人来试究其思想模式,但那需要专题研究。现在只就所见简略提出四点如下。

一、分析计数。这从《梵书》就开了头,《波你尼经》语法有完整体系,佛教“阿毗达磨”最为典型,好像是分类词汇或索引。《舞论》的基本理论模式正是从各方面分析,分类排比;《诗镜》也一样,都可以排出系统表来。这是认为宇宙一切或所论的对象是有限的,可分析的,可以明确规定数量的,各部分之间的关系也是可以确定的。这可以说是一种机械论的模式。一直传了下来,不过近 1000 年来减弱了。

二、综合同一。这也是从《梵书》开始就有的。《森林书》、《奥义书》加以发展。《薄伽梵歌(神歌)》最为典型。这是用“同一”的方式使矛盾分歧归于一致。《韵光》将这一方式用于诗,但还不典型,因为还承认其他,只是将“韵”列为主要和上品,不过“韵”的解说开了先路。新护才建立、发展了“喜”以解“味”的理论,即这一模式。《奥义书》说的“你是它”是其渊源。

以上两个相反而又相成的哲学思想模式在七八世纪完成体系,一被称为前弥曼差派,一被称为后弥曼差派,即吠檀多派。两者都维护《吠陀》经典,其实都大有革新。美学思想显然受这两方面影响。《韵光》是徘徊于二者之间的,以后有些诗论著作企图两者并用,其实这正表明综合的倾向越来越强烈。

三、感觉的内和外。印度哲学一向是承认感觉所得的知识的,列为逻辑和认识论的“量”的第一位,“现量”。同时承认有在感觉对象之内而又超越感觉的东西。整体大于其部分的总和(可对照格式塔心理学说法)。艺术理论着重这一点。似又不似。如四臂的湿婆舞像,每一臂都是自然的。大梵天神像有四张脸,面向四方。毗湿奴神像有四臂。还有半男半女合一的神像。用形象语言

表达抽象思想,极为常见。“色不异空,空不异色;色即是空,空即是色”。(《心经》)佛教哲学也有此模式(“色”不是颜色,“空”不是无,不是说同一)。文学中注重“艳情”,同时宣传“虔信”;既说是“喜”;又说有“舍”(无感情)。这和前一模式有所不同;是要探寻既在外又在内的第三者;也许可以说是企图探索现象与本质的对立统一。

四、“欲”的肯定和否定。“欲”是一种冲动,是创造性的,以大梵天(更先是“生主”)为象征。印度宗教哲学从来就肯定“欲”的存在,无论讲出世或入世都一样。对“欲”既肯定又否定,同对感觉一样。对这两者都要肯定其存在又否定其永恒究竟。这对美学有重大意义:肯定世界和人生而以否定为标帜。

本文因所知有限,资料缺少,只作简略说明;但有自己看法,故名略论。为免繁琐,不多征引;原始资料可由拙译《古代印度文艺理论文选》(人民文学出版社1980年版)稍见一斑。

附:译名对照表

一、人名、神名		黑天 Kṛṣṇa
阿育王 Aśoka		罗摩 Rāma
大梵天 Brahmā		吉祥天女 Lakṣmī
大自在天 Maheśvara		室利 Śrī
湿婆 Śiva		辩才天女 Sarasvatī
新护(阿毗那婆笈多) Abhinav-		生主 Prajāpati
agupta		罗斯金 J. Ruskin
商羯罗 Śaṅkara		二、书 名
罗摩奴阇 Rāmānuja		波你尼经 Pāṇinisūtra
布朗 Percy Brown		舞经 Nāṭasūtra
古玛罗斯瓦米 Ananda K.		舞论 Nāṭyaśāstra
Coomaraswamy		火神往世书 Agnipurāṇa
罗丹 Auguste Rodin		诗庄严 Kāvyaśāstrakāra
泰戈尔 Rabindranath Tagore		诗镜 Kāvyaśāstra
阿巴宁德罗那特·泰戈尔 A-		毗湿奴最上法往世书
banindranath Tagore		Viṣṇudharmottarapurāṇa
难近母 Durgā		欲经 Kāmasūtra
时母 Kālī		金七十论 Sāṅkhyakārikā
遍入天 Viṣṇu		韵光 Dhvanyāloka
毗湿奴 Viṣṇu		

韵光注 Locana
 舞论注 Abhinavabhāraṭī
 印度绘画 Indian Painting
 亚洲艺术 Ars Asiatica
 阿达婆吠陀 Atharvaveda
 奥义书 Upaniṣad
 法句经 Dhammapada
 吠陀 Veda
 鹡鸰氏奥义书
 Taittirīya-upaniṣad
 画经 Citrasūtra
 梵经注 Brahmaśūtrabhāṣya
 薄伽梵歌(神歌) Bhagavadgītā
 摩诃婆罗多 Mahābhārata
 雅歌 Song of songs
 牧童歌 Gītagovinda
 胜吉祥注 Jayamaṅgalā
 阿笈摩 Āgama
 梵书 Brāhmaṇa
 森林书 Āraṇyaka
 心经(般若波罗蜜多心经)
 Prajñāpāramitāhṛdayasūtra

三、术 语

舞者 naṭa
 艺 kalā
 数论 Sāṅkhya

韵 dhvani
 吠檀多 Vedānta
 不二论 advaita
 情 bhāva
 味 rasa
 庄严 alaṅkāra
 曲语 vakrokti
 吠陀支 vedāṅga
 涅槃 nirvāṇa
 寂静味 śāntarasa
 梵 brahman
 喜(欢喜、阿难陀) ānanda
 无常 anitya
 声 śabda
 六支 ṣaḍaṅga
 论 śāstra
 舞 nāṭya
 已入 viddha
 未入 aviddha
 艳情 śṛṅgāra
 味画 rasacitra
 知画者 citraivid
 妙品 citra śubhalakṣaṇa
 瑜伽 yoga
 梵、我 brahman ātman
 刚舞 tāṇḍava
 柔舞 lāsya

力 śakti	随情 anubhāva
密宗 tantrism	常情(固定的情) sthāyibhāva
虔信 bhakti	不定的情 vyabhicāribhāva
纯粹不二论 śudhādvaitavāda	触 sparśa
殊胜不二论 viśiṣṭādvaitavāda	香 gandha
真 sat	滑稽 hāsya
心 cit	悲悯 karuṇa
舍(捨) upekṣā	暴戾 raudra
欲 kāma	英勇 vira
苏菲派 sufi	恐怖 bhayānaka
三界 tribhuvana	厌恶 bibhatsa
形体 śarīra	奇异 adbhuta
词和义 vāgartha	寂静 śānta
德 guṇa	字面义 vācya
病 doṣa	领会义 vyaṅgya, vyañjana
法 dharma	暗示 vyaṅgya
利 artha	内含义 lakṣya
解脱 mokṣa	形别 rūpabheda
似 sādrśya	笔墨分 vaṃikābhaṅga
似(因明) abhāsa	三曲折 tribhaṅga
色 rūpa	阿毗达磨
相 lakṣaṇa	abhidharma, abhidhamma
量 pramāṇa	你是它 tat tvam asi
美 lāvaṇya	前弥曼差派 Pūrva-mīmāṃsā
美(泛指) saundarya	后弥曼差派 Uttara-mīmāṃsā
别情 vibhāva	现量 pratyakṣa
	空 śūnya, śūnyatā

《梨俱吠陀》的三首哲理诗的宇宙观

人类最古的文献之一，印度的上古诗歌总集《梨俱吠陀》(Rgveda)，反映了它所属的那一时代和那一地区的社会中一部分人的生活 and 思想。这部书的一千零十七首诗中，除一般表现世界观的和一些零散的富有哲学意味的诗节、诗句以外，有十来首诗比较集中地探讨宇宙起源等问题，被认为是哲理诗，也就是说，用我们现在的目光看来，这些诗讨论或陈述了对于哲学问题的看法。其中有三首诗是几乎所有论及印度哲学思想史或社会思想史的书都提到的^①。对于这些诗中的涵义，历来有各种解说和推测。本文拟就这三首诗作一点初步介绍和分析，其他诗概不涉及，并不是探讨全书的复杂的哲学思想。

印度传统奉《梨俱吠陀》为圣典，认为一字一音不可更易，从大约三千几百年前保存到今天；可是在很古时候，可能是在把这些诗歌编成总集以后不久，它就主要依靠在宗教仪式中起的作用而存在，它的内容（甚至语言）和保存并应用它的人们就逐渐分离了。大约公元前 10 世纪以后，纷纭的解释已经出现；公元前 5 世纪已有解说难词的书。此后，《梨俱吠陀》的地位高于一切，但实际上是一部封闭了的书。不仅是圣典不许凡人问津，禁止“贱民”接触，便

^① 我国也有过介绍，例如：汤用彤：《印度哲学史略》(1943)。

是传授经典的公认为祭司种姓后代的婆罗门也说不出其中奥秘，只是断章取义，把它作为宗教祷词，或则作为无上神圣的权威来引证。到了14世纪才有一部全书注释，于19世纪刊行，另一部注可能稍早，但到20世纪才发现并刊行。19世纪，印度的近代民族意识觉醒之后，知识分子开始宣传并研究吠陀；但是直到今天，他们所谓吠陀主要不是指原始的诗歌集（《本集》Sāmhita）而是笼统指一大批吠陀文献，实际着重的是那一时代末期的一些奥义书（upaniṣad）；他们所宣扬的也主要是奥义书中的一种思想（并非全部）。那些书同編集前的《梨俱吠陀》诗歌的创作时代相隔已将近1000年，甚至其中有些已经不引证吠陀诗句为权威了。19世纪欧洲人在近代科学影响下用现代方法进行研究以后，20世纪印度才出现了用非传统的方法和非保卫传统的态度的吠陀研究，但他们基本上是承袭欧洲人的方法，而且极少对自己传统表示怀疑。

印度古代传统把承认吠陀为权威和否认吠陀为权威的分为正统和异端。实际上，正统的（例如瑜伽派）是表面承认，异端的（例如佛教）是笼统否定，所肯定和否定的往往是另一回事，同吠陀本身并不相干。对于吠陀的几部“本集”，尤其是《梨俱吠陀本集》，差不多都是当作一个神龛，并不向内窥探。他们的争论其实是一些教派或社会思想派别之间的矛盾表现。

由欧洲人开始而现在已经传到美洲、印度和日本的吠陀研究，本来依照对待印度传统解说的态度可以有尊重、怀疑和折衷之分；后来，随着文化人类学和比较宗教学的发展，原先依据比较语言学的研究继续前进，对于祭祀仪式文献的研究开展了。60年代起，对吠陀神话试探作新解释的有两支：一是在布鲁塞尔出现的“三分法”，一是在莫斯科出现的“符号学”。这些研究主要是为了应用自

己的新理论^①。

以上极简略地说明关于吠陀研究的情况,为的是便于了解下面的翻译介绍和探索的渊源和依据。需要指出的是,近代吠陀研究从一开始就是依靠比较其他古代文献的方法,但是国际上至今还不见有应用汉语的上古文献对吠陀作比较的研究。这是中国人义不容辞的工作。这种比较文化(cross-cultural comparison)的研究对于我们了解自己的古代文化应当也是不无益处的。

下面先译出这三首诗(照梵语原文直译)^②:

A. 第十卷第九十首

1. 布卢沙(人)有千首,
有千眼,有千足;
他从各方包围了地,
还超出了十指。

2. 唯有布卢沙(人)是这一切,
过去的和未来的;
而且还是主宰不死者,
和超越借食物生长者。

3. 他的伟大是这样,

^① 这两派的原著,尚未见到。关于吠陀文献本身的情况,参看拙著《梵语文学史》(人民文学出版社1981年版)。

^② 译文根据印度浦那版附沙衍那注本及另两种印度版的白文本,并参考了几种英、德、法译。各家解说不同处这里不讨论。译文是直译的,难懂的词也照字面译,不再加注。圆括弧内是说明,方括弧内是补充,原文没有标点,有格律无脚韵。

- 布卢沙(人)比这更强；
他的四分之一是一切存在物，
他的四分之三是“不死”在天上。
4. 布卢沙(人)的四分之三向上升了；
他的四分之一在这里又出现了；
由此他向四方扩散，
向着进食者和不进食者。
5. 由此生出毗罗吒(王)，
在毗罗吒之上有布卢沙(人)；
他生出来就超越了
地的后方和前方。
6. 当天神们举行祭祀时，
以布卢沙(人)为祭品；
春是它的酥油，
夏是柴薪，秋是祭品。
7. 他们在草垫上行祭祀，
灌洒首先降生的布卢沙(人)；
天神们以此行祭祀，
沙提耶(天神)们，还有仙人们。
8. 由这献祭完备的祭祀，
聚集了酥油奶酪；
造出了那些牲畜，

空中的,森林的和村庄的。

9. 由这献祭完备的祭祀,
产生了梨俱(颂诗)、娑摩(歌咏);
由此产生了曲调;
由此产生了夜柔(祭词)。
10. 由此产生了马;
还有那些有双行牙齿的;
由此产生了母牛;
由此产生了山羊、绵羊。
11. 当他们分解布卢沙(人)时,
将他分成了多少块?
他的嘴是什么? 他的两臂?
他的两腿? 他的两足叫什么?
12. 婆罗门(祭司)是他的嘴;
两臂成为罗闍尼耶(王者);
他的两腿就是吠舍(平民);
从两足生出首陀罗(劳动者)。
13. 月亮由心意产生;
太阳由两眼产生;
由嘴生出因陀罗(天神)和阿耆尼(火);
由呼吸产生了风。

14. 由脐生出了太空；
 由头出现了天；
 地由两足：[四]方由耳；
 这样造出了世界。
15. 他的围栅有七根，
 还造了三七[二十一]柴薪，
 当天神们将那祭祀举行时，
 缚住了布卢沙(人)畜牲。
16. 天神们以祭祀献祭祀；
 这些就是最初的“法”。
 那些伟力到了天上，
 有先前的沙提耶天神们在那里。

这首诗里已经出现了三部吠陀和四大种姓的名称，最后一节中出现了“法”，即“达摩”(古词形 dharman)；这是后来通行直到现在的词，在《梨俱吠陀》中本义为“支持”，转义才同后来的“法”相近。这诗明显是歌颂祭祀的。一切都由祭祀产生，这是吠陀时代的祭司思想。天神们和布卢沙祭祀的先后混乱，可见印度人当时的时间观念和我们的不同。他们似乎不是在一条时间直线上排先后次序。

B. 第十卷第一百二十一首

1. 起先出现了金胎；
 他生下来就是存在物的唯一主人。

他护持了大地和这个天。
我们应向什么天神献祭品？

2. 他是呼吸(精神)的赐予者,力的赐予者;
一切听从他的命令,天神们[听]他的[命令];
他的影子是不死,他的[影子]是死。
我们应向什么天神献祭品？

3. 他以伟力成为能呼吸的,能闭眼的,
能行动的[一切]的唯一的王。
他主宰这有两足的和有四足的。
我们应向什么天神献祭品？

4. 由他的伟力而有这些雪山;
大家说海和河流是他的;
这些[四]方[八]面都是他的,是他的两臂。
我们应向什么天神献祭品？

5. 由于他,天高强;地坚定;
由于他,天宇支撑稳;由于他,天穹[稳];
他在空中使大气得流行。
我们应向什么天神献祭品？

6. 呐喊的两军对垒求支持,
心中颤抖着对他望。
那里照耀着升起的太阳。
我们应向什么天神献祭品？

7. 洪水那时来到世界，
 扶着胚胎，生出了阿耆尼(火)；
 由此众天神的唯一精灵出现了。
 我们应向什么天神献祭品？
8. 他以伟力观察水，
 [水]持有陀刹(能力)，产生祭祀，
 他是众天神之上的唯一天神。
 我们应向什么天神献祭品？
9. 愿他莫伤害我们，那位地的产生者，
 或则那位天的产生者，有真实的“正法”者，
 那闪烁发光的洪水的产生者。
 我们应向什么天神献祭品？
10. 生主啊！除你以外没有
 环抱这一切生物的。
 愿我们向你献祭的欲望实现！
 愿我们成为财富的主人！

这诗的最后一节，同一些其他诗一样，是一个尾声，因此有人认为是后加的，也有人说是对上面问题的答复。第九节中的“正法”即前一诗末节中的“法”，是“达摩”。在《梨俱吠陀》中，被认为表示宇宙及社会秩序的词是“正道”即“梨多”(ṛta)；而“达摩”则首先表示“支持”，词形也稍异，是中性不是阳性。因此，这两首诗里如果是用“达摩”代替“梨多”，对宇宙和社会内部运行的情况已经由“行走”(词根√ṛ)变为“支持”(词根√dhr)了。这首诗里面的宇

宙原始是“胎”和“水”，不是祭祀，但是将宇宙“人”化这一点还和前一首同属于一条思想路线。第二节中的“呼吸”一词后来成为“我”，是重要的哲学术语，但在这里仍是吠陀的常用义，抽象化也只是指精神。

C. 第十卷第一百二十九首

1. 那时既没有“有”，也没有“无”，
既没有空中，也没有那外面的天，
什么东西转动着(或：覆盖着，包孕着)?
什么地方？在谁的保护下？
是不是有浓厚的深沉的水？

2. 当时没有死，没有不死，
没有夜、昼的标志；
那一个以自己力量无风呼吸，
这以外没有任何其他东西。

3. 起先黑暗由黑暗掩藏，
那全是没有标志的水；
“全生”由空虚掩盖，
那一个以“炽热”的伟力而产生。

4. 起先爱欲出现于其上。
那是心意的第一个“水种”。
智者们在心中以智慧探索，
在“无”中发现了“有”之连系。

5. 他们的准绳伸展了过去，
是在下面呢？还是在上面？
有一些持“水种”者，有一些具伟力者，
自力在下方，动力在上方。

6. 谁真正知道？这里有谁宣告过？
这(世界)从哪里生出来？这创造是从哪里来的？
天神们是在它的创造以后，
那么，谁知道它是从哪里出现的？

7. 这创造是从哪里出现的？
或则是造出来的？或则不是？
它的看管者在最高的天上，
他才能知道？或则他也不知道？

这首诗中又有“水”，但用了两个不同的词，都和前面一首的“水”不一样，所以还不是术语，是指一般的水。“水种”是吠陀中常出现的，中国道家称为“元阳”，这里生造了一个词以代替不使用的普通词。这仍是将宇宙“人”化，不过怀疑气息很重，追索也更深远了。

这三首诗(下面以 A.B.C 依顺序分别代表)本来在印度古代并不是突出的，到近代为欧洲人所注意才显得特别重要。其中一个原因是：欧洲人以基督教文化为思想背景，当然要对有关“一神”和“创世”的宗教思想有兴趣，这三篇诗恰好中选。另一方面，印度知识分子从公元 8 世纪以后首先受到伊斯兰教文化传入的冲击，后来过了不到 1000 年又受到基督教文化的更强烈的冲击，对于“一神”和“创世”也自然感觉到是个重要问题，于是也对这三首诗

重视起来。我们现在却不必从这样的宗教角度考虑这三首诗,而应当着重就当代哲学问题来结合分析;作为中国人,更要以我国的最古的《易经》卦爻来对照,可能有点新的看法。

过去研究这三首诗作介绍和分析的,不外两种方式:依现代西方哲学的模式作解说,或照印度传统思想作说明。借用文化人类学的术语(也是语言学的术语),可以说一是“属外”的(etic),一是“属内”的(emic)^①;也就是说,或是把观察者的“参照系”(frame of reference)放在观察对象的外部,或则放在其内部;简单说就是,用观察者的观点描述,或则用对象自身的观点说明。不少论述是两者混杂的。现在我们可以试一试依照问题作分析,说明观察者的“参照系”,并且用其他对象的“参照系”和这个对象的相对照,以求分清对这问题的不同答案,由此探索对象的思想体系。

在不同的文化思想间作对照,首先碰到词义问题。即使是翻译术语也不可能双方完全相当;即使是音译或新造的词,在不同的文化系统中长久了也会有转义,内涵和外延也不能不变动。因此,前面引的三首诗的译文,尽管直译,也不能当作数学公式一样准确。何况还有不少意义难明或难定的词?下面论的只是对思想体系和关键概念的探索,而且只及部分,不是全面,仅属初步。

现在打算提出两个问题来探索。一是因果关系,一是时间和空间,宇宙(“上下四方曰宇,往古来今曰宙”,见《淮南子》,可说本义指时空,即包容一切的存在)。这两个问题既是古代印度哲学思想发展中的重要问题,又是当前世界上重视的哲学思想问题。中国最古的《易经》是否也有对这问题的看法,因而能联系对照?也不妨提一提。吠陀语言中有那么丰富的动词时态变化,可见当时

^① 这两个术语姑且这样译,在人类学和语言学中涵义也彼此有不同,这里只是借用。

人对时间是敏感的。若同古汉语中的时态表现法比较也许可见双方时间观的同异。但本文不能涉及。

因果问题是贯串在印度哲学思想史中的中心问题之一,表达得最清楚的是佛教文献中的说法(这里只是说其哲学内容,不论其宗教内容)。佛教把“外道”的这方面思想归入两类,一是“常见”,一是“断见”;前者是“因中有果”(satkārya),后者是“因中无果”(asatkārya)。所谓“见”大致相当于现在我们说的“哲学思想体系”或观点或世界观的“观”(参照系)。按照一些佛教思想家的习惯,可以把这个因果问题分为四种看法:因中有果,因中无果,因中亦有果亦无果,因中非有果非无果。他们认为只执其一点就是“边见”,或说是有片面性,只有佛教自己的利用“因、缘”作术语而定下的“缘生”(Pratītyasamutpāda)法则才是全面、正确。但是“亦有亦无”和“非有非无”实可归入一派,与佛教近似,所以仍是三派。这里所谓“常”指永恒不变,“断”指割裂分析。“因、果、常、断”这些词都是有一定涵义的术语,但也可以用我们现在的语言作大致相当的说明和了解,只有佛教的“缘生”不能简单用现在的语言来说明和理解,就是说,不容易把“属内”的译成“属外”的语言。这三派理论的内和外,还有各种理论,涉及面太广,这里限制一下。说“因中有果”的是“数论”(僧佉)派,汉译《金七十论》是重要典籍,有大体相当的另一传本的原文可依据。说“因中无果”的是“胜论”(卫世师迦)派,汉译《胜宗十句义论》是这派中的一个不知名的支派的书,未见原文;印度流行的是说“六句义”或“七句义”的。所谓“句义”(Padārtha),现在照西方人译法多指为“范畴”,其实并不完全相当,这是将印度的术语纳入西方体系的说法。“句义”本身所指的是“词义”,而对“词”和“义”印度有一整套从语言学研究来的哲学思想,也不能简单作转“属内”为“属外”的说明,这里不论。佛教说“缘生”的文献多,现依《大乘稻苾芻经》(有五个译本,现依敦煌本书

名)和《大乘缘生论》(有两个译本,现依唐朝译本书名)。这两书都未见原文,但解说比较集中且明白,其他处说法这里不论^①。

若用佛教的“参照系”说一个例,生物学发展史中的“预成论”和“新生论”正好类似“因中有果”和“因中无果”的两种理论;不过后者距离稍远一些,因为印度的“胜论”着重的是分析而不是发展,佛教才讲发展变化。若说摩尔根的遗传学说算做“因中有果”一类,米丘林的学说就近似“因中无果”一类,也许生物遗传理论的新发展会接近亦断亦续、非断非续、内因外因交互、如火焰相继的“缘生”理论吧?可不可以说这里面会有辩证法的意味呢?

现在考察一下前面引的三首诗是否回答了这个因果问题。

三首诗中都有一些难词难句,费了不少人的心思去探测;又都有些像是没有逻辑连续的神秘主义呓语,赞之者称其奥妙,鄙之者薄其原始。我们应当以客观的科学态度承认这并不是有意骗人的或则无意识的胡言乱语,而是由其客观历史条件产生的。这些诗本是不外传的,无欺骗的外在对象。古人也不是没有自己的思想中的逻辑顺序,作者和传诵者不会都是疯子。应当认为在上古的社会和自然环境(包括生态、能源等及生产力)中生活的人有他们的不同于现在的人所遭遇的物质和精神的问题,而他们的表达思想的语言的习惯方式也和现代的不同。同时,这些诗是当时的祭司、诗人、“智者”(实际上三位一体都是指知识分子)的创作,为了保存和流传以及在当时社会生活所需要的祭祀仪式中应用,也不得不采取当时他们所熟悉而后来的人所不了解的语言符号,以隐

^① 《稻芋经》一部分有无名经梵文写本在西藏,1961年印度学者郭克雷(V. V. Gokhale)曾校刊。1913年比利时学者布善(Louis de laVallee Poussin)曾从藏译并辑其他书引文还原。关于因果问题,佛教中辩论极多,参看龙树《中论》的《观因缘品》、《观因果品》等及汉译的青目、分别明、安慧等各家注释。陈那、法称的“量论”著作也论到这个问题,有藏译及梵本,汉译多缺。

晦的形式传达他们所宝贵的内部信息。这是一方面。另一方面,尽管古今有这样大的差异,就全体来说,人类和社会和自然究竟有其延续下来的共同点,尤其是从现在的复杂情况去观察过去的较简单的情况,再加上对现代世界上许多不同生活情况的不同社会的人的生活、行为、思想、感情的越来越多的知识和理解,这些诗的原意义也不是不可以侦测出来而用现在语言作说明的。至于价值判断则是另一回事。

先大体解诗:A诗中心词是“布卢沙”(人)。B诗中心词是“金胎”;诗节末是半独立性的,可能是后加的尾声和一些其他诗一样,因此,“生主”一词可以不计。C诗中心词却是不提名的“那个”。三首诗中出现了一些后来印度宗教和哲学中用的重要术语,这里不论,只对诗的哲学意义稍说几句。

A诗在现代被征引最多,主要是为了它是最古提出四种姓的唯一的文献依据,这个问题现在不论。全篇以祭祀为思想背景,显见这是在婆罗门祭司行业已经发展的时代背景中。至于这是否以人为牺牲的原始祭祀仪式的回忆,尚难断定。“布卢沙”(Puruṣa)就是“人”,直到现在印度语言中都是普通词,但也作为宗教的和哲学的术语。除在这里出现以外,在“数论”派的理论中也有,《金七十论》译为“人我”,与“自性”或“本”(Prakṛti)相对。照它的理论,用现在的话说,“人”是精神,“本”是物质,两者结合产生世界和人类,修行者的“解脱”就是要使精神脱离物质而独立。因此,布卢沙(人)在这首诗中还不能说是相当于“数论”哲学中的术语,因为体系不同;但是显然有关系,因为两者对布卢沙和万物的因果关系的看法属于一个类型。两者同认“人”在宇宙中,但又有不同,“数论”认为“人”是精神,是独立的,而A诗却认为“人”本身化为宇宙,“人”就是一切。因此两者的思想体系是不相同的。

就因果关系问题而论,A诗同“数论”一样属于前述“因中有

果”一类,是认为世界永恒存在的“常”的一派。万物都由“人”分解而出,“人”就是一切。“人”怎样分解?第六节诗说明是出于祭祀,谁执行祭祀?是天神们。全世界是一个整体的分解。因果不能分离,由因分解出果,局部属于全体。这是祭祀中分割牺牲的反映,是祭司的世界观,所谓天神就是祭司。

B诗仍然是祭祀的产物,但和A诗不同了。每节末句重复其意义有很多推测,现在不论。在这首诗里,A诗的“人”成了“金胎”,“在众天神之上”(第八节)。这里明显是天神和祭祀的地位比在A诗中降低了。“金胎”不是自身化为世界,而是“主人”、“王”、主宰者了。世界好像是本来就存在的,有洪水持胚胎,生出火。这首诗所反映的问题不是宇宙起源而是宇宙主宰了。对于因果关系只提出了“胎”,这也是常用词。在这一点上,只是将分解改为变化,以胎生作说明,有进展但没有新理论。

C诗不同,祭祀不见了。天神也在创世以后,是属于宇宙的了。宇宙起源是一片混沌,是水,是没有对立和分别的,世界的出现是“全生”(abhu 暂且照字面直译,就是“全面出现”,各种解释不论)。世界出现的动力是“炽热”(tapas),最初核心是“爱欲”(kāma),产出它的是“心意”(manas)。这三个词往后一直是常用词,不过“炽热”由于后来特指一种行为,一般译作“苦行”了。这首诗也没有因果理论,只是用几个词代替了“胎”(garbha),但还是用了“水种”(retas 元阳),进一步分析了胎。

从这三首诗来看,诗中思想是由具体而抽象:A诗是说祭祀牺牲的分割,B诗是说胎主宰一切,C诗是说由“心意”的“爱欲”的“炽热”而出现一切。三首诗对宇宙本原(因)及其演化(果)作了不同的探测和说明,但对于因和果之间的关系却只反映当时的简单认识,只看出分解和胎生。这也是因为“因中有果”的体系是不分割因和果的。这种“常见”后来一直为许多派哲学思想所共有,尤

其是在近代、现代占统治地位的吠檀多派中更是如此。值得注意的是, A 诗是作结论, 建立肯定的教条; B 诗提出带根本性的疑问; C 诗更进一层对矛盾对立全面提出疑问并且认为本来对立物是统一而不可分的, 其分别是出于“心意”、“爱欲”、“炽热”, 而出现的方式乃是“胎孕”。这是理解印度哲学思想发展历史的很重要的一个关键。例如: 大史诗《摩诃婆罗多》和一些往世书和《摩奴法典》都是依从这个思想体系的, 是接近“数论”一派的。直到现在还非常流行, 甚至传播到全世界的《薄伽梵歌》(《神歌》), 也是包含着这种理论的。曾经有人(德国的加尔伯 R. Garbe) 甚至以为这部圣典本来是以“数论”哲学为基本体系的。这三首诗里所用的几个关键词所含的关键思想是印度古代哲学思想中的重要术语, 其意义的内涵和外延的演变和异同是研究印度思想所不可忽视的。同时, 理解这些思想又是理解相反的或则相分歧的其他派思想(例如“胜论”、耆那教和佛教甚至顺世论)的必要条件, 由对照才显现出其矛盾所在。

又如, 卫护吠陀权威地位的正统派, 由语言学研究而发展出“声是常”的理论, 立“常声”(Sphota), 认为一个词(声)的涵义(所指, 包括物和观念)本来就存在, 讲出来不过是以声音为符号显现原来有的客观存在的对象(包括物质的和精神的)。这样就没有因果问题。否认这样浑然一体永恒存在的另外的派别认为一切不过是“极微”(或“邻虚”)的集合变换, 这些原子式的基本存在物(包括物体和观念)只能分别部居, 彼此实无联系(关系也是独立的存在物)。这样也没有因果问题。佛教为了树立因果报应和“无常”, 提出了“缘生”、“因缘”理论, 反对“声是常”, 认为词和语言是人为的, 借以否定吠陀的永恒。但是必须解释, “声”是“念念生灭”, 何以通过语言彼此能互相理解? 前一“声”已灭, 后一“声”方生, 何以能连续表达一个意思而为对方所接受理解? 不但要从心理学上作关于

意识和记忆的说明,而且要从哲学上作系统的说明。佛教依据的是“行”(Samskāra)的理论,即前一“声”虽灭,却遗留下影响于后一“声”,因此,又有相续,但又不是同一物(影、响,信息传递?)。如火焰相续,后一火不是前一火,但无前火不能有后火,所以叫做“非一、非异”,“不常、不断”(《庄子》的“薪尽火传”?)。在因果问题上的各派争论,尽管所争的是他们当时认为有意义而我们现在看来是无意义的问题,尽管思想争论的背景是社会上的生活斗争,但是就其认识世界的哲学思想内容的发展来说,却是值得注意的。这些思想的渊源都与最古的吠陀中哲学思想有关系,因此这三首诗是重要文献。

现在用“属外”的语言简略列举一下大的分别:

甲、“因中有果”:由一演化为多,由统一而分歧,由一化出对立物,因果是本身的发展变化。这是由吠陀开始的思想。“数论”、史诗、法典延续下传。

乙:“因中无果”:一切本来是分类排列的基本原素;所有的集合物都可以分解为最根本的点,认识这些类和基本点就认识了世界;因果只是机械式的互相结合和分离,这是“胜论”、耆那教等的思想。

丙、“因缘生果”:一切都可以分解,但又互相联系而且互相影响;分析到最后的占时空的点仍然是个过程,是“刹那生灭”的;互不相合,又连续不断,构成不断变化的复杂的世界;总的是互相联系的一个整体,分解起来却是一个个随时生灭的基本点(过程);前因引出后果,各自有“因”又互相为“缘”。

由此,必然要引导到追究他们对于时空(即“宇宙”)的认识。现在再回到前引的三首诗上来。但为避繁琐只能更粗略地论述这个问题。

三首诗都是内含着时间和空间的概念的。时间由变化(先后

不同)而知,三首诗都讲了变化。空间由复杂(彼此不同)而知,三首诗都讲了不同的事物,说到上下的方位。问题是诗中假定的是什么样的时间和空间。时空不是抽象的,是由具体事物及其变化过程而被认识的。印度的哲学思想中历来不把时空作为从数学推理出来的抽象概念范畴,而是当作有实物可证知的。说空间总是以方向代表。专指空间的空(ākāśa)是实的,不是空无所有(sūnya),后来还成为五大基本元素之一,与地、水、火、风并列。吠陀用的指太空的词(不止一个)也是实有的。吠陀语言中的动词变化有几种不同的过去时形式,可见当时人对于时间是有认识的,对事物变化是有分析的。

A 诗讲世界的过去和未来,但只是已经分解的世界的变化。在这一段时间的前后,明显是还有存在物,但只笼统指为“人”和先前的“天神”。空间是有限的,可分的,有上下和四方,可分为四分之三和四分之一,可量出超出地的“十指”。但又明白说这个“一切”只是祭祀中的牺牲,当然这有限的以外还有空间。

B 诗同样是只讲“金胎”出现以后的变化,因此时间也是从此算起,那么这世界的以前和以后呢?空间也是一样,包孕了天、地、水、火以及人、天神,但“金胎”是不是无限的?“胎”是有限的,有限之外呢?

C 诗讲混沌不可分的演化,时间也是从这里算起,第一句就标出“那时”,但是末两节却发出了对这以前的时间的疑问。对空间是提出了一个模糊的说法,第二节说“这以外没有任何其他东西”。“以外”指什么?

吠陀诗中提出的关于时空的问题在后来发展的哲学思想中逐渐明白了。几乎是大家公认的,他们所讲的宇宙是有限的但又是“无始”的,因而也是无终的,是有限而无穷的。几乎各派互相争论时都共同承认这个前提条件,都默认所讨论的只是时间中的这一

段和空间中的这一块,然而其全体是无始无终无边无界的。

这里不能罗列印度从古至今的各种说法,只能最简单地提出一个较能概括的说法。

我们所习惯的时间和空间是线性的,是直线图形的,而印度思想家心目中的时间和空间是环形的,是曲线图形的,是球面的。他们惯于说“轮”;“法轮”、“转轮王”、“轮回”等由佛教而为我们熟知。循环往复,不能定哪里是始点或终点,因为每一点都可以是始或终,因此是“无始”。他们看事件是循环的,因而时间、空间也是曲线的。也许可以打比方说,大家一般处在牛顿的宇宙中,而印度思想家所想的宇宙却近似爱因斯坦的。若以直线眼光看曲线以方范围,就会觉得对方是颠倒错乱,似乎没有明确的时间和方位观念。其实是彼此相对,所以“枘凿”难通。试看《大智度论》(鸠摩罗什译)一开始解说“一时”就论“时间”,所分别的两种时间正是印度古文和白话直到今天都通用的两个词:kāla 和 samaya。本来的哲学涵义是,前者指整个时间,后者指其中的一段一点。汉语却分不开,只有一个“时”字;若用他们的眼光看,反而会觉得中国人的时间观念模糊了。又如吠陀语言中动词表示时态的形式变化很多,而古汉语只以句中附加词表示,由彼观此是不是也会认为我们的时间观念笼统呢?

我们习惯的对宇宙的分析最后达到基本粒子而且想无限分割下去。印度思想家却认为“极微”已经“邻虚”是可分而又不可分的“刹那生灭”的,或则是同整个宇宙一样的对立物统一的浑然一体。

这些显然是从 C 诗的“非有非无”引出来的。印度人思想中的宇宙人生循环的概念是由来已久的。“如环无端”,“周而复始”,内是排列组合的“法”,外是浑然一体。这种印度思想是众所周知的。在中国,《易经》不是说“无往不复”(《泰卦·象辞》)吗?“地天泰”之后接着“天地否”;“山地剥”之后接着“地雷复”,“剥极必复”;“山泽

损”之后接着“风雷益”。一看卦象就明白,都是互相颠倒的。上古时期,循环思想和数的思想是相连系的,这是观察天象“定四时成岁”(《书经·尧典》)以利农牧生产的反映,转过来又由社会思想影响社会生活。不过各家讲因果,因先后,都是见其同,只有《易经》见先后因果相异,甚至相反,这又近似“因中无果”了。

由此,我们可以把《易经》的卦、爻和卦辞、爻辞中的思想和《梨俱吠陀》中的思想对照考察。印度的出发于祭祀,我们的出发于卜筮。现在的人对这两者都很生疏而且都鄙夷不屑一顾了。所谓祭祀,除家中祭火以外,指的是我国古代也有类似的一种宗教仪式。不仅《仪礼》、《礼记》里面有描述,而且《史记》有《封禅书》,《汉书》有《郊祀志》,都是记载这类仪式的。北京的天坛的建筑是为祭天的祭祀仪式用的(这不是指对偶像烧香磕头,虽然那也是一种仪式)。当然,吠陀时代的祭祀的规模远不能和我国记载的比它较晚的秦汉祭祀相比,但性质是一样的。至于卜筮,这是中国的,印度只发展了星占。《易经》的卦、爻是数学的排列,所以扬雄将三爻改为四爻,发展出了《太玄》。用五十根蓍草(“大衍之数五十,其用四十有九”,见《系辞》)的分列,区别阴阳,由下而上列出爻和变爻(注意“用爻”,见乾坤二卦爻辞)。以占卜吉凶,是《易经》的卜筮。印度的祭祀并不只是求告而是去影响宇宙的变化,是使那机械组合又不断变化的一体中产生局部的影响。中国的卜筮是求预知以“趋吉避凶”,也是认为宇宙中有秩序安排,有机械变化,因此可以预知。甲骨卜的方法虽不同,但思想属一类。这些都带有交感巫术的性质。这是中国和印度在古代思想中的彼此类似点。这是近代科学出现以前,人类不能操纵自然和掌握自己命运时期的思想,但对宇宙的基本看法却并没有随祭祀和卜筮很快灭亡。印度的祭祀方式和祭坛与中国的不同,这里不说了。中国的从二开始并以二为基本的数学变化思想模式,和印度的以一和三为基本变化而

后发展到四的思想模式也不同。《易经》的卦的排列,乾、坤之后接着“水雷屯”和“山水蒙”,直到“水火既济”、“火水未济”,是有规律排列,有思想模式的(《序卦》的说法是后起的)。中国在以后才提出“太极”、“无极”,而印度则前引的三首诗(尤其是C诗)中已着重这一方面了。我们的“易”和道家(广义的、包括医道)的行为指示虽早已成为过去,但其内含的思想是不是还值得探索呢?在印度哲学思想(尤其是对中国有过影响的佛教思想)的对照之下,中国的道家思想可以比较明白地显现出来了吧?当代科学难题如宇宙演化、基本粒子、生命起源、人工智能等正在吸引许多人的思考,这里面是不是也有哲学思想问题值得研讨并需要外部的借鉴呢?古代迷信当然应该破除,但是在辩证唯物主义的基本原理指导下,曾经对中国科学(尤其是医学)起过很大作用至今还需要钻研和解释的,中国古代的道家思想(《易》、《老》、《内经》等等),是不是值得同本国的(例如藏医)和外国的(例如印度的宗教、哲学、医学)作比较呢?国际上已经有人注意到甚至已经开始研究了(例如李约瑟及其他人),我不过是“姑妄言之”而已。^①

^① 本文所说《易经》是通行本,马王堆发现的帛书《周易》的异同未涉及。

《梨俱吠陀》的咏自然现象的诗

人类在上古时期生活于自然环境中,与大自然界关系密切,照说早期文学作品应当是以自然界为主题的;可是事实并非如此。现存的最古文献中,直接并单纯以自然界为主题的作品惊人地稀少。看来人类从很早就是在心理上有“自我中心”倾向的。

古希腊的荷马的史诗,犹太人的《旧约》,都是讲人事的,其中写自然界现象是附属于人的。中国的最早文献是商代的甲骨卜辞,其中的历法与狩猎等也是人事。《易经》以八卦为纲,“乾、坤、震、巽、离、坎、艮、兑”分别代表“天、地、雷、风、火、水、山、泽”,是标示对自然界的认识;可是卦爻下的“爻辞”、“彖”、“象”、“文言”等等却不是以讲自然界为主,而是讲人事,至于“说卦”、“序卦”等更不必说了。最古的古文学作品结集是《诗经》,其中“雅、颂”部分的中心是人事,十五国“风”也是以人事为主题。这些诗中写自然界现象不过是作为“比、兴”,以衬托人事。“关关雎鸠”是为了表现“君子好逑”。“习习谷风,以阴以雨”和“北风其凉,雨雪其雱”等等都是作为衬托,而不是咏风和雨。这同“昔我往矣,杨柳依依”的说法是一个路数。《十月之交》描述地震也是为了讲人事,似乎是“天人感应”。直到楚辞中宋玉的《九辩》,“悲哉秋之为气也”,仍然是以人为主而不是以写自然为主。在上古文献中找寻单纯以歌咏自然现象为主题的作品真是同找寻稀有金属差不多了。

印度的最古文献《梨俱吠陀》的一千一百一十七首诗也是这样。印度人把这部诗歌集口口相传,奉为圣典。这些至少是公元前10世纪以前的作品,很早就成为难懂的秘传经典,以种种读法由各家族和派别分析词句以便保存下来。公元前5世纪左右已有难词汇解式的著作,当时人已经不大了解,有一些争论。14世纪才有逐字逐句作解说的一部注释。注中有许多处是望文生义,作或此或彼的不同解说,当然也还是保存了原来成书以后的古传统,不过不能作为理解原文的唯一正确依傍。19世纪欧洲人将这部古书刊印出来,很多研究者利用各种方法和对比资料,弄清楚了一些问题,但是对许多词句的解说和对全书的理解仍然不能说已得到最后结论。考古发掘文物有助于研究,也提出了新问题。不过,经过多年许多学者的努力,大体上诗的大意还是可以了解的。起先大家以为这只是一些将自然界神化的颂神诗,20世纪渐有人以人类学、社会学的观点考察,看出这并不是原始人在自然界面前的天真的崇拜,而是人类已有相当文化时的社会产品。随着人类对自身的科学研究和认识的前进,对于《吠陀》神话的理解也自然会不断发展。但由于“吠陀梵语”的语文上的困难,能直接研究的人很少,误解和误传却容易流行而不易改变。19世纪的自然神说只是开始研究时的探索;现在可以看出这些诗中的社会性,看出是以人事为重了。这样,火神、雷雨之神、日神、月神(苏摩酒神)等等都有社会意义,而不是只描绘自然。由此,《梨俱吠陀》中单纯以自然界现象为主题的诗就不是很多而是很少。这样重新分类以后,颂太阳神、火神等的不算在内,就只有几十首是直接对自然界歌颂的诗。其中最多的是颂黎明或朝霞或曙光的诗,约有二十首,这些需要专题论述。余下以自然界现象为题目的不多,有的名下只有一首诗。还有以风为题的不止一首,但风神名字有三个,彼此不同,有些是指群体,有些又当别论,真是咏自然界的大风的只有一首。

下面我想介绍不同主题的六首诗以见一斑。按照原书中顺序,这六首分别歌颂:雨云、大地、水、夜、森林、风,都是各只有一首到几首短诗。译文尽量直译,依据的原文是印度浦那版的附沙衍那(14世纪)注的新校本(1933—1946),对照印度出版的另两种白文本,参考格尔特内的德译(1951)和麦唐奈尔的英译(1917)。许多词句意义的解说各家不同,有的略提一下,却取的原因为避免繁琐就不加说明,因为对于不看原文的读者并无必要。(解说的词加圆括弧,增加的词加方括弧)。

第一首是以雨神为题(所谓“题”即最古的解说中标出的“神”名)。这个名字下只有三首诗。《吠陀》中的司风雨雷电之神是因陀罗,那是另一回事,这里的神看来只是自然现象中的雨云,所以没有译音。

雨 云(第五卷第八十三首)

1. 请用这些颂歌召唤那强大的雨云,
请赞颂他,以敬礼去求他。
公牛吼叫着,赏赐迅速;
他在草木孕藏中将水种放下。
2. 他摧毁树木,还摧毁罗刹(妖怪),
全世界都害怕他的强大兵器,
连无罪之人也见他威猛就逃跑,
这时雨云轰鸣着对恶人打击。
3. 如同车夫用鞭子抽打马,
他也这样显示出雨水使者;

远远地兴起了狮子吼声，
这时雨云使大雨从天而下。

4. 风向前吹；电向下落；
草木向上长；天空汹涌；
食物为全世界生出来，
这时雨云以水种扶助大地。
5. 在他的支配下，大地低俯；
在他的支配下，有蹄之兽跳舞；
在他的支配下，草木茂盛；
雨云啊！请赐我们宏福。
6. 摩录多(风)啊！请赐我们天雨；
请让骏马水流奔放；
请偕同这隆隆雷声向这边来；
我们的阿修罗(神圣)父亲使水下降。
7. 咆哮而来吧！轰鸣吧！请放下胎藏；
请带着盛水的车子四处飞奔；
请将打开的皮囊向下拉好；
要使高岗和低谷都一般平。
8. 请提起水桶，向下倾倒，
让放纵的水流向前泻出；
请用酥油润泽天和地，
让牛群得到畅饮之处。

9. 雨云啊,当你吼叫时,
你轰鸣着,对恶人打击;
这一切都为此欢腾,
这大地上的一切。
10. 你下过雨了。请好好收起雨来吧!
你已经使荒漠之地可以通过了。
你又为食物使草木生长了。
你从生物得到了祷告。

这首诗初看是将自然现象神化,再看可知是将自然现象人化,推车送水,用皮囊盛水、放水。下雨为了人的物质生活,畜牧和耕种,也为了社会生活,用雷打击恶人,但连好人也害怕。这是以人为主体,为坐标或“参照系”来观察和描述自然。同时,这里又有祭祀和巫术的意味,既是恳求,又是命令,要雨水服从人的利益。这是祭司和巫师的同一职责。还有人化的明显迹象是“水种”和“胎孕”这样的词。这在《吠陀》中是常见的词,印度人不忌讳,但欧洲人翻译时则常含混其词,汉译也只好这样来造词。诗中写的雨是印度雨季中的大雨。作为诗,也有一种素朴清新之气。有的词如“支配”,是印度的常用词,但《吠陀》中的涵义与后来有别。又如“阿修罗”一词后来成为与天神敌对的恶魔,但在《吠陀》中却还是神圣的。佛教“经”中列举听佛说“法”的也是“一切天、人、阿修罗……”并未排除他们。至于天上行雨如人间浇水,则使我们想起唐人小说;宋《太平广记》(四百十八)引唐李复言的《续玄怪录》,写李靖替代龙洒水行雨的故事,那已经是在中国封建社会文人做官的梦想中了。

第二首是紧接着这首咏“大地”的,很短,显然是写雨季中的大

地。

大 地(第五卷第八十四首)

1. 真的,你就这样承受了
 山峰的重压,大地啊!
 有丰富水流的你啊!用大力
 润泽了土地。伟大的你啊!

2. 颂歌辉煌地鸣响着,
 向你前去,宽广无限的女人啊!
 像嘶鸣着的奔马,
 你发出丰满的云,洁白的女人啊!

3. 你还坚定地用威力
 使草木紧系于土地;
 同时从闪烁的云中,
 由天上降下纷纷的雨滴。

这几乎是逐字逐句直译的,却大有现代风味,而且烘托出印度热带大雨中的地面气氛。诗中的“土地”和“大地”不是一个词。“大地”指整个的地,从词源说是“宽广”一词的阴性,出于动词根“展开”。印度人传统自古就喜欢追寻词形、词义加以想象;因此“大地”是女人,而且“宽广”(这词不好改译成汉语中习惯的描写女人的词“丰腴”)。印度一般认为雨是从地上的水升上去的,看来《吠陀》时人好像已经观察到蒸气成云的现象。这诗不是颂神歌或咒语,但完全可以用于某种仪式。诗人的作品不见得由此而产生,

却借此而得以保存和流传。远古时期,人类社会,宗教祭司和巫术巫师和艺术诗人往往是三位一体的。《吠陀》中的这种人称为“智者”,这个词后来就成为“诗人”。咏“大地”的只有这一首诗。

下一首也是短诗,其中出现了《吠陀》中常出现的几位天神。这是咏水的四首诗之一,是人、神、自然都化在一起的诗。就这一点说,它在《梨俱吠陀》中具有典型性。译出以见一斑。

水(第七卷第四十七首)

1. 以海为首,从天水中流出,
净洗一切,永不休息;
因陀罗,持金刚杵英雄,开了道路;
水女神,请赐我保护。

2. 天上流来的水或是人工挖掘的,
或是自己流出来的,
向海流去的,纯洁的,净化者,
水女神,请赐我保护。

3. 伐楼拿在水中间漫步,
向下观察人间的正确和错误;
滴滴蜜甜流下的,纯洁的,净化者,
水女神,请赐我保护。

4. 其中有伐楼拿王,其中有苏摩酒,
其中有众天神欢饮增气力,
“一切人”阿耆尼(火)也进入其中,

水女神,请赐我保护。

这诗在熟悉《吠陀》神话的古代印度人读来是很有趣的,可以祭天神,可以行巫术,可以咏唱。因陀罗是《吠陀》中最主要的神,仿佛是个酋长的投影。伐楼拿被歌颂的次数不那么多,仿佛是海水之神,但他被称为“王”,似乎有阶级社会中的王者的职位,但还不怎么像,“王”字词义也还模糊。阿耆尼即火,主要是家宅之火,祭火。《吠陀》中歌颂他的诗很多;他是祭司和人民生活中不可缺少的。“一切人”是他的一个称号。火也在水里,有神话传说讲这一点。现代人有一些揣测,有人以为可能是海中火山爆发或海啸所引起的想象。“苏摩”酒是《吠陀》中最重要的饮料,也化而为“神”,词义又是月亮。水、火都是人所必需,从《吠陀》中可见当时对水也十分重视;但火神有大量颂歌,而水虽也算女神,却只有几首颂歌。何以厚于彼而薄于此?恐怕是要从当时祭司的生活和社会心理中找原因了。

咏夜的一首诗和前面引的几首不大相同。

夜(第十卷第一百二十七首)

1. 夜女神来了。
她用许多眼睛观察各处,
她披戴上一切荣光。
2. 不死的女神布满了
广阔区域,低处和高处,
她用光辉将黑暗驱除。

3. 夜女神来了，
引出姊妹黎明；
黑暗也将离去。
4. 你今天向我们来了；
你一来，我们就回到家里了，
如同鸟儿们回树上进窠巢。
5. 村庄人们回去安息，
有足的去安息，有翼的去安息，
连贪婪的鹰隼也安息了。
6. 请赶走母狼和公狼，
请赶走盗贼，夜女神啊！
请让我们容易度过去。
7. 装扮一切的，黑暗，
明显的，黑色，来到我面前了。
黎明啊！请像除债务一样(除去它)吧。
8. 我向你奉献，如献母牛，
白天的女儿啊！请选中收下
这如同对胜利者的颂歌吧！夜啊！

这首诗的意境很可注意，在世界文学中也恐怕要算是罕见的。它咏的夜不是黑夜，却是星光灿烂的光辉的夜，是黎明的先行姊妹，是“白天的女儿”（有“白昼”和“上天”的女儿两种说法，因为

“天”一词有两解)。夜并不象征黑暗,反而是驱除黑暗的女神。她有无数闪烁的星星作她的照穿黑暗的眼睛。这位印度古诗人在黑暗中看到光明,以极其乐观的心情咏唱一切安息的夜。这比起我国古诗人在“肃肃宵征”时叹息“瞻彼小星”(《诗·小星》)很不一样。和“夜如何其?夜未央”(《诗·庭燎》)、“长夜漫漫何时旦?”(宁戚:《饭牛歌》)也大不相同。诗中原有“女神”一词,不是译文加的。这首诗的格律是双行读为三句的体式,与一般的双行读为四句的不同,也是《梨俱吠陀》的常用诗体。咏夜的诗全书中只有这一首。诗中有“盗贼”、“债务”,似乎时代较晚,但氏族社会中生产资料公有而生活资料仍可私有,且对外仍有劫掠,也有债务。这些词在《吠陀》中并不少见。“债”一词后来经过佛教传到中国,译为“恩”,“还债”成了“报恩”。作为史料,这是另一问题。作为诗,这是很有意趣的一首小诗,并不见得是咒语或颂歌。

另一首和这一首有点类似的是咏森林的诗。

森 林(第十卷第一百四十六首)

1. 森林女啊! 森林女啊!
你好像是迷失了路途。
你怎么不去向村庄询问?
是不是你感觉到了恐怖?

2. 响应兽的吼声,
虫鸟发出低鸣,
仿佛随着音乐伴奏,
森林女舞蹈,备受尊敬。

3. 又好像牛在吃草，
又好像看到了住房，
又好像森林女到晚间
发出了车子般的声响。

4. 啊！这一个在呼唤母牛。
啊！那一个在砍伐树木。
晚间留在森林里，
觉得听到有人惊呼。

5. 森林女决不会伤人，
除非有什么向她走近。
可以吃甜蜜的果子，
然后尽情睡稳。

6. 有油膏香气，散发芬芳，
食品富饶，不事耕种，
兽类的母亲，森林女，
我对她作这番歌颂。

这首三千多年以前的诗，今天似乎还离我们不太远。诗人向我们展示了一幅晚间一人独自留在森林时的形象和感受。主要是声音引起幻象，由此而感觉到森林如同一个女人，同时又有白天和晚间的真实情况的浮现，最后又是相信，又怀疑，自我安慰，掩去恐惧，而祈祷森林让他平安睡过一夜。“森林女”原文只是“森林”一词的阴性，古注说是森林的保护神，但诗中并无神字，所以只译为“森林女”。第二节诗中说的是什么兽，什么鸟或虫，大家都说不

定,故只译“兽”和“虫鸟”。

最后引一首咏风的诗。

风(第十卷第一百六十八首)

1. 风的车子的威力;
摧毁着,声声轰鸣;
傍着天空行,散布红色;
还沿着地面走,扬起灰尘。

2. 她们随风一同前进,
如同妇女们走向欢乐聚会。
天神和她们一起同车乘。
他是一切世界之君。

3. 在空中道路上行走,
连一天也不停留。
水的朋友,首先降生者,守正道者,
他在何处降生?从何处来临?

4. 众天神的呼吸;世间的胎孕,
这位天神任意游行。
只听得见他的声音,却不见形。
让我们向他呈献祭品。

这诗里有点难解之处是第二节说的一些女性指什么。有人认为是各种风,古注说是一切随风倒的东西。风和雨相连,容易明

白。风又与人的呼吸相连,而呼吸是古时认为人的生命和核心,这也容易明白;而且这同中国古时对“息”的想法可以对照。《庄子》说“生物之以息相吹也”。道家更重视这个“息”,“调息”是重要的修炼。在《吠陀》中,后来成为“我”的哲学术语的常用意思还是“呼吸”,而“呼吸”一词也被认做是生命的主体。后来的“瑜伽”修行也要“调息”,也讲身体内的“五风”。诗中还有“正道”、“胎孕”都是《吠陀》的常用词,表达当时的一种世界观。“正道”一词后来不用了,但这一思想还继续了下来。这首短诗中把这些当时流行的想法都混合在一起了。和前几首诗合起来看,可以稍见《梨俱吠陀》中的诗的不同面貌。作为诗,这些古诗可能使我们联想到早已译成汉语的现代印度诗人泰戈尔的诗风。

由上面这六首诗看来,单纯以自然现象为主题的诗,这些也还算不上。在中国,山水诗和山水画、写景文这两者一样,都是开始较晚的。这些诗文中尽管仿佛脱离世俗只写自然,但其作者却并不如此。南北朝时,写山水诗著名的谢灵运和善于作写景文的郦道元都是做官被杀的。这里面还有社会原因。单就人类文化和社会心理(包括文学创作的心理)的发展而论,在思想和感情上(即心理上)将自然界同化于人似乎是第一步,然后将自然界异化出去,最后到了近代、现代才把人自己也异化为客观对象。这一分裂和转变的过程是人类对环境和对自我的认识的发展过程的一个方面,而文学作品的创作的发展历史也仿佛与之相呼应。我想到的这一看法当然现在只能作为一种假设,还有待于对人类早期文化和早期文学作品的探讨,这里不过是提一提罢了。

《梨俱吠陀》的祭祖诗和 《诗经》的“雅”、“颂”

《梨俱吠陀》是人类上古文献之一。因为古代印度婆罗门祭司把它作为圣典,口传秘授,细心保存,一个音也不容改动,所以现在尚存的原来各派传授中的一派的本子,可信为与大约三千年以前编订成书时没有多大差别。这个《本集》编成后,有过各种解说,但是直到 14 世纪,才有南印度的沙衍那(大概是在他的主持之下)对全书作出注释。19 世纪马克斯穆勒校订了这个注释本在英国出版。从此以后,这部重要文献成为国际上的研究资料,脱离了印度一小部分人的带有宗教气息的垄断。这项研究促进了语言学、历史学、宗教学、神话学等等的发展。这些有关学科的发展又转过来使人们对《梨俱吠陀》产生了新的认识。因此,到 20 世纪 70 年代,仍然有对《梨俱吠陀》的新的解说出现。同时,人类对自身的研究,人类学、民族学、社会学、历史学、语言学、心理学等等的发展,考古文物的新发现,各民族古代文化的比较,都使我们对人类上古文献的了解继续前进。《梨俱吠陀》的研究中新的理解和新的问题的出现是必然的。这正同我们对中国古籍的研究情况一样。

《梨俱吠陀》的现存传本的编订形式可以给我们一点理解它的来源和性质的线索。它有两种分卷本,内容和次序一样,是按照作

者(仙人)的家族和所歌颂的神编订的。分为十卷的本子,第一卷是十五个家族的作者的诗,第二卷到第八卷每卷各属一家族,诗依神分别编排,第八卷后半是一些不属前面大家族的诗人的作品。这些卷可算是家家传的著作集,仿佛是专集。第九卷是将苏摩酒祭中用的《梨俱》(诗节名称)依照格律编在一起。这是专题结集。第十卷前半大致分类编排,后半是零散诗篇,可算是综合性的编集,仿佛是总集。第十卷中包括了一些和前些卷在性质上不相同的诗篇。这一卷的语言和内容更近于较后的《阿达婆吠陀》,因此被认为是全书中较晚出的作品,但这决不是说本卷中所有的诗都比前些卷中的诗的一般年代晚,只是说其中较多晚出的成分并且编订入集较晚。

同我国的同类古籍《诗经》的编集对照可以有所启发。《诗经》的流传注本现在只有汉代古文学派的“毛诗”一家独盛;今文学派的齐、鲁、韩三家诗现在只有《韩诗外传》尚存。《诗经》从汉代起就有注释,虽是经典,却并不神秘。编订形式是一“南”等十五国“风”、二“雅”、三“颂”,基本上是依照王国、王朝编订的。“风”是民歌性质,占了较大部分。作者和他的家族不被重视。二“雅”之中“小雅”和“大雅”又不同。看来,除流传分派情况中国、印度略有相似以外,《诗经》和《梨俱吠陀》大不相同。从印度人的角度看和用他们的习惯语言说,《诗经》不是婆罗门祭司的家传著作,却有更多的刹帝利王族和吠舍平民的气息。这就显现出中国和印度的古代掌握文化的人(知识分子)之间的区别。这一区别可以作为指示器,由此推溯两种社会文化的不同面貌和精神以及相同或相似的社会结构性性质。

西方的希腊—罗马—中世纪—文艺复兴的古籍和文化传统的历史情况又有不同。《旧约全书》作为犹太教和基督教的《圣经》,也只有部分篇章类似《梨俱吠陀》。古代波斯的《阿维斯塔》经典虽

然有些接近《梨俱吠陀》，但拜火教的文化和传统又和印度的不相同。西方人利用这些对比研究《梨俱吠陀》作了不少工作；也许我们将中国和印度文化对比而研究《诗经》和《梨俱吠陀》的异同会另有所获。可惜中国和印度双方至今都还习惯于主要通过汉译佛教经典了解对方，因而不能全面，而且易生误会。但是，尽管有吠陀梵语和古汉语这两重难关，这一类研究将来一定会发展起来的。至于将印度讲“礼”的《夜柔吠陀》及各派《经书》和我国的三《礼》等书对照研究，对了解中印古代社会也会有益，将来也必会有人来做这工作的。

历来研究《梨俱吠陀》不外着重下列几个方面：一是语言学的研究。这方面有很大成绩，不过也不能说是已经结束了。二是历史学的研究。把它作为史料，研究当时的社会及经济政治等情况。三是哲学的研究，或更确切些说是社会思想的研究。四是文学的研究。以上这些研究都不能孤立地就这一部书进行，往往要牵涉其他吠陀文献，并且要同西方的古文献相比较。但是同中国的汉语古文献作比较研究的还未见到。

以上的话不过是个引子。本文只是想介绍一下《梨俱吠陀》中有关对待死人的几首祭祖诗并略作分析。这些是编在第十卷中的一组诗里的。这一组诗有五首，包括送葬和祭祖两方面^①，显然已经和较晚的《阿达婆吠陀》及其他文献相联系，由此可见这最后一卷诗的编集已经到了承先启后的一个结束和转变时期。这更显出它有本身的重要历史意义。这些诗中仍然有一些词义不明。沙衍那的注中已经有或此或彼的罗列解释。甚至公元前约5世纪的《尼录多》(吠陀难词解说)中已经有不少说不清楚词义而发生疑问之处。现代西方各家译本也有不同推测和考证。至今有些处还有

^① 送葬诗另文论述。

点像在猜谜语。不过这些疑问不致妨碍对全篇诗的大意的整个了解,因此还可以翻译过来。我的译文主要依据印度浦那刊行的沙衍那(Sāyana)的注释本和另两种白文本,参考了格尔特内(K. F. Geldner)的德文全译本。(德译虽出版于1951年,译者却已于1929年去世。)有的诗也参照了马克斯穆勒(F. Max Müller)的和麦唐奈尔(A. A. Macdonell)的英译及其他译文。至于勒奴(L. Renou)的法译(1938, 1956)和提默(P. Thieme)的德译(1964)较新,都是选本,尚未见到。汉译不是作为文学作品,因此尽量依从原文直译;原来是双行分四句读的,译作四行;分三句读的,分作三行;诗节的序数标在每节前面。同中国古文一样,原诗不断句,更没有标点,译文照汉语习惯加了标点。原文本无脚韵。各节格律并不都一样,有长有短。至于有些词义的各家解释的比较以及采用一种说法的原因,为避免繁琐,而且这些说明只对专门研究者有意义,与本文作为初步介绍的目的关系不大,所以只略作说明,概不加注。

就社会思想内容说,我们考察这些诗有双重意义:一是对丧礼的比较研究是人类学、社会学的一个课题,尤其是和古代中国重视丧葬更可对照。二是在印度思想传统中,生死问题是一个要点。最早的对死的看法在文献中的反映对于研究这个问题的历史演变当然有重要性。我们一向只知传到中国来的佛教文献以及经过中国化后的佛教思想。佛教前的印度最早期文献中的渊源资料当然有助于我们对所谓解脱和涅槃等等的了解,从而对印度文化中至今还被视为当然的“潜思想”(不觉得需要说出来的大家默认的看法)也可能有所觉察。不过本文只说明祭祖诗,对上述两点只在这里提到,不能多说。

为了解祭祖的礼,应当先了解祭者的情况。这里只提一点,就是印度古代的婆罗门(祭司)进行的所谓祭祀分作两种:一是自己

在家宅中进行的,主要是祭火和自己家族的祭祖;一是为他人进行的祭祀,这里面包括的花样很多,是婆罗门的生活手段。所谓“祭祀者”并不是“行祭者”而是受益者。婆罗门仿佛是中国旧时“赞礼”的“礼宾”和做“法事”的和尚或道士。唱礼时念“……扶孝子出帟……献香……伏、兴……举哀、哀止……礼毕”的并不是家主而是“礼宾”。做“法事”时说“兹有信士弟子某某……”和念经的也不是家主而是和尚或道士。这一点很重要。如不记住婆罗门(祭司)的被雇佣性质,如不注意作品中隐约出现或不出现的“檀越”(施主),则不仅是对从《吠陀》的祭司到佛教的和尚都那么歌颂“达村”(行祭祀或做“法事”的报酬)和“布施”的现象无从解释,还有许多情况也难以索解。因此,下面引的祭祖诗并不都是“为自己的”,反而常常是“为他人的”。这对于了解印度古代的礼仪和所含的思想是有重要意义的。不仅祭祀,梵语语法中的动词变化分作“为自”和“为他”,逻辑中的认识论和论证法也是分作“为自”和“为他”(见玄奘译《因明入正理论》),这几乎成为一种思想模式(模型)了。

