

[印度] 乔荼波陀 著

docsriver.com
商家本本店



圣教论



商务印书馆

圣 教 论

(蛙氏奥义颂)

[印度] 乔荼波陀 著
巫白慧 译释

商 务 印 书 馆

1999年·北京

图书在版编目(CIP)数据

圣教论/(印度)乔荼波陀著;巫白慧译释. —北京:
商务印书馆, 1999

ISBN 7-100-02713-6

I. 圣… II. 乔… III. 吠檀多—哲学思想—
印度 IV. B351

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 20782 号

SHÈNG JIÀO Lùn

圣 教 论

[印度] 乔荼波陀 著

巫白慧 译释

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

新华书店总店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

ISBN 7-100-02713-6/B·410

1999 年 5 月第 1 版	开本 850×1168 1/32
1999 年 5 月北京第 1 次印刷	字数 140 千
印数 3 000 册	印张 6 1/2

定价: 9.80 元

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件广告宣传页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



ĀGAMA—ŚĀSTRA

by

Gaudapada

国家哲学社会科学
“七五”重点课题研究成果

目 录

译序.....	(1)
圣教论(蛙氏奥义颂).....	(19)
圣教章第一.....	(19)
虚妄章第二.....	(51)
不二章第三.....	(103)
炭灭章第四.....	(143)
附录.....	(187)
蛙氏奥义.....	(187)
术语表(中文与梵文对照).....	(191)

译 序

一、论主乔荼波陀

乔荼波陀是本论作者。梵语 Gaudapāda, 意译“糖足”^①, 音译“乔荼波陀”。他是当代印度哲学主流派吠檀多主义(Vedānta)早期奠基人之一。关于他的生平和事迹, 仅有传说, 没有可靠的历史或记载。据说, 乔荼波陀是戈文陀(Govinda)的老师, 戈文陀是商羯罗(Sankara)的老师。商羯罗曾说他受过乔氏的教导和影响, 还谈论过乔氏的其他弟子的道德文章。这就是说, 乔氏生活在商羯罗的学生时代。至于商羯罗的年代问题, 虽然有些争议, 但学术界一般地接受这一说法: 商羯罗的年代约为公元 788—800 年。由是推定, 乔氏既然能够直接教导商羯罗, 那末他(乔荼波陀)至少活到公元 800 年——乔氏的年代约为 7 世纪末至 8 世纪初。^②

传说乔荼波陀写过好几部哲学著作,^③但公认是他本人的原

① Gauda(红糖)是印度北方一个盛产甘蔗的地方, 俗称“糖国”。pāda(足)是尊称, 意即“足下、阁下”, 和 carana 或 ācārya(导师)同一含义。据推测, Gaudapāda 可能是一位活跃在这个“糖国”、享有盛誉的吠檀多大师。(参看月顶论师《圣教论》梵文精校本, 绪论, §7.)

② S. 塔斯笈多《印度哲学》第 1 卷第 423 页。

③ 署名乔荼波陀的著作中, 主要有《自在黑数论颂疏》(Sāṃkhya-kārikā-bhāṣya)、《人师子精要奥义疏》(Nṛsimhatapanīya-Upaniṣad-bhāṣya)、《后圣歌》(Uttara-gītā, 即《薄伽梵歌》)、《难近母七百颂》(Durgā-saptasati)、《善施牛经》(Subhagodaya)、《吉祥明宝经》(Śrīvidyāratna-sūtra)。甚至有人认为乔氏还写过《中论颂注》(Mādhyaṃika-kārikā-bhāṣya), 参见 S. 拉达克利希南《印度哲学》英文本, 第 464 页脚注。

作,只有一部《乔荼波陀颂》(Gaudapāda-kārikās),即通常说的《圣教论》(Āgama-śāstra)。此论一般地阐述奥义书哲学,而专门为《蛙氏奥义》作注解,故又称为《蛙氏奥义颂》(Māndūkya-Upaniṣad-kārikās)。乔氏对奥义书哲学和佛家大乘学说有独到的研究,在《圣教论》中提出一系列新见解,构建了一个新的吠檀多体系。因此,《圣教论》不仅仅是一部对《蛙氏奥义》的权威注释,而且变成为一部自成体系的独立作品。

二、《圣教论》的结构

《圣教论》在结构上是颂诗体裁。在众多的奥义书注解作品中,它是唯一一部诗作。它之所以又称为《蛙氏奥义颂》或《乔荼波陀颂》,就是这个原故。全书四章,共 215 个颂,即,圣教章第一(Āgamaprakarana, 29 个颂),虚妄章第二(Vaitathyaprakarana, 38 个颂),不二章第三(Advaitaprakarana, 48 个颂),炭灭章第四(Alātaśāntaprakarana, 100 个颂)。

第一章的题目“圣教”(Āgama)一语,广义上泛指吠陀文献,狭义上特指四吠陀和奥义书;并且表示本论论主乔荼波陀在遵循吠陀-奥义书哲学传统的基础上提出自己的新见解: a)以“唯一分三”的模式解释《蛙氏奥义》的“四足”(四分)原理; b)确认奥义书中设定的超验性的精神实在“梵—我”是真实存在,唯一不二。以下两章(第二、第三章)特就这两个命题(梵是纯真存在,梵是唯一不二)进行全面的论述。第二章称为“虚妄章”是根据“幻”的理论来论证,除了梵—我之外,经验世界的一切,皆是伪妄如幻,非实存在:

“梦里出现诸境界，心内分别故非真”；^①“醒时所见诸境界，心内分别故非有”；^②“醒境如同梦里境，二者覆障无区别”；^③“梦时醒时二种境，智者称言本是一”。^④所谓梦境和醒境即指经验世界的精神现象和物质现象。二种境界，同是虚妄，非真存在。第三章称为“不二章”，是用“不二、无生、无差别、无分别”等否定模式来否定经验世界“有二、有生、差别、分别”等妄执，以论证“有二境界不可得”；^⑤“不二称作至上义”；^⑥“可知境界无生故，无生称曰一切智”；^⑦“此为至上之真理，于中无有一物生”。^⑧第四章称为“炭灭章”。“炭灭”即佛家的“涅槃寂静”。论主在这一章里采用佛家大乘哲学的范畴，再深入论述前二章的“虚妄”和“不二”的观点，并自由地摘引非吠檀多、但具有正确性和权威性的论据。

