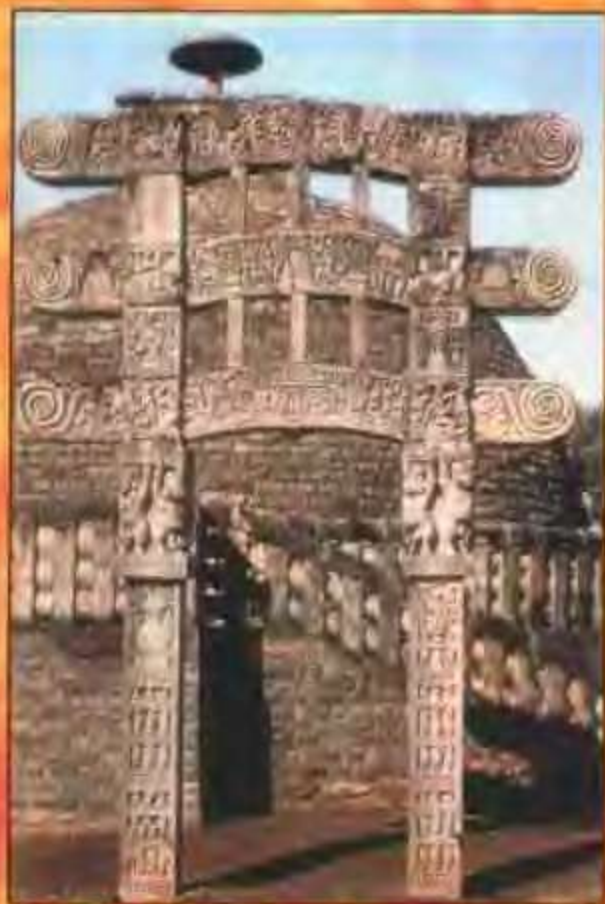


宗教文化丛书

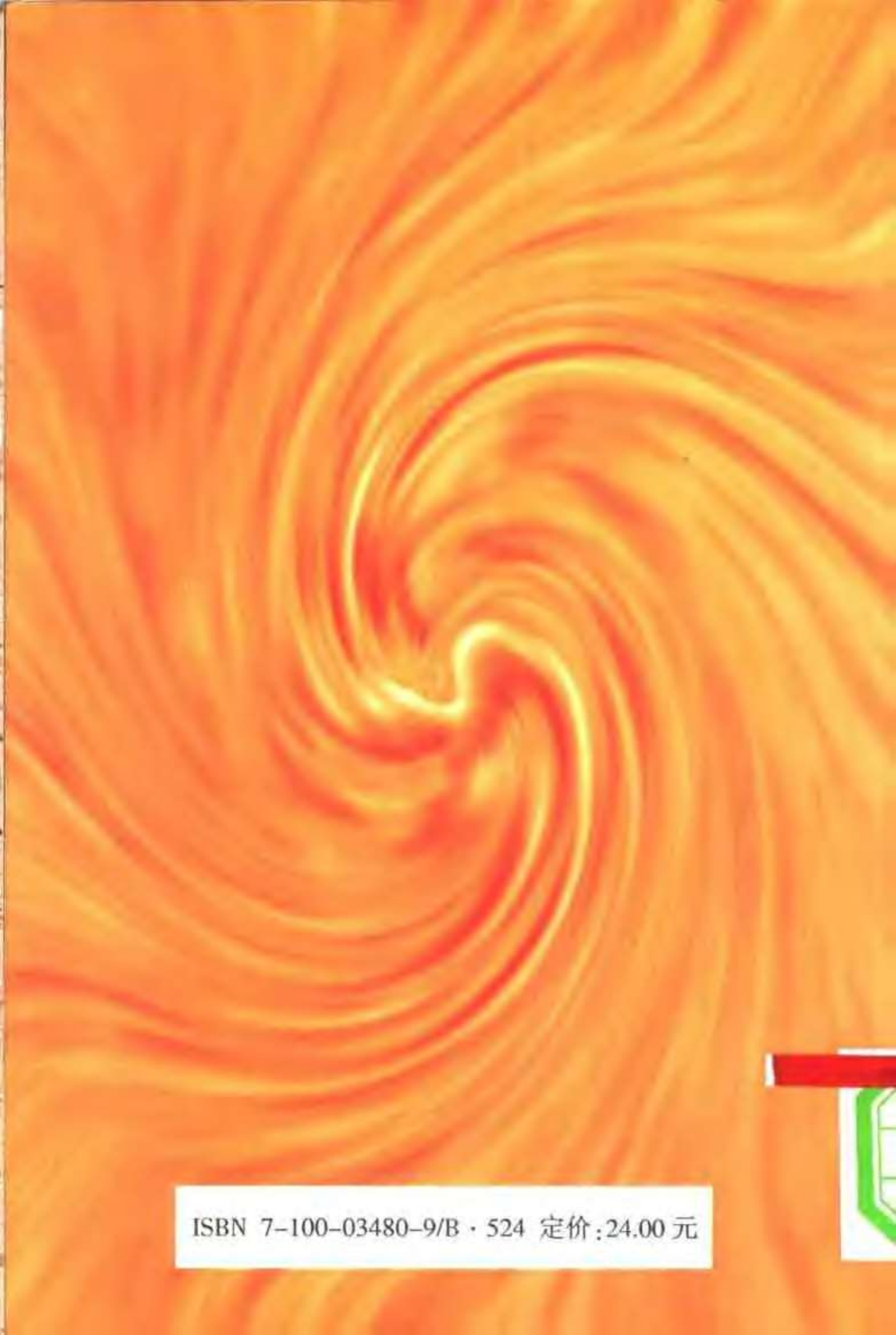


古印度六派哲学经典

刘立新 编译



商务印书馆



ISBN 7-100-03480-9/B · 524 定价:24.00 元

宗教文化丛书

古印度六派哲学经典

姚卫群编译

商 务 印 书 馆

2003年·北京

图书在版编目(CIP)数据

古印度六派哲学经典/姚卫群编译.—北京:商务印书馆,2003

ISBN 7-100-03480-9

I. 古… II. 姚… III. 哲学-印度-古代 IV. B351.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 017810 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

Gǔ Yīndù Liù Pài Zhéxué Jīngdiǎn

古印度六派哲学经典

姚卫群编译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京中科印刷有限公司印刷

ISBN 7-100-03480-9 / B·524

2003年3月第1版

开本 850×1168 1/32

2003年3月北京第1次印刷

印张 13.5

定价:24.00元

编译说明

古印度六派哲学(即胜论派、正理派、数论派、瑜伽派、弥曼差派、吠檀多派)被称为印度的“正统派哲学”。这些派别在印度哲学史上所占有的地位极为重要,可以说构成了印度古代哲学的核心部分。它们不仅在古代,而且在近代对印度的思想、政治及文化的各个领域都有着巨大和深刻的影响。

我国翻译印度的宗教哲学古籍已有约两千年左右的历史,但其中主要翻译的是佛教典籍,而对作为印度“正统”的六派哲学的经典,古代翻译甚少(仅《金七十论》和《胜宗十句义论》)。到了近现代,直接从梵文翻译成汉文的此类经典也不多。这一方面固然与梵文难学,我国从事此种翻译的人员稀少有关,但主要原因,恐怕还是六派哲学的典籍本身深奥难懂,即便是有一定梵文基础的人,若无印度哲学的专业知识,翻译时仍然会无从下手。要把这些典籍译成国人能看懂而又不失原义的汉文确属不易。

从事这项工作很可能是费时、费力但又未必能做好。尽管如此,这项工作仍然是非做不可的。因为它是我们深入研究印度哲学的一项基础工作。

本书选译了六派哲学的主要经典。其中最早的根本经典均据梵文原典译出,除了《弥曼差经》是节译外,其余都是全译本,意在使读者能完整、准确地了解各派的基本体系和思想。六派的其他典籍则多据英译本节译。各派的早期经典年代久远,文字简略,许多经句如不根据经典上下文或有关古注是很难理解的,有些经句中省略了许多字词,如不根据经典的上下文或古注以适当的方式补充一些具有经典暗含观念的字句,也难于译成通畅的现代汉语。译者在这方面作了较多的努力,在文中圆括号内加了一些沟通文意的字句,力图使译文既不远离作者原义,又能为当代读者所理解。除了在译文中作了这类处理之外,书中还加了大量注释。注释分两种:一种是该经典在印度古代就有的注释,即所谓古注,这种注释加在了本文相应经句之下,用方括号标出。另一种注释是译者所加,采用脚注方式。经典的古注多数根据英译本译出,少数从梵文译出,多为节译。具体情况每篇译文中的有关脚注均有专门说明。此外,在附录中,本书还收录了古译《胜宗十句义论》和《金七十论》,并加了标点。

印度哲学中的专有名词繁多。一个词的古译和今译

常有很大差别。有的词还不止两种译法。译者在译这些词时力求全书统一,但仍不能排除一些例外情况。如有些专有名词在某篇典籍中用古译显得与整篇译文自然和谐一些,而在另一篇典籍中则用今译更合适一些。在此种场合,译者常常注出这一词对应的今译或古译,而且尽量避免这种情况的出现。

关于书中所选典籍的形成年代,每篇译文中的有关脚注都作了说明。总起来讲,这些典籍的确切形成年代大都没有定论。这和古代印度其他历史资料的情况是类似的。本书中对每篇经典的年代所作的判定主要依据各国印度哲学史家中相对通行的意见作出,也有一些是依据选译者本人认为诸种意见中较为合理的一种作出。作这种判定旨在使读者对诸典籍的形成年代的大致范围有所了解。

最后,谨向所有支持本书编译工作的人士表示衷心的感谢!

北京大学外国哲学研究所 姚卫群

一九八九年九月五日初稿,一九九九年十月十五日修定

目 录

编译说明	1
一、胜论经	1
二、摄句义法论(节译)	44
三、正理经	63
四、正理花束(节译)	140
五、数论颂	145
六、数论经(节译)	173
七、瑜伽经	189
八、弥曼差经(节译)	217
九、颂释补(节译)	236
十、梵经	245
附录一、胜宗十句义论	358
附录二、金七十论	368
附录三、普拉帕格拉与桔马立拉哲学观点概要	416

一、胜论经^①

迦那陀著

第一卷 第一章

1. 现在,我们解释法。
2. 法是这样一种东西:通过它可变得崇高,达到至善。
【崇高是对真理的认知;至善是痛苦的彻底终止。】
3. 由于是他的启示,因而圣典具有确实性。
【“他”一词指神。】
4. 至善来自对真理的认识,来自特别的法,即借助(关于)实、德、业、同、异、和合句义的相似与差别(的知识)

^① 《胜论经》(Vaiśeṣika-sūtra)是印度古代哲学中胜论派的最早经典。作者迦那陀(Kaṇāda)约为公元前2世纪人。现存《胜论经》由于其中包含有后人追加的成分,大致是公元后2—3世纪的产物。本文译自A. E. 高夫(Gough)的《迦那陀的胜论经》(The Vaiśeṣika Aphorisms of Kaṇāda, 新德里, 1873年版)一书中所载的梵本。译文中方括号内部分为商羯罗·弥尸罗(Śaṅkara-miśra, 约15世纪)的部分注释(根据A. E. 高夫书中英译本节译)。

获得^①。

5. 地、水、火、风、空、时、方、我、意是实。

6. 色、味、香、触、数、量、别体、合、离、彼体、此体、觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇是德^②。

7. 取、舍、屈、伸、行是业^③。

8. 存在、非常住、具有实、是果、是因、具有同和异,这些是实、德、业的共同之处。

9. 实、德的共同性是它们产生同类物^④。

10. 实产生另一实,德产生另一德。

11. 业产生业(的事例)不为人知。

〔意为:不能证明一个业可为另一个业所产生。〕

12. 实不被果灭,也不被因灭。

〔意为:在两个结成因果关系的实体之间,不存在毁灭者与被毁灭者的关系。因为实体的毁灭来自它的依托体的毁灭和最初结合的毁灭。〕

13. 德在(上述)两种情形中被毁灭。

① “句义”现常译为“范畴”,但二者并不完全相同。实、德、业、同、异、和合现常译为实体、性质、运动、普遍性、特殊性、内属。

② 在这十七德中,别体、彼体、此体、觉、瞋、勤勇现常译为别异性、远、近、认识、憎恶、意志的努力。

③ 取、舍、屈、伸、行现常译为向上运动、向下运动、收缩运动、伸展运动、方向不定的运动。

④ 此句意为:极微产生极微的聚合物,极微具有的蓝色性质(德)产生其他的蓝色性质。

〔(德)被其因灭,也被其果灭。(在一系列的声中,)最初的声等被它们的果灭,最后的声被其因灭。〕

14. 业与其果相对应^①。
15. 实的特性是有业与德,并是和合因。
16. 德的特性是依一实,没有德,不是合与离的因。
17. 业的特性是依一实,没有德,是合与离的独立原因。
18. 实是实、德、业的共同因。

〔意为:实、德、业存在于一个作为它们和合因的实中。三者的共同特性是形成一个类,这个类存在于作为和合因的实中。〕

19. 德也是如此^②。

〔三个(句义)的一个共同性是它们形成一个类,这个类存在于作为和合因的德中。〕

20. 业是合、离和动力的共同(因)。
21. 业不是实的(因)。
22. 因为(它在实产生后已被)排除^③。
23. 一实(可)是(多)实的共同果。
24. 业由于与德不同,因此不是业的果^④。
25. 二以上的数、别体、合、离(是由一个以上的实产生

① 此句意为:业为其自己的果所灭,即当由业造成的果(如事物的结合)形成后,业也就不存在了。

② 指德也是实、德、业的共同因。

③ 指在实一旦产生后业就不存在了。

④ 胜论认为,德可以由德生,但业却不可以由业生。

的)。

26. 业不是(多实的)共同果,因为它不和合于(多实)^①。

27. 实是合的果。

〔由一块布等构成的实是许多线等结合的果。〕

28. 一色是(多)色的(果)^②。

29. 取是重体、勤勇、合的(果)。

〔此处,存在于手、泥块等中的重体(重力)是器具因。与具有勤勇的我的合是手向上取的非和合因。〕

30. 合与离是业的(果)^③。

31. 在一般地(讨论)因时,业不被认为是实与业的因^④。

第一卷 第二章

1. 没有因就没有果。

2. 但却不是没有果就没有因。

3. 同与异依赖于觉^⑤。

① 指一个业不同时存在于两个以上的实中,业在不同的实中是不同的。

② 指作为总体的色是由多种色合成的。

③ 指事物的合与离是通过业实现的。

④ 指在通常情况下业不被认为是因,如业不能是实与业的因。但有例外,如业可以是作为德的合与离的因。

⑤ 此句意为:同与异的概念有相对性。要依据不同的场合或人看问题的角度而定。如动物的概念相对牛、马、猪、羊的概念是一种“同”,而相对于生物的概念则是一种“异”(动物为生物中的一种)。

4. 有仅是同,因为它是无处不在的因^①。
5. 实性、德性、业性是同和异^②。
6. 边异除外^③。
7. 有是(这样一种东西),从它产生实、德、业是存在的(观念)。
8. 有是与实、德、业不同的东西^④。
9. 有不是业,也不是德,因为它存在于德、业中。
10. 还因为(在有中)不存在同和异。
11. 实性由于是多实所固有,因而得到解释^⑤。
12. 而且,(实性与实等不同,)因为(在实性中)不存在同和异^⑥。
13. 同样,由于存在于多德中,德性得到解释^⑦。
14. 而且,(德性与一般的德等不同,)因为(在德性中)不存在同和异^⑧。

① 胜论认为,有绝对的或最高的同,这就是有或存在。

② 此句意为:实性、德性、业性相对于地、水等实及色、味等德或取、舍等业是“同”,而相对于句义的概念则是“异”。

③ 胜论认为,也有绝对的或最终的“异”,即事物的最终差别(边异)。

④ 指“有”作为同句义,是独立于或不同于实、德、业诸句义的。

⑤ 指实性与一般的实等不同。

⑥ 此句意为:实性仅是作为一般的类,它与具体的地、水、火、风实等不同。这些实等之间有同异,而实性本身无同异。

⑦ 指德性与一般的德等不同。

⑧ 参见《胜论经》1,2,12的注。

15. 由于存在于多业之中,业性得到解释^①。
16. 而且,(业性与一般的业等不同,)因为(在业性中)不存在同和异^②。
17. 由于有的特性无差别,由于(有)不存在差别的特性,因而(仅)存在一个有。

第二卷 第一章

1. 地具有色、味、香、触。
2. 水具有色、味、触、液、润^③。
3. 火具有色和触。
4. 风具有触。
5. 这些(德)在空中不存在。
6. 乳酪、漆、蜡通过与火的合(所得到)的液性与水是相同的。
7. 锡、铅、铁、银、金通过与火的合(所得到)的液性与水是相同的。
8. 牛性的可见相状是:有角、背上有隆起的肉、后部有尾毛、喉下有垂皮。

① 参见《胜论经》1,2,11 的注。

② 参见《胜论经》1,2,12 的注。

③ 液与润现常译为流动性和黏着性。

9. 触是风的(特征)。
10. 由于(风的触)不是可见物的触,因此,风(具有)不可见的特征。
11. (风)是实,因为(它)不依存于(任何)实。
12. (风是实,)还因为(它)具有业和德。
13. (风极微)被认为是常住的,因为(它)不依存于(任何)实。
【实既可因其和合因的毁坏而毁坏,亦可因其非和合因的毁坏而毁坏。基本的极微由于不由部分构成,因而不具有这类因。】
14. 风和风的冲突是(风有)多种标志。
15. (有人认为:)由于在与风的接触中感觉不存在,因此(在风中)没有可见的特性。
16. (有人认为:)由于(对风的)观察结果是相同的,因此(它)没有差别。
17. (有人认为:由于风不是推论出来的,)因此,(风的名称依据)传承。
18. 然而,名称和行为是与我们不同的(存在者的)特征。
【言词是名称,行为是结果,……二者都是神和伟大的贤哲的存在标志。】
19. 因为名称和行为依据要产生的感觉(得知)^①。

① 指名称和行为的产生基于对事物的感觉,而事物的产生及感觉都与神有关。

20. (有人认为:)出与人(是空(存在))的标志。

21. 这不是(空存在的)标志,因为业(仅)依一(固体的)实。

22. 还因为(空的)标志与其他因的标志不同。

〔有人争辩说:从出与人等可推出空的存在,因为它们是空的非和合因。……(然而,出与人不是空的存在标志,)因为(空的)德与其他的因,即非和合因不同。〕

23. 业的非存在产生于合^①。

24. 果的德依据因的德。这是可见的。

25. 声不是可触物的德,因为其他的结果未出现。

〔如果声是可触物的德,那么,高的和较高的、低的和较低的声调的关系将不能观察到。因为观察不到存在于一个复合实体中的色等在程度上有差别,因此,声不是可触物的德。〕

26. 由于(声)和合于另外的其他东西中,还由于(声)通过感觉(得知),因此,它既不是我的德,也不是意的德。

〔如果声是我的德,那么它会像痛苦一样被聋子感到。这(声)之所以不是内部器官(意)的德,是因为它是通过(外)感觉得到的。〕

27. (声)因而只能是空的德。

〔声必定存在于某物中,因为它如同色等一样是一种德。因

① 此句意为:当事物结合在一起时,结合前的运动也就停止了。如树叶落地后,叶落的运动就停止了。

此,由一般的推理可证明,有另外一种不同于八实^①的实,即空。】

28. (空的)实性和常住性通过风(的实性和常住性)得到解释。

【风是常住的,因为它不内属于任何实,空亦如此;风是实,因为它有德,空亦如此。】

29. 这(空的)一性用有(的一性来解释)。

【如同有或存在是一一样,空亦是 一。】

30. 由于声(这一空的)德无差别,还由于不存在(空的)差别特性^②。

31. (因此,存在着)与此一致的(空的)一性。

第二卷 第二章

1. 在花与衣接触时,其他的德在衣中不出现,这是衣中无香的特征。

【如果在衣中闻到的香是自然而有的,那么在它与花接触前就会被感到。】

2. 香被确立为地的(德)^③。

3. 热由此得到解释^④。

① 即地、水、火、风、时、方、我、意这八实。

② 此句与下句相连。

③ 即通过种种论证可知香是地的德。

④ 指热亦可通过确立香是地的德的方法被确立是火的德。

4. 热是火的(德)。
5. 冷是水的(德)。
6. 此、彼、同时、慢、快这类概念是时的(存在)标志。
7. (时的)实性和常住性通过风(的实性和常住性)得到解释。
 【如同风极微因其有德及不存在于其他实中而有实性和常住性一样,时亦如此。】
8. (时的)一性通过有(的一性)得到解释。
 【意为:时如同有一样具有一性,因为作为其存在标志的快等概念在所有场合都不特殊。】
9. 时(这一术语)适用于因。因为(它)不存在于常住的东西中,而存在于非常住的东西中。
10. 此处、彼处这类概念是方的(存在)标志。
11. (方的)实性和常住性通过风(的实性和常住性)得到解释。
 【方是实,因为它具有德。方(有)常住性,因为它无依托体。】
12. (方的)一性通过有(的一性)得到解释。
 【方的一性如同有的一性,因为它具有不特殊的标志。】
13. (方显出)多性是由于果(有)差别^①。
14. (方被称为)东是由于过去、将来或现在与太阳的关

^① 此句意为:方在实际上是一,但由于各物体存在位置的不同,因而有东、南、西、北等多种区别。

联。

15. (方被称为)南、西和北亦是如此。

16. 以此,方的中间划分也得到解释。

〔东南方的概念产生于东方和南方的特性的结合。西南、东北亦可这样类推。〕

17. 疑惑(产生于)对(诸事物的)相同特性的感觉,对相异特性的非感觉,以及对相异特性的记忆。

18. 现在看到的和过去看到的(是疑产生的因)。

〔现在感到的某物体的高度同样属于先前见过的柱子和人。这是疑产生的因。〕

19. 以某种方式见到的(事物是疑的因),因为(在另外一个时候),它不以那种方式见到。

20. 疑还(产生于)知识和缺乏知识。

〔疑产生于知识和缺乏知识。例如,一个天文学家正确和不正确地预告了月食等。与此相应,在他的脑子里出现了关于他的知识正确与否的疑。〕

21. 耳能领悟的对象是声。

22. 由于特殊既在同类事物中感到,又在异类事物中感到(,因此产生了有关声的疑)^①。

23. (由于声)依存于一实,因此,(它)不是实。

① 指声既与其他德(同类)不同,又与实、业(异类)不同,因而产生了它究竟是实,是德还是业的疑。

24. (声)也不是业,因为(它)不可见。
 [声类不属于业,因为它如同味类一样,不作为视觉可见的事物中的类而存在。]
25. (声这一)德是非常住的,(它在这点上)与业相似。
26. 由于(在发音前)没有(声的)特征存在(,因此,在发音前声不存在)。
27. 由于声与常住(之物)不同(,因此在发音前声不存在)。
28. (声)不是常住的,因为它具有因。
29. 不能由于变化(而说声具有因)未被证明。
 [决不能由于感到了(声的)高低变化而争辩说声有因不能证明,因为高低之声是由于鼓槌击鼓的轻重等而被感知的。]
30. 由于在(声)显现(的理论)中有缺陷,因此声不是显现的。
31. 声从(事物的)合、离及(其他的)声中产生。
32. 声由于其特性而不是常住的。
33. (有人认为:如果声灭,)那么双方间的活动将不存在^①。
34. (有人认为:)根据“第一”这个词(,声是常住的)^②。

① 指如果声一发出后即灭,那么老师与学生间的以声为媒介的教与学的活动将不可能。

② 指圣典中有“把第一条经文诵三遍”等句子。如果声不常住,第一条经文就不可能诵三遍。

35. (有人为:)还由于理解的存在(,因此,声是常住的)^①。

36. 存在着的许多(这些观点)是可疑的。

37. (声中)数的存在(产生于)同。

〔有人可能说：“存在着五十个字母、八音节的经句和三音节的经句。……如果声非常住，它们能根据发音的差别而是无限的吗？”回答如下：“数的存在，即五十等数的存在产生于同，产生于作为类存在的 ka、ga 等声(字母)。尽管有 ka 等无限的声，但属于 ka、ga 等类的事物作为五十，或三，或八存在，就如同实、德等(句义)借助对被包含在类中的事物的划分以九(种实)或二十四(种德的形式)存在一样。”〕

第三卷 第一章

1. 根(感官)的境(对象)是普遍被认知的。
2. 根的境的普遍认知是(证明)与根的境不同的另一物(存在)的理由^②。
3. (反对派提出的)那(种认为感觉认识是身体或根的性质)的观点)是不能成立的。
4. 因为因无意识。

① 指如果声不常住，那么某人就不能理解别人诵的经文。他之所以能理解，说明他以前听过这类经文，这类经文是常住的。

② “另一物”指“我”。

【意为：意识不能存在于身体(或感官)中，因为在身体或感官这些因或组成部分中无意识。】

5. 因为(如果因中有意识,那么)果中(将也)有意识。

【如果意识存在于作为身体基本因的极微中,那么意识也将出现在水罐等来自极微的被造物或果中。……然而未见到意识存在于这些被造物中。】

6. 因为(任何微小程度的意识存在于物质产物中)是未知的。

7. 证明的理由是：另外的其他东西(即与命题同样需要证明这样的理由,)是不能成立的。

8. 不同的(或无关的)事物(证明)另一个事物(的存在)是不能成立的^①。

9. 合、和合、和合于一物及矛盾(是可以进行推理的事物间的关系)^②。

10. 一个果是另一个果的(存在标志)^③。

11. 不存在矛盾(之物)是(某物)存在的(标志)^④。

12. 存在是非存在的(标志)。

① 指烟能证明火的存在,却不能证明某种动物的存在这种事例。

② 指根据事物间具有的结合关系、不可分离的实体与属性的关系、依存关系及矛盾关系进行推理。

③ 指一物(因)具有两种性质(果),根据一种性质可知有另外一种性质。如地有色、触,而根据色的存在可推知有触的存在。

④ 指这样一种情形:如某处没有食蛇动物,这是某处可能有蛇的标志。

〔风与云的结合之存在是无雨的标志。〕

13. 存在是存在的标志。

〔当看到一条蛇骚动不安时,可推论有一只食蛇动物在树丛之后。〕

14. (这些推理方式是有效的,)因为(推理)标志在(不变相随关系的)知识之后。

15. 似因是不能成立的,不实在的和含糊可疑的。

16. 由于有角,因此是马。(这是似因的例子。)

17. 由于有角,因此是牛。这是(似因中)不定因的例子。

18. 从我与感官的对象结合产生的(知识)是不同(子似因)的。

19. 在自己的我中观察到的活动与非活动是其他(我存在)的标志。

〔由欲求和憎恶产生的身体的活动与非活动是意愿的表现方式。当我们看到另一个身体中的肌肉活动时,我们以下列方式推论另一个我的存在:这一肌肉活动由意愿而生,与我们的肌肉活动一样。这一意愿产生或存在于我中,就如同我的意愿一样。〕

第三卷 第二章

1. 在我与根的境接触时,认识的存在与非存在是意(存在)的标志。

2. (意的)实性和常住性通过风(的实性和常住性)得到解释。

【风是实,因为它有德、业。根据认识不可能同时产生而推论出来的意,也因为有德而是实。……(意的)常住性因其无依托体而被证明。】

3. 由于勤勇不同时发生,由于认识不同时产生,因此(意在每个身体中)是一个。

4. 呼气、吸气、闭眼、睁眼、有生命、意的活动、其他感官的作用、乐、苦、欲、瞋、勤勇是我(存在)的标志。

5. (我的)实性和常住性通过风(的实性和常住性)得到解释。

【没有理由设想风有部分,因而风是常住的。我亦因此而是常住的,风极微由于有德而是实,我亦因此而是实。】

6. (反对派认为:)在(得出)“这是耶纳达塔”(的判断)的(根与境的)接触中,不存在感觉,不存在可见的标志。

【不存在确立我存在的可见的标志,不存在诸如(可以确立)火(存在)的烟这样的可见标志。】

7. (反对派认为:)而且,由于(欲望等)普遍可看到,因此(,在这方面)无差别。

【尽管存在着普遍可见的标志,但却没有(证明)我存在的证据。……由此确立的仅仅是欲望等必定内属于某种东西,但没有什么表明我存在的思想。】

8. (反对派认为:)因此,(我的存在仅仅依靠)传承。

9. 由于我这个词(在应用范围上被其他物)排斥,因此,我(的存在)不(仅仅依靠)传承。

【传承不是我存在的唯一证明。我的存在还被对我一词的推论所证明。或者(说),我一词必须表示某种物体。因为它是一个术语、如同水罐等一样。……我一词被地等(物在应用范围上)排斥,因为从来不产生这样的设定或观念:我是地,我是水,我是火。】

10. (反对派认为:)如果“我是德瓦达塔”、“我是耶纳达塔”这样的认识是可见的展示,(那推理还有什么用?)

【一个反对者说:如果是这样,那推理还有何用?……“展示”意为感觉。因而,其意义如下:如果以“我是德瓦达塔”、“我是耶纳达塔”为其形式的感觉只是一种感觉,那么,在什么情况下才去费事进行推论呢?】

11. 如果我的(存在)标志被看到,那将只有一种确信^①,因为(它)将像感觉一样明显。

12. “德瓦达塔在行走”、“耶纳达塔在行走”这样的认识在次要的意义上被用于身体^②。

13. (反对派认为:)然而,在次要的意义上的使用是可疑的。

① 指确信我存在。

② 此句意为:说某某在行走主要是指我在行走,而不是指身体在行走。说身体在行走是在次要的意义上使用的。

〔此话表明了一个反对者的观点。自我这一名称和概念被认为既与我有关,又与身体有关。在这种情况下,产生了哪个是主要的意义,哪个是次要的意义的疑惑。〕

14. 我(的认识)是不同的东西(我)的感觉,因为它存在于(自己的)个我中,不存在于别的什么地方。

15. (反对派认为:)根据(对我)在次要的意义上的使用,通过自我意识(在)“德瓦达塔在行走”(这一事例中的作用可知:)自我意识是身体的感觉^①。

16. 然而,(认为“德瓦达塔在行走”等)在次要意义上被使用(于我)是可疑的。

17. 耶纳达塔和毗湿努密陀罗的认识不成为(他们自身的感知)对象,因为(认识者)与他们的身体有差别。

〔“认识”一词当然是指我的属性、可感的快乐、痛苦等等。由于耶纳达塔和毗湿努密陀罗的身体是彼此分离的,因而他们的认识、快乐等就也是分离的。与此相应,“这是耶纳达塔的身体”这一认识是一种对象。因此,尽管在耶纳达塔那里不产生认识、快乐等,但“我觉得快乐”、“我知道”、“我想”、“我希望”这些认识将是对象。由于身体是适当的感官的一种对象,它的认识等,就会如同它的颜色等那样,也许是可感觉的。然而实际上这是不可能的。因此,要有一个不同于身体的认识、

① 此句意为:根据“我胖”、“我瘦”等言语可知,说某某行走中的自我意识表示的是身体,而在次要意义上的使用实际与我相关联。

快乐等的主体。】

18. (对)我(的认识)不(依赖于)传承,因为(这与其)主导的和可感的(德有关,还)因为它是独立地建立的,如同声,作为(证明空存在的必需的)条件绝对地确定。

【“我觉得快乐”、“我痛苦”(这样)的认识不依赖于传承,(不依赖于)口头的交流或推理,因为它产生时独立于任何言语或论证的约束。……如同声,作为(证明空存在的)必需的条件,……(具有)确定(性),因而有了对特殊的实——空的证明,这(空)不包括在其他八实中,它是声的依托体。与此类似,……欲望的依托体必定不包括在其他八实中。】

19. (有人认为:)我(仅)一(个),因为乐、苦、认识在产生上无差别。

20. 由于(我的不同)状态,(我有)多个。

【一人富,另一人穷。一人快乐,另一人痛苦。一人高,另一人矮。……这些状态如果不是有多个我,那是不可能(出现)的。这证明了我有多个。】

21. 此外,根据圣典(论述)的权威性(,我也有多个)。

第四卷 第一章

1. 存在并且无因的(东西)是常住的。
2. 这(极微的)果是(其存在)标志。
3. 由于因存在,果才存在。

4. 非常住是(对常住的)特殊否定状态。
5. (那种认为极微非常住的想法)是无知的。
6. 感觉是(对)大的(物体产生的),因为(大的物体包含)多实和色。
7. 尽管风有实性和量,但它是不能感觉的,因为没有色的形成。
8. (对)色的感觉产生于多实的聚合与色的特殊性。
【色的特殊性是存在于色中的特性,即可感性和可分辨性。】
9. 由此,味、香、触的认识得到解释。
【“由此”指借助色的感觉提供的知识。】
10. 由于(在极微中)没有这(色的感觉),因此(,说色的感觉产生于多实的聚合与色的特性)是正确的。
11. 数、量、别体、合、离、彼体、此体及业由于与有色实和合而可见^①。
12. 在无色实中,(它们)不可见^②。
13. 由此(得到)的解释是:德性和有(的知识)是(通过)一切感官(获得的)。

① 有色实指可感之物,如极微的聚合体。

② 无色实指不可感之物,如极微。

第四卷 第二章

1. 前述的(作为)果的地等实是三重的,即所谓身体、根和境。

2. 身体不由五元素构成,因为可感觉与不可感觉(的东西)的结合是感觉不到的。

【如果身体由五元素构成,那它就将不可感,就如同风与树的结合是不可感的一样。……热等德仅存在于它的各自的实中。】

3. 身体不由三元素构成。因为另外的德未表现出来。

【一个由有德的、可感的地、水、火(三元素)产生的身体,如果表现出以其因的德为先行(德)的另一种德,那么,这个身体就将是可感的。(但,)情况并非如此。】

4. 然而,极微的结合并未否定。

【可以彼此接受与容纳的五元素的相互结合未否定。但却并未肯定两个不同质的极微是实的非和合因。因此,由于这些元素的相互接受与容纳性,因而在身体中观察到了生命的热等(德)。……身体是地性的,因为(地的)特殊的德被观察到。地的特殊的德香在人的身体中被观察到。……生命的热等在死了的身体中观察不到。这些德因而是偶然的,但香这种德是基本的。】

5. 在那(诸种身体中,地性的)身体(有)两种:胎生的和

非胎生的。

〔在地性的、水性的和其他的身体中,地性的身体有两种,……胎生的和非胎生的。〕

6. (非胎生的身体是存在的,)因为(这种身体)具有地点不定的先存者^①。

7. (非胎生的身体存在,)还因为特殊的法。

〔在创造等中,仅仅由于我与前生形成的业报的结合,因而在极微中产生运动。由于那运动,诸极微一起产生了非胎生的身体。〕

8. (非胎生的身体存在,)还因为名称存在^②。

9. (非胎生的身体存在,)还因为名称没有开端。

〔根据在创造等中表现出来的梵天等原初的名称,可以知道非胎生的身体是存在的。因为不存在梵天的父母。〕

10. (确实)存在非胎生的(身体)。

11. (这样说)还因为(有)吠陀的证明^③。

① 此句意为:非胎生的身体以在时间和地点上都不确定的极微为其存在条件。

② 指有许多物体的名称不是由其父母所赋予的,因为这些东西根本就无父母,因而非胎生的身体存在。

③ 指吠陀中有这样的句子:“他从其口中创造了婆罗门”等。这说明确实有非胎生的身体。

第五卷 第一章

1. 手上的业^① 由与我的合及勤勇。
2. 与此类似,棒上的业由与手的合(产生)。
3. 在由撞击产生的棒的业中,与手的合不是因,因为(这个业与勤勇)分离。
4. 同样,(在由撞击产生棒的业时,)与我的合不是手上的业的因。
5. (在上述场合,)手上的业来自撞击,来自与棒的合。
6. 而且,我中之业来自与手的合。
7. 在没有合时,下落产生于重体。
【在没有障碍物时,(事物的)下落依赖于重力。】
8. 没有特殊的冲击,就没有取业和行业。
【在泥块、箭等中尽管有重力,但它们产生的垂直或水平方向的业来自特殊的(冲击)。】
9. 特殊的冲击产生于特殊的勤勇。
10. 特殊的向上投掷产生于特殊的冲击。
【特殊的冲击产生于特殊的勤勇,而这勤勇的因又是想向侧面或上面,或远近处投掷。由于这种冲击等,垂直或水平方向的运动在泥块一类的实体中产生。】

① 此处的业是指一般的运动或活动。

11. 通过手上之业,小孩的业得到解释。

【持棒之手因(棒)与臼的冲击而产生业,不以勤勇或法与非法的因为基础。此处指出了这种业与小孩在玩耍时手脚的业相似。尽管小孩手脚的业以勤勇为前提,但它却无善恶果,并且不是法与非法的因。】

12. 被火烧的人的发作也是如此。

13. 睡觉的行为在无勤勇时(发生)。

14. 草中之业来自与风的合。

15. 宝石(趋向盗贼)的业、针(向磁石)的接近,是不可见(力)引起的。

16. 在箭中特殊的非同时之合是箭的业的差别性之因。

【意为:在以(一定)速度运行的箭等与墙等物结合时,可以见到业的停止,尽管箭等依然存在。此外,不是运动依托体的毁灭导致业的毁灭,因为这依托体依然存在。……因此,是箭自己产生的合毁灭了它的业。】

17. 箭的第一个业产生于冲击,后面的业产生于那个业产生的潜势力,再后面的那些业也是如此。

18. 当(箭运行的)潜势力不存在时,(箭)由于重体而下落。

第五卷 第二章

1. 地中之业产生于冲击、打击及与结合物的合^①。
2. 以另外的(方式产生的)那种(地的业)是由不可见力引起的^②。
3. 当(与云的)合不存在时,水由于重力而下落。
4. (水等的)流动产生于液体。
5. 阳光通过与风的合引起(水的)蒸发。
6. 由于(强风)冲击的压力,还由于(水、阳光和风这些)结合物的合(,因而水蒸发)。
7. 树中树液的上升是由不可见力引起的。
8. 水的凝结和融化取决于与火的合(的存在与否)。
9. 此处,雷鸣是(火进入云端的)证明。
10. 吠陀(也证明了它)。
11. (雷鸣产生于风与)水的合及与云的离。
12. 火的业和风的业用(对)地的业(的解释)来说明。
13. 火向上燃烧,风横向地吹,极微和意最初的业,这些是由不可见力引起的。

① “冲击”指火对地的燃烧等,“打击”指斧子对地的打击等,“结合物的合”指马车通过马具与马的合在地上产生运动等。

② 此句中的“地的业”指地震。

14. 意的业由(对)手的业(的解释)说明。
15. 乐与苦(产生于)我、根、意、境的合。
16. 当意安住于我,无活动时,身体中无痛苦,这就是瑜伽。
17. (身体中意的)出与入,(身体)与吃喝物的合,与其他果的合,是由不可见力引起的。
18. 当这(不可见力)不存在时,(我与身的)合就不存在,(身体)不出现,(这就是)解脱。
19. 黑暗不(作为实)存在,因为(它)与实、德、业的产生不同。
20. (黑暗不过是)由火被另外的实所遮盖(而产生的)。
21. 方、时、空是无活动的,因为(它们)与有活动的(东西)不同。
22. 业与德也由此得到解释。
23. 无活动的东西的和合被排除在业之外。
【此处的和合仅是无活动的德与业的合,它被排除在业之外。在这合中,甚至没有生,更不要说对业的依赖了。】
24. 然而,作为因的德是非和合的。
【有人可能提出这样的反对意见:如果作为非物质性的德不是业的和合因,那么,德与业又如何从德中生出?……回答是:德是非和合因,不是和合因。……非和合的因果关系有时产生于在同一物体上与果的和合。】

25. 根据(对)德(的解释),方(也)得到解释。

〔如同重体等德由于无限性而不是业的和合因一样,方也由于其无限性而不是业的和合因。〕

26. 通过因,时(得到解释)。

〔时作为一种有效的因,仅是业的依托物,但却不与业和合。〕

第六卷 第一章

1. 吠陀中言语的形成依于先知。
2. 梵书中名称的形成是证明。
3. (关于)布施(的规定依于)先知。
4. (关于布施的)接受也是如此。
5. (每个人的苦乐由其自身的我中的法与非法产生,不由其他的我中的法与非法产生。)因为一个我的德对另外一个我(中的苦乐的产生)不是因。
6. 在(葬仪中,如果)善待邪恶的(婆罗门,对祖先的抚慰这种果)就不存在了。
7. 邪恶在于伤害。
8. 与那(邪恶的婆罗门)交往是过失。
9. 在与非邪恶(的婆罗门的交往)中,这(过失)就不存在了。
10. (在葬仪中,)对优秀的(人)又要表示(善待)。

11. 对平等或下等的人,也应有(这种)表示。

12. 由此,从另外的,从下等、平等和上等有德之人处获得财产得到解释。

〔在获得土地等时,无论是从下等、平等(之人处获得),还是从
上等有德之人处获得,都产生法,使一系列法增加。获得就是从
另外的人那里接受财产或财富。……为了使自己或家庭免于饥
饿,一个人如七日无食物时可偷首陀罗的食物;十日无食物时可
偷吠舍的;十五日无食物时可偷刹帝利的。如果其生命处于危
险中,偷婆罗门的食物不产生非法。〕

13. 同样,(可以)灭除那些(对此)有敌对(行为)的人。

〔在生命处于危险中时,不仅不禁止拿别人的东西,而且可以
处死那些什么也不给的人^①。这样做不失去法。〕

14. 对于另外的下等人,(可以)灭除。

〔如果是另外的、不给任何东西的、比自己下等的人,(如)首陀
罗等,可以处死。〕

15. 对平等的人,自我灭除,或灭除对方。

16. 对于上等的人,要自我灭除。

第六卷 第二章

1. 在动机可见和不可见的(行为)中,动机不可见的(行

^① 指下等或平等之人。

为使人变得)崇高^①。

2. (遵守关于)沐浴、禁食、梵行、师家住、林中隐居、祭祀、布施、供奉、方位、星宿、圣典、时节(的规定),导致不可见的果报。

3. (婆罗门教的)生活的四个行期(的义务已作了叙述)。不忠实与忠实(是非法与法的因)。

4. 不忠实是有过失的状态,忠实是无过失(的状态)。

5. (那些圣典中)规定了色、味、香、触的东西,被(圣水)喷洒了的的东西,是纯净的。

6. 不纯净是纯净的否定。

7. (还有一些)其他的東西也是不纯净的。

〔那些被言语或“行”所染污之物,即便有较好的色、味、香、触或被(圣水)喷洒过,……也是不纯净的。〕

8. (一个)无自制的(人),即便吃了纯净的(东西,也)不能变得崇高,因为(他)没有约束自己。或者,他能变得崇高,因为(约束了自己。这种)约束是另外的什么东西。

〔只有在吃东西时接受规定的约束才能变得崇高(升天),……因为约束是另外的什么东西,即是某种不同于食事之物。因而,其含义是:如无辅助的因,就不可能取得果。〕

9. 由于未(食净物),因而就不能(变得崇高)。

① 此处,“变得崇高”或译为“升天”。

10. 从乐产生欲。
11. 此外,(欲与瞋)通过根深蒂固的(印象而产生)。
12. (欲和瞋)还通过不可见力(而产生)。
13. (欲和瞋)还通过出生的不同(而产生)。
〔人类对稻米等有欲求,……瞋亦如此,……(如)獠对蛇等。〕
14. 在(产生)法与非法的活动之前,(先有)欲和瞋。
15. (由法与非法产生生与死这样的)合与离。
16. 解脱被认为依于我的德行。
〔当有了我的(一些)行为时,解脱就产生。我的行为如下:
……冥想、奉献、出神、打坐、制感……。我的最基本行为是认识六句义的真实本质。〕

第七卷 第一章

1. 德(在上面)已作了说明。
2. 地等中的色、味、香、触由于实的非常住而成为非常住。
3. 由此,常住性被认为存在于常住的东西中。
4. 在水、火、风中(的德),由于实的常住而成为常住。
5. (德)在非常住的东西中是非常住的,因为实是非常住的。
6. 地中燃烧产生的(色、味、香、触)以它们的因的德为基

础。

7. 因为(因中的德与果中的德的)实是同一的。
8. (关于)极微和大的东西的知觉和非知觉(的问题),在论述常住物时^①已作了解释。
9. 由于因的多(而产生大及知觉)。
10. 与此相反的是微小。
11. 此处,微小与大(这样的概念的产生)是由于异的存在与非存在^②。
12. 因为(对大与微小的感觉)是同时的。
〔大与微小是在同一时间被感觉的。这大与微小由于彼此对立因而不能一起存在于一个依托物中。因此,由于存在着一个大的因,量的概念在此例中就是基本的,而关于微小的概念与用法则是派生的和相对的。〕
13. 而且,还由于实例存在。
〔同样可以看到,在事物的自然次序中,必定存在着大、较大、最大的实际概念,如在具有量的枣树……(等等)中。……存在着传统的白、较白、最白的观念,如在布、白贝壳、白水晶等中。〕
14. 在微性与大性中不存在微性和大性。(这)通过(对)

① 指《胜论经》第四卷中对常住物的论述。

② 此句意为:如果物体中有差别,即物体是极微的复合物,该物体就是大的;如果物体中无差别,即物体是最小颗粒(极微),那该物体就是微小的。

业与德(的解释就能)得到说明。

15. 业被认为(不)依于业,德被认为(不)依于德。

16. 业与德被认为(不)依于微性和大性。

17. 由此,长性和短性得到解释^①。

18. 在非常住(的东西)中,(量)是非常住的。

19. 在常住的东西中,量是常住的。

20. (作为极微的量,)圆体是常住的。

21. 不知是知的一种特征。

22. 空是大的,因为(它)是遍在的,我亦如此。

23. 意是微小的,因为(它)没有(遍在性)。

24. 根据(方的)德,方(的遍在性)得到了表明。

〔根据(方的)前、后(观念)存在于一切有限物中……等性质,方被解释为是遍在的。〕

25. 时与因相关联(,因此是遍在的)。

〔时所表明的(性质)与一实相关,这一实是先、后、……同时、不同时、慢、快认识的因。如果时不是遍在的,这种对一切地方的人都是共同的认识就是不可能的。〕

第七卷 第二章

1. 一体是与色、味、香、触、不同的别的东西。

① 指长性和短性在许多方面与微性和大性相似。

2. 别体亦如此。
3. 一体和别体中不存在一体和别体,(这)根据(对)微性与大性(的解释)就可得到说明。
4. 一体并非存在于一切事物中,因为业与德没有数。
5. 这(把一体与德、业相联系的概念)是错误的。
6. 由于一体不存在,因而二也就不可知。
7. 在果与因中不存在一体和别体,因此,一体和别体(在这里)见不到。
8. 这(可联系)非常住的(因与果)来解释^①。
9. 合是随一业生、俱业生和合生。
 【随一业生(的合)如鹰与一不动的柱子的合;……俱业生(的合)如两只羊或两个角斗者的合;……合生(的合)如手与树的合产生于手指与树(枝)的合。】
10. 离也以此来解释^②。
11. 合与离中无合与离。(这)用(对)微性和大性(的说明就可以解释)^③。
12. 业中(无)业,德中(无)德。这用(对)微性和大性(的说明就可以解释)。

① “这”指在果与因中不存在一体和别体这种观念。所谓“可联系非常住的因与果来解释”指在非常住的因与果中,不存在不可分性和无差别性。因此,也就不存在一体和别体。

② 即离也分为三种:随一业生、俱业生、离生。

③ 参见《胜论经》7,1,14。

13. 由于不存在(因果的)非和合(状),因此,果与因中间不存在合与离。
14. 由于(声是空的)德(,因此它不能与它所表示的对象合)^①。
15. 德也被清楚地认识到(是如此)。
16. 由于(声与其所表示的对象间)没有(趋向于合的)业(,因此声与其表示的对象间无合)。
17. (在声与其表示的对象间)不存在(合),还由于声(能表达)不存在(的东西)。
18. 声与其意义(间)无合。
19. 合(的观念)产生于(手与)杖(的合等);和合(的观念)产生于(与整体不可分的)特殊(构成要素与整体的合)。
20. 按照声的意义(进行)理解是约定俗成的。
21. 彼与此(的观念产生于)同一方向和同一时间上的两个物体的近与远。
22. 彼与此(的观念产生于)因的彼和因的此。
〔时间是彼与此的因。〕
23. 彼与此中无彼与此。(这)用(对)微性与大性(的说

① 此句及《胜论经》7,2,15—18大致表述了同一种意思:声是一种德,它所表示的对象的特性亦是德,根据胜论德中无德的观点,声不能与所表示的对象(德)合。

明就可得到)解释^①。

24. 业(不)依于业。

25. 德(不)依于德。

26. 和合就是指:(借助于它,)关于因与果(可以说)“这个在这里”。

27. 否认实、德(是和合)可以用(作为同句义的)有(不是实、德的说明来)解释^②。

28. (和合的)实在性用(对)有(的说明解释)。

第八卷 第一章

1. (关于)认识,在(论述)实(的过程)中已作了(一些)解释^③。

2. 在(诸实)那里,我与意是不可感觉的。

3. 认识的产生方式在阐述认识时已作了说明。

4. 德、业与(感官)接触时,产生认识的因是实。

5. 同与异中无同与异。因此,(同与异的)认识仅(产生于)那(与实的接触)。

6. 实、德、业(的认识的产生)需要同与异。

① 参见《胜论经》7,1,14。

② 参见《胜论经》1,2,7—10。

③ 参见《胜论经》第三卷中的有关内容。

『存在着实、德、业的认识,这种认识由实、德、业的特性决定,而一种确定的认识产生于主体、性质与感官的合。因此,同与异必定要被设想(存在)于这(种认识的产生过程中)。因为那里存在着这样的确定认识:这是实,这是德,这是业。』

7. 实(的认识的产生)需要实、德、业。
8. 在德、业中不存在德、业。因此,(德、业的认识的产生)不需要(另外的)德、业。
9. 白的(物体的)认识(产生于基础的)白和(对)白(性)的认识。它们处于因果关联中^①。
10. (对)实(的认识)互不为因^②。
11. 水罐和布的认识的顺序(产生于与它们的)因的(接触的)不同同时性及因的顺序,不(产生于)因果关联^③。

① 此句意为:事物具有白色和对白性的认识,是获得这一白色物体的认识的因。认识这--白色物体是果。

② 此句意为:人对两种实(事物)的认识虽有先后,但两种认识间并不一定有因果联系。如某人先产生了“这是一个水罐”的认识,又产生了“这是一块布”的认识。两种认识虽有先后,但并不能说如无“这是一个水罐”的认识就无“这是一块布”的认识。

③ 此句是对上句的进一步解释,意为:对水罐的认识与对布的认识的产生先后是因为感官对这两种认识的因(水罐与布)的接触有先后,因的位置有不同。因此,不能说没有对水罐的认识就没有对布的认识。两种认识间无因果联系。

第八卷 第二章

1. “这个”、“那个”、“你作的”、“给他吃”，这些(表述)基于觉。
2. 因为(这类表述)存在于可见(物)中，不存在于不可见(物)中。
3. 这对象(或东西)即实、德、业。
4. 在(论述)实时，(身体等是由)五元素组成的(理论)已被否定^①。
5. 在(领悟)香的根中，地是质料因。因为地具有杂多性，并具有香。
6. 同样，水、火、风(是味根、视根和触根的质料因)，因为它们(分别)与味、色和触相对应。

第九卷 第一章

1. (果)在(产生)以前不存在，因为没有业与德的表现^②。
2. 存在(可以成为)非存在。

【一个存在的事物，如水罐，在被破坏它的锤等打击后，就成为

① 参见《胜论经》4,2,2。

② 果在未产生前不存在，这种不存在称为“未生无”。

非存在。……这种非存在通常称为“已灭无”。】

3. (存在)是与非存在不同的东西,因为(非存在)没有表现出业与德。

4. 存在也是非存在。

【此句旨在表明“更互无”。……存在着这样的认识,如马与牛不一样,牛作为马就是一种非存在,布作为水罐也是一种非存在。】

5. 与(上述)不同的(非存在)是(绝对的)非存在^①。

6. 非存在这种(感觉产生于)过去感觉的非存在以及对过去的回忆,如同(所得到的与事物的存在状态)相矛盾的感觉一样。

7. 同样,(非存在的感觉也产生于对)非存在中的存在的感觉。

【存在着一种对未生无的可感的认识,……因为有一种对存在的感觉,即对在织席子过程中对草的感觉。】

8. 由此,“非水罐”、“非牛”和“非法”得到解释。

【更互无的可感性得到确认。“由此”一词表明了对不在场的物体的回忆,对不在场的物体的依托体的领悟,以及对先前提及的前提的推论。……借助“非法”一词,法的更互无的可感性被确认。】

^① 指过去、现在、未来都不存在的事物,如龟生毛、兔生角等。亦称“毕竟无”。

9. “不是”这一(否定)与非存在无意义差别。
10. (说)“屋中无水罐”是对存在着的水罐与屋之间的合的否定。
11. 对我的感觉(产生于)我中我与意的特殊的合。
12. (对)其他实的感觉亦是如此。
13. (在)那些意没有陷入冥想(的人中,在)那些冥想完成(的人中,存在着对我等实的感觉)。
14. 业与德的(感觉的产生)是因为(业与德)和合于(意)这(一实)^①。
15. 我的德的(感觉的产生)是因为(这些德)和合于我^②。

第九卷 第二章

1. (推理)以这样的特征为基础:此是彼的果;此是彼的因;此与彼合;此与彼矛盾;此与彼和合^③。
2. 此属于彼和因果联系产生于部分。

① 业与德的感觉产生于业、德与意的合。意在这一过程中还受到了由苦行获得的法的帮助。

② 我的德即苦乐认识等。这种感觉的产生需要意的协助。

③ “此是彼的果”的例子是:从烟的存在推知火的存在;“此是彼的因”的例子是:一个聋子根据鼓槌击鼓的特殊联系推知有声;“此与彼合”的例子是:见到一个动物推知它有触感官;“此与彼矛盾”的例子是:见到蛇骚动不安推知树后有某种食蛇的动物;“此与彼和合”的例子是:根据热水推知水被火烧过。

【“此属于彼”一语表示“因”，意为：这要被推知的火等属于烟等，……或这普遍的烟等属于这普遍的火等。因此，推论的条件一般是对普遍的观察，而不是因果关系等。把“因果关系”一语加上，是怕有的反对者据此把前一经句所举出的(内容说成是)不规则的。……“产生于部分”(指推论)产生(即借助于)特殊事例。】

3. 由此，声也得到解释。

【言语的知识(声)如同推论的(知识)一样，需要考虑普遍的或不变的相随。】

4. 理由、表征、标志、根据、工具，(这些词作为推理要素,)没有意义差别。

5. 因为(它们)包含在此属于彼的认识中。

6. 记忆产生于我与意的特殊结合及潜在的印象。

7. 梦也是如此。

8. 梦中的意识(也是如此)。

9. (梦还产生于)法。

10. 无知(产生于)根的缺陷和潜在印象的缺陷。

11. 这(无知)是虚假的认识。

12. 非虚假的认识是知。

13. 圣者的言词和完美的洞察(产生于)法。

第十卷 第一章

1. 由于喜好的与不喜好的因的差别和对立，乐与苦是相

互不同的东西。

〔在乐与苦之间存在着不同物的相互关系，……因为在喜好的和不喜好的因中存在着差别，即：因为在喜好的因，如花环、檀香木、女人等，和不喜好的因，如蛇、荆棘等之间，存在着差别。〕

2. (乐与苦)不同于疑惑与确定。(这是证明乐与苦)不同于(一般)认识的理由。

3. 它们(疑惑和确定)的产生借助于感觉和推理。

4. “过去”这(一概念)也(表明了一般认识与苦、乐间的差别)。

〔过去等时态在推理的认识中可被观察到，如火已经在山上或将要在山上。但却从来看不到乐或苦在这种(时)态中产生。〕

5. 而且，(乐与苦不是一般的认识形态,)因为(当根境相合等)存在时，(作为)果(的乐与苦)并不(总是)能觉察到。

6. 因为(乐与苦)的觉察依于同一物的其他和合因。

〔关于乐，与同一物(在一起的)特殊的和合因是：法、对乐的欲望、对乐的因的希求、针对乐的质料因的勤勇，以及对花环、檀香木的认识等。关于苦，特殊的因是：非法、对荆棘等不喜好之物的认识等。〕

7. 头、背、腹、命脉器官存在于同一部分中，存在于同一中。它们的差别(产生于)它们(的因)的差别。

〔“存在于同一部分中”，即存在于一个组成部分中；“存在于同

一中”，即存在于同一(身体)中。头是一部分，腹、背和命脉器官意味着肌肉等。“它们的差别”，即它们间的异产生于它们的因的异。因为腹、背等的和合因不是头的和合因。】

第十卷 第二章

1. 因这一(观念产生于)在实中果的和合。

2. 或(产生于)合。

【在造布(过程)中,线有和合的因果关系,亦有作用的因果关系。因为梭子与线的合亦是布的因。】

3. 由于和合于因中,因此业(是非和合因)。

4. 关于色也是如此,因为(色与)因和合于同一物。

【通过“关于色”这样的词语,味、香、触、数、量……等亦被包括了进去。“如此”一词把非和合的因果关系的适用(范围)延伸(至色等)。】

5. 和合于因的合是布的非和合因)。

【某些作者认为,如果部分与部分的合是布等的非和合因,那么,与因和合于同一物中也就是非和合因。】

6. 而且,由于和合于因的因(,合是布的非和合因)。

7. 由于和合于结合物,(作为)火的特性(的热是助因)^①。

① 此句意为:作为火的特性的热,通过和合于结合物而成为由于烧烤元素而产生的色等的助因。

8. (如何)实施(祭祀、布施等的规定在圣典中)可见,(但实施这些的)明显目的见不到。(这使人变得)崇高^①。
9. 圣典的权威性(之所以能确立是)由于(圣典是)他^②的言语。

① 此处的“使人变得崇高”指使人获得真知。

② 此处的“他”一般认为指神。

二、摄句义法论^①（节译）

钵罗奢思多波陀著

第一章(导论)

1. 至上喜乐的获得要借助对六句义的真实本质及它们的相同与不同的认识。(这六句义是:)实、德、业、同、异、和合。

〔非存在未被独立地提及完全是因为这概念要依赖于存在^②, 而不是因为不存在这个句义。〕

2. 这认识产生于主宰者的命令所显示出来的法。

① 《摄句义法论》(Padārthadharmasaṅgraha)是印度哲学中胜论派的重要典籍。作者为钵罗奢思多波陀(Praśastapāda, 约5世纪)。本文节译自S. 拉达克里希南(Radhakrishnan)和C. A. 摩尔(Moore)编的《印度哲学史料集》(A Source Book in Indian Philosophy, 牛津, 1957年版)一书中所载的英译节本。其中加方括号内部分为希里达罗(Śrīdhara, 约10世纪)的注释——《正理的芭蕉树》(Nyāyakandali)。各章目及标题在英译节本中已有。

② 即所举出的六句义。

第二章(对句义的列举与分类)

3. 问:什么是“实及其他”句义?

4. 答:在这些(句义)中,实是:地、水、火、风、空、时、方、我、意。在《胜论经》中,仅有这九(实)的一般及特别的名称被提及。除此之外,没有其他(实的)名称被提及。

5. 德(句义)是:色、味、香、触、数、量、别体、合、离、彼体、此体、觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇。这些是《胜论经》中直接提及的十七(德)。然而,(《胜论经》中的)“等”一词指其他七德,即:重体、液体、润、行、两种不可见的力^①以及声。共计二十四德。

6. 仅(有的)五种业是:取、舍、屈、伸、行。……所有诸如旋转、排泄、抖动、向上流动、横向流动、向下流动、升起等等(运动)仅是行(业)的特殊形式,它们自身并不形成不同种类(的业)。

7. 关于同或异,有两种:较高的(同或异)及较低的(同或异)。……较高的(或最高的)同是“存在”(有),因为它涉及最大量的事物,还因为只有它是纯粹的和单一的同,并总是起着包容认识之基础的作用。较低的同是“实”及其

① 即法与非法。

他^①。它涉及的是有限数量的事物。这些后者,既是包容认识的基础,又是排除认识的基础,而且有时也被称为异。

8. 独特的异(边异)存在于最终的实中,它们是在这些实中确立最终差别的因素。

9. 和合是一种关系,这种关系存在于不可分的事物中,彼此间具有包含物与被包含物的特性。这种关系是“这存在于那中”的观念的基础。

第三章(句义间的相同与不同)

12. 依赖于(别的某种东西的)特性属于除了常住之实以外的所有事物。

13. 内属性和多性属于五个句义,即:实与其他德、业、同、异。

14. 无德无业的特性属于五个(句义,即:)德与其他^②。

15. 在存在上有关联,具有同与异的特性,(这些)属于三个(句义,即:)实与其他(德、业)。

16. 果的特性和非常住的特性仅属于(实、德、业)那些有因(的句义)。

① 指德、业、同、异、和合。

② 指德、业、同、异。

20. 地等所有九实具有以下特性：一、属于实类；二、自造或在自身中生果；三、有德；四、不为它们的因果所灭；五、与边异关联。

21. 不依(他物)的特性与常住的特性属于除了由某种组成部分构成的东西之外的所有(实)。

22. 多的特性及具有较低的或较不广泛的同的特性属于地、水、火、风、我、意。

23. 有业、有质碍、有彼体、有此体及速率的特性属于地、水、火、风和意。

24. 遍布一切,具有最大的范围,为一切有质碍的物体的共同容器,(这些)特性属于空、时、方。

第五章(最终的实)

40. 我们现在来描述四种最终之物实^① 的创造与毁灭过程……,四种粗大的元素被产生,仅仅从最高神的思想^② 中,创造出了来自火极微与地极微混合的宇宙金卵。

……

【问：什么是神存在的证明？

这证明表现为圣典的权威性和推理论证。

① 指地、水、火、风。

② 指精神凝定。

推理论证是：四大元素之实是以某一具有它们的知识的存在者为前提的，因为它们是结果，任何作为结果之物都以某一具有对它们的认识的存在者为前提。例如罐（总以陶工为前提），……我们经常见到某种无生命的东西被有理智的存在者的行为所驱动。……另一方面，我们从未见过任何离开了有理智的存在者的行为。所有这些事实都可确立神的存在。】

41. 空、时、方没有更低的类。……

空的德是：声、数、量、别体、合、离。

声不能是那些可触实的德，……它不能被认为属于我，……它不能是方、时和意的德。……

由于声的显著特征对于所有的空都是共同的，因此，它被认为仅是一。……

42. 时是（产生）先、后、同时、连续、慢、快（这些）概念的因。……

时是一切被造物的产生、持续和毁灭的因或基础，因为所有这些都用时间术语论及。……

43. 方是（产生）东、西等概念的因。也就是说，从它那里产生十个概念，即：东、东南、南、西南、西、西北、北、东北、下、上。……

44. 意识也不能属于感官，因为感官仅是工具。还因为即便在感官被毁坏后，以及即便在对象不与感官接触时，我们依然有（关于）对象的记忆。

(意识)也不能属于意,因为如果意被认为独立于其他感官而发生作用,那么我们就将具有同时表现出意识自身的感觉与记忆。(如果意被认为通过其他感官发生作用,那它就与我相同了。)而且,还因为意自身亦仅是一种工具。

因此,意识所能归属的唯有我。……

有理智的力量亦可从呼吸等活动中推论出来……。一、当我们感觉到身体中的气息的多种作用时(,我们可推论出一引导力量的存在)……;二、从眼的有规律的上下眨动中,我们推论出(引导)力量的存在……;三、从身体上伤口的愈合,我们推论出(引导)力量的存在……;四、从意对追求可爱之物的感官接触之行为,我们推论出(引导)力量的存在……;五、当我们通过眼睛看到一个物体并回想起那个物体的味时,我们发现在味感官中出现某种变化,由此,我们推出对两种作用的单一指导力量的存在……;六、而且,从乐、苦、欲、瞋和勤勇,我们推出这些德归属之物的存在……;七、我的存在还由于在说它时用我一词而被证明,这一词与地、水等词完全不同。

我的德是:觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行、数、量、别体、合、离……。

45. 即便有(认识)对象与我及感官的接近,我们仍可发现认识、乐等并不出现。由此,我们推论出(必)有一个不

同于上述接近的(各要素的)作具。再有,我们发现,甚至当听觉等作用不存在时,一定的记忆亦出现。我们还发现,这一作具的对象是乐等。乐等不是由外部感官认知的。根据以上两个事实,我们推论出(意)这一作具是内部的。

意的德是:数、量、别体、合、离、彼体、此体、行。

《胜论经》论及了勤勇与认识的非同时性,这证明在每一身体中有一意。

由于具有业,它就必定是有质碍的或物质的,它必须被认为是非意识的。……

由于具有德,它必须被认为是实。而且,它必定运动得很快,因为它在自身中包含了(我的)行为的一切勤勇与不可见的力量。

〔每个身体只有一个意,……如果有许多意,那么我与意间就将有许多接触,这样,我们将发现同一个人在同一时间有许多认识并发出许多勤勇。但在实际上,我们发现它们是逐步出现的,一个接一个。……

在某些场合,我们有一个以上的认识在同一时间出现的观念。然而,这(种观念的出现)是由于诸认识相随得非常之快。〕

第六章(诸德的相同与不同;业)^①

47. 色、味、香、触、彼体、此体、重体、液体、润和速率是属于有质碍物的德。
48. 觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行、声是属于无质碍物的德。
49. 数、量、别体、合、离属于(上述)二者。
52. 色、味、香、触、润、自然的液体性、觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行和声是特殊的德。
53. 数、量、别体、合、离、彼体、此体、重体、被产生的液体性和速率是一般的德。
54. 声、触、色、香、味可分别由相应的外感官感觉。
56. 觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇可由意感觉。
85. 数构成“一”等用法的基础,它和合于一个及许多实中。……
86. 量构成所有大小的基础。它有四种:一、微;二、大;三、长;四短。大又有两种:常住的与非常住的。常住的属于空、方、时与我的最高广延。而非常住的存在于三合体等中。微也有两种:常住的和非常住的。常住的存在

① 英译节本第六章分两部分,第一部分论述德,第二部分论述业。为使全文体例一致,此处将两部分合在一起,标题作了相应的改动。

于极微与意中,这就是所谓极微的量(极微的大小),非常住的是三合体……。

关于非常住的量,所有四种(长、短、大、微)是由以下三者引起的:一、数;二、量;三、聚集。

一、数的多根据神的意志出现在极微和二合体中。而且,当这些极微和二合体表现为三合体等的果时,所谓的多在它们中创造某种长度与大小,并同时带有色和其他德。二、当被造物是由两个大的组成部分产生时,而且当被造物是由许多大的组成部分产生时,事物的大性由组成部分的大性(产生),而不由它们的多(产生)。……三、关于聚集,我们可以在两个棉球合成一个单独的球时见到。聚合在这个单独的二合球中所产生的不是多与大,而仅是大。(它的产生)或借助于组成棉球的松散的粒子的结合,或借助于一个球的粒子与另一个球的粒子的相互结合。……

产生二合体之微(小性)的是两个极微的二性。在三合体中,长度被产生,如同大一样,(它的产生)借助于其质料因的多、大、同质体的聚合。在二合体中,通过数的二性,短如同微一样被产生。

88. 合构成两个事物“连接在一起”的观念。它是实、德、业的因。……

【数论派主张下述观点(《数论颂》9):果存在(于因中)。因为

无不可被造作；因为(果需)选取质料因；因为一切物产生于(任何物的情形)是不存在的；因为能作(之因造作所作之物)；因为(果有)因的特性^①。

对(数论派的)以上(论述),我们的见解是:如果在作为因的线发生作用之前布已存在于线中,那么为何甚至在我们力求见这(作为果的布),而且在我们的视觉也完好无损时,却见不到这(布)呢?你们可能说,见不到是因为它未显现出来。但什么又是这种“未显现”呢?如果你们的意思是指“缺乏感觉”,那么我们所提出的你们的理论的费解之处正是这个“缺乏感觉”。因此,那同一事实不能被接受作为其自身正确的解释。如果你们的“未显现”是指“不存在那种可感的和可发生有效作用的形态”,那么,这就等于是承认(先前存在于因中的)果不存在。因为这就意味着某一有那种形态的东西先前不存在,但却通过因的作用而被产生。

……上面(数论派)曾争辩说,果与因无差别,因的存在就意味着果的存在。但这种观点完全没有被证明,……果与因在形态、效用、地位上是不同的,这是一个明显的事实。再者,倘若果与因在各方面都无差别,那么,被数论派看作是自性产物的整个世界就将是不可感觉的,因为自性被数论派认为是不可感觉的。】

89. 离是(产生)两个物体“分离”的概念的基础。

它存在于现在合在一起的两个物体的分离中。离有

^① 此处译文未全按英译节本译,而是参照《数论颂》梵本原文译出。

三种：一、由两个物体中任何一个的运动而产生；二、由两个物体都运动产生；三、由另一个离而产生。……

90. 彼体和此体构成(产生)“先”与“后”的概念的基础，它们有两种：一、空间上的(此体与彼体)；二、时间上的(彼体与此体)。空间上的(彼体与此体)产生特殊方位的概念；时间上的(彼体与此体)产生年代的概念。

92. 觉有各种形态，因为(觉的)对象是无穷的，而且，它适合于每一个别对象。

93. 觉虽然有许多种，但简要地说则有两种：表现为明知(的觉)和表现为无明(的觉。表现为)无明的(觉)有四种：一、疑惑；二、错觉；三、不确定的或模糊的认识；四、梦境。

98. 正智^①亦有四种：一、直接感觉的认识；二、推理的认识；三、回忆；四、超凡的认识。

99. 在这些(觉或认识)中，从感官产生的是“直接感觉的认识”。感官有六种：鼻、舌、眼、皮、耳、意。

……至于那些与我们不同的人，如处于出神状态的瑜伽行者，在他们那里可出现一些事物的真实形态的极正确的认识。这些事物是：他们自己的我与别人的我、空、方、时、极微、风、意，和合于这些事物中的德、业、同、

① 指表现为明知的觉。

异,以及和合。对这些事物的认识是由意产生的,意得助于来自瑜伽的效力或功能。……

关于同与异,(获得)直接感觉认识的唯一手段是对纯粹形态的感觉或认识。可被认识之物是实和其他句义。认识者是我。认识是(关于)实等的认识。

当同与异的认识出现时,(获得)直接感觉认识的手段仅存在于感官与对象的接触中,对于这,不存在其他的认识手段。

110. 无(非存在)……仅是一种推理。正如果的出现表明因的存在,果的不出现则表明因的非存在。

【非存在有四种:一、未生无;二、已灭无;三、更互无;四、毕竟无。】

133. 法是人的特性。它给人带来幸福、获得幸福的手段以及最终的解脱;它是超越外部感觉的,它通过经受最后一项幸福而被毁灭,它通过与内感官的接触,借助纯粹的思想 and 决心而被产生。由于人的种姓与地位的不同,获得它的方式也不同。

法的手段存在于各种实、德、业中,在吠陀和法典中已有规定。一些法的手段被认为共同属于所有人,而另一些则被认为专门属于有特殊种姓地位的人。在那些共同属于所有人的法的手段中,我们仅举出下列一些:信法、不伤害、仁慈、诚实、摆脱不适当地占有的欲望、不淫、

净化动机、不瞋、沐浴、用洁净之物、敬神、禁食、不忽略(尽宗教及种姓义务)。

【法是幸福的直接因,是(获得)幸福的手段的原因,也是最终解脱的因。这最终解脱存在于我的所有新的特别性质的绝对毁灭。……

法通过经受最后一项幸福而被毁灭。因为法是一种结果,它必须有一终结。……如果法被其最初的结果所摧毁,那么,就不会留下什么残余因素来产生其结果。……

法亦被真知所摧毁。一些人认为,法是绝对不灭的。然而,对这些人来说,就不能有最终解脱了,因为存在着无穷的法与非法。

在实际上,我既不是作者,也不是享受者。它(对于作与享受)是完全冷漠的。只有当它与身体和感官那些限制相关联时,才具有作为作者和享受者的“我”和“我的”这样的概念。而这样的概念只能被认为是虚假的,因为它们表述的是在实际上并非如此的事物。从“我”和“我的”这样的概念,产生出对快乐的事物的喜爱和对不快乐的事物的憎恶。这些喜爱和憎恶又引起活动及活动的停止。由此而产生的是法与非法。这就使我陷于生与再生的轮转之中。……

因此,为了获得(关于)我的直接认识,就需请求助于禅定。当禅定达到完美的阶段时,我的真实本质就排除了一切它是作者或享受者的概念,(我的本质)变得清晰可认。】

134. 非法亦是我的特性,它易于(导致)罪恶的不好的结

果。它是不可感的,并且被对最后一项痛苦的认识所摧毁。它的因是:一、有圣典中禁止的及与法的因相对立的行为,如伤害、不诚实、不适当地占有;二、不依圣典要求而行为;三、忽略(尽应尽的宗教及种姓义务)。这些动机的不净将产生意与不净物的接触,产生非法。

135. 当人未获得真实的知识并且还处于喜爱和憎恶的影响之下时,他所从事的带有巨大动机力量,并伴随轻微罪恶污点的有功德的行为,将使他与好的身体、感官及随之而来的快乐等经验相接触。……与此类似,有伴随着轻微功德的坏的罪恶行为,将使人在鬼及低级动物的地域内与身体、感官及随之而来的痛苦等的经验接触。……

