

印度哲学

姚卫群 编著

印度哲学

姚卫群 编著

前 言

印度是世界哲学的最早发源地之一。印度哲学与中国哲学、西方哲学被并称为世界的三大哲学传统，在世界哲学史上占有重要地位。

中国与印度同为东方文明古国。两国间有着悠久的历史交流。中国文化中的不少成分是在吸收和改造印度文化的基础上形成的。而印度哲学则为印度文化之核心。可以说，不了解印度哲学，也就不了解印度文化。

笔者自 1981 年研究生毕业后，一直在北京大学哲学系执教，从事印度哲学与宗教的研究已有十余年。本书既是笔者对自己这些年工作的一个总结，也是为继续从事教学而准备的一部新的教材。

我国对印度哲学与宗教的研究有悠久的历史，但在古代主要限于佛教（其它派别当然也有）。近代以来，此学科的研究较为薄弱，虽也有一些前辈名家在这方面卓有建树，但总的来说，研究水准与我国在世界上的地位是不相称的，与国外研究相比无疑是落后了。笔者有志于与国内同行共同改变这种状况，努力推进这一学科的发展。

本书共分三部分。第一部分为简史编，对印度哲学的发展线索、派别形成及学说要点作一简要地叙述，其中各派代表人物及著作的年代、派别演变等内容的介绍多采用国内外学术界一般（相对通行）的说法，意在使读者能较快地扼要

了解印度哲学概貌。第二部分为概论编，对印度哲学中一些有特色的重要理论问题作专门论述，这部分反映了笔者近年在科研上的主要心得，意在为读者深入研究印度哲学提供参考，开阔思路。第三部分选译、辑录了一些印度各哲学流派的有代表性的史料，既可作为学生原著选读课的教材，亦可作为专业人员进行研究的基本资料。

笔者在写作本书过程中得到了许多专家学者的帮助。我国研究印度哲学的老前辈王森先生审阅了书稿，提出了宝贵意见，并给予充分肯定。中国社会科学院著名印度哲学史家黄心川先生、巫白慧先生，北京大学著名学者赵宝煦先生、楼宇烈先生对笔者给予多方指教或热情鼓励。北大出版社的苏志中先生对出版本书大力支持。对以上各位，笔者深表谢意。

由于印度哲学是一门内容丰富并深奥的学科，而笔者又学识有限，书中错误想必不少，笔者真诚地希望读者不吝指教。

姚卫群

1992 . 3

目 录

简 史 编

第一章 印度哲学发展概况.....	(1)
第二章 吠陀与奥义书.....	(5)
第一节 吠 陀.....	(5)
第二节 奥义书	(10)
第三章 非正统哲学流派	(15)
第一节 顺世论	(15)
第二节 耆那教	(17)
第三节 佛 教	(20)
第四章 正统哲学流派	(61)
第一节 数论派	(61)
第二节 瑜伽派	(64)
第三节 胜论派	(69)
第四节 正理派	(73)
第五节 弥曼差派	(80)
第六节 吠檀多派	(86)
第五章 近代哲学	(99)
第一节 印度近代哲学的产生	(99)
第二节 印度近代较有影响的哲学理论.....	(104)

第三节 印度近代哲学的特点.....	(112)
--------------------	-------

概 论 编

第一章 印度哲学的重要特点.....	(120)
第一节 印度哲学发展的特殊性.....	(120)
第二节 哲学与宗教的关系.....	(125)
第三节 哲学史料的残缺及年代的含糊.....	(129)
第二章 转变说.....	(133)
第一节 属转变说类型的主要流派.....	(133)
第二节 各转变说间的重要差别.....	(138)
第三章 积聚说.....	(143)
第一节 属积聚说类型的主要流派.....	(143)
第二节 各积聚说间的重要差别.....	(148)
第四章 因果观.....	(154)
第一节 几个重要哲学流派的因果观.....	(154)
第二节 对比分析.....	(161)
第五章 直觉思维方法.....	(166)
第一节 直觉方法的产生.....	(166)
第二节 直觉方法在正统哲学流派中的应用.....	(169)
第三节 直觉方法在非正统哲学流派中的应用	(172)
第四节 直觉方法在印度哲学史中的意义与作用	(174)
第六章 辩证思维方法.....	(178)

第一节	辩证思维的几种主要表现.....	(178)
第二节	辩证思维在印度历史上的地位和作用	(187)
第七章	逻辑思维方法.....	(191)
第一节	印度古代逻辑产生的背景.....	(191)
第二节	早期正理派逻辑理论的基本内容.....	(193)
第三节	佛教对印度逻辑理论的重要发展.....	(197)
第四节	印度其它派别的逻辑观点及新正理派	(200)
第八章	量 论.....	(203)
第一节	量的定义及各量的一般内容.....	(203)
第二节	各派量论的主要观点.....	(204)
第三节	各派量论间的重要差别.....	(205)
第九章	我 论.....	(213)
第一节	我论的产生.....	(216)
第二节	婆罗门教各哲学流派的“有我论”.....	(218)
第三节	佛教的“无我论”.....	(221)
第四节	其它宗教与哲学流派的“我论”.....	(222)
第五节	各派“我论”之比较.....	(224)
第十章	解脱论.....	(227)
第一节	奥义书中的解脱观念.....	(227)
第二节	佛教的解脱观念.....	(229)
第三节	婆罗门教哲学流派的解脱观念.....	(231)
第四节	耆那教的解脱观念.....	(234)
第五节	对比分析.....	(235)

第十一章 社会伦理思想.....	(239)
第一节 吠陀、奥义书时期的社会伦理思想.....	(239)
第二节 婆罗门教各哲学流派的社会伦理思想	(243)
第三节 佛教、耆那教的社会伦理思想.....	(247)
第四节 顺世论的社会伦理思想.....	(249)
第五节 结 论.....	(251)

史 料 编

一 吠 陀.....	(253)
二 奥义书.....	(258)
三 顺世论.....	(273)
四 耆那教.....	(278)
五 佛 教.....	(287)
六 数论派.....	(317)
七 瑜伽派.....	(331)
八 胜论派.....	(338)
九 正理派.....	(351)
十 弥曼差派.....	(360)
十一 吠檀多派.....	(373)

简史编

第一章 印度哲学发展概况

印度哲学是世界哲学的重要形态。最初记述印度哲学思想的典籍是吠陀 (Veda) 和奥义书 (Upanisad)。

吠陀时期古印度处于原始公社开始瓦解、阶级社会逐步形成的历史阶段,时间大致在公元前 16 世纪 至公元前 9 世纪。在吠陀时期,印度虽然已出现了哲学思想的萌芽,但其抽象思维水平还是较低的,很难说它们是真正的、系统化的哲学理论,表现在吠陀中更多的是宗教的成分。

印度最早出现内容较系统化的哲学思想是在奥义书时期。时间大致在公元前 9 世纪至公元前 6 世纪 (即吠陀后期至佛教产生之前)。奥义书时期印度已经进入阶级社会。伴随着社会生产力水平的提高,人们的思维能力也明显增强。正

关于吠陀时期的上限,历来看法不一,有人把它定在公元前 2000 年,甚至更早。

是在这种情况下，印度出现了丰富的哲学思想。也可以说，在奥义书时期，印度真正产生了严格意义上的哲学思想。

从公元前6世纪至公元前2世纪，印度思想界极为活跃，各类思潮蓬勃兴起。印度著名的两大史诗——《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》的主要部分在这一时期形成。两大史诗中有不少部分显露了印度的哲学，故此时期亦被人们称为“史诗时期”。在当时流行的各类思潮中，影响较大的除了婆罗门教思潮外，还有沙门思潮。沙门思潮为数众多，其中较著名的代表有所谓“六师”，即不兰那·迦叶(P rana Kassapa)、末伽梨·拘舍罗(M akkhali Gos la)、阿耆多翅舍钦婆罗(A jita Kesakambala)、婆浮陀·伽旃那(Pakudha Kacc yana)、散若夷·毗罗梨子(Sa njaya Belatthiputta)、尼乾陀·若提子(Nigantha N taputta)。但在众多的沙门思潮中，后来得到持久发展并对印度后世产生重要影响的则是佛教、耆那教(Jaina)和顺世论(Lok yata)。

从公元前2世纪至公元4世纪，印度婆罗门教哲学经过奥义书时期和史诗时期的历史演变，最终形成了六个主要哲学派别，即：数论派(S mkhya)、瑜伽派(Yoga)、胜论派(V ai scsika)、正理派(Ny ya)、弥曼差派(M m ms)和吠檀多派(V ed nta)，即所谓“正统六派哲学”。这六派形成的重要标志是各派根本经典(最初的原典)的出现。因此，这一时期通常被称为“经书时期”。六派哲学产生后，佛教、耆那教和顺世论亦有较大的发展，并陆续出现了这些派别的一些重要经典。这三派通常被称为非正统派或异端，即所谓

“异流三派”。

公元4世纪至公元9世纪是印度各派哲学系统化，并且都得到较快发展的时期。婆罗门教逐步演化为印度教。正统六派哲学的根本经典在此时期一般都被这些派别在后世的追随者作了注释，这些注释不仅使根本经典的含义更加明确，而且有些还在根本经典的基础上提出了新的观点。非正统派中除顺世论外，佛教和耆那教都有重要发展，尤其是佛教，在这一阶段的初期，思想日臻细密，流传地域不断扩大。

公元9世纪至18世纪，是外族长期入侵南亚次大陆的时期。此时印度教中的一些派别（如毗湿努派和湿婆派）在印度社会的各阶层中保持着极为广泛的影响。印度传统的婆罗门教各哲学流派在这一时期仍有相当的发展，特别是吠檀多派的哲学思想与印度教的宗教教义相结合，并吸取了佛教的一些理论，在思想界占据着主导地位。其余正统各派的发展主要仍表现为对古代经典的阐述和补充。非正统派中的佛教在这一阶段的初期已密教化，至中期（13世纪）时则基本灭亡。耆那教的发展虽也受到外族入侵等因素的影响，然而作为一个派别在印度还是保存了下来。顺世论在此时亦存在，但影响极为微小。伊斯兰教在进入印度之后，它的哲学思想也随之在次大陆逐步传播。

18世纪下半叶之后，印度逐渐沦为英国的殖民地。在这一时期，印度哲学受到了西方文化的巨大冲击，出现了一批既继承传统哲学，又吸取西方近代思想的哲学家。在印度近代开展的宗教与社会改革运动中，早期的重要思想家是罗姆·摩罕·罗易(Ram Mohan Roy, 1772—1833)和达耶

难陀·婆罗室伐底 (Day nanda Sarasvat , 1824—1883) 等人, 而印度近现代最富盛名的杰出哲学家则是辨喜 (Sv mi, Vivekananda , 1863—1902)、奥罗宾多·高士 (Aurobindo Ghose , 1872—1950) 和拉达克里希南 (Sarvepalli Radhakrishnan , 1888—1976)。

主要参考书目

- 〔1〕 S .Dasgupta: “A History of Indian Philosophy”, Vol .1, Cambridge , 1932.
- 〔2〕 S Radhakrishnan and C A Moore: “A Source Book in Indian Phi- losophy”, London , 1957.
- 〔3〕 金仓圆照: 《印度哲学史》, 平乐寺书店 1963 年版。
- 〔4〕 宇井伯寿: 《印度哲学史》, 岩波书店 1965 年版。
- 〔5〕 汤用彤: 《印度哲学史略》, 中华书局 1988 年版。
- 〔6〕 黄心川: 《印度哲学史》, 商务印书馆 1989 年版。

第二章 吠陀与奥义书

第一节 吠 陀

印度被称为“吠陀文献”的典籍很多，其中有吠陀本集 (Sam- hit)、梵书 (Br hmana)、森林书 (Āranyaka) 和奥义书等。但狭义上说的“吠陀”主要指吠陀本集。它由《梨俱吠陀》(Rg- veda)、《娑摩吠陀》(S ma—veda)、《耶柔吠陀》(Y ajur—veda) 和《阿达婆吠陀》(A tharva—veda) 四部分组成。

吠陀本集是各类吠陀文献中年代较早的。而其中又以《梨俱吠陀》的年代为最早（约在公元前 16 世纪左右）。《梨俱吠陀》主要是上古印度人对神等的赞歌。它们是在祭祀时祭者为劝请神而高声吟诵的韵文。《娑摩吠陀》基本由从《梨俱吠陀》中抽取的一类赞歌组成，它把《梨俱吠陀》中的许多关于苏摩祭和火祭等的韵文配上曲调，使之具有一定的旋

是关于神的颂歌、祷文、祭词、咒语的汇集。

是对吠陀本集的解释，具体说明本集中提到的祭祀的起源、方法及有关神话、传说等。

是梵书的附属部分，除论述祭祀的目的和方法外，还涉及一些哲学思辨问题。常与奥义书相混。

此外，亦有不少人把印度的《随闻经》(Srauta—s tra)、《家庭经》(Grhya—st ra) 和《法经》(Darma—s tra) 也看作是“吠陀文献”。

律。《耶柔吠陀》是在祭祀时由祭者低声念诵的祭词，多由散文构成，亦有少数韵文。《阿达婆吠陀》为用于消灾招福的巫词的汇集（亦有一些哲学思想的内容），大部分为韵文，小部分为散文。下文中所谓吠陀指狭义之吠陀。

在吠陀中，虽然人们已可看到印度哲学思想的萌芽，但大多数吠陀赞歌表现出来的还是宗教方面的内容。这些宗教的最初形态是多神崇拜。崇拜物有山河草木、风雨雷电、日月星辰等等。如吠陀中提及的著名自然神有：太阳神苏里亚（S rya）、晓神乌莎丝（U sas）、雨神帕尔迦尼耶（Parjanya）、风神伐由（V yu）、暴风神卢陀罗（Rudra）、火神阿耆尼（Agni）、水神阿帕斯（Āpas）、河神萨拉斯伐底（Sarasvat）等等。总之，在吠陀时代的初期，印度人崇拜的主要是那些对其日常生活影响较大或印象较深的自然现象或事物。创造这类神并不很复杂，人们只须认可这些现象或事物具有奇异的力量，人在其面前无可奈何，对其崇拜即可。

然而，随着时间的推移，随着人类与自然抗争能力的增强和思维能力的增强，他们对神的崇拜形态亦发生了变化：首先，人们所设想的神已不再仅仅是周围直接可感的自然现象或事物，而是一些经过人们想象（在头脑中对自然事物加以改造）或思维抽象后的神（这些神在自然界中无简单的对应物体），如恶神阿修罗（Asura）、魔神罗刹（Raksas）、幽鬼神毕舍遮（Pis ca）。此外，还有信心、语言和爱方面的神等

等。其次，人们对神的崇拜由多神崇拜向主神崇拜发展。吠陀时代初期人们所崇拜的许多神的影响逐渐缩小，人们开始在众多的神中寻找一个（或一些）主要的、起主宰作用的神，如因陀罗神（Indra，此神一般被看作雷霆之神，但亦被看作是象征勇士的氏族保护神或战神）。吠陀中这种由多神崇拜向主神崇拜的发展趋势与印度当时许多民族或部落的兼并与统一历史背景有一定关系。

吠陀时期人们对神的崇拜有种种方式，其中重要的一种方式作祭祀。在吠陀时期印度人作祭祀是为了讨神欢心，从而获得神的恩宠，给人带来好处（但也有一些人认为祭祀与神无关，祭祀行为本身即可机械地给人们带来好处）。吠陀中提到的祭祀种类极多，较常提到的一些有：新月满月祭（Darśap rnom sa）、火祭（Agnigotra）、火坛祭（Agnicayana）、马祭（Asvamedha）、人祭（Purusamedha，以人或人之代用物为祭品之祭）等等。

在吠陀时期，人们除了认为作祭祀可使神高兴，给自己带来好处外，还认为咒法也可作用于神，使人达到目的（与祭祀类似，一些人认为咒法自身即可机械地产生某种结果。《阿达婆吠陀》中有大量此方面之内容《耶柔吠陀》中亦有此方面之内容，但比重不大）。咒法种类极多，主要的有：息灾法（Santi，对某些恶神念咒文，以求其离去或不显威力，达到消灾去祸的目的）、诅咒（Abhira, y tu，诵咒文以使魔

参见高楠顺次郎、木村泰贤：《印度哲学宗教史》，台湾商务印书馆 1983 年版（高观庐中译本），第 92—104 页。

参见黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆 1989 年版，第 34—39 页。

神加害于自己所恨之人)、开运(Paustka, 诵咒以求一切事情如愿)、长生健康咒法(Āyusy ni)等等。

印度哲学思想的发展历来与宗教思想的发展紧密相关。在吠陀中,虽然有大量的赞歌是颂扬神的,但也可看到一些人怀疑神的存在,不满足于用人格化的神来解释世间事物的创造。这自然要导致人们在神之外寻找世界产生的原因。吠陀中的一些赞歌明显具有哲学意义,被称为哲学诗或哲理诗,其中有代表性的是《无有歌》(《梨俱吠陀》10, 129)、《生主歌》(《梨俱吠陀》10, 121)、《原人歌》(《梨俱吠陀》10, 90)、《造一切者之歌》(《梨俱吠陀》10, 82)等。

《无有歌》认为,泰初既没有“有”,也没有“无”。诸神是在世界被创造之后才出现的。并提出了“彼一”的概念,认为在“彼一”之外没有任何别的东西。此首赞歌表明,一些吠陀诗人已把宇宙最初的因看作是超乎世间一般之“有”与“无”概念的。这种因不是当时人们信仰中流行的神一类造物主,而是一种较抽象的,多少带有本原意义的实在。至于这“彼一”究竟是什么,原诗写得很含混,学界对此亦有多种解释,但说它是多少带有世界根本因性质之物或是世间事物未展开前的最初之物是不会错的。当然,这一概念毕竟不很确定,与哲学上通常说的“本原”或“本体”概念尚有一定距离。

《生主歌》认为生主最初表现为“金胎”,他生下来就是

参见高楠顺次郎、木村泰贤:《印度哲学宗教史》,台湾商务印书馆1983年版(高观庐中译本),第108—120页。

梵语原文“tad ekam”。我国学者有多种译法,如“太一”、“独一之彼”、“那一个”等等。联系该赞歌上下文,这一词的实际意义接近“最初存在之物。”

存在物的唯一主人；他是呼吸（精神）的赐予者，力的赐予者；一切听从他的命令，天神听从他的命令；他是两足与四足动物的主宰者，是天地的创造者。除了生主之外，没有任何神抱持一切创造物。这首赞歌中提到了“金胎”（garbha，即子宫）的概念，把它作为存在物的唯一主人。由金胎后来又演化出金卵（anda，音译安荼）的概念，成为印度一种较流行的宇宙起源理论。

《原人歌》把“原人”（purusa）视为世间事物的根基，认为世间事物（包括人）是其部分或由他所产生，婆罗门是原人之嘴，刹帝利是其双臂，吠舍是其两腿，首陀罗是其两足。由（原人的）心（意）产生月亮，由（其）两眼产生太阳，由（其）气息产生风，由（其）肚脐产生太空，由（其）头演化出天，由（其）两足（出现）地，由（其）耳（出现）方（位）。《原人歌》把世间万物与人紧密联系起来思考，表现出一种认为人类本性与世界本性同一的思想倾向。这种倾向后来在奥义书中得到了进一步的发展。

《造一切者之歌》亦提出了“彼一”的概念，认为所有的创造物都依于“彼一”。造一切者是众神的命名者，具有特殊的力量。这首赞歌与其它赞歌同样表现出吠陀诗人在哲学上的热切探索精神。

在吠陀中，除了上述赞歌中提出的“彼一”、“生主”、“原人”等概念外，具有哲学意义的概念还有“实在”（Sat）、“理法” Rta 等。

第二节 奥义书

奥义书虽从广义上说是“吠陀文献”的一部分，但其主要内容与吠陀本集等有着重要的差别，它是严格意义上的最早印度哲学文献。

印度古代被称作“奥义书”的典籍数量很多，大约有二百余种。最早的奥义书出现在公元前9世纪左右，较晚的产生于公元后。现一般认为奥义书中年代较早(约公元前800年至公元前500年)的有：《广林奥义书》(Bṛhad ranyaka Up.)、《歌者奥义书》(Chāndogya Up.)、《他氏奥义书》(Āitareya Up.)、《鹪鹩氏奥义书》(Taittirīya Up.)、《乔尸多基奥义书》(Kāustaki Up.)、《由谁奥义书》(Kena Up.)。此外，还有一些年代晚一些(约公元前500年至公元前200年)但也很重要的奥义书。如《迦塔奥义书》(Kātha Up.)、《伊莎奥义书》(Īśa Up.)、《白骡奥义书》(Śvet svātara Up.)、《秃顶奥义书》(Mundaka Up.)、《蛙氏奥义书》(Māṇḍūkya Up.)、《慈氏奥义书》(Māitṛī Up.)等等。

《广林奥义书》是各奥义书中最古老的，而且也是篇幅较长的。

它系统地论述了婆罗门教哲学的核心概念——梵(包括梵的本质、梵的不可描述性、两种梵、梵与个我的关系等)，

以上为人们讨论奥义书哲学时最经常提及的十几种。另有若干影响小一些的此类奥义书，如《苏巴拉奥义书》(Sūbāra UP.)、《帕伽奥义书》(Paigala Up.)等。

并且描述了世界的创造、我（个我）及它在人死后的状态、苦行、禁欲、解脱等问题。《歌者奥义书》主要论述了“梵我同一”理论、世界创造理论、人的命运与人生前的行为的关系、人的义务等等。《他氏奥义书》侧重论述了人的死后生活、世界创造及“阿特曼”（梵或我）的问题。《鹧鸪氏奥义书》在理论上的一个引人注目之处是叙述了许多伦理问题，还论及了对梵的认识、修行等问题。《乔尸多基奥义书》重点论述了“气息”、认识主体及认识对象等问题。《由谁奥义书》主要回答了什么（谁）是宇宙作用之后的真正力量的问题，并论述了梵的不可思议性。《迦塔奥义书》侧重论述了梵的最终本原性。《伊莎奥义书》是各奥义书中最短的，涉及的主要问题则有人的认识、行为、真正的智慧、阿特曼的本质等。《白骡奥义书》论及了数论派和瑜伽派的观点。它的理论重点是叙述有神论。《秃顶奥义书》强调苦行生活，认为这可去除无知，并提出了两种知（上知和下知）的理论。《蛙氏奥义书》篇幅不长，但颇受人们重视，它提出了著名的意识四态（四位）说（醒位、梦位、熟眠位、第四位）。《慈氏奥义书》论述了阿特曼的两种形式（本体的和现象的），并论述了达到与梵同一状态的方法等问题。

奥义书的内容涉及的范围极广，但较重要的或对印度后世影响较大的理论却主要有以下几方面，即：梵我关系理论、轮回解脱理论和世界的物质本原或要素理论。

梵我关系问题是众多奥义书哲人最为关注的问题，也可

参见 S. 拉达克里希南 (Radhakrishnan) 和 C. A. 摩尔 (Moore) 编：《印度哲学史料集》(A Source Book in Indian Philosophy)，伦敦，1957 年，第 37—96 页。

以说是奥义书哲学的核心。

“梵”(Brahman)一词在奥义书之前就已出现,梵书和森林书的论及宇宙统一的神或根源时,除了提及作为神的“梵天”(Brahm)之外,也都描述过“梵”,但只是到了奥义书时期,作为抽象哲学概念的“梵”才真正在当时的思想界的讨论中占据了中心地位。在奥义书中,梵被大多数哲人描述为是一切事物的本体或最高实在。梵在本质上是一种“识”(Vijñāna),但又不同于世间一般的意识。这些哲人还认为,不能用世间一般的概念、言语来理解或描述梵。因为梵是超越一般人的感觉经验的。人们所能感觉到和表达的仅是有限之物,而梵则与之不同。对梵不能用一般的方式正面下一确切定义,而只能通过不断否定梵有具体性质来领悟梵的最高本质。对于梵只能说:“不是这个,不是这个”(Neti, Neti)。奥义书哲人采用这种不断否定的方式来表达梵是为了突出它的至高无上意义,把它严格与任何具体的事物或现象相区分,以便牢固地确立其万物本体的地位。

“我”(Ātman)一词梵语音译“阿特曼”。在奥义书中,它经常在两种意义上来使用。一种意义是指“小我”(亦称个我或个体灵魂),它是人的身体诸器官的主宰体或人生命活动的中心(此概念后引申出现象界的含义);另一种意义指“大我”,大我也就是梵,是世间万有的本体。许多奥义书在论述万有本体梵时,不用“梵”这一词,而仅用“阿特曼”。

参见黄心川:《印度哲学史》,商务印书馆1989年版,第55、56页。
许多奥义书哲人在实际上还是用了不少具体的修饰语来正面描述梵,但从根本上说,他们认为梵的本质要通过不断否定的方式来领悟。

在奥义书哲人有关梵我关系的各种见解中，占主导地位的观点是所谓“梵我同一”（Brahm taikyam，亦译“梵我一如”）。这一理论认为，宇宙的本体（梵或大我）和人的主宰体（个我或小我）在本质上是同一的。我（个我或小我）有多种形态，但梵是其根本，是真正的实在（最高本体）。认识到这点即达到了至上的智慧，而认识不到这点，把梵与我（个我或小我）看作是有差别的，则是无明。

轮回解脱理论是印度宗教的主要内容之一，影响非常深远，而在印度古代文献中，最早论述它的则是奥义书。这一理论在奥义书中的典型表现形态是所谓“五火二道”说。“五火”指人死后有五个轮回阶段，即：人死被火葬后“我”（灵魂）先进入月亮；再变成雨；雨下到地上变成食物；食物被吃后变成精子；最后精子进入母胎出生。“二道”指“祖道”和“神道”。祖道是人死后根据“五火”的顺序回到原来生活的那个世界中来的道路；神道是人死后“我”（灵魂）进入梵界，不再回到原来生活的那个世界中来的道路。“五火”及“祖道”论及了轮回问题，“神道”涉及了解脱问题。许多奥义书哲人认为行善成善，行恶成恶，即认为善行和恶行均生业力，并有相应果报。恶行按不同程度可使人成低种姓或成猪狗；善行的果报亦按其程度不同而有异，一般的善可以进入好的轮回状态，而至善（认识“梵我同一”）则可达到解脱。

“梵我同一”中的“我”主要是在上述第一种意义上使用的。

参见《广林奥义书》6, 2;《歌者奥义书》5, 4—10; 金仓圆照：《印度哲学史》，平乐寺书店 1963 年版，第 33 页。

参见《广林奥义书》3, 2, 13。

参见《广林奥义书》4, 4, 8。

虽然一般的奥义书中都把“梵”作为万有的本原或根本，但也有一些奥义书中提到了有物质本原意义的概念，如地、水、火、风（其中的一种或几种）、金卵、质料等，认为世界由它们聚合或变化而生。

奥义书的诸种思想对印度后世的宗教与哲学流派（无论是正统派还是非正统派）都有着极重要的影响。

主要参考书目

[1] S, Dasgupta: "A History of Indian Philosophy", Vol. 1, Cambridge, 1932.

[2] S Radhakrishnan, "The Principal Upanisads", London, 1953.

[3] S Radhakrishnan; and C A Moore: "A Source Book in Indian Philosophy", London, 1957.

[4] 金仓圆照：《印度哲学史》，平乐寺书店 1963 年版。

[5] 高楠顺次郎、木村泰贤：《印度哲学宗教史》，台湾商务印书馆 1983 年版（高观庐中译本）。

[6] 汤用彤：《印度哲学史略》，中华书局 1988 年版。

[7] 黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆 1989 年版。

此类材料在奥义书中很丰富，如《广林奥义书》5, 5, 1;《歌者奥义书》3, 9, 11; 4, 3, 1—2; 6, 4, 1;《鹧鸪氏奥义书》3, 2, 1 等等。另外，可参见黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆 1989 年版，第 62—66 页。

第三章 非正统哲学流派

非正统哲学流派即非婆罗门教系统的哲学流派。这类派别在印度哲学史上影响较大或较重要的有三个：顺世论、耆那教和佛教。

第一节 顺世论

顺世论(Lok yata)在印度古代是一个主要流行在下层人民中的哲学派别。它的思想渊源可追溯到吠陀时期，甚至更早。沙门思潮中的著名人物阿耆多翅舍钦婆罗即是此派的重要思想代表。

此外，史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》及一些佛经中都提到过顺世论的思想家。

在印度各哲学流派中，顺世论的资料被保存下来的最少。而且，现存资料的主要成分是印度其它哲学流派对顺世论学说的转述和批评。虽然根据印度佛教等派典籍的记载，顺世论本派在古代有若干种经典，但这些经典却没有流传下来。现存记述顺世论学说的其它派别的主要典籍有：商羯罗 (San

据印度学者德·恰托巴底亚耶 (Chattopadhyaya) 的研究，顺世论与印度河文明及印度远古的民间信仰有联系。

kara, 788—820年)的《摄一切悉檀》(Sava—siddhanta—samgraha)、摩陀婆(M dhva, 约13世纪)的《摄一切见论》(Sava—daršana—samgraha)、克里希那·弥尸罗(Krsna Misra, 约12世纪)的《觉月初升》(Prabodha—candodaya)、师子贤(Haribhadra Sri, 约8世纪)的《六派哲学集成》(Saddaršana—samuccaya)等等。

顺世论有关世界基础的主要观点为：地、水、火、风“四大”是万有的根本元素，除了这四大元素外，其它的东西是不存在的。印度传统的宗教与哲学一般都设想有一种超自然物作为创造世界万有的因，这种因或是神，或是“梵”等等。顺世论则坚持认为，世界上没有任何此类因，根本不存在什么主宰者或创造者，一切事物都是自然而有的，而且是由“四大”构成的。

顺世论认为，人的意识离开人的身体是不能独存的，身体存在，意识才存在，身体毁灭了，意识也就消失了。人的身体是由“四大”结合生成的，因此，意识归根结底来源于物质元素。尽管个别的元素本身并不具有意识，但当这些元素以某种方式结合在一起（即组成人的身体）时，意识就表现出来了。顺世论的这种理论与印度古代一般流行的关于意识的产生及作用的学说是完全对立的，它在实际上既反对了意识可独立存在的观点（如“梵”或“识”独立存在的观点），亦反对了意识是“我”（阿特曼）的属性的观点。在顺世论看来，如果有“我”存在，这“我”将亦由“四大”和合而生，那种作为宗教实体的“我”是不存在的。

顺世论在考察人的正确认识的产生时，极为重视感觉

(现量)。根据大多数记述顺世论思想的材料，顺世论认为感觉是人的正确认识的唯一源泉，除感觉外，其它任何认识方式都是靠不住的，甚至推理（比量）也是不可信的，因为推理所依据的事物间的必然相随关系是不能完全被人们所感知的。但也有一些材料记述说顺世论并非不加区别地否定一切推理，它所否定的是那些关于来世或前世等宗教信条方面的推理，而不否定那些关于现世事物的推理。

在社会伦理思想方面，顺世论的一个重要学说特征是反对禁欲主义，肯定人在现实世界中的幸福生活。与此派坚定地反对各种宗教学说有直接关系。既然来世或前世不存在，因果报应和轮回解脱的理论不能成立，那么人们在世界上努力追求幸福生活当然是合乎道德的。此外，顺世论对印度的种姓制度实际也持反对态度，它主张人生来就是平等的。

由于顺世论的主要学说明显与印度历代统治阶级的思想体系相对立，因此，它几千年来一直在印度思想界受排斥和压抑。

第二节 耆那教

耆那教(Jaina)产生于印度公元前6—5世纪左右形成的沙门思潮之中。相传此教有“二十四祖”，但其中除第二十三祖和第二十四祖外，其余均为传说中之人物。一般认为，此教的实际创始人为第二十四祖筏驮摩那(Vardhamāna，即沙

指耆那教作为一个独立的宗教哲学流派的产生时间，不是指思想萌芽时间，思想萌芽可追溯到奥义书时期，甚至更早。

门思潮里“六师”中的尼乾陀·若提子，生存年代约在公元前448—371年）。

公元1世纪左右，耆那教教徒由于对教祖遗训解释不同和对教规看法不一，分为白衣派和空衣派，后又继续分出许多小派别。4至13世纪，耆那教在印度广泛流行，无论在下层人民群众中还是在上层统治者中都有相当的影响。

耆那教的最早经典是“十四前”（“前”之梵语为“P rva”，意为“先前”）和“十二支”（“支”之梵语为“A ṅga”，意为“部分”）。但十四前和十二支中的一支均已佚失。故现存此教最早之经典为“十一支”。耆那教两大派对十一支的看法不一。白衣派认为十一支是教祖思想的真传，而空衣派则不承认。

除十一支外，耆那教还有大量文献。其中比较重要的有：康达康达（Kundakunda，约1世纪）的《五原理精要》（Pañc stik ya）和《教义精要》（Pravacans ra）、乌玛斯伐蒂（Um sv ti，约5至6世纪）的《谛义证得经》（Tattv rth dhigarma- S tra，此《经》白衣、空衣两派都承认，被认为是代表了耆那教的正统学说）、悉檀舍娜·迪伐伽罗（Siddhasena Div kara，约8世纪初）的《正理渡津论》（Ny y vat ra）等等。此外，师子贤（Haribhadra S ri，约8世纪）、金月（Hemacandra，约11至12世纪）和摩利舍那（M allisena，约13世纪）等人也有不少关于耆那教的著述。耆那教的活动与学说在汉译佛典中亦有不少零散的记载。

耆那教的基本教理有“七谛”说（命我、非命我、漏、缚、遮、灭、解脱）或“九谛”说（“七谛”之上再加善业和恶

业), 但涉及对万物进行分析的主要是这些“谛”中的两个, 即“命我”(Jva, 亦译“灵魂”)和“非命我”(ajva, 亦译“非灵魂”)。它们构成了万有的两大基本种类。在这两大类之下又有小的分类:“命我”分为两种, 一种是处于轮回中的, 另一种是解脱的。处于轮回中的“命我”又分为动的与不动的。不动的“命我”存在于地、水和植物等中; 动的“命我”存在于具有两个感官以上的动物等中。“非命我”主要由四部分组成, 即: 法(dharma)、非法(adharma)、虚空(g sa)和补特伽罗(poggala)。法与非法的主要作用是为运动和静止提供必要的条件; 虚空的作用在于为事物提供场所; 补特伽罗即物质, 它有两种形式: 极微(anu, 亦译“原子”)和极微的复合物。耆那教还探讨了时间(k la)问题, 认为时间的功能在于解释了事物的存在、变化、运动和长短持续。耆那教把法、非法、虚空、补特伽罗及“命我”看作是五种永恒的实体。这五种永恒的实体加上时间就构成了宇宙的根本要素。

在认识论方面, 耆那教提出了五种“智”的理论。这五种智是: 感官智(mati, 通过感官等获得的认识)、 圣典智(sruti, 借助符号和言语获得的认识)、 极限智(avadhi, 直接获得的在时空上极为遥远的事物的认识)、 他心智(manah-paryaya, 对别人精神活动的直接认识)、 完全智(kevala, 对一切事物及其变化的最完满的认识)。耆那教认为这五种“智”中的前两种是“间接的”(指要借助感官等), 而后三种则是“直接的”(指不借助感官等, 直接把握认识对象), 并认为前三种“智”有可能产生错误, 后两种则不会。

耆那教在认识论方面还提出了对事物的判断形式理论，认为对事物的判断可有七种形式，即：存在（有）、不存在（无）、存在又不存在（亦有亦无）、不可描述（不可言）、存在并不可描述（有亦不可言）、不存在并不可描述（无亦不可言）、存在又不存在并不可描述（亦有亦无亦不可言）。并认为，由于事物是变化的，由于事物在地点、时间、特性等存在形式上具有多样性，因而在上述每一判断形式前都应加上“或许”一词。

耆那教在道德伦理方面的观点主要表现在它的“五戒”中，即：不杀生、不妄语、不偷盗、不淫、不追求私财。

耆那教亦持轮回与解脱之说，认为身、语、意的行为所产生的业的物质流入“命我”是使人陷入轮回之因。这种“业的物质流入”被称为“漏”。耆那教强调只有灭“漏”才可断灭轮回，达到解脱。

第三节 佛 教

佛教是印度非正统哲学流派中在历史上影响最大的。它虽于 13 世纪左右最终在印度衰亡，但其所提出的极为丰富的宗教与哲学思想对于促进印度哲学的发展有着巨大意义。佛教在亚洲其它国家的广泛传播使其成为世界性宗教。它是人类思想宝库中最重要的文化遗产之一。

佛教在印度的发展经历了四个主要阶段：早期佛教、小乘部派佛教、大乘佛教、后期佛教（各阶段在时间上实际有交叉）。

一 早期佛教

早期佛教亦可称为原始佛教或初期佛教。它指的是佛教创始人释迦牟尼（S kyamuni，约公元前 565—486 年）本人及其较早的一些传人的佛教。时间范围大致在公元前 6 世纪中期至公元前 4 世纪中后期。在早期佛教阶段，佛教的创立者和最初传播者主要完成了初建僧团、制定基本教义和戒律的工作。

1. 佛教产生时的思想历史背景。

当佛教兴起时，古印度的大部分区域已完成了由众多部落向若干分立国家的过渡。生产力水平有了很大提高，各地区的商业往来日趋频繁。

在佛教产生之前，印度思想界长期居统治地位的是婆罗门教的思想体系。这一体系尊印度上古的宗教历史文献吠陀为天启圣典，崇信祭祀有效力，并声称婆罗门在诸种姓中是地位最高的。婆罗门教的思想意识形态自吠陀时代起在古印度社会中就逐步占据了主导地位。但这种主导地位至佛教产生前的一段时间受到了严重的挑战。挑战主要来自两方面：一是随着印度诸新兴国家权力的确立，作为王族势力的刹帝利的地位有了明显提高；二是随着商业的兴盛，以经商为业的部分吠舍的地位亦有明显提高。与这一社会经济及政治变化相应，一股反映刹帝利和吠舍利益的与传统婆罗门教相抗衡的思潮便应运而生。这就是沙门思潮。沙门思潮声势浩大，数量众多（包括了当时除婆罗门教外的所有思潮）。据佛教和耆那教文献记载有近百种或几百种。这些记述是否确切虽不可

考，但表明当时确是一种百家争鸣的局面。从现存各种资料来看，沙门思潮中较有影响的是所谓“六师”。佛教也是沙门思潮中较有影响的一家。佛教在反对婆罗门教的主导思想和婆罗门种姓的至上地位方面与“六师”等沙门思潮有着共同之处，但与它们也不完全相同，与它们的一些观点有分歧和争论。沙门思潮在古印度虽兴盛一时，轰轰烈烈，但并未都流传到后世。流传下来的主要是被人们称为“非正统”或“异端”的三个派别。佛教是其中之一。

2. 释迦牟尼的生平及创教过程。

释迦牟尼生于现今尼泊尔境内的迦毗罗卫。他本姓乔答摩 (Gautama)，名悉达多 (Siddh rtha)。“释迦牟尼”是佛教徒对他的尊称。关于他的生卒年代，在南传和北传佛教中有着不同的说法。根据一些汉译佛典等资料的记述推断，他约生存于公元前 565 年至 486 年。

相传释迦牟尼是迦毗罗卫国净饭王的王子，出生后不久即丧母。自幼受传统婆罗门教的教育，极为聪慧，常常感到世间事物的无常。于 29 岁（一说 19 岁）出家。先随属沙门思潮的两个大师——阿罗达迦罗摩 (Ār da, K l ma) 和乌陀迦罗摩子 (Uddaka R maputra) 学习禅定，继而独自苦行六年，后又在菩提树下静坐冥观，35 岁（一说 30 岁）时达到觉悟，由此开始传教四方，化导弟子。先在波罗奈城附近的鹿野苑说法，后主要在印度北部、中部恒河流域传教，收了

参见本编中“印度哲学发展概况”部分。

参见吕澂著：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 5—6 页。

大量弟子，创建了独立的佛教僧团。80岁时在拘尸那揭罗城圆寂。

3. 早期佛教资料。

佛教产生后，它最初的传播主要依靠宣讲、背诵等口耳相传的方式（用俗语），基本上没有留下什么文字资料。人们目前了解早期佛教的文字资料主要是部派佛教保存的一些佛典，即佛教“三藏”中涉及早期佛教的“经”与“律”。汉译的这类经主要有四部所谓“阿含”（Āgama- s tra），即《长阿含经》、《中阿含经》、《杂阿含经》、《增一阿含经》。巴利文系统的这类经主要有《长部》（D ghanik ya）、《中部》（M adhyam pratipad）、《相应部》（Samy- uttanik ya）、《增支部》（A nguttaranik ya）和《小部》（khuddakanik ya）五部（其中前四部的内容大致与汉译四阿含的内容对应）。汉译的律主要有《四分律》、《五分律》、《十诵律》、《僧祇律》等。巴利文系统的律有《经分别》（Suttavibha ṅga）、《犍度》（Khandhakas）和《附随》（Pariv ra）三大部（汉译律中的《五分律》与巴利文系统的律在内容上较接近）。由于这些经与律是由佛教各部派保留下来的，其中既有早期（原始）佛教的理论，又有部派佛教后来发展的理论，因而要鉴别出哪些是早期佛说是较困难的。学者们在做这项工作时主要采取三种方法：一是从经与律中找出新旧的差异，然后从中寻

相传有五百弟子，其中大弟子又有十人。

“三藏”（Tri- Pitaka）中的“藏”原义为盛放东西的竹筐。此处指佛教典籍的总汇，即“经”（s tra）“律”（vinaya）“论”（adhidharma）。三藏依其来源又可分为多种。主要的有：从斯里兰卡及东南亚诸国获得的巴利文系统三藏；从我国汉族地区及一些东亚国家等地获得的汉语系统三藏；从我国西藏等地获得的藏文系统三藏；印度本国保存的一些梵语经典等。

出原始佛说；二是把汉译及巴利文系统的经与律作比较，找出二者共同的部分作为原始佛说；三是从这些典籍中的学说体系的逻辑发展方面进行具体分析，用以确定哪些内容是早期的，哪些是引伸的。

了解早期佛教除了依据文献资料外，还可依靠印度保存的大量石刻铭文和雕像。这些石刻铭文和雕像有许多是在我们现在看到的巴利文系统佛经形成文字之前就存在了。根据考古发现，最早记录佛教内容的石刻铭文和雕像是印度阿育王的摩崖法敕（约刻于公元前3世纪中）和巴尔胡特窣堵波（约建于公元前2世纪）。阿育王的法敕表明，公元前3世纪，巴利文系统的佛经大多尚未问世。他的法敕中列的著作名除一部外，其余都与巴利文系统“三藏”中的著作名不一致。这使我们得知，至少在公元前3世纪，佛教学说已用文字（非巴利文）写下来了。巴尔胡特窣堵波的雕刻反映了有关佛陀生平等方面的内容，具有很高的研究价值。当然，这些铭文和雕刻虽然年代较早，较为可靠，但涉及早期佛教的内容毕竟零碎、不系统。因此，目前研究早期佛教，主要还是依靠巴利文系统和汉译“三藏”中的有关“经”与“律”。

4. 早期佛教的主要教理。

早期佛教在理论上以探讨人生现象为开端，并以探讨人生现象为主，但实际也涉及到其它方面。主要教理有：四谛、无常与无我、五蕴、缘起、轮回与涅槃等。

参见吕澂著：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社1979年版，第9页。

参见约·阿·克雷维列夫著：《宗教史》下卷，（乐峰等中译本），中国社会科学出版社1984年版，第300—303页。

(1) 四谛。所谓“四谛”(Catursatya)就是四个真理。包括苦谛、集谛、灭谛、道谛。它是佛教关于世间充满痛苦以及如何摆脱痛苦的基本理论。

苦谛指认识到世间充满痛苦。后概括为所谓八苦：生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦、五盛阴苦。

集谛指认识到造成痛苦的原因是爱欲或贪欲。有了爱欲或贪欲即有生存的欲望、享乐的欲望，就会导致生命轮回。

灭谛指认识到应该消灭爱欲或贪欲，即认识到要厌恶、驱除、脱离那导致生死轮回的爱欲或贪欲，彻底根除造成痛苦的原因。

道谛指灭苦的八种方式或手段，即所谓“八正道”(Āryastāngikaṃ)，包括正见（对佛教教义的正确见解）、正思（对佛教教义的正确思维，不起愤恨与害人之心）、正语（戒绝一切非佛理之语，如诳语、粗暴或无聊的语言）、正业（指行为端正，不杀生、不强取等）、正命（指遵守佛教规定，正当地谋生）、正方便（亦作“正精进”，指正确地修习努力，具体表现为所谓“四正勤”）、正念（指按照佛教要求认真地观察与忆念，具体表现为所谓“四念住”）、正定（指正确地冥想，修习佛教的禅定，有所谓“四禅”）。

四谛说是早期佛教教理的基础，早期佛教以至以后的佛

“四正勤”指：努力防止生恶；如恶已生则努力断除；努力生善；如善已生则努力保持（参见《增一阿含经》卷第十八）。

“四念住”指通过对身、受、心、法的观察与思虑，认识到世间事物的无常、不净等，从而不执著于世间。

“四禅”是佛教修习禅定时心理活动逐次发展的四个阶段。初禅时，有寻思和伺察，有喜乐；二禅时，仍有喜乐，但寻思和伺察已灭；三禅时，达到离喜状态；四禅时，非苦非乐，处于清净境界（参见《长阿含经》卷第八）。

教的许多学说都与它直接相关，或从某一方面为它作论证。

(2) 无常与无我。佛教最初是作为一种与印度传统的婆罗门教思想体系相对立的思潮出现的，在产生时主要反映了印度四种姓中属刹帝利和吠舍种姓的一部分人的思想。他们对婆罗门祭司在印度社会中的至上地位及婆罗门教的核心哲学理论是不满的。婆罗门教的核心哲学理论是关于“梵”与“我”的理论，认为在世间一切事物中最高的本体是“梵”。“梵”亦称“大我”，它与作为人身体（一个一个的人）主宰体的“我”（“小我”，后亦被理解为现象界）是同一的。“我”（小我）在本质上即是梵或大我（即“小我”以“大我”为根本，真正实在的是“大我”），梵或大我是常恒不变的。显然，婆罗门教的这种理论突出的是事物的恒常性与有主体性，在客观上为印度种姓制的存在作了说明，为婆罗门在各种姓中永远居于主导地位作了论证。早期佛教坚决反对婆罗门教的这种论证，针锋相对地提出了“一切行无常，一切法无我”的理论，即认为在世间一切事物中不存在一个常恒不变的主体，不存在婆罗门教所说的“我”。早期佛教的这种突出事物的变化性和无主体性理论在客观上反对了婆罗门种姓永恒至上的观念。

无常与无我理论与四谛说紧密相关。既然世间一切本来变化无常，无永恒主体，那么它也就不值得人们去追求，然而世俗之人由于无明或无知，把本来是无常、无我的东西看作是有常、有我的东西来追求，产生种种爱欲或贪欲，这就

参见《杂阿含经》卷第十。

此处的“我”既指作为“大我”的“梵”，亦指作为人主宰体的“小我”（灵魂）。

不能不陷入痛苦。要消灭痛苦，就要消除无明，实行“八正道”。

早期佛教虽然能用“无常”、“无我”的学说有力地与婆罗门教的理论相抗衡，但也在其自身的理论体系中造成了矛盾。佛教毕竟是一个宗教派别，它要扩大影响，寻求发展，就必须要用解脱（涅槃）的理论来吸引遭受苦难的广大人民群众，要宣扬轮回转世之说。然而轮回与解脱的学说是与“无我”理论相矛盾的，因为说轮回与解脱就总要涉及轮回与解脱的主体，而无我说又否认有这种主体。早期佛教理论体系中存在的这种矛盾在当时似乎没有引起一般教徒的过多注意，但到了部派佛教时，它却成了各派间争论的一个重大问题。

(3) 五蕴。早期佛教以说明人生现象为重点。而要说明人生，就自然要回答人为何物的问题。婆罗门教认为人的根本是“我”（阿特曼）。这种“我”从现象上看是“小我”（个我或灵魂我），从本质上看是“大我”（梵）。佛教对此观点完全否定，不承认人有什么主宰体，他们在对人分析时提出的一个重要理论就是“五蕴”（Pañcaskandha）。

“蕴”的梵文“Skandhe”有“积聚”或“和合”等含义。所谓“五蕴”即指五种成分的积聚或和合。早期佛教把“法”分析为“有为法”（一切处于相互联系、生灭变化中的事物）和“无为法”（无因缘关系、不生灭变化的存在，如“涅槃”）。又把有为法进一步分析为色、受、想、行、识“五蕴”。

色蕴指一切有形态、有质碍的事物，接近于现今人们所

说的物质现象，如地、水、火、风及由其构成的事物等；

受蕴指感受，即由感官接触外物所生之情感等；

想蕴指表象、观念等；

行蕴指意志一类的心作用；

识蕴指总的意识活动，如区别与认识事物等。

五蕴说是佛教教理的重要内容，在早期佛教中，它虽然亦指一般的物质世界和精神世界，但主要还是指现实的人及其作用的构成。早期佛教提出五蕴说是要表明在五蕴之外不存在独立的“我”，世间所谓的“我”仅是五蕴暂时的和合，它（我）实际并不存在。人们不明白这个道理（无明），把五蕴认作实在的“我”来执著，就自然会产生种种痛苦。

(4) 缘起观及十二因缘。佛教在产生时既然否定婆罗门教关于世界的根本是“梵”或最高神的理论，既然主张诸行无常，诸法无我，那么它自己就必然要解释世界及人是如何生成的问题。为此，它提出了关于“缘起”（Pratityasamutpāda）的思想。所谓“缘”指条件，“起”指产生。“缘起”即“依条件而产生”之意。本来释迦牟尼对涉及世界本质等的一些问题，如世界（世间）是永恒的还是非永恒的，世界（世间）是有限的还是无限的等是拒绝回答的，但在考察人生现象时，则不能不解释人的生死等问题，不能回避一些哲学性较强的问题。他认为，人生是处于因果关系中的，是依一定的条件生灭变化的。《杂阿含经》（卷第十二）中记述说：“此有故彼有，此起故彼起”。《中阿含经》

根据《杂阿含经》卷第三十四等的记载，佛陀有所谓“十四无记”，即对“外道”所提出的十四件事均回答“无记”（指不回答，不下判断）。

(卷第二十一)中说：“若有此则有彼，若无此则无彼，若生此则生彼，若灭此则灭彼。”此处，早期佛教实际已论及了事物间的因果联系问题。但早期佛教最终没有把缘起的观点完全应用到整个宇宙，而主要是把它限定在解释人生现象的范围之内。作为这一理论的具体表现形式，早期佛教提出了所谓“十二因缘”(Dvādaśāṅgapratītyasamutpāda)的学说，把人生过程分为十二个彼此成为条件或因果联系的环节，即：(1)无明，指心的迷暗无知，不明事理。由无明生(2)行，指心的动向。由行生(3)识，指意识。由识生(4)名色，指精神要素与物质要素的结合体，即作为人的个体。由名色生(5)六处，指六种感觉器官——眼、耳、鼻、舌、身、意。由六处生(6)触，指感觉器官与外界事物的接触。由触生(7)受，指苦、乐、不苦不乐等的感受。由受生(8)爱，指由于对事物的接触和感受而产生的对外部世界的渴爱或渴望。由爱生(9)取，指对外部事物的追求、执著。由取生(10)有，指由于对外部事物的贪爱、追求等行为而产生的后世相应的果报或生存环境。由有生(11)生，指来世之再生。有生必有(12)老死。

十二因缘作为缘起观的主要理论形态达到了早期佛教思想的高峰。这一理论与早期佛教的其它理论有着密切的关联。它把人生现象描述为一种有依存关系的发展变化系列，否定

亦称“十二支”、“十二分”等。除此以外，早期佛教亦有“五分”、“九分”、“十分”等说法。但后来流传最广的是“十二分”。

以上对十二因缘的解释是从因向果来观察或推演，称为“顺观”。此外还有所谓“逆观”，人果向因来观察或推演，如说“老死”是“生”的果，“生”是“有”的果等等，依次类推，最后得出如灭无明则无老死及忧悲苦恼的结论。

了婆罗门教关于有常恒不变的实在（我）的理论，把人看成是由精神要素和物质要素相互作用而形成的整体，说明了人由于无明而去追求世俗世界，产生痛苦，认为只有消除无明，断灭轮回，才能脱苦，达到涅槃状态。这一学说为历代佛教徒所继承，并在后世有重要的发展，如后来的小乘佛教以这一学说为基本思想，提出了“三世两重因果”的理论等等。

(5) 轮回与涅槃。轮回 (Sams ra) 与涅槃 (Nirv na) 的概念是佛教在吸收婆罗门教学说的基础上形成的。婆罗门教思想家认为，如果人不认识“梵”为真正的实在，不认识“我”（小我或现象界）与梵在本质上是同一的，那么，人就将陷入痛苦的生死轮回（轮回状态有类别区分，但本质上都是痛苦的）；人如果获得关于梵的正确知识，认识到“梵我同一”，则获得解脱。早期佛教则认为，世间一切现象都是无常的，无主宰者（无我）的，如果人非要去追求有常的东西，去追求不变的主体（我），即是无明，就要陷入痛苦的生死轮回（十二因缘说即是一种轮回理论）；人如接受佛教教义，认识到无常、无我，按照佛教要求去修习，则可消除无明，断灭轮回，达到涅槃（解脱）境界。

根据早期佛教的观点，涅槃境界与世俗世界（轮回中的世界或世间）有着本质差别。世俗世界存在着贪欲、瞋恚、愚痴和烦恼，而涅槃境界则消除了这类世俗之人的情感、欲望等，是一种绝对超凡脱俗的至上境界。

指在十二因缘中，“无明”和“行”二支为过去因；“识”、“名色”、“六处”、“触”、“受”五支为现在果；“爱”、“取”、“有”三支为现在因；“生”、“老死”二支为未来果。人陷入这三世间的因果系列便是轮回，脱离了这种系列便达到了涅槃状态。

参见《杂阿含经》卷第十八。

二 小乘部派佛教

释迦牟尼逝世百年后，佛教僧团发生了分裂，进入了所谓“部派佛教”时期。通常认为这一时期的范围大致在公元前4世纪至公元后2世纪左右。本节在论述部派佛教的内容时亦涉及小乘佛教在后世的一些理论，因而在时间上不限于2世纪之前（小乘的许多部派在大乘佛教时期还在发展。通常把小乘部派佛教阶段定在公元前4世纪至公元后2世纪左右是因为此时是各部派形成的主要时期）。

关于佛教分裂或分派的记述，有大量史料。这些史料又主要分为南传与北传两类。南传史料的代表性典籍是《岛史》（Dīpavamsa）、《大史》（Mahāvamsa）及《论事》（Kathavatthu）等；北传史料的代表性典籍是《异部宗轮论》（Samyabhedoparacanacakraśāstra）、《部执异论》（《异部宗轮论》的异译本）、《异部宗精释》（Nikāyabhedavibhāṅgavyākhyāna）等。

1. 佛教最初的分裂。

释迦牟尼在世时，佛教教义并未形成文字经典。释迦牟尼传教主要靠“说法”，弟子们学习主要靠“听闻”。众弟子长时间的记忆必定有差别。这种差别在释迦牟尼去世后就自然会引起争论。为了解决这个问题，佛教教团组织了所谓“结集”（Saṅgati）。通常认为佛教主要的结集有四次。第一次结集是在释迦牟尼逝世的当年，在王舍城附近举行，会上诵出了经、律二藏。第三次和第四次结集分别在阿育王时的华氏城和迦腻色迦王时的迦湿弥罗（一说是于公元前1世纪在

斯里兰卡的阿卢寺) 举行, 结集的内容是批驳“外道”和使古佛经最后定型。根据南传史料的记述, 佛教最初的分裂是在第二次结集之后, 即释迦牟尼逝世百年后。在这次结集之前, 居住在印度吠舍离的许多比丘出现了放松戒律, 违反教规的现象(对原有教规作出一些新的解释), 这突出地表现在他们认为可向人收取钱币一事上。这些现象为当时一个来自西印度的比丘耶舍(Yasas) 所发现, 他极力劝告违戒的比丘改过, 但没有成功。后经他组织, 在吠舍离召开了由印度各地佛教僧团参加的第二次结集(七百人结集), 结集在少数有地位的上座长老的主持下通过了宣布吠舍离比丘的行为是犯戒的决议。吠舍离的比丘对这次结集的决议不服从, 另外又举行了一次“大结集”。此后, 佛教便发生了分裂。认为收受钱币等“十事”是犯戒的教徒形成上座部, 坚持认为“十事”是合法的教徒则形成大众部。北传史料关于佛教分裂的记述与南传史料有很大不同。根据《异部宗轮论》和《大毗婆娑论》, 佛教最初的分裂是在释迦牟尼逝世百年后, 由于教徒对一个名叫“大天”(Mahadeva) 的比丘所述“五事”的看法不同而产生。所谓“五事”是指大天认为初期佛教修行的最高果位——阿罗汉所有的五种局限性, 即: 阿罗汉仍有一般人所有的生理机能, 如情欲、大小便等; 仍有“无知”, 如对自己的修行果位不明; 在接受佛教真理(如四谛等) 方面仍有“犹豫”; 仍然需要别人来指点自己进入修行果位; 仍有

除了宣布收受钱币是犯戒的之外, 还宣布了其它九件琐事(主要是关于吃饭、饮酒、使用器具等方面的事情) 是犯戒的。加上收受钱币一事, 总称“十事”。

痛苦等的感觉，并发出呻吟。大天的这种观点为佛教僧团内少数有地位的长老所反对，认为这不符合佛教教义，但多数教徒则支持大天的观点，认为这种观点符合佛教教义。这样，反对大天观点的佛教徒形成上座部，支持大天观点的佛教徒形成大众部。

佛教的分裂根据上述不同资料的记述，有着不同的直接原因。现在很难判定哪种记述较可靠。如果探寻其深层次的原因，则应当说，这种分裂与佛教在更广泛的区域内的传播有关：教徒所居住的不同地域的经济和政治发展情况有差别，对教徒活动的要求或制约（影响）就会不同，加上众多教徒长时间对佛教原始教义记忆产生的差别，就使佛教发生分裂成为必然。

佛教的分裂过程经历了相当长的时期。从最初分裂的上座与大众两大部派中后来又逐步分裂出更多的独立部派。

2. 诸部派的形成。

关于佛教进一步分派和最终形成部派的数目，南传史料与北传史料的说法亦有差别。根据南传史料（《岛史》）的记载，部派佛教有十八部。分派情形为：释迦牟尼逝世一百至二百年期间，从大众部和上座部两大主要部派分出十六个部派。大众部系统分出五部：牛家部（鸡胤部）、一说部、制多山部、多闻部和说假部。上座部系统分出十一部：化地部、犍子部、说一切有部、法藏部、饮光部、说转部、经量部、法上部、贤胄部、六城部、正量部。根据北传史料（《异部宗

关于“五事”，原文为：“余所诱无知，犹豫他令人，道因声故起。”（参见《异部宗轮论》和《毗婆娑论》卷第九十九）

轮论》)的记载,部派佛教有二十部。分派情形为:释迦牟尼逝世二百年后,先从大众部开始分裂出诸部派。释迦牟尼逝世三百年后,上座部亦开始分裂。大众部系统分出八部:一说部、说出世部、鸡胤部(灰山住部)、多闻部、说假部、制多山部、西山住部、北山住部。上座部系统分出十部:说一切有部、犍子部、法上部、贤胃部、正量部、密林山部、化地部、法藏部、饮光部、经量部。

3. 小乘部派佛教的主要教理。

小乘各部派为数众多,但在印度佛教史上的影响大小却有差别。现在佛教史料并非对各派的学说都有详细记述。因此,逐一理清各派的学说是很困难的。以下仅按上座、大众两大系统将几个有影响的部派的学说作简要叙述。

上座部系统作为佛教的正统派,无论是在进一步分裂之前,还是在分裂之后,都极为重视对佛教典籍进行整理和解释,除了修定和完善了经藏和律藏之外,还进一步制作了论藏,即被称为“阿毗达磨”的一批论著。根据南传史料,上座部的论藏有所谓“七论”,即《法集》(Dhammasaṅgani)、《分别》(Vibhaṅga)、《界论》(Dhātukathā)、《人施設》(Puggalapaññatti)、《论事》(Kāthavatthu)、《双》(Yamaka)、《发趣》(Paṭṭhāna)。上座部在理论上把对人或人生现象的

进一步分裂前的上座部,或分裂后仍坚持上座部最初观点的部派,可称为根本上座部。以下叙述中所谓上座部学说主要指根本上座部或南传上座部的观点。

根据吕澂先生的分析,南传史料的“七论”中,除《论事》外,其余六论与汉译《舍利弗毗昙》的内容相似。参见吕澂:《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社1979年版,第41—42页。

分析与对一般宇宙现象的分析紧密结合起来，从蕴、处、界三方面来说明认识的主体或功能、认识的客体及认识自身。提出了一整套关于世界各种事物和现象——“法”的构成及性质的理论。关于“法”的实在与否问题，是各部派所关注的一个重要问题。上座部对此的看法是：法在时间上可以分为过去、现在和未来三种。这三种法并非都是实有的，只有现在法实有，过去和未来法均无实体。早期佛教遗留下来的无我论与轮回解脱学说之间的矛盾，已被上座部所注意到。上座部虽然在名义上不承认有我，也不同意后来从此派分离出去的犍子部的“补特伽罗”的说法（后详），但却提出一种“有分心”的概念，用以解决佛教理论体系中的这一矛盾。他们在对“法”分类时，把“心”列为一个重要的组成部分，作了极为细致的分析，认为心的一种重要状态是所谓“有分心”，这一有分心伴随着人的整个生死过程，起着轮回主体的作用。此外，上座部对各部派关注的其它问题，亦提出了自己的看法，如认为不存在“中阴”、阿罗汉不退、四谛可以顿得现观等等。

根据北传史料，最早从上座部分离出去的是说一切有部，而坚持原上座部观点的则是雪山部（不在通常所说的二十部数内）。根据南传史料，最先从上座部演化出化地部，而说一切有部和法藏部则又是化地部演化的产物，化地部和法藏部

“盖”即五蕴；“处”指十二处（眼、耳、鼻、舌、身、意六根和色、声、香、味、触、法六境）；“界”指十八界（六根、六境加上眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识六识）。

诃梨跋摩在《成实论》中曾把各部派所关注的重要问题概括为十个（参见该《论》卷第二）。

大致坚持着原上座部的观点。显然，无论是从南传史料看，还是从北传史料看，上座部系统较早的重要分裂都与说一切有部的形成有关。说一切有部也确实部派佛教中影响较大的一派。有部最初的一个代表人物是迦多衍尼子(K ty yan putra, 约公元前1世纪)，后来又有所谓“四大论师”，即：世友、法救、妙音、觉天。此派主要的论著是迦多衍尼子所作的《发智论》和被称为“六足论”的六部著作，即：《集异门足论》(舍利子著)、《法蕴足论》(大目乾连著)、《施設论》(大迦多衍那著)、《识身足论》(提婆设摩著)、《界身足论》(世友著)、《品类足论》(世友著)。此外，记述有部观点的重要佛典还有对《发智论》作的注释性论著《大毗婆沙论》和世亲的《俱舍论》。有部对一切事物或现象亦作了认真观察，认为“法”可以分为五大类，即：色法、心法、心所法、心不相应行法、无为法。五种法中前四种是有生灭变化的，因此亦称为“有为法”，最后一种“无为法”是超时空的，无生灭变化的。五法之下具体又包括许多内容。关于这些法的实在与否问题，有部的看法是：无论是有为法还是无为法，均有实体，主张所谓“法体恒有”。有部与上座部同样认为“法”在时间上可以分为过去、现在和未来，但是却反对上座部关于过去法和未来法无，仅现在法有的观点，而主张过去、现在、未来这三世法都是实有的。关于有我与无我