为了同读者一起进行考察,我想较好的方式是先引原文再作分析,而不是先作论断再加引证。

《梨俱吠陀》第十卷中,编在前面的祭祖和送葬诗的第一首是作为歌颂阎摩的诗。阎摩王即我们所熟悉的阎王。他先出现于本卷第十首诗,那是他和妹妹的对话,是另一回事。第一卷和其他处也提到这位阎摩,但不是专题歌颂他。只有在这首诗里阎摩是作为死者之王,是第一个死者。全诗如下:

第十卷第十四首

1. 遵循峻急的广途逝去的,
为许多人察出了道路的,

聚集了众人的，毗婆藪之子，
是阎摩王，请向他呈献祭礼。

2. 阎摩第一个为我们发现了道路。
这一片牧场决不会被人取去。
我们的先人们逝去的地方，
后生下的人们要依各自的道路前往。
3. 摩多利(天神因陀罗)偕同迦毗阿(智者祖先)，
阎摩偕同安吉罗(火祭者祖先)，
毗阿跋提(祭主)偕同梨俱婆(歌颂者祖先)，都不断增强；
天神们增强他们，他们也增强天神；
这些喜欢祭神祷词，那些喜欢祭祖礼品。
4. 阎摩啊！请来坐这草垫，
同安吉罗祖先们和睦在一起。
愿智者诵的经咒引你到来，
愿你对这祭祀礼品满意。
5. 请偕同应受祭的安吉罗们来临，
阎摩啊！请和毗卢波的子孙在此同欢喜。
我召请你的父亲毗婆藪，
在这祭祀草垫上就坐位。
6. 我们的祖先安吉罗、那婆果，
阿达婆、婆利古，应享苏摩酒者，

愿我们处在应受祭的他们的
善意和美好恩惠之中。

7. 去吧！去吧！遵循古时道路，
到我们的祖先所去过的地方。
你将看见两位王爷欢享祭祖礼品，
阎摩王和天神伐楼拿王。
8. 去和祖先们到一起，和阎摩一起，
带着祭祀和善行到最高的天上，
除去罪愆缺陷，再到家园，
和那身体到一起，闪闪发光。
9. 你们从这里走开，离开，往别处去！
祖先们给这人准备了这块地。
有白昼、有清水、有夜晚，优越无比
阎摩给了他这地方休息。
10. 快跑过婆罗摩的两个儿子、两只狗，
长了四只眼的一对花狗，走平安道路；
然后到慈祥的祖先一起，
他们正同阎摩共享筵席。
11. 阎摩啊！你的那两只狗，一对护卫者，
长了四只眼，看守道路，视察人间；
王爷啊！请把这人交给他们，
并请赐福给他，使他无灾无病。

12. 长着大鼻子,贪求生命,孔武有力,
阎摩的两只狗追随着人们。
愿这两位使我们得见旭日上升,
今天在此处降福,再给我们生命。

13. 请为阎摩榨出苏摩酒;
请向阎摩奉献祭品。
祭祀向着阎摩前往,
以阿耆尼(火)为信使,精美丰盛。

14. 请向阎摩献酥油祭品;
请你们更向前进。
愿他引我们向天神,
得以延长寿命。

15. 请向阎摩王奉献
最甜蜜的祭品。
现在向以前造出道路的
前辈仙人致敬。

16. 它飞过三罐苏摩酒。
六重大地,一重广阔天空,
德利湿都、伽耶德利等等诗律,
这一切都处在阎摩之内。

这首诗显然是送葬时祭祀死者并向阎摩王祷告用的。需要指出的是,这诗应是和祭祀礼仪相配合的,同我国旧时“唱礼”相仿,

因此各节似乎不相连贯。格尔特内怀疑各节不是同出一手,虽有道理;但其实各大段目的不同,也可能是一人所作,分题赋诗,联在一起。第一节是对执行祭仪的“行祭者”说话。第二直到第六节都是歌颂阎摩王和祖先及天神。从第七节起才对死者说话,仿佛是悼词。第九节是对火葬场(又像是坟场)上的妖鬼们说话。第十四节又面向死者,祝他早到祖先和阎摩那里。第十一节祷告阎摩保佑死者。第十二节转求阎摩的使者赐福给生者,不要把活着的人也带了去。第十三节到末尾又转回来向“行祭者”说话,要他们祭阎摩。第十四节中的“你们”是指“行祭者”。最后歌颂阎摩包罗一切。这是个尾声。诗中有些词义不明确。例如第一句诗格尔特内以为经过水流,麦唐奈尔以为经过陡坡,沙衍那说是福人、福地。现在照原文译为含糊语。第十二节的“孔武有力”是依照沙衍那,那两位英、德译者都不能断定词义。诸如此类不关大体都不细究详注。诗的最后一节意义不清楚,现也不必说明。

这首诗中值得我们注意的一点是,阎摩是第一个死者,是祖先之首;祖先和天神不同,但在一起^①。阎摩是太阳神毗婆薮之子。他是第一个与不死的天神不同而必须死去的人。不过人死去后仍会同他们到一起。那个世界里只有这样两类神人在共同享乐,享受着祭祀者献的祭品。这个两种人的世界当然是反映了婆罗门眼中的现实世界,即王族与祭司的世界。这两种人是他们当时认为的社会的主要人物。第三节中列举的祖先只是祭司的祖先。第七节中的两位王爷是天神伐楼拿和始祖阎摩。但是这里的王爷并不像人间的王那样有权力,只有两只狗作部下。伐楼拿也类似。这两位显然是作为前述两种人的头目,也是反映了当时的现实社会情况。

^① 阎摩何以成为第一个死者? 这另有传说,另文论述。

第十卷第十五首也是祭祖先的诗,与第十四诗属同一组。

第十卷第十五首

1. 请祖先们起来,近的,远的,
中间的,应享苏摩酒的,起来!
愿那些已走向生命的,和善的,知正道的,
祖先们在召唤中保佑我们。
2. 愿今天为祖先们行这敬礼,
他们有先去的,有后去的,
有在大地以上区域中就坐的,
也有此时坐在华美住处的。
3. 我召请来了慈祥的祖先,
还有孙子,还有毗湿奴的一大步;
他们坐在草垫上享祭祖礼品,
饮榨出的苏摩酒,都已来临。
4. 请坐在草垫上的祖先们赐福。
我们备了这些祭品,请享用。
请降临,赐下洪福及庇护,
以后请赐我们平安、福泽、无灾无难。
5. 受召唤来了,应享苏摩酒的祖先,
来到可爱的,草垫上放着的祭品间。
请他们降福,请他们来这里谛听,

请他们为我们说好话,请他们保佑我们。

6. 请屈下一(左)膝,请坐在右(南)边,
请各位对这祭祀作美言。
祖先啊! 请不要伤害我们,
不论我们在人间对你们犯下什么罪愆。
7. 坐在红色光辉的怀中,
请向崇拜的人赐财富。
祖先啊! 请赐那财货给子孙。
请你们赐下幸福,兴盛。
8. 我们的那些古代祖先,应享苏摩酒的,
婆私吒随着得饮苏摩酒浆。
愿阎摩和他们一起乐于赏赐,
愿嗜者偕嗜者们对祭品尽量饮尝。
9. 他们在天神中渴嗜饮食,张口呵气,
懂得祭祀,有配着歌的颂词;
阿耆尼(火)啊! 请降临吧! 和慈祥的,
真实的,智慧的,坐于热处的祖先一起。
10. 那些食祭品的,饮祭品的,
和因陀罗及天神们同车乘的,
阿耆尼(火)啊! 请问那一千位敬礼天神的,
久远的,以前的,坐于热处的祖先降临。

11. 由火尝味的祖先啊！请降临。
有很好引导的你们请各就坐位。
请食用在草垫上献的祭品，
然后请赐财富和英雄子孙。

12. 知世间者(火)，阿耆尼(火)啊！你受到赞颂，
将祭品制得芬芳运载去，
交给祖先，他们吃下了，和祭祖礼品一起，
天神啊，这些祭品请你们也食用。

13. 那些在这里和不在这里的祖先，
我们知道的那些，还有我们不知道的，
你知道他们有多少，知世间者(火)啊！
请享用这精美的祭祀，和祭祖礼品一起。

14. 那些火烧过的，那些没经火烧过的，
他们在上天中间欢喜享用祭祖礼品。
你是主宰，请偕他们去精灵界，
请依照意志造就新身。

这首诗和前一首的一些诗句都在《阿达婆吠陀》的祭祖诗中(第十八卷)重复出现，而且有的句子又见于其他卷的诗中，证明这是流传久远的祭祖诗，大概是在祭祖仪式上歌唱的。其中有些词句不易理解，但是全诗大意是明白的。末三节单独对火说话，仿佛是结语。第八节特提祖先婆私吒，可见是这位著名仙人的家族创作的和应用的祷词。婆私吒在史诗《罗摩衍那》中是罗摩家族(日族)的祭司，是《梨俱吠陀》第七卷的标名作者。由此可见这是祭司

家族的祭祖诗。与前一首对比,又可见这一首的范围较狭,只提了这一位仙人代表祖先。诗中的一些隐晦难解的词句也可能与此有关,是较小范围内的祭司家族的内部语言。开头说祖先有“近的、远的、中间的”,沙衍那说是指功德,那就成了“低的、高的、中间的”了。第三节中的“孙子”难解。西方人有的以为是指阎摩,或认为也可能指阿耆尼(火),而沙衍那却用象征的解说,认为“毗湿奴”指祭祀,“孙子”指其不会毁灭。“毗湿奴的一大步”应是这位大神化为矮人跨过三大步的神话,这一大步是指上天。第六节说,先屈左膝,是坐下的姿势;说坐在右方,右即南,是同一个词,祭坛之南是祖先坐处,而南方被认为鬼所居处。第七节的“红色光辉”,第九、十节的“坐于热处”,都难解。末节的“精灵界”更有不同猜测。看来这是祭司的隐语,不过指祖先们的所在地,可能由火葬联想而来,难以指实。整篇诗意会使我们想起我国旧时祭文中末尾的套语:“神其有灵,来格来歆,伏维尚飨。”召唤祖先前来享受祭品并降福,这是中国和印度古时共同的,但是对祖先的尊敬程度,印度却远不如中国。这首诗的第八、九节说祖先好吃,馋得直呵气,中国人读来就会觉得不庄重。不过,若无后代子孙,就会“鬼犹求食,若敖氏之鬼不其馁而”!(《左传》)死人靠活人供饭吃,彼此倒是一样的。

第十六首是送葬诗,这里不论。

第十七首是一组诗的集合体,结构形式类似第十四首。其中只有第三至第六节是送葬诗。前面两节是人类始祖神话的起头。第七至第九节召唤女神娑罗室伐底同祖先一起来受祭。第十节承先启后,仿佛沐浴时的祷词。第十至第十三节是榨苏摩酒汁行祭时的诗。最后的第十四节同第十六首的末一节一样,好像是独立的一段,作为“尾声”(中国古乐章的“乱曰”?)。这里只引中间与祭祖有关的几节。

第十卷第十七首

7. 求天神者召唤娑罗室伐底，
对娑罗室伐底的祭祀在进行。
善人们召唤了娑罗室伐底，
愿娑罗室伐底对祭祀者施恩。

8. 娑罗室伐底啊！你和祖先们同车来，
女神啊！同他们一起享受祭祖礼品。
请在这草垫上就坐并享乐。
请赐我们食品，得以无灾无病。

9. 祖先们召唤娑罗室伐底，
他们从南方向祭祀来临。
请在这里将千倍的食品
和财富增长赐给祭祀者们。

娑罗室伐底本指一条河流，应是印度河，但也有不同说法。后来的神话把这位河流女神作为语言和文艺之神，因此是“辩才天女”（佛经译名）。她同其他神的关系有种种说法。在《梨俱吠陀》中只有本来的词面构成所示的意义，即河流和女神。第九节诗中的“祭祀者”仍是指祭祀的主人，并非那些诵诗的，行祭的，榨苏摩酒的祭司。

祭祖的组诗中最后一首，第十八首又是送葬诗，这里也不引了。

这一组送葬和祭祖诗以外，还有两首也是有关联的，都在第十卷里。第一百三十五首，说是颂阎摩的，实际是几节神秘的对话。

一共七节诗,解说不一。第一百五十四首是明显的祭死者和祖先的诗,但那死者是阎摩还是任何一个新死者,却又不确定。前一首这里不论。后一首共五节,下面引第三节为例:

第十卷第一百五十四首

3. 他们为财富而作战;
他们曾英勇献身;
他们或则成千施舍达衬;
请你就走向他们。

这明明白白是为刹帝利(武士、王族)行祭祀。由于认为指阎摩或不指阎摩,每节重复的末句中,沙衍那和一些译者认为“你”的,格尔特内的德译却译为“他”。(原文无主语,动词变化两者都可以。)全诗强调“炽热”,而这词后来成为“苦行”。因此,对这首诗的解说涉及送葬和祭祖以外,这里也不论了。

《阿达婆吠陀》的第十八卷收了四篇祭祖诗,共二百八十三节,那里面把《梨俱吠陀》的送葬和祭祖诗节收进去了,却不是一首一首照排,诗节、诗句的次序也有变更。由此可见,那仿佛是二次編集,而这些诗节的第一次编成诗时也未必成了定形。这样或者可以解释这几首诗(还有其他的诗)的结构。他们不一定每首都是一时一题之作,很可能是为祭祀目的而编结起来的。格律变换,内容不一致,但结构却有个格式(末节常是独立的“尾声”)。这种对结构的分析,涉及全书和社会历史背景,这里不能论述。不过关于这类古诗的背景、内容、形式的分析,对于其中社会结构、思想结构、语言结构、艺术结构的分析,分别其中表层和底层(深层)的层次结构,应当是有意义的研究工作,但是过去没有见到学者们重视这一

方面^①。因此,尽管依照作为史料观点作了不少工作,却可能是由于不重视历史的和内容的分别层次结构,而只看做一个统一的整体,当作一个闭合的体系,所以对其中的复杂的组织和脉络就不容易看透。

最后,为避冗长,只能简单说一下这些诗和我国的最古的祭祖诗的对照。

《诗经》的“大雅”和“颂”中包括了祭祖诗,但明显和《梨俱吠陀》大不相同。

一看就呈现出来的不同之点是,《诗经》中不见和印度祭司同类型的作者。《梨俱吠陀》中最大份量的祭阿耆尼(火)的诗,对祭祀和“达衬”(布施给行祭祀人的报酬)的颂赞,在《诗经》中都不见,《诗经》中有指出“上帝”来放在王之上的(《大雅·皇矣》),但仍是歌颂王者的功业而不见“上帝”和人的中间人——祭司。从甲骨卜辞看来,殷商时卜者或祭司应是存在而很有地位的,为什么到周朝就失去地位了?《周礼·春官》中将“大史”、“小史”、“内史”(当然未必都是史官)列于“大卜”、“占人”、“大祝”、“司巫”之后。司马迁说“文史星历介乎卜祝之间”(《报任安书》),这虽是汉朝人的话,但也可见记“史”的人和行“卜”的人是一类。“雅、颂”中的颂祖先的诗很多,但“文史”词多而“卜祝”词少。“俾尔昌而炽,俾尔寿而富。……俾尔昌而大,俾尔耆而艾”(《鲁颂·閟宫》)这类的词也是夹在夸耀功勋的诗句“戎狄是膺,荆舒是惩”(同上)之间的。可以有一种解释:殷商的卜者实际上也是记录史事的,后来的一部分诗人也是记史的,对人事的重视并作记录是中国(至少是汉族)的悠久的

^① 法国勒奴的《吠陀及波你尼研究》十七卷(1955—1969)和德国出版的《印度文学史》第一卷《吠陀文学》(1975;贡达 J. Conda 著)进行了一些新的分析。日本迁直四郎的《吠陀学论集》(1977)开始了日本的吠陀研究。其他国家的研究也有新的发展。

传统。不过所记的事则随社会发展而不同。甲骨上记的是战功和生产较前大有发展时的生活。这些记录者即最早的知识分子记录了当时的重要生产与生活(狩猎等等)。“雅、颂”中记的是附属于王者的工作人员。当然他们也不都是顺从者,如董狐和南史氏,直到“作春秋”的孔丘。印度则不同。所谓祭司是照西方人习惯的《圣经·旧约》的说法;印度对这种人的称呼不止一个,后来称之为“仙人”,转而与“婆罗门”混淆为一。这些人长期靠行祭祀受布施(“达村”)取得生活资料和社会地位,并不直接附属于某一王者。当著作《吠陀》时,生产力低下,耕种还不发达,畜牧是主要生产;因此,为王者祭神、祭祖只要求赐财富和能作战的男性子孙(“英雄”),而天神和祖先只知饮苏摩酒,靠祭品养活(反映祭司的生活),赏赐好像是付出报酬。在另一个世界里不过是“不死”的天神和死去的祖先大吃大喝。连天神也自己说是喝了苏摩酒才成为不死身的。(见汉译《金七十论》第一偈下所引《吠陀》诗句)这样的知识分子所着眼的事以及他们的社会功能只能是卜祝而不是文史。这从上文提到的阎摩和始祖的传说(关于人何以开始会死去的解说)可以看出来。

但是印度的“仙人”并不是不记录史事,不过采取了另一种方式。《梨俱吠陀》中吹嘘的那些天神的业绩其实是人事的反映。不过同《诗经》对照,口气却很不一样,情况也相距很远。在印度方面看到的只像是氏族部落之争,显不出国家政权斗争。在中国方面却是政治空气浓厚之至。像“殷鉴不远,在夏后之世”(《荡》)这样的诗句就不见于《吠陀》。对待现状,双方态度也不一样。例如:并不很大的鲁国也吹嘘:“……至于海邦。淮夷蛮貊,及彼南夷,莫不率从,莫敢不诺。鲁侯是若。”(《鲁颂·閟宫》)无论是殷商或其后代宋国都不是泱泱大国(尽管宋襄公也列入“五霸”),而《商颂》中却夸耀:“昔有成汤,自彼氐羌,莫敢不来享,莫敢不来王。曰商是

常。”(《殷武》)这样的大国和霸权口气在《梨俱吠陀》中是见不到的,除非把因陀罗和弗栗多的战争说得像黄帝战蚩尤那样。即使如此,也看不出《诗经》中的大统一的要求和语气。像《大雅》那样歌颂祖先文王以及大官申伯(《崧高》)、仲山甫(《烝民》)等诗的强烈政治口吻,在《梨俱吠陀》中也不见。那里既不见忠,也没有孝,像《诗经·蓼莪》之篇也没有。后人隶属于先人,下人隶属于上人,这种思想在《吠陀》中很难找出。当然“雅、颂”中也有说倒霉的诗篇,如《大雅》中的《云汉》讲大旱和饥馑,《召旻》叹今不如昔,还有著名的《板》和《荡》,这是另一方面的诗。

以上的情况当然只是印度和中国的上古社会的一部分情况在文献中的反映,但在后来的历史中也看得出这种情况在文化上的延续影响。

还有这两部诗集的社会功能问题简略提一提。

《梨俱吠陀》中有许多重复诗句,西方人已经全部列出,份量几乎有十分之一。《阿达婆吠陀》中用了不少“梨俱”(诗节),却似乎是重编的。另两部《吠陀》更是包括许多“梨俱”的别集。从这里当然可以看出編集时代已在许多诗句创作和流行相当时间以后了。由此可以注意到古代诗的社会功能,也就是诗的产生背景和产生以后的作用。这应当是两个不同层次。诗的内容和形式取决于作者的生活时代和社会背景以及作者的心理状态(思想感情),但诗产生以后就成为某一个(甚至是不止一个)家族、集团、阶层、阶级以至社会的共同产业,所遭遇的命运以及所起的作用,诗人作者就作不了主。这是文学创作早期的情况。“梨俱”被拆散和利用的情况正好同《诗经》的被引用情况对照。《论语》中孔丘多次论诗,如:“不学诗,无以言。”(《季氏》)“诵诗三百,授之以政,不达;使于四方,不能专对;虽多亦奚以为?”(《子路》)他说的“诗三百,一言以蔽之,曰,思无邪”。(《为政》)“思无邪”本身就是从《诗经》中摘取的

一句(《骶》)。孔子师徒还断章取义讨论“巧笑倩兮,美目盼兮”(《八佾》)和“如切如磋,如琢如磨”(《学而》)。那时诗的用途是多方面的,诗句是可以割裂引用的。春秋战国时外交辞令中要引诗和赋诗,这一点前人早已指出。赋诗是一种仪式,发议论引诗也是一种规格。例如,由《古文观止》选为第一篇而为很多人熟悉的《左传·郑伯克段于鄢》中,郑庄公和他的母亲姜氏重见之时,两人进出隧道都要赋诗。最后“君子曰”又引《诗经》:“孝子不匮,永锡尔类”(《既醉》)。印度比这更进一步:《梨俱吠陀》的许多诗都被打散了编入另三部《吠陀》,以后的《梵书》和《经书》等更纷纷摘取作新解,或则说明在祭祀礼仪中的用途。到大史诗《摩诃婆罗多》中还有遗迹,引“梨俱”为权威以消灾。佛教经典也有此情况,例如,流传最广的《法句经》本身是“集句”,其他书也互相摘录引用。《梨俱吠陀》本身也是一种为应用需要而编的集子。甚至有的一首诗本身也是“集句”,例如前面提到的第十卷第十七首。值得注意的是,《吠陀》不像《诗经》那样广泛应用于政治目的。不过这牵涉到宗教和政治的形式和实质的问题。上古诗歌的编辑和应用的情况对于了解这类古书和当时社会是有意义的。而且把这类古诗集当作一个开放的体系来分析研究它的内和外的各种联系信息,可能更有收获。祭祖的社会思想中的“孝”的问题涉及范围很广,这只是提供一点点资料作为研究的引子,不能论述了。至于文学方面的分析就更是超出本文论题以外了。

《梨俱吠陀》的送葬诗

印度的最古典籍《梨俱吠陀》的第十卷中，有一组诗是作为送葬和祭祖的诗歌，看来是在举行这类仪式时用的。祭祖诗已另外论述，本文只就这几首送葬诗略作介绍并提出几点看法。

送葬的诗歌是我们的挽歌一类。死生事大，照说上古时期应当有很多这类作品。然而无论《梨俱吠陀》或则《诗经》都没有几首挽诗。《梨俱吠陀》只有这几首，另有几首则是招魂的诗，还有一些祭祖的诗也不多。《诗经》里祭祖诗在《大雅》和《颂》中有一些，但送葬诗却很少。著名的《黄鸟》和《葛生》都是哀悼死者，不是送葬时用的祭词。这一点，中印并不相同。挽诗照我们的传统是哀悼死者，也述说死者的人品和功业，表达生者对死者的怀念感情。《梨俱吠陀》中的送葬诗却完全不是这样。这表现了中印最古的传统中对死亡的看法不同。印度的悼亡的作品到史诗和迦梨陀婆才有。佛教的理论鼓吹出世，宣传最好是一死不再复生，永脱“轮回”；然而佛陀“涅槃”时却据说是信徒们都哭泣哀悼，这和《梨俱吠陀》中的思想感情大不相同，反倒同中国的传统相似。还有，死后会怎样，我国只在《楚辞》的《招魂》中说到，其他处未见重视。印度则不然，《梨俱吠陀》的送葬诗就说到死者将经过的道路和要去的地方。上述这一些情况都值得注意。在《梨俱吠陀》和吠陀文献中，和在较晚出的其他文献中，对于死亡的看法的不同是大家都知

道的。最显著的是《吠陀》中没有“轮回”转世。为什么会有这种不同？这问题还需要探究。这里只举出《梨俱吠陀》的几首送葬诗，至于《阿达婆吠陀》中的类似的诗并不涉及。翻译是直译的，依据印度校刊的沙衍那的注本和两种白文本，参考格尔特内的德译和麦唐奈尔的英译。原文本文没有差异，词句解说则梵文注释和英译、德译有分歧；译文中为避烦琐不一一加注，只在后面择要说明。解词加圆括弧，增词加方括弧。

这一组被列为送葬和祭祖的诗共有六首，从第十四首到第十八首。其中第十五首完全是祭祖的诗，第十四首是前后几节召唤阎摩与祖先，中间的第七节到第十二节送死者到阎摩王和祖先及天神那里去。全诗在论祭祖诗的文章中讨论过，这里只列中间的六节送葬诗。

第十卷第十四首

7. 去吧！去吧！遵循古时道路，
到我们的祖先所去过的地方。
你将看见两位王爷欢享祭祖礼品，
阎摩王和伐楼拿王。

8. 去和祖先们到一起，和阎摩一起，
带着祭祀和善行到最高的天上，
除去罪愆缺陷，再到家园，
和那身体到一起，闪闪发光。

9. 你们从这里走开，离开，往别处去！
祖先们给这人准备了这块地。

有白昼,有清水,有夜晚,优越无比,
阎摩给了他这地方休息。

10. 快跑过娑罗摩的两个儿子,两只狗,
长了四只眼的一对花狗,走平安道路;
然后到慈祥的祖先一起,
他们正同阎摩共享筵席。

11. 阎摩啊!你的那两只狗,一对护卫者,
长了四只眼,看守道路,视察人间;
王爷啊!请把这人交给他们,
并请赐福给他,使他无灾无病。

12. 长着大鼻子,贪求生命,孔武有力,
阎摩的两只狗追随着人们。
愿这两位使我们得见旭日上升,
今天在此处降福,再给我们生命。

这几节分为几段:第七、八节是对死者说话,送他们去天上,得到新的身体。第九节是对火葬场上的妖鬼们说话,说这地方是给死者休息的。从这话看来,这地方又像是坟场,不像火葬场。第十节祝福死者。第十一、十二节祷告阎摩保佑死者,降福生者。

第十卷第十六首

1. 阿耆尼(火)啊!请不要把这人烧散,不要烧毁,
请不要把他的皮肤撒开,还有他的身体。

知世间者(火)啊! 当你烧熟他以后,
那时就请你将这入送给祖先去。

2. 知世间者(火)啊! 当你烧熟了他以后,
那时就请你将这入交给祖先。
当他走向这精灵界,
那时他便属于天神。

3. 让眼睛走向太阳,呼吸向风,
依法走向天和地,
并走向水,若你安放在那里,
在草木中,就让你的身体停留下去。

4. 那山羊部分请你用炽热烤它,
让你的火焰烤它,让你的火焰烤它;
知世间者(火)啊! 你有和善的身体,
就请用它们送这个到优美的世界去。

5. 阿耆尼(火)啊! 请再将他投放祖先那里去。
他是献给你的,随祭祖礼品一同游移,
请给他披上寿命,让他去接近遗留下的,
知世间者(火)啊! 让他连结上身体。

6. 那黑色的鸟(鸦)伤害你,
蚂蚁、蛇或猛兽伤害你。
愿吃一切的阿耆尼(火)使你无损伤,
还有苏摩酒,向众婆罗门(祷词?)前进。

7. 你披上阿耆尼(火)的甲冑和牛皮，
还要围上骨髓和油脂，
让那勇猛、兴奋、顽强的(火)，
不要把你愤怒地烧着抓了去。

8. 阿耆尼(火)啊！请莫弄倒这杯子，
这是天神和应享苏摩酒者(祖先)所喜欢的；
这杯子是天神的饮具，
不死的天神在此中得欢喜。

9. 我将食肉者阿耆尼(火)远远送走，
让除罪者(火)到阎摩王那里去；
在这里让这另一知世间者(火)
察知一切，将祭品送向天神去。

10. 那食肉者阿耆尼(火)进了你的家，
看见了这另一知世间者(火)；
我为祭祖将那位天神驱出；
让他去最高聚会地的热处。

11. 运送肉者阿耆尼(火)，
请向增长正道的祖先致祭，
请向天神和祖先一起
宣告祭品已到齐。

12. 让满怀热望的我们把你放好，
让满怀热望的我们使你燃烧；

让满怀热望的你将满怀热望的祖先
送来食用奉献的祭品。

13. 阿耆尼(火)啊! 你烧过了的,
请你再将它吹熄灭。
让这地方长出吉延布
和有许多分枝的波迦杜罗婆。

14. 清凉啊! 怀着清凉的[大地]!
欢欣啊! 令人欢欣的[大地]!
雌蛙啊! 好好来相聚。
使这阿耆尼(火)心欢喜。

这一首诗有许多难懂之处,但全诗的结构还是清楚的,大意还是可以懂的。从第十一节到末尾变了调子,用另一种诗律,显然是和上面分开了主题。前面第一节至第八节是火葬诗。第九至第十二节是火葬已毕后祭祖时的诗。第十三和第十四节是火葬场上灭火的诗。全诗包括了火葬全过程,看来葬礼并没有后来的《经书》中规定的那样烦琐(像我们的《礼记》的丧礼)。诗中前半很清楚,第一、二、四、五、八节是向火神祷告,第三、六、七节是向死者说话。后半第九、十节叙事,似乎把死者作为祖先,对他说话。第十一、十二节对家中祭火祷告;这是祭祖,不是送葬了。第十三、十四节结束,熄火,一切平安,恢复平静安乐。诗中各节大概是配合一定仪式行为进行的,也许还是由不同的祭司演唱的。整个诗看来还是送葬诗,不是某种祭祀的祷词。死者是什么人,与生者的关系不清楚,所以像是婆罗门祭司演礼用的诗。

诗中难解之处如第二节的“精灵界”。用来复合的两个词是表

示“生命”和“引导”的。这究竟是指的什么？第五节的“遗留下的”，沙衍那说是遗骸，现代欧洲人有的认为是指“子孙”，现取格尔特内译法，照字面直译，表示指“遗族”。还有第六节的“婆罗门”或“祷词”，第十节的“热处”，也难以确定。第四节的“山羊”，沙衍那照字面解为“不生”，但欧洲人认为是火葬时有一“公山羊”殉葬，还有皮膜裹尸。此外，诗中出现了后来通行的重要的词“法”、“呼吸”（后来成为“我”）和“炽热”（后来成为“苦行”），还有《吠陀》以后不大用了的“正道”。又如“精灵界”中的“生命”和“引导”两词，后来前一词意义缩小，后一词成了“世道”、处世的规矩等。第九、十节说到有两种火，都是“食肉者”（当然沙衍那不肯承认这是说肉），但一个是烧死尸的，一个是烧祭品的，性质不同。

会引起大家注意的是第三节。这是《吠陀》文献中不止一处出现的，认为人死后身体分解还原入自然界。自然界后来定为“五大”（地、水、火、风、空）。到《五卷书》中还常用“归于五大”表示死亡。同类词句还出现于《阿达婆吠陀》和几种《梵书》中。一般常引用的是《广林奥义书》中第三篇第二章第十三节。这是不是早期的朴素的唯物主义思想？还是照后来说法是此外另有精神独存？看来《梨俱吠陀》中这一节和民间文学作品中的流行语应当属于泛神论一类的早期唯物主义一边，而不是另有多少神秘含义。

第十七首虽是送葬诗，但只有中间第三至第六节是送死者，前后都不相干。第一、二节是一个始祖神话的谜一般的提要，当另文讨论。后面是其他祷词，这里也不必涉及。这可能是几段凑成篇用来送葬，或有其他原因撮合在一起，不能断定。这样的仿佛拼凑的诗篇在《梨俱吠陀》中不止一首。下面只引有关的四节。

第十卷第十七首

3. 普善会把你送去,他熟悉[道路],
他不会丢失牲畜,他是世界的保护者。
他会把你交给祖先们,
阿耆尼(火)会[把你]交给慈善的天神。

4. 寿命会保护你一切寿命。
普善会在前进道路上保护你。
有善行的人们坐的地方,他们去的地方,
愿娑维多(太阳神)在那里保佑你。

5. 普善知道所有这些地方;
他会非常平安地引导我们。
他赐予幸福,辉煌显赫,保一切勇士,
毫不懈怠,明知[道路],愿他前进。

6. 普善生在道路的远方,
在天的远方,在地的远方;
在这两处最可爱的地方,
他熟悉[道路],来来往往。

这首诗中提出天神普善指引死者应走的道路。在《梨俱吠陀》中有八首诗歌颂普善,可是他的特点还不能集合起来与某一自然现象或则某一种人对比而相符合。欧洲有人以为这是由太阳光辉

而来,只是揣测。这诗中另提出娑维多,那是太阳神的称号,而称为太阳神的还有一个。这里普善是作为熟悉天上人间道路的神。

第十卷第十八首

1. 死神啊! 请走另一条路离开吧!
请你走和天神不同的自己的道路。
你有眼有耳,我向你告诉:
你莫伤我们的后代,莫伤英雄。
2. 消除了死神的遗迹,你们来了,
有了更长的寿命活下去;
你们子孙众多,财富兴旺;
应受祭祀的人们! 愿你们纯洁、高尚。
3. 这些生者离开死者回来了。
今天我们对天神呼唤获福了。
你们向前走吧! 去舞蹈,去欢笑。
有了更长的寿命活下去了。
4. 我为生者安置这围墙,
莫让他们之中又一个走向那一方。
愿他们活一百个丰饶的秋天,
愿他们用这座石山掩去死亡。
5. 如同日子前后相连接,
如同季节依季节顺序过去,

如同后者不弃前者，
持护者啊！请这样为他们安排年岁。

6. 愿你们增长寿命，活到老年，
你们不论多少都依顺序相联。
陀湿多创造美好事物，称心如意，
愿他赐予长寿，使他们生活下去。
7. 这些妇女们不是寡妇，有好丈夫！
让他们抹酥油乌烟一起进家去。
他们没有眼泪，无病无灾，财宝丰富；
让妇女们首先登上出生之地。
8. 妇人啊！起来！走向活人的世界。
你是睡在这失去生命的人身边。
你的丈夫拉住手，在恳求；
你成为他的妻子吧。
9. 我从死人手上取过了弓，
为我们权力，威力和光荣；
那边是你，这边是我们，富有英雄(子孙)，
我们要打败一切敌人的进攻。
10. 投向这土地母亲吧！
这大地广阔又仁慈，
对待给达衬者(祭者)柔如羊毛，似少女，
愿她保护你免遭毁灭。

11. 大地啊,请向上张开,不要下压;
请使他容易接近,舒服躺下;
如同母亲用衣襟掩儿子,
大地啊!请这样掩盖他。
12. 愿向上张开的大地安定。
愿有一千根柱子支持稳。
愿这些家宅有酥油滴不尽。
愿这里永远庇护他安宁。
13. 我为你在你周围掩上土地。
放下这块土时愿我不受伤害。
愿祖先护持你的这根柱子。
愿阎摩保佑你的这所住宅。
14. 在转回的日子里,
请安置我像箭上安羽毛。
我牵往转回的语言,
像用缰绳拉住马。

这首诗显然是送葬时为生者歌唱的。粗分一下可以说第一至第七节都是送走死神,祝福生者。第八节诗唤起死者的妻子。她陪伴死者到墓地,躺在尸首旁边,这时要起来同另一个人结婚。这很可能是兄终弟及,是早期社会中的习俗(见《旧约·申命记》第二十五章第五节)。第九节诗是继承死者的威力和光荣。从这里可以看出死者是个武士。第十节至第十二节将死者掩埋,完成葬礼。从这里可以看出,这是墓葬而不是火葬,同前面引的第十六首不

同。这是两种仪式。不过沙衍那注说是葬骨殖(舍利),有的人以为是葬火化后的骨灰罐。这在诗中却不见根据。最后一节是外加的,沙衍那未加注释。诗律也与前不同。“转回”一词也不好解说。第四节中说的是在墓边安放一块石头,以隔绝生死。第五节中的“持护者”和第六节中的“陀湿多”是指天神中的创造者、主宰者。第七节中的“出生之地”是常用词,指出生处,在此处的意义有不同解说。第十节中的“达衬”是祭祀等仪式后布施给行祭礼的祭司们的报酬,现用佛教汉译词的音译。“给达衬者”指祭者即出布施的主人,这已成为“虔信的人”、“信士”之类的敬语。

这一首诗明明白白对死者已无眷恋,着重是生者。死者已矣,安息在坟墓中,由土地保护,死生隔绝了。这一点值得注意。同前面引的几首合起来看,可以大致看出这些诗和用这些诗的当时的人对生死的看法。由这首诗和前面引的几首诗看来,《梨俱吠陀》时代和社会中的人对死的看法与后来的很不相同。当时只认为死者是到祖先世界去了。诗中并没有悲伤的感情,也不认为死是最大的痛苦。没有生死轮回,自然也不需要超脱生死的解脱。那时的人对于生是眷恋的。死者由火送走,或由地收去,重要的事是保护生者。送葬诗中不是哀悼死者,而是庆幸生者活了下来,祝他们长命百岁。在那时人的思想中,生死之苦的想法还不存在。不但作诗者,诵诗祭祀者,连死者的遗族、亲友等请祭司来念送葬诗和行葬礼的人,都是这样;否则这些诗就不会存在和流传了。诗里面反映的是以游牧为主要生产的,还未脱离以氏族为单位的社会。但是,从另一方面说,这种思想的影响却并没有随“吠陀社会”死亡,可以说是一直存留到现代。印度一般人对生死的看法并不都是像出家人的文献中说的那样,却是像为世俗人用的文献中那样,非常乐于生,而且对死也不十分悲伤哭泣。这似乎是从《吠陀》一贯传下来的。关于《吠陀》的这些诗中的思想及其社会背景,上面

的说法差不多是大家公认的。这是我们从《梨俱吠陀》的送葬诗中可以认识到的第一点。

其次,这些诗都不是无所为而作或则无缘无故杂凑成篇的。这些诗是为一种仪式服务的,而那仪式在上古社会中是与生活以至生产有关并为维持当时社会所必需的。用现在的说法,那是有祭祀和巫术意义及作用的。当时没有现代科学,只有用这种方式来帮助保存自己,延续后代,利用并制服自然。由于是一种仪式,所以诗中有各种成分配合各种用途,甚至像表演。诗节分组,各有所用。后来的《梵书》和《经书》加以解说,但成书已离《吠陀本集》有几百年以上,不见得都符合原来的情况,而往往是依据后来的习俗。仪式就是中国的所谓“礼”。我们的“三礼”有重要的社会意义。这不仅是在古代社会,就是在现代社会中,“礼”或仪式也在维系社会制度中有一定作用而且在社会思想中有不可忽视的反映。各种的“礼”或仪式其实是社会结构的行为表现的一种模式(模型),同时也是价值观念的一种具体象征(如祭祖、尊老或尚新之类)。这一点现代已为人所认识,不过有的人提到神话模式或仪式主义时也许是说过分了。在理解《梨俱吠陀》的形式和社会意义方面,重视它在“礼”或仪式中的作用是不可少的,从这几首送葬诗也可以看出来。这是第二点认识。

第三,印度古代文化不是单一的,上古时期已经如此。不仅南北印度有别,而且北印度的印度河流域文化和恒河流域文化也不同,印度河流域或“五河”流域,也不是只有“吠陀文化”。即使就“吠陀文化”或一般说的“雅利安”文化而论,也不是那末单一的。前引的诗中就有火葬和土葬的不同。这种文化情况是同上古时期各部族、氏族在广大地域中杂居,彼此分别而又联系的社会情况相适应的。古代文化又不是都有文献传下来,因此,当摩罕卓达罗—哈拉巴的古代文化遗址发掘出来以后就引起了震动。对“吠陀文

化”的由西方传来的单一性有了疑问。古代印度是一个很广大的地域,不可能只有一种单一的种族和文化。但是,印度的特点是,许多分歧的文化特点却能被吸收于一个统一体内,因此矛盾对立而又融合,彼此似乎“和平共处”的现象贯串在印度文化发展史中。同时,按照文化发展史分期的各别情况并不一定按照时间历史推移。既然资本主义时代可以有封建主义甚至奴隶制、氏族制的残余思想、文化,而且有的还很强烈;那么,为什么古代不会有不同发展程度的文化现象共同存在的事实呢?所以我们现在看到的印度文化(包括宗教、生活、思想、风俗习惯等)中,古代传下来的痕迹是多方面的,来源也是复杂的。当印度文化知识在西方主要是“吠陀文化”而在东方又限于佛教的时候,当然容易把印度文化看成似乎是单一的。这反映了印度文化传统中的统一性一面。重要的是还要认识它的分歧性的一面。从很早时候的文献和文物中就可以看到明显的两种以上不同文化。宗教、神话、传说等也有同样情况。例如,关于世界和人类起源的不同传说,尤其是关于日族、月族的传说,两大史诗分属这两大族,应当不是没有缘故的。(佛教则以佛陀附属于甘蔗族即日族,与罗摩同族。)能把矛盾统一起来而不觉其尖锐对立是印度文化中值得注意的一点。前面引的几首送葬诗同比较晚的文献一比,若说是出于不同文化,应当是可信的。这是第三点认识。

对于《梨俱吠陀》,我只是由印度古典文化上溯,作初步的探讨。在介绍几首送葬诗之后附带提出这些肤浅认识,也是由许多学者的研究启发而来,并无多少新义,只供参考。其中涉及的问题有的还需要专题讨论,这里不过提一提。

至于上古印度丧葬礼仪问题,需要列举《梵书》、《经书》等文献,国际上已有一些论述,本文就不谈了。

《梨俱吠陀》的招魂诗及有关问题

印度最古典籍《梨俱吠陀》里有一组招魂诗。这虽然被认为是这部诗集中较晚出的部分,却也是 3000 年以前的作品,为我们了解上古人类中一部分人的思想、感情、生活提供资料。

这一组诗是《梨俱吠陀》第十卷第五十七首到第六十首。在最古的解说《吠陀》的书中有关于这四首诗的背景的传说。这故事在 14 世纪的印度古注中和一些欧洲语言的译文说明中都被引用了。其内容如下:

甘蔗族有个王名叫阿婆摩提。他任用了四位祭司。可是他后来又另任用了两名巫师为祭司。这引起了那四位旧祭司的不满,诅咒了他。于是那两位新祭司用巫术置四位祭司之一的须般度于死地。这四位祭司本是兄弟,生存的三弟兄就为死去的须般度举行招魂仪式,歌咏了这四首诗,使他复活。

这故事很有事后加说明的嫌疑。它的根据只是后两首提到须般度的名字,末一首诗提到了阿婆摩提。但这只能证明这两首诗是召唤须般度复活,而且末一首诗中关于那位王爷的前五或六节诗只是歌颂和祝福,与故事里的情况不一致。因此,这个故事可以作为招魂诗的一种背景,但不能当作这几首诗的可靠解说。由于这几首诗带有巫术性质,所以一向被认为与《阿达婆吠陀》相近因而和那部书中的作品是一类诗,同时由于语言不是十分古老而列

入较晚诗篇。其实这都是出于以为宗教颂词高于,而且古于,巫术咒语的成见。现在我们知道,在人类文化发展的幼年时期,宗教和巫术是并存甚至是合一的。祭司同巫师也是有分有合的。这个故事本身就说明了那位王爷任用了两种人,而实际上这四弟兄既是祭司,也是擅长招魂术的巫师。为了我们今天的了解,可以将这两者分开,但不能由此把上古社会的分工看得那么细致和划一。至于语言,虽是重要线索和凭证,但是诗和文献的语言同口语终究是有距离的;文献语言的形式今或古只能算旁证,不能算文献所属时代和地区的唯一确证。这些问题不属于本文范围,这里只是作为一个引子,略加说明。

下面先引这四首诗的全文。译文是照梵语原文直译的,依据的是印度14世纪的沙衍那注本,参照了欧洲近代人的译解,主要是德国格尔特内的译注(1951)。括弧内是说明语。

第十卷第五十七首

1. 愿我们不离开正路,
因陀罗(神)啊! 不离开苏摩(酒)祭,
我们的仇敌莫来拦阻。
2. 那使祭祀成功的线(祭,火)
在祀神者中伸展;
愿我们能得到它,将它召唤。
3. 现在我们召唤魂灵(心意),
用献火的苏摩酒,
和祖先们的祈求。

4. 愿你的魂灵(心意)再来,
来思考,来行动,来生活,
长久看见太阳。
5. 愿我们的祖先,
神圣的人,再赐魂灵(心意),
愿我们生活在一起。
6. 苏摩(酒)啊! 我们侍奉你,
有魂灵(心意)在身体,
愿我们有子孙后裔。

第十卷第五十八首

1. 你的魂灵(心意)向毗婆薮之子阎摩
远远走去了的时候,
我们召唤你的那个(魂灵)回这里,
居住下去,生活下去。
2. 你的魂灵(心意)向天,
向地,远远走去了的时候,
我们召唤你的那个(魂灵)回这里,
居住下去,生活下去。
3. 你的魂灵(心意)向有四角的地
远远走去了的时候,
我们召唤你的那个(魂灵)回这里,

居住下去,生活下去。

4. 你的魂灵(心意)向四方
远远走去的时候,
我们召唤你的那个(魂灵)回这里,
居住下去,生活下去。
5. 你的魂灵(心意)向波浪翻腾的海
远远走去的时候,
我们召唤你的那个(魂灵)回这里,
居住下去,生活下去。
6. 你的魂灵(心意)向迅急的光
远远走去的时候,
我们召唤你的那个(魂灵)回这里,
居住下去,生活下去。
7. 你的魂灵(心意)向水,向草木,
远远走去的时候,
我们召唤你的那个(魂灵)回这里,
居住下去,生活下去。
8. 你的魂灵(心意)向太阳,向朝霞,
远远走去的时候,
我们召唤你的那个(魂灵)回这里,
居住下去,生活下去。

9. 你的魂灵(心意)向高山
远远走去了的时候，
我们召唤你的那个(魂灵)回这里，
居住下去，生活下去。

10. 你的魂灵(心意)向这全世界
远远走去了的时候，
我们召唤你的那个(魂灵)回这里，
居住下去，生活下去。

11. 你的魂灵(心意)向遥远的远方
远远走去了的时候，
我们召唤你的那个(魂灵)回这里，
居住下去，生活下去。

12. 你的魂灵(心意)向过去，向未来，
远远走去了的时候，
我们召唤你的那个(魂灵)回这里，
居住下去，生活下去。

第十卷第五十九首

1. 愿新的寿命长久，
如驾驭好的车上两乘者，
由此死者获福寿；
愿恶神远远撒走。

2. 愿我们在歌颂中得财富，
食物充仓库，有种种荣誉；
愿歌者享受我们这一切；
愿恶神远远撤走。

3. 愿我们压倒仇敌力量，
如天对地，山对平原；
歌者对我们这一切知晓；
愿恶神远远撤走。

4. 苏摩(酒)啊！请莫将我们交付死亡；
愿我们看得见升起的太阳；
愿我们达到天赐的老年；
愿恶神远远撤走。

5. 魂灵引导者啊！请赐我们魂灵(心意)；
请让我们延长寿命；
请让我们得向太阳瞻望，
愿你由酥油而身体健壮。

6. 魂灵引导者啊！请再赐眼睛，
请再赐下气息，赐我们享受；
愿我们长久看得见升起的太阳；
慈惠女神啊！请恩赐我们长寿。

7. 愿大地再赐我们精灵；
愿上天女神再赐；太空再施恩；

愿苏摩(酒)再赐我们人身；
愿普善神再赐道路福星。

8. 愿天地都为须般度赐福，
正法秩序的两位慈母(天地)；
请将一切缺陷消除；
天啊！地啊！让缺陷向大地；
任何东西都莫伤害你。
9. 药从天上下降，
三个一起，又成双，
单独一个来大地；
请将一切缺陷消除；
天啊！地啊！让缺陷向大地；
任何东西都莫伤害你。
10. 因陀罗(神)啊！请发出负重的牛，
将优湿那罗尼的车子运来。
请将一切缺陷消除；
天啊！地啊！让缺陷向大地；
任何东西都莫伤害你。

第十卷第六十首

1. 向那容貌威严的人，
为伟人所歌颂的人，
我们前来致敬。

2. 向慷慨施舍的阿娑摩提，
威严的，有战车冲锋陷阵的，
薄遮罗特的真正主人。

3. 他胜过水牛似的敌人，
带着有铁的武器，
或则不带有铁的武器。

4. 在他的治下甘蔗王兴旺，
富足的摩罗伊兴旺，
仿佛五大族处于天上。

5. 因陀罗(神)啊！请对阿娑摩提，
对罗特普罗湿特王国支持，
如同在天上对耀眼的旭日。

6. 你为阿伽斯提耶(仙人)的后代
套上两匹红马；
王爷啊！你将波你人，
一切吝啬的人，踏在脚下。

7. 这是母亲，这是父亲，
这是生命，都已来前；
这是你的逃生之处，
须般度啊！来吧！出现吧！

8. 如同用皮带系轭，

是为了将它固定；
将你的魂灵(心意)系紧，
不是为了死，而是为了生，
还为了不受伤损。

9. 如同这广阔的土地
将这些树木系紧；
将你的魂灵(心意)系紧，
不是为了死，而是为了生，
还为了不受伤损。

10. 从毗婆藪之子阎摩那里，
我将须般度的魂灵(心意)取回；
不是为了死，而是为了生，
还为了不受伤损。

11. 风向下方吹；
日向下方晒；
牛向下流奶；
你的缺陷向下去。

12. 这是我的有福的手；
这是我的更有福的手；
这是我的万应灵药；
这是灵验的按摩。

这些诗同其他古诗一样也有一些难解的词句,不过整个说来

还是可以理解的。为避免繁琐,现不考订词句,只就几点稍作考察,提出问题,供大家参考。

先讲诗本身。这是四首招魂的诗,性质明显。不过这样的诗在《梨俱吠陀》和《阿达婆吠陀》中都是少见的。这只能说明流传下来的招魂诗不多,却不能证明招魂术不普遍。用不着后来的解说,从这四首诗本身就可以看出,这种招魂是有一定仪式而且是由不止一个人进行的。其中有每节都重复的诗句,这很像是加重语言巫术效力的合唱。一首诗中分出不同内容的几组也未必是“错简”,而很可能是不同的巫师为不同的目的而分别诵出的诗。诗节中有的意义不明,这可以有两方面原因:一是当时人所共知因而诗中只略提一下;这样的省略,不但在吠陀中,在所有上古甚至后来的古诗中也是常有的体例。二是这种巫术咒语有“本门口诀”,本来不是供外人理解的;由此增加其神秘性,在当时人看来就是增加了效力;这也不足为奇。

我们可以引中国社会上在解放前农村中的“叫魂”为例。我在儿时亲见的是长江流域的方式。那至少有两种,都是家中人自己进行的,不是巫婆之类的“下神”骗术,行的人是真诚相信而且满怀希望的。一种不是为已死的人而是为得病的人。另一种是为已死的人的鬼魂的“回煞”,另有一套仪式。那已经与和尚、道士、巫婆有关,属于另一类型了。这里说的是民间风俗,可以同印度巫术对照。由此可以看出,前引的第五十七首是完整的祷词,招魂的性质不明显,有祭祖性质,不一定是要求死者复活。第五十八首是正式的招魂归来的诗,很可能是前两句由一人唱,后两句由另一人加入合唱,或则作回答。中国民间招魂习惯是一个人喊叫名字,另一个人回答,“回来了!”(现在印度群众游行呼口号时也还有这种对答方式。)文献中说各种招魂方式有很多。故游国恩教授在《招魂篝缕绵络证》(《楚辞论文集》,1955年)中引了文献并说他的家乡(江

西)为病人招魂的情况,可以参证。第五十九首又是祷词,除第八节提到须般度以外,不见有招魂的明显痕迹。正是从这一节起,诗节不像前面那样整齐,意义也隐晦了。很可能这是一个仪式中的不同部分。前面是祭祀而后面是巫术;前面是一般而后面是具体应用。这是并不罕见的格式。第六十首却是另一种形式,仿佛是杂凑成篇的一组诗而不是一首诗,性质上也前后不同。第一节至第六节是歌颂阿娑摩提王的;第七节至第十二节是为须般度祈福的。其中第八、九、十节后半重复,又是招魂词的形式,而末节却像是由按摩治病而来。这应当是一个完整的招魂治病仪式所用的祷词和咒语。这种招魂未必是如故事所说的起死回生而是治病。阿娑摩提虽在第六节中有王爷称呼(未必是他,这也是对阎摩的称呼),但他不像故事中所说的是仇恨对象,还可能是举行仪式时应有的祈祷对象(作为召请来作法的主人代表?),要他压倒坏人(波你人,吝啬不肯赏赐作法者的人)。这样不同语气的诗节合成一组的格式在《吠陀》中是常见的。这是服从祭祀或巫术需要的。上古时人作诗和后来以至现在的情况是大不相同的。“诗言志”(《书经》)的“志”并不等于现代所谓个人意志或个人思想感情,而是指有倾向、有目的、有作用。对于这四首诗的情况只说这一点,不多作分析。

至于印度人的招魂习俗,可以引弗莱则(J. Frazer)的著名大著《金枝》(The Golden Bough)中所收的一个例。据说,印度中部的贡德人在人死后的第五天举行招魂仪式。他们到河边去大声呼叫死者的名字,在水中抓出一条鱼或什么虫,带回家,放在所供祖先一起,认为死者已经回家了。有时把鱼吃了,相信这样可使死者在家中重新出生为婴儿。这后一习俗可联系世界各地广泛流传的,处女吃了或怀了什么动物或植物而怀胎的故事(中国也有)。魂可以附在生物上,吃了可以怀胎。(《金枝》全本第四部分第一卷第四章

第七节)这和让死者复活或叫魂治病是两回事,但招魂的信仰是一致的。

由古印度这几首招魂诗,我们自然会想到《楚辞》的《招魂》和《大招》。后者旧题为景差作,但现代人已认为是晚出的仿作。(“小腰秀颈,若鲜卑只”是一证,文体格式也明显是拟作。)《招魂》的作者是宋玉或屈原尚未能定,招谁的魂也未定,但因引子中有“魂魄离散,汝筮予之”,所以被认为必是招死后之魂。但这只是仪式中的对话引子,招魂之词才是正文。末尾的“乱曰”又是尾声(合唱之类?)。正文之中明显重复“魂兮归来!返故居些!”这和前引的四首《吠陀》诗一比较,就恰成对照,只有第五十七首有些类似,但内容也大有不同,只有魂去四方和招其归来相似。至于这篇《招魂》是否司马迁所说的“予读《离骚》、《天问》、《招魂》、《哀郢》悲其志”中的那篇则是另一问题。(参看故刘永济教授《屈赋通笺》,1961)现在由两种招魂诗的对比而自然发生的问题是:究竟所招的是生人之魂还是死者之魂?招魂的用意和思想背景是什么?古人有以为《招魂》是屈原自招的,还引杜甫的“剪纸招我魂”以为证。这种说法可以排除,只考察另一点。为生人或死人招魂是中国和印度的古代习俗,这对于如何了解古人所谓鬼魂的涵义以及对待鬼魂的宗教和巫术仪式是有意义的。

《易》、《诗》、《书》中未见有完整如《楚辞》的招魂和对待鬼魂的篇章。《易》只有“有鬼一车”(《睽卦》)，“精气为物,游魂为变”(《系辞》)。《书》中的《金縢》说武王病危,《顾命》说成王临终及丧事,都没有涉及死后的鬼魂。《诗》更是如此。由此看来,可能从商到西周,鬼神常并提又都和祖先相联。《梨俱吠陀》中以阎摩为第一个死去的祖先,以后死人都到他那里去。中印两方这点思想相类似。到了东周,尤其是战国时期的南方楚国就大不相同了。在《楚辞》中鬼神是漫山遍野了。“灵”(巫)和“魂”都有了。召请亡魂的事出

现了。现存的《招魂》未必是屈原所作,但司马迁说他所读的屈原著作中有《招魂》,则无可疑。我们若把现存《楚辞》各篇合起来看,就可将其中的鬼魂和早于它 1000 年左右的《吠陀》中的死去的人的情况相比较,当然最明显的是前引《吠陀》诗第五十八首和《招魂》的相似;都呼唤那已远去四方上下或则自然界天、地、山、海等处的魂归来:“魂兮归来!反故居些。”“我们召唤你的那个回这里居住下去,生活下去。”但是格式同而内容大有不同。《招魂》说的是上下四方都是恶劣环境,回家来能享福、享乐。《吠陀》招魂却是召唤已远去大自然界各方甚至过去、未来时间里的人,还要他回来居住并且生活;这里面丝毫没有死后或远行痛苦而家中安乐的描写。这一对照不但使我们看出两首诗的背景大不相同,一是豪华的贵族家庭,一是较原始的单纯家族生活;而且可以看出双方对世界和生死的观点不同,一是死后到任何地方都不如在家享乐(食、住、娱乐),一是只叫他回来。但两者都更像是指生魂而不是招死鬼。至于《楚辞》中除《山鬼》、《国殇》等篇章以外,明显提到“魂”的词句如:“昔予梦登天兮,魂中道而无杭。”(《惜诵》)“羌灵魂之欲归兮,何须臾而忘反。”(《哀郢》)“魂一夕而九逝。”(《抽思》)“魂识路之营营。”(《抽思》)“何灵魂之信直兮,人之心不与吾心同。”(《抽思》)“灵魂”之“灵”可有别解(巫),但这几处的“魂”也都像是指生魂。由此,我们可以看出《吠陀》所招的魂和《楚辞》所说的魂是一种观点的认识对象,即脱离身体的人的精神。在《吠陀》这几首招魂诗中,除指为“那个”以外,都用的是后来中国佛教汉译文献中音译为“末那”的词,即“意识”的“意”。这里不是佛教术语,但作为普通词也是指心意。所以招魂所招的乃是人的精神,即指挥人的行动和主宰身体的“那个”。这是从许多地方的古今习俗中都可以看出的共同点。招魂主要是招生人之魂,是治病的巫术之一种,这也是许多民族共有的。看来《吠陀》和《楚辞》虽有时地之隔,而这一

点风俗和思想却是相通的。但楚俗和北方却不相通。《诗》、《书》、《易》都没有这类提示。到南北交通频繁的战国时代,楚人信鬼神也较北方强烈。因此,一个萦绕于许多人心中的问题是:中国的楚文化和印度的东部及南部的沿海文化有无从古相交通的可能?印度有些学者(如40年代曾在北京大学讲学的故师觉月[P. C. Bagchi]教授)提出过这个问题。他们尤其注意在神秘教派和医学理论方面(参看孟买亚洲学会会刊[1977]关于印度医学的论文)。上古时人的海路交通比陆路并不一定更艰险,而且文化信息的传播途径也和现在不一样,这是可以理解的。

这是由招魂诗涉及的一个问题。

另一问题是佛教的密宗问题。《梨俱吠陀》主要为祭祀,文献发展为《梵书》、《经书》;《阿达婆吠陀》主要为巫术,后来延续于民间习俗中,文献只《广林奥义书》中尚有遗迹可寻。前者(祭祀)在哲学上成为弥曼差派的根据,约在7至8世纪完成,以后衰绝。后者(巫术)在民间一直不断,终于有“怛多罗”(Tantra)等类型的文献。佛教本来是对这两者都持反对态度。佛教虽说也有“神足”(神通)奇迹,但不是起死回生巫术之类,与《新约》中所传耶稣的行为也有不同。佛教虽说也有种种宗教仪式,但不是婆罗门的祭火和杀牲祭祀。在教理上佛教更同这两者相对立。除密宗外佛教各派的基本经典、戒律、理论都是排斥巫术的。惟独密宗不然。筑坛、作法、诵咒语,种种都是由《阿达婆吠陀》和《梨俱吠陀》派生的仪式的混合物。这一派起于印度东方近海,传入西藏,和印度西北方的民间神秘教派也不同。由中亚传入我国西域以至进入中原的佛教开始并无密宗经典,初期只有些咒语,到唐朝才有“开元三大士”;不空金刚前往印度南部及师子国(斯里兰卡)取来密宗经典翻译。这是文献的情况。最早传入北方(洛阳)的《四十二章经》(编译的?)和南方(吴)维祇难译的《法句经》,都是基本教义的最初语

录型,更与巫术无涉。但是有一部“失译”而后来称为西晋竺法护译的《盂兰盆经》(至今我尚未见到印度语言或中亚语言的本子)却独独提出招魂救祖先,后来发展到对鬼施食,并定下夏历七月十五日中元节(佛教规定的“夏安居”结束时)为作法日期。这一规定形成中国解放前广泛流行的习俗,一直传到日本至今未绝。由唐朝译的《救拔焰口(面然)饿鬼陀罗尼经》而来的放“焰口”和“超度亡魂”等“法事”也广泛流行,同明显是中国式的“梁皇(梁武帝)忏”以及“无遮大会(般遮于瑟)”一样。这是不是佛教入中原在汉末方士法术盛行之时的必然产物?与此差不多同时兴起了以民间宗教为基础而仿照佛教形式的道教,这是不是由佛教刺激而产生的?无论佛教或道教,在民间的宗教行为首先是“度亡魂”和“施野鬼”之类的“祈福”和“禳灾”。这和文献中反映的不同,尤其是和上层人士(知识分子)的哲学思想有差别。宗教作为社会现象,不止是一种社会思想,一种哲学体系。即就“招魂”而言,也可看出其源远流而流长了。(祭祀与巫术的同异此处不论,只就其异而言。)

以上这两个问题,中国楚文化和印度东部文化的异同,外来的佛教和本地的道教在中国的民间宗教巫术文化基础上同时期兴起的相互关系,都需要从文物和文献以及民间习俗综合考虑。这是研究不同文化接触和发展变化情况及规律,也是已经有人注意到的,这里不过是作为由《吠陀》的招魂诗涉及的问题提出来。(参看陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》)

此外,在本文开头提到的《吠陀》招魂诗的“背景材料”涉及古代印度社会和政治结构中的一个重要问题:祭司和巫师的地位和作用是不是仅仅依附于帝王贵族求他们赏饭吃,同后来一般婆罗门文人一样?这还涉及古来行政官吏的来源和培养教育问题。这也是宗教的政治性质和机能问题,同时又是古代文化传统的教育延续途径问题。古代社会中阶级分化以后,统治者的权力首先依

靠武力,同时依靠取得对生产者剥削的财政收入途径,此外还有一个为维护统治权力所必不可少的社会信仰即“人心所向”。“民无信不立。”(《论语》)这不能靠强迫和欺骗(那最多收效于一时),只能靠文化(广义的)传统和其延续教育,而这又靠形成民族(广义的)文化特性的基础。这一项是任何统治者的权力的一根支柱,而这个文化(思想、感情、信仰)支柱是不随任何个人意志为转移而且是不能硬性制造也不能随意毁弃的。在古代印度历史上,由于部族繁多,社会阶层不一,彼此接触频繁,矛盾变化复杂,以致统治阶级的政治结构中,军事、财政、文化三方面的官吏都是以世袭(在名义上要掩饰血统混淆)为主。这个官僚机构属于整个所谓“种姓”的一部分,因此有他们的习惯语言和不同称谓,这又随种族、地区、时代而有差别。军事、财政情况见于《利论》,文化情况见于《法论》,综合描述及“案例”则见于大史诗及《往世书》。在近代人对古代印度的研究中,西方人在其欧洲历史背景上,尤其是在根深蒂固的基督教(包括各派)的思想、历史背景上,还有通过“文艺复兴”而理解的古希腊、罗马的所谓“异教”文化的背景上,对于古代印度不可避免地要纳入自己的思想模式才能理解。因此,西方人所理解的宗教一词引入印度,而印度从来没有过对等的词;现代语言中用的对应词也只是我们所知道的“佛法”的“法”(达摩),而这个范畴同西方人以基督教为基点(或“参照系”)的理解是很不一样的。因此,建筑在社会经济基础之上的政治的三支柱之一就在所谓宗教的名义下同一般社会文化混淆了。从《吠陀》文献以及史诗、《往世书》和文物中不难看出,古代印度统治机器的军事、财政、文化的三支柱的人物活动和传统,这些在不明确的“政治”和“宗教”和“种姓”等等限于西方历史背景下了解的范畴中弄得模糊了。近些年来已渐有人注意到廓清迷雾。招魂本是社会文化现象,但是加上

这个“背景材料”却显出了它用于政治活动中的涵义,由《楚辞·招魂》对照而更明显。这是又一个问题,只附带简略提一下。

论《梨俱吠陀》的阎摩和阎蜜对话诗

上古印度遗留下来的诗集《梨俱吠陀》是人类一份宝贵遗产；其中有一些对话体诗，包括对白和独白，显然是可以在祭祀或巫术仪式或节日集会上表演的。因此，现代有人以为这是民歌，或则说这是戏曲的起源。这几十首诗内容复杂，形式也不一样，解说更有分歧，至今不能得到令大家都满意的科学解释。原因很简单：除语言差别以外，当初创作并应用这些诗歌的社会离我们太远了。当时人人都明白的背景是不需要在诗中作解说的，许多省略和暗示在当时是很自然的。后来社会发生变化，这些诗歌成为“圣典”，为祭司和巫师所垄断，原来的意义就变了。事过境迁，本来就不容易被后来人理解，而进入“神龛”被封锁后更不许人理解了。这是古代许多民族的“圣典”都有的情况。近代西方学者打破东方的一些“神龛”，使“圣典”得见天日，逐渐成为可以理解的古代社会精神生产的成果。不过他们仍然往往难免自觉或不自觉地脱离不了基督教以及古希腊、罗马文化背景的框子。到了20世纪，尤其是近几十年间，自然科学和社会科学有了突飞猛进的发展，许多民族的古代文化资料不断显露并有了新的意义；东方也出现了以科学态度对待自己传统的学者；于是现代科学照亮了古代典籍同时也提出了新的问题。虽说破除了迷信，可以唯物地而且辩证地作科学解释了；但是并不是很容易就能得到结论，甚至问题还会变得更复杂

难解。这说明我们的认识随科学发展而进步了。认识深入才能更提出问题,才能走向新的解决途径。《梨俱吠陀》的古诗也是这样。现在取对话体诗中一首著名的诗作例,提出三方面的问题。这对于我们理解人类古代文化(包括外国的和我们自己民族的)不会是毫无意义的吧?