136. 当具有适当的知识的人依法行为而又完全不考虑由此而来的结果时,他就将出生在一个纯洁的家庭中。而且,这样出生后,他将渴望找到绝对消除痛苦的方法。为了达到这一目的,他将到一个完全合格的教师那里去,并从他那里获得关于六句义的真实认识,这六句义的知识将消除他的无知。这样,由于达到了彻底的不动情,他将摆脱一切喜爱、憎恶和其他此类情感。而当这些情感不存在时,任何法或非法的产生就停止了。他前生的法与非法通过他对乐与苦的经受而耗尽,所有的喜爱等都停止。此后,他的所有行为都仅仅是那种具有导致“停

止”或“寂静”的纯法性质的行为。这些行为使他产生满足的幸福及对身体的漠视。而且,当由于洞察了最高真理而产生幸福时,这法亦消失。这样,就有了完全的静止,我变成“无种的”,现在的身体衰亡,我不再获取另外的身体。(我的)这种对身体和感官摄取的停止就如同火在其全部燃料耗尽后熄灭一样,这就构成了人们所说的“解脱”。

137. 声是空的特性。它可由耳感觉。它是短暂的。……它由合、离以及另外的声所产生。它有有限的存在,并且由同质的因和异质的因引起。……

138. 取和其他四业……(在一段时间)属于一个实。它们是短暂的,仅存在于有质碍实中,无德,由重体、液体、勤勇及合产生。……它们是合与离的独立的因,被作为非物质的因,……绝不产生与其自己相同的果,它们不生实。

第七章(同)

154. 同有两种:“上(同)”和“下(同)”。

它遍及其所有的对象,并(在一切场合)都同样具有和合于许多个别中的相同的形态。它在一个、两个或多个事物中产生自己形态的观念,它是包含概念的因或基

础。……

问：为什么？

答：之所以如此是因为：在实际上我们发现，当把（所有）个别物体都认作同时属于一个特殊的类时，我们就反复具有这种认识。于是，在我们的头脑中就产生一种印象，而且，当我们由于这种印象而回顾这些过去的认识时，我们将发现某种和合于每一认识对象中的要素。正是这种要素构成了因。

“存在”（或“有”）这种同是最上的，因为只有它是包容认识的因。在一些完全不同的事物那里，如皮、布、毛毡等等，如果它们都具有“蓝色”这种相同的性质，那么，我们对于它们中的每一个都具有“它是蓝色的”这种概念。同样，在完全不同的句义——实、德、业那里，我们发现，对于它们中的每一个，我们都具有“它存在”的概念。这种包容一切的概念只能归于除了三个句义之外的某种东西，这种东西就是我们所说的“存在”。正是由于“存在”的出现，我们才有一些事物“存在”这样的包容概念。因此，这“存在”只能被视为是同。

下同是实、德、业的类等等。因为它们既产生包容的概念，亦产生排斥的概念。它们既被视为是同，亦被视为是异。例如，实是同，因为它起着关于地、水等这些相互不同的事物的包容概念的基础的作用。它又是异，因为

它起着排斥德、业概念之基础的作用。同样，德是同，因为它产生包容色等这样的所有性质的概念。它又是异，因为它起着排斥实、业概念之基础的作用。与此类似，业是同，因为它起着包容“取”等各业的概念之基础的作用，它也是异，因为它排斥德。……

155. (上述)这些同属于一个有别于实、德、业的句义。这由它们具有完全不同于后者的特性这一事实所证明。基于同样的原因，它们是常住的。这些(同)又是彼此不同的，因为它们中的每一个都存在于实、德、业这些不同的事物组中，还因为人们对它们的每一个都具有不同的概念。

第八章(异)

156. 异是它们的依托体的最终差异或差别。它们存在于极微、空、时、方、我、意这些无开端和不可灭的常住的依托体中，……并且起着绝对差异或差别的基础的作用。正如对于一个不同于马的公牛我们具有某种不同的认识，例如，一、它是一头“公牛”，这是一种基于它具有其他公牛之形状的认识；二、它是“白色的”，这基于性质；三、它“跑得很快”，这基于运动；四、它具有“肥大的隆肉”，这基于“组成部分”；五、它带着个“大铃铛”，这基于连接。

……关于常住的极微、解脱的“我”和意,不同的认识基于相似的形状、相似的德和相似的业。因为在这种情形中,没有其他的因是可能的,那些使他们具有诸如“这是特别的实”、“那是特别的‘我’”等等不同认识的因,那些导致把在不同时间和地点感到的极微看作相同(的因),就是我们所称作“边异”(最终差别性)的东西。

第九章(和合)

157. 和合是不可分地联系在一起并彼此处于包容与被包容的关联的事物间的关系,即:是起着“某某事物存在于这之中”这种概念之基础的关系。也就是说,称为和合的关系是这样一种东西:从它那里,产生出“这存在于这”的概念,即与表现为因果形式和不表现为因果形式的不可分地联系在一起的实际、德、业、同、异有关。它也是这样的一种关系:从它那里,产生出依于他物的具有有限伸展范围的事物的相互依存……。例如:……“布在这些线中”、“席子在这些芦苇中”、“这德和那业在这实中”、“存在在这些实、德、业中”、“实的一般特性在这实中”、“德的一般特性在这德中”、“业的一般特性在这业中”、“边异在这永恒的实中”。从所有这样的概念中,我们推出此处讨论的这种关系的存在。

158. 和合不是单纯的结合。一、因为这个关系中的成分是不可分地联系在一起；二、因为这个关系不是由任何相关的成分的运动引起的；三、因为没有发现它可随相关成分的分离而结束；四、因为发现它仅存在于包容者与被包容者之间。

159. 和合是与实等有区别的一个句义。因为，如同“存在”一样，它具有与这些句义不同的特征。也就是说，……这存在与它的依托体不同，就如同它与其他种类也不同一样。和合亦如此，它作为“这存在于那”这样的概念的因，必须被视为是与这其他五个句义不同的某种东西。不存在多个和合，……和合如同“存在”(有)一样，必须被视作仅为一。

161. 尽管相关联的成分是短暂的，和合却不是短暂的。它与结合不一样。因为和合犹如存在(有)，它不是由任何因产生的。也就是说，关于存在(有)，我们发现它是常住的。因为我们不能用任何有效的认识手段来认知它的因。和合的情形与此类似，因为我们不能用任何有效的认识手段来发现它的任何因。

三、正理经^①

乔答摩著

第一卷 第一章

1. 至善来自对量、所量、疑、动机、实例、宗义、论式、思择、决了、论议、论诤、坏义、似因、曲解、倒难、堕负这些谛的知识。
2. 当苦、生、作业、过失(烦恼)、错误的认识被依次^② 灭除时,解脱就会因对它们的持续灭除(而获得)。

① 《正理经》(Nyāya-sūtra)是印度古代哲学中正理派的最早经典。作者乔答摩(Gautama 或 Gotama)约 1 世纪人。现存《正理经》由于其中包括有后人追加的成分,大致是 3 至 4 世纪的产物。本文译自 S. C. 毗底布善那(Vidyābhusana)的《乔答摩的正理经》(The Nyāya Sūtras of Gotama, 新德里, 1913 年版)一书中所载的梵本。译文中方括弧内部分为筏差衍那(Vātsyāyana, 约 4 至 5 世纪)的部分注释。这些注释节译自 S. 拉达克里希南(Radhakrishnan)和 C. A. 摩尔(Moore)编的《印度哲学史料集》(A Source Book in Indian Philosophy, 牛津, 1957 年版)一书中所载的英译节本。

② 此处的“依次”指以相反顺序,即先灭错误的认识,然后再灭过失等。

〔当获得“真实的知识”时，“错误的认识”就消失。当“错误的认识”消失时，“过失”就消失。当“过失”消失时，“作业”就消失。当没有“作业”时，“生”就不能存在。无“生”时“苦”就终结。随着“苦”的终结，就将获得“解脱”，这就是“至善”。〕

3. 量(指)现量、比量、譬喻量、言量。

〔在四种量中，现量是最重要的。〕

4. 现量是根境相合产生的认识，不可言说，无误，确定。

〔如果现量的定义仅是“根境相合产生的”和“不可言说”这两点，那么海市蜃楼这样的幻觉也将被认为是现量。……不能对事物如实感知就是错误的感知。如实感知事物的现量是无误的。〕

当人们在远处观察到地上升起的某种东西时，他们的感知处在疑惑之中：“这是烟，还是尘土？”如果把现量简单地定义为“根境相合产生的”，那么上述这种疑惑的感知就也将被认为是现量，因为这种疑惑也是根境相合的感知。为了防止出现这种情况，作者增加了进一步的限定，即规定现量这种认识方式应是确定的。〕

5. 比量以此(现量)为先，它有三种：有前比量、有余比量、平等比量^①。

6. 譬喻量是根据(未知事物与以前)熟知的(事物的)相

① 有前比量指从因推果，如见黑云，推知将要下雨。有余比量指从果推因，如见江中充满浊水，推知江的上游有雨。平等比量指同类推理，如见某国的一种树开花，推知另一国的同一种树亦开了花。

似来获得(关于)未知事物的(知识)^①。

7. 言量^② 是可信赖之人的言教。

8. 此(言量有)两种:根据可见的物(所作的言量和)根据不可见物(所作的言量)^③。

9. 所量是我、身、根、境、觉、意、作业、过失、再生、果报、苦、解脱。

10. 我(存在)的标志是欲、瞋、勤勇、乐、苦及认识作用。

11. 身是作业、根、情感的依托体。

12. 鼻、舌、眼、皮、耳是由元素构成的根。

13. 地、水、火、风、空是元素。

14. 香、味、色、触、声是地等的性质,并是那些根的境。

15. 觉、领悟、认识(这三个词)无意义差别。

16. 意(存在)的标志是:在我中诸种认识不同时产生^④。

17. 作业就是开始身体、言语、意识的活动。

① 关于譬喻量的应用实例,一般的印度哲学典籍都作这样的说明:某人先前未见过野牛,但听说野牛与家牛相似。后来他去森林中时,见到一个类似家牛的动物,根据野牛和家牛相似的知识,他确认这个动物就是野牛。

② 亦称“声量”、“圣言量”、“圣教量”。

③ “可见物”指世间一般可感之物。“不可见物”指作祭祀升天堂等事物。

④ “意”是一种认识要素。正理等派认为,“我”是认识的主体,但“根”取“境”后的感知内容(“诸种认识”)不是直接传给“我”的,而是要通过“意”来逐个传给“我”。这样各种感知内容就不会同时到达“我”,并引起混乱。即由于有“意”,就不会出现“我”同时既听,又触或看等混乱现象。

18. 过失以这种活动为特征。

19. 再生即轮回。

〔人死时,(我)又出生于一个有生命的身体中。这种出生就构成了我的再生。……生死过程的反复出现应被认为是无开端的,而且只有在最后解脱时才终结。〕

20. 果报是由作业和过失产生的。

〔果报存在于对乐与苦的感受之中,因为每种作业都导致乐与苦。〕

21. 苦以烦恼不适为特征。

〔当一个人希望摆脱苦时,他会发现生本身就是苦。他因此变得对生厌恶起来。由于厌恶,他就失去对事物的贪恋执著。由于摆脱了贪恋执著,他就获得了解脱。〕

22. 解脱是绝对地摆脱此(苦)。

23. 疑是探寻思索,(它产生于不同场合:)有许多事物同有的特性、有不能确定属何种事物的特性、有矛盾(的说法)、有感知的无规律性、有不可感知(的无规律性)^①。

① 上述疑产生的五种场合的实例是:(1)在昏暗时见到一个高的东西,我们不能确定它是一个人还是一个柱子,因为二者都有高的特性。(2)当听到声音时,人会有这样的问题:它是常住的,还是非常住的?因为声的特性既不存在于非常住的人、畜等中,也不存在于常住的极微之中。(3)仅通过学习,一个人仍然不能确定“我”是否存在,因为有的派别认为有我,有的派别认为无我。(4)我们可感知罐中之水,也似乎感知了海市蜃楼中不存在的水。此处存在的疑惑是:水是在它确实存在时被感知,还是在它不存在时被感知?(5)我们在萝卜上感觉不到水,在干旱地也感觉不到水。存在的疑惑是:水是在它不存在时不被感知,还是在它存在时不被感知?(参见毗底布善那上引书中对此条经文的解释。下文中有不少经文的解释参考了毗底布善那书中对相关经文的解释,即不一一注出。)

24. 动机是(要达到某种)目的的精神活动。
25. 实例是普通人和权威者具有相同看法的事情。
26. 宗义是由学派、前提、假定所确立的。
27. 由于(宗义)有意义的差别,(它分为)一切学派确立的、某一学派确立的、前提确立的、假定确立的。
28. 一切学派(确立)的宗义与所有学派(的学说)都不矛盾,为各学派所主张。
29. 某一学派(确立)的宗义为一个学派所承认,其他学派不承认。
30. 前提(确立)的宗义是这样的一种宗义:如果它被承认,另一宗义也将被承认。
31. 假定(确立)的宗义来自尚未(对事物进行)探究的假定,并由此探究事物的特性^①。
32. 论式(分为)宗、因、喻、合、结。
33. 宗是所立的命题。
【(如:)声是非常住的。】
34. 因是根据喻的相同特性来论证所立(命题)的理由。
【(如:)因为声具有被造的特性。实际上,一切被造物都是非常住的。】
35. 根据(喻的)相异(特性)同样(可论证命题)。

^① 例如,在确立声音是常住(或非常住)这一宗义时,就已暗含了(假定)声音是一实的观点。

〔如：声是非常住的，因为它具有被造的特性。而不具有被造特性的事物总是常住的，如我等一类实。〕

36. (同)喻是一种实例。根据它具有的特性与所立(命题中有关特性)的相同处(,可论证命题)。

〔推论的形式是：声是非常住的，因为它具有被造的特性，就如同盘碟一类事物一样。〕

37. 或者(使用)异(喻)。根据(异喻具有的特性与)此(所立命题中有关特性)相反(,可论证命题)。

〔如：声是非常住的，因为它具有被造的特性，一切不具有被造特性的事物都是常住的，如我。〕

38. 合是一种综合，即根据喻而说所立(中论述的事物)是这样或不是这样。

〔当所用实例是同喻时，即当盘碟被用作实例时，……我们具有这样一种被陈述的“合”：声是这样，即声是一个被造物。当所用的实例是异喻时，即当我被用作实例时，……“合”以这种形式被陈述：声不是这样。〕

39. 结是根据所表明的因再次陈述宗。

40. 思择是当不知事物的真实特性时，通过(归谬的)推理(方法)来认识事物真实特性的思虑。

41. 决了就是通过考虑对立双方的观点而对事物作出决断。

第一卷 第二章

1. 论议就是对立双方用获得正确认识的方式来推理论证和辩驳,它要与所立宗义一致,推理时要具有五支论式。
2. 论诤是用曲解、倒难、堕负(的方式)来进行论证和辩驳。
3. 坏义是在(向对方)提出反对意见时,(自己)不(立论)辩护。
4. 似因(指)不定、相违、问题相似、未证明、过时。
5. 不定(因)是导致一个以上的不确定的结论的因。
【下列推论就是一例:声是常住的,因为它是触摸不到的^①。】
6. 相违(因)是与所立命题相对立的因。
7. 问题相似(因)是这样一种思考问题的方法:把要推论出来的事情作为因^②。
8. 未证明(因在需要证明这点上)与要被证明的命题无区别,因而也需要证明。

① 触摸不到的东西既可能是常住的,也可能是非常住的。因而这种因不能确定地导出结论。

② 即所提的因与命题相似。如说:声音是非常住的,因为它不具有常住性。

〔(如:)“阴影是一实”是宗,证明它的因是“因为它有业”。而这一因由于(本身)尚需证明,因而在未被证明这点上与宗无区别。〕

9. 过时(因)是时间过去后提出的因^①。

10. 曲解是在(对方)所说的言语中,选择(非对方所指的)意义。

11. 这(曲解分为)三种:言辞的曲解、类的曲解^②、譬喻的曲解。

12. 言辞的曲解是在(对方)未对所说(言辞的)含义作区别时,将其解释为不同于(对方)本意的意思^③。

13. 类的曲解是把(本来)可能的事情通过与类相联系变成不可能的事情^④。

① 过时因亦称“错时因”,指提出的因在时间上不适用,不能证明命题。如宗:声是持久的;因:因为它像颜色一样通过结合而显示出来。在这个推论中,立论者提出的因在时间上就不适用。因为物体的颜色无论在与光源(如灯)接触前还是在接触后都存在,因而是持久的。但声却是在物体碰击(如木槌击鼓)之后才显示出来。即所提的因在时间上有错误,不能证明宗。

② 也可译为“一般化的曲解”。

③ 言辞的曲解指把对方所使用的具有两种以上含义的词作不同于对方所指含义的解释。如梵语“nava”一词有“新”与“九”两种含义。当对方说“这男孩有新毯子”时,曲解者却对此说“这男孩没有九条毯子,他只有一条”。即把“新”曲解为“九”。

④ 类的曲解指把某事物的特定含义扩展为该事物的类的含义,并借此把可能的事情说成不可能。如一人说“这个婆罗门博学并有德行”,而曲解者却对此说“怎么能因为此人是婆罗门就推论出他博学并有德行呢?一些男孩是婆罗门,但却并不博学和有德行。”在这里,曲解者就把某一特殊的婆罗门的含义扩展为整个婆罗门(类)的含义。

14. 譬喻的曲解就是在(对方譬喻地使用的言语)有选择性(意义)时,否定(对方所说)事物的真实性^①。
15. (有人可能说:)言辞的曲解就是譬喻的曲解,因为它们没有区别。
16. (这种说法是)不对的,因为它们有意义的差别。
17. 或者,如果根据(上述三种曲解间的)某种相似处(而认为它们)无区别,那就(只能)有一种曲解了。
18. 倒难是根据同与异来反对(另一方)^②。
19. 堕负是误解和不理解^③。
20. 倒难和堕负(有)许多种,因为它们(各自包含)差别。

第二卷 第一章

1. (有人说:)疑既不(可能来自对)许多事物相同特性的认识,也不(可能来自对事物)不同特性的认识。
2. (又说:疑不能来自)矛盾的(说法)和(对事物)不规律的感知。

① 指当对方譬喻性地使用言词时,曲解者故意根据该词的字面意思来否定对方言辞的正确性。如一人说“平台在呼叫”,曲解者却对此说“平台不可能呼叫,因为它不是生物”。此处,前者所谓“平台”实际是指“平台上的人”,但曲解者却把这种修辞(譬喻)作了歪曲。

② 见《正理经》5,1。

③ 见《正理经》5,2。

3. 因为(在这些人看来,)在矛盾(的说法)中(有各方的)确信。
4. (他们认为,)在不规律(的感知)自身中有规律。因此(,疑也不来自对事物的)不规律的(感知)。
5. (他们还认为,)同样,由于疑的性质是连续产生的,因此将有无限的疑。
6. 疑确实(来自)上述认识场合^①。如果不这样考虑疑,疑就不会存在,或不会有无限的疑。
7. 哪里有疑存在,哪里就有质询问答。
8. (反对者认为:)现量等量不是量,因为它们在三时中都不能成立。
9. (反对者认为:)如果量先于(认识对象)而成立,那么现量就不能由根境相合而生。
10. (反对者认为:)如果(量)后于(认识对象)而成立,那么认识对象就不能根据量成立。
11. (反对者认为:)如果(量与认识对象)同时成立,那么就不会有认识的顺序状态,因为(这种状态)受制于相关对象。
12. 如果(量在)三时中不能成立,那么对它们的否定也不能成立。

^① 指《正理经》1,1,23 所述的场合。

13. 而且,如果否定一切量,否定自身就不能成立。
14. (如果基于)某种量(来否定量,那就)没有否定一切量。
15. 三时不能否定(量),因为量的成立就如同乐器(的存在)被声所证明一样。
16. 所量就如同可以称东西的秤一样^①。
17. (反对者说:)如果所量由某种量成立,那么这一量又需另一量来成立。
18. (反对者说:)如果这种(量成立量)没有必要,那么这所量的成立将也如同量的成立那样不需要任何量。
19. (反对者的说法是)不对的,因为如同灯可照明一样,这量是可以成立的^②。
20. (反对者说:上述)现量的定义不能成立,因为表述得不完全。
21. (反对者说:)如果没有我与意的结合,现量是不能产生的。
22. (若按反对者所述,)那么即便是方、时、空亦(与现量产生)有关(,也应在关于现量的定义中提及)。

① 此处的“所量”主要指“根”。眼等根一方面是认识工具,另一方面又可是认识对象。

② 意为:如同灯既可照亮其他物体,也可照亮自身一样,量也既可使所量成立,也可使自身成立。

23. 我们(在关于现量的定义中)并未排除我,因为认识是我(存在)的标志。
24. 意也未(被排除),因为它以(我中的感知)非同时产生为特征^①。
25. 根境相合之所以被单独提及是因为它是现量(产生的直接)的因。
26. (现量)因根境相合(而生),睡眠和漫不经心(时现量亦生)。
27. 借助(根与境),特定的知觉可显明^②。
28. (反对者认为:根境相合)不是(现量产生之)因,因为(此说在一些场合与事实)矛盾^③。
29. (反对者的看法)不(正确),因为(有些与产生现量相关的)事情特别突出^④。
30. (反对者认为:)现量即比量,因为它从已把握的部分来获得(整体的知识)。
31. 不是这样。因为(至少)在那个(已把握的)部分中要

① 参见《正理经》1,1,16。

② 此处,“特定的知觉”指色属于眼的感知范围,声属于耳的感知范围,触属于皮的感知范围。

③ 这种“矛盾”的实例是:某人听歌时尽管眼睛接触到色,但却感觉不到色。

④ 此处所谓“特别突出”指某人在听歌时虽然眼睛接触了色,但由于歌吸引人(特别突出),因而视觉就被抑制了。

借助现量感知。

32. 而且,(感知)并非对一部分的感知,因为存在着由部分构成的整体^①。

33. (反对者认为:存在着)对整体的疑惑,因为(整体)需要确立^②。

34. 如果整体不能确立,那就无法把握一切^③。

35. 整体是存在的,因为(人们)可持握和拖拉(物体)等。

〔如果没有整体,我们就不能通过持握和拖拉一个事物的部分来持握和拖拉它的整体。〕

36. 如果用军队(或)森林(来作比喻),那是不恰当的,因为极微具有超越根(的感知)的特性^④。

① 此句的实例是:如果你触到了某人的手、腿等肢体,那么就可以说你触到了此人。与此类似,如果你触到了某事物的部分,就可以说你触到了该事物的整体。

② 此句的实例是:树的一部分是黄的,一部分是绿的。如果树是一个整体,那么黄与绿这样的矛盾性质就不能同时属于树。因此只有部分是真实的。

③ 意为:如果只有部分是真实的,那么由于部分没有固定的大小,因而,它自身还将分割成部分,直至极微。而极微是不可感知的。与此类似,存在于极微中的德、业等也不可感知。因此,如果我们否定整体,那实、德等将是不可感知的。

④ 反对者举例说:如同一个士兵或一棵树在远处看不见,而森林和军队在远处则可以看见一样,单独的极微不可感知,但极微构成的罐则可以感知。《正理经》的作者认为,反对者的这个例子不恰当,因为士兵和树有体积,并因而可感知,而极微无体积,单独不可感知。如果论证说,由于士兵或树多个结合才可感知,因此极微集合在一起才可感知,那么这种论证是荒谬的。为了避免这种结论,必须承认在部分之外存在整体。

37. (反对者认为:)比量不是量。因为(当河水被河堤)阻拦,(当某些东西)被毁坏,(当)类似性被误解(时,比量就无效)。

〔如果我们看到河水上涨,我们会推论下了雨。如果我们看到蚂蚁运走它们的卵,我们会推论将要下雨。如果我们听到孔雀叫,我们会推论云正在积聚。反对者认为这些推理不一定正确。因为河水可能因为有河堤阻拦而上涨,蚂蚁可能因为其窝被毁而运走卵,而所谓的孔雀的叫声可能不过是人的声音。〕

38. 不是如此。因为(比量)是基于不同于部分、恐怖和类似性的事物的。

〔反对者所举的是假相(或错觉),不适用于议论比量。很明显,不是比量的东西被当作比量。〕

39. (反对者认为:)现在(这一时间)不存在。因为(当物体)落下(时,我们仅知道物体)落下(所用的时间)和(将用的)时间。

40. 如果没有现在,(过去和将来)两种(时间)也不存在,因为(这两种时间)与现在相关联。

41. 过去和将来不能(仅由)彼此关联而成立。

42. 如果没有现在,就无现量,那么一切都不能把握。

43. (过去和将来)两种(时间)可以被把握,因为已作的和将作的事情可出现。

44. (反对者认为:)譬喻量不能根据整个(或)大部分

(或)一部分相似来成立。

45. 以上所提(关于譬喻量的)错误是不实在的,因为譬喻量是根据公认的相似成立的。

46. (反对者认为:)譬喻量与比量无差别,因为(二者都)通过现量使关于未知(物的认识)确立。

47. 当野牛未被感知时,我们看不到譬喻量作为量的意义^①。

48. 譬喻量是根据“与此类似”归纳成立的。因此,(它与现量)并非无差别。

49. (反对者说:)言量就是比量,因为(由它所表明的)事物不是被感知的,而是被推论出来的^②。

50. (反对者又说:)由于(存在)可感觉(的事物),因而不(存在言量与比量这)两种认识作用(的差别)^③。

51. (反对者还说:)而且,由于(言量与比量各自中都有)“关联”(,因此二者无差别)^④。

① 譬喻量中起作用的是相似。如一个未见过野牛的人根据别人说的野牛与家牛相似的知识而认识野牛。但在这个认识过程中,人们先要感知野牛,然后才运用野牛与家牛相似的知识来进行认识。

② 意为:比量是通过被感知物的知识认识未感知物。言量与此类似,是通过感知到的声的知识认识未感知物。

③ 反对者的意思是:无论是在比量中还是在言量中,都要通过可感觉的事物来认识未感知物,因此两种量无区别。

④ 反对者的意思是说:如同在比量中存在两个事物的关联(如“有烟必有火”中的“烟”和“火”的关联)一样,在言量中亦存在声与要被认知的事物之间的关联。因此,言量与比量无差别。

52. 确信声(所表明的)事物是因为它是可信赖之人的言教。
53. (在言)量中,感知不到(关联),因此(言量非比量)^①。
54. (声与其对象间)无(天然的)联系,因为(我们)未发现(在说食物、火和斧子这些词时伴随着)充满燃烧和劈裂(的现象)^②。
55. (反对者认为:)声(与其)对象(间的关联)是确定的,因而(这种关联)不能否定。
56. 不是如此,因为对声及其对象的理解基于习惯。
57. 而且还因为在不同的人那里,(对声及其对象的理解)不定^③。
58. (反对者认为:)这(吠陀)不是量,因为其中有虚假、矛盾和重复的过失^④。
59. 不是如此。因为(所谓虚假来自祭祀的)行为、行为

① 意为:在比量中两个事物(如烟与火)的关联是可感知的,而在言量中,声与所说的事物间的联系不可感知。因此,言量与比量不同。

② 意为:如果声与它表明的对象间有天然的联系,那么在说食物、火和斧子这些词时,我们应发现口中充满食物、燃烧着火及口裂开的现象。但却没有这些现象。因此,声与其所表明的对象无天然联系,言量非比量。

③ 指同一个词,不同的人可用来表示不同的事物。

④ 反对者认为,吠陀作为一种声,不是量,因为它有虚假,如吠陀说通过作某种祭祀可以生子,但作了后并未生;因为它有矛盾,如吠陀有时说应在太阳升起时作祭祀,有时说应在太阳落下时作祭祀;因为它有重复,如吠陀中多次说到要把赞歌唱三遍等等。

者和器具的缺陷。

60. 因为矛盾是在允许时间变更时(产生的)。

61. 因为出现的重复是解释性的。

62. 还因为(吠陀的)言语需要区分。

63. (吠陀的)言语被区分为仪轨、释义、复说。

64. (仪轨是)对行为的规定。

65. (释义是)称赞、责难(以及对)实例和传统作法(的说明)。

66. (复说是)对仪轨所规定的(内容的)复述。

67. (有人认为:)复说与重复无差别,因为(二者中都)有声的反复。

68. 不是无差别,因为复说中表明了一些含义(,如催人)走得快一些。

69. 这(吠陀的)可靠性与咒语、医书的可靠性类似,因为权威者是可信赖的。

第二卷 第二章

1. (有人认为:量)并非四种。因为(还有)传承量、义准量、随生量、无体量^①。

^① 传承量指一种传言,这种传言不指明它最初是由何处产生的,如传说某树上有一妖怪。义准量指借助对另一事件的设定来推断一个事情,如某

2. (这)并不矛盾。因为传承量与言量无差别,义准量、随生量、无体量与比量无差别。
3. (有人认为:)义准量不是量,因为它不定。
4. (量中)不(包括)义准量,它之所以被作为量,是因为你认为(量包括)义准量。
5. 否定不是量,因为它不定。
6. 或者,如果这(否定)是量,那就不能说义准量不是量。
7. (有人认为:)无体量不是量,因为没有所量(由它)成立。
8. 在有相(的事物)中,(存在着以)无相为相(的事物),因此无相这种所量是成立的。
9. 如果(有人说:)事物(的相以前)不存在,“非存在”(这种相)就不存在。(这种说法)不对,因为其他的相是可见的^①。

人在白天不吃饭,但仍很胖,这就可设想此人在夜里吃饭,由此得知他仍在吃饭。随生量指根据包含某一事物的另一事物的存在来认识这一事物的存在,如某一事物是另一事物的第四部分,根据另一事物的存在可推知这一事物的存在。无体量指在两个对立的事物中,一个事物的不存在可确定另一事物的存在,如雨的不存在可确定风与云结合的存在,因为当风与云结合时,水尽管有重量却落不下来。

① 有人认为:如果“相”以前是存在的,我们才可以说它是“非存在”,只有联系到罐以前是蓝的这一情况,才能说它现在不是蓝的。《正理经》的作者认为不是如此。“不是蓝的”只有与“蓝的”相联系才是可能的,但这“蓝的”可能存在于另外一处,如我们可以与另一个蓝的罐相对比而说这个罐不是蓝的。

10. (有人为:)在无相(之物)中,无(可理解此物的)因,因为(理解是由)相成立的。
11. 不是如此,因为(非存在作为)相(与事物)的关联是成立的。
12. 还因为(作为事物)最初表现的非存在是可见的^①。
13. (存在着关于声的本质的)疑,因为(有对立的)理由(支持)对立的(观点)。
14. (声是无常的,)因为(它有)开端,并为根所取,还因为言语是被造的。
15. (反对者认为:)并非如此。因为罐的非存在及其类是常住的,而且在常住的事物中,也有类似非常住(的事物)的表现。
16. (这并不矛盾,)因为存在着非绝对的常住和绝对的常住的差别^②。
17. (声是无常的,因为)它由比量辨别出是持续(产生的)。
18. (只有)有原因(造作的)物体(才可由表示范围的)术语表述。
19. (声是无常的,)因为(在它)发出前感觉不到,还因为

① 指事物还未形成前的非存在,即未生无,如土将要制成罐时的情形。

② 绝对的常住指在三时中都存在的常住,非绝对的常住与此相反,如罐的非存在在罐被打碎前尚未出现,这种常住不能在三时中都存在。

(对它的)覆障等也感觉不到^①。

20. (反对者认为:)覆障是存在的,因为没有感觉到对此(覆障)的非感觉。

21. (反对者还认为,之所以这样说,是)因为即便(覆障)不能感觉,(对这种不能感觉的)非感觉(也是实在的)。因此,覆障的实在不是不可知的。

22. (这种观点是)无理的。因为(覆障的)不可知是以无(覆障的)感觉为本质的。

23. (反对者认为:声是常住的,)因为(声有)不可触性。

24. (这种观点)不对,因为行为是无常的^②。

25. (这种观点)不对,(还)因为极微是常住的(。几个极微合起来又有可触性)。

26. (反对者认为:声常住,)因为(声能)流传下去。

27. 此(解释)无道理,因为(声在谈论者与听话者交谈停顿的)中间是不能感觉的。

28. (反对者认为:上述观点^③ 是)不能否定的,因为(声是老师对学生的教导)。

29. 在(进行教导和接受教导的)两方中,根据任何一方,

① 声是无常的,一方面因为在它发出前感觉不到它,另一方面还因为在它发出前也不存在阻止人们听到它的覆障。

② 行为是不可触的,也是非常住的。因此,用不可触不能说明声常住。

③ 指《正理经》2,2,26。

教导(都)不能否定(声的无常性)^①。

30. (反对者认为:声是常住的,)因为(它可以)重复^②。

31. 不是如此,因为即便(声指的是)“其他”,重复(亦可)出现^③。

32. (反对者认为:)不存在“其他”,因为与(某些)“其他”(相关的)“其他”与自体(相关时就)不是其他。

33. 如果无此(“其他”),“非其他”亦不存在,因为二者是相关联而成立的^④。

34. (反对者认为:声是常住的,)因为未感到(声)灭的因^⑤。

35. (如以)未感到未听的因(为理由),那将会与不断的听联系起来^⑥。

36. (反对者的观点)不能成立,因为未感觉是不实在的。

① 老师教导学生。在这一过程中,声被造。另一方面,学生要模仿老师的声,也要造声。从这两方面看,声都是无常的。

② 反对者认为:一种颜色可以反复看,因为它是常存的。与此类似,一种声如可重复发出,它就是常存的。

③ 《正理经》的作者认为,重复的声可指其他的事物,如说某人作了两次祭祀,但却是两次不同的祭祀。因此,反对者以声可重复论证声常住是不能成立的。

④ “非其他”即“相同”,“其他”即“差别”。二者相关联而存在。

⑤ 反对者认为,任何非常住的东西都要由某种因毁灭,但这种因却感觉不到。

⑥ 意为:如果反对者的观点成立,那么就要不断地听,因为我们未感到任何未听的因,这显然是荒唐的。

(与此相反,)却感觉到了(声听不见的因)^①。

37. 由于手(与锣)的接触,(锣的)声就停止了。这时不是没有感觉^②。

38. 由于(声)灭的因未感到,因而当(声)存在时,就把它与常住性联系起来^③。

39. 不能因为(声的)不可触性而否定(声无常)^④。

40. 如果(设想声与色等性质)结合在一起,(那是行不通的,)因为(声表现出了)不同于(其他性质)的差别^⑤。

41. 由关于变化和替换的(语法)规则(产生)疑^⑥。

42. (如果出现的是变化,那么)原形(的量)亦(应)增

① 声产生后最终要被某种覆障所灭。生灭的这种因可以感觉到,因此声无常。

② 不能说感觉不到声灭的因,因为当手与锣接触时,锣的声就停止。因此声灭的因可感觉。

③ 有人感觉不到声灭的因,因此在声存在时就认为它是常住的。但实际上声却不是常住的。

④ 参见《正理经》2,2,23—25。

⑤ 在每一个可触实中,仅有一种味、香、触、色。如果设想声与这些性质依存在一起,那就要承认声只有一种。但实际声有许多种,如低沉的,刺耳的等等,而且就是同一种声也要随它遇到的障碍的性质有程度等级的差别。这就证明了声不与一个有触实中的其他性质共存,还证明了声不是不变的或常住的。

⑥ 在梵文中,“dadhi”一词和“atra”一词连在一起时变成“dadhyatra”。即“i”与“a”相遇时,“i”变成“y”。这里产生的疑是:究竟是“i”发生了变化,还是“y”替换了“i”。

加^①。

43. (反对者认为:以上观点)无道理,因为变化(或比原形)小,(或与原形)一致,(或比原形)大^②。

44. 不是如此,因为变化(产生于)不相等的原形^③。

45. (反对者认为:)如同在实和其变化间有差别一样,在字母和其变化间(亦有)差别^④。

46. 不对,因为(此处)变化的特性没有出现^⑤。

47. (还)因为完成了变化的(事物)不再回复到其原形^⑥。

48. (反对者认为:这种说法)没有道理,因为金等(制作的東西可以)还原^⑦。

49. (此例举得不当,)因为这种(金的)变化物未失去金

① 意为:“i”变为“y”,字母的量并未增加,因此出现的是替换,不是变化,如是变化,字母的量就应增加。

② 反对者不同意《正理经》的作者的观点,认为变化或比原形小,如线比棉花小;或与原形一样,如项链与金子;或比原形大,如树与种子。

③ 意为:出现的是替换,不是变化,因为原形不同,它们的变化亦应不同。但在梵文中,联音时,“y”可以由“i”和其长音“ī”这两个不同的原形产生,因此出现的是替换,不是变化。

④ 反对者认为:在“i”和其变化“y”之间有差别,就如同在棉花这种实体与其变化线之间有差别一样。

⑤ 意为:变化必须具有与原形相同的性质,但“y”在梵文中是半元音,而“i”或其长音“ī”却是完全的元音,二者性质不同。因此,这里出现的不是变化。

⑥ 如奶酪不再变成奶。

⑦ 如金首饰可还原成金块。

的性质^①。

50. (反对者认为:)字母的变化不失去(字母的一般概念),因为(这种变化)不能排除字母的性质^②。

51. 性质与具有一般概念的(事物)结合,不与一般概念(自身结合)。

52. 如果(声)常住(,它就无变化)。如果(声)无常,那是因为(它有)变化,还因为它不稳定。

53. (反对者认为:尽管)声(常住,但它的)变化不能否定,因为常住的(事物有)超越感官的特性,还由于其特性(可以)分别。

54. (反对者还认为:)即便(声)无常,它的变化也会出现,就如同(我们)所感到的声那样。

55. (我们的观点是)不能否定的,因为当有变化的特性时,常住性就不存在,并且因为变化在不同时间都出现。

56. 还因为字母或声的变化原形就是不定的。

57. (反对者认为:)由于在不定中有定,所以(变化原形)不是不定。

58. (我们的观点是)不能否定的,因为定与不定相矛盾,

① 意为:金子制成的首饰不失去金的性质,而“i”换成“y”却失去了它原来的性质,因此反对者所举的例子不恰当。

② 反对者认为:“i”变成“y”并不失去字母的一般概念,这就如同金子制成的首饰不失去金子的性质一样。因此所举的例子没什么不当。

还因为定(存在于)不定中。

59. 字母(或声)有变化。因为(字母或声可获得)不同特性,(可)替换、缩短、拉长、脱落与联接。(这些)变化是存在的。

60. 那些(字母或声)在(以)词缀为终结时,(就形成了)单词。

61. 存在着疑,因为这种(单词或声)与事物的个体、形相和类关联(才能)起作用。

62. (有人认为:)单词(或声)表示的是个体,因为(只有与个体相联系,我们才能)使用那个、集合、合成、联系(等概念)。

63. (单词或声)不(表示个体),因为这种(个体)是不定的。

64. 联系、位置、目的、行为、度量、含有、接近、结合、原因、主宰这些(概念)也可用于(在字面上与它们)无关的婆罗门、平台、席子、国王、面粉、檀香、恒河、布、实物、人(这些事物)^①。

① 此句指的是下列一些事例:当说“给那持杖的吃”时,意为“给那些持杖的婆罗门吃”。当说“平台在呼叫”时,意为“在平台这一位置上的人在呼叫”。当说“他作席子”时,意为“他的目的是作席子”。当说“他是阎王”时,意为“这国王的行为像阎王”。当说“一蒲式耳的面粉”时,意为“用一蒲式耳度量的面粉”。当说“一瓶檀香”时,意为“一个瓶子含有檀香”。当说“牛在恒河那儿吃草”时,意为“牛在接近恒河处吃草”。当说“食物”时,意为“人赖以生存的因”。当说“他是此部落的头人”时,意为“他是此部落的主宰者”。

65. (有人认为:单词或声)表示的是形相。由于这种(形相),存在物的持续(才有可能,存在物才能)成立。
66. (另外有人认为:单词或声表示的是)类。在与个体和形相相联系的黏土(制作的)牛那里无(法找到)与祭品的关联^①。
67. (上述观点)不对,因为类的表现依据于形相和个体。
68. 单词(或声)的对象是个体、形相和类。
69. 个体是(事物的)特殊性质的所依处,(并具有)特定的形相。
70. 形相被称为类的标志。
71. 类(以产生)相同观念(为)本质。

第三卷 第一章

1. (我与根不同,)因为一种物体是通过视觉和触觉来把握的^②。
2. (反对者说:)不对,因为(根与其对应的)境(的关系)

① 意为:我们可以用真的牛作祭品,但却不能用与个体和形相相联系的黏土牛作祭品。真的牛属于牛类,而黏土牛则不属于牛类。因此单词或声表示类。

② 意为:如果我与只能看不能触的眼及只能触不能看的皮无区别,那么“我以前见过的这只箱”、“我现在触摸到它”这样的表述就变得无意义了。也就是说,我与根是有差别的。

是确定的^①。

3. (反对者的说法)不能否定(我们的观点),因为我这种存在正是根据(反对者所说的)那种确定(关系推论出来的)^②。

4. (身不是我,)因为(如果身是我,)那么当身被烧时,罪恶就不存在了。

5. (反对者说:)即便烧了带有我的(身),亦不存在罪恶,因为这(我)是常住的。

6. 不是(如此),因为(我们能)杀害(作为我)作用的依托体(的身)^③。

7. (除了根外,我亦存在。)因为(先前)被左(眼)看到的(东西也能被)另一只眼识别^④。

8. (反对者说:)不对,因为(本是)一(体的双眼)被鼻梁分开时,(就产生了)两个(根)的观念。

9. (眼)不是一个,因为当一个(眼)坏时,第二个(眼)并

① 反对者认为:眼以色为唯一的境,耳以声为境。此类对应的关系是固定的。没有必要为了解释对色的知觉而设想一个不同于眼的我。

② 意为:正是因为有那种确定关系,每种根才只能有一种境,而我则可有多种境,即我与根不同,我是单独存在的。

③ 意为:即便杀的是身,不是我,亦可犯罪,因为人在此世犯罪,来世会有报应。

④ 意为:先前为左眼看到的東西,右眼亦可识别。如果我与两眼同一,这种情况就不会产生。左眼的感觉和右眼的识别应有一个共同的依托体——我。

不坏。

10. (反对者说:这种解释)没有道理,因为即使部分毁坏了,整体(仍可)感觉^①。

11. (此说)不能否定(我们的观点),因为(反对者举的)实例是矛盾的^②。

12. (我与根不同,)因为其他根有变化^③。

13. (反对者说:)不对,因为记忆(有)记忆的对象^④。

14. (此说)不能否定(我们的观点),因为那作为我的特性(的记忆)是存在的^⑤。

15. 还因为被记忆的对象是无数的^⑥。

16. (反对者认为:)没有(不同于意的)我,因为推论(我存在的)理由在(推论)意(时)也存在。

① 反对者认为:正如当树枝被毁坏时,树并没有整个毁坏一样,一个人的一只眼坏时,他并不会完全变成瞎子。

② 意为:反对者所举的实例不适当,因为当树枝被毁坏时,树就不能作为整体存在了,而处于一种残缺不全的状态。但当左眼被毁坏时,右眼却仍可以完好无损,可以发挥眼的全部功能。

③ 意为:当眼看到一个酸的东西时,舌头会流口水。这说明有一个不同于根的东西——我在起作用。我见到了酸的东西,记忆起它的特性,而对酸性的记忆刺激了舌。

④ 反对认为:记忆居于被记忆的事物中,没有必要为此设立我。

⑤ 意为:记忆只是我这种实的性质。

⑥ 意为:如果记忆居于被记忆的事物中,那么我们在一段时间会记忆无数事物。但实际上,在一段时间只能记忆一个事物,而不是无数事物。因此记忆只能是我的特性。

17. 既然出现的是一个带有认识工具的认识者,那么所不同的就仅是名称了^①。

18. 此外,(你们的)结论(将)与推理相抵触^②。

19. 应被承认(有我),因为从反复经历的事物记忆中,婴儿(会)产生快乐、恐惧和忧伤^③。

20. (反对者认为:)这(我的)变化就如同莲花等(的花)开和(花)落一样^④。

21. 不是(如此),因为五大(构成的事物的)变化是由热、冷、雨和季节引起的^⑤。

22. (婴儿)在此生对奶的欲求是由(其前生曾)反复吃奶造成的。

① 意为:眼、耳等根仅是我这一认识者的工具。如果把这一认识者称为意,那只不过就是为了说明工具又创造了一个名称。意是微小的,它不能起看和听等作用。

② 《正理经》的作者认为:除了我,亦应承认意的存在。如果否定二者中的一个或把二者看成同一,那将出现荒唐的结论。如不承认意的存在,就无法解释内部感觉,作出的结论就将与推理矛盾,即就将没有意来对外感官进行协调。

③ 意为:婴儿见到一些东西会有快乐、恐惧和忧伤的表现。这说明他记忆起了前生所经历的事情,也说明了我的存在。

④ 反对者认为:如同没有任何记忆的莲花会开与落一样,婴儿不具有所谓前生的记忆就可以表现出快乐、恐惧和忧伤。

⑤ 《正理经》的作者认为:莲花这种由五大构成的事物的变化,如花开花落,是由热、冷、雨、季节引起的。婴儿的面部表情亦由某种东西引起,这种东西就是对与以前感到的事物有关联的快乐和痛苦的回忆。

23. (反对者说:)这(婴儿对奶的)接近就如同铁对吸铁石的接近一样^①。

24. 不是(如此),因为在其他场合就不存在(这种接近的)表现^②。

25. 还因为无欲求的出生是见不到的^③。

26. (有人认为,我不是常住的,因为)它产生(时伴随着欲求),就如同事物在产生(时)伴随着性质一样。

27. 不是(如此,因为婴儿的)欲求等是由(他前生留在我中的)意念引起的。

28. (身是由)地(大构成的,)因为可感到地的特殊性质^④。

29. 还因为圣典(所说具有)权威性^⑤。

30. 由于眼感觉了存在(物),还由于(眼的)感觉远离了(存在物),因此,疑(就产生了)^⑥。

① 意为:婴儿对奶的欲求是自然的,没有什么特殊的因。

② 指婴儿只对奶有欲求,铁仅接近吸铁石,而不接近其他物。因此有特殊的因。

③ 指任何生物都是带着欲求出生的,这表明这生物有前生,并表明我常住。

④ 此处意为:身由地大为主的五大构成。

⑤ 此处圣典指奥义书。奥义书中提到身回归于地等,因此地等是身的根源。

⑥ 指产生了关于眼(眼球)是物质的实体还是非物质的渗透一切的实体这样的疑。

31. (有人认为:眼不是物质的实体,)因为(它可以)把握大的和微小的(事物)^①。
32. (还有人认为:对)此(大的和微小的事物)的把握基于眼光与事物的特性结合^②。
33. (相反的观点认为:上述看法是)无道理的,因为这(眼光)是感觉不到的^③。
34. 不可由现量感知并不能(作为事物)非存在的理由,(因为事物还可由)比量(把握)^④。
35. 而且,感知依赖于实与德的特殊性质^⑤。
36. 色之所以能被感觉是因为它与许多实密切结合,还因为色可辨别。
37. 有利于实现人的目的的诸根是由人的业造就和设置的^⑥。
38. (诸根具有)物质的特性,因为(它们)总是(受到)阻

① 意为:如果眼是物质性实体,它就应仅把握那些与自己的量大小一致的事物。但它实际可把握各类大小事物,因此眼是非物质的实体。

② 意为:尽管眼自身与那些大小不一的事物不一致,但它可以发出眼光与那些事物结合。因此,尽管眼是物质的实体,它也可以把握各类大小事物。

③ 即感觉不到由眼中发出的眼光。

④ 意为:眼光是超越感官的,只可由比量把握。

⑤ 此句接着上句解释,意为:当实体有量(大小)时,当德可辨别时,才有感知。而眼光无量,不可辨别。

⑥ 指人在此生有这些根与其前生的行为好坏有关。

碍^①。

39. (有人认为:)那(眼光)是感觉不到的,就如同在中午流星的光亮感觉不到一样。

40. 不是(如此),因为即使在夜间,(眼光)也感觉不到。

41. 对事物的感知要依靠外部光线的帮助。因此,微弱的眼光是感觉不到的^②。

42. (眼光之所以感觉不到不是因为外部的光太强,而是)因为只有当事物自身可显现时,(它才)有力量(发光)。

43. 人的眼光(必定存在),因为在夜间可以看到游荡的(动物的)眼光。

44. (有人说:眼即使)不接触(事物也可通过眼光)来把握(它们),因为(这就如)被玻璃、云母、薄膜、水晶遮住的(东西仍可被)知觉(一样)。

45. (上述说法)不能否定(我们的观点),因为被挡住的东西就不能被知觉。

46. 因为(玻璃、云母等)不能(有效地)遮挡,所以(眼与物体的)接触是存在的。

① 意为:诸根是物质性的,因为它们可受到阻碍,如眼可被墙挡住。而非物质的渗透一切的实体不会受此阻碍。

② 意为:眼光之所以感觉不到是因为它自身太微弱,而不是因为它不存在。它在达到事物时要借助外部的光线,如阳光。

47. 因为易燃物即使有水晶的遮挡,(要达到它那里的)太阳的光线仍是挡不住的。

48. (反对者认为:)不是(如此),因为(事物)彼此的性质是相联系的^①。

49. 由于镜与水以明澄为特性,因此,色被感知。与此类似,(由水晶等遮挡的)这些物体亦可被感知^②。

50. 把否定强加在已感觉到和推论出的(事实上)是不能成功的。

51. 由于许多(物体占有)许多处所,还由于具有许多(部分)的整体占有许多处所,因此(就产生了关于根是否有多种的)疑。

52. (有人认为:根不是多种,)因为(根都)离不开(有触觉的)皮。

53. 不是(如此),因为(皮)不能感知其他根的境。

54. (有人认为:对)这(其他根的境的)感知就如同通过皮的特殊部分来感知烟一样。

① 反对者认为:眼光能达到有水晶遮挡的东西,为什么它就不能达到由墙遮挡的东西呢?这是因为水晶的性质与相关事物的性质有联系。

② 意为:脸的形态可以反映在镜或水面上,因为镜或水面具有明澄的特性。与此类似,事物可反映在水晶上,因为水晶是明澄的。不具有明澄性的墙什么也反映不了。因此,我们是否能够通过遮挡物来认识事物完全取决于遮挡物的特性。

55. (这种说法)无道理,因为(它是)矛盾的^①。
56. (皮)不是(唯一的根),因为物体不是同时被感知的^②。
57. 皮不是唯一的(根),还因为(主张皮是唯一的根的观点与存在着其他根的作用这一事实)矛盾^③。
58. (根有五种,)因为根的境有五种^④。
59. (有人说:)不对,因为这(根)的境有许多^⑤。
60. (这种说法)不能否定(我们的观点),因为(有)香等的(一类东西)不能离开香的性质等^⑥。
61. (有人认为:根只有)一种,因为(根)离不开(一种)境的特性^⑦。

① 意为:如果认为其他根的境都可由皮的特殊部分感知,那么就将产生矛盾。人们会问:皮的各特殊部分是否具有根的特性?如果具有,那根就有许多;如果不具有,那么就要承认色、声等不能由根把握。毗底布善那认为,此句不是《正理经》的内容,而是筏差衍那注释的一部分。

② 意为:我们不能同时具有色、味、香、触等德,这说明我们不能仅具有皮一种根。

③ 意为:皮只能感知近处的东西,远处的东西要看、听、嗅等,这些功能需要其他的根完成。毗底布善那认为,此句似乎是筏差衍那的注释。

④ 指眼、耳、鼻、舌、皮五根和色、声、香、味、触五境。

⑤ 指香有好坏、色有白黄、味有甜苦等分别。

⑥ 意为:好坏味尽管有区别,但却都是属于味这个类,白与黄虽然有区别,但都属于色这一类,其余可类推。因此,境与根实际各有五种。

⑦ 有人认为:色、声等德都具有境的共同特性,因此它们实际仅是一种。如果境仅是一种,根亦应仅是一种。

62. (上述观点)不对,因为(根具有)知觉的特性、位置、过程、形相和种类五个(方面)^①。

63. (根)与元素(在本质上)是相同的,因为(根)可感觉到元素的特殊德^②。

64. 在香、味、色、触、声中,止于触的(前四种德)属于(元素)地。(其余元素)分别排除前面的一个德。这些德分别(属于)水、火、风。最后的声属于空^③。

65. (反对者说:)并非(如此),因为(在一种元素上)感觉不到所有德^④。

66. (反对者说:)由于一个一个的德依次依存于一个一个的(元素),因此那些(其他的德就)感觉不到了。

67. (反对者说:)由于(元素的)混合,因此可把握许多德^⑤。

68. (反对者说:每一元素经常)与其他(元素)相渗透。

69. (上述观点)不对,因为地与水(具有视觉方面)的现

① “知觉的特性”指视、听、嗅、味、触;“位置”指根在身上的位置不同;“过程”指知觉过程,如眼通过眼光把握事物,皮通过接触把握事物等;“形相”指各根有不同的形相,如眼呈蓝色的球状等;“种类”指造成诸根的材料的不同,如鼻主要由地元素构成,舌主要由水元素构成等等。

② 指五根分别与五大对应,而五大又分别具有五境中相应的德。

③ 指地有色、味、香、触的德,水有色、香、触的德。以此类推。

④ 反对者认为:一种元素只有一种德,如地仅有味,水仅有香。

⑤ 反对者认为一种元素之所以显得有许多德是因为它与有关的元素混合在一起。

量性^①。

70. 由于每个前述德(在各自元素中)有主导性,因此,(每种根就由对应元素中)它那(作为)主要成分(的德来表明其特性)。

71. 这(根)的确定(取决于元素中)占较多成分的德。

72. (物体之所以被感知是)因为存在着带有(元素的)德的根^②。

73. 此外,由于(任何物体都)不能通过它(自身)来感知(自身),因此(,根不能感知它自身的德)。

74. (有人认为:)不是(如此),因为声的德可感知^③。

75. 这感知来自(与其他实体与德)不同的实体与德^④。

第三卷 第二章

1. 由于(觉)与业及空(的某些德)相似,(因此产生了关

① 意为:如果依照反对者的一个元素仅可具有一种德的理论,那么为什么不具有色的地与水可见呢?如果说是因为元素混合而出现的,那么为什么空与风就不可见呢?它们为什么不能与有色的元素混合呢?

② 意为:由一种元素构成的根带有这种元素的德,只有根带有这种德时,它才可以感知物体,但在感知它自身的德时,它就不具有这种德了,因此根不能感知自身的德。

③ 意为:耳可感知作为其自身德的声。

④ 意为:当耳听声时,它不需要带有任何德,耳与空同一,并可通过自身听声。声是空的特殊德。这一对实和德与其他的实与德不同。

- 于觉是常还是无常的)疑^①。
2. (有人认为:)由于(总是可以)认识(一个)事物,因此(觉是常住的)^②。
3. 由于所立相似,因此(上述观点)没有道理^③。
4. (认为觉是常住的观点)不能成立,因为不能同时把握(各种认识)^④。
5. 此外,当没有认识时,(觉)就会消失。
6. 由于(认识)行为是有次序的,因此不能同时把握(事物的各个方面)^⑤。
7. 此外,(接触一个对象时)不产生感知是因为(“意”)被其他对象所吸引^⑥。
8. (觉)不能(与根依次相合),因为(它)没有运动^⑦。

① 意为:觉是不可触的。在这点上它与行为及空相似。行为是无常的,而空是常住的。因此产生了觉是像行为那样无常还是像空那样常住的疑。

② 意为:一个事物先前可被认识,现在也可被认识,因此觉是常住的。

③ 意为:上述观点不能成立,因为支持这种观点的理由本身与观点一样需要证明。正理派认为:觉本身不能认识事物,认识事物的是我。

④ 正理派认为:各种认识都不是常住的,如果觉与各种认识一样,那它就是非常住的。

⑤ 意为:不同种类的认识,如见色、听声、闻味等,不会在同一时间一起为人所把握或感知,因为这些认识的产生要由意来调节,意非常小,诸根只能一个一个地将所获取的内容传给它。

⑥ 意为:当意被色所吸引而与眼接触时,人就不能用耳听声。

⑦ 正理派认为:数论派所设想的觉是多余的,觉不可能有运动,因此在不同认识的产生过程中,起作用的是意,而不是觉。

9. (有人说:那种认为)这(觉)产生(差别)的虚假观念就如同(认为)水晶中有差别的虚假观念一样^①。
10. 不对,因为不存在(证明上述观点的)理由^②。
11. (还有一些人也认为觉常住的观点)没有道理,因为诸个体都是短暂的。即便在水晶中也有新的(水晶)生成。
12. 由于没有一定之规,因此,(我们要)根据见到的(实际情况来表示)是否认可(有生成)^③。
13. (认为事物的生或灭中无关联是)不对的,因为(可以)感到生灭的因^④。
14. (另有人认为:)这(新的水晶)的生成就如同凝乳的生成一样,就如同(在凝乳生成时)奶消失的原因感觉不到一样。
15. 不是感觉不到,因为(可以)根据其他特征来把握。
16. (有人为:)没有奶的(消失),因为表现出来的是变

① 这里说的是数论派的观点,意为:如同一个水晶可显示出不同事物的不同色彩一样,觉也可显示出各种认识。二者所表现出来的都是事物在它们之上的反映。

② 正理派认为:不能认为觉显示了种种虚假的认识。由于诸根与境的合使得各种认识以一定次序生灭,因此它们不是虚假的。

③ 意为:不是在一切场合都有生成变化,如身体有生成变化,而石头和水晶则没有。

④ 意为:事物的生成是它部分的增长,而灭亡则是它部分的减少。

化了的有不同性质(的奶)。

17. 从不同(事物)的分离上(可以)看到不同实体的产生。由前一实体的消失(也可以进行这种)推论。

18. 由于有时消失的原因不能感知,有时则能感知,因此(结论)是不定的。

19. 认识不存在于根和境中,因为即便那些(根和境)坏灭了,认识(依然)存在。

20. 而且(认识)不是意的(德。意的存在是)根据所认识(的境)不能同时被感知(而推论出来的)。

21. (反对者认为:)即便在我的德(问题)上,这(关于认识是我的德的)见解同样(不能成立)^①。

22. 由于意不(同时)与诸根接触,因此,这(与诸根对应的认识)是不(同时)产生的。

23. (反对者认为:)不是(如此),因为(用认识)产生作为原因不能进行有效的论证^②。

24. (反对者还认为:)如果(认识)存在于(我中),那这(认识就)与常住性相关联,因为感觉不到(认识)消失的

① 反对者认为:如果我是认识的依托体,那么由于不同的根与我同时接触,就会同时产生许多事物的感觉。但事实上,没有这种同时产生的感觉。因此,我不是认识的依托体。换言之,认识不是我的德。

② 反对者认为:正理派在论证时提及了认识的“产生”,这就不能进行有效的论证。因为如果认识被作为常住的我的德,它就不能被“产生”。

原因。

25. (可以)感到(认识的)无常性。(一种)认识的消失来自另一种(认识的产生),如同声一样^①。

26. (有人认为:)记忆产生于意与认识所依托的我的一个(特殊)部分的结合。因此,不会同时产生(许多记忆)。

27. 不是(如此),因为意的作用(存在于)身体之中^②。

28. (有人认为:这)不是理由,因为(它)需要被证明^③。

29. (我们的观点)不能否定,因为进行记忆(时的人依然)保持着身体^④。

30. (有人认为:)不是(如此),因为意运动得极快^⑤。

31. 不对,因为记忆的持续时间是定^⑥。

32. 不存在(我与意的)特殊结合。(在记忆时,意既不

① 意为:一认识的消失伴随着另一认识的产生,就如同一个声波为另一个声波所取代一样。

② 意为:意仅能在身内起作用,而如果仅能在身内起作用,就有可能同时产生许多记忆。

③ 意为:除非正理派提出充分的理由,否则他们不能证明意与我的接触仅限于身内。

④ 意为:如果设想记忆是由意与体外的我的特殊部分的接触产生的,那么就无法解释在进行记忆的人还能保持身体的现象。保持身体需要一定的努力,而这种努力由意与我的接触提供。

⑤ 有人认为:意运动得极快,它可在体外与我结合,产生记忆,并且很快地回到体内。

⑥ 意为:因为产生记忆的时间可能较长,所以在体外的意有可能无法很快回到体内。

为)我所驱动,(也不)随便(与我结合,也不作为)知者^①。

33. (有人认为:上述的特殊结合就)如同人的心意专注于自己的脚(因划伤而)疼痛时,(出现的心与意的)特殊结合一样^②。

34. 记忆不是同时(产生的),因为专注、(刺激)标志等认识不同时存在。

35. (如果认为)不依赖于专注等的记忆同时产生可能,就如同直觉(的情形)一样,(那是不正确的)^③。

36. (欲与瞋是我的德,)因为(行为的)开始与停止都以(我这一)认识者的欲与瞋为因。

37. (有人认为:)不能否认在由地等(组成的身体中存在着欲与瞋),因为这(身体的行为之开始与停止有)欲与瞋的标志。

38. (此说无道理,)因为在斧子等中也可以看到(行为

① 此句意为,如果我与意以一种特殊形式结合,我使意去记忆特殊的事情,那么就等于承认我已具有要记忆的事情的回忆,这是谬误;如果设想意自愿去进行特殊记忆,那就使意成了认识者,而意实际并不是。此外,意也不随便与我结合,否则对事物的记忆将会无次序。

② 意为:当脚划伤时,意会立即在脚处与我结合。与此类似,上述特殊的结合会通过意对要记忆之物的认知而产生。

③ 意为:如果认为不依赖于专注等的记忆可以同时产生,就如同由直觉产生的无外界刺激帮助的几种认识或认识行为的产生一样,那就不正确了,因为无论是记忆还是几种认识行为都不是同时的。

的)开始与停止^①。

39. (此说)无道理,还因为在罐等中感觉不到(欲与瞋)^②。

40. 定与不定(可)区分(我与元素)^③。

41. 由于已陈述的理由,由于依他性,由于不受果报,因此意不是(认识的依托体)。^④

42. (认识只能是我的属性,)因为(仅)剩下(这种可能了),还因为已陈述的那些理由^⑤。

43. 记忆(属于具有)知者特性的我。

44. (引起记忆的)因是:专注、联系、重复、标记、特征、类似、具有、所依和能依的关系、随即发生之事、分离、相同的事、矛盾、超越、获得、阻碍、乐与苦、欲与瞋、恐惧、悬

① 意为:正如虽然斧子可以有劈的开始与停止但却不是欲、瞋等的依托体一样,身体也不是欲、瞋等的依托体。

② 意为:在罐中有地聚集这一行动的标记,在沙子中无这种标记。这二者都不能说是欲、瞋等的依托体。与此类似,身体也不是欲、瞋等的依托体。

③ 意为:物质性的东西在本质上是不运动的,但它们被意识性的力量驱动时则运动。但我在具有运动性等方面却没有这种不定性。这使我与元素可以有所区分。

④ 此句中“已陈述的理由”指《正理经》1,1,10;“依他性”指在认识产生时,要依“我”发生作用;“不受果报”指意不能承受行为带来的果报。

⑤ 意为:认识既不是身体的性质,也不是根的性质,也不是意的性质,因此它只能是我的性质。

求、行动、贪恋、法与非法^①。

45. (觉是非常住的,)因为能感到(所有的)行为都是非常住的。

46. 如果觉是常住的,(它就总是)可被感知,那样就不会有记忆。

47. (反对者认为:)如果(觉是)非常住的,(那么)就没有(东西)可清楚地被把握,就如同在闪电时不能清楚地把握颜色一样。

48. 根据(反对者)提出的理由,(他们实际上不得不)肯定(自己)要否定的(东西)^②。

49. (尽管觉是非常住的,但却可以清楚地)把握它,就如

① 在此句中,“专注”指心意集中于-物之上;“联系”指问题的联系,如证明与被证明等;“重复”即不断加深印象;“标记”指推理中的各种标记,如烟是火存在的标记等;“特征”指在马身上作一记号标明它属于哪一圈等一类事情;“类似”指在板上画一人像提醒我们识别真人等;“具有”指某人具有的财产使我们想起此人;“所依和能依的关系”指国王与其随从的关系等;“随即发生之事”指撒下稻谷在臼中磨等;“分离”指夫妻分离等;“相同的事业”指同类信徒的事业等;“矛盾”指蛇与獠的对立等;“超越”指特别之物唤起记忆;“获得”指某个曾使我们获得东西的人唤起记忆;“阻碍”指盾使我们想起矛;“乐与苦”指使我们想起引起它们的東西;“欲与瞋”指使我们想起爱与恨的人等;“恐惧”指使我们想起引起它的东西,如死等;“恳求”指使我们想起需求之物;“行动”指车的行动使我们想起车夫等;“贪恋”指回想儿子或妻子等;“法与非法”是使我们记忆起前生经历的苦与乐之因这样的东西。

② 意为:反对者说的在闪电中有对事物不清楚的把握,这实际上肯定了觉的非常住性。

同(可以)清楚地把握持续着的灯光一样。

50. (有人为:)由于在实上可以感知(实)自身的德和其他物的德,因此(,存在着关于在我们身上感到的觉是否是身的德的)疑。

51. (觉不是身的德,)因为(它与颜色不同,)颜色随身的存在而存在。

52. (反对者为:)不是(如此),因为(罐)被烧烤后会产生不同的德^①。

53. 相对立的(德)是成立的,因此,并未否定烧烤(产生的德)^②。

54. (反对者为: 觉是身的德,)因为(觉)遍存于身。

55. (觉并不遍存于身,)因为在头发、指甲等中就无觉。

56. (反对者说:)由于身被皮肤所围裹,因此(觉)不附于头发、指甲等中。

57. (觉不是身的德,)因为(觉)与身的(其他)德不同^③。

① 意为:正理派认为实与其自然之德共同存在,而觉由于不与身共同存在,因此不是身的自然之德。反对者反驳说:实与其自然之德不一定共同存在,如罐的自然之德是蓝色,但在用火烧烤后会产生红色。

② 意为:罐可能由于烧烤而由蓝色变红,但它绝不会完全失去作为其自然之德的颜色。但当身体死时,人则完全失去知觉,因此觉不是身体之德。

③ 意为:身体的一些德,如色可被根所取,重量则不可由根所取。觉与这些德都不同,它不可由根所取,但又可为我们所知。

58. (反对者说:)不对,因为色等(德)彼此也不同^①。
59. 不能否定色等德(属于身),因为(它们是)由根把握的。
60. 认识不是同时(产生)的,因此意(仅)一个。
61. (反对者说:)不对,因为可感到许多同时的(认识)活动^②。
62. 感知到这(看来是同时出现的认识活动)是因为(意与诸根的接触)运动极快,就如同所看到的旋转火轮一样。
63. 而且,根据上述理由,(意是)微小的^③。
64. 这(身)的产生与以前的业的结果有关联。
65. (反对者说:)这(身)的形成就如同由元素构成的物质形态的形成一样^④。
66. 不是(如此),因为证明这种观点的理由本身亦需证

① 反对者认为:如果你们因为觉在特性上与身的其他德不同而认为觉不是身体的德,那么我们要说:其他德彼此也不同,如色可由眼取,而触则不能。

② 反对者认为:人可以在路上一边听声,一边看路,一边想事,因此认识可同时出现。如果只有一个意,这将不可能。

③ 意为:如果意不是微小的,那么多种根就可以同时与意接触,这将会使多种认识同时产生,而这是不可能的。因此意是微小的。

④ 反对者认为:物质的具体形态,如塑像等,是由石头、泥土等构成的,而这些材料没有什么功过可言。与此类似,我们的身体由元素构成,而元素亦不带我们先前的法与非法的果报。

明^①。

67. 不是(如此),还因为父母是产生(身)的因^②。

68. 食物也是这样的(因)^③。

69. 而且,还因为(夫妇)结合时,(产生的结果)是不定的^④。

70. 业是身产生的因,同样也是使(身与我)结合的因。

71. 由此,(身的形态的)不定(问题也)得到回答^⑤。

72. 这(我与身)的分离是由业的终结而实现的。

73. 如果(有人不认为)这(身)以不可见力为因,那么(解脱)也将与此(身)相联系^⑥。

74. (反对者的观点)不能(成立,还)因为(可以)看到有因的生成与无因的生成^⑦。

① 指反对派所提出的石头、泥土等无功过,这种理由本身亦需证明。

② 意为:身体的形成不能与塑像的形成相比拟,因为身体产生于父母的精血,而塑像则不是。

③ 指食物被父母所吃,形成精血,因而也是产生身的因。

④ 指夫妇结合时,有时会生出小孩,有时则不会。这说明小孩的产生与他自己前生的功过有关。

⑤ 意为:有些人身体健康,有些人身体不健康,有些人漂亮,有些人丑。这种身体形态的差异或不定是由业决定的。

⑥ 意为:反对者不认为身以不可见力为因,而认为我通过经验而使自身满足,得到解脱,并与身体永远分离。正理派认为:我在解脱后可以再与自身结合并获得经验的力量。如果反对者不承认不可见力,那么就没有什么可阻止我与身的结合。

⑦ “无因的生成”指身在生成时,我经验物体并了解它与物质的差别;“有因的生成”指身体生成时我由于不能了解它与物质的差别依然受束缚。

75. 而且,如果(身与我的合)是由意的业引起的,那么(就会有)不断的(身与我的)合。

76. 由于(极微的)毁灭不能被证明,因此(身)就与常住性有关联了。

77. (反对者认为:身在解脱时的消失是恒常的。)这与极微的黑色之(消失的)恒常性一样^①。

78. 不是(如此),因为(那样将)把表现出来的(东西)与未表现出来的(东西)联系在一起^②。

第四卷 第一章

1. 对作业已作了解释^③。

2. 对过失(烦恼)亦如此^④。

3. 这(过失)有三种:贪、瞋、痴。

4. (有人说:)不是(如此),因为(它们是)同一物的对立面^⑤。

① 指极微在用火加热后,黑色为红色所抑制,黑色不能再恢复(参前引书)。

② 意为:不能证明极微在用火加热后黑色为红色所抑制,因为黑色可能完全被毁灭。

③ 指《正理经》1,1,17 中对作业下的定义。

④ 指《正理经》1,1,18 中对过失也下了定义。

⑤ 此句中“同一物的对立面”指“正智”或完美的知识,意为:既然贪、瞋、痴为“正智”所灭,它们就具有同一的特点。

5. (上述说法)无道理,因为(它提出的)理由荒谬^①。
6. 在这(三种过失)中,痴是最坏的,因为在无痴的(人)中,另外(两种过失)不出现^②。
7. (反对者认为:痴)与过失有意义上的不同,因为在所出现的场合中,(它们有)因与果(的联系)^③。
8. 不是(如此),因为过失的定义中已包含了痴。
9. (我们的观点)不能否定,因为在同类(的事物)中,因果(关系是可能)存在的^④。
10. 如果我是常住的,那么再生就是可能的。
11. 显现出来的(东西)产生于显现出来的(东西),因为现量是可信赖的^⑤。
12. (反对者说:)不是(如此),因为罐不从罐生。
13. (我们的观点)不能否定,因为罐生于显现出来的(东西)^⑥。

① 正理派认为:说贪、瞋、痴无区别是不正确的,因为用一种特点确实无法包括各种情况。

② 意为:只有有痴的人才会受贪、瞋的影响。

③ 反对者认为:既然痴是另外的两种过失的因,它就必定与它们不同。彼此无差别的两个事物间不可能有因果关系。

④ 正理派认为,同类事物间因果关系仍然存在。如罐由它的两半构成,罐与它的两半是同类事物,但却存在着因果关系。

⑤ 意为:罐是显现出来的,地(土)也是显现出来的,罐生于地。与此类似,身产生于元素。

⑥ 意为:罐虽不生于罐,但却生于碗状的两半,而这两半也是显现出来的。

14. (反对者说:)存在产生于非存在,因为没有毁灭就没有显现^①。
15. (这种说法)行不通,因为(它有)矛盾^②。
16. (反对者说:)不对,因为(表现)作业的术语亦适用于过去和将来^③。
17. 不是(如此),因为没有(东西)产生于已毁灭的(事物)^④。
18. (我们的观点)不能否定,因为毁灭是(一种)过程的表现^⑤。
19. 神是原因,因为人的行为(有时)看不到结果。
20. (反对者认为:)不是(如此),因为如果没有人的作业,结果就不产生^⑥。

① 反对者认为:芽的产生基于种子的毁灭。这说明一事物的产生要借助毁灭它的因。

② 意为:反对者的说法有矛盾,因为如果那种灭因而生的东西在灭因前不存在,它就不是灭因之物,如果说它在灭因前存在,那就不能说它在灭因后产生。

③ 反对者认为:说事物通过灭其因而产生并不错误,因为表示行为的术语可以表示现在不存在但过去存在或将要存在的事物。如说“他为将要出生的儿子庆祝”。再如在“芽通过灭其因(种子)而产生”这一句子中,表示毁灭的术语可以用于将要产生的芽。

④ 正理派认为反对者的观点不能成立,因为坏的种子不能生芽。

⑤ 正理派认为:除非种子的旧结构已坏,新结构形成,芽才能从种子产生。只有在这个意义上才能说产生以毁灭为基础。

⑥ 反对者认为:如果神是结果的唯一原因,那人就可以不作任何努力而获得它们。

21. 由于这(结果可由神)造成,因此(人的作业就)不是结果的唯一原因。
22. (有人)根据所观察到的荆棘的锋利等(而认为)存在无因而生^①。
23. (还有人认为:说)无因(而生)是不对的,因为无因就是因。
24. (这种)否定不对,因为因与无因有意义的不同。
25. (有人认为:)一切无常,因为(事物都具有)生灭的特性。
26. 不是(如此),因为(所谓)无常(本身就具有了)常住性^②。
27. (有人认为:)这(无常)不具有常住性,就如同火在燃料耗尽后就要熄灭一样^③。
28. 不能否定常住性,因为(存在着我们所)感觉到的那种持续性^④。