所谓“六足论”是相对于《发智论》而言的，《发智论》被称为“身论”。

根据《大唐西域记》(卷第三)的记载，此《论》为印度贵霜王朝时迦腻色迦王和胁尊者集五百比丘于迦湿弥罗国所作。

根据《品类足论》，色法有十五种，心法六种，心所法二十七种(去掉重复的)，心不相应行法十六种，无为法三种。共六十七法(参见吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社1979年版，第56页)。根据《俱舍论》，色法有十一种，心法一种，心所法四十六种，心不相应行法十四种，无为法三种。共七十五法(常称“五位七十五法”)。

的问题，有部大致坚持早期佛教的无我理论，认为人就是五蕴的合成，没有另一独立的轮回主体。有部这种关于法与我的主张即是小乘佛教中的典型“我空法有”理论。有部理论体系中的另一重要组成部分是其细密的因果学说，提出了所谓“六因”、“四缘”、“五果”等理论。“六因”是用来论述三世善恶果报的各种条件及作用的概念，具体为：(1) 能作因（指某物产生时，其余不对其产生有阻碍作用的事物），(2) 俱有因（指同时形成的，对产生结果同样有作用的事物），(3) 同类因（指能产生在善恶方面有相同性质的果的事物），(4) 相应因（指认识形成时，“心”和“心所”要相应合作，同时生起，相互依靠），(5) 遍行因（指先前的一些烦恼法，如无明、邪见等具有普遍产生染污的因性），(6) 异熟因（指能招致三世果报的善恶业因）。“四缘”原是上座部论藏之一《法集》提出的二十四种“缘”中的一部分，有部把它们加以改造，作为提出“六因”说的基础。“四缘”是：(1) 因缘（此缘在原上座部中主要指产生认识的条件，如六根等。有部则又作了进一步分析，认为上述“六因”中的后五因包括了一切“因缘”）；(2) 等无间缘（指已灭之意念能成为后起之意念的条件，表示一种意识或思想的接续不断的关系）；(3) 所缘缘（指意识的或心理活动的一切对象）；(4) 增上缘（指在上述三缘之外的其它各种有助或不妨碍诸法产生的条件）。上述“四缘”中的后三缘可包括在“六因”中的“能作因”里。在有部看来，有了“因”和“缘”之后，

有部由于其对因缘的分析极为细密，因而亦被称为“说因部”。

就自然要有“果”。这样，又提出了“五果”的概念，即：(1) 异熟果（自六因中的异熟因而来，是由前世的善恶业所生的苦乐等果）；(2) 等流果（自六因中的同类因和遍行因而来，指由先前的善或恶可生出以后的同性质的善或恶，如由前善之善心可生出以后之善业，由先前之恶心可生出以后之恶业等）；(3) 士用果（自六因中的俱有因和相应因而来，指人实施力用而造作之果）；(4) 增上果（自六因中的能作因而来，指由一切对其产生有促进作用或虽无促进作用但亦无阻碍作用的事物所产生的果）；(5) 离系果（指按佛教要求修习，摆脱一切烦恼等的束缚，达到涅槃的状态，此果不由六因生）。有部在诸部派中是理论发展变化时间较长的一派，它最后分裂出的一个重要部派是经量部，而自身则发展成为小乘佛教在后世的主要代表之一毗婆沙派，并形成了所谓新有部。

上座部系统中另一较有影响的部派是犍子部。根据南传史料，犍子部是在与化地部对抗时从上座部中分裂出来的。根据北传史料，它是从说一切有部中分裂出来的。但南、北传史料都记述说它后来又演化出四个部派，即：法上部、贤胃部、密林山部和正量部。犍子部在历史上有自己的三藏，但保存下来的却不多。目前了解犍子部进一步分派前的资料主要是《异部宗轮论》、《大毗婆沙论》等。分派之后属于新

即以《顺正理论》和《显宗论》的内容为主要学说的有部。

“经”主要是《杂阿含经》及《中阿含经》中一些与有部共诵的经；“律”仅剩一《明了论》（律论）；“论”相传他们信奉《舍利弗毗昙》，但汉译《舍利弗毗昙》据考证不是犍子部的论藏（参见吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 63、64 页）。

演化出的部派的主要典籍有：《正法念处经》、《三法度论》、《三弥底部论》等。犊子部在理论上亦对宇宙万有的基本构成进行了分析，认为一切“法”可以分为“过去”、“现在”、“未来”、“无为”、“不可说”五大类。其中过去、现在和未来又可称为“有为法”。无论是有为法还是无为法及不可说法都是实有的。所谓“不可说”指的是“补特伽罗”，它是犊子部学说中的一个引人注目的概念。犊子部在解决早期佛教时期遗留下来的无我论与轮回理论的矛盾时，认为可以用“补特伽罗”来作人生死轮回的主体，提出“补特伽罗”与“五蕴”不即不离，即：作为轮回主体的补特伽罗既不能说与作为身体的五蕴是一个东西，又不能说是不同的东西，它是“不可说的”，亦是实有的。这样，犊子部实际上是变相地主张有我论，只不过在表面上还要维护原始佛说的尊严，不说有我。尽管如此，一些部派还是认为犊子部的“不可说的补特伽罗”学说在偏离原始佛说的“无我论”方面太突出了，因而对它进行指责。犊子部关于“法”和“我”的学说在后来被概括为小乘佛教中的“法我俱有”。犊子部在学说上的另一与其它部派的明显差别表现在其有关轮回形态的理论上。一般的部派都认为有五道或五趣，即地狱、傍生（畜生）、鬼、人、天（三界诸天），犊子部则又加了一个阿修罗，认为共有六道或六趣。此外，犊子部还认为阿罗汉有退。在犊子部后来分化出的四个部派中，正量部的影响最大。正量部大体上继承了犊子部的主要学说，并有一定发展，成为印度小乘佛教在后世的几个主要流派之一。

上座部系统中最后（约在释迦牟尼逝世后四百年初）从

说一切有部中分离出来的部派是经量部。经量部认为不能象有部那样仅从论藏出发来阐述佛理，而应以经藏（阿含经）为依据或尺度（量）来建立学说。此派的主要代表人物据传是胜受（Śīlta，约2世纪），但胜受的著作未流传下来。目前了解经量部主要依据《异部宗轮论》等的记述。经量部在理论上与有部的观点有很大不同。在对“法”的分析方面，有部认为法体恒有，三世实有，而经量部则认为处于因果系列中的法是刹那生灭的，只有现在这一刹那的法是实有的，过去和未来法则无实体。关于轮回主体问题，经量部提出一种“一味蕴”，认为它由五蕴中除色蕴外的其它四蕴组成，是人生死轮回中的“种子”，这种子在色与心的相互作用中受熏习，使人的善恶业对轮回状态的好坏起作用。经量部的学说对大乘佛教中的瑜伽行派有较大影响。

大众部系统所留下的资料比上座部系统少得多。许多人认为汉译的《增一阿含经》是来自大众部的经藏，但此说亦未完全被人们所接受。律藏部分有《僧祇律》，还有一些本生佛传方面的材料（如《大事》）。论藏则基本没有流传下来。对大众系的了解不少要依据《论事》、《异部宗轮论》等典籍的记载。但总的来说，关于大众系的发展情况及其分化出来的各部派的学说内容，在细节方面是很含糊不清的。此外，大众部系统的理论与大乘佛教的学说有很密切的关系，被认为是大乘佛教思想的先驱。小乘佛教在后世流行的派别主要是

亦称“经部”、“说转部”。印度后世小乘佛教主要指经量部和毗婆沙派（毗婆沙派指经量部之外以有部为主体的其它一切小乘派别）。
一些学者认为，此《论》对大众部的描述有曲解的成分（参见吕澂著：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社1979年版，第70页）。

从上座部系统分化出来的。大众部系统的学说与上座部系统的学说相比，有一些重要差异：第一，在对“法”的分析方面与上座部系统的一般看法不同。上座部系统的说一切有部等派认为无生灭变化的无为法有三种，即择灭、非择灭、虚空，而大众部则认为有九种，即除了有部等提出的三种之外，还有空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处、缘起支性、圣道支性六种。第二，关于不同时间的法的实在与否问题，大众部与上座部系统中的有部、犍子部等的观点是对立的。大众部认为在三世法中，只有现在实有，过去和未来则没有实体（有部与犍子部认为三世法皆有实体）。这种观点与上座部系统中的经量部及以后大乘佛教中的瑜伽行派的看法是一致的。第三，大众部与上座部系统在对佛陀的看法上不同，一般来说，上座部系统不把佛陀看作至高无上的神，而认为他在向人们传播佛法后，进入涅槃，身心俱灭。而大众部系统则极力夸大佛陀超人的神性，认为他无有漏法，离情绝欲，寿量无边，以一音说一切法，威力无比等等。此外，大众部系统一般认为有情的心性是本净的，只是偶然为客尘所染，变得不净，解脱就是去除烦恼等客尘，使心性恢复其清净的面目，人人都有可能解脱。而上座部的一些部派则认为，心性本来不是清净的，有“贪瞋痴心”，等等。

大众部系统的发展及学说变迁虽然在细节上不是很清楚，但根据现有资料的一些记述，仍可看出最初的大众部与由它所分化出的一些部派在观点上的差别。如由大众部分出的一说部就不仅认为过去和未来没有实体，而且认为三世都是“言说”，一切事物都没有实体。说出世部也认为“世间

法”都是“假名”，没有实体，只有“出世间法”（即涅槃等境界）才是真实的。说假部虽未说一切法都不实，但却认为十二处和十八界为“积聚之法”，是假的。显而且见，这些部派对宇宙一切事物及现象的分析已十分接近大乘佛教的观点。

三 大乘佛教

大乘佛教是公元 1 世纪左右形成的佛教流派，在印度兴盛了约六、七百年。它与部派佛教中的一些派别有着较密切的渊源关系，但并不完全是这些派别简单演变的结果。大乘佛教产生时也制作了一些与部派佛教无直接关联的早期经典。此外，在大乘佛教兴起后，部派佛教的发展远没有结束，而是在经历了一些变化后，与大乘佛教并行发展，只是影响不如大乘。“大乘”（Mah y na）一词梵文意为“大的运载工具”或获得真知、达到解脱的“大的（根本的）途径或方法”。所谓“小乘”（H nay na）则是大乘佛教兴起后对早期佛教和部派佛教的贬称，它后世主要指上座部系统的佛教流派，或主要指由说一切有部演化和分裂出的毗婆沙派和经量部等。

通常认为，大小乘的区分主要表现在以下几个方面：

首先，在对“法”的实在与否问题的看法上，二者有不同。小乘佛教内部尽管对三世法何者实在、何者非实在问题有争论，但绝大多数小乘流派对于现世法的实在性是不否定

参见 M. 威廉斯 (Williams) 编：《梵英词典》(Sanskrit- English Dictionary)，牛津大学出版社 1956 年版，第 849 页。

的，即至少在肯定现世法方面，小乘大多主张“法有”；而大乘则一般认为法都不实，都是“假名”，主张“法空”。

其次，在修行的内容和目的上，二者有不同。小乘一般修所谓“三学”或“三十七道品”，把证得阿罗汉果，求取个人解脱（自利）作为最高目的。而大乘则一般修以“六度”为主要内容的菩萨行，把成佛、普渡众生（利他）作为最高目的。

再有，在对佛陀的看法上，二者亦有较大的分歧。小乘（主要指上座部系统等）把佛陀看作掌握佛法的最高教主，但一般并不把他偶像化，而大乘则把佛陀描述为至上的神，把他的作用无限夸大。

1. 最初的大乘经。

在大乘佛教形成初期，出现了一批重要的大乘经。这些经可分为若干类，如般若类、法华类、华严类等等。

在各类大乘经中，最古和最基础性的是般若类经。般若类经除梵本外，在我国有大量汉译本（亦有一些藏译本），最全的是唐玄奘译的《大般若波罗蜜多经》（共六百卷），分为“十六会”（“会”相当于“编”）。在这些“会”中，有不少内容（经）在玄奘前已有汉译本了（即汉译般若经有不少同本异译）。人们把其中一些重要的区分为小品般若、小品般若和金剛般若几类。关于各类般若经在印度出现的时间先后问

指戒、定、慧。

指四念住、四正勤、四如意足（获得神通的禅定手段，分欲、精进、心、思维四种冥想法）、五根（佛教修行所依据的内在条件，分信、勤、念、定、慧五种）、五力（由五根增长所生的五种导致解脱的力量）、七觉支（达到佛教觉悟的次第或组成部分，分念、择法、精进、喜、猗、定、舍七种）、八正道。

指六种从生死轮回的此岸达到涅槃解脱之彼岸的方法或途径，即：布施、持戒、忍、精进、定、智慧。

题,众说不一。最早的般若类经的出现时间不会早于公元前1世纪,很可能是在公元后1世纪左右。般若类经为数众多,但从内容上看,各经的核心思想也很集中,即都重点论述“一切皆空”,认为诸法均为“假名”,没有实体或无自性。这种观点与小乘佛教中的一些派别对宇宙万有的分析就有了重要的差别。在宗教修行方面,般若类经把小乘有部的“四波罗蜜”改造成“六波罗蜜”,倡导普渡众生的“利他”思想。般若类经中已提出了初期大乘佛教的主要派别中观派的一些最基本的观点。

法华类经是继早期般若类经之后出现的又一重要大乘经,出现时间约在1或2世纪左右。法华类经亦有梵本、汉译本和藏译本三类。汉译本中最早和最为流行的是鸠摩罗什译的《妙法莲华经》(简称《法华经》,共七卷)。与《妙法莲华经》合称“法华三部经”的另两部经为昙摩伽陀耶舍(北齐)译的《无量义经》(一卷)和昙摩密多(南朝宋)译的《观普贤经》(一卷)。法华类经的主旨是要进行所谓“开三显一”或“开权显实”,即认为佛教中对声闻、缘觉和菩萨这三乘的区分仅是佛的权宜方便之法,而真正实在的仅是一乘——菩萨乘或佛乘。法华类经提出这种思想一方面是要缓和大乘与小乘之间的矛盾,肯定小乘亦是一种佛说,但主

现一些人认为金刚般若出现的时间较早。

“空”的概念在小乘佛教中主要被用来说明“我”的不实和某些“法”的不实。亦有一些派别主张绝对虚无的“空”。

“四波罗蜜”指布施、持戒、精进、智慧。“六波罗蜜”即前述“六度”。

此经的异译本有西晋竺法护译的《正法华经》(十卷)、隋阁那崛多和达摩笈多译的《添品妙法莲华经》(七卷)。

“声闻”指依靠听闻佛陀说法而觉悟者,这种觉悟者仅求自身解脱,最高果位为阿罗汉;“缘觉”指自觉不从闻或因先世因缘靠自己智慧得道者,与声闻合称“二乘”;“菩萨”是通过修菩萨行而得道者。

要的方面还是要抬高大乘的地位，以表明只有通过大乘才能真正达到解脱。此外，法华类经还宣传一切众生都能成佛，激发所有信徒都努力修行，努力上求菩提，下化众生，归于真实一乘，最终修得佛果。

华严类经亦是较重要的大乘经。此类经的原本佚失了许多，较全的是汉译本。汉译本华严经主要有三种：一为东晋佛陀跋陀罗译的六十卷本；二为唐实叉难陀译的八十卷本；三为唐般若译的四十卷本。此外，中国历代还有一些该经各品的异译本。梵本所保存的是相当于汉译本中“十地品”和“入法界品”的部分。除梵、汉本外，此经亦有藏译本，内容与八十卷本类似。华严类经与法华类经同样提出了一切众生都能成佛的思想，并且对菩萨修行的阶段作了详细的描述，认为有所谓“十地”，即：欢喜、离垢、明、焰、难胜、现前、远行、不动、善慧、法云。与此十地的修行阶段相应，华严类经还提出了十波罗密的具体修行内容，即在般若类经中的六波罗蜜的基础上又增加了方便、愿、力和智四波罗蜜。华严类经在对世界分析时亦提出了重要的思想，认为无论是作为外部世界的“三界”还是作为人生现象的“十二因缘”均依赖于“心”，或是“心”的变作。

除上述三类经外，其余较重要的早期大乘经还有《宝积

关于此经原本的产地等情况，学界看法不一。

经名为《大方广佛华严经》，共三十四品，由七处八会组成，称为“旧译华严经”或“六十华严”。

经名为《大方广佛华严经》（入不思议解脱境界普贤行愿品），为六十及八十卷本中的“入法界品”的异译本。

经名同六十卷本，共三十九品，由七处九会组成，称为“新译华严经”或“八十华严”。

如实叉难陀译的《大方广佛华严经》卷第三十七中说：“三界所有，唯是一心，……十二有支，皆依一心。”

经》、《维摩经》、《阿弥陀经》、《无量寿经》等等。这些经典有的从各个角度论述“空观”，阐明诸法“实相”，初步提出大乘的“中道”思想；有的极力倡导大乘佛教的“菩萨行”，显示大乘解脱法门的优越；有的则描绘其设想的佛国净土或极乐世界，吸引教徒。它们与前述三类经对大乘佛教系统理论的形成和发展起了重要作用。

2. 中观派及其学说。

大乘佛教最初形成的主要派别是中观派(M dhyanika)。这一派别形成的重要标志是在印度出现了一批论述大乘思想的“论”。这些论在总结归纳先前流行的大乘经的基础上提出了更为系统、更为深入的大乘学说。较早制作这些论并对中观派学说形成作出重要贡献的是龙树(N g rjuna, 约2至3世纪), 他因而被人们看作是中观派的创始人。龙树的著作为数众多, 主要的有:《中论》、《十二门论》、《大智度论》、《七十空性论》、《十住毗婆沙论》等。龙树的弟子提婆(Deva, 约2至3世纪)亦是中观派的重要论师, 主要著作有:《百论》、《四百论》等。提婆之后, 此派的重要人物还有罗瑯罗跋陀罗(R hulabhadra, 约3世纪, 提婆的弟子), 相传《赞般若偈》是他的著作。罗瑯罗跋陀罗之后的几百年, 中观派论师的传承关系现存资料记述不清。至5世纪末左右, 出现了佛护(Buddhap lita)和清辨(Bh vaviveka)两位论师, 进一步发展了中观派的学说。佛护的主要著作有《根本中论注》等; 清辨的主要著作有《大乘

全称《维摩诘所说经》。

掌珍论》、《般若灯论释》、《中观宝灯论》等。此二人在中观派内又成两派。佛护一派称为“随应破派”(Pr saṅgika, 意为归谬派), 清辨一派称为“自立量派”(Sv tantrika, 意为积极阐明自己的相反主张的派别)。两派又有许多后继者。属佛护一系的重要人物有月称(Candrakīrti, 约7世纪)、寂天(Saichō, 约8世纪)等。属清辨一系的重要人物有寂护(Santaraksita, 约8世纪, 后成为瑜伽中观派的创始人)等人。

根据龙树的《中论》等著作, 中观派的主要学说有缘起性空、二谛、八不中道、实相涅槃等。

(1) 缘起性空。如上所述, “空”的概念在小乘佛教中即已出现, 但对“空”的解释大小乘有很大差别(小乘各派间和大乘各派间对“空”的解释出有不同)。中观派主要是从缘起的角度来论证“空”。他们认为, 既然一切事物, 一切现象都要依条件(缘)而产生(起), 那么, 就不能说它们在本质上是实有, 而只能说它们是“空”(Śūnyā)。《中论》中这样概括这一观点: “未曾有一法, 不从因缘生, 是故一切法, 无不是空者。”

中观派虽然认为世间一切现象的本质是“空”, 但却反对把“空”解释为“空无”、“虚无”或“没有”。在他们看来, “空”是事物的“实相”, 是不能用世间一般的概念、范畴来描述的。他们借鉴了印度古代婆罗门教哲学所采用的以否定方式来表述最高实在的手法, 通过否定“空”(实相)有具体属性来显示它的至高至上和玄妙, 认为具体的概念、范畴

奥义书中曾大量记述了婆罗门教哲学家以不断否定“梵”有具体属性的方式(即不断地说“不是, 不是”)来表明梵的至上性或本体性。

只能用来描述或说明世俗世界的现象，而不能用以把握最高真理，最高真理应该通过对具体观念的不断否定去体验或领悟。

(2) 二谛。“二谛”的概念并非由中观派最早提出，婆罗门教及小乘佛教中亦讲“二谛”，但各派对“二谛”的解释不尽相同。中观派的“二谛”是“俗谛”（亦称“世俗谛”或“世俗”）与“真谛”（亦称“第一义谛”或“胜义谛”）。“俗谛”指把世间事物看作真实的“言说”（认识或看法），或把世间事物解释为是实有的各种名言概念，即那些世俗之人看来正确而中观派认为实际并不正确的“真理”（谛）。“真谛”指对“诸法实相”的认识，对“缘起性空”道理的领悟，即佛教所揭示的关于事物本质的“真理”。中观派虽然贬低俗谛，抬高真谛，但又认为二者都不可缺少。青目在《中论》的释中这样解释俗谛的作用：“第一义皆因言说，言说是世俗，是故若不依世俗，第一义则不可说”，“不得第一义，则不得涅槃”。显然，中观派一方面要坚持“一切皆空”的根本宗旨，以表明涅槃境界的至上和世俗世界的低下；另一方面又不想使世间与出世间过于对立，以便为佛教参与世俗事务在理论上留有余地。

(3) 八不中道。中道观是中观派的基本理论，是它论证其它各种学说的主要方法。《中论》在表述诸法实相时所提出的“八不”（不生、不灭、不常、不断、不一、不异、不来、不出）较典型地表明了此派的中道方法，故称“八不中道”。《中论》中对“中道”的著名定义是：“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”此颂意为：依条件而生的

事物，即人们通过名言概念所表述的事物，在本质上是“空”的，虽然是“空”，但又不是绝对的虚无，还存在着虚假不实的万物（假名），即对缘起之法，不仅要看到它在本质上是“空”，还要看到它的假有，若看到了这两方面，就达到了所谓“中道”。这就是龙树等人所讲的中观方法，也是这一派被称为中观派的缘由。中观派所建立的整个学说体系确实贯穿着“中道”的思想，通过“中道”，此派把有与无、言说与实相、世间与涅槃等统一起来，形成了一种颇具特色的佛教理论。

（4）实相涅槃。佛教大小乘的涅槃观有明显区别。在一般的小乘佛教（特别是早期或原始佛教）看来，涅槃境界与世俗世界是完全不同的，佛教修行的目的就是要区别涅槃境界与世俗世界，要超越世俗世界去追求涅槃境界（即认为涅槃境界在世俗世界之外）。中观派则反对对涅槃境界与世俗世界作绝对化的“分别”，提出“实相涅槃”的理论。中观派认为，一切法的实相都是空，不仅诸法空，而且涅槃的本性亦是空，既然诸法性空，涅槃的本性亦空，那么涅槃与世间在本质上就没有多少区别了，因而，龙树在《大智度论》（卷第三十二）中说：“一切世间法中皆有涅槃性。”在《中论》中则明确认为二者（涅槃与世间）无“分别”，青目的释说：“诸法实相即是涅槃。”

中观派反对对涅槃与世间作绝对化的区分有利于佛教扩大在社会上的影响，为大乘佛教的迅速发展提供了重要理论。

3. 后出的大乘经。

大约在公元 3 至 5 世纪，印度又出现了一批大乘经，其中主要的有《大般涅槃经》、《胜鬘经》和《解深密经》等。

《大般涅槃经》（略称《涅槃经》）的完整梵本现已不存。现存的较完整译本是汉译与藏译本。汉译本有所谓“北本涅槃经”和“南本涅槃经”。“北本”指北凉昙无讖译的四十卷本，“南本”指南朝慧观与谢灵运译的三十六卷本。此《经》的主要内容是论述佛身常住、众生悉有佛性等思想。这类思想在早期大乘经、论，甚至在部派佛教的大众部中就已提出，《涅槃经》则在继承的基础上作了进一步发展。它认为佛身与凡人之身不同，佛身即是法身，是“如来藏”，具有常、乐、我、净的性质。关于众生是否悉有佛性的问题，当时在佛教各派中仍有争论，争论的一个重要焦点是“一阐提”有无佛性、能否成佛。根据“北本”，此《经》认为“一阐提”亦有佛性，可以成佛。

《胜鬘经》（简称）篇幅较小。汉译本有两种，一为南朝宋求那跋陀罗译的《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》（一卷）；另一为唐菩提流志译的收在《大宝积经》卷第四十八中的“胜鬘夫人会。”此《经》重点阐述了“如来藏”问题，表示了一种“如来藏缘起”的观点，即认为众生均具有成佛的功德或潜力，并把“如来藏”问题与“心性”问题联系起来，力图表明：众生的心是本净的，只是由于有“客尘”，才被染污，

本文中所谓“后出的大乘经”特指这一时期（约 3 至 5 世纪）出的大乘经。

此《经》还一异译本，即东晋法显与佛陀跋陀罗译的六卷本（北本的部分内容）。南本是在北本与六卷异译本的基础上增改而成的。

指具有一切佛法的身，或以佛法成身。

此处指众生成佛的可能或根本因，即众生本来就藏有能成佛的本性。

指不信佛法之人，特别指不信大乘佛教的理论与实践之人。佛经中常称此种人为“无信之人”或“断善根之人”。

去掉染污，即可解脱。同样，一切众生都是如来藏，由于被烦恼隐覆，才不显佛性，去除烦恼的隐覆，即可成佛。另外，此《经》还论述了“一乘真实”等大乘学说。

《解深密经》现存汉译本与藏译本。汉译本主要为唐玄奘译的五卷本。此外，还有几个异译本，即南朝宋求那跋陀罗译的两本（《相续解脱地波罗蜜了义经》和《相续解脱如来所作随顺处了义经》，各一卷）、北魏菩提流支译的五卷本（《深密解脱经》）及南朝真谛译的一卷本（《佛说解节经》）。《解深密经》对瑜伽行派的形成有重要影响。此《经》的许多思想被瑜伽行派作为本派的基本观点。它把佛教十二因缘中的“识”解释为一切种子的心识，认为从这心识中可生长或发展出作为身心环境的世界。此识由于可执持世间一切和蕴藏生出一切的种子，因而又被称为“阿陀那识”（执持识）和“阿赖耶识”（藏识）。识为世界一切之根本，由识而生的万物则为假相。为说明此种观点，该《经》提出了三性和三无性的理论。此外，该《经》还对修行的途径、果位及唯识的禅观等问题也作了论述。

除了《解深密经》之外，还有一部经也着重论述了“万法唯识”的思想，即《大乘阿毗达磨经》。此《经》虽名为“经”，实则经论合一，更具论的性质。由于它与《解深密经》都较早地论及了瑜伽行派的一些基本理论，因而亦被认为是为该派形成有直接推动作用的大乘经。

4. 瑜伽行派及其学说。

即认为在声闻、缘觉和菩萨这“三乘”中，实在的仅是菩萨或佛乘。

瑜伽行派(Yog c ra)的创立人相传为弥勒(Maitreya),但对弥勒在历史上是否确有其人学术界至今没有定论。认为他存在的人一般把其年代定在公元4世纪左右。署名弥勒的瑜伽行派论著不少。汉译中重要的有:《瑜伽师地论》、《大乘庄严经论颂》、《辨中边论》、《能断金刚般若波罗蜜多经论颂》等;藏译中重要的有:《现观庄严论》、《法法性分别论》等。此外,还有一些未译成汉、藏语的梵本。

对署名弥勒的论著作了不少注释并且又制作了一批新的论著的瑜伽行派代表人物是无著(A saṅga,约4至5世纪)和世亲(Va- subandhu,约4至5世纪)。无著的主要著作有:《顺中论》、《大乘阿毗达磨集论》、《显扬圣教论》、《摄大乘论》、《六门教授习定论》等。世亲的主要著作(大乘)有:《大乘五蕴论》、《唯识二十论》、《唯识三十颂》、《大乘成业论》、《佛性论》、《大乘百法明门论》及对许多大乘经的注释等。

世亲之后,瑜伽行派的发展大致也分为两个系统,一个是由陈那(Dign ga,约6世纪)发展起来的系统,另一个是由德慧(Guna- mati,约5至6世纪)发展起来的系统。陈那不仅是佛教唯识思想的阐述者,而且是印度因明学的著名大师,是新因明学的开创者。他的主要著作有:《观所缘论》、《掌中论》、《佛母般若波罗蜜多圆集要义论》、《因明正理门论》、《集量论》等。陈那系统中的唯识派主要人物有无性(A svabh va,约5至6世纪)、护法(Dharmap la,约6世

根据《成唯识论述记》,与世亲同时代的瑜伽行派论师还有火辨(Citrabb na)和亲胜(Bandhu sr)等人(共十人)。他们注释了世亲所著的《唯识三十颂》。

纪)、戒贤 (S labhadra, 约 7 世纪)、法称 (Dharmak rti, 约 7 世纪) 等人。德慧也对世亲的论著作了注释, 重要的著述有: 《随相论》、《唯识三十颂释》等。他这一系统的主要人物有: 安慧 (Sthiramati, 约 6 世纪)、难陀 (Nanda, 约 6 世纪)、胜军 (Jayasena, 约 7 世纪) 等人。

根据《瑜伽师地论》、《摄大乘论》、《唯识三十颂》和《成唯识论》等论著, 瑜伽行派的主要理论有唯识无境、三性三无性、心分说、五位百法等。

(1) 唯识无境。唯识无境是瑜伽行派的基本理论, 其它学说无不与此理论相通, 或是这一理论的具体表述形式。此派认为, “识” 是一切的根本, 除了识之外, 其它的任何东西都是不实的, 现象界 (外境) 仅是识的变现, 在本质上是不实的 (无境)。世俗之人由于自身迷幻无知, 把外境看作是实在的, 这种情形就如同患了眼病的人把不存在的影像看作是实在, 或如同人们在梦中把梦中经验看作是实在的一样。

瑜伽行派把识分为八种 (八识), 即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。这八识按其作用又可以分为三类:

第一类识是前六识, 它们亦可称为“境了别识”, 其中眼识、耳识、鼻识、舌识、身识的主要作用是执取外部现象的个别方面 (色、声、香、味、触), 即分别向外把握属于各自认识范围内的东西; 第六识 (意识) 的作用是统领前五识执

瑜伽行派亦被分为“唯识古学”和“唯识今学”, 或分为“无相唯识派”和“有相唯识派”。唯识古学或无相唯识派的主要代表即德慧、难陀、安慧等人; 唯识今学或有相唯识派的主要代表人物为陈那、护法等人。

取外境，此外，还可向内进行思维活动。

第二类识为末那识，此识亦可称为“思量识”，它的主要作用是把阿赖耶识思量为自我，把阿赖耶识个人化。这种识经常伴随着四种“烦恼”（即我见、我痴、我慢、我爱）。

第三类识即阿赖耶识，此识亦称为“异熟识”，或“种子识”。它蕴藏着各类“种子”，这些种子可以生出世间现象（现行），生出的世间现象又可“熏习”阿赖耶识的“种子”。这些种子还有自类相续的功能，可以“种子生种子”。当阿赖耶识发生作用时，末那识与前六识亦开始活动。三类识共同参与转变过程，展示出世间现象，但其中阿赖耶识是最基本的识，它是其它识和世间现象的根源，而且还是业报轮回的主体和由世间证得涅槃的依据。

（2）三性三无性。三性三无性的概念在《解深密经》和《大乘阿毗达磨经》等大乘经中即已提出，后被无著、世亲等瑜伽行派论师所继承和发展，成为此派理论的重要组成部分。

三性是：遍计所执性、依他起性、圆成实性。

遍计所执性指从各个方面对事物进行虚妄的“分别”，认为“法”与“我”是实有的。

依他起性指一切现象都要依因缘而起，尤其是要依阿赖耶识这根本因而起。

圆成实性指如果根据事物所具有的依他起性而认识到真正实在的唯有识，而其它的一切（法或我）均不真实，这样就达到了事物的“实相”或“真实”。

三无性相对于三性而言。它们是：相无性、生无性、胜义无性。

相无性指世俗之人“遍计所执”，对事物进行虚妄的分别，认为有“实我”、“实法”，而实际上这些“体相”是没有的。

生无性指事物是“依他起”的，既然是依他起，就没有实在性。即因缘所生之物必无实有性。

胜义无性指远离了“遍计所执”的虚妄分别，认识到依他起的法之不实及我之不实，领悟并接受了“圆成实性”，达到所谓“真如”境界。

在瑜伽行派看来，要真正把握事物的“实相”，认识到“唯识无境”，就应仔细地区分和认识三性三无性。

(3) 心分说。瑜伽行派认为，既然“一切唯识”，那么所谓认识过程实际上就是“识”认知自体的过程。在解释这一过程时，瑜伽行派的不少论师提出了种种“心分说”。“心”即“识”，“心分”意为心识的作用分限。较早提出心分理论的是难陀。他认为，在认识发生时，既要有认识的主体，亦要有认识的对象，他把前者称为“见分”，把后者称为“相分”，认为八识的每一识体上都具有这两方面。此即所谓“见相二分说”。陈那觉得这种理论不够全面，提出了“三分说”，认为除了见分与相分外，还应加一个“自证分”，自证分的作用是证知见分认识相分的过程，并成为认识活动的“自体”。安慧则提出对三分说要具体分析，认为三分中见分与相分是不实的，属“遍计所执”的虚妄分别，只有自证分才是真实的，主张“一分说”。护法在综合上述各说的基础上，对心分说作了进一步完善，提出了“四分说”。他认为自证分的“自证”作用（即证知见分认识相分）亦需被证知，这样就要有一“证自证分”，证自证分不仅可以证知自证分，它自身亦可被自证

分证知。总之，无论是认识的主体，还是认识的客体及对认识过程的证明，都是识自体变化或作用的结果。

(4) 五位百法。瑜伽行派亦对一切事物和现象进行了分类(分析)。他们在总结吸收小乘佛教有关学说的基础上，进一步发展了“法”的理论。在瑜伽行派各论师的学说中，世亲的“五位百法”较有代表性。

“五位”是色、心、心所、心不相应行、无为。“百法”是分为“五位”的一百种“法”。其中色法十一种，心法八种，心所法五十一种，心不相应行法二十四种，无为法六种。

瑜伽行派在对“法”分类时，既提到了物质性的成分(色法)，亦提到了精神性的成分(心法等)，还提到了“非心非物”的成分。从形式上看，这与小乘对法的某些分析类似，但在实际上，二者是有不同的。在小乘的一些学说中，诸法多少具有并列或平等的地位，而在瑜伽行派的理论中，诸法里占主导地位的是心法，而色法这类物质性成分实际仅是人的一种虚妄分别，是“识”的变现。

四 后期佛教

后期佛教指瑜伽行派与中观派融合、佛教密教化并消亡时期的佛教。时间范围大致为公元7至13世纪。

1. 瑜伽行派与中观派的融合。

在瑜伽行派蓬勃发展的同时，中观派仍在印度保持着重要的影响。两派都不断地对自己的理论进行充实，使之系统化，并且经常发生争论，如中观派的清辨就曾对瑜伽行派护法的学说进行指责，两派有所谓“空”、“有”之争。但这种

争论并未使彼此极端对立。在大乘佛教发展的后期，瑜伽行派与中观派最终还是融合在了一起，形成了“瑜伽中观派”，最初促成这种融合的主要人物是寂护（约8世纪），他被认为是瑜伽中观派的创始人，主要著作有《中观庄严论》和《真性要集》等。寂护出自清辨一系，但并不完全否定瑜伽行派的“识有”观点的意义，而是主要站在中观派的立场上把“识有境无”的观点与“一切皆空”的观点捏合在一起。根据他的解释，说“识有境无”是认识“一切皆空”的起点，属于“俗谛”，但心（识）的实在性最终亦要否定，要达到“一切皆空”的认识境界，这属于“真谛”。因此，从理论上讲，“瑜伽中观派”是偏向中观派的。此派除寂护之外，重要的人物还有莲花戒（Kamalaśīla，约8世纪）和师子贤（Haribhadra，约8世纪）等人。

2. 密教。

印度佛教的最后一种主要形态是密教。密教的渊源或萌芽至少可追溯到吠陀时期（《阿达婆吠陀》中的相当一部分内容是巫术和咒语）。就佛教本身来看，很早就有所谓“明咒”（vidyā）的信仰，即认为唱颂简短的经文会产生功德，而此功德可以消灾招福。这种信仰在阿含经中即可发现。《弥兰陀问经》中亦论及了各种防护咒。另外，以特定的言词或文字为象征，冥想其神圣的意义，对心加以总持，这在印度称为“陀罗尼”（dhāraṇā）。此类“明咒”和“陀罗尼”（二者亦被称为“真言” mantra）在印度流行的时间很长，但真正形成较大影响，在历史上广泛传播，则是在密教形成之后。密教是在吸收和改造古代的“明咒”或“陀罗尼”的基础上产

生和发展起来的，是佛教把印度教（婆罗门教）和印度民间信仰的许多成分揉合于自身的产物。

密教最初形成的时间是在7世纪中叶（佛教完全密教化的时间则要更晚一些）。它在不同时间和不同地区有多种称谓，如真言乘、金刚乘、易行乘、时轮乘、坦多罗佛教、纯密等等。相传金刚乘的开祖是因陀罗菩底（Indrabh t，约687—717年）。

密教的最根本经典是《大日经》和《金刚顶经》。根据这两经的论述，密教尊大日如来（Mah vairocana，大毗卢遮那佛）为教主，认为世间一切事物为大日如来的显现。大日如来为教化众生而表现为多种佛身。他的悟性或智慧以菩提心为因，以大悲为根本，以方便为究竟。密教认为，要达到菩提（觉悟）就要如实地认识自心，在自心中求一切智。他们把表现大日如来的“智”的方面称为“金刚界”（“金刚”用以譬喻其坚不可摧，《金刚顶经》称之为“金刚界曼荼罗”）；把表现大日如来的“理”的方面称为“胎藏界”（意为它藏于烦恼中不显，或有一切功德，如母胎中含藏子体，《大日经》称之为“胎藏界曼荼罗”）。金、胎二界包摄宇宙万有，并又都具众生心中。

密教的仪轨极为复杂，教徒须时时口诵“真言”，心观佛尊，严格遵守该宗对设坛、灌顶、诵咒等的规定。

全称为《大毗卢遮那成佛神变加持经》。汉译本为唐善无畏与一行合译。共七卷。
汉译本有三种：唐不空译的《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》，三卷；唐金刚智译的《金刚顶瑜伽中略出念诵经》，四卷；北宋施护等译的《佛说一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》，三十卷。三汉译本均可略称《金刚顶经》，但略称更经常特指不空的译本。

曼荼罗有“聚集”、“轮圆”之意。密教常把修法处划成圆（或方）形，称之为曼荼罗，认为该处为佛或菩萨聚集之地。

密教在发展过程中不断受到印度教的“左道”的影响，在宗教实践方面日趋堕落，如对生殖器进行崇拜，强调男女性爱和对爱的体验，认为成佛即是满足性欲的极乐境界等等。

3. 佛教的消亡。

印度佛教在密教化之后不久即开即衰落，到13世纪时最终在本土消亡。佛教的衰落与消亡有多种原因：

首先，与佛教自身的发展有关。佛教发展到密教阶段后，实际上已放弃了在理论方面的探索，提不出多少有生命力的思想，使自己演化成一种单纯致力于宗教实践、偶像崇拜的流派，而它所特别推崇的宗教实践又极为污秽，很难在群众中保持长久的影响。

其次，与印度教的同化有关。佛教在印度虽然也是较有影响的一个宗教流派，但却通常并不是正统或占主导地位的流派。印度古代思想界的正统或主流派是婆罗门教及其后来由它演化出来的印度教。当佛教进入密教阶段，开始走下坡路时，印度教则在印度处于兴盛时期。8世纪之后，印度教系统中先后出了商羯罗、罗摩努俗等重要的思想家，使印度教的宗教与哲学理论日臻完善。印度教的宗教实践在印度社会中有极为广泛的群众基础。而密教的许多宗教实践实际取自印度教。这样，随着佛教体系中印度教的宗教实践成分的增多和对原有理论的淡漠，佛教就逐渐同化于印度教，丧失了其独立存在的地位。

最后，与伊斯兰教的入侵有关。伊斯兰教的军队进入印度后，对佛教寺院进行了大规模的毁坏和抢掠，并迫使许多佛教徒改变信仰。寺院经济的破坏和信徒的减少亦导致了佛

教在印度的衰落。到 13 世纪时，佛教在印度本土消亡。印度近代的“佛教复兴运动”是 19 世纪由斯里兰卡反传回去的。

主要参考书目

[1] S .Dasgupta :“A History of Indian Philosophy”, Vol . 1 . Cambridge , 1932 .

[2] S .Radhakrishnan and C .A .Moore :“A Source Book in Indian Philosophy”, London , 1957 .

[3] 金仓圆照：《印度哲学史》，平乐寺书店 1963 年版。

[4] 宇井伯寿：《印度哲学史》，岩波书店 1965 年版。

[5] 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版。

[6] 任继愈主编：《宗教词典》，上海辞书出版社 1981 年版。

[7] 丁福保编：《佛学大辞典》，文物出版社 1984 年版。

[8] 渥德尔：《印度佛教史》（王世安中译本），商务印书馆 1987 年版。

[9] 黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆 1989 年版。

参见黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆 1989 年版，第 262—265 页；参见吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 250—251 页。

第四章 正统哲学流派

正统哲学流派即婆罗门教（或印度教）系统的哲学流派，主要指“六派哲学”，即：数论派、瑜伽派、胜论派、正理派、弥曼差派、吠檀多派。

第一节 数论派

数论派(S mkhya)是印度古老的哲学流派之一。它的一些基本思想在吠陀和奥义书中已有表述。印度古代史诗《摩诃婆罗多》(特别是《薄伽梵歌》)、医书《恰拉格本集》(Caraka - samhit)中都大量记述了数论派的学说。相传此派的创始人迦毗罗(K apila, 约公元前4世纪)。在他之后,数论派有许多代传人,如阿修利(Ā suri)、般尸诃(Pañca sikha)等,最后传至古代最重要的理论家自在黑(Ī svarakṛṣṇa, 约4世纪)。自在黑制作了现存数论派最早的系统经典《数论颂》(S mkhya- k rik)。此《颂》的年代相对其它印度哲学流派根本经典的年代不是很早,但由于在它之前的数论派系统经典都已佚失,因此,人们一般都把《数论颂》作为此派的根

在此《颂》之前,数论派还有一重要经典《六十科论》(Sas titantra),但已失传。

本经典（与一般正统婆罗门教哲学流派中的“经”的地位相当）。《数论颂》之后，此派的主要著作是对《数论颂》的注释。目前保存的较重要注释有五个：《金七十论》（6世纪由真谛译为汉文，作者不详）、《道理之光》（Yuktidīpikā，约6世纪出现，作者不详）、《乔荼波陀注》（Gaudapādabhāṣya，约7至8世纪出现）、《摩特罗评注》（Mātara-vṛtti，约略晚于《乔荼波陀注》）、《明谛论》（Tattva-Kaumudī，9世纪时婆察斯巴蒂·弥尸罗 Vācaspati miśra）作。

数论派还有一重要经典——《数论经》（Sūtrās），相传迦毗罗是其作者，但实际上此《经》是14至15世纪之人假托其名作的。学术界一般把此《经》视为后期数论派的代表性经典。《数论经》的主要注释是阿尼鲁达（Aniruddha，15世纪）的《数论经评注》（Sūtrā-vṛtti）和吠若那比柯宿（Vijñāna-bhikṣu，16世纪）的《数论解明疏》（Sūtrā-pravācaṇabhāṣya）。后期数论派的重要著作还有吠若那比柯宿的《数论精要》（Sūtrā-sāra）及作者不详的《谛义集》（Tattvasamāsa）等。

根据《数论颂》及其注释，数论派的基本哲学体系是“二元二十五谛”（后详）。这一体系中包含了此派的一系列重要学说，如因中有果论、三德说、三分法量论及解脱观等等。

因中有果论认为：任何结果仅仅是原因的转变，在原因中本来就已包含了结果，原因和结果是同一物的隐蔽状态和显现状态，二者在本质上是相同的。

基于这种因果观念，数论派引出了它的“二十五谛”的转变说理论。它认为，世界作为结果总要有一最初的根本因，

这个根本因就是“自性”(prakṛti)。自性是一种处于未显状态的原初物质。自性及其转变物(变异)是由三种成分——“德”(guṇa)构成的。“三德”是“萨埵”(sattva)“罗俗”(rajas)和“多磨”(tama)。萨埵具有喜的本质和照明作用；罗俗具有忧的本质和冲动作用；多磨具有迷暗的本质和抑制作用。三德间处于相互依存或支配的状态。当它们相互依存并平衡时，自性处在原初状态(未显状态)，当三德中某德支配另外的德(某德占上风)，从而使三德失去平衡时，自性就开始演化或转变。三德的状况决定着事物的形态或特性。

自性在数论体系中虽是一切事物转变的根本因，但却不是唯一的因，数论认为还存在一个与自性并列的独立的精神实体——“神我”(puruṣa)。神我自身虽不演变出世间事物，然而却可与自性“结合”，从而使自性开始演化(也就是自性中“三德”丧失平衡状态)。

自性的演化过程是：首先，由自性生出“觉”(buddhi)，相当于起确定或决定作用的“理性”或“知性”，从觉生出“我慢”(abāṅk r ā，“自我意识”或“主我性”)，从我慢一方面生出“十一根”(ek daśa- indriya，眼、耳、鼻、舌、皮、发声器官、手、足、排泄器官、生殖器官、心)，另一方面又生出“五唯”(pañca- tanm tra，香、味、色、触、声)，五唯又生“五大”(pañca- mah bh ta，地、水、火、风、空)。上述演化过程中的各主要成分被称为“二元二十五谛”。

印度古代的主要哲学流派都有自己的“量论”(认识论方

自性、神我为“二元”，加上觉、我慢、十一根、五唯、五大则合称“二元二十五谛”。

面的主要学说)。数论派主张有三种“量”：现量（指感官与外物接触而生的知觉）、比量（指推理，分为“有前”（从因推果）、“有余”（从果推因）、“平等”（同类推理）三种）、圣言量（指可靠之人或圣书的意见）。

数论与一般的古印度哲学流派一样也持轮回与解脱之说。它把轮回的状态分为天道、兽道和人道（三界）。认为轮回中的事物在本质上是痛苦的。痛苦分为三种：依内苦（由风、热、痰和欲、怒、贪等引起的生理或心理方面的苦）、依外苦（由人、兽、蛇、山崩等引起的苦）、依天苦（由寒、热、风、雨、雷霆等引起的苦）。数论派认为要离苦就必须体验其基本哲学原理——二元二十五谛，得到“非我”、“非我所”等绝对认识，这样自性就可不与神我结合，使人断轮回，获解脱。

后期数论明显地受到了吠檀多派的影响，同时吸收了《瑜伽经》(Yoga- s tra) 中的不少成分。后期数论在理论上与《数论颂》及其注释中表述的数论学说的重要不同是引入了“自在天”(神)的概念，有某种与有神一元论调合的倾向。

数论派的学说对印度近现代哲学也有一定影响。印度 19 世纪的宗教和社会改革运动中的一些思想家在建立他们的哲学体系时曾吸收了数论派的思想。

第二节 瑜 伽 派

瑜伽派(Yoga)在婆罗门教系统六派哲学中与数论派关系极为密切，两派常相提并论。数论派的许多哲理为瑜伽派

所直接采用,但瑜伽派学说的重点是宗教修持的理论和方法,并较早就在体系中引入了“自在天”的概念,这是它与以《数论颂》及其注释为主要内容的古代数论的主要不同之点。

瑜伽作为一种修持方法在印度起源很早,据考古发掘证明,它在印度河文明时期就存在。印度许多古老的文献典籍,如奥义书、《利论》、史诗《摩诃婆罗多》等都提到或论述过它。此外,瑜伽修持从很古的时候起,即被印度的许多宗教哲学派别所采用,并非某派所专有。但后来有人把瑜伽的宗教实践加以归纳、总结,使之形成一个具有系统理论的独立哲学流派。最初作这项工作的是钵颠闍利(Patāñjali)。他因而被视为是瑜伽派的创始人。钵颠闍利所作的《瑜伽经》(Yoga-sūtra)是瑜伽派的根本经典。公元前150年,印度有一著名的语法学家也叫钵颠闍利,如此人与《瑜伽经》的作者为同一人,《瑜伽经》的最初部分就是公元前2世纪的产物(这一时期亦即独立的瑜伽派的形成时期)。现存《瑜伽经》由于包含着后人追加的成分,约在公元300—500年间定型。

钵颠闍利之后,瑜伽派的重要思想家多为对《瑜伽经》的注释者。此派的主要著作即是各种《瑜伽经》的注或复注。其中主要的有:毗耶舍(Vyāsa,约6世纪)的《瑜伽经注》(Yoga-sūtra-bhāṣya)、婆察斯巴蒂·弥尸罗(Vācaspati miśra,9世纪)对毗耶舍注释的注《真理明晰》(Tattva-vaiśaraḥ)、博闍(Bhoja,11世纪)对《瑜伽经》作的注《王

后期数论亦引入了“自在天”的概念。

注》(R jam rt nda)、吠若那比柯宿 (Vijñ na- bhikṣu, 16 世纪) 对毗耶舍注释所作的《瑜伽释补》(Yoga- v rttika) 和他直接阐述此派理论的《瑜伽精髓集要》(Yoga- s ra- sam-graha) 等等。

《瑜伽经》及其注与复注中有大量数论派的哲理或学说, 作为瑜伽派本派较有特色的概念或理论则有: 心作用、三昧或等至之分类、八支行法、神通力等。

瑜伽派曾简要地对“瑜伽”下定义, 认为所谓瑜伽就是对心作用的抑制。心作用被分为五种, 即: 正知、不正知、分别知、睡眠、记忆。它们都应通过长期的修习和离欲来灭除, 以达到“三昧”(Sam dhi) 状态。

瑜伽派把三昧状态作了种类或阶段的区分: “有想三昧”是还带有一定思虑情感(如想象、思索、欢喜和自我意识等)的状态; “无想三昧”则摆脱了各种杂念, 仅保留作为潜在能力的心作用, 达到它须依靠信、力、念、定、慧或敬最高神。象征神的圣音是“唵”(om)。重复这个圣音并且思念其意义就可以理解个我并消除一切引起精神涣散的障碍。这些障碍共有九种: 病、昏沉、疑惑、放逸、懈怠、欲念、妄见、不得地、不安定。伴随着由障碍引起的精神涣散的是: 痛苦、忧愁、动摇和不规则的呼与吸。为了防止这些障碍及精神涣散的随属现象, 就必须把心集中于一个实在(tarva)之上。要使心明净则必须培养友好(慈)、同情(悲)、满足(喜)的习性和离弃(舍)乐、苦、善、恶。三昧亦被称为“等至”(sam patti), 它被分为不同阶段: “有寻等至”阶段存在着言语、意义、概念的差别; “无寻等至”阶段则排除了

记忆等主观印象；“有伺等至”和“无伺等至”阶段以细微之物为禅定对象，逐步达到事物的“实相”。四等至都属“有种三昧”，即虽然排除了当时的思虑或杂念，但还未消灭修行者过去的“行力”（samskara，即“种子”），只有抑制了这种“行力”才能达到“无种三昧”。

为了进入三昧和减少烦恼，应当修习“当为瑜伽”（苦行、诵读和敬神）。烦恼被分为五种：无明、我见、贪、憎和现念。人们的行为所产生的意乐（saya）根源于烦恼，只要这个根源存在，就会形成生命现象。

瑜伽派所说的生命现象也就是轮回状态。在此派看来，这种状态中差别的一切都是痛苦的。造成痛苦的原因是“能观”（drastr）和“所观”（drasya）的结合。能观仅是一种观念（或意识）的“观照”，所观则由元素和知觉器官构成。所观仅为能观而存在。能观和所观之所以结合是因为有无明，无明是各种烦恼中的根干，它把无常、不净、苦和非我误认为是常、净、乐与我。要消除无明，使能观与所观分离，须借助“辨别智”（viveka-khyati），而获得它则需依靠具体的瑜伽实践，即“八支行法”。

八支行法是：禁制（必须遵守的戒律，包括不杀生、诚实、不偷盗、净行、不贪）、劝制（应奉行的道德准则，包括清静、满足、苦行、学习、敬神）、坐法（保持身体安稳自如）、调息（调节与控制呼吸）、制感（控制感官）、执持（心注一处）、静虑（心持续集中于禅定对象）、等持（心与禅定对象冥合为一，主观意识犹如完全不存在）。

瑜伽派八支行法中的前五支通常被称为“外支”，后三支

称为“内支”。内三支合起来又称“总制”(samyama),得到了它就可具有各种神通力,如隐身、洞察别人的内心活动、知前生,还可得到“辨别智”,对一切存在和无限知识具有至上的支配力量。神通力的来源有五种:生得、药草、咒语、苦行、三昧。如果瑜伽行者最后甚至连“辨别智”也摆脱掉,灭除了一切业、烦恼与不净等,那将会产生一种“法云三昧”(dharma megha-s.),这种三昧可摧毁一切“行力”(种子),使人达到解脱境界。

自钵颠闍利制作《瑜伽经》后,瑜伽在印度历史上的影响日益扩大。在瑜伽后来的发展中,又出现了一些被称为“瑜伽奥义书”的典籍(新奥义书),这些典籍主要探讨了神、灵魂(我)和身体之间的关系等。此外,瑜伽派的许多理论与修持方法被吠檀多派大量吸收,瑜伽与印度其它许多宗教流派的结合也更为紧密。自《薄伽梵歌》出现时就形成的瑜伽修持的三个主要方面(智慧瑜伽、信仰瑜伽、作法瑜伽)在后世有进一步的发展和变化,瑜伽又被分为四类——真言瑜伽、努力瑜伽、无心瑜伽、王瑜伽。

在近代印度,瑜伽派的理论与实践无论是在社会下层还是在思想界均有影响。印度近代的许多哲学家都在不同程度上倡导瑜伽。

瑜伽在古代即传到印度国外,对西方的新柏拉图派、东方的伊朗、中国、日本的宗教有着重要影响;在近代,其传播的范围则更为广阔。世界上许多国家和地区都设立了瑜伽研究中心。瑜伽术在医学、心理学、体育锻炼等领域中的积极作用日益受到各国人民的重视。

第三节 胜论派

胜论派 (Vaiśeṣika) 的思想渊源最早可追溯到梵书和奥义书，它在传统上被划归婆罗门教的哲学系统，但对其产生有直接影响的则是沙门思潮中的“六师”。此派的实际理论与婆罗门教的主要哲学倾向有很大偏差。

胜论派的创始人相传为迦那陀 (Kaṇḍa, 约公元前 2 世纪)。此派最早的根本经典是迦那陀所作《胜论经》(Vaiśeṣika-sūtra)。现存《胜论经》由于有后人加入的成分，定型时间较晚，约在 2 世纪左右。除《胜论经》之外，此派还有大量典籍。其中最重要的是钵罗奢思多波陀 (Praśastapada, 约 6 世纪) 所作的《摄句义法论》(Padārtha-dharma-samgraha) 和慧月 (年代与钵罗奢思多波陀相近) 所作的《胜宗十句义论》(此典原文已失传，现仅存玄奘的汉译本)。大约在 10 世纪左右，胜论派开始与正理派混合，此后所出现的主要著作有：乌德衍那 (Udayana, 10 世纪) 的《光之颈饰》(Kīrti-valī)、希里达罗 (Śrīdhara, 10 世纪) 的《正理的芭蕉树》(Nyāyakandalī)、湿婆迭蒂 (Śivāditya, 10 至 11 世纪) 的《七句义论》(Saptapadārthī)、商羯罗·弥尸罗 (Saṅkara miśra, 15 世纪) 对《胜论经》的注《邬巴斯伽罗》(Upaskāra)、毗斯伐挪泰 (Viśvanātha, 17 世纪) 的《叙述裁定》(Bhāṣapariccheda) 和《极成说真珠之颈饰》(Siddhānta-muktivalī)、洛迦悉·帕斯迦罗 (Laugākṣi Bhāṣaka, 17 世纪) 的《思择月光》(Tarka-Kaumudī) 等。

胜论派的基本哲学体系是所谓“句义论”。“句义”(padārtha)指与概念相对应的实在物(许多学者将梵语此词译成“范畴”(category),但它与西方哲学史上通常所说的“范畴”的含义并不完全相当)。胜论派用句义来区分自然现象。它的各种哲学思想一般都包含在对各个句义的具体解释之中。胜论派的各主要典籍对句义的论述不尽相同。《胜论经》和《摄句义法论》认为有六个句义:实(dravya, 实体),指事物自体,分为九种——地、水、火、风、空、时、方、我、意;德(guna, 性质),指事物的静的特性等,分为十七或二十四种(《胜论经》认为有十七种,即:色、味、香、触、数、量、别体、合、离、彼体、此体、觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇;《摄句义法论》和《胜宗十句义论》认为有二十四种,在上述十七种上又加了重体、液体、润、行、法、非法、声);业(karman, 运动),指事物的动的特征,分为五种——取、舍、屈、伸、行;同(samānya, 普遍性),既指事物间相对的同的关系,又指事物的存在特性;异(viśeṣa, 特殊性),既指事物间相对的异的关系,又指事物的最终差别;和合(samavāya, 内属),指事物所具有的自体与属性等的不可分的因果关系。《胜宗十句义论》认为句义有十个,在《胜论经》和《摄句义法论》提到的六句义上又加了四个句义:有能,指与实、德、业三句义有内在联系,并可使它们共同或单独生出特定结果的句义;无能,指与实、德、业三句义有内在联系,并可使它们不共同或单独生出其它结果的句义;俱

这七个概念在《胜论经》中也提到了,只是未将其与十七德并在一起归入德句义。

分，是相对的同与异，即把同句义限于存在性，把异句义限于最终差别性，其余的同与异另成一独立的句义；无说，指事物的非存在状态，分为五种：未生无（指一事物未产生前的非存在）、已灭无（指一事物毁灭后的非存在）、更互无（指一事物与另一事物彼此不同这样一种非存在）、毕竟无（指一种绝对的非存在，即过去、现在和将来都不会有的事物）、不会无（指一事物的性质不存在于另一事物之中这种非存在）。

胜论派的句义论体系中涉及了许多哲学问题。其中重要的有极微（anu，原子）论、因中无果论和量论等。

胜论认为世间万物的基本物质要素是地、水、火、风，即四大。四大被区分为两类，一类指极微，另一类指极微的复合物。

胜论通常依据以下两点来推论极微的存在：首先，实体作为结果总是短暂的，但短暂性必须依赖于永恒性，既有短暂性的东西，就应有永恒性的东西，不然就无所谓短暂性。这个永恒性的东西就是极微；其次，分析物体必须要有一个终点，因为如果物体无限可分，那么各种物体在体积上将同样大小，这与事实不符，所以存在着作为分析终点的极微。

地、水、火、风四类极微有着各自的性质：地有色、味、香、触；水有色、味、触、液、润；火有色、触；风有触。

胜论认为，极微是运动的，它们彼此结合，构成世上的物体。关于极微的结合方式，各种胜论资料的记述不一，据一种说法，极微是以成双成对的方式结合的。

在分析极微运动的原因时，胜论提出了一种“不可见力”（adrsta，亦译法与非法）的概念，认为极微最初的运动

是由它引起的。不可见力在《胜论经》中解释得不十分明确，有时把它解释为是自然界的一种不可捉摸的力量，有时解释为是由人的善恶行为产生的力量。不可见力在后期胜论中被说成是神的作用。

胜论反对数论的因中有果论，主张因中无果论。它主张这种因果理论是与其哲学体系直接相关的。胜论认为具体现象（结果）是各种要素（原因）结合形成的，而不是由某种原因派生或演化出来的。原因和结果有着根本的差别，在原因未产生之前，结果不存在于原因中。结果不能没有原因而存在，原因却可以没有结果而存在。

胜论认为有两种获得正确认识的方式（量），一为现量，二为比量。

现量的产生有三种情况：(1) 四和合生，指我、根、意、境四个要素结合在一起产生知觉；(2) 三和合生，指我、根、意三个要素结合在一起产生知觉；(3) 二和合生，指我、意两要素结合在一起产生知觉。

比量可分为五种：(1) 从结果推知原因；(2) 从原因推知结果；(3) 从有结合关系的事物中根据已知的一个推知另一个；(4) 从有矛盾关系的事物中根据已知的一个推知另一个；(5) 从有和合关系的事物中根据已知的一个推知另一个。

胜论体系中虽也有关于要遵守婆罗门教所规定的社会秩序，承认轮回与解脱理论的内容，但此类成分相对其它正统哲学流派明显要少。

参见《胜宗十句义论》中有关现量的论述。
此为《胜论经》中的观点。胜论派的其它典籍还有不同的划分。

胜论派对印度近现代思想界影响不大，只有很少一些人论及了它的某些学说。

第四节 正理派

正理派 (Nyāya) 在六派哲学中与胜论派关系极为紧密。两派有许多共同之处，常常被人们合称为正理——胜论派。但二者在理论上的侧重点却有所不同：胜论派重点对世界万物进行分析，用“句义”来区分一切现象，而正理派研究的主要方面则是辩论方式和逻辑推理。

正理派的形成与印度古代围绕早期婆罗门教祭祀规定的辩论与推理有密切关系。印度古代的许多文献（弥曼差派、佛教、耆那教的一些文献及史诗《摩诃婆罗多》等）中都曾提及与此派学说有关联的辩论、推理方法及规则方面的问题。

正理派的创始人相传是乔答摩 (Gautama 或 Gotama, 约 1 世纪)。此派最早的根本经典是乔答摩所作的《正理经》(Nyāya-sūtra)。现存《正理经》由于其中包含着后人追加的成分，定型时间约在 3 至 4 世纪。《正理经》之后，正理派的主要典籍是对《正理经》的注与复注等。其中较重要的有：筏差衍那 (Vātsyāyana, 约 4 至 5 世纪) 的《正理经疏》(Nyāya-sūtra-bhāṣya)、乌地耶得迦罗 (Uddyotakara, 6 世纪) 的《正理经评释》(Nyāya-vārttika)、婆察斯巴蒂·弥尸罗 (Vācaspati miśra, 9 世纪) 的《正理评释真义疏》(N . V .

