

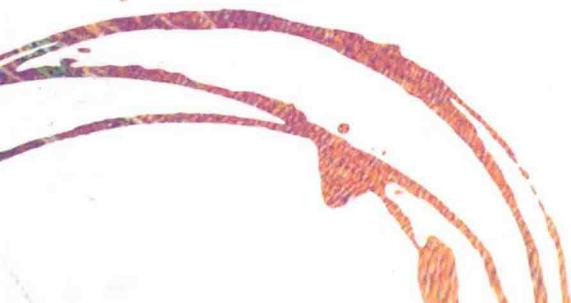
 中国社会科学院创新工程学术出版资助项目

印度六派哲学

孙 晶 著

*Y*indu Liupai Zhexue

中国社会科学出版社



ISBN 978-7-5161-4884-6



9 787516 148846 >

定价：75.00元

 中国社会科学院创新工程学术出版资助项目

印度六派哲学

孙晶 著

India Liupai Zhexue

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

印度六派哲学 / 孙晶著. —北京: 中国社会科学出版社, 2015. 1
ISBN 978-7-5161-4884-6

I. ①印… II. ①孙… III. ①古典哲学—印度 IV. ①B351.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 228829 号

出版人 赵剑英
责任编辑 冯春风
责任校对 郝阳洋
责任印制 王炳图

出版 中国社会科学出版社
社址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网址 <http://www.csspw.cn>
中文域名: 中国社科网 010-64070619
发行部 010-84083685
门市部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2015 年 1 月第 1 版
印 次 2015 年 1 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 25.75
插 页 2
字 数 438 千字
定 价 75.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社联系调换
电话:010-64009791
版权所有 侵权必究

目 录

序章	(1)
第一节 印度文明的起源	(1)
第二节 关于印度思想史	(7)
第三节 中印文化交流	(18)
第四节 关于六派哲学	(24)
一 关于 darśana (“见”)	(24)
二 六派哲学概念的形成	(25)
三 六派哲学的教系	(29)
第一章 正统派哲学的思想始源——吠陀与奥义书	(31)
第一节 吠陀的成立及开展模式	(31)
一 历史过程	(31)
二 主要内容	(35)
第二节 《梨俱吠陀》(Ṛg - Veda) 的哲学思想	(37)
一 《梨俱吠陀》的多神教	(37)
二 《梨俱吠陀》的宇宙创世说	(40)
三 原人创世论	(46)
四 吠陀的轮回思想	(50)
第三节 奥义书的哲学思想	(52)
一 奥义书的成立及其意义	(52)
二 梵与我的概念	(55)
三 梵我一如 (brahma - ātma - aikyam) 思想的发展	(57)
四 “二梵”说与“二我”说	(63)
第二章 吠檀多哲学	(69)
第一节 历史发展的状况	(69)
一 吠檀多哲学的发展过程	(69)

二	吠檀多派的主要哲学家简介	(72)
第二节	《梵经》	(81)
一	《梵经》的年代、名义及其结构	(81)
二	《梵经》的不一不异论	(86)
三	《梵经》的宇宙观	(88)
第三节	乔荼波陀与《圣教论》	(93)
一	乔荼波陀与他的时代	(93)
二	《圣教论》介绍	(97)
三	《圣教论》的哲学思想	(107)
四	绝对不生说	(118)
五	梵我一如说	(124)
第四节	商羯罗的哲学思想	(129)
一	商羯罗的生涯与历史时代背景	(129)
二	商羯罗的著作	(135)
三	商羯罗形上学思想研究	(140)
四	解脱观	(178)
五	商羯罗与佛教	(185)
六	结束语	(188)
第五节	罗摩奴阁的限定不二论	(189)
一	罗摩奴阁的生平及时代背景	(189)
二	梵与个我、世界的关系	(192)
三	认识论	(200)
四	宗教伦理观	(201)
五	结论	(205)
第六节	摩陀婆的二元论	(207)
一	摩陀婆的生平及著作	(207)
二	摩陀婆的二元论	(208)
第三章	数论派哲学	(212)
第一节	历史和文献研究	(212)
一	数论的名称和主要哲学家	(212)
二	数论的文献	(215)
第二节	数论哲学思想	(221)

一	数论哲学的思想来源	(221)
二	古典数论的哲学思想	(227)
第三节	解脱观	(255)
第四章	瑜伽派哲学	(259)
第一节	起源、名义和发展	(259)
一	历史	(259)
二	思想起源	(262)
三	钵颠闍利的《瑜伽经》	(268)
第二节	瑜伽派的哲学思想	(271)
一	有神论的哲学	(271)
二	心论	(273)
三	八支行法	(280)
四	瑜伽修习的结果和解脱	(285)
第五章	胜论派哲学	(288)
第一节	胜论哲学的起源及正理—胜论的发展	(288)
一	胜论的起源	(288)
二	胜论派的经典文献	(291)
三	胜论派的主要思想家及生卒年代	(292)
四	正理—胜论的发展	(293)
第二节	哲学范畴论(句义论)	(294)
一	总论	(294)
二	句义分析	(296)
三	余论	(308)
第三节	胜论的原子论和声无常论	(310)
一	原子论	(310)
二	声无常论	(313)
第六章	正理派哲学	(315)
第一节	正理派的历史	(315)
第二节	十六句义论	(318)
第三节	认识论	(326)
一	现量(peatyakṣa)	(327)
二	比量(anumāna)	(329)

三 譬喻量和圣言量	(333)
第七章 弥曼差派哲学	(335)
第一节 历史起源及经典	(335)
第二节 主要哲学理论	(339)
一 弥曼差派的研究目的	(339)
二 量说	(340)
三 声常住论	(342)
参考文献	(348)
梵汉译名对照表	(365)

序 章

第一节 印度文明的起源

印度为世界四大文明古国之一，它的文明是产生在印度这个特定的自然、风土之中，经过了几千年的历史培育。需要说明的一点是，我们所讲的印度文明，不仅限于今天的印度共和国的地域，它应该包括整个印度次大陆，即巴基斯坦、孟加拉国、尼泊尔、斯里兰卡等国的整个南亚的古代文明。

印度的地域面积约占地球总面积的五十分之一，相当于我国面积的三分之一弱。大致可以分为三大地区：喜马拉雅山山岳地带、印度斯坦平原、德干高原。印度的东北面是具有“世界屋脊”之称的喜马拉雅山脉和喀喇昆仑山脉，它使印度与亚洲内陆相隔绝；西北面有兴都库什等山脉使它与西亚分离；南面是倒三角形的德干高原，其半岛直插印度洋中；西面是阿拉伯海，东面是孟加拉国湾。在印度的中部，印度斯坦平原原有印度河、恒河等，这里是印度最富饶的地方，历来为印度政治、经济比较集中的地区；恒河流经之处，雨水丰沛、气候湿润、沃野千里，是印度古代文明的发源地，也即为印度教、佛教的文化发祥地和活动中心，历史文化遗址众多，恒河是印度人民的“母亲河”。“印度”的名字就是因为境内的印度河而得名。我国史籍中称印度为贤豆、身毒、天竺或婆罗门国，到了唐朝时因为玄奘的翻译才开始使用印度一名。在印度古代文献中，雅利安人自称为“婆罗多国”（*Bhārata - varṣa*）或“阎浮提”（瞻部洲，*Jambu - dvīpa*）。后来，因为婆罗门教的建立，他们又把自己的国家称为“婆罗门国”（*Brahmāvarta*）。印度的国土面积由于幅员辽阔，英国人在殖民时代就把印度称为“次大陆”（*Subcontinent*）。

从印度的东到西，自与我国接壤算起，到伊朗为止，陆地边界线长达3700公里；从印度的北到南，自克什米尔起到斯里兰卡止，长达3200公

里。从纬度来看，从北纬6度到37度。古代我国曾把印度分为五个地区，因而有“五印”或“五天（竺）”的说法。^① 杜依森（Paul Deussen）从文化发展史的角度将印度分为三个地区：（1）以印度河为中心的五河流域（旁遮普）；（2）恒河流域；（3）频阇耶山以南的印度中南部地区。^② 这三个地区在印度的版图上呈三个三角形，事实上在文明发展过程中，雅利安人原本居住在中亚，在经过了“印度—波斯”时期后，逐渐地按这三个三角形的顺序向印度展开。因此，雅利安人所创造的印度古文明也是按这三个三角形的顺序延伸开来的。雅利安人首先在五河流域开创出印度古文明；然后再入住恒河流域，开创了第二期的印度古文明；最后到达频阇耶山以南的德干高原，开创第三期印度古文明。这三期印度古文明，奠定了以雅利安人为中心的宗教信仰和思想，为后代的印度宗教、哲学铺垫了深厚的基础。

印度的河流分为南北两种有着本质区别的类型。南印的河流，以德干高原的山丘作为水源地，它全靠热带季风的雨水，到了不降雨的旱季，河水也就干涸了。北印的河流其水源是来自于雪山，并不依靠季风雨水，所以河流不存在干涸的时候。在印度人的宗教生活中，水具有非常重要的功能。印度教的众多宗教圣地一般都设置在河流的岸边，或者在源流处、合流处等。如果再加上海岸，那至少有三分之二的圣地与水相近。这与我国的宗教圣地大多在山上是明显不同的。当然，这是因为印度地处热带，气候异常炎热，人们非常需要水来滋润，与我国地处温带是不一样的。印度属于热带季风型气候，一年分为夏、雨、凉三个季节，夏季非常炎热，在那种炎热的日子里，只能尽量减少活动，摄定心神，深居简出，在精神上加以控制，以达到“心静自然凉”。可以说，印度文化中举凡斋戒、沐浴、禁欲、林居，以及人类的思维活动、情绪、感性等，印度出现的森林哲学、出世思想等，都与其炎热的自然环境有密切关系。故可以把印度文化称为“炎土文化”。一切活动都围绕着水来展开也就不难理解了。

印度古代的雅利安人在进入印度五河地区之后，由于其自身特殊的生活方式和习惯，创造产生了许多神话，建立了印度河流域文明。考古发现证明：公元前2750—1500年的时代，当时的人们已经出现了宗教信

^① 详见玄奘《大唐西域记》卷二，《大正藏》第51卷，第875页中下。

^② 高楠顺次郎、木村泰贤：《印度哲学宗教史》，商务印书馆1935年版，第2页。

仰；后期印度的民间信仰与此有着渊源关系。例如，考古学家在印度河流域的摩亨约达罗遗址挖掘出一枚印章，上面雕有一尊类似结跏趺坐，作禅定冥想状态的神像，一般认为这就是后来流行全印度的印度教三大神之一的湿婆（Śiva）的原型；这一雕像也被认为和原住民的信仰有关。^① 早期印度哲学的起源与这些神话和宗教信仰的起源也是同出一端的，哲学思维都是来自于这些神话的。可以这样说，印度从古至今的宗教或民族精神都由早期神话所支撑，特别对哲学的影响很大。印度人都具有丰富的宗教情感，不信仰宗教的印度人是没有的。在漫长的历史岁月中，印度人以宗教理念作为日常生活的指导，以奉仕神祇为人生目的。印度人称其宗教为“达摩”（dharma），在达摩之中宗教和哲学是结合为一体的。印度人的一般的世界观、人生观，都是以宗教作为其基础理念，与宗教有着天然的密不可分的关系；而离开宗教的单纯哲学理念是不存在的。在印度，哲学虽不像西方中世纪哲学那样成为了神学的奴婢，但哲学与宗教始终也是密不可分的亲友，它从思想理论上对宗教加以指导；而宗教则作为哲学发育的温床对其加以培育。因此，印度文化有其自身的特殊性，这种特殊性与其自身产生的地域和历史背景有着紧密联系；这也使印度文化在向外传播时，如佛教、印度教向亚洲各地传播时得到了极大的成功。

印度文明与中华文明同为世界最古文明，其起源可以追溯到上古时代。1921年开始在印度河流域的考古发掘，对印度在公元前2300—1800年的文明状况提出了比较有价值的证据。^② 一般认为，在印度的史前期，其文明类型可以称为“印度—波斯文明”，因为考古发掘出土的文字板块与在波斯苏萨（Susa，古代波斯首都）所发现的楔形文字板非常类似。它证明苏萨与西印度之间的文明关系。创造此种文字的民族可能与苏美尔文明（Sumerian Civilization，西亚最古文明，为巴比伦文明的前身）有非常亲近的关系，并且在公元前两千年时接受了他们的艺术风格和文字要素。^③ 这些文字已经被证明为南印度的达罗毗荼人（Dravida）的祖先所使

① Cf. Susan L. Huntington, *The Art of Ancient India*, New York: Weather Hill, 1985, pp. 20-23.

② 关于最初的考古发现，请参见 Sir John Marshall: *Mohenjo-daro and the Indus Civilisation*, 3 vols., London, 1931。

③ A. A. Macdonnell: 《印度文化史》（*India's Past*, 1927, 龙章译），中华书局1944年版，第6—7页。

用，即为达罗毗荼语的最早形式。^①

通过考古出土的文物可以发现，史前期的印度河文明所流行的是母神崇拜、树神崇拜、动物崇拜、性器官崇拜等，还盛行瑜伽修行和沐浴。这些是后期大盛的吠陀宗教的雏形，更为后代印度教神祇崇拜所接受。经过长年累月的同化与吸收，早期印度河文明从“印度—波斯文明”向“吠陀文明”过渡，最终形成了现代的印度教的形式。

印度文明主体的形成，是随着雅利安人越过兴都库什山从西北对印度入侵而逐渐完成的。可以说雅利安人给印度次大陆带来了新的文明。据考古史料推断，约在公元前 1500 年左右，雅利安人从阿富汗一带越过兴都库什山，进入印度斯坦的旁遮普（五河地区）。^② 雅利安人与欧洲人有同一人种的祖先，虽然其原住地不详，但近年来有人推断其原住地在高加索（Caucasus）山脉的北部，是南俄罗斯里海的北边的游牧民族。^③ 该民族由原住地的草原向四方移居，向西部成为欧洲民族的祖先。向东部进入土耳其。向西南进入伊朗的雅利安，成为伊朗—雅利安人的祖先，形成了拜火教，产生了《波斯古经》（*Avestā*）。向东南部的一支，则成为印度—雅利安人。他们进入印度的五河地区后，同当地土著（黑肤低鼻的达罗毗荼人）争夺地盘，拼命地把土著向南驱赶，开始过那种半游牧半农耕的生活。印度—雅利安人形成了早期的吠陀宗教，创造了《吠陀》（*Veda*）。这两部经典在语言方面，特别是在神名以及祭祀所相关的术语等方面都非常相似，这表明两民族在宗教信仰上有很多相近之处，故被称为“印度—波斯文明”。

雅利安人所信仰的神祇，例如 *Dyauspitar*（天父），和希腊人所信仰的 *Zeuspater*，罗马人所信仰的 *Jupiter*，都是同一神的变化；再如雅利安人的 *Deva*（天神），和罗马人的 *Deus*，立陶宛人的 *Devas*，拉丁文的 *Dei*，也都具有相同的语根和神格。在“印度—波斯文明”时期，两个民族有着共同的神祇，例如，雅利安人的雷神因陀罗（*Indra*）、太阳神弥陀罗（*Mitra*）、天空父神婆楼那（*Varuṇa*）、酒神苏摩（*Soma*）等，也都以相

^① 达罗毗荼人为雅利安人入印之前的土著居民，后被逐至南印，在那里保持着自己的文明。其语汇后也有部分被纳入梵语。

^② *Panjāb*（旁遮普）为古代波斯语，梵文为 *Pañca-nada*。*Panj* 为“五”，*āb* 为“河”，说明此地河流众多，主要为印度河。此河与印度古代文明关系颇多。

^③ 中村元：《印度思想史》（日文版），岩波书店，1968年，第4页。

似的神格和语根，出现在伊朗人的信仰当中。^①

雅利安人对五河地区的侵入大约完成在公元前 13 世纪，他们居住在新的家园至公元前 10 世纪左右形成了《梨俱吠陀》（*Rg - Veda*）的宗教。在《梨俱吠陀》的颂诗中，我们可以看到大量关于雅利安人与达罗毗荼人之间的争斗情况的描述，经过长年累月的争斗，在印度社会逐渐形成了阶级，出现了自由民阶层和原住民的奴隶阶层，但此时还并未出现种姓制。雅利安人的入侵不但带来了社会的变化，也带来了文化的变化。通过对碑刻的考古还发现，在古代北印度的一种方言，经过变形后产生出了梵语（*saṃskṛta*），这种语言主要由祭司们使用，而他们中的诗人祭司使用这种古老的语言来编撰颂诗。后来在历史发展中经过语法学派的努力，梵语盛行于全印度，主要在接受过教育的人群中流行。这种语言与波斯、希腊、拉丁、条顿、凯尔特及斯拉夫等语言有关。例如，“母亲”一词，梵语为 *Mātar*，希腊文为 $\mu\eta\pi\eta\rho$ ，拉丁文为 *Mater*，古爱尔兰语为 *Mathir*，英文为 *Mother*。又如“儿子”一词，梵文为 *Sūna*，立陶宛语为 *Sūnū*，古日耳曼语为 *Sunu*，英语为 *Son*。由此看来，梵语与欧洲语系之间确实存在着密切关系。

梵语（*saṃskṛta*）这个词最早的意思是过去分词“已完成”，它也被称为“雅语”。最早期出现梵语可以称之为“吠陀语”或“上古印度语”，统称为“古代印度—雅利安语”（*Old Indo - Aryan*）。最早使用梵语写作的是文学作品，后来又被用来写作哲学、宗教、历史、叙事诗、戏曲等。概括起来讲，梵语基本上是“印度—波斯文明”的产物，它产生的基础是古代西北印度雅利安人的地方方言，但它又不是在民间流行的语言，而仅限于祭司在祈祷时咏歌而用。吠陀语与印度—波斯语的区别，就像梵语与巴利语的区别一样，实际上是很微小的。严格地讲，吠陀语与梵语仍然有一些微小的区别。因此，早期在西北印度使用的祭祀时的语言是“上古印度语”，后来在《梨俱吠陀》的第 10 卷，以及《阿闍婆吠陀》（*Atharva - veda*）和《夜柔吠陀》（*Yajur - veda*）的大部中使用的梵语是一种较新的形式，而在《梵书》（*Brāhmaṇa*）与《森林书》（*Āraṇyaka*），以及《奥义书》（*Upaniṣad*）和吠檀多派（*Vedānta*）的“经”（*sūtra*）中使用的梵语却是上古印度语。最后，在公元前 350 年时著名的梵语语法学

^① 高楠顺次郎、木村泰贤：《印度哲学宗教史》，商务印书馆 1935 年版，第 7—9 页。

家波弭尼 (Pāṇini) 为梵语统一了规则。因此, 波弭尼的梵语可以被称为“古梵语”。^① 在印度古代大史诗《摩诃婆罗多》中, 梵语被称为“神圣的语言” (brāhmīvac)。与梵语相对的古印度语言称为 Prakrit, 它实际上是民众所用的方言。梵语 Prakṛta 原词的意思是未经人工打造的或自然的, 因为它是在民间自然产生的, 它不单是在口语中存在, 而且也可以见诸于文章。由 Prakrit 所涵盖的语言是介乎于古代印度—雅利安语与现代印地语之间的所有语言, 于是它被称为“中期印度—雅利安语” (Middle Indo - Aryan)。这种语言最具代表性的作品是阿育王的法敕碑文。

在中世印度还有另一种重要的语言——巴利语 (pāli), 这种语言主要流行于锡兰 (斯里兰卡)、缅甸、泰国的佛教中, 现存小乘上座部 (Theravāda) 佛经主要是用巴利语编纂而成, 也即南传上座部以及阿毗达磨佛教文献。佛陀释迦牟尼虽然出身王族, 但是他在说教时使用的并不是当时婆罗门祭司用的梵语, 而是用普通民众的语言来宣说教义。佛陀在摩揭陀 (Magadha, 现印度南比哈尔) 活动, 摩揭陀方言 (Māgadhī) 与巴利语非常接近, 于是 M. Winternitz 推断摩揭陀方言是巴利语的基础, 这也不无道理。^② 但一般来讲, 巴利语中保留了许多西北印度俗语的成分。谈到用巴利语编纂的佛经, 这就意味着它是佛陀所讲的根本教义所形成的原始佛教的最值得信赖的经典。谈到巴利语这个概念, 就意味着它代表着原始佛教的传统, 它代表着佛经的“顺序·整理·规则”, 最后也代表着佛经圣典的意味。南传的三藏 (ti - piṭaka, 经律论) 的内容完全是以释迦牟尼的说法为基础的, 后期大乘经论皆未收入, 于是, 这种三藏就称为巴利, 这也是巴利语的来历。当然, 佛经还有很多是梵语文献, 这些梵语文献中除了梵语散文经典外, 还有一些用方言写作的偈颂 (Gāthā), 这些方言也被用来写作散文, 会出现用梵文结尾, 或者梵语化以及接近梵语, 这种中世早期使用的梵语就被称为“混合梵语”。根据北京大学季羨林先生的意见, 佛经主要有四种: (1) 用巴利文写成的; (2) 用其他中世印度文写成的; (3) 用混合梵文写成的; (4) 用梵文写成的。其中, 巴利文是最古老的, 用它写成的经典可信度最大; 另外, 用印度东部方言写的比较多, 因为佛陀在那里活动最多, 主要为半摩揭陀语 (Ardhamāgadhī),

① 参见 M. Winternitz: *Geschichte der Indischen Literatur*, 3 Bde., 1908 - 1922, vol. I 之序言。

② 同上。

也可以称之为“原始佛教语言”。^①

印度是一个多民族的国家，由于这一特点使它的语言文化呈现出了多样性。1971年在印度进行的国情调查表明，具有一百万人以上所使用的语言种类在印度共有33种，具有5千人以上使用的语言种类在印度有281种之多。到目前为止，印度并没有全国统一的国语，根据印度宪法的规定，有15种语言作为公用语需要普及和发展。粗分一下，印度的语言主要可以分为四大语系：印欧语系；达罗毗荼语系；汉藏语系；南亚语系。

印欧语系 又称印度—雅利安语，主要流行于北印，包括印地语、旁遮普语、马拉地语等，印地语早期主要流行于东部印度教徒，东部印地语严格摒弃波斯和阿拉伯的词汇，保持着印欧语的纯洁。现在东部印地语采用的是传统的天城体字母书写，是印度的主要官方语言。

达罗毗荼语系 达罗毗荼人的语言，主要流行于南印，包括泰米尔语、泰卢固语、卡纳达语和马拉雅拉姆语等。

汉藏语系 属于藏缅语族，包括了几百种方言，每种方言使用的人数并不多，主要分布在喜马拉雅山麓一带与阿萨姆山区。

南亚语系 属蒙达语族。主要分布在中印度各地及安达曼及尼科巴群岛，包括桑塔尔语、卡西语、布米吉语等。

在上述四种语系中，使用印欧语系的约占总人口的74%，使用达罗毗荼语系的约占总人口的25%，使用汉藏语系的约只占总人口的0.73%，而使用南亚语系的约占1.5%。

第二节 关于印度思想史

要想对印度的思想史作一个简单的概述，摆在我们面前有一个很大的困难：要写思想史，其前提是必须要有正确的年代；但是美国著名的梵文学者 W. D. Whitney 在他的著作《梵文语法》（*A Sanskrit Grammar*, 1888年）的序言中写道：“在印度文学史中所写到的年代，就像保龄球的瓶一样一触即倒”。在印度思想史中的情况也是同样的。同一时代的作者的著作，在关于同一历史事件，或者同一人物或文献，都会出现不同的年代。

^① 季羨林：“再论原始佛教的语言问题”，载《语言研究》1958年第1期。

英国殖民印度之后，他们对印度的语言文字、风俗，以及宗教都比较熟悉，但知识总是难以完备。自 18 世纪中叶以来，英国人加强了对印度的研究，在学术研究上取得了很大的突破，对印度文明史的各方面加以重建，为印度学奠定了很好的基础。时至今日，比起 W. D. Whitney 的年代，我们在研究上已经有了比较清晰的年代，也进而取得了不少的研究成果。当然，这还不能说我们就已经对各个历史时期有多么大的把握。那么，运用近代由日本中村元博士倡导历史文献学的研究方法来对印度思想史进行研究，尽管存在一些问题，但仍然不失为一种比较科学的研究方法。

同时，在对印度思想史或哲学史进行研究时，除了可以借鉴西方学者或日本学者的研究成果之外，印度本土的关于哲学史的概论也有一些，其中最重要的是 14 世纪印度吠檀多不二一元论者、哲学史家玛陀婆（又译毗提耶罗耶，Mādhava, alias Vidyāraṇya）的著作《全哲学纲要》（又译：《摄一切见论》，*Sarvadarśanasamgraha*）。在该书中玛陀婆列举了 16 种当时存在的哲学派别，这些派别基本上属于印度教系统。主要包括：（1）顺世论（又译：路迦耶多，Lokāyata）；（2）佛教；（3）耆那教（Jaina）；（4）罗摩奴派（Rāmānuja）；（5）摩陀婆派（Madhva, alias Ānandatīrtha, Pūrṇaprajña）；（6）那库利沙兽主派（又译：涂灰外道，Nakulīśapāśupata）；（7）湿婆派（Śiva）；（8）再认识派（Pratyabhijñādarśana）；（9）水银派（Raseśvara）；（10）胜论（Vaiśeṣika）；（11）正理论（Nyāya）；（12）弥曼差（Mīmāṃsā）；（13）文法学派（Vyākaraṇa）；（14）数论（Sāṃkhya）；（15）瑜伽（Yoga）；（16）商羯罗派（Vedānta）。该书作者玛陀婆属于吠檀多派（Vedānta），他在写作此书时，其顺序是从他不喜欢的低等的唯物论派开始，然后逐渐列出与自己本派思想接近的派别，最后达到自己这一派即吠檀多派。此外还有 14、15 世纪的正理—胜论派哲学家克夏婆·弥室罗（Keśava Miśra）的名著《六派哲学疏释》（*Tarkabhāṣā*）。

在近现代关于印度哲学史的几部最具代表性的著作分别为：达斯笈多（S. Dasgupta）所著的五卷本《印度哲学史》（*A History of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1922），拉达克里希南（S. Radhakrishnan）所著的两卷本《印度哲学》（*Indian Philosophy*, George Allen & Unwin, 1923—1927）。世界闻名的日本中村元博士的五卷本《印度哲学思想》（岩波书店，1955 年）是现代印度学界少见的鸿篇巨制，其文献史料的考证和思想深层的挖掘很有特色。日本东京大学名誉教授前田专学是当今世

界研究吠檀多哲学的权威，他的《吠檀多的哲学》（平乐寺书店，1980年）一书是依据由前田教授本人校订的商羯罗（Śaṅkara）唯一独创性著作《示教千则》（*Upadeśasāhasri*）而写成的，这是一本具有很高学术价值的著作。

前田教授根据思想史的发展对印度的时代作出了初步的区分，如下：

- I 古代（公元前 1200—公元 600）
 - 古代第 1 期（公元前 1200—公元 120）
 - 古代第 2 期（公元 120—600）
- II 中世（600—1800）
 - 中世第 1 期（600—1200）
 - 中世第 2 期（1200—1800）
- III 近现代（1800—）^①

古代第 I 期 哲学思维开始形成的时代，但其神话的成分占多数，体系也未形成。这一时期所出现的各种哲学萌芽，是后代印度哲学的源泉。印度真正意义上的哲学思想应该是起源于公元前 1200 年左右的《梨俱吠陀》时代的晚期。通过对《梨俱吠陀》的神曲研究可以发现，其内容除了对自然神的歌颂之外，还包括许多对宇宙本原以及神和人的本原的哲学思考。这些本原已经不是单纯的人格化的神，而是那些超出了自然神而又具有神格的唯一的原理，例如：生主（Prajāpati）、造一切者（Viśvakarman）、祈祷主（Brahmaṇaspati）、原人（Puruṣa）等。到公元前 500 年，主要吠陀编纂完成，婆罗门教的根本经典出现。

以公元前 500 年为中心时代，作为吠陀哲学思想萌芽的集大成性经典《奥义书》（*Upaniṣad*）开始出现，从而进入奥义书的时代。在这个哲学思维充分发展的时代，人们对宗教的祭式、对神祇的关心开始降低，取而代之的是开始探究宇宙的本原、非人格化的一元的哲学原理，最终结果就是产生了作为宇宙最高原理的梵（Brahman）和作为个人存在的阿特曼（Ātman）这两个哲学概念，而奥义书哲学的整个体系则是研究这两者完全同一的“梵我一如”（Brahmātmaikyam）的原理，其哲学体系的主要内容包括：“二梵说”和“二我说”；业报、轮回、解脱等，后期的印度所

^① 前田专学：《印度的思考》，春秋社，1991年，第13—14页。

有哲学体系都受到了奥义书的影响；换句话说，印度的所有哲学派别的理论都能在奥义书中找到它们的思想始源。

从公元前 500 年开始，在印度出现了反吠陀权威也即反婆罗门教的思潮，与我国的百家争鸣时代相当，这就是以佛教释迦牟尼（Śākyamuni）和耆那教的大雄（Mahāvīra）为首的自由思想家（沙门，śramaṇa），这股反婆罗门教的思潮就被称为沙门思潮。他们对婆罗门传统的祭祀中心主义提出疑问，由于业报和轮回思想的传播，个人伦理思想、出家制度的萌芽等，都对旧的传统形成了动摇，以往的婆罗门的理想生活方式也被放弃。这些沙门采用出家的方式，也放弃了祭祀行为，直到不从事任何职业以乞讨为生。他们被集中后的代表为外道六师，其主要历史文献数据可以在汉译佛经的《沙门果经》中找到。到公元前 4 世纪时，孔雀王朝（Maurya）统一了全印度（前 317 年），阿育王（Aśoka）^① 皈依（sarana）了佛教，在全印度乃至南亚各国传播佛教，佛教得到了很大的发展，但也开始分裂为两派。到公元前 1 世纪左右，兴起了大乘佛教运动，编纂了大量的般若经典，而他们对古来传统保守的派别蔑称为小乘。此时在一般民间也开始形成印度教，并产生了大量的经典。

在此古代的第 I 期，哲学思维充分发展，但是哲学的完整体系还未出现。

古代第 II 期 各派哲学体系开始确立以及充分展开的时代。贵霜王朝（Kusāna，约公元 60—200 年）到笈多王朝（Gupta，约公元 320—540 年）的时代。印度教在笈多王朝时被定为印度的国教，佛教尽管也在不断地发展，但是其发展势头却相对低下，印度教的势力却得到了极大扩张。在这一时期中，婆罗门教一派的哲学体系以及佛教的体系都得到了确立和展开。正统派和非正统派的分野也在这一时期产生。

这一时期是部派佛教形成体系的时期，说一切有部确立了七十五法（dharma，存在的要素）的体系，提倡原子论的哲学观点。从大乘佛教来看，龙树（Nāgārjuna）^② 强调“空”（śūnya）的哲学概念，对说一切有

① 前 268—232 在位，孔雀王朝第三代王，在印度实现了中央集权的统一国家。

② 约 2—3 世纪南印度人，年轻时曾修习婆罗门教义，后入佛门，成为大乘佛教中观派的创始人，主要著作有：《中论》、《十二门论》、《大智度论》、《十住毗婆沙论》等。

部的法实有论持批判态度。由无著 (Asaṅga)^① 和世亲 (Vasubandhu)^② 创立的瑜伽行派提倡唯识说, 根据三性说^③来揭示存在的本质。瑜伽行派也是佛教逻辑 (因明) 的推动者, 陈那 (Dignāga)^④ 对旧因明进行改造, 创造了只有现量 (pratyakṣa) 和比量 (anumāna) 的新因明。瑜伽行派认为一切众生皆有能成如来的佛性, 通过这种如来藏思想促进了大乘佛教的广泛传播。

作为正统派哲学的六派哲学在这一时期也形成了各自的哲学体系, 从古代哲学的雏形向成熟的古典时代发展。数论哲学主张纯粹精神和根本物质的二元存在, 与其在理论上密切接近的瑜伽派则主张用瑜伽实践来体证真理。印度逻辑学派的正理论用实体与属性等六个范畴来解明现象界的构成, 其哲学本体论与另一个派别胜论接近, 两个学派在 14 世纪时合为一支。弥曼差与吠檀多原是吠陀发出的一支, 都以吠陀作为自己一派的理论依据, 而弥曼差主要研究吠陀的祭祀和仪礼从而发掘其哲学意义; 吠檀多则以奥义书研究为中心, 主要解明梵和阿特曼的哲学概念, 坚持一元论的哲学本体论立场, 后代该派得到了很大的发展, 形成了多数的流派, 成为印度哲学的主流派。

除了上述六派哲学之外, 印度还有一支文法学派。从吠陀年代开始, 印度就出现了专门对吠陀圣典的语源、文法进行解释的专家, 作为吠陀的六个辅助学科之一的文法学 (Vyākaraṇa) 也得以成立。5 世纪后半叶的

① 约 4—5 世纪北印度人, 婆罗门种姓, 初习小乘, 后成为大乘佛教瑜伽行派的创始人之一, 主要著作有:《摄大乘论》、《顺中论》、《金刚般若经论》、《显扬圣教论》、《大乘阿毗达磨集论》等。

② 约 4—5 世纪北印度人, 是无著的同胞兄弟, 最初修习经量部, 后来受其兄的影响转向大乘, 成为大乘佛教瑜伽行派的创始人之一, 主要著作有:《俱舍论》、《唯识二十论》、《唯识三十论》、《大乘成业论》等。关于无著和世亲的年代学术界有争论, 日本宇井教授认为, 无著为 310—390 年, 世亲为 320—400 年, 但另有学者以世亲与笈多王朝的诸王关系密切为由认为, 世亲的年代应该为 400—480 年, 如此说来他与无著就不可能为兄弟了。

③ 他们认为, 世界万物可以分析为以下三性: 遍计所执性 (妄有性, parikalpitā - lakṣaṇa)、依他起性 (假有性, paratantra - lakṣaṇa)、圆成实性 (实有性, pariniṣpanna - lakṣaṇa)。

④ 约 5—6 世纪南印度人, 婆罗门种姓, 初习小乘犊子部, 后拜世亲为师, 为佛教新因明的创始人, 主要著作有:《集量论》、《因明正理门论》等。

伐致呵利 (Bhartṛhari)^① 提出了“言语梵论” (Śabdabrahmavāda), 开辟了语言哲学研究的新学科, 耆那教紧随其后也提出了七支论法 (Saptahaṅginaya), 将其更加理论化。

中世第 1 期 中世宗教思想的发展时期。在印度古代曾经产生过持无神论观点的派别, 也产生过唯物论的无神论哲学派别,^② 到了中世 (600—1200 年), 随着宗教势力不断地扩大, 出现了强调“信爱” (bhakti) 的有神论宗教运动, 从而使印度中世的宗教思想得到了加强。在这一时代, 城市商业资产者走向没落, 而以他们为群众基础的佛教、耆那教也就随之而衰退; 以农村为基础的印度教反而得到了大幅的扩张, 他们四处建立修道院, 特别在南印, 拼命打压佛教的地盘。从古代开始就确立的诸哲学体系在这一时期大多并未得到多大的发展, 其中只是正理论从佛教那里将逻辑学更加精密化, 而真正得到发展的是吠檀多派, 它通过乔荼波陀 (Gauḍapāda) 和商羯罗 (Śaṅkara) 这两位哲学家, 将其理论完全地体系化, 从早期的梵实在论向晚期的摩耶论 (māyā) 的梵一元论转化, 从而成为印度哲学的主流派。

这一时期的特征为: 与哲学派别的缓慢发展相反, 印度教的各宗派得到了飞速的发展, 如圣典湿婆派 (Śaivasiddhānta), 该派的圣典为《欲圣教》 (Kāmikāgama), 这是湿婆的五口所教诲的; 该派有三个独立的哲学概念: “主” (pati)、“家畜” (paśu)、“绳索” (pāśa), 主是湿婆神, 它是无限的, 与自我是一体的; 而后两个概念则代表着不净的现象界。又如湿婆派的另一支水银派 (Raseśvara), 在玛陀婆的著作《全哲学纲要》第 9 章论述了这一派, 该派的主要教义是论述解脱, 该派认为身体应该是由水银所成, 即水银液体 (rasa) 与湿婆神及神妃三者结合而成, 它具有治病、复苏的神秘功能。另外, 毗湿奴派 (Vaiṣṇava) 的一支薄伽梵派 (Bhāgavata), 此派信奉最高的人格神薄伽梵, 此神最早的前身是财神子 (Vāsudeva), 后来称为黑天 (Kṛṣṇa), 最后再称为薄伽梵, 经常被混用。

^① 中印度人, 王族出身, 根据义净的《南海寄归内法传》, 他曾出家又还俗了七次, 有《文章单语篇》(Vākya-padīya) 一书, 同时他还对钵颠闍利 (Patañjali) 的《大疏》(Mahābhāṣya) 作了注解。

^② 顺世论, 属沙门思潮的一支, 并无经典著作流传下来, 只能在它的敌对派别的著作中找到一些对它的批判, 汉译佛经中提到了这一派的存在。该派承认世界是由四大 (地、水、火、风) 构成, 否认神的存在, 持朴素唯物论观点。

佛教在 8 世纪之后随着其独特性的逐渐消失，开始出现密教化倾向，直到 1203 年伊斯兰势力侵入印度后便消亡了。

中世第 2 期 伊斯兰教开始渗透、思想出现变化的时代。伊斯兰早在 8 世纪就逐渐地侵入印度，但一开始对印度的思想、文化并没有产生多大的影响。但 13 世纪之后情况就不一样了，从 1206 年在印度第一次出现伊斯兰王朝（奴隶王朝，1206—1290 年）开始，伊斯兰的文化向具有古老传统的印度教文化提出了挑战，开始逐渐渗透和融合，从而迎来了伊斯兰教开始渗透、思想出现变化的时代（1200—1800 年）。

在这一时代，传统的哲学诸派别如吠檀多派产生了一些比较著名的学者，12 世纪的罗摩奴阇，他持吠檀多限定不二一元论的观点；13 世纪的摩陀婆持吠檀多二元论的观点，他们两者都属毗湿奴派，他们运用吠檀多哲学来作为毗湿奴派的理论基础，从而为印度教丰富了思想库。到 15、16 世纪时，伊斯兰教与印度教融合的倾向更加明显，由于这种不同文化的交流和融合，造成了新宗教、新文化的出现。在印度教内部，出现了近代思想萌芽，筏罗婆（Vallabha，1473—1531 年）继承了商羯罗的吠檀多不二一元论的立场，在承认梵是一切的创造主的前提下，进而提出对现实世界的肯定，开创了印度教世俗化的先河。罗摩难陀（Rāmānanda，1400—1470 年左右）主张男女平等，对种姓制提出了批判；他的弟子伽比尔（Kabīr，1440—1518 年左右）进而接受伊斯兰的影响^①，提出要进行宗教改革，要打破种姓制，并对印度教徒的偶像崇拜进行攻击，在他的影响下那纳克（Nānak，1469—1539 年）^② 既摈弃了印度教传统又抛开了伊斯兰教的立场，自己创立了锡克教。

从阿克巴尔（Akbar，1556—1605 年在位）即位后的 16 世纪后半叶，到达拉·希库（Dārā Shikōh，1615—1659 年）提出“非业”的观点止，印度教与伊斯兰教的融合达到了顶点，此后自莫卧儿王朝（1526—1858 年）开始在思想上折中融合主义倾向出现了急速的衰退。

近现代 与西方文明的融合及思想发生变革的时代。1858 年印度正式成为英国的殖民地，随着基督教的传入和英语教育的普及，迎来了与西

^① 其姓名 Kabīr 即为阿拉伯语，意谓“伟大的”。

^② 印度锡克教的开山祖师，他将朝会的祈祷词集成 *Japī* 一书以及梵文哲学书两部。

方文明的融合及思想发生变革的时代。从19世纪开始新设立的大学，开始介绍西方思想，特别是关于经验主义、博爱主义和不可知论哲学等。由于西方思想的影响，在印度社会培育了人们的世俗的合理的思考方式，也促成了新的社会及宗教运动的出现。

1828年，罗姆·摩罕·罗易（Ram Mohan Roy, 1772—1833年）设立了梵社，他是印度近代最著名的思想启蒙者和宗教改革家，他极力倡导印度教的近代化，他的宗教改革是对中世印度教的祭司制度、种姓对立、偶像崇拜等黑暗面的极大批判。随后达耶难陀·沙罗室伐底（Dayānanda Sarasvatī, 1824—1833年）创立了雅利安社（圣社，Ārya Samāj），他也反对印度教的黑暗制度，提出了“回到吠陀去”的口号。辨喜（Vivekānanda, 1863—1902年）在哲学上追随吠檀多不二一元论的路线，他在1897年创建了以他的老师命名的罗摩克里希那教会（Ramakrishna Mission），又于1899年创建了不二论修道院（Advaita Ashram），他的观念提倡宗教的融合，一切的神，无论是印度教的神，还是基督教的神，或伊斯兰教的神，他们都是一个统一不二的绝对者，是梵显现出不同的形象而已。另外，辨喜的老师罗摩克里希那（Ramakrishna, 1836—1886年）在近代化和西方化的风潮中，对印度教的传统进行了改革，吸收了其他宗教的思想，创立了一个新的体系，其后对印度以及西方都产生了影响。

1870年以后，在印度出现了民族化的倾向，那些接受过西方教育的思想家们，将西方的宗教、伦理、社会、政治的价值观等与印度教的传统思想结合起来，加以印度化。这些人物主要有辨喜；近代印度最大的哲学家奥罗宾多·高士（Aurobinda Ghose, 1872—1950年）；印度独立之父甘地（Mohandās Karamchand Gāndhī, 1869—1949年）；思想家兼诗人的泰戈尔（Rabīndranāth Tagore, 1861—1941年）；以及将东西方哲学进行比较研究的拉达克里希那（Sarvepalli Radhakrishnan, 1888—1977年）等，他们对印度哲学的近代化作出了重要的贡献。另外，伊克巴尔（Muḥammad Iqbāl, 1873—1938年）对印度伊斯兰教的发展起到很大的促进作用，他引导着穆斯林的知识阶层，为巴基斯坦建国运动开辟了道路。

附：印度思想史年表^①

印度历史的动向	印度思想史的动向
公元前 (B. C.) 约 2300 年— 以印度河文明为中心 约 1800 年— 以 1300 年为中心，雅利安人的侵入	
以 1200 年为中心，编纂《梨俱吠陀》 约 1000 年左右雅利安人侵入恒河流域 约 500 年左右城市出现	古代第 1 期：哲学思维形成的年代 (—120 A. D.) 一、吠陀的宗教与思想 (婆罗门教) (一)《梨俱吠陀》的宗教与思想萌芽 (二)《阿闍婆吠陀》与梵书文献 (三) 奥义书的哲学思想
327 年古希腊亚历山大大帝入侵印度 317 年 孔雀王朝建立 (317—180 年) 阿育王在位 (—232 年)	二、反吠陀的自由思想的成立 (一) 自由思想家 (沙门) 的出现 (二) 大雄 (Mahāvīra) 的耆那教 (三) 乔达摩·悉达多的佛教
180 年 160 年弥兰陀王 (165—130 年在位)	三、政治思想与法思想产生 四、印度教成立 (前 3—2 世纪左右) (一) 法典 (二) 民众思想：两大叙事诗·往世书
公元后 (A. D.) 60 年 贵霜王朝 (60—200 年)	五、大乘佛教出现，大乘经典产生 (约 1 世纪)
120 年	古代第 2 期：哲学体系的确立和展开的时代 (—600 年)

^① 引自前田专学《印度的思考》，春秋社，1991年，第21—25页。

续表

迦膩色迦王（—152年在位）	一、佛教的诸体系 （一）部派佛教的存在论（《大毗婆沙论》，约150年） （二）中观派的空论（龙树150—250年） （三）瑜伽行派的唯识论（无著310—390年）
200年	（四）如来藏思想
320年	二、正统婆罗门体系的诸系统 （一）数论的二元论 （二）瑜伽的实践论 （三）正理论的逻辑 （四）胜论的自然哲学 （五）弥曼差的祭事哲学 （六）吠檀多的一元论 （七）文法学派的言语哲学
笈多王朝（320—540年）	三、耆那教的不定主义与多元论
塞族侵入	
540年	
606年 戒日王（—647年在位）	中世第1期：中世宗教思想发展的时代（—1200年）
629年 玄奘游历印度（—645年）	一、诸学派的继续发展 （一）诸学派的动向 （二）商羯罗（700—750年）的不二论 （三）逻辑学派相互间交流
671年 义净游历印度（—695年）	二、湿婆教诸派的宗教思想 （一）湿婆圣典派 （二）克什米尔湿婆派 （三）兽主派 （四）吠罗湿婆派（Viraśaiva） （五）水银派
8世纪 伊斯兰教徒从西北印侵入	三、怛多罗派（Tantrism）
11世纪 伊斯兰教徒侵入印度中部	四、毗湿奴教诸派的宗教思想 （一）薄伽梵派

续表

	<p>(二) 旁恰罗那派 (Pañcarātra) 与阿耳伐耳 (Āḷvār)</p> <p>五、密教的成立 (724 年汉译《大日经》) 以及佛教的衰落</p>
1200 年	<p>中世第 2 期: 伊斯兰教的渗透与思想变革的时代 (—1800 年)</p> <p>一、诸哲学体系的动向</p> <p>(一) 传统的诸哲学体系的动向</p> <p>(二) 罗摩奴阇 (1017—1137 年) 的限定不二一元论</p>
1203 年 佛教超岩寺被烧毁	<p>(三) 摩陀婆 (1237—1317 年) 的多元论的实在论</p>
1206 年 奴隶王朝建立 (—1290 年)	<p>(四) 尼跋迦 (Nimbārka, 约 14 世纪人) 的本质不一不异论</p>
1336 年 毗闍耶那伽罗王朝 (—1646 年)	<p>二、外来思想在印度的展开与近代思维的萌芽</p> <p>(一) 伊斯兰神秘主义</p> <p>(二) 筏罗婆 (Vallabha, 1473—1531 年) 的纯粹不二一元论</p> <p>(三) 查伊泰尼耶 (Caitanya, 1485—1533 年) 派的不可思议不一不异论</p> <p>(四) 罗摩难陀 (Rāmānanda, 1400—1470 年) 的宗教改革</p> <p>(五) 伽比尔 (Kabīr, 1440—1518 年) 的宗教改革与宗教统一论</p> <p>(六) 锡克教 (那纳克, Nanak, 1469—1538 年) 的宗教思想</p> <p>(七) 达拉·希库 (Dārā Shikoh, 1615—1659 年) 的宗教融合论</p> <p>(八) 祆教 (Pārsī) 的宗教思想^①</p>
1526 年 莫卧儿王朝建立 (—1858 年)	
1556 年 阿克巴尔统治 (—1605 年)	

^① Pārsī 一词来自于古波斯语, 该教又称拜火教、琐罗亚斯德教, 主要流行在古代波斯和西亚等地, 阿拉伯人进入印度后, 在印度的波斯移民帕西族中流行。该派奉《波斯古经》为根本经典。

续表

1600年 东印度公司成立（英国）	近现代：引入西方现代文明、思想进行变革的时代（一至今） 一、宗教改革运动 （一）拉姆·莫罕·罗易（Ram Mohan Roy, 1772—1833年） （二）达耶难陀·沙罗室伐底（Dayānanda Sarasvatī, 1824—1883年） （三）那罗延天·古鲁（Nārāyaṇa Guru, 1854—1928年） 二、神秘思想 （一）罗摩克里希那（Ramakrishna, 1836—1886年） （二）罗摩那·摩诃希（Ramaṇa Ma-harṣi, 1879—1950年） 三、民族主义与印度自治 （一）辨喜（1863—1902年） （二）奥罗宾多·高士（1872—1950年） （三）甘地（Gāndhī, 1869—1948年） （四）泰戈尔（Tagore, 1861—1941年） （五）拉达克里希南（Radhakrishnan, 1888—1977年） 四、伊克巴尔（Iqbāl, 1873—1938年）与伊斯兰的复兴
1757年 普拉西之役 1800年	
1857年 密拉特起义（—1859年）	
1858年 莫卧儿王朝覆灭，印度正式沦为英国殖民地	
1877年 英属印度帝国建立	
1947年 印度与巴基斯坦分治独立	
1950年 印度宪法实施	

第三节 中印文化交流

关于印度哲学何时传入中国的问题，这是一个关于中印文化交流史的问题。一般认为，自公元1世纪佛教从西域传入中国开始印度婆罗门教文化也就随之而入。在汉译佛经中包含了大量的有关印度哲学的史料，^① 印度佛教思想是中国佛教的思想来源。然而，对印度哲学的研究与对佛教的

^① 参见汤用彤《汉文佛经中的印度哲学史料》，商务印书馆1994年版。

研究是存在着很大的差别性的，佛教学的理论基础是传统的佛教教义学，其研究是以宗教研究为核心的；而对印度哲学的研究是受到了西方哲学的影响，以研究印度古典文献为重点。在印度，自古以来学者们在学习哲学或宗教的相关经典时，不但要准确地理解经典著作的思想精髓，还必须要进行实践，即所谓的“学道”。然而，自欧洲人侵入印度以来，为了更好地殖民化，他们对印度文化进行了深入的探究。欧洲人根据自身的哲学理性传统，他们抛弃了印度文化中实践的部分，以研究古典文献为主。这种研究方法很快就影响到了亚洲，主要是日本。例如，日本最早对《瑜伽经》进行研究时，就是将其作为哲学文献来研究，而不是作为一种宗教实践来研究。但是，无论是日本或是中国，在 19 世纪晚期到 20 世纪前期，一般都把印度哲学的研究作为佛教学研究的辅助性学问，只是到了 20 世纪中叶才改变了印度哲学研究的地位，取得了与佛教学研究相同的地位。

中国与印度早在 2000 年前就开始了宗教、文化和思想的交流，两汉以后交流越来越频繁，唐代时达到高潮。印度佛教和印度教的传入主要通过四个途径：

(1) 海上丝绸之路。从印度的南部海岸出发，经马来半岛，到中国的广州和泉州。此条路线经在泉州的大量出土的印度教的历史文物所证实。近年来，在泉州出土有 200 多件文物，包括印度教的主要神的石像如：湿婆、毗湿奴、黑天、吉祥天女、罗摩等，以及用古泰米尔文写作的印度教的碑铭。

(2) 印度的阿萨姆（古称伽没洛国）出发，经上缅甸到中国的云南及西南地区。此路线在云南大理发现的印度密教的遗址，以及云南剑川县的石钟山的石窟造像可得证实。

(3) 丝绸之路。从克什米尔，越葱岭，沿天山山脉南北两路，到达阳关和玉门关。这是佛教传入中国的主要途径。在丝绸之路有许多印度教的艺术品，如在敦煌有印度教的象头神画像（莫高窟西魏第 285 窟）、在克孜尔有《罗摩衍那》助猕猴的本生壁画（克孜尔石窟第 179 窟）。玄奘在《大唐西域记》中提到，在 7 世纪时在现新疆和田地区（古称瞿萨旦那国）有涂灰外道（即湿婆派）在活动，^① 在新疆的库车城（古称屈支

^① 《大唐西域记今译》，陕西人民出版社 1985 年版，第 415 页。

国，即龟兹）曾建有印度教的寺庙。^①

(4) 由印度经尼泊尔传入西藏。这是印度佛教和密教传入藏地的途径，也同样是西藏喇嘛教传入尼泊尔和南亚地区的通道。^②

佛教自传入我国以来，经过与中华文明的融合和互动，在漫长的发展过程中，产生了浩瀚的文献典籍，形成了内容极为丰富的佛教文化，成为了中华传统文化的一个重要的组成部分，对中国历史和社会产生了广泛而深刻的影响。下面简单地进行回顾：

(1) 两汉时期（公元前2—220），佛教初传入，虽然有了佛经的翻译，也有印度和中亚西域的僧人，但毕竟是初期阶段，还未能普及于民间。当时也没有正式的中华僧人，主要流行在宫廷贵族的上层社会。

(2) 魏晋时期（220—420），佛教得到了进一步的发展。在译经方面，无论从数量或质量上来看都有了很大的提高和发展。在义理学说方面，魏晋时期的佛教开始了它的“中国化”过程，除了译经之外，也从事佛学的研究。这一时期出现了许多“义学高僧”，如：道安、慧远、法显、道生、僧肇等。当时出现了中国最早的佛经目录《经录》，《般若》之学盛行，同时还深受中国玄学的影响。曹魏之后，中国佛教建立了传戒制度，出家僧人不再只是“剃发”、“染衣”，而是要“受具”。^③ 有了中国的僧人，这才标志着佛教真正在中国生根。

(3) 南北朝时期（420—581），由于得到了王朝的支持，佛教得到更大的发展。在南方，由于宋、齐、梁、陈四朝的统治者都热衷于佛教，发展很顺利，崇尚“义学”。在北方，佛教虽受“二武发难”^④ 但佛教的发展也未受多大的影响，主要流行重实践的“禅学”。这一时期主要的成就有：梁僧佑的15卷的《出三藏记集》，此书为迄今保存完整的早期《经录》；僧佑的14卷的《弘明集》，则是一部相当重要的佛教文献汇编。梁慧皎的14卷的《高僧传》，是中国佛教史上的第一部体系完备的僧传。

(4) 隋唐时期（581—907），这是中国佛教的成熟期。因为，随着中

① 《大唐西域记今译》，陕西人民出版社1985年版，第20页。

② 以上四条输入路线由黄心川整理提出，参见黄心川为江亦丽《商羯罗》一书所作的序，台湾东大图书公司1997年版，第2—9页。黄心川：“中国密教的印度渊源”，载《印度宗教与中国佛教》，《南亚研究》杂志增刊，中国社会科学出版社1988年版，第1—19页。

③ 受了“具足戒”，方能成为正式的合格僧人。

④ 即北魏太武帝和北周武帝的灭佛运动。

国的统一，佛教也走向了统一。具有中国文化特征的各个佛教宗派相继产生，形成了真正意义上的中国佛教。与此同时，也产生了一批各宗的佛教大师，成为历史上有名的佛教领袖人物。如法相宗的玄奘、窥基、慧沼；华严宗的法顺、智俨、澄观；禅宗的道信、弘忍，等等。

(5) 宋元以后时期(960—)，直到明清，佛教一直在走下坡路，虽然各派各宗仍然各自为政，分头活动，但大都是在步前人后尘，很少有新的理论提出。明朝皇帝推崇理学，对佛教加以严格的控制。关键是明朝皇帝为了维护自己政权的稳定，防止佛教组织成为民众闹事的工具。清朝则是在继续控制佛教的同时，对喇嘛教加以扶持。

以上为中国佛教发展的主要过程。

从印度佛教来讲，分有小乘、大乘两大系统，这两种系统都传到了中国。但是，这两大系统传到中国以后，经过在中国的社会历史背景下的发展，也是在逐渐适应了中国社会的需要后，形成了自隋唐以来的“大乘八宗”（即天台、三论、唯识、华严、禅、净土、律、密）。自此大乘佛教在中国独霸天下。

佛教自进入中国以来，一直接受着中国文化的影响，在思想理论上与儒家、道家既互相吸取，又相互矛盾。然而，在长期的相互交涉中却形成了具有中国特色的宗教，甚至可以说中国佛教是中国传统的宗教。佛教在哲学思想方面为中国的传统哲学所接受，程朱理学在相当的程度上接受佛教（禅宗）的影响，对佛学赞不绝口，如“释氏之学，亦极近乎高深”（《二程全书》卷13），“（庄）周安得比他佛！佛说直有高妙处，庄周气象，大都浅近”（同前书卷37）。明代儒学家王阳明的哲学命题“天下无心外之物”，与佛教唯识宗的“心外无物”的命题完全相似。至于道教，可以认为无论是宗教形式、道观规模或道士形象都对佛教进行了模仿。而佛教到中国后，在汉代它被方术化；到魏晋，它又被玄学化；此后再受儒家的影响，如“儒佛合一”，“三教同源”。儒、释、道三教在中国一直是相互融合、相互吸收的。

在中国保存有大批的印度史料和文献，主要有：

(1) 婆罗门教—印度教梵文文献：《薄伽梵歌》（*Bhagavadgītā*），《摩诃婆罗多》（*Mahābhārata*）、《莲花往事书》（*Padma - pūraṇa*）、《数论颂》（*Sāṃkhya - kārikā*），《七句义论》（*Saptapadārthi*），《胜宗十句义论》（*Daśapadārtha - śāstra*），《波你尼经读本》（*Pāṇinisūtrapaṭhaka*），

等等。其中，中国隋朝的陈真谛（约 548—596 年）所译印度自在黑（Īs-varakṛṣṇa）的《金七十论》（*Suvarṇasaptati - śāstra*），此书在印度已经失传，后根据《金七十论》又将它倒译为梵文。^①《胜宗十句义论》是由玄奘将其译成汉文，现在印度已无此梵本。上述梵文经典大都是 11 世纪以后的写本。在西藏布达拉宫（起居驻）发现的梵文写本《摩诃婆罗多》、《莲花往世书》、《胜宗七句义论》等三种都是用“驴唇体”（俱卢梵语 *kharoṣṭhi*）所书写，在我国新疆还发现了一些用“驴唇体”写作的梵文医学类写本。

(2) 佛教经典：据统计，现存汉译佛经和其他经典中属印度次大陆的共计 1692 种，约 5700 卷。根据 1683 年北京版西藏大藏经统计，属于正藏（甘珠尔）的计 1055 部，属于副藏（丹珠尔）的计 3522 部。这些经典极大部分由梵文翻译而来。佛教经典中包含了大量的关于印度教密教的经典，例如：日本所编《大正新修大藏经》第 18 卷至第 21 卷密教部共收录经轨 1420 部，其中属于密部的经轨计 573 部。另外，在藏外还发现有密教经典 60 部。^②

在佛教的经典中包含有大量的关于印度别的宗教哲学的资料，这从近年中国出版的汤用彤的著作《汉文佛经中的印度哲学史料》中就可以看出。该书主要参考了大正、频伽、金陵、藏要等版本，详细地从佛经中分别出对佛教外的印度各派哲学的不同描述，例如：关于数论的二十五谛，该书就列举了《成唯识论述记》（大正藏第 43 卷）、《因明入正理论疏》（大正藏第 44 卷）与《阿毘达磨俱舍论光记》（金陵藏第 45 卷）等三书中所记的数论的关于二十五谛的论述。又如对各派哲学的综述中，该书列举了《梵网经》（大正藏第 11 卷）与《阿毘达磨大毘婆沙论》（大正藏第 27 卷）中关于六十二见的论述。^③

(3) 关于印度的辞典或辞书：其中最重要的有玄应、慧苑、慧琳、希麟等所编的《一切经音义》（大正藏第 54 卷）、《统一切经音义》（大正藏第 54 卷）。隋吉藏着的《百论疏》（大正藏第 42 卷）。西藏在 9 世纪

① 此书由高楠顺次郎先转译为法文，再由 N. A. Sastri 译为梵文（*Suvarṇasaptati śāstra*，1944 年在印度出版）。

② 长部和雄：《唐宋密教史论考》，永田文昌堂，1982 年。

③ 汤用彤：《汉文佛经中的印度哲学史料》，商务印书馆 1994 年版。

编的《翻译名义大集》等。这些辞书虽然为佛教所用，但也收集了许多关于印度别的宗教哲学的资料，具有很高的参考价值。^①

自佛教及婆罗门教传入中国以来，中国在了解和接受佛教时，也即开始了对印度的研究，一千多年来就一直没有停止过。许许多多的士大夫和僧人终生致力于解经格义、翻译注疏的学术活动，撰写了鸿篇巨制，给我们后人留下了许许多多宝贵的佛教文化遗产和极为珍贵的资料文献。在汉译佛经中有大量的关于印度哲学的资料，遗憾的是由于佛教的势力太大，并没有人利用这些资料来对外道加以研究。

然而从 19 世纪下半叶到 20 世纪上叶，中国由于两大原因，对印度的研究一度有所减少。其一为西方各国对亚洲国家的殖民主义统治的开始，中国不断地与西方殖民主义者发生战争；同时由于印度也成为了英国的殖民地，中印之间的经济文化交流减少。其二为明治维新以后，日本逐渐地“脱亚入欧”，中国也受其影响，大量地引入和宣传西方先进的科学技术和文化，使中国的学术界目光都集中在西方的学问上，对古老的东方文明逐渐失去兴趣。

20 世纪初以来，特别是“五四”运动之后，泰戈尔访问中国，他和甘地的哲学和社会思想在当时的中国知识界曾产生过很大的影响。随着中国大量的留学生东渡日本留学，在这一期间，中国的留日学生受日本学术界重视对佛教和印度哲学研究的影响，开始对印度哲学加以注目。1905 年，清朝建立了京师大学堂（现北京大学的前身），由留学德、法，考察西方多年的蔡元培（1868—1940 年）担任校长。1917 年，蔡元培聘请梁漱溟（1894—1988 年）在北京大学开设了关于印度哲学的讲座和课程。梁漱溟在第二年就出版了著作《印度哲学概论》（商务印书馆 1918 年版），继又出版了《东西方文化及其哲学》（1921 年）。中国著名哲学家汤用彤擅长佛学、印度哲学，被北京大学聘为哲学系教授（1936 年）和哲学系主任（1939 年），1946 年任文学院院长。曾在北京大学讲授印度哲学和佛学的著名学者如：黄忏华、熊十力（1885—1968 年）、金克木（1912—2000 年）和季羨林。季羨林 1946 年从德国歌廷根学习梵文和巴利文归国后，任北京大学东方语言系主任。在北京大学曾使用的印度哲学

^① 以上内容可以参见黄心川“印度教与中国”一文，见江亦丽著《商羯罗》序言，台湾东大图书公司，1997 年。

的教科书包括有高楠顺次郎和木村泰贤合著、高观庐翻译的《印度哲学宗教史》（商务印书馆 1935 年版）、黄忏华的《印度哲学史纲》（商务印书馆 1936 年版）、汤用彤（1893—1964 年）的著作《印度哲学史略》（独立出版社 1945 年版）等。后来北京大学还选用了一些西方人的有关印度哲学、宗教、文化的书籍作为教科书，如：牛津大学（Oxford University）的梵文教授 A. A. Macdonell 的著作 *Indian's Past*（1927 年），由龙章于 1944 年翻译出版。^①

第四节 关于六派哲学

一 关于 darśana（“见”）

相对应于西方的 philosophy，印度称呼哲学的一词为 darśana（“见”）。darśana 是由动词 dṛś 派生出来的名词，含义有：“看见之事”、“洞察”、“看法”等。印度人用这个词来称呼 philosophy，例如古代称呼正理派哲学为 Nyāya - darśana，再如称呼佛教哲学为 Buddha - darśana。而六派哲学即为：ṣaḍ - darśana。

如果单纯地来看印度哲学，将 darśana（“见”）翻译为西方的 philosophy 是可以被一般大众所接受的。但是如果从专业的角度来看，似存在两点不妥：

（1）印度的各哲学流派其性格特点有一大相同之处：它们都有固定的研究对象和理论结构，从上古开始就形成了固定的世界观、存在观、真理观。作为不同派别的思想特点的具有原创性的思想虽然也是有的，但它只是在最根本的经典的指导下，延续着一代又一代的对传统经典著作的诠释，在前人基础上的重新覆盖。那种完全的个人的哲学或世界观是没有的，有的只是宗派的或传统的理论，因此，与西方哲学那种提倡对真理的探求，对事物本质的探究是不同的，与西方的 philosophy（爱知）的本意是有差别的。

（2）在印度哲学中，哲学与宗教之间是很难划出一条界线来的。各派哲学都认可轮回（saṃsāra）和业（羯磨，karma），其哲学的最终目的是要获得解脱而渡到彼岸。例如佛教，它是作为反婆罗门教的体系而出现

^① 《印度文化史》，中华书局 1944 年版。

的，它否定婆罗门教的吠陀天启、祭祀万能、婆罗门至上的三大纲领，也反对苦行和“灵魂说”。但是，佛教仍然接受婆罗门教的经典《奥义书》所提倡的“业报轮回”、解脱等学说。大乘佛教则更多地吸收了奥义书的观点，与原始佛教的教义相去甚远。印度六派哲学的主要命题是全知全能的神（Brahman）与不灭的灵魂（阿特曼，Ātman）的存在，因果报应的问题，宗教圣典的妥当性根据的问题，等等。例如六派之一的瑜伽，其研究对象是宗教的修行法的体系，以及它们的理论基础。在印度思想中，不是如何去区分宗教与哲学的问题，而是如何去发现它们之间的互补关系的问题。近代印度著名哲学家辨喜曾说，没有哲学的宗教会陷入迷信，而没有宗教的哲学则是枯燥无味的无神论。因而，darśana（“见”）是哲学还是宗教呢？进而引起的疑问是：哲学是什么？宗教又是什么呢？印度哲学能否直接拿来与西方哲学作单纯的比较呢？印度哲学在某些思想理论上与西方哲学是可以匹敌的，同样是存在着丰富的哲学思维的，我们可以把darśana（“见”）作为学派或学说来研究，应该也是无可厚非的。

二 六派哲学概念的形成

在印度哲学史上，凡承认吠陀圣典的权威性的婆罗门教哲学都被称为正统派哲学，凡否认吠陀圣典的权威性的哲学流派被称为异端派。前者因为共有六派，所以又被称为“六派哲学”。

正统派：

正理论（Nyāya）

胜论（Vaiśeṣika）

数论（Sāṃkhya）

瑜伽（或称钵颠闍利的瑜伽，Patañjali - Yoga）

弥曼差（Mīmāṃsā）

吠檀多（Vedānta）（A型）

异端派：

佛教（Buddhism）

耆那教（Jaina）

顺世论（又译：路迦耶多 Lokāyata 或圻婆伽 Cārvāka）

在上述正统派的六派哲学中，后期的（约公元12世纪以后）胜论和正理论混合在一起，主要从事辩论术研究，被称为正理—胜论。而早期的弥

曼差则是一个统一的派别，后来才逐渐发展成为弥曼差派和吠檀多派；前者主要研究吠陀本集和梵书的祭祀、仪礼（业品，*karma - kāṇḍa*）部分，故又被称为“前弥曼差”（*Pūrva - Mimāṃsā*）或“业弥曼差”（*Karma - Mimāṃsā*）；后者主要从事吠陀所属最后部分奥义书的哲学部分（智品，*jñāna - kāṇḍa*），因而被称为“后弥曼差”（*Uttara - Mimāṃsā*）或“智弥曼差”（*Jñāna - Mimāṃsā*）。但是，在古代印度这种区分并不是很严格的，常常弥曼差学者既从事吠陀祭祀的研究，也会探讨奥义书的哲学问题。

对于通常认为的六派，在学术界也存在着不同的看法。例如，北京大学的金克木认为这是不确切的说法。金克木认为，梵文典籍中论及哲学派别时大半都并没有列举六派，有的即使提到了六派，但却又和一般所认为的不同。例如：师子贤（*Haribhadra*）在8世纪的作品（《六见集论》（*Ṣaḍdarśana Samuccaya*），所举的六派与现在的不同。《摄一切见论》（*Sarvadarśana Saṃgraha*，14世纪）列举了16派。即使就现在所说的六派来讲，数论和瑜伽实际上是相辅而行的理论与实践，《瑜伽经》（*Yoga - sūtra*）在理论上完全接受数论，只在无神之中插进了一个神——“自在天”（*Īśvara*）。而这个神只是一个手段或工具，是修习瑜伽的对象之一，说不上是与数论的理论分野。正理与胜论又是一个系统，《正理经》（*Nyāya - sūtra*）虽然看上去是关于逻辑的，但它阐述知识来源，很有哲学意味；而胜论阐述宇宙成分，完全是宇宙论。后期的正理和胜论完全就变成了一个系统（例如《思择要义》*Tarkasaṃgraha*），逻辑的正理被作为知识来源（“量”）的说明。前弥曼差（*Purva Mimāṃsā*）讨论祭仪和训诂，很难叫做哲学。后弥曼差（*Uttara Mimāṃsā*）即吠檀多，并不研究吠陀章句，主要研究奥义书；不重烦琐的祭仪，而以直悟义理、修习亲证为主。所以金克木认为，名为六派，实为三宗。而在这三宗中，前二者无神的色彩很浓，实际上也很难算是正统，只有吠檀多继承传统并有发展。同时，在吠檀多兴盛之后，把正理与胜论算作训练思想的入门，又加入数论的一部分理论与瑜伽的修习方法，竟然将各派都并入自宗。^①

“六派哲学”并非只是一个简单的集合概念，而是代表着印度婆罗门教正统宗教哲学的总的理念。我们现在所持的印度六派哲学的概念，是现代学者无批判地使用的一个概念，它所指的这六个派别的哲学最迟在孔

① 金克木：“*Vedāndasāra* 之翻译和解说”前言，载《学原》1947年第一卷第7、8期。

雀王朝的时代现存的本派经典已经成形，形成了一个尊吠陀为圣典的哲学潮流。实际上六派哲学的形成也是有一个较长的历史过程的。

在原始佛典中（主要是阿含类）可以看到个别地方提到了六派哲学的某一派的名字或教说，最早是在公元3世纪龙树的《方便心论》中出现了正理论的学说，以及数论、瑜伽、胜论、声论、耆那教等，却未提吠檀多。再后提婆的《外道小乘涅槃论》介绍了20个派别，其中六派仅提到了数论和胜论。此外，无著、世亲、护法、清辩等人的著作中都接触到了吠檀多的思想。

最著名的论述印度六派哲学（或各派哲学）的著作是前面已经提到的师子贤的作品（《六见集论》，在他的著作中所列举的六派与现在的看法不同，其列举顺序也不一样）。

耆那教、佛教、正理论、胜论、数论、弥曼差。（B型）

随后师子贤在附记中又将正理论和胜论毫无差别地混为一派来加以介绍，因此在这种情况下正统派哲学便成了五派。师子贤以婆罗门的价值观为准绳，以是否承认吠陀的权威性为标准，分为正统派和异端派，用梵文 *āstika/nāstika* 来加以区分。师子贤将佛教也纳入婆罗门系统称为正统派，实际上他是用宗教的眼光来作的判断，以此与不信宗教的唯物论的顺世论相区别。就异端派而言，根据后来对师子贤的著作作过注释的德宝（*Guṇaratna*，约1690年）的划分认为，异端派即不相信灵魂（*jīva*）和善恶业报的派别，他们是宗教否定论者。德宝的六派为：

顺世论、佛教、耆那教、正理—胜论、数论、弥曼差。（C型）

通过以上三种类型的六派来看，B和C都没有提到瑜伽和吠檀多。

别的著作如耆那教学者金月（*Hemacandra*，12世纪）在他的著作同义语辞典（*Abhidhānacintāmaṇi*）中，提到了六派理论家，即：耆那教、佛教、正理论、数论、胜论以及顺世论。在10世纪初（906年）耆那教的诗人悉檀珥舍（*Siddharṣi*）在他的寓意深刻的宗教谈话集（*Upamitibhavaprapaṅcākathā*）中也提到了六派：

顺世论、佛教、耆那教、数论、正理论、胜论。（D型）

由此可见，耆那教徒所划分的六派并非依是否婆罗门教来区分，而是依其宗教势力来区分的。但再往后，吠檀多出现在弥曼差之中，渐渐便被认可为六派。但是瑜伽却始终没有出现。为什么耆那教徒对研究此感兴趣呢？因为耆那教徒所持的哲学观点是一种多元的存在论（*anekāntavāda*），

以及相对主义的真理观 (syādvāda)。他们对事物的认识,多是从多角度、多视野出发,用各种词语来表达和判断同一事物。对那些不同见解,也能够从各种观点来深挖,尽量从双方尽管矛盾的见解中发现同一之处。以这种思想为背景,因此耆那教徒并不对其他学派的观点简单地否定,而是尽量去找别人的具有真理之处,并且热心地加以研究。

在关于六派哲学概念的议论中,最有名的当数 14 世纪印度吠檀多不二一元论者、哲学史家玛陀婆的著作《全哲学纲要》,他一共列举了 16 个派别(参见本书序章第二节),在他的书中正式提出了现在形式的六派哲学(包括加上文法学派),并将吠檀多哲学置于最高的位置。

有一本号称是商羯罗的著作、实为后代伪作的《全定说纲要》(*Sarvasiddhāntasamgraha*),它从顺世论一直讲到吠檀多,共有 11 个派别,将正统派和异端派都包括于其中。其中称六派哲学的创始人都是“承认吠陀权威的写经者”。

“六派哲学”的概念最早所见是出自 6 世纪初的用泰米尔语写作的佛教叙事诗《宝石之带》第 27 章,“六种教义”(泰米尔语: camayam; 梵语: samaya)。其中提到了:

顺世论、佛教、数论、正理论、胜论、弥曼差。(E 型)

这与 C 型比较接近,除了没有耆那教之外,基本一致。直到 9 世纪这种形式一直维持着,但一般没有了弥曼差。根据上述,这种将吠陀系统与反吠陀系统混在一起的做法意义不太清楚,看似有将各种思想体系放在一起进行辩论交汇的意味。因为印度自古以来就有进行派别论战的传统,例如医学书《恰罗迦本集》中专门有关于“议论道”的描述。无论是哲学派别还是宗教派别,它们在成立时都会将自己的教义的理论根据公开出来,以便在对立方对其进行批判时能够进行论辩。

根据上述可以发现,在很长的一段历史时期内并未把吠檀多派列入六派哲学的名单内,这也许是当时一直把它归类为弥曼差派的缘故吧。然而在庞大的佛教经典中,也一直到公元 5 世纪以后,中观派的清辩才提到了吠檀多的名字。在早期佛经中未见吠檀多的名字,这是因为吠檀多作为一个完整的哲学体系出现较晚,《梵经》也只是公元前 1 世纪的作品,而吠檀多派兴起是在公元 6、7 世纪不二一元论哲学家乔荼波陀出现之后。而汉译佛经中没有吠檀多的名字可能是译经者将它们与吠陀或弥曼差混淆了的原因。

直到 19 世纪初，西方的印度学者才将正统的婆罗门系统的六派哲学进行了组合整理，除了按照以是否承认吠陀的权威为标准来划分正统与异端之外，还按照不同的阶层和在印度教中的地位来进行分别介绍；他们认为，六派哲学实际上追求的是同一真理，都是以吠檀多不二一元论哲学作为哲学基础的。到 20 世纪以后，印度国内的学者们纷纷著书立说来介绍印度哲学史，其中一般都按照 A 型的六派哲学形式来论述。因此可以认为，印度哲学史对六派哲学概念的确立还是比较近代的事情。之所以会出现这种潮流，这是因为吠檀多不二一元论哲学在印度思想界所处的地位，无论是印度国内或国外的学者都给予它很高的评价；同时，印度的思想家或政治家都受到了不二一元论很深的影响。因此，相对于印度两千多年以上的哲学史而言，正统婆罗门系统的六派哲学概念的形成确实时间并不长。

三 六派哲学的教系

六派哲学同为印度婆罗门教的宗教哲学，其宗教派系和思想渊源都各不相同，但大致可以分为以下三系：

(1) 弥曼差和吠檀多。弥曼差是基于梵书对祭祀的形式和理论作研究，吠檀多则是基于奥义书对梵我理论进行研究，但吠檀多的研究由于也是在广义的梵书的基础上来进行的比较研究，所以二者属一系。^①

(2) 数论与瑜伽。在古奥义书中可以看到“僧佉瑜伽”（Sāṅkhyayoga）的结合词，从两派的起源来看也有很深的关系，同时在形而上学原理上也有共同之处。两者的区别在于数论重理论，而瑜伽重实践。

(3) 胜论与正理论。这两派在哲学原理上都使用“句义”（padārtha）一词来称呼概念，很重视对宇宙本原的细微分析，都为印度哲学的原子论派。后期两派合为一派，共称为正理一胜论。区别之处在于胜论重视哲学理论研究，属印度的自然哲学派；正理论主要关心哲学方法论即逻辑问题。

以上三系的区分是以其教义理论的性质来加以划分的，如果从其理论的起源来看的话，又可以将六派分为两大系统。即分为吠檀多系和弥曼差系。从吠檀多系来讲，这一系是以奥义书作为其思想理论的来源，吠檀多

^① 详细请参见本书第二章第一节。

派为本系的主干，数论与瑜伽则属于末枝。吠檀多派不但以奥义书作为思想理论的来源，数论与瑜伽最初也是起源于奥义书的。弥曼差系则是由梵书发展而来，以祭祀学为主；弥曼差派是本系的主干，胜论与正理论则是本系的末枝。

我们基本可以按以上来理解六派哲学的理论来源的序列，但对于六派哲学产生的时间顺序却不是那么容易就可以说清楚。原则上说，弥曼差派和吠檀多派出现最早，其次为数论与瑜伽派，最后才是胜论与正理论。判断一派是否成立或发展成熟，首先该派应该有了本派的主要经典，出现了与别的派别相对立的自派的学术主张，以及在学术界具有了相当的地位等。六派哲学都有各自一派的传统的创始人（传说上存在的人物），也有根本经典，^① 并且这些经典都有自己的注释本，作为本派理论的传承。^② 值得注意的是，这些注释本并非只是简单地对前辈的经典的字句作解说，还会有注释者本人的议论以及与别的派别进行论争的记录，以及顺应时代潮流的思想表现，等等。正由于有了这些对根本经典的注释本，在其思想传承和解释学上必然会出现新的倾向，于是对原初根本经典也会产生出新的解释，由此新的派别也就产生了。从现存的数据来看（包括各派经典的抄本、他派引用的章句片断、汉译佛经以及耆那教经典所收藏等数据非常丰富），要想对六派哲学的整个发展进程作出全面的研究，并且将各派的发展进程作出完全的描述，都是一项艰巨的任务，还有很长的道路需要去走。

① 如《○○·经 (sūtra)》，但学术界有许多学者认为数论没有《数论经》。

② 如《○○·疏 (bhāṣya)》，凡以“疏”命名的注释本大多为最古的作品。

第一章 正统派哲学的思想始源

——吠陀与奥义书

关于六派哲学的思想始源，首先应该了解的是其思想渊源文献的范围问题。当然，一般认为六派哲学的思想渊源文献只能是吠陀文献，这是毫无疑问的。但是六派哲学在各自哲学的发生和发展过程中，它们都处于印度的不同历史时期和不同的社会环境，在它们的哲学文献中，我们可以发现一些非正统派哲学的影响，也可以看到许多吠陀文献圈外的痕迹，而吠陀文献的产生也是会受到一定的时间和空间的限制，在古代并不能代表整个印度次大陆的思想倾向。在吠陀时代，吠陀文献仅代表雅利安族，而非雅利安族的文化也是存在的；他们之间明显地存在过交流的事实。因此，我们在了解六派哲学的思想渊源时，除了对吠陀文献思想的了解之外，还应该注意非吠陀文献的影响。另外还应该注意的，六派哲学除了从吠陀中汲取哲学思想模式和概念之外，它们作为宗教哲学，还从吠陀中学习宗教祭仪和修行方法，接受宗教伦理思想的熏陶。

第一节 吠陀的成立及开展模式

一 历史过程

古印度雅利安人原本居住在中亚地区，渐渐地他们向南方移居，一部分往西成为伊朗人种（Iran），另一部分往东南到了古印度的五河地区，这些雅利安移民就是印度雅利安人种（Indoaryan）。这些雅利安人原本就是信仰宗教的人种，他们在移居过程中开始逐渐重视宗教仪式，在五河地区定居的人们经常举行宗教仪式，并把这些仪式世袭化，使经常举行宗教仪式的人们形成了一个社会的阶层，此阶层便被称为婆罗门（brāhmaṇa）。在移居过程中经常会发生战争，定居以后也需要对居民进行管理，于是就形成了一个王族（rājanya）或武士阶层，被称为刹帝利

(kṣatriya)。从事工商农业的那些世袭阶层被称为吠舍 (vaiśya)。上述三种姓皆由雅利安人组成，而那些土著达罗毗荼人 (Draviḍa) 被雅利安人征服后成为了他们的奴隶，这个奴隶阶层被称为首陀罗 (śudra)。大致在公元前 1200 年左右印度的四种姓就已形成，并一直延续至今。当时，雅利安人在迁徙过程中创作了大量的赞神颂歌，以及在征服当地土著的战斗中也产生了一些歌颂本族英雄的赞歌；当他们来到新的聚居地后，遇到了崇拜其他神祇的土著人向他们的信仰提出的挑战，因而他们便开始将这些流传的颂神赞歌汇集起来，形成了《梨俱吠陀》。印度最古的宗教经典当属《梨俱吠陀》，是印度当时的外来民族雅利安人在游牧生活中产生的一些神话诗歌的汇集，它尽管主要是为原始宗教祭祀仪式服务的，但是却代表着当时居住在五河地区的雅利安人的最高智慧，它所讲述和信奉的神祇，都是具有丰富性格特征的实在的人格化的自然神，神祇们居住在天、空、地三界，与人类社会生活息息相关。吠陀宗教所创造的神，实际上是对人类本质的一种集中反映，它代表着人类精神本质的普遍性，而人与神的关系是一种从属关系，人是由神所创造出来的，因此在本质上具有同一性，于是这就为后期宗教解决天人关系提供了理论依据。《梨俱吠陀》也是高级的三种姓中流传的宗教神话，特别是在婆罗门种姓的传颂中，《梨俱吠陀》的神曲赞歌逐渐发达成熟，再加之首陀罗阶层还保留着原始的土著风俗习惯，经吠舍阶层的传播也被吸收了一些。《梨俱吠陀》主要是一些跟宗教有关的神话，反映的是上层的婆罗门祭司们的思想；而更后期的《阿闍婆吠陀》则吸收了更多民间的东西，诸如息灾开运、魔咒调伏等民间风俗信仰的因素。还应该注意的一点是，雅利安人与达罗毗荼人在人种语言以及社会形态和宗教仪式上都存在着区别，雅利安人的家庭实行的是父系制的一夫一妻或多妻制，而土著则是母系制的多夫一妻制，这种不同的社会制度反映在宗教上就是前者以男性神为主，在宗教仪式上实行相对纯洁的祭供及一些魔法等；而后者以女性神为主，实行血腥的人身祭供，以及对树木、蛇、性器官、魔法咒语等的崇拜。这是吠陀早期的情况。

吠陀是印度最古老的文献的总称，它可以被归为世界文献史上最卓越的文献之一。吠陀文献是印度最神圣的经典，从古至今的印度人从感情上或理论上都把它尊奉为“天启圣典” (śruti)，此意味着吠陀不是人间所能创造的经典，而是由天神启迪而生的圣典；它是所有印度宗教哲学的思

想源泉，承认它的权威地位的哲学派别也就称为正统派。实际上，吠陀是由在印度河流域和恒河中上游地区的婆罗门教的祭司们集体创作的诗歌集。

关于印度最古老的文献《梨俱吠陀》的著成和编纂，学界一般认为是在公元前1200年左右。到公元前500年左右，作为婆罗门教的根本经典的吠陀圣典即已形成，成为印度一切思想的最权威的理论基础。从公元前500年到公元120年，反吠陀的自由思潮出现，佛教成为那个时代宗教和思想界的领军。吠陀文化的结构出现了裂痕，婆罗门教加速了本土化和民间化，开始向印度教过渡。

veda 一词是动词 vid - (知) 的派生词，它的意思是“知识”或“宗教的知识”，转意为收藏婆罗门教知识文献的总称。在我国的汉译佛经中有不同的译法，如音译有毗陀、韦陀、围陀、薛陀、吠驮、吠陀等；意译有明论、知论等。^① 狭义的吠陀也即吠陀本集 (Veda - Saṃhita) 分为以下四部分：

(1) 《梨俱吠陀》(Ṛg - Veda, 汉译《赞颂明论》)，是对神的各种赞歌 (ṛc) 的集成。这些赞歌属于劝请者 (hotṛ) 祭司，主要是为了招神祇来到祭场所。这一本集大约以公元前1200年为中心形成的。“梨俱” (ṛg) 一词，这是由劝请者祭司所念诵的“赞歌” (ṛc) 一词转化而来。

(2) 《娑摩吠陀》(Sāma - veda, 汉译《歌咏明论》)，是歌咏的集成。大部分都是《梨俱吠陀》的赞歌配上旋律 (sāman)，属咏唱者 (udgātṛ) 祭司。“娑摩” (sāma) 一词是由咏唱者祭司所念诵的诗歌 (sāma) 转化而来。

(3) 《夜柔吠陀》(Yajur - veda, 汉译《祭祀明论》)，是祭词 (yajus) 的集成。属那些向神敬献供物、担任祭祀的实际任务的祭供者 (adhvaryu) 祭司。“夜柔” (yajur) 一词是由祭供者祭司所念诵的“祭词” (yajus) 的变化而来。

(4) 《阿闳婆吠陀》(Atharva - veda, 汉译《禳灾明论》)，这是吉祥增益和巫咒调伏两方面都有的咒词的集成。最初并不包含在吠陀之中，后来增补为第四本集。属对祭式进行总监的祈祷者 (婆罗门, brahman) 祭司。此本集约形成于公元前1000年。“阿闳婆” (atharva) 一词，是根据

^① 详见汤用彤《汉文佛经中的印度哲学史料》，商务印书馆1994年版，第72页。

对该吠陀做了集成的祭祀僧族——阿闍婆的名字而来。

早期的婆罗门祭司们认为，前三种吠陀是三种学问或知识（明，vidyā），而最后的《阿闍婆吠陀》只是很多咒语的集合，同时又包含了很多印度下层原住民的世俗思想，因此并不把它视为学问，而只把前三种吠陀叫作“三明”（Trayīvidyā）。

广义的吠陀主要由四部分组成：

（a）本集（saṃhitā），即为上述四部分。这是吠陀的核心部分，为诗歌体裁的曼陀罗（mantra），也即赞歌、歌词、祭词、咒语等的集录。

（b）梵书（Brāhmaṇa）。也即祭仪书。这是附于本集的散文体文献，是对祭祀的实行方法作出规定的祭式神学的说明，其中也包含了许多的神话传说等。大约出现在公元前 800 年左右。有些森林书被包含在梵书之中，有的不包含在其中。包含了森林书的可以称为广义的梵书，不包含的称为狭义的梵书。

（c）森林书（Āraṇyaka）。因为此书是收集了那些在森林中秘密传授的教义，故用此名。为散文体文献，主要包括对祭祀的说明，也包含一些哲学的问题。

（d）奥义书（Upaniṣad）。又可称为吠檀多（Vedānta），意谓“吠陀（veda）的终结（anta）”，这是对当时婆罗门教的秘说集成的散文体文献，它是将吠陀的哲学思想加以集中论说，充分体现了吠陀哲学思维的精华。大约以公元前 500 年为中心形成。

狭义的吠陀指的就是《吠陀本集》的四吠陀，一般意义上是这样用的；广义的吠陀则是指上述四个部分，广义的吠陀是从公元前 1500—200 年的 1300 年间产生的婆罗门教的宗教文献的总称。吠陀不是普通人的作品，它是圣仙在感知了神秘的灵感之后所获得的成果，因此被称为“天启圣典”（又称神传，śruti），这样也便于与那些经古代圣人所写的经典“古传”（smṛti）相区别。这些天启圣典是从古至今经口授而流传下来的。在公元前 3、4 世纪以前，还有与吠陀相配套的六门吠陀辅助学（vedāṅga）^① 存在，音声学（śikṣā）、祭祀学（kalpa）、文法学（vyākaraṇa）、字源学（nirukta）、韵律学（chandas）、天文学（jyotiṣa）等。在这六门学问中，祭事学尤其受到重视，因此也随之产生了三类经书：

① 汉译佛经把它译作“吠陀分”或“明论支节录”。

(1) 记录公共祭典之方法的经书为《天启经》（又称《随闻经》，*Śrautasūtra*）；

(2) 记录家庭祭祀方法的为《家庭经》（*Gṛhyasūtra*）；

(3) 记录社会一般民众所应遵行法规的为《律法经》（*Dharmasūtra*）。

另外还有一部《祭坛经》（*Śulvasūtra*）。

吠陀的时代分期大致为：

第一期：《梨俱吠陀》的时代。大约为公元前 1500—1000 年左右。

第二期：《娑摩吠陀》、《夜柔吠陀》、《阿闍婆吠陀》等诸吠陀及《梵书》的时代。大约为公元前 1000—750 年左右。

第三期：奥义书时代。大约为公元前 750—200 年左右。

前述的广义吠陀文献，即：吠陀本集、梵书、森林书、奥义书，以及《天启经》，这些都被视为是天神的启示，因此被称为“天启圣典”（*śruti*）。梵文 *śruti* 一词从字面上来讲是“倾听”的意思，这是指在远古年代，婆罗门祭司是倾听天神的启示。而别的一些经典如《家庭经》、《律法经》等，虽然不是天启，但也是由婆罗门家族世代相传留下来的作品，因此被称为“古传”（*smṛti*），梵文 *smṛti* 一词的字面意思是“记忆”，在远古时代，经典文献因为是神圣的作品，因此不可形成文字，只能靠婆罗门族的口口相传而留传于世。关于天启圣典，当时婆罗门的祭司们认为这些诗歌和咒语都是自然而永恒（常）存在于宇宙之间的，由此观点后来成为弥曼差学派“声常住论”认为“声音是永恒的”的理论基础。

二 主要内容

吠陀本集所包含的四种吠陀的主要内容，根据汉译佛经的记载，基本上是：《梨俱吠陀》是有关解脱法的，其中还包含“养生缮性”以及“医方诸事”的典籍等。《夜柔吠陀》是有关祭祀的，也为“享祭祈祷”或“善道”的典籍。《娑摩吠陀》是有关娱尘法的（也即婚嫁娱乐之事），即礼仪、占卜、兵法、军阵，以及国仪、卜相、音乐、战法等诸事的典籍。《阿闍婆吠陀》则是有关咒术、算数，以及异能、伎数、禁咒、医方的典籍。唐玄奘在《大唐西域记》卷二中说：“其婆罗门学四吠陀论（旧曰毗陀讹也）。一曰寿。谓养生缮性。二曰祠。谓享祭祈祷。三曰平。谓

礼仪占卜兵法军阵。四曰术。谓异能伎数禁咒医方。”^①

唐定宾在《四分律疏饰宗义记》卷十也有相似的说法。

隋吉藏在《百论疏》卷1说：

“四韦陀者外道十八大经。亦云十八明处。四皮陀为四。复有六论。合四皮陀为十。复有八论。足为十八。四皮陀者。一荷力皮陀明解脱法。二治受皮陀明善道法。三三摩皮陀明欲尘法。谓一切婚嫁欲乐之事。四阿闍皮陀明咒术算数等法。本云皮陀此间语讹故云韦陀。六论者。一式叉论释六十四能法。二毗伽罗论释诸音声法。三柯刺波论释诸天仙自古以来因缘名字。四竖底（张理反）沙论释天文地理算数等法。五阐陀论释作首卢迦法。佛弟子五通仙第说偈名首卢迦（强河反）。六尼鹿多论释立一切物名因缘。复有八论。一肩亡婆论简择诸法是非。二那邪毗萨多论明诸法道理。三伊底呵婆论明传记宿世事。四僧佉论解二十五谛。五课伽论明摄心法。此两论同释解脱法。六陀菟论释用兵杖法。七榭阐婆论释音乐法。八阿输论释医方。”^②

根据上述引文，婆罗门教的“十八大经”（十八明处）可以被分为三大类：（1）《四吠陀》；（2）“六论”：《式叉论》（*Śikṣā*）、《毗伽罗论》（*Vyākaraṇa*）、《柯刺波论》（*Kalpa*）、《竖底沙论》（*Jyotiṣa*）、《阐陀论》（*Chandas*）、《尼鹿多论》（*Nirukta*）；（3）“八论”：《肩亡婆论》、《那邪毗萨多论》（*Nayavistara?*）、《伊底呵婆论》（*Idihāsa*）、《僧佉论》（*Sāṅkya*）、《课伽论》（*Garga or Gargya*）、《陀论》（*Dharnur*）、《榭阐婆论》（又译《摆闍婆论》，*Gaṇḍharva*），以及《阿输论》（*Ayūr*）。这十八大经，包括了世间和出世间（解脱世间）的所有学问；它们都包括在广义的吠陀之中。依照婆罗门教的传统典籍——《宗派论》（*Carana - vyūha*）的说法，吠陀有主要的部分和附录的部分，后者被称为《副吠陀》（*Upaveda*）。在十八大经中，第一部分是《吠陀本集》，这是吠陀的主要部分；后面的十四种，即“六论”和“八论”，都是属于副吠陀。^③吠陀的主要哲学思想都表述在《四吠陀》之中，而副吠陀并不重要。

① 《大正藏》第51卷，第876页，下。（CBETA, T51, no. 2087, p. 876, c21—24）

② 《大正藏》第42卷，第215页，上一中。（CBETA, T42, no. 1827, p. 251, a20 - b8）

③ 转引自杨惠南《印度哲学史》，台北东大图书，1995年，第33页。

第二节 《梨俱吠陀》(R̥g - Veda) 的哲学思想

一 《梨俱吠陀》的多神教

《梨俱吠陀》(R̥g - Veda), 古代汉译为《赞诵明论》, 全十卷, 约公元前 12 世纪左右形成。动词 *re* 意味着“对神唱的赞歌”的集成。主要内容为对多神的赞歌。在《梨俱吠陀》中, 吠陀时代的主要哲学颂诗都集中于此, 可以看到印度哲学思想的萌芽, 表述了吠陀人的宇宙创世说。他们的宇宙创世说以宇宙的发生和创造为前提, 其中既包含了印度人的神观, 也包含了他们的生命观。吠陀的宗教是多神教的, 这些神祇都是一些自然神, 自然界的现象或自然的威力以及构成要素等。这些神祇居住在人们的身心之中。这些神祇的产生纯粹是当时的吠陀诗人们对大自然的力量, 以及对人们自身力量所能及的事物其背后隐含的神的影响等所产生的畏惧和不理解, 由此而来的表示。简单来讲, 当时的雅利安人把自然现象原封不动地对应着创造出了神祇, 然而各种现象的背后隐含着一种神奇的力量; 或者对自然现象作抽象的思考而产生出神祇, 以及一些庶物崇拜的神或魔神恶神等。这些神祇大体都是不死万能的, 施以人类恩宠, 让人们获得成功和幸福, 使人们对自己的努力产生信心。

在《梨俱吠陀》当中, 宇宙为诸神的活动范围, 而整个宇宙又被划分为 3 个领域, 即: 天、空、地三界。^① 三界之中天界居上, 是我们人类肉眼不可及的天国, 在苍穹之上; 空界居于天地之间; 而地界最下。对于吠陀诸神的分类, 依据公元前 5 世纪的耶斯卡 (Yāska) 所著《尼鹿多》(Nirukta) 一书, 根据诸神的不同性质他们分住于天、空、地三界, 并以天位 (Dyuṣṭhāna)、空位 (Antriṣaathāna)、地位 (Prthivishāna) 来对他们加以说明。这些自然神就居住在三界之中, 被标准地划分为三界 11 个神存在, 一共 33 个神。实际上这 33 个神只是《梨俱吠陀》当中的主要神, 另外还有一些不太重要的神就未列其位。

(1) 天界即指日月星辰运转的天空 (div), 主要崇拜的是太阳诸神如天父神 (Dyauṣpitar)、弥陀罗神 (友人神, Mitra)、毗湿奴神 (遍入天, Viṣṇu), 以及代表天界宽大无比、包容万物性质的婆楼那神 (司法

^① 《梨俱吠陀》VIII. 10, 6。

神，Varuṇa)。天界诸神如下：

- i. 特尤斯 (Dyaus, 天父神)；
- ii. 婆楼那 (Varuṇa, 司法神)；
- iii. 弥陀罗 (Mitra, 友人神)；
- iv. 苏利耶 (Sūrya, 太阳神)；
- v. 沙维德利 (Sarvtrī, 金色神)；
- vi. 布善 (Pūṣan, 育生神)；
- vii. 毗湿奴 (Viṣṇu, 遍入天)；
- viii. 阿迭多 (Aditya, 共七神，为阿提致 Aditi 女神的七子)；
- ix. 乌莎 (Uṣas, 黎明女神)；
- x. 阿须云 (Aśvin, 耦生神)；
- xi. 毗伐斯瓦特 (Vivasvat, 日光神)。

(2) 空界是指发生云、雷、风等大气层中的自然现象的空间 (antarikṣa)，主要崇拜的有雷神因陀罗 (Indra)，风神洼他 (Vāta) 和其背后发挥威力的伐尤 (Vāyu)，以及以雷电伤害人类和动物界的鲁陀罗 (荒神, Rudra) 等。全书的四分之一内容为对雷神因陀罗的赞歌，而其他的神都从属于因陀罗。空界诸神如下：

- i. 因陀罗 (Indra, 雷神)；
- ii. 鲁陀罗 (Rudra, 荒神)；
- iii. 马尔殊 (Maruts, 暴风神)；
- iv. 伐尤 (Vāyu, 快风神)；
- v. 洼他 (Vāta, 风神)；
- vi. 巴尔加鲁耶 (Parjanya, 雨神)；
- vii. 摩陀利斯梵 (Mātariśvan, 降火神)；
- viii. 底利多阿波提耶 (Trita - āptya, 海光神)；
- ix. 阿班那巴特 (Apām - napāt, 水之子神)；
- x. 阿伊佛陀耶 (Ahi - budhnya, 海龙神)；
- xi. 阿波 (Apah, 水蜜神)。

(3) 地界是指人类及动物所居住的空间 (pṛthivī)，主要崇拜祭坛之火的神格化产生的祈祷神 (Bṛhaspati) 和祈祷仪式所用之苏摩酒 (Soma) 的神格化。地界神除了自然神外，还包括一些与人类社会生活有关的神，小至动植物，大到哲学的

抽象神等。下面只列地界主神：

- i. 阿耆尼 (Agni, 火神)；
- ii. 祈祷主 (Bṛhaspati)；
- iii. 苏摩 (Soma, 酒神)；
- iv. 莎罗斯伐底 (Sarasvati, 圣河女神及辩才天)；
- v. 波罗贾底 (Prajāpati, 生主)；
- vi. 陀特里 (Dhātṛ, 创造神)；
- vii. 湿罗陀 (Sṛādha, 虔诚神)；
- viii. 毗湿伐羯摩 (Viśvakarman, 一切业神)；
- ix. 摩尼尤 (Manyu, 怨怒神)；
- x. 阎摩 (Yama, 天国神)；
- xi. 补卢莎 (Puruṣa, 原人)。^①

在这三界大神中，天界主神婆楼那具有一种特殊的力量：他代表着正义和秩序 (ṛta)，天界中日月星辰等天体运转，春夏秋冬四季的变化，以及人类社会的伦理道德的维系，全都依靠婆楼那的力量。别的神如弥陀罗、因陀罗、阿耆尼等也具有同样的威力，他们都被称为“有规律者” (Ṛtāvan)，或叫做“规律的保护者” (Ṛtasya gopā)。ṛta 一词有“秩序”或“规律”的意思，本意是指合于秩序的抽象名词，如水流之不息、朝霞微光、黑牛的乳汁常白等，以及人间有秩序的行动，等等。一句话，是指自然界之秩序，人类社会之秩序，根据它的作用，可以把它看作是自然律，也等于道德律。^②

《梨俱吠陀》的神都是一些自然现象，但是，哪些神为主要的，哪些神又为次要的呢？通过对这些神曲研究可以发现，这些神在赞歌中有时作为主神，有时作为次要的神，但并无阶层地位的区分。这种变化，主要是随着时空的不同而发生的。这种关于神的概念被马克斯·穆勒 (Max Müller) 称为“交替神教” (Kathenotheism) 或“唯一神教” (Henotheism)。因此，可以看出《梨俱吠陀》的时代正处于由多神教向一神教转化的过程中。

在《梨俱吠陀》中的神有善恶之分，被划分为“deva” (天神) 和

① 参见巫白慧《印度哲学》，东方出版社 2000 年版，第 139—141 页。

② 参见高楠顺次郎、木村泰贤《印度哲学宗教史》，商务印书馆 1935 年版，第 70 页。

“asura”（阿修罗，魔神，原本有酋长、主的含义）两类。这类区别和变化出现在印度—伊朗时代，这也似为印度与伊朗两个民族分裂的原因。^①吠陀的主神都是善神，而杂神中恶神魔神则极多，这些神经常损害人类。其中主要的是阿修罗、罗刹（Rākṣasa）、毗舍遮（Piśāca）等。阿修罗又称为“非天”，因为他只会享受天神之福，却没有天神之德。实际上在《梨俱吠陀》中阿修罗并未成为独立的神格，但用这个名来称呼有力的神祇，包括弥陀罗、婆楼那、阿耆尼、因陀罗这些神有时也被叫做阿修罗。应该注意的是，当用阿修罗来称呼这些善神时，主要是借用此名来赞叹该神的可畏之魔力（摩耶，māyā），摩耶一词即由此开始表达魔力的含意。此后才将摩耶作为魔神的特性，魔神也才具有独立神格。

二 《梨俱吠陀》的宇宙创世说

在多神教向一神教转化的过程中，吠陀诗人们除了寻求各种大神的宇宙创生之外，他们也力图从这些创生中发现一个单一的创生者；既要找到创造宇宙的物质材料，又要找到创造宇宙的本原动力。并且，这种宇宙创生的理论是逐步由低级向高级转化的，也即在《梨俱吠陀》的稍早时期，神曲赞歌只是把大神创世描述为像工匠建造房屋那样，利用先前已有的材料来建造一个宇宙；而到了后期，大神只用自身便能完成建造的任务。这种论述方式的转变，实际上是哲学上的发展，因为他们不再从人类自身之外去寻求世界产生和发展的原因，也能够从众多的事物中去找出一个唯一物，即要从所有的存在中寻找出一个总的宇宙本原，从具体的事物中找到一个超越的抽象物，这本身就是哲学一元论的表现。

在《梨俱吠陀》第10章中，一共收录了五首关于宇宙创造的赞歌（sūkta），它们是这一时期思想发展阶段的代表：

- (1) 《造一切主赞歌》（Viśvakarman Sūkta, X. 81 - 82）；
- (2) 《祈祷主赞歌》（Brahmaṇaspati Sūkta, X. 72）；
- (3) 《生主赞歌》（Prājāpatya Sūkta, X. 21）；
- (4) 《原人赞歌》（Puruṣa Sūkta, X. 90）；
- (5) 《无有赞歌》（又译有转神赞，Nāsaḍāsiya Sūkta, X. 129）。

在这五首赞歌中，既包含着吠陀诗人们的宗教神学思想，也提出了各

^① 参见高楠顺次郎、木村泰贤《印度哲学宗教史》，商务印书馆1935年版，第98页。

种对宇宙创造的假说。根据他们的假说，这些宇宙创造学说主要可以分为三类：（1）建造说；（2）生殖说；（3）开展说。

（1）建造说。在《梨俱吠陀》的赞歌中，众神被描述为能工巧匠（动力因），他们运用土木为宇宙建造了现象世界。在《造一切主赞歌》中，造一切主（Viśvakarman）具有人格的形象（颜面、手足等），他取用木材来建造天地。造一切主的名字据考来自于太阳，吠陀时代的人们认为太阳是宇宙的生产者。造一切主出现之前并不存在一切造物的材料，造一切主又被称为能生者及一切之父，天地由他而生；而天地创造之前只有水存在，万神从水中生出。又如，因陀罗测量六方而创造了天高地广。^①毗湿奴测定了地界，从而固定了天界的住所。^②婆楼那以苏利耶（太阳神）为尺度来测量地界，始于东而止于西。^③在诸神们建造的天地中，虽然是用柱子支撑的，但在空中却是无柱子的。在《祈祷主赞歌》中，祈祷主就像冶炼师一样把万有锻接起来，神就像工人或冶炼师一样，而使用的材料本身即已存在。

（2）生殖说。《梨俱吠陀》赞歌的作者们认为，神就如父母一样，由他们的内部（质料因）而生出了有情人间。在《无有赞歌》中，“唯一物”（tad ekam）根据两性的原理而分裂，而后两性交媾，从而生出了万有。关于神的起源，则认为以天地为双亲而生出众神，《梨俱吠陀》认为，天地生出了阿耆尼、苏利耶、阿迭多及马尔殊等男神，以及乌莎女神。生主神（Prajāpati）是一个具有独立的神格的生产神，在关于他的神话中说道：生主神生出天地万有，他是死与不死两界的唯一主宰神，他赋予一切以灵魂（ātman）和生命，他由原始之水而生出。通过分析这些神话可以看出，造一切主和生主等都是由太阳神的概念发展而来，作为能生者的神和所生者的宇宙万有是个别而存在的。

（3）开展说。这是《梨俱吠陀》赞歌从一神论向一元论的转化，也是关于宇宙起源的早期最重要的哲学思想。吠陀诗人们认为，从“唯一物”之中开展或分化出了万有。在《原人赞歌》中，具有千头千眼的原人由它的各个部分而展开了万有，这属于与我国的盘古神话相似的“巨

① 《梨俱吠陀》VI. 47, 3-4。

② 《梨俱吠陀》I. 154, 1。

③ 《梨俱吠陀》V. 85, 5。

人解体说”的神话。我国的盘古神话认为：盘古氏死后，头成为周山，眼成为日月，血液成为海，毛发成为草木。《原人赞歌》认为，对原人进行祭供，对神进行牺牲祭祀，则天地万物皆得生。根据《原人赞歌》，由意产生月亮，由眼产生太阳，从口生出因陀罗和阿耆尼，气息生出风，肚脐生出空界，头生出天，耳生出方位等。总之，由原人身体的各个部位生出了作为宇宙各种要素的神，反之还可以说神居住于原人体的各个部位。

在《梨俱吠陀》的关于宇宙创造的赞歌中，有一个值得注意的问题，即宇宙创造的动力因是什么。这就出现了一个“祈祷主”（*Brahmaṇaspati*）。祈祷主具有力量之主的意思，因为古印度人相信祈祷具有一种特殊的力量，于是祈祷的神便也成为了创造之神。结合建造说和生殖说来考虑，两种说法都没有解决在宇宙创造之前的材料的问题，那么，关于宇宙开创之前的状态又出现了第二种说法，即《无有赞歌》这首哲学诗的说法。在宇宙开创之前，那时的状态是既非有又非无，仅仅是混沌冥暗的水，存在的只是无形而具有活动力的“唯一物”。它又是精神性的“心识”（*manas*）。在当时心识被看做灵魂或精神性的实体。心识由于欲念而生起无和有，心识也由于热力进行二分，出现了男性和女性，从而产生了万有。这种宇宙开创说承认创造的动力是“欲念”、“热力”等，而创造的根本则是唯一无二的“唯一物”（心识），也即唯一物的自身发展即为宇宙万有的发展，这样一来就可以免除能生所生的区别。由这种神话又演变出了独自一人的“原人创造说”。原人独自一人即能由他自身的各个部分产生出宇宙的各个部分，他遍布于不死界的天国以及我们心脏的小空间之中，无处不在；而心脏的小空间中恰好是心识的住所，因此，原人也就是我们的心识。可见，原人就是根本的唯一者，宇宙之中除了原人之外别无他存。在吠陀时代印度便确立了一生多、多归一的思想，这种思想对印度后代影响很大。通过这些分析可以看出，在古吠陀时代的宇宙创造观的发展是有不同的发展过程的。建造说显然落后于发展说，使得发展说的理论对印度后代的理论产生了实质性的影响。

通过对吠陀赞歌的分析还可以看出，关于创造宇宙的动力跟人的精神、欲念直接相关，它们往往还将表达人的身心机能或能力、心理作用甚至某些精神状态的某些词，直接都冠以神灵的名字而加以歌颂。例如，伐求（*vāc*，辩才女神）、达克夏（*dakṣa*，活力）、曼尤（*manyu*，激情）、苏那达（*śraddhā*，信任）、答帕斯（*tapas*，苦行，热力）等。

在《无有赞歌》中，欲爱（kāma）就在宇宙的开创过程中扮演了非常重要的角色。这首赞歌的作者是住顶仙人（Prajāpati Parameṣṭhi），本曲歌颂的对象是“有转神”（Bhāvāvṛtta），又称“最胜我神”（Paramātmān）。这是一首纯哲学的诗歌，这是吠陀诗人们在歌颂大自然的神奇力量之后，开始使用抽象的语言来重新描述超大自然的力量，试图寻找出隐藏在现象背后的超验实在。下面来分析一下这首神曲，首先将《无有赞歌》的汉译列出：

- 1) 无既非有，有亦非有；
 无空气界，无远天界。
 何物隐藏，藏于何处？
 谁保护之？深广大水？

- 2) 死既非有，不死亦无；
 黑夜白昼，二无迹象。
 不依空气，自力独存，
 在此之外，别无存在。

- 3) 太初宇宙，混沌幽冥，
 茫茫洪水，渺无物迹。
 由空变有，有复隐藏。
 热之威力，乃产彼一。

- 4) 初萌欲念，进入彼内，
 斯乃末那，第一种识。
 智人冥思，内心探索，
 于非有中，悟知有结。

- 5) 其光一闪，横向射出，
 或在于上，或在于下。
 有施种者，有宏大者。
 自力为下，冲力为上。

6) 谁真知之? 谁宣说之?