三、新吠檀多主义

考察《圣教论》四章内容，可以看出论主乔荼波陀是在努力构建一个新的吠檀多理论体系（这里所谓“新”是说与其前辈论师对奥义书的解释不一样）。这个体系基本上包括本体论、认识论、方法论、范畴论、解脱论或目的论等内容。

I. 在本体论上，乔氏确认宇宙间存在一个永恒的精神实在。

① 本论，Ⅱ.9(以下凡不注明“本论”，即是本论的章序和颂序)。

② Ⅱ.10。

③ Ⅱ.4。

④ Ⅱ.5。

⑤ Ⅲ.31。

⑥ Ⅲ.18。

⑦ Ⅲ.47。

⑧ Ⅲ.48。

他沿着奥义书哲学家的思想路线,使用下列模式来表述:——

原人→梵→我 $\left\{ \begin{array}{l} \text{梵} \\ \text{我} \end{array} \right\}$ 同一不二。

“原人”(Purusa)是吠陀仙人哲学家首先创立的,用以表述他们设想中的永恒实在:原人就是精神世界和物质世界的本原。^①在本论,论主用一个颂(仅仅一个颂)^②追述原人理论,然后以奥义书的“梵”(Brahman)取代原人。梵,具有和原人一样的特征——宇宙本原,但梵的哲学内涵更丰富,它既有绝对的一面,又有相对的一面。绝对的一面是“否定一切可说者”;^③“一切言说俱远离”;^④“常与非常名俱灭”;^⑤“最上快乐不可说”。^⑥这叫做“上梵”、^⑦“涅槃”;^⑧又叫做“胜义谛”、^⑨“真实义”、^⑩“真谛”。^⑪故就真谛而言,即使法门无量,佛亦无法可说。^⑫相对的一面,则是有法可说,可开方便之门,启发众生;为弱智者“诸佛说有生”;^⑬“不同物类话创造,此为方便入真理”。^⑭这叫做“下梵”、假谛、世俗谛。按

① 《梨俱吠陀》X.90。

② I.6;

③ III.26;

④ III.37;

⑤ IV.60;

⑥ III.47;

⑦ III.12;

⑧ III.47;

⑨ I.16; II.32;

⑩ III.27;

⑪ IV.73;

⑫ IV.99;

⑬ IV.42;

⑭ III.15;

俗谛说,诸法“和合生成”;^①依他而起,有生有灭;^②有分别、有差别。^③然而,这些俗谛上的事物是圣人“为示教故作是说”,^④“以慈悲故宣此义”。^⑤

梵,作为宇宙本原,显然是一个客观唯心主义概念。本论论主有时把它看作“所知”,即客观对象。^⑥但是,他并不认为它是纯客观性的。在许多场合,他把梵和佛家的“识”(vijñāna)^⑦和“心”(hrd, ceta)^⑧等同起来。这样,梵既是客观性的,同时又是主观性的。梵的主观性又叫做“我”(Ātman)。梵与我,外在地似有分工——梵是客观世界的基础,我是主观世界的根源;内在地则完全同一不二:梵即我,我即梵;梵我一体,圆融互涉。这一理论,几乎在所有奥义书中都可以读到。但比较典型的表述,在本论论主看来,要算《蛙氏奥义》(第2节):“一切皆此梵,此我即是梵,此我有四足”。论主正是根据这则奥义写出《圣教论》开宗明义的第一章第1颂:——

“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。”

颂中的“唯一”和“三分”是对“此我有四足”的诠释。“四足”即是四分:外慧、内慧、深慧、我。此中“我”就是“唯一”。故“唯一”与“三分”亦即“我”与“三分”(详见本论第一章第1颂释)。至于“唯一”

-
- ① Ⅲ.10;
 - ② Ⅳ.73、74;
 - ③ Ⅱ.4、14;Ⅲ.14、19;
 - ④ Ⅰ.18;
 - ⑤ Ⅲ.16。
 - ⑥ Ⅲ.33。
 - ⑦ Ⅰ.20。
 - ⑧ Ⅰ.2、25。

与“三分”之间在哲学上的关系，奥义书如《广林奥义》、《歌者奥义》、《石氏奥义》、《慈氏奥义》等，一般地提出“会三归一”（会多归一）的模式。然而，“三分”依“唯一”而起之后，是否独立于“唯一”？“唯一”是否遍在“三分”之中？这些问题似未在奥义书得到明确的解答。乔荼波陀则在本论中肯定“唯一住此三分中”，意思是说，“三分”依“唯一”而起，“唯一”又同时“住”在“三分”之中。这里的“住”字具有深刻的哲学意义；它意味着“唯一”与“三分”的关系，既有“依一分三”的演化过程，又有“会三归一”的还原过程。“三分”之所以能够最终复归于“唯一”，正是因为“三分”实质上是“唯一”幻现的外在似真非真的现象——“三分”不是真实的存在，“唯一”才是真实的存在。

其次，“唯一住此三分中”的“唯一”着重表述“此我即是梵”的梵—我同一的奥义。“梵”与“我”这两个概念，用现代哲学术语说，前者（梵）属于客观唯心主义范畴，后者（我）属于主观唯心主义范畴。乔荼波陀用“唯一”将二者同一起来，构成一个纯粹的唯心主义的统一体，一个想象中的超验精神实在。在奥义书^①和在本论第一章里称为心理四位的“第四位”，就是这一最高精神境界的另一名称。《蛙氏奥义》（第7节）是这样描绘这一超验精神境界：“非内慧，非外慧，非内外慧，非慧密集，非慧，非非慧。不可见，无所设施，无所执著；无相，不可思，不可名，一我缘真实，息灭戏论，寂静，吉祥，不二，以为第四；是为我，是应知。”表明这个最高精神境界是纯粹的主观唯心主义性质的。本论第一章第10颂复述这段奥义：——