罗易 (R . M . Roy) 曾论及胜论派所传播的“极微”说。

t tparya- tk) 乌德衍那 (Udayana, 10 世纪) 的《正理评释真义详解》(N . V . t tparya- pari suddhi) 和《正理花束》(N . - kusum ñjali) 等。12 世纪左右, 新正理派形成 (此前正理派已开始与胜论派相混合)。新正理派的主要代表人物是克伽自在 (G nge sa, 12 世纪)。他著有《谛如意珠》(Tattvacint mani)。正理派与胜论派混合后出现的较重要著作有: 筏罗达拉贾 (Varadar ja, 12 世纪) 的《思择之守》(T rkikaraks)、凯沙筏·弥尸罗 (Kesa va mi sra, 13 世纪) 的《思择叙述》(Tarkabh s) 和阿难跋陀 (Annam Bhat- ta, 16 世纪) 的《思择纲要》(Tarkasamgraha) 等。

根据《正理经》及其注与复注, 正理派的基本体系是所谓“十六谛”(Soda sa- tattva), 即: 量 (pram na), 指获得正确认识的方式或来源; 所量 (prameya), 指认识对象; 疑 (sas mmya), 是一种关于事物的精确特性的相冲突的判断, 即一种疑惑的心理状态; 动机 (prayo- jana), 指人开始行动的目的; 实例 (drst nta), 是一般人和权威者具有相同认识的事例, 即人人都承认的事实或真理; 宗义 (siddh nata), 指根据某一学派的权威、假设等确立的主张, 即立论者方面的观点; 论式 (avayava), 指“五支作法”的推论式 (后详); 思择 (tarka), 指当不知事物的真实特性时, 通过假设来认识真理的思虑; 决了 (nirnaya), 指通过考虑双方的观点对问题作出决断; 论议 (v da), 指在辩论时借助正确的认识方法和采用“五支作法”的推论式, 并与宗义不矛盾; 论诤 (jalpa), 指在辩论时虽立上述论式, 但又采用诡辩等不正当的手段来取胜; 论诤 (vitand), 指仅破坏对方议论, 自己不立论; 似

因 (hetv bh sa), 指似是而非的根据或理由; 曲解 (dhala), 指在对方所说的言语中选择非对方所指的含义; 倒难 (j ti), 指仅根据事物的同与异来向对方提出反对意见, 即错误的非难; 堕负 (nigrahasth na), 指在辩论中误解或不理解一类辩论失败的相状。

正理派在“十六谛”的体系中表述了许多理论, 其中主要的有: “量”的分类、五支作法的推论式、推理与辩论失败的原因、认识对象的分类及宗教伦理思想等等。

正理派认为有四种量: 一为现量, 二为比量, 三为譬喻量, 四为声量。

现量即感官与对象接触后所产生的感觉。它又分为两种: 一种是在接触对象时多少掺杂一些概念、观念的感觉 (有分别现量); 另一种是在接触对象时仅产生单纯的感觉或领悟 (无分别现量)。

比量即推理, 它分为三种: “有前比量” (从原因推知结果)、“有余比量” (从结果推知原因)、“平等比量” (同类推理)。

譬喻量指根据未知物与已知物的相似来认识未知物。

声量亦称圣教量, 指可信赖之人的言教, 有关于可见物 (指世间一般可感的事物) 之声量和关于不可见物 (指作祭祀升天堂等事物) 之声量两种。

正理派在逻辑学方面的重要建树是确立了“五支作法”的推论式, 认为推论的形式由宗 (命题)、因 (理由)、喻 (实例或例证, 分同、异两种)、合 (应用)、结 (结论) 五部分组成。具体用例为:

宗：声是非常住的；
 因：因为是被造出来的；
 同喻：凡是被造出来的都是非常住的，如盘、碟等；
 合：声是这样，是被造出来的；
 异喻：凡不是被造出来的都是常住的，如阿特曼等；
 合：声不是这样，不属于不是被造出来的；
 结：所以声是非常住的。

正理派对推理与辩论失败的原因的分析极为细致，提出了五种似因、三种曲解、二十四种倒难和二十二种堕负的理论。具体内容如下：

五种似因是：不定因 (*savyabhic rah*)，指提出的理由可以导致一个以上的结论；矛盾因 (*viruddhah*)，指与命题相矛盾的理由；问题相似因 (*prakransamah*)，指提出的理由与命题相似（同义反复），并没有增加新的内容来具体证明命题；未证明因 (*s dhysamah*)，指提出的理由本身也像命题一样需要证明；过时因 (*k l titah*)，指提出的理由在时间上不适用，不能证明命题。

三种曲解是：言辞的曲解 (*v kchala*)，指把对方所使用的具有两种以上含义的词作不同于对方所取含义的解释；类的曲解 (*s m nyacchala*)，指把某事物的特定含义扩展为该事物的类的含义，并借此把可能的事情说成不可能；譬喻的曲解 (*upac racchala*)，指当对方用一词作譬喻时，曲解者故意

参见筏差衍那：《正理经疏》1, 1, 33—39。

以下仅列关于似因、曲解、倒难和堕负各自所含分项的定义，具体实例则可参见 S. Ch. 维底亚布沙那 (Vidy bhushana) 的《乔答摩的正理经》(The Nyaya Sutras of Gotama, New Delhi, 1975) 一书。

根据该词的字面意思来否定对方言语的正确性。

二十四种倒难是：同法相似 (sodharmmya sama), 指在反对对方命题 (宗) 时, 使用对方“异喻”中的事例, 但所提出的“因”却不能证明己方命题; 异法相似 (vaidharmmya s.), 指在反对对方命题 (宗) 时, 使用对方“同喻”中的事例, 但所提出的“因”却不能证明己方的命题; 增多相似 (utkarsa s.), 指在反对一个基于“喻”的某种特性的论据时, 反对者提出一个基于“喻”的附加特性的论据; 损减相似 (apakarsa s.), 指在反对一个基于“喻”的某种特性的论据时, 反对者提出一个基于“喻”中缺少的特性之论据; 要证相似 (vamyā s.), 指在反对对方时, 使对方“喻”的特性与所立 (宗) 的特性同样有疑问 (需证明); 不要证相似 (avamyā s.), 指在反对对方时, 使对方所立 (宗) 的特性与“喻”的特性同样无疑问, 以此证明对方论式无必要; 分别相似 (vikalpa s.), 指在反对对方时, 把可选择的特性归于所立 (宗) 和“喻”; 所立相似 (sadhya s.), 指所立 (宗) 与“喻”相互都需要证明; 到相似 (prapṭi s.), 指在反对一个基于“因”与“所立”共在一处的论据时, 反对者对这“共在一处”提出反驳, 使“因”不能与“所立”相区分; 不到相似 (aprāpṭi s.), 指在反对一个基于“因”与“所立”彼此不在一处的论据时, 反对者对这“不在一处”提出反驳, 使“因”不能导出“所立”; 无穷相似 (prasanga s.), 指在反对对方时, 以对方的“喻”未被一系列“因”所证明为根据; 反喻相似 (pratidhṛṣṭānta s.), 指在反对对方时, 仅举出一个相反的“喻”; 无生相似 (anutpatti s.), 指

在反对一种论点时，指责对方论式中的“因”所包含的特性不存在于“所立”所表示的、尚未产生的事物中；疑相似 (sam sayā s.), 指在反对对方时，指责对方“喻”中所举之物和该物所属的类都是感官可把握的对象，因而产生疑惑；问题相似 (prakaraṇa s.), 指在反驳对方时，认为对方的“所立”和与之相反的观点，这两方面有相似之处，这使“所立”不一定能成立；无因相似 (ahetu s.) 指在反驳对方时，认为对方论式中的因在过去、现在和将来三时中都不可能存在；义准相似 (arth patti s.), 指根据假设来反驳对方的观点；无异相似 (avisesa s.), 指在反驳对方时，根据“所立”和“喻”中所说之物有相同性而说它们在其它特性上也无差别；可能相似 (upapatti s.), 指在反驳对方时，认为双方的“宗”都可由各自的“因”所证明；可得相似 (upalabdhi s.), 指在反驳对方时，认为“宗”中所要确立的特性不借助“因”亦可感知；不可得相似 (anupalabdhi s.), 指在对方根据未感知某物而否定其存在时，反对者则说未感知对方说的那种未感知，并以此来证明与对方的观点相反的观点；无常相似 (anitya s.), 指发现两个同质事物具有相同特性（无常性）的人，在反驳对方时，把无常性归于一切事物；常住相似 (nitya s.), 指根据对方所说的某物（声）的永久的非常住性而把常住性归于所有非常住的事物；果相似 (k rya s.), 指根据使“声”产生或出现的努力之结果的多样性来反驳对方。

二十二种堕负是：坏宗 (pratijñāh ni), 指自己的“喻”（所举之物）中有“反喻”（所举之物）中的性质，因而使

“宗”不能成立；异宗 (pratijñāntaram), 指当己“宗”受到反对时, 借助对其“喻”引入一个新的特性或“反喻”来维护自己；矛盾宗 (pratijñāvirodha), 指“宗”与“因”彼此矛盾；舍宗 (pratijñā sannyāsa), 指当己“宗”遭到反对时, 便舍弃已陈述的观点；异因 (hetvāntaram), 指当自己的具有一般性的“因”受到责难时, 对这一“因”附加上特殊性 (即转移理由)；异义 (arthāntaram), 指当己“因”受责难时, 将话题转到一些不相干的内容上；无义 (nirarthakam), 指在论证时, 把字母作无意义的排列；不可解义 (avijñāntartham), 指在论证时, 虽然说了三遍, 但听众和辩论的另一方仍不理解；缺义 (aparthakam), 指在论证时, 把一些无句法次序的词连在一起, 不表达连贯的意思；不至时 (apratyakalam), 指在论证时, 颠倒论式各部分间的顺序；缺减 (nyānam), 指论式中缺少一个部分；增加 (adhikam), 指在论式中增加了多余的“因”或“喻”；重言 (punaruktam), 指在论证时重复一句话的声音或意义；不能诵 (ananubhāsanam), 指当对方已对其观点作了三次说明, 听众亦已理解, 自己仍不能回答；不知 (ajñānam), 指不理解对方的“宗”；不能难 (apratibhā), 指不能反驳对方；避遁 (viksepa), 指借口要去从事其它事情而终止论证；认许他难 (matnujñā), 指在辩论时通过承认自己有过失来指责对方亦有相同的过失；忽视应可责难处 (paryanuyojyopeksanam), 指对方应被指责, 自己却未加指责；责难不可责难处 (niranuyojnugoga), 指责难对方不应受责难处；离宗义 (apasiddhānta), 指偏离论旨；似因 (hetvābhāsā), 即错误的

理由。

正理派认为认识对象(所量)有十二种,即:我、身、根、境、觉、意、业、过失、再生、果报、苦、解脱。在对这些认识对象的分析中,他们表明了其自然观及宗教伦理等方面的思想。在自然观方面,正理派认为有极微(原子)存在(具体解释与胜论派大致相似),在宗教伦理观方面,正理派亦持轮回与解脱之说,认为达到解脱的根本办法是认识“十六谛”和作瑜伽等。认识了十六谛便可消除错误的认识,使人不再烦恼,停止各种错误行为,断灭轮回,达到最终的无苦(解脱)境界。此外,在分析事物产生的原因时,正理派还提到了神。

正理派的学说在印度近代仍有一定影响,如在近代印度的思想启蒙运动中,一些逻辑学家曾把正理派等的逻辑理论与欧洲的逻辑学进行比较研究。

第五节 弥曼差派

弥曼差派(M m ms)是印度各派哲学中起源很早的流派。它以吠陀祭祀礼仪为主要研究对象,而这种研究在梵书文献中就已广泛展开,弥曼差派则是它的直接产物。

相传弥曼差派的创始人是闍弥尼(Jaimini,约公元前2世纪)。他所著的《弥曼差经》(M m ms - s tra)是此派的最早根本经典。现在人们所看到的《弥曼差经》有后人加入的成分,约定型于1世纪左右。

《弥曼差经》有不少注释,较早的重要注者为5世纪前后

的夏伯拉 (Sabara), 他的注释称为《夏伯拉注疏》(Sabara-bhāṣya)。在夏伯拉之前还有一些注者, 如夏伯拉提到的弗栗底迦拉 (Vṛttikāra) 等, 但他们的注释已佚失。除闍弥尼和夏伯拉外, 弥曼差派的主要思想家还有枯马立拉 (Kumārila, 约 7—8 世纪) 和普拉帕格拉 (Prabhākara, 约 7—8 世纪)。他们都评注了《夏伯拉注疏》。枯马立拉的著作包括三部分: 《颂释补》(Sloka-vṛttika)、《坦多罗释补》(Tantra-vṛttika) 和《图普底迦》(Tūptikā), 普拉帕格拉的主要著作有《大释补》(Brhāt) 和《小释补》(Laghri)。枯马立拉与普拉帕格拉对弥曼差派的学说叙述不尽相同, 分成了两派。属于普拉帕格拉派的有夏立格那特 (Sālikanātha, 约 8 世纪左右) 等人, 夏立格那特著有《详注》(Prakarana-pāñcik) 、《真洁》(Rjvimal) 和《灯光》(Dīpasikha) 等, 对《大释补》和《小释补》作了评注; 属于枯马立拉派的有孟特纳·弥尸罗 (Māndana, miśra, 约 8—9 世纪) 等人, 孟特纳·弥尸罗著有《仪轨辨明》(Vidhiviveka)。后期弥曼差派的主要代表有阿普代伐 (Apadeva, 17 世纪) 等人。

从理论上讲, 7 至 8 世纪之前的弥曼差派与之后的弥曼差派有所不同。7 至 8 世纪之前的弥曼差派 (即以闍弥尼和夏伯拉为主要代表的弥曼差派) 在理论上侧重探讨关于“声”的问题和“量”的问题; 7 至 8 世纪之后的弥曼差派 (即以枯马立拉和普拉帕格拉为主要代表的弥曼差派) 则侧重对“句义”的分析和对有神论及世界虚幻理论的批判。以下侧重论述弥曼差派的声常住论、量论、句义论及对神和世界实在与否等问题的看法。

弥曼差派立派的基本宗旨是信奉吠陀神圣，相信祭祀的功效。与这一基本宗旨相应，此派最早提出的重要理论是“声常住论”。此处所谓“声”（śabda）指言语、观念或知识，特别指吠陀的言语或知识。弥曼差派认为，这种“声”是先天本有的，不是人造的，它常住不灭，并绝对正确。一般的言语和观念是这种先天本有的“声”的显发。弥曼差派对“声常住论”作了细致的论证，提出了很多理由，如“声”（名称）总表示类，属于某类的个别事物可灭亡，但作为类的声则永远存在；再如，若声不是常住的，说出来即灭，那人们之间就无法对话或相互理解。

弥曼差派在认识论方面的许多观点包括在其对“量”的分析之中。阇弥尼提到的“量”不多，但《弥曼差经》的一个评注者弗栗底迦拉提到有六种“量”。这些量大致被后来的弥曼差派所确认。六种量是：现量、比量、譬喻量、圣教量、义准量、无体量。

现量即感官与外物接触时所产生的知觉。弥曼差派认为感官中除了眼、耳、鼻、舌、皮之外，还应包括“意”，前五种感官是外感官，意则为内感官。此外，弥曼差派中有人（如枯马立拉）认为现量可分为“无分别现量”与“有分别现量”（具体内容与正理派的论述大致相同）。

比量被分为“自悟比量”和“悟他比量”两种。自悟比量的推论过程通常不用说出；而悟他比量则一般要表明全部

弥曼差派对“声常住论”最初的集中论述见于《弥曼差经》的第一章。如“牛”这一“声”是常住的，个别的牛死了，但牛的概念或观念却不消失。弗栗底迦拉的观点根据《夏伯拉注疏》得知。

推论过程。此外，弥曼差派一般还认为比量的陈述有三个要素，如枯马立拉认为三要素是结论的陈述（“声是非常住的”）、因的陈述（“因为它是一种结果”）、带有确证性实例的大前提的陈述（“一切结果都是非常住的，如罐”）。

譬喻量指根据未知物与已知物的相似来认识未知物。

圣教量指从一般可信赖之人和权威者那里获得认识。

义准量指在认识或判断某一事情时，借助于对另一事件的假设或推想。

无体量指观察到某处没有某种东西，因而产生不存在某物的认识。

在枯马立拉和普拉帕格拉的时期，印度盛行否认世界实在性的理论。枯马立拉和普拉帕格拉对此都坚决反对，同时开始注重对世界事物的构成进行分析。在这一过程中，他们接受和改造了胜论派的句义论。枯马立拉认为世界现象可分析为五个句义：实、德、业、同、无。实句义下包括地、水、火、风、空，时、方、我、意、黑暗和声十一实；德句义分为色、味、香、触、量、别体、合、离、彼体、此体、重体、液体、润十三德；业句义分为取、舍、屈、伸、行五业。普提帕格拉认为有八个句义：实、德、业、同、和合、能力、相似、数。实句义下包括地、水、火、风、空、时、方、我、意九实；德句义分为色、味、香、触、数、量、别体、合、离、彼体、此体、乐、苦、欲、瞋、勤勇十六德；业句义下亦含

此种“量”枯马立拉承认，普拉帕格拉则不承认，认为没有必要把它立为一种“量”。

取、舍、屈、伸、行五业。

弥曼差派在印度哲学宗教史上还以反有神论著称。这与他们信奉吠陀神圣、祭祀万能的根本宗旨有很大关联。弥曼差派认为祭祀行为能产生给人们带来好处的力量，这种力量被称为“无前”（ap rva）。如果承认神的存在和作用，那就要承认在祭祀行为与果报之间起作用的是神，而不是“无前”。这自然要否认祭祀行为的神圣有效性，并因而导致人们怀疑吠陀的神圣和权威。为了维护本派的根本宗旨，枯马立拉和普拉帕格拉曾激烈地批驳有神论。枯马立拉和普拉帕格拉等人提出了许多理由来揭示有神论的荒谬，例如，他们在其著述中曾这样批驳有神论：如果神创造世界是出于怜悯，那么，当不存在怜悯的对象（世间事物）时，他的怜悯怎么会存在？而且，如果神是出于怜悯而创造世界，那这个世界应被创造得完全幸福，然而世界上的人实际有许多痛苦。如果说有任何外部的力量阻止了神的行为，那么，神也就不能是全知全能的了。如果说神没有身体，那他就不可能有创造事物的欲望；如果说神有身体，那这身体必定不是神自己创造的，还需另外一个创造者。在世界创造之初，人还不存在，有谁能知道神存在，并证明是神创造了世界和人呢？再者，有神论者认为人的法与非法必定有一控制者或监督者，然而生物的法与非法实际属于自身，神不能具有关于这些法与非法

弥曼差派句义论中的各具体项目，凡胜论派句义论中有的，其含义一般与胜论派的大致相同。

即在作祭祀前不存在之意。

的知识，而无这些知识，神就不可能进行有效地控制或监督。总之，有神论者的理论在许多方面都不能自圆其说。

枯马立拉和普拉帕格拉在批评世界虚幻不实的理论时曾这样进行论证：当有错误的认识时，所发生的事情是：根本不（应）有对事物的那种认识，而不是被认识的事物不存在。即便是梦中的事物，也不是完全没有外部基础。此外，枯马立拉和普拉帕格拉还批驳了“一切唯识”的观点，他们论证说，认识不能既是领悟者，又是被领悟者。被领悟的对象必定是某种不同于认识的东西。因为认识不能领悟自己，它所领悟的必定是某种它自身之外的东西。

枯马立拉和普拉帕格拉对有神论和世界虚幻等理论的批驳坚定有力，极有逻辑性，在当时的印度思想界影响很大。

弥曼差派在发展过程中也受到印度传统的轮回解脱理论的影响，但即便在接受这些成分时，亦极为强调祭祀对达到最终目的的作用。

弥曼差派作为独立的派别对印度近现代思想界影响不大。它所倡导的祭祀实践等成分一般都溶入了近现代印度教教徒的宗教仪式之中。

关于弥曼差派对有神论的批驳，可参见甘格那特·吉哈（Ganganatha Jha）编：《前弥曼差史料》（*Purva-Mīmāṃsā in Its Sources*），巴纳拉斯印度教大学 1964 年版，第 38—46 页。亦可参见枯马立拉的《颂释补》（节译本），载 S·拉达克里希南和 C·A·摩尔编《印度哲学史料集》，第 498—505 页。

关于弥曼差派对世界虚幻及一切唯识理论的批驳可参见甘格那特·吉哈编：《前弥曼差史料》，巴纳拉斯印度教大学 1964 年版，第 47—53 页。

第六节 吠檀多派

印度各派哲学在后代影响最大的是吠檀多派(Vedānta)。它是奥义书以来婆罗门教或印度教哲学的主要代表。吠檀多派的理论不仅在历史上经常是一种统治阶级的思想体系，而且在当今印度思想界仍占有重要地位。

吠檀多派的许多理论在奥义书中即已形成，此派是奥义书中婆罗门教核心学说的直接继承和发展者，但它作为一个与其它印度哲学流派并行发展的独立派别出现的时间则要晚一些。通常认为此派的创始人是跋达罗衍那(Bādarāyaṇa, 约1世纪)。他的《梵经》(Brahma-sūtra)是吠檀多派最早的根本经典。现存《梵经》有后人加入的成分，大致在5世纪左右定型。

奥义书时期众多哲人所反复讨论的基本哲学问题是梵我关系问题。多数人对这一问题的看法是所谓“梵我同一”。但他们在表述这一理论时存在着明显的问题，即：这些哲人一方面说梵与我是一个东西，而另一方面又对它们作种种区分(如说作为最高我的梵是唯一不二的，而小我(个我)是杂多的，梵是自由的、纯净的，而小我是不自由的和不净的等等)。这样，后人对梵与我的相同程度或差别程度就可以有各种理解，甚至是完全对立的解释。当吠檀多派兴起时，此派的哲学家在继承奥义书的“梵我同一”理论时，也面临着这样的问题：梵与个我的关系究竟怎么摆，它们是绝对相同，毫无差别，还是基本相同，略有差别，或相同是真实的，差别

是虚幻的等等。因此，对梵与我（现象界）的关系问题的不同回答，就形成了吠檀多派的众多分支。这些分支的梵我关系理论类型大致有：“不一不异论”（bhed bheda）、“不二一元论”（advaita 或 advaita- v da，亦称“不二论”）、“限定不二论”（vi sista- advaita）、“二元论”（dvaita- v da）、“纯净不二论”（Suddha- advaita）、“二而不二论”（dvaita- ad- vaita）、“性力限定不二论”（sakti vi sista- advaita）、“不可思议差别无差别论”（acintya- bhed bheda）等。

吠檀多派的主要思想家及其著作（除跋达罗衍那及其所著《梵经》外）如下：乔荼波陀（Gaudap da，约 8 世纪），主要著作为《蛙氏颂》（M nd kya- k rik）〔亦称《圣教论》（Ā gama- s tra）〕；商羯罗（Saṅkara，788—820 年），主要著作有《梵经注》（Brahma- s tra- bh s - ya）、《千说》（Upade sas hasr）、《五分法》（Pañc - karana- prakriy）、《我之觉知》（Ā tmabodha）等；婆察斯巴蒂·弥尸罗（V caspati, mi s- ra，9 世纪），主要著作为《有光释》（Bh mat）；薄斯伽罗（Bh skara，约 9—10 世纪），主要著作为《梵经注》；罗摩努阇（R m nuja，约 11—12 世纪），主要著作为《梵经注》〔亦称《圣疏》（Sr bh sya）〕、《吠陀义纲要》（Ved rtha- sa mgraḥa）、《薄伽梵歌注》（G t - bh sya）等等；尼姆巴尔迦（Nimb rka，约 12 世纪），主要著作为《吠檀多芳香》（Ved nta- pari j ta- saurabha）、室利哈尔沙（Sriharsa，约 12 世纪），主要著作为《诘蜜》（K handana

参见金仓圆照：《印度哲学史》，平乐寺书店 1963 年版，第 174 页；黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆 1989 年版，第 419 页。

- khandak dya); 摩陀婆 (Madhva, 约 13 世纪), 主要著作作为《梵经注》等; 筏罗婆 (Vallabha, 约 13 世纪), 主要著作作为《微注》(Anubhasya); 室利帕底 (Sripati, 约 15 世纪), 主要著作作为《室利迦罗注》(Srikarabhasya); 巴勒提婆 (Baladeva, 18 世纪), 主要著作作为《牧尊注》(Govindabhasya) 等。

在吠檀多派的思想家中, 影响较大的是跋达罗衍那、商羯罗、罗摩努阁和摩陀婆。以下重点叙述他们的学说。

跋达罗衍那是在总结归纳奥义书的许多思想的基础上创作《梵经》的。他与一般的正统婆罗门教思想家一样, 认为梵是最高存在或最高神, 是世界的产生、持续和毁灭的根源。梵是宇宙的动力因与质料因。作为神, 梵全知全能, 梵创造(转变出)世界仅是为了游戏。

跋达罗衍那在《梵经》中论述梵我关系理论时, 曾提到以往的婆罗门教思想家在这一问题上的几种主要观点。根据商羯罗的解释, 《梵经》中论及了三位思想家的梵我关系观点: 阿西摩勒奢耶 (Āsmarathya) 认为梵与我是一种“不一不异”的关系; 奥杜罗弥 (Audulomi) 认为梵与我是一种二元的有真实别异 (satyabheda) 的关系; 迦夏克尔茨那 (Kṣakrtsna) 认为梵与我是一种无差别的不二一元的关系。跋达罗衍那本人在梵我关系问题上的观点客观地说有时不是很明确(即《梵经》中的有关论述有前后不一致处)。现一般认为, 他在此问题上的基本理论倾向是“不一不异论”。这种理论认

参见跋达罗衍那:《梵经》1, 2, 19—22 及商羯罗的相应注释。

为，梵作为世界的创造者或世界的本原，与其部分、属性或被造物——我（现象界）是不同一的（此为“不一”），而从我（现象界）都具有梵性，一切事物离开梵都不能实际存在的角度看，梵与我又是同一的（此为“不异”）。二者的关系被譬喻为如同太阳和其映在水面上的影子的关系一样。

跋达罗衍那不是吠檀多派中唯一主张“不一不异论”的思想家。印度后世的吠檀多派思想家薄斯迦罗和尼姆巴尔迦亦持此说。

跋达罗衍那在轮回与解脱问题上的观点与奥义书中的一般说法接近，他论及了我（灵魂我）的轮回过程及如何通过冥想等获得梵的知识，认为实行婆罗门教的祭祀也能有助于正确认识梵。如我（灵魂我）与梵合一则可不再回归到轮回世界中。

跋达罗衍那在《梵经》中亦较全面地批驳了印度古代其它哲学流派的理论，如数论派的“自性”（原初物质）是世界根本因的理论，胜论派的“极微”（原子）是物质世界的最基础（最终）因的理论，以及佛教、耆那教、薄伽梵派、兽主派等所主张的一些理论。

商羯罗是吠檀多派中影响最大的思想家，也是印度历史上最负盛名的重要人物之一。他继承并发展了奥义书与《梵经》中提出的婆罗门教核心哲学理论，在梵我关系问题上持“不二一元论”。

参见跋达罗衍那：《梵经》3, 2, 18—28及商羯罗等人的相应注释。
参见宇井伯寿：《印度哲学史》，岩波书店1965年版，第522页与585页。
参见跋达罗衍那：《梵经》4, 4, 4—22。
参见跋达罗衍那：《梵经》2, 2, 1—45。

不二一元论的思想萌芽在奥义书中已出现，如《广林奥义书》和《慈氏奥义书》把梵区分为两种：有形的梵和无形的梵。有形的梵实际就是现象界或众多的我（小我）；无形的梵则是作为宇宙本体的最高我（大我）。《慈氏奥义书》中说：“那有形的（梵）是不真实的，而那无形的（梵）则是真实的。”在奥义书的这类叙述中，实际已包含了不二一元论的思想要素，即：真正实在的唯有最高本体梵，而作为现象界的我（小我）在本质上就是梵，一般人把我与梵看作不同的东西是错误的。此外，如上所述，《梵经》中提及的迦夏克尔茨那亦有不二一元论的思想。

商羯罗在构筑自己的不二一元论时无疑采用了大量奥义书和《梵经》中的思想材料，但对其不二一元论有着更进一步影响（直接影响）的则是乔荼波陀。他是先于商羯罗而较系统阐述不二一元论的著名吠檀多派思想家。乔荼波陀在阐述不二一元论时，强调了一种“摩耶”（m y，“幻”）的观念，这种观念认为，外界事物是不实在的，它们的不实在就如同梦中事物不实在一样。这些事物完全是“我”通过自己的幻力（svam ya）对自身进行虚妄分别的产物。这种情形亦如同人在黑暗中把绳子当成蛇一样。乔荼波陀认为，最高我（梵）与个我（现象界）在实质上是完全同一的。二者既不是分别的存在，也不是一个产生另一个。他曾就二者的关系作了一个譬喻，认为最高我与个我的关系就如同瓶外大虚空和瓶内小虚空的关系一样。瓶内小虚空由于有瓶子的缘故，因

《慈氏奥义书》6, 3.

《蛙氏颂》第三章中对最高我（梵）与个我（现象界）的关系的叙述较为集中。

而显得与瓶外大虚空是两个东西，当瓶子破碎时，小虚空与大虚空就完全同一了。与此类似，最高我与个我本是一个东西，由于人们的虚妄分别，才显得二者有差别。如消除这种虚妄分别，二者就完全同一了。因此，个我既不是从最高我中派生出来的，也不是最高我的变异。而且，由于在最高我中没有部分，因而个我也不是最高我的部分。乔荼波陀从梵我一体不二的立场出发，还否认事物有真正的“产生”和因果转变。乔荼波陀在论述其学说时曾大量借鉴佛教的思想与论证手法。

商羯罗虽然沿袭乔荼波陀在梵我关系方面的基本思想，但通常人们都把他看作吠檀多派中不二一元论的最主要代表人物，认为他是这一理论的最系统阐述者和主要传播者。商羯罗与其思想先驱一样，认为唯一实在的是最高我——梵，其余的一切都是虚幻的。商羯罗极力想表明，他的有关梵我关系的理论是对奥义书和《梵经》等婆罗门教圣典中学说的完整准确的阐述。他在其著作中（特别是在《梵经注》中）大量引用了奥义书的内容，反复强调奥义书中提出的“梵我同一”思想。商羯罗从我（小我）在实质上就是梵（大我）的角度，论证了有别于梵的我（小我）之不实，实际也就论证了杂多的世间万象的不实。

商羯罗虽然把梵看作是唯一实在的东西，但他在否定世间万象的实在性时，仍作了一番细致的论证。他认为，梵无疑是唯一不二的，然而由于人们对梵的理解不同，因而梵看

参见宇井伯寿：《印度哲学史》，岩波书店 1965 年版，第 521—531 页。
乔荼波陀是商羯罗的老师牧尊（Govinda）的老师。

上去就有两种。一种是“下梵”(apara—brahman), 亦称“有德之梵”(saguna—brahman); 另一种是“上梵”(para—brahman), 亦称“无德之梵”(nirguna—brahman)。商羯罗认为, “下梵”是有限制的, 有属性的, 它表现为神及其创造的具有不同名称和形态的世界(现象界); “上梵”则是摆脱了一切条件因素的, 无差别的, 无属性的。在商羯罗看来, “下梵”和“上梵”的区分只不过是主观认识的产物, 在实际上, 梵只有一个。“下梵”和“上梵”的概念不是由商羯罗最先提出来的, 奥义书哲人已对梵作了这样的区分, 如《疑问奥义书》中就提到了这对概念。另外, 《慈氏奥义书》中提到的“有形之梵”和“无形之梵”亦是相近或类似的概念。然而十分明显的是, 奥义书哲人虽然已提出了“下梵”和“上梵”的概念, 但却并未对这对概念作深入细致的阐述, 未把它们放在一种很重要的位置上来对待。此外, 并不是所有探讨梵我关系的奥义书中都普遍作了这种区分。但在商羯罗那里, “上梵”和“下梵”被作为表述其理论的基本概念。他用“上梵”来表明万有的真正实在的本体, 用“下梵”来表明人们由于对真实本体所不能理解而产生的虚假分别。

商羯罗的认识论同其本体论密切相关。与其在本体论方面的“上梵”与“下梵”概念相对应, 他在认识论方面提出了“下知”(apar vidyā) 和“上知”(par vidyā) 的概念。他认为, 把本来是唯一不二的, 无属性的梵看作是“下梵”

参见商羯罗:《梵经注》1, 1, 11; 1, 2, 8。
参见《疑问奥义书》5, 2。
参见《慈氏奥义书》6, 3。

(“有德之梵”)就是无明或“下知”,而把梵看作仅是无属性,无差别的“上梵”则是真知或“上知”。也就是说,只有透过种种假相看到了在一切事物背后只有梵(上梵)真实,才获得了至高至真的认识。“上知”与“下知”的概念亦非由商羯罗最先提出。它们在奥义书中就已出现。《秃顶奥义书》中曾对认识作了这样的区分,提到“上知”是可以领悟“不朽者”的知识,而“下知”则是有关“四吠陀”(吠陀本集)的知识等。商羯罗在论述其“上知”与“下知”的概念时并未完全局限于奥义书中原有的意义,而是有所发展。他所说的“上知”与《秃顶奥义书》中所说有相近处,但也有一定差别。《秃顶奥义书》中说的“不朽者”也就是“梵”,但《秃顶奥义书》并未明确说这“不朽者”是“上梵”。商羯罗的“下知”在很大程度上是从“摩耶”观念的角度说的,他认为唯一实在的是“梵”(上梵),而其它东西都不实,人们之所以把不实之物认作实在的,之所以产生“下知”,是由于“无明”,无明在商羯罗或乔荼波陀那里也就是所谓“摩耶”。摩耶能使人们把本来不实的东​​西看作是实在的,因而是一种力量(幻力)。商羯罗在论述无明(摩耶)导致人们对事物的不真实认识(主要指把最高我与个我看成是有差别之物的认识)时与乔荼波陀的解释类似。他在《梵经注》中说:“个我与最高我的差别是由限制性因素,如身体等造成的。它们(身体等)由无明幻变出来的名色构成,差别是不真实的。”

参见商羯罗:《梵经注》1, 1, 11等;参见金仓圆照:《印度哲学史》,平乐寺书店1963年版,第166页。

参见《秃顶奥义书》1, 1, 4—5。

参见商羯罗:《梵经注》1, 4, 22。

(这与乔荼波陀用小虚空和大虚空无差别来说明最高我与个我无差别在思想性质上是相同的)。

商羯罗的解脱观也体现着不二一元论的性质。与“上梵”、“下梵”、“上知”、“下知”的概念相对应，他把解脱也区分为两种。一种是“渐解脱”(krama mukti)；另一种是“真解脱”(videha mukti, 即“无身解脱”)。渐解脱是在对“下梵”的信仰中产生的，这种解脱还讲人死后个我(灵魂)至梵界享乐，它还不是彻底的解脱；真解脱是通过“上知”获得的解脱。这种解脱的实现虽然也要求遵从婆罗门教(印度教)的种种规定，履行种姓义务，但主要则是依靠修行者直接证悟“梵我同一”，依靠修行者在梵我关系问题上坚持不二一元论。在商羯罗看来，真解脱就在于破除无明，认识真我唯一不二。

商羯罗之后，吠檀多派中较著名的思想家是罗摩努阇。他以在梵我关系问题上主张“限定不二论”而著称。罗摩努阇虽然与商羯罗同样承认奥义书中提出的梵是最高实在的观点，但却不同意说梵是没有任何属性和差别的。针对商羯罗等人的这类观点，罗摩努阇批驳说：“那些主张实体没有一切差别的人无权断言这或那可证明这种实体，因为一切正确的认识方式都以带有差别的事物为对象。”他坚决反对商羯罗和乔荼波陀等人大力宣传的“摩耶”说，认为这种“摩耶”说根本不能成立。罗摩努阇说：“无明(摩耶)的理论是完全站

参见木村泰贤：《印度六派哲学》，丙午出版社1919年版。第578页~602页；参见金仓圆照：《印度哲学史》，平乐寺书店1963年版，第166—168页；参见商羯罗：《梵经注》1, 1, 11等。

参见罗摩努阇：《梵经注》1, 1, 1。

不住脚的。首先，我们问：‘无明产生了存在的多样性这种巨大错误，那无明的依托体是什么？’你们不能回答说是‘个我’，因为个我自身的存在还是通过无明被虚假地想象出来的。你们也不能说是‘梵’，因为梵就是自明的理智，这（梵）与无明的本质是矛盾的，无明显然要被知识否定。”

罗摩努阇认为，我（个我或现象界）与梵（最高我或大我）之间的关系是属性与实体或部分与整体之间的关系。这就如同光是火或太阳的一部分，以及白色或黑色是具有这些东西之性质一样，二者虽然有联系，但也有区别。属性或部分隶属于实体或整体，但并不能因此就认为属性和部分不真实。同样的道理，作为属性或部分的现象界（我）尽管隶属于作为实体或整体的梵，但并不能因此而认为现象界不真实。

罗摩努阇批驳了商羯罗等人的“摩耶”说和真正的实在无差别说，但他始终认为作为本体而存在的唯有梵，现象界（我）虽与梵同样实在，但现象界毕竟仅仅是“限定”梵的属性或部分，万有的最终本体是“不二”的，故罗摩努阇的这种梵我关系理论被称为“限定不二论”。

罗摩努阇的认识论思想主要表现在其“量”论中。他认为量有三种——现量、比量和圣教量，并把它们作为论证其学说，获得正确认识的有效工具。

参见罗摩努阇：《梵经注》1, 1, 1。

参见罗摩努阇：《梵经注》2, 3, 45。

在罗摩努阇之后，吠檀多派中主张“限定不二论”的思想家还有室里甘吒（Srikantha, 约15世纪）和修迦（Suka, 约16世纪）等人。

商羯罗也提到了这三种量，然而由于他有“下知”之说，否定“下梵”（现象界）的实在性，因而，三量在商羯罗的体系中实际并无什么地位。

罗摩努阁在解脱理论方面强调对神的信仰和敬爱，他认为梵即神(毗湿努神)，倡导通过忆念和冥想直观神来求解脱。罗摩努阁还宣传宗教上的平等思想，宣传甚至首陀罗如果真正信神、舍身归依神，亦能得救（解脱）。

摩陀婆是罗摩努阁之后的又一重要吠檀多派思想家，他以在梵我关系问题上主张“二元论”而著称。摩陀婆曾广为吸取（借鉴）印度其它哲学流派（如数论派、胜论派、正理派、耆那教等）的学说，然而他用以构筑其理论的基本思想材料还是取自奥义书及《梵经》等婆罗门教典籍。

摩陀婆与大多数吠檀多派思想家一样，认为梵是最高本体，是一切事物的根本因，梵亦是最高神（毗湿努神），它力量无限，全知全能。梵具有纯粹精神的本质，这种本质存在于一切不同的事物中。摩陀婆赞同奥义书等婆罗门教圣典中所说的梵的不可描述性，认为梵超出了言语、推理等一般认识所能达到的范围，但反对那种主张“有德之梵”（下梵）可见可描述，“无德之梵”（上梵）不可见不可描述的观点。

摩陀婆认为，梵（最高我或毗湿努神）与我（现象界或小我）是一种“二元”的关系。他也承认我是依从于梵的，但坚决反对商羯罗等人的“摩耶”理论，认为说世界虚妄不实是无知。他实际更为强调我（现象界）的实在性，更为强调我与梵之间的差别。在《梵经注》中，他根据一些婆罗门教圣典的言论明确宣称：个我与神（梵）是分离的，个我与梵

参见摩陀婆：《梵经注》1, 2, 8。

参见摩陀婆：《梵经注》1, 1, 5—17。

不同一。正是由于摩陀婆坚决主张梵与我（现象界）的双重实在性和二者间的差别，他的梵我关系学说才被称为“二元论”。从这一基本思想出发，摩陀婆提出了著名的五种基本差别的理论，认为在神（梵）与个我之间、在神与物质之间、在个我与个我之间、在个我与物质之间、在一种物质与另一种物质之间存在着永恒的差别。

摩陀婆在认识论方面的观点与罗摩努俗等人的观点类似，承认现量、比量和圣教量有功效。在三量中，他特别强调圣教量的作用。他所说的圣教量主要就是奥义书等婆罗门教圣典。他还认为祭祀也有助于正确认识的产生。

摩陀婆在论述轮回与解脱理论时，分析了果报产生的问题。他认为果报不是从人的行为产生的“法”中获得，而是从最高主宰神那里获得，“法”不能控制最高主宰神，而是产生于最高主宰神，获得解脱不仅须借助“知识”（婆罗门教的哲学与宗教知识），而且可借助对神的崇拜和献身。

吠檀多派自形成后，一直在印度思想界保持着主导地位，对印度社会各阶层有着广泛的影响。印度近现代的许多著名思想家都把此派学说作为自己思想体系的基础。

吠檀多派的理论在近现代还传播到世界上许多国家和地区，被国际学界作为印度传统思想中最有代表性的学说来研究，受到高度重视。

参见摩陀婆：《梵经注》2, 3, 28。

在吠檀多派中，主张梵我关系“二元论”的思想家还有室利尼伐沙（Śrīnivāsa, 约13世纪）、毗湿努斯伐敏（Viśṇu-svāmīn, 约14世纪）等人。

参见金仓圆照：《印度哲学史》，平乐寺书店1963年版，第173页；参见黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆1989年版，第458页。

主要参考书目

- [1] 木村泰贤：《印度六派哲学》，丙午出版社 1919 年版。
- [2] S .Radhakrishnan：“Indian Philosophy”，Vol . ，London , 1931 .
- [3] S .Dasgupta：“A History of Indian Philosophy”，Vol . , Cambridge , 1932 .
- [4] S .Radhakrishnan and C .A .Moore：“A Source Book in Indian Philos- ophy”，London , 1957 .
- [5] 金仓圆照：《印度哲学史》，平乐寺书店 1963 年版。
- [6] 宇井伯寿：《印度哲学史》，岩波书店 1965 年版。
- [7] E .Frauwallner：“Geschichte der Indischen Philosophie”，English ver- sion , Delhi , 1973 .
- [8] 汤用彤：《印度哲学史略》，中华书局 1988 年版。
- [9] 黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆 1989 年版。

第五章 近代哲学

印度近代哲学发端于 18 世纪末。它与古代哲学有着密切的渊源关系，但又不仅仅是古代哲学自身单独演化出的形态；它受到近代西方文化的巨大影响，但也不完全是这种影响造成的体系。从根本上说，印度近代哲学是印度从沦为英国殖民地到取得民族独立这近二百年间社会经济、政治变迁的产物。

第一节 印度近代哲学的产生

一 西方文化的传入

欧洲人发现通往印度的海路是在 15 世纪末。最先来到印度的是葡萄牙人。随后，荷兰人、英国人、丹麦人、法国人、奥地利人等相继而至。他们来印度的最初动机是发展欧洲大陆与印度的贸易或进行探险。但当他们觉察到展示在面前的是一个处于涣散和没落状态的帝国（莫卧儿王朝）时，就不仅仅满足于从事掠夺性的货物交换了，而是开始进行新土地的征服，采用军事手段控制印度。在欧洲各国中，最终在印度取得统治权的是英国。1757 年英印普拉西战役的结束标志

着印度殖民地化的开始。至 19 世纪中叶，印度这一东方文明古国完全沦为英国的殖民地。

在英国人来到印度之前，印度的封建生产关系已开始衰败，出现了资本主义的萌芽。英国对印度进行的殖民战争和统治不仅给印度人民带来了深重的灾难，而且改变了印度民族经济的发展进程。

在欧洲人征服印度的过程中，在英国人对印度的殖民统治中，印度的古老文明必不可免地受到了来自欧洲的西方文化的剧烈冲击。西方文化传入印度最初是以宗教传教的形式实现的。许多基督教（圣芳济会）传教士随着欧洲人在印度商业贸易活动的扩大和深入也来到了印度。这些传教士最初学习土著居民的语言，向当地人民传教，后来则开设各类教会学校，一方面用当地语言传教，另一方面向当地人传授英语，直接用英语传教。在这些传教士中，有很多人具有较高的文化素养，他们希望改变印度封建社会的上层人物原有的宗教信仰，并积极用西方文化来影响印度当时的思想界。

印度人接触西方文化的一个重要环节是学习英语。英语教育的普及使越来越多的人开始熟悉西方的历史、政治制度、生活方式、思维方法等等；越来越多的印度人被充实到英国驻印的各类机构、公司中担任下级工作人员。和英方人员的频繁接触，向他们提供了进一步深入把握西方文化的机会。

除了传教和英语教育之外，促使西方文化在印度发展的其它一些重要因素是印度印刷业、报业和出版业的出现。这些行业最初都是由欧洲（英国）人兴办的。它们的出现不仅使西方文化的输入有了有力的传播工具，而且使印度人也易

于总结、继承自己的传统文化，使印度的社会文化环境有所改观。这一切对于打破印度传统的封闭状态，进入近代国际社会，对于促进印度近代的思想启蒙和社会改革运动的开展，都有着重要的意义。

二 近代宗教与社会改革运动中的思想家

欧洲（英国）人来到印度后，他们所拥有的先进技术及设备与印度落后的生产力水平形成了鲜明的对比；西方近代文化的勃勃生气与印度传统文化的僵化停滞形成了鲜明的对比。二者的强烈反差及殖民地地位的屈辱感给印度一些有较强民族意识和爱国精神的知识分子以很大刺激。他们开始思考，开始觉察到印度传统宗教及社会生活中存在的弊端，并努力寻求使印度摆脱贫穷落后及屈辱地位的办法。这就促成了印度近代的宗教与社会改革运动的兴起。

罗姆·摩罕·罗易(Ram Moham Roy, 1772—1833)是印度近代宗教与社会改革运动的最早发起者，著名的思想家。他早年曾学习过英语、梵语、波斯语、阿拉伯语等，对印度教和伊斯兰教有较丰富的知识，后在巴特拿学习了西方哲学和文学。主要著作有：《耶稣的教训——和平与幸福之引导》(The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness)、《一神论者的赏赐》(Tuhfatul Muwabbhid - din)、《罗易英文著作集》(The English Works of Raja Rammohan Roy)等。

罗易的哲学思想是和他的宗教思想紧密结合在一起的。他认为世间一切事物有一种作为根本因的“最高实在”。这个

最高实在即是神（梵），但他对神（梵）与世间现象之间的关系解释与印度古代吠檀多派哲学家商羯罗的解释不同。他认为虽然神（梵）是世间现象的根本因，但世间现象亦是实在的，并有着构成自身的物质原因和自身的规律。罗易虽然同意把神作为哲学上的最高实在，作为“本原”，但却强烈反对把神作为一种人格化的实体来崇拜。他主张对印度教进行改革，要求排除印度教中的偶像崇拜成分；他主张破除印度社会中的种种陋习，反对寡妇焚身殉夫的愚昧作法和一夫多妻的不合理现象。

罗易虽然较早接触西方文化，向国人介绍欧洲先进的思想，普及近代教育，倡导印、西交流，但亦主张要复归印度的传统精神，推崇印度古代的所谓“纯粹的宗教”。1828年，他创立了近代印度著名的宗教改革团体“梵社”（Brahma Samaj）。在这一团体中，他聚集了一批在推行宗教与社会改革方面志同道合的知识分子。他们崇敬奥义书，信仰印度传统哲学中的“梵”这一最高实在，反对偶像崇拜，反对殉葬、童婚和男女不平等。与罗易同时及在他去世之后的梵社的主要成员或指导者有：德瓦尔克那特·泰戈尔（Dwarkanath Tagore, 1794—1846，诗人泰戈尔的祖父）、德宾特拉纳特·泰戈尔（Debendranath Tagore, 1817—1905，德瓦尔克那特·泰戈尔的长子）、凯沙伯·钱陀罗·森（Keshab Chandra Sen, 1843—1884）等人。

罗易与其他梵社成员的哲学、宗教思想及他们在社会各个领域中的活动对近代印度人的思想启蒙有着重要影响，罗易本人被称为“近代印度之父”。

比梵社略晚一些时候形成的一个近代印度的思想启蒙集团被称为“青年孟加拉派”。这个集团的主要人物是亨利·维维恩·狄洛吉奥(Henry Vivian Derojio, 1809—1831)等一批年轻的知识分子。他们在西方科学与哲学的影响下,对印度宗教与社会生活中的种种愚昧与丑恶现象进行了揭露和痛斥。这个集团在思想启蒙方面提出的理论远比梵社的主张要激进,他们反对印度教的偶像崇拜更为彻底,直接宣传无神论的思想。“青年孟加拉派”通过办报、建学校、组织讨论会等形式势力传播其主张,但由于他们反宗教和社会落后现象的步伐走得过快和口号过于尖锐,因而在印度这一宗教和传统势力有着广泛基础的国度中所得到的反响不是很大,在群众中的影响有限。

达耶难陀·娑罗室伐底(Day nanda Sarasvat, 1824—1883)是印度近代宗教与社会改革运动中的又一重要思想家。他少年时即对宗教问题感兴趣,后对神的偶像发生怀疑。曾在印度许多地方游历。主要著作有《真理之光》(Satyārtha Prakash)等。

在哲学与宗教上,达耶难陀·娑罗室伐底认为梵是伟大的神或最高者,是渗透全宇宙的最高精神,是实在、意识和欢喜的人格化。他把吠陀看作是智慧和宗教真理的宝库,认为吠陀是神的语言,有绝对的权威。1875年,他创立了“雅利安社”(Arya, Sam j, 亦译“圣社”)。这是一个带有复古色彩的团体,但其主要倾向仍是要进行宗教与社会改革。它反对印度教中的偶像崇拜,反对种姓制度造成的社会成员的隔离,反对离婚等愚昧的社会现象,主张男女平等,开展社

会福利和教育工作。

达耶难陀·娑罗室伐底虽然主张通过向印度古代的复归来进行宗教等方面的改革，以促进社会面貌的改观，但亦并不盲目排斥西方的思想，他曾比较印度与欧洲的习俗，指出欧洲文明的长处。他与“雅利安社”的主张和活动对印度近代思想界有较大影响。

罗易等人开展的宗教与社会改革运动对促进印度进入世界近代社会起了重要作用。这一运动的开展必然要求发起者与参加者提出明确的理论来作为指导运动的思想基础。这是促使近代印度哲学产生的直接原因。但由于这些运动尚处于初级阶段，因而印度当时并不具备提出系统哲学理论和出现伟大哲学家的条件。随着宗教与社会改革运动的深入，在印度思想界出现了一批有很高造诣的哲学家。他们把印度哲学在近代的发展推向高峰。

第二节 印度近代较有影响的哲学理论

一 辨喜的哲学

辨喜 (Sv mi Vivekananda, 1863—1902, 音译斯瓦米·维韦卡南达)原名为纳伦德拉纳特·达塔(Narendran th Datta),是印度近代最有影响的哲学家之一。他也是印度近代著名的社会活动家和宗教改革家。早年曾在加尔各答的管辖区学院学习，后入苏格兰总传教会办的学府深造。在大学时代就较透彻地了解了西方的哲学、历史、艺术和文学，也掌

握了科学和医学方面的一般知识。曾访问过不少欧美国家。参加过梵社，并创立了罗摩克里希那寺院和传道会。主要著作有：《东方和西方》(The East and the West)、《科学和宗教哲学》(The Science and Philosophy of Religion)、《业瑜伽》(Karma- Yoga)、《智瑜伽》(Jñāna- Yoga)、《王瑜伽》(Rāja- Yoga)、《信瑜伽》(Bhakti- Yoga)、《吠檀多哲学》(Vedānta Philosophy) 等等。

辨喜在建立其思想体系时借用了印度古代的“瑜伽”概念。他认为人可以分为“活动的”、“情绪的”、“精神分析的”和“哲学的”四种。活动的人使自己与人类全体结合就是“业瑜伽”；情绪的人使自己自身与爱神结合是“信瑜伽”；精神分析的人使低层次的自己与高层次的自己结合是“王瑜伽”；哲学的人使自己与全部存在结合是“智瑜伽”。在对这四种“瑜伽”的叙述中，辨喜表明了自己学说的基本内容。“业瑜伽”主要涉及的是伦理道德方面的问题；“信瑜伽”主要涉及的是神、最高世界、信爱等问题；“王瑜伽”涉及的是具体的瑜伽修行术（如坐法、呼吸法、冥想等）；“智瑜伽”则论述哲学思想。

辨喜对以往的吠檀多派哲学进行了总结，认为哲学的种种立场主要可以分为三类，即：二元论、制限不二论和不二元论。二元论是人们在哲学或宗教上的最一般立场，即是最大多数人通常所持有的观点，这种理论把神（梵）看作是宇宙的创造者和支配者，认为自然和人永远与神（梵）有差

参见玉城康四郎：《近代印度思想的形成》，东京大学出版会 1965 年版，第 7—11 页和 217—218 页。

别，二者是彼此完全不同的东西。制限不二论与不二一元论是相近的，这两种理论都认为神（梵）既是宇宙（包括自然界的事物和人）的制作者，亦是构成宇宙的材料。二者的差别在于：在认为神和宇宙一体的观点上，制限不二论不如不二一元论彻底。换言之，在主张世界万有均以梵为根本，均具梵性这一点上，制限不二论不如不二一元论坚决。辨喜本人是赞同不二一元论的。在他看来，不二一元论达到了人类思想的最高境界，是哲学与宗教世界的最美之花。然而，辨喜的不二一元论在实际上与商羯罗的不二一元论并不完全相同。辨喜不认为物质世界是虚幻的，并且主张物质同运动不能分开，承认时、空、因、果的实在性。这些观点与他在近代印度努力倡导宗教与社会改革的政治立场有很大关系。他被认为是“新吠檀多派”的首倡者。

辨喜在宗教改革方面提出的重要主张是消除各种宗教派别的互相对立，力求使各种宗教统一在一起，并对未来宗教作了种种设想。在社会改革方面，他要求破除种种陈规陋习，去掉种姓隔离，保护妇女权力。并提出发展民族工业等种种爱国主义主张。辨喜的哲学思想与改革活动在印度近代史上占有极重要地位。他被称为印度“19世纪的圣人”。

二 奥罗宾多·高士的哲学

奥罗宾多·高士 (Aurobindo Ghose, 1872—1950) 是印度近代的又一著名哲学家。他亦是诗人。七岁时即去英国留学，历时十四年，掌握了多种欧洲语言，并学习了欧洲国家的文学、哲学和历史等。回国后又深入研究了印度传统文

化。曾在巴洛达邦教授英文和法文，并任加尔各答的国民学院院长。他参加过国大党，并因涉嫌一起爆炸事件而被捕入狱。1910年移居本地治里，继续著书立说，并创立了“奥罗宾多修道院”，直至逝世。主要著作有：《神圣的生活》(The Life Divine)、《社会发展心理学》(The Psychology of Social Development)、《人类循环论》(The Human Cycle)、《人类统一的理想》(The Ideal of Human Unity)、《印度文化的合理批评》(A Rationlistic Critic on Indian Culture)、《瑜伽及其目的》(Yoga and Its Object)等等。

奥罗宾多·高士在综合印度传统哲学（特别是吠檀多派和瑜伽派的学说）与西方哲学的基础上提出了他的哲学理论。他认为世界可以分为“内在的世界”（现象界）和“超越的世界”（本体界）。

“内在的世界”是由物质（肉体）、生命和心构成的。物质是变化的，它可呈种种状态，具有互相作用、冲突、扩散、凝聚等性质；生命是宇宙的能的形态或运动，生与死都是生命形态，它们在本质上并不对立，死仅是生命的一种形式的破坏和另一种形式发生作用。生命是不会终止的；心是世间事物中的本质精神，或是人存在中的最高机关。

“超越的世界”可归结为实在、意识和欢喜。实在、意识和欢喜并不是构成“超越的世界”的三个组成部分，而是从不同角度观察而得知的这一世界所具有的三个方面。就其作为一切事物的本体而言，“超越的世界”是最实在的；就其根本的形态而言，它是意识的；就其根本性质而言，它是欢喜

的。也可以这样说：实在是意识的，意识是欢喜的，欢喜是实在的。这即是“超越的世界”的本质特征。

“内在的世界”是“超越的世界”的反映或影像，是“超越的世界”的产物。奥罗宾多·高士受西方近代科学的启发，提出了自己哲学中的进化论学说，认为进化的过程是从物质进展到生命，再从生命进展到心。但心并不是进化过程的终点，因为心的意识性并不彻底。进化还必须从“内在的世界”深入到“超越的世界”。所谓“超越的世界”即超越心的世界，亦称“超心”，它是一种最纯粹的意识。在奥罗宾多·高士看来，进化是从外在的东西深入到内在的东西，从物质的东西深入到精神的东西。

从奥罗宾多·高士的学说中明显可以看出，他力图建立一种融合东西方哲学、调解科学与宗教对立的思想体系。他的理论中既有许多近代西方哲学与科学的成分，如西方哲学与科学中的物质与精神学说、运动与进化学说等等，亦包含大量印度古代的传统哲学与宗教的成分，如关于吠檀多派的梵的学说及瑜伽修行的学说等等。这使他的思想体系既复杂丰富，但又常常自相矛盾。奥罗宾多·高士在政治思想方面主张把印度的民族解放运动与实现印度教的理想结合起来。

三 其他的哲学家或思想家的主要哲学观点

印度近代除了辨喜和奥罗宾多·高士这两位极为著名的哲学家之外，还有一些哲学家亦在思想界有一定影响。其中主要的有：薄伽万·达斯(Bhagavan Das, 1869—1958)、薄泰恰里耶(Krishna Chandra Battacharyya, 1875—1949)、

达斯古普塔 (Surendranath Dasgupta, 1887—1952)、拉达克里希南 (Sarvepalli Radhakrishnan, 1888—1976) 等人。

薄伽万·达斯的主要著作是《社会组织的科学》(The Science of Social Organisation)、《自我的科学》(The Science of the Self)等。他认为有无限多的自我存在,承认世界万象的根源是大我(梵),但反对吠檀多派哲学家商羯罗的世界是幻的观点,并努力把印度传统的宗教哲学与近代西方的科学结合在一起,提出了一整套关于对诸种科学进行分类的设想。

薄泰恰里耶的主要著作有《哲学概念》(The Concept of Philosophy)等。他在哲学上受德国康德的学说影响较大,但并不认为物自体是不可知的。他信奉商羯罗的不二论。此外,还把思想形态分为经验的思想、客观的思想、精神的思想 and 超越的思想四个层次,认为这四个层次的内容依次是事实、自存、实在和真理。提出科学的范围是事实,而哲学的范围则是自存、实在和真理。

达斯古普塔的主要著作有:《印度哲学史》(A History of Indian Philosophy)、《印度教的神秘主义》(Hindu Mysticism)和《印度唯心主义》(Indian Idealism)等。他在哲学上主要关注哲学本身应具有的性质和哲学家的研究方法等方面的问题。认为哲学应对人们的一切处于关联中的经验给予系统的解释,并借助这些经验来解释经验所表明对象。哲学的方法应是科学的方法,哲学应分析经验及其所表明的事实,构造一些假设和理论去解释它们。达斯古普塔极为重视本国的思想文化传统,他所写的《印度哲学史》是印

度人写的本国哲学史中较有民族特色的一部书。

拉达克里希南的著作较多，主要的有：《现代哲学中的宗教统治》(The Reign of Religion in Contemporary Philosophy)、《印度哲学》(Indian Philosophy)、《印度教人生观》(The Hindu View of Life)、《宗教中的东方和西方》(East and West in Religion)、《东方宗教与西方思想》(Eastern Religion and Western Thought)、《宗教和社会》(Religion and Society)等等。他在哲学基本立场上是倾向于印度古代吠檀多派的，承认梵是世间一切现象的是高实在，但又认为世界是有与非有的结合。此外，他还极为强调直觉在哲学及其它科学领域中的作用。拉达克里希南在学术上的重要建树是卓有成效地进行了东西方哲学与宗教的比较研究。不仅对印度哲学和西方哲学进行了全面、系统的分析与评价，而且对中国、日本、埃及等其它东方国家的哲学也作了较为细致的介绍，努力向人们揭示东西方文化遗产中的精华。他在近代印度思想文化史上占据重要的地位，并在世界学术界有较广泛的影响。

最后，还应提及对印度近代哲学发展有一定影响的泰戈尔(Rabindranath Tagore, 1861—1941)、甘地(Mohandas Karamchand Gandhi, 1869—1948)及印度当代马克思主义哲学家恰托巴底亚子(Debiprasad Chattopadhyaya)。

泰戈尔主要以诗人或文学家著称于世，但他也有较丰富的哲学思想。主要哲学著作有：《生命的亲证》(Sadhan)、《创造的统一》(Creative Unity)、《论人格》(Personality)、《人的宗教》(The Religion of Man)等。他在哲学上

受古代吠檀多派的影响，也认为梵或神是最高的实在，但并不认为世界是幻。他提出梵或神是在对事物的创造中表现自己的，主张一种万物一体的观点，认为无论是人还是动植物或世界都是在某一方面表现出来的同一个东西。他还对人的洞察力进行了分析，认为真正的洞察力就在于能够透过世界在外部所表现出来的混乱现象看到神的力量之美与协调。

甘地是印度近代著名的政治家、民族解放运动的领袖。他的哲学思想与其政治及伦理思想紧密相关。主要著作有：《真理的把握》(Saty graha)、《自传——关于我体验真理的故事》(An Autobiography on the Story of My Experiments with Truth)、《自我抑制和自我纵容》(Self - Restraint and Self- Indulgence)等。甘地的思想不仅受印度教的影响，而且还受到耆那教很大影响。他把体验与实现真理作为人存在的价值，认为真理即是神，是最高的实在或真正存在的东西，真理是普遍的或遍在的，人们可以借助冥想的力量来探求真理。甘地学说中的一个重要思想是非暴力（不伤害）原则，认为非暴力是实现真理的手段，并且认为真正实施非暴力原则就必须对自己的思想、言语和行为进行抑制或控制，主张人应追求真实、纯洁、无所有等。甘地的思想在印度人民的民族解放运动中有着极为广泛的影响。被不少人奉为反对帝国主义殖民统治的行动准则。

马克思主义哲学大致在 19 世纪末传入印度，苏联十月革命后在印度的思想界影响逐步扩大。不少学者努力用马克思主义的观点和方法来观察和分析印度社会的现状，发掘和整理印度的传统文化。恰托巴底亚耶是这些人中的重要代表。他

撰写了《印度哲学》(Indian Philosophy)、《印度哲学中活着的和死去的》(What is Living and What is Death in Indian Philosophy)等著作。恰托巴底亚耶极为注重考察印度古代哲学中的唯物主义和唯心主义,努力分析和阐述古代各派哲学的基本思想倾向和社会作用。他还特别研究了印度古代的主要唯物主义流派——顺世论。细致地探讨了顺世论的产生、基本理论及历史地位等问题。这种研究在世界各国的印度哲学史家中开展得不多。恰托巴底亚耶的表述及其提出的一系列有关印度哲学的新观点在印度国内外学术界引起关注。

第三节 印度近代哲学的特点

印度近代哲学从总体上说是在继承古代哲学与吸取西方控哲学的基础上形成的。但继承不是没有发展地绝对继承,吸取也不是不加选择地完全吸取。

一 对传统哲学有继承亦有发展

印度毕竟是一个具有悠久文化传统的国家,尽管近代印度的社会经济、政治状态与古代相比有了巨大的变化,但是传统哲学对印度近代哲学家仍有根深蒂固的影响。印度古代哲学的流派为数众多,较为著名的有所谓婆罗门教(后演化为印度教)的六派哲学(数论派、瑜伽派、胜论派、正理派、弥曼差派、吠檀多派)、佛教、耆那教和顺世论。这些派别的理论对近代印度哲学虽都有影响,但在影响的程度上却有差