彼生何方? 造化何来?

世界先有, 诸天后起;

谁又知之, 缘何出现?

7) 世间造化, 何因而有?

是彼所作, 抑非彼作?

住最高天, 洞察是事,

惟彼知之, 或不知之。^①

《无有赞歌》认为, 宇宙的起源是“唯一物”(ekam, 即巫白慧汉译中的“彼一”), 那时是“太初宇宙, 混沌幽冥”(tamas), 但是由于“热之威力”(tapas), 也即“欲念”(kāma) 进入了唯一物, 从而才使唯一物开展出了“有”(sat) 和“无”(asat) 这两种原初元素, 更进一步演化出“世间造化”(viśṛṣṭi) 以及众神。根据众多学者的意见,^② 在这里有一个问题: 宇宙发生的顺序是怎样的呢? 是唯一物生起了欲念再生起心识, 抑或是依欲念唯一物直接生起了心识? 吠陀赞歌对此并不明确, 但有一点, 就是肯定了欲念的作用, 也即肯定了精神的作用。唯一物(ekam) 在梵文中是一个中性词, 它是超越于“有”和“无”的绝对的抽象原理, 是隐藏在背后的绝对本体。而有与无则是相对的存在, 它们由绝对体所生起, 而后绝对体又间接地生起了现象界。很有意思的一个哲学问题是: 这个唯一物到底是“有”还是“无”? 这是一个难以解释清楚的概念。但很清楚的是, 有与无在一开始就是共同存在的, 吠陀人在早期认为, 宇宙分为两部分, 一部分为“有”(sat), 它有光热和湿度, 受神圣法则所支配; 另一部分为“无”(asat), 它并无“有”所具有的一切。神仙与人类住在有之中, 而魔鬼住在无中。神仙与魔鬼在进行着永无止境的战争。吠陀人认

^① 引自巫白慧汉译《印度哲学》, 东方出版社2000年版, 第55—56页。

^② 根据高楠顺次郎、木村泰贤的《印度哲学宗教史》的意见, 唯一物(依热力)→欲念→心识(manas)→现象界。而拉达克里希南与摩奈合著的《印度哲学史料》(S. Radhakrishnan and C. A. Moore, *A Source Book in Indian Philosophy*)一书则为: 唯一物(依欲念)→心识→现象界。参见杨惠南《印度哲学史》, 第51页。

为人和神应该结成同盟，一致对付魔鬼。实现这样一种同盟正是吠陀祭典的根本目的。《无有赞歌》提出“有”与“无”并不是最终的起源，在它们之前有唯一物存在着，唯一物不受空气所鼓动，它只是一种既非有又非无的原始的潜能。是这个唯一物实现了宇宙的创造，也是它造成了有与无的分家。在此处存在着两个哲学问题：第一，有与无是一对矛盾，而唯一物是超越于二者的，也可以认为二者是被统一于唯一物的。第二，有与无之间是否存在着绝对的界限？两者能否进行转化？在《无有赞歌》的第三节中有一句“由空变有，有复隐藏”，空即为无，无可以变为有；有复隐藏，有也可以变为无，说明两者是可以互相转化的。^①这种转化应该是在唯一物产生之后。那么，两个问题归于一个答案：只有唯一物才是宇宙的唯一本体。

唯一物作为抽象的绝对原理而存在，但是吠陀人又对它作出了人格化的描写。认为它是一个具有呼吸作用的生活体，也即是一个生命体，具有思考力（manas），会产生欲念，根据热力而产生现象界。由于古印度人惯于对抽象的东西进行人格化的描写，因此，在谈到现象界的产生原因和过程时，他们使用了当时的生殖观来进行描述。

在《无有赞歌》的第四节，首先它表述了“欲念”（kāma）或“欲爱”是心识最初的种子的意思。而“种子”（retas）一词在字典上有男性精子之意。第五节提到了“施种者”（retodhāḥ），最后说“自力为下，冲力为上”，这是借以对男女性生活动的比拟来表达有与无的分界：作为本体的自在力（svadhā），它是一切的种子，处于下方，类似于母胎，它代表着无；而在上的则是冲动力（prayati），它是由自在力依热力所生起的现象界，代表着有。^②这两者的分界线是“欲念”，从而区分出本体界和现象界。由此种分析可以看出，吠陀人还是倾向于认为宇宙产生之前是无，由无发展出有，现象世界就是有。由唯一者作出两性原理的分化，此后两性进行交媾，从而产出万物。宇宙万物本身早已潜藏于唯一物之中，由唯一物生出有与无两个原初元素，然后再由这两个元素产出万物。产生的动力因则是“欲念”。这种认为宇宙万物本身早已潜藏于唯一物之中的思想，也就是后期正统派哲学的“因中有果论”思想的起源，即开展说

① 参见巫白慧《印度哲学》，东方出版社2000年版，第56—58页。

② 参见高楠顺次郎、木村泰贤《印度哲学宗教史》，商务印书馆1935年版，第153页。

(pariṇāma - vāda) 的观点。

三 原人创世论

《原人赞歌》的汉译如下：

- 1) 原人之神，微妙现身，
千头千眼，又具千足；
包摄大地，上下四维；
巍然站立，十指以外。
- 2) 唯此原人，是诸一切；
既属过去，亦为未来；
唯此原人，不死之主，
享受牺牲，升华物外。
- 3) 如此神奇，乃彼威力；
尤为胜妙，原人自身；
一切众生，占其四一；
天上不死，占其四三。
- 4) 原人升华，用其四三，
所余四一，留在世间。
是故原人，超越十方，
遍行二界，食与不食。
- 5) 从彼诞生，大毗罗阇；
从毗罗阇，生补卢莎。
彼一出世，立即超越；
后造大地，及诸众生。
- 6) 诸多神祇，祭祀之时；
春为酥油，夏是柴薪；

秋是供品，牺牲原人。

- 7) 初生原人，放置草上；
祭司亲临，沐浴灌淋；
诸多神祇，以他献祭；
圣者智者，无一例外。
- 8) 祭祀完结，圆满成就，
流出膏脂，混合酥油；
天空之下，森林之中，
村落万有，由此而生。
- 9) 祭祀完结，圆满成就，
生出赞歌，以及颂诗；
神秘咒词，也即出生；
祭司之词，亦由此生。
- 10) 世间之马，由此出生，
从今以后，双齿兽生；
牛羊野羊，也从此生。
- 11) 原人之身，若被肢解，
试请考虑，共有几分？
何是彼口？何是彼臂？
何是彼腿？何是彼足？
- 12) 原人之口，是婆罗门；
彼之双臂，是刹帝利；
彼之双腿，产生吠舍；
彼之双足，出首陀罗。
- 13) 彼之胸脯，生成月亮；

彼之眼睛，显出太阳；
口中吐出，雷电火天；
气息呼出，伐尤风神。

- 14) 脐生空界，头现天界，
足生地界，再生方位，
如是构成，此一世界。^①

从《原人赞歌》的内容可以看出，这是一首赞颂诸神以人为牺牲供品的祭祀仪式，原人本身的辞典含义指的就是人，根据印度的同义词辞典的解释，^②与 Puruṣa 一词同义的词有 11 个，但只有 Puruṣa 是指作为家畜 (paśu) 的一种或“牺牲兽”之首的男性的人。《夜柔吠陀》说在印度的太古代曾有以人为牺牲供品的“人身祭供”(Puruṣa - medha) 祭典。在吠陀时代，通常在举行祭祀仪式时，除了焚烧日常食物供品外，还以“五种牺牲兽”作为供品，^③《百道梵书》记载：“其初原以人为牺牲，其精逃去而入于马，更以马为牺牲；其精又逃而入于牛，次经羊、野羊，而入于地，由地引出而得米麦；于是尔后捧米麦以代人。”^④从此句可以看出太古时代从野蛮风气逐渐向文明进化的过程。古代印度人死后往往和野羊 (aja) 一起火葬，因为他们认为野羊神格化后可以把死者的灵魂，以祖神布咸 (Pūṣon) 的座车为前导，带往祖先们居住的天国。^⑤

在《原人赞歌》中详细地描述了人身祭典的过程：先将原人沐浴，然后在他身上涂抹酥油，这些酥油和烧火的薪柴及供品三样，分别变成了春、夏、秋三季（印度几乎没有冬季故不提及）。经火烧之后的原人流出了膏脂，这些膏脂变成了天空、森林和村庄中的万有。再由原人身上的各个部位分别生出了赞歌、颂诗、咒词和四吠陀，以及四种姓。最高生出了

① 引自巫白慧汉译，《印度哲学》，东方出版社 2000 年版，第 49—50 页。巫白慧原译缺其中第 6 节至第 10 节，笔者参照高楠顺次郎、木村泰贤的《印度哲学宗教史》之翻译改译补就。

② Amarakośa, II. 6, 1。

③ 原人、马、牛、羊、野羊等五种。

④ 《百道梵书》I. 2, 3, 7—8。转引自高楠顺次郎、木村泰贤《印度哲学宗教史》，商务印书馆 1935 年版，第 110 页。

⑤ 高楠顺次郎、木村泰贤：《印度哲学宗教史》，商务印书馆 1935 年版，第 122 页。

天、空、地三界，以及隶属于其间的日、月、诸神。原人既创造了空间，还创造了时间，并且分出了过去、现在与未来三世。原人本身是超越在时空之外的，空间还可以被细分为十方三界，空界中有四分之三住的是神仙，只有四分之一住的是众生。原人可以创造出太阳、月亮、因陀罗、阿耆尼、伐尤等诸神，它可以在神界（不食界）和众生界（食界）纵横往复，其威力神奇无比，因此，原人就是创造宇宙万物以及诸神的最高宇宙原理，在哲学上已经出现了一元论的苗头。从宗教上来讲，它所代表的宗教思想是处于多神与一神或一元论的交汇时期，因为在威力无穷的原人之下，仍然还有众神（Amṛta，天上不死）存在。

《原人赞歌》的第5颂讲：

从彼诞生，大毗罗闍；
从毗罗闍，生补卢莎。
彼一出世，立即超越；
后造大地，及诸众生。

“毗罗闍”一词是梵文 Virāj 的音译，又可意译为“遍照者”，根据巫白慧先生的解释，这实际上指的是光和热，代表着物质元素。第一句“从彼诞生，大毗罗闍”中的“彼”，应该指的是宇宙最早的根源，巫白慧将其称之为“第一人”（Ādīpuruṣa）的绝对实在，高楠顺次郎和木村泰贤则称其为“本地之原人”。先由“第一人”或“本地之原人”生起“遍照者”即物质元素，再由物质元素生成原人，最后原人又再产出具体的宇宙万物。看起来这个创造过程比较复杂，但它包含了几层哲学的意思：（1）有一个宇宙的本体存在（巫白慧称它为“梵卵，Brahmāṇḍa”），与其同时代的宇宙创造说的不同之处在于，宇宙的原初状态并非混沌冥暗，洪荒一片；而是存在着一个具体的本体。（2）“遍照者”作为宇宙创造的原始材料，它是物质性的，而由物质性的“遍照者”生出能创造宇宙万物的原人，这具有朴素的唯物论特征。（3）“遍照者”是一个阴性的哲学概念，原人是一个阳性的哲学概念，二者的结合，生出了宇宙万物。体现出了宇宙万物阴阳平衡的完整性。（4）在吠檀多的文献中，“遍照者”（Virāj）就是身体能发出多彩光芒的阿特曼，由此可以看出原人是作为最高原理梵和个体灵魂阿特曼相结

合的象征。^①

《原人赞歌》作为《梨俱吠陀》中的一首纯哲学的颂诗，它的主要内容并非谈论人的本质，而是对作为宇宙本质的根本原理作拟人化的神话描述。从《梨俱吠陀》的上述五首颂歌来讲，《原人赞歌》所代表的宗教思想是处于多神与一神或一元论的交汇时期，因此，它的哲学思想还具有摇摆不定的特征，比它更哲学化的应该是《无有赞歌》，因为后者所表述的概念更为抽象，是更典型的一元论。但是，《原人赞歌》的特点在于，它在众多诸神存在的情况下创造出了一个唯一神，并且可以把它理解为是创造万物和诸神的宇宙最高原理。《原人赞歌》虽然不能与《无有赞歌》的哲学意味相比，但是比起前面的持建造说的《造一切主赞歌》和《祈祷主赞歌》，它在这些关于宇宙开创的神话中又算是很哲学化的了。因为在《梨俱吠陀》的关于宇宙开创的神话中，大多都采用“人格化的抽象体”（personifizierte Abstracta，杜依森语），而《原人赞歌》却特别用原人这样一个具体的拟人化形象；并且，在所有的宇宙开创的神话中，大神都是将“自然生命”（Naturleben，杜依森语）加以拟人化从而显示出神的力量和他们特殊的本领，但神与宇宙万物并非是等同的。而《原人赞歌》却将一个有机体的人全世界化、全自然化，也就是用一个人的特征来表现全自然、全世界，原人把自己所有的性格特征都遗传给了万有，包括他的精神和灵魂，那么万有的内心必然就埋藏着原人的神性，这是把神与万物联系了起来的泛神论的典型手法。这种比拟方法实际上是要表达出全世界出自同一个自我的观念，自我是遍在于一切万有之中的。这种自我等同宇宙、宇宙等同自我的观念的提出，也奠定了后期奥义书的“梵我一如”的理论发展基础，并为奥义书创造阿特曼这个关于人的灵魂的纯哲学概念打下了基础，解决了主观世界与客观世界统一的问题。

还该值得一提的是，《原人赞歌》在它的第12颂中历史性的第一次记录下了印度四种姓的名称，因此，《原人赞歌》被认为是印度种姓制起源的最早权威记载。

四 吠陀的轮回思想

轮回的梵文为 *samsāra*，是由一个动词的词根 $\sqrt{\text{sr}}$ 加上 *sam* 所构成的

^① 参见巫白慧《印度哲学》，东方出版社2000年版，第54页。

阳性抽象名词。在《梨俱吠陀》的早期， $\sqrt{sṛ}$ 并没有具有宗教轮回意味，只是表示事物的流逝、流动。到了《梨俱吠陀》的晚期，轮回 (saṃsāra) 一词开始了在宗教意味上的使用。在整个《梨俱吠陀》时期，吠陀人对人的生死问题进行了整体的思考，其思考的重点有：人死后的去处；不死的神和有生死的人有什么连接点或共同点呢？如果人能够再生，那是什么再生呢？如果再往深处思考，那么人轮回的主体是什么呢？这种最初期的对轮回的思考实际上与哲学本体论的思考是紧密联系在一起的。《梨俱吠陀》时代是从原始的多神论向一神论，甚至唯一神论发展的时期，在《梨俱吠陀》中出现了多首神曲讨论宇宙生成的问题，吠陀诗人们已经不满足于多神主宰的局面，而提出了“唯一物”或原人是宇宙万物的始基的观点。这种唯一神论是从具体人格化的神向具有哲学抽象意味的唯一物发展的初级阶段，在这一阶段哲学家们也对人的本质进行了探讨。

根据《梨俱吠陀》的轮回观，轮回就是人的肉体在死亡之后，他还有一个精神主体（灵魂）不死，根据他在生前所造业的情况，即受白业（善业）或黑业（恶业）的潜存不灭的影响（熏习），或到天国成神或重新变人或成为非人的兽类以及被打入地狱。承认轮回必须要解决两个问题：第一，承载轮回的主体是什么；第二，轮回的去处。

(1) 在吠陀年代印度火葬便成为习俗，印度人相信，火神阿耆尼 (Agni) 能够使死去的人移民到天国（阎摩王国）去，同时，把骨灰纳入罐中埋进地下，使死亡的痕迹得到消亡，在一定的时期内也就可以使亲友们的身心保持清静，让死亡能远离生存者们。那么，火神阿耆尼用他的翅膀带走的是什么呢？对此，《梨俱吠陀》之《葬送歌》(X. 16. 3-4) 有一个说法：

眼睛归于太阳，生气归于风。[根据自然] 规律可以归天，也可以归地。如果你愿意，归水也可以。你的舍利在植物中安立。

你对阿伽 [火烧]，[用你的] 热力和火焰来焚烧 [他]。阇闼·吠陀斯 (Jātasvedas, 对阿耆尼的一种称呼) 哟，以你吉祥的形态将他运送到善行者的天国。

《葬送歌》将死人的肉体安葬作了安排，从哪里来的还回到哪里去，一切最后都归于自然。那么，最后阿耆尼以他吉祥的形态将“他”送到天国，运送的是肉体抑或是别的什么？神曲中梵文原文用了一个“阿伽”

(aja) 这个词，这个词有两个意思：一是“不生者，永恒者”之意，^① 另一是山羊。印度在吠陀时代曾有过将山羊与人一起火化的例子，但在一些经典中又反对这种做法。那么，这里的阿伽应该指的是“永恒者”，即是人的永恒不灭的部分——灵魂。但在晚期的《梨俱吠陀》神曲中，也出现了一些具有原始唯物论形态的神曲，它们在论述轮回说的同时，也表现出一些对精神不死的怀疑。

(2) 《梨俱吠陀》诗人们认为，人死后一定会有一个去处，因此，他们创造了一个专管人类亡灵的神——阎摩 (Yama)，阎摩王国就是人死后的去处。但是并非所有的人死后都可以去阎摩王国的，因为阎摩王国是天国，只有在生前行善业 (karman, 羯摩) 的人才能去，而生前行不善业 (akarma) 的人就要下地狱了。在这里，轮回的宗教意义在于，它为人们生前的所作所为找到了一个相报应的场所，或者说实现了善有善报，恶有恶报的因果报应的目的。

早期《梨俱吠陀》的神曲《意神赞》说：

“汝之末那，已经离开，到达遥远，阎摩境内。

吾人使之，退转归来，长享生活，在斯人间。”^②

在这一颂中包含了几方面的信息：首先，“末那” (manas) 一词讲的是人的意识或“识”，在很多地方与心 (citta)、阿特曼 (Ātman) 是一个意思。这就明白地说清楚了轮回的主体是人的意识，是属于精神性的东西。其次，轮回的目的地是阎摩王国。第三，可以使人再退转归来，重入人间，再享生活，创造了“再生”的观念。早期的轮回说是在为人的灵魂或精神寻找出路，由于人们对死亡的恐惧，从心理上克服了这种恐惧感，就实现了宗教安慰的目的。

第三节 奥义书的哲学思想

一 奥义书的成立及其意义

奥义书 (Upaniṣad) 的梵文原意为“近坐”，引申含义为师生对坐所

^① 在乔荼波陀的《圣教论》(I, 16) 中，aja 一词指不生，不生便不死，意为永恒。《楞伽经》中也是这样的用法。

^② 《梨俱吠陀》X. 58. 1；引自巫白慧《印度哲学》，东方出版社 2000 年版，并参照第 72—79 页。

传的“秘密教义”；奥义书又称吠檀多 (Vedānta)，即“吠陀的末尾”或“吠陀的最高意义”之意。奥义书是广义上的吠陀的最后一部分，它经过了《梵书》(Brāhmaṇa) 与《森林书》(Āraṇyaka) 的发展和酝酿，最后形成了成熟的哲学理论。《梵书》实际上是在吠陀本集中出现的一个学派，它对《夜柔吠陀》进行了散文式的神学方面的解说，这些解说部分被独立出来，作为一个文献群又被称作《梵书》。因为吠陀的中心概念是梵 (brahman)，它是“膨胀、扩大”一词的派生词，由于《梵书》对此进行了解释，于是就被称为《梵书》。《梵书》本属《黑夜柔吠陀》的一部分，它以祭祀万能主义为中心，在它之中蕴含着奥义书哲学的萌芽，也即“梵我同一”的哲学模式。《梵书》的主要内容是：为了进行祭祀而产生的规定、命令档等，同时进行神学上的解释和说明。对诸神信仰的表露、祭祀礼仪的正确执行等。《森林书》因为《梵书》所谈论的这些内容在公开场合（如村庄 grāma）是不能说的，只能在森林 (araṇya) 里进行询问和秘授，于是就演化出了《森林书》。《森林书》主要是对《梵书》的祭祀解说，但也有部分内容涉及宇宙和人生问题。奥义书又是《森林书》的附属部分，但奥义书所涉及的内容已经开始摆脱宗教的束缚，以思维方式来探讨宇宙创世、人与神、人与自然的关系等哲学问题。《森林书》本身的理论意义不大，又可以说奥义书即为《梵书》的第三部分，《梵书》对吠陀采取的是绝对神圣的态度，奥义书也继承了这一点；《梵书》将祭祀与人事自然视为同一，对祭祀礼仪也神圣化，而奥义书则突破了这一点，以哲学为其主要内容。

在古印度，婆罗门族存有各种不同的宗派，而由于宗派的不同，他们各从属于不同的吠陀体系。前边已讲，吠陀本集一共四种，为后代共同的经典；但随后出现的附属《梵书》却不尽相同，例如属《梨俱吠陀》的梵书有《他氏梵书》和《乔尸多基梵书》两类，而属于《白夜柔吠陀》的梵书则有《百道梵书》和《瓦阁莎地耶梵书》两类。这些不同的宗派则各自采用适合于本派的梵书，也就采用不同的奥义书。奥义书的作者本身就分属不同的宗派，由他们所创作的奥义书也随梵书而各不相同。据说奥义书曾有上千种，因为在产生奥义书的很长的历史时期里存在过上千的宗派。实际上奥义书留存于今的大约有百十种，其中被公认最古最权威的有十三种奥义书：

- (1) 初期的作品（佛陀之前，约公元前 6—5 世纪之前）

- 《广森林奥义》(*Bṛhadāraṇyaka Up.* , 又译《大森林奥义》)
 《歌者奥义》(*Chāndogya Up.*)
 《他氏奥义》(*Aitareya Up.* , 又译《爱多雷耶奥义》)
 《乔尸多基奥义》(*Kauṣītaki Up.*)
 《鹧鸪氏奥义》(*Taittirīya Up.* , 又译《泰帝利耶奥义》)
 《由谁奥义》(*Kena Up.*)
 《伊莎奥义》(*Iśā Up.* , 又译《自在奥义》)
- (2) 中期(佛陀之后)
- 《石氏奥义》(*Kāṭhaka Up.* , 又译《伽陀奥义》)
 《秃顶奥义》(*Muṇḍaka Up.* , 又译《剃发奥义》)
 《疑问奥义》(*Praśna Up.*)
 (以上约公元前350—300年)
 《白骡奥义》(*Śvetāśvatara Up.*)
 (约公元前300—200年)
- (3) 后期
- 《慈氏奥义》(*Maitrāyaṇa Up.* , 又译《弥勒奥义》)
 (约公元前200年以后?)
 《蛙氏奥义》(*Māṇḍūkya Up.*)
 (约公元100—200年)^①

上述十三种奥义书中,

属《梨俱吠陀》的有:《他氏奥义》、《乔尸多基奥义》。

属《娑摩吠陀》的有:《歌者奥义》、《由谁奥义》。

属《黑夜柔吠陀》的有:《鹧鸪氏奥义》、《石氏奥义》、《白骡奥义》、《慈氏奥义》。

属《白夜柔吠陀》的有:《广森林奥义》、《伊莎奥义》。

属《阿闍婆吠陀》的有:《秃顶奥义》、《疑问奥义》、《蛙氏奥义》。

这十三种奥义书主要为三吠陀(梨俱、娑摩、夜柔)的《梵书》所属,而属于与《梵书》无关系的《阿闍婆吠陀》的奥义书则都是较后期出现的。古奥义书的所属只是派系关系而已,实际上它们各自都是独立的哲学书籍,其思想在当时是非常先进的。它们的形式多为散文式的对话性

^① 上述分期和分类参见中村元《印度思想史》,岩波书店,1968年,第23—24页。

质，可以看出都是正统的婆罗门所作，但也显露出一些刹帝利王族甚至是庶民阶层的影响。我们说，吠陀和奥义书是印度六派哲学的思想渊源，这是从它们在宗教派系、哲学概念的根基上所讲；在上千年的历史中，晚期产生的新奥义书有的直接就包含着如数论、瑜伽等派别的因素，因为这些奥义书产生时这些哲学派别已经存在了。杜依森在由他所编辑的《六十奥义书》中对晚期出现的新奥义书有个分类：（1）属于纯吠檀多派的，如《秃顶奥义》、《疑问奥义》；（2）属于瑜伽派的，如《梵明奥义》（*Brahmavidyā Up.*）、《慧剑奥义》（*Kṣurikā Up.*）；（3）属于出世派的，如《大梵奥义》（*Brahma Up.*）、《出世奥义》（*Samnyāsa Up.*）；（4）属于湿婆派的，如《阿闍婆顶奥义》（*Atharvaśira Up.*）、《阿闍婆髻奥义》（*Atharva - Śikhā Up.*）；（5）属于毗湿奴派的，如《那罗衍那奥义》（*Nārāyaṇa Up.*）、《大奥义》（*Mahā Up.*）。^①

二 梵与我的概念

从奥义书的内容以及它所讨论的核心哲学概念来看，它主要是继续在《梵书》中出现的“梵”（brahman）和“我”（ātman）以及生主的讨论。世界印度学权威的马克斯·穆勒和杜依森都确信，关于梵与我同一不二的思想是奥义书哲学的最大特征。关于梵这个词，早在《阿闍婆吠陀》中就已经出现：“先于梵而梵行者生矣，依被蔽于热之他怕斯（tapas）而发生矣，由彼生婆罗门、最高梵、诸神及甘露矣！”^②

梵行者（Brahmacārin）是指修习梵行（清静的修行）的婆罗门，他怕斯指的是一种创造的力量、热力，还有一个意思是苦行，而甘露（amṛta）的梵文字义是“不死”。该颂诗认为，梵行者根据他内在的热力，创造了梵、诸神和不死甘露。在这里梵行者是最高原理，而梵成为被创造者，是次要的实在体，这是早期对梵的一种实在论的观点，其发展并不成熟完善。梵的概念只有到了奥义书才真正完善。

Brahman 这个词是由梵文词根 bṛh 所变化而来，其含义为大、增高、增强等意思，梵在《梨俱吠陀》中出现过 200 多次，有时它以阳性名词

^① Cf. P. Deussen, *Sixty Upanisads of Veda*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1980, pp. xix - xxxii.

^② 《阿闍婆吠陀》XI, 5, 5；译文引自高楠顺次郎、木村泰贤《印度哲学宗教史》，商务印书馆 1935 年版，第 172 页。

的形式出现，有时以中性名词的形式出现。当它以阳性名词形态出现时主要表达了下述含义：（1）婆罗门祭祀的歌咏者（Brāhmaṇaḥ stotā）；（2）伟大或殊胜（parivṛdhaḥ）；（3）创造神生主（Prajāpati）；（4）祈祷主（Bṛhaspati）；（5）梵行者；（6）祈祷者；（7）婆罗门祭司；（8）婆罗门族。从这些表达方式可以看出，首先用阳性名词的方式来表达梵，就有将它作为人格神的意味；其次，将梵比作为创造神，其哲学具有实在论的含义。而将梵作为中性名词形态时，其含义主要有：（1）祈祷者；（2）祭拜神用的供物；（3）宇宙生成原因（jagat kāraṇam）；（4）值得赞颂的业行（即善业，paivṛdham karma）；（5）伟大（bṛhat）；（6）鲁陀罗（Rudra）。^① 其中值得注意的是，首先，梵被作为了宇宙的生成原因，而不只是简单的人格化的创造主神，这就使梵具有抽象的哲学意味；其次，肯定了业行有善有恶，完善了轮回说；再次，鲁陀罗是《梨俱吠陀》中的空界神祇，此时他已经被冠以“湿婆”（吉祥、恩惠，Śiva）的尊号，后来即成为印度教三大神之一。将他也以中性名词形态来称呼，也就是把他向抽象的神祇、即神祇偶像化发展。

关于我的观念，最早见于《梨俱吠陀》。根据印度学者夏尔玛（B. R. Sharma）的研究考证，我（ātman）一词在《梨俱吠陀》之中大约出现了30次，其中有22次是独立出现的，有8次是和其他词复合出现的。^② 我一词有以下含义：（1）风（Ātman vātaḥ）；（2）自身（Svayam）；（3）呼吸（Prāṇa）；（4）肉体（Śarīra）；（5）本质（Sāra）；（6）主宰者（Dhārayitṛ 或 Sūtrātman）；（7）永恒智能的原理（Cetanātman）。ātman一词的含义很多，关于它的起源学术界也有很多争论，例如，有人认为它起源于an（呼吸）的词根（A. Schweitzer），有人认为它起源于at（来去）的词根（Weber）。凯思（A. B. Keith）认为它和av（吹风）的词根有关，他推断如下：首先由风变成了呼吸，再由呼吸变成自我，接着又由自我变成了“反身代名词”（如他自己、我自己等，reflexive pronoun）；然后再由反身代名词变成诸如“身体”、“意识”、“事物的本质”等，最后 Āt-

^① Cf. B. R. Sharma, *The Concept of Ātman in the Principal Upaniṣads*, New Delhi : Dinesh Publications, 1972, pp. 15 - 16.

^② Ibid. , p. 11.

man 达到了与 Brahman 等同，形成了梵我一如的理论。^① 杜依森认为，ātman 是由 a 和 ta 两个代名词的语干组合而成，本来的含义是“这个我”；这个我它不能等同于身体。^②

在初期奥义书中，关于个人的主体原理的概念主要有三：阿特曼、原人和呼吸。一般来讲，这三者从总的来看具有同一性，但仔细分析，这三者之间实际上存在着本质的区别。例如原人，这个概念来自于《梨俱吠陀》，它是宇宙创造的原理；在奥义书中（除了把它作为身体或人之外）它有两种用法：（1）在谈到宇宙现象与个人之对应关系时，它被作为知觉认识的主体；（2）作为个人的主体原理。例如：“而乃彼现于眼内之人，彼即颂诗，彼即唱赞，彼即诵词，彼即祝语，彼即祷告。此人之相，即彼（金）人之相。此人之歌词，即彼之歌词。此人之名（布鲁夏）即彼之名。”^③

三 梵我一如（brahma - ātma - aikyam）思想的发展

梵我一如思想最早起源于吠陀，《梨俱吠陀》关于原人的思想便开始传达了这一信息。《阿闍婆吠陀》说：

若人于布尔夏知梵，则彼乃知最上者。^④

在《梵书》的年代，阿特曼被看作各种精神力量的中心，到了奥义书，阿特曼进而与梵达到了同一，确保了它的宇宙根本原理的位置。于是，阿特曼便超越了个我的领域，成为了形而上学的最高哲学原理。奥义书是如何论述个体灵魂与宇宙最高原理的同一性的呢？

印度最古的《歌者奥义》中有一个很著名的故事，^⑤ 有五位通晓吠陀

^① Cf. B. R. Sharma, *The Concept of Ātman in the Principal Upaniṣads*, New Delhi: Dinesh Publications, 1972, pp. 12 - 13.

^② Cf. P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Phil I*, 1, 285.

^③ 《歌者奥义》I, 7, 5；徐梵澄译：《五十奥义书》，第86页。此颂诗中所指颂诗、唱赞和祝语指的是三吠陀本集。

^④ 《阿闍婆吠陀》X, 7, 17；译文引自高楠顺次郎、木村泰贤《印度哲学宗教史》，商务印书馆1935年版，第173页。

^⑤ 参见《歌者奥义》V, 11。

的大学者在一起聚会，他们共同探讨“阿特曼为何物”、“梵为何物”的哲学问题。他们五人听说哲学家邬达罗伽·阿伦尼在研究阿特曼的问题，于是去找他。但邬达罗伽·阿伦尼也不能完全地回答这个问题，他建议大家一起去寻找正在研究宇宙自我问题的国王凯羯夜。国王凯羯夜针对六个婆罗门所提出的问题，一一问道：“汝所敬拜之‘自我’，谁也？”^①

六个人依次分别回答为：天、太阳、风、虚空、水、地等。最后国王回答说，你们所回答的只是“普遍我”的一部分而已，也即阿特曼的头、眼、气息等。

“虽然，有知此‘宇宙自我’为一间之大，而以己量之者，如是而敬拜焉，则食其食于一切世界，一切众生，一切自我中也。”^②

此六人的婆罗门都把阿特曼与自然界的各个不同构成要素相混淆，而没有找出“自我”的普遍共性，更难以发现“宇宙自我”的本质，于是也就无法理解梵与我的同一性。古印度文献中类似例喻还有很多，如《梵书》中所讲的“普遍火”就与奥义书的“普遍我”一样，还有诸如“普遍风”、“普遍空”等。印度这种普遍观念是把万物的共同本性抽取出来，作为抽象概念的象征。《梵书》将火的普遍性抽象出来，作为宇宙根本原理的象征；同样，奥义书也把普遍的人的共同本性（阿特曼）抽象出来，发现了阿特曼与宇宙本体梵的同一性。

大宇宙与小宇宙如何同一呢？在《梨俱吠陀》（II）曾经讲到，在人死后，他的各种机能都分解为宇宙的各种要素。《阿闳婆吠陀》（XI，7-8）之《残馕赞歌》（Ucchiṣṭa Sūkta）中讲，在祭供时剩下的食品（残馕）就是宇宙的本原，由它生起名色，也生起了诸神和万有。诸神也是梵的觉智（saṃkalpa）的显现，他们在创造原人之时分别进入了原人身体的各个部位；大梵则在最后进入人体之中成为灵魂（命我）。^③ 在《梵书》里认为，宇宙的总要素是由神所总括的，而人的各种机能则是由阿特曼统合的；两种要素之间存在着共同点，以及相互沟通的可能性。吠陀本集和梵书都在讲述梵创造世界和万有时，在万有之中默认了梵的元素

^① 《歌者奥义》V，12。译文引自徐梵澄译《五十奥义书》，中国社会科学出版社1984年版，第187页。以下所引奥义书译文均出自该书，不再说明。

^② 《歌者奥义》V，18。

^③ 参见杨惠南《印度哲学史》，第62页。

的存在；从而可以找出梵和我之间的共同因素。奥义书继承这种思路，发展了大宇宙和小宇宙同一的理论。《歌者奥义》说：

“唯风为吞并者。火之扬没也，唯归于风。日之落也，唯归于风。月之堕也，唯归于风。”

“水之旱矣，唯归于风。唯风剽夺此万物而归于己。”

“其次属自我者：唯气为吞并者。人之睡也，语言归于气。眼归于气，耳归于气，意归于气。唯气剽夺此万物而归于己。”^①

在这里，奥义书找到了二者的共同点：宇宙之火就是人的语言，太阳是人的眼睛，月亮是人的意识；宇宙之风与人的呼吸就是它们的统合原理。宇宙的风是宇宙的要素，人的呼吸是人的机能，它们两者的性质是相同的；而大宇宙与小宇宙统一的原理，正是基于它们共通的本质。

《瓦闍莎地耶梵书》说，梵与阿特曼以及全世界都是同样的。^②《阿闍婆吠陀》将梵和阿特曼都同样地赞美为世界的支柱。^③《百道梵书》哲学家商地利耶（Śaṅḍilya）说：“人们应该把梵作为真实来崇拜。此原人由意向而成。他带着一定的意向，离开此世；在他死后，带着一定的意向前往来世。人们应该崇拜阿特曼，因为它由意所生成，生气是它的身，光是它的形相，虚空是它的躯干；变成它希望的形象，像意识一样的快，它没有真实的思维，只有真实的意志。它具有一切香，一切味，一切的方位；它无语言，平静。这个身体内的原人（阿特曼），如米粒，如麦粒，如黍粒，如黍粒的核一般（微细）。黄金所成，如烟去光明显。它比天大，比虚空广，比地阔，比一切万有更多。这就是生气的阿特曼，我们的阿特曼。死后阿特曼还在。确信者毫无疑问。”^④

《百道梵书》的这段教导让人们对于梵与阿特曼的同一性确信无疑。大致相同的教导在《歌者奥义》中也出现了。^⑤不同的是，《歌者奥义》加上了更加明确的话：“是吾内心之性灵者，大梵是也。而吾身蜕之后，将归之彼焉。”^⑥

① 《歌者奥义》VI, 3。

② 《瓦闍莎地耶梵书》4, 5, 9; 2; 8。

③ 《阿闍婆吠陀》X, 7。

④ 《百道梵书》X, 6, 3。

⑤ 参见《歌者奥义》III, 14。译文参见徐译《五十奥义书》，第138—139页。

⑥ 同上。

通过对梵书和奥义书的比较可以看出，在后期的梵书中已经基本确定了梵与我的同一性，只不过到了奥义书时，理论发展更加成熟，表达更为明确一些。试再举例如下：

“太初，此世界唯大梵也。彼唯知其自我：‘我为大梵’。……有如是知‘我为大梵’者，则化为此宇宙大全；是则虽诸天亦无能使其不化，盖彼已化为彼等之‘自我’矣。”^①

此段颂诗中的“我为大梵”（Aham Brahman asmi）与《歌者奥义》（VI, 8, 7）中的“汝即那”（Tat tvam asi）表达的都是同一个意思，这两个圣句后来成为婆罗门教圣典以及正统派哲学家们经常引用的“大格言”（Mahāvākyam）。

奥义书梵我一如思想，是伴随着奥义书的宇宙创世说共生共现的。前述《梨俱吠陀》的《无有赞歌》，它提出宇宙万有是由“唯一物”所“流变”（visṛti）出来。visṛti 一词是由动词词根 vi - sṛj 变化而来，√sṛj 具有“流出”的意思，而加上 vi，则有一分为二的意思，意味着从“唯一物”自己内部流出了一部分。它含有创造或造作的意味，但这种造作之物与原生物具有同一性质。在很多场合，与“出生”（√jan）是同样意义上使用，因此具有“生殖”意味，即被生出者也是被流出者。因此，我们使用“流变”一词，是说宇宙万有是由同一个唯一物流出，它又由一变多；这种流变是数量上的变化，而被创造者来自同一个创造者，他们本身具有相同的性质。这种宇宙创世说的思路为奥义书所接受，奥义书只是将它改为由大梵创世，而内在于万有中的自我，与大梵具有本质上的同一性。《他氏奥义》说：“太初，此世界唯独‘自我’也。无有任何其他啖眼者。^②彼自思惟：‘我其创造世界夫’！”^③

其下谈到了神格化的自我（=梵）如何创造出了宇宙天地万物和原人。首先，他创造了天、空、地三界，它们分别代表着洪洋、光明和水。然后从地下之水创造了人（原人），他（自我）成为宇宙的护持者。而后，再从原人身体的各个部位，创造出了火、风、太阳、方位、草木、月

① 《广森林奥义》I, 4, 10。

② 啖眼者（miSat）意为“生物”、“生动者”，奥罗宾多的注释本为“见者”。参见徐梵澄译《五十奥义书》，第21页。

③ 《他氏奥义》I, 1；徐梵澄译《五十奥义书》，第20页。

亮、死亡，乃至水等现象界的一切万物。通过对《他氏奥义》所描述的宇宙创世说的分析，我们可以看出吠陀流变学说的痕迹；这种宇宙的创造过程总是先天地后万物，直到人的出现。奥义书同时也采纳了吠陀的原人创世说，这是为了要将阿特曼安插于万有之中，以便解决大梵遍满世界万有、大梵等同于阿特曼的理论问题。《他氏奥义》又说：

彼自思惟：“无我此将如何耶？”

彼自思惟：“我何由而入乎？”……

彼直启其头顶分发处，由是门而入。此门谓之“凶”，^①是即“喜乐”处也。……

彼既生矣，则观察众生，曰：“是处有谁谓异于我者耶？”

彼惟见此神灵体，是大梵所遍漫者，曰：“吾见之矣！”^②

这段颂诗说到了“彼”（大梵）如何进入人体成为内心之自我的过程。内心之“神灵体”就是大梵遍漫于各处的形态，也就是内心的阿特曼。于是解决了梵我一如在理论和实践层面上的同一问题。

《广森林奥义》（Ⅱ，1）中有一段讨论大宇宙和小宇宙关系的著名的对话，由葭基夜与阿茶多沙特鲁王对话。在对话中，葭基夜向阿茶多沙特鲁王告知了自己对大梵的性质的理解，但是葭基夜并不把梵理解为大宇宙的原理，而认为是月亮、电光、虚空、风以及其中的人，并且认为大梵就是在身体中的人。针对这种理解，阿茶多沙特鲁王则提出，梵就是由认识所成的人（vijñānamaya puruṣa），它住于人的心脏的空间中。阿茶多沙特鲁王实际上讲明了梵就是自我的原理，也即大宇宙与小宇宙同一的原理。^③

通过对上述奥义书关于大宇宙和小宇宙的同性问题讨论的分析，我们可以发现一个比较微妙的问题：大宇宙与小宇宙的关系到底是平等同置或者相互包含交叉的关系，还是由大宇宙产生小宇宙，或由大宇宙流变出小宇宙的分有的关系呢？梵与个我到底是什么关系，是否等同于身体或

① “凶”（vidṛtti）指颅顶骨中合之缝处，梵由此进入。

② 《他氏奥义》Ⅲ，11—13；徐梵澄译《五十奥义书》，第20页。

③ 参见徐梵澄译《五十奥义书》，第549—553页。

身体的部分呢？根据笔者的研究，这实际上在奥义书中比较复杂，有很多种说法，需要读者认真注意。试举例如下：

《广森林奥义》中哲学家耶若婆佉（徐梵澄译为“雅若洼基夜”，同一人）与维迭赫王禅那迦有一对话，其话题即是关于小宇宙（自我或阿特曼）。禅那迦王把大梵与人的感觉器官、心、气息等视为同等。耶若婆佉针对禅那迦王的说法指出，最高的梵居住在心脏的空间，因此，心就是梵。

“大王！唯心为一切众生安立之处。大王！唯心为一切众生之持载者。大王！唯一切众生皆建立于心。大王！唯心，高尚大梵也。”^①

《鹧鸪氏奥义》中也有类似的描述：“诚然，异乎此粮食精华所成身，而在其内中者，乃‘自我’之为生命气息所成者也。”^②

《由谁奥义》说梵就是人的语言、心、眼、耳、气息等的主宰者。^③《歌者奥义》更明确地表示：“大梵有四足（catuṣpad）：一足为语言，一足为生气，一足为眼，一足为耳。——此皆属于自我者。”^④

《秃顶奥义》（Ⅱ，2，2）认为梵是由微细之物所成的微细，《慈氏奥义》（Ⅵ，38）则认为它如指尖般大小。耶若婆佉认为，梵是“无身者”，是“永生者，光明”。^⑤《广森林奥义》（Ⅰ，5，3）还认为，梵是由语言、意和气息所成。^⑥

因此，将大宇宙和小宇宙相同、从而肯定两者的绝对统一的思维方法，实际上并不能完全代表奥义书形而上学哲学的最大特征。奥义书实际上认为，唯一的绝对精神是实在的，它是包括人在内的一切存在的根基；它是天上的光辉，它与人的内在之光是同一不二的，两者之间是不存在任何的对立和差别的。

于是有朗耀于兹天以上之光明焉，（丽于）万物之外，宇宙之彼

① 《广森林奥义》Ⅳ，1，7；徐梵澄译：《五十奥义书》，第606页。

② 《鹧鸪氏奥义》Ⅱ，1；徐梵澄译：《五十奥义书》，第293页。

③ 参见《由谁奥义》Ⅰ，4—8；徐梵澄译：《五十奥义书》，第255—256页。

④ 《歌者奥义》Ⅲ，18，2；徐梵澄译《五十奥义书》，第147页。

⑤ 参见《广森林奥义》Ⅳ，4，7；徐梵澄译：《五十奥义书》，第621页。

⑥ 参见徐梵澄译《五十奥义书》，第541页。

方，无上之极界，斯则诚为凡人内心中之光明焉。^①

这就是奥义书最根本的理念。奥义书哲学家们就把存在于万有内部的阿特曼直接叫作梵，同时也把阿特曼称为婆罗门、刹帝利、世界、神、存在或宇宙 (idam sarvam)。如此说来，将上面种种与阿特曼视为同一，最后大梵代表着这一切 (宇宙)，阿特曼也具有同样的资格，两者最终融合在一起。奥义书的思维特征是，将所有的根本原理并列同一，这些原理最终被一个实在吸收合并，从而失去其独立性。梵与我的同一，并非二者的统一，而是二者的融合。“梵我一如”这句话的含义的正确理解应该是：并非客观 (梵) 与主观 (我) 的简单合一，而是对自身的绝对主观的确信。换句话说，就是对绝对主观精神的证悟。这个绝对主观精神就是阿特曼，也即梵。无论大宇宙或小宇宙，都是对存在于二者内部的唯一绝对主观精神的不同称呼而已。

四 “二梵”说与“二我”说

在奥义书中，针对大梵有各种不同的描述，但总归起来，无非为两种：一种是对梵作否定的描述，一种是对梵作肯定的描述。分析这两种不同的描述可以发现，实际上是奥义书哲学家认为梵存在着不同的表现，梵有显相和真相之分，也即梵可以分为“无形之梵”和“有形之梵”。《广森林奥义》说：

诚然，大梵之态有二：一有相者，一无相者；一有生灭者，一无生灭者；一静者，一动者；一真实者，一彼面者。^②

此皆有相者：凡异于风及异于空者皆是也。此为有生灭者，此为静者，此为真实者。而此有相者，有生灭者，静者，真实者，其元精即彼辉赫者^③也；盖彼为真实者之元精。

至若无相者，即风与空。此为无生灭者，动者，彼面者也。而此无相者，无生灭者，动者，彼面者，其元精即彼 (太阳) 圆轮中之

① 《歌者奥义》Ⅲ，13，7；徐梵澄译：《五十奥义书》，第137页。

② 彼面者 (tyam) 是讲真实者的两个面，如《易经》所讲阴阳——徐译原注。

③ 又译“彼散热者”，指太阳——徐译原注。

神人；盖彼为彼面者之元精。^①

其中讲“有相”（mūrta）即是说有形体。梵表现为两面：一是有形体的梵，一是无形体的梵。有形体之梵是有生灭的，因为它是万物的主宰神；而无形体之梵是不受生灭影响的，它实际上是内存生气（prāṇa）的自我，无形体之梵是绝对的精神本体。奥义书认为无形体之梵甚至不能用语言来描述：

于是立义曰：“非此也，非彼也。”盖无有超此“非此非彼”（之义）者。而其名曰“真实之真实”，唯生命诸气息为“真实”，“神我”则其“真实”也。^②

“非此也，非彼也”（neti, neti）也是印度奥义书的一个大圣句、大格言。此句的意思为：作为大梵的最高一面，也即终极意义，梵是语言心思都不到，它在一切的知识范围之外。梵不能用任何的语言文字来描述它，如果说它是什么，那都是不正确的；要加以否定，否定而又否定，这才是它。它是“真实之真实”（satyasya satyam），即是一切万有的“真实者”。

《广森林奥义》还有一段颂诗对梵作了否定的说明：

迦吉！此即婆罗门所称为不变灭者也！非粗，非细，非短，非长；非赤，非润；无影，无暗；无风，无空；无着；无味，无臭，无眼，无耳，无语，无意，无热力，无气息，无口，无量，无内，无外；彼了无所食，亦无食彼者。^③

《慈氏奥义》有一段关于二梵的描述，说到有声之梵和无声之梵：

“诚然，有二大梵当念，声与非声是也。非声者由声而显。”此

① 《广森林奥义》Ⅱ，3，1—3；徐梵澄译：《五十奥义书》，第557页。

② 《广森林奥义》Ⅱ，3，6。

③ 《广森林奥义》Ⅲ，8，8；徐梵澄译：《五十奥义书》，第589—590页。

处有声大梵为“唵!”循此上达,终乃没入非声大梵。……

如是,如蜘蛛缘其丝而上,至于广阔,如是,静虑者缘“唵”声而上,达乎自在。……

二大梵当知:有声,超上者,明通“声大梵”,乃达“超上梵”。^①

《慈氏奥义》认为,大梵是世界的创造主,表现为生气与太阳。^②“自我”(=梵)的最高相之一为食物,因为食物是生命的源泉。还认为梵可以分为时间和无时间,无时间是在太阳出现之前,时间是自太阳产生以来算。所以说:

诚然,粮食为此万物之胎(源);时间则粮食之胎,太阳又时间之胎也。^③

由此可见,奥义书是宇宙万物的创造神,它表现为有形体之梵是为了说明现象世界的产生,而它作为有形之梵其最根本的性质是什么呢?《尼理心呵奥义》有说明:

为“主宰”,遍漫,常为炽耀,无无明,无业果,破除自我之缚,永恒不二,为“阿难陀”相,为宇宙万物之安立处,唯“真”,尽除无明,黑暗,痴惑之我也。^④

第一,它是主宰神,是一切的创造主;第二,它具有“阿难陀”(ānandam)相,即喜乐,是宇宙万物的安立处;第三,它是真实(sat),代表着一切的存在。《尼理心呵奥义》还认为梵是“智”或“知”(cit)的化身,因此,它作为主宰神,就具有三种性质:喜乐、真和智,它是三位一体者。^⑤喜乐是说明它作为一切事物之本体的境界,真是说明它是一

① 《慈氏奥义》北本VI, 22; 徐梵澄译:《五十奥义书》,第466页。

② 《慈氏奥义》北本VI, 9; 徐梵澄译:《五十奥义书》,第459页。

③ 《慈氏奥义》北本VI, 14; 徐梵澄译:《五十奥义书》,第462页。

④ 《尼理心呵奥义》下篇2, 徐梵澄译:《五十奥义书》,第1084页。

⑤ 参见徐梵澄译《五十奥义书》,第1083页。

种客观存在，而智是说明它的属性是精神性的。

有形之梵与无形之梵的关系，就犹如形与影、水与波的关系一样，无形之梵是绝对精神本体，有形之梵表现为创造主和宇宙现象，后来商羯罗根据这一理论创造出来他的“上梵下梵”说。

关于二我，奥义书认为阿特曼（自我、内我），其本质作为纯粹主观原理，与作为纯粹客观原理的梵，它们是并存的，并且最终会融合在一起。从梵书时代开始，阿特曼便作为个体灵魂而存在，当时其含义为“作为个人的内在自我”，也即：犹如相对于自然界的身体、相对于四肢的胴体、相对于肉体的精神、相对于现象的本质。根据梵书的含义，首先阿特曼是具有生命性的，它就是具有身体的人。在梵书中阿特曼经常都与生气（呼吸或生活机能，prāṇa）并列使用，阿特曼是内在于生气之中的。prāṇa的综合就是身体，身体与prāṇa是不可分离的。其次，它又是相对于肉体的人的精神，所以它又是精神性的。那么，这就出现了生命我和精神我的区别，生命我只是现象，精神我才是本质。命我的梵文是jīva，它不同于ātman，于是奥义书中就区别出了“二我”。命我又称小我、众我或外我，阿特曼又称遍我、主我、胜我。当阿特曼在客观上表现为遍在于万有之中的遍我时，它就与梵是同一不二的；当它表现为主观的命我时，它又是人内在的个体灵魂。《秃顶奥义》说：“美羽亲心侣，同树栖一枝，一啄果实甘，一止唯视之。”^①

《秃顶奥义》将二我的关系比喻为两只鸟的关系，一只鸟为命我，另一只为入乎自性中之神我；两只鸟同在一棵树上，一只在吃甘果，另一只在旁观看。命我（jīva）进入生死轮回，承受善业恶报；真我（ātman）则清静无为，永恒自在。后期吠檀多不二一元论哲学家商羯罗在他的《梵经注》中也提到此赞歌，说明主宰与知田的关系。^②

奥义书对自我描述得最精彩的是“我的四位说”。实际上，较为早期的《广森林奥义》中只谈到了三位：觉醒位、梦眠位和熟睡位。第四位是进入了梵界，归为了一，这时“他人睡后，超越这个世界（指觉醒世界）和各种死亡形态”。^③于是，第3位的熟睡位就等同于第4位，而第2

① 《秃顶奥义》Ⅲ，1，1；徐梵澄译：《五十奥义书》，第706页。

② *Brahma - sūtra - bhāṣya*, I. 3, 7.

③ 《广森林奥义》Ⅳ，3，7。

位的梦位因为是睡眠时才有的，所以梦与眠二者是可以等同。到了较后期的《歌者奥义》，发展出了成熟的“自我的四位说”：（1）身体我（śarīre ātman）；（2）梦我（svapne ātman）；（3）无梦我（asvapne ātman）；（4）最高我（paramātman）。

《广森林奥义》认为，自我游走于两个世界之中，一个是现象界（觉醒位），一个是梵世界（熟睡位）。在现象界的是命我，在梵世界的是真我。书曰：

此神我唯有二境，此世界及彼世界境也，而有第三境介于其间，是睡眠境。居此中间一境，则此世界与彼世界之境皆见。^①

《广森林奥义》（IV，3—4）认为，自我有三种状态，一是觉醒时，二是梦眠，三是熟睡（或死亡）时。根据上引，自我在觉醒时，它是处于现象世界之中，而当自我处于熟睡状态（或死亡）时，它则是进入了梵的世界；而当它在梦眠时，则处于两界之间，两界都可以看见。游走于两界之间的自我并非清静的自我，因为在梦中还会出现醒时的情景，与现象界没有彻底断绝关系。只有在第三位时的自我才摆脱了现象界的缠缚，真正获得了解脱。《广森林奥义》的三位说是印度吠檀多哲学最早出现的说法，后来《歌者奥义》将其发展成为成熟的四位说，后代的吠檀多哲学不二一元论派哲学家乔荼波陀和商羯罗对此都有很好的发挥。^②

《歌者奥义》在第八章8—12偈中论述了“自我的四位说”。在第八章第8—9偈讲述了“肉体即自我”（śārīra evātman）的道理，在第10偈描述了自我在梦中愉快地活动；在第11偈又讲述自我在进入熟睡状态时，“彻底平静，无梦”，而在第12偈时讲，身体由于被死神所掌管，所以必然会死亡。但是，身体却又是永生的、无身体的自我的居所。《广森林奥义》（IV，3，8）认为，原人有了身体，也就与罪恶相连；一旦死去，便摆脱了罪恶。可见人间的一切都是与人的身体相关的，而自我本身是没有身体的（aśarīra），它就是“最高我”（uttama - ātman）。有身体的凡夫是

① 《广森林奥义》IV，3，9；徐梵澄译：《五十奥义书》，第610页。

② 吠檀多哲学关于自我的四位说请参见本书第二章第三节乔荼波陀篇。

有生死的，而像风神、云神、雷电神等，它们没有身体，因此它们是不死的。根据这个逻辑，如果一个人在进入熟睡状态时，当他已经摆脱了现象世界和梦中景象的限制之后，也就是不受身体的限制时，他也就达到了最高的光明处，自身显现出具足的光明相，也就与最高我融合到了一起。

第二章 吠檀多哲学

第一节 历史发展的状况

一 吠檀多哲学的发展过程

“吠檀多”一词是梵文 Vedānta 的音译，意思为“吠陀的末分”。吠檀多派哲学是以奥义书为主要研究对象，具体地说，吠檀多派哲学的研究对象还包括《薄伽梵歌》(Bhagavad-gīta) 和《梵经》(Brahma-sūtra) 两部经典著作。吠檀多一词最早见于两种奥义书——如《秃顶奥义》(Ⅲ, 2, 6):

有如吠檀多，于义善决定，遁世瑜伽修，心清遂精进，彼等长逝时，入乎大梵界，死生得解脱，一切无罣碍。^①

又如《白骡奥义》(Ⅵ, 22):

吠檀多学中，劫初所宣说，无上秘密义，不可教躁人，不子，或不弟。^②

按照上述两种奥义书的说法，吠檀多是关于修行的“知识”，是教派内部不宜于人的“密义”，这主要是早期的理解，实际上到了稍后时期吠檀多讨论的都是深奥的哲学道理，因此吠檀多便具有两个层次的意味：从历史沿革来看，它仍属于吠陀体系，因为它研究的文献都是吠陀的末分；从思想内容上来看，它已经超越了早期哲学的实在论的范围，提出了更高

① 徐梵澄译：《五十奥义书》，第 711 页。

② 同上书，第 429 页。

层次的哲学问题，它对上古时代的吠陀思想已经作了终结，从此其哲学思想走向了新的时代。

我们所称呼的“吠檀多哲学”，并不仅仅意味着奥义书的哲学，而是那种承认奥义书的绝对权威，对奥义书中那些杂乱的哲学理论圣句作出了统一的解释，从而建立起体系化的哲学系统的一群哲学家所拥有的思想理论。从此立场出发，吠檀多派确立自己的思想传统，继之除了奥义书之外，还承认《薄伽梵歌》和《梵经》的权威，因此这三部哲学经典著作被合称为“吠檀多三经”（或三种体系，Prasthānatraya）。后来要求吠檀多派的弟子们要对这三种并无内在的矛盾而首尾一贯的哲学文献其思想体系作出理解和解释，甚至还包括对这三种文献作注疏。

吠檀多派早期和印度正统派的六派哲学之一的弥曼差是一个统一的派别，后来才逐渐发展成为弥曼差派和吠檀多派；前者主要研究吠陀本集和梵书的祭祀、仪礼（业品，又称祭事部 karma - kāṇḍa）部分，故又被称为“前弥曼差”（Pūrva - Mimāṃsā）或“业弥曼差”（Karma - Mimāṃsā）；后者主要从事吠陀所属最后部分奥义书的哲学部分（智品，又称知识部 jñāna - kāṇḍa），因而被称为“后弥曼差”（Uttara - Mimāṃsā）或“智弥曼差”（Jñāna - Mimāṃsā）。因为吠檀多主要以奥义书的中心哲学概念“梵”作为研究对象，故也被称为“梵弥曼差”（Brahma - Mimāṃsā）。在印度正统派的六派哲学中，吠檀多和弥曼差两派是最能代表婆罗门教精神的，因此两派的教说相结合的话就可看作婆罗门教哲学的总成。初期婆罗门教的学者都是兼具两派的学问的。两派从学问的立场或从方法的角度来说的话，他们是完全一致的。因为他们同属正统的婆罗门教，都将吠陀文献看作天启圣典，把它作为一切知识的绝对的根据。甚至对于圣典中出现的矛盾之处，他们也是站在一定的立场上对这些不整合点进行统一的调和，因此应该讲这两派是一种姊妹关系。因此，在《梵经》出现之前的婆罗门教的学者不能简单地分为哪一派，因为他们实际上两种知识都具备。例如，我们知道名字的有：迦夏库利（Kāśakṛtsna，约前 350—250 年）、阿湿摩那耶（Āśmarathya，约前 3 世纪）、奥都罗弥（Auḍulomi，约前三世纪）。

那么，吠檀多与弥曼差是什么原因、什么时候开始出现分裂的呢？这个问题实在是难以得到合适的解答。但是，我们通过对文献的考证，可以

发现两派思想的对立点。^① 首先,《梵经》认为“人生的目的”(puruṣārtha)是“解脱”,而阇弥尼认为是“实行祭祀”。于是,两派在实践目标上是持不同看法的。弥曼差认为,对圣典所规定的、自古以来沿袭下来的雅利安民族的祭祀的实行,它可以使人们在现世甚至来世都能得到繁荣,可以享受好的果报,这是人生最重要的事情。而《梵经》认为,人生的目的是为了得到解脱,通过祭祀来得到现世和来世的幸福,这不是我们真正的目的。要想得到解脱,必须要通过对梵的认识,实行祭祀与对梵的认识,这是有根本区别的事情。由于实践目标的不同,使得吠檀多派与弥曼差派在理论上出现了裂痕,分裂为两派就变成了非常自然的事情,从而吠檀多哲学成为了奥义书的解释学了。

吠檀多哲学到底是在什么年代产生的事实不详。但是中村元教授经过精心研究后认为,中期的奥义书的产生年代,应该是在早期的奥义书完全制作完成之后;因为在中期奥义书中可以看出他们对早期奥义书思想的尊重和继承,因此这也可以看做是吠檀多学派的萌芽。^② 学者们认为,作为一个独立的系统的哲学体系应该是在公元前建立起来的,一般地说,吠檀多派的开山祖师是跋达罗衍那(Bādarāyaṇa,又传称毗耶舍Vyāsa,约公元前1世纪人),^③ 此人生平不详,相传被保存下来的《梵经》为他所作。《梵经》被视为吠檀多派的根本经典,它又被称为《吠檀多经》、《广博经》。关于《梵经》的现存形式,一般认为是在公元400—450年间所编纂而成。《梵经》是对当时那些对奥义书作出的种种解释,也即对形而上学的问题提出种种见解的各种学说的要约、整理和批判,从而组织起了一个相对集中和完整的体系。《梵经》在当时能够对数论提出的神我(Puruṣa)和原质(Prakṛti)的二元论加以对抗,提出了奥义书的中心哲学概念“梵”(Brahman)作为宇宙唯一绝对的终极原因,从而展开了一元论的观点。吠檀多派的根本立场在《梵经》中得到了确立,从此便以对梵的哲学探究作为其主要目的展开。也以此为契机,与印度别的正统派哲学和非正统派的佛教哲学一起,在笈多王朝这一印度古典文化的黄金时

① 参见《梵经》3, 4, 1—17; 姚卫群译《古印度六派哲学经典》,商务印书馆2003年版,第333—336页。

② 中村元:《初期吠檀多哲学》,岩波书店,1955年,第168—169页。

③ 毗耶舍被视为印度古代的圣人,据传他编撰过吠陀,是大史诗《摩诃婆罗多》的作者。

代正式登场。

在这部经中，可以看到它引用了弥曼差开山祖师闍弥尼（Jaimini）的学说，而在《弥曼差经》（Mīmāṃsā - sūtra）中却也能找出跋达罗衍那的痕迹。^① 由此可以说明，在早期吠檀多的时代，思想理论还尚未最终定形，正处于从古老的吠陀时代的实在论的原始哲学向更高级的哲学形态转化之中。于是，在各派哲学家之间存在着这种相互引证的情况也就不奇怪了。

吠檀多派哲学自《梵经》的现存形式出现算起，至少有 1500 年的复杂的发展历史，出现了各种流派。其中最重要的五个流派是：商羯罗的不二一元论（Advaita）、罗摩奴阇的限定不二一元论（Viśiṣṭa - advaita）、摩陀婆的二元论（Dvaita）、尼跋伽的二元不二论（Dvaitā dvaita - vāda，又称本质不一不异论）、筏罗婆的纯粹不二一元论（Śuddha - advaita，又称清静不二一元论）。

时至今日，吠檀多派哲学仍然对印度社会乃至世界思想界产生着不可估量的影响。

二 吠檀多派的主要哲学家简介

1. 《梵经》到商羯罗之前的哲学家

自《梵经》出现之后到公元 700 年的商羯罗为止，吠檀多派在这几百年间有著作流传于世的四位哲学家是：伐致呵利（Bhartṛhari），乔荼波陀（Gauḍapāda），哥宾达（Govindanātha）和曼陀那弥室罗（Maṇḍanamiśra）。其余还有约十来位哲学家，仅知道他们的名字，却并无著作留存于世，其中如：优波伐沙（Upavarṣa，约 450—500 年），他曾为《弥曼差经》、《梵经》等作过注疏。善达延那（Bodhāyana，约 500 年）也为同样的经作过注，并且他的思想对罗摩奴阇（Rāmānuja）产生过很大的影响。另外知道名字的还有都罗伯达（Draviḍa，或 Dramiḍa，约 550 年）、伐致拉旁遮（Bhartṛprapañca，约 550 年）、达伽（Taṅka，约 500—550 年）。

伐致呵利（5 世纪后半），^② 吠檀多哲学家，后来他作为文法学派的

^① 在《弥曼差经》中曾五次出现跋达罗衍那的名字，I, 1, 5; V, 2, 19; VI, 1, 8; X, 8, 44; XI, 1, 63。

^② 中村元对伐致呵利有非常详细的研究，请参见中村元《言语的哲学》，岩波书店，1955 年，第 219 页以降。

复兴者而名声大振。主要著作：《文章单语篇》（*Vākyapadīya*），以及为钵颠闍利（*Patañjali*）的著作《大疏》（*Mahābhāṣya*）作了注疏《大疏解明》（*Mahābhāṣyadīpikā*），这是一部关于语法学或言语哲学的著作，因为伐致呵利作为一位吠檀多的学者，他在语法学中注入了吠檀多哲学的因素，因而使其成为了言语哲学。

伐致呵利绝对尊敬吠陀的权威，他把语法学作为关于内在我的学问，其目的是要寻求关于梵的知识，从而达到自我的解脱。现象界是变化的，梵是恒常不变的实体，它自体是绝对无差别的，现实所经验的现象世界的差别相其根基在梵。梵作为这些差别相的根基，它是由言语而来，言语是其本性，言语形成了万物的本质。这就是伐致呵利言语哲学的最根本的特征。由于这一特征，因此也可以把伐致呵利的哲学称为“言语梵论”（*Śabdabrahmavāda*）或“言语一元论”（*Śabdādvaitavādin*）。

从言语哲学来讲，言语的本体即“苏波多”（*Sphoṭa*），它相当于梵。于是，也可以称伐致呵利的哲学为“苏波多论”（*Sphoṭavāda*）。在初期吠檀多哲学家中，除了伐致呵利以外，还有迦夏库利和奥都罗弥也精通语法学。无论是语法学或是吠檀多，都是以吠陀圣典的解释学作为基础，因此两学派有着非常密切的关系。伐致呵利一边受到了佛教的排斥，但同时佛教也受到了他的影响。

乔荼波陀（参见本章第三节）。

哥宾达（约 670—720 年），^① 传说他是乔荼波陀的弟子，也是商羯罗的老师，在商羯罗的许多著作的内书中都标记着商羯罗是哥宾达的弟子一事。他的生平完全不详，据说他注有《歌者奥义疏》，但已无现存。另说他著有小品《瑜伽星河》（*Yogatārāvalī*），现存有二种写本，但却被认为是商羯罗的著作，只是误认。

曼陀那弥室罗（约 670—720 年），^② 传说他是弥曼差派的枯马立拉（*Kumārila*，约 650—700 年）的弟子，他曾著有与弥曼差和言语哲学相关的著作，而与不二一元论相关的著有《梵成就论》（*Brahmasiddhi*）一书。曼陀那弥室罗曾与商羯罗辩论，后被商羯罗破解，皈依商羯罗成其弟子，

^① 关于哥宾达年代的考证，请参见中村元《吠檀多哲学的发展》，岩波书店，1955 年，第 244—247 页。

^② 中村元：《吠檀多哲学的发展》，第 248—251 页，第 730 页。

改名为苏雷斯瓦那 (Sureśvara)。但现有学者认为这是两个不同的人。^①曼陀那弥室罗在吠檀多学派是持不二一元论的立场，但与商羯罗还是有一些不同之处，他们两人的关系如何不得而知。曼陀那弥室罗的学说后来为大注释家瓦遮斯帕底弥室罗 (Vācaspatiśra) 所继承，此后又形成了商羯罗这一派中的“帕默底派” (Bhāmatīprasthāna)。

商羯罗 (参见本章第四节)。

2. 商羯罗之后的哲学家

商羯罗之前的吠檀多哲学史现今可见资料非常稀少，要想作出详细的研究非常困难。相反，在他之后文献非常丰富，产生了众多的学派，呈现出纷繁复杂的局面，未研究的部分太多。产生这种情况的原因经分析之后认为主要是：《梵经》作为吠檀多学派的根本经典，其写作方法采用的是极其简洁文字，近似于只是一些符号的组合；而内容非常丰富，意思非常的晦涩难懂。因此，要想对《梵经》加以理解，就必须要有老师辅导讲解，否则是难以读懂的。基于上述原因，在后代的吠檀多学派中，无论是否自愿，他们都以相互间完全不同的理解来解释《梵经》，分别站在各自不同的立场，创立自己的学派和自己的学说。通过考察吠檀多哲学史，也就能发现印度思想展开的整个脉络。

商羯罗的《梵经注》 (*Brahma - sūtra - bhāṣya*) 是现存对《梵经》所作注解中最古的文献，他在这部著作中充分地表述了他的“摩耶说” (*māyā*, 幻相主义) 的不二一元论的观点，后来遭到了吠檀多内部的保守势力的无情批判。

薄斯伽罗 (Bhāskara, 又称光作论师, 约 750—800 年), 他是对商羯罗学说进行批判的急先锋。他在商羯罗死后, 通过对《梵经》和《薄伽梵歌》作注解, 将自己的观点立足于传统的“不一不异论” (*Bhedābheda-vāda*)。据说他还对《歌者奥义》作过注解, 但该书并不存在。他站在《梵经》的实在论的立场上, 对商羯罗的“摩耶说”的不二一元论的观点进行批判, 他承认多样的现实世界的实在性, 把梵与个我的关系比喻为犹如火与火花的关系一般。在实践论的问题上, 他主张“知行合并论” (*Jñānakarmasamuccayavāda*), 他对商羯罗有关知识是解脱的手段的说法加

^① Cf. J. M. van Boetelaer, *Sureśvara s Taittirīyopaniṣad - Bhāṣyavārtikam*, Leiden : E. J. Brill, 1971, p. 1.

以批判。薄斯伽罗死后有无后继者情况不详，但后来商羯罗派的势力很大，成为了一股很大的社会力量。

在薄斯伽罗死后约 200 年，商羯罗派以南印度作为中心，形成不可动摇的地位。但是在 7、8 世纪时，在泰米尔地区的狂热的“阿尔伐尔”（Ālvār）宗教诗人们掀起了一股毗湿奴派宗教运动，渗透于一般民众之中。到 10 世纪时，为了确立毗湿奴教神学的地位，出现了一批叫做“阿闍梨师”（Ācārya）的属于 Śrīvaiṣṇava 派的哲学家。

耶牟那（Yāmuna，918—1038 年），他即属于上述的阿闍梨师中的一人。由于资料有限，仅知道他是最初毗湿奴教派中的吠檀多的弟子。据说他著有六部著作，其中最知名的是 *Siddhitrāya*。耶牟那的哲学认为，具有自我意识的个我、全知全能的主宰神与多种都样的现象世界，这三者都是实在的。

罗摩奴阇（参见本章第五节）。

摩陀婆（参见本章第六节）。

毗湿奴斯伐敏（Viṣṇusvāmin，约 13 世纪），南印度人，与摩陀婆持同样的二元论的观点。据说他不但给《梵经》作过注解，还为《薄伽梵歌》等作过注解。他的哲学与摩陀婆尽管一样，但在对克里希那的情人罗达的崇拜上持不同的观点。他这一派被称为毗湿奴斯瓦敏派，但后期便被别的派别吞没了。

尼跋伽（Nimbārka，14 世纪）为毗湿奴派的一支尼跋伽派的创始人，出生于南印度的泰卢固地方，原是泰卢固薄伽梵派的信徒，后迁居北印度，形成了自己的派别。尼跋伽站在吠檀多的立场上对《梵经》进行了简短的注释（*Vedānta - pārijāta - saurabha*，《吠檀多芳香》），还有一本著作《十颂》（*Daśa - śloki*）比较有名。尼跋伽承认最高实在在梵也就是克里希那（黑天），也可以称为诃利（Hari）。梵、个我和非精神的物质世界这三者都是实在的。其中，梵是最高的实在，不受时空的限制，是一切物质和精神产生的动力因。梵与个我、梵与物质世界的关系在本质上是不一不异的，这种关系就像蛇和蛇团、太阳和它的光线一样，由梵显现为个我和物质世界是一种因转化为果的真实的转变。他的这种哲学观点被称为“二不二论”（*Dvaitā - dvaita - vāda*，或称“不一不异论”，又称“离与不离”，*bhedā - bheda - vāda*）。

尼跋伽认为，解脱就是将自己变成神那样，但这需要神的恩宠才能达

成。因此，人需要实践五种修行法（sādhana）：行为（karman）、知识（vidyā）、念想（upāsana）、皈依最高神（prapatti）、皈依师长（gurūpasti）。从宗教上来讲，他强调拉达·克里希那（Rādhā - Kṛṣṇa）信仰。尼跋伽有一个弟子室利尼伐沙（Śrinivāsa）对他的《吠檀多芳香》进行了注释（《吠檀多珍言》，*Vedāntakaustubha*）。^①

室利甘陀（Śrīkaṇṭha, alias Nīlakaṇṭha, 约 14 世纪），他属于南印度泰米尔地区的湿婆圣典派（Śaiva - Siddhānta）。此派承认吠陀圣典的绝对权威，他们遵循 28 种湿婆圣典（Śivāgama）。室利甘陀试图融合吠陀圣典和湿婆圣典的两个体系，并从本学派的立场出发对《梵经》作出了注解（Śaivabhāṣya）。他将湿婆神作为梵，梵与个我是不同的；梵超越个我和现象世界，个我和现象世界是产生于梵的力量的，那么，如果说梵完全超越于二者的话，个我和现象世界则可以看作梵的部分，室利甘陀的观点与罗摩奴阇的限定不二论比较接近。同时他还主张，湿婆神的本性与我们是同一的，因此，只要持这种信念的话便可获得真的知识，由此便可消除污浊，从而得到解脱。

室利波底（Śrīpati, 约 1400 年），南印度湿婆派的学者，属性力派（Lingāyata, 又称英雄湿婆派 Vīraśaiva）。此派的创始人为巴莎伐（Basava, 1157—1267 年）^②，他们崇拜最高实在的象征是男性生殖器（liṅga, 男根），人人都佩戴圣纽。室利波底的哲学被称为不一不异论（Śakti-viśiṣṭādvaitavāda），他从此立场出发对《梵经》作出注解（Śrīkarabhāṣya），并将自己的哲学立场贯彻于本教派的教义之中。湿婆神与自己的可能力（śakti）是无区别的，一切现象世界都是由这个可能力所产生，个我与梵同为实在的；犹如河流归入大海似的融合那样，由知识和信爱将个我与神合为一体，从而得到解脱。

筏罗婆（Vallabha, 1473—1531 年，一说他生于 1479 年）是属于南方毗湿奴派的一支——大王派的创建人，他出身于泰卢固的一个婆罗门家庭，家庭在圣城贝纳勒斯附近的钵波罗尼耶（Pampāraṇya），早年丧父，后出家游学各地，曾与商羯罗派的学者进行过论辩，以后一直在北印度摩

① 参见前田专学《吠檀多的哲学》，平乐寺书店，1980年初版，第24—25页。

② Cf. S. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1975) vol. V, p. 12. 其哲学思想参见同书 pp. 173 - 190。

陀罗等地活动。归属于他名下的著作有 84 种，其中重要的有他对《梵经》作的注释《小注》（*Aṅubhāṣya*），对《薄伽梵往世书》作的注释《修菩提尼》（*Subodhini*）。还有代表他自己思想的《多答伐利泰提波尼钵陀》（*Tattvārthadīpanibandha*）及自注。此外还有《悉昙秘义》（*Siddhānta-rahāṣya*）等 17 个诗篇。

筏罗婆是印度吠檀多派的重要哲学家，他的学说被称为“纯粹不二一元论”（*śuddhādvaitavāda*）。对于吠檀多派哲学来说，虽然其哲学的最终目的是回归于梵，但是他们之间的观点却各不相同，特别是在关于梵、我和物质世界的关系上，表现出极大的差异性。

修伽（*Śuka*，16 世纪），属毗湿奴系的薄伽梵派（*Bhāgavata*），持限定不二论（*Vīśiṣṭādvaita*）的观点，并以此立场对《梵经》作注解（*Śukabhāṣya*）。他试图将此书列为薄伽梵派的作品，但该书看来并不承认它。^①

吠若那比柯宿（*Vijñānabhikṣu*，又称识比丘，16 世纪后半），住在贝那勒斯，主要著作为：对数论派的开山祖师迦毗罗的著作《数论经》著有注解《数论解明注》（*Sāṃkhyapravacanabhāṣya*），对毗耶莎（*Vyāsa*）的《瑜伽注》（*Yogabhāṣya*）作出了自己的复注（*Yogavārtika*），又对《梵经》作了注解（*Vijñānāmṛta*，*alias Brahmaśūtrārjavyākhyā*）。

在吠若那比柯宿之前，吠檀多哲学特别是不二一元论很明显地受到了数论哲学的影响，例如莎陀难陀（*Sadānanda*，又译真喜）所作的《吠檀多精髓》（*Vedāntasāra*）就是一个很明显的例子，在《吠檀多精髓》所表述的宇宙生成观中，其本体概念尽管还是“梵”，但生成的过程却与数论非常相似；并且还运用了数论的“三德”和“细身、粗大”的概念来加以说明。^②在这样的历史背景中，吠若那比柯宿在他的《梵经注解》中，将数论的二元论移住于有神论的吠檀多哲学之中，从而取消了数论哲学与其他正统派哲学之间的差别。作此努力的目的在于，要想说明六派哲学的不同之处在于对宇宙进行了有神论的解说与否，而当时数论哲学却逐渐采

① Cf. J. N. Farquhar, *An Outline of the Religious of India*, (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1977, Reprint.) pp. 297-298.

② 详细请参见金克木“《吠檀多精髓》译述”，载金克木著《印度文化论集》，中国社会科学出版社 1983 年版，第 85 页以降。

用无神论的性格，因此这就是数论哲学再次上浮为印度思想界的主流思潮的原因。这就是数论哲学吠檀多化的结果。

巴拉提婆 (Baladeva, 又称力天), 出身于普通庶民 (Vaiśya) 家庭, 一开始属摩陀婆派, 后来转到了毗湿奴系的恰唐耶 (Caitanya) 派, 该派是由恰唐耶 (Caitanya, 本名为 Viśvaṃbhara Miśra, 1485—1533 年) 所创立, 该派加入了对克里希那拉达狂热的宗教崇拜运动之中, 强调“爱” (preman) 的精神。该派的教义由其弟子鲁跋 (Rūpa Gosvāmin) 和萨拉达拉 (Sanātana Gosvāmin) 等人所整理。巴拉提婆对《梵经》作过注解《牧尊注》(Govindabhāṣya), 并且对《薄伽梵歌》作过注解 (Gitābhūṣaṇa), 据说他至少有 14 部作品。该派的哲学观点是“不可思议不一不异论” (Acintyabhedābheda), 认为神和个我、神和世界的关系是不一不异的, 这种关系超越了思维, 也超越了逻辑。巴拉提婆对于不可思议也有明白的说明。他主张“信爱” (bhakti) 是一种识 (jñāna), 神具有与我们结合的力量, 要对神信爱便能获得他的恩宠。

3. 吠檀多不二一元论派的哲学家

从《梵经》开始揭开了吠檀多哲学发展的篇章以来, 在吠檀多派内部出现了很多派别, 各自都有自身的发展历史过程, 许多派别甚至发展至今。以商羯罗为开山祖师的不二一元论派, 至今在南印度仍然具有很大的社会势力和影响。商羯罗的直传弟子主要有四人, 即: 苏雷斯瓦拉 (Sureśvara)、波陀摩帕陀 (Padmapāda)、陀达伽 (Toṭaka)、呵什达摩罗伽 (Hastāmalaka), 他们各自都有著作流传于世。现今世界从事吠檀多研究的学者极少, 从而留下的吠檀多研究的著作也是极为罕见, 要想写出一部全面的吠檀多哲学史是一件极为困难的事, 主要难点在后期吠檀多哲学史的研究。^①

苏雷斯瓦那 (Sureśvara, 约 720—770 年), 他是商羯罗的弟子中对师最信服也是最有能力的一位学者。苏雷斯瓦那对商羯罗的《广森林奥义

^① 目前做过吠檀多哲学史探讨的仅见达斯笈多的《印度哲学史》和拉达克里希南的《印度哲学》, 前者稍全面一些, 后者则极为简洁。哈克曾做过商羯罗直传弟子的研究。另外僧古普塔 (B. K. Sengupta) 著有 *A Critique on the Vivaraṇa School: Studies in Some Fundamental Advaitist Theories* (Calcutta: S. N. Sengupta, 1959), 以及辛哈 (Jadunath Sinha) 的 *Problems of Post-Śaṅkara Advaita Vedānta* (Calcutta: Sinha Publishing House Pvt. Ltd., 1971), 这两部著作是对晚期吠檀多派发展的研究, 只能提供一定的帮助。

注》和《鹧鸪氏奥义注》作了复注（又称评释书 *Vārttika*），故被称为“评释师”（*Vārttikakāra*）。苏雷什瓦拉自己的独立作品为《业力解脱悉地》（*Naiṣkarmyasiddhi*），他反对祭祀等行为（*karman*），认为这些行为于解脱毫无作用，从而坚持商羯罗的“知识”（*jñāna*）即为解脱的唯一手段的立场，并将商羯罗对“汝即那”这一圣句所作的解释加以理论化。苏雷斯瓦那作为商羯罗的后继者，他也同样对无明的问题很关心，但他不同于他的老师的一点在于，他直接认为梵我就是无明的基体（*āśraya*），同时又是无明的对象（*viṣaya*）。而商羯罗在《示教千则》中对无明是否以阿特曼为对象一事并未明示，只是肯定了相互附托的可能性。^①

波陀摩帕陀（*Padmapāda*，720—770年），关于他和他老师的关系的传说很多，但多数难以相信。^②他的主要著作是对商羯罗的《梵经注》最前边的四章所作的复注（*Pañcapādikā*）。这是不二一元论派的一部重要的著作，他既忠实于前辈的理论，又具有自己的独立见解，关于“自我意识”（*ahamkāra*）他就有自己的独立见解。另外，关于附托他就与他老师有着不同的看法，无明是世界的质料因的名称，而摩耶与无明是同一物。

陀达伽（*Toṭaka*），他的名字是因为他的两部著作（*Śrutisārasamudharaṇa*，*Toṭakāṣṭaka*，*alias Śaṅkaradeśikāṣṭaka*）都是采用的陀达伽韵律而来的。他的这两部著作只是小品文而已，对后代的影响很小；前一部有点类似于商羯罗的《示教千则》的散文篇，后一部则为今日商羯罗派的后人们所喜爱。

呵什达摩罗伽（*Hastāmalaka*），他有著作《呵什达摩罗伽颂律》（*Hastāmalakaśloka*），仅为十四个偈颂的小品文。本身呵什达摩罗伽不是人的名字，而是从《像掌中的阿姆拉果那样明白的颂律》这样的著作名而推定出了他的名字。

萨奴瓦阍特曼（*Sarvajñātman*，*alias Sarvajñātman Muni*，*Nitya-bodhācārya*，750—800年），他是苏雷斯瓦那的弟子，主要有三部著作，主著为《〈梵经注〉略说》（*Samkṣepaśārīraka*），这是对商羯罗的《梵经

① 参见《示教千则》II.2, 51。

② 可以参见 *The Pañcapādikā of Padmapāda*, tr. By D. Venkataramiah (Gaekwad's Oriental Series No. CVII) (Baroda: Oriental Institute, 1948), pp. viii - ix。

注》(Śārīrakabhāṣya = Brahminsūtrabhāṣya) 的略说 (saṃkṣepa), 书中的四章正好对应着《梵经注》的四篇 (adhyaīya)。萨奴瓦阁特曼继承了苏雷斯瓦拉的哲学立场, 他对无明说进行了整理, 以“汝即那”的圣句的解释方法即间接表示 (lakṣanā) 的理论作为基础, 对梵的相对面的个我和主宰神的本质作出了说明, 看似接受了波陀摩帕陀的观点, 采取了映射说 (Pratibimbavāda) 的观点。本书对商羯罗的弟子以及后继者的各种观点作出了总结, 对此书有 8 种注释存在, 据传其后代非常重视该书, 于是该书被评述为与商羯罗的《示教千则》、苏雷斯瓦那的《业力解脱悉地》并列为初期不二一元论派发展的重要的三部著作。^①

筏遮塞波底·弥室罗 (Vācaspati Miśra, 约 841—850 年左右), 有名的大注释家, 他不但对吠檀多的著作作注释, 还对弥曼差、瑜伽、正理论等派的著作作注释。有关吠檀多的著作如对曼陀那弥室罗的《梵悉地》作了注释 (Tattvasamikṣa); 另外, 他自己的真正大作为《有光释》(Bhāmātī), 这也是对商羯罗的《梵经注》作的复注。作者在书中认为, 无明是以个我作为基体的, 以梵作为对象, 而梵的真的本性却是暗藏起来的。在对梵与个我作说明时采用了“限定说” (Avacchedavāda), 从而确定了他这一派 (Bhāmatīprasthāna) 的基本立场。《有光释》是不二一元论派的重要文献之一, 对它至少有四种注释。

阿难波陀 (Ānandabodha, alias Ānandabodha Yati, 约 11 或 12 世纪), 他的主要著作有三部: 《正理摩伽罗陀》(Nyāyamakaranda)、《正理明论》(Nyāyadīpāvalī)、《量之珠》(Pramāṇamālā)。阿难波陀在自己的著作中提到了曼陀那弥室罗的《梵成就论》, 但没有说出作者的名字。他为萨奴瓦阁特曼的观点即批判关于阿特曼的本性是纯粹欢喜的观点, 说明阿特曼的本性为纯粹精神 (saṃvidrūpatva) 而作出了自己的证言。他还认为无明是以梵作为基体的, 试图通过推论来证明现象世界的虚妄性。达斯古普塔认为, 阿难波陀本人有独创性的东西并不多, 他主要是从众多的吠檀多著作中收集了很多的资料。然而, 尽管他对后期吠檀多影响不大, 但正因为他的著作收集了很多不二一元论的理论这一特点, 使他和普拉喀夏特曼 (Prakāśātman, 1370—1400 年) 的著作后来成为了其敌对的摩陀婆派

① Cf. M. Hiriyanna (ed.), *The Naiṣkarmyasiddhi of Sureśvarācārya*, p. X X X.

的毗耶莎提底 (Vyāsātīrtha) 批判不二一元论的标准靶子。^①

阿难波陀活动的年代正是不二一元论的重大转折期,一方面如当时的哲学家乌陀衍那 (Udayana, 11 世纪) 的《楞伽颈饰》(Lakṣaṇāvalī)^②、库拉喀潘底塔 (Kulārkaṇḍita) 的《十偈颂广大明经》(Daśaslokīmahāvīdyāsūtra)^③, 这两部著作关注的是正理论的诸概念的定义, 以及逻辑形式主义加以彻底化的必要性。从 8 世纪到 11 世纪的吠檀多哲学史, 可以说是逻辑形式主义的色彩逐渐地被加重, 但还未到极重的地步。但到了 12、13 世纪时, 与正理论、胜论的论争和批判主要都集中在两派的定义方面。另一方面, 同时而起的吠檀多的新动向是, 与大众的印度教融合, 罗摩奴阇和摩陀婆派的后继者作为批判不二一元论派的排头兵, 向不二一元论派发起了猛烈的进攻。因此, 到了 13、14 世纪时, 罗摩奴阇和摩陀婆派的后继者将主攻目标对着了不二一元论派, 而不二一元论派却继续保持着他们的逻辑形式主义的倾向。

第二节 《梵经》

一 《梵经》的年代、名义及其结构

《梵经》(Brahma - sūtra) 是一部对吠檀多哲学的本体概念“梵”(Brahman) 进行研究的著作, 它开卷第一句话便是宣布对梵的考察。同时, 吠檀多学作为奥义书的解释学, 它也可以称为“梵弥曼差”(Brahma - Mimāṃsā) 或“吠檀多弥曼差”(Vedānta - Mimāṃsā), 那么, 它的根本经典著作当然可以被称为《吠檀多弥曼差论》(Vedānta - Mimāṃsā - śāstra) 或者《吠檀多论》(Vedānta - śāstra)。^④ 后代的吠檀多学者们一般都称其为《吠檀多经》(Vedānta - sūtra)。近现代的学者们更因其使用

① S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. II, p. 118.

② 主要论述正理论和胜论诸概念的定义, 关注于这些定义的方法问题。Cf. Karl H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophy*, vol. II, Delhi: Motilal Banarsidass, 1981, pp. 523 - 525.

③ 主要论述关于对弥曼差派的语常住论加以否定的称作“广大明”(mahāvīdyā) 的逻辑形式主义的论式, 对其规则进行了论述。Cf. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. II, p. 120; K. H. Potter, *Encyclopedia*, vol. II, pp. 647 - 648.

④ Cf. *Sarvadarśanasamgraha of Sāyana - Mādhava*, (Government Oriental Series, No. 1), Poona, 1924, X VI, 1, 64.

方便都爱这么称呼。

当然，也有因为《梵经》本身的结构将其称为《四部篇》（*Caturlakṣaṇī*），因为《梵经》由四编所构成，同时这也是因为前弥曼差派的经典著作《前弥曼差经》（*Pūrva - Mimāṃsā - sūtra*）因为其结构为十二编被人称为《十二部篇》（*Dvādaśalakṣaṇī*），作为相对应而得名。^①

在《吠檀多精髓》一书中《梵经》又被称为《根本思惟经》（*Śārīraka - sūtra*）^② 或《根本思惟论》（*Śārīrakam - Śāstram*）。或者干脆就叫《根本思惟》。中村元认为这个名称是从很古的时代传下来的，*Śārīraka* 这个词，它的本来含义为“身体”（*Śārīra*），可以翻译为“有身我”或“体内我”等，因为《梵经》以梵作为研究的主题，所以可能就转意为它的名称了。^③

一般学者们都认为，《梵经》的作者为跋达罗衍那。在《梵经》出现之前，学者们曾对奥义书形而上学哲学思想，以及其文献中不同地方出现的种种问题，都有很多的议论。《梵经》就是对这些学者的种种解释和议论作出归纳和总结，并且进行批判和继承，最后形成了一个系统而全面的哲学体系，成为此后吠檀多哲学发展的基础。这项如此浩大繁杂的工作，是否是由跋达罗衍那一人所完成的呢？通过研究其内容也可以看出，《梵经》一定是经过了一个漫长并极为复杂的历史发展过程。例如，《梵经》对奥义书中种种难解的哲学问题的研究并不是随意见论的，它是按照一定的顺序来展开的。学者们通过研究发现，《梵经》与《歌者奥义》有着非常密切的继承关系，从经的第一编第一章到第三章的论题来看，它谈论最多的是《歌者奥义》的内容。然而，经中所谈论的顺序，竟然与《歌者奥义》的章节顺序是一致的。^④

关于《梵经》的成立年代在学者中有不同的看法，从《梵经》（II. 2, 18 以下）中对佛教的毗婆沙派（*Vaibhāṣika*）、中观派、唯识派等的攻击来看，毗婆沙派和中观派的成立虽然稍早一些，但唯识一派确实是在无著、世亲之后，甚至是到了世亲的弟子的年代才大兴旺起来。虽然对

① 中村元：《梵经哲学》，岩波书店，1951年，第82页。

② 《吠檀多精髓》§1。

③ 中村元：《梵经哲学》，第82页。

④ 宇井伯寿：《印度哲学研究》，岩波书店，1943年，第106—107页。

世亲的年代也有争论，但大致可以肯定为4、5世纪是没有问题的。^①由此推断，《梵经》应该产生在世亲之后，那么最下限在公元400—450年间。再说上限，因为在经中大量地谈论《歌者奥义》，而《歌者奥义》的年代应该在公元前；同时经中还提及了8位哲学家，他们都是公元前的人物，那么根据中村元的推断，《梵经》的发展至少经过了三个阶段：

(1) 作为《袞摩吠陀》的一系，它将《歌者奥义》作为研究的中心，作成了关于奥义书的纲要书；

(2) 逐渐吸收奥义书的种种哲学理论，将经文加以不断地扩展。同时，开始成为吠陀一派诸哲学体系的关于奥义书思想的哲学纲要书；

(3) 对全经进行必要的增订和修改，收录印度各流派哲学的观点，成为现存的样式。

于是，对其进行溯源的话，大致可以到《祭事经》（*Kalpa - sūtra*）成立的年代为止，因此可以得出结论，《梵经》现在形式的成立年代最上限为公元200年，最下限大约是在公元450年。^②后来的吠檀多的各个派别都从自己的立场出发来对《梵经》进行注释。

《梵经》全书由四编（*adhyāya*）组成，各编又分为四章（*pāda*），对此各位注释者并无不同之处。但对各章中的各节（*adhikaraṇa*）的划分，各位注释者却大不一样。各节的划分，大体与所研究的哲学问题相关，特别是与奥义书中不同理论的主题有关。一般学术界认为，对《梵经》最权威最古老的注释本有商羯罗的和罗摩奴阇的两种，商羯罗的注释本将《梵经》分为192节555颂，结构如下：

第一编

第一章 总论（1—19）

第二章 从《歌者奥义》开始对奥义书中的各个要点进行考察（20—31）

第三章 总体上都在论述梵，而不是论述原质、个我、神格、元素等

第四章 对奥义书中关于数论的论述之处进行辨明

第二编

① 木村泰贤：《印度六派哲学》，丙午出版社1921年版，第521—522页。

② 中村元：《梵经哲学》，第96页。

- 第一章 对于数论派批判的反驳
- 第二章 对其他派别的攻击
对数论的攻击 (1—10)
对胜论的攻击 (11—17)
对佛教学说的攻击 (18—32)
对耆那教的攻击 (33—36)
对兽主派^①的攻击 (37—41)
对薄伽梵派^②的攻击
- 第三章 世界的发展成立 (1—15)
个我论 (16—43)
- 第四章 细身论 (liṅga - śarīra)
- 第三编
- 第一章 轮回的状态
- 第二章 个我与最高我的关系
意识的诸状态 (梦眠、熟睡、气绝, 1—10)
梵论 (11—41)
- 第三章 念想论 (vidyā)
- 第四章 修行者的实践生活
- 第四编
- 第一章 念想的实修 (1—12)
善恶业与解脱的关系 (13—19)
- 第二章 知者 (vidyas) 之死
- 第三章 知者死后的进路
- 第四章 解脱

在《梵经》的 555 偈颂中，其中攻击数论的有 60 颂，胜论的有 7 颂，耆那教的有 4 颂，佛教的有 17 颂，顺世外道的有 2 颂。例如，攻击顺世外道的灵魂是身体属性的理论，数论的原初物质的理论，胜论的原子学

① 兽主派 (Pāśupata) 旧译“涂灰外道”，属婆罗门教湿婆派的一支。此派约产生在公元 1 世纪之前，因宣称湿婆为“家畜之主”，可以主宰一切而得此名。

② 薄伽梵派 (Bhāgavata) 属婆罗门教毗湿奴派的一支，约成立于公元 1 世纪，4 世纪时兴盛，笈多诸王都信奉。

说，耆那教的灵魂与躯体大小同一的理论，佛教说一切有部，经量部的“法体恒有”的观点。同时，在《梵经》中还列出了两方面的对立的观点，例如在《梵经》（Ⅱ.1, 24；Ⅱ.1, 4；Ⅱ.1, 34）中，有数论和胜论对吠檀多观点的反驳：世界既然是由无差别的梵所构成，那么，无差别的梵和有差别的世界就是同一个东西；于是，由吠檀多派所宣称的梵是绝对统一的原理将不能成立。世界应该是由多种原因而不是一种原因所组成的，例如某一物的制造，必须要有制造者、制造的材料、工具等。吠檀多派被攻击的观点还有，如果梵的本质是精神，世界是物质，那么，物质的东西决不能由非物质的东西所产生（Ⅱ.1, 4）。

为什么在《梵经》中有如此多的对数论的攻击呢？从历史上来看，在《梵经》出现之前，当时婆罗门系统最大的哲学派别就是数论。数论派哲学有着非常古老的哲学传统，它对当时印度民间宗教神学的形成有着很大的影响。实际上数论与吠檀多自古以来就有很密切的联系，数论哲学的三德（*triguṇa*）说^①可以在古奥义书中找到出处，^②在后期奥义书中出现的对数论的影响更为明显。另外，在大史诗《摩诃婆罗多》和《摩奴法典》中可以看到它们对具有吠檀多思想特征为数论的论说。数论与吠檀多派一面进行对抗，一面又自称拥有正统婆罗门的传统，它们宣称奥义书为自派的典籍，它们是继承了奥义书的哲学思想传统。实际上可以说数论二元论的本体概念“神我”（*puruṣa*）与“根本原质”（*pradhāna*）以及它们的开展物也是源于奥义书的思想的。

《梵经》认为数论派以及其姊妹学派瑜伽派都是以“古传”为依据（*smārta*, Ⅳ.2, 21）的学派，它们虽然承认古来的古传书的权威，但却对婆罗门的知识和行动的唯一基准的天启圣典（*śruti*）采取无视的态度。例如，数论认为世界开展的质料因“根本原质”只是古传的说法（*smārta*, Ⅰ.2, 19），在天启圣典中并无典据（*aśabha*, Ⅰ.1, 5），它只能是由推论所得出的东西（*anumāna*, Ⅰ.3, 3；*ānumānika*, Ⅰ.4, 1），也即是由人运用自身的思维能力而推想出来的原理，并非天启。由于对数论派非常嫌恶，《梵经》作者要想利用奥义书圣典将数论派的影响全部加

① 即构成世界的三种要素：*sattva*（喜）、*rājas*（忧）、*tāmas*（闇）。

② 在《歌者奥义》（Ⅵ.6, 4）中提出的“一谛三相”（红，白，黑）的说法后来即转变为数论的三德。《白骡奥义》（Ⅳ.5）中也有同样说法。

以排除。例如，在《白骡奥义》（IV.5）中，有阳性词的“不生之物”（aja）和阴性词的“不生之物”（ajā）并列存在，有人认为这就与数论的二元并存的“神我”与“根本原质”是非常相近的观念。《梵经》作者为了维护奥义书的权威地位和圣洁，坚决地将数论的观点与奥义书的观点区别开来（I.4, 8），对数论的观点进行了封杀。

《梵经》所处的年代正是印度奴隶制开始衰落，其时政治上的斗争日趋尖锐化，民生潦倒。吠檀多哲学代表的是上层阶级的思想和利益，只有上层的三个阶级（婆罗门、刹帝利和吠舍）可以加入婆罗门教，而最下层的首陀罗是没有资格的，甚至连听闻吠陀的资格都没有，因为首陀罗“没有资格获得智慧”（《梵经》I.3, 34—39）。自古以来正统的婆罗门教就是这样规定的，因为他们所代表的是统治阶级的利益。

二 《梵经》的不一不异论

《梵经》的哲学仍然还是一种初级阶段的哲学，它的理论是建立在奥义书的基础上。《梵经》哲学的特点是，它所持观点为梵我“不一不异说”（bhedābheda）。首先，《梵经》在解释阿特曼时，继承了奥义书的观点，把它称为“有身我”（śārīra, I.2, 3）或“监视者”（adhyakṣa, IV.2, 4; 3, 10）或者“生命我”（jīva, I.1, 31; 4, 17）。作为个我，它就具有身体，并对身体或感官进行监视，具有生命的原理。这个个我也是认识的主体，称为“知者”（jñā, 《梵经》II.3, 18）。它也是“能作者”（kartṛ, II.3, 32），即阿特曼是活动的能动的主体。这里《梵经》有个解释，实际上阿特曼是不活动的，如果要活动的话就必须与诸机能相结合，只有在相结合时才是能作者（II.3, 40）。^①

从奥义书来讲，它所确立的哲学体系是“原人即梵，原人即我，原人、梵、我三位一体”。^② 奥义书认为阿特曼在外形上就是原人，在内则是精神世界的基础。《广森林奥义》说：“太初之际，唯我独存，原人为形，环顾四周，除我之外，不见其他。”^③ 在这里把原人和梵我等同，很

① 中村元：《梵经哲学》，第451—454页；黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆1989年版，第423页。

② 巫白慧：《印度哲学》，东方出版社2000年版，第292页。

③ 《广森林奥义》I.4, 1, 转引自巫白慧同上书译文。

明显具有原始哲学的特征。同时，奥义书也把一切众生（ātmanah）称作“个我”（jīva）或“生命我”（prāṇa），^①而一切众生所依靠和存在的内在意识的原人则是“大我”（Mahātman）。^②大我和无相梵是同一真理模式：“非此也，非彼也”（neti, neti）。^③通过分析奥义书关于个我的规定，可以看出《梵经》对个我的规定是对奥义书理论的继承，仍然是原人理论的延续和发展。

关于个我与梵的关系，这是“不一不异论”的核心。这两者的关系不只是简单的部分与整体的关系，而应该从两个方面来分析个我与梵的关系。首先从“不异”来看，《梵经》说个我是梵的“部分”（amśa, II.3, 45），这个“部分”应该如何来理解呢？

（1）两者是根源和派生物的关系，最高我是根源，个我只是梵的派生物；在《梵经》中比喻它们的关系犹如作为光源的灯火与光明的关系（III.2, 25；28；II.3, 46），或者太阳与照射在水面的光影的关系（III.2, 18；II.3, 50）。两者从本质上讲都是同一，只是在空间位置上有所不同。一切个我都归于梵，《阿闍婆吠陀》系的学派关于梵的赞歌说“渔夫、奴仆、赌博者都是梵”（II.3, 43），这就说明个我与梵是无区别（avaiśeṣya, III.2, 25）的。但这与后期的不二一元论所主张的全同（同一，tādātmya）是不一样的，因为它们在某些点上是不一的，只是在精神性、主体性、常住性上不异。

（2）两者应该是包含与被包含的关系。个我作为 amśa，它并不是量上的一部分，它与全体在本质上是同一的，部分之中有全体，在逻辑上是相互蕴含关系。最高我是全体，它是不可分割的；个我是最高我中的极小一点，它既蕴含在全体之中，它又可以是独立的一点。中村元指出，《梵经》中对“部分”用了两个词：amśa 和 avayava。前者与最高我的性质是同一的，是不可分割的；后者是可以分割的，它是有一定大小的部分。^④《梵经》在说个我是最高我的部分时，说“不异”是用的前者，说“不一”是用的后者。

① 《慈氏奥义》VI, 19。

② 《白骡奥义》IV, 17；V, 3。

③ 《广森林奥义》II.3, 6；III.9, 24。

④ 中村元：《梵经哲学》，第447页。

其次，从“不一”来看最高我与个我的关系：

(1) 最高我是宇宙成立的原理，是世界的支配者，而个我并不具备创造或毁灭世界的能力，它只是从属者（I.1, 16）。

(2) 二者成立的自身本质不同，梵是由欢喜的性质而成的最高我，个我却不具此性质（I.1, 16, 17）。

(3) 梵是超越一切罪恶的，也不会感受苦乐；而个我却是要感受果报所带来的苦乐的（I.2, 8；II.1, 13；II.3, 46）。

通过对《梵经》的“不一不异说”的分析，可以看出后世的吠檀多学者进一步发展自身学说的可能性的存在。《梵经》的学说实际上仍属原始哲学，实在论的味道很浓，还没有完全摆脱奥义书原人理论的形式，哲学理论也没有完全地上升到纯粹抽象的地步，只有到了“不二一元论”的出现才可以说吠檀多哲学完全成熟。“不一不异说”在理论上它将作为行为者的个我与享受果报的个我完全等同（III.2, 9），于是，享受业的果报的个我自然会流入生死轮回之中，这个个我被称为“有身我”（*śārīra*）。“有身我”与阿特曼在本质上是区别的。这种理论反映出《梵经》没有解决个我的哲学抽象问题，个我始终与原人的形象相关，于是就不能达到梵我的完全同一。

提蒲（G. Thibaut）在评价商羯罗的《梵经注》时提出，《梵经》与《梵经注》有四点不同之处，也即《梵经》有四个缺陷：《梵经》对实在本体梵没有区分“上智”（*parā - vidyā*）和“下智”（*aparā - vidyā*）；没有区分绝对梵与人格神；不承认宇宙非实在论；不承认个我与最高我的绝对同一。^① 以上四点其实正是商羯罗的不二一元论的主要观点，商羯罗是将奥义书的哲学精髓与《梵经》思想进行比较分析和研究之后，再进一步加以组织发展，从而形成自己的体系。应该说，商羯罗的思想比《梵经》更接近于奥义书。

三 《梵经》的宇宙观

印度自古以来对宇宙的生起和构成的观点分为三种：

积聚说（*Ārambha - vāda*），此说认为宇宙是由单个独立的原子等元素积聚而成，在哲学上属于机械论的世界观，持此种观点的主要有胜论、

^① Cf. 《东方圣书》（S. B. E.）vol. xxxiv, pp. xiii - xiv.