① 《广林奥义》Ⅱ.5.19；《慈氏奥义》Ⅶ.11。

“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。”

反映论主接受奥义书哲学家关于“第四位”的设想，确认它为唯一、绝对的精神实在：“自在、灭除一切苦”和“不变、不二”。论主在第一章之后，分别设立“虚妄”和“不二”两章，正是为了论证“第四位”这一超验精神境界是唯一真实的存在；除此之外，经验世界的一切，包括梦境和非梦境，俱是“摩耶”幻相(māyā)，子虚乌有，非实存在；换言之，在绝对的超验精神中没有任何经验世间的差别。这就是论主乔荼波陀在本论所阐述的吠檀多观点——无差别不二论(Nirviśesa - advaita)：

“吠檀多论哲学家，如是观察此世界，
如见梦境与幻境，如见乾达婆城楼”。^①

II. 乔荼波陀认为，他的吠檀多观点——无差别不二论，是和佛家的“大乘法”一致的。^② 他盛赞此法，义理甚深，难得遇见。^③ 他劝告人们应对“大乘法”进行了解、认识。认识此法即是“智慧”，认识此法的人称为“大智者”。^④ 如何获得这种智慧(认识)？他在本论的后三章提出他的方法论——一个复杂的范畴系统；人们只要按照这个系统所提供的方法进行观察、反思，定能达到“住于自我之智慧，无生证人平等性”。^⑤ 这个范畴系统总的划分为两类否定模式：直接否定和间接否定。直接否定是基于两个特定的前提

① II. 31。

② IV. 90。

③ IV. 100。

④ IV. 89。

⑤ III. 38。

而起作用：1)设定的超验精神实在自身具有如下的否定特征——不二、无生、无差别、无分别、不动、不变、离老死、不可说、不可得、无著、无始、无终、非物质等；2)经验世界的精神现象和物质现象——有二、有生、差别、分别、动、变、老死、可说、可得、始、终、物质等，和合而生，本非实在，是被否定的对象。间接否定是基于三个特定的前提而起作用：1)设定的超验精神实在天然具有如下的正面特征——上梵、无相梵、大我、唯一、第四位、唯心、唯识、圆成实等；2)超验精神实在自身神奇地外现种种幻相——下梵、有相梵、个我、三分(杂多)、外现诸法、似外境、依他起等；3)幻相毕竟是“摩耶”，纯妄非真；故可用“幻”作为中介进行复归式的否定。

A. 直接否定

不二	(否定:)	二
无生	(否定:)	有生
无差别	(否定:)	差别
无分别	(否定:)	分别
非有	(否定:)	有
非无	(否定:)	无
不动	(否定:)	动
不变	(否定:)	变
离老死	(否定:)	老死
不可说	(否定:)	可说
不可得	(否定:)	可得
无著	(否定:)	执著
无始	(否定:)	始
无终	(否定:)	终
非物质	(否定:)	物质

B. 间接否定

上梵——(以“幻”否定:)—→下梵

无相梵	(以“幻”否定:)	有相梵
大我	(以“幻”否定:)	个我
唯一	(以“幻”否定:)	三分(杂多)
第四位	(以“幻”否定:)	三位
唯心	(以“幻”否定:)	现起诸法
唯识	(以“幻”否定:)	似外境
圆成实	(以“幻”否定:)	依他起
真谛	(以“幻”否定:)	俗谛
胜义谛	(以“幻”否定:)	世俗谛

这两个否定模式事实上概括了《圣教论》四章反复论述的主要命题,构成了乔荼波陀的新吠檀多主义理论体系。在乔氏看来,这个新体系基本上实现了对奥义书的精髓——无差别不二论(绝对一元论)的准确的表述。凡如此理解他这套理论者,肯定能够“观察此乃无分别,不二息灭诸戏论”,^①从而“悟得一切智”,^②达到“具足智慧者境界”。^③

Ⅲ. 印度哲学流派主要有六个属于婆罗门教意识形态的所谓“六派哲学”——数论、瑜伽论、正理论、胜论、前弥曼差论、后弥曼差论。前后两弥曼差派共同奉吠陀经和奥义书为根本经典。两派的区别在于对“知、行”关系的看法上。前弥曼差论重“行”,强调对吠陀—奥义书的祭祀仪轨的实践,故又称为“业弥曼差”。后弥曼

① Ⅱ.35。

② Ⅲ.36。

③ Ⅲ.34。

差论重“知”，强调对吠陀—奥义书的哲理的理解，故又称为“智弥曼差”，也就是通称的“吠檀多派”。智弥曼差，梵语是 Jnānamīmāṃsā，意为“探求吠陀奥义书知识的学派”。就《圣教论》来说，乔荼波陀遵循着后弥曼差的传统，也是把理论放在首位。但他并没有忽视实践。他认为，从实践（瑜伽行）中也同样能够悟得吠檀多真理。他在《圣教论》里特别提出两种实践方式：——

第一种方式是持诵 Om 字神咒。Om 字是奥义书神秘符号系统的中心符号。Om 最初在奥义书中以“aum”的形式出现，故 Om 的元音“o”是一个复合元音，由“a + u”复合而成。Om，汉语传统音译为“唵”或“蓬”，意译为“极赞、极至”。在奥义书中，它被赋予深奥的神学和哲学内涵。在神学上，Om 字是婆罗门教（印度教）三大主神的密咒（代号、密码）。Om 字的 a、u、m 三个成分中，“a”代表遍入天（Viṣṇu，毗湿奴），“u”代表紧思天（Rudra 鲁陀罗，吠陀后的湿婆 Śiva），“m”代表大自在天（Maheśvara，亦即梵天 Brahman）。在哲学上，Om 字是印度唯心主义哲学范畴系统中的最高范畴——梵（我）的代号，具有像梵一样的特征，包摄着经验世界和超验世界的一切；此岸众生和彼岸神明都住在这个圣字之中：“Om 字就是这个世界的一切”。^①“Om 就是梵，Om 就是这个世界的一切”。^②“一切皆此梵，此我即是梵……”。^③ 乔荼波陀综合奥义书关于 Om 字神咒的哲学奥义，在本论第 1 章中写了 11 个颂，大大丰富了 Om 字的哲学内涵。他认为 Om 字有四个字母（成分），即其中三个是含音的字母，一个是无音的字母——阿音（a）、