别。

对印度近代哲学有较大或较广泛影响的是婆罗门教系统的哲学流派。在这些派别中，吠檀多派和瑜伽派的影响则更大。尤其是吠檀多派，几乎所有的印度近代哲学家都在不同程度上吸取了它的思想。如近代印度最早的启蒙思想家罗易在给其创立的宗教与社会改革团体（梵社）命名时就用了吠檀多派哲学的中心概念——“梵”。辨喜在评谷各类哲学形态时，把吠檀多派的不二一元论看作是最宗美的学说。奥罗宾多·高士在论述其哲学理论时亦认为“绝对者”就是梵。梵是遍在的。瑜伽派的学说在印度古代为除了顺世论外的各哲学流派所采用，在近代仍保持着广泛的影响。辨喜的宗教导师罗摩克里希那（Ramakrishna Para mahansa, 1834—1886）就极为注重瑜伽的修持方法，把进入“无分别三昧”的过程看作是体验神或绝对无差别的实在的过程。辨喜受其影响，把自己的理论体系的主要部分都冠以瑜伽的名称。奥罗宾多·高士虽然受西方哲学与科学很大影响，但仍把瑜伽看作是达到解脱的一种根本方法。他本人就是一个瑜伽行者。在正统治哲学流派中，除吠檀多派和瑜伽派外，数论派和正理派亦有一定影响。由于数论是瑜伽的哲学基础，因而推崇瑜伽的思想家重视数论学说就是很自然的。无论是辨喜还是奥罗宾多·高士都对数论派的学说进行了分析。辨喜本人虽然推崇吠檀多派的不二一元论，但也认为二元论是印度最大多数人通常所具有的立场。这样，辨喜在实际上就把古典数论的带有二元论性质的理论看成一种很自然的学说。辨喜在表述其认识论等方面的观点时亦较多地借鉴了数论派的思想。

奥罗宾多·高士在研究瑜伽学说时，同样细致地考察了数论学说中的重要概念——“三德”（萨埵、罗阇、多磨），论述了三德的意义、作用及相互间的关联等问题。正理派是印度传统逻辑学说的重要代表，在 19 世纪的印度近代启蒙思想家中仍有影响，如当时的一个思想家鲍达斯（M .R .Bodas）就曾把正理派的逻辑理论与亚里士多德的三段论进行比较，指出二者的异同。印度正统派哲学中的弥曼差派和性论派与这一系统中的其它四派相比，对近代印度哲学的影响要小些。弥曼差派的祭祀实践成分溶在了印度教的仪式中为近代印度人所奉行。胜论派所主张的极微（原子）论思想亦有意无意地为一些近代思想家（如罗易等）所吸收。

印度古代哲学中的非正统派对近代哲学虽然也有影响，但总的来说，影响的程度远不及正统派。佛教哲学在亚洲有很大影响，是世界性宗教，而在印度本国的历史上则一般不是占主导地位的思想体系。它在近代印度社会民众中的影响有时甚至不如耆那教等派别。19 世纪，印度虽然有所谓佛教复兴运动或改信佛教的运动，但参加者多为下等种姓，人数与印度教信徒相比微乎其微。当然，近年印度学术界对佛教的研究还是很重视的，设立了不少研究机构，出版了不少佛典及研究著作。但这与信仰是不同的。耆那教对近代印度哲学的发展亦有影响。不少思想家就是耆那教信徒，他们也积极开展宗教与社会改革运动，反对传统宗教中的偶像崇拜等愚昧现象。此外，甘地政治理论中的“非暴力”原则即是

直接受耆那教学说影响的产物。顺世论在近代印度亦保持着一定影响,如 19 世纪的锡克教中就有不少人相信顺世论的学说。

印度近代哲学不同于古代哲学的一个重要方面是近代哲学家在继承先前的思想或哲学理论时,已不仅仅限于对古代经典的注释,许多人对古代学说作了重要发展。如近代哲学家在吸取吠檀多派商羯罗的不二论时,一般都否定或修改他的摩耶说。摩耶说尽管在古代就有人(如罗摩努阇)反对,但它毕竟是当时各种关于世界现象之本质的理论中占主导地位的学说。而近代哲学家在继承吠檀多派的梵一元论时几乎都在实质上否定摩耶说。这是近代哲学与古代哲学相比在理论上的一个重要变化。再如,近代印度的著名哲学家都很重视“瑜伽”,但他们所宣传的瑜伽已与印度古代以瑜伽派的理论为主的瑜伽学说有了很大差别。印度古代的瑜伽主要是一种由种种修持手段组成的追求精神统一的方法。而在近代哲学家那里,瑜伽的范围则要宽得多。如辨喜伪所谓瑜伽实际上指的是他学说的各个主要方面,包括宗教信仰、伦理道德、哲学学说、身心锻炼等等。奥罗宾多·高土的瑜伽亦有他自己的特定内容,包括所谓“超心的瑜伽”、“充足的瑜伽”、“全体的瑜伽”等等,对印度古代的瑜伽作了许多重要的发展。再有,印度古代的有神论思想很有影响,在婆罗门教演化为印度教后,对神的崇拜更是盛行于印度社会的各个阶层。近

参见金仓圆照:《印度哲学史》,平乐寺书店 1963 年版,第 203 页。

参见玉城康四朗:《近代印度思想的形成》,东京大学出版会 1965 年版,第 595—613

代印度的哲学家通常都承认神的存在，仍旧把古代吠檀多派哲学中的梵或最高我看作神，但却反对印度教中的偶像崇拜，他们实际上把传统宗教中的人格福利神改造（发展）成一种理性的神。此外，印度近代的许多哲学家在继承古代传统时，已开始跳出仅仅追随某一教派学说的局限，而是希望建立一种能融合各家思想的体系，建立一种普遍的宗教或人类的宗教；印度近代的许多哲学家在继承古代哲学流派有关“人”的学说及社会伦理思想时，明显掺入了来自西方的人道主义思想，并以此为理论根据，反对社会中存在的种种不平等、愚昧、落后的现象。这些都是近代哲学家在继承古代思想时所作的重要发展。

二 对西方哲学有吸取亦的排除

西方哲学（主要是欧洲近代哲学）随着其它西方文化思想一起进入印度，并逐步在印度思想界产生影响。印度的大学开设西方哲学课程是这一哲学在印度思想界传播的重要方式。印度较早讲授西方哲学课程的是加尔各答大学的希拉罗尔·哈尔达勒（Hiralal Haldar, 1865— ），他曾系统介绍康德和黑格尔的学说，并著有《新黑格尔主义》（Neo-Hegelianism）。此外，随着近代印度出版业的发展，许多思想家可以不很困难地了解西方流行的哲学思想。因此，在许多近代印度哲学家所提出的理论或体系中，明显可以看出受西方哲学影响的痕迹。如近代印度一些思想家把印度教的人格的神改造为理性的神，这多少受了近代欧洲哲学史上的自然神论的影响。奥罗宾多·高士哲学体系中的进化论学说一方

面受到了欧洲近代科学中进化论的影响，但另一方面不能不说还受到了黑格尔学说的直接启发。黑格尔把整个自然的、历史的和精神的世界描写为一个过程，描写为是处在不断的运动和发展中的，并力图揭示这种运动和发展的内在联系。而奥罗宾多·高士则考察了：“内在的世界”的内部结构和它向“超越的世界”（本体界）的进化过程，亦把世界看作是处于运动和发展中的。二者有许多相似之处。再如，薄伽万·达斯在表述其哲学观点时就分析考察了欧洲近代的不少哲学家的理论，如笛卡尔的“我思故我在”的思想、费希特的“自我与非我”的观点、黑格尔的“存在是无”的命题等。薄泰恰里耶在哲学理论上受康德学说很大影响，认为有一作为事物自身的“物自体”，并借此论证商羯罗的不二一元论的正确性。另外，欧洲近代资产阶级在思想启蒙运动中所提出的自由、平等、博爱的思想，实际上也对印度近代的宗教与社会改革运动中的许多思想家或哲学家有很大影响。这无论从他们在这一运动中所提出的政治主张，还是从他们所阐述的哲学理论中都可以明显地看出来。近代印度的哲学家在整理和编写本国的哲学史时亦受到西方哲学的较大影响。这种影响既表现在哲学史的阐述方法上，也表现在对哲学概念的解释上。印度近代出的许多本国哲学通史类书几乎没有哪一本不借助西方哲学中的概念来解释印度哲学固有的概念；几乎没有哪个哲学史家不参照西方哲学中所设定的哲学史研究范围来选择印度哲学史所考察的对象。总之，在印度近代哲学

参见玉城康四朗：《近代印度思想的形成》，东京大学出版会 1965 年版，第 111—114 页。

的发展中，很难找出完全没有受西方哲学影响或启发的重要哲学家或思想家。

印度近代的哲学家虽然大量吸取了西方哲学的内容，但也不是完全照搬，而仅是吸取他们认为正确或有用的东西。即使那些在哲学体系或思想上受西方哲学影响极大的人亦是如此。例如，希拉罗尔·哈尔达勒虽然极为推崇黑格尔的学说，把黑格尔的主要观点作为其理论的基础，但也不是全部接受黑格尔的思想体系，而是吸取黑格尔的思想时作了选择，并在此基础上提出了自己的“实在观念论”。薄泰恰里耶对康德的学说亦是既有吸取，亦有扬弃，他承认康德所说的“物自体”的存在，但反对康德关于“物自体”不可能被认识的观点。奥罗宾多·高士关于世界进化的理论虽然受了近代西方科学和黑格尔关于“绝对精神”发展变化学说的影响，但这种影响主要是一种在基本哲学观点上的启发性影响。奥罗宾多·高士吸取的不是黑格尔学说的整个体系，他的世界进化哲学体系中所包含的内容与黑格尔的绝对精神发展学说中所包含的内容有很大差别。此外，印度近代的许多哲学家都认为世间万象的背后有一绝对者或最高实在，他们在描述这种绝对者或最高实在的特性时常常借用西方哲学（特别是黑格尔等人的哲学）中的“最高实在”或“绝对精神”的特征，但同时也搬用印度古代传统哲学（特别是吠檀多派哲学）中的有关描述。而且，就程度而言，后者似乎更受重视，或者说，是以印度古代为主，西方为辅。

参见 S·拉达克里希南 (Radhakrishnan) 和 J·H·穆伊尔赫得 (Muirhead) 编：《现代印度哲学》(Contemporary Indian Philosophy)，新德里，1966 年，第 315—331 页。

综上所述，印度近代哲学是在印度封建的生产关系急剧衰落，资本主义萌芽在英国殖民统治下缓慢发展这一特殊的历史环境中形成的。一些主要代表了新兴的资产阶级利益和观点的知识分子在与西方文化接触后，一方面意识到了国家的贫穷与落后，另一方面感到了殖民地地位屈辱。他们掀起了宗教、社会改革运动与民族解放运动，并提出了一系列与这些运动相适应的哲学学说。在创立这些学说的过程中，他们既借鉴了近代西方的先进的文化思想与科学，又吸取了印度古代传统文化的核心部分，把二者有机地融合在一起，形成了有时代特征的印度近代哲学思想。印度近代哲学的这种显著的传统与西方思想融合的特征主要反映了近代印度资产阶级的双重要求：一要根除封建的生产关系的残余并发展资本主义（这时他们迫切需要西方的思想文化与科学技术）；二要抵御外国压迫和争取民族解放（这时他们又急切地要借助传统思想文化与外来势力相抗衡）。印度近代哲学的融合特征正是这双重要求的产物。

主要参考书目

〔1〕玉城康四朗：《近代印度思想的形成》，东京大学出版会 1965 年版。

〔2〕S .Radhakrishnan and J .H .Muirhead：“Contemporary Indian Philosophy”，New Delhi，1966 .

〔3〕D R Bali：“Modern Indian Thought” New Delhi，1984 .

〔4〕黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆 1989 年版。

概 论 编

第一章 印度哲学的重要特点

印度是世界文明古国之一。印度哲学也在世界上占有重要地位。学术界一般认为世界有三大哲学传统，即发源于古希腊而盛行于欧洲的西方哲学、中国哲学，以及印度哲学。作为世界三大哲学传统之一的印度哲学与西方哲学及中国哲学相比，无疑既具有相同点，亦具有差别点。以下侧重讨论后者，通过对照古代中国与西方的哲学，找出古代印度哲学的一些重要特点。

第一节 印度哲学发展的特殊性

印度哲学的发展与西方哲学及中国哲学有所不同。

参见《中国大百科全书》哲学卷1，中国大百科全书出版社1987年版，第6、7页。

在西方哲学中，某一时期的哲学作为一个派别在历史上一般都持续有限的一段时间。后代的哲学家对先前的哲学思想虽然也有继承和吸收，但在哲学体系上一般不完全套用先前的形式。这些哲学家一般都成立新的学派，构造新的理论体系，研究新的哲学问题，而且经常是在批判先前哲学思想的过程中发展自身的。如在西方哲学史上，古希腊、罗马的哲学到了中世纪就基本上被经院哲学所取代。欧洲中世纪的哲学虽然利用了亚里士多德的学说，但基本上是歪曲地利用，利用的主要是亚里士多德学说中适合基督教需要的成分。亚里士多德学说原来的那种完整体系并没有系统地发展到中世纪。欧洲近代哲学在理论形式上离古代哲学差得就更远了。如黑格尔的哲学虽然在理论形态上与柏拉图的哲学有重要的相似之处，但我们却不能说黑格尔哲学的庞大体系是袭用了柏拉图或前代的某个哲学家的。总之，在西方哲学史上，不存在从古至今的哲学模式或体系。某一个时期出现的哲学派别，就其整个哲学体系而言（不是哲学基本倾向或基本问题），不贯穿整个哲学史。

中国哲学的发展总的来说明显不同于西方哲学，与印度哲学则有某些相似之处。但二者（中国哲学与印度哲学）在发展特点上也并非完全一致。中国哲学史上的主要流派的理论萌芽在先秦时大都已产生，后世哲学家往往围绕古代“圣人”提出的理论概念进行讨论。特别是儒家学说，在中国历史上流传了两千多年，是中国古代思想界占主导地位的意识形态，在现代中国仍有较大影响。后世儒家对古代“圣人”之言推崇备至，对古代“圣典”不厌其烦地大量注释。然而十

分明显的是：后世儒家对古代“圣人”理论的继承主要在形式方面，而在内容上，实际有许多重要发展。如程朱理学对孔孟学说有继承和吸收，但程朱理学的具体哲学形态、思想体系与孔孟的理论有很大不同。中国哲学史上在后世流传的其它哲学派别亦有类似的情形（即在继承古代有关哲人的思想时，主要在形式上继承，而在内容上有很大发展）。

印度的情况则有些特殊。许多相互对立的哲学观点都有非常古老的历史渊源。哲学家不断出现，但基本上不创立新的学派，而是每人维护一个古代的哲学流派。一般的哲学家在提出一种思想或理论时，总要以再一次解释某一个旧的观点的形式出现，并往往论证说，他仅仅是阐明远古就已存在的东西，其理论只是对古代神圣理论的一种发挥或论证，在本质上没有提出什么新的东西。印度哲学在这方面虽与上述中国哲学的情形类似，但在遵从古代“圣人”所言的程度上，显然比中国哲学更突出一些。它无论在形式上还是在内容上受古代理论的影响（或束缚）都要甚于中国哲学。

印度古代哲学的各主要派别在公元前就已产生，此后一直并行发展。这明显与西方哲学不同。西方哲学史上的各主要流派一般是随时间推移逐步产生，总的来说是持一种纵向的或动态的发展，而印度哲学的各主要流派却持一种横向的或静态的发展。印度这些处于横向或静态发展中的各派的内部虽然也有扬弃的发展，但这种扬弃的发展相对西方哲学和中国哲学是不明显的，或说程度不大。印度古代哲学各派的基本观点虽不同，但产生都很早，在约两千年左右的漫长时间内，长期共存，并行发展，两千年前是这些派别，两千年

后基本上还是这些派别。如具体说就是：印度哲学的发展一般都受一些特定的思想结构或理论模式的束缚。各派哲学的发展一般都以注释本派的最初根本经典（原典）的方式表现出来。各派在历史上的重要思想家通常就是本派根本经典的注释者，或是对注释的注释者。如吠檀多派的根本经典是《梵经》(Brahma- s tra),此派在历史上的重要思想家商羯罗(Sankara)和罗摩努阖(R m nuja)则都是《梵经》的注释者，他们的许多观点都是通过对《梵经》的注释表现出来的。再有，如正理派的根本经典是《正理经》(Ny ya- s tra),此派在历史上的重要思想家筏差衍那(V tsy yana)是《正理经》的注释者。而正理派的另一重要哲学家乌地耶得迦罗(Uddyotalara)则是筏差衍那对《正理经》注释的注释者。印度各派哲学中的这些注释者虽然在实质上也经常提出许多本派根本经典中没有的观点，或与之相反的观点，但他们一般不承认是在创新，而是把其理论说成是对根本经典中学说的重复或引伸。在印度，旧的古老经典对于后代的哲学家常常具有极大的权威，使他们在表达思想时很少敢打破旧的框框，新的思想内容经常不得不非常矛盾地依附于旧的形式。当然，也并不是所有印度哲学流派在后世的发展都以注释本派的根本经典的形式出现。如胜论派的根本经典是《胜论经》(V ai s esika- s tra),但此派在历史上的两个重要思想家钵罗奢思多波陀(Pra sastap da)和慧月都不是《胜论经》的注释者。然而不容否定的是，钵罗奢思多波陀与慧月虽未直接注释

《胜论经》，但他们在其著作中所讨论的基本问题，都是《胜论经》中已提出来的，或者说，胜论哲学的基本模式在《胜论经》中已出现。总之，印度哲学史上的许多流派往往在其原典中就已确立了本派的基本理论模式（如数论派的“二元二十五谛”、胜论派的“句义论”、正理派的“十六谛”等等）。这些派别在后代的哲学家尽管有不少理论上的创新，但在哲学体系上基本是维护这些学说模式的。

印度哲学的这种发展特点，总的来说表现了某种程度上的思想意识的相对停滞。这种特点和印度古代的社会经济发展的历史有一定关系。印度古代的社会或经济结构有一系列特点，如土地公有（这在很大程度上是由灌溉、水利建设等等工作需要巨大的集体劳动决定的）；长期存在一种以农业和手工业直接结合的，自给自足的农村公社；公社中劳动分工由种姓制度固定不变。这些特点在印度的原始社会瓦解后逐步形成，并在后来长期的封建社会中一直持续存在，变化是很小的。这种社会经济结构变化相对不大的情况是印度历史发展的一个特点。它自然要影响印度哲学的发展。印度哲学发展的特殊性（即在某种程度上的相对的思想意识的停滞性）与印度古代的社会经济结构变化相对不大的特点是一致的。

即钵罗奢思多波陀的《摄句义法论》(Pad rtha- dharma- sangraha)和慧月的《胜宗十句义论》。

第二节 哲学与宗教的关系

印度的哲学与宗教有着极为密切的关系。这是印度哲学与西方哲学及中国哲学相比所具有的又一重要特点。

在西方哲学史上，宗教虽然也经常对哲学的发展产生重大影响，但总的来说，宗教在思想界占统治地位，或宗教与哲学基本溶为一体的时期，主要是在欧洲中世纪。而在西方哲学发展的其它漫长年代中，宗教与哲学尽管也有紧密结合或交溶在一起的现象，但一般来说，这些现象是局部的，非时代主流的。哲学的思维或理论体系，从整体上看，是离开宗教的信条而相对独立发展的，宗教的流派和哲学的流派是可以相区分的。

在中国哲学史上，哲学与宗教虽然也有着重要的关联，但在程度上也远不如印度的哲学与宗教结合得紧密。中国哲学从总体上看，重视的是对人的生活准则问题的探讨，把人的生活准则、道德规范与宇宙的根本实在相统一，力求在人们的日常生活中体现真理。对神或超自然的实在的崇拜，对祭祀等宗教仪式的奉行，基本不曾在中国哲学的发展中占据主导地位。道教是中国本土的宗教，然而它在古代对中国思想界所起的作用显然大大小于儒家。佛教尽管在中国有重要发展，但它毕竟自印度传播而来，带有深刻的印度思想的痕迹。除禅宗外，中国佛教的基本理论，大都在印度时就已确立。总之，道教与佛教在中国的影响远远无法与基督教在西方或印度教在印度的影响相比拟。

相比之下，印度的哲学与宗教的关系要密切得多。印度从古至今是一个盛行宗教信仰的国家。宗教无论对印度历代的上层统治阶级，还是对下层的人民群众，都有着巨大的影响。具有世界影响的佛教产生在印度。婆罗门教、耆那教以及后来的印度教、伊斯兰教等都在不同时期对印度社会历史的各个方面产生了程度不一的影响。印度哲学中的各个流派除了顺世论之外，一般都没摆脱宗教的成分。这些流派往往要以宗教教义作为其理论的外部表现形式。印度哲学各派除顺世论外都讲轮回与解脱的理论。这种理论在印度思想发展史上占有重要地位，影响极大。无论各派理论的基本倾向如何，都在不同程度上给轮回解脱思想留了位置。众多的印度哲学家都把脱离现实世界，超出生死轮回，达到无苦境界作为本派的最终目的。他们都认为现实世界不值得留恋，而推崇一种宗教上的彼岸世界。认为在这个彼岸世界中，人处于一种最高的精神境界，排除了一切世间杂念，消灭了主观与客观的差别，永远摆脱了一切烦恼和痛苦。而为了达到这种境界，就需要进行种种宗教修行，需要祭祀、苦行、禅定等等。

我们说印度哲学与宗教有着极为密切的关系，当然不等于说印度哲学与宗教无区别或完全是同一个东西。且不说印度哲学中所包含的丰富的唯物主义和辩证法成分不能与宗教划等号，即便是印度哲学中的唯心主义和形而上学思想也与印度以崇拜、祈祷为主要特征的宗教信仰有区别。然而印度哲学与宗教结合得十分紧密确实是值得重视的事实。问题在于如何具体地分析印度哲学与宗教的这种关系。印度哲学的

绝大多数派别都受宗教的影响，但程度却有差别，不可一概而论。大致来看，有以下两种情况。一种情况是：一些派别的哲学理论与其宗教信条的结合极为和谐，二者有机地溶合在一起。如吠檀多派和佛教的瑜伽行派即是实例。吠檀多派所阐述的“梵”既是此派在哲学上的最高本体，也是此派在宗教上进行禅定、思念的根本对象。正确地认识梵既是获得了最完美的真理，同时也是达到了宗教上的最高境界。佛教瑜伽行派所阐述的“识”在这方面亦与吠檀多派的“梵”相似。“识”（阿赖耶识）既是哲学上的最高本体（“万法唯识”），又是宗教上轮回现象产生的依据。在印度哲学中，像吠檀多派与佛教瑜伽行派这种哲学与宗教和谐有机地结合在一起的派别，确实很难在它们的体系中把哲学成分与宗教成分严格区分开。另一种情况是：一些派别的哲学理论等与其宗教信条的结合并不十分和谐。不少哲学流派虽然在哲学体系上带有宗教色彩，但其体系中所包含的主要内容却有相当程度的合理或科学成分，而其宗教的色彩则往往是由于当时的历史环境所迫而不得不附加在其体系之上的，如不带这些色彩，在其所处的历史条件下，作为一个派别就可能无法存在，无法发展。在此类流派中，胜论派和正理派较为典型。胜论派虽然传统上被划归婆罗门教的哲学系统，但这一派提出的许多哲学观点与婆罗门教的主要哲学倾向相距很远。胜论派在哲学上用“句义”来区分自然现象，这种理论极为细致地分析了事物的自身，事物的性质、运动及事物相互间的关系等等。胜论在其关于实句义的叙述中既肯定了物质要素（地、水、火、风）的存在，也肯定了意识要素（我）的存在。

还肯定了时空要素（时、方）的存在，以一种多元论的形式反对了印度哲学中认为世界虚假不实、世界是精神实体幻变之物的理论。此外，胜论派在论述物质要素时提出了极微论，把极微作为物质世界的基础，在论述认识论问题时肯定感觉、推理等认识形式的功效，并作了细致的分析。这些都构成了印度哲学的重要内容，在古代印度对启发人们正确认识世界有着积极意义。尽管胜论中的科学或合理成分如此突出，但它依然不能摆脱轮回解脱理论等的宗教成分，这自然是一种历史的局限。然而十分明显的是，胜论体系中的宗教成分与其体系中的合理或科学成分相比是不占主导地位的，宗教的成分在整个胜论体系中与其占主导地位的哲学理论的结合是极不和谐的。正理派与胜论派的情形类似，它以“十六谛”作为其理论的基本模式，而十六谛中所探讨的主要是逻辑推理的形式、辩论的规则及认识真理的途径等方面的问题（在自然观方面大致与胜论派的观点相同）。在正理派的十六谛中，只有第二谛（所量）涉及了此派关于轮回解脱等宗教理论方面的内容，可见这类成分在此派理论体系中所占比重之微小。宗教的成分与其它理论虽捏合在一起，但其所具有的外在性是显而易见的。

然而，无论上述两种情况中的任何一种，都使印度哲学向人们展示出一种与宗教密切结合的特点。当把印度哲学与西方哲学及中国哲学相对照时，这一特点就显得更为鲜明。

第三节 哲学史料的残缺及年代的含糊

对印度问题较为注意的人都会知道，要搞清楚印度的历史是很困难的。印度本国留下的史料很不完备。不完备到何种程度？不完备到如果不依据印度国外保存的史料就不能勾画出印度历史的基本轮廓。这与中国及西方（尤其是中国）完全不同。中国古代的大多数朝代一般都有史官，负责撰写历史。中国的历史资料或文献又多又详细，人物和事件的年代多有明确记载。西方国家的古代历史文献保存虽不及中国完备，但依据本国（或本地区）保存的史料来描绘出自己历史的基本行程一般是不成问题的。印度的情况则极为特殊，其历史之不清楚是出名的。关于一个朝代或一个朝代的君王的年代的不同说法能相差几百年，这种情况在中国和西方是没有的。编写印度历史必须大量使用古代希腊、罗马、中国及穆斯林国家的古代旅行家和历史学家的记载。特别是中国的史料，对编写印度史有极高的价值。如玄奘的《大唐西域记》中记载的许多重要情况（国名、国王名等），在印度本国保存的史料中根本就没有提及。

印度哲学史是印度历史的一部分。印度本国保存下来的哲学史料自然也是不完备的。和研究印度的历史在很大程度上要依赖印度国外的历史资料一样，研究印度的哲学在很大程度上也要依赖印度国外保存的哲学史料。尤其需特别提及的是汉文和藏文的史料。就佛教而言，中国保存的汉藏文献要比印度本国保存的梵文、巴利文文献多。而印度其它哲学

流派的文献在中国的汉藏史料中也有保存。一些重要的印度哲学文献在印度本国已失传，而其汉译（或藏译）本却在中国保存了下来。如印度胜论派的《胜宗十句义论》，是一部简要阐述此派基本理论体系的文献，它与印度保存的其它胜论典籍既有相同一致之处，也有不少明显的差别，具有很高的研究价值。但其梵文原本在印度已失传，因此汉文本就成了研究胜论哲学的第一手资料。再如数论派的根本经典《数论颂》(S m- khya- k rik)的注释之一《金七十论》，在印度也一直未找到能与之完全对得上的梵文原本，因而也是研究数论派的珍贵资料。至于其它关于佛教之外的印度哲学流派的零散记述，在中国保存的史料（主要是佛典）中更是不计其数了。

当然，这也并不是说印度本国保存的史料就没有什么，或没有价值了。印度哲学中的正统六派哲学的主要文献（原典）在印度本国还是保存了下来。这类原典一般称为“经” (s tra)，如《胜论经》、《正理经》、《梵经》等等。这些经大都非常简略，没有注释很难读懂。各派最初一般都有这样的经，以后各派的发展主要就表现为对这些经的注释或对注释的注释。

如同要搞清楚印度历史上的许多重要人物和文献的年代问题是很困难的一样，要想判定印度哲学中各派的创始人、主要经典的确切年代也是很困难的。关于印度哲学各派的原典的年代现在一般都没有最后定论，因为有关资料中关于各派

六派哲学中唯数论派例外。《数论经》不是此派最早的经典。现存数论派最早的系统经典是《数论颂》。

创始人等的记述都近于传奇或神话。如关于数论派和胜论派的创始人，一般的印度哲学史料都把他们说成是仙人，并作了一些离奇的描述。这类记载无法让人作为历史相信。再如关于佛教创始人释迦牟尼，有关他的出生年代根据各种资料 and 不同地区的传说有许多说法。耆那教亦是如此，关于其创始人情况的论述也很乱。耆那教最早的经典“十四前”已失传，而现存经典“十一支”还不为所有教徒承认，至于最早经典的年代就更无从说起了。顺世论的情况更糟，它连本派系统的文献都没有流传下来，今天人们对它的了解主要依靠其反对派对它的批评性记载。

国外的许多学者在印度各派哲学的原典及其作者的年代考证方面作了大量工作，取得了不少成绩，但在看法上始终统一不起来。关于一个经的年代的不同说法仍可相差好几百年。由于印度哲学史料保存得不够完备，因而要想判定印度各主要哲学派别的产生年代、各派创始人及原典的精确时间，的确是很难办到的事情。目前所能作的也仅仅是划一个大致的时间范围，并尽量缩小这一时间范围的上下限之间的距离。国外一些学者（特别是日本学者）在处理印度哲学中年代问题时所采用的一些方法（特别是处理印度正统哲学流派的年代问题的方法）值得我们借鉴。他们的方法大致是：一般划

关于数论派的创始人迦毗罗 (Kapila)，《金七十论》卷上记载说：“昔有仙人，名迦毗罗，从空而生……见此世间沈没盲闇，起大悲心。”《百论疏》卷上之中说：“迦毗罗，此云黄头仙，亦云金头，头有金色，故以名之。”关于胜论派的创始人迦那陀 (Kanada)，《百论疏》卷上之中说：“优楼迦，此云鹤鹑仙，亦云鹤角仙，亦云臭胡仙。此人释迦未兴八百年前已出世，而白日造论，夜半游行”。

参见吕澂著：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 4—6 页。
原为十二支，一支佚失。处理方法我认为还是比较科学的。

白衣派认为十一支是教祖学说的真传，而空衣派则不承认。

定三个时期。一是派别基本思想萌芽时期（在这一时期，独立的派别尚未完全形成，但已出现了与此派后来的理论体系有关联的先驱思想）；二是原典最初部分形成时期（现存印度哲学的许多古老经典都不是出自一人之手，其中既有最初形成的部分，亦有后人追加的部分。原典最初部分的形成时期也就是该派的正式形成时期或该典作者（派别创始人）的生存时期）；三是现存原典定型时期（即原典出现后，经过一段时间的后人追加过程，最后定型的时期。现在我们看到的各派的原典即是此时形成的）。这种印度哲学与西方哲学及中国哲学相比所具有的特点自然不止上述三个，但这三个特点相对其它特点则表现得更为突出。

第二章 转 变 说

对印度哲学史上各流派的分类有多种方法，从哲学体系的形式上划分，主要有两种。一种是转变说类型，另一种是积聚说类型。

转变说一般认为世界最初有一根本因，从这根本因中派生出万事万物。

第一节 属转变说类型的主要流派

在古印度的主要哲学流派中，明显属于转变说类型的有：数论派、瑜伽派、吠檀多派、大乘佛教的瑜伽行派。

数论派的转变说哲学体系是基于其因果理论的。它把世界万物看成一种结果，并认为这种结果如同世间其它普通的结果一样，必有其原因。世界万物的原因是一种根本因，数论称这种根本因为“自性”(prakṛti)。自性是世界未展开前的一种精微或隐伏状态的物质，它虽然不能被感觉，但其存在却可以被推论出来。

为了解释处于未显状态的物质何以能转变出世上各种现象的问题，数论派提出了一种“三德”的理论。这种理论认为，世界上的各种物体都包含着三种不固定的成分或实在。这

三种成分被称为“德”(guna, 由萨埵、罗阇、多磨组成)

在世界的各种物体中, 有不同构成的三德, 或者是这种德起支配作用, 或者是那种德起支配作用。自性中亦包含着三德。当三德平衡时, 自性处于不显现状态, 但当这种平衡丧失后, 自性就开始转变成世界各种现象。

自性的转变, 除了与它自身中的三德状态有关外, 还与数论体系中的另一独立实体——“神我”(purusa) 有关。神我与自性及其所转变出来的各种事物完全不同, 它在本质上是一种意识, 不由三德所构成。神我本身既不创造什么, 也不被什么所创造。数论认为, 自性转化成世界各种事物时必须要有神我在场, 神我本身虽然不转化为现象世界, 但它却对自性的转化起一种“观照”(指导)作用。

数论关于自性的转化过程的理论可用下图表示:

“三德”分别具有喜悦、照明、冲动、抑制等作用或性质。参见真谛译《金七十论》卷上。

此即数论派的“二元二十五谛”转变说。即: 自性通过与神我的结合及内部三德状态的变化而产生觉, 觉生我慢, 我慢一方面生十一根, 另一方面生五唯, 五唯又生五大。参见自在黑 (I svarakrsna) 的《数论颂》(S mkhya-rik) 22 及乔荼波陀 (Gaud- ap da) 的注。

瑜伽派虽然也可归入转变说哲学类型，但这一派的转变说主要是从数论那里沿袭过来的。一般认为，数论派是瑜伽派的理论根据，而瑜伽派则是数论派的修行方法。瑜伽派所关心的主要不是“自性”如何能转变出世间万物，而是借助何种宗教修行的方法来使心性纯净，如何通过崇信“大自在天”来获得各种神通力，如何摆脱外界事物的影响，通过禅定、冥想来获得最高真理。瑜伽派对数论派哲学理论的依附从某种角度说是形式上的，它理论的核心部分是关于“三昧”的论述、关于“八支”的论述。

吠檀多派的各主要分支在理论上都主张转变说。各家转变说的内容虽不尽相同，但却都表明了他们在梵我关系问题上的基本观点。梵我关系问题是自奥义书以来印度婆罗门教正统哲学所讨论的一个中心问题。尽管奥义书中已有许多哲学家对梵我关系作了详细论述，而且吠檀多派的主要经典《梵经》(Brahma- s tra)亦对此问题作了进一步阐明，但在关于梵与个我究竟是同一的还是有所差别的等有关二者关系的问题上仍然有争论。吠檀多派内部因此分成了许多派别。

在吠檀多派的哲学家中，最主要的代表人物是商羯罗(Saṅk- āra)。商羯罗所主张的转变说如确切地讲是一种幻变说。在他的理论中，转变的最高实体是“梵”。梵是宇宙的本原，它是永恒的，全知全能的，是一种纯粹的意识，是世界产生、持续和毁灭的根本原因。商羯罗认为，梵是唯一不

根据钵颠闍朗利(Patañjali)的《瑜伽经》(Yoga- s tra)至其注释，瑜伽派的“三昧”分为有想三昧、无想三昧、无种三昧等阶段。
即瑜伽修持的八种方法，包括禁制、劝制、坐法、调息、制感、执持、静虑、等持。

二的，但是世俗之人由于无明，却把梵看作有两种，一种是上梵，另一种是下梵，上梵是作为本体的梵，下梵是现象界。在商羯罗看来，真正实在的仅是上梵，而由各种名称和形态构成的下梵（现象界）不过是由无明所幻变出来的。也就是说，在商羯罗的转变说中，梵转变为世界不过是一种虚假转变的过程。

罗摩努阇 (R m nuja) 是继商羯罗之后吠檀多派中另一较有影响的哲学家。罗摩努阇的转变说与商羯罗的转变说有着明显的差别。罗摩努阇也承认梵是最高的实体，认为梵在本质上与其它任何存在都不同，它是整个宇宙的产生原因。但罗摩努阇在主张梵是转变的根本因时却没有认为作为转变产物的现象界是不实的。罗摩努阇认为现象世界是梵的另一种状态，即是梵所呈现出的一种粗大的状态或表现为名色的状态（梵的一种转变物）。罗摩努阇不同意商羯罗的观点。在商羯罗看来，绝对的梵（上梵）是没有差别性和多样性的，梵（下梵）的差别性和多样性是不真实的，它们是由无明造成的。罗摩努阇在其《梵经注》中对商羯罗的这些看法进行了细致的批驳，提出梵亦有属性和差别，现象界即是梵的属性或部分，属性或部分尽管从属于实体或整体，但并不能因为有这么一种从属关系而说属性或部分是不真实的。也就是说，不能因为梵是最高实体而认为作为梵的转变物的现象界是不真实的。罗摩努阇坚决主张，现象界的多样性和差别性是真实的。

参见商羯罗：《梵经注》1, 1, 2; 1, 1, 4; 1, 1, 11; 2, 1, 14。
参见罗摩努阇：《梵经注》1, 2, 12。
参见罗摩努阇：《梵经注》2, 3, 45。
参见罗摩努阇：《梵经注》2, 3, 45。

所谓整个世界仅是无明的产物的观点是不能被证明的。

佛教中典型的转变说派别是大乘瑜伽行派。此派认为,世界上的一切现象都是由人们的精神总体或作用——“识”所变现出来的,主张“万法唯识”、“一切唯识”。如此派的主要哲学家世亲说:“是诸识转变分别所分别……故一切唯识”(“分别”指主观认识作用。“所分别”指认识对象)。

瑜伽行派虽然主张一切唯识,但却也并未把识看作是没有任何内容的单一的不变体,而是对识作了具体分析,提出了“八识”(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识)之说,并把八识依其特点或作用分为三类(前六识为一类,第七识与第八识又各为一类)。在八识中,直接执取外境的是前五识,它们以事物的色、声、香、味、触为认识对象。但这些对象在瑜伽行派看来,并不是独立于人们意识之外的客观物体和现象,而是识所幻现出来的东西,它们从本质上说是不存在的,真正存在的仅是识。此外,八识虽然各有各的作用,但其地位却不是平行的,其中最主要的或占主导地位的是阿赖耶识。它是瑜伽行派转变说中的根本因,具有产生宇宙一切现象的潜力。瑜伽行派认为,阿赖耶识犹如一个特别的仓库,它蕴藏着无数轮回中的善恶种子,当这些种子中的一部分“成熟”时,就会形成世间的各种善恶果报。

瑜伽行派的转变说理论亦表现在此派的“心分说”中。此

参见罗摩努阇:《梵经注》1, 1, 1。
世亲:《唯识三十颂》十七。
参见玄奘译:《成唯识论》卷第五。
参见玄奘译:《成唯识论》卷第二。

派各家论师对认识的作用分限有种种看法。其中最系统的是护法的四分说。这种理论把认识的主体方面称为见分，把认识的客体方面称为“相分”（相分亦是识所变现出来的），把“见分”证知“相分”的认识要素称为“自证分”，把证知“自证分”的认识要素称为“证自证分”（“自证分”亦可与“证自证分”相互证知）。

很显然，瑜伽行派的转变说理论取消了认识中的主客观的实质性差别，主张无论认识主体还是认识客体都是“识”，认识的对象不过是认识自体幻现出来的外境，在整个转变过程中，真正实在的只是识自身，而转变出来的“外境”是不实在的。

第二节 各转变说间的重要差别

上述印度哲学中几个属转变说的派别，尽管在哲学体系的形式上相同（都描述最高实体如何演化出世间万物），但它们在相同的形式下所包含的实质性内容却有着重要的差别。这主要表现在：

一 转变的最高实体不同

在数论派的转变说体系中，实际的转变物是“自性”。自性在本质上是物质性的。古典数论尽管在提出“自性”这个实体时还设立了另一实体“神我”，但神我本身并不转化，它

安慧主张一分说，难陀主张二分说，陈那主张三分说，护法主张四分说。
参见玄奘译：《成唯识论》卷第二；窥基：《成唯识论述记》卷第一本。

仅起一种“观照”作用，而神我究竟是如何观照自性的，数论却解释不清。实际地直接进行转化的仅是自性。另外，据一些学者研究，早期数论是一个唯物主义的一元论哲学派别。早期数论中的神我是等同于自性或是自性未转化成宇宙万物前的状态。因此，我们可以确定地说，数论转变说中的最高实体是物质性的。吠檀多派和佛教瑜伽行派的转变说中的最高实体显然与数论派的不同，它们在本质上是精神或意识。但这两派的转变实体还略有差别。吠檀多派的“梵”完完全全是一种最高的精神性宇宙本体。吠檀多派对这种本体的描述使它成为彻底的客观唯心主义派别。瑜伽行派的“识”则既是一种宇宙的精神本体，又是人的主观意识。因此，瑜伽行派既是一个客观唯心主义派别，又是一个主观唯心主义派别。当然，客观唯心主义与主观唯心主义之间的界线实际不可能划得过于严格。无论是吠檀多派的“梵”，还是瑜伽行派的“识”，都是这两派的哲学家对精神或意识作用进行夸大的产物。而且，这两派的转变说中的最高实体“梵”与“识”都具有很强的宗教性。吠檀多派用不断地具体否定的手法使梵显得不同寻常，梵经常被说成是最高神；瑜伽行派的“阿赖耶识”则是其轮回果报中的一个主导性成分。这一实体的宗教色彩也很浓厚。

二 转变的实质不同

根据数论的观点，转变的过程是一种真实的转变。不仅

参见 S. 达斯古普塔 (Dasgupta):《印度哲学史》(A History of Indian Philosophy), 卷 1, 德里, 1975 年, 第 214 页。

作为转变最高实体的“自性”是真实的，而且作为自性的转变物的其它二十三谛也是真实的。数论尽管也象大多数印度哲学流派一样，在其体系中纳入了一些轮回解脱方面的成分，但这些成分显然不是此派的实质性内容。它们非常不协调地与其核心理论结合在一起，使数论成为一种矛盾的体系。这种矛盾的体系大概是数论哲学家为当时的环境所迫而不得已才构造出来的。数论哲学家实际所感兴趣的是物质性实体自性如何真实地转变出世上万物。

吠檀多派的商羯罗对转变实质的看法与数论完全相反。他把转变的过程看成是虚假的，认为唯一实在的东西是最高实体梵。梵转变为现象界的过程实际是一种幻变的过程，这种转变之所以产生，完全是由于人们的无明。如果人们能学习并理解吠檀多派的理论，获得关于梵的真正知识，那就可以消除这种无明。没有无明，转化的过程自然也就不再有了，剩下的仅仅是那至高无上的梵。吠檀多派的罗摩努阇对转变实质的看法与商羯罗不同。根据他的理论，无论是梵还是梵转变出来的现象界都是真实的。转变的过程是真实的，它并非是无明的产物。罗摩努阇的转变说在这一点上接近数论派，有区别的是，二者转变的最高实体不同。

瑜伽行派对转变实质的看法与吠檀多派商羯罗的观点相近。瑜伽行派虽然对识的转变过程分析得很细致，但归根结底还是认为识所幻现出来的“外境”不是“实我”、“实法”。这样，转变的过程在实际上也就是虚妄的了。真正实在的唯有“识”。

三 转变的原因不同

上述转变说各派在展开其体系时，或多或少地论及了最高实体转变成世间万物的原因（动力因）问题。数论在解决这个问题时主要依赖其“三德”的理论。根据这种理论，“自性”转变出世间万物的原因在于它内部三德间平衡状态的丧失。所谓平衡状态的丧失是指三德之间出现从属、控制、支持和依赖等情况，也就是处于矛盾的对立和统一的状态中。数论的三德理论有意无意地承认了事物之所以会转变是由于内部有矛盾。不平衡就是矛盾，有了不平衡才有转化。数论的这种关于转化原因的理论明显具有辩证因素。

吠檀多派商羯罗的转变说在本质上是一种虚幻转变理论。在他看来，整个现象界不过是梵的一种不真实的显现。梵转变为现象界的过程是不真实的。造成这种不真实转变的原因是人的无明（摩耶）。正是由于人对梵的错误认识才使得现象界显得实在。商羯罗的这种转变原因说直接论证了不存在真实转变的形而上学理论。当然，在吠檀多派内部，并非所有哲学家都同意无明是造成虚幻转变之因的观点，罗摩努阇就持坚决反对态度。

瑜伽行派在转变的原因问题上的立场与商羯罗接近。在他们看来，由识所转变出来的“外境”在本质上是不实的，这种转变过程实际上是一种幻变，它之所以显得实在，完全是由于人的“妄见”，即把本质上是识的东西看成“实我”、“实法”，认识不到“一切唯识”。显然，瑜伽行派所说的“妄见”与商羯罗所说的“无明”（摩耶）从根本上说是没有区别

的。它们都是最高实体向人们呈现虚幻转变的原因。

从上所述，不难看出，转变说是印度哲学史上几个影响较大的流派在展开其哲学体系时所采用的基本理论形式。这种理论形式所要表达的主要内容是：宇宙的最高本体是什么？是物质的，还是精神的？自然界和人类自身如何生成？世间万象究竟是实在的，还是虚幻的？等等。

数论派的转变说对这些问题作了有一定唯物主义和辩证思想的回答。这种理论反映了古代印度下层人民群众要求正视和改变世界的愿望，有着明显的积极意义。

吠檀多派（商羯罗）和瑜伽行派的转变说尽管存在着某些差别，但在基本的哲学立场上则没有根本分歧。它们把人和人所生存的外部世界说成是精神或意识的幻现，完全否认其客观实在性。这种理论实际是向人民群众论证：既然外部世界是虚幻的，那么人们就没有必要努力改造生存环境，没有必要反抗剥削与压迫。正因为如此，吠檀多派和瑜伽行派的理论在印度相当长的一个历史时期被统治阶级所大力推崇。吠檀多派的理论甚至到了近现代对印度的思想界仍有巨大的影响。

第三章 积 聚 说

积聚说亦是印度哲学的一种重要类型。它一般把世间一切现象分析为若干种要素，认为宇宙由这些要素积聚而成。

第一节 属积聚说类型的主要流派

在古印度的主要哲学流派中，明显属于积聚说类型的有：顺世论、胜论派、正理派、弥曼差派、耆那教和大多数佛教派别。

顺世论的积聚说主要表现在其关于物质元素的理论中。它认为世界的基础是地、水、火、风四大元素，世间万物由这“四大”积聚而成。顺世论还特别提到人的身体等也是“四大”结合的产物。一些佛教典籍曾这样记载顺世论的这种观点：

“四大生一切有情，禀此而有，更无余物，后死灭时，还归四大。”

顺世论不仅认为一般物体和人是“四大”积聚而成的，而且认为意识的产生也与“四大”的积聚直接相关。在顺世

见商羯罗：《摄一切悉檀》1。
窥基：《成唯识论述记》卷第六。

论看来，人的意识与身体是不能分离的。身体存在，意识才存在，而当身体毁灭时，意识也就消失了。人的身体是由“四大”积聚而成的，因此，意识归根结底来源于物质元素。虽然个别的元素本身并不具有意识，但当它们积聚在一起之后，意识就表现出来了。顺世论曾举例说，意识产生于物质元素的情形就如同红颜色产生于蒟酱叶、槟榔子和石灰的结合一样。

胜论派的积聚说明显地反映在其基本理论体系“句义论”中。胜论派中各主要典籍对句义的分类不尽相同。其中设立句义数目最多的经典认为有十个句义，即：实、德、业、同、异、和合、有能、无能、俱分、无说。

这十个句义中最基本的句义是实句义。实句义有九种：地、水、火、风、空、时、方、我、意。

地、水、火、风是各种物体的物质元素，它们一般被区分为两类，一类指极微，另一类指极微结合形成的复合体。极微是物质世界的最小单位。

空在奥义书中常指空间，有时也指元素。在胜论中，空仅指元素。这种元素被设想为是声音的依托体。

时指时间。人们之所以产生此时、彼时、同时、不同时、慢、快等观念，是由于存在时这个实。

方指空间。人们之所以产生东、南、西、北、上、下等观念，是由于存在着方这个实。

我指个体灵魂，它是掌管自我意识的主体。不同的身体

参见商羯罗：《摄一切悉檀》7。

参见慧月：《胜宗十句义论》。

有不同的我。它的存在是根据身体中表现出的许多生命或意识现象（呼吸、感觉、欲望等）而被证实的。

意是灵魂（我）与外部感官的联络者。胜论认为，当五感官与外界接触时，人有时产生认识，有时不产生认识，这就是意存在的证明。

从胜论有关实句义的观点中可以看出，胜论既提出了物质的要素（地、水、火、风），也提出了有关精神或意识的要素，同时还提出了时、空等要素。在胜论看来，实句义中的这些要素是构成世界一切现象的基础。换言之，世界万象从根本上说，是由这些要素积聚而成的。

与胜论派密切相关的一派是正理派。正理派理论探讨的重点是逻辑推理、辩论方法等问题，但对世界的基本构成问题也作了分析。

如同“句义论”是构成胜论派的基本理论体系一样，“十六谛”是正理派的基本理论体系。在正理派的“十六谛”（量、所量、疑、动机、实例、宗义、论式、思择、决了、论议、论诤、论诘、似因、曲解、倒难、堕负）中，大部分内容涉及的是逻辑推理与辩论问题的，唯有第二谛（所量）在分析各认识对象时涉及了此派在本体论方面的观点。

在第二谛中，正理派一方面提出了地、水、火、风等元素，认为它们既是身体和感官的构成元素，又是认识对象（境）的基础；另一方面也设立了一个掌管精神或意识活动的主体——我。显然，正理派的这种理论与胜论派的观点是相

见乔答摩（Gotama）：《正理经》（Ny ya- s tra）1, 1, 1。

似的，即也认为物质的和精神的要素积聚在一起构成了世间的一切。

弥曼差派在早期与胜论派及正理派在理论上相差很远。它侧重研究吠陀中的祭祀礼仪，相信吠陀圣典的正确性，相信祭祀的功效。在哲理上，此派主要用“声常住论”来论证吠陀的神圣。但弥曼差派在后来的发展中，除坚持原有的“声常住论”外，还受到了胜论派学说的影响，提出了本派的句义论。弥曼差派中的枯马立拉 (Kum rīla) 主张五句义论——实、德、业、同、无。普拉帕格拉 (Prabh kara) 则主张八句义论——实、德、业、同、和合、能力、相似、数。关于实句义，普拉帕格拉的观点与胜论派一样，认为有九种实，即地、水、火、风、空、时、方、我、意。枯马立拉则在此九实上又增加了黑暗与声二实。

不难看出，弥曼差派提出的句义论与胜论派的句义论并无实质性的差别。它在观察世界的各种现象时，也认为存在着一些基本要素，世界从根本上说是由这些要素聚合而成的。

耆那教的积聚说的特征也很明显。此派把世界万象分析为两大类。一类是“命我”，另一类是“非命我”。在这两类之下又有更细的分类。耆那教认为“命我”与“非命我”中又包含有五种永恒的实体，即：法（运动的条件）、非法（静止的条件）、虚空（事物存在的场所）、补特伽罗（物质，即

弥曼差派认为存在一种实在的言语或观念（声），它先天本有，常住不灭，并绝对正确。关于弥曼差派对“声常住论”的论证参见闍弥尼 (Jaimini):《弥曼差经》(M m m - s - s tra) 1, 1, 12—23。

参见甘格那特·吉哈 (Ganganatha Jha) 编:《前弥曼差史料》(P rva- M m ms in Its Sources), 巴纳拉斯印度教大学 1960 年版, 第 54—59 页。

极微及其复合物)、命我(即灵魂)。此外,耆那教把时间也看作是构成宇宙现象的一个重要因素。

显而易见,耆那教对实体的分析尽管与胜论派不完全相同,但却同样包含了物质、精神和时空方面的要素。宇宙万象就是这些要素的积聚。

佛教除了大乘瑜伽行派之外,大多数派别都可归入积聚说哲学类型。

原始佛教认为世间的一切现象是互为因果、互为条件的,提出宇宙万物由缘而起(“若见缘起便见法,若见法便见缘起”)。它除了用著名的“十二因缘”理论来解释人生过程的因果关系之外,还把“六界”(地界、水界、风界、火界、空界、识界)看作积聚形成人或人生现象的六种基本元素。此外,原始佛教亦提出了“五蕴”的理论。五蕴中色蕴主要指物质要素,受、想、行、识蕴则主要指意识或精神的要素。原始佛教在提出这些理论时,重点是分析作为宇宙中重要部分的人或人生现象的构成,说明一切事物都是由缘而起的。至于由缘而起的事物(法)的实质如何,一般却很不注意。到了大乘佛教时期,这种情况有了变化,中观派对原始佛教的积聚说理论进行了改造。它从分析事物的因缘关系入手,提出了“万法皆空”的思想。中观派否认世界的真实存在,认为世间一切事物皆由因缘和合而生,因而只能认为其存在是

参见乌玛斯伐蒂(Um sv ti):《谛义证得经》(Tattv rth dhigama- s tra) 2, 7—42; 5, 1—4, 17—25。

甚至瑜伽行派从某个角度来说也属于积聚说流派,因为它用“五位百法”等学说来分析世界万有。但从此派主张一切都是“识”的变现的核心观点来看,把它划为转变说更为适宜。

参见《中阿含经》卷第七。

参见《中阿含经》卷第四十二。

不实的，即是“空”的。所谓“空”根据中观派的解释，不能理解为是绝对的虚无，因为他们认为还存在着虚假不实的万物，即“假名”。中观派积聚说的实质是要突出一个“空”字，但又不愿把一切彻底否定，因而要用他们的所谓“中道”方法，借助“假名”的概念在表面上对世界的存在多少有所肯定，但从根本上说，还是不承认世界的实在性。

第二节 各积聚说间的重要差别

上述印度哲学各派都有着相同的方面，即它们都提出宇宙的若干种基本要素，并根据它们的聚合来解释一切事物的生成。然而，这种相同的方面主要是在形式上的，而在相同的形式之下，各派的实质性观点还有着重要的差别。这主要表现在：

一 对积聚要素构成的不同看法

积聚说各派对宇宙基本要素构成的看法大致可分为三类：顺世论是一类，大多数佛教派别是一类，其余的各派又是一类。

顺世论提出的积聚的基本要素是地、水、火、风“四大”。这些要素完全是物质性的。至于精神或意识，顺世论没有把它看作是一个与“四大”并列的要素，而是看作“四大”进行特殊结合（构成身体）后产生的一种特性。因此，顺

参见龙树：《中论》卷第四。

世论虽然认为世界是由多种要素组成的，但实质上却是一个唯物主义一元论派别。

佛教各派在积聚要素的构成问题上，大体是沿袭原始佛教所确立的理论，即一般把世界万象分析为物质要素和精神要素两大方面。在涉及到这两方面要素的地位时，多数佛教派别没有像大乘瑜伽行派那样过分强调“识”的作用，而是基本上对此问题不作确切说明。因而，它们在这方面至少在形式上是多元论。

胜论派、正理派、弥曼差派、耆那教也具有多元论的特性，但它们的多元论与佛教的多元论并不完全相同。这些派别在分析宇宙万象的构成时，一方面把具体的物质形态（地、水、火、风）和物质的存在条件（时、空）作为基本要素，另一方面又提出“我”（灵魂）作为意识的要素。应加以区分的是，这些派别中的“我”与佛教积聚要素中的“识”是不同的。佛教积聚要素中的“识”是一切精神现象的总和，它就是意识自身；而胜论等派中的“我”却是一种具有许多精神或意识作用的实体。这种实体是根据人的许多生命或意识现象的存在而被推论和设想出来的，但它并不就是意识或精神自身。当然，胜论等派和佛教（积聚说各派）在这一点上的差别并不具有很大意义。与顺世论相比，它们都仅仅是看到了现实世界中存在的物质现象与精神现象这两个基本方面，但都未确切说明二者之间究竟是哪一个起着根本作用。

二 对积聚所生物的实在性的不同看法

尽管主张积聚说的各哲学流派都对构成世界的要素进行

了细致的分析，但它们对这些要素结合后所形成的世界的实质却看法不同。

顺世论坚定地认为由地、水、火、风“四大”积聚而成的物质世界是真实的。除了这种物质世界之外，其它的世界，如天堂和地狱等都是不真实的。

胜论派、正理派、弥曼差派的积聚说大致属于一类。它们都承认积聚的各种基本要素无论是物质的还是意识的都是一种“实在物”。既然积聚要素本身是“实在物”，那么由它们所积聚而成的世界自然也不应是虚假的。尽管这几派与大多数印度哲学流派一样，都在各自的体系中加入了解脱的思想成分。但这些成分在其整个体系中明显不占主导地位。它们之所以非常矛盾地与其核心理论结合在一起，大概与印度古代的宗教学说在社会中的巨大影响有关。在印度哲学史上，一个派别如果不至少在形式上接受轮回与解脱的理论，那它们的发展将是非常困难的。顺世论就是一例。

耆那教在此问题上的立场与胜论等派接近。一些学者甚至认为胜论哲学的产生与耆那教的影响有关。然而从耆那教在其主要经典（《谛义证得经》）中以明显多于胜论等派的大量篇幅来论述轮回与解脱的情况看，它对积聚而成的现实世界的肯定程度是不及胜论等派的。不过，耆那教显然也没有走到中观派那种“空”的立场上去。

佛教各派的积聚说理论在这方面与胜论等派完全相反。原始佛教中已有贬低世界实在意义的思想。到了大乘中观派

时，佛教的这种思想发展到一个高峰。在中观派看来，只有无条件的东西（不依因缘的东西）才是实在的，然而世间一切事物（法）却无一例外地是由缘而起的。因此，一切事物在本质上就只能是“空”的。尽管中观派极力试图用“二谛”、“中道”等理论来掩饰其对世界实在性的否定态度，但人们通过对其整个理论的逻辑分析，仍不难看出它基本观点中的极端虚无主义实质。

三 对积聚要素间的联系的不同看法

胜论派、正理派、弥曼差派和耆那教的积聚说虽然对构成世界的基本要素进行了积极的探讨，但总的来说，它们在探讨过程中对各要素间的密切联系重视不够。各要素间大致是一种机械的并列关系，事物的生成基本就是各要素间由部分到整体的汇集，尽管汇集前后事物的性质有所不同，然而这些派别确实很少论及事物的相互依存等方面的问题。因此，它们的积聚说中虽不能说完全没有辩证因素，但至少相对来说是缺乏的。

佛教各派的积聚说虽然也把物质要素和精神要素并列起来，但就其理论的辩证因素来说，是明显地多于胜论等派的。佛教从产生时起就十分强调事物是互为因果和互为条件的。发展到大乘佛教时期，中观派依然重视事物的这种联系，坚持认为“未曾有一法，不从因缘生”。此处的“因缘生”与胜论等派的要素由部分合成整体是不大相同的，它指的是事

物的“此有故彼有，此生故彼生”这样一种因果联系。当然，佛教的辩证思想也是有限的，它在这一问题上，辩证因素多于胜论等派之处仅限于强调了事物的相互依存关系。佛教并没有揭示事物的矛盾规律，没有提出事物因矛盾而发生转化的思想。而且，它对事物相互依存的强调主要表现在关于人生轮回状态中的各个环节相互关联的理论中。对于“五蕴”中的物质要素和精神要素，多数佛教派别并没有具体说它们之间究竟如何相互依存，而是基本上仅把这些要素机械地并列在一起。在这方面，有明显辩证因素的是顺世论的理论。它说的各要素的聚合，并不是由部分简单地聚为整体，这种聚合还可转化出新的现象——意识。

根据以上的分析，我们可以作这样的概括：积聚说是印度哲学史上许多重要流派在展开其哲学体系时所采用的一种基本理论形式。这种理论形式所要表达的主要内容是：世界是由哪些基本要素组成的？世间一切现象从本质上说是实在的，还是虚假的？构成世界的基本要素间的关系如何？等等。

顺世论的积聚说具有唯物主义的性质。这种理论正确地把物质要素作为世界唯一的本原，并科学地把意识现象解释为物质元素进行特殊结合后产生的结果。尽管顺世论对物质的理解还停留在几种具体物质形态的水平上，但在当时来说，这种朴素的唯物主义已是很可贵的了。它是古代下层人民群众对世界本质进行的一种大胆而又接近正确的解释。

胜论派、正理派、弥曼差派和耆那教对世界的各种现象

参见玄奘译《缘起经》。

作了细致的观察，设想了构成世界的几种基本要素。它们虽然正确地把地、水、火、风等物质要素作为世界上一切有形体的东西的基础，但却不能正确解释意识现象，认为意识现象的出现是由于有一个与各种物质要素并列的成分——我（灵魂），认为整个世界就是这些物质要素、意识要素及时空等要素简单地聚合而成的。这些派别的理论虽然没有正确地解释物质与精神何者为先的哲学基本问题，但却肯定了整个世界的真实性。它在印度古代思想史上是与宗教唯心主义相抗衡的一种重要哲学理论。

佛教中的大多数派别都认为世界是由各种要素积聚而成的，并一般都把这些要素分析为物质类的和意识类的。它们特别强调世界上的一切现象（法）是互为因果，互为条件的。原始佛教尽管对世界和人生的实在意义已有所否定，要求人们驱除无明，追求超越世俗世界的涅槃境界，但却一般还没有从缘起的角度来论证世间一切事物都是虚假不实的。较彻底的“缘起性空”的思想是佛教中观派对原始佛教积聚说理论的一个发展。这种思想虽依然保持了原始佛教理论中的某些辩证成分，但它所起的消极社会作用是显而易见的。既然一切都是“空”，都是“假名”，那人们又有什么必要去努力与自然压迫和社会压迫作斗争呢？中观派的这种否认世界实在性的积聚说理论与吠檀多派中商羯罗等人的认为世界是梵的虚假幻现的转变说理论同样受到了印度历代统治阶级的重视，成为印度哲学史上宗教唯心主义主体思想的重要组成部分。

第四章 因果观

因果理论是古代印度哲学的重要内容。各派哲学在这方面的学说因其体系的不同而有异。分析和研究这种对应关系，对从总体上把握印度哲学有一定意义。以下就印度哲学中几个重要流派的因果观作一简要的叙述，并联系这些派别的哲学体系进行对比分析。

第一节 几个重要哲学流派的因果观

虽然印度哲学中的许多流派都在不同程度上表述了因果理论，但论述较多并在历史上较有影响的主要有四派，即数论派、胜论派、吠檀多派和佛教中观派。

数论派的因果观与其哲学体系结合得极为紧密。数论派在论述其基本理论体系“二元二十五谛”时，对各谛所起的因果作用都作了分析。数论派中有时把因称为“本”，把果称为“变异”。如数论派的根本经典《数论颂》及其注释就提到了觉（大）等七谛（其余为我慢和五唯）既为“本”（因为觉可生我慢，我慢可生五唯和十一根，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）。

数论是转变说哲学体系，它认为呈现在人们面前的世界万象可以看作是一种结果，这种结果是某种根本因转变出来的。数论派在建立其哲学体系时虽然设想有两个最高实体，有自性和神我这“二元”，但又认为“知者非本变”，即认为神我既不是因，亦不是果。因而，在数论体系中可作为因而又不作为果的只有自性一个。这样，数论的转变说体系中的根本因就只能是自性。

与其哲学体系相适应，数论派在因果观上提出的最主要理论是“因中有果论”。所谓因中有果，就是说结果实际上不过是原因的转变，在原因中即已包含了结果，或者说结果潜藏于原因之中，原因和结果仅仅是相同事物的因位与果位。关于因中有果，《数论颂》曾提出了五个理由来论证：