正理论。

开展说 (Pariṇāma - vāda), 此说认为宇宙的太初之时仅有唯一的精神存在, 此后它自己发展从而万物生起, 在哲学上属于目的论的世界观, 持此种观点的主要有数论、瑜伽学派。

幻变说 (Vivarta - vāda), 此说认为全知全能的人格神由无明 (avidyā) 或幻 (māyā) 发展出的宇宙万物, 这样发展出来的世界并非真实的, 而是虚幻不实的, 持此种观点的是商羯罗的不二一元论和湿婆派。

对于《梵经》, 尽管它属于吠檀多派, 但通过对其经文分析可以看出, 《梵经》深受数论哲学观点的影响, 它所持的观点是开展说。根据有:

《梵经》(I . 1, 26) 说: “(梵是质料因,) 因为(它)通过开展 (pariṇāma) 造作自身。”

另外, 在《梵经》(II . 1, 14—20) 之中, 它明确地表示持“因中有果论”的观点。如: “(因与果无差别,) 因为当(因)存在时, (果可被)感知。”(II . 1, 15) 商羯罗作注解时说: “如果泥团存在, 它作为制作的质料可以感知到盘子。”^①《梵经》(II . 1, 14—18) 中所表明的因中有果论的观点与数论的观点是一致的, 而与胜论—正理论的因中无果论是唱反调的。从吠檀多的立场来讲, 作为根本原因的梵与作为结果的现象世界是不异的, 所有一切都不能脱离开梵而存在, 犹如泥土与罐的关系, 罐的本质是由泥土(因)所决定的; 而罐的形相(果)则是由“语”(意欲)所决定的。

因此, 梵即是“有”(sat), 其结果现象世界也是有; 这种开展即是从纯粹的有开展出了多样性的有, 那么, 《梵经》的哲学立场就是: 现象世界是真实的和实在的, 它并不像后期的不二一元论认为世界是虚幻不实的, 一切的产生是由于主观认识发生了误识所造成的那样。所以可以肯定《梵经》哲学是实在论的哲学。

从《梵经》对梵的定义也可以看出其持开展说的端倪来。

《梵经》(I . 1, 2) 说: “(梵)是(世界的)生起(也即: 生起、存继、归灭)的根源。”商羯罗以及罗摩奴阍的注释都承认这一观点。商

^① 中村元:《梵经哲学》, 第188页。

羯罗引用《鹧鸪氏奥义》(Ⅲ.1)说：“梵是一切生物生、住、灭的根源。”^①

《梵经》与数论在因中有果论上是持同样的立场，虽然他们关于最终的因的性质其观点不一样，但关于世界产生的观点是一样的。《梵经》(I.1, 5)说：“(数论所说的自性 *pradhāna*, *prakṛti*) 不是(世界的原因，因为圣典)未论及。”商羯罗评论认为非精神的自性是不能作为世界的原因的，根据《歌者奥义》(VI.2, 3)的观点，世界的原因是“有”(sat)。^②数论认为自性是物质性的，它与纯精神性的梵是不同的。数论认为世界产生的过程是：唯一的自性由神我(*puruṣa*)的欲望作为机会因，为了神我的解脱而世界得以发展。而《梵经》(I.4, 27)认为，梵是世界的母胎(*yonī*)，《秃顶奥义》(I.1, 6)说：“彼非变灭者(指梵)，是万物之胎。”又说(Ⅲ.1, 3)“神我，大梵胎”，这都是要表明梵是世界产生、发展和归灭的终极原因。^③

梵作为终极原因，其功能有：

(1) 梵是世界的质料因(*upādāna*, I.4, 23)，在商羯罗和罗摩奴阍等的注解中，质料因(*upādāna*)一词等同于自性(*prakṛti*)，但作为吠檀多哲学，它又包含着具有精神作用的动力因。^④《歌者奥义》(Vi.1, 4)说：“吾儿！如(识)一泥团也，一切泥所制器皆可知；分异在语言之所系，名而已；实，唯泥也。”^⑤很显然《梵经》是受了《歌者奥义》的影响。

(2) 梵是世界的动力因，因为梵是世界的创造者(*karṭṛ*, I.4, 16)，吠檀多派的“创造者”一词不是指数论的神我，而是指最高梵。《乔尸氏奥义》(4, 19)说：“唯彼为凡此诸神人之创造者(*karṭṛ*)，凡此皆彼之业”^⑥，其中第一个“彼”说的是最高梵，第二个“此”说的是世界，讲清了梵是世界的创造者。商羯罗在谈到世界的创造时，他用了一个“主宰神”(*īśvara*)来与哲学本体梵相区别，而《梵经》却没有这种区

① 中村元：《梵经哲学》，第118页。

② 原文为“吾儿呀！太初为有，独一无二也。”

③ 《梵经》I.1, 2。

④ 中村元语，参见中村元《梵经哲学》，第177页。

⑤ 引自徐梵澄译《五十奥义书》，第197页。

⑥ 徐梵澄译：《五十奥义书》，第66页。

别。关于《梵经》(I.4, 24)所提到的“意欲”(abhidhya)一词,在《歌者奥义》(VI.2, 3)中当阿特曼认为“我将为多,我当繁殖”时,于是现象世界出现了,这就表现出是阿特曼(即梵)的“意欲”促进了世界的显现,这时是对阿特曼作出的人格化的描述。《梵经》根据奥义书的思想作出了同样的结论:梵是世界创造的动力因。

(3) 梵是世界创造的形相因(śabda, I.3, 27—30),理由:吠陀(天启圣典)的语(śabda)产生宇宙万有,吠陀即为神明,是常住性的;吠陀“直接启明”的可靠性是毋庸置疑的;古传即为“推论”,它来源于其他的认识。这两种认识的来源可以证明对一切的创造是以语为先导的。梵事先潜在于一切现象之中,而一切的现象的显现都以梵为依据。如“牛”这一生物的存在是以“牛”这一“语”(或名称)的存在作为依据的,而“牛”这一语早已潜在于梵之中,它会随着现象世界的产生而显现出来。而作为形而上学原理的“语”实际上就是超越于人间的神圣的吠陀之语,这个语是世界展现的根本原因,这一思想在古代正统的婆罗门教思想中早已存在,后来被伐致呵利的文法学派作为哲学的本体概念加以发展。

(4) 创造世界是梵自身的独自活动,梵自身是现象世界显现的目的因,梵显现世界是为了游戏(līla-kaivalyam, II.1, 33),这就是梵显现世界的原因。在晚期的奥义书中已经出现了主宰神为了游戏创造世界的说法,而《梵经》肯定了梵创造世界纯粹是为了自身的目的,而不是为了别的什么原因(I.4, 3)。

关于世界的生起和归灭,《梵经》主要根据奥义书的思路作出了解释。根据《歌者奥义》(VI.2, 3)的观点,世界发展的本原是“有”(sat),^①发展的动力是“意欲”(或称“想”,aikṣata),由此生火(tejas),火生水(āpas),水又生食(anna,即地)。又在这三个元素中以个我(jīva-ātman)而入于其中,并以名(名称,nāma)和色(形态,rūpa)来对世界加以展开,现象世界得以成立。这是早期的宇宙生成说,后世觉得仅有三元素是不够的,《鹧鸪氏奥义》(II.1)提出,由我(Ātman)^②生空(ākāśa),空生风(vāyu),风生火(agni),火生水,水生

① 有即为生起,也就是“入于存在”;因为生与起的名义有区别,所以合称“有”。

② 我=梵,二者之名可以相互替换,没有主体和客体的区别。

地 (pṛthivi)。《梵经》采用这种说法来解释宇宙的展开,^① 首先它是肯定和继承了《鹧鸪氏奥义》(Ⅲ.1)的“梵是世界生、住、灭的根源”的观点,其次它一再强调虚空并不从其他根本元素而生^②,这是因为在古奥义书中虚空被视为“阿特曼”(《鹧鸪氏奥义》I.7,1),或者被视为“不死者”(amṛta,《广森林奥义》II.3,3),与绝对原理是同一的。甚至虚空并不仅仅是“空间”(space),而具有哲学原理的意味。

这五个元素在创造世界之时,最高神已经蕴含于元素之中,由创造的“意欲”推动而进行创造。^③ 另外,《梵经》作者在谈元素时引用了《鹧鸪氏奥义》的五元素说,但在解释自然界的形成时,却遵循《歌者奥义》的说法,认为只有地、水、火三元素是质料因,风和空并不是构成要素。例如,地、水、火三元素是一切物体的构成要素,我们在现实生活中所经验的地,就具有水火的要素,只不过地元素占压倒的成分,显示出了地的特征而已。无论如何,现象世界的开展依赖于世界原因梵,因为它在开展之前是从属于梵的(adhina, I.4,3);同样,在开展之后仍然与梵不离(avyatireka, II.3,6)。世界的开展是如此,世界的归灭则逆向而行,由地归水,水归火,火归风,风归空,空最后归于梵。世界的生起、存续、归灭的过程是无限往复的,这被称为“回归”(āvṛtti, I.3,30)。这种无限的循环是“无始”(anādi)的。无限回归的世界在各劫中的“名称与形态”都是一样的(I.3,30)。个我也在这无限的循环中流转轮回(II.1,35)。

《梵经》认为,解脱是人生的最高意义和终极目的,而获得解脱的手段是使阿特曼与梵结合而成为“无区别”(avibhāga, IV.2,16)。通过研究发现,《梵经》关于解脱思想有两个特点:(1) 特别强调个人的自我解脱,认为通过个我潜在能力的获得便可达到“喜乐”的理想境界。(2) 一般认为,解脱在现世的可能性不大,只有在死后才能获得。因为《梵经》的这种解脱观容易使修行者丧失信心,后世的吠檀多学者又进行了修正,提出两种解脱:“生前解脱”(jīvamukti)和“渐进解脱”(kra-

① 参见《梵经》II.3,1—12。

② 《梵经》。

③ 参见《梵经》II.3,13。

mamukti), 以与究极的解脱相区别。^①

综上所述,《梵经》哲学在极力反抗数论哲学的过程中,经受不住因中有果论的诱惑,针对数论的合理部分,自己提出了一种复古主义的理论。《梵经》是继承了奥义书哲学家乌达罗迦·阿伦尼的关于世界的原因是“有”(sat)的观点,根据“有”从而推定出世界发展的质料因和动力因,于是在这两因之外的一切协从因都遭到了否定。从《梵经》开始,梵创造世界的活动,再也不用其他种种神的参与,也不用别的什么手段,这一切都由梵自己来开展。因此梵是万有出生的母胎。实际上,《梵经》与数论是共同使用开展说来解释世界的产生。

第三节 乔荼波陀与《圣教论》

一 乔荼波陀与他的时代

乔荼波陀是印度吠檀多不二一元论派的主要哲学家,其主要著作《圣教论》是吠檀多派的经典性著作。乔荼波陀(Gauḍapāda)是否为一历史人物,至今仍有争论。其名字Gauḍapāda中,Gauḍa是姓名,可以直接这么称呼,也可以加上-pāda的尊称,还可以加-pada,-caraṇa,-ācārya。^②商羯罗称呼他为Gauḍapādācārya,或者Gauḍācārya。^③商羯罗的直传弟子苏雷斯瓦那(Surezvara)在他的《业力解脱悉底》(*Naiṣkarmyasiddhi*, IV.44)中认为,有两个重要的词Gauḍas和Drāviḍas,它们分别属于Gauḍapādācārya和Śaṅkārācārya。其中,商羯罗的名字与他的家系地方名Drāviḍa(即Kerala,现代名叫Malabar)有关,并非个人的名字;同样,乔荼波陀的名字也与他的家系地方名Gauḍas有关。^④乔荼波陀的出生地不详,只有一些传说和推测。据说乔荼波陀是Bengal的人,住在拘罗尸陀罗国(Kurukshetra)。另一说认为他在喜马拉雅的Badarikasrama

① 中村元:《梵经哲学》,第492页。

② V. Bhattacharya, *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*, edited, translated and annotated, University of Calcutta, 1943, introduction, p. lxv.

③ Ibid. .

④ *Naiṣkarmyasiddhi*, Second edit by Jñānottama, Bombay Sanskrit Series, 1906, No. xxxviii.

写作了《圣教论》。^①

有关他的生卒年代，我们只能进行推测。印度传统上认为乔荼波陀是商羯罗（700—750）的祖师，是商羯罗的老师哥宾达（Govinda）的老师。关于哥宾达，历史上并未留下任何的资料。商羯罗在对《圣教论》所作注疏（《乔荼波陀颂疏》IV.100）中称乔荼波陀为“祖师”（paramaguru），或者在他的《示教千则》（I.18, 2）中称乔荼波陀为“老师的老师”（guror gariyase）。达斯笈多认为，在商羯罗的学生年代时乔荼波陀还生存着，因此商羯罗在作他的《乔荼波陀颂疏》时曾指出，他自身曾直接受到乔荼波陀思想的影响。甚至乔荼波陀曾向商羯罗面授过吠檀多的学说。^②

重新校订乔荼波陀《圣教论》的著名梵文学者月顶论师（V. Bhattacharya）根据以下作出判断：曾几位佛教大师引用过《圣教论》的偈颂：（1）清辩（Bhāviveka，约490—570），（2）寂护（Śāntirakṣita，705—762）以及其弟子莲花戒（Kamalaśīla）。清辩的《中观心论》（*Madhyamakahrdayavṛtti*）VIII.10—13与《圣教论》第三章的意思非常接近，特别是VIII.13与《圣教论》III.5完全一样。因此，可以推定乔荼波陀就是6世纪初的人。至少与清辩是同时期的人。寂护的《中观庄严颂》（*Madhyamakālaṅkāravṛtti*）在批判吠檀多的观点中至少引用了《圣教论》的十一个颂，^③后来莲花戒在对《中观庄严颂》做细疏（*Pañjikā*，现存藏文本）时，他把这十一颂当作“奥义书论”（*Upaniṣat śāstra*）来加以引用。^④

喀玛迦（R. D. Karmarka）认为，乔氏应该是在300—500之间，理由是：（1）同月顶论师的观点一样，清辩的《中观心论颂》VIII.10—13与《圣教论》第三章的意思非常接近，特别是VIII.13与《圣教论》III.5完全

① Karl H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophy*, vol. III, Delhi: Motilal Banarsidass, 1981, p. 104.

② S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Delhi: Motilal Banarsidass, 1975, p. 423.

③ V. Bhattacharya, *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*, edited, translated and annotated, University of Calcutta, 1943, introduction, p. lxxvi.

④ GK. II.3, 4, 5, 6, 18, 19, 20; III.4, 5, 6, 8. V. Bhattacharya, *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*, edited, translated and annotated, University of Calcutta, 1943, introduction, p. lxxvi.

一样。因此乔氏不会晚于清辩的生年的公元 500 年。(2)《圣教论》无论是在其思想上或表达方式上都与龙树(约 150—250)的《中论》非常相似,与龙树的弟子提婆(Āryadeva)的著作也很相似。(3)《圣教论》曾受益于《薄伽梵歌》,如果同时也认为乔氏对《数论颂》作过注疏的话,那他的年代只会在 300—500 之间。^①中村元认为乔荼波陀是商羯罗(700—750)前两辈的人,应该大约为 640—690。^②

据说乔荼波陀有许多著作,除了《圣教论》为大多数学者承认为他所著外,还有下列一些书籍归在他的名字下:

①《数论颂疏》(*Sāṃkhya - Kārikā - Bhāṣya*), 又称 *Gauḍapāda-abhāṣya*^③

②《后薄伽梵歌疏》(*Uttaragītā - Bhāṣya*)

③《广森林奥义疏》(*Bṛhadāraṇyaka - Upaniṣad - Bhāṣya*)

④《随歌疏》(*Anugītā - Bhāṣya*)

⑤《尼理心河奥义疏》(*Nṛsiṃhatāpanīya - Upaniṣad - Bhāṣya*)

在上述著作中,我们可以看到的有《数论颂疏》和《后薄伽梵歌疏》两本,其他著作尚无出版。

乔荼波陀所处的历史时代,正是印度历史上一个大变动的时代。公元 6—7 世纪,印度的奴隶占有关系已经处于全面崩溃的境地,封建制度已经在若干地区取得了决定性的胜利。为什么乔荼波陀的学说会在这一时期出现呢?分析其社会原因主要有以下几条:

第一,笈多王朝时期印度在政治上达到了统一。笈多人统治印度很大一部分达两个世纪之久。笈多王朝的戒日王(Harṣavardhana)统一了印度的大部分地区,他当政时印度文运昌盛,国富民强。中国东晋僧人法显在笈多时期曾去印度(公元 399—412),正值旃陀罗笈多二世在位(公元 376—415)。据法显的《佛国记》所记载,笈多帝国治理得很好而且欣欣

① R. D. Karmarkar, *Gauḍapāda - kārikā*, Government Oriental Series, Class B, No. 9, Poona, 1973, p. iv.

② 中村元:《吠檀多哲学的发展》,第 590 页。

③ 认为《数论颂疏》一书为乔氏所作的有月顶论师,中村元认为有可能为另一个同名人所作(中村元:《吠檀多哲学的发展》,岩波书店,1955 年,第 596 页)。波特(Potter)虽然也认为此书为乔氏所作,但认为此书的数论派哲学观点与吠檀多的观点是相排斥的(Cf. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophy*, vol. III, p. 104)。

向荣，诸国王都信奉佛教。《佛国记》记：“天竺诸国国王，皆笃信佛法，供养众僧。……诸国王长者居士，为众僧起精舍供养，供给田宅园圃民户牛犊，铁券书录后，王王相传，无敢废者，至今不绝。”^① 法律也远没有孔雀王朝残忍和严厉。《佛国记》记：“王治不用刑罚，有罪者，但罚其钱，随事轻重，虽复谋为恶逆，不过截右手而已。……举国人民，悉不杀生，不饮酒。”^②

戒日王死后（647年），笈多帝国出现了四分五裂的局面，群雄蜂起，封建小国割据，印度进入乱世。如果乔氏生活年代为公元640—690年的话，那就正好在这一时期。

第二，众所周知，在阿育王时期和迦腻色迦时期，由于统治者的信奉和支持，佛教蓬勃发展，势力非常强大，使婆罗门教（又称印度教）完全处于劣势。到了笈多时期，形势转变，向着有利于婆罗门教方面发展。笈多诸王偏向婆罗门教，压抑佛教大大加强了婆罗门教的势力。同时，婆罗门教与种姓制度相结合，对当时的社会和政治产生重大的影响。另一方面，佛教从优势转入劣势，经受着婆罗门教对它压迫和同化的折磨。通过考古的发现就可以看到，笈多王朝之前的碑文及其铭刻物多数为佛教之物，而笈多王朝建立以后，婆罗门教的东西就开始逐渐占据了主要地位。

第三，8世纪以后，由于佛教的密教化，它开始失去自己的独立性，于是佛教进入衰退期，印度教逐渐走向复兴。^③ 佛教曾因阿育王的有力赞助盛极一时，在印度思想界占有主导地位。然而在笈多时期，由于国王的支持，印度教被作为国教。面对印度教的日益强大，佛教感到了全面的压力，不得不在各个方面采取对应措施。另外，从当时保守的社会势力来看，固守传统、维护社会地位，这不但是就各哲学派别而言，就连普通的学系也是如此。婆罗门教系统重视简洁明了的根本经典，并做成教科书由老师亲自口授弟子，后代的学者再将其根本教说加以注疏。此时佛教系统也受到了婆罗门教的这一影响，形成了诸种的学派系统，制成了教科书，并加以注解。大乘佛教的兴起，也与受印度教影响不无关系。大乘佛教在哲学上创立了一套新的庞大的唯心论的唯识宗体系；在实践上主张深入社会，接

① 法显：《佛国记》，上海商务印书馆1937年版，第6页。

② 同上书。

③ 前田专学：《印度的思考》，春秋社，1991年，第17页。

近世俗；它至少在教理上或者说在哲学上逐步背离原始佛教，转向接近印度教。在哲学的主要问题，包括宇宙观、本体论、认识论上同印度教采取相似的立场，主张宇宙客观精神的存在，或者主张“一切唯心造”，从而返本归原，和奥义书的唯心论哲学重新统一起来。及至晚期，大乘佛教，特别是密宗，吸收了大量来源于《阿闍婆吠陀》的神话和神秘主义形式，在其宗教形式上也和印度教统一起来了。大乘佛教的庞大而复杂的唯心论体系是对印度哲学的重大发展和贡献，但同时又是佛教逐渐从印度本土消灭的主要原因之一。当然，影响总是相互的。到了乔荼波陀生活的时代（640—690），他作为印度教的思想家，在其作品《圣教论》中大量地夹杂佛教思想，这在印度教和佛教合流的过程中产生这种现象也是不足为奇的。

二 《圣教论》介绍

1. 关于《圣教论》的名称及其注疏

《圣教论》一书有多个名称，经过整理，现归纳如下：

(1) 从其本身的内容及其意义上来讲，因为它是对《蛙氏奥义》一书的注疏，被称为《蛙氏奥义颂》(*Māṇḍūkya - Upaniṣad - Kārikā*)。

(2) 根据著者的名字，也可称为《乔荼波陀颂》(*Gauḍapādiya - kārikā*)，或者简称为 *Gauḍapādiya*。也可以称为 *Gauḍapāda - kārikā*。^①

(3) 还有一个名称就是《圣教论》(*Āgama - śāstra*)，这个称呼是根据此书的内容和性质而得来的。商羯罗在对此书作注疏时，认为乔荼波陀比较忠实地传承了天启圣典的思想，它是一本“关于传统教义的著作”。后世根据商羯罗的注疏，就把它理解为是对天启圣典具有权威性的论书。^②《圣教论》还可以称为《阿笈摩论》，这是音译。

关于注疏的情况，在对《圣教论》的所有的注疏中，商羯罗的是最古老的。《乔荼波陀颂注》(*Gauḍapādiyabhāṣya*)，这是他对《圣教论》的注释，也可以理解为是对《蛙氏奥义》的复注。商羯罗对《蛙氏奥义》也有注释 (*Māṇḍūkyopaniṣad - Bhāṣya*)。

商羯罗对《圣教论》的注疏有多种称呼如下：

(i) *Gauḍapādiyabhāṣya*

^① Cf. V. Bhattacharya, *The Āgamazāstra of Gauḍapāda*, p. lxi.

^② Ibid. .

(ii) Āgamaśāstravivaraṇa

(iii) Gauḍapādīyāgamaśāstrabhāṣya

(iv) Gauḍapādīyāgamaśāstravivaraṇa^①

对商羯罗的注释主要有 6 种复注，其中最重要的是欢喜智 (Ānandajñāna) 的复注 Gauḍapādīyabhāṣya Vyākhyā。另外摩陀婆 (Madhava) 也对《圣教论》有重要的 Bhāṣya，而对他的复注有 3 种。^②

对《圣教论》的注释当然是商羯罗的为最古老最具权威性。这是因为从吠檀多哲学史上来分析，商羯罗之前的吠檀多哲学家乔荼波陀理论的佛教化倾向非常严重，从《蛙氏奥义》到《圣教论》的四个章，越往后佛教的色彩越浓厚；特别是第四章，通篇都是佛教梵语的术语，与吠檀多的经典如奥义书和《梵经》几乎没有什么关系，完全都有可能把它看作佛教的经典。达斯笈多甚至认为乔荼波陀就是一个佛教徒。^③然而，商羯罗所处的时代当时佛教的全盛期已经过去，佛教已经开始走向衰退，印度教得到了复兴。^④商羯罗本身对佛教梵语应该是很熟悉的，但是，中村元博士通过对商羯罗的《梵经注》(Brahman - Sūtra - Bhāṣya) 全篇的文字和内容的分析看出，乔氏在《圣教论》中所使用的佛教梵语在商羯罗的《梵经注》中完全没有出现过。^⑤于是商羯罗在注释《蛙氏奥义》和《圣教论》时，顺应时代潮流，竭力恢复吠檀多传统。当然，在他的著作中也不可能完全排除佛教的因素，但商羯罗确实把佛教的因素赋予了吠檀多的性格，包摄于自己的思想体系之中。因此，可以认为商羯罗的《乔荼波陀颂注》是从佛教化向吠檀多传统回归的一个转折点。^⑥

由于乔荼波陀的生平不详，因此《圣教论》的成书年代也就不清楚。中村元推定，《蛙氏奥义》大约成书于公元 1—200 年间，而《圣教论》大约成书于公元 7 世纪中叶。^⑦北京大学金克木教授认为，《蛙氏奥义》

① Cf. S. Mayeda, *On the author of the Māṇḍūkyaopaniṣad - and the Gauḍapādīya - Bhāṣya*, *The ādyar Library Bulletin*, 1968, p. 74, i. e. according to the edition of the Ānandāśrama Sanskrit Series.

② 中村元：《吠檀多哲学的发展》，第 523—527 页。

③ Cf. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Delhi: Motilal Banarsidass, 1975, p. 423.

④ 前田专学：《吠檀多的哲学》，平乐寺书店，1980 年，第 270 页。

⑤ 中村元：《吠檀多哲学的发展》，第 529, 587 页。

⑥ 前田专学：《吠檀多的哲学》，第 270 页。

⑦ 中村元：《吠檀多哲学的发展》，第 593 页。

大约成书于公元前6世纪，或许再稍晚一点。金克木教授的理由是，《蛙氏奥义》属于较古老的十三种奥义书中的一种，而学术界普遍公认的这十三种奥义书都出现于吠陀的晚期，即佛教和耆那教等许多宗教和哲学活跃时期，也即公元前6世纪左右。^①

2. 《圣教论》各章特点介绍

《圣教论》全部共分四章，215颂。第一章为“圣教章”，与书名一样（Āgamaprakarana）。共29颂。第一章用“圣教”（Āgama）一词，主要是表现它对《蛙氏奥义》的传承。从广义上讲，这是泛指吠陀文献以及十三种主要奥义书，这从乔荼波陀在书中引用的古老奥义书的情况也可以看出来。从狭义上讲，特指《蛙氏奥义》。同时，乔荼波陀在第一章中既保持吠陀和奥义书的哲学传统，同时又将自己的哲学观点加以了充分的发挥。首先乔荼波陀创立了一个“一”与“三”的模式，这在《圣教论》第一章第一颂开篇就说：

外慧宽广曰周遍，
内慧炽热曰炎光，
深慧内照曰有慧，
唯一住此三分中。^②

这一颂实际上是根据《蛙氏奥义》（第2节）“一切皆此梵，此我即是梵，此我有四足”。颂中所说“唯一”和“三分”就是对“此我有四足”的解释。四足即是四分：外慧、内慧、深慧、我。我就是“一”，三者是归依于一的。我是体，三分是相。《蛙氏奥义》把一体和三相称为四足；而乔荼波陀则把它区分为“一”与“三”，体与相的关系。因此，乔荼波陀是用一个“唵”字来统率三种境界，以“一”与“三”的模式来解释《蛙氏奥义》的“四足”原理。同时在第一章中，乔荼波陀还特别指出梵与我两者的同构性、真实性和非二元性。

第二章为“虚妄章”（Vaitathya），共38颂。阐述对客观世界的看

① 金克木：《印度文化论集》，中国社会科学出版社1983年版，第24页。

② 引自巫白慧译释《圣教论》，商务印书馆1999年版，第20页。以下译文均同引自巫白慧译文，不再说明。

法。在此章中，乔荼波陀利用“摩耶”（māyā，幻）的理论来对客观世界进行分析，认为除了梵与我之外，一切经验世界都是虚幻不实的。乔荼波陀用了一种比喻来说明现实世界的非实在性：他认为犹如人的醒境和梦境，这两种境界都是非真实的，非存在的；其实他说的醒境和梦境是指经验世界的精神现象和物质现象。如：

梦里出现诸境界，心内分别故非真（Ⅱ.9）、
醒时所见诸境界，心内分别故非有（Ⅱ.10）、
醒境如同梦里境，二者覆障无区别（Ⅱ.4）、
梦时醒时二种境，智者称言本是一（Ⅱ.5）。

前两句说，梦中的境界皆是由内在意识所构想出来的东西，是依心识而起，依心识而灭的，故是虚妄的。后两句说，无论是梦眠，还是觉醒状态，所见境界都是没有独立实体的存在，同样为虚妄而非真实的。

第三章为“不二章”（Advaita），共48颂。阐述乔荼波陀的核心思想“不生说”。所谓“不生说”，这其实是一种否定的论证方式；它所运用的否定式语言如“不生、不二”或“无差别、无分别”等是用来论证现象世界的非真实性，相对应的描述经验世界的语言为“有二、有生”或“差别、分别”。“有二境界不可得”（Ⅲ.31）、“不二称作至上义”（Ⅲ.18）、“此为至上之真理，于中无有一物生”（Ⅲ.48）。

第四章为（Alātasānti）称“旋火寂静章”。alāta是指火把的意思，即点着了火把以后在空中挥舞，产生一个火的圆圈的感觉。这是比喻现象世界的虚幻不实。“归敬”是说向“觉者”（sambuddha）归依敬礼的意思，此章把悟知真理的人称为“佛陀”，最大的特征就是受佛教影响明显。

学术界一般都认为第一章是对应于《蛙氏奥义》所作的解说。在对《圣教论》第一章作出详细分析后可以看出，这一章完全是对《蛙氏奥义》的“诠释书”（vārttika），而后三章的情况却不一样。第一章的第1颂至第5颂，论述人的意识心理活动，所谓“周遍”（Viśva，醒位），“炎光”（Taijasa，梦位），“有慧”（Prājña，熟睡位）的道理。这三个概念的语言表达形式发生了改变，由《蛙氏奥义》的散文体转换成了韵文体，同时对这三者加以了比较。第6颂至第9颂评价了当时存在的关于宇宙起源和创世纪的论述，主要是气息说和原人说。实际上乔荼波陀在这里是阐

明了自己的创世说，对别的所谓异端说进行了攻击。第10颂至第18颂着重论述了第四位，即《蛙氏奥义》中的第四足（*turya*），这是心理四阶段的最后阶段，超验的境界。到18颂为止，主要是阐释《蛙氏奥义》的哲学奥义（目的论），从第19颂开始至结尾是阐释理解这一奥义的方法（手段）。《圣教论》采取的这种结构是区别于《蛙氏奥义》的，《蛙氏奥义》采取的是先谈修行手段后讲哲学奥义的结构。第19颂至第23颂把神秘的咒语“唵”加以解释，首先把“唵”音拆解为四音：阿、乌、摩和无音，再讲明四音与梵的四位说的关系。第24颂到结尾，是关于念诵圣音而导向奥妙境界的修行问题。整个第一章完全是紧扣《蛙氏奥义》作出的解说，中村元认为，可以把第一章拆分为若干片断，然后适当地插入《蛙氏奥义》之中。例如，第1颂至第9颂可以插入到《蛙氏奥义》的第6节之间，第10颂至第18颂可以插入第7、第8节之间，第19颂至第23颂可以插入第11、第12节之间，第27—第29颂可以放在《蛙氏奥义》全书的结尾。^①

尽管《圣教论》第一章比较全面忠实地解释了《蛙氏奥义》，但它与《蛙氏奥义》还是有些区别点的。例如在一些概念上加以了改造，在奥义书中，周遍位称作 *vaiśvānara*，第四位称作 *caturtha*，而在《圣教论》中却使用了印度教的书中常用的 *viśva* 和 *turya*。另外，第10颂谓：

自在灭除一切苦，
威德全能不变者，
诸有不二之神明，
第四遍在应记知。

在这里，乔荼波陀赋予了第四位以三种性质：自在（*Īśana*）、主（*prabhu*）或神明（*deva*），即认为第四位（*turya*）具有与前三位不同的独特性，具大威德，全知全能，是万有中唯一不二之神灵。而在《蛙氏奥义》中这些性质是附属在第三位身上的：

……有慧，第三足。是乃一切主，是乃一切智，是乃内宰者，是

^① 中村元：《吠檀多哲学的发展》，第562页。

乃一切母，众生生与灭。（《蛙氏奥义》第六）^①

从这里分析，《蛙氏奥义》把第三位作为主宰神自在天，这是承袭古奥义书的实在论传统，而《圣教论》却受到了佛教空宗的影响，从正统的婆罗门教向新兴的印度教转化发展，与印度教各派的神观、实体观相适应的。《圣教论》第一章的主要目的是确立自己的哲学体系，通过对《蛙氏奥义》的注释来完成这一体系。^②

第二章对“唵”的理论加以发挥，否定经验世界的实在性，把无分别的不二论推至绝对的地位。主要手法是运用幻的理论，提出梦幻的比喻，比如绳与蛇的比喻，海市蜃楼的比喻等。关于梦幻的说法是来自于佛教的，例如海市蜃楼，“乾达婆城”（gandharva - nagara）一词就是来自大乘佛教的经典。吠陀文献中未见这种譬喻，在大史诗中“乾达婆”是半神，专为天上神仙演奏各种乐器。因为他们的寝宫在半空中，时常云雾遮掩，大史诗中还描写恶魔消失在乾达婆城中。所以佛教徒们在讲到虚幻的时候，使用“乾达婆城”来作比喻，表示是一种虚幻不实的东西。^③

第一章与第二章的区别点在于：第一章承认梵分为上梵和下梵（I.26），而第二章却又对这一观点提出不同看法（II.27），认为这种区别是不存在的，是想象出来的。由此可见，第二章的观点比第一章更加绝对化了。第三章与第二章观点接近一致，第三章全章讲述幻论的学说，完善了乔荼波陀自身的不二一元论理论。第三章的主要特点是接受了佛教唯识宗的“末那识”的概念，把“末那识”作为世界产生的根源。就这一特点来讲，这是乔荼波陀接受佛教影响的有力证据。第四章全章深受佛教的影响，乔荼波陀根据自己对佛教教义的理解，以中观派的“不二”，“无生”，“如幻”，“如空”，“生死”，“有无”，“因果”，“三时（过去，现在，未来）”，以及瑜伽行派的“唯识无境”，“真俗二谛”，“三性（遍计所执，依他起，圆成实）”的概念和理论，详细地论证他自己的绝对无分别不二论的观点。他在第四章第1颂和第100颂中，对于佛陀的教义对自己的启示感触很深，以“归敬偈”的形式表示感谢。

① 汉译引自金克木《印度文化论集》，中国社科出版社1983年版，第24页。

② 中村元：《吠檀多哲学的发展》，第567页。

③ 同上书，第513页。

然而，为什么《圣教论》第四章使用了如此多的佛教术语，接受了这么多的佛教思想，后代却仍然把它作为吠檀多不二论的经典而接受呢？这是因为它只是把佛教的诸种学说作为自己的思想背景，同时又巧妙地在批判外道学说时将自己的立场观点表述出来。并且它还把佛教用语吠檀多化。

《圣教论》第四章在运用喻例方面也受到佛教的影响。例如章名“炭灭”，这是把万有的产生比喻为好比火把在空中挥舞产生的火圈一般，火把是识体，它是有；而火圈只是虚幻的东西，它是空或假有。旋火轮这个比喻在古代的《慈氏奥义》（六、24）中就已出现，但那是用闪光来作的比喻。但是把现象界的种种事物作这样的比喻，只是在佛典中可见。佛教是想说明诸法并无自性，只是存在于空中。《成实论》：“又如旋火轮及幻化焰乾达婆城。皆无而妄见。见色亦尔。”^①

《圣教论》把它用来比喻现象界的虚幻不实，确实是来自于佛教的影响。还有把一切诸法（sarve dharmāḥ）作虚空的比喻，也是从佛教那里借来的。

3. 《圣教论》研究史

《蛙氏奥义》与《圣教论》第一章的关系显然是很紧密的，于是对两者关系和地位的看法就变得比较复杂起来。《蛙氏奥义》作为天启圣典（śruti）是没有什么问题的，尽管它属于较晚期的作品，但仍然是有权威的。而《圣教论》第一章作为注解书首先它在内容上忠实于《蛙氏奥义》，作为古传书（smṛti）也是没有问题的。

但它是否也能归属于《蛙氏奥义》进入天启圣典的行列呢？另外，第一章与其他三章的关系如何呢？以及《圣教论》是否真由乔荼波陀一人所完成的呢？等等。现将历史上各派学者的看法列举如下：^②

（1）当代印度及西方吠檀多学者、商羯罗派弟子们的看法。

首先，《蛙氏奥义》为一独立作品。属于天启圣典（śruti）的奥义书。《圣教论》第一章的29节颂是对《蛙氏奥义》的直接注解，其余三章则是第一章的发展注释，也可以理解为是《蛙氏奥义》的间接注释。《圣教论》为乔荼波陀的独立作品，因为各章间具有紧密的思想上的关

^① 《成实论》卷5（54根不定品），大正藏第32卷，第273页。（CBETA, T32, no. 1646, p. 273, a18-19）

^② 下面1—4点为伍德（T. E. Wood）的分类，其余的笔者参照Wood的分类进行。Cf. T. E. Wood, *Māṇḍūkya Upaniṣad and Āgamaśāstra*, University of Hawaii Press, 1990, p. 36.

联。《圣教论》可以进入古传书 (smṛti) 的行列, 但并非天启圣典。^①

(2) 印度中世纪 (14—18 世纪) 吠檀多限制不二一元论、二元论派的想法。

《蛙氏奥义》与《圣教论》第一章为一个作品, 因此二者均属天启圣典。换句话说, 《蛙氏奥义》可以说是由 12 节散文和 29 节颂的韵文共同组成。相对于商羯罗一派承认以后三章的权威性, 限制不二论和二元论派对后三章的权威性是不承认的, 因为后三章中谈到了摩耶说 (幻论), 而这两派是否认摩耶说的。^②

(3) 商羯罗派后期学者 (Nārāyaṇāśramin) 等人的见解。

《蛙氏奥义》和《圣教论》第一章, 以及后三章均为同一作品, 属于天启圣典。这三者均被作为《奥义书不二论章》(Advaita - prakaraṇa Upaniṣad), 或者《奥义书旋火寂静章》(Alāta - śānti - prakaraṇa Upaniṣad)。^③

(4) 杜依森 (P. Deussen, 1906 年) 与 Venkata Subbiah (1930 年初) 的看法。

《蛙氏奥义》、《圣教论》第一章以及后三章均为同一作品, 然而随着年月的流逝, 商羯罗学派对这一作品的起源和本质淡忘, 同时忽略其意图, 仅仅承认《蛙氏奥义》的特殊地位, 即为天启圣典。^④

(5) 月顶论师的想法。

月顶论师认为, 《圣教论》与《蛙氏奥义》是分别的两部著作, 《圣教论》是早于《蛙氏奥义》的。《圣教论》的四个章分别为独立的作品。他的研究结论如下:

(i) 通过对《圣教论》的 viśva 与《蛙氏奥义》的 vaiśvānara 两词的比较研究, 可以得出结论说:

- A. 《圣教论》第一章并不是对《蛙氏奥义》的注释;
- B. 《蛙氏奥义》的内容主要是基于《圣教论》, 而不是相反;
- C. 因此可以得出结论: 《蛙氏奥义》是晚于《圣教论》而出现的。

① 中村元:《吠檀多哲学的发展》, 岩波书店, 1955 年, 第 544 页。

② 同上。

③ Cf. V. Bhattacharya, *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*, p. xxxvii; i. e. 中村元:《吠檀多哲学的发展》, 第 548 页。

④ Cf. Venkata Subbiah, *Gauḍapāda's Āgamaśāstra*, 1935, IHQ 11, pp. 783 - 786.

(ii) 对于《圣教论》的四章是否为统一作品或各自为独立之作，月顶论师认为：商羯罗在对《圣教论》作注释时曾说，四章为同一著作的不同部分。他对商羯罗的逻辑脉络进行了批驳后指出，《圣教论》四章分别为独立的著作，只不过后来被人集合在了一起。^①

(6) 维特尔 (Von Tilmann Vetter) 对月顶论师的批判。

维特尔认为，月顶论师对《圣教论》所下的结论是肤浅的。月顶论师认为《圣教论》四章各自为独立的作品，并非一个整体，而他并没有作出真正意义上的证明。

维特尔认为，要想知道《圣教论》四章是否为一个整体，必须要对它们之间进行对比研究，找出它们之间的共同与相异的地方。关键是要确定《圣教论》各章的统一的意图。维特尔通过对各章中关于摩耶的论述的对比研究发现，它们的意义是贯彻始终的，因此可以认为《圣教论》是由一个作者所完成的。^②

(7) 中村元的看法。

《蛙氏奥义》与《圣教论》并非同一作品。而《圣教论》的各章均为个别的独立作品，因为各章的思想内容各不相同。也是不同时代的产物。但是，写成这些作品的人都是婆罗门教哲学家，他们在学术系统上有密切的联系，都接受了当时流行的佛教思想。到7世纪中叶，由乔荼波陀统一进行修改增补、编纂集成一部著作，形成了现在的《圣教论》。因此，只有《蛙氏奥义》可以称为天启圣典，《圣教论》的各章并不能被称为天启圣典。^③

(8) 伍德 (T. E. Wood) 的看法。

《蛙氏奥义》与《圣教论》并非同一作品。《蛙氏奥义》在商羯罗的年代被当作天启圣典，而《圣教论》却没有任何证据说明它也被作为了天启圣典。^④

① V. Bhattacharya, *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*, p. xlvi ; p. xlviiii.

② Von Tilmann Vetter, *Die Gauḍapādiya - kārikās: Zur Entstehung und Zur Bedeutung von (A) dvaita*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens und Archiv für Indische Philosophie*, 1978, Band xxii, pp. 95 - 96.

③ 中村元：《吠檀多哲学的发展》，岩波书店，1955年，第586—589页。

④ Cf. T. E. Wood, *Māṇḍūkya Upaniṣad and Āgamaśāstra*, University of Hawaii Press, 1990, p. 37.

(9) 喀玛迦 (R. D. Karmarkar) 的看法。

《圣教论》并非《蛙氏奥义》的一部分；乔荼波陀是《圣教论》的作者，而不是《蛙氏奥义》的作者。《圣教论》的时间比《蛙氏奥义》晚得多。^①

从上述多种说法看来，到底哪一种为正确的见解呢？笔者认为确实难下结论，因为我们掌握的历史资料太少了。但为了研究上的方便，也为了推进对《圣教论》的研究，我们暂且设定下面几种说法为比较合情合理的理解。

(1) 关于《圣教论》和《蛙氏奥义》的传统说法。《蛙氏奥义》为一独立作品，属于天启圣典。《圣教论》第一章是对《蛙氏奥义》的直接的注释，后三章又是对第一章的注释，也可以称之为对《蛙氏奥义》的间接注释。对这种说法持赞成态度的学者比较多。笔者认为目前还未有比这种说法更有力的看法出现，因此支持这种说法。

(2) 乔荼波陀独立编辑《圣教论》说。即认为由四章组成的《圣教论》为乔荼波陀一人所作，是乔荼波陀独自一人按计划一章一章完成的著作。在这里，笔者认为中村元的研究成果是非常值得重视的，试笔录如下：

公元 1、2 世纪左右，由与大乘佛教有机会接触的地方的婆罗门作成《蛙氏奥义》。之后，又由信奉这一学说的吠檀多学派的某个人作成了对《蛙氏奥义》作解说的《圣教论》第一章（300—400 年）。更进一步，继承这一系统的婆罗门教的哲学家，为了阐明奥义书精髓，又作成了后三章（第二、第三章约 400—500 年，第四章约 400—600 年）。这些作者们在学派系统上是具有紧密的关系。同时他们又共同具有吸取当时发达的佛教哲学、从而完善吠檀多思想的倾向，因此制作这一部作品，以便与《蛙氏奥义》一起向后代传袭。由此看来，此书的各章成立年代有异，其思想内容也有异，但在 7 世纪中叶由乔荼波陀统一进行修改增补，形成了现在形式的《圣教论》。^②

这就是说，《圣教论》一书是由乔荼波陀个人所完成编辑工作的。这种编辑肯定不是普通意义上的编辑，它是注入了编辑者思想意图的，这种

① Cf. R. D. Karmarkar, *Gauḍapāda - Kārikā*, GOS Class B, No. 9, p. xxxii.

② 中村元：《吠檀多哲学的发展》，第 593—594 页。

编辑近似于著作。

(3) 吠檀多派佛教化说。前田专学认为,“吠檀多学派自其根本经典《梵经》出现之后,一直到商羯罗以南印度作为他的活动中心之时,吠檀多的传统发生了本质上的变化。这就是吠檀多哲学的佛教化。传说为商羯罗祖师的乔荼波陀所作的《圣教论》就在这一期间”。^①

根据(3)的这一立场,仔细分析《圣教论》的各章,可以得出下面各点体会:

A. 《圣教论》各章按次序分析,可以看得出逐渐加深佛教化的过程。特别是第四章,与吠檀多的经典奥义书和《梵经》没什么关系,几乎可以看做为佛教的著作。

B. 《圣教论》是由深受佛教影响的乔荼波陀所完成的。

C. 在《圣教论》第四章中,满篇可见从佛教空宗、唯识宗所借用的术语。

D. 商羯罗在吠檀多派逐渐佛教化的过程中,借用著作《乔荼波陀颂注》的机会,极力恢复传统的奥义书精神。

E. 在商羯罗的学说中,明显地看得出乔荼波陀所留下的影响。商羯罗提出了“无明说”(avidyāvāda),实际上在《圣教论》中 avidyā 一词从未出现过,但 māyā 一词却用得很多。商羯罗在《乔荼波陀颂注》里开始用“无明”一词。

F. 这样,商羯罗反而被后代指责为“假面的佛教徒”。

G. 因此,笔者认为,吠檀多不二一元论的“幻论”的梵一元论是从乔荼波陀的佛教化开始的,而同样接受其佛教化影响的商羯罗,为了坚守奥义书精神的阵地,意欲调和两者(《梵经》的实在论的一元论与幻论的一元论)。商羯罗极力在《乔荼波陀颂注》中给予佛教的要素以吠檀多的性格。因此,到了商羯罗这里,《梵经》的实在论的一元论已经由商羯罗发展为幻影主义的一元论。^②

三 《圣教论》的哲学思想

1. 本体论思想

乔荼波陀通过《圣教论》第一章对《蛙氏奥义》进行注释传承,从

^① 前田专学:《吠檀多的哲学》,第275页。

^② 同上书,第276页。

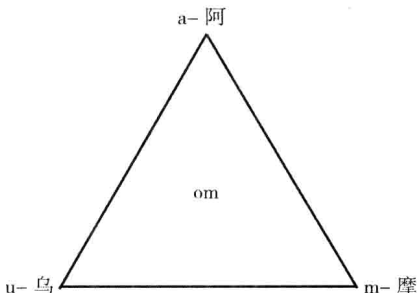
而确立了他的本体论的最高范畴。他首先提出最高我有“三相”，“周遍”（Viśva）、“炎光”（Taijasa）、“有慧”（prājña）。周遍即为肉眼可见的粗相或物质性的物件；炎光为精细的精神性的对象；而有慧是达到了自在境界的意识。相应的，乔氏提出对最高我的认识“四位说”。（1）醒位。人们在醒着时是作为外部世界的经验者，作为“周遍”的自我，人们认识着外部对象，所以，在这个阶段的自我只是“周遍”。（2）梦位。此时自我正认识着意识本身，因为人们在做梦时实际上是在认识精神本身，此时已与客观外界断绝了关系。由于自我此时居住在思想之中，具有一种照亮他物的作用，所以称为“炎光”。（3）熟睡位。此时自我已停止了对外部对象和内部精神的认识，接近于超验的境界了，但还没有真正地达到最高我的境界。（4）第四位（Turya）。这是自我最后或最高的意境。乔氏认为只有第四位才是绝对的真实，非二元，无分别无变化，不受认识的影响。前三位都不是对最高我的真实的认识。醒位和梦位是一种二元性的认识，受经验世界的因果关系的制约。熟睡位同样还受到因的束缚。乔氏说：

认为周遍与炎光，
二者因果所制约；
有慧但为因所限，
第四位中二不成。（I. 11）

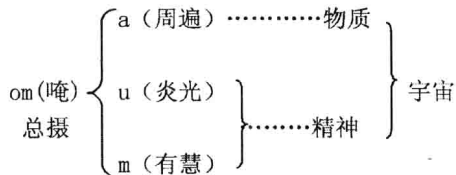
意思是，周遍和炎光属于经验世界的范畴，它们所产生的认识是由于因果的缘故。所谓因，是指认识上的无明（无知）和愚痴。因为无知，所以得到的结果是不能把握住最高的我，即歪曲了真理性的认识，把非真理当成了真理，这是无明之果。而有慧虽然断了与经验世界的联系，也与第四位一样不执二元性，但它仍然还受着无明的影响，在认识中还不能辨别真伪，于是也就不可能达到最高真理。只有第四位是真正的真理性的认识。一切个体灵魂（命我）都因无明而受摩耶所束缚，只有当个体灵魂真正地摆脱了无明，了幻归真，才能达到第四位。

乔氏根据《蛙氏奥义》把三相四位进一步神秘化，统摄于“唵”这个密语之中。唵（om）这个梵文字是由三个字母所组成，om中的o是由“a+u”组成的复合元素。把om分解开，就得出了 $a+u+m=om$ 。这是一种带有神秘主义色彩的哲学结构或模式。金克木在对《蛙氏奥义》作

分析中把它称之为“三角结构”或“三分模式”，^①如图。



由 om 派生为 a、u、m，即“一”分为“三”，连同“一”之本身变成“四”。但是这个“四”不是序列上的第四。“四”虽与其派生的“三”有异，但“三”与“四”并没有绝缘，“四”亦不是与“三”无关系。这就是说，非三非四，即三即四。《蛙氏奥义》运用这个神秘的 om 的目的是想说明，它是梵的代号，它传达着梵我同源、宇宙整体的奥妙意义：a、u、m 传达宇宙万物在时间中千变万化的信息。在时间上，a、u、m 代表着过去、现在、未来；在空间上，此三者遍于宇宙；而 om（a、u、m 的全体）包摄 a、u、m 所不能包摄的超时空的一切。乔氏更加具体地解说了这个“三角模式”。他认为 a 代表“周遍”，u 代表“炎光”，m 代表“有慧”，而 om 居于第四位，统摄这三者。如下表：



乔氏对奥义书的“唵”字作了发展。在他看来，“唵”似有三层本体论的含义：

(1) 唵 = 梵 (Brāhman)。乔氏说：

牢记唵字即下梵，

^① 参见金克木《印度文化论集》，第 24 页。

唵字同时是上梵；
 无前无内亦无外，
 唵字无他亦无变。（I. 26）

前两句是对奥义书的二梵理论的继承，后两句是对唵字作本体论的发展。把唵等同于梵体是“无内无外，无他无变”，唵常存周遍，即为上梵。

（2）唵 = 心（citta）。

若心不睡眠，
 亦不起散乱，
 不动无意象，
 此心即成梵。（III. 46）

此中的“心”实际上就是和梵同一、不可分的“我”——上述第四位的我。颂中前三句是说明心是为何变为梵的。按《慈氏奥义》（VI. 21—22），梵又分为有声之梵和无声之梵。“唵”是有声之梵，心持此声，行深瑜伽，“不入睡眠，又不散乱，不动不乱”便可达到无声之梵——唵、心、梵三位一体。

（3）唵 = 自在天（īśvara）。乔氏说：

须知唵字即自在，
 住在一切人心中（I. 28）

自在天，就客观而言，是众神之神，诸天之天，是天上人间的创造主。就主观而言，它是抽象的精神，住于一切众生心中。这实际上是把客观形式和主观精神融合在一个唵字之中，达到了客观与主观的合流。奥义书中常用唵字作为梵、生主、鲁陀罗、毗湿奴等大神的代号。^① 乔氏则把唵字人格化为自在天，强调了唵字的本体论的哲学意义。这对奥义书哲学又是一个发展。

乔氏由是总结上述三层意义说：

^① 参见《疑问奥义》5.2。

非音以及无限音，
二元熄灭善吉祥；
如是了知唵字者，
彼即牟尼非他人。（I.29）

综上所述可以小结：乔氏建立起自己的绝对本体论并不是通过否定模式，而是采用肯定方式，特别是通过对神秘的唵字的表述来完成的。显然，乔氏的唵字理论既是与奥义书一脉相承，又有所发展。乔氏的说法还受到了龙树的影响，龙树在《中论》结束时说：“一切法空故，世间常见等，何处于何时，谁起是诸见？瞿昙大圣主，怜悯说是法。悉断一切见，我今稽首礼。”龙树认为，他在前边评述生灭、去来、一异、常断诸见，以及有、无、非有非无、亦有亦无等义，都是为了引导众生入于中道，消灭戏论而方便宣说的。于是乔氏也采用龙树的论证手法，乔氏和龙树在哲学目的上是共同的：论证其超验的绝对精神；这一绝对精神是不可以描述的、绝对神秘的。他们之所以采用语言文字、概念范畴来表述，完全是为了引导人们获得对它的正确理解而作的权宜之计，即所谓开方便之门。然而，他们所开的方便门（哲学方法）却各有特点，各有侧重。首先，乔氏确立这一超验的绝对精神为梵，把对梵的认识划为四个阶段，一旦消除了无明，认识便上升到第四位，亲证梵的本身。龙树认为超验的绝对精神是“空”或称为“诸法本性”，但他强调“空亦复空”，反对对空的执着。其次，他们二人在论证方法上有所区别：乔氏主要偏重于用肯定的方式来表述梵，把梵分为上梵和下梵，主张通过认识下梵的假象而证得上梵的真实。龙树却偏重于采用否定的方式，通过否定来达到肯定，这种方法正好与乔氏的相反。总之，乔氏与龙树的哲学在本体论上是一致的，承认超验的绝对本体的实在性，否认一切经验的存在或现象的实在性；另一方面却又对现象界作出充分的分析。

2. 现象论

乔氏从他的绝对本体论出发，逻辑地对现象作出绝对的否定。他运用对意识四位论的醒梦两种境的分析，证明经验世界的非真实性。

首先，乔氏通过证明梦中经验的非真实性来达到证明醒时经验的非真实性。他认为，梦中的一切经验在下述三种情况下都是不真实的：

(1) 梦中所见一切事物此时都不在身边；

(2) 由于时间只处于一瞬间，所以梦者不能到梦中事物的所在地去观看；

(3) 做梦者醒来之后可以发现他并没有去过他梦中所去过的地方。

由于梦境是一种意识的封闭状态，所以乔氏断言做梦的主体是梦中一切的创造者，梦境是产生于做梦者的主观意识，

“梦里出现诸境界，
心内分别故非实。”（Ⅱ.9）

紧接着他又指出，醒时的经验与梦中的经验一样是非真实的。他详细地比较了醒梦的两种情况：

(1) 乔氏引证《广森林奥义》中所说的理论，他认为，在梦中，“自我”摆脱了清醒状态的物质束缚，对自身进行认识。同时，梦中的对象没有主观之外的存在，即梦中对象是“自我”设置的。进而可以联想到清醒时的认识对象也是自我所设置的。^① 乔氏认为，做梦者的梦中经验、梦中的对象，就是做梦者的主观意识本身。用佛教的术语表述就是：能见的心和所见的境是同一的，所见产生于能见，没有离开能见的所见。醒时人们的经验也完全同样（Ⅲ.61, 64, 66）。并且，醒时的对象实际上是人们的无明所造成的虚幻景物，跟梦中对象一样是非真实的。

(2) 做梦属于一种心理活动，它并不显现出来；而醒时经验属于一种外在的认识活动，与做梦有所区别。但是乔氏认为：

其不显者为内在，
其明显者为外在；
妄执产生此一切，
差别惟在根之异。（Ⅱ.15）

这意思是：表面看起来，有些事物是在意识内部构成的（如做梦），存在的时间是短暂的；而在意识外部所见的事物似是固定不变的（醒时的世界）。然而，外部与内部的现象都是心理的活动，它们只有时间、地点的不同，而没有真实与非真实的区别——同是虚妄不真。差别只在于认

^① 参见《广森林奥义》Ⅲ.3, 14。

识工具（根）不同。

（3）做梦的活动过程是内在的，而人们醒时的主观认识和客观对象是外在的，这已为人们在日常经验中所证实，乔荼波陀却又认为，从绝对真理的角度来看二者是没有差异的。无论是醒时还是做梦，都属于一种虚假的存在，都是心理在不同时间空间活动的结果；就是说，醒时经验和梦中经验两者只是在各自的条件序列中存在，如果放在绝对的真理中（第四位，对梵的神秘的体验），那么二者就都不存在。

概括起来，乔氏的这种认识论观点是：

- （1）醒时经验和梦时一样是由心动而起，是不真实的，虚幻的。
- （2）经验的对象和经验的认识两者没有什么区别。
- （3）这些思想认识本身就是虚幻的。

从上面（1）（2）两点来看，乔氏与佛教空宗、唯识宗的观点一致。空宗认为事物及其认识的出现是相对的、有条件的，因而它们并非实有，而是虚幻不定的。唯识宗认为认识的作用不是主观对客观事物的认识，而是八个识对由它们自己所变现出来的认识对象的认识，亦就是认识自体的认识。乔氏还通过对因果关系的分析来印证他的观点。他以梦境非真作为前提（结果）演绎式地推断做梦原因的醒时经验也是非真。他有两首典型颂诗：

梦里肉体非真实，
见有另一异体故。
犹如肉体非真实，
心缘众境亦非实。（IV. 36）

梦里经验似醒时，
醒时经验乃梦因；
由此梦因故承认，
惟彼觉知醒时真。（IV. 37）

第一首颂意是，做梦者在梦里的躯体和他醒时的躯体不同，前者是非真实的，梦中的意识和它的对象，像梦中的身躯一样，也是不真实的；而醒时的肉体却是实在的。第二首颂意是，梦中经验来自醒时经验，后者是因，前者是果，因而前者类似后者。就做梦者说来，醒时经验是真的。但

在乔氏看来，无论梦时经验或醒时经验都非真实，因为醒时经验之因所产生梦中经验之果非真，由果推因，因亦非真，因果必须一致。这实际上就是乔氏的结论：醒时所见与梦中所见一样俱非真实。然而，人们何以执醒时境界为真、执梦中境界为伪？乔氏认为，醒时经验和梦中经验二者只有时间和空间形式的区别，没有本质上的不同——本质上俱非真实的存在，因为二者同是由心妄动，分别而生。所以他说：

无既不具无之因，
有亦不具无之因；
有既非具有之因，
无亦非具有之因。（IV. 41）

他在此明确宣称：因果论是站不住脚的，有生论是错误的，无生论才是正确的。真理是绝对的，本来没有真伪的区别，只是由于凡人愚痴，不知此理，在醒时现象和梦中现象之间，妄生真伪的分别而已。

3. 摩耶说（幻论）

从印度哲学史上来看，摩耶（幻，māyā）是印度哲学的重要概念之一。从幻出发，事物无论是主观或客观的，都被认为是虚幻的。因而是无常的、变易的、痛苦的、最终是会消亡的。

最初，在《梨俱吠陀》中，摩耶被看做是一种超自然的幻力，是至上之神“原人”用来创造宇宙三界十方的神奇工具。到了梵书—奥义书时期，摩耶在保持它作为神的工具的同时，又被赋予了哲学上的“幻”的含义，形成一种“幻论”，一种观察事物的根本原则，或基本方法。

在《广森林奥义》中说：

乃是因陀罗，
以彼摩耶力，
化多形相游，
驾彼千骐驎。^①

^① 《广森林奥义》II, 5, 19, 译文引自徐梵澄译《五十奥义书》，第392页。

此中摩耶被作为神的创造的力量。乔荼波陀继承了这一观点，在《圣教论》第3章24中提出：

神传世间无杂多，
帝释亦以幻变现；
彼虽本来无有生，
由幻故有众多生。

在《白骡奥义》中，自性（prakṛti）就是摩耶，大梵就是摩耶主；于是，摩耶被说成具有创世的力量：

自性即摩耶。
当知摩耶主，
即是大自在。
其分为万有，
遍漫此世界。^①

在《薄伽梵歌》中，摩耶具有了存在的性质（7，14）；原人（也即自在天、最高我等）住于众生心中，通过摩耶使得众生运动，也即以幻力创造事物：

阿周那啊！自在者
居于一切众生心中，
他用幻力转动登上
机关的一切众生。^②

然而在大量的佛教文献中，摩耶基本上就是指的幻相。乔氏在他的《圣教论》中对这几种用法都很清楚。乔氏自然也是这一幻论的继承者，并且用它来为自己的绝对一元论服务。

① 《白骡奥义》IV.10，译文引自徐梵澄译《五十奥义书》，第277页。

② 参见黄宝生译《薄伽梵歌》18，61，第160页。

上边已经提到，乔氏认为醒时的经验世界看起来与梦中的世界一样是假的，虚幻不实的。现在的问题是：怎样来解释经验世界的产生、发展和灭亡？乔氏回答道：

光明之我具自幻，
由是以我执着我，
是我觉知诸差别；
斯乃吠檀多结论。（Ⅱ.12）

意即：“光明之我”通过自身的力量——摩耶幻现出了杂多的世界，也就是说我们所感觉到的客观世界及其变化都是梵通过摩耶这种神奇的力量所创造出来的。一旦我们明白了这个道理，那么就可以从杂多现象达到唯一无差别的境界。摩耶是怎样幻现为世界的呢？乔氏举例说，好比一条绳子，在黑暗中我们不加区别地把它误认为是一条蛇，或一股水流。然而，一旦蛇的幻相消除了，绳就被真实地感觉到了。同样，众生因无明而误认幻相为真我；一旦无明消除，洞见真我，幻相也就随之而消失。在乔氏看来摩耶至少有三种作用：

（1）摩耶可以说明我与世界之间的无法说明的关系。世界的产生既不是由它自身的原因，也不是对梵的分有，而是梵通过摩耶的一种幻现。

（2）摩耶可以充分体现出大自在天的本性和力量。

（3）摩耶本身就是“幻”的意思，更能表现出世界在外观现象上虚幻的特性。

乔氏这一观点是非常近似龙树的假谛。所以乔氏论证说，具有无明的人们把“真我”（梵）当作了“假我”（命我），从而产生了种种现象，然而不管是外在客观世界，还是内在的个体意识，都不是真实的存在。乔氏还认为，把“真我”和由真我幻现的命我和一切现象看做是二元的，这是不确切的。应该明白真我本身是非二元的：

诸有与（我）原无异，
认知无异中有异；
如是如实理解者，
毫不迟疑作分别。（Ⅱ.30）

即谓：诸有为假我，它与真我本身是同体同源的，是无差别的。但是，我们要从无差别中认识到差别，要认识到假我是从真我幻现而来的，而两者实际上是有差别的。乔氏之所以区别经验世界既非有异于我又非等同于我，他的目的是想说明这一切差异都是不存在的，唯有我是真正的存在。他说：

无灭亦无生，
 无缚亦无成，
 无欲脱已脱，
 斯乃胜义性。（II. 32）

所谓胜义性，即超验的真我。但是，比起吠檀多不二论的集大成者商羯罗的观点来，乔氏的学说又显得缺乏系统化和论证没有说服力。商羯罗对摩耶说提出了一种高级的形式。首先，商羯罗断言，要想通过逻辑的概念来解释梵和世界的关系是不可能的，永远也不会认识到真实与非真实有任何关系。^①“知性的梵是世界的根本因（kāraṇa）”，^②梵是世界的基础，梵既同世界同一又不同一。它为同一，这是因为世界是依梵而现；它不为同一，这是因为世界毕竟不是梵的本体。这说明商羯罗承认梵是世界的原因，不同于乔氏整个地否定世界产生的因果关系的观点。

其次，梵是怎样变化为世界的呢？商羯罗也采用了摩耶这个概念。摩耶具有两种功能，一是遮盖力，即隐藏真实：摩耶掩盖对象（例如绳）的真正本质。一是投射力，即产生非真实：摩耶投射某种幻相（例如非真实的蛇）在对象上。换句话说来说，摩耶一方面掩盖了梵的本质，同时另一方面投射虚幻的世界在梵上。商羯罗不同于乔氏的一点在于，幻觉对象本身的本质是什么呢？乔氏显然认为世界是虚幻的，绝对不存在的。而商羯罗则认为，其一，世界本身显然不可能是真正的存在，因为幻觉一旦消除，世界随即消失；其二，世界又不可能像“石女的儿子”一样，是

① 商羯罗：《乔荼波陀颂注》II. 7。

② *Brahmansūtra - Bhāṣya* II. 1, 37 ; Ānandāśrama Sanskrit Series, No. 21, 1900, Poona, p. 510.

一种纯粹的不存在，否则这种纯粹的不存在决不可能成为实际感觉的对象，商羯罗显然是默认了世界的相对实在性。乔氏的摩耶说与龙树的幻论却极相似。龙树的理论是“众因缘生法。我说即是空”。^① 首先否认了一切现象的存在；其次，他还认为一切现象的生、住、灭均“如幻亦如梦，如乾达婆城”，从而否认了现象的真实性，确立了绝对精神的唯一存在。

四 绝对不生说

乔氏哲学的核心是“不生说”（ajāti）。关于不生（ajāti）这个词在他书中出现过九次（Ⅲ.2, 3；Ⅳ.4, 5, 19, 21, 29, 42, 43）。在第二章中他说无生时，可以明显地看出他并非完全站在吠檀多的立场上来阐述不生说，而对佛教的不生观点很表赞同。在第四章中，乔氏甚至大量地借用佛教的术语和论证方法。在《圣教论》第四章第5颂、48颂、71颂和第三章第2颂中，乔氏称最高的真理就是“不生”。他在第四章第71颂中说：

既无任何生物生，
亦无彼生之可能；
斯为至上之真理，
是中无有一物生。

他认为，按照真谛来讲，一切事物都是非生的，甚至于连生的可能性都没有。但存在着两种相矛盾的观点，其中之一认为，凡是已经存在的事物就是有生的；另一认为，未曾存在的事物才是有生的。乔氏认为这两种观点都是错误的，他从多方面来批判这些观点。

（1）按佛教的缘起说

乔氏说：

现实存在本不生，
非实存在亦不生，
不二论者故辩说

^① 龙树：《中论颂》第24品18颂。

正是如此皆无生。(IV.4)

这里的“不二论者”实指佛教的一元论者。佛陀的原始佛教教义认为，世间一切事物的产生，均由因缘和合而成。即世界上各种现象的存在都是依赖于某种条件（缘）的。离开了条件，也就无所谓存在，因为事物本身是没有任何主体的，即所谓“诸法本空”。乔氏在这里借用佛教缘起说是想表明：现实存在的事物本身不再有生；即就它现在存在而言，它是依赖条件或因缘而出现，本身没有不灭的主体，本性为空；既然是依条件而起，而不是自身产生，故为无生。那么，未曾产生的事物就更谈不上有生了，因为如果没有条件因缘的和合，事物就无可能出现，当然也就不生。

(2) 按生死矛盾说

乔氏认为，在不生法中要想主观地认为有生是不可能的。生的反面就是死，有生必然就有死。那么，不生就是无死，没有其开端的事物必然就不会有结束。所以，

不死不会变为死，
死亦不会变不死，
二者自性起变异，
此事绝无有可能。(IV.7)

这里乔氏讲了两重意思：其一，不生不灭的事物不会变为有生灭的，这实际上是说明他的绝对本体的永恒性。其二，有生灭的现象是依条件而产生、存在的，一旦失去了条件，现象就会消灭。而自性^①是绝不会起生灭的变异。他认为，自性在本质上不生不死，如果说它变成有生有死，那是事物的假象，不是事物的本性。

(3) 按因果矛盾说

乔氏为了维护他的不生说，他试图想证明一切因果关系都是不真实的。对于日常经验，乔氏是持否定态度的；尽管乔氏并没有否认现象有开

^① 巫译此字原为自性，但笔者认为此处把自性（prakṛti）译为本性似更准确，因为指的是事物的本性，恐与数论的自性混淆。

始和结尾，但他却并非持“开展说”（因中有果论），也非持“积聚说”（因中无果论），他不承认这些因果关系的变化。事实上，乔氏决不接受事物具有实质或实体存在的观点，它们既非原质（prakṛti），也非材料（dravya）。对于他来说承认因果关系是不可能的，他不承认事物的结合或变化。首先他否认实体的变化，因为真正的实体是不会有变化的。他否认变化的原因是他不承认任何实体的存在。因为如我们所指出的那样，乔氏认为真正的实体和存在只能是最高绝对体。

他首先批判了数论的因果观。数论认为，因中有果，果从因生。因是不变因，遍存于所有的果之中，乔氏认为，按照数论的观点，因果有别，因为能生，果为所生，那么两者都不是无生，也就不能说二者是永恒不变。如果数论认为果从因生，这本身就是生，所以不能说果是不生。如果数论认为因是一个不生不灭的永恒因，然而果却又从因中生，这因也就不能说是长生不灭的因。无生的因不能产生出有生的果。如果数论认为因果是无始的，那就不能认为神我是一个最初的不变因。如果数论认为因果是有始的，这又和它们设置一个无始的不变因相矛盾了。乔氏进一步驳道，父与子谁先谁后？种与芽谁先谁后？根本不可能回答这个问题。^①他实际上认为因与果犹如动物的两只角一样，是同时产生的。如果说因先果后，那么对因的解释就一定是不会全面的，因为一切现象都依条件而起，如果承认现象的存在，必然就要依因缘关系找其原因，这一原因既是前一原因的结果，又是后一原因之因，这样因因果果，了无止境，成了一个循环不已的戏论。乔氏由此得出结论：

世间无有一事物，
可以自生或他生；
世间亦无一事物，
或有或无或二俱。（IV. 22）

没有任何事物的产生是由自生或者由他物所产生的；也没有任何事物存在或非存在，或者同时既存在又非存在。这就从根本上否定了因果关系。可见乔氏的观点与《梵经》承认因中有果是背道而驰的，他的不二

^① 《圣教论》IV. 20。

一元论的摩耶说对现象世界持否定态度。但他与龙树的观点是一致的。龙树说：

诸法不自生，
亦不从他生，
不共不无因，
是故知无生。^①

龙树讲因缘生实际上就是讲不生。龙树和乔氏不生说的立足点都是因缘说。

(4) 按唯识宗义说

唯识宗的本体论前提是唯识无境，是纯粹的主观唯心论。它的认识论是，认识既是主体，同时也是客体。乔氏在此借用唯识宗义来为他的不生论作注脚。他特用问答形式表述这一思想。客问：

事物假名有因相，
不尔能所二俱灭；
又由感受污染故，
此谓之依他起。(IV.24)

颂意问：唯识宗不承认外境（认识对象）的存在，外境只是假名存在。世间事物即使是假名存在，但毕竟有它产生的原因；否则能缘（主体）和所缘（客体）二者俱不存在。再者，佛教说烦恼的境界是有其产生的原因，即由于与别的事物联系而产生。这样，怎么可以说诸法无生或不生呢？

主答：

按照推理之观点，
假名具有其因相；
按照如实之观点，

^① 龙树：《中论颂》观因缘品第一。

因相即是非因相。(IV. 25)

按世俗逻辑来辩论，假名的事物具有客观因素，有能缘之主体和所缘的客体。但世间事物都缘生假相，不是真实的存在。因此，从事物的真实性来看，假名的事物是不存在产生的因素，似有因相，但非实有因相。没有因相，意即“不生”——能缘（主观）和所缘（客观）俱灭的寂静心境（即唯识宗所谓的圆成实性）。

乔氏根据“心生则种种法生，心灭则种种法灭”的理论作进一步的说明。他承认按世间常识，人们确实经验着主观和客观的存在，但从根本上说，世间的主观和客观现象都是由心动而产生，或者说，唯识所变现。正如一个火把和摇动火把所产生的火圈现象的关系。火圈现象来自火把，离开火把，则无火圈。火圈现象也不是从外界进入火把之中，只有火把是实在的，火把所产生的火圈现象是虚幻的。同样，关于根本识（第八识）和它所变现的见分和相分（主观和客观现象）的关系：根本识是真实的，见分和相分是虚幻的；后者不离前者，但前者不是后者。乔氏由此得出结论说：

正是此心有所动，
所执能执似有二，
是故此心被称为，
脱离物象常无著。(IV. 72)

前两句他是想说明心识包括了能取（主观认识）和所取（客观对象）两个方面，心动则是指主观的认识活动和心理活动，由心动支配着主客观两个方面。后两句是说这个心本身却是一种抽象的东西，它不与外界发生联系，是能所的源泉。只要心安静不动，那一切主观认识和客观对象便消失了。乔氏在谈到现象是虚幻的存在时，他总是认为是由于人们的无明（错误的认识）把假有当成了真有，误认为现象世界是存在的：只要一旦除了无明，去掉了错误的认识，幻相就会消除掉。

(5) 按龙树的四句模式

乔氏还借用龙树的四句逻辑模式来对现象世界加以否定。龙树在《中论》（观涅槃品第二十五第 17、18 颂）中说：

如来灭度后 不言有与无
亦不言有无 非有及非无

如来现在时 不言有与无
亦不言有无 非有及非无

龙树在这里列举了存在的四种形式：有、无、亦有亦无、非有非无，又称四句义。他运用四句义的目的是对生灭、常断、一异、来去这四对世间存在的矛盾加以分析，从而教说“诸法空相”的真实义；然而从“空”的意义上来看，因为这四句义讲的是世间法，最终还是要被否定，才能达到“中道”的境界。乔氏认为龙树运用四句义来分析现象世界，认识到了事物存在着矛盾的两个对立面；正是由于矛盾的存在，从而否定了事物存在的基础，乔氏认为这一结果正好说明事物是“不生”的。存在的只是因缘条件，而诸法并无自性存在，因此，乔氏也用四句义来阐述他的不生说。颂曰：

有无以及有无俱，
复加非有亦非无，
动静二俱或非有，
凡愚以此蒙障蔽。(IV. 83)^①

乔氏的偈颂分析认为：第一句为“有、无、有无俱（亦有亦无）”，第二句为“非有亦非无（非有非无）”。这样前两句便可以排列为：（1）有；（2）无；（3）亦有亦无；（4）非有非无，与龙树的四句模式完全一样。

龙树认为世间存在着四对主要矛盾即生灭、常断、一异、来去，它们包摄了“诸法”（即事物自身以及时间、空间、运动、变化等）一切，诸法实际上是不存在的，因为一切诸法都不从自生，也不从他生，而是从与其自身所相合的内外因缘条件的集合而生出：

^① 巫白慧译释本，第178页。

因缘次第缘 缘缘增上缘
四缘生诸法 更无第五缘^①

未曾有一法 不从因缘生
是故一切法 无不是空者^②

由于世间万物都是因缘和合而成，缘生缘灭，本无自性，也就是没有实体，是“非有非无”，当然就是空了。这一切矛盾都可以按四句模式加以否定而求得“中道”。乔氏则以有无、动住（起灭）这两对矛盾作为包摄一切矛盾的主要矛盾。他几乎百分之百模仿龙树的四句否定模式来论证他的不生说。龙树的“中道”和乔氏的“不生”实际上是名异而义同的本体论概念。乔氏在运用否定逻辑上这样紧跟龙树，这说明他的观点与佛教相似，目的就在于通过否定矛盾现象来表述清净无为、无生不二的本体。

五 梵我一如说

关于“梵我”的关系历来是印度吠檀多哲学的中心议题，吠檀多派也往往以对这个问题的不同回答划分其派别。乔氏是吠檀多不二论的开山祖师，其后由商羯罗将不二一元论学说进一步完善化。尽管乔氏将梵我的理论推进到绝对化的地步，但由于他的理论尚属开创阶段，所以就不可避免地带有奥义书原始哲学的痕迹。梵在奥义书中是作为其哲学体系的本体、最高范畴，我是作为与梵同体同源的个体精神，甚至直接就是等同于命我的主观意识。梵我同一，这是在本性上的统一。奥义书比喻这种关系为蜘蛛与网丝、火与火花的关系。网丝虽非蜘蛛，但却出自于蜘蛛；火花虽不同火，但源出于火。梵我是同体同源，但是，由于对它们的表述处于不同的角度，所以存在着区别，梵从外延和内涵上讲都包括我，但我从某种意义上说却无法达到这一点。这是奥义书的特点。到了乔氏这里，这一理论得到了很好的发挥和发展。乔氏的主要观点如下：

(1) 关于梵我关系，在乔氏这里是达到了绝对的一。他认为，虽

^① 《中论》观因缘品第一第5颂。

^② 《中论》观四谛品第二十四第19颂。

然个我在形相上与最高我有所不同，但在本性上却是同一的。用一个比喻来说，个我好比是瓶中的虚空，最高我则是大虚空，两者在本性上毫无区别。一旦将瓶击破，瓶中的虚空就和大虚空融合在一块而无法区分了。那么，个我潜在于个体生命之中，似乎与最高我有所区别；实际上乔氏认为是没有区别的，只不过是出于无明使人迷惑，一旦破了无明，个我也就与最高我融为一体了。这从乔氏的“四位说”也可以看出。只要人们摆脱了醒、梦、睡前三位就可以达到第四位。乔氏说：

犹如瓶等中之空，
瓶等遭到破坏时，
其空悉归入大空，
众我汇入我亦然。（Ⅲ.4）

那么，梵和我共同的本性是什么呢？乔氏自己的解释是，在“四位说”中，一旦达到了第四位时，思想意识就不再活动了，也就达到了梵。这实际上乔氏是给梵下了一个定义：梵就是不再思想的思想。在熟睡位时，思想虽然进入了沉睡，但这只是思想被压抑，还不是第四位的完全不思想。乔氏说：

若心不睡眠，
亦不起散乱，
无动无意象，
此心即成梵。（Ⅲ.46）

这就很清楚了，梵实际上就是一种精神，等同于梵的我实际上也就是个体潜在的主观意识。二者最终是同一的。

（2）乔氏将我等同于命我（jīva）。乔氏继承奥义书和《梵经》的二我论观点：“真我”和“命我”，但略有发展。奥义书阐述真我即是梵体，命我来源于真我，但有异于真我，因命我须受自然规律的制约，承受生死轮回的业报；真我则解脱这一切。乔氏则把命我和真我等同起来。他说：

《鹧鸪氏奥义》描述：

事物养分等五类，
其中上我乃个我。
该书如是详解说。（Ⅲ.11）

意即：《鹧鸪氏奥义书》认为，五蕴即：食物、气息、心意、认识、苦乐，这一切物质因素和精神因素所构成的个我，它也就是上我，最高的真我，乔氏也没有完全否定二我的差别，但认为二我的差别是先天地而有。他又说：

个我与我初分别，
吠陀经典中宣说；
此指次要未来事，
不与主要义相应。（Ⅲ.14）

《梨俱吠陀》经典（X.121, 1）早已宣称真我和命我在天地生成之前就已存在；而发现二者的差别却是天地生成后的事情。故认为上我和命我有差别是世俗的看法，是次要的观点，不是首要的、真谛的观点。因为按后者来观察，上我和命我是无差别的。乔氏认为命我的存在形式（众生）也有区别，因为各个命我间的各自苦乐有所不同。例如一个瓶里装着尘烟，其余的瓶里并无尘烟，那么它们之间是有差别的。但是，

形式作用与名称，
诚然处处皆有异，
但其空间无差别。
个我之论亦如此。（Ⅲ.6）

命我各自的形式不同，行为活动不同，名称也不同。但是，一旦他们破了无明，亲证了梵我的同一，差别也就消除了。不懂这个道理的人，以为真我有差别；就像一个小孩子一样，看到自己身上很脏，就以为虚空也是同样的脏。真正获取了智慧的人，不用打破瓶子也知道瓶中空与大虚空是一致的，就犹如佛教所说的“当体空”一样。

（3）乔氏认为，瓶里空不是大虚空的变异，也不是大虚空的支部

分；同样，个我不是大我的变化，个我也不是大我的分有，就是说，个我之体完全同于大我，和梵同一。乔氏从奥义书中找出了理论根据。他说：

《蜜智章》中对偶词，
表现上梵殊胜义；
如言大地与内在，
显示上梵若虚空。（Ⅲ. 12）

此中的《蜜智章》(madhujñāna)是讲的《广森林奥义》(Ⅱ. 5)中的“蜜明”(madhuvidyā)，用蜜蜂与蜜的关系来描述客观世界的“我”(原人)和主观世界的“我”(原人)的关系，证明具有同一性。它阐述梵存在于外在世界，也存在于内在世界；前者的梵和后者的梵是同一的。这实际上是说明了作为客观精神的梵与作为主观精神的我具有同一性，乔氏完全支持这种观点。他还特别说明一切由条件因缘所生的事物包括个体生命，都是由大我通过摩耶幻化出来的，当然在本性上是与大我相一致的。

(4) 那么，人们怎样才能破除无明从而亲证梵我的同一呢？乔氏认为只有通过修行方可达到。他把人们对绝对本体的认识能力分为上中下三种，然后据此规定了不同的修行方法。根据乔氏的认识论，他认为虚妄的认识之所以产生完全是由于心识的活动。主观意识通过认识活动从而认识到事物似乎存在着区别和矛盾变化，但如果我们自己控制住意识的活动，那么即使事物有区别，我们也不会去区别它。乔氏的四位说认为，在熟睡位知觉全无时，思想被抑制，这同于瑜伽修行，主要是控制住心意的活动，但这还不同于第四位，并没有达到真正的梵我同一。第四位为最高智慧，也就是所谓的不再思想的思想，此时自我就同梵合为一体。乔氏认为要想达到最高智慧就必须修习“无触瑜伽”，这是一种很难达到的境界。首先要能够自我控制意识的活动。其次，意识不再对客观对象起分别的作用。再次，不再作为认识主体和认识对象了，即不是能取又不是所取，达到心境如一的境界。在此境界，梵是智慧的对象，不再把幻相作为认识的对象。这就类似于瑜伽的“三昧”(śamādhi)，但乔氏的意思并不是人们闭着眼睛实现真理，而是要人们用眼睛看着一切事物也可以实现真理，因为乔氏认为心本身就是我，只要把心从熟睡中唤醒便可体验到真理。

关于乔氏的“无触瑜伽”或称“无触说”(asparśavada)，其实它和

不生说是一回事。不生意味着没有生，没有存在，如果说有生，那就是从非存在到存在。asparśa 是引导到非存在或纯实在的道路。sparśa 就意味着有接触，有关系；asparśa 意味着无接触，无关系。绝对的实在是没有接触、无关系的，因为真正的实在是唯一无二的，它不可能与事物建立起接触或关系。乔氏在《圣教论》第三章 39 颂中讲，修行者认为“无触瑜伽”是很困难的，为什么这样认为呢？这是因为他们觉得没有一个认识的对象，就缺乏一个作为支撑的东西，而无触实际上就是要去除这些支撑。商羯罗在解释这一颂时认为，对于那些缺乏真实知识的瑜伽修行者来说，要想达到无触瑜伽这种形而上学的阶段是很困难的。乔氏在第四章第 2 颂中说，修习“无触瑜伽”就能摆脱对象和矛盾。为什么要摆脱它们呢？因为它们会给你带来二元的看法。一个实际的经验会成为另一个经验的对立面。例如，醒时的经验可以进入梦中，梦中的经验也可以产生于醒时；二者也都可以与熟睡相对立。但在第四位中就没有了任何的对立，因为在第四位中，经验和经验者、主体和对象，都不存在了。

商羯罗在《示教千则》中对乔氏的“无触瑜伽”进行了解释：

心物我念之主体，
就此〔限定〕目击者；
由此识主虽无触，
常将一切物来显。^①

商羯罗认为，统觉机能之内的一切事物，以及叫做“我”的观念的主体（统觉机能），对目击者（阿特曼）加以限定。由此说来，认识主体（阿特曼）虽然并不触及任何事物，但常将一切事物显现出来。于是，“无触瑜伽”并非是提供瑜伽的修炼方式，而是强调对纯意识的自我的直接认识，这种纯意识从本质上讲其实是不为任何作为其外在对象的存在所接触的。

(5) 乔氏的学说与奥义书的不同之处在于，奥义书基本上把我描述为神——原人，万物的起源、主宰，它等同于梵这一宇宙的终极本原。从这一点可以看出，奥义书哲学还处于原始萌芽阶段，奥义书的哲学

^① 商羯罗：《示教千则》，拙译，商务印书馆 2011 年 8 月初版，第 298—299 页。

家们似乎侧重于从客观的角度来审视宇宙的一切，所以对梵和我的本性都规定为超验的客观精神，脱离于主观认识的绝对本体。这种认识带有臆测幻想的色彩，原始气味浓厚。到了乔氏的阶段，人们的认识具有了更高的层次，往往就站在主观的角度，以人们的主观意识为前提来探索世界的本源和哲学的对象。所以，乔氏将我等同于命我，实际上就是等同于主观意识。这样，主观意识抽象上升为客观精神，人们的心就是客观的梵。如果说在奥义书阶段梵和我这两个宇宙本体还具有某些形相或属性上的差别的话，那到了乔氏这里主观意识和客观精神是绝对的同一的，因为甚至人们的思想就是梵，主客观达到了直接的一。后期商羯罗对乔氏的理论作出了继承和发展。商羯罗的梵作为他整个理论的基石和中心概念，是最高实在，宇宙的终极本质，万物的始基和归宿。商羯罗明确地指出，梵的本质是一种意识，它不是客观世界，也不是主观意识，而是一种宇宙精神宇宙内在的自我。于是梵就是最高我，梵我同一是其自身的同一。商羯罗不同意乔氏的命我就是“上我”的观点，他认为命我只不过是由摩耶所幻现出来的一种相对的经验的存在。可见商羯罗是将梵我不二论推向了顶峰。

(6) 通过对乔氏的基本哲学思想的分析，我们可以得出以下的简要结论：

① 乔氏的哲学把握住了奥义书哲学最精华的部分，从而充分地发展和深化，促使其开始形成不二一元论派的哲学体系，为后期商羯罗的哲学体系的完成奠定了基础。鉴于他在奥义书哲学和商羯罗之间所起的承前启后的作用，可以认为他的哲学思想具有重要的历史价值和学术价值。

② 乔氏的哲学吸取了大量的佛教术语和理论，充分表明了乔氏与佛教之间是相互影响的，虽然乔氏受了佛教极深的影响，但他仍不失为一个吠檀多论者。某些学者见乔氏大量地使用佛教术语和理论便断言乔氏为佛教徒，这种说法是欠妥的。这只能证明乔氏的某些思想倾向，并不能肯定乔氏的根本立场。

第四节 商羯罗的哲学思想

一 商羯罗的生涯与历史时代背景

1. 商羯罗的生涯

商羯罗 (Śaṅkara) 是印度中世纪吠檀多哲学的集大成者、著名的不

二一元论哲学家。关于他的生涯传记保存下来的有很多，但都为传说、神话一类。^① 其中最有名的是 14 世纪的吠德亚楞耶 (Vidyāraṇya) 所作的《商羯罗胜者》(Śaṅkaradigvijaya)，^② 另外，摩陀婆 (Madhava) 也有同名的著作。^③ 庞德 (G. C. Pande) 的著作中记载着有 20 本关于商羯罗的传记，但其中有几本并未出版。^④ 这些有关商羯罗的传记据称最早为 12 世纪或 13 世纪的作品，其实大多数都为 14 世纪以后的作品，并且都为商羯罗派的寺院流传下来的。这些传记其实主要是一些传说或故事，并且它们之间还有一些是相互矛盾的，因此并不可信。^⑤ 但众所周知，在印度考证历史是件很困难的事，往往也只能从神话和传说中提炼出一点历史的真实情况来。

由于年代久远，于是关于商羯罗的生卒年代就很难确定。关于商羯罗的出生年代，世界印度学界主要有两种说法：

第一种为马克斯·穆勒 (Max Müller) 和麦克唐纳 (Macdonell) 教授所采用的年代：788—820 年说。

第二种为中村元和前田专学教授所采用的年代：700—750 年说。

关于第一种说法，实际上最早是 1882 年印度的帕塔 (K. B. Pathak) 在《印度文物》(Indian Antiquary, XI, 1882, pp. 174 - 175) 中提出的，商羯罗的生卒年代约为 788—820 年。^⑥ 此说法得到了学术界不少学者的支持，如：马克斯·穆勒，麦克唐纳，凯思 (A. B. Keith)，温特尼茨 (M. Winternitz) 等。

第二种，1950 年中村元在出版他的《初期吠檀多哲学》一书时提出。^⑦ 中村元的观点获得了雷诺 (L. Renou) 和英戈尔 (D. H. H. Ingalls) 的赞同。

波特尔 (Karl Potter) 是支持中村元的观点的。原因是：按照 788—

① 据前田专学的调查，大约有 17 种传记流传下来。参见前田专学《吠檀多的哲学》，平乐寺书店，1980 年，第一节注解 1。

② 一共有四种版本出版。参见同上书之注解 2。

③ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Delhi: Oxford University Press, 1991, vol. II, p. 448.

④ Govind Chandra Pande, *Life and Thought of Śaṅkarācārya*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1994, p. 2.

⑤ 前田专学：《吠檀多的哲学》，第 69 页。

⑥ 中村元：《初期吠檀多哲学》，第 64 页。

⑦ 同上书，第 118 页。

820年说，商羯罗只活了32岁。但据说他有超过400种著作，在这么短的生命时间中要写这么多的著作是令人难以相信的，因为如果按他从16岁开始写作算起，在如此短的时间内写如此多的著作，那商羯罗必然是每一天的每一个小时都在写作，这是不可能的事情。^①笔者认为这是从常识上来看，当然中村元的考证更符合事实和具有权威性，应该采用中村元的说法。

同时还可以从商羯罗的同时代的人物或者他的反对派那里找一些间接的数据，借以证明他的生卒年代。例如，在商羯罗的著作中可以发现他对佛教论师陈那（Dignāga，480—540年）、法称（Dharmakīrti，600—660年）、以及弥曼差派的鸠摩利罗（Kumārila，650—700年）的批判。另外，商羯罗在他的著作中还提到了伐致诃利（Bhartṛhari）。^②中国僧人义净（635—713年，671—695年在印度旅行）在他的《南海寄归内法传》中对伐致诃利有记载：

次有《伐致诃利论》，是前《朱你》议释，即大学士伐致诃利所造，有二十五千颂……为清信士，身着白衣，方入寺中，宣扬正法。舍化以来，经四十年矣。^③

义净写作《南海寄归内法传》时为691年，此时伐致诃利已经去世四十年了，那么伐致诃利的活动应该在650年以前。拉达克里希那（S. Radhakrishnan）说，在商羯罗之前，有一位叫伐致诃利（Bhartṛhari）的逻辑学家和语言学家，他的观点与商羯罗很接近。^④另一方面，商羯罗的生卒年代的下限可以用伐遮塞波底·弥室罗（Vācaspati Miśra）的著作 *Bhāmatī* 的成书年代来判定。*Bhāmatī* 一书是伐遮塞波底·弥室罗对商羯罗的《梵经注》所作的复注，成书年代即应该在841—850之间。^⑤一般

① Karl Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1981, Vol. III, pp. 14 - 15.

② Natalia Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1993, p. 85.

③ 王邦维：《南海寄归内法传校注》，中华书局1995年版，第201—203页。

④ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Delhi: Oxford University Press, 1991, vol. II, p. 465.

⑤ 前田专学：《吠檀多的哲学》，第41页。

学者认为，伐遮塞波底·弥室罗至少晚商羯罗一辈，但他的生年不会晚于800年。^①

维特尔虽然对大量的梵文数据进行了考证，但他却难以确定商羯罗的生卒年代。德朗（Telang）认为，商羯罗的主要活动时期应该是6世纪中叶或末期。意大利的图齐（G. Tucci）赞成法国的戴密维（P. Demieville）的意见，把马克斯·穆勒等人赞同的年代再提前45—50年，这一意见与中村元的观点接近。^②

关于商羯罗的出生地，传说认为是在南印度的珂那拉（Kerala）地方，在库尔那（Curṇā）河边一个叫卡拉迪（Kalaḍi）的村子。他的家庭是虔诚的南布德里（Nambūdiri）族的婆罗门，幼年丧父，从此出家游行。^③据说商羯罗出家就跟哥宾达学习吠檀多，他在哥宾达的指导下掌握了不二一元论哲学，并可能写作了《广森林奥义注疏》和《鹧鸪氏奥义注疏》。他在写《鹧鸪氏奥义注疏》时说，他对奥义书的解释是根据其老师的解释和注疏来写作的，由此可以看出他与哥宾达的师生关系。^④商羯罗一生的学术活动主要在印度的北方，后来他游行到北方的巴达里那塔（Badarīnātha），在那里建立起僧院，并建起了那罗延天（Nārāyaṇa）的寺庙，因生病死去，终年32岁。^⑤中村元认为商羯罗死在珂哒那塔（Kedār-natha，约32—38岁之间）。^⑥

2. 历史时代背景

商羯罗之前的公元5—6世纪之间，由于匈奴人（hūṇa）的入侵，使笈多王朝的政治制度在6世纪遭到了全面的崩溃。7世纪戒日王（harṣa-vardhana，606—647）在世时再次统一了国家，文运得到发展。但在戒日王死后，北印度的曲女城（Kanauj）帝国和南方的巴答弥（Badāmi）帝国都遭到政治上的分裂，逐渐走向衰落。诸小国群起割据，如普腊蒂哈腊

① Natalia Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1993, p. 85.

② Ibid., pp. 84—87.

③ Govind Chandra Pande, *Life and Thought of Śankarācārya*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1994, pp. 81—82.

④ Natalia Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1993, p. 81.

⑤ 徐梵澄：“商羯罗生平初探”，《世界宗教资料》，1993年第2期，第51页。

⑥ 中村元：《商羯罗的思想》，岩波书店，1989年，第7页。

(Pratihāras) 王族的纳伽巴德一世 (Nagabhata) 征服了曲女城, 建立了普腊蒂哈腊王朝, 成为北方最强大的统治者。南印度历经数代王朝争霸, 也很难形成政治上的统一。政治上的无政府主义造成了传统的社会制度的崩溃。商羯罗的学术活动就处在这样一个政治上四分五裂、社会生活很不安定的时代。^① 在相当的一段时期里, 政治上的无政府状态所造成的传统社会制度的混乱使得商羯罗忧心忡忡, 他注意到, 当时没有国王能统治天下, 而且阶级 (瓦尔那, varṇa) 和生活期 (āśrama) 的法 (dharma) 并不能被认真地执行。因此有必要恢复传统的法 (dharma)。^②

7 世纪时在印度有各种各样的宗教信仰, 尽管实际上戒日王在位时占主导地位的是佛教, 但印度教仍然流行。玄奘在《大唐西域记》中描述当时在印度的贝那勒斯有很多宗教派别存在, “天祠百余所, 异道万余人, 并多宗事大自天。或断发, 或椎髻, 露形无物, 涂身以灰, 精勤苦行, 求出生死”。^③ 尽管国王对各种宗教有自己的爱好, 但可以看出统治者对各派宗教的存在还是比较宽容的。

从戒日王死后到 8 世纪时佛教已处于衰退之中, 此时的商羯罗趁机大力宣扬自己的学说, 使印度教迎来了复兴时期。^④ 同时, 印度教出现了不少教派, 主要有如湿婆派, 毗湿奴派, 性力派 (Sakta) 等, 在南方虔信派 (bhakti) 运动非常盛行。这些印度教的派别都很重视神的崇拜, 但他们忽视传统经典思想和教义, 片面地强调祭事行为和祈求现世的福乐。商羯罗在《示教千则》里对祭祀行为专门提出了批判。^⑤

从这一时期印度哲学史发展的情况来看, 无论是正统派, 还是非正统派, 婆罗门还是沙门, 各派学说都在对本派的传统学说进行重新的注解和争辩。然而所有的宗教派别都遵循其传统的权威教义来思考和生活, 他们在争辩中发展了理性的思维和逻辑推理能力。印度的宗教文化史的发展过

① 中村元:《商羯罗的思想》,第7页。

② *Vetānta Sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya*, translated by G. Thibaut, in *Sacred Books of the East*, ed. By Max Muller, Delhi: Motilal Banarsidass, 1980, Vol. xxxiv, p. 222.

③ 《大唐西域记校注》,中华书局1990年版,第220页。“天祠”是佛教徒对印度教寺庙的称呼,“露形”为耆那教徒,“涂灰”则是印度教中的湿婆派。

④ 前田专学:《吠檀多的哲学》,第70页。

⑤ 参见拙著《印度吠檀多不二论哲学》,东方出版社2002年版,《示教千则》散文篇 I.30—32,第481—482页。以下所引《示教千则》译文均出自该书,不再说明。

程，可以通过其价值观念的变化过程来看。吠陀时代是看重“业”（karma）的，从佛陀到商羯罗的时代则强调“智”（jñāna），商羯罗之后的中世纪时则是提倡“虔信”（bhakti）。到了近代又重新提倡“行动”（即“业”），但与古代有所不同；不再强调原始神秘的东西，也不注重烦琐的仪式。这些文化上的价值观的变化，很少是激进的或突变的，它们通常都保留了大量的传统的东西。^①

在商羯罗所处的年代，佛教已经开始出现衰落，各派信仰纷纷兴起，包括在印度教内部也是同样，争吵不休。在皆无结论的情况下，大家都期盼有一种能够对各派理论起到统一调和作用的原则，使大家得到信仰上的安宁。商羯罗正是站在了这一文化的转折点上，在他的思想中，既有对吠陀传统精神的继承，又大量地吸收佛教的思想概念，把婆罗门思想与佛教思想进行融合。他可以取吠檀多学说为基础，综合各派学说，从而在自己的学说上获得相当大的发展机会，也在各派的纷争中获得了很高的地位，被尊为圣者。在他的思想发展中还应该注意的一点是，在商羯罗的时代，伊斯兰教在印度沿海地带特别是商羯罗的家乡珂那拉已经开始渗透。商羯罗就是在这样的文化环境中继承传统文化，形成了他自己的思想理论。

吠檀多哲学派以奥义书为主要研究对象，其哲学体系的发展历史大致经历了以下三个阶段：（1）吠陀文献的创作时期，也即奥义书的创作时期。此时的吠檀多哲学观点多以神曲赞歌的形式出现，其内容大多带有神秘主义的色彩。（2）以《梵经注》的出现为标志，这一阶段出现的是对前一阶段的观点进行收集、整理、加工，从而形成了一个系统。（3）这一阶段出现了很多的注释，对各种的观点进行详细的注释。在注释的过程中，不但是追求前期的权威，而且通过推理，把各种观点归于不同的哲学体系。^② 商羯罗以及他的祖师乔荼波陀正是第二阶段的代表性人物。而在商羯罗之前，吠檀多哲学史的历史文献很少，要想充分地将其哲学体系再构成是很困难的。《梵经》的出现，为吠檀多哲学的发展创造了广阔的空间和良好的基础。然而，由于《梵经》文体极其简洁，相当于记号的组

① 龙达瑞：《大梵与自我》，宗教文化出版社2000年版，第23页。

② Satischandra Chatterjee, et al., *An Introduction to Indian Philosophy*, University of Calcutta, 1960, p. 350.

合，文章理解起来非常的困难。同时还没有任何的注释，只有在导师的直接教授下才能够加以理解。在这种情况下，商羯罗对《梵经》作出了注解。如果说《梵经》是对当时一系列形而上学的诸问题作出了要约、整理和批判，从而组织了一个哲学体系的话，那么商羯罗对《梵经》作出注解则是标志着吠檀多哲学从实在论的梵一元论走向了幻影主义的梵一元论。虽然在商羯罗之前乔荼波陀在他的《圣教论》里提倡幻影主义的不二一元论立场，但是，提出无明（*avidyā*）的概念来用以说明现象世界产生的原因和虚幻性，从而形成以幻影主义的不二一元论为标志的主要哲学潮流却是由商羯罗来完成的。

二 商羯罗的著作

1. 商羯罗著作的真伪问题

商羯罗著有大量的宗教哲学著作，至少有 400 部以上，但其中大部分真伪难考。中村元把它们大致分为了三类：

- (1) 对圣典的注解书（*bhāṣya*）；
- (2) 教义纲要书（*prakaraṇaṅgrantha*）；
- (3) 赞诗（*stotra*）。

现在已经出版的商羯罗的著作集有八种。^① 其中主要有室利瓦尼毗拉斯出版社（*Sri Vani Vilas Press*）在 1910 年出版的共 20 卷的 *The Works of Śankaracharya*，共收入了商羯罗的 110 种著作。此全集在 1952 年再版时又增加了两部。后来，萨玛塔出版社（*Samata Books*）又印行了 10 卷本的修订本，共收入 117 部著作。其中包括 33 部教义纲要书，65 部赞诗。但是只有几部短篇的注解（*bhāṣya*），其中包括有《尼理心诃奥义注》（*Nr-siṃhapūrvottaratāpanīyopaniṣadbhāṣya*）。

波特尔确认了商羯罗的 31 部著作，^② 但除了十余种被确认为商羯罗的作品外，其他多种都分别被其他学者提出异议。哈克（*P. Hacker*）的研究值得注意，1947 年他在《新印度文物》（*New Indian Antiquary*）撰文指出，商羯罗的大多数作品都是托名的；《梵经注》是商羯罗注疏的，而其他著作

① 中村元：《商羯罗的思想》，第 7—111 页。

② *K. Potter, Encyclopedia of Indian Philosophies, Delhi: Motilal Banarsidass, 1981, vol. III, pp. 18-19.*

则需要进一步辨伪。^① 哈克提出了用三种方法来确定署名为商羯罗作品的真伪。第一，首先注意文献的署名，“商羯罗”的名字后面有各种不同的称谓，如果用的“Bhagavat”，如“Bhagavatpāda”，“Bhagavatpūjyapāda”，那就可能是指商羯罗。第二，注意商羯罗的几个直传弟子，如：巴德玛帕答（Badmapāda），苏雷斯瓦那（Suresvara），陀塔伽（Toṭaka），在他们的著作中有提到商羯罗的地方。第三，分析书中的内容和概念。有几个概念可以作为判断商羯罗作品真伪的标准，“无明”（avidyā），“名色”（nāmarūpa），“摩耶”（māyā），“大自在天”（īśvara），“欢喜”（ānanda），“假现”（vivarta），“湿婆”（śiva），“毗耶莎”（vyāsa）。这几个概念的意味要与商羯罗在《梵经注》中使用这几个概念的意味一致。

哈克证实了商羯罗以下十部对奥义书的注释为真作：

《伊莎奥义注》、《由谁奥义注》、《鹧鸪氏奥义注》、《疑问奥义注》、《他氏奥义注》、《广森林奥义注》、《蛙氏奥义注》、《秃顶奥义注》、《石氏奥义注》；^②

另有三本非奥义书注解类著作作为商羯罗的真作：

《梵经注》、《薄伽梵歌注》、《示教千则》（*Upadeśasāhasrī*）；

商羯罗还有一些其他的对奥义书的注释，如：《白骡奥义注》、《乔尸氏奥义注》、《尼理心诃奥义注》、《解脱奥义注》、《摩诃那罗衍那奥义注》、《慈氏奥义注》等，但这些注释书无法确定其真伪。^③ 只有其中《白骡奥义注》为中村元所确认。^④

贝尔沃克（Belvalkar）博士则认为，商羯罗只有 24 本著作，其中注释有 11 部，5 部教义纲要书，8 部赞诗。^⑤

另外，前田专学认为，《乔荼波陀颂注》（*Gauḍapāḍīyabhāṣya*），以及《瑜伽经注疏》（*Yogaśāstrabhāṣyavivarāṇa*），可以认为是商羯罗的真

① Paul Hacker, *Kleine Schriften*, Herausgegeben von Lambert Schmithausen Wiesbaden, 1978, pp. 41 - 58, (Glasesapp - stiftung, Band 15) .

② 此十本著作也被波特尔和中村元所确认。

③ N. K. Devaraja, *An Introduction to Sankara's Theory of Knowledge*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1972, p. 35.

④ 中村元：《商羯罗的思想》，第 7—111 页。

⑤ G. C. Pande, *Life and Thought of Sankaracārya*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1994, pp. 104 - 105.

作。^① 前田专学通过对商羯罗的《梵经注》与《乔荼波陀颂注》中的 8 个概念：无明（*avidyā*）、名色（*nāmarūpa*）、摩耶（*māyā*）、自在天（*īśvara*）、欢喜（*ānanda*）、假现（*vivarta*）、湿婆（*śiva*）、毗耶莎（*vyāsa*）加以比较，发现在这两部书中对这 8 个概念的意思和使用都完全一致，由此断定商羯罗的《乔荼波陀颂注》为真作。因为商羯罗在自己的著作中对这些概念都有独特的解释和使用。^② 维特尔也是采用前田专学的方法，将《梵经注》与《乔荼波陀颂注》进行比较研究，他认为两书在一些哲学概念的使用和意思上是一致的。如“无明”（*avidyāvat*）一词，维特尔认为是商羯罗哲学概念中最具特色的一个词。他通过对两书中对无明一词使用的情况的大量比较分析，认为其意思和使用都是一致的，因此两书的作者应该是同一个人。另外，在《梵经注》里摩耶（*Māyā*）常常都是无明所产生的结果。^③ 波特尔也认为《乔荼波陀颂注》一书为商羯罗的真作。^④

2. 研究《示教千则》的意义

当今世界印度学界对商羯罗的研究主要可以区分为三种方式：（1）传统的方法；（2）哲学的方法；（3）历史的、文献学的方法。采用第一种方法的，主要是印度教的商羯罗教派的后继传教士们，他们从宗教求道、传道中来理解商羯罗的思想，因此造成了商羯罗的神格化倾向，例如现代印度教徒的某些教派将商羯罗当成印度教三大神之一的湿婆来崇拜，他们的主要目的是为了继承和发展商羯罗的宗教学说。第二种研究方法主要是由 19 世纪欧洲的印度学者所使用的，这种方法重在理论的探讨，进行纯哲学的思辨分析，但却容易将各种不同的哲学思潮混同，缺乏精准的对象锁定，难以发现其不同宗教哲学的独特性。第三种研究方法是由德国的哈克和日本的中村元两人所倡导的。

第一种研究方法对于发展商羯罗的思想研究显然贡献不大，倒是

① 前田专学：《吠檀多哲学》，第 75 页。

② Cf. S. Mayeda, *On the author of the Māṇḍūkyaopaniṣad - and the Gauḍapādīya - Bhāṣya*, *The Adyar Library Bulletin*, 1968.

③ Cf. Von Tilmann Vetter, *Zur Bedeutung des Illusionismus bei Śaṅkara*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens und Archiv für Indische Philosophie*, 1968、1969, Band xii - xiii, p. 408.

④ Cf. K. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1981, vol. III, pp. 18 - 19.

其教派的发展有用。第二种方法注重的是纯哲学研究，或者是比较哲学的研究，这对于思想研究是很重要的。但也有一些欧洲学者如德易生和提蒲，他们也比较重视文献学的研究。如果能把第二种方法与第三种方法结合起来，那是最好不过的。现代印度教徒将商羯罗神格化为湿婆神，在其身上混同了种种神秘的因素，要想依靠传统的继承方法来对商羯罗的思想作出正确的理解是很困难的。同时，现在出版的关于商羯罗的东西太多，大多都以商羯罗的观点来代表吠檀多不二一元论的观点，其实在他之前和之后不二一元论都有不同的发展过程，而将这种发展过程作历史研究的却并不多见，特别是将他的观点与别的哲学家作比较研究的更少。所以，应该运用第三种研究方法，来解明商羯罗思想的实相，再将第二种方法活用于其理论研究之中。只有这样的研究才能排除那些非商羯罗的因素，从而能够在哲学上作出真正的理论研究，因此，只有运用第三种研究方法，才能科学地对商羯罗思想进行研究，尽可能地恢复商羯罗思想的真实原貌，对其理论做尽可能近的接近。在研究商羯罗的过程中，可以从四个方面的问题入手：（1）在号称属于商羯罗的众多的著作中，选择和判断出真伪，并对其真作出批判性的研究，加以出版。（2）抽取出自商羯罗自己独特的哲学观点。（3）将商羯罗与他前后时代的同派别哲学家作出比较研究。（4）对商羯罗所处的时代背景作出研究。

经前田专学考证，《示教千则》一书是商羯罗真正的独立的哲学著作，而不是一般的经典注释本。在上述所列的商羯罗著作中，基本上都是注释类著作，真正独立性的哲学著作只有《示教千则》。以前学术界对商羯罗的思想研究都是依据他的《梵经注》，然而说到底《梵经注》毕竟只是商羯罗对《梵经》的注释，而《梵经》所持哲学观点为不一不异论，与商羯罗的不二一元论的哲学立场是不同的；即使商羯罗在《梵经注》中表达了自己的观点，也必然会受到原典的限制。要想判明哪些是原典的思想，哪些是注释者的思想，这是很困难的。因此，尽管《示教千则》并非商羯罗的一部大作，但它却可以说是商羯罗哲学思想自由发挥的著作，用它来研究商羯罗思想最为可靠和方便。对印度人来说，《吠陀》以及《奥义书》是他们的最高精神指南，《薄伽梵歌》和《梵经》是指导他们生活的圣书，而商羯罗对这些所作的注释是印度最古最权威的，无论古今研究印度的学者，凡是涉及上述经典，必然参考商羯罗的注释，否则

难以理解。喜利延那 (M. Hiriyanna) 认为, 商羯罗的《示教千则》, 以及他的弟子苏雷斯瓦那的著作《业力解脱悉底》和再传弟子萨奴瓦阍特曼 (Sarvajñātman) 的著作《〈梵经注〉略说》(Saṃkṣepasāriraka) 可以称为不二一元论思想史上的“重要三部作”。前田教授认为喜利延那的这一评价是妥当的, 可见《示教千则》的历史地位是很重要的。^① 研究《示教千则》这部最能代表商羯罗本人的独立的哲学思想的著作, 既能方便而可靠地了解他的真实哲学思想, 同时也能帮助我们在研究商羯罗别的注释性著作时, 分清原著和注释者的区别, 更能深入了解商羯罗思想是如何继承吠檀多的传统, 又是如何加以发展创造的。因此, 对商羯罗的小作品《示教千则》进行研究, 具有很大的学术价值和历史现实感。

《示教千则》一书的梵文名称为 Upadeśasāhasrī, Upadeśa 意谓“说教”或“教导”, sāhasrī 是千的意思, 故译为《示教千则》(或译《千说》)。《示教千则》实际上不止一千首偈颂, 它以韵文写成的韵文篇有 671 个偈颂, 余下的散文篇按照印度古梵文的韵律 (śloka) 以 32 个音节为一颂计算, 散文共有 376 个偈颂, 因此全书共计 1047 个偈颂, 超过了千颂。全书分为两个部分, 前一部分为韵文篇, 后一部分为散文篇。在韵文篇中, 商羯罗比较集中地论述了不二一元论的哲学理论, 可以把这一部分看成是他所写的哲学教科书。首先在第一章里, 商羯罗对由无知 (ajñāna) 所引起的一切行为加以否定; 同时, 他又以明知 (vidyā) 来对轮回的原因即无知进行消除。第二章, 他讲阿特曼的不可否定性, 以及阿特曼与大自然在同一性 (第三章), 从而将行为的本质加以明确 (第四章), 对造成思想混乱的原因也进行分析 (第五章), 把阿特曼与统觉机能两者的本质进行明确地区分 (第七章等), 从胜义的立场出发清楚地肯定我与最高我 (梵) 之间的关系 (第十章)。最后在第 18 章中, 他用大篇幅 (230 个偈颂) 来论述奥义书哲学的核心概念“汝即那” (tat tvam asi)^② 的最高意义。在整个的韵文篇中, 商羯罗类似于《梵经注》那样对胜论、数论、佛教、耆那教、顺世论等进行

^① Cf. K. Potter, Encyclopedia of Indian Philosophies, Delhi: Motilal Banarsidass, 1981, vol. III, pp. 18 - 19.