① 《歌者奥义》II .23.3。

② 《鹧鸪氏奥义》I .8.1。

③ 《蛙氏奥义》第 1 则。

乌音(u)、摩音(m)和无音。这四个音体现“唯一”与“三分”的原理：

“阿音(第一)导周遍,乌音(第二)导炎光,
摩音(第三)导有慧,无音(第四)导不动”。^①

此中“导”字有“导致、引发”的含义。换句话说,四个音各具与其相应的哲学奥义。“无音”意谓 Om 字虽然派生出“阿 a、乌 u、摩 m”三音的区别,但它所代表梵—我本体则是无音、无区别,唯一不二,寂然不动——无音之上梵。因此,凡持诵 Om 字神咒者,完全有可能领悟到它的哲学奥义：

“心与唵字应相应,唵字即是无畏梵;
常与唵字相应者,处何场所俱无畏”。^②

“唵字神咒即一切,统摄初中后三际。
如是认识唵字已,当即悟得其妙理”。^③

论主对唵字神咒的阐述,好像把它物化为一个神奇的“宇宙容器”,包容着无边无垠的空间和无始无终的时间。这又似对吠陀—奥义书的“宇宙胎藏说”的一新的发展。^④

第二种实践方式是勤修“无触瑜伽”。梵语 Yoga,汉语音译“瑜伽”。早在吠陀时代,“瑜伽”原意是“(给牛马)上轭、套轭;相连、相应”。在后吠陀,特别是到了奥义书时期,“瑜伽”有了宗教哲学的新义,“实现与梵同一,应知其加行规则:调控呼吸、抑制感官、

① I.23。

② I.25。

③ I.27。

④ 《梨俱吠陀》X.82.5—6;《歌者奥义》Ⅲ.19.1。

禅那静虑、总持意念、觉观思维、三摩提定。此六者称曰：瑜伽”。^①这则奥义说明，“瑜伽”(Yoga)、“禅那”(Dyāna)、“三摩提”(Samādhi)三者事实上都是“定”(静坐)的意义，是三个内涵相同、名称相异的术语。从那时到现在，这三个术语一直被广泛地交替使用。“无触”是一个特殊的瑜伽名称。“无触”瑜伽，也叫做“离染”瑜伽。它的定义是：“调伏意识离分别”；^②“无生无睡又无梦，亦不存在名与色”；^③“一切言说俱远离，一切思维皆不起”；^④“既无能取及能舍，住于自我之智慧”。^⑤论主说，这是一种在修持上十分困难的瑜伽；但是，如能不怕艰难，坚定修习，最后定会获得预期的结果——“安稳寂静、最上快乐，无生一切智”。^⑥

IV. 目的论、解脱论。在印度，从古至今，无论哪一种宗教和唯心主义哲学流派，在宣传自宗教义和理论的同时，必然宣布自宗的宗旨和目的——谋求最终能够从此岸的经验世界超越到(幻想中)彼岸的世界，从而“破除痛苦成正觉，安住寂静恒不灭”。^⑦乔荼波陀的哲学也不例外。他在本论中所阐述的新吠檀多理论(无差别不二论)和所提供的两种实践修持的方式实际上也是为其目的论服务的。不同的是，在理论(知)和实践(行)的次序上，他把理论放在第一位，认为通过对奥义书的哲理(一元论、无差别不二论)的研习和了解，会更快获得解脱(涅槃、最上快乐)。《圣教论》四

① 《慈氏奥义》VI.15。这六条瑜伽规则是后来一切“定”的修持基础。

② III.34。

③ III.36。

④ III.37。

⑤ III.38。

⑥ III.47。

⑦ III.40。

章,几乎每一章都强调“知”的重要性:“如是了知唵字者,彼即牟尼非他人”;^①“如是了知灭戏论,念念应系不二中”^②;“洞悉内在真实义,亦从外在见斯理”;^③“由于觉知我真理,对境不起妄分别”;^④“悟知离因性谛理,其余他因不可得;由是证得此境界,无忧无欲亦无畏”;^⑤“自性善调故调伏,如是知者达寂静”。^⑥ 这些引文中的“知、了知、觉知、悟知、洞悉”等,是讲解脱之因;“牟尼(圣者)、灭戏论、不起妄分别、无忧无欲亦无畏、达寂静”等是讲解脱之果。阐述解脱的因果,引导人们获得解脱,正是论主乔荼波陀撰写《圣教论》的最终目的。

四、乔荼波陀理论上的贡献和品格

《圣教论》是乔荼波陀在发展吠檀多理论方面所作的里程碑式的贡献,它直接地和间接地推动吠檀多学派朝着成为印度哲学流派中的主流派方向发展。兹就下述若干方面略说他在吠檀多理论上贡献的意义:

1. 不违古义、创立新说。印度六派哲学中最末一派是智弥曼差派,通常又叫做吠檀多学派。吠檀多(Vedānta),意为“吠陀文献的最后部分”,也就是给吠陀哲学作总结的部分——奥义书(吠陀经末期,婆罗门仙人、哲学家讨论哲学问题的对话录)。故“吠檀