“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。”

根据《金七十论》的注，此颂可作如下解释：

无不可作故：不存在的东西是不能被创造出来的，例如，在沙子中不能产生油，除非沙子中原来就有油；

必须取因故：一定的果必然有一定的因，原因与结果有着确定的关系，例如，奶酪可以从奶中得到，而不能从水中得到；

参见自在黑：《数论颂》3及乔荼波陀的相应注释。

参见真谛译《金七十论》卷上。

参见自在黑：《数论颂》9（引自《金七十论》）。

一切不生故：如果因中无果，那么一切东西就能产生一切东西，如从草、沙、石中生出金银，但这种现象是没有的；

能作所作故：因只能产生特定的果，即特定的果必然由特定的因所产生，例如，土能用来作瓷器，而草木则不能；

随因有果故：某一事物必然是由有同类性质的事物所产生的，因和果在性质上必定是相同的，如麦芽和麦种必定是同类的东西。

由于上面这五个理由，所以说因中有果（“故说因有果”）。

胜论派的因果理论亦与其学说体系直接相关。它在哲学上不认为世界万象由一最根本的因演化而来，不认为世界作为结果已包括在一个根本因中，而认为构成宇宙种种现象的因不是一个，而是许多。胜论派用句义论来说明世界的各种现象，包括物体自身、性质、运动及一物体与其它物体的各种关系等等。各句义中最重要的是实。实是构成世界的基本要素。

与积聚说的体系相适应，胜论派在因果观上主张“因中无果论”。所谓因中无果，就是说结果是由各个原因结合而产生的，原因与结果有着本质的区别，结果在生成前并不潜藏于原因之中，结果不可以独立存在，而原因却可以独立（即不含结果）存在。例如：胜论派的最早经典《胜论经》中说：“没有因就没有果，但却不是没有果就没有因。”

日本著名印度哲学史家木村泰贤曾举例解释这句话：桌

见真谛译：《金七十论》卷上。
迦那陀：《胜论经》1, 2, 1—2。

子这个果必须依靠木材这个因，可是反过来却不能说没有桌子就没有木材。

因中无果论虽然是胜论派的一个重要理论，但在古典胜论的三部主要文献（《胜论经》、《摄句义法论》和《胜宗十句义论》）中都记述得不详细。现存胜论派关于因中无果论的最详细论证不在胜论本派的文献中，人们是通过其它派别的记载间接地了解这种论证的。吠檀多派的著名理论家罗摩努阁在其《梵经注》中曾详细地记述了胜论派对因中无果论的论证。根据罗摩努阁的记述，胜论派在论证因中无果论时提出了七个理由：1. 因与果的观念不同，如线和布在观念上是不一样的；2. 因与果的名称不同，如没有人把线称为布；3. 同一因可以产生不同的果，如粘土既可造成瓶子，又可用来造砖筑井；4. 因与果的时间不同，因前而果后；5. 因与果的形状不同；6. 因与果的数量不同，如线是多根，而布仅是一块；7. 如因中有果，那么因就只应仅有一个，不应有多因生一果的现象，而事实上却不是这样，如制作陶器除了需要粘土这一因之外，还需要制作的人和其它器械作为因。根据以上这七个理由而说因中无果。

因果理论亦是吠檀多派哲学探讨的一个主要问题，该派较早的一个重要哲学家乔荼波陀曾评述过“因中有果论”和“因中无果论”，并提出了他的“不生说”。在《蛙氏颂》中，他写道：

“一些争论者说，存在被产生；而另一些说，非存在被产

见木村泰贤：《印度六派哲学》，丙午出版社 1919 年版，第 360 页。
参见罗摩努阁：《梵经注》2，1，15。

生。于是，他们互相争辩。真正说来，既不是‘存在’被产生，也不是‘非存在’被产生。这样，这些人的争辩……证明没有什么被产生。因此我们同意接受由争论者本身如此确立的不生的学说。”

乔荼波陀提出这种“不生”的学说，是为了与他的“梵我不二论”主张相呼应。他认为世界的最高本体是梵（亦即最高我），而个我则是一种相对的或经验的存在。个我在形相上虽然与最高我不同，但在本质上却是同一的，个我既不是从最高我产生的，也不是最高我的属性，它们完全是一个东西。

商羯罗在哲学体系上沿袭和发展了乔荼波陀的梵我不二论。在因果观上自然也继承了乔荼波陀因果理论的基本精神。商羯罗否认因果观念的真实性，他仅承认作为根本因的梵的存在，认为梵转变为世界是一种幻现的转变，在这种转变中，因不过是非真实性地转化为果，因在本质上是不变的。商羯罗的理论是幻变说，他根本否认事物的变化和因果关系，既反对因中有果的观点，也反对因中无果的观点（实际上，他倾向于因中有果，只不过又认为这个果不是真实的）。商羯罗试图说明：一方面，原因是某种新的东西；另一方面，它不可能是任何新的东西。换句话说，他要表明因果观念具有内在的矛盾，因此它仅仅是一个幻念。这是商羯罗幻变说即因果虚幻转变说的本质。唯独原因是真实的，表现为结果的东

乔荼波陀：《蛙氏颂》，3。转引自德·恰托巴底亚耶：《印度哲学》（中译本），商务印书馆1980年版，第104页。

参见木村泰贤：《印度六派哲学》，丙午出版社1919年版，第568—569页。

西仅仅是幻相。这样一种因果观对于不二论哲学显然是必要的。既然承认梵或我是唯一的真实，那就必须论证梵变化成世界形式仅仅是幻相。

吠檀多派中的罗摩努阇的因果观自然也与其对梵我关系的基本理论一致。他的主张与商羯罗的幻变说不同。罗摩努阇认为梵有两种状态，一种是因态，另一种是果态。当梵处于因态时，它所包含的一切有知觉和无知觉的存在都处于一种精微的状态，不能获得和梵自身不同的标记；当梵处于果态时，这些有知觉的与无知觉的存在就呈现一种粗大的状态，它们具有不同的名称和形态（即梵转变为现象界）。在罗摩努阇看来，梵和梵所转变出来的世界都是真实的，梵虽派生出世界，但却不等于世界，二者又有区别。根据商羯罗的观点，梵（上梵）本身是无差别、无属性的，任何差别、规定性等都是无明的产物。而按照罗摩努阇的观点，梵是有差别的。商羯罗认为梵转变为世界是一种幻现的转变，因在实质上是不能真正转化为果的。罗摩努阇则认为，梵转变为现象界是真实的转变，因可以真实地转变为果。

大乘佛教的中观派与吠檀多派中的不二论派虽然在哲学或宗教派别上不属于同一个系统，但它们的理论体系中有不少相似的内容，因果理论即是其中之一。

佛教一般都是主张“缘起”的，而且在解释外感官可把握物体的构成时也讲“四大”和“极微”。因此，他们的理论是接近积聚说的。既然接近这种类型，按理说佛教本应主张

参见德·恰托巴底亚耶：《印度哲学》（中译本），商务印书馆1980年版，第105页。
参见罗摩努阇：《梵经注》2，3，18。

因中无果论，可实际上原始佛教和大多数部派佛教在这个问题上谈得不多，而到了大乘佛教时期，中观派在理论上对原始佛教的学说作了重大修正，即主张“缘起性空”，认为依条件的东西就是不实在的或只能是“假名”。与这种理论上的变化相应，中观派对因中有果还是因中无果的问题也产生了兴趣。与吠檀多派类似，中观派为了否认世界的真实性，也利用胜论派和数论派在因果观上的分歧来进地诡辩。他们同样既反对因中有果论，也反对因中无果论，以此否定因果观念的实在性。如《大乘广百论释论》（破有为相品第七）中曾表述了中观派在因果问题上对胜论派和数论派的非难。

对于胜论派的因中无果论，他们责难说：“若本无而生，先无何不起？”（意为：如因中本来就无果，为什么因到了后来要产生果，而最初却不产生果？后来的果如与先前的因一样，就等于说没有产生果；先前的因如与后来的果一样，也就等于说先前已有果。所以胜论派的因中无果论不能成立）。

对于数论派的因中有果论，他们责难说：“本有而生者，后有复应生。”（意为：如因中本来就有果，那么产生的果就应与因一样，如果与因一样，则无所谓产生，没有产生则无果；如说果与因一样还有产生，则所产生之果还会有果，无穷无尽。无穷无尽的产生与数论派的因中本来就有果的理论是矛盾的）。

以上简略地叙述了印度古代哲学中几个重要派别的因果观。概括起来说就是：数论派主张因中有果；胜论派主张因

参见护法：《大乘广百论释论》卷第九。

中无果；吠檀多派主张因真果假（商羯罗派）；中观派主张因果虚幻。下面着重对这几派的因果理论进行对比分析，探讨其在印度理论思维发展中的意义。

第二节 对比分析

先分析数论。数论为了论证其转变说的哲学体系，一方面强调了世上的一切事物都是由一根本因——自性发展而来的，另一方面强调了因与果的统一和联系的一面。这一体系既具有唯物主义的倾向，又具有辩证思维的成分。说它具有唯物主义的倾向是因为它所提出的自性这一概念是一确定性的物质实体，而数论体系的二元论形态只是一种表象的现象。根据其论述，真正的“本原”是自性。而且不仅这一根本因是物质性的，作为其转化物或结果的世界在本质上亦是物质性的。说它具有辩证思维的成分，一方面是因为因中有果论的出发点就是强调事物发展各阶段的关联，强调事物间的联系；另一方面，数论派在解释事物的发展时，把“三德”间平衡状态的丧失作为动因。这种理论有意无意地承认了事物之所以转变是由于内部有矛盾。不平衡就是矛盾，有了不平衡，才有转化。这种思想是很值得肯定的。

数论派虽然看到了原因与结果的统一或联系，但却也多少把这种统一或联系夸大了，说过头了。这样，它就在一定程度上忽略了原因与结果的区别，不能认识事物之间存在差别的客观必然性。因而数论派体系中的辩证因素就又罩上了一层形而上学的阴影。它承认自性内部有矛盾，但又否认因

与果有本质差别。数论派在这里陷入了混乱和矛盾。常识告诉人们，因与果尽管有联系，但又有严格的差别，它们虽然可以互相转化，但在特定的时间或场合，因与果都有其确定性，因就是因，果就是果，不容混淆，否则就要陷入相对主义和诡辩论。

胜论派的因果观与数论派对立。这种对立是由两派哲学体系之不同决定的。如同数论派要用因中有果论来论证其转变说体系一样，胜论派也要用因中无果论来论证其积聚说体系。通过以上对胜论派的叙述可以看出，此派因果观有一定的形而上学和机械论性质。胜论派主要是从聚合与分离的角度去理解和说明原因与结果的，他们把结果解释为是一个整体，这个整体由作为因的两个以上的部分组成。胜论否认一物可以从另一物中转化出来的观点，而认为所谓产生或创造只不过是聚合或积聚，认为生成物与组成这种生成物的原因有着本质的差别。结果（即聚合物）是一种全新的东西，它自己独特的性质（如极微组成物体之前不具有触的性质，而组成之后便有了）。胜论派在分析因与果的关系时，过分强调了二者的差别，把因果在观念、名称、数量、时间、形态等方面的差别绝对化。这样，胜论派就否认了因与果之间的转化和统一的方面，忽视了事物间的辩证联系。胜论派这种明显的缺陷被数论派和吠檀多派抓住，它无法回答数论派对因中无果论的责难，无法解释为什么特定的果必须由特定的因产生的问题，即无法解释为什么奶酪可以从奶中得到，而不能从水中得到这一现象。也无法回答中观派“若本无而生，先无何不起”的问题。一句话，胜论派无法解释客观世界中事

物的内在联系问题。

以上侧重讲述的是胜论派因果观的局限性,但必须指出,这种因果观无论从理论上,还是从它在历史上的作用看,都还有值得肯定之处。胜论派的这种理论在一定程度上克服了数论派的否认因果差别,即把因与果看成一个东西的片面性,肯定了因与果的质的稳定性,这是胜论派因中无果论在理论上的合理方面。此外,胜论派认为积聚生成的事物是某种不同于组成物(如极微)的新东西。这在一定程度上看到了事物的质变,此亦为其理论上的合理处。其次,在印度历史上,胜论派的因中无果论有一定进步作用:胜论派从主张因果有差别出发,确认了果的真实性,这也就是肯定了物质世界的客观实在性,从而反对了吠檀多派(商羯罗)的因真果假论和佛教中观派的因果虚幻论。

吠檀多派(商羯罗)与中观派的因果观在总体上都否认世界的真实存在,但如前所述,二者又略有差别。商羯罗虽然否定世界(果)的实在性,然而对他那个精神实体“梵”即世界的根本因,则是绝对肯定的,主张一种在因真果假基础上的因果虚幻转变说。而中观派的因果观在实质上具有否认一切东西真实存在的特性。这一派理论突出的是“空”,认为世界是“假名”。因此中观派虽然在理论上常论及事物的因果关系(因缘),虽然承认事物处在联系变化之中,但却从考察事物的因果关系出发,得出了否定世界真实存在的结论;把事物的相互联系或依存作为否认世界真实存在的论据。

应当提及的一点是,中观派的“空”不如吠檀多派的“梵”那样确切地具有“实体”的意义。这样,两派在因果观

上就出现了上述的差别，即吠檀多派主张因真果假，绝对肯定因（梵），否定果（世界）；而中观派则是基本否定一切（在实质上），否定果，也否定因。当然，两派的这种差别在哲学上的意义不是很大，因为在商羯罗那里，所谓“因”并不是现实世界中存在的实在的“因”，而是一种宗教上的精神实体，是虚构的。

吠檀多派的因果观与数论派的因果观有某些表面上的相似之处，即两派在哲学体系上都是转变说类型，都认为世界是由一个根本因转化而来。但转变说类型又有唯物和唯心之分。数论派谈转变有唯物倾向，因为数论的“二元二十五谛”中的根本转变物是一种物质性实体。而吠檀多派商羯罗谈转变则有唯心性质，因为商羯罗转变说中的根本因是一种精神性实体——梵。再有，两派虽然都讲转变，但数论派认为无论是转变物和被转变物都是真实的，转变的过程是真实的，而吠檀多派则认为只有转变的根本因才是真实的，转变出来的东西却不是真实的，世界作为梵变现出来的东西只是无明的产物，这种转变本身并不实在，因与果的转变在实质上是并不存在的。

数论派和胜论派虽然在因果观上有很大差别，但两者也有明显的相似之处，即数论派和胜论派所讲的因与果都是实在的因与果。数论派的自性及其转化物都是物质性的。与此相似，胜论派把数量无限的极微看作世界的根本因，这种极微是物质的最小颗粒。胜论派中所谓“果”就是极微的复合物，这种复合物既是由物质的最小颗粒构成的，那么它们在本质上自然也是物质的。这样，在哲学基本立场上，数论派

与胜论派实际是站在一起的。两派是从不同角度反对吠檀多派和中观派的否认物质世界真实存在等理论的。

综上所述，我们看到，古代印度人非常注意对事物因果联系的研究。他们在与自然的斗争及社会斗争中所产生的世界观经常贯穿着对因果问题的见解。印度哲学的许多派别所提出的因果理论往往是他们论证哲学体系的出发点，或是其哲学体系的基石。这些理论反映了古代印度思想家对一系列哲学问题的看法，如事物如何产生，是否相互联系，是否发展，以及世界是否是多样的、差别的，它的本质是什么等等。这实际上涉及的是哲学的根本问题。从印度几个主要哲学流派的因果理论的差别中，我们可以判明这些派别在哲学上的基本倾向，可以看清这些流派的基本轮廓，从而对印度哲学有一个深入的了解。

第五章 直觉思维方法

印度哲学历来极为重视对宇宙和人的最高本体及真理的探索。与这种追求相应，就提出了用何种方法来进行有效地探索的问题。在各哲学流派所倡导的诸多方法中，“直觉”方法占据显要地位。它对印度哲学与宗教的发展有着重大影响。

第一节 直觉方法的产生

印度的原始社会进入吠陀时代后已开始瓦解。在这一时代后期，阶级社会逐渐形成，社会生产力有了较快的发展。与此相应，人们的抽象思维能力也不断增强，开始思索宇宙和人的奥秘。然而，这些思索在吠陀时期还未普遍展开，仅仅处在哲学的萌芽状态。只是在进入奥义书时期后，印度哲学才开始了全面的发展。这时出现了一大批哲学家。他们提出了许多内容丰富的哲学理论。各种理论所围绕的中心问题是世界的本原问题，即自然界和人的最终基础是什么的问题。在这些哲学家中，有些人认为自然的基础是某种或某几种具体的物质形态（地、水、火、风等单独或共同构成本原）；还有一些人则认为这一基础是脱离具体物质形态的抽象的实体，如“实在”（sat）“自性”（sva- bh va）、“梵”（brahman）等

等。在各种看法中，把梵（大我）看作是自然界和人的基础的理论最终形成了奥义书中最有影响的哲学思想。印度哲学中的“直觉”思维方法最初就出现在对“梵”的解释过程中。奥义书时期的许多哲学家认为梵是一种至高无上的、超越人类感觉经验的实体，它不能用具体事物的属性来修饰，不能用逻辑概念来理解或用语言来表达。否则梵就不可能是至高无上的。《慈氏奥义书》(Maitr Up.) 6, 17 说：

“最高我（梵）是不可理解的，无限的，不被产生的，不可被推论的，不可思议的。”

《迦塔奥义书》(Katha Up.) 6, 12 也说：

“它（梵或最高我）是不能用言语，不能用思想，不能用视觉来认识的。”

那么，梵究竟是一种什么东西？它的本质不能用一般的概念范畴来把握，是否就不能认识了？奥义书中的这些哲学家似乎想到了人们会这样问。尽管他们说不能用言语来认识梵，但在实际上还是对梵作了描述，只是方法有些特殊。《广林奥义书》(Brhad ranya-ka .Up.) 3, 8, 8 说：

“（不灭者梵是）不粗，不细，不短，不长，不（似火）红，不（似水）湿，非影，非廡，非风，非空，无粘着，无味，无嗅（香），无眼，无耳，无语，无意（心），无光，无气，……无内，无外……。”

《广林奥义书》4, 5, 15 说：

“那阿特曼（应被描述）为‘不是这个，不是这个’。（阿特曼）不被领悟，因为（他）不能被领悟，不被毁灭，因为不能被毁灭，不被系缚，因为不能被系缚，（他）是自由自在

的，不遭受（痛苦）的，不被伤害的。”

《蛙氏奥义书》(M nd kya Up.)在把“我”(梵)分为四种状态时，曾这样描述其中作为最高状态的“第四位”：

“（它是）不可见，不可说，不可把握的。（它）无相，不可思议，不可名。”

显然，这些哲学家力图表明：如果一定要用日常一般的概念范畴来把握梵的话，那就只能说它不是什么，只能在各种具体的否定中去体验。如果你用一般的概念范畴来肯定梵（我）有某些具体的性质，想借此描绘梵，那就说明你没有真正理解梵的实质。正如《由谁奥义书》(Kena Up.) 2, 3中的一句名言所说：

“那些（说他们）理解了（梵或阿特曼）的（人）并没有理解（它）；那些（说他们）没有理解（梵或阿特曼）的（人）却理解了（它）。”

奥义书中所使用的这种把握最高本体的方法实际就是一种“直觉”的方法。这些哲学家不承认用逻辑概念或范畴可以认识实在或真理，而认为实在或真理只能在否定具体事物的逻辑概念或思想范畴时去直觉（体验）。也就是说，认为只有排除了理性或逻辑思维，才能领悟宇宙和人的奥秘。

这种“直觉”的方法既是把握最高实体的方法，也是断灭轮回，达到解脱的方法。根据奥义书的论述，人如通过直觉而获得梵的真知（梵我同一），就将不会再去追求实际不过仅是梵的外物，人若没有了世俗的欲望和追求行为，就不再

《蛙氏奥义书》7。
参见《广林奥义书》4, 4, 5—8。

会转生，这样也就达到了解脱境界。

奥义书中除了提到上述从不断否定中直觉最高实在的方法外，还提到了瑜伽的方法。这种方法亦属直觉方法。它在后来钵颠俗利（Patañjali）的《瑜伽经》出现后得到了较为广泛的传播和发展。

第二节 直觉方法在正统哲学流派中的应用

在印度正统六派哲学中，吠檀多派最直接地继承了作为婆罗门教圣典的奥义书中的核心哲学理论，即关于梵（我）的理论。奥义书中的认识梵本质的“直觉”方法，也被此派所沿用，并有一定的发展。如吠檀多派哲学家商羯罗曾对认识梵（我）时所用的不断否定的手法的目的和意义作了这样的说明：

“它（梵）超越言语和思想，不属于‘物体’的范畴……。‘不是这样，不是这样’这句短语并不绝对否定一切事物，而仅仅否定除了梵之外的一切事物。”

商羯罗还特别注意到对梵的理解有两种形式。一种认为梵可以有許多名称和形态，可以被条件所限定，具有多样性和差别性（即所谓“有德之梵”）；另一种则完全相反，认为梵是摆脱了一切限定条件的（即“无德之梵”）。商羯罗反复表明：认为梵有属性有差别的观点属于无知。梵在本质上是

参见《慈氏奥义书》4, 4, 6, 18, 30, 34。
商羯罗：《梵经注》3, 2, 22。
参见商羯罗《梵经注》1, 1, 11。

唯一不二的。既是唯一不二，无差别，那就不能用以多样、差别的世间万物为基础的名称、概念来描述。用这些仅适用于现象界的有限的概念范畴来把握无限的绝对的梵只能获得虚假的知识。唯一可以采用的只能是奥义书的从不断否定中去直觉最高实在的方法。在商羯罗看来，只有这种方法可以领悟梵的本质，可以达到最终的解脱。他曾这样说：

“当身体死时，可以产生新时期的果报的只有新的一套业。业依赖于虚假的知识。而这种虚假的知识（可）被完美的直觉所摧毁。”

在正统派哲学中，瑜伽派是另一极为注重直觉方法的派别。此派的根本经典《瑜伽经》这样给瑜伽下定义：

“瑜伽是对心作用的抑制。”

根据《瑜伽经》及其注释，心作用的具体内容是：正知（包括现量、比量、圣教量）、不正知（是对事物的虚假认识，它具有不表明事物真实特性的形式）、分别知（它由言语表达的认识而产生，没有实在性）、睡眠（是一种依赖“不存在的原因”的心作用）、记忆（未遗忘的感觉印象）。瑜伽派认为，这些心作用应通过修习和离欲来灭除，具体修持方法有所谓瑜伽的“八支行法”。这样就可进入“三昧”（sam dhi）或“等至”（sam patti）状态。这种状态有各种阶段，总的来说是一个不断消除人的思虑情感及过去行为所产生的残存潜势

商羯罗：《梵经注》4，1，19。

钵颠谿利：《瑜伽经》1，2。

参见钵颠谿利：《瑜伽经》1，5—11。

力（种子）的逐步深化的过程

显然，钵颠俗利所倡导的进入三昧等修持方法实际都属于“直觉”的方法，都是要排除人的主观的意识、概念，无论这种意识概念是“正确的”，还是“不正确的”。他要抑制的五种心作用是人们一般的认识或意识的形式（感觉、推理、间接认识、错误的认识、对事物作概念的区分、梦中的意识、记忆印象等）。在他看来，这些知识或意识形式不但统统不能有效地获得真理，而且还有碍于实现这一目的，应加以抑制。只有采用瑜伽派的“直觉”的方法，才能达到事物的“实相”，获得解脱。

正统派哲学中的数论派、胜论派、正理派也提到了直觉方法的效用。

数论派对瑜伽派所倡导的一套直觉方法大体都认可。但此派从总体上说侧重的是转变说的哲理方面。瑜伽直觉的成分不是其体系的重点。

胜论派的基本理论体系是关于“句义”（padārtha）的学说，侧重用“句义”来区分、解释自然现象。在认识论方面，主张现量和比量的认识方法。胜论派的根本经典《胜论经》在论述现量问题时曾提及瑜伽行者的冥想（后人称之为“非世间现量”），认为它能把握“我”等实体。但在胜论哲学中，有关瑜伽直觉方面的内容所占的比重是微乎其微的。

正理派对待“直觉”问题的态度与胜论派有些类似。《正

“三昧”在瑜伽派中有“有想三昧”、“无想三昧”、“无种三昧”之分；“等至”则有“有寻等至”、“无寻等至”、“有伺等至”、“无伺等至”之分。

参见迦那陀：《胜论经》9, 1, 11—15。

理经》认为在认识真理时要修习“三昧”，承认瑜伽方法的功效。但瑜伽的直觉方法在此派中远未被作为根本的正确认识方法。正理派所大力强调的四种认识方法是：现量、比量，譬喻量、圣言量，而瑜伽的直觉方法至多仅被作为现量中的一部分，或是对现量的补充。

第三节 直觉方法在非正统哲学流派中的应用

在三个非正统哲学流派中，顺世论极为重视现量，但却未从现量中区分出“非世间现量”，即未提及直觉的方法。而耆那教和佛教则极为推崇这种方法。

耆那教对直觉方法的推崇突出表现在其对五种“智”（感官智、圣典智、极限智、他心智、完全智）的分析中。它认为在这五种“智”中，凡是借助感官等来把握认识对象的（主要表现为前两种“智”）就有可能产生错误；凡是不借助感官等来把握认识的对象（主要表现为后两种“智”）就不会产生错误。

耆那教的这种分析表明，它对以经验感觉为基础的逻辑思维方式（如识别、判断等）是持否定态度的。在此派哲学家看来，借助感官等的认识在产生的过程中加了中间环节，这就极有可能使对事物的认识走样。只有用“直觉”的认识方

参见乔答摩：《正理经》4，2，38—46。

参见S·拉达克里希南和C·A·摩尔在《印度哲学史料集》（牛津，1957年版）一书中选编的《谛义证得经》第一节及在前面加的简述（第250—254页）。关于第三种“智”（极限智），耆那教虽不认为是一种借助感官等而生的“智”，但却大致把它看作是一种直觉程度不高的认识，因而它亦可能产生错误。

式（不依赖感官等中间环节）来直接把握事物，才有可能获得完美的知识。

佛教虽然属非正统哲学流派，但是它的许多重要的理论无疑受到了婆罗门教经典奥义书的影响。佛教中盛行的“直觉”认识方法也基本渊源于奥义书。它与许多正统派哲学一样，认为通过静坐冥观可以领悟真理。相传最初的佛教“真谛”就是靠佛祖释迦牟尼“悟”出来的。原始佛教提出的“八正道”中的“正定”

（samyaksam dhi）要人们修习禅定，心注一处，直观真谛，后来无论是小乘佛教还是大乘佛教，都在不同程度上奉行禅定的宗教实践。这即是“直觉”的认识方法。此外，不少佛教哲学家在阐述其理论时，也往往采用奥义书中曾使用的从不断否定中去直觉事物“实相”的方法。如佛教中观派的代表人物龙树在把握“空”的实质时，就试图通过具体否定“生、灭、常、断、一、异、来、出”这些概念来实现其目的。龙树极力表明，象生、灭等用于现象界的基本概念或范畴，不能用来描述“空”，因为“空”是一切事物的“实相”，是不能附上这些有差别、有分别的不实名相的。龙树在《中论》卷第三中说得更明确：

“寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。”

如同奥义书中否定梵有具体事物的属性、特征并不等于说梵不存在一样，中观派否认“空”（实相）能被一般的言语概念所修饰亦不等于说“空”是非存在。在他们看来，这种

参见龙树：《中论》卷第一。

否定只能表明“空”这种实相的至高无上。至于“空”（实相）究竟为何物，则只有靠在不掺杂世俗世界一般概念范畴的情况下去领悟，即只能去“直觉”。

第四节 直觉方法在印度哲学史中的意义与作用

如上所述，印度古代许多哲学流派在揭示世界与人的本质的过程中，都在不同程度上使用了直觉的思维方法。因而，这种方法对印度哲学的发展无疑有着重要的意义与作用。以下就此问题提几点看法。

一 直觉方法的产生最初

反映了人们哲学意识的增强

在印度，随着原始社会的解体和生产力的发展，人们观察和认识世界的能力和不断要求也变化。从观察个别的，与日常生活直接相关的事物，发展到概括外界大量事物的特性，表明了人的抽象思维能力的增强。但应当看到，人们最初对世间诸种事物特性的概括还是属于较低层次的。可以推测，较早出现的抽象概念极可能是一对类事物赋予的名称（如牛、罐等等）。然后发展到对多种事物共同属性的概括（如长、短、大、小、粗、细等等）。随着人们抽象思维能力的进一步发展，出现了一些具有哲学意义的范畴，如“有”、“无”、“一”、“多”、“同”、“异”等等。但人们并未就此止步。他们要探寻世界和人的最高本体和真理的问题。在当时的许多印度哲学家看来，人们在日常生活中所使用的一般概念和范畴不能用

来认识或描述这种本体或真理。他们因而试图抛开逻辑概念和范畴，提出了“直觉”的方法。倡导这种方法的哲学家虽然在相当程度上否定人的逻辑思维的作用，有其错误的方面，但这种方法在产生时，最初并不是与人们的哲学意识相对立的。它表明印度这些哲学家觉察到当时他们的逻辑思维能力的局限性，觉察到了用他们所能掌握的一般概念范畴无法认识所有事物的最终本质。因而只好另辟新路，采用“直觉”的方法。这种方法的产生反映了当时人们已不满足于对身边日常简单事物的观察与了解，而是要认识更高级的哲学问题，反映了他们对真理的渴求和哲学意识的增强。

二 直觉方法的应用与宗教密切关联

印度哲学在相当长的发展时期内是与宗教交织在一起的。而直觉方法从其产生时起，就常常被用于宗教的目的。无论是何种宗教，都需要崇拜超自然的实体。这种实体或是神，或是起着神的作用的东西。总之，它必须显得极为神圣，必须要使人觉得有神秘感。直觉的方法恰好满足了这种要求。它排除一般的概念范畴，因为这些概念范畴如果用来描述被崇拜物就有可能削弱其神圣或神秘感。它不必推论或论证被崇拜物何以如此神圣，因为直觉方法本身至少在形式上就不要求或不容许有这种推论或论证。就印度来说，广泛应用直觉方法的哲学流派一般就是宗教性较强的流派。如上述的吠檀多派、瑜伽派、耆那派、佛教都是如此。吠檀多派要人们用直觉的方法去领悟梵，无非是要表明梵这一实体的至高无上。梵在此派中有时被说成等于神，有时被说成高于神。无论怎

么说,它实际上起着宗教中被崇拜的超自然的实在的作用。瑜伽派所奉行的一整套修行方法从总体上看就是倡导直觉。尽管瑜伽修行的某些具体手法或动作确实可以使人们强身健体,但瑜伽派的静坐冥观的直觉方法从其本意上讲,是要人们体验超自然的实体或敬(思念)神。耆那教的直觉方法强调要排除人的感官参与认识过程,以便“直接”达到最完美的认识(完全智)。这种认识从耆那教的整个理论体系来看,实际是一种宗教上的最高精神境界(解脱)。因而,耆那教的直觉方法也主要是服务于它的宗教目的的。直觉方法在佛教中的应用与此派的宗教需要亦紧密相关。一般来说,佛教通过这种方法是要制造出一种宗教气氛,以便使信徒们排除外界的干扰,摒弃一切世俗的欲望或杂念,一心追求佛教“真谛”。一些佛教派别在描述佛教“最高真理”时借用古代婆罗门教哲学家的手法,认为万物的“实相”是不能用世间一般的概念范畴来认识或规定的,只能在对一系列的概念范畴的否定中去亲证(直觉)。他们用直觉方法所要达到的精神境界,实际就是宗教上的“涅槃”状态。

三 直觉方法总要以逻辑思维方法为基础

推崇直觉方法的哲学家尽管经常极力贬低逻辑思维的方法,但在实际上,这些哲学家在各种场合下总要自觉不自觉地借助逻辑思维的方法。应当承认,逻辑思维的方法是包括哲学在内的一切科学的首要的或基本的认识方法。直觉方法则总要以逻辑思维方法为基础。例如,奥义书时期的许多哲学家要人们在不断的否定中去直觉最高实在(梵)的本质,这

种手法虽然否定人的逻辑思维的作用，但实际上却又不能不采用逻辑思维所包含的概念范畴。对这些概念范畴的不断否定本身就是对它们的使用，就是不自觉地承认其功效。如果没有这些被否定的概念范畴，“直觉”方法自身凭空是无法发挥作用的。上述我们提到的倡导“直觉”方法的哲学流派，在展开其理论体系时，没有一个能不使用逻辑思维的方法。道理很清楚，只要他们想论证其学说，就少不了要运用概念范畴，进行判断、推理等。一句话，离不开逻辑思维。

一些主张“直觉”方法的哲学家似乎意识到了逻辑思维的这种作用，因而在这方面作了一些解释。如中观派思想家在否定世间万物及其与之相应的“名相”的实在性时，在一定程度上又承认“俗谛”的作用。

总起来说，印度古代哲学中的“直觉”方法虽然经常被许多派别作为其实现宗教目的的工具，但对其在印度哲学发展中的积极意义与作用也不能完全否定。这种方法的产生最初反映了人们对世界和人的本质的积极探求；反映了人们要认识事物的最高真理，但又觉察到用当时所掌握的逻辑思维方法不能实现这一目的；它表明古代印度人在一定程度上意识到了人对事物的认识与事物自身实际状态之间的差距；它往往鼓励人们摆脱旧的思维模式，努力去探求未知的认识领域，从而在一定意义上推进人类认识活动的发展。

青目在《中论》卷第四的注中说：“第一义皆因言说，言说是世俗，是故若不依世俗，第一义则不可说。”

第六章 辩证思维方法

辩证的思维是哲学的基本内容之一，是人类思维运动发展到一定阶段的产物。它在古代东西方各国的哲学中是普遍存在的。印度古代哲学中的辩证思维是东方文化宝库中的重要遗产，值得人们努力发掘。

第一节 辩证思维的几种主要表现

辩证的思维在印度很早即产生，至少在奥义书时期就已出现。那时的印度人已感到了事物的矛盾特性。如《伊莎奥义书》(Iśa Up.) 在描述“大我”时曾这样说：

“他（最高我或大我）既动又不动；他既远又近；他既在所有这一切之内，又在所有这一切之外。”

《迦塔奥义书》(Kāṭha Up.) 中说：

“任何在这里的东西，就在那里；在那里的东西，又在这里。”

印度古代的哲学家经常把事物所具有的完全对立的特性相提并论或一起考察，如有与无，同与异，否定与肯定，本

《伊莎奥义书》5。
《迦塔奥义书》2, 1, 10。

质与现象等等。并在一定程度上看到了这些彼此对立的成分的依存关系或转化现象。

正是基于对事物所具有的矛盾特性的若明若暗的感受，印度的众多哲学家在观察与认识自然界和人类社会的纷繁现象时，自觉或不自觉地采用了辩证思维的方法。这主要表现在以下一些方面。

一 通过否定达到肯定

印度古代哲学中这方面的事例很多。无论是在正统派哲学中，还是在非正统派哲学中，都可以看到有关的表述，但最初采用这种手法的则是奥义书，如《蛙氏奥义书》7、《广林奥义书》3, 8, 8; 4, 5, 15 中的论述都很典型。奥义书中的这些哲学家就其本意来说，是想表明梵的本质仅可为“直觉”所领悟。然而我们由此发现，这些哲学家对事物本质的认识方法亦具有辩证意义。在他们那里，否定与肯定并非毫不相干的对立物，而是紧密相关的。对事物的肯定不一定说它是如何如何而可以说它不是如何如何。奥义书中的这些哲学家虽然否定梵具有种种特性，但这种否定并不是要表明梵不存在或梵的本质无法领悟，而是要表明梵的至高无上，是要通过这种否定来对梵作更高的肯定。这正如商羯罗所说：

“每当我们否定某种不真实的东西时，都与某种真实的东西相关，如否定不真实的蛇与真实的绳子有关。但这只有当存在某种实在时才成为可能。如果所有的东西都被否定，没有实在留下，那么，我们所想进行的对某种其它实在的否定就变得不可能了……。说梵超越言语和思想当然不是说梵不

存在……。应当理解的是：仅仅否定了梵所作的现象性表述。”

佛教是非正统哲学流派中的主要代表，然而它在许多方面借鉴了婆罗门教的学说或思想方法。如佛教中观派在表述“空”（实相）的本质时，亦采用了通过否定达到肯定的手法。较为典型的是龙树的“八不”理论，用“八不”来显示“空”（实相）的地位。其目的与婆罗门教哲学家的目的类似，都是要通过对事物具体特性的否定在更高的程度上肯定事物的本质或“实相”。

二 意识到量变会引起质变

印度古代哲学中的一些流派虽未对量变引起质变的问题明确地在理论上加以阐述，但根据它们对一些哲学问题的见解可以看出，这些流派在实际上意识到了事物的量变会引起质变。在这方面表现较明显的是顺世论和胜论派。

根据摩陀婆 (Madhva) 等人的记述，顺世论认为人的意识或精神是由物质元素（地、水、火、风）结合起来形成的。虽然个别的元素本身并不具有意识，但当它们（元素）合在一起时（即形成人时），意识就表现出来了。这种形成过程就如同使人醉的力量（酒）产生于酿酒的植物等的结合一样。

顺世论的上述观点及所举的事例在实际上有力地证明了事物的质变（有意识的物质、酒）产生于事物的量变（无意识的物质、不醉人的植物等的结合）这一客观规律。

商羯罗：《梵经注》3, 2, 22。

参见摩陀婆：《摄一切见论》(Sarva- dar sana- sangraha)

胜论派所主张的“因中无果”理论也涉及了事物的量变与质变问题。胜论把聚合物（如极微）看成因，把聚合后生成的事物（如极微的聚合体）看成果，认为果与因相比，是一种有着不同性质的新东西。胜论在论证因中无果时，虽然强调了因与果的差别，把因与果在观念、名称、数量、时间、形态等方面的差别绝对化，在总体上有形而上学的倾向，但从另一角度看，它注意到了事物的量变（极微等的聚合）会引起质变（形成具有不同特性的新事物）的现象。这又是胜论派哲学思维的辩证方面。

三 以发展变化的观点看待事物

在这方面较突出的派别是原始佛教和耆那教。

原始佛教认为，世间一切现象都是处在发展变化中的，没有常恒不变的实体。但原始佛教的这种思想常常被归在所谓“三法印”的理论中来表达。如《杂阿含经》卷第十说：

“一切行无常，一切法无我，涅槃寂灭。”

原始佛教提出事物“无常”、“无我”的观点是与他们所处的历史背景有一定关系的。如前所述，佛教在产生时主要反映了印度四种姓中属刹帝利和吠舍种姓的一部分人的思想。他们对婆罗门的至上地位及婆罗门教的核心哲学理论是不满的，力图用事物处于发展变化中的观点来批驳婆罗门教哲学中有关梵是唯一不变、永恒常在的最高实体的理论，想借以动摇婆罗门的统治地位。然而佛教自身也是一个宗教派

参见罗摩努俗在《梵经注》2, 1, 15 中对胜论因中无果论的转述。

别，它也要为信徒设立一个最高的境界，这一境界就是“涅槃”。这样，它的具有辩证意义的“无常”、“无我”思想就受到了限制(在涅槃境界中无变化)，佛教在这里陷入矛盾之中。

耆那教虽然不像原始佛教那样主张“无我论”，但它关于事物不是一成不变的观点与原始佛教是一致的。耆那教觉察到了事物的不断变化，认识到事物在地点、时间、特性等存在形式上具有多样性。它认为对一切事物的判断有七种形式，并在每一判断形式前都加上了“或许”一词，以表明每个判断仅从某一角度(事物的某一特定形态)看是正确的。

耆那教的这种理论虽然带有折衷主义或不可知论的色彩，但它毕竟强调了事物总是处于发展变化中的观点。因而在这个意义上说，它是包含辩证因素的。

当然，以发展变化的观点来看待事物的事例在正统哲学流派中亦不少。如数论派的转变说哲学体系本身就是极突出的表现。胜论派认为事物聚合后能产生新的事物亦应说是看到了事物的变化。

四 把事物看作是相互关联的

印度哲学的许多流派都注意到了事物间的因果联系，其中佛教和数论派较为典型。

佛教从产生时起就把世间现象看作是互为因果、互为条件的，认为事物由缘而起。

即有、无、亦有亦无、不可言、有亦不可言、无亦不可言、亦有亦无亦不可言。

参见摩利舍那(Mallisena)《或然论束》(Sy dv damañjar)，S·拉达克里希南和C·A·摩尔：《印度哲学史料集》，第263—265页。

如《中阿含经》卷第七中说：“若见缘起便见法，若见法便见缘起。”

佛教“十二因缘”的理论把人生过程分为十二个彼此成为条件或因果联系的环节（无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死）。佛教说一切有部还提出了“六因”（能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因）、“四缘”（因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘）、“五果”（异熟果、等流果、士用果、增上果、离系果）。对因果联系问题作了近乎繁琐的分析。

佛教的这些理论虽然主要是为了说明宗教上的轮回问题等，但它强调事物的联系和互为条件的观点对启发人们的辩证思维是有积极意义的。

数论派对事物间的因果联系也十分关注。它把结果与原因的联系看得极为紧密，紧密到把二者看得几乎没有多少差别的程度。在数论派看来，如果世间现象间无因果联系，世界的生成和发展是根本无法想象的。事物的演化过程无一不是处在因果联系之中。从数论强调事物的关联和转化的角度说，它明显具有辩证的意义，但它忽视因与果的本质差别的缺陷又使其辩证思维中混杂着一些形而上学的成分。

五 对事物的本质与现象的区分

早在奥义书时期，印度哲学家就已很明确地意识到了事物的本质和现象的区别。这些哲学家把“大我”（梵）看作是世界的本质，把世间的其它一切事物看作是现象。《广林奥义

参见《俱舍论》卷第九。
参见《俱舍论》卷第六。
参见《俱舍论》卷第七。
参见《成唯识论》卷第八。

书》4, 5说：

“当看到、注意到、想到和理解到大我时，这个世界的全部就被认识了。”

《广林奥义书》还举出许多日常生活中的事例来说明大我与世界万物间的本质与现象的关系：

“这就如同当击鼓时，人不能抓住外散的声音，但通过抓住鼓或鼓手就可抓住声音一样。

这就如同当吹海螺时，人不能抓住外散的声音，但通过抓住海螺或吹海螺者就可以抓住声音一样。”

在印度哲学后来的发展中，许多派别在阐述本派学说时，也极为重视这方面的问题。

吠檀多派直接继承和发展了奥义书中的梵我理论，认为梵是一切的本质（即无数个我的本质）。商羯罗说：

“……如同我们从‘那就是你’这样的短语中得知的一样，这同一最高梵构成个我的本质，……而它的另一依赖于虚构的限定条件的方面，则不是真实本质。”

商羯罗这样举例说明梵和它的表现形式之间的关系：

“如同太阳或月亮的光线穿越空间，与手指或某些其它有限的附加物接触时，根据后者的直或屈，它自身也似乎变得直或屈一样，梵也如同它所表现的那样，采取了与它相关联的世间或其它有限的附加物的形式。”。

此外，佛教的许多派别也总是力图区分事物的本质与现

《广林奥义书》2, 4, 7—8。
商羯罗：《梵经注》1, 3, 19。
商羯罗：《梵经注》3, 2, 14。

象。如大乘佛教的瑜伽行派，把世间万物都看成是“识”的显现，看成是不实的现象，认为“识”才是一切的本质。

在印度哲学中，绝大多数流派都声称要驱除“无明”，以便达到解脱。驱除“无明”实际就是要求人们能区分现象与本质。无论这些哲学家是否确实抓住了事物的本质（在多数场合恐怕是没有抓住），但这种努力本身却表明了他们认识到事物的实际状态并不总是与其所表现出来的外表一致。

六 对事物的同与异的辨别

在印度各派哲学中，胜论派对此问题的论述较引人注目。

胜论派不仅分析了事物自体（实）及其所具有的静与动的特性（德、业）问题，而且对诸事物间的同异关系也作了深入探讨。胜论派最早的经典《胜论经》中说：

“同与异依赖于觉。”

根据此经，可知胜论认为事物间的所谓同与异依赖于人们看问题的角度而定，即同与异是相对的。但《胜论经》接下去又说：

“有（存在）仅是同……。”

还说：

“边异（最终特殊性）除外。”

显然，《胜论经》对具有相对性的同与异的范围作了限定。

《胜论经》之后，此派的另外两部主要典籍（《摄句义法

迦那陀：《胜论经》1, 2, 3

迦那陀：前引书，1, 2, 4

迦那陀：前引书，1, 2, 6

论》和《胜宗十句义论》)大致沿袭了《胜论经》在此问题上的观点。《摄句义法论》把同区分为上同和下同,上同仅指有性(存在性),上同之下的同称为下同,下同有时可和边异(最终特殊性或最终差别性)一样称为异。《胜宗十句义论》对《胜论经》中关于同与异依赖于觉(即同与异是相对的)的思想尤为重视,把它立为一个独立的句义——“俱分”(指相对的同与异,即把同句义限于存在性,把异句义限于最终差别性,其余的同与异另立一个句义)。

胜论派关于同与异的理论具有较多的合理因素,它没有把事物的一般(同)与个别(异)截然割裂,没有把同说成是类似西方柏拉图“理念”那样的东西。胜论关于事物的同与异是相对的思想显然具有辩证意义。但这种思想并未贯彻到底,它认为还有仅表示存在的同和作为事物最终特殊性的异。事物的这种同与异不是相对的,而且绝对的。这表明这些哲学家离我们现今关于事物的绝对与相对、共性与个性的科学认识尚有相当距离。

参见钵罗奢思多波陀(Prasastapada):《摄句义法论》7, 154; 8, 156; S. 拉达克里希南和C. A. 摩尔:《印度哲学史料集》,第419—421页。

参见慧月:《胜宗十句义论》及宇井伯寿在《胜论哲学》(Vaiśeṣika Philosophy, 伦敦, 1917年)一书中对“俱分”句义的论述及解释。

第二节 辩证思维在印度历史上的地位和作用

一 经常在宗教唯心主义体系中表现出来

印度是一个宗教有着极为广泛影响的国家。印度历史上的各哲学流派除顺世论外一般都没有摆脱宗教的附加部分，印度哲学中的唯心主义经常与宗教神学交织在一起，而具有唯物主义倾向的哲学派别也经常以宗教或神话作为其真实内容的外部形式。上述印度哲学中的辩证思维在相当多的场合是在宗教唯心主义体系中表现出来的。如通过否定来达到肯定的思维方法往往是一些哲学家在论证精神或宗教本体的至高无上时表现出来的；关于事物的“无常”及“缘起”理论经常被作为世界不实的根据；关于事物间的因果联系学说在许多场合被用来解释宗教上的轮回过程；在对事物的本质与现象区分时，常常把精神实体或宗教上的最高实在（如“梵”、“识”、“空”）作为事物的本质，把现实生活中的各种客观事物作为不实的现象。当然，有些辩证思维也表现在唯物主义或具有唯物主义倾向的派别中，如顺世论和胜论派关于量变与质变的思想就是在这两派

对事物作唯物主义解释时显示出来的；数论的因果理论也与此派有唯物主义性质的转变说紧密相关；胜论派的关于同与异的理论是对客观事物间的现实关系的分析。然而尽管如此，还是应当看到，由于除顺世论外的印度各哲学流派一般都在不同程度上在其体系中纳入了宗教性的成分，因而，即便是表现在有唯物主义倾向的派别中的辩证思维，依然与宗教唯心主义有着种种间接或直接的联系。

二 缺乏系统性

印度哲学在其漫长的发展时期中尽管提出了内容丰富的辩证法思想，但总的来说，这些思想是零散的，没有形成一种系统的辩证思维体系，而且在许多场合不够彻底，经常与形而上学的思想相混杂。

在印度各哲学流派中，没有一个派别能在其体系中包容前述辩证思维的全部或大部分内容。也就是说，印度各哲学流派作为一个整体，对现代辩证法的许多内容有广泛的涉及，但其中没有一个派别或思想家能对辩证思维作比较系统化的阐述。

印度古代的辩证思维大多是自发的哲学观点。这些思维主要是在印度哲学家解释各种哲学问题时所表现出来的，而这些哲学家在许多场合都未提出用以统摄这些辩证思维的系统的特定范畴或概念。

印度古代的辩证思维往往与其所附哲学体系中的其它思想相矛盾。如关于否定与肯定的思想，许多派别常常在通过否定达到肯定后就不再对新的肯定继续进行否定；关于“无常”和“缘起”的理论主要限于现象界，而到了宗教上的最高境界中，则又一切寂灭，没有变化了；关于事物间的同与异，既说它们是相对的，但又对此作了范围的限定。这些情况的出现表明：依附于或受制于宗教唯心主义哲学体系的辩证法往往是不彻底的辩证法。

三 未能有效地促进社会变革

由于以上两点，古代印度人一般都未能依据上述辩证思维得出应进行社会变革的结论。辩证的思维一般没有被用来论证统治阶级的权力与地位不是天生的和永恒存在的，而是常常被用来教化人们不要追求世俗世界的利益，不要留恋现实生活。因为这些利益等终究是不能永远保持的，是“无常”的；辩证的思维常常混杂在因果报应或轮回解脱的理论之中，宗教上的虚假因果联系取代了现实生活中事件的客观联系，人生命的自然发展被歪曲成由人的行为决定的生灵的不同形态的痛苦流转；对事物的本质与现象的区分大多本末倒置，宗教上的最高境界被说成是事物的“实相”，而客观世界中的一切则被

解释为“空”或“幻”。因此，基于这种情况而言，印度古代哲学中的不彻底的辩证思维在相当多的场合不仅未能成为人们进行社会变革的有力武器，反而常常被统治阶级利用，成为他们巩固其地位的工具。

印度古代的辩证思维尽管有着种种局限性，但仍不失为古代印度人在反抗自然压迫和社会斗争中的一种有力武器，它与当时印度社会生产力发展水平及人们的思维能力是相应的，是人类思想发展中的一个自然环节，现代哲学中的辩证法则是古代人类辩证思维发展的必然结果。对古代印度的辩证思维的探讨无疑将加深我们对人类思想发展规律的认识，有益于我们正确地理解历史并服务于现在和未来。

第七章 逻辑思维方法

印度在古代既是一个宗教极为盛行的国家，又是一个哲学相当发达的国家。古代印度人十分崇尚“直觉”的认识方法，而且也很富于辩证的思维。这是一个很明显的事实。然而这一事实也并不排除另一同样存在的事实，即印度在古代亦是一个逻辑思维达到很高发展水平的国家。印度古代的许多宗教与哲学流派都或多或少地探讨了逻辑方面的问题，但其中最为突出的是正理派与佛教。本章以这两派为重点，将印度古代的逻辑理论作一简要的叙述。

第一节 印度古代逻辑产生的背景

印度最初的逻辑理论的形成一方面与古代印度婆罗门教关于祭祀规定的辩论有关，另一方面与古代印度很早就存在的众多思潮（特别是沙门思潮）有关。

婆罗门教在印度起源极为古老，早期婆罗门教尤其信奉

逻辑思维现在不少人将其区分为形式逻辑思维和辩证逻辑思维。本书中仅指形式逻辑思维。

“祭祀万能”。祭祀不仅种类多，而且进行步骤也极为复杂。上古印度传授宗教信条和祭祀程序没有文字，而是依靠口耳相传。时间久了，在教徒中就难免产生记忆差别，如各持一端，便少不了辩论，要争出孰是孰非。这种辩论客观上会推动人们努力去寻找一种固定的推论模式及其相应的逻辑规则。这些推论模式和逻辑规则最初的表现形式就是印度早期的辩论术。

印度早期逻辑理论的产生，还与印度古代不同思潮之间的思想交锋有关联。印度历史上长期并行发展的几个主要流派之间的思想交锋当然会推动逻辑理论的发展，但直接促成印度逻辑理论产生的，恐怕还是诸沙门思潮间的争辩。沙门思潮是印度公元前6世纪前后出现的强大的非婆罗门教思潮的总称。据佛教文献记载，属于沙门思潮的有所谓“六十二见”，据耆那教文献记载，有所谓“三百六十三见”。印度历史上是否确实有这么多思潮现在不好说，但是当时曾出现过大量的思潮或流派是确定无疑的。至少属沙门思潮的“六师”的存在是确定无疑的。这么多思潮或流派的出现必然伴随着不同思想的撞击，必然形成范围广阔的争辩，这种撞击和争辩为印度逻辑学的产生奠定了基础。

除了上述两点外，印度古代的科学技术及政治学、法学、语言学等的发展，亦要求有较为切实可行的逻辑理论来作为工具。这一切都对印度逻辑思维的形成和发展起了程度不同的促进作用。

即婆罗门教的六派哲学和佛教、耆那教及顺世论。
参见黄心川著《印度哲学史》，商务印书馆1989年版，第80页。

第二节 早期正理派逻辑理论的基本内容

最初适应印度历史发展的需要，对印度逻辑理论作出重要贡献的是正理派。

正理派是印度正统婆罗门教六派哲学之一。它正式形成的标志是此派最早的经典《正理经》的出现。现存形式的《正理经》虽较晚，约在公元3至4世纪，但其最初部分的形成年代却不会晚于公元1世纪。在《正理经》之前或同时，印度已流传着一些零散的逻辑理论或观念，但这些理论或观念并未形成系统的学说，或由于种种原因未在印度历史上产生较大影响。无论如何，《正理经》是印度古代第一部提出系统逻辑理论的典籍，在印度古代历史上有着重要的意义。《正理经》由众多简短的经句组成，许多内容后人极难看懂。大约在公元4至5世纪，正理派的一个重要思想家筏差衍那(V tsyayans)对《正理经》作了注释。在注释中，他不仅把许多字面十分含混的经文变得意义明确，而且还作了一定程度的发挥，使古代正理派的学说进一步系统化。人们现在对古代正理派的逻辑理论的了解主要依据《正理经》及筏差衍那对它的注释。

根据《正理经》及其注释，古代正理派的逻辑理论实际上可主要分为两部分内容，一部分是关于推论式的学说，另一部分是关于推论中的谬误的学说。

在正理派正式形成之前，印度已流行过耆那教的所谓“十支说”的逻辑理论。

正理派认为，推理或论证的形式可由五部分组成：宗（命题）、因（理由）、喻（实例或例证，分同、异两种）、合（应用）、结（结论），即所谓“五支作法”（或称“五支论式”、“五分法”等）。

正理派提出的“五支作法”就其达到推理或论证的目的而言，明显存在着重复的成分，因为在“五支”中，无论是去掉前二支（宗、因），还是去掉后二支（合、结），剩下的三支仍可组成一个接近三段论的推论式，即剩下的部分包含着类似于三段论中的大前提、小前提和结论的三种成分。换言之，五支作法除去例证（喻）外，与三段论是相近的，它也包含大词、中词和小词，推论的过程同样是通过中词使小词与大词发生联系。

正理派在提出“五支作法”的推论式时，还对推论中的谬误及辩论中失败的原因作了极为细致的论述。认为有五种“似因”、三种“曲解”、二十四种“倒难”和二十二种“堕负”。其中五种似因和二十四种倒难论述的基本上是推论中的谬误，而三种曲解和二十二种堕负论述的则主要是辩论中有意违反规则、辩论态度不端正，导致失败的情形。此处仅对五种似因作详细解释，并对二十四种倒难择其要举例说明。

五种似因是在推论中提出的导致失败的五种因（理由）：

参见筏差衍那：《正理经疏》1, 1, 33—39。

参见乔答摩：《正理经》1, 2, 4—9。

参见乔答摩：前引书 1, 2, 10—17。

参见乔答摩：前引书 5, 1。

参见乔答摩：前引书 5, 2。

(1) 不定因，指提出的理由可以导致一个以上的结论。如宗：声是常住的，因：因为它触摸不到。此例就犯了不定因的错误，因为触摸不到的东西既可能是常住的，也可能是非常住的。(2) 矛盾因，指与命题相矛盾的理由。如宗：陶罐是被造出来的，因：因为它是常住的。此例中的因就与宗相矛盾，因为常住的东西不能是被造出来的。(3) 问题相似因，指提出的因与宗相似，没有增加新的内容来具体证明命题。如宗：声是非常住的，因：因为它不具有常住的特征。(4) 未证明因，指提出的因本身也像宗一样需要证明。如宗：阴影是一个实体，因：因为它具有运动。在这个例子中，阴影具有运动这句话自身的正确性尚需证明，因此它不能作为因来证明宗。(5) 过时因(亦称错时因)，指提出的因在时间上不适用，不能证明宗。如宗：声是持久的，因：因为它像颜色一样通过结合而显示出来。在这个例子中，立论者提出的因在时间上就不适用。因为物体的颜色无论在与光源(如灯)接触(“结合”)前还是在接触后都存在(显示出来)，因而是持久的，但声却是在物体碰击(如木槌击鼓)之后才显示出来的。所提的因在时间上有错误，不能证明宗。

二十四种倒难虽名目繁多，但其基本内容都是辩论时反对者一方对立论者一方进行错误非难，导致推论失败的情形或实例。如“同法相似”指在反对对方的“宗”时，使用对方“异喻”中的事例，但所提的“因”却不能证明己方的

文中的实例取自 S. Ch. 维底亚布沙那 (Vidy bhusana) 的《乔答摩的正理经》(The Nyāy Sūtras of Gotama, 新德里, 1975 年) 一书中对有关经文的注释 (第 15—17 页)。

有些倒难的内容与五种似因和二十二种堕负中的内容接近或相似。

“宗”。如一方说：“声是非常住的，因为它是被造物，一切被造物都是非常住的，如罐。”反对者则说：“声是常住的，因为它是无形的，一切无形的东西都是常住的，如天空。”此处，反对者所提的“因”和“喻”并不能证明“宗”，因为无形的东西既可能是常住的，也可能是非常住的，并不能导出一个必然的结论。“异法相似”指在反对对六的“宗”时，使用对方“同喻”中的事例，但提出的“因”却不能证明己方的宗。如一方说：“声是非常住的，因为它是被造物，一切不是非常住的东西都不是被造物，如天空。”反对者则说：“声是常住的，因为它是非物质的和无形的，一切非常住的东西都不是非物质的和无形的，如罐。”此处，反对者提出的“因”与“喻”同样不能证明“宗”，原因与“同法相似”一样。“无穷相似”指在反对对方时，以对方的“喻”未被一系列的“因”所证明为根据。如一方说：“声是非常住的，因为它是一个被造物，如罐。”反对者则责难说：“如果声的非常住性被罐的非常住性所证明，那罐的非常住性被什么证明？如果罐的非常住性被另一非常住之物证明，那这一物又要求另一非常住之物证明，无穷无尽。”“无异相似”指在反驳对方时，根据“宗”与“喻”中所说的物有相同特性而说它们在其它特性上无差别，进而下结论说一切事物由于它们都是存在的，因而在特性上无差别。如一方说：“声是非常住的，因为它是被造物，如罐。”反对者则责难说：“如果声和罐因其都是被造物而被认为在非常住上无差别，那也可根据所有事物都是存在的而说它们在具有的每个特性上都是无差别的。因而声在常住与非常住方面无差别，声可以被认为常住的。”“可

能相似”指在反驳对方时，认为双方的“宗”都可由各自的“因”所证明。如一方说：“声是非常住的，因为它是被造物，如同罐一样。”反对者则说：“声是常住的，因为它是非物质的和无形的，如同天空一样。”反对者认为，对方论式中的“因”可以证明声的无常性，而已方论式中的“因”亦可证明声的常住性。其余各种倒难，大致也是反对者从不同角度对立论者作错误的非难，进行不正确的推论的事例。

第三节 佛教对印度逻辑理论的重要发展

以正理派为代表的印度早期逻辑理论出现后，对印度哲学的发展起了重要的推动作用，同时也吸引了更多的印度古代思想家关注逻辑问题。在这方面较为突出的是一些佛教思想家。佛教内部对正理派提出的逻辑理论的态度并不一致。大体上说，中观派中的龙树基本否定正理派的逻辑学说（这与他极为注重辩证的思维方式有很大关系），而瑜伽行派的不少思想家（如弥勒、无著、世亲等）则吸收了这种学说中的部分内容，把它作为与其它派别辩论的工具。

公元5至6世纪，著名佛教大师陈那对印度逻辑学进行了重要的改革。在陈那之前的印度逻辑学被称为“古因明”，陈那则开创了“新因明”的时代。他写下了《因明正理门论》（Ny yadv rratarka s tra）和《集量论》

以上叙述倒难时所举的实例，基本依据 S. Ch. 维底亚布沙那《乔答摩的正理经》一书中对《正理经》所作的注释。该书对本节中未解释的倒难亦有解释，可以参阅（第140—166页）。

(Pram nasamuccaya) 等重要的因明著作。陈那针对古因明中“五支作法”的弱点，把合与结二支去掉，确认宗、因、喻三支 即可完成推论目的。“三支作法”在一般佛典中的用例为：

宗：声是无常，

因：所作性故，

同喻：若是所作，见彼无常，如瓶，

异喻：若是其常，见非所作，如虚空。

陈那还对推论式中的“因”作了认真研究。在他之前，佛教的一些典籍中已提出了“因三相”的理论。认为“因”如果正确就一定要具有三项条件，包含三个方面：(1) 遍是宗法性（指“宗”中所说之物必定具有“因”的性质。换言之，因或中词之外延须包涵宗中所说之物或小词的外延）；(2) 同品定有性（指宗之宾辞或大词的外延必须大于或等于因或中词的外延。同喻就表示这一逻辑关系。“同品”指具有宗之宾辞所表述的属性的事物，“同品定有”意为：同品必定有具备因的性质的事物）；(3) 异品遍无性（指因或中词的外延不得越出宗之宾辞或大词的外延，异喻就表示了这一逻辑关系。“异品”指具有与宗的宾辞所表述的属性相反的属性的事物，

“因明”(Hetuvidyā) 是通过一定的推论方式进行推理证明的学问。它不仅包含逻辑学方面的内容，而且还包含其它一些认识论方面的内容。“因”(hetu)指推论的根据、理由；“明”(vidyā)指知识、智慧。所谓“古因明”不仅指正理派的逻辑学说，还包含陈那之前的一些瑜伽行派思想家所奉行的逻辑学说。

在“古因明”中已有佛教思想家提出宗、因、喻三支作法，陈那在此基础上作了进一步完善。

参见商羯罗主：《因明入正理论》。

“因三相”的理论最初见于无著的《顺中论》，若耶须摩论师提出

“异品遍无”意为：全部异品都必须不具备因的性质）。陈那在“因三相”的理论基础上作了进一步发展，他侧重研究了“因三相”中的“同品定有性”和“异品遍无性”，提出了著名的“九句因”的学说，用“九句因”来确定“因”的正确与否。陈那认为，因对同品和异品有九种可能的关系，即：同品有异品有、同品有异品非有、同品有异品有非有、同品非有异品有、同品非有异品非有、同品非有异品有非有、同品有非有异品有、同品有非有异品非有、同品有非有异品有非有。陈那认为，上述“九句”中的第二句因在同品中遍有，在异品中遍无；第八句因在部分同品中有，在所有异品中无，都符合因三相中后两相的规定，因而是正因，其它七句因由于不符合因三相中后两相的规定，因而是似因。