^② 此圣句在《歌者奥义》VI. 8 - 16 中, 以哲学家乌达罗伽·阿鲁尼 (Uddālaka Āruṇi) 之口说了九遍。

了激烈的批判。

在后一部分的散文篇中，商羯罗采用师生对话的形式，并以导师的亲身体会来回答弟子的问题。一开篇商羯罗便直接为寻求解脱者指明解脱的手段，这种手段就是关于阿特曼与最高梵同一的知识；同时又指出，导师是坚持这种明知的。可以把散文篇看作是以不二一元论学派的教师为对象的指导教科书。特别是在散文篇的第二章中，商羯罗的观点非常明确，让人很容易理解，其中的师生对话就像古希腊哲学家苏格拉底的对话一样。商羯罗这种师生对话真实地反映了他与弟子之间交流的情况。散文篇的结构安排（共三章）实际上与吠檀多派的解脱三阶段是相对应的：（1）听闻；（2）思量；（3）冥想。在第一章里，商羯罗引用了大量的天启圣典（吠陀和奥义书）和古传书，反复讲述关于最高梵与阿特曼的知识。第二章中，弟子经过对理论的思考，就无明（avidyā）和附托（adhyāsa）的问题与导师展开了讨论，加深了对圣典的理解。第三章主要是讲所谓的巴利商羯那冥想法。至于韵文篇和散文篇各章之间在其内容和逻辑关系问题，通过阅读可以看出，各章在思想内容上基本都是独立的。在韵文篇的排列顺序上，可以说基本上不是按思想内容的发展线索来排列的，而是按每章的字数多少（第一章和第十九章除外）来排列的，第十八章是韵文篇中最长的一章。

三 商羯罗形上学思想研究

1. 绝对的梵和阿特曼

吠檀多哲学将“梵”作为本学派的根本哲学概念在理论上探求是始于《梵经》。《梵经》（I.1, 2）说：“（梵是）这个（世界）生起的根基。”商羯罗在作注解时对这一观点是持绝对赞成的态度的，包括后代的罗摩奴阇也持同样的立场。奥义书的哲学家们认为梵既是客观世界的根基（āyatana），也是主观世界的根基。在奥义书中对这个世界的最高支配者，开始把它作为一种宇宙原理、绝对精神来考虑。这是一种重要的哲学思维，同时以梵作为思考的出发点也是至关重要的。吠檀多哲学作为奥义书的解释学，它们所关心的当然是奥义书的核心问题。《梵经》虽然是吠檀多派的根本经典，但它毕竟处于早期阶段，所以在《梵经》中把梵作为中性的哲学范畴，也即绝对的精神存在而出现的较少，更多的是把梵作为

“最高”（para）的存在或叫做“最高者”（parah）的男性名词而出现。^①这说明在《梵经》中既是把梵作为绝对者的中性哲学范畴，又是把梵作为人格存在的原理。特别值得注意的是，在《梵经》中一次也没有把梵作为“主宰神”（Īśvara）。《梵经》把梵作两重性格的处理，这对于后代的吠檀多哲学家来讲是很重要的。商羯罗实际上是受到了《梵经》很深的影响的，他在处理梵与主宰神时显得非常的暧昧，在他的著作中最高梵、最高我、主宰神这三者经常都是可以交换使用的。但商羯罗的后代却对最高梵与主宰神加以了明确的区分，主宰神处于较低的地位，中性的哲学原理的梵占了主要地位，只是从无明的角度来讲人格神才得到了承认。罗摩奴阇因为提倡“信爱”，于是强调梵的人格神的一面，这是把吠檀多哲学的范畴的功能用来为印度教神学服务。

《梵经》认为世界的根本原因为“有”，所以它也就把梵考虑为了“有”。^②例如在《梵经》中认为梵是虚空，^③宇宙是由虚空生起，而虚空并非无。宇宙万有是源于有，还是源于无，这个问题早在《梨俱吠陀》中就已提出。吠陀时代的人们在有关宇宙的起源问题上，早就展开了“有”与“无”之争。吠陀人在早期认为，宇宙分为两部分，一部分为“有”（sat），它有光热和湿度，受神圣法则所支配；另一部分为“无”（asat），它并无“有”所具有的一切。神仙与人类住在有之中，而魔鬼住于无中。神仙与魔鬼在进行着永无止境的战争。吠陀人认为人和神应该结成同盟，一致对付魔鬼。实现这样一种同盟正是吠陀祭典的根本目的。后来，《梨俱吠陀》的《无有歌》^④提出，“有”与“无”并不是最终的起源，在它们之前是“彼一”（ekam）存在着，彼一不受空气所鼓动，它只是一种既非有又非无的原始的潜能。是这个彼一实现了宇宙的创造，也是它造成了有与无的分家。到了梵书时代，“无”被作为一种基本的原则，此种思想又被传到奥义书。在奥义书中可以看到这样的一些句子，如“太始之初，唯‘无’而已。而有‘有’焉。而‘有’起焉。”^⑤

① 前田专学：《吠檀多哲学》，第111页。

② 参见本章第二节《梵经》的论述。

③ 《梵经》I.1, 22。

④ 又称《有转神赞》，《梨俱吠陀》X.129。

⑤ 《歌者奥义》III.19, 1；译文引自徐梵澄译《五十奥义书》，第148页。

“无”被作为“有”的起源，这在奥义书哲学中虽然占有一定的地位，但是也遭到了很多的反对。例如奥义书哲学家乌达罗伽·阿鲁尼就反对这一观点，他在向他的儿子白净仙人（Śvetaketu）传授“有”的哲学思想时，坚持太初之始唯“有”存在，并强烈反对“有”生于“无”的观点。^①

此后，有关宇宙起源于“有”的思想成为了印度正统派的中心哲学思想，而“无”的思想则是以非正统哲学体系的形式（如唯物主义派别以及耆那教和佛教空宗哲学等）得以继续发展下去。同时包括一些正统派哲学如正理论和胜论，它们坚持以因中无果论的因果观为理论基础“积聚说”，也是同意“无”的观点。总结上述可以看出，在世界之初，“有”与“无”作为宇宙的根本原则，彼此是没有差别的，证明便是《梨俱吠陀》中的“彼一”的概念。又如在《阿闍婆吠陀》中，有与无被描述为一对“双胞胎”，更准确地讲，它们可以被描述为以梵作为共同胎藏的“暹罗双胞胎”（siamese twins）。有与无这两个概念，从逻辑上看，彼此完全是矛盾的。但如果我们追根寻源来看它们的原初本源的话，我们所看到的是那个无差别的“彼一”，于是问题便解决了。

《梵经》明确反对“有”生于“无”的观点，^② 商羯罗也持同样的观点。例如商羯罗对奥义书的有名的圣句“汝即那”就经常与别的句子如“汝即有”（sad evasi）或“我即梵”与“我即有”（sad asmi）交换使用。《歌者奥义》中说：

吾儿！……如谓此人睡矣，是则其人与“有者”相合矣，是人已入乎其自我。^③

从这一圣句可以看出，精神性的个我，他将归于精神性的有之中，并且这个“有”是个我的根源。于是，可以认为奥义书是把梵这一世界的根源等同于“有”的，阿特曼是最终归于有的，二者是同一的。《梵经》

① 《歌者奥义》VI. 8, 4。

② 参见《梵经》II. 2, 26-27。

③ 《歌者奥义》VI. 8, 1；译文引自徐梵澄译《五十奥义书》，第205页。

对这一观点是持赞同意见的。它秉承了奥义书的意旨，承认世界的根源是精神性的东西，由此获得天启圣典的精神支持。

《梵经》除了把梵考虑为“有”之外，还认为梵的本质规定有“知”和“欢喜”等。梵的本质特性的“有”与“知”，它们与梵本身是一种主动的关系；而梵与欢喜的结合却是一种被动的关系。因为梵本身就是“有”就是“知”，而欢喜这一特质却是与人相关的，因为它是创造主，它给人以恩惠。除了上述提到的三种特质外，《梵经》还提到了“无限”（ananta）、“遍在”（sarvagatva），以及梵为“未开展者”（avyakta）等。梵是不存在区别的，无差别的，所以最高者是不具有两种以上的特性的，也是无形的。因此梵是世界的原因，它具有使名称和形态形成的作用。通过分析《梵经》提出的这些梵的特性可以看出，梵在此中并未达到真正哲学概念的地位，不像商羯罗把梵作为纯知，作为纯抽象的概念。后期的罗摩奴阁在列举了梵的本质为“有”、“知”、“欢喜”、“无垢”（amalatva）以及“无限”之后，特别指出知和欢喜二者。罗摩奴阁强调这两者是有原因的，因为他是印度教“虔诚派”的先驱者，他把梵认同为那罗延天神，他想把正统的婆罗门教哲学与大众百姓的信仰结合起来，于是他两个方面的因素都要考虑。

商羯罗不但继承了《梵经》的思想，还对其作出了新的解释和发展。首先他认为，梵本身是与一切限定性没有任何关系的，因此不能认为梵有任何的特性，梵既无普遍性（sāmānya）又无特殊性（没有形相）。《梵经》虽然规定了梵是世界的质料因，但是梵却并不具有生命的任何特征，因此它也就超越了人类的任何职责和义务。梵本身既然并无对立和区别，所以它也就要消除现象世界的多样性；就这一点而言，实际上要消除的是人的感官的性质或功能，因为世界本无区别，但人们的无知（无知）使他们误认为世界是多种多样的，只要消除掉人们的误认便能使世界变得清静。一般的事物都是要占有一定的空间的，也即要受到一定的空间的限制的，但梵却不受任何空间的限制；梵具有无限性，它也就不占用有任何的空间。既然梵为无差别的，本身是无区别的，那么它自身内部也就是不包含任何的矛盾和对立；它就是唯一的，不二的，具有唯一相。梵既然如此，所以它就是整体的，并无任何的部分或分有。以上这些都是梵作为宇宙的纯粹精神，绝对存在者所具有的；另一方面它还是世界产生的根基，是控制一切有情世界的大自在

天，是创造或毁灭世界的主宰神。商羯罗哲学的根本立场是“不二一元论”，所谓不二即只承认梵为唯一的存在，并无第二的存在。如上所述，商羯罗也表述了梵有种种的本质特征，如他认为梵是“有”、“知”、“欢喜”等，商羯罗在《梵经注》中一再表明“梵是欢喜所成”。^①他还认为梵是“永远的”、“清静的”、“自悟的”和“解脱的”等。但是，不管商羯罗指出梵有什么样的特性，他归根结底还是认为梵是无特性的。

商羯罗在论述梵时在不同的著作中有不同的论述方式，但对于所说的种种特性，最终采取的还是否定的态度。从时间和空间上来讲，他在《示教千则》的一开篇（I.1, 1）就讲，阿特曼（=梵）遍在于一切之中，在一切万有的心中居住；这是从空间上来讲梵的无限性，因为是遍在，没有空间的限制，所以否定了有限性。他在《示教千则》（I.8, 3）中又讲，纯粹精神梵是“不死者”（aksara），这又从时间上否定了梵的有限性，即肯定了梵是不死不灭的，永恒存在的，在时间上是无限的。由此可以看出商羯罗的两点观点：（1）梵在空间上是遍在的；（2）梵在时间上是常住不变的。早在奥义书阶段哲学家们就认为，人因为是怕死的，为了排除死的恐惧，就想象出有一个不死的灵魂存在；于是把梵的性质定为是不死的。阿特曼是存在于万有之中的，所以阿特曼就是遍在的。吠檀多派有的哲学家（如乔荼波陀）把梵与虚空加以模拟，认为它像虚空那样的遍在。

关于“有”（sat），商羯罗认为梵是实在的，并且是过去、现在和未来三世都是实在的，所以它就是“有”而不是“无”。因为从奥义书开始就讲梵是真实实在的，到了商羯罗这里便肯定要维护这一原理讲梵为“有”。但是，商羯罗所说的这个“有”与印度其他哲学派别所说的，特别是佛教的“说一切有部”所说的“有”是不同的。商羯罗的这个概念只是一个有无限大的外延而内容空洞抽象的纯粹理念，而说一切有部的“有”却是对客观实在的概括。应该把商羯罗说的“有”与他说的“知”联系起来考虑，说梵为有，这是纯粹“知”的有，说有不能让梵就变成

^① 参见《梵经注》I.1, 14-19; *Brahmansūtra - Bhāṣya*, Ānandāśrama Sanskrit Series, No. 21, 1900, Poona. 以下所引《梵经注》凡注明为 *Brahmansūtra - Bhāṣya* 者均引自该书，不再说明。

了他物（即指客观实在物），有也是知的有，是知存在。在这里可以看出，商羯罗主张绝对者在其内部自身与自己的同一。但是应该注意的是，当商羯罗在讲到下梵时，也就是在他讲所谓虚幻的现象世界时，他也讲“有”。例如他在《示教千则》中^①讲现象世界是如何从未开展的名称和形态发展而来时，他也讲世界是如何从“无”到“有”。这是讲在现象世界中已开展的事物之存在的事情时，在这种情况下，相对于世界而言就是“无”了。那么，世界就是从“无”而生，生出之后便是“有”。然而，梵虽然超越于语言表达或思考的范围，但它决不仅仅是“无”，那么应该怎样来看它呢？归纳一下，《示教千则》提出了几点：（1）梵是纯粹的精神，或称“纯知”；这种纯知对行为是绝对地持排斥态度。（2）梵（=阿特曼）是主宰神，梵是世界产生的根本原因，称它为主宰神是把创造世界的行为主体作了人格化。虽然现象世界的开展是由主宰神完成的，但是它的性质却决不是粗大。（3）梵是“见”，《示教千则》韵文篇第十章就是讲的“见”（dṛṣīprakaranam）。这个“见”就是纯粹精神，是“知识”，商羯罗认为“见”就是众生有情的“监视者”，因为阿特曼住于一切众生有情心中，所以它是目击者和观察者。

《梵经》对奥义书中关于梵的各种思想作出了整理，对梵作出了定义。商羯罗在《梵经注》中进一步对绝对者“梵”作出了明确的规定。在《梵经》中，作为中性原理的梵，对它作为绝对者来表现并不多见，主要是作为“最高”（para），或者“最高者”（paraḥ）的男性词形式。由此可以看出，《梵经》所持的观点仍然具有实在论的意味，它给梵赋予了人格神的意味，虽然并未说过梵是“主宰神”（Īśvara），但说梵是“万有的主”（pati，在诸神格中是最高者）^②，并不单单作为中性的原理，因此可以认为《梵经》的观点不仅是一元论的还是一神教的。

商羯罗对绝对者梵的认识是分为两部分的，也即，商羯罗用“二智说”来解释梵。梵本身是没有任何规定、没有任何属性的，但是一般人从下智去认识它，给梵附上了种种的属性，如全智全能等，这样，梵就成为两个：一个是上梵，即无属性、无差别、无限定的梵；另一个是下梵，即有限制的、有差别的并为属性所限的梵。前者是非经验的和非现象的

^① 参见《示教千则》II.1, 18-20。

^② 参见《梵经》I.3, 43。

(niṣaprapañca)，后者则是经验的、现象的，“下梵是主观化了的上梵”。^①

上梵是最高我，最高我有两种性质：自性相 (Svarūpa Lakṣaṇa) 和精神相 (Tataṣṭha Lakṣaṇa)。相是指“表征”、“定义”。《大乘入楞伽经》卷五说：“此中相者，谓所见色等形状各别为相。”^② 自性相指的应该是第一义谛、智慧。任何时候，梵都是最高真理，梵是不变的。也就是说，梵的存在不受时间的影响，其真理性是不可否认的。^③

商羯罗的下梵或受无明所限的梵实际上就是“主宰神” (Īśvara) 和世界 (jagat)，在《梵经注》中，商羯罗对下梵有很多的解释，商羯罗对下梵的定义是：下梵是由主宰神和多元的世界来代表的。吠檀多哲学一般认为，梵是世界的原因，现象世界是结果，商羯罗也继承了这个观点，但他所持的因中有果论并不承认原因和结果在时间上的差别，而是主张原因和结果的不可分离性。他说：

结果，就是由虚空开始发展的宏大的现象界；原因是最高梵。真实的原因与结果是不异的，应该知道结果离开了原因就不存在。^④

这种因果关系与种子和植物的关系还不一样。中村元认为，奥义书以来就把梵作为世界的原因，而商羯罗则把世界原因的梵认为就是最高主宰神。^⑤ 中村元还说：“主宰神是世界创造的行动主体的人格神。”最高主宰神 (parameśvara) 与最高我 (paramātman) 在商羯罗那里是同义的。^⑥ 主宰神是世界的开展者，其具有一种可能力 (bijasākti)；商羯罗认为主宰神是“不死者，未开展者；(名色开展的) 可能力，微细的元素，作为主宰神它具有制约力”。^⑦ 值得注意的是，商羯罗特别强调最高主宰神与根本原质 (prakṛti) 是不同的。因此，变化的多样性的现象世界并不直接

① 黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆 1989 年版，第 431 页。

② 大正藏，第 16 卷，第 620 页下。

③ S. G. Mudgal, *Advaita of Sankara - A Reappraisal : Impact of Buddhism and Sāṃkhya on Sankara's Thought*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1975, p. 5.

④ *Brahmansūtra - Bhāṣya*, II. 1, 14.

⑤ 中村元：《商羯罗的思想》，第 263 页。

⑥ 同上书，第 261 页。

⑦ *Brahmansūtra - Bhāṣya*, I. 2, 22.

由梵所成立，如果不是这样的话，那梵就不是梵了，商羯罗也就放弃了不二一元论的立场。那么，这个主宰神是否具有梵和根本原质的两种性质呢？根据《梵经》，最高主宰神是万有的原因，也是万有的阿特曼，^①但是，《梵经》讲原因，是说万有赖以成立的依据，并不是指物质性的质料因。

商羯罗实际上认为，主宰神所具有的摩耶是创造世界的可能力，它使质料因发挥作用。他在《梵经注》中说：

永远常住的、以认识作为本质的、唯一最高的主宰神，由于无明（也即）摩耶而开展多种多样的（世界），就犹如魔术师利用幻力（摩耶）那样。别的“识别的根本要素”并不存在。^②

以无明作为本质的世界开展的原动力（bijaśakti）也可以叫做“未开展者”（avyakta），商羯罗认为这个“未开展者”可以被称为“虚空”（ākāśa），在有的场合也可以被称为“不死者”（akṣara），或者就叫“摩耶”。^③

《梵经》认为，全世界是由梵所创造，梵是现象世界的名称和形态的开展者。那么，如何来理解这两个判断呢？（1）梵作为主宰神，它是独立的人格存在，它并不直接造世界。商羯罗认为《梵经》的这个观点叫“主宰神原因论”（iśvara - kāraṇa - vāda），他对此采取的是排斥的立场。^④（2）梵作为非人格存在的就是质料，但并不意味着全世界就是由它所开展，如果这样岂不就和数论的说法一样了吗？根据《梵经》的观点，商羯罗也承认梵既是动力因也是质料因。^⑤并且梵是两者兼有，根据此观点认为梵与世界的关系为：当梵作为质料因（prakṛti, upādāna）来看时，世界是它开展的结果（vikāra）；当梵作为动力因来看时，它就是造作者（kartṛ）。于是，商羯罗的这一理论就趋于成熟了。在古奥义书中，当谈到梵与世界的关系时，并没有质料因和动力因的说法，只是认为世界是由

① 《梵经》 I.1, 20.

② 《梵经注》 I.3, 19；汉译参照金仓圆照日译本，春秋社，1985年，卷一第231页。

③ *Brahmansūtra - Bhāṣya*, I.4, 3；同上书，p.353.

④ 《梵经》 II.2, 37.

⑤ *Brahmansūtra - Bhāṣya*, vol. I, p.431.

梵所创造，而缺乏深入细致的分析。因为这种说法与数论哲学有关，所以并不承认它是吠檀多的传统。但是，商羯罗在继承奥义书的基础上吸收了数论的方法；从而创立了他的不二一元论的特殊理论。

商羯罗对梵的解释方法是延续了奥义书以来的传统，一是从正面来解释，一为“遮诠法”（“遮其所非”）。从正面来解释的梵是下梵（Saguṇa Brahman），用“遮诠法”解释的梵是上梵（Nirguṇa Brahman）。因为上梵是没有任何属性的，对它不可定义，不可言表，而“遮诠法”是利用否定来达到肯定的方法。为什么商羯罗要使用“遮诠法”来对梵进行解释呢？因为商羯罗认为，“如果想要说明绝对者的性质，就不能使用任何的正面阐述，因为绝对者是没有任何的‘修饰语’（upādhi），也没有任何的特性。唯一可行的办法是全面否定先前的正面阐述的方式，‘非如此，非如此’（neti, neti）。”^① 商羯罗认为，对梵进行正面的阐述是不准确的。正面阐述只是解释梵的第一步，犹如人们想确定一颗小星，先指出小星附近的一颗较亮的星，然后再否定掉这颗亮星，这是正面阐述的唯一功能。每一个正面的阐述都限制了梵的性质，而梵实际上是超越出这一切的特性的。^② 因此，商羯罗对上梵的解释是：梵是不可认识的，因为它不具有正面的特性；它超越了人们的理解力。梵不能用感官、推理或智力来理解。商羯罗指出：

梵不能作为感官、言语、或其他内部器官运动的客体。奥义书也这样讲。没有任何方法能教授梵。^③

《由谁奥义》说：

彼处见不到，语言所不至，心思也不及，吾人既不知，吾人亦不

^① 《广森林奥义注》II. 3, 6；转引自龙达瑞《大梵与自我》，第73—74页。

^② Cf. Thomas Puttanil, A Comparative Study on the Theological Methodology of Irenaeus of Lyon and Sankaracharya, Frankfurt: Peter-Lang, 1990, pp. 224 - 225. 转引自龙达瑞《大梵与自我》，第74页。

^③ 引自 Karl Potter, Encyclopedia of Indian Philosophies, Delhi: Motilal Banarsidass, 1981, Vol. III, p. 282。

识，如何而教“彼”。唯异所知者，又超所未知。^①

商羯罗又说：

如果说梵有什么性质，那是为低层次的人讲的。他们不能集中精力对上梵作禅定，为了信仰的目的，他们可以说梵有性质。^②

实际上按照商羯罗在《梵经注》中的解说，^③ 梵具有两种形相：一种是受名色变异等杂多制约的特殊化的形相，另一种是离开了一切制约的形相。他认为在这种貌似二元的情况下，应该像经典所讲的那样来理解：

其处也，舍此他无所见，他无所闻，他无所知，此“至大”（无限，bhūman）也。其处也，而他有所见，他有所闻，他有所知，此（有限，alpam）而为小也。彼“至大”者为永生者；彼有限者，有生死者也。^④

无限者是最高梵、最高我、上梵，它是不死的；有限者是名色所成的世界，是有生死的。

那么，商羯罗在解释梵时是有矛盾的。一方面，梵是无性质（Nirguṇa Brahman）的，语言是无法对它加以描述的；但另一方面，梵又是世界的创造者、破坏者的“大自在天”（Īśvara），梵无处不在，“到处都有它的嘴，到处都有它的手，到处都有它的脚”。^⑤ 面对这种对上梵和下梵解说的矛盾，商羯罗如何来解决呢？对他来说，既要与奥义书的说法一致，又不能对不二一元论的根本立场产生影响，或者说不能对梵的概念造成误会。面对这种局面，商羯罗对上梵下梵的解释显然不可能分得很清楚，或分得很准确。例如关于“主宰神”的说法，《梵经注》中对它有几

① 《由谁奥义》I.3；译文引自徐梵澄译《五十奥义书》，第255页。

② *Brahman - sūtras*, 3.2.33, Vide Willima Indich, *Consciousness in Advaita Vedanta*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1981, p.109.

③ Cf. *Brahmansūtra - Bhāṣya*, I.1, 11.

④ 《歌者奥义》VII.24, 1；译文引自徐梵澄译《五十奥义书》，第231页。

⑤ 《白骡奥义》3, 16.

点解释：(1) 最高神受无明所制约；(2) 尽管最高神具有全知全能的性质，但这些性质仍然是受无明制约而显现出来的；(3) 从胜义的角度来看，最高神是不可能获得全知全能的性质的。根据商羯罗的这些说法可以看出，一方面主宰神是受无明制约之物，另一方面主宰神又依据无明而开展现象世界。拉达克里希那在他的《印度哲学》一书中针对商羯罗的这种解释指出，梵的纯粹精神在与摩耶结合时就是主宰神，而在与无明相结合时就是个我 (jīva)。^① 但有时商羯罗又不对无明和摩耶作出区分。^② 后代的吠檀多理论对主宰神和梵倒是作出了明确的区分，主宰神降到了次要的地位，中性原理的梵受到了重视，从而由无明的立场出发承认人格神的存在。^③ 因此，对于已经获得了梵知的人来说，主宰神是非真实之物；而对于一般世俗之人来讲，主宰神是绝对的。主宰神即使有限定符，那也是全知、全能等，或者消除了一切罪障等这些高级的限定性制约 (niratiśaya - upādhi)，这与个我的限定符是有区别的。然而，不同的称呼和用法表明了两种梵是有区别的，但是这并不意味着不二一元论承认两种梵的存在。不二一元论只不过是两个平面来看同样的梵。下梵是从经验的角度来看，从第一义谛来看，这不过是无明。商羯罗说：“由名色为条件而产生的多种梵的形式都不是真实的。”^④ 凡认为梵之间存在任何区别的观点都是对绝对者的误解。

《乔尸氏奥义》说：

唯此十外境，皆属般若；十般若根，皆应以外境。若无本境，必无般若根；若无般若根，必无本境。^⑤

此圣句说，般若（智慧，prajñā）的十元素（十般若根）和纯粹的十元素（十外境）都是依赖于梵而存在的，这就说明梵是客观的要素和主观的要素成立的根据，梵是“表现一切构成的思维的根本” (brahmaṇaḥ

① Cf. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Allen & Unwin, 1958, vol. II, p. 609.

② Cf. *Brahmansūtra - Bhāṣya*, III. 2, 9.

③ 例如在《吠檀多精髓》中明确提出自在天与摩耶结合后才成为梵。

④ 《由谁奥义注》2, 1. 转引自 Thomas Puttanil, *A Comparative Study on the Theological Methodology of Irenaeus of Lyon and Sankaracharya*, Frankfurt: Peter - lang, 1990, p. 229.

⑤ 《乔尸氏奥义》3, 8. 译文引自徐梵澄《五十奥义书》，第60页。

sarvakalpanāmūlatva)。根据圣句，梵也就是万有的阿特曼；阿特曼等同于梵是自明的道理。万有的阿特曼最终要归于万有的梵，下梵最终要归于上梵。然而，这种归复的过程是怎样的呢？如上节已讲到，吠檀多派的祖师乔荼波陀用精神的“四位说”来进行解说，商羯罗也继承了他祖师的论述方法。在《梵经》中，鉴于他的不一不异论的立场，他对不二一元论所注目的“第四位”（*turya*）并不关心。只是到了乔荼波陀那里才受到了极大的重视。商羯罗对阿特曼的描述是：阿特曼是唯一、不变、常住的。犹如宝石那样，当它被放置在青、黄色的旁边时，它就成了青色或黄色之物；阿特曼由于限定的添性（*upādhi*）的原因，也以种种形相而显现于世。^① 商羯罗还说，阿特曼在前三位时会显现出别的形相，也有不同的称呼。

当处在觉醒状态时，这时是在外（*bāhya*），也即感知着外界的对象，这时的阿特曼被叫做“外慧”（*Virāj*）或称“普遍位”（*Vaiśvānara*）；此时五个感觉器官和内官都在活动，因此阿特曼认识着外界对象。^②

当处于梦眠状态时，感觉器官的机能停止了活动，但内官还有活动，这时阿特曼被叫做“炎光”（*Taijasa*）或叫做“内慧”（生主，*Prajāpati*）；认识着内在之物。^③ 换言之，此时的认识对象并非外在的对象，而是觉醒时通过感觉器官所得到的潜在印象（*vāsanā*）。^④ 这同回忆起觉醒状态的情况是一样的。阿特曼在梦眠状态时，摆脱了身体以及感觉器官这些限定性的添性的束缚，犹如刀拔出鞘放出了光辉那样，阿特曼显出了纯粹之形，初见自辉（*svayaṃprabha*）。也即：认识主体在梦眠状态时，从因果中得到了自由，看见了自身的光辉。^⑤

当处于熟睡状态时，一切都消亡了，连内官的机能也停止了，这时的阿特曼被称为“有慧”（*prājña*）。^⑥ 此时的阿特曼什么都不看

① 参见《示教千则》I.17, 16; 26-27。

② 《示教千则》I.17, 64。

③ 参见《蛙氏奥义》4;《圣教论》I.1, 巫白慧译释《圣教论》，商务印书馆1999年版，第20页。

④ 参见《示教千则》I.11, 10; 15, 24。

⑤ 《示教千则》I.11, 11。

⑥ 《示教千则》I.15, 26; 17, 64。

(*ananyadṛś*),^① 也没有意识了。胜论派哲学认为, 因为意识是非恒常的, 那么阿特曼作为意识的属性, 所以在熟睡状态时也是没有的。^② 吠檀多认为, 要破除这一般的常识, 在熟睡状态时阿特曼就是“纯知”。熟睡状态时谁也看不见什么东西。此时不能说纯粹精神消亡了, 而是纯粹精神的对象不存在了, 但纯粹精神却是存在的。人一旦从熟睡状态觉醒过来, 会说“我在熟睡时什么也没看见”, 从而否认纯粹精神的对象的存在;^③ 但此时纯粹精神可能已经作为了开始, 阿特曼已经从觉醒和梦眠时所经验的不快感中摆脱了出来。^④ 如何理解这一段话呢? 换句话说, 人说他在熟睡时没有看见任何东西是不对的, 实际上他只是在否定对象在熟睡中的存在, 却并没有否定看这件事。而“看”就是纯意识, 这个看者就是阿特曼。

处于第三阶段的熟睡状态的阿特曼与前两个阶段的阿特曼是不同的, 它更加纯粹一些, 但与真实阿特曼还是有差别。就像人从觉醒状态进入熟睡状态那样, 又再从熟睡状态返回到觉醒状态。这意味着熟睡状态是前二者的种子。因此, 在这个状态的阿特曼就叫做“未开展者”(*avyākṛta*)。^⑤ 这个状态也叫做“闇黑”(*tamas*) 或者“无知”(*ajñāna*)。无明这个种子被阿特曼的知识烧毁后, 就像被烧过的种子无法再次发芽那样, 它也不具有再次生出之力。^⑥

商羯罗认为, 前三种状态都是非实在, 外慧、内慧和有慧这三者都是受限定的添性所限制的阿特曼; 而只有第四位是:

如此自我添属性, 本身却是无限定; 无显无分义清静, 心意言词难影响。^⑦

第四位的阿特曼就是梵。用于描述梵的形容词在此都可以用在阿特曼

① 《示教千则》 I . 15, 25。

② Cf. M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, New York: Macmillan co., 1932, p. 230.

③ 参见《示教千则》 II . 2, 90—93。

④ 参见《示教千则》 II . 2, 45。

⑤ 《示教千则》 I . 17, 64。

⑥ 《示教千则》 I . 17, 25。

⑦ 《示教千则》 I . 15, 29。译文引自拙著《印度吠檀多不二论哲学》，东方出版社2002年版，第243页。以下所引《示教千则》译文均出自该书，不再说明。

的身上。

阿特曼又称“我”，那这个我与个我（jīva）有什么区别呢？吠檀多一般说“我即是梵”（ahaṃ brahmāsmi）^①与“汝即那”（tat tvam asi）^②是同样意味的。我就等于汝。一般世俗之人认为，我就是指人的身体（dehābhīmānin），^③经验的主体（bhokrt），^④或行为的主体（kartR）。^⑤由于这种理解，于是一般世俗之人并不能理解“我即是梵”的天启圣句。叫做“我”的观念的担当者，当它表现出来时犹如人的统觉机能，其实是阿特曼的映象，像阿特曼那样的表现，利用阿特曼的单词来称呼自己。就像火的单词那样，因为用别的什么可以来表示松明，所以就可以不直接用松明来表示火了。阿特曼不是可以用单词来表达之物，也是不可认识之物。因此，不要把“我”或“汝”的第一意理解为内我，一般世俗之人由于无明的原因会把内我与叫做“我”的观念的担当者等同起来。“我”与叫做“我”的观念的担当者的区别在于：我是遍在之我，而叫做“我”的观念的担当者只是个我。商羯罗在《示教千则》中讲了一个故事来说明这个道理：十个少年乘舟渡河，到岸后有一个少年清点人数，怎么数都是九人，有一个少年就说了：“你就是第十人呀！你忘了把自己算进去。”当你明白了“汝即那”的道理之后，当然就会明白内我归于大我的道理。^⑥换句话说，我们自己的阿特曼，就是我们内官的目击者；这个目击者也叫做内我，它与遍在的最高我是同一的。

2. 宇宙论

（1）“开展说”（pariṇāma - vāda）的立场

从《梵经》产生以来，吠檀多派一直坚持认为，纯粹精神的梵是世界产生的唯一原因，梵是世界的创造主，它既是动力因；又是质料因。吠檀多的这一观点与持二元论的数论哲学的观点是背道而驰的，它的这一观点内部存在着一些理论上难以解释清楚的问题。例如，如果说梵是无差别的，那它是如何创造出具有多样性的现象世界来的呢？如果说梵只具有唯

① 参见《广森林奥义》I. 4, 10。

② 参见《歌者奥义》VI. 8—16。

③ 《示教千则》I. 12, 5。

④ 《示教千则》I. 12, 7。

⑤ 《示教千则》I. 12, 17。

⑥ 《示教千则》I. 18, 190。

一本质的，那么它又是如何创造出具有与它不同的多种本质的事物来的呢？诸如此类的问题都是《梵经》针对别的学派的观点提出来的，但《梵经》的作者未予回答，回答问题的责任落在了《梵经》之后的吠檀多学者的身上。^①

商羯罗肯定《梵经》中明确提出的梵是世界产生和发展、归灭的原因，它既是质料因，又是动力因的观点。针对上述种种诘问，商羯罗在他的《示教千则》一书中提出来一个全新的概念——“非变异名色”（未开展的名称和形态，*avyākṛte nāmarūpe*）。这个概念是商羯罗参照《歌者奥义》的思想，创造出一种新的哲学概念而导入吠檀多派。商羯罗是想通过对这一全新概念来达到对宇宙观的圆满解释。他在作《梵经注》时认为，“非变异名色”就是世界的质料因。在《示教千则》中商羯罗指出：

非变异名色与自己的阿特曼在本质上相异，它作为世界的种子，住于自己的阿特曼之中。

这个名色（原本）是未展开的，由这个阿特曼将它展开，成为虚空。^②

把此句与《梵经注》结合起来看，质料因显然意味着阿特曼是世界的种子，它就是“未开展的名称和形态”的开展者。商羯罗的这个质料因可以考虑与数论哲学的原初物质相比较。数论哲学的“原初物质”（*prakṛti*）包括了统觉机能、自我意识、意、感觉器官在内的一切物质产生的根源，原初物质也是常常意味着“物质未开展前的状态”（非变异，*avyakta*），原初物质的开展必须要与神我相结合。同样，商羯罗的这个质料因是一切物质由未开展到得以开展的根源。《梵经》中这种开展过程被单纯地描述为五大元素之首的虚空直接由梵所开展而来。^③ 商羯罗不同于《梵经》，他对开展过程的描述是这样的：“这个名称和形态（本来）是未开展的，它由最高阿特曼（梵）开展，它是被称作虚空的名称和形态。

^① 参见《梵经》II.1, 4; 24。

^② 《示教千则》II.1, 18; 19。

^③ 参见《梵经》II.3, 1—7。

于是，叫做虚空的元素由这种开展方式从最高阿特曼生起。”^①在此，我们可以与《梵经》的描述作一比较。在《梵经》之中，虚空是直接由梵生起；而商羯罗却不一样，他认为，首先，不是“这个”或“那个”东西的未开展的名称和形态在梵之中或由梵生起。其次，其开展过程如下：本来未开展的名色变为了虚空；由此，虚空就是间接地由梵生起。这就不同于《梵经》的虚空直接由梵生起。由此看来，商羯罗的“非变异名色”是一个介于纯精神性的梵与物质之间的中介物，它到底是一个什么东西呢？据推断，商羯罗用这样一个概念来作为精神与物质之间的中介，这确实像是他为自己理论作解释开的方便之门，有了这么一个东西，他就能说清楚纯精神的梵怎么能产生出物质现象世界来的。“非变异名色”的功用与“摩耶”一样，都是想用来说明那些难以说清楚的事情。

(2) 粗大元素的世界的开展过程

商羯罗在《示教千则》中详细描述了世界产生的过程：非变异名色一旦展开，便会顺序出现有形之物；由这个被称为虚空的名色生起风，由风生起火，由火生起水，由水生起地。所谓生起，即按照此顺序由前一元素进入后一元素，到地为止前五大元素全部出现。前五为细微的元素，再由细微元素的结合而生起空大、风大、火大、水大及地大五种基本元素。这种结合的方法是：例如空大，它是由1、2的空加上1、8风，1、8火，1、8水，1、8地所构成的，其他四个基本元素也用类似的方法构成。由此生起诸物，由地生出米麦，等等，五大元素生起了植物。吃了米麦植物，男女生出血液和精子，受无明的爱欲棒的搅拌而产生悲喜；吟诵圣典而心灵得到净化，在适当之时得以受胎。^②受精卵由子宫的胎液浸润而得以成长，胎儿经过九月或十月怀胎而分娩出世。胎儿诞生之后，得到了他的名称和形态；再通过诞生仪式使其得以净化。再经过入门仪式又获得了学生的名称。还是同一个躯体，经过结婚典礼娶妻之后又得到了家住者的名称；再往后，经过林栖者的仪式后便得到了苦行者的名称。最后，在经过停止祭事行为的通过仪式后，便得到了出家云游者的名称。^③商羯罗明

^① 《示教千则》II.1, 19。

^② 根据印度的受胎式，所谓适当时机受胎，是指两个条件：一是妻子的肉体要适合于受胎，二是妻子在月经完后第4夜至第16夜这个期间。

^③ 《示教千则》II.1, 20—21。

确指出，我们的身体并非名色之外的他物，另外，意、感觉器官等也是由名色所开展而来。他在作了这么一番考察后指出，他的理论依据是天启圣典。他认为，梵在造出身体之后，又把阿特曼放入这叫做身体的名色之中；因此，阿特曼就等同于梵，梵就是阿特曼。阿特曼与由名色而来的身体、意、感觉器官等的本性是不同的。只是一般世俗之人由于无明而把身体、意等视为了阿特曼。^①

关于世界开展的过程，在印度有各种不同的说法。但吠檀多派自古以来主要有两种说法：“三分法”和“五分法”。不管如何开展，作为世界开展过程的监视者的阿特曼始终是存在的。世界的创造过程，都是由“未开展的名称和形态”到它们的开展。但就先后顺序来讲，商羯罗则认为首先是物体的形态先出现，然后再给予它们名称的。开展过程的三分法是比较古老的说法，主要出现在《歌者奥义》（VI 3—4）中。它提出，即：梵——火、水、食物——语、生气、意。此三分法认为，微细的三元素即：火、水、食物，它们进行三重的结合便会产生粗大的元素；其时，三种元素中的某一种在结合中占了优势的话，就形成它那种粗大的元素，例如水元素如在结合中占优势，则形成粗大的水元素。同时，这种三分结合还分两种层次，一是外在的层次，一是内在的层次。外在的即为构成外在的事物，内在的即为构成人的身体。五分法最早出现于《摩诃婆罗多》中^②，《梵经》借用来说明世界的展开，商羯罗采用的就是五分法。但在《梵经》中仍然谈到了三分法，由于三分法的理论基础是支持三元素说，而《梵经》是持五元素说的观点的，所以《梵经》实际上是用三分法的论证方法，装上五元素然后来加以说明的。

各个元素本身是非精神性的，所以它们是不能独立活动的。一般说来要有精神性的监视者（阿特曼）在场才能发生活动。因此，最高主宰神在进行创造时是早已潜在于元素其中了。那么，现在有一个问题是：统觉机能（buddhi）、思考机能（manas）和感觉器官等与精神有关的各器官又是怎么回事呢？商羯罗对此并无详细的解说，但据分析可以提出，他认为有情生命的身体在被创造之时，创造者自身早已潜入，所以应该称梵

① 《示教千则》II.1, 18—19。

② 《摩诃婆罗多》为印度古代大史诗，成书年代大约为公元前4世纪至公元4世纪之间，最初的作者相传为毗耶莎（Vyāsa）。

为万有的内在者，也应该认为梵等同于阿特曼。^①

综上所述可以认为，商羯罗把世界看作是由诸种元素开展而来，是质料经过变化形成的结果，即诸种形相得以成立。持这种观点就被称为“开展说”。然而从商羯罗的根本哲学立场来讲，他认为只有梵是唯一的真实，世界却是虚妄不实的。我们所经验或所知觉的一切事物都是不可能永远存在下去的，不管它们是由于何种原因产生而来，它们都是不具有终极的实在性的。商羯罗举例说，我们在梦中所经验的事物是幻觉之物，由此及彼，我们在生活中所经验到的现象世界也是幻觉之物。但是面对多样性的经验世界，你要硬说它只是幻觉却又是不可可能的，因为它不像兔子长角和石女（vendhyā）生儿子那样是绝对不存在的事情，于是商羯罗只好说它们仍是具有部分相对实在性。也即：这个现象世界如果从绝对的立场上来讲是不存在的，但从世俗的相对的立场上来看却可以说是“有”；由此便有“绝对有”（梵有）和“世俗有”两种区别。后代的吠檀多哲学家还另加一种“梦中有”。

商羯罗对梵和“非变异名色”（未开展的名称和形态）之间的关系有一个生动的比喻，梵犹如“至清之水”，而非变异名色则是水中生起的“污泡”。如下所述：

这个名称和形态（本来）是未开展的，它是由最高阿特曼开展，它是被称作虚空的名称和形态。于是，叫作虚空的元素由这种开展方式，就犹如从至清之水生起污泡一样，由最高阿特曼而生起。泡如果离开了水，那泡与水就无相异之处，这是因为泡离开了水就不复存在了。但水是清静的，它与污泡在本性上是相异的。同样，最高的阿特曼与相当于污泡的名称和形态是相异的，它是清静的，与名色本性是相异的。^②

商羯罗对这种关系的阐述是清晰的。未开展的名称和形态由梵而得以展开，在这个过程中，名称和形态变成了虚空。由此，物质性的虚空间接由梵而展开。自商羯罗在吠檀多哲学中导入了“非变异名色”之后，关

^① 参见《示教千则》I.7。

^② 《示教千则》II.1, 19, 引自拙著《印度吠檀多不二论哲学》，第477页。

于世界的多样性以及物质世界的产生等就有了确切的解释。同时，商羯罗既肯定了梵的绝对唯一性，又承认了经验世界的相对实在性，只不过他说明了经验世界比起绝对梵来，它是低级的，非清静的。在这里商羯罗的宇宙观产生了一个问题：他既采用“幻现说”来解释现象世界的虚妄性，维护梵的绝对唯一性，他又运用“开展说”的观点来描述经验世界，承认世俗日常生活的实在性，这样看来他自己的观点是否自相矛盾呢？实际上仔细分析起来是不矛盾的，只是说法不一样而已。商羯罗维护的是一元论的观点，他认为“非变异名色”是世界的质料因，它是非实在的，由于无明的原因把梵误分为上梵与下梵，从而开展了现象世界。商羯罗对现象世界的本性讲得非常清楚，污泡的本性就是污，它与至清之本性根本不相同的。同时污泡的比喻与误认绳为蛇的比喻是一样的，实际上蛇是不存在的，只是一种幻现；本来未开展的名称和形态的开展，这是无明产生的结果，也是一种幻现。商羯罗在《梵经注》里用了多种说法，名色为“无明所产生”（*avidyākṛta*），^①“无明所误认构象而出”（*avidyāpratyupasthāpita*），^②“无明所误认想定而出”（*avidyākālpita*），^③“由无明所附托”（*avidyādhyasta*, *avidyādhyāropita*）^④以及“无明是其本质”（*avidyāma-ka*）。^⑤由此结论是，商羯罗的具有实在论意味的说法与他之前的吠檀多的实在论的说法是有区别的，因为他的“非变异名色”是无明的结果。他表面上虽然持开展说的立场，但与数论哲学的开展说是根本不同的。数论的原初物质与神我共存，宇宙是实在独立的。商羯罗是一种幻影主义的“开展说”，他实质上是不承认有实在世界的。另外，商羯罗以前的吠檀多哲学认为世界是直接由梵开展而来的，但商羯罗主张世界只是从未开展名色开展而来的。世界与梵的关系犹如清水与污泡的关系一般，两者在本质上是相异的。作为世界原因的梵是实在的，作为结果的世界是非实在的。因此，商羯罗的观点实际上是一种“幻现说”的宇宙观。

（3）“幻现说”（*vivarta - vāda*）的宇宙论

“幻现说”的宇宙论出现的较早，但这种称呼却是专以商羯罗及他之

① *Brahmansūtra - Bhāṣya*, II. 1, 14。

② *Brahmansūtra - Bhāṣya*, I. 2, 22。

③ *Brahmansūtra - Bhāṣya*, II. 1, 14。

④ *Brahmansūtra - Bhāṣya*, III. 2, 21。

⑤ *Brahmansūtra - Bhāṣya*, II. 1, 14。

后的不二一元论学说而讲的。此学说认为现象世界是由无明而生，就犹如幻相一样是非实在的。如果从因果关系来说的话，它是由因中有果论发展而来，与开展说是有关系的；而开展说是以原因和结果同为真实实在为前提的。然而“幻现说”认为，作为原因的梵是真实的，作为结果的世界却是不真实的，只是一种“幻现”。“幻”（摩耶）这一概念在吠檀多哲学史上起了很大的作用。在《梨俱吠陀》中，摩耶被看做是一种超自然的幻力，是至上之神“原人”用来创造宇宙三界十方的神奇工具。到了梵书—奥义书时代，摩耶在保持它作为神奇工具的同时，又被赋予了哲学上的“幻”的含义，形成了一种“幻论”。“幻现说”往往会使用一些比喻来描述事物的虚幻性，例如用把绳误认为蛇、把贝壳误认为银片，或者海市蜃楼一类的说法。商羯罗虽然也使用这些例子，但他使用了一个更为准确的哲学概念——“附托”（*adhyāsa*），意即“把 A 的性质在头脑中显现到 B 的身上”。他在《梵经注》中对附托有一个很好的解释：

“（附托是）以前所知觉到的 A，以回忆的形式，显现在 B 的身上。”^①

例如，把统觉机能的性质附托在阿特曼的身上，或者把阿特曼的性质附托在统觉机能的身上；阿特曼是知觉的主体，但它不是知觉活动的主体，实际上，以知觉作为本质的自明的阿特曼，其映象宿于统觉机能之中，阿特曼并无任何的活动和变化，仅仅存在而已。^② 商羯罗在《示教千则》中用附托这个概念来对无明的解释，无明就是把 A 的性质附托（*adhyāropanā*）在 B 的身上，把阿特曼与身体、感官、统觉机能、内官等非阿特曼相互附托（*itaretarādhyāropanā*）。又例如，把蛇与绳、银与珍珠母贝相互附托。^③ 商羯罗所说的无明，是一种心理上、知觉上的误解，也是认识上的一种缺陷，所以商羯罗也将“错误认识”（*mithyājñāna*）与无明在同义上使用。如果只是把无明简单解释为虚妄的认识，强调现象世界的虚幻性，那么，商羯罗所承认的多样现象世界的相对或经验的存在又如何解释呢？用附托一词，可以使商羯罗哲学中的难以解释之处得到解释，

^① *smṛtirūpaḥ paratra pūrvadṛṣṭāvabhāsaḥ, Brahmasūtrabhāṣya*, Bombay: Nirṇaya - Sāgar Press, 1934, pp. 10 - 13.

^② 参见《示教千则》I. 18, 75; 87; 112 - 114; 153 - 154。

^③ 《示教千则》II. 2, 49 - 51。

同时又不违反他的哲学原则，这就是商羯罗的原意。

仔细区别一下开展说与幻现说就可以发现，二者的不同之处是：开展说认为，作为原因的质料因和由它生出的结果都具有同样的实在性。而幻现说却认为，质料因与具有实在性的结果是不同的；就世界而言，以无明来看现象界被展开，但以真理来看，却只是幻现。如果以梵作为原因，以世界作为结果，这种原因和结果其实在性是相异的。两者从根本上来讲是不同质的。所以，这属于因中无果论，因为它认为原因是实在的，结果只是原因的幻现，而非真实地由原因所生。从另外一方来讲，也可以把无明看做是世界的质料因，世界只不过是“无明”的展开。而“无明”是梵的幻力（摩耶）所属，梵却是实在的，于是“无明”与世界只不过是低层次的实在；作为原因的“无明”与作为结果的世界都处于低层次的实在的阶段。从这个意义上讲原因和结果就是同质的。在这个意义上这种因果关系也可以说是由“无明”开展世界的“因中有果论”。

对于“幻论”，吠檀多派使用得尽善尽美。商羯罗的前辈乔荼波陀就善用“幻论”来否定现象世界的真实性。如上一章在论述乔荼波陀时就谈过，梵通过摩耶变幻出了现象世界，梵也通过摩耶遮蔽了自己的本来面目，使一般具有下智之人难以认识到这一点。摩耶到底有什么功能呢？在论述乔荼波陀时提到了摩耶在乔氏的《圣教论》中的三点作用：

①摩耶可以说明现象世界与梵的关系，是梵通过摩耶幻现出了现象世界；而变化无常的现象世界与独一无二的梵有一种难以描述的关系，这种关系用逻辑是说不清的，只能用摩耶来说明。

②说明了梵是一切的主宰神，梵具有创造和破坏能力；这具有本体论的意义。

③梵通过摩耶遮蔽了自己的本来面目，使具有下智之人难以认识到梵；摩耶就是“无明”。

在商羯罗看来，梵显现为世界是一种幻现的转幻（vivarta），^①在这种转幻中，因不过是假象地和非真实地转化成了果，但本质是不变的。例

^① 参见《吠檀多精髓》21。金克木译：“如实易他名，是名为转变；非如实易他名，是名为转幻（vivarta）”。金克木解释说，“转变”（vikāra）与“转幻”（vivarta），都是由此变为彼的意思。《吠檀多精髓》在这里说的是，如果连本质（“如实” tattvatah）也会变的才能叫作“转变”，不连本质（“非实” atattvatah）变的，只算是“转幻”。宇宙只是梵的转幻，其本质是依然不变的。金克木译释，载《学原》1947年第一卷，第7期，第12页。

如，有人把绳看成了蛇，但蛇不过是一种假象，绳在任何时候都是绳，它是不可能变成蛇的。同样，梵显现为现象界，现象界也不过是一种假象，梵在任何时候仍是梵，是唯一的实在，它的本性是不变的。所以，无论是上梵还是下梵，它都是梵，下梵只是下智的人在认识上产生的误解。

商羯罗的梵是绝对的实在，摩耶是梵本身具有的一种创造力量，正是通过摩耶，自在清静的梵变化为纷繁复杂的现象世界。那么，摩耶是如何变化出现象世界的呢？商羯罗借用了数论的“三德”来解释摩耶。“罗阇”（rājas）的特性是具有投射能力（vikṣepa - śakti）；“萨埵”（sattva）是纯洁无瑕的，能显现梵和阿特曼的真实面目；“答摩”（tāmas）有遮蔽事物真性的能力。因此，摩耶具有两种功能：（1）遮蔽功能，遮蔽事物的真实面目和本性；（2）投射功能，把幻象投射到真实的事物上。^①

从上可以分析出，商羯罗实际上把数论的自性（prakṛti）变作了摩耶，使摩耶取代了物质性的自性，成为了一种客观性的原则。这种观点并非商羯罗的原创，在奥义书中便可发现它的源头。《白骡奥义》中说，自性就是摩耶，摩耶主即是大自在天。^② 在《薄伽梵歌》中，摩耶是由三德构成，“我的摩耶也由三德所成”。^③ 商羯罗是吸收了这些观点来加以发挥。

一般说来，开展说与幻现说还是比较接近的。两者的共同之处在于承认原因的存在，区别之处在于结果的真实性的不同。换句话说来解释，开展说是讲事物将自身舍弃而变身为别的事物，而幻现说则是不舍弃自身而显现出他物之相。前者犹如牛奶变成了奶酪，后者则是绳被误认为蛇。^④ 阿婆耶底库悉达（Appayadikṣita）在他的著作《悉檀纤毫》（Siddhāntaleśa）中对开展说与幻现说作了详细的区别，如下：

不二恒常的精神性的梵，作为质料因，它并不像原子（paramāṇu）那样具有积聚的性质，也不像（数论的）自性（prakṛti）那样具有开展的基体（pariṇāmin）的性质，而是具有假现

① 江亦丽：《商羯罗》，台湾东大图书公司，1997年，第38页。

② 《白骡奥义》IV. 10。

③ 《薄伽梵歌》7, 14，引自张保胜译本，中国社会科学出版社1989年版，第88页。

④ 参见中村元《商羯罗的思想》，第217页。此为中村元据 Subodhini ad Vedāntasāra, pp. 29 - 30。

以无明为依据的虚空那样的现象世界 (prapañca) 的相的特性。实体以及与其相似的存在物的变化 (anyathābhāva) 是开展, 而与实体不相似的存在物的变化则是幻现。也即: 原因与结果不相分离是开展, 而与原因的特性相异却又难于言表的结果则是幻现。——这就是开展说与幻现说的区别。^①

尽管商羯罗在“开展” (pariṇāma) 和“幻现” (vivarta) 这两个概念上区分得不是特别严格, 但是, 他在实际理论上采用的还是开展说。他承认奥义书和《梵经》中的观点是开展说, 认为自己的学说是继承了祖述。他认为, “要说并非由梵全体开展出了现象世界”, 或者说“并非梵全体开展而来”的话, 那是为了说明世界的开展是由梵借助无明之力来完成的, 梵依然还是独立存在的, 它自身没有任何的变化。^② 当然这样说也并非否定开展说。但是, 尽管商羯罗使用开展这个概念, 他在实际内容上与古奥义书和数论还是有所不同的。

商羯罗认为, 现象世界是由无明所造成的。无明即一种虚妄的认识, 它误认幻影为真实之物, 犹如把绳误认为蛇一样, 这只是一种假象。无明把现象世界的性质附托 (adhyāropaṇā) 在梵的身上。^③ 实际上因和果在本质上是不一样的, 因只是假象地非真实地转变成了果, 但基本性是不变的。绳尽管被人误认为蛇, 但绳的本性在任何时候都不会变为蛇。商羯罗把摩耶等同于无明, 把它作为现象世界产生的力量, 说明为世界开展的原理。他是执因中有果论, 他认为结果早已潜藏于原因之中, 由纯精神的梵通过摩耶创造出物质世界来。纯精神的梵是因, 物质世界是果, 两者在实在性上是相异的, 并非同质的。有人认为这也可以称作“果中有因论”, 原因是实在的, 结果完全是原因的假现而已。在这里有一个问题, 摩耶和无明是否同一含义, 应该怎样去区别两者? 商羯罗曾说, “世界即为摩耶”, 这是站在客观的立场上来说的; 那么他认为是无明所造成的误认, 才幻现出现象世界来, 这似意味着使用无明这一概念是站在主观的角度

^① *Siddhāntaleśa of Appayadikṣita*, 转引自 G. A. Jacob, *The Vedāntasāra*, Bombay: Nirṇaya Sāgara Press, p. 155.

^② 参见《梵经》II. 1, 26—27。

^③ 参见《示教千则》II. 2, 52。

上。无明是主观经验，摩耶是梵的魔力。然而梵又是无属性，无差别，无限制的，在这里使用的当是下梵了。下梵是人们无明所误认的，根本还是无明所造成的，所以无明是名色的种子。商羯罗关于摩耶的观点有许多不明之处，后代曾提出不少疑问。例如，摩耶如作为世界的质料因，那梵是它的根源吗？如果梵是质料因，那摩耶是梵的辅助因吗？还有，如果摩耶作为原因，那梵是超越原因性的吗？等等。摩耶作为世界的质料因，显然商羯罗是站在客观的立场上来考虑的。商羯罗既然把梵划分为上梵与下梵，这就显示出他的观点的非彻底性。因为他难以否认现实的存在，无论是“幻现”或“假现”，终归留有余地。他认为，从无明这一主观的角度来分析，幻现的世界只是无明的展开。然而，无明的根源是不是真实存在的梵呢？无明与世界显然是不能与梵同质，只是处于低级的实在或相对的实在之中，而无明作为原因，世界作为结果，两者在相对实在的阶段却是同质的。那么，到底什么是最终极的原因呢？另外，商羯罗还把摩耶称为“种子”（māyābijam），认为阿特曼自身就带有摩耶，而摩耶作为一个独立的种子，在人们认识的三种境中（醒、梦、熟睡）反复依次显现。^①这样一来，摩耶不但是世界创造的力量，它还是人们认识产生的原因；摩耶也是人们产生无明的原因。

拉达克里希南在他的《印度哲学》一书中对商羯罗所阐述的摩耶归纳出了六种含义：^②

①世界不是自明的，它显现出现象特征。现象世界的特征可以用摩耶来表示；

②梵与世界的关系只能用摩耶来解释。纯粹、唯一的最终实体——梵是如何变现出多样的世界的呢，一般人很难解。只能用摩耶来描述和理解这种关系；

③梵是世界的原因，这意味着世界依赖于梵；世界是梵的幻现，因此称它为摩耶；

④摩耶被视为说明世界为梵的表象的原则；

⑤自在天本身所具有的魔力被称为摩耶；

① 参见《示教千则》I. 17, 26。

② Cf. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1977, pp. 578 - 579.

⑥自在天的魔力使“未显”（非开展名色）得以开展，并构成宇宙万有。那么，自在天是利用摩耶创造世界。

归纳上述几点，主要是说梵自身的摩耶的力量创造了现象界，这与奥义书中关于摩耶的含义相同。例如，在《白骡奥义》中，称大自在天为“摩耶主”（māyin，后又转为 māyāvin），“自性即摩耶。当知摩耶主，即是大自在。其分为万有，遍漫此世界。”^①

商羯罗关于摩耶的思想受到乔荼波陀很大的影响，主要表现在他偏重于强调摩耶的虚幻性，强调世界的非真实性。但是，他的关于摩耶的思想归根结底是来源于奥义书。

（4）结论

商羯罗与乔荼波陀关于实在（sat）与非实在（asat）的意味可以分为三个层次：

①纯粹或绝对的实在（paramarthaika）；它是不可能与任何经验的实在有关系的，因为它是唯一不二的。

②经验的或现象的实在（vyavaharika）；它是五种感官接触的经验实在，也即我们所感觉到的世界的名称和形式的现象实在，它会与其他的现象和实在相关联。

③虚幻的实在（pratibhasika）；这是幻相，犹如看见了两个月亮那样。

asat 是非实在，就像兔角或石女的孩子那样，是绝对的不存在。与绝对的实在相比的话，经验的或现象的实在也是同样的非恒常，非存在，只是经验世界，相对真理。因此不二一元论的结论是，存在只能是非二元的、超验的、无属性的实在（nirguna）。

从胜义谛（pāramārthika - satā）的意义来看，现象世界都是一种摩耶，它们好像梦、魔术中的象、海市蜃楼一样不真实。“真实的是梵，其他都非真实”（brahmasatyamjaganmithyā），但是，在世俗的（vyāvahārika）和相对的（āpekṣika）意义上来看，世界又是实在的。^② 商羯罗认为只有梵是唯一真实的，经验世界是虚妄的。他认为，经验事物是不可能永久存在的，终究是会消亡的，借用佛教的术语叫“无常”。他认为经验世界犹

① 《白骡奥义》IV.9-10。译文引自徐梵澄《五十奥义书》，第409—410页。

② *Gauḍapādīyabhāṣya*, I.27; 转引自 Samkara's Commentary on Mandukya Upanisad and Karika, Trans. By T. M. P. Mahadevan, Madras: Ganesh & Co., 1961。

如梦中的经验一样，只是幻觉而已。但是，从下智来看，世俗的日常生活是存在的，感觉所依存的对象是存在的，因此，商羯罗承认在相对的立场上来看，或者从经验的意义上来讲，现象世界是实在的。世界虽为幻相或误认，但是，非实在的东西是无法认识的，“无”是不能认识的。他又说，这个世界的表象虽然不是真的，但并不像兔子长角和石女（vendhyā）生儿子那样绝对的不真实。那么，如何来理解这个相对的实在呢？绝对的梵是唯一真实的，一切都是幻相；而相对存在的现象世界或经验世界，它只是无明的误认或附托，或摩耶的产物，最终是要复归于梵的。商羯罗在《梵经注》^①中用了与乔荼波陀同样的一个比喻，瓶中空与大空（当体空，mahākāśa）。他说，瓶中的空是有差别的，被限定的；而大空却并无这些限制。这也犹如认识我与最高我的差别一样，实际上是会归于一体的；一旦打破瓶子，瓶中空就将复归于大虚空。从下智来看，现象世界是“有”；从上智（胜义）来看，现象世界是“无”，梵是“有”。这样一来，就变成了梵是“有”现象世界也是“有”，出现了两种意义相异的“有”。商羯罗并没有对这两种“有”给出明确的说法，而是后代的吠檀多哲学家作出了区分。他们指出，商羯罗实际上划分为了三种有：①绝对有（梵）；②世俗有；③梦中有。那么，这个多样性杂多相的世界是否能永久地存在呢？解脱之后还会起变化吗？商羯罗认为，直到达到解脱之前，都是会存在的。一旦认识到梵与阿特曼的同一性之后，才会消亡“世俗智”，达到“直观智”。^②也就是说，在获得梵的知识之前，一切世俗行动都是真实的。当认识到了阿特曼与梵的同一性之后，所有束缚，轮回及世俗见解都会消亡，进入解脱的永恒不变境界。因此可以肯定，商羯罗承认相对实在或经验世界的存在，问题在于，他的这一相对实在到底是一个什么性质的东西。商羯罗是否真是像某些学者认为的那样承认客观经验或现实，抑或商羯罗就是一个彻底的唯心主义者，他所说的只是意识性的存在？有学者认为商羯罗当属后者。^③商羯罗认为从世俗谛来看经验世界是实在的，然而这是无明的结果。无明即为一种虚妄的认识，也是心

① Cf. *Brahmansūtra - Bhāṣya*, I. 1, 17; I. 3, 7 等。

② 商羯罗认为最高级的认识就是直觉，也即乔荼波陀所谓的“无触瑜伽”；不借助于任何感觉器官的直觉，心灵上的顿悟。这是达到了第四位（大觉位）。

③ 参见黄心川《印度哲学史》，第432页。

识的假现，当然是意识性的存在了。商羯罗的因和果，两种的“有”（绝对有与世俗有）在实在性上是非等质的，但是从胜义谛的意义上讲，又是一种非本质的差异。

下梵与无明是否能画等号呢？下梵是主宰神，神是世界的创造者、保卫者和破坏者，神包括了世界的一切性质，就是现象世界。所以下梵就是无明。实际上这种说法有一些问题，不应该把下梵等同于无明，这是把下梵的功能、或者下梵的表现当作了下梵；而下梵只是创造现象世界的主宰神，创造者与被创造物是有区别的。

3. 个我观

吠檀多哲学关于“我”的见解最早起源于奥义书。奥义书有关梵的理论着重从客观角度表述外部世界的本原，有关我的理论着重从主观角度表述内在世界的基础。奥义书的梵我同一论说明客观世界的本原和主观世界二者的基础在本体上是同一的梵，或者说是同一梵的两个规定。在奥义书中，我虽然处处和梵提，但我始终没有和原人（布鲁夏）断绝关系；相反，我被赋予了原人本有的全部属性。奥义书关于我的理论在《梵经》中得到了升华提高，同样也被抽象为根本原理和精神主体。商羯罗继承了奥义书的思想，改良了《梵经》的理论，并且其理论得到了吠檀多派的普遍承认。当时与吠檀多派对立的佛教否认个我的存在，持“无我论”的观点。早期佛教认为，人为“五蕴”和合而成，反对有一个类似于灵魂的阿特曼存在。也不对阿特曼作形而上学的说明。但是，吠檀多派以及别的一些印度哲学流派却承认阿特曼作为个人存在的本质确实是实在的这一观点。

商羯罗在《梵经注》中说：

首先，梵从本性上讲，它是常住、清静、聪明（buddha，开悟）、具有解脱的自性的，它是全知、全能的存在。无论如何，bṛh这个词根的意思随后就是语源所汇出的 brahman 的梵语，它是常住、清静的意思得到了承认。另外，由于万有的阿特曼的原因，所以一般都承认梵的存在性的。由此，万有皆能确信阿特曼的存在，并不会说‘我是不存在的’的话。如果一般承认阿特曼存在的事实的话，那他

们就能理解“我是存在的”的这句话。所以，阿特曼即是梵。^①

可见，商羯罗的意思很清楚，阿特曼存在一事是自明的道理，不容怀疑。然而，梵我一如的我如何与纯粹精神（caitanya）的梵在本质上具有一致性，但面对日常经验，我们的阿特曼又与最高绝对者梵相去甚远，要怎样来理解这种同一呢？为了回答这个问题，必须要考察个人存在的构造，内在的我（pratyagātman）和被称为阿特曼的本性等。

佛陀所创立的佛教哲学认为，存在的个人是由“五蕴”（五种物质的和精神的元素）和合而成的，人一旦死去，“五蕴”便消亡而去。因此，佛教主张“无我论”。以商羯罗为代表的吠檀多哲学与佛教哲学相对立，他们主张“有我论”。认为在肉身的我之中有一个精神的我存在，肉身之我是会消亡的，但精神之我却是不会消亡的，它将永远存在。这个精神之我就是阿特曼。阿特曼就是我，我即是指阿特曼。阿特曼是肉身之我的本质，也即内我，而肉身只是个我（jīva），是由限定的添性所限制的。商羯罗认为个我由五种要素组成：

- (1) 粗身（sthūlaśarīra）与细身（sūkṣmaśarīra）；
- (2) 主要生气（mukhyaprāṇa）；
- (3) 五种行动机能器官（karmendriya）；
- (4) 五种感觉器官（buddhīndriya）；
- (5) 内官（antaḥkaraṇa）。

商羯罗进一步解释道，细身是由细微元素组成，而粗身则是由细微元素混合而成的五大基本元素构成。粗身即是可感觉到的肉身，人死粗身即遭毁灭。^② 然而细身为微少（tanutva）透明（svacchatva）之物，是粗身的种子。^③ 这样一来，细身和粗身的区别就清楚了：细身在阿特曼轮回时会随之转世，而粗身则随肉体一起消亡。但是，细身本来却不属于阿特曼。

商羯罗在《梵经注》中提及主要生气的作用为：呼气（prāṇa）、吸

① *Brahmansūtra - Bhāṣya*, I. 1, 1, 汉译参照金仓圆照日译本，卷一第12—13页。

② 参见《示教千则》I. 16, 1—2。

③ *Brahmansūtra - Bhāṣya*, III. 1, 1。

气 (apāna)、煤气 (vyāna)、上气 (udāna)、等气 (samāna)。^① 其中, 煤气为呼气与吸气之间的结合物,^② 上气是人在死亡之际把阿特曼从身体中引导出来之物,^③ 而等气是消化之气。

其他的构成要素的行动机能器官、感觉器官及内官 (相当于意), 主要为: 行动机能器官指与行动有关的舌、手、足、排便器官和生殖器官。感觉器官指听、触、视、味、嗅。有关内官的解释比较多一些, 但这也是最不明了的一点。商羯罗在《梵经注》中说:

这是阿特曼的限定性属性之一, 在不同的地方又可以分别称之为内官、意 (manas)、统觉机能 (觉, buddhi)、识别作用 (识, vijñāna)、心 (citta)。^④

不少学者推定意是最接近于商羯罗的内官的。但商羯罗在其著作中曾提到“两个内官”, 这是否意味着他承认有两个内官存在呢? 一般认为他可能指的是意和统觉机能。^⑤ 在大多地方商羯罗把意和觉混同使用。值得注意的一点是, 商羯罗的意到底是什么性质。作为世界质料因的名色, 数论哲学称之为原初物质, 商羯罗却把意也归之于与原初物质类似。正理论认为意是与地、水等物质性实体根本不同的永恒的实体之一, 而商羯罗认为意是物质性的, 非意识性的, 在这一点上他与数论哲学很接近。他还不同意正理论的观点提出, 意的器官不是原子那么大, 而只有细微元素那么大。以上即是商羯罗对个人存在的构造的描述, 他明确指出, 在知觉的诸手段中, 只有阿特曼才能发挥最中心的作用。印度哲学一般认为个我即是指作为行为主体而存在的人, 商羯罗也不否认这一点。但作为主体的行为与作为人存在的单位之间的区别是否也是清楚的呢? 实际上这牵涉到个我与终极实在的最高我的关系问题。个我到底意味着什么呢? 印度哲学一般认为意味着行为的主体。商羯罗在《梵经注》中认为首先是身体。个我作为人而存在, 身体是它存在所不可欠缺的条件, 上面已经分析了有关

① 中村元:《梵经哲学》,第458—459页。

② 《吠檀多精髓》VIII.96认为,煤气是向所有的方向流通之气,遍在于全身。

③ 《吠檀多精髓》VIII.97认为,上气留存于喉头,其气向上,(死时)如风而去。

④ *Brahmansūtra - Bhāṣya*, II.3, 32, 汉译参照金仓圆照日译本,卷二第63页。

⑤ 参见前田专学《吠檀多的哲学》,第149页。

身体的构造。那么个我又可以称呼为：“具有身体之物”（śārīra, dehīn）。“具有身体之物”可以肯定是与个我（jīva）同义的。^① 身体为外壳，在身体的深处存在着阿特曼，这是一般的理解。个我的存在作为有生命之物，这生命原理由何而来呢，一般的理解就是个我与梵是同一体，即梵我同一。商羯罗更深层地揭示二者的关系：

（1）最高我由于受个我的统觉机能的限制，从而成为了个我。^②

（2）个我是最高我的映射。^③

实际上，作为个我的存在物，即是唯一的最高我，又可称内我，它以个我的相而出现。可以说，我即等于梵。但是，商羯罗又指出，个我与梵（最高阿特曼）不能作为同义词来使用，两者是不可逆的，商羯罗并不愿意简单地宣称我即等于梵，他也不愿意回避现实的存在。他对个我和最高我作了区别。他认为最高我如果受到了限定的添性的制约的话，那就会变成个我；^④ 绝对者如果与限定的添性相结合的话，自身的本性就会被隐去。^⑤ 最高我是无限的，个我是受限定的添性的制约的最高我。

（最高原理的）梵与个我的性质是不同的，是因为受限定的添性的制约的缘故。^⑥

两者的区别大约就在这里。在《梵经注》中他用大虚空与瓶中空的关系来比喻：

（具有身体之物）犹如是瓶中的虚空，受限定的添性的制约。^⑦

梵好比大虚空，而个我就是瓶中的小空，这限定性的制约就是瓶子，它把大虚空与瓶中空分隔开了。作为个我的人，受到身体、感官、意、统

① śārīra eva……jīvaḥ. 《梵经注》，vol. I, p. 181.

② 参见《梵经》II.3, 29。

③ 参见《梵经》II.3, 50。

④ *Brahmansūtra - Bhāṣya*, vol. I, p. 170.

⑤ *Brahmansūtra - Bhāṣya*, III.2, 6 有详细的论述, vol. II, p. 239。

⑥ *Brahmansūtra - Bhāṣya*, vol. II, p. 42.

⑦ *Brahmansūtra - Bhāṣya*, vol. I, p. 208.

觉机能的限定。然而，最高我本身是无形无相的；但从下智看去，最高我却以个我的相而出现，犹如虚空本身无色，但世人却常认为“天空是蓝色的”。所以，商羯罗指出，实际上最高我与个我的区别是由无明所造成的。商羯罗在解释个我时还认为，除去属性的个我的本体就是主宰神。商羯罗使用的“主宰神”应当指的是下梵了。因为商羯罗在指最高我时曾使用“胜义梵”一词以区别主宰神。但在许多场合，商羯罗因为印度教的传统习惯的原因，他也把最高我称为“最高主宰神”。最高我与个我，或者最高主宰神与“具有身物之物”在属性上有区别，前者是后者的终极实体。最高主宰神的性质就是“具有身体之物”个我的最终本体，而个我却是受限定性制约而产生之物。总结如下：终极实在的梵是无限定性的，不受任何限定性的制约；最高主宰神不是终极实在，两者有区别（上梵与下梵）；最高主宰神与个我一同受限定性制约而现出形相；轮回之中的个我的本体不是主宰神，解脱之后归之于甫。

个我不能等于身体，它是深藏于身体之中的物。那么，它的本性是什么呢？商羯罗认为，个我的本性与梵同样，都是精神性的。二者都是精神的存在。个我不是由物质元素所构成的。个我由于是精神性的，所以它也是独立性的。个我与最高我的关系，简单说就是同一的关系，而不是一种因果关系。在印度哲学史上坚持认为梵是主宰神是原因，个我是结果的派别有不少，但商羯罗不承认这种观点。商羯罗的个我观又可作为“自我论”理解，并且具有很大的实践意义。当时低等种姓的贫苦农民和奴婢们，虽然他们身份地位很低，但从本性上讲他们也是和最高我同一的，这是婆罗门教从理论上讲的“平等观”。遗憾的是商羯罗却没有实行自己的理论，仍然维护不平等的种姓制。综上所述，商羯罗的个我观认为，现象世界是非实在性的，个我却是实在的；现象与个我的差别相是非实在的，是一种幻相。

4. 认识论

(1) “梵知”论

商羯罗在绝对实在之外承认相对实在的存在，于是也承认受限定性制约的个人的存在。根据他的个我观，个人的认识也是一种“低级认识”或“虚妄性的认识”。尽管如此，商羯罗对此还是有一套理论，下面进行分析。

可以肯定地说，商羯罗的认识论是一种主观唯心主义的观念论，类似

于康德和叔本华的哲学。他认为，“认识的对象是认识的本质，因为由于对象的缘故才形成了认识。”^①

换句话说，认识的内容是由认识的对象所规定的。这样说来，由于认识的对象是依存于物体之上的，那么认识是依存于物体的。而在外界存在着的对象如瓶、牛乳等是受限定之物，那么我们的主观意识作用如认识 (jñāna)、直观 (darśana)、记忆 (smaraṇa) 也是受限定的活动。因为认识的内容要与对象取得一致性。认识的作用是有目的性，个人不能因为个人欲望而任意加以改变。同时，如果其认识与对象的实际情况有出入的话，那就是谬误的认识。那么认识是如何成立的呢？一般说来，由阿特曼、感觉器官、对象和意四者综合而成。^② 感官的功能是显现对象之物，“无论如何，知觉的原因（感官，karaṇa）就是把对象呈现出来作为目的而已。”^③

真正的实在是由我们的主观认识产生而毫无矛盾性的表象，具有矛盾的观念而呈现在我们面前的东西是非实在的。上述商羯罗关于认识论的见解似有实在论的意义，如照此理解，商羯罗的认识论还具有实践的意义。例如，他认为认识祭祀的知识可以获得升天，获取了梵的知识即可获得至福和解脱。^④ 但其他方面的作用没有得到他的认可。

实际上商羯罗认为，“认识内容依赖于认识对象”这一认识论的根本命题只适用于“梵知” (brahmavidyā)，这是“上智”，是一种高级的认识活动。这种认识活动区别于上述的实在论的“下智”，或低级的认识活动。这种高级认识的对象、认识者及认识活动是没有区别的，它也不受时空、因果等经验范畴所限制。因为有关梵的认识，它是基于实体即梵产生的认识，它是一种直接经验（或称随受），而不与人的行为活动发生关系。商羯罗认为这种认识同低级认识的相同之处在于，要有作为认识对象的事物存在，它基于“实体” (vastu)。认识内容依赖于认识对象这一命题在此的含意就是认识与对象的同一性。

商羯罗认为阿特曼是认识的主体。在《示教千则》之中，商羯罗提

① *Brahmansūtra - Bhāṣya*, vol. II, p. 251.

② *Ibid.*, p. 63.

③ *Ibid.*, p. 67.

④ 参见《示教千则》II. 1, 3。

出的认识论最具代表性。根据他的个我论，认为阿特曼作为内我，它是统觉机能的主宰；在知觉外在对象时，统觉机能通过感觉器官显现在外，也即向外在物件而去，统觉机能从而获取外界物件的形相。^① 后代的不二一元论派弟子继承了商羯罗的这一说法。

具体是这样分析的：首先，感官是知觉外在对象的必不可少的手段，各个感觉器官都有各自特定的知觉物件。在对外界的知觉中，除了感觉器官外，内官起到了很大的作用。内官位于身体之中，在认识过程中，作为外界对象的色形等为统觉机能所摄取，从而形成内官的观念而得以知觉。这种观念被商羯罗称为统觉机能和变形（bheda），换句话说，当内官遍满于外界对象时，对象就成为了统觉机能的承载物，为内官所知觉。商羯罗为此举例说明：

犹如熔铜铸型显，
心之遍满色形时，
取其形而现其相，
确实对此有经验。^②

当熔化的铜注入铸型模子之中时，可以看见它成为铸型的形状；当心（citta）遍满于色形时，也可以确实地经验到具有色形的外界对象。这表明内官由内向外达于外界物件，内官能知觉物件的色形，内官是意、心，类似于佛教唯识宗的末那识。内官并不能等于认识主体，它只是起到外界对象与认识主体之间的联络作用，犹如末那识对阿赖那识所起的作用一般。真正的认识主体是阿特曼。需要注意的一点是，内官本身并不能遍在于外界对象之中，只是为了达于遍在，它必须要外出。当内官遍满于外界对象时，这些对象就会附着于内官的身上。由此我们可以看出，商羯罗的认识论的特点在于：他对外界对象的认识过程是非反映论式的，内官与对象之间的关系是双向的；例如，当一个瓶子的色形附着于统觉机能时，也是统觉机能遍满于瓶子之时。但顺序是统觉机能在先，瓶子在后。一旦统觉机能遍满于外界对象时，这时候阿特曼就会出现，它会对此进行帮

① 《示教千则》 I. 14, 3—7。

② 《示教千则》 I. 14, 3, 引自拙著《印度吠檀多不二论哲学》，第 202 页。

助。但商羯罗认为也有例外，如时间和空间。^①

但商羯罗指出，这个阿特曼不是本来的那个阿特曼。他说：

如识我为监视者，
此为心识非属我；
因为监者无区别，
并无超越于它者。^②

“我是监视者”这种认识，它只属于统觉机能的认识，而不是阿特曼的认识；而心识才是统觉机能的主体。真正的阿特曼只有一个，而真实的阿特曼不是认识的主体。阿特曼的本性是精神性的，具有觉知的本质；阿特曼就是知。阿特曼还是常住不变的，因为它本身没有发挥作用，如果说它是知觉，作为自己的知觉主体是无法知觉对象的。如果阿特曼作为知觉主体，而知觉到获取外界对象的形相的统觉机能的观念，那阿特曼就不可能从这些东西的变化消灭中自由解脱出来。换句话说，如果阿特曼是知觉主体，如果显现外界对象形相的统觉机能遍满于对象，阿特曼不但成为了统觉机能，还成了变化之物，这是与其哲学立场根本相违的，因此，商羯罗不承认梵本体或真实的阿特曼是认识主体，而只承认下梵或下智的作用。商羯罗认识论的目的是要达到真理，即对梵我同一的认识。他的对真理认识的手段以及知识根基到底是什么呢？从整个吠檀多派来看，自《梵经》开始即强调知识的来源一是天启圣典（śruti），一是古传（smṛti）。早期不二论者强调世界的非实在性，论证的是有关梵的形而上学的知识，并未真正探求知识根基问题。商羯罗强调知识根基的重要性，他的说教虽然是采用的幻现说，但他在论述知识时采用的方法却是实在论的。知识根基把存在的事物作为对象，知识是从知识根基生来的。商羯罗指出有3种知识根基或来源：直接知觉、推理、圣言。但是他又指出，阿特曼它自己为其知识根基之物，仅它为止，其他的包括直接知觉等知识根基所确立之物是不存在的。由此来看，岂不是其余的知识根基都是无用的吗？商羯罗实际上认为关于阿特曼的知识（或梵我同一的知识）是由天

^① 参见《示教千则》I. 18, 155—156。

^② 《示教千则》I. 18, 158, 引自拙著《印度吠檀多不二论哲学》，第420页。

启经典得来的，吠檀多哲学本身作为吠陀以及奥义书的解释学而成立和发展的学问体系，他对吠陀经典绝对地信赖。因为天启经典对阿特曼的认识是正确的，所以天启经典也是正确的知识根基。由于他对天启经典的绝对信赖，于是对其他知识根基采取了不信任态度。但他也并没有全盘否定，认为只是在获得阿特曼知识之前有用，一旦获得真知，日常经验等直接知觉就必须抛弃。因此可以判断，商羯罗除了承认阿特曼为终极知识根基外，其他的知识根基当属无明了。

在商羯罗看来，解脱就是对真理的认识。他除了使用“认识”（jñāna, vijñāna, avagati, pratipatti）这一概念外，还使用了一个“明知”（vidyā）的概念。明知这一概念是专指对梵的认知（念想）。虽然 jñāna 和 vidyā 在同意义上使用，^① 但明知是相对于无明的。

对实体的本质进行确认就叫做（明知）。^②

如果认识了梵，也就与梵合一了。^③ 这种认识，就是对阿特曼的“正确的直观”（samyagdarśana），也即“（正确的直观）就是将个我与最高我的同一性作为对象”，^④ 将个我的自我作为反思和意识的对象，从而认识到它实际上与最高我是同一之物，它是解除一切的制约，摆脱了一切的痛苦的纯粹精神。

商羯罗的认识论归根结底是主观唯心论的观念论，除了在论述直接知觉等部分运用了实在论的手法外，这是一种非理性主义的心智观，它只承认精神性的阿特曼为唯一的认识主体，同时又把统觉机能或意（内官）混同于认识对象，实际上是贬低认识的客观内容，使认识成为一种先验的、绝对的存在。特别是他的真理观，否认真理的客观性和实践性，把真理的获得归结为由经典所传承。商羯罗的认识论是为其个我观辩解“客观精神与主观精神”的关系，是他宗教修行理论的一个重要组成部分。

① *Brahmansūtra - Bhāṣya*, vol. II, p. 392.

② *vastuavarūpādvadhāraṇam vidyām āhuḥ*, *Brahmansūtra - Bhāṣya*, vol. I, p. 12.

③ 商羯罗：《鹧鸪氏奥义注》前言，第2页；转引自中村元《商羯罗的思想》，第764页。

④ *Brahmansūtra - Bhāṣya*, vol. I, p. 405.

(2) 无明与附托

“无明” (avidyā) 一词在吠檀多哲学中它的含义就是缺乏对真理的认识, 或者是一种“误认”; 对商羯罗来说, 无明不单单是说有关认识对象的知识欠缺, 或者认识上的谬误, 等等, 它意味着是一种形而上学的哲学原理。^① avidyā 一词在汉译佛经中被译为无明, 这是一种便宜的说法, 实际上如译为“无智”就更具有哲学上的形而上学的意味。无明实际上就是一种对真理的覆障 (āvaraṇa), 也即它发挥作用将真理遮覆使人难以认识, 这种作用主要分三个方面:

- ① 主动地使人对真理产生误解 (vīparītagrāhaka);
- ② 引起人的疑惑 (saṁśayaprasthāpaka);
- ③ 使人缺乏理解 (agrahaṇa)。

从而使人产生迷茫的生存 (轮回), 这就是无明的功能。^② 商羯罗的无明在哲学上严格说起来具有两层意义: 第一, 对于个我来说, 它是人们沉沦于轮回苦海的原因; 第二, 从宇宙观上来看, 它是现象世界开展的原动力。商羯罗如此使用无明这个概念说明, 他的哲学是不彻底的, 因为他首先确立了纯粹清静全知的梵的绝对一元性和唯一实在性, 但他又承认纷繁多样的现象世界的存在, 为何他要这样来论证自己的形而上学的本体, 其理由不得而知。如果说理由存在的话, 那就是无明所使然。

商羯罗曾在同样意义上使用无明与附托。^③ 他也将无智与“误识” (mithyājñāna) 作为同含义的词来使用。他认为, 附托就是“根据过去的记忆, 尽管与实际情况根本不同, 但在某一物之中, 将过去曾经验过的别的事物显现出来”。^④ 在他所说的“附托” (adhyāsa) 与无明有什么样的关系呢? 商羯罗在《示教千则》中指出, 无明就是将 A 的性质附托在 B 的身上。^⑤ 他在《梵经注》^⑥ 中对附托也有一个解释: 在记忆或回忆中, 把以前曾知觉过的 A 的形相显现在 B 的身上。举例来说, 就如看见了一条绳, 却把以前曾知觉过的蛇的形相附托在绳的身上, 以为这条绳就是一

① 中村元:《商羯罗的思想》, 第 535 页。

② 《示教千则》I. 18, 45。

③ *Brahmansūtra - Bhāṣya*, vol. I, p. 11.

④ *Ibid.*, p. 8.

⑤ 《示教千则》II. 2, 51。

⑥ *Brahmansūtra - Bhāṣya*, vol. I, p. 16.

条蛇。无明从理论上讲，也就是在阿特曼与非阿特曼之间的相互附托。问题是，无明的基体，也就是相互附托的主体，到底是身体一类的物质性的集合体呢，还是阿特曼呢？商羯罗的回答是：身体一类的物质集合体，或称非阿特曼，它们是无明的结果，是非实在之物。在《示教千则》中，弟子曾向先生提问：无明的基体，到底是身体等的集合体（含感觉器官、内官等）呢，还是阿特曼呢？或者说身体与阿特曼的相互附托，是否是由于身体的原因还是别的什么？^① 无明就是把阿特曼与非阿特曼作相互附托，以为身体等集合体是“我”，否定了“我”的纯粹精神性。

关于无明的基体（āśraya），也即谁是无明的承载体的问题，商羯罗在《示教千则》一书中对“无明”的性质有一个说明：

弟子问：

这个无明是什么呢？它的对象是什么呢？并且，通过知识虽然能够恢复我的自我本性，但知识又是什么呢？

导师答道：

你就是最高我，是不轮回的。然而你所说的“我是轮回的”，其理解正好相反。另外，虽然不是行为主体你却说“（我是）行为的主体”，虽然不是经验的主体你却说“（我是）经验的主体”，虽然是常你却说“（我是）非常的”，（这些都是正相反的理解）——这就是无明。^②

从上述的解说来看，商羯罗很显然是认为无明实际上就是阿特曼与那些非阿特曼的东西如身体、感觉器官、内官等的“相互附托”。或者说，就是相反的理解，明明不是行为主体却认为是行为的主体；明明梵我是“常”（永恒的）却认为是非常的（有生灭的），就是把非阿特曼的身体与永恒不灭的阿特曼等同了起来。商羯罗再举例说，晨曦之时，在森林之中把绳误认为蛇；把珍珠贝壳误认为银片，等等，它们这些例子都是在看到绳或珍珠贝壳时，很自然地就联想起了以前见过的蛇或银片了。换句话

^① 《示教千则》II.2, 62—64。

^② 《示教千则》II.2, 49—50, 引自拙著《印度吠檀多不二论哲学》，第491页。

说，就是在绳或珍珠贝壳的上面附托了蛇或银片的性质。人们犯的错误就是，在见到的认识对象上，误把别的事物的性质加于其上，从而产生相反的结果。同样，人们在阿特曼的身上附托了非阿特曼之物如身体、感觉器官等的性质，从而认为阿特曼是与梵这一宇宙原理不相同的。这样，因为人们不懂得阿特曼与非阿特曼之间的区别，所以他们不得不沉沦于轮回之中。

商羯罗强调人们一定要分清“我”与“我”的概念的承担者。一般世俗之人把“我”这一概念的承担者与作为“我”的阿特曼等同了起来，这是不正确的。产生这一错误的原因是，当人们把作为阿特曼的本性的纯粹精神附托于人的内官时，人们就会产生一种错误的感觉：“我就是阿特曼”。其实这个“我”并不是阿特曼的那个“我”，这个“我”是人们把真正的阿特曼的本性，由于无明的缘故，附托在内官之上。或者换句话说，这个“我”是非阿特曼的我，属于下智的认识，或称“误认”，也即无明所造成的。人们产生这种“误认”是由于心理、认识上的欠缺所造成的，或者说无明是人们心理上或知觉上的错误所造成的。因此商羯罗有时把无明也叫做“误认”（mithyājñāna）。^① 或者叫作“误的附托”（mṛṣādhyāsa）。^② 商羯罗在《梵经注》中对客观对象与主观精神之间的附托作了很好的说明：

对象（客观，viṣaya）在叫做“它们”的观念的领域，认识主体（主观，viṣayin）在叫做“我们”的观念的领域，它们两者就像光和暗一样是具有对立的本性，从原则上讲一方是不可能成为他方的。也即两者的性质是不可能相互存在于对方之中的。因此，叫做“它们”的观念的领域中的对象和种种性质，附托于叫做“我们”的观念的领域中的纯粹精神的主观，或者反过来讲，主观以及种种性质移住于客观，这就是误解。又如尽管相互间其性质以及性质的主体完全的不同，但相互间却不分主观和客观，两者间不管哪一方将他方的本质以及他方的种种性质都附托于另一方，就像世俗之人在日常生活中，由于误会，混淆真实与非真实，以为“这就是我”

^① 《示教千则》I. 14。

^② 《示教千则》I. 16, 30。

或“这个东西是我的”（这些观念）是与生俱来的。^①

在《示教千则》中商羯罗对身体和阿特曼相互附托一事讲得非常清楚：

由于无明，（彼被）附托于此，此却并非实在的，这种事情不是被经验着吗？就好比是（被附托给珍珠母贝的）银，珍珠母贝（是不实在的）。（被附托给绳的）蛇，绳（并非实在）。（被附托给虚空的）地上的尘埃，虚空（并非实在）。同理，如果身体和阿特曼作为完全无区别的观念而相互附托的话，身体对阿特曼，或者阿特曼对身体就可以说是并非实在的吧！珍珠母贝等与由于无明而被附托的银等，都并非实在；相反也是同理。身体与阿特曼，由于无明而相互附托并非是错误的（看法）。这样，我想就会产生一个身体与阿特曼二者都是不实在的结论。然而那是虚无论者（指佛教徒）的主张，不会得到认可。如果并非相互附托，而是由于无明（仅仅是）身体被附托于阿特曼的话，那么就会产生阿特曼虽然是实在的，（但附托于阿特曼的）身体是非实在的结论，因此，由于上述观点与直接知识的（知识根源）相矛盾，所以不得认可。结论是，身体和阿特曼由于无明而相互附托的事是不存在的。^②

四 解脱观

1. 无明的本质

既然商羯罗已经证明了我与梵具有本质上的同一性，阿特曼是不变常住的，是纯粹、不二、无欲、无畏的，那么，阿特曼就是永远的处于解脱状态的。轮回的主体只是“我”这个词的担持者，是有身我或命我。造成轮回的原因，就是无明。

弟子对具有生死特征的轮回厌倦了，祈求获得解脱。他遵守规则，向安坐如山奉信大梵的婆罗门求教：

^① *Brahmansūtra - Bhāṣya*, I. 1, 1, vol. I, p. 4, 汉译参照金仓圆照日译本，卷一第4页。

^② 《示教千则》II. 2, 55, 引自拙著《印度吠檀多不二论哲学》，第492页。

这个无明是什么呢？它的对象是什么呢？并且通过知识虽然能够恢复我的自我本性，但知识又是什么呢？^①

商羯罗在别的地方也提出过类似问题：

束缚是怎么生起的？解脱又是如何得来？明智是什么？无明又是什么呢？^②

对于这个问题导师的回答是：

你就是最高我，是不轮回的。然而你所说的，“我是轮回的”，其理解正好相反。另外，虽然不是行为主体你却说“（我是）行为的主体”，虽然不是经验的主体你却说“（我是）经验的主体”，虽然是常你却说“（我是）非常的”，（这些都是正相反的理解）——这就是无明。^③

无明并不单单只是知识的欠缺，而还包含着误识（*mithyājñāna*）。商羯罗特别强调的一点就是：附托（*adhyāropaṇā*, *adhyāsa*，佛教又译“增益”）。商羯罗在《示教千则》中认为“无明就是把此性质附托在彼身上。就好像把大家熟知的银片附托在熟知的珍珠母贝之上；把熟知的人体附托于熟知的树干或者把树干附托给人体一样”。^④他在《梵经注》中对此下了定义，附托就是“将以前已经知觉的甲，以遐想的形式在乙的身上显现出来”。^⑤从商羯罗的哲学理论来讲，无明并非简单的无知，或者错误的认识；无明实际上是认识的错位，从根基上讲是对哲学本体的不了解，导致认识主体和认识对象的错位。它把阿特曼与身体、感觉器官以及内部思维器官等相互附托，通俗地讲，就是把人与阿特曼等同，把命我等同于

① 《示教千则》II, 2, 49, 引自拙著《印度吠檀多不二论哲学》，第491页。

② 《薄伽梵歌注》IV, 34, Bombay: Nirṇaya - Sāgar Press, 1936, p. 232。

③ 《示教千则》II, 2, 50, 引自拙著《印度吠檀多不二论哲学》，第491页。

④ 《示教千则》II, 2, 51, 引自拙著《印度吠檀多不二论哲学》，第491页。

⑤ *smṛtirūpaḥ paratra pūrvadṛṣṭāvabhāsaḥ*, 《梵经注》I, 1, 1, Ānṣṣ. No. 21, Poona, 1900, vol. I, p. 8。

真我，或者例如在视线不好的情况下，把绳与蛇混淆、认绳为蛇；将珍珠的贝壳与银片混淆，认贝为银。这就是在绳或珍珠贝壳之上，将蛇和银的性质附托其上；在看到绳或珍珠贝壳时，回忆起了曾经知觉过的蛇和银的属性。或者换句话说，在绳或珍珠贝壳之上附托上了蛇和银的属性，这实际是人的心理作用所造成的误识。

在《示教千则》里还说，有弟子认为附托只是把熟知的银片附托在熟知的珍珠贝壳之上，把熟知的人体附托于熟知的树干。然而，对并不熟知之物对熟知之物，或者熟知之物对并不熟知之物（却不会产生附托）。因为阿特曼是并不熟知的，所以非阿特曼之物对阿特曼是不会附托的。导师针对弟子的这种想法回答道：

这话不正确，因为有例外。弟子，并不是仅限于必须由熟知之物对熟知之物附托。对阿特曼的附托现在就经验着。例如当说到“我是白肤色”或“我是黑肤色”时，就把身体的性质附托在称为“我”的观念对象的阿特曼身上了；当说到“我是这个”时，就把“我”这个观念的对象阿特曼附托给身体了。^①

对于阿特曼来说，首先不能用它物来比拟，因为阿特曼是唯一不二的；其次，认识对象与认识主体两者或客观与主观的本性是根本对立的，就好像光明与黑暗的对立一样，一方不能成为他方，甚至他方的性质也完全不具有。而附托却忽视双方性质的不同性，对世俗之人来说，就是把真实与非真实结合起来，认为阿特曼就是命我，阿特曼等同于身体、感觉器官或思维系统。^②或者说，一般世俗之人把种种添加的属性（*upādhi*）都附托在阿特曼之上。

商羯罗在《示教千则》里使用附托来对无明加以定义，这样就说明了无明的本质含义和作用。他在《梵经注》中有时还像瑜伽派那样，说无明是烦恼的一种。^③因为商羯罗认为，无明可以包含在烦恼的大概念之中，《示教千则》认为，阿特曼必须要通过统觉机能才能与外在对象发生

① 《示教千则》II, 2, 52, 引自拙著《印度吠檀多不二论哲学》，第491—492页。

② 《梵经注》I, 1, 1, ānṣṣ. No. 21, Poona, 1900, vol. I, p. 4.

③ *avidyādin kleśān*, 《梵经注》IV, 2, 7。《瑜伽经》II, 3说：“烦恼是无明……”

关系，统觉机能是阿特曼与外在对象相联系的桥梁。那么，这个过程的发生必须要有外因，也就是无明、欲念、业行三者，同时还得通过耳、眼等感觉器官。这就类似佛教缘起理论，由无明生起欲念，欲念生起业行，^①于是生成了 avidyā - kāma - karman 这样一个合成语，这个合成语表明了无明在烦恼这个连锁链中处于最根本原因的位置。

商羯罗尽管在形上学的意味上使用无明一词，但他在《梵经注》中却没有说过无明就是“无智”（ajñāna，或无知），未使用过无知一词。而后期的《吠檀多精髓》（Vedāntasāra）^②中提到了无知，

谓无知者，是真非真不可言说，性具三德，与知相违。即是有相，谓为某物。^③

后期的吠檀多不二一元论者将无明看作物质的实体，如《吠檀多精髓》认为无明由三德（构成要素）构成，无明是宇宙的质料因（upādāna），从而替换掉了商羯罗的“未开展的名色”。由于无明的这种实体性质，使它成为“是真非真不可言说”（sadasadbhyām anirvacanīya）的东西，最终竟然说不清它是有还是无了。

2. 解脱论

轮回的原因是无明。商羯罗认为，就犹如觉醒状态和梦眠状态的原因可以从以暗黑（无明）为本性的熟睡状态中去找一样，^④轮回的原因也可以从无知（ajñāna）中去找。^⑤无知是轮回的支配者，无知的人无法辨明阿特曼与幻相的区别，所以把身体、感觉器官和思维系统误认为阿特曼。阿特曼不是轮回的原因，它不存在状态变化的情况，没有时空的变化。阿特曼是不受束缚的东西，所以它无所谓解脱，或者说它是永远处于解脱的状态下的。阿特曼是不存在无知的，阿特曼就犹如太阳一样，光明是它的本性，常恒觉知也是它的本性，所以它不是无明。轮回就好像误认绳为蛇

① 《示教千则》I，15，21。

② 约公元1500年的作品，作者为跋陀难陀（Sadānanda，又译真喜）。

③ 《吠檀多精髓》6，引自金克木译文，载《印度文化论集》，中国社会科学出版社1983年版，第95页。

④ 《示教千则》I，16，18。

⑤ 《示教千则》I，1，5；II，2，110。

一样的是不实在的，而阿特曼是实在的。轮回是无明，解脱就是消灭无明。换句话说，轮回就是把梵和阿特曼当成有区别之物了，而解脱就是直观二者的不异性。就如商羯罗在分析无明的原因时所说：

被经验的行为目的、行为手段以及行为主体，也即天启经典所说的那些，都是无明的结果。然而，从胜义谛来看，阿特曼是唯一的；从无明来说，阿特曼又被看作是多数的。就犹如患眼疾的人看月亮那样，把（唯一的）月亮看成了多个，这是非真实的。^①

解脱（*mokṣa*）一词在梵文中原意为“解放”或“释放”等，在印度哲学中一般代表着一种寂静（*śānti*）的境界，或者无忧无虑（*uparati*）的状态。商羯罗认为他的哲学目的和人生目的（*puruṣārtha*）都是为了获得解脱。解脱就意味着“不死性”（*amṛtatva*），它与“可死性”（*marṭyatva*）是根本对立的。在古代吠陀文献中，不死性是属于灵魂的，商羯罗的目的就是要把灵魂从生死轮回中彻底解脱出来。上面已经分析了轮回的根本原因，那么解脱的最根本出路在于对无明的消除。

根据上述分析，无明就是把阿特曼与非阿特曼的身体、感官及思维系统混淆了起来，将这些身体属性附托在阿特曼身上，于是由无明生起欲念，欲念生起业行，从而进入轮回。解脱就是要消除造成无明的业行，商羯罗认为不但要消除恶业，包括祭祀在内的行为都要消除。

因此差别观是被禁止的。执行祭祀是属于差别观的范围，圣线也是祭祀的手段。因此，有关执行祭祀和使用祭祀的手段，如果理解了（阿特曼）与最高阿特曼的同一性的话，就应该知道这些是禁止的。因为诸神祭祀（的执行）和圣线等祭祀的手段（的使用），将会导致轮回，而不会使其获得（阿特曼）与最高阿特曼的同一观。因此由于持差别观便会认为（阿特曼）与最高阿特曼是相异的。^②

商羯罗认为解脱的手段就是将混淆阿特曼与非阿特曼两者本质区别的

① 《示教千则》Ⅱ，1，40，引自拙著《印度吠檀多不二论哲学》，第487页。

② 《示教千则》Ⅱ，1，30，引自拙著《印度吠檀多不二论哲学》，第481—482页。

无明消灭。正是人们的行为将身体、感觉器官和思维系统等这些非阿特曼之物错误地附托在阿特曼身上，因为人们是容易就把自己误认为是行为的主体，因此行为造成的误认是原因。商羯罗认为要消除人们的一切行为，祭祀活动也属于行为。他在分析到祭祀及其手段时，认为祭祀本身是一种欲望的表现，祭祀中必须使用的圣线（yajñopavita）这是无明的表现，是把阿特曼与梵区别开来直观。根据商羯罗的观点，由无明产生欲望，由欲望产生业行。业行与无明是不矛盾的，二者的本性同一。为了解脱必须停止一切行为。最高的解脱之道就是梵的知识。因为获得了这种知识就可以从恶业中自由摆脱出来，当行为断灭后便能证悟出阿特曼的本性，例如奥义书中说的“汝即那”，悟出了“汝”的意义。

商羯罗认为，真正的解脱步骤是：首先，认识到阿特曼是无缚的，它是永远解脱的。其次要证悟到阿特曼与梵在本性上的不二性。但要做到上述两点，存在着很多问题。首先，一般世俗之人往往把人的统觉机能（内在思维系统）与阿特曼相混淆，造成束缚的原因是人们的统觉机能发生了错乱，如果消灭了错乱，就能获得解脱。

自我识光所照射，
思量自身是知识；
别的识主不存在，
心之错乱实如此。^①

统觉机能发生的错乱就是：由于受到阿特曼知识之光的照耀，统觉机能却认为自己自身就是阿特曼知识，自己就是认识主体，别无其他的认识主体存在，于是便产生了认识上的错乱。由于这种错乱，因此把身体、感觉器官和统觉机能这些非阿特曼都误认为是阿特曼了。

其次，造成非阿特曼对阿特曼的附托的原因是行为，而一般人们都会认为“我是行为的主体”或“这是我的东西”，^② 无明与行为是可以画等号的东西。商羯罗坚持认为，为了得到解脱，必须要消除行为的根本原

^① 《示教千则》1，16，60，引自拙著《印度吠檀多不二论哲学》，第287—288页。

^② 《示教千则》1，1，13。

因——无明。^① 行为于解脱是无益的，商羯罗特别指出的是祭祀行为，例如使用圣线等祭祀行为就是把阿特曼与梵区别开来直观，在祭祀行为中是带有欲望的，欲望会生起行为，因此会导致轮回。为了获得解脱，因此必须要抛弃行为。解脱的唯一手段就是“明知”（关于梵我一如的知识）。

因为知行相矛盾，
获取知识不行动；
由此欲求解脱者，
理应抛弃业行为。^②

知识和行为是矛盾的，因此要获取梵知，抛弃行为。如果你认识到了这一点，如果你欲求解脱，就应该抛弃一切业行。

知识能够灭无知，
羯磨一体无所为；
无知之事如不灭，
贪欲憎恶也难除。^③

只有知识可以灭除无知，而业（羯磨）本身与无知是不矛盾的，所以想依靠行为来灭除无知是不行的。无知如不灭除掉，人们就仍然会在无知的驱使下产生出那些贪欲和憎恶的念头。商羯罗的明知就是“最高的净化法”（paramam pāvanam）。^④ 因为人们如果专心于梵知，就会摆脱诸多恶行；在灭除业行的同时也会渐渐体悟出阿特曼的本性，放弃行为而达到最终对“汝即那”圣句中“汝”字含义的真正理解。^⑤

因为上述提到的这些原因，商羯罗对“知行合并论”（Jñānakar-masamuccayavāda）采取的是排斥的态度。^⑥ 因为商羯罗认为“汝即那”

① 《示教千则》I, 11, 15。

② 《示教千则》I, 1, 15, 引自拙著《印度吠檀多不二论哲学》，第110页。

③ 《示教千则》I, 1, 6, 引自拙著《印度吠檀多不二论哲学》，第105页。

④ 《示教千则》I, 16, 71。

⑤ 参见《示教千则》I, 18, 219。

⑥ 参见《示教千则》I, 1, 8—12。

圣句已经说清楚了“汝”本身就存在于梵之中的道理。他在《示教千则》中引用了一个故事来说明这个道理。有十个小孩过河，下船之后清点人数，一个小孩数来数去只有九人，别人提醒他，“你忘了把自己数进去了！”这时这个孩子明白：“哦，自己就是这第十个人。”^① 梵以阿特曼的形相遍在于一切个我之中，而一切个我又归之于最高梵；梵本身就内在于个我之中，这是不言而喻的，这就是吠檀多哲学的根本立场。因此，要想获得解脱，行为完全是无用的。

综上所述，商羯罗的解脱观实际上是拒斥一切行为，否认知行并用，去寻找真正的精神根源。从伦理道德观上讲就是要求人们遵从社会划分，即使是面对现实苦难也要无动于衷，回避社会现实斗争。

五 商羯罗与佛教

自从吠檀多派的根本经典《梵经》成立以来，一直到商羯罗时代，吠檀多哲学的传统发生了一些质上的变化，这种变化可以被称为吠檀多哲学佛教化。商羯罗的祖师乔荼波陀与佛教的关系就很深，达斯古普塔(S. Dasgupta)认为，在《圣教论》中可以找到足够的证据说明乔荼波陀本人就是一个佛教徒，甚至认为奥义书的教义与佛教的教义是相同的。^② 乔荼波陀的哲学观点非常接近龙树的观点。^③ 乔荼波陀在《圣教论》中大量显露出佛教影响的痕迹，特别是第4章中流露出了大量的唯识宗的思想，例如唯识宗的遍计所执性是指一种虚妄的实在，乔荼波陀所讲摩耶产生的幻相，与唯识宗的所说完全是一回事。尽管在商羯罗的时代，佛教已经衰退，印度教得到了全面的复兴，同时商羯罗想尽量使乔荼波陀《圣教论》吠檀多化，但是他无法也没有在自己的作品中排除佛教的因素。而是在佛教的要素中加上吠檀多的性格，包摄在自己的体系之中。

商羯罗与佛教的关系既有联系又相对立。从各自的社会阶级基础来分析，佛教的出现是刹帝利向婆罗门在意识形态的垄断地位的挑战，此后不断地在理论上反对婆罗门教的常住自我论，梵一元论等。而商羯罗的历史

^① 《示教千则》I, 12, 3。

^② S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press, 1932, Vol. I, p. 423.