这是《梨俱吠陀》第十卷第十首。照印度传统理解,依14世纪沙衍那的古注所说,这是歌颂阎摩的颂歌,阎摩加上阎蜜也算作者;实际上这是一对兄妹(或姐弟?)的对话。阎摩由佛教而从印度传到中国,作为统治地狱的“阎王”(阎摩王,阎罗)。在《梨俱吠陀》中,他是人类的第一个死者,因此是必死的人类的祖先,是死者之王。可是在这一首诗中,他却有另一种形象。“阎摩”本有“对偶”和“双生子”的意义。佛教《法句经》的巴利语传本开头一集的题目音译是《阎摩迦集》,汉译本中相当的一集译为《双要品》,显然是以“双”译“阎摩”。“阎摩”是阳性,“阎蜜”是阴性,就成了一双孪生兄妹的名字。这诗共十四节,分别属这两人的说话;只有两节的归属有问题,沙衍那注和德国格尔特内的译注的说法不同。现在先将全文译出。译文是照梵语原文直译的,与有些欧洲语言译文的意译不同;那些多是经过译者作一种解释后译出的。难解的词句照字面译,因此译文比较艰涩,但由此可见原来面貌。专名多是神名。

1. (阎蜜:)
“我要使朋友来交好,
即使他越过广阔的海洋。
要成为父亲的好后代,
要为在地上好好想。”

2. (阎摩:)
“你的朋友不要这交好,

这是同族类成为不同色调。
伟大的‘阿修罗’的英雄子孙，
天的支柱，正在到处观瞧。”

3. (阎蜜:)“你的不死的(神)都要这个，
要一个应死的(人)有其后代。
请将你的心意放在我这心意里，
请丈夫进入妻子的身体来。”
4. (阎摩:)“从前我们未做，现在怎么行？
我们说着正道，不正之道只能低声。
‘健达缚’在水中，还有‘水中女’，
那是我们的渊源，我们的至亲。”
5. (阎蜜:)“在胞胎中我们已成为夫妇一对，
那是‘生者’、‘陀湿多’、太阳神、‘一切形’所为。
没有人破坏他的规定，
天和地对我们也都知情。”
6. (阎摩或阎蜜:)“第一天有谁能知晓？
有谁看见过？谁在这里能宣告？
‘蜜多罗’的，‘伐楼拿’的，法纪广大，
扰害者啊！你对人们违法说什么？”
7. (阎蜜:)“阎摩的爱欲来向我阎蜜，
在一处，在一床，同卧起；
如妻子对丈夫献身体；

结合不分如车轮在车里。”

8. (阎摩:)“他们不停息,不闭眼,
那些天神的巡视者游行在此间。
扰害者啊!快去找我以外的别人吧,
去和他结合不分,如车轮在车里。”
9. (阎蜜或阎摩:)“愿黑夜和白天都降福;
愿太阳的眼睛暂时闭住;
和天地一起,这一对成亲属;
愿阎蜜能得阎摩成为非兄妹(丈夫)。”
10. (阎摩:)“那样的将来时期会到来,
那时兄妹会成为非兄妹。
用手臂去拥抱别人吧。
女郎啊!去爱我以外的丈夫吧。”
11. (阎蜜:)“兄弟算什么,假如伶仃无靠,
姊妹算什么,假如毁灭来到。
我情怀荡漾,要低声相告,
用身体将我的身体拥抱。”
12. (阎摩:)“我决不会用身体将你的身体拥抱。
都说是罪恶,假如谁去将姊妹找。
向我以外的别人去寻欢吧。
女郎啊!这件事你的兄弟不想要。”

13. (闺蜜:)"阎摩啊!胆小鬼!你真是胆小鬼。

看不出你有心肠和志气。
别的女人会来拥抱你,
像肚带束住马,藤萝缠绕树。"

14. (阎摩:)"闺蜜啊!你去抱别人吧。

别人也会抱你,像藤萝缠绕树。
你去要求他的心吧,
他也会要你,愿你们亲爱和睦。"

不管诗中有多少难解词句,诗的大意是明白的。这里面的许多词句问题,现在不作考订,也不必说明译文为什么采取这种说法以及其中的解释。那是研究《吠陀》的学者之间的讨论。现在只就三方面简略谈论一下,主要是提出问题供大家参考。这三方面是:婚姻制度,始祖传说,对话文体。

首先,最明显的,在现代人眼中,这是一首兄妹之间的情歌。女的向男的求爱而男的拒绝,认为这是不合法的,会引起非议。这样看来,正是摩尔根所指出而恩格斯作了总结的,由血缘婚姻向所谓普那路亚家庭的过渡。女的要照旧办法,男的要照新规定,于是这里面又有了新与旧的斗争。这看来是简单不过的。历来除了坚守印度传统的人以外各家也大约都这样看。

然而并不是没有问题。当然恩格斯的关于家庭的结论是没有问题的;但恩格斯既是根据摩尔根的调查,又在第四版序中说到依据当时所得资料作补充,可见他是唯物地从实际资料出发作历史发展解释而不是凭空作简单推理的。现在已经过了将近100年,如果我们还局限于那时所知道的一切,那么人类知识的进步就成空谈了。事实上,摩尔根虽有创始之功,却不能脱离时代的局

限;他只能利用当时得到的材料,而且不能不受到 19 世纪科学发展时的倾向的制约,要求一切系统化而纳入完备的表格。他的“蒙昧、野蛮、文明”三阶段的看法难免为那时欧洲人的观点所限,心目中自以为当时欧洲资本主义是发展到最高峰的人类社会,居高临下俯视一切;这样就难于深入理解古代人类的生活和心理状态。19 世纪到 20 世纪初,文化人类学研究是靠实地调查也靠文献,甚至更多把一些欧洲人到落后地区作的游记和回忆录之类不加分别地集合起来。殊不知这些“文明”人是怀着成见和戴着有色眼镜去看所谓“野蛮”人的。尤其是基督教传教士和到殖民地、半殖民地去的商人和官吏,他们不愿也不能客观考察,也得不到当地人的真情。本世纪第一次世界大战以后,特别是第二次世界大战以后,民族问题在世界突出了。人类学和民族学的调查研究大非昔比。新的资料和看法出现了,当然对过去若干结论会重新审查并提出问题。这些并不会影响马克思主义的关于整个社会发展到共产主义的规律的科学结论,不过是在对人类古史、史前史以及当前的所谓落后民族的实际情况的理解中有所前进,而且多半是在上层建筑尤其是意识形态领域。例如本世纪初期已经有人依据大量资料指出了原始人类和落后民族并不是那么“蒙昧”和愚蠢,而现代“文明”社会中的“野蛮”的行为和心理也并不少。无论欧美和日本都远远不能由于科学技术发达就轻易摆脱了古代迷信。用“野蛮”之类称呼对原始社会表示轻鄙是不恰当的。社会是复杂的,我们不能以有限的较少数受过高深教育的人的在文献中表达的思想作为全社会的思想,对今对古都是如此。大半个世纪以来的大量的从长期直接生活于其中才得来的民族调查资料说明,过去许多外来人对所谓落后民族的描述不是完全可靠的,其中有不少偏见和揣测以及传闻之词。从今追古,印证古代文献,也不能仅靠类比和推论,还需要联系现代其他科学去探讨更符合实际的解

释。由此,出现了新的问题是不足为奇的。

现在看上面引的这首诗就不能简单地认为它是一种婚姻制度变为另一种婚姻制度的历史记录了。有没有过所谓血缘婚姻(兄妹成婚)制度?恩格斯已经指出,“血缘家庭”无论在实际上或文献中都“找不出它的一个不可争辩的例子”,这不过是从亲属称谓推论出来的。他在注中所引的马克思的信没有发现而且只是一句断语不见依据(《马克思恩格斯选集》第四卷第32、33页)。将近一个世纪过去了,仍然没有找出实际例证。到1980年才有人发现古罗马埃及文书中在公元1至3世纪有兄妹通婚之例,但至今还未能解释(见美国《当代人类学》1982年第5期581页)。亲属称谓的语言学和社会学的研究有了发展。称谓并不等于制度,外来人也不容易理解其本身的含义。另一方面,社会上存在某种事实也不等于有同一制度。通奸是从古到今在确定夫妇关系后就没有断绝过的事实,但从来不曾有过通奸制度。从法律和社会风俗说,它是非法的。从社会历史说,它也只能作为整个婚姻情况里的一个部分,作为越轨的行为。所谓“杂交”、“乱婚”至今没有实证。看来是很落后的部落或氏族也有其内部的严格婚姻习俗,同时也不能绝对没有越轨行为。一种风俗习惯指明正确或错误,合法和非法,并不能证明合法的制度必然是从一个非法的制度产生或演变而来。因此,这首诗不能作为有过“血缘家庭”的历史证据。只有在已经证明“血缘家庭”后才能用来作对这首诗的解释。诗中有的词句意义不明就是由于不能确定究竟是指过去的制度或是当前的越轨行为。

从另一方面说,这首诗能否用作直接的历史记录资料也有问题。即使是民歌一类,也不会是真实的兄妹恋爱破裂而自己唱出的情歌(破裂时的对话为何要记录下来?)只能是第三者为他们作出的“代言”体诗,更可能是一种为在集会上表演的对白诗歌。可以举我们熟悉的例子:直接记录史事的甲骨卜辞和金文铭语都不

是诗歌文学,而《诗经》中的民歌部分并不能算作历史记录。“新台有泚”(《诗·邶风》)等诗都是要靠引证史实作解释的,若史实不存就难以依据作史料。就《吠陀》的性质说,诗中反映出历史情况,但决不能认为诗就是历史。文学作品不等于历史记载是不需要论证的吧?

这里提出的问题是:如何从古代诗歌探寻社会历史?文学作品如何作为史料以考察其历史背景?

由此引出另一个问题:如何分析古代传说?传说如何作为史料?

这首古诗中包括了一个始祖传说。阎摩是第一个死去的人,也就是必死的人类的始祖。他作为人类始祖又必须有配偶,这只能是和他一同生出来的姊妹。始祖必须成对。犹太人的《旧约》中有亚当、夏娃,日本人的《古事记》中也记载一对男女兄妹神生产后代。阎摩、阎蜜两词是“对偶”的阳性和阴性形式。这词的意义也许是传说名字的来源,也许是由传说的名字而来,因为这词依词根还另有意义。这一对始祖从何而来?又另有传说,以极压缩的形式见于《梨俱吠陀》第十卷第十七首诗的头两节。这首诗从第三节起便是送葬诗,第七节以下是祭祖诗,第十节以下又是其他内容,最后第十四节仿佛是尾声与前无关,全诗实际上是一组诗。为什么这些诗节要结合在一起?至今还无定论。下面译出这首诗的头两节:

1. 陀湿多要嫁女儿了,
由此,全世界都到了一起。
阎摩的母亲要出嫁了,
伟大的毗婆薮的妻子失踪了。

2. [他们]对应死者隐藏了不死。
 造了一个同貌者,给了毗婆薮。
 于是这时她怀孕,怀了双马童,
 她生了两个一对,娑罗纽。

这两节诗极简略,但明显指出了阎摩是毗婆薮(太阳神)的儿子,而他的母亲是陀湿多的女儿。可是为什么临婚前新娘会失踪?而这个新娘娑罗纽却又怀了孕,还生下了孩子?照后来的传统解释,毗婆薮娶的只是个“同貌者”,是个“替身”,又名“桑若”,意思是符号、“名称”、“意想”(佛教用作术语“想”),还被称为“影子”。据说逃走的真新娘化为一匹马,而新郎追去也化为马,由此生了双生子,仍是不死的神,叫双马童(这还是个星宿名,据说属白羊宫,即春分点所在,娄宿)。那个假新娘生下的孩子就不能不死,成为人类始祖了。这个婚姻习俗现不论,只考察始祖传说一方面。“两个一对”原文含糊,解说纷纭,是指一对有两个,还是有两对?这里是直译原来的两个词。看来很简单,前面说了阎摩,加上阎蜜是一对,后面又生双马童,又是一对。为什么还有分歧?原因是印度传说中有两个始祖。在《梨俱吠陀》中提到了阎摩,而在其他文献中都说是摩奴。摩奴也是太阳神毗婆薮的儿子,见于《摩奴法典》(1.63)。他是洪水中被神救出来的,如同《旧约》中的诺亚,见于大史诗和往世书。作为太阳的儿子,他是日族帝王的始祖;他的女儿嫁给月亮的儿子水星,成为月族帝王的始祖。这位帝王只是十四位连续的摩奴中的第七个,并不是宣布法典的第一个。第一个是“自生的”摩奴,而第七个是“毗婆薮之子”摩奴。这个称呼同《吠陀》中的阎摩称为“毗婆薮之子”一样。这些传说在史诗和往世书中有,而且印度语言中至今还有从“摩奴”派生的词指“人”,还不止一个。由于有阎摩和摩奴两个人类始祖,所以有人认为前引诗的

“两个一对”，是指这两个始祖成为一对，都是“毗婆薮之子”，都是那位“替身”生下的。

对这两个始祖传说如何理解？

那两节诗显然是一个“节略”，是用来解释人何以会死而不能像神一样不死。在《吠陀》中“不死”是天神的称号。人应当是由天神生出来，却何以必然会死？《旧约》说这是始祖违背上帝的的话被逐出乐园的结果。《古事记》说是天神也会死，那位始祖母就是死于难产。印度这个传说却说，因为始祖的母亲是个神的“替身”，是个“同貌者”、“名称”、“影子”。那个真的尽管化身为马还是生出一对天神。这个假的生出来的就必须死去，后代也同样。这个传说同《旧约》的乐园神话一样不能作为历史的反映。阎摩作为始祖是神话人物。那首对话诗也不能作为历史。那诗若作为对兄妹成婚生出人类传说的否定，却似乎是可以的。对于天神的怀疑在《梨俱吠陀》中出现已不止一次。

若把两个始祖传说合起来看，却可以作历史的解释。一个是在东方恒河流域为王的“日族”的始祖传说，一个是在西方印度河流域的“月族”的始祖传说。《吠陀》出于西方，所以只有阎摩传说，是太阳神的后代，本来也应“日族”，可能由于较早，却无其名。东方的传说认为自己是摩奴的后代，也是太阳神所生，是“日族”，把摩奴的儿子甘蔗王定为第一代王，统治阿逾陀国。那在西方统治的就被认为摩奴的女儿嫁给月亮的儿子所生，成为“月族”。东方的“日族”出了一部史诗《罗摩衍那》歌颂统治阿逾陀的英雄罗摩。释迦牟尼佛也由其信徒宣传为“日族”甘蔗王的后代。他本来是在东方一带活动的。西方的婆罗多族的一次战争被编成另一部史诗《摩河婆罗多》。这些自相残杀而灭亡的部族被认为“月族”。史诗中主角，夺得天下的坚战王，据说是阎摩的儿子，正义的化身，“法王”。如果将《吠陀》的阎摩和大史诗、往世书的摩奴分别溯源

于东方和西方的不同部族,其并列及先后就没有矛盾了。大史诗和往世书兴起,当然将二者联系而不能合一,便定下原来没有的“日”、“月”称号。两个始祖传说本来是各属一个族的,各为自己祖先创造传说的来源。那时认为“人”只是本族,外族人不算“人”。犹太人的亚当是这样;“厥初生民,时维姜嫄”(《诗·大雅》)也是这样;各为本族祖先编造神话。这是由图腾崇拜前进而追溯祖先于神人时代的产物。

传说本身不能作为史料,有传说内容的文学作品也不是直接史料,但是有了其他史料印证,文学作为历史的曲折反映,不但对了解历史有帮助,本身也可以由此得到较清楚的理解。这首阎摩和阎蜜的对话诗也许可以这样了解。

以上两方面问题是同史学有关的;还有第三方面问题是关于诗歌本身的,是同美学有关的。文学毕竟有其特点,一方面在于其内容,另一方面在于其形式。形式是文学的一个特征,是一件作品的面貌。现在这方面的研究称为文体学或风格学。这在西方语言中只是一个词,汉语中却可有两种译名,而两词在汉语中意义有别,都不完全符合现在国际上这一学科的各种研究。究竟应当怎样进行某一种语言的文学作品的“文体”或“风格”的艺术形式的研究?这既是语言学的问题,又是文学研究的问题,是美学问题,甚至人类学、社会学、符号学也涉及这问题。这一首对话诗可以作例,由此考察一下对话体裁的情况。至于作家和作品的“风格”是另一问题,这里不谈,谈的只是体裁问题。

文学和文献在汉语中区别明显,在有些外国语言中有时混淆用一个词。他们的“文学”意义较广而“文献”(文件)意义较狭,所以前者可包括后者。在汉语中这两个词的涵义广狭正好相反,“文献”可以包括一些“文学”性质的书面作品。不论意义广狭,在现在人的心目中这两者是有区别的。界限在哪里?不容易说清楚。从

语言方面看,书面记录的都是说话。说话必有说话人。话中的主体不一定是说话人,但每一句话都有一个或显或隐的说话人。例如鲁迅的《狂人日记》全篇都是一个人的独白,尽管一句中的主体也许是“月光”,也许是“赵家的狗”,但是对月亮或狗的观察和描写指出了说话人。一人说话是独白,两人(或两方面)相对说话是对话,三人以上说话是“会话”。说话人自己出现是第一人称,对话的双方互指是第二人称,指对话的双方以外的是第三人称。第三人称比较复杂,现在有的语言对“这个”、“那个”有分别,而没有分别人和物和事的代词,例如日语和印度语(印地语、乌尔都语)。有的语言分析第三人称的“他”的性别,或三(英、德、俄),或二(法,另有指事物代词),有的不分(汉语);有的语言中代词不分性别而句中表述的词(动词、形容词)有分别(印地语、乌尔都语)。至今尚存的最古的书面语言中,外国的,如巴比伦的《汉姆拉比法典》,形式是第三人称,说话人是宣布法律者,听话的对方应是全国的人。中国的,甲骨卜辞和金文,形式是第三人称,说话人是卜或史,听话的对方不详(王或所有的人)。《易》的爻辞稍复杂,但也是形式上第三人称,说话人是卜,对方不详(占卜者)。所有这些都是文献,大概不会有人认为是文学。希腊的荷马史诗是三种人称全有。呼唤神是用第二人称。说话人是唱诗人,对方是听众。印度的《梨俱吠陀》也是三种人称全有。说话人复杂了。除了说话人是祭祀者以天神为对方的以外,还有说话人是诗人而对方是不明确的听众的,更有采用独白和双方对话和三方“会话”的形式的诗。中国的《诗经》也是这样,三种形式几乎都有(三方“会话”的似未能定)。希腊、印度、中国这几部古书是公认属于文学的。较晚出的如《书经》中的《禹贡》、《洪范》、《吕刑》主要是用第三人称,《盘庚》等“诰”、“誓”是用三种人称,说话人是王,对方是群众,还提到第三者。“诰”是同印度的阿育王(公元前3世纪)的石刻铭文一类的诏

令性质,是只有一方发言的“对话”,好比演讲。《书经》名义上是文献,实际上包括了文学,如“典”和“谟”中有对话,三种人称全有,还有《五子之歌》是诗。这种复杂情况表明晚出的书的文体发展。单方面发言的“对话”式不如包括说话双方或三方的有文学意义。

再从语言的功能方面看。语言存在必有双方。语言作为传达信息的工具和途径,所传的信息必在接受一方起作用。作用可分为三:一是认识的(智,是非),二是行动的(德,善恶),三是美学的(情,美丑)。语言的书面记录,最早的着重前两方面,而且是互相联系的。口头语言是三种作用俱全,但没有都记下来。认识世界在上古社会中主要是人对自然的关系,行动就还包括人对人的关系。以后人的关系复杂化了,表达的语言也发展,记录下来的也需要包括第三种功能。感情对行动起作用,两者的联系密切,这一点被人认识了。所谓记录下来不一定写成文字,但必须有固定形式一代一代传下去。传的方法常是口头与身体并用,即诗歌和舞蹈结合。这自然会固定成为一项仪式以便传授。这其实是教育训练,为的是使下一代的行动和上一代的传统相符合。从前这种传统规定的人与人的关系是维持一个社会集团的存在所必需的。古时一个集团如果内部不稳定,在对外部自然界以及其他集团的斗争中必然要受到损害,甚至有灭亡的危险。人的生产劳动不是单独进行的,社会性的人与人的关系和人对自然的关系同等重要。最早的维护集体生产和生活的习俗规定是靠歌舞结合的仪式而成为传统的。语言是其中的一部分,语言的三种功能都在这里发挥出来了。在书面记录时,感情方面的美学功能记得最晚;当这一方面得到重视要用文词固定下来时,文学作品就出现了。语言中三种人称的运用全表现出来了。这表明对人与人的关系的各方面都被认识到了。

与音乐、绘画不同,文学是语言的艺术。如果以上从语言角度

说明文学起源的一个方面不错,那么对于上古的诗就可以从这角度去解说。在上古社会中,在集体的生存和生殖是压倒一切的重要的事的情况下,感情和娱乐是附属的。文学艺术只能在生活的必需中产生和流传。其形式之一便是集会中的歌舞仪式,即“礼、乐”。这是为巩固社会集团内部所必需的,是运载传统信息的工具和途径。语言只是其中一部分。脱离古时社会实际而单看留下来的语言遗迹,难免会有许多不解之处。对《诗经》和《梨俱吠陀》也许都可以这样看。没有社会需要,这两部书都不会产生、结集和流传。不过,其中各篇诗的创作时的情况和应用时的情况是不会都一致的,不能看得简单,只重视其应用,其教育意义,而忽略其创作背景和意图。

再从文学形式的发展来看,对话体是很早就被应用于文学方面的。这几乎用不着举例证。在文学发展到一定阶段时,非文学著作也大量应用文学形式,尤其是对话体和诗歌体。不但叙事的历史书,而且讲道理的哲学、科学书,都有这样情况。印度的“奥义书”的体裁是对话或诗,各种“经”书多是歌诀形式。佛经最初除诗体外就用戏剧性的对话形式,先叙场景和登场人物,然后佛与弟子问答。讲解梵语语法书《波你尼经》的《大疏》主要用的是师徒对话讨论式。古希腊柏拉图的理论用苏格拉底和别人对话的形式表达。我国的《论语》是对话体,也有很富于戏剧性的篇章。《孟子》中有大量对话。《荀子》中有诗体(《成相》、《赋》)。“黄帝”《内经》和“周髀”《算经》也是用问答形式开头。甚至到近代,唯物论者狄德罗和唯心论者贝克莱都喜欢用对话体。文学散文的发展较晚,这可能是相当普遍的现象。由诗而文是否以对话记录为最流行的过渡形式?如果说,诗体的独白、对话、“会话”能在应用中表演,结合到独唱、对唱、轮唱、合唱等等形式,既发展了音乐、歌舞、戏曲,又发展了文学散文,是不是合乎上古社会情况以及文学史实际?在

印度,无论戏曲或非戏曲,诗体和对话体的广泛应用一直继续下来。在中国,这种对话体的影响可能比一般所承认的更大些。中国文学中的骈偶形式,四字一句的成语,考试中的“策问”,甚至综合成为形式主义极端的“代圣人立言”体的八股文,都表现我国古人特别喜欢两两相对(如阴、阳)。《诗经》中恐怕有不少诗的篇章结构可以用对唱或轮唱的表演去解释;作者不必是说话人本人(例如《齐风·鸡鸣》)。这篇《吠陀》诗本来也不是写成现在对话体形式,而是一贯到底成一篇传下来的,因此才产生有的诗节不能决定谁是发言人的问题。对话体在中国文学发展中还可能有一个不可忽视的影响是写对话的语言艺术。元曲的“宾白”和话本中的对白已经远承《左传》、《国语》、《国策》、《史记》中的艺术手法而往往能显示说话人的个性。《水浒》、《红楼梦》甚至文言的《聊斋志异》的魅力的来源之一在于其对话。语言艺术的一个重要方面,特别是在我国,也许可以说就在于写对话吧?连熟悉八股文技巧的金圣叹都看出这一点在评点《水浒》、《西厢》中加以重视了。

以上对《梨俱吠陀》的这首对话体诗从三方面考察,提出了问题。此外还有可算是“醉人独白”的诗,被认为谜语式的“父子对白”的诗,实际是咒语式的“夫妇对白”的诗,虽然也可以从这三方面讨论,却又各有特点,本文不能涉及,将另文讨论。

《梨俱吠陀》的独白诗和对话诗三首解析

印度的现存最古典籍《梨俱吠陀》，自从 19 世纪中叶（1849—1874）开始在欧洲校印本文和古注以来，原书脱离了印度传统的神龛而为全世界所共有了。欧美各国学者的研究陆续不断，近年来仍未减弱，而且扩大到日本、苏联和拉丁美洲。这些研究虽然比较专门，直接影响不大，但是其间接影响却是难以估计的。例如众所周知的所谓“雅利安”一词就是从吠陀研究而来。由语言推测人种而得来的这个名称竟成为纳粹的旗号，影响了世界历史。至于这些研究在语言学、神话学等等学术领域中的影响之大更是大家都知道的。这一部三千多年前的古书一开始出现于印度以外就引起了国际上各方面的探讨，有了不少研究成果，扩大并加深了人类对自己的认识。可是过了一百多年，其中有许多问题仍然没有解决，甚至其本身性质问题还不能说是已有公认的全面的结论。新发现时期的乐观自满和肯定论调已为更多的发现所掩盖；似乎有关的知识愈多，愈难有统一的认识。这其实是对问题认识深入的表现，是很自然的。

研究吠陀的依据，一是这部书本身。在内证方面学者们作了不少工作。二是越来越多的印度的有关文献。印度的至今未绝的古代传统的各方面研究方兴未艾。三是可比较的其他资料，包括印度的和印度以外的。这种比较研究从一开始就是一项重要的方

法,所比较的范围也逐步扩大。研究吠陀的方法,和研究其他国家的古文献一样,随国际上科学研究的进展而进展。研究吠陀的角度也是同样,从语言、历史、宗教等方面考察,都有成果和问题。苏联的对于吠陀神话的符号学的研究可以算是新的发展。这当然是一种探索,似乎开辟了新的途径,但研究本身也表明了不免有局限性。就我所见到的一本书的法文译本(1973)而言,还只能说它是一种尝试,是另一种神话学。

对于吠陀的语言学和历史学(广义的)研究成就最大,而兼重形式内容的文学(广义的)研究却开展不多。这与翻译大有关系。语言的分析较专门,只能依本文。历史的比较可以有综合,因而范围广泛。文学却要兼此二者,而又很难从翻译去研究。历来学者尽管不能不说这部包括一千零一十七首诗的书是一部上古诗集,也不能不说其中有文学意义,却并不重视这一方面,心目中总以为这书只是古代印度语言和历史的资料来源,对文学只作些泛论。由于这部古书还有许多问题不能解决,从19世纪以来的印度以外语言的全译本和选译本也各行其是。从1848年法译、1850年英译、1876年德译,到1967年日译、1972年俄译,中间有不少重译,还有其他语言的译文,以后还会有新的译本。究竟这些诗能不能翻译?能不能译成诗体?学者的争论和尝试至今一百多年也没有结论。讲古代文学总不能根据译本讲得透彻。讲诗律和神话和社会背景还不能说是古代文学研究的全面。

读《梨俱吠陀》很自然地会使我们想起《诗经》。两书份量相差几倍,是一千与三百之比。《梨俱吠陀》被认为以宗教颂神诗为主,而其中夹杂着不少几乎不相干的诗。《诗经》应是以“雅、颂”为主体的庙堂祭祖和论政的诗集,而其中却是十五国“风”占了一半还多。这两部书究竟是怎样编成集子的?大概现在还不能确定。若作为文学作品,应当从哪些方面进行研究?我想对印度古诗研究

和介绍作一点尝试,不会是无意义的吧?

作为初步的试探,下面拟引《梨俱吠陀》中的三首诗作为独白体和对话体的诗的例子略作解说和分析,以供参考。

《梨俱吠陀》中有相当数量的对话体诗。诗中并没有标明独白或对话,吠陀文献中的“解题”和“梵书”及《众神记》等古书以至 14 世纪的沙衍那注中却有些说明。对于这些诗的性质,各国研究者争论了快一百年还得不到一致结论。各国学者们提出的意见很多,综合起来可分为两大类:戏剧、表演说和史诗、故事说。前一说认为这些是祭祀时的颂神表演,或是巫术作法事,或是与音乐舞蹈连系的节日活动等;这样可以作为印度戏剧的起源,似乎一般较能接受,但仍是推测和假设,并无确证。后一说认为这些本来是有说有唱即有散文有诗歌的说故事体,只有诗的部分收入了集子,因此断续不全,难以理解。那么,散文故事哪里去了?有人说是口传失掉了,有人说是口传后部分留在“梵书”等之中,有人说大史诗、“往世书”即由此而来,保留着这一说唱传统,也有人认为本来是史诗体,无需散文,也有人认为本来是民歌,也可用于祭祀等等。首先提出的说唱故事体的意见在提出时就受到反对,几乎消失,只留下变相的民歌、史诗之类说法;但近些年来又有兴起之势,主要是有人引用了佛教的《本生故事》和耆那教经典以及别的民族的资料作为旁证。这一说和前一说一样也是推测和假设,没有确切证据。两说的极端(演剧和讲史)之间的许多修正或调和说法也都是如此。这一争论的各方其实可以综合起来,因为上古社会中祭神、行巫术、歌舞、表演人物、讲唱传说故事等等往往是综合性的,不像较晚时期上层社会那样划分开。《诗经》中也有这类问题,不过成书较《梨俱吠陀》晚,所以分类明显,可是出自民间的那些诗仍难解释。关于吠陀诗的争论只能在读原文的学者之间进行。他们难免拘泥于西方古代文化传统,又受现代人习惯看法的限制,总想把上

古人的活动纳入现代人的规格,当然不容易办到。现在对了解上古人的文化活动所提供的材料多了,有些问题我们现在比19世纪和本世纪初期的人也就看得清楚多了。问题是可以逐步在克服、消除偏见和成见的过程中得到解决的。

关于这类诗的性质只说上面一点。现在先引一首独白诗,依梵语(严格说是吠陀语)原文直译出来。印度传统和一般学者都认为这是天神首长因陀罗饮祭祀用的苏摩酒时的独白。这是《梨俱吠陀》第十卷第一百一十九首。

1. 如此,如此,我心里想,
 我将得牛马给人分享。
 是否我多饮了苏摩酒浆?

2. 如同暴风向前飞扬,
 饮下去的使我飘荡。
 是否我多饮了苏摩酒浆?

3. 饮下去的使我飘荡,
 如迅急骏马之于车辆。
 是否我多饮了苏摩酒浆?

4. 颂祷词前来到我近旁,
 像鸣叫的牛对爱子一样。
 是否我多饮了苏摩酒浆?

5. 如同木工围绕车夫住房,
 我盘算颂祷词,用心思想。

是否我多饮了苏摩酒浆？

6. 即使“五大族”都出现在旁，
也够不上我一瞥眼光。
是否我多饮了苏摩酒浆？

7. 连天地两者都算上，
也配不上我的一只翅膀。
是否我多饮了苏摩酒浆？

8. 我的伟大超过天上，
超过这大地茫茫。
是否我多饮了苏摩酒浆？

9. 好吧！我将这块大地
放在这里，或是放在那里。
是否我多饮了苏摩酒浆？

10. 我以热力将这块大地
冲到这里，或是冲到那里。
是否我多饮了苏摩酒浆？

11. 我的一只翅膀在天上，
在大地上我曳过另一只翅膀。
是否我多饮了苏摩酒浆？

12. 我是强中之强，

高升入云中央。
是否我多饮了苏摩酒浆？

13. 我走了，华丽的住房，
将祭品向天神送上。
是否我多饮了苏摩酒浆？

从这几乎是逐字译出的一首三千多年前的印度古诗，我们中国人也许会立即想到《楚辞·九歌》。这不是“灵巫”下神时的歌曲吗？译文只是配上了脚韵，这是原来没有的。译诗不可能照原样每句音节有相同数目，也不可能利用汉语的四声调去模拟吠陀语的三声调，只能在词藻上下点工夫。诗中原来难解的词句，在译文中只能直译且只存一解，就不那么古奥了。原文一节三句，没有标点，只有语气；译文点断了句，加上问号。这样，不用原文对照，也还可略见仿佛，便于分析。

这首诗很有点现代意味。醉人独白，心理状态一层层展现，几乎有“意识流”的嫌疑了。开头突如其来，末尾飘然而去。作者其实是清醒的。这不是他自己“言志”，而是“言”观者、听者、指挥者之“志”。全诗十三节中，开头说是要将财富分给众人，末尾说是要将祭品送天神，大有行贿赂之意。中间的十一节分为两半。第二节至第五节是醉时的感受，第六节至第十二节是醉得飘飘然的自高自大“夸大狂”的流露。前一半是以苏摩酒为“催化剂”，显出酒的作用；后一半是目的达到了，人化为神。这诗的结构层次是很清楚的。在上古印度，祭司和巫师和智者和诗人是统一体，常称为“诗人”（不是这个词的后者有限制的意义），笼统称为“见者”。这个词古时中国佛教徒用道教术语译为“仙人”，现在沿用，于本来的词义不符。但本来的“见者”一词也不出于普通的“见”，而是出于

类似“见”的词根,解释为“见”。那个词根原是“行进”之意。

全诗用每节末句相同的方式连锁起来。这是不是可以也收到合唱效果?参加者也可以一同唱这一句?这句起了分节并连系的作用。第二节的第二句和第三节的第一句相同,如果去掉有独立性并联系各诗节的第三句不算,那就是前节的末句与后节的首句相同,“顶针续麻”。这又是同样的结构。第四节和第五节除末句外没有共同句子而以一个相同的词(“颂祷词”)重复来联系。这样的结构在以后改变中心的几节中没有了。这四节诗中又用了比喻手法,先是“风”,后是“马”拉“车”,然后是“牛”对“爱子”,接着是“木工”对“住房”。用这些原始社会中人所熟悉的事物比喻酒醉时的“飘荡”和心神不定的情景,又互相有照应。汉译中用“围绕”和“盘算”以传达这心情,原文中的艰涩难解不见了。在集中到人化为神的关头,“颂祷词”这个词并不是泛泛用上的,而是有意义的。从第六节到第十一节描写醉人兼天神的心理状态时,没有用比喻,只有“五大族”(尚不明所指,有不同解说)的人和天、地、云及他的翅膀。这里是直接的思想反映,本身就是比喻,不能再清醒时的两两相比的联想了。从这些看来,全诗的诗句涵义和用词是同诗的层次相配合的。

以上只是从语言方面简单考察一下这首诗的艺术手法。从这里我们至少可以承认一点:这诗是在诗的艺术相当发展时期的作品。语言的古老是可以模仿的,但即就语言说这也要算是《梨俱吠陀》中的较晚期作品。这与独白形式有没有关系?可以说,尽管一般说来诗都是某种说话,因而对人、对神的单方说话也是一种独白,但是自言自语的独白在古代不可能是一个人自己无所谓的呓语的录音,而只能是另一个(诗的作者)的凭想象的“代言”。醒人作醉人言语需要想象,还需要表达能力,需要操纵语言的能力和和组织思想层次的能力,还需要善于从联想中选择和配合。这些,我们

从这首印度上古诗中都可以发现。我国各民族的早期诗歌中当然也会有成熟的作品,同样可以进行一些这类分析。

现在再引一首对话诗作为难懂的古诗一例。这是被认为谜语式的诗。这类诗不止一首,有各种解说。原诗情况和前一首相仿,古时标为歌颂阎摩的诗。这是《梨俱吠陀》第十卷第一百三十五首。

1. (子:)在那枝叶繁茂的树下,
阎摩和天神一同畅饮。
那里我们的家主、父亲,
寻求那些古人。

2. 他寻求那些古人,
走上这条恶路;
我怀着憎厌望他,
却又对他思慕。

3. (父:)孩子啊!这一辆新车,
无轮车,你用心思做成,
它只有一轱,到处可行,
你登上车,并没有看清。

4. 孩子啊!你转动了这辆车,
离开了这一些智者(祭司);
随着车从这里跟去了歌,
放在一艘船里。

5. (阎摩或众人:)谁生下了这孩子?

谁开出了这辆车?
谁今天能对我们说?
他的陪送怎么样?

6. 他的陪送怎么样?

从那里就有了上面的顶。
前面有宽阔的底,
后面做了出口门。

7. (尾声:)这是阎摩的住宅,

它称为天神殿宇。
这是他的笛子吹起来了。
还有装饰他的歌曲。

这首诗也是直译的,不过“树”没有译名字。括弧中词是加上去的。原文只分诗节,也没有断句。难懂词句较多,如第五、六节中的“陪送”等,这里不讨论。先看诗的性质。现在大家都认为这不是歌颂死者之王阎摩的一般的祈祷诗,而是一首送葬诗,是对话体。很明显,这诗不是一个人的口气,因此可以分别开来,切割为四部分。前两部分没有很大问题,第三、四节可以认为是死去的孩子的父亲说的,但第一、二节是不是作为死去的孩子望见阎摩说的话?这还不能十分肯定,只能把第一节诗中的“父亲”作为指祖先。第五、六、七节显然是另外的人说的话。有的学者以为是阎摩说的,也不大像。末一节很难弄清楚是怎么回事。我的看法是,最后一节是“尾声”没有问题。《梨俱吠陀》中这样的体裁多得很,仿佛我国的“关雎之乱”的“乱”。第五、六节则是父子以外的第三方面

的人的话,可以比附古希腊悲剧的合唱队,或则现在电影中的画外音。这样,全诗就是给一个早死的儿童送葬时的诗。最后到了葬地,大家一同唱出“尾声”。在《梨俱吠陀》中说到火葬和墓葬的都有,故葬地可以是火葬场或则坟场;但都可以算是死者之王阎摩的住宅。无论火化了或则埋葬了,死去的祖先都在那里。第一节诗中“父亲”用单数而且说是“家主”(字面是“平民的主人”,王者),这只是称号,后来的说法是“王”,那时只能是族长之类。这样,全诗结构并不乱。我国从古至今,直到解放前,都有过这样的程序。在送葬出发前和到葬地后各有一次仪式。具体情况随时、地、人而不同,但仪式是有的。这首印度古诗可能是在到葬场后的仪式中的一场表演,不是戏剧或史诗,也不是祭祀或巫术,可以说是兼有祭祀和巫术的性质,但不是后代宗教兴起后的意义。

诗中的车子引起许多考证和推测。第三、四节的车、船有象征意义是明显的。“心意”在《梨俱吠陀》中往往指脱离肉体的精神;这里形象化了,想象死儿乘“魂车”而去,生者以“歌”(“娑摩”在吠陀时代指配乐的歌和祷词)乘船送行。这车、船是不是有个具体的东西,现在无法推测。不过第六节的车子却可以是装尸首的真正的灵车。在中国古代,“魂车”是载衣冠的车子,象征死者生前情况,《仪礼·既夕》里已说到了。载死尸用车子或人抬是随习俗的。这里的车子很可能是“魂车”之类,所以加以描写,因为其构造特殊,并且与前面的父亲所说的想象的车子相呼应。具体解说需要有出土文物为证。第六节说车子是不是还有象征意义,也难断定。从诗中所反映的习俗和思想看来,大意还可以理解。

就诗体而论,这首诗不但和前引那首独白诗大不相同,而且仔细看来它也并不是对话,只能称为“对话体”(包括独白、对白、多人会话)。诗虽只有七节,说话人却至少有三个,甚至更多。各人说各人的,并不是问答式。互不相干,因此也不能作为戏剧式。从内

容看形式,这倒像是一种轮唱式,用于葬礼。首先代表死去的儿童或青年说他已见到了祖先世界。接着是父亲说话,是哭他的孩子。随后是旁观者的客观描述,未必是代表阎摩“欢迎”死者。最后称赞死者归宿的地方,显然是伴有乐歌。全篇的外在结构是完整的。

诗的内在结构也是完整的。前一部分的父子说话带有感情,后一部分的第五、六节是客观口气,是问答而又非问答。最后以欢快的调子结束,点出是天神住宅。三层的情调变化若是配乐的,可以想象其艺术效果是不会坏的。即就现存的歌词而论,虽然现在我们已不会照吠陀语声调读(印度的古代传统事实上已断,现在的咏唱不见得是同几千年前一样声调),但是汉语至今还有声调,而且读古诗、古文的长短调子也还未失去,完全可以领会印度吠陀诗的长短高下的音乐性。对印度人用我们的旧时调子吟唱中国旧诗,印度人会认为仿佛听到吟唱吠陀。中国人听到印度人唱的某些歌会觉得像听和尚念经。两者有相通之处。诗中又用了连锁手法。第一节末句和第二节首句相似,第五节末句和第六节首句相同。“车子”一词重复,连系前后两部分。

尽管我们现在不容易断定一些词句的确切涵义,但是前两段的四节诗是有艺术性的。儿子的矛盾心情,父亲的哀叹、追念、安慰,都用具体的形象表达出来了。下一段转换改用问句,语言的调子自然地同音乐一起改变了气氛。最后的形象的描绘又提到音乐,全诗转为平静。这首诗很像一篇完整又有变化的乐章。由此我们可以相信,在作诗的时期不但诗而且音乐都已发展,那时的艺术水平在这两方面已经不低了。社会的物质生产决定精神生产,但是两者的水平不是同时一致的。人类为了适应当时社会生活需要而发展了祭祀和巫术,由此也发展了音乐和诗歌。这些的最初来源应当是生产劳动,但艺术却在其中逐步提高,这样也就提高了效果。在阶级分化以前,社会已经复杂化,生活也不是十分简单,

人的心理变化,艺术手段发展,都是很自然的,而且是已经为古今无数资料所证明了的。因为是外国古语,这里不能引原文,所以对诗的音乐性和词句安排的韵律性等都不能讲了。

现在再引一首短诗作为另一种对话体诗的例子。这是《梨俱吠陀》第十卷第一百八十三首。

1. (妻:)我心里看见了你显出来;
你从炽热生出来;从炽热壮起来。
你在此赐子孙,赐财富。
求子者啊!愿你将子生出!

2. (夫:)我心里看见了你放光;
你自己身体到时期正在想;
快来到我身边,成为少女。
求子者啊!愿你将子生出!

3. (神灵或主祭者:)我在草木中置胚胎;
我在一切生物中[置胚胎];
我在大地中产生后代;
我使妇女们生子于未来。

这诗也属于难懂的有神秘意味的一类。诗的内容明显是有求子巫术的咒语性质。“炽热”是个吠陀中常用词,也类似术语,后来指苦行修炼。“时期”是有所指的,译得含糊些。就诗体而论,这诗确是对话了。“你”、“我”相对,还有第三者作总结。前引的两首诗都有问句而这诗没有,却有表示愿望的感叹句。这表明其巫术咒语性质。印度传统注解认为这三节诗分别对祭者、妻子、主祭者

(“诵者”)说话,但欧洲学者却认为是妻、夫、神或主祭者说话。第一节口气难定,余两节的口气较清楚。第三节中译文补了三个字,放在方括弧中。这显出汉语和梵语不同,主要谓语不能前详而后省,排列要求整齐相对。

这是求子仪式上用的诗。这是祭祀还是巫术?其实两者的社会功能一样,在原始社会中是不可分的,祭祀本带有巫术性质。祭祀是一种仪式,神灵或祖先在仪式表演中起道具作用。所谓“祭如在,祭神如神在”(《论语》)是这意思。“灵”、“巫”(《楚辞》)表演神也是这意思。用于祈福避灾,只有公(社会、家族、集团)、私(个人)之别。用以害人或抗敌的所谓黑巫术也是如此。若用近代基督教眼光看,祭祀也是巫术一类。若用古来互相排斥的各宗教派别眼光看,这种没有上帝的祭祀也不能称为宗教。佛教文献中所说“外道”的“祠天”,已经不完全是吠陀中的祭祀,连所祭的神都不一样了。可是仪式仍然继续下来,只是换了花样,换了“道具”。因为社会结构有改变,人对人的关系也有了改变。这首求子诗显然是不可能在后来的社会中应用的。《广林奥义书》中还有点遗留,一般译本都删去了那一段;但那只是一节求子咒语,和这首诗的有仪式的三人对话不同。这里的仪式可能只是象征性的,但也和拜神求子有区别。这不是祈求、祷告而是企图操纵自然,影响自然,所以是巫术一类。但是又有第三者自称主持一切,他却并没有受前二人的祈祷,所以还不能称为宗教。从这情况看来,这还不是纯粹的咒语诗,和《阿达婆吠陀》中的一些咒语诗有所不同。

巫术咒语何以能成诗?要知道所谓巫术乃是原始社会中人对自然的一种控制方式。那时的人对于自然界的规律只见到一点表面现象。人们企图影响自然界以利自己,于是凭观察加想象发明了巫术,特别是交感巫术,即依靠类推企图影响自然界。这是人类寻觅自然规律,企图利用自然规律以控制自然和改变自然的开始。

尽管那时对自然现象的认识是浅薄而且错误,想出来的方法是荒唐可笑,这些行为所反映出来的思想是非常幼稚,但这毕竟是一个开端。经过时间的淘汰,终于有些巫术试验居然最后否定了自身,引导到了科学。炼丹术是化学的前驱,占星术对天文学和历法有关联,这是人人都知道的例子。科学出现,巫术消灭,这也正说明科学是从巫术发展出来的否定巫术的对立物。鸡雏生出来,鸡蛋就只剩下蛋壳了。当然“下神”治病之类巫术是全盘为医学科学所否定的,不能剩下什么来。这也说明两者是一条线上的发展,所以科学能破除迷信。科学是人类对自然和自己本身的认识的飞跃,而巫术却好像是飞跃前的一个姿势。这样一种不服从自然而要求征服自然的愿望是人类心理上异于其他动物的一个重要因素。这是一种创造心理。这是在心理上和艺术创造同源的。咒语是对语言的一种巫术运用,所以同诗歌的起源是有联系而不矛盾的。

咒语可分两种:一是有意骗人或无意梦呓的语言。这不可能成为什么作品。一是真诚相信语言力量想充分利用以取得效果,这可以产生语言艺术作品。若是语言艺术由手段之一而发展为主要手段,愿望加上作者的才能,还可以产生有魅力的艺术作品。希腊神话是另一种,中国神话是又一种,其来源都和巫术有关联。巫术也同人类创造工具和武器对自然斗争有关联。吠陀神话中的陀湿多是工艺之神,据说他像木工制木器一样创造了世界。原始社会中的“艺”包含着创造性的活动。用语言创造出有力量去影响自然界的作品当然可以成为诗。德语早期文学中有所谓咒语文学,保存下来的已不是纯粹的咒语了。《诗经》中似乎没有咒语诗,但有些诗完全可能在巫术仪式中应用,这已经有人论到了。印度的《阿达婆吠陀》中大部分是咒语诗。这里引的《梨俱吠陀》的求子诗就艺术水平说不算高,但也不是很原始的尝试,更不是胡言乱语。所以它的来源和去路是巫术,思想是幼稚迷信,性质是咒语一类,

但是仍然可以作为人类幼年时代的文学作品。

从文体说,这三节诗是精心制作的。前两节是对称的,末一节是顶峰,合成一个等边三角形。前两节的末句相同,构成连锁。两节中句句互相照应。末一节用平列形式由草木、生物、大地归结到妇女。其中的“我”是诵这节诗的人,他并不代表后来的宗教(一般意义往往是指基督教)中的上帝。他是一种自然力,也是人力,是早期人类所认识并想象的一种神秘力量。这是不能孤立来看的。三节诗中都是肯定的句子。有感叹句加重语气,却没有疑问句,和前引两首诗用问句不同。前两诗中的问句也不是疑问而是艺术形式的提问,是不要回答的问句,可以说是“形式问句”。从这里可以看出诗的作者对于语言的艺术力量已经有了认识并且能够运用了。

以上对三首诗的分析中所提到的词句连锁等,不是印度古诗独有的。若以中国诗为例,不但《诗经》中有许多回环往复,而且,如李白的诗:“长安一片月,万户捣衣声。秋风吹不尽,总是玉关情。何日平胡虏,良人罢远征?”诗中以“长安”和“玉关”相对,以“一”与“万”相对,明点出“远”字为中心,以问句形式作结。又如杜甫的诗:“今夜鄜州月,闺中只独看。遥怜小儿女,未解忆长安。香雾云鬟湿,清辉玉臂寒。何时倚虚幌,双照泪痕干?”这也是明点出“遥”字为中心,以“鄜州”与“长安”相对,以“独”与“双”相对,以问句形式作结。两首同是以“月”起“兴”,同以实词、数词对举表示时空距离,以虚问作结语。这一类艺术手法古今中外不胜枚举。这里只拈出李、杜两首名诗印证。

将本文所介绍并分析的三首诗合起来看:在章节结构上都是到末尾有一节分出来,类似结语,外在结构上都用相同诗句的重复将有关的诗节连锁,用同句型或同语气的诗句配搭使对称。内在结构上都有层次安排,有均衡,思想、感情的波动行进都和诗句、诗

节相符合。修辞手法上,譬喻、象征多于直接陈述。文体上三首诗都是口语式的对话(独白、对白等),但又各不相同。从美学观点说,这些情况所含的原则都和形象艺术(造型艺术)以及音乐艺术的原则相通而且一致。我们可以由此想到,在吠陀时代,上古印度时期的艺术发展已经初步完成了。

吠陀诗句的古代汉译

翻译事业的发达是我国古代文化的一个特点。从后汉到宋一千几百年间,汉族、藏族的学者在印度学者的合作下,译出了大量的印度书籍。此外还有新疆(当时属于所谓“西域”)的许多兄弟民族也在吸收和介绍印度古代文化方面有过很大的贡献,不过他们翻译成自己语言的书现在多已失落,只剩下零篇断简在不断继续发现中。傣族的佛教文献还未整理出来。蒙语的佛藏是从藏语转译的。

古代翻译的这些印度书中,当然包括了一些文学作品,其中绝大部分是佛教方面的,可是也有佛教以外的。藏文译本中就有不少书并不属于佛教文献范围,例如印度古代大诗人迦梨陀娑的长篇抒情诗《云使》和重要古典作家檀丁的文学理论著作《诗镜》。汉译的佛教以外的文献很少,但也不是没有。公元6世纪(南北朝的梁、陈二代)印度学者真谛译出了一部《金七十论》,这就是印度哲学中的“数论”派(“僧佉”派)的最重要的典籍。这部书的梵文的原本还在,不过注文和汉译的注文有些不同。印度学者艾雅斯瓦米曾经从汉译“还原”,把这部书又译成了梵文。在1944年出版。

这部《金七十论》的汉译有一点使我们很感兴趣,这就是其中包含了印度最著名的古籍《梨俱吠陀》和大史诗《摩诃婆罗多》的诗节的汉译。这恐怕要算是这两部世界古典名著的最古的译文

了。在《金七十论》的第一“偈”(就是文约义丰的歌诀式的诗节,是书的本文)的注释中有这样一段:

“四违陀中说言:我昔饮须摩味故成不死,得人光天,识见诸天。是昔怨者于我复何所求?死者于我复何所能?”

这里所说的“违陀”现在一般译作“吠陀”,是印度最古的经典,共有四部,所以统称为“四吠陀”。四部之中,最古而且最重要的一部是《梨俱吠陀》。真谛译的这几句就是《梨俱吠陀》的第八卷中第四十八首诗的第三节。所谓“须摩”,可以译作“苏摩酒”,是印度人在远古时期饮用和祭神用的一种植物汁做的酒类饮料。这首诗就是歌颂“苏摩酒”的。原诗共有十五节。这一节按照原文可以译成这样的一节四行诗(原文是一节分两行,读四句,每句十一音的格律):

“饮了苏摩酒,我们成为不死身,
去到光明的天上,见到了天神。
现在仇敌还能够把我们怎样?
逃不过死亡的人怎能害我们?”

译文中末句省略了一个呼格词“不死者啊!”这是对苏摩酒的称呼。这节诗是作为天神说的话。

《梨俱吠陀》中歌颂苏摩酒的诗约共有一百二十首。《梨俱吠陀》全书有一千零十七首诗,如果还算上比较晚出的十一首,就有一千零二十八首。诗节总数有一万零五百五十二节,音节总计将近四十万。

《梨俱吠陀》的年代是一个未决问题。近代印度学者蒂拉克(他同时是一位民族革命的领袖,1956年印度举行过他的诞生100周年纪念)曾根据其中的天文历法材料(印度的二十七宿、“月离”

和“春分点”等等)推算,认为“吠陀年代”是在公元前 6000 年。同时有个德国学者雅可比也根据同样材料推算,认为这个年代应该是公元前 4500 年。这两位学者各自独立的研究所达到的惊人的结论并没有为各国学者所接受。不过他们的结论还不算是最突出的。到了 1921—1924 年还有两位印度学者根据天文学和地质学推测“吠陀年代”是在公元前 16000 年和 25000 年!一般说来,《梨俱吠陀》是一个长期间累积起来的作品集,编集的年代大概是公元前一千几百年。这是历史家比较愿意接受的说法。“文献不足证”,还得利用文物。例如,据温德尼兹所引,1907 年在小亚细亚发掘出来的和吠陀神话有关材料属于公元前 14 世纪;如果那几个赫梯语的吠陀神名读得不错,这也算是一个旁证。现在学者们已经逐渐倾向于从文化发展过程全面考虑而不用单文孤证去作片面推测了,因为没有人能用一个孤立的证据说服持有另一种证据的人。

三千年前的印度古诗,一千四百年前的汉译,我们现在说起来,一方面固然感到中印文化关系的密切和悠久,可是另一方面也不能不感到今天要做的事还很多,而我们的努力还不及前人。我们在中印文化交流方面的工作跟时代要求比起来还差得不知多少呢。

至于《金七十论》汉译本中的《摩诃婆罗多》的一节诗,那是在第六十一偈下面的注释中,原文属于那部大史诗的第三篇。由于那节诗涉及书中的理论,说来话长,这里就不引了。

《蛙氏奥义书》的神秘主义试析

《蛙氏奥义书》(Māndūkyopaniṣad)在古代印度早期奥义书中不是最古的,篇幅也很短,却是很重要的,值得作一次专题分析。

奥义书的梵语原文是 upaniṣad, upa 是“近”, ni - sad 是“坐下”,合起来是“靠近坐下”,意思是师徒坐在一起秘密传授。这是这个词的一般解释。这些名为奥义书的文献本来是古代印度最早期文献即“吠陀文献”中最晚的一部分。传授《吠陀》的派别各自传授自己的奥义书。后来,奥义书成为宗教和哲学的一种理论文体的类名,于是这类书日益增加,竟达到一百多部,甚至大史诗《摩诃婆罗多》中的《薄伽梵歌》(神歌)独立成书时也标上奥义书的名目。一般认为,本来在吠陀文献中的,也就是较古的奥义书只有十三部。这些书出现于吠陀时代的末期,即佛教、耆那教等宗教和哲学的许多学派蓬勃兴起以前,即公元前 6 世纪以前。这个时期正是古代印度的文化中心从西边的印度河流域转移到东边的恒河流域的转换时期。《蛙氏奥义书》在这十来部奥义书中属于晚期,大概成书于公元前 6 世纪左右,也许还稍晚一点。这是一般都承认的说法。

《蛙氏奥义书》的重要性可以从两方面说:

一是历史的意义。在近代印度特受尊崇而且影响最大的古代哲学家是大约 9 世纪的商羯罗(saṅkarācārya)。他的“不二论”(advaita)中有“幻(māyā)的理论,而这和附在《蛙氏奥义书》后的二百一

十五节诗中的理论有联系。这些诗节据说是乔罗波陀 (Gaudapāda)^① 所作,称为《乔罗波陀偈》^②。商羯罗为这部奥义书及所附的诗所注,发挥自己的理论;因此这书成为近代吠檀多哲学“不二论”的渊源。虽然那些诗中只有前面第一品是同这部奥义书直接有关的,后面的三品都超出了这部奥义书,但脉络是一贯的。因此,研究近代和现代印度的哲学思想不能不重视吠檀多一派,并且往往追溯到它的文献根源之一的《蛙氏奥义书》。

二是哲学的意义。关于商羯罗的哲学思想,吠檀多派哲学思想,乔罗波陀以及《梵经》(Brahmasūtra)的哲学思想,同大乘佛教哲学思想的关系一直是争论的题目。印度毗杜奢柯罗·婆吒闍利耶 (Vidhushekhara Bhattacharya) 在 1943 年出版了他经过二十多年才校订出来的《乔罗波陀偈》,并改名为《阿笈摩论》(Āgamasāstra),提出自己的独特见解,以为这和佛教的唯识论是一宗的两派。他的意见和论证引起争论,许多人不能接受。到 1980 年,荷兰出版的《梵语和印度研究》^③ 中有一篇文章论《乔罗波陀是不是唯心论者》。作者波特尔 (Karl H. Potter) 的意见是,乔罗波陀并不是唯心论者,因为他并不认为世界出于思维,他的“幻”论只能说是他把对世界的错误认识归之于“幻”,不能由此自然引申出他是唯心论者,而应认为是实在论者。这是与一般的看法不同的意见。这不仅是哲学史的问题,也是与哲学根本问题研究有关的问题。追本溯源,应当分析《蛙氏奥义书》。至于《阿笈摩论》的校者认为这部奥义书是附诗中前二十三节的后出解说,却没有可为人接受的证据,只能算是

① 在两元音之间软化,故照印度人口头读音译“罗”。

② Gaudapādiyakārikās。所谓 kārikā 是诗体歌诀,暂译为偈。佛教文献中的偈兼指 gāthā 和 kārikā。

③ 《Sanskrit and Indian Studies》,1980。这是一部论文集。

一种猜测。我们仍应认为《蛙氏奥义书》是一部独立著作。

还有另一方面的意义。一般论述神秘主义的都承认有三套大体系：一是欧洲中世纪的，二是从波斯一直到印度的苏非派(Sufi)的，三是比这两套都更早的《蛙氏奥义书》和乔罗波陀的。当然我们还可以加上佛教和印度教的密宗，还有《老子》的“玄之又玄，众妙之门”，《中庸》的“无声无臭至矣”和《孟子》的“浩然之气”，等等。这一些被公认为神秘主义的哲学理论，包括苏非派一些诗人作品在内的大量文献，至今还缺乏系统的整理和科学的分析。应当说，神秘主义并不神秘，是完全可供客观分析的。尤其是现代对人类社会和语言的研究突飞猛进的情况下，对于神秘主义应当能够作出比较以前不同的具体分析。“个案研究”(case study)应当在先，《蛙氏奥义书》可以作为一个研究对象。

本文打算在这方面进行一点尝试。只分析《蛙氏奥义书》，不涉及乔罗波陀和商羯罗以及其他奥义书和佛教；不是作比较研究，只是为了说明问题有时不能不涉及其他。目的不过是对两千几百年以前的一部神秘主义著作试作一些现代人能理解的分析。

现在我们来分析《蛙氏奥义书》。不引梵语原文，只尽量逐字直译，同佛教经论的许多汉译一样，类似用汉语词和句写梵语原文，不过不是译音而是译意^①

这部书只有十二节。为便于同读者一起分析，文中先不引全文，而把全文放在后面供随时参考。这里先摘出全文十二节中的每节的要领，去掉一些重复说明的词，由此可以明显看出其最外表的语言信息结构。

^① 译音就是用汉字作为梵语字母的符号；梵语本来没有一种固定形式的音节字母，所以用音节汉字也可以写。现在不是译音而是译意，是用有意义的词传达原文的词，但原文若是只有音的字，译文也只用表示音的字。

“(一)唵，此字即此一切，其释：过去、现在、未来，一切皆仅唵字。别非三世者，亦皆仅是唵字。

(二)一切皆此梵，此我即是梵，此我有四足。

(三)醒位即外慧……一切人，第一足。

(四)梦位即内慧……焰炽，第二足。

(五)其中睡，无所欲，不见梦，此为熟睡。……有慧，第三足。

(六)是乃一切主，是乃一切智，是乃内宰者，是乃一切母，众生生与灭。

(七)非内慧，非外慧，非内外慧，非慧密，非慧，非非慧。不可见，不可施……不二，以为第四。是为我，是应知。

(八)此我，依字即唵字，依音，足即音，音即足，阿音，乌音，摩音。

(九)醒位，一切人，阿字，第一音……即如是知者。

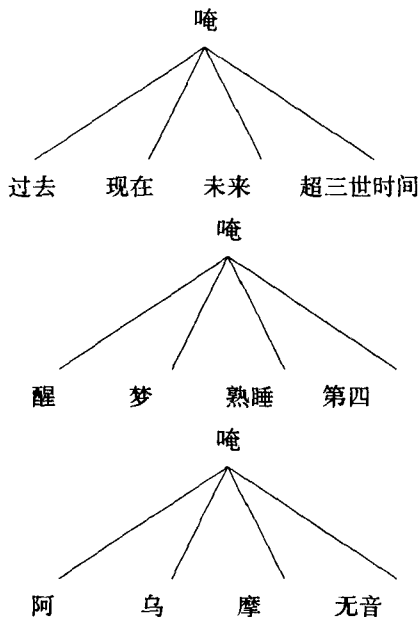
(十)梦位，焰炽，乌字，第二音……即如是知者。

(十一)熟睡位，有慧，摩字，第三音……即如是知者。

(十二)无音，第四……如是唵字乃我。以我入于我，即如是知者，即如是知者。”

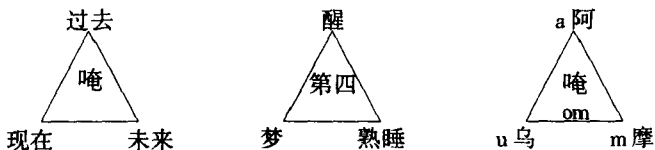
这一篇的章节结构是很清楚的。第一节是总括，从第二节到第七节是一部分，从第八节到第十二节又是一部分。前一部分说明一分为四，后一部分转回去结合第一节，再说明一分为四。全篇都是解释第一句：“唵，此字即此一切。”前一部分说明什么是“一切”，后一部分说明为什么“唵”就是“一切”。第一句中两个“此”字，原文不同，前一“此”字指近，即指这个“唵”，后一“此”字是“这个”，指所谓“一切”。

初看，一分为四很明显，如下：

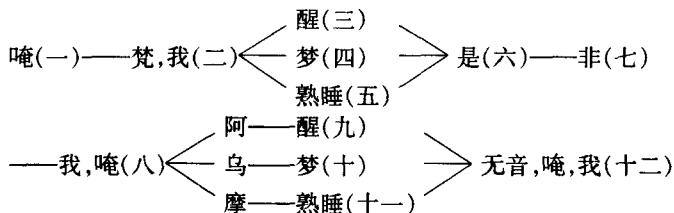


后两表中所分的四个是逐一依次序配对的。

但是进一步考察就可看出不是并列的四,而是并列的三加上另一个成四。这个“第四”,从第一节分析时间和十二节说“无音”的情况看来,显然是前三者之否定,但从第八节和第十二节看来,又是其集合。因此,这个“第四”虽说是“四足”(或“四句”,即四部分)之一,却不是同前三者平行的,但也不能说是独立于外的,又不能说是三者之合,应说是三者之“合”之外又与三者相联的,又一个总括,如下:



这种三角式的结构是古代印度思想中广泛应用的,下面再和其他作比较。这里,我们继续分析全篇结构。照各节要点看来,是这样的:



从第八节的“我 = 唵”和“足 = 音”来看,我们的三角结构分析是有根据的,因为音只有三个,配上作为第四“足”的是“无音”。

整个看来,这篇经文的作者的思想是很有条理的,结构层次是很明白的。他提出了一个“唵”字,他要回答的问题是“梵”、“我”,他把这些一分为三而又提出“第四”作为问题的解决。他的思想脉络清楚,文章结构严谨,用的词作为信号也是很有斟酌的。这位神秘主义哲学家的思维并不是“神秘”的。他是用代数式的语言说明一种非语言所能说明的宇宙观。他用的符号又不是杜撰的,而是当时生活中实有的,每人经验得到的,社会上已经流行的一些词。这个“唵”字,在我们看来很神秘,其实当时是个普通词,是进行宗教性仪式读经文时用的,一个表示诵经开始和终结的词。这个 om 音仿佛是“嗯”、“喻”,原是个表示“是”的问答中用的词,由于用在对神的祭祀诵经中而被赋有神秘意味。^① 这在当时人一听就知道是什么,知道这是祭司们用的一个语音信号。至于为什么提出这个“唵”字,下面我们追究社会背景时再说,这里先只分析这文本本身的表面情况。

^① 到公元八九世纪,这个 om 还可以用作庄严的肯定答语,见薄婆菩提的戏剧《茉莉和青春》第六幕,摩伽的长诗《童护的伏诛》第一章。

“梵”和“我”当时也不是生疏的神秘的词。《蛙氏奥义书》出书较晚,所以两词已经成为流行的宗教和哲学的术语了。从全文看,文中用了一些经过佛教经典翻译而为我们熟悉的词,如“慧”(这里用了三个不同词形)、“无相”,“缘”,“戏论”,等,但这也不是佛教专有的术语,而是那一时代中这些争论宗教哲学问题的人可以共同用的词。尽管各有各的认识和解说,但指的是什么概念,还是有共同了解的。

至于“唵”字由三个音合成,这是当时关于语音、语法、语词的研究的结果。公元前5世纪的《尼录多》(Nirukta)解说词书《尼韃豆》(Nighaṅṭu),语词分析已有发展,可证明这种语音分析已经是婆罗门祭司的常识。波你尼(Pāṇini)的集大成的梵语语法体系完成于公元前4世纪。《蛙氏奥义书》成书时, $a + u = o$, $o + m = om$,变成鼻化音 om ,这公式大概也是诵经祭司所共知的常识了。