陈那在论述推论的错误时，除了“九句因”中的七种不正因之外，还列举了十四种“似能破”等。他的弟子商羯罗主又举出有三十三过。这些理论在本质上（或在大部分内容上）与《正理经》中所提出的五种“似因”，二十四种“倒难”等类似。

总之，陈那新因明学说的几个重要有机组成部分是：三支作法、因三相中的后二相和九句因。其中前二者是他对前人理论的吸收和完善，“九句因”则是他的创新。

在陈那之后，佛教诸思想家中对印度逻辑学作出突出贡献的是法称（约7世纪）。法称著有大量因明学著作，有所谓

参见末木刚博著：《新因明的逻辑》（载《因明新探》，甘肃人民出版社1989年版）第278—283页；并参见《宗教词典》，上海辞书出版社1981年版，第405—406页。
关于“九句因”的详细内容可参见陈那的《因明正理门论》和《集量论》等因明著作。

“因明七论”，其中最重要的是《正理滴论》(Ny yabindu)。此典不仅在古代对印度逻辑学的发展有重要意义，而且在近现代受到世界各国逻辑学界的高度重视，被西方学者作为研究佛教因明学的典型材料。法称曾向陈那的弟子自在军 (Is varasena) 学习因明，对陈那及其弟子的学说是较为熟悉的。根据《正理滴论》等著作，他在因明学方面的主要特点是：首先，进一步丰富了“因三相”的学说，认为具备三相的因又有三种：不可得的，自性的，果性的；其次，主张改造三支作法，提出废除喻支，把同喻体和异喻体归入因中；最后，更为细致地探讨了推论中的过失问题，对宗过、因过、喻过都提出了不少新的见解。

第四节 印度其它派别的逻辑 观点及新正理派

除了正理派和佛教之外，印度哲学中的其它一些流派也或多或少地对逻辑问题作了探讨。当然，这些派别在这一问题上所倾注的精力无法与正理派及佛教相比。

数论派与胜论派对逻辑问题的见解主要集中在其关于比量的论述上，数论派把比量分为三种，胜论派分为五种或四

具体解释可参见吕澂著：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 1979 年版，第 330—331 页。

法称提出了这种看法，但并未坚持一定要把喻支排除出论式。

参见真谛译：《金七十论》卷上。

种。弥曼差派的逻辑学说主要体现在此派主张的诸量中的四种量中。

此外，耆那教、吠檀多等派亦对逻辑问题有所涉及，如耆那教的判断形式理论，吠檀多派关于比量的观点等等。这些理论总起来说在印度逻辑发展史上影响不是很大。具体内容从略。

大约在 12 世纪后半叶，新正理派在印度的米提拉 (Mithīla) 地区兴起。新正理派的奠基人为克伽自在 (Gaṅgeśa)，他的主要著作是《谛如意珠》(Tattvacintamani)。这部著作有不少注释，其中较为重要的是 15 世纪的筏苏提婆·复勒筏伯玛 (Vāsudeva Śrīvābhauma) 的注。新正理派继承和发展了古正理派的许多理论，它与古正理派的重要不同表现在：一方面它对古正理派的许多理论的探讨更为细致，对于逻辑概念、术语的分析更为严密，另一方面吸收了胜论派的一些思想，把二者 (正理派与胜论派) 更紧密地联系在一起。在继承古正理派的学说方面，新正理派着重吸取古正理派关于四种量 (现量、比量、譬喻量、圣言量) 的学说，而其逻辑理论，则又集中体现在它对比量和譬喻量的论述中。关于比量，新正理派增加了有关神的内容 (自在天比量)。新正理派的另一个重要特点是极为维护正理派的地位，努力反驳其

参见人 A. E. 高夫 (Gough) 在《迦那陀的胜论经》(The Vaiśeṣika Aphorism of Kaṇḍa, 新德里, 1975 年) 一书中译的《胜论经》9, 2, 1 及其注释 (第 280—283 页)。此外，亦请参见慧月的《胜宗十句义论》。

即比量、譬喻量，义准量、无体量。具体内容可参见甘格那特·吉哈 (Ganganatha Jha) 编：《前弥曼差史料》(Pūrva-Mīmāṃsā in Its Sources), 巴纳拉斯印度教大学 1964 年版，第 89—146 页。亦可参见 S. 拉达克里希南著：《印度哲学》(Indian Philosophy), 第 2 卷，伦敦，1931 年，第 378—395 页。

它派别对正理派的攻击，它着重批评了后期弥曼差派。新正理派的活动中心后来转移到纳瓦德维帕(Navadvīpa)。此派后又称为奴地阿派(Nuddea)或孟加拉派，对后期印度逻辑学的发展亦有一定推动作用。

根据以上所述，我们可以这样进行概括：逻辑思维的方法是古代印度人在与自然的斗争中和社会斗争中使用的一种重要方法。印度早期的逻辑理论最初与印度古代的辩论术直接相关，从一开始就具有明显的辩论工具特性。这一方面使它在印度古代的社会实践中具有很强的实用性，但另一方面，从纯逻辑角度看，印度的早期逻辑，特别是正理派及佛教古因明的理论显然带有重复的和不够严谨的成分。以陈那和法称为主要代表的印度新因明学说对印度逻辑学的发展作出了重要贡献。他们改造了旧的“五支作法”的推论式，删除了印度早期逻辑学中的不科学成分，确立了以“三支作法”为中心的新的逻辑学说，对宗、因、喻的作用和意义作了新的规定和探讨，用“因三相”、“九句因”及新的关于推论过失的理论等去充实和完善“三支作法”，使宗、因、喻三支结合起来导出的结论更具有必然性，把印度逻辑学逐步发展成为一种严密的科学体系。此外，在印度哲学中，无论是把逻辑理论作为主要探讨对象的流派，还是在论述其它哲学问题时附带论及逻辑内容的流派，所提出的逻辑思想都有相当深度。这使印度古代逻辑学取得了与中国名辩学、希腊逻辑学鼎足而立的地位，极大地丰富了古代人类优秀思想文化遗产的宝库。

第八章 量 论

印度古代各哲学流派一般都有各自特定的“理论模式”。这些特定的理论模式在各派产生时大都已经形成，其后不断巩固，一直延续到近代，基本上没有大的变化。各派的具体哲学思想内容，一般都包含在这些理论模式之中，虽然后代的哲学家实际在理论上也经常有重要的发展，但在总体上是超出这些自古而来的理论框框的。

在印度哲学中，不仅有各派一般都受某种理论模式束缚的现象，而且还有许多派别的某类理论共同受一种理论模式束缚的现象。如印度哲学中有关认识论方面的学说就是如此。印度历史上几乎所有重要流派的认识论都或多或少地与一种理论模式相关联，这个模式就是关于“量”的理论。当然，印度各派哲学的全部关于认识论的思想不能与“量论”完全划等号，但是，说印度哲学中的相当多的认识论思想包括在所谓量论中是不过分的。以下对印度除佛教外的各主要哲学流派的量论作一简要的叙述和对比分析。

如胜论派的“句义论”，数论派的“二元二十五谛”等等。

第一节 量的定义及各量的一般内容

“量”(pramāṇa)一词的梵语原义为“度量”、“标准”等。在印度哲学、宗教中主要指获得正确认识的方式或来源。

印度各哲学派别都有自己的量论。各派的量论尽管在其哲学体系中地位不同,解释各异,但从印度哲学的总体上看,量的种类是有限的,各派对某一具体的量的解释也时常是接近的。因此,首先对各种量在印度哲学中的一般含义作一概括性的说明,对我们分析各派量论的差别及意义是必要的。

印度哲学宗教文献中提及的量有多种,此处解释八种:

1. 现量 (pratyakṣa), 通常指感觉。它是感官与外物直接接触后产生的,是人的认识产生的最初形态和最基本方式。现量经常被认为是其它量产生的基础。

2. 比量 (anumāna), 指在现量基础上,根据事物间的特定联系,从已知推论未知的思维形式,大致相当于我们现今说的推理。各派对于比量的解释也不尽相同,有种种分类。

3. 圣教量 (śabda), 亦称“声量”、“圣言量”等。指借助权威者的意见而获得正确的认识,尤其指通过本派所尊奉的经典的言论或启示而获得正确的认识。在正统婆罗门教的各派中,圣教一般就指吠陀中所记述的各种言论和教诲。

4. 譬喻量 (upamāna), 即类比。指根据已知物与未知物的相似来认识未知物。如某人先前不曾见过野牛,但听说野牛与家牛很相似。后来他进入森林中,看到一个类似家牛的动物,根据野牛与家牛相似的知识,他确认这个动物就是野

牛。这种获得知识的方式就是譬喻量。

5. 义准量 (arth patti), 指在认识或判断某一事情时, 借助于对另一事件的假设或推想。如听说某人白天不吃饭, 但仍肥胖。为解释这一矛盾, 可设想此人夜里吃饭。以此获得一种认识。

6. 无体量 (abh va), 指观察到某处没有某种东西, 因而产生不存在某事物的判断。如见桌上没有陶罐, 因而产生没有陶罐的认识。这也被认为是一种认识来源或方式。

7. 传承量 (aitihya), 指一种传言, 这种传言不指明它最初是由何处产生的, 如传说某树上有一妖怪。

8. 随生量 (sambhava), 指根据包含某一事物的另一事物的存在来认知这一事物的存在, 如某一事物是另一事物的第四部分, 根据另一事物的存在即可以推知这一事物的存在。

以上列举的八种量中的前六种是印度哲学各流派中较经常提到的, 但各派对这些量并不都承认, 对承认的量的具体分类也不完全一样。以上的解释仅是一般性的, 至于各派量论的详细情况则需结合各自哲学体系作具体分析。

第二节 各派量论的主要观点

一 顺世论

顺世论是印度古代很特殊的一个哲学流派。在印度哲学中, 一般的派别都在其体系中不同程度地掺入宗教思想的成分, 都讲轮回与解脱。唯独顺世论例外。从现有的资料中基

本找不出宗教性的成分。由于顺世论的系统典籍没有流传下来，因而目前我们对顺世论哲学的了解在相当大的程度上要依赖其它派别对其理论的批评性记载，顺世论的认识论思想自然也不例外。

由于史料来源不同，对顺世论在量论上的观点有两种说法。一种说法认为顺世论仅承认现量，否认其它量；另一种说法认为顺世论不仅承认现量，而且在一定范围内也承认比量。

前一种说法流传的时间很长，它主要根据历史上顺世论的反对派的攻击性记述。吠檀多派的一些理论家批驳顺世论的言论是支持这种说法的主要材料。根据这些言论，顺世论认为只有通过感官获得的知觉才是正确认识的唯一来源。也就是说，只有现量才是可靠的，而其它量则不可靠。吠檀多派多次提到顺世论反对把比量作为一种可靠的认识来源，因为比量依赖于事物之间的普遍必然联系的可靠性，而这种普遍必然的联系是不能从感觉中得到的，因为人们所感觉到的仅是一些特殊的事件，而非所有的事件。

后一种说法主要依据一位名叫布伦德罗（约公元7世纪）的顺世论者本人的叙述。S. 达斯古普塔最先注意到这种顺世论者提供的材料。根据他的研究：“布伦德罗……承认推理可用于断定一切尘世事物的性质，因为对于这些事物，感觉经验是有效的，但推理并不能用于确立有关经验世界或死后生活或业的规律的任何教义，因为对于这类东西，普遍的

见S. 达斯古普塔 (Dasguta): 《印度哲学史》(A History of Indian Philosophy), 第3卷, 剑桥大学出版社1940年版, 第536页。

感觉经验是无效的。”

在这两种说法中，第二种显然更为接近事实，因为它根据的是顺世论者自己的叙述。而第一种说法依据的材料是顺世论的反对派的记述，是从这些派别批评顺世论的言论间接地得知的，这就很难说没有歪曲的成分。尽管如此，我们还是不能完全忽略顺世论的这些反对派的记述。无论顺世论对推理怎样看，他们强调感觉经验这一点是很明确的。这种观点是在此派反对婆罗门教的权威和统治地位的过程中提出来的。婆罗门教认为吠陀的言语就是真理，吠陀圣典的正确性不依赖于人们的感觉经验，它是天启的，绝对神圣的。顺世论强调现量，就是要以此与婆罗门教的这种理论相抗衡。顺世论的认识论虽然在探讨人的认识产生过程和方式方面显得不够细致，较为单一，但它在哲学上坚持了认识来源于对外物的感觉这样一种合理的思想，在当时印度思想界的斗争中有着明显的积极意义。

二 胜 论 派

胜论派是印度各哲学流派中包含合理因素较多的一派。在量论上，胜论派的三个主要典籍（《胜论经》、《摄句义法论》、《胜宗十句义论》）在基本观点上是类似的，但具体内容也有一定差距。此处主要讨论《胜论经》和《胜宗十句义论》在此问题上的观点。

胜论派承认两种量：现量和比量。

参见德·恰托巴底亚耶：《印度哲学》（中译本），商务印书馆1980年版，第185—186页。

关于现量,《胜论经》中作了两种分类,一种是一般人的感觉,另一种是圣人或者瑜伽行者的感觉。后人分别称为世间现量和非世间现量。世间现量仅能达到由地、水、火、风等构成的世上一切事物,而非世间现量则对于“我”(灵魂)等其它实体也可感知。根据《胜宗十句义论》,感觉的产生通常要依靠四个要素:一是“境”(指外感官所能达到的客体);二是“根”(指眼、耳等人体外感官);三是“我”(指认识主体,具有觉、乐、苦、欲等特性);四是“意”(指外感官与“我”之间的媒介)。在胜论派看来,感觉产生的一般过程是:首先,人的外部感官(根)接触外界(境),因而在这些感官上产生印象,印象又很快地被认识中的另一个要素“意”所接受。“意”根据胜论的解释是一种内部认识器官,它在接到感官接触外界产生的印象后,如果传给“我”,人就会产生感觉。这是通常情况下感觉产生的过程。然而,《胜宗十句义论》又认为,并不是任何感觉的产生都依赖于这四个要素的结合,有些感觉的产生仅需要“我”、“根”、“意”三个要素结合即可,还有一些感觉的产生仅需“我”、“意”两要素结合即可。

关于比量的种类,《胜论经》与《胜宗十句义论》的划分不同。《胜论经》把它分为五种,即:从果推因(如见某处有烟,推知那里有火),从因推果(如一个聋子见人击鼓,推知有声音产生)、从有结合关系的事物中根据已知推定未知(如见某种动物,根据一般动物都有触感官的“结合关系”推知

参见迦那陀:《胜论经》9, 11—15。

该动物必有触感官) 从有矛盾关系的事物中根据已知推定未知(如见树丛之外的蛇骚动不安, 推知树丛之内藏有某种吃蛇的动物) 从有内在联系的事物中根据已知推定未知(如见开水, 推知水被火加热)。《胜宗十句义论》把比量分为两种, 一种是“见同比量”, 指从有一致关系(同)的事物中根据已知推定未知; 另一种是“不见同比量”, 指从有矛盾关系的事物中根据已知推定未知。

胜论派的量论显然具有合理因素, 它承认在一般情况下, 感觉的产生要依赖感官和外物的接触。但这种观点又不彻底, 如《胜论经》中提到瑜伽行者的直觉, 《胜宗十句义论》中认为感觉有三个要素和两个要素结合而生的情况。胜论派对比量的分析是细致的, 它表明了此派在逻辑思维方面所达到的深度。

三 数论派、瑜伽派及耆那教

在这三个派别中, 数论派和瑜伽派属于正统婆罗门教系统, 历来被相提并论, 耆那教则属于所谓“非正统派”, 其哲学体系与数论及瑜伽派的学说相差甚远。然而在量论问题上, 三派却有某些相似之处。

数论派认为获得正确认识的来源或方式有三种, 即现量、比量和圣教量(本书前面已有较详细介绍, 具体内容可参见

参见 A. E. 高夫(Gough):《迦那陀的胜论经》(The Vaisesika Aphorisms of Kan̄da, 新德里, 1985年)一书中对《胜论经》9, 2, 1的注释部分(第280—283页)。

参见木村泰贤:《印度六派哲学》, 丙午出版社1919年版, 第375—376页。定的。

《金七十论》卷上)。瑜伽派与数论派在哲理上有很密切的关系，它亦提出三种量（现量、比量和圣教量），但这三种量在此派理论体系中的地位与数论派的三种量在其体系中的地位有所不同。瑜伽派的三种量包括在所谓五种心作用的第一种“正知”之中。这三种量尽管是正知，但却毕竟属于“心作用”，要与其它四种心作用（不正知、分别知、睡眠、记忆）一起被灭除。因而，这三种量在此派理论体系中被视为是进入“三昧”，达到解脱的障碍。而数论派总的来说对三种量都是肯耆那教对于量虽未作明确的划分，但从其关于五种智（感官智、圣典智、极限智、他心智、完全智）的理论中可知它实际亦提及了三种量，即现量、比量和圣教量。这三种量基本被包括在此派五种智的头两种中。耆那教在量论问题上的态度与瑜伽派有些相近，它虽然也承认这三种量是认识的方式或手段，但却又贬低它们的地位，认为这些认识有可能产生错误。耆那教与瑜伽派所推崇的同样是通过直觉获得的知识。

四 正 理 派

正理派在哲学上虽与胜论派十分接近，在后期甚至与胜论派融为一体，但在量论问题上，二者的主张并不一致，正理派主张四种量：现量、比量、譬喻量和圣教量。这四种量以上已作了比较详细的论述，此处不再解释具体内容。要补

因为感官智是一种借助于人的外部感官和内部的认识要素（意）获得的认识，它包括记忆、识别和演绎推理等。圣典智是借助于符号和言语获得的知识。因为耆那教认为在五种智中只有后两种不会产生错误，而前三种则可能产生错误。

充或特别强调的一点是：在印度各派哲学中，量论一般在各派理论体系中所占比重有限，或是各派体系中的非核心部分，而正理派的量论则是此派哲学体系中的最重要的或核心的部分。换言之，正理派的量论体现了它对印度哲学的主要贡献。

五 弥曼差派与吠檀多派

弥曼差派中各主要哲学家对量的看法不完全一致。提到的量的种类最多的是六种，即现量、比量、譬喻量、圣教量、义准量、无体量。根据弥曼差派的典籍，此派中最早提及（一起提及）这六量的是弗栗底迦拉（Vrttik ra），在他之前出现的《弥曼差经》中未全部提及上述六量。在他之后，弥曼差派的两个主要哲学家（枯马立拉和普拉帕格拉）也未完全承认这六量。

弥曼差派一般所讨论的六量的具体内容，前面也已作了叙述。此处需进一步说明的是圣教量。由于弥曼差派把吠陀看成是正确认识的根本来源，认为人的认识只有符合吠陀的“圣教”才是正确的。这样，弥曼差派说的圣教量似应与其它正统婆罗门教哲学流派说的圣教量有所不同。弥曼差派的圣教量应仅指从一般的可信赖之人和权威者那里获得认识，不应包括吠陀这个认识来源，因为吠陀所表示的是一种特别的知识，即先天本有的绝对正确的概念，而弥曼差派六量中的圣教量则是以现量为基础的，所以二者不同。总之，在弥曼差派中，吠陀圣教被放在最高位置上，而其所主张的六种或

枯马立拉对这六量完全承认，普拉帕格拉则仅承认前五量，不承认无体量。
参见木村泰贤：《印度六派哲学》，丙午出版社 1919 年版，第 46—48 页。

五种量的作用毕竟是次一等的，它们还不能说是最普遍有效的认识形式。

吠檀多派的一些哲学家在量论上的观点与弥曼差派的观点多少有些类似。商羯罗本人提及三种量——现量、比量和圣教量。此派的后人又加入了譬喻量、义准量和无体量。商羯罗和《梵经》的作者跋达罗衍那一样，认为认识梵的真实本质的唯一方式（量）是借助吠陀圣典（奥义书），其它别的方式是不能起这个作用的，因为其它的认识方式的基础是感觉，它们是应用于可感觉物体（即现象界）的。而梵是超感觉的。因此现量、比量等量在梵那里是没有效用的。这些量至多是起一些辅助作用（如在论证吠陀圣教的正确性时应用比量）。但从根本上说，认识梵本质的最可靠方式是依靠吠陀（奥义书）圣教。其它量的主要应用范围被限于现象界，即对下梵的认识领域。

吠檀多派中的罗摩努阁在注释《梵经》时亦讨论了量论问题。他也承认了三种量：现量、比量和圣教量，而且也同意认识最高实体梵的主要认识方式是圣教量，因为梵是超验的。在这方面，他的观点与商羯罗有相似处，但亦有不同处。在高羯罗看来，只有梵（上梵）才是真实的，而现象界（下梵）则是不实的，对下梵的认识是无明。现量、比量只能用于下梵。下梵既不实，只能用于这不实之物中的认识方式自

参见 S. 拉达克里希南 (Radhakrishnan): 《印度哲学》(Indian Philosophy), 第 2 卷, 伦敦, 1931 年, 第 488 页。

参见商羯罗: 《梵经注》1, 1, 2—3。

参见 S. 拉达克里希南: 《印度哲学》第 2 卷, 第 672 页。

参见上引书, 第 674 页。

然没有多少价值。然而在罗摩努阁那里，无论是作为最高实体的梵和作为其形式或属性的现象界都是真实的。罗摩努阁所承认的三种量是对实在之物的有效认识方式。

第三节 各派量论间的重要差别

如果单纯从形式上（或表面上）来概括各派的量论，大致可以这样说：

顺世论主张一种量：现量（根据另一类史料，它在一定范围内也承认比量）；

胜论派主张两种量：现量和比量；

数论派、瑜伽派和耆那教主张三种量：现量、比量和圣教量；

正理派主张四种量：现量、比量、圣教量和譬喻量；

弥曼差派中的普拉帕格拉派主张五种量：现量、比量、圣教量、譬喻量和义准量；

吠檀多派中的商羯罗和罗摩努阁提出三种量：现量、比量和圣教量。此派后代的大多数量想家和弥曼差派中的枯马立拉派主张六种量：现量、比量、圣教量、譬喻量、义准量 and 无体量。

如果从各派量论的实质性内容来看，却要作另外的分析和概括。在以下两个问题上，各派量论间有着重要的区别：

一 感觉、推理等认识环节是否有真实性或实在价值？

印度哲学与许多国家或地区的哲学一样，认识论一般都

与本体论有着密切的联系。

以吠檀多派中商羯罗为主要代表人物的一些宗教哲学流派，在本体论上把世界看成是虚幻不实的，因而在认识论上一般都贬低人对现实世界的认识。商羯罗把梵（上梵）看作是最高实体，是唯一真实的东西，把现象界（下梵）看作是虚幻的假相，因而就否认感觉、推理等这些现实生活中应用的认识方式的普遍有效性。

与上述观点对立的是顺世论、胜论、正理和数论等派。它们在不同程度上承认了物质世界的实在性，因而在量论问题上也就相应地肯定了感觉、推理等认识形式的实在意义。

二 获得正确认识是借助感官接触外物产生的感觉，
还是依赖不经感官接触外物而产生的直觉？

如上所述，在印度哲学的发展中，宗教的成分一直占有相当比重，除顺世论外，各流派都多多少少地纳入了宗教修行的内容。但各派这方面的内容有着程度的不同：有些是在实质上引入了这些成分，使这些成分有机地与其理论体系结合在一起，有些却主要是在形式上的引入，这些成分在其总的理论体系中不起主导作用。这种情况也直接反映在各派的量论中。

瑜伽派、耆那教等宗教性较强的派别，在量论上极力抬高“直觉”方法，极力贬低感官与外物接触所产生的感觉。在他们看来，人越能摆脱外界事物，就越能接近真理，只有通过修行，摆脱感官等的影响来“直接”把握认识对象，才能认识真理。对于这种直觉方法，我们在前面已作了分析，即它在产生时反映了人们对世界和人的本质的积极追求等，有

一定积极意义。但它本身主要是一种许多流派实现宗教目的的工具。用它来替代感觉、推理等把握客观世界的真理当然是不可能的。

胜论、正理派等虽然在量论上肯定感觉推理等认识环节的效用，但也引入了瑜伽修行的直觉理论。不少思想家提出了世间现量和非世间现量的划分。然而他们在提出这两种划分时，并没有用瑜伽直觉来否定感官与外物接触所产生的感觉。他们所提出的非世间现量理论在其体系中并不占主导地位。这些派别在量论上的基本观点与瑜伽派和耆那教有着本质的不同。

从上述印度各派关于量论的观点中我们可以发现，古代印度人很早就开始对如何正确认识世界的问题提出一系列有价值的思想，对认识过程中的许多具体环节作了细致的分析。各哲学流派根据各自哲学体系的主要倾向，在量论问题上表明了不同的观点。这些观点无论是合理的还是不合理的，对我们今天的哲学研究都有一定的借鉴作用。

第九章 我 论

古代印度的宗教与哲学流派为数众多，并且在印度历史上长期并行发展。这就使各派间展开种种思想交锋成为必然。在各派所争论的各种问题中，“我论”占有重要地位。

第一节 我论的产生

印度哲学与宗教中通常被汉译为“我”、“自我”或“灵魂”的梵文原字一般为“*Atman*”（音译为“阿特曼”）。“我”这一概念最早出现在印度古代的宗教历史文献——吠陀之中。它的最初含义是指人体的主要器官——皮、血、骨、肉、心等等。然而，在较晚期的吠陀典籍——奥义书中，“我”就不单纯是指上述含义，它一般被解释为是人与自然界的本质或最高本体，即与奥义书中的另一重要概念“梵”等同起来，形成了“梵我同一”的理论。《他氏奥义书》(*Aitareya Up.*)中说：

“（我或阿特曼是这样一种实在，）借助于他（人可以）看，或借助于他（人可以）听，或借助于他（人可以）嗅味，或

主要是梵书中的含义，参见黄心川著：《印度哲学史》，商务印书馆 1989 年版，第 57 页。

借助于他（人可以）说话，或借助于他（人可以）识别甜与不甜。”

《广林奥义书》(Brhad ranyaka Up.)中说：

“他位于一切存在（物）中，居于一切存在（物）内，没有什么（能）认识他，他的身体就是一切存在（物），他从内部控制一切存在（物），他（就）是你的自我（阿特曼），是内部的控制者，不朽者。”

《歌者奥义书》(Ch ndogya Up.)中说：

“（他）包容着一切业，一切欲望，一切气味，一切味道，环绕着整个世界，他就是我心中的‘我’，他就是梵。”

奥义书中除了探讨人与自然界的本质或最高本体的问题之外，还论述了轮回解脱方面的问题。不少奥义书都认为人的来世生存形态与今世的行为直接相关。《歌者奥义书》中说：

“此（世）行善（者），将得善生：或生为婆罗门，或生为刹帝利，或生为吠舍。而此（世）行恶（者），将得恶生：或生为狗，或生为猪，或生为贱民。”

说到轮回，当然离不开轮回的主体。而这一主体就是“我”。一些奥义书把作为轮回主体的“我”与作为自然界最高本体的“大我”（梵）作了一定区分。如《慈氏奥义书》(Maitri Up.)中说：

“如果你要表示‘我’的宏大性，那么（应当说，）还存在着另外一个不同的（我）。这个所谓的‘我’是谁呢？他被

《他氏奥义书》3, 1, 1.
《广林奥义书》3, 7, 15.
《歌者奥义书》3, 14, 4.
《歌者奥义书》5, 10, 7.

行为的白或黑(业)的果报所征服,投入善或恶胎。因而,他的行程是向下的,或是向上的,他到处漫游。”

尽管上述奥义书中把轮回中的我与最高我作了区分,但实际上二者是密不可分的,他们间的区分主要是由于人的认识(即人的无明)造成的。人一旦认识到自己的真实本质是大我或梵,认识到梵我同一,那他也就摆脱了轮回的世界,获得解脱。

奥义书中关于“我”的论述对印度后世宗教与哲学的发展有着重要的影响,许多派别借鉴了奥义书的这方面理论,并在此基础上创立了本派的“有我论”。而另外一些主张“无我论”的派别亦不能说未受奥义书中“我论”的影响。具体说来较复杂,以下分别探讨。

第二节 婆罗门教各哲学流派的“有我论”

婆罗门教哲学流派一般都在不同程度上吸收了奥义书中关于“我”的理论,主张“有我论”,但真正继承奥义书在这一理论上的实质性观点的则仅是吠檀多派。

一般的奥义书在描述“我”这一概念时,都有这样的特点:总体上把它与“梵”的概念等同起来,但又把这二者(我与梵)作种种区分,论述经常自相矛盾。吠檀多派中形成各分支是奥义书中原来就存在的这些相抵触的观点发展的必

《慈氏奥义书》3, 1。
正如《广林奥义书》4, 4, 8中所说:“认识梵者,(在身体衰亡后,)直升天界,获得解脱。”

然结果。如前所述，这些分支中较重要的有“不一不异论”、“不二论”、“限定一元论”、“二元论”等。尽管这些分支对梵与我的关系有不同说法，但它们有一个共同之处，即都认为“我”有“小我”和“大我”（梵）之分（无论这种区分是实在的还是虚幻的）。这是吠檀多派的“我论”不同于其他婆罗门教哲学流派的一个主要特点。

婆罗门教哲学流派中的数论派与瑜伽派关于“我”的理论基本一致。在一般的数论与瑜伽派的典籍中（尤其是在中国古代翻译的数论派典籍或汉译佛经对数论派的叙述中），所谓“我”与一般的奥义书及其它婆罗门教流派说的“我”（Atman）并不相同。数论派与瑜伽派中说的“我”更为流行的汉译术语是“神我”（Purusa），它被认为是一独立的精神性实体，这一实体与数论、瑜伽派中论述的另一物质性实体“自性”（Prakṛti）并列存在，对自性转化出世间事物起某种作用。神我本身并不创造什么，也不被什么所创造。数论瑜伽派与一般的印度宗教哲学派别同样主张轮回与解脱之说，因而，在它们的理论中也要涉及轮回主体的问题。从数论派的主要经典《数论颂》的叙述来看，数论派认为轮回的主体是“细身”（或“相身”liṅga）。细身是一种细微之物，它由于其细微而不受阻碍，轮转或流动于三世之中。瑜伽派对于数论派的这种学说大致赞同。这样，在数论派与瑜伽派中，有关“神我”与“细身”这两个概念的论述就构成了两派“我论”

关于吠檀多派各主要分支在梵我关系问题上看法的具体差别，本书在前面有较详细论述，此处不再重复。

参见自在黑（Īśvarakṛṣṇa）：《数论颂》21及乔荼波陀（Gauḍapāda）的注。

参见自在黑：《数论颂》39—42及乔荼波陀的注。

的基本内容。

胜论派、正理派、弥曼差派的“我论”的内容大致相同。这些派别在分析世间事物时，一般都认为人的意识（精神）、生理及心理现象的出现是因为存在一种实体，他们称之为“我”。如胜论派的根本经典《胜论经》中说：

“呼气、吸气、闭眼、睁眼、（有）生命、意的活动、其它感官的作用、乐、苦、欲、瞋、勤勇是我（存在）的标志。”

正理派的根本经典《正理经》中又说：

“我（存在）的标志是欲、瞋、勤勇、乐、苦及认知（作用）。”

弥曼差派关于“我”的理论在很大程度上是受胜论派及正理派的影响形成的。此派这方面的理论主要表现在较后（约 8 世纪）出现的两位弥曼差派思想家——普拉帕格拉（Prabhakara）和枯马立拉（Kumārila）的观点中。这两位思想家亦把产生人的意识等的原因归于“我”的存在。

胜论派、正理派、弥曼差派都是承认轮回与解脱的流派。在他们看来，轮回与解脱的主体亦是作为意识等产生原因的“我”。

迦那陀（Kanada）：《胜论经》3, 2, 4。

乔答摩（Gotama）：《正理经》1, 1, 10。

参见 G·吉哈（Jha）编：《前弥曼差史料》（Pūrva-Mīmāṃsā in Its Sources），巴纳拉斯印度教大学 1964 年版，第 25—30 页。

参见乔答摩：《正理经》4, 1, 10；迦那陀：《胜论经》6, 2, 16；G·吉哈：前引书，第 28 页。

第三节 佛教的“无我论”

佛教在印度哲学中属于非正统派，在学说上与婆罗门教有许多对立之处。二者的一个重要对立表现在有我论与无我论之争上。佛教产生时为了反对婆罗门教的梵一元论学说，进而动摇婆罗门种姓在社会中的至上地位，提出了无我论。但这种理论在佛教的发展中并未真正贯彻下去，因为轮回解脱理论亦是佛教的一个重要理论，而讲轮回与解脱就要回答什么是轮回与解脱的主体的问题。原始佛教的理论体系中的这个矛盾在部派佛教时期引起了教徒间的争论。许多部派强烈地意识到，要使佛教的轮回解脱学说能真正在理论上站住脚，能自圆其说，就必须解决轮回与解脱的主体的问题。但另一方面，他们也不愿意完全推翻原始佛教的“无我论”。因为，首先，作为原始佛教的继承者，他们还要使本派的基本教义显得神圣，维护本派的尊严；其次，即便到了部派佛教时期，婆罗门教与佛教之间的对立依然存在，原始佛教传下来的“无我论”对佛教的发展仍有着重要的作用。这样一种情况迫使部派佛教要拿出一种特殊的办法来解决佛教理论体系中的这个矛盾。而这种办法就是提出变相的“有我论”。例如，在部派佛教中，犍子部把“补特伽罗”(Pudgala) 提出来作为轮回的主体，化地部则提出“穷生死蕴”，大众部提出“根

《成唯识论述记》卷二本在解释补特伽罗时说：“补特伽罗，数取趣也。”“趣”即指轮回的各种状态（天、人、阿修罗、傍生、鬼、地狱），“数取趣”就是轮转于这些状态中的主体。

指在生死轮回中存在的，只有到解脱时才能终止的“蕴”，也就是轮回的主体。

本识”，等等。部派佛教提出的这些轮回主体虽然在实质上就是“我”，但这种变相的有我论与婆罗门教所主张的有我论还是有差别的，即这还不是毫不含糊地承认有“我”（灵魂）存在。佛教毕竟与婆罗门教不是一个宗教哲学系统，部派佛教多少还要利用原始佛教提出来的“无我论”与婆罗门教对抗，同时又要使本派的轮回解脱理论更能使教徒信服，扩大本派的势力。部派佛教要照顾到这两方面。佛教在以后的发展中对“我”这一问题所持的态度大致与部派佛教相似。

第四节 其它宗教与哲学流派的“我论”

此处所谓“其它宗教与哲学流派”指耆那教与顺世论。这两派与婆罗门教及佛教同样对“我”的问题表现出了兴趣。

耆那教属主张“有我论”的宗教派别。但耆那教中相当于其它派别的“我”的实体不是“Ātman”，而是“jva”，汉文常译为“命我”或“灵魂”。

耆那教的“命我”与婆罗门教的“小我”或“灵魂”有很大不同，它不仅是人意识活动的主体，而且还存在于各种事物中，它既可以存在于人之中，亦可存在于动物（如虫类、蚁类、蜂类）中，还可以存在于地、水和植物等中。耆那教在其主要经典——《谛义证得经》中用了很大的篇幅来探讨“命我”如何获得解脱的问题。它特别论述了灭“漏”的意义。“漏”即身、语、意的行为产生的业的物质流入“命我”。“命

后亦称阿赖耶识。也起着轮回主体的作用。
参见乌玛伐底 (Um sv ti):《谛义证得经》2, 7—24。

“我”之所以受束缚是由于它与身、语、意的结合，由于吸收了适于形成“业”的物质。《谛义证得经》提出了种种灭漏的方法（遮），如罗列起来很繁杂，其基本精神是以正确的方式抑制人的身、语、意的行为，以及进行苦行、冥想等等。当“命我”灭了漏，摆脱了业的束缚后，就获得了最终的解脱。

顺世论是印度哲学中唯一的一个不带宗教色彩的哲学流派。

因而此派对“我”（灵魂）的看法也有着完全不同于上述各流派的特点。

印度一般的宗教与哲学流派在主张“我”这一实体存在时，大都基于两种考虑，或说有两种论证：一是认为人的意识的（或精神的）、生理的及心理的许多现象必有一个主体，这一主体是“我”；二是认为轮回与解脱理论需要一个“我”，否则无法解释轮回与解脱的主体问题。顺世论对上述两种论证都不同意。

首先，顺世论认为人的意识或精神等现象的出现不是因为有一个“我”（灵魂），而是因为“四大”的结合。在顺世论看来，人的意识与人的身体密不可分，身体存在，意识才存在，无身体绝不会有意识。

其次，顺世论反对轮回与解脱的理论，他们说：

“没有天堂，没有最后解脱，也没有另一个世界中的灵魂。
……”

参见上书 6, 1—6, 11; 8, 1—2.

参见乌玛斯伐底,《谛义证得经》9, 1—18; 10, 1—3.

“一旦身体变成灰时，它又如何能返回呢？”

顺世论在实质上是否定有我论的。他们认为，如果一定要说有一个“我”，那这个“我”就只能是人的身体，它可以用“我健壮”、“我年轻”、“我成长了”、“我老了”等一类短语中所显示出的属性来表明。“我”不是什么不同于身体的东西。

第五节 各派“我论”之比较

从以上的论述中不难看出，印度各主要宗教与哲学流派的“我论”基本上可以分为两类：一类是“有我论”，另一类是“无我论”。婆罗门教系统的“六派哲学”以及耆那教属于“有我论”，而佛教和顺世论则属于“无我论”。然而，无论是在同属“有我论”的派别之间，还是在同属“无我论”的派别之间，都存在着重要的差别。

首先比较属于“有我论”的各派。

属“有我论”的各派又可分为四种类型。吠檀多派是一种类型，数论派与瑜伽派是一种类型，胜论派、正理派、弥曼差派是一种类型，耆那教又是一种类型。

吠檀多派“我论”的特点在于它所说的“我”有“最高我”与“个我”之分。最高我是一切的最最终本体，而个我（作为轮回主体或现象界）则是对最高我的无知的产物，或是最高我的一种属性。总之，此派的“我”主要是指自然界和

参见摩陀婆：《摄一切见论》。
参见商羯罗：《各派学说论》6。

人的本原、主宰者或控制者。

数论派与瑜伽派中相当于“我”的概念有两个——“神我”与“细身”。“神我”虽被作为一个独立存在的实体，但却与吠檀多派中的“最高我”（梵）不同，“最高我”在吠檀多派中被实实在在地作为万物的最高实体，而“神我”在数论、瑜伽派中则并不是唯一的最高实体，数论、瑜伽派除了认为有“神我”这一实体外，还认为作为世界根本因的物质性实体“自性”也存在。“神我”的作用则仅仅是辅助“自性”演化出现象界。至于“细身”，则纯粹是一种轮回主体。

胜论派、正理派、弥曼差派虽与吠檀多派同属婆罗门教系统，但这些派别却没有像吠檀多派那样接受奥义书中提出的“梵”作为最高我，没有设立一个最高实体。这些派别说的“我”尽管也是一个轮回主体，然而更主要的却是人的自我意识、生理或心理现象的主体。这种“我”显然既不是能创造世间一切事物的精神实体，也不是唯一实在的人的主观意识，它被赋予的功能相对吠檀多派的“我”及佛教的一些派别中的轮回主体的作用是较为有限的。

耆那教的“有我论”与上述各派的“有我论”既有共同处，亦有不同处。共同处在于它所说的“命我”与其他派别说的“我”一样是轮回的主体。不同处在于它所说的“命我”存在于各种物质中，既存在于有知觉的动物及人之中，亦存在于无知觉的地、水等物中，但又不是一种类似于吠檀多派的“大我”（梵）那样的最高本体。

对属“无我论”的派别的比较相对来说简单一些，因为可比的主要就是佛教与顺世论两派。

佛教与顺世论虽然都属无我论，但这两种无我论却根本不同。具体来说，佛教在初期是不彻底的无我论，在部派佛教时期及之后则是形式上的无我论，实质上的或变相的有我论。佛教之所以持这种“我论”一方面同佛教与婆罗门教的对立有关，另一方面与佛教的宗教性质有关，因为一般来说（至少在印度），作为宗教，是要用轮回解脱理论来吸引教徒的，而轮回解脱理论则又必定在逻辑上要求有一主体，至于这个主体是否被称为“我”则是无关紧要的。顺世论的无我论是彻底的无我论，与此派的非宗教性直接相关。顺世论既反对婆罗门教的至上地位，同时也反对印度各宗教派别都信奉的轮回与解脱之说。这样，它主张彻底的无我论也就是很自然的了。

第十章 解 脱 论

解脱理论是印度宗教哲学的重要内容。它涉及印度思想史的极广阔领域，几乎与各个宗教哲学流派相关。对它作全面细致的分析与叙述需相当长的篇幅，以下仅对此问题作一初步探讨，力求找出一些基本线索。

第一节 奥义书中的解脱观念

解脱 (moksa 或 vimukti) 的观念在印度较早出现在奥义书之中。这一观念的出现是与印度宗教中的轮回说密切相关的，很难离开轮回说来谈解脱观念。所谓“解脱”实际上是从痛苦中摆脱出来或从轮回的世界中摆脱出来的缩语。印度自古(自奥义书始)就认为轮回的世界在本质上是痛苦的。摆脱了痛苦，跳出轮回，即为解脱。奥义书中有所谓“五火二道”之说。这种理论主要讲的是轮回，但也涉及了解脱。尽管此说未很直接地论及“解脱”一词，但“二道”中的“神道”实际包含解脱观念的意义。因为人死入此道进梵界后，并不像“五火”或“祖道”那样还要轮回，而入梵界不再轮回

“五火”即人死被火葬后“我”(灵魂)轮转的五个阶段：“二道”为人死后“我”(灵魂)的两种走向。详见本书简史编吠陀与奥义书部分。

自然也就是解脱了。

在奥义书中，最深层含义的解脱与奥义书哲人有关“梵”与“我”的关系理论直接相关。

奥义书中的“梵”的主要含义是指宇宙万有的本体。有些奥义书把它描述为是精神性实体（识）。梵还被大多数奥义书哲人说成是一种用一般概念所不能把握的最高实在。“我”（阿特曼）在奥义书中有时指梵，有时指人体或人生命的主宰体（“我”在与梵并用时即指后一种意义）。

奥义书哲人在梵与我的关系问题上大多主张“梵我同一”。这种理论的实质是要表明梵为一切的根本，是我（小我或个别灵魂）的本质。世俗之人把梵与我看作不同的东西，或仅认为个我是人的根本，而不认识梵，这就是无明，无明亦即后来吠檀多派中反复论及的“幻”（m y ）。

那么，梵我同一理论与解脱观念有什么关系呢？根据许多奥义书的观点，业报轮回产生于人的欲望和相应的行为。解脱则要在欲望消除后才能达到。真正的解脱也就是得到关于梵的智慧，领悟到“梵我同一”。如果真正认识到了一切皆梵，自我即梵，那人对外物的欲望和追求自然没有意义了。无欲望和行为就无转生，即获得解脱。正如《广林奥义书》中所说：“认识梵者，直升天界。获得解脱。”奥义书中的解脱观念对印度后世发展的各宗教哲学流派的解脱观念的形成和发展有着重要的影响。

参见《广林奥义书》4, 4, 5。

参见《广林奥义书》4, 4, 6。

参见《广林奥义书》4, 4, 8。

第二节 佛教的解脱观念

印度主要宗教或哲学流派中除顺世论之外，都有解脱之说，佛教亦不例外，但佛教的“解脱”更经常地是称为“涅槃”。佛教的流派众多，各派的涅槃观念并不完全相同，具体内容非常丰富，此处仅就小乘与大乘的涅槃观的基本点作一扼要的介绍。

“涅槃”是梵文“Nirvāṇa”的音译，这一词还音译为“泥洹”、“泥日”等，意译的有“寂灭”、“灭度”、“圆寂”、“解脱”等。佛教在产生时即把涅槃作为本教一切修习所要达到的最终目标。

在原始佛教中，涅槃主要指摆脱生死轮回后所达到的一种境界，这种境界与世俗世界（世间）完全不同。世俗世界存在着贪欲、瞋恚、愚痴和烦恼，因而从本质上说是充满痛苦的，而涅槃境界则是“贪欲永尽，瞋恚永尽，愚痴永尽。”因此，涅槃境界是一种摆脱了人的情感、欲望等的与世俗世界有本质差别的境界。

在一些小乘佛教的典籍中，涅槃还常被描述为熄灭无物的状态，认为涅槃是“如灯焰涅槃，唯灯谢无别有物，如是世尊得心解脱，唯诸蕴灭，更无所有。”总之，小乘佛教一般把涅槃描述为“灰身灭智、捐形绝虑”的状态，并经常把涅槃看作一种彻底死亡的代称，它与世间是完全不同的。

《杂阿含经》卷第十八。
《阿毗达磨俱舍论》卷第六。

大乘佛教的涅槃观与小乘佛教有很大差别，这突出地表现在中观派提出的“实相涅槃”说上。根据小乘佛教的一般看法，涅槃境界与世俗世界（世间）是有“分别”的，二者不容混淆。但中观派则不这样看。龙树在《中论》中认为诸法实相就是涅槃。何谓诸法实相？根据《中论》的观点，诸法实相即指因缘所生法之“空性”。“空”的概念当然是中观派最先提出来的，小乘佛教谈“空”的议论也并不少，许多部派不仅谈“我空”，而且也谈“法空”，但一般不认为一切法空，而是具体分析了哪些法空，哪些法不空（当然亦有例外，如方广部）。中观派则认为诸法的实相即是空，不仅如此，还应说涅槃之本性也是空。这样，一切法性空，涅槃之本性亦空，那么涅槃和世间在实质上就没有多大差别了，因而《中论》中说：“涅槃与世间，无有少分别。世间与涅槃，亦无少分别。”青目的释说：“诸法实相即是涅槃。”

中观派明确反对小乘佛教那种把涅槃与世间完全“分别”的作法，反对离开世间（诸法）去追求超世间的涅槃，认为这样去追涅槃不仅追不上，而且越追越远，因为涅槃即是认识世间诸法之实相，达到涅槃不过就是消除无知，认识诸法的本性是“空”，是不可言状的“妙有”。

中观派的这种实相涅槃的理论为大乘佛教深入世俗社会进行宗教活动提供了重要的理论依据。既然“涅槃与世间，无有少分别”，那么大乘佛教的信徒就应积极在世间修行，去“即世间即涅槃”，努力弘扬佛法，普度众生。

大小乘佛教对涅槃还有种种分类，其中较常作出的区分有“有余涅槃”和“无余涅槃”。有余涅槃指生死因之烦恼已断，但由前世惑业所引起的果报身还留在世间；无余涅槃指引起生死的因果都已断灭，不再轮转于三世间。佛教的涅槃观即佛教的解脱观，它在发展过程中与印度其它宗教哲学流派的解脱观是互有影响的。

第三节 婆罗门教哲学流派的解脱观念

婆罗门教虽在印度先于佛教而产生，但后世印度所谓婆罗门教的“六派哲学”的形成（指形成独立的有系统经典的流派，不指思想萌芽）则一般晚于佛教。

在“六派哲学”中，吠檀多派是最直接地继承奥义书中已基本形成的婆罗门教正统思想的流派。而吠檀多派中则又是商羯罗的学说影响最大。商羯罗的解脱观与其对梵我关系的看法直接相关。他把梵分为“下梵”（现象界）与“上梵”。把解脱也相应地分为“渐解脱”与“真解脱”。求渐解脱者信仰“下梵”，追求死后至梵界享乐。这种解脱由于仍有“身”（享乐必定有身），因而不彻底。真解脱是认识到“梵我同一”，理解下梵乃人们不能识别上梵之产物。梵实际只有一个。在商羯罗看来，人的本性是清净的，一旦人获得梵的真知，消除了主观上的迷误，即达到真解脱。

弥曼差派在六派哲学中对解脱问题是相对不太关心的一

参见木村泰贤：《印度六派哲学》，丙午出版社 1919 年版，第 578—602 页；参见商羯罗：《梵经注》1, 1, 11 等。

派，尤其是在早期。此派的创始人阇弥尼及重要思想家夏伯拉都未直接或清晰地论述过解脱问题，他们注重描述获得天堂生活的途径，但未指明断灭轮回达到解脱之路。而此派后来(8世纪左右)的两位著名思想家却论及了他们对解脱问题的看法，这两位思想家是普拉帕格拉和枯马立拉。根据普拉帕格拉及其追随者的观点，解脱就是作为人再生之因的法与非法的彻底消失，法与非法产生于人的行为(业)。解脱的途径是：对世间遇到的烦恼产生厌恶，认识到此世的快乐总与痛苦相关联，对享乐不感兴趣，停止作那些被(圣典)禁止作的事和被认为可能带来某种快乐的事，通过承受产生于先前获得的法与非法的经历来减少法与非法等等。总之，要遵循婆罗门教圣典所规定的原则来消除法与非法，使“我”(灵魂)不再能回到轮回世界中去，此即为解脱。根据枯马立拉的观点，解脱是“我”摆脱一切痛苦，处于自身(本性)之状态，是“我”所附之现在的身体毁灭和不生未来身体的状态。枯马立拉还认为，认识“我”对获得解脱是必要的，但仅仅认识“我”对解脱还不够，应把“业”与“智”结合起来才能获得解脱。

数论派与瑜伽派是婆罗门教哲学流派中关系较为密切的两派。两派的解脱观在总的方面是接近的。

数论派认为，轮回的状态(天道、兽道和人道三界)必

参见甘格那特·吉哈(Ganganatha Jha)编《前弥曼差史料》(Purva-Mīmāṃsā in Its Sources)，巴纳拉斯印度教大学1964年版，第31—32页；参见S.拉达克里希南(Radhakrishnan)著《印度哲学》(Indian Philosophy)，第2卷，伦敦，1931年，第422—423页。

此处“业”指弥曼差派所要求的作祭祀等行为；“智”指认识“我”。

参见甘格那特·吉哈编《前弥曼差史料》，巴纳拉斯印度教大学1964年版，第32—34页；参见S.拉达克里希南著《印度哲学》，第2卷，伦敦，1931年，第423—424页。

然充满痛苦（苦分三种：依内苦、依外苦、依天苦），灭苦须依靠对数论派哲学原理（即自性、神我、觉、我慢、十一根、五唯、五大这“二元二十五谛”）的体验。这样可使自性与神我分离，断灭轮回。无轮回就无苦，亦即获得了解脱。

瑜伽派也认为轮回状态充满痛苦。此派把造成痛苦的原因归为“能观”（相当于数论派的“神我”）和“所观”（相当于数论派的“自性”）的结合，又把造成这种结合的原因归为无明。认为灭无明需从事种种瑜伽修行（具体有所谓“八支行法”等），最终使产生轮回的“行力”（种子）被摧毁，这样即可灭苦，达到解脱。

胜论派与正理派在六派哲学中是偏离婆罗门教正统学说较大的两派，但亦都有关于解脱的论述。

胜论派认为解脱就是人摆脱轮回的状态。轮回状态是“我”与身体的结合，而造成“我”与身体结合的是“不可见力”。不可见力在胜论中有时亦称为法与非法。它是人的善恶行为所产生的一种力量。当不可见力不存在时，“我”与身体的结合就不存在，身体不出现，这就断灭了痛苦的轮回状态，获得解脱。至于如何灭除不可见力，使“我”不与身体结合，获得解脱，胜论派的主要经典《胜论经》中的叙述不是很连贯，从该《经》一开始的论述来看，是要依靠对胜论派主张的六个句义（实、德、业、同、异、和合）的认识。认识了

参见自在黑：《数论颂》1及乔荼波陀的相应注释。

参见钵颠闍利：《瑜伽经》2, 29—55; 3, 1—3。

参见钵颠闍利：《瑜伽经》3, 49; 4, 29—34。

参见迦那陀：《胜论经》5, 2, 18。

胜论派的不同经典对句义有不同说法，除六句义说之外，还有七句义说、十句义说。

这些句义，就获得了“真理”，就达到了一种“至善”的状态，此即为解脱。

正理派的解脱理论与胜论派有某些相似之处（当然亦有不同处），而且在此派的根本经典《正理经》（及其有关古注）之首就叙述得较联贯和清楚。由这些叙述可知，正理派认为解脱就是脱“苦”，苦产生于“生”，生产生于“行为”（法与非法），行为产生于“过失”，过失产生于“错误的认识”，而当人获得“真实的认识”时，错误的认识就消失。无错误的认识就无过失，无过失就无行为，无行为就无生，无生就无苦。随着苦的终止，解脱就产生了，它是一种“至善”的状态。那么，什么是真实的认识呢？在正理派那里，真实的认识主要指此派的基本理论模式——“十六谛”（即量、所量、疑、动机、实例、宗义、论式、思择、决了、论议、论诤、论诤、似因、曲解、倒难、堕负）。通过认识这十六谛，人就达到了正确的认识，有了正确的认识，就可逐步灭苦，最终达到至善或解脱状态。

第四节 耆那教的解脱观念

耆那教是印度非正统哲学流派之一。它与佛教虽都与婆罗门教相对立，但亦都持解脱之说。

耆那教的解脱是指“命我”（灵魂）摆脱轮回状态。命我

参见迦那陀：《胜论经》1, 1, 4。

参见乔答摩：《正理经》1, 1, 2及筏差衍那的相应注释。

参见乔答摩：《正理经》1, 1, 3—41；1, 2, 1—20。

参见乔答摩：《正理经》1, 1, 1。

有处于轮回状态中的，亦有达到解脱的。处于轮回状态中的命我是受束缚的，而解脱的命我则是达到至善状态的。命我之所以陷入轮回，受到束缚，是由于人的行为所产生的业物质流入了它之中，使命我与物质结合形成人身，轮转于生死。关于如何解脱，耆那教的诸经典中有种种说法。一种说法是解脱要依靠所谓“三宝”，即正信、正智和正行。

所谓正信指信奉（认识）耆那教所提出的“七谛”（即命我、非命我、漏、缚、遮、灭、解脱。耆那教亦有“九谛”说）。在耆那教的这些“谛”中，既包含了它对宇宙现象基本构成的分析，亦包含了它对轮回的形成及断灭等问题的看法。

所谓正智主要指耆那教所提出的“智”（感官智、圣典智、极限智、他心智、完全智）中的后两种。

所谓正行指实行耆那教所规定的五种禁戒，即：不杀生、不妄语、不偷盗、不淫、不执著世间事物。

在耆那教看来，上述“三宝”是达到解脱的必由之路。

第五节 对比分析

以上对印度宗教哲学中各流派的解脱观念作了概述，下面就各派解脱观念之异同及各派的这类观念在各自体系中所占的地位简要地提一些看法。

参见乌玛斯伐底：《谛义证得经》2，10。

参见乌玛斯伐底：《谛义证得经》1，1。

参见金仓圆照：《印度哲学史》，平乐寺书店1963年版，第42页；参见乌玛斯伐底：《谛义证得经》1，4。

耆那教认为此五种“智”中的前三种需借助感官等，有可能出错；后两种则不用借助，可“直接”把握真理，故为正智。参见乌玛斯伐底《谛义证得经》1，9—31。

参见乌玛斯伐底：《谛义证得经》7，1。

各派的解脱观念的相同点主要表现在以下两方面：首先，各派一般认为解脱是一种人们经过种种努力而达到的最完美境界。对这一境界的描述各派可能略有差别，但一般来说，各派都认为在这种境界中人们摆脱了迷惑、烦恼，摆脱了种种痛苦。这种境界是各派要求信徒所追求的最高目的（至少在形式上是如此）。其次，各派在论及达到解脱的途径时，一般都极为强调所谓“智”的方法，即强调要通过消除无明来根除使人（我）陷入轮回或被束缚状态的根本因。如佛教各派都认为要达到解脱状态须灭痴（无明），大乘佛教的中观派提出认识了诸法实相即是达到了涅槃；吠檀多派的商羯罗认为人如果真正认识到了梵我同一，认识到了现象界（小我）不过是梵（大我）的幻现，也就达到了解脱；弥曼差派在后世的主要哲学家亦认为认识“我”的本质，认识到此世的快乐总与痛苦相关联是获得解脱的必要条件（当然还有其它条件）；数论派认为达到解脱（离苦）要体验数论派的“二元二十五谛”的原理，获得“非我”、“非我所”等绝对认识；瑜伽派把造成痛苦使人不得解脱的原因归为“能观”与“所观”的结合，并认为使能观与所观结合的原因是“无明”；胜论派和正理派分别把断灭轮回达到解脱的根本办法看作是获得有关“句义”的知识或有关“十六谛”的知识；耆那教所提出的三种达到解脱的途径中亦包括正信（认识“七谛”）。总之，印度持解脱之说的各派都把灭除无明看作是达到最高目的的手段。

各派解脱观念的差别点亦表现在两方面。一是表现在对解脱境界与现实世界（世间）的关系的看法上，二是表现在

是否对解脱作类别或阶段的划分上。关于解脱境界与现实世界的关系，小乘佛教、耆那教及婆罗门教中的一些哲学流派（如数论、胜论、正理等派）一般都对二者作了较严格的区分，认为解脱就是人（我）从轮回状态达到至善的状态，轮回状态与解脱境界有本质的差别。而大乘佛教的中观派及婆罗门教中的吠檀多派（商羯罗），则认为解脱境界与现实世界在本质上是同一的，现实世界只是人们由于不能认识“梵”（上梵）或“实相”而产生的一种错觉，如果消除这种错觉，则可知现实世界在本质上就是解脱境界，离开现实世界的解脱境界是不存在的。关于解脱是否有种类或阶段划分的问题，各派亦有差别。佛教、婆罗门教哲学流派中的吠檀多派（商羯罗）对解脱有区分，如佛教有关于有余涅槃、无余涅槃等解脱种类的划分，吠檀多派（商羯罗）有关于渐解脱、真解脱的划分。耆那教和除吠檀多派外的婆罗门教哲学流派则一般不对解脱作进一步的分类。

上述印度宗教哲学流派虽都提出了本派的解脱观念，但各派的这类观念在各自的理论体系中所占的地位并不相同。吠檀多派、佛教、耆那教、瑜伽派的解脱之说在各自派别的学说体系中占有主导性地位，或说是与它们派别的整个学说有机地结合在一起的，如吠檀多派的解脱理论与其梵我同一的核心理论是密不可分的，佛教中观派的实相涅槃说与其缘起性空说是紧密相关的。而相对来说，胜论派、正理派、弥曼差派、数论派的解脱之说在它们各自的学说体系中所占的地位则不如前述四派那样重要。如胜论派学说的重点是“句义论”，用句义区分自然现象，并在句义论体系中提出极微

(原子)理论,所倡导之学说与婆罗门教的基本倾向有较大差距。解脱理论在此派中所占比重极小。正理派侧重探讨的是逻辑推理与辩论规则等问题,解脱理论在此派中亦非主导性成分。弥曼差派重视的是如何论证吠陀祭祀的功效,虽在后来对解脱问题有所涉及,但此派从根本上说是反对世界不实理论的,故解脱之说在此派中亦无多少地位。数论派重视的是自性(原初物质)如何转变出世间事物的问题,解脱理论在此派中明显与整个学说的基本倾向不协调。

综上所述,印度各宗教哲学流派一般都论及并长期坚持解脱观念。之所以出现这种现象,一方面与印度历史上宗教的根深蒂固的影响有很大关系(解脱之说在印度产生很早,形成传统,这一传统后世思想家很少敢漠视);另一方面与解脱之说对下层人民群众的吸引力有关,印度宗教哲学流派无论倡导何说,都要用解脱理论来迎合人们在主观上迫切想摆脱由自然与社会压迫造成的痛苦这一需要。这就使得此种学说在印度历史上能长期发展,延续至今。

第十一章 社会伦理思想

印度古代的社会伦理思想是印度哲学的有机组成部分。它是古代印度人的经济与政治活动的重要反映。研究分析这方面的内容，对较全面地认识印度文化的特点，深入了解印度社会的历史和现状，有着积极意义。

第一节 吠陀、奥义书时期的 社会伦理思想

印度古代的社会伦理思想早在印度哲学的萌芽期——吠陀时代——就已产生。吠陀诗人在许多赞歌中对人类行为的道德准则进行了探讨。不少吠陀赞歌要人们友好、互助、诚实等等。此外，一些吠陀诗人还提出了一种“理法”(Rta)的概念。“理法”在吠陀中一方面代表永恒的宇宙法则或秩序，另一方面又代表人类行为的相同准则。遵从这种准则，人们就能达到真理，就可以变得纯净和神圣。印度历史上流行的苦行、断食、禁欲等理论在吠陀中也有一定反映，但还

见《梨俱吠陀》(Rg-Veda) 10, 117; 7, 104。
见《梨俱吠陀》4, 23。
见《梨俱吠陀》7, 56。
参见《梨俱吠陀》10, 136。

未占主导地位。这与吠陀时期的社会性质有一定关系。吠陀时期总的来说是处于原始社会瓦解和阶级社会形成的历史发展阶段，因此，吠陀中一方面反映出原始社会后期遗留下来的道德观念，即未打上阶级烙印的原始社会的人的部分道德（如对人友善，帮助等等），另一方面也反映出印度阶级社会形成时期的伦理道德观念（如苦行、断食、禁欲等等）。后者在当时虽然还未普遍流行，但随着印度阶级社会的不断发展，它在印度思想史上的影响也越来越大。

印度的种姓制度也是阶级社会形成的产物，即产生在吠陀后期。这种制度建立在人的明显不平等的基础上，但在当时的统治阶级看来，它却不是罪恶。吠陀中关于“原人”（puruṣa）的一首赞歌把婆罗门说成是“原人”的嘴，刹帝利是原人的双臂，并说原人的两腿产生吠舍，原人的两足生出首陀罗。这首赞歌虽然未说遵从种姓制度的不平等是美德，但却可以看出作者实际上把这种不平等看成一种和谐的现象。各个种姓都是“原人”必不可少的部分，种姓的不平等是符合自然秩序和人的需要的。当然，吠陀中这种伦理思想的倾向还不是十分明显。把遵守种姓义务看作美德，把违背种姓义务看作大逆不道的伦理观念，在奥义书之后才普遍流行开来，而在吠陀时期，所谓善主要指举行祭祀；所谓恶主要指反对祭祀。

印度系统的哲学思想产生于奥义书时期，印度的社会伦理思想此时也进入了一个重要的发展阶段。奥义书中提出了

参见《梨俱吠陀》10，90。

梵我同一、善恶因果、轮回解脱等一系列哲学与宗教理论。认为梵是永恒的实体，唯一不变。“我”作为个体灵魂实际以梵为根本。梵通过自身的幻力，幻变出包括人类四种姓这种社会形态在内的宇宙万象。奥义书向人们暗示：社会上的四种姓是至上之神梵天创造的，因而是神意的，不可改的。遵守四种姓的生活准则，便是善因。善因将获善果。反之，便是恶因，恶因必获恶果。善果体现在来世转生为天上的神灵（居于天上之人），或转生为人间的高种姓。恶果体现在来世转生为人间的低种姓或低级动物，或堕入地狱。《广林奥义书》中说：

“行善者成善，行恶者成恶。”

解脱是超验的善果，是我（灵魂）同一于梵，是超越轮回的至善境界。无论多么好的轮回状态，都还是受着生死规律的约束，轮回中善的状态不会持久。因此，奥义书哲学家教人不应满足于世上人间的善果善因，而应按更高的道德标准来积累善因，求取更高的善果。这更高的道德标准就是禁欲、冥想、认识梵我同一。当然，奥义书中亦把苦行、作瑜伽和履行宗教义务等看成是达到解脱的重要步骤。