^③ 参见上节乔荼波陀思想论述部分，其中有许多关于他与中观思想的比较研究。

任务是复兴改革婆罗门教，他从宗教的立场出发必然会对佛教持批判态度。但是二者的理论又具有同一性。主要是二者在理论上主要运用客观唯心主义的观点来解释宇宙和人生，特别是商羯罗的梵与佛教中观派龙树的观点非常接近，龙树哲学的核心概念“空”与梵在本质上非常相似，甚至二者在描述方法上都采用相似的手法。同时，商羯罗和龙树都采用“摩耶说”（幻论）来解释世界现象，于是商羯罗遭到本派的攻击，被称为“假面的佛教徒”（*pracchannabauddha*）。^① 商羯罗受到了后代的吠檀多哲学家耶牟那、罗摩奴阁、摩陀婆等的攻击，认为他的不二论与佛教本质上相同。16世纪后半叶的数论派哲学家识比丘（*Vijñānabhikṣu*）认为商羯罗的幻论同唯识宗的观点一致，正式称商羯罗为假面的佛教徒。现代印度著名的《印度哲学史》作者达斯笈多（*S. Dasgupta*）认为，商羯罗的哲学是唯识宗、中观、奥义书和阿特曼常住性观点的复合体，表示很支持识比丘的评价。另一位印度现代哲学家拉达克里希南（*S. Radhakrishnan*）因为本身属于吠檀多派，他认为商羯罗的哲学与佛教没有关系，完全是由奥义书和《梵经》开展而来。但是，拉氏仍然承认商羯罗受到了中观派的影响，认为商羯罗无属性的梵（上梵）与龙树的空非常相似。他对乔氏的一段评语是比较公正的：

乔氏生于佛教盛行的时期，因此，他对佛教教义十分熟悉，这也是自然的。他对佛教的教义，只要与他的不二一元论不冲突，他都纳入自己的系统。对于佛教徒，他强调说，他的观点并不依赖于任何神学经文或任何启示。对于正统的印度教，他说印度教也有权威的支持。他采取的较为自由灵活的态度，使他既能接受佛教教义，又能把佛教教义加以调整，吸收进他的不二一元论框架中。^②

商羯罗在对乔荼波陀的《圣教论》作注解时，发现自己的祖师的观点与佛教的观点很接近，他表示认可这种观点。他认为认识、认识的对象

^① Cf. D. H. H. Ingalls, *Śaṅkara's Argument against the Buddhists*, *Philosophy East and West*, vol. 3 (1954), No. 4, p. 291. 关于商羯罗是否假面的佛教徒的议论很多，但英格尔的见解具有非常高的参考价值。

^② Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1977, vol. II, p. 453.

和认识的主体三者是没有区别的。从这种立场出发，不二论认为，佛教（唯识宗）认为外界的对象是非实在的，只有识是实在的观点和自己的不二的实在观点很接近，但是后代的吠檀多哲学家否认这种相似性。商羯罗在讨论现象的虚妄性时证实了其观点与佛教的相似性。佛教传统理论把现象分为五蕴（色、受、想、行、识），其中色蕴为物质现象，它由四种基本元素（地、水、火、风）组成，从事物发展过程来看，现象又可分为生、住、灭三个阶段，龙树认为，这些现象、元素及过程都是“如幻亦如梦，如乾达婆城。”^①“若人未得道，不见诸法实相，爱见因缘故种种戏论。见法生时谓之有，取相言有，见法灭时谓之断，取相言无。智者见诸法生即灭无见，见诸法灭即灭有见。是故于一切法虽有所见，皆如幻如梦。”^②商羯罗在对《圣教论》作注时也提出，在觉醒状态时经验的事物与在梦眠状态时经验的事物一样，都是虚妄不实的。商羯罗解释道，只有阿特曼是唯一不变、常住的，其他一切犹如宝石一样，当你把青色或黄色置于其侧时，宝石就呈现出不同的颜色；阿特曼被添置了种种属性，因此呈现出种种现象。在觉醒、梦眠和熟睡三种状态下阿特曼被添置了种种属性，呈现出种种现象，实际上都是同一的阿特曼。商羯罗否认现象的真实性和龙树否认现象的真实性，两者依据不同但实质一样。龙树的幻论的理论依据是缘起论，“众因缘生法，我说即是空，”“一切法自性，于诸因缘中，若总若分别，无故说为空。”商羯罗的幻论主要依据日常经验中幻觉的比喻手法。如绳与蛇、银片与贝壳。但他们的实质都是依靠梦眠或幻觉的证据来证明内在精神表现为客观真实的可能性，从而确立精神的第一性。

商羯罗从宗教的排他性立场出发，对佛教进行了激烈的批判。例如，商羯罗认为唯识宗的识与其统觉机能是相当之物，根据他的观点，统觉机能本来是非精神性的物质的东西，不能作为认识的主体；它接受阿特曼的精神性的光的照耀，权且作了认识的主体，其实它只是认识的对象。而唯识宗把识即统觉机能作为认识主体，也即统觉机能认识本身；统觉机能既是认识主体又是认识客体。商羯罗还通过批判空宗的一切皆空的观点显示出自己对客观现实的让步。他虽然认为一切现象均为

① 龙树：《中论》第七品 35 偈。

② 龙树：《中论》第六品 8 偈。

虚幻，但他却承认蛇、银片或海市蜃楼虽为幻相，但却离不开绳、贝壳或沙漠这些根据；如果没有一个对象实体，那是什么也不可能感觉到的。通过对商羯罗和佛教唯识宗、空宗的观点的分析不难看出，他们都是从唯心主义的立场出发，或者灭却主客观的区别，或者颠倒两者的关系，借以否定现实的多样性的现象世界，只不过是对其核心概念作了一些改头换面而已。

六 结束语

印度哲学的主流派是吠檀多哲学，公认的吠檀多派的代表人物是商羯罗。商羯罗是初期吠檀多哲学的集大成者，对他的思想可以用简单的一句话总结：

梵实在 (brahma satyam)，
世界虚妄 (jagan mithyā)，
个我即梵 (jīvo brahmaiva nāparaḥ)。

他的主要学术特征是：①商羯罗不但论说了无差别的、平等常住的、遍在的实体梵的否定的一面，而且提出了上梵与下梵的学说，承认作为绝对否定性的原理的梵还具有表现为差别相的基体的另一面。②梵与现象世界的关系并非直接生起，而是通过了摩耶或无明所幻现出来。因此梵仍然是非变化性的，保持了奥义书以来的吠檀多一元论的立场。商羯罗认为现象世界由无明所幻现，一方面虚空本身具有污秽，另一方面犹如误认绳为蛇一样纯然是幻相。③阿特曼是我们的本来自我，它既不为何物，又不取舍何物。从胜义来讲，阿特曼与最高梵是同一的。④个我及其现象世界的活动是虚妄的，从胜义来看轮回是不存在的。因此，商羯罗的伦理观认为，身体与阿特曼是分开的，因此果报说是不真实的。⑤获得了知识即可获得解脱，他认为没有必要进行祭祀活动，只要认识了阿特曼的真实相就行了。根据上梵与下梵的区别，他认为知识也分为两种，“上智”和“下智”。以上为商羯罗全部学说的概括，其中大部分理论都是继承奥义书的思想以及先辈的哲学理论，真正为商羯罗自己独创的不多，故称他为集大成者。只不过商羯罗将各种理论进行了综合集中，又作了一番再加工，形成了一个完整的哲学理论体系。

商羯罗的哲学体系是客观唯心主义的形而上学的保守体系，他坚持精神第一性的原则，神秘主义地臆造了一个客观精神。他时时处处固守着天启圣典和古传的堡垒，对其他学派的哲学理论主要是具有唯物主义因素的理论进行激烈的攻击。同时他还极力维护阶级压迫的种姓制度，企图复兴婆罗门教，为封建制度作辩护。

商羯罗可以算是古来印度最大的哲学家，无论是印度的学者或是世界各国的印度学者都同意这一看法。现代印度社会中那些受过严格的古典教育、通晓梵语的“潘底特”（paṇḍit）学者，绝大多数都承认商羯罗在哲学和宗教上的最高权威，并且自称属于商羯罗学系。现代印度教中的一系（Smārta）信奉商羯罗的学说，经常举行梵语的讨论会以及出版他的著作。近代著名哲学家辩喜继承先师罗摩克里希那的事业，为宣传不二论思想设立了“罗摩克里希那布道团”，在世界许多城市设置了分部，宣传、出版商羯罗的思想和著作。

第五节 罗摩奴阇的限定不二论

一 罗摩奴阇的生平及时代背景

罗摩奴阇（Rāmānuja）是印度吠檀多派哲学继商羯罗之后的最主要的哲学家之一，他的理论被称作为“限定不二论”（Viśiṣṭādvaita），因为他主张梵与个我的关系是一种“不一不异”（又称“离与不离”，bhedābheda）的关系。他也是印度虔诚派（bhakti）运动在理论上的一位先驱。有关罗摩奴阇的生卒年代，达斯笈多（S. Dasgupta）说，根据印度传统的说法是生于1017年，歿于1137年。^①如果依照这种说法，那罗摩奴阇至少活到了120岁，显然有些令人难以相信。学术界一般比较相信他的歿年为1137年，但对生年存有疑问，认为没有那么早。^②近年来卡尔曼（Carman）提出应该是1077—1137年。^③罗摩奴阇出生于南印度马德拉斯附近斯利佩鲁姆普杜尔（Sriperumbuthur）一个婆罗门的家庭中，从小随其父

^① S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. III, pp. 100 - 104.

^② 如拉达克里希南认为可能是1027年。Cf. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 665.

^③ Carman, *The Theology of RAmAnuja*, An Essay in Inter-religious Understanding, New Haven and London, 1974, pp. 44 - 46.

学习梵文，16岁时一度结婚，后又出家，成为了职业宗教导师，进入第四期的出家云游。他早年曾就学于商羯罗派的学者耶陀婆般迦叶（Yāda-vaprakāśa），后来又成为摩呵婆奴那（Mahāpurṇa）的弟子。他刻苦学习奥义书以及大史诗《罗摩衍那》和《摩诃婆罗多》，又接受了诸种传承；他还是室利兰伽（Śrīraṅga）地方著名的限定不二论者耶牟那阿阇梨（Yāmunācārya）的同道者，耶牟那阿阇梨在临终时立下遗嘱要让罗摩奴阇做他的继承者。他同时由于受到毗湿奴派阿耳伐尔（Ālvars）行吟诗人的影响，开始对商羯罗的学说感到不满足，于是提倡和宣传限定不二论的学说。罗摩奴阇把活动地点主要放在室利兰伽地方，他住在寺院里教授吠陀及奥义书，同时也宣传阿耳伐尔的理论，对佛教、耆那教以及商羯罗的不二一元论都进行激烈地批判。他在宗教态度上非常宽容博爱，甚至他让首陀罗的妇女都可以成为他这一派的教徒，于是他这一派在南印度得到了很大的发展。在他晚年时因信仰原因受到了朱拉（Chōla）宫廷的迫害，只能隐居于迈索尔。通过对罗摩奴阇的一生的总结来看，他既可以说是一个哲学家，更应该说他是一个宗教家。他比商羯罗在宗教事业上做得更好，有一个更强大的宗派组织。从哲学上来讲，他的思想系统也是比较古老的，出自《梵经》中所讲的“薄伽梵派”。^①该派认为梵与人格神毗湿奴（Viṣṇu）是同一的，毗湿奴又叫做“那罗衍那”（Nārāyaṇa）或者“世天”（Vāsudeva），这是最高原理，其思想中还包含了一些数论和瑜伽的内容。实际上这是从古奥义书的《石氏奥义》、《大那罗衍那奥义》和《白骡奥义》等由来，经过与数论瑜伽的思想中人格神的思想的融会，最后到《薄伽梵歌》达到了思想的顶点。薄伽梵派就是由此思想潮流而成的一派。由此可见罗摩奴阇的思想系统是可以追溯到《梵经》以前。

罗摩奴阇有许多宗教哲学书籍，其中最重要的是《吉祥注》（Śrībhāṣya，又称《圣注》），这是他对吠檀多派根本经典《梵经》所作的注释，是继商羯罗之后的最重要的《梵经注》；这也是他自己哲学思想的阐述，提出了限定不二论的主要理论。他在《吉祥注》中提出了与商羯罗不同的哲学观点，特别是在一开篇（I.1, 1）就对不二一元论的无明说进行了彻底的批判。罗摩奴阇对《吉祥注》投入了很大的精力，据

^① 又称 Pañcarātra，《梵经》II.42—45；罗摩奴阇的《吉祥注》（Śrībhāṣya）II.40—43。

说同时还有他的 74 个高徒也参加了辅助性工作。^① 他在写作《吉祥注》时还参考了《梵经》的古注波陀衍那 (Bodhāyana) 的《经注》(*Sūtra - vṛtti*)，波陀衍那曾被公元 7 世纪中的鸠摩利罗 (Kumārila) 所批判，由此可以推断他的注释比商羯罗的还早一个世纪。其他重要著作还有《薄伽梵歌注》(*Gītābhāṣya*)、《吠陀旨要》(*Vedārthasaṃgrahaḥ*)、《吠檀多灯明》(*Vedāntadīpaḥ*) 等。

如前所述，罗摩奴阇早年曾就学于商羯罗派的学者耶陀婆般迦叶 (Yādavaprakāśa)，耶陀婆般迦叶属“不一不异”论派，他主张“梵转变论” (Brahmapariṇāmavāda)，认为梵是可以转变为“心” (cit) 和“物” (acit，即非心)，以及自在天。在梵与世界的关系问题上耶陀婆般迦叶主张“不一不异” (bhedābheda)，认为因 (梵) 与果 (心、物等世界) 之间的关系，既是不一 (bheda) 又是不异 (abhed)。也就是说，如果是从“因” (kāraṇa) 的状态来考察，或是以同一“种类” (jāti) 的性质来看时，梵与心、物、自在天等现象世界之间，并无差别——它们是不离。如果从“果” (kārya) 的状态来考察，或是以不同个体之“差异” (vyakti) 来看时，梵和心、物等之间的关系，则有所不同——它们是“离”的。但是在罗摩奴阇的《吠陀旨要》一书中，耶陀婆般迦叶似乎也持不二一元论的观点：罗摩奴阇对他的一元论观点曾描述道，尽管梵转变为了有差别的心与物，但是，当我们体悟到梵的唯一不二性时，它的真实性质才能被了解到。^② 罗摩奴阇的《吠陀旨要》一书主要是运用奥义书的理论来批判不二一元论的观点，从而确立自己的限定不二论的教义。《薄伽梵歌注》主要强调毗湿奴即那罗衍那神的信爱 (bhakti) 思想。上述著作被大多数学者认为是罗摩奴阇的真作，还有一些著作归于他的名下，但真伪难辨。^③

罗摩奴阇所处的时代正是印度中世纪封建统治的黑暗时期，农民和手工业者不堪重压，纷纷奋起反抗。公元 9—10 世纪时，伊斯兰世界的土耳其军队侵入印度，异教徒的突入极大地冲击了印度当地的佛教、耆

① 木村泰贤：《印度六派哲学》，丙午出版社 1921 年版，第 612 页。

② Cf. Rāmānuja, *Vedārthasaṃgrahaḥ*, The Medical Hall Press, 1894, p. 15.

③ 学术界一般认为罗摩奴阇有 9 部著作，除了上述 4 部外，还有：*Vedāntasāraḥ*, *Śaraṇā-gatigadyam*, *Śrīaṅgagadyam*, *Śrīvaikuṇṭhagadyam*, *Nityagranthaḥ*。

那教和印度教。当时佛教尊崇佛陀和菩萨，耆那教崇拜本派过去的教祖，印度教崇拜神，但伊斯兰军队破坏了神像，捣毁了寺院，造成了教徒的恐慌和分化。由于伊斯兰的高压，造成了印度教对独自性的新意识的引进，同时也开始向一神教转化，调和了伊斯兰教与印度教的关系。这种新意识的出现实际上是宗教异端的萌芽，宗教异端的潮流实际上又包含着政治文化的因素。这种异端运动在印度最终造成了宗教大改革，同时也是一场反对封建专制、要求社会平等的群众运动。在公元11世纪之前，在泰米尔地区出现了两个由民间行吟诗人和僧侣组成的团体：一个是信奉湿婆的那衍那罗派（Nāyanāras），另一个是信奉毗湿奴的阿耳伐尔派（Ālvārs）。这两个团体的行吟诗人们极力鼓吹通过对神的信爱（bhakti），无论是何种姓，均可以在现世纪或来世获得解脱。这实际上是一种反叛潮流，因为他们批判印度教的祭司制度和烦琐的祭祀仪式，反对种姓制度；宣扬只要对神绝对忠诚和崇信，不必进行祭祀仪式也可获得解脱。故被称为“虔诚派运动”。在虔诚派运动的影响下，印度教的吠檀多哲学开始分化，罗摩奴阇的理论就是反对商羯罗的不二一元论的。由于罗摩奴阇将初期虔诚派运动的理论系统化阐述，所以他又被视为虔诚派运动的理论先驱。

二 梵与个我、世界的关系

罗摩奴阇的哲学体系是与商羯罗的体系不同的。从两者产生的社会基础来看，商羯罗维护上层阶级的利益，说教的对象是婆罗门智者。罗摩奴阇是民众的朋友，他宣传的是有神论的吠檀多哲学，正好迎合了当时民众宗教信仰的需要，同时他还组建了毗湿奴教派。因此，他的哲学的立足点是区别于商羯罗的。罗摩奴阇认为梵实际上就是具有无数美德的毗湿奴神，这一神格化的梵是全智、全能的，并无处不在的。罗摩奴阇指出，毗湿奴是一切的创造者、维持者和毁灭者，也是一切有情的主宰者、控制者和赏罚者。世界上的各种现象无一不是梵的化身。罗摩奴阇对梵的描述完全是站在有神论的立场上，不像商羯罗那样把梵作抽象的描述，作为一种宇宙精神或者根本原理，而是一个具有无限力量的神，直接和现象界发生着关系。他在《吉祥注》一开篇首先列举商羯罗的主张进而作出批判：

完全无差别的纯粹精神（cin - mātra）的梵是最高的实在（pa-

ramārtha)。与它相异的种种认识主体 (jñātṛ)、认识对象以及由此而生的认识的区别 (bheda), 等等, 对于 (梵) 而言均为虚构之物 (parikalpita), 也是虚妄之物 (mithyā - bhūta)。^①

商羯罗的不二一元论认为, 我们所认识的世界是虚妄的, 梵是无差别的, 没有属性的。因此, 只有真实的知可以使虚妄终止。对于最高梵而言, 一切众生和世界都是妄想的产物。然而罗摩奴阇认为, 梵并不是无差别的, 它是有属性 (德) 的。梵“是有差别 (saviśeṣa) 的”,^② 它是“一切的主宰神 (sarveśvara)”。^③ 于是, 他对无明以及由无明所起的虚妄是不予认可的。罗摩奴阇认为把绳认作蛇是由于恐惧的原因, 而这种认识是真实的。^④ 因为“一切都有一切 (本身) 的本性”,^⑤ 根据奥义书中乌达罗伽·阿伦尼 (Uddālaka Āruṇi) 的说法, 万物都是由火、水、地三种元素结合而成 (三分结合, trivṛt - karaṇa),^⑥ 那么, 罗摩奴阇认为对各种现象的认识都是真实的, 只不过它们各自的性质有所不同, 现象界绝不是虚妄不实的。例如对珍珠母贝和银片的误识, 有人把珍珠母贝误认为是银片, 其实这并不是认识上的错误, 而是珍珠母贝中包含有银片的性质 (劣性); 通常的认识都是认识到珍珠母贝的优性, 但由于眼睛失误的缘故, 认识到了具有劣性的银片。^⑦ 因此, 不能用无明来对现象界加以解释。

罗摩奴阇认为, 现象界及个我, 都是梵的身体 (śarīra), 也是梵的形相 (prakāra)。

与梵完全相异之物, 作为 (梵的) 身体, 都是实在的 (vas-

① Śrībhāṣya of Rāmānuja, ed. By R. D. Karmarkar, (University of Poona Sanskrit and Prakrit Series, vol. I), vol. III, Poona, 1959 - 1964, § 18, p. 23. 以下所引《吉祥注》均出自该书, 部分译文参照松元照敬日译本《罗摩奴阇的研究》, 春秋社, 1991年。下同, 不再注明。

② Śrībhāṣya of Rāmānuja, § 72, p. 163.

③ Śrībhāṣya of Rāmānuja, § 2, p. 3.

④ Cf. Śrībhāṣya of Rāmānuja, § 47, p. 86.

⑤ Śrībhāṣya of Rāmānuja, § 66, p. 143.

⑥ 《梵经》II. 4, 19.

⑦ Cf. Śrībhāṣya of Rāmānuja, § 66, p. 144.

tutva)。^①

罗摩奴阇甚至认为，“汝即那”这样的圣句并非是要解释梵的无差别性，而是说明“汝”和“那”这两个词是为了表述有差别的梵（*sa-viśeṣabrahman*）。^② 个我既是精神性的存在，它又伴之非精神性的身体，因此个我就是梵的身体。世界（*jagat*）是精神与非精神的混合物（*cid-acin-miśra*），两者都是最高梵的化身的“世天”（*Vāsudeva*）的身体，以梵为其本性。由此可以总结：个我与最高梵并非同一的，但是，个我和世界却又是梵的形相，也可以称之为梵的身体。作为最高神或梵的身体的个我和世界，在世界创造之前是不可见的，未显现出来，也无法知觉到；但它们却是存在的，以一种微细的具有可能性的状态潜存于最高神之中。世界创造之后，杂多的现象显现了出来；个我与世界并非幻影或虚妄，而是具有实在性的。

梵 = 最高我 = 主宰神 = 毗湿奴神，它以精神（= 个我）和非精神（= 世界）作为自己的身体，或者作为自己的形相，由精神和非精神所限定，也即：“非精神和个我限定最高我。”^③

个我和世界对最高我加以限定，这是因为它们是最高我的身体和形相的原因；最高我被它们所限定，也是因为最高我与它们之间的关系既是全体与部分的关系也是同格关系（*sāmānādhikaraṇya*）的原因，“由（个我与世界）二者的形相所限定的唯一事实告诉（我们），（它们与梵的）同格关系成立。”^④

罗摩奴阇详细的分析道，梵作为世界的质料因，它必然是物质的；同时它有作为世界的动力因，那又必然是精神的。于是，神便是由物质和精神所浑然一体的世界原因了。对于这样的关系，罗摩奴阇运用了数论的术语来加以解释。

由于原质（*prakṛti*）也是主宰神的身体的缘故，因此叫做原质这

① *Śribhāṣya of Rāmānuja* , § 73 , p. 167.

② *Śribhāṣya of Rāmānuja* , § 72 , p. 163.

③ 梵文原句：*acij - jīva - viśiṣṭa - paramātman* , Cf. *Śribhāṣya of Rāmānuja* , § 77 , p. 178.

④ *Śribhāṣya of Rāmānuja* , § 73 , p. 165. 并请参见《梵经》 I . 1 , 1 .

个词，它就是作为（原质的）我（的内在本质的）主宰神所显示的（原质）的形相。

神我（*puruṣa*）这个词，也同样表示了作为（神我的）我（的内在本质的）主宰神所显示的神我的形相。

所以，作为它们的变异（派生物，*vikāra*），同样只是主宰神作为（它们的）我（的内在本质）。^①

原质、神我等都是主宰神的身体和形相。如果这样讲，二元（物质与精神）便被统一于一元的梵（=主宰神）了。但是，当神我被看做最高神我（*puruṣottama*）时，它就与主宰神等同了。但可以看见主宰神形相的神我也就被认为是个我。个我的本质是意识，因为它是梵的精神力的表现，个我是真实的、独立的、永恒的、非部分的、无变化的、不可觉的以及具有智和自我意识的。个我是“认识者”、“能作者”和“享受者”。

个我是微细的（*aṇīyas*），它遍满于非精神之物的各个方面，（主宰神）遍满于它们（个我）的缘故，比它们还要更加微细。^②

罗摩奴阇认为，个我（灵魂）是微细的，它依附于身体之中；而主宰神又作为个我的内制者，藏于个我之中。于是，神是如何进入万有之中的呢？

“我（神）持带我的不可分割的部分（内在本质）而入于无限的多样化的神奇形相的世界，一切在我的思想力（*saṃkalpa*）的支配下，具有无限大的威力而持带这些形相（*rūpa*），具备无量的功德大海，作为不可超越的神奇之物而存在。”^③

罗摩奴阇的世界创造观与商羯罗的无明和摩耶是不同的，罗摩奴阇的无明只是轮回的原因，与业（*karman*）同样观。

同样，世界的开展只是原质（*prakṛti*）的转变，

^① *Vedārthasaṃgrahaḥ*, by J. A. B. van Buitenen, Poona, 1956 (Deccan College Monograph Series, 16), p. 112.

^② *Ibid.*, p. 115.

^③ *Ibid.*, p. 118.

原质、神我、大 (= 觉)、我慢、微细元素 (唯)、元素、感官 (根) 等十四种构成的世界, 以及由它们所成之“梵卵” (brahmāṇḍa, = 宇宙), 包括住于其中的呈现出神、畜生、人、静物等形相和状态的果 (kārya), 一切都是梵。作为因的梵之认识的缘故, 一切都被认识。^①

主宰神是宇宙的因, 当它作为质料因时, 世界就是果; 但它同时仍然是主宰神。因为果与因是没有区别的, 因此无名色区别的微细状态的原质和神我作为梵的身体, 它既是因的状态, 同时作为世界 (尽管是作为因的梵) 但仍会归灭。产生了名色区别的粗大的精神和非精神的事实, 作为梵的身体, 这时的梵也即果。梵尽管成为了粗大的东西, 但是由它而创造世界。^② 罗摩奴阇讲的因果关系以及原质是如何转变为世界的过程, 与数论讲的 25 种范畴很接近, 他认为世界是由精神之物 (cidvastu) 和非精神之物 (acidvastu) 以及主宰神等三者所组成, 前两者类似于数论的二十四谛, 主宰神即是数论的神我。当然在罗摩奴阇这里主宰神就是梵。罗摩奴阇认为现象世界可以分为三类: 原质、时间和纯质。他对原质的解释与数论哲学很相似。原质具有三德 (3 种性质): 萨陲 (喜)、罗阇 (忧)、答摩 (暗)。原初物质的三德在世界创造之初即展开, 正是由于三德自身的作用, 世界得以演变发展。原质不是感觉或推论的对象。罗摩奴阇认为时间是感觉的对象, 他给予了时间一个独立的地位, 因为它可以日、月、年来计算。罗摩奴阇还认为纯质实际上就是指三德中的萨陲, 纯质也是神我身体的质料。所有的这些非意识性的实在都遵从于神的意愿而活动, 它们本身无所谓善恶, 但由于命我本身业的原因而产生苦乐。灵魂藏于命我, 而世界是神的属性。但神直接与灵魂发生关系, 与世界却是非直接的, 世界被灵魂所控制。根据罗摩奴阇的观点, 最高神 (梵) 与自我 (灵魂) 和世界是一种相互制约的关系, 也是一种异同关系。梵在一方, 世界在另一方。罗摩奴阇认为, 梵是有差别的、有属性的和有作为的, 梵真实地显现为现象世界, 而不像商羯罗所宣称的那样只是一种幻现。由于梵是本原, 一切由它所造化产生, 因此, 梵和世界在本质上是同一的。然

① *Vedārthasaṃgrahaḥ*, pp. 110 - 111.

② Cf. *Vedārthasaṃgrahaḥ*, p. 113.

而，它们在性质、形式和作用上却又是非同一般的，如前所述，梵是宇宙万有的最高本体，个我和世界只是梵显现出来的现象界。同时，梵是具有创造、摄持和毁灭一切的无限力量的毗湿奴神，而个我则不拥有这些；梵以识或精神为本性，世界则以物质或非意识为本性，这一切说明了梵与个我、世界的非同一般性。可以用黏土和瓶的关系来说明，黏土是因，瓶是果；黏土和瓶在最高本质即“土”上是相同的，但黏土和瓶在性质、形式和作用上又是相异的。总的来说，梵与世界是一个整体，世界是梵的性质或部分。也可以说是实体与性质、整体与部分的关系，这种关系是不可逆的；即不可以性质代替实体，也不可以部分之和来等同于整体，因为梵是超越于所有性质的。罗摩奴阇承认梵为世界所限定，他并没有像商羯罗那样把梵分为上梵和下梵，从而将最高本体绝对化，将客观精神实在化。罗摩奴阇的这种学说也就被称作“限定不二论”。他的学说是实在论的一个让步，也是对商羯罗的绝对不二一元论的反动。

那么，在这里还有一个问题：梵与个我（精神之物）的关系如何呢？首先，大多圣典中都讲梵与个我是同一的，但也有圣典讲二者是别异的，如何来调和两种不同的观点，罗摩奴阇提出了个我是梵的部分的看法。他说在梵之中包含着心（精神）与非心（物质）的存在，这种心和非心是无限多的，都是真实存在的实体。罗摩奴阇在他的《吉祥注》（I.1, 1）中曾引用了《毗湿奴往世书》（I.23, 53—55）所说：

梵有两种形式：一个是物质的，另一个是非物质的。^①

在同书中（II.3, 18），罗摩奴阇又说：

永远包含在梵之中的形式（种类，prakāra）只有两类：
（有）情与非（有）情。

于是这就很清楚，梵中包含着物质的世界和非物质的个我（灵魂）。梵与后两者的关系成为了全体与部分的关系，限定者与被限定者的关系，罗摩奴阇用了几个例子来说明。例如光亮之物与光，阿特曼与身体等。如

^① Cf. *Śrībhāṣya of Rāmānuja*。

果用全体与部分的关系来看梵与个我的关系的话，实际上就是把梵看作被限定者，这是限定不二论的核心观点。

个我（阿特曼）与命我是有区别的，肉身具有感觉器官、行动器官和意。意的存在是在神经系统的帮助下把外界获取的知识输入内界于灵魂，意有三种功能：判断、自爱和反映。灵魂是生生死死不变其基本性质的，它可以在感觉世界中出生多次并又回到那里，哪怕世界遭到了毁灭，甚至灵魂的特殊存在方式也荡然无存，但灵魂本身是不会被摧毁的。罗摩奴阇把灵魂和生命（*diva*）区别开来，生命的本质只是自我意识，只有当其存在时才具有这种本质，而灵魂无论是被束缚还是解脱的状态下都是认识的主体。生命是活动的载体，而灵魂为活动带来其结果。具体地说，只要灵魂由于业的原因仍被身体所缠缚着，那么就还得活动着；而一旦业被消除，灵魂摆脱了缠缚，那就实现了最终的愿望。罗摩奴阇强调指出，不能把命我等同于最高神，因为基本性质是完全不同的。但可以认为命我是梵的部分，这种部分不是一种分有，而只是梵的有限的组成或形式。然而灵魂却是属于梵的，因为灵魂是梵的结果，灵魂离开了梵就无法存在。

但是，我们应该认识到，罗摩奴阇哲学的一些实在论因素并不意味着他就背离了吠檀多唯心主义，而走向了唯物主义。首先，他仍然与商羯罗一样在客观现实之上设置了一个超越的精神，把它作为宇宙根本原理和万物的主宰，所以他的本体论的根本立场是唯心主义的。其次，尽管他认为最高梵或实体受到了外部现象世界的限定，承认现象世界的现实性，但他并不是二元论的，也不是唯物主义的，他仍然维护着精神性的最高梵的一元性，保持着实体的整体性，只不过是一种有限的唯心一元论。第三，由于罗摩奴阇哲学的非彻底性，在其体系中包含着许多矛盾。这些矛盾是吠檀多派哲学家都具有和遇到的难题。例如，关于现实世界的创造的问题，精神性的梵是如何显现出非精神性的世界呢？商羯罗采用“幻现说”来解释，商羯罗认为是梵通过其魔力“摩耶”幻现出了现象界，在这里因不过是假象地或非真实地转变为果，因此现象界实际上是不存在的。商羯罗用了个比喻，犹如把绳误认为蛇一样，一旦消除了误认，蛇即不复存在。商羯罗的观点是彻底的唯心主义，而罗摩奴阇却又承认梵显现为现象界是真实的转变，在这种显现中因是真实地转变为果，因此他认为梵和它所变现的现象界都是真实的。那么如何回答梵显现出非本性的东西，它具有一种什么样的力量的问题呢？罗摩奴阇认为梵虽然是精神性的，但它拥

有产生非精神性东西的力量，能生的和所生的是可以不同的，显然罗摩奴阇是无法圆满地解决这个矛盾。

罗摩奴阇对商羯罗的摩耶说进行了批判。商羯罗确立梵的绝对地位、否定现象世界的客观真实性，是通过“摩耶说”来完成的。罗摩奴阇的批判主要集中于以下两点：

(1) 关于无明的根底。无明实际上是梵与世界之间的一种中介，它必然会存在于某种东西之中，或者就是某种东西。罗摩奴阇指出，生成杂多世界的无明（摩耶），^①它所依靠的根底是什么？无明不可能是梵，因为梵是全知全智的，不同性质的；如果这样来设置，那梵的自我观照能力就没有了。^②无明也不可能是个我，因为个我实际上是由无明所产生出来的；无明是因，个我是果，因不能事先存在于果中。那么无明到底是什么呢？商羯罗认为它既不是实在，又不是非实在，是一种难以描述的东西。这实际上是与客观经验事实相违背的。

罗摩奴阇自有解说，他在《吉祥注》（Ⅲ.2, 3）中说：

摩耶一词意指美妙的事情，就如下面这段引文所显示的：她出生在闍那伽王族（Janaka）当中，具有天仙一般美妙幻象（devamāyā）。

其中美妙幻象（devamāyā）一词，并不是对“她”的真实描写，只是赞美词而已。同样在奥义书或《梵经》中提到主宰神的摩耶，那也是对主宰神的赞美词而已，并不是真的认为摩耶（无明）存在于它们的身上。

(2) 关于无明的功能。商羯罗认为，无明或幻会包盖梵的真实本性，然而梵是自明独照的，无明如何会遮盖梵呢？罗摩奴阇认为这是一种矛盾的说法。罗摩奴阇对商羯罗的幻现说提出了反对意见。如果说世界的差别性是由无明或个人认识的非完善性所造成的话，那么对于神来说是不存在这种差别的，因为圣典说过是神创造了世界，神是全智自知的。梵所显现的世界实际上也是真实存在的。认绳为蛇的例子只能说明对非存在的认识

^① 商羯罗认为无明是就有限制的个我而言，而摩耶是就无限的主宰神而言。与商羯罗的观点不同，对罗摩奴阇来说，无明与摩耶是同一个意思。Cf. *Śrībhāṣya of Rāmānuja*, II.1, 15。

^② *Śrībhāṣya of Rāmānuja*, I.1, 1。

是与特定的时间地点有关，但你不能否认蛇的映射本身的存在，因此世界本身的真实性是无法否认的。罗摩奴阁的反驳和批判击中了商羯罗的要害，肯定了经验世界的真实性，为其认识论奠定了基础。由于罗摩奴阁承认转变是真实的，而摩耶（幻力）是不存在的，因此他除了批判商羯罗的观点之外，还对佛教瑜伽行派的唯识论进行了批判。

三 认识论

罗摩奴阁在认识论上与商羯罗的观点也存在着很大的分歧。首先，罗摩奴阁认为认识的来源有三：知觉、推论和圣典的证言。这三个来源的认识都是由客观有限的对象（有性质的对象）所引起的，而且都是真实存在着的。罗摩奴阁强调认识对象的客观实在性，认为离开了物件就没有认识。但是罗摩奴阁又对知觉作出了划分，他认为可以分为有限制的知觉和无限制的知觉，前者只是对有限的（或有性质的）对象的认识；而后者则是对绝对无差别或纯粹存在的对象的认识。

第一，罗摩奴阁区别于商羯罗的最大一点在于认识对象的客观实在性，摆正了认识过程中认识主体和对象的关系，这是他认识论的合理因素。而商羯罗着重于区别“高级认识”（上智）和“低级认识”（下智），只承认认识对象的相对实在性，排斥了认识的客观内容。罗摩奴阁把知觉加以区分，这是受了商羯罗的影响。

第二，罗摩奴阁虽然承认圣典的权威，认为只有通过圣典才能把握住最高实在的知识，因为梵不是知觉的对象。但罗摩奴阁又认为思想并不能使人们面对实在，即使是吠陀也只能给人们以间接的知识。要想获取真理，既要心动又要身动。实际上罗摩奴阁是承认认识活动的积极作用，强调经验的有用性。商羯罗主张一种“直接经验”，这实际上是由修行者在出神状态下直接领悟或称亲证的认识；或者主张熟读圣典，证悟梵我。

第三，罗摩奴阁的认识论中虽然包含着一些合理因素，但他的具体认识手段和认识的最终目的却和商羯罗殊途同归。商羯罗主张神秘的“亲证”，进行自我认识，最终达到对梵的认识。罗摩奴阁则是从宗教情感出发，主张对毗湿奴神的虔诚和信爱，认为只有达到了全身心的诚信，才能最终达到对梵的认识。实际上两人在直觉内省这一手段上也是相通的。

第四，罗摩奴阁对认识过程中可能产生的错误进行了解释。他说我们的知识尽管都是真实而非虚构的，但它们并不是一个整体的实在，在认识

的过程中也存在着非完善的和非全面的问题。例如，我们把珍珠母贝误认为银片，这就是只看到了存在于珍珠母贝中的银片的共同基本要素（如银色），而忽略了其他的要素。其实这并不是认识上的错误，而是珍珠母贝中包含有银片的性质（劣性）；通常的认识都是认识到珍珠母贝的优性，但由于眼睛失误的缘故，认识到了具有劣性的银片。^① 对于梦中的经验，罗摩奴阇认为这是非真实的，因为梦中经验的对象仅作用于做梦者个人：对做梦者是特殊的而对局外人却不一定适用，因为梦中出现的情况是以做梦者过去经验的对象为基础的，所以梦中的经验是不具有普遍性和真实可靠性的。罗摩奴阇认为，确实的知识和谬误的知识实际上都是不完全的，前者是顾及了对人的有用有益的要素，而后者在认识上没有尽善尽终。但确实的知识对人的生活是有用的。海市蜃楼就是一种谬误的认识，但这种谬误性并不是因为它没有显现出水的要素，而是因为它无法解除沙漠中人们的干渴。因此，罗摩奴阇认为知识的确实性就在于：一是显现真实，二是实际运用。

根据商羯罗的观点，主体与对象的差别实际上是不存在的，因为只有一个无差别的梵是真实的。^② 而罗摩奴阇反对这种观点，他认为，根据意识的性质，可以证明有一个永久思维的主体存在，而对象是区别于主体的。罗摩奴阇提出，如果认为存在于熟眠状态中的知识就是一种无任何对象的纯知识的话，那是一种错误的观点。因为实际上在睡眠状态中，睡眠者仍然是一个认识的主体，仍然可以感觉。即使自我认为“没有意识”，但至少意味着“意识到了我”，可能忽视了认识的对象。实际上，在此时知觉与无知觉是同时发生的。^③ 罗摩奴阇的意思是反对商羯罗关于自我存在于第三位（熟睡位）中，整个丧失意识的观点。他实际上认为即便在熟睡的状态下人的意识也是活动的，人是意识的主体。意识与意识主体是有一定区别的。自我不是一个“自照自明”的知识，它是认识主体，但你说又不能“我是意识”，而只能说“我在意识”。

四 宗教伦理观

罗摩奴阇与商羯罗在修行解脱思想上是有所不同的。首先，商羯罗否

① Cf. *Śrībhāṣya of Rāmānuja*, § 66, p. 144.

② 《示教千则》 I. 1, 1; II. 1, 6—8.

③ Cf. *Śrībhāṣya of Rāmānuja*, II. 3, 32; II. 3, 52.

定现实生活，主张超然的态度。例如在关于印度教徒的人生四时期（梵行期、家住期、林栖期、云游期）的问题上，他主张直接从梵行期直接就进入云游期，要超越于现实与人生。罗摩奴阇反对这一观点，他主张要顺次经过了前三个人生阶段，最后再成为云游仙人，承认现实家庭生活的意义，主张对人生全部意义的实现。其次，商羯罗认为，要想获得最终的解脱，就必须破除无明，获得真知——通过悟知从而亲证梵我的同一。这是一种神秘主义的修行方法，很难为一般民众所把握，无法获得大众的拥护和支持。罗摩奴阇从大众的心理出发，维护宗教的立场，他强调虔诚的信仰，只要全心全意地热爱毗湿奴神，顶礼膜拜，施行礼仪，就可以使我归于神，从而获得最终的解脱。因为罗摩奴阇认为，神是至高无上的、公正而又慈悲的，人们只有服从它，沐浴于神恩之中，才可摆脱现世的苦难并趋于永生。

罗摩奴阇认为，解脱不是自我的消失，而是从有限的束缚中摆脱出来。因为自我的消失实际上是对真我的一种破坏，并且一个实体不可能消失于另一个实体之中。罗摩奴阇要人们崇拜和信仰，然后方可升华。解脱了的灵魂可以达到神的性质，尽管还无法同一。解脱了的灵魂与最高实体是同样完美，只有两点缺陷。一是解脱了的灵魂以原子（*aṇu*）大小的形相存在着，而最高实体是遍在的、弥漫于四处的。二是尽管它成为了原子的形相，但它仍然能够进入单个的身体之中，并且感受由神创造的杂多世界；并且，灵魂它没有能力参与创造世界的活动。这种能力仅属于最高梵所有。

信爱（*bhakti*）是罗摩奴阇宗教伦理思想中最重要的概念。这一概念最早可以溯源到上古的《梨俱吠陀》，奥义书里阐释也较多，它有一个悠久的历史。《薄伽梵歌》认为，解脱有三条途径：“知道”（又称智瑜伽，*jñāna-yoga*）、“行道”（又称行瑜伽，*karma-yoga*）、“通道”（又称信瑜伽，*bhakti-yoga*），在这三条道路中，只有通道是最直接和最重要的道路。*bhakti* 一词从语源学上来讲，它是从动词 *bhaj*（分配）而来，进而说到对神的“关联”、“参加”等，在宗教上的用意为“献身、归依、尊敬、诚实、爱情”等，也即表达出“对神的狂热和绝对的皈依”的感情。从印度古典文学中的用例来看，它意味着“人间的”、“情绪的”及“崇敬的”用法。^① 罗摩奴阇在他的《薄伽梵歌注》中肯定解脱的三条道路，他说：

^① 参见原实“*bhakti* 研究”，载《日本佛教学会年报》第28期，1962年，第1—24页。

行瑜伽、智瑜伽和信瑜伽，是实现最高安宁的手段，吾等要亲事一切的宗教仪礼，从而获得极度的喜悦；要舍弃果报、行为和行为主体，作为行为主体所应亲事之物，应该达到之物以及手段都要注意。^①

在罗摩奴阇那里信爱即信瑜伽是获得解脱的主要手段，也是罗摩奴阇思想的实践论的核心内容。在罗摩奴阇的著作中，特别是《吉祥注》、《吠陀旨要》和《薄伽梵歌注》等书，关于信爱的论述很多，但有以下几个特点：

(1) 《吉祥注》是比《吠陀旨要》的内容多十倍的大部头著作，但它提到信爱的地方却很少，内容也不多。而《薄伽梵歌注》相比之下却频频言及信爱。

(2) 在《吉祥注》中，罗摩奴阇将信爱一词等同于皈依 (upāsana)。因为《吉祥注》是对《梵经》的注解，而《梵经》本身却从未提起过信爱；《薄伽梵歌注》根据本论而有大量的内容谈论信爱。罗摩奴阇认为自己是吠檀多传统的正宗，《梵经》没有谈论的内容自己也不要过多涉及，于是他在写作《吉祥注》时很注意这一点。

(3) 皈依一词是奥义书中的用法，罗摩奴阇将信爱一词等同于皈依，这可以表现出自己对婆罗门教传统的重视，因此他在《吠陀旨要》一书中也使用皈依一词，而与信爱关联的词还有“冥思” (anudhyāna)、“禅那” (dhyāna)、“知识” (vedana) 等，但他却未说与皈依有关。这只能说明他在《吠陀旨要》中的信爱与在《吉祥注》中的信爱观是不一样的。

(4) 信爱与冥思、知识在内容上可以同样理解，因此在《吉祥注》中信爱并非绝对的皈依，它还有一定的行法作为前提的。

信爱 (bhakti) 在《薄伽梵歌》之中主要包含了两种含义：一是虔信者对神的狂热虔信；一是神对虔信者的恩惠。首先要对神无限的爱和虔信，只有这样，才能获得神的恩惠，获得解脱。神是最偏爱那些献身于他的人。《薄伽梵歌》还对虔信作出了具体的规定。罗摩奴阇继承了这一思

^① *Gītābhāṣyam*, Śrī - Bhagavad - Rāmānuja - Granthamālā, Complete Works in Sanskrit, ed. By P. B. Annangarācārya, Kāñcīpuram: Granthamālā Office, 1956; X VIII, 66, p. 169.

想，并且发展了它，走向了顶峰。罗摩奴阁在他的《吠陀旨要》中认为，信爱表示着一个人通过对神的虔诚由低级的信仰向高层次的实在生活发展的内涵。信爱不是一般的盲目信仰和崇拜，而是对神充满热爱的皈依 (upāsana)，这种皈依持续不断，就像流淌的河流。罗摩奴阁的信爱思想可分为两个层次，首先，信爱是区别于一般的信仰崇拜的，它实际上不单单是对神的感情，而是对神的高层次的认识 (parabhakti)，或叫做“知” (jñāna - viśeṣa)。因为在高层次的信爱中，不光是对神产生感情，还是具备知识智能，通过对神的冥思 (anudhyāna) 和体味而产生出深刻的认识。其次，信爱不是外在的形式，而是内在的精神和态度，罗摩奴阁认为，真正对神的献身并不在于肉体形式，或者禁欲苦行，等等，而在于发自内心的一种精神趋向。神是无处不在的，爱也是多方面的，但是只有真正在精神上追随于神才能表达出忠诚，要无条件地把自己献给神。信爱是一种特殊的爱，爱又是一种特殊的知。^① 罗摩奴阁认为，信爱的高级阶段，它是发自内心的不可遏制的对神的热爱和渴望，它使灵魂得到净化，使自己被神选中，从而获得解脱。

罗摩奴阁还对信爱的方法和内容作了一系列的描述和规定。他强调了导师在信爱过程中对虔信者的指导作用；只靠个人的虔诚还无法达到解脱，必须要有导师的指点。只有在导师的指导下，才能通过信爱认识最高神。罗摩奴阁非常强调导师的作用，这是源于印度教的婆罗门至上主义。因为传统的印度教宣传婆罗门的至高无上的地位和不可替代的作用，婆罗门实际上垄断了宗教神权，成为所谓神与人之间的中介人。罗摩奴阁领导的虔诚派运动对婆罗门的神圣地位提出了挑战，相信每个人都可以直接崇拜神，而不需要什么中间人了。罗摩奴阁相信，信爱并不仅仅是情感主义的，它还包括对愿望和知识的获取训练。它是有关神的知识和对神的意愿的服从。信爱就是人全身心地对神的爱戴，是人对神的直觉实现的顶点。信爱也可以说是与解脱在功能上是相似的，人们在信爱的每一步骤或阶段中都是在完善自我，最终达到解脱。

皈依 (upāsana) 就是最高的信爱，它可以从无明得到解脱，等

^① *Vedārthasamgrahaḥ*, p. 170.

同于梵，也即对皈依者教示对梵的直观的果报，结论就是如此。^①

值得注意的是，罗摩奴阇认为通过信爱可以使自我（灵魂）更接近于神，即在灵魂与神的联系中成为更活跃的意识成分。罗摩奴阇提出信爱也需要一系列的修持，包括：吃干净的食物、离欲、对神的信念、布施、慈悲、诚实、正直、怜悯、非暴力，等等。通过这些修持首先可以进入低层次的信爱，这个层次包括祈祷、举行仪式和形象崇拜，这一切虽然可以帮助灵魂进步，但却不会使他们自己拯救灵魂，必须要向高层次发展。高层次的信爱实际上是使人进入了最后的认识，把最高实在作为皈依的对象。人生的最终目的就是亲证大神毗湿奴，从而达到解脱。

罗摩奴阇在社会思想中表现出了反对种姓制的倾向。他在号召大众皈依于神时就打破了种姓制的藩篱。他认为，种姓制只不过是人在社会中其身份和肉体的不同区别而已，种姓制的差别并不与灵魂的性质发生关系。他认为对神的信爱是没有差别的，灵魂在神的面前都是平等的，信爱已经超越了所有的种姓差别。罗摩奴阇还排除对妇女的歧视，在他的12人教团中就包括了一个婆罗门，一个理发师，一个皮匠和一个妇女。并且他还公开地反对婆罗门的特权地位。他的这种民主思想反映了当时城市贫民和手工业者的利益和愿望，推动了后期虔诚派运动向下层民众的发展。

五 结论

归纳言之，罗摩奴阇认为，吠檀多哲学的最高宇宙精神梵与最高人格神毗湿奴神是同一的。梵是无限的、具有完全的实在性，梵既是世界的动力因又是世界的质料因。梵在创造世界时，它首先根据自己的意志，为了游戏的缘故，由自己的部分分离出纯粹精神和原质，从而创造出世界。纯粹精神产生出了无数的个我（灵魂），个我的本性是知和欢喜，但个我与个我之间存在着差异；差异并不会表现出来，只是个我自身知道而已。由原质产生出各种现象世界。梵、个我、物质世界都是实在的。梵在创造出世界之后，成为最高的阿特曼，内制个我和世界，形成三者的不可分离的关系。从这个意义上讲，最高梵、个我和物质世界是不一不异的关系。但是，个我又是梵的身体和形相，个我具有梵的本性。而物质世界既有梵的

^① Śrībhāṣya of Rāmānuja, I. 2, 23, p. 377.

本性又具有个我的身体和形相，因此物质世界归根结底还是具有梵的本性。总而言之，个我和物质世界都把梵作为自己最根本的性质。于是从这个意义上讲，梵、个我、物质世界三者是同一的。换句话说，个我和物质世界都是梵的形相，梵由于这两者的实在性而被限定。被限定的梵与这二者实在是不一不异的，因此罗摩奴阇的哲学被称作限定不二论。

罗摩奴阇从本体论出发提出了他的宗教伦理观。他认为，现象世界由梵创造出来后再进一步发展，由于个我的业因造成了这个世界的残酷性和不公平。个我是由以业为本性的无知所遮盖，认为身体是自己的从而作出行为。与其行为相应地造成了苦与乐的经验，进入轮回。

个我要想摆脱轮回直接回归于神是不可能的。要想获得解脱，就必须履行宗教上的种种义务，认识个我与肉体是别异的，口中念神修习禅定，对神信爱，接受神的恩宠，从而消除覆盖于个我之上的暗黑而得到解脱。罗摩奴阇把正统的婆罗门哲学与大众信仰融合在一起，但他自己却仍然没有脱掉正统婆罗门的壳。他所提出的信爱的概念具有浓烈的知识的色彩，他除了信爱之外还提倡对神的绝对皈依。

罗摩奴阇作为印度中世纪虔诚派运动的理论先驱，他对这场运动有不可磨灭的贡献。他为虔诚派运动奠定了坚实的哲学基础，使一个群众性的狂热崇拜思潮成为有理论有指导方针的思想运动。同时他还以自己的社会伦理思想来影响下层民众，宣扬人人平等、泛爱众生的宗教精神，把知识与信仰摆在同等的位置，努力想填平超验世界与现实社会、目的与手段、永恒实体与日常经验之间的鸿沟。但是罗摩奴阇的理论同时由于不严谨为后代的理解造成了困难，因而出现了教派的分裂。在公元13世纪，分裂出了南派（Tengalai）和北派（Vaḍagalai）。前者以泰米尔（Tamil，南印度种族）文字所书写的宗教诗集（Prabandham）作为圣典，而不采用梵文圣典；同时还接受了神享受罪恶的说法，在当时的人们看来，这是离经叛道的作法。后者虽然两种圣典都采用，但却以梵文圣典为主。持不同观点的南方派与北方派之间曾出现了有名的“猴猫之争”。北方派持“猴论”（Markaṭanyāya）的说教，南方派持“猫论”（Mārjāranāya）的说教。“猴论”认为，人与神的关系就像幼猴和母猴的关系一样：带着幼猴的母猴在遇到危险时，幼猴会抓着母猴，由母猴带着它向安全地带转移。在这一过程中，主要是由母猴采取行动获得了解救，但幼猴对母猴也作出了协力行动，幼猴抓住了母猴，才能逃

生。因此，人对于神不但要“顺忍”，还要加上个人的努力和对神的热爱，才可以达到最终的解脱。而“猫论”的说教是，带着幼猫的母猫在遇到危险时，母猫直接把幼猫叼在口中逃跑，在这一过程中，幼猫只是受到母猫的保护，自己却没有做出任何协力动作。“猴猫之争”的意义在于，持“猴论”的北方派认为，在向神的绝对皈依之中，人也必须作出一定的努力才能够达到拯救灵魂的目的。而持“猫论”的南方派却认为人们只是被动的受体，否定人们努力的价值。

第六节 摩陀婆的二元论

一 摩陀婆的生平及著作

摩陀婆 (Madhva, 1238—1317 年)^① 是南印度毗湿奴派中最有影响的吠檀多哲学家。摩陀婆又名阿难陀提达 (Anandatīrtha) 和普那般若 (Pūrṇaprajña)，他出生于自己派别的总本山附近、南印度喀那拉达卡的乌都皮 (Uḍupi)，少年出家为行者，初随商羯罗派的阿周陀薛刹 (Acyutaprekṣa) 学习不二一元论派理论，后来由于不满意阿周陀薛刹的教学，因而离开了师门。自己独创了与不二一元论相对立的二元论的体系，建立了毗湿奴派中的摩陀婆派。晚年他在乌都皮附近建造了供奉黑天 (Kṛṣṇa) 的神庙，并以之为本教派的总本山，进而发展自己的教派，名为“真实毗湿奴派” (Sad - Vaiṣṇava) 或“大梵毗湿奴派” (Brahmā - Vaiṣṇava)。

摩陀婆的作品有 37 种，其中主要的有：对《梵经》所做的注解——《经注》 (Sūtra - bhāṣya)；以及对《薄伽梵歌》所做的注解——《释歌》 (Gītā - bhāṣya)，这两部著作最重要。除此之外，还有他自己对自己的《经注》所做的解读性作品，这是用韵文写作的《释难》 (Anuvyākhyāna)；该书是研究摩陀婆哲学思想的重要典籍。《论评》 (Prakaraṇas)，以及《大战歌》的纲要书——《大战歌定旨》 (Bhāratātātparya - nirṇaya)。后世对摩陀婆的《经注》和《释难》又有很多的复注和释补，如 13 世纪的谛利吠伽摩 (Trivikrama) 所写的《真

^① 关于摩陀婆的年代有各种不同说法，前田专学教授认为 B. N. K. Sharma 的说法比较可靠。Cf. B. N. K. Sharma, *A History of the Dvaita School of Vedānta and Its Literature*, vol. I. Bombay, 1960, pp. 101 - 103.

理灯明》(*Tattvapradīpikā*), 14 世纪的阁耶提达 (Jayatīrtha) 的《正理甘露》(*Nyāyasudha*), 以及毗沙陀耶 (Vyāsarāya) 对《正理甘露》所做的注解——《月光》(*Candrika*)。还有普那难陀 (Pūrṇānanda) 的《真实珠贯》(*Tattvamuktāvali*) ——这是对不二一元论吠檀多的严厉批判。

二 摩陀婆的二元论

摩陀婆的哲学理论实际上是在耶牟那、罗摩奴阁所开展的毗湿奴派吠檀多哲学的基础上发展起来的。他把最高梵等同于大神毗湿奴和那罗延天, 同时他认为梵与个我、梵与物质、此个我与他个我、个我与物质、此物质与他物质等都是完全别异的, 这种别异性是永远实在的。这种论说五种类的别异性的理论被称为“五别异论”。

存在着个我与主宰神的差别 (*jīva - īśvara - bhidā*), 非有情与主宰神的差别 (*jaḍa - īśvara - bhidā*), 个我相互之间的差别 (*jīva - bheda*), 非有情与个我的差别 (*jaḍa - jīva - bhidā*), 非有情相互之间的差别 (*jaḍa - bheda*), (以上为) 现象界 (*prapañca*) 的五种差别 (*bheda - pañcaka*)。

那里的这个 (现象界) 是真实的, 并未有开始。如果有始, 那么就会有灭了。但是这个 (现象界) 是不会灭亡的, 它也并非是由迷妄所虚构的 (*bhrānti - kalpita*)。

如果是虚构的那就应该有断吧, 但并无断灭。因此, 要说 (并无二元性), 那是无知之人的说法。^①

对于摩陀婆来讲, 他如此地强调别异性, 这与吠檀多哲学从来就讲的经典的说法是相反的。他认为, 无论是讲梵我一如也好, 是讲个我与最高我的同一性也好, 都不具有真正的意义; 而仅仅是在讲它们之间的相似性。

^① *Sarva - darśana - saṃgraha* of Sāyaṇa - Mādhava ed. By V. S. Abhyankar, Poona 1951, 译文转引自中村元“玛陀婆《全哲学纲要》第五章之摩陀婆哲学的翻译”, 载日本《三康文化研究所年报》第1号, 1967年, 第91—116页。下同不再注明。Cf. *Sūtra - bhāṣya*, I. 4, 111 - 112; *Sarva - darśana - saṃgraha*, Udipi, 1969 - 1974, p. 56.

由此这些天启圣典在讲（个我与主宰神）的不异（*abhedavat*），而古来的文章所讲的类似性才是不异的基础（*sādṛśyābheda - samśrayāt*）。因此，无论类似性也好，主要性也好，还是独立性等，尽管都是讲（两者）的不异（*abhida*），但关于主宰神（*īśa*）与个我的本质的不异（*svarūpābhidā*）在哪里都没有（讲过）。^①

于是，在《歌者奥义》^②中所讲的名言“此即我，汝即那”（*sa ātmā tat tvam asi*）也被摩陀婆改成了“此即我，汝非那”（*sa ātmā'tat tvam asi*）。^③他对此注解：

因为，汝并非真实的那（*satyato nāsi tat tvam hi*）。^④

汝并非那（*atat tvam asi*），吾儿呀，乔答摩就这样说的。^⑤

也即，如果区别出[汝非那]，那（个我与主宰神的）同一性（*aikya*）就会被很好地排除掉。^⑥

摩陀婆的意思在这里讲得非常清楚，在主宰神（梵）与个我这两个实体之间永远存在着别异性，因此他的哲学被认为是二元论的，与商羯罗的不二一元论是完全对立的。对于摩陀婆的二元论，实际上也可以叫做不一一元论或别异论，这样称呼可以使摩陀婆的二元论与数论的二元论区别开来。

14世纪印度的著名哲学史家玛陀婆（*Mādhava*）写作了《全哲学纲要》（又译：《摄一切见论》，*Sarvadarśanasamgraha*），他在第五章中集中论述了罗摩奴阇和摩陀婆的哲学。该书第5章对摩陀婆的哲学论点进行了概括性的描述，例如：

独立之物（*svatantra*）与依存之物（*paratantra*）两者的原理（即

① *Sūtra - bhāṣya*, II. 3, 68 - 69; *Sarva - darśana - samgraha*, p. 101.

② 《歌者奥义》VI. 8, 7.

③ *Sūtra - bhāṣya*, II. 3, 68 - 69; *Sarva - darśana - samgraha*, pp. 437 - 440.

④ *Sarva - darśana - samgraha*, p. 437.

⑤ *Ibid.*, p. 445.

⑥ *Sarva - darśana - samgraha* of Sāyaṇa - Mādhava ed. By V. S. Abhyankar, Poona 1951, 译文转引自中村元日语本第91—116页；II 189。

实在, *tattva*) 都被认可。独立之物即为至尊的毗湿奴, 它没有过失, 具有全部的属性 (德, *aśeṣa - sad - guṇa*)。^①

摩陀婆认为实体有两种: 一种是独立存在之物 (*svatantra*), 一种是依存之物 (*paratantra*); 前者是毗湿奴或梵, 后者是个我和世界。他从毗湿奴信仰的立场出发, 认为毗湿奴是集中了所有美德之神, 它是独立的实在之物; 进而认为毗湿奴是梵的化身, 神是世界的根元 (*mūla*), 是动力因 (*nimitta*), “原质含有幻力 (*māyā*), 大自在神是幻力之主 (*māyin*)”。^② 神以不可思议的力量使原质产生出世界, 这个世界并非虚妄不实。摩陀婆还强调, 梵是独立的实体, 包含着根本原质, 而别的实体都依存于梵, 单从这一观点来看, 他的哲学似为一元论。

但是, 摩陀婆又认为梵 (= 主宰神) 与世界 (= 个我等) 是别异的 (*bheda*), 两者是不同的实体存在, 这样他的哲学就与商羯罗的不二一元论完全相对立, 甚至与罗摩奴阁的观点也是不同的, 因此他的哲学又被称为二元论。与罗摩奴阁的观点相同之处就在于, 他们都否定现象世界是虚妄的观点。摩陀婆与罗摩奴阁观点的不同之处在于: (1) 罗摩奴阁认为, 不同的个我之间存在着相同的本质; 而摩陀婆却认为个我之间并没有相同的本质。(2) 罗摩奴阁认为, 梵是宇宙万物的质料因, 而摩陀婆认为宇宙并不是由梵所创造的。(3) 罗摩奴阁认为, 所有的个我都可以获得解脱, 但摩陀婆却认为有些个我是永远也无法解脱的。^③

同时鉴于摩陀婆的哲学设定了多个实体, 如果单从这一点来考虑的话, 他的哲学也可以被认为是多元论的; 然而他却又在罗摩奴阁的哲学体系中, 试图将别异论、不一不异论和不异论等都囊括于其中; 而摩陀婆对《梵经》等吠檀多的经典著作的观点作出了极端的曲解, 采取了别异论的观点, 将神与人的距离进一步拉大。他对个我的命运作出了悲观的预测, 认为解脱几乎是不可能的, 人会永远地轮回, 直堕地狱。即使能够得到解脱, 解脱之后的个我也无法进入梵之中, 与梵合一; 解脱之后的个体灵魂

① *Sarva - darśana - samgraha* of Sāyana - Mādhava ed. By V. S. Abhyankar, Poona 1951, 译文转引自中村元日译本第 91—116 页; II 9—10。

② *Sūtra - bhāṣya*, I. 4, 25。Cf. *Sarva - darśana - samgraha*, p. 51.

③ Cf. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, p. 738.

只能服务于神。轮回的原因是由于无知，是对神和自己的本性不了解所致，这种无知是实在之物，用知识是无法消除它的。要消除的唯一办法就是靠神的恩宠，要想获得神的恩宠，就必须舍弃对世间的欲念，归依神信爱神，接受导师对经典的教习；对这种教习要详尽考察和认真冥想，最后获得关于神的正确知识。神会对信爱者所持有的知识明察而赋予恩宠。而人无法直接亲近神的，解脱也只能通过神的儿子伐尤（Vāyu）来完成，摩陀婆自称自己是伐尤的化身。有一些学者认为他的思想是接受了基督教、摩尼教或伊斯兰教的影响，但根据不足。

商羯罗、罗摩奴阁和摩陀婆是印度中世纪吠檀多哲学的主要哲学家，由他们三人所建立的学派也是影响最大的派别。在他们之后又产生了很多的吠檀多学者，但却并非仅仅属于这三个学派，而是吸收了很多吠檀多之外的学派的教义，尽管他们仍属大众的印度教，但也对佛教、数论、正理论、胜论等派别的思想理论因素进行了摄取和同化，成为了后期众多吠檀多派别的思想基础。

第三章 数论派哲学

第一节 历史和文献研究

一 数论的名称和主要哲学家

吠陀和奥义书是印度正统派哲学的思想源泉，数论的理论也导源于此。早在《歌者奥义》（VI，4）中就提出了宇宙万有由三种要素（红、白、黑三相）组成，这就是数论的重要哲学概念“三德”的最早理论源泉。数论的名字最早见于《白骡奥义》，《慈氏奥义》（III，2，3）中也说到了“三德”，此三德归属于“自性”（又译原初物质，prakṛti）。^①因此，数论是六派哲学中最早的哲学派别之一。尽管它延续了奥义书的一些哲学传统，但是它却并未继承奥义书的一元论，而是发展出了二元论的实在论的哲学观点。数论还有一个思想源泉，即印度古代大史诗《摩诃婆罗多》，作为大史诗第六篇的《薄伽梵歌》的二元论哲学思想与数论的思想非常相似（详见下述）。《薄伽梵歌》（2，39）中也提到了数论的名字。关于数论派的起源，从来就是学术界讨论不休而无法确定的问题。据《成唯识论述记》，^② 迦毗罗所创数论其门下似乎分裂为十八支，这在当时古印度是很正常的，因为小国部落林立；由于分裂的原因，暗示其所传《数论经》也可能各不相同。最早比较系统地论述数论哲学的著作应该是公元初印度著名医学家遮罗迦（Caraka）的医学著作《遮罗迦本集》（*Caraka - saṃhitā*）。

数论（Sāṃkhya）一词是由梵文 sam - √khyā 所组成，其原始意味为“计数”，转为“思索研究”一意。世界数论哲学研究权威伽尔比

^① 参见徐梵澄译《五十奥义书》，中国社会科学出版社1984年版，下引同此不另注，第445页。

^② 窥基：《成唯识论述记》卷一末；《大正藏》第43卷，第252页。

(Garbe) 认为, 数论哲学因为持二元论及二十五谛思想, 它对世界万有皆以数量来解释, 因此被别的学派笑称为“计数派”, 故称为数论。^① 在汉译佛经中被称为“僧佉”、“迦毗罗论”、“雨众外道”等。唐窥基的《成唯识论述记》说:

梵云僧佉, 此翻为数, 即智慧数。数度诸法, 根本立名。从数起论, 名为数论。^②

可见窥基认为数论特别重视数目, 因此就称它数论。隋吉藏的《百论疏》对数论名称的看法却不同, 如:

僧佉此云制数论, 明一切法不出二十五谛故, 一切法摄入二十五谛中名为制数论。^③

吉藏明白指出, 数论所述一切法都以数目来计, 用二十五谛来解释世间万物, 当然要称其为数论。

关于数论的开祖, 一般都认为是迦毗罗 (Kapila, 约公元前 350—前 250 年), 二祖为阿修利 (Asuri, 年代不详), 三祖为般尸河 (Pañcaśikha, 约公元前 150—前 50 年)。但是关于这三人在数论发展史上的地位却难以评判。根据《金七十论》中的排列, 到自在黑为止数论的主要理论家为:

迦毗罗→阿修利→般尸河→褐伽 (Gārga) →优婆佉→跋婆利 (Bad-dhali) →自在黑。

数论的一部重要经典《摩陀罗评注》(*Māṭharavṛtti*) 也有一个名单:

迦毗罗→阿修利→般尸河→婆伽瓦 (Bhārgava) →优婆佉→伐弥基 (Vālmiki) →诃梨多 (Hārīta) →提婆罗 (Devala) …… 自在黑 (Iśvarakṛṣṇa)。

迦毗罗以前的论师中有两个人很重要, 一个是雨众 (Vārṣagaṇya, 又

① Cf. Garbe: *Die Sāṅkhya Philosophie*, 2 Aufl., Leipzig 1917, S. 132, fg.

② 《成唯识论述记》卷一末;《大正藏》第 43 卷, 第 252 页。

③ 隋吉藏疏:《百论疏》卷三;金陵版卷三, 第 8 页。

译伐里沙，音译毗梨沙迦那），一个是频闍诃婆装（Vindhyavāsin）。窥基的《成唯识论述记》说：

其后（迦毗罗）弟子之中上首……名伐里沙，此翻为“雨”，雨时生故，即以为名。其雨徒党，名雨众外道。^①

后来自在黑的《数论颂》是依据雨众的著作《六十科论》（*Saṣṭi-tantra*）所作，^② 所以一般也称数论为雨众外道。关于上述名单还有一些其他的说法，但因为这些人基本上都是一些传说中的人物，所以也不足为信。至于自在黑以后的数论哲学家主要有：

摩咤罗（Māṭhara）——公元 450 年；

乔荼波陀（Gauḍapāda）——约公元 600—700 年，实际上是吠檀多哲学家；

筏遮塞波底·弥室罗（Vācaspati miśra）——公元 841 年；

求那罗多那（Guṇaratna）——公元 1300 年；

佚名的《数论经》作者——公元 1300—1400 年；

阿尼鲁达（Aniruddha）——公元 1400—1500 年；

吠若那比柯宿（Vijñānabhikṣu）——公元 1550 年；

摩诃提婆（Mahādeva）——公元 1700—1800。

因为自在黑著的《数论颂》（*Sāṃkhya - Kārikā*）被认为是数论派的根本经典，所以自在黑在数论哲学史上具有最重要的地位。关于自在黑的生平完全不为人知晓，至于它的产生年代，根据《数论颂》的注释本《金七十论》的年代来判断，《金七十论》的翻译者为公元 546 年来华的真谛（时年 48 岁），该书应该是存在于公元 5 世纪。前边所说的雨众和频闍诃婆装，根据真谛译的《婆菽盘豆法师传》，^③ 应该是比佛教的世亲

① 《大正藏》第 43 卷，第 252 页上中。这里说是迦毗罗弟子，实际上是窥基的误会，应该是阿苏里弟子。

② 《六十科论》被学术界确认为数论派的著作，它也是印度哲学史上的一部重要著作，但已散佚。

③ 《大正藏》第 50 卷，第 189 页。卷中讲频闍诃婆装向雨众的龙王（变身的仙人）学习僧佉论，然后再将老师的学说加以改变后作僧佉论，与世亲的师傅佛陀蜜多罗论战并获胜。后来世亲又作《胜义七十论》来破僧佉论。

(5 世纪人) 稍年长一点的同时代的人。

二 数论的文献

1. 《数论颂》

印度六派哲学一般都有本派的根本经典, 并且大多标为《经》(sūtra), 而数论却没有这个经, 因此, 《数论颂》(Sāṃkhya - Kārikā) 就是数论的主要经典, 相传为公元四五世纪的自在黑 (īśvarakṛṣṇa) 所作。相传的《数论经》(Sāṃkhya - sūtra) 却是很晚期的作品, 并且具有浓厚的吠檀多意味, 因此不能作为数论的根本经典。另外还有一本《瑜伽经》, 因为古典数论以钵颠闍利的《瑜伽经》为它的理论依据。因为本章的研究主要以《数论颂》为主, 故在此就不单独介绍《数论颂》的主要内容。对《数论颂》的注释本主要有下列 7 部:

A. 《金七十论》, 原名梵文为 *Svarṇasaptati*。

B. 《道理之光》(*Yuktidīpikā*) (约为公元 6 世纪中叶所写),^① 这一注释本主要是对数论的历史和古典数论作了阐述。这部书分量很重, 它反复对别的学派的哲学观点以及自身学派内部的不同观点进行论证, 内容比较难解, 存在着一些问题。关于它的年代, 本书的梵文校订者庞德耶 (R. C. Pandeya) 在序言中说, 该书的年代应该是在陈那 (约 480—540 年) 之后, 筏遮塞波底·弥室罗 (841 年) 之前。^②

C. 《乔荼波陀疏》(*Gauḍapādabhāṣya*), 这一注释本是否为吠檀多派的乔荼波陀所著无从考证, 但它带有明显的吠檀多的痕迹。

D. 《摩陀罗评注》(*Māṭharavṛtti*), 其年代不明, 但有史料说明它在 10 世纪之后还很流行。^③

E. 《明谛论》(又译《数论诸谛之月光》, *Sāṃkhyatattvakaumudī*), 此书作者为筏遮塞波底·弥室罗, 他是正理论著名理论家, 该作者对《数论颂》的无神论思想进行了批判, 他力图将古典数论改造为有神论。^④

① *Yuktidīpikā*, translated by Shiv Kumar and D. N. Bhargava, Delhi: Eastern Book Linkers, 1990 - 1992.

② Cf. R. C. Pandeya (ed.), *Yuktidīpikā, An ancient Commentary on the Sāṃkhya - Kārikā of Īśvarakṛṣṇa*, Motilal Banarsidass, Delhi 1967.

③ 参见本多惠《数论哲学研究》上, 春秋社, 1981 年, 第 369 页。

④ 参见黄心川《印度哲学史》, 商务印书馆 1989 年版, 第 269 页。

F. 《数论七十颂评注》(*Sāṃkhyasaptatīrtti*), 近代得到了出版, 但学术界一般并不承认。

G. 《数论评注》(*Sāṃkhyavṛtti*), 但著者与年代都不明。^①

本多惠认为上述只有 A、C、D、E 四种注释书是最古的。^②

2. 《数论经》

数论的另一部重要的经典——《数论经》，被认为是由数论哲学的开祖迦毗罗所著。但对此书的著者和年代在学术界有争论，认为它在古代为数论经典著作中并未被提及，有可能是由吠檀多派的人在公元 9 世纪甚至 14 世纪时才写出的。^③ 根据伽尔比的意见，《数论经》产生的年代从上限来讲，应该不超过公元 1380 年，下限不超过 1450 年。他的根据是，14 世纪后半叶的玛陀婆所著的《全哲学纲要》中并未提及《数论经》，而在论述数论哲学思想时仅是引用的《数论颂》。^④ 但在中国公元 5 世纪时的汉译佛经中有多处提及到《僧佉经》，例如：

A. 龙树造、鸠摩罗什译：《大智度论》卷七十（《大正藏》第 25 卷，第 546—547 页）。

B. 马鸣撰、鸠摩罗什译：《大庄严论经》卷一（《大正藏》第 4 卷，第 258—260 页）。

而隋吉藏疏《百论疏》卷三（《大正藏》第 42 卷，第 245 页上）中也提到：

“迦毗罗谓佛宝。弟子谓僧宝。僧佉经谓法宝也。”^⑤

但学术界有人认为，《僧佉经》是否就是《数论经》还需要作进一步的研究才能作出结论。^⑥ 一般认为《数论经》有三部重要的注释本，如下：

① 参见：1. 中村元：《瑜伽与数论思想》，中村元选集第 24 卷，春秋社，1996 年，第 542—543 页。2. 村上真完：《数论哲学研究》，春秋社，1978 年，第 660 页。黄心川书中未列出 F、G 两书。

② 本多惠：《数论哲学研究》上，春秋社，1981 年，第 367—370 页。

③ 参见黄心川《印度哲学史》，商务印书馆 1989 年版，第 270 页。

④ Cf. Garbe: *Die Sāṃkhya Philosophie*, 2 Aufl., Leipzig 1917, S. 97.

⑤ 参见汤用彤选编《汉文佛经中的印度哲学史料》，商务印书馆 1994 年版。并请参见本多惠：《数论哲学研究》上，春秋社，1981 年，第 66—67 页。引自《大正藏》第 42 卷，第 245 页上。

⑥ 参见黄心川《印度哲学史》，商务印书馆 1989 年版，第 270 页。

A. 阿尼鲁达 (Aniruddha, 公元 15 世纪): 《数论经评注》, (*Sāṃkhya-sūtravṛtti*)。

B. 识比丘 (Vijñānabhikṣu, 1550 年): 《数论解明注》 (*Sāṃkhya-pravacana - bhāṣya*)。

C. 摩诃提婆·吠檀丁 (Mahādeva Vedāntin, 公元 17 世纪): 《数论评注精要》 (*Sāṃkhya - vṛtti - sara*)。

其中, 阿尼鲁达著的《数论经评注》是一部比较简洁的注释书, 客观地论述了数论的哲学思想。因为阿尼鲁达是在 1500 年写作的此书, 由此可以推断《数论经》产生的年代下限也在此时间。识比丘的《数论解明注》是一部长篇宏著, 有着难以理解的议论。主要是识比丘在这部著作中充分地发挥自己的哲学观点, 从而为了缩小数论与有神论的吠檀多之间的差异作出了努力。^① 识比丘的《数论解明注》是数论的一部哲学大作, 识比丘是 16 世纪后半叶的人, 因此这部注释比《数论经》晚了一个世纪。摩诃提婆·吠檀丁的《数论评注精要》是对阿尼鲁达著的《数论经评注》作的一部摘要, 它也借用了识比丘的学说。在这三人之中, 前两人都是吠檀多派的人物, 他们力图“使原始数论和吠檀多的哲学调和起来, 扬弃它的无神论因素”,^② 所以在他们的注释中当然会有吠檀多的影响。村上真完认为还有一部注释: 那乔吉跋多 (Nāgojī - Bhaṭṭa, 约 18 世纪初) 著的《数论经小评注》 (*Laghu - Sāṃkhyasūtravṛtti*)。^③ 这部书是对识比丘著作的摘要本。

《数论经》全体由六章组成, 共 527 颂, 题目如下:

第一章 研究的对象 (viśaya), 164 颂

第二章 原质的结果 (pradhāna - kārya), 47 颂

第三章 离欲 (vairāgya), 84 颂

第四章 说话 (ākhyāyika), 32 颂

第五章 他说的排斥 (parapakṣa - nirjaya), 130 颂

第六章 要义 (tantra), 70 颂。

① S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* Vol. II, London 1927, p. 256.

② Cf. Garbe: *Die Sāṃkhya Philosophie*, 2 Aufl., Leipzig 1917, S. 98.

③ 村上真完: 《数论哲学研究》, 春秋社, 1978 年, 第 11 页。

通过对《数论经》内容的对比和研究可以发现,^①它主要是依据《数论颂》的内容为素材而成,同时还参考了《瑜伽经》和《梵经》,其影响比比皆是,利用的他派的哲学术语也俯拾皆是。例如,《数论经》中也将梵作为它的绝对唯一者,这种做法在六派哲学中只有吠檀多的《梵经》和《数论经》两经如此。另外,《数论经》还使用“心”(citta)这一抽象的精神名词,而六派哲学的经典中却只有《瑜伽经》用过。心还是佛教用语,可见《数论经》也接受佛教的影响。《数论经》中还用了吠檀多的“限制”(upādhi)和“不二”(advaita)两词,以及瑜伽的“识别、判断”(viveka)一词。

3. 《金七十论》

根据中国传统的说法,《金七十论》是由频闍诃婆沙所造,时间大约在世亲之前,也即公元3世纪。^②但是,对《金七十论》的作者学术界还有不同的看法。日本高楠顺次郎认为,频闍诃婆沙就是自在黑,而他所作的《数论颂》也就是《金七十论》。但是,德宝(Gunaratna)却认为,频闍诃婆沙与自在黑不是同一个人。^③世界著名的《金七十论》研究专家金仓圆照认为,该书的作者是不可确定的。根据中国的汉译佛经的记载,一是为“彼论长行天亲菩萨之所造也”,^④另一认为是“数论外道”所造,^⑤在世亲之前数论与佛教发生争论,数论外道于是造出了“七十行颂”。而世亲针对于此以“第一义谛论”之名造出了《胜义七十论》,以反驳数论的七十行颂。金仓圆照判断,真谛翻译《金七十论》时肯定是考虑到了该书与世亲著作《胜义七十论》的关系,同时《金七十论》翻译的年代设定也与数论发展史有密切关系。^⑥村上真完也认为,《金七十论》是由公元546年来华596年歿的真谛翻译,正确的译出时间虽然并不很清楚,但这个时间相对而言还是比较肯定的,因

① 本多惠将两者中酷似的颂句全部做过对比研究,参见《数论哲学研究》上,春秋社,1981年,第4—13页。

② 参见黄心川《印度哲学史》,商务印书馆1989年版,第271页。

③ Cf. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, New York: The Macmillan Co., 1962, p. 254.

④ 窥基:《成唯识论述记》卷一末;《大正藏》第43卷,第252页中。

⑤ 同上书,第379页。

⑥ 金仓圆照:《国译一切经》之《金七十论疏》序言,大东出版社,第4页。

此可以作为数论哲学史年代的一个依据。^① 关于《金七十论》的名称，《成唯识论述记》中说：

此师所造金七十论，谓有外道入金耳国，以铁鞞腹，顶戴火盆，击王论鼓，求僧论议，因诤世界，初有后无，谤僧不如外道，遂造七十行颂，申数论宗，王意朋彼，以金赐之，外道欲彰己令誉，遂以所造名金七十论。^②

一般认为，《金七十论》首先是因为它是七十行的诗歌，而金耳国的国王又因为天亲菩萨写出了这部诗歌，于是赐予他黄金，因此名称就由此而来。但学术界有不同看法，山口惠照在他的《数论哲学体系序说》一书中认为，虽然数论七十偈与自在黑的《数论颂》有关系，但是单以颂数来确定其名义却是有问题的。山口认为，乔荼波陀的注释本是六十九颂，筏遮塞波底·弥室罗的《明谛论》是七十二颂，摩陀罗的《摩陀罗评注》是七十三颂。同时，《数论颂》的颂数到底是多少也有问题，所以不能肯定《金七十论》的名称就是因为颂数而来。^③ 本多惠指出，《数论颂》现存本最长为七十三颂，注释本中最短的《乔荼波陀疏》却只有六十九颂，而《金七十颂》现存为七十二颂；那么，是否可以判断原本梵文的《数论颂》实际上只有六十九颂呢？通过分析《金七十论》第六十九颂以后的几颂可以发现，这后几颂的译文与原梵文明显不合，因此有可能是后人补的。^④

《金七十论》是目前保存的《数论颂》注释本中最古老的一种，但它不仅仅是《数论颂》的注释，它实际上是把《数论颂》本身的全部内容，再加上对其的注释全部包含在其中了。当初真谛在翻译这部书时，他是将本颂与注释作为不可分割的部分放在了一起。从《金七十论》的内容上来看，它较之印度所保存的、后期的《数论颂》的各种释本受到的吠檀多的影响也较浅，因此，对《金七十论》进行研究，大致可以看出数论

① 村上真完：《数论哲学研究》，春秋社，1978年，第9页。

② 窥基：《成唯识论述记》卷一末；《大正藏》第43卷，第252页中。

③ 山口惠照：《数论哲学体系序说》，あぼろん社，1974年，第22页。

④ 本多惠：“数论颂的原型与古注的性格”，载《官本正尊教授还历纪念论文集》，三省堂，1954年，第56页。

思想内部发展的过程，以及数论哲学的整个思想脉络。

根据支那内学院校订本。^① 现将《金七十论》其内容清单如下：

- | | | |
|-------|----------------------------|------------|
| 1—2 | 颂及长行 | 总说，研究数论的目的 |
| 3—22 | 宇宙观、认识论的论述 | |
| 3 | 二十五谛概说 | |
| 4—6 | 认识的方法或工具（量） | |
| 7—8 | 八不可见，对佛教、胜论的反驳 | |
| 8—10 | 因中有果说 | |
| 11—14 | 三德说 | |
| 15—16 | 原质（自性）存在的证明 | |
| 17—19 | 我及其作用 | |
| 20—21 | 我与原质 | |
| 22 | 原质与我结合后演变出的现象世界 | |
| 23—38 | 生物的构成及其活动 | |
| 23 | 统觉 | |
| 24—25 | 我慢及其分类 | |
| 26 | 五知根（感觉器官）及五作根（行动器官） | |
| 27 | 心根 | |
| 28 | 五知根和五作根的职能 | |
| 29 | 风 | |
| 30—37 | 内作具（内部作用器官）及外作具（外部作用器官）的职能 | |
| 38 | 五唯（细微原素）与五大（粗大原素） | |
| 39—68 | 轮回与解脱 | |
| 39 | 细身与轮转 | |
| 40—43 | 细身的三有（三种存在）与轮转 | |
| 44—45 | 解脱与离欲 | |
| 46—50 | 统觉（心理状态）的五十分 | |
| 51 | 修行的道路、方法和成就 | |

^① 支那内学院根据高丽本所作的校订本，1925年；引自黄心川《印度哲学史》，第271—272页。

52—55	轮回前后的各种状态
56—68	原质的解脱、解脱中我的情状、解脱后的状态
69—72	数论师的传承关系

第二节 数论哲学思想

一 数论哲学的思想来源

印度婆罗门教哲学自吠陀时代开始，发展到奥义书时代时，已经接近完善。从表面上来看，奥义书属于吠陀文献，它是吠陀思想发展的最高境界。但实际上，奥义书从它自身发展动力来说，它对吠陀的神话主义和祭祀主义是持反抗态度的，对祭祀的效果和价值产生了怀疑。数论派的出现，表现出了他们对吠陀过失的指摘、对祭祀价值的限定和对自身哲学理论的肯定，同时也体现了他们对奥义书革新思想的拥护。自奥义书以来提出二元论的思想只有数论一派，但实际上它也并非无本无源。在吠陀中就出现了以水和金胎二者作为宇宙起源的说法，《广森林奥义》（Ⅲ，7）说的“内导体”（antaryāmin）已经包含着二元的意味。奥义书中与数论派的思想渊源关系比较深的主要是夜柔吠陀这一支，按时间先后顺序排列如下：《鹧鸪氏奥义》、《石氏奥义》、《大那罗延奥义》、《白骡奥义》、《慈氏奥义》等。

在这五部奥义书中，时间最早的《鹧鸪氏奥义》中提出了“五藏说”（pañcakośa），这种学说为了求得真性自我，以解剖手段来分析心身组织，从人的肉体 and 现识来追溯其根底。五藏说认为有情的组织要素共分五种：食味所成（annarasamaya，即肉体）、生气所成（prāṇamaya，即生理组织）、意所成（manomaya，即现识）、识所成（vijñānamaya，即理性）、妙乐所成（ānandamaya，即真我）。^①其中前四位为广义的肉体（如朱熹的气），是具有生灭变化之物；第五种妙乐所成成为内部所在、不生不灭之灵魂（如朱熹的理）。从数论哲学来讲，它们也以身心来作剖判，运动变化的事物叫做“原初物质”（简称原质，prakṛti），不动的灵魂被称为“神我”（puruṣa）。从此来看，数论哲学的观点直接就来自于奥义书的五藏说。特别是一般的奥义书都认为识（vijñāna）是阿特曼的一种属性，而

^① 参见《鹧鸪氏奥义》Ⅲ，2—6；徐梵澄译：《五十奥义书》，第307—310页。

五藏说却认为识是包含着真性自我的一种机能；因此数论认为觉（buddhi）具有物质的作用。从此观点出发，将数论的二十五谛与五藏说相比较，五藏说的前四藏相当于二十五谛中觉以下的原质，而妙乐则相当于二十五谛中的神我，其本质基本一致。

其后在《石氏奥义》中对宇宙万有创生的顺序排列更加精细，克服了《鹪鹩氏奥义》中“五藏说”缺乏缘起关系的缺点，如下：

识境高于识，心意高识境，理智较心高，大我高极迥。
 而有未显者，又高于大我。
 高于未显者，更有彼“神我”。
 乃无有其他，较高于“神我”。
 “彼”是绝高顶，旅程之尽等。^①

奥义书出现的这种思想，是从《梨俱吠陀》时代产生的由根本原理产生根本物质，再产生人格神，人格神又创造宇宙万有的思想改造而来。奥义书认为，根本原理就是神我（梵），根本物质就是非变异（由原水生起之物，也称原质），人格神是金胎（大我）；而奥义书所说的根、意、大（大我）、非变异、神我等都是后来数论的哲学术语，也与五藏说相对应。这就是吠陀的宇宙创世说，经过奥义书的改造，再由数论所接受。这种学说的发生顺序即：

梵（神我）→自性（非变异）→人格神（大我）→觉→心→五唯/五大→根。

由此看来，如果不论数论的二元观点，单是从创生的缘起和术语的相似性来看，这种学说确实比五藏说更接近数论的哲学。《石氏奥义》在对数论哲学的论述中，特别提到了马车的例子，“我”是马车的乘坐者（rathin），身体就是马车的车身，觉就是驾车人，意是缰绳，感觉就是马。这个比喻就是要说明一点，神我是不发生行为的，也就不是行为的主体（非作者）。这与数论的神我是一致的。《慈氏奥义》（Ⅱ，6）后来也用到了同样的比喻。从这里可以看出一点，《石氏奥义》认为我是过去、未

^① 《石氏奥义》Ⅱ，3，10—11；徐梵澄译：《五十奥义书》，第364页。

来的主宰者 (iśāna),^① 内我也是唯一的,^② 这与数论派承认神我是多数的观点不一样, 所以仍然还保持着奥义书的一元论传统。

下面我们再看《大那罗延奥义》的哲学思想。《大那罗延奥义》肯定人格神那罗延 (毗湿奴的别称) 就是大梵。《大那罗延奥义》说:

牝羊赤、白、黑,
生子多相似;
一牡乐与嬉,
一牡乐已去。^③

这一颂诗被公认为是数论哲学的基本哲学概念原质、神我和三德均源自于此。颂中所说的牝羊 (ajā) 从梵文语法来讲原意是指“不生”的阴性词, 在这里即指原质, 原质所具有的“三德” (三种属性) 即是赤、白、黑, “萨埵” (白, 喜); “罗阇” (赤, 忧); “多磨” (黑, 闇)。在《歌者奥义》 (VI, 2; VI, 4, 1) 中这三种颜色被说成三种物质元素“火”、“水”、“地”, 这三种元素创生出宇宙万物。因为它们的组成元素基本相同, 所以说“生子多相似”。而“一牡” (aja) 从梵文语法来讲原意是指“不生”的阳性词, 在此指神我, 这时的神我在原质的束缚之中, 经历着“乐与嬉”; 而另“一牡”也指神我, 它是摆脱了原质的束缚。

在《白骡奥义》中更是满篇都可见后来《数论颂》所用的术语。例如, “我知” (jñā) 即为神我 (I, 9), 自然界即为原质 (IV, 10), 胜因 (pradhāna) 又可以称为变异和非变异 (I, 10; VI, 10)。并且论述了三德、觉的五十分以及细身等。特别是有关数论开祖迦毗罗仙人 (Kapilaṛṣi) 和数论的名字最早都是出自于此书。《白骡奥义》还论及由原质产生了觉、我慢、五唯、十一根、五大等, 万有都依此而生, 有情受善恶的熏习在天人兽三道中轮回, 等等。如果将此与《大那罗延奥义》中的“牝羊说”相结合, 那么数论哲学的基本哲学理论的架构就得以形

① 《石氏奥义》IV, 13; 徐梵澄译:《五十奥义书》, 第368页。

② 《石氏奥义》V, 9—11; 徐梵澄译:《五十奥义书》, 第370—371页。

③ 《大那罗延奥义》X, 5; 徐梵澄译:《五十奥义书》, 第329页。《白骡奥义》IV, 5与此颂完全一样, 参见徐梵澄译《五十奥义书》, 第408页。

成了。

最后的《慈氏奥义》，与前述四书相比，其数论思想已经非常明白；如果说前四书中数论思想和术语还有隐晦含蓄之意的话，到了《慈氏奥义》则完全明白了然。特别是关于三德的说明，将此作为现象界变化活动的理论成为了数论哲学的基础。对于三德，一开始的考虑就是对现象界的状态、样式的变化形相作三分考察，要在精神之外承认物质现象存在的价值和意义。神我作为真我是不变不动的，而物质现象却是变化的，用三德来解释这种变化运动性，恰好说明了数论哲学脱离了奥义书的一元论观点，开始走向心物二元论。从前面所例举的《石氏奥义》所讲的宇宙发生顺序也可以看出，除了肯定原质创世的质料因作用之外，也同时肯定了神我这一外在的客观精神的作用，二元论由此诞生。

还应该注意，在大史诗《摩诃婆罗多》第六篇《薄伽梵歌》中也说到了低级原质和高级原质的区别：

地、水、火、风、空，
心、智慧和我慢，
是我那原质的
八个不同方面。

这还是比较低级的原质，
须知，我还有高级的原质，
这种高级原质化成了生命，
整个世界皆由它所载持。^①

低级原质是创造世界的质料因，《薄伽梵歌》称它为“田”（kṣetra）；高级原质是创造世界的动力因，它指的就是进入人心中的灵魂（阿特曼），“整个世界皆由它所载持”。

《薄伽梵歌》的思想是混杂着多种思想潮流的，可以说它包含着数论的、瑜伽的、吠檀多的和信仰的四大潮流。但在哲学上，它却主要借用了

^① 《薄伽梵歌》7，4—5；引自张保胜译本，中国社会科学出版社1989年版，第85—86页。以下同此不另注。

数论二元论的论证方式。《薄伽梵歌》承认“极微”(aun)的存在,认为世界是由“原质”所构成的。《薄伽梵歌》所用的“原质”就是数论的概念。数论的原质概念包括了“二十三谛”:觉(buddhi)、大(mahat)、我慢(ahaṃkāra)、五知根(buddhīndriyāṇi)、五作根(rarmendriśāṇi)、五唯(tanmātrāṇi)、五大(mahābhūtāni)。《薄伽梵歌》所用的原质包含了九种成分:地、水、火、风、空、心(manas)、觉(buddhi)、我慢(ahaṃkāra)、有命(jivebhūtā)。前八种被称为低级原质,后一种被称为高级原质,整个世界都由它持载。^①《薄伽梵歌》不承认万物的产生取决于原质的内因,而断言在原质的背后还潜藏着一种创造的本原——“我”(Paramātmā)。世界万物都是由我利用含有九种成分的原质创造的。原质在《薄伽梵歌》的概念中,并不是自在的,而是属于我的。^②《薄伽梵歌》的二元论坚持神我(精神)和原质(物质)的共存,二者是无始初的;原质主万物生灭之因果,神我主众生喜乐感受。^③原质生有三德:“萨埵”(sattva)、“罗阇”(rajas)、“多磨”(tamas)、“世间只有三德运行”^④,这三者互相斗争,一旦它们之间的平均状态被打破,也即三德之间出现了主次从属,依存或产生的关系时,原质便会与神我相结合,从而演变出现象世界。^⑤藏在体中的神我,实际上是最高我的化身,并不具有各种性质,也无始终。^⑥这个藏于体中的神我有时也被称为“有身”(或称灵魂,dehin),^⑦它是超脱于三德的。在《薄伽梵歌》的哲学体系中,神我实际上具有三种层次,第一是最高我(Paramatman),这是永恒的;此外还有一个不灭的我和一个变易的我。^⑧“不灭者”(akṣara)也即原质,它被认为是“万物的终极”(kūṭastha),在世界的产生过程中,它只是观照者、见者。最后还有一个变易的神我,也称为“生命我”(jivabhuta),它被包含在原质之中,实际作用与灵魂(ḍehin)一样,也可以被

① 《薄伽梵歌》7, 4—5。

② 《薄伽梵歌》13, 13—23; 10, 8。

③ 《薄伽梵歌》13, 20—21。

④ 《薄伽梵歌》14, 23。

⑤ 《薄伽梵歌》14, 5—26。

⑥ 《薄伽梵歌》13, 31。

⑦ 《薄伽梵歌》14, 20。

⑧ 《薄伽梵歌》15, 16。

称为“主宰者”（isvara），它住在身体之中。^①

根据笔者的研究，《薄伽梵歌》的三德与数论的三德是存在区别的。关于数论的三德的性质，根据木村泰贤《印度六派哲学》所列观点，伽尔比认为三德是实体意义上的“性质”，是原质的组成要素（Konstituent），杜依森也赞成伽尔比的观点。^② 黄心川在《印度哲学史》中 also 说，因为“德”（guṇa）一词在数论的术语中是相对于实体来用的，有“性质”或“属性”的意思。^③ 关于《薄伽梵歌》的三德说：《薄伽梵歌》虽然借用了数论的三德说，但是从它本身的绝对主义的哲学立场出发，它不可能完全地接受数论的二元论的实在论的观点，必然要做一番改造。首先，三德是世界的动力因（14，19）；也是世界的质料因（15，2）。作为世界的动力因，《薄伽梵歌》把三德与摩耶（māyā）结合了起来，三德是造化世界的外在力量，这种创力是由最高我发出的，所以三德的力量就是“幻力”，也就是摩耶。^④ 作为世界的质料因，这三德的万有都属于最高我的，《薄伽梵歌》不同于数论二元论的地方在于，数论认为原质与神我同样是并行而独立存在的，三德作为原质的性质，也是独立存在的。而《薄伽梵歌》的思想体系属于吠檀多哲学体系，它只承认梵的唯一至高无上性，当然它就会认为三德是从属于我的，任何由三德所构成的事物都不可以超越于最高我。最高我作为宇宙的终极原因周遍万物一切。^⑤

在数论众多的思想来源和古师中，瑜伽派的开祖钵颠闍利不可忽视。传说钵颠闍利是《瑜伽经》的作者，他也是著名的经典著作《大疏》（*Mahābhāṣya*）的作者。瑜伽和数论的理论关系非常密切，甚至于可以认为，古典数论和古典瑜伽是合二而一的哲学；古典数论以钵颠闍利的《瑜伽经》、毗耶袞的《瑜伽论》和筏遮塞波底·弥室罗的《真理明晰》为内容的瑜伽。在《道理之光》一书中曾引述了钵颠闍利的许多哲学观点，显然与他本派的观点有冲突，例如：（1）不承认“我慢”（自我意识，*ahaṃkāra*）的存在；我慢不能作为单独的原理存在。于是不能由觉

① 《薄伽梵歌》15，7—8。

② 木村泰贤：《印度六派哲学》，丙午出版社1920年版，第147页。

③ 黄心川：《印度哲学史》，第289页。

④ 《薄伽梵歌》7，14。

⑤ 《薄伽梵歌》7，12；10，42；13，14。

(统觉)生起我的观念的性质。而《瑜伽经》则认为,“由于心需要着色,因此,对象是被认知的(或)未被认知的。”^①另外,在另一处注疏中给出了解释,心是以感官作为通道,从而接受外界事物的影响。^②从两种观点的表述来看,一种(数论的)观点认为心是不能发挥作用的,而另一种(瑜伽的)观点又承认心能够被外界事物所影响。同时,我慢一词在《瑜伽经》里根本就没有出现过。数论的“我慢”一词相当于《瑜伽经》中的“我见”(asmitā),而我见属于和无明一类的五种烦恼之一。^③(2)承认细身。关于细身,数论古师有各种不同的看法。根据《数论颂》的观点,细身包括大、我慢、十一种感官和五唯的集合等,是永恒之物。而钵颠闍利则认为,细身不是永恒的,它会根据各生各世的不同而发生变异,并非一成不变。当细身在传递时(轮回中),由此细身将种子传给下一个时,此细身将灭亡,新的细身将产生。《瑜伽经》中根本就没有细身。而《瑜伽经疏》则是对细身说进行批判。

二 古典数论的哲学思想

1. 二元论的形成及其特点

数论二元论的出现和逐渐成熟,首先是源自于奥义书。如前所述,作为数论的思想渊源,奥义书中的数论思想经历了一个由一元论向二元论转变的过程。特别是到了后期《慈氏奥义》,其中关于自我的分析和二元论的观点比比皆是。首先,神我是知者(cetṛ),享受者(bhokṛ),没有任何的属性(nirguṇa),^④它还是非作者(akarṛ),也即阿特曼。^⑤它是支配人行动者(kārayiṛ)。^⑥而另一方面,神我的享受对象是原质,原质具有三种属性。^⑦原质分为显现和未显现两种,显现之时为粮食,所以粮食是由原质而来。《慈氏奥义》说:

① 《瑜伽经》IV, 17; 译文引自姚卫群编译《古印度六派哲学经典》,商务印书馆2003年版,第212页。

② 参见毗耶沙(Vyāsa)的《瑜伽经疏》I, 7。

③ 参见《瑜伽经》II, 3; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》,第195页。

④ 《慈氏奥义》VI, 10; 徐梵澄译:《五十奥义书》,第460—461页。

⑤ 《慈氏奥义》II, 6; 徐梵澄译:《五十奥义书》,第440页。

⑥ 《慈氏奥义》III, 3; 徐梵澄译:《五十奥义书》,第444页。

⑦ 《慈氏奥义》VI, 10; 徐梵澄译:《五十奥义书》,第460—461页。

神我是能享受者，自性（即原质）是所享受者，……此支由三德分殊之变转，乃由自性而生之粮食也。^①

由此分出了能所，也即将心身与神我加以区别的观念在此得到了认可。特别应该提到的是，《慈氏奥义》中把神我（*puruṣa*）也称为阿特曼或不死阿特曼，同时还用了一个哲学名词“元素我”（*bhūtātman*）。*bhūta*一词通常都是用来称呼元素，如同书中就用 *bhūta* 来称呼五唯（五种细微元素）和五大（五种粗大元素）。^② 元素我在这里被作为元素集合体的身体，受到因果业报的轮回的支配。元素我也是神我的粮食。与元素我相对应的是真我的神我，在此奥义书又表现出与数论二元论观点的不同之处：我就是梵，由唯一的创造神般荼帕底创造出了有情，自己又变成五气潜入有情之中，从而成为人的体温、消化等身体的机能。^③ 这又回到了奥义书一元论的说法。

在《薄伽梵歌》中出现了神我（灵魂，阿特曼，知田 *kṣetrajña*）与原质（田 *kṣetra*）的二元的区别，^④ 但在它们之上还有一个神存在。个我是神的永恒的部分，由知而达到与神的同一；从而再无生灭。只要对神虔信，就可以达到神，进入神的状态。由此可见，《薄伽梵歌》是将二元论的观念最后统合到了神的一元论之中。

在《摩诃婆罗多》第12卷《解脱法品》中包括了种种的哲学学说，其中可以看见数论哲学的原型。有情从五大元素中而生，由五大生出五感官、其对象以及心身的要素和机能，同时在五大之上还有意、觉、知田（灵魂或阿特曼），使用三德来解释心的情势和诸性质。其中还说到知田与田（物质）、觉与灵魂的区别时，原质与神我的区别：

原人（灵魂或神我——引注）不同于名为永久实则无常的未显者（原初物质），犹如芦不同于苇。蚊虫不同于无花果树，蚊虫与无花果树结合，并不成为无花果树。鱼儿不同于水，鱼儿与水接触，无

① 《慈氏奥义》VI, 10；徐梵澄译：《五十奥义书》，第460—461页。

② 参见《慈氏奥义》III, 2；徐梵澄译：《五十奥义书》，第444页。

③ 《慈氏奥义》II, 6；徐梵澄译：《五十奥义书》，第440页。

④ 参见《薄伽梵歌》第13章，张保胜译本，第147页。

论如何不会成为水。^①

二者是既有区别又紧密结合的：

一个创造性质，另一个不创造性质。蚊虫和无果树总是紧密相连，但互有区别，觉和灵魂的结合也是这样。鱼和水两者本质不同，但总是紧密相连，觉和灵魂也是这样。^②

因为觉属于原质，所以它可以创造性质，而神我（灵魂）只是观看者，所以它不创造性质；两者有着本质的区别，但却紧密结合在一起，否则就不可能创造出万物。在该书中所说的二元论观点与数论的观点非常接近。但是，《摩诃婆罗多》毕竟代表着正统婆罗门的观点，其哲学根本立场是持吠檀多哲学观，所以在书中表现出一种混杂的论说。《摩诃婆罗多》第12卷《解脱法品》论述了宇宙的生成，认为天神以“未显”（非变异，即原质）的形态来创造宇宙万物：

他以“未显”闻名，永恒，不变，不灭。万物由它创造、产生和死亡。（12）他是万物支持者，首先创造著名的大，然后创造著名的空。（13）^③

在此两段颂中表明了两点：（1）在原质之上，还有一个天神；这是吠陀有神论的继续，也是吠檀多一元论的基础。（2）它的创造顺序与数论是一致的，首先，天神就是原质；其次，最先创造的是大（Mahat），然后再创造五粗大元素。这里宇宙生成完成了第一个程序，即造出了宇宙的基本物质元素。《摩诃婆罗多》接着又说：

然后，这位自在天创造出神圣的莲花，由光辉凝聚而成。从莲花

^① 《摩诃婆罗多》第12和平篇之“解脱法品”，304，13—15；译文引自黄宝生译本，中国社会科学出版社2006年版，第567页。下引同此，不另注。

^② 参见《摩诃婆罗多》12，187，37—39；译文引自黄宝生译本，第350页。

^③ 《摩诃婆罗多》12，175，12—13；译文引自黄宝生译本，第332页。

中产生梵天，由吠陀构成的宝藏。(15) 梵天以“我慢”闻名，形成一切众生的本体。五大元素是梵天伟大的光辉。(16) ……他创造了“我慢”，从而产生一切众生。一切都源自他。(21)^①

在此三段颂中也表明：宇宙的基本五大元素产生之后，梵天（尊神毗湿奴）再以我慢（自我意识，精神）来创造众生有情。这是完成了宇宙生成的第二个程序。与数论的宇宙生成顺序也是一致的。

《摩诃婆罗多》完整地论述了数论关于二十四谛的产生：

从未显者（原初物质）产生智慧（觉），从智慧（觉）产生自我感觉（“我慢”），从自我感觉（“我慢”）产生空，从空产生风（25），从风产生火，从火产生水，从水产生地。这是世界依据的八种基本原初物质。(26)

从这八种原初物质变化产生五种感觉器官、五种行动器官、五种感官物件，还有一种是心，共十六种。(27) ……应该知道这是十六种神灵。它们侍奉安居身体中的知识创造者。(31)^②

关于三德，有如下论述：

三性不知道灵魂，而灵魂知道所有三性。灵魂是三性的见证者，而常常被认为是创造者。(40) ……觉创造三性，灵魂只是观看。这是觉与灵魂两者的固定关系。(42)^③

三德（即三性）是性质是：“高兴是善性，忧愁是忧性，愚痴是暗性”^④，这三性常依附于众生。“觉引导三性”^⑤，人的觉也就处于三种状态，并且“在这世上，各种状态处在这三性中”^⑥，这三性还与人的感受

① 《摩诃婆罗多》12, 175, 15, 16, 21; 译文引自黄宝生译本, 第332页。

② 《摩诃婆罗多》12, 203, 25—31; 译文引自黄宝生译本, 第381页。

③ 《摩诃婆罗多》12, 187, 40; 42; 译文引自黄宝生译本, 第350页。

④ 《摩诃婆罗多》12, 187, 25; 译文引自黄宝生译本, 第350页。

⑤ 《摩诃婆罗多》12, 187, 16; 译文引自黄宝生译本, 第349页。

⑥ 《摩诃婆罗多》12, 187, 26; 译文引自黄宝生译本, 第350页。

紧密相关。

关于神我的作用,《摩诃婆罗多》认为:

灵魂努力作为见证者,关注一切同时或先后出现的感官对象,因此,它是唯一的至高者。(2) 忧性、暗性和善性是三性。而灵魂采取无形的知性。它进入感官,犹如风进入木柴燃烧中的火。(3)^①

八种原初物质及其十六种变化依据原因互相联系,永远在原人统辖下发生作用。(12) ……伟大的灵魂不接触存在物,存在物也不接触它。(13)^②

原人没有特性,是原初物质变化的见证者。两种原人(灵魂和梵)没有形相,没有聚合性,不可把握。(10)^③

通过上述所列举的论述可以发现与数论哲学是非常相似的。

关于非婆罗门系统对二元的说明,包括马鸣的《佛所行赞》谈到了阿难的教导曰:

性变生老死	此五为众生
性者为纯净	转变者五大
我觉及与见	随境根名变
色声香味触	是等名境界
手足语二道	是五名业根
眼耳鼻舌身	是名为觉根
意根兼二义	亦业亦名觉
性转变为因	知因者为我
迦毗罗仙人	及弟子眷属
于此我要义	修学得解脱 ^④

① 《摩诃婆罗多》12, 196, 2—3; 译文引自黄宝生译本, 第369页。

② 《摩诃婆罗多》12, 205, 12—13; 译文引自黄宝生译本, 第382页。

③ 《摩诃婆罗多》12, 210, 10; 译文引自黄宝生译本, 第390页。

④ 马鸣:《佛所行赞》卷3第12章; 大正藏第4卷, 第22页下。

在经中论述了数论的观点，承认二十五谛。“性转变为因，知因者为我”一句区别了原质（自性）和我，传达了二元的信息；如果灭除了执我的观念，灵魂脱离了身体，就可得解脱。《遮罗迦本集》（*Caraka - saṃhitā*）中的第四篇（*Śārīra - sthāna*）第一章讲到了二十四谛，用五大代替了五唯，五大即感官对象；采用了开展说的思路来解释宇宙的创造。在《遮罗迦本集》中的数论观点并没有二元论的痕迹，只是说神我是未显现，它是物质性的，与地等五界是同性质的；田或觉是最先，从而生起二十三谛。^① 神我是行为主体（作者），二十四谛的集合就是原人。

数论作为一个系统的表面化的二元论体系，是确立于自在黑的《数论颂》。因此，以《数论颂》为中心而展开的数论哲学，被一些学者称为“古典数论”。（本书以《数论颂》和《金七十论》为依据对古典数论进行研究）^② 自在黑在《数论颂》中明确地使用神我（*puruṣa*）或灵我（*puruṣ*），而不使用意义颇多而有含混的阿特曼一词。与此相对应的原质也被称为胜因、未显现、非变异（*avikṛti*）等。神我是精神的存在（*cetana*），原质以及它的派生物都是非精神的（*acetana*）。原质与神我的关系，就犹如盲人与跛脚者、^③ 或者有德之女与无德之男的关系一样，是二元对立的关系。实际上尽管两者的关系本来相异，但一旦被紧密结合，便构成了人间的存在，这是早已潜藏的前提。用二元二十五谛的原理就能说明世界的存在。

神我作为精神原理，其性质与原质（未显现）及其派生物（显现）完全不同。原质和其派生具有三德，是无区别（不相离）的对象，具有共通的非精神性和生产性。而神我则完全相反。^④ 三德由于其自身的特性优劣而将诸原理展开，可以据此来解释自然现象和人的心身状态以及性格的不同。物质界的因就是原质，其结果就是显现，完全由三德构成，构成自然界和心身的要素同时也具有性质。由于因与果都是由同样的三德所构成，所以因果的性质是一样，数论由此持因中有果论。但是，神我是不具

① 参见《恰罗迦本集》IV, 1, 61; 65—66; 转引自村上真完《印度哲学概论》，平乐寺书店，1991年，第55页。

② 以下文中所用《数论颂》的梵本依据印度 H. D. Sharma 本，Poona, The Oriental Book Agency, 1933年版。现代汉译由笔者译出。《金七十论》依照大正藏第54卷。

③ 《数论颂》21。

④ 《数论颂》11。

三德的，所有也就没有什么作用和变化；由此超越了因果。因此，神我是精神性的，它是没有属性的，也没有对象、没有共通性、没有生的。

由上述论述可以看出，数论哲学的第一原理就是否认唯一创造神的存在，而认为宇宙的产生是原质和神我结合的结果。数论二元论是在对抗奥义书一元论的思潮中涌现出来的，它是在面对奥义书形而上学哲学的绝对一元论所难以解释的现象界时，试图用一种更有说服力的方式来解决难题。它的特点是，它的精神实体是常住不变的，而物却是变化活动的；换言之，神我的本性是常住不变的实体，它没有任何属性，而原质的本性却是有活动有变化。于是，物质性的人的精神现象如感情、理智的作用等也都是物质性的。数论这样论说神我的性质，显然还是没有摆脱奥义书的阿特曼观念的影响，也是为它达到解脱的目的服务。数论的神我的属性就是三德也即原质活动的旁观者、证人，它是独立存在的、中立的，仅仅是观者而非作者。^①《数论颂》讲神我不是行为的主体，这是自《石氏奥义》以来所反复强调的观点，恰好与《遮罗迦本集》所讲的神我以及胜论派的我是相反的观点。除此之外，《数论颂》还对神我的存在作了大量的论证，其中说明了一点：神我是人的灵魂，它遍在有情心中，它是多数的存在。^②精神在本质上是多数的存在，而物质本体却只有一个；由多数的精神最后开展出杂多的现象界。最后，每个个人的真我都会与宇宙大我融为一体。这与自奥义书以来的吠檀多的自我观非常接近。

数论的二元论与笛卡尔的二元论是有区别的。在笛卡尔看来，世界是由灵魂、物质和凌驾于二者之上的上帝这三个实体组成，数论虽然也承认神、物质和统觉这三者的存在，但在数论看来，物质和统觉都是原质的产物；笛卡尔承认上帝是灵魂和物质的动力因，而数论则认为原质内部的运动是被动的神我和原质的结合，特别是三德内部活动的结果。因此，是否应该认为数论是二元论的哲学还值得讨论。

2. 宇宙观——“二十五谛”论

I. 原质及三德论

数论的原质（prakṛti）在汉译佛经中被称为“自性”、“胜因”、“世性”、“冥谛”等，《金七十论》第二十二长行说：

^① 参见《数论颂》19。

^② 同上，18。

自性者，或名胜因，或名为梵，或名众持。^①

根据《金七十论》，说原质是胜因（Pradhana），这是因为原质是一切万物的“本因”；原质是宇宙创造的质料因。说原质是梵（Brahman），这是因为婆罗门教往往以梵作为世界的最高原理。而关于众持（Bahudhātma），意为众多（bahu）的存在体（dhā - ātmaka）的意思。它作为一切万物的本因，其内部即存在着世界一切万物，故称众持。有时把因就称为“本”（非变异），把果称为“变异”，如《数论颂》说：

mūla - prakṛtir avikṛtir mahadādyah prakṛti - vikṛtayah sapta
sodaśakas tu vikāro na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣah 3

本性无变异，大等亦本变；

十六但变异，知者非本变（真谛译）^②

根本质料因（自性）是非变异的。大等七（谛）既是本又是变异。十六（谛）仅是变异。神我（知者）既非本又非变异。^③

《乔荼波陀疏》说：

原质（prakṛti，自性）就是根本物质（pradhāna），因为它是七种本（原质）与变异（vikṛti）的根源。^④

《金七十论》第十五长行也有这种说法：

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

① 《金七十论》卷1，大正藏第54卷，第1250页中。

② 以下所引《数论颂》真谛汉译均引自《大正藏》第54卷，第1248页以下，不另注明。

③ 《数论颂》3。

④ 同上。

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。^①

乔荼波陀作注时认为：觉（大）等七谛（包含我慢和五唯）既为本（因为觉可以生我慢，我慢又可以生五唯和十一根，五唯可生五大），又为“变异”（因为觉为自性所生，我慢为觉所生，五唯为我慢所生）。十一根和五大这十六谛仅是“变异”（因为十一根为我慢所生，五大为五唯所生）。^②

数论的原质实际上是一种超经验的实在，它是先天存在的，这种观点是对吠陀和奥义书的宇宙生成论的反省。《梨俱吠陀》的神曲《无有赞歌》谈到了宇宙最先起源于“无”^③，而奥义书哲学家邬达罗迦·阿鲁尼反对“无中生有”说，他在《歌者奥义》（VI, 2-6）中主张宇宙太初只有“有”，首先由有生起火、水和粮食这“三重”（trivṛt），然后再由这三重生起宇宙万物。然而，邬达罗迦·阿鲁尼的这个有只是大梵或自我（阿特曼）的一个异名，其本质是精神性的，精神性的本因又如何生起物质性的现象界呢？这对于数论哲学来讲是不可思议的。于是，必须要寻找一个圆满的解说，来弥补邬达罗迦·阿鲁尼理论的缺陷。而数论哲学就在多数的神我之外，设置了一个物质因——原质。对于原质，数论以五条理由来证明其存在的合理性。在《数论颂》中说：

bheḥbānām parimāṇāt samanvayāt śaktiḥ pravṛtteś ca

kāraṇa - kārya - vibhāgāt avibhāgāt vaiśva - rūpyasya 15

别类有量故 同性能生故 因果差别故 遍相无别故（真谛译）

因为（个物）是有限的；因为（个物都有）共性；因为（个物通过能力被）发现；因为因与果不同；因为万物无差异（所以根本原因是这一切的因）。^④

根据《金七十论》的注释，关于原质的五个证明内容可以概括如下：

① 《金七十论》卷1，《大正藏》第54卷，第1246页下。

② 《数论颂》3。

③ 参见本书第一章第二节。

④ 《数论颂》15。

(1) “别类有量故”。现实中每个事物都是有所限制 (parimāṇa), 它们之间又互相依存, 一物为它物所限, 又依靠于它物, 而它物又为第三物所限, 而每一个有限制之物都不能自己作为自己的原因, 而是由一个无限制者作为原因; 犹如瓶或瓦, 虽各为不同的限制物, 但其最终的原因是泥土。这是根据平等比量而推知宇宙现象界是由一个绝对无限制的本原所生, 它的本原就是原质。

(2) “同性” (共性)。从经验上来看, 世界上一切事物中, 相同性质的事物尽管形相不同, 但是都由同样的质料因所产。《金七十论》卷 1 曰: “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。”^① 一切事物都是由三德所成, 因此它们具有相同的性质, 所以依据同样的平等比量便可了知它们是由同样的质料因所成。这个同一的质料就是原质。

(3) (4) “能生故”与“因果差别故”合解。非有是不能造出来的, 一切事物的产生都必然有质料因存在, 而且一定的物只能造出一定的东西, 例如, 陶师用泥土只能造出瓦器而造不出衣。现实中已经存在的事物, 必然是由具有能生能力之物生出来的, 所以具有自身的因就不能具有果。就像泥土与瓦器。另外, 陶罐可以盛奶、水, 而造它的泥土却不能; 因的相与果的相是不同的。全部现象界的相是各不相同的, 但生出现象界的大原因却是一个。

(5) “遍相无别故”。《金七十论》卷 1 曰: “遍相者。三种世间。谓地空天。实时一切世间无差别。”^② 根据前述, 一切事物的产生都是有原因的, 果生于因, 当果劫灭时, 必然还归于因。所以世间一切事物在劫灭时, 都会回归到产生它的大原因 (原质) 那里去。数论认为世界在劫灭后作为世界产生的第一原因的原质是永恒存在的, 因此还具有再次产生世界的可能性。

上述证明中需要注意的一点是, 在 B 中不但有物质的原理, 数论还特别强调神我的存在。

原质是未显, 而现象世界是显现 (变异, vikāra = vikṛti); 这些显现之物是有原因的、无常的和多数的, 依存于它物和受到它物的支配的, 具

^① 《金七十论》卷 1, 《大正藏》第 54 卷, 第 1248 页下。

^② 同上。

有复归本因的性质和具有部分，等等。而非变异的原质却不具有上述的任何一条。但是，变异和非变异之间却并非完全的无共通之处，它们共同由三德所成，与三德是不相离的。三德是一切知者的共同认识对象，它对自体是无知的，具有产出的能力。《数论颂》曰：

prīty - aprīti - viśādātmakāḥ prakāśa - pravṛtti - niyamārthāḥ
 anyo'nyābhibhavāśraya - janana - mithuna - vṛttayaśca guṇāḥ
 喜忧暗为体 照造缚为事 更互伏依生 双起三德法（真谛译）

sattvaṃ laghu prakāśakam iṣṭam upaśṭambhakaṃ calaṃ ca rajah
 guru varaṇakam eva tamaḥ pradīpavaś cārthato vṛttiḥ 13

喜者轻光相 忧者持动相 暗者重复相 相违和如灯（真谛译）

德（以）喜、忧、暗为本质，并起照明、活动、抑制的作用。

（它们）相互抑制、依附、产生和伴随。（12）

萨埵被认为轻妙而照明；罗阇激奋与冲动；多磨钝重加覆障。如灯一般合目的性地发生作用。（13）^①

《金七十论》注释曰：

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。^②

根据《金七十论》，“喜、忧、暗为体”，三德具有的三种本性，或者显现出的三种状态，犹如人的三种心情一般：喜（愉快）、忧（不快）、暗（郁闷）。“照、造、缚为事”，三德的作用是：萨埵起照明（纯质）的作用，罗阇起冲动（激质）的作用，多磨起抑制（钝质）的作用。这三德相互压抑，又相互依存，并且还相互配合、相互促进。三德在原质的

^① 《数论颂》12—13。

^② 《金七十论》卷1，《大正藏》第54卷，第1247页下。黄心川认为，《金七十论》与《数论颂》稍有出入，真谛译文受文体影响有压缩。参见黄心川《印度哲学史》第290页。

内部时是处在一种均衡的状态，但是，就像水可以兑成各种各样的味道一样，原质通过三德，向多种多样的现象界转变（pariṇāma），这就是数论对宇宙万物的生成所持的“转变说”。宇宙万物作为转变的结果在其形成之前，已经存在于原因即原质之中，这也是数论的“因中有果说”。三德在使原质显现时，由于其各占分量不同，以至于显现出不同的形相。以萨埵为主时，便形成了具有生命的万有；当它表现为人的生命形态时，即为知觉（jñāna）。相反，以多磨为主时，便形成了无生命的器物世界。而罗阇使事物活动起来。

数论的三德理论既是根据物质的特性来对千变万化的现象世界进行说明，也是依照人的心理来对人对外界对象的感受加以解释。三德的本性和作用，实质上就是其心理和物理的特性。萨埵就是轻快光照，罗阇就是不安动摇，多磨则是沉重隐覆。这三者是相互依存、相互制约的，三德中任何一德都无法由自己独立创造事物，必须要有另外两德的帮助才行。《金七十论》中谈到了三德相互之间的那种非平衡状态：

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。若烦恼增多。能伏喜乐痴。亦如明日光。能伏星与月。若闇痴增多。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灌等。三更互相生者。有时喜生忧痴。有时烦恼能生喜痴。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。有时与闇双。是忧有时与喜双。有时与闇双。痴亦如是。有时与喜双。有时与忧双。如婆婆仙人说偈。……五更互起者。是三德更互作他事。^①

上颂谈到了五种三德的变化状态：

(1) “更互相伏者”。一德不断增长上升，压服了另外两德而占统治地位；如太阳光照强大，压过了月亮和星星的光亮。

(2) “更互相依者”。此时的三德相互依存和支持，具有生成能力。

(3) “更互相生者”。一德有时可以生另一德，或者生起二德；三德

^① 《金七十论》卷1，《大正藏》第54卷，第1247下—1248上页。

并非独立存在，它们之间的关系犹如灯油与灯芯与火三者合为一体的灯火那样，换句话说，就像由七色组成的太阳的一束光线那样。三德是共同形成了现象。

(4) “更互相双者”。一德有时和另外一德形成双配，两德占优势地位。

(5) “更互起者”。三德同起同生事物，或一德激起另一德，一德引起另一德等。

在这五种关系中应该值得注意的是，其中谈到了三德在“大”中所发挥的创造作用。“如是三德在大等中。更互相怙共造死生”，这里讲的是三德如何在我慢中创造宇宙万物。《金七十论》曰：“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。”^①我慢可以生起五作根、五知根和心根等“十一根”，以及五唯、五大。《金七十论》又曰：“若喜增长一切诸根轻无羸弱能执诸尘。是时应知喜乐增长。”^②又说：“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。”^③这时，喜（萨埵）的力量盖过了另外两德，而诸根（十一根）是在喜的力量较强时生起的，它们代表的是具有生命力的有情世间，因此应知有情世间中是萨埵占多数，因此十一根又被称为“萨埵种”。反之，由五唯五大的变化生起的器物间则是其原质中多磨占多数时生起的，“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。悉闍痴种类”。^④

关于三德之中的“罗阇”在创生世界中的作用，明显不像萨埵和多磨那样，萨埵创造有生命的有情世间，多磨创造无生命的器物间，而罗阇则是不具有“生起”的作用，它只是表现为心理上的一些变化，“若忧增长者，是人恒欲鬪。其心恒躁动。不能安一处。是时应知忧德增长”。^⑤罗阇也可以在另外两德创造世界时去起一种促进的作用，但它本身不能

① 《金七十论》卷2，《大正藏》第54卷，第1251页中。

② 《金七十论》卷1，《大正藏》第54卷，第1248页上。

③ 《金七十论》卷2，《大正藏》第54卷，第1251页中。

④ 同上。

⑤ 《金七十论》卷1，《大正藏》第54卷，第1248页上。

创造。

对于数论三德的性质，学术界争论比较大，难有定论。但对三德的性质持唯物论观的学者占多数，如伽尔比^①及魏迪休（Windisch）认为，三德是物质的组成要素（原质 = Konstituent），他们对三德的性质肯定为物质性的（als Materie gedachten Qualitäten）。杜依森不但赞成伽尔比的意见，还把三德说成为“增大的原动力”（Der Faktor beim Multiplizieren）或者“三原动力的质料代表”（Die stoffliche Vertreter Multiplizieren）。^② 木村泰贤对三德作了两种描述：一是认为三德是人的三种心理状态或心情，快、不快、沉钝，认为数论用感情的三态来作为解释万有的标准。另一是认为三德所代表的是物质的三种特征，萨埵（喜）是物质平静的特性（如光明），罗阇（忧）是物质动的特性（如风），多磨（暗）是物质沉重的特性（如大地）。木村氏将心理特性与物质特性放在一起比较，他认为物质变得平静那么人的心情也会因平静而喜悦，物质动摇不定则人的心情也会动摇不定，从而使人不快；物质沉重则人的心会迟钝。于是，数论哲学是对物质现象和心理现象，以同样质料的不同作用妥当地来确定它们的主观价值和客观性质。^③

原质本身是处于三德的平衡状态，而现象界则是三德打破了平衡，处于不平衡的结果。此时三德的势力不可能是正好平均。原质在分化之前，宇宙犹如混沌一体，阴阳未分；数论称其为“非变异”。《数论颂》认为原质（非变异）与现象界（变异）有很大的区别，如下：

hetumad anityam avyāpi sakriyam anekam āśritam liṅgam

sāvayavaṃ paratantraṃ vyaktaṃ viparitam avyaktam 10

有因无常多 不偏有事没 有分依属他 变异异自性（真谛译）

显现（现象界的构成特质）是有因而无常的，非遍在的，变化、多样、依赖、回归、有部分的和从属的，未显（根本物质）却与此相反。^④

① Cf. Garbe: *Die Sāṅkhya Philosophie*, 2 Aufl., Leipzig 1917, S. 211.

② Cf. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I. 3. 1908, Leipzig, S. 426.

③ 木村泰贤：《印度六派哲学》之附录：“数论的三德论”，丙午出版社 1920 年版，第 651—652 页。

④ 《数论颂》10。

一共有九种区别：（1）现象界的一切事物都是有因的，是由他因而生起的；而原质是无因的，它就是最终的原因。（2）虽然现象界是无常的，但原质却是常住的，不管什么情况都是无生灭的。^①（3）现象界受到空间的限制，因此是非遍在的；原质却是遍在的。（4）现象界是变化的，它们自身是会发生作用的，是有业的；而原质自身是不发挥作用的。（5）现象界是杂多的，原质是唯一的。（6）现象界之间是相互依赖的，而原质是独立无伴的。（7）现象界最终是会回归于原初状态的，而原质不会回归于任何物的。（8）现象界是可分割的，原质是不可分的一体。（9）现象界的一切事物都是隶属于其上位的，原质却是无主的独立体。总地说来，原质是物质的本源，它的组成部分是三德；三德在原质中未分化时是平衡的。它是常住、遍满、无活动、无分割、唯一、自主独立的实在。

II. 神我论

数论哲学使用了很多形容精神原理的术语，这些精神概念都与原质同样是独立实在的。如根据奥义书的习惯叫“阿特曼”（ātman），根据吠陀的称呼叫“原人”（神我，puruṣa）或“男人”（puruṣ），甚至称为“自存性”（即自性，svabhāva）。如果再依据性质来区分的话，通常神我起的是知识意识的作用，因此也叫做“知”（cit, cetana, caitanyajñā）或“思想”（cin - mātra）等。但在这些术语中，数论用得最普遍的还是 puruṣa 一词，真谛在翻译《金七十论》之中将其翻译为“神我”，故沿用此词。

对神我存在的证明，与原质一样，《数论颂》有五个证明：

saṃghāta - parārthatvāt triguṇādi - viparyayād abhiṣṭhānāt

puruṣo 'sti bhoktṛ - bhāvāt kaivalyārthaṃ pravṛtteś ca 17

聚集为他故 异三德依故 食者独离故 五因立我有（真谛译）

“聚集是为（他物）的原因；而三构成元素却恰好相反的原因；管理者（因此）存在；享受者（食者）也（因此）存在；因为（活动是）为

^① 数论说的无常与佛教有所区别，数论是变化的意思，现象界是变化无常的，没有佛教的消亡之意。

了独存（解脱）的目的。（所以）神我（纯粹精神）存在。”^①

《金七十论》的注释曰：

一聚集为他故者。如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。是身非自为。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。^②

对神我存在的合理性的五个证明是：

(1) “聚集为他故” (saṃghātaparārthatvāt)。一般说来，事物的聚合都是为了他物的缘故，例如用各种部件来组合一张床，并不是为了床的目的，而是为了让人睡觉。同理，用血、肉、骨骼等生理部分与知根作根等心理部分一起聚合而成的身体，这是为使用身体之外的支配者所服务的，因此，身体如果是为了自身的目的而存在那是无意义的，而是为了身体之外的神我的存在作证据。身体的存在是为了让神我享用。从而证明在世界上的各种现象物之外有一个享用者，即主宰者。

(2) “异三德故” (triguṇādiviparyayāt)。凡是物质性的事物都是原质变异而来，由三德所组成，而神我是不受三德支配的，所以神我异于三德。

(3) “依故” (adhiṣṭānāt)。物质性的事物如原质、变异、三德等，其自身是无知觉的，所以必然需要有一个支配者；另外，物质是无目的

^① 《数论颂》17。

^② 《金七十论》卷1，《大正藏》第54卷，第1249页中。

的，身体的活动也是无意识、无目的的，而神我就是它们的支配者。身体的活动成为有意义有目的，这也就是神我存在的证据。

(4) “食者” (bhokṭṛbhāvāt) 存在故。有食物是因为有能食者，身体所起种种现象是因为有一个能够感知这一切的经验主体存在。因此知道有神我存在。

(5) “独离故” (kaivalyārtham pravṛtteḥ)。独存就是得到了解脱的意思，为了达到解脱必须要努力；但这个世界是痛苦的，如果没有不变常住的神我的存在，要想得到解脱的努力是无效的。因为解脱是灵魂摆脱身体的束缚，如果身体内没有神我那解脱就毫无意义。这是数论哲学的宗教性使然，这与康德的实践理性要求 (Postulat) 灵魂不死的论证方法很相似。

从上述数论的五个证明可以得知，数论关于神我的思想就是对奥义书中的“命我” (jīvātman) 和“现象我” (bhūtātman) 思想的继续，从而数论的神我和原质一样获得了本体论上的意义，形成了二元论。数论的神我也和奥义书的命我一样从本体来讲是多我，神我的性质是：

janana - maraṇa - karaṇānām pratiniyamād ayugapat pravṛtteś ca
puruṣabahutvaṃ siddhaṃ traiguṇya - viparyayāc caiva 18
生生根别故 作事不共故 三德别异故 各我义成立 (真谛译)

“由于 (人) 分别获得生、死、感官等，由于活动的不同时，由于三德相互间 (活动) 不同，于是神我被证明是多。”^①

数论对神我性质的论证是从一般人的常识出发，考虑到每个人的行为作业不一样，而这种区别是由三德的变化结合所带来的，因此各人的神我 (或我体) 是有差别的。神我与原质的区别点有：

tasmāc ca viparyāsāt siddhaṃ sākṣitvam asya puruṣasya
kaivalyaṃ mādhyaस्थ्यam dyaṣṭṛtvam akartṛbhāvaś ca 19
翻性变异故 我证义成立 独存及中直 见者非作者 (真谛译)

“由于 (神我) 与此 (自性和变异) 正相反，因而确证神我 (作为)

① 《数论颂》18。

观者的独存、中直、见证、无活动（等特性）。”^①

原质是具有活动性的质料因，神我则是没有活动性的非作者（akartṛ）；原质是具有意志的能动，原质是客观性的（viśaya），而神我只是被动的纯主观性的观者（sākṣin），神我是纯精神性的，因此数论经常将神我比喻为光。神我因为是命我，所以是多的。古数论师们将神我比喻为如原子般大小（aṇu - mātra）。像一般的二元论那样，数论也认为神我是很纯净的。

神我作为原质变异的观者是如何运行的呢？数论认为，三德本身在原质之中是平衡的，因此是没有活动的。但是罗阇作为三德中的激质，活动是它的本性，又使三德不能常为平衡状态。并且，活动不能由德自身而起，必须要有神我之光作为一种机缘而起。本来神我是非变异的，它也就无对象；但是，神我作为知，它又必须有认识的对象。最终神我在与大等相接触过程中使对象带有了知的形相。乔荼波陀在注释中说：

神我是精神性（知性）的。因而，当大等与它精神性的光照相接触时，似乎也变成精神性的了。犹如一把壶如果装入冷的东西它就会变冷，而装入热的东西它也会变热。大等如果和它结合，也就是如果和神我结合，它们就会变为精神性的。……构成要素（德）是活动者，而不关心的神我也似乎是活动者……正如一个不是小偷的人，当与小偷一起被抓住时，就（似乎）变成了小偷一样。因此，三德是活动者，而与其相结合的神我虽然不是活动者，但也变成了活动者，因为与活动者相结合的缘故。^②

实际上在这种场合神我只是观照（见，darśana），作为观照本身并没有能动性而就像光照一样；神我像光那样自然地照射非变异，于是非变异就开始发挥它的活动性。在此二元开始交汇和结合，使得产生的欲望生起，出现了转变，而动力因就是观照。非变异的转变都是经过神我观照的，使得纯物质性的三德接收了精神的心理的作用，从而三德的特性顺次发挥。

^① 《数论颂》19。

^② 《数论颂》20。

数论认为，神我和原质其性质虽然全异，但是两者却能很好地结合，从而创造出宇宙万物。但这种结合是怎样的一种关系呢？《数论颂》有一句非常有名的偈文：

puruṣasya darśanārthaṃ kaivalyārthaṃ tathā pradhānasya
paṅgv – andhavad ubhayor api saṃyogas tat – kṛtaḥ sargaḥ 21
我求见三德 自性为独存 如跛盲人合 由义生世间（真谛译）

“为了神我观看（自性），为了根本原因的独存，二者（神我与自性）相结合。就如同跛者与盲者（的结合）一样。（世界的）创造由此产生。”^①

为了神我见到原质显现的相，也为了原质的独存，二者得以结合。因而，由于主观和客观的结合现象界得以产生；这个过程犹如神我是一个跛子，原质是一个盲人；盲人背起跛者，这样的结合就使得他们可以两两相宜，从而达到了两人的目的。反过来讲，如果二元相分，那么一切的活动现象均会消亡，又恢复到二元的本来性质，从而走向解脱。乔荼波陀注释说：

“正如孩子是由男女结合生出的一样，创造是由神我和根本原因结合引起的。”^②

原质变异出宇宙万有并非是为了自我享受，而是供给享受者——神我。因此，神我如果寄居于人的身体之中，身体就有了灵魂，便会发挥作用；反之，神我如离开身体，身体就没有了作用。两者互相依靠互相合作，没有了神我，原质也就不能生起万物来让神我享受。《金七十论》说：

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。^③

① 《数论颂》21。

② 同上。

③ 《金七十论》卷1，《大正藏》第54卷，第1249页中。

数论的二元论本身是把物质和精神分别作为两个本体的，但在这里却将两种性质完全不同的东西结合在了一起，并且自始至终都是结合在一起的，除非得到了解脱。这种结合值得注意的是，两者性质完全不同，结合之后宇宙万物生起，这种结合不像氧和氢结合生起水，而像镜子和对象结合在镜面中生成了影像：神我和原质在结合过程中，神我只是观看原质，而原质则是自我启动把种种元素从非变异转变为现实。为什么神我只是观看，而由原质展开实质性的转变；身体与精神结合，精神却并非只是观看，如何又才能达到解脱，这些问题对数论哲学是很困惑的。实际上古数论师的观点是认为两者的结合是因为“无分别智”（即无明或无知，*aviveka*）的缘故，这也是印度古代思想的传统看法。数论的另一部重要著作《数论经》（*Sāṃkhya - sūtra*）把二元结合产生的原因归结为三点：（1）由于无始的业所造成；（2）无分别智所造成；（3）细身所造成。^①数论认为，如果把二者的结合看成是实质上合成了一体的话，或者如果把作为本体的神我看成为由物质性的细身（*sūkṣma śarīra*）所组成的话，那这些看法都是由无知或无明所造成。数论认为，当原质第一次开展觉时无明就作为它的一种作用，即原质与神我交汇以后无明作为现象出现时，它就作为其结合的原因使得因果关系颠倒。在此数论把无明所造成的错误用来解释本体论的问题，这种考虑是不符合逻辑的。又如数论把无始的业行和细身也归结为造成二元结合的原因，也是不合逻辑的。面对这种难题，数论自解为一旦能获得正智，便能将物心作二元的区别，从而灭除无始的业，与细身相脱离，最后获得物心区别的解脱。

III. 现象论

尽管数论对于二元的结合有很多难以自圆其说的难点，但是数论对于宇宙的生起却有很系统的论述。自二元结合起，三德便打破了平衡的状态，从而宇宙万有得以开展。

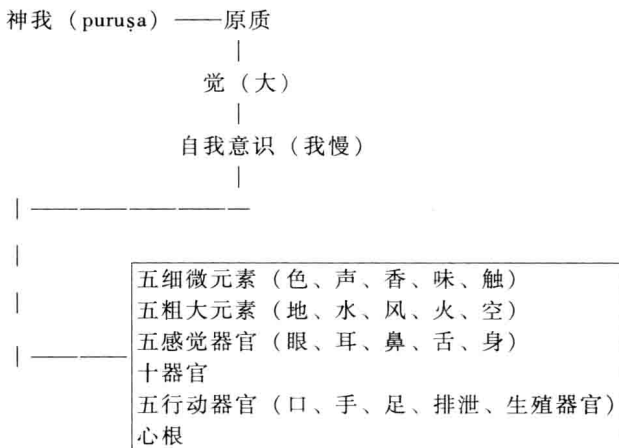
数论关于宇宙万有开展的顺序其论述如下：

prakṛter mahān tato 'haṃkāvaḥ tasmād gaṇaś ca ṣoḍaśakaḥ
tasmād api ṣoḍaśakāt pañcabhyaḥ pañca bhūtāni 22

^① 参见《数论经》第六章“要义”（*tantra*）第12节67—69；Cf. Rāmaśaṅkar Bhaṭṭācārya, *Sāṃkhyasūtram* (Vārānaśi : Bhāratīya Vidyā Prakāśana), 1964。

自性次第生 大我慢十六 十六内有五 从此生五大 (真谛译)

“由自性 (生) 大, 然后 (生) 我慢 (自我意识), 再由 (我慢生) 十六 (谛) 系列, 再由此十六 (谛中的) 五 (唯生) 五大。”^①



在上图中可以看出, 从非变异的、无形相的原质首先生出觉 (大), 觉是什么性质的东西呢? 《摩诃婆罗多》认为“觉”就是智慧, 《金七十论》说: “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。”^②

大 (mahat), 又可以称之为觉 (buddhi)、想 (saṃvitti)、智 (matī)、慧 (prajñā) 等。为什么叫它“大”呢? 是因为它为宇宙万物的根源, 由它生起现象界中的一切事物。由大起始, 再生起我慢 (自我意识、自我执着或爱染)、五唯 (五种细微元素)、五大 (五种粗大元素)、五知根、五作根, 再加心根, 一共二十三谛。大是介乎于原质本体与现象界之间的一个媒介或桥梁, 称它为觉是因为它的性质是精神性的, 《金七十论》认为大是“决智” (adhyavasāya): “决智名为大者。何名为决智。谓是物名阂是物名人。如此知觉是名决智。决智即名大。”^③

① 《数论颂》22。

② 《金七十论》卷1, 《大正藏》第54卷, 第1250页下。

③ 同上。

决智一词在此应该是指智力，对事物的理解能力。^①《金七十论》在解释觉时认为觉具有“内智”和“外智”；内智是“三德及我”，外智则是关于六皮陀分：一式叉论（Śikṣa）、二毗伽罗论（Vyākaraṇa）、三劫波论（Kalpa）、四树底张履及论（Jytiṣa）、五阐陀论（Chandas）、六尼罗多论（Nirukta）。^②

我慢（ahaṃkāra），是指自我意识，或如佛教的自我执着、自我爱染等。《数论颂》说：

abhimāno ahankāras tasmād dvidvidhaḥ pravartate sargaḥ
ekādaśakaś ca gaṇas tanmātraḥ pañcaka cajvaś 24

我慢我所执 从此生二根 一十一根生 二五唯五大（真谛译）

“自我意识是我执。由此生出两种创造（物）：十一（根）系列和五唯。”^③

《金七十论》的注释曰：

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。^④

我慢首先生起五唯，五唯又可称为“五尘”（tanmātra），是物质的基本单位；五唯为：色（颜色）、声（音）、香（味）、味（道）、触（觉）。五唯这五种物质的最基本单位又经过多重组合，形成了现象界各种各样的事物的较粗大的元素——五大。五大是指地、水、风、火、空五种形成宇宙万有的粗大的基本元素，大（bhūta）是“大种”（mahābhūta）的简称，这些物质的基本组成部分其性质为：“地”（pṛthivi）元素以坚硬为主

① 佛经中该词具有贪着、耽染之意，参见《八千颂》（*Aṣṭī pr -*，781）曰：“深生耽染，贪着依止”（*adhyavasāyam āpannaḥ*）。

② 《金七十论》卷1，《大正藏》第54卷，第1251页上。其中关于皮陀分等六种典籍的说明，请参见隋吉藏的《百论疏》卷上之下；《大正藏》第42卷，第251页上中。

③ 《数论颂》24。

④ 《金七十论》卷2，《大正藏》第54卷，第1251页中。

要性质，“水”（āp）元素以潮湿为主要性质，“火”（tejas）元素以温暖为主要性质，“风”（vāyu）元素以活动为主要性质，“空”（Ākāśa）元素以无障碍为主要性质。关于五大的合成方式有多种说法，《金七十论》的说法是一一对应，即一个细微元素生一个粗大元素：“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。”^①

另外有人解释五唯组合为五大的方式为：

- (1) 声唯组成了以声音为性质的空大；
- (2) 触唯为主，配合声唯组成了以触觉和声音为性质的风大；
- (3) 色唯为主，配合声唯和触唯，组成了以颜色、声音和触觉为性质的火大；
- (4) 味唯为主，配合声唯、触唯和色唯，组成了以声音、触觉、颜色和味觉为性质的水大；
- (5) 香唯为主，配合色、声、味、触等四唯，组成了以声音、触觉、颜色、味道和气味为性质的地大。^②

《金七十论》说：“从此我慢有二种变异生”，我慢不但生起五唯五大，它还生起心根、五知根、五作根。心根即为意根（manas），又称为“俱根”（ubhayendriya），它具有两种功能：一是行为的管理指挥系统（具有思维能力），另一是知觉器官（进行综合判断的心理中心）。五知根是指五种知觉（认识，jñāna）器官：眼、耳、鼻、舌、身（皮肤）。五作根的“作”是行为（karma），“根”（indriya）则是器官之意。它指五种行为器官：口、手、足、生殖器官、排泄器官。

至此，数论哲学的宇宙万有生成过程完结。《金七十论》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。^③

^① 《金七十论》卷1，《大正藏》第54卷，第1250页下。

^② Cf. S. Chatterjee and D. Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta: Univ. of Calcutta, 1948, p. 272.

^③ 《金七十论》卷1，《大正藏》第54卷，第1250页下。

第一个字“变”（vyakta, vikṛti）是说前七类事物都由其他东西所“变异”而来：大、我慢、五唯（尘）、五作根、五知根、心根、五大。在这七个变异事物中，大、我慢和五唯，与后面的十六类存在着区别。前三者虽然都是由原质生起，也属于变异类，但是，它们却又可以生起其他事物，如大可以生起我慢，我慢可以生起五唯，而五唯可以生起另外的十六类。于是，大、我慢、五唯除了同样是原质的变异之外，它们还与原质同样也是万物生起之本。故《金七十论》说：“大我慢五尘。此七亦本亦变异。”^①而十六类却不同于原质为本，也不同于大我慢五唯既是本又是变异，它们只是变异。

在原质变异的这二十三谛中，属于精神性的有觉（大）、我慢和心，这三者又被称作“内作具”（内在行为器官）。“内作具”之意《金七十论》解释为：

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。^②

内作具因为内在，并不与外界对象混同，它可以为神我服务，因而作为“器具”而存在。这三者的性质是属于精神性的，但是都由物质性的原质所生，按理说应该属于物质性的，而物质性的东西不会有主观精神活动；但是，它们由于内部神我的存在，因而具有了主观能动性。

通过对上述数论的现象生成学说的考察，可以看出数论的宇宙演化过程实际上也是一种缘起学说。从宇宙生成的顺序来看，数论采取的也是自《梨俱吠陀》以来的“生殖分化说”，用原质（物质）与神我（精神）的结合作为宇宙开展的发端，依次分化出各种构成宇宙万有的物质元素；同时，大生成后原质仍然存在，我慢生成后大仍然还在，犹如孩子出生了父母仍然还在一样。从原质到大到我慢到宇宙万有，从时间上讲它们之间存在着因果关系，从空间上讲它们是并存的。数论哲学的这种宇宙生成理论是将宇宙分化产生过程与个体的精神分析结合在了一起，看到了大宇宙和小宇宙的相似性，肯定了宇宙发展的合逻辑性。

^① 《金七十论》卷1，《大正藏》第54卷，第1245页下。

^② 《金七十论》卷2，《大正藏》第54卷，第1253页中。

在数论转变说的体系中，实际的转变物是“原质”，其原质在本质上是物质性的。另外根据达斯笈多（S. Dasgupta）的研究，早期的数论实际上应该算是唯物论的一元论的哲学，因为达斯笈多指出，早期数论的神我等同于原质，或等同于原质未转化为世界前的状态。^①因此，可以肯定地说，数论转变说中的最高实体是物质性的，转变的过程是一种真实的转变，原质是真实的，而其他的二十三谛也是真实的。由此看来，数论哲学所感兴趣的是物质性的实体如何真实地转变出世界来的。由此是否可以得出结论，数论的开展说是唯物论的值得讨论。

数论的二十四谛有很多的自我矛盾之处，例如，数论把原质的发展阶段大致分为心理的和生理的阶段。关于心理阶段，包括觉、我慢、五唯，相当于人的理性的心理职能。关于生理阶段，包括五感觉器官、五行动器官、心、五大，大致相当于客观世界的基本存在形式。数论又认为，后十六谛是由前七个变异（属于本因）所产生出来的。这里于是产生了矛盾：即一切意识性的东西（如我慢、心等）都是由物质性的原质所产生，这在哲学上与当时持唯心论观点的婆罗门教哲学是针锋相对的；但是，它既然作为具有唯物论倾向的哲学，却又把物质性的东西（如五大、十根等）说成是由心理性东西所产生，这又与唯物论的观点相矛盾。针对于此黄心川指出，如果把数论二十四谛的内容作重新排列，他认为那样就是很合理的。重新排列后如下：^②

感觉

五粗大原素→五 器官→心→五细微原素→自我意识→统觉。

行动

3. 因中有果论

15、16世纪印度哲学家裴罗室伐底（又译辨才天，Madhusūdana - Sarasvatī）在他的著作《宗派别类考》（*Prasthāna - bheda*）一书中，将印度各派哲学加以体系化，将自古以来对宇宙的生起和构成的观点分类为三种：

积聚说（*ārambha - vāda*），此说认为宇宙是由单个独立的原子等元素积聚而成，在哲学上属于机械论的世界观，持此种观点的主要有胜论、正

^① S. Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, vol. I, 1951, Cambridge, pp. 213 - 214.

^② 黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆1989年版，第295页。

理论。

开展说 (pariṇāma - vāda), 此说认为宇宙的太初之时唯“有”或“无”存在, 此后它自己发展从而万物生起, 在哲学上属于目的论的世界观, 持此种观点的主要有持自然哲学的数论、瑜伽学派。

幻变说 (vivarta - vāda), 此说认为全知全能的人格神由无明 (avidyā) 或幻 (māyā) 发展出的宇宙万物, 这样发展出来的世界并非真实的, 而是虚幻不实的, 持此种观点的是商羯罗的不二一元论和湿婆派。

数论派所持的开展说, 是对自《梨俱吠陀》以来的宇宙开辟说的延续。数论哲学认为, 宇宙万物的出现和开展, 都是来自于其本因的原质, 为了确立原质的本因地位, 必须要有一个论述本体的方法来维护学说的真理性 and 完整性。印度哲学一般都是从宇宙开展的质料因 (prakṛti) 和动力因 (nimitta) 两方面入手, 其中关于质料因和结果的关系是讨论的重心。讨论的结果是将印度哲学分为两派: 一派是坚持因中有果论又称“因果无分别论” (Karaṇa - kārya - abheda), 另外一派就是反对因中有果观点的“因中无果论” (Asatkārya - vāda) 或“因果差别论” (Karaṇa - kārya - bheda)。因中有果论认为, 在因之中早已潜藏着果, 并且这个果具有因的相; 就好像鸡蛋中已经潜藏着鸡的形相一样。因此, 因中有果论将物质置于精神的指挥之下, 因为它们哲学是目的论的, 所以持开展说的观点。而因中无果论认为, 结果是由种种的因结合而成的, 原因和结果是不同质的; 结果并非潜藏于因中, 结果不能独立存在, 而因却可以独存 (即不含果)。持因中无果论的胜论哲学认为: “没有因就没有果。但却不是没有果就没有因。”^①

例如桌子这个果必须依靠木材这个因, 但不能倒过来说没有桌子就没有木材。由此可以证明果是多因素组成的, 果的形相并非事先潜藏于因中的。

数论的因果观是与其哲学体系结合得极其紧密的。它们在论述“二元论二十五谛”时, 对各谛所起的因果作用都作了分析。数论的最高哲学本体虽然有原质和神我两个, 但它却认为神我既不是因又不是果, “知者非本变”^②, 神我既非本因, 也非结果 (变异), 它只是一个旁观者。于

① 《胜论经》卷1, 2, 1—2; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》, 第4页。

② 《金七十论》卷1, 《大正藏》第54卷, 第1245页下。

是，只有原质是数论哲学的唯一本因而不是结果。

《数论颂》提出了五个理由来加以论证：

asad – akaranād upādāna – grahaṇāt sarvasaṃbhavābhāvāt
śaktasya śakyakaraṇat kāraṇa – bhāvāc ca sat kāryam 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（真谛译）

“因为无中不能生（有）；因为有因（存在）；因为一切的产生是不存在的；因为能作（之因造作）所作（之物）；因为（果与）因的状态（相同），所以果就在（因中）。”^①

《金七十论》的注释曰：

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。若乳中无苏酪何故不取水。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。^②

根据《金七十论》的注释解说如下：

（1）“无不可作故”。不存在的东西是不可被造作出来，如沙中并无油，所以就不可能从沙中榨出油来，除非沙中本身有油。无中不能生特定的有。

（2）“必须取因故”。根据日常经验，要取得果必然也会取得因，因

^① 《数论颂》9。

^② 《金七十论》卷1，《大正藏》第54卷，第1246页上。

为有一定的果必然有一定的因，因与果之间存在着确定的关系。例如，奶酪可以从奶中得到，而不能从水中得到。又如，可以从油种中榨出油，而不能从沙中榨出。

(3) “一切不生故”。如果因中并没有潜藏着果的话，那么因果的关系只是一种偶然的联系，无关系的东西也就能生出不同之物；如草木可以生出金银，这是不可能的，如果这样，那一切东西都能产生一切的东西。

(4) “能作所作故”。特定的果只能由特定的因生出，也即此因生此果。例如，麦种只能生麦，稻种只能生米。黏土可以制瓦罐，而草木则不能。

(5) “随因有果故”。根据因的种类而果的种类得以确定，因与果在性质上是相同的，如麦芽与麦种都是同类之物。

仔细分析数论的上述五个理由，实际上大同小异，可以总结为一点：因为因果同质，所以特定的因生特定的果，在因中早已潜藏着果的形式。换句话说，数论认为，果只不过是原质从未显到显现，果并非新生之物。

数论的因中有果论与胜论的因中无果论或因果差别论是不同的，同时它也与佛教的中观派、吠檀多派的因果论也是相对立的。佛教发展到经量部以至大乘之后，他们对因果观一直是抱着否定的态度。中观派认为，一切法都是因缘和合，由于和合就不能产生自体（原质），没有自体也就谈不上结果。^①另外，龙树还认为，因与果绝不是同一的，作者和作业（作者的活动）、薪和火是不同的。“因果是一者，是事作不然”，“若因果是一，生及所生一”。^②吠檀多哲学所持观点是“幻变说”，他们认为，从因转化到果，或从果转化到因，都是一种虚幻的转化，是非真实的；因是真实的，而果是非真的，因为果只不过是摩耶幻化而来。因此，吠檀多派坚持的是“因真果假”的观点。而数论哲学的因果转化是真实的，所以数论的观点是实在论的。数论哲学虽然看到了因与果之间的统一和联系，但是却在一定程度上忽视了原因和结果的差别，没有认识到事物之间存在差别的客观必然性。

胜论派的因果观与数论是对立的，这种对立的产生是由于两派的哲学

^① 龙树造、青目释《中论》卷3观因果品第20云：“众缘和合法。不能生自体。自体无故云何能生果。”《大正藏》第30卷，第27页下。

^② 同上。

体系的不同所决定的。数论是要用因中有果论来论证其开展说的体系，而胜论则是用因中无果论来论证其积聚论的体系。数论哲学站在它的因中有果论的立场，对胜论哲学的因中无果论大加批判。它们对卫世师（胜论）的批判主要集中为《金七十论》所说的五点理由（前述），但实际上它们的理由可以归结为两点：（1）无中不能生有。这是对《梨俱吠陀》宇宙开辟说的有生于无观点的反驳；也是对卫世师的无因生果的批判。（2）因与果具有特定的关系，是一一对一的关系，这是对卫世师的多因生一果的批判。

第三节 解脱观

数论的解脱观与它的二元论的形而上学哲学是有密切关系的。数论的原质，不但是一切事物产生的本因，它也是人们得以解脱的“涅槃因”。提婆所著《提婆菩萨释楞伽经中外道小乘涅槃论》卷1曰：

外道僧佉论师说。二十五谛自性因生诸众生是涅槃因。自性是常故从自性生大。从大生意。从意生智。从智生五分。从五分生五知根。从五知根生五业根。从五业根生五大。是故论中说。随何等何等性修行二十五谛。如实知从自性生还入自性能离一切生死得涅槃。如是从自性生一切众生。是故外道僧佉说。自性是常能生诸法。是涅槃因。^①

根据提婆所转述的数论的说法，首先原质是“常”（永恒之物），能生诸法（一切事物），而且是“涅槃因”。根据叙述的逻辑关系，众生之所以能够解脱一切身心的烦恼，证入涅槃，完全是因为原质的缘故。数论认为，原质产生了宇宙万有，而宇宙万有在毁灭之后，又会复归于原质；原质作为一切事物的本因，它是不变的，“诸人知此二十五真实之境不增不减决定脱三苦”；^② 宇宙间一切事物是不增不减的，任何众生都必须懂得的道理是：生于原质，还归于原质。原质内在的三德，不但能造出一切事物，还能给人的心理带来系缚和烦恼。《金七十论》说：

^① 《大正藏》第32卷，第157页下。

^② 《金七十论》卷1，《大正藏》第54卷，第1250页下。

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。^①

如果了解此道理，便能摆脱因为原质的变异和三德互动所生起的贪、嗔、痴等烦恼。所以，“从自性生还入自性能离一切生死得涅槃”。

原质所生起的二十三谛的前七谛（觉、我慢、五唯）都是细身，《金七十论》说：

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。^②

细身因为有知觉，所以它会受到诸尘的影响，而将来得解脱的也是细身。细身是内在的，它与后十一根有区别；而外在的粗大所成之身是三苦的受体。三苦根据《金七十论》为：

何者为三苦。一依内二依外三依天。依内者谓风热淡不平等故能生病苦。如医方说从齐以下是名风处。从心以下是名热处。从心以上并皆属淡。有时风大增长逼淡热则起风病。热淡亦尔是名身苦。心苦者可爰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霆等。通如是种种为天所恼而失心者名依天苦。^③

依内苦（ādhyātmika）是指生命体内在的身心病苦，依外苦（ādhibhautika）是指自然界其他生命体（如鸟兽）的身体之苦，依天苦（ādhidaivika）则是指自然界的各种自然现象或灾害给人类带来的痛苦。如果懂得了原质是非变异的宇宙本原，从自性生还入于自性，人生于原质

① 《金七十论》卷1，《大正藏》第54卷，第1247页下。

② 《金七十论》卷2，《大正藏》第54卷，第1255页上。

③ 《金七十论》卷1，《大正藏》第54卷，第1245页上。

最后还复归于原质的道理的话，那就可以脱离三苦，获得解脱。如何才能做到这一点呢？修行人必须要“思量”道理，“听闻”道理和“读诵”道理，^①充分了解原质和神我的性质以及它们之间的别异，才能获得智慧。《金七十论》提出了修行的过程和要求：

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。名入如位。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。^②

获得智慧即可以起六种“观”（认识），即认识到五大、十一根、五唯、我慢、觉和原质的过失，同时，当修行者以智慧生起第一种认识后，因为观察到了五大的过失，因而对五大产生厌烦，就能离开五大，即此达到了修行最下位的“思量位”。以下皆照此类推，渐次达到相应的各位，远离过失，最后到独存位。离开原质，即见神我；神我是独存的，见到了纯精神性的神我，意谓原质所生一切皆摆脱了物质的缠缚，最后达了解脱。《金七十论》还表明，达到这一切的原因，在于婆罗门进行了思量的缘故。这种六行观的修行方法，是要求修行者要摆脱对外界事物的执著，首先在与外界事物相接触时，要抑制住十一根，从而控制住内心的动摇，最后完全避免身体与外界的一切接触，完全地进入纯精神生活。

神我是独立于原质的，数论哲学达到解脱的境界即是“独存”。在独存的境界中，原质又回到了“未显”状态，三德再归于平衡。但是，有学者认为，三德相互之间的平衡并不意味着它们就没有变化活动，只不过

^① 参见《数论颂》51。

^② 《金七十论》卷3，《大正藏》第54卷，第1258页上。

变成了三德自身内部转变：萨埵变萨埵，罗阇变罗阇，多磨变多磨，这种自身内部的转变被称作“同质转变”（*svarūpa - pariṇāma*），它有别于原质变异三德相互作用而生起万物的那种“异质转变”（*virūpa - pariṇāma*）。^①

数论的解脱分为两类：“有身解脱”（*jīvanmukti*）和“究竟解脱”（*atyanta kaivalyam*）。这基本上类似于佛教的有余涅槃和无余涅槃。有身解脱即已经不再受肉体的缠缚和影响，其身体的苦乐、世间的变化已经可以冷漠处之，达到了圣人的地步。究竟解脱是没有意识活动，没有客观对象，只是一种时间和空间的存在；各个解脱我之间互不往来，互无限制，独存无伴。^②

^① Cf. S. Chatterjee and D. Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta: Univ. of Calcutta, 1948, p. 263.

^② 参见《数论颂》66—67。

第四章 瑜伽派哲学

第一节 起源、名义和发展

一 历史

与上一章数论派哲学思想渊源最深的应该是瑜伽派哲学，这两个学派的本体论思想都同属二元论哲学，因此，瑜伽哲学和数论哲学在印度六派哲学中可以被称为姊妹派别哲学。瑜伽哲学也是六派哲学中最缺乏独立性的一派，因为其他五派都有自己独特的哲学理论，而瑜伽哲学的行法却又是印度自奥义书以来所有的哲学派别都通用的修行法，所以实际上瑜伽派哲学是没有多少特色的。唯一的就是由该派的创始人钵颠闍利（Patañjali）所编纂的《瑜伽经》（*Yoga-sūtra*），该经将古代印度各派的修炼方式加以归纳和总结，成为瑜伽派的立派之本。尽管瑜伽派的哲学在印度思想史上并不占有重要地位，但是瑜伽修行法却在印度备受重视，这主要是因为瑜伽修炼术其神秘的内涵和被夸大的神通使信徒们迷狂，从而埋没了它思想的真正闪光点。

瑜伽思想起源很早，一般认为它和数论的历史可以追溯到雅利安人尚未进入印度之前（约公元前1500年）。在本书的序章中提到，早在印度古代雅利安人开始进入印度五河地区时，就创造产生了许多神话，建立了印度河流域文明。考古发现证明：公元前2750—前1500年的时代，当时的人们已经出现了宗教信仰；后期印度的民间信仰与此有着渊源关系。例如，考古学家在印度河流域的摩亨约达罗遗址挖掘出一枚印章，上面雕有一尊类似结跏趺坐，作禅定冥想状态的神像，一般认为这就是后来流行全印度的印度教三大神之一的湿婆的原型；这一雕像也被认为和原住民的信仰有关。^①神像的坐法与瑜伽的坐法完全一样。这属于正统婆罗门之外的瑜伽起源的

^① Cf. Susan L. Huntington, *The Art of Ancient India*, New York: Weather Hill, 1985, pp. 20-23.

证据之一。当时印度河土著对雅利安人的入侵采取的是抵抗态度，他们在精神上也以瑜伽的修行和过度的忘我状态来对抗雅利安人对精神性的提倡。反过来讲，雅利安人容忍了土著的思想，并将其拿了过来加以改造，又成为了婆罗门教体系的六派之一。印度德·恰托巴底亚耶（D. Chattopadhyaya）在评价瑜伽和数论的产生时认为，数论和瑜伽在起源上就存在着联系。他认为二者在起源上的关联可以追溯到印度河文明时代。当时的母权农业社会以阴性法则为主、阳性法则为辅的文化特征是数论的二元原质（阴性）和神我（阳性）的雏形，而作为当时农耕文化所不可分割的巫术仪式则发展出了瑜伽思想及其修行方法。^①

当然，瑜伽并不单单为婆罗门教所接受，佛教和耆那教将其作为自己本教的主要修炼方法而接受。传说佛祖释迦牟尼的顿悟也是靠修炼苦行得以禅定的，禅定也属瑜伽的一种修炼法。佛教把禅定作为其宗教实践的本质形式，独自加以发展，成为了与基督教的祈祷相类似的一种宗教实践形式。并且，由于佛教对瑜伽的思辨的不断发达，终于形成了被称为“瑜伽行派”的哲学体系。在中国和日本，佛教徒修炼禅定三昧，将其作为一种稳健的精神修炼法，从而产生了禅宗宗派。由于印度各种宗教的实际需要，并且在中世奥义书中的发展，促使瑜伽体系得以充实，其理论日渐完善，最后达到了《瑜伽经》出现的条件。

在吠陀文献中产生了瑜伽学派有关的思想萌芽。例如《梨俱吠陀》的《无有赞歌》认为，宇宙的起源是“唯一物”（即彼一），那时是“太初宇宙，混沌幽冥”，但是由于“热之威力”（tapas），也即“欲念”进入了唯一物，从而才使唯一物开展出了“有”和“无”这两种原初元素，更进一步演化出“世间造化”以及众神。其中提到了瑜伽的概念“苦行”（又含热力之意，tapas），tapas 一词是由梵文动词词根 tap 变化而来，tap 的字面意义为：发热、变热、消失或毁坏于热力之中等，可以引申为：忍受痛苦和折磨、自我禁欲、苦行等。从哲学意义上讲即是宇宙创造的动力，从宗教上来讲，身体产生了热气，即可以进行激烈努力进行苦行，从而达到人与神之间的交融。苦行有多种行法，例如节减饮食睡眠，制驭肉欲，压迫呼吸，断绝与外界的接触，一心不乱地修炼等。印度人相信，只

^① 德·恰托巴底亚耶：《印度哲学》，黄宝生、郭良蕪译，商务印书馆 1980 年版，第 113 页。

要进行上述修炼，即能获得与神的交流，得到不可思议的神通力，于是这种瑜伽修炼法流传至今。

瑜伽（Yoga）的词根是 Yuj，该词在《梨俱吠陀》中原意是给牛马套上驭具，后转意为活动、结合、联系、冥想、心的统一等意思。汉译佛经一般将其译为“相应”。但是，印度古代圣典对这些意义各有不同的使用，例如在结合的意义上使用以说明与绝对者的合一；在心的统一作用的意义上使用；或者在活动的意义上使用使精神上努力，从而紧张起来以达到期待的效果。一般说来，瑜伽修炼就是使人们的精神和注意力集中，从而获得超自然的力量。特别是在苏摩祭典之前的“净身”（Dikṣā）苦行，当修至身体感到灼热时即获得了超自然力。这些都是瑜伽的先驱。在吠陀本集和梵书中，对 tapas 一词又赋予了威力很大的原动力，以及神来的原智的含义。古代奥义书认为苦行是婆罗门的义务之一，修行者可以获得认识梵的神秘知识，甚至认为苦行就是梵。^①

奥义书的最大哲学目的即是通过对自己的证悟达到与宇宙我的融会，而求证自我通常都是运用内省的方法。在感性的肉体之中要去寻求生命的本质，奥义书的自我“四位说”（醒位、梦位、熟眠位、第四位）认为，在第三位的熟眠位是最上的境界，此时的自我从肉体、呼吸、现识的深处将其精神的本质——“妙乐我”（ānandamayātman）显露了出来。要达到这一目的，修习瑜伽就能实现：自我断绝与外界的接触，抑制五种感觉和精神活动，从而进行深层自我反省就能见到自我之光。这就是奥义书将其哲学的内涵与瑜伽修炼方法相结合，从而达到证悟个我与大我的同一性。在最古的奥义书如《广森林奥义》、《歌者奥义》中，只是可以见到一些关于如何调节呼吸和抑制感觉等的说法，却还未见对瑜伽的描述。中期奥义书出现了关于瑜伽的论述，但对瑜伽的论述大致都与数论合在一起，主要集中于属黑夜柔一派的《鹧鸪氏奥义》（又译《泰迪黎耶奥义》）以及其后的奥义书。其中，可以看出数论和瑜伽逐渐出现分化的苗头；数论哲学从理论上将身体和精神分别进行观察，而瑜伽则是压制身体，着重对精神的独立性进行考察。但瑜伽什么时代成为了独立的学派，学界有争论。木村泰贤认为，考察瑜伽是否为独立体系应该从四个方面来判断其形式和内容是否完备，一是看其形而上学的原理；二看它实际的修行法；三看神

^① 参见《歌者奥义》Ⅱ，23，1；徐梵澄译：《五十奥义书》，第118—119页。

通；四看解脱观。^① 瑜伽的形而上学原理目标是达到了，就是它的精神修炼法的所谓“王瑜伽”（rāja - yoga）的中心；而为了达到第一目标，其实现的方法就是它的修行法的规则，即身体修炼法的所谓的“作法瑜伽”（kriyā - yoga）。神通和解脱是瑜伽的结果，神通是它现世的利益，解脱则是最终的利益，也是对形而上学原理实现的当体。从总体上讲，在古奥义书中已经具备了瑜伽作为独立体系产生的要素，如果从其哲学发展史上来看的话，也可以说奥义书所阐述的瑜伽理论可以算作是瑜伽哲学史的初期阶段。

二 思想起源

瑜伽一词最早见于黑夜柔一派的《鹧鸪氏奥义》，其时基本上都与数论同时出现，该书的“五藏说”即是数论和瑜伽的出发点。该书在描述“识所成我”（vijñānamayātman）的阿特曼时说：“诚然，彼以信为其头，法律为右翼，真理为左翼，‘瑜伽’为胸，‘摩诃’为下体，基承者也。”^②

识我当体的诸性质为信仰、法律、真理，与其身心相应的是瑜伽（寂静的状态）；从宇宙论来讲，识我应该是奥义书中宇宙最高原理的次第的大我（mahātman）的地位，相当于金胎（创造神）的地位。《鹧鸪氏奥义》在这里虽然没有对瑜伽做任何的解释，但它把瑜伽也作为识我的一德（重要性质），可见它认为瑜伽和信仰、法律、真理处在同等重要的位置。

同为黑夜柔一派的《石氏奥义》（又译《羯陀奥义》，时代稍后）也提到：

五识不起时，思惟意亦静，

高等心不动，是谓至上境。

此境称“瑜伽”，诸识静然闭；其人于是中，傲然无放轶。

^① 木村泰贤：《印度六派哲学》，丙午出版社1920年版，第227页。

^② 《鹧鸪氏奥义》II，4，1；徐梵澄译：《五十奥义书》，第296页。关于“摩诃”（mahas）徐译原注：或曰物质世界，或曰权能，或曰梵金胎，意为宇宙自我，一切自我的总合。

“瑜伽”固双是，事物之生，灭。^①

前一偈是在解释瑜伽的内涵，也是在给瑜伽下定义。第二偈所提到的“诸识静然闭”与后来的《瑜伽经》的抑制心识（执持）的道理基本一致，这是使心身相应达到寂静状态的人生最高境界；而“‘瑜伽’固双是，事物之生，灭”即超越生死则是抑制心识所产生的作用。从哲学上讲，瑜伽修行的最终目的是要消除对世界的虚妄见解，显现真实世界的本质。瑜伽的真实之位实际上是熟睡位，进入此位即能看见自我的光明，此种说法实际上可以看做是乔荼波陀《圣教论》所讲的第四位大觉位的起源，在《圣教论》中第三位的熟睡位并不能看见自我的光芒。同书还说：

全部“瑜伽法”，亦于是得已。清静而永生，“大梵”乃臻至。^②

在此提到“全部瑜伽法”，但没有作任何的解释，只是对它的目的作了点说明。倒是另外的也同属黑夜柔一派的《慈氏奥义》（又译《弥勒奥义》）作出了解释：

奏此和合之功，其术如是：制气，敛识，静虑，凝神，观照，入定。是谓瑜伽六支。^③

这六支中，“制气”（prāṇāyāma）即《瑜伽经》八支作法中的“调息”；“敛识”（pratyāhāra）即“制感”；“静虑”（Dhyāna）不变；“凝神”（Dhāraṇā）即“执持”；“观照”（又译观慧或思辨，Tarka）无对应；“入定”（Samādhi）即“三昧”。不同之处在：《瑜伽经》八支作法中的前三支——“禁制”（Yama）、“劝制”（Niyama）、“坐法”（Āsana）没有，多了一个“观照”。实际上，区别主要在前五支的外支，即对身体和道德训练的部分有些区别。后来的《瑜伽经》发展成为八支，增加了作为道德训练或守则的前三支：禁制、劝制和坐法，除去了具有逻辑推理性

① 《石氏奥义》II，6，10—11；徐梵澄译：《五十奥义书》，第374页。

② 《石氏奥义》II，6，18；徐梵澄译：《五十奥义书》，第375页。

③ 《慈氏奥义》6，18；徐梵澄译：《五十奥义书》，第464页。

质的观照。可以看出，瑜伽这是对理性知识的贬低，从而提高了直觉在信仰中的作用。在这六支作法中，前五支在前面的奥义书中已经分别出现，唯有第六位的三昧在此为初次出现。三昧是由梵文 *sam - ā - √ dhā* 所组成，汉译佛经中又称“等持”，佛教最初以该词为禅定修行的代表语。佛教之外是《薄伽梵歌》（2，44）最早提到该词。

《慈氏奥义》还根据人的生理构造来讲述精神集中法，用以达到解脱的地步：

（人身）有一脉名“苏寿门那”者，导引上气。贯上颚而上达。以此，合之于气息，传之以“唵”声，因之以专念，可以上出。以舌端抵上颚，收敛诸识于一，则可以至大者而见至大者也。于是入乎无我，以无我故，乃无有于苦乐。于是而得解脱也。^①

奥义书认为人的心脏是自我的住所，由心脏分布出去的无数的血管是对自我的束缚，但在头盖骨处有一条解脱的通道。这是用生理解剖说来论述瑜伽的修行法，只要刻苦努力进行精神修炼使其得到统一时，就可以由头盖骨处的通道将自我导出得以解脱。瑜伽的解脱观尽管也是与奥义书同样追求小我与大我的融合，但是它还强调一种自我的“独存”状态，这是随着数论二元哲学的成熟，物质与精神分别独存思想的确立，从而影响到了瑜伽派的理论。

同属黑夜柔一派的《白骡奥义》（Ⅱ，8—17）非常具体地谈到了瑜伽的几种行法：（1）修“禁制”（*Yama*）可为不害、不盗，这是修种种的美德。（2）调心（即劝制，*Niyama*）是使心趋慕高等境界。（3）调气，调出息（*recaka*），调入息（*pūraka*）以及双调匀而刹那止息（*kumbhaka*）。同时该书还谈到了修行的场所、修行容易出现的幻觉、瑜伽的现实作用、瑜伽要达到的最终目的，等等。^②《白骡奥义》认为，作为宇宙创造的五大元素地、水、火、风、空，也可以作为瑜伽的要素。该书提出了“五德瑜伽”，即指“五观”，观身由五大组成；相对应的对象为香、味、色、触、声，以与五大相配合。其法则即是：如集中意念于鼻端、舌端、

^① 《慈氏奥义》Ⅵ，21；徐梵澄译：《五十奥义书》，第465页。

^② 参见徐梵澄译《五十奥义书》，第392—394页。

内颞前分、舌中、舌根等五处。此种论述后为《瑜伽经》接受。^①《白骡奥义》中还有很重要的一点是，它肯定了吠陀圣音“唵”的作用。^②唵音是自古代吠陀以来在宗教仪式上所念的最重要的开头音，相当于基督教的“阿门”（amen），在此它又作为梵的代表音与瑜伽结合了起来，只要念诵它，它作为“梵船”（法船），就可以承载人们在生死沉轮之海中穿越心思无明的波涛。《白骡奥义》（Ⅱ，15）认为，修习瑜伽的最终目的，就是证悟真理，明白万有中的自我即是“灵性”（Atmatatha），它与绝对精神“大梵”是同一的神。这一点是奥义书作为吠檀多哲学的表现。

在大史诗《摩诃婆罗多》中最重要的哲学诗篇——《薄伽梵歌》将瑜伽和数论思想作为其最重要的哲学主题，认为这两种理论既是哲学理论，又是宗教实践，可以引导人们获得解脱。《薄伽梵歌》甚至认为二者是统一的思想体系，《薄伽梵歌》提出：

愚夫说数论和瑜伽有别，
学者与愚夫则回然不同，
只要正确坚持其一，
就能喜获双成。

信数论者能达之境，
信瑜伽者也能够到达，
把数论和瑜伽视为一体，
才算是正确的观察。^③

在《薄伽梵歌》的哲学体系中，神我实际上具有三种层次，第一是最高我（Paramatman），这是永恒的；此外还有一个不灭的我和一个变易的我。《薄伽梵歌》称：

世上有两种神我

① 参见《瑜伽经》Ⅰ，35；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第192页。

② 关于唵（Om）字的哲学含义，可参见本书第二章第三节乔荼波陀篇。

③ 张保胜译：《薄伽梵歌》（5，4—5），中国社会科学出版社1989年版，第65页。

——易逝的和不灭的，
易逝的化成了万物，
万物的终极称为不灭者。

另有最高的布鲁舍，
三界都由他维持弥漫，
他被称为无上我，
也是不灭的自在天。^①

“不灭者”（akṣara）也即与原质并列的宇宙原理神我，它被认为是“万物的终极”（kūṭastha），在世界的产生过程中，它只是观照者、见者；它与最高我在本性上保持着统一性，它配合着最高我创造世界，所以它不会犯错误。变易的神我，也称为“生命我”（jīvabhūta），也即代表“所有会犯错误的生物”（kṣarah sarvāṇi bhūtāni），它是多，被包含在万有之中，实际作用与灵魂（dehin）一样，也可以被称为“主宰者”（īvara），它住在身体之中，身体死亡后它会舍弃而出。^②最后，在这两种神我之外，还存在着一个最高的布鲁舍（即神我，Puruṣa），这才是真正的宇宙本体原理，它是超越这一切的，它是瑜伽和数论的二元本体（原质和神我）之外的第三者。这个第三者又可以称为自在天、大梵或神。^③《摩诃婆罗多》直接称这个最高的布鲁舍为“第二十六谛”，认为第二十六谛是高于第二十五谛（神我）的，并且不能将它们混同。《摩诃婆罗多》说：

由于第二十六谛（至高灵魂）居于第二十五谛（个体灵魂），善人们认为两者同一。瑜伽行者和数论者惧怕陷入生死，他们不喜欢第二十五谛，迦叶波后裔啊！向往至高灵魂的纯洁者认同第二十六谛。一旦与唯一者合一，看到第二十六谛，他就通晓一切，不再转生。^④

① 《薄伽梵歌》15，16—17；张保胜译：《薄伽梵歌》，中国社会科学出版社1989年版，第169—170页。

② 参见《薄伽梵歌》15，7—8；张保胜译本，第167—168页。

③ 同上。

④ 《摩诃婆罗多》第12和平篇之“解脱法品”，306，74—77；黄宝生译，第573页。

《薄伽梵歌》安立第二十六谛是为了宗教修行的目的，在哲学上的意义就是它保持了它作为婆罗门教哲学的正统性，与吠檀多哲学保持着思想上的一致性。这样一来，《薄伽梵歌》使其哲学成为持二十六谛的有神论的数论或有神论的瑜伽。《白骡奥义》中有一偈是对《薄伽梵歌》此两偈的解说：

常者中为常，
智者中为智。
彼虽是独一，
欲乐多所赐。
以僧佉，瑜伽，
此因皆可度。
知此是神主，
解脱一切缚。^①

第一句“常者中为常，智者中为智”是说：常者指神我和原质，因为二者是永恒存在的；但第三者大梵更在它们之上。大梵是神主，它在一切受限制的和解脱的万有之上。大梵是一，原质变异的万有是多。神我和原质是受缚的，首先它们之间相互束缚，其次它们自身内部也受缚：原质变异为万物受名色之缚，神我虽不变异，但它必须要和原质结合才能发挥作用。只有最高的人格神——大梵（大自在天），它是超越这一切的，因此它是无缚的。

从修行论上来讲，个我（有身我）要想摆脱生死轮回，就必须要消除约束和支配个我的业力；而消除业力的最好办法是修习瑜伽行。《薄伽梵歌》提到了三种瑜伽：业瑜伽（又译有为瑜伽，karmayoga）、智瑜伽（buddhiyoga；有时书中用 jñānayoga 一词，实指数论）、信瑜伽（bhaktiyoga）。《薄伽梵歌》认为黑天神（克里希那）具有特殊的神力，只要诚心对他参拜和信奉，便可实现精神上的解脱。

《摩诃婆罗多》中还有许多对瑜伽修炼行法的规定，包括穿衣、吃饭、

^① 《白骡奥义》VI, 13；徐梵澄译：《五十奥义书》，第426—427页。此偈前半四句与《石氏奥义》（II, 5, 13）相同。

修炼的场所、职业，等等。如：身穿破衣，或粗布、鹿皮衣、麻衣、虎皮衣或丝绸等。吃饭每天可以吃一次，或六夜、八天、十天、十二天、一个月等吃一次。食物的种类包括可以吃油饼、吃野菜野花、果子等，但不能吃含脂肪较多的肉类。佛陀的苦行方法可能就是从此获得的。修行的场所如山荫、森林、沙漠、旷野、神殿和家庭等。成为四种姓中的一员，布施穷人和孤苦无助者。^① 坐法有很多种，如蛙坐等四种坐法、蛇横法等，其中最为尊崇的是结跏坐即英雄坐（virāsana）。据信通过瑜伽的修炼方法能获得不可思议的神通力，即由精神凝聚力转化为超自然的力量。佛教讲由四禅的修行达到六通，《瑜伽经》特别有一章“神通品”。在《摩诃婆罗多》中所说的神通力比起《瑜伽经》来要少，一般讲有八种自在（siddhi），与数论所讲一样，即：微细、轻妙、遍满、远到、随所欲、支配、尊胜、通贯。瑜伽通过这些神通力即使其功效更强，即可获得解脱。《摩诃婆罗多》称解脱境为“涅槃”（nirvāṇa）或“梵涅槃”（Brahmanirvāṇa）。涅槃一词在奥义书中未见，佛教与耆那教用得很多，可能这个词是当时印度社会的共用语，并非哪个宗教专有。《薄伽梵歌》也认为“梵涅槃”是最后的解脱，意谓已经抛弃了一切的情感，不受外界的干扰的寂静状态。^②

根据对上述所引的分析，如早中期出现的奥义书，可以看出它们所说的“瑜伽”只是指的瑜伽术，而不是瑜伽派。在晚一些（佛陀之后）出现的奥义书中，瑜伽一词出现的频率更大。杜依森编译的《六十奥义书》（*Sixty Upaniṣads of the Veda*）中，列出了与瑜伽学派有关的新奥义书有11部之多。^③ 由此可以判断出瑜伽学派形成的大致时代和过程。《摩诃婆罗多》及《薄伽梵歌》的瑜伽思想则是与《瑜伽经》的内容和思想非常相近。早期的瑜伽思想总是与数论在一起的，真正意义上的瑜伽派别的成立是从钵颠闍利的《瑜伽经》出现算起。

三 钵颠闍利的《瑜伽经》

瑜伽思想和修炼法在《摩诃婆罗多》中已经相当成熟，并且在《摩

① 参见《摩诃婆罗多》12, 292, 9—23; 黄宝生译本, 第548—549页。

② 参见《薄伽梵歌》5, 24; 张保胜译本, 第70页。

③ Cf. Paul Deussen, *Sixty Upaniṣads of the Veda*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1980, pp. XXVII - XXVIII.

诃婆罗多》中看似瑜伽派已经成立，或者其经典已经出现。但是，一般说来，学界认为真正哲学意义上的瑜伽体系的形成是以钵颠阇利的《瑜伽经》的出现作为标志的。关于钵颠阇利本人，其生平不详，有学者认为他与注释印度古代最著名的文法学家波你尼（Pāṇini）的著作——即著名文法著作《大疏》（*Mahābhāṣyam*）的作者是同一人，据此推定其为公元前一世纪人。^①但实际上这种说法有些问题，因为作为文法学家的钵颠阇利是公元前185年建立的巽伽王朝时代的人，同时他是文法学家，与瑜伽没有关系。也许只不过是重名同姓而已。因此，可以说有关《瑜伽经》本身、其作者和年代都是不清楚的。在龙树的著作《十住毗婆沙论》第三中提到了“僧佉瑜伽”的学派名，^②《方便心论》更是论述了“瑜伽外道”的哲学思想，只不过在内容上与《瑜伽经》有些相异：

有八微。所谓四大空意明无明八自在。一能小。二为大。三轻举。四远到。五随所欲。六分身。七尊胜。八隐没。是名瑜伽外道。^③

其中说到了五大（四大加空）、意（*manas*）、明（*vidyā*）、无明（*avidyā*），特别是说到了八微，还有关于神通的八自在。这段偈看起来有点像是根据《摩诃婆罗多》的说法直接对《瑜伽经》进行的说明。看来在龙树的年代《瑜伽经》还未完全形成体系。杜依森认为，《瑜伽经》不可能由一个人独自完成的，它一定是经过了多少年来汇集了瑜伽派的各种小经典最后经编辑而成的，是在龙树的年代（公元2—3世纪）后出现了现在所看到的形式。^④而木村泰贤认为，《瑜伽经》与《梵经》、《正理经》的现今形式的出现年代差不多，大致就是公元5—6世纪之间形成的，它们都是那个时代的潮流的产物。那么，如果说钵颠阇利是公元前2世纪的人的话，那他作为《瑜伽经》的作者也只能说是该经的主要骨架是由他所搭建。如果说他就是其作者的话，那么在公元4、5世纪之前

① S. Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, vol. I, 1951, Cambridge, pp. 232 - 233.

② 《十住毗婆沙论》卷3，《大正藏》第26卷，第31页下。

③ 《方便心论》卷1，《大正藏》第32卷，第24页上。

④ Cf. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I. 3. 1908, Leipzig, S. 509 - 510.

的那些瑜伽学派的小经典的作者们的功劳也是不可否认的。^①

《瑜伽经》一共有 194 个简短的经偈，分为四品（章），第一为“三昧品”（*samdhī pāda*），有 51 个经偈，论述了三昧的性质、类别和目的。第二为“方法品”（*sādhana pāda*），有 50 个经偈，论述了禅定的手段和方法。第三为“神通品”（*vibhūti pāda*），有 55 个经偈，论述如何获得超自然力，即修持可获得的神通及其种类。第四为“独存品”（*kaivalya pāda*），有 33 个经偈，论述修持最终将获得的目的——解脱。《瑜伽经》是将瑜伽的所有理论汇集在一起并加以体系化的著作，它所作的四品分类是非严密的，各品之间的内容是有些小交错的。也难怪杜依森经过对经文的分析认为该经是由多个小经典混合而成的。甚至有学者认为，《瑜伽经》的第四品是后人增补的。^② 对《瑜伽经》最古的注释大概是毗耶裘（又译广博仙人，*Vyāsa*）所作的《钵颠闍利疏》（*Patañjali bhāṣyam*）或称《瑜伽疏》（*Yoga bhāṣyam*）。年代的争议很大，很难确定。^③ 《钵颠闍利疏》是对《瑜伽经》最权威的注释。由于瑜伽与数论的关系非常密切，《瑜伽经》和《钵颠闍利疏》都对数论有很多的影响，因此，《瑜伽经》的副标题又称为《数论解明》（*Sāṃkhya pravacana*），而《钵颠闍利疏》的副标题则称为《数论解明疏》（*Sāṃkhya pravacana bhāṣyam*）。此后还出现了一些注疏和复注，公元 9 世纪的筏遮塞波底·弥室罗（*Vācaspati-miśra*）对《钵颠闍利疏》作疏（《真理明晰》）以后，瑜伽的理论框架就基本固定下来了。此后 11 世纪的菩闍王（*Bhojarāja*）又作注（*Rājamārtāṇḍa*），但它在瑜伽学说的内容上并无多少发展。16 世纪的识比丘（*Vijñānabhikṣu*，1550 年）对《钵颠闍利疏》作疏《瑜伽复注》（*Yoga-vārttika*），以及学说纲要类的著书《瑜伽学说精要》（又译《摄瑜伽精髓》，*Yoga-sāra-saṃgraha*），其中对筏遮塞波底·弥室罗的观点进行了批判。到 18 世纪那乔吉跋陀（*Nāgojībhaṭṭa*）又对《瑜伽经》作了他的《评注》（*Vṛtti*）。此外，近代还有巴拉提婆（*Bhanadeva*）、巴拉迦勒舍（*Bhanagaṇeṣa*）等作的注，但因为没有出版而难以见到。

① 木村泰贤：《印度六派哲学》，丙午出版社 1920 年版，第 252—253 页。

② Cf. S. Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, vol. I, 1951, Cambridge, pp. 229 - 230.

③ 关于毗耶裘的年代，伍斯（*Woods*）认为是 650—850 年间，拉达克里希南认为是 4 世纪，达斯笈多认为是 400 年，斯特劳斯（*Strauss*）和木村泰贤认为是 7 世纪，金仓圆照认为是 500 年左右。

第二节 瑜伽派的哲学思想

一 有神论的哲学

瑜伽派发展到鼎盛期以后，与数论派走得更近，不管是在宗教的理论或是修行实践上，两派都相互吸收和混合，出现了合一的趋向。《瑜伽经》与《数论颂》以及其后的《数论经》，从其说相和术语上来看稍有差异，但在关于宇宙原理的问题上，即关于原质和神我的问题上，瑜伽认为原质和神我的结合是痛苦的源泉，它的哲学目的就是要使神我断绝与原质的关系，使神我真正得到独存，因此，瑜伽的修行的目的就在于，将原质的开展中最有力的“心”（citta）加以抑制，从而摆脱其缚。在这一点上瑜伽的观点与数论是完全一致的。在另一方面，数论是坚持无神论的，而瑜伽承认自在天（Īśvara）的存在。因此，数论又被称为“无神的数论”（Nirīśvara - sām̐khyā），而瑜伽则被称为“有神的数论”（Seśvara - sām̐khyā）。

瑜伽派不同于数论，它们相信“语性”（sphoṭa），^①于是《瑜伽经》（I，42）中谈到了“声性”（śabdārtha），指出“念神”（敬神，īśvara-pranidhāna）的重要性：

或者，通过敬自在天（也能达到三昧）。(23)

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。(24)

在（自在天）那里，全知的种子是至上的。(25)

这（自在天）还是古人的导师，并不受时间的制约。(26)

神圣的言语（唵）象征着这（自在天）。(27)

（应）重复这（神圣的言语），并思索它的意义。(28)

由此，心的主体可被证悟，障碍也不存在了。(29)^②

普通的神我因为与原质相结合，而会通过心与烦恼、业等接触，所以

^① 吠陀时代出现的一种观点，认为某些声音和语言有一种神圣性，它具有超常的能力，可得解脱。

^② 《瑜伽经》I，23—29；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第192页。

难以摆脱变异之物的缠缚；而自在天从一开始就是清静的，所以它被称为“特别的神我”（*puruṣa viśeṣa*）。自在天是唯一的全智的，它也是无意志命令的，因此它也不会使原质和神我分开。那么，神我要达到独存的地步，必须先要打破烦恼才能获得独存；而自在天从一开始就是解脱之物，它自己就是永恒的支配者。所以，自在天是根本就不与原质相结合的。毗耶跋在他的《钵颠阁利疏》中说：

这些束缚（指《瑜伽经》I，24 中所说——译者注）是存在于（俗世凡人的）解脱状态，但并不存在自在天的身上。换句话说，未来的束缚，仍然有可能发生在原质吸入的状况之下，但却不会发生在自在天的身上。它是自在而自主的。^①

根据数论对原质的解释，当达到神我“独存”的状态时，原质也就达到了不再向外而向内的“原质吸入”（*prakṛtilaya*）。即原质不再发生“异质转变”，不变异为宇宙万有，而是进入“同质转变”。瑜伽认为，此时尽管已得解脱，但是，原质吸入的同质转变还是存在的；因此，并未完全断除烦恼、业和苦果的束缚（佛教的惑、业、苦三障）。只有自在天才能做到这一点，因为它是“自在而自主的”。

关于上述这一点，也是瑜伽派与数论派的分歧点。瑜伽确立自在天，在原质和神我之外再安立一个最高神；然而，瑜伽又和数论一样，承认个我的存在，由原质发展出宇宙万有，而人生的归宿是神我的独存。那么，神我与自在天是一种什么样的关系呢？神我是与个人有关系的，而自在天则是所有的神我的统合物；自在天具有成为个我的可能性，它从哲学上讲是宇宙创造的源泉，从宗教人生观来讲是最终的归宿。瑜伽虽然承认自在天是全知全智的存在，但是，万有真正的创造因还是业力。因为瑜伽和数论的宇宙生成观是一样的，它们认为促使原质发生变异而生起万有的是业力，并非自在天。自在天不是宇宙万有生起的质料因，也不是动力因，它只是起一种辅助性的作用，即使神我和原质结合的“助因”（*nimittam*）。《瑜伽经》把自在天比喻为耕田农民：“创造因不为助因所驱动，（它的动

^① Rāma Prasāda, *Pātanjali's Yoga Śūtras: with the Commentary of Vyāsa and the Gloss of Vāchaspati Miśra*, (Eng. tr) New Delhi: Munshiram Manoharlal Pub., 1988 (4th ed.), p. 41.

作) 像一个农民破除障碍一样。”^①

而毗耶装在他的《钵颠闍利疏》中对此作出注释说, 就像农民并不是稻禾成长的真正原因, 稻禾成长的真正原因是河水的浇灌。而农民所扮演的角色只是帮助稻禾成长的助因, 如消除河水流动的障碍等。自在天也是同样, 它并不能使原质生起万物, 但它却可以帮助神我和原质的结合, 使它们根据业力而生起万物。毗耶装指出了关键的一点: 因为神我和原质不能自己结合, 一定要靠自在天的帮助, 才能完成结合。^②

二 心论

1. 心与神我的关系

瑜伽与数论同样持存在论的观点; 瑜伽的宇宙创造说也与数论大致相同, 而瑜伽不同于数论的地方在于, 瑜伽将数论二十五谛的“觉”改成了“心”(citta), 用心代替了觉。瑜伽在论述由原质变异出宇宙现象时, 采用两条分化的论述方法: (1) 认为由心生起我慢(又称“我执”, asmitā), 然后再生起五作根、五知根和意根等万有; (2) 由心生起五唯、五大, 而后生起万物。而毗耶装认为是由五唯生起五大, 再由我慢生起十根和意。^③

瑜伽哲学认为, 认识的正确手段或者说正确的认识(pramāṇa)就是, 现量(直接知觉)、比量(推理)、圣言量(又译“圣教”, āgama)。这是与数论哲学相一致的。那么, 正确的认识又是怎么来的呢? 瑜伽认为, 当神我的智慧之光照在我们的心上时, 我们的心就会产生不同的变化, 而呈现出不同的精神活动。物质变化的样子会被我们的心所知觉, 心是可以直接对外界对象进行接触的。《瑜伽经》说: “由于心需要着色, 因此, 对象是被认知的(或)未被认知的。”^④

毗耶装的注疏说:

对象在特性上类似磁铁, 心在特性上类似铁。与心接触的对象给

① 《瑜伽经》IV, 3; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》, 第209页。

② Cf. Rāma Prasāda, *Pātañjali's Yoga Sūtras*, pp. 270-271.

③ Cf. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, New York and London, 1958, vol. II, p. 342.

④ 《瑜伽经》IV, 17; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》, 第212页。

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。^①

毗耶装在这里说到，外界的对象和内在的心具有相互吸引的特性。这种认识过程是：当外界对象受到内心的吸引时，它就成为了内心的认识对象；而此时外界物件也就被内心所认识。被认识的对象只能是给心着色的一般事物，而神我是不被认识的。

以上的认识属于直接知觉，毗耶装对现量有一段解释：

心通过被外界事物所染，（外界）对象的本性是普遍和特殊，心则是对特殊加以确认；（在这里心的）作用（*vṛtti*）就是叫做直接知觉（*pratyakṣa*）的认识手段。而（认识）结果则属于没有区别的神我（*pauruṣeya*），它对心的作用加以感知（*citta - vṛtti - bodha*），神我对觉（意识，*buddhi*）加以感知。^②

毗耶装的这个解释明显具有二元论的特征，因为他认为认识手段是心的作用，而认识结果又属于神我，是神我感知的。在《瑜伽经》中，神我是“观者”（*draṣṭṛ*），而最高原理（以及它所开展之物）则被称为被观察之物。

“观者不过是观察的能力（*dṛṣi - mātra*），尽管是纯粹的，但却是观念的观察。”^③

观念属于觉，它是被观察之物。神我在认识的过程中是观察的能力，瑜伽因此认为心也是被神我所看之物：

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。

① 《瑜伽经》IV，17；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第212页。

② Vyāsa, *Yoga - Sūtra - Bhāṣya*, I.7; Anandāśrama Sanskrit Series 47, p. 35.

③ 《瑜伽经》II，20；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第197页。

由于（心的）可（被）认识性，因此，它不是自明独照的。^①

这两段偈颂说明，观察心的是神我，心不能自己看自己的心；神我是观者，它也可以被称为精神（心识，citi）。那么，关于心识、心、觉这三者到底是一种什么样的关系呢？

心识并不混杂，它通过转变其面貌来认识自己的认识意识（sva - buddhi - samvedana）。心被能观和所观着色是全部的事实。^②

下面是毗耶裘对第一段偈颂（IV，22）的注疏：

无论如何，无转变（apariṇāminī）的享受者的能力是不转移的，而像向有转变的对象转移那样，依据（觉的）作用而定。因此，对精神性的影响具有接收能力的觉的作用相类似，知者的作用（jñā - vr̥tti）与觉的作用据说并没有区别。^③

根据毗耶裘的注疏，这里所说的享受者是指神我，神我是不会转移的，也是没有变化的，如果要向有变化的觉转移的话，那要依据觉的作用而定。在这里就暗示了神我会对觉产生反应。接着毗耶裘对下一偈颂作注疏道：

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。^④

根据《瑜伽经》和毗耶裘共同的观点，心被能观和所观所着色，这

① 《瑜伽经》IV，18—19；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第212—213页。

② 《瑜伽经》IV，22—23；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第213页。

③ Vyāsa, *Yoga - Sūtra - Bhāṣya*, IV. 22; Ānandāśrama Sanskrit Series 47, p. 197.

④ 姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第214页。

是典型的反映论。毗耶裟比喻心就像一颗水晶珠 (sphaṭika - maṇi - kalpam)，它会反映事物。心把一切都作为它的对象，心就会对一切对象加以反映。在这里也就显示出，心既能反映神我，也可以反映对象。心即是智慧 (prajñā)，心也就可以对智慧形成映象而反映出来。那么，在心反映智慧时，即心或智能作为对象形成映象时，心或智慧也就与心本身被区别开来，这就破了唯识宗的一切唯心的说法。智能或心的映象与形成的对象是不同的，它们都为神我所认识。即便是三昧的智慧 (saṃādhi - prajñā)，当所知的对象形成映射后，智慧也会形成所缘 (对象)，成为有区别之物。而并不像唯识说所认为的对象仅仅是唯心 (citta - mātra)。^①

根据毗耶裟对《瑜伽经》的上述两段偈颂的说明，物质性的心为什么会具有精神的作用，这完全是因为神我的光辉照耀的原因，而神我虽然具有光辉的意识之光，但它却只是不动的绝对精神。毗耶裟用了一个比喻来说明两者的关系：天上的月亮是不动的，而当它照到地上的流水时，水中的月亮却显示出动荡的映像；神我就像天上不动的月亮，心就是那动荡的流水。神我之所以会显示出有变化的样子，完全是因为它照射在动荡的心上的缘故。^② 瑜伽跟数论的观点一样，它们认为心因为具有三德，因此会发生变化。神我是能观，心会得到反映。神我也是享受者，所以它是对象的观看者；心就像一面镜子，它也能反映神我。那么，心对神我是否会产生影响呢？既然心会反映神我，心就应该对神我有影响，要不然不动的月亮怎么就随着流动的水变得动荡了呢？但根据《瑜伽经》的观点，神我只是具有观察的能力，用其观念来进行观察，它自己本身却是不动不变的。^③

2. 心的特性

《瑜伽经》认为，心的本质是同样的，但它的属性却各有异。^④ 心的属性主要是三德，心体是由细身组成；它与神我结合，无论过去或未来都常住。心的作用是根据三德的变化而发挥作用的。但有显性作用和隐性作用之分。根据《瑜伽经》，心的作用是前世熏习的结果，也即今世的经验

① Vyāsa, *Yoga - Sūtra - Bhāṣya*, IV. 22; Ānandāśrama Sanskrit Series 47, p. 197.

② Ibid..

③ 参见《瑜伽经》II, 20; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》,第197页。

④ 参见《瑜伽经》IV, 12—13; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》,第211页。

是未来心作用的种子。因此，要想限制心作用的活动并非只要让神我独存就可以，这就是为什么认为让心作用灭除的瑜伽有存在的必要性。瑜伽用磁石和铁比喻来说明心物的关系。物只要接近于心，心的作用就会显现出来；认识作用就会产生。因此，心的作用归属于能观的神我，能观是不会发生任何变化的；对于能观来说，心也可以作为一个所观，它自身是不发光的。一个心它不可能同时既是能观又是所观，心其实是纯粹能观和现象界之间的媒介，接受能所两观的影响，一切的对象都为能观所认识。对能所二观进行区别时，只要灭除对我的执着，便可以获得最终的解脱。菩闍王（Bhojarāja）在他的注疏（*Rājamārtāṇḍa*）中认为，心的属性是三德中的萨埵（喜，纯质），他用明镜止水来形容心的纯质。瑜伽认为，神我的本质是精神（*cit*），或称精神性（*cetanā*）的；而根据瑜伽的反映说，心就如明镜一般反映出精神的映射（神我的映射），从而获得其纯质。^①即：精神（神我）可以作出反映，这种反映移到心上面，心也就是精神性的。就像磁石和铁比喻，神我是磁石，纯质（萨埵）是铁；与神我一接近，其纯质（心）的精神性就显现出来了。因此，精神能力（*cic - chakti*）可以分为两种，一种是常住的精神能力（*nityoditā - cic - chakti*），即神我。在这一点上数论派和瑜伽派都认为，精神性或精神仅属于神我。但第二种是，存在一种可以显现的精神能力（*abhivyaṅgyā cic - chakti*），这是由于与神我相接近时心就显现出来，称为“可以显现出精神性的纯质”（*abhivyaṅgyā - caitanya*）。因此，一旦接近神我，心就会发挥认知作用。

由于心接受神我意识之光（精神性）的影响，它就会产生变化（染着），瑜伽认为心会呈现出多种变化的状态，直接的心作用（*citta - vṛtti*）可分为：“（五种心的变化是：）正知、不正知、分别知、睡眠和记忆。”^②

《瑜伽经》认为：（1）正知（量，*pramāṇa*）共有三种：现量（直接知觉）、比量（推理）、圣言量（圣教）。这三点与数论的看法一样。（2）不正知是指错误的认识或虚假的认识，因为它并没有经由前述三种认识手段，所以它不能正确反映事物的特性。（3）分别识是纯粹的语言游戏，

^① Bhojarāja, *Rājamārtāṇḍa*, IV, 18, KSS 83, *Yogasūtram* by Mahārṣipatanñjali, 2nd ed., 1982, p. 193.

^② 《瑜伽经》I, 6; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》,第190页。

字面上的理解，或头脑里的想象，并没有相对应的事实根据。(4) 瑜伽认为睡眠中也有心的活动，但睡眠中心的活动是没有事实作为根据的。(5) 记忆是依赖于过去的认识，它是对经验进行原样的再现。^① 上述五种心作用也是属于智识或精神上的作用。

心的活动是受神我的影响，心的活动是一种意识活动，心的活动也是对人的行为的反映。而人的行为是有持续性的，人的过去的行为会对他现在的行为产生影响，因为过去行为常常会在心中留下潜藏的印象或势力（种子），这些潜藏的印象或势力仍然会对人们现在的行为产生影响（熏习）。而反过来讲，熏习会给人们带来烦恼，而烦恼又会再影响人们的行为。这些心的作用是属于情意方面的。《瑜伽经》再根据心的情意状态将人们心的烦恼（*citta - kleśa*）也分为五种：（1）无明（*avidyā*）。数论、瑜伽甚至佛教，都把无明作为引起烦恼和痛苦的根本原因。数论对无明的定义是一种消极的虚假认识，即认为无明是把非真当成了真。瑜伽对无明的定义是一种积极的虚假认识，即把一种认识对象当成了另一种认识对象；例如，把无常、苦、无我、不净看成了常乐我净，这与佛教的四颠倒同样是同意义的。《瑜伽经》（II，24）认为，神我和原质的结合是无明的结果。（2）我见（又译我执，*āsmīta*）。这是将能见的力量与认识的力量混为一谈的误见，也即把统觉、意等（认识的力量）误认为神我（能见的力量）。例如，将现象心误认为神我，这种误认的作用就是数论所讲的我慢的作用。（3）贪（*rāga*）。因为渴望快乐，而执着于贪；即把贪作为获得快乐的手段。（4）瞋（*dveṣa*）。因为不快乐或痛苦，因而产生嫌恶之情。（5）有爱（现贪，生存欲望，*abhiniveśa*）。人们对肉身生存的热爱，对死亡的恐惧。^② 这五种内心的烦恼是可以经由静虑（禅定冥想）而灭除。

上述十种心作用是心的代表性活动，前五为智识上的，后五为情意上的，它们如果经过瑜伽修行是可以断灭的，也是可以不再轮回的。^③

3. 心的禅定

如何才能做到心的禅定，首先必须要分析心在外界的影响下会发生什

① 参见《瑜伽经》I，7—11；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第190页。

② 参见《瑜伽经》II，3—9；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第195页。

③ 参见《瑜伽经》II，10—11；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第196页。

么样的变化。瑜伽认为，心发生变化，一方面是受到外界的干扰，另一方面，仍然是精神性的神我，它照射在物质性的心上，从而造成心发生变化。《瑜伽经》的注释者毗耶裟在他的《钵颠闍利疏》中将心的转变情态（心地，*citta - bhūmi*）分为五种：^①（1）扰心（*kṣipta*）。内心受到外界客观事物的干扰，产生了迷惑、狂乱。（2）盲心（*mūḍha*）。心在受到刺激的情况下发生了痴迷、昏愚，不能正确区分事物的好与坏。（3）迁心（*vikṣipta*）。心处于一种不稳定的状态，胡思乱想，无法安定。又被译为散乱、散动。以上三种心都无法达到冥想的心理状态——三昧，因而难以断除五种内心的烦恼，也不可能达到解脱。（4）一心（*ekāgra*）。此心可以专注，能知事物真相，为心的抑制作用做好了准备，但在“一心”的状态下仍还无法达到断灭的地步。（5）灭心（*niruddha*）。此时，心的作用已经断灭，恢复了其本来的平静状态，此状态又被称为“有心三昧”或“等至”（*samāpatti*）。瑜伽派认为，只有做到一心和灭心才有进入三昧的可能，但还需要修持，才能真正进入三昧。

三昧音译为三摩地，义译为“定”、“等持”等，等持意即内心专注于某一冥想的对象，平等地维持着而不再移动。《瑜伽经》说：“心的三昧变化是精神涣散的消除和精神集中的出现。”^②

根据此偈颂的说法，三昧是由一心所引出的，因为此时内心已经处于完全的平静，精神完全地集中于一处，这一处就是冥想的对象；精神不再涣散，也就意味着内心只集中在一处。并且，当内心进入三昧状态时，三昧之心也被完全地遗忘，而只有冥想对象存在。毗耶裟的《钵颠闍利疏》认为：“当三昧的物件整个占据了心时，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。”^③

在三昧的境界，心与对象是会完全地融合在一起，主客观完全重合，只有对象的光辉，而心不能再认识其自身，心如虚空一般。此时心中就会呈现出“清辨智”（分别知），这种智被称为“法云三昧”，已经达到解脱。

① Cf. Rāma Prasāda, *Pātañjali's Yoga Sūtras*, p. 1.