① 这是顺世论的观点。顺世论认为荆棘锋利等现象是自然而有的,不存在什么特别的原因。世上的一切存在是自然的,不是神等原因造成的。

② 意为:如果一切无常,那么至少这种无常性是常住的。

③ 反对者认为:一切无常的东西要消失,这样,它们的无常性就随之消失,因此无常性不常住。

④ 意为:我们可以感到空、时、方、我、意等的持续性,因此不能否定常住性。

29. (有人认为:)一切常住,因为五大是常住的^①。
30. 不是(如此),因为可感到生与灭的原因^②。
31. (有人认为:)不能否定(一切常住),因为(事物具有五大的)特性^③。
32. 不是(如此),因为可感到生及其因^④。
33. 不能(主张一切常住),因为(如果一切常住,那就)不会有确定的时间关系^⑤。
34. (有人认为:)一切都是个别的,因为存在之德(具有)个别性。
35. 不是(如此),因为一种存在是由许多德构成的^⑥。
36. (我们的观点)确实不容否定,因为(一种存在中的许多)德是(可以)确定的。
37. (有人认为:)一切皆非存在,因为在存在中,确立着相互的非存在^⑦。

① “五大”即作为一切事物质料因的地、水、火、风、空。

② 即可感到一切事物是处于生灭变化中的。

③ 意为:事物由五大构成,五大有常住性,因此事物亦具有常住性。

④ 意为:有产生及因的东西不是常住的。

⑤ 意为:如果一切常住,那么带有时间含义的术语,如“被产生”、“将被毁灭”等就将没有意义了。

⑥ 意为:一种存在虽是个别的,但却有许多德,如一个罐是个别的,但却有色、触等许多德。

⑦ 意为:不同事物间都互有非存在,如马不是牛,牛的非存在居于马中,牛不是马,马的非存在居于牛中。

38. 不是(如此),因为存在由其自性确立^①。
39. (有人认为:存在)不由自性确立,因为(它具有)相对性^②。
40. (这种理论)不正确,因为(它是)矛盾的^③。
41. 无论是根据已提出的理由,还是根据未提出的理由,数的部分性(固定性)都不能成立^④。
42. (反对者认为:)不是(如此),因为理由就是(数的)一部分^⑤。
43. (这种观点)无道理,因为不存在部分性^⑥。
44. (有人对)结果是立刻产生还是在其他时间产生有疑惑^⑦。

① 意为:牛尽管不是马,但却是牛,这是由其自身之德决定的。

② 意为:说某物短,是相对于另一物长而言的,因此,存在具有相对性。

③ 意为:如果长和短是相互依存的,那么,它们中的任何一个缺少时,另一个就不能确立;如果它们都不能单独存在,那么相互关系就不能确立。

④ 所谓“已提出的理由”和“未提出的理由”指关于数的四种理论:一、认为只有一种事物(梵);二、认为有两种事物:常住的与非常住的;三、认为有三种事物:认识者、认识及认识对象;四、认为有四种事物:认识者、认识方式、认识对象、认识行为。

⑤ 反对者认为:论证时提出的理由本身就说明数有部分性,理由本身就是数的一个部分。

⑥ 正理派认为:用本身无部分的数未定的理由来论证数的部分性(固定性)是荒谬的。

⑦ 意为:做饭可立即见到结果,犁地则需要一定时间才能见到结果。有人看到这种情况,因此对保持圣(祭)火是立即能得到结果还是要过一段时间才能得到产生了疑惑。

45. (结果)不是立即产生的,因为享受(结果)是在其他时间^①。

46. (有人认为:结果)不会在其他时间产生,因为原因已断灭^②。

47. 这(结果)产生前,就如同树的果实(产生前)一样。

48. (有人认为:产生前的结果)既不是非有,也不是有,也不是有与非有,因为非有和有(具有)差异。

49. (结果在产生前是不存在的,)因为生与灭是可见的^③。

50. 那非有是由觉确立的^④。

51. (有人认为:把结果)比喻为树的果实的产生是没有道理的,因为有所依的差别^⑤。

52. (这种说法)不能否定(我们的观点),因为我是幸福的所依^⑥。

53. (有人认为:我不能是一切结果的所依,)因为儿子、

① 意为:保持圣火的结果是升入天堂。这一结果要在我离开身体时才能获得。

② 此处的原因指保持圣火。

③ 意为:生与灭完全不同。如罐在制成前后或在存在与毁灭前后是完全不同的,这种差别是可见的。

④ 指某事物的非存在可为人感知。

⑤ 此处“所依的差别”指产生果实的树还是原来的树,而获得保持圣火所得结果——升入天堂的则不是原来保持圣火的那个身体。

⑥ 正理派反驳说:保持圣火和升入天堂的是我,而不是身体。

- 妻子、牲畜、随从、金子、食物等是作为结果表现出来的^①。
54. 结果产生在(上述)那些(事物)中,因为(结果)与它们有关联。(说它们)如同(树的)果实一样是一种譬喻性的表述^②。
55. 生的出现就是苦,因为它与种种苦恼联系在一起。
56. (有人认为:)并非(如此),因为乐在(苦)中也产生^③。
57. (我们的观点)不能否定,因为一个有贪的过失(之人),苦恼是不会停止的。
58. 还因为在辨别苦时,以为(那)是乐。
59. (有人说:)由于与债务烦恼和行为的不断联系,因而解脱是不存在的^④。
60. 如果在根本(意义上使用的)言语(表述)不被接受,那就要通过(在次要)意义上使用的言语(表述)来重复,(以适应)出现的责难或称赞^⑤。

① 意为:如果结果仅是一种幸福,那可以用我作所依,但我却不能作儿子、妻子等的所依。

② 意为:结果是一种幸福,把结果的名称归于儿子、妻子等是因为幸福可通过他们产生。

③ 即不能完全否认乐的存在,乐也经常的苦中产生。

④ 此句中的债务指人生来就有的三种债务,即圣者的债务,它要用经历学生生活期来偿还;神的债务,它要用作祭祀来偿还;祖先的债务,它要用生孩子来偿还。由于人不断与这些债务烦恼和行为相联系,因而就没有获得解脱的机会。

⑤ 这是正理派倡导的解释经典的一种方法。

61. 要根据(祭祀的)项目来发出(祭祀的教令),就如同(一个名称要适合与它)相关的典籍一样^①。
62. 不能否定(解脱),因为(为还清债务等而要作的祭祀可)委托给我^②。
63. 熟眠并不做梦时就无烦恼,这样(可达到)解脱。
64. 抛弃了烦恼的(人的)作业不再结成(新的生命)。
65. (有人认为:)烦恼是无限的,因为它们是(人的)本性。
66. (还有人认为:)即便是本性也(具有)无常性,就如同产生前的非存在具有无常性一样^③。
67. (还有人认为:)或者,如同极微的黑色(所具有)的无常性一样^④。
68. 不是如此,因为贪等是以(虚妄的)意念为因的^⑤。

① 意为:如同一部书名是《逻辑》的书不应论述语源学等内容一样,祭祀的教令亦应与有关祭祀项目一致。

② 意为:一个老了的婆罗门不应再追求儿子、财富等,而应遁世,把为偿还债务而要作的祭祀委托给我。这样他就完全有机会解脱。

③ 意为:罐在产生前的非存在是无常的,因为一旦罐产生,这种非存在就消失。与此类似,烦恼也是无常的,因为一旦达到解脱,烦恼就消失。

④ 意为:如同极微的黑色在被火烤后就消失了一样,烦恼在人达到解脱后亦消失。

⑤ 意为:烦恼不是人的本性,因为它们是由行为产生的,行为由贪、瞋、痴引起,而贪、瞋、痴又由我们的虚妄意念产生。

第四卷 第二章

1. 借助对诸种过失原因的真实本质的认识,我慢被消除^①。
2. 由(虚妄的)意念造成的色等境是(产生)过失的原因^②。
3. (关于)全体的错误观念也是那(过失)的原因^③。
4. (有人认为:)由于领悟和不领悟的二重性,因此有(关于全体的)疑^④。
5. 那(关于全体存在的观点是不容怀疑的,因为这观点根据)前面(所述的)理由可以成立^⑤。
6. (有人认为:)即便在全体不能成立的情况下,也不(存

① 意为:我慢是一种痴,当人们认识了过失的本质时,它就消失了。

② 意为:当我们把色等境当成快乐的源泉时,这境就变成了贪、瞋、痴这些过失的因。

③ 意为:如果人们把部分作为全体来看,如把眼、耳等当作整个人来看,那将产生贪欲等过失。

④ 意为:有两种领悟:真实的领悟和不真实的领悟。对罐中之水的领悟是真实的,而对海市蜃楼中的水的领悟是不真实的。非领悟也有两种:真实的和不真实的。关于兔角的非领悟是真实的,关于空的非领悟是不真实的。由于领悟和非领悟都是既可能真实,又可能不真实,因此产生了部分之外是否确实有一整体的疑。

⑤ “前面所述的理由”指《正理经》2,1,34 所论述的理由。

在)疑^①。

7. (有人认为:)全体不存在,因为诸部分既不总地也不部分地存在(于它之中)^②。

8. (有人认为:)全体不存在,还因为在那些(部分)中没有(它)^③。

9. (有人认为:)此外,(全体)离开诸部分单独地存在是不可能的,因此(全体不存在)^④。

10. (有人认为:)而且,诸部分不(等于)全体^⑤。

11. 在单一(的事物)中无区别,用(“完全地”和“部分地”这样的)言语不可能区别,因此,不(应提这样的)问题^⑥。

12. 即便一部分(可以)存在于另一(部分)中,(全体)也不会出现(于部分中)。因此,(认为部分中有全体)是无

① 意为:全体不可能到处存在,全体不能存在于部分中,部分也不能存在于全体中,因此没有疑。

② 意为:部分不能总地占有全体,因为部分的大小与全体的大小不同。部分也不能部分地占有全体,因为部分既不能存在于自身中,也不能存在于另一个部分中。

③ 意为:全体不存在于它的各个部分中,因为它与部分的大小不同。

④ 意为:全体不存在,因为它与部分间的关系不是包容与被包容的关系。

⑤ 意为:全体与部分的关系不是同一的关系。

⑥ 正理派认为:“完全地”和“部分地”这样的言语不能用于“一”。“完全地”一词只用于几个事物,这几个事物都没有剩下。“部分地”一词用于几个事物,这几个事物中有一些被剩下。也就是说,在单一的事物中不能用“完全地”和“部分地”进行区分。

道理的^①。

13. 对那(全体)的感觉就如同有眼病的(人)对一团头发的感觉一样^②。

14. 根对非(自己的)境是不起作用的,因为(它们)领悟境的敏锐和迟钝(仅)限于其不能超越的自己的境^③。

15. 部分与全体即便有关联,(这种关联也不总是存在,)因为(这种关联)将导致毁灭^④。

16. 毁灭是没有的,因为极微真实存在着^⑤。

17. 或者(说),因为极微是超越(事物的可分性的,因此无毁灭)。

18. (反对者说:)那(极微的不可分性)是不可能的,因为空(可)渗透它。

19. (反对者又说:如果空不能渗透极微,)那空将不具有遍在性。

① 意为:说全体存在于部分中将意味着全体在空间上存在于部分中。这是不可能的。

② 意为:如同有眼病的人不能感觉单根的头发而只能感觉一团头发一样,我们也不能感觉单个的极微,而只能感觉到它们的复合物,如罐等。

③ 意为:一定的根有相应的境,如眼可取色,但不可取声;耳可取声,但不可取色。无论这根是敏锐还是迟钝,它的作用都不超越自己的境。

④ 意为:如果全体有其部分,部分又有其部分,这种情况就要持续到毁灭时它们都不存在时才会终止。

⑤ 意为:不存在完全的毁灭,因为事物可以以极微的状态继续存在,极微是不能再小的东西。

20. 由于内与外是(仅适用于)作为结果的实的不同因的术语,因此在非结果性(的事物)中,这(内与外)是不存在的^①。

21. (空是)遍在的,因为一切都与(空)相关联,(还因为)声是遍在的^②。

22. 空的特性是不可分、无障碍、遍在。

23. (反对者说:极微的)部分是真实存在的,因为有质碍的(事物中是会)表现出(部分的)形态的。

24. (反对者还说:)由于(极微的)结合是可能的,因此(极微必有部分)^③。

25. (极微不可分的理由是)不能否定的,因为无限追溯是不会产生和不可能的^④。

26. (有人说:)如果把事物与觉相分离,那事物的真实性就感觉不到。这种感觉不到就如同抽去了线,布的真实

① 意为:所谓“内”指被事物的一个成分(因)围绕的那个成分;所谓“外”指围绕事物另一成分的那个成分(因)。这些术语不能用于极微这样的常住之物。

② 意为:由于声在各处都可以产生,因此空是遍在的。

③ 意为:极微具有结合性这一事实证明了极微有部分,因为一个极微只能与另一个极微的某部分结合。

④ 意为:如果极微可分,那么分后的那部分仍可分。这种无限可分的情况应避免。此外,如果一切事物都无限可分,事物将无大小之分,因为它们都具有无限的部分。

存在感觉不到一样^①。

27. (这种说法)没有道理,因为它是矛盾的^②。

28. (对依赖物与所依物)不能(有)分别的感觉,因为它们(有)依存性^③。

29. 而且,对事物的认识依靠量^④。

30. (事物不存在的观点)无论是借助量还是不借助量(都不能表明)。

31. (有人认为:)这量与所量的概念犹如梦境中的概念一样。

32. (有人认为:)这量与所量的概念或如同幻觉、乾达婆城和海市蜃楼中的(事物)一样。

33. (这种看法)不能成立,因为没有根据^⑤。

34. 而且,梦境中的概念与记忆及(想像的)意念是类似

① 意为:如果事物独立于觉之外,它们就不具有实在性。

② 正理派否定上述说法,认为如果事物能与我们的觉相分离,那么就不能说它们无实在性。另一方面,如果事物无实在性,那它们就不能与我们的觉分离。

③ 意为:网是线的所依物,对网的感觉包含着对线的感觉,因此,不存在对它们的分别的感觉。与此类似,如果我们的觉是外物的所依物,那么也就不能有对它们分别的感觉。

④ 意为:如果事物被感觉等确定是实在的,我们就不能对这种实在性进行否定。

⑤ 意为:把量与所量的概念比作是梦中事物的概念是没有道理的,因为如果你为了证明量与所量概念的不实在性而举出它们在梦中不可感为理由,我们则可为了证明其实在而举出它们在人清醒时可感为理由。

的^①。

35. 错觉被(关于)真理的认识消除,就如同梦境中的概念在(人)醒来后就消失一样。

36. 如(上所述,觉的对象的存在是不能否定的),因为可以感到(产生)觉的因的真实存在^②。

37. 错觉的两重性是可能的,因为有本质与显现的区分^③。

38. (真理的认识产生于)对三昧的特殊修习。

39. (反对者说:)不是(如此),因为特殊事物的力量(可阻碍修习三昧)^④。

40. (反对者还说:)由于饥饿等的逼迫(,修习三昧会受到阻碍)。

41. 这(修习三昧的习性)是由于与以前所造的结果的联系而产生的^⑤。

① 意为:我们梦中事物的概念的产生与我们的记忆和想象有关。梦中事物的概念的产生与记忆和想象的产生类似。

② 意为:尽管认识本身可能是虚假的,但产生这种虚假认识的对象却不是虚假的。

③ 意为:当我们把一个柱子错当成人时,我们的认识呈现为“这是一个人”的形态。我们关于柱子的认识,就其称柱子为“这”而言是正确的,就其把柱子描述为“人”而言则是虚假的。这认识的虚假性产生于我们对某些属于柱子和人的共同特性的感觉。

④ 此处所谓“特殊事物的力量”指雷声等,这些可以阻碍修习三昧。

⑤ 意为:由于我们前生的好的行为,使我们此生获得了修习三昧的习性。

42. (应)教导(人们)在森林、洞穴和沙滩等处修习瑜伽。
43. (有人说:)那些(外界的干扰)甚至在人解脱时依然出现^①。
44. 不是(如此),因为(觉)必定是产生(在人身上)^②。
45. 而在解脱时,那(身)是不存在的。
46. 借助夜摩、尼夜摩以及瑜伽(确定的)较高精神(状态的)规范(等)方法,这净化我的目的(是可以达到的)^③。
47. 要通过修习学问来掌握知识,并与(那些掌握正理派理论的贤者)交谈。
48. 因为(知识的获得要通过)接近这样一些贤者:弟子、老师、梵行者、追求至善者。
49. 为了达到探讨问题实质之目的,(讨论时)或许甚至(可以)没有相反的主张。
50. 论诤和坏义(有)维护对真理的认识之意义,就如同荆棘枝的篱笆有保护种子成长的意义一样。

① 有人认为:即便是达到解脱的人,仍可能受到外部事物的暴力影响。

② 意为:外部事物的暴力影响只能通过身体而让人感觉。

③ 意为:为了达到解脱,就必须净化我。净化我的方法有夜摩(亦译“禁制”,即不杀生、不偷盗等戒律)、尼夜摩(亦译“劝制”,即清静、苦行、敬神等行为规范)、调息(即对呼吸调节或控制)等等。

第五卷 第一章

1. (倒难分为:)同法相似、异法相似、增多相似、损减相似、要证相似、不要证相似、分别相似、所立相似、到相似、不到相似、无穷相似、反喻相似、无生相似、疑相似、问题相似、无因相似、义准相似、无异相似、可能相似、可得相似、不可得相似、无常相似、常住相似、果相似。
2. 当(立论者)根据同法和异法作出结论时,(反对者)颠倒地(使用立论者提出的)法,这种(情况)的出现(称)为同法相似(或)异法相似^①。
3. (同法相似和异法相似中的)那种(对论点)的确立,就如同根据牛性来确立牛一样(荒谬)。
4. 由于所立与喻的性质的差别,还由于(二者)都需要被

① “同法相似”指在反对对方命题(宗)时,使用对方“异喻”中的事例,但所提出的“因”却不能证明己方命题。如立论者说:“声是非常住的,因为它 是被造物,一切被造物都是非常住的,如罐。”反对者则说:“声是常住的,因为它 是无形的。一切无形的东西都是常住的,如天空。”此处,反对者所提的“因”和“喻”并不能证明命题(宗)。因为无形的东西既可能是常住的,也可能是非常住的,并不能导出一个必然的结论。“异法相似”指在反对对方命题(宗)时,使用对方“同喻”中的事例,但所提出的“因”却不能证明己方命题。如对方说:“声是非常住的,因为它是被造物,一切不是非常住的东西都不是被造物,如天空。”反对者则提出:“声是常住的,因为它是非物质的和无形的,一切非常住的东西都不是非物质的和无形的,如罐。”在这里,反对者所提出的“因”与“喻”同样不能证明命题(宗),理由与“同法相似”一样。

证明,因此,(存在着)增多相似、损减相似、要证相似、不要证相似、分别相似、所立相似^①。

① “增多相似”指当反对一个基于“喻”的某种特性的论据时,反对者则提出一个基于“喻”的附加特性的论据。如一方提出“声是非常住的,因为它 是被造物,这就如同罐一样。”反对者则举出这样的论式:“声是非常住的,并 是物质的和有形的,因为它是被造物,这就如同罐一样,它是非常住的,并且 是物质的和有形的。”反对者认为:如果声像罐一样是非常住的,它就必须也 像罐一样是物质的和有形的。如果不是物质的和有形的,那它也就不能是非 常住的。“损减相似”指:当反对一个基于“喻”的某种特性的论据时,反对者 提出一个基于“喻”中缺少的特性的论据。如一方立一个论式(内容与“增多 相似”中所引同)后,反对者则举出这样的论式:“声是非常住的,而且是不可 听的,因为它是被造物,如同罐一样(它是非常住的,而且是不可听的)。”反对 者认为,如果声像罐一样是非常住的,它就不能是可听的,因为罐是不可听 的。如果认为声是可听的,那它就不能是非常住的。“要证相似”指在反对对 方时,使对方“喻”的特性与所立(宗)的特性同样有疑问(需要证明)。如当一 方立一论式(内容与“增多相似”中所引同)后,反对者则举出这种论式:“罐是 非常住的,因为它是被造物,如同声一样。”反对者认为:如果声的非常住有疑 问,那么罐的非常住亦有疑问,因而用罐非常住不能证明声非常住。“不要证 相似”指:在反对对方时,使对方所立(宗)的特性与“喻”的特性同样无疑问。 如一方立一论式(内容与“增多相似”中所引同)后,反对者则举出这样的论 式:“罐是非常住的,因它是被造物,如同声一样。”反对者认为:如果罐的非常 住被认为是无疑问的,那声的非常住也就是无疑问的,为什么还要立论式证 明呢?“分别相似”指:在反对对方时,把可选择的特性归于所立(宗)和“喻”。 如一方立一论式(内容与“增多相似”中所引同)后,反对者则举出这样的论 式:“声是非常住的,并是无形的,因为它是被造物,如同罐一样(它是非常住 的,并是有形的)。”反对者认为:罐和声都是被造物,但一个有形,另一个无 形。为什么不能同样说罐是非常住的,而声是常住的呢?“所立相似”指所立 (宗)与“喻”相互都需要证明。如一方立一论式(内容与“增多相似”中所引 同)后,反对者则举出这样的论式:“罐是非常住的,因为它是被造物,如同声 一样。”反对者认为,罐和声都是被造物,彼此都需要证明其常住性,声要通过 罐这个“喻”来证明其非常住,而罐也需要声这个“喻”来证明其非常住,因此 得不出确切的结论。

5. 结论是根据(所立与喻中的)某一同法成立的。因此,(仅)根据异法来否定是不(正确的)。
6. 由于喻是成立的,因此它可用于推出所立^①。
7. (关于在论证中)因与所立结合或不结合(的问题,可以说的是),如果结合,则(二者)无差别,如果不结合,则推不出(结论)。因此,(有)到相似和不到相似^②。
8. 不能(用到相似和不到相似)否定(正确的推论),因为可以看到罐的产生(要有因的直接结合),还因为在迫害(人)时,(可不与被迫害的人接触,而)用咒语^③。
9. (以对方)不表明喻的理由(为根据)及(仅以相反的)喻为根据来反对(对方的论证,称为)无穷相似和反喻相

① 此句是针对“所立相似”而言的。正理派认为“喻”的特性众所周知,不需要再被证明。

② “到相似”指:当反对一个基于“因”与“所立”共在一处的论据时,反对者对这“共在一处”提出责难,使“因”不能与“所立”相区别。如对方说:“山上有火,因为有烟,如同灶一样。”此处,对方把烟作为“因”,把火作为“所立”。反对者问道:烟在由火占据的场所究竟是存在还是不存在?如果烟与火存在于相同的场所,那就没有区分“因”与“所立”的标准了。烟是火的“因”,就如同火是烟的“因”一样。“不到相似”指:当反对一个基于“因”与“所立”彼此不在一处的论据时,反对者对这不在一处提出责难,使“因”不能导出“所立”。如当对方提出一论式(内容与“到相似”中所引同)后,反对者则提出:“山上有烟,因为有火,如同灶一样。”反对者问道:烟是否存在于火的场所?烟如果不存在于火的场所,就不能视为是“因”,“因”不与“所立”相关联就不能确立“所立”。

③ 意为:事物的成立有时要有因直接存在,如制罐时离不开土,有时则可不需因直接存在,如迫害人时可不在近处,而可在远处使用咒语。

似^①。

10. (论证时,对喻成立的论证可以)省略,就如同有了(一个)灯的照耀,对一系列(的灯)的需求就停止了一样。

11. 而且,不(能仅)依据相反的喻(可被作为)因(而认为那)喻是无道理的^②。

12. (认为)在(所立中所说的事物)产生以前,(论证所立的)因不存在(被称为)无生相似^③。

13. 由于(当所立所说的事物)产生后就是那种样子,还由于(论证所立的)因是可能的,所以因不能被否定。

① “无穷相似”指:在反对对方时,以对方的“喻”(所举之物)未被一系列“因”所证明为根据。如对方说:“声是非常住的,因为它是一个被造物,如同罐一样。”反对者问道:如果声的非常住性被罐的非常住性所证明,那么罐的非常住性被什么所证明?如罐的非常住性被另一非常住之物证明,那这一物又要求另一非常住之物证明,无穷无尽。“反喻相似”指:在反对对方时,仅举出一个相反的“喻”。如对方提出一论式(内容与“无穷相似”中所引相同),反对者则提出:“声是常住的,如同天空一样。”反对者认为:如果声借助于罐这个“喻”被证明是非常住的,那么它为什么不能借助天空这个“喻”来证明是常住的呢?如果天空这个“喻”被抛弃,那罐这个“喻”也要被抛弃。

② 此句针对“反喻相似”而言,认为只能依据上述论式中的“喻”,而不能依据“相反的喻”来否定“喻”。

③ “无生相似”指在反对一种论点时,指责对方论式中的“因”所包含的特性不存在于“所立”所表示的、尚未产生的事物中。如对方说:“声是非常住的,因为它是一种努力的结果,如罐一样。”反对者则举出这样的论式:“声是常住的,因为它不是一种努力的结果,如同天空一样。”反对者认为,对方的“因”所包含的特性(即一种努力的结果)不能是“所立”中所表示之物——声的特性,因为这声当时还未产生。这样,声就不能被证明是非常住的。

14. 当喻(及其类的常住与非常住)同样可被感知时,常与无常(就有了都可被证明的)同法,因此(出现了)疑相似^①。

15. 如果由同法能产生疑惑,那由异法就不能产生疑惑。如果在这两种场合中(都可产生)疑惑,(那就会出现)无限的疑惑。而且,不(能)承认常住性可(由类的)同(来确立)。因此,(疑相似这种)否定是不(正确的)。

16. 由两方面(主张)的同法而确立的(倒难)方式(称为)问题相似^②。

17. 由于主题是由相反方面(的法)确立的,还由于相反方面(的法)是可能的,因此,(问题相似)这种否定是不(正确的)。

18. 由于(认为)因在三时中(都)不能成立,(因而有)无

① “疑相似”指:在反对对方时,指责对方“喻”中所举之物和该物所属的类都是感觉可把握的对象,因而对声是常住还是非常住产生了疑惑。如对方说:“声是非常住的,因为它是被造的,如同罐一样。”反对者则提出:“声是非常住或常住的,因为它是一个感觉可把握的对象,如同一个罐或罐所属的类。”反对者认为,声与罐及罐的类是同性质的,它们都是可把握的对象。但一个罐是非常住的,而罐的类则是常住的,这样就产生了声是常住还是非常住的疑惑。

② “问题相似”指:在反驳对方时,认为对方的所立和与之相反的观点这两个方面有相似之处,这使所立不一定能成立。如对方说:“声是非常住的,因为它是被造的,如同罐一样。”反对者则提出:“声是常住的,因为它是可听的,如同声性一样。”反对者认为:对方的所立——声是非常住的,不能被证明,因为“可听的”这一“因”既为非常住的声所具有,又为常住的声性所具有。

因相似^①。

19. 不能(认为因)在三时中不能成立,因为所立是由因成立的^②。

20. 由于(无因相似使自身所作的否定)不能成立,因此,被否定的(事物)未被否定^③。

21. 根据义准使相反的论点成立,因而(有)义准相似^④。

22. 如果未说明的(事物可借助)义准(表述),那么(义准相似的)观点(本身)也会被抛弃,因为义准是不能说明(问题)的,并(会导出)不确定的(结论)^⑤。

① “无因相似”指:在反驳对方时,认为对方论式中的因在过去、现在、将来三时中都不能存在。如对方说:“声是非常住的,因为它是一个被造物,如同罐一样。”反对者则认为,“是一个被造物”这一“因”不可能在三时中存在。它不能在“所立”(声是非常住的)之前存在,因为只有在“因”确立了所立后,它才能获得“因”这一名称。“因”不能在所立之后存在,因为如果所立已经存在,“因”就没有用处了。“因”不能与所立同时存在,因为如果这样,“因”与所立就完全联在一起了。

② 意为:“无因相似”不能成立,因为根据“因”确实可以认识事物和确定命题,这“因”应先于要被认识的和要被确认的事物。

③ 意为:根据“无因相似”的理论,“因”是不能成立的。这样,持“无因相似”观点的人自身的推理亦无法成立。因此,“无因相似”要否定的事物也就不能被否定。

④ “义准相似”指:根据假设来反驳对方的观点。如对方说:“声是非常住的,因为它是被造物,如同罐一样。”反对者则提出:“声被假定为是常住的,因为它是非物质的和无形的,如同天空一样。”反对者认为:如果根据与非常住的东西的性质(如罐的被造)相同就说声是非常住的,那么,通过假设也可根据与常住的东西的性质(如天空的非物质与无形)相同而说声是常住的。

⑤ 意为:可按立论者的观点作假设(义准),也可按反对者的观点作假设。这样会有两种对立的假设,导不出确切的结论。因而“义准相似”不能成立。

23. 如果因为(所立和喻中所说之物有)同一特性而认为(它们)无差别,那么一切(事物)将由于其存在而与无差别联系起来。(这就是)无异相似^①。

24. (用无异相似来)否定是无(效)的,因为在有的场合,(事物的)性质可能(相同),在另外的场合则可能不同^②。

25. 双方(用来证明)宗的因都被认为能(成立,此为)可能相似^③。

26. 不能(用可能相似)来否定,因为可以认可(第一种)可能的因^④。

① “无异相似”指:在反驳对方时,根据“所立”和“喻”中所说之物的相同性而说它们在其他特性上也无差别,进而下结论说,一切事物由于它们都是存在的,因而在特性上无差别。如对方说:“声是非常住的,因为它是被造物,如同罐一样。”反对者则认为:如果声和罐因其都是被造物而被认为在非常住上无差别,那也可根据所有事物都是存在的而说它们在具有的每个特性上都是无差别的,因而声在常住与非常住上无差别,声可以被认为是常住的。

② “在有的场合”指在声与罐的场合,声与罐在非常住与被造物的性质上是相同的。“在另外一些场合”指在一切事物这一场合,一切事物虽然都存在着,但有些是常住的,有些则不是,因而性质有不同。

③ “可能相似”指:在反驳对方时,认为双方的“宗”都可由各自的“因”所证明。如对方说:“声是非常住的,因为它是被造物,如同罐一样。”反对者则说:“声是常住的,因为它是非物质的和无形的,如同天空一样。”反对者认为:对方的论式中的“因”可以证明声的无常性,而自己的论式中的“因”也可证明声的常住性。

④ 意为:用“可能相似”否定对方观点的人为什么不选择第一种因(即支持声非常住的因)。既然两种因都可成立宗,那么用“可能相似”来否定对方就是不正确的了。

27. 由于(认为)即便不表明因,(宗)也可确立,因而(有)可得相似^①。

28. 不能(用可得相似)来否定,因为(并未否定宗中所说之物的)那种性质也可由其他方式来确定^②。

29. (有人认为:)如果未感知可证明非存在,那与此(非存在)相反的观点则可由这(未感知的)未感知(证明),因而(有)不可得相似^③。

30. 由于未感知是以未感知(存在物)为本质的,因此,(用不可得相似否定)是无道理的^④。

31. (用不可得相似无道理,)还因为在我上可感知各种认识的存在与非存在^⑤。

① “可得相似”指:在反驳对方时,认为“宗”中所要确立的特性不借助“因”亦可感知。如对方说:“声是非常住的,因为它是被造物,如同罐一样。”反对者认为:声的非常住性不借助“因”(它是被造物)也可确知,因为我们可感到声是由风吹断树枝引起的,即声的非常住性可凭感觉得知。

② 意为:声的非常住性可由它是被造物这一“因”来证明,但这并不是说用其他方式不能证明声的非常住性,用感觉亦可证明声的非常住性。因而用“可得相似”来否定是无道理的。

③ “不可得相似”指:当对方根据未感知某物而否定其存在时,反对者则说未感知对方说的那种未感知,并以此来证明与对方的观点相反的观点。如对方说:“不存在阻挡声的障碍物,因为感觉不到这种障碍物。”反对者则说:“存在这样的障碍物,因为未感到这种障碍物的未感觉”。

④ 意为:未感知的未感知表明的仅是一种对未感知的否定,它并不涉及存在的事物,因此不能用它表明存在物。

⑤ 意为:存在着各种内部的感觉,如“我确信”、“我不确信”、“我怀疑”、“我不怀疑”等。这证明我们可感知认识的存在与非存在。感知自身是可感知的,不存在对未感知的未感知。因此用“不可得相似”来否定是无道理的。

32. 根据与同法类似的性质的出现,而把一切(事物)都与无常联系起来,因而(有)无常相似^①。

33. (无常相似的)否定是不能成立的,因为没有(什么东西可以仅仅)根据同法而成立,还因为(即便在被)否定(一方的论式中也有)同法^②。

34. 无差别(的情况)是不存在的,因为(可以)认识到这(因性是)存在于确定所立的喻中的特性,还因为这(因性可以)两种方式(运用)^③。

35. (有人认为:)存在着常住的无常,因而在无常中产生了常住性,由此(有)常住相似^④。

① “无常相似”指的是这样一种情况:一方说“声是非常住的,因为它在被造物,如同罐一样。”反对者则认为,如果声由于与非常住的罐同质而非常住,那么一切事物也将由于它们在某些方面与罐同质而非常住。但实际上确实存在着常住的事物,因为对方的论式不能成立。

② 意为:我们不能仅根据一事物与另一事物在某些方面的相同而确定它的性质。声有非常住性不仅仅因为它与罐在非常住的性质上相同,还因为在“被造”与“非常住”之间有普遍的联系。因此,仅根据诸事物在某些方面与非常住的罐相同而说它们都非常住是不正确的。与此类似,仅根据诸事物与常住的天空在一些方面而有相似处亦不能证明一切事物是常住的。

③ 正理派认为:我们并不是通过宣称没有的事物都是非常住的来论述自己的观点。为了达到一个正确的结论,我们必须使“因”成为“喻”的一种特性,而这种“喻”又与“所立”的特性有着普遍性的关联,但罐并非与“所有事物”的特性都有这种关联。此外,“因”在确定“所立”时,不仅可在有“同喻”的场合中运用,还可在有“异喻”的场合中运用。

④ “常住相似”指这样一种情况:一方说:“声是非常住的,因为它在被造物。”反对者则认为:如果说声的非常住性总是存在,那么声也必定总是存在,亦即声是常住的。如果说声的非常住性有时存在,那么,声在非常住性不存在时必定是常住的。

36. (上述常住相似的)否定是(不正确的),因为在被否定的东西上存在着常住的无常,因而(只在)无常中才产生常住性^①。

37. (有人认为:)努力的结果(有)多样性,因而(有)果相似^②。

38. 在其他结果那里,努力不是因,因为未感知(这一)理由可以成立^③。

39. (反对者)在否定时也有同样的过失^④。

40. 在各种场合都是如此^⑤。

① 正理派认为:在谈到无常的常住性时,对方承认了声总是非常住的,并且不能否定声的无常性。常与无常彼此不相容。承认了声是无常的了,也就不能再断言它是常住的了。

② “果相似”指这样一种情况:一方说:“声是非常住的,因为它是努力的结果。”反对者则认为:努力的结果有两种:一种是先前不存在的产物,如罐;另一种是已存在的事物的显露,如井中之水。如果声属前一种结果,它就是非常住的;如果属于后一种结果,它就是常住的。由于努力的结果的这种多样性,因而就不能下结论说声是非常住的。

③ 此句中的“其他结果”指“声”。正理派认为:不能说声是由努力显露的,人们没有感觉到声先前存在。

④ 意为:反对者用“果相似”的论证方法来说明:如果“结果”是一种显露出来的东西,那么声就不是非常住的。正理派对此反驳说:如果“结果”是一种造出来的东西的理由不能成立,为什么“结果”是一种显露出来的东西的理由就可以成立?即反对者在论证声常住的观点时亦有他们指出的立论者在论证声无常时的同样的过失。

⑤ 指在其他的论争中,也存在着有些过失对双方都是可能的这样一种情形。

41. 在对否定的反否定中有过失,(这种过失)与否定中的过失一样^①。

42. 当承认(自己的)否定中有过失时,把同样的过失与(反对者)对否定的反否定联系起来,(这就是)认许他难^②。

43. 在归结自己观点所表明的有关现象时,在表明因时,由于认定了另一方的过失,因而(就有了与对方)相同的过失^③。

第五卷 第二章

1. 堕负(分为:)坏宗、异宗、矛盾宗、舍宗、异因、异义、无

① 此句说的是这样一种情况:某人为证明声的无常性而提出:“声是无常的,因为它是一种努力的结果。”反对者见到结果是多样的,因而提出:“声是常住的,因为它努力的结果,结果是由努力显露之物,如井中之水。”前一人回答说:“声不能是常住的,因为它努力的结果,而努力的结果是被造物,如罐。”反对者又以相同的理由与前一人相争。因而在对否定的反否定中有过失。

② “认许他难”指这样一种情况:某争辩者立下--反对者反对的命题。争辩者指责由反对者提出的否定中有“因”的错误的过失。反对者不是从消除争辩者所指出的过失入手来挽救自己提出的否定,而是继续以同样的过失指责争辩者对自己否定的反否定。反对者以这种方式提出的反指责被争辩者解释为是对自己提出的过失的认可,即“认许他难”。

③ 意为:当一方受到对方指责时,不是提出理由来消除对方指责自己存在的缺陷,而是指责对方也有与自己同样的缺陷,从而承认自己有这种缺陷。

义、不可解义、缺义、不至时、缺减、增加、重言、不能诵、不知、不善巧、避遁、认许他难、忽视可责、责难不可责、离宗义、似因。

2. 在自己的喻中认可(对方提出的)异喻的性质,(从而破坏自己的宗,这就是)坏宗^①。

3. 当(自己的)陈述被否定时,通过变换(自己的喻的)性质来表明理由,这(就是)异宗^②。

4. 宗与因矛盾就是矛盾宗^③。

5. 当己方的(命题)遭否定时,便收回已陈述的观点,(这就是)舍宗。

6. 当所陈述的(有)一般性的因遭否定时,想(使因具有)

① “坏宗”说的是这样一种情形:某人说:“声是非常住的,因为它可被根所取,任何可被根所取之物均为非常住,如罐,声可被根所取,因此,声是非常住的。”另一人说:“类(如罐类)可被根所取,并被发现是常住的,为什么可被根所取的声不能是常住的呢?”前一人听后又说:“任何可被根所取之物均是常住的,如罐,声可被根所取,因此声是常住的。”这里,前一人由于在其“喻”(罐)中允许有“异喻”(罐类)的性质,因而使其命题(宗)受到破坏。

② “异宗”指这样一种情形:某人说:“声是非常住的,因为它可被根所取,如同罐一样。”另一人则说:“声是常住的,因为它可被根所取,如同类一样。”前一人听后,为了维护自己又说:“罐和类都可被根所取,罐不是遍在的,而类则是遍在的,因而被比作罐的声并非到处都是非常住的。”这样,前一人把原命题“声是非常住的”转移为“声并非到处都是非常住的。”

③ “矛盾宗”指这样一种情形:某人说:“实与德不同,因为实与颜色无区别。”此处,“宗”与“因”就矛盾,因为颜色属于德,“宗”提出实与德不同,而“因”又说实与颜色无区别。

特殊性,(这就是)异因^①。

7. (在论证时引入)与(命题)原义无关的意义,(这就是)异义^②。

8. 无义就如同按顺序排列字母进行表明一样^③。

9. (如果)说了三遍,还不被听众和辩论对手理解,(就是)不可解义^④。

10. 由于(言词)没有前后联系,因而缺少连贯的意义,(这就是)缺义^⑤。

11. (把论式中各)支(的顺序)颠倒地说(就是)不至时^⑥。

① “异因”指这样一种情形:某人说:“声是非常住的,因为它可被根所取。”另一人则反对说:“能被根所取不一定是非常住的,如罐性可为根所取,但却是常住的。”前一人听后又说:“可被根所取的是罐类中特殊的一个,即非常住的某一罐。”此处,前一人就在有一般性的因上加入了特殊性。

② “异义”指这样一种情形:某人说:“声是非常住的(宗),因为它触摸不到(因)。”当这一论证受到别人反对时,此人感到很难回答,于是说:“‘hetu’(因)一词是梵文,它从字根‘hi’而来,是一个名词。”等等。这样,立论者就离开了原命题而引入了一些与它无关的内容。

③ “无义”指在论证时把字母按一定顺序作无意义的排列。如某人论证说:“声是常住的,因为k、c、t一样。”等等。

④ “不可解义”指某人被对方反驳时,无法应付,只好采取用冷僻字或快速发音等手段来掩盖其无能,他虽说了三遍,听众和辩论对手仍不能理解。

⑤ “缺义”指在论证时,把一些无句法次序的词连在一起,不表达连贯的意思。如某人受到对方反驳时,无法应付,便说:“十个石榴、六块饼、一个碗、一张羊皮和一块糖。”

⑥ “不至时”指与对方辩论时,由于不按规定的论式顺序排列出论式,使己方命题不能及时得到证明。如下列论式即属不至时论式:“此山有火(宗);任何有烟处必有火,如灶(喻);因为山上有烟(因);山上有火(结);山上有烟(合)。”

12. 如果缺少(论式的)部分,即便(缺)一支,(也是)缺减^①。
13. (有)多加的因和喻(就是)增加^②。
14. 重复地说声与意义(就是)重言。复说除外^③。
15. 然而,在复说中(有的)不是重言,因为特殊的意义从重复的言语中产生^④。
16. (把)已得(知)的(一句话的)意义用自己的话(复述亦是)重言^⑤。
17. 听众已理解,(而且对方)已说了三次,仍不能回答,(这就是)不能诵。
18. 此处,不理解(宗就是)不知^⑥。

① “缺减”指在五支论式中缺少一支或一支以上的情形。

② “增加”指在论式中加入多余的“因”或“喻”。如说:“山上有火(宗);因为山上有烟(因);因为山上有光(因);如同灶一样(喻),如同炉子一样(喻)。”

③ “重言”指在论证时重复一句话的声音或意义。如以下两种情况都是重言:“声是非常住的,声是非常住的”(声音的重言);“声是非常住的,回声是可灭的,所听到的不是长久的”(意义的重言)。

④ 此处说的是这样一种情形:某人立一论式:“山上有火(宗);因为有烟(因);有烟处必有火,如灶(喻);现山上有烟(合);故山上有火(结)。”在此论式中,“结”虽是对“宗”的重复,但却有特殊意义。

⑤ 此处指的是这样一种情形:一人说:“有被造特性的东西是非常住的。”另一人说:“没有被造特性的东西不是非常住的。”后一人所说的即是前一人所说的“重言”。

⑥ “不知”指对方的命题已说了三遍,而且听众已理解,自己却仍不理解这一命题。

19. 不能决定(如何)回答(就是)不善巧。
20. 借口要去从事(其他)事情而终止论证,这(就是)避遁。
21. 通过承认己方的过失而把(同样的)过失与对方联系起来(就是)认许他难^①。
22. 陷入堕负却未受责难,这(就是)忽视可责^②。
23. 未(陷入)堕负(却被当作)堕负攻击,这(就是)责难不可责。
24. 接受了一个论旨后,在论证过程中又不受(其)约束,这(就是)离宗义。
25. 此外,似因如上所述^③。

① 此处的“认许他难”与《正理经》5,1,42 提到的“认许他难”意义相近,但两处文字不同。毗底布善那在此处的解释是:一人对另一人说:“你是小偷。”另一人回答说:“你也是小偷。”后者不是消除前者的指责,而是用与前者的指责相同的指责回敬对方,因而承认了对方对自己的指责是正确的。

② 某人论证时出现明显的错误,自己又不承认,这时听众如不指责此人,即是“忽视可责”。

③ 参见《正理经》1,2,4—9。

四、正理花束^①（节译）

乌德衍那著

1,3. 这逻辑的研讨完全可以被称为对神的冥想。而且，如果依照圣典所说，这就确实是崇拜。

《圣典中这样说：“这（神）应被听，并被冥想”；古传书中这样说：“借助吠陀、推理和对持续的冥想的快乐这三种方式，可产生知识，一个人（可）达到最高的（精神）凝定。”因此，在圣典、古传书、叙事诗、往世书等中经常被提及的可崇拜者，必须在现在被冥想。简单地说，现在对我们的理论有五种反对（意见。这些意见基于）：第一、不存在任何另一世界的超自然的原因^②；第二、把另一世界的某种因引入人的行为，使之产生

① 《正理花束》(Nyāya Kusumāñjali)是印度哲学中正理派的重要典籍。作者为乌德衍那(Udayana, 约10世纪)。本文节译自S.拉达克里希南(Radhakrishnan)和C. A. 摩尔(Moore)编的《印度哲学史料集》(A Source Book in Indian Philosophy, 牛津, 1957年版)一书中所载的英译节本。译文中加方括号内部分为H. D. 薄特恰里雅(Bhattacharya)的注释。

② 如“不可见力”等。

可能^①;……第三、存在着证明神不存在的证据;第四、即便神确实存在,他也不能是我们获得真实知识的原因;第五、不存在证明这(神)存在的任何证据。】

1,4. 根据依赖性、常住性、多样性,根据普遍进行(祭祀),根据对每一个我的(赏罚的)分配,(可知)世俗的享乐意味着(存在)一个超自然的因。

【我们的论点是:存在一个另一世界的超自然的因,即一个感觉不能达到的因。……此处的“依赖性”意为:果是偶然的,所有的果必须有一个因……;根据(因与果接续的)“常住性”;……根据(果的)“多样性”^②;……“根据普遍进行(祭祀)”……“根据对每一个我的(赏罚的)分配”,(可知有一超自然的因。)……如果我们把这(世俗的享乐)归因于别处的赏罚^③,那就是无理的。】

2,1. 由于正确的认识需要一外部的源泉,由于发生了创造和毁灭,还由于除此之外没有别的东西可依靠,因此,只有一种选择。

【由证言所产生的正确认识是一种由说话者中(存在的)品质造就的认识,即这神对所用言语的准确意义的认知。因此,神的存在即被证明,因为这(神)必定是这种品质的主体。……在宇宙毁灭之后,当先前的吠陀被摧毁时,后继的吠陀又如何

① 指祭祀的奉献可能带来赏罚。

② 如天堂、地狱等。

③ 即归因于非超自然因的赏罚。

能具有权威性！因为在那时伟大的圣者已不再可能接受这（吠陀的权威性）了。“除此之外没有别的东西可依靠”，节俭的规则约束着我们，使我们只能接受一个这种被崇拜的主宰者。】

3,1. 在对象不被认可(时),可靠的非感觉如何能够存在?而且,你又如何能使自己的反驳(意见)成立呢?如果对象是不被认可的,“兔角”又如何被当作荒唐之物去除?而且,你如何能使用推理而又不要作为它基础的主体呢?

【当最高存在不是一个被认可的对象时,可靠的非感觉如何能够存在?只有这(可靠的非感觉才能)排除事物的存在。……“角”必定是一个被认可的感觉对象。那么,你们又如何反驳我们的论证呢?如果你们说“兔角”是一个不被认可的感觉对象,那么,它的存在当然不需要去排除,所知的是确立其存在的证据不存在。】

4,5. 正确的知识是精确的理解。正确地进行认识就是占有正确的知识。根据乔答摩学派^①,权威性与缺乏正确性的认识无关。

【“正确的知识”是与对象一致的概念。而且,这并非与神的知识不一致,尽管神的知识不是被造的。“正确地进行认识”……意味着通过密切的关联与正确的知识相连接,……而这

^① 即正理派。

可以由神来建立,尽管神对我们来说不是正确知识的因。同样,神是一种权威,因为他自己永远与正确的知识相联系,即:因为他永远“与缺乏正确性的认识无关。”】

5,1. 根据结果、结合、支撑等,根据传统技艺、权威性、圣典、圣典的句子以及特别的数,一个永恒全知的存在者应被确立。

【地等必定具有一个创造者,因为它们与罐一样具有“结果”的特性。所谓有制作者之物意味着这个物体是由某种具有制作意愿的力量产生的……。 “结合”是一种行动,因此,产生两个极微结合的行动,促成了二合体。在创造之初,(这结合)必定伴随着有理智的存在者的意志……;“支撑等”(意为):世界依于某种存在者,这一存在者具有阻止世界衰落的意志,世界具有一种被支撑的特性,就如同一个枝条在空中被鸟支撑一样。……所谓“等”包含毁灭(之意)。世界可被一个具有意志的存在者所毁灭……;根据“传统技艺”(意为):……现在流行的传统技艺,如织布等的技艺最初必定是由一个独立的存在者创造的……;根据“权威性”(意为):吠陀产生的知识是由存在于它的因中的功德产生的……;根据“圣典”,即根据吠陀。……吠陀必定有一创造者,因为它具有“句子”的特性。(它就)如同《摩诃婆罗多》一样。或换言之,吠陀的句子有一创造者;……根据“特别的数”(意为):二合体的量是由数产生的,因为它是一个获得的(而非永恒的)量,……一个极微的量不产生(可感的)量,因为它是永恒的量。或者,由于它是极微的量,因此,在创造之初,极微中必定存在二性的数,它是二合体的

量的因,但这个数在那时不能由我们这样的人的识别感觉所产生。因此,我们只能设想,这种识别的功能那时存在于神中。】

5,4. 如果这(极微)独立地行动,它就不再是无理性的物质了。如果没有因,就没有果。特殊的果有特殊的因。

【不可能存在无因的果。……无理智的事物只有在被有理智的存在者推动时才能创造果。】

五、数论颂^①

自在黑著

1. 由于为三苦所逼迫,因而想探寻灭苦之方法。如果(由于认为存在着一般)可见(之方法而认为)此(探寻)无用,(那就)不(正确了),因为(一般可见之方法)缺乏确定性和最终性。

〔三苦是:依内的、依外的和依天的。依内苦有两种:身体的和精神的。身体的苦(如)发烧、痢疾等,由风、热、痰的不调引起;精神的苦是(由)与所喜分离和与所憎结合等等(产生的)。依外苦由于四生——胎生、卵生、湿生、土生而来自人、兽、鹿、禽、蛇、小咬、蚊、虱、臭虫、鳄鱼、鲨鱼、不动之物体等。依天苦属于神,或来自天,因此,与冷、热、风暴、雨、雷电等相关而产生。……(一般可见的灭)依内苦的方法是:依靠医学的治疗,

^① 《数论颂》(Sāṃkhya-kārikā)是印度古代哲学中数论派的现存最早的系统经典。作者自在黑(Īśvarakṛṣṇa)约为4世纪人。本文译自H. D. 夏尔马(Sharma)编辑的《数论颂》(波那,1933年版)一书中所载的梵本。其中方括号内部分为乔荼波陀(Gaudapāda,约8世纪)的部分注释。

与所爱结合,排除不喜欢的、辣的、苦的、涩的、煎的东西等等。……(关于)外部的苦^①,消除它的(一般)可见的方法是防卫等等。如果认为有了(一般)可见的方法(这)探寻就无用了,那是不(正确的),……因为(一般)可见的方法不能确定地和最终地灭苦。】

2. 天启的(方法与一般)可见的(方法)类似,因为它与不净、可灭性、不平相关联。与这(上述两种)方法不同的(方法)是较好的,因为(它产生于对)显、未显和知者的(正确)认识。

【(天启的方法)与不净相关联,因为(它)屠杀牲畜……;它还与可灭性相关联,因为因陀罗等是可灭的……;它具有不平,因为看到了某人的优越,另一人就感到痛苦。……与天启的和一般可见的方法不同的方法是较好的,因为它摆脱了不净、可灭性和不平。……显是大等,即:觉、我慢、五唯、十一根和五大。未显是本。知者是神我。因而,这二十五谛就称为显、未显和知者。】

3. 自性不是变异。大等七(谛)既是本又是变异。十六(谛)仅是变异。神我既非本又非变异。

【自性是本,因为它是七种本与变异的根源。……自性非任何物之变异,因为它不为任何物所产生。……觉从自性生,因而它是产物——变异。这同一(觉)生出我慢,因而(觉)是本。

① 此处,外部的苦应包括“依外苦”与“依天苦”。

我慢同样由于从觉产生而是变异。由于这(我慢)生出五唯因而又是本。声唯因为生于我慢而为变异,因为生空而是本。同样,触唯因为生于我慢而为变异,因为生风而是本。香唯因为生于我慢而为变异,因为生地而是本。色唯因为生于我慢而为变异,因为生火而是本。味唯因为生于我慢而为变异,因为生水而为本。因此,大等七(谛)是本又是变异。

十六(谛)是变异。五知根、五作根、心根和五大,这十六(谛)仅是变异。……神我既非本亦非变异。】

4. 现量、比量、圣言量被认为是三种量^①,因为所有的量都被证明包括在了这三种量中。确实,可被证明之物是通过量证明的。

【耳取声,皮取触,眼取色,舌取味,鼻取香。此种量称为现量。不能由现量和比量领悟的对象由圣言量领悟。例如,因陀罗——众神之王、北俱卢洲、天女等,不能由现量或比量领悟的,由圣言量领悟。……】

所有其他的量都包含在了这三种(量)中。闍弥尼说:有六种量。哪些量呢?义准、随生、无体、想定、传承、比喻。】

5. 现量是(根)取境。比量被认为(有)三种,它以相^②和有相^③为基础,圣言量是可信赖之人(的言教)和(来自吠陀的)耳闻。

① 获得正确认识的方式或途径就是“量”。

② 即中词。

③ 即大词和小词。

〔比量被认为有三种：有前、有余和平等。……有前（因的推理）称为有前（比量），如见升起乌云，推论有雨。有余（比量的）事例是：当看到海中的一巴拉水是咸的，推想其余的（水）也是咸的^①。平等（比量）的事例是：……见到（某处）芒果树开花，推论别处的芒果树也开了花。〕

6. 借助基于类推的比量，根不（直接）感知（之物被证明）。不能由这（比量）证明（之物）和超验（之物），由圣言量证明。

〔不为根所感知的自性和神我，由基于类推的比量证明。……显由现量证明。〕

不能由这（比量）证明（之物）和超验（之物），由圣言量证明。例如，因陀罗——众神之王、北俱卢洲、天女，所有这些超验（之物）由圣言量证明。〕

7. 由于极远、极近、根坏、心不定、细微、障碍、抑制和相似物的聚合（，即便是存在物亦不被感知）。

〔即便是存在物亦不被感知，（原因是：）由于极远，如居住在另一国的贾伊特勒、玛伊特勒、毗湿努密特勒；〕

由于极近，如眼不能看到自身中的眼液；

由于根坏，如聋子和瞎子不能感到声色；

由于心不定，如尽管说得很清楚，但精神分散的人听不到任何东西；

^① 根据《金七十论》，有余比量指从果推因，如见江中充满浊水，推知江的上游有雨。

由于细微,如烟、热、水和霜的微尘在天空中不可见;
 由于障碍,如被墙阻碍的物体不可见;
 由于抑制,如行星、星系、……由于阳光的抑制而不可见;
 由于相似,如一个豆粒在一堆豆中,……一只鸽子在一群鸽子
 中,由于与相似物混在一起而不可见。】

8. 这(自性)是非感知的,因为(它)细微,而不是因为(它)不存在。它通过果被认知。这些果是大等,(它们)与自性相似又不相似。

【从对果的观察中,因被推论出来。自性作为因确实存在,它的果是:觉、我慢、五唯、十一根和五大……。

这些果与自性不相似,……形式上又相似。】

9. 果存在(于因中),因为无不可被造作;因为(果需)选取质料(因);因为一切物产生于(任何事物的情形)是不存在的;因为能作(之因造作)所作(之物);因为(果有)因的特性。

【因为无不可被造作。……在这个世界上,我们见不到非存在物的产生,正如油不能从(无油之)沙中产生一样。因此,既然只有存在物能被造作,那么“显”在它产生之前就存在于自性之中……;因为(果需)选取质料因,……在这个世界上,人选取其所需之物的质料因。一个需要奶酪的人选取奶,而不是水……;因为一切物产生(于任何物的情形)是不存在的。……如金不能产生于银、草、尘、沙之中……;因为能作(之因造作)所作(之物)。此处,我们看到,只有能作(之因),如陶工

或土、轮、布、线、水等材料能从土造出所作(之物)——罐……;因为(果有)因的特性,……如麦(生)于麦,稻(生)于稻。……因此,果存在(于因中)。】

10. 显(的特性)是有因、无常、不遍在、变化、多样、依赖、回归、有部分、从属。未显(与此)相反。

【显即果,如大等,是有因的……,显以自性为其因,因此,直至五大的整个显是有因的……;它是无常的,因为它由另一物产生……;它是不遍在的,显不像自性与神我那样遍在……;它是变化的,它在创造时期迁移,因为它随具有十三作具的细身而迁移……;它是多样的,即(分为)觉、我慢、五唯、十一根和五大……;它是依赖的,即依赖它的因:觉依赖自性,我慢依赖觉,十一根和五唯依赖我慢,五大依赖五唯……;它是回归的,它具有回归(的特性):在解体时,五大归于五唯,后者与十一根一起归于我慢,我慢归于觉,觉归于自性……;它是有部分的:声、触、味、色、香是部分;……它是从属的,即它不是独立的,如觉从属于自性,我慢从属于觉,五唯和十一根从属于我慢,五大从属于五唯。】

11. 显由三德(构成,它)无分别、客观、(有)共同性、无知、能生。本亦如此。神我(与此)相反,但又有相似处^①。

【显(由)三德(构成)。它具有三德:萨埵、罗阇、多磨。

显无分别,即它不能分别……;显是客观的,即它是享受的客

① “有相似处”指神我与上颂所说的未显不同于显的特性是相似的。

体,是一切神我的(享受)对象……;显是共同的,因为它像一个奴婢一样对所有(神我)都是共同的……;显是无知的,即它对乐、苦、迷暗都无意识……;显是能生的,如从觉生出我慢,从我慢生出五唯和十一根,从五唯(生出)五大。】

12. 德(具有)喜、忧、暗的本质,并起照明、冲动、抑制的作用。(它们)互相压抑、支持、产生、伴随和依存。

【它们相互压抑,……当萨埵占主导地位时,其特性压抑罗阇和多磨,并表现为喜和照明;当罗阇(占主导地位)时,它的苦和冲动的特性(压抑)萨埵和多磨;当多磨(占主导地位)时,其迷暗和固定的特性(压抑)萨埵和罗阇。……三德间相互产生,犹如一块泥土产生罐一样,它们相互伴随,犹如夫妻相伴随……;萨埵是罗阇和多磨存在的根源……;罗阇引起萨埵和多磨的存在……;多磨引起萨埵和罗阇的存在。……因此,德是相互依存的。】

13. 萨埵被认为轻快(并可)照明;罗阇激奋和冲动;多磨沉重和遮蔽。犹如灯一样,(它们)为了(共同的)目的(结合)发生作用。

【当萨埵占主导地位时,肢体变得轻快,觉变得明晰,根变得敏锐……;如同一头公牛见到另一头公牛时是非常激奋的。罗阇的特性亦是如此,罗阇被观察到是冲动的……;当多磨占主导地位时,肢体变得沉重,根变得遮蔽。……就如同灯一样,(它们)为了(共同的)目的(结合)发生作用……。它们的作用被认为可实现共同的目的。如同一盏由油、火和芯组成的灯

一样,这些东西彼此对立,成为灯,照亮物体。萨埵、罗闍和多磨尽管彼此对立,但却产生(共同的)结果。】

14. (显的)不能分别等(特性)被证明,因为(显具有)三德,(还)因为与此相反的(特性)不存在。未显的(特性)亦由于果(具有)因的特性而被证明。

【不能分别等特性存在于大等之中,因为它们具有三德的特性。……未显(的特性)由于果(具有)因的特性而被证明。我们在世上看到,因的任何本质都与果的本质相同,如从黑线中仅生出黑布。】

15. (未显这一因是存在的,)因为(不同的事物)是有限的;因为(事物都有)共同性;因为(事物通过能力被)产生;因为因与果不同;因为多样的(事物要)回归(到产生它们的因中去)。

【(未显存在,)因为(不同的事物)是有限的,……如陶工仅从有限的黏土中制出有限的罐。大亦如此,有回归特性的大等是有限的,并是自性的特定结果……,因为(事物都有)共同性,这在世界上是显而易见的,(如)某人见到一男孩进行神圣的仪式,就推论出他的父母自然是婆罗门……;因为(事物通过能力被)产生,此外,人作他有能力作的事,如有能力制罐的陶工仅制作罐,而不制作布或车;……因为因与果不同……,如罐能装奶酪、蜜、水、奶,而一块黏土则不能……;因为多样的事物将回归到产生它们的因中去……,(如)在(世界)解体时,五大,即地、水、火、风、空根据创造时的顺序回归于变化的

五唯中,五唯和十一根(回归)于我慢,我慢(回归)于觉,觉(回归)于自性……。〔因此,〕作为因的未显确实存在。〕

16. 未显(作为)因是存在的,(它)通过三德,通过(三德的)结合与变化发生作用,(它)犹如水一样,由于各德(这样的)所依物的不同(而显出差别)。

〔自性是萨埵、罗阇和多磨的平衡……。从未显生出的显由于变化而变得如同水一样,这些变化以存在于三德中的每一德的特性为基础……,例如,从天上落下的水具有相同的性质,但由于和不同的形态的物体接触,水就有了不同形态。〕

17. 神我是存在的。因为聚集(之物)是为了(与它们)不同(之物)的目的;因为(必有一个)与(具有)三德等(的实体)不同(的实体);因为(必有一个)控制者;因为(必有一个)享受者;因为(活动是)为了独存的目的。

〔神我是存在的。为什么? 因为聚集(之物)是为了(与它们)不同(之物)的目的,(可以)推论:火等的聚集是为了神我……;因为(必有一个)与(具有)三德(的实体)不同(的实体,神我的特性)与有三德、不能分别、客观等(特性)相反……;因为(必有一个)控制者,如一辆套在马车上的车能跳跃、行驶和飞跑,(它的)功能只有当(车)被驾车者控制时才能发挥出来,因而,身体由于神我的控制而发生作用……;因为(必有一个)享受者,如我们推论必有一个甜、酸、咸、辣、苦、涩六味混合的食物的享受者……;因为(活动是)为了独存的目的……,一切身体,无论是有智的还是其他的,都希望其生死轮回的结束。〕

由于这些原因,存在着不同于身体的神我。】

18. 由于(人)分别获得生、死、根,由于行为的不同时,由于三德的不同(变化),神我的多被证明。

【如果(仅)有一个神我,那么当一个人要产生时,所有的人也要产生。或者,当一个人有聋、盲、哑、残、跛这些形式的器官缺陷时,所有的人也将聋、盲、哑、残或跛,但这种事情并未发生……。我们看到,并非所有人在同一时间都行善等,一些人行善,另一些人作恶……有萨埵的人喜,有罗阇的人忧,有多磨的人迷暗。因此,根据种种变化,神我(有)多个被确定。】

19. 由于(神我)与此(自性和变异)的差别,因而(可以)证明它(具有)见证、独存、冷漠、观看、无活动(的特性)。

【见证(是)既不活动,亦不停止活动……;独存是(有)独立或不同的特性,即独立于或不同于具有三德的事物……;神我如同一个隐士那样冷漠,如同一个隐士对从事耕作的村民(表示)冷漠……;由于神我是冷漠的,因此,它是这些行动的观者和非动因。】

20. 因而,由于与此(神我)相结合,无知的相^①似乎有知。尽管作者具有三德,但冷漠的(神我)依然显得似乎是作者。

【知属于神我。因而,相,即大等,由于与(神我的)知的反映相接触而变得似乎有知……。尽管活动存在于德中,但即便是

① 指大等。

冷漠的神我也变得似乎是作者……,正如一个不是小偷的人,当与小偷一起被抓住时,就(似乎)变成小偷一样。】

21. 神我(与自性结合)是为了注视(自性),自性(与神我结合)是为了独存。二者的结合就如同跛者与盲者(的结合)一样。(世界的)创造由此产生。

【二者的结合应被视为如同跛者与盲者的结合一样。如一人跛,一人盲,此二人行走困难。(当)商队在森林中受到强盗袭击(时),两人被朋友抛弃,无目的地徘徊。在徘徊中,他们相遇,……盲者背起跛者,他沿着背在身上的跛者指的路行走。与此类似,神我如同跛者一样有看的力量而无动作的力量。自性如同盲者一样有动作的力量而无看的力量……,正如儿子是由男女结合出生的一样,创造是由神我和自性结合引起的。】

22. 由自性(生)大,然后(生出)我慢,由此(我慢生)十六(谛)系列,再由此十六(谛中的)五(唯生)五大。

【由无形态的自性生觉……。由觉生我慢……。由此(我慢生)十六(谛)系列……,即五唯,也就是声唯、触唯、色唯、味唯、香唯。然后是十一根——五知根,即耳、皮、眼、舌、鼻;五作根,即口、手、足、排泄器官、生殖器官以及具有知根和作根这二者特性的第十一(根)——心……。由五唯(生)五大,即所谓空(生)于声唯,风(生)于触唯,火(生)于色唯,水(生)于味唯,地(生)于香唯。】

23. 决(智)是觉。法、智慧、离欲、自在是萨埵(具有的)

相。多磨(具有的)相与此相反。

【觉根据它是萨埵的还是多磨的有八个部分。觉的萨埵(具有的)相有四种,即法、智慧、离欲、自在……。觉的多磨(具有的)相与此相反……。与法相反的是非法。与此类似,(与智慧、离欲、自在相反的是)非智、爱欲、不自在。】

24. 我慢是自我意识。由此生出两种创造(物):十一(根)系列和五唯。

25. 十一(根)生于具有萨埵的转变我慢,(五)唯(生)于具有多磨的大初我慢。从炎炽我慢(亦可生十一根和五唯)二者。

【当罗阇和多磨在我慢中被萨埵克服时,这种我慢就是具有萨埵的(我慢),先师称之为转变(我慢)。从转变我慢生出十一系列,即十一根系列……。当萨埵和罗阇在我慢中被多磨克服时,这一我慢称为具有多磨的(我慢),先师称之为大初(我慢),从大初我慢中生出五唯……。当萨埵和多磨被罗阇克服时,我慢因此称为炎炽(我慢)。从炎炽(我慢)中生出这二者,即(十一)根系列和五唯系列。】

26. 知根是眼、耳、鼻、舌、皮。口、手、足、排泄器官、生殖器官被称为作根。

27. 在此,心(具有知根和作根)二者的特性,(心可)分别,(是)根。因为(它与其他根)类似。(根的)多样性和外部(事物)的差别性(产生)于德的变化系列。

【在知根中,这(心)如同知根,在作根中,这(心)如同作根。为

什么呢？（因为）它分别决定知根和作根的作用。因此，心具有二者的特性……。分别是心的作用。……不同根的不同对象产生于德的特定变化。】

28. 与声等(五唯)有关的五(知根)的作用被认为仅是认知；言语、执拿、移动、排泄、生殖是五(作根的作用)。

29. 三(内作具)的作用是(它们)各自的特性。这(各自的特性对三内作具)不是共同的。(作具的)共同作用是波那等五风(的运行)。

【“决(智)是觉”被作为觉的定义。这(决智)亦是觉的作用。与此类似，“我慢是自我意识”是我慢的定义。(自我意识)亦是我慢的作用。“心可分别”是心的定义。因此，心的作用仅是分别。(所以,)三(作具),即觉、我慢、心的作用是各自特定的性质……。五风,即波那、阿波那、沙摩那、优陀那和婆那,是所有作具的共同作用。称为波那的风存在于口、鼻中,它的运行是所有十三作具的共同作用。因为当有波那时作具才产生。波那如同笼中鸟,给一切以运动。它由于呼吸而称为波那。阿波那之所以这样称呼是因为它退缩,它的运行亦是作具的共同作用。沙摩那存在于(身体的)中心,它之所以这样称呼是由于它恰当地分配食物等。与此类似,优陀那之所以这样称呼是因为它向上提、拉或升。它存在于肚脐和头中。优陀那的运行是所有作具的共同作用。此外,遍布于身体并划分其内在性质的是婆那,它之所以这样称呼是因为它像空间一样遍布于身体。它的运行是所有作具的共同作用。】

30. 关于已见物,(三内作具和一知根这)四(作具)的作用是同时的。但此(四作具的作用)也被发现是逐次的。关于未见物亦如此,三(内作具)的作用以此(一知根的作用)为基础。

〔当觉、我慢、心与任何一根结合时,就成为四(作具),关于这四(作具),存在着与已见物相关的同时的作用。觉、我慢、心和眼同时取色,(认识到)那是一个柱子;觉、我慢、心和舌同时取味;觉、我慢、心和鼻同时取香;皮与耳亦如此……。四(内作具)的逐次作用亦存在。如一个在路上行走的人看到远处的某物,并被关于它是一个柱子还是一个人的疑惑所困扰。后来他看到该物上有某种标记或鸟,于是在他的疑惑的心中产生了起决定(作用)的觉,(认识到)那是一个柱子。由此,(出现了)确认那必定是一个柱子的我慢。因而,觉、我慢、心和眼的逐次作用被观察到。〕

31. (作具)在相互激动的刺激下发生各自的作用,(它们活动的)唯一原因是为了神我的目的。作具的活动不由任何(其他事物引起)。

〔觉在获知我慢的激动后,产生其特殊的作用……。神我的目的要达到,德为此目的而动作。因而,这些作具(的活动)表现出神我的目的……。“作具的活动不由任何(其他事物引起)”,此句意为:只有神我的目的引起它们活动。作具不是由任何高级的存在引起和驱动的。〕

32. 作具(有)十三种,它们的作用是取、执和照;它们的

对象,(即)所取、所持和所照,(有)十种。

【五知根,即眼等;五作根,即言语(之根)等^①。这些是十三种作具……。它们的作用是取、持和照。此处,取和持由作根进行,照则要通过知根……。十种对象即声、触、色、味、香、言语、执拿、移动、排泄、生殖。(它们)由知根所照,由作根所取和持。】

33. 内作具(有)三种;外(作具有)十种。(外作具)是三(内作具)的对象。外(作具)在现时(起作用);内作具在三时(起作用)。

【内作具,即觉、我慢和心这三者。……五知根和五作根是十外作具。

而且,它们(十外作具)是三(内作具)的对象……。耳仅听现在之声,而不(听)过去或将来(之声);眼仅看现在之色,而不(看)过去或将来(之色)……。因此,外作具被认为(仅)在现在起作用……。觉在现在、过去和将来认知……,我慢是现在、过去和将来的自我意识。与此类似,心在现在、过去和将来思量。因此,内作具在所有三时起作用。】

34. 在此(十根)中,五知根(领悟)有差异和无差异的对象;言语(之根仅以)声为对象,但其余(四作根则有)五种对象。

【人的五知根领悟有差别的对象,即声、触、色、味、香,并伴有

① 包括觉、我慢和心。

喜、忧、暗(三德)。涉及诸神时,(知根)领悟无差别的对象……。“五种对象”指作为此(五作根)对象的声等五(唯)。】

35. 由于觉与(其他二)内作具可领悟一切对象,因此,三(内)作具是门主,其余的(根则是)门。

【由于(觉、我慢和心)领悟了所有对象,领悟了在所有三时中的声等,因此,这三(内)作具就是门主,而其余的则是门。】

36. 这些(作具)彼此相区别,是德的不同(变化,它们)犹如灯一样,(使)所有的(对象)显露,为了神我的目的而把(它们)展示给觉。

【(以上)提及的所有作具是德的不同变化。……它们如灯一样,(使)所有的对象显露。它们彼此不同,即不相似或具有不同的对象。亦即它们以德的变化为其对象……。这些作具都为了神我的目的而起作用。知根、作根、我慢和心使其对象显露后,把它们(的对象)展示给觉,即把它们置于觉中。】

37. 由于觉取得了与所有(对象)相关的神我的经验,因而那同一(觉)亦辨别自性与神我的细微差别。

【“所有”指在所有三时中的所有根的对象……。 “细微”指不能被那些未修苦行的人所把握。】

38. (五)唯无差别,从这五(唯生出)五大。这些(五大)被认为(有)差别,(它们是)寂静的,畏怖的和迷暗的。

【这些(五唯)被认为无差别,它们是神的领悟对象,具有喜的特性而无忧与暗的特性……。这些有差别的对象(即五大)被人们所领悟,(它们)是寂静的,即具有喜的特性;(是)畏怖的,

即具有忧的特性；(是)迷暗的，即产生暗。】

39. 细微、父母所生(身)和大^① 是三种差别物。在它们中，细微是常存的，父母所生(身)是可灭的。

【细微，即细微元素。由大等组成，并以大等为特征。细身常在，并经历轮回，它们是细微的。……父母所生(身)在此世上是可灭的，在死时离开细身……，它的元素解体为地等。】

40. 相身^② 在原初时(产生)，不受阻碍、常住、由大^③ 至(五)唯等组成，轮转，不可经验，有熏习。

【那时，宇宙还未产生。接着，当自性第一次创造时，细身就形成了……。(它)不受阻碍，即不被系缚于兽、神、人的状态。由于其细微，它在任何地方都不受阻碍……。常住即永恒。它在(辨别)智未获得前，是迁移的……，它轮转或活动于三世中……。细身不可享受，因为它通过父母生的外部身体呈运动态……，熏习即法等。……当(世界)解体时，大至(五)唯等与根一起没入自性。那时(细身)不迁移，它们在自性中保持不受触动，直至创造……。当创造时，相身(细身)再次迁移。】