现在我们先考察一下三角结构,即三分的模式。这不是《蛙氏奥义书》专有的,但用这样结构来突出“第四”,却是它的一个重要内容。

古代印度书中常用四分法,这可分为两类:一类是实的,像前面说的,并列的三加上另一个不同的成为四,实际仍然是三分法。佛教理论中列举的“自因、他因、共因、无因”,也是这样,前三是有因,加上无因成为四。另一类是虚的,逻辑上分为四,实际上只有二加上虚构的第三和第四。在哲学内容上可以说是有四个,在形式上却不过是二分为四。例如:佛教常说一语分为“四句”,“有,无,亦有亦无,非有非无”。若以正号为有,负号为无,则是这样“四句”:

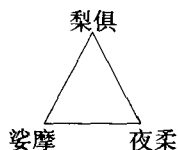
$$+ A, - A, + (+ A - A), - (+ A - A)。$$

后两个是零。零(*śūnya*)即空,梵语是一个字。这个“无一空一零位”的哲学意义现在不论,在形式上这仍然是一正一负一零的三

分模式。

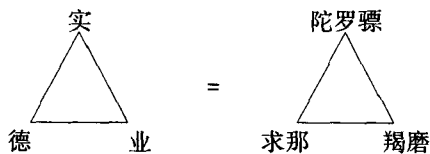
三分的模式在古代印度哲学家的思想中是相当流行的(当然不能说是普遍的,例如,耆那教和瑜伽修行以及因明——正理的逻辑论证就不采三分法)。现在举几个我们比较熟悉的例证:

最古经典《吠陀》是“三吠陀”,共三部书:后来加上《阿达婆吠陀》成为“四吠陀”。但前三部中,《梨俱》是一部诗集,《娑摩》是从中摘出来为歌唱用的,《夜柔》是讲如何应用经文进行祭祀的,这是互相联系的,第四部却是另一部诗集了。



较早的哲学派别——数论和胜论中的重要范畴,也是照三分模式排列的。

胜论(卫世师伽)的“句义”中主要的是前面三个:



这三者的意义是:物体、性质、行为(运动)。这三个范畴后来几乎成为各派哲学都应用的术语,也成了常识用语,三个都是普通的。^①

数论(僧佉)理论中的“三德”后来脱离了整个体系而流行,几乎成为一般用语。这也是三个相联系的范畴:

^① dravya, guṇa, karma, 参看玄奘译《胜宗十句义论》。



这三个范畴合成一个模式,可以多方应用,凡事物都可以分这三方面考察。^① 值得注意的是,这是在运动中考察,“忧 = 造”就是指的运动变化的情况中的力量和性质,由此才有另两个对立面。这比划分“实、德、业”进了一步,当然也由于体系不同,所指的不同。

瑜伽修行法门虽然用的不是这个三分模式,但它的哲学理论是从数论来的,因此,根本上还是有三分模式:

这是修行的依据,是数论的二元体系。“自性”是“本”,指物质,“人”或“我”指精神,“独存”是精神脱离物质而独立,是修行的目的^②



《薄伽梵歌》(神歌)中总括三条瑜伽(修行)道路:

这是把智慧、行为、信仰三者加以分别又联系起来,也可说是把理智、行为、感情三者加以分别又联系起来,作为三种“瑜伽行”。^③ 这书是以宗教哲学作为指导行动的理论,妙在它带有综合性,可以各取所需地应用。也许就是因为它具有这一特点,所以,

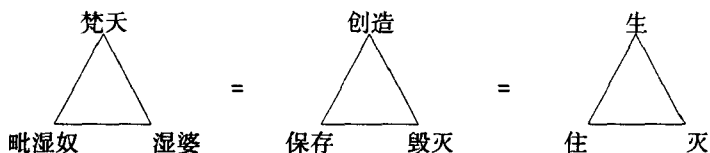
① sattva, rajas, tamas, 参看真谛译《金七十论》。

② kaivalya, Prakrti, Purusa, 参看《金七十论》。

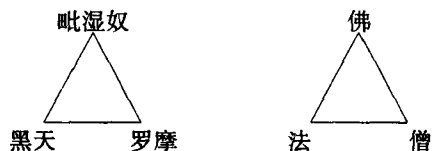
③ bhaktiyoga, jñānayoga, karmayoga。

尽管争论纷纭,解说不一,却越到近、现代越流行。

宗教上,有著名的印度教三大神:

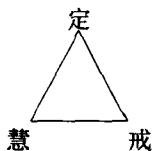


称为毗湿奴大神下凡化身的,也是最受崇拜的两个英雄,在理论上也联在一起:

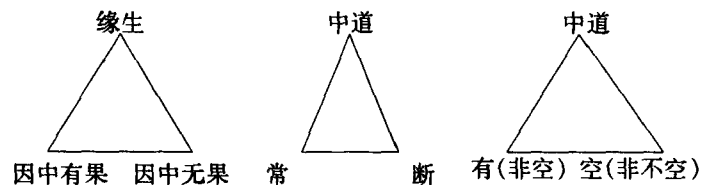


佛教理论中也有这一模式。例如“三宝”:

这就是,教祖,教理,教会(教徒群众组织)。由此有了“三学”:



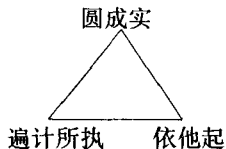
不平列的三分模式有:



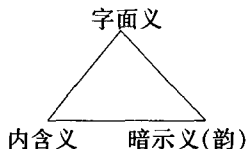
这是分出一个全面和两个片面。^① 还有个类似的“三自性”,

① 参看鸠摩罗什译龙树《中论》,玄奘译弥勒《辩中边论》。

这是唯识一派的:



到了较晚的文学理论中出现了“韵”(dhvani),其依据是将词义分为三类,“暗示义”是“韵”^①:



以上这些可以说是一种思维模式(模型)。

现在 we 不再去分析这一模式中的各种类型,还是回到本题。不过,值得注意的是,从上面所举这些例证中,一、可见《蛙氏奥义书》的三分模式不是独一无二的,而是带有社会性和集体性的;二、可见这些都是出发于实际的,从分析现实世界事物得来的,只有“独存”、“圆成实”和神的化身是推论出来的。由此,我们可以有根据进而考察《蛙氏奥义书》的这种三分模式和“第四”概念的实际社会背景。

前面已经提到印度最古典籍《吠陀》(Veda),无论说四部、三部或二部,都是指的《本集》(Samhita),即原始的诗歌总集、选集和解说应用集。其中基本的只是两部:《梨俱吠陀》和《阿达婆吠陀》,前者特点在颂神,后者特点在驱邪。从持诵者的社会功能看,前者是祭司,后者是巫师。两者后来结合起来,《阿达婆吠陀》成为与《梨

^① 字面义 vacya,内含义 laksya,暗示义 vyangya。参看拙译《古代印度文艺理论文选》及序文,人民文学出版社 1980 年版。

俱吠陀》并列的第四部《吠陀》。

《本集》时代过去,古诗歌总集成为天启的经典,祭司和巫师以此为业,发展了祭祀。传授各《吠陀》的家族世代相传,师徒相继,分为许多宗派,编订了各派的《梵书》(Brahmaṇa)。他们以祭祀为谋生之道和自己的社会地位的基础,因此夸大其词,加以复杂化,于是《梵书》中出现了仿佛各部分互相关联的一个大机械结构的祭祀式的宇宙观。社会继续发展,社会变革产生思想动荡,《梵书》思想的地位动摇,关于个体和总体的关系问题成为思想界反映的实际社会问题的哲学化。这就是《吠陀》时代的末期,奥义书时代^①

各奥义书的作者和传授者分属于传授《吠陀》的各宗派、各祭司家族,因此不管他们是否自己意识到,有意或者无意,都不会不在思想中反映出自己的社会地位和利益,在回答当前辩论的中心问题时不能不提出与自己实际生活密切相关的论点。明显的例子是较古的《歌者奥义书》和《广林奥义书》。前者属于主持歌唱的《娑摩吠陀》的一个传授宗派,后者属于主持祭祀的《夜柔吠陀》的一个传授宗派。前者开宗明义就吹嘘“唵”,说因为这是歌唱的开始之音,也是祭祀中三个祭司开口发出的音,一音含有三重性,并且明白说万物精华可追溯到《娑摩吠陀》,而最后是“唵”。后者却不然,开宗明义说马祭,指出宇宙是从无而有,从死而生,最先出现水,是由于祭祀,却不说歌唱和“唵”。他们各自强调本身的特点。

《蛙氏奥义书》属于传授《阿达婆吠陀》的一个宗派,“蛙氏”(Māṇḍūkya)很可能是本来以蛙(māṇḍūkya)为氏族图腾的一个家族。它也不能不带有自己的社会地位特点。这就是先考察祭祀中的情况。进行祭祀基本靠三个祭司,一诵《梨俱》,一唱《娑摩》,一依照《夜柔》主持祭祀行动。这也是一种三结合,可以照前面排《吠陀》

^① 参看拙著:《梵语文学史》,人民文学出版社1981年版。

的模式排列如下：



《阿达婆吠陀》的传授者,大约本来是巫师,后来才参与了祭祀,被称为“婆罗门”(Brahman 与“梵天”同一字,与“梵”同形异性),坐于南方。据说他是监督祭祀进行,纠正错误以免发生灾害并且防备外来邪祟的。他是三个祭司以外的第四个,他的功能是执行巫师的职责。《蛙氏奥义书》强调了 this “第四”,强调了《歌者奥义书》所吹嘘的“唵”,却不提祭祀。这反映出作者的社会特性。

上面分析了文体结构和思想模式以及社会背景的影响,下面我们稍微仔细一点考察其内容。

第一、二节总括全文：

唵 = 一切 = 过去、现在、未来及超时间 = 梵 = 我。

“唵”是三合一,前面已经分析过了。“梵”和“我”是当时提出的争论问题中两个范畴的代号,暂不作分析。这个公式中值得注意的是,“一切”的概念是以时间过程来作解释。原文中的“释”是 *upavyākhyāna* 即解说, *upa + vi* (分解) + *ā + √ khyā* (说) + *na*, 同汉语用的词一样。词根前面加 *ā* (表示“向”)成为“告诉”,加 *vi* 成为分析了告诉,即解说,再加 *upa* (近)后面的 *na* 后缀表示是名词。“一切”不是现象罗列而是时间中的变化过程,或则由变化过程看出的时间的三段抽象概念。指“三世”的词都出于 $\sqrt{bhū}$ (成为 = 变化的存在), 是这个词根的去、现在、未来的三时语法变化形式 (*bhūta*, *bhavat*, *bhaviṣyat*)。这明显指出作者心目中的是一个变动不居的宇

宙^①。“别”是“此外”；“非三世者”原文是“超出三世者”，这就是说，三个具体时间段所不能包括的。这也要包括在“唵 = 梵 = 我”之内。超时间的是什么？这可能是当时思想界提出的永恒不变的概念，或则指笼括一切的时间概念，或则指分析到最小单位的基本元素 (anī, paramānu)，就是胜论的“极微”（玄奘译）或“邻虚”（真谛译），如果当时胜论思想已经出现的话。总之，以时间过程指示“一切”是一个重要的哲学观点。把“一切”笼括为“一”而不许有“以外”的宇宙概念已经接近了“无限”的范畴。印度哲学中常用否定表示肯定的概念，同我们用“无限”一样。若用肯定表示，则只好用符号 ∞ 或则一个音“唵”了。从这里，我们已可觉察到《蛙氏奥义书》的神秘主义是指向无所不包的变化不定的宇宙总体，从时间角度接近了“无限”，如果不是已经达到了的话。这同胜论和数论的，以究竟静止观点分析和解说宇宙的哲学体系是显然对立的，也是同耆那教的基本哲学观点及多元宇宙体系相对立的，反而同佛教的基本哲学观点“无常”有相通之处。以这种观点，从这一角度来说“梵 = 我”，这是《蛙氏奥义书》不同于其他奥义书中的理论的地方。这一点在这里不能多说，需要指出的是，只要把它放在当时哲学争论的背景中去，就可显出其神秘主义并不是那么神秘。

第三、四、五节是将人的意识状态三分为醒、梦、熟睡，并作扼要解说。“一切人”、“焰炽”、“有慧”是这三分的名称，含义不必细论。前面只引了这三节中的首尾，现将三者要点列下（全文见附录）：

醒 = “一切人”，外慧，七支、十九口，食粗。

梦 = “焰炽”，内慧，七支、十九口，食细别。

熟睡 = “有慧”，成一，唯慧密，喜造，食喜，心为口。

^① 参看本书《试论梵语中的“有——存在”》。

这其实是人的实际情况的描述,不过用了一些当时的说法;我们的时、地、语都和那时不同,就觉得古怪了。这里面“慧”字用了三个形式(却都不是佛教的“般若”*prajñā*形式),可见作者有意要显出区别。“外慧”、“内慧”的“慧”是一个形式,*prajñā*,大概不过表示意识状态,一显于外,一藏在内(梦中所见,不见于外,他人不知)。“慧密”或“慧聚”是说“慧”密密堆积在一起。这个“慧”字换了*prajñāna*,大概是表示与醒和梦时的意识状态不一样,什么也不知道了。“有慧”是 *prājña*,大概是作为名称,表示与另二者有区别。“喜”是阿难陀(*ānanda*)的佛教译语,即欢喜。睡熟了,既无欲望,更无痛苦,只有“欢喜”了。当然这和醒时及梦中的欢喜不是一回事;虽有共通之处,但在梵语中是有区别的,不是一个词。这里的“喜”字不能用于一般的欢喜,只能是哲学概念。也许原来不如此,后来概念确定才成为类似一个哲学范畴的术语。“食”不过是享受之义。“细别”与“粗”是区别醒与梦中所见,不必细究。“喜造”、“食喜”指它本身就是“喜”。“醒”与“梦”都有“七支、十九口”,到熟睡时不分“支”了,“成一”了,只有“心为口”了。“心”是普通词,同汉语中一样,也可作为心理状态分析中的术语。“支”同于“肢”,“七支”,照商羯罗注,是头、眼、呼吸、身、腹、两足,各配上天、日、风、空、水、地。“十九口”是五“知根”(五感觉器官:眼、耳、鼻、舌、身),五“作根”(五行动器官:口、手、足、生殖器官、排泄器官),五种“息”(呼吸或生命,“五风”,这是瑜伽修行中分析出来的,不必列举),“意”,“觉”,“我慢”,“心”。^① 这些大概是当时的知识分子祭司和巫师们都知道的,对人体和心理所作的分析。醒时、梦时自然完全,熟睡时就只有潜在状态的意识了。这些不必细说。

中心是“第四”,在第六、七节说明,现在跳过,看后半的三

^① “五知根”、“五作根”、“觉”、“我慢”等,参看《金七十论》。

分：第八节总论“唵”，分析为三个音，与前相配，特别说“足即音，音即足”。可是第二节说明“有四足”（四分）而音只三音，如何配？

a 阿 = “一切人”，醒位。

u 乌 = “焰炽”，梦位。

m 摩 = “有慧”，熟睡位。

turīya “第四” = 无音（或非音）= 唵 = 我。这是最后一节，总结（“音” mātrā 指音量单位，音素，不是字母）。

第九、十、十一节中的解说语是照当时流行的语词解说公式说话。除最后一个词外，每一解说的词都是以所解说的音为第一音。三音排列：阿是初，得；乌是二，相继；摩是没人，量。这明显是指始、中、末，仍是时间的三分。

现在把两次的三分配合起来，以音为符号列前，后面列解说，如下：

阿 = 始，表现于外界，人人如此，有肢体，共知具体事物，是醒时意识。

乌 = 中，表现于内部，两两相连续，如同火光，有肢体，各知细微事物，是梦时意识。

摩 = 末，没人，只有认识，只知感情，只有心作为接触对象的口，是熟睡时意识。

如果这样解说接近原意，我们就可以进而考察这个神秘的“第四”。六、七、十二各节都讲“第四”，中心是第六、七节，末节是总结。第六节从肯定的正面说，第七节又从否定的反面说，最后归结于总的描述。

唵 = 无音（非音），第四，一切主，一切智（知一切），内宰者（主宰），一切母（来源），众生（一切物）的生与灭，非内慧，非外慧，非内外慧，非慧密、非慧、非非慧；不可见，不可施，不可取，无相，不可思，不可名；一我缘精髓（或“随向一我”），息戏论，寂，善，不二， =

我。

全文的总公式是：唵 = 梵(一切) = 我。

问题是讲“第四”各节里面只附带再出现一次第二节中的“梵”，却出现了一些佛教大乘经论中常用的词和说法，有的甚至出现两次。佛教基本教义是“无我”，而这里却用以说“我”。

“梵”的问题容易说明。全篇是回答“什么是梵”的问题。“梵”是“一切”，即宇宙的代号。回答是：梵 = 我，以唵作为代号。唵 = 梵。

佛教关系问题不易说明，因为在佛教哲学中这些是空宗用语，空宗也是被当作神秘主义的。不过，把这里的用词同龙树的《中论》中第一颂一比较，虽可以看出明显的近似，然而，龙树以此证“空”，蛙氏以此证“我”，恰恰相反。同是神秘主义为何讲成两样？只是宗教教派的差别，还是哲学的体系和观点根本不同？《阿笈摩论》的校注者只见其同，不见其异，所以结论不能令人信服。我们现在不去考察两个哲学体系之间的历史关系问题，那会牵涉到历史年代和学派发展及其背景，是另一问题。我们现在只考察哲学体系和基本观点，主要说明《蛙氏奥义书》本身（不管乔罗波陀的诗），而以龙树《中论》初颂为对照；那就可以看出，尽管两者用了相同的词和相似的表达方式而且其神秘主义也相似，两者究竟不是一个哲学体系。两者回答的哲学问题不同。一个问“梵”而答以“我” = “唵”，一个问“我”及“三世”等而答以“缘生” = “空”（“因缘所生法，我说即是空”）。两者都说“我”，一立，一破，其实还不是一个“我”。龙树的著名“八不”是：

“不生亦不灭，不断亦不常，不来亦不出，不一亦不异，能说是因缘，善，灭绪戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。”（鸠摩罗什译文）

《蛙氏奥义书》中用了“缘”；“息戏论”，“善”，还用了“慧”，“无相”，这样的佛教哲学用语，我们却不能由此说他们一致或相近。

因为这些词不像“梵”、“唵”、“中”、“空”、“缘生”等是有特定意义的代号,而是可以通用的词。这就是说,他们发出的主要信号不一致,只有次要信号相同或相似。“我”字(ātman)本是个普通词。巴利语本《法句经》中的《我品》中的“我”明白是指“自己”,不仅指精神,且有肉体。奥义书中说“我”,在与“梵”联系之处才是哲学术语,是一个代号。这同佛教所破的灵魂式的永恒不灭的个体的“我”并不能说是一回事。因此,我们能以龙树为对照,却不能以龙树解释蛙氏。蛙氏所肯定的正是龙树所否定的“常”、“一”,而且包括了“生与灭”。双方都说自己是“善”,能“息戏论”(“戏论”原文指对宇宙现象的错误认识,prapañca 本义为显现,扩展,纷繁,现象)。龙树对矛盾双方都说“不”是有所指的,同蛙氏和商羯罗的“不二”也不是一回事。因此,我们还是就这篇奥义书本身来研究,不同佛教空宗哲学作比较。若那样比较,涉及的神秘主义范围更广,非本文能尽。

在分析“第四”和基本公式之前,还有一点要说一下。从第九节到第十二节中说了效果,值得注意(请看附的全文)。印度哲学不是空谈,是着重修行实践和讲求实际效果的。这四节末尾都是说“即如是知者”,就是说,能这样了解的人(末节重复这一句是在口授时表明全文或一章已终了,这是古代印度传授经文的一种习惯)。这句是从属句,连前面主句诗。“知”(veda)原文是明白、了解、知道,与“吠陀”词形同,但只是个普通词,和前面的“慧”、“智”的词根不同,不是指认识和意识活动(√ jñā)。这四节中都说明,了解这一哲学体系的人可以得到什么效果。将上面对三个音的词源解说联系到效果,语言含糊,解说牵强,是《梵书》的习气。如“得”和“遍”是一词的两解;“上升智相续”也不明白;“一我缘精髓”,连商羯罗也不能给一个确定解释,而只提出或此或彼的解释。尽管如此,其主要意思还是明白的,试解释如下:

明白这一哲学体系的人——

一、可以遍得一切欲望,成为第一;

二、可以提高连续的知识,平等(“平等”是佛教译语,即相同,普遍,普通,商羯罗解释为“怨亲平等”,成了佛教理论)。不知“梵”的不会在他的家宅里。

三、可以衡量一切,没入于一切。

四、最后,他“以我入于我”,同“我”一起没入于“我”。

若用通俗的话说,大致是:能满足欲望,增长知识,提高地位,家族中只有“知梵者”,与“我”合而为一。

神秘主义可以产生并不神秘的效果,这是其流传的依据,正如相信念咒语可以在实际生活中产生影响一样。这显然是婆罗门祭司和巫师的口吻。“婆罗门”和“梵”同出一源,我国佛经旧译“婆罗门”为“梵志”是照字面直译,也是有根据的。婆罗门鼓吹“梵”,重视家世门第,这同他们的哲学思想有密切关系。

以上将这篇奥义书所传达的各方面信息都作了分析和试探的解释,最后考察其基本公式,并对其哲学含义探测一下。我们还是得先把它传出的信息列出来看。“唵”、“梵”、“我”都是代号。

一、“唵”包括一切,全部时间,甚至时间以外。

二、“唵”是“梵”,是“我”,可以分解为四方面,三方面是人的意识三状态,“第四”才是主宰和来源和认识者。

三、“第四”包括了一切物的生与灭。

四、“第四”是“不二”,它不是意识的三状态,它不能成为认识和行动对象,它是“我”,是应当知道的。

五、了解这个秘密的婆罗门可得到利益,最后能“没入”,同“我”一起入于“我”。

从这五点可以得出:

一、“唵” = “梵” = 宇宙

二、“我”=认识主体≠意识活动

三、“我”入于“我”=“梵”

许多解说都认为这种“不二”论是不折不扣的唯心主义，“我”是主观意识，没有对象的纯主观的认识主体，所以“不二”，因此不可说，不可思，神秘。或者说“我”是主客观合一，绝对精神，所以“不二”。照乔罗波陀的诗，那就是醒和梦所见的外界都是幻化，不真实，只有“我”，精神，是唯一真实。

这样，着重“我”一方面的，把它解说成主观唯心主义，着重“梵”一方面的，把它解说成客观唯心主义。很多人（如本文开头说的波特尔分析乔罗波陀诗中的“分别”）认为这篇奥义书和《乔罗波陀偈》中的神秘主义哲学不是唯心主义。

可是，就《蛙氏奥义书》本文而论，大家几乎都忽视了那个神秘的“唵”。这本是宇宙的代号，由此才能“解译”出这篇文中提出的，答复“梵”、“我”问题的宇宙观。

我们应当注意，这是，一、没有上帝、神（“一切主”是“第四”还不等于上帝）；二、没有灵魂（“内宰者”即控制者，不等于永恒于轮回之中的灵魂）；三、没有把一切归于意识和精神；四、没有说世界不真实而是虚幻；五、承认过去、现在、未来和始、中、末和生、灭，这是只有依物质变化才能测出的时间范畴。如果说这样也是唯心主义，那很难令人信服。我们只能根据其本身发出的信息来“解译”，不能根据后来人甚至现代人的注释发挥来“定性”。当然，对很古时代的人说，也不能认为不是唯心就是唯物。阵营和阶级也是到近代才明显简单化的。^①我们要实事求是地就其体系本身来考察。

这里，还得插一点辅助说明。这就是，要指出那一时期的印度

^① 见《共产党宣言》和《费尔巴哈论》。

人是很讲究实际而且是从实际出发研究哲学问题的,并不是神秘莫测的,不能因为时代、社会、语言不同就认为奇特不可解。举两个例如下:

梵语语法的古代宗师波你尼列举的梵语词根分为十类,还不是他个人的创造,而是集体传授的结晶。这十类动词词根各有一个作为起首,它就是代表者。它们的意义是:1. 存在,2. 食,3. 祭,4. 戏,5. 榨,6. 击,7. 阻,8. 展,9. 购,10. 盗。这十个动词展示了当时的人(尤其是婆罗门祭司)的社会生活的图画,连次序都是依据其重要性的,而且是一一对一对排列的。词根分类本是照语形变化安排的,但是在选定作为代表的词根时,那些语法家的哲学头脑就起作用了。他们科学地分析了社会生活,加以归纳。首先是“存在”,存在依靠“食”,以下是生活中的重要行为,最后是出现交换,正当的是“购”,不正当的是“盗”。这是语法家对当时社会生活的哲学考察,是很实际的,而且是惊人地确切的。这一点似乎历来没有被人注意(“榨”之重要是因为祭祀要榨取苏摩酒汁)。

另一个例是排在《主住奥义书》(Isopaniṣad)前后的祷词,似乎神秘莫测:“此全彼亦全,由全兴起全,从全取全后,所余仍为全。唵! 寂! 寂! 寂!”^①

其实,这并不神秘,这是观察实际得出的哲学结论。人生子,牛产犊,树结果实,由河或池塘取一罐水,等等,这类自然和社会现象在古人看起来就会得出大“全”(完整)与小“全”之间的关系问题。这在社会上是总体与个体或整体与局部的关系问题。这在具有各种参差不齐的生产力和社会结构的大小国家、部族、氏族的,从印度河流域到恒河流域的北方印度,当互相矛盾的情况频繁接触而有些社会结构有分化、瓦解、变革的现象时,这种情况在当时

^① “全”亦可译“满”,但原来并不限于容量意义,译“全”较好。

的文化人(知识分子)的思想上不能不引起波动。他们必然提出问题并寻求而且提出各种答案。那时的婆罗门(不限于在家祭司,也有出家人)和沙门(出家人)必然是用当时他们所了解的语言中的术语和代号来传达各种思想并展开辩论,同时在社会上,以至在政治上、经济上,觅求支持者。他们彼此提出哲学见解和进行辩论时所用的专门语言,以及在社会上宣传和寻觅支持向群众或统治者发表言论时所用的通俗语言,可以有所不同,但其思想体系和依据是各派自己知道并且互相知道的。例如这段祷词的思想是,整可以分,分而仍整;其实际作用是促进社会变革,不怕瓦解和分裂的。同时,反过来,也是对建立和保护松松垮垮的不巩固的王国未必不利,因为它也肯定了总体、全体的完整性。这一思想上和实际上的问题是“梵”、“我”问题以及佛教、耆那教等各派所提问题与答案的重要历史背景。当时北方印度的广大地区的社会情况是复杂多样的,并不是一刀切似的整齐划一。森林和城市,部族和国家,杂然并存;矛盾产生问题才会反映在思想中成为哲学的当前争论点。我们从意识形态领域里可以看出,这种在分歧中求统一的思想倾向是古代印度文化的一个值得注意的特点。现在遗留的文献加上考古发掘的文物供给我们大量信息,只要加以科学分析,我们就可以得到对印度古代哲学思想和社会思想(社会心理)的比较可靠的了解,而不为它上面笼罩着的一层古色古香外衣所迷惑。

上面引的这一节祷词,其中思想与《蛙氏奥义书》有相通之处(《蛙氏奥义书》前后的祷词则没有这么明显,故不引。不过其中说的是感觉器官和身体,可证并没有否定这些)。我们可以由此得到点启发,所以多讲几句。

现在再考察《蛙氏奥义书》的宇宙观。不难看出,它是以“唵”为宇宙整体的代号的,而这个“唵”是:

一、“唵”代表宇宙整体,其大无外,包括全部由时间可测的变

化以及不能以时间测量的,不能定其变化的一切。这是全体,不能再有第二。这是无限(未必是绝对,因为当时还不见得已经认识到绝对和相对的对立概念)。

二、整体内部是可分的。分出的局部自身也可作为整体,但又是宇宙的部分。分出的整体又可分,但其中作为宇宙部分的方面是主要的。这样,个体又是整体,主要的是它仍属宇宙,它就是宇宙(严格说,不是“等同”而是“属于”,但就性质可以说“是”)。

三、人的精神现象、意识状态,是可分的,如醒、梦、熟睡;又是不可分的,因为它属于宇宙总体,是精神;它出于宇宙,归于宇宙。

四、这就是“梵”,这也就是“我”。从宇宙总体说,这两个都属于宇宙,可作为宇宙的代号。从这两个代号的本身内容说,各自也是可分的。

五、无限的宇宙不能用有限的语言指示,任何语词都是有限的,有“二”的,不能表示“不二”,除非用否定表示肯定。精神的整体可作为宇宙(属于宇宙),而精神却不就是宇宙(非慧)。指示出宇宙全体的只能是公用的肯定语的音——“唵”。它没有对立面,但可分,分解后的对立面“无音”表示全体。

如果上面这些现代话的“解译”大体上符合《蛙氏奥义书》的根本哲学思想,如果这就是“唵 = 梵 = 我”中的等号的意义,即不是范围的相等而是性质的相等(因为无限对无限不能讲范围,而且,梵语原文中没有“是”字,根本没有动词,所以这一理解只能说是对我们所加上的等号的理解)。那么,这是唯心主义还是唯物主义?这里的宇宙是包括了精神的,但并没有否定物质;作为一切来源的并不是一般意识状态,而是“第四”,即其与宇宙合一的方面。“唵”字所代表的是一个无限而可分的心物合一的宇宙。这样看来,《蛙氏奥义书》中的神秘主义是类似从万物有灵论发展出来的泛神论体系,显然没有接受独立的精神自我(灵魂)和轮回,而是强调整体和

无限。它强调“不二”，是不是可以说，它不赞成心物多元(胜论等)或心物二元(数论等)的宇宙观，而提出心物混合的一元论，或说掩盖唯物论的泛神论呢？这是不是接近布鲁诺和斯宾诺莎的“上帝”呢？《蛙氏奥义书》作者的哲学思想在当时印度若不是蒙上(从内容说也不得不蒙上)一层神秘主义纱衣，他会不会被烧死或被“逐出教门”呢？无论怎样解说，这篇奥义书的神秘主义是并不那么神秘而且是可以理解的。当然，以上的分析也只是试探性的理解，未必就是正确的。

附：蛙氏奥义书^①

(一)唵，此字即此一切，其释：过去、现在、未来，一切皆仅唵字。别非三世者，亦皆仅是唵字。

(二)一切皆此梵，此我即是梵，此我有四足。

(三)醒位即外慧，七支，十九口，食粗，一切人，第一足。

(四)梦位即内慧，七支，十九口，食细别，焰炽，第二足。

(五)其中睡，无所欲，不见梦，此为熟睡。熟睡位，成一，唯慧密，喜造，食喜，心为口，有慧，第三足。

(六)是乃一切主，是乃一切智，是乃内宰者，是乃一切母，众生与灭。

(七)非内慧，非外慧，非内外慧，非慧密，非慧，非非慧。不可见，不可施，不可取，无相，不可思，不可名，一我缘精髓，息戏论，寂，善，不二，以为第四。是为我，是应知。

(八)此我，依字即唵字；依音，足即音，音即足，阿音，乌音，摩音。

(九)醒位，一切人，阿字，第一音，以得、遍故，或以有初故。是真得一切欲，且为初，即如是知者。

^① 据印度孟买版《奥义书二十八种合刊》(白文本)，印度瓦腊纳西版《奥义书十种商羯罗注》及加尔各答大学版《阿笈摩论》本原文译。三本文同，只个别音异。第十节“真”，《阿笈摩论》本作“此处”；第七节“不可见”，除十种合刊注本外皆作“不见”。今俱依商羯罗注引文译。

(十)梦位,焰炽,乌字,第二音,以上升故,或以二故。是真上升智相续,且为平等;不知梵者不在其家,即如是知者。

(十一)熟睡位,有慧,摩字,第三音,以量故,或以没人故。是真量此一切,且为没人,即如是知者。

(十二)无音,第四,不可施,息戏论,善,不二,如是唵字乃我。以我入于我,即如是知者,即如是知者。

古代印度唯物主义哲学管窥

——兼论“婆罗门”、“沙门”及世俗文化

古代印度的唯物主义哲学思想称为顺世派(Lokāyata),意思是世间流行的思想,我国古代曾音译为“路歌夜多”。因为其哲学代言人和倡导者是遮伐加(或译斫婆迦 Carvaka),所以又称为遮伐加派。其创始人又被认为祭主(或音译为毗诃跋提 Brhaspati)。我国古代(梁、陈、五世纪)翻译的《金七十论》中引了《路歌夜多论》的诗:

“能生鹅白色,鸚鵡生绿色,
孔雀生杂色,‘我’亦从此生。”

意思是:鹅天然生成白色,鸚鵡天然生成绿色,孔雀天然生成杂色,“我”(人的精神)也是这样自然生出来的。这是主张一切生于自然,人的精神也由物质产生;否认有上帝创造世界,否认有独立存在的灵魂。这正是唯物主义的论点。《路歌夜多论》书已失传,但有些诗句和论点在一些别的书中以类似的词句出现,这可以证明,古代印度确曾有一部唯物主义经典后来失传了。

据印度达斯古普塔的《印度哲学史》(S. N. Dasgupta: A History of Indian Philosophy)第三卷第 140 页注一中说,祭主(毗诃跋提)的

《经》传下来的有头三句：

“以下解说元素(或译‘谛’,真实存在)。

地、水、火、风是元素。

由此生出意识(或译‘心’)。

如从造酒原料生出醉人力量。”

这三句在形式上完全是各派哲学《经》的开头口诀体裁。不论是否确属原《经》，这是古代印度唯物主义者解决心和物关系的基本理论，是无可疑的，因为还有其他一些佐证。

现在的印度哲学史论著中常引证的唯物主义资料还有 11 到 12 世纪间的戏剧《觉月初升》(Prabodhacandroday)第二幕中的一节。那里有唯物主义祖师遮伐加和他的弟子出场。那一大段的主要内容已大致包括在下面译的《摄一切见论》(Sarvadarśanasa - ṅgra-ha)的论述遮伐加派哲学的一章之中，而且也译出来列入我写的对该剧的介绍文《概念的人物化》中(见该书 157 ~ 174 页)，这里就不重复了。

下面引古代印度唯物主义资料的另外两篇的译文。

第一篇的来源是 13 至 14 世纪间出于南印度的《摄一切见论》(这是照古代译法，现在可译为《各派哲学概述》)。这是一篇专题论述唯物主义的文章，经常被引用。但这书是唯心主义者的著作，其中的转述不能认为等同唯物主义者原著。这里不但强调唯物主义中享乐主义一面，而且中间一段论证是照繁琐哲学方式用晚期“因明”(逻辑和认识论)的公式，用语晦涩，同前后的朴素唯物主义思想和语言完全不是一回事。这一段好像是唯心主义者的代言，未必是唯物主义理论原貌，而且不明白“因明”(或“正理”)的术语和公式的人也很难理解那种繁琐论证；因此中段略去未译。

第二篇是8至9世纪间唯心主义哲学家商羯罗(Śaṅkara)的《梵经注》(Brahmasūtrabhāṣya)中的一段。《梵经》(或称《吠檀多经》)是公元初期的唯心主义“经”体著作,用的是口诀体裁,语言晦涩。后来几派唯心主义者都用给它作注的形式宣扬本派哲学。商羯罗是“纯粹的不二论”(绝对唯心主义一元论)一派的祖师。他的哲学后来很流行,到19世纪为近代许多哲学家、思想家所宣传,到20世纪竟成为印度知识界中占压倒地位的哲学思想(尽管各家解说不尽一致)。这一段虽然很短,但抓住了要点。他指出了唯物主义所谓“神我”(或“我”,即灵魂)即肉体说是从根本上推翻了宣传因果报应和天堂的宗教,他介绍唯物主义哲学基本理论是灵魂不离肉体,就是说,精神不能脱离物质,精神由物质产生。这正是前一篇中反宗教思想的哲学基础。

下面译文中,加括弧的是原文没有而译文增加以便理解的话,加“按”字的是译者注。有的术语加了引号以便了解。原文没有标点,译文中标点依照汉语习惯。梵语原文,《摄一切见论》据浦那版,《梵经注》据孟买版。原文诗句前后重复而词句略异,译文也照样稍改词句。

先列译文,然后再略作按语,兼论古代印度几种文化类型。

* * *

(一)《摄一切见论》(各派哲学概述)

遮伐加派(顺世派)哲学(颂诗略)

何必说什么至高无上的大神能赐给幸福?因为那个信奉祭主(毗诃跋提)的教义的无神论者的首领遮伐加完全否认了这一点。遮伐加的主张是很难驳倒的。我们可以看到,几乎所有的人都会这么说:

“活着就应把福享,

没有人能不死亡；
一旦身体烧成灰，
再要重来无法想。”

(他们)都信从这首民间流行歌谣,按照讲世故和情欲的理论
与书籍的说法,认为人生目的就是利益和欲望,否认另外一个世界
的一切。(他们)追随遮伐加的主张。因此遮伐加派就得了个名
实相符的顺世派(按:意即世间流行的一派)的称号。

这一派以为有地、水、火、风四种元素(按:旧译“四大”)。这些
元素构成身体,从这里产生意识,正像从造酒的原料里产生出醉人
的力量一样。这些(元素构成的身体)消灭了,(意识)也就自动消
灭了。(经书上)说:“知觉的集合体从这些元素产生,也随着它们
消灭;死了以后再没有知觉”。(按:引文出于《广林奥义书》)因此,
灵魂(按:旧译“我”、“神我”)不过是以有意识为特征的身体,因为
离开身体的灵魂是毫无“知识来源”(按:旧译“量”)的根据的。因
为他们认为感觉是知识的唯一来源,不承认推理等等是知识来源,
所以就没有根据去推论灵魂的存在了。

肉体享受的种种快乐就是人生的目的。说这类快乐和痛苦相
连因此不能具有“人生目的”性质,这种说法是不能接受的。因为
应当把不可避免的痛苦除去而只享受快乐。这正像一个想得鱼
的人得到有鳞有刺的鱼,他把可取的尽量取去才罢休;又像一
个想得米的人得到有壳的稻子,他把可取的尽量取去才罢休。
因此,由于害怕痛苦而把感觉舒适的快乐抛弃,这是不对的。
不能因为有野兽就不种庄稼,不能因为有乞丐就不烧锅做饭。
假如有胆小鬼抛弃看得到的快乐,那就是畜生一样的傻瓜。

诗云:

“人们接触外界对象产生的快乐，
因为连系着痛苦就应当抛去；
这是蠢人的考虑。
请问有哪个求利益的人，
会因为有壳子和灰尘
愿把满装白米的稻谷放弃？”

如果说，设若另一个世界的幸福不存在，为什么有学问的人们要进行花钱财很多又费劳力很大的“火祭”等等呢？这也不能算做证明。因为(《吠陀》经典)有不真实、自相矛盾和重复啰嗦的缺点；那些自命尊《吠陀》经的人又互相攻击，尊“业”(按：即尊祭祀)派攻击尊“智”(按：即尊智慧)派，尊“智”派攻击尊“业”派；三部《吠陀》经典不过是无赖之徒的胡言乱语；所以“火祭”等等只是(僧侣)维持生活的手段。正如这段俗话说的：

“火祭以及三《吠陀》，
手持三杖，身上用灰抹，
只是愚人懦夫借此谋生活，
这是祭主之所说。”

因此，地狱只是(身上)扎刺等等产生的一类痛苦。上帝只是人间公认的帝王。解说只是身体的分解。由于认为身体和灵魂(按：旧译“我”)为一，说“我胖”，“我瘦”，“我黑”等等(特性)归于共同依据(的身体)才是明白合理的。至于“我的身体”这样的应用，则像“罗喉的头”(按：罗喉只有头没有身体)一样是譬喻性的说法：
总括上文如下：

“肉体享受的快乐，
就是人生之目的；
扎刺等等生痛苦，
就是人所谓地狱。
人间公认的帝王，
就是上帝无别样。
身体毁坏是解脱，
智慧不是解脱方。
世间只有四元素，
就是地、水与火、风，
正是由此四元素，
精神(按:或意识)才能得产生；
造酒原料相混合，
产生力量能醉人。
‘我胖’‘我瘦’等等话，
共同依据是一身；
由于连系‘胖’、‘瘦’等，
只有身体是灵魂(按:即‘我’)；
若说‘这是我身体’，
这话带有譬喻性。”

这算是这样成立了(这种理论)吧。假若(灵魂的存在)没有推理等等论证,这一愿望就可以算是这样成立。可是(那些论证)是存在的。否则怎么看见了烟后聪明人就立刻想到了火呢?怎么听说河边有果子的人立刻去河边呢?(按:这是引对方反驳的意见,说灵魂可用推理等所谓知识来源的逻辑公式论证,而说灵魂不存在则不能用同样方法证明)

这是胡思乱想的说法。

(中略)

由此可见,所要证明的不可见的原因(按:即命运、报应)是不存在的。

如果你说,不承认不可见的原因,世界上的复杂情况就会是没有原因的了。那也不对。这种情况只是由于本性产生。

诗云:

“火热、水冷，
风普遍触人。
谁造此不同情景？
一切出于本性”。
这一切都由祭主说过了：
“没有天堂，
没有解脱幸福，
没有存在于另一世界的灵魂、
种姓(按:指社会出身等级)和
人生阶段(按:指依种姓不同
而规定的从少到老生活守则)
等规定的行为，
也不能有后果从中产生。
火祭以及三《吠陀》，
手持三杖，身上用灰抹，
创世者创出这一切，
只是为愚人懦夫谋生活。
苏摩祭中所杀牲，
如果都能升天庭，

那么为何祭祀者
不肯去杀他父亲？
假如死去的人
由祭品能得饱餐，
那么灭了的灯，
加上油还能冒火焰？
行路的人完全用不着
准备旅途的干粮，
因为家中行祭祀，
必可使他路上得饱尝。
天上能够吃饱
地上给的东西，
为何屋上的人
吃不到地上的食？
活着就应把福享，
借债也把酥油尝，
一旦身体烧成灰，
再要重来无法想。
如果他脱离身体，
就走到人世以外；
为何他想念亲人，
却不能再走回来？
因此为死人举行祭祀，
不过是婆罗门(按：即
祭司)所创造，
他们借此谋生，
此外绝无奥妙。

《吠陀》作者有三个：

小丑、无赖和妖魔。

‘遮罗婆利’、‘罗帕利’

(按：这两词是《吠陀》经中用的，类似咒语。)等等话，

都是那种学者所创造。

主妇须手执马势，(按：一种祭

祀中的一项仪式)

这是小丑所宣称；

其他种种的规定，

同样是无赖所发明。

规定吃肉也如此，

正是妖魔的言论。”

因此，为了造福众生，应当归依遮伐加的理论。

(二)商羯罗《梵经注》

(《梵经》第三章第三节第五十三句经文)

有些人(主张)“神我”(按：即灵魂)由于在身体中存在(所以不单独存在)。

(商羯罗注)此处为了成立从(生死)束缚中解脱出来的能力(的理论)，论证了离开身体的“神我”的真实存在。若没有离开身体的“神我”的存在，就不能令人寻求另一世界的果报(按：即升天报应)，也不能教导“梵”(按：即宇宙精神)“我”(按：即“神我”，个体精神，灵魂)的性质了。(中略)

现在有一些顺世派的人见到“神我”只是身体，就认为离开身体的“神我”并不存在。他们说，虽然在合起来或则分开来的外界的(地，水，火，风)等等(元素)中看不见意识，但在转变成为身体的

形象中却会有(意识),意识就是从这些元素产生的;知觉是像醉人的力量一样(从粮食等物质的和合中产生);人就是以有意识为特征的身体。没有能够升天或则得到最高幸福(按:即解脱)的离开身体的“神我”,因为意识就在身体之中。他们主张,身体本身就是意识或则神我。他们说的理由就是(经文中的)“在身体中存在”。因为,(如果)那样东西存在,这样东西就存在;(如果)那样东西不存在,这样东西就不存在;(由此)就可以决定这样东西是那样东西的属性,正像热和光是火的属性一样。主张有“神我”的人认为是“神我”属性的生命、活动、意识、记忆等等在身体内可以得到,在(身体)以外就得不到,不能证明有离开了身体而具备这些属性的东西(存在),(所以)这些东西应当是身体的属性了。因此,“神我”不离开身体(而单独存在)。(下略)

* * * *

从以上引文可以看出顺世派的哲学思想只是朴素的唯物主义,其要点是:1. 人的精神由四种物质原素(地、水、火、风)集合成身体而产生,天然如此,出于本性。2. 人的精神不能脱离身体而存在,没有死后灵魂,死就是“解脱”。3. 因此,没有灵魂上升天堂,不必祭祀祖先的灵魂,不必寻求“解脱”的幸福。4. 享乐只有凭借肉体。人间帝王就是神、上帝。肉体痛苦就是地狱。

引文中表现的论证方法很简单。其推理的依据,一是凭感觉所得证明有无;二是凭类推,举酿酒原料集合便产生醉人力量为例,证明四种元素集合成身体便产生精神。印度逻辑一般承认认识的可靠来源(“量”pramāṇa)有四种,各派有增减,但基本相同:一是由感觉所得(“现量”Pratyakṣa);二是由推理而来(“比量”anumāna);推理方式的正误,各派自有说法,但有共同守则以便辩论。三是依靠类推(“譬喻量”upamāna);四是依据“圣言”(“圣言量”śabda, āptavacana);当然各派所尊经典不同。这四项是以认识

论、逻辑、辩论术为主体的正理派哲学的内容。佛教称为“因明”，自有一套，且有发展变化，但大体类似，辩论时仍照共同准则。从上面唯物主义论点可以看出其论证方法也是如此。照《摄一切见论》所述那样开展的论证也是就此四点辩论。尽管文中说顺世派只承认感觉为唯一的“知识来源”，但仍然有类推的推理论证。

关于理论本身只需要讲这一点。我们不能要求一千年以至二千年以前的印度唯物主义哲学像 18 世纪欧洲唯物论(例如《自然的体系》)那样有丰富内容。

需要研讨的是其社会的实践意义，即对其所处的一定的历史条件进行考察。

我们应当注意这些引文(包括《觉月初升》中资料)所反对的是什么事，什么人，所赞成的又是什么。

显然，顺世派肯定人世，否认死后另有世界。他们攻击的是，否认人世而追求另一世界。因此他们反对祭祖、祭神，作为祭祀的依据和祷词的《吠陀》经典，求“解脱”的苦行，指出这些不过是仗此维持生活的人们的谋生手段，是小丑、无赖的骗人术。看来这是一语破的，入木三分。

这里暴露出古代印度一种社会矛盾。

靠祭祀和苦行谋生的是什么人？“婆罗门”和“沙门”，即在家和出家的，依靠给人办婚丧庆吊礼仪，为人求福避灾，央告人或吓唬人以“化缘”谋食的人。这就是“婆罗门”和“沙门”。这“婆罗门”不是那名称下的“种姓”中的一切人。那“种姓”中人可以做官、习武、经商，做各种行业(现代还可以当炊事人员，在火车站卖茶水)。这“沙门”也不只是佛教和尚，还包括耆那教出家人以及“事天”的“手持三杖，身上用灰抹”的苦行僧。

何以知之？吠陀文献和史诗、往世书文献，佛教、耆那教文献中有大量记载。主要的有年代可稽的正式提法则是无可怀疑的公

元前 3 世纪的阿育王 (Asoka) 的石刻。这是以文物证文献。

阿育王的主要铭刻之一(《诏令》第十三,有四处刻文)明明以“婆罗门”与“沙门”并举。先说:“那里住着婆罗门,沙门和其他教派的出家人和在家人。”后又说:“没有地方没有婆罗门和沙门的无数教派。”(据印度合校刊本)这非常清楚地说明了出家人中教派是归纳为“婆罗门”和“沙门”两大类,而在家人也随着这两大类再划分为各教派的信仰者。^①

遮伐加派反对的就是这些“婆罗门和沙门”教派的出家人。因此印度两部大史诗中,都把反对诗中所歌颂的、遵从婆罗门教导的帝王的人算做遮伐加派的人。

阿育王对当时的宗教旗帜下的社会结构的分析和概括不是出于教派偏见,而是出于统治者的观察。阿育王虽然明显有尊佛的倾向,他在佛出生处建立石柱(柱上铭文有苏曼殊译文,见《曼殊全集》),并且推荐了七部佛经(印度乔赏弥居士 Dharmaranda Kosambi 已在巴利语佛经中将这七部经都核证出来,见 1912 年 2 月《印度考古》Indian Antiquary),但从他的诏令铭文中宣布的道德规范和禁令看来,他还不是尊一禁百的统治者。他的描述应当是可信的。这些就是顺世派所反对的人。

这样,我们可以看出,古代印度文化分为两种。一是世俗文化,其哲学代表者是顺世派,现在还存在的专著是《利论》(政治学 Arthasāstra),《欲经》(Kāmasūtra),也许还可以算上《舞论》(戏曲学 Nāṭyaśāstra),以及其他类似文献甚至“法典”等等。一是“出世”文

^① “婆罗门”与“沙门”并举的例证,举一个易于查考的:《大宝积经迦叶品梵藏汉六种合刊》(商务印书馆 1926 版)第 124、127、128 节,梵本及晋、秦、宋译。此经有东汉译(公元 2 世纪),原文年代最晚也应在公元前后不久。此外,晋译 129、130、131 节尚有“沙门梵志”,则似非并列,由原文看,124 节明是分列三事,同指一义;其他处虽亦可解为非并列,但“婆罗门”指出家人则无可疑。

化,又可以分做“婆罗门”文化和“沙门”文化,其中各各又分为一些不同的教派(阿育王铭刻曾明禁“裂教”,即佛教所谓“破僧”,足见分裂已成事实)。他们的理论,除所尊的神不同外,可大体分别为两种:一是行祭祀,祷天神,以求“生天”(升天),一是修苦行,修善行,以求“解脱”。两种人的共同之处是都依靠王者、贵族、富人以及其他人的“布施”为生。歌颂“布施”是最古典籍《梨俱吠陀》中已经有诗为证的。因此两种理论的哲学上共同之处是承认一个独立存在于物质之外的精神,至于如何称呼它和解说它则各派不同。这一点是同否认精神能独立于物质之外的顺世派相反的。没有独立的精神,人死了有什么去升天堂和得“解脱”呢?祭祀和修行都无用,人何必花费财物去“布施”那些“婆罗门”和“沙门”呢?他们的生路就断绝了。因此顺世派指出这些“出世”文化归根结蒂是这一种人的谋生手段。

显然,这里引出一个问题。世俗文化的代表者和推行者是不靠“布施”生活的。他们有自己的经济来源。值得注意的是《觉月初升》剧中把遮伐加及其弟子算作国王的游行于民间的部下。《利论》和《欲经》的作者和读者以及实行者只能是贵族和富人。这些书也不是给一般人读的,而是给特定的人内部用的。像《利论》和《欲经》这类的书现在翻译出版恐怕都不能全部公开发行。流传的顺世派诗句中有的也不便公诸大众。这类书的长久埋没和失传是很自然的。它们不是一般读物。

这也许可以解释为什么古代印度文献中世俗文化那么少。这类独立的和专门的著作虽少,但挂着“出世”招牌而讲世俗的“法典”(dharmaśāstra)和“世道”(nīti)的书却并不少。这些本来也是提供统治者集团的人用的。

古代印度文献中有大量挂着“出世”旗号的文献;只有文学作品多属于世俗文化,“出世”色彩较淡,而娱乐性强,像是清客作品。

这说明那时的知识分子集中在依靠布施为生的,创造“出世”文化的一边。甚至后来出现了以入世讲“解脱”的书,如巨大的《瑜伽伐室湿它》(Yogavasiṣṭha)。这一方面因为世俗文化的创造者和实行者是实干家,不需要花言巧语立论求布施谋生活;另一方面也由于“出世”文化的创造者情况已有变更。他们之中有些人很早就有了自己的经济基础。“婆罗门”的是所谓“道院”或“净修林”(āśrama),“沙门”的是佛教所谓“精舍”(vihāra)之类。这样,“出世”文化又分裂为两种文化:其一可以叫做“寺院”文化,另一种可以暂称为“游方”文化。前者养了大量的知识分子从事著作;后者则游行教化,靠民间养活,越来越多的人从事口头创作。前者的作品供自己人传授和辩论用,往往深奥不要人懂;后者则为了宣传和便于记忆,大都较为浅显。法显、玄奘、义净的著作描述了当时的寺院。

这种情况在古代印度文学作品中有明显反映。《觉月初升》剧中描写了各派出家人,把顺世派也算作出入宫廷与民间的修道人之一,而歌颂当时照剧中人自说是还不十分流行的民间新教派,即崇拜毗湿奴神的教派。这部约在11至12世纪间的戏剧提供了当时的政治和文化背景。其他作品中的“婆罗门”情况也可由此说明。他们是高者为国师,低者为宫廷丑角;上者自有庄园,下者到处乞食;有的文理高深,有的几乎不通文墨。这都由于“婆罗门”一词包含的歧义而来。他们在自己的著作中过分吹嘘自己,而不仗此吃饭的作家反映出一点真实情况。较早期的书如《他氏梵书》(Aitareya Br-ahmana)还不讳言,“婆罗门”卖子,而卖的就是《梨俱吠陀》圣典中不少诗篇的作者犬阳仙人(这故事中的三个儿子的不雅的名字,犬尾、犬阳、犬尻也可显出这种“婆罗门”的地位)。到了他们制成法规的“法典”中就不然了。“婆罗门”成了高贵人物,乞食好比“演礼”了(我们有周“礼”传统,对同样性质的“法典”不难理解)。“沙门”中也照样有婆罗门种姓出身的人,但不属于“婆罗门”

教派。对“婆罗门”一词也要作语义学的分析。

至于“出世”文化以及其中的“游方”文化的来历,也不难说明。从社会历史发展来说,最早的社会分化出来的知识分子(或孟轲所谓“劳心者”)是巫师兼酋长。这些人并不像后来人想象的那样得意。按照那时习俗,他们要定期被贬逐入森林并被杀死。人类学著作《金枝》(The Golden Bough)中关于“杀神”有大量材料(我国商代也是管卜筮的巫师为知识分子)。后来生产发展,祭司与巫师情况有了不同。但在古代印度,进入森林“流放”以及开垦的习俗似乎一直继续下来,成为传统。在城乡之间来去仿佛是一些“知识分子”的生活道路(可谓“出入山林与廊庙”。7世纪小说家波那Ba-na的自叙可以作证明)。社会发展,寺院也发展,他们成了挂着出家招牌的俗家,因此“出世”文化的文献中夹杂了世俗文化。但游方的却不然。他们与民间有较多联系,因此当寺院随政治统治集团的倒台而大量毁坏之时,反而民间游行教化的新旧教派大大发展了起来。这就是12世纪伊斯兰教徒大举进入古代印度北方时的情景。《觉月初升》剧为我们提供了一面概念与真实互相交错渗透的镜子。

顺世派与唯物主义思想起源可上溯到《梨俱吠陀》,以后一直未断,也有脉络可寻。不过这并不像是一种独立的系统理论,而是包括有各种不同派别,并打着各种不同旗号,以许多不同面貌出现的,除已经失传的那部《经》以外,都不能当作整体一概而论。这是同古代印度知识分子(“婆罗门”和“沙门”以及“清客”式的文学家)的生活环境与生活道路密切有关的。这一直影响到文献中的语言和文体。要研究清楚古代印度的唯物主义思想史,不可不分析古代印度社会结构中知识分子的历史地位及其变化,分析古代文献的结构。甚至一部著作的内容也要有结构层次的分析。笼统地评论或则采摘式地利用古代文献是不容易得到比较确切的科学

结论的。

至于“婆罗门”和“沙门”文化最初各代表什么人的问题,这可以从他们的重要主张的区别得到信息,找出线索。这不是单看他们的理论,而是看其理论主张对于实际社会行为所起的作用。有一个重要的信息是:

“婆罗门”重祭祀,就是要屠宰牲畜,这是以狩猎和牧畜为主要生产的人的生活习惯。

“沙门”(佛教和耆那教)重戒杀,反对祭祀,就是反对屠宰牲畜,就是以牲畜为劳动力,以农业耕种为主要生产的人的生活习惯。

这两种人的主张的对立,代表了两种不同的拥护者的要求。两种文化的经济基础是两种生产方式,两种生产力;还可能出于不同地域的不同部族。哲学派别的号召者与拥护者都是有实际利益为背景的;最初必起源于生活要求,不能只是出于幻想或则欺骗。

当然,这种设想和推究虽不无依据,也还需要依靠有份量的文献和文物的证明。

以上的一些说法未必正确,不过作为对所译资料的一点说明,提供研究古代印度哲学思想的同志们参考。

《吠檀多精髓》译述

印度正统哲学通常认为有六派,其实这是不确切的说法。梵籍中论到哲学派别的大半都没有列举六派,有的提出六派,但又和一般所论的不同。论哲学各派的学案式的著作,如师子贤的《六见集论》(Haribhadra: ṣaḍdarśana Samuccaya)是8世纪(唐)的作品,所举六派与今不同;《一切见摄》(Sarvadarśanaśāṅgraha)(14世纪)列举了十五派。即就通常习称的六派而论,数论(僧佉 sāṅkhya)与瑜伽(yoga)实是相辅而行的理论与实际。《瑜伽经》(yogasūtra)理论上完全接受数论,只在无神的系统中插进了一个神(“自在”),而这个神的加入似乎只是为的做修习瑜伽的对象之一,只是一个手段与工具,说不上是与数论的理论分野。正理(nyāya)与胜论(vaiśeṣika)又是一个系统,前者的基本经典《正理经》(Nyāyasūtra)虽然似乎只是逻辑课本或辩论手册,但阐发知识来源,仍有哲学意味;后者列举宇宙成分,好像是宇宙论,实际却是一种朴素的宇宙观,有如汉儒的阴阳五行系统。晚出的哲学入门课本《论摄》(Tarkasāṅgraha)便把逻辑的正理塞进了胜论的系统。作为知识来源(“量”)的说明。前弥曼差(Pūrvamīmāṃsā)讨论祭仪与训诂,有如我们的正统汉学,虽包括了哲学意见,却很难完全称为哲学。后弥曼差(Uttara Mīmāṃsā)即吠檀多(Vedānta)不究吠陀本身章句,而以吠陀末尾附的《奥义书》(“邬波尼杀昙”Upaniṣad)为主,不重繁琐的祭仪而以直

悟义理修习亲证为主,正好像我们的宋学。所以名为六派,实则三宗。而三宗之中,前二者无神色彩浓厚,实难算做正统,只有吠檀多承古籍而又有广大的发展。同时,吠檀多派大盛之后,把正理与胜论算做训练思想的入门,又加入了数论的一部分理论与瑜伽的修习方法,竟最后将各派吞并成了大一统的局势。残存的数论、正理、前弥曼差的论师也自附于吠檀多。

这样声势浩大的吠檀多的理论几乎是主要建筑在一个人的学说上。他便是商羯罗大师(śaṅkarācārya)。他是朱熹一样的集大成的人物。像朱熹一样,生在佛教大盛之后(八九世纪,我们的晚唐),吸收了佛教理论而将佛教完全拆了台。佛教最后大思想家法称,最后一代的大师寂护,莲花戒等,都恰在他之前(8世纪),在他以后佛教便遭遇外来的迫害与内部的密宗的变质,和尚便逃入西藏传法而从印度失去了踪迹。印度思想成了商羯罗的天下。以后虽有罗摩奴阇(Rāmānuja)如王阳明的另成一派(约12世纪,宋代),以及摩屠婆(Moḍhva)的另出二元论的一支,仍不能动摇商羯罗的势力。商羯罗的对《梵经》(Brahmasūtra)和《薄伽梵歌》(Bhagavadgītā),以及十种主要《奥义书》的注释,像《四书集注》、《近思录》之于宋学一样,至今仍是吠檀多的主要理论典籍。

吠檀多即 Vedānta 一字来自 Veda + anta 即吠陀之末尾(或解为吠陀之终极)。因为广义的吠陀系指整个的吠陀文献,其中包括根本的颂歌(Mantra),说明祭仪的梵书(净行书 Brāhmaṇa),附在梵书后的森林书(Araṇyaka)。森林书的末尾部分或其附录是奥义书,讨论宇宙人生究竟问题,在印度是最早的哲学著作,也是古代思想活动的最早纪录。传授吠陀有各宗派,各宗派所传颂歌大致相同,只有当做说明的梵书、森林书、奥义书,随各吠陀各宗派而异,不过形式以及所讨论的范围却彼此相类,吠檀多派认为吠陀的真义即在于悟道以得解脱,并非祭祀的繁文缛节;因此,讨论如何由思想及

精神亲证(realisation)以得解脱的奥义书便成了主要的经典。这些经典在吠陀的末尾,因此这一派理论称为“吠檀多”(吠陀卷末)。若不依这具体解释,则说成“吠陀之终极”,说这一派理论才是吠陀圣典的终极目的。

单把各派称为奥义书的从吠陀文献中抽出来结为一集,包括最多的共有一百零八种,或甚至二百种以上,不过这些中间大半都是晚出的依托之作。为吠檀多派所承认为重要典籍的通常是十二种,经商羯罗注过的(或有伪托)有十种。其中尚须研究分别古今层次,但有两种篇幅最大,来源也最古,即《广林奥义书》(Bṛhadāraṇyakopaniṣad)与《歌者奥义书》(Chāndogyopaniṣad)。

奥义书时代是古代印度思想自由探索的开始。雅利安文化势力由西部印度河流域扩张到东部恒河流域时,婆罗门的统治力在新地域内比较弱,因此其他阶层,尤其是王族与战士的刹帝利阶级,得到了思想自由发展的机会,而不自限于吠陀的传授与祭祀。这样一开始之后,又由于当地土著文化的退入森林中的修行者的刺激,竟出来了根本反对婆罗门思想统治,反对祭祀,不信吠陀的异端。异端之中最有势力的佛教与耆那教的创始者都是刹帝利种姓,而且都是在东印的恒河流域。这种历史背景虽然在奥义书中只能见到结果,即非婆罗门(甚至女人)在讨论宇宙人生究竟问题,然而在佛教的巴利文经典中却很显然可以见到这种百家纷起的,婆罗门文化与沙门文化对立的,印度的春秋战国时代(约在公元前五六世纪,时间也相当)。此后孔雀王朝统一了天下,阿育王(公元前3世纪,秦时)皈依了原始佛教(当时尚无偶像崇拜),奥义书也便埋藏在广博的吠陀文献中,连以传授吠陀为业的婆罗门也只是传授背诵而已,未予发展。

这样一直到公元前(汉时),婆罗门改入佛教者日众,“僧伽”建庙,受供,佛教本身也起了变化。大乘兴起,婆罗门出身的马鸣、

龙树(1世纪,后汉)等人系统地创立了新的文学与思想。再演变到最后,无著、世亲(三四世纪,三国、晋)成立唯识,以有继空,达到大乘教义的极致。这时期婆罗门教又渐在帝王召集的辩论大会中取得优势。佛教由龙树倡作简赅的偈颂(Kārikā)说明哲学,其他各派的简到无以复加的“经”(sūtra)文体也重复盛行。其中代表吠檀多的便是《梵经》(Brahmasūtra)或吠檀多经。

这些“经”仍是一种文体的总称,与佛教所谓经藏的“经”,字同而意异。正统的“经”原是指那些用简古的文体作的传授礼仪便于背诵记忆的手册,如“家宅经”(grhyasūtra)之类,后来说文法的和说哲学的手册便把这文体推到了极端,成了一种非注释不能懂的极其言简意赅的特殊作品,类似我们的《易经》或《春秋》。“经”中最极端的标准便是举世闻名的最烦难的古文法,《波你尼经典》(Pāṇinisūtra)和后来的《梵经》。

《梵经》的成书时代大概在商羯罗的前几代,因为其中批评到佛教的各派,势不能在3、4世纪的无著、世亲建立唯识系统以前。这部经供给了吠檀多哲学的全部概要,目的在把纷纭甚至矛盾的奥义书的各种理论作一个系统化的说明,并且把其他各派作一个总批判。内容丰富,体例严谨,只可惜用字简到过分,有的地方简直是不知所云。这部书传授时的注释,即老师讲义的纪录,当时也许很多,不过商羯罗的注一出便全部压倒而自己独存。商羯罗的巧妙的说明和纵横的文笔以及包罗万象的推演,奠定了后期吠檀多的基础。

《梵经》以外的吠檀多的根本典籍还有《阿笈摩论》(Āgamaśāstra),传为商羯罗的太老师所著,是《蛙氏奥义书》(Māṇḍūkyaopaniṣad)的诗体附录。平常依作者之名称为《乔罗波陀颂》(Gauḍapādiyakārikā)。此书与《梵经》实际上可谓现存吠檀多系统化诸书中的鼻祖,里面充满了佛教的词句,甚至使人觉得它的作

者几乎等于唯识一宗的佛教徒,而商羯罗甚至也不免“伪装的佛教徒”之讥。又因为他们的泛神论色彩太浓厚,起源较古而成书较晚的罗摩奴阇一派便另有《梵经注》以与之对抗,于是形成了吠檀多的两大派。此外还有几家注释,其中虽重要而不在当代印度受重视的是第三派的二元论吠檀多(Dvaita)的摩屠婆(Madhva)注。

吠檀多的古经典依据是十二种较古的奥义书,和从《摩诃婆罗多》(Mahābhārata)大史诗中摘出的《薄伽梵歌》,而其系统的说明便是《梵经》和《阿笈摩论》。这三套经典的商羯罗注,尤其是《梵经》注,更是根本的读本。以后的著作便是注疏之注疏,越疏越繁。不过也有些人用明白的文体来给全部理论作一个扼要的说明,供给初学者以一个很好的课本,以为进读商羯罗的阶梯。这一类书中较好的有《十五章》(Pāncadāsī),传为《一切见摄》的作者所著,以十五篇韵文说明修行之道。还有《千言教》(Upadeśasahasrī)等等。大致依据《十五章》和《阿笈摩论》写成散文的入门课本便是《吠檀多精髓》(Vedāntasāra)。在几百年来的私塾以及现在的大学中作为吠檀多课本的还有一部《吠檀多疏解》(Vedāntaparibhāṣā),不过内容专注知识论的讨论,不能算是概括的入门书,不足见吠檀多学派讲修行的特点。

德国波特林克(Otto Böhtlingk)在1877年便把《吠檀多精髓》收入他的梵文选本中,并附以德译。多伊生(Paul Deussen)也在《吠檀多之体系》中详细介绍。雅可布上校(Colonel G. A. Jacob)更萃其精力于本书的校印与英译(英译名 Amannel of Hindu Pantheism)。本书最早的校刊与英译则远在1850年,校译者是巴兰亭(Ballantyne)。既然在欧洲和印度都是以本书为吠檀多入门课本,所以我们首先介绍它。我在下面的译文所依据的本子仍是孟买版的雅可布上校的附两种梵文注疏的校刊本,德国波特林克的校译本,及浦那近出的希利雅那教授(Prof. M. Hiriyanna)为学生刊行的本子,段

落数目依雅可布上校本。译文中加点的词是术语。

不过,最后有一点要特别说明的是:《吠檀多精髓》虽可代表当代印度通行的吠檀多不二论(商羯罗派),却不能就说是其根本经典,或原始系统的真意。解说《吠檀多精髓》与解说《奥义书》及《阿笈摩论》或《梵经》是完全两回事。

吠檀多精髓

《吠檀多精髓》的作者是真喜(娑陀难陀 Sadānanda),大约生于16世纪初年(明朝)。印度文学史中最无办法的是年代问题。古代一部史籍是在波吒厘子城(旧译巴连弗邑 Pāṭaliputra,今之巴特那 Patna)当大使的希腊人 Megasthenes 写的,中古的史书是中国和尚法显、玄奘、义净写的,近古的史书是伊斯兰教徒写的,近代的又是欧洲人执笔。印度古代作家没有一个人能有材料给我们作传编年谱。若没有佛教典籍传外国以定年代,恐怕连大致的年代也考不出来。商羯罗的一生只有传说,他的年岁究竟是三十几岁还是八九十岁,无法考证。年代也只能说成八九世纪(晚唐)。这位真喜大师虽然也许只生在离现代不到五百年以前,却也毫无关于他这个人的记载。他的书的一种注疏的作者人狮辨才(Nṛsiṅhasarasvatī)在注疏尾巴的题名的诗中,幸而意外的记下了他成书的年月是 Saka 纪年 1510,即西历 1588 年。从他称呼真喜的口气,假定他是真喜的再传弟子,那么真喜便是生于 15 与 16 世纪之交了。这只能算是他的年代的最晚极限。

真喜虽然不提他自己,却不忘记称赞他的老师。书一开端便是两颂“归敬”,先赞大梵,次称本师。这和佛教后期的论体一致。

“皈依真心喜，离绝言思境，
无分全持我，为所愿得成。”(一)(此指原文节数，下仿此)
“礼不二喜师，超二名如实，
今随自慧说，《吠檀多精髓》。”(二)

第一颂给大梵的称呼便包括了吠檀多的精华。印度哲学习用否定字以表示肯定的意思。一元论称为“不二论”(advaitavada)。这“不二”的，唯一的真实有三个正面肯定作定义，便是“真”(sat)“心”(cit)“喜”(ānanda)，可是仍得作否定的解释，即不假，不物，不苦。这“不二”是不可言说、不可思议的。既“不二”，自然不可分，没有部分，只是整个(akhaṇḍa)。它又是持载一切的，宇宙万物皆假，唯因有真作底子托持着然后才真(akhiladhāra)。这“不二”是什么？宇宙总名曰“梵”(brahma)，个人分名曰“我”(ātma)。“梵即我”(brahma = ātmā)。悟了这个，亲证到了这个，便得到解脱。这正是佛教“无我”的对面。两者所谓“我”都是哲学意味的，不是世俗的。“皈依”即依靠这大梵，为的是我所愿者能得成就，换句话说，要写书非先拜神不可，虽然他的这个神已经很难算是神了。

本师的名字叫“不二喜”(advayānanda)，在不二中得到欢喜(“阿难陀”)。他实际上也做到了这个，所以是名实相符。“超二”依原颂是“超过二想故”，第二句若作白话直译便是：

“连事实上也是喜于不二的(不二喜)，因为已经超过了二的思想之故。”

人狮辨才等的注疏中大事征引解说，却并不说到这位老师是个什么人。依照人狮辨才，“不二喜”照梵语语法说法应是“持业释”，因为他的解释用的是“持业释”的公式，则等于“不二的喜”，“唯一的喜”，“不二”即“喜”。

一、何谓吠檀多

开宗明义第一句，引出据典：

“吠檀多者，奥义书为量，相辅而行，梵经等诸书。”(三)

“量”者，正确知识之来源 (Pramāṇa)，知识之标准。《梵经》此处称为“依身经”(śārīrakasūtra)，“我”寄于身中故称“依身”或“有身”(śūriraka)。“等”(ādi“为首”)包括《薄伽梵歌》等经籍。

吠檀多者，吠陀之终，奥义书也。

二、四种“随系”

要学吠檀多必须有几样不可少的条件，这便是所谓“随系”(anubandha)。“随系”有四种：

1. 资格 (Adhikāri)

学的人得先自问有无学习的资格，换句话说，准备工作充分与否。这又分三项：一是已经依法从师学习吠陀与“六吠陀支”(Vedāṅga 即：音韵学、礼仪学、文法学、诗律学、天文学和字源学)，明白吠陀意义。二是本生或前世未修禁止及随意的行为与祭祀，已修必须的，应时的与净罪的祭祀及冥想(“禅”)，因此罪业已净，本心清洁。三是获有四种协助的能力。四种协助中，一是分辨常与不常；二是完全放弃现世及天界的一切享乐；三是具有寂，静，止，忍，定，信六种品性；四是求解脱心。(四)

2. 对象 (Viśaya)

学习的对象(“境”)是什么？

“所谓境者，命梵合一，净心，所量，即吠檀多密意所在。”(四)
这里分三点说明：对象便是“所量”，即所要知道的。不过“梵”

是不可知的,是包括一切的,如作了知量的对象,便与知者量者对立,成了客观的对象,不能包括一切绝对主观了。因此,所谓“所量”(prameya)只是未知时的对象,知道(亲证)以后便合而为一,无复知者、所知,能量、所量了。其次,“净心”(śuddhacaitanyam)指纯粹的精神,即本体。其三“命梵合一”(jīvabrahmaikyam),“命”指个别的“我”,“梵”指宇宙的“我”,二者实际为一而不可分。这是商羯罗派的说法。罗摩奴阁一派则认为个别的“我”有梵以外的独立存在,因此他们的“梵”,神味较浓,他们的理论称为“殊胜不二论”(Viśiṣṭādvaitavāda)。

这个对象便是吠檀多(指奥义书)的精髓所在。

3. 关系(Sambandha)

在学习的对象与说明此对象的奥义书之间有什么关系?即“能量”的奥义书与这“所量”的梵我统一之间的关系,说明者与被说明者的关系(bodhyabodhakabhāva),明白这个也算是“随系”之一。(四)

4. 结果(Prayojana)

学的人,学的对象,藉以学的工具,都知道了以后,还得知学的目的,即“果”。“果”分两方面,一是关于这待知的合一方面的“无知”的消除,一是自己“本色”(svasvarūpa)的“喜”的获得。引两句奥义书为证:

“《所闻》曾说‘知“我”者度越忧恼’”云云;《所闻》又谓“知梵者即为梵云云。”(四)

“所闻”(śruti)指奥义书。凡吠陀文献皆受自天启,称为“所闻”,以后的书撰自圣贤,称为“所念”(smṛti)。

三、从 师

这样一个有资格学吠檀多的人,感到生死轮回火烧之苦,像头热的人趋向水池一样,手执贽敬,往求明师(guru),作他的侍从。这位精通吠陀(śrotrya)住于大梵(brahmaṇiṣṭha)的老师,由于大悲,便依照规矩对他传授。(五)

四、传 授

传授的规矩是从两方面着手,一是加上去,一是说开来(adhyūropapavadanyāya)。前者譬如认绳为蛇,后者说明这不是蛇。因为绳的本相是离绝言说思维的,所以只有用这种方法,先硬说它是什么,然后再说它不是什么,学者由此机锋便可以悟道。这好像是无著之有与龙树之空的改版、缩本。其实商羯罗大师的备受人称颂的巧妙方法,分别大梵为“有德”(saḡuṇa)与“无德”(niḡuṇa)两层以解决奥义书矛盾,以调和宗教与哲学,也不过是龙树菩萨真俗二谛的仿本而已。

1. 加上去(“增益”Adhyāropa)

何谓“增益”?