② 《瑜伽经》Ⅲ，11；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第202页。

③ 《瑜伽经》Ⅲ，3；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第202页。

三 八支行法

《瑜伽经》的第一品为“三昧品”，主要论述了三昧的性质、类别和目的。第二品为“方法品”，主要论述了禅定的手段和方法。在实际上，这两品所论述的内容是交错的，即在三昧品中也有多数的论述是关于手段方法的，而方法品中却又讲了很多三昧的性质。从瑜伽的哲学本质来讲，三昧是讲主客观精神的统一，与禅那或执持那样肉体的修炼无关。但是，肉体的修炼是为了达到精神的统一，比如呼吸的调整和感觉的抑制，都可以被认为是三昧的预备阶段。

瑜伽修行的方法主要分为场所的选定、坐姿、呼吸的调制、五官的抑制等渐进次序，最后至意念的集中。印度人对场所的选定主要是在寂静的林间等地，坐姿包括半跏趺坐、结跏趺坐等。呼吸的调制是去除妄念、心气镇静等，如不这样则不能进而进行五官抑制以达到意念集中。当然，瑜伽修行并非易事，要实行修炼必须要严格按照瑜伽修行的诸种规定来执行。首先按外修法，然后再实行内修法；外修法修的是身体，又称“行瑜伽”；内修法修的是道德、精神以及与身体的综合修炼，尤其重视禅思的活动，故又称“智瑜伽”。它们一共分为八个阶段，或称八支行法。根据方法品，八支行法如下：

1. 夜摩（禁制，Yama）。这与耆那教的五戒以及数论派的法的一部完全相同，是五种行为规定，主要五戒如下：(i) 不害（非暴力，*ahiṃsa*），对生物的不伤害。(ii) 真实（*satya*），思想和言行符合真实。(iii) 非盗（*asteya*）。(iv) 梵行（不淫，*brahmacarya*）。(v) 无所有（*aparigraha*），不贪以及舍弃所有的财产。《瑜伽经》说：“（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。”^①

2. 尼夜摩（劝制，或译内制，*Niyama*）。这是对瑜伽修行人的五种道德规定。(i) 清静（*śauca*），对身体、食物的清静称为“外静”，对内心则为“内净”。(ii) 满足（*santoṣa*），分外之物不取。(iii) 苦行（*tapas*），寒暑冷热、减食断食、快与不快都要能够忍受。(iv) 学诵（*svādhyāya*），学习经典，还要念诵“唵”（*om*）字。(v) 念神（*iśvara*

^① 《瑜伽经》II，31；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第199页。

praṇidhāna), 虔信自在天, 奉献一切。

上述的夜摩和尼夜摩与数论派的修行法是一致的。修习它们的目的是使自己的身心都能够适应瑜伽修炼而做的准备。这种修炼法也为佛教和耆那教所接受。其中特别是念诵唵字这一条, 这是正统婆罗门在修炼之时必须要常念的, 念诵可以使人进入静心平虑的状态从而使得意念集中。其修念的目的是与梵或梵天达到融合, 因为唵是梵天的标志性符号, 念诵就使修行者得以面对最上神。唵音本来是古代印度进行宗教仪式时婆罗门祭司对神的应诺之声, 瑜伽将其作为修定的手段, 以示其与最上神的关系。夜摩修炼可以看做是瑜伽的戒律, 尼夜摩则是瑜伽在宗教上的训练和培养。

3. 坐法 (asana)。这是对身体进行姿态训练, 坐姿与精神的安定有密切关系。《瑜伽经》说: “坐法 (要保持) 安稳自如。”^① 坐法有很多种, 说得最多的为 84 种。菩闍王作的注释认定为 14 种: 莲花坐 (padmāsana)、勇士坐 (virāsana)、贤坐 (bhadrāsana)、幸坐 (svastikāsana)、杖坐 (daṇḍāsana)、狮子坐 (siṃhāsana)、牛口坐 (gomnkhāsana)^②、龟坐 (kurumāsana)、鸡坐 (kukuṭāsana)、背龟坐 (uttānāsana)、弓坐 (dhanurāsana)、鱼主坐 (matsyanāthāsana)、孔雀坐 (mayurāsana)、自在坐 (siddhāsana)。

4. 调息 (prāṇāyāma)。坐法稳定以后, 接下来就是对呼吸的调制了。《瑜伽经》说: “调息是这 (坐法完成) 时, 呼吸运动的停顿。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。”^③

调息分为吸气、呼吸和止息三种作用, 毗耶装对此偈颂的注释是: “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。”^④

通过对这三种作用的抑制, 可以对身心进行调制, 从而达到精神的凝聚。后期瑜伽的术语为: (i) 满相 (pūraka), 在胸腹中充满气。(ii) 虚

① 《瑜伽经》II, 46; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》, 第 200 页。

② 木村泰贤认为牛口为一种乐器的名称。参见木村泰贤《印度六派哲学》, 第 271 页。

③ 《瑜伽经》II, 49—50; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》, 第 200—201 页。

④ 同上。

相 (recaka), 使胸腹排空气。(iii) 瓶相 (kumbhaka), 就像瓶中盛满水不动的样子。

调息是瑜伽修行法中很重要的一个环节, 在《摩诃婆罗多》中这是对身体进行修炼的主要一环, 因为呼吸是人间活力的重要标志。早在《梨俱吠陀》的“原人歌”中就有对气息的描写, 在冥想中, 由鼻生起呼吸 (即生气), 再由呼吸生起风神伐尤。同样也是在冥想中, 由肚脐生起下气, 再由下气生起死亡。在奥义书中也有大量的关于生气的描述。《鹧鸪氏奥义》提出的阿特曼的“五藏说”, 其中第二藏为“生气所成我” (Prāṇamaya - ātman)。^① 这很明显是与呼吸有关。《慈氏奥义》中描写生主是如何潜入万有时, 认为生主自化为五气入于万有, 这五气为: 上气、下气、平气、元气、充周气。由此说明生界万有的身内气息都由生主所充入, 是神的化身。^② 由于生气的重要, 所以瑜伽非常重视气息的调整。

5. 制感 (pratyāhāra)。对心和认识的活动加以抑制, 同时将感觉器官与对象分开, 《瑜伽经》说: “制感可使感官不与它们的对象接触, (产生) 与心的本性类似 (的状态)。”^③

制感 (佛教称为“摄受六根”) 是对感觉器官进行的控制训练, 当五知根和意分别接触到它们的对象 (色、声、香、味、触、法) 时, 感觉器官 (以意根为主) 不会受到这些外尘的影响, 不为外尘所迷, 以至误认其为内心的本质。这一偈的意思与《摩诃婆罗多》中所讲的比喻类似, 就像乌龟把自己的五体藏在壳中一样, 修行就是要把人的五根也摄藏在心中。

以上五支是关于身体修炼的部分, 也被称作“有德瑜伽” (saguṇa - yoga), 还可以被称作“作法瑜伽” (kriyā - yoga)、“努力瑜伽” (haṭha - yoga) 等。此五支被称为“外支” (vahiranga), 而后三支则被称为“内支” (antaranga)。从此开始的后三支是纯粹的修炼心法。

6. 执持 (dhāraṇā)。^④ 前面虽然已经将五根抑制住, 但却未能制止住

① 五藏所成为: 食成、气成、意成、智成、乐成。这五成皆聚阿特曼一身, 均为其工具。商羯罗认为五成都是真我的幻相。参见《鹧鸪氏奥义》II, 1--5; 徐梵澄译:《五十奥义书》, 第290—298页。

② 参见《慈氏奥义》II, 6; 徐梵澄译:《五十奥义书》, 第440页。

③ 《瑜伽经》II, 54; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》, 第201页。

④ 汉译佛经中又译为总持, 或音译为陀罗尼。

心的动乱。而执持就是使精神集中于一处的控制心的训练。《瑜伽经》说：“执持是心注一处。”

毗耶袞的注释说：“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。”^①

7. 静虑 (dhyāna)。^② 佛教将静虑的过程分为四个阶段，瑜伽则认为只有一境，通过执持，再将心境与相对应的外界表象使其达到完全的一致和融合。并且还必须要维持相对较长的时间，而执持只是维持较短的时间。《瑜伽经》说：“静虑是观念在那里的持续。”^③

8. 等持 (三昧，三摩地，samādhi)。这是瑜伽八支中的最上位，《瑜伽经》对它有个定义：“三昧可 (仅使) 其物件发出光辉，(自我认识的) 本性似乎不存在。”

毗耶袞的注释说：“当三昧的物件整个占据了心时，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

当修炼达到三昧的境地时，心就会变为空，仅有对象 (境) 的光辉 (arthamātra nirbhāsam) 存在。在静虑阶段时，心与境虽然合为一体，但两者仍然还有几分能所的区别。达到三昧之后，能观的心就没有了，心与境合为一体，两者间再无差异。也即冥想之心完全消失，它完全融入所冥想的对象之中。瑜伽八支的后三支是瑜伽修行法的基本，无论是瑜伽派的哲学原理，还是瑜伽修行所产生的神通，以及最终的解脱，都是以此三支作为基础。因此，瑜伽称此为“总制” (samyama)，后来又称此为“王瑜伽” (rājayoga)。

三昧在上述八支作法中被认为是最上位，而根据“三昧品”，三昧又可以被分类为四或六类。在三昧品中三昧被认为是修行中对精神进行修炼的总括。《瑜伽经》首先把三昧分为“有心三昧” (samprajñatā samādhi) 和“无心三昧” (asamprajñatā samādhi) 两种，这是内心的冥想状态的区分。^⑤ 有心三昧是种种想象和念虑的境界，由一心即可达成。而无心三昧

① 《瑜伽经》Ⅲ，1；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第201—202页。

② 汉译佛经中又译为禅那、禅定，或音译为驮衍那。

③ 《瑜伽经》Ⅲ，2；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第202页。

④ 《瑜伽经》Ⅲ，3；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第202页。

⑤ 又译有想三昧与无想三昧，参见《瑜伽经》Ⅰ，17—18；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第191页。

则是将一切妄念杂虑都已消灭的境界，必须要由灭心才能达成。再者，前面的有心三昧其想象和念虑的结果是由业对心熏习而来，所以又称为“有种三昧”（*sabija samādhi*）。而无心三昧则完全不受余业的影响，所以又称为“无种三昧”（*nirbija samādhi*）。对于有心三昧，《瑜伽经》认为达到这一地步心就如同明亮透彻的水晶球一样，它既是能知（知者），又是所知（被知觉的对象），还是知觉行为本身；因此，它是三合一的。^①而达到无心三昧时，这比有心三昧更进一步，连冥想的对象也都完全忘失。毗耶裘对此解释说：“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。”^②

无心三昧并无阶段的区别，但在有心三昧中，由于念虑的粗细差别，存在着种种阶段。《瑜伽经》将此三昧分为四种：（1）有寻（*vitarka*），这是以五大、五作根等粗大之物作为对象进行的冥想。（2）有伺（*vicāra*），这是以五唯、五知根等细微之物作为对象进行的冥想。（3）有喜（*ānanda*），冥想感官或心，混合忧德和暗德而专注于喜德（*sattva*），从而引起欢喜的情绪。（4）自存（*āsmīta*），将忧德和暗德彻底排斥，只专注于喜德；此时欢喜之情也被灭绝，只以“我（执）”（*asmi*）为冥想对象。

《瑜伽经》除了将有心三昧分为四种之外，还把“等至”（*samāpatti*）也分为四种，即：有寻等至、有伺等至、无寻等至、无伺等至。前两种与前面的三昧意思相同，后两种是与前两种相反的。无寻等至即是摆脱由前生所带来的记忆（本能等）从而使心仅具物件的光辉。《瑜伽经》说：“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。”^③

而无伺等至是心自本源而起又返回到本源（原质）。《瑜伽经》说：“无伺（等至）的纯粹（心）流（产生）主体的光辉。”^④

由此可见，无伺等至是瑜伽修行的最上位。

① 参见《瑜伽经》I, 41；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第193页。

② 《瑜伽经》I, 51 注释；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第194页。

③ 《瑜伽经》I, 43；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第193页。

④ 《瑜伽经》I, 47；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第194页。

根据上面对三昧的种种分析,《瑜伽经》所提出的有心三昧一共可以分为六种:有寻、有伺、有喜、自存、无寻、无伺。这与数论的修行六行观顺序上比较相似。就三昧分类这个问题,木村泰贤认为无论是古或新奥义书中都未见,《摩诃婆罗多》只是分了有德与无德,或者身体与精神之间的区别。然而佛教对此的分类极细,佛教分为四禅定又八等至(四禅四无色),寻、伺、喜、乐的有和无,并在此基础上分类分阶段。这对于瑜伽派来说,也只是从《瑜伽经》才开始的。^①

四 瑜伽修习的结果与解脱

一个修习瑜伽的瑜伽者(yogi),只要他按照上述八支作法,就可以做到由扰心进入一心,再达到灭心,从而进入三昧。当他完成了“摄令住”三支瑜伽的修习工夫之后,便能获得“自在力”(siddhi)。根据《瑜伽经》的神通品(Ⅲ,9—15),只要修习总制——执持、静虑、三昧,便可获得神通力和心的开展(pariṇāma)。只要修行,便会具有心静止的可能性、等持的可能性和心一境的可能性,从而得到对三种可能性的开展。(1)静止的开展(nirodha pariṇāma),因为人的心具有动与静两个方面,而总制是向静止的方面开展。(2)等持的开展(samādhi pariṇāma),因为人的心具有散与定两个方面,总制是向定的方面发展。(3)心一境的开展(ekāgrata pariṇāma),因为人的心具有寂静与活动两个方面,总制是对二者加以平衡,使心达到寂静而专注于一境的活动。这三种开展是对应执持、静虑、三昧的说明。同时,《瑜伽经》的神通品(Ⅲ,13—16)还讲了另外三种开展的可能性,即:《瑜伽经》认为在五大和感官中也存在着三种开展的可能性:(1)法(物质形态方面);(2)相(时间方面);(3)位(持续方面)。必须要以总制来抑制这三种的开展或转变,通过总制也可以使瑜伽者获得关于过去和未来的知识。《瑜伽经》认为,通过总制,便可以获得更高级的行力和知识;而这些行力和知识,即能使人获得关于原质和神我的知识,也就是获得解脱。这种所谓的行力和知识,就是神通力。

《瑜伽经》(Ⅲ,16—28)一共列举了近二十种知识,其中包括过去和未来的知识(16)、生物声音的知识(17)、前生的知识(18)、他心的

^① 木村泰贤:《印度六派哲学》,丙午出版社1920年版,第266页。

知识（19，佛教的“他心通”）、死亡的知识（21）、世界的知识（25）、
 星宿的知识（26）、身体系统的知识（28）、心的知识（33）、神我的知识
 （34），等等。在这些知识中，最重要的是获得神我的知识，因为：

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。^①

在瑜伽修习的最上位便是获得神我和原质的知识，特别是关于两者是
 完全不同的知识。因为获得了这种知识才意味着你获得了全知，而获得全
 知是得到解脱的必要条件。瑜伽与数论一样，获得解脱就意味着“独存”
 （kaivalya）；人们充分认识到神我与原质是不同的，只要摆脱俗欲，灭除
 罪恶的种子，就能产生绝对的独存。毗耶裟在描述独存的奇妙境界时说：

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。^②

《瑜伽经》（Ⅲ，16—55）还列举了三十余种神通（许多是与知识相
 重合的）。这些神通的获得是与“出生、药草、咒文、苦行、三昧”有关
 的。^③其中瑜伽最推崇的是三昧（等持），因为等持可以使人直接获得解
 脱。这些神通都是一些超自然的力量，例如，关于生物声音的知识（Ⅲ，
 17），如果能够对声音和内容相混合，然后再加以区别进行总制，那么，
 就可以听懂所有动物的交谈。如果对前世的业引起现世的果进行总制
 的话，就可以获得宿命智（pūrva jātijñā，前生的知识，Ⅲ，18）。对心的表
 象进行总制的话就可以获得他心智（paracitta jñānam，Ⅲ，19）。又如，

^① 《瑜伽经》Ⅲ，34，毗耶裟的注释；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第205页。

^② 同上书，第208页。

^③ 《瑜伽经》Ⅳ，1；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第209页。

身体隐没而消失掉（Ⅲ，20）；如大象一样的力量（Ⅲ，23）；心神进入他人的身体之中（Ⅲ，37）；身体飘浮在空中而不与水、泥、荆棘相接触（Ⅲ，38）；增强听力（Ⅲ，40）；身轻如棉游走半空（Ⅲ，41），等等。

但是，瑜伽与佛教一样，担心人们过于信赖神通反而忘记了瑜伽的根本哲学目的；佛教仅说五神通而告诫弟子不可执着，《瑜伽经》也说：

这些（占卜等）对于三昧是障碍，对于向外活动的心是成就。^①

毗耶娑也认为，因为这些所谓的神通一旦进入三昧状态的心，由于它们与知识是相对立的，所以会对三昧产生障碍作用。^②

因此，《瑜伽经》实际上总的来说类似于佛教的漏尽智通的方法，主要是劝诫人们应用总制来达到对神我和原质进行区别认识。运用神通的最终目的是获得解脱，而不是注重它的超自然的神秘力量。《瑜伽经》对此说得非常明白：

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。^③

《瑜伽经》在第四的“独存品”中还谈到了瑜伽行者的本性问题。本经认为，瑜伽行者虽然多数仍然还是变化身，但是他们变化身的心却仅由行者的我执（*asmitā*）所生；一颗心作为原动力就可以支配多个的活动，因而在静虑（也即三昧）时任何的习气（意乐）都不会残存。瑜伽还将业分为黑业、黑白业、白业、非白非黑业等四种，瑜伽行者仅存最后的一种，而其他非修行者则是前三种兼具。^④

① 《瑜伽经》Ⅲ，36；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第205页。

② 同上。

③ 《瑜伽经》Ⅲ，46；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第207页。

④ 瑜伽关于黑白业的说法大致上与佛教的《大毗婆娑论》一一四所论相似。

第五章 胜论派哲学

第一节 胜论哲学的起源及正理—胜论的发展

一 胜论的起源

胜论派哲学被认为是印度六派哲学中最强调自然哲学的一个派别，该派对宇宙万物用六个或者十个范畴（句义）来加以分类，并且认为各个范畴又下辖各种组成要素，从而构成了宇宙万物。胜论派的名称 *Vaiśeṣika* 在汉译佛经中被音译为吠世史迦、鞞崙迦、毗世师、卫生息等，玄奘法师将其翻译为胜论，因为 *viśeṣa* 含义为“别异”或“殊胜”之意。玄奘的弟子慈恩大师窥基对他师父的这种翻译法有个解释：

亦云吠世史迦。此翻为胜。造六句论。诸论罕匹故云胜也。或胜人所造故名胜论。旧云卫世师。或云鞞世师。皆讹略也。胜论之师造胜论者名胜论师。^①

根据胜论派的根本经典《胜论经》，它所主张的六句义是一种殊胜的义理，而持此种理论的人会获得胜利，因此称自己本派为胜论。

至善来自对真理的认识，来自特别的法（胜法，*dharmaviśeṣa*——引者注），即借助（关于）实、德、业、同、异、和句义的相似与差别（的知识）获得。^②

胜论认为其本派的六句义即代表着真理，它即是殊胜的法，不用再求

① 《成唯识述记》，《大正藏》第43卷，第255页中。

② 《胜论经》I, 1, 4；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第1—2页。

别的什么法了，依此便能达到至善乃至解脱。因此，本派就是胜教、胜派。而将其称为吠世史迦的一种说法认为，该派对宇宙万物的差别相特别重视，它们把这些差别相作为本派哲学研究的对象；因为重视差别相故被称为吠世史迦。另外，该派的六句义中的第五句义为“异句义”（*viśeṣa - padārtha*）也是该派的特色和特质。^①

传说胜论的创始人为迦那陀（*Kaṇāda*），又名鞞拏仆（*Kaṇabhuj*, *Kaṇabhakṣa*），或称优楼迦（*Ulūka*，有鸩鹑或獾猴之意）。根据汉译佛经《成唯识论述记》中记载，他又被翻为“食米济仙人”：

此云鸩鹑。昼避色声匿迹山藪。夜绝视听方行乞食。时人谓似鸩鹑因以名也。谓即獾猴之异名焉。旧云优娄佉讹也。或名羯拏仆。羯拏云米济。仆翻为食。先为夜游惊他稚妇。遂收场碾糠粃之中米济食之。故以名也。时人号曰食米济仙人。^②

实际，*bhuj* 或 *bhakṣa* 这两个词都是吃、食之意，而 *kaṇa* 一词虽然有米粒的意思，但也包含了原子、微粒之意。从迦那陀（*Kaṇāda*）名字的含义来说，*kanā* 有“极微”（原子）的意思，而 *kanāda* 就是原子论者的意思。可以认为，胜论派就是从开山祖师以来就是典型的原子论者，主张宇宙万物是由众多永恒不变的原子所组成。马克斯·穆勒认为，由于这个学派的哲学目的，旨在区别实句义、德句义和业句义等的不同之处，同时又致力于将物质区分为极其微小的原子，因此称之为胜论派。^③

达斯笈多的研究认为，胜论起源于弥曼差，是弥曼差的一个分支。达斯笈多的研究表明，《胜论经》与《弥曼差经》一样，从一开始就从“法”讲起，并且，胜论一词显示它以命题来讲述法，描述本体之性质、属性、活动以及其不可知的本能（*adr̥ṣṭa*，不可见力）。而弥曼差的开山祖师阇弥尼在他的《弥曼差经》一开始也是定义“法”。^④

宇井伯寿认为，胜论派持唯物论的“积聚说”，其六句义学说为自然

① 这种说法属于西欧学者的。参见木村泰贤《印度六派哲学》，丙午出版社1920年版，第300页。

② 《成唯识述记》，大正藏第43卷第255页中。

③ Cf. Nandalal Sinha, *The Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda*, Delhi: S. N. Pub., 1986, pp. i - ii.

④ Cf. S. Dasgupta: *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Delhi, 1975, p. 284.

哲学的理论，在伦理思想方面持“自利主义”的道德观，应该是起源于耆那教为中心的沙门思潮时代。胜论哲学思想在古老的正统婆罗门教义中未曾发现，并且该派对吠陀的权威持怀疑态度。在关于“声”的议论中，胜论作为弥曼差的反对派，是在以声无常论与弥曼差的声常住论的争论中诞生的，两派成立的年代应该是很接近的，胜论起源于公元前150—公元后50年，正是六师外道的时期。^①通过胜论所持声无常论可以看出胜论对吠陀权威是持怀疑态度的，胜论在他们的法论中认为：法分为两种，一种是升天（abhyudaya），一种是至善（niḥśreyasam，最究竟）；前者属于吠陀，与弥曼差的思想有关，后者则属于本派的六句义哲学。胜论派认为，吠陀知识最多也就只能让人升天成神，却无法叫人得到解脱，而只有研究六句义哲学才能使人摆脱轮回，得到至善而解脱。^②而弥曼差派将吠陀作为直接研究对象，通过对声常住论的论述，极力维护吠陀的权威性。胜论派却反对声常住论，与弥曼差展开了激烈的辩论，这正好说明胜论派具有反吠陀的倾向。

汤用彤认为，胜论应该是起源于与佛陀同时代的反婆罗门的沙门思潮，特别是顺世论和耆那教的哲学学说。汤用彤说：“耆那教人指此宗为其支流……计耆那教与胜论之同处有四：一、耆那教计极微（补特伽罗）是常，胜论亦同。二、耆那谓有五实，谓天命、法、非法、虚空、补特伽罗。胜论有九实，地、水、风、火即补特伽罗也，我即命也，空即虚空也。三、耆那常立二句义，一实二变。成立三句义，一实、二德、三变，与胜论之六句义虽不同，然说者谓胜宗迦那陀原立三句义（实德业），此三虽内容与彼不同，然或可证胜宗句义本从二句义或三句义演进渐加详密也。四、二宗均立因中无果，且于极微外立自我。”^③

黄心川则认为，对于胜论的起源，应该还要从文献学、民俗学的研究来加以证实，但是单从胜论的思想特征以及它的社会作用上来看，胜论应该是起源于反婆罗门的沙门思潮。^④

① 宇井伯寿：《印度哲学史》，岩波书店，1932年，第177—178页。

② 参见《胜论经》I，1，1—4；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第1—2页。

③ 汤用彤：《印度哲学史略》，中华书局1960年版，第121页。

④ 黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆1989年版，第341页。

二 胜论派的经典文献

迦那陀所著的《胜论经》(*Vaiśeṣika - sūtra*)是胜论派的根本经典,但其年代难以确定。达斯笈多认为它的年代应该在佛教之前。^①根据木村泰贤的判断,应该是在公元二世纪初,或者可以再往前到公元初。^②《胜论经》共分十卷370偈颂,每一卷又分为二日课(*āhnikā*)。从内容上讲,第一卷讲研究六句义的必要性;第二、三卷讲述实句义(实体范畴)的内容;第四卷讲述极微说和四大的性质;第五卷细述业句义(运动范畴);第六卷讲述德句义中的法与非法(“不可见力”规律);第七卷论述和合句义(内属范畴)以及德类的大部分等;第八、九卷论述认识和推理以及因中无果论、有无的关系等;第十卷论述苦乐以及因果律的问题。

《胜论经》最早的注释本为因赞(音译钵罗奢思多波陀, *Praśastapāda*)的《摄句义法论》(或译《题法要集》、《范畴与法的论纲》, *Padarthadharmasamgraha*),该书的特点是:它并非如别的注疏那样,首先对经文的内容作简介,然后再作详细注解;而它是不依照经文来注解,只是基于《胜论经》的基本内容作出独立的论述。对因赞的《摄句义法论》有两部重要的注疏:那婆德维帕(*Navadvīpa*)地方的贾迦提沙·达跋达迦耶(*Jagadīśa Bhaṭṭācārya*)所著的《跋沙苏克提》(*Bhāṣyasūkti*),商羯罗·弥室罗(*Śaṅkara Miśra*, 1425年)所著的《卡那陀罗哈沙》(*Kaṇāda - rahasya*)。

据说《胜论经》最早的两部注疏为《罗婆那疏》(*Rāvaṇa - bhāṣya*)和《薄罗德婆迦评注》(*Bharādvāja - vṛtti*),但现已散失。《罗婆那疏》在波陀摩那薄·弥室罗(*Padmanābha Miśra*)的著作《光之颈饰跋斯迦罗》(*Kiraṇāvalibhāskara*)以及《宝行王普罗薄》(2, 2, ii, *Ratnaprabhā*)之中。《罗婆那疏》有四部注疏:毗耶玛沙迦迦耶(*Vyomaśekharācārya*)所著的《毗耶玛瓦谛》(*Vyamavati*);室利陀罗(*Śrīdhara*)所著的《正理的芭蕉树》(*Nyāyakandall*);乌陀衍那(*Udayana*, 984年)所著的《光之颈饰》(*Kiraṇāvali*);室利跋沙迦耶(*Śrīvatsācārya*)所著的《里拉婆提》(*Lilavati*)。

① Cf. S. Dasgupta: *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Delhi, 1975, p. 305.

② 木村泰贤:《印度六派哲学》,丙午出版社1920年版,第311页。

《胜论经》的最重要的两部注疏是：商羯罗·弥室罗的注疏《乌帕斯伽罗》（*Upaskāra*）和贾耶那罗衍那（*Jayanārāyaṇa Tarkapañcānana*）对其所著的复注（*Vivṛtti*）。^①

《胜论经》的另一重要注疏本是由印度的慧月（*Maticandra*，又译末抵战陀罗）所著、玄奘于唐贞观二十二年（公元648年）翻译的《胜宗十句义论》（*Vaiśeṣika - nikāya - daśapadārtha - śāstra*）。关于慧月的年代不详，^② 该书的原典也已散失。《胜宗十句义论》对《胜论经》原典杂乱的经文和内容进行了整理，使其变得简明扼要，类似于数论的《金七十论》的功能。《胜宗十句义论》共86节，其内容可以分为两部分，前半为对十句义内容的大体上的说明，后半则是对诸种范畴进行具体分别。对该书在中国和日本历史上出现了很多的注释书。

后期胜论和正理论混合起来以后还有一些著作出现，有15世纪的湿婆迭底（*Śivāditya*）所著的《七句义论》（*Saptapadārthi*），此书的梵本在西藏被发现。稍晚一点的南印度人阿难跋陀（*Annabhaṭṭa*）还著有《思择要义》（*Tarka saṅgraha*），以及17世纪的吠室伐那泰·钵恰那伐（*Viśvanātha Pañcānana*）所著的《语义决释》（*Bhāṣāpariccheda*），并且还有对《语义决释》所作的注释本《极成说真珠之颈饰》（*Siddhānta - Mukutāvalī*）。后期的著作被加入了很多的湿婆主义和吠檀多的思想，但仍然对胜论思想作了纲要性的论述。

三 胜论派的主要思想家及生卒年代^③

1. 在《弥兰陀王问经》中所提到的胜论……………约公元前前后
2. 在《摩诃婆罗多》中提到的胜论……………不早于公元前2世纪
3. 迦那陀的《胜论经》……………不早于公元前2世纪
4. 因赞……………约400—450年
5. 慧月……………约500—650年

以下胜论开始与正理论混合

① 两注疏本被合在一起在印度加尔各答纳入《印度文库》被出版。

② 据宇井伯寿研究，慧月的年代上限应该在550年，下限在640年。Cf. H. UI, *Vaiśeṣika Philosophy*, London: Royal Asiatic Society, 1917, p. 10.

③ 参考黄心川《印度哲学史》，商务印书馆1989年版，第338—339页。

6. 筏差耶那 (Vātsyāyāna) ……约 400—600 年
7. 乌闍多伽罗 (Udyotakara) ……约 600—700 年
8. 乌陀衍那 ……约 984 年
9. 室利陀罗 ……约 984 年
10. 湿婆迭底 ……约 15 世纪 (一说 1150 年)
11. 伐达摩罗帕底耶耶 (Vardhamanopadhyaya) ……约 1300 年
12. 商羯罗·弥室罗 ……约 1400—1500 年
13. 阿难跋陀 ……约 1500—1600 年
14. 吠室伐那泰·钵恰那伐 ……约 1600 年
15. 贾耶那罗衍那 ……约 1800 年

四 正理—胜论的发展

胜论哲学历来被看做与正理论是“姊妹哲学派别”，因为这两派哲学在理论上非常相似，它们之间相互借鉴和援引，是“相似的学派”(samānāntara)。胜论哲学是以六句义或七句义及十句义(哲学范畴)来解释宇宙一切现象，而正理论则是以十六谛(句义)来论述它们的自然观和社会观；胜论和正理论都把“圣言量”作为认识的一种根据和方法，从而肯定吠陀的权威性。英国的凯思(A. B. Keith)在他的著名的《印度逻辑和原子论》一书中认为，胜论和正理论从一开始是两个各自平行发展的哲学派别，但经过几百上千年的发展，它们之间经历了相互影响、逐渐混合的时期，最后以胜论派哲学家湿婆迭底的著作《七句义论》的出现作为两派彻底混合的标志。《七句义论》的理论依据是《胜论经》，它一方面顺着迦那陀在《胜论经》中第四品的叙述顺序，讲述句义的形而上学的含义；另一方面，它又说到正理逻辑中的“实”。湿婆迭底同意正理派的观点，不但六句义是“有”(存在)，非有也是同六句义一样的存在，这是第七种的有。^①

正理—胜论从哲学主要理论方面来讲，它们都持一种自然哲学的观点，认为宇宙间万物都是由地、水、火、风四原子这一最基本的元素所组成，这些原子都是恒常存在的；而第五元素为虚空，因为它可以传播声音，所以它也是遍在而恒常的。同时，正理—胜论还承认时间的存在，以

^① Cf. A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford, 1921, pp. 35—36.

及时间的无限性；时间本身是一种实体的存在，因为它是由原子和原子的运动所表现出来的，除了原子和它的运动之外，别无时间存在。因此，正理一胜论反对佛教的时间刹那生灭的观点，它们认为事物都是恒常的，直到对事物再次重新排列次序为止，这时事物才会遭到破坏。存在是事物最普遍的特性，因而事物可以由经验来证实它的存在。

正理一胜论是印度的逻辑学派，但它们并不因为这一点而否定经验的重要性：它们承认一切事物都是从经验而获得的，而对事物的知觉都是有其根基的；每一个知觉的根基都有使其知觉成为可能的东西，那就是句义（范畴）的存在。

第二节 哲学范畴论（句义论）

一 总论

胜论哲学的特点就是将宇宙万有的现象拆开加以细化，将其还原为种种极微的元素（原子），从而进行哲学的分析。它们从自然哲学的立场出发，对宇宙间存在的一切现象采用一种实在论的观点，对所有的存在物用运动的眼光来观察，并且将其置于一定的时空之中，看到了事物存在的绝对性和相对性。迦那陀的《胜论经》肯定事物的实在性和可把握性，认为一切可知，一切也可以说，所以一切事物无非同属于六种句义。所以《胜论经》一开始就讲述“法”，认为法的外在目的，是可以使人获得至善，得到解脱。它认为句义具有特殊的优越性，因为真实的知识能够使人获得解脱，而六句义能够使人掌握真实的知识。

句义（padārtha）一词的字面意思是：“概念”（语言，pada）所指称的“对象”（意义，artha）。可以引申为知识（所要探讨）的对象，亦指宇宙间万物。六种句义分别是：实（dravya）、德（guṇa）、业（karman）、同（sāmānya）、异（viśeṣa）、和合（samavāya）。这六种句义可以称为“肯定的句义”，另外还有一种非有（abhāva）的句义。传统上认为胜论只有六种句义，但实际上在后来又以暗许添了第七句义“非有”，大约在室利陀罗之前，因为他在其著作《正理的芭蕉树》中解释说，为什么在正式的句义表达中没有“非有”范畴，这是因为它通常是与有（存在）

相对而立的。^① 根据汉译佛经中所载《胜宗十句义论》，除了《胜论经》中提出的“六句义”之外，另加“无说”（abhāva）、“有能”（śakti）、“无能”（aśakti）、“俱分”（sādṛśya），合为十句义。

胜论认为，宇宙万有最基本的是实体，这是一切范畴的基础；因此，实句义应该放在六句义的最前面。其次就是实体的性质、状态，也即关于实体的各种属性的德句义。这里讲的“德”（guṇa）与数论的“三德”是有区别的。最后应该就是实体的运动和作用的性质，因此归纳出了业句义。根据胜论对这三德的考虑，可以说胜论哲学对实体的分析是非常细致和全面的：胜论将所有的事物与其性质、状态、运动联系起来进行考察，德句义代表着事物静止方面的性质，而业句义则是事物活动的性质；其哲学概念是具有普遍代表性和实在基础的。这三个哲学范畴之间具有其内在联系和必然的逻辑关系，德句义是不能离开实体而独立存在的，它是依附于实体的，它们是互动的，在现象界它们之间是会互相发生作用的。但同时这三个哲学范畴又是相对独立和静止的。

进一步说，从形式逻辑的概念分类来讲，一概念与它概念之间存在着上位与下位的关系；上位概念对于下位概念来讲它是类概念，而下位概念对上位概念来讲它是种概念。那么，胜论哲学认为，宇宙万物都具有同的方面，这属于类概念，而一切事物相异的方面就是种概念。就是说，对于宇宙万物之间具有的共同的一面，要讲同句义；同时，所有事物又存在着它的对立面，又有相异的一面，因此讲述宇宙万物差别一面的概念叫异句义。无论同或异，它们都是事物的表现形式，故而同异句义也不能离开实体而存在。更何况同异只是实体在性质和运动上的差别，事物实体最后从自然哲学的本体观上来看都是原子的组合而已，本质上是同的，所有的事物都具有上述的一切，即每一个事物都具有实体、属性、运动、同相、异相等，这些都是不可分离的，它们之间具有共同关系，所以事物都是和合的。概言之，胜论哲学把一个事物具体分析为体、相、用三点来观察，因此得出了实、德、业三句义；又将一事物与它事物进行比较，找出了它们的共同点和差异点，最后进行协调综合，得出了和合句义。以上就是胜论哲学六句义产生发展的基本逻辑思路。胜论哲学认为所有哲学观念的产生都有相对应的实在物存在，这也可以称它们为观念的“经验起源说”。

^① Cf. A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford, 1921, pp. 178 - 179.

二 句义分析

I. 实句义

这是指存在于宇宙间的实体，类别有九：地（pṛthivī）、水（āp）、火（tejas）、风（vāyu）、空（ākāśa）、时（kāla）、方（dik）、自我（ātmā）、意（manas）等。^①前五种被称为“五大”（pañca - bhūta），以极微（原子，aṇu）的形态存在着。这是对宇宙间万物进行横向的分类，一切万物无不包含在这九类之中。从纵向来讲，可以分为因果两类，因是单纯微细的状态，果是复杂粗大之物；地、水、火、风四原子为因，果则是它们的复合物。无因便无果，但即使可能无果，却可能有因。^②具体地说：

（A）地、水、火、风是印度自吠陀以来即公认的物质四个基本元素，也即构成物质的原子、事物的因；它们各自具有不同的属性。

（B）空是奥义书以来印度各派哲学所承认的五种基本元素之一，但各派对它的解释不一样。胜论认为它是一切事物赖以存在和运动的场所，但它并不具有上述四大的任何属性；空的属性是声（śabda），《胜论经》论证了声的性质认为，声不能是可触物的德（属性），而空是虚无缥缈的，是不可触物，所以，“（声）因而只能是空的德”^③。胜论对空的看法与耆那教很接近，认为一切事物的成立、存在和运动都要有空作为场所，但空对任何的活动并无作用；空的本质是常住不变、唯一不可分割、无限普遍的实体。^④空是虚空的意思，比如太阳系所在的空间，太阳或地球转动移开后所留下的虚空。空也是因。

（C）时即为时间，方即为空间。在这里把时和方放在一起解释，是要肯定事物存在的绝对性和相对性；认为事物遍满一切处，是不生不灭的永恒存在。时间要分前后或快慢，时间并无特定的德，只是唯一常住遍在之物，并无运动性。时间只是存在于无常之物之中，并不存在于永恒之物之中。方具有前后远近之分，与时间一样，也是唯一常住遍在，并无运动性。其表面为四方四维。时方是果。

① 参见《胜论经》I, 1, 5；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第2页。

② 参见《胜论经》I, 2, 1-2；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第4页。

③ 《胜论经》II, 1, 27；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第8页。

④ 参见《胜论经》II, 1, 28-31；V, 2, 21；VII, 1, 22；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第9页；第26页；第32页。

《胜论经》对时的解释是：

“此、彼、同时、慢、快这类概念是时的（存在）标志。”^①

《胜宗十句义论》对时的解释显得更加精细：

“时云何谓是彼此俱不俱迟速诠缘因是为时。”^②

我们对时间实在的观念是依据我们日常生活经验，通过对过去、现在、慢、快等时间概念进行语言表达来证明时间的实在性。

《胜论经》对方的解释是：

“此处、彼处这类概念是方的（存在）标志。”^③

《胜宗十句义论》对方的解释是：

“方云何谓是东南西北等诠缘因是为方。”^④

上述7种实体都是身体之外之物，下面2种则为身内之物。

(D) 自我即为灵魂。灵魂的存在是可以被证明的，即可以由吸气、呼气、眨眼、生命、心的活动、感官的情爱、乐、苦、意志、厌恶、努力等来加以证明。灵魂是自我意识的主体，胜论认为灵魂因为受到各个个体特殊性的限制，尽管灵魂从总体上来讲是一而非多，但却在众多个体中表现为多。胜论认为我所发挥的作用与解脱是无关的，因为胜论和所有的印度哲学派别一样，强调解脱需要苦修；而我却可以在宇宙万有的生住灭的动力因的业（*adṛṣṭam*）上发挥作用。

实句义中的四大、空、时、方等七种实体，是构成客观世界的要素，而我和意则是构成主观世界的要素。尽管胜论哲学从其宗义上讲认为我和意之间其性质存在着根本的差别，但是从心理现象的角度来看，两者还是可以归为一类。

关于我，《胜论经》认为：

吸气、呼气、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

① 《胜论经》Ⅱ，2，6；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第10页。
 ② 《胜宗十句义论》，《大正藏》第54卷，第1262页下。
 ③ 《胜论经》Ⅱ，2，10；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第10页。
 ④ 《胜宗十句义论》，《大正藏》第54卷，第1262页下。
 ⑤ 《胜论经》Ⅲ，2，4；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第16页。

《百论》对我（又称神）有一段解释和上述《胜论经》的解释非常接近：

优楼迦言。实有神常。以出入息视眴寿命等相故。则知有神。复次以欲恚苦乐智慧等所依处故。则知有神。是故神是实有。云何言无。^①

《胜宗十句义论》云：

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。^②

根据《百论》对我（又称神）的解释，胜论认为我是常住不变的，是实有的。《胜论经》认为我是苦、乐、欲等的主体，吠檀多和数论都认为我的本质是“知”（jñā, cinmātra），吠檀多和数论还认为我的本性是不苦不乐并且无任何活动，而胜论则将我体与他的属性（德）和合而成一个我的整体，是非精神的实体，这与吠檀多和数论关于我的本质看法是大相径庭的。关于我的存在的证明，《胜论经》中论述不少，如：

根的境的普遍认知是（证明）根的境不同的另一物 [我——引者注]（存在）的理由。^③

五根与五境之间存在着一定的限制，于是根在对境进行认知的过程中，必然存在着对各根所感知的各境全部的一种总体把握，也即存在著作为因的认知主体（我）。也即：在根与境之间行使其认识作用的一定是在五根之外起统辖作用的我。

胜论把呼吸、生命等生理现象和喜怒哀乐等心理现象都作为我存在的证据，并认为我是心理现象的主体，主体与各种心理现象之间的关系是密

① 《百论》卷一，《大正藏》第30卷，第170页下。

② 《胜宗十句义论》，《大正藏》第54卷，第1262页下。

③ 《胜论经》Ⅲ，1，2；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第13页。

不可分的，离开了我就不可能产生任何的心理现象。黄心川认为，根据中国的资料，胜论常常把我看做一种独立于客体的、永恒的存在，也是一种认识的来源，它是一种意识或心理的东西。^① 早期胜论的这种观点，被称为“有执受说”（Kriyāvāda）。

（E）意（心）是根与我之间的连接体，也即：当根在感觉外境时向我进行传达，而我向身体下达命令进行意志活动也要通过意来完成。类似于我们人体的知觉神经和运动神经的中枢神经系统，它是纯物质性的。对意在此种意义上的使用，可以说是自奥义书以来无论是数论还是佛教，都是把意作为现象心理的主体，而只有胜论把它作为身体的一个器官。

《胜论经》解释说：

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

我、根、境三者和合而认识即得生起，也就是说，在这些条件具备的情况下，如果要想见而不得见，要想闻而不得闻时，而这时在它们之中起联络媒介作用的就是意。

《胜宗十句义论》云：

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。^③

意和我相合时，显现出我的属性觉、乐等心理作用，意并非这些心理现象的主体，因此各种心理现象并不依意而存在，谓为不和合因。意是各种感觉器官（诸根）和现象（诸境）之间的联络和中介。它把各种感觉器官的感觉传送给我的，我又通过意下达命令而形成意志活动。

早期胜论派认为，意是非精神的存在，是由极微组成的有触体

① 黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆1989年版，第347页。

② 《胜论经》Ⅲ，2，1；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第15页。

③ 《胜宗十句义论》，《大正藏》第54卷，第1262页下。

(sparśavat), 亦即由原子组成的无知觉的物质实体。^① 意大如芥子, 在每个人身上都只有一个, 它以极快的速度 (vega) 在身体内运动, 哪里有感觉就到哪里, 就犹如我的使者, 因此让人感觉就好像它遍布周身似的。很显然, 这是早期胜论派的原子学说在意上的运用, 具有唯物论的意味, 它和传统上的意为心理现象的主体的学说是完全对立的。

II. 德句义

《胜论经》对德句义的定义是:

德的特性是依一实, 没有德, 不是合与离的因。^②

根据商羯罗·弥室罗的注疏, 该偈中包含了三个含义: 第一, 德依附于实, 所以德本来不是独立的主体; 德只是实体的属性而已。第二, 无德 (aguṇavat) 是说, 德本身是依附于实的, 德自身是没有任何属性的, 这是为了区别实和德。第三, 非为合离之因 (samyogavibhāgeśv akaraṇam apekṣaṇam), 根据上述两点, 也适用于对业的说明, 德不是业的特性的合离的因。简言之, 除了实体概念和运动概念之外, 现象界全体都可以以德来命名。也即德句义包含了性质、容量、状态、地位、运动的一部分等物理的、生理的和心理的各种现象。

德句义在《胜论经》中列举了 17 种, 后来因赞在他的《摄句义法论》中又增加了 7 种, 《胜宗十句义论》也是如此, 一共有 24 种。根据阿难跋陀的著作《思择要义》的顺序排列如下:

色 (rūpa)、味 (rasa)、香 (gandha)、触 (sparśa)、数 (saṅkhyā)、量 (parimāṇa)、别体 (pṛthaktva)、合 (samyoga)、离 (vibhāga)、彼体 (paratva)、此体 (aparatva)、重体 (gurutva)、液体 (dravatva)、润 (sneha)、声 (śabda)、觉 (buddhi)、乐 (sukha)、苦 (dukhā)、欲 (icchā)、瞋 (dveṣa)、勤勇 (prayatna)、法 (dharma)、非法 (adharma)、行 (saṃskāra)

(1) 色是眼根所感觉到的境, 可分为白 (śukla)、青 (nila)、黄 (pīta)、红 (rakta)、绿 (harita)、褐 (kapiśa)、杂色 (citra) 七种。

① 《胜论经》VII, 1, 23; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》, 第 32 页。

② 《胜论经》I, 1, 16; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》, 第 3 页。

(2) 味是舌根所对应的境，分为甜 (madhura)、酸 (amla)、咸 (lavana)、辣 (kaṭu)、涩 (kaśāya)、苦 (tikta) 六味。

(3) 香，鼻根所对应的境，分为好香 (surabhi) 和恶香 (asurabhi) 两种。

(4) 触，皮根所感受的境，分为冷 (śīta)、热 (uṣṇa)、不冷不热 (anuṣṇāśīta) 三种。

(5) 数，这是人们对事物的数量概念产生的根源。

(6) 量，对事物的容量概念产生的根源。分为微细 (aṇu)、大 (mahat)、短 (hrasva)、长 (dīrgha)、圆 (parimaṇḍala) 五种。在《胜宗十句义论》中，圆又可以分为极大和极少；微细量是极微 (原子) 的德；极大又是空、时、方的德。量的特性是：“在非常住 (的东西) 中，(量) 是非常住的。在常住的东西中，量是常住的。”^①

(7) 别体 (别异性)，是对事物所产生的别异概念的原因。它是九个实体的德。但这里的别异性与异句义是有区别的，这里讲的只是一个一个事物间的区别，并未讲到事物本质上的差异。

(8)、(9) 合与离，合的事物又相离和离的事物又相合所产生的原因。这种合离是业也即运动的结果，分为三种：随一业生 (anyatrakarkarmaja)、俱业生 (ubhayakarmaja)、合生 (saṃyogaja)。随一业生是指运动之物与静止之物的结合，如用手敲鼓；俱业生是两个运动之物的结合，如二羊相斗；合生是指由此一合生而引起其他的合生的生起，例如指与枝的合引出手与树干的合。离恰好与此相反。

(10)、(11) 彼体与此体，指的是空间和时间上的远近和过去现在。

(12) 重体，重力是事物下坠的原因 (不和合因缘)。仅限于地水的德。

(13) 液体，流动 (syandana) 的因，仅限于地水火的德。为水的特性。

(14) 润，水的德，是黏着性的原因。

(15) 声，这是空特有的德，耳根所对应的境。分为鼓音 (dhvanya) 和人声 (varṇa) 两种。《胜论经》与《正理经》都主张声无常的观点，与弥曼差派所主张的声常住论相对抗。

^① 《胜论经》Ⅶ，1，18—19；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第32页。

(16) 觉，一切智识作用的因。现量知 (pratyakṣa)、比量知 (anumāna)、记忆 (smṛti) 都是这个觉的作用。

(17)、(18) 乐与苦，《胜宗十句义论》认为，悦适的心态就是乐，逼恼的性情就是苦。

(19)、(20) 欲与瞋，希求之心为欲，损害之心则为瞋，此二专指有动机的感情。

(21) 勤勇，将欲与瞋作为动机或追求或回避的一种策励，又称执意 (volition)。

(22)、(23) 法与非法，一般说来法与非法即为正与不正，或称为德性和罪恶；阿难跋陀的著作《思择要义》(72) 认为：被许可的行业 (vihītakaraṇam) 所产生的是法，被禁止的行业 (niṣiddhakarāṇam) 所产生的是非法。^①

胜论认为法就是我体熏习的一种不可见 (adṛṣṭa) 的势用，也就是业；法的属性是可以使自我享乐或解脱，而非法则是由于它存在于自我中而使人受苦。说不可见，这是由于自我的不可知性，或者是事物的不可知性。不可见还可以产生宇宙秩序。

(24) 行，指惰性的力量。从心理上讲，它作为一种念因 (记忆的因，smṛti hetu) 的势用；在物理上它又作为一种作因 (kṛti hetu)，就像竹子一旦弯曲还能恢复原状，具有这样一种势用。

Ⅲ. 业句义

《胜论经》对业句义的定义是：“业的特性是依一实，没有德，是合与离的独立原因。”^②

此定义与德句义的定义非常相似，也包含了三层意思：第一，业也依附于实，犹如合离的德，并非只是存在于二者的表面；其运动是依附于某个物体的，无论是在极微中还是在极微的积聚物中。这与德句义有区别。第二，无德是说，业本身是依附于实体的，为了掩盖这一点，而说业自身是没有任何属性的，这与实有区别。第三，它是合离的直接原因，根据业自身的特性，它的作用的结果就是使事物发生合或者离的状态，业的特性就是合离的因。换言之，业就是一种使实体与它的属性发生变化的运动

^① 引自木村泰贤《印度六派哲学》，丙午出版社 1920 年版，第 342 页。

^② 《胜论经》I, 1, 17；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第 3 页。

(calana), 这种运动的特质就是场所的变化。

业有五种运动的形式:

(1) 取业 (utkṣepaṇam), 根据《胜宗十句义论》, 这是指物体的上下运动;《思择要义》(75) 认为这是指向上的运动。根据原意应该是指向上运动。

(2) 舍业 (avakṣepaṇam), 指向下的运动。

(3) 屈业 (ākuñcanam), 将直物弯曲。《思择要义》认为是物体向近处合拢。

(4) 伸业 (parisāraṇam), 将弯物伸直。《思择要义》认为是物体向远处伸开。

(5) 行业 (gananam), 步行之意, 或为平直运动。

这五种运动前二是上下之纵向运动, (3) 与 (4) 是内外运动, 而第 5 则是横向运动。上述五种无非就是运动方式的分类, 但在《胜论经》第 5 卷中对运动现象还结合心理活动进行了细致的分析。例如《胜论经》说: “手上的业由与我的合及勤勇。”^① 心起执意, 意作为媒介向手下达命令, 于是手的肌肉开始产生连动。此时, 手自身与运动的主体 (和合因) 的我以及勤勇相结合, 也即: 心起执意是主因 (不和合因), 手与指挥系统相合为次因 (和合因)。

IV. V. 同句义和异句义

同句义讲的是一切万物的共通性, 它永恒地存在于实、德、业句义之中。异句义则相反, 讲事物的差别点。同句义所起的是概括作用, 外延很广但内涵较少, 呈现一种逐步向上的倾向; 异句义起的限定作用, 外延狭窄内涵丰富, 呈现一种逐步向下的关系。同句义的最上称为“有性” (存在, sattā, bhāva), 异句义的最下称为“边异” (antya - viśeṣa)。从道理上讲有性并不包含相异的东西, 而边异也不包含相同的东西, 然而实际上却并非完全如此。因为此两端之间的交界点却是同一物, 那它就是既同又异。

《胜论经》说: “同与异依赖于觉。”^②

同与异的区别并不是绝对的, 这两个概念具有相对性。从逻辑学上

^① 《胜论经》V, 1, 1; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》, 第 23 页。

^② 《胜论经》I, 2, 3; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》, 第 4 页。

讲，有单独概念、种概念和类概念之分，从种概念和类概念上来讲，并没有绝对的区别。例如，动物的概念相对于牛、羊概念是一种“同”，而相对于生物概念则是一种“异”（动物为生物的一种）。从这种意义上讲，同就是觉的包摄作用（*anuvṛttatva*），而异则是觉的排拒作用（*vyavṛttatva*）。

从胜论的实在论的立场来看，它们所讲的“有性”即为事物的“实有”（*sattā*），这是所有事物的共通性；根据因赞的《摄句义法论》（7），同句义具有高级（*para*）和低级（*apara*）两种区别，事物的“实有”可以说是最高的共通性——同句义。从低级的同句义来讲，水壶性、石头性、桌子性属于这类；因为只有水壶才有水壶性，桌子才有桌子性，石头却并不具有这些，因此这些就是事物的低级的同句义。按形式逻辑来讲，前者应该是讲的类概念，后者讲的是种概念。

异句义是指事物独有的特性，它们之间的差别只存在于地、水、火、风、空、时、方、我、意九种实体的极微之中，因为这九种各自都是独立的实体，由于存在着这种绝对的区别，所以成为了异句义成立的基础。极微的数量决定了异句义的数量。因赞的《摄句义法论》（6）认为，异是因为常住的作用使其数量无限，因为地、水、火、风等极微与其他五种实相互间存在着区别，与有性为唯一相反，会产生无数的作用。但异并不存在于由极微所产生的积聚物，因为它混入了别的极微。^①

同性依其普遍程度又分为大同和小同，大同是指事物存在本身（有性），它是从事物作为有（*being*）而存在这一本质特性上来讲的。而仅限于实德业三句义的同就是小同。可以将同分为三种：大遍同（*vyāpaka*），这是指一种至大无外遍满的同，可以涵盖所有的存在，是本体的普遍性认指。中遍同（*vyāpya - vyāpaka*），这单指内在于实体之中的同，仅含实德业三种存在，是对物质性存在的认同。小遍同（*vyāpya*），指的是现象的类同，如一般种类瓶罐等。这三种对同的区分认可在哲学上包含了对一切客观存在的事物普遍性本质的分析，肯定了同句义的实在性质。

迦那陀的《胜论经》认为同与异都是依赖于觉的，也就是说在对事物进行认识的过程中会产生对事物进行区别的概念，知觉活动才能产生对实体同异的认识，然而，尽管异句义的数量是根据极微的数量来确定的，

^① 引自木村泰贤《印度六派哲学》，丙午出版社1920年版，第350—351页。

但是，极微也有不可再分的终极，这时的异也是终极之异，它与一般的异是不同的。换言之，事物之间的异是通过列举事物的种属类的组成来证明它们的异的，因为任何事物都具有自身的特殊性和不同形态和名称，而只有当区分到事物的终极状态——原子时，胜论认为原子是事物分割到最小的单位，就不可能再找到它以下的组成部分了，此时的原子是永恒不变的，它的异也就终结了。因为实际上异的存在基础是事物外部之间的种属类区别，以及事物内部的极微组成的区别。由于极微与其他五种实体（空、时、方、我、意）具有异，所以九种实体才具有区别。

VI. 和合句义

和合句义讲的是事物的内属性，也即：事物内部之间的依存相属关系所产生的原因。前述的实德业同异五句义均各自为独立的原理，它们之间并无主次之分，也不具有共同的性质。而第六句义的和合句义则是发现事物之间的和合关系，例如，德句义与实句义之间的内属（和合）关系：地大具有香德、水大具有味德、火大具有色德、风大具有触德、空大具有声德，等等；换言之，香德内属于地大，以及声德内属于空大，等等。

《胜论经》的定义是：

和合就是指：（借助于它，）关于因与果（可以说）“这个在这里”。^①

据此经义，这是指事物的主体和它的属性之间具有不可分离的因果关系。和合的统一性如同存在的统一性；这是从因果关系上来讲的，因为果存在于因，因与果具有同质和合。凯思认为和合性只存在于五种情况下，他对此有非常清楚的说明：

（1）俱为实体的某种造作物及其所组合部分之间的关系；（2）实体与属性之间；（3）实体和运动之间；（4）同与异之间；（5）边异（极端的殊异）与其所居的诸实之间。^②

^① 《胜论经》VII, 2, 26；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第35页。

^② A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford, 1921, p. 196.

和合句义比较容易与二十四德句义中第8的合句义相混淆，其实两者之间只要仔细分辨，便能发现它们之间其实有很多区别之处：

(1) 二实体之间的合是偶然性的，而二实体之间的和合则是必然性的永恒不变的；例如，两个球滚动在一起，这种合只是偶然的暂时的，而地大与香德的和合则是永远的。

(2) 合德仅存在于实体之中，而和合句义却普遍地存在于六句义（甚至七句义）之中。例如，风筝飘落在屋顶上，这是两个实体的合，而香德存在于地大中则是德句义与实句义之间的和合，或者异句义存在于极微之中等。

(3) 实体的相合关系是相互的，而和合关系则是一方依附于另一方的。例如，风筝与屋顶（结）合或屋顶与风筝（结）合都是一样的，而香德内属于地大却不能反过来说地大内属于香德。

以上六种句义是胜论派公开承认的，但根据《胜论经》的内容来看，实际上还谈到了第7种的“非有”（又译“无说”）句义。承认非有也是句义之一，这是后期正理—胜论派哲学家的看法。非有（abhāva）是相对于有（bhāva）来讲的，这是胜论哲学家们看到了事物存在的另一面，也是印度正统派哲学对奥义书中关于“无”的哲学思想的继承。根据汉译佛经中所载《胜宗十句义论》，除了《胜论经》中提出的“六句义”之外，另加“无说”、“有能”、“无能”、“俱分”，合为十句义。

根据《胜论经》，非有可以细分为四类：^①

(1) 未生无（prāgabhāva），一物还未产生之前是“无”，例如，泥土还未加工为罐子之前，罐子是无（未存在）；

(2) 已灭无（dhavamsābhāva），一物已经消灭之后的“无”，例如，打破罐子中的无；

(3) 更互无（anyonyābhāva），两物互不存在于对方之中的“无”，例如，罐子中并不存在衣服的无，两物之间互不存在于对方之中；

(4) 究竟无（atyantābhāva），在过去、现在或将来的三世之中，一物不可能存在于另一物之中，例如，兔子不会长角。

《胜宗十句义论》认为还有第五种的无，这种无叫做“不会无”，是说存在性与实体在某处并不合，而只是和合。也即：六句义本来恒常存

^① 参见《胜论经》IX, 1, 1—10；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第37—38页。

在，但如果缺乏和合，那就不会转变为现实。这有些与佛教有部的“非择灭无为”（*apratisaṅkhyā nirodha*）相似。

《胜宗十句义论》所讲“有能”、“无能”、“俱分”三句义为：

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。^①

根据《胜宗十句义论》所讲，首先关于“有能”，实德业三句义它们共同或者分别单独地可以产生出它们的果来，例如，由地的极微产生出大地，这是单独的情况；又如，地的极味所依附的香可以产生出现实的香味来，这是二者共同的情况。这就是把它们的那种作用看作为能力的原理。《胜论经》说：

实、德的共同性是它们产生同类物。实产生另一实，德产生另一德。^②

极微可以产生极微的积聚物，同时极微具有蓝色的德又可以产生出其他的蓝色性质。还可以举例说，豆子可以生出豆子，同时豆子磨成豆浆再与碱水结合，就可以生出豆腐；这是因为豆子或豆浆和碱水中存在着决定其生成豆腐的原因的可能范畴。

关于“无能”，这是有能的正反面，是讲实德业三句义只能生出自己的果，而不能生出别的果，例如，豆子不能生出石头，这是因为豆子中存在着不能生出石头的原因的非可能性范畴。

“俱分”句义从字面上看是“亦同亦异”之意，它说明事物中存在着相合与相异两个方面，也即事物具有普遍性和特殊性。例如，人与人相比

① 《胜宗十句义论》，《大正藏》第54卷，第1263页下。

② 《胜论经》I, 1, 9—10；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第2页。

是相同，但人与动物相比则又是相异；但这两面性却又存在于同一个人之中。

三 余论

在中国保存的汉译佛教文献中，关于胜论的句义论的记载主要有三种说法：十句义论、六句义论和七句义论（加上无说）。十句义论的说法出自《胜宗十句义论》，除了十句义之外，关于六句义论出现了不同的解释。

1. 《成实论》^①、《百论疏》^②对六句义的解释与《胜论经》一致，如实（所依谛 dravya）、德（依谛 guṇa）、业（作谛 karma）、同（总相谛 sāmānya）、异（别相谛 viśesa）、和合（无障碍谛 sāmāvaya）；但内容与《胜论经》是一致的，如隋吉藏所撰《百论疏》云：

“今言六谛者。一陀罗骠。称为主谛亦云所依谛。谓地、水、火、风、空、时、方、神、意。此九法为一切物主故云主谛。又解。一切法悉有依主。故破神品云。黑是求那。迭是陀罗骠。破异品云。瓶是陀罗骠。一是求那。故知依主通于万法。二者求那。此云依谛。有二十一法。谓一异合离数量好丑八也。次有苦乐憎爱愚智慙堕亦八也。次有五尘即色声香味触也。以五尘依地、水、火、风、空五主谛也。苦乐愚智等以神意二主谛。余八通依。三者羯摩帝。此云作谛。谓举下屈申有所造作也。四者三摩若帝。此云总相谛。谓总万法为一大有等。五毗尸沙谛。此云别相谛。谓瓶衣不同也。六三摩婆夜谛。此云无障碍谛。如一柱色香遍有而不相障。”^③

2. 在汉译佛经中，如《成唯识论述记》卷一^④、《大乘广百论释论》卷六及八^⑤、《阿毗达磨俱舍论》^⑥、《阿毗达磨藏显宗论》卷七^⑦、《阿毗达磨顺正理论》卷八^⑧等对六句义的解释与《胜论经》却有些差别，如：

① 金陵版《成实论》卷三，第3—5页；卷五，第15—16页。

② 金陵版《百论疏》卷三，第8—18页。

③ 《百论疏》卷一，《大正藏》第42卷，第246页下。

④ 《大正藏》第43卷，第255—257页。

⑤ 《大正藏》第30卷，第217页；第224页；第230页。

⑥ 金陵版《光记》十九卷第8—11页、二十二卷第2—3页。

⑦ 《大正藏》第29卷，第806页。

⑧ 同上书，第371页。

实、德、业、有、同异、和合。其中，汉译佛经把第四的同（*sāmānya*）句义翻译为了“有性”，这还比较好理解，因为它讲的是宇宙万物的普遍性；而把第五的异（*viśeṣa*）句义又加上同的意思翻译为同异句义却让人有些费解。第四句义的范围是把有性（*bhāva*, *sattā*）限制于中，第五句义中是把绝对的异又加上了同，它就变成了“同又异”，把具有同又异的实性包摄于其中。但是《胜论经》的注疏以及别的纲要书后来一般都把“同又异”归入第四的同句义之中。即认为同句义可以分为“高等同”（*param sāmānya*）和“低等同”（*aparam sāmānya*）两种，前一种指的是有性，后一种指的是实性。根据胜论的句义论来判断，高等同包含了两类，六句义自身存在的原因和实德业三句义的有因；低等同则是实性、德性和业性的因。从哲学上可以理解为：高等同的有性是本体，低等同的实性是现象界。

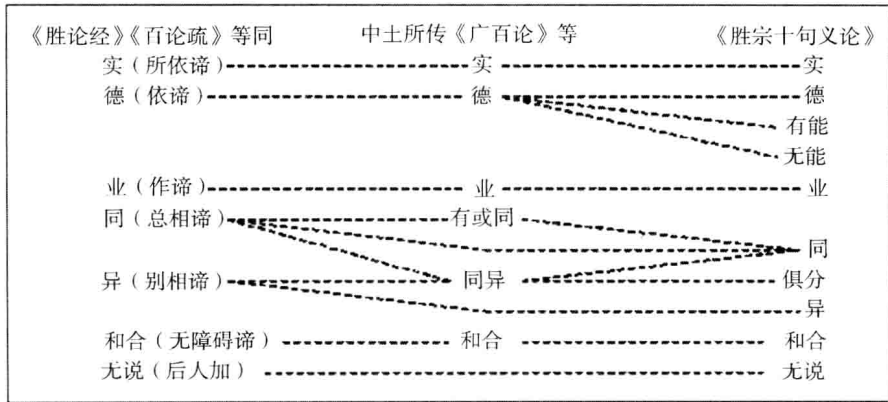
例如，《大乘广百论释论》在批判胜论将同异句义为现量境时，它就同句义和异句义归为一个句义，曰：

谓胜论者计同异等是现量境。诸数论者计苦乐等是现量境。如是等事其数无边。皆有颠倒。所以者何。如胜论执同异性等是现量境。其理不成。牛马等性分别意识。于色等法假施设有。越诸根境非现量得。遍诸所依无差别故。如和合体。彼计第六和合句义。其体是一遍诸所依。越诸根境非现量得。同异等性其义亦尔。云何执为现量境界。又彼论说有实句义。是现量境。理亦不然。所以者何。瓶衣等物分别意识。于色等法假施设有。云何执为现量境界。然彼论说瓶衣等物因德业实同异合故。为眼所见及身所触。故是根境现量所知。此必不然。^①

3. 关于汉译佛经中关于胜论的句义的记述与印度所保存的文献是不同的，但原因却不清楚。汤用彤教授曾对各种关于句义的传说作了比较，如下。^②

① 《大乘广百论释论》卷六，《大正藏》第30卷，第217页中。

② 汤用彤：《往日杂稿》，中华书局1962年版，第86页。



第三节 胜论的原子论和声无常论

一 原子论

本书在前边第二章中曾提到，印度哲学在传统上其宇宙观分为三派：积聚说（Ārambha - vāda）、开展说（Pariṇāma - vāda）和幻变说（Vivarta - vāda）。积聚说认为，宇宙是由单个独立的原子等元素积聚而成，在哲学上属于机械论的世界观，持此种观点的主要有胜论、正理论。持积聚说的胜论反对把事物的产生发展的原因归结为世界上有一个终极性原因，用一种因中无果论（Asatkārya - vāda）来否定宇宙之因的存在。胜论这种观点是针对当时吠檀多哲学的“梵我”理论，反对把梵看做是宇宙产生的根本原因，同样也反对数论派以原质作为宇宙根本原因的观点。胜论认为，吠檀多派把梵这个唯一物作为宇宙产生的原因，它必然会认为宇宙万物都由唯一的梵所产生，梵作为宇宙原因早已存在，而它却又同时创造出了宇宙万物；这种因中有果论的主张必然会带来对事物产生相继性的否定，形成一种单一最高因产生世间多样的一生多的错误看法。而数论哲学也是以单一的原质来创造丰富多彩的现象界。胜论认为，宇宙产生的原因必然不是单一的因，一定是多元的，并且会是永恒不灭的、常住不变的，只有多元的原子才具备这些条件。胜论同时还认为，将这些原子组合起来的，是一种由生命体在前世所积聚下来的隐业——“不可见力”（adr̥ṣṭa）在发挥作用。在宇宙的初期，当不生不灭的极微开始合成有生有灭的万物

时，生命体的隐业以及自在天扮演着极其重要的角色。隐业是生命体在前世积聚下来的潜在力量，和一般所讲的“业力”（karma）具有大同小异的意义。当宇宙初成时，自在天依照隐业让极微——四大合成，形成万物。如果生命体具有善的隐业，那自在天所合成的宇宙就是一个美好的宇宙，生命体就可以享受快乐；反之，如果生命体的隐业是恶，那自在天合成的就是一个会让生命体感到痛苦的宇宙。

胜论认为，宇宙间的一切事物都是由不同的极微（原子）组合而成，其组合的依据就是和合句义的和合因，实德业的结合就是由于和合因的缘故。这种原子的和合会有一个终极点，因为实体的组合会有一个不可再分割的层次，否则就会产生无限追溯。原子作为一种终极的存在，它们实际上是并不依赖于任何因果关系而存在的，它们的发展只是依赖于不可见力发生积聚而已。同时，世间一切事物都是无常变化的，它们的存在从逻辑上讲必然相对应地暗示着永恒物的存在；原子的永恒性通过它的积聚物的无常性得到了证明。原子是不能感知的，但是原子的积聚物却可以通过现量来感知，这就说明原子是客观存在的。关于原子的永恒性，《胜论经》认为：

存在并且无因的（东西）是常住的。这（极微的）果是（其存在）标志。由于因存在，果才存在。非常住是（对常住的）特殊否定状态。（那种认为极微非常住的想法）是无知的。^①

对极微永恒性的证明有以下几点说明：（1）极微是事物的终极存在形式，它就是事物的最终原因，因此它是无因的和永恒的。（2）宇宙万物是果（kārya），是由极微从部分到整体的结合，当事物坏灭时，它又从整体到部分的分解，最后复归于极微。因为分解到极微这个地步时，它就不能再往下分解了，它也就没有了部分，它就是因。只有因存在，才能组合出果来。（3）宇宙万物是非常住的，也是最终会分解坏灭的；但正因为它的非常住性才说明了极微的常住性，也从另一面证明了在不生不灭的极微之中存在着有生灭的因素——极微组合事物的非常住性。（4）胜论的因是多个的因，其果并未被预设存在于因中，而是由多个的因形成某一

^① 《胜论经》IV, 1, 1—5；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第19—20页。

个果。

胜论认为，地、水、火、风四种元素具有质量、数量、流动性或硬性、黏性或相反、速度、潜藏的颜色特性、味、嗅、触，等等。也即：每一个极微都具有一切实体所具有的五种德，同时还有此体和彼体间的属性。只有当这四种元素相结合时，才能产生原子的结合。如果在最初四元素未结合，那原子还是无法存在。两个原子结合成一个二重极微，二、三、四或五个二重极微将它们自身形成三重极微、四重极微等较粗的分子。原子被认为是在不断地运动的。胜论强调，推动原子的结合的是它背后的不可见力，这是自在天的意志，它会给原子结合指出一个应该遵循的宇宙道德原则，这样造出来的事物才会根据生命体自身的业果来安排。原子会在热的影响下发生属性的变化，因为热原子的撞击会使一个二重极微分解成原子，热原子又会继续重新聚集成原子，并以不同的集聚转变成二重极微或其他分子。胜论主张首先分解成单一原子，然后原子属性发生变化，然后是最后的重新集聚和结合，这都是在热的影响下进行的，所以这被称为原子热（*pilupāka*）理论。

关于原子属性的问题正理派的解释与胜论一致，《正理经》认为，相同成分的集聚物之所以具有各种不同的属性，原因在于其原子的集聚不同。例如，大麦的种子和稻米的种子其原子并无不同，因为它们都是地原子。但是，由于原子在热原子的撞击下产生了新属性，只有热才能在原有的原子成分中产生颜色、味、触等的转变。因赞在《正理的芭蕉树》中认为，当牛乳变成凝乳时，转变成凝乳一事发生在被决定成为牛乳（存在于牛乳成分中的）原子中，并且牛乳分子不必分解成原有成分的原子，而凝乳只是原有成分的一种转变。又如，在受精的卵子中，精子及卵子实体——二者均为地原子的同质异构形态——分解成同质的地原子，且在体温及生命原动力——风之下，有了化学的结合变化，因而形成精子（*ka-lala*）。但当精子胚原质发育时，它从母体获取养分，体温将精子胚原质分解成其构成之原子，这些胚质原子再经化学作用与食物原素之原子的集聚结合，因而产生细胞及组织。这种原子的结合被称作集聚结合（*āramb-hakasamyoga*）。

极微因为是物质分割到最后的单位，自然是不具有体积的，但是，事物的体积是由什么决定的呢？事物之间为什么存在着区别？迦那陀认为集聚物的体积由其极微的数量所决定，因为集聚的极微数量的不一样，所以

事物有区别。而因赞认为体积和区别既来自于数目的不同，也是由于极微自身的体和体的集聚的不同。极微本身是无体无量的，而由它集聚而成的事物却有体有量。后期因赞的思想将迦那陀难以讲清的宇宙生住异灭的过程重新作出了解说，他完善了自在天和不可见力思想，描述了一切源于自在天的意志极微集聚产生宇宙，又按照自在天的意志一切归于极微的情景，强调了和合句义在极微创造宇宙万物中所发挥的重要作用。

胜论的原子论思想与耆那教的思想具有很大的相似之处。耆那教认为，色界是属于恒常的存在实体的，存在实体发生分化之后才产生了由极微所构成的现象界，这些物质现象都是可以结合或者分散的东西，其最小单位就是原子（极微），由极微形成四大，四大一旦形成便具有了德。两个或者两个以上的原子结合起来可以成为一个复合体，现象界就是这种原子的复合体。

二 声无常论

胜论派的声无常论是与弥曼差的声常住论相对立的。关于声音的哲学，在印度起源很早，印度的婆罗门教把吠陀看做是天启圣典，吠陀是绝对真理，其语言和声音具有神秘的力量，它体现出了绝对者的无限永恒的实在。弥曼差哲学是印度哲学派别中主张吠陀声音的无限永恒性的主要派别，而胜论派则是针锋相对地提出了声无常论，否定声音具有的神圣性和永恒不变性。

胜论认为，声音是空这一实体的性质（德）。声音只是属性而已，它并不是实体，空是声音依存的基础。弥曼差派认为，空气的振动影响到耳室中的空气，声本身是永恒的，但一当空气振动声音便显露出来。数论认为是听觉器官直奔声音而去获取声音，而耆那教则认为声音是直接来源于耳根的。胜论认为，“耳能领悟的对象是声”，^① 声音的发生是由于和合因，在人们未说话之前是不存在的，而后经过多种因素和合而成、是非永恒的。例如，以掌击鼓便是以合发声，其发声的亲缘和合因（正因）是空本身；其辅助因（非亲缘和合者）则为鼓面与空的合；其能作助因又是手掌与鼓面合。

弥曼差派对声音提出了三点：（1）声音就像礼物，可以馈赠于人，

^① 《胜论经》Ⅱ，2，21；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第11页。

而礼物具有永恒不变性，吠陀就是老师赠予学生的礼物，它是永恒不变的东西。(2) 声音是可以重现的，由此证明声音是永恒的。(3) 声音是可以被再认识的。

对于弥曼差的上述观点，胜论在《胜论经》中集中提出了批驳：^① (1) 声音只是空的属性，它不是实，非实体的东西是非常住的。(2) 声音不是业，这是根据它不是实体来判断的；因为它不是现量可以感觉的类物质，所以它是非实体，它也就不是业。同时，声音却作为一种属性，它又与业一样是非常住的。(3) 声音在发声前是不存在的，只有当人们说话之后声音才存在，由于声音是有因的，所以它不是常住的。(4) 声音的产生是由于事物的合与离，如以掌击鼓，它是和合所产生的，所以是非常住的。

^① 《胜论经》Ⅱ，2，23—37；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第11—13页。

第六章 正理派哲学

第一节 正理派的历史

正理派的名称梵文为 Nyāya，汉译佛经将其音译为“尼夜耶”或“尼耶也”。由于正理派与胜论派都把其哲学原理的范畴称为句义，也非常重视概念的运用，承认宇宙的组成基础是原子，并且也主张声无常论，所以后期两派基本合并为一派，故称它们为姊妹哲学派别。但正理派哲学的特点是主要研究概念的应用，后发展为专事逻辑学研究，所以其尼夜耶的名称也被引申为印度一般逻辑学研究。实际上印度正统派哲学的正理派和胜论、数论以及瑜伽派在其本派形成和发展的初期都是源于同一潮流，但后来却逐渐出现了分化。

Nyāya 一词是由动词√i（去）发展为 ni，再加上接头词 A 所形成的。由于认为该派是“论究正理的派别”，所以被称为尼夜耶（Naiyāyaka）。后来佛教在论说因明时出现了《因明入正理论》和《因明正理门论》，故将逻辑又称呼为正理论。

在印度哲学史上，正统派哲学的产生主要源于两大文献系统：一是以吠陀本集、奥义书为源泉的流派，如数论、瑜伽；另一是以大史诗《摩诃婆罗多》、《罗摩衍那》为源泉的流派，如正理、胜论。^①从史诗发展出来的派别为自然哲学派别。在《摩诃婆罗多》中我们可以发现很多与逻辑（正理）相关的术语：论究学（ānvikṣikī）、言分别（人身攻击，jalpa）、言说（主张，vāda）、论破（tarka）。并且还记载着学者之间进行论辩的场面。大约在公元前3世纪以后，正理派和胜论派逐渐共同从弥漫差的思想潮流中脱出，专事逻辑学的研究从而形成独立的派别。当时盛极的

^① Cf. E. Frauwallner, *History of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1973, vol. II, p. 3.

佛教也采用其逻辑架构来组织自己的哲学。但是正理派的形成不能以它的教义十六谛说的出现作为主要依据，从其内容来考察，十六谛应该是后世整理出来的结果。因为在龙树的时代（公元3世纪）就知道了《正理经》已经成立，而在其他印度哲学的经典文献中却并未发现有介绍十六句义的情况。因此，正理派的完全形成应该是在公元4、5世纪。^①

根据印度一般的传说，正理派的创始人是乔答摩（瞿昙仙人，Gotama）。他又被称为恶叉波陀（Akṣapāda），意为足目，说他的足上长有眼睛，或说他盯着足看。慈恩大师在他的《因明入正理论疏》卷一中称足目在世界之初便定下了逻辑论法：

“菩萨求法。当于何求。当于一切五明处求。求因明者。为破邪论。安立正道。劫初足目。创标真似。”^②

传说乔答摩是《正理经》（*Nyāya sūtra*）的作者，他的年代大约是150B. C. —A. D. 50年间。《正理经》一共538颂，分为五卷，每卷还分第一日课第二日课，等等，与《胜论经》很相似。第一卷的主要内容是对该派的十六句义进行全面概括的解说，第二卷以后就作为第一卷的遗补篇对十六句义的主要部分进行详说。第二卷主要讲什么是“疑”，四种知识手段（量）及其可靠性，目的就是为了证明除了四种量之外别无知识途径。第三卷讨论了我、身、根（感官）以及对象（所量）、知识（能量）和意。第四卷讨论的是意志（勤勇）、错误（过类）、转世以及人的业行和感召的善恶果报，还有苦及离苦。第五卷是讨论虚假的驳斥（*jāti*/倒难/无效反驳），以及可能遭遇的对手方面的指责（*nigraha - sthāna*/堕负）。由于《正理经》在第二卷中批判了佛教中观派的龙树和其弟子提婆（*Āryadeva*）的思想，而此二人的活跃年代应该是A. D. 150—270，由此可以判断该书的最后定型是经过后人增补的。《正理经》的思想最早应该是在公元前3世纪开始出现，随后经过其内部长期的整合与外部思想的不断刺激，其颂文发展渐成雏形，到龙树的时代经文架构组织基本完成，但是十六句义的分类还未最后成熟。直到公元4、5世纪才真正形成了我们现在看见的形式。

《正理经》最早的注释本是由筏差耶那（约公元450年，*Vātsyāyana*

① 参见木村泰贤《印度六派哲学》，丙午出版社1920年版，第378页。

② 《因明入正理论疏》卷一，《大正藏》第44卷，第91页下。

或称 Pakṣilasvāmin) 所作的《正理经注》(Nyāyabhāṣyam), 筏差耶那是陈那的前辈, 与世亲是同时代的因明大师。筏差耶那的《正理经注》在正理派中被视为与本经同样重要, 后世的注释都以《正理经注》作为注释的基础。公元 6 世纪有乌闍多伽罗(光显)所作的《正理释论》(Nyāya vārttika), 9 世纪上叶的伐遮塞波底·弥室罗(语主)在此基础上作了《正理释论真义疏》(Nyāya vārttika tātpāryaṭīkā), 并且加上了繁杂的注脚。10 世纪末乌陀衍那(显现)又作《正理释论真义疏详解》(Nyāya vārttika tātpārya ṭīkā pariśuddhi) 以及《正理花束》(Nyāya kusumañjali)。乌陀衍那的《正理花束》一书吸收了佛教陈那、法称的因明思想, 又综合了正理派和胜论派的不同看法, 最终形成了“正理—胜论”派。因此也可以说, 乌陀衍那是旧正理的终结者、新正理的开拓者。

公元 5 世纪以后, 佛教瑜伽行派的因明学得到了很大的发展, 主要得益于陈那(Dignāga, A. D. 400—480) 和法称(Dharmakīrti, A. D. 634—673) 的出现。他们将旧因明加以改造, 重新诠释了因明, 被称为“新因明”。他们在其因明学著作中集中而详细地讨论了“因”(hetu)、“宗义”(sādhya) 和“宗法”(pakṣa) 这三者之间的关系, 而正理—胜论哲学家乌闍多伽罗则在自己的著作中吸收了这些思想, 成了有关“第三执取”(第三知觉, tṛtīya parāmarśa) 以及“遍充”(vyāpti) 等因明学的重要概念。同样, 陈那的《集量论》第二品, 以及法称对其注释的《释量论》第一、第四品, 曾把逻辑上的论证——“比量”(anumāna), 分成了“自比量”(说服自宗的论证, svārthānumāna) 和“他比量”(说服他宗的论证, parārthānumāna) 两类, 这种分类也为乌闍多伽罗的作品所吸收。^①

正理派的后期学派开始于 13 世纪的甘格霞(恒河自在主, Gaṅgeśa-vara),^② 甘格霞著有《真理如意珠》(Tattvacintāmani), 正理派的逻辑通过此书最后得到了完善。对甘格霞的著作作注释的有胜天(1278 年, Jayadeva), 他的著作有《现量论》(Pratyakṣāloka) 和《光明罗诘裔》(Prasannarāghara)。继承甘格霞的还有他的儿子——跋陀摩那(Vardhamāna), 他对其父的著作撰写了一部注疏。胜天的学生叫光施

① 释法尊编译:《释量论略解》, 台湾佛教出版社 1984 年版, 引言。

② 凯思认为他应该生活在 1150—1200 年间。Cf. A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford, 1921, p. 32.

(Rucidatta), 他撰写了《正理花束解说之蜜》(*KusumāJjaliprakāsamakaraṇ-da*), 此书是对跋陀摩那的《正理花束疏》(*KusumāJjalibhāṣyam*) 的复注。甘格霞的著作是对《正理经》本经的独立解说, 它非常重视四种量(知识工具或论辩手段), 其量论是以一种明确的形式展现, 它的内容变得比本经更为单纯。甘格霞的著作很重视对佛教和耆那教派的反驳, 充分体现出正理论的逻辑学研究的特点, 在论战中取得理论上的完善和发展。

第二节 十六句义论

正理派对宇宙的看法与胜论相似, 承认宇宙万有的实在性, 同时运用一种范畴论的方式, 来对宇宙存在进行分门别类的分析。但是正理论的十六句义并没有讲述宇宙实体, 而主要是关于认识论和论辩学说的。《正理经》的十六句义主要可以概括为 4 个方面: (1) 认识方法和认识来源(量); (2) 认识物件(所量); (3) 推论模式(即五支论式: 宗、因、喻、合、结); (4) 论证真伪(逻辑的正确和谬误)。

隋吉藏在《百论疏》卷一曰:

又摩酰首罗天说十六谛义。一量谛。二所量。三疑。四用。五譬喻。六悉檀。七语言分别。八思择。九决。十论议。十一修诸义。十二坏义。十三自证。十四难难。十五诤论。十六堕负。^①

吉藏虽说这十六谛义是摩酰首罗天(大自在天, Maheśvara)所说, 但实际上与《正理经》(I, 1, 1)所说完全一致。吉藏在经文接下来的部分对十六句义进行了解说, 它与《正理经》的内容大致相似。具体地说十六句义为:

(1) 认识方法(量, *pramāṇa*), 包含两层意思: 一是获得正确知识的方法, 一是正确的知识本身。正理论认为量是一切认识的源泉, 所以它在认识论中占有重要位置。认识方法分为四种, 按照吉藏的说法为: “量谛者有四种。一现知。如眼见色耳闻声等。二比知。如见一分即知余分见烟知有火等。三不能知。信圣人语。四譬喻知。如见日去等。”现知即为

^① 《百论疏》卷一, 《大正藏》第 42 卷, 第 247 页下。

现量，比知即为比量，不能知是指圣言量，或称“声量”，最后为比喻量。（详见后面本章第三节之一的解说）

(2) 认识对象（所量，prameya），印度哲学派别（包括正理派）认为，构成真理的必要条件有四：量、所量、量者、量知。如果把量比喻为一把尺子，那所量就是尺子要测量的对象——布匹；而测量人就是量者，最后量出的尺寸就是量知。关于认识的物件，《正理经》列出了12个：我（灵魂，ātman）、身（肉体，śarīra）、根（感觉器官，indriya）、境（感觉对象，artha）、觉（智慧，buddhi）、意（心灵活动，manas）、作业（活动性，pravṛtti）、过失（烦恼，doṣa）、彼有（来世，pretyabhāva）、果报（phala）、苦（duḥkha）、解脱（apavarga）。其中身、根、境属于物质对象；觉、意、作业、过失、苦这5者属于精神对象；我、彼有、果报、解脱则都是宗教的对象。在《正理经》看来，这十二个对象包摄了一切主观和客观的对象，但筏差耶那在《正理经注》中却认为，这十二个对象只是我们在脱离生死轮回而得解脱时所必须要了解的知识对象，它们并没有穷尽所有的知识对象。例如，胜论派的六句义并未包含在其中。

(3) 疑惑（疑，saṁśaya）这是不确定的心理状态。“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

《正理经》说的“疑”的来源有五种：i. 来自共同性质的认知，例如，在昏暗之中我们无法确定所看物体是人或是柱子，因为人和柱子都具有“高”的共同性质。ii. 来自不同性质的认知，例如，当人们听到声音时，人们通常会产生疑惑：它是常住的抑或是非常住的？因为声音的性质是，它既不存在于非常住的人、兽之中，也不存在于常住的极微之中。iii. 来自矛盾的意见，例如，虽然人们通过了学习，但仍然不能确定“我”是否存在。因为有的哲学派别说我有，有的派别说我无。iv. 来自不确定的知觉，例如，当我们看见水池中的水，这是确实存在的；而当我们看见海市蜃楼中的水却是虚幻的水。于是要问：是否在水真实存在时可以确实地感受到它，或者在水不存在的情况下也能看见它？v. 来自不确

① 《正理经》I, 1, 23; 姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第66页。

定的无知觉，例如，我们无法感知到萝卜中的水或干土中的水，但萝卜中确实有水，而干土中确实没有水；疑惑是：水是否只有在它不存在时才能感知它？或者在水存在时也可以不被感知？^①

根据正理派对上述的解释可以肯定地说，疑惑也是关于对象的知识，但它是关于不确定性的认识，因为它是在同一个认识对象的身上发现了相矛盾的性质。也即：疑惑这种认识是对事物对象身上的相违的（viruddha）性质进行的认知。

（4）用（目的，prajñāna），这是人们在进行活动时所欲求或避免的东西，或者是事物所具有的功能。

（5）譬喻（见边，dṛṣṭānta），这是符合规律的不争事实。“实例是普通人和权威者具有相同看法的事情”^②，利用实例可以使人们的讨论或推理得到巩固。

（6）悉檀多（宗义，siddhānta），这是指正理派自身的主张，也是在辩论之中必须要确立的主题。《正理经》确定了四种悉檀：^③ i. 遍所许宗（一切教法悉檀，sarvatantra siddhānta），这是指一切教派所确立的宗义，与所有教派的学说都不矛盾，为所有的教派都承认。ii. 先承禀宗（别别教法悉檀，pratitantra siddhānta），本派的宗义由先辈所继承而来，为本派所承认；其他学派并不承认，从而成为议论的题材。iii. 傍准义宗（前导悉檀，adhikaraṇa siddhānta），如果某一道理被承认成立，那么就可以推导出另一个道理。筏差耶那举例说，如果某个人或某一物能够从视觉或触觉上得到认可的话，那也就可以证明其内部灵魂的存在。因为能够从视觉触觉来认识者并非具有视觉或触觉的肉身，而是别的认识主体存在的原因。iv. 不顾论宗（后得悉檀，abhyupagma siddhānta），这是对宗派的意见不加顾虑而坚持自己的主张，于是由前设的假定宗义来判断事物的性质。对此悉檀的解释存在着疑义，杜依森认为这是一种假定的名题，例如，确立声音是常住（或非常住）这一宗义时，就已经假定声音是实体的观点。所以杜依森认为这相当于亚里士多

① Cf. Mahāhopādhyāya Satiṣa Chandra Vidyābhūṣana, *The Nyāya Sūtra of Gotama*, New Delhi: Oriental Books Reprint Corp., 1975 (2nd ed.), p. 8.

② 《正理经》I, 1, 25; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》,第67页。

③ 参见《正理经》I, 1, 26—31; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》,第67页。

德的试验的断定。^①

(7) 论式 (语言分别, *avayava*), 《正理经》提出的第七个句义是论式, 吉藏说的是语言分别 (“分别自, 他义也”)。论式指的是一个逻辑论证所必要的组成部分。《正理经》说:

“论式 (分为) 宗、因、喻、合、结。”^②

这是组成论式的五个部分, 普通的用例如下:

- i. 宗 (*pratijñā*), 这是论证的结论, 如: 此山有火;
- ii. 因 (*hetu*), 这是论证的前提, 如: 因为此山有烟;
- iii. 喻 (*udhāharaṇam*), 这是实例, 如: 凡是有烟的地方就有火, 如灶;
- iv. 合 (*upanaya*), 这是因支和喻支的合说, 如: 现在此山有烟;
- v. 结 (*nigamana*), 这是对宗支的重复, 如: 所以此山有火。

对于其中喻的使用, 正理派又将其分为同喻 (*anvaya - udhāharaṇam*) 和异喻 (*vyatireky - udhāharaṇam*) 两种, 同喻是指从宗义的积极方面来运用例证, 如前例; 异喻是从消极的方面来讲, 如:

此山有火,
因为此山有烟,
没有烟的地方就没有火, 如湖水,
但此山有烟,
所以此山有火。

(8) 思择 (*tarka*), 这是一种特殊的推理方式, 相当于西方逻辑的“归谬法”, 即对某事物进行推理时, 先假定该事物的对立面成立, 然后再通过证明该对立面的虚妄性, 最后来证实该事物的成立。例如, 关于自我 (灵魂) 常住的证明, 首先假设灵魂是非常住的, 然而感受果报、轮回的主体却是永恒存在的, 如果灵魂不是常住的, 那就没有感受果报轮回的主体存在, 所以说灵魂是非常住的这个命题是虚假的命题, 于是正好验证了灵魂是常住的这个命题。^③

① Cf. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I. 3. 1908, Leipzig, S. 379.

② 《正理经》I, 1, 32; 姚卫群编译: 《古印度六派哲学经典》, 第 67 页。

③ Cf. Mahāhopādhyāya Satiśa Chandra Vidyābhūṣana, *The Nyāya Sūtra of Gotama*, New Delhi: Oriental Books Reprint Corp., 1975 (2nd ed.), p. 13.

(9) 决 (决定, nirṇaya), 这是对疑的去除, 即使用正确的认识方法来对不同的看法加以判断, 然后作出决定。也即对主张和反主张两种互相矛盾的性质进行考虑之后作出决定。思择和决定都是五支作法 (宗、因、喻、合、结) 其内在的过程。

(10) 论议 (vāda), 正理派认为, 在五支作法的辩论过程中, 人们之间的讨论会出现三种情况: i. 论议, 这是双方真诚地进行问题的探讨, 寻找真理的一种办法。ii. 修诸义 (纷义、言分别, jalpa), 以一方压倒另一方而获胜的辩论, 这也是第十一种句义。iii. 坏义 (妄批, vitaṇḍā), 对别人指手画脚或专挑对方的毛病, 却并不正面表达自己的见解。这也是第十二种句义。在这三种句义中, 只有论议是最重要的, 一个标准的论议通常包含了一个或多个的逻辑论证。论议也就是五支作法外在的过程, 它会应用比量、声量 (圣言量)、思择等因明学的方法。下面对两种对立的观点的论议方式举例说明:

双方立论:

A 方、灵魂是实有的。

B 方、灵魂并不存在。

辩论开始:

A 方、灵魂确实是存在的——宗;

因为: 灵魂是心识的住所——因;

不存在的事物, 就像兔角一样, 不能作为心识的住所——喻;

灵魂并非如此, 也就是说, 灵魂是心识的住所——合;

由此可见, 灵魂是实有的——结。

(以上是一个比量——“五支作法”。)

B 方、灵魂并不是实有的——宗;

因为: ……

A 方、圣典中明文说到灵魂是存在的。(这是诉诸“声量”。)

B 方、……

A 方、如果没有灵魂, 我们就无法同时经由视觉和触觉, 知觉到一个事物。

(这是思择的应用。)

B 方、……

(11) 自证 (似因, hetvābhāsa), 这是第十三句义, 从此到十六句义

讲的都是因的谬误，或可以称为正理论的谬误论。从正理派讲因的谬误到陈那为止一共讲了宗因喻所涉及的 33 种不当之处。似因一词是比较恰当的译名，因为筏差耶那对 *hetvābhāsa* 一词的解释是：“为什么要叫似因，是因为它们并不具有真因的所有特性，只是与真因相似而已。”^①

似因也叫做不正因，这是五支作法必须要避免的，《正理经》一共举出了五种似因：^②

i. 不定因 (*sayabhicāra*)，这是指有误差而不准确的因，由此因可能导致出多种结果。既可以推导出“声音是恒常的”，也可以推导出“声音是非常住的”两种完全相反的结论。正理派认为不定有三种情况：第一，因普遍 (*sādhāraṇa*)，不能以具有普遍性意义的理由来推理某一特定事物，如说“火是可知的，此山也是可知的，因而此山是火”。第二，因有限 (*asādhāraṇa*)，作为论证的理由不能只限于某一物，例如，如“声是常住的，因为它可闻”，声音的可闻性仅限于它本身，但不能以此因作为它常住的理由。第三，因无定 (*anupasaṃhari*)，不能被证实的事物不能作为因，如“灵魂是不灭的，因为它在彼岸”，因为彼岸是无法证实的，所以它不能构成灵魂比灭的理由。

ii. 相违因 (*viruddha*)，这是指矛盾的理由，其特点是理由所能导致的结果正好与论题要成立的正相反对。也即：理由（因）与结论（宗）所要断言的正好相反。例如，壶是被（陶工）制造出来的——宗；因为壶是永恒的——因。其中，永恒与被制造出来之物两词是矛盾的，因为被制造出来之物不可能是永恒的。

iii. 相似因 (*prakaraṇasama*)，这是说问题相似，理由所引起的疑问正是论题中要解决的。“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”，^③ 由于提出的因与命题是相似的，例如说：声音是非常住的，因为它不具有常住性，所以这是谬误因。从正论和反论两个方面来看例证：^④

正论：

① 参见筏差耶那《正理经注》，转引自 Gaṅgānātha Jhā, *The Nyāya - sūtra of Gautama*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1984, vol. 1, p. 523.

② 《正理经》I, 2, 4; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》,第69页。

③ 《正理经》I, 2, 7; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》,第69页。

④ 引自木村泰贤《印度六派哲学》,丙午出版社1920年版,第456—457。

宗：殷汤周武是乱臣贼子；

因：因为弑杀主君；

喻：例如像王莽。

反论：

宗：殷汤周武是明君；

因：因为治国平天下发挥了功效；

喻：例如像尧舜。

正论是以弑杀主君作为观察的出发点，反论则是以治国平天下作为观察的出发点；两者实际上是从不同的出发点来看问题，当然得出了不同的结论。两者尽管有同样的论议的目的，但是却因为谬误而达不到。

iv. 所立似因 (sādhyasama)，这是不成因，因为其能证的理由与待证的论题都同样是有问题的。

v. 过时因 (kālatīta)，这讲的是过时的理由，指理由放错了位置，或者不合时宜。作为反驳的理由，它本身就有问题。筏差耶那对过时因有个例证：

宗：声是常住的；

因：因为结合而发显出来；

喻：由于结合而得以恒常，如色法；

合：声也是由大鼓与鼓槌结合而发显出的；

结：所以声是常住的。

根据上述论证过程，如果说声本身就是恒常的，尽管由于大鼓和鼓槌的结合使得声音成为可闻，但大鼓与鼓槌的结合却绝不是新生之物；瓶等的色法原本也是存在的，由于与太阳结合的缘故使得它可见。根据筏差耶那的解释，瓶等的可见性实际上在我们见之前就已经存在，而大鼓的可闻性则是在鼓被敲了之后才出现的。于是，说到“由于结合得以发显”的因时，这就是无视其前与后的时间差别的谬误因。

(12) 难难 (曲论, chala)，这是第十四句义，指在逻辑上采用诡辩、欺诈的手法，来对对方进行攻击，属于不正的驳论。《正理经》将难难分为三种：^①

i. 言辞的难难 (vākchala)，这是利用言词的歧义性来达到诡辩的目

^① 《正理经》1, 2, 11—14；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第70—71页。

的。例如，甲说：“此人有 nava - kambala（一条新毯子）”，乙说：“此人哪有 nava - kambala（九条毯子），他只有一条而已。”梵文的 nava 有歧义，即含两个意思，一是新的，一是九，乙是利用这个歧义来达到曲解、诡辩的目的。^①

ii. 类的难难 (sāmānyacchala)，也称共相难难，这是对言辞的全部（共相）意义和个体意义的混淆，从而达到诡辩的目的。言辞都有全体和个体的两种不同意义，例如，说婆罗门都是具有智识和德行之人，但难论却说某某婆罗门无学败德，等等，这是利用个体来对全体进行攻击。

iii. 譬喻的难难 (upacāracchala)，言辞有正常意义和比喻意义两种，如果混淆了这两种意义，就会犯譬喻的难难。例如，甲说：“观众席在喝彩 (mañcāḥ kroṣanti)。”乙说：“观众席又不是人，怎么会喝彩？”甲说的“观众席”是指的坐在观众席上的人，而乙却用观众席来曲解甲的意思，这就犯了譬喻的难难。

(13) 诤论 (倒难, jāti)，这是自我驳倒的意思。反驳者提出了一个无益、无用的论证来反驳对方，结果，这个论证反而证明自己错误。这种谬误通常都是建立在两物之间的相似性和不相似性之上。这也就是无效的驳难，《正理经》认为这种错误可以分为二十四种。^②

- | | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| i. 同法相似 (sādharmya sama) | ii. 异法相似 (vaidharmya sama) |
| iii. 增多相似 (utkarṣa sama) | iv. 损减相似 (apakarṣa sama) |
| v. 要证相似 (varṇya sama) | vi. 不要证相似 (avarṇya sama) |
| vii. 所立相似 (sādhya sama) | viii. 分别相似 (vikalpa sama) |
| ix. 到相似 (prāpti sama) | x. 不到相似 (aprāpti sama) |
| xi. 无穷相似 (prasaṅga sama) | xii. 反喻相似 (pratidṛṣṭānta sama) |
| xiii. 无生相似 (anutpatti sama) | xiv. 疑相似 (saṃśaya sama) |
| xv. 问题相似 (prakaraṇa sama) | xvi. 无因相似 (ahetu sama) |
| xvii. 义准相似 (arthāpatti sama) | xviii. 无异相似 (aviśeṣa sama) |
| xix. 可能相似 (upapatti sama) | xx. 可得相似 (upalabdhi sama) |
| xxi. 不可得相似 (anupalabdhi sama) | xxii. 无常相似 (anitya sama) |

① 《方便心论》的随言而生过的例子也同此，“我所服者是那婆 (nava) 衣，难曰今汝所著唯是一衣，云何言九”。

② 详细参见《正理经》V, 1。

xxiii. 常住相似 (nitya sama) xxiv. 果相似 (kārya sama)

(14) 堕负 (nigrahassthāna), 这是第十六句义。其意思为误解或不了解所引起的论辩的失败。意即: 在与对方进行辩论时, 可能因为误解或不了解这两种原因而形成堕负 (被对方降伏) 的状态。《正理经》中说堕负的情况有二十二种。^①

- i. 自立义 (pratijñahāni) ii. 取异义 (pratijñantaram)
 iii. 因与立义相违 (pratijña virodha) iv. 舍自立义 (pratijñatārtha sannyāsa)
 v. 立异因义 (hetvantaram) vi. 异义 (arthāntaram)
 vii. 无义 (nirarthakam) viii. 有义不可解 (avijñātārtham)
 ix. 无道理义 (apārthakam) x. 不至时 (aprāptakāla)
 xi. 不具足分 (nyūna) xii. 长分 (adhikam)
 xiii. 重语 (punaruktam) xiv. 不能诵 (ananubhāṣaṇam)
 xv. 不解义 (ajñānam) xvi. 不能难 (apratibhā)
 xvii. 立方便避难 (vikṣepa) xviii. 信许他难 (matānujñā)
 xix. 于堕负处不显堕负 (paryanuyojya - upekṣaṇam) xx. 非处说堕负 (niranuyojyānuyoga)
 xxi. 为悉檀多所违 (难宗, apasiddhānta) xxii. 似因 (hetvābhāsa)

第三节 认识论

正理派的认识论被称为量论, 其发展的程度在印度哲学的量论发展过程中属于中期阶段, 因为从严格的意义上讲, 正理派并没有对认识发生的次序, 以及其可能、界限等方面进行严密的论说; 但是, 正理派的认识论是以经验作为基础, 承认知识的可能性以及知识成立的方式, 并且运用逻辑学的各种方式使自派的认识论成为逻辑学的一种认识论。正理派的量论主要讨论了四种量: 现量、比量、比喻量、声量 (圣言量)。量 (pramāṇa) 是由梵文语根 mā (测量) 而来, 它意味着尺度或标准的意思。如果说“你是量”的话, 那就意味着你是关于某一点的权威。量也可以作为我们知识真伪的判断标准, 如果是通过这四种量所获得的知识就

^① 详细参见《正理经》V, 2。

是真理，否则就是伪真理。所以正理派将认识分为真实的认识与虚假的认识两种，前四种量就属于真实的认识，而虚假的认识（非确切的认识）包括疑惑、假设的论证、错误和记忆等。

一 现量 (pratyakṣa)

现量就是我们通常所讲的由感官所接触对象所形成的知识。《正理经》对现量的定义是：

现量是根境相合产生的认识，不可言说，无误，确定。^①

在这个定义中肯定了三个概念：（1）不可言说 (avyapadeśya)；（2）无误 (avyabhicāri)；（3）确定 (vyavasāyātmaka)。真正的现量首先要满足三个条件：第一，根境结合而成 (indriyārtha - samnikarṣotpannam)，也即感官与对象的接触；第二，对物件的原貌 (yāvat tāvat) 的认识；第三，还未将对象概念化，或者并未用语言进行描述。总之，要运用感觉的直感，不能混入思维的成分。“不可言说”是讲认识对象是不能只用概念文字来加以描述的，必须要接触才能达到认识的目的。“无误”就是没有误解或矛盾的理解，筏差耶那在他的《正理经注》(I, 1, 4) 中举例说明：烈日之下，由于阳光的照射使地面看起来像有水一样，但实际上并没有水（佛教文献中称此为“阳焰”）。这种对水的认识就是一种谬误的现量。“确定”是讲现量必须是对事物确切无误的认识，不能有似是而非的感觉。

感觉器官又称“根” (indriya)，知觉物件又称“境” (artha)；根有：眼、耳、鼻、舌、身，再加上意共六根。它们分别所对应的境有：色、声、香、味、触和法境。现量就是这六根与六境相接触所成的认识。前五种根是向外的，只有最后的意根是向内的。现量的对象又称为“所量”，正理派认为所量共有十二种（如前本章第二节之（2）所讲），第一的所量就是自我。自我的一切属性，包括觉（认知）、乐、苦、欲等都是意根所取的对象。自我本身就是现量知识的对象。《正理经》在这十二个对象中首先要讨论的对象是“自我”，所以就把它列在12个对象的首位。正

^① 《正理经》I, 1, 4；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第64页。

理派的哲学目的是“我常论”（灵魂不灭论），这一主张贯穿于它的全部逻辑论述中，最明显的例子是：在《正理经》中，“声是无常”这个命题作为对五支论式用法的说明：

i. 宗：声是无常。

ii. 因：具制作性故。

iii. 喻：有二：同法喻和异法喻。同法喻谓，凡是制作的产物，必是无常，如杯碟等；异法喻谓，凡非制作的产物，必定是常，如“我”（灵魂）等。

iv. 合：声亦如是（杯碟有制作性，杯碟是无常；当知声有制作性，声亦无常）。

v. 结：故声是无常。

论式中的第三支（喻）实际上已经隐含正反两个结论：“正”，凡属制作的产物必是无常，同喻如杯碟等；“反”，凡属非制作的产物必定是常，异喻如“我”（灵魂）等。因此可见，《正理经》看似在论证“声是无常”，实际上也反证了“我”（灵魂）是常。

在《正理经》作者看来，非永恒的“声”与永恒的“我”是两个对立的实体，从表面上来看，这个论式是在论证“声”的非永恒性，但实际上是借“声”之非永恒性来反证“我”的永恒性。

佛教因明学家陈那在他的《集量论》中认为，《正理经》所讲的现量并未包括意根和法境，因为《正理经》中只谈到了五根，以及五根所对应的属于地元素的五境。^①但是筏差耶那认为恰好相反，《正理经》列举的现量的构成条件时并未穷尽所有的条件，实际上意根乃至自我（Atman）都是现量形成的条件。^②筏差耶那对现量的过程更强调心（意）的作用，他认为现量是自我与心相接、心与诸根相接、诸根又与对象相接，从而才由此过程产生出认识结果。筏差耶那实际上把心作为准感官，而迦那陀的《正理经》却不如此，心是属于境的范围。因为自我是遍在于一切之中的精神主体，自我在感官与外界对象的接触中发挥的是指挥的作用。^③

① 参见《正理经》I, 1, 12—14；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第65页。

② Cf. Gangānātha Jhā, *The Nyāya - sūtra of Gautama*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1984, vol. I, pp. 111 - 112.

③ Cf. A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford, 1921, p. 68.

正理派在以上所讲的现量知识都是建立在实在论的基础上的，因为它依据于感觉活动，所以它是世间的现量，类似于洛克的感觉论，因为这两种哲学都肯定感觉的重要地位。在后期的正理一胜论中，人们注意到了意识的更大功能，认为在推理过程中仅仅依靠经验已经远远不够，无法同时把握住事物的共相和自相；于是人们开始出现对心意作用夸大的倾向，开始讲述出世间的现量，将比量也引入现量，并且强调超验的知识能力，以及瑜伽修炼者的神通力。修炼瑜伽具有直观现证的能力，如陈那、法称所说现量有四：现量、意现量、自证现量、瑜伽现量，其中第二、第三都是强调心意的作用。正理派认为出世间现量并非感官直接与对象接触所产生的认识，而是通过别的某种中介物，或者心智所发挥的作用等。出世间现量有三种形式：i. 共相或类分别（*sāmānya - lakṣāṇa*），这种认识已经具有推理的因素，因为这是通过对事物的共相的认识来达到对事物个性的判断；例如，“凡有烟处必有火”这一认识，这是通过所有的火都有烟这一共相性，也即“烟性”来下的判断。这是将比量引入了感性认识范围。ii. 智相（*jñāna - lakṣāṇa*），以过去的知识作为感官认识的基础，将自己过去的经验与现时的感觉结合从而得出结论。例如，有人看见远处有一物，说：“我看见一块芬香的檀木”，他所获得的认识并非通过自己的感觉，而是将看见的檀木和自己以前对檀木芬香的认识结合起来所得出的。iii. 瑜伽现量（*yoga - ja*），这是修行瑜伽者通过其神通所能获得的认识。

二 比量（*anumāna*）

这讲的是类推的作用，根据本人的智识能力，对自己并未实际见过或听过的事物进行类推。《正理经》对比量下的定义是：

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

正理派在对比量下定义时首先肯定现量是其基础，同时又指出，在事件与事件之间存在着三种关系：有前、有余和平等。有前比量（*pūrvavat*）是从因推知果，如看见天上乌云翻滚便可推知大雨将至；有余比

^① 《正理经》I, 1, 5；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第64页。

量 (śeṣavat) 是反过来溯果而知因, 如见河水猛涨便知已经下过大雨; 有前与有余都是以因果关系作为基础来作出的推理。平等比量 (sāmānyo-ta dṛṣṭa) 与前两个不一样, 它是从已知事件出发, 根据它的特征来推知其他的事件。例如: 从一天当中不同的两个时辰来观察, 发现太阳分别处在天空中不同的位置, 由此可以推知太阳是运动的, 虽然人们并未亲眼看见太阳在运动。平等比量利用的是事物之间的共相, 因为两个事件之间存在着相同性, 于是可以推知。

有前比量的知识基础是过去的经验, 例如, 以前曾获得的关于烟与火的经验, 对于两件事情之间存在着有关联之处, 从这种共存关系中来发现和预测第三种事件发生的可能性。而证明有余比量是知识手段的办法是排除法, 即: 从一个事件的性质出发, 预设两种或更多的可能性, 再从其中找出最接近的答案。如: 要证明声音只是一种属性 (德), 那就需要默认声音要么是实体, 要么是德, 或者是业 (运动); 但声音既非实体, 又非运动, 那么它就只可能是德了。^①

平等比量具有非常重要的知识作用, 它也是正理派的哲学思辩基础。后期的正理一胜论对此进行了严密的考究, 认为《正理经》中关于比量有一些漏洞。例如: 根据平等比量, 看见河水上涨、蚂蚁运卵和孔雀高鸣, 人们可以推知上游在降雨, 但事实上河水增加的原因只是由于上游堤坝坍塌, 蚂蚁运卵是由于巢穴被破坏, 而孔雀高鸣则有可能只是人们在模仿它们的叫声而已。那么, 由于这些种种状况的可能发生, 对比量的普遍妥当性提出了疑问。而《正理经》却对比量成立的充分条件并未进行更多的论证, 缺乏积极的解说。

关于逻辑论证的模式, 正理派的祖师足目认为一个比量式包括五个部分 (支, avayava), 也即命题 (宗)、理由 (因)、例证 (喻)、运用 (合)、结论 (结)。^② 据说早期正理派的比量式有十支, 到足目写《正理经》时被删掉了五支, 被删掉的五支包括欲知 (jijñāna)、疑惑 (samsaya)、或可得 (śakyaprāpti)、目的 (prayojana)、除疑 (samsaya - vyndāsa)。^③ 现代看到的五支是否就是由足目所确定的不得而知, 因为足目

① Cf. A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford, 1921, p. 88.

② 参见《正理经》I, 1, 32; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》, 第67页。

③ Cf. A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford, 1921, p. 85.

在《正理经》中所规定的只是一个原则：把理由与例证进行相似性（同品性）比较，从而证明宗义的成立。宗是论证所要证明的命题，因是这一命题成立的理由；喻是例证，合是例证对理由的论证运用，结是结论。

在这五支之中，喻与合是不完整的语句，喻和合都将某一部分的语句加以省略，如：

i. 宗：这既是命题，也是论证的结论，如：此山有火；

ii. 因：这是论证的前提和理由，如：因为此山有烟；

iii. 喻：这是实例，如：凡是有烟的地方就有火，如灶。如果把此句恢复完整，应该为“凡是有烟的地方就有火，如灶（有烟又有火）”。

iv. 合：这是因支和喻支的合说，但它省略了喻支，如：现在此山有烟，如果将此句恢复完整应该为“此山（和灶一样）有烟”。

v. 结：这是对宗支的重复，如：所以此山有火。

正理派祖师足目所创立的五支论法在印度逻辑史上具有非常重要的学术价值和地位，其后的发展过程中，在佛教因明论师那里得到了改造发展。佛教瑜伽行派的因明论师陈那和法称以及法上对因明学的贡献非常大，其逻辑思想对正理派主要因明学家因赞的影响颇大。陈那在其主要因明著作《集量论》（*Pramānasamuccaya*），以及法称在其注释性著作《正理一滴》（*Nyāyabindu*）中对正理派的五支论法进行了改造，提出了“因三相”学说。因三相将五支中的喻支和结支去掉，如下式：

此山有火，

以见烟故，

凡有烟处必有火，如灶；凡无火处必无烟，如湖。

在这个三相论式中，喻支并没有出现，因为喻支并无真实意义，它已经隐含在因支之中，如：此山有火，以见烟故，如灶。此中烟一词已经隐含了火，也包括灶和一切有烟之物，例证已经失去了意义。另外，结支和宗支含义一致，故省略。另外，陈那在因三相中还保持了同类和异类的例证，并且区分出了为自己和为他人的比量，将比量作出二分与陈那主张语言知识的功能性作用密切相关。法称甚至认为只有宗和因才是一个推理论式中所必需的，其实喻已经包含于它们之中。

比量所得的知识的性质与现量是根本不同的。现量感知是人通过对事

物细节的感触以及对一般共相的比照而把握个别事物，而比量则是运用抽象的语言和概念与事物的普遍性质打交道，这是一种思维活动，正理派称其为“思择及审察”（*parāmarśa*）。14、15 世纪的正理—胜论哲学家克夏婆·弥室罗（*Keśava Miśra*）在他的名著《六派哲学疏释》（*Tarkabhāṣā*）中对比量的知识过程有一个非常权威的解说：比量的第一个阶段所导向的判断是，在烟与火之间存在着不变的共存关系；这来自于感觉知识，因为我们经常可以在灶或别的什么地方看到二者相联系的缘故。然后，人们看见了烟自山上升起；此时人们回忆起烟与火之间的关系，于是人们便生起了此山有火这种形式的思虑，此思虑总涉及烟与火之间的相伴随关系，因此最后得出此山有火的比量判断。^①

比量的哲学基础实际上是事物存在的实在性，其论证的依据就是事物与事物之间存在的不变共存性（遍充，回转，*vyāpti*），而对这种不变共存性的论证需要的是喻证。正理派认为，因为在证因与大词（所立，*sādhya*）之间存在着不变共存性，并且有五种似因的分析（见前）作保证，所以推理是可以成立的。另外，更近一步说明的是，推理之所以成立，正是因为存在着两种关系：同一性（*tādātmya*）和相继的因果性（*tadutpatti*）。例如，要区分出事物的种类关系和因果关系，方能证明推理的有效性。已知所有松树都是树木，这里有一棵树，并且又推论出这是一棵松树，那么，就可知树与松树的种类关系是共同的固定关系，即具有基本的同一性。而烟与火之间则是因果关系。举例说明如下：

判断：凡有烟处必有火。

推论过程：当你知觉到此山有烟时，便会回忆起先前所观察到的烟与火的共存性。既然此山有烟，那就可以得出此山有火的结论。换句话说，发现证因（此山有烟）便能记起与火相关的共存性，这便是推论的因。

烟与火的共存性也称作中词与大词的共存性（*vyāpti*），正理派认为这种共存性也可以分为两种情况：如果这是关于在特定环境下的烟与火的共存性的话，就被称为“外在的共存性”（*bahirvyāpti*）；如果这是与环境没有关系的情况下所观察到的共存性，那就被称为“内在的共存性”（*antarvyāpti*）。因而可以认为，正理派的比量是以事物存在的客观实在性作为其推论的前提的。

^① Cf. A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford, 1921, p. 111.