41. 如同无所依物的画和无柱等的阴影(不存在)一样，(如果)无无差异，无支持，相亦不存在。

【如同画无墙(这种)所依物就不能维持一样，如同阴影无柱等就不能存在一样……，(如果)无无差异，即无无差异的细微元

① 指粗大元素。

② 即细身。

③ 指觉。

素,(相)就不能维持。】

42. 为了神我的目的,此相通过与因及其果的联系,并借助自性的普遍至上(力量),像一个演员一样表演。

【因即法等;果即升天等。……由于自性对一切事物有至上权威,因此,(相)通过与因及其果的联系而动作。(即自性)决定表现为不同身体的相(的状态)……。如同一个演员进入幕后,(先)作为神出来,接着作为人(出来),后来作为小丑(出来)。细身通过与因及其果的联系,进入子宫,并作为大象、女人或男人出来。】

43. 熏习^① 可是先天的、自然的和后天的。法等被认为存在于作具^② 中,胚胎存在于果^③ 中。

【先天的熏习是法、智、离欲、自在,它们随尊敬的迦毗罗在最初创造时产生。自然的熏习被这样描述:娑那歌、娑难陀那、娑那多那、娑难鸠摩罗是梵王的四个儿子。这些熏习随他们一起产生……,是因果关系的结果,因而这些熏习被称为是自然的。后天的熏习(存在于)像我们这样(的人中)……。智生于老师的有形身躯,离欲生于智,法生于离欲,自在生于法……。它们^④ 被发现存在于作具中,觉是作具……。果是身体,胚胎等存在于它之中。】

① 即有。

② 即觉。

③ 即身。

④ 即法等。

44. 由于法向上；由于非法向下；由于智(得)解脱；由于相反^① 则束缚。

〔人由于法而向上。向上代表八个区域,即:梵王、世主、天、因陀罗、乾达婆、夜叉、罗刹、鬼神。细身去那些地方。由于非法,(细身)进入动物的身和非动物的身中。……由于智获得解脱,解脱是认识二十五谛。……由于相反(即由于非智)则束缚。〕

45. 由于离欲而回归到自性；由于忧(而有)轮回；由于自在而无障碍；与此不同(的不自在)则相反^②。

〔设想一个人具有离欲,但无关于(二十五)谛的知识,那么,通过以非智为先的离欲,产生向自性的回归。在死后,此人回归八本,即自性、觉、我慢和五唯。他不得解脱,再次轮回。……由于忧而有轮回。

由于自在而无障碍。自在有八种,由细微等构成。借助自在,无障碍产生……。由于不自在,障碍就到处出现。〕

46. 这是觉的创造,称为无知、无能、喜、成就。由于德的不平衡的冲突,这(觉的创造有)五十种。

〔无知是疑惑,如当一个人看到一个柱子时,对它是柱子还是人有疑惑。无能的事例是(此人)甚至在很好地观察了那个柱子后,仍不能消除其疑惑。第三种称为喜,如当一个人不想认识该柱子或不想对此产生疑惑时,这样想:我与这(柱子)有何

① 相反即非智。

② 即有障碍。

关系？第四种称为成就，如当某人带着快乐的感觉，看到柱子上有匍匐植物或鸟时，获得这是柱子（的知识）。

这样，由于德的不平衡的冲突，就有了作为觉的创造的五十分。这种冲突带有萨埵、罗阇、多磨的不平衡，因而产生了觉的五十分。有些场合萨埵占主导地位，罗阇与多磨是从属的；有些场合罗阇占主导地位；有些场合多磨占主导地位。】

47. 无知有五种；无能由于作具的缺陷而有二十八种；喜有九种；成就有八种。

【五种无知是：暗、痴、大痴、重暗、盲暗……。无能由于作具的缺陷而有二十八种，它们亦将被解释。

喜有九种，即那些以苦行者中的罗阇为特征的知识。

成就有八种，即那些以苦行者中的萨埵为特征的知识。所有这些都将顺次解释。】

48. 暗和痴的区分是（各有）八种；大痴是十种；重暗是十八种；盲暗亦如此^①。

【暗有八种。最终的解体由于无知而有差别。人没人八本之中。八本即自性、觉、我慢和五唯。当没人它们中时，如果此人觉得“我被解脱”，那么这就称为暗。……

痴亦有八。因陀罗等一类的神由于执著于八种自在而未得解脱，而在此（自在）毁灭后，他们又轮转。这就是八种痴。

大痴有十种。声、触、色、味、香，此五（唯）是神的享受对象；五

^① 即盲暗分为十八种。

(唯),即声等亦是人的享受对象。因而,大痴与此十相关而生。

重暗有十八种。八种自在和人与神的十种享受对象,共十八种……。与此类似,盲暗亦有十八种。】

49. 十一根的损坏和觉的损坏被称为无能。由于与喜和成就相反,觉的损坏有十七种。

【十一根的损坏是聋、盲、麻痹、失味、失嗅、哑、(手)残、跛、秘结、阳萎、精神错乱……。觉的损坏有十七种。这十七种损坏产生于与喜和成就相反(的状态)。喜有九种。成就有八种。十一种根的损坏与它们^①的相反(状态)合在一起是二十八种无能。】

50. 喜被认为有九种:四种依内的,(即由)自性、道具、时、幸运(所生之喜);五种依外的,(即由)远离(根的五种)对象(所生之喜)。

【有四种依内的喜……,它们是(由)自性、道具、时、幸运(引起的)。……某人了解自性,了解自性具有三德或别的什么。如果他满足于自性及其结果的知识,那么他就不能得到解脱,这称为自性(所生喜)。所谓道具(所生喜指):当一个人不理解(二十五)谛时,拿着(苦行者的)道具,以为借助三叉木杖、(水)罐……就可以获得解脱。……时(生之)喜的例子是:(当某人想:)啊!我会及时获得解脱的,修习(二十五)谛(的知

① 即九种喜和八种成就。

识)有何用?此喜称为时(生之)喜……。与此类似,幸运(所生)喜是当某人以为解脱将靠运气获得时(产生的)……。依外喜产生于远离根的五种对象。某人想远离声、触、色、味、香,(因为他)看到它们具有获取、防护、损减、执著和伤害的罪恶。】

51. 思量、声闻、读诵、离三苦、交友、施与是八种成就。先前提到的三种(相状)^①是控制物。

【思量,如某人可能每天思量:这里什么是真实的?将来如何?什么是最高目的?……由口头教诲得到的知识产生关于自性、神我、觉、我慢、唯、根和大的知识……。从诵读,即学习吠陀等那样的经典,获得二十五谛的知识和以后的解脱。……为了灭除依内的、依外的和依天的苦,当某人去老师处获得教诲并得到解脱时,就构成了第四种成就。由于苦有三种,这(成就亦)应分为三种。因而(有了)六种成就。交友,如一人由于从朋友处(获得)知识而得解脱……。施与,如某人帮助圣人时施与住处、药物、三叉木杖、钵、食物、衣物等,从他们那里获得知识并达到解脱……。在成就前的无知、无能、喜是控制物……,如同一头象由一持刺激物的人控制一样,人们也受无知、无能、喜的控制……。因而,(应)离弃这些(无知、无能、喜,只)应追求成就。】

52. 无熏习之有则无相,无相则无熏习之有。由此,形成

① 即无知、无能、喜。

两种生。(一种)称为相(的生;另一种)称为熏习之有(的生)。

【无作为觉之生的熏习之有就不能有作为唯之生的相。因为一切相继的身体都是由前生行为的行力获得的。

无作为唯之生的相就不能有熏习之有。因为法等可由细身和粗身的形成而获得。这二者的相互依赖,如同种子与芽一样,不是一种缺陷,因为生是无开端的。】

53. 天(道)有八种;兽(道)有五种;人(道仅)一种。简(而言之),此即含识物之生。

【天(道)有八种,即梵王、世主、天、因陀罗、乾达婆、夜叉、罗刹、鬼神。五种兽(道)是牲畜、鹿、禽、爬虫、不行之存在物。人(道)仅一种。】

54. 在上,创造(中)萨埵居多;在下,多磨居多;在中,罗阇居多。从梵等至柱(即是如此)。

【在上,即在神的八个区域内……,(创造中)以萨埵为主导。在那里,罗阇和多磨亦存在。

在下,多磨居多,从牲畜到不行之存在物,整个创造充满了较多的多磨。即便在这里,萨埵和罗阇亦存在。

在中,即在人(道)的创造中,罗阇较强。即便在这里,萨埵和多磨亦存在……。从梵至柱,即从梵至不行之存在物。】

55. 在那(三道)中,有智神我经受(由于)老与死(引起的)苦,直到相(身)停止(活动),因而,苦是本质。

【在天(道)、兽(道)和人(道)中,由年老和死所产生的苦为有

智神我所经受,而不为自性、觉、我慢、唯、根、大所经受……。直到相(身)停止(活动),即直到细身停止(活动),细身停止(活动)后就获得解脱,获得解脱就无苦。】

56. 因而,自性的这种始于觉,止于有差别的(五)大的创造是为了每个神我的解脱。(尽管这种创造)是为了另一者的目的,(但却)显得是为了自己的目的。

【始于觉,止于有差别的(五)大,(即)由自性而觉,由觉而我慢,由我慢(而五)唯和十一根,由(五)唯而五大……。 (自性的)努力是为了每个神我的解脱,即为了每个表现为天(道)、兽(道)、人(道中)形成的神我……。自性的行为如同一个人抛开自己的事而作朋友的事。神我则绝不作任何有益于自性的事来回报(自性)。即这(自性)似乎为了自己,(但)实际上却不是为了自己,而是为了另一者的利益。】

57. 正如为了滋养牛犊,无知的牛乳分泌一样,自性的创造是为了神我的解脱。

【正如草等被牛吃掉,变为牛乳,滋养牛犊,然后停止(分泌)一样,自性为了神我的解脱(而发生作用)。因而,在无智的(自性)中有活动。】

58. 正如人们为了满足愿望而从事活动一样,未显为神我的解脱而活动。

【正如具有某种迫切愿望的人们为实现这一愿望而从事活动一样,亦即(如同)以出人形式出现的活动在取得成就后就停止(一样),自性为了神我的解脱,在实现了神我的目的后就停

止发生作用。神我的目的有两种，一为对根的对象如声等的享受，另一为认知德^①与神我的区别。】

59. 正如舞女向观众显露了(本来面目)后不(再)起舞一样，自性向神我展示了自己后，亦停止(活动)。

60. 慷慨的、具有(三)德的、无(自身)目的(的自性)以多种方式施恩于无三德的、不回报的神我。

【自性以多种方式施恩于不能回报的神我。以什么方式？以使自己转变为天(道)、兽(道)、人(道中)的形态(的方式；以使自己转变)为喜、忧、暗(的方式；以使自己转变)为以声等为表现形式的根的对象(的方式)……。如同一慷慨之人施恩于所有人，但却不要回报一样，自性也不要任何回报地实现神我的目的。】

61. 在神我看来，没有什么东西比自性更娇柔(羞怯)，由于它(意识到)“我被看见”，(因而就)不再出现在神我的视野(之内)。

【“我被此神我看见了”，自性这样想后就再也不把自己显露在神我之前了。即：对于神我来说变得不可见了。这样，(自性的)较为娇柔羞怯的特性得到解释。】

62. 因此，神我不受任何束缚，不解脱，也不轮转。(由于)自性是各种(造物)的依托体，(所以它是)轮转的，受束缚的和解脱的。

① 即自性。

〔神我是不受束缚或解脱的,它亦不轮转。因为仅有自性存在于许多形态中,即存在于天(道)、人(道)、和兽(道)的形态中,这(自性)以觉、我慢、唯、根与大的形式被束缚,或解脱,或轮转。〕

63. 自性以七种形式自己束缚自己。为了神我,此同一(自性)以一种形式使自己解脱。

〔法、离欲、自在、非法、非智、爱欲、不自在,这些是自性的七种束缚形式。通过这些,自性自己束缚自己。这同一自性要实现神我的目的。(它)通过智慧一种形式使自己解脱。〕

64. 通过修习(二十五)谛,产生非我,非我所,因而无(我)的知识。(这种知识)是无误的,因此是纯净的和绝对的。

〔通过对二十五谛的静虑修习,……在神我中产生这样的知识:非我,即我不存在;非我所,即此身不是我的,因为我是一物,身是另一物;彻底的无我,即自己摆脱自我。这种知识是彻底的……,即只有这(知识)是解脱的因,没有其他的东西(是因)。〕

65. 由于此知识的影响,(自性)停止创造,并失去七种形式。神我犹如一个观者,静观自性。

〔由于此种纯净和绝对的知识,神我观看自性,……犹如戏剧的观众从其座位上观看女演员一样……。什么样的自性?它停止产生,即停止(产生)表现为觉、我慢(等)的结果……。七种形式,(即)自性束缚自身的法等七种形式。〕

66. 一个^① 漠不关心,因为(觉得)“我已看到”;另一个^② 停止(活动),因为(觉得)“我已被看到”。尽管还存在二者的结合,但已不存在创造的动机。

【绝对和纯净的神我,如同戏剧的观众一样,(由于“已看到”而)漠不关心。作为所有三(道)的唯一和主要因的自性由于感到“我已被(这神我)看到”而停止(活动)……。尽管有它们^③ 的结合,但已无创造的动机,因为创造实现了它的目的。创造的目的有两个:一、领悟根的对象,如声等;二、领悟德^④ 与神我间的区别。】

67. 由于获得了完美的知识,因而法等就达到了(使自身)不成为因(的状态,但)由于过去行力的影响,(神我)犹如(带有推力的)轮子的旋转一样,仍然具有身体。

【尽管获得了二十五谛的完美知识,但由于过去行力的影响,瑜伽行者仍然具有身体,……如同一个陶工,在使轮子转动后,通过把泥放在轮子上来制造罐,在制成罐后,不再顾及轮子,但轮子由于先前的推力而继续旋转……。当法等不再是产生因时,由于过去的行力,神我依然具有身……。在过去的行力耗尽后,身体就灭了,并产生解脱。】

68. 当与身体分离时,当自性由于实现了目的而停止活

① 即神我。

② 即自性。

③ 指自性和神我。

④ 即自性及其创造物。

动时,(神我)就获得了确定的和最终的独存。

【由于法与非法产生的所有动力的毁灭,在与身体分离及自性停止(活动)后,(神我就获得了)确定的,即绝对的,最终的,即无障碍的解脱。】

69. 此(用于)神我目的的奥秘知识,是由大仙详细阐述的。在此之中,存在(物)的生成、持续和解体(问题)被探讨。

【神我的目的是解脱。为此目的,这一奥秘(知识)……由大仙,也就是迦毗罗所全面阐明。在此之中,……生成、持续和解体,即存在物——(自性的)产物的产生、表现、消失(问题)被探讨。】

A. 此至高至上的(知识),是贤哲由于慈悲而传给阿修利的,阿修利又(传)给般尸诃。通过这(般尸诃,此)体系广为流传。

Ā. 此(体系)由信徒(代代)相传至圣明的自在黑,他完全理解了真理,并用圣(颂)加以归纳。

I. 由此七十(颂所论述的)主题是全部《六十科论》的主题。(此中)无解释性的叙述,并省略了对相反观点的讨论。

六、数论经^①（节译）

作者不详

第一卷

1. 永远摆脱三苦是人的(最高)目的。

【吠若那比柯宿注：依内(苦)有身体的和精神的两种。……依外(苦)之所以这样称呼是因为它的产生与被创造出的生物有关，它产生于老虎、窃贼等等。依天(苦)之所以这样称呼是因为它的产生与天有关，如火、风以及其他一些神，它产生于燃

① 《数论经》(Sāṃkhya-sūtra)是印度哲学中数论派的主要经典。相传其作者为迦毗罗(Kapila,约公元前3或4世纪),但此说已被学术界所否定。现一般认为此经为14至15世纪之产物,是当时之人一方面集中古代数论派的理论,另一方面吸收其他一些派别(如吠檀多派和瑜伽派等)的思想,假托数论派创始人之名而作的。本文节译自N.辛哈(Sinha)的《数论哲学》(Sāṃkhya Philosophy,新德里,1979年版)一书中所载的梵本。译文中方括号内部分为阿尼鲁达(Aniruddha,约15世纪)和吠若那比柯宿(Vijñāna Bhikṣu,约16世纪)的注释,据该书所载英译本节译。

烧、寒冷等等。】

35. (事物)不是(刹那即灭的),因为(如果那样将)阻碍(人们)认识(它们)。

36. (事物不是刹那即灭的,)因为(刹那即灭说)与圣典^①及逻辑相矛盾。

38. (在两个)同时产生的(事物间)不(可能存在)因果关系。

39. (因果关系不能存在于刹那即灭的事物间,)因为当前(一事物)消灭时,后(一事物就)不(可能与它有)联系。

42. 根据(对)外部(事物)的洞察(可知,世界)并非仅仅是识。

43. (有些派别认为:)如果(外部的)事物不存在,那么(以外部事物为认识对象的)那(知识亦)不存在,因此,(世界是)空。

44. (这些派别还认为:)空是实在,存在要毁灭,因为(这是)毁灭的事物之本质。

45. (上述“存在要毁灭”的观点)仅仅是愚痴之人的无意义的陈述。

46. 这(空的理论)亦(应被驳斥),因为(它的)价值与

^① 根据吠若那比柯宿的解释,此处说的圣典指《歌者奥义书》6,2,1—2等。

(前)两种理论相同。

〔阿尼鲁达注：这空的理论亦应被抛弃，因为它所具有的(说服)力与刹那即灭说及(唯)识说相同。刹那即灭说与对先前感到的事物的识别相抵触；唯识说与对外部实在的感觉相抵触。与此类似，空的理论亦与对整个宇宙自身的感觉相抵触。〕

57. 不(能把)自性(与神我)相区别是不能区分其他(事物的原因。因此,)当这(不能区分的原因)消除时,(对其他事物不能区别的状态亦随之)消除。

61. 自性是萨埵、罗阇、多磨的平衡状态。从自性(生出)大^①,从大(生出)我慢,从我慢(分别生出)五唯和两(组)根,从五唯(生出五)粗大元素。(此外,还存在着)神我。这就是二十五(谛)。

〔阿尼鲁达注：尽管自性是三(德^②)的平衡状态,但传统上“自性”一词亦被用于(其转变物中的)每一个。大表明觉谛,……是觉或理智的实体,我慢表明主我性,……五唯是精微,……即声、触、色、味、香。

两组根在外部的有：五作根,即发声器官、手、足、排泄器官、生殖器官；五知根,即耳、皮、眼、舌、鼻。在内部的有心。……粗大元素是空、风、火、水和地。……提及神我是为了凑足(二

① 即觉。

② 即萨埵、罗阇、多磨。

十五谛这个)数,并不是为了表明演化的序列。】

66. 神我的(存在是)根据积聚(之物都)为了另外的(实在而存在这一现象推论出来的)。

【吠若那比柯宿注:对神我的认识要借助理,即根据由部分构成的自性及其产物是为了另外的(实在)而存在这一现象推论出来的。】

67. 由于(作为)根本(的自性)不再具有根本,因此(自性这个)根本就是无根本的。

【吠若那比柯宿注:二十三谛的根本质料因,即自性是无根本的。因为(再)深的根本是不可能(存在)了,否则将有无穷的追溯。】

76. 有限(之物)不(能成为)一切(事物)的质料因。

【吠若那比柯宿注:自性作为事物的质料因是无限制的,即(它)是遍在的。】

78. 存在不能产生于非存在。

【阿尼鲁达注:存在不能产生于非存在,(否则)果将被发现与因具有相同的性质,世界将会是一个非存在。】

80. 如果(因)存在,(那么,)通过与那(因)的联系,这(果)就成立;如果(因)不存在,那(果也就)不存在。如果(果不存在),那(表现为实在的果又)如何成立呢?

【吠若那比柯宿注:以上陈述了存在不能产生于非存在。】

81. (存在亦)不(产生于)业,因为(业对)物质的因果关系不适用。

〔吠若那比柯宿注：存在甚至不可能产生于业。……业一词此处亦指无明等。由于它们同样具有属性的特质，因此，它们不合作质料因。〕

88. 当这(三种量)被确立时,对所有(事物的认识也就可以)确立了。因此,(再)确立更多的(量就)没有(必要了)。

〔阿尼鲁达注：有多少量？作者对此的回答是：量(有三种，它们是现量、比量和圣言量。譬喻量、义准量、无体量、……传承量也是量吗？……任何其他的量，即(其他派别主张的)单独(存在的)量都被包括在了上述三种量中。〕

92. (关于现量的定义不涉及对自在天的感知是正确的,)因为自在天不是(被)证明的(对象)。

93. 这(自在天)不是(被)证明的(对象),因为它既不是解脱的,又不是受束缚的,也不是别的什么东西。

〔阿尼鲁达注：这(自在天)是受束缚的还是解脱的？如果是受束缚的,他就不能是自在天了,因为(他)与法与非法相关联。如果是解脱的,他就不能是动因或作者,因为不存在要行动和努力的特殊认识及欲望。因此,自在天是超越证明的。〕

94. (用说自在天是解脱的或说他是受束缚的这)两种方式都不能(表明自在天)对事物(起的)作用。

〔吠若那比柯宿注：如果这(自在天)是解脱的,他将不能胜任创造等工作,因为他不具有想成为什么和想作什么的意愿和欲望等。如果这(自在天)是受束缚的,那他将处于迷惑等中,

不能胜任创造的工作。】

96. (自在天或神我对自性的)控制是通过对那自性的接近实现的。这就如同在天然磁石中的情形一样。

【阿尼鲁达注:没有理智的存在者控制无理智的事物就不能动作。】

【吠若那比柯宿注:如同天然磁石作为铁的吸引者仅通过接近铁而不是通过意愿等来发生作用一样,自性演化成大也仅仅是通过与最初的神我的结合实现的。】

121. (事物的)毁灭(即是)分解(回归到它的)因中。

149. (有)许多神我。(这是)由(存在着)出生(形态的)配置(差别而得知的)。

【阿尼鲁达:如果神我是一个,那么一个人出生,所有的人就都将出生。】

第 二 卷

2. (相继出现的创造是必要的。)因为那(解脱的)实现(仅对于)摆脱了情感欲望的(人才是可能的)。

【吠若那比柯宿注:有人可能说,如果创造是为了(达到)解脱(这一)目的,那么,仅通过一次创造解脱就有可能(达到),不会有一次一次的创造。作者对此这样回答:

并不是(对所有人都)仅通过一次创造就可实现解脱。解脱产生在这样的人中:(他)多次承受了由各种生、死、病等痛苦造

成的剧烈的折磨,并因此在较高的(程度上)摆脱了情感欲望。(而对情感欲望的摆脱)是通过对神我与自性的辨别智实现的。】

6. (自性是受束缚的,)因为这(自性的创造性)是由被造物证实的。

【阿尼鲁达注:作者据理表明:束缚确实属于自性,而不属于神我。

由于它见到了自性的被造物,即大(觉)等等的不断序列,因此证明了对自性的束缚。】

8. 尽管(神我)与作为另一(实在的自性)结合,但这(束缚与创造性等)并不能被证明直接(存在于神我中。这)就如同铁在燃烧(时的情形)一样。

【阿尼鲁达注:束缚被认为不属于神我。……(这就)如同在燃烧的铁(与火)接触时,看起来似乎是铁引起了燃烧,但在实际上,引起燃烧的力量不属于铁,这力量产生于与火的接触,它仅来自火。】

9. 创造(产生)于欲望,瑜伽(产生)于离欲。

【吠若那比柯宿注:当有欲望时,就有创造。当离欲时,就有瑜伽,即我居于其自己的“本色”之中,也就是说(达到了)解脱,或换言之,抑制了心的变化。】

13. 觉是(对事物进行)确定(或鉴别)。

14. 法等是那(觉)的产物。

【阿尼鲁达注:由于法、知、离欲和自在是大(觉)的产物,因此,

那种认为它们是神我的性质的理论就受到了批驳。

……由于果与因之间无差别,因此,它们(法等)包含在了(觉中的)地位就变得显而易见了。】

【吠若那比柯宿注:法、知、离欲和自在亦以觉为质料因,而不以我慢等为质料因。】

16. 我慢就是主我性。

17. 十一(根)和五唯是这(我慢)的产物。

27. (心的)变化(产生)于德的转化差别。(这就)如同(一个人的变化)状态一样。

34. 当(无明、我见、贪、瞋和现贪)这些(心的)变化停止时,由于这些加在心上的色彩的消退,因而(神我就安然)自在。

第 三 卷

3. 轮回产生于那种子。

【吠若那比柯宿注:从那种子,即表现为二十三谛的细微原因……产生轮回。】

7. 粗(身)通常产生于父母,而另一身则不然。

【吠若那比柯宿注:“另一”即(指)细身,“不然”(指)不从父母生,因为细身在创造之初就被产生了。】

10. 个人(轮回状态的)不同(产生)于业的差别。

17. (粗)身是由五元素(构成的)。

23. 解脱(产生)于知识。

24. 束缚(归因)于迷误。

56. 这(自在天)确实是一切的知者和一切的作者。

57. 自在天(所具有的)那种(全知全能的特性是可以)被确认的。

62. (自性的活动是必然的,)因为(有)无始的业的吸引。

63. 借助辨别智,自性的创造(可)停止,(这)就如同做饭时的厨师一样。

【阿尼鲁达注:创造是神我的目的,但这种创造可由于对自性和神我的辨别智而停止。这就如同厨师在做完饭后即停止工作一样。】

67. 而且,由于与作为因的业的关联,因此(,自性不停止活动)。

【阿尼鲁达注:当有了辨别智时,就不存在作为因的业。没有种子就不会发芽。】

【吠若那比柯宿注:自性也通过与业的关联而为其他神我创造事物。业是创造的因。】

71. 束缚和解脱并不绝对地属于神我,除非不能辨别(自性和神我)。

【吠若那比柯宿注:束缚与解脱分别(呈)与痛苦的合与离的形态,它们并不绝对属于神我,即不真实地属于神我。(之所以呈此形态)仅仅是由于不能辨别(自性与神我)。】

74. 不(能)辨别(自性与神我)是可见的(果)消除不了的

因。

第 四 卷

1. (辨别智产生于)真理的教导。(这)就如同在王子(的情形中)一样。

【吠若那比柯宿注:某一王子,由于其出生与甘达星有关联^①,因此被从城里逐出,为一猎人收养。因此,这小孩确信“我是猎人”。一大臣得知王子还活着后,便启发他说:“你不是猎人,而是王子。”……于是王子恢复了真实的王室状态。……与此类似,当被某一好心人教导说:“你产生于最初的神我……”,人体化的神我就不再相信他是自性的产物,并恢复其自身的本来形态,了解到“作为梵的儿子,我是梵自身,我与梵在特性上根本没有不同。”】

3. (在某些场合,需要)通过不断的教导来反复灌输(真理)。

【吠若那比柯宿注:如果通过一次教导(辨别)智还不能产生,那就要重复这教导。】

14. 心注一处的(人),三昧不会中断。(他)就如同一个射箭者一样。

【阿尼鲁达注:如同一个射箭者把精力完全集中在箭上,未察

^① 出生与甘达星相关时,将导致小孩或其父母的死亡。

觉国王从其身边走过一样,心注一处的人的三昧不会中断。】

26. 由于与德的关联,(人被)束缚,就如同鸚鵡一样。

【阿尼鲁达注:如同鸟、鸚鵡由于与线相联而被束缚一样,人也由于与萨埵等德相关联而被束缚。】

28. (离欲)通过认知(自性与其创造物)这二者的缺陷(而产生)。

第五卷

2. 果的生成并不在自在天的控制之下,因为这果是由业确定的。

【阿尼鲁达注:如果自在天是一独立的创造者,那他将不需要业(的帮助)来进行创造。如果说自在天以业作辅助性的成分来进行创造,那么就让业自身成为(因),又何必需要自在天。此外,人们见到,活动产生于利己和利他的动机。任何利己的动机都不能属于自在天。如果动机是利他的,那么,就存在着怜悯。而充满痛苦的创造则不能被证明是正当的。而且,也不存在纯粹的利他活动,因为这活动产生于自己要获取的欲望。……】

因此,只有业是世界的因。】

3. (果的生成并不在自在天的控制之下,)因为(自在天有他)自己的利益。(自在天的)控制就如同世间(人的控制)一样。

【吠若那比柯宿注：如果自在天是控制者，那么（他的）控制将与世间（人的控制）一样，因为这（控制将）仅仅是为了达到（自在天）自己的目的。】

4. 如果是另外一种情况，（那自在天就将）如同世俗的统治者一样。

【阿尼鲁达注：反对者认为，让自在天的利益成为他控制的动机是无害的。作者认为：（如果是那样一种情况，自在天就将）不是全知的了。】

【吠若那比柯宿注：如果允许自在天（有自己的）利益，那也将如同世俗的统治者一样，拨转世界之轮，因为他的欲求没有被满足，而这将（必然）与痛苦等（现象）牵连在一起。】

6. 如果没有欲望，那么这（自在天的控制）就不会形成，因为（欲望是活动的、）恒定的和无条件的因。

【阿尼鲁达注：欲望是活动的因。因此，如果没有它，（自在天又如何能成为）世界的创造者呢？欲望也不属于解脱者。】

7. 如果（自在天）与那（欲望）相关联，那么，（他）将不会是永恒自由的了。

8. 如果（认为构成自在天的条件是）通过与自性的力量相联系（而实现的），那么，（就将与）对（自性的）执著牵连在一起。

【吠若那比柯宿注：构成自在天的条件不可能借助欲望等（实现），欲望等是自性的变化。因为在那种情况下，将出现相互依靠的缺陷。】

9. 如果(认为构成自在天的条件)仅通过(自性)存在(于神我之旁就可实现,那么,构成)自在天(的条件将属于)一切(神我)。

【吠若那比柯宿注:如果构成自在天的条件仅通过自性存在于神我之旁来实现,就如同磁石(吸引铁)一样,那么,……构成自在天的条件将毫无例外地属于一切,即属于(一切)神我,这些神我在各个创造中是经验者,因为只有通过与整个经验者相关联,自性才能创造以大(觉)为开端的事物。而这样,……“只有一个自在天”的原则就被破坏了。】

10. 由于不存在认识(自在天)的手段,因此,他不是被证明的(对象)。

45. 常住性不属于吠陀,因为据说(吠陀)是被造物。

【阿尼鲁达注:作者批驳了吠陀常住(之说)。根据传承:“……由于实施了苦行,三吠陀被产生。”

(吠陀不是常住的这一)推论是以它们是被造物为根据的。

此外,根据感觉可知,言语或字母在从口中发出之后就消失了。】

52. 不存在的(东西)是不(能)显现出来的。(这)就如同(不可能长出来)人的角一样。

【阿尼鲁达注:作者批驳了佛教的(空的)理论。】

69. 遍在性不属于心,因为它是一个器官或感官。

70. (心不具有遍在性,)因为根据传承,它(可以实施)行动,并(具有)行动。

72. 除了自性和神我之外,其他的一切都是非常住的。

87. 极微不是常住的,因为根据传承,它们是被造物。

【阿尼鲁达注:有人可能问:有四种“常住的”极微,既然借助于它们就可产生粗大元素,那么,自性有什么用呢?作者(回答)说:

一切都是由自性产生的。除了自性和神我之外,一切都是非常住的。……由于极微是被造物,因此,它们既不是常住的,也不具有因果关系。】

【吠若那比柯宿注:为了表明五大元素是被造物,……作者批驳了由胜论等派主张的地等极微的常住性。】

88. 由于(极微)是被造物,因此,(它们)不(可能)是无部分的。

116. 在三昧、熟眠和解脱中,(神我处于一种)具有梵的形相的状态。

第 六 卷

1. 我是存在的。因为没有什么证明它不存在。

【吠若那比柯宿注:由于存在着“我想”这种形式的意识的表现,因此,神我的存在确实可以确立。】

2. 这(我)与身体等绝对不同,因为(它们之间存在着)差别。

【吠若那比柯宿注:这我即观者,与(其他一切)始于身体,终于

自性(的事物)根本不同。

自性等在进行变化时当然可以通过现量、比量和圣言量来确立,而神我的不能经受变化的特点则是通过他总是认知着认识对象(这一事实)被推论出来的。】

5. 通过痛苦的绝对终止,(神我)达到其目的。
10. 我是无属性的,因为根据传承,(它与构成属性的因)无关联。
11. 尽管(乐、苦等)是作为另一(谛一觉)的属性,但这些(属性)被确信(存在于神我中)是因为不(能)辨别(自性与神我)。
16. 不(能)辨别(自性与神我)就是束缚,因为其他方式的(束缚)是不可能的。
17. 解脱者不再与束缚相关联,因为根据传承,(他)不再返回(轮回世界)。
18. 否则(解脱将)不是神我的目的。
20. 解脱不过就是障碍的消除。
 【阿尼鲁达注:病等是瑜伽的障碍,钵颠闍利因而说:
 “病、昏沉、疑惑、放逸、懈怠、欲念、妄见、不得地、不安定,这些引起精神涣散的(状态)是障碍。”(《瑜伽经》1,30)】
27. 尽管(神我与任何事物都)无关联,但(心变化在神我中产生这种对神我的)着色(却可以)通过不(能)辨别(自性与神我)来实现。

36. 由于到处都可见到变化,因此,(自性的)遍在性被确定。
41. 创造的多样性来自业的多样性。
43. 由于解脱者的觉醒,(对于他来说,)就不再存在自性的创造了。(这)就如同世间(之人)一样。

【吠若那比柯宿注:有人可能说,如果创造是自性的本性,那么,即便在获得明知之后,也还将有轮回。对此,作者说:

……当一个人解脱时,自性为神我所进行的创造也就不再产生了,因为它的目的已达到。(这)就如同世间(之人)一样。……例如,当大臣们等实现了国王设立的目标后,就达到了目的,不再为国王奋力工作了。自性的行为(与此)极为相似。】

七、瑜伽经^①

钵颠闍利著

第一卷

1. 现在(开始)解释瑜伽。
2. 瑜伽是对心的变化的抑制。
3. 在(抑制心的变化)时,观者保持其本来面目。

〔在心的那种状态中,没有认识的对象。什么是神我的那种状态?……在那时,“观者保持其本来面目”。在那时,意识的力

^① 《瑜伽经》(Yoga-sūtra)是印度古代哲学中瑜伽派的最早经典。作者为钵颠闍利(Patañjali)。现存《瑜伽经》由于其中包含着后来加入的成分,大约是4世纪初至6世纪初的产物。公元前2世纪,印度有一著名的语法学家也叫钵颠闍利,如此人与《瑜伽经》的作者为同一人,那么《瑜伽经》的原有部分就应为公元前150年时的产物。本文译自R.普拉沙达(Prasāda)的《钵颠闍利的瑜伽经》(Patañjali's Yoga Sūtras,新德里,1912年版)一书中所载的梵本。译文中方括号内部分为毗耶舍(Vyāsa,约6世纪)的部分注释,这些注释根据R.普拉沙达书中的英译本节译。

量在其自身的本性上确立,如同处于完美的解脱状态中一样。】

4. 其他处(的心的)变化有同一性^①。
5. (心的)变化(有)五种,(它们可是)痛苦的和非痛苦的。
【痛苦的(心的变化使人)产生苦恼;……非痛苦的(心的变化是对)事物进行分别。】
6. (五种心的变化是:)正知、不正知、分别知、睡眠和记忆。
7. 现量、圣教量和比量是正知。
8. 不正知是(对事物的)虚假的认识,(它)具有不(表明)这(事物特性的)形式。
9. 分别知由言语表达的认识产生,(它)没有实在性。
10. 睡眠是(心的)变化,它依赖于不存在的原因。
11. 记忆是未遗忘的感觉印象。
12. 这(五种心的变化)通过修习和离欲被抑制。
13. 此处,修习是保持安稳的努力。
14. 而且,由于长期不间断地虔诚专心,这(修习)是牢固的。

① 此句意为:在外界影响下,心可有种种变化,但作为精神实体的神我是不变的,心的变化是上述本性外的变化,因而称为“其他处(的心的)变化”。这些变化的同一性在于它们都有虚假性,都以神我为本质。

15. 离欲是摆脱了对可见和超验享乐追求的人的克制意识。

【心摆脱了对可见享乐的执著,如对女人、吃喝、权力(的执著),并且不追求超验的享乐,如(去)天堂……。这种心态就是离欲。】

16. 由于认知了神我而对“德”漠不关心,这是较高级的(离欲)。

17. 有想三昧伴随着想象、思索、欢喜和自我意识。

18. (以努力)终止(心变化)意念为基础(的三昧)是另外一种(三昧,即无想三昧)。在它之中,仅保持着过去的行力。

19. (对于)无形的(神)和并入自性者(来说,无想三昧是由客观)存在产生的。

20. (对于)其他者(来说,无想三昧是)以信、力、念、定、慧为基础的^①。

21. 克制意识强的(人)最接近(三昧)^②。

22. 由于(克制意识的)弱、中、强性质(有差别,因而进入三昧的快慢)也有差别。

① “其他者”指瑜伽行者。作者认为,无想三昧在无形的神和并入自性者那里的出现是由“客观存在”引起的,在瑜伽行者那里则是由信、力、念、定、慧引起的。

② 瑜伽行者采用修行手段的强弱程度有不同。有的手段人采用后“克制意识强”。

23. 或者,通过敬自在天(也能达到三昧)。
24. 自在天是(与一般神我)不同的神我,他不为烦恼、业、异熟和意乐所触及。
25. 在(自在天)那里,全知的种子是至上的。
26. 这(自在天)还是古人的导师,并不受时间的制约。
27. 神圣的言语(唵)象征着这(自在天)。
28. (应)重复这(神圣的言语),并思索它的意义。
29. 由此,心的主体可被证悟,障碍也不存在了。
30. 痛、昏沉、疑惑、放逸、懈怠、欲念、妄见、不得地、不安定,这些引起精神涣散的(状态)是障碍。
31. 痛苦、忧愁、动摇和(不规则的)呼吸伴随着精神涣散。
32. 为了防止(精神涣散,应把)心集中于一个实在。
33. 通过对慈、悲、喜(习性)的修炼和对乐、苦、善、恶的舍弃,心(变得)纯净。
34. 或者,通过调节呼吸(使意安稳)。
35. 或者,(通过)较高级的感觉活动的出现,使意安稳。
【通过(把心)意集中在鼻端获得识别超物质世界的香味的力量,(这)就是较高级的感觉活动。】
36. 或者,(通过作为较高级活动的)无痛苦明晰状态(的出现,使意安稳)。

【“无痛苦明晰状态”作为一种较高级的活动出现,它使意安

稳。……这是一种思想形态的意识,它产生在把心脏作为凝定(对象)的人之中。……这较高级的活动可任取一种阳光、月光、星光和宝石之光来(作为)表现(形式)。】

37. 或者,以离欲为冥想对象,(使)心(进入安稳状态)。
38. 或者,以梦与睡眠的知识为(冥想)对象(,使心进入安稳状态)。
39. 或者,通过对自己选择的(对象)静虑(,使心进入安稳状态)。
40. 这(瑜伽行者)的力量(可达到)最小(之物和)最大(之物)。
41. 由于(变得)如同(心)变化停止时的清澈水晶球一样,(心达到)等至(状态,并获得)以任何呈现在它前面的对象的形态出现的力量,(无论这种对象是)认识者,(还是)被认识者,(或是)认识行为^①。
42. 在(诸等至状态)中,掺杂着言语、意义、概念差别的等至是有寻(等至)。
43. 无寻(等至是这样一种状态):记忆停止,(心在其中)仅作为客体照耀,就如同(它)没有自己的特性一样。
44. 由此,以细微之物为对象的有伺(等至)和无伺(等至)也得到描述。

① “等至”的状态大致也就是“三昧”的状态。

〔在这些(等至)中,进入细微元素的称为有伺(等至)。……无伺等至作用于在各方面都不受限制的细微之物。……无寻等至和有寻等至作用于在时空中发展的事物;有伺等至和无伺等至作用于细微元素。〕

45. 而且,细微之物的领域达到(事物的)实相。

46. 这(四等至)仅是有种三昧。

47. 无伺(等至)的纯粹(心)流(产生)主体的光辉。

48. 在(较高程度上的三昧或等至)那里,(有)充满真理的认识。

49. (这种三昧或等至具有)与言语的认识和推理的认识不同的对象,因为(它)涉及的是特殊。

〔言语的认识指由别人那里得来的知识。它以一般为对象。不可能用言语来描述特殊。为什么?因为对特殊来说,不存在传统的言语表达。〕

与此类似,推理的认识也以一般为其对象。……推理借助一般的特性导出结论。因此,没有特殊可作为归纳和言语的认识对象。〕

50. 从(较高程度的三昧或等至)那里出现的过去的行力,阻碍其他的行力。

51. 在对这种(行力)抑制时,由于抑制了所有的(行力,因而达到)无种三昧(的状态)。

〔当心(意)停止活动时,神我保持其自身的、真实的自我,并因而成为纯粹的和绝对自由的,即(达到了)所谓解脱。〕

第二卷

1. 苦行、诵读和敬神是当为瑜伽。

〔这(苦行)被认为是值得实施的行为,因为它使心净化。……诵读是反复念诵纯净的言语,如“唵”等。……

敬神和以神为一切行为的目的意为:一切行为都献给这最高的导师。〕

2. (当为瑜伽的实行)是为了产生三昧和减少烦恼。

3. 烦恼是无明、我见、贪、瞋和现贪。

4. 无明是其他(烦恼)的基础,(无论这些烦恼是)暂时停止的,(还是)轻微的,交替(出现)的,(或是正在)发生的。

5. 无明是把无常、不净、苦和非我当作常、净、乐和我。

6. 我见是(认为主体的)意识力和(对客体的)观察力同一的表现。

7. 贪是愉快引起的。

8. 瞋是痛苦引起的。

9. 自己欲望的波动,甚至在智者那里也形成,(这就是)现贪。

〔在所有的生物中,都存在着自我祝福:“让我永远不消失。让我永远活下去。”这种自我祝福对于那未领受过死的特性的人来说是不可能存在的。因此,可推论出前生的经验。……甚至一条刚出生的昆虫也怕死。……这种苦恼不仅存在于极端

无知的人那里,它也同样存在于知道生命起点和终点的智者那里。】

10. (当)这(五种)烦恼(仅仅是处在)潜伏(状态时,它们可)随着(瑜伽行者心的)活动的消失而毁灭。

11. 这些(烦恼)的作用被静虑所灭除。

12. 业的意乐以烦恼为根源,并经历可见和不可见的生命。

【在业的意乐中,那些到达地狱生活中的,被称为经历不可见的生命。】

13. 如果根源存在,这(业的意乐)就成熟为生命状态、生命时间和生命经历。

【如果烦恼存在,业的意乐就开始成熟为果。】

14. 根据善与恶,这些(生命的状态、时间和经历)以乐和苦为果。

【这些生命状态、生命时间和生命经历,由善引起时,以乐为果;由恶引起时,以苦为果。】

15. 由于变化、忧虑和习惯的苦,还由于“德”的作用的对立,差别的一切确实是苦的。

【这是变化的苦:即便在乐的状态中,也会产生使瑜伽行者烦恼的相反的结果。……什么是忧虑的苦?……任何希求其爱好之物的人的身、语、意都活动,喜好一些(事物),憎恶另一些(事物)。……什么是习惯的苦?通过享受乐,乐的潜势力的意乐产生。因而通过经历以苦乐形式出现的业的果,业的意

乐增长。】

16. 还未到来的苦是可以避免的。
17. 能观和所观的结合是可以避免的(苦)的因^①。
18. 所观(具有)光明、活动、懒惰的特性,(它)由元素及知觉、行动和思维功能构成,(它的)目的是享受和解脱。
19. “德”的阶段是:特殊的、非特殊的、无差别的现象性的以及本体的^②。
20. 观者不过是观察的能力,尽管是纯粹的,但却是观念的观察。
21. 所观的存在仅是为了那个(能观)。
22. 尽管对于已达到目的(的神我或能观来说,所观已)消失,但由于(所观)对其他(神我或能观)是共同的,(因此它又是)未消失的^③。
23. 结合是感知被拥有和拥有力的特性的因。

【神我是拥有者,所观是被拥有者。前者被结合于后者是为了认知。随结合(而生)的所观的认识是享受。(对)认识者本性的认识是解脱。因此,当结合产生认识时,这(结合)也就终止了。认识被称为分离的因。认识与无明相矛盾。因此,无明

① “能观”即“神我”;“所观”即“自性”及其转变物。

② “德”即“三德”。它包含在“自性”中。自性的演化过程前后呈各种形态,即“特殊的、非特殊的、无差别的现象性的以及本体的”,具体非常复杂。

③ “已达到目的的神我”即获得最高智慧或达到解脱的神我。

被认为是结合的因。】

24. 无明是这(结合)的因。

25. 排除是由这(无明)消失(而出现的)结合的消失,那就是观照者的独存^①。

26. 排除的方式(是借助)未受干扰的辨别智。

【痛苦由于造成痛苦的因的排除而被排除。……辨别智是对神我和实在的不同本质的认知。……当虚假认识的种子被毁灭并不能生出果来时,干扰力这不洁之物就被消除。】

27. 这(瑜伽行者)的辨别智(有)七重最终阶段。

【(七重最终阶段)如下:一、要消除的苦已被认识……;二、要消除的苦的因已被抛弃;三、借助具有抑制作用的三昧使“排除”成为一种直接认识的事实;四、表现为辨别形式的认识方式被理解。

(以上)是四种自由,即意识与外部现象的辨别。心自身的自由有三种:五、自性完成其使命;六、“德”归于其因中,成为潜伏(状态),并随着因消失……;七、不再进入潜伏(状态),不再回到生活中来。】

28. 当通过对瑜伽(八)支的持续修习而灭除不净时,智慧之光就进入辨别智。

29. 禁制、劝制、坐法、调息、制感、执持、静虑、等持是(瑜伽的)八支。

^① “观照者”即神我。

30. 在这之中,禁制是:不杀生、诚实、不偷盗、净行、不贪。

31. (禁制是)伟大的誓言,(它是)普遍的,不受生命的状态、空间、时间和场合的限制。

32. 劝制是清静、满足、苦行、学习、敬自在天。

33. 当被罪恶思想所困扰时,培养与(罪恶思想)相反的思想)。

34. 罪恶是(对别人的)伤害等等。(这些罪恶)被作,被引起作,被允许作。(这些罪恶)以贪、瞋、痴为基础,(它们有)弱、中、强(的区分,它们的)结果是无数的痛苦和愚昧。因而,(应)培养与(罪恶思想)相反的思想)。

35. 当确立了不杀生(的思想)时,在(一切生物)出现时就放弃了敌意。

36. 当培养了诚实(的品质)时,行为和结果(就有了)依赖(关系)^①。

37. 当培养了不偷盗(的习惯)时,一切珍宝就接近了。

38. 当培养了净行(的习惯)时,就有了精力。

39. 当培养了不贪的品德时,就认识了生命的形态。

〔当培养了不贪的品德时,就认识了生命的形态。我曾是谁?我曾如何?这是什么?这如何?我们将成为什么?我们将如

^① 指当诚实时,一定的行为就可产生一定的结果,如当有祈求上天堂的行为时,就会有上天堂的结果。

何？以这种形式，人出现了要认识他自己在过去、现在和将来的存在本质的欲求。】

40. 由于清静而厌恶自己的身体，并停止与他人接触。

【当一个人对其身体的污垢厌恶时，他开始使自己清静。于是，他发现身体的缺陷，他失去了对身体的执著，……他停止与别人接触，他看透了身体的本质。】

41. 当(心的)实在(变)纯净时，(就产生了)心的欢喜，(心)注一处，感官(受到)控制，并适合于自我的认识。

【心的欢喜，感官受到控制，并适合于自我的认识，(这些)由实在变得纯净而产生。……通过纯净的确立，这(些)就在瑜伽行者那里产生了。】

42. 由于满足，至上幸福被得到。

43. 通过苦行，去除了不净，因此，得到身体和感官(的超自然力)。

44. 通过学习，与希求之神交流。

45. 通过敬自在天，获得三昧。

46. 坐法(要保持)安稳自如。

47. 通过行为动作的放松和(对)无限(观念的)等至(，坐法得到完善)。

48. 因而，两两相对之物的干扰就停止了。

【当坐法完善后，这(瑜伽行者)就不再受两两相对之物，如热与冷的干扰了。】

49. 调息是这(坐法完成)时，呼吸运动的停顿。

50. 表现为外部的、内部的和完全抑制的(调息),通过位置、时间和数量来调节。(它因而是)长(时间)的和细微的。

【在呼气之前,气的运动的停顿是外部的。在吸气之前,气的运动的停顿是内部的。第三个(步骤)表现为完全的抑制,在这种状态中,通过单一的努力使那前两种运动停顿。……这三者都要由位置来调节。第一个停顿多长?第二个多长?第三个多长?因而,它也要由数量来调节。】

51. 第四个(调息步骤)涉及到呼吸的外部和内部的范围。

【在第三个(步骤)中,范围未被考虑,通过单一的努力使(气的)运动停止。……在第四个(步骤)中,吸气与呼气的范围被确定。】

52. 这样,对光辉的遮盖就被摧毁。

【瑜伽行者的业遮盖光辉,把他束缚在轮回转生中。通过每时每刻的调息,(这业)变弱,然后被摧毁。】

53. 而且,(调息也使)意适合于执持。

54. 制感可使感官不与它们的对象接触,(产生)与本性的类似(的状态)。

55. 因而,感官被置于最高控制之下。

第三卷

1. 执持是心注一处。

〔执持意味着心注一处,如肚脐、……头上之光、鼻尖、舌尖等身体部分。〕

2. 静虑是观念在那里的持续。
3. 三昧可(仅使)其对象发出光辉,(自我认识的)本性似乎不存在。

〔当三昧的对象整个占据了心时,三昧仅发出三昧对象的形态之光,而且自我认识的本性似乎不存在。这就被称为三昧。〕

4. 这三支^①合在一起是“总制”。
5. 由于获得了这个(总制,就形成了)认识的广阔境界。
6. 这(总制)被用于(各)处。
7. 这三支(形成的是)比前(五支)更内在的部分。
8. 甚至这(三支)也是无种(三昧)的外在部分。
9. 当向外的行力和抑制的行力分别消失和出现时,心与抑制(作用)的刹那结合就是抑制变化。

〔向外的行力是心的特性,……抑制的行力也是心的特性。当向外的行力的特性被摧毁和抑制的行力被获得时,这二者分别的抑制与出现就是心表现出来的与抑制(作用)的刹那结合。每一刹那由心获得不同行力是抑制性的变化。在那种状态中,只有行力留在心中,这被描述为抑制性的三昧。〕

10. 由于(抑制的)行力,不受干扰的(心)流(产生)。
11. 心的三昧变化是精神涣散的消除和精神集中的出

① 指执持、静虑、三昧。

现。

12. 因而,当停顿的认识(行为)和产生的(认识行为)类似时,心注一处的变化(出现)。

〔在那心倾向于三昧变化的人那里,前一认识行为停顿,而后面产生的(认识行为)在那里也类似。倾向于三昧的心对二者是共同的。同样的(情形)不断发生,直至三昧终止。〕

13. 由此,元素和感官中的法、相和位的变化得到描述^①。

14. 被刻画特性的对象与潜在的、产生的和未断定的本质特性密切相随。

15. 持续的差别是变化的差别的原因。

16. 通过对(上述元素与感官中的)三重变化的总制,(可获得)过去和未来的知识。

17. (关于一个事物,)由于言语、对象、观念彼此一致,(这三者)表现为一体。通过对它们差别的总制,(可获得)一切生物的声音的知识。

18. 通过对行力的直观,(获得)前生的知识。

19. (通过对)观念的(总制,获得)其他心的知识。

20. 通过对身体形态的总制,感觉力被抑制,因而与(别

^① 《瑜伽经》3,13—16 叙述的内容较复杂,毗耶舍的注释也较长。大致意思是说:在物质元素和感官中存在着法(形态方面)、相(时间方面的)和位(持续方面的)三种转变。通过对这三种转变的“总制”,瑜伽行者可以获得过去和未来的知识。

人)眼光的接触就不存在。这时,(瑜伽行者的身体就)见不到了。

21. 行为(或者)较快地(产生)结果,(或者)较慢地(产生)结果。通过对这些的总制,(获得关于)死的知识。或者,通过预兆(,获得关于死的知识)。

22. (通过)对友好等等(的总制,获得友好等等的)力量。

23. (通过对大象的)力量(等等的总制,获得)大象的力量等等。

24. 通过把高级感官活动的洞察力引向细微的、隐蔽的和遥远的(对象,瑜伽行者获得这种对象的)知识。

25. 通过对太阳的总制,(获得)世界的知识。

26. (通过对)月亮(的总制,获得)星系的知识。

27. (通过对)北极星(的总制,获得)它运动的知识。

28. (通过对)肚脐丛(的总制,获得)身体系统的知识。

29. (通过对)喉咙和胃(的总制,可)缓解饥渴。

30. 通过对龟(形)管(的总制,获得身体的)安稳。

〔在喉咙之下的胸腔中是一龟形管。通过对它实行(总制),瑜伽行者获得安稳,如同蛇、鳄鱼等一样。〕

31. (通过对)头的光辉(的总制,获得)超人的视力。

32. 或者,通过占卜,(获得)一切(知识)。

33. (通过对)心脏(的总制,获得)心的知识。

34. 实在和神我是彼此完全不同的,因为(实在)为其他

(物而存在),经验(存在于二者)无差别的观念中。通过对自身对象的总制,(获得)神我的知识。

【神我表现为纯粹的意识,它在特性上亦与变化着的实在(自性)完全不同。……经验存在于未把二者看作是不同的观念中,……实在为其他物而存在。存在着另外的观念,神我的观念。这(神我)与这(自性)完全不同。】

35. 因而,出现了占卜(以及)较高(等级的)听觉、触觉、视觉、味觉、嗅觉。

【借助占卜,可获得细微的、被阻截的、遥远的、过去的和将来的(事物的)知识。借助较高(等级的)听觉,可听到神性的声音;借助触觉,可知觉神性的触;借助视觉,可认知天上的色;借助味觉,可识别较高级的味道;借助嗅觉,可辨别神性的气味。】

36. 这些(占卜等)对于三昧是障碍,对于向外活动的心是成就。

【当占卜等的力量出现在进入三昧状态的心中时,它们被证明是障碍,因为它们与在那种状态中获得的知识对立。然而,当它们出现在那积极向外的心中时,它们是成就。】

37. 由于束缚原因的松弛和对心的通道的认知,(心可以)进入另一个身体。

【通过由业(构成)的束缚的毁灭,通过认知心作用于身体的方法,瑜伽行者从他自己的身体中抽出心意,置于另一身体中。】

38. 通过对向上的气息的控制,(可)不与水、泥、荆棘接

触,并升天。

39. 通过对均匀分布的气息的控制,光辉(产生)。

40. 通过对听的力量和“空”的关系的总制,(可获得)较高级的听力。

【在“空”(元素)中,存在着一切听的力量和声。……对听的力量和“空”的关系总制的人获得较高级的听力。】

41. 通过对身体和“空”的关系的总制,以及通过获得轻(如)棉花(的等至状态,瑜伽行者可在)空中行走。

42. (意)在(身)外的自然作用是“大的无身”。通过它,对光辉的遮盖被去除。

【意在身外作用于某物是一种执持形态,它被称为“无身执持”。

这无身执持,如果仅通过意发生作用,虽存在于身体中,却可称为“想象无身”。

那种意不需要身体而在身外自然发生作用的(形态)称为“(身)外无身执持”。

此中,“(身)外无身执持”亦称为“大的无身”,它借助“想象无身”获得。由此,瑜伽行者可进入别人的身体。】

43. 通过对粗大之物、自体表现、细微之物、联系和目的的总制,(获得对)元素的支配。

【此处,粗大之物一词用于表示地、水、火、风、空的特别形态。……这是元素的第一种表现。

第二种表现是:……地有形,水平坦,火热,风有推力,空有各

个方向上的运动。这用自体表现一词表示，……

那么，什么是它们的细微表现？它就是“唯”，元素的因。极微是它的一部分。……这是元素的第三种表现。

关于元素的第四种表现，它们是“德”，其特性是本质、活动和惰性，……这些由联系一词表示。

关于目的，这是第五种表现，经验和解脱的目的在与性质的联系中是明显的。性质在“唯”中，在元素及其组成物中都可见到。因此，所有这些都充满了目的。……在获得了对五种表现的控制后，这(瑜伽行者)就成为元素的主宰者。】

44. 因此，(瑜伽行者获得了)变小等表现(力量)，而且，(获得了)身体的尽善尽美，并不受这些(元素)特性的阻碍。

45. 身体的尽善尽美(在于)美丽、有魅力、有力量以及金刚石般的坚硬。

46. 通过对感觉的行为、身体表现、自我意识、联系和目的的总制，(获得对它们的)支配。

【感觉的行为存在于感官对对象的作用中。……当对所有五种表现都控制时，对感觉的超控制力就在瑜伽行者中展现出来。】

47. 因而，(获得了像)意(的运行速度那样)的快速，(获得了)离开身体感官的感觉，以及对第一因的控制。

【对第一因的控制意为对自性的一切变化的控制。】

48. 只有认识了实在与神我差别(的人，才获得对)一切

存在和无限知识的支配力。

49. 当罪恶的种子被甚至对这(差别的认识)的离欲所摧毁时,(就产生了)绝对的独存。

【那时,所有烦恼的种子与意一起进入潜伏状态。当它们是潜伏态时,神我不再经受痛苦的煎熬。也就是说,这一种德不再作为烦恼、业报而在心中表现,……当神我仅保持意识,仅保持其自己的本质时,就是绝对独存的状态。】

50. 当上神邀请时,不应有依恋和满意的笑容,因为(这)有可能与不好(的东西)再次接触^①。

51. 通过对刹那及其连续的总制,(获得)从辨别中产生的知识。

【那些已过去的刹那和要到来的刹那应被描述为是由于在演进中的普遍变化而存在的。因此,整个世界每一刹那都经历着变化,所有那些特性都相对建立在时间的一刹那中。通过对刹那及其连续的总制,直接的知识从二者中获得,辨别智因而表现出来。】

52. 当不能分别通过种类、特性和空间位置来区分时,两个类似(的东西就可以)借此(辨别智)来区分。

53. 所谓辨别智是直觉的,(它)以一切(事物)作为(其作

^① 意为:应不断实施三昧。即便上神邀请,也不应有依恋和满意的笑容,因为在那种情况下,他仍可能把烦恼带到生活中去,与不好的东西再次接触。

用)范围,以所有状态作为(其作用)范围,(它)没有连续。

54. 当实在的纯净和神我的纯净相等时,(就出现了)绝对的独存。

【当实在的要素与罗阇及多磨的污垢被消除时,(实在)把与神我区别的观念作为其唯一的剩余目的,所有烦恼的种子都被烧毁,然后,这(实在)就呈现出一种纯净的状态,犹如神我的纯净状态一样……。在那种状态中,出现绝对的独存。】

第 四 卷

1. (神通力)通过出生、药草、咒文、苦行、三昧获得。
2. 通过对创造因的满足而转变成另外的生命状态^①。
3. 创造因不为助因所驱动,(它的动作)像一个农民破除障碍一样。

【表现为法(善)等的助因不使创造因动作。……为什么?因为这“像一个农民破除障碍一样”。

……一个农民想把一充满水的河床的水放到另一个河床中。他不是用手把水运到另一个相同或较低处去,而是仅仅消除(水的)障碍。这样,水就自己流到了另一个河床中。与此类似,通过破除作为法的障碍的非法(恶),创造因得以完成其各

^① “创造因”指自性等。“满足”指使创造因有顺序地表现出来。“另外的生命状态”指身体的年轻年老变化及种子变成树等。

个变化。】

4. 被创造的心仅(来自)自我意识。

【当瑜伽行者制作许多身时,这些身是具有许多心呢?还是仅具有一个心?……在把仅作为自我意识的心作为因之后,这(瑜伽行者)制作诸被创造的心。因而诸身确实具有诸心。】

5. 由于(存在着)活动的差别,一个心是许多(心)的主导者。

【许多心在活动时如何能追随一个心的意愿?为此,这(瑜伽行者)把一个心作为所有心的主导者。因而,出现了活动的差别。】

6. 在这之中,(通过)静虑产生的(心)是没有意乐的。

7. 瑜伽行者的业是非白非黑的;其他(人的业则有)三种。

【这业的种类有四种:黑的、黑白的、白的、非白非黑的。在这之中,黑(业)是坏的。黑白(业)由外部手段引起。如在此处,业的意乐通过引起痛苦的手段或对别人表示仁慈而产生。

白(业)是这样的人的(业):这些人采用改进学习和静虑的手段。……

非白非黑(业)存在于这样的人中:这些人放弃一切,他们的烦恼被摧毁,他们现在的身是最后的身。】

8. 因而,(从其他三种业中)仅表现出足以产生它们结果的熏习。

9. 由于记忆和行力在表现上是相同的,因此,即便(有)

生命(状态)、位置和时间的差别,(也存在着)结果的不中断。

【记忆与行力类似。记忆通过行力出现,这行力在那里由生命状态、时间和空间所分离。从记忆又出现行力。这样,记忆和行力通过已表现出来的业的意乐之法(善)表现出来。因而,即便在时间等上分离,也存在着结果的不中断。因为因果关系不中断。】

10. 而且,对那(行力来说)是不存在开端的,因为求生的欲望是永恒的。

11. 由于(行力)被因、果、基础、对象合为一体,因此,当它们消失时,(行力也)消失。

【“因”(指)由法(善)生乐,由非法(恶)生苦,由乐生贪,由苦生厌。……这(无明)是因。“果”是这样的(东西):为了它,适当的法(善)等被产生。不存在无果的表现。“基础”是心,它有作用要发挥,行力在那里存留……。行力的“对象”是实体……。因而,所有的行力由因、果、基础、对象合为一体。】

12. 由于诸法的存在方式不同,(因此,)过去和现在(的状态)在实际上是存在的。

13. 这些(法)是表现出来的,细微的,并且具有“德”的特性。

14. 对象(有)实在性是由于(德有)变化的同一。

【具有照(光明)、造(活动)、缚(懒惰)性质的德有变化,由于具有器具的特性,因而表现为感官。……】

与观念不共存的事物是不存在的,然而却有不与事物共存的观念。】

15. 由于当对象相同时,心(的状态)不同,因此,这(对象在心中)的存在方式不同^①。

16. 而且,如果对象(的表现形态)依赖于心,那么,(在这(心)不认知对象(时),这(对象的表现形态)还(能)存在吗?

【对象是自己依靠自己的^②, (它们)对于一切神我是共同的。心也是自己依靠自己的。它们与神我结成关系。】

17. 由于心需要着色,因此,对象是被认知的(或)未被认知的。

【对象在特性上类似磁石,心在特性上类似铁。与心接触的对象给心着色。任何给心着色的对象都被认知,被认知物也就是对象。不这样被认知的就是神我和未被认知的。心是变化的,因为它呈现出被认知的和未被认知的对象的特性^③。】

18. 对于这(心的)主宰者神我(来说),心的变化总是被认知的,因为(神我)是不变的。

【如果主宰者神我也像心一样变化,那么,这心作用……也将

① 意为:对同一对象,不同的人可有不同的看法,即所谓“心的状态不同”。

② 指心的对象自身是不依赖于其他事物而存在的。

③ 此处的“被认知的”指能给心着色的事物(一般的认识对象),“未被认知的”指不能给心着色的东西(神我)。

既可是被认知的又可是未被认知的，……然而，心对于主宰者神我来说是可被认知的。】

19. 由于(心的)可(被)认识性,因此,它不是自明独照的。

【其他感官和声等的对象由于其可被认识性因而不是自明独照的,……说心是自明独照的意味着它不能被任何其他实体所感知。】

20. 而且,(自身特性和别的对象的特性这)二者不能同时被认知。

【(认为)自身特性和别的对象的特性可在同时被认知是不合适的。刹那存在论的概念是作用与存在相同。主体、客体、工具等也相同。】

21. 当被另外的心认识时,(将有)许多认识意识的认识意识。而且(将出现)记忆的混淆。

【可能有这样一种观点:……(被抑制的)心可能被另一接触它的心认知。……如果心被另外的心认知,那么,认识意识的认识意识由什么认知?即便可由另一个(心认知),那就还会再有另一个(心)。这样,将有过多的这种认识意识。而且将会产生记忆的混淆。如同将有许多各类认识意识一样,也将有许多记忆。一个记忆将不能确定。】

22. 心识并不混杂,它通过转变其面貌来认识自己的认识意识。

23. 心被能观和所观着色是全部的事实。

〔心当然被思想的对象所着色。心自身作为对象与主体的神我形成一种联系。……因而，心既被主体着色，又被客体着色，(既被)能观(着色)，(又被)所观(着色)。它表现出意识与非意识这二者的特性。〕

24. 心为另一物(存在)，因为它被无数熏习(赋予多种色彩)，还因为它通过聚合而发生作用。

〔心被无数熏习赋予多种色彩。因而，它必定为另一物存在，即为了取得另一物的享受和解脱，而不是为了达到自己的目的。因为它通过聚合而发生作用，如同一个通过各种材料合在一起的、表现为(一定)形态的房子不是为其自身存在一样，通过一个以上述的事物聚在一起而表现出特定形态的心也是如此。快乐的心现象不是为了自身存在，知识也不是为了自身而存在。与此相反，这些都是为了另一物而存在。那另一物就是神我。〕

25. 直观了(神我和实在)差别的人就灭除了我执。

〔此外，我执(对我的好奇)表现为：

“我曾是谁？”“我曾如何？”“这是什么？”“这如何？”“我们将成为什么？”“我们将如何？”这(我执)在那看到(神我和实在)差别的人那里将不存在。为什么？因为各种变化仅属于心。这种“执”(好奇心)在无明不存在时是纯净的，即不为心的特性所触动。因此，对于智者来说，我执就灭除了。〕

26. 然后，心倾向于辨别(智)，并受绝对独存的吸引。

〔以前侧重于感觉享受并倾向于无明的心，现在转向反面。〕

它现在侧重于独存并倾向于辨别智。】

27. 在这(心倾向于辨别智)的空隙中,产生其他来自行力的意识。

【在那刚刚进入神我与实在的辨别智(的心中),……(在那)倾向于观念的辨别智的心中,其他意识出现在空隙间,如“我是”、“这是我的”、“我知”等等。它们从何而来?从种子已摧毁了的先前的行力而来。】

28. 这些(行力)的消除,就如同烦恼(的消除)一样。(这)已论述了。

【如同种子力被损坏了的烦恼不再能够生长一样,先前的行力所保存的力量在它的种子力被知识之火摧毁时也不再能产生观念。但知识的行力则一直存续到心的使命完成。】

29. 由于甚至在最高理智中也不残留兴趣,因此,从永久的辨别(智)中(就产生了)“法云三昧”。

【通过摧毁行力种子的力量,其他的意识不再产生。这时获得的三昧称为“法云三昧”。】

30. 这样,业与烦恼就被消除。

31. 由于消除了一切混杂的不净,认识变得无限,因此认识的(对象就变)小了。

32. 由于德达到了目的,(德的)变化的连续就结束了。

【在“法云三昧”产生时,德的变化的连续就结束了,因为它们达到了目的,获得了经验和解脱。】

33. 连续是刹那的未中断的序列,在演进变化终止时被

认识到是有差别的。

『连续也在永久性中被发现。这永久性有两种：完美的常住和演进中的常住。在它们中，完美的常住属于神我。演进的常住属于德。这永久或常住指实体不因变化表现而被摧毁。』

34. (当)没有神我的对象的德变成潜伏(状态时),或(当)意识的力量建立在自己的特性之中(时),绝对独存(就达到了)。

『绝对的独存是德在没有神我的对象时的潜伏(状态),或者,它是意识的力量建立在自己的特性之中,绝对的独存是德通过相反的过程变成潜伏(状态)。……

当意识的力量不再受限制时,它就是绝对的。』

八、弥曼差经^①（节译）

闍弥尼著

第一卷 第一章

1. 现在(开始)考察法。
2. 法是由(吠陀)教令所表明之物。
4. 当根与那(境)相合时,认识产生,这就是现量。(现量)不是(认识法的)手段,因为(它仅)取存在(之物)。

〔法是某种将要到来的东西,而且,当要认识它时,它还未存在。……因此,现量不能是(认识)法的手段。〕

① 《弥曼差经》(Mīmāṃsā-sūtra)是印度古代哲学中弥曼差派的最早经典。作者闍弥尼(Jaimini)约为公元前2世纪人。现存《弥曼差经》有后人追加的成分,大致在公元1世纪时定形。本文节译自M. L. 桑德尔(Sandal)的《闍弥尼的弥曼差经》(Mīmāṃsā-sūtra of Jaimini, 德里, 1923—1925年版)一书中所载的梵本。译文中方括号内部分为夏伯拉(Śabara, 约4至5世纪)的部分注释。这些注释节译自S. 拉达克里希南(Radhakrishnan)和C. A. 摩尔(Moore)编的《印度哲学史料集》(A Source Book in Indian Philosophy, 牛津, 1957年版)一书中所载的英译节本。

5. 然而,声与其意义的联系是常住的。圣教则是认识那(法)的(手段)。而且,对于不可感的事物,(它是)无误的。这(圣教)是获得正确认识的手段(量),因为根据跋达罗衍那,(它)不依赖于(其他物)。

【“常住”指永恒。这(声)被比喻为“根源”的实在。(此处要)表明的是:声与其意义的关系是不可分的。这(声)成为对以火祭等(祭祀)行为表现出来的法的认识手段。那(法)不为现量等认识方式所认知。……

“义准量”存在于对某种未见事物的假设与推定中,它的基础是:所感或所听到的事实如无那种假设与推定就将成为不可能。例如,发现活着的德瓦达塔不在室内,而他不在室内(这一事实)导致一种假设与推定,即他在室外的某处。

“无体量”代表“量”中的“非存在”(这种认识方式)。对于与感官不接触的事物,这(无体量)产生“它不存在”的认识。

根据所有这一切(可知):由于诸量已为(人们所)熟知,因此没有必要再对它们作探讨。】

6. 某些(反对者^①认为:声是)被造物(,是非常住的)。因为(当)见到(人发声的努力时,才觉察到声)在那里(产生)。

【(对反对者观点的解释:)由于看到(在声的出现与人的努力之间)有一种不变的相随(关系),因此我们推论声是由(人的)

① 指对弥曼差派观点的反对者。下同。

努力所造的。】

7. (反对者认为:声是非常住的,)因为(它)不(能)持久地(为人们所感到)。

8. (反对者认为:声是非常住的,)因为“造”一词(与声有关联地使用)。

9. (反对者认为:声是非常住的,)因为生物在不同(地点可)同时(听见声)。

【(对反对者观点的解释:)如果声仅是一,并且是常住的,(那在不同地点听到声)是不可能的。除非有某种特殊的東西,否则常住之物不能有复数。】

10. (反对者认为:声是非常住的,)因为(存在着声的)原初(形式)和变化。

【(对反对者观点的解释:)任何易于变化之物必定是非常住的。】

11. (反对者认为:)此外,(声可)增多,因为(有)许多这(声)的发出者。

【(对反对者观点的解释:)如果声仅是显现出来的,那么无论它是被许多人发出,还是被较少的人发出,所听到的声将总是相同的。据此,我们得出结论:每一发声者造出一定部分的声。】

12. 然而,见到(人发声的努力才觉察到声在)那里(产生),同样(可表明相反的观点也成立)^①。

① 此句是对《弥曼差经》1,1,6中反对者观点的反驳。

【声是显现出来的,(不是)人的努力(造出来的)。这就是说:如果声在发声前不显现,它将由于(发声的)努力而变得显现。因此,可以看到:(在人作发声)努力之后(才可)觉察到声这一事实同样适合于两种(对立的)观点。】

13. (声是)常住的,后来感受不到是因为(听者的感官)来达到(存在之)物^①。

14. (声是常住的,“造”一词是指对声)使用(或发音)后(人能听见)^②。

【如果声常住论不容置疑,那么(“造”)这种表述的含义就是“造成对声的使用”。】

15. 同时(能在不同地点听到声的情形)与太阳(似乎占有不同地点的情形)一样^③。

【太阳只有一个,但看起来似乎占有多处地方。】

16. (存在的是)不同的字母,而不是变化^④。

17. (所谓声增多)实际上是音调的升高^⑤。

18. (声)确实是常住的,因为(它的)显现(可达到使)人(知道其意义的)目的。

【为了使别人知道(声的)意义,如果声一发出就不再存在,那

① 此句是对《弥曼差经》1,1,7中反对者观点的反驳。

② 此句是对《弥曼差经》1,1,8中反对者观点的反驳。

③ 此句是对《弥曼差经》1,1,9中反对者观点的反驳。

④ 此句是对《弥曼差经》1,1,10中反对者观点的反驳。

⑤ 此句是对《弥曼差经》1,1,11中反对者观点的反驳。

么,就没有人能与他人谈论事情,而且在那种情况下,不能发音使他人(知其意义)。】

19. (声是常住的,)因为在所有的地方,(声都可以)同时(表示一种类)。

【每当“牛”一词被说出时,就同时有一切牛的观念。据此(可知),声表示类。……基于此种原因,声必定常住。】

20. (声是常住的,)因为(它本身)没有数。

【人们(可)说出被发音八次的“牛”这个词,但他们绝不(能)说出自身在数上为八的“牛”一词。】

21. (声是常住的,)因为(它)不具关联性^①。

【我们感觉不到任何(声的)质料因。(如果有声的质料因,那此因)毁灭时,声自身将被视为不复存在。】

22. (声是常住的,)因为见不到(由空气这类质料)结合的(声)。

23. (声是常住的,)还因为(在圣典中可)见到(论述声常住论的)标志。

【我们实际上(可以)见到表明声常住的吠陀典籍,如(某些典籍说:)“借助常住之声……”等等。】

27. 某些(反对者认为:)吠陀是(由人的)根与境接触(时产生的知识形成的),因为(一些吠陀文献根据)人的名字(来称呼)。

① 即不依赖于他物。

28. (反对者还认为:吠陀是人造的,)因为(可以)看到(吠陀中提及)非常住的(事物)。

29. 然而,(吠陀)言语的先(天性在前面)已解释过了。

30. (一些吠陀文献根据人的)姓名(命名,这是)因为(这些人最先)阐明了(它们)。

【反对者认为:吠陀文献中的诸如“迦塔”一类的人名必定表明了作者。我们对此的回答是:这种推断是无道理的。因为人们可以用一个根本不是作者的人的名字称呼一个文献。“迦塔”等人所作的一切是对文献作了没有任何人曾作过的杰出的阐述。而又有一些人用这些卓越的阐述者的名字来称呼那些文献。】