“如绳非蛇,增益为蛇,于事实上增以非实,是名增益。”(六)

何谓“实事”(Vastu)及“非实事”(avastu)?

“实事即梵,是真、心、喜、无边、不二。非实事者,无知为首一切无识物之总集。”(六)

何谓“无知”(ajñāna)?

“谓无知者,是真非真不可言说,性具三德,与知相违,即是有

相,谓为某物。”(六)

定义之后照例引经验,引经典,以为证明。经验上,我们常说“我无知”等;经典上,奥义书曾说“神力为自德所蔽”云云。

商羯罗《梵经注》中并未用“无知”,而只用“无明”(avidyā),所以此地的“无知”即“无明”。“是真非真不可言说”,《梵经注》中也无此定义,因此曾起辩论。作者之意,上句明说是非实,故不能算真,但若说是假,则宇宙万物又显然由此而来,所以不可说是非真,因为它只是“梵”的一种表现。不过这“无知”本身又是不可知的,好像黑暗不能用任何灯光照见一样。“性具三德”(triguṇātmakam)指“喜忧闇”或“萨埵、罗闇、多磨”(sattvarajastamas),这是数论的理论与用语,《金七十论》中有说明。由此三种品性,造成一切。《梵经注》中不见这条理论,似乎是商羯罗以后才正式加入。不过《薄伽梵歌》第十四章中便大论“三德”,吠檀多与数论之结合自必甚早,除非我们承认加尔伯(Richard Garbe)的理论,认《薄伽梵歌》的吠檀多部分是后来窜入。“与知相违”,一旦知道了“梵”,自然便没有了“无知”。“有相”(bhāvarūpam),是正面的存在,所以大家说是有件什么东西(kiñcit)。

这“无知”可以从两方面看,说它是一,或是多。说是一,便是“合”(samaṣṭi),说是多,便是“分”(vyaṣṭi)。(七)

如何合看为一?

“如有众树,以合意故,立一林名;或如众水,以合意故,说之为池;如是众多显现命者所有无知,以合意故,称之为—;如《所闻》说:‘天生,唯一,’如是等语。”(七)

把所有的个别生命(jīva)合为一名,这不是原本的大梵,而是以“无知”出现的梵,这便是低级的梵,是神,有个名字叫“自在”。

“如是合一,依于上故,净喜为本。”(七)

这个“依”(upadhī, upahita)便是“有余依”“无余依”的“依”。

“依于上”者，因为它是全部的，整体的。“喜”即三德之一的“萨埵”。

“此所依心，能知一切，能主一切，能引一切，具是诸德，为不变异，内心主宰，及世作因，名为自在，以能照一切无知故。如《所闻》说：‘知一切者，即知一切’。”(七)

“所依心”(upahitacaitanyam)即纯粹的心(梵)为“无知”所依。“不变异”(avyakta)亦数论用语，因为这是总合，是纯粹原因，所以不表现出来(unmanifest)。“世作因”(jagatkāraṇa)即宇宙生成的原因。这个原因又是材料，又是作者。与“无知”结合的心，即这个“所依心”，能照明一切无知。所引的奥义书，意义依商羯罗说是：知其总者亦知其分。

这个“自在”还有许多描写与名字：

“自在之合，一切因故，得因身名；富欢喜故，如藏复故，得喜藏名；一切止故，得善眠名；是故亦称粗细戏论之所灭处。”(七)

就“自在”言，它的“合”，是一切的原因，起名叫做“因身”(kāraṇaśarīra)。数论只承认有“粗身”(sthūlaśarīra)“细身”(śukṣamaśarīra)两种(见下文)，吠檀多别加一种“因身”，即是“无知”；粗细两身化入“无知”，得“解脱”后连“因身”也化去。“欢喜”是“阿难陀”(ananda)，即“真心喜”之喜，不是“三德”的“萨埵”之“喜”(sattva)。“喜藏”(anandamayakośa)即完全包括“喜”的一件容器，本身就是“喜”。一切都停止于其中，所以是“善眠”(suṣupti)，就是熟睡，不过这是宇宙的熟睡而已。即因为它是熟睡的原故，一切“粗身”“细身”的世界(“戏论”)都化入其中而归于一。“戏论”(Prapañca)即宇宙现象的幻境。“藏”有五种，“熟睡”有“因身”即“喜藏”；“梦”再加上“细身”，即“识藏”，“意藏”，“息藏”；“醒”再加上“粗身”即“食藏”。(五藏名：Ānandamayakośa, Vijñānamayakośa, Manomayakośa, Prāṇamayakośa, Annamayakośa 俱见奥义书。)

“无知”又如何分看为多？

“如有一林，以分意故，立众树名；或如一池，以分意故，说为众水；如是无知，以分意故，称之为多；如《所闻》说：‘因陀罗藉摩耶力，以多色相见巡行。’如是等语。”(七)

这句“所闻”，引自《梨俱吠陀》颂文，“因陀罗”(Indra)即天帝释，为《梨俱吠陀》中赞颂描写最多的神，依吠檀多说，诸神都不过是“自在”的别名而已。“摩耶”(Māyā)在吠陀中不过为幻力，法力之意，到吠檀多理论中，便成了重要的术语，指“自在”藉以现一为多的力量，这“摩耶”本身到底是真是幻，还有很多的辩论。这是商羯罗创立的学说。

“此中以分遍合遍故，说为分合。如是分多，依于下故，浊喜为本。”(七)

“分遍”(vyasta)，遍在于各小处；“合遍”(samasta)，遍在于全部，因为是“遍”(vyāpitvena)，所以叫做“分”(vyaṣṭi)与“合”(samaṣṭi)。其实“分遍”与“分”，“合遍”与“合”，意义一致，只因前者出于字根 vas 指存在，后者出于字根 vas 指遍在，所以加此一句解说。“依于下”是因为只是局部而非全部，因此虽仍然是“喜”，也不是“净”而是“浊”了。“喜”乃三德之一。

“此所依心，所知渺小，无主宰力，以是诸德，名为小慧，以仅能照一无知故，即以暗依，以不明故，成此小慧。”(七)

分看的“所依心”与合看的“自在”不同，“诸德”即照“自在”的诸德推论。“小慧”(prājña)，字虽为“智慧”，但指个别的，故译为“小慧”。此字与奥义书所用意义不同。

“以此即为我慢等因，得因身名，富欢喜故，如藏复故，得喜藏名；一切止故，得善眠名：是故亦称粗细戏论之所灭处。”(七)

“我慢”(ahaṅkāra)袭数论用语，“等”包括“五根”“五大”等。“我慢”于熟睡时没入“无知”，及醒时又复出现，即是内心(“内作

具” antahkarana, 见《金七十论》), 此外, “小慧”各相与“自在”同, 不过一分一合, 一偏一全而已。

“即于其时, 自在、小慧以心所照, 极过微细, 无知转故, 得受欢喜。如《所闻》说: ‘慧能享喜, 慧为心门。’ 又如醒时作是忆念: ‘我眠甚乐, 竟无所知。’”(八)

“其时”指熟睡之时, 这时如何能享受到欢喜(阿难陀)? 平时的知觉是由于“心转”, 即心的活动状态, 在熟睡时, 心已投入“无知”, 所以只有无知的“转”(vṛtti)。其实就是指状态, 因为要表示其活动, 故用“转”。梵文习用 vartate “转”, 等于 asti, bhavati (在、有)。“无知”的“转”极其细微, 不能明知, 但“无知”又何以能知, 则又因为藉心所照之故。因为这实在是为“无知”所依的心。离了心, 什么都不能知道。吠檀多派的认识论后来发展的更趋纤细, 在比本书更晚的《吠檀多疏解》中有详细讨论。他们认为心如镜光照见外物, 但所见的只是它给外物造的影像。在绝对一元的唯心论的体系中必然要这样说。二元的数论不重视认识论, 所以吠檀多派可以全盘接受, 只把物质的“自性”说成属于心的“无知”“无明”便够了。此处所引的奥义书中的“慧”的意义并不见得是“小慧”, 字虽相同, 但“小慧”之成为专名乃是近代吠檀多派所定。

这一全一偏、一合一分的“自在”与“小慧”究竟有无分别?

“此合与分, 如林与树, 如池与水, 实无分别, 此二所依, 自在、小慧, 如林与树所蔽之空, 如池与水所映之空, 实无分别。如《所闻》说: ‘此一切主’, 如是等语。”(八)

两者无别(abheda), 因为都是心为无知“所依”(upahita)。不仅此也, 还有那共同的心, 也是一样:

“譬如林树及所蔽空, 又如池水及所映空, 共有无依之空持载; 故此无知及所依心, 亦共有一无依之心为持载; 又名第四。如《所闻》说: ‘同称为善, 不二, 第四。’ 如是等语。”(九)

第一层,林与树,池与水,并无分别,第二层,林所占的空(树的集合)与树所占的空(林的分散),池所映的空与水滴所映的空,也并无分别。换句话说,总的“自在”和分的“小慧”都是本来的“心”加“无知”,实为一体。在这以下,还有个不与林树池水相干,而离了它便没有林树池水与所占的空间的,本来的空,这便是那个原本存在的“无依之心”(anupahitam caitanyam)。这叫做“第四”(turiya),是指熟睡、梦醒以外的第四种生理状态,或则说是前面说过的个别的“命”,集体的“自在”,它们的本原的“无知”,三者以外的第四个。说这些都无分别,若就其本身而言,仍有不同;否则成了怪论了。因此,这“第四”与第三者也是可分而不可分。

“即此第四,清净本心,与无知等及所依心,如热铁球;若不分离,是谓经训之所已说;若予分离,则谓所示。”(九)

“无依心”,“所依心”,“无知”,三样不可分,如热铁球的热与铁与球一样。所谓“经训”(Mahāvākya),直译是“大言”,指奥义书中的若干警句,如“你是它”,“我是梵”之类,下文要详说。“已说”(vacya)与“已示”(lakṣya),一是说出,一是包含在内,下面解说“经训”时还要加以解释。

现在再来分析“无知”:

“是无知者,具有二能,名覆及散。”(十)

“能”(śakti)是一种力量。这无知何以能幻化出世界来?就因为它有这两种能力。一种称为“覆”(āvaraṇ),因为它能遮蔽本来面目,使其不可见。一种称为“散”(vikṣepa),因为它能散成各种不同的宇宙万物的形象。

“覆能”:譬如一片云虽小,却可以从观察者的眼界中障起无数里外的日轮;照这样,“无知”虽属有限,却也可以从观察者的慧力中障起无限而且不属生死轮回的“我”;这样的能力便称为“障能”。有颂为证:

“愚者云蔽目，反谓日无光；
我永了自相，愚者见如缚。”(十)

这个“我”(ātma, aham)永远都以“了”(upalabdhi)为它的自相，换句话说，它的本来面目像太阳一样决未尝以有云遮蔽人眼而起变化，不过愚者为“无知”所蔽不见真相，便说它是为生死所缚而已。（“了”指“了别”，见，觉知。）“我”为“无知”的“覆能”所限，才觉到自己(个人的)是作者，受者，有苦，乐，痴，以及空虚的轮回生死；好像绳的本来面目被“无知”覆蔽之后，便起了蛇的形相一样。

“散能”：譬如对绳的“无知”，在为自己障覆了的绳上，以自己的能力，现起蛇等相；照这样，“无知”在为自己障覆了的“我”上，以“散能”的力量，现起了“空”等(指地水火风空五大)宇宙现象(“戏论”)来；这样的力量便称为“散能”。有颂为证：

“散能创宇宙，起支终梵卵。”(十)

“支”(liṅga)指“支身”(liṅgaśarīra)；“梵卵”(brahmāṇḍa)指宇宙胚胎；俱详见下文。

“如具二能无知依心，以自为本，则现为因；自依为本，则现为取。如蛛结网，以自为本，则现为因；自身为本，则现为取。”(十一)

由于有这两种“能”的“无知”所依的“心”，同时是作者，“因”(nimitta)，又是材料，“取”(upādhi)。若以它自己为主看来，它就是作者；若由它的“所依”(upādhi)为主看来，它就是材料。换句话说，由其本身变出种种，不假外力，所以身兼二职。

现在要逐步探讨宇宙生成，这是数论式的理论，而不是正理和胜论式的，因为后者认为宇宙由原子组成，这些原子都是永恒，无所谓先后的。

“以简为本，由具散能无知依心，空乃得生；由空生风，由风生火，由火生水，由水生地；”如《所闻》说：“是故由此我中，空乃得

生。’如是等语。”(十二)

佛教只说四大,少了一个“空”。印度正统哲学都承认有“空”。“五大”只是宇宙构成基本分子的名称,好像我们的五行。其实《书经·洪范》所云也许是这同一条路线上的尝试。

从数论说,“我”与“自性”对立,“自性”以三德之故,化成宇宙,束缚住“我”。“我”见“自性”,即得解脱。吠檀多派否认了“自性”的独立性,否认这个自在的宇宙物质性的材料,把它改成一种幻力式的东西,至于宇宙生成说却接受了数论的说法。

两者的基本理论都是“因中有果、果必似因”(Satkāryavāda)。

“此中可见多无识故,知其因中,以闇为本。其时三德,以作因德,于空等中,次第而生。是谓细大,未五分唯。由此而生细身粗大。”(十二)

“三德”谓“喜、忧、闇”,由果中情形,可知因中之“德”多少,这便是“因德次第”(kāraṇaguṇaprakṛaṇa“作因德”与“所作德”)《金七十论》译“本德”“末德”。“五大”还都是纯粹未混合,所以是“细大”(sūkṣmabhūtāni),每一“大”还未分而为五(见后),所以是“唯”(tanmātrāni),而“未五分”。(apañcikṛtāni)“细大”生“粗大”,以及“细身”(sūkṣmaśarīrāni)。

“细身十七分,即为支身。十七分中,知根有五,觉根,意根,作根有五,复有五风。”(十三)

数论“细身”,与此有异,见《金七十论》第四十颂。“知根”(jñānendriyāni)是耳、皮、眼、舌、鼻。这些是从“五大”的“喜”(“萨埵”)的一部分个别次第生出来的。“觉根”(buddhi)的定义是:

“觉根云者,决定为性,内作具转。”(十三)

“内作具”(antaḥkāraṇa)依《金七十论》译,即我们的内心,“转”即活动状态。内心状态是决定(niścaya)的,便称为“觉根”。

“意根云者,愿疑为性,内作具转。”(十三)

“意根”(manas《金七十论》译“心根”)的定义如此。“愿”(saṅkalpa)，“疑”(vikalpa)的心理状态便称为“意根”。(此类字与佛教习用语字同义异。“疑”非“分别”，“意根”非“末那”。)

“此二者中，涵心、我慢。”(十三)

“心”(citta)，“我慢”(ahaṅkāra)，有时分说，那时“细身”便算十九分。这几样心理状态也出自“五大”的“喜”(萨埵)的部分，不过是“五大”集合，并非个别，与“知根”不同。何以知它们由“喜”而生？因为它们都以光明为性(prakāśātmakatvāt)。“觉根”与五“知根”结合便叫做“识藏”。这就是“命”(jīva)，流转生死，自以为作者，受者，享福，受苦。“意根”与五“知根”结合叫做“意藏”。(十三)

“作根”(karmendriyāṇi)是舌、手、足、谷道(大遗)，男女根。这儿的舌是说话的，与辨味的“知根”的舌不同。这五根又是从五大的“忧”(“罗阇”)的方面个别次第产生。(十三)

“风”(vāyā)有五种：一是“前风”(prāṇa)，前行，行于鼻端。二是“下风”(Apāna)，下行，行于谷道等处。三是“遍风”(vyāna)，遍行，行于全身。四是“上风”(udāna)，在喉头上行之风。五是“同风”(samāna)，在身内部同化饮食。《金七十论》第二十九颂将“五风”音译为“波那”，“阿波那”，“婆那”，“优陀那”，“娑摩那”。还有人说，此外别有五风：“象”，“龟”，“蜥蜴”，“天授”，“胜财”。把呕吐，呵欠，喷嚏等都算进去。有人认为这些都可以收在前“五风”之内，所以仍然只有“五风”。这“五风”又是由“五大”的“忧”(“罗阇”)的方面集合产生的。这“五风”与五“作根”相结合就称为“息藏”。因为它们以造作为性，所以认为是“忧”(“罗阇”)的产物。这三种“藏”中，“识藏”具有识力，是作者相；“意藏”具有欲力，是能作相；“息藏”具有作力，是所作相，换句话说，一个作者，一个工具，一个动作。据说它们都是依照实用情形而如此区别的。这三种“藏”

合起来便称为“细身”。(十三)

这细身又可以分看合看：

“此中细身以一觉境，如林与池，即现为合；以多觉境，如树与水，即现为分。”(十四)

“觉境”(budhivi śaya)即所知对象。“合”“分”如前已说。

“此合所依心，称线我，金胎，或名波那，以其能织穿一切故，以其所依，具知、欲、作三种能故。此其所合，对粗戏论；性微细故，说为细身，识等三藏；以其含有醒薰习故，说为睡梦，即以是故，称粗戏论之所灭处。”(十四)

“线我”(tūtratma)谓其性如线，能织穿一切处。“金胎”(hiranyagarbha)或译“金藏”，即这初步宇宙的专名，“波那”(prāṇa)即“息”，即生命。这个“合”，对粗的宇宙现象(“戏论”)自然是细的，所以叫“细身”，也就是前面说的“识藏”，“意藏”，“息藏”。“薰习”(vāsanā)与佛教术语同，但此地不过指保留醒时的印象。这已经不是熟睡了，所以只见“睡梦”(svapna)，只是粗的“戏论”消灭之处，参看前面第七节。

合看如此，分看又如彼：

“此分所依心，即为焰炽，以其所依即属火焰内作具故。此其所分，对粗身言，性微细故，说为细身，识等三藏；以其含有醒薰习故，说为睡梦，即以是故，称为粗身之所灭处。”(十四)

“焰炽”(taijasa)依《金七十论》译(第二十颂)。因内心以火(tejas)为主，故得此名。这是分看的，所以不能与整个宇宙观现象(“戏论”)比，而只与“粗身”对比。

“线我，焰炽，即以意转，能受细境。如《所闻》云：‘焰炽能享细分。’如是等语。此中合分。及其所依，线我，焰炽，如林与树，及所蔽空，如池与水，及所映空，实无分别。如是细身之所生起。”(十四)

“意转”(manovṛtti)亦即心理活动。“细身”所经验的为细的对象。这几样不可分别,与前面更基本的也相同,参看第八节。

现在要再进一步,由细而粗:

“粗大种者,谓已五分。”(十五)

这个“五分”法(pañcīkaraṇa)很有趣味。先把空、地、水、火、风,“五大”(或“五大种”)各分为两半;然后把每二分之一再分为四份;再把这四份分配到自己以外的其他“四大”上面去;这样一来,每一“大种”便有自己的二分之一加其他四大各八分之一,成了混合的了。(十五)

$$\text{空} \frac{1}{2} + \text{地} \frac{1}{8} + \text{水} \frac{1}{8} + \text{火} \frac{1}{8} + \text{风} \frac{1}{8} = 1 \text{ 空粗大种(已五分)}。$$

$\text{地} \frac{1}{2} + \text{空} \frac{1}{8} + \text{水} \frac{1}{8} + \text{火} \frac{1}{8} + \text{风} \frac{1}{8} = 1 \text{ 地粗大种(已五分)}。$ 馀三者仿此。

这种五分法显然是后来加的,《歌者奥义书》六章三节只提到大种三分,《梵经》与商羯罗注都未提到五分法,因此真喜不得不说,三分法中就包括了五分法。既然都是混合的,为什么还叫作“空”“地”等呢?则因为自身的成分仍占了一半的原故。

到了这个阶段,“声”便在“空”中显现出来;“声”与“触”在“风”中现出来;“声”“触”“色”在“火”中现出来;“声”“触”“色”“味”在水中现出来;“声”“触”“色”“味”“香”在“地”中现出来。

现在这宇宙生成的过程只要再推进一步,就全盘成功了。

从这些已五分混合的大种便出现天地,天有七层,愈上愈高,地有七层,愈趋愈低。天名如下: bhur, bhuvar, svar, mahar, janas, tapas, satya。地名如下: atala, vitala, sutala, rasātala, talātala, mahātala, pātala。“梵卵”(Brahmaṇḍa 宇宙胚胎)出现。随着也出现其中包括的四种“粗身”及与它们适合的饮食。“四种粗身”即是生物:“胎生”(jarāyujā)如人及兽类;“卵生”(andaja)如鸟及蛇等;“破生”

(udbhinja)破地而上生,如树木藤蔓之类;“湿生”(svedaja)由汗而生如虱蚊之类。(十六)

这全盘出现的宇宙再分看合看一次:

“即于此中,四种粗身,一多觉境,如林与池,显现为合,如树与水,显现为分。合所依心,称一切人,或名为王,主一切人故,显为种种故。此其所合,即为粗身;食所变故,说为食藏;受用粗处,是谓粗身;亦名为醒。”(十七)

“一切人”(Viśvānara),在一切人中为主(abhimāna“慢”,此处仅主宰、监视之意,与《梵经注》中所用者同)。“王”(Virāj),指王族中人。“显为种种故”,是就字源作解释,分成 Vitraj,以字根 rāj(照明,显现)加 vividha(种种)来解释 virāj(王)。这种解法,梵籍中已成惯例。这是根本的心所现的名字,若就它的“合”来看,便叫“粗身”,“食藏”、“醒”。从最根本的“因身”,“喜藏”,“善眠”,到“细身”,“识藏”,“意藏”,“息藏”,“睡梦”,再到“粗身”,“食藏”,“醒”,宇宙生成业已完毕。

“分所依心,说为一切,不弃细身,入粗身故。此其所分,即为粗身;食所变故,说为食藏;亦名为醒。”(十七)

“一切”(viśva)仍用字根 viś(人)来解。

这“一切”与“一切人”,由五“知根”(耳、皮、眼、舌、鼻),各藉五种自然神(方、风、日、伐楼拏 Varuṇa、马童 Aśvin)之一主持,各享声、触、色、味、香五境;又由五“作根”(舌、手、足、谷道、男女根),各藉五神(阿耆尼,因陀罗,优本陀罗,阎摩,生主)之一主持,各作“言”,“执”,“步”,“除”,“戏”(依《金七十论》译)五事;又由“意根”,“觉根”,“我慢”,“心”四种内根,各藉一神(日、月、湿婆、毗湿奴)之主持,各作“愿”,“决定”,“我慢”,“忆”;以上这些活动对象都是“粗”的,具体的。

“此中二者,粗分与合,所依一切与一切人,如林与树,及所蔽

空，如池与水，及所映空，复如前论，实无分别。如是由已五分五大粗戏论生。”

宇宙既已完成，这“增益”的教授便可以下结论了。

“此粗细因戏论之合，一大戏论，如众林合，为一大林，如众池合，为一大池。此所依心，自一切人，至于自在，亦如众林所蔽之空，或如众池所映之空，实为一事。此大戏论，与所依心，以及真实无所依心，若不分离，如热铁球，是谓经训之所已说，如经训云：‘一切皆梵’；若予分离，则谓所示。如是增益，于实事上，增以非实，略说已竟。”(十八)

参看前面第九节，第六节。

这整个一套宇宙生成论，根本原理是吠檀多的绝对唯心论，上层建筑却是数论的素朴的机械论(本来是二元)，如果不以词害意，简直可以叫做“机械的唯心论”。我们可以列表如下：

【增益】

梵 → 无知[自在(合)小慧(分)] → 未五分细大

(无所依心)(所依心)

(具喜忧闍三德) → 细身[线我或金胎(合)焰炽(分)] + 已五分粗大[一切人(合,一切(分))] = 梵卵

把这“增益”的表倒过来溯上去便是把“加上去”变成“说开来”。不过在结束第一部教授以后，开始第二部教授以前，还要插入一段对其他各派的批判。这个批判是说各派都误解了“我”，所以不知道真的“梵”。误解的原因是，一方面误解经句，一方面误解经验，这段批判多少含些幽默意味，本身却没有价值，因为外道各派，例如佛教等，根本就不承认正统的经典奥义书，也不承认有个“我”，所以这样自己先设一个箭靶再射上去，是对真正的敌人毫无伤损的。

第一个受攻击的是最简单的常人,说儿子就是“我”,因为一则有句经说“我生如子”,二则由经验见爱子如我自己。第二个是无神的唯物论者“邪命外道”“顺世外道”(cārvāka,他们自己的书一本未传,只仗挨骂而得名,是印度古代思想中的唯物论者)。他们看见当房子起火时,连儿子也不要,只救自己的命,加上经文依据和“我瘦”“我肥”的经验,便说这身体便是“我”。还有一派唯物论者,也依据经文,以及“我聋”“我瞎”的经验,便说感觉便是“我”。又有一派唯物论者也照样引经文引经验认为“生命”(prāṇa)是“我”。又有一派这样的无神论者照样认为心意(manas)是“我”。以后便轮到佛教徒(有宗)也引奥义书当经典,又由经验证明,说“觉意”(buddhi)就是“我”。还有前弥曼差派和正理派说“无知”便是“我”。又有前弥曼差派说“无知所依心”便是“我”。又有佛教一派(空宗)认为“空”便是“我”。(十九)

说完了这些错误理论以后,便要指出它们的错误是由于谬误的引用经文,推理,及经验。从儿子到“空”都不是我,因为显然与许多经文抵触,而且与圣人的“我是梵”的经验不符。(二十)

那么,真的“我”是什么呢? 结论是:

“是故能照彼彼,常、净、觉、解脱、真、以为自性,唯此内心,是我、实事,乃吠檀多智者所悟。如是如是是为增益。”(二十)

“能照彼彼”(tattadbhāsaka),即谓前所说儿子等皆由此而显。

2. 说开来(“损减”apavāda)

“谓损减者,如绳幻蛇,说唯绳有;实事所幻,非实,无知,等戏论中,说唯实事。如有颂云:

‘如实易他名,是名为转变;

非实易他名,是名为转幻’。”(二十一)

“转变”(vikāra),“转幻”(vivarta),都是由此变彼之意。此处说明连本质(“如实”tattvataḥ)也变了才叫“转变”,不连本质(“非

实”atattvatah)变的,只算“转幻”。宇宙只是梵的“转幻”,本质依然未变。

“即如是说:此能受处,四种粗身,全合为一。及所受相,谓饮食等,及其所住,十四天地,及其所住,谓彼梵卵,凡此一切,究其因相,唯是已五分大而已。即于此等已五分大,及声等境,所有细身,凡此一切,究其因相,唯是未五分大而已。即于此等未五分大,具喜等德,溯其本原,究其因相,唯是无知所依心尔。即此无知。及所依心,自在为首,唯是持此无依心想,第四,即梵,如是而已。”(二十一)

这刚好是把前面的“增益”的表倒转来溯上去。第一步是生物四种及所享的饮食,所住的地方,总名宇宙(“梵卵”),归根究底合起来算它的本相(“因相”kāraṇarūpa),只是些混合的原子原素而已。第二步再把这些混合的原子原素,连它们所生的认识对象(声触色味香五“境”或“尘”vīśya),再合起来算它的本相,也不过是一些未混合的纯粹的原子原素而已。正理与胜论两派多元论便停止在这儿,把宇宙分析为一些有限的永恒的原子原素(玄奘译“极微”,真谛译“邻虚”paramāṇu),成了佛教哲学晚期驳斥的对象。现在我们要再推进一步,把这些纯粹的原子原素,连同使它们有创造能力的三种品性(“三德”),也合起来算它的本相,又不过是加上了一点幻相的纯粹精神而已,若把这个宇宙原始算做物质,而又把它与精神对立起来那便是二元论的数论。不过数论的理论也是为修行的目的,依此说来,真正独立的精神要想脱离物质的束缚,只有明白认识了物质以后,才得到解脱而不再有物质,甚至物质的出现也只是为的使精神能发现自己的独立性。因此,数论的究竟理论已经引上了吠檀多,只要把这个物质(“自性”“本”)的独立存在加以否定,说它是幻化的出现,为的出现宇宙幻境,为的束缚真的精神,而最终目的仍在使精神认识自己的本来独立未尝受缚,由此以得解

脱。同时这种幻力似的物质也寓于精神之内,好像白云现为苍狗,云还是云,也并没有另外一个狗,只是这样现了一现而已。这种理论一出现,吠檀多便集了印度正统哲学的大成了。于是,我们最后再进一步,便连这代表幻化过的纯粹精神的全体的大神(“自在”)也打倒了,达到了最后存在的唯一的真实,绝对的精神,永恒的,不可言说不可思议的大梵。用商羯罗的话说是由低级的梵(神,“自在”)进到了高级的梵。知道了这个,便得到了解脱。不过,这所谓“知道”便是说“亲证”(Sākṣātkāra),要直觉的悟到,并非语言文字思想的了解,因此必须修行,才能得真解脱,而不是背经书和举行祭祀。因此,前弥曼差一派死守吠陀经典,又在“应勿庸议”之列了。

这便是所谓“损减”教授的第二部分也完了。

3. 经训

前面已经屡次提到所谓“经训”(mahāvākya)“大言”,依吠檀多派,这种奥义书中的基本警句共有十二条,有专书加以解说;平常也约成四条,每条取自一种吠陀的奥义书;其中最重要的是两条,即“你是它”,“我是梵”,前者是教训别人的客观的指示,后者是自己亲证的主观的声明,这便是吠檀多的根本教义,有如佛教的“四法印”,解说吠檀多的书都要提到;所以在“加上”又“说开来”以后,我们也要进而研究这根本教义。

首先要把“你”和“它”弄明白:

“以此增益及与损减,‘汝’‘彼’句义正解得成。即如是说:无知等合,及其所依,一切知等为殊胜心,复有未为彼所依心,如是三者如热、铁、球,显现为一,即是‘彼’句所说之义。此所依之持载者,无所依心,即是‘彼’句所示之义。”(二十二)

“它”(tat“彼”)是什么?是从“合”的方面来看的整体。这“合”有三方面,一是“无知”的集合,二是附上了“无知”而以全知为特性的心,三是本来没有为“无知”所附上的心。不过这三者不能分离,

像一个热铁球的“热”与“铁”与“球”一样。三者合起来看，便是“它”所明白说出的意义(vācya)。那隐在“依”“无知”与“所依”的“心”的下面的原来不动的“心”，便是“它”所隐涵表示的意义(lakṣya)。前者是表面的意义，后者是进一步的真义。照传统说一个字还有第三种暗示的意义(vyaṅgya)，这儿未予应用。

“无知等分，其所依，少许知等为殊胜心，复有未为彼所依心，如是三者，如热铁球，显现为一，即是‘汝’句所说之义。此依所依，主持载者，无所依心，内、喜、第四，即是‘汝’句所示之义。”(二十二)

“你”(tvam“汝”)是什么？是从分的方面看来的个别。“合”的特色是“一切知”(sarvajña)等(“自在”)；“分”的特色是“少许知”(alpajña)等(“小慧”)。

“它”和“你”两项既已排好，现在要添上等号去作成恒等式：

“此下当说经训涵义，‘汝即彼’语，以三能系明无分义。三能系者：句间同位，句义之间能别、所别，内性相间所示、能示。如有颂云：

‘能系谓同位，能别及所别，
所示及能示，句，义，内性相。’”(二十三)

说到了注释经典，地道的注疏方法便出现了。解说一句话，应先看它的构成的词(pada“句”)的文法语尾地位是否相同；不同的是一类，同的又是一类。同类“句”中有三种关系(sambandha“能系”)：一是同位(sāmānā-dhikarāṇya)，两词同一格位，应同指一事，如“青莲花”。二是“能别、所别”(viśeṣaṇaviśeṣya)，形容词与所形容的东西，这不如前一项的指字形而是指字义。这个新东西应又为“青色”所形容，又为“莲花”所形容，一事具两特性。三是“所示、能示”

(lakṣyalaṅkāna),要找各词间隐涵的深义,把次要的形容舍弃,所得的便是一个整个的意义(akhandārtha“无分义”)。现在要把这三种关系应用到这句“你是它”(tat tvam āsi“汝即彼”)上面来。

先说“同位”关系,例如“那是这个天授”(Devadatta 提婆达多)。这句话中的“那”指的是过去时候的天授,“这”指的是现在时候的天授,但两者都指的这一个人的天授,意义相联而一贯。同样的,“你是它”这句话中的“它”指的是间接知道的那个“心”,“你”指的是直接知道的这个“心”,但两者都指的是一个“心”,意义相联而一贯。这便是所谓“同位”关系。(二十三)

再说“能别、所别”的关系:例如形容当年天授的“那”与形容现在天授的“这”,把形容(“能别”)和被形容的(“所别”)分开,然后除开这个附加的形容词,便得到所形容的东西的一致。(这与解说“青莲花”不同)指间接知道的“心”的“它”以及指直接知道的“心”的“你”,把两者的形容词之分别除开,便得到了所形容的东西的一致。这便是所谓“能别、所别”关系。(二十三)

最后才到“所示、能示”的关系,如前面例句中,把意义相矛盾的“当时”与“此时”取消,便得到一个不受时间限制的基本天授。把意义相矛盾的“直接”与“间接”取消,便得到一个不分直接间接的基本的“心”。因为就前面两种关系看来,在字形与义的两种关系上都仍有矛盾,所以必须进到这一步关系,把句中深藏的根本意义找出来,把外加的形容去掉,才能发现句中两词的恒等式。由“能示”(“相”)以找出“所示”来,便是这种关系。(二十三)

列表如下:

天授	{	此时(老年)	梵(无所依心)	{	汝	(分)
		彼时(少年)			(命者)	
					彼	(合)
					(自在)	

如果不承认有个共同的不受时间限制的天授,我们便不能承认这个老天授便是当年的小天授了。老朋友见面也不会认识,夫妇也可以在结婚次日反目了。个人之于宇宙亦复如此。“你就是它”,一旦恍然大悟就得到解脱。倘“你”和“它”之间没有一个共同的依据,这句话岂不成了无意义的自相矛盾?不过早期佛教的根本教义“无我”却是针对这个出发的,到了后来,不但人无“我”,连“法”也无“我”,一切都是刹那转变,并无不变的本性可寻;依那种理论说,这句话便真的毫无意义。这有“我”与无“我”便是正统印度教与外道的佛教的分水岭。但佛教晚期唯识哲学等似乎又把类似的“我”从后门请进来,所以说“我于凡愚不开演,恐彼分别执为我。”(《解深密经》)这是另一问题,又当别论。

“你是它”的解说法和解说“青莲花”不同。“青莲花”,可以当作“青”与“莲花”两个形容和被形容的关系,是可以认做结合为一而不与正确常识相冲突的。“你是它”却不然,所以不能像“青莲花”一样照字面意义用通常解释。(二十四)

“你是它”的解说法又与解说“小屋在恒河”不同。“小屋在恒河”,因为完全与正确知识如感觉等相矛盾,所以把字义完全抛弃,另取暗示的意义“河岸”来解释。这叫做“全弃解”(jahallakṣaṇa)。“你是它”却不完全舍弃本义而另取一义代替,所以不能应用此公式。(二十五)

“你是它”的解说法又与解说“红的在跑”不同。“红的在跑”,因为字义与正确知识相矛盾,所以保留“红的”原义,另加上“马”等的涵义来解释。这叫做“非全弃解”(ajahallakṣaṇā)。“你是它”又不是这样,因为本来字义不能保留,又不必另加一义,所以又不能应用这种公式。(二十六)

因此,“你是它”只能用“那是这个天授”的公式来解释。把相矛盾的时间限制的过去现在部分取消,留下那不变的超时间的根

本的天授；同样，把直接间接所知的矛盾部分取消，只留下所知的本心，由此以造成“你”与“它”的恒等式。这叫做“部分解”（bhāgalakṣanā）。（二十七）

现在要进而解说“我是梵”。

“此下当说随受语义，谓‘我即梵’。如果由师教诲增益以及损减，且为明示汝、彼句义，复由经语明无分义，此能学者应起无分相境心转，谓‘我即梵，具有常、净、觉、解脱、真，以为自性，最上欢喜，无边，不二’。即此心转，随心所映，以内不分、未知、上、梵，为所有境，惟除彼上所具无知；其时如线为布作因，线既焚去，布亦无存，一切作因，无知既除，凡其所作应亦除尽，所涵无分相境心转应亦除尽。此所映心，有如灯光无能照日，反为所容，亦无能照自光自照。与内不分。最上之梵，反为所容，以其所依无分心转已消除故；如镜不在，面所映像惟存于面，此亦惟存与内不分最上之梵。”（二十八）

“随受”（anubhava）即直接经验。“无分”（akhaṇḍa）指整个不可分的梵。明白了宇宙一元的真谛，学者便以这不可分的宇宙为境界而起一种心理状态（“心转”cittavṛtti），即直接经验到“我就是梵”。这个心理状态即是真的心的反映，用梵作对象，但不能照见梵，而只能消除梵上面所存的无知。因为这梵就是使这心起作用照见其他的那个心，所以与内心不可分，而且它自身便是发光体，不能被照见，更不能为自己所映的光照见，被照得没有的只是它上面的阴影而已。但严格说来，阴影也不能被照见，因为光所到处阴影也没有了。线是布的因，线烧了，布也没有了。“无知”的阴影既除，由之而生的一切都没有了，连似乎独立的心理状态也没有了，与梵化而为一了。好像灯光（或月光更恰，因为现在我们知道月光就是日光所映。）被太阳光吸收一样。又像镜子没有了，镜中的像也没有了，只剩下了原来的真面。因此，悟到了梵的时候，连

悟也没有了,这才是真正的“无所得”,自然也就不可言说、不可思议了。

这种说法与吠檀多派后来所发展的认识论有密切关系。因为照他们的理论说,一切除了心以外都是“无识”(jāda),无光,不能照见,只能被照见。内心的光(即是整个光的一部分,为“无知”所蔽,自以为独立,因此又以为有外物可以照见)。照见外物之后,依外物成一影像,内心的活动便对此影像加以认识,好像我们所见的东西都是网膜上所映的影像一样。内心的活动之一即所谓“认识”,实在是自己的一种活动,所谓外物实在是对同属一心的另外部分的错觉的观察,而认识的对象实在是自己所造的影像。因此“能量”“所量”“量”可以归结而为一。这种情形对宇宙一切都可施用,不过到了以宇宙整个为对象,尤其是以其根本的心为对象时,便不再有效。因为这个宇宙的心(即梵)不是“无识”,而是自己发光照人却不为人所照的。所以当月光照其他无光的东西时,可以反射出光来而构成一个影像,但照到了太阳上面,便不但不能照见,反而为它所吸收而化为一体。这时所能说的,只是把隔绝日光与月光的阴影驱除了而已。

接着就阐明这一点:

“如是既明,《所闻》所谓‘唯以心意乃能得见’,又谓‘不可以意思量’,此二经语实无相违,以此唯认心转能遍,而不复认果能遍故。如有颂云:

‘经论诸撰者 唯遮果能遍。’

‘心转能遍为 除梵上无知。’

又云:

‘以能自光照,说照不应理。’

依无识物所成心转与此有别。应如此说:‘此即瓶’者,谓有心转依瓶相生,以未知瓶取而为境,先去彼上所具无知,复以自心照无识瓶。如有颂云:

‘觉心及心光,两者俱见瓶,
以慧除无知,以光瓶得见。’

如有灯光照彼暗中瓶衣等物,先去彼上所具黑暗,复以自光照见其物。”(二十九)

老师传授既毕,学者能理解到梵我合一,但真正要大彻大悟,还得自己下一番功夫,所以上面分析完了传授的要点,下面便要接着说亲证的门路。

五、亲证之路

如何可以自己修到亲证?

“如是为获自相本心亲证之故,应随修习传、闻、思、量、冥、想、等、持,是故彼等亦应阐说。”(三十)

为了亲证自相的“心”,须修这四样法门。

1. 传闻(śravaṇa)

何谓“传闻”?

“谓传闻者,即以六支能持无馀诸吠檀多于不二实所具密意。”(三十)

用六种方式获得所有吠檀多(《奥义书》等)的密意,即唯一的真实(vastu)。哪六种方式(ṣaḍvidhalingāni)?

“谓六支者：始终，回复，无前，果用，义说，近得。”(三十)

第一是“始终”(upakramopasamharau)。把一篇之内的主要论题在篇首与篇尾都提一遍。例如《歌者奥义书》第六章论“不二实事”，在章首说了“唯一，不二”，在章尾又说“一切皆此性”。

第二是“回复”(abhyāsa)。在一篇之内屡次提到所论主题。例如前引的一章中提到“你是它”共九次之多。

第三是“无前”(apūrvatā)。用别的知识来源都无法知道的。举例也在前面所引的一章中，所论的唯一真实，不能用其他方法知道。

第四是“果用”(phala)。篇中论到所授知识或其他修习的效果。例如所引的一章中说到从师的人能明证此理，只在没有从身体解脱以前还滞留在人间，以后便与梵为一。

第五是“义说”(arthavāda)。这便是在篇中时时称赞所授义旨。举例同前。

第六是“近得”(upapatti)。这是说用类推的证明时时引证。举例也在那一章之内，说由一泥土可知众土，所以一切语言变化都是名而已矣。(三十)

由这六种方式研究吠檀多(《奥义书》等)便是修习的第一样：“传闻”。

我们要记得古代印度(甚至今日仍一脉不断)学者都是口耳相传，写书是后来的事，印书更是近代才自欧人开始。因此，我们说写书，读书，印度人说讲书，听书；因此经典称为“所闻”，而读书研究叫做“传闻”，他们是以耳朵和声音为入道之门的。

2. 思量(manana)

何谓思量？

“谓思量者，即于所闻不二实事，依吠檀多，如理，思惟，时时不息。”(三十)

学了经典以后还要时时研索其中义理。

3. 冥想(nididhyāsana)

“谓冥想者，除去异类身等缘境，于此不二事实同类缘境同流。”(三十)

在思想中，与这最后真实不同类的肉体等等都减除，只剩下川流不息仍与这最后真实同类的思想。

4. 等持(samādhi)

“等持”便是“入定”，“三摩提”，这是最重要的修炼，正统的“瑜伽”一派几乎完全讲这个，佛教的早期晚期也都看重这一类的禅定工夫，不过中国的一般所谓禅宗却名相同而实际跟印度的大不相同了。（“等持”当是由字根分析而来：sam + ā + dhā）

吠檀多所说的“等持”，实际全袭《瑜伽经》，而《瑜伽经》的理论根据又是数论。

何谓“等持”？

“等持二种：一有分别，一无分别。”(三十)

“有分别”(savikalpaka)等于《瑜伽经》中的“有知”(samprajñātā)，“无分别”(nirvikalpaka)则是《瑜伽经》的“无知”(asamprajñātā)。

“此中有分别者，不失知者知等分别，即于不二事实之上，由依彼相所成心转，得住其中。如于种种泥像等物，见唯是泥；即于二相，见不二事，如有颂云：

‘见自相如空、最上。永光、不生、不灭、一。

不垢、遍行、复不二。是即为我永解脱。唵。’”(三十)

“知者”(jñāstrī)，“知”(jñāna)，“等”是第三个，即“所知”(jñeya)。如果能集中精神在最后真实之上，而心理状态也化而为与这最后真实同体，不过还没有忘记“知者”“所知”与“知”的“分别”，那是由多以见一，但还欠缺了一点，没有完全没人其中。颂中说“见自

相”，意为以“见”(dr̥ṣi)为本性，即永远明知明照他物。

“无分别者，已失知者知等分别，即于不二实事之一，由依彼相所成心转，以极一性得住其中。如盐化水，惟水可见；依此不二实事所成心转亦隐，惟见不二实事独存。是故此境及与善眠，实无分别，不应致疑。于此二者中，虽俱无心转，然一中实在，一中则实无，由是二者分别得成。”(三十)

“以极一性”(atitarām ekībhāvena)，由极其专注化而为一的情形。这时心理状态与最后真实已完全合而为一，因此主观、客观，“知者”、“所知”，以至于“知”，都不见了。这便达到了最高的境界，便是“入定”。这种情形乍看与熟睡毫无分别，因为两者都没有心理活动，不过在“定”中心理活动实际还有，只是与梵合一，无从分别而已。反之，在熟睡中，心理活动已没入“无知”，所以只有“无知”的活动依然存在。这便是二者之间的分别。参看前面第八节本文。

这种“入定”的修炼方法，共有八种，这又是依据的《瑜伽经》：

“此复具有八支：夜摩，尼夜摩，坐，纳息，收，持，禅，定。”(三十一)

“此”指“等持”，“夜摩”等，参看《金七十论》第二十三颂释文。那儿所举与此不同，对“夜摩”“尼夜摩”的解释，汉译与现存梵本也有异，真谛译文所依据的原本或则是其中最古的一种。“夜摩”(yama)与“尼夜摩”(niyama)据真谛译。“禅”(dhyāna)即我们的“禅”字所译音的原字，出自字根 dhyai 意为思索，冥想。“定”(samādhi)即前面的“等持”或“三摩提”，不过那是成功总名，此则仅八种预修方法之一。

“谓夜摩者：‘不害，不逛，不盗，不淫，不取。’”(三十一)

所引定义是《瑜伽经》第二章第三十节。这些是修道的先决条件。“不害”(ahiṃsā)即慈，即甘地所创的“不害主义”(nonviolence)

的原字。“不诳”(satya)即说真话,“不妄语”。“不盗”即佛家五戒的“不偷盗”,不过这儿只是 asteya,巴利语中却是“非予勿取”(adinnādāyāveramaṇi)。“不淫”即“梵行”(brahmacarya),指独身,戒绝淫欲。“不取”(aparigraha)指出家,放弃财产,一无所有。

“尼夜摩者:‘清静,自足,苦行,善学,事天。’”(三十一)

所引定义是《瑜伽经》第二章第三十二节。“苦行”(tapas)出自字根 tap,意为烧,热。“善学”(svādhyāya)指读经。“事天”(īśvarapraṇidhāna)指全心意放在“自在”上,即放在“天”或唯一大神上。这个“自在”是《瑜伽经》在数论的系统中加进去的,不过好像又是做为修行的对象,并没有“唯神论”(theistic)的意味。

“坐者:谓手足等位分别相,‘莲花’‘吉祥’等。”(三十一)

这是说打坐时放手足于种种不同的方位。

“谓纳息者:出息,入息,止息诸相,持息方便。”(三十一)

“纳息”(prāṇāyāma)指调度呼吸的种种方法(“方便”upāya)。

“收者:收敛诸根自于诸境。”(三十一)

“收”(pratyāhāra)是把感觉由各感觉所及的外物对象(“境”“尘”)收回来。

“持者:内根持于不二实事。”(三十一)

向外的感觉收拢来,内心又专注于这唯一的最后真实,这叫“持”(dhāraṇa)。

“禅者:于此不二实事断断内根转流。”(三十一)

内心注在唯一真实之上,心的活动如一流水,但仍时被切断,未达到最高境界。由此可见这与佛家的“禅”字同而义异。

“定者已说,唯有分别。”(三十一)

即指前面的“有分别等持。”

“由此八支,达无分别,犹有四碍:失,散,染,昧。失者:不以无分实事为其所缘;心转入睡。散者:不以无分实事为其所缘,心转

入于别一所缘。染者：虽无失，散，而其心转，以贪等薰，入于静止，不以无分实事为其所缘。味者：不以无分实事为其所缘，而心转于有分别喜，贪著其味；或于等持始时，于有分别喜，贪著其味。”（三十二）

心如睡眠，转移，停止，自然妨害“入定”，但如贪恋“有分别”的阶段，便也会妨碍进步，不能达到最后境界。

“于此四碍，一一消除，心如明灯无风不动，其时唯住真无分心，是时即称无分别定。如有颂云：

‘于失应唤醒，心散应使寂，
若染应识知，得寂应勿扰，
于味勿耽嗜，以慧俾无著。’

又云：

‘灯于无风处，不动即其喻。’”（三十三）

后半颂引自《薄伽梵歌》第六章第十九颂。前颂引自《阿笈摩论》。

六、解 脱

修行的全部课程都是为的一个最终目的——“解脱”(mokṣa)。亲证了这梵我合一的一元境界，便得到了真正的自由，精神上不受任何束缚，获得了最高无上的幸福，细分起来，“解脱”又有两种、或两阶段：一是“生解脱”(jīvanmukti)，一是“无身解脱”(videhamukti)。前者好像佛教早期所说的“有余依涅槃”，后者则是“无余依涅槃”。虽然精神上获得了“解脱”，但身体还生在上世，还不能免去物质生活；因为人世一切皆由造“业”而来，一切都是“业报”，因此有生

轮回；精神上已得自由的人，不会再造将来的因，因此不会再流转生死，但过去所造的“业”的果实还在继续，必须等它自动结实，消耗完毕，精神才能从物质生活中完全解放出来。像这样一个精神自由而仍有物质生活的人，便叫做“生解脱者”(jīvanmukta)。到物质生活告终，过去业报已完，而后不再有，这时便剩下了完全的精神与宇宙精神合一，这便是已证“无身解脱”，严格说来，这才是真的完全解脱，而这个境是不能描写，不可思议的。

“此下当说生解脱相。生解脱者：知其自相乃无分梵，复灭其上所有无知，亲证自相无分梵已，更灭无知及其所作，累积诸业，疑，颠倒，等，缠缚悉尽，永住于梵。如《所闻》云：

‘心结既已断，一切疑尽除，
所有业已灭，见先与后故。’
如是等语。”(三十四)

这是指精神上的自由，但物质上他仍然生存在这世界上，那么他对自己的物质生活持什么态度？

“当出定时，肉血尿粪等所聚身，暗愚昏等所聚诸根，饥渴恼痴所聚心根，以先薰习，仍作诸业；亦复能享，与智不违，已始诸果于此种种虽有所见，然以灭故，自真谛言，实无所见。如知者因陀罗网，知为幻故，虽有所见，自真谛言，实无所见。如《所闻》云：‘有目若无目，有耳若无耳’，如是等语。

‘虽醒如熟睡，不见二，见一。
虽作，未尝作，知我，无复疑。’”(三十五)

“心根”此处是“内作具”。“因罗陀网”(Indrajāla)意指幻术。

“薰习”(vāsanā)指以前所有的“业力”，继续下来。真谛(paramārtha)指究竟义，虽非佛家空宗专语，但字同而意相类。颂末意云：“这才是知道‘我’的人，不是别人，这儿没有可疑的余地。”

精神上获得自由以后，肉体还在作些什么事呢？

“如获智前食戏诸事，此时惟有善事仍存，或不复分善与不善。如有颂云：

‘觉不二真谛，设随欲而行，
犬与识真者，食污何所别？’

又云：

‘亦脱梵知识，是真知我者。’”(三十六)

后一颂意云：“连知道梵的意识也解脱去了，这才是真知道‘我’的人？别的都不是。”如不忘其知道最后真实的意识，他自然还是站在最后真实的外面。

一个精神已得解脱的人是否还会做恶事？照说是不会的。但他也可以根本忘了善恶。这实在是无意中给《薄伽梵歌》回护。因为照那首“神歌”的意思，只要遵奉大神，笃行本职，便是杀自己弟兄也依然无罪而可获解脱。这是现代印度教徒（无论是哲学家与否）所绝对不肯承认的，他们一定要把明白的文字说得糊涂，把矛盾的理论用自己意见统一起来。其实这儿便摆着佛教与印度教的几微而最关重要的分别。佛教绝对不容造恶业而无罪，也不能承认战士阶级就非得杀人不可，甚至不管杀的是什么人。《法句经》第二九四、二九五，两颂（巴利本次序）显系象征，虽欧人纷纷讨论，古代也有十部说如义，十部说不如义（见《法苑义林章》），但不足引来与《薄伽梵歌》的教内战相提并论。

精神解放之后，连美德也只等于妆饰品了。

“是时无慢等求知诸方便，无嗔等善德，悉转为严饰。如有颂云：

‘既得觉我者，无嗔等善德。
不劳而能现，无复方便相。’”(三十七)

最后的结语如下：

“何用赘辞？是人唯以身存故，仍能随受，已欲，不欲，或为他欲，乐苦诸相，已始诸果；仍能照见内作具等；然后于其命终，既依于内喜上梵，无知及其所作行等亦复灭故，乃永住于最上独存，唯一喜味，悉除分别，无分之梵。如《所闻》云：‘是人命息不复出离’；‘唯于此中，得究竟依’；‘是真解脱，乃得解脱’，如是等语。”(三十八)

“吉人最上出家众中轨范师娑陀难陀(真喜)造《吠檀多精髓》究竟。”

这是说明如何由“生解脱”到“无身解脱”。“已始诸果”指以前造之果，“命”即下文引之“命息”(prāṇa)，后者多数，前者单数，意指生命。“行”(saṅskāra)与佛家“五蕴”之一，“缘生”十二支之一，同字异义，指一切所行及于后来之力。“独存”(Kaivalya)亦数论与瑜伽用语，本指精神的“我”脱离物质的“自性”，吠檀多否认二元，故说为精神还原，归于大梵。“喜”即“阿难陀”，最上欢喜。书尾题名“吉人”(śrīmat)乃印人称名前照例冠辞，今尚通行，佛家不用。

印度思想之特色

西方哲学称为求知(philosophia)，东方思想重在亲证(sākṣ-

ātkāra, realization)。中国思想重在躬行实践,大而治国,小而立身,不重庞大严密的理论系统。印度思想虽然在后来的发展中,尤其是佛教的“阿毗达磨”及正统的正理等,也愈趋愈向庞大严密的系统化,但早期经籍所纪录的思想仍是素朴的修行指教,零星的暗示警句。这在奥义书以及佛教早期的经文中都可以明显看出来,正和中国的孔孟的语录是一样。

在印度最古经典《吠陀本集》中所见到的思想表现,与后来的有很大的歧异:前者所显现出来的大半是刚健活泼乐天向外的人生观,其中的宗教情绪也是配合着蓬勃的热情与想象;后者却是宿命的,阴沉的,悲观的,向内的,而宗教也变成了哲学家的抽象商标或是一般群众的盲目信仰。吠陀时代的神话还可以使我们时时想起古希腊,但以后所传布而一直流行于当代的史诗及《往世书》(Purāṇa)的神话却难免要使现代读者时有不愉快之感,有的故事的印象便更接近于旧约《圣经》而远于荷马。《吠陀本集》是一个开辟新世界的年轻民族所遗留的歌声,后来的经典却是一个老大的民族所努力组织起来的文献。不过,我们现在所谓印度思想只能以《吠陀本集》最古部分结成以后一贯传留的为限,因为原始的呼声只反映在一些诗歌之中,无法说它是有组织的思想。正统的印度教徒仍以《吠陀》为最上启示,绝对不能承认思想的进化与转变,但我们客观来考察一个整个文化群的思想的历史进展的人,不能不首先注意这一点。

在全部的印度思想之中,显然可见正统的婆罗门教与外道的对立,而外道之中真正能与正统相颉颃的又只有佛教。其他外道固然早已断灭,即较佛教在印度历史为长而一直延到现在的耆那教,其经典也多属晚期之作,理论上也不及佛教的博大与精深。佛教在印度的消灭固有其历史上的原因,但本身思想上的大乘发展以至于密宗,一天天的婆罗门化,以及后期印度教的公然窃取佛教

思想,也是对立归于统一,外道终为正统所兼并的原因之一。

佛教不但到后来在出产的本国为正统所兼并而只遗下后代在外国繁荣,即在一开始时,虽然其“无我”的教义,不信吠陀,不信祭祀的思想,都与正统水火不相容,但它仍然与正统的思想同有共通的出发点与信念。这便可以认为印度思想(当然除开最古的可能的思想方式以及被根本抹杀的唯物论的顺世外道)的共同点,同时因为这一点不但构成其内部的统一,而且表现为与其他民族思想的相异之处,所以也可认为印度思想的特色。

这个特色便是前面所提到的着重修行亲证。但这种亲证与中国式的立身处世不同,有它的特殊的原因与方式;所以我们必须找出其“为什么”与“怎么样”来。

我们可以分做三项来说:一是修行以解脱为最上目标,二是解脱是超出生死轮回,三是轮回原于业报。各派思想从这几个共同原则来看,只不过是其不同的说明与不同的实行方式而已。

“解脱”(mokṣa)出于字根√moks,求解,源于字根√muc,解,即从束缚中解放之义,印度一般认为人生有四大目的即“法”(dharma),“利”(artha),“欲”(kāma),与“解脱”。第一件指宗教及宗教所规定的各阶级氏族(“种姓”)的天职。第二件指物质生活条件财产的获得。第三件指物质生活的享受,特别是感官享受的情欲。第四件指从物质中超脱出来,脱离生死轮回的束缚。通常的“法论”(dharmaśāstra)一类的书(如《摩奴法典》)即社会习惯法。几十年前发现的《利论》(Arthasāstra)却不限于论财,而论及政治社会。因为求财也是重要的公然承认的人生目的,所以教授偷窃的书也公然出现过。著名的《欲经》(Kāmasūtra)便专论男女私情,书一开始却只算人生的前三项目的而不提及第四,因为与之根本相反。可是一般哲理宗教的书却都以第四件“解脱”为人生最高目的。照印度“法论”中规定的人生四阶段(āśrama)便是幼年学道(“法”),长而持