在奥义书产生后，许多婆罗门教思想家根据奥义书的理论，创作了一系列的所谓“法典”，用以在实际上巩固种姓制度。这些法典与奥义书同样表现出了印度进入阶级社会后形成的社会伦理思想。“法典”首先确认梵为至高之神，创造了

参见《广林奥义书》3, 2, 13。此外，许多奥义书都对转生的形态作了具体描述。可参见《歌者奥义书》3, 14, 4等。

参见《慈氏奥义书》1, 3—4; 4, 1, 3—4; 6, 17—18, 30, 34。

人类的四种姓。四种姓的划分是神意的，不是人为的，因而是永恒不变的。然后为四种姓制定了四种不同的生活准则和道德规范：四个种姓各有高低贵贱不同的社会地位。高种姓必须统治低种姓，低种姓必须服从高种姓。四种姓之间不许共食通婚，不许平起平坐，等等。遵守法典的规定者，得福；反之，获罪。法典学者为种姓制社会具体规定了一套人生观或伦理观——人生的四个时期和四个目的。人的一生划分为四个生活期：（1）净行期。谓童年入塾，从师修学吠陀及有关法典，实习宗教仪轨，履行宗教义务。这个时期的生活目的是“法”——求法。（2）家居期。谓学成回家，娶妻生子，积赚财富，履行成家立业的世俗义务。这个时期的生活目的是“欲”和“财”——结婚和求财。（3）林居期。结束第二期生活后，即离家入山，遁迹林泉，参禅打坐，侍梵祭天，过着简朴的出家生活，为最后的精神解脱作行动和思想的准备。这时可以携妻同行同修。（4）苦行期。单独实践苦行——禁欲减食，云游乞讨，以苦为乐，磨炼意志，争取灵魂的最后解脱。故最后这两期的生活目的是“解脱”。这套人生观就是种姓制形成后的社会伦理思想的重要特征。它虽在吠陀、奥义书时期产生，但影响却持续数千年，至今仍然是印度教教徒的伦理思想基础（尽管他们在实践上已或多或少地背离了传统）。

此处应注意的是：人生四期，只有前三种姓才有资格按此生活。首陀罗贱民无权过此生活。

第二节 婆罗门教各哲学流派的社会伦理思想

婆罗门教的学说是印度古代社会中占主导地位的思想体系。婆罗门教哲学在发展中分化出许多派别。影响最大的即是所谓“六派哲学”。这些派别虽然同属一个教系，同样维护种姓制，但它们的基本哲学体系和社会伦理思想，特别是关于实现超凡入圣的解脱方法或道德标准，是并不完全相同的。以下分别进行考察。

吠檀多派是婆罗门教各哲学流派中最能表现婆罗门教“正统”思想的流派。而此流派中的主要代表是商羯罗。商羯罗继承和发展了奥义书中的梵我关系理论和轮回解脱理论。认为梵是唯一不二的，是宇宙根本因，一切的本原。梵的存在是绝对的，并具有全知全能。全知是我，全能是幻。梵我本体同一，通过幻表现主观和客观世界。梵我本体是真实，幻现的世界非真实。众生由于不明不悟真实的梵我，而误执幻现的世界为真实，因而沉沦于苦海，流转于生死。

如何了幻归真，达到解脱？在商羯罗看来，根本的办法是获得关于梵我关系的真正知识，即认识到现象世界仅是梵的显现，梵是现象世界的产生，持续和毁灭的原因。获得了这种真正的知识也就消除了无明，复归于真，从轮回中摆脱

参见商羯罗：《梵经注》1，1，4；1，1，11。

出来。

商羯罗在《梵经注》中说：我们关于义务与非义务的知识依赖于圣典，关于一个行为好坏的知识也依赖于圣典。商羯罗所说的圣典，就是指的吠陀和奥义书。也就是说，商羯罗社会伦理思想的基本内容，是渊源于吠陀奥义书时期印度占主导地位的思想。这表明，商羯罗实际把对梵的正确知识看作是最高的道德行为，看作是破除无明，达到解脱的主要方法。商羯罗虽然主张以“智”来获取关于梵的知识，但也没有完全放弃“业”的方法。他在《梵经注》中认为，要想获得关于梵我关系的真正知识，进而达到解脱状态，就需要履行婆罗门教的种种义务，如自我抑制（包括身体的和意识的）等“美德”。显然，商羯罗把“智”和“业”都看作是最高的道德标准和解脱方法，虽然他对前者的重视甚于后者。

瑜伽派虽然传统上被看作印度六派哲学之一，但其体系中真正哲学理论的成分较少。此派的主要兴趣在于探讨一种纯宗教的反思实践，即常说的“瑜伽”。瑜伽派要求按照《瑜伽经》规定的修行方法来实现对心作用的抑制。抑制了心作用就达到了所谓“三昧”状态。当修行者达到了“无种三昧”（nirbija-s）时，就摆脱了生死轮回，达到了解脱。由此可见，瑜伽派把瑜伽行法看作是最高的道德标准和最终解脱的方法。它的伦理思想是典型的抑制主义。同时，也可以

见商羯罗：《梵经注》3，1，25。

吠檀多派亦称为“智弥漫差派”。它主要以领悟吠陀哲理为解脱方法。而通常所说的弥漫差派是以实施吠陀仪轨为解脱方法的派别，亦称为“业弥漫差派”。

参见商羯罗：《梵经注》3，4，27。

参见钵颠闍利：《瑜伽经》1，51及毗耶舍的注释。

看出瑜伽派和吠檀多派在伦理思想方面的差别，前者认为“瑜伽行法”为最高的道德伦理标准；后者认为“正确知识”为最高的道德伦理标准。

六派哲学中的胜论派、正理派、数论派、弥曼差派是在哲学理论上含有较多合理成分的派别。胜论派的极微论、正理派的逻辑学说、数论派关于自性转变的理论、弥曼差派对有神论的批判等等，在印度哲学史上具有重要意义。尽管如此，这几派的社会伦理思想却又毫无例外地反映了它们从不同的角度对婆罗门教的种姓制的支持与维护。

胜论派的主要经典《胜论经》的第六卷中论述了此派的伦理思想或道德标准。其要点是：(1) 应遵守婆罗门教的一般宗教规定，如沐浴、断食、梵行、布施等。(2) “邪恶在于伤害”，但可区分不同情况，根据敌对者的地位不同可以杀害对方或自杀。(3) 无自制的人即便吃了纯净的东西也不能解脱。人的行为可区分为动机可见的和动机不可见的，动机不可见的行为可以达到解脱。

正理派的社会伦理思想也和它的轮回解脱理论密不可分。正理派认为，要达到解脱就要消除错误的认识、过失、行为，生、痛苦。正理派此处的所谓“行为”指的是世俗的各种行为，其中既包括能导致较好轮回状态的行为，也包括导致坏的轮回状态的行为。但在正理派看来，只要行为能导致

见迦那陀：《胜论经》6, 2, 2。
见迦那陀：《胜论经》6, 1, 7—15。
见迦那陀：《胜论经》6, 2, 8。
见迦那陀：《胜论经》6, 2, 1。
见乔答摩：《正理经》1, 1, 2。

轮回就应消除。

数论派的社会伦理思想是以灭苦为中心。此派认为，苦主要有三种：依内苦、依外苦和依天苦。依内苦又分为身体的苦和精神的苦，身体的苦由身体的生理失调引起，精神的苦由欲望、愤怒、贪、爱、惧、嫉、忧等引起；依外苦由人、兽、鸟、虫等引起；依天苦由行星和自然力等的影响引起。

在数论看来，灭除这些苦，达到解脱就是最高的道德标准。而要做到这点，最根本的办法是反复修习数论派的二十五个“真理”（二十五谛），获得非我、非我所等绝对的认识。显然，数论派的社会伦理思想带有明显的禁欲主义性质。它灭苦的根本办法不是通过积极的人生努力去消除造成痛苦的种种实际原因，而是消极地要人们通过灭除“自我意识”来达到目的。

弥曼差派以吠陀的祭祀礼仪为研究对象。他们把吠陀奉为圣典，相信吠陀的正确性，相信祭祀行为的功效。与此立场相应，此派在伦理观念上的基本理论是：凡是吠陀上指明的行为就是正确的行为。而所谓吠陀上指明的行为主要是指传统婆罗门教的一系列宗教义务，其中自然也包括了苦行、禁欲等方面的内容。

总之，六派哲学中的胜论派、正理派、数论派、弥曼差派虽然在其哲学体系中包含有许多科学的因素，但在社会伦

参见自在黑：《数论颂》1及乔荼波陀等人作的注释。

参见自在黑：《数论颂》64。

参见闍弥尼：《弥曼差经》1，1，2。

理学说方面却大致与吠檀多派和瑜伽派一致，实际都主张维护种姓制，要求人们禁绝违背婆罗门教道德规范的欲望与行为。所不同的是：吠檀多派和瑜伽派中的这类思想成分在其整个理论体系中占有重要地位，与其哲学上的主体思想密不可分。而胜论派、正理派、数论派、弥曼差派的社会伦理观点则与它们各自哲学的主体思想处于一种松散或矛盾的关系中。

第三节 佛教、耆那教的社会伦理思想

佛教和耆那教不承认吠陀的权威，因而在印度称为“非正统派”。这两派的理论在许多方面都是与婆罗门教相对立的。在社会伦理思想上亦有着差别。

重视伦理问题是佛教学说的一个重要特点。佛教的许多基本理论，如“四谛”、“十二因缘”等学说中都包含了伦理思想。佛教“四谛”的理论认为造成人生痛苦的根本原因是人由于对世间事物的追求贪恋而产生的烦恼及业，而要灭苦就要消除产生人的“业”的欲望。灭苦的具体途径有所谓“八正道”。“十二因缘”的理论认为人生现象是互为因果或互为条件的。具体有十二个环节。在各个环节中最初的环节是无明，由无明起相继引生其后十一个环节。一旦按照佛教教义修行，斩断无明，其余十一个环节便会自动消灭。

“四谛”和“十二因缘”是佛教为出家信徒规定的较高的道德标准。对在家佛教徒则规定了较低的道德标准，即所谓“五戒”（不杀生，不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒）和临

时奉行的“八戒”（“五戒”加上：不眠坐高广华丽之床，不装饰打扮及观听歌舞，不食非时之食）。

在对待印度的种姓制问题上，佛教的社会伦理观点与婆罗门教的观点有所不同。婆罗门教坚决维护四种姓的不平等，佛教则持相反的态度。佛教（特别是早期佛教）认为人的高低贵贱并不是由于人的出身，而是由于人的行为。出身卑贱的人一样能成为贤人。不过，佛教反对种姓间的不平等是有一定限度的，它主要强调无论种姓高低都毫无例外地有权利加入佛教组织，修习佛法。佛教的种姓平等论仅是指佛教范围内的种姓平等。它的种姓平等论的出发点是为了把佛教的影响扩展到社会的各个阶层中去。佛教并不从根本上反对种姓制，它没有也不可能开展一场消除种姓制度的社会改革运动。然而尽管如此，佛教这种在一定范围内反对种姓不平等的观点还是有积极历史意义的，它毕竟在一定程度上对正统婆罗门教视为神圣的种姓制度有所触动。

耆那教理论体系中的社会伦理思想亦占较大比重，它的主要经典《谛义证得经》的一半篇幅（第六至第十章）都叙述了这方面的内容。

耆那教也有高的道德标准和低的道德标准。低的道德标准是五戒（不杀生、不妄语、不偷盗、不淫，不执著世间事物）。高的道德标准是“灭漏”。“漏”即身、语、意的行为

参见《俱舍论》卷第十四；《大乘义章》卷第十二。

《别译杂阿含经》卷第五中说：“不应问生处，宜问其所行，微木能生火，卑贱生贤达。”《长阿含经》（小缘经）中说：“汝今当知，今我弟子，种姓不同，所出各异，于我法中出家修道，若有人问：汝谁种姓，当答彼言：我是沙门释种子也。”

参见乌玛斯伐蒂：《谛义证得经》7，1。

产生的业的物质流入“命我”(灵魂),从而束缚它,使之不得解脱。因此,必须灭漏,才能解脱。《谛义证得经》提到的控制漏的方法主要有六项,即:监护、谨慎、法、随观、克服痛苦,好的行为。

在对待印度种姓制的态度上,耆那教大致与佛教类似,即既对各种姓间的固定关系不满意,但又并不想根本铲除种姓制,它反对的只是婆罗门教的至上地位。仅仅在这种意义上,它反对种姓间的不平等。

第四节 顺世论的社会伦理思想

如同在一般的哲学理论上顺世论提出了与印度其它哲学流派有较大差别的观点一样,在社会伦理思想上它也表明了一种印度哲学史上独一无二的立场。

如上所述,了解顺世论的哲学观点主要依靠其它派别的转述。它的伦理思想当然也不例外。摩陀婆(Madhva)在《摄一切见论》中曾这样叙述顺世论的伦理观点:人的唯一目的就是通过感官的快乐来进行享受。不能因为快乐总是与某种痛苦混杂在一起就说它们不能称为是人的目的。人的智慧就在于尽可能地享受纯粹的快乐并避开必然伴随着它的痛苦。人本能地认为享乐是适宜的。由于快乐伴随着痛苦就抛弃它,是蠢人的推理。有哪个想得到稻子的人看到稻子带有外皮和灰尘就抛弃它呢?对待人的生存也如此。当生命存在

参见乌玛斯伐蒂,前引书6,1—18;7,1;8,1,2。
参见乌玛斯伐蒂,前引书9,1—18。

时，让人幸福地生活吧。

商羯罗的《摄一切悉檀》论述了顺世论的如下观点：聪明人应该通过（从事）农业、养牛、（经）商、政治管理等合适的可见（生活）方式来享受此世的快乐。

除此之外，在克里希那·弥尸罗的《觉月初升》和一些佛教典籍中也可以见到类似的记述。这些记述尽管由于是转述或攻击顺世论的观点，因而有歪曲顺世论实际理论的可能，但我们毕竟还是可以从看出顺世论伦理观点的基本倾向，即它肯定了人们追求幸福生活的正当要求，反对种姓制的不平等，反对压抑人的许多正当欲望的禁欲主义。

顺世论的这种伦理思想是与它在哲学上的坚定反宗教唯心主义立场密切相关的。它继承了奥义书中的世界的物质本原理论，认为“四大”（地、水、火、风）是世界的基础。认为物质世界是客观存在的。他们说：没有天堂，没有最后解脱；四种姓、人生阶段等规定的行为不产生任何真实的业果；所有为死者所举行的仪式在任何地方都是不可能产生效果的。

显而易见，顺世论既然坚定地承认物质世界的实在性，它就要否定轮回解脱理论。如果否定轮回解脱的理论，它就必然也要否定苦行、禁欲主义等消极的伦理观念。因为讲苦行、禁欲是期望来世获得好的果报。如果来世被证实不存在，轮回解脱理论被证实不能成立，苦行、禁欲等等自然也就失去

见摩陀婆：《摄一切见论》。
见商羯罗：《摄一切悉檀》15。
参见商羯罗：《摄一切悉檀》1。
参见摩陀婆：《摄一切见论》。

了价值。剩下的唯一选择只能是对现实世界中幸福生活的追求，这种追求被看成是符合人的本性的事情。

顺世论所主张的这种伦理观点是对吠陀和奥义书中就出现的类似观点的发展。它反映了印度古代下层劳动人民中自然产生的反种姓不平等和反宗教的情绪，它在促使人们更好地认识自然，努力摆脱自然压迫和社会压迫方面是有积极意义的。但在古代印度这样一个宗教势力强大的社会环境中，顺世论的社会伦理思想与它的其它哲学理论一样，发展是极为困难的。

第五节 结 论

从上所述，可作如下归纳：印度古代的社会伦理思想主要有两种不同类型。一种类型认为：人们应互相友爱，积极进取，追求社会生活中的幸福。正当的享乐是合乎人本性要求的，是最大的善。另一种类型认为：人应无条件地抑制自己的欲望，包括人的许多正当生理要求。要通过苦行、瑜伽、非暴力等方式来“净化”自己的身体行为、言语和意识，使自己彻底摆脱对外物的追求。如不这样作，就是最大的恶。

前一种类型的社会伦理思想是彻底反婆罗门教和反种姓制的，反映了古印度下层人民的要求和愿望。它部分地见于吠陀和奥义书，但主要为顺世论所倡导。这种伦理思想是与唯物主义哲学相关联的：既然地、水、火、风等物质性的元素是世界的基础，现实世界不是虚无的，宗教中的来世不存在，那么，人们追求世间幸福就合乎自然和人的本性，也就

合乎人的道德伦理。

后一种类型的社会伦理思想在吠陀、奥义书及法典等中就已具有相当大的影响。后世的印度哲学各派除顺世论外都接受了它，但接受的程度却有所不同。一般来说，苦行、非暴力、禁欲主义等思想是与轮回解脱、世界虚幻等理论相关联的。轮回理论把造成轮回的原因归结为人的欲望或人对外物的追求，归结为人不能认识世界之不实。因此，只有禁欲、只有消除人们以为外部世界是实在的无明，才能达到宗教上的解脱。轮回解脱、世界不实的理论在吠檀多派、瑜伽派、佛教等派中占有主导地位。因而，苦行、禁欲主义等伦理观念在这些派别中也根深蒂固。胜论派、正理派、数论派虽在其理论的许多方面具有科学因素，但是也未能完全摆脱传统宗教理论的影响，或多或少地在其体系中纳入了轮回解脱的思想。与此相应，它们在伦理学说上也接受了禁欲主义等理论，只不过这些理论相对来说在它们总的体系中不是主要成分。

在印度古代思想的发展过程中，虽然存在着上述两种不同类型的伦理观念，但从总体上看，第二种类型的伦理思想始终占据着主导地位。这种伦理思想之所以能在印度思想史上占据主导地位，之所以迄今还有巨大的影响，是因为它一方面以种姓制为基础，另一方面对种姓制有重要的维护作用。它在客观上要人们消极地忍受来自社会和自然的压迫，把这种忍受说成是美德。这种伦理思想长期对印度社会的发展起着消极作用，至今仍是印度人民争取社会民主、国家繁荣昌盛进程中的障碍。

史料编

一 吠陀

吠陀赞歌为数众多。此处选译了很少一部分。其中除了《梨俱吠陀》10, 90 和 10, 129 译出了全文外, 其余仅摘译了部分内容。所有译文均根据 A .A .麦克唐奈 (Macdonell) 的《吠陀文选》(A Vedic Reader, 牛津大学出版社 1981 年版) 一书中所载的梵本译出。文中标题为译者所加。

(一) 火神阿耆尼

3 . 通过 (火神) 阿耆尼, (人们) 获得财富, 日日幸运, (并具有) 英雄的荣耀。

4 . (火神) 阿耆尼, 崇拜 (与) 祭祀 (的对象)! 你环绕一切 (方面), 在众神中亦是如此。

5 . 愿 (火) 神阿耆尼 (作为) 神明的保护者, (作为) 最光彩荣耀之实在, 与众神一起到来。 (《梨俱吠陀》1, 1)

(二) 雷神或战神因陀罗

2 . 他使动荡的大地坚定, 他使颤抖的群山安宁; 他赋予

(人们)更广阔的空间；他支撑着天。人们啊！他就是因陀罗。

6. 关于这可怕的(因陀罗, 有人)问：“他在哪里？”关于他, (人们还)说：“他不存在。……”

7. 马、牛、部族、一切战车都在他的控制之下；他创造了太阳, 创造了黎明；他是水的引导者。人们啊！他就是因陀罗。

9. 没有他, 人们不能获胜；当战斗时, (人们)寻求他的帮助；他敌的过任何对手, (他可以)移动(本来)不能移动之物。人们啊！他就是因陀罗。

13. 甚至天与地在他面前也低头；甚至(高)山在他的强烈(霹雳)前也颤抖。他(被人们)看作是苏摩酒的饮用者, 臂中带有雷电, 手中持有雷电。人们啊！他就是因陀罗。
(《梨俱吠陀》2, 12)

(三) 晓神乌莎斯

1. 这(人们所)熟悉的(和)最经常(出现的)东方之光, 从黑暗中清晰地显露出来。愿这晓(神)——天的女儿——光辉远照, 为人们指明道路。(《梨俱吠陀》4, 51)

(四) 水神阿帕斯

1. 水(神)以大洋为其首领, (来)自海中, (具有)净化(功力), 有雷电的、威力无比的因陀罗为其开路。愿这些水神帮助我。

2. (来)自天空、在沟渠中流动、自然荡漾的水(神), 清洁(并具有)净化(功力), (他们)以大洋为归宿。愿这

些水神帮助我。(《梨俱吠陀》7, 49)

(五) 太阳神苏里亚

4. 天空中的金色瑰宝, 远远地升起。(他的) 目标(十分) 遥远, 迅速向前照耀。让依(太阳神) 苏里亚而起的人们达到他们的目的并劳动吧!(《梨俱吠陀》7, 63)

(六) 司法神伐楼那

3. 我询问那(有关) 罪恶(之事)。啊! 伐楼那, (我) 希望了解。为了询问, 我接近智者。贤哲们对我说同样的(话): “伐楼那(神) 在对你生气。”(《梨俱吠陀》7, 86)

(七) 原人歌

1. 原人(有) 千头、千眼(和) 千足。他在各方面都覆盖着地。并超出(地) 十指。

2. 原人就是这一切,(是已经) 存在的(事物) 和(将要) 存在的(事物), 还是主宰不朽者,(并且) 超越依食物成长者。

3. 这就是他的伟大, 而且原人(甚至) 比这更强。他的四分之一是所有存在(物), 他的四分之三是天上的不朽。

4. 原人带着四分之三上升, 他的四分之一又在此(世) 出现。由此(处, 他) 向各方发展, 向着进食者与不进食者(发展)。

5. 从他(那里), 生出毗罗迦(王), 原人(又在) 毗罗迦(王) 之上。当出生时, 他在后面和前面(都) 超越了地。

6 . 当众神以原人为祭品进行祭祀时，春天是其酥油，夏天（是其）柴薪，秋天（是其）祭品。

7 . 最先生出的原人被灌洒，在草垫上进行祭祀。与他（在一起的还有）祭祀的众神，沙蒂耶神，以及众仙。

8 . 从那供奉齐全的祭祀，聚集起奶酪，造出了那空中的、森林中的和村落中的牲畜。

9 . 从那供奉齐全的祭祀，产生了梨俱（赞诵）、娑摩（歌咏）。韵律由此产生。耶柔（祭语）由此产生。

10 . 由此生出马和（所有）有两排牙齿的（动物），由此生出牛，由此生出山羊和绵羊。

11 . 当分解原人时，（他可）分成多少块？他的嘴是什么？双臂是什么？两腿（和）两足称为什么？

12 . 婆罗门是他的嘴；（他的）双臂成为刹帝利；他那两腿即是吠舍；从（其）两足生出首陀罗。

13 . 月亮由（原人的）心（意）产生；太阳由（其）两眼产生；由（其）嘴生出因陀罗（雷）和阿耆尼（火）；由（其）气息生出伐由（风）。

14 . 由（原人的）肚脐生出空（气）；由（其）头演化出天；由（其）两足（出现）地；由（其）耳（出现）方位。世界就这样造成了。

15 . 他的围栏是七（根）；制成的柴捆（的数目是）三个七（相加）。当众神进行祭祀时，原人被缚住（作为祭祀的）畜牲。

16 . 众神以祭祀（向作为受）祭者（的原人献）祭祀。这些是最初的法。（祭祀中的）那些力量到达天上，在那里，有

先前的沙蒂耶众神。（《梨俱吠陀》10，90）

（八） 无有歌

1. 那时，既没有“无”，也没有“有”；既没有空（气），也没有它外面的天。什么被包含着？在什么地方？在谁的庇护之下？是否有深而无底的水？

2. 那时，既没有死，也没有不死。没有夜（与）昼的标记。彼一靠自己的力量无风地呼吸。在此之外，没有其它东西。

3. 最初，黑暗被黑暗所掩盖。这一切都是无法辨别的水。生者为空虚所遮盖。彼一通过炽热之力而产生。

4. 最初，爱欲出现于其上，它是心（意）的最初种子。智者以智慧在心中探索，“有”的联系在“无”中被发现。

5. 他们（智者）的绳（尺）伸展过去，有在下（者），（还是）有在上（者）？（那里）有持种子者，（也有）力量。自力在下，冲动在上。

6. 谁确实知道？谁在此表明过？这（世界）由何处产生？这创造从哪里（来）？众神是随着这（世界）创造后（才出现的）。那么，谁知道（世界）由何处产生？

7. 这造作是从哪里出现的？或是（他）造的，或不是。他是这（世界）在最高天上的监视者，仅他知道，或（他也）不知道。（《梨俱吠陀》10，129）

二 奥 义 书

印度被称为奥义书的典籍数目极多,大约有二百多种。本书中选译了十几种奥义书,除《蛙氏奥义书》外,均为节译。译文根据S·拉达克里希南(Radhakrishnan)的《主要的奥义书》(The Principal Upanisads,伦敦,1953年)一书中所载的梵本译出。

(一) 广林奥义书

1.最初,此(处)唯有阿特曼,(以)原人的形态(展示出来)。这(阿特曼)环顾四周,除自我外,别的什么也见不到。他最初说:“我是”。因而,出现了“我”的名称。因而,即便(是)现在,(当人)说话(时,都)先说:“这是我”,然后说其它他所具有的名称。由于在这一切之前,他烧毁了所有的罪恶,因此,他是原人。

5.他(阿特曼)知道:“我就是这创造,因为我产生了这一切。”这样,创造就产生了。确实知道(这的人就)出现在了那(阿特曼)的创造(中)。

10.最初,此(处)唯有梵。他仅这样理解自己:“我是梵”。因此,他成为一切。哪个神领悟了这,就成为他,仙人亦如此,人亦如此。……谁认识到了“我是梵”,就成为这一切……。(《广林奥义书》1,4)

20.如同丝从蜘蛛(口中)吐出,小火花从火(中)产生一样,从这阿特曼产生一切气息,一切世界,一切神,一

切存在（物）……。 (《广林奥义书》2, 2)

1 .确实存在两种梵的形式：有形体的和无形体的，有生灭的和无生灭的，静止的和非静止的，此有的和彼有的。 (《广林奥义书》2, 3)

5 .……应当看、听、思考、冥想阿特曼。确实，通过对阿特曼的看、听、思考（和）领悟，这一切就被认识了。 (《广林奥义书》2, 4)

13 .……行善者成善，行恶者成恶。…… (《广林奥义书》3, 2)

15 .他位于一切存在（物）中，居于一切存在（物）内，没有什么（能）认识他，他的身体就是一切存在（物），他从内部控制一切存在（物），他（就）是你的自我（阿特曼），是内部的控制者，不朽者。……

23 .……（他）不被看（却是）看者，不被听（却是）听者，不被认知（却是）认知者，不被领悟（却是）领悟者，除他之外，没有看者，除他之外，没有听者，除他之外，没有认知者，除他之外，没有领悟者。他（就）是你的自我（阿特曼），是内部的控制者，不朽者…… (《广林奥义书》3, 7)

8 .……（不灭者梵是：）不粗，不细，不短，不长，不（似火）红，不（似水）湿，非影，非闇，非风，非空，无粘着，无味，无嗅，无眼，无耳，无语，无意（心），无光，无气，无口，无量，无内、无外。他无所食，并不为它物所食。 (《广林奥义书》3, 8)

8 .……认识梵者，直升天界，获得解脱。 (《广林奥义

书》4, 4)

15那阿特曼 (应被描述) 为“不是这个, 不是这个”。(阿特曼) 不被领悟, 因为 (他) 不能被领悟, 不被毁灭, 因为不能被毁灭, 不被系缚, 因为不能被系缚, (他) 是自由自在的, 不遭受 (痛苦) 的, 不被伤害的. (《广林奥义书》4, 5)

3 (人应) 实施 (以下) 这三种 (行为): 自制, 施与, 同情, (《广林奥义书》5, 2)

2我们听到仙人 (这样) 说: “ (人死后) 或进入神道, 或进入祖道。” (《广林奥义书》6, 2)

(二) 歌者奥义书

1 . 这整个世界 (都是) 梵。

3 . 这是我心中的阿特曼, 小于米粒或麦粒, (小于) 芥子, (小于) 黍粒或黍粒核。这是我心中的阿特曼, 大于地, 大于气, 大于天, 大于这些世界。(《歌者奥义书》3, 14)

4 . 苦行, 布施, 正行, 不伤害, 实语, 这些是那 (祭司应有) 的天赋 (品行)。(《歌者奥义书》3, 17)

1最初, 此 (处) 是无。它成为有, 并成长, 变成一个“安荼”(蛋状物), 它周年成熟 (后) 破开, 出现 (两片) 卵壳, (一片) 是银的, (另一片) 是金的。

2 . 银的那 (卵壳) 是大地, 金的那 (卵壳) 是天空, 外膜为群山, 内膜为云雾, 脉管为河流, 液汁为海洋。(《歌者奥义书》3, 19)

1 . 风确是一摄入者。火熄灭时归于风, 太阳落时归于风,

月亮没时归于风。

3. 现在,就自我(来进行考察):气息确是一摄入者。当(人)睡觉时,言语归入气息,视(力)归入气息,听(力)归入气息,心(意)归入气息。因为气息确实摄入所有这一切。(《歌者奥义书》4, 3)

2. 在这(祭)火中,……由于那(众神)的恩赐,(死后之人进入月亮,)出现苏摩(月)王。(《歌者奥义书》5, 4)

2. 在这(祭)火中,众神恩赐苏摩(月)王,由于那恩赐,出现雨。(《歌者奥义书》5, 5)

2. 在这(祭)火中,众神恩赐雨,由于那恩赐,出现食物。(《歌者奥义书》5, 6)

2. 在这(祭)火中,众神恩赐食物,由于那恩赐,出现精子。(《歌者奥义书》5, 7)

2. 在这(祭)火中,众神恩赐精子,由于那恩赐,出现胎儿。(《歌者奥义书》5, 8)

1. 这为子宫围住的胎儿,在中间(孕育)十或九个月,然后出生。(《歌者奥义书》5, 9)

7. 此(世)行善(者)将得善生:或生为婆罗门,或生为刹帝利,或生为吠舍。而此(世)行恶(者)将得恶生:或生为狗,或生为猪,或生为贱民。(《歌者奥义书》5, 10)

2. ……“有”怎么能生于“无”?……(与此相反),最初仅是“有”,唯一不二。(《歌者奥义书》6, 2)

4. ……整个(世界)以那(精微之物)为自我,他是实在,他是阿特曼,他就是你……(《歌者奥义书》6, 9)

2. 心思确实是这（一切）结合的中心；心思是阿特曼；心思是支撑者；（应）崇拜（或冥想）心思。（《歌者奥义书》7, 5）

1. 水确实大于食物（地），正是水呈现出这地上的（不同）形态，（呈现出）大气、天空、群山、众神与人，牲畜和鸟，草与树，野兽与虫，蝇及蚁。水确实是（所有这一切的）形态。（应）崇拜水。（《歌者奥义书》7, 10）

1. 火（热）确实大于水。……人们说：有闪电，有雷，因而（才）有雨。火确实先表明了这，并创造了水。（应）崇拜火。（《歌者奥义书》7, 11）

1. 空间确实大于火。在空间中，（存在着）太阳和月亮、闪电、星星（以及）火。通过空间，（人）呼叫；通过空间（人）听闻；通过空间，（人）回答。（人）在空间中享乐；（人）在空间中痛苦；（人）在空间中生；（人）对着空间生。（应崇拜）空间。（《歌者奥义书》7, 12）

2. ……阿特曼确实就是所有这（世界）。看到这（的人），想到这（的人），领悟到这（的人）就在阿特曼中（有）快乐，在阿特曼中（有）高兴，在阿特曼中（有）同一，在阿特曼中（有）欢喜，他（们）就成为自制者，就在一切世界中具有无限的自由。但那些不这样想（的人），就（将具有）依他（性），他（们）就存在于可灭的世界（中），在所有的世界中，他（们）都没有自由。（《歌者奥义书》7, 25）

1. ……气息（产生）于阿特曼，希望（产生）于阿特曼，记忆（产生）于阿特曼，空间（产生）于阿特曼，火（产

生)于阿特曼,水(产生)于阿特曼,出现与消失(产生)于阿特曼,食物(产生)于阿特曼,力量(产生)于阿特曼,理解(产生)于阿特曼,冥定(产生)于阿特曼,心思(产生)于阿特曼,决定(产生)于阿特曼,意(产生)于阿特曼,言语(产生)于阿特曼,名称(产生)于阿特曼,曼陀罗(产生)于阿特曼,羯磨(产生)于阿特曼。确实,所有这(世界万有都产生)于阿特曼。(《歌者奥义书》7,26)

1. (从师学习吠陀后回到)家中(之人),在一圣洁之处(继续)学习己之所学(吠陀等),并获功德(之人), (那些把其)一切感官都凝定于阿特曼(之人), (那些)在圣洁之地以外的其他地方对一切生物(都)不伤害(之人),那些一生都这样生活(之人)到达梵界。不再返回!不再返回!(《歌者奥义书》8,15)

(三) 他氏奥义书

1. 阿特曼确实是这(一切),最初,唯一不二。.....他(阿特曼)想:“现在让我来创造世界吧。”

2. 他(阿特曼)创造了这些世界,水、光线、死.....。这水高于天空,天空是其支撑(物),光线是大气、死是地。.....

3. 他(阿特曼)想:“这里是世界,现在让我来创造这些世界的监护者吧。”从水自身,他使(原)人(生)出,(并)给(他)以形态。(《他氏奥义书》1,1)

1. 他(阿特曼)想:“这里是世界及其监护者,让我给他们制作食物吧。”(《他氏奥义书》1,3)

1. “这是谁？”“我们（把他作为）阿特曼崇拜。”“哪个是阿特曼？”借助于他（人可以）看，或借助于他（人可以）听，或借助于他（人可以）嗅味，或借助于他（人可以）说话，或借助于他（人可以）识别甜与不甜。

3. 他是梵天，他是因陀罗，他是生主，他是所有这些神。而且，这五大元素，（即：）地、风、空、水、火……以及那些卵生的、胎生的、湿生的、种（芽）生的（生物），……动的、飞的和静止的（事物），所有这些都由识指引，建立于识之中。世界由识指引，支撑物是识，梵天是识。（《他氏奥义书》3, 1）

（四） 鹪鹩氏奥义书

1. 在读完吠陀后，老师教导学生说：“要说真话，按‘法’行事，不要忽略（每日的）诵读，……不要忽略真理，不要忽略‘法’，不要忽略康乐，不要忽略成功，不要忽略学习与教导，不要忽略对神和祖先的义务。”（《鹪鹩氏奥义书》1, 11）

1. ……从这阿特曼，产生空，从空（产生）风，从风（产生）火，从火（产生）水，从水（产生）地，从地（产生）草，从草（产生）食物，从食物（产生）人。……（《鹪鹩氏奥义书》2, 1）

（五） 伊莎奥义书

5. 他（最高我或大我）既动又不动；他既远又近；他既在所有这一切之内，又在所有这一切之外。

7. 在认识到所有的事物都是自我（阿特曼）的（人）那里，（在）这看到了同一（的人那里，还能有）什么迷误和痛苦呢？

（六） 由谁奥义书

3.那些（说他们）理解了（梵或阿特曼）的（人）并没有理解（它）；那些（说他们）没有理解（梵或阿特曼）的（人）却理解了（它）。

5. 如果此处的（人）认识了（梵），那么，（此处）就有真理，如果此处的（人）不认识（梵），那么，（此处就有）巨大的损失。（因此，）由于智者在一切事物中看到了（实在，他们）就在离开此世时成为不朽者。（《由谁奥义书》2）

（七） 迦塔奥义书

18. （阿特曼）不生，（亦）不死。他不从任何东西中产生，任何东西（亦不从他那里产生）。（阿特曼）是不生的、常住的（和）持久的、原初的。当身体毁坏时，他不毁坏。

20. 比小的（东西）小，比大的（东西）大。阿特曼位于生物的心中》.....

22. 由于认识到了阿特曼是有身中的无身，是不定中的定，是伟大的，遍在的，因此智者就不（会）悲伤了。

23. 这阿特曼不（能）通过教诲而获得，（亦）不（能）通过智力（和）多闻（获得）。.....（《迦塔奥义书》1, 2）

15. （阿特曼）无声、无触、无色、不朽。与此类似，（他）无味、常住、无香、无开端、无终结、超乎大、持久。

认识到这（上述特点的人就可）从死亡的嘴中逃脱。（《迦塔奥义书》1, 3）

2. 幼稚（之人）追求外部（世界）的快乐，他们步入宽阔的死亡之网。然而，（可）识别不朽性的智者不在此（世）的不定（物）中寻求恒定（之物）。

10. 任何在这里的东西，就在那里；在那里的东西又在这里。……（《迦塔奥义书》2, 1）

8. 那在众睡者中的醒者，那构成一个个欲望者，确实是纯净的，他就是梵，被称为不朽者。所有的世界居于他之中。没有什么（能）超出他。这就是那。

12. 那个（一切的）控制者，一切事物的内我（阿特曼），使（自己的）一种形态呈现为多种……。 （《迦塔奥义书》2, 2）

10. 当五（感官的）认识（作用）与意一起停止（正常流动）时，觉（自身）亦不再活动。这被称为最高状态。

11. 这种对感官的稳固控制被称为瑜伽。……（《迦塔奥义书》2, 3）

（八） 疑问奥义书

7. 如同鸟（要）依于树，（把树）作为休止处一样，……这里的一切事物亦要依于最高我（，把他作为休止处）。

10. 那认识了无影的、无身的、无色的、纯净的、不朽的（阿特曼之人，也就）确实达到了最高的（和）不朽的（实在）。……（《疑问奥义书》4）

(九) 秃顶奥义书

1. 梵天 (是) 众神 (中) 最先产生的, (他是) 一切 (事物) 的创造者, 世界的保护者。他 (教授了) 梵的知识……

4. ……正如梵的认识者所说的, 应知道两种知识: 上 (知) 和下 (知)。

5. 在这中, 下 (知) 是梨俱吠陀, 耶柔吠陀、婆摩吠陀、阿达婆吠陀, ……上 (知) 是借助于它, 不朽者可被领悟的 (知识)。

7. 如同蜘蛛吐丝, 如同草生长在地上, 如同毛发 (生长) 在人的头上 (和) 身体上一样, 从那不朽者生出一切 (事物)。(《秃顶奥义书》1, 1)

3. 从那 (最高梵) 生出气息 (生命)、意、所有的感官以及空、风、火、水、地。(最高梵是) 一切 (事物) 的支撑者。(《秃顶奥义书》2, 1)

12. 梵确实是这不朽者。在前是梵, 在后是梵, 在右在左 (亦是梵)。(梵) 在下和在上伸展。梵确实是这一切。他是最伟大的。(《秃顶奥义书》2, 2)

9. 认识那最高梵的 (人) 变成梵。在他的家庭中, 没有不认识梵的人出生。他超越痛苦, 超越罪恶, ……他变成不朽者。(《秃顶奥义书》3, 2)

(十) 蛙氏奥义书

1. 唵, 此字就是这一切。其释 (如下): 过去、现在 (和) 未来一切仅是唵字。在三时之外者亦仅是唵字。

2. 一切确是此梵，此阿特曼（即）是梵，这同一阿特曼有四足。

3. 醒位是（可）认识外部（事物的状态），（它有）七支，十九口，享用（体验）粗大（之物）。（这些）为一切人所具有，是第一足。

4. 梦位是（可）认识内部（事物的状态），（它有）七支，十九口，享用（体验）细微（之物）。（它）产生于光辉（或由光辉所构成），是第二足。

5. 那种（人）没有任何欲望，不见任何梦境的睡眠即是熟眠。熟眠位是成为一体（的状态），是认识之积聚，由喜所造，享用（体验）喜，（以）心思为口。（此种）慧（或智）为第三足。

6. 此即一切的主宰者，此即一切的知者，此即内部的控制者，此即一切的根源，众生的生与灭。

7.（第四位）不是（可）认识内部（事物的状态），不是（可）认识外部（事物的状态），不是（可）认识（内部事物与外部事物）二者（的状态），不是认识之积聚，不是识，不是非识。（它是）不可见，不可说，不可把握的。（它）无相，不可思议，不可名。（它是）一我观念的核心，（是世界）解体（时）所要归入（处），（它是）寂静的，仁慈的，不二的。（它）被认为是第四（足）。它是阿特曼，它应被认知。

8. 此即阿特曼，是唵字的本质，是最上的要素。足是要素，要素是足，即：阿音、乌音、摩音。

9. 醒位为一切人所具有，阿音为第一要素，或因其获得（作用），或因其有初（性质）。那认识到这的（人）确实（可

满足)一切欲望,并且成为第一。

10. 梦位产生于光辉(或由光辉所构成),乌音为第二要素,或因其上升,或因其居中(第二)。那认识到这的(人)确实上升,认识持续,并(能)变成平等。不知梵者不生于其家。

11. 熟眠位是(一种)慧(或智)。摩音为第三要素,或因其度量(作用),或因其归入(作用)。那认识到这的(人)确实(可)度量(即认识)这一切,并(可将所有这一切)归入(自身)。

12. 第四(位)无音,不可说,(是世界)解体(时)所要归入(处),(它是)仁慈的,不二的。此唵字即我。那认识到这的(人将)以其自我进入阿特曼

(十一) 白骡奥义书

7. 高于这(世界)的是梵。(这)最高的,伟大的(梵)随众生的身体藏于其中。认识(梵)这一所有(事物)的包容者(或)主宰者,就(将)变得不朽。

9. 没有什么高于他,没有什么小于他,没有什么大于(他),(他)如树而立,立于天上。由于他,由于(这最高)者,整个这(宇宙变得)充实。

10. 那高出此(世)者无形无苦。那认识到这的(人)变得不朽。其他(人)则要经历磨难。(《白骡奥义书》3)

16. 这(最高我)是一切的创造者、一切的知者、自我产生者、认识者、时间的作者、性质(的具有者)、一切(事物)的理解者、自然与精神的主宰者、性质的主宰者、世俗

存在之因、解脱之因、(世界)持续之因、(人的)束缚人因。
(《白骡奥义书》6)

(十二) 乔尸多基奥义书

13. 当(人)以言语(的器官)说话时,以眼看时,
.....以耳听时,用心想时, 这梵确实放出光辉。
(《乔尸多基奥义书》2)

8. 他(最高我)是世界的保护者; 他是世界的统治者;
他是世界的主宰者; 他是我的阿特曼..... (《乔尸多基奥义
书》3)

(十三) 慈氏奥义书

2. (除最高我之外,) 确实还存在着另外一个不同的
(我), 称为元素我(即个我或小我), 他受白(或)黑业果的
影响, 投入善或恶胎。这样,(他的生活)历程就或是向下的,
或是向上的, 他(将)受两两相对之物的作用。

3作者即是元素我, 而那(引起)作的则是内在我。
.....元素我被内在我所克服,(因为元素我)有许多性质。.....
(《慈氏奥义书》3)

3. 确实(有)两种梵: 有形的(梵)与无形的(梵)。那
有形的(梵)是不真实的, 而那无形的(梵)则是真实的。.....

8. 这阿特曼确实是主宰者,(他是)仁慈的, 真实的, 威
严的,(他是)创造的主宰者, 一切的创造者.....

11. 这阿特曼的最高形态确是食物。因为这生命(气
息)由食物构成。如果(谁)不吃(食物), 他将成为一个不

(能)思想,不(能)听,不(能)触,不(能)看,不(能)说,不(能)闻(气味),不(能)尝(味道)的人。……

15. 确实(有)两种梵:有时间的(梵)与无时间的(梵)。先于太阳的是无时间的(梵),他没有部分;以太阳(为开端的)是有时间的(梵),他有部分。……

17. 最初,此(处)是梵。(他是)无限的一。在东面是无限,在南面是无限,在西面是无限,在北面是无限,在上面和下面(是无限),在各个(方面)都是无限。……最高我(梵)是不可理解的,无限的,不被产生的,不可被推论的,不可思议的……这(最高我)是一。那认识了这的(人)达到一中之同一。

18. 调息、制感、静虑、执持、观慧、等持被称为六支(或六分)瑜伽。

22. (有人)在别处说过:“确有两种被冥想的梵:(有)声的(梵)与无声的(梵)。只有通过(有)声的(梵),无声的(梵才能)显露。此处,声即唵。……”(《慈氏奥义书》6)

(十四) 苏巴拉奥义书

1. (最初,)既不是有,也不是无,也不是有无。从那(状态)产生出黑暗,从黑暗(产生出)细微元素,从细微元素(产生出)空,从空(产生出)风,从风(产生出)火,从火(产生出)水,从水(产生出)地。(然后)出现安荼(蛋状物)。那(安荼)经一年孵化,裂成两半,在下的(一半)成地,在上的(一半)成天,在(两半)中间(有)具神性

的人。这人（有）千头、千眼、千足、千臂。他创造了最初的（众生，并控制）众生的死亡……（《苏巴拉奥义书》1）

1……那认识到（梵是）不生、不被生、不（在别的任何东西中）被建立、无声、无触、无色、无味、无嗅、不灭……之（人）成为梵……（《苏巴拉奥义书》4）

15. 他（阿特曼或梵）是全知的，是一切的主宰者，是一切的统治者，是内在的精神，是一切的根源……（《苏巴拉奥义书》5）

（十五） 帕伽拉奥义书

10. 如同水倒入水中，奶（倒入）奶中，酥油（倒入）酥油中就（各自）变成无差别（之物）一样，个我（与）最高我（汇在一起时）亦同样（无差别）。（《帕伽拉奥义书》4）

三 顺 世 论

顺世论本派的系统典籍没有流传下来。人们目前对顺世论的了解主要依靠其他派别哲学家的转述。本节选译了商羯罗 (Saṅkara) 的《摄一切悉檀》(Sarva-siddhānta-saṅgraha) 和摩陀婆 (Madhva) 的《摄一切见论》(Sarva-darsana-saṅgraha) 两篇典籍中有关顺世论的部分内容。译文根据 S. 拉达克里希南 (Radhakrishnan) 和 C. A. 摩尔 (Moore) 编的《印度哲学史料集》(A Source Book in Indian Philosophy, 伦敦, 1957 年) 一书中的英译本译出。

(一) 摄一切悉檀

1. 根据顺世论者的观点, 唯有四元素——地、水、火、风是最终的本原, 不存在其它的 (可作为本原之物)。

2. 唯有 (可) 被知觉之物存在, 不可知觉之物不存在, 因为它从未被感知过。甚至相信不可见物的人们也从不说不可见物被感知。

3. 如果很少被感知之物被当作未被感知之物, 那么人们又怎么能称之为未被感知之物呢? 永不被感知之物, 如兔角一类事物, 如何能是一种存在物呢?

4. 其他 (思想派别) 不应根据幸福和痛苦来设想 (有) 法与非法 (的存在), 人是根据自然 (本性) 而幸福或痛苦的, 不存在其它的原因。

5. 谁装饰孔雀? 或者, 谁使布谷鸟歌唱? 这里除自然而

外，不存在其它的原因。

6. 灵魂（阿特曼）不过就是身体，它由以下一些短语表明的特性所描绘：“我胖”，“我年轻”，“我长大了”，“我老了”，等等。它不是什么不同于那（身体）的东西。

7. 在无精神性的元素的变化中所发现的意识之产生就如同红颜色从槟榔子和石灰的结合中产生一样。

8. 没有不同于此（世）的世界，没有天堂，没有地狱。湿婆的区域一类地方是由其他思想派别的愚蠢骗子们编造出来的。

9. 天堂中的享乐就在于：吃好吃的东西，与年轻女人在一起，享用精美的衣服、香料、花环、檀香糊等等。

10. 地狱中的痛苦即是由敌人、武器、疾病所造成的麻烦。解脱就是死亡，它是生命的结束。

11. 因此，智者不应为那（解脱）费心，只有蠢人才使自己被苦行、断食等所折磨。

12. 贞洁和其它一类（宗教）信条是由聪明的弱者所制定的。……

13. 庙宇、供水房、池塘、井、休息处一类（设施）的修建，只能受到旅行者的赞扬，不（会）受到其他的（什么存在者赞扬）。

14. 毗诃跋提认为：火祭、三吠陀、三叉木杖、用灰涂身是那些缺乏智慧和勇气之人的谋生之道。

15. 智者应通过（从事）农业、养牛、（经）商、政治管理等合适的可见（生活）方式来享受此世的快乐。

(二) 摄一切见论

斫婆伽（顺世论）的主张确实难以根除，因为大多数人都赞成这种流行的歌谣：

当生命属于你时，愉快地生活吧！

没有什么能逃出死神的眼睛。

一旦我们的身躯被烧灭，

它又如何能回归？

.....

在此派中，地等四元素是本原，仅仅当这些（元素）构成身体时，意识才从它们中产生。这就如同使人醉的力量是从某些（制酒）配料的混合中发展出来的一样。当那些（构成身体的元素）解体时，意识也立即消失。.....灵魂不过是通过意识属性而区分出来的身体，因为没有什么可证明存在着不同于身体的自我（灵魂）.....因为此派认为感觉（现量）是认识的唯一来源，并且不承认推理（比量）等。

人的唯一目的就是通过感官的快乐来进行享受。不能因为享受总与某种痛苦混杂在一起就说它们不能称为人的目的，因为我们的智慧就是尽可能地享受纯粹的快乐，并避开必然伴随着它的痛苦。这正如想得到鱼的人得到的是带鳞和刺的鱼，他把可取的（鱼的部分）尽量取走后才作罢；或如一个想得到稻米的人得到的是带壳的稻米，他把可取的（米的部分）尽量取走后才作罢。因此，对我们来说，不应因为害怕痛苦而拒绝快乐.....

命运等是不存在的，因为这些只能被推理所证明。反对

者可能会说：如果你们不承认“不可见力”，世界的各种现象将变得没有任何因了。然而我们（顺世论者）不能接受这种责难，因为这些现象都可能由于事物的本性而自然地产生。所以说：

火热，水冷，晨风凉爽。

由于谁，才产生这各种（现象）？这产生于它们自己的本性。

这一切也由毗诃跋提说过：

没有天堂，没有最后解脱，也没有另一个世界中的灵魂。

四种姓、人生阶段等（规定）的行为不产生任何真实的业果。

火祭、三吠陀、苦行者的三叉木杖及用灰抹身，自然所造就的这一切，是缺乏知识和勇气之人的谋生之道。

如果光赞（一种吠陀祭祀）中杀的牲畜自身能上天堂，那么为什么祭祀者不立即奉献出他自己的父亲呢？

如果祭品（可）使死去的人饱餐，那么当旅行者要动身时，就不必准备旅途的干粮了。

如果天堂中的人（可）通过我们此处供奉的祭品饱餐，

那么为什么不在（屋）底下给那些站在屋顶上的人食物呢？

当生命还存在时，让人快乐地生活！即使欠债，也要吃酥油。

一旦身体变成灰，它又如何能返回呢？
如果一个人离开身体而到另一个世界去，
他又怎么会想念亲属而又不回来呢？
因此，一切为死人（所进行）的祭祀，不过是婆罗
门在这里所建立的谋生之道，
这些（祭祀）在任何地方都没有效果。
吠陀的三个作者是小丑、无赖和恶魔。

.....

因此，出于对众生的仁爱，我们必须归依斫婆伽的理论。
此即至善至美。

四 耆 那 教

本节中选译了耆那教的两篇典籍：乌玛斯伐蒂 (Um sv ti) 的《谛义证得经》(Tattv rth dhigama- s tra) 和摩利舍那 (M allisena) 的《或然论束》(Sy dv dama ñ jar)。译文是节译，依据 S .拉达克里希南和 C .A .摩尔编的《印度哲学史料集》一书中的英译本译出。

(一) 谛义证得经

1 . 正信、正智、正行是达到解脱的途径。

4 . 谛即命我、非命我、(业的物质)漏(入命我)、(业的物质对命我的)缚、(对业的物质流入命我的)遮、(命我对业的物质的)灭、(命我摆脱物质，达到)解脱。

9 . 智(有五种): 感官智、圣典智、极限智、他心智、完全智。

10 . 它们(五种智)构成了两种认识方式。

11 . 前两种智是间接的。

12 . 后三种(智)是直接的。

14 . 这(感官智)借助感官和意(心)获得。

20 . 圣典智总以感官智为先.....

23 . 他心智(有两种): 有关简单的精神性事物的和有关复杂的精神性事物的。

25 . 在极限(智)和他心智之间,(差别与它们的)清净、地点、内属和对境(有关)。

26. 感官智和圣典智的对境是（六）实体，而不是它们的所有样态。

27. 极限智的对境是物质。

28. 这（物质）的细微形态是他心智的对境。

29. 完全智的对境是所有的实体和它们的所有样态。

31. 感官（智）、圣典（智）和极限智有可能是错误的认识。（《谛义证得经》1）

7. 命我的本质是生命。（命我可分为）可解脱的和不可解脱的。

10. 命我（有两种）：轮回的和解脱的。

11. 轮回的命我（有两种）：有意的与无意的。

12. 轮回的命我还（可分为）：动与不动的。

13. 不动的命我（可）以地为身、以水为身、以火为身、以风为身、以植物为身。

14. 动的命我具有两个（以上的）感官等。

15. 有五种感官。

21. 意的作用是圣典智的认识。

22. （在）直至以植物为身的生物（中），命我有一个感官（触感官）。

23. 虫、蚁、蜂和人依次增多一感官。

24. 那些有意的为认识者。

36. 身（有五种）：粗大身、可变身、取得身、光亮身、业身。

37. （上述五身）每一在后的身均比前一身细微。

40. 光亮身和业身不受障碍。

41 . 而且它们 (与命我) 的联系没有开端。(《谛义证得经》2)

1 . 非命我 (的构成) 体是 : 法、非法、空间和补特伽罗。

2 . 这些被称为实体。

3 . 命我亦是实体。

4 . 以上五大实体在本质上是永恒的, (它们与) 时间一起, 形成了宇宙仅 (有) 的组成部分。(它们中一般) 没有触、味、香和色。

5 . 但补特伽罗是有性质的。

6 . 直至空间 (即还有法、非法等) 都是单一的实体。它们是不可分的整体。

7 . 这 (空间、法、非法) 三者不能从某处移动到另一处。时间实体亦不能移动。

13 . 运动和静止充满了整个宇宙。

17 . 法与非法的作用是分别支持运动和静止。

18 . 空间的作用是 (为其它的实体) 提供场所。

19 . 补特伽罗的作用是构成身、语、意和呼吸的基础。

20 . 补特伽罗的作用还在于使世间的乐、苦、生、死成为可能。

21 . 命我的作用是互相支持。

22 . 时间的作用是 (解释) 现时的存在、变化、运动和长短持续。

23 . 物质实体具有触、味、香和色。

25 . 补特伽罗 (有两种形式) : 极微和极微的复合体。

29 . 实体的明显特性是存在。

- 30 . 存在就是同时具有产生、消失和持久 (的特性)。
- 31 . 持久指实体本质的不灭性。
- 38 . 实体具有性质和样态。
- 39 . 时间亦是实体。
- 41 . 性质依于实体, 并不能成为另一性质的依托体。
- 42 . 样态是性质的变化。(《谛义证得经》5)
 - 1 . 行为是身、语、意的活动。
 - 2 . 行为是业的物质流入命我 (即漏)。
 - 3 . 漏 (有两种): 好的, 即善的业; 坏的, 即恶的业。
 - 4 . 受情感作用的 (命我) 有与轮回相联系的 (漏), 无情感的 (命我) 只有短暂的 (漏)。(《谛义证得经》6)
 - 1 . 禁誓是不杀生、不妄语、不偷盗、不淫和不执著 (世间事物)。
 - 2 . 禁誓 (又可分为两种): 较小的禁誓 (即部分地实行的禁誓) 和较大的禁誓 (即完全地实行的禁誓)。
 - 3 . 为使这五种禁誓在心中确立, 对每 (项禁誓都) 有五种修习。
 - 4 . (对不杀生的) 五种修习是: 言谨慎、意谨慎、行走谨慎、提放物体谨慎, 以及饮食谨慎。
 - 5 . (对不妄语的) 五种修习是: 放弃愤怒、贪、胆怯、轻浮, 以及根据圣典的教诲说话。
 - 6 . (对不偷盗的) 五种修习是: 居住在偏僻之处、居住在荒凉之处、居住在不太可能被别人打扰之处、净化施舍物, 以及不与有相同信仰的信徒就 “我的” 与 “你的” 进行争吵。
 - 7 . (对不淫的) 五种修习是: 放弃听会引发对女人执著

的故事、放弃看漂亮的身体、放弃回忆以前对女人的享受、放弃（使用）春药，以及放弃美化（装饰）自己的身体。

8 .(对不执著世间事物的)五种修习是：放弃对（五）感官所喜好与不喜好的对象的爱与恨。

11 .而且，还须修行的有：对众生同情、对看到（其他）众生（在解脱的道路上）先于自己（表示）高兴、对受磨难之人（表示）怜悯，以及对那些虐待自己（的人）不介意。（《谛义证得经》7）

1 .缚的原因是错误的信念、不放弃（世间欲望）、放逸、（有）情感，以及命我与身、语、意的结合。

2 .命我由于带有情感，因而吸取适合于形成业的物质。这就是缚。

4 .业的本质的主要划分是：智障、见障、感觉业、愚痴、寿确定、造身、家庭确定，以及妨碍。

21 .存在着业的异熟与成果。

23 .成果后业消失。

25 .善业（可）承受快乐、产生长寿、产生好身、确定高等家庭。

26 .不同于（上述）这些的是恶业。（《谛义证得经》8）

1 .存在着对（业的物质）漏（入命我的抑制。此即为）遮。

2 .这（遮）由维持、谨慎、遵循、随观、克服痛苦、善行产生。

3 .通过苦行，引起（对业的物质的）灭和（对漏的遮）。

4. 维持是对身、语、意的适当控制。

5. 谨慎是在行走、说话、吃饭，提放（物品）、排便时有所注意。

6. 遵循（的内容）是：宽容、谦和、坦率、满足、真诚、节制、苦行、喜舍、不把非我当作我（不执著）以及梵行……

7. 随观是（认识）无常、不庇护、轮回、孤独、分别、漏、灭、宇宙的本质、达到正道的困难和正道的本质。（《谛义正得经》9）

1. 完全智通过灭除愚痴业，然后通过同时灭除智障（业）、见障业及妨碍业获得。

2. 解脱就是摆脱一切业的物质。因为已不存在缚的因，还因为灭了业。

4. 当命我解脱时，（仅）保持着完美的正信、完美的正智、完美的“见”（观念）。（这是一种）达到一切的状态。（《谛义证得经》10）

（二） 或然论束

23. 当一个实在物一体化时，它没有变化。而且，当对它进行区分时，这同一实在物是没有实体的。你们确实发现了以（综合与分析两种）陈述方式表明的“七支论式”。这一理论可被最聪慧的人们所理解。

〔……有六种实体：法、非法、空间、补特伽罗、时间和

《或然论束》是摩利舍那对金月（Hemacandra, 1088—1172）的《他宗三十二节之鉴评》An Examination in Thirty-two Stanzas of the Doctrines of Other Systems）这一典籍的注释。以下译文中序数后为金月的论述。方括号内是摩利舍那的论述。

命我……当仅想说单一的实在物时……即使实体的变化存在，也不想提及它们，因而说“没有变化”……

“进行区分”指：……这同一实在物仅是非实体，即仅具有纯粹的变化，而根本不想提及（作为变化）依托物的实体。

……

……“七支论式”如下：

(1) 或许（或从一种观点看），一切事物确实存在。这是第一论式，采用了肯定的方法。

(2) 或许（或从一种观点看），一切事物不存在。这是第二论式，采用了否定的方法。

(3) 确实，从一种观点看，一切事物存在，而从另一种观点看，一切事物不存在。这是第三论式，采用了相继肯定与否定的方法。

(4) 或许，一切事物确实不可描述。这是第四论式，采用了同时肯定与否定的方法。

(5) 或许，一切事物确实存在，而且，或许，一切事物确实不可描述。这是第五论式，采用了肯定的方法，亦采用了同时肯定与否定的方法。

(6) 或许，一切事物确实不存在，而且，或许，一切事物确实不可描述。这是第六论式，采用了否定的方法，并采用了同时肯定与否定的方法。

(7) 或许，一切事物确实存在；或许，一切事物不存在；或许，一切事物确实不可描述。这是第七论式，采用了相继肯定与否定的方法，亦采用了同时肯定与否定的方法。

此处，或许（从一种观点看），一切事物，（如）罐等，确

实以它们自己的实体、地点、时间、特性的形式存在，但确实不以另一实体、地点、时间和特性的形式出现……

然而无论如何，如果仅仅使用“罐确实存在”这样的（判断），那将不（能）确定罐自身的特性形态，（而这些形态是存在的，）因为罐也通过柱等（事物）的存在而存在于所有形态中。为了确定这种（特殊形态），“或许”一词被使用了……】

24 .在事物中，当非存在指不同方面时，它（与存在）并不矛盾。而且，存在和不可描述性（并不矛盾）。由于愚痴之人根本不认识这一点，他们因而就害怕矛盾，被绝对化的观念所扼杀。

〔……存在与非存在不矛盾；表现在肯定与否定形式中的不可描述性亦不（使肯定与否定）彼此矛盾。或者，不如说，不可描述性与可描述性不矛盾。从被称为非存在、存在和不可描述性的这三种形态中，（可以）理解到整个七支论式是不矛盾的。因为只有（上述）三种形态是主要的形态，而其余的形态通过结合被包含在了它们之中……〕

25 .或许，一个同样的事物是可灭的和永恒的；或许它具有相似和不相似的形态；或许它是可描述的和不可描述的；或许，它是存在的和非存在的。

〔（1）“或许”，这表示许多方面的副词必须用于所有八个词语。“一个同样的事物”即这些（词语）所归属的一个同样的实在物。“或许”即从一种观点看。“可灭的”即具有可灭的非永恒的特性。或许“永恒的”指具有不灭的形态。这就是（这些词语）的含义。这是第一个命题，称为“可灭的

和永恒的”。

(2) 同样，或许“相似”即具有作为相似性根源的一般形态；“不相似”即具有由不同演化（物）组成的不同形态，具有作为差别根源的特殊形态。这就是这些（词语）的含义。此即表现为一般和特殊形态的第二种划分。

(3) 同样，或许“可描述”即可以表达；或许“不可描述”即不可表达。这就是这些（词语）的含义。……此即表现为可描述和不可描述形态的第三种划分。

(4) 同样，或许“存在”即实际（表现）在存在的形态中；或许“非存在”即它（存在）的反面。此即所谓“存在的和非存在”第四种划分……]

五 佛 教

佛教虽非印度哲学之正统，但在各派中它的经典流传下来的最多。本节仅选录了其中极少一部分，而且内容不一定都是有关佛典中的全部核心思想或代表性论述。以下所摘各典均据《大正新修大藏经》版本。摘录者重新加了标点。