第一卷 第二章

1. (反对者认为:)吠陀的目的在于(要人们)作(祭祀)。因而,(与)此目的无(关的部分是)没有意义的。所以说(吠陀)不是永恒(正确的)^①。

2. (反对者认为:吠陀不是永恒正确的,)因为(它的有些部分)与(吠陀)经典(本身的一些规定)及所见(事实)相矛盾。

① 此处的永恒正确即指绝对或总是正确。

〔(对反对者观点的解释:)存在着与直接所见事实间的矛盾,例如《鹧鸪氏梵书》2,1,2中说:“在白天,火所冒的烟可见,而火焰不可见;在夜间,只有火焰可见,而烟不可见。”……我们还见过这样的说法:“由此世而出的火进入太阳,在晚间,太阳进入火。”这两种说法(即火进入太阳和太阳进入火)都与所感事实相抵触。……

关于(吠陀)经典中的陈述矛盾,我们有这样一段话为实例:“谁知道一个人是否将生活于另一个世界中。”(《鹧鸪氏本集》7,2,2;6,1,1)……这与(吠陀)经典中关于人死后进入不同于现世的另一区域的论述相抵触。〕

3. (反对者认为:吠陀不是永恒正确的,)因为(有些吠陀中说的)那种(行为的)结果不存在。

4. (反对者认为:吠陀不是永恒正确的,)因为(如果所有的结果都将由吠陀中说的的那些祭祀行为产生,那么)其他的(祭祀行为就)没有意义了。

〔(对反对者观点的解释:)经典中有下列三段(叙述):一、“借助奉出最后的祭品,人能够实现其所有意愿”……;二、“从事牲畜祭祀的人所向无敌”;三、“从事马祭以及熟悉它的人超越死亡,并超越婆罗门屠杀者的罪恶。”如果这些仅是对已定事实的描述,那它们是无用的。如果它们确定了产生于上述(祭祀)行为的真实结果,那任何其他(祭祀)行为就没有意义了。〕

5. (反对者认为:吠陀不是永恒正确的,)因为(有些吠

陀)禁止(那些)不(能)构成(禁止)内容的(事情)。

【(对反对者观点的解释:)例如(有)这种(吠陀)言论:“不能在地上、空中、天上点火。”……(这即是)禁止不能被禁止的事情。】

6. (反对者认为:吠陀不是永恒正确的,)因为(它所论及的事物)与非永恒相关联。

【(对反对者观点的解释:)为了攻击吠陀的某些部分,此处提出了反对意见,因为吠陀中提及了明显是短暂的事物。】

7. 由于是与教令(相关联的)一种词句,因而(这些词句的)目的在于称赞(这些教令)。这样,(这些词句就构成了)教令的(部分)^①。

【这种词句是赞美,(它)与教令性的词句在一起使用,并作为认识“法”的辅助(手段)。……

也许有人问:“为什么有(这种)赞美?”(回答是:)有(这种)赞美是为了使(祭祀)行为吸引人,(使人们来)从事(它)。】

8. 基于传承的(那些吠陀是)同样有意义的。

9. 而且,(反对者关于)圣典中不能达到(协调一致的指责)^②是不能成立的,因为(这与事实)矛盾。(反对者对圣典中)言词意义(的解释)不适用。因此,(吠陀言语的有效性是可以)确立的。

① 此句是对反对者在《弥曼差经》1,2,1中的指责的回答。

② 指《弥曼差经》1,2,2中提到的反对者的指责。

10. 然而,(吠陀中除了教令外,还有一些支持教令的)描述性言语。

11. (之所以有描述性言语是)由于(事物在)形式(上有相似处,还)由于(一些现象)一般(可以观察到)。

12. (反对者所说的吠陀中有些句子与所见事实相矛盾是)因为(隔着较远的)距离。

〔作为(吠陀中)与直接感到的事实相矛盾的陈述之实例,反对者举出这样一段话:“在白天,只有火之烟被观察到,而火焰观察不到;在夜间,只有火焰可观察到,而烟则观察不到。”……修辞性地说明未见烟与火(仅表明了)这些(烟与火)距离(较远)这一事实。〕

15. (反对者的指责^① 无道理,因为吠陀中提及的一些行为仅是)对知识的赞颂(,不需要结果)。

16. (反对者的指责^② 不能成立,因为所谓)一切的(结果都将由吠陀中所说的那些祭祀产生,指的是)主持(祭祀之人(有资格满足一切愿望))。

〔(在教令性的句子中,)对结果的提及纯粹是赞颂性的。

当那句子中说人“满足一切愿望”时,那仅是一种修辞的方式,(用以)陈述他从事着一种产生结果的(祭祀)行为,这种结果表现为满足一切愿望。尽管不包含“一切”的意思,但“一切”

① 指《弥曼差经》1,2,3 中提到的反对者的指责。

② 指《弥曼差经》1,2,4 中提到的反对者的指责。

一词是在人有资格(满足)一切(愿望)的意义上被使用。】

17. 行为产生结果的(现象)就如同那世间(一般可见的情形)一样,特定的结果由(特定的行为)决定。因此(,我们的观点是可以成立的)。

【尽管所有果报可能真的产生于祭祀,(这果报)在量与质上仍(可)有差别。】

18. (关于反对者的)另外(后)两个(指责,我们在前面实际等于已作了)说明。

第一卷 第三章

1. (反对者认为:)由于法基于吠陀,因此,非吠陀的就是(可)忽略的。

2. (古传书)也能信赖,(这)由作者相同(即可)推知。

【我们所能(作为可靠性基础)来推论的是(吠陀)文献自身。

这个推论是从“作者相同”这一事实作出的。也就是说,古传书的作者与吠陀中规定的作者,即行为的进行者,是相同的。】

3. 然而,当(古传书和吠陀有)矛盾时,应忽略(古传书),因为(只有二者)不存在(矛盾)时,(才有上述)推论。

4. 此外,如果(古传书中一些部分的世俗)动机可见(,那么,这些部分也应被忽略)。

第二卷 第一章

5. (存在着)动因^①。而这(又促使人们)开始(作祭祀)。
〔存在着一种作为“无前”的东西,因为在“人(如果)希求(达到)天堂,就要作祭祀”的教令中,(某种)行为被要求。如果不是如此,不存在那种作为“无前”的东西,那教令将是没有意义的,因为祭祀行为自身是可灭的。所以,如果祭祀不产生任何其他事物而消灭,那么由于因不再存在,(表现为天堂等的)果就绝不会出现。由此(可知),祭祀确实产生某种东西。〕

第四卷 第二章

23. (反对者认为:)在进行祭祀时,进行者、地点、时间有着恒常的联系。因此,(关于它们)不(存在)教令。
24. 然而,吠陀圣典(中关于祭祀的进行者、地点、时间的言词是有)限定意义的。
25. 同样,对(祭祀)材料特性的描述也有(限定意义),因为(存在着)与原(典)的关联。
26. 而且,在(对祭祀材料的)净化中,(吠陀圣典的指示是限定性的教令,)因为这(教令)最为重要。

① 此处的“动因”即“无前”。

27. 关于祭祀的教令,合(成部分包括对祭祀的)材料、神和行为(的规定),因为(它们可)达到(祭祀)目的。

第四卷 第三章

15. 那(祭祀行为要产生的果报)是天堂。因为(这)对一切(人来说,都是)无一例外(的希求)。

【为什么这样? 因为“天堂”就是幸福,而每个人都寻求幸福。】

16. 还因为(能到达天堂是人们的共同)信念。

第五卷 第一章

1. (有六种祭祀的顺序:)“耳闻顺序”的特性是根据那(吠陀的)权威(性教令来)顺序地(进行祭祀)。

2. (“目的顺序”的特性是)根据(一吠陀圣典所要达到的)目的(来确定祭祀顺序)。

3. 有时,(祭祀顺序是)不定的。

4. 或者,(也可)根据“(诵读)顺序”来确定(祭祀行为的先后,即:)在一个(主要的)祭祀中,如果(有许多)从属于这(主要祭祀的行为,那祭祀顺序就由这些从属性的祭祀行为在有关吠陀圣典中的诵读顺序来确定)。

5. 如果(有人)由于(圣典中的一些)句子(未提及祭祀顺

序而)认为(圣典)未(直接)表述(祭祀顺序,我们的回答是):

6. 在(作为)一个(整体的)祭祀的意义(上说,存在着一种)推理,(即在祭祀中,有许多从属性的祭祀行为。)由于(这些行为中的每一个都有依赖)其他(行为)的特性,因此,(它们之间存在着与达到)各自目的有关的联系。(这种联系可表明祭祀的顺序。)因此(说,圣典对祭祀顺序有)自己的(直接)表述。(这就是“直接表述顺序”。)

8. (“起始顺序”指在许多从属性的祭祀行为中,任选一个行为作为祭祀的)开端。根据这个开端(来确定)同一时间(中要进行的其他)从属性(祭祀行为的顺序)。

14. (“主要顺序”指)从属性的(祭祀行为的顺序)根据主要(祭祀行为的)顺序(确定)。因为(从属性的祭祀行为)以那(主要祭祀行为)为目的。

第六卷 第一章

2. (天堂)不是完成(祭祀行为的途径),因为(祭祀正是)为了要达到(天堂)那个目的。

3. 而且,由于(祭祀)行为与(其)目的相关,因此,(在二者间存在着)联系。所以,(吠陀中有关于祭祀)行为的教令。

〔如果祭祀不被作为涉及天堂(的行为)要求,那么祭祀将由此而成为某种无成果的事情。即便圣典中主张“希求天堂”,(那)将也毫无用处。在那种情况下。这个教令将无意义。〕

4. (反对者认为:)由于(祭祀)行为的结果(可达到)目的,因此,所有(人)都有资格(进行)圣典(中说的祭祀)。
5. 在实际上,(祭祀行为的)教令由于与圣典相关联,因此(仅)适用于(那些能)完整地进行(祭祀)的人。
6. (反对者认为:根据)埃蒂希亚那(的观点),由于(圣典中)提及了特殊的性,因而(只有男)人适于(作祭祀)。
8. 然而,(根据)跋达罗衍那(的观点,在祭祀资格上是)没有(性的)种类区分的。因此,女人也适于(作祭祀。之所以如此,)还因为(不同)种类的(性要达到的)目的是相同的。
17. (尽管有人认为女人不适于作祭祀,)然而,根据(圣典)所说,有财富的(丈夫和妻子都可以进行)同一(祭祀)行为。
21. 而且,(圣典)表明,(女人可)获得(祭祀的)果报。
25. (反对者认为:)四种姓(都有资格作祭祀),因为不(存在)差别。
26. 实际上,(只有)三个(上等种姓可)设置(祭)火。由于(圣典中仅)提及了(这三个种姓),因此,(首陀罗)与祭祀无关。(这根据)梵书可知,是阿特勒耶(的观点)。

39. (反对者认为:)在三个(上等种姓)中,(只有)有财富的人(才有资格作祭祀。)因为这样(祭祀)行为才能成功。

40. 然而,并非如此。因为(是否拥有财富)不是永恒的。财富(的取得)与(要获得财富的)动机相关联。

第七卷 第一章

1. 依据吠陀权威,当主要(祭祀与从属性的祭祀有)差别时,从属性的(祭祀行为)应根据(与主要祭祀间的具体)关系(确定)。

3. 由于(祭祀的)教令具有部分和差别,还因为(由主要祭祀而)引出的(祭祀行为)是从属性的,因此(就产生了有关的祭祀)规则。

第八卷 第一章

30. (前述祭祀中的神是一个。)因为(在一些圣典中)有(说明这一点的)标记。

31. 而且,(在)另外(一些圣典中)也同样(可以)看到(把一个神作为祭祀)对象。

32. (在比较神与供奉行为的重要性时,)如果(二者有)冲突,则(应说是)供奉行为控制(祭祀过程),因为(供奉)

行为是(祭祀的)组成部分。

33. 还因为(供奉)行为与那(祭祀)有(内在)联系。

34. 神被作为从属性(的成分)提及。

第九卷 第一章

1. 祭祀行为是最主要的。它(依)存于教令。净身(仪礼)在这(祭祀行为的)组成部分中实施。因为(祭祀)以(获得)那(无前)为目的。

3. 由于祭祀与那(无前)的目的相联系,(祭祀的)顺序就有关系了。这样,(无前这一概念被)用于祭祀。(此外,还)因为净身(仪礼)以那(无前)为目的。

4. (反对者认为:祭祀中的神圣言语仅是对要获得的)果报和神的(展示,而不导致无前)。

5. 不是如此,因为借助教令,(这些神圣言语)带有那(无前的)性质。

6. (反对者认为:)另一方面,神应像客人一样受到款待,因为(祭祀的)食物是为他(而准备)的。

7. (反对者认为:应该款待神,)还因为(这能确保祭祀者)达到目的。

8. (反对者认为:)因此,(神)与那(果报)相关。

9. 然而,由于以(圣)言为基础,因此,祭祀行为是根本性

的,而对神的提及是从属性的。

13. 另一方面,(要获取的)事物是(祭祀的)目的,而其他的(东西),由于是从属性的,因而未被教令(所要求)。

14. 由于(有)无前,(因而使祭祀中)有了确定性的规则。

第十卷 第一章

2. 然而,(在祭祀中,祭祀用的)言语、净身(仪礼)和(祭祀用的)材料被用于(某一)目的,因为(要达到)这一目的。

3. (这些言语、净身仪礼和祭祀用的材料是必要的,还)因为它们被不可见的(结果)所限定。

第十一卷 第一章

1. 由于(与目的)相关,因此,根据一(圣典)所说的关系,各分别存在的(祭祀)行为(具有)同一的(方面)^①。

2. (反对者认为:)如同从属性的(祭祀行为是整个祭祀行为的一部分)一样,每一(从属性的祭祀)行为也分别(有整个祭祀的)目的。

3. 然而,不是如此。因为(圣典中)没有(这样的)教导。

^① 即具有果报。

4. 如果从属性的(祭祀行为有)另外的目的,那么,根据教令,就存在几个主要的(祭祀行为)。
5. (反对者认为:)然而,关于(祭祀的组成)部分,由于(存在着)不同的(圣典)教导,因此,如同(各祭祀的组成部分有不同的祭祀)目的一样,(各祭祀组成部分也有)不同的(祭祀)果报。
6. 在那目的不同时,(各祭祀组成部分可有不同果报。)然而,在现在这一场合,由于(祭祀组成部分的)目的同一,因此,(各祭祀)行为(具有)同一的(方面)^①。
27. 关于(一般的)行为,由于(其希求的)事物(能)完全(取得),因而这目的的实现是可见的。
28. 但在“法”的场合,由于(有)不可见的(成分),因此,所能取得的(仅)是依据(圣典)所说的(那种)目的。

第十二卷 第二章

1. (反对者认为:在祭祀中)设置的(祭火可用于)实现日常生活中的目的。因为(这种火有此)力量。
2. (反对者认为:有些对祭火的使用是禁止的,)如(用祭火)烧肉(食用就应)禁止。

^① 同上注。

3. 然而,根据(圣典的)启示,(祭火仅用于)与吠陀有关的(祭祀仪式)。

第十二卷 第四章

35. (反对者认为:)所有种姓(都可作)祭司,因为(他们有)能力(作)。

36. 然而,(只有属)婆罗门(种姓之人才可作祭司);因为(这是)传承(确定的)。

九、颂释补^①（节译）

枯马立拉著

第一部分（神不是世界的创造者^②）

45. 当所有这些^③都不存在时，宇宙的状态能是什么样？
生主^④自己又能处于何种境况？他处于什么形态？

46. 那时^⑤，谁又会知道这（生主）并向后来被创造出来的人说明这（生主）的特性呢？没有感觉，我们又如何能确

① 《颂释补》(Ślokavartika)是印度哲学中弥曼差派的重要典籍。作者为枯马立拉(Kumārila,约8世纪)。本文节译自S.拉达克里希南(Radhakrishnan)和C. A.摩尔(Moore)编的《印度哲学史料集》(A Source Book in Indian Philosophy,牛津,1957年版)一书中所载的英译节本。

② 英译本原标题为：“一、神不是世界的创造者”。此处译者为了全书的协调,在标题上作了改动。

③ 指地、水等。

④ 即创造者或造世神。

⑤ 指世上无人时。

定这(生主存在呢)?

47. 那么,你以何种方式确信世界在时间上有开端呢?既然生主(被认为)无物质性的身体等,他又怎么能对创造有欲望呢?

48-49. 如果这(生主)有身体,那这身体肯定不能由他自己创造。这样,我们必须设想(他身体的)另一个创造者。如果生主的身体被认为是永恒的,那么,(我们问:)既然地还未被生出,身体是由什么材料构成的呢?

51. 甚至蜘蛛网的产生亦不被认为是没有某种(物质)基础的,因为(它需要)唾液,而唾液则产生于(蜘蛛)所吃的动物的身体。

52. (如果认为生主出于怜悯而创造世界,那么我们则说,)当不存在怜悯的对象时,生主的怜悯是不可能(出现的)。而且,如果他纯粹被怜悯所驱动来创造,那么,他将仅创造幸福的生物。

53. 如果认为:“没有某种痛苦,世界的创造和维持都将不可能”,那么,(我们对此的观点是:)当一切事物都仅依赖于创造者自己的意愿时,又有什么对他来说是不可能的呢?

54. 如果这(生主)须依照规律和力量,那么,这一事实将剥夺他的独立性。他创造所希望达到的目的是什么?这种不通过创造世界就不能达到的目的是什么?

55. 如果没有某种要达到的目的,即便是傻子也不会行动。因此,如果这(创造者无目的地)行动,那他的理智还有什么用处!

56. 如果创造者的活动是由于想娱乐的欲望,那么这将与他的永远满足的特性相抵触。而且,大量的(创造)工作将给他带来无限烦恼。

57. 这(创造者)的摧毁世界的欲望也很难解释。而且这样的创造者从不能被任何人认知。

58. 即便这(创造者)在形态上被认知,他也从不能被认知是创造者。因为在创造之初出现的生物能理解什么呢?

59. 他们不能理解自己是从哪里出生的,不能理解在创造之前的世界状态,也不能理解生主是创造者。

60. 这些生物根据这(创造者)自己(关于他是创造者的)断言所得到的观念也不能完全相信。因为,即便(创造者)这样(说),他仍可能未创造世界,他会为了显耀他的巨大力量而说他创造了世界。

61. 同样,(被认为)产生于这(创造者)的吠陀将只能是可疑的,并因而不能被承认为存在者的可靠证明。至于那常住的(吠陀),它又如何能提及(创造过程呢)?

62. 如果吠陀先于(被造)物而存在,那么,在这(吠陀)和被造物之间就不能有联系。因此,圣句必须被解释为是

赞颂别的什么东西^①。

63. 在一般人中都(存在的)那种观念^②是错误的。这种观念是由某些(赞颂教令的)告别圣句引起的。因为每当一个圣句没有适当地与其前后的圣句一起考虑和解释时,就必然会出现错误的观念。

64. 关于“法”等问题(的解释),《摩诃婆罗多》等采取一种讲故事的形式,就如同吠陀圣句的使用一样^③。因此,从这些(往世书等中出现的圣句中)得出的(创造来自生主的)概念也只能是错误的。

65. 由于仅仅讲故事不能有任何用处,因此,在所有这些(组成往世书的故事)中,我们必须承认某种能够成为赞颂或贬损对象的东西,而这种东西可能是吠陀或往世书自身要求的那种东西。

67. 无论如何,如果你要设想创造者的常住性及创造与解体的过程,那么,我们也只能承认一种逐渐的创造过程,(这就)如同我们看到现在人们(制作罐等的那种情形)一样。

68. 关于以宇宙毁灭形式出现的世界的解体,我们找不

① 即祭祀的教令等。

② 即认为创造来自生主。

③ 即这些圣句似乎是提及了某种创造过程,但实际仅是赞颂某种祭祀。

到承认它的证据。生主的这种(破坏)行为也不能起什么作用。

71. 再者,如果(人的)一切行为(在世界解体时)要被摧毁,那么,将来的创造就将是不可能的。因为,在那种情况下^①,什么又能是把这些行为(从其潜伏状态下)产生出来的手段呢?

72. 如果神的欲望被认为是这种手段,那么,欲望自身将成为灵魂创造的因。而且,如果创造依于神的意愿,那么,设想行为^② 就将无意义。

73. 而且,神的欲望没有任何原因地产生也是不可能的。如果存在(神的欲望产生的)原因,那么,它也就能够是(世间)元素产生的原因。

74. 如果有人论证说,“生物身体的创造是由一种有理智的力量控制的,因为它们由某种组成部分构成,如同房子等一样”,那么,对此的回答是:

75-6. 如果“控制”仅意味着某种有理智的力量是创造的原因,那么,由于所有创造都能够通过一切生物^③ 的行为来实现,那么,你们的论证将成为多余的^④。而且,即便

① 即如果行为被毁灭。

② 指行为的力量——法与非法。

③ 有理智者。

④ 即证明已被证明的事实。因为没人否定世界的多样性由人们的行为调节。

你们说的“控制”意味着身体的创造以一个有理智的力量为基础,(你们的说法亦是多余。)因为(人们的)行为也以这(行动者的行动欲望)为基础。

如果你们想表明的是创造紧随欲望(而来),那么,(我们说,)即便在你们自己(遇到的一些)场合中,也没有这么紧密的关联(,即对房子的建造并不紧随建造者的欲望而来)。

77. 关于神自己的身体,你们的前提亦是无说服力的(,即是有缺陷和可疑的)。因为他的身体也必须有一开端。这是由于,他的身体与我们(由部分构成)的身体一样也是身体。

78. 如果有人争辩说“神的身体的产生亦由他自己的理智控制,因为这样说与上述结论^①不抵触”。那么,(我们的回答是:)这无身体的神,由于与解脱的“我”相似,因此不能进行任何控制。

81-2. 如果认为神自己不像陶工(制作陶罐)那样进行操作,那么,(表现为极微形态的)无知觉的实体又如何能遵从神的意愿呢?因此,极微等的创造绝不能仅由神的意愿产生。

82-3. 自身极为纯净的最高者的变化不可能(像我们所

① 指颂 74 的说法。

看到的世界那样)不纯净。而且,“法”等由于绝对地被置于神的力量之下,因此,(在这世界之中)存在痛苦就是不合情理的了。如果(世界的)活动要依于这些(“法”等),那么,这将接受别的什么东西(,即不同于神的意愿的一种力量)。

84. 神自身是绝对纯净的,而且(在创造时)没有其他的物体,(那么,)什么能引起如梦境一样的无明的活动呢?

85. 如果活动被认为是由于(存在)某种不同(于梵的)东西,那么你(的主张)就具有二元性^①。如果无明自身是自然的(,不需要任何凭空而来的刺激),那么,就没有什么能消除它。

86. 一种自然的存在^② 只能通过某种独特的东西来摧毁^③。

87. ……对于那些认为“神我”是不活动的人^④, (我们要问:)在(创造之)初,怎么能有“德”的作用呢? 因为直到那时,还没有(“我”)的业。

① 因为接受了梵及别的什么刺激无明活动的东西的存在。

② 如无明的存在。

③ 即诸如冥想等一类的力量来摧毁。

④ 指数论派思想家。

第二部分(吠陀无作者^①)

1. (反对者的意见:)"由于发现吠陀的主张与普通的主张相似,因此,我们具有一种总的概念——吠陀有一作者。而且,这由'迦塔'等用作吠陀不同部分的名称所表明。"
3. 由于我们既不具有任何关于作者的任何记忆,也不需要任何这种记忆,因此,吠陀不需要作者。……没有任何(诸如"迦塔"等一类的)名称能表明吠陀的作者。
4. 由于"迦塔"等名称可以解释为吠陀的某个部分被这样的人所解释,因此,这些名称不能必然指(吠陀有)作者。……
5. ……由于("迦塔")这一(名称)是吠陀的一个部分(的名称),因此,绝不能不考虑吠陀的全部(而说吠陀有作者)。
6. 或者,这些^②可被作为因袭下来的名称,没有任何原因地加在了吠陀的特定部分之上。……
7. 尽管(可对)吠陀作解释对所有人是共同的(,并不仅

① 英译节本原标题为“关于吠陀无作者”。此处译者为了全书的协调作了改动。

② 指“迦塔”等名称。

仅特别限于“迦塔”),但恰恰由于吠陀的某些部分(被“迦塔”所解释),因此这一名称才被加在了它们之上。……

13-14. 吠陀自然不表示非常住的意义。因为这种意义对吠陀来说是不可能的。……因为如果吠陀是常住的,它表示的意义也只能是常住的。如果它是非常住的,那么,它就不能具有可靠性。……

15. 至此,我们通过论证已确定:吠陀是达到“法”的正确概念的凭借之物。

十、梵经^①

跋达罗衍那著

第一卷 第一章

1. 现在来考察梵。

① 《梵经》(Brahma-sūtra)是印度古代哲学中吠檀多派的最早经典。作者跋达罗衍那(Bādarāyana)约1世纪人。现存《梵经》由于有后人追加的成分,大致是5世纪初前后的产物。本文翻译主要根据S.甘姆比勒难达(Gambhirananda)的《商羯罗阿闍梨的梵经注》(Brahma-Sūtra Bhāṣya of Śaṅkarācārya, 加尔各答,1977年版)一书中所载的梵本。译文中方括号内部分为商羯罗(约8—9世纪)、罗摩努阇(Rāmānuja,约11世纪)和摩陀婆(Madhva,约12—13世纪)的部分注释。商羯罗的注释不特别标明,罗摩努阇和摩陀婆的注释则都标出姓名。商羯罗的注释译自上述S.甘姆比勒难达书中所载的英译本;罗摩努阇的注释译自马克斯缪勒(Maxmüller)所编的《东方圣书》(The Sacred Books of the East,第48卷,牛津,1904年版);摩陀婆的注释译自S.拉达克里希南(Radhakrishnan)和C. A. 摩尔(Moore)编的《印度哲学史料集》(A Source Book in Indian Philosophy,牛津,1957年版)一书中所载的英译节本。各注释者在解释《梵经》的含义时观点常有分歧。此处对《梵经》本身的翻译一般参照商羯罗的观点。此外,《梵经》的翻译还参考了中村元的日译本。

〔梵确实作为一个众所周知的实体而存在,它是常住的,纯净的,有理智的,他在本质上是自由的,并是全知全能的。……此外,梵的存在亦可从它是一切的我这一事实中明确地得知,因为每人都感到他的自我是存在的,而绝不觉得“我不存在”。如果没有对自我存在的普遍承认,那每人都将会觉得“我不存在”。这个我就是梵。〕

〔罗摩努阁注:那些主张实体没有一切差别的人无权断言这或那可证明这种实体,因为一切正确的认识方式都以带有差别的事物为对象。……〕

言语(声)证明了差别

……有分别现量明确以带有差别的事物为对象,……无分别现量也仅以有差别的标志的事物为对象……。

比量表明了差别

现量仅以有差别标志的事物为对象。比量亦如此。因为比量的对象也仅是被区分的事物,这种区分通过与由现量和其他量认知的事物的关联(实现)……。

现量并不仅仅揭示存在

此外,如果现量仅使我们领悟纯净的存在,那么,关于不同对象的明确判断,如“这是一个罐”、“有一块布”就失去了一切意义……。

如果所有的认识行为仅有一个相同的对象,一切事物要都被一种认识行为领悟,那么将不会有聋子和瞎子。

……因此,不存在任何使我们仅仅领悟(纯粹)存在的认识来源……。

多样性并非不真实

……(有人)认为:在我们认识中所呈现出的一切差别,如罐、布等等,是不真实的,因为这种差别不能持久。我们认为:这种看法是完全错误的。在事实上,(产生)这种错误看法一方面是因为忽略了对持久与不持久的区分,另一方面是因为忽略了否定与被否定之间的关系。当两种认识相矛盾时,否定与被否定之间的关系在此适用。被否定之物不再持续。但罐、布等并不互相矛盾,因为它们在地點与时间上是分离的……。

存在和意识不是一个(东西)

因此,仅存在自身并不就构成实在。而且,由于意识和其对象之间的差别……被现量所证明,那种认为只有意识真实存在的观点也应去除……。

意识是常住的意识性我的性质

……意识或认识的基本特性是:借助于这些(意识)的存在,事物能成为其自己依托体的对象,能成为思想和言语的对象……。

没有圣典教导说梵无一切差别

(《剃发者奥义书》1,1,5)中的圣句——“最高的知识是这样的知识:借助于它,可以领悟不灭者”等等,首先否定了梵有一切与“自性”有关的低劣特性,然后教导说,常住、遍满、精妙、遍在、全知、不灭、造一切,以及其他吉祥的性质都属于梵。我们认为:(圣典中的)“梵是真实的,有智的,无限的”(这样的)经句亦不证明实体无一切差别。……不管我们认为“真实的”、

“有智的”、“无限的”这几个词本义是指一切性质,还是认为是
指与这些性质相矛盾的对立存在形态,我们都必须要承认因
有差别性……。

无明的理论不能被证明

……无明的理论是完全站不住脚的。首先,我们问:“无明产
生了存在的多样性这种巨大错误,那无明的依托体是什么?”
你们不能回答说是个我,因为个我自身的存在还是通过无明
被虚假地想象出来的。你们也不能说是梵,因为梵就是自明
的理智,这(梵)与无明的本质是矛盾的,无明显然要被知识否
定……。

圣典未教导说解脱(产生)于无德之梵的知识

我们也不能承认这样的观点,即:无明的消除仅产生于对无一
切差别的梵的知识,……因为梵是由差别表示特性的。所有
吠陀典籍都宣称最终解脱产生于对有德之梵的认识……。

不能通过认识梵是普遍我的简单行为来结束无知

那种认为通过认识梵是一切的自我就可结束无知的观点是不
能接受的,因为束缚是某种真实的东西,它不能通过认识来消
除,……要消除这种束缚只能通过最高我的恩惠,最高我由于
崇拜者的虔诚沉思而喜悦。】

2. 由于这(梵,世界的)生成等(出现)。

【通过产生而存在的事物可以持续和解体。……此处仅提及
了生成、持续和解体,因为事物所承受的其他变化被包括在了
它们之中。……(对梵的了解)产生于一种坚定的确信,这种
确信则产生于对圣典及其意义的深思。然而对梵的了解不产

生于诸如推理等的认识方式。……梵与任何事物的关系都是不能把握的,它超出了感官知觉的范围。感官自然能领悟对象,但却不能领悟梵。】

3. (梵不能用其他方式认识,)因为(认识)根源。
4. (梵的知识来自(认识)根源,)因为(它的主题都与梵)直接相关。

【梵是全知全能的,是世界的产生、存在和解体的原因。仅可从奥义书中认识到梵是如此。……对于那达到了梵我同一状态的人来说,就不可能证明他的世俗生活能像以前一样继续下去。因为这与梵我同一的知识相矛盾,而这知识产生于作为有效认识途径来源的吠陀。】

5. (数论派说的自性)不是(世界的因,因为奥义书)未论及。

【不能把数论派所想象出来的自性作为世界的因,因为奥义书中没有描述它。】

6. 如果(认为精神作用是)次要的,那就不(正确了),因为我一词(被使用)。

【通过说“那就是我”,(圣典)经句把那实在,把那细微之我作为思考的我描述出来。……我们要指出,精神作用^①在实际上不是次要的,因为我一词被使用。】

7. (我不指自性,)因为所表明的是依赖于那(梵的人得)

① 或译“见”。

解脱。

〔无知觉的自性不能是我一词所具有的含义,因为此处讨论的超感觉的“存在”指的是经句中所说的“那是我”^①。然而,通过说“你是那”^②,劝导要获解脱之人去专心于那(对梵我同一的念想)。〕

〔摩陀婆注:确实,那专心于有德(之梵)的人是不可能获得解脱的。因为《广林奥义书》中说:“专心于阿特曼之人获得解脱。”……

梵等被称为自我,……在其他场合,阿特曼一词仅被用于次要的意义。据认为,通过直接认识那阿特曼,(就可)获得解脱。其他(自我)据说被性质所束缚,它们的知识不导致解脱。由于最高和完美的主宰者是毗湿努,因此,贤哲说,解脱产生于那(毗湿努)的恩惠。〕

8. 此外,(说自性未被圣典提及,)还因为(圣典中)无(对它的)驳斥。

9. 还因为(个体)归入自(我)。

〔个体归入称为存在的自我。……一切有知觉的生物所归入的是一个称为“存在”的意识性实体。它是世界的因,而自性则不是。〕

〔摩陀婆注:光辉的主宰者优于、有别于世俗之人,并不受三德限制,他使自己展示为多,他无任何缺陷,是第一因,他变成

① 《歌者奥义书》6,7,8。

② 出处同上注。

“一”，然后又休息，……纯粹的主宰者不可能归入受性质(德)束缚的阿特曼。】

10. 还因为所获得的^① 是相同的。

【在所有的奥义书中，意识都被一致认为是因，……全知的梵是宇宙之因。】

11. 还因为是(圣典)启示^②。

【在《白骡奥义书》的描述中，梵被说成是宇宙的因。……(《白骡奥义书》6,9)说：“在这宇宙中，他(梵)没有主人，没有主宰者，他也没有区分标记。他是感官之主人的因与命令者，他没有产生者和命令者。”因此可以证明，全知的神是宇宙的因，自性或任何其他物则不是。】

【摩陀婆注：(《白骡奥义书》6,11)说：“他(梵)是一个最高的光辉的主宰者，他难以察觉地存在于一切存在物中，他是遍在的，并从内部驱动一切存在物，他是一切行为的主人，他主要是理智，并不与物质所混杂，不为性质所触及。”对于不能用言语表述的东西来说，权威性的典籍是不能说什么的，用权威来设想未被确立的事物是不合适的。因为用言语表明任何一种不被任何言语表述之物是不可能的。】

12. 由于欢喜所成(我)的反复(使用)。

【由于欢喜所成我被反复用于梵，因此可以(这样)理解：欢喜所成我就是梵。】

① 指在所有的奥义书中所获得的。

② 指梵是圣典启示。

13. 如果因为(使用了表示)变化的词(的后缀)就认为(欢喜所成我)不是(梵),那就不(正确了),因为(那一词是在)“丰富”(的意义上使用的)。

【反对派说:欢喜所成我不可能是最高我,……因为使用了表示变化的(后缀)“mayat”……。 (然而,此说)不对,因为在古传书中^① 提到(后缀)“mayat”亦有“丰富”的含义。……梵由于有丰富的欢喜,因而称为“ānandamaya”^②。】

14. 此外,还因为(梵)被说成是那(欢喜)的因。

【使别人高兴者被认为具有丰富的欢喜,正如在世界上,使别人富的人被认为非常富有。这样,由于“mayat”也能被用于“丰富”之意,因此欢喜者必定是最高我。】

15. 而且,正是曼多罗中赞诵的(梵在《梵书》中)被表述。

【欢喜者必定是最高我,还因为有这样的补充原因:……梵在曼多罗那部分中被表述,而且梵亦在《梵书》那部分中被论及,……曼多罗和《梵书》应有同样的含义,因为它们从不矛盾。】

16. “其他的”不是(欢喜所成我),因为不可能。

【“其他的”是不同于神的轮回生物,也就是说,是个我。“欢喜者”一词不指个我。】

【摩陀婆注:通过任何其他的知识都不可能解脱。】

17. 还因为说明了差别^③。

① 指《巴尼尼语法》5,4,21。

② 意为“充满欢喜的”,即“欢喜所成我”。

③ 指说明了个我与最高我之间的差别。

〔欢喜者不是轮回我。在有关欢喜者的圣句中,分别提及了个我与欢喜者,“他确实是欢喜,因为人由于获得那欢喜而幸福。”(《鹧鸪氏奥义书》2,7,1)……神当然与那由于无明而想象出来的肉身化的东西有区别,(神)是行动者,是享受者,并被称为由智力所限定的大我。此处的差别与下例中的差别相同,即:站在地上的魔术师被想象与那手持剑与盾、顺绳爬上天空的魔术师有差别,但在实际上,前者是后者的本来面目。或者,这种(差别亦与下例中的差别)相似,即:未受任何限定要素限制的虚空与那受诸如罐一类的限定要素限制的虚空有差别。〕

18. 而且,由于(提到了)欲望,因此没有必要推定(自性)。

〔此外,在论述欢喜所成我时,圣句中提到了欲望:“他希求:‘让我变成多,让我出生。’”(《鹧鸪氏奥义书》2,6,1)因此,数论派通过推理想象出来的无知觉的自性是不能信赖的,既不能把它作为对欢喜者的描述信赖,亦不能把它作为对宇宙原因的描述来信赖。〕

19. 此外,(圣典)明示了这(个我)与这(梵)的合一。

〔欢喜者这一词不用来指自性或个我,因为圣典要求这受启示的个我与这欢喜者合一。……只要在这(欢喜所成我)之中看到一点不同一的差别,那就无法摆脱轮回的恐惧。然而,一旦立足于与这欢喜者的绝对同一,那就将摆脱轮回的恐惧。〕

20. 在内的(存在是神),因为他的特性已被证明。

【奥义书这样提及神我：“他在太阳之内，他在眼睛之内”（《歌者奥义书》1,6;1,7）。（这神我）必定是神自身，而不是任何轮回的我。

为什么？

因为他的特性被表明。……（《歌者奥义书》8,7）说：“大我超出一切罪恶。”】

21. 而且，（神与个我）不同，因为提到了差别。

【神，内部主宰者，确实作为不同于个我的一种实在，……它们的差别在另一奥义书中论及：“他居于太阳，在太阳之内，太阳不认识他，他从内部控制太阳，他是内部的主宰者，是你自己的不朽大我”（《广林奥义书》3,7,9）。通过说“在太阳之内”和“太阳不认识他”，（我们）可清楚地看到，内部主宰者不同于作为认识者和个我的太阳。】

22. 虚空（是梵），因为那（梵）的标记（明显）。

【此处，我们应把虚空理解为梵。

为什么？

因为表示那梵的标记在奥义书中是明显的，如（《歌者奥义书》1,9,1）中说：“一切事物确实产生于虚空”。在奥义书中，一个确定的事实是：一切事物产生于那最高梵。】

23. 由于同样的理由，气息（是梵）。

【在圣句中可看到气息与梵的特性相关联。（《歌者奥义书》1,11,5）说：“一切事物趋向于并融于气息，并从气息中产生”。此处，对来自气息的一切事物的生与灭的论述证明了气息是梵。】

24. 光辉(是梵),因为提到了“脚”。

〔奥义书说:“在超越天空,超越一切生物,超越一切世界的灿烂无比的境界中照耀的那(光辉),也就是人内部的光辉”(《歌者奥义书》3,8,7)。此处,光辉一词应被理解为梵。

为什么?

“因为提到了脚。”……在曼多罗中,梵被显示出有四只脚:“那整个创造是那梵的灿烂辉煌,……所有的事物仅构成这梵的一只脚,他的(其余)三只不朽的脚在天上”(《歌者奥义书》3,12,6)。〕

25. 如果由于言及了韵律(就认为论述的)不是(梵),那是不对的,因为心的安定被认为(要采用)那种方式,还因为类似的(事例在别处亦)可见。

〔(反对派)认为:梵甚至在较早的圣典中也未被论述,因为提及了韵律。……

这是不能成立的观点,因为“心的安定”,即把心凝定于梵,“(要采用)那种方式”,也就是说,要借助梵所必定要存在于其中的韵律。〕

26. (之所以)如此,还因为把所有的事物等描述为“脚”(仅对梵)是可能的。

〔梵是较早的圣典中的论题,因为所有的事物等被作为“脚”提及。……除非把梵考虑进去,否则仅仅韵律是不能把所有的事物等作为其“脚”的。〕

27. 如果由于说明中的差别(而认为在较早的圣典中)没

有(论述梵),那就不(正确了),因为在(使用的)两种(格)间无矛盾。

[(有人)提出这样的批评:在较早的圣典中(即在《歌者奥义书》3,12,6中)说:“他(梵)的三只不朽的脚在天上”。“天上”一词使用了依格,表示了“存在于”,而在此处的圣典中(则说):“那(光辉)在天之上照耀”。“天”一词使用了从格……。因而,由于说明中的差别,(使人)在此处不会想到较早的圣典中(论述了)梵。……

对这(种批评),我们的回答是:这种反对意见不能成立,因为在(使用的)两种格间无矛盾。正如在通常的使用中,我们发现,与树顶相连的鹰,或指“靠在树顶上的鹰”,或指“在树顶之上的鹰”。与此类似,梵尽管存在于天之中,但却(也可)被说成是存在于天之上。]

28. 气息(是梵),因为应那样理解。

[(《乔尸多基奥义书》3,8说:)]“那必定是与意识同一的气息,它是欢喜的,不朽的,常住的。”……“欢喜的,不朽的,常住的”……除了梵之外,是不能完全适用于其他任何东西的。]

29. 如果由于(圣典)说明的是说话者自身(而认为气息)不是(梵,那就不对了),因为在这里大量涉及了最高我。

[(反对派)认为:……最高梵不是气息一词的含义。……因为(圣典中)说明的是说话者自身。……

(我们)对此的反驳意见是:“这里大量涉及了最高我。”……(《乔尸多基奥义书》3,2说:)]“只要气息存在于这身体中,生

命就会持续。”】

30. 然而,说明(产生于与)圣典(一致的先知)的直观,就如同在伐摩提婆(仙)的那种场合下一样。

【因陀罗作为神灵,借助一种先知的直观,与圣典相一致,(他)把他自己的我理解为最高我。因而,作了这样的说明:“我确实是最高梵”、“仅认识我吧”(《乔尸多基奥义书》3,1)。这就如同我们(在《广林奥义书》1,4,10)中所看到的(一段话)一样:“当伐摩提婆仙把这(自我)理解为是那(梵)时,(他就)认识到:‘我是摩奴,(我)是太阳’”。】

31. 如果由于(圣典列举了)个我与主要气息的特性,(就认为它)没有(论述梵),那是不(正确的),因为(这将导致)三种崇拜,还因为(在其他地方气息也被作为梵)接受,(而且也)因为此处与那(梵的特性)有关联。

【(反对派的观点)不对,因为那将导致三种崇拜。……即:对个我的崇拜,对主要气息的崇拜,以及对梵的崇拜。……气息一词在其他地方^① 也被承认指梵,而且,还因为(梵的)那些特性明显在此处出现……。因此可知,(圣典的)这说明涉及的是梵。】

第一卷 第二章

1. (梵是崇拜的对象,)因为(奥义书的)所有(篇章)都表

^① 指《梵经》1,1,23。

述了著名的(梵)。

2. 而且因为(圣典)力图(表明的那些)特性(仅)适合于(梵)。

3. 由于(那些特性)不适合于(个我),因而,(此处)与有身(我)无(关)。

【只有梵具有与精神同一的特性等,个我则不能具有这些特性,……个我仅存在于身体中。】

【摩陀婆注:一个相同的我(同时)存在于所有的身体中是不可能的,(这)是与事实及情理相抵触的。】

4. (那些特性与有身我无关,)还因为(圣典)提及了(把梵作为崇拜)对象及(把个我作为崇拜的)主体。

5. (最高我与个我不同,)因为(这两个)词(就有)差别。

6. 而且,根据古传书(,最高我也与个我不同)。

7. 如果由于所依处的狭小及(圣典中)对比的表述(而认为)没有(论及最高我),那就不(正确了),因为之所以如此是为了崇拜,就如同在虚空的场合一样。

【(《歌者奥义书》3,14,3说:)“这是我内心的大我”,“比一粒稻子或大麦还微小”。……尽管从各种观点看,不可能宣称某种在空间上有限制的东西是渗透一切的,然而,在遍在者的场合却有可能由于其遍在而论及有限的存在。……(最高我或神)之所以被描述为如此是为了崇拜。……神尽管是遍在的,但当他在哪里被崇拜时,他就变得仁慈了。这根据在虚空(的场合中)的类推就可以理解。如同虚空,尽管是渗透一切的,

但当与一个针眼联系起来看时,就要论及它具有有限的处所和微小性了。梵亦是如此,尽管为了崇拜而说(梵具有)有限的处所和细微性,但在真实的意义上说,这些(特性)不属于梵。】

8. 如果(认为梵)具有(苦乐的)享受,那就不(正确了),因为(梵与个我有)差别。

【个我与最高神间确实有差别。一个是作者、享受者、法与非法等的根源,并具有乐与苦,而另一个则正好相反,具有摆脱了那罪恶等的特性。】

【摩陀婆注:如果个我与最高主宰者由于存在于相同的身体中就被设想同样经受(那身体的)经历,那么,这种观点应被批驳,因为这二者的力量不同。】

9. 食者(是最高我),因为(它)受用动与不动的(物体)。

【食者在此处应是最高我。

为什么?

……因为一切动与不动的物体作为可食用之物出现在这里……。除了最高我之外,没有什么能完全消受这些食物。】

10. (食者是最高我,)还因为(最高我被作为)论题。

【只有最高我在此处能够是食者,……把这构成论题的实在当作食者是合适的。】

11. 进入心脏空处的两种我(是最高我和个我),因为那是(在圣典中)所见到的。

【(《鹧鸪氏奥义书》2,1 说:)“那认识最高者的人居于(心脏)

空处的最高虚空”，……个我以及最高我应被承认是进入了(心脏)空处的两种(我)。】

12. 还因为(最高我和个我被作了)区别。

【(《迦塔奥义书》1,3,3说:)“要知道个我是驾驭马车者,而身体则是马车”,……个我被想象为是驾驭马车者,他或者达到世俗状态,或者达到解脱,而最高我则被想象为是要达到的目标。】

【罗摩努阁注:那些理解吠檀多的人作了如下教导:存在一个最高梵,它是整个宇宙的唯一因,它与一切罪恶是相抵触的,它的根本特性是有无限的知识 and 神圣,它在其自身中包含了无数最高美德的吉祥性质,它在本质上与所有其他存在物都不同,并且构成了万有的内在我。个我是这梵的样式,……它们(个我)的真实本质是无限的知识,而其唯一的基本属性则是对最高我的直觉。然而,这些个我的基本属性被无明所遮掩,无明即业的无始链锁的影响。在接近解脱时,我们必须理解那对最高我的直觉,最高我是个我的本质状态,而这种状态产生于对无明的消除。】

【摩陀婆注:最高主宰者的卓越特性不能逐一描述,因为它们是无数的。因此他被称为梵,梵意味着绝对的完美。这样,他的所有性质(至少)可合在一起表示。……除了最高主宰者,没有什么东西具有无限的性质。……根据(以上)介绍及论证,(可以说:最高主宰者和个我之间的)差别不是虚假的。】

13. (眼)内部的(人是梵),因为那是可能的。

【眼作为一个依托处对神(梵)是适合的。如同奥义书中论及

了神不为污物所染,他摆脱了罪恶等一样,眼也被描述为一个不受任何污点所染的地方。】

14. 还因为提及了(存在)场所等。

【《广林奥义书》(3,7,18)说:“他(梵)居于眼中。”……

尽管梵没有性质,但是为了崇拜,他还要被作为一个被限定的实在呈现在那各个场所,具有与名色相关联的特性。】

15. 之所以如此,还因为(圣典)提及了喜乐者。

【此外,此处不应有是否在圣句中论及了梵的争论。因为根据圣典提及了有喜乐者这一事实……,(可知此处)指的是梵。……(《歌者奥义书》4,10,4 说:)“气息是梵,喜乐是梵,虚空是梵。”】

16. 此外,还因为(圣典)提及了闻听奥义的人所入的道。

【(《歌者奥义书》4,15,5 说:)“这是神道,这是梵道。那些达到(梵)的人在此道上行进,不再回到生死轮转中,不再回到摩奴的创造中”。根据所有这些梵的认识者所遵循的著名的道,可以确定,眼中的人是梵。】

17. 由于不恒定与不可能,其他的(个我等)不是(眼中之人)。

【有人争辩说眼中之人是映像,或是个我,或是某种神灵。对此,我们(说),映像等说不能接受。

为什么?

因为那是不恒定的。首先来看映像,它不可能永远存在于眼中……。个我亦如此,由于个我一般是要与作为一体的身体

与感官等接触的,因此也不可能说它单独存在于眼中。……至于任何神灵,……那种神灵不可能是大我,因为它存在于外部。】

18. (关于)神等的(说明)中的内制者(是最高我),因为那最高我的特性被论及。

【内制者是最高我,其他的则不是。……因为他的特性被论及。……(《广林奥义书》3,7,3说:)“这是内制者,是你自己不朽的自我。”】

19. 而且,(内制者)不是(涉及数论)古传书中(说的自性),因为不(属于)那(自性)的特性被提及。

20. 有身(我)也不是(内制者),因为两派(都把)这(有身我与内制者)看作是有差别的(东西)。

【(《百道梵书》中的)迦那筏派和摩蒂扬地那派的追随者都把有身我看作是不同于内制者的实在。】

21. (具有)不可见性等性质的(实在是梵),因为(这实在的)特性(在圣典中)被论及。

22. 而且,另外二者^①不是(上述实在),因为(梵的)明显特性及(它与另外二者的)差别被论及。

23. 还因为表述了(内在我的)形态。

【(《剃发者奥义书》2,1,4说:)“万有的内在我必定是这样的:天空是头,月亮和太阳是双眼,方位是双耳,天启的吠陀是言

① 指个我与自性。

语,空气是气息,宇宙是心,双脚生出大地。”所有这些仅对于(最高)神是适合的,因为他是一切创造的根源。】

24. 普遍(我是最高我),因为(这)适用于一切词语被特殊地(使用)。

【(《歌者奥义书》5,18,2 说:)“普遍我的头是天”等等。此外,我们可以(这样)理解:最高我自身采取了天等这样的特殊的形式作为头等等。为了崇拜,这(普遍我)被描述为内在我。】

25. 古传书中(提及的最高我)的形态是(表明普遍我是最高我的)标志。因此,(普遍我)是(最高我)。

【(《摩诃婆罗多》12,47,68 说:)“向他^① 致敬!他体现在三界之中,火为他的嘴,天为他的头,空为他的肚脐,地为他的双脚,太阳为眼,方位为耳。”】

26. 如果由于(使用的)词语^② 等,(或)由于在内部的存在(而认为普遍我)不是(最高我),那就不(正确了),因为(梵的)那种所见到的(特性)被表明,还因为(这些特性在其他事物中)不存在。而且,这(普遍我)甚至还被作为神我提及。

【反对派认为,最高主宰者不可能是普遍我,……因为所有的(有关)词语等要素及在内部的存在(表明了这一点)。……我们对此的回答是:不对。……因为根据使用的词语等,不能

① 即最高我或神。

② 指普遍我(Vaiśvānara)等词。

否定最高主宰者(是普遍我)。……既然最高我是一切的自我,它就完全可以是神我,或存在于神我内部。】

27. 正是由于这些原因,(普遍我)既不是(作为)神格(的火),也不是(作为)元素(的火)。

【神格(的火)不是最高我,元素火亦不是。因为仅具有热与光特性的元素火不能被想象以天为头等等,还因为自身是被造物的事物不能是另外一个被造物的自我。神格(的火)也是这样,虽然他具有神性,但却不能被想象以天等为头等等,因为神格(的火)不是它们的根源,神性要依赖于最高主宰者。】

28. 闍弥尼(认为:)即便(把普遍我理解为最高我),直接(进行崇拜)也是不存在矛盾的。

29. 阿希摩拉蒂亚(认为):由于(最高我要)显现(,因此,它被作为有空间限度的存在提及)。

30. 跋达利(认为):由于(崇拜者对最高我的)忆念(,因此,它被作为有空间限度的存在提及)。

31. 闍弥尼(认为):由于(把普遍我与其他物看作)同一,(因此,提及空间限度就是自然的)。之所以如此,还因为(另外的圣典中亦)表明了(这一点)。

【吠陀关于空间限度的陈述是相同的。而且,在所有的(吠陀)分支中,(对普遍我等的)相同崇拜是明显的。】

32. (迦巴勒的信徒)记述(说:)这(最高主宰者)位于那(头顶与颞之间)。

第一卷 第三章

1. 天地等的所依(是最高我),因为(我一)词(指)自身。
2. 还因为(圣典)提及了解脱者(对最高我)的归附。
3. (所依^①)不是所推论(之物),因为(圣典中)无这样的表述。

【“所推论(之物)”指数论古传书中想像的自性,……“这样的表述”指确立无知觉的自性。】

4. 生物亦(不是所依)。
5. 因为(圣典)提及了差别^②。

【此外,认识对象与认识者的差别被提及。(《剃发者奥义书》2,2,5中说:)“要认识到只有大我是唯一不二的。”在圣句中,认识者是生物,……作为大我提及的梵是认识对象及天地等的依托,而生物则不是。】

【摩陀婆注:绝对的一是不能接受的。因为圣典中说:“那人见到了被神所崇拜的主宰者与自身的差别,并认识到这(主宰者)的光辉”。(这就)表明了(崇拜着的个我与被崇拜的主宰者之间的)差别。】

6. 还因为论题^③。

① 指天地等的所依。

② 指天地等的所依与个我的差别。

③ 指最高我在此处是论题。

【(《剃发者奥义书》1,1,3 说:)“什么东西被认识后,一切就被认识了?”此处,一切的知识被认为依于一个东西的知识。因为只有认识了最高我,……一切才被认识,仅认识生物则不行。】

7. 由于(存在着作为最高我标志的)安住和(作为个我标志的)享用,因此(,最高我与个我不同)。

【摩陀婆注:主宰者被认为安住并发出光辉,而个我则要接受其业的结果的经历。(这样,主宰者与个我的差别得以陈述。)]

8. 无限者(是最高者),因为(圣典曾)提及(它)高于气息。

【那真理……作为无限者被提及^①,……它(在《歌者奥义书》7,16 中)被认为高于气息。】

9. 而且,因为(无限者的)特性(仅)适合于(最高我)。

10. 不坏者(是梵),因为(它)保持着直到虚空的(一切事物)。

【不坏者一词指最高我。……因为(它)维持着从地上到虚空的一切造物。】

11. 那(不坏者保持万有是可能的),因为(圣典提到了不坏者的)支配。

【(《广林奥义书》3,8,9 说:)“在这不坏者的支配下,……太阳

^① 《歌者奥义书》7,23。

和月亮被固定在它们的位置上。”】

12. 还因为(不坏者)被排除是其他的存在(物)。

【只有梵是不坏者一词的真实含义。因为保持直至虚空的一切事物的行为仅属于梵,而不属于别的任何东西。】

13. 由于被作为观想行为的对象提及,因此,这(对象就是最高我)。

【构成充分领悟内容的是最高我自身,它被作为观想的对象提及。这我的同一性被奥义书用“最高我”、“遍及一切的实在”这样的词来显示。它在此处被描述为冥想的对象。】

14. 由于后来(提出的原因,心中的)小(虚空是梵)。

【在这里,只有最高主宰者可能是小虚空,物质性的虚空和个我都不可能是。……“由于后来(提出的原因)”指由于(圣典中一些)段落的补充部分中(提出了)理由。……(《歌者奥义书》8,1,3中说:)“应说‘心中的虚空与外部的虚空同样大小。天与地确实都在它之内。’”】

15. 由于(个我熟睡时)进入(梵),还由于提及了(梵界)一词,因此,(小虚空是梵。这在圣典中能看到),而且有标记。

【小虚空是梵。同样,在其他奥义书中,我们看到生物趋向于梵。如(《歌者奥义书》6,8,1说:)“在睡眠时,个我并入存在(梵)。”】

16. 由于是(世界的)保持(者),因此,(这小虚空即梵。)还因为(在圣典中保持世界的)威力被发现(仅存在于)这

(主宰者)之中。

17. 而且,还因为(在圣典中,虚空一词指最高主宰者是)一般都承认的。

18. 如果由于(圣典的一些部分)言及了另一(个我就认为)它(是小虚空),那就不对了,因为(这)不可能。

19. 如果根据(圣典)后来的(论述而认为小虚空是个我),倒不如(认为那里是个我)本性的显现。

【即便根据圣典后来的论述,(反对派关于)个我的设想也是不可能的,……因为即便在(圣典后来的论述那里),个我也被力图展示出它的真实及确定的本性。】

20. 而且,(圣典在后面)提到(个我)是有其他意义的。

【对个我的提及有其他意义。它不意味着仅仅确定个我的本质。

那么,它确定什么?

它纯粹是确定最高主宰者的本质。】

21. 如果由于圣典中提到(心脏中的虚空是)小的(就认为小虚空是个我,那就不对了)。对此的(批驳在前面)已说了。

22. 由于相随的(照耀)现象,还(由于使用了)“他的”(一词),因此(《剃发者奥义书》中提及的“光辉”必定是梵)。

【(《剃发者奥义书》2,2,10中说:)“一切事物的照耀依从他的照耀。由于他的光辉,这所有一切都发出不同光芒。”

……这必定是(自明的)意识我。……因为有“相随的(照耀)

现象”。……“他的”一词在“由于他的光辉,这所有一切都发出不同光芒”(这句话中),陈述了太阳等的照耀是由主宰者引起的。因此,“他”指意识我(梵)。】

23. 而且,这在古传书^①中也有提及。

24. 正是根据(支配者一)词(而说)有大小的(我亦是最高我)。

【(《迦塔奥义书》2,1,13 说:)“支配者,具有拇指大小,(他)如同无烟之光。他是过去和将来的统治者。他今天存在,明天亦将存在。”……根据圣典(的词语)自身即(根据)“过去和将来的统治者”。因为除了(最高主宰者)之外,没有什么能成为过去和将来的绝对统治者。】

25. 然而,从(最高我依存于人)心中的角度(可以说最高我有大小),因为(圣典)涉及了人。

【尽管圣典不带人格地进行表述,但它却唯独设想了人类的能力,因为人类能希冀(结果),……此外,人的身体具有成比例的大小,人心也具有拇指(那样)大小的确定尺寸。与此相应,由于圣典涉及了人,因此从最高我依存于人心中的角度看,(说)它应具有拇指大小是完全符合情理的。】

26. 跋达罗衍那(认为):那些在人之上的(存在也有资格尊奉圣典),因为(那是)可能的。

【圣典承认甚至那些存在于人之上的神灵等的的能力。……他

^① 此处指《薄伽梵歌》。

们(神灵等)具有身体。此外,没有什么地方对他们是禁止的。

……谁能否定甚至神等也有能力(获得圣典中的)知识呢?】

27. 如果认为(神的形体化将)与(祭祀)行为有矛盾,那就不(正确了),因为(在圣典中)可看到许多(对身体的)设想。

28. 如果认为(言及神的名称将与吠陀的)言语(矛盾),那就不(正确了),因为由此(吠陀的言语)产生(万有。这是)由直接启示和推论(证明的)。

【“直接启示”指吠陀,因为它们的可靠性不依赖于任何其他认识来源。“推论”指古传书,因为它的可能性依赖于其他的(认识)来源。这二者都表明创造以言语为先导。】

29. 正是由于这样的(事实而有吠陀的)常住性。

【“由于这样的(事实)”,即神等的世界由于有确定的形式,因而产生了吠陀的言语。基于这一事实,就应认识到,吠陀的言语是常住的。】

30. 不存在矛盾^①,因为甚至在世界循环(的各劫)中,名称与形态都是类似的,就如同(我们)在古传书和(天启圣典)中所看到的一样。

31. 闍弥尼(认为:神等)没有(获得梵的知识的)资格,因为(神等)不可能(获得)蜜智^②等。

① 指关于吠陀言语的常住性不存在矛盾。

② 指对蜜,亦即事物的精髓的冥想。

32. 而且,(解释为神格的“太阳”一词实际)是“光”(的球体的意思)。因此(,太阳等无获得智的资格)。

33. 但跋达罗衍那(认为神等)有(获得智的)资格,因为(那资格确实)存在。

34. (首陀罗无获得智慧的资格,)因为那(迦那希鲁蒂)听到了这(白鹅)的轻蔑(言语后),就产生了悲痛。(这)通过(迦那希鲁蒂)对那(莱克筏)的接近(变得明显),因为(首陀罗一词的使用)暗示了(这一点)。

【(反对派认为:)首陀罗一词指迦那希鲁蒂,……(他是)知识的追求者。……首陀罗有能力(获得)各种知识。……

(吠檀多派的观点是:)首陀罗没有(这样的)能力,因为首陀罗不能学习吠陀。……(《歌者奥义书》4,1,3 提及了故事中白鹅的一段话:)“啊! 这是谁?,尽管他是低微的,然而你论及他时,似乎他是战车上的莱克筏一样。”……听了白鹅的这些言语后,迦那希鲁蒂产生了悲痛^①。……首陀罗一词可分别意味着:他(迦那希鲁蒂)接近悲痛;或他被那悲痛所接近,或他由于悲痛而冲向莱克筏^②。】

35. (首陀罗无获得智慧的资格。)还因为(迦那希鲁蒂的)刹帝利身份后来从与赛特勒拉达(的后裔相提并论)

① 因为迦那希鲁蒂并不是首陀罗。

② 此部分中的“故事”根据商羯罗的解释仍不很清楚,谨节译出商羯罗的部分注供参考。

这一情况而得知^①。

36. (首陀罗无获得智慧的资格,)还因为(圣典)指定了(为三个上等种姓的)净化式,并表明这些(净化式对首陀罗来说是)不存在的。

37. (首陀罗无获得智慧的资格,)还因为当识别了那(迦巴勒的)并不存在的(首陀罗身份)时,(乔答摩)就开始(教导他)。

〔这是首陀罗无资格(获得智慧)的补充原因。当(迦巴勒)讲真话时,他的非首陀罗身份即被确立,于是,乔答摩开始教导他。〕

38. (首陀罗无获得智慧的资格,)还因为古传书^② 禁止(首陀罗)听闻、学习(吠陀,禁止了解与实行其)内容。

39. (气息就是梵,)因为(世界的)震动(被提及)。

〔(《迦塔奥义书》2,3,2 说:)"由于有气息,这整个宇宙才产生震动",……气息一词(在此处)用于最高我。〕

40. (最高)光辉(是梵),因为(这种提法在圣典中)可以看到^③。

41. 虚空(是梵),因为(在圣典中它)被描述为是(与名

① 反对派认为迦那希鲁蒂是首陀罗,并以此为根据论证首陀罗有资格获得智慧。

② 此处指《摩奴法典》和《摩诃婆罗多》等。

③ 参见《歌者奥义书》8,3,4。

色)不同的东西等^①。

【虚空是某种与名色不同的东西。除梵之外,没有什么可与名色不同。】

42. (由识所成的是最高我,)因为在(人)熟睡和(我)脱离身体时,(最高主宰者与个我是被作为)有差别的(东西提及的)。

【在(人)熟睡和(我)脱离身体时,最高我与个我被分别提及。……(《广林奥义书》4,3,21 说:)“这神我由于完全被识所成我所环绕,因而根本不知任何事情,无论是外部的还是内部的。”在这一圣典中,神我必定是个我,……而识所成我则是最高主宰者。】

43. (识所成我是最高我。这)由(圣典中的)“主宰者”等词语(即可证实)。

【(《广林奥义书》4,4,22 中说:)“它(即最高我或识所成我)是一切的控制者,一切的主宰者,一切的统治者。”】

第一卷 第四章

1. 如果认为(数论)所推论出的(自性)可被某些(吠陀分支承认,)那就不(正确了),因为(未显^② 那样的词语)被

① 参见《歌者奥义书》8,14,1;6,3,2。

② 指数论哲学中的事物未展开前的状态,即自性。

理解为是出现在表示身体的比喻中(的东西)^①。而且,(奥义书也)表明了(这一点)。

2. 那么,(未显就是)微细(之物),因为它适合于(这一名称)。

〔尽管身体是粗大的,并且自身不能称为未显,但产生身体的细微元素则可称为未显。〕

3. (未显不是自性,)因为它依赖于那(最高主宰神。应承认未显),因为(它能达到某种)目的。

〔(未显)那种状态应被承认,因为它能达到(某种)目的。如果没有那种潜伏状态,神的创造就没有意义了。〕

4. 由于(圣典中)未提及(未显是)认识对象,因而(,圣典中说的未显不是数论派说的自性)。

5. 如果认为(圣典用未显)表述了(自性,并把它看成认识对象),那是不(正确的),因为(根据圣典中的)论题,智慧所成我(是认识对象)。

6. 此外,(圣典中)仅提及了(祭火、个我和最高我这)三者,而且(所提到的)问题(涉及的也是这三者。因此,数论派的自性未被论及)。

7. 而且,(圣典中的未显不是数论派的自性。这)就如同(圣典中的)“大”(不是数论中的“大”)一样。

① 参见《迦塔奥义书》1,3,3—4。

【“大”一词在数论中被用来指自性的最初的演化结果(即觉)。……但吠陀中却明显不是那个意思。因为我一词被见到(与“大”一词一起)用,如(《迦塔奥义书》1,3,10中说:)“大我高于觉。”】

8. (“不被生者”不是自性,)因为它如同在“杯子”(的那种场合中)一样,特性未(被描述)。

【(反对派认为:《白骡奥义书》4,5中说:)“一个不被生者……产生许多与她自身同类的生物。但另一不被生者在享乐后抛弃了她。”那(数论的)自性确实也产生许多生物。……因而,迦毗罗的追随者关于自性等的设想肯定是有吠陀根基的。……

(吠檀多派的观点:《广林奥义书》2,2,3说:)“有一个杯子,口朝下。”(此处说的)杯子,在名称上不能独立地、确切地等同于任何一种杯子,因为对口朝下等的设想可以适用于各种事物。与此类似,在关于“一个不被生者,在享乐”等等的曼多罗中,并未提及特别的性质。因此,不能绝对地断言说在这曼多罗中的不被生者一词仅指自性。】

9. 然而,(不被生者由)始于火的(元素组成),因为一些(吠陀中的流派)这样解释。

【这不被生者应被理解为由三种元素组成。……因为一些吠陀中的流派认为火、水和食物(地)产生于最高主宰者,并认为它们的颜色是红色等^①。】

① 参见《歌者奥义书》6,4,1。

10. 而且,由于是以想象形式(表现出来)的言教,就如同(把太阳想象为是)蜜等一样,所以不存在矛盾。

【“以想象形式(表现出来)的言教”指把由火、水和食物构成的一切动与不动的事物的根源比喻为(产生许多小羊的)母羊。……与此类似,一切元素的根源产生许多与其相似的产物。……(《歌者奥义书》3,1中还提及了)把不是蜜的太阳想象为是蜜。……在这里,与上述例子类似,某些不是母羊的东西被想象为是母羊。……因此,把母羊^①一词用于火、水、食物(地)是不矛盾的。】

11. 即便以(圣典中曾)提及数为理由也不能(证明数论的自性为圣典所赞成),因为有不同^②,还因为(圣典中的数)超过了^③。

【(《广林奥义书》4,4,7中说:)“‘五个五族’与虚空被置于其中的是那大我,我把大我视为不朽之梵。认识了这(梵),我就变得不朽了。”……这“五个五族”合起来共计为二十五,……与数论说的“谛”的数极为一致。……(但吠檀多派认为:)即便根据(圣典)提及了数,也不能认为吠陀赞同自性等,……因为数论的二十五谛(与圣典中的“五个五族”)根本不同。】

12. 根据(圣典的)补充论述,气息等(即“五个五族”)。

【(《广林奥义书》摩蒂扬地那版本4,4,21说:)“那认识了气息

① 此处,母羊即是对“不被生者”的比喻。

② 指数论派的二十五谛与圣典中的数不同。

③ 指超过了二十五谛。

的气息、眼的眼、耳的耳、食物的食物、意的意的人(,就了解了最上的梵)。”……毗耶舍大师说：“根据补充的论述,气息等即是‘(五个)五族’”。】

13. (如果)根据某些(派别所传,)食物未被(提及,可)用光(确立“五”这个数)。

【尽管迦那筏派未提及食物,但“五个五族”可用光(火)来补足。因为(《广林奥义书》4,4,16说:)“众神把一切光的不朽之光作为不死的生命崇拜。”】

14. 作为虚空等的原因,(梵在一切奥义书中都)被描述,就如同(梵存在于任何一种奥义书中)一样。

15. (无不是虚空,)因为(此处)涉及了(梵)。

【梵在创造前确实存在,……尽管由于它未表现出来而在次要的意义上(说它)是无。这就是对(《歌者奥义书》3,19,1中说的)“在一开始,这仅是无”必须作的解释。】

16. (奥义书中说的产生所造物的“他”必定是梵。)因为(“所造物”一词)指世界。

【(《乔尸多基奥义书》4,19说:)“他确实应被认识,……他实际上是个我(存在)的创造者。或者,对他来说,这个我确实是所造物。”】

17. 如果由于(出现了)个我和主要气息的标志而认为(此处)未(论及最高我,我们的回答是:)对此(我们)已作了解释^①。

① 参见《梵经》1,1,31 及商羯罗的注释。

18. 但闍弥尼(认为):根据质问与说明^①, (对个我的提及有)其他目的。而且, 一些(人明确地提到了这方面的问题)^②。

19. (阿特曼就是梵,) 因为(这是由圣典)言语的(上下文)关联中(所可以领悟的)。

20. 阿希摩特耶(认为:对个我与最高我无差别的陈述^③)是命题成立的标志。

21. 奥都罗弥(认为:个我)从身体中脱出时,(它才)这样(与最高我同一)。因此(,关于个我与最高我同一的陈述从说明个我开始)。

22. 迦夏克勒特斯那(说:关于最高我与个我同一的陈述是适宜的), 因为(最高我)存在于(个我之中^④)。

【个我与最高我的差别是由限制性因素,如身体等造成的。它们(身体等)是由无明幻变出来的名色构成。差别是不真实的。】

23. (梵不仅是动力因,)也是质料因,因为(这与圣典中的)命题与例证不矛盾^⑤。

【大我是动力因,因为没有其他的动力因。而且,(大我也)是

① 参见《乔尸多基奥义书》4,19。

② 参见《广林奥义书》2,1,16—20。

③ 参见《广林奥义书》4,5,6;4,5,7。

④ 参见《歌者奥义书》6,3,2。

⑤ 参见《歌者奥义书》6,1,2。

质料因,因为没有其他的质料因。】

24. (梵是质料因,)还因为(圣经提及了对创造的)意愿^①。
25. (梵是质料因,)还因为(圣经)直接提及了(世界由梵而起,并归入梵^②)。
26. (梵是质料因,)还因为(它)通过变换(形式)造作自身。
27. (梵是质料因,)还因为(梵)被宣称为是(万有的)根源。
28. 通过(以上)这些(说明),一切(其他关于世界原因的理论都)得到了解释。(它们)确实得到了解释。

第二卷 第一章

1. 如果认为(把梵作为万有的因)将产生(使记述数论派的)古传书^③不能成立的过失,那就不(正确了)。因为(如果不把梵作为万有的因,)就将产生使其他的古传书^④不能成立的过失。

① 参见《鹧鸪氏奥义书》2,5,2。

② 参见《歌者奥义书》1,9,1。

③ 指《薄伽梵歌》等记述数论学说的典籍,不指数论本派的系统经典。

④ 指《摩奴法典》和《摩诃婆罗多》的其他部分等。

2. 而且,(数论说的自性不能是万有的因,)因为(由自性生)其他(谛的说法在吠陀等中)见不到。
3. 根据这些^①, (有关)瑜伽派的古传书(的议论也就)得到了驳斥。
4. (反对派认为:梵)不是(万有的因),因为(梵与)这(万有)在本质上不同。而且,这(一事实即便)根据吠陀(也)可得知)。
5. (反对派认为:圣典中的“地说”等言词^② 实际是)指支配(地等的神格),因为(精神性的东西与非精神性的东西^③)有区别。(而且,神格)依(存于物质性的东西)。
6. 然而,(物质性的东西产生于意识性的东西)是可见的。

〔那种由于(觉得)宇宙的特性有差别就认为宇宙不以梵为质料因的观点是完全不正确的。因为从人这一众所周知的意识性存在产生出头发、指甲等性质不同的东西……,这是一般的经验。〕

7. 如果认为(结果在产生前)是不存在的,那就不(正确了),因为那仅是(一种无否定对象的)否定。
8. (反对派认为:)当(现象世界)解体时,(作为因的梵

① 指根据上述对有关数论古传书的议论的驳斥。

② 参见《鷓鴣氏本集》5,6,2。

③ 指物质性的感官及元素。

将)沾上(作为果的世界的不净等)那样的(性质)。因此,(认为梵为根本因的观点)是不合理的。

9. 然而,(这种说法)不(正确),因为存在着(支持梵为根本因的)例证。

〔有一些例证表明:尽管结果归并入它们的原因,但却不以其自己的特性污染后者,如盘子等产物由物质性的地构成,在它们(盘子等)分别存在时,具有高、中、平的特性。但当它们再并入其原初的实体时,它们并不把其特性传输过去。(此外,)当由金子构成的项链等那样的产物回归成金子时,亦不把其特性带回去。〕