家,求财肆欲,老而修道出家,最后舍弃一切,死而得“解脱”。涉及到这种人生理论的文字简直俯拾即是,愈晚愈多,文学作品中更充满了这种思想。每个印度教徒之无形中承受这种思想正如同中国古人的“忠孝节义”一样。不过这最重要的“解脱”,用唯物论的常识的眼光看来,似乎死了就是从肉体“解放”了精神,如果说有个不死的灵魂的话;或则是精神的自然终结。如果不承认精神的独立性,那么,还要寻什么解脱法门?中国人似乎从来就是这种想法,所以,“未知生,焉知死?”从来不讲什么“死后学”(eschatology)。道家精神更是力求长生,正面承认生之为美。不过印度人却不重生前而讲死后,这就因为他们有个生死轮回的观念,所以一生不过是无数重复中的一环,而死之引向生也就如同生之引向死是一样。也许正因为这一点的根本歧异,以致印度文献中最无历史著作,而中国人却以史书为最繁博;以致印度的重要史料还要由中国的最不重现世的和尚来写出。历史意识的有无成了中印文化上的第一个显著的歧异。

“轮回”(saṃsāra)出自字根√sr,意指趋向,加字头sam后,有旋转之义。有时加上一个“轮”字(cakra)。这种生死循环的观念何时开始很难确定。《梨俱吠陀本集》中所论的死后,灵魂只是到阎摩(Yama)所统治的区域去,而阎摩便是第一个死去的人,所以在那儿称王。阎摩住在天上,并非地狱。他们的来源可以追溯到印度雅利安时代的神话,他原是人类始祖。《梨俱吠陀》中还保存了他和他妹妹(Yamī)的对话,妹妹引诱他而遭拒绝(第十卷第十歌)。在颂阎摩的颂歌中(第十卷第十四歌,一三五歌,一五四歌),在五首殡歌中(第十卷,第十四至十八歌),在颂祖先的歌中(第十卷,第十五歌,第五十四歌),都只见歌颂死者幸福,而不见有回来再生的痕迹。从西北进入的这些信神,好战,饮酒,唱歌的年轻人民大概是没有这种阴沉老大的宿命的轮回观念的。这或许是炎热而单调

的印度土地上的土著人民的思想,反过来征服了在武力与政治以及社会上征服了他们的征服者。这种对于人生的厌倦,认为人生只是单调的重复,进而认为一切生命都是不息的循环,显然是社会稳定后的思想而不是一个发现了新天地的征服者所应有的。1922年在信德省摩罕乔达罗(Mohenjodaro, 现属巴基斯坦)的发掘,发现了约公元前4000年的古城遗址,仿佛我们的殷墟一样的揭开了印度古代文化史的新的一章。这遗址表现出城市文化的高度发展。虽然所遗留的印章上的文字至今未曾读出,但从实物上已可见印度河流域的土著文化水准比外来的雅利安侵入者为高。看来很像是一个好战的游牧民族毁灭了一个发展了城市文化的土著居民(原有印度河流域居民加上达罗毗荼族)。这些土人虽然沦为奴隶,虽然侵入者还有严酷的氏族阶级的限制以防混淆,但他们仍然得到了一个最大的报复,在思想上征服了侵略者,在宗教上他们的神也挤进了征服者的神殿(如男生殖器本为土著达罗毗荼族的神,今日印度竟成最普遍的宗教象征,在各地的庙与树下代表着湿婆)。对于这阴沉的轮回观念的来源或则还可暂时作这种历史的解说。

“业”(karma)出于字根√kr,造作之意。一切人的行为都必然有给与后来的影响,由此影响便出现种种果报,果报的善恶大小依所造的业而定。造业无穷,因之果报亦无穷,所以肉体既尽,这业报的力量还会再出现于另一肉体上而继续下去。这是佛家的说法,因为他们否认有灵魂(“我”)的存在,所以全部轮回的因果便寄托在这业报的公式上,把这种理论大加发挥。正统理论承认有灵魂式的“我”,所以便认为“我”显现出(究竟说来我是不变动的)业而为所赘,不得超脱生死,必得继续不断的流转下去。业力之强甚至使一个精神上已得解脱的人只能不继续造会产生果报的业,却不能不享尽以前造业的果。至于何以会造业,以及如何能不造业,

便要依各派不同理论而加以解释。不过大家似乎都认为是迷于真理的结果。数论说没有认识二十五谛，“我”未看出“自性”因而为其所蔽。吠檀多说，“梵”“我”为“无明”或“摩耶”所蔽，以致个人沉沦自误。正理、胜论虽较不注意这一面，但也可说轮回由于没有分析出宇宙的原素以及正确知识的来源。早期佛家也说是由“无明”而起十二“缘生”的轮转，须由明识“四谛”，修行“八正道”，而后可灭，最重要的还是承认“无我”“无常”，远离所谓“二边”。但各家说法虽有不同，对于业报的理论却一致承认，人一切行为皆必有报应，如能使所行没有果报，便可在死时得到超脱。《薄伽梵歌》尤其强调这一点，第三章中便提出所谓 karmayoga（“业修”，“羯磨瑜伽”）。近人狄拉克（Tilak）且以此为其全部真谛。但不为一般信商羯罗解说者所赞同。至于这种业报观念的起源，也在《吠陀本集》中找不出来。不过当时婆罗门主持祭祀，过分强调祭祀的力量，显然用的是交感巫术的理论。宇宙是一整个大机械，所以一举一动皆有影响于整个的运行。祭祀的正确与否，颂歌音调的合格与否，都对所要求的结果有莫大的关系。因此一面产生了大量说明祭祀及确立音韵、文法的典籍，一面也在思想上形成了一种牢不可破的业报观念，扩大成为一切行为皆有效果。

此外还有一个观念便是祭祀之外苦行也可发生极大的效果。传说与文学中充满了苦行达成意志的故事，现代也仍然流行（甚至如甘地之绝食，亦其一例）。不过原始佛教反对苦行（这便是一“边”，极力享乐是另一“边”，最初的“中边”是伦理的，不是哲理的，见《转法轮经》巴利语本）。虽然不久就又容纳到菩萨行中（小乘亦然，见本生故事），我们仍不能把这一点算做各派共同承认的原则，只能当他是禅、空一类的共同承认的修行法门。

以上所说的三点是一个一贯的信念。这个信念的可信与否则是另一问题，但在印度是不可动摇的一切哲理探索的出发点。“求解

脱心”才是研究哲学的先决条件。如不从这一点来看,他们的许多讨论成为离奇而无意义了。从这出发点来看,他们的思想可以算做真正地道的“精神文明”,却不可以说是不切实用;因为了生死,超痛苦,去伪存真,弃变求常,人生还有比这更切实的事么?如果说这样想是自私,似乎难以辩驳,但大乘佛教却又以度人为第一义,可不受此谤。

离开了这个出发点,离开了修行本位,来探索印度思想,专选择其有力量,有独到之处,甚至在现代思想标准下也站得住的部分,自然是很有利益的办法,而且也许是最好的一条路;不过要认识印度思想而这样做却难免多少回避了一点真相。故苏联史彻巴茨基教授(Prof. Th. Stcherbatsky)与故比利时拉伐雷布善教授(Prof. Louis de la Vallée Poussin)的关于佛教思想的辩论,便是因为前者重视理论,后者强调修行,而有褒贬之异。其实印度本来是两者并重的,《薄伽梵歌》以理论的“数修”(sā mkhyayoga“僧伽瑜伽”),与“业修”(karmayoga“羯磨瑜伽”)相提并论(第三章第三颂),印度的佛教更是以“慧”与“戒”“定”并举,并无顿悟及念佛念咒之偏向。所以印度的宗教与哲学结合得密切而不可分离。如此哲学化的宗教以及如此宗教化的哲学也正是印度思想的特色。

1945年6月 加尔各答

印度大史诗 《摩诃婆罗多》的楔子剖析

印度著名大史诗《摩诃婆罗多》是一部有复杂内容的古代典籍。其中除了史诗性质的故事以外,还有大量的传说作为插话,还有所谓“法典”性质的内容,以及颂神诗歌,甚至神学和哲学著作,这些几乎要“喧宾夺主”,把史诗故事淹没了。所以诗中叙述的婆罗多族大战只有十八天,只占全书十八篇中的一部分;而其前因后果和其他内容却占了很大篇幅。就全书看来,这好像是《旧约全书》,既有《创世记》、《列王纪》,又有《诗篇》、《雅歌》、《传道书》,还有“法典”即法律、风俗、道德、教训。这里面包括许多很古的社会史料,只是由于历代加工,时代层次不清。国际上有不少学者对它作过不止一方面的研究。现在印度又出齐了许多学者经几十年努力才完成的,依据现存各种写本校勘的“精校本”。不过这部大史诗的丰富内容还需要科学的分析和研究。

现在对大史诗中楔子部分的一章略作分析(译文见本书附录)。

这部大史诗据说是在一次大规模的历时十二年的“蛇祭”(灭蛇族的祭祀)大会上唱出来的。一个类似荷马的唱史诗(古代传说的)歌人(音译为苏多,通行本称为“歌人之子”)在会上听到了。

他以后又到一些仙人在森林中举行的“长年祭祀”的聚会上,应仙人们的请求,把这部大史诗重复唱了一遍。(古代印度的所谓祭祀有复杂的内容和历史演变,不仅有宗教的和政治的意义,还有经济的和社会的意义。这里说的两次祭祀就不一样,可能是不全相同的两件事在祭司加工的文献中得了相同的名目。现代印度的甘地主义者巴维搞的“捐献土地运动”也叫做“土地布施祭祀”。这个问题说来话长,尚待研究)

大史诗的开篇是苏多应众仙人之请唱出大史诗的目录式的内容提要;随后又重新开篇,讲这次“蛇祭”的由来,我们可以称之为“蛇祭缘起”。这个“蛇祭缘起”正是在内容提要之后和史诗正文之前插入的一个“楔子”。这是苏多自己的话,不是他重复“蛇祭”上听来的史诗;他是为回答仙人问为什么要举行“蛇祭”而唱这个“楔子”的。其内容大致如下:

举行“蛇祭”的镇群王是继绝王的儿子,而继绝王是婆罗多族的英雄阿周那的遗腹子,是婆罗多族全族在内战中覆灭以后留下的唯一后代。他的统治时期据说就是“迦利”时代(即末世)的开始。(是否指封建制代替奴隶制的大转变?)继绝王是被蛇咬死的,可是他的儿子镇群王并不知道。他也丝毫不知道自己的家世。直到有个婆罗门优腾迦同蛇王结了仇,来鼓动他为父报仇,他才知道。于是他举行了一次大规模的“蛇祭”,用巫术召唤蛇族前来自行投入祭火中烧死。正当蛇王也来到空中要投下自焚之际,来了一个年轻的婆罗门要求停止“蛇祭”。对婆罗门的要求不能不答应,因此,“蛇祭”停止,蛇族得救。这个救蛇族的婆罗门乃是一位蛇王的外甥。他的舅舅早知今日之事才把妹妹嫁给一个本来不肯结婚的修道人。这个“蛇祭缘起”其实是关于蛇和以蛇为图腾的蛇族的历史,其中包括着一些有关蛇族的以及本无关联的传说,整个装进大史诗,与“蛇祭”连起来。实际上只有起头说到优腾迦与蛇

王结仇而去鼓动镇群王,以及末尾说继绝王迫害和得罪仙人而遭仙人之子诅咒被蛇咬死,是有关的章节,其他显然是另一回事。

“蛇祭”的屠杀蛇族终止了,但祭祀大典还得继续下去。在座的一位仙人称为岛生黑仙又称毗耶娑(广博仙人)的叫他的门徒护民子对镇群王唱出从他听会的婆罗多族大战的故事,也就是镇群王的家史。这才是苏多重唱的大史诗,从头到尾都包括在镇群王对护民子的问答中。在史诗故事中另有一层又一层的问答,而在问答的插话中又另有一层问答。这样层层相套的问答是大史诗的结构形式。这无疑也是一种文学创造。有人由此推测,早期歌唱大史诗可能有戏剧式的对唱形式而不是一个人说书,独唱(也许有点像我国的弹词唱法,有一人,有多人,有一人演多人。现代印度民间也有这种说唱形式)。

以上就“蛇祭缘起”作了说明,下面再就其中的开头一篇,也就是大史诗的第三章,作一点分析,把这一章既作为古代文学作品,又作为古代社会史料。

我们先看这篇作品的结构,当然要记住这是公元前几百年的故事,距今已有两千几百年了。

这一章在大史诗中题名为“宝沙王篇”,其中涉及了宝沙王,但头尾说的是镇群王,中间大部分都是讲所谓仙人们的故事,起头是镇群王遭到天狗诅咒因而访求一位国师消灾,末尾是一位婆罗门向镇群王讲王的父亲被蛇咬死之事。这两头好像钳子一样把整篇夹在“蛇祭缘起”之中。这个方式正是大史诗中许多插话的安插格式,正是插入的楔子。起头提到镇群王去打怛叉始罗(第18节),末尾提到镇群王新人怛叉始罗回来(第179节),也是前后照应的钳子。

故事内容则很显然是几件事联接起来的:一是镇群王得罪天狗(狗族);二是仙人铁牙和他的三个门徒的故事;三是铁牙的第三

个门徒韦陀的门徒优腾迦的故事；四是优腾迦找镇群王。看来只有第四个故事是大史诗原有的(第178节到第195节)。前面三部分都是散文叙述加引诗,这一部分才是以诗体叙述,思想和事情也同史诗合拍。前面第一故事很简略,似是为了以后“蛇祭”应婆罗门请求而停止之事在这里安排伏笔;先说镇群王请祭司消灾,而这祭司是以对婆罗门有求必应为条件。这是一种幼稚的粘合法,是文学创作初期的手法。第二和第三故事也是各自独立而勉强粘合到一起并塞进“蛇祭缘起”里来的;尤其是第二故事,实在是一段描述所谓仙人与其门徒的生活的独立篇章。这三个故事的文体是彼此近似的,都像有的《梵书》中的插话,不过语言不那么古老。这四篇故事中主要的当然是第二和第三个,情节比较完全,而且都是叙述中夹着对神的颂歌,颂歌又像是流传下来作为经典的诗,而不见得是讲故事的人作的。其中还有格言式的诗(第94节和第132节),有一节还见于现存的《摩奴法典》(第94节),这和大史诗与“法典”互相重复的情况相合。这些当是大史诗编订之时或以前就结合进去的,根据现存写本无法将它们排除。

现在可以试探索一下大史诗编者为什么采纳这些故事。这当然是有他们的想法而且是同当时的社会情况以及他们本身的社会地位和利益有关的。由此也可看出编著者是什么社会集团的人以及所编的书有着什么性质。因为在远古时期,著书、编书、传诵(后来才抄写)都不容易,不会无所谓而著作而且代代相传的。

这里面有什么是古代社会的人感到重要而珍贵,引发他们的想象,而要用文学形式记录下来传之后世呢?

中间两个故事里都用象征方式说了年、月、日、季以及星辰、日、月、火,还有雨、牛、马等,其中含有对自然界的惊异和了解自然规律的欢乐。这里对所谓天神的歌颂和对所谓蛇王的歌颂一样,只是对超人的自然力量和社会力量(还是氏族的?)的幻想的反映。

“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映。”(《反杜林论》)这是确切无疑的,但最初还只是表现为原始神话;神同当时的所谓王一样,还没有统御一切、主宰一切的地位和力量。这两个故事中的神和王的形象很平常,神和王还没有生杀予夺、君临一切、“唯我独尊”的淫威,还可以由赞颂而喜悦,而赐福免灾。这对古时人们生活是有极重要意义的,因为那时生产力极其低下,在对自然斗争中还不能不依仗对自然威力的祈求。

除了神话一方面以外,还有另一方面同样与当时人们生活有关而值得我们注意,这就是对自然规律的理解掌握和企图运用。这是与神话同起而且同为宗教来源的巫术。但是最早的巫术却又可以说是当时的“科学”的萌芽,而且它还是后来的科学的前驱(如人人皆知的炼金术和炼丹术之于化学的关系)。19世纪的比较神话学给恩格斯提供了关于宗教起源的科学分析的依据。20世纪初期对许多民族的原始风俗习惯特别是巫术的收集、整理、归纳的资料,也应当有进一步的科学的探讨和分析。这会帮助我们不但了解古代宗教,而且也会更了解现代的一些残存遗迹和变相出现。从这两个故事中的以象征方式给年、月、日、季作的形象表现,我们可以看出,这不正是文学的描写,而且是巫术的比拟,实际是当时观测自然现象和理解自然规律的描述,是当时的“科学”。这对人们的生产和生活当然是有极其重要的意义的。

制定历法和农业耕种都是人类向文明前进的重大步骤,是科学的重大开端。这不是靠幻想和颂神,而是靠观察和实践。昼夜和季节可以凭对周围自然界的一般观察和感受而总结,月份可以看月亮的盈亏而计算(印度用太阴历,分黑半月和白半月,《西域记》称为“黑分”,“白分”)。但是确定年的周期就不那么容易。这里以三百六十日为一年,显然只计算太阴历朔望月,似乎还没有把

对太阳、星辰的观测和月份、季节的交换联系起来,判定太阳在地球上的运行周期,没有认识到“期三百有六旬有六日,以闰月定四时成岁”(《尚书·尧典》)。太阳光芒四射,它在群星之间的位置除在日全蚀时以外是看不见的(“蛇祭缘起”中有罗喉吞食日月的故事,只是幻想的解说)。由日全蚀可见太阳同月亮一样处在群星之间,这会引出对它的方位和运行的推算。定太阳的出没时刻和方位可以由测量日影得来,而定其运行中的位置就必须夜夜观测星象,积累其移动的规律和周期的观测记录,对比月亮的运行(不仅看圆缺),类推并发现太阳的视运动,因而对地球即视野所及的宇宙有所了解。这种“观象授时”对于牧畜的饲草和农业的耕种有密切关系,而对于宇宙概念(最初是循环概念、宿命概念,后才有时空概念、因果概念等)亦即宗教和哲学思想也有密切关系。当时人们还不以预知(占卜)为满足,还要企图实际上影响和控制自然的变化以求有利于自己,还想“制天命而用之”(《荀子》)。这就是现在看来极端可笑而在当时是严肃认真的各种巫术(例如咒蛇术)。如果说神话是惊叹,充满文学的魅力,那么,宗教就是祈求和推想,引向神学和哲学,而巫术则是控制,导向其表面上的反面而实际上是对立的继承者——科学。这些当然随着社会的发展和阶级的分化而为统治阶级御用以对付人民。这不是其本身的问题。

低下的生产力稍得提高,而且为提高服务的文化科学(即当时的宗教和巫术)又需要专业化,于是“乃命羲和钦若昊天历象日月星辰,敬授人时”(《尚书·尧典》),氏族首长同祭司、巫师就形成了互相联系的脱产的社会集团。从殷墟书契可以看出我们的祖先着重卜筮,而从印度上古文献可以看出他们着重的是祭祀,其实是一回事。目的作用是一样的,都是企图预知变化,控制自然,以利生产。我们有了《易经》,他们有了《吠陀》。这些巫师、祭司、卜者最初也不会是完全脱离生产而是为生产服务的,因为社会还养不活

不生产的人。可是后来随生产力发展而阶级分化,他们就成为垄断文化的集团,因而把所掌握的文化知识对外保密,并用以愚弄人民,巩固自己地位了。可是科学来源于人民的实践,人民不会忘记这些,仍然要以其他方式流传知识,一个重要的手段就是文学。因此古人不但要创作诗歌和故事,还要在其中装进自己认为珍贵的知识。这些作品仍然要为“文化人”取去,装进他们的蒙上神秘色彩的宝库,甚至不顾其内容的不协调。这就是《易》、《诗》、《吠陀》、《梵书》以至于大史诗中装了一些与全书不一致的成分的原因吧?

这里两个故事中的几首颂歌和象征故事看来正是古时生产和生活中科学与巫术知识的文学表现。有的是天真素朴可以引起微笑的,而有的如牛粪的神秘化后来竟成为宗教仪式的成分,大概不会引起我们对牛感情不深的人的好感。这是人类幼年和文学萌芽的遗迹,文学是同当时的科学和哲学(巫术和宗教)有密切关系的。

从这一章还可看出古代的文学也是记录社会生活的一种形式。铁牙仙人和门徒的故事反映了古代社会生活的一个侧面。

这里简单明白地表现出大史诗中多处出现的所谓森林道院(音译“阿须兰”,或译“净修林”,佛教的“丛林”或“阿兰若”也是一类)不止是念经修道之处,而且同时是个生产单位。这里既种植又牧畜。师徒之间不只是“传道、授业”,而且像是有行会师父与学徒的关系。在一段期间内徒弟是属于师父的奴隶,直到师父满意时才得自由。徒弟在师父家中生活并听从师父指挥作无条件的服务,徒弟的一切所得都归师父所有,到“毕业”时还要有“谢师礼”(赎身金?)。这种古代习俗直到今天还有残存。在圣地传经的老师父还得养为他服务的徒弟,但失去了生产资料,师徒只好都依靠“施主”的布施过活了。在大史诗和一部分《梵书》中的婆罗门,可以上升为祭司、国师、或为人行祭祀,可以用乞讨的名义进行勒索,可以穷得卖儿子,但也可以从事生产,还能组成道院。这种道院名

称一直传下来并带有崇高甚至神圣的意味。真在山林的有,不在山林的也有;甚至现代的甘地的政治活动中心也称为一所道院,招揽门徒,每天念经、祈祷、纺纱;至于泰戈尔的教育中心(原来的国际大学及其附属的农场和工厂)当然更被称为道院了。

道院既不仅是教育单位,而且是生产单位,师徒之间有一种“生产关系”;那么,主要生产资料土地的所有权属谁?从大史诗中出现的情况看,这不属于所谓国王,也不属于村社公有可以定期重分配,而是属于道院的仙人。失势被推翻的所谓国王也可以在森林中自立道院。这一点在“法典”中也有反映。《摩奴法典》第九章第44颂明说:“除掉树的残株的人享有土地。”《利论》第二篇第一章中说:“垦荒地耕种的人可纳租而终身享有土地。土地不应从正在垦荒耕种的人手中夺走。”这都是明确规定垦荒者的私人土地产权的条文。这种规定和大史诗中反映的情况相符。如果说森林中的道院及其仙人曾经是农牧生产者及土地所有主,大概不算妄测吧?这是不是北印度的森林萎缩而沙漠滋长的一个因素呢(还有马克思论印度时说的水利因素)?如恩格斯在《自然辩证法》中论述过的情况,无限制地砍伐森林占有土地是不会没有生态学的后果的。眼前是开荒而长远是造荒的例子在历史上不是出现过吗?

铁牙仙人与门徒的故事朴素地而且仿佛客观地表现了这位师父对徒弟的虐待;解决问题只好乞灵于双马童神,借此装进了一首可能是早已流传下来的颂歌。到了故事结尾,作者的观点和用意透露出来的。他说,门徒“像一头牛一样,永远背负着重担,忍受着冷、热、饥、渴的痛苦,从来也不违抗。”(第81节)最后说,这位徒弟韦陀后来自己当了师父,“他知道在老师家中生活的痛苦,不愿折磨门徒。”(第84节)这显然是作者说这故事所要留下的教训。他的同情是倾向于受压迫的门徒一方面的。

如果说这一章中描述师徒之间的矛盾是很温和而略带感慨,

那么,在描述仙人同国王的矛盾和冲突时就不免稍稍激烈了。看来这里的国王还不过是比氏族首长高升一点。他虽然请祭司,行祭祀和打仗,但还不十分威风,不那么高高在上有一群贵族官僚围绕。这正同仙人也不是只在森林中念经修道一样,都不能和后来封建社会中同名的身份划等号。在第三个故事里写仙人优腾迦与宝沙王互相诅咒,引证了格言式的诗句,说婆罗门(仙人)嘴硬心软,刹帝利(国王)嘴甜心狠。又写了蛇王盗走首饰,仙人唱颂歌也求不回来,只有靠天神解救,放火烧蛇洞,才得回首饰,因而结仇。这里面除保存赞颂蛇族首长和赞颂天神及时节历法的诗歌以外,主要是写这结仇故事。由这些故事看,所谓仙人与国王之间并无隶属关系,而是相当平常的。仙人不比国王更有力量,其力量仅在于巫术,即行祭祀和依仗信仰语言魔力的诅咒与赞颂。继绝王侮辱仙人遭诅咒被蛇咬死即是一例。这两种人之间的矛盾与斗争以及联合和他们的生活故事是大史诗中占大量篇幅的内容,其中包括了仿佛是仙人的传家宝的无数对神的颂歌和“法典”内容的格言。显然这些部分的作者是仙人。在他们的手下编订的大史诗,以这些枝节把歌人唱国王们往古事迹的史诗主干几乎压倒了。大史诗的大规模编订者婆利古家族(也是《摩奴法典》的传授者),念念不忘称道本族的英雄持斧罗摩(婆罗门)消灭刹帝利(国王)族三七二十一次,可见双方仇怨之深,并不只是有同盟关系(关于婆利古家族编订大史诗问题,“精校本”主编者苏克坦迦有考证)。

至于这一章中透露的上古婚姻习俗,如闻声仙人的儿子由来,还有优腾迦受师母召唤服务而拒绝她,都是大史诗中数见不鲜的情节。这可能是传说的遗留而不一定是当时记录。上古的传统习俗也是可能长久不绝迹的。例如氏族社会的血缘纽带,奴隶社会的等级阶梯,在封建社会中长期残留,到资本主义社会才遭到大规模商品生产的根本性打击,但仍未绝迹。古代社会中除残留遗迹

外还有对过去的回忆,所以不能单凭其文学作品中的反映而判断作品的产生时代,也不能因作品年代较后而否定其中反映的较先的情况的真实性。大史诗中反映的有些习俗,同《摩奴法典》中说的八种婚姻一样,是存在过而并非凭空捏造的(由其他民族的情况可证),但不一定是编写书时的一般情况。

从文学方面看,这当然只是很原始的作品,不能用现代的分析情节结构、人物性格等等的标尺来衡量。但是,这种显然是古代人民喜闻乐见的说唱文体,朴素的叙事和对话,还不严格区分神和人和动物时的想象,初步认识自然规律和社会矛盾时的知识和感情的文学加工表现,难道不能也像马克思说的希腊神话一样,作为一个不会再来的人类童年的回忆而值得我们一读吗?或者印度大史诗的这篇楔子对于我们也不止是有文学史中化石的意义吧?

附：蛇祭缘起

——《摩诃婆罗多》第一篇第三章^①

继绝王之子镇群王和兄弟们一起在俱卢之野举行长年祭祀。他的三兄弟是：闻军、猛军、怖军。(1)当他们正进行祭祀的时候，天狗娑罗摩的儿子，一条狗，来到了那里。他被镇群王的兄弟们打了一顿，哭喊着跑到母亲的身边。(2)母亲对这哭喊着的儿子说：“你为什么哭？你挨了谁的打？”(3)他听到这样问他，便答复母亲说：“我挨了镇群王的兄弟们的打了。”(4)母亲对他说：“你一定是在那儿犯了过错，因此才挨了打。”(5)他又对母亲说：“我一点过错也没有犯。我没有看祭祀的酥油，也没有去舔。”(6)他的母亲娑罗摩听了这番话，为儿子的痛苦感到难过，便来到镇群王和兄弟们一同举行祭祀的地方。(7)她在那里愤怒地对他说：“我的这个儿子并没有犯什么过错。为什么他挨了打；既然他没有过错挨了打，那么你必将遭到意外的灾祸。”(8)镇群王听到天狗娑罗摩这样一说，大为惊慌，很是忧虑。(9)

他在祭祀完毕后回到象城，极力访求一位合适的祭司，想消除自己的罪过。(10)这位镇群王有一次去打猎，在自己的国内一个地方看见了一所道院。(11)那里住着一位仙人，名叫闻声。他的

^① 本章是第一篇中的《宝沙王篇》。大部分是散文叙述。体式依据“精校本”，只加了一个题目。诗行诗节俱依原文。括弧中数字是原文中节数。原诗没有脚韵。

心爱的儿子名叫月声,也住在那里。(12)继绝王之子镇群王走向那位仙人的儿子,选中他做自己的祭司。(13)他向那位仙人行礼后说:“仙人,请让你的这个儿子做我的祭司吧。”(14)仙人听他这样说,便回答道:“镇群王啊!我的这个儿子是牝蛇生的。他有极大的苦行法力,精通学业,承受了我的苦行威力,是牝蛇饮了我的元阳以后在她肚子里养大的。他能够消除你的一切罪孽,只有对大自在天^①他无能为力。可是他有一个秘密的誓愿:不管那个婆罗门向他求无论什么东西,他都要给他。如果你能够答应他这件事,你就可以带他去。”(15)镇群王听了这番话,便回答道:“仙人,就这样吧!”(16)

他带了这位祭司回去,对兄弟们说:“这是我选中的师父。不论他说什么,都得不加思索地照办。”(17)他的兄弟们受到他这样嘱咐,就遵照执行。他这样教导过兄弟们以后,便出发去征讨恒叉始罗,征服了那个地方。(18)

这时候,有一位烟氏仙人铁牙。他有三个门徒:优波曼纽、阿卢尼、韦陀。(19)他派一个门徒,般遮罗人阿卢尼去堵塞田埂的缺口。(20)般遮罗人阿卢尼奉师父之命去到那里,却堵塞不住缺口。(21)他心里很难受,想到了一个办法。“好吧!我就这样做吧。”(22)他在田埂缺口处躺下。水止住不流了。(23)

过了一些时候,烟氏仙人铁牙问门徒道:“般遮罗人阿卢尼到哪里去了?”(24)他们回答说:“您自己派他堵塞田埂缺口去了。”(25)他听后便对门徒说:“那么我们大家都到他那里去吧。”(26)他到了那里以后就大声喊叫他:“般遮罗人阿卢尼啊!你在哪儿?孩子!来呀!”(27)阿卢尼听到了师父的话,便从田埂缺口处一下子起来,到了师父身边,对他说:“我在这儿田埂缺口里躺着,把这阻

① 大神湿婆的称号。

挡不住要往外流的水堵住！听到老师您的声音，我才一下子让水冲那缺口，起身到您的身边来。我向您敬礼。请您吩咐吧！您要我做什么事？”(28)师父对他说：“因为你起身让水冲了田埂缺口，从今以后你的名字就叫优陀罗迦(起身冲破者)吧。(29)他受到了师父的祝福：“因为你服从了我的话，你将得到幸福。一切吠陀，还有一切法典，都将照耀你。”(30)他听到师父这样说，便到自己愿意去的地方去了。(31)

烟氏仙人铁牙的另一个门徒名叫优波曼纽。(32)师父派遣他去放牛，说：“孩子，优波曼纽啊！去看守母牛吧！”(33)他奉师父之命看守那些母牛。他每天放牛，傍晚回到师父面前行礼。(34)师父看见他肥胖，便对他说：“孩子，优波曼纽啊！你靠什么生活的？你很胖啊。”(35)他回答师父说：“我是靠乞讨生活的。(36)师父对他说：“没有献过我，你不应该享用乞讨来的东西。”(37)^①

他答应“是”以后，仍去放牛。放牛回来，照常到师父面前行礼。(38)师父看见他仍然肥胖，就说：“孩子，优波曼纽啊！你乞讨来的食物，我一点不剩全拿来了。现在你还靠什么生活呢？”(39)他听师父这样说，便回答道：“我把第一次乞讨来的献给了老师您，我又乞讨第二次。我就靠这个生活。”(40)师父对他说：“这不是正当的待师之道。你这样做会伤害别人的生活。你是贪心的人。”(41)

他答应“是”以后，仍去放牛。放过牛后又回到师父家里，到师父面前行礼。(42)师父看见他依然肥胖。又对他说：“我把你乞讨来的食物全都拿了。你又没有再去乞讨。你还是肥胖。你靠什么生活呢？”(43)他回答师父说：“老师啊！我是靠这些母牛的奶生活

^① 这以下，北方写本多以下几句，精校本删去：他答应“是”以后，乞讨了食物都献给了师父。师父把所有的食物都拿去了。

的。”(44)师父对他说：“你没有得到我的允许便享用牛奶，你这样做是不对的。”(45)

他答应“是”以后，放过牛，又回到师父家中，在老师的面前行礼。(46)师父看见他依然肥胖，便对他说：“你不吃乞讨来的食物，又不乞讨第二次，又不吃牛奶，你还是肥胖。你靠什么生活呢？”(47)他听了这话便对师父说：“老师啊！我是靠那些小牛犊吃母亲的奶时喷出的泡沫生活的。”(48)师父对他说：“这些有德行的小牛犊因为对你怜悯才喷出很多泡沫来的。可是你这样做就要伤害小牛犊的生活了。你连泡沫也不应该吃。”(49)

他答应“是”以后，就不吃东西而放牛。他这样被限制着，不能吃乞讨来的食物，不能乞讨第二次，不能吃牛奶，不能吃牛奶的泡沫。(50)有一回，在森林里，他饿得难受，便吃了太阳树的叶子。(51)吃下去这些又咸又辣又苦又难消化的太阳树的叶子，伤害了他的两眼，他瞎了。他瞎了眼还是走着，走着，便掉进了一口井。(52)

这以后，他没有回去。师父对徒弟们说：^①“优波曼纽被我完全限制住了。他一定生气了。因此他走了这样久还没有回来。”(53)他说了这话，便到森林去喊优波曼纽：“优波曼纽啊！你在哪儿？孩子，来吧！”(54)这时他听到了师父的喊声，高声回答道：“老师啊！我在这儿，掉进井里了。”(55)师父对他说：“你怎么掉下井去的？”(56)他回答师父道：“我吃了太阳树的叶子，眼瞎了，所以掉下了井。”(57)师父对他说：“你赞颂双马童吧。^②这两位医神会使

^① 有些写本此处还有以下几句，精校本删去：“优波曼纽没有来啊！”他们说：“他到森林里放牛去了。”师父对他们说。

^② 双马童是《梨俱吠陀》神话中的一对天神，黎明前驱金车出现于太阳之前，是天神中的医神。

你恢复双眼的。”(58)他听见师父这样说,就用《梨俱吠陀》诗体歌颂天神双马童:(59)^①

我歌颂你们,先昼夜而生,
无边光彩,先日月而升,
一对天神,仙翼无纤尘,
横空而过,照耀世间明。(60)

黄金双鸟,飞翔过九霄,
胜利无虚,隆准美容貌,
催送光明,织锦称奇妙,
辉煌灿烂,促黑暗全消。(61)

双马童啊!由美翼(叶)之力,
吞下的羽毛,你们已放开;
有德之神啊!以幻力降临,
把最好的红牛重新带来。(62)^②

六十神牛,加神牛三百,
产生一犊,合力将奶挤;
挤奶人一而牛栏则多,
双马童神挤热奶献祭。(63)^③

① 以下60至70节诗不见于现存《梨俱吠陀》传本。

② 这一节意义晦涩,语意双关,把神的“美翼”和太阳树的“美叶”,“展开”翅膀和“解除”毒力,都用一词表现。大意是描写神而暗含请教救瞎眼之意。译意大致依天觉的注解。

③ 这节显然是说三百六十日合为一年。

轮毂唯一，轮辐有七百，
轮辋之上又有二十辐，
无辋之轮常转不朽腐，
双马童神！幻力迅推汝。(64)^①

一轮常转，中有十二辐，
辋中六毂，一轴持甘露，
一切天神尽附于其上，
双马童神解除我痛苦。(65)^②

双马童神功德无穷尽，
降伏群魔，掩蔽因陀罗，
双马童神劈山于一日，
巡游大地，云中雨水多。(66)^③

你们二神曾创造十方，
高高在上，行车在一起，
列位仙人追随其动向，
众神与人生活于大地。(67)

你们二神曾创造色彩，
形形色色施加于寰宇，
太阳光辉追随于其后，

① 这节显然是指一年的七百二十昼夜。

② 这节显然指一年六季，十二个月。古代印度习俗，年分为六季。

③ 劈山引水是《梨俱吠陀》神话中天神因陀罗的故事。这里似归之于双马童。

众神与人生活于大地。(68)

双马童神真实无虚假，
我谨致祭，并及莲花环；
真实无虚，正直且永在，
列位天神遵循不变迁。(69)

双马童神！由口得成胎，
死去之人由此得再来，
新生婴儿吮吸母亲奶，
请赐生活，使我双眼开。(70)^①

双马童受到他的歌颂，来了。对他说：“我们很欢喜。这是给你的一块糕。吃了它吧。”(71)他听了这话便回答道：“二位大神说话是真实无虚的。但是我没有把这糕献给老师，我不敢吃。”(72)于是双马童又说：“从前你的师父也曾经这样歌颂我们，我们欢喜了，给了他一块糕。他没有献过老师就吃掉了。你也照师父那样做吧。”(73)他听了这话又对他们说：“双马童啊！我请求你们恕罪。没有献过师父，我不敢吃。”(74)双马童对他说：“我们很喜欢你这样对待老师，你的老师的牙齿是黑铁的。你的牙齿将成为黄金的。你也将恢复双眼。你还将获得幸福。”(75)双马童这样一说，他的眼睛好了；便到师父身边，向师父行礼，并且叙述了经过。师父也很喜欢他，(76)师父对他说：“正如双马童说过的，你将得到

^① 有些写本此下还有一颂，语言浅易，与上不同，精校本删去。其大意是：“我无力充分颂扬你们，我瞎了眼，迷了路，落在井中，求你们救我。”以上十一节诗语言古老，词意晦涩，各写本分歧亦多，精校本大体依天觉注本，今亦从之，依天觉古注所解译出。

幸福。一切吠陀都将照耀你。”(77)这就是优波曼纽所受到的考验。(78)

烟氏仙人铁牙的另一个门徒名叫韦陀,(79)师父命令他道:“孩子,韦陀啊!在这儿住下吧。你要在我家里服务一个时期。这对你将有好处。”(80)他答应一声“是”,便在老师家里住了很久,专心服侍老师。他像一头牛一样,永远背负着重担,忍受起冷、热、饥、渴的痛苦,从来也不违抗。(81)过了很长一个时期,他才得到老师的欢心。由于老师的欢喜,他得到了幸福和一切智慧。这就是韦陀所受的考验。(82)

他得到师父允许以后,便离开了在老师家中生活时期,进入了在自己家中生活时期。他在自己家中生活的时候,有了三个门徒。(83)他从来也不对门徒说:“你做一件事”或则“你侍候老师。”他知道在老师家中生活的痛苦,不愿折磨门徒。(84)

过了一些时候,镇群王和宝沙王两位刹帝利来了,选中了婆罗门韦陀做师父。(85)有一回,他为了祭祀的事情要到别处去,便派一个名叫优腾迦的门徒照料家事,说:“优腾迦啊!如果我家里缺什么,我希望你使它不缺。”(86)他这样嘱咐优腾迦以后,便出发了。(87)

于是这愿为老师服务的优腾迦便住在老师家里实行老师的嘱咐。(88)他住在那儿的时候,师父家中的妇女一起把他叫了去,对他说:“你的师母的经期到了。师父不在家,为使她的月经不空来,你就做应该做的事吧。这事正使人发愁呢。”(89)他听了这话,便对那些妇女说:“我决不听妇女的话,做这件不该做的事,我也没有受到师父嘱咐说可以做不该做的事。”(90)过了些时候,他的师父从外地回家了。他听说了这件事的经过,很是高兴。(91)对他说:“孩子,优腾迦啊!我应该做一件什么使你高兴的事呢?因为你按照正法为我服务,所以我们之间的友爱增加了,我现在允许你走

了。你将获得一切成就。走吧！”(92)他听了这话,回答道:“我应该做一件什么使您高兴的事呢?因为古语说过:(93)

若不依正法做解说,
若不依正法而发问,
两人中必有一死亡,
彼此间又必生仇恨。(94)^①

您允许我走,我愿意送您一件您所想要的谢老师的礼物。”(95)师父听他这样说,便回答道:“孩子,优腾迦啊!你再住一些吧。”(96)有一回,优腾迦问师父说:“请您吩咐吧,要我送您什么谢礼。”(97)师父回答他说:“孩子,优腾迦啊!你催问几次要什么谢礼了。那么,你去吧。进去问问师母要什么吧。她说要什么,你就拿什么来吧。”(98)他听了师父的话便去问师母:“师母啊!师父允许我回家了。我愿意送一件您所想要的谢老师的礼物,还清了欠下的情再走。请师母吩咐,要我送什么谢礼。”(99)师母听说后,对优腾迦说:“到宝沙王那儿去,向他要王后戴的那对耳环,把它拿来。从今天起再过四天就是功德日。^②我想戴上那一对耳环招待婆罗门。你让我在那一天能用那对耳环打扮吧。愿你有福了。立刻就去吧。”(100)

优腾迦听了师母的话便动身走了。他在路上看见一头极大的公牛,一个人骑在牛身上,也是非常高大。(101)那人对优腾迦说:“优腾迦啊!把这牛粪吃了吧。”(102)他不愿意。(103)那人又对

^① 此颂同今传本《摩奴法典》第二章第一百一十一颂;但“解说”作“说”,“又”作“或”。

^② 据说这是主妇布施婆罗门求福的日子。

他说：“优腾迦啊！吃下去吧。别迟疑了。你的师父以前也吃过。”(104)优腾迦听了这话，说声“好吧”，就把牛的粪和尿吃了，又向宝沙王住的地方走去。(105)

优腾迦走到了，看见国王正在坐着。他到了国王身边，祝福行礼后，说：“我是来向您乞讨一样东西的。”(106)国王回礼后说：“师父，我就是宝沙王。您要我做什么呢？”(107)优腾迦对他说：“我是来乞讨王后戴的那对耳环作谢老师的礼物的。请您给我吧。”(108)宝沙王对他说：“请到后宫去向王后乞讨吧。”(109)他听了这话便进了后宫，却没有看见王后。(110)他又对宝沙王说：“您不该对我说谎。您的王后不在后宫。我没有见到她。”(111)宝沙王听了这话，对他说：“现在您是食后未洗净的人吧？想一想吧。那王后是不能见食后未洗净的人或则不洁的人的。她由于坚守贞洁，是不肯见不洁的人的。”(112)优腾迦听了这话，想了一想，说：“的确我食后没有洗净，我是走着路时匆忙洗漱的。”(113)宝沙王对他说：“这就是了。食后洗漱是不能在走着或站着时做的。”(114)于是优腾迦说了声“是”，便面朝东坐下，把手、脚、脸都好好洗了一下，毫无声息地饮了三次直下到心口的水，又用水洗了两次全身各窍；然后进了后宫，见到了王后。(115)

她见到优腾迦便起身行礼，说：“师父，欢迎您。请吩咐，您要我做什么。”(116)他对她说：“我乞讨这对耳环做谢师礼，请给我吧。”(117)她很喜欢他的善良品性，认为这是不应拒绝的人，便脱下了耳环，交给他。(118)又对他说：“蛇王多刹迦想要这对耳环。您带走时要小心。”(119)他听了这话，对王后说：“王后啊！请您放心。蛇王多刹迦胜不过我。”(120)

他说了这话就向王后告辞，到宝沙王那儿去。(121)他见到国王时对他说：“宝沙王啊！我满意了。”(122)宝沙王对他说：“师父啊！一个值得布施的人是很久才能一遇的。您是有德的客人。因

此我想做一场功德。^①请多留一会儿吧。”(123)优腾迦回答道：“我可以留一会儿。我想快点吃。您把现成的食物拿来吧。”(124)国王答声“是”，便用现成的食物招待了他。(125)

优腾迦看到冷饭里有头发，认为不洁，就对宝沙王说：“既然你给我不洁的食物，那么你将瞎掉眼睛。”(126)宝沙王对他说：“既然你把不脏的食物当做了脏的，那么你将没有后代。”(127)^②后来宝沙王知道了食物的不洁。(128)他想到这是披散头发的女人拿来的，所以有了头发，是不洁的；便求告优腾迦说：“师父！由于无知，这饭里有了头发，又是冷的。我求您饶恕，不要让我瞎眼吧。”(129)优腾迦答道：“我的话不能空说。你瞎了眼后不久就可以复明。你也取消对我的诅咒吧。”(130)宝沙王答道：“我不能够取消我的诅咒。现在我的气也还没有消。您难道不知道这话吗？(131)

婆罗门心肠如同鲜酥油，
言语中却有锋利的剃刀；
刹帝利恰好两者都相反，
言语如酥油，心肠似利刀。(132)

事情既然这样，我的心肠像利刀，不能改变诅咒了。你走吧。”(133)优腾迦对他说：“你承认了食物的不洁，我已经宽恕你了。你以前还说过：‘既然你把不脏的食物当做了脏的，那么你将没有后

^① 原文此处用的词是指祭祖先的仪式，从下文也可见这儿是普通的布施婆罗门吃饭，这可能也是为祖先祈福。

^② 有些写本此处多一节，精校本删去：优腾迦说：“你不应该给我不洁的食物，又诅咒我。你自己看看食物吧。”

代。’既然食物确实是脏的，你对我的这个诅咒就不会实现了。(134)这样，我也达到目的。”优腾迦说完这话，拿着耳环走了。(135)

他在路上看见一个裸体的出家人忽隐忽现地走着。优腾迦把耳环放在地上，去找水。(136)这时那出家人急忙走过来，拿起耳环跑了。优腾迦赶上去把他捉住。他变了形相，成了蛇王多刹迦，突然钻进了地上裂开的一个洞里。(137)进洞以后，他就到自己的蛇国洞府去了。^① 优腾迦也从那洞里追了进去。进洞后，他用这些颂歌赞扬龙蛇：(138)

爱罗婆多^② 统御下，
龙蛇骁勇善争战，
一如大风吹浓云，
纷纷雨下挟雷电。(139)

姿容俊美又多变，
更佩奇丽双耳环，
爱罗婆多诸后裔，
俨如太阳耀中天。(140)

无数道路龙蛇行，
聚于恒河河北岸，
如非爱罗婆多王，

^① 有些写本此处还有几句话，精校本删去。大意是：优腾迦想起了王后的话，用木棍掘洞。天神因陀罗以雷杵帮助，他才掘开了洞。

^② 这是蛇王，亦即龙王，多刹迦的长兄，蛇族的祖先。神话中说蛇族是住在地下的。

日光军中谁愿战？(141)

既有八千零八蛇，
复有蛇群共两万，
蛇王持国^① 出行时，
护卫随行在身畔。(142)

或者行走在其旁，
或者分离独行远，
爱罗婆多为长兄，
我今对之作礼赞。(143)

迦德卢^② 之子多刹迦，
俱卢之野为家园，
甘味林中曾居住，
我今颂赞为耳环。(144)

多刹迦王与马军，
一双兄弟紧相连，
俱卢之野同居住，
伊楚摩底大河边。(145)

多刹迦王有幼弟，
闻军之名处处传，

① 这是爱罗婆多的兄弟。

② 蛇王的母亲。

所住吉地名巨光，
欲在蛇中争领先；
对此雄心大志王，
我亦永远作礼赞。(146)

他这样歌颂了群蛇，还是得不到耳环，这时他看见两个女人在织布机上织一块布。(147)织布机上有黑的线和白的线。他又看见六个童子在转一个轮子。他又看见一个容貌俊美的男人。(148)^①他用这些颂歌赞扬这一切：(149)

此轮永恒不息常回转，
中有三百又加六十分，
且有二十又四分关节，
六名童子推动甚殷勤。(150)

此一包罗万象织布机，
二位少女织布永不息，
黑线白线来回常转动，
一切众生世界共推移。(151)

手拣雷杵，保护全世界，^②
杀弗栗多，又斩那牟吉，
英武天神，身披黝黑衣，

^① 有些写本上说还有一匹马。

^② 这以下二节歌颂吠陀神话中的天神因陀罗。弗栗多和那牟吉是因陀罗所杀的敌人的名字。

在此世间分别真伪理；(152)

大海深处曾获一神马，
实是火神，充当神座骑，
世界之主，三界之主宰，
因陀罗神，我将永顶礼。(153)

于是那人对他说：“你的这首颂歌，使我欢喜。你有什么事要我
我做呢？”(154)他对他说：“我要制伏这些蛇。”(155)那人又对他
说：“你对这马的肛门吹气吧。”(156)他便对那马的肛门吹气。这
马一被吹气，就从全身各窍喷出了烟火。(157)蛇国被烟火充满
了。(158)这时多刹迦害怕火烧，慌忙拿着耳环出了自己的宫殿，
对优腾迦说：“请您把耳环拿回去吧。”(159)优腾迦收下了耳环。
收回耳环以后，他想：“今天正是师母的功德日。我已经离开了这
样远，我怎么才能去向她行礼呢？”(160)他正这样想着，那人对他
说：“优腾迦啊！骑上这匹马吧。这马可以使你立刻到你师父的家
里。”(161)

他说了声“是”，骑上了马，回到了师父的家。师母已经洗过了
澡，正在坐着梳头发，心里想着，若优腾迦还不来，就要诅咒他。
(162)这时优腾迦进来了，向师母行过礼，把那一对耳环交给了她。
(163)她对他说：“你来得正是时候，正是地方。孩子，欢迎你。你
差一点就要受到我诅咒了。愿你有福。祝你成功。”(164)

随后，优腾迦去向师父行礼。师父对他说：“孩子，优腾迦啊！
欢迎你。你怎么来迟了？”(165)优腾迦对师父说：“老师啊！蛇王
多刹迦阻挠了我的事。他把我带到蛇国去了。(166)在那儿我看
见两个女人在织布机上织布。织布机上有黑线和白线。那是什
么？(167)我还看见那儿有一个轮子，轮子上有十二个辐。六个童

子在转动它。这又是什么？(168)我还看见一个男子。这人又是谁？(169)还有一匹极大的马，这又是谁？(170)在路上我看见一头公牛。一个人骑在牛上。他和气地对我说：‘优腾迦啊！吃下这牛的粪吧。你的师父也吃过’，随后我就照他的话吃了牛粪。我想请您告诉我，这是怎么回事？”(171)

师父听了他的话，回答道：“那两个女人是陀多和毗陀多(维持者和创造者)。^① 那黑线和白线是黑夜和白昼。(172)六个童子推动着有十二个辐的轮子是六季和年。那个人是雨神。那匹马是火神。(173)你在路上看见的公牛是象王爱罗婆多。^② 骑牛的人是天神因陀罗。你吃的牛粪是令人长生不死的甘露。(174)因此你在蛇国才没有死。因陀罗是我的朋友。(175)你得到他的恩惠，才能拿到耳环回来。现在，好孩子，走吧。我允许你走。你将得到幸福。”(176)优腾迦获得师父允许离开以后，对蛇王很愤怒，一心想复仇，便到象城去。(177)

这位高尚的婆罗门，
不久来到了象城。
优腾迦前来见国王，
会见镇群王在朝廷。(178)
他新从怛叉始罗回，
征讨各邦无不胜。
婆罗门见到胜利者，

① 这两个本是吠陀神话中的神，在史诗中又是创造之神大梵天的两个儿子。

② 这是因陀罗的坐骑。梵文用同一字“那加”表示蛇(龙)和象，象王和蛇王的名字也相同。佛教说“法门龙象”，龙象是一个字。著名菩萨陈那的名字意译是“大域龙”又是“方象”。

四周围绕众公卿。(179)
他先呼胜利称祝福，
依照常规把礼行，
及时对王来言讲，
声音美妙动人听。(180)
“有一桩大事应当做，
崇高的国王不知情。
你好比儿童有稚气，
只行他事，心不明。”(181)
听到婆罗门这番话，
镇群王不禁欢喜生；
随即开口来回答，
又对圣人重致敬：(182)
“我保护众人民颇曾尽力，
由此将刹帝利正法施行。
婆罗门！请指示应办之事，
我今朝愿领教，无不遵命”。(183)
听国王说出了这一番话，
婆罗门他本是德行超群，
忙回答那国王，神光焕发，
“国王的自身事请听分明：
可知那蛇王多刹迦，
他曾经害死你父亲，
恶毒的蛇王心肠狠，
你应该为父报仇恨。(185)
我认为时间今已到，
是命运注定的好时辰。

国王啊！你应该快动手，
快为你父亲雪仇恨。(186)
你父亲并未犯罪过，
却遭那毒蛇咬伤身，
好一似大树遭雷打，
老王爷一命归了阴。(187)
那卑鄙的恶蛇多刹迦，
仗恃着武力桀傲难驯，
他任意胡为犯下罪，
咬死国王你父亲。(188)
你父王高贵如仙圣，
是王仙众族的保护人；
那罪犯竟将他害死，
还逼走迦叶大医神。(189)^①
你应将罪犯来处死，
以熊熊祭火烧他身；
国王啊！你应作决定，
举行蛇祭处他刑。(190)^②
你如此便能为你父
报仇雪恨把冤伸；
国王啊！你同时也为我
行一善事施大恩。(191)
国王啊！只因那恶棍

① 下面第三十八章和第三十九章才叙述老王之死。

② 蛇祭见第四十五章至第五十三章。第五十四章起才是蛇祭上讲的《摩诃婆罗多》。

也曾对我犯罪行；
我奉师命去办事，
国王啊！他阻挠破坏罪非轻。”(192)
国王听了这番话，
不由对蛇王怒气生；
优腾迦的言语扇怒火，
如同酥油助火焚。(193)
这时国王心悲痛，
面对优腾迦问大臣，
他父王究竟因何故
离开人世上天庭。(194)
这国王听了仙人语，
得知父死有冤情，
此时沉在悲哀里，
痛切胸怀恨万分。(195)

以上《摩诃婆罗多》《始初篇》第三章(三)。《宝沙王篇》终。

概念的人物化

——介绍古代印度的一种戏剧类型

先从一件旧事谈起。

1911年,也就是辛亥革命的那一年,德国分两次出版了显然是只有专家才看的著作《佛教戏剧残本》,这就是吕德斯教授费了很大力量才校刊出来的三部梵语戏剧的残破贝叶写本。这本古代印度的戏剧,却在中国的新疆吐鲁番出现了。这是德国人的考察团在清朝末年从新疆弄走的。当时西方人在中国如入无人之境,任意发掘地下文物,携走中国的文化宝藏;腐败的清朝政府置之不闻不问,还自以为是“天朝大国”,毫不在乎,闭目塞听,不知外事;因此,德国出版的这些中国所藏的古本珍籍当时竟然在中国几乎无人知晓,到1930年才由许地山在《印度文学》中提到。又过了大半个世纪,到现在,情况才有所改变,吐鲁番的文物归我们自己研究了。

这三部佛教戏剧的残本,份量不大,意义却不小。在印度文学史上的重要性不必多说。它至少说明了印度的戏剧理论巨作《舞论》和作品《小泥车》的出现在公元前后,即我国的汉朝,是可信的。因为这些戏剧残本中有一出戏留下了作者的名字“金眼之子马鸣”,这正是著名的长诗《佛所行赞》的作者马鸣菩萨。他的著作的汉译在5世纪,同时还有他的传记译出,其中他已成为传说人物的

菩萨,可见他的年代离公元初不会太久。能这样确定年代的作家和作品在古代印度是不多见的。这三戏同在一起,可以认为属于同一时期,成为古印度文学史上的一个里程碑。此外,从理论著作《舞论》和这些戏剧作品,以及差不多同时(1910年)由印度学者校刊的跋娑的失传剧本十三种,都可以看出印度戏剧早已成熟,而且是独立于古希腊戏剧的体系之外的另一体系(关于希腊和印度的文化交互影响问题姑置不论)。这就补充了印度戏剧发展史的早期资料,说明了也引起了一些问题。对于中国文学史来说,既然这样早就有印度戏剧的剧本(而且还有宣传佛教的)流入新疆,说明印度戏剧应是很早就为中国人所知。而且从形式上看,印度的戏剧离中国戏曲比离希腊戏剧更接近得多;有时简直非常像,几乎可以不费力就改编成中国戏曲。因此有人想追寻中国戏曲中的印度影响,可是说明不了为什么中国戏曲到宋元才发展起来。实际上,中国的戏曲和印度的戏剧也是不同的两种体系;虽有很多相似之处,但不能说是一个艺术体系的分支。古希腊的戏剧则又是一体系。交互影响是可能的,而且大概是存在的,但是这三个文明古国的戏剧都是各自经过许多人多年努力发展起来的,不是借来或抄袭来的,都是自成体系的。至于其间相同和相异之处还要从希腊奴隶社会以及印度和中国的封建社会的历史文化中去寻根究底。这是比较文学史的问题。

上述这三部梵剧残本在文学史上引起的问题,已经有人研究并讨论了。但是其中含有的美学或文艺理论问题却似乎还很少人论及。我现在想就这一方面提供资料和提出问题。着重的本应是其中的一出戏,但因为它是残本,所以只好将另一出同类的印度戏剧较详细地提出来。两戏相隔大约一千年左右(前一个在公元后不久,后一个在11世纪),却属于同一类型。至于较晚的同类剧本则不涉及了。

先介绍一下新疆发现的三部戏。

一出戏恰好有附在卷末的题名(这是印度古代写本的习惯),上写着:“金眼之子马鸣著舍利弗世俗剧”(“世俗剧”是剧型名称,与“英雄剧”等相区别),并且标明共有九幕。从这一剧的残存部分可以推出内容,是佛的大弟子舍利弗和目犍连(即中国的“目莲救母”的目莲)改信佛教的故事。这剧的形式提供了印度戏剧史研究的重要资料。

另一部戏没有末页,因此不知剧名与作者;又残缺过甚,以致不能构拟完整故事。人物出现只标明其角色而不用其名字,有“旦”(一个妓女)、“生”(主角)、“丑”,歹角(流氓)等。这剧的形式也提供了重要史料。内容也是宣传佛教的。

第三剧同前两出一样是宣传佛教的,也是残缺过甚,又没有末页指出剧名与作者。可是它却提供另一方面资料。这一剧中人物都是些概念,只加入一个佛算是现实人物。登场人物有“觉”(智慧)、“称”(名声)、“定”(坚定)。这种用概念作人物的戏剧类型,在发现这残本以前,最早的只有11世纪的一部《觉月初升》。这一发现将其历史提前了千年,两者中间出现了难以解释的长期空白。在11世纪以后还有一些同类剧本,现在保存的最晚的在17世纪中和18世纪初。可见这一类型的戏剧在古代印度有过一千几百年的悠久传统。

这类戏剧都是宣传某一种宗教哲学的。值得注意的是,文艺作品中的人物的概念化是我们很了解的,可是古印度的宗教哲学宣传家却能将抽象概念人物化。这岂不是值得研究的问题?重要的一点是,这种戏剧并不是以人物说教而加标签,反倒是把哲学原理化为有血有肉能在舞台上表演情节的人物。不加概念作为名号,那就是一出政治戏;从概念名字上去推理,那就成为一个哲学公式。就美学(或艺术哲学、艺术科学、文艺理论)意义说,这提出

了什么问题呢？

把宗教的人物和故事搬上舞台的戏,我国有明朝的《归元镜》(全名是《净土传灯归元镜三祖实录》)。那里面的人物不但有真历史人物如慧远和尚、陶渊明等,而且有神,如来佛和观世音也出场,还有虚构人物。分析起来,可以说这一类型的戏剧包含三种成分:一是在舞台上扮演真实的历史或传说中人物及故事;二是用虚构的人物和情节表演一个公式或定理;三是借人物的嘴说出所要宣传的道理。马鸣的《舍利弗》和智达的《归元镜》都是如此。这些公式化概念化的作品大概可以算是庸俗的幼稚的宗教宣传剧类型。印度还有一部《龙喜记》(吴晓铃译,1956年出版),是宣传佛教“舍身”和“戒杀”的。这主要是一出宫廷剧,加上“舍身”和“观音救难”,是拼凑的作品,也属于这一类型。

用抽象概念作戏剧人物的戏与上述类型不同,就宣传技巧说来比前一类型成熟得多。其主要不同点是,本身是一出戏剧,而概念名称则是为了点明其意义。用美学术语也许可以说,这是象征主义艺术创作方法的一个分支。剧中出现的人和事是现实的现象又具有象征的意义。在本世纪初期为我们所熟知的戏剧中,比利时梅特林克的《青鸟》和印度泰戈尔的一些诗剧都用过这种手法。单从理论看,这似乎与现实主义手法对立,不值一提,但在实践上它却反而能具有更普遍的现实性,因而可能比有自然主义倾向的现实主义更吸引人。“打开第四面墙”给人看的戏(如易卜生的一部分作品)会导致后来的完全不同的发展(如易卜生的另一部分作品),即,从现实主义出来的自然主义会引向自己的对立面,从浪漫主义出来的象征主义。这除了社会历史背景发展的因素以外也有艺术本身发展的因素,正如西方的古典主义的形式主义不得不发展到其对立面浪漫主义一样。如果不承认历史发展变化,而执着于一种一成不变的艺术手法,这恐怕只是形而上学的“派性”,也恐

怕难免会受到历史的嘲弄的。

戏剧的宣传作用在其强烈的感染效果之中,它不能是图案或论文,它也不同于小说和诗歌,它是一种综合的形象化的行动的艺术。舞台上出现的现象和动作变化也可以看做是传达一些信息的符号。这些符号作用于观众的感官而引起认识上和感情上的反应,这就是艺术效果。如果把舞台脱离观众而孤立起来,只就其本身观察,那就会成为一种图案,甚至只是无意义的杂乱线条和空洞语言。所以戏剧不能不是将舞台和观众联系起来而显示其意义和作用的。若不顾教育对象和教育效果而孤立谈教材教具的教育意义,岂非有点像痴人说梦?从这方面说,古代中国和外国许多戏剧可给我们作为借鉴。当然,仅从书面形式的剧本不足以看出演出的全貌,但也可以提供行家作分析资料,因为它究竟是生动演出的底本。

以上略说我的粗浅看法,以见这个介绍未必没有意义。下面具体介绍古印度这种戏的剧本内容。

马鸣的剧本残卷残缺过甚,因此下面介绍 11 世纪克里希那弥湿罗的戏《觉月初升》。

剧本在结构形式上并无特色。前有“引”,后有“结”,共分六章,有五个过渡性的幕间插曲。登场人物:女角除“引子”中“旦”角外有十三个,男角除“引子”中的戏班主人(“牵线人”)外有二十多个,包括群众性的配角演员。全剧对话是梵语(文言)加小部分俗语(白话),中有一百九十一首诗(包括“引”和“结”中的祝福诗)。

第一幕,在说明剧作家、剧名、观剧人有某官和某王、并提示剧情的“引子”(起说明书作用)以后,“爱”和“欲”夫妇登场。从他们的对话中知道,国王“心”有两个妻子,一个生了“大痴”,一个生了“明辨”。两兄弟是对头,因为自古以来亲兄弟就总是为争土地而不和。现在“大痴”和“爱”一边占了上风,多占土地,“明辨”一边正

在谋求推翻王朝和夺取地盘。“明辨”将同“奥义”(女)结婚,生出“明智”(女)和“觉月”来。这一男一女生出后即将吃掉父母及全族。这一节算是幕间插曲,是为说明剧情而插入的过场戏。这男女两角色并不是单在幕前作报告而是有些恐惧、安慰等等表演。他们下场时,“明辨”和妃子“智慧”登场。两人谈论老王“人”(宇宙精神)为“幻”(女)所迷。“幻”自觉年老色衰,而那老王又本性不好享乐,不如立儿子为帝。于是“心”就成了王,出现种种梦幻。如何能生出“觉”(觉悟)来,只有由“明辨”与“奥义”(女)结婚。于是“明辨”得到妃子不妒的允诺,准备进行此事。

这一幕除用人名标出抽象概念而构成哲学公式外,只是一幕常套的宫廷剧。结构是“引子”—“插曲”—正戏。舞台上出现的三场角色(生为 A,旦为 B)是: $AB \rightarrow A'B' \rightarrow A''B''$ 。很单调。

第二幕复杂得多。因为其中包含了讲唯物主义(实即享乐主义)的一段,现代常被征引,所以也比较有名。

开始是“欺骗”上场。他声称奉“大痴”王之命占领圣地波罗奈城(现在的瓦腊纳西),以抵制“明辨”王和大臣们使“觉悟”上升(生出来)的图谋。接着上场的是“我慢”(自我,自私,自大)。他一上来向四面八方把各种修道派嘲骂一番,要去见“欺骗”,却被“欺骗”的门人阻拦,要他行礼而进。他自称来自土耳其,才见到了“欺骗”。但两人都是狂妄自大,互不相下。终于“欺骗”知道了“我慢”(自私)是自己的老祖宗,自己不过是“贪心”的儿子,于是言归于好。他们共同商议,如何在这个“大痴”王的都城设法阻止“明辨”王生出“觉悟”来。这时“大痴”王来了,于是两人下场,结束了第二幕中的这个幕间插曲。

这以下的一段因为常被现代讲唯物主义哲学的人提到,不妨摘引一些,以见一斑(诗未全引):

(大痴王率随从前呼后拥上)

大痴王 (笑)啊! 这些愚蠢的人真是荒唐啊!

离开身体有灵魂,
另一世界去享福;
好比盼望空中树,
开花结果甜蜜蜜。

这个世界就是被那些骗子用自己捏造的东西欺骗了。

多少信徒满嘴胡说不存在的东西,
责备讲真话的不信者, 毕竟是枉然; 肉体毁灭后, 变化出来的纯精神的灵魂再单独出现, 有谁真看见?