① I.29。

② II.36。

③ II.38。

④ III.32。

⑤ IV.78。

⑥ IV.86。

多”既是奥义书的别称,也是吠檀多学派的名字(是因专门从事研究、解释奥义书哲学而得此名)。在乔荼波陀之前,吠檀多论师,包括著名《梵经》(Brahma-sūtra)作者伐蹉衍那(Bādarāyana),都曾对奥义书作过注解,其中有的论师采用二元论观点来讲解奥义书哲学。在乔氏看来,他这些前辈的注解,特别是那些采用二元论或类似二元论模式对奥义书哲学作的解说,是背离奥义书的基本原理的。他在全面、深入研究吠陀—奥义书的基础上,提出他的“无差别不二论”(新吠檀多主义理论体系),准确地表述奥义书的精义——唯心主义绝对一元论。同时,他把这一理论拔高到和佛家大乘法(中观论和唯识论)相等的高度,使它在唯心主义哲学领域里比其他吠檀多理论更加具有正确性和权威性。后起的伟大吠檀多导师商羯罗十分赞赏他的新理论。商氏在他的《梵经有身疏》(Śarīraka-Bhāṣya, I . 4. 14)中引用了《圣教论》的一个颂(Ⅲ . 15);在为《蛙氏奥义颂》(《圣教论》)作注时说,奥义书一元论面貌的恢复应归功于乔荼波陀。

2. 借助佛理、丰富自宗。印度六派哲学,在思想渊源上,都属于婆罗门教意识形态系统。但六派各有自己的根本经典。例如,数论派的《金七十论》、瑜伽论派的《瑜伽经》、正理论派的《正理经》、胜论派的《胜论经》、业弥曼差派的《弥曼差经》和智弥曼差派(吠檀多派)的“三基”经典——奥义书、《梵经》、《薄伽梵歌》。各派的根本经典同时也是它们各自解释经验世界和超验世界的范畴系统的依据。佛教哲学也同样有自己的根本经典和范畴系统。然而,佛教的根本经典,无论在数量上或质量上,远非其他学派所能比拟的;它的范畴系统也同样比其他学派严密、复杂。在表述超验的绝对实在方面,六派哲学基本上沿用“梵我”作为最高范畴。佛

教则另创新的最高范畴如“真如、实相、涅槃、如来藏、圆成实”等等。佛教哲学还改造了“梵我”内涵,将“梵我”的超验特征,改为经验特征,即否定“我”乃是永恒的主体;以“无我”取代“有我”。“梵”也被剥夺了创世神权,只保留其“自在天”的形相,生活在轮回六道中的天道。在乔荼波陀的心目中,佛教范畴系统似是最完善的。尽管佛教取消了“梵我”作为哲学的最高范畴,但他所理解的“梵我”在抽象内涵方面是和佛教的最高范畴“真如、实相”等没有两样,不在取消之列。所以,他特意地采用佛家范畴来充实、丰富自宗的范畴系统,使自己所理解的“梵我”(无差别不二论的观点)取得完善而有说服力的表述。

3. 服膺大乘、仰止佛陀。公元 647 年,印度北方(今之北方邦)的著名统治者戒日王(Harsavardhana, 606—647)去世。此后至公元 8 世纪,印度北方一直是政局动荡,民心不安。这在当时的意识形态领域有这样的突出反映:佛教失去昔日的活力和辉煌,日趋末法的衰微。与此形成对照,婆罗门教(印度教)却处于全面复兴的势头。然而,在北方某些地区,佛教的大乘学派如龙树的中观论和世亲的唯识论,余风犹存,传习未衰;坚守着佛教思想最后阵地,抵御婆罗门教和伊斯兰教的冲激波。另一方面,佛教和婆罗门教,在神学和哲学上,尤其是在秘密宗教仪轨方面,相互影响,相互渗透,乃至合流,越来越朝着有利于婆罗门教方向发展。在这样的历史背景下,出现这种现象——偶有佛教徒改信婆罗门教,婆罗门教徒归依“三宝”,是不足为怪的。乔荼波陀的故乡“糖国”(Gauda)可能正是佛教的大乘学派和婆罗门教的吠檀多学派同时盛行的地方。乔氏在这里生活和从事宗教、哲学活动。他在《圣教论》(第四章)引用大量的佛教范畴来论证他的“无差别不二论”,说明他曾经

深入研究过佛家的大乘教义,从中受到教益和启发。他不仅从学理上,而且从感情上,服膺大乘,敬佩佛陀。且看他所写两个向佛陀的致敬颂:

“能知智慧如虚空,所知境界无差别,
正觉诸法如空者,礼彼二足中最尊。”^①

“难遇甚深与无生,正等无畏及非异,
如是道理悟知己,我等如力致敬礼。”^②

作者在这两个颂中流露出对“二足中最尊”(佛陀)的无限崇敬的感情。这是一种发自内心的敬意。如果不是一个“尽形寿”献身佛教事业的信徒,很难想象还有谁能够会这样真挚地归敬自己所崇拜的偶像。

4. 尊重真理、反对虚伪。读了本论第四章,特别是上引的两个致敬颂,人们很自然会问:乔荼波陀究竟是一位佛教论师,还是一位吠檀多论师?从乔氏那些饱含着对佛陀的虔诚恭敬的语言来说,答案是肯定的——他很可能就是一位佛教徒。从他的吠檀多学派立场来说,他仍然是一位吠檀多论师,一名婆罗门教徒。这一点,乔氏自己讲得很清楚:

“光明之我具自幻,由是以我执著我,
是我觉知诸差别,斯乃吠檀多结论。”^③

“吠檀多论哲学家,如是观察此世界:

① 即本论第四章开章第1颂(IV.1),归敬颂。

② 即同章第100颂,信受颂(意即在讲完佛道后,表示接受)(IV.100)。详见二颂释。

③ II.12。

如见梦境与幻象,如见乾达婆城楼。”^①

这两个颂中的前一颂讲的是典型的吠檀多观点;后一颂讲的是典型的佛家幻论。正如我们刚才说的,乔氏所理解的“梵我”理论是和佛家的大乘法别无二致。所以,他在这里把佛家的幻论也看成是吠檀多的幻论,这是顺理成章的。这就是说,他并没有离开吠檀多立场去讲佛法——在顶礼佛陀、称赞大乘的场合上,他没有改变他的婆罗门教教徒的身份。乔氏这样做,似有两个原则:1)尊重真理。乔氏在本论中一再强调“如理”来理解哲学理论。^② 如果遇见不同的观点,要慎重考虑,择其最合理者接受。^③ 如果确认某一理论是合理的,就应坚持不舍离。^④ 这里的“理”字,即合理的真理。在他看来,佛家的大乘法是真理,他的“无差别不二论”也是真理;是真理,就要接受、坚持。2)反对虚伪。尽管乔氏对待佛陀和他的大乘教义的态度比一个真正的佛教弟子还要虔诚,但他从未企图伪装为佛教徒。乔氏认为,佛家大乘法是真理。真理是永恒的、普遍的。只要“如理”去研究、认识,无论他是佛教徒或非佛教徒都会自觉地“信受奉行”。乔氏对待真理的认真态度似乎反映他不赞成有人“明里敬佛,暗里谤佛”的做法——一方面从佛教那里吸取理论养料,另一方面又无情地批判、乃至无理地非难佛教。总之,乔茶波陀“尊重真理、反对虚伪”正好说明他是一位伟大的吠檀多学派的祖师,具有崇高的道德品格,是值得称赞的。

5. 引发争鸣、扩大影响。乔茶波陀在《圣教论》提出的、用佛

① II .31。详见二颂释。

② II .30; III .23。

③ II .13。

④ II .38。

家范畴所论证的“无差别不二论”在当时的宗教哲学界，特别是在本宗的吠檀多学者中间，引起相当大的反响。但这并不是说没有不同的看法。正相反，一些同派的吠檀多论师强烈反对乔氏把奥义书的“梵我”和佛家的“真如、实相、阿赖耶识”等最高范畴等同起来。随后，商羯罗继承乔氏的哲学，大力弘扬无差别不二论。他撰写了公认为权威著作《梵经有身疏》（简称《梵经疏》），集中地阐述这一理论，并创造性地作了发展。与商氏同时代和在他之后，有一批吠檀多论师不同意他用无差别不二论观点疏解《梵经》，纷纷站出来，从不同的理论角度注解《梵经》，从而形成了许多与商氏观点相左的吠檀多支派和理论。其中主要的有：分别不分别论、差别不二论、有二论（二元论）、二不二论、湿婆差别不二论、分别不分别我差别不二论、清净不二论、梵我一如分别论、不可思议分别不分别论等。^① 这些吠檀多支派的理论，从总体上说，扩大了吠檀多学派在学术界的影响，使它逐渐在印度意识形态领域中占据主导地位，成为占印度人口 75% 的印度教徒的人生观赖以形成的思想基础。今天，吠檀多哲学已不成文地被印度统治集团奉作治理国家大事的指导思想。因此，研究吠檀多哲学，特别是乔荼波陀和商羯罗的无差别不二论，对于了解印度人的思想，无论是它过去的渊源或现在的趋势，无论它是官方的或民间的，同样具有不容忽视的现实意义。

译者 1997 年 3 月

^① 拉达克利希南《梵经·精神生活哲学》英文译本，伦敦 George Allen and Unwin 公司出版，1971 年第 2 版，第 27 页。

圣教论

(蛙氏奥义颂)

圣教章第一

[本章提要:本章共有 29 个颂。“圣教”(Āgama)实为“教义、理论、学说”的同义语。“圣教章”是《圣教论》的第一章。在这一章里,乔荼波陀根据《蛙氏奥义》的原理,开章明义地阐明自己的基本哲学观点,即奥义书设定的超验精神(梵我)是唯一的真实存在,经验世界的一切精神性和物质性的现象皆是幻现,非实存在。由此开展讨论:(一)“唯一”与“三足”的原理(三足,即是三分、三相——周遍、炎光、有慧)。(二)心理“四位”原理(四位——醒位、梦位、熟睡位、第四位)。(三)上述二原理在理论上的对应关系:

唯一(第四位) $\left\{ \begin{array}{l} 1. \text{周遍} \cdots \cdots \text{醒位(物质)} \\ 2. \text{炎光} \cdots \cdots \text{梦位} \\ 3. \text{有慧} \cdots \cdots \text{熟睡} \end{array} \right\} \left. \begin{array}{l} \\ \\ \\ \end{array} \right\} \begin{array}{l} \\ \\ \text{(精神)} \end{array} \left. \right\} \text{第四位(唯一)}。$

(四)Om(唵)字密咒的三音(即此咒语构成的三个成分——a 阿、u 乌、m 摩)及其蕴涵的哲学奥义——“唯一”与“三足”:

Om(唵、唯一) $\left\{ \begin{array}{l} a \text{ 阿} \\ u \text{ 乌} \\ m \text{ 摩} \end{array} \right\} \text{奥义:} \left\{ \begin{array}{l} \text{周遍} \\ \text{炎光} \\ \text{有慧} \end{array} \right\} \text{唯一(Om 唵)}。$

(五)Om(唵)字密咒的修持法,由此可以亲证“唯一”(第四位的最

高精神境界),也正是吠檀多绝对无分别的不二境界。]

1. 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。

释:本论原是对《蛙氏奥义》(Māṇḍūkya Upaniṣad)的疏解,所以它的第一章第1颂首先概述《蛙氏奥义》的基本内容,然后据此开展,阐述论主乔荼波陀绝对不二论的吠檀多哲学。

本颂首先以不同的语言方式复述《蛙氏奥义》第二节内容:“一切皆此梵,此我即是梵,此我有四足。”此中四足是:外慧、内慧、深慧、我。原文 *catuspāt*,意为“四足”或“四分”。四分中的“我”是体(最高的精神本体),其余三分——外慧、内慧、深慧是相(我的外在表现形式)。《蛙氏奥义》把一体和三相合称为四足(四分)。本颂的“唯一”,即是《蛙氏奥义》的“一我”——唯一之我(唯一即我,我即唯一)。“唯一”是(我)体;外慧、内慧、深慧三分是(我)相。乔荼波陀把一体和三相分开,故说“唯一”和“三分”。如果合起来,自然是四分或四足。且如下表:

(体)一我、唯一	{	外慧……周遍	} 三足、三分(相)
		内慧……炎光	
		深慧……有慧	

可见,《蛙氏奥义》的“一我”和本颂的“唯一”是同义词;《蛙氏奥义》的“三足”就是本颂的“三分”。三分,是唯一(一我)自身外现的外在、各有特点的形式。1)外慧,它的特点是周遍一切(*viśva*),也就是所谓宇宙人(*Vaiśvānara*),他的认识对象是整个物质世界,属于

四位心理活动的第一醒位(《蛙氏奥义》第3节)。《歌者奥义》也说,宇宙人包摄一切生物,并为他们的生存和享受提供充分的物质资粮(V,18,1—2)。2)内慧,它的特点是放射炽热之炎光,以内在的精神现象作认识的对象,属于四位心理活动的第二梦位(《蛙氏奥义》第4节)。3)深慧,它的特点是智慧密集,无欲无梦,以深层的精神现象为认识对象,属于四位心理活动的第三熟睡位(《蛙氏奥义》第5节;《广林奥义》IV.3.19)。这三种形式虽然不是唯一,但没有离开唯一,而且是因唯一而存在,故说“唯一住此三分中”。这一说法也是乔荼波陀对奥义书常见的“三归一”(3 \subset 1)的理论模式的解释和发展。例如,《广林奥义》(I.6.1)说,“世界是名、色、业三成分”,而这三成分是由梵所支持——“三成分 \subset 一梵”。又如,《慈氏奥义》(VII.11)说,“诚然此虚空,自相甚宽广,摄入太空中;彼是最胜光,表现为三相:火、气及太阳。……”——“三相 \subset 一空”。“三”和“一”,前者是具体的物质,后者是抽象的精神。奥义书作者虽然形而上学地承认“三”终归于“一”,但就宇宙构成的成分而言,他们似在强调物质基础——世界是靠物质原素构成的。乔荼波陀把这个具有唯物主义倾向的说法纳入他的绝对不二论的理论体系,这是很有意义的。

2. 彼复分三住体内:
 周遍,显于右眼前,
 炎光,居于意识内,
 有慧,在心中空间。

释:关于“唯一”与“三分”的原理(1 \supset 3和3 \subset 1),第一颂似是着重从客观角度来阐述,第二颂似是着重从主观角度来阐述。“唯一”既是客观的,同时也是主观的。它的三种形式——周遍、炎光、

有慧，既表现为外在世界，同时也表现为内在世界。

第一句：“彼”即是“唯一”。在奥义书中常有三个主要的同义词用来表述奥义书哲学家设定的绝对的精神实在。它们是：“原人、梵、我”。乔荼波陀在本论使用“唯一”来表述，或者说，代替它们；虽然他偶尔也引用，特别是梵和我这两个词，在本论中显得受到他格外喜爱。“体内”即是肉体之内，意指生物界的纯主观的内在精神世界。主观世界也是唯一（我）的三分——周遍、炎光、有慧的活动场所。

第二句：“显于右眼前”，这个说法来源于《广林奥义》（Ⅱ.3.1；Ⅳ.2.2—3），后者提出二梵原理：有相之梵和无相之梵。前者的特征是生死、呆滞、实在；后者的特征是不死、生动、真实。二梵实质上是“一梵”的外现形式，故一梵即我，我即原人。原人有左右二眼，左眼显示有相之梵，右眼显示无相之梵。《广林奥义》作者把原人两眼上的二梵神格化为二大神——因陀罗（Indra）和毗罗阇（Virāj）；前者是阳性之神，出现于原人的右眼；后者是阴性之神，出现在原人的左眼。二神相恋，结为夫妻，并把众生内心作为他们合番交欢的洞房。从二神的结合便逻辑地演变出宇宙万有（包括精神世界和物质世界）。这就是“唯一”的第一分“周遍”的特征，是心理活动四阶段的第一醒位阶段。

第三句：“炎光”是心理活动四阶段的第二梦位阶段。“居于意识内”是说意识在这个阶段的活动是在它自身之中——意识在自身中接触精神现象。《广林奥义》（Ⅳ.3.9）说，“他借自身之光睡眠，原人于此成为自我照明。”这里的“自我照明”是说意识在梦位中自我认识梦中境界——圆满进入自我（《歌者奥义》Ⅳ.8.1）。

第四句：“有慧”是心理活动四阶段的第三熟睡位阶段。“在心

“中空间”是说意识在熟睡位中不再接触内外对象的静止状态。《广林奥义》(II.1.17)说,“熟睡时,具知觉的原人静止在心中的空间。……收束了这些感官,原人即入熟睡。”这里的“收束感官”就是指意识在熟睡阶段暂时停止了内外感官与对象接触的作用,休止在心中的真空中。《歌者奥义》(VIII.3.3—5)说,“诚然,那个我是在心中。按字源学解释,就是这个我在心中;因此,它就是心。如是知此理者,天天可登天官。”这个解释很清楚:“在心中空间”就是“在心中”;同时也说明意识(我)达到至高的光辉境界。

本颂上述内容——“显于右眼前”、“居于意识内”和“在心中空间”,不是出自《蛙氏奥义》,而是散见于较古的《广林奥义》、《歌者奥义》和《石氏奥义》。这是乔荼波陀对《蛙氏奥义》的重要的补充。

3. 要知享用复有三:
 周遍,常享用粗食;
 炎光,常享用细食;
 有慧,常享用喜悦。

释:此颂从纯主观角度来阐述意识的能缘(享用)和所缘(对象)的关系。

原文 bhuk, bhoga, 意即“受用、享受、享用”。这是指意识接触(能缘)对象的作用。“粗食”意指物质世界,感官所直接接触(享用)的对象。因此,“周遍”(外慧)似乎表示感官对整个物质世界的接触并由此产生的直接认识——感性认识(《蛙氏奥义》第3节)。“细食”和“喜悦”属于精神世界,是内在感官的对象。“炎光”和“有慧”是内在感官和精神世界接触而产生的两种不同的认识:“炎光”是比较低级的认识,“有慧”是比较高级的认识;二者也可以说理性认识的两个阶段(《蛙氏奥义》第3、4节)。