10. 而且还因为(这种)说法自身(存在)谬误。

11. 如果(反对派)认为:虽然(他们的)推论无说服力,但(仍应)以另外的方式(进行论证),那么,即便如此,(反对派也)摆脱不了谬误。

〔(反对派)认为:“我们应以某种其他方式来推论,这样,谬误就可能不出现了。不能断然地断言不会有任何有说服力的推论,因为甚至这推论的无说服力也是由推论自身确立的。……”

对此,我们(吠檀多派)认为:“即便如此,(反对派)也摆脱不了谬误。”尽管推论在某些场合被看到有确定性,但在这里,却不能摆脱是谬误的指责。因为这一涉及宇宙原因之实在及导致解脱目的的极为庄重的论题,如果没有吠陀的帮助,甚至就不能被猜测到。我们说,它不能被感觉认知,因为它没有形态

等,它不能被推理等认知,因为它没有推理等的根据。】

12. 由此,不为学者^①所接受的(其他学说)亦得到解释。

13. 如果(反对派认为经验对象)变为经验者将使(二者的)区别不存在,(我们的回答是:这种区别还)将存在,正如(在)世间(所看到的)那样。

【(反对派认为:)把梵作为质料因是不合适的,因为那将导致对经验者和被经验物之间的人所共知的区别的否定。

(吠檀多派认为:)这种区分还将存在,正如在世间(所看到的)那样:……尽管泡沫、细浪等是海的变化并与作为水的海无不同,但它们彼此并不失去个性。再有,尽管它们彼此不失去个性,从是海的角度看,则绝无差别。与此类似,经验者和被经验物绝不彼此同一,(但)它们又与最高梵无差别。】

14. 那(因与果间)无差别,因为(圣典)提及了产生等^②。

15. (因与果无差别,)还因为当(因)存在时,(果可被)感知。

【例如,当泥土存在时,罐可被感知,当线存在时,布可被感知。】

【罗摩努阁注^③:迦那陀派作了如下论述:果与因无差别是根

① 指吠檀多派的学者。

② 参见《歌者奥义书》6,1,4;6,4,1。

③ 《东方圣书》48卷中罗摩努阁此段注释之上所列的《梵经》本文(英译)与我们此处所依据的商羯罗的所注的《梵经》本文(梵本)2,1,14内容相近。

本不可能的,因为果与因是不同观念的对象,分别以线和布或泥土和罐子为对象的诸观念明显不同。名称不同是第二个论据,无人称线为布,也无人称布为线。第三个论据是(因生出的)果有差别……。第四是时间不同,因在前,果在后。第五是形式不同,因具有(泥)块的形状,而果(罐)则呈一种有宽大基础的腹状。……第六是数量不同,线有多根,而布则仅为一块。第七是(如果因果同一),那么(果的)作者的活动就无意义了。】

16. (因与果无差别,)还因为(作为)在后之(物的果已)存在(于因之中)。

17. 如果由于(奥义书中)提及了非存在就说(果产生前是不存在的),那就不对了。因为从补充的圣句^①中(得知,奥义书中的那些话是)基于特性的差别(而言的)。

【在世上,当事物通过名色表现自己时它就被称为存在。……而在通过名色演化之前,宇宙被称为非存在。】

18. (果在被因产生之前就存在的观点)及果与因无差别的观点还基于推论和其他(奥义书中的)文句^②。

【摩陀婆注:无知者认为世界是不真实的,因为他们确实不了解主宰者哈里的至上力量。这主宰者智慧无边,创造了这种真实存在的世界。】

① 参见《歌者奥义书》3,19,1;《鹧鸪氏奥义书》2,1,1。

② 参见《歌者奥义书》6,2,1。

19. (因与果无差别。这)就如同(在)布的(情形中)一样。

【布等这样的被造物(果),只要还潜存于它们的因——线中,就不会显现出来,……果与因无差别。】

20. (因与果无差别,这)也如同(在)气息等的(情形中)一样。

【气息的各种形式尽管彼此相区别,但(这些形式)却与气息自身无不同,因为它们同样具有气的性质。与此类似,因与果无差别。】

21. (反对派认为:)由于(圣典)提及了(梵与)另外的(个我同一),因此,将会产生(梵)不作有益于自己之事等的缺陷。

【反对派认为:奥义书提到了另外的(即个我)与梵同一,……(然而),没有人为他自己建立一个牢房并钻进去,……没有一个绝对圣洁之人会将这极端不圣洁的身体作为自身。……到某种意识实体中去追溯世界行程的理论是站不住脚的。】

22. 然而,(梵是)超越(个我)的,因为(圣典中)提及了(二者间的)差别^①。

23. 而且,犹如在石头等(的情形中)那样,(反对派的)那种(观点)是不能成立的。

【在世界上,我们看到,尽管石头具有由地构成的共同特性,但

^① 参见《歌者奥义书》4,3,35。

它们间却也存在巨大的差别。一些珍宝,如钻石,……另一些是中等价值的,如水晶等,还有一些则是无价值的用来打狗的石头……。因此,甚至对于不二的梵来说,也可以具有差别,即具有成为个我与成为(最高)神的差别,……反对派所想象的缺陷是不能成立的。】

24. 如果由于(在日常生活中)见到(物质要素)汇集起来(形成物体而)认为(梵)不是(根本因),那就不(正确了),因为如同奶(可以变成奶酪)一样(,梵自身亦可展开)。

25. 而且,(梵创造时无需外部的帮助,)就如同神等在世上(进行创造)一样。

26. (反对派认为:如果梵转变为世界,那将会)产生(这样的情形,即:或者梵)整体地(转变),或者(梵部分地转变,而这又与圣典关于梵)无部分的论述相矛盾。(因此,梵不是世界的因。)

27. 然而,(梵是世界的因,)因为(我们的理论是)圣典所言,(以圣典为)根本。

28. (梵是世界的因,)因为各种(创造)同样(可)在个我中(出现),而且(也可在神等中出现)。

【在奥义书中,我们读到,各种创造(可)在同一个我的梦境中出现,而(个我)又不改变任何性质^①。……在世上同样可以看到,在神的那种场合中,……大象等的各种创造可不毁灭

^① 参见《广林奥义书》4,3,10。

(神等的)特性而出现。与此类似,在同一梵中,可以有不破坏梵之本性的各种创造。】

29. (梵是世界的因,)还因为(反对派)自己的观点(也有)缺陷。

【其他(派别)亦有同样的缺陷……。 (如数论派认为)自性是无部分、无限制、无特性的等,(但却)成为被创造物的因,而这被创造物则是合成的、有限的等等。】

30. 而且,(最高神)具有一切(力量),因为此为圣典所示^①。

31. 如果由于(梵)无身体器官而认为(梵)无(创造世界的的能力,我们对)此(的驳斥在前面)已述^②。

32. (反对派认为,梵)不是(因),因为(创造活动要)有目的。(而梵被认为达到了一切目的,梵那里没有创造的目的)。

33. 然而,(梵的创造活动)仅是游戏,就如同在世间(所看到的游戏)一样。(因此,这种创造无特定的目的。)

34. 不(能指责最高神)不公平与残忍,因为(他)考虑了(个我的善业和恶业。圣典中就是)这样表明的^③。

35. 如果认为(最高神)不(可能考虑个我的善业和恶业,

① 参见《歌者奥义书》3,14,4。

② 参见《梵经》2,1,27。

③ 参见《广林奥义书》3,2,13;4,4,5。

因为在创造之初还)无业的区别,那就不(正确了),因为(业的连续,即轮回),是无开端的。

36. 而且(说轮回无开端是)正当的,(这在经典中)可见到^①。

37. 此外,(世界根本因应有之)一切属性都出现在(梵之中),因此(,梵是世界之根本因)。

第二卷 第二章

1. (数论派关于自性是世界因的)推理是不(能成立的),因为(非精神物)形成(有次序的世界是)不可能的。

2. (自性不是因,)还因为活动(不可能在自性中产生)。

3. 如果(有人认为自性是自然活动的,)如同奶和水(对犍子和人的有益作用是自然发生的)一样,(我们的回答是:)即便在这种场合(,奶和水的作用也要依靠精神产生)。

4. (自性不是因,)因为不同于(自性的神我)不发生作用,(自性在创造时)无依赖(之物)。

5. 而且,(自性)不能如同草等(变为奶)一样(自然而然地演变),因为(草变为奶这样的变化)在其他场合^② 不出

^① 参见《薄伽梵歌》15,3。

^② 如公牛吃草的场合。

现。

6. 即便(自性可自然演变这一主张)被承认,(自性依然不能是因,)因为(自性)没有(演变的)目的。

7. 如果(把神我促使自性演化)看作如同(瘸)人(骑在盲人身上指路,或如同磁)石(驱动铁)一样,那么,即便如此(,数论学说的缺陷依然不能去除)。

【惰性的神我如何能促使自性(演化)? 尽管一个瘸子可借助言语来指引盲人,然而,神我却并没有引起自性活动的那种因的作用,因为神我是无活动的和无属性的。神我也不能如同磁石那样仅通过接近来促发运动,因为(神我与自性间的)接近是永恒的,这种运动有可能变得没有终结。】

8. (自性是不能展开演变活动的,)还因为(在组成自性的三德间)不可能(存在)主导者(和从属者的关系)。

9. 而且,即便以另外一种方式(进行)推论,(数论学说的缺陷依然存在,)因为(在自性中)没有知的能力。

【(数论派认为:)我们应以另外一种方式(进行)推论,……(我们)接受这样的观点,即:(三)德是自然不稳定的。据此可知,即便在不平衡时,德依然处于一种歧异的状态中。

(吠檀多派认为:)即便如此,(数论学说的)缺陷……依然存在,因为自性没有知的能力。】

10. 而且,由于(数论学说是)矛盾的,因此(它是)不合理的。

11. 如同(认为)大与长的(三极微体生于)短的(二极微

体)和球形的(极微是不合理的)一样(,胜论派的其他学说亦不合理)。

12. 在两种场合^①中,运动都不(能产生)。因此,那是不存在的^②。

【(胜论派认为:)根据一般经验可知,布等具有部分的事物,产生于线等那样的事物。布在本质上存在于线中,而线又得助于“结合”性质的帮助。基于这种类比可知,所有由部分组成的事物产生于它们所内属的各个事物,而这各个事物又得助于“结合”性质。】

13. 而且,如果设想(有)和合^③,那将产生无限的追溯,因为(和合句义将还需要和合句义。)因此(,和合句义不能成立)。

【“如果设想(有)和合,那将产生无限的追溯”,正如(极微的)二合体尽管与两个极微绝对不同,但却通过和合的关系与它们(两个极微)相关联。和合(句义)自身也是如此,……需要通过有和合性质的单独关系与这(和合句义)所存在于其中的事物相关联。……其他的和合关系亦必须设立。这样,无限的追溯之门就敲开了。】

① 指无论是“不可见力”引导极微,还是“结合”性质帮助极微这两种场合。

② 指胜论派说的世界的创造与解体。

③ 胜论的哲学概念(句义)之一,指事物的自体和属性的不可分的因果关系。

14. (胜论派的极微论不能成立,)还因为(无论是极微的运动还是极微的不运动都将是)永恒存在的。

〔再有,极微必须被认为在本质上是运动的、非运动的、既运动又非运动的,或既非运动又非非运动的。但所有这四种选择都是不能接受的。如果极微在本质上是运动的,这将可能完全排除(世界的)解体,因为运动将永恒地持续下去;如果极微在本质上是运动的,这将有可能会完全排除(世界的)创造,因为不运动将永恒地保持下去;极微也不可能在本质上既运动又不运动,因为那将由于矛盾而不可调和;如果极微在本质上既非运动,又非不运动,那就必须承认(运动与不运动)这二者产生于某种因。然而如果那种作为不可见力的因永远存在的话,它将导致永久的运动。如果极微不受不可见力等的支配,那将导致永久的不运动。因此,那种以极微为因的理论是站不住脚的。〕

15. 而且,由于极微具有色等(德,因而将出现与极微应有的细微性、常住性等德)相反的(德),因为(我们)看到(,有色等德的东西是粗大与无常的)。

16. (极微论是不能成立的,)还因为(无论极微带有数量不同的德,还是不带有,)在这两种场合中,(极微论都摆脱不了)谬误。

〔如果极微被认为具有德的多与少,那么,那些具有(德)多的极微将在体积上增大,而这样一来,它们就不再是最终极微了。……如果不认为(极微的)德有相对的多与少,而且为了

在极微间确立均等而考虑每个极微具有一个单一的德,那么,将不能在火中感到触,不能在水中感到色与触,不能在地中感到味、色、触。』

17. (胜论派的学说应被)绝对地漠视,还因为(诸贤哲)不接受(它)。
18. 尽管(有人设想有)基于(内部五蕴形成的集合和外部极微构成的集合这)两种因的集合,然而这(两种集合是)不能成立的。
19. 如果认为(集合是成立的),因为(无明等十二因缘的各支在连续的序列中能)彼此为因,那(这种看法)就不(正确了),因为(各支)仅是(后一支)生成的因。
20. 而且,由于当后(一支)产生时,前(一支已)灭(,因此,无明等支不能在序列中彼此为因)。
21. (如果认为果产生时可以)无(因,那么,佛教徒的因果论的)主张将不能成立。(如果认为前一刹那的实在持续到后一刹那的实在产生,那么因果将)同时(产生,这与刹那生灭的理论又矛盾)。
22. (佛教说的)择灭和非择灭的理论是不能成立的,因为(相续或组成相续的个体是)不能断灭的。
23. (佛教的观点不能或立,)因为在两种场合中(都有)谬误。

〔无明的消除必须或通过与辅助手段(自我控制等)相联系的

正智实现,或通过其自身(自发地)实现。在第一种场合,将抛弃认为毁灭是无因事件的理论;在第二种场合,将使(佛陀关于)精神道路的教导变得无意义。]

24. 此外,关于虚空,(也不能断定为非存在,)因为(它与择灭和非择灭)无差别。

25. 而且,(常住的我应被承认。刹那灭论则不能成立,)因为(存在着)记忆。

【记忆即对某种感觉了的事物的回想。而这只有当感觉和记忆的动因同一时才可能发生。因为不曾见过一个人记忆另一个人感觉的事物。……当虚无主义者主张刹那灭论时却又承认其从现在到死和从生到现在的他自己的感觉,他为什么不为此感到羞愧呢?】

26. (事物)不能(生)于无,因为(这)与经验不(符)。

27. 而且,(如果事物能生于无,那么,)即便不努力的人也就同样会达到(目的)了。

28. (外部对象)不是无,因为(它们可被)感知。

【摩陀婆注:不能说世界自身是非存在,或非存在自身是世界,因为这(世界)实际被感到,还因为(世界是)准确知识的对象。】

29. 由于在本质上有差别,因此,(清醒时的状态并)不像梦境等一样。

30. (熏习)是不存在的,因为(根据你们佛教的说法,外界对象)未被感觉。

【罗摩努闍注：存在和非存在这样的术语及其所表示的观念一般被认为仅指实际存在的事物的特殊状态。如果你宣称“一切事物都什么也不是”，那你的这种说法也就等于说“一切事物都是存在”。因为你的陈述亦仅能表明存在的一切事物能够处于某种状态中。……此外，那些力图建立普遍的无的信条的人只有借助某种认识手段才能达到目的。他要认识无，并因此必须承认认识方式的真实性。如果这种方式不真实，那一切东西就真实了。因此，普遍的无的观点是完全不能证明的。】

【摩陀婆注：世界并非仅仅是思想的一种样式，因为没有人根据其经验而感到是这样。】

31. 而且，(阿赖耶识不能成为熏习的蕴藏处，)因为(根据你们佛教的说法，一切都是)刹那(生灭)的。

32. 此外，(你们佛教的主张)从各方面(看都是)不能成立的。

33. (耆那教的“七表诠法”^① 的不定主义是)不能(成立的)，因为(完全矛盾的特性存在)于同一(事物)中是不可能的。

34. 同样，(耆那教关于人的命我与身体同样大小的理论有这样的缺陷，即：)命我(的体积将)不能适合(它的附着

① 耆那教认为，对事物作出判断有七种可能的方法：有、无、亦有亦无、不可言、有亦不可言、无亦不可言、亦有亦无亦不可言。此外，在这些判断前还需加“或许”二字。

物)。

35. 即便(耆那教设想在命我进入其他附着物时,它的部分可)渐次(增加或减小,耆那教还是)不(能)摆脱矛盾,因为(命我将存在着)变化等(。而变化将使命我成为非常住的)。

36. 由于(命我所具有的)最终的(体积)是持久的,还由于(命我的最初与中间的体积)是常住的,因此,(命我的体积)没有区别。

37. 对于主宰(神来说,仅认为他是世界的支配者等是不正确的。)因为(这种观点)不合理^①。

38. 还因为(主宰神与自性及神我的)结合关系是不可能的。

39. 还因为(主宰神)支配(自性是)不可能的。

40. 如果(认为主宰神支配自性等就)如同(人支配)感官一样,(那就)不(正确了),因为(如果那样,主宰神就有了对苦乐的)感受等。

41. (如果根据你们的观点,那主宰神将会有)有限性或非全知性。

42. (薄伽梵派认为:僧迦尔沙那等相继产生于筏苏提婆等。但这种观点不正确,)因为(任何我的)产生是不可能

^① 《梵经》2,2,37—41 是对兽主派学说的批驳。

的^①。

43. 但能作者^② 是不(生)作具^③ 的。

44. 此外,即便(设想筏苏提婆等)具有识别等(性质,)那种(观点^④ 仍)不能否定。

45. (薄伽梵派的观点不正确,)还因为(其理论与吠陀相)矛盾。

第二卷 第三章

1. 虚空不(是产生的),因为(一般的奥义书都)未提及(虚空的产生)。

2. 然而,(有些奥义书中又)有(关于虚空产生的言词)^⑤。

3. (这些言词是在)次要的意义上(说)的,因为(虚空的真实产生是)不可能的。

〔虚空被证明没有任何起源,因为它与地等在本质上不同,还因为它具有遍在等特性。因而,正如我们通常所见到的一些表述,如“让出一些空间(地方)”、“提供了空间(地方)”等等。

① 《梵经》2,2,42—45 是对薄伽梵派的批驳。筏苏提婆是神,是最高的实在,并是纯粹的意识。僧迦尔沙那是筏苏提婆的造物。

② 指作为个我的僧迦尔沙那。

③ 即内部器官。

④ 指《梵经》2,2,42 提出的“我”不能产生的那种观点。

⑤ 参见《鹧鸪氏奥义书》2,1,1。

在这样的场合,空间(虚空)一词被用于次要的意义上^①。
……同样,吠陀典籍中关于产生(虚空)的言辞亦应理解为是
(用于)次要意义上的。】

4. 此外,(虚空不能产生是)由(圣典的)言语(证明的)^②。
5. 而且,(产生)一(词)可能(具有基本的含义和次要的
含义),就如同梵(这一)词一样。

【同样的梵一词有次要的意义,(如有时)指食物,……但亦有
主要意义,(如指)妙乐。……此处的情況与之类似^③。】

6. (圣典中关于认识了唯一的梵就认识了一切事物的)
教诲(只有当所有的果与作为因的梵)无差别时(才能)不
受损害。(这是)由(圣典的)言词(所证明的)^④。
7. 然而,(虚空又是一种产物,因为)当(有)变化时,就
(有)区别,正如在世间(所看到的)一样。

【在世间,被称作产物而认识的任何事物,无论是罐,……还是
针、箭或剑……都被看到是有区分的实在。但却不曾见过非
实在之物是有区分的。虚空被认为是与地等相区分的,因此,
虚空也必定是一个产物。由此也可解释为什么方位、时间、意
和极微亦是产物。……

(反对派问:)大我与虚空等有区别,它是否与罐等一样成为产

① 指地方。

② 参见《鹧鸪氏奥义书》1,6,2;1,7,1;《广林奥义书》2,3,2。

③ 参见以上商羯罗对《梵经》2,3,3的注释。

④ 参见《歌者奥义书》6,1,2—3;3,14,1;6,2,3;《广林奥义书》4,5,6。

物？

(吠檀多派回答:)不是,因为吠陀圣典中说:“从大我产生虚空”^①。如果甚至大我也是产物,那么,由于不曾听到过(有什么)高于大我之物(可作根本因),由虚空开始的一切产物将会失去大我(,即最终实体)。】

8. 由此,风(也)得到说明。

【“由此”,(即)通过对虚空的解释,……由虚空所支撑的“风”亦得到说明。】

9. 然而,存在者(梵的产生)是不可能的,因为(那)不能被证明。

【梵作为纯粹的存在当然不能产生于那纯粹的存在自身。……梵也不能获自存在的特殊形式,……梵同样不能产生于非存在。……我们指出了(论及)虚空和风产生(的圣典),但却没有(圣典表明)梵被产生。】

10. 火(生)于这(风),因为(圣典)是这样说的^②。

11. 水(生于火^③)。

12. 根据论题,(食物的)色以及其他(圣典的)言词^④(意味着)地。

【关于论题,在(《歌者奥义书》6,2,3中)可以见到“那创造火,

① 《鹧鸪氏奥义书》2,1,3。

② 参见《鹧鸪氏奥义书》2,1,2。

③ 参见《鹧鸪氏奥义书》2,1,2。

④ 指《歌者奥义书》6,2,4中所说的食物。

那创造水”的言词,(这些都)与火元素相关。……同样,在圣典的补充部分中提及的色也与地的色一致。(《歌者奥义书》6,4,1—4 说:)“那黑(灰)色属于食物”。而稻子那样的食物等并不总是具有黑色。】

13. 然而,只有那(最高神可)通过思念这(事物来进行创造。正如)从那(最高神的)特征(所认知的一样)^①。

14. (解体的)顺序与这(创造的顺序)相反。(这)也是合乎情理的。

【产生于水的地,在地的持续时期结束时回归于水,产生于火的水应并入火。还应认识到:整个创造以此顺序相继进入越来越细微的因,并最终并入梵,梵是最高因。】

15. 如果(有人)认为(应)以(一定的)顺序在(梵与诸元素)中间为识和意(找一位置),因为它们(有存在)的标志,那就不(正确了),因为(它们的出现)不(产生)差别^②。

【(反对派认为:)在古传书和吠陀中,意的存在与感官相关联。识的存在亦如此。……它们的以一定的顺序出现的创造与解体也必须置于某中间阶段,因为一切事物都被宣称是产生于梵。……

(吠檀多派认为:)不是如此。(此处)不涉及(顺序上的)差别和破坏。因为如果感官产生于元素,那么它们的创造与解体

① 参见《广林奥义书》3,7,3;《鹧鸪氏奥义书》2,6,1。

② 即不破坏创造与解体的顺序。

将自然依从于元素的创造与解体,因此没有必要为了这(识与意)而寻求另外的顺序。】

16. 然而,(世俗)提及的生与死仅在涉及动与不动的(身体时是适宜的,但在涉及到小我时则是在)次要的(意义上使用的),因为(这种言词的使用只有当身体)存在时(才是)可能的。

【(《歌者奥义书》4,11,3 说:)“当小我离开身体时,死亡的是身体,但小我却不死”。】

17. 个我是不(生起的),因为(圣典)没有提及,还因为根据那(圣典,个我是)常住的。

18. 根据同样的(理由,个我是)知者。

【“个我是知者”,它带有常住的意识。这样说恰是根据上述理由,即它不生死,而仅是最高梵自身。……那最高梵是常住的意识,因为其本质在吠陀圣典中被论及,……(如《鹧鸪氏奥义书》2,1,1 说:)“梵是真理、知识、无限者。”】

19. (个我是微小的,因为圣典提及了个我从身体中)脱出,进入(另一个世界,并)返回(这个世界)。

20. 由于个我(与进入和返回这)后二者(的关系,因此,它是微小的)。

21. 如果(有人)认为(个我)不是微小的,因为(圣典)未这样说,(那么,这种看法是)不(正确的),因为(圣典在该处说的是)另外的论题(,即最高我^①)。

① 参见《广林奥义书》4,4,22。

22. 由于考虑到圣典自身的言词^① (,所以说个我是微小的)。

23. (认为个我是微小的,并同时认为在全身都有它的感觉是)不矛盾的。这就如同檀香(液)一样(,人触及一滴,全身都有爽快感)。

24. 如果(有人)认为檀香液的事例并不适当,因为檀香液是触及了身体的特殊部位,(而个我则不同,那么,这种看法就)不(正确了),因为(圣典中)承认(个我存在于特殊部位),即(它存在)于心脏中^②。

25. 或者,如同在世间(所见到的)那样,(个我)通过(其精神)性(渗透全身)。

【个我的精神性是渗透一切的,因此,尽管个我是微小的,但其(感官)行为遍及全身是可能的。这与我们在日常生活中所看到的是一样的。例如,仅占据屋内一角的宝石或灯发出的光却充满了整个屋子。】

26. 如同香味一样,(精神性可)分别(存在)。

【香味可离开带香味的物体单独存在,因为当花等等那样的带香物看不见时,味仍可感到。同样,尽管个我是微小的,但其精神性却可离开个我保持独立。】

27. 而且,圣典也这样表明^③。

① 参见《剃发者奥义书》3,1,9。

② 参见《歌者奥义书》8,3,3。

③ 参见《歌者奥义书》8,8,1;《广林奥义书》1,4,7;《乔尸多基奥义书》4,20。

28. (我与精神性是不同的,)因为(圣经)分别论述了(它们)。

【根据(《乔尸多基奥义书》3,6 所说:)“借助精神性来主宰身体”,(可以知道,)个我与精神性被分别提及。】

【摩陀婆注:(《乔尸多基奥义书》中说:)“最高我与整个个我类绝对有分别。因为最高主宰者是不可思议的,远远优于个我,在品德上最高,最完美,它是永恒神圣的,而且个我必须从最高主宰者那里寻求解脱。”乔尸多基的这一记述包含了这样一层推理,即:个我显然与最高主宰者有分别,而不是与他同一。】

29. 然而,(对我)这样描述是由于那(精神)性是本质。这就如同在智慧我(中的情形)一样。

【如同在作为最高我的智慧(我)中的情形一样,微小性等被提及,而这提及又与把智慧我作为一种有限的实在来崇拜有关。在那里,有限的附属物的性质占主导地位,如(《歌者奥义书》3,14,3 说:)“比稻子与大麦的颗粒微小”;(《歌者奥义书》3,14,2 说:)“最高我与意(精神)同一,并把气息作为其身体,所有的(好的)味属于他,所有的(好的)香属于他,所有的(好的)欲望属于他。……”等等。个我的情形亦是如此。】

【摩陀婆注:由于自我的本质仅由(在某种程度上)与梵的那些特性相似的特性,即智慧、喜乐等构成,因此产生了我与梵同一的论述。】

30. 只要我(作为轮回主体继续存在,我与精神性的结合

关系就将)存在。因此,并不(存在)缺陷。(此外,)还因为(在经典中也)表明了这一点^①。

31. 如同人等(的许多特性在人幼年时处于潜伏状态,而在年轻时则显示出来)一样,(潜)存于(人熟眠和世界解体时的)这(我与精神性等的结合关系会在人觉醒和世界创造时)显现出来(。因此,我与精神性的结合关系,在我轮回时是存在的)。

32. 或者,(如果意^②的存在不被承认,)那么,将产生这种情况:(或)不断地感觉,(或)不断地不感觉。或者,无论是(我还是感官的能力都将变得突然)被抑制(,或被限定,或失去)。

33. (我是)能作者,因为(只有如此),经典(的言词才)有意义。

【只有如此,经典(的言词才)有意义。(《质问奥义书》4,9说:)“这是观者、感觉者、听者、思想者、识别者、作者。我在本质上是认识者。”】

34. (我是能作者,也)因为(经典)说到了(在梦眠中我的)游动^③。

35. (我是能作者,也)因为(经典说到了在梦眠中它)摄

① 参见《广林奥义书》4,3,7;4,4,5。

② 指认识产生时的要素之一,也就是被设想的内感官。

③ 参见《广林奥义书》4,3,12。

受了(诸器官)^①。

36. 而且,关于行动,(圣典)提及了(我是能作者)^②,因为如果(认为我)不(是能作者,那圣典中就应出现)相反的表达。

37. 如同在知觉(的场合中,知觉的好坏是不定的)一样,(关于行动,实施的好坏也是)不定的。

38. (我必定是能作者,)因为(如果精神性或觉是能作者,那将导致)能力的转换。

〔与觉不同的个我应是能作者。与此相反,如果被人们用精神性一词理解的觉是能作者,那将导致能力的转换——觉的器具性能力将被否定,而能作者的力量将自然增长。再有,当设想能作者的力量属于觉时,就必须承认,觉自身构成了自我的主体。〕

39. 此外,(如果我不是能作者,那么,)三昧就不(能)存在了^③。

40. 而且,如同木工(在手持工具劳动时是能作者,而无工具时则非能作者)一样,(我也)有两种情形(,即当与感官结合时是能作者,而当离开它们时则非能作者)。

41. 然而,(我的能作者状态获)自最高(神),因为这是那

① 参见《广林奥义书》2,1,17;2,1,18。

② 参见《梵经》2,3,33 及商羯罗的注。

③ 参见《广林奥义书》2,4,5。

(**圣典**)所言^①。

42. (**神在对个我分配苦乐果报时,**)要依靠(**个我以前**)所作的努力,因为(**这样圣典中**)所要求和禁止的(**事物才**)不会无意义,而且其他的(**缺陷才不会产生**)。

【(如果神不依照个我以前所作的努力的好坏来分配苦乐果报,那)他将打击那些依圣典行事之人,并赐福于那些反对圣典的人。……甚至普通人的努力也将变得无意义。而且,空间、时间、因果也将变得无意义。……这些和其他弊端由“其他的缺陷”这样的术语表示。】

43. (**个我是神的**)部分,因为(**二者的**)别异(**在圣典中**)被提及^②,还(因为)某些(**派别之人对此还有**)另外的(**解释,把梵**)看作渔夫、奴仆、赌博者等。

【《阿达婆吠陀》中的某些段落的信奉者在他们对梵的赞歌中认为梵与奴仆、渔夫等是同一的:“奴仆是梵,甚至那些赌博者也仅是梵。”……借助这些下等人的事例,(这些)典籍表明,所有个我是梵,它们进入了身体和器官的聚合体,而这些聚合体又是名色所创造的。】

44. (**个我是神的部分,**)还因为(**这是**)圣典中的言词^③。

45. 此外,(**这**)在古传书中亦(**有提及**)^④。

① 参见《乔尸多基奥义书》3,8;《广林奥义书》3,7,3—23。

② 参见《百道梵书》14,6,7。

③ 参见《歌者奥义书》3,12,6。

④ 参见《薄伽梵歌》15,7。

〔罗摩努阍注^①:个我是最高我的一部分,就如同从诸如火或太阳那样的发光体上所射出的光线是那发光体的一部分一样。或如同一头牛或马的一般特性一样,着色事物的白色或黑色是(事物的)性质,因而,这些性质就是其依存事物的部分。……最高我与个我有不同的性质。因为这就如同发光体有不同于其光线性质的性质一样。因此,最高我与作为其部分的个我不同。……另一方面,有一些宣称(最高我与个我)无差别的圣典,这些圣典认为不能独立存在的性质最终要依附于它们所限定的实体。因此,(这些圣典)基本上是有效的。〕

46. 最高(我)不(像个我)那样(感受痛苦,这就)如同光线等(的真实形状实际上并不受遮挡光线物体的影响)一样。

〔如同太阳或月亮的光线散布到整个天空中一样,当光线与手指等一类限制性因素相接触时,光线似乎随这些事物变直或变弯,但在实际上却并非如此。〕

47. 而且,古传书中(也论及了此事)^②。

48. 由于(个我)与身体的结合,(圣典中的)命令和禁戒(才能有效^③。这就)如同在火等(的场合中)一样(。即由

① 《东方圣书》48卷中罗摩努阍此段注释之上所列的《梵经》本文(英译)与我们此处所依据的商羯罗所注的《梵经》本文(梵本)2,3,46的内容相似。

② 参见《摩诃婆罗多》12,353,14,16。

③ 圣典中关于对人或动物身体的接近有种种规定。如果没有个我与身体的结合,这些规定将无意义。

祭火得到火是允许的,但应避免由火葬得火)。

49. 此外,由于(个我)不(与所有身体)关联,因而不会有(行为和结果的)错乱。

〔个我依于其有限定的附属物。如同这有限定的附属物并非遍布各处一样,个我也无普遍的接触。因此,既不会有业的错乱,也不会有果报的错乱。〕

50. 而且,(个我)确实(仅是最高我的)显现。

51. (胜论派认为业的果报不会错乱,因为有“不可见力”。但这是不正确的,)因为“不可见力”没有控制(果报享受的力量)。

52. 而且,就是意欲等也是如此(,即没有控制果报享受的力量)。

53. 如果认为(果报享受有差别是)由于(每个身体中的每个我的存在)场所(有差别,那就)不(正确了),因为(一切我在一切身体内都是)内在的。

〔一切个我同样是遍在的,它们都内在于一切身体之中,因此,胜论派设想(有)由身体分开的个我的部分是不可能的。而且,即便(可以这样)设想,无部分的个我的那部分也将不能调控实际的果报,这种分开仅在想象中存在。〕

第二卷 第四章

1. 诸器官也同样(是由最高我产生的)。

2. (诸器官由最高我产生,)因为(圣典中关于产生的言词)^①不可能是在次要(意义上使用)的。

3. (诸器官由最高我产生,)还因为那(产生一词)早(在奥义书中就已)看到(是在基本意义上用于论述诸器官的)^②。

4. (诸器官由梵产生,还)因为言语(的器官)是以那(火、水、地三元素)为基础的。

【言语(的器官)、气息和意产生于火、水、地,而这(三元素)又以梵为质料因,由此(可知),所有的器官必定产生于梵。】

5. (反对派认为:诸器官的数目是)七,因为(根据圣典所说,应这样)理解和区分。

【(反对派认为:)诸器官的数目必定是七,……因为根据一些吠陀圣句可知是如此。(《剃发者奥义书》2,1,8说:)“从他,产生七个器官。”】

6. 然而,(除七器官外,还)有手等^③, (这是可以)确定的。因此(,器官的数目)不是(像反对派说的)那样。

7. 而且,(诸器官是)微小的。

8. 此外,(作为)最优者(的主要气息)^④是梵的产物)。

① 参见《剃发者奥义书》2,1,3。

② 参见《剃发者奥义书》2,1,3;《质问奥义书》6,4。

③ 指还有其他器官,如数论等所说的十一根(五知根、五作根和意)。

④ 参见《歌者奥义书》5,1,1;《广林奥义书》6,1,13。

9. (主要气息)既不是风,也不是机能。因为(风和机能在盛典中是与主要气息有)分别地论及的^①。

10. 然而,(主要气息)如同眼等(器官)一样,(是从属于个我的。)因为(在盛典中,主要气息)与这些(眼等器官一起)被论及,还因为其他(一些原因)。

【“其他一些原因”指这样的补充原因,即(主要)气息独立性的排除,因为主要气息是合成的事物,无意识等等。】

11. 由于(主要气息)不是(如同眼等器官那样把握对象的)感官,因此,谬误不会(产生)。而且,还因为(盛典也是)这样表述的^②。

12. (在盛典中,主要气息)被认为(具有)五种作用,就如同意(有五种作用)一样。

【(主要气息的五种作用是:)婆拉那,向前运动,并起着呼出气等的作用;阿帕那,向后运动,并起着吸入气等的作用;毗耶那,存在于前两者之间,起着获取力量的作用;乌达那,向上运动,并是离开身体这样的运动的原因;沙摩那,运载食物的精华(的运动),将它们(食物精华)均等地输送给各肢体。……意的五种作用由耳等(五)感官引起,与声等(五种)认识对象相关,这是人所共知的。】

13. 而且,(主要气息是)微小的。

① 参见《歌者奥义书》3,18,4;《剃发者奥义书》2,1,3。

② 参见《歌者奥义书》5,1,6—7。

14. 然而,火(神)等支配着(诸器官),因为(圣典中曾)这样论及^①。

15. (器官与)器官所有者(的个我相结合),因为(这是从圣典的)言语(中得知的)^②。

16. 还因为(诸器官)常与这(个我结合)^③。

17. 除了最优者^④外,那些(其他气息是)器官,因为这是(圣典)所表明的^⑤。

18. 因为(主要气息和诸器官)有差别(在圣典中已)被提及^⑥。

19. (主要气息与诸器官不同,)还因为(它们在特性上)有差别。

20. 然而,名称和形态的形成作用(依赖于梵,它)使(元素)具有三重性。因为(这是圣典中所)教诲的。

【在论述存在——梵的过程中,火、水、食物(地)的创造被论及。于是(《歌者奥义书》6,3,2说:)“这神这样沉思:‘啊!让我自己显示出名称和形态吧,进入这三神中作为他们的个我,让我使他们中的每一个都具有三重性(即三元素的混合)。’”】

① 参见《他氏奥义书》1,2,4;《广林奥义书》1,3,12。

② 参见《歌者奥义书》8,12,4。

③ 参见《广林奥义书》4,4,2。

④ 指主要气息。

⑤ 参见《剃发者奥义书》2,1,3。

⑥ 参见《广林奥义书》1,3,7;1,5,3。

21. 肉等是由地产生的。(圣典是)这样说的^①。而从另外二者^② (则生出其他的东西)。

22. 由于(地、水、火在不同物中所占的)优势(不同),因而(事物有)这样的(或)那样的称呼。

第三卷 第一章

1. 当(人死后要)获得那另一(新的身体时,个我)包着(作为身体种子的细微元素)离去。(这是)从(圣典中的)问答(得知的)^③。

2. 然而,(个我并非仅包着水元素离去的,)因为(日常所见之水是由)三(元素)组成的。(圣典中之所以提及水是)因为(水元素占)优势。

3. 而且,由于(在人死时),诸器官离去(,因而元素亦离去)。

4. 如果(有人)认为(诸器官在人死时不伴随着个我),因为(圣典中)提到了(它们进入火等之中),那么(,这种看法)就不(正确了),因为(圣典中的那种提及仅是)譬喻性的。

① 参见《歌者奥义书》6.5.1。

② 指水与火。

③ 参见《歌者奥义书》5.3.3;5.9.1。

【(反对者认为:)人再生时,器官很可能不伴随个我。……(《广林奥义书》3,2,13说:)“人死时发音器官并入火中,嗅器官并入风中。”

(吠檀多派认为:)不是如此,……奥义书中关于言语的器官等并入火等中的提及是譬喻性的。……(在圣典的)另外一些圣句中,曾明确陈述了个我与诸器官一起到别处去。(《广林奥义书》4,4,2)……火神等支配着言语(器官)等,并帮助它们活动,但在人死时,就不再给它们恩惠了。说言语(器官)等并入火中(仅)是一种譬喻性的手法。】

5. 如果(有人)认为,在第一次(供祭)时没有提到(水),因此(不能认为在第五次供祭时水成为人,)那就不(正确了)。因为在(第一次供祭时),那(水实际上作为“信仰”一词被提及。这样考虑是)适当的。

【(反对派认为:)水在第一火(天堂)中未被提及。在(有关圣典的)上下文中,五火、天堂等被作为五供祭的接受者,在列举它们时,(《歌者奥义书》5,4,1说:)“另一世界(天堂)确实是火。”(《歌者奥义书》5,4,2又说:)“在这样的火中,神把信仰倾泻出来作为供祭。”……说水在第五次供祭中获得人的名称是不适当的。

(吠檀多派认为:)这样说并不妨碍什么。因为水作为“信仰”一词被提及。……(《歌者奥义书》5,9,1所说的)“以这种方式,水作为人而被认知”证明了这一结论。……(此外,《鹧鸪氏本集》1,6,8—9亦说:)“信仰确实是水。”】

6. 如果(有人)认为(个我不是由水所包着离去),因为(圣典中)没有提及,那就不(正确了)。因为(可以)感知作祭祀等的人(被包含在供物中的水包着离去,进入新身体)。

7. 或者,(此处所说的,个我在人死后进入月界成为神的食物,是)譬喻性的,因为(那些仅作祭祀的人)不了解我。还因为(圣典也是)这样表明的^①。

【“不了解我”的人指那些仅从事祭祀之人,也就是说那些不把祭祀和沉思作为一种结合的过程来从事的人。“了解我”这一词句在《经》中被譬喻地使用,意为:“对五火的沉思”。】

8. 当业消失时,(个我)伴随着(残余的)业(归来,所走的路与来时)那样的(路相似,但)也不同。(这是)从天启圣典和古传书中(得知的)^②。

9. 如果(有人)认为(个我的再生是)根据行为,而不是(根据残余的业,)那就不(正确了),因为根据迦勒希那基尼(的观点,“行为”一词就)意味着(业)。

10. 如果(有人)认为(在上述情况下,行为就)没有用处了,那是不(正确的),因为(业)依赖于那(行为)。

11. 然而,跋达利认为,(所谓行为)也就是善行和恶行。

12. (反对派认为:从圣典)得知,即便做坏事等的人(,死

① 参见《质问奥义书》5,4;《广林奥义书》4,3,33。

② 参见《歌者奥义书》5,10,5—7;《广林奥义书》6,2,16。

后也奔赴月界^①)。

13. 然而,关于其他(那些做坏事的人,据我们所知,他们在阎魔王国中受(恶业的惩罚)后,上升(到月界,然后又)降下,因为这进入(阎魔王国之事圣典曾)论及^②。

14. 而且,在古传书中(也提到了这些)。

〔此外,诸如摩奴、毗耶舍等令人尊敬的大师在古传书中也提及了与(以上)叙述有关的事情。〕

15. 另外,七重(地狱被描述)。

〔七重地狱……被布拉那的信徒所描述。〕

16. 而且,即便在那(七重地狱中),也有这(阎魔)的活动。因此,(我们的说法是)不矛盾的。

17. 然而,(神道与祖道涉及的是)智和业。因为(此处这二者是)论题。

〔智和业在这里被作为达到神道和祖道的手段来讨论。〕

18. 关于第三(道,对供祭数目的表述就)没有(必要了),因为这(在圣典中已)表明^③。

19. 此外,在世间也有(关于不受胎而出生的人的)传说。

20. 而且,(有不受胎而出生的生物,)因为(这是)可见的。

○ 《乔尸多基奥义书》1,2。

② 参见《迦塔奥义书》1,2,6。

③ 参见《歌者奥义书》5,9,1;5,10,8。

21. (一些圣典仅提及了卵生、胎生、种生,是因为把)湿生包括在了第三个词^①中。
22. (个我从月界中降下时,)达到(与虚空)等相似的(状态)。因为(这是)合乎情理的。
23. (下降的个我滞留在中间诸状态的时间)不是很长,因为(圣典中有)特别(表明)。
- 【(《歌者奥义书》5,10,6中说:)在获得与稻等的相似状态后,“摆脱这种状态确实困难”。……(这)意味着在前一状态中,摆脱是容易的。……因为身体不在那中间(状态中)形成。】
24. (降下来的个我进入)由别的(个我)支配的(植物)之中,就如同先前的(阶段)一样。因为(圣典中就是这样)说的。
25. 如果(有人)认为(杀牲畜的祭祀)不净,那是(不正确的),因为(法与非法是根据圣典)所说(来确定的)。
26. (个我下降时)与使受胎者^②相结合。
27. (然后,)从母胎(出生新的)身体。

第三卷 第二章

1. (反对派认为:)在(梦眠的)中间状态中,(真实的)创

① 指种生。

② 男性。

- 造(产生),因为(圣典是这样)说的^①。
2. 一些(反对派还认为:最高我是所希望之物的)创造者。儿子等(是所希求之物)。
3. 然而,(梦中所经验的事物)仅是摩耶。因为(在梦中,这事物的)本性并不能完全清晰地(展现出来)。
4. 而且,(梦可)预示(未来的祸福),因为(这由圣典就可)得知^②。此外,通晓(梦占)之人(也这样)说。
5. 然而,通过对最高者的沉思,隐蔽着的(个我的本性显现出来)。因为这(个我)的束缚与解脱是根据那(最高者而产生的)。
6. 或者(说),这(个我本性之所以隐蔽)还因为(有)与身体的结合。
7. 无(梦)的(熟睡)在脉络和(最高)我中(产生)。因为(圣典中这样)说^③。
8. 由于这(同样的原因,即最高我是熟眠的场所),因此,觉醒也(产生)于最高我。
9. 然而,(觉醒的个我与)那(进入睡眠的个我是)同一

① 参见《广林奥义书》4,3,10。

② 参见《歌者奥义书》5,2,8。

③ 参见《歌者奥义书》8,6,3;《乔尸多基奥义书》4,19,;《广林奥义书》2,1,7。

的。(这是)由行动、记忆、圣句和仪规^①(而得知的)。

10. 在昏厥(之人的情形)中,(仅)达到了一半的(睡眠状态),因为只剩下(这种可能)。

11. 即便根据场合(的差别),最高者也不(具有)双重特性,因为在(圣典的)所有(部分)中(,说的都是无差别的梵)。

[(《广林奥义书》3,8,8说:)]“它(梵)不粗,不细,不短,不长。”……(反对派认为:)]基于圣典的权威……,梵必定有两个方面,……由于场合(的差别),即:由于(梵)与诸地这样有限的附属物的联系(,因此梵与特性有差别)。……

(吠檀多派认为:)]这种(观点)是不正确的,……因为在一切旨在表明梵的真实本质的圣典中,梵都被表明是无任何有区别的特性的。如(《迦塔奥义书》1,3,15说:)]“梵无声、无触、无色、不可减少。”]

12. 如果(反对派以圣典中说到梵的)差别为理由(而说我们的观点)不能(成立),那是不(正确的),因为(圣典中)逐一否定了那些(差别)。

13. 而且,某些(流派之人)也这样(论述)^②。

① “行动”指某人前日未做完的工作次日会继续把它完成,“记忆”指某人早先经历的事后来会记住,而别人则不会有这种记忆;“圣句”指《广林奥义书》4,3,16中的内容;“仪规”指如睡眠前后的个我不同,那么会带来果报的仪规就无意义了。

② 参见《迦塔奥义书》2,1,11;《白骡奥义书》1,12。

14. (梵)完全是无形态的,因为这是(圣典的)主旨^①。

15. 如同灯光一样,(梵可表现为不同的形式)。这样,(圣典就)不会(成为)无意义的了。

【尽管太阳或月亮的光线射向整个空间,但当光线与诸如手指等一类物体接触时,它就随那些物体呈现出直或弯的形式。与此类似,当梵与地等接触时,它也似乎呈现出地等的形式。……因而,那些表述梵有形式的圣句并不是无意义的,因为不好说一些吠陀圣句是有意义的,而另一些句子是无意义的。】

16. 而且,(圣典还)论及了(梵)仅是那(精神性)^②。

17. (圣典)表明了(梵的无差别性等)。古传书中(也提及了这些^③)。

18. 因此,(最高我与个我的关系)就如同太阳(和它在水面上的映像的关系)等一样。

19. (反对派认为:)这种(譬喻)不(适当),因为没有(事物)像水一样(离开了太阳仍可作为独立的事物)把握^④。

20. (在梵与太阳中,)有(蒙受)增加和减少(的性质),因为(梵是)内在于(其显现出的特性中的)。这样,(譬喻和被譬喻物这)二者(的关系是)适当的(。因此,不存在矛

① 参见《广林奥义书》2,5,19;《剃发者奥义书》2,1,2。

② 参见《广林奥义书》4,5,13。

③ 参见《广林奥义书》2,3,6;《薄伽梵歌》,13,12。

④ 也就是说,离开了梵,没有独立的可把握的事物。

盾)。

21. 而且,根据(圣典的)表述(也是如此^①)。

【对某些不真实的东西的否定是以某种真实事物为基础的。……只有在(否定后)有某些肯定的实在留下,那(否定)才是可能的。……(《鹧鸪氏奥义书》2,6,1说:)“如果什么人把梵看作是非存在的,那他自己就成为非存在的了。”】

23. 那(梵)是未显现的,因为(圣典这样)说^②。

24. 此外,(梵)是在冥想中(领悟的,这)根据直接知觉和推论(即可知道)。

25. 在(冥想的)行动中,那光辉的(最高我)如同光等一样(显得有差别)。而(在实质上,)差别是不存在的。(这)根据(圣典中的“那就是你”这种短语的)重复(即可明了)。

26. (个我与)无限的(最高我合一),因为(圣典中有表明)如此的标志^③。

27. 然而,由于(在圣典中)表明了(个我与最高我既是差别的,又是无差别的这)二者,因此,(个我与最高我的关系)就如同蛇和它的盘绕状(之间的关系)一样。

28. 或者,(个我与最高我之间的关系)就如同光和(光

① 参见《广林奥义书》2,5,18;《歌者奥义书》6,3,2。

② 参见《剃发者奥义书》1,1,6;3,1,3;《广林奥义书》3,9,26。

③ 参见《广林奥义书》4,4,6;《剃发者奥义书》3,7,9。

的)基体一样,因为二者都是光辉。

29. 或者,(个我与最高我的关系)如上(所述^①)。

30. 而且,(真正实在的唯有最高我,)因为(圣典)否定(最高我以外的存在物^②)。

31. (反对派认为:存在着某种高于这梵的实在,)因为(奥义书中)提及了堤坝、限量、结合与差别。

[(反对派解释说:《歌者奥义书》8,4,1中提到:)]“那作为大我的东西是堤坝、是支撑者。”……此处,堤坝一词被用于大我。这使我们认识到,……某种不同于大我的,被称为堤坝的东西确实存在。……由此还可以推测出,如同在日常生活中一样,有人要游过(河流),跨越堤坝。……

此外,(《歌者奥义书》3,18,2)还提及了(梵的)限量:“这梵具有四条腿。”由于梵有限量,因而就必定有某种不同于它自身的东西。

另外,(奥义书)还提到了结合。(《歌者奥义书》6,8,1说:)]“个我变得与存在结合为一。”……由此可见,存在着某种不受限制的高于梵的东西。

对差别的提及引出同样的观点。……(圣典中)有分别地^③提及了在眼中的主宰者。(《歌者奥义书》1,7,5说:)]“那无限的存在在眼中被看到。”]

① 指《梵经》3,2,25。

② 参见《广林奥义书》3,7,23。

③ 指与眼有分别。

32. 然而,(不同于梵的实在是不存在的,)因为(把大我称为堤坝是由于它们有)相似性。

33. 为了精神凝定的缘故,(梵的限量被提及,)就如同(想象中的心与空间的)脚一样。

[(为了精神凝定,)就借助于有变化的事物来仅仅想象梵(有)某种限量。就如同在心与空间的场合中,想象出四只脚一样。……在心的场合,口等^① 被想象是四只脚;在空间的场合,火等^② 被想象为是四只脚。]

34. (关于梵,之所以提及结合与区别是)因为场合(有)差别。(这)就如同(在)光等(的情形中)一样。

[(如同一束光一样,无论是阳光还是月光,由于它与限定性因素的接触而表现出差别,但当限定性因素被消除时,光就被认为会与其光源合一。据认为,同一光束之所以有差别是因为限定性因素有差别。这里的情形亦如此。)]

35. 而且,(作为对梵的归入的结合)是可能的。(因此,圣典提及结合并不是说存在梵以外的实在)。

36. 同样,根据(圣典)对(梵以外的)别的(任何事物的)否定(,可知唯一的存在仅是梵)。

37. 根据这(上述道理,梵的)遍在性(得以确立。这)从论及广阔性(的圣句)等(即可得知^③)。

① 指口和鼻、眼、耳。

② 指火与风、太阳、方位。

③ 参见《歌者奥义书》3,14,3;8,1,3。

38. (业的)果报(产生)于这(主宰神),因为(这是)合乎情理的。

39. 还因为(圣典也这样)说^①。

40. 基于(与吠陀主张一致的)理由,闍弥尼(认为)答摩^②(是产生果报的因)。

41. 然而,跋达罗衍那(认为)前(述的主宰神是果报的因),因为(在圣典中,主宰神被作为)因提及^③。

第三卷 第三章

1. 基于一切奥义书的(对梵的念想是完全同一的)。因为(关于)教令等是没有区别的。

[(对梵的)念想是同一。因为(各种对梵的)念想在(关于进行念想的目的的)关联上,在(认识)形相上,在(对进行崇拜的)教令上,以及在名称上,都是相似的。]

2. 如果(反对派)认为(相似的若干念想是)不(同一的),因为(辅助的事项有)差别^④,那就不(正确了)。因为即便在同一(念想)中(,辅助事项的差别也存在)。

① 参见《广林奥义书》4,4,24。

② 指进行祭祀所产生的力量,亦称“无前”。

③ 参见《乔尸多基奥义书》3,8。

④ 指在诸念想间,细节可能有差别,如念想的对象不完全相同,念想的实在有增减等等。

3. (持火对着头作誓戒是某种)吠陀学习的(附带要求), 因为《沙摩迦勒》^① 中这样(陈述), 还因为(在此处只有作誓戒才能得到梵智是讨论的)主题, 此外, 那作(誓戒仅)限于(某种特殊的吠陀学习), 就如同酒祭(仅限于在阿达婆吠陀的追随者中运用)一样。
4. 此外, (圣典中一般都)表明(, 要认识的对象是同一的^②)。
5. 关于(诸派中)相同的(念想), 由于不存在(应用)目的差别, 因此, 诸派所说的附随事项应统一起来。(这)就如同(在祭祀中)仪规的补遗(应与主要仪规统一)一样。
6. (反对派认为:)如果基于(圣典中)言语(的差别)而认为(《广林奥义书》1, 3, 1—2, 7 与《歌者奥义书》1, 2, 1 中所说的高唱讽吟^③ 的念想)有差别, 那就不(正确了), 因为(这两个奥义书在许多点上)无差别。
7. (与其听从反对派的解释, 不如认为两个奥义书中说的)不是(同一的念想), 因为论题(有)差别。(这)就如同在最优者等(的场合中)一样^④。

① 是一部教导吠陀誓戒的书。

② 参见《迦塔奥义书》1, 2, 15;《鹧鸪氏奥义书》2, 7, 1。

③ 指司掌沙摩吠陀的歌咏官所进行的讽吟。

④ 在《歌者奥义书》1, 9, 2 中, 高唱讽吟被说成是“最优者”, 而在同一奥义书的 1, 6, 7 中, 太阳中的金人被看作与高唱讽吟同一。尽管两处都说高唱讽吟的崇拜, 但内容却不一样。此处是要说明: 尽管是在同一奥义书中, 不同处说的念想可能都不同一。

8. 如果(有人)根据名称(相同而认为两种念想是同一的,我们)对此已作了说明^①。那(名称相同却有差别的东西)也是存在的。

9. 而且,由于(圣音)“唵”遍满(所有吠陀),因此,(用“高唱讽吟”来修饰它)是适当的。

10. 由于所有(对气息的念想)没有差别,因此(,在一处所说的)这些(性质),在其他地方也应适用。

11. 本体(梵)的欢喜等(诸性质在论及梵的其他地方都适用)。

12. (《鹧鸪氏奥义书》2,5,1 说的)“以爱为首”等(性质在论及梵的其他地方是)不能成立的,因为(只有)当有差别时,(性质的)增加和减少(才是可能的)。

13. 然而,(欢喜等)其他(性质在论及梵的一切地方都适用),因为(在表述梵时,它们具有)平等性。

14. (《迦塔奥义书》1,3,10—11^②)是针对(神我的)念想(而说的,而不是为了表述任何渐进的等级系列),因为那(奥义书中)没有(要表示其他事物高于神我的)目的。

15. (之所以这样说,)还因为(此处使用了)大我(一词)。

① 商羯罗认为此处指《梵经》3,3,7 所表示的内容。

② 该处文为：“感觉对象比诸器官高，意比诸对象高，觉比意高，大我比觉高。”(1,3,10)“未展开者比大我高，神我比未展开者高。没什么比神我高，它是目的，是最高的归趋”(1,3,11)。

[(此处)讨论的神我(在《迦塔奥义书》1,3,12中)被作为大我论及:“他隐藏于一切存在物中,因而不作为(一切的)大我表现出来。……”由此可知,其他事物未被打算作为大我论述。]

16. (《他氏奥义书》1,1,1^①中说的阿特曼)应理解为(最高)我,就如同在其他(涉及创造的奥义书典籍中的情形^②)一样。(这是由《他氏奥义书》1,1,1—2中)后续的(内容得知的^③)。

17. 如果(有人)根据(此处奥义书典籍的前后)联系(而认为阿特曼一词不意味着最高我,我们的回答是:此处阿特曼)只能(意味着最高我,)因为(有关于在创造之初仅有阿特曼存在的)确切陈述。

18. 由于(“含漱”在奥义书中被作为)义务言及^④,因此,(它就与)新的(对气息的念想的命令发生了联系)。

19. 在同一(分支)中(的念想是)相似的,(它们的特性应是统一的,)因为(念想的对象)没有差别。

20. (反对派认为:)由于(诸附随的事项可)结合(在一个

① 该奥义书中有这样的话:“在最开始,确实只有这阿特曼。”

② 指《鹧鸪氏奥义书》2,1,1的内容。

③ 《他氏奥义书》1,1,1中还有这样的话:“他(阿特曼)想:‘让我创造世界’”;该奥义书1,1,2中又说:“它创造了这些世界。”

④ 《歌者奥义书》5,2,2说:“当人们吃饭时,饭前饭后要用水包上这气息。”关于“含漱”,还可参见《广林奥义书》6,1,14。

念想中),因此,在其他场合,也(可)作同样的解释^①。

21. 其实,(反对派的观点)不(正确),因为(念想之处有)差别^②。

22. 还因为(圣典中也)表明了(此事)^③。

23. 基于这(同样的理由,即念想之有差别,应认为梵所具有的势力的)保持与遍满天(这类性质不包含在其他念想中)。

24. 而且,(尽管《歌者奥义书》3,16,1—6 和《鹧鸪氏奥义书》10,64 都说了人的念想的性质,但这两种念想不应该混同,)因为(在鹧鸪氏派中,这些性质)没有像其他(派别所说的人的念想的性质)那样被传诵。

25. (阿达婆吠陀学派的圣颂中说的)“贯穿”等意义^④(与念想的内容)不同^⑤,因此(,不能把这圣颂的内容摄入念想之中)。

① “其他场合”指《广林奥义书》5,5,3—4 的内容。该奥义书提到太阳中存在的神我的“神秘名称是‘日’”(5,5,3);右眼中存在的神我的“秘密名称是‘我’”(5,5,4)。其意为:尽管该奥义书在两处作了有关论述,但说的的是一个念想。

② 指对太阳中神我的崇拜和对右眼中神我的崇拜不同一。

③ 参见《歌者奥义书》1,7,5。

④ 商羯罗在注释中列举了一段阿达婆吠陀学派的圣颂:“啊!神,通过贯穿敌人的整个身体来消灭他,特别是贯穿他的心脏,分离他的脉管,破裂他的头……。”这段圣颂在现在发现整理出来的奥义书中见不到。

⑤ 以上所说的圣颂实际是诅咒,因此,与念想不同。

26. 然而,当(说对善业和恶业的)舍弃时,(就意味着他人接受这善业和恶业^①),因为(接受一)词是(舍弃的)补遗。就如同(关于)木杖、韵律、称赞、歌咏(应靠其他的圣句来补充、解释)一样。这种(观点在《弥曼差经》(10,8,4;10,8,5)中)已有说明。

27. 当(人)逝去时,(智者摆脱了业),因为(在通向梵的途中,)不存在要获得什么(的问题)。实际上,其他的(圣典也持)这样的(观点)^②。

28. 由于(在承认业可以为)自觉自愿的(努力灭除这一点上)不存在(因果关系方面的)矛盾,因此(,这种努力在死前定会产生)。

29. (人死进入神道时,个我的)行程通过两种方式^③成为有意义的,否则,(将产生)矛盾^④。

30. (有差别是)合理的,因为(只有在对有德之梵念想时,才能)识别表明(个我行程之)事。(这)就如同在世间(这类差别也可见到)一样。

【在一些场合,(个我的)行程是有意义的,在另外的一些场合

① 《乔尸多基奥义书》1,4说:“他舍弃善恶业。他喜爱的亲属们接受善业,他憎恨的亲属们接受恶业。”

② 参见《歌者奥义书》8,3,4;8,8,1;8,12,1。

③ 指舍弃善业和舍弃恶业。

④ 指如果仅舍弃恶业,但却保持善业,则还会回到此世。这就与认为不会有复归的圣典产生矛盾(参见《梵经》4,4,22)。

则无意义。这一(差别的)事实是非常可以理解的。……与坐在睡椅上的梵谈话,闻特别的香味等等,这些只有通过达到一个不同于(一般的)区域(梵界)才能实现。在那里,个我的行程就是有意义的。但是,……那些了解(自己)与大我同一的人,他们的愿望都已满足,他们在世时的一切罪恶的种子都已经被烧毁……,在他们的(这种)场合,(个我的行程就)无意义了。……“就如同在世间(的情形)一样”:当一个人要到达一个村落时,他需要一条由某处到达某处的路的帮助,但当他需要治病时,他就不需要路的帮助了。】

31. (个我在神道中的行程的意义)不限于(对某些特别的有德之梵的念想,而是适用于)一切(对有德之梵的念想。这和论题)不矛盾。因为由圣言量和比量^①(可明了此事)。

32. 带有(主宰神赋予)使命的人,只要使命(还未完成,他们就将继续)存在。

33. 然而,关于“不坏者”^②的观念,(应承认)包含(在所有说梵的地方)。这是由于(定义的)共同性和(不坏者即是)那(梵)的缘故。(这就)如同乌婆沙德祭祀(中的情形)一样。有这方面的论述^③。

① 指“古传书”,参见《歌者奥义书》5,10,1;《薄伽梵歌》8,26。

② 参见《广林奥义书》3,8,8—9;《剃发者奥义书》1,1,5—6。

③ 参见《弥曼差经》3,3,9。

34. (《剃发者奥义书》3,1,1、《白骡奥义书》4,6 与《迦塔奥义书》1,3)中表明的念想是同一的,因为(它们关于念想)就提到这么多。

35. 个我(被认为是一切事物中)最内在的,就如同在元素聚合(时的情形)一样。

[(如果有两个个我,)那就只有一个个我有可能被设想为是最内的,而另一个则不可能是最内的。这就如同元素聚合时的情形一样。如在由五元素构成的身体中,水比地更内在,火比水更内在等等。]

36. 如果(有人持)不同(看法),认为(除非承认上述念想的)差别,否则分别(重复的论述是)不合情理的,那么,(这种看法是)不(正确的),因为这就如同(对一事物可以有)不同的表述(方法)一样。

37. (圣句应可以被)交互地(念诵),因为(这样经典的诵者才可)特别(清楚地表述明白。这)就如同在表述其他(事物的性质的场合)一样。

【圣典中交互的念诵是为了念想,这就如同在(表述)其他性质(的场合)时一样。……通过两种方式的念诵,(如)“我是你那样,你是我这样”,圣句的念诵者对此进行了独特的表明。当念想要采取两种方式时,这样的念诵就是有意义的。否则这两种方式的特殊念诵就是无意义的。】

38. 既然(在《广林奥义书》的两处中^① 论及的是)那同一

① 指该奥义书的 5,4;5,5。

念想,那么,(这奥义书中所说的)真实等(属性就应属于一种念想了)。

39. 在另一(奥义书^①)那里和这一(奥义书^②)这里(所提及的有真实的)欲望等(属性应摄入同一念想中,)因为(它们的)所依(处)等(是相同的)。

40. (反对派认为:为气息而作火祭)没有过失,因为奥义书中对此(表示了)关注^③。

41. 进行(食事)时,(为气息而作的火祭应)从那(最初摄取的食物开始),因为(圣典)这样说^④。

42. 这(基于祭祀分支的念想的)决定(实际上)是不定的,因为这(在圣典中)看得(很清楚^⑤)。实际上,(念想具有)分别的结果,(存在于对祭祀)障碍的消除(之中)。

43. (应区分对气息和风的崇拜,)就如同在供物的奉献(中有分别)一样。这(闍弥尼)已有论述。

〔闍弥尼得出(这样的)结论:(尽管因陀罗是一个,但)他作为(神)王的特性,(如具有超级主宰权、统治权)等等,都是有差别的,……神由于被分别提及,他们因而是有分别的,而供物的奉献也就必定是有分别的。〕

① 指《歌者奥义书》8,1,1—6。

② 指《广林奥义书》4,4,22。

③ 参见《歌者奥义书》5,19,24。

④ 参见《歌者奥义书》5,19,1。

⑤ 参见《歌者奥义书》1,1,10。

44. (“火的秘义”^①中说的“意所成火”等不属于祭祀,) 因为(在梵书中存在着)大量表明(这种观点的)标志。这(标志比论题)更有力。(闍弥尼)也(提及了)这(方面的问题^②)。

45. (反对派认为:)“意所成火”等是前面(所要求的实际祭火的)替换物。(这)根据论题(即可知道, 它们)应构成祭祀(的组成部分, 这)就如同想象(饮用苏摩酒)一样^③。

46. (反对派还认为:)由于(关于实际祭火所说的事可以)移到(“意所成火”上来论述, 因此, “意所成火”应包含在祭祀之中)。

47. 然而, (“意所成火”)仅是念想, 因为(此处就是这样)决定的^④。

48. 还因为(圣典这样)表明^⑤。

49. 而且, (《弥曼差经》3, 3, 14 中提及的圣句的直接)表示等^⑥(比论题)更有力。因此, (认为“意所成火”是独立的念想)不荒谬。

① 参见《百道梵书》10, 5, 3。

② 参见《弥曼差经》3, 3, 14。

③ 指在苏摩祭的第十天, 可仅通过心中想象(饮酒)来进行仪式。

④ 指根据《百道梵书》10, 5, 3, 12 就应这样决定。

⑤ 参见《百道梵书》10, 5, 3, 3 和《梵经》3, 3, 44。

⑥ 指《弥曼差经》3, 3, 14 中提及的应用仪规的辅助六量, 即: 圣句的直接表示、标记、文脉、论题、位置、名称。

50. 由于与(意)的联系等(原因,“意所成火”等是有别于祭祀的,这)就如同其他的念想(具有不同于祭祀的)分别性一样。而且,(还可以)看到,(祭祀也被认为是有分别的。闍弥尼)论述了这(方面的问题)^①。

51. (“意所成火”)并不因为(与想象的苏摩酒等的)相似(而从属于祭祀)。因为(它们)被发现(是专门用来达到人的某种人生目的的东西。这就)如同在死(的场合中)那样。实际上,世界并不(因为与火有相似性而)变成(火)。

{(《百道梵书》10,5,2,3 说:)“在太阳中的那存在实际就是死”;(《广林奥义书》3,11,10 说:)“火就是死”。死一词同样用于火以及太阳中的存在。但它们并不绝对相同。}

52. 根据(梵书)后面的(章节^② 可知),圣句(考虑的是)那(念想的)命令。然而由于(在念想中有)许多(被想象的实际祭火的特性),因而(存在着念想中之想象的祭火与实际的祭火间的)联系。

53. 一些(人否定)阿特曼的(存在),因为(他们认为,只有)身体(存在,精神性才)存在。

54. 然而并非(如此。阿特曼与身体间有差别,)因为(即便)那(身体)存在,(精神性也可能)不存在。(这)就与

① 参见《弥曼差经》2,3,3;11,4。

② 参见《百道梵书》10,5,4,1。

(人们一般)所感觉到的一样。

55. 然而,与(祭祀的)分支相关联的(诸念想^①)并不(仅限于特殊的)支派。实际上,(它们属于一切)吠陀(支派)。

56. 或者(说,某派所传的念想可为其他支派所用,这)就如同(某派所使用的)曼多罗等(也可为其他派别所使用)一样。(这并)不存在矛盾。

57. 对总体的(普遍我的崇拜具有)巨大(意义。这)就如同在祭祀(中的情形)一样^②。因为(圣典就是)这样表示的^③。

58. 由于言语等的差别,(因此,念想是有)差别的。

59. (在关于梵的种种念想中,可)选择(任何一种念想来实行),因为(它们的)结果^④没有差别。

60. 然而,(基于)愿望的(诸念想可)随意地结合或不(结合)。因为前述的理由不存在^⑤。

① 参见《歌者奥义书》1,1,1;2,2,1;《他氏森林书》2,1,2;《百道梵书》10,5,4,1。

② 根据商羯罗的解释,此处论及的是新满月祭。要表明的是:即便在作准备祭等时,作为全体的新满月祭也具有独特的意义。

③ 参见《歌者奥义书》5,12,2;5,18,1。

④ 指解脱。

⑤ 作为为达到愿望而进行的念想的果报仅限于达到这特殊的愿望。这与上一经所说的念想的结果不同。

61. (反对派认为:)关于(祭祀的)诸部分(的念想,由于)其基础是相同的(,因此,它们应结合一致)。
62. (反对派认为:念想是结合一致的,)还因为(它们与作为基础的关于祭祀的赞歌等都同样是吠陀的)教示。
63. (反对派认为:念想是结合一致的,)还因为(存在着)订正(现象)^①。
64. (反对派认为:)而且,(作为念想)辅助事项(的圣音“唵”对三吠陀是)共同的,因为(圣典这样)说^②。
65. 实际上,(关于祭祀诸部分的念想)不(应是结合一致的。)因为(圣典)未提及这(念想的)共存。
66. (诸念想不是共存的。)还因为(这是圣典的)表述^③。

第三卷 第四章

1. 跋达罗衍那(认为:)人的(最高)目的(解脱)是通过这(梵的认识达到的)。因为(圣典这样)说^④。
2. 闍弥尼(认为:对大我的认识是祭祀的)补充(性成分)。因此(,论述对大我认识的果报的文句不过是祭祀

① 指诸念想可相互补充。

② 指《歌者奥义书》1,1,9。

③ 参见《歌者奥义书》4,17,10。

④ 参见《鹧鸪氏奥义书》2,1,1。

之人(为达到目的而作的)释义^①。(这)就如同在其他(场合中)一样^②。

3. (反对派认为:闍弥尼的上述观点可以成立。)因为(圣典中)表明了(梵的认识者也实行祭祀的)行为^③。

4. (反对派认为:上述观点可以成立,)因为(圣典直接)论及了(念想是对祭祀)的补充^④。

5. (反对派认为:上述观点可以成立,)因为(当个我轮回时,知识和业)随行^⑤。

6. (反对派认为:上述观点可以成立,)因为具有那(知识的人被)命令(实行祭祀^⑥)。

7. (反对派认为:上述观点可以成立,)还因为(圣典对此有)限定^⑦。

8. 然而,跋达罗衍那的(观点是不能动摇的),因为(奥义书)论及了(最高我)优于(轮回的个我),而这是(圣典的)

① 梵书文献的内容大致分为仪规和释义。前者规定进行祭祀时的顺序、方法、赞歌、祭词的用途,后者解释赞词、祭词的意义,说明祭祀的起源、秘义。

② 指论述认识大我所得果报的圣句与其他对祭祀内容方法等解释在性质上是相同的。

③ 参见《广林奥义书》3,1,1;《歌者奥义书》5,11,5。

④ 参见《歌者奥义书》1,1,10。

⑤ 参见《广林奥义书》4,4,2。

⑥ 参见《歌者奥义书》8,15,1。

⑦ 参见《伊莎奥义书》2。

表述^①。

9. 然而,(圣典中)同样(存在证明念想不从属于祭祀的)表述^②。

10. (《歌者奥义书》1,1,10 中提及的“高唱讽吟”的念想)并不适用于一切(念想)^③。

11. (知识和业)就像一百个(东西被两人分)那样(可被)分开^④。

12. (进行祭祀的命令仅适用于)只是诵读(吠陀)的(人,但不适于得到梵智的人)^⑤。

13. 因为圣典中没有确定的指明^⑥。

14. 或者(说,圣典是)为了赞颂(明知才)承认(行为)的^⑦。

15. 此外,(圣典提及了)一些(获得梵智之人)出于(其自

① 参见《剃发者奥义书》1,1,9。此外,商羯罗与罗摩努阁还列举了其许多有关奥义书的章节。

② 商羯罗列举了《广林奥义书》3,5,1;4,5,15 作为例证。此句是对《梵经》3,4,3 中提及的观点的反驳。

③ 此句是对《梵经》3,4,4 中提及的观点的反驳。

④ 指知识可随一人走,而业可随另一人走。这就如同给两人一百个东西,每人可带走五十一样。此句是对《梵经》3,4,5 中提及的观点的反驳。

⑤ 此句是对《梵经》3,4,6 中提及的观点的反驳。

⑥ 此句是对《梵经》3,4,7 中提及的观点的反驳。句中说的“圣典”指《伊莎奥义书》2 等。

⑦ 此句是对《梵经》3,4,7 中提及的观点的补充反驳。句中说的“圣典”亦指《伊莎奥义书》2 等。

己的)愿望(要抑制生子女等的行为)^①。

16. 而且,(圣典宣称:整个现象世界将为对梵的明知所)破坏^②。

17. (明知能为)不淫者(得到),因为(圣典)提及了(此事^③)。由于不淫者未进行祭祀,因此,明知不从属祭祀)。

18. 阇弥尼(认为:上述圣典所言)指的(仅是不淫者的生活),而不是教令。因为(其他的圣句)否定(这种生活法)。

19. 跋达罗衍那(认为:其他生活法^④ 亦应)遵循。因为(圣典)同样提及了(其他生活阶段)^⑤。

20. (这些圣句)实际上是教令。就如同(如何)持拿(祭祀时的燃烧之物的教令)一样。

21. 如果(反对派)由于(认为关于“高唱讽吟”等的圣句^⑥)所指的(是祭祀的从属部分),因而(把它们看作)仅是赞颂,那么,(这种看法就是)不(正确的),因为(这些圣句具有)新奇性。

① 参见《广林奥义书》4,4,22。

② 参见《广林奥义书》2,4,14。

③ 参见《歌者奥义书》2,23,1;5,10,1;《广林奥义书》4,4,22。

④ 指作为林栖者的生活和作为云游者的生活。

⑤ 参见《歌者奥义书》2,23,1。

⑥ 参见《歌者奥义书》1,1,3;1,6,1。

22. 此外,(这些圣句必定是教令,)因为(存在着)“成为”^①(这样的)言词。

23. 如果(有人)认为(奥义书中的一些故事^②是)为了(马祭时讲述帕利波勒伐^③),那就不对了,因为(用于帕利波勒伐的故事是有)规定的。

24. 而且,由于(奥义书中的这些故事)以那种方式通过观念的统一而(发生)关联(,因此,它们旨在阐明内容相近的知识)。

25. 此外,基于同样的原因^④(不淫者)无必要作点祭火等(祭事)。

26. (然而),一切(宗教的行作也还是)必要的,因为(圣典也)提及了(有必要进行)祭祀等^⑤。(这就)如同马(的作用有其适用范围)一样。

【(反对派问道:)说明知既依赖又不依赖于尽其他(祭祀方面的)义务难道不矛盾吗?