乌陀衍那的《正理花束》中还提到另外一种推理形式——归谬法 (pariśeṣamāna)，这是正理派为了证明意识是归属于灵魂这一命题而提出的论证方式，因为意识不可能由人的任何其他部分所产生，只能是由灵魂所产生，这是由其哲学根本目的所确定的；因此，其证因是无条件的，其共存性也是不变的，基于此的大词的推论被称为共存性之遵行 (vyāpti - niyama)。新正理一胜论提出了三种推理形式：肯定否定 (anvayavyatireki)、完全知 (kevalāṅvayi)、完全否定 (kevalavyatireki)。肯定否定是从例证存在的一致性与非存在的一致性中找出其共存性，例如，从有烟就有火 (肯定) 和无烟即无火 (否定) 这两个例证中找到烟与火之间的共存性。完全知即指对自我的共存共现的现象的分析，因为自我不是知识的客体，也即自我不是知识的认识对象，所以自我是不被认识的；而被认识的只是知识客体。完全否定是指推理不能通过任何一致肯定的例子，而只能通过否定的例子才行；唯有从事物的特殊性才能推知一切，只有根据该事物的特殊属性来进行判断。例如，地不同于别的基本元素，这是因为地具有它自身的特殊属性；水却并不具有地的特殊属性。因此，要推知地的特殊属性，不能通过它的任何一致的肯定例子，而要通过否定的例子，如说地的属性不同于水的属性，因为地的属性只单属于地所有。

三 譬喻量和圣言量

(模拟, upamāna)，第四种为圣言量 (声量, śabda - pramāṇa)。譬喻量就是通过已知某物的相似性来把握未知之物。筏差耶那在《正理经注》中使用的例子是：某人未见过野牛，向一位林栖者请教，林栖者是位值得信赖的圣者，他说野牛就像普通的水牛。后来此人在林中看见一头野牛，见它长得像牛，于是他便形成了关于野牛的概念。这个事例讲述了两个道理：第一，当观察对已知的水牛与未知的野牛之间进行相似性经验模拟时，他可以对未知野牛冠以名称，从而获得关于未知事物的知识。这种知识的产生是通过仿真推论而得出的，是观察者本人通过对眼前的实物与已知事物的相似性现知现证所得出的。第二，林栖者通过自己的言语进行了知识的传达，这也是知识获得的重要途径。对于正理派来说，第一种知识获得的途径是古正理派论师们所主张的，他们认为通过譬喻量所获得的现知现证只是一种辅助的知识获得手段。而新正理一胜论的论师们更强调知识的认识过程；并且，他们在肯定譬喻量的现知现证之外，并未把

相似性作为唯一来源，而是提出了事物的相异性或特殊性的意义。例如，一个人要辨认一头骆驼，他可以通过一匹马的相异性，或者通过骆驼的驼峰的特殊性。

林栖者的言词是声量的一种，这是从一个可信赖者的言说中获得的知识，“言量是可信赖之人的言教”。^① 声量的证言可分为两种：i. 可见对象的证言（*dr̥ṣṭārtha*），即由圣人、圣典或他人根据可见的事物所作出的证言；ii. 不可见物件的证言（*adr̥ṣṭārtha*），这专指由吠陀天启圣典所启示的证言。正理一胜论对吠陀天启是绝对的信任，因为吠陀是由大自在天亲自启示的，具有绝对的可靠性和权威，因而具有推论的有效性。

^① 《正理经》I, 1, 7；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第65页。

第七章 弥曼差派哲学

第一节 历史起源及经典

弥曼差 (Mīmāṃsā) 一词是由梵文 man (思考) 的词根派生而来, 类似于其他派别所使用的“欲知” (jijñāsā) 一词的含义。弥曼差一词早在梵书时期 (约公元前 1000—500 年) 就已出现, 在汉译佛经中被称为“弥息伽”, 而弥曼差的祭式论者则称为“弥曼息伽” (Mīmāṃsaka)。

在印度正统六派哲学中, 有数论、瑜伽、胜论、正理共四派虽然承认吠陀的权威, 但是它们的理论却并非直接来自于吠陀文献。而只有前后弥曼差直接继承了吠陀圣典的思想形成了本派的教义。因此, 前后弥曼差在印度哲学史中被看作正统派哲学中的纯正统。实际上早期的弥曼差并无分别, 只是一个统一的派别, 后来才逐渐发展成为弥曼差派 (前) 和吠檀多派 (后)。弥曼差是对吠陀祭祀中的疑惑之处进行探究的学问, 而吠陀文献从广义上讲由“本集” (Saṃhitā)、梵书 (Brāhmaṇas) 和经书 (Sūtra) 三部分组成, 这三部分又被区分为天启圣典和古传两类。从这两类的内容和性质来看, 主要分为两部分: 一是关于婆罗门教日常的祭祀和义务的实行, 等等, 另一是关于宇宙我与个我的关系的哲学问题。其中, 天启圣典的祭文集录 (曼陀罗, Mantra) 以及梵书属于业品, 而奥义书则属于智品。弥曼差派主要研究吠陀本集和梵书的祭祀、仪礼 (业品, karma - kāṇḍa) 部分, 故又被称为“前弥曼差” (Pūrva - Mīmāṃsā) 或“业弥曼差” (Karma - Mīmāṃsā); 吠檀多派主要从事吠陀所属最后部分奥义书的哲学部分 (智品, jñāna - kāṇḍa) 的研究, 因而被称为“后弥曼差” (Uttara - Mīmāṃsā) 或“智弥曼差” (Jñāna - Mīmāṃsā)。

弥曼差派的起源一般认为它是六派哲学中最早的, 它是在梵书年代继承了当时的吠陀祭祀中心主义所发展而来的。在一开始出现的弥曼差祭祀学者主要是对祭祀中产生的疑问进行问答, 因为当时所有的祭祀都由婆罗

门来定制，这是自古以来社会沿袭下来的一种传统习惯，在祭祀过程中会产生许多的疑问需要得到权威统一的回答；另一方面，当时社会上还出现了反婆罗门祭祀主义的思潮，为了应对这些现象，弥曼差派应运而生，担当起了婆罗门祭祀主义的辩护者和教科书制定者的重任。例如在公元前5、6世纪出现的《阿跋斯檀婆家庭经》（*Āpastanbīya gr̥hyasūtra*）以及别的经书中，引用了许多弥曼差论师对疑问的回答和解说。但此时出现的只是祭式学者，学派并未完全出现。这些祭式学者在各种经书中的论述随后逐渐多起来后，经过修正和补充，形成了本派的经典《弥曼差经》（*Mīmāṃsā - Sūtra*），也大约在公元前4、5世纪形成了独立的学派。

一般认为《弥曼差经》是由阇弥尼（Jaimini）所造，他的生平不详，一说认为他在公元前200年写作了《弥曼差经》。^① 弥曼差学派的出现是否也由《弥曼差经》的出现作为标志也无定论。从汉译佛经的数据来看，弥曼差的名称出现较晚，最早大概是在佛教清辩论师（490—507年）的《般若灯论释》中提到：

如弥息伽外道所计韦陀声是常者。今遮此义。^②

7世纪的法称论师在《金刚针论》中还说：

解四围陀及弥（牟+舍）婆。并僧佉论尾世史迦。乃至诸论皆悉了达。名婆罗门。^③

此句中谈到诸论，应该是指其经典或学派。这样一来可以认为，弥曼差的发展过程可能从公元前五六世纪到公元五六世纪左右最后完成。而《弥曼差经》的写作应该是在其派别建立之前就已完成。

《弥曼差经》共十二章，六十节，2742颂，设有915个题目。此经为六派哲学中分量最重的经书，根据玛陀婆的著作《全哲学纲要》的介绍，《弥曼差经》的内容如下：

^① Cf. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Delhi, 1975, p. 327.

^② 《般若灯论释》卷十三，《大正藏》第30卷，第119页下。

^③ 《金刚针论》卷一，《大正藏》第32卷，第170页上。

第一章 知识论：根据对法（dharma，此处包括祭祀和道德律）的研究，来论述知识的来源，主要是肯定吠陀作为知识来源的绝对权威，《弥曼差经》说：“法是由（吠陀）教令所表明之物。”^①

第二章 祭仪的区别：在种种的祭仪中，其正副、效果、功德都存在着不同的区别，因此根据量论的认识，并且以圣典所说的祭仪规定为依据，来对祭仪进行实际运用上的论述。

第三章 天启圣典的权威性：首先强调了天启圣典的权威性，然后讨论了当天启圣典（Śruti）与神传（smṛti）发生矛盾时如何恰当地处理。

第四章 关于主祭与副祭的关系：论述在主、副祭之间存在的相互影响。

第五章 天启圣典顺序的遵从：祭仪的顺序如何对应天启圣典神曲的顺序，并且论述祭式的顺序、各种规定、诸祭祀的增加及减少，以及天启圣典各神曲的重要程度的评价。

第六章 行祭的条件：包括祭祀者和祭官的资格、义务，以及当无法获得圣典所规定的供物时，如何使用代用物；丢失损毁时又如何处理等。同时还论述了苏摩祭（Sattra）的心得、善施的性质和牺牲祭等。

第七章 祭法规定的活用：根据吠陀的规定，一种祭法可以适用于别的祭祀；但如果没有明文规定时，可以根据其名称（nāma）和性质（linga）进行推定处理。

第八章 上章的补充：在上述（推定处理的）情况下，其性质分为清楚与不清楚两种，本章论述如何处理的方法。

第九章 咒文赞歌的应用状况说明：包括对颂歌（sāman）、祭文（mantra）的应用，以及两者结合时如何处理的说明。

第十章 祭祀的废止：说明了在何种情况下预备祭、本祭应该废止。

第十一章 祭仪的根本原理（tantra）与特殊情况的说明。

第十二章 特殊祭祀法：为了达到某种目的而举行的祭祀的说明。^②

对《弥曼差经》进行注释的作者很多，最早有伐致弥罗（Bhartr̥mi-

① 《弥曼差经》1, 1, 2；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第217页。

② 参见木村泰贤《印度六派哲学》，丙午出版社1920年版，第41—44页。

tra)、薄伐陀沙 (Bhavadāsa)、诃梨 (Hari)、优波伐沙 (Upavarṣa) 等人。^① 但现存最早的《弥曼差经》的注释本是夏跋那 (Śabara, 又名山隐师) 所著的《夏跋那疏》(Śabara - bhāṣya)。夏跋那生平不详,《夏跋那疏》是后期弥曼差典籍的基础,它对弥曼差哲学理论进行了整理,使其理论与吠檀多的分界明显化。

有一位叫婆提迦迦罗 (Vārttikakāra) 的学者^②对《夏跋那疏》作了注释,而般跋羯罗 (Prabhākara, 又名光显) 所著的《广疏》(Bṛhatī) 即以这位不知名者的注释为参考底本所成。般跋羯罗又被尊称为“先师”(Guru),他创建了“先师派”(又称“光显派”),而他的言论则被称为“先师的教旨”(Gurumata)。该派最著名的代表是夏利伽那特 (Śālikanāth, 约九世纪),他对光显的主要著作《广疏》和《小释补》(Laghvi) 分别进行了注疏,还写了《真诘》(Rjuvimalā) 和《解明》(《灯明》,Dīpaśikhā),以及弥曼差原理纲要书《详注》(Prakaraṇa - pañcika)。

夏跋那之后对其作注释最有名的是鸠摩利罗·跋陀 (Kumārila Bhaṭṭa, 约7世纪人,又称童中师、枯马力拉等),他也被简称为跋陀,而他创建的流派被叫做“跋陀派”。跋陀的年代大约比商羯罗(700—750年)要早一些。跋陀共撰写了三部著作:《颂释补》(Ślokvārttika)、《义理解补》(Tantra Vārttika)、《小注》(Tupīkā)。鸠摩利罗·跋陀与般跋羯罗的思想被认为是弥曼差派的两大思想潮流。跋陀派的后继者很多,其中著名的有曼陀纳·弥室罗 (Maṇḍana Miśra),他是《仪轨辩明》(Viḍhi - viveka)、《弥曼差索引》(Mīmāṃsānukramaṇī) 的作者,并且还跋陀的《义理解补》进行了注疏。9世纪的波陀萨罗底·弥室罗 (Pārthasārathi Miśra) 根据跋陀的观点对《弥曼差经》作出了评注,撰写了著名的《论灯明》(Śastradīpikā)、《义理之宝》(Tantraratanā) 和《正理宝蔓》(Nyāyaratnamala)。其他的重要跋陀派哲学著作还有苏恰多·弥室罗 (Sucanta Miśra) 撰写的《迦西伽》(Kāśika) 和婆摩斯婆罗 (Someśvara) 撰写的《正理斯陀》(Nyāyasudhā)。

① Cf. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Delhi, 1975, p. 327.

② 大多学者认为是一位无名者,达斯笈多确认此人。Cf. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Delhi, 1975, p. 327.

弥曼差文献在现代印度社会生活中仍然发挥着不可替代的作用。因为今天印度教徒的祭典、祭仪也是根据古老的弥曼差典籍来作为指导思想，并且圣传文学中的法律部分包括继承、财产权、寄养等，都对印度人的生活进行指导。

第二节 主要哲学理论

一 弥曼差派的研究目的

弥曼差派是以研究吠陀祭仪为根本目的的，《弥曼差经》开篇即说：“现在（开始）考察法。法是由（吠陀）教令所表明之物。”^① 弥曼差派在此讲的法与佛教所讲之法是不同的，婆罗门教的法可以是道德伦理的含义，也可以是人生义务，此处弥曼差派指的是祭仪。弥曼差派认为，人生最大的目的和义务就是行祭仪，履行吠陀天启所定的神圣职责。

弥曼差派承认量是知识的来源，在《弥曼差经》中它又不同于正理派的量论，它认为圣言量是最重要的量。因此，弥曼差派的全部精力都放在对吠陀天启的研读上。它把吠陀文献分为两类：祭祀文（Mantra）和梵书（Brāhmaṇas），并且把三吠陀（除去《阿闍婆吠陀》）与梵书在《弥曼差经》中都解释为祭祀用的圣典。《弥曼差经》将祭祀的内容主要分为五类：

1. 仪规（vidhi），梵书主要论述了这些内容。仪规分为四种：（1）起始仪规（utpatti vidhi），讲述祭祀开始时（如先行火祭）的规定。（2）方法仪规（viniyoga vidhi），关于祭祀方法，如用酸乳祭供之类。（3）顺序仪规（prayoga vidhi），关于祭祀的先后顺序。（4）资格仪规（adhikāra vidhi），关于祭祀之人的资格的规定。

2. 祭祀文（mantra），根据吠陀本集，其内容主要分为三类：（1）赞歌（Rc），主要是《梨俱吠陀》的神曲。（2）歌咏（sāman），主要是《娑摩吠陀》对神的赞美歌曲。（3）祭词（yajus），主要是《夜柔吠陀》的内容，在祭祀之中，当向神献祭供物时低声吟颂的赞词。

3. 祭名（nāmadheyam），主要是在吠陀本集中出现的祭典的名称，如火祭（Agnihotra）、新满月祭（Darśapūrṇamāsan）等。

^① 《弥曼差经》I, 1, 1—2；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第217页。

4. 禁制 (niṣedha), 主要讲述祭祀中的禁止事项。

5. 释义 (arthavāda), 对祭祀的由来和功效进行说明。

弥曼差派认为, 上述祭祀的内容都是由神所启示, 也是对仪规研究的绝对权威证明; 因此本派的经典属于神传 (Smṛti)。

二 量说

在印度六派哲学中, 对认识方法的使用采用不同的态度。弥曼差派除了像正理派和胜论派承认现量、比量、譬喻量和圣言量等四量之外, 还特别提出了“义准量”(arthāpatti) 和“无体量”(abhāva)。

在六量认识方法中, 弥曼差派对前四量的认识与正理派和胜论派大体相似, 区别比较小, 如下:

1. 现量: 《弥曼差经》认为, “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)。”^① 这种认识过程会依赖于心(意), 通过心的中介作用, 使感官和灵魂相接触, 才能在灵魂中显现出外界对象的印象。同时, 弥曼差派认为, 现量并不能认识法, 因为法是未来显现之物, 而外界对象是现存的; 现量只能认识现存之物。如夏跋那说: “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。”^② 般跋羯罗认为现量的认识过程包括三个因素: 认识主体(灵魂)、被认识客体(外界物件)、认识自身。这三者在认识过程中是同时发生的, 相互间的作用是认识形成的必要条件。

2. 圣言量: 弥曼差派肯定圣言量认识的权威性, 并且认为只有圣言量是认识法的唯一手段, 《弥曼差经》说: “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)是获得认识的手段(量), 因为根据跋达罗衍那, (它)不依赖于(其他物)。”^③ 于此, 弥曼差派解决了现量不能认识法的问题。因为法是不可感觉之物, 只有依赖圣言量才能认识法。圣言量不用和感官相接触, 它是吠陀天启以及神传中的语言(声)。夏跋那认

① 《弥曼差经》I, 1, 4; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》, 第217页。

② 同上。

③ 《弥曼差经》I, 1, 5; 姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》, 第218页。

为，圣教（声）是常住的，永恒不灭的。“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。”^①这段话所表明的是：声代表着天启圣典的所有含义，因此声具有绝对的权威性。声是认识法的手段，而现量等认识手段不是。

3. 义准量：义准即为假设，即运用一种没有感知过的事物作为义准（假设）来推知另一件事情。因为某个现象的发生，如果没有某种假设的话，就无法合理地去解释该现象的出现缘由。例如，《夏伯罗疏》（I, 1, 5）举例说，有一位叫提婆达多（Devadatta）的人，大家知道他还活着，但他却不在家；“还活着”与“却不在家”是一件矛盾的事实，要解决这个矛盾必须要有一个假设：即假设提婆达多在外地。因为如果没有这么个假设的话就无法解释他又活着却不在家的矛盾。^②慈恩大师窥基在《因明入正理论疏》中曾引用义准量来说明“法无我”，曰：“……义准量。谓若法无我准知必无常。无常之法。必无我故。”^③窥基说，如要知“法无我”，必然要假设“法无常”；否则这个问题就无法了解。即：如果不假设一切“法无常”，那么实际上就承认一切事物都是“常”（永恒）的；常住之物也就是实有的，而不是空有（无我）的。因此，要断言“法无我”，就必须假设“法无常”。

4. 无体量：它代表着量中的非存在（的认识方式），在印度哲学中，它往往又被认为是某种意义上的存在。《夏伯罗疏》解释为：“对于与感官不接触的事物，这（无体量）产生‘它不存在’的认识。”^④窥基在《因明入正理论疏》中解释说，犹如进入主人之屋，并未见主人，但却知道主人在何处。^⑤无体量就是认识那种并不存在的事情，实际上就是根据以往的经验来推知，如见天上云散日晴，便知田中枯干。

① 《弥曼差经》I, 1, 5；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第218页。

② Cf. S. Radhakrishnan and C. A. Moore, *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton Univ. Press, 1957, p. 488.

③ 《因明入正理论疏》卷上，《大正藏》第44卷，第95页中。

④ 《弥曼差经》I, 1, 5；姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》，第218页。

⑤ 参见《因明入正理论疏》卷上，《大正藏》第44卷，第95页中。

三 声常住论

1. 概说

在印度哲学中，主张“声常住论”（Śabbda - nityatā - vadin）的主要有弥曼差派、吠檀多派、文法学派等，而与之相对抗的“声无常论”主要有胜论、正理派、数论派及佛教的一支。弥曼差派的“声常住论”作为一种哲学理论起源很早，大约在梵书时代对吠陀进行祈祷而生。当时认为吠陀祈祷所使用的语言会产生无限常住的神秘力量，那时语言（vāc）就是生主（Prajāpati）或者梵的代号。一方面由于祈祷而来的对吠陀的永恒不灭观念开始逐渐加深，另一方面开始出现了吠陀文句进行深入细致解析的文法（Vyākaraṇam）学者。随后，文法学者波弭尼（Pāṇini，约公元前350—300年）在公元前350年左右做了文典，专门论述梵语的语音和语法，建立了古典梵文的规范，创立了印度文法学派，此后声明论成为印度最重要的学问之一。后来伽怛衍那（Kātyāyana，约公元前250年）对波弭尼的文典作了评注（Vārtika）。文法学派专门研究和解释吠陀中出现的文句和音韵等问题。文法学派的产生以及思想对声常住论产生了巨大的影响，自创立声常住论后，声明成为印度古代最重要的五种学问（五明）之一——声明。唐·窥基在《成唯识论述记》卷一未曾提到了两种声明说：声显和声生。对于声常住论的思想，唐·窥基还进行了论述：

明论声常。是婆罗门等计。明论者先云韦陀论。今云吠陀论。吠陀者明也。明诸实事故。彼计此论声为能诠定量表诠诸法。诸法措量。故是常住。所说是非。皆决定故。余非措量。故不是常。^①

在印度，除了耆那教、佛教、唯物论派顺世外道和胜论派以外，其他正统派哲学都承认圣言量是知识的有效来源，所有的印度教学者都承认吠陀的权威以及吠陀文献的有效性。弥曼差派认为，吠陀文献不是任何人所写成的，它是永恒存在的。因此，闍弥尼撰写《弥曼差经》的目的是要正确地解释吠陀经，并且建立吠陀的绝对权威。圣言量是一种认识方法，它可以使人从句子中获取事物的知识。句子分为两种：人说的句子和吠陀

^① 《成唯识论述记》卷一，《大正藏》第43卷，第262页下。

的句子。在这之中，人说的句子必须是由可信赖的人说的，否则就不能成为知识的来源。而吠陀圣句本身就是有效的，不需要人再去证明；吠陀圣句的意义可以从其声音中来体会。般跋羯罗认为所有的声音的意义都存在于字的形式之中，或者用以与字词结合来为人所理解。

在古代汉译佛经中，佛教把“声常住论”看做是弥曼差的特有的思想，声常（住）论、声显论、声相论、从缘显了论等，基本上指的都是弥曼差派。在印度主张“声论”的派别基本可以分为三类：

(1) 属于波弭尼文法学的“斯波多”（声本体，sphoṭa）常住派，汉译佛经中称此派为“明论声常”，这其实是指吠檀多派或婆罗门所主张的声常论。该派认为，人们所有的概念和语言（声）都是吠陀或梵自身（表现为吠陀文句）借着发声的机缘而显现的永恒的实在，因此，人们所表达的语言概念背后隐藏着永恒的实在。换句话说，无论是马或者桌子，都是梵的心中常住的观念的显现，而并非人类所给予的名称。

(2) “声明记论”（毗伽罗论，Vyākaraṇa）。该派又可以分为“声显论”和“声生论”。弥曼差派所持的是“声显论”。《成唯识论》说：“明论声常。能为定量表诠诸法。有执一切声皆是常。待缘显发。方有诠表。”^①《成唯识论述记》卷一：“待缘显者。声显也；待缘发者，声生也；发是生义。声皆是常。然有时闻及不闻者。待缘诠故。方乃显发。”^②弥曼差派认为，概念和名称都是由语言而来，语言本身是无法由耳根所听见的，必须要“待缘显”（声显论所持）或“待缘生”（声生论所持），才能由相应的根底将其实实在的声听到。声显论与“斯波多”常住派都认为，永恒常住之声是隐藏在背后的，必须要具备了各种条件，才能将实在之声显现出来。它们两派的区别之处在于，“斯波多”常住派认为只有吠陀圣句才是实在之声，而声常住派并不以“斯波多”来命名实在之声，因为实在之声不都是吠陀或梵本身种种的显现，每一种声都是它的相应实在（体）的显现。

(3) 声生论者认为，声本来是无，可是声发生以后，却成为永恒的存在。

无论是声显论还是声生论，两派都认为在颂读吠陀经典时的圣音是神

① 《成唯识论》卷一，《大正藏》第31卷，第3页中。

② 《成唯识论述记》卷一，《大正藏》第43卷，第262页上。

圣的，其功德是不灭的，例如“唵”（Om）字；虽然发声是无常的，但声音本身却是永恒常住的。另外，他们把吠陀之声扩展到了一般的声音，认为声音是一种实在，并且具有各种的德和力量。

可以认为，“声明记论”与“明论声常”很难作严格的区分。但是二者有一个很重要的区别：“明论声常”认为声只是吠陀之声或从梵自身那里派生出来的；“声明记论”则认为这不单是吠陀之声而且一般的声音也都是常住的。声显论与“斯波多”常住派解释极为相似，因为婆罗门一般不认为声是可以生出的（吠陀是天启的，没有作者，所以不是生出的），声只是存在的显现。有学者认为，声生论可能属于胜论的主张。理由是：因为胜论主张声无常论，他们认为声是虚空特有的德，它一旦发生后就具有了生灭性，它是有始无终的，无所不在的。而声显论则是认为声是无始无终的，所以是不生的。^①

2. 弥曼差派的声常住论观点

《弥曼差经》（I, 1, 6—23，共18颂）以与正理派胜论派的“声无常论”相反的态度，根据《胜论经》所提出的反对常住论的六条论据，提出了弥曼差派的声常住论的主张。最初六颂以“前论”（pūrvapakṣa）的形式将正理派胜论派的声无常论的理由列举出来，接下来的六颂又以“后论”（即反驳，uttarapakṣa）的形式进行论述，最后六颂以“极成说”（悉檀，siddhānta）的形式积极地论述了本派的理由。下面结合《弥曼差经》的本经和夏跋那的注释以及木村泰贤的解说，^②按顺序（前论与驳论是各相对应的）将无常论与常住论的观点分列如下：

I. 前论（I, 1, 6—11）

（1）声是所作之物（karman）故。由勤勇即努力即可生出之物，因为现量的原因（可以看见）。夏跋那认为，因为声的出现与人的努力之间有一种不变的相随关系，因而可以推论声是由于人的努力而造出来的。

（2）声是非常住的（asthāna）故。因为只是在发音的刹那间被感觉到，之后便灭掉了。

（3）声为语造（karoti）故。因为声是通过发音之人所造言词而出。

^① 参见宇井伯寿《印度哲学研究》（第一），岩波书店，大正十三年，第59页。

^② 请分别参照姚卫群编译：《古印度六派哲学经典》第218—221页，木村泰贤：《印度六派哲学》第52—56页。

(4) 声同时所闻 (yugapat) 故。在不同场合很多人都能同时听到声音, 可见声音并非唯一常住的。

(5) 声音分为根本 (原型, prakṛti) 和派生 (变形, vikṛti) 故。例如, dadhi atra 是根本型, 但由于梵语连音的缘故, 原形就会变成派生形而发出 dadhyatra 的音, 所以派生形是非常住的。如果声是实在的话, 那就不存在这样的区别。^①

(6) 声因人多而增大 (vṛddhi) 故。因为发音的人数很多, 所以声音会增大。如果声只是显现, 那一人之声与多人之声应该是没有区别的, 可见声为所造之物。

II. 驳论 (I, 1, 12—17)

(1) 由勤勇所作之声与由勤勇所显之声是同样的 (sama)。声音是由人所作而发出的, 在未作之前, 声音也是不存在的。因此, 声音的所作性和声音的发显性是同样的。这里要注意区别的一点是, 弥曼差派认为, 声音早已隐藏在事物的背后, 只等条件 (缘) 具足, 方会显现出来; 而胜论认为声音就是物品一样, 事先并不存在, 而是像瓶、壶一样是被制造出来的。两者的相同之处在于, 一个是经显现而出, 一个是经制造而出, 本质上存在差异; 但都会出现是相同的。

(2) 声是常住的, 人感受不到声音那是因为人的感官未与其对象 (常住物) 相接触的原因。

(3) 使用“作”这个词的意义就在于肯定实在之声。这种表述是为了传达对声的使用是为了确认常住之声的永恒性。

(4) 能在不同地点听到实在之声, 就像唯一的太阳却能在各个不同地方看到一样。

(5) 只有不同的文字存在, 而并非变形。这是指 dadhi atra 与 dadhyatra 是两个不同的词, 而不是变形而来。

(6) 实际上只是音调增高而已。这是针对第 11 颂所讲声音增大之事, 意谓被人增大增强的不是声音 (śabda), 而只是语音 (dhvani)。弥曼差派认为, 声音是常住的, 当它还没有被显现出来时, 它会隐藏在事物的背后; 只有当条件具足时, 它才会被显现出来, 而一旦显现, 它就是可

^① 梵文字分原型和发生了语尾变化的派生词两类, 每一个梵文的名词根据不同情况都有八种变化, 称为“八转声”(又称苏曼多声, aṣṭavibhaktaya)。

以被人们听闻的“语音”。

Ⅲ. 极成说 (I, 1, 18—23)

(1) 声确实是常住的，因为谈话者发出的声音目的并非单为发音，而是为了让别人了解自己谈话的意思。如果声音是非常住的，发出声后就消失，那就没有人可以与别人谈话，本人的意思也无法向他人传达。

(2) 因为声是常住的，所以声可以表达同类事物。例如，当我们说到牛时，不管在任何时间或任何场合，任何人都会知道说的是牛这个类别的动物，而不会理解为马。因此，声可以代表种类 (ākṛti, genus)。

(3) 声是无数的 (saṃkhyābhāvaḥ)。无常物可以以数来计量，但对牛则不一样；人们对着一头牛可以说八声“牛”，而却不能说它就是“八只牛”。这说明牛的声显示了牛的常住性。

(4) 声是无因的 (anapekṣatvāt)。如果认为声有灭因，那它就是无常的；所以声是独立的常住的。如果认为声有质料因，那当质料因毁灭之时，声也就不复存在了。声音是语言，不可被毁坏，所以是永恒的。

(5) 声音可闻性的不可证明。吠陀曾说声音产生于空气，因此持声无常论者就认为声是有原因的，既然有原因，那就会有始有终，而非常住。《弥曼差经》认为，吠陀认为声是由风的开合而成，而此声音与我们所讲的常与无常的声音是不一样的；由风而生的声音用触觉可以感觉到，而后一种声触觉是感觉不到的。鉴于有此种包含意味的声的存在，故声并非由风而成，而是常住的。夏跋那反对将空气作为声音的质料因，他在对此 (《弥曼差经》 I, 1, 22) 作注释时特别说明：^①

- i. 如果声音 (言语) 是由空气所造，那声音一定具有空气的形态；
- ii. 如果声音 (言语) 具有空气的某种形态，那么声音就可以被触觉所感知 (因为空气由身根所感知的缘故)。
- iii. 实际上声音 (言语) 并不被触觉所感知；
- iv. 因此，声音 (言语) 并非由空气所造。

(6) 吠陀谈论声常住性的证据 (liṅga)。吠陀中甚至可以看到“威奴跋哟，借助常住之声” (vācā virūpa - nityayā) 的句子。由此可见弥曼差派对吠陀权威的绝对服从。

根据上述内容，弥曼差派认为言语包含着三种涵义：(1) 有声；(2)

^① Cf. S. Radhakrishnan and C. A. Moore, *A Source Book in Indian Philosophy*, p. 490.

有义；(3) 有物。他们不仅认为语言表明了个别事物，也表明了事物的类概念。而声常住论的观点则表明，首先，声音（言语）是本身永恒地存在于事物里面的，换句话说，应该是精神实在永恒地存在于言语背后；其次，隐藏的声音（言语），只有等条件具足，才会显现出来。弥曼差派的声常住论实际上是对其圣言量的证明，这是肯定知识是自明的。弥曼差派的“自量论”（Svataḥ - prāmāṇya - vāda）认为，只要认识者本身具备可靠的条件（如有完备的感官和良好的环境），就可以不用依靠额外的条件而获得正确的知识和正确的观念；声常住论的实施条件首先就是要有正常的听力，那么，如果你能够很好地聆听吠陀圣句，你就可以获得正确的知识，你就不应该对吠陀的绝对权威产生任何的怀疑。

参考文献

I. 一手资料

Āgamaśāstra of Gauḍapāda, edited, translated and annotated by V. Bhattacharya, University of Calcutta, 1943.

Pātanjali's Yoga Sūtras: with the Commentary of Vyāsa and the Gloss of Vāchaspati Miśra, (Eng. Tr. By Rāma Prasāda), New Delhi : Munshiram Manoharlal Pub. , 1988.

Bhagavadgīta – bhāṣya, Bombay: Nirṇaya – Sāgar Press, 1936.

Brahmansūtra – Bhāṣya, Ānandāśrama Sanskrit Series, No. 21, Poona, 1900.

Gītābhāṣyam, Śrī – Bhagavad – Rāmānuja – Granthamālā, Complete Works in Sanskrit, ed. By P. B. Annangarācārya, Kāñcīpuram: Granthamālā Office, 1956.

Naiṣkarmyasiddhi, Second edit by Jñānottama, Bombay Sanskrit Series, 1906.

Theṅyāya Sūtra of Gotama, Mahāhopādhyāya Satiśa Chandra Vidyābhuṣana (ed.), New Delhi: Oriental Books Reprint Corp. , 1975.

The Nyāya – sūtra of Gautama, Gaṅgānātha Jhā (ed.), Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.

Rājamārtāda, KSS 83, Yogasūtram by Mahārṣipatanñjali, 2nd ed. by Bhojarāja, 1982.

Śaṃkara's Upadeśasāhasrī, Critically Edited with Introduction and Indices by Mayeda Sengaku, The Hokuseido Press, Tokyo, 1973.

Sāṅkhya – sūtra, Suryanarayana Sastri (ed.), Madras University Press, 1930.

Sarvadarśanasamgraha of Sāyaṇa – Mādhava, Government Oriental Se-

ries , No. 1, Poona , 1924.

Śribhāṣya of Rāmānuja , R. D. Karmarkar (ed.) , University of Poona , Sanskrit and Prakrit Series, vol. I, Poona, 1959 – 1964.

The Naiṣkarmyasiddhi of Sureśvarācārya , M. Hiriyanna (ed.) .

The Vedāntasāra , G. A. Jacob (ed.) , Bombay: Nirṇaya Sāgara Press.

Vedārthasaṃgrahaḥ , J. A. B. van Buitenen (ed.) , Poona , 1956.

The Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda , Nandalal Sinha (ed.) , Delhi: S. N. Pub. , 1986.

Vetānta Sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya , translated by G. Thibaut, in Sacred Books of the East, Max Muller (ed.) , Delhi: Motilal Banarsidass, 1980.

II. 二手资料

1. 西文

Bhattacharya, V.

[1920] “The *Gauḍapāda - kārikā on the Māṇḍūkya Upanishad*”, *Proceedings of the All - India Oriental Conference*, 2, pp. 439 – 462.

[1925a] “The *Māṇḍūkya Upaniṣad and the Gauḍapāda Kārikā*”, *Indian Historical Quarterly*. 1, pp. 119 – 125, pp. 295 – 302.

[1925b] “Śankara’s Commentaries on the Upanisads”, Sir Asutosh Mookerjee Silver Jubilee, vol. 3, Calcutta.

[1937] “*Āgamaśāstra of Gauḍapāda*”, *Journal of the Banaras Hindu University*. 1. 1, pp. 3 – 15.

[1938] “*Gauḍapāda*”, *Indian Historical Quarterly*. 14, pp. 392 – 397.

Bhattacharya, S. N.

[1960] “*Gauḍapāda on māyā and avidyā*”, *Prabuddha Bharata*. 65, pp. 210 – 212.

Bhaṭṭācārya, Rāmaśaṅkar

[1964] *Sāṃkhyasūtram* , Vārānasī: Bhāratīya Vidyā Prakāśana.

Van Boetzelaer, J. M.

[1971] *Sureśvara's Taittirīyopaniṣad – Bhāṣyavārtikam*, Leiden: E. J. Brill.

Bouy, Christian

[2000] *Gauḍapāda. L'Āgamaśāstra, Un Traite Vedāntique en Quatre Chapitres, Texte, Traduction et Notes*, Paris.

Carman

[1974] *The Theology of Rāmānuja, An Essay in Inter – religious Understanding*, New Haven and London.

Chandra, DevGovinda

[1960] “Notion of Falsity of the World in Gauḍapāda and Śaṃkara”, *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*. 5, pp. 148 – 163.

Chatterjee, Satischandra

[1960] *An Introduction to Indian Philosophy*, University of Calcutta.

Chatterjee, S. and Datta, D.

[1948] *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta: Univ. of Calcutta.

Chintamani, T. R.

[1924] *Śaṅkara; The Commentator on the MK*, Proceedings of the Second Oriental Conference, Madras.

Cole, Colin A.

[1982] *Asparśa – Yoga; A Study of Gauḍapāda's Māṇḍūkyakārikā*, Delhi.

Conio, Caterina

[1971] *The Philosophy of Māṇḍūkyakārikās*, Varanasi.

Dasgupta, S.

[1975] *A History of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Deussen, P.

[1908] *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 3. , Leipzig.

[1985] *The Philosophy of the Upanishads*, New Delhi, Janfa Offset Press.

Devaraja, N. K.

[1972] *An Introduction to Śaṃkara's Theory of Knowledge*, Delhi.

Divanji, P. C.

[1940] “*Gauḍapāda's asparśayoga and Śaṃkara's jñānavāda*”, *Poona Orientalist*. 4, pp. 149 – 158.

Frauwallner, E.

[1973] *History of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass .

Gadgil, V. A.

[1937 – 1938] “*The Māṇḍūkyaopaniṣad and the Gauḍapāda-kārikās*”, *Journal of the University of Bombay*. 6, pp. 66 – 79.

Garbe

[1917] *Die Sāṅkhya Philosophie*, 2 Aufl, Leipzig.

Hacker, P.

[1972] “Notes on the *MU* and Śaṃkara's *ASV*”, India Maior Leiden.

[1978] *Kleineſchriften*, Herausgegeben von Lambert Schmithausen Wiesbaden.

Hiriyanna, M.

[1932] *Outlines of Indian Philosophy*, New York: Macmillan co.

Huntington, S. L.

[1985] *The Art of Ancient India*, New York: Weather Hill.

Hixon, Alexander Paul

[1976] *Mahāyāna Buddhist Influence on the Gauḍa School of Advaita Vedānta: An Analysis of the Gauḍapādakārikās*, Ph. D. Thesis, Columbia University.

Ingalls, D. H. H.

[1953] *Śaṃkara on The Question: Whose is Avidyā?* Philosophy East and West, vol. 3, No. 1, pp. 69 – 72.

[1954] *Śaṃkara's Argument against the Buddhists*, Philosophy East and West, vol. 3, No. 4, pp. 291 – 306.

Isayeva, Natalia

[1993] *Shankara and Indian Philosophy*, Albany, State University of New York Press.

Jacobi, H.

[1913] “On māyāvāda”, *Journal of the American Oriental Society*, 33, pp. 51 – 54.

Joshi, L. M.

[1969] “Gauḍapāda's Rapprochement between Buddhism and Vedānta”, *Akhila Bharatiya Sanskrit Parishade*. 1. 1, pp. 179 – 186.

Kanakura, Esho

“Indian Buddhism and Indian Philosophy: An Essay on Gauḍapāda” (in Japanese with English summary), *Hokekyo no Bunnka to Kiben*. pp. 369 – 394.

Kaplan, Stephen

[1983] “A Critique of an Ontological Approach to Gauḍapāda’s *Māṇḍūkya-kārikās*”, *Journal of Indian Philosophy*. 11, pp. 339 – 355.

[1987] *Hermeneutics, Holography and Indian Idealism; A Study of Projection and Gauḍapāda’s Māṇḍūkya Kārikā*, Delhi.

Karmarkar, R. D.

[1951] “ ‘Dvipadaṃ vare’ in *Gauḍapādakārikā* (IV.1) ”, *Annals of Bhandarkar Orietal Institute* (Poona) . 32, pp. 130 – 145.

[1953a] “*Yogavāsīṣṭha, Laṅkāvatāra and Gauḍapādakārikā* — Mutual Relation”, *Proceedings of the All – India Oriental Conference*. 17, pp. 124 – 125.

[1953b] *Gauḍapāda – kārikā*, edited with a Complete Translation into English, Notes, Introduction, and Appendices, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.

Keith, A. B.

[1921] *Indian Logic and Atomism*, Oxford .

King, Richard

[1992] “Asparśa – Yoga Meditation and Epistemology in the *Gauḍapādīyakārikā*”, *Journal of Indian Philosophy*. 20, pp. 99 – 132.

Mackey, Linda Kay Barabas

[1983] *Reflections on Advaita Vedanta; The Approach of Gauḍapāda’s Kārikā on the Māṇḍūkya Upanishad with Śaṅkara’s Commentary*, Ph. D. Thesis, University of Texas.

Mahadevan, T. M. P.

[1944] “Some Problems of the *Māṇḍūkya Kārikās*”, *Journal of Madras University*. 15, pp. 130 – 146.

[1949] “Place of Reason and Revelation in the Philosophy of an Early Advaitin”, *Proceeding of the International Congress of Philosophy*. 10.1,

pp. 247 – 255.

[1952] *Gauḍapāda: A Study in Early Advaita*, Madras.

[1954] *The Metaphysics of Śaṅkara, Philosophy East and West*, vol. 3, No. 4, pp. 359 – 363.

[1961] *Samkara's Commentary on Mandukya Upanisad and Karika*, Trans. Madras : Ganesh & Co.

[1982a] “Gauḍapāda and Non – Origination”, *Mountain Path*. 19, pp. 49 – 52, pp. 115 – 120.

[1982b] “The ajātivāda of Gauḍapāda”, *B. C. Low Volme*. 1, pp. 308 – 320.

Majumdar, J. L.

[1947] “The Philosophy of Gauḍapāda”, *Indian Historical Quarterly*. 23, pp. 1 – 16.

[1950 – 51] “Philosophy of Gauḍapāda (alāta – śānti – prakaraṇam)”, *Journal of Ganganatha Jha Research Institute*. 8.

[1951 – 52] “Philosophy of Gauḍapāda (alāta – śānti – prakaraṇam)”, *Journal of Ganganatha Jha Research Institute*. 9.

Marshall, S.

[1931] *Mohenjo – daro and the Indus Civilisation*, 3 vols. , London.

Mayeda, S.

[1968] “On the Author of the Māṇḍūkyaopaniṣad and Gauḍapādīyabhāṣya”, *The Adyar Library Bulletin*, vols. 31 – 32, pp. 73 – 94.

[1992] *A Thousand Teachings, The Upadeśasāhasī of śaṅkara, Translated and Edited*, State University of New York Press.

Mudgal, S. G.

[1975] *Advaita of Sankara – A Reappraisal: Impact of Buddhism and Sāmkhya on Sankara's Thought*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Muller, Max

[1985] *Vedānta Philosophy*, Cosmo Publications.

Murty, S.

[1974] *Revelation and Reason in Advaita Vedanta*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Nikhilananda, S.

[1959] *The Māṇḍūkyaopaniṣad with Gauḍapāda's kārikā and Śaṃkara's Commentary*, Sri Ramakrishna Ashrama, Mysore.

O'neil, L. Thomas.

[1980] *Māyā in Śaṃkara*, Delhi Motilal Banarsidass.

Panchamukhi, R. S.

[1981] *Brahma Sutra Bhashya, ed. with Critical Text, Introduction and Appendices etc.*, Dharwad, Raghavendra Tirtha Pratishthana.

Pande, Govind Chandra.

[1994] *Life and Thought of Śaṅkarācārya*, Delhi.

Potter, K. H.

[1980] "Was Gauḍapāda an Idealist?", *Sanskrit and Indian Studies*. pp. 183 – 200.

[1981] *Encyclopedia of Indian Philosophy*. vol. 3, Delhi.

Poussin, Louis dela Vallee.

[1903] *Madhyamaka - vṛtti, Mūlamadhyamakakārikās de Nagārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IV, St. Petersburg.

Prabhavananda

[1940] "The Philosophy of Experience", *Vedanta Kesari*. 27, pp. 181 –

184.

Purohit, N. B.

[1935] "Gauḍapāda – kārikās and Buddhism", *Proceeding of the All – India Oriental Conference*. 8, pp. 352 – 382.

Puttanil, Thomas

[1990] *A Comparative Study on the Theological Methodology of Irenaeus of Lyon and Sankaracharya*, Frankfurt : Peter – lang.

Radhakrishnan, S.

[1953] *The Principal Upaniṣad*, ed. , George Alien and Unwin Ltd. .

[1956] *The Bhagavadgītā, with an Introductory Essay Sanskrit Text, English Translation and Notes*, George Alienand Unwin Ltd. .

[1958] *Indian Philosophy*, Oxford University Press.

Radhakrishnan, S. and Moore, C. A.

[1957] *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton Univ. Press.

Ray, Amarnath

[1935 – 37] "Bhāgavata Purāṇa and the kārikās of Gauḍapāda", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 8, pp. 107 – 112.

Roy, B. A. N.

[1938] "The Māṇḍūkya Upaniṣad and the Kārikās of Gauḍapāda", *Indian Historical Quarterly*. 14, pp. 564 – 569.

Sama, Y. Subrahmanya

[1933] "The Upaniṣadic Theory of the Gauḍapāda – kārikās", *Reviw of Phirosophy and Religion*. 4. 2, pp. 196 – 204.

Sastri, K. Venkatarama

[1939] “Absolutism of *Vedānta* according to *Gauḍapāda*”, *Proceeding of the All – India Oriental Confedence*. 10, Summaries, pp. 75 – 76.

Sastri, N. Aiyasvami

[1971] “A New Approach to *Gauḍapāda*”, *Bulletin of Tibetology* 8. 1, pp. 15 – 46.

Sastri, S. Suryanarayana

[1939] “Some Observations on the *Māṇḍūkya Kārikās*”, *Journal of Oriental Research*. 13, pp. 99 – 109. Reprinted CPSSS. pp. 262 – 271.

[1950] “The Relation between *Māṇḍūkya Upaniṣad* and the *Kārikās*”, *Brahmaavidya* (Kumbakonam) . 2. 2, pp. 1 – 7.

Sharma, B. N. Krishnamurti

[1931] “New Light on the *Gauḍapāda kārikās*”, *Review of Philosophy and Religion*. 2. 1.

[1933] “New Light on the *Gauḍapāda kārikās*”, *Review of Philosophy and Religion* 4. 2.

Sharma, B. N. Krishnamurti

[1933] “Still Further Light on the *Gauḍapāda – kārikās*”, *Review of Philosophy and Religion*. 4. 2, pp. 1 – 22.

[1936 – 37] “*Upaniṣadic Theory of Gauḍapāda’s kārikās*”, *Poona Orientalist*. 1. 2, pp. 27 – 38.

[1937 – 38] “Are the *Gauḍapāda – kārikās śruti* — a Rejoinder”, *Poona Orientalist*. 2. 1, pp. 20 – 30.

[1957] “The Problem of the Upanishadic Theory of the *Āgamaprakaraṇa* of *Gauḍapāda*”, *Bharatiya Vidya* (Bombey) . 17. 3 – 4, pp. 96 – 121.

Shastri, A. D.

[1958] “*Gauḍapāda – kārikā IV. 1* — an Interpretation”, *Bulletin of the Chunilal Gandhi Vidyabhavan*. 2, pp. 51 – 53.

Slaje, Walter

[1994] “Die angst yogis vor der Versenkung”, *Wiener Zeitschrift fur des Knde Sud – (und Ost) asiens*, 38, Wien. pp. 273 – 291.

Subbiah, V.

[1933] “The Māṇḍūkyaopaniṣad and Gauḍapāda”, *Indian Antiquary*. 62, pp. 181 – 193.

[1935] “Gauḍapāda’s Āgamaśāstra”, *Indian Historical Quarterly*. 11 pp. 783 – 790.

Thibaut, G.

[1980] *Vedānta Sūtras with the Commentary by Śaṅkarācārya*, Sacred Books of the East, ed. by Max Muller, Delhi.

Umaphathy, Ranjan

[1993] “The Māṇḍūkya Upaniṣad and kārikās: the Advaitic Approach”, *Indian Philosophical Quarterly*. 20, pp. 243 – 264.

Vetter V. T.

[1978] “Die Gauḍapādīya – kārikās, Zur Entstehung und Zur Bedeutung von Advaita”, *Wiener Zeitschrift fur die Kunde Sudasiens und Archiv fur Indische Philosophie*, Band xxii, pp. 95 – 96.

Warrier, A. G. Krishna

[1968] “Gauḍapāda and Śaṅkara (A Study in Contrast)”, *Annals of Bhandarkar Orietal Institute*, Poona. 48 – 49, pp. 179 – 186.

Wood, T. E.

[1990] *The Māṇḍūkya Upaniṣad and the Āgamaśāstra*, University of Hawaii Press.

Sengupta, B. K.

[1959] *A Critique on the VivaraNa School; Studies in Some Fundamental Advaitist Theories*, Calcutta; S. N. Sengupta.

Sinha, Jadunath

[1971] *Problems of Post – Śaṅkara Advaita Vedānta*, Calcutta; Sinha Publishing House Pvt. Ltd.

Sharma, B. R.

[1972] *The Concept of Atman in the Principal Upaniṣads*, New Delhi : Dinesh Publications.

Sharma, B. N. K.

[1960] *A History of the Dvaita School of Vedānta and Its Literature*, Bombay.

Subbiah, Venkata

[1935] *Gauḍapāda' s āgamaśāstra*.

Venkataramiah, D.

[1948] *The Pañcapādikā of Padmapāda*, (Gaekwad' s Oriental Series No. CVII) Baroda; Oriental Institute.

Vetter, Von Tilmann

[1978] *Die Gauḍapādīya – kārīkās; Zur Entstehung und Zur Bedeutung von (A) dvaita*, Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens und Archiv für Indische Philosophie.

Winternitz, M.

[1908 – 1922] *Geschichte der Indischen Litteratur*, 3 Bde.

2. 日文

宇井伯壽

[1932]『印度哲学史』，岩波書店。

金倉円照

[1962]『インド哲学史』，平楽寺書店。

[1979]『シャンカラの哲学：ブラフマ・スートラ 釈論の全訳上』，春秋社。

[1984]『シャンカラの哲学：ブラフマ・スートラ 釈論の全訳下』，春秋社。

木村泰賢

[1920]『印度六派哲学』，丙午出版社。

佐保田鶴治

[1979]『ウパニシャッド』，平河出版社。

島岩

[2002]『シャンカラ』，清水書院。

高楠順次郎（監修）

[1980]『ウパニシャッド全書（全9巻）』，世界文庫刊行会。

辻直四郎

[1967]『インド文明の曙－ヴェーダとウパニシャッド』，岩波書店。

[1970]『リグ・ヴェーダ讃歌』，岩波書店。

[1990]『ウパニシャッド』，講談社。

長尾雅人

[1988—89]『岩波講座東洋思想第5巻—第7巻 インド思想1—3』，岩波書店。

中村元

- [1967] 『インド思想史（第2版）』，岩波書店。
- [1989a] 『初期のヴェーダーンタ哲学』，岩波書店。
- [1989b] 『ブラフマ・スートラの哲学』，岩波書店。
- [1989c] 『ヴェーダーンタ哲学の発展』，岩波書店。
- [1989d] 『ことばの形而上学』，岩波書店。
- [1989e] 『シャカラの思想』，岩波書店。
- [1989f] 『ヴェーダの思想』，中村元選集 [決定版] 第8巻，春秋社。
- [1990] 『ウパニシャッドの思想』，中村元選集 [決定版] 第9巻，春秋社。
- [1994] 『インドの哲学体系Ⅰ』，中村元選集 [決定版] 第28巻，春秋社。
- [1995a] 『インドの哲学体系Ⅱ』，中村元選集 [決定版] 第29巻，春秋社。
- [1995b] 『ミーマーンサーと文法学の思想』，中村元選集 [決定版] 第26巻，春秋社。
- [1996a] 『ヨーガとサーンキヤの思想』，中村元選集 [決定版] 第24巻，春秋社。
- [1996b] 『ニヤーヤとヴァイシェシカの思想』，中村元選集 [決定版] 第25巻，春秋社。
- [1996c] 『ヴェーダーンタ思想の展開』，中村元選集 [決定版] 第27巻，春秋社。
- [1996d] 『ヒンドゥー教と叙事詩』，中村元選集 [決定版] 第30巻，春秋社。
- [1997a] 『インド史Ⅰ』，中村元選集 [決定版] 第5巻，春秋社。
- [1997b] 『インド史Ⅱ』，中村元選集 [決定版] 第6巻，春秋社。
- [1998] 『インド史Ⅲ』，中村元選集 [決定版] 第7巻，春秋社。

中村了昭

[1973] 「梵文和訳 ガウダパーダ・バーシュヤ(1)：インドの二元論の原典的解明」，『鹿兒島経大論集』14(2)，pp. 238—254。

[1974a] 「梵文和訳 ガウダパーダ・バーシュヤ(2)：インドの二元

論の原典的解明」,『鹿兒島経大論集』14(3), pp. 341—361.

[1974b]「梵文和訳 ガウダパーダ・バーシュヤ(3): インドの二元論の原典的解明」,『鹿兒島経大論集』15(2), pp. 229—251.

[1974c]「梵文和訳 ガウダパーダ・バーシュヤ(4): インドの二元論の原典的解明」,『鹿兒島経大論集』15(3), pp. 329—366.

長部和雄

[1982]『唐宋密教史論考』, 永田文昌堂。

本多恵

[1981]『サーンキヤ哲学研究』上, 春秋社。

服部正明

[1979]『古代インドの神秘思想』, 講談社。

早島鏡正

[1982]『インド思想史』, 東京大学出版会。

針貝邦夫

[2000]『ヴェーダからウパニシャッドへ』, 清水書院。

前田専学

[1980]『ヴェーダーンタの哲学』, 平楽寺書店。

[1988]『ウパデーシヤ・サーハスリー』, 岩波書店。

[1991]『インド的思考』, 春秋社。

[2000]『インド哲学へのいざない』, NHK 出版。

松濤誠達

[1980]『ウパニシャッドの哲人』, 講談社。

村上真完

[1978]『サーンキヤ哲学研究』, 春秋社, 1978年。

湯田豊

[2000] 『ウパニシャッド』, 大東出版社。

[2001] 「ガウダバーダのカーリカー: 新しい翻訳」, 『人文学研究所報』 34, pp. 53—75。

[2006] 『ブラフマ・スートラ: シャンカラの註釈(上)』, 大東出版社。

鎧淳

[1998] 『完訳バガヴァッド・ギター』, 中央公論新社。

3. 中文

法显

[1937] 《佛国记》, 上海商务印书馆。

黄宝生

[2006] 译: 《摩诃婆罗多》, 中国社会科学出版社。

黄心川

[1988] “中国密教的印度渊源”, 载《印度宗教与中国佛教》, 中国社会科学出版社, 《南亚研究》杂志增刊。

[1989] 《印度哲学史》, 商务印书馆。

季羨林

[1958] “再论原始佛教的语言问题”, 载《语言研究》1958年第1期。

金克木

[1947] “Vedāndasāra 之翻译和解说”前言, 载《学原》1947年第一卷第7、8期。

[1984] 《印度文化论集》, 中国社会科学院出版社。

江亦丽

[1997] 《商羯罗》(黄心川作序), 台湾东大图书公司。

龙达瑞

[2000] 《大梵与自我》, 宗教文化出版社。

释法尊

[1984] 编译:《释量论略解》, 台湾佛教出版社。

汤用彤

[1994] 《汉文佛经中的印度哲学史料》, 商务印书馆。

[1962] 《往日杂稿》, 中华书局。

徐梵澄

[1984] 《五十奥义书》, 中国社会科学出版社。

[1993] “商羯罗生平初探”, 《世界宗教资料》, 1993年第2期。

巫白慧

[1999] 《圣教论》, 商务印书馆。

[2000] 《印度哲学》, 东方出版社。

王邦维

[1995] 释注:《南海寄归内法传校注》, 中华书局。

姚卫群

[2003] 编译:《古印度六派哲学经典》, 商务印书馆。

杨惠南

[1995] 《印度哲学史》, 台北东大图书。

张保胜

[1989] 译:《薄伽梵歌》, 中国社会科学出版社。

梵汉译名对照表

一 人名

- Ācyutaprekṣa 阿周陀薛刹
Ākṣapāda 恶叉波陀
Anandabodha, alias Anandabodha Yati 阿难波陀
Anandajñāna 欢喜智
Ānandatīrtha 阿难陀提达
Aniruddha 阿尼鲁达
Annabhaṭṭa 阿难跋陀
Appayadikṣita 阿婆耶底库悉达
Āryadeva 提婆
Asaṅga 无著
Āsuri 阿修利
Auḍulomi 奥都罗弥
Aurobinda Ghose 奥罗宾多·高士
Āśmarathya 阿湿摩那耶
Aśoka 阿育王
Bādarāyaṇa 跋达罗衍那
Baddhali 跋婆利
Badmapāda 巴德玛帕答
Baladeva 巴拉提婆、力天
Basava 巴莎伐
Bhanadeva 巴拉提婆
Bhanaganeṣa 巴拉迦勒舍
Bhārgava 婆伽瓦
Bhartṛhari 伐致呵利

- Bhartṛmītra 伐致弥罗
 Bhartṛprapañca 伐致拉旁遮
 Bhavadāsa 薄伐陀沙
 Bhāviveka 清辩
 Bhojarāja 菩闍王
 Bodhāyana 波陀衍那
 Bodhāyana 菩达延那
 Caitanya 查伊泰尼耶
 Caitanya 恰唐耶
 Caraka 遮罗迦
 Dārā Shikōh 达拉·希库
 Dayananda Sarasvatī 达耶难陀·沙罗室伐底
 Devadatta 提婆达多
 Devala 提婆罗
 Dharmakīrti 法称
 Dignāga 陈那
 Draviḍa, Dramiḍa 都罗伯达
 Gaṅgeśvara 甘格霞、恒河自在主
 Gārga 羯伽
 Gauḍapāda 乔荼波陀
 Gotama 乔答摩、瞿昙仙人
 Govindanātha 哥宾达
 Govinda 哥宾达
 Guṇaratna 德宝
 Guṇaratna 求那罗多那
 Haribhadra 师子贤
 Hārīta 诃梨多
 Hari 诃梨
 Harṣavardhana 戒日王
 Hastāmalaka 呵什达摩罗伽
 Īśvarakṛṣṇa 自在黑
 ṅagadīśa Bhaṭṭācārya 贾迦提沙·达跋达迦耶

Jaimini	闍弥尼
Jayadeva	有胜天
Jayanārāyaṇa Tarkapañcānana	贾耶那罗衍那
Jayatīrtha	闍耶提达
Kabīr	伽比尔
Kamalaśīla	莲花戒
Kaṇabhuj, Kaṇabhakṣa	蹇拏仆
Kaṇāda	迦那陀
Kapilarṣi	迦毗罗仙人
Kapila	迦毗罗
Kātyāyana	伽怛衍那
Kāśakṛtsna	夏库利
Keśava Miśra	克夏婆·弥室罗
Kṛṣṇa	黑天
Kulārkaṇḍita	库拉喀潘底塔
Kumārila Bhaṭṭa	鸠摩利罗·跋陀
Kumārila	鸠摩利罗
Mādhava, alias Vidyāraṇya	玛陀婆
Madhusūdana – Sarasvatī	裴罗室伐底、辩才天
Mahādeva Vedāntin	摩诃提婆·吠檀丁
Mahādeva	摩诃提婆
Mahāpurṇa	摩呵婆奴那
Mahāvīra	大雄
Maṇḍana Miśra	曼陀纳·弥室罗
Maṇḍanamiśra	曼陀那·弥室罗
Māṭhara	摩咤罗
Maticandra	末抵战陀罗、慧月
Mohandās Karamchand Gāndhī	甘地
Muḥammad Iqbāl	穆罕默德·伊克巴尔
Nagabhata	纳伽巴德一世
Nāgārjuna	龙树
Nāgojibhaṭṭa	那乔吉跋陀

- Nānak 那纳克
 Nārāyaṇa Guru 那罗延天·古鲁
 Navadvīpa 那婆德维帕
 Nimbārka 尼跋迦
 Padmanābha Miśra 波陀摩那薄·弥室罗
 Padmapāda 波陀摩帕陀
 Pañcaśikha 般尸诃
 Pāṇini 波弭尼
 Pārthasārathi Miśra 波陀萨罗底·弥室罗
 Prabhākara 般跋羯罗、光显
 Prajāpati Parameṣṭhi 住顶仙人
 Prakāśātman 普拉喀夏特曼
 Praśastapāda 钵罗奢思多波陀、因赞
 Pūrṇānanda 普那难陀
 Pūrṇaprajña 普那般若
 Rabīndranāth Tagore 泰戈尔
 Ram Mohan Roy 罗姆·摩罕·罗易
 Ramakrishna 罗摩克里希那
 Ramaṇa Maharṣi 罗摩那·摩诃希
 Rāmānanda 罗摩难陀
 Rāmānuja 罗摩奴阇
 Rucidatta 光施
 Rūpa Gosvāmin 鲁跋
 S. Dasgupta 达斯笈多
 S. Radhakrishnan 拉达克里希南
 Sadānanda 莎陀难陀、真喜
 Sanātana Gosvāmin 萨拉达拉
 Sarvajñātman alias Sarvajñātman Muni, Nityabodhācārya 萨奴瓦阇特曼
 Sarvajñātman 萨奴瓦阇特曼
 Sarvepalli Radhakrishnan 拉达克里希那
 Siddharṣi 悉檀珥舍
 Someśvara 婆摩斯婆罗

- Sucanta Miśra 苏恰多·弥室罗
 Sureśvara 苏雷斯瓦那
 Śabara 夏跋那、山隐师
 Śākyamuni 释迦牟尼
 Śālikanāth 夏利伽那特
 Śāṇḍilya 商地利耶
 Śaṅkara Miśra 商羯罗·弥室罗
 Śaṅkara 商羯罗
 Śantirakṣita 寂护
 Śivāditya 湿婆迭底
 Śrīdhara 室利陀罗
 Śrīkaṇṭha, alias Nilakaṇṭha 室利甘陀
 Śrīpati 室利波底
 Śrīvatsācārya 室利跋沙迦耶
 Śuka 修伽
 Śvetaketu 白净仙人
 Taṅka 达伽
 Toṭaka 陀达伽
 Trivikrama 帝利吠伽罗摩
 Udayana 乌陀衍那
 Uddālaka Āruṇi 乌达罗伽·阿伦尼
 Udyotakara 乌闍多伽罗
 Ulūka 优楼迦
 Upavarṣa 优波伐沙
 V. Bhattacharya 月顶论师
 Vācaspati Miśra 筏遮塞波底·弥室罗
 Vallabha 筏罗婆
 Vālmiki 伐弥基
 Vardhamāna 跋陀摩那
 Vardhamanopadhyaya 伐达摩罗帕底耶耶
 Vārṣagaṇya 伐里沙、毗梨沙迦那、雨众
 Vārttikakāra 婆提迦迦罗

- Vasubandhu 世亲
 Vātsyāyana, Pakṣilasvāmin 筏差耶那
 Vātsyāyāna 筏差耶那
 Vidyāraṇya 吠德亚楞耶
 Vijñānabhikṣu 吠若那比柯宿、识比丘
 Vindhyavāsin 频阇诃婆裘
 Viṣṇusvāmin 毗湿奴斯伐敏
 Vivekānanda 辨喜
 Viśvanātha Pañcānana 吠室伐那泰·钵恰那伐
 Vyāsarāya 毗沙陀耶
 Vyāsātīrtha 毗耶莎提底
 Vyāsa 毗耶舍、广博仙人
 Vyomaśekharācārya 毗耶玛沙迦迦耶
 Yādavaprakāśa 耶陀婆般迦叶
 Yāmunācārya 耶牟那阿阇梨
 Yāmuna 耶牟那
 Yāska 耶斯卡

二 神名

- Aditi 阿提致女神
 Aditya 阿迭多，共七神，为阿提致女神的七子
 Agni 阿耆尼、火神
 Ahi - budhnya 阿伊佛陀耶、海龙神
 Amṛta 众神、天上不死
 Apah 阿波、水蜜神
 Apām - napāt 阿班那巴特、水之子神
 Asura 阿修罗、魔神
 Aśvin 阿须云、耦生神
 Bhāvāvṛtta 有转神
 Brahmaṇaspati 祈祷主
 Bṛhaspati 祈祷主
 Deva 天神

- Dhātṛ 陀特里、创造神
 Dyaus 特尤斯、天父神
 Dyauspitar 天父
 Gandharva 乾闥婆
 Indra 因陀罗、雷神
 Īśvara 自在天
 Jātasvedas 阇闥·吠陀斯（阿耆尼异名）
 Maheśvara 摩酰首罗天、大自在天
 Manyu 摩尼尤、怨怒神
 Maruts 马尔殊、暴风神
 Mātariśvan 摩陀利斯梵、降火神
 māyin, māyāvin 摩耶主
 Mitra 弥陀罗、太阳神、友人神
 Nārāyaṇa 那罗延天（毗湿奴异名）
 Paramātman 最胜我神
 Parjanya 巴尔加鲁耶、雨神
 pati 万有的主
 Piśāca 毗舍遮
 Prajāpati 波罗贾底、生主
 Prajāpati 生主
 Pūṣan 布善、育生神
 Pūṣon 布威、祖神
 Rākṣasa 罗刹
 Rudra 鲁陀罗、荒神
 Sarasvati 莎罗斯伐底，圣河女神、辩才天
 Sarvṛ 沙维德利、金色神
 Soma 苏摩，酒神
 Srādha 湿罗陀、虔诚神
 Sūrya 苏利耶、太阳神
 Śiva 湿婆
 Trita - āptya 底利多阿波提耶、海光神
 Uṣas 乌莎、黎明女神

- vāc 伐求、辩才女神
 Varuṇa 婆楼那、天空父神、司法神
 Vāsudeva 财神子
 Vāsudeva 世天
 Vāta 洼他、风神
 Vāyu 伐尤、快风神
 Viṣṇu 毗湿奴神、遍入天
 Vivasvat 毗伐斯瓦特、日光神
 Viśvakarman 毗湿伐羯摩、一切业神、造一切主
 Yama 阎摩、天国神

三 书名

- Avestā* 《波斯古经》
Abhidhānacintāmaṇi 同义语辞典
 adhyāya 《梵经注》的四篇
Advaita - prakaraṇa Upaniṣad 《奥义书不二论章》
 Advaita 不二章，《圣教论》第三章
Āgama - śāstra 《圣传论》
 Āgama 圣教章，《圣教论》第一章
Aitareya Up. 《他氏奥义》
 Alātasānti 旋火寂静章，《圣教论》第四章
Alāta - śānti - prakaraṇa Upaniṣad 《奥义书旋火寂静章》
Anugītā - Bhāṣya 《随歌疏》
Anuvyākhyāna 《释难》
Āpastanblya gṛhyasūtra 《阿跋斯檀婆家庭经》
Āraṇyaka 《森林书》
Atharva - veda 《阿闍婆吠陀》
Atharva - śikhā Up. 《阿闍婆髻奥义》
Atharvaśira Up. 《阿闍婆顶奥义》
 Ayūr 《阿输论》
Bhagavadgītā 《薄伽梵歌》
Bhāmatī 《有光释》

- Bharādvāja - vṛtti* 《薄罗德婆迦评注》
Bhāratātatparya - nirṇaya 《大战歌定旨》
Bhāṣāpariccheda 《语义决释》
Bhāṣyasūkti 《跋沙苏克提》
bhāṣya 注解书
Brahma Up. 《大梵奥义》
Brāhmaṇa 《梵书》
Brahmaṇaspati Sūkta 《祈祷主赞歌》
Brahman - Sūtra - Bhāṣya 《梵经注》
Brahmasiddhi 《梵成就论》
Brahma - sūtra 《梵经》
Brahmasūtrabhāṣya 《梵经注》
Brahmavidyā Up. 《梵明奥义》
Bṛhadāraṇyaka Up. 《广森林奥义》
Bṛhadāraṇyaka - Upaniṣad - Bhāṣya 《广森林奥义疏》
Bṛhatī 《广疏》
Candrika 《月光》
Caraka - saṃhitā 《遮罗迦本集》
Carana - vyūha 《宗派论》
Caturlakṣaṇī 《四部篇》
Chandas 《阐陀论》
Chāndogya Up. 《歌者奥义》
Daśapadārtha - śāstra 《胜宗十句义论》
Daśaślokīmahāvīdyāsūtra 《十偈颂广大明经》
Dharmasūtra 《律法经》
Dharmur 《陀论》
Dīpaśikhā 《解明》、《灯明》
Dvādaśalakṣaṇī 《十二部篇》
Gaṇḍharva 《榘闡婆论》、《摆闡婆论》
Garga or Gargya 《课伽论》
Gauḍapādabhāṣya 《乔荼波陀注》
Gauḍapādiyahāṣya Vyākhyā 对商羯罗的《蛙氏奥义》注的复注

Gauḍapādiyabhāṣya, Āgamaśāstravivaraṇa, Gauḍapādiyāgamaśāstra-
bhāṣya, Gauḍapādiyāgamaśāstravivaraṇa 商羯罗对《圣教论》的注疏

Gauḍapādiyabhāṣya 《乔荼波陀颂注》

Gauḍapādiya - karikā 《乔荼波陀颂》

Gītābhāṣya 《薄伽梵歌注》

Gītā - bhāṣya 《释歌》

Gītābhūṣaṇa 《薄伽梵歌》注解

Govindabhāṣya 《牧尊注》

Gṛhyasūtra 《家庭经》

Hastāmalakāśloka 《呵什达摩罗伽颂律》

Idihāsa 《伊底呵婆论》

Iśā Up. 《伊莎奥义》

Jyotiṣa 《竖底沙论》

Kalpa 《柯刺波论》

Kalpa - sūtra 《祭事经》

Kāmikāgama 《欲圣教》

Kaṇāda - rahasya 《卡那陀罗哈沙》

Kāṭhaka Up. 《石氏奥义》

Kauṣītaki Up. 《乔尸多基奥义》

Kāśika 《迦西伽》

Kena Up. 《由谁奥义》

Kiraṇāvall 《光之颈饰》

Kiraṇāvalibhāskara 《光之颈饰跋斯迦罗》

KṣurikāUp. 《慧剑奥义》

Kusumāñjalibhāṣyam 《正理花束疏》

Kusumāñjaliprakāśamakaranda 《正理花束解说之蜜》

Laghu - Sāṃkhyasūtravṛtti 《数论经小评注》

Laghvi 《小释补》

Lakṣaṇāvali 《楞伽颈饰》

Lilavatī 《里拉婆提》

madhujñāna 《蜜智章》

Madhyamakahrdayavṛtti 《中观心论》

- Mahā Up.* 《大奥义》
Mahābhārata 《摩诃婆罗多》
Mahābhāṣya 《大疏》
Mahābhāṣyadīpikā 《大疏解明》
Maitrāyaṇa Up. 《慈氏奥义》
Māṇḍūkya Up. 《蛙氏奥义》
Māṇḍūkya – Upaniṣad – kārīkā 《蛙氏奥义颂》
Māṇḍūkyopaniṣad – Bhāṣya 商羯罗的《蛙氏奥义》注释
Māṭharavṛtti 《摩陀罗评注》
Mīmāṃsā – Sūtra 《弥曼差经》
Mīmāṃsānukramaṇī 《弥曼差索引》
Muṇḍaka Up. 《秃顶奥义》
Naiṣkarmyasiddhi 《业力解脱悉底》
Nārāyaṇa Up. 《那罗衍那奥义》
Nāsaḍāsiya Sūkta 《无有赞歌》有转神赞
Nayavistara 《那邪毗萨多论》
Nirukta 《尼鹿多论》
Nṛsiṃhatāpanīya – Upaniṣad – Bhāṣya 《尼理心诃奥义疏》
Nyāya kusumañjali 《正理花束》
Nyāya sūtra 《正理经》
Nyāya vārttika tātpārya ṭīkā pariśuddhi 《正理解论真义疏详解》
Nyāya vārttika tātpāryaṭīkā 《正理解论真义疏》
Nyāya vārttika 《正理解论》
Nyāyabhāṣyam 《正理经注》
Nyāyabindu 《正理一滴》
Nyāyadīpāvalī 《正理灯饰》
Nyāyakandalī 《正理的芭蕉树》
Nyāyamakaranda 《正理之蜜》
Nyāyaratnamala 《正理宝蔓》
Nyāyasudha 《正理甘露》
Nyāyasudhā 《正理斯陀》
Padarthadharmasamgraha 《摄句义法论》、《题法要集》、《范畴与法

的论纲》

- Padma - pūraṇa* 《莲花往事书》
Pañcapādikā 《梵经注》复注
Pāṇinisūtrapaṭhaka 《波你尼经读本》
Patañjali bhāṣyam 《钵颠闍利疏》
 Prabandham 宗教诗集
Prājāpatya Sūkta 《生主赞歌》
 prakaraṇagrantha 教义纲要书
Prakaraṇa - pañcika 《详注》
Prakaraṇas 《论评》
Pramāṇamālā 《量论花蔓》
Pramānasamuccaya 《集量论》
Prasannarāghara 《光明罗诘裔》
Prasthāna - bheda 《宗派别类考》
 Prasthānatraya 吠檀多三经
Pratyaksāloka 《现量论》
Praśna Up. 《疑问奥义》
Puruṣa Sūkta 《原人赞歌》
Pūrva - Mimāṃsā - sūtra 《前弥曼差经》
Rājamārtāṇḍa 《瑜伽经》注
Ratnaprabhā 《宝行王普罗薄》
Rāvaṇa - bhāṣya 《罗婆那疏》
Ṛg - Veda 《梨俱吠陀》
Ṛjuvimalā 《真诘》
Ṣaḍdarśana Samuccaya 《六见集论》
Sāma - veda 《娑摩吠陀》
Sāṃkhya pravacana bhāṣyam 《数论解明疏》
Sāṃkhya pravacana 《数论解明》
Sāṃkhya - kārīkā 《数论颂》
Sāṃkhya - Kārīkā - Bhāṣya 《数论颂疏》
Sāṃkhyapravacanabhāṣya 《数论解明注》
Sāṃkhyasaptatīrtti 《数论七十颂评注》

- Sāṃkhya - sūtra* 《数论经》
Sāṃkhyatattvakaumudī 《明谛论》、《数论诸谛之月光》
Sāṃkhyavṛtti 《数论评注》
Samkṣepaśārīraka 《〈梵经注〉略说》
Samnyāsa Up. 《出世奥义》
Sāṅkya 《僧作论》
Saptapadārthī 《七句义论》
Sarvadarśanasamgraha 《全哲学纲要》、《摄一切见论》
Ṣaṣṭi - tantra 《六十科论》
Siddhāntaleśa 《悉檀纤毫》
Siddhānta - Mukutāvalī 《极成说真珠之颈饰》
 smṛti 古传书
 stotra 赞诗
Sūtra - bhāṣya 《梵经》的《经注》
Sūtra - vṛtti 《梵经》的《经注》
Suvarṇasaptati 《金七十论》
Suvarṇasaptati - śāstra 《金七十论》
Śabara - bhāṣya 《夏跋那疏》
Śaivabhāṣya 《梵经》注解
Śaṅkaradigvijaya 《商羯罗胜者》
Śārīrakam - Śāstram 《根本思惟论》
Śārīraka - sūtra 《根本思惟经》
Śārīra - sthāna 《遮罗迦本集》第四篇
Śastradīpikā 《论灯明》
Śikṣa 《式叉论》
Śivāgama 湿婆圣典
Ślokvārttika 《颂释补》
Śrautasūtra 《天启经》、《随闻经》
Śribhāṣya 《吉祥注》、《圣注》
Śrikarabhāṣya 《梵经》注解
Śukabhāṣya 《梵经》注解
Śulvasūtra 《祭坛经》

- Śvetāśvatara Up.* 《白骡奥义》
Taittirīya Up. 《鹧鸪氏奥义》
Tantra Vārttika 《义理释补》
Tantraratna 《义理之宝》
Tarka saṅgraha 《思择要义》
Tarkabhāṣā 《六派哲学疏释》
Tarkasaṃgraha 《思择要义》
Tattvacintāmani 《真理如意珠》
Tattvamuktāvali 《真实珠贯》
Tattvapradīpikā 《真理灯明》
Tattvasamīkṣa 《梵成就论》注释
 ti - piṭaka 三藏
 Trayīvidyā 三明
Ṭupṭikā 《小注》
Ucchiṣṭa Sūkta 《残馘赞歌》
Upadeśasāhasrī 《示教千则》
Upamitibhavaprapaṅcākathā 宗教谈话集
Upaniṣad 奥义书
Upaskāra 《乌帕斯伽罗》
 Upaveda 副吠陀
Uttaragītā - Bhāṣya 《后薄伽梵歌疏》
 Vaitathya 虚妄章, 《圣教论》第二章
Vaiśeṣika - nikāya - daśapadārtha - śāstra 《胜宗十句义论》
Vaiśeṣika - sūtra 《胜论经》
Vākyapadīya 《文章单语篇》
 Vārttika 评释书
Veda 《吠陀》
Vedānta - sūtra 《吠檀多经》
Vedāntadīpaḥ 《吠檀多灯明》
Vedānta - Mimāṃsā - śāstra 《吠檀多弥曼差论》
Vedāntasāra 《吠檀多精髓》
Vedānta - śāstra 《吠檀多论》

- Vedārthasaṃgrahaḥ* 《吠陀旨要》
Veda - Saṃhita 吠陀本集
Viḍhi - viveka 《仪轨辩明》
Vijñānāmṛta, alias Brahmaśūtrārjuyākyā 《梵经》注解
Vivṛtti 复注
Viśvakarman Sūkta 《造一切主赞歌》
Vṛtti 评注
Vyākaraṇa 《毗伽罗论》
Vyamavati 《毗耶玛瓦谛》
Yajur - veda 《夜柔吠陀》
Yoga bhāṣyam 《瑜伽疏》
Yogabhāṣya 《瑜伽注》
Yoga - sāra - saṃgraha 《瑜伽学说精要》、《摄瑜伽精髓》
Yoga - sūtra 《瑜伽经》
Yogatārāvalī 《瑜伽星河》
Yoga - vārttika 《瑜伽复注》
Yogavārttika 《瑜伽注》复注
Yogaśāstrabhāṣyavivarāṇa 《瑜伽经注疏》
Yuktidīpikā 《道理之光》

四 宗教、哲学名词

- abhāva* 非有、无说、无体量
abhed 不异
abhedavat (个我与主宰神) 的不异
abhidhya 意欲
abhiniveṣa 有爱、现贪、生存欲望
abhivyaṅgyā cic - chakti 可显现的精神能力
abhivyaṅgyā - caitanya 可显现出精神性的纯质
abhyudaya 升天
abhyupagma siddhānta 不顾论宗、后得悉檀
Ācārya 阿阇梨师
acetana 非精神存在

- acidvastu 非精神之物
 Acintyabhedābheda 不可思议不一不异论
 acit 物、非心
 adharma 非法
 ādhibhautika 依外苦
 ādhidaivika 依天苦
 adhikam 长分
 adhikāra vidhi 资格仪规
 adhikaraṇa siddhānta 傍准义宗、前导悉檀
 adhīna 从属于梵的
 adhiṣṭānāt 依故
 adhyakṣa 监视者
 adhyāropaṇā 性质附托
 adhyāsa 附托、增益
 ādhyātṃika 依内苦
 adhyavasāya 决智
 Ādipuruṣa 第一人
 adṛṣṭam 动力因的业
 adṛṣṭārtha 不可见物件的证言
 adṛṣṭa 不可见、不可见力、不可知的本能
 Advaita Ashram 不二论修道院
 Advaita 不二一元论
 advaita 不二
 āgama 圣言量、圣教
 Agnihotra 火祭
 agrahaṇa 使人缺乏理解
 aguṇavat 无德
 ahaṃkāra 我慢、自我意识
 ahetu sama 无因相似
 ahimsa 不害、非暴力
 āhnika 二日课
 aikya 同一性

aja	不生者, 永恒者
ajāti	不生
ajñānam	不解义
ajñāna	无智、无知
akarman	不善业
akartṛ	非作者
ākāśa	空
ākhyāyika	说话
akṣara	不灭者
ākuñcanam	屈业
alpam	有限
Āḷvār	阿耳伐尔
amalatva	无垢
amṛtatva	不死性
amṛta	不死者、甘露
aṃśa	部分 (不可分)
anādi	无始
ānandamayātman	妙乐我
ānandamaya	妙乐所成、真我
ānandam	阿难陀喜乐
ānanda	有喜
ananta	无限
ananubhāṣaṇam	不能诵
ananyadṛś	不看
anapekṣatvāt	无因的
anekāntavāda	多元的存在论
anitya sama	无常相似
annarasamaya	食味所成、肉体
antaḥkaraṇa	内官
antaranga	内支
antarvyāpti	内在的共存性
antaryāmin	内导者

- Antrikṣaathāna 空位
 antya - viśeṣa 边异
 anudhyāna 冥思
 anumāna 比量
 aṇu - mātra 原子般大小
 anupalabdhi sama 不可得相似
 anupasaṃhari 因无定
 anutpatti sama 无生相似
 anuvṛttatva 包摄作用
 aṇu 极微、原子
 anvaya - udhāharaṇam 同喻
 anvayavyatireki 肯定否定
 ānvikṣikī 论究学
 anyathābhāva 变化
 anyatrakarkarmaja 随一业生
 anyonyābhāva 更互无
 apakarṣa sama 损减相似
 aparatva 此体
 aparā - vidyā 下智
 apara 低级
 aparigraha 无所有
 aparīṇāminī 无转变
 apārthakam 无道理义
 apasiddhānta 为悉檀多所违、难宗
 apavarga 解脱
 āpekṣika 相对的
 aprāptakāla 不至时
 aprāpti sama 不到相似
 apratibhā 不能难
 apratiśaṅkhyā nirodha 非择灭无为
 ārambhakasamyoga 集聚结合
 Ārambha - vāda 积聚说

- arthamātra nirbhāsam 对象（境）的光辉
 arthāntaram 异义
 arthāpatti sama 义准相似
 arthāpatti 义准量
 arthavāda 释义
 artha 对象、境、感觉对象
 arthaĀrya Samāj 雅利安社，圣社
 asādhāraṇa 因有限
 asaṃprajñatā samādhi 无心三昧
 āsana 坐法
 asat 无
 Asatkārya - vāda 因中无果论
 asmitā 我慢、我见、我执
 āsmīta 自存
 asmi 我（执）
 asteya 非盗
 asthāna 非常住的
 āstika 正统派
 ātman 阿特曼、我、灵魂
 ātmatatha 灵性
 atyanta kaivalyam 究竟解脱
 atyantābhāva 究竟无
 Avacchedavāda 限定说
 avaiśeṣya 无区别
 avakṣepaṇam 舍业
 āvaraṇa 覆障
 avarṇya sama 不要证相似
 avayava 部分（可分）、论式、语言分别
 avibhāga 无区别
 avidyādhyasta, avidyādhyāropita 由无明所附托
 avidyākālpita 无明所误认想定而出
 avidyākṛta 无明所产生

- avidyāmaka 无明是其本质
 avidyāpratyupasthāpita 无明所误认构象而出
 avidyāvāda 无明说
 avidyā 无明
 avijñātārtham 有义不可解
 avikṛti 非变异
 aviśeṣa sama 无异相似
 avyabhicāri 无误
 avyākṛte nāmarūpe 非变异名色、未开展的名称和形态
 avyakta 未开展者
 avyapadeśya 不可言说
 avyatireka 与梵不离
 aśakti 无能
 aśeṣa - sad - guṇa 属性、德
 āśraya 基体
 bahirvyāpti 外在的共存性
 Bahudhātmake 众持
 bahu 众多
 bāhya 外
 bhadrāsana 贤坐
 Bhāgavata 薄伽梵派
 bhakti 信爱
 Bhakti 虔信派
 bhakti - yoga 通道、信瑜伽
 bhaktiyoga 信瑜伽
 Bhāmatīprasthāna 帕默底派
 Bhedābheda 不一不异论
 bheda - pañcaka 五种差别
 bheda 变形、不一、区别
 bhokṛbhāvāt 食者
 bhokṛ 享受者

- bhrānti – kalpita 虚构的
 bhūman 无限
 bhūtātman 现象我、元素我
 bhūta 大
 bijasākti 可能力
 bijaśakti 原动力
 Brahmā – Vaiṣṇava 大梵毗湿奴派
 Brahmācārin 梵行者
 brahmacarya 梵行、不淫
 Brahma – Mimāṃsā 梵弥曼差
 Brahman 梵
 brahmaṇaḥ sarvakalpanāmūlatva 思维的根本
 brahmāṇḍa 梵卵、宇宙
 Brahmanirvāṇa 梵涅槃
 Brahmapariṇāmavāda 梵转变论
 brahmasatyamjaganmithyā 真实的是梵，其他都非真实
 Brahmātmaikyam 梵我一如
 brahmavidyā 梵知
 Buddha – darśana 佛教哲学
 buddha 常住、清淨、聪明、开悟
 buddhīndriyāṇi 五知根
 buddhīndriya 五种感觉器官
 Buddhiyoga, jñānayoga 智瑜伽
 buddhi 觉、智慧、意识、统觉机能
 caitanyajña 知
 caitanya 纯粹精神
 Caitanya 恰唐耶派
 caturtha 第四位
 catuṣpad 四足
 Cetanātman 永恒智能的原理
 cetana 精神存在、知
 cetṛ 知者

- chala 难难、曲论
 Chandas 阐陀论
 cic - chakti 精神能力
 cid - acin - miśra 精神与非精神的混合物
 cidvastu 精神之物
 cin - mātra 纯粹精神、思想
 citta 心
 citta - bhūmi 心的转变情态、心地
 citta - mātra 唯心
 citta - vṛtti - bodha 对心的作用加以感知
 citta 心
 cit 知
 daṇḍāsana 杖坐
 darśana 见
 darśaṇa 直观
 Darśapūrṇamāsan 新满月祭
 dehin 有身、灵魂
 dhā - ātmaka 存在体
 dhanurāsana 弓坐
 Dhāraṇā 凝神、执持
 dhāraṇā 执持
 Dhārayitṛ 主宰者
 Dharma 法，存在的要素
 dhavamsābhāva 已灭无
 dhyāna 禅那、静虑
 Dikṣā 净身
 dik 方
 doṣa 过失、烦恼
 draṣṭṛ 观者
 dravya 如实、所依谛
 dṛṣṭānta 譬喻、见边
 dṛṣṭārtha 可见物件的证言

- dṛṣi - mātra 观察的能力
 dṛṣiprakaranam 见
 duḥkha 苦
 Dvaitā dvaita - vāda 二元不二论本质不一不异论
 Dvaita 二元论
 dveṣa 瞋
 Dyuṣṭhāna 天位
 ekāgrata pariṇāma 心一境的开展
 ekāgra 一心
 ekam 彼一、唯一物
 gnanam 行业
 gomnkhāsana 牛口坐
 guṇa 德、依谛
 Gurumata 上师的教旨
 gurutva 重体
 Guru 上师
 haṭha - yoga 努力瑜伽
 hetu 因
 hetvābhāsa 似因
 hetvābhāsa 自证、似因
 hetvantaram 立异因义
 indriyārtha - saṃnikarṣotpannam 根境结合而成
 indriya 根、感觉器官
 īsvara 主宰者
 itaretarādhyāropanā 相互附托
 Īśana 自在
 īsvara praṇidhāna 念神
 īsvara - kāraṇa - vāda 主宰神原因论
 Īśvarapranidhāna 念神、敬神
 jaḍa - bheda 非有情相互之间的差别
 jaḍa - īsvara - bhidā 非有情与主宰神的差别
 jaḍa - jīva - bhidā 非有情与个我的差别

- jagat kāraṇam 宇宙生成原因
 jagat 世界
 Jaina 耆那教
 jalpa 修诸义、纷义、言分别、人身攻击
 jñāna - kāṇḍa 智品
 jāti 净论、倒难、虚假的驳斥、无效反驳
 jijñāna 欲知
 jijñāsā 欲知
 jīva 灵魂
 jīva - bheda 个我相互之间的差别
 jīvabhuta 生命我
 jīva - īśvara - bhidā 个我与主宰神的差别
 jīvamukti 生前解脱
 jīvanmukti 有身解脱
 jīvātman 命我
 jīvebhūtā 有命
 jñā, cinmātra 知
 jñāna - kāṇḍa 智品
 Jñānakarmasamuccayavāda 知行合并论
 jñāna - lakṣāṇa 智相
 Jñāna—Mimāṃsā 智弥曼差
 jñāna - viśeṣa 知
 jñāna - yoga 知道、智瑜伽
 jñāna 认识、知觉
 jñātṛ 认识主体
 jñā 我知、知者
 Jyotiṣa 树底张履及论
 kaivalyārtham pravṛtteḥ 独离故
 kaivalya 独存
 kālātīta 过时因
 kāla 时
 Kalpa 劫波论

- Karaṇa – kārya – abheda 因果无分别论
 Karaṇa – kārya – bheda 因果差别论
 kāraṇa 因
 kārayitṛ 行动者
 karma 羯磨，业
 karma – kāṇḍa 业品，祭祀、仪礼
 Karma – Mimāṃsā 业弥曼差
 karman 羯磨、善业、所作之物
 karma – yoga 行道、行瑜伽
 karmayoga 业瑜伽、有为瑜伽
 karma 业、作谛
 karmendriya 五种行动机能器官
 karoti 语造
 kartṛ 能作者
 kartṛ 主体
 kārya sama 果相似
 kārya 果
 kevalāṇvayi 完全知
 kevalavyatireki 完全否定
 kramamukti 渐进解脱
 Kriyāvāda 有执受说
 kriyā – yoga 作法瑜伽
 kṛti hetu 作因
 kṣarah sarvāṇi bhūtāni 所有会犯错误的生物
 kṣetrajña 神我、灵魂、知田
 kṣetra 原质、田
 kukuṭāsana 鸡坐
 kumbhaka 瓶相
 kumbhaka 刹那止息
 kurumāsana 龟坐
 kūṭastha 万物的终极
 Lingāyata 性力派

- liṅga - śarīra 细身论
 liṅga 性质
 Lokāyata 顺世论，路迦耶多
 madhuvidyā 蜜明
 Madhva, alias AnandatIrtha, Pūrṇaprajña 摩陀婆派
 mahābhūtāni 五大
 mahābhūta 大种
 mahātman 大我
 Mahat 大
 Mahāvākyam 大格言
 man 思考
 manas 心识
 manas 心
 manas 意、意根、心灵活动
 manomaya 意所成、现识
 mantra 祭祀文
 Mantra 祭文集录、曼陀罗
 Mārjāranīyāya 猫论
 Markaṭanyāya 猴论
 maṛtyatva 可死性
 matānujñā 信许他难
 mati 智
 matsyanāthāsana 鱼主坐
 māyā 摩耶论、幻力、魔力
 māyābījaṃ 种子
 māyīn 幻力之主
 mayurāsana 孔雀坐
 Mimāṃsā 弥曼差
 Mīmāṃsaka 弥曼息伽
 mithyā - bhūta 虚妄之物
 mithyājñāna 错误认识
 mokṣa 解脱

mṛṣādhyāsa	误的附托
mūḍha	盲心
mukhyaprāṇa	主要生气
mūla	根元
mūrta	有相
Nakuliśapāśupata	那库利沙兽主派，涂灰外道
nāmadheyam	祭名
nāma	名
nāstika	异端派
Nāyanāras	那衍那罗派
neti	非此，非彼
nigamana	结
nigrahasthāna	堕负
niḥśreyasam	至善
nimittam	助因
nimitta	动力因
niranuyojoyānyoga	非处说堕负
nirarthakam	无义
niratiśaya – upādhi	限定性制约
nirbija samādhi	无种三昧
Nirguṇa Brahman	上梵
nirguṇa	没有任何的属性
Niriśvara – sāmkhya	无神的数论
nirṇaya	决、决定
nirodha pariṇāma	静止的开展
niruddha	灭心
Nirukta	尼罗多论
nirvāṇa	涅槃
niṣedha	禁制
niṣiddhakaraṇam	被禁止的行业
nitya sama	常住相似
nityoditā – cic – chakti	常住的精神能力、神我

- Niyama 劝制
 Nyāya, Naiyāyaka 尼夜耶、正理派
 Nyāya – darśana 正理派哲学
 nyūna 不具足分
 om “唵”字
 padārtha 句义
 pada 概念、语言
 padmāsana 莲花坐
 paivṛḍham karma 善业
 pañcakośa 五藏说
 Pañcarātra 旁恰罗那派
 pakṣa 宗法
 paṇḍit 潘底特
 parabhakti 认识
 paracitta jñānam 他心智
 parah 最高者
 paramaṃ pāvanam 最高的净化法
 paramāṇu 原子
 paramārtha 最高的实在
 pāramārthika – satā 胜义谛
 parāmarśa 思择及审察
 Paramātmā 我
 paramātman 最高我
 parameśvara 最高主宰神
 parapakṣa – nirjaya 他说的排斥
 parārthānumāṇa 他比量、说服他宗的论证
 paratantra – lakṣaṇa 依他起性、假有性
 paratantra 依存之物
 paratva 彼体
 parā – vidyā 上智
 para 最高
 parikalpitā – lakṣaṇa 遍计所执性、妄有性

- parikalpita 虚构之物
 parimāṇa 量
 pariṇāma – vāda 开展说
 pariṇāma 开展、转变
 pariṇāmin 基体
 pariniṣpanna – lakṣaṇa 圆成实性、实有性
 parisāraṇam 伸业
 pariśeṣamāna 归谬法
 Pārsī 袄教
 paryanuyojya – upekṣaṇam 于堕负处不显堕负
 Patañjali – Yoga 钵颠阁利的瑜伽
 pati 主
 pauruṣeya 神我
 phala 果报
 pīlupāka 原子热
 prabhu 主
 pracchannabauddha 假面的佛教徒
 pradhāna – kārya 原质的结果
 pradhāna 胜因、根本原质
 prāgabdhāva 未生无
 Prajāpati 内慧、生主
 prajñā 智慧
 prakaraṇa sama 问题相似
 prakaraṇasama 相似因
 prakāra 形式、种类
 prakṛtilaya 原质吸入
 prakṛti 根本、原型、原质、质料因
 pramāṇa 量、正知、认识方法
 prameya 认识物件
 Prāṇamaya – ātman 生气所成我
 prāṇamaya 生气所成、生理组织
 prāṇāyāma 调息、制气

- prāṇa 生命我
 prapañca 现象界
 prāpti sama 到相似
 prasāṅga sama 无穷相似
 Pratibimbavāda 映射说
 pratidṛṣṭānta sama 反喻相似
 pratijñā 宗
 pratijñahāni 自立义
 pratijñantaram 取异义
 pratijñatārtha sannyāsa 舍自立义
 pratijñā virodha 因与立义相违
 pratitantra siddhānta 先承稟宗、别别教法悉檀
 Pratyabhijñādarśana 再认识派
 pratyagātman 内在的我
 pratyāhāra 敛识
 pratyāhāra 制感
 pratyakṣa 现量
 pratyakṣa 直接知觉
 pravṛtti 作业、活动性
 prayati 冲动力
 prayoga vidhi 顺序仪规
 prayojana 用、目的
 pretyabhāva 彼有、来世
 pṛthaktva 别体
 Prthivisthāna 地位
 puṃs 灵我
 punaruktam 重语
 pūraka 调入息、满相
 puruṣa viśeṣa 特别的神我
 Puruṣa 原人神我
 Puruṣa - medha 人身祭供
 puruṣārtha 人生目的

- puruṣottama 最高神我
 pūrva jātijñā 宿命智
 Pūrva – Mimāṃsā 前弥曼差
 pūrvapakṣa 前论
 pūrvavat 有前比量
 rāga 贪
 rajas 罗阇
 rājayoga 王瑜伽
 Ramakrishna Mission 罗摩克里希那教会
 Rāmānuja 罗摩奴阇派
 rarmendriśāṇi 五作根
 rasa 水银液体
 Raseśvara 水银派
 recaka 调出息、虚相
 retodhāḥ 施种者
 Rtasya gopā 规律的保护者
 Rtāvan 有规律者
 rūpa 色
 sabija samādhi 有种三昧
 sadasmi 我即有
 sadevasi 汝即有
 sadasadbhyām anirvacaniya 是真非真不可言说
 Saḍ – darśana 六派哲学
 sādharmaṇa 因普遍
 sādharma sama 同法相似
 sādhyasama 所立似因
 sādhyā 大词、所立、宗义
 sādṛśyābheda – samśrayāt 不异的基础
 sādṛśya 俱分
 Sad – Vaiṣṇava 真实毗湿奴派
 Saguṇa Brahman 下梵
 saguṇa – yoga 有德瑜伽

- sākṣin 观者
 samādhipariṇāma 等持的开展
 saṃādhi 三昧、三摩地、等持
 sāmānādhikarāṇya 同格关系
 samānatantra 相似的学派
 samāna 等气
 sāmānyacchala 类的艰难
 sāmānya – lakṣāṇa 共相、类分别
 sāmānya 同、总相谛
 sāmānyota dṛṣṭa 平等比量
 sāman 颂歌
 samāpatti 等至
 sāmāvaya 和合、无障碍谛
 Samaya 六种教义
 sama 同样的
 saṃbuddha 归敬觉者
 saṃghātaparārthatvāt 聚集为他故
 saṃkalpa 觉智、思想力
 Sāṃkhya 数论
 saṃprajñatā samādhi 有心三昧
 saṃsāra 轮回
 samsaya – vyndāsa 除疑
 samsaya 疑惑
 saṃvidrūpatva 纯粹精神
 saṃvitti 想
 samyagdarśana 正确的直观
 samyama 总制
 saṃyogaja 合生
 samyogavibhāgeśv akaraṇam apekṣaṇam 非为合离之因
 saṃyoga 合
 saṃśaya sama 疑相似
 saṃśayaprasthāpaka 引起人的疑惑

saṃśaya	疑惑
Sāṅkhyayoga	僧伽瑜伽
santoṣa	满足
Saptabhaṅgīnaya	七支论法
sarvagatva	遍在
sarvatantra siddhānta	遍所许宗、一切教法悉檀
sarve dharmāḥ	一切诸法
sat	有
sattā, bhāva	有性、存在
Sattra	苏摩祭
sattva	萨埵、喜德
satyam	真实
satya	真实
sat	真实
saviśeṣabrahman	差别的梵
savyabhicāra	不定因
Seśvara – sāmkhya	有神的数论
siddhānta	悉檀、极成说、宗义
siddhāsana	自在坐
siddhi	自在
siṃhāsana	狮子坐
smaraṇa	记忆
smṛti hetu	念因、记忆的因
sparśavat	有触体
Sphoṭavāda	苏波多论
sphoṭa	苏波多、声本体、语性
sthūlaśarīra	粗身
sūkṣma śarīra	物质性的细身
sūkṣmaśarīra	细身
Sūtrātman	主宰者
svabhāva	自存性、自性
sva – buddhi – saṃvedana	认识意识

- svadhā 自在力
 svādhyāya 学诵
 svārthānumāṇa 自比量、说服自宗的论证
 Svarūpa Lakṣaṇa 自性相
 svarūpa - pariṇāma 同质转变
 svastikāsaṇa 幸坐
 Svataḥ - prāmāṇya - vāda 自量论
 svatantra 独立之物
 svayaṃprabha 自辉
 syādvāda 相对主义的真理观
 Śabbda - nityatā - vadin 声常住论
 Śabdabrahmavāda 言语梵论
 Śabdādvaitavādin 言语一元论
 śabda - pramāṇa 圣言量、声量
 śabdārtha 声性
 śabda 声、形相因
 Śaiva - Śiddhānta 湿婆圣典派
 śakti 可能力
 śakyaprāpti 可得
 śānti 寂静
 śārīra, dehin 具有身体之物
 śārīraka 有身我、体内我
 śarīra 身、肉体
 śauca 清静
 śeṣavat 有余比量
 Śikṣa 式叉论
 Śiva 湿婆派
 Śuddha - advaita 纯粹不二一元论清静不二一元论
 śūnya 空
 tadekam 唯一物
 tādātmya 同一
 tadutpatti 相继的因果性

Taijasa	炎光
tamas	多磨
tanmātrāṇi	五唯
tanmātra	五尘
tantra	要义
Tantrism	怛多罗派
tapas	苦行
Tarka	观照、观慧、思辨
tarka	思择、论破
tattvam asi	汝即那
Tataṣṭha Lakṣaṇa	精神相
tattva	原理、实在
Tengalai	罗摩奴阇南派
Theravāda	上座部
triguṇa	三德
triguṇādiviparyayāt	异三德故
trivṛt	三重
trivṛt - karaṇa	三分结合
turya	《蛙氏奥义》第四足
tṛtīya parāmarśa	第三执取、第三知觉
tyam	彼面者
ubhayakarmaja	俱业生
ubhayendriya	俱根
udāna	上气
udhāharaṇam	喻
upacāracchala	譬喻的艰难
upādāna	质料因
upādhi	限制、属性
upalabdhi sama	可得相似
upamāna	譬喻量、模拟
upanaya	合
upapatti sama	可能相似

- uparati 无忧无虑
 upāsana 归依
 utkarṣa sama 增多相似
 utkṣepaṇam 取业
 utpatti vidhi 起始仪规
 uttānāsana 背龟坐
 Uttara – Mimāṃsā 后弥曼差
 uttarapakṣa 后论
 vācā virūpa – nityayā 借助常住之声
 Vaḍagalai 罗摩奴阇北派
 vāda 论议、言说、主张
 vahiranga 外支
 Vaibhāṣika 毗婆沙派
 vaidharmya sama 异法相似
 vairāgya 离欲
 Vaiṣṇava 毗湿奴派
 Vaiśeṣika 胜论派
 Vaiśvānara 普遍位
 vākchala 言辞的难难
 varṇya sama 要证相似
 Vārttikakāra 评释师
 vānā 印象
 vastu 实体
 vastutva 实在的
 vedana 知识
 Vedānta 吠檀多派，吠陀的终结
 Vedānta – Mimāṃsā 吠檀多弥曼差
 vega 速度
 vibhāga 离
 vibhūti pāda 神通品
 vicāra 有伺
 vidhi 仪规

- vidṛtti 卤颅顶骨中合之缝处
 vidyas 知者
 vidyā 念想论
 vihītakaraṇam 被许可的行业
 vijñānamayātman 识所成我
 vijñānamaya 识所成、理性
 vijñāna 识
 vikalpa sama 分别相似
 vikāra 变异、派生物、显现、结果
 vikṣepa – śakti 投射能力
 vikṣepa 立方便避难
 vikṣipta 迁心
 viniyoga vidhi 方法仪规
 vīparītagrāhaka 误解
 Virāj 毗罗阇、遍照者、外慧
 virāsana 结跏坐、英雄坐
 Vīraśaiva 英雄湿婆派
 viruddha 相违因
 virūpa – pariṇāma 异质转变
 viśaya 物件、客观
 viśayin 认识主体、主观
 viśṛṭi 流变
 vitaṇḍā 坏义、妄批
 vitarka 有寻
 Vivarta – vāda 幻变说
 vivarta 假现
 vivarta 转幻
 viveka 识别、判断
 viśeṣa 别异、殊胜、别相谛
 Viśiṣṭa – advaita 限定不二一元论
 Viśva 周遍
 vṛddhi 增大

- vṛtti 作用
 Vyākaraṇa 毗伽罗论、声明记论
 vyakta, vikṛti 变
 vyakti 差异
 vyāna 媒气
 vyāpaka 大遍同
 vyāpti - niyama 共存性之遵行
 vyāpti 不变共存性、遍充、回转
 vyāpya 小遍同
 vyāpya - vyāpaka 中遍同
 vyāsa 毗耶莎
 vyatireky - udhāharaṇam 异喻
 vyāvahārika 世俗的
 vyavasāyātmaka 确定
 vyavṛttatva 排拒作用
 yajñopavita 圣线
 yajus 祭词
 Yama 禁制
 yāvat tāvat 对象的原貌
 Yoga 瑜伽
 yoga - ja 瑜伽现量
 yogi 瑜伽者
 yugapat 声同时所闻

五 地名

- Badāmi 巴答弥
 Badarinātha 巴达里那塔
 Bhārata - varṣa 婆罗多国
 Brahmāvarta 婆罗门国
 Caucasus 高加索
 Curṇā 库尔那
 Jambu - dvīpa 瞻部洲, 阎浮提

Kalaḍi 卡拉迪
 Kanauj 曲女城
 Kedārnatha 珂哒那塔
 Kerala 珂那拉
 Kurukshetra 拘罗尸陀罗国
 Magadha 摩揭陀, 现印度南比哈尔
 Sriperumbuthur 斯利佩鲁姆普杜尔
 Susa (波斯) 苏萨
 Śrīraṅga 室利兰伽
 Uḍupi 乌都皮

六 一般名词

adhikaraṇa 节
 Adhvaryu 祭供者
 agni 火
 aikṣata 想
 aja 野羊
 ākṛti, genus 种类
 alāta 火把
 amla 酸
 aṇīyas 微细的
 anna 食
 antarikṣa 空界
 anumāna; ānumānika 东西
 anuṣṇāsīta 不冷不热
 aṇu 微细
 apāna 吸气
 āpas 水
 araṇya 森林
 Ardhmāgadhī 半摩揭陀语
 asurabhi 恶香
 Ātman vātah 风

- avayava 部分、支
 āvṛtti 回归
 aśabha 典据
 āśrama 四行期
 bhakṣa 吃、食
 Bhuj 吃、食
 brāhmaṇa 婆罗门
 Brāhmaṇaḥ stotā 婆罗门祭祀的歌咏者
 brāhmivāc 神圣的语言
 bṛhat 伟大
 calana 运动
 chandas 韵律学
 Choḷa 朱拉宫廷
 citra 杂色
 dakṣa 活力
 dehābhīmānin 身体
 devamāyā 天仙一般美妙体态
 dhvani 语音
 dhvanya 鼓音
 dīrgha 长
 div 天空
 dravatva 液体
 Dravida 达罗毗荼人
 duḥkha 苦
 dveṣa 瞋
 gandha 香
 Gāthā 偈颂
 grāma 村庄
 Gupta 笈多王朝
 guror gariyase 老师的老师
 harita 绿
 hotṛ 劝请者

hrasva	短
icchā	欲
idaṃ sarvaṃ	宇宙
Janaka	闍那伽王族
jāti	种类
jñāna	知识
jyotiṣa	天文学
kalala	精子
kalpa	祭事学
kāma	欲爱
kaṇa	米粒、微粒、原子
kapiśa	褐
karaṇa	感官
kaṭu	辣
kaśāya	涩
kharoṣṭhi	俱卢梵语
kroṣanti	喝彩
kṣatriya	刹帝力
Kusāna	贵霜王朝
lakṣanā	间接表示
lavana	咸
līla – kaivalyam	游戏
liṅga	男根
liṅga	证据
madhura	甜
Māgadhī	摩揭陀方言
mañcāḥ	观众席
manyu	激情
Mātar	母亲
Maurya	孔雀王朝
nava – kambala	一条新毯子、九条毯子
nīla	青

nirukta	字源学
pāda	章
Pāli	巴利语
paramaguru	祖师
parimaṇḍala	圆
parivṛḍhaḥ	伟大或殊胜
pāśa	绳索
paśu	家畜
pīta	黄
Prākṛit	古印度语言
prāṇa	呼气、生气
Pratihāras	普腊蒂哈腊王族
prayatna	勤勇
preman	爱
pṛthivī	地界
pumaṃs	男人
puruṣārtha	生的目的
rājanya	王族
rakta	红
rasa	味
rathin	乘坐者
ṛc	赞歌
retas	种子
ṛta	秩序, 规律
sādhana	方法
sāhasrī	千
sāma	诗歌
sāman	旋律
saṃhitā	本集
saṃkhyābhāvaḥ	无数的
saṃkṣepa	略说
saṃskāra	行

saṃskṛta	梵语
saṅkhyā	数
Sarana	皈依
Sāra	本质
smārta	依据、教系
smṛti	记忆、圣传
sneha	润
sparśa	触
sphaṭika - maṇi - kalpaṃ	水晶珠
sukha	乐
sūkta	赞歌
Sumerian Civilization	苏美尔文明
sūna	儿子
surabhi	好香
sūtra	经
svacchatva	透明
svayam	自身
syandana	液体、流动
śabda	声、语
śarīra	身体
śikṣā	音声学
śīta	冷
śloka	韵律
śraddhā,	信任
śramaṇa	沙门
śruti	天启圣典、神传
śudra	首陀罗
śukla	白
Tamil	泰米尔族
tanutva	微少
tapas,	苦行, 热力
tejas	火

- tikta 苦
udgātṛ 咏唱者
upādhi 修饰语
uṣṇa 热
vāc 语言
vaiśya 吠舍、庶民
varṇa 瓦尔那，阶级、人声
vāyu 风
vedāṅga 吠陀辅助学
vendhyā 石女
vidyā 明，学问或知识
vyākaraṇa 文法学
vyākaraṇam 文法
yajus 祭词