4. 须知满足复有三：
粗食，使周遍满足；
细食，使炎光满足；
喜悦，使有慧满足。

释：此颂和上一颂相对应，从客观角度阐述对象对意识的反作用(所缘境、所享用)。

原文 *trpti*(动词 *tarpayate*)，意为“满足，满意”，意指意识的特定的对象范围。粗食(物质世界)是(意识)在“周遍”的活动阶段(外在感官和感性认识)所接触的特定范围。细食、喜悦(精神世界)是(意识)在“炎光”和“有慧”的活动阶段(内在的感官和认识)所接触的特定范围。

“满足”之说，似是乔荼波陀根据《他氏奥义》和《鹧鸪氏奥义》有关论述而提出，并以此来丰富《蛙氏奥义》。

5. 能享用与所享用。
· 分别各有三阶段；
· 了知能所此二者，
· 彼于享用不染著。

释：此颂阐述能享用与所享用的统一。

“能享用”(主观意识)是周遍、炎光、有慧三者；“所享用”(客观对象)是粗食、细食、喜悦三者。能所二方虽然有三相，但都是唯一的外现形式；在唯一中不存在能享用和所享用的区别，更无能所二方各具的三相。了解这一道理的人，在进行享用时候，便可避免偏面的谬见执著有能享用者和所享用者，或者同时执著能所二者。不执著即是“不染著”。又“唯一”即是“我”。《鹧鸪氏奥义》(Ⅲ.10.5)说，“我是食物，……我是食物之食者。……我是食物，

我食供食者的食物。我征服了整个世界的存在。”此中食物是所食(客体)。食食物者是能食(主体);能食所食,源出于我,是我的幻现形式,无有实体。知此唯一不二的真我论者,便能食无所食,执无所执,清净自在,如理无染。

6. 仙人智者论断说:
所有存在有起源;
一说气息生一切,
另说原人产心光。

释:从第6颂至第9颂,乔荼波陀评介各派哲学家关于哲学根本问题的见解——关于宇宙起源和创世论的意见。本颂首先介绍两种见解,即气息说和原人说。

(一) 气息说。宇宙起源于什么,或者说,产生世界的本原是什么?有的哲学家认为是气息,气息生一切。气息(prāna 呼吸)是物质性的还是精神性的?在吠陀时期,地、水、火、风、空,被认为是五大物质原素。气息和风是同性质,是物质性的(《梨俱吠陀》I .164; X .168)。这就是说,吠陀仙人哲学家中,有人认为世界的本原是物质(宇宙起源于物质)。此后,在奥义书中还有人继续承认气息是物质,认为气是宇宙的本原。与此同时,又有人把气息与精神性的“我”同一起来,说“气息”即是“我”;我即是“梵”,梵即是“原人”。这就是说,有些奥义书哲学家认为宇宙的本原是精神性的(《鹧鸪氏奥义》II .1—9.1; III .1.1—6.1。《石氏奥义》I .3.10—11)。

(二) 原人说。吠陀仙人哲学家首先提出原人理论。他们从对自然的直觉的观察,设想在自然背后存在着一个控制自然的抽象的超验实在。他们创立“原人”这个抽象名词作为这个超验实在

的代号。他们创作了著名的《原人歌》(《梨俱吠陀》X.90),歌颂他们想象中超验原人的全知全能的创世神力。此后,经过梵书和奥义书时期,原人理论有了新的发展;从原人衍生出“梵”与“我”,而这三者(原人、梵、我)成为表述吠陀和奥义书哲学家幻想中的超验实在的专用语言。在许多后奥义书的哲学作品中,梵或我几乎完全取代了原人。因此,“原人生心光”,若改写为“梵(我)生心光”,也一样表示本颂的用意。“心光”的“心”字表示内在的精神世界,“光”字表示外在的现象界;这二者源出于原人(梵、我),故曰“原人生心光”。另一释义:心是内在心理,光是外在现象;后者因前者的活动而产生。此义同本论第4章第72颂所说的“心动”(citta-spandita)。佛家说的“心生则种种法生”亦同此义。

7. 创世相信者认为,
神以创世显威德。
他宗论师持斯论:
创世自相如梦幻。

释:此颂又介绍两种关于创世论的意见,即持创世说者和持创世如梦幻者的意见。

一、持创世论者的意见。他们认为世界是他们想象中的神一手创造的,神借此来显示它的威德。世界是神创造的说法,在吠陀、梵书、奥义书等文献中,到处都可以见到。至于神以其创世的万能来显示自己的威德的描述,吠陀诗人对婆楼那的颂扬则是比较典型的。兹录《婆楼那赞》中的几个颂为例:

祈祷圣主,婆楼那天;
礼赞风神,智慧超群;
善护人心,如牧羊群。

其余怨敌，愿俱寂灭。

彼以摩耶，揭示宇宙， (3)
既摄黑夜，又施黎明；
随顺彼意，三时行祭。
其余怨敌，愿俱寂灭。

彼乃海洋，神秘深广， (8)
又如旭日，升空自在；
群生瞻仰，顶礼赞扬。
彼之神足，闪烁异光，
驱散摩耶，直上穹苍。
其余怨敌，愿皆灭亡。

(《梨俱吠陀》V·41)

同样，在《广林奥义》第一、二章中也详细地描述了“我、生主、梵”诸神的创世奇迹。

二、持梦幻论者的意见认为创世本身是一种梦境，是魔术师用幻术变出来的把戏。所以，婆楼那大神先用“摩耶”(māyā 幻术、幻象)把世界变现出来，以后又把幻术收起，世界便随幻术的消失而消失；“驱散摩耶，直上穹苍”就是这个道理。世间和众生的存在，“譬如幻师见所幻人。……如智者见水中月……。”(《维摩诘所说经》卷中)。婆楼那神如幻师，世界和众生是他以幻术变现出来的幻相。龙树在他的《大乘二十颂论》中说，“如此一切皆虚幻，众生亦是幻境界；世间以幻为自相，依于因缘乃产生”。这就是释迦牟尼在《金刚般若波罗密经》最后一颂中所说的道理：“一切有为