(吠檀多派回答:)我们说没有矛盾。因为一旦明知产生了,它

① “成为”此处意为“应实现”,即带有教令的意义。参见《歌者奥义书》1,1,1;1,1,7;1,7,9;2,2,1;2,2,3。

② 参见《广林奥义书》4,5,1;《乔尸多基奥义书》3,1;《歌者奥义书》4,1,1;6,1,1。

③ 所谓“帕利波勒伐”指马祭时念诵的特定故事。

④ 指《梵经》3,4,1。

⑤ 指《广林奥义书》4,4,22。

就不依赖于任何其他因素来产生其结果(即解脱)。但它依赖其他因素来使自己产生。……“如同马(的作用有其适用范围)一样”。……马不被用来拉犁,而被用来拉车。同样,明知结果的产生不需要在不同生活阶段尽种种(祭祀等方面的)义务,但尽这些义务对明知自身的产生却是必要的。】

27. (对于要获得明知的人来说,尽管无进行祭祀等的教令,)但还是应具有(心的)寂静和(感官的)制御,因为这些被作为(获得)那(明知)的从属部分而要求,因此是自然要实行的。

28. (只有)当生命处于危险中时,一切(东西才可被作为)食物(食用),因为(圣典中这样)表述^①。

29. 而且,(只有这样解释,圣典中关于可食用与不可食用食物的论述才)不矛盾。

【(《歌者奥义书》7,26,2 说:)“当食物纯净时,本性也就纯净”等等。另外,(圣典中还有一些)其他的(论述),这些论述对可食用与不可食用的食物作了划分。只有接受了这种解释^②,圣典中的这些论述才不矛盾。】

30. 此外,古传书中也(表示了这种观点^③)。

31. 因此,(圣典中也有)不能任意放纵的言词^④。

① 参见《歌者奥义书》1,10,4;5,2,1。

② 指《梵经》3,4,28 的解释。

③ 参见《摩奴法典》10,104。

④ 参见《迦塔本集》12,12。

32. 同时,关于生活期的行作也应为(不欲得解脱者所实行),因为(这些行作是圣典所)命令的^①。

33. 而且,(诸祭祀等行作应被实行,)因为(它们是使明知产生的)助因。

34. 从各方面考虑^②,那同一的(宗教义务)都应被遵循,因为(有来自吠陀和古传书)两(方面的说明问题的)标记^③。

35. 此外,(圣典)表明,(实行祭祀等行作的人)不会被(诸烦恼)征服^④。

36. 然而,在(两个生活行期)之间(的人^⑤ 也有资格得到明知,)因为(这是圣典所)表明的^⑥。

37. 此外,古传书(中也提及了此事^⑦)。

38. 而且,(通过履行)种种(义务,将得到明知的)恩惠。

39. 然而,与此(种在行期之间的状态相比),另外一(种处于某种行期之中的状态要)较好一些,因为(在奥义书

① 参见《阿帕斯坦巴传承经》3,14,11。

② 指从两方面考虑,即无论从要尽一般的各生活行期的义务考虑,还是从为获得明知考虑。

③ 参见《广林奥义书》4,4,22;《薄伽梵歌》6,1。

④ 参见《歌者奥义书》8,5,3。

⑤ 指因穷困等原因处于无法尽各行期义务的状态的人。

⑥ 参见《歌者奥义书》4,1,3;《广林奥义书》3,6,1。

⑦ 参见《摩诃婆罗多》14,5,6;《摩奴法典》2,87。

和古传书中,也有说明这一问题的)标记^①。

40. 已成为那(不淫者的人)就不能再变成非(不淫者),因为(根据圣典,这是)受限制的,(即:圣典中)不存在(不淫者变成)非(不淫者的那种)表述^②。闍弥尼也(持这种观点)。

41. 此外,(《弥曼差经》中提到的赎罪法的)章节^③并不适用于(终生修梵行者),因为(他的堕落根据古传书^④可)推知(是不可挽救的)。因而,(赎罪法)与此无关。

42. 然而,某些(人把破不淫戒看作是)小罪,(认为对此的赎罪法)存在,(并认为)这就如同食用了(禁食的蜜与肉)一样^⑤, (闍弥尼)论及了这(方面的问题)^⑥。

43. 但(无论破不淫戒是大罪还是小罪,有教养的人都应)避免,因为古传书中(谴责破此戒^⑦,)还因为(遵守此戒)是习俗。

44. 阿特勒耶(论师持这样一种异论:作为祭祀分支的诸

① 参见《广林奥义书》4,4,9;《达克奢古传书》1,10。

② 参见《歌者奥义书》2,23,1。

③ 指《弥曼差经》6,8,22。

④ 指《阿特利古传书》8,16。

⑤ 梵行者吃了蜜与肉是犯戒的,必须作净化祭。

⑥ 参见《弥曼差经》1,3,8;1,3,9。

⑦ 参见《阿特利古传书》8,16。

种崇拜)应由(祭主进行),因为(圣典)提及了(它们的)结果^①。

45. 奥都勒弥(论师认为:崇拜是)祭司的职责,因为(祭司就是)为此而雇用的。

46. (崇拜是祭司的职责,)还因为(圣典中)也这样说^②。

47. (圣典^③论及了为了知识而)要求作为协力的其他,(即寂默。这寂默相对于纯真和学识是)第三位的(因素。但)在未(能得到)完美(明知)之人的场合,对要获得此(明知之人来说,寂默就是命令。这就)如同在仪规等的场合一样^④。

48. 然而,(《歌者奥义书》最后)以家主(结束),因为(在家主的义务中,包含)有一切(生活期的行作)。

【家主的特色是他具有一种包容一切的生活。因为圣典要求他尽许多他自己生活阶段的义务,如作祭祀,这要花不少精力。他还必须尽力履行其他生活阶段有功德的义务,如不伤害、制感等。因此,以家主作终结不产生矛盾。】

49. 如同(圣典有关)寂默^⑤(的教示)一样,(圣典对其他

① 参见《歌者奥义书》2,3,2。

② 参见《百道梵书》1,3,1,26—28;《歌者奥义书》1,7,8—9。

③ 指《广林奥义书》3,5,1。

④ 根据商羯罗的解释,在进行新满月祭时,向火里加薪等被看作是辅助性的祭祀行为而被要求。与此类似,此处说的明知的产生,亦要求寂默。

⑤ 指修道的生活行期。

生活行期亦有)教示^①。(。因此,对各生活法,应选择一种实行或逐一都实行)。

50. (圣典^②中说的“纯真”一词表示有明知之人应像儿童一样行作,)不显示自己。因为(这样解释圣句的上下文才能)沟通。

51. 如果(现世)没有障碍,(明知在现世即可产生,如果有障碍,则在来世产生。)因为(圣典中就是这样)表明的^③。

52. (关于)这种解脱的果报,不存在(什么)限制。因为这(解脱)状态(在圣典中)被反复确认(仅有唯一一种相状)。

第四卷 第一章

1. (对大我的念想的)重复(是必要的,)因为(圣典中)反复(这样)教导^④。

2. (之所以如此,)还因为(圣典中存在着说明这种观点的其他)标志^⑤。

① 参见《歌者奥义书》2,23,1。

② 《广林奥义书》3,5,1。

③ 参见《他氏奥义书》2,1,5。

④ 参见《广林奥义书》2,4,5。

⑤ 参见《歌者奥义书》1,5,2;《广林奥义书》4,5,6。

3. (奥义书)认为(梵是我),并(使人们)这样理解。

〔最高主宰者当然被理解为是人的大我……,(《广林奥义书》1,4,1说:)
“我是梵”,这应当被理解为要求梵我同一。实际上,吠陀圣典使我们认识到神就是我们自己的我,如(《广林奥义书》3,4,1说:)
“这是你的自我,它在一切之内”;(《广林奥义书》3,7,3说:)
“这是内部的主宰者,是你自己的不朽之我”;(《歌者奥义书》6,8,7说:)
“那是真理,那是自我,那就是你。”〕

4. (对梵的崇拜者来说,)不(应使自己与梵的)象征^①(同一),因为他不(能这样理解自己)。

5. (太阳等应被)看作是梵,因为(这样做有)优越性。

〔梵自身的概念应被附加在太阳等之上。

为什么?

因为有优越性。这样太阳等就会被看作提高了地位,因为较高级的概念被附加在太阳等之上。这在一般的生活习惯中也是通行的。根据习惯,较低级的东西会被想象为是较高级的东西,如把国王的驾车者奉为国王本人。因为如果由于把国王看作是驾车者而降低了国王的地位,那将不会导致什么好的结果。〕

6. 而且,太阳等的观念(应附加在祭祀的从属)部分上。因为(这样做是)适当的。

^① 指被作为梵来崇拜的各种事物,如意、虚空、名称等。参见《歌者奥义书》3,18,1;7,1,5。

〔太阳等的观念当然应附加在诸如“乌得吉达”等这样的(祭祀的)从属部分上。

为什么?

因为(这样)是适当的,……当“乌得吉达”等(祭祀的从属部分)由于被看作是太阳等而变得神圣时,(祭祀)仪式就会更富有成果。〕

7. 打坐之人(应进行精神崇拜),因为(心的专一仅对这样的人才是)可能的。
8. 还因为(只有这样)禅定(才是可能的)。
9. (沉思冥想)还与不动性有关^①。
10. 此外,古传书也提及了(此事)^②。
11. 无论在任何(方位、场所、时间,只要便于)心注一处,(就可以进行崇拜。)因为不(存在关于方位、场所、时间的)特殊(限制)。
12. (应反复崇拜,)直至死时。因为(在圣典中)可以看到甚至有那(临终)时也(应进行崇拜的教诲)^③。
13. 当与那(梵)通达时,就将消灭以前的恶业,并不附著于以后的恶业。因为(圣典中这样)表述^④。

① 参见《歌者奥义书》7,6,1。

② 参见《薄伽梵歌》6,11。

③ 参见《百道梵书》10,6,3,1;《歌者奥义书》3,17,6;《薄伽梵歌》8,6;8,10。

④ 参见《歌者奥义书》4,14,3;5,24,3;《剃发者奥义书》2,2,8。

14. 与此相同,也将不附著于另外的(善业。这样),当(身体)死时(,解脱也就达到了)。

15. 然而,(只有)未形成果报的以前的(善恶业能被明知灭除,而已形成果报的善恶业则不能灭,)因为(圣典认为)这(身体的死才是后者的)终结^①。

16. (经常举行祭祀,即进行)火祭等确实(有助于达到解脱)这种结果。因为(圣典中)这样表述^②。

17. (此外,)还确实(存在着)与这(经常举行的祭祀)不同的(善业。关于这一点,闍弥尼和跋达罗衍那)两(论师是一致的)。

〔除了火祭等必须要进行的祭祀外,其他的善业也确实存在,作这些善业是带有希求得到(好)结果的动机的。……闍弥尼大师和跋达罗衍那大师都接受这样的观点,带有欲求的这种业是无助于明知产生的。〕

18. (圣典中)确实(存在着这样的句子:)依据明知,(依据信,依据秘义的人所作的任何祭祀,都具有较大的效果)^③。

19. 然而,当另外的两(种业——善业和恶业在现世的果报)通过享用而灭尽后,人就和(梵)合一。

① 参见《歌者奥义书》6,14,2。

② 参见《广林奥义书》4,4,22。

③ 参见《歌者奥义书》1,1,10。

第四卷 第二章

1. (当人临终时,)言语(的机能归入)意中。因为(这是)显而易见的,还因为(这是圣典)所说^①。
2. 而且,基于同样的理由,所有(器官的机能也与言语的机能)一样(归入意中)。
3. 那意(归入)气息之中,(这根据有关圣句的较)后的(部分即可得知)^②。
4. 那(气息归入作为)监视者(的个我)。因为(存在着关于气息)趋向那(个我)等(的圣句)^③。
5. (个我伴随着气息归入)诸元素中,因为(圣典中)这样说^④。
6. (个我)不(归于)一个(元素)中。因为(天启圣典和古传书中有这方面的)表述^⑤。
7. (在死时,自脱出身体)至(神)道的开端,(对于有德之

① 参见《歌者奥义书》6,8,6。

② 指《歌者奥义书》6,8,6 在论及言语器官的机能归入意中后,又说意归入气息。

③ 参见《广林奥义书》4,3,38;4,4,2。

④ 参见《歌者奥义书》6,8,6;《广林奥义书》4,4,5。

⑤ 参见《广林奥义书》4,4,5;《歌者奥义书》6,3,2—3;《摩奴法典》1,27;《毗湿努往世书》1,2,5—52。

梵的知者和无知者来说,退出的途径是)相同的。而且,(
 圣典论及了这知者从身体脱出后获得不死性^①。但这知
 者却)未烧灭(微细身。因此,这种)不死性(是相对的)。

8. 这(微细身在)归入(梵之前一直存续),因为(圣典中)
 表述了轮回(状态)^②。

9. 而且,(微细身)在量上是细微的。根据(人们的)经
 验,(它就)是这样。

10. 基于(这一原因,微细身并)不由于(粗大身的)毁坏
 (而毁坏)。

11. 而且,(在微细身上,)确实存在着温度,因为(这样说
 是)合乎情理的。

【当死亡发生以及身体依旧存在时,即便身体的其他性质,如
 色等依然存在,温度也感觉不到。然而当身体还活着的时候,
 温度却可感到。因此,(说)这温度属于不同于人所共知的粗
 大身体的另外某物是合乎情理的。】

12. 如果(有人)以(圣典曾)否定(人可以从身体中脱
 出^③)为由(而认为有明知之人不能由身体脱出,)那就不
 (正确了)。因为(那圣典否定的是从)有身我(脱出)。

13. (认为有明知之人不能由身体脱出是不正确的。)因

① 参见《广林奥义书》4,4,7。

② 参见《迦塔奥义书》2,2,7。

③ 指《广林奥义书》4,4,6。

为(根据)某些(人所传^①, 圣典所否定的是从有身我脱出, 这是)显而易见的。

14. 而且, 古传书(也这样)说^②。

15. 那些(器官等归入)最高(我), 因为(圣典)这样说^③。

16. (得明知之人的个我在梵中成为)无区别的^④。(这)根据圣句(可知)^⑤。

17. (当认识了有德之梵的人的个我要离开时,) 在这个我的居处^⑥ 的尖端(产生)光辉。被这(光辉)照耀了(之后, 这个我)由于明知的力量, 还由于与(作为)从属部分“道的忆念”的结合, 受到居于心脏的(最高神的)恩惠, 通过(第)一百以上(之物, 即通过一百零一个脉管, 从身体中脱出)^⑦。

18. (个我从身体脱出后,) 跟随(太阳的)光线。

19. 如果(有人认为)在夜间(个我)不能(跟随阳光), 那是不(正确的)。因为只要身体存在, (脉管和光线间的)

① 参见《广林奥义书》4,4,6;《百道梵书》14,7,2,8。

② 参见《摩诃婆罗多》12,270,22。

③ 参见《质问奥义书》6,5;《歌者奥义书》6,8,6。

④ 指个我与梵密不可分,梵我同一。

⑤ 参见《质问奥义书》6,5;《歌者奥义书》6,8,6。

⑥ 即心脏。

⑦ 参见《广林奥义书》4,4,1—2;《歌者奥义书》8,6,6。

联系就存在。而且,(圣典也这样)表述^①。

20. 因此,在(太阳)南行时(,死的知者也到达太阳)。

21. 而且,(关于应死的时间等^②,)古传书中对瑜伽行者有论述^③。这二者^④(在这方面的观点依据)古传书(,但却不依据天启圣典)。

第四卷 第三章

1. (个我)沿着始于火焰(的道路行进。)因为这(是人们一般都)了解的。

2. (有德之梵的知者之个我)由年(神^⑤)至风(界,再由风界至太阳神。这是根据一些奥义书对个我脱出身体后进行顺序的)规定与未规定(作出的结论)^⑥。

3. (雨神)伐楼那(位于)闪电之后,因为(二者间有)关联^⑦。

4. (支配火焰等的非人的存在是进入梵界的)引导者,因

① 参见《歌者奥义书》8,6,1—6。

② 指轮回结束的时间等。

③ 参见《薄伽梵歌》8,23—26。

④ 指瑜伽和数论。

⑤ 印度古代有年神、月神、日神的说法。

⑥ 参见《歌者奥义书》5,10,1;《乔尸多基奥义书》1,3;《广林奥义书》5,10,1。

⑦ 参见《乔尸多基奥义书》1,3;《歌者奥义书》7,11,1。

为(存在着圣典表明这一事实的)标记^①。

5. 由于(始于火焰的道路及在这道路上行进的个我这)二者(都)是无感觉的,还由于这(进入梵界的引导者的存在是可以)确立的^②(,因此,圣典中表明的观点是合乎情理的)。

6. 自(到达)这(闪电界以后,个我)由(那)同样属于闪电(界的存在引导)。因为这(是圣典)所说^③。

7. 跋达利(认为,得到明知的个我被引向作为)结果(的有德之梵)。因为向这(作为结果的有德之梵的)行进是可能的。

8. (梵界是应达到的目标,)还因为(圣典中对此有)特别(提及)^④。

9. 然而,由于(作为结果的有德之梵与作为原因的最低梵的)相近,这(有德之梵获得了梵的)称呼。

〔由于下梵非常接近上梵,因此,前者使用梵一词(的称呼)不产生困难。所形成的实际情况是上梵自身被称为下梵。这种情况在下述场合出现,即:上梵被纯粹的附属物所限定,并被说成是具有与意和其他创造的特性同一的属性。〕

① 参见《歌者奥义书》5,10,2。

② 道路本身无知觉,个我离开了身体也变得无知觉,火焰等无知觉。因此,引导者是支配火焰等的非人存在。

③ 参见《歌者奥义书》4,15,5;5.10,2。

④ 参见《广林奥义书》6,2,15。

10. 当(作为)结果的(梵界)毁灭时,(个我)与这(世界)的监视者一起(进入)高于这(有德之梵)者。因为(圣典)论及了(此事)^①。

11. 还因为古传书(也论及了此事)^②。

12. 闍弥尼(认为:得到明知的个我被引向)最高(梵)^③。因为(此处梵一词是在)本来(意义上使用的)。

〔上梵是梵一词的本来意义,下梵则是其次要意义。〕

13. 还因为(圣典也这样)表述^④。

14. 此外,(论及)达到(梵的圣句^⑤的)含义(与作为)结果的(有德之梵)无(关)。

15. 跋达罗衍那认为:不执著象征^⑥的(那些)人^⑦都趋向于(梵)。因为在这两种场合中并无矛盾。(可分别根据)那意向(进入梵。即:专念最高梵者进入最高梵,专念作为结果的梵者进入作为结果的梵)。

16. 而且,(圣典还)显露了(对象征崇拜的结果与对梵崇

① 参见《摩诃那勒衍那奥义书》12,3。

② 参见《枯赫马往世书》12,269。

③ 此处闍弥尼的观点依据商羯罗的转述。

④ 参见《歌者奥义书》4,15,5;8,6,6。

⑤ 参见《歌者奥义书》8,14,1。

⑥ 指一般事物的名称(名相)等。

⑦ 即崇拜作为结果的梵的人和崇拜最高梵的人。

拜的结果的)不同^①。

〔如果崇拜都基于梵,结果怎么能有任何等级(之分)?因为梵是没有那些差别的。与此相应,基于象征的崇拜不可能与其他那些基于梵的崇拜有相同的结果。〕

第四卷 第四章

1. 当(个我与最高之光)合一后,其本性就显现出来,因为(圣典中)论及了“由自己(来显现)”^②。
2. (显现了本性的个我获得)解脱。因为(圣典这样)论述^③。
3. (最高之光就是大)我,因为(这根据此处的)论题(即可得知)。
4. (解脱了的个我在一种与最高我)无区别(的状态中存在)。因为(可以)看到(圣典中有这样的论述)^④。
5. 阇弥尼(认为),依据(属于)梵(的形相^⑤),解脱的个我显现其本性),因为(圣典中有这样的)提示等^⑥。

① 参见《歌者奥义书》7,1,5;7,2,1—2;7,3,1。

② 参见《歌者奥义书》8,12,3。

③ 参见《歌者奥义书》8,12,1—3。

④ 参见《歌者奥义书》6,8,7;7,24,1;《广林奥义书》1,4,10;4,3,23。

⑤ 指个我摆脱了罪恶、欲望等之后与梵合一的相状。

⑥ 参见《歌者奥义书》8,7,1。

6. 奥杜罗弥(认为,解脱的个我)仅依据那精神性(来显现其本性)。因为那(精神性)构成(我的真实)本性。

【尽管摆脱了罪恶等性质(形相)……,(并显得)似乎个我彼此有差别,然而,它们(实际是)基于虚假的概念,这些概念产生于对纯粹的言词的依赖,……然而,个我的真实本性仅是精神性,因此,解脱的个我应仅仅建立在那个真实本性之上。】

7. 跋达罗衍那(认为):即便如此,(即即便解脱的个我仅以精神性为本性,但)根据(圣典中的)提示,由于(有)前述的性质^①,因而(,此处的叙述)不(存在矛盾)。

8. (解脱的个我)仅根据思维(即可实现见到祖先等希望),因为(圣典中)论及了此(事)^②。

9. 而且,基于这(理由^③,解脱的个我)没有其他的支配者^④。

10. 跋达利(认为,解脱的个我)无(身体和器官,)因为(圣典中)这样说^⑤。

11. 闍弥尼(认为,解脱的个我可以)有(身体和器官)。因为(圣典)论及了(解脱的个我有)多样性^⑥。

① 指《歌者奥义书》8,7,1中提及的诸性质(形相)。

② 参见《歌者奥义书》8,2,1。

③ 指仅根据思维意愿即可实现希望之事。

④ 指个我获得自由,不受约束了。

⑤ 参见《歌者奥义书》8,12,5;8,13,1。

⑥ 参见《歌者奥义书》7,26,2。

12. 根据这(理由,即根据存在着证明上述两说的圣句),跋达罗衍那(认为解脱的个我可有两种^①),就如同(经历)十二日的(祭祀可以有婆特拉祭和阿希那祭)一样。

13. (在解脱状态中,)当身体不存在时,(借助思维实现希望是)可能的。(这)就如同在梦境(中的情形)一样。

【(在)解脱(状态)中,器官不复存在时,解脱的个我可以仅借助感觉到^② 祖先等的出现来实现其(见到)祖先等的愿望。(这)就如同一个人可在梦中见到他们一样。】

14. (在解脱状态中,)当身体存在时,(愿望也可满足,这)就如同(在人)清醒(时的情形)一样。

【(在解脱状态中,当)身体存在(时),解脱的个我当然亦可实现其(见到)祖先等的愿望,即通过其祖先等的出现来实现,(这)就如同(在人)清醒(时的情形)一样。】

15. (解脱的我有能力)进入(许多身体中),就如一盏灯(能点燃其他灯)一样。因为(圣典中)这样表述^③。

【如同一盏灯可以通过其转化的力量^④ 来表现为是许多(灯)一样,得明知之人尽管是一个,但却可以通过其带有神性的力量变成许多(人),并进入所有身体中去。】

① 即有身体及器官的个我或无身体及器官的个我。

② 即仅借助思维意愿。

③ 参见《歌者奥义书》7,26,2。

④ 即可点燃其他灯。

16. 根据归入自身^① 与合一^② 这两(方面)的观察,(可以断言存在着无差别知的状态。)因为(圣典对此)作了明确(表述)。

[存在着无差别知(的状态)。据认为,这有时与熟眠状态有关,有时与绝对的解脱有关。

这是怎么知道的呢?

因为(圣典对此)作了明确(表述)。……(《广林奥义书》2,4,12 说:)
“我作为一个独立的实在出自这些元素,而这些元素的独立性则被摧毁。(达到合一后,它就不再有特别的意识)。”(《广林奥义书》2,4,14 说:)
“当成为梵的认识者时,一切事物就变成了我。”(《广林奥义书》4,3,19 说:)
“在那里,当他睡眠时,他不需要欲望,也见不到梦境。”]

17. (解脱的个我具有种种自在力,)但操作(这一)世界(生住灭的力量则)除外,因为(在圣典论及世界的创造等之处,主宰神被作为)主题,还因为(个我与世界的创造活动等)不接近。

18. 如果(有人以圣典对此曾)直接提及^③ 为由(而认为解脱的个我的自在力是无限的,)那就不(正确了),因为(圣典中)所说的(是:解脱的个我是依靠)居于日轮中的

① 即熟眠。

② 即解脱。

③ 参见《鹧鸪氏奥义书》1,6,2;3,10,5;《歌者奥义书》7,25,2。

最高主宰神(来获得自在力的)。

19. 而且,(主宰神有另外一种存在形式,即他)不(仅仅)居于(日轮等的)展开物中,因为(圣典中)这样论及(他的)存在^①。

【最高主宰者并不仅仅居于日轮等中,并不仅仅局限于(日轮等的)展开物^②中。他还具有另一方面,即永恒的自由和超越一切变化。】

20. 此外,直接知觉和推理也表明了是这样^③。

【奥义书和古传书的典籍亦表明最高之光超越一切变化。】

21. 由于(圣典中存在着这样一种)标记,(即:解脱的个我)仅(在关于)享受(方面与主宰神)相等^④,因此(解脱的个我的自在力不是无限的)。

22. 根据(圣典)所言,(解脱的个我)不(会再)回归(到轮回的世界中),不(会再)回归!^⑤

【罗摩努阁注:由圣典得知,有一最高(主宰)者。他的特性是最高的妙乐与善,……他是世界的生住灭的原因,他与其他一切存在物在本质上不同,他是全知的……,他称为梵。……当

① 参见《歌者奥义书》3,12,6。

② 即可变化的事物。

③ 参见《迦塔奥义书》2,2,15;《白骡奥义书》6,14;《剃发者奥义书》2,2,10;《薄伽梵歌》15,6。

④ 参见《广林奥义书》1,5,20;1,5,23;《乔尸多基奥义书》1,7;《鹧鸪氏奥义书》2,1。

⑤ 参见《歌者奥义书》4,15,5;8,15,1;《广林奥义书》6,2,15。

这个最高主宰者对其信奉者的忠实崇拜^①高兴时,将使这些信奉者从无知的影响下解脱出来(,这种无知由在时间推进中积累的较难克服的业构成),将使他们获得最高的妙乐(,这种妙乐存在于他们对自身真实本质的直觉中)。此后,(最高主宰者)就不再把这些(解脱的个我)推回到轮回的苦难中去。】

^① 这种崇拜包括每天对他反复冥想,并履行种姓义务等。

附录一、胜宗十句义论^①

慧月著 玄奘译

有十句义：一者实，二者德，三者业，四者同，五者异，六者和合，七者能^②，八者无能，九者俱分，十者无说。

实句义云何？谓九种实，名实句义。何者为九？一地，二水，三火，四风，五空，六时，七方，八我，九意，是为九实。地云何？谓有色、味、香、触，是为地。水云何？谓有色、味、触及液、润，是为水。火云何？谓有色、触，是为火。风云何？谓唯有触，是为风。空云何？谓唯有声，是为空。时云何？谓是彼、此、俱、不俱、迟、速、诠缘因，是为时。方云何？谓是东、南、西、北等诠缘因，是为方。我云何？谓是觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇、行、法、非法等和合因缘起智为相，是为我。意云何？谓是觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行不和合因缘起智为相，是为意。

德句义云何？谓二十四德，名德句义。何者名为二十四德？

① 本书中收录的此《论》主要依据《大正新修大藏经》第54卷等藏经中所载文本，收录时参考了汤用彤《汉文佛经中的印度哲学史料》（商务印书馆1994年版）等书中所载文本重新加了标点，并作了少量注释。

② 有版本亦作“有能”。

一色,二味,三香,四触,五数,六量,七别体,八合,九离,十彼体,十一此体,十二觉,十三乐,十四苦,十五欲,十六瞋,十七勤勇,十八重体,十九液体,二十润,二十一行,二十二法,二十三非法,二十四声。如是为二十四德。色云何?谓唯眼所取一依,名色。味云何?谓唯舌所取一依,名味。香云何?谓唯鼻所取一依,名香。触云何?谓唯皮所取一依,名触。数云何?谓一切实和合,一、非一实等诠缘因,一体等,名数。量云何?谓微体、大体、短体、长体、圆体等,名量。微体者,谓以二微果为和合因缘,二体所生一实微诠缘因,是名微体^①。大体者^②,谓因多体大体^③,积聚差别所生三微果等和合,一实大诠缘因,是名大体。短体者,谓以二微果为和合因缘,二体所生一实短诠缘因,是名短体。长体者,谓因多体长体,积聚差别所生三微果等和合,一实长诠缘因,是名长体。圆体者,有二种:一极微,二极大。极微者,谓极微所有,和合,一实极微诠缘因,是名极微;极大者,谓空、时、方、我实和合,一实极大诠缘因,亦名遍行等,是名极大。别体云何?谓一切实和合,一、非一实别诠缘因,一别体等,是名别体。合云何?谓二不至至时名合。此有三种:一随一业生,二俱业生,三合生。随一业生者,谓从有动作、无动作而生;俱业生者,谓从二种有动作生;合生者,谓无动作多实生时与空等合。离云何?谓从二至不至名离。此有三种:一随一业生,二俱业生,三离生。此中随一业生及俱业生如前合说。离生

① 有版本为“短体”,根据上下文看,应为“微体”。

② 有版本为“长体”,根据上下文来看,应为“大体”。

③ 有版本为“长体”,根据上下文来看,应为“大体”。

者,谓已造果实由余因离,待果实坏,与空等离。彼体云何?谓属一时等远觉所待一实所生,彼途缘因,是名彼体。此体云何?谓属一时等近觉所待一实所生,此途缘因,是名此体。觉云何?谓悟一切境。此有二种:一现量,二比量。现量者,于至实色等根等和合时,有了相生,是名现量。比量者,此有二种:一见同故比,二不见同故比。见同故比者,谓见相故,待相所相相属念故,我意合故,于不见所相境有智生,是名见同故比。不见同故比者,谓见因果相属一义和合相违故,待彼相属念故,我意合故,于彼毕竟不现见境所有智生,是名不见同故比。乐云何?谓一实我德,适悦自性,名乐。苦云何?谓一实我德,逼恼自性,名苦。欲云何?谓一实我和合,希求色等,名欲。瞋云何?谓一实我和合,损害色等,名瞋。勤勇云何?谓一实我和合,待欲、瞋,我意合所生策励,是名勤勇。重体云何?谓地、水实和合,一实坠堕之因,是名重体。液体云何?谓地、水、火实和合,一实流注之因,是名液体。润云何?谓水实和合,一实地等摄因,名润。行云何?此有二种:一念因,二作因。念因者,谓我和合,一实现比智,行所生数习差别,是名念因。作因者,谓投掷等生业所生,依附一实,有质碍实所有势用,是名作因。行谓势用。法云何?此有二种:一能转,二能还。能转者,谓可爱身等乐因,我和合,一实与果相违,是名能转。能还者,谓离染缘正智喜因,我和合,一实与果相违,是名能还。非法云何?谓不可爱身等苦邪智因,我和合,一实与果相违,是名非法。声云何?谓唯耳所取一依,名声。

业句义云何?谓五种业,名业句义。何者为五?一取业,二舍业,三屈业,四申业,五行业。取业云何?谓上下方分虚空等处极

微等合离因,依一实,名取业。舍业云何?谓上下方分虚空等处极微等离合因,依一实,名舍业。屈业云何?谓于大长实,依附一实,近处有合,远近处离合因,是名屈业。申业云何?谓于大长实,依附一实,近处有合,远近处合离因,是名申业。行业云何?谓一切质碍实和合,依一实,合离因,名行业。

同句义云何?谓有性。何者为有性?谓与一切实德业句义和合,一切根所取,于实德业有诠智因,是谓有性。

异句义云何?谓常于实转,依一实,是遮彼觉因及表此觉因,名异句义。

和合句义云何?谓令实等不离相属,此诠智因,又性是一,名和合句义。

有能句义云何?谓实德业和合,共或非一造各自果决定所须,如是名为有能句义。

无能句义云何?谓实德业和合,共或非一不造余果决定所须,如是名为无能句义。

俱分句义云何?谓实性、德性、业性及彼一义和合地性、色性、取性等,如是名为俱分句义。

实性者,谓一切实和合,于一切实实诠缘因,于德业不转,眼触所取,是名实性。德性者,谓一切德和合,于一切德德诠缘因,于实业不转,一切根所取,是名德性。业性者,谓一切业和合,于一切业业诠缘因,于实德不转,眼触所取,是名业性。地性等亦如是。

无说句义云何?谓五种无,名无说句义。何者为五?一未生无,二已灭无,三更互无,四不会无,五毕竟无。是谓五无。未生无者,谓实德业因缘不会,犹未得生,名未生无。已灭无者,谓实德业

或因势尽,或违缘生,虽生而坏,名已灭无。更互无者,谓诸实等彼此互无,名更互无。不会无者,谓有性实等随于是处无合,无和合,名不会无。毕竟无者,谓无因故,三时不生,毕竟不起,名毕竟无。

如是九实,几有动作?几无动作?五有动作,谓地、水、火、风、意。四无动作,谓此余实。如有动作、无动作,有质碍、无质碍,有势用、无势用,有彼此体、无彼此体,应知亦尔。如是九实,几有德?几无德?一切皆有德,无无德实。如一切皆有德,和合因缘,有实性,有异,与果不相违,有待因,亦尔。如是九实,几有触?几无触?四有触,谓地、水、火、风。五无触,谓余实。如有触、无触,能造实,实、德、业因共不共,亦尔。如是九实,几有色?几无色?三有色,谓地、水、火。六无色,谓余实。如有色、无色,有可见、不可见,有对眼、无对眼,亦尔。如是九实,五常,四分别。谓此四中,非所造者常,所造者无常。如常、无常,无实、有实,无细分、有细分,因不相违、非因不相违,有边异、非有边异,圆、不圆,亦尔^①。如是九实,五根,四非根。何者为五?谓地、水、火、风、空,是根。如是五根,鼻根即地,味根即水,眼根即火,皮根即风,耳根即空。如是九实,地由几德说名有德?谓由十四。何者十四?一色,二味,三香,四触,五数,六量,七别体,八合,九离,十彼体,十一此体,十二重体,十三液体,十四行。水由几德说名有德?谓由十四。何者十四?一色,二味,三触,四数,五量,六别体,七合,八离,九彼体,十此体,十一重体,十二液体,十三润,十四行。火由几德说名有德?

^① 此处有版本作“如常、无常,有实、无实,有细分、无细分,因不相违、非因不相违,非边有异,边有异,不圆、圆亦尔。”此据上下文改。

谓由十一。何者十一？一色，二触，三数，四量，五别体，六合，七离，八彼体，九此体，十液体，十一行。风由几德说名有德？谓由九。何者九？一数，二量，三别体，四合，五离，六彼体，七此体，八触，九行。空由几德说名有德？谓由六。何者六？一数，二量，三别体，四合，五离，六声。时由几德说名有德？谓由五。何者五？一数，二量，三别体，四合，五离。如时，方亦尔。我由几德说名有德？谓由十四。何者十四？一数，二量，三别体，四合，五离，六觉，七乐，八苦，九欲，十瞋，十一勤勇，十二法，十三非法，十四行。意由几德说名有德？谓由八。何者八？一数，二量，三别体，四合，五离，六彼体，七此体，八行。

如是色等二十四德，几是现境？几非现境？色、味、香、触或是现境，或非现境。云何现境？谓若依附大、非一实，是名现境。云何非现境？谓若依附极微及二极微果，名非现境。声一切是现境。如色、味、香、触，数、量、别体、合、离、彼体、此体、液体、润、重体、势用亦尔。觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇，是我现境。法、非法、行，唯非现境。此诸德中，几是所作？几非所作？觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行、离、彼体、此体、声，唯是所作。余或所作，或非所作。色、味、香、触，若地所有，皆是所作。色、味、触、液体、润，极微和合者，非所作。二微果等和合者，是所作。重体亦尔。如非所作、是所作，常、无常亦如是。如水所有，火所有色、触，风所有触，亦尔。地、火、所有液体，一切是所作。一数、一别体，随所作、非所作，实和合成所作、非所作。二体等数、二等别体，一切是所作。大体、微体、短体、长体，一切是所作。圆体，一切非所作。诸质碍及质碍非质碍合，是所作。如所作、非所作，常、无常亦如是。此诸德中，声、

触、色、味、香，各一根所取。数、量、别体、合、离、彼体、此体、液体、润、势用，眼根所取。如是诸德谁何为因？色、味、香、触同类为因者，谓二微果等和合。火合为因者，谓地所有诸极微色、味、香、触，地及火所有液体。地、水所有重体及水所有液体、润，二微果等和合，同类为因。一数、一别体、二微果等和合，同类为因。二体等数、二别体等别体，同类不同类为因。一体、别体，彼觉为因。大体、长体，因多体、大体、长体，积集差别为因。微体、短体，因二体为因。合、离，随一业、俱业合离为因。彼体、此体，一时等相属，待远近觉为因。智有二种：谓现及比。现有四种：一犹豫智，二审决智，三邪智，四正智。犹豫智以何为因？非一同法现量为先，待各别异念，我意和合为因，为何物智，名犹豫智。审决智以何为因？犹豫智为先，待各别异印，我意和合为因，定是此智，名审决智。邪智以何为因？非一同法现量为先，待各别异见，我意和合为因，暗决断智，是名邪智。正智以何为因？非一同法现量为先，待各别异现量，我意和合为因，无颠倒智，是名正智。如现，比亦尔。现量有三种：一四和合生，二三和合生，三二和合生。四和合生现量云何？谓了相，于至色、味、香、触、数、量、别体、合、离、彼体、此体、重体、液体、润、势用，地水火实取等业有性，除声和合有能、无能、声性，于俱分、有能、无能，所有智，我、根、意、境四和合为因。三和合生现量云何？谓于声及声和合有能、无能、声性有性境，所有智，我、根、意三和合为因。二和合生现量云何？谓于乐、苦、欲、瞋、勤勇境及彼有能、无能、俱分有性境，所有智，我、意二和合为因。比量，谓所和合一义和合相违智为先，待彼等相属念，我、意合为因。乐、苦，待法、非法，四三二和合为因。欲、瞋，待乐、苦念、邪智，我、意

合为因。勤勇,待欲、瞋,我、意合为因,及命缘为因不欲故,与入出息等业为因。势用以何为因?投掷生业势用为因。法、非法,欲、瞋为先,待闻念,远离法、非法,能成净、不净密趣,俱我、意合为因。念因行,待现、比智、行,我、意合为因。声有三种:一合生,二离生,三生声。合生者,有触实合势用俱,有触实空处合为因。离生者,有触实离势用俱,有触实空处离为因。声生者,有触实合离势用俱,无障空处声为因。如是二十四德,几依一实?几依非一实?色、味、香、触、量、彼体、此体、觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行、重体、液体、润、势用、声,此二十一皆依一实。合、离依二实。数或依一实,或依非一实。何者依一实?谓一数。何者依非一实?谓二体等数。如数,别体亦尔。如是二十四德,几遍所依?几不遍所依?色、味、香、触、数、量、别体、彼体、此体、液体、润、重体、势用遍所依。余不遍所依。如是二十四德,谁与谁相违?合、离生声,能造余声一切声,果相违。法,乐正智果相违。非法,苦邪智果相违。一切智,行果相违。差别智,一切智行果相违。最后声,一切因相违。最后我德亦尔。乐、苦,欲、瞋果相违。法、非法,因相违。欲、瞋,勤勇果相违。乐、苦,因相违。中间所有声亦尔。我德勤勇、苦,有触实合二,非果因相违。行、我德行、念因与苦,非果因相违。行、念因,果相违。作因、有触实合,非果相违。二性等数与二等觉果,不相违。如二体等数,二别体等别体、彼体、此体,亦尔。色、味、香、触地所有极微和合者与大合,非果因相违。合、离,展转非果因,而相违。一实极微色等能造同类二微等色,同类果不相违。最后有分实色等果,与因色等同类,不相违。中间所有有分实色等,与同类果因色等,不相违。一实色等展转非果因不相违。一切

德与实不相违。如是二十四德,几有实?几无实?一切有实。如有实,无德、无动作、非和合因缘、是有德实之标帜、无质碍、无细分,亦尔。如是五业,几有实?几无实?一切有实。如有实,依一实、无质碍、无德、无细分、离合之因、能作所作事、不积聚、实之标帜、是投掷等所待行之因、非同类为因,亦尔。如是五业,谁依何实?取业,以一切地、水、火、风、意为所依。如取业,舍业、行业亦尔。屈业,以极舒缓细分安布差别果大长实为所依。如屈业,申业亦尔。如是五业,几遍所依?几不遍所依?一切遍所依。有说,依附极微意者遍所依,依附二微等者不遍所依。如是诸业,若在内者,以身及彼因缘身所合鼻味皮眼根并意,为和合因缘。此中,身业初者,以欲为先,我合勤勇为不和合因缘。第二等,亦以行为不和合因缘。如身业,在意及细分业,亦尔。鼻味皮眼业初者,以我合勤勇身合为不和合因缘。第二等,亦以行为不和合因缘。如鼻等业,在香等状及在属身鬘缨珞涂香等业,亦尔。睡者身坠落业初者,以重性为不和合因缘。第二等,以重体、行为不和合因缘。睡者入出息业,或睡者、不欲故、初者,以命缘为先,勤勇我合为不和合因缘。第二等、亦以行为不和合因缘。如下流水初者,以液体为不和合因缘。第二等、以液体、行为不和合因缘。火之上然,风之旁扇初者,以法、非法我合为不和合因缘。第二等如前说。四大极微造身因缘初业,以法、非法我合为不和合因缘。第二等如前说。如为造身,为造树等变异及在二微等业,亦尔。意趣向及弃背业初者,以法、非法我合为不和合因缘。第二等如前说。地足业表众生利益不利益异熟初者,以法、非法我合为不和合因缘。第二等如前说。在地、水、火掷打相应业,以合、重体、液体、勤勇、势用为不和

合因缘。如其所应,有取等业,若在火,除重体;若在风,除液体;若在意,除打掷。

如有性,为是所作? 为非所作? 定非所作。如非所作,常、无德、无动作、无细分,亦尔。有实、德、业,除同、有能、无能、俱分异所和合,一,有同诠缘因,别有。

异于实转,依一实,遮余觉因,表此觉因,空、方、时转,空等想因,常,非所作,无德,无动作,无细分,除有性、有能、无能、俱分、异所和合,非一。和合,是一,常,非所作,无细分,无质碍,一切实、德、业、同、异、有能、无能、俱分生至因,同诠缘相。如有能,为是所作? 为非所作? 定非所作。如非所作,常,无德,无动作,无细分,无质碍,亦尔。于实、德、业上各别,除同、有能、无能、俱分、异所和合,非一,同诠缘相,是谓有能。无能亦尔。俱分,实性遍实句义,所和合,一,无质碍,无细分,无动作,无德,常,非所作。诸实展转共即此与德、业异。德性、业性、地等性,亦尔。

如是五种无说句义,几常? 几无常? 未生无是无常,与实、德、业生相违故。已灭无、更互无、毕竟无皆是常,不违实等故。不会无有常,有无常。云何常? 如地等实,余德不和合。若实性等同、异及有能、无能、异,除自所依,于余处不和合。若有性于同等不和合。云何无常? 谓实与实虽未相应当必相应,此于彼无。若于实所有实、德、业当必和合,彼于此无。如是五无,几是现量境? 几非现量境? 一切非现量境,亦不依他转,皆比量境。此十句义,几是所知? 几非所知? 一切是所知,亦即此诠因。

附录二、《金七十论》^①

自在黑作颂 真谛译

卷上

(1) 三苦所逼故,欲知灭此因。

见无用不然,不定不极故。

说此偈缘起:昔有仙人,名迦毗罗,从空而生,自然四德:一法,二慧,三离欲,四自在,总四为身。见此世间沉没盲暗,起大悲心,咄哉生死,在盲暗中,遍观世间,见一婆罗门姓阿修利,千年祠天,隐身往彼说如是言:阿修利,汝戏在家之法。说是言竟,即便还去。满千年已,而复更来,重说上言。是婆罗门即答仙曰:世尊,我实戏乐在家之法。是时仙人闻已,复去。其后更来,又说上言。婆罗门答之,亦如是说。仙人问曰:汝能清静住梵行不?婆罗门言:如是

^① 本文主要依据《大正藏》第54卷等藏经中所载文本,收录时还参考了汤用彤的《汉文佛经中的印度哲学史料》(商务印书馆1994年版)等书中所载文本。编选者重新加了标点。文中各颂均随文标出序数。注释为编选者所加。

能住。即舍家法，修出家行，为迦毗罗弟子。外曰：此婆罗门欲知从何因生。答曰：三苦所逼故。何者为三苦？一依内，二依外，三依天。依内者，谓风、热、痰不平等，故能生病苦，如医方说：从脐以下是名风处，从心以下是名热处，从心以上并皆属痰，有时风大增长逼痰热，则起风病，热痰亦尔，是名身苦。心苦者，可爱别离，怨憎聚集，所求不得，分别此三则生心苦，如是之苦，名依内苦。依外苦者，所谓世人、禽兽、毒蛇、山崩，岸坼等所生之苦，名曰外苦。依天苦者，谓寒、热、风、雨、雷、电等，通如是种种为天所恼而失心者，名依天苦。三苦所逼，故生于欲知，为灭苦因。外曰：是因苦，能灭此三苦，分明已显现，一者八分医方所说，能灭身苦；二者可爱六尘，能灭心苦。是因已显现，何假复欲知？答曰：此义不无^①，但为二种过失，是故欲知不违道理。其二失者，一无定，二无极。外曰：若八分医方等有两过失，故不足为灭苦因者，四皮陀中有别因，此因得果，是定是极，故汝欲知，则无所用。四皮陀中说言：我昔饮须摩味，故成不死，得人光天，识见诸天。是苦怨者，于我复何所作？死者，于我复何所能？答曰：

(2) 汝见随闻尔，有浊失优劣。

翻此二因胜，变性我知故。

所见因者，医方中所说，有不定不极过失。随闻因者，传闻所得，初从梵王，乃至仙人，故说四皮陀名随闻。此皮陀者，亦两过失。如是见医方，复有三过失：一者不清净，如皮陀中说：兽，汝父母及眷属悉皆随喜汝，汝今舍此身，必得生天上。如马祠说言：尽

^① “无”应为“然”。

杀六百兽,六百兽少三不具足则不得生天为戏等五事。若人说妄语,诸天及仙人说此非是罪,如是等罪,随闻因中有,是故不清净。二退失者,如皮陀中说,无故而帝释及阿修罗王为时节所灭,时不可免故。是法若灭尽,施主从天退,故有退失义。三优劣者,譬如贫穷见富则忧恼,丑好及愚智,忧恼亦复然,天中亦如是,下品见上胜,次第生忧恼,是故有优劣。此三及前两,由此五过失,皮陀不为因。外曰:若尔,何因为胜?答曰:翻此二因胜。谓二因者,一医方所说,二皮陀所说。翻此两因,欲知所得因,此因有五德:一定,二极,三净,四不退,五平等,是故胜前两。外曰:此因何因得?答曰:变、性、我知故。变者,一大,二我慢,三五尘,四五根,五五知根,六心,七五大,是七名变,自性所作故。自性者,无异本因。我者,知者。诸人知此二十五真实之境,不增不减,决定脱三苦。如解脱中说偈:若知二十五,随处随道住,编发髻剃头,得解脱无疑。外曰:云何分别本性、变异及知者?答曰:

(3) 本性无变异,大等亦本变,

十六但变异,知者非本变。

本性者,能生一切,不从他生,故称本性。本性能生于大等,是故得本名,不从他生故,是故非变异。大、我慢、五尘,此七亦本亦变异。大从本性生,故变异,能生我慢,故是本。我慢从大生,故变异,能生五唯,故称本。五唯种从慢生,故变异,能生大及根,故名本。声唯种者,生空及耳根,故为本。乃至香唯种,生地及鼻根,如是七亦本亦变异。十六但变异者,空等五大,耳等五根,舌等五作根及心,是十六法但从他生,不生他,故但变异。知者非本异者,知者此中名我,知为体故,此我不能生,不从他生,异前三,故非本非

变异。外曰：此三义何量为知？世中有量能知，如秤尺等，知长短轻重。答曰：

- (4) 证比及圣言，能通一切境，
故立量有三，境成立从量。

此论中立量有三：一者证量。证量者，是智从根尘生，不可显现，非不定，无二，是名证量。二者比量。比量者，以证为先。比量有三：一者有前，二者有余，三者平等。三者圣言。圣言者，若捉证量、比量不通此义，由圣言故，是乃得通。譬如天上北薺单越，非证比所知，信圣语故，乃可得知。圣言者，如偈说：阿舍是圣言，圣者灭诸惑，无惑不妄语，因缘不生故。能通一切境者，若有余量及余所知，不出此三义，平等六量，以圣言摄故。境成立从量者，境谓二十五义，摄一切故。成立者，明此二十五云何得名境，智量所行故，故得成于境。由证比圣言，故得略立三，广则二十五。外曰：说量有三，量相云何？答曰：

- (5) 对尘解证量，比量三别知，
相有相为先，圣教名圣言。

对尘解证量者，耳于声生解，乃至鼻于香生解，唯解不能知，是名为证量。比量三别知者，一有前，二有余，三平等。此三种智因证量故，能别此三境及三世，是名比量。如人见黑云，当知必雨；如见江中满新浊水，当知上源必有雨；如见巴吒罗国菴罗树发华，当知侨萨罗国亦复如是。相有相为先者，相有相相应不相离，因证此相故，比量乃得成。圣教名圣言者，如梵天及摩菴王所说四皮陀及正论。外曰：说比量有三，何量何境界能所得通达？答曰：

- (6) 依平等比量，过根境得成，

若依比不显,随圣言则现。

依平等量者,谓于比量中是曰平等量。自性及与我,此境过根故平等能别。大等法末有三种德:一乐、二苦、三痴暗。此末德离本德,末德则不成,故由末德比本,是故自性由平等比成。我者应决定有,大等变异为他故,故我亦由平等成。若依证、比量,有义不得成,为出智外故,依圣言得解。如上天帝释北鹳单越等。外曰:自性及我无不可见故,如非自在二头三手。答曰:实有诸义,八种不可见。何者为八?以偈示曰:

(7) 最远及最近,根坏心不定,
细微及覆障,伏逼相似聚。

世间实有物,远故不可见,譬如随彼岸,此则不能知;近故不可见,如尘在眼则不能取;根坏故不见,犹如聋盲人不能取声色;心不定故不见,譬如心异缘不能得此境;细微故不见,如烟热尘气散空细不知;覆障故不见,譬如壁外物隔覆不可知;伏逼故不见,譬如日光出星月不复显;相似故不见,如粒豆在豆聚,同类难可知。如是实有物,八种不可见。无物有四种,亦复不可知。一生前不可见,如泥未作器,器则不可知;二坏无故不见,如瓶破坏已,则不可复知;三互无故不见,如牛中不见马,马中不见牛;四极无故不见,如非自在人二头及三手。如是十二种有无不可见,是故汝谓不可见故,便言自性及我无,是义不然。外曰:若谓自性及我不可见者,于十二中是何不可见?答曰:一因缘故不可见。何者一因缘?以偈示曰:

(8) 性细故不见,非无缘可见,
大等是其事,与性不似似。

性细故不见,非无缘可见者,自性实有,微细故不见,譬如烟等于空中散,细故不可见。自性亦如是。不如第二头第三手毕竟无故不可见也。外曰:若不可见,云何得知有?答曰:缘事见自因,自性所造事,依平等此量,知自性实有。外曰:何等是其事?答曰:大等是其事。从自性生大,从大生我慢,从我慢生五唯,从五唯生十六,见大等事有三德,故知自性有三德也。与性不似似者,是事有二种:一者与自性不相似;二者与自性相似。譬如一人生二子,一则似父,一则不似,是因为事有似本、不似本,后当广说。此论等有如此事,若弟子可则于自性等为有、为无、亦有亦无。云何如此?圣执不同故。有诸圣人谓土聚等已有瓶等;卫世师等谓先无后有此义等;释迦所说土聚中瓶不有不无。由是三说,是故我执是。中间答曰:我先破释迦执,后破卫世师。释迦所说非有非无,是义不然,自相违故。若非有者即成无,若非无者即是有,是有无者一处相违,故不得立。譬如有说此人者亦死亦活,此言相违,则不成就。释迦言亦如是。(三藏曰:此计不然。何以故?释迦无此执故。若释迦说非有不执无,说非无不执有,离有无执故,不成破也。)今破卫世师邪执。卫世师,我义中有五因,能显因中定有果。何等有五因?

- (9) 无不可作故,必须取因故,
一切不生故,能作所作故,
随因有果故,故说因有果。

一无不可作故者,世中若物无,造作不得成,如从沙出油;若物有,可作,如压麻出油;若物此中无,从此不得出,今见大等从性生,故知自性有大等。二必须取因故者,若人欲求物,必须取物因,譬

如有人计明日婆罗门应来我家食,故我今取乳,若乳中无酥酪,何故不取水?求物取因故,故知自性中有大。三一切不生故者,若因中无果者,则一切能生一切物,草沙石等能生金银等物,此事无故,故知因中有果。四能作所作故者,譬如陶师具足作具,从土聚作瓶瓮等,不从草木等以作瓶瓮,故知自性能作大等,故自性有大等。五随因有果故者,谓随因种类,果种亦如是,譬如麦芽者,必随于麦种,若因中无果者,果必不似因,是则从麦种豆等芽应成,以无如此故,故知因有果。卫世师等执因中无果,是义不然。故知因中定有果。中间问已竟,还续说前义。与性不似者,不似有九种:

(10)有因无常多,不遍有事没,

有分依属他,变异异自性。

一有因者,大等乃至五大皆有因,自性为大因,我慢大为因,五唯慢为因,根等十六物,五唯为其因,自性不如是,无有因生故,故谓不相似。二无常者,大等从性生,生故是无常,无常有二种:一暂住无常;二念念无常。暂住无常者,相违缘未来,是时则暂住,譬如山树等,未有火灾时,是则暂停住,火灾若来至,是时五大等,则没五唯中,五唯没我慢,我慢没于大,大没自性中,故大等是无常,自性不如是,常,无有没故。三多者,谓大等则为多,人人不同故,慢等亦如是,自性唯是一,多人所共故。四不遍者,自性及我遍一切处,谓地空天,大等诸物则不如是,不遍一切故,是故与性异。五有事者,大等诸物欲起生死时,依此十三具能使细微身轮转于生死,伸缩往还故,自性不如是,无有伸缩故。六没者,大等诸物转末还本,则不可见,是名为没。如五大等转没五唯中,不复见大等,乃至大没自性中,大亦不可见,自性不如是,无有转没故。七有分者,大

等皆有分，分分不同故，自性不如是，常无分分故。八依他者，谓大依自性，我慢依于大，五唯依我慢、五大等十六，并依于五唯，自性不如是，不由他生故。九属他者，大等从本生，末不自在故，譬如父存时，儿不得自在，自性不如是，无本为他故。由此九种因，本末皆不同，故谓不相似。已说不相似，相似今当说。与性似者，以偈示曰：

(11)三德不相离，尘平等无知，

能生本末似，我翻似不似。

相似有六种：初，三德者，变异有三德。变异者，所谓大、我慢乃至五大等，此二十三皆有三德。一乐，二苦，三痴暗。末有三德，故知本有三德，末不离本故。譬如黑衣从黑缕出，末与本相似，故知变异有三德，变异由本故，自性有三德，谓本末相似。二不相离者，变异与三德不可分离故。譬如牛与马，其体不为一，三德与变异，其义不如是。自性有三德，斯义亦复然，同不相离故，本末则相似。三尘者，是大等变异，我所受用故，故说名为尘，自性亦如是，我所受用故。四平等者，是大等变异一切我共用，如一婢使有众多主同共驱役，故自性亦如是，一切我同用，是故说相似。五无知者，是大等变异不能识分别乐苦及暗痴，知，我独得故，离我诸法无有知，自性亦如是，本末同无知，其义则相似。六能生本末似者，大能生我慢，我慢生五唯乃至五大等，自性能生大，故本末皆相似。我翻似不似者，变异与自性有六种相似，我无此相似，是故翻于似。又翻不似者，变异与自性九种不相似，我翻于八种，故名翻不似，我有多义故，与自性不相似。外曰：变异与自性已说有三德，是三德者，何等为相？以偈答曰：

(12)喜忧暗为体,照造缚为事,

更互伏依生,双起三德法。

喜忧暗为体者,是三德者,一萨埵,二罗阇,三多磨。喜为萨埵体,罗阇忧为体,暗痴多磨体,是现三体相。照造缚为事者,是三德何所作?初能作光照,次则作生起,后能作系缚,是三德家事。更互伏依生,双起三德法者,何等三德法?其法有五种:一更互相伏者,若喜乐增多,能伏忧痴暗,譬如盛日光,能伏月星等。若忧恼增多,能伏喜乐痴,亦如明日光,能伏星与月。若暗痴增多,能伏忧喜乐,亦如日盛光,星月明不现。二更互相依者,是三德相似,能作一切事,如三杖互能相依,能持澡罐等。三更互相生者,有时喜生忧痴,有时忧恼能生喜痴,有时痴能生忧喜,譬如三人更互相怙,同造一事,如是三德在大等中,更互相怙,共造死生。四更互相双者,是喜有时与忧双,有时与暗双,是忧有时与喜双,有时与暗双,痴亦如是,有时与喜双,有时与忧双,如婆娑仙人说偈:

喜乐为忧双,忧恼与喜双。

有时喜忧恼,与暗痴为双。

五更互起者,是三德更互作他事,譬如王家女,相貌甚可爱,是名为喜德。是喜转成色,为夫及生属,而作于喜乐,是名作自事。能令同类女,一切生忧恼,是名作他事。亦能生他痴,犹如婢使等,恒忧其驱役,无计得解脱,其心转痴暗,是名生他事,是名为喜德,能作自他事。忧生自他事者,譬如劫贼缚王家女,时有王种乘马执杖来相救拔,忧转作王种,王是可畏境,生女欢喜,我当得解脱,是名生他事。杀害劫贼故,能生贼忧恼,是名生自事。余贼见王故,如机不能动,是名生他痴,是名忧生自他事。暗生自他事者,如大

厚黑云能起电等，暗痴转作云，一切农夫有种食者，皆生欢喜，是名生他事。又能生暗痴，譬如贞女与夫相离，见此云电，忧夫不得还，能生女痴故，是名生自事。亦能生烦恼，譬如贾客在于道中，寒湿不能载，其心则烦恼，是名生他事。如此五种者，是三德家法。复有三德相：

(13)喜者轻光相，忧者持动相，

暗者重覆相，相违合如灯。

喜为轻光相者，轻微光照，名之为喜，若喜增长，一切诸根轻光羸弱能执诸尘，是时应知喜乐增长。忧为持动相者，持者心高不计他，如醉象欲斗，敌象来相拄，若忧增长者，是人恒欲斗，其心恒躁动，不能安一处，是时应知忧德增长。暗为重覆相者，暗德若增长，一切身并重，诸根被覆故，不能执诸尘，是时应知暗德增长。外曰：若三德互相违，犹如怨家者，云何共作事？答曰：实如此，三德互相违，为属一我不自在故，得共一事，譬如相违合为灯，三物合为灯，是火违油炷，油亦违火炷，如是相违法，能为人作事，三德亦如是，其性虽相违，能为我作事。外曰：上说亦^①相似，我已得一种，余五我未得，已成就三德，余五亦应然。以偈答曰：

(14)不相离等成，由德翻无故，

末德随本德，非变异得成。

不相离等成者，不相离等五义如前说，变异中已成，由是未成故，自性中得成。由德翻无故者，是不相离等五义变异中成故，故知自性中必有。云何如此？由三德故。若三德不独住，知更互不

① “亦”疑为“六”。

相离,若不相离者,当知即为尘,既名为尘者,当知即平等,若平等所受者,是故知无知,若尘,若平等,若无知,是故知能生,若知变异中有此六义者,则知自性中亦有此六义。云何知如此?若翻则无故,若除本自性,末则无六义,譬如除去缕则无有别衣,即衣即有缕,缕衣不相离。未必由于本,本末不相离。末德随本德,非变异得成者,是世间中一切末德必随本德,犹如赤缕所作衣,衣必随缕赤,变异等亦如是,由三德故,五义得成,由末六义故,非变异中知有六义。外曰:世间中若物不可现,是物则为无,譬如第二头。如是自性不可现,云何知其有?答曰:雪山称两者,其量不可知,不可言无量,自性亦如是,何因得知有?

(15)别类有量故,同性能生故,

因果差别故,遍相无别故。

自性实有,云何得知?别类有量故,是世间中若物有作者,此物有量数,譬如陶师从有量土聚作器有数量,此器若无本,器应无数量,亦应无器生,见器有数量,是故知有本。缕成衣等譬,其义亦如是。此法中大等变异亦有数量,何者为数量?大有一,我慢一,五唯五,根十一,大有五。是变异者,我见有有量,因平等似量,决知有自性。若自性无者,此变异无数量,亦复应是无。同性故者,譬如破檀木,其片虽复多,檀性终是一,变异亦如是,大等虽不同,三德性是一,以此一性故,知其皆有本,故知有自性。能生故者,若是处有能,是处则可生,譬如陶师有瓦器能,能生瓦器,不能生衣等,是器生者,依能故得成,此能必有依,谓依于陶师,变异亦如是,变异者有生,是生因能成,是能有依处,自性是其依,因此能生故,则知有自性。因果差别故者,世间因果差别亦可见。譬如土聚为

因,瓶等为果,是器能盛水油等,土聚则不能,是因果差别。缕衣亦如是。如是大等变异定是果,见此果知有别因不相似,是故有自性。遍相无别故者,复有别因,为知自性是实有,遍相者,三种世间,谓地、空、天,实时一切世间无差别,五大、十一根没五唯中无差别,乃至大没自性中亦无差别,是变异,是自性,不可说。实时,变异无故,自性亦应无,自性若无,生死亦无,是义不然,是自性实,后更能生三种世间故,故知自性有,为五因故,立有自性。外曰:若自性有者,不能生变异,以无伴故。譬如一人不能生子,一缕不生衣,自性亦如是。以偈答曰:

(16)性变异生因,三德合生变,

转故犹如水,各各德异故。

性变异生因者,此义中自性有三德,故能生变异,自性无此德,汝言则为实,若有三德,不相应,故不能生异,是事不然,三德合生变故。譬如有多缕和合能生衣,三德亦如是,更互相依故,所以能生异。外曰:世间生有两:一者转变生,如乳等生酪等;二非转变生,如父母生子。自性生变异,为属何因生?答曰:转故,生乳酪。自性转变作变异,故是变异即是自性,是故别类生,此中不信受。外曰:若一因不能生多种果,此义中自性若是一,云何得生三种世间?生天则欢乐,生人则忧苦,生兽等则暗痴。若从一因生,云何得三品?答曰:犹如水,各各德异故。

天水初一味,至地则变异,

转为种种味,各各器异故。

若在金器,其味最甜,若至地上,随地气味,种种不同,三种世间亦如是。从一自性生,三德不同故,天上萨埵多,是故诸天恒受

欢乐；人中罗网多，故人多受苦；兽道多摩多，故兽等恒痴暗。是等诸道中，三德恒相应，以有偏多故，故如此差别，如是一自性，能生三世间，三德不同故，是故有胜劣。自性已究竟。今当次说我，我者微细如自性，云何知有我？为显我有故，而说如是偈：

(17) 聚集为他故，异三德依故，

食者独离故，五因立我有。

一聚集为他故者，若知自性、变异、知者故得解脱，初偈说如此，又说五因成立自性及变异竟。我人最微细，应当次成立。人我是实有，聚集为他故。我见世间一切聚集并是为他，譬如床席等，聚集非为自用，必皆为人设，有他能受用，为此故聚集，屋等亦如是，大等亦如是。五大聚名身，是自非自为，决定知为他，他者即是我，故知我实有。二异三德故者，自性及变异，六种相似义，上来已说偈。三德不相离，尘、平等、无知、能生、本末似，我翻似不似，因此六异故，是故说我有。三依故者，若人依此身，身则有作用，若无人依者，身则不能作，如《六十科论》中说，自性者，人所依，故能生变异，是故知有我。四食者，如世间中见六味饮食，知有别能食，如是见大等所食，必知应有别能食者，是故知有我。五独离故者，若唯有身，圣人所说解脱方便，即无所用。如昔有仙人，往婆罗门众所说如是言：

一切富皮陀，一切饮须摩，

一切见儿面，愿后成比丘。

若唯有身，何用是义，故知离身别自有我，若无别我唯有身者，则父母师尊死后遗身若烧没等，如是供养，则应得罪，应无福德，以是义故，知有别我。复有圣言：

筋骨为绳柱,血肉为泥涂,
不净无常苦,当我离此合,
汝舍法非法,虚实亦应舍,
舍有亦应舍,清净独自存。

若无我者,独存义不存,因此圣言故,故知定有我,依此五种因,有我义成立。外曰:我者何相?多身共一我?身身各一我?若言云何如此疑,诸师执相违故。有说一我者,遍满一切身,如贯珠绳,珠多绳一。亦如毗纽天,一万六千妃一时同欲乐,一我亦如是,能遍一切身。复有余师说,身身各有我,是故我生疑。答曰:我多,随身各有我,云何知如是?以偈释曰:

(18)生死根别故,作事不共故,
三德别异故,各我义成立。

生死根别故者,若我是一,一人生时则一切皆生,处处女人悉俱有胎,亦应有正生,亦应有童男,亦应有童女,如是各各异,不俱共一时,是故知我多。复次,我一者,若一人死时一切人皆死,以无是义故,故知我不一。复次,诸根异故,若人一者,一人聋时一切悉应聋,盲及暗哑诸疾病等并皆一时,无如是义故,是故知我多。复次,三德别异故,若人一者,三德应无异,如一婆罗门生于三子,一聪明欢乐,二可畏困苦,三暗黑愚痴。若人一者,一人喜乐,一切同喜乐,苦痴亦如是。汝说贯珠及毗纽譬故我一者,是义不然,是故因五义则知我有多。外曰:我此中有疑,是我者为作者?非作者?若言云何有此疑,世流布语故。世间说人去、人来、人作,僧佉说人非作者,卫世师说人是作者,是故我疑。答曰:人非作者,云何得知?以偈释曰:

(19)翻性变异故,我证义成立,

独存及中直,见者非作者。

翻性变异故者,前两偈中说我者异自性,亦殊于变异,翻异二相故,与两不同故,三德是能作,异此三德故,是故非作者。外曰:若非作者,用此何为?答曰:为立证义故,我证义成立,我是知者故,余法不如是。独存者,若异性及变异,清静故独存。中直者,与三德异故,三德伸缩不同故,是故为中直。譬如一道人独住于一所,不随他去来,唯见他来去,如是三德者,能伸缩生死,唯有一我人,能见如是事,是故为中直。异性变异故,是故我有知,故名为见者,以是事故,故说见者非作者,故三德能作,是义成立。人我是实有,是多,非作者,此义亦成立。外曰:若人非作者,决意是谁作?我今当修法,离恶成就愿。此决意是谁作?若三德作此决意,是智有知,前说三德无知故。若人作决意,人则成作者,前已说人非作者故。故有双过失。以偈答曰:

(20)三德合人故,无知如知者,

三德能作故,中直为作者。

三德合人故者,是三德无知能作,我有知非作,是二相应故,三德如有知,譬如烧器与火相应热,与水相应冷,如是三德与知者相应如有知,能作决意,故说无知为知者。汝说随世流布语故人能作者,此义我今答:三德能作故,中直如作者,因此和合故,非作说能作。如一婆罗门误入贼群中,贼若杀执时,其亦同杀执,与贼相随故,是故得贼名。人我亦如是,与作者相随,以世流布语,说我为作者。外曰:自性与人何因得和合?以偈答曰:

(21)我求见三德,自性为独存,

如跛盲人合,由义生世间。

我求见三德者,我有如此意,我今当见三德自性,故我与自性合。自性为独存者,是因苦人,唯有能知见。今当为彼令得独存,以是义故,自性与我和合。譬如国王与人和合,我应使是人,是人亦与王和合,王应施我生活,故是王、人和合。由是义故得成,我、自性和合义亦如是,我为见故,自性为他独存故。如跛盲人合者,此中有譬:昔有商侣往优禅尼,为劫所破,各分散走,有一生盲及一生跛,众人弃掷,盲人漫走,跛者坐看,跛者问言:汝是何人?盲者答言:我是生盲,不识道故,所以漫走。汝复何人?跛者答言:我生跛人,唯能见道,不能走行,故汝今当安我肩上,我能导路,汝负我行。如是二人以共和合遂至所在。此之和合由义得成就,至所在,各各相离。如是我者见自性时,即得解脱。是自性者亦令我独存,各相舍离。由义生世间者,由人为见他,自性为独存故,因此二义故得和合,是和合者能生世间,譬如男女,由两和合故得生子,如是我与自性合,能生于大等。外曰:已说和合能生世间,是生次第何如?以偈答曰:

(22)自性次第生,大我慢十六,

十六内有五,从此生五大。

自性次第生者,自性者,或名胜因,或名为梵,或名众持。若次第生者,自性本有故,则无所从生。自性先生大,大者,或名觉,或名为想,或名遍满,或名为智,或名为慧,是大即于智故,大得智名。大次生我慢,我慢者,或名五大初,或名转异,成名焰炽。慢次生十六。十六者,一五唯,五唯者,一声、二触、三色、四味、五香。是香物唯体唯能。次五知根,五知根者,一耳、二皮、三眼、四舌、五鼻。

次五作根,五作根者,一舌、二手、三足、四男女、五大遗。次心根。是十六从我慢生,故说大、我慢、十六。复次,十六内有五,从此生五大,十六有五唯,五唯生五大,声唯生空大,触唯生风大,色唯生火大,味唯生水大,香唯生地大。见自性、变异、我三法,得解脱。我今已说竟。外曰:已说从自性生大,大者何为相?以偈答曰:

(23)决智名为大,法智慧离欲,

自在萨埵相,翻此是多摩。

决智名为大者,何名为决智?谓是物名闻,是物名人,如此知觉,是名决智。决智即名大,是大有八分:四分名为喜,四分名暗痴。喜分者,谓法与智慧离欲及自在。法者何为相?夜摩、尼夜摩。夜摩者有五:一者无瞋恚,二恭敬师尊,三内外清静,四减损饮食,五者不放逸。尼夜摩亦五:一不杀,二不盗,三实语,四梵行,五无谄曲。十种所成就,是故名为法。何者名为智?智有二种:一外智,二内智。外智者,六皮陀分:一式叉论,二毗伽罗论,三劫波论,四树底张履及^①论,五阐陀论,六尼禄多论。此六处智名为外智。内智者,谓三德及我,是二中间智。由外智得世间,由内智得解脱。何者为离欲?离欲有二种:一外,二内。外者,于诸财物已见三时苦恼,谓觅时、守时、失时。又见相著、杀害二种过失,因此见故离欲出家,如是离欲来得解脱,此离欲因外智得成。内离欲者,已识人与三德异故求出家。先得内智,次得离欲。因此离欲故得解脱。因外离欲犹住生死,因内离欲能得解脱。自在者,自在有八种:一者微细极邻虚,二者轻妙极心神,三者遍满极虚空,四者至得如所

^① “张履及”应作“(张履反)”。

意得，五者三世间之本主一切处胜他故，六者随欲尘一时能用，七者不系属他能令三世间众生随我运役，八者随意住，谓随时、随处、随心得住。此等四法是萨埵相，若萨埵增长，能伏罗阇及多摩，是时我多喜乐，故得法等四德，是名萨埵相。翻比是多摩者，翻法等四相：一非法，二非智，三爱欲，四不自在。此四法是多摩相。如是四喜、四痴分，若与大相应，大则有八分，变时是前生。

卷中

外曰：说大已竟，慢相云何？以偈答曰：

(24) 我慢我所执，从此生二种，

一十一根生，二五唯五大。

我慢我所执者，我慢有何相？谓我声、我触、我色、我味、我香、我福德可爱。如是我所执，名为我慢。从此生二种者，从此我慢有二种变异生，何者二种？一十一根生，二五唯、五大。十一根、五唯上已说其名，我慢相已说。我慢有三种，随一生何法？以偈答曰：