(想一想, 用称赞口气) 惟有顺世派才算是经典理论。他们只承认感觉是知识来源, 地、水、火、风是元素, 利和欲是人生目的, 只有元素起意识作用, 没有另一世界, 死亡就是解脱。我们的这种意思由语主编订了传给遮伐加, 他又传给一代又一代弟子, 成为在世广泛传播的经典。

(遮伐加率弟子上)

遮伐加 孩子! 你要知道, 只有政治(刑法)才是学问; 其中包括了经济(利论)。三部《吠陀》经典是骗子的胡说八道。并没有什么升天的特殊方法。

若说杀掉的牲畜
死了能够上天庭,
那末为何祭祀者
不肯去杀他父亲?
假如死去的人
能由祭品得饱餐,
那么灭了的灯
加油还能冒火焰?

弟子 老师！如果吃喝就是一个人的最高目的，那么这些修道圣贤为什么要放弃世间乐趣，用种种极严厉的苦行如十二天绝食，三日一餐，吃牛粪、牛尿、牛奶、酸牛奶的混合物等等来折磨自己呢？

遮伐加 这些被骗子编造的经典所迷惑的傻瓜妄想用希望中的甜食获得饱餐啊！

弟子 老师！圣贤们还说，世间欢乐都混杂着苦恼，所以应当放弃。

遮伐加（笑）啊！这正是那些畜牲的愚蠢的表现。

人们接触外界对象产生的欢乐，

因为连系着痛苦就应当抛去；

这是蠢人的考虑。

请问有哪个求利益的人，

会因为有壳子和灰尘，

愿把满装白米的稻谷放弃？

大痴王 很久没得到听见这样正确言论的耳福了。（观看，高兴）哈！是我的好朋友遮伐加啊！

遮伐加（观看）这是大痴王爷啊！（向前）大王万岁！万岁！

遮伐加有礼了。

大痴王 遮伐加！欢迎你！请坐。

遮伐加（坐下）这是加利（末世），他正在俯伏行礼。

大痴王 啊！加利，祝福你。

遮伐加 托大王的福，一切都好。该办的事都完成了才来参见大王。因为——

曾奉大王明诏令，

剿灭敌人得欢欣；

蒙恩召见多荣幸，

前来觐见到宫廷。

大痴王 这位加利又有什么成就了？

遮伐加 大王！

多数人离开了《吠陀》经典道路，

走上了宽广的自由行动坦途；

其原因不是加利，也不是我，

而是大王的威力增长了人的勇武。

北方和西方的人都已经放弃三部《吠陀》经了。什么修行自制之类更不用说了。在别处也多半是把三部《吠陀》经只当做谋生手段了。正如大师所说：

火祭以及三《吠陀》，

手持三杖，身上用灰抹，

只是愚人懦夫借此谋生活：

这是祭主之所说。

因此，大王做梦也不要想到在俱卢之野等等地方还会有靠《吠陀》学问智慧而兴旺的事了。

大痴王 做得好！那个伟大圣地真变得没有用了。

遮伐加 大王，请再下另一道诏令。

大痴王 什么诏令？

遮伐加 有一个叫做“维湿奴崇拜”的女修道人有很大法力。尽管加利使她的行道范围不广，但是我们对她所加恩的家族连望一眼也办不到。请大王注意到这一点。

大痴王 (恐惧，独白)这个女修道人有很大法力，当然是我们很难消灭的大敌人。好吧！免不了有一场大难了。(高声)先生不必怕她。“爱欲”和“嗔忿”是她的仇敌，她怎么能占上风呢？

遮伐加 尽管如此，求胜利的人对很小的敌人也不可忽视。

因为——

敌人虽小能害王，
造成结果很严重；
棘刺看来很细微，
扎上脚时仍然痛。

大痴王（向后台望）谁在那里？

（守门侍卫上）

守门侍卫 万岁！万岁！听大王谕旨。

大痴王 “近恶”！命令“爱欲”、“嗔忿”、“贪心”、“狂妄”、“嫉妒”等人专心去伤害“维湿奴崇拜”。

守门侍卫 领大王旨意(下)

在这段理论台词以后，戏接着演下去。“大痴王”得到消息，“寂静”(女)和她的母亲“信仰”(女)成为“明辨”的女使，昼夜不息地劝说“奥义”(女)去同“明辨”结婚。“爱欲”又同“正法”闹翻了；“正法”不知躲到哪里去了。“大痴王”就命令“爱欲”把“正法”看管起来，决不可加以信任。又命令“嗔忿”和“贪心”以及“渴爱”(女)和“伤害”(女)把“信仰”和“寂静”母女也严加看管。又召见“骚乱”(女)和“邪见”(女)，靠她们去制服“寂静”和“奥义”。

第三幕。开始上场的是“寂静”(女)和“悲悯”(女)。“寂静”失去母亲，痛苦万分。没有“信仰”，“寂静”一刻也不能生存。“悲悯”极力安慰她，并帮助她寻找。于是出现了耆那教天衣(裸形)派的修道人。他口中念念有词朗诵他们的祷告经文和教条。他又叫上来一位“信仰”(女)，同他一样打扮。“寂静”一见她母亲成了这种怪样子，不禁昏了过去。幸有“悲悯”在旁指明这是“黑暗”的“信仰”，只是名字相同罢了。天衣派下场，佛教徒上场，打扮成比丘(和尚)模样，手执经文，念念有词。他也叫上来一个“信仰”，要她

紧抓住信徒不放。这次“寂静”明白了,知道这也是“黑暗”的“信仰”。这时又上来一个耆那教裸形修道人。他同佛教徒吵起来。他问佛教和尚:“既说是刹那生灭,那还要修道干吗?”“古往今来什么时代什么人得过解脱?”“你怎么知道佛是觉悟了的一切智者?原来是他在经中自己说的。”两个和尚互相指责,要对方归依自己的教派。在他们争吵之中,“寂静”和“悲悯”只好逃到一边。又上来一个手持人头骨的大自在天派的修道人。裸形派质问他有什么教义,什么是他的“解脱”。他说要杀生祭祀,两个戒杀的和尚一齐掩耳;一个叫嚷佛爷,一个叫嚷罗汉(耆那教的)。大自在天信徒大怒,拔剑要杀他。和尚求情,又问他的教义。他说活着享乐就是“解脱”。和尚认为这里面没有“信仰”。于是大自在天信徒叫出一个同他一样打扮的“信仰”(女)来,命令她拥抱两个和尚。两和尚大喊快活,愿意归依大神。“信仰”又让他们破戒喝酒。大自在天派说不花钱得到两个奴才,就和“信仰”跳舞。两和尚也跟着跳舞。后来和尚们说,大家都是“大痴”王的部下,要求把“光明”的女儿“信仰”取来。可是算一算,原来“信仰”和脱离了“爱欲”的“正法”都在“维湿奴崇拜”(女)的保护之下。他们就一起去抓人。“寂静”在旁知道了母亲的确讯,也就同“悲悯”一道去了。

这一幕显然有滑稽意味,几乎成了闹剧。现代印度除大城市中心外,也还是有不少各种出家人经常可以见到(只是佛教徒差不多绝迹了);他们的口号和装束在古时更是大家熟悉的。这样在舞台上大加嘲弄当然会像我们的某些相声一样收到讽刺效果。

第四幕。先是“仁慈”(女)上场说,听说被大自在天的妻子抓住的“信仰”(女)由“维湿奴崇拜”(女)救出来了。“信仰”随即上场,怀着很大的恐惧,诉说所受苦难。然后说,“维湿奴崇拜”决定派她去要求“明辨”王摆脱“爱”、“嗔”等,去同“奥义”(女)到一起,生出“觉悟”,战胜“大痴”。“仁慈”也说,约好四姊妹,“慈”、“悲”、

“喜”、“舍”，共同协助。两人下场，这算是幕间插曲。

“明辨”王上场。他历数“大痴”王之罪，遵“维湿奴崇拜”的教导，要战胜“爱欲”等人。他召唤“求实”去战胜“爱欲”，召唤“忍耐”去战胜“嗔忿”，召唤“知足”去战胜“贪心”。于是吉时已到，出发征战。“明辨”王登上战车，直奔圣地波罗奈城。他对这圣地描绘一番，命令扎下军营。

第五幕。“信仰”(女)出场，叹息兄弟相争。因战事结束，她去向“维湿奴崇拜”报告。“维湿奴崇拜”(女)与“寂静”(女)登场，正在忧愁不知战事结局。“信仰”便汇报战情，说，“明辨”占了上风，派人让“大痴”让出圣地，逃往外国。“大痴”拒绝。于是展开一场大战。各派的各种经典都成为武器。“寂静”问，为什么互相矛盾的哲学、宗教派别居然联合起来。“信仰”说：

“同族所生者，
虽互相矛盾；
遇有外敌来，
联合生吉庆。”

她说各派都由《吠陀》而生，同出于一位最高大神，所以能共同对不信仰者作战。恶战之后，顺世派全部消灭，佛教及天衣派、自在天派等溃逃边疆。“求实”消灭了“爱欲”，“忍耐”除去了“嗔忿”，“伤害”、“知足”打败了“贪心”，“大痴”王也不知躲藏到什么地方去了。可是“心”王怎么样了？他也要因子孙死亡而忧伤死去了。因为“觉悟”上升，“心”就同身体一起不再存在了。这一场叙述战况算是幕间插曲。

“心”哭泣上场。他为死去的孩子悲伤不止。“辨才天女”(毗耶婆仙人的语言，正确理论)奉“维湿奴崇拜”之命来安慰他，说了

一通人世无常,唯梵为常,痛苦由于自私(坚持自我),只有信奉大神维湿奴才能得救,等等的话。原来“心”有二妻,一是“有为”(活动),一是“无为”(不活动),即,一“行”一“止”,“有为”生“大痴”而“无为”生“明辨”(理智)。这位辩才天女(语言、理论)命令“心”只能以“无为”为唯一的正宫皇后,以“明辨”为太子(储君),以“制息”等(“瑜伽”修炼的要诀)为大臣,并必须欢迎“维湿奴崇拜”派来的“慈”、“悲”、“喜”、“舍”四姊妹。

第六幕。“寂静”和“信仰”母女对话。她们谈论王室的老祖宗“人”(男人,宇宙精神)的情况。原来“大痴”在死亡时还派了一些人带着“甜味”(摩头摩提,可能是有意无意用近似穆罕默德的音,暗指伊斯兰教)去迷惑“人”。于是“幻”、“心”等皆大欢喜。可是由于“思辨”的劝谏,“人”拒绝了“甜味”,并派“信仰”去找“明辨”。这场对话交代中间情况,是幕间插曲。

“人”上场。他念一首赞颂“维湿奴崇拜”的诗。“寂静”(女)同“奥义”(女)上场。“奥义”埋怨王冷落自己。“明辨”王与“信仰”(女)上场,谈“寂静”将如何在山上维湿奴神庙内《薄伽梵歌》(神歌)中找到“奥义”。众人相见。“奥义”叙自己经历。她谈到其他几派哲学。最后是“觉月”与“维湿奴崇拜”(女)出场。由“人”诵照例的剧末祝词。全剧结束。

由以上介绍,我们可以看到,这样的剧本比17世纪英国彭扬的《天路历程》用“善”、“恶”概念作为人物的故事复杂得多。大概也比公元初的马鸣的同类型的剧更复杂。这类剧到后来还出现了一些,有的现在已经校印出来。还有一部是宣传着那教的,其中除改教的国王的丑角外都是概念的人物化。这剧作于13世纪,共有五幕。由此可见,这样的宣传戏剧已成为一种类型。

现在对这剧略加分析就可以看出它实是三层重垒。一是宫廷剧,二是哲学剧,三是政治剧。三层矛盾斗争合而为一个形象化的

戏剧。好像阴影错综的一幅画,从一方面看去熊猫头向一边,从另一方面看去熊猫头又向另一边。

宫廷剧。这是从舞台上传出来的视觉和听觉的形象得来的。这不是讲国王“艳史”的后宫无聊故事,而是表现宫廷中的争夺权位。老王为王后所迷,将王位传给儿子。这国王又有两个王后,各生一子,各有一群仆从,互相争夺王权与国土,一方占了上风。有幕后的一个女子指使母女二人出来帮助失势的王子夺位,要使他同一位遭贬谪和磨难而逃走并隐藏起来的女子结婚,以便生下王子,最后继承大业。对方拆散了这母女,并加以种种阻挠,但终于失败被消灭。老王也因皇太孙和幕后女子的出现而明白过来,自己原来是一统江山的真正主人。以上可以说是这出戏的舞台上的表面现象的故事。这虽然平淡无奇,但是靠作者的种种安排和穿插,竟能成为一本六幕加五插曲的戏。而且给各个角色以不同的表演机会,也可算难得。这种故事在古代印度许多纷争的小王国中还可以说是常见的兄弟争权的历史现实,因而是为观众所熟悉的公式。它不是以情节而是以表演吸引人。就这一方面说,本剧可算落入俗套的平庸戏剧,不能入名家之列。

哲学剧。这是从人物命名和一些台词显现出来的。在古代印度,各种各样的出家的和在家的以宗教为职业及作宗教与哲学宣传的修道士是社会上的常见现象。五花八门的教派和哲学术语在一般人耳中并不生疏。因为宗教首先是社会现象,各派自树旗帜,自立门户,自有信徒,凭借自己的社会基础的阶层或集团而活动。宗教在封建社会中又常与民间的社会运动相联系,起鼓动以至组织的作用。各派所标榜的口号和教条及某大神的旗帜是和他们的社会活动有关的。由一些基本口号而发展出来的系统化的教理以及各种神学的争论只是内部纠纷,这往往是在一派教会凭政治权势和庙宇等等形成社会势力站住脚跟以后。一般人对此并不感兴

趣;而各教派对外宣传的往往也不是这些理论,而只是盲目信仰和教条口号。古印度历史中,在伊斯兰教大帝国以前,只有几次比较短暂的大帝国。从人间反映到天上,便几乎没有独自君临一切的上帝,没有罗马帝国的基督教的上帝和教皇,更没有中国的玉皇大帝。群神各自独霸却又互相承认其存在。在一神教的伊斯兰教和基督教一先一后进入印度以前,各教自己也不定于一尊。例如佛教所供并非只有释迦牟尼。还有阿弥陀佛和弥勒佛(未来佛)等等,只有元老一派(“上座”)宣传“现在佛”及“转轮王”(皇帝),因此为帝王所喜,却也不是只承认一派和一神。建立一神教及其哲学的努力可能早已出现,但其本来的社会及政治经济基础不够,不能战胜多神思想。一神思想看来是在八九世纪伊斯兰教进入以后才兴盛起来。在哲学思想上作唯心主义一元论的统一,在宗教教派上也有以维湿奴为最高大神的宣传。企图将多神统一于一神,认几大神皆一大神的化身,这并非新事,但成为很大力量则大概是在10世纪以后,而大盛于近代。这部戏出现于11世纪,看来并非偶然。戏中自说“维湿奴崇拜”的行道范围还不广,可见是在此派的早期。

因为戏剧是向许多人宣传的,所以不能在里面作神学的内部讨论。这部戏中出现一些当时流行的教派并提到几个哲学派别都只标明其突出特点。就作者在全剧中所要宣传的思想说,也很简单。在宗教上它要求崇拜唯一大神维湿奴,在哲学上它宣传宇宙真正统一主人是“人”,由于“人”与“幻”结合,生出了“心”。“心”又一分为二,一“痴”一“明”;只有靠“信仰”和古代《奥义书》经典中所说的宇宙一体的哲学才能得到“觉悟”而破除种种幻象。说穿了就是鼓吹要有一个神,一个精神,一个世界。它自称,这样宣传的派别虽很多,但只有维湿奴一家是货真价实。一神论和唯心一元论就是其中心思想。用这一眼光看,上述的故事情节就化为一个公

式。这就是吠檀多(《奥义书》)哲学的基本公式。其实佛教徒也可用类似公式换个名称宣传自己的一套。作为哲学剧,它并不高深,没有涉及相类似的各教各派的纷歧和争论之点。它把纵欲的和禁欲的都大加嘲笑,也没有提出比单纯信仰更深的理论。不过这派哲学在近代和现代印度知识分子中非常流行,因此这一剧也值得注意。

政治剧。上面说的两层是显而易见的。但是这一剧的政治历史背景却尚没有为论这剧的人所注意。其实这也并不是不易看出来的。作者在一开头就叹息兄弟争权,剧中又说同族应一致对外,还明白指出圣地波罗奈城的争夺,又描写北印度的西部(“俱卢之野”即德里一带)都不信《吠陀》了。(其实《吠陀》与“维湿奴崇拜”完全是两回事。)由于戏的“引子”说了看戏的王和官的名字,又由碑铭文物可证他们的年代,由此确定这戏是11世纪中的作品。那时的历史正是伊斯兰教徒大举由西北进入印度次大陆,而这戏的作者所在的靠近东部古孟加拉一带还没有陷入他们之手。作者的哲学的和宗教的大声疾呼实际上是政治的呼吁。当然这只是对封建领主们的呼吁,因为外族和异教的入侵首先伤害他们的利益。伊斯兰教反对崇拜偶像,扫荡一切庙宇,而佛教首当其冲,从此在印度几乎绝迹(只在东部民间有变相的保留)。这里面有着经济的物质的原因。因为佛教庙宇同其他教的大庙宇一样,都是封建的庄园或仓库,遭受洗劫是必然的。宗教从来不是单纯的意识形态信仰,而主要是一种社会活动现象,除其神学辩论问题外都不是存在于书本而是与政治经济交织在一起的。封建主为了保全自己的统治和剥削人民的权利,就必须对付外来的侵犯,尤其是足以破坏原来的等级而使低贱民众由改信新教而翻身的根本性动摇更需要认真应付。从这一阶级历史需要来看,本剧很明显是一部深有政治意义的宣传作品。它要求各封建主联合一致对外,以战争夺回

圣地,恢复北方疆土,将侵入者赶出境外,使全境统一于老王、新王及幼主的层层控制之下,而大家都应信仰于一尊,由“信仰”而得“寂静”(太平)。这是拜维湿奴为大神的宗教教派的社会与政治职责,由此维护封建等级制度。这不只是个别台词所显示,而实际是全剧精神所在,亦即其政治主题。

以上是试用历史唯物主义三棱镜分析出来的这一剧中的三种色彩。值得注意的是,它貌似宗教哲学宣传剧,而实是反映迫切的政治要求(有阶级经济利益在内)的作品;它似乎满纸讲虚玄的哲学和盲目信仰的宗教,而实是在当时大家能明白其实际意义的宣传品,因为讲西方和北方圣地不信《吠陀》,讲要信仰维湿奴,都意味着什么,是当时人所共知的。这些宣传被作者巧妙地都形象化了。他把抽象的概念具体化为人物,因为他抓住了这些概念本来是反映社会实际的东西。他未必能自觉地和逻辑地思考这一点(那样大概就写不出艺术作品了),但他能直觉地形象地感受这一点,因而能创造出他所迫切感觉而不得不呼喊出来的声音。他在第二幕里讲顺世派(现在一般认为是唯物主义者)的享乐主义的反宗教,特别是在第三幕里展览几派出家人的丑态,我们可以料想到它所产生的滑稽效果,这对宗教是大有伤损的。但是作者为崇拜维湿奴神的狂热所推动,竟大大嘲笑对大自在天湿婆神的崇拜。(近代的哲学家在理论上把他们联合起来了)他又为对吠檀多即《奥义书》经典中的神秘主义信仰所推动,竟又对崇信《吠陀》其他经典的派别加以指责,认为不接受“奥义”的异端。由此可见作者高呼统一而实不免有强烈的派性,所以在后半剧中内含矛盾的正面宣传一多,戏剧效果比前半大大降低了。

我们现在只能就剧本来谈,无法考察其舞台演出与效果。但是也能对其艺术略评一二。无可否认的是作者对所描写的人物形象相当熟悉,他认识那种人物的社会存在与言行而不是凭空虚

构硬加上优孟衣冠。他显然也不是命题为文,不是只为了讨好某一封建主而编造,而是自己有真实感受,想以此打动看戏的封建主、贵族、官僚。何以知之?他把剧中的几个王都写成糊里糊涂的人,都靠修道女去点醒,这难道能是出发于阿谀歌颂贵族的作法吗?他又对除崇拜维湿奴以外的各派都很不敬,而且竟然在台上相当多地念出了反宗教的唯物主义(享乐主义派)的尖锐台词,这难道是一般认为的宗教宣传或奉承某一教派领袖所能做到的吗?拿它同后来的宣传同一哲学中的一派教祖的一个剧本(《遮多尼耶意月上升》,约16世纪)一比,后者就只是晦涩的宗教论文,只能对一般人起催眠作用了。不过,作者除为才能所限外,也有一个本身矛盾。把对大神维湿奴的信仰和标榜《奥义书》的一派哲学结合起来,这是从那时到现代越来越发展的做法,但这是粘合法。讲心为幻所迷的一元哲学并不能与拜神完全契合无间。如果作者不为这两者所束缚,而能像民间的各种艺术表演一样,把抽象的大神维湿奴也具体化为王子罗摩或则牧童黑天,那就会生动得多。但对11世纪的一个生活于上层的谈哲学的剧作家是不能这样要求的。因此,当他确有要说的话而又描写他所熟悉的人物时,语言和形象和行动都具有特征,好像舞台上出现了能传达信息立即引起观众心理上预期反应的符号变换;然而当他勉强作正面宣传将神圣人物推上舞台时,他就调动不灵,好比胶柱鼓瑟死板不能成曲调了。至于在过场的插曲中叙述情节太长显得累赘,这是连梵语名剧中也不能免的毛病。古代印度不能像现代这样要求读者或观众自己去联接片段,而必须说得有头有尾有过程。这样处理可以说是暗场明表。

总而言之,古代印度戏剧中,这种将抽象概念化为人物而竟也能使之有血有肉成为活人的戏剧类型,这种象征而又现实的艺术手法,这种娱乐而又宣传的戏剧,虽然既洋且古,已成历史陈迹,剧

本也似无译出之必要与可能,译出也未必能有读者而且消毒不易,但是对它作以上这一番介绍,大概除给读者增加少许知识以外,也未必没有一点借鉴意义吧?

1979年11月

佛学谈原

我的有关佛学的几篇文章曾集起来，取名《佛学谈原》。

“谈”指的是文体多半是谈话，不是讲义，也不是学位论文形式。只有一篇《说有分识》是早写的，用文言是为方便引用古译并仿作今译，学术气较浓。

“佛学”和“佛教”不同。佛教是宗教，中心是信仰（皈依）。佛学是一种“学”，是研究，不一定以佛教全体作对象，可以只重教理、教义或某一方面。佛教不重语言文字，甚至脱离文字以至脱离语言，重在修行、仪轨、戒律。佛经都是“如是我闻”，是口口相传听来的“佛说”。“结集”原本是“合唱”，集合起来诵出共同承认的佛说经偈。佛学是以语言文字即文献为主的研究，即使调查宗教行为也不离语言文字。

“谈原”不是“探源”。“原”指本原或原本，语言文献。佛教文献出于南亚、中亚。用的是那时的文化通行语，是接近口语或可以上口的文言。后来写成书才用文言即雅语，但和正宗雅语即梵语比，仍有口语“俗”气。巴利语三藏名为用俗语，实是接近雅语的俗语。还有雅俗混合语经典，都是这一类。从语言学观点说，互有区别，但在实际应用上，尤其是在口头上，是可以通行的普通话。法显、玄奘、义净经过中亚、南亚、东南亚，他们的记录中没有提到各地歧异的方言和语言困难。他们所说的文献都是用的佛教界通行

的文言。这就是佛教文献的语言“原本”。汉译和藏译佛典都由此而出,各成为一种特殊文言。汉译文往往像是用汉字写出的梵文,不如原文明白顺畅。照历史顺序说,佛教第一兴盛期是摩揭陀国阿育王时期(公元前3世纪,秦)。从当时石刻俗语诏书看,那时佛教文献不多,可能更接近口头俗语。阿育王所推荐的七部经名和现存巴利语经及汉译《阿含》不能直接对上,但大多数可以在巴利语经中指出相应的经。第二兴盛期是贵霜王国时期(公元1、2世纪,东汉)。版图从雪山(喜马拉雅)以南的恒河、印度河流域直到中亚。佛教由此传入中国,先到西域,后入中原。大量文献在此时涌现,纷纷汉译。第三兴盛期是戒日王统治北印度时期(7世纪,唐)。此时玄奘前去取得大量文献。第四时期佛教在印度日益衰微,渐趋灭亡,或说是换了面貌,或说是与其他派合流而变化。这是8世纪到12世纪(唐、宋)。此时佛教文献大量传入西藏,有了藏译并保存了一些原本。差不多同时(8世纪),唐代出现了“开元三大士”,善无畏、金刚智、不空,译出不少密宗要籍。数学天文历法学家一行也参加翻译密宗经典。由文献说,密宗兴盛较晚。由内容说,这和印度的不用佛教名义的密宗(诸经总称怛多罗)应当是同源而且开始可能都很早,又消失很晚。(如孟加拉的“俱生宗”20世纪可能还在“地下”。见《湿婆之舞》。)秘密仪轨不重文字,写下来成为文献时大概已是后期,而汉译藏译数量还很庞大,印度语言的也陆续印出不少。上述各时期各宗文献用或文或白或文白夹杂的南亚中亚通行语统称梵语写成。这些著作为佛教文献“原本”,汉译、藏译是译本,而依据译本在汉语、藏语以至朝鲜、日本发展佛教的著作对“本”而言就是“支”。枝深叶茂,根埋土下,然而,寻见枝叶不能忘了有根茎。我的这些文章只谈译文而追溯原本或本原,不及东土各宗,所以说是“谈原”。

佛教在发源地天竺或古印度只有很短几个时期兴旺。从释迦

牟尼开创,“初转法轮”,到大约 12 世纪灭亡,一直不是天竺宗教中绵延不断的正统。古代印度宗教极为复杂。从文化说,初有古希腊亚历山大侵入西北,后有连接中亚和印度的贵霜王国,8 世纪到 12 世纪伊斯兰教大量进入北印度,随后又进来了基督教。这些在思想文化上直接或间接都不可避免产生影响,还有古波斯(伊朗)、古希伯来(犹太)也和古印度在接触中不会不互生影响。拜火教、犹太教在今日印度还存在。印度古时称为“北俱卢”的雪山以北西藏等中国地区的早期文化也不会彼此毫无影响。这些在佛教文献中理所当然不会明显提出,而在思想及行为的发展上仍可察觉踪迹。例如那么多的平等的“大千世界”就不是最多讲到“大九州”的中国人想得到的。所谓影响不是照搬,而是加上自己的解说,由此而或排斥或吸取。从中国方面举例说,印度处于热带,生活情况和雪山以北处于温带的中国广大地区不同。在南亚人视为当然毫不足奇的,在东亚人会另有看法、想法。文献解说本来是随时随地随人而异。各种文化之间有同有异,而近似的更多,所以难解、误解、“格义”,以此解彼又以彼解此的情况是极其自然毫不足怪的。往往误解会成为正解。因此,传原本时往往另有解说,翻译离不开译者的解说。在忌讳极多的中国人看来,古印度人是几乎没有忌讳的。中国人所忌讳的,如神、圣、帝王的名字,古印度人不觉得要忌讳,反而用神名给人取名,挂在嘴边。修道人赤身露体(裸形、天衣、涂灰)乞食为生,也不是中国人习惯所能接受的。王维号摩诘之类名字很少,维摩诘只是居士。古罗马继承古希腊的文化而发展中,以此为彼以讹为真的情况不一而足。古希腊并非今希腊,其文化包括地中海中岛屿及小亚细亚和北非。罗马帝国中希腊语和拉丁语并行,一东一西都是通行语而非地方语。这和古印度及中亚以梵语为通行语情况相仿。各地方语言终于分裂独立,各自记出拼音成为书面语,这一点在欧洲和印度也相仿。中国古人(汉族)语言

重字而不重音。从秦代将六国文字统一以后,孟子所说的齐语楚语之别在文献中消失了。文献语言和口头语言的距离越来越大,但没有各地拼方音分裂成为不同书面语的情况。中国人因此不易感知并理解南亚中亚的语言和拼音文字思想文化的复杂情况,正如欧洲人不能懂中国人不习惯用拼音文字而用方块字一样。因为汉语和梵语不仅是语言不同,还包含思想习惯在内,所以在东土发展后所著的佛教文献和天竺原本的佛教文献似是一事而有区别,仿佛欧化汉语或汉化欧语不等于欧洲语。因此我以为注意原本并非无益而有必要。当然不可颂根本而斥枝叶为非,也不可据枝叶而忽视根本。这是我“谈原”的出发点(以上所说不包括藏语情况)。

论梵学文中有一篇《吠檀多译述》介绍“吠檀多”。这是中古至现代印度思想文化中的正统。我们介绍的文献是入门书,出于佛教衰颓之后,基督教进入以前伊斯兰教盛于北方的16世纪时,正好与佛教思想对照,可能有助于理解佛教思想。信教不能离宗派,研究则不宜有门户之见。

还想赘述一点鄙见供读者参考。用现在的习惯语言说,有出世和入世、消极和积极之分。我们往往将佛教思想文化归入消极出世一类。依我看,对佛教原本说,这不仅不是全面,而且也许正是以中国传统思想文化为坐标轴而将佛教归入负号一边。若从原本的古印度一方面看,可以说正负是相反。佛教讲降魔,讲“精进”,讲“无畏”。胁尊者“不以胁至地”就是不肯卧倒,正像达摩面壁九年的传说。信佛的阿育王统一天下,戒日王信佛而有武功文治,都不是中国人所认为的出世。印度人口蕃殖更不是中国人所认为的禁欲。(印度的苦行之神和舞蹈之神是同一个)出家当“乞食者”(比丘),在多森林多毒蛇猛兽的野外修行,非有勇气毅力不可,并不要求信佛的人都这样。这是“僧伽”的严密“戒律”组织,是

“皈依僧”的“僧”，不是个人。有一些人乞食生活在古代印度并不影响社会生产(那烂陀寺非常例且已是7世纪)，不像中国人出家归庙享受“供养”，人数众多，会影响农产、税收、兵源而遭禁。(韩愈《原道》说：“不出粟米麻丝以奉其上同诛。”)当代的佛国缅甸、泰国、斯里兰卡也不像中国人想象的信佛人都遁入山林诸事不做以致人烟稀少生产衰退。佛教文献的读者本来是“内外有别”的，许多是“不得外传”的。至于印度次大陆之所以“外患频仍”，应当注意其经济及社会结构与政治的特殊“国情”，不能单独归咎于思想文化的“兼容并包”缺少抵抗力。否则又如何解说佛教在本土灭亡而在异国昌盛？那岂不是要说中国文化抵抗不住佛教是更没有抵抗力吗？文化独存，证明不弱。文化若亡，必有内因。单就文化说，追究原本实际，全面了解，作分析解说，而不下简单结论，我以为这才是有效率的思想方式。

希望以上这些简单说明有助于读者看我的文章。我现在对这些带有时代痕迹的文章都有不满意之处，但已经无力改动或另作了。

怎样读汉译佛典

——略介鸠摩罗什兼谈文体

中国佛教典籍的丰富在全世界当可算第一。我曾就其中的汉译文献部分写过两篇文章略作说明。^①但汉译佛典数量庞大，一般人不知从何读起。读书先要定目的。若从文化发展着眼，不是专门研究而只是想直接从汉译佛典了解中国汉族佛教的一些要领和印度佛教的一斑，有没有比较方便的途径？本文提出一点意见以供参考。

宗教文献只是宗教的一部分，汉译佛典又只是中国佛教文献中汉、藏等语言译本中的一部分，我们又只能读其中的一小部分，岂不会以偏概全？对于专门研究者当然要避免这样，但对于着眼于了解文化的人却又不同。这些人读书既要“胸有成竹”，又要“目无全牛”，还要能“小中见大”。考察、了解、研究一种文化以至一种文献本来有两种方式。“读天下书未遍，不敢妄下只字”，那只是在古代书很少的时候可以说说。如果只有掌握了对象的全部情况才能研究，那么天文、历史、人类等都无法研究了。事实上，宇宙或则人类是一大系统，其中又可分层次，又是由各部分组成，最后可以

^① 《谈谈汉译佛教文献》见《印度文化论集》，《关于汉译佛教文献的编目、分类和解题》见《比较文化论集》。

分解为基本粒子之类。科学研究总是割裂进行的,是在原子论和系统论的哲学思想指导下又分析又综合的。这是一种方式。另有一种方式是我们用得最多而习以为常不觉得可以也是科学方法的。我们从来不可能同时仅由感觉知道一件东西或一个人的全面、全部。一间屋子、一个人,我们看到这面就看不到那面。我们又不是将里里外外四方八面都考察到了然后综合起来才认识这间房子或则这个人的。但这并不妨碍我们对房子和人的认识。以偏概全固然不可,由偏知全却是我们天天在做的。打仗要知己知彼,但若要对敌人一切都知道了再综合起来下结论然后打仗,只怕只能永远挨打了。何况情况还在不断变化?许多科学结论所根据的也只是一部分而不是全部,如天文、生物是不可能全部知道的。这样会有错误,因此科学由不断修正错误弥补不足而发展。所以分析一个全体的部分是科学方法,由部分而知全体也是科学方法。不过前一方式已经大大发展,后一方式虽然在我们日常取得知识中应用,却没有照前一方式那样发展,所以我们不以为它是科学方式,不注意科学中也在应用这种方式。我们往往注意结构而忽略程序,注意系统而忽略整体。其实上述两种方式都有哲学思想指导,都可以用数学表示,都是科学,都可以发现真理,也都可以产生错误。读文献也可以应用这两种方式。前一方式是大家熟悉的,现在试试后一方式。

提起中国佛教,首先就碰见了“佛”。无论是和尚或不是和尚,信佛或不信佛,一句“阿弥陀佛”是谁都知道的。一直到小说、戏曲和电影、电视剧中都会出现。阿弥陀佛远比释迦牟尼佛的名声大。其次,“菩萨”是最普遍为人知道的。观世音菩萨或则观音是最有名的菩萨。通俗文学如《西游记》等小说、戏曲都为观音作了大量宣传。传说他(或她)定居在浙江的普陀山。观世音和大势至是阿弥陀佛塑像左右的两位菩萨“侍者”。再其次,特别是在知识分子

中，“禅”是最流行的佛教用语。《红楼梦》里贾宝玉就谈过禅。“口头禅”、“野狐禅”、“参禅”之类成了流行语。许多大庙里有“禅堂”。匾额上的“禅”字早已简化了。右边的“单”字本来上面是两个“口”字，但不能写“口”，只能点两点，因为“参禅”“打坐”是不能开口说话的。可是另一种“禅”却又相反，专用口头语言讲怪话，说是“禅机”。这个“禅”字本来是“禅让”、“封禅”，读音不同，后来成了佛教的“禅”，是个译音的外来语。“禅”如此通行，究竟是怎么来的，本是什么样的？再有，不是和尚的佛教徒称为“居士”。在古代中国知识分子中有一位印度居士名气很大。唐朝著名诗人王维，号叫摩诘。“维摩诘”就是这位印度居士的名字，中国这位诗人用来作自己的名号。“病维摩”和“天女散花”是很著名的典故。这又是从哪里来的？

我们追溯一下这一座佛、一尊菩萨、一位居士、一个术语的文献来源，就可发现这些和中国最流行的几个佛教宗派大有关系。阿弥陀佛（意译是无量寿佛或无量光佛）出于《阿弥陀经》。这是净土宗的主要经典。观世音菩萨出于《妙法莲华经》（简称《法华经》）。这是天台宗的主要经典，也是读的人最多的一部长篇佛经。禅宗几乎是同净土宗相等的中国佛教大宗派。这一派的主要经典是《金刚经》，同时还有一些讲“禅定”修行法门的经典。至于那位著名的居士维摩诘则出于《维摩诘所说经》（简称《维摩诘经》）。这是许多不出家当和尚的知识分子最喜欢读的佛经。

这四部最流行的佛经的译者竟是一个人，鸠摩罗什（公元344—413）。

鸠摩罗什（意译是“童寿”）的父亲是印度人，母亲是当时龟兹国的公主。龟兹国在今天新疆的库车一带，汉时就属于中国所谓西域，统治者曾由汉朝廷封王并和汉王室联姻。因此鸠摩罗什是兼有中印双方血统的人，不过不属汉族。他幼年时曾回到当时印

度西北方现在的克什米尔一带求学。在公元前后几百年间,这个地区,现在的印度、巴基斯坦、阿富汗、苏联、中国边界邻近一带,曾经是古印度文化的一个发达中心。公元后,受希腊影响的佛教犍陀罗雕塑艺术在这里繁荣。佛教文化从理论到实践也在这里的贵霜王国(大月氏人)中有大发展。这个王国在2世纪时统治了从中亚直到印度次大陆的中部,在古代印度文化史中占有重要地位。鸠摩罗什当4世纪时在这里学习以后回到中国。他7岁从母出家,9岁随母到印度,12岁随母离印度回中国,又在沙勒(现在新疆的疏附、疏勒)学习。他母亲再去印度时他自愿留下。这时氏族的苻坚建立前秦,势力强大,南打东晋(淝水之战),西灭龟兹,要延请鸠摩罗什东来。羌族的姚萇、姚兴灭前秦,建后秦,打败后凉,将鸠摩罗什迎到了长安。这是公元402年。从此他开始了讲学和翻译的时期。他公元413年去世,70岁。他在长安工作不过十二年,却译了74部佛典,共384卷。因为他名气很大,有少数书是失去译者名字挂在他的名下的。有些经典前后有几个译本,他的译本最为流行。

鸠摩罗什不但自己通晓印度古文(梵文)、汉文和中亚语,具有广博的学识,从事翻译,而且组成了一个学术集团。他有著名的道生、僧肇、僧叡、僧融四大弟子。他建立的译场组织中参加者据说有时达到几百人之多。

中国和古代印度的佛教形式下的文化交往,即使从东汉算起,到这时已有四百年之久。海上及西南通道不算,单是西北的“丝绸之路”上已是交通频繁,文化接触密切。翻译佛典已有初步成绩,5世纪初正好达到了一个需要并可能总结并发展的阶段。鸠摩罗什在此时此地成为中国佛教开始大发展时期最有贡献的人物并非偶然。

在中国和印度的整个文化史上,四五世纪(中国南北朝,印度

笈多王朝)是一个关键时期。在佛教方面也同样。鸠摩罗什的翻译工作同时是总结和传播两国当时的文化。他和他所领导下的集团或学派是研究文化史的人不可不注意的。

单就翻译本身说,唐朝的玄奘胜过了鸠摩罗什。前面提到了《阿弥陀经》、《金刚经》、《维摩诘所说经》都有玄奘的新译,改名为《称赞净土佛摄受经》、《大般若经·第九会》(或独立成书)、《说无垢称经》(无垢称是维摩诘的意译)。可是奘译未能取代什译。一直流行下来的仍然是鸠摩罗什的译本。《妙法莲华经》有较早的西晋另一译本《正法华经》,也不通行。这种情况主要应从文化发展历史来作解说,不能只论译本优劣。

鸠摩罗什是了解他当时印度佛教文献情况作有系统的翻译的。一个人不能超越时代。在他以后才发展起来成为“显学”的文献他不可能见到。这由唐朝的玄奘和不空补上了。再以后的发展,在汉译中不全,又由藏译补上了。所以中国的佛教翻译文献比较全面反映了佛教文献的发展。加上向斯里兰卡、缅甸、泰国等地流传的巴利语佛典,再加上已发现的许多原本和其他语言译本,可以大致包括古印度佛教文献发展的全部。读鸠摩罗什的翻译可以知道他所学习的当时佛典的大略。若用“小中见大”的方式可以从读他译的那四部在中国最流行的佛经入手。

若要从这四部书再进一步,可以续读鸠摩罗什所译的另几部重要的书。一是《弥勒下生经》和《弥勒成佛经》。弥勒是未来佛,好像犹太人宣传的弥赛亚和公元初基督教的基督(救世主),南北朝时曾在民间很有势力,后来又成为玄奘所译一些重要哲学典籍的作者之名。二是《十诵律》。当时印度西北最有势力的佛教宗派是“一切有部”。这是他们的戒律。不过这全是鸠摩罗什一人所译。若想略知佛教僧团(僧)组织和生活戒律的梗概,可以先略读此书。三是《大庄严论经》和《杂譬喻经》。这是宣传佛教的故事

集。前者署名是古印度大诗人马鸣,实是一个集子。四是几部重要的哲学著作,最著名的是《中论》、《百论》、《十二门论》。这些产生了所谓“三论宗”。这些书比较难读,需要有现代解说。同类的还有《成实论》,曾产生了所谓“成实宗”。《大智度论》和大小两部《般若波罗蜜经》,前者是后者的注解,有一百卷。

鸠摩罗什译的讲修“禅”的书有:《坐禅三昧经》、《禅秘要法经》、《禅法要解》。他的门徒道生是主张“一切众生皆有佛性”和“顿悟”并且能“说法”使“顽石点头”的人,实际上开创了禅宗中“顿”派的先声。鸠摩罗什译的是正规的禅法,是所谓“渐”派的。他大讲“般若”,讲“空”。门徒僧肇建立一个哲学体系,著有《肇论》。他译《阿弥陀经》,和庐山创立“莲社”的净土宗祖师慧远的通信。由此可见鸠摩罗什是个不拘宗派门户之见而胸有佛教大系统的人。由此也可探寻佛教的所谓宗派和哲学体系究竟是怎么回事。最好是先明事实,再作评价。

鸠摩罗什还译了佛教学者马鸣、龙树、提婆(圣天)的传记,其中传说多于事实。这三人是大约公元前后时期的重要人物,在文学、哲学领域很有贡献,当然都和宗教宣传有关。这种传记不是经典,未必是鸠摩罗什照原文忠实翻译的;但印度文风犹在,读起来也比较容易。鸠摩罗什介绍的可以说主要是龙树、圣天学派。

要讲到究竟怎样读这种译文,那就不能不略说对翻译的看法。从文化观点说,翻译是两种文化在文献中以语言交锋的前沿阵地。巴利语佛经传到几国都没有翻译,二次大战后才有译本。只有传到中国的佛典立即有汉文、藏文等译本。为什么要翻译?为什么能翻译?怎样一步步发展了翻译?这不是仅仅语音(译音)、语法、词汇的改变代码的问题,也不仅是内容的问题,其中还有个文体(包括文风)的问题。语言各要素都是在文体中才显现出来的。文体的发展是和文化发展密切有关的。鸠摩罗什不仅通晓梵、汉语

言,还了解当时双方文体的秘密,因此水到渠成,由他和他的门徒发展了汉语中书面语言的一种文体,起了很长远的影响。

前面提到的四部经,三部都已发现原本。《维摩诘所说经》虽尚未见原本,但有玄奘的另译,可见并非杜撰。现在发现的这几种原本不一定是鸠摩罗什翻译的底本。因为当时书籍只有传抄和背诵,所以传写本不会没有歧异。例如“观世音”或“观音”就被玄奘改译为“观自在”。两个原词音别不大,意义却不同,好像是鸠摩罗什弄错了,将原词看漏了一个小点子,或重复了两个音;但仍不能排除他也有根据,据说中亚写本中也有他这样拼法。即使只以发现的原本和鸠摩罗什译本对照,检查其忠实程度,也可以说,比起严复译《天演论》和林纾译《茶花女遗事》,鸠摩罗什对于他认为神圣的经典真是忠实得多了。因此我们可以将译本比对原文。

若将原文和译文各自放在梵文学和汉文学中去比较双方读者的感受,可以说,译文的地位超过原文。印度人读来,《金刚经》、《阿弥陀经》从语文角度说,在梵文学中算不了优秀作品。《妙法莲华经》的原文不是正规的高级梵语,类似文白夹杂的雅俗糅合的语言。佛教文献中有很好的梵语文学作品,例如马鸣的《佛所行赞》,汉译(译者不是鸠摩罗什)却赶不上。鸠摩罗什的译文既传达了异国情调,又发挥了原作精神,在汉文学中也不算次品。《阿弥陀经》描写“极乐世界”(原文只是“幸福之地”),《法华经·普门品》夸张观世音的救苦救难,《金刚经》中的对话,《维摩诘经》中的戏剧性描述和理论争辩,在当时的人读来恐怕不亚于清末民初的人读严译和林译。

若将原文和译文都放在翻译当时的中国作比较,则读起来有异曲同工之妙。梵语无论诗文都是可以吟唱的(音的长短仿佛仄仄),正和汉语古诗文一样。原文是“佛说”的经典,又没有别的梵文学作品相比,中国人读来,听来,梵汉两种本子都会铿锵悦耳。

尽管译文还有点不顺,不雅,但稍稍熟悉以后便能欣赏,可以在汉语文学中占有相当的位置。鸠摩罗什在这方面已达到了当时的高峰,还有缺点,到玄奘才以唐初的文体补上了。可是奘译终于没有代替什译。玄奘所介绍的印度佛教理论经他的弟子窥基等人传了一代就断绝了。他的讲义流落日本,到清朝末年才为杨仁山(文会)取回,设金陵刻经处印出流通,“法相、唯识”这一学派才得以复兴。由此可见翻译起作用不仅系于文辞。新从原文译出的《茶花女》小说敌不过林纾的文言转译的作用大,也是这样。但是又不能说与文辞无关。什译和林译在各自当时是结合传统而新开一面的。奘译虽然更忠实优美,但并非新创,只在已经确立并流行的文体中略有改进,从文辞说,自然也就比不上旧译起的作用大了。

现在可以略略考察鸠摩罗什的翻译怎么将印度传统文体在汉文传统文体上“接枝”的。为免冗长,不能征引,只好简单说点意见。那就是:发现双方的同点而用同点去带出异点,于是出现了既旧又新的文体,将文体向前发展一步。这时译文本身不过起步上坡,势未达到高峰,但其影响就促进了更高的发展。若是内容能为当时群众所能利用以应自己的需要,能加以自己的解说而接受,那么传达内容的文体形式就能发挥其作用。

阿弥陀佛只要人念他的名号即可往生西方“极乐世界”。观世音菩萨能闻声救苦,念他的名号就能水火不伤,超脱苦难。维摩诘居士不必出家当和尚即可“现身说法”,无论上中下人等都可以作为维摩诘的形象。《金刚经》只要传诵“一偈”就有“无量功德”。这些自然是最简单的宗教利益。由此产生信仰。既信了,道理不懂也算懂了。而且越不懂越好。更加深奥也就是更加神秘和神圣。因此,大量的术语和不寻常的说法与内容有关,可以不必细究。当时人听得熟了,现在人若不是为研究,大体可照字面读过,习惯了就行。

文体在梵汉双方有什么共同点,由此能够以熟悉的形式带出不熟悉的内容?我想那就是从战国起到汉魏晋盛行的对话文体、骈偶音调、排比夸张手法。三者合起来大概是由楚国兴起而在齐、秦发展的戏曲性的赋体。这也正是梵文通行的文体,也是佛经文体。诗文并用不过是其表现格式,这也是双方共有的,如《楚辞》。再换句话说:固定程序的格式,神奇荒诞的内容,排比夸张的描写,节奏铿锵的音调,四者是当时双方文体同有的特点,一结合便能雅俗共赏。例如:楚国宋玉的《高唐赋》,西汉司马相如的《子虚赋》,东汉枚乘的《七发》,魏曹植的《洛神赋》,不都是这样的文体吗?这类文章都有人物、对话、场景、铺排,可以说是一种代言式的戏曲体。骈偶为的是好吟诵,重复为的是加强传达信息的心理效果。

戏曲意味浓厚的如《维摩诘经》。很难懂的内容装在很幽默的故事格式之中,又出现为重复、排比、铺张、有节奏的文体,这正投合了当时文士的胃口。“如是我闻:”一个有道德、有学问、有财富、有“神通”的在家“居士”叫做维摩诘(意译“无垢称”即“声名毫无污点”),忽然说是有病了。佛便派弟子去问候。十几个大弟子都推辞,各说自己在维摩诘面前碰过钉子,自知不能跟他对话,“是故不任诣彼问疾”。佛便指派文殊师利前去。这位文殊菩萨去问病时,众弟子也随去旁听。于是展开了一场深奥的对话。谈到高峰时出现了一位天女,撒下花雨,竟也借此对佛弟子说法。这样抬高在家人,贬低出家人,让菩萨去问居士的病,无疑是使世俗人大为开心的佛教故事,无怪乎曾经流传为“变”,有画,有诗,俗人既喜欢,文人更欣赏。这位文殊菩萨定居在山西五台山。他骑狮子,和骑白象的普贤(定居在四川峨眉山)是在释迦佛(或毗卢遮那佛,即大日如来)塑像的左右两位侍者。

有说有唱的文体是戏曲表演中的可配乐舞的台词。汉文学中很早就有,不过传下来的书面记录常不完全。印度的“戏”字从

“舞”字而来。最早的公元初期的总结戏曲的书叫《舞论》，论音乐、舞姿、台词、舞台，却没有讲剧本格式。《史记·滑稽列传》中关于优孟和孙叔敖的儿子和楚王的故事是比较完整的戏，是司马迁根据楚国的传说写下来的，唱、白和表演俱全，仿佛是小说形式的戏曲底本。楚国的巫的表演早就发达。《九歌》、《九章》、《九辩》的“九”，直到枚乘等的《七发》等文的“七”，指出重叠的格式，好像固定的戏曲“折”数。许多诗文可能本来是兼歌舞表演而后来独存歌词时要吟唱的，失去乐舞配备，还留下体例。《楚辞注》说：“辩者，变也。”对白的“辩”发展成为表演的“变”，画为“变相”，词为“变文”。这种情况也和古印度相仿。（印度电影至今仍不离歌舞。）中国和印度的戏曲起源不论有多少种说法，戏曲性的兼具乐、舞、唱、白的表演活动与文体的发展是明显有关的。已经是长篇论文集的《荀子》里还有可以演唱的韵文《成相篇》。《论语》、《孟子》中有戏曲形式的写法。对话体和歌诀体（爻辞、铭、箴等）的流行，中国和印度一样，而印度更多。这大概是印度佛典传入中国后，从文体上说，翻译“接枝”能开花结果，为上下各色人等所接受的原因。没有老根，接枝是接不上的。没有相宜的土壤，插苗也不长。移植条件不足的，勉强生长也很费力。（也许现代新诗和话剧有点像这样。）中国的印刷术在唐、五代便开始了，但对印度毫无影响。因为他们还在以口传为主，抄写文献并无普及的需要，也很少可能。他们用拼音文字，方音不同，字体不一，通行的文言只在少数人的各自“行帮”（教派之类）中流通。印刷普及文化的前提是统一。秦统一天下才能“书同文”，到唐代才感到抄写的不够应付需要。古印度缺少同样条件，到近代才发展印刷。可见文化交流不会是无条件的。

流行的汉译佛典除咒语外并不十分难懂。恐怕阻碍阅读的是那无数的重复与铺排。若能不倦，对内容又只要略知而不深究，那么，需要熟悉的是汉语的古代文体。这比关于印度的知识更为重

要。现代很多关于古代印度文化的说法来自欧洲 19 世纪,沿袭下来,许多新的探究尚未普及。读汉译佛典,可以直接从文献中了解情况。

中国和印度的古书同样是一连串写下来,不分词,不分段,最多只有句逗的。由此,文体的格式、节奏、语气虚词等在梵、汉古文中都同样是帮助理解的要素,是有法则的。(梵文拼音,不能讲对仗。)这一点不能要求今天的读者熟悉,因此需要改装,现代化。不但要标点分段,而且要重新排列。例如戏曲式的编订,将说、唱、对话等等分列。这样一来,古书会容易读得多。要注意语气和调子,不必拘泥于欧式语法,不需很多注释。中国古籍应有适合中国的整理法。

为什么要读一点汉译佛典?可以有各种原因和目的。以上所说只是为了一点:我们今天需要了解中外文化和古今文化的接触时的情况。探古为的是解今。因此需要有另一种读法。从鸠摩罗什的翻译读起,尤其是从那四部曾经广泛流行的书入手,也许是可行的。可以就此止步,也可以由此前进。为别的目的,自然要有别的读法。

纪念欧阳竟无大师

欧阳竟无(渐)居士是佛学大师,也可称儒学大师,生于 1871 年,今年是他 120 岁的周年“祭”了。我想起他来是因为偶然在劫余发还的破故纸中发现了我为他和苏联科学院研究员兼列宁格勒大学教授史彻巴茨基写的“回向”文(实是悼词)。欧阳大师逝世在 1943 年。当时我在印度。史氏去世早一年。史氏的《佛教逻辑》和欧阳的《藏要》诸序是将我引向佛学之门的。由此我才能略懂曾在哈佛大学及列宁格勒大学任教授晚年到鹿野苑隐居的印度乔赏弥居士的指教,对佛藏与佛教实际以及梵语和梵学稍窥门径。我的那篇短文署名辛竹,刊于印度出版的中文《印度日报》的《中印研究》副刊上。想不到剪下的这一碎片竟能历劫未坏又出现于眼前。不免将后半录下:

“欧阳大师早岁学通内外,承千祀既绝之薪传;晚年论畅儒宗,启东西圣人之秘奥;抉唯识于法相,说涅槃于中庸。‘般若瑜伽之教,龙树无著之学,罗什玄奘之文’,始基重奠于季世,心香宜享于奕叶。西方之学既穷于杀劫,东方学之光大于东方,其在斯乎? 其在斯乎! 中印之旧交,佛教之交也。值此‘大道式微,波旬盈衢’,追前烈于往日,励后学于来兹;孰呼召于巫咸,应寄哀于楚些。乱曰:始其业者奘与什,继其事者欧

与史。曰奘曰净是所式，曰中曰寂知所止。吁嗟徂矣空悲智。溯洄从之自兹始。”

过了将近五十年，对一般读者恐怕需要略加说明。文内加引号的句子是欧阳自己的话。“波旬”是佛教对恶魔的称呼。什是鸠摩罗什。奘是玄奘。净是义净。史是史彻巴茨基。文中前面说过：“史教授假筌康德，妙解陈那，试探索于竺欧，能深造而自得。”他从梵文及藏译本详细译注法称的《正理一滴》并加长篇导论，成为上下两册《佛教逻辑》，以英文写成，由苏联科学院出版，是力图打通欧洲及印度哲学而使之现代(20世纪前半)化的一位学者。欧阳将法相及唯识分为二宗，将无著及世亲两位菩萨作了分别；又以涅槃说中庸，沟通儒佛。“九一八”事变以后他为抗日救亡作文写字激扬正气。熊十力教授曾从他学佛学，后来成为新儒家。欧阳大师同样不仅开辟新佛学，也启发新儒学。当前欧门弟子不知尚存几人。玄奘及其门徒窥基等人之学断绝千年以上才得欧阳及其门人重新发扬，眼看今日又几乎成为绝学。不过将来人写20世纪中国思想史至少还得提欧阳竟无(渐)一笔的。对此又要再说几句。

欧阳居士在四川江津逝世后，重庆《大公报》载有简短事略(1943年3月17日)。他是江西宜黄人，早年学儒，后从杨仁山(文会)居士学佛，继承杨为金陵刻经处的主持人，创立“支那内学院”，抗战时在江津建“内学院蜀院”。著述有《竟无内外学》二十六种，晚年著《中庸读》、《心经读》，将佛儒说成一家，实是自己创立新哲学体系。他的思想、文章、书法都自成一家。恐怕没有哪一位弟子能完全赞同他的所有学说，好像他也没有要求学生学得和他一样。他的名声本来只显赫于少数人中，现在知名度也许更低了。可是他的门人如佛学家吕澂、政治家陈铭枢、哲学家熊十力、汤用彤以

及不拘一格的学者蒙文通、虞愚等人的历史及学术地位可以说明他的影响。至于他所受的影响则要从他所继承的杨仁山的轶事说起。

19世纪末期,杨仁山(1837—1911)有志发扬佛学,向海外寻求遗书。据说他在英国见到在牛津大学整理刊行印度古书贝叶经典的德国人马克斯穆勒教授。杨问欧洲有无中国佛典。外国教授则问他中国有无贝叶经文。那时中国新疆、西藏所藏印度古经典写本和敦煌、吐鲁番文献尚未出现于世,这位教授只见到并校刊从日本及中国得到的《金刚经》、《阿弥陀经》梵本。谈话结果是两人都感到失望。有位日本佛徒南条文雄在牛津以英文编译汉译三藏目录并将书名还原为梵文。两人志趣相投遂结成朋友。南条回国后协助杨从日本陆续将中国失落而日本保存的佛教经典还回中国。杨在南京创立金陵刻经处,一部一部校刊。其中最难得的是玄奘当年译经时的讲述,由他的弟子窥基等人,包括新罗(朝鲜)僧人圆测,记下来各自发挥写成的许多注疏。这一批书从东邻回国刻印出来,在印度和中国失传一千几百年的玄奘所传的法相唯识宗的佛教哲学理论才大显于世。随后许多梵语原本也逐渐发现,汉译和藏译佛典也有一些译成欧洲语,佛教哲学发展以及印度哲学历史的全貌才为东西方学者所知。欧阳竟无继承杨仁山校刻同时研究全部汉译佛教经典及失传的重要注疏并讲说佛学。以后他又命门人美学家吕澂研习藏文和梵文以校刊《藏要》,他自己一一写序。这时他远承玄奘、窥基等人而发扬的印度佛教理论集大成时的体系已经完成,再进而沟通儒佛讲新佛学新儒学。这一步就很少有人能再跟下去了。由于日本、欧洲、印度许多学者的努力,比玄奘稍晚而保存在西藏的更有发展的佛教哲学经典的藏译及梵文原本才在20世纪成为世界性的显学。中国法尊法师先由汉译藏,晚年才由藏译汉,介绍陈那、法称的重要著作,而在阐释法称以前

的哲学理论方面则应首推欧阳。可惜的是中国虽有欧阳这样的大学者却不为国外(除日本)所知,而中国人对国际上佛教学说研究的贡献不如日本人。杨仁山、欧阳竟无、熊十力、吕秋逸(澂)等大学者及精研藏典的法尊法师都已成为历史人物了。究竟到 21 世纪中国是不是需要再出一个杨仁山去外国搬运失传佛学回来,再出一个欧阳竟无研究并发扬呢?这就难说了。学术之兴亡不是一门一宗一人之事。

末了,再赘几句话补充我在大约五十年前读到欧阳大师文章后所受的启发。这可以概括为知道了要依论解经。此后我逐渐又明白了要由律判教。我读了史彻巴茨基的书发现了从欧通印的哲学之路。于是以佛教哲学发展为中心而寻印度哲学思想历史轨迹,以印度为枢纽而寻中国和欧美日本的思想途径的相通与相异。更获乔赏弥居士的言传身教而得略窥印度古今人思想行为的实际。我几十年来空见路途而未能迈出半步,知见极浅,一无所成,所学久忘,实深内疚。老来忽见旧文,不免赘上一些废话,这篇纪念文到末尾竟兼做我的忏悔文了。

再阅《楞伽》

印度佛典，真是久违了。想当年在印度鹿野苑一间小书库里匆忙翻阅堆在屋角积满灰尘的《磧砂藏》、《频伽藏》（中国佛教徒所赠），整整五十年了。现在想起来是由于有青年来对我谈佛典，随后才从劫余残书中找出这《藏要》本《楞伽阿跋多罗宝经》（《入楞伽经》）。这是吕秋逸（澂）居士校刊的。由此又想起 50 年代末期和吕先生的会面，感觉到好像还有债没有还。于是翻开书来看。哪知一读之下不禁如经中所说：“譬如巨海浪，斯由猛风起，洪波鼓冥壑，无有断绝时。”50 年前后两次翻阅（说不上读）大不一样。到底这五十年不是白活过来的。看来不罗嗦几句，就会心潮澎湃不得平息了。

《楞伽经》地位很高，名声很大（金庸小说中一再提到），但是远不如《心经》、《金刚经》、《法华经》读的人多。格式和其他佛经一样，可是没有神话和诵经写经功德等颂赞成分（同是讲哲理的《解深密经》、《维摩诘经》中还有这类宣传成分）。全文讲道理，这是一个特点。

《楞伽经》开篇不久就讲：“云何不食肉？云何制（制定）断肉？食肉诸种类，何因故食肉？”经末另有专章详说“断食肉”。不仅肉不能吃，葱、韭、蒜等（所谓小五荤）都不能吃。这是信佛吃素的人的最高依据，是靠乞食化缘为生食“三净肉”的比丘很难做到的。

这是又一特点。

经中开篇后便像百科全书列目,又讲了许多深奥道理,可是在长篇大论末尾忽然说:“所说诸法为令愚夫发欢喜故,非实圣智在于言说。是故当依于义,莫着言说。”说了半天等于没说,原来是要脱离语言而修行“亲证”的。所以这经是中国禅宗的圣经宝典。传说禅宗初祖菩提达摩将此经授予二祖慧可,作为基本读物,以致有过一些“楞伽师”。

经中开篇就提到,而且后文大发挥,“五法、三自性、八识、二无我。”这是中国法相宗讲“唯识”的基本理论。后文还再三讲出和世亲的《唯识三十颂》中共同的话。《楞伽》是法相宗经典。

以上是任何人一翻开此经就可以看得出来的。可是不免会产生疑问。首先是一个幼稚问题:这到底是一部什么书?不妨由此谈起。

一切宗教,不论名义,都以信仰为主,但又都要多少讲一些道理(理论)。佛教徒特别喜欢讲道理,越讲越多,几乎喧宾夺主。宗教经典中讲道理多了,难免会杂进一点非宗教的成分。佛教徒重视讲道理和传经著论,其中的非宗教甚至反宗教(与信仰矛盾)的成分之多恐怕其他宗教都比不上。这是从最初佛讲道时就开始了的。《楞伽》几乎不宣传信仰崇拜而只讲道理,是突出的一部。

“佛”字的本意是觉悟了的人。“菩萨”的字义是有觉悟的人。“阿罗汉(罗汉)”的字义是应当受尊敬的人。佛教一切宗派都承认的基础是“三宝”(三皈依)即“佛、法、僧”。佛是创教者。法是教理即理论,原始意义就是规律。僧是信教的群众组织。三字除“法”(达摩)外都是译音。信“佛法”(佛所说的道理)的人要有“三学”,即“戒、定、慧”。戒是自觉遵守纪律。定是禅定即修炼、修行、修养。慧是智慧,即懂得道理。还有三个基本口号叫做“三法印”。一是“诸行无常”,一切没有永恒。二是“诸法无我”,一切没有不变

的本性。三是“涅槃寂静”，和前两条相反，就是寂灭。“涅槃”是译音，本义是吹熄灭了。灭了，那还有什么永恒，有什么本性呢？还有“四谛”、“十二因缘(缘生)”，说明一切皆苦和苦的总的根本的原因及灭苦的道路。所谓“大乘”的理论比这些大有发展，讲“空”，讲“有”，讲“识”等等，但仍旧是从这个中心基本点出发的。《摄大乘论》还要列举十条证明“大乘真是佛语”，可见是发展了的理论。中国说的“小乘”，本名是“声闻乘”，指坚持口口相传听来的传统的保守派。在从简单到复杂的“佛法”的无数大小道理中没有神，首重智慧觉悟，由此生信仰。禁酒肉的一个原因是避免受刺激而迷惑，要求清醒，不提倡闭着眼睛不理解也执行。至于“轮回”、“报应”等等说法，那是古印度的一般思想，不是佛教特有的，佛教只对此做出自己的解说。照这样，若只讲道理，佛教就不大像宗教了。道理和信仰之间免不了矛盾，更需要再多讲道理以解决矛盾，越讲越多。

佛教毕竟是宗教。一切宗教都要求信仰、崇拜。佛、法、僧“三宝”完成以后，要求“皈依”，佛就成为神了。开始只拜象征性的塔。后来成为“象教”，雕塑偶像了。罗汉、菩萨都成为神。佛有过去、未来、现在“三世诸佛”。讲说佛法的释迦牟尼是现在佛，是无数佛中的一位。佛有了佛土，如阿弥陀佛有个“极乐世界”，“净土”。印度本有的大大小小的神进了佛教。印度教大神罗摩的敌人罗刹王罗婆那请佛入楞伽(斯里兰卡的兰卡)讲出这部《入楞伽经》。修行的“法门”也越来越多，一直到雪山南北都有的“秘密仪轨”。经典当然也是越来越多。公元前3世纪阿育王所刻石柱诏书只推荐七部经，和现存的不相符合，可见在他以后才有大批经出现。这证明教内有各种不同思想互相争论，相持不下，都说是依据佛语。这和依戒律即组织纪律分的“部派”并不一致。理论归理论。组织归组织。内部有对立。外部有渗透。中国的孟子说：“予岂好辩哉？予

不得已也。”古印度人,尤其是佛教徒,特爱争辩。各说各的道理,互相批评,往往很激烈。在印度古籍中,这是一个特点,不限于佛教。无论文法、修辞、逻辑、哲学、宗教书都包含对话,或明或暗指责不同意见。多数书不像亡佚又经后人整理的古希腊典籍,如柏拉图的对话集和亚理士多德的讲义那样有条理。中国的经过汉朝人写定的经书、子书有点类似印度的,但不那么好辩。这种辩论传统在印度保留得很久,特别是在佛教徒中。玄奘到印度时据说还参加过辩论会。至今青海西藏的寺庙中据说还有“毕业答辩”。那可不像一般大学中的那么“温良恭俭让”,也不是只许一方讲话的批判。那是要互相争辩的,至少在形式上。佛典中充满这类话,或明指,或暗示,驳斥异见。