(25) 十一萨埵种，变异我慢生，

大初生暗唯，炎炽生二种。

十一萨埵种，变异我慢生者，若觉中喜增长，则生我慢，能伏通忧痴，此我慢是喜种，圣说名转变。是转变我慢能生十一根，云何得知此？以乐喜多故，轻光清净故，能执于自尘故，说此十一名为萨埵种。大初生暗唯者，若大中暗增长，则生我慢，能伏通喜忧，此我慢是痴种，故圣说名大初。此我慢生五唯，故五唯及五大悉暗痴种类。炎炽生二种者，若大中苦增长，则生我慢，能伏通喜暗，此我

慢是忧种,故圣立名名炎炽。此我慢生两种:能生十一根,亦生五唯等。是萨埵种变异我慢能生诸根,取炎炽我慢为伴侣,云何如此?炎炽有事故转变,萨埵种无事故转变。我慢若生十一根者,必取炎炽我慢为伴侣。是大初我慢,若生五唯、五大等,必取炎炽我慢以为伴侣,云何如此?暗痴我慢无有事,炎炽有事故。如是炎炽我慢能生十一根,亦生五唯等,故说炎炽生二种。外曰:已说萨埵种生十一根,何者名十一根?以偈答曰:

(26)耳皮眼舌鼻,此五名知根,
舌手足人根,大遗五作根。

耳皮眼舌鼻,此五名知根者,云何说名根?此五能取声色等,故说名知根。舌手足人根,大遗五作根者,云何名作根?语言等诸事是五能作故,故昔圣立名,名为五作根。外曰:此十根者,云何为其事?耳根从声唯生,与空大同类,是故唯取声。皮根从触唯生,与风大同类,是故唯取触。眼根从色唯生,与火大同类,是故唯取色。舌根从味唯生,与水大同类,是故唯取味。鼻根从香唯生,与地大同类,是故唯取香。五作根有五事:是舌根与知根相应,能说名句味。手根与知根相应,能作工巧执捉等。足根与知根相应,能行平等高下路。人根与知根相应,能作戏乐及生儿子。大遗根与知根相应,能弃于粪秽。以是义故名为十根。外曰:心根云何?以偈答曰:

(27)能分别为心,根说有两种,
三德转异故,外别故各异。

能分别为心,根说有两种者,心根有二种,分别是其体。云何如此?此心根若与知根相应,即名知根,若与作根相应,即名作根。

何以故？是心根能分别知根事及分别作根事故。譬如一人，或名工巧，或为能说，心根亦如是，此心云何说为根？与十根相似，十根从转变我慢生，心根亦如是，与十根同事，十根所作事，心根亦同作，是故得根名。外曰：诸根事各异，心根有别不？答曰：能分别者即是其事。譬如有人闻某处有财食，即作心言：我当往彼应得美食及以利养。如此分别是心根别事，以其同生同事别分别，故名之为根，是故诸根唯十一种。外曰：是十一根谁之能作？若言云何有此疑者，圣执不同故。有说人我所作，有说自在所作，有说有之所作。如是等执各不同，以是事故故我生疑，是根尘中十一种，决从有智生。云何知如此？是十一根能取十一境，自性、大、我慢无有知，故不应有此能。如路歌夜多论说。此云世人。

能生鹅白色，鸚鵡生绿色，
孔雀生杂色，我亦从此生。

是故我今疑，十一从何生？答曰：此论中我非作者，自在亦非作者，无有别法名为有，是故汝所说不生十一根。外曰：若尔何法能生？答曰：三德转异故，外别故各异。三德在我慢中，随我意故转作十一根。我意云何？是十一外尘各各不同，若生一根不能遍取，是故转生十一根各各取诸尘，是故十一根差别各异。复次，汝言无知不能生多者，是义不然。无知见有多能故，此论中当说。

为长养犊子，无知牛生乳，
为解脱人我，无知生根尔。

是故三德无知，能生十一根。外曰：我今已知十一根从我慢生。此十一根安置各异，谁之所为？眼最居上，能看远色。耳各一边，能闻远声。鼻在一处，能取至到香。舌在口中，能取来到味。

皮根在内外,至触皆知。舌在口中,能说名句味。手居左右,而能执捉。足在下分,能行高下。二根居隐处,为离他恒见,能生除戏乐。意根无定所,能作分别事。安置此诸根,为是谁所作?我作?自在作?为有别因作?答曰:此论中说我亦非因,自在亦非因,自性为正因。自性生三德及我慢,我慢随我意转,由是三德安置诸根,故说三德转异故,外别故各异。根近远事有二意:一为避离,二为护身。为避离者,远见远闻,逆舍离故。为护身者,八尘到根方乃得知,为欲料理自身使增益故。外曰:此十一根为作何事?以偈答曰:

(28)唯见色等尘,是五知根事,

言执步戏除,是五作根事。

唯见色等尘,是五知根事者,眼唯见色尘是眼事,唯见不能分别捉执,余根亦如是,各各自境中唯照是其事。知根能照境,作根能执用,知根事已说,次说作根事。言说是舌根境,持是手境,行步为足境,戏乐及生子为人根境,除弃是大遗境,作根事已说,次当说大、我慢、心境事。

(29)三自相为事,十三不共境,

诸根共同事,波那等五风。

大事^①。计我为慢相,此相即慢事。分别为心相,是相即心事。十三不共境者,十根各各境及大、慢、心相各各所作故,故说不同事,诸根共同事,波那等五风者,若说不共事义必知应有共事,不

^① 汤用彤所编选的《汉文佛经中的印度哲学史料》一书中所载文本在“大事”前增补了“三自相为事,决智为大相,此相即”十四字。

共事者，如人人各一妇。共事者，如众人共一婢。何者共事？若五种风：一者波那，二者阿波那，三者优陀那，四者婆那，五者娑摩那。是五风一切根同一事。波那风者，口鼻是其路，取外尘是其事，谓我止我行是其作事。外曰：是波那何根能作？答曰：是十三根共一事。譬如笼中鸟，鸟动故笼动，诸根亦尔，以波那风动，故十三根皆动，是故十三根同其事。阿波那风者，见可畏事即缩避之，是风若多令人怯弱。优陀那风者，我欲上山，我胜，他不如我能作此，是风若多令人自高，谓我胜，我富等，是优陀那事。婆那风者，遍满于身，亦极离身，是风若多令人离他不得安乐，是风若稍稍离，分分如死，离尽便卒。娑摩那风者，住在心处，能摄持是其事，是风若多令人慳惜觅财觅伴。是五风事并十三根所作，是十三根不共及事已说。今当说一时俱起事及次第起，以偈说曰：

(30) 觉慢心及根，或俱次第起，

已见未见境，三起先依根。

觉慢心及根，或俱次第起者，若见色者，一时大、慢、心、眼根俱起取一境，如眼。余根亦如是。一时四俱起，同共取一境。次第起者，如人行路，忽见高物，即起疑心：为人为杙？若见鸟集，或见藤绕，或见鹿近，即觉是杙。若见摇衣，或见伸屈，便觉是人。如是觉、慢、心根次第而起，如眼所见，耳等诸根应知次第亦如是。已见未见境，三起先依根者，已见法三种依根次第起已说。今当说未见法三种亦依根次第起。如偈所说：

最后由伽时，当有如是人，

依邪见邪行，诽谤佛法僧，

先邪化父母，朋友及眷属，

开四恶道路,将他人此中。

如未来,过去亦如是。依耳根次第起三法,如是三法先依外根故而起。外曰:是十三作具是无知,若不与人及自在相依者,云何各各取自境?以偈答曰:

(31)十三不由他,能作自用事,

我意是因缘,无有别教作。

十三不由他,能作自用事者,此论中自在及我非作者,前已说,是故十三作具如自境界自能作不由他。如一梵行婆罗门,闻言某处有皮陀师能教弟子如意受学,我今决定当往彼学。此即是大,作此觉知,是我慢得大意已作如是计。一切婆罗门所有校具,我悉将去,为欲往彼,使心不散,是心得我慢意已作是分别。我当先学何皮陀?为学娑摩皮陀,为学夜集皮陀及力皮陀耶?外根知心分别已,眼能看路,耳闻他语,手持澡罐,足能踏路,各各作事。譬如贼主作号令言,出入进止皆须听我,是贼群众悉已从令,如是诸根亦复如是,觉譬贼主,余根譬贼众,已知觉意故各各作自事。外曰:此十三作具各各捉前境,为是自为?为是为他?答曰:我意是因缘,无有别教作,是义前已说。我事者应作故,三德生诸根,为我显了捉执诸尘,若汝说是诸根无知,云何得作者?答曰:是诸根无别自在,来依此中,以教其作,唯有我与自性和合起作如是意。汝应显现令我独存,因是我意,是故三德能生诸根,各各作事随我意故,离我意者,无别他教。外曰:二十四中有几名义得为作具?以偈答曰:

(32)作具数十三,能作牵执照,

其事有十种,应引持照了。

作具数十三者，此论中处处说作具决定唯十三：五知根、五作根及觉、慢、心等。此十三作何事？能作牵、执、照。其事有十种，声等五尘，语言等五事，此十是其事。是事有三种：一应牵，二应照，三应执。是中三有所牵，五知具所照，五作具执持，因此三事故立十三根，故说应引持照了。外曰：几根取三世尘？几根取现在尘？以偈答曰：

(33)内作具有三，十外具三尘，

外具取现尘，内取三世尘。

内作具有三者，觉、慢、心三种是名内作具，不取外尘故，是故立名内。能成就我意方便故，是故说名具。十外具三尘者，十外具者五知五作根，能取外尘故，故名为外具。三尘者，是觉、慢、心根，十具为其尘。譬如其主使役下人，如是三根能使十具亦复如是。外具取现尘者，是十种根现在尘为境。云何知耶？耳根但取现世声，二世不闻故，如耳，乃至鼻根亦如是。舌根者，能说现在名句味语，未来过去则不能说，如舌根，余四亦如是。内取三世尘者，觉、慢、心三种能取三世尘，觉者能取现世瓶瓮等，亦能取过去，如取往昔顶生王等，亦能取未来，如说当有破诸人。慢亦如是，以三世尘计为我所，心根亦如是，分别三世尘，求未来，忆过去，故说内取三世尘。外曰：几根取差别尘？几根取无差别尘？以偈答曰：

(34)十三中知根，取异无异尘，

舌唯声为尘，余四悉五尘。

十三中知根，取异无异尘者，是十三具中有五知根，能取有差别无差别尘。差别者具三德，无差别者唯一德。如天上有五尘，谓声、触、色、味、香，是五尘无差别，同乐为体故，是天五尘无有忧痴。

人道中五尘有差别,具有乐苦痴相应所成。诸天知根取无差别尘,人即知根能取有差别尘,谓乐苦痴等尘,是故知根能取异无异等尘。舌唯声为尘者,天舌及人舌唯以声为尘,能说名句味。余四悉五尘者,是手足根能具五尘,能捉五尘境,如手捉瓶。如手,余根亦如是。如是四根五尘安立,悉取五尘。复次,根有别相,以偈说曰:

(35)觉与内具共,能取一切尘,

故三具有门,诸根悉是门。

觉与内具共,能取一切尘者,觉与我慢及心根恒相应故,说觉与内具共,能取三世间尘及三世尘,故说能取一切尘。故三具有门者,是觉等三具能为诸门主。若觉等三具相应在眼根,是眼根能显照色,余根不能,是三随集一根,能取三世间尘及以三世,故说此三为十作具。余根悉是门者,谓五知五作根开闭随三故,若三在眼,眼门则开,能取前境,余门则闭,不能知尘,以随他故。但门非实具,如是十根与三具相应能取一切三世间尘。复次,偈曰:

(36)诸具犹如灯,随德更互异,

照三世间尘,为我还付觉。

诸具犹如灯者,谓五知、五作、我慢及心根如灯在一处,平等照诸物,如是诸具能照三世间尘,故说犹如灯。随德更互异者,更互不相似,耳者取声不取色,眼则取色不取声,乃至鼻但取香不取味,如是五知根,根定对尘异,故说更互异。作根亦如是,舌但说言语,不能作余事,乃至觉但作决知,慢唯作执著,心唯作分别,故说更互异。此异义云何?随三德故生我慢不同故,我慢生五唯及诸根悉不同。照三世间尘,为我还付觉者,是十二根照世间尘悉还付觉者,譬如国土一切吏民取国财物悉付国主,如是诸尘由十二根将还

付觉故，觉令我见，故说为我还付觉。外曰：何故诸根不自照尘令我得见？以偈答曰：

(37)我一切用事，以觉能成就，
复令后时见，自性我细异。

我一切用事，以觉能成就者，我事用一切处不同，或人道，或天道，或兽道中，十尘用乃至八种自在用，知根、作根、十外具照此尘付囑于觉，觉收以付人，令人得受用。因此次第，觉能令我如意受用得自在乐，乃至智慧未生时。复令后时见，自性我细异者，后时者谓智慧生时，我与自性有别异。此别异者，未修圣行人不能见故，故说为细微。此别异中门者，于十三中唯觉令我见，见者何相？谓见我与自性异，三德异，觉异，我慢异，十一根异，五唯异，五大异，身异。如是等异，觉令我知故，故我得解脱。如前说，若知二十五，随处随道住，编发髻剃头，平等得解脱。是故唯一觉是我真作具。外曰：已说前偈，诸根能取有差别、无差别尘。何者差别、无差别？以偈答曰：

(38)五唯无差别，从此生五大，
大尘有差别，谓寂静畏痴。

五唯无差别者，汝说何者差别、无差别者？今当答：从我慢生五唯，细微寂静，以喜乐为相，此即诸天尘，无有差别，天无忧痴故。从此生五大，大尘有差别者，从声唯生空，乃至从香唯生地，是五大有差别。是差别有何相？一者寂静，二者令怖，三者暗痴。此五大是人尘。空大三相何如？如大富人人内密室受五欲乐，或上高楼，远观空大，由空受乐，故空寂静。或在高楼，空中冷风所触，空则生苦。或复有人行在旷路，唯见有空，不见聚落，无所止泊则生暗痴，

余大亦如是,如是诸天以五唯为尘,一向寂静,故无差别。人取大为尘,大有三德,是故有差别。外曰:是差别已如别说,但有是事,复有差别耶? 答曰:复有别差别,如偈所说:

(39)微细父母生,大异三差别,

三中细常住,余别有退生。

微细父母生,大异三差别者,一切三世间初生微细身但有五唯,此微细身生入胎中,赤白和合增益细身,是母六种饮食味,浸润资养增益粗身,是母子饮食路二处相应故得资益,犹如树根有容水路故浸润增长,如是饮食味随其行路浸益粗身亦复如是。如细身形量,粗身亦如是。细身名为内,粗身名为外,此细身中手、足、头、面、腹、背、形、量人相具足。四皮陀中有诸仙人说如是言:粗身有六依,血、肉、筋三种从母生,白、毛、骨三种从父生,是六依身。以外粗身益内细身,是内细身粗身所资益,将出胎时及至已出,以外五大为其住处,譬如王子,他为起舍种种殿堂,是处应住,是处应食,是处应眠,自性亦如是,为细身及粗身作依止处。能生五大,一生空大为无碍处,二生地大为时著处,三生水大为清静处,四生火大为销食处,五生风大能令动散。如是三种差别,一微细,二父母生,三共和合,谓寂静、可畏、暗痴等,是三名别差别。外曰:是三差别,几常? 几无常耶? 答曰:三中细常住,余别有退生。此三中五唯所现微细差别能生初身,是常住,若粗身退没时,细身若与非法相应,则受四生:一四足,二有翅,三胸行,四傍形。若与法相应,则受四生:一梵,二天,三世主,四人道。如是细身则为定常,乃至智厌未生,轮转八处,智厌若起,便离此身者解脱,故说微细差别常,余粗差别退生,不名常。临死细身弃舍粗身,此粗身父母所生,或

鸟啖食，或复烂坏，或火所烧，痴者细身轮转生死。外曰：汝说父母身退没后何身能轮转生死？以偈答曰：

(40)前生身无著，大慢及五唯，
轮转无执尘，有熏习细相。

前生身无著者，昔时自性者回转身世间，细身最初生，从自性生觉，从觉生我慢，从我慢生五唯，此七名细身。细身相何如？如梵天形容能受诸尘。后时是身得解脱故。无著者如圣传，此细身若在兽、人、天道中，山石壁等所不能碍，以微细故又不变异，乃至智慧未起恒不相离，是名为常。大慢及五唯者，此身因几物得成？因七种细物乃至十六种粗物。是身何所作？轮转、无执尘。此细身与十一根相应，或在于四生，轮转三世间。无执尘者，若与十一根不相应，若离父母所生粗身无能执尘力。有熏习细相者，是细身有三种，有之所熏习，是三有后当说。三种有者：一善成有，二性得有，三变异有。此三有熏习细身。细相者，非圣不见故，此细身能轮转生死。外曰：是十三根足轮转生死，何假细微身？以偈答曰：

(41)如画不离壁，离机等无影，
若离五唯身，十三无依住。

如画不离壁，离机等无影者，是世间中能依、所依二法相应已见不相离，如画色依壁，离壁无别住，是故离细身，十三不得住。复次，离机影无依处，离火则无光，离水则无冷，离风则无触，离空威仪处不得成，如是离细身是粗相无依止不得住，故说若离五唯身十三无依住。外曰：是细身与十三轮转生死何所为？以偈答曰：

(42)我意用为因，由因依因故，
随自性遍能，如伎转异相。

我意用为因者,我意用应作,故自性变异。意用有二种:一者受用声等尘为初,二者见三德人中间为最后。梵天处等人我与声等尘应令相应,后时应令解脱,故自性变异作细身。此细身何因得轮转?由因依因故。因者谓法等八种,后当说,即说偈言:

因善法向上,因非法向下,
因智厌解脱,翻此则系缚。

此因依因复何因成?自性遍能故,譬如国王于自国中随意能作,自性亦如是,能作天、人、兽等生,故说如伎转异相,譬如伎儿,或现天相,或现王相,或现龙鬼等相,种种不同,细身亦如是,与十三相应,或人象马等胎转为象马等身,或人人天等胎转为人天身,故说随自性遍能,如伎转异相。外曰:是三有所熏十三根轮转生死前已说,何等为三有?以偈答曰:

(43)因善自性成,变异得三有,
已见依内具,依细迦罗等。

因善自性成,变异得三有者,众物名,诸物有三种:一因善成就,二由自性成就,三从变异得。因善成就者,如迦毗罗仙人初生共四德生:一法,二智,三离欲,四自在。是四种德因善得成就故,此四德依善成就有。何者自性成就?自性成就者,如皮陀传说,昔时梵王生有四子,一名娑那歌,二名娑难陀那,三名娑那多那,四名娑难鸠摩罗。此四子已具足具事有身,十六岁时四有自然成,谓法、智、离欲、自在。譬如见物藏自然而得,此四物不由因得故,故说自性成。变异得有者,师身名变异,因师身故,弟子恭敬、亲近、听闻得智慧,因智慧得离欲,因离欲得善法,因善法得八自在,是弟子四德从师身得,故说变异得。此四德熏习大等内具,能轮转生

死,是四德与对治凡八种,是八法依何处住? 答曰:已见依内具,依细迦罗等。内具者,谓大等。此大有八物。依大四住,已如前说:

决智名为大,法智慧离欲,

自在萨埵相,翻此是多摩。

是八种依内具得成,是八法得天眼圣人所见故,故说名已见。依细迦罗等者,谓八种物:一名迦罗啰,二名阿浮陀,三名闭尸,四名伽那,五名婴孩,六名童子,七名少壮,八名衰老。是八种由四食味故得增长:一者因母六味增长四身,二者因乳味故增长婴孩身,三者因乳哺增长童子身,四者因饮食味增后二身。是八种身依细身成,是十六物熏习内具及微细身轮转生死。外曰:前已说由因依因故如伎转异相,何者为由因? 何者名依因? 答曰:

(44)因善法向上,因非法向下,

因智厌解脱,翻此则系缚。

世间中若人能作夜摩、尼夜摩等法,因此法临受生微细身向上生八处:一梵,二世主,三天,四乾达婆,五夜叉,六罗刹,七阎摩罗,八鬼神,是八处由法故得生。若翻此十法而作非法者,临受生时向下五处生:一四足,二飞行,三胸行,四傍形,五不行,是五处非法所生。因智厌解脱者,因细身得智慧,因智慧得厌离,因厌离舍弃细身,真我独存,故名解脱。翻此则系缚者,翻智者名无智,如人执言,我可怜,我可爱。我可爱者,由慢故计我,是名无知,此无知系缚自身,令在人、天、兽等中。系缚有三种:一者自性缚,二者变异缚,三者布施缚,此三后当说。故说由因及依因,善法名为因,向上为依因;非法名为因,向下为依因;智厌名为因,解脱为依因;无智厌为因,系缚为依因。四因、四依因已说。复有四因、四依因,今当

说：

(45)离欲故没性,忧欲故生死,

由自在无碍,翻此故有碍。

离欲故没性者,有一婆罗门出家学道,能制十一根,远离十一尘,护持夜摩尼、夜摩等十法,即得厌离,有厌故离欲,无有二十五实智,是故无解脱。是人死时但没八性。八性者,谓自性、觉、我慢及五唯,在八性中未得解脱计为解脱。后轮转时,于三世间更受粗身,故说厌离故没自性中,是名自性缚。忧欲故生死者,忧欲者,如有人计,我今行大施、作大祠天事,今饮须摩味,于后世间我应受乐因。此忧欲受生生死诸梵处等乃至兽生,是名布施缚。由自在无碍者,自在者喜乐种类有八分,微细轻光等,由此自在故,故在梵王等处所有八种无碍,此八种自在与觉相应故,故名变异系缚。翻此故有碍者,翻自在者即不自在,由不自在故,一切处所皆有障碍,此障碍亦变异系缚,是暗痴法故,故此偈说四种因依因,离欲者为因,没性为依因;忧欲名为因,生死为依因;自在名为因,无碍为依因;非自在为因,障碍为依因。如是八因八依因是十六生,已说竟。外曰:是十六因依因生,何者为其体?以偈答曰:

(46)生因觉为体,疑无能喜成,

思量德不平,觉生五十分。

生因觉为体者,生者或十六,或八种依因,若十六种,八因八依因,以觉通为体,或八种者,八依因名为生,八因为其体,故说十六生名因觉为体,已如前偈说:决知名为大,法智慧离欲,自在萨埵相,翻此名多摩。疑无能喜成者,此十六生分为四分:一疑,二无能,三欢喜,四成就。如一婆罗门与四弟子从大国王还其本处,在

于行路日未出时,其一弟子即白师言:大师,我见道中有一种物,不知是杙为是凶人?是弟子于杙生疑。师语第二弟子:汝往谛看为人为杙。是人因师言已,即便遥看,不敢近彼,即白师言:大师,我不能近彼。是弟子二人有无能。次语第三弟子言:汝可好看定是何物。看已白师:大师,何用看此?是日已出,有大宗侣,可相随去。是第三人虽未辨人、杙已生喜心。次语第四弟子:汝当往看。是人眼根净故,见藤缠绕,上有鸟集,往彼脚触,还白师表:大师,此物是杙。此第四人乃得成就。故十六生分为四分。思量德不平者,德有三种:谓喜乐、忧苦、暗痴。此三互相违,若喜乐增长则能伏忧痴,譬如日光能伏星火等。忧痴增长亦复如是,若思量三德不平等觉生五十分。五十分者今当说:

(47)疑倒有五分,无能二十八,

由具不具故,喜九成八分。

疑倒有五分者,疑倒前已说,今当说五分:一暗、二痴、三大痴、四重暗、五盲暗。今未说无能,先明五疑分。

(48)说暗有八分,痴八大痴十,

重暗有十八,盲暗亦如是。

说暗有八分者,若人不因知离欲没八性中,谓自性、觉、慢及五唯,此人未得解脱作已得相,由不见此八种系缚故,故说不见八种名之为暗。暗者无明别名。痴八者,自在有八种前已说,此中诸天等生执著缚不得解脱,由著自在轮转生死,故说痴八分,前八名自性缚,后八名变异缚。大痴十者,有五唯喜乐为相是诸天尘,是五尘与五大相应,三德为相,此十尘中梵及人兽等生执著缚,谓离此外无别胜尘,因此执著不平等智及解脱法皆执著尘不求解脱,故名

大痴。重暗有十八者,八种自在及十种尘已退生时,是时贫人作是计言:我今贫穷自在诸尘并皆失尽,分别此事起十八苦,此苦名重暗。盲暗亦十八者,如前说自在有八,尘有十种,有人具此十八临退死时作如是计:我今舍八自在及以十尘,狱卒缚我就阎王所,因此计生苦不及得听僧法义,故名盲暗,如是暗者分别五分有六十二。今说无能分者:

(49)十一根损坏,智害名无能,

智害有十七,翻喜成就故。

十一根损坏者,谓聋、盲、聋、爽、癩、癡狂、症、戾、跛、石女、黄门秘上,是十一根损坏,云何说无能?不能听闻故,乃至不能得解脱,譬如聋人能加一病,语善友言:我困苦当何所作?善友语言:当受僧法智慧,至尽苦边即得解脱。答言:我今不能受持僧法智慧,不闻师语,既不闻说,慧何从生?如聋,盲等亦如是,为根坏故无学慧能及不能得解脱。智害名无能,智害有十七者,后当说。

卷下

翻喜成就故者,翻九分喜及八种成就,翻此十七名为智害,是十一根坏及十七智害是名二十八。云何喜九分?以偈释曰:

(50)依内有四喜,自性取时感,

依外喜有五,离尘故合九。

依内有四喜,自性取时感者,依内者依觉、慢、心,生四种喜:一由自性喜,二由求取喜,三由时节喜,四由感得喜。为现四喜作如是譬:譬诸婆罗门舍俗出家,有人问言:汝何所解而得出家?是人

答言：我知自性是三世间真实因，故我出家。是人唯知自性是因，不知常、无常、有智、无智、有德、无德、是遍、非遍，但知有及因，故生欢喜，是人无解脱，是喜由自性生。次问第二婆罗门言：汝何所知而得出家？是人答言：我已识自性是世间因，我已知取是解脱因，虽有自性是实因，若无取者，解脱不得成，故我摄持取。取者，一切出家行道具，具有四种：谓三杖、澡罐、袈裟、吉祥等。吉祥有五：一灰囊，二天目珠，三三缕缨身，四诸咒术章句，五以一长草安顶髻上，谓吉祥草。此五并是学道之具，能去不净，故曰吉祥。就前三种合八具也，从此得解脱。我由此出家，是故第二喜名取，因此喜故不得解脱，但知自性因，不能知余。复问第三婆罗门言：汝何所知而得出家？其人答言：自性及四取何所能作？我知不受便得解脱，故求出家。此第三人无有解脱，何以故？不知二十五句义故，是第三喜者，名时节喜。次问第四婆罗门言：汝何所知而得出家？其人答言：自性、取、时节何所能作？若离感得，我已知由感得故，故得解脱，故我出家。是第四人亦无解脱，无有智故，是第四喜者名感得喜。此四喜依内得成。依外喜有五，离尘故合九者，外喜有五种，远离五尘故。譬如一人见五婆罗门出家，次第往问，初问第一人言：汝何所知而得出家？其人答言：世间中有五尘，为得此尘诸事难作，或作田，或养兽，或事王，或商贾，离此四事或便作偷贼，是求尘事决难可作，逼恼自他故，我见此事故求出家。是第五人无有解脱，无真实智故。又问第二人言：汝知何法而得出家？其人答言：我知五尘求觅可得，如前方便作田等，得诸尘已守护难作。何以故？五家具诤故，由护此尘应逼自他，我见守护苦，故离尘出家。此第六人亦无解脱，无真实智故。次问第三人言：汝何所知而

得出家？其人答言：我已能令未得求令得，已得守护令不失，此五尘由自受用故自然成失，若失时即生大苦，由见此失尘过失故求出家。是第七人亦不得解脱，无真实智故。次问第四人言：汝何所知而得出家？其人答言：我已能觅未得，得已能护，失已亦能更觅。若尔，何以出家？五根无厌足，展转求胜故，我见此根过故求出家。是第八人亦无解脱，无真实智故。次问第五人言：汝何所知而得出家？其人答言：我已能觅未得令得，得已守护令不失，用已更能觅，若求最胜我亦能得。若尔，何故出家？由尘四事故应杀害他，若不害者是事不成，若作田者则应斩草伐树，若斗战时则应杀人，或劫他财则损减他，或说其口妄语，乃至一切世间过失并由尘起，我知此失故求出家。是第九人亦无解脱，由外厌故，不修实智故。说前四依内，后五依外，故合九喜，此九种喜仙人立九名，能清净尘污，故说九喜名为水：一润湿水，二深浅水，三流水，四湖水，五善入水，六善渡水，七善出水，八光明水，九胜清净水。翻此九喜名九无能，谓非润湿乃至非胜清净水。外曰：此三法与成相违，何法名为成？以偈答曰：

(51) 思量阅读诵，离苦三友得，

因施成就八，前三成就钩。

思量阅读诵乃至因施成就八者，此八种能，六行得成。如一婆罗门出家学道作是思惟：何事为胜？何物真实？何物最后究竟？何所作为智慧得成显？故作是思量已即得智慧。自性异，觉异，慢异，五唯异，十一根异，五大异，真我异，二十五真实义中起智慧。由此智慧起六种观：一观五大过失，见失生厌即离五大，名思量位；二观十一根过失，见失生厌即离十一根，此名持位；三用此智慧观

五唯过失,见失生厌即离五唯,名人如位;四观慢过失及八自在,见失生厌即离慢等,名为至位;五观觉过失,见失生厌即得离觉,名缩位;六观自性过失,见失生厌即离自性,是位名独存。此婆罗门因是思量故得解脱,此成由思量得,故名思量成,思量成已说。次说闻成义:如一婆罗门闻他读诵声,谓自性异,觉异乃至真我异,闻此读诵声已觉知二十五义,即入思量位;离五大,入能位;离十一根,入如位;离五唯,入至位;离慢等,入缩位;离于觉,入独存位;离自性,是名解脱。闻成义已说。次说读诵义:有八智慧分得成。如一婆罗门往至师家,一欲乐听闻,二专心谛听,三摄受,四忆持,五知句义,六思量,七简择,八如实令人,是名八智分。由此智分得二十五义,入六行得解脱。离苦三成者,一离内苦,如一婆罗门为内苦所逼、谓头痛等,往诣医所、得治病已,由此内苦起于欲知,为欲求知灭此苦因、往就师家,生八智分,得二十五义,入六行观,故得解脱。此成由内苦,如身苦,心苦亦如是。二离外苦,如一婆罗门,为外苦所逼,谓人、兽、翅乃至木石等之所困苦而不能忍生,求欲知灭苦之因往诣师家,修八智分,得二十五义,入六行观,故得解脱。此成由外苦得。三依天苦,如一婆罗门为天苦所逼,谓寒热雨等,其不能忍,诣师求八智分,得二十五义,入六行观,故得解脱。七善友得者,不由八智分得,但从善友得智慧,至智慧究竟则得解脱。八因施成者,如一婆罗门,人所憎恶,知他憎己,是故出家,既出家已,师及同友亦生憎恶,不与智慧,自知薄福,往边村住,自谓此处无婆罗门可安居住,既往住已,多得施食,其所余者还施亲友乃至女人、牧人,于是村人并皆爱念,安居欲竟一切人众并皆喙施三杖、澡罐、诸衣物等,近帝释会时,语诸人言:谁能与我还本大国看于此会,若

欲去者人人贲物为我将往，往彼到师家已，选择胜物以供养师，余物次第分与同学师友，众生并生爱念，师即施其智慧，由此智至究竟智，即得解脱，此由施得成。此八成者，昔日仙人又立别名：一自度成，二善度成，三全度成，四喜度成，五重喜度成，六满喜度成，七爱成，八遍爱成。^①（昔仙立别名者，一自度者，此人最利自思惟，得波若成解脱不由他教，故云自度成也，自思惟得不由他故。自度即波若，波若能免此至彼故称为度，至之时则名解脱，解脱即名成，因名为度，果名为成，此度成由自思得，故云自度成也。后七度成义无异也，但别名不同耳。二善度成者，由自、由他故得波若成解脱也，此人神根小劣薄，由他教自义多而能得度脱，故称善度成也。三全度成者，一向由他教得，故称为全，神根复劣也。四喜度成者，此人为内苦所逼谓头痛等，诣师求治得暂脱内苦，此为一喜，思惟此脱非是永脱，知独存时乃是永脱，故诸僧佉师学波若求成解脱，得复欢喜，从此两喜为名，名喜度成也。五重喜度成者，此人为内外两苦所逼，诣师请治二苦，二苦既暂息即是两喜，知此非永脱故求师学度成得故欢喜，受重喜名。六满喜者，此人具为三苦所逼：一内苦头痛等，二外苦刀杖等，三天苦风雨寒热等，诣师请治，治之即差，称为遍喜，知非永脱就师修学故得度成，从此为名，名遍喜度成也。七爱度成者，为师怜爱教彼度成，从师受此名也。八遍爱成者，此人为一切所憎，而得财布施，遂为一切所爱，一切并欲使其得

^① 从此处开始，文中出现一些论注，在一起插在正文中，以下根据汤用彤所编选的《汉文佛经中的印度哲学史料》一书中所载文本将这些论注用括号括起来分别插在《金七十论》的相关段落之后。

脱,故云遍爱度成也。)若翻此八成则名八无能,谓非自度无能乃至非遍爱无能,如是十一根堕无能及十七智害无能为二十八无能,是疑无能喜成转为五十义已说。(是根坏无能有十一,智害无能有十七,合二十八无能。就五疑、九喜、八成合五十已说竟也。)前三成就钩者,譬如醉象,以钩制伏,不得随意自在,是五疑、二十八无能、九喜所制伏,世间不得真实智,若离实智则无八成,故说前三是成就钩。故次舍疑、无能、喜、勤修八种成。(前三成就钩者,五疑、二十八无能及九喜,是后八成就家之钩也。八种应得成解脱,而由三故不得,如醉象应自在,由钩故不得自在随意,八成亦如是,必由真实智故得八成,为三所钩故不得实智,必须舍前三,勤修后八种。)外曰:诸有所熏习体相故轮转生死,前已说。体相有二种:一微细体相在初生,二父母生身及十一根共相应,八有所熏习故轮转生死,此中有疑:何者先生?体相为先?诸有为先?(外曰下次问,先牒前义,后问先后,诸有所熏习体相故轮转生死者,上来已说也。诸有即是八有,谓四法、四非法。四法者:一法,二智,三离欲,四自在。翻此四法即四非法也。八名为有,前四法所熏习能令得天道,后四非法所熏习能令得人兽二道也。所熏是体相,体相有二种:自性、觉、慢、五唯名微细体相,从五唯所生与十一根相应起者名粗体相,是八种有及所熏习二体相谁为先生?八有在先?二体在先耶?)以偈答曰:

(52)离有无别相,离细相无有,

相名及有名,故生有二种。

离有无别相者,若离诸有,体相不成,譬如离热,火不得成。离细相无有者,若离细相,诸有不成,譬如离火,热不得成。是两法相

依如火与热,此法俱起如牛两角。相名及有名,故生有二种者,自性变异有二名:一生相名,二生有名。初生生死即具二种。(答二解释明八有与体相无有先后,必相应俱生,如火与热不得相离,如牛两角必也俱起,八有与体相亦尔,有自性、觉、慢、五唯、细体相时,必有八有中四种,若非四法即有四非法,决不得相离,是父母所生粗身亦如是,体相亦如是,与八有决不得相离也。)外曰:此生唯有二种,更有别名? 答曰:有第三生名含识生,如偈所说:

(53)天道有八分,兽道有五分,

人道唯一生,略名含识生。

天道有八分者,一梵王生,二世主生,三天帝生,四乾达婆生,五阿修罗生,六夜叉生,七罗刹生,八沙神生。兽道有五分者,一四足生,二飞行生,三胸行生,四傍形生,五不行生。人道唯一生者,人道唯一类故。说含识有三种,谓天、兽、人三及相有为三。外曰:三世间中何物得何处增多? 以偈答曰:

(54)向上喜乐多,根生多痴暗,

中生多忧苦,梵初柱为后。

向上喜乐多者,梵生处等喜乐最为多,此亦有忧暗,为喜乐伏逼故,梵等诸天多受欢乐。根生多痴暗者,谓兽翅乃至柱等不行生,此中暗痴为多,此亦有忧乐,为暗痴伏逼故,兽等多暗痴。根生者三生,其最下故说根。中生多忧苦者,人生中忧苦为多,亦有喜暗痴,以忧多故伏逼喜暗,故人中多忧苦。人道名中者,三道居中故。最后生者,云何说名柱? 谓草木山石等,三世间由此荷持,故说名柱。如是相生有生及含识生已具说,此三生是自性所作故。自性事已满谓生世间及得解脱。外曰:三世间中,人、天及兽谁受

苦乐？为自性受？为觉、慢、五唯乃至十一根等受？为是人我受？以偈答曰：

(55)此中老死苦，唯智人能受，
体相未离时，故略说是苦。

此中老死苦，唯智人能受者，三世间中有苦是老所作，皮皱，发白脱落，气嗽扶杖，亲友所轻，如是等苦并由老故。死苦者，有人得八自在，或得五微尘，或得粗尘。是人临死为阎罗所录，此中受苦，名为死苦。复有中间时二苦，智人能受此三苦，自性及粗身无智故不能受，故说人苦非自性等苦。外曰：几时人受此苦？答曰：体相未离时故略说是苦，大等相及细身若未相离，是粗身于世间中轮转未相离，如是时中人我受苦。若细粗相离时，人我即解脱，若解脱时，如是等苦毕竟不受，苦未离细粗相，则不得解脱苦，故略说细相、粗相名为苦。外曰：自性事唯此，为更有耶？以偈答曰：

(56)自性事如此，觉等及五大，
为脱三处人，为他如自事。

自性事如此，觉等及五大者，此偈说何义？谓七十偈义其相已成满。云何如此？自性两种事已显现故。一者次第起生死，令我与三世间尘相应，得次第起，初起觉，从觉起慢，从慢起五唯，从五唯起十一根及五大，此二十三事，身觉为初，以五大为后。二者为脱三处人，为他如自事者，为解脱天道中人我及人、兽道中人我，次第作八成，今见自性、我中间此两但为他不为自，譬如有人作朋友事不作自事，如是自性但作他事无自为事。外曰：汝说自性作人我事已，则得离我，此自性无知，唯人我有知，云何作意令他与尘相应，轮转三世间，后令得解脱？若有是意非谓无知。答曰：已见无

知如物有合有离,如偈说言:

(57)为增长犍子,无知转为乳,
为解脱人我,无知性亦尔。

为增长犍子,无知转为乳者,如世间中无知水草,牛所啖食,应长养犍子,如作如此计于一年内能转作乳,犍子既长,能啖草已,牛复食水草,则不变为乳。为解脱人我,无知性亦尔者,如是无知自性为我作事令得解脱,或合或离,离竟不更合。复次偈言:

(58)为离不安定,如世间作事,
为令我解脱,不了事亦尔。

为离不安定,如世间作事者,如世间人心不安定,往还彼此,为离不安定故。为令我解脱,不了事亦尔者,自性由我故,如有不安定,为我应作事,一取声等尘,二取三德,我中间除不安定已,最后得相离,不了者,是自性别名,已过根故亦称为冥。云何知有?如前说有五因缘知自性是有。如前偈说:别类有量故,同性能生故,因果差别故,遍相无别故。以如此道理故知自性是有。复次偈言:

(59)如伎出舞堂,现他还更隐,
令我显自身,自性离亦尔。

如伎出舞堂,现他还更隐者,如一伎儿作歌舞等乐,现身示观者,彼人见我已,我事已究竟,还隐于障中,自性亦如是。或约觉现身,或约慢现身,或约五唯、五根、五作、五大等现身,或约喜、忧、痴三德及三世间等现身,现身已,然后则远离,不复受三热,故说令我显自身,自性离亦尔。外曰:自性显自性身有几种方便?以偈答曰:

(60)以种种方便,作恩于无恩,

有德于无德,为他事无用。

以种种方便,作恩于无恩者,声、触、色、味、香等尘能显现于我义,说显是事,我汝更互异,我受性恩已,无一恩酬性。有德于无德,为他事无用者,自性有三德,谓喜、忧、暗痴,我则无此德。犹如有人利亲益友不望彼恩。如是自性从初为我作随意事乃至解脱,我无一时报彼恩事,故说为他事无用。外曰:我正遍见自性已,然后得解脱,为仿佛见耶?以偈答曰:

(61)太极软自性,我计更无物,

我今已被见,因此藏不现。

太极软自性,我计更无物者,如世间中见一人有女大胜德,复次见第二女,其德最胜,即作计言:是女最胜,无更及者。自性亦如是,二十四义中无有一物如其柔软。云何知如此?不能忍受他见故。外曰:是义不然,人我独存不由见自性故,如执自在因师说:

我痴无自性,自安乐苦中,

自在天使去,天上及地狱。

因此执故若我见自性,自性不得离,故自性柔软不得成。复次,执自然因师说见自性得解脱,是义不然,解脱自然得故。如前偈说:

能令鹅白色,作鸚鵡青色,

是因能生我,造孔雀斑色。

如是一切世间自然为因,是故自然解脱,不由自性。复有师说:若见自性得解脱是事不然,由人我解脱故。如偈中说:

四皮陀歌赞,已有当有人,

死活等自在,行遍不重行。

是故解脱不由见自性。答曰：汝言自在天为因，是义不然。云何如此？以无德故。自在天无有三德，世间有三德，因果不相似，是故自在不为因。唯有自性有三德，世间有三德，故知自性能为因。是故人我亦不为因，无有三德故。自然为世间因，是义不然，非证、比量境界故。证量者，见先作因，然后得果。比知者，由此证见，比度去来亦知如此。若汝说由圣言故，是故得知，是义不然，颠倒说故，是故不成圣。外曰：又有诸说谓时节为因，如偈所言：

时节熟众生，及灭减众生，
世眠时节觉，谁能欺时节。

一切诸事皆由时节，是故不关见自性得解脱。答曰：时节因不然，三摄中无故，自性、变异、我摄诸法皆尽，离三无别法，此中时节不被摄，故知时节无。此变异体说名时节，过去变异名过去时，现在、未来亦复如是，故知时节者是变异别名。以是义故，自性为正因。若人得如此正智，是时即得正遍见自性，自性即隐离，以自性离故，故我得解脱，故说太极软自性，我计更无物。外曰：自性若被见，云何得离？答曰：我今已被见，因此藏不现，譬如贵家女，其性最为善，有人卒来见，是女即羞隐，自性亦如是，若我正遍见，即离便藏隐，唯我独自存。外曰：世间及聪明同说此言，人缚、人解、人轮转生死，此言实不实？答曰：此言不实。云何知？如偈所说：

(62)人无缚无脱，无轮转生死，
轮转及系缚，解脱唯自性。

人无缚无脱者，人我不被缚，云何如此？无三德故，以遍满故，无变异故，无有事故。系缚者由有三德，人我无三德，故无自性缚。以遍满者，缚义有彼此，在此不出彼，是故名为缚，人我无彼此，是

故无有缚。无变异者,从觉乃至大,此变异属自性不属我,是故人我无变异缚。无有事者,我非作者故,故不能作事,施等诸事皆属自性,故我非施缚。若非被缚,是故非被脱,义得自然脱。无轮转生死者,遍满一切处,云何得轮转?行所未曾至,是乃名轮转,我无处不遍,故无轮转义。若人不知此实义,得说我被缚及轮转。外曰:若尔,谁被缚及轮转?答曰:

轮转及系缚,解脱唯自性。

自性由自性,变异及施等^①,

能自缚身,是五唯细身与十三具相应,为三缚所系,轮转三世间生,若得正遍智生,能解三缚舍离轮转,则便解脱,故说三世间依性能造作事。若汝说人被缚,世间解脱生死,是义不然。复次偈言:

(64)如是真实义,数习无余故,

无我及我所,无倒净独智。

如是真实义者,如前已说二十五义。数习无余故者,于六行中数数修习故。无余者,修习究竟,故智慧得生,因此智慧无执、我执、我所执,此三执及五疑并得灭尽,一切事及身皆自性所作。非无、非我、非我所悉属自性故,因此修智慧得生清净独存,因此智我得解脱。外曰:我由此智何所作?以偈答曰:

(65)由智不更生,我意竟舍事,

人我见自性,如静住观舞。

^① 此处按《大正藏》注,为第63颂,但对照以上第62颂及梵本《数论颂》,则仍属对第62颂的解释。第63颂在《金七十论》中实际缺失。

由智不更生者,由此实智故自性不更生觉、慢、五唯等。如偈所言:

如谷有水土,无糠不生芽,
智力制伏故,性不生亦尔。

我意竟舍事者,为我作二种事已究竟,一者受用尘,二见自性。我中间故自性离一切事。人我见自性,如静住观舞者,如观伎人安坐直住,我亦如是,种种事中观此自性,我终不动,如作是计是其二缚一切人,后时亦能解脱一切人。外曰:智于自性我中何所作?以偈答曰:

(66)我见已舍住,我被见离藏,
自性我虽合,无用故不生。

我见已舍住者,如世间人见诸伎女种种歌舞,作是计云:我已见足直舍心住,伎女念云:我事已被见,即隐离是处。人我亦如是,见自性已,直舍而住,自性亦如是,既被见已,即舍离住。外曰:人我者遍满,自性亦遍满,是二相合恒有不可离,从此和合,云何不更生身?答曰:自性我虽合,无用故不生。汝说我与自性遍满故恒合义实如是。若如此,云何不更生?生用无有故。生用有二种:初令我与尘相应,后令我见自性差别。此两用见究竟,故不复更生。外曰:若如此,是用则不定,和合为因故。答曰:正遍知力故。由此智我见自性熟厌离已见,虽复和合亦不得生,譬如出债主与负债人,先为债相应,既还债已,虽复和合,不更相关,我与自性亦如是。外曰:若由智故得解脱,汝亦有智,我亦有智,云何二人不俱解脱?以偈答曰:

(67)由正遍知故,法等不成因,

轮转已直住，如轮身被制。

由正遍知故，法等不成因者，正者如实知二十五义。遍知者二十五义不多不少。由此智力，一法，二非法，三非智，四离欲，五非离欲，六自在，七不自在。此七被烧坏故不能作因。譬如种子，既被火烧，不复生芽，如是七种为智慧得故不成因，如是之人去来轮转故。昔时由此法等宿世因得轮转七处，今为智慧故此因不能生依因，譬如伞无影亦随无，如是宿因无故是身亦无，如是智人宿世造行因息故直住，如轮被制。外曰：若人得智慧，何时得解脱？以偈答曰：

(68)舍身时事显，自性远离时，

决定及毕竟，二独存得成。

舍身时者，先所作法、非法灭时，正舍此身时，内身有地大还外地相应，乃至内空亦还空大，五根还五唯，乃至心根亦还五唯。事显自性远离时者，一切起生死事及解脱事已满足故，是故自性远离我。是时中决定及毕竟二独存得成，决定独存者，由实知故，离医方及诸道异执。毕竟者，离四皮陀果及不由智离欲果。是独存者，决定无二。毕竟者，无复边际，此二独存，二时中独存。外曰：此正遍知何用？以偈答曰：

(69)是智为我用，秘密大仙说，

世间生住灭，此中得思量。

是智为我用者，是智者二十五义正遍知，为我用者独存解脱。秘密大仙说者，秘密者诸邪说义之所隐覆，不能得显，离正师不可得故，秘密应施五德婆罗门，不施余人，故名秘密。五德者，一生地好，二姓族好，三行好，四有能，五欲得。具此智慧乃堪施法，余则

不与,故称秘密。大仙说者,迦毗罗仙人如次第所说。外曰:此智中何所思量?答曰:世间生住灭,此中得思量。世间初梵及后住此中生住灭,生者,从自性生觉乃至生五大;住者,由细身诸有所熏习轮转三世间中;灭者,由八成永得独存。此三义智中显现故,离三无余义故,故究竟智。外曰:此智从何而得?以偈答曰:

(70)是智胜吉祥,牟尼依悲说,

先为阿修利,次与般尸诃。

是智胜吉祥者,此智昔四皮陀未出时初得成就,由此智四皮陀及诸道后得成,故说一切最胜。三种苦及二十四本苦并三缚,由此智,故我得远离,独存解脱,故说此智最吉祥。牟尼依悲说者,谁初得此智?谓迦毗罗大仙人,如前说迦毗罗仙人初出有四德:一法,二智,三离欲,四自在。得此智已,依大悲说护持此智,为欲度他,由慈悲故先为阿修利说,是阿修利仙人次为般尸诃说,是般尸诃广说此论,有六十千偈。迦毗罗仙人为阿修利略说如此,最初唯暗生,此暗中有智田,智田即是人,有人未有智,故称为田,次回转变异,此第一转生乃至解脱。阿修利仙人为般尸诃略说亦如是,是般尸诃广说此智有六十千偈。次第乃至婆罗门姓拘式名自在黑抄集出七十偈,故说偈言:

(71)弟子次第来,传受大师智,

自在黑略说,已知实义本。

弟子次第来,传受大师智者,是智者从迦毗罗来至阿修利,阿修利传与般尸诃,般尸诃传与褐伽,褐伽传与优楼佉,优楼佉传与跋婆利,跋婆利传与自在黑,如是次第。自在黑得此智,见大论难可受持,故略抄七十偈如前说:三苦所逼故,欲知灭苦因等,故说自

在黑略说已知实义本。此中有聪明人说偈言：

(72)此七十偈论，摄六万义尽，

此中说缘生，乃至五十义。

彼义者不出此义，如前偈说：

生因觉为体，疑无能成喜，

思量德不平，觉生五十分。

复有十义，如偈所说：

有一意用义，五义已独存，

会离人我多，身住是十义。

有义者，因中有果义。一义者，自性一，随多人用回转。意用者，令我与诸尘相应，后令见中间。五义者，有五道理立自性，有五道理立人我，如前说。独存者，由正遍知定极独存。和合及离者，遍满故和合，事显故相离。人我多者，生死不同故，此义如前说。身住者，由细身乃至未生智。此十义与五十义合是六万偈所说，是故七十论与六万义等。外曰：大论与七十有何异？答曰：昔时圣传及破他执，彼有此无，是异义，如是论义已究竟。

附录三、普拉帕格拉与 枯马立拉哲学观点概要^①

一、阿特曼

普拉帕格拉的观点^②：我具有(如下)性质：(A)行为者和感受者(的性质)；(B)是某种完全不同于身体、感官和意识的东西；(C)在一切认识中变得显露；(D)是常住的；(E)无所不在的；(F)有许多，但在一个身体中仅一个；(G)依存于我的概念，完全不同于任何这或那的概念，其存在是由普遍承认的、不被否定、也不能否定

① 本节内容选译自甘格那特·吉哈(Ganganatha Jha)所编《前弥曼差史料》(Pūrva-Mīmāṃsā in Its Sources, 贝那勒斯印度教大学, 1942年版)一书。该书编者对一些重要的弥曼差派哲学家的思想分类概括出要点。此处选译了其中有关普拉帕格拉(Prabhākara, 约8世纪)与枯马立拉(Kumārila, 约8世纪)哲学观点的部分内容。标题为选译者所加。每段译文后所标页码为该书页码。原文中所标的一些有关资料的页码,因易与译文所标页码相混,故删略。

② 普拉帕格拉的许多观点是从夏立格那特(Śalikanātha, 约9世纪)的《洋注》(Prakaranapañchika)一书中得知的。下同。

的我的概念所证明的。(P.25)

枯马立拉的观点:吠陀论及祭祀者死后进入天堂,身体毁灭。因此,所论及的进入天堂的实体必定是某种不同于可毁灭的身体的东西。这个实体就是我。如果没有这种实体,那么吠陀就作了一种荒谬的陈述,这将打击吠陀的可靠性。……这个我是某种不同于身体、感官和意识的东西,它是常住的,不灭的,是行动的真实作者,行为的发出者,是(行为的)结果和反作用力的受用者。……有必要认为我具有意识性,它是常住的,遍在的。……它自己是有意义的,因为否则它就不是经受者。它是遍在的,因为否则他就不能一个一个地占有身体。(PP.28,29)

二、解脱

普拉帕格拉的观点:(解脱)是这样一种状态,在这种状态中,没有痛苦,并且没有痛苦(出现)的可能性。(P.32)

枯马立拉的观点:对于那些理解了我的真实本质的人来说,由于所有他们过去的业都通过经历而耗尽,还由于不存在需要消除的业的残余物,因此,也就不再出现身体。由于我仅仅是为了经受过去业的反作用才负载上身体,因此,解脱的追求者就不应有任何被禁止的行为,或者,甚至不应为达某种目的而做事情。但他应继续完成有义务的行为,因为对这些行为的忽略将卷入罪恶,而这罪恶又不得不由物质身体通过痛苦的经历来抵偿。……

知识不是解脱的直接原因。……知识的作用,如上所示,是导致我的进一步肉体化的停止。这(知识)不能导致过去业的抵偿,

这种抵偿只能通过经历来实现。……如果解脱被认为存在于对快乐的经受之中,那它就仅是天堂的一种形式,但由于天堂是某种短暂的东西,这种解脱就不能是持久的。因此,我们得出这样的结论:当所有业的残余耗尽时,就不再有我的身体。这种我的解脱仅通过这样一种条件(实现),即:不再存在能产生我之身体的因。(PP. 32,33)

三、身体、感官和意

普拉帕格拉的观点:意是一个实体,否则就不能有我与意的接触或意与认识对象的接触。意不是渗透一切的。如果它渗透一切,意与我的接触将是永久的。因此意必定是微小的,并因而是常住的。它是极为易动的。没有意的帮助,认识是不可能(进行的)。意与我的接触是法与非法附于我之上的结果。(P. 35)

桔马立拉的观点:感官是认识的工具。知觉的器官不能仅是一个。

(外)感官只有五个,(其数量)不是无穷的。

……意离开了身体绝不能发生作用。因此,它不能被视为是离开身体而独立(存在)的实体。……感官有两种——外部的和内部的。外部的有五种:嗅(感官)、味(感官)、视(感官)、触(感官)、听(感官)。内部的仅(有)一种:意。(PP. 35,36)

四、神

普拉帕格拉的观点：(应)否认宇宙的创造者。……没有理由相信宇宙整体有任何一时间点上的开端，或相信它有任何一时间点上的终结。所以，如果宇宙的组成要素具有一个开端，它们就必定每个都会逐步止息。事实上，这是在每天的经验中所实际看到的情形。然而，即便能认为宇宙的某些要素是通过法与非法发生作用的世界之外的监督者产生的，也不能认为宇宙在整体上是这样。有某些东西，如人和动物的身体，实际是由其父母的作用产生的，而不是由任何外部的监督力量产生的。正理派认为，人的法与非法必定有一监督者，这个监督者具有高于普通人的智力和才能。这种论点没有任何力量。因为身体的法与非法必定总是属于同一种有智力的生物，而身体本身也属于这种生物。任何其他的生物，无论多么有智力，都绝不能有任何另一个生物的法与非法的知识。因此，世界之外的神不能具有……生物的法与非法的知识。而没有这样的知识，这(神)就不能对那(法与非法)进行有智力的和有效的控制。我们再来考察一下所谓神对法与非法实行的监督的特点——(a)这种监督不能有接触或结合的特性，因为法与非法是性质，所以不能结合。结合根据正理派的观点只有实体才是可能的；(b)监督也不能具有和合的特性，因为和合于另外的我的法与非法就不能和合于神。由于这二者——结合与和合——是关系的仅可能(有的)形式，因而，其他种类的监督就是不可能的了。在普通动因的场合，例如木工，所实行的监督存在于他们与工具及器械的接

触中。这些工具及器械又被用来与人所加工的木料相接触。这在神的场合是不可能的。神的作用不可能对生物的法与非法有任何效力,因为法与非法是性质,它们不能与任何事物的运行接触。……正理派在证明创造神时一般提出的论证是:“人的身体必须有一个监督者,因为身体自己是无智力的。”对此的反驳是:神不能是这种监督者,因为他不可能有任何进行这种监督的动机。以下的命题是不容置疑的,即:只有当监督者的某些动机通过监督被满足时,才会存在有智力的监督。然而,证明有智力的监督者的存在的同一论证将也能证明监督者是有身体或有形体的存在物。……我们知道,有身体的存在物是不能对诸如极微、法与非法那样的细微之物实行任何有效和有智力的控制的。即便他确实实行了这样的控制,他自身作为一个有身体的存在,将不得不是另一个监督者或创造者的创造物,如此等等,无穷无尽。那么,由于对创造工作的监督是不可能的,因此,就不得不认为,这是一个处于产生和消失中的事物的永不终止的过程,这过程处于深入到那些事物中去的我的法与非法的影响之下。没有必要设想一个超宇宙的神——创造者。(P. 39—41)

桔马立拉的观点:我们不承认任何创造的开端。……如果有任何整个世界都不存在的时间点,即在神创造之前(的时间点),那么,那时事物的状态又如何呢?那时创造者自身又在何处并以何种形式出现呢?谁又是那时知道创造者并向后人描述他的人呢?对创造者的活动的最初推动又如何出现?既然神不能有身体等,那时他又如何能有创造事物的欲望呢?如果神有身体,那这身体不能由他自己创造。由于地、水等那时不存在,神的身体是由什么

组成的呢？由于世界被发现充满了痛苦和磨难，因此，把世界的创造归于神就不正确了。此外，还要特别提及的是，在创造之初，作为痛苦原因的人们的法或非法是不能存在的。没有一种动因在创造事物时能不用某些材料或工具。创造也不能归因于神对生物的同情，因为在一开始就没有这种同情可以施与的生物。其次，如果创造是由于同情，那么，世界应被创造得完全幸福，特别是由于创造者是全能的，因此没有任何东西可以阻止他的同情行为。如果有任何这种外部的力量确实阻止了神的行为，那神就不能是全能的了。神创造世界的动机是什么？没有一个神志健全的人会无动机地从事任何活动。如果神的活动是无动机的，那他又怎能是一个有智者呢？……即便这种创造者存在，他也不能被任何认识方式认知。即便他能以某种带有神性的形式为人们感知，也没人能感知他确实创造了世界。现时代的我们既不能有关于创造时的世界的知识，也不能有关于创造者自己的知识。（PP. 42, 43）

五、外部世界的实在性

普拉帕格拉的观点：每当我们找出某种结果的原因时，我们总是设想一种能解释结果出现的原因，而不设想将毁坏结果的原因。在梦和认识的场合，产生的认识清楚地显示了外部事物。这个以此种认识为形式的结果，除非以外部事物的真实存在为基础，否则是不能得到解释的。而当一个事物没有另一事物就不可能（存在时），后者就被视为是它的原因。因此，唯一正确的观点是：外部事物是上述认识的原因、基础。事实上，没有一种认识能无外

部基础而被领悟。……在对事物的错误认识的场合,所发生的事情是:根本不应有事物的那种认识,而不是被认识的事物不存在于外部世界中。(PP. 49, 50)

枯马立拉的观点:关于认识有一个外部世界中的真实基础的观点必定是正确的,因为这是一个绝不能否定的观念,就如同梦是虚假的观念是绝不能否定的一样。……即便是梦中的认识也不是完全没有外部的基础。即便在那(梦中),我们也有外部事物的认识。……与此类似,在所有的错误认识的场合,也总有某种外部的基础。……

认识不能既是领悟者又是被领悟者。……被领悟者的对象必定是某种不同于认识的东西。因为认识不能领悟自己,它所领悟的必定是某种它自身之外的东西。(PP. 52, 53)

六、世界上的事物

普拉帕格拉的观点:这(相似)是某种完全不同于实等其他句义的东西。……相似不能归类于同(句义),因为它不构成任何包含概念的基础。和合(句义)是一种关系,因而相似不能归类在它之下。关于胜论派的句义异,那仅是别体这种德,它分别(或)区分处于极微形态中的最终实体。无论如何,它与相似完全对立。基于这些原因,相似必须被视为是一个与其他(句义)不同的句义。……

我们发现世上的一切事物都有某种能力,它不能被感觉,却能被推论。例如,火总能被看到以燃烧的形式带来某种结果,但当受

某种妖术影响时,就不能带来那种结果。……在两种场合,火的可见形态都保持完全相同。这使我们认识到,在火中存在着某种东西,借助这种东西,火能燃烧,而当没有这种东西时,火就不能燃烧。据此,我们得出结论:在一切事物中,存在着某种能使它们产生其结果的东西,如果剥夺了这种东西,它们就不能产生其结果。对于这种不可感的东西,我们称之为能力。

业也是……句义之一。当一个事物运动时,我们实际看到的不是事物的运动,而仅仅是与事物经过的某些空间点的各种合与离。事物运动这个表述亦指那些相同的合与离,但这些合与离不能被视为是运动的业,因为业完全存在于活动的事物中,而合与离则存在于外部的空间点中。由于看到的仅是这些合与离,因此,业(句义)不能被认为是可感的。它只能(从合与离中)推论出来。……

和合不能被视为是持久的,因为它实际被发现是短暂的。例如,同与异之间的和合在异出现时就产生,而当异一消失,它也就毁灭了。

……关于实(句义),地、水、风、火是视感官与触感官可感知的,空和其他的实^① 则不能被认为是可感知的。因为它们不能被看、被触或被听。……

在德(句义)中,色、味、香、触、数、量、别体、合、离、彼体、此体、乐、苦、欲、瞋、勤勇是可感的。……

复合的整体或聚集体有四种:地、水、火、风。前三种具有大的

① 即我、意、时、方。

体积,具有色,能被触感官、视感官(这类)感官所感觉。风由于无色,仅能被触感官所感觉。这些实的极微,由于其特性而不能被感觉。极微的二合体亦是如此。关于作为一切可感性的必要条件的大体^①,它仅存在于具有许多(组合体)的实中,即存在于不少于三合体的那种实中。空、时、方尽管有大体,但却不可感,因为它们没有触和色。

……存在着以下句义:实、德、业、同、和合、能力、相似、数。业是从事物与空间之一点的离及与另一点的合中推论出来的。和合不是常住的,因为它也存在于可灭事物中,并且由于它是事物的一种关系,因此就不可能是常住的。它也不能是一个,而是与世上存在的事物一样多。能力是这样一种东西的共同名称,即:借助于它,实、德、业、同被视为是事物的原因,它要从特殊的结果中推论出来。在常住的东西中它是常住的,在可灭的事物中它是可灭的。如同能力一样,相似不能归入任何其他句义,因此,它必须被视为是一个不同于其他(句义)的句义。胜论派的“异”,即最终特殊性,不可能是一个句义,因为在常住的事物中,如在空与极微等中进行的区分,总是能基于有关事物的普遍性质来完成。(PP.54—57)

桔马立拉的观点:所有的句义可分为两个方面:有或肯定(的方面),无或否定(的方面)。后者有四种:未生无、已灭无、毕竟无和更互无。肯定的句义亦有四种,即:实、德、业、同。实有十一种:地、水、火、风、空、时、方、我、意、黑暗以及声。……德有十三种,即:色、味、香、触、量、别体、合、离、彼体、此体、重体、液体、润。业

① 大的体积。

有五种：即取等。同有两种——上(同)与下(同)。能力和相似包括在了“实”(句义)中。(P.58)

七、现量

普拉帕格拉的观点：现量是直接的领悟。它涉及的是领悟的对象、领悟的人和领悟自身。因此，这些要素中的每一个，都作为组成要素进入现量的每一行为。涉及领悟对象的直接现量产生于感触。感官有六种：(1)用于感觉香的嗅感官；(2)用于感觉色和形的视感官；(3)用于感觉味的味感官；(4)用于感觉触的触感官；(5)用于感觉声的听感官；(6)用于感知诸如快乐、痛苦等纯精神形态的内感官或意。……

意的接触被视为是借助于所有感官的现量中的一个必需的要素。这是因为，即便感官对象与有关感官紧密接触，但如果这时该感官未与意接触，即人心不在焉，那么这对象还是不能被感知。因此，在一切现量的场合，存在着四种必需的接触：

(1)对象与感官的接触；(2)对象的不同特性与感官的接触；(3)感官与意的接触；(4)意与我的接触。

在对乐与苦这类纯精神或主观状态的现量中，仅需要两种接触，即乐与意的接触和意与我的接触。(PP.81--84)

枯马立拉的观点：根据一般经验，当一个对象最初被感觉时，无论它是实，还是德，或是一个共性，它是以其自己纯粹的形式被感知的，摆脱了所有的(有)区别(作用)的特性；……我们通过物体自身来感觉它，由此而产生的认识仅是一种单纯的感觉，称之为无

分别(现量),它属客体自身,是纯粹的、单一的,犹如新生婴儿的认识一样。……随之而产生的是对事物的较完全的感觉,因为它具有某种有区别(作用)的特性,如属于某种共性,具有某种名称等。前者多少有些模糊,后者则非常清楚。后者称为有分别现量。有些人认为,唯有后者是现量,不存在无分别现量。但这是与一切经验相抵触的。无分别现量所领悟到的是某种含糊和不明确的东西,它可能包含事物的任何数。而有分别现量所领悟到的则是确定的东西,这种东西带有其自身的个别特性。……

关于瑜伽现量,有些人认为,这些现量甚至可领悟过去和将来的事物,也可领悟那些细微或眼睛看不见的和非常遥远的事物等。他们论证说,基于这一事实,现量就不能视为仅限于目前存在之物。对此的回答是:瑜伽现量同样不能与普通人的现量相区别,而且只要它是现量,它就必定仅适合于目前存在的事物,而与目前存在的事物无关的东西不能被视为现量。这种认识可被视为是直觉的(认识),……但这种直觉的认识不能始终摆脱疑惑。(PP. 87, 88)

八、比量

普拉帕格拉的观点:比量作为基础的关系必定是一种准确可靠、永远真实,并且是持久的关系。即:存在于原因与结果、整体与部分、实体与性质、同一实体中的性质等之间的关系。例如,火(因)与烟(果)之间的关系。……

有两种推理:(1)为己推理;(2)为它推理。在前者中,结论是

从头脑中回想的前提中推论出来的,在这一场合,所有的(推论)过程不必说出,而且经常是从一个单一的命题推出结论;在后者中,结论是从通常全部说出的命题中推出。

关于比量的陈述,有三部分,专用术语为比量陈述的三要素:(1)命题的陈述;(2)大前提的陈述;(3)小前提的陈述。……命题的陈述的作用是表明通过推理(比量)要证明什么,如:“声是常住的。”只要它被陈述了,我们才能从理智上开始推理。……大前提陈述确证的事例,并且表明,在要证明的东西和要借助进行证明的东西之间,有一准确可靠的关系。而这种关系又必须被表明是存在于双方都明知的场合中。例如,当要通过烟的存在来证明火的存在时,大前提就这样提出:“哪里有烟,哪里就有火,如在厨房中。”……最后,由于推理的认识依从于对恒常关系存在其间的两个要素之一的感觉,因此,对一个要素的感觉就变成了所有比量中的必要成分。由于须陈述这一要素的存在,小前提就变得重要了。例如,当要通过山上烟的存在来证明山上火的存在时,就必须陈述“山上有烟”。如果没有这种陈述,“山上有火”的结论就不能正确地推论出来。(PP.89—94)

枯马立拉的观点:比量的认识,如同每一种有效的认识(方式)一样,可以把握某些未知的东西。……(比量的)证明陈述由三(部分)构成:(1)结论的陈述^①;(2)因的陈述^②;(3)带有确证性实例的

① 如说“声是非常住的”。

② 如说“因为它是一种结果”。

大前提的陈述^①。这些陈述的顺序是不重要的。推理可这样陈述:(1)“结果是非常住的,如罐”;(2)“声是结果”;(3)“因此,声是非常住的”。(P.96)

九、声量

普拉帕格拉的观点:声的认识被定义为是对某种不在眼前的东西的认识,这种认识由言语的知识而产生。因此,声的认识就是对不可感的^②事物的认识,它产生于在声的知识的帮助下的意与我的接触。声在此处的含义是以字母形式(表现出来)的东西,因为只有这些东西可由耳听到。……然而,在字母自身中,存在着某种潜力,这种潜力使人们领悟由这些字母构成的言词的意义。……但是,仅仅由字母、声构成的言词并不足以产生对意义的领悟,只有由这种言词构成的句子才产生认识。而且,只有句子与其意义的关系才是常住的。……

我们已经看到,言语的意义,言语和它们的含义间的关系,是常住的,没有开端,也无终结。……那么,产生了一个问题,即:如果言语是常住的,为什么它不始终存在于我们的意识中?对此的回答是:尽管言语总是存在的,但为了使它成为可认识的,就需要某些附带的帮助,这些帮助能使它显现出来,使它能被认识,或把它出示给我们的意识。这种显现的力量存在于说话人所发出的努

① 如说“一切结果都是非常住的,如罐”。

② 即不可为其他量所认知的。

力之中。……

只有吠陀能被称为声量,而且只有包含教令的吠陀言语才能称为声量,一般的言语则不能,因为它们所产生的知识纯属推理性的。……

我们已经看到,吠陀不是人或作者的产物。这是由下列事实证明的,即:一切言语及其所指明的事情都是常住的,而且,(除吠陀外,)没有其他认识法的手段,(对法的认识)包括那些超感觉的东西,如“无前”等概念。而吠陀自身,由于是唯一论及这类事物的言词的集合,还由于独立于所有的权威,因而必定是常住的。(PP. 113—126)

枯马立拉的观点:由言词产生的认识是言语的认识,它自身就完全有正确性,而且唯独在自身正确这一点上,它与推理的认识相似。……

言语不过就是组合的字母,如同一个复杂的祭祀中的若干辅助性行为合在一起产生最终结果一样。因而,组成言词的若干字母结合产生关于言词意义的认识。……

言语表示的是一般。这是因为:(1)在个别之前被认识的是一般;(2)没有发生过一个言词产生混杂的概念;(3)当发出“带来一头牛”的命令时,被命令者可带来任何一头他喜欢的牛。……(言语)表示的不可能是所有的个别,……同样,也不可能承认言语表示的是聚集着的个别,……如果言语表示的是单独的个别,那么,……言语和其意义的关系将会成为非常住的。

……吠陀不是人所造的,因而它摆脱了人所作的事物的缺陷。吠陀必须被视为是知识的唯一源泉,它在自身完全正确方面是确

实可靠的。(PP.127—135)

十、譬喻量

普拉帕格拉的观点:譬喻量亦产生关于未见事物的认识。例如,当一个已知(家)牛的人见到野牛时,……通过譬喻量产生了先前未见物的认识。即:类比产生了另一物的认识,此物(家牛)不在眼前,但却与眼前的野牛类似。(P136)

枯马立拉的观点:一观察者已知某物,如(家)牛这种动物,后来,当他去森林中时,见到另外一种动物野牛,这一动物他觉察到类似或相似于他已知的那种动物(家牛)。因此,他头脑中回想起以前见过的(家)牛,而这(家)牛他现在认为与眼前的动物相似^①。……譬喻量不能被视为与比量相同,因为比量所要求的那些要素在譬喻量的场合中不存在。(PP.137,138)

十一、义准量

普拉帕格拉的观点:(使用义准量的)过程如下:(a)首先,感觉到了某人不在室内这一事实;(b)只要未确切地知道某人(不在室内)与他在外有关联,那么,即便知道此人还存在,他存在这一事实仍是不确定的。人们还会有这样的疑惑——“不在室内的人究竟是否还活着?”(c)被认为值得怀疑的(此人的)存在,最终被认识到

① 这是有关譬喻量的实例。

与此人在外有关联。因此,令人费解的是(此人是否还)存在着(的问题),然而这(问题)却通过(设想)他在外(这一事实)得到了解释。(P.139)

枯马立拉的观点:义准量的基础不存在于疑惑中,而存在于头脑中两个确定的事实间的不协调或矛盾。这种不协调被对第三个事实的认识所消除。而正是这最后一种认识构成了义准量。……在以下场合,我们可见义准量的实例:当一个人听说“某某人肥胖但白天却不吃饭”时,他就被引向义准量(,即设想)“此人在夜里吃饭”。(PP.140,141)

十二、无体量

普拉帕格拉的观点:确实,在弥曼差派的追随者中流行着这样的观念,即:无体量是第六种认识方式。但这种观念并无合理的基础。没有任何东西可构成这种认识方式的目的。这(无体量)也不能具有真正的认识方式的特性。……一种认识方式只有当它能产生效果时才被视为确实是一种认识方式。……当没有这种效果^①出现时,人们就具有了“这不存在”的观念。这就足以说明事物不存在的观念了。把不产生确切认识的东西看作认识方式是错误的。(PP.143,144)

枯马立拉的观点:当前五种认识方式对产生某种对象存在的认识不起作用时,这种认识方式就发生作用。这种认识方式被人

^① 即作为认识方式的效果。

们称为无体量。……通过这种量,事物的非存在被认识。

非存在有四种:(1)未生无,如奶酪和其他奶制品在(鲜)奶中的非存在;(2)已灭无,如(鲜)奶在奶制品中的非存在;(3)更互无,如马中无牛,牛中无马;(4)毕竟无,如驴头上无角。(PP. 144, 145)

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 古印度六派哲学经典

作者 =

页数 = 4 3 2

S S 号 = 0

出版日期 =

封面页
书名页
版权页
前言页
目录页

目 录

编译说明

一、胜论经

二、摄句义法论（节译）

三、正理经

四、正理花束（节译）

五、数论颂

六、数论经（节译）

七、瑜伽经

八、弥曼差经（节译）

九、颂释补（节译）

十、梵经

附录一、胜宗十句义论

附录二、金七十论

附录三、普拉帕格拉与桔马立拉哲学观点概要

附录页