佛教理论的复杂化和大发展的一个原因在于内部的非宗教道理和宗教信仰的矛盾。宗教是以信仰和崇拜为思想主体的。对至高无上者的崇拜,对美妙未来预言的信仰,对不拜不信的苦难后果的恐惧和对又拜又信而得福的向往,这些构成宗教的思想和行为的心理依据。以讲道理为主,不论怎么讲都不是信仰和崇拜所必需的,而且是往往会产生矛盾冲突的。所以佛典中注重信仰并传教的比较容易懂。其中也有讲道理的台词和潜台词,但可以忽略过去。在讲道理的书,不明白台词和潜台词就不容易懂,还会越看越糊涂。加上古印度人的习惯思路和文体又有特点,和中国的以及欧洲的很不一样,所以印度古籍不好懂,不易作“今解”,不仅是佛典。其实作者和当时读者是自以为明白的。说到这里,话要扯得远些。

古代有一个时期(大约公元前五六世纪,中国的春秋战国时代),世界上有三个地区的一些人不约而同对自然界和社会和本身开始进行提问题探讨。地中海沿岸的探讨起于古希腊的欧、亚城邦,后来(公元前后)发展于北非的亚历山大城,再以后又到西亚

的君士坦丁堡(伊斯坦布尔),然后由阿拉伯人伊本·卢西德(阿维罗伊,12世纪,但丁《神曲·地狱篇》中有他,称为大注释家。)等经西班牙再入西欧。希腊的亚里士多德化装阿拉伯文由伊斯兰教徒带到欧洲,再化装拉丁文到基督教最古老的巴黎大学“讲课”。于是引起了对古希腊的向往,从间接通过阿拉伯文到直接搜罗整理希腊古籍,这才出现了文化思想繁荣,被认为希腊文明的“复兴”,即“文艺复兴”。希腊文化思想费时两千年绕地中海兜了一个经过三大洲的大圈子,许多早期学说辩论都佚失了。印度及中亚的探讨起于雪山(喜马拉雅)以南的印度河、恒河流域。(释迦牟尼出生于现在的尼泊尔边境。)中国的探讨在黄河流域到长江和淮河流域。在这个时期,习惯性的传统思想对这种新问题的探讨还不能成为严重障碍。尽管处死了苏格拉底,但杀死不了思想。各种思想自由发挥,谁也说服不了谁,谁也压制不了谁,不能定于一尊。可惜的是当时各处都以口传为主,写定文献在后而且没有直接传下来。到后来思想饱和,有的衰减,有的僵化,这种自由探讨终于定于一尊而断。地中海的断于基督教。北印度的最后断于伊斯兰教。中国的断于秦始皇、汉武帝。几乎所有早期文献都是经过“一尊”时期整理写定的,不仅是中国。

依我看,汉译印度佛典难读处主要不在于术语多,语法文体外国式,障碍在于不明内容背景和思路,又由于中国人发展了佛教理论而有所误会,还因为觉得和欧洲近代思想体系差别太大。其实若追本溯源,大略知道一点早期世界上三处探讨情况及文献演变,再从思想内部矛盾问题入手,就可见印、欧、中三方思路的异而又见其同。对佛教、佛学若从常识入手而不想凭空一跃直达顶峰,也许就不算太难了。另一方面值得注意的是,依文献(语言文字)分,讲佛学可有三支派:印度文佛学,藏文佛学,汉文佛学。单据经、律、论本身讲,兼顾原文译文,是印度文佛学。讲藏文或汉文

的用语就有不同,有译有著。讲解可分古语讲解和现代语讲解。用现代哲学框架及术语及思路的是现代语佛学,不论用什么语,来源都是近代欧洲语言。

现在再谈《楞伽经》,只就文本说。我以为,第一要问这是一部什么书?第二要问书中思路和我们所熟悉的有什么不同?总之是要探索这文本(包括说者、写定者、听者、读者、传授者)用当时当地语言符号表达语言所不能完全表达的思想,多少作一点现代语解译。

《楞伽经》是一部未经整理完成的书。(玄奘未译此经。)是“经”(丛书),不是“论”(专著),这是从不同译本和原文传本可以看出来的。不是对教外宣传的传教书,这也是显然的。那么此书为何而出?或则问:佛以何因缘而说此经?我看是为解决内部思想疑难和纠纷,要解决哲学思想和宗教思想的矛盾,是内部读物,是一种“教理问答”,而且是高层次的。因此不具备一定程度的“槛外人”就难以入门了。

我当然不想,也不能,写《楞伽经》讲义。手头既无原文的新旧校刊本,又没有古代注疏及近来中外诸贤论著,只是面对一种文本。不过谈到这里,不能不说几句文本,只说开头吧。

经(刘宋时译本)一开头照既定格式,“如是我闻”,佛同比丘及菩萨到了南海楞伽。在描述菩萨中提到“五法、自性、识、二种无我”。这仿佛是“主题词”,主要范畴。接下来的一些诗句不是提纲而是引子,是前提,是后文不再说而必须先知道的。例如:“一切无涅槃,无有涅槃佛,无有佛涅槃,远离觉、所觉。若有,若无有,是二悉俱离。”这明显摆出了龙树《中论》的“空”的理论。所以《楞伽》既是说“有”,也是说“空”。若非已知佛教哲学思想的根本问题及其发展变化,就会如入五里雾中以为是诡辩。所以要“搁置”,存入括号,如现象学者所说。这里的上首菩萨不是《解深密经》后三品中

的慈氏(弥勒)、观自在(观世音)、文殊师利(文殊)三大名流,所以破例而“自报家门”：“我名为大慧,通达于大乘,今以百八义,仰咨尊中上。”从此以下便是大慧和佛的对话。

第一次对话是大慧提出百八问,佛答以百八句(不是句子,是词)。这好像是教理问答目录,却又不是。这里有许多障碍。首先是文字的。例如佛在说百八句之前说：“此上百八句,如诸佛所说。”这个“上”字指的是下文。因为读的是一叠贝叶经,读过了一张就翻下去,未读的现上来,所以下去的是上文,上来的是下文。又如,说一百零八,用的是习惯的大数,不一定像梁山泊好汉那样一个不多一个不少。如我未记错,清朝汪中的《释三九》指出中国古时说三指小数,说九指大数,不一定是准确数目。印度古时也一样,说的往往不是确数。还有,这些问和句不是一一相对,一问一答。列举出来不是为的下文要说,而是为的下文不再说了。这种思路,我们不习惯,所以容易挡住。若作为内部高级理论读物就可以明白。列举的都是一般应当先知道的常识,仅是举例。以后说的将是更高更深更难的理论问题,因此要先说出预备条件。好比学数学先要知道数字符号及加减乘除。现在要讲的是微积分,不能不先提醒一下有初等数学。若不要建基础和房屋,只要盖琉璃瓦大屋顶,那是空中楼阁。这里问的实际上是:读者知道不知道这些常识?其中有浅的,如:“云何为林树?云何为蔓草?云何像马鹿?云何而捕取?”也有很深的,如:“解脱至何所?谁缚?谁解脱?”“何故说断、常,及与我、无我?”诗句中佛的回答也是这样。如果其中没有错简(这在贝叶中容易出现),佛说的也还有一些是问。因为印度古书同中国及其他处古书一样没有现代标点,所以引号应当打在哪里,只有看内容。早期书口传,有些成句表示段落,如“如是应学”,结束一段。长行散文以后又重复作成诗句以便背诵。“欲重宣此义而说偈言。”再有,所谓“句”,不是句子,这里提出的是

一对对范畴。如：“不生句、生句，常句、无常句，相句、无相句，”“弟子句、非弟子句，师句、非师句，种姓句、非种姓句，”一直到“比丘句、非比丘句，处句、非处句，字句、非字句。大慧！是(这)百八句，先佛(过去佛)所说，汝及诸菩萨摩訶萨(大人)应当修学。”再有一个问题是，这些问和句是怎么排列的？看来乱七八糟毫无逻辑次序可言。这又是古印度人常有的思路。一是本无次序可言，而且所说的是对方应当早知道的，以后不说了，只是举例，没有排列的必要。二是指出应当处处见问题，要像孔子“入太庙，每事问”。三是要知道一切皆有矛盾对立面，说一就得有二。讲问题，讲道理，必须首先知道对立矛盾。这也是先决条件，因为以后说的道理全是为了解决矛盾的。要说的是比龙树讲“空”的否定(不生亦不灭)更进一步的否定之否定。从开头的“有”(“一切有”是一派理论)到中间的“空”否定，现在又要说“有”(存在)是超乎“空”(不存在)的“识”(一切现象本源)，是最后境界，理论核心。若不知空、有、断、常，不知“二边”，如何脱离“二边”得“中道”？不知路的两边，怎么知道哪儿是正中间？不从头一“地”一“地”修学，大跃进到“唯识”，是不行的。因为已讲了先决条件，所以接下去本文第一问答便是直指本体系核心：“诸识有几种生、住、灭？”(此问妙极，有很多潜台词。)问答下去，从信佛的内部疑难到不信佛的外道质问。最后在《断食肉品》之前说：“三乘亦非乘，如来不磨灭。”哲学归结到宗教，二合一。但缺了修行仍不成为宗教，正如缺了演算不成为数学。受戒吃素，修行开始。佛教讲道理，讲悖论，讲分析，又讲一切矛盾对立成为统一(不是一致)，由此归结入宗教信仰，然后由信而修，由修而觉，即解脱。讲“空”(法性——万物本性)的龙树在《中论·归敬颂》中说：“我稽首礼佛，诸说中第一。”讲“有”(法相——万物现象)的世亲在《俱舍论·归敬颂》中说：“顶礼如是如理师。”两位菩萨称颂的都是道理而不是神。由道理到说道理的人，这和由神到

神谕是不一样的。

以上谈的是读进去,会被笑为经中所说的“如愚见指月,观指不观月。”可是若不观指又如何找到见月的方向呢?也许找到的是水中月影呢?不过现代人比这些文献到底多过了一两千年,这也不是白活过来的,所以进得去还能出得来。现在苏伊士运河已挖通,地中海水,雪山下流入印度洋的水,黄河长江水,已经直接汇合,而且巴拿马运河也已挖通,太平洋、大西洋的水在另一头也合流了。尝一滴水即可知海水是咸的,因为尝过河水知道是淡的,又尝过井水知道是有咸有淡有甜有苦。于是水分解了,又汇合了。水味有种种不同,但都是水。到底我们不是一两千年以前的人了。可是古时的思想问题都解决了吗?没有一点遗留了吗?只怕是不那么容易“彻底决裂”吧?有一种说法,先以为没有绝对真理,后以为绝对真理已经发现,先后都认为哲学只剩下哲学史了。真是这样吗?唯我独尊,这是哲学还是宗教?是不是“空”“有”之争换了语言符号还在继续呢?

写到这里,五十年前所作诗句又上心头:

逝者已前灭,
生者不可留。
如何还相续,
寂寞历千秋。

说“有分识”(Bhavaṅga)

——古代印度人对“意识流”
心理的探索

《成唯识论》卷叁,《唯识三十颂》第四颂下释论中云:

“余部经中亦密意说阿赖耶识有别自性:谓大众部《阿笈摩》中密意说此名‘根本识’,是眼识等所依止故。……上座部经分别论者俱密意说此名‘有分识’。‘有’谓三有,‘分’是因义,唯此恒遍为三有因。化地部说此名‘穷生死蕴’。……说一切有部《增一经》中亦密意说此名‘阿赖耶’……”

无著《摄大乘论》英译卷贰《所知依分》第二中亦云:

“复次声闻乘中亦以异门密意已说阿赖耶识:如彼《增壹阿笈摩》说‘世间众生爱阿赖耶,乐阿赖耶,欣阿赖耶,喜阿赖耶,……’于声闻乘《如来出现四德经》中,由此异门密意已显阿赖耶识。于大众部《阿笈摩》中亦以异门密意说此名‘根本识’,如树依根。化地部中亦以异门密意说此名‘穷生死蕴’。……”

此下无性释英译释及“‘根本识’为性,‘穷生死蕴’为性等”云:

“‘等’谓圣者上座部以‘有分’声亦说此识,阿赖耶识是‘有’因故。如说六识不死不生,或由‘有分’,或由‘反缘’而死,由异熟意识界而生,如是等:‘能引发’者唯有意识,故作是说:五识于法无所

了知,唯所‘引发’。意界亦尔,唯‘等寻求’。‘见’唯照瞩。‘等贯彻’者得决定智。‘安立’是能起语,分别六识唯能随起威仪,不能受善不善业道,不能入定,不能出定。‘势用’一切皆能起作。由‘能引发’,从睡而觉,由‘势用’等,观所梦事。如是等,分别说部亦说此识名‘有分识’。由如是等诸部圣教为定量故,阿赖耶如大王路。”

世亲释中仅释论本所引,未及‘有分识’(见奘译、谛译、隋译及魏译论本)。

世亲《大乘成业论》奘译亦云:

“赤铜钵部经中建立‘有分识’名。大众部经名‘根本识’。化地部说‘穷生死蕴’。……余部经中唯说六识身为‘有分识’等,随其所应,皆无违害。”

彼论魏毗目智仙等译(《业成就论》)云:

“如彼大德铜色弟子说‘有分识’。复有人言是‘根本识’。……此有身识复有身识,如次第说,此义相应。”

真谛译《显识论》释阿赖耶识(阿梨耶)云:

“……如六识起善恶留在熏力于本识中,能得未来报,名为种子。若子乘义:正量部名为‘无失’。……摩诃僧耆柯部名为‘摄识’。……萨婆多部名‘同随得’。……若是他毗梨部名‘有分识’。‘有’者三有,即三界也。亦有七有:一中有,二生有,三业有,四死有,通前三有为七有也。……此‘有分识’体是果报,法决是自性无记也。四有者:从识支至六岁是‘生有’;从七岁已上,能分别生熟起贪至未舍命,是‘业有’;‘死有’者,唯一念:‘中有’即中阴。就‘业有’中六识起三种业:善、不善、不动等三。业有为‘有分识’所摄持。六识自谢灭,由‘有分识’摄持,力用在。”

“问曰:何故立‘有分识’?一期生中常缘一境。若生人天,此识见楼观等事报。若起六识,用粗复障,则不觉此识用。若生恶

道,此识但缘火车等报。若起六识,用强,则不觉此识缘也。若欲界六识缘欲界凡夫不能觉,乃至无色亦然。若无色,诸识灭,此‘有分识’用则显,如梨耶及意识也。”

解说《成唯识论》所引“有分识”者,窥基《述记》卷肆云:

“论:‘上座部经’至‘为三有因’。述曰:分别论者,旧名分别说部,今说假部。说‘有分识’体恒不断,周遍三界,为三有因。其余六识时间断故,有不遍故,故非有分。世亲《摄论》无文。唯无性释有‘九心轮’,此是阿赖耶识。九心者:一,有分;二,能引发;三,见;四,等寻求;五,等观(贯)彻;六,安立;七,势用;八,反(返)缘;九,有分心。余如《枢要》说。”

窥基《成唯识论掌中枢要》卷下云:

“然本识有十八名。颂曰:

“无没、本、宅、藏、种、无垢、持、缘、显、现、转、心、依、异、识、本^①、生、有。

“上座部师立‘九心轮’:一,有分;二,能引发;三,见;四,等寻求;五,等贯彻;六,安立;七,势用;八,返缘;九,有分。然实但有八心,以周匝而言,总说有九,故成‘九心轮’。且如初受生时,未能分别心,但任运缘于境转,名‘有分’心。若有境至心欲缘时便生警觉,名‘能引发’。其心既于此境上转,‘见’照瞩彼。既见彼已,便‘等寻求’,察其善恶。既察彼已,遂‘等贯彻’,识其善恶。而‘安立’心起语分别,说其善恶。随其善恶便有动作,‘势用’心生。动作既兴,将欲休废,遂复‘返缘’。前所作事,既返缘已,遂归‘有分’,任运缘境。名为‘九心’,方成‘轮’义。其中‘见’心通于六识,余唯意识。‘有分’心通死生,‘返缘’心唯得死。若离欲者死,唯‘有分’心,既无我爱,无所‘返缘’,不生顾恋。未离欲者以‘返缘’

① 《了义灯》作“根”。

心而死,有恋爱故。若有境至,则心可生;若无异境,恒作‘有分’,任运相续。然‘见’与‘寻求’前后不定。无性《摄论》第二卷云:‘五识于法无所了知’,先说‘见’心也。复言‘见唯照瞩’,却结前心。”

惠沼《成唯识论了义灯》卷肆云:

“论:‘上座部经分别论者’。上座部者以有引经亦名经量部,非二十部中经部。……分别论者即说假部,旧名分别说部,无性论中顺古名分别说部。《宗轮论》中无分别部,有说假部。俱说‘有分’心。上座九心,五门分别:一,列名释;二,诸识分别;三,三性分别;四,生死分别;五,前后分别。如《枢要》说。”

同书同卷又于释“第八识名总有十八”颂下云:

“十八名‘有’者:谓上座部、分别说部立为‘有分’识。所引经论当更检文。”

智周《成唯识论演秘》释《述记》未及‘有分’识。《异部宗轮论》述上座部及说假部诸义中亦未及。

《瑜伽师地论》卷伍壹,谓小乘未说第八识。窥基《略纂》释及此时,设问引《摄论》作难,复为置解,谓:“无别体有非名有也。……虽言说有,未知有之所以。”故云小乘经中未有。

按:“有分”一名,显系巴利语之 bhavaṅga(梵语应用 bhavāṅga),即 bhava(有)加 aṅga(分)。巴利语阿毗达磨七论中竟无此说,而注疏中乃见道及,视为当然,不加界说。由此可推,七论写定之时,虽见其绪,犹无“有分”,之论,惟说六识,迨觉音论师(Buddhaghosācariya)重写注疏,则此理论已行当世,遂迳写入,不加分别。其所造《清净道论》(Visuddhimagga)开宗初品即述“毗提”(vīthi)爰及“有分”复于十四品中再加阐述。足见当时此论已定。觉音尊者时代当不能晚于4、5世纪(晋、南北朝),即约与无著、世亲同时,亦即直谿来华(梁、陈)之同时或更早。与《清净道论》同科之《解脱道论》汉译亦在梁世。两书纵后先难定,要必相去不远。

巴利语论藏究于何时写定,尚无确说。即就传统所称,阿育王时(公元前3世纪,秦)传经入狮子国,论藏之成亦未必即在其时。然则“有分”与“毗提”理论之完成,后于七论,先于注疏,其在大宏唯识之际欤?

《清净道论》而外,系统述“毗提”者乃一般奉为巴利语论藏入门之《阿毗达磨义摄》^①(*Abhidhammatthasaṅgaha* 或译《摄阿毗达摩义论》)。作者阿耨楼陀论师(*Anuruddhācariya*)身世不详。其书之疏于12世纪(宋)成于斯里兰卡。

《清净道论》初品第五十七节述及“毗提”列举“有分”乃至“势用”,其他解释散见各处。兹就《义摄》略举纲目。

何谓“毗提”?

“毗提”者,巴、梵词同,本义为行列或道路,意指认识之过程,心理之活动。此种活动过程,由外境以至内心,由起而灭,一刹那间,历九阶段,即所谓“九心轮”(巴利语中未见此名)也。

“毗提”于常时或由五门(眼、耳、鼻、舌、身),或由意门,入禅定时,但由意门,复与常时不同。今先就常时五门列表如下:

五门毗提 *pañcadvāravīthi*

(阿毗达摩用语)(心刹那)(《义摄》用语)

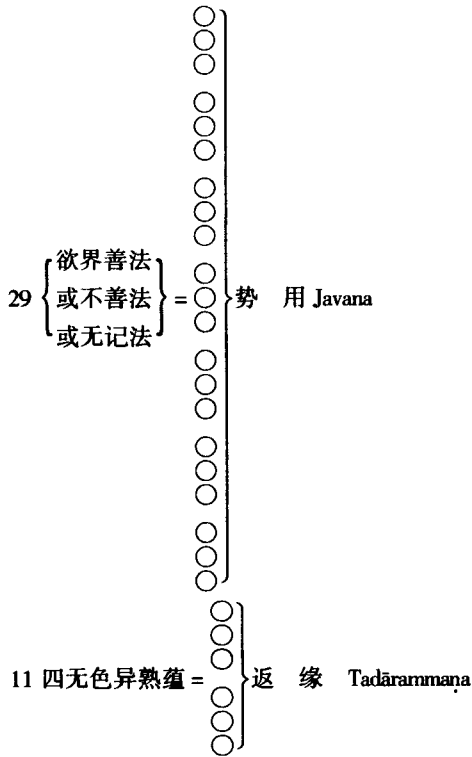
^① 各种字母刊本甚多,并有德译,英译。《现代佛教》1962年第3期中有文介绍。本文据印度鹿野苑附《醍醐疏》刊本。

四无色异熟蕴 = {
○ 过去有分 Atitabhavaṅga
○
○ 有分动 Bhavaṅgacalana
○
○
○ 有分断 Bhavaṅgupaccheda
○

(心法)

(以下为毗提)

1 作业意识界 = ○ 五识引发 Pancadvārāvajjana
○
10 眼识等 = ○ 眼识等(见) Cakkhuvīññādi
○
2 异熟意识界 = ○ 等寻求 Sampaticchana
○
3 无因异熟意识界 = ○ 等贯彻 Sanīraaṇ
○
1 无因作业意识界 = ○ 安立 Voṭṭhapana
○



表中数字谓彼所摄心法，圈示生、住、灭，合三为一“心刹那”（巴 *cittakkhaṇo*，梵 *cittakṣaṇā*），认识过程共十七“心刹那”，与一“色刹那”（巴 *rūpakkhaṇo*，梵 *rūpakṣaṇa*）相等。是故色法虽刹那灭，而能通达“毗提”十七“心刹那”。

《阿毗达磨义摄》第四品第八节云：

“云何？以生、住、灭三刹那名一心刹那。此十七心刹那为一色法之寿。或即一心刹那过去，或复多心刹那过去，其既得住之五所缘乃达于五门中。此后，若于一心刹那过去，有色所缘能达眼

中,由是,有分作二摇动,有分流断,即此所引发色所缘,遂生五门能引发心,复归于灭。由是,于彼无间,眼识即见彼色,等寻求心为等寻求,等贯彻心为等贯彻,安立心复为彼安立,如是依序生已复灭。其后,于二十九欲界势用中,其所得缘为七势用,随系势用,二返缘熟,依序而转。遂于其后复入有分(鹿苑刊本页六八至六九)。”

第九节云:

“如是十四毗提心生,二有分动,前所过去一心刹那,合共满十七心刹那,其后乃灭。此所缘即属极大界。若于返缘生起之前,已消微去,此种所缘即以大名。此中势用既尽,即入有分,无返缘生。若于势用生起之前,已消微去,此种所缘即以小名。此中势用亦复不生,唯安立转有二三次,遂于其后复入有分。若于安立生起之前,已消微去,灭位所缘以极小名。此中所具唯有分动,无复毗提心生。如是眼门,若耳门等,一切五门,返缘、势用、安立、无用,四名,四种,依序所缘现生,境转四种应知(页七〇至七一)。”

第十节伽他总结云:

“毗提心凡七,心生共十四;广说五十四,于五门应理(页七一)。”

“意门‘毗提’,于十一节广分别说:

“若于意门来强所缘,其后,于有分动,意门引发,势用既尽,返缘熟转,遂于其后复入有分。若弱所缘,于势用尽,惟入有分,无返缘生(页七二)。”

第十二节伽他作结云:

“毗提心惟三,心生乃有十;若广说此中,应有四十一(页七二)。”

前说“毗提心”于眼等五门中凡七者:五门引发、眼识等、等寻求、等贯彻、安立、势用、返缘,共七也。此说意门惟三者:意门引

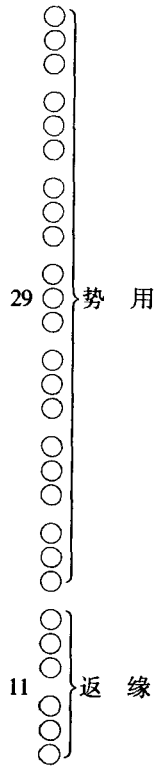
发、势用、返缘,共三也。“毗提”既生,有分遂断,故不列入。前者五门“毗提”十七“心刹那”中,除过去有分一及有分动二,余十四“心刹那”。后者意门“毗提”,除有分等三,及眼识等、等寻求、等贯彻、安立等四,余十“心刹那”。六门皆欲界摄。欲界五十四心法,眼等五门广说俱摄;意门惟摄四十一。欲界善不善作业二十九在势用中,等贯彻摄三心法及有分摄有因善心异熟八心法,共十一法在返缘中,意门引发于五善五不善中惟摄其一,故合为四十一。前列表中所计心法,有分所摄无因十五法散入眼识、等寻求、等贯彻中,有分所摄有因八法入返缘中;惟返缘并摄等贯彻三法,合为十一,故三法互见两者中,致表中心法总数合为五十七,应减重复三法,复为五十四。

意门“毗提”列表如下:

欲界意门毗提	
Kāmāvacarā	
Manodvāravīthi	

○ ○ ○	过去有分
○ ○ ○	有分动
○ ○ ○	有分断

○ 1 ○ ○	意门引发



共
四
十
一
心
法

共
十
心
生

欲界所摄心法后当广说。

入禅定者“毗提”有异,《义摄》四品十三节云:

“禅^① 势用中无强弱分,亦无返缘。此中智相应欲界势用中唯八,复于余处,遍业、近行、随顺、种现,或四,或三,循序而生,于灭无间,依其所应,或第四,或第五,于二十六色、无色、出世势用中,依对抉刀,所具势用,度禅毗提。其后禅尽,遂入有分(页七三)。”

色、无色及出世界中势用共二十六心法(前十八、后八)。

禅定“毗提”自愿门入,势用即在禅中,色、无色界禅复与出世道果有异。列表如下:

色,无色,毗提(初入禅定) *Mahaggalavīthi*

○
○
○

过去有分

○
○
○

有分动

① 此译 *appanā*(梵 *arpanā*),指既入禅定。

○	有分断	
○		
○	意门引发	
○		Parikamma
○	遍业	
○		Upacāra
○	近行	
○		
○	随顺	Anuloma
○		
○	种现	Gotrabhū
○		
○	禅	Appanā
○		

复人有分

出世道毗提

Maggavṛthi



过去有分



有分动



有分断



意门引发



遍业



近行



随顺



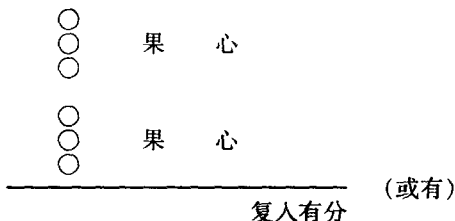
种现 **Maggacitta**



道心 **Phalacitta**



果心



初入禅时惟一势用,再入时即无限量。入禅“毗提”皆无返缘。

释此等禅中诸势用,《清净道论》第四品第七四至七八节,第二十二品第五至十三节,广说。

于返缘亦有解。《义摄》四品十七节云:

“……如是欲界势用既尽,欲界众生,于欲界法诸所缘现,乃有返缘(页七八)。”

印度法喜·僑赏弥居士(Dhāmānada Kosambi)以巴利语为《义摄》撰《醍醐疏》(Navanīṭaṭīkā)^①于此节下注云:

“‘俗界势用既尽’等者:欲界众生倘生色界、无色界、出世禅定等,其时彼等于色、无色、出世势用既尽时亦不生返缘。若色界、无色界众生、生欲界势用,其时彼等亦无返缘(页七八)。”

是故返缘惟欲界有,是有异熟藏有分中,能为业报,作后世有分。

第十八节伽他结云:

“欲界诸势用,众生,所缘,理。强与极大间,乃可有返缘(页

^① 印度天城体字母刊本,1941年鹿野苑版。本文前列四表均见66页至67页。

七八)。”

“理”(niyama)者定律也。“强”与“极大”见前引第九节、第十一节。《醍醐疏》释云：

“此理者何？若势用，及众生，及所缘，惟在欲界，其时意门强者，五门极大，所缘之上，乃有返缘，是也(页七八至七九)。”

于势用亦有解。第十九节云：

“于势用中，于小势用毗提之中，欲界势用，作用七次，或乃六次。愚者心转，及死时等，惟有五次。……(引经从略)初业，初禅，色无色界势用，及诸神通势用，作用惟有一次，其后复入有分。四道生起，一心刹那，即于其后，二三果心，依理而生，即于其后，复入有分。灭尽定时，第四〔禅〕无色界势用作用二次，其后入灭。于其起时，或不还果，或罗汉果，依理一次生起之后，于灭定中，复入有分。于一切处等至毗提，如有分流，无毗提理，是故能得甚多〔势用〕(页七九)。”

第二十节伽他结云：

“七次小者等，道，神通，一次，余者俱堪能，获甚多势用(页八〇)。”

第二十六节总结云：

“如是六门心转，依其生起，异于有分，如其寿命，不断，而转(页八四)。”

是故“毗提”者，乃对认识之心理过程之分析，即有分之波动也。而有分者未波动之潜意识也。以刹那生灭故，有分乃如暴流，除入灭尽定外，皆无断时，惟时以外缘起波涛而作毗提。毗提亦刹那现灭。然此一刹那即与物共同之一“色刹那”，乃可与心之活动中分而为十七“心刹那”。起毗提时，有分流断。毗提既终，无论外缘由眼等五门或由意门而入，倘势用力强，则有返缘，折入有分。此返缘原名为“彼缘”(tad-arammana)。有分流中，起波相逆，及波

平时,反为彼缘。以是力故,于是分中藏业异熟。惟入禅定及得道果无复返缘,更无异熟达于未来。“心法”八十九(或一百二十一,见后),布于毗提各段,随欲色等界而异。异熟心法藏于有分,于毗提中乃有显现。有分如暴流,为毗提波涛所断,断而未尝断。毗提念念灭(除禅定外),亦若波涛不断。如是一显意识,一潜意识,构成吾人之心理过程(潜意识或下意识之存在,现代西方人始有说明者,然异说纷纭,或日趋怪诞。佛家以释业报轮回,乃推演其刹那生灭之教理,创有分说,似与之暗合,而远为朴实近情)。

业尽有返缘入于有分,于未来成异熟而现,然则种子熏习之义不得不表而出之矣。世亲《唯识三十颂》第十五颂云:

“依止根本识,五识随缘现,或俱,或不俱,如涛波依水。”

根本识者,即阿赖耶识、异熟识、一切种识,而上座之“有分”即其雏形也。有此存储业报种子之巨库,乃可释业报,解轮回,而无需一“神我”,无我、无常、刹那生灭之教可仍持不失矣。

“毗提”者,显现在外之意识活动也。先分辨此种意识活动过程,及其所含之各成分(心法 心所法),然后合入禅定修行方式而不违,此乃解心之初步。继而认此刹那生灭之活动之下,仍有一刹那生灭而不断之另一活动,足以存储势力影响以备未来显现。二者二乎?一乎?如波涛与水,可分而未可分也。二而实一也。

《清净道论》^①初品第五十七节论及“毗提”云。

“复次,若色所缘能达于眼,其时有分二次生已,乃断;作业意识成引发业,生已复灭。其后眼识成见业,其后异熟意识成等寻求业,其后异熟无因意识成等贯彻业,其后作业无因意识成安立业,生已复灭。其后无间势用遂动。”

《解脱道论》述此较详,所云“夹胜心”应即“毗提”。见彼论卷

① 法喜·乔赏弥校刊天城体字母本,1940年印度孟买版。

十五《方便品》第十一之一释“入方便”下：

“问云：何以‘夹胜心’起？”

“于眼门成三种，除夹上中下。于是上事，以夹成七心。无问生阿毗地狱。从有分心，转见心，所爱心，分别心，令起心，速心，彼事心。于是有分心者，是于此有根心如牵缕。转心者，于眼门色事夹缘故，以缘展转诸界依处有分心成起；有分心次第彼为见色事成转生转心。转心次第依眼应转，现得见，生见心。见心次第已见，以心现受，生受心。受心次第以受义，现分别，生分别心。分别心次第以分别义，现令起，生令起心。令起心次第以令起义，由业心速行（应作‘生速行心’）。速行心次第以速行义，不以方便生彼事果报心。从彼更度有分心。

“问：何譬喻？”

“答：如王殿上闭城门卧，痲女摩王足，夫人坐，大臣及直阁列在王前，聋人守门依城门住。时守园人取庵罗果打门。王闻声觉。王勅痲女：汝当开门。痲女即奉命，以相貌语聋人言。聋人解意，即开城门，见庵罗果。王捉刀女受果将入，现（献？）于大臣。大臣授与夫人。夫人洗净，或熟或生各安一处，然后奉王。王得食之。食已，即说彼功德非功德，还复更眠。

“如是，如王卧，如有分心可知。如守园人取庵罗果打门，如是于眼门色事夹可知。如王闻彼声，王觉，教痲女开门，如是以缘展转界依处有分心起可知。如痲女以相貌教聋人开门，如是转心可知。如聋人开门见庵罗果，如是眼识可知。如捉刀女受彼果将现（献？）大臣，如是受持心可知。如大臣取果授于夫人，如是分别心可知。如夫人洗净，或熟或生各安一处，然后与王，如是令起心可知。如王食彼果，如是速心可知。如王食已说彼功德非功德利，如是彼事果报心可知。如王更眠，如是有分心度可知。

“于是眼门以中事夹，速心无间度彼有心。以夹下事（应作‘下

事夹’),令起心无间度有分心,如是于余门可知。于意门无事夹,以作意缘以解脱行,于意门成取事。于是于上事三心生:有分心转心、速心、彼事心。于中及下事二心生:转心及速心。于是可爱不可爱中事,以种种缘种种受可知。以正作意非正作意缘种种善不善可知。

“如是彼夹胜心起可知。”

《醍醐疏》于第四品第八节释五门“毗提”下引《明义疏》(Vibhāvanī),则以芒果为喻,略云:

“此中毗提心转,芒果等喻,当取为说。此中说芒果喻如是:一人眠于芒果树下。枝上果熟,坠落有声。其人乃从睡中惊醒,张目,见果,取而谛视,既知为熟,乃以为食,咀嚼有味,食已复眠。此中,譬如其人眠时,乃有分时。如果坠时,乃所缘触于诸根时。如自睡醒,乃引发时。张目见光,乃眼识转。如取果时,乃等寻求。如谛审时,乃等贯彻。定其为熟,乃安立时。如食果时,乃势用时。如咀嚼有味,乃为返缘。食已复眠,复入有分(页六九至七〇)。”

此譬释“九心轮”,至为显豁。惟凡俗人念念生灭,如波涛相续,无有已时。能入禅定,势用能继,如彼有分,暴流不断。若灭尽定,及无想定,则毗提断。若所缘力弱,则毗提不全。

“有分”为所缘(境,认识对象)所断,诸识齐醒,是为“引发”,以眼识“见”,或耳鼻舌及身识等,乃定何识能触所缘。“等寻求”时,所缘于识,现为外境。“等贯彻”时,以过去力予以谛审。既定其物,乃为“安立”。是时心识乃起作用,此为“势用”。作用余力及于有分,入而潜伏,乃为“返缘”。毗提既尽,复入“有分”。一刹那间,一“毗提”终,另一刹那,另一“毗提”,继之而起。

如是毗提既明,乃知有分为根本识。是以《摄论》无性释及《显识论》谓此“有分”即“阿赖耶”。然此有分,既释毗提,更解业报,轮回所由。《阿毗达磨义摄》称此为“除毗提”(或毗提解脱,巴

vīthimutta, 梵 vīthimukta), 于第五品, 复为广说。此指有分, 于一生, 为识根本。一生之中, 常缘一境。此有分识, 复具三名: 于初生时, 名为“对结”(巴 patisandhi, 梵 pratisandhi), 联结此生, 以及前世。于一生中, 皆名有分, 生诸毗提, 储诸异熟。及命终时, 名为“坠落”(巴 cuti, 梵 cyuti)。是时有分, 转以今生, 诸业异熟, 为下世缘, 乃有变相, 现示所趣, 或为恶趣, 或上生天。即此坠落, 转为来世初生对结。是故彼世“有分”, 即为此世“坠落”; 今生“对结”乃由前生造业“坠落”。如此相联, 轮转无已。有为善业, 具恶有分, 堕于恶趣, 必俟坠落, 始有转变, 以今生业, 获来世报。毗提势用, 善恶喜恶, 以及有分, 往往不侔, 一为今生, 一属前世, 意识显潜, 应有异也。凡具势用, 应有返缘, 既储异熟, 当获业报, 刹那生灭, 果复为因, 因果相缠, 无由断绝。惟修禅定, 及证道果, 乃免斯难。虽有“作业”(巴 kitiyā‘梵’kriyā), 无复返缘, 不受异熟, 得脱轮回。纵生诸天, 即禅境界久住异名, 或入灭定, 断诸毗提, 及其数终, 复入有分, 犹非解脱。惟有善业, 可为“作业”, 若诸恶业, 不得强为无异熟报。是以三学, 修持坦涂。以戒为始。以慧为终, 修习之基乃在禅定。若十遍处, 及四梵住, 皆为修定。三十三天, 除欲界外, 皆住定中所具境界, 理所应有。由析心法, 爰及“毗提”, 乃获有分, 以释业报, 复以此理傅诸禅定, 由凡俗人以达道果, 是乃涂辙, 上座所示。大乘诸师, 越诸声闻, 说菩萨乘, 别于罗汉。一切众生, 皆可成佛。一切恶业, 可借佛力, 刹那尽灭。经咒忏轨, 能消恶报, 直趣佛土。何有定慧? 无取修学? 辗转传播, 更入殊涂。成佛既捷, 小乘自卑。大乘经中, 辩是佛说, 多鄙声闻。辗转两歧, 小大分殊。大不斥小, 未谓声闻非闻诸佛, 惟予鄙笑, 显其浅陋。小乃斥大, 视为外道, 经律论中未见引及。同轨殊涂, 难为论定。倘舍教信, 但观史迹, 去晚期解说之辞, 观当时文献之意, 递缠之迹有足观矣。瑜伽后起, 承小及大, 法法分别, 地地加行, 允集大成, 无所偏轻。广大精微,

高明中庸，盖欲两得。八识、心法，上座小乘，于兹发展，又其一例，应正思择矣。

《义摄》第五品辨有分、“对结”、“坠落”，实说轮回死生。四品“毗提”，六六而说：六事、六门、六所缘、六识、六毗提（眼等至意门，眼识等至意识）、六种境转（四品二节、页六五）。五品说“除毗提”，四四而说：四地、四种“对结”、四业、四种死生起（五品二节，页八三）。

谓四地者：恶趣地，欲界善趣地（人，天），色界地（色界十六天），无色界地（无色界四天。五品三、四、五、六、七节、页八七至八八）。

谓四种“对结”者：

“恶趣对结，欲界善趣对结，色界对结，无色界对结，是谓四种对结（五品九节，页八九）。”

第五品第十节述恶趣“对结”云：

“此中，不善异熟舍随行等贯彻，于恶趣地，于转入时，成为对结，其后遂为有分，于其终尽，成为坠落而断。是一恶趣对结（页八九）。”

“不善异熟舍随行等贯彻”者，不善异熟无因意识界也。初品第七节述及之（不善异熟无因心）。恶趣“对结”，由此唯一。

第十一节云：

“善异熟舍随行等贯彻，于欲界善趣人中生盲等，依地恶趣阿修罗等，以对结有分坠落力而转。大异熟八，悉于欲界善趣，以对结有分坠落力而转。如是九种是为欲界善趣对结。欲界对结为数计十（页九〇）。”

“大异熟”者，善有因异熟八也。喜随行四：有智无为，有智有为，无智无为，无智有为。舍随行四，准上应知。如是共八。善异熟无因意识界一，共九。前恶趣“对结”一，共十。

色界无色界生禅天者,亦准是说。

“初禅异熟,于初禅地,以对结有分坠落力而转。二禅异熟,亦复如是。三禅异熟,于二禅地,四禅异熟,于三禅地,五禅异熟,于四禅地。无想天唯有色对结,其后心转,于坠落时,转色而灭。如是六种色界对结(十四节,页九一至九二)。”

“初无色等异熟,于初无色等地,依序以对结有分坠落力而转。如是四种无色对结(十六节,页九三)。”

无色界四者,谓空处、识处、无所有处、非想非非想处。色界五禅,依阿毗达磨说,二禅无寻有伺,依经而说,二禅无寻无伺,色界仅有四禅。故此中初二禅乃入初禅地,以此三禅对彼二禅。二禅无寻无伺,见《清净道论》第四品第一四六节(《醍醐疏》并引《分别论》(Vibhaṅga),见泰文字母版巴利藏经彼论第三四八页)。

第十二、十三、十五、十七诸节说诸天寿命,兹略。第十八节伽他总结云:

“对结及有分,以及坠落心,惟一,且一境,在一于生中(页九三)”。

第十九至三十三节析诸界业异熟报。第三十四节论死云:

“寿灭,业灭,二灭,断业,如是四种死所生起(页一〇三)。”

由死而生,以诸业力故,于其死时,现为其业,或现为造业时种种业相,或现为将生善恶趣相。其后以此所缘,由异熟业相,或染或净,随有心转。是时“毗提”心尽,有分识灭,以“坠落”力,生“坠落”心。此心随灭,灭已,即以同一所缘,以无明随眠所掷而欲贪随眠为根之行而生“对结”于来生。色无色界于命终时,惟现了别业相。

由生而死,由“对结”至“坠落”,一生皆缘一境,即是有分。第四十节云:

“如是既得对结,对结灭后,即其所缘,即以其心,于坠落心犹

未起时，毗提心起，以有分力，有分流心，乃似河流，不断而转，及其尽时，以坠落力，成坠落心，复入于灭。其后，对结等复如车轮，如时依次流转不已（页一〇八）。”

第四十一节伽他总结云：

“对结及有分毗提，坠落，于此及来生，复有对结及有分，此即心流如是转。佛善愿识此无常，及能了知不动句，善断爱欲诸缠结，由是而行达恒寂（页一〇八）。”

《醍醐疏》云：“‘不动句’者涅槃也。‘佛善愿’者，智者，圣者等也。”

有分识摄诸心法，《阿毗达磨义摄》初品中广分别说。欲、色、无色、及出世界，心法八十有九；或于出世，不计四道四果为八，而以道果各计五禅，道果各四，合共四十。八易为四十，心法遂为百二十一。如是心法广说分别具见《义摄》初品。

是故此有分识，异熟所依，流转生死，即阿赖耶识。唯识诸论时时称引《大乘阿毗达磨经》伽他云：

“无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。”

然则此与末那，岂非神我？如是常流不断，是即我之妄执。唯识诸论处处称引《解深密经》伽他云：

“阿陀那识甚微细，一切种子如暴流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”

由此而渡入吠檀多之“我”，理论上似只一间矣。唯此一间乃佛教哲学与外道间不可逾越之鸿沟耳。

《心经》现代一解

《心经》无疑是佛教经典中最广泛流传的一部，也在最难懂的古书之列。古往今来不知有多少人，中国人和外国人，出家人和在家人，信佛的人和不信佛的人，阅读、背诵、解说过这部经。原有八个汉译本，包括一部音译原文的（《大正藏》中敦煌本讹误甚多），彼此没有很大差别。梵文原本也已发现并刊行。原文及音译原本本和译本，特别是玄奘译本，内容互相符合，可见各种传本的差别不是主要的。中国流行的，出家人作为早晚功课并用以超度亡灵的就是玄奘译本。我现在以此本为据，作现代直解，不参照引证古今人的纷纭解说，只是作为一解。这不是使古文现代化，而是想试一试现代人是否可以用现代思想和知识及语言理解这部古书。主要只说两点：一是释题及主旨，二是试解说“五蕴皆空”及修行。

先提出作为出发点的问题：这部经是答复什么问题的？这不是指原作意图而是寻找其核心思想，发现其功能和作用。

从经题就可以作出初步回答。

书名中心就是玄奘译的《般若波罗蜜多心经》。各译本只有繁简不同。若照署名鸠摩罗什译的经名则是《摩诃般若波罗蜜大明咒经》，可简称《般若神咒》（为减少校印麻烦，均不附列原文）。

文体很清楚，是一种咒语。经中自说“是大神咒”。咒语就是供记诵的扼要语言，以语言表达不能，或不完全能用语言表达的意

思,暗示有神秘特殊意义。换句话说就是以世俗的形式表达非世俗的内容。经内用的“咒”字不是一般用的“陀罗尼”,是印度人对《吠陀》神经典典诗句的文体的名字。(施护译作“明”即《吠陀》)这种“咒”不是全不可解,而是不能解,不必解,不应当解,因为主要是给信奉者诵读以达到信仰和修行的目的,意在言外,寻言不能尽意。因此,“般若”不能译成“智慧”。这两词不但不相等,而且易生歧义。“波罗蜜多”不能照意义译成“到彼岸”。鸠摩罗什在译出《般若经》的讲义时,把书名译作《大智度论》。“大”是“摩诃”。“智度”就是“般若(智)波罗蜜多(度,到彼岸)”。译意不比译音容易懂,反而出歧义。

怎么说从题名就可以看出经所回答的问题?

题名“心”标明这是核心。原文不是心意之心,是心脏、核心、中心。这指出要说明的是,怎么由“般若”智慧能“波罗蜜多”到达彼岸,也就是得到度脱,超越苦海。

题名表示,这是讲宗教教理和修行法门的书。凡宗教都是以信仰为体,修行为用。哪怕是不打着宗教旗帜甚至口头反对宗教的另一类宗教的教会组织,往往也是出发于一种信仰而归结于行动纲领即修行法门。信仰的特点是不讲道理,不能讲道理,认为真理不需要逻辑证明,千言万语只是说明信仰。重要的不是理论而是实践行动即修行。般若智慧不论怎么说,说多,说少,说深,说浅,都离不开讲道理。坐禅修行就不能说话,讲不出道理。《大般若经》玄奘译本有六百卷。原文从八千颂本到两万五千颂本,还有更多的,语言重复繁琐。这样的般若智慧怎么又是修行法门?智慧怎么能代替修行?理论怎么能代替实践?凭信仰修行可以得到解脱。凭智慧怎么修行能得到超度到达彼岸?“波罗蜜多”到彼岸得度脱的修行法门共有六种:布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧。前五种是修行,显而易见。智慧怎么修炼?用现代话说:理论怎么

与实践相结合?理论怎么又是实践,能产生最大效果?信仰岂可凭理论?理论岂能等于实际?这就是问题。有的译本中有问答,问的就是“云何修行?”“云何修学?”也就是,“般若”(智慧)如何能“波罗蜜多”(到彼岸,度脱)?

《心经》正是这个问题的答案的核心,是“般若”,讲道理,又是“波罗蜜多”,度到彼岸,修行。

这答案可以说是很深奥,也可以说是很巧妙。道理难懂,又容易实行。

说了题目,看出问题,找出答案的方向,现在要读本文。玄奘译文照现代习惯分段标点如下:

般若(智慧)波罗蜜多(到彼岸)

心(核心)经(咒)

序篇(总纲)

观自在菩萨行深般若波罗蜜多时,照见五蕴皆空,度一切苦厄。

上篇

舍利子!色不异空,空不异色。色即是空,空即是色。受、想、行、识,亦复如是。(一)

舍利子!是诸法空相,不生,不灭,不垢,不净,不增,不减。(二)

是故空中无色,无受、想、行、识,无眼、耳、鼻、舌、身、意,无色、声、香、味、触、法,无眼界,乃至(即“中略”,六识、十二处、十八界不全列举)无意识界,无无明,亦无无明尽,乃至(即“中略”,十二缘生不全列举)无老死,亦无老死尽,无苦、集、灭、道(四谛),无智,亦无得,以无所得故。(三)

下篇

菩提萨粉依般若波罗蜜多故，心无挂碍，无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。（一）

三世诸佛依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。（二）

故知般若波罗蜜多是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。（三）

终篇

故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰（怛只多）：

揭谛！揭谛！波罗揭谛！波罗僧揭谛！菩提！萨婆诃！

现在试作文本解说，重点说“五蕴”和“空”，其他从略，但有关文体的仍点出来。

《序篇》是总纲，笼括全文，与《终篇》结语遥遥相对。

“观自在菩萨”。这里的“菩萨”就是下文的“菩提萨埵”。此处是称呼，专指，所以用通行简化译名，五字合为一名。下文是泛指，不是称呼，所以音译完全，以示区别。玄奘译经字字有考究。

“行深般若波罗蜜多时”。原文没有“时”字，着重在“行”，是在进行中。有的译本就明说是修行。“六度”即“六波罗蜜”都要行，修行。单讲说“般若”，智慧，不是修行，是空谈。“行”有深有浅，由浅入深，“行”到“深”时才能“照见”。

“照见五蕴皆空。”这是修行“智慧到彼岸”的内容，是般若智慧的核心。什么是“五蕴”？什么是“空”？下文再说。

“度一切苦厄。”这是说“到彼岸”的内容。音译本原文无此句，那也无碍。有了便全面，见效果。

这三小句合成一大句总纲,提出一位菩萨的修行“智慧到彼岸”,也就是以修行智慧脱离苦海而得解脱。很明显,这是示范,是答复这样一个问题:凭智慧,讲理论,怎么又能是实践,是修行?怎么能有实际效用?有什么实际效益?是不是单纯讲理论?建立哲学体系?

《上篇》三段逐步说明什么是般若智慧,着重解说总纲的“照见五蕴皆空”。

“舍利子!”

舍利(女子名)的儿子。这是听经发问的修行者的名字。古代口传对话体经典,“如是我闻”,往往用叫对话者的名字让听者知道是另一段开头或重点。佛经中常见。至于舍利子即舍利弗,观自在即观世音,以及由此产生的问题,此处不必纠缠。

后文直到《终篇》和上文总纲一样都有过无数的解说。我在这里仅试依原文用词和我的理解提出两个问题试作回答,其他不论。《上篇》的问题是:什么是“蕴”?什么是“空”?和“般若”有什么关系?《下篇》的问题是:那不可说的不讲道理的语言怎么读解?

总纲之后全文第二段,即《上篇》第一段,讲的是色、受、想、行、识这“五蕴”和“空”的关系。

什么是“蕴”?这词旧译为“阴”,后来(由玄奘起?)改译为“蕴”,是佛家专用术语。它的常用义只是肩,部分、堆积。佛教徒用此词指包括人的心理在内的世间一切类名。照佛陀的根本教义,“无我”,任何事物都不可能是单一的,都是集合体,可以分解的,所以用这个词作术语。译作蕴含的蕴很恰当。说“五蕴”等于说世间一切,精神物质都在内。

“色”原文指形,包括颜色等等,指形象,不是只指颜色或美色。一切可以感觉到的都必有形态,都称为“色”。任何外物,我们能够接触而知道的只是种种形,也就是“色”。作为“五蕴”之一的术

语,和下文的“色、声、香”等的“色”仅指视觉对象字同义异。

“受”原文字源出于认知,也是佛家专用术语,指一切感受,不仅是感觉,而且有感情。世间事物有形色为人所知。接触外物诸“色”的内心感受是“受”。译得恰当。有“色”就有“受”。有刺激就有反应,包括了认知的两方面。

“想”原文本义是符号,在晚期文法中是“名词”。作为佛家专用术语指由“色”和“受”而构成的观念。“色”是外来刺激,“受”是内心反应,“想”是关于对象的概念。一个人的身体行为种种活动都是“色”,形象。我们认识这个人,得到的和生出的反应是“受”。人不在眼前,心中的反应也消失了,但是对于这个人形成了一个概念。可以有名称,如张三,作为代表符号,也可以没有,只留下印象,或是想象,或是一个特征符号。旧译有时作“相”。《金刚经》所谓“破相”,破的就是这个“想”。鸠摩罗什译为“相”,可能为避开与“想”蕴混淆。玄奘改译为“想”,可能为避开与别的“相”字混淆。《金刚经》中原文是同一个字,指不是实物实感而由此形成的概念。“想”不实,所以是虚妄,但不是不存在。在那部经里不是指“蕴”。

“行”又是佛家专用术语。原文本义是加工制作,装饰。为婴儿成长举行仪式等等都是“行”。佛教用作术语指“色、受、想”都消失以后仍然存在的,潜于意识中仍然继续存在的,自己不觉得而存于记忆中的,仿佛是原有的而可能已有了加工的“色、受、想”。它是潜在的,所以仿佛不存在了,却仍然继续运行,随时可以出现,所以译作“行”,是意译,很恰当。佛教根本教义是“诸行无常”,用的就是这个“行”字,不过在那里不是指“蕴”。这实际是指暂时存在的外界的形“色”和内心的感“受”以及“色”“受”全消失以后仍旧潜在的“想”以至连“想”也消失了而仍在记忆心(潜意识)中潜在运行的“行”。“行”中包含着原有的“色、受、想”而又不是一回事,所以另算一“蕴”。

“识”原文只是认识的识,是常用字。作为术语则是从感觉得来的认识一直到潜在的不自觉的潜意识无所不包。“识”有种种说法,可以成为系统理论,但在“五蕴”中只是作为世界分类之一,指“色、受、想、行”为人觉知或不自觉时所依靠的一般意识(“意识”本来是佛教术语)。佛典中用“识”字原文不止一个字。所指意义有广狭层次,用一个字也不是处处用意相同,常有争论。

“五蕴”概括世间一切。

“五蕴皆空”。什么是“空”?是无所有,不是不存在。“空”是原有物失去了留下的空。这句话是从根本教义“诸行无常”来的,是一种阐释。没有永恒的事物,那就是一无所有了。全是“暂有还无”。然而作为佛教思想,理论,没有这么简单。

佛教和其他有宗教名义和无宗教名义的宗教相比有一个不同点,或说是特点,那就是,佛陀释迦牟尼的觉悟和说教不是从“天启”“神谕”开始,而是从明白道理开始的。佛教的宇宙没有主宰,没有本体,根本教义是“无常”,没有永恒,一切皆变,生、老、病、死,成、住、坏、空,一直推论到“刹那生灭”,“念念灭”,一时一刻也不停的转动变化。超脱这个“无常”的是“涅槃”,寂灭。“涅槃”是佛家专用词,但耆那教也说“涅槃”,婆罗门后期经典《薄伽梵歌》(神歌)也说“梵涅槃”。但是从“无常”推到极端是佛教徒以外谁也不能接受的。佛教徒和佛典著作中也不是时时刻刻处处坚持的。以“涅槃”寂灭为目标的无主宰无本体的宗教大概世上只有佛教一家。佛陀创教时除宣传教理以外,主要是建立“僧伽”,即成立组织,制定戒律,即纪律,还定期集会检查。于是有了佛(领袖)、法(理论)、僧(组织)“三宝”。这种“无常”理论如何指导修行实践本来不发生问题。大发展以后,教徒集会口诵“如是我闻”的经典越来越多。戒律细节的派别分歧越来越大。有思想有知识的教徒从事理论研究,分析整个世界以及人生,剖析排比种种的“法”越来越繁越细,

称为“阿毗达磨”(对法)。寺庙越多,教内教外的理论辩论的风气越发展。千年之内陆续出现了龙树——圣天(提婆)、无著——世亲、陈那——法称为首的一代又一代大法师,思想家,理论家,照欧洲说法就是哲学家,不仅是神学家。无数经典著作传进发展翻译和印刷的中国,有了大量的汉文藏文等译本留下来,为其他古代宗教所不及。然而这样庞大繁杂高深而又互相争辩的理论对于一般信徒有什么意义?宗教是信仰——修行——解脱怎么和这种种理论相结合?由“无常”,没有永恒,发展到“无我”,没有本性或本质、本体,以“缘”作解说,不是已经指出“涅槃”寂灭的方向了吗?怎么还要无穷解说重复辩论?问题是如何修行成罗汉,成菩萨?还能不能成佛?或者是“往生佛国”?无论讲了多少道理,没有信仰和修行不成为宗教。理论和实践怎么结合?这问题必须答复。

《心经》也是回答这个问题,和《金刚经》是一类。不过我们还先得先考察一下理论已经发展到了什么地方,还得说明“五蕴皆空”的“空”。

从“无常”推演很容易达到“刹那生灭”,“念念灭”。一切分析到最后成为“极微”或“邻虚”(这不是佛一家之言)。它们不停变动、生灭、集散成为种种宇宙形态(这才是佛一家之言)。这很像20世纪初期物理学所达到的境界。物理学可以从原子、电子一路下去找寻基本粒子。哲学思想却不必如此,可以用数学式的语言符号以“极微”或“邻虚”为代表。佛教思想家开始就是这样做的,分析种种“法”和“缘”。他们的著作成为“阿毗达磨”(对法),是“三藏”经典之一的“论藏”,和“经藏”、“律藏”并列。1936年苏联史彻巴茨基教授出版两卷本《佛教逻辑》,译注法称的《正理一滴》并作了成系统的整整一卷解说。很明显,他企图将相对论、量子论的物理学和讲物理及数学的马赫、罗素等人的哲学以及佛教徒陈那、法称的思想贯串起来解说。他取得了很大的成功,但是在这样现代

化的解说里他有意无意忽略了极重要的一条,即,佛教毕竟是宗教。陈那、法称的著作和龙树、圣天、无著、世亲的一样,仍然不离求解脱。他们不是为认识而认识世界和人。史彻巴茨基把这部分略去了,结果是他自己建立了一套哲学体系。这不能算是佛教哲学的本来体系。他用变动不停的时空点说明“量”和“识”,但不能说明“空”,以致对这三者的说明还不够充分。他讲的不是《心经》,只是“论”。他说了哲学,没说宗教。我们还得探讨。

“空”是直译原文词义,一点不错。这不是“虚空”,梵文中那是另一个词。“空”也不是“无”,那另有词。又不是徒劳无功,那也另有词。“空”的本义是去掉了“所有”即内容,“空空如也”。解说“空”,千言万语说不尽。可是“空”这个词在原文中另有一项专用意义,也许我们可以从这方面说明,更合常识也更现代化,也许更容易懂些。

印度古人有一项极大贡献常为人忽略。他们发明了记数法中的“零”。印度人的数字传给阿拉伯人,叫做“印度数码”,再传给欧洲人,称为阿拉伯数字。这个“零”的符号本来只是一个点,指明这里没有数,但有一个数位,后来才改为一个圈。这个“零”字的印度原文就是“空”字。“空”就是“零”。什么也没有,但确实存在,不可缺少。“零”表示一个去掉了内容的“空”位。古地中海文明中毕达哥拉斯学派说:一切皆数。数下都是零。古中国人说:万物生于有,有生于无。无就是零。他们的思想是通气的,都看到了这一点,但只有佛教徒发展了这种思想。“数”和“有”不停变化,即生即灭,都占有一个“零”位,“空”位。所以“空”不出现,但不断表示自己的存在。

“空”或“零”在原文中有两个词形。一个是形容词形,即“五蕴皆空”的“空”。一个是加了表示抽象词尾的。读音译本可知下文“色不异空”等的“空”是抽象词,即零位。这样读下文“色不异空,

空不异色。色即是空,空即是色”等等也就比较容易明白了吧?

还有需要注意的是:就音译本读原文,“五蕴皆空”是“五蕴自性皆空”。其他译本也有这样译的。“自性”表示了“空”的抽象词义,与下文“空”的抽象词形义相符。“是诸法空相”的“相”不是《金刚经》鸠摩罗什译的“相”,那里的“相”是“想”。这里的“相”是另一个字。还有,“不异”等等照梵文习惯思路读原文和照汉文习惯思路读译文,虽准确相符而得来意味有所不同。这是语言文字特性,不必多说。(我在印度抄的刊行本原文于劫中失去,凭记忆不能核实,所以只引敦煌音译本。)

打一个比方:电视荧屏上不停闪现即生即灭的光点组合成一些活动图像。没有空的荧屏,便没有这些光点。光点灭便是“空”。光点生也因为有“空”。“空”不出现而存在。“空”和“有”可说是“不异,不一”,也就是“不生不灭”等等的。屏幕是零,由数码光点闪现而有,本身仍是空的。“有”和“空”都是“无常”理论的发展。

这样读下去,《上篇》三段就只剩术语问题了。其中的“缘生”是和“空”有关的佛教根本教义。这里没有说由解析“因缘”而知“自性”是“空”。

《下篇》答复“行”的问题。

第一段说菩萨。用全译“菩提萨埵”表示指一般菩萨,不是称号,前面已说过。“菩提”是觉悟。“萨埵”是生物,人。两字合成“有觉悟的人”。佛自称经历无数“劫”当菩萨,最后才成佛。“依”指的是“行”。菩萨的最后境界是“涅槃”。

第二段说“三世诸佛”。“三世”是过去、未来、现在。过去佛如阿弥陀佛,未来佛如弥勒佛,过去未来都有很多佛。现在佛只有一位是释迦牟尼佛。现在是释迦佛时代,一切教导从他来。佛出世为教化众生。他的“阿耨多罗三藐三菩提”即“无上正等正觉”也是“依般若波罗蜜多”法门。前文说“无得”,这里又说“得”,两者的原

文不是一个字。这里的“得”是“证得”，“亲证”，不是得到。佛和菩萨的性质不同。佛的“涅槃”只是“示寂”。

第三段确定这个法门“是大神咒，是大明咒”等等。这里的“咒”是“满怛罗”，不是“陀罗尼”，前面已说过了。

《终篇》是“咒”，仍是“满怛罗”。表面的字义是：“去了！去了！到那边去了！完完全全到那边去了！觉悟啊！娑婆河！”最后一词是婆罗门诵《吠陀》经咒呼神献祭时用的祷词，无意义。佛教徒沿用这习惯语。

全篇中《序篇》总纲之后，《上篇》说“空”，讲理论，只是断语。《下篇》说“行”是“依”，没说怎么“行”，怎么“依”。《终篇》是咒语，又不能“望文生义”。如何由智慧而修行得解脱？还是没有说。也可以说是，能说出的都已说过了，说不出的，脱离语言的“行”，说出也只能是密码。语言密码破解出来仍旧是语言，仍旧是密码。修行只能口传，甚至是不能口传的。可传的只是形式，如持戒、参禅、念咒、结印、设坛之类。智慧修行更加不能用语言传授，最多只能用符号或象征暗示。宗教的出发点是信仰，归宿点是修行。不说修行不算全面。佛经末尾照例是说“信受奉行”。下面我对这不可说的“说”或者说智慧修行提一点浅见。

凡语言都可以说是符号，但语言符号有种种不同。古人、外国人的习惯思路和表达方式和我们现在的有同有不同。有的话今人不直说而古人直话直说。例如孔子说：“吾未见好德如好色者也。”今天谁这样说老实话？有的话今天直说，古人用曲说，例如庄子说：“寓言十九，卮言日出。”什么意思？另有符号语言是“行话”，非同行同时人不懂。例如说“形而上学猖獗”。形而上学从亚里士多德的书以来就是很难的学问，古今中外没有多少人能懂，怎么会“猖獗”？这是符号语言，不是谜语。说的话明白，懂的人懂，是同行，不用破译。不懂的，破译出来也还是不懂。还有的是将说不出

来的用种种方式和符号语言表达出来。宗教、艺术、文学中很多这样的情况。宗教经典中有可说的部分是理论，也常用符号语言。还有不可说的部分是修行，更重要。“行”的是什么？怎么“行”？怎么传授和修炼这种“行”？更需要用符号语言暗示。现在能不能比古时说得稍微明白些？试试看。

各种宗教，有招牌的和没有招牌的，都有一部分不讲道理的理论和行为，被笼统称为神秘主义。这是全球性的。其中最发达而且文献最繁多的是雪山（喜马拉雅）南北的许多教派。在佛教名义下的传进了好翻译又善印刷的中国，在汉译和藏译的文献中保存得最多。有些梵文文献不用佛教名义称为“怛多罗”，也刊印出了一小部分。在印度，这类修行称为“苦行”或“瑜伽行”。这类文献和修行者多数被认为是秘密教派。“秘密”的含义是，这种修行只能是个个人单独进行的，不能有求于外（名、利、权、欲等），也不可能为人所知。因此炫耀、宣扬、传播的都应当另属于江湖法术，不是宗教修行。那本，这种不可言说而又有符号语言作暗示的文献的修行究竟是怎么回事？

用 20 世纪发展的新知识可以说，这些所谓神秘主义修行实际是一种试验，千方百计想打通并支配统一的显意识和潜意识。人类早就发现了自己除有理性和能用意志支配的意识以外还有一种自己不能控制的潜意识。佛教徒很注意这一方面，文献中时常论到。一百多年来由医生诊断病人发现的病态或变态心理其实也潜伏于常态之中，由此发展出以潜意识活动为对象的研究，有不少发展，而且立即影响了文学艺术，但还远未达到其他科学那样的明白确切程度，因为除了诊病治病以外无法作实验。其实全世界古往今来无数真正的修行者都做过这种试验。他们是正常人，但这种试验很危险，往往导致变态心理发作而“走火入魔”，实际是潜意识失去控制而与显意识混淆起来指导行为和语言。没有“入魔”而竟

能达到一种境界的,旁人只见外表,本人也说不出来的。这样的修行者总是孤独者。宗教脱离不了修行。全面研究宗教(不是教派)思想及行为的科学还是尚待发展而且很难发展。不过,对于人类的显意识加潜意识或潜意识,或者说第一意识和第二意识的研究发展到将来,可能对于人类从过去直到现在的许多无意识非理性的行为多少作出一点较为确切的解说。眼下对许多古文献还只能作对符号语言的试探译解,正如同对当前人类的许多莫名其妙的行为一样。

依我看,《心经》说“五蕴”等等之下都是“空”,凡数码之下都是零,“照见”了这个“空”,修行到了这个零位,从显意识通到了相交错的潜意识或潜意识而能全面自觉认识并支配统一双重意识的人就达到最高的心理境界而是另一个具备高超行为的“超人”了。“转识成智”了。

以上由解说《心经》而提出的说法不过是试作探索,不是“悟道”,也不是“野狐禅”吧。

1995年11月—1996年1月