(一) 中阿含经

一切法皆四圣谛所摄，来入四圣谛中，谓四圣谛于一切法最为第一。所以者何？摄受一切众善法故。诸贤，犹如诸畜之迹，象迹为第一。所以者何？彼象迹者最广大……。无量善法彼一切法，皆四圣谛所摄，来入四圣谛中，谓四圣谛于一切法最为第一。云何为四？谓苦圣谛、苦习（集）、苦灭、苦灭道圣谛。诸贤，云何苦圣谛？谓生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、所求不得苦、略五盛阴苦。……云何爱习苦习圣谛？谓众生实有爱内六处：眼处、耳、鼻、舌、身、意处。于中若有爱、有腻、有染、有著者，是名为习……。云何爱灭苦灭圣谛？谓众生实有爱内六处：眼处、耳、鼻、舌、身、意处。彼若解脱，不染不著，断舍吐尽，无欲灭止没者，是名苦灭……。云何苦灭道圣谛？谓正见、正志、正语、正业、正命、正方便、正念、正定。（《中阿含经》卷第七）

若有此则有彼，若无此则无彼，若生此则生彼，若灭此

瞿昙僧伽提婆译，见《大正藏》第一卷。

则灭彼。（《中阿含经》卷第二十一）

五比丘当知，有二边行，诸为道者所不当学：一曰著欲乐下贱业，凡人所行；二曰自烦自苦，非贤圣求法，无义相应。五比丘，舍此二边，有取中道，成明成智，成就于定，而得自在；趣智趣觉，趣于涅槃，谓八正道，正见乃至正定，是谓为八。（《中阿含经》卷第五十六）

（二） 杂阿含经

有五受阴。云何为五？色受阴、受、想、行、识受阴。观此五受阴，是生灭法，所谓此色、此色集、此色灭，此受、想、行、识，此识集，此识灭。云何色集？云何色灭？云何受、想、行、识集？云何受、想、行、识灭？爱喜集是色集，爱喜灭是色灭，触集是受、想、行集，触灭是受、想、行灭，名色集是识集，名色灭是识灭。……有五受阴。何等为五？谓色受阴、受、想、行、识受阴。云何色受阴？所有色，彼一切四大及四大所造色，是名为色受阴。复次，彼色是无常、苦、变易之法，若彼色受阴，永断无余，究竟舍离灭尽，离欲寂没，余色受阴，更不相续，不起不出，是名为妙，是名寂静，是名舍离，一切有余爱尽，无欲灭尽涅槃。云何受受阴？谓六受身。何等为六？谓眼触生受，耳、鼻、舌、身、意触生受，是名受受阴。复次，彼受受阴、无常、苦、变易之法，乃至灭尽涅槃。云何想受阴？谓六想身。何等为六？谓眼触生想，乃至意触生想，是名想受阴。复次，彼想受阴，无常、苦、

求那跋陀罗译，见《大正藏》第二卷。

变易之法，乃至灭尽涅槃。云何行受阴？谓六思身。何等为六？谓眼触生思，乃至意触生思，是名行受阴。复次，彼行受阴，无常、苦、变易之法，乃至灭尽涅槃。云何识受阴？谓六识身。何等为六？谓眼识身，乃至意识身，是名识受阴。复次，彼识受阴，是无常、苦、变易之法，乃至灭尽涅槃。（《杂阿含经》卷第三）

一切行无常，一切法无我，涅槃寂灭。……所谓此有故彼有，此生故彼生，谓缘无明有行，乃至生老病死忧悲恼苦集。所谓此无故彼无，此灭故彼灭，谓无明灭则行灭，乃至生老病死忧悲恼苦灭。（《杂阿含经》卷第十）

如是我闻，一时佛住拘留搜调牛聚落。尔时世尊告诸比丘，我今当说缘起法法说、义说。谛听善思，当为汝说。云何缘起法法说？谓此有故彼有，此起故彼起，谓缘无明行，乃至纯大苦聚集，是名缘起法法说。云何义说？谓缘无明行者，彼云何无明？若不知前际，不知后际，不知前后际；不知于内，不知于外，不知内外；不知业，不知报，不知业报；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知灭，不知道；不知因，不知因所起法；不知善不善，有罪无罪，习不习，若劣若胜，染污清净，分别缘起，皆悉不知，于六触入处，不如实觉知，于彼彼不知不见，无无间等，痴闇无明大冥，是名无明。缘无明行者，云何为行？行有三种：身行、口行、意行。缘行识者，云何为识？谓六识身：眼识身、耳识身、鼻识身、舌识身、身识身、意识身。缘识名色者，云何名？谓四无色阴：受阴、想阴、行阴、识阴。云何色？谓四大、四大所造色，是名为色。此色及前所说名，是为名色。缘名色

六入处者，云何为六入处？谓六内入处：眼入处、耳入处、鼻入处、舌入处、身入处、意入处。缘六入处触者，云何为触？谓六处身：眼触身、耳触身、鼻触身、舌触身、身触身、意触身。缘触受者：云何为受？谓三受：苦受、乐受、不苦不乐受。缘受爱者，彼云何为爱？谓三爱：欲爱、色爱、无色爱。缘爱取者，云何为取？四取：欲取、见取、戒取、我取。缘取有者，云何为有？三有：欲有、色有、无色有。缘有生者，云何为生？若彼彼众生，彼彼身种类生，超越和合出生，得阴，得界，得入处，得命根，是名为生。缘生老死者，云何为老？若发白露顶，皮缓根熟，支弱背偻，垂头呻吟，短气前输，拄杖而行，身体黧黑，四体班駁，闇钝垂熟，造行艰难羸劣，是名为老。云何为死？彼彼众生，彼彼种类没，迁移身坏寿尽，火离身灭，舍阴时到，是名为死。此死及前说老，是名老死。是名缘起义说。佛说此经已。诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。（《杂阿含经》卷第十二）

如是我闻，一时佛住波罗捺鹿野苑中仙人住处，尔时世尊告五比丘，此苦圣谛，本所未曾闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉；此苦集，此苦灭，此苦灭道迹圣谛，本所未曾闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉。复次，苦圣谛智，当复知，本所未闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉；苦集圣谛，已知当断，本所未曾闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉；复次，苦集灭，此苦灭圣谛，已知当知作证，本所未闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉；复以此苦灭道迹圣谛，已知当修，本所未曾闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉。复次，比丘，此苦圣谛，已知知已出，所未闻法，当正思惟，

时生眼、智、明、觉；复次，此苦集圣谛，已知已断出，所未闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉；复次，苦灭圣谛，已知已作证出，所未闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉；复次，苦灭道迹圣谛，已知已修出，所未曾闻法，当正思惟，时生眼、智、明、觉。诸比丘，我于此四圣谛三转十二行，不生眼、智、明、觉者，我终不得于诸天魔梵、沙门、婆罗门、闻法众中，为解脱为出为离，亦不自证得阿耨多罗三藐三菩提。我已于四圣谛三转十二行，生眼、智、明、觉故，于诸天魔梵、沙门、婆罗门、闻法众中得出得脱，自证得成阿耨多罗三藐三菩提。尔时世尊说是法时，尊者憍陈如及八万诸天，远尘离垢，得法眼净。尔时世尊告尊者憍陈如者：知法未？憍陈如白佛：已知，世尊。复告尊者憍陈如：知法未？拘邻白佛：已知，善逝。尊者拘邻，已知法故，是故名阿若拘邻。尊者阿若拘邻知法已。地神举声唱言：诸仁者，世尊于波罗捺国仙人住处鹿野苑中，三转十二行法轮。诸沙门、婆罗门、诸天魔梵，所未曾转，多所饶益，多所安乐，哀愍世间，以义饶益，利安天人，增益诸天众，减损阿修罗众。地神唱已。闻虚空神天、四天王天、三十三天、炎魔天、兜率陀天、化乐天、他化自在天，展转传唱。须臾之间，闻于梵天身，梵天乘声唱言，诸仁者，世尊于波罗捺国仙人住处鹿野苑中，三转十二行法轮。诸沙门、婆罗门、诸大魔梵及世间闻法，未所曾转，多所饶益，多所安乐，以义饶益，诸天世人，增益诸天众，损减阿修罗众。世尊于婆罗捺国仙人住处鹿野苑中转法轮，是故此经名转法轮经。佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。（《杂阿含经》卷第十五）

(三) 增一阿含经

诸恶莫作，诸善奉行，自净其意，是诸佛教。（《增一阿含经》卷第一）

尔时世尊告诸比丘：若有一人出现于世，便有三十七品道出现于世。云何三十七品道？所谓四意止、四意断、四神足、五根、五力、七觉意、八真行。（《增一阿含经》卷第三）

今有四法本末，如来之所说。云何为四？一切诸行无常，是谓初法本末，如来之所说；一切诸行苦，是谓第二法本末，如来之所说；一切诸法无我，是谓第三法本末，如来之所说；涅槃为永寂，是谓第四法本末，如来之所说。（《增一阿含经》卷第十八）

(四) 阿毗达磨俱舍论

受蕴谓三：领纳随触，即乐及苦不苦不乐。此复分别成六受身，谓眼触所生受乃至意触所生受。想蕴谓能取相为体，即能执取青黄长短男女怨亲苦乐等相。此复分别成六想身，应如受说。除前及后色受想识，余一切行名行蕴。……行名造作，思是业性，造作义强，故为最胜。是故佛说，若能造作有漏有为，名行取蕴……各各了别彼彼境界，总取境相，故名识蕴。此复差别有六识身，谓眼识身至意识身。……诸所有色，若过去，若未来，若现在，若内，若外，若粗，若细，

瞿昙僧伽提婆译，见《大正藏》第二卷。
世亲著，见《大正藏》第二十九卷。

若劣，若胜，若远，若近，如是一切略为一聚，说名色蕴。（《阿毗达磨俱舍论》卷第一）

因有六种：一能作因，二俱有因，三同类因，四相应因，五遍行因，六异熟因……一切有为除自体以一切法为能作因，由彼生时无障住故……若法更互为士用果，被法更互为俱有因。……同类因者，谓相似法与相似法为同类因。……唯心心所是相应因。若尔所缘行相别者，亦应更互为相应因。不尔所缘行相同者，乃可得说为相应故……遍行因者，谓前已生遍行行诸法，与后同地染污诸法为遍行因……唯诸不善及善有漏是异熟因，异熟法故……

后因果异熟，前因增上果，同类遍等流，俱相应士用。

论曰：言后因者，谓异熟因，于六因中最后说故，初异熟果此因所得。言前因者，谓能作因，于六因中最初说故，后增上果此因所得。增上之果名增上果。唯无障住有何增上，即由无障得增上名，或能作因亦有胜力，如十处界于五识身，诸有情业于器世界，耳等对于眼识生等，亦有展转增上生力。闻已便生欣见欲故，此等增上如应当思。同类遍行得等流果，此二因果皆似因故。俱有相应得士用果，非越士体有别士用，即此所得名士用果。

异熟无记法，有情有记生，等流似自因，离系由慧尽。

论曰：唯于无复无记法中有异熟果，为此亦通非有情数，唯局有情，为通等流及所长养，应知唯是有记所生，一切不善及善有漏能记异熟，故名有记，从彼后时异熟方起，非俱无间名有记生，如是名为异熟果相。非有情数亦从业生，何非异熟？以共有故，谓余亦能如是受用。夫异熟果必无有余

共受用义，非余造业余可因斯受异熟果。其增上果亦业所生。何得共受？共业生故。似自因法名等流果。谓似同类遍行二因，若遍行因亦得等流果，何不许此即名同类因？此果但由地等染，故与因相似不由种类，若由种类果亦似因，此果所因乃名同类。故作是问：若是同类因亦遍行因耶？应作四句：第一句者，非遍行，法为同类因；第二句者，他部遍法为遍行因；第三句者，自部遍法为遍行因；第四句者，除前诸相由慧尽法名离系果。灭故名尽，择故名慧，即说择灭名离系果。（《阿毗达磨俱舍论》卷第六）

心心所法由四缘生。此中因缘谓五因性。等无间缘谓前无间已生，非后心心所法。所缘缘者，谓随所应，或色等五，或一切法。增上缘者，谓随所应各除自性余一切法，灭尽无想定二定由三除所缘缘，非能缘故。由因缘者，谓由二因：一俱有因，谓生等相；二同类因，谓前已生同地善法。等无间缘谓入定心及相应法。增上缘者，谓如前说，如是二定心等引生碍心等起故，与心等但为等无间，非等无间缘，余不相应及诸色法由因增上二缘所生。一切世间唯从如上所说诸因缘所起，非自在天、我、胜性等一因所起。（《阿毗达磨俱舍论》卷第七）

十二支者，一无明，二行，三识，四名色，五六处，六触，七受，八爱，九取，十有，十一生，十二老死。言三际者，一前际，二后际，三中际。即是过未及现三生。云何十二支于三际建立？谓前后际各立二支，中际八支，故成十二。无明、行在前际，生、老死在后际，所余八在中际。（《阿毗达磨俱舍论》卷第九）

何等名为五所应离？一者杀生，二不与取，三欲邪行，四虚诳语，五饮诸酒。若受离八所应远离。……何等名为八所应离？一者杀生，二不与取，三非梵行，四虚诳语，五饮诸酒，六涂饰香鬘舞歌观听，七眠坐高广严丽床座，八食非时食。若受离十所应远离。……何等名为十所应离？谓于前八涂饰香鬘舞歌观听开为二种，复加受畜金银等宝以为第十。（《阿毗达磨俱舍论》卷第十四）

三世实有。所以者何？……若过去色非有，不应多闻圣弟子众于过去色勤修厌舍……若未来色非有，不应多闻圣弟子众未来色勤断欣求……有为法未已生名未来，若已生未已灭名现在，若已灭名过去。彼复应说，若如现在法体实有，去来亦然。（《阿毗达磨俱舍论》卷第二十）

无量有四：一慈、二慈、三喜、四舍。言无量者，无量有情为所缘故，引无量福故，感无量果故。……四中初二体是无瞋，理实应言悲是不害，喜则喜受，舍即无贪。（《阿毗达磨俱舍论》卷第二十九）

（五） 成实论

于三藏中，多诸异论，但人多喜起诤论者，所谓二世有，二世无；一切有，一切无；中阴有，中阴无；四谛次第得，一时得；有退，无退；使与心相应，心不相应；心性本净，性本不净；已受报业或有，或无；佛在僧数，不在僧数；有人，无人。（《成实论》卷第二）

诃梨跋摩著，见《大正藏》第三十二卷。

论者言，灭三种心，名为灭谛，谓假名心、法心、空心。问曰：云何灭此三心？答曰：假名心或以多闻因缘智灭，或以思惟因缘智灭。法心在煖等法中以空智灭。空心入灭尽定灭，若入无余泥洹断相续时灭。问曰：何谓假名？答曰：因诸阴所有分别，如因五阴说有人，因色、香、味、触说有瓶等。问曰：何故以此为段名耶？答曰：经中佛说，如轮轴和合故名为车，诸阴和合故名为人。又如佛语诸比丘，诸法无常苦空无我，从众缘生无决定性，但有名字，但有忆念，但有用故，因此五阴生种种名，谓众生人无等。此经中遮实有法，故言但有名。又佛说二谛：真谛、俗谛。真谛谓色等法及泥洹；俗谛谓但假名无有自体。如色等因缘成瓶，五阴因缘成人。问曰：若第一谛中无此世谛，何用说耶？答曰：世间众生受用世谛。何以知之？如说画火人亦信受，诸佛贤圣欲今世间离假名，故以世谛说。如经中佛说，我不与世间诤，世间与我诤，以智者无所诤故。有上古时人欲用物故万物生时为立名字，所谓瓶等若直是法，则不可得用，故说世谛。又若说二谛则佛法清净，以第一义故智者不胜，以世俗谛故愚者不诤。又若说二谛则不堕断常，不堕邪见及苦边乐边。业果报等是皆可成。又世谛者是诸佛教化根本，谓布施持戒报生善处。若以此法调柔其心，堪受道教。然后为说第一义谛。如果佛法初不顿深，犹如大海渐渐转深，故说世谛。又若能成就得道智慧，乃可为说实法。如佛念言，罗睺罗比丘今能成就得道智慧，当为说实法。譬如熟痲坏之则易生则难破。如果以世谛智令心调柔，然后当以第一智坏。又经中说，先知分别诸法，然后当知泥洹，行者先知诸法是假名有真实有，然

后能证灭谛。又诸烦恼先粗后细，次第灭尽。如以发毛等相灭男女等相，以色等相灭发毛相，后以空相灭色等相。如以楯出楯故说世谛。又以世谛故得成中道。所以者何？五阴相续生故不断，念念灭故不常，离此断常，名为中道。如经中说，见世间集则灭不见，见世间灭则灭有见，以有世谛则可见集见灭，故说世谛。又以世谛故佛法皆实，谓有我无我等门。若世谛故有我无咎，以第一义故说无我亦实。又以世谛故有置答难，若就实法则皆可答。又若见实有众生，是大痴冥。若言实无，亦堕痴冥。所以者何？此有无见则为断常，令诸行者得出有边，复堕无边。若无世谛，何由得出。又苦人未得真空智慧，说无众生，是名邪见，以无众生受生死故，故名邪见。若得空智，说无众生，是则无咎。如经中说阿罗汉比丘尼语恶魔言：汝以何为众生，但空五阴聚实无众生。又说：是身五阴相续空无所有，如化如幻逛凡夫，目为怨为贼如箭如疮。苦空无我但是生灭坏败之相。问曰：俱是无所有心，何故或名邪见，或名第一义谛耶？答曰：若人未生真空智慧，有我心故闻说无我即生恐惧。如佛言，若凡夫人闻空无我更不复作，则大惊怖，故知未得空智，有我心故怖畏泥洹则为邪见。得真空智者知本来无则无所畏。又此人未得真空，见无所有则堕恶见，谓断见、邪见。若是人先以世谛故知有我，信业果报，后观诸法无常生灭相，渐渐证灭无我心，即灭贪心。若闻说无所有则无过咎，故说世谛。又有外道谤佛，瞿昙沙门破真实神，是故佛言：我以世谛说有众生，我解正见中，说有众生往来生死，是名正见，但凡夫以邪念故，于实无众生中说言实有，破此邪念不破众生，如瓶等物以假

名说，是中非色等是瓶，非离色等别有瓶。如是非色等诸阴是众生，亦不离色等阴别有众生，如因色等过假名，如是以灭相过色等，以譬喻故令义易解。犹如画灯亦名为灯，而实无灯用。如是虽说有瓶，非真实有，虽说五阴，非第一义。（《成实论》卷第十一）

（六） 般若波罗蜜多心经

观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。受、想、行、识亦复如是。舍利子，是诸法空相，不生、不灭、不垢、不净、不增、不减，是故空中，无色，无受、想、行、识，无眼、耳、鼻、舌、身、意，无色、声、香、味、触、法，无眼界，乃至无意识界、无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽，无苦、集、灭、道，无智亦无得，以无所得故。菩提萨埵，依般若波罗蜜多，故心无罣碍，无罣碍，故无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃，三世诸佛，依般若波罗蜜多，故得阿耨多罗三藐三菩提，故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚，故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰：

揭帝揭帝，般罗揭帝，般罗僧揭帝，菩提僧莎诃。

（七） 金刚般若波罗蜜经

一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。

玄奘译，见《大正藏》第八卷。
鸠摩罗什译，见《大正藏》第八卷。

(八) 摩诃般若波罗蜜经

六波罗蜜是菩萨摩诃萨摩诃衍。何等六？檀那波罗蜜、尸罗波罗蜜、羼提婆罗蜜、毗梨耶波罗蜜、禅那波罗蜜、般若波罗蜜。云何名檀那波罗蜜？……菩萨摩诃萨以应萨婆苦心，内外所有布施共一切众生回向阿耨多罗三藐三菩提用无所得故，须菩提，是名菩萨摩诃萨檀那波罗蜜。云何名尸罗波罗蜜？……菩萨摩诃萨以应萨婆苦心，自行十善道，亦教他行十善道，以无所得故，是名菩萨摩诃萨尸罗波罗蜜。云何名羼提波罗蜜？……菩萨摩诃萨以应萨婆若心，自具只忍辱，亦教他行忍辱，以无所得故，是名菩萨摩诃萨羼提波罗蜜。云何名毗梨耶波罗蜜？……菩萨摩诃萨以应萨婆若心，行五波罗蜜，勤修不息，亦安立一切众生于五波罗蜜，以无所得故，是名菩萨摩诃萨毗梨耶波罗蜜。云何名禅那波罗蜜？……菩萨摩诃萨以应萨婆若心，自以方便入诸禅不随禅生，亦教他令入诸禅，以无所得故，是名菩萨摩诃萨禅那波罗蜜。云何名般若波罗蜜？……菩萨摩诃萨以应萨婆若心，不著一切法，亦观一切法性，以无所得故，亦教他不著一切法，……是名菩萨摩诃萨般若波罗蜜。……菩萨摩诃萨复有摩诃衍，所谓：内空、外空、内外空、空空、大空、第一义空、有为空、无为空、毕竟空、无始空、散空、性空、自相空、诸法空、不可得空、无法空、有法空、无法有法空。须菩提白佛言：何等为内空？佛言：内法名眼、耳、鼻、舌、身、意。眼眼空，

非常非灭故。何以故？性自尔。耳耳空、鼻鼻空、舌舌空、身身空、意意空，非常非灭故。何以故？性自尔。是名内空。何等为外空？外法名色、声、香、味、触、法。色色空、非常非灭故。何以故？性自尔。声声空、香香空、味味空、触触空、法法空，非常非灭故。何以故？性自尔。是名外空。何等为内外空？内外法名内六入、外六入。内法内法空，非常非灭故。何以故？性自尔。外法外法空，非常非灭故。何以故？性自尔。是名内外空。何等为空空？一切法空，是空亦空，非常非灭故。何以故？性自尔。是名空空。何等为大空？东方东方相空，非常非灭故。何以故？性自尔。南西北方四维上下南西北方四维上下空，非常非灭故。何以故？性自尔。是名大空。何等为第一义空？第一义名涅槃，涅槃涅槃空，非常非灭故。何以故？性自尔。是名第一义空。何等为有为空？有为法名欲界、色界、无色界。欲界欲界空，色界色界空，无色界无色界空，非常非灭故。何以故？性自尔。是名有为空。何等为无为空？无为法名若无生相、无住相、无灭相。无为法无为法空，非常非灭故。何以故？性自尔。是为无为空。何等为毕竟空？毕竟名诸法毕竟不可得，非常非灭故。何以故？性自尔。是名毕竟空。何等为无始空？若法初来处不可得，非常非灭故。何以故？性自尔。是名无始空。何等为散空？散名诸法无灭，非常非灭故。何以故？性自尔。是为散空。何等为性空？一切法性，若有为法性，若无为法性，是性非声闻、辟支佛所作，非佛所作，亦非余人所作，是性性空，非常非灭故。何以故？性自尔。是名性空。何等为自相空？自相名色坏相、受受相、想取相、行作想，识识相。如是等有

为无为法各各自相空，非常非灭故。何以故？性自尔。是名自相空。何等为诸法空？诸法名色、受、想、行、识、眼、耳、鼻、舌、身、意、色、声、香、味、触、法、眼界、色界、眼识界，乃至意界、法界、意识界，是诸法诸法空，非常非灭故。何以故？性自尔。是名诸法空。何等为不可得空？求诸法不可得，是不可得空，非常非灭故。何以故？性自尔。是名不可得空。何等为无法空？若法无是亦空，非常非灭故。何以故？性自尔。是名无法空。何等为有法空？有法名诸法和合中有自性相，是有法空，非常非灭故。何以故？性自尔。是名有法空。何等为无法有法空？诸法中无法，诸法和合中有自性相，是无法有法空，非常非灭故。何以故？性自尔。是名无法有法空。（《摩诃般若波罗蜜经》卷第五）

（九） 妙法莲华经

舍利弗，如来但以一佛乘故为众生说法，无有余乘，若二若三。舍利弗，一切十方诸佛法亦如是。舍利弗，过去诸佛以无量无数方便种种因缘譬喻言辞而为众生演说诸法，是法皆为一佛乘故，是诸众生从诸佛闻法，究竟皆得一切种智。舍利弗，未来诸佛当出于世，亦以无量无数方便种种因缘譬喻言辞而为众生演说诸法，是法皆为一佛乘故，是诸众生众佛闻法，究竟皆得一切种智。舍利弗，现在十方无量百千万亿佛土中诸佛世尊，多所饶益安乐众生，是诸佛亦以无量无数方便种种因缘譬喻言辞而为众生演说诸法，是法皆为一佛

乘故，是诸众生从佛闻法，究竟皆得一切种智。舍利弗，是诸佛但教化菩萨，欲以佛之知见示众生故，欲以佛之知见悟众生故，欲令众生入佛之知见故。舍利弗，我今亦复如是，知诸众生有种种欲，深心所著，随其本性，以种种因缘譬喻言辞方便力而为说法。舍利弗，如此皆为得一佛乘、一切种智故。舍利弗，十方世界中尚无二乘，何况有三。舍利弗，诸佛出于五浊恶世，所谓劫浊、烦恼浊、众生浊、见浊、命浊。如是舍利弗，劫浊乱时众生垢重，慳贪嫉妒，成就诸不善根故，诸佛以方便力，于一佛乘分别说三。舍利弗，若我弟子，自谓阿罗汉辟支佛者，不闻不知诸佛如来但教化菩萨事。此非佛弟子，非阿罗汉，非辟支佛。又舍利弗，是诸比丘比丘尼，自谓已得阿罗汉是最后身究竟涅槃，便不复志求阿耨多罗三藐三菩提，当知此辈是增上慢人。所以者何？若有比丘实得阿罗汉，若不信此法，无有是处，除佛灭度后，如是等经，受持读诵解义者，是人难得，若遇余佛，于此中法中便得决了。舍利弗，汝等当一心信解受持佛语，诸佛如来言无虚妄，无有余乘，唯一佛乘。（《妙法莲华经》卷第一）

（十） 中 论

不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。
（《中论》卷第一）

此生若未生，云何能自生，若生已自生，生已何用生。……
如一切诸法，生相不可得，以无生相故，即亦无灭相。……

法不自相灭,他相亦不灭,如自相不生,他相亦不生。……
如幻亦如梦,如乾闥婆城,所说生住灭,其相亦如是。……
若有不空法,则应有空法,实无不空法,何得有空法。

(《中论》卷第二)

业不从缘生,不从非缘生,是故则无有,能起于业者,无业无作者,何有业生果,若其无有果,何有受果者。

如世尊神通,所作变化人,如是变化人,复变作化人,如初变化人,是名为作者,变化人所作。是则名为业,诸烦恼及业,作者及果报,皆如幻与梦。……

若我是五阴,我即为生灭,若我异五阴,则非五阴相,若无有我者,何得有我所,灭我我所故,名得无我智,得无我智者,是则名实观,得无我智者,是人为希有,内外我我所,尽灭无有故,诸受即为灭,受灭则身灭,业烦恼灭故,名之为解脱,业烦恼非实,入空戏论灭,诸佛或说我,或说于无我,诸法实相中,无我无非我,诸法实相者,心行言语断,无生亦无灭,寂灭如涅槃,一切实非实,亦实亦非实,非实非非实,是名诸佛法,自知不随他,寂灭无戏论,无异无分别,是则名实相,若法从缘生,不即不异因,是故名实相……

若众缘和合,而有果生者,和合中已有,何须和合生。

若众缘和合,是中无果者,云何从众缘,和合而果生。

若众缘和合,是中有果者,和合中应有,而实不可得。

若众缘和合,是中无果者,是则众因缘,与非因缘同……

因果是一者,是事终不然;因果若异者,是事亦不然。若因果是一,生乃所生一,若因果是异,因则同非因……

法不从自生,亦不从他生,不从自他生,云何而有生。

(《中论》卷第三)

色声香味触，及法体六种，皆空如炎梦，如乾闥婆城。如是六种中，何有净不净，犹如幻化人，亦如镜中像……

诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛，若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。

若不依俗谛，不得第一义，不得第一义，则不得涅槃……

众因缘生法，我说即是无（空），亦为是假名，亦是中道义。未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者……

一切法空故，何有边无边，亦边亦无边，非有非无边，何者为一异，何有常无常，亦常亦无常，非常非无常，诸法不可得，灭一切戏论，无人亦无处，佛亦无所说。（《中论》卷第四）

(十一) 广百论本

见所作无常，谓非作常住，即见无常有，应言常性无，愚夫妄分别，谓空等为常……

极微若有分，如何是极微……

若法因缘生，即非先有体，先有而生者，生已复应生……

诸法如火轮，变化梦幻事。水月慧星响，阳焰及浮云……

诸法若实有，应不依他成，既必依他成，定知非实有……

若本无而生，先无何不起，本有而生者，后有复应生。果若能违因，先无不应理。果立因无用，先有亦不成，此时非有生，彼时亦无生，此彼时无生，何时当有生……生时若是

果，体即非生时，生时若自然，应失生时性。

(十二) 解深密经

尔时世尊告广慧菩萨摩訶萨曰：……吾当为汝说心意识秘密之义。广慧当知，于六趣生死，彼彼有情堕彼彼有情中，或在卵生，或在胎生，或在湿生，或在化生身分生起，于中最初一切种子，心识成熟，展转和合增长广大。依二执受：一者有色诸根及所依执受；二者相名分别言说戏论习气执受。有色界中具二执受，无色界中不具二种。广慧，此识亦名阿陀那识。何以故？由此识于身随逐执持故。亦名阿赖耶识。何以故？由此识于身摄受藏隐同安危义故。亦名为心。何以故？由此识色、声、香、味、触等积集滋长故。广慧，阿陀那识为依止，为建立故，六识身转，谓眼识、耳、鼻、舌、身、意识。（《解深密经》卷第一）

谓诸法相略有三种。何等为三？一者遍计所执相；二者依他起相；三者圆成实相。云何诸法遍计所执相？谓一切法名假安立自性差别，乃至为令随起言说。云何诸法依他起相？谓一切法缘生自性。则此有故彼有，此生故彼生，谓无明缘行，乃至招集纯大苦蕴。云何诸法圆成实相？谓一切法平等真如，于此真如。诸菩萨众勇猛精进为因缘故，如理作意无倒思惟，为因缘故乃能通达，于此通达渐渐修集，乃至无上正等菩提方证圆满。……

我依三种无自性性密意，说言一切诸法皆无自性。所谓

相无自性性，生无自性性，胜义无自性性。……云何诸法相无自性性？谓诸法遍计所执相。何以故？此由假名安立为相，非由自相安立为相，是故说名相无自性。云何诸法生无自性性？谓诸法依他起相。何以故？此由依他缘力故有，非自然有，是故说名生无自性性。云何诸法胜义无自性性？谓诸法由生无自性性故，说名无自性性，即缘生法，亦名胜义无自性性。何以故？于诸法中若是清净所缘境界，我显示彼以为胜义无自性性，依他起相非是清净所缘境界，是故亦说名为胜义无自性性。复有诸法圆成实相，亦名胜义无自性性。何以故？一切诸法法无我性名为胜义。亦得名为无自性性。是一切法胜义谛故，无自性性之所显故，由此因缘名为胜义无自性性……一切诸法，无生无灭，本来寂静，自性涅槃。何以故？若法自相都无，所有则无有生，若无有生则无有灭，无生无灭则本来寂静，若本来寂静则自性涅槃。（《解深密经》卷第二）

（十三） 瑜伽师地论

由八种相，证阿赖耶识决定是有。谓若离阿赖耶识，依止执受不应道理，最初生起不应道理，有明了性不应道理，有种子性不应道理，业用差别不应道理，身受差别不应道理，处无心定不应道理，命终时识不应道理。何故若无阿赖耶识，依止执受不应道理？由五因故。何等为五？谓阿赖耶识先世所造业行为因，眼等转识于现在世众缘为因，如说根及境界作

弥勒著，见《大正藏》第三十卷。

意力故诸转识生乃至广说，是名初因。又六识身有善不善等性可得，是第二因。又六识身无覆无记异熟所摄类不可得，是第三因。又六识身各别依转，于彼彼依彼彼识转，即彼所依应有执受。余无执受不应道理，设许执受亦不应道理，识远离故，是第四因。又所依止应成数数执受过失，所以者何？由彼眼识于一时转一时不转，余识亦尔，是第五因。如是先业及现在缘以为因故，善不善等性可得故，异熟种类不可得故，各别所依诸识转故，数数执受依止过故，不应道理。何故若无阿赖耶识，最初生起不应道理？谓有难言，若决定有阿赖耶识，应有二识俱时生起，应告彼言：汝于无果妄生过想。何以故？容有二识俱时转故，所以者何？且如有一俱时欲见，乃至欲知，随有一识最初生起，不应道理，由彼尔时作意无别，根境亦尔，以何因缘识不俱转。何故若无诸识俱转，与眼等识同行意识，明了体性不可得耶？谓或有时忆念过去曾所受境，尔时意识行不明了，非于现境意现行时得有如是不明了相，是故应许诸识俱转，或许意识无明了性。

何故若无阿赖耶识，有种子性不应道理？谓六识身展转异故。所以者何？从善无间不善性生，不善无间复善性生，从二无间无记性生，劣界无间中界生，中界无间妙界生，如是妙界无间乃至劣界生，有漏无间无漏生，无漏无间有漏生，世间无间出世生，出世无间世间生，非如是相有种子性应正道理。又彼诸识长时间断，不应相续长时流转，是故此亦不应道理。何故若无诸识俱转，业用差别不应道理？谓若略说有四种业：一了别器业，二了别依业，三了别我业，四了别境界。此诸了别刹那刹那俱转可得，是故一识于一刹那，有如

是等业用差别，不应道理。

何故若无阿赖耶识，身受差别不应道理？谓如有一或如理想或不如理，或无思虑，或随寻伺，或处定心，或不在定。尔时于身诸领受，起非一众多种种差别，彼应无有，然现可得，是故定有阿赖耶识。

何故若无阿赖耶识，处无心定不应道理？谓入无想定或灭尽定，应如舍命识离于身，非不离身，如世尊说当于尔时，识不离身故。

何故若无阿赖耶识，命终时识不应道理？谓临终时或从上身分，识渐舍离冷触渐起，或从下身分，非彼意识有时不转，故知唯有阿赖耶识能执持身。此若舍离，即于身分冷触可得，身无觉受，意识不尔。是故若无阿赖耶识，不应道理……阿赖耶识与诸转识作二缘性：一为彼种子故，二为彼所依故。为种子者，谓所有善不善无记转识转时，一切皆用阿赖耶识为种子故。为所依者，谓由阿赖耶识执受色根，五种识身依之而转，非无执受。又由有阿赖耶识，故得有末那，由此末那为依止，故意识得转……由此末那，我见慢等恒共相应思量行相，若有心位，若无心位，常与阿赖耶识一时俱转，缘阿赖耶识以为境界，执我起慢思量行相，或于一时与二俱转，谓末那及意识，或于一时与二俱转，谓五识身随一转时，或于一时与四俱转，谓五识身随三转时，或时乃至与七俱转，谓五识身和合转时。又复意识染污末那以为依止，彼未灭时，相了别缚不得解脱，末那灭已，相缚解脱。又复意识能缘他境及缘自境。缘他境者，谓缘五识身所缘境界……缘自境者，谓缘法境。（《瑜伽师地论》卷第五十一）

(十四) 大乘百法明门论

如世尊言，一切法无我。何等一切法？云何为无我？一切法者，略有五种：一者心法，二者心所有法，三者色法，四者心不相应行法，五者无为法。一切最胜故，与此相应故，二所现影故，三分位差别故，四所显示故，如是次第，第一心法略有八种：一眼识，二耳识，三鼻识，四舌识，五身识，六意识，七末那识，八阿赖耶识。

第二心所有法，略有五十一一种。分为六位：一遍行有五，二别境有五，三善有十一，四烦恼有六，五随烦恼有二十，六不定有四。一遍行五者：一作意，二触，三受，四想，五思；二别境五者：一欲，二胜解，三念，四定，五慧；三善十一者：一信，二精进，三惭，四愧，五无贪，六无嗔，七无痴，八轻安，九不放逸，十行舍，十一不害；四烦恼六者：一贪，二瞋，三慢，四无明，五疑，六不正见；五随烦恼二十者：一忿，二恨，三恼，四覆，五诳，六谄，七憍，八害，九嫉，十悭，十一无惭，十二无愧，十三不信，十四懈怠，十五放逸，十六惛沈，十七掉举，十八失念，十九不正知，二十散乱；六不定四者：一睡眠，二恶作，三寻，四伺。

第三色法，略有十一种：一眼，二耳，三鼻，四舌，五身，六色，七声，八香，九味，十触，十一法处所摄色。

第四心不相应行法，略有二十四种：一得，二命根，三众同分，四异生性，五无想定，六灭尽定，七无想报，八名

声，九句身，十文身，十一生，十二老，十三住，十四无常，十五流转，十六定异，十七相应，十八势速，十九次第，二十方，二十一时，二十二数，二十三和合性，二十四不和合性。

第五无为法者，略有六种：一虚空无为，二择灭无为，三非择灭无为，四不动灭无为，五想受灭无为，六真如无为。

言无我者，略有二种：一补特伽罗无我，二法无我。

(十五) 唯识三十论颂

护法等菩萨，约此三十颂造成唯识，今略标所以。谓此三十颂中，初二十四行颂明唯识相，次一行颂明唯识性，后五行颂明唯识行位。就二十四行颂中，初一行半略辩唯识相，次二十二行半广辩唯识相。谓外问言：若唯有识，云何世间及诸圣教说有我法？举颂酬答颂曰：

1. 由假说我法，有种种相转。彼依识所变，此能变唯三。
2. 谓异熟思量，及了别境识。

次二十二行半广辩唯识相者，由前颂文略标三能变。今广明三变相，且初能变其相云何？颂曰：

初阿赖耶识，异熟一切种。

3. 不可知执受，处了常与触，作意受想思，相应唯舍受。
4. 是无覆无记，触等亦如是，恒转如瀑流，阿罗汉位舍。已说初能变，第二能变其相云何？颂曰：

5. 次第二能变，是识名末那，依彼转缘彼，思量为性相。

6 .四烦恼常俱，谓我痴我见，并我慢我爱，及余触等俱。

7 .有覆无记摄，随所生所系，阿罗汉灭定，出世道无有。

如是已说第二能变。第三能变其相云何？颂曰：

8 .次第三能变，差别有六种，了境为性相，善不善俱非。

9 .此心所遍行，别境善烦恼，随烦恼不定，皆三受相应。

10 .初遍行触等，次别境谓欲，胜解念定慧，所缘事不同。

11 .善谓信惭愧，无贪等三根，勤安不放逸，行舍及不害。

12 .烦恼谓贪瞋，痴慢疑恶见，随烦恼谓忿，恨覆恼嫉悭。

13 .诋谄与害憍，无惭及无愧，掉举与昏沈，不信并懈怠。

14 .放逸及失贪，散乱不正知，不定谓悔眠，寻伺二各二。

已说六识心所相应，云何应知现起分位？颂曰：

15 .依止根本识，五识随缘现，或俱或不俱，如涛波依水。

16 .意识常现起，除生无想天，及无心二定，睡眠与闷绝。

已广分别三能变相为自所变，二分别所依云何应知依识所变假说我法非别实有，由斯一切唯有识耶？颂曰：

17 .是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。

若唯有识都无外缘，由何而生种种分别？颂曰：

18. 由一切种识，如是如是变，以展转力故，彼彼分别生。

虽有内识而无外缘，由何有情生死相续，颂曰：

19. 由诸业习气，二取习气俱，前异熟既尽，复生余异熟。

若唯有识，何故世尊处处经中说有三性，应知三性亦不离识，所以者何？颂曰：

20. 由彼彼遍计，遍计种种物，此遍计所执，自性无所有。

21. 依他起自性，分别缘所生，圆成实于彼，常远离前性。

22. 故此与依他，非异非不异，如无常等性，非不见此彼。

若有三性，如何世尊说一切法皆无自性？颂曰：

23. 即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性。

24. 初即相无性，次无自然性，后由远离前，所执我法性。

25. 此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性。

后五行颂明唯识行位者。论曰：如是所成唯识性相，谁依几位，如何悟入？谓具大乘二种种姓：一本性种姓，谓无始来依附本识法尔，所得无漏法因；二谓习所成种姓，谓闻法界等流法已，闻所成等熏习所成。具此二性方能悟入。何谓五位？一资粮位，谓修大乘顺解脱分，依识性相能深信解，

其相云何？颂曰：

26．乃至未起识，求住唯识性，于二取随眠，犹未能伏灭。

二加行位，谓修大乘顺决择分，在加行位能渐伏除所取能取，其相云何？

27．现前立少物，谓是唯识性，以有所得故，非实住唯识。

三通达位，谓诸菩萨所住见道，在通达位如实通达，其相云何？

28．若时与所缘，智都无所得，尔时住唯识，离二取相故。

四修习位，谓诸菩萨所住修道，修习位中如实见理数数修习，其相云何？

29．无得不思议，是出世间智，舍二粗重故，便证得转依。

五究竟位，谓无上正等菩提，出障圆明能尽未来化有情类，其相云何？

30．此即无漏界，不思议善常，安乐解脱身，大牟尼名法。

（十六） 成唯识论

诸识生时，变似我法，此我法相虽在内识而由分别似外境现。诸有情类无始时来，缘此执为实我实法。如患梦者患

梦力故心似种种外境相现。缘此执为实有外境。愚夫所计实我实法都无所有，但随妄情而施設，故说之为假。内识所变似我似法，虽有而非实我法性，然似彼现，故说为假，外境随情而施設，故非有如识，内识必依因缘生，故非无如境。（《成唯识论》卷第一）

识所变相虽无量种，而能变识类别唯三：一谓异熟，即第八识，多异熟性故；二谓思量，即第七识，恒审思量故；三谓了境，即前六识，了境相粗故……

执受有二，谓诸种子及有根身。诸种子者，谓诸相名分别习气；有根身者，谓诸色根及根依处。此二皆是识所执受，摄为自体同安危故。执受及处俱是所缘，阿赖耶识因缘力，故自体生时，内变为种及有根身，外变为器，即以所变为自所缘，行相仗之而得起故。此中了者谓异熟识，于自所缘，有了别用。此了别用，见分所摄，然有漏识自体生时，皆似所缘能缘相现，彼相应法应知亦乐。似所缘相说名相分，似能缘相说名见分。……执有离识所缘境者，彼说外境是所缘，相分名行相，见分名事，……达无离识所缘境者，则说相分是所缘，见分名行相，相见所依自体名事，即自证分。此若无者应不自忆心心所法，如不曾更境必不能忆故，心与心所同所依根，所缘相似，行相各别，了别领纳等作用各异故，事虽数等而相各异，识受等体有差别故，然心心所一一生时，以理推征各有三分，所量能量量果别故，相见必有所依体故，……又心心所若细分别应有四分。三分如前，复有第四证自证分。此若无者谁证第三，心分既同应皆证故，又自证分应无有果，诸能量者必有果故，不应见分是第三果，见分或时

非量摄故，由此见分不证第三，证自体者必现量故。此四分中前二是外，后二是内。初唯所缘后三通二，谓第二分但缘第一，或量非量，或现或比，第三能缘第二，第四证自证分唯缘第三，非第二者以无用故，第三第四皆现量摄，故心心所四分合成，具所能缘无无穷过，非即非离，唯识理成。（《成唯识论》卷第二）

是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。

论曰：是诸识者，谓前所说三能变识及彼心所。皆能变似见相二分，立转变名，所变见分说名分别，能取相故，所变相分名所分别，见所取故。……转变者，谓诸内识转似我法外境相现，此能转变即名分别，虚妄分别为自性故，谓即三界心及心所。此所执境名所分别，即所妄执实我法性，由此分别变似外境假我法相。彼所分别实我法性决定皆无。前引教理已广破故，是故一切皆唯有识。（《成唯识论》卷第七）

此三性中几假几实？遍计所执妄安立故，可说为假，无体相故，非假非实，依他起性，有实有假，聚集相续分位性故，说为假有，心心所色从缘生故，说为实有。若无实法，假法亦无，假依实因而施設故，圆成实性唯是实有，不依他缘而施設故。（《成唯识论》卷第九）

依此前所说三性，立彼后说三种无性，谓即相、生、胜义无性。……云何依此而立彼三？谓依此初遍计所执立相无性，由此体相毕竟非有如空华故；依次依他立生无性，此如幻事托众缘生，无如妄执自然性故，假说无性非世全无；依后圆成实立胜义无性，谓即胜义由远离前遍计所执我法性故，

假说无性非性全无,如太虚空虽遍众色而是众色无性所显,虽依他起非胜义故,亦得说为胜义无性。(《成唯识论》卷第九)

六 数 论 派

数论派虽然是印度较古老的哲学体系，但目前我们所看到的系统、完整的数论典籍的年代都不是很早。本节选译了古典数论中自在黑 (Īśvarakṛṣṇa) 的《数论颂》(Sūtrikārikā) 和后期数论的代表性经典《数论经》(Sūtrāstra, 作者不详) 中的部分内容，以及这两部经典在印度古代的有关注释。以下译文中《数论颂》部分节译自 H .D .沙尔马 (Sharma) 的《数论颂》(波那, 1933 年) 一书中所载梵本, 译文中方括号内部分为乔荼波陀 (Gauḍapāda) 的部分注释 (据 H .D .沙尔马书中英译本节译); 《数论经》部分节译自 N .辛哈 (Sinha) 的《数论哲学》(Sūtrā Philosophy, 新德里, 1979 年) 一书中所载梵本, 译文中方括号内部分为阿尼鲁达 (Aniruddha) 和吠若耶比柯宿 (Vijñāna Bhikṣu) 的注释 (据 N .辛哈书中英译本节译)。

(一) 数 论 颂

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

{.....三苦是：依内的、依外的和依天的。依内(苦)有两种：身体的和精神的。身体的苦(如)发烧、痢疾等，由风、热、痰的不调引起；精神的苦(由)与所喜分离及与所

憎结合等等（引起）。依外苦由四生——胎生、卵生、湿生、土生引起，即产生于人、兽、鹿、禽、蛇、小咬、蚊、虱、臭虫、鳄鱼、鲨鱼、不动之物体等。依天苦属于神或来自天，因此与冷、热、风暴、雨、雷电等相关而生。……为了消除两种依内苦，（一般可见的）依内（灭苦）方法是：依靠医学的治疗，与所爱结合，排除不喜欢的、辣的、苦的、涩的、煎的（东西）等……。〔关于〕依外苦，消除它的（一般）可见的方法是防卫等等。如果认为有了（一般）可见的方法，这（探寻）就无用了，（我们的回答是：）不。……因为（一般）可见之方法不能确定地和最终地灭除苦。〕

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

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

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

〔自性是本，因为它是七种本与变异的根源；……因为它是根源，而非产物。自性非任何物之变异。因为它不为任何

物所产生。……觉从自性生，因而它是产物——变异。这同一（觉）生出我慢，因而（觉）是本；我慢同样由于从觉产生而是变异，由于这（我慢），因而（觉）是本；我慢同样由于从觉产生而是变异，由于这（我慢）生出五唯因而又是本。声唯因为生于我慢而为变异，因为生空而是本；同样，触唯因为生于我慢而为变异，因为生风而是本；香唯因为生于我慢而为变异，因为生地而是本；色唯因为生于我慢而为变异，因为生火而是本；味唯因为生于我慢而为变异，因为生水而为本。因此，大等七（谛）既是本又是变异。

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

4. 现量、比量、圣言量被认为是三种正确的认识方式（量），因为所有的量都被证明（包含在了这三种量之中）。确实，可被证明之物是通过量证明的。

〔耳取声；皮取触；眼取色；舌取味；鼻取香。此种正确认识方式称为现量。

不能由现量和比量领悟的对象由圣言量领悟。例如，因陀罗——众神之王、北俱卢（洲）、天女等，不能由现量或比量领悟，（可）由圣言量领悟。

……所有其它的量都包含在这三种（量）之中。闍弥尼（说）：有六种量。哪些量呢？义准（量）、随生（量）、无体（量）、想定（量）、传承（量）、比喻（量）……。〕

5. 现量是（根）取境；比量被认为（有）三种，它以相（即中词）和有相（即大词和小词）为先（基础）；圣言量是可信赖之人（的言教）和（来自吠陀的）耳闻。

〔比量被认为有三种：有前、有余和平等。……只有前（因的推理）称为有前（比量），如见升起乌云，推论（会象以前看到的那样有）雨；有余（比量的）事例是：当看到海中的 1 巴拉水是咸的，推想其它的（水）亦是咸的；平等比量的事例是：……看到（某处）芒果树开花，推论别处的芒果树（亦）开花……。〕

8. 这（自性）是非感知的，（这是）因为（它）细微，而不是因为（它）不存在。它根据果被认识。这些果是大等，（它们）与自性相似又不相似。

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

这些果与自性不相似，……在形式上又相似。〕

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

〔因为无不可被造作。……在这个世界上，我们见不到（本来）非存在之物的产生，正如油不能从（无油之）沙中产生一样。因此，既然只有存在物能被造作，那么“显”在它产生之前就存在于自性之中……；因为（果需）选取质料（因），……在这个世界上，人选取其所需之物的质料因。一个需要奶酪的人选取奶，而不选取水……；因为一切（物）产生于（任何物的情形）是不存在的。……如金不能产生于银、

根据《金七十论》，有余比量指从果推因，如见江中充满浊水，推知江上源有雨。

草、尘、沙之中……；因为能作（之因造作）所作（之物）。此处，我们看到，只有能作（之因），如陶工或土、轮、布线、水等材料能从土造出所作（之物）——罐……；因为（果有）因的特性，……如麦（生）于麦，稻（生）于稻。……因此，果存在（于因中）。]

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

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

11 . 显（由）三德（构成，它）无分别、客观、（有）共同（性）、无知、能生。本（即未显）亦如此。神我（与此）相反，但（与上颂所说的未显不同于显的特性）是相似的。

〔显（由）三德（构成），它具有三德：萨埵、罗阇、多磨。〕

显无分别，即……不可能区分哪些是显，哪些是三德

.....；显是客观的，即它是享受（经验）的客体，是一切神我的（享受）对象.....；显是共同的，因为它象一个奴婢一样对所有（神我）是同样的.....；显是无知的，即它对乐、苦、迷暗都无意识.....；显是能生的，如从觉生出我慢，从我慢生出五唯和十一根，从五唯（生出）五大。）

12 . (三) 德（具有）喜、忧、闇的本质、（并）起照明、冲动、抑制的作用。（它们）相互压抑、支持、产生、伴随和依存。

〔它们相互压抑，.....当萨埵占主导地位时，其特性压抑罗闇和多磨，并表现为喜和照明；当罗闇（占主导地位）时，它的苦和冲动特性（压抑）萨埵和多磨；当多磨（占主导地位）时，其迷闇和固定的特性（压抑）萨埵和罗闇。德象二合体那样相互支持。它们相互产生，犹如一块泥土产生罐一样。它们相互伴随，犹如夫妻相伴随.....；萨埵是罗闇和多磨存在的根源.....；罗闇引起萨埵和多磨的存在，.....；多磨引起萨埵和罗闇的存在.....。因此，德是相互依存的。〕

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

〔当萨埵占主导地位时，肢体变得轻快，觉变得明晰，根变得敏锐.....；如同一头公牛见到一头母牛时是非常激奋的，罗闇的特性亦如此，罗闇被观察到是冲动的.....；当多磨占主导地位时，肢体变得沉重，根变得遮蔽.....。犹如灯一样，（它们）为了（共同的）目的（结合）发生作用.....。它们的作用被认为是（可）实现共同的目的。如同一盏由油、火和

芯组成的灯彼此对立，照亮物体一样。萨埵、罗闍和多磨尽管彼此对立，却产生（共同的）结果。]

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

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

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

[见证(是)既不活动,亦不停止活动……;独存是(有)独立或不同的特性,即独立于或不同于具有三德的事物……;神我如同一隐士那样冷漠,如同一个隐士那样对从事耕作的村民(表示)冷漠……;由于神我是冷漠的,因此,它是这些行动的观者和非动因。]

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

[二者(即自性与神我)的结合应被视为如同跛者与盲者的结合一样。如,一人跛,一人盲。此二人行走困难。(当)商队在森林中受到强盗袭击(时),两人被朋友抛弃,无目的地徘徊。在徘徊中,他们相遇,……盲者背起跛者,他沿着

背在身上的跛者指的路行走。与此类似，神我如同跛者一样，有看的力量而无动作的（力量）。自性如同盲者一样，有动作的力量而无看的力量……。正如儿子是由男女结合生出来的一样，创造是由神我和自性结合产生的。]

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

[由无形态的自性生觉……。由觉生我慢……。由此（我慢生）十六（谛）系列……，即五唯，也就是声唯、触唯、色唯、味唯、香唯。然后是十一根——五知根，即耳、皮、眼、舌、鼻；五作根，即口、手、足、排泄器官、生殖器官以及具有（知根与作根）两者特性的第十一（根）——心……。由五唯生五大，即是说空（生）于声唯，风（生）于触唯，火（生）于色唯，水（生）于味唯，地（生）于香唯。]

39 . 细微、父母所生（身）和大（即粗大元素）是三种差别（物）。在它们中，细微是长存的，父母所生（身）是可灭的。

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

40 . 相身（即细身）由原初（产生），不受阻碍、常住、由大（即觉）至（五）唯等组成，轮转、不可享受、有熏习。

[那时，宇宙还未创造。当自性第一次创造时，细身就形成了……。它）不受阻碍，即不被系缚于兽、神、人的状态。

由于其细微，它在任何地方也不受阻碍……。常住即永恒。它在（辨别）智未获得前，是迁移的，……它轮转或活动于三世中……。细身不可感受，因为它通过父母生的外部身体呈运动（态）……。熏习即法等……。当（世界）解体时，大至（五）唯等与根一起没入自性。那时（细身）不迁移，它们在自性中保持不受触动，直至创造……。当创造时，相（细身）再次迁移。]

53 . 天（道）有八种；兽（道）有五种；人（道仅）一种。简（而言之），此即生物之创造。

〔天（道）有八种，即梵王、世主、天、因陀罗、乾闥婆、夜叉、罗刹、鬼神。五种兽（道）是：牲畜、鹿、禽、爬虫、不行之存在物。人（道）仅一种。〕

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

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

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

67 . 由于获得了完美的知识，因而法等就达到了（使自身）不成为因（的状态，但）由于过去行力的影响，（神我）

犹如（带有推力的）轮子的旋转一样，仍然具有身体。

〔尽管获得了二十五谛的完美知识，但由于过去行力的影响，瑜伽行者仍然具有身体。……在过去的行力耗尽后，身体就灭了，并产生解脱。〕

68. 当达到了与身体分离，自性由于实现了目的而停止活动时，（神我）就获得了确定的和最终的独存。

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

（二）数论经

1. 永远摆脱三苦是人的（最高）目的。

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

36. （事物不是刹那即灭的），因为（刹那即灭说）与圣典及逻辑相矛盾。

38. （在两个）同时产生的（事物间）不（可能存在）因果关系。

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

42. 根据（对）外部（事物）的洞察（可知，世界）并非仅仅是识。

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

(世界是)空。

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

45 . (上述“存在要毁灭”的观点) 仅仅是愚痴之人的无意义的陈述。

46 . 这 (空的理论) 亦 (应被驳斥)。因为 (它的) 价值与 (前) 两种理论相同。

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

57 . 不 (能) 区别自性 (与神我) 是不能区别其它 (事物) 的 (原因。因此,) 当这 (不能区别的原因) 消除时, (对其它事物不能区别的状态亦就) 消除。

61 . 自性是萨埵、罗闍、多磨的平衡状态。从自性 (生出) 大 (觉), 从大 (生出) 我慢, 从我慢 (分别生出) 五唯和两 (组) 根, (即外部的十根与内部的心根), 从五唯 (生出五) 粗大元素。(此外, 还存在着) 神我。这些就是二十五谛。

66 . 由于 (作为) 本 (的自性) 不 (再) 具有本, 因此, (自性这个) 本是无本的。

[吠若耶比柯宿注 : 作为二十三谛的根本质料因的自性是无本的。因为再 (深一层) 的本是不可能 (存在) 了, 否则将有无穷的追溯.....]

78 . 存在不能产生于非存在。

〔阿尼鲁达注：存在不能产生于非存在，（否则）果将被发现与因具有相同的性质，世界将会是一个非存在。〕

81 . (存在亦) 不 (产生于) 业，因为 (业对) 物质的因果关系不适用。

〔吠若耶比柯宿注：……“业”一词此处亦指无明等。由于它们同样具有属性的性质，因此，它们不合作质料因……〕

93 . 那 (自在天) 不是 (被) 证明的 (对象)，因为它既不是解脱的，又不是受束缚的，也不是别的什么东西。

〔阿尼鲁达注：那 (自在天) 是受束缚的还是解脱的？如果是受束缚的，他就不能是自在天了，因为 (他) 与法与非法相关联；如果是解脱的，他就不能是动因或作者，因为不存在要行动和努力的特殊认识和欲望。因此，自在天是超越证明的。……〕

96 . (自在天或神我对自性的) 控制是通过对那 (自性) 的接近 (实现的。这) 就如同 (在) 天然磁石 (中的情形) 一样。

〔吠若耶比柯宿注：……如同天然磁石作为铁的吸引者仅通过接近 (铁) 而不是通过意愿等来发生作用一样，自性演化成大 (觉) 也仅仅是通过与最初的神我的结合实现的……〕

121 . (事物的) 毁灭 (即是) 分解 (回归到它的) 因中。

149 . (有) 许多神我。(这是) 由 (存在着) 出生 (形态的) 配置 (差别而得知的)。(《数论经》1)

6 . (自性是受束缚的,) 因为这 (自性的创造性) 是由被造物证实的。

8 . 尽管 (神我) 与另一 (实在——自性) 结合, 但这 (束缚与创造性等) 并不能被证明直接 (存在于神我中)。

9 . 创造 (产生) 于欲望, 瑜伽 (产生) 于离欲。

34 . 当 (无明、我见、贪、憎和现贪) 这些 (心的) 变化停止时, 由于 (这些加在心上的) 色彩的消退, 因而, (神我就安然) 自在。(《数论经》2)

56 . 那 (自在天) 确实是一切的知者和一切的作者。

57 . 自在天 (所具有的) 那种 (全知全能的特性是可以) 被确认的。

74 . 不 (能) 辨别 (自性与神我) 是“可见的” (果报) 消除不了的因。(《数论经》3)

26 . 由于与德的关联, (人被) 束缚, 就如同鸚鵡一样。

[阿尼鲁达注:……如同鸟、鸚鵡由于与线相联而被束缚一样, 人也由于与萨埵等德相关联而被束缚。]

28 . (离欲) 通过认知 (自性与其造物这) 二者的缺陷 (而产生)。(《数论经》4)

7 . 如果 (自在天) 与那 (欲望) 相关联, 那么, (他) 就将不会是永恒自由的了。

8 . 如果 (认为构成自在天的条件是) 通过与自性的力量相联系 (而实现的), 那么, (就将与) 对 (自性的) 执著牵联在一起。

87 . 极微不是常住的, 因为根据传承, 它们是被造物。

116 . 在三昧、熟眠和解脱中, (神我处于一种) 具有梵

的形相的状态。（《数论经》5）

5 . 通过痛苦的绝对终止，（神我）达到其目的。

17 . 解脱者不再与束缚相关联，因为根据传承，（他）不再返回（轮回世界）。

41 . 创造的多样性来自业的多样性。

43 . 由于解脱者的觉醒，（对于他来说，）就不（再）存在自性的创造了……（《数论经》6）

七 瑜 伽 派

本节选译了钵颠闍利 (Patañjali) 的《瑜伽经》(Yoga-s tra) 及毗耶舍 (Vy sa) 的注释。《经》节译自 R . 普拉沙达 (Pras da) 的《钵颠闍利的瑜伽经》(Patañjali' s Yoga S tra, 新德里, 1982 年) 一书中所载梵本。注释节译自 R . 普拉沙达书中的英译本。方括号内为毗耶舍的注释。

瑜 伽 经

- 2 . 瑜伽是对心作用的抑制。
- 5 . (心) 作用 (有) 五种, (它们是) 痛苦与非痛苦的。
[.....痛苦的 (心作用使人) 产生苦恼.....; 非痛苦的 (心作用是对) 事物进行区分.....]
- 6 . (这五种心作用是 :) 正知、不正知、分别知、睡眠和记忆。
- 7 . 感觉、言语的认识和推理是正知。
- 8 . 不正知是 (对事物的) 虚假的认识, (它) 具有不 (表明) 这 (事物特性的) 形式。
- 9 . 分别知由言语表达的认识产生, (它) 没有实在性。
- 10 . 睡眠是 (心) 作用, 它依赖于不存在的原因。
- 11 . 记忆是未遗忘的感觉印象。
- 12 . 这 (五种心作用) 通过修习和离欲被抑制。
- 13 . 此处, 修习是保持安稳的努力。
- 15 . 离欲是摆脱了对可见和超验享乐的追求之人的至上

意识。

〔心摆脱了对可见享乐的执著，如（对）女人、吃喝、权力（的执著），并不追求超验的享乐，如（去）天堂……。这种心态就是离欲。〕

17. 有想三昧伴随着想象、思索、欢喜和自我意识。

18. （以不断重复心作用）终止概念为基础（的三昧）是另一种（三昧，即无想三昧），在它之中，仅保存着过去的行力。

19. （对于）无形的（神）和并入自性（者来说，无想三昧是由客观）存在产生的。

20. （对于）其他者（即瑜伽行者来说，无想三昧是）以信、力、念、定、慧为基础的。

23. 或者，通过敬自在天，（三昧也能较快地达到）。

24. 自在天是（与一般神我）不同的神我，他不为烦恼、业、异熟和意乐触及。

25. 在（自在天）那里，全知的种子是至上的。

27. 神圣的言语（唵）象征着这（自在天）。

28. （应）重复这（神圣的言语）并思念它的意义。

29. 由此，心的主体（可）被证悟，障碍也不存在了。

30. 病、昏沉、疑惑、放逸、懈怠、欲念、妄见、不得地、不安定，这些引起精神涣散的（状态）是障碍。

31. 痛苦、忧愁、动摇和（不规则的）呼吸伴随着精神涣散。

32. 为了防止（精神涣散，应把）心集中于一个实在。

40. 这（瑜伽行者）的力量（可以达到）最小（之物

和)最大(之物)。

42. 在(诸等至状态)中, 搀杂着言语、意义、概念差别(的)等至是有寻(等至)。

43. 无寻(等至是这样一种状态): 记忆停止,(心在其中)仅作为客体照耀, 就如同(它)没有自己的特性一样。

44. 由此, 以细微之物为对象的有伺(等至)和无伺(等至)也得到描述。

[在这些(等至)中, 进入细微元素的称为有伺(等至)……。无伺等至作用于在各方面都不受限制的细微之物。……无寻等至和有寻等至作用于在时空中发展的事物; 有伺等至和无伺等至作用于细微元素。……]

45. 而且, 细微之物的领域达到(事物的)实相。

46. 这(四等至)仅是有种三昧。

50. 从(较高级度的三昧或等至)那里产生的过去的行力, 阻碍其它的行力。

51. 在对这种(行力)抑制时, 由于抑制了所有的(行力, 因而达到)无种三昧(的状态)。(《瑜伽经》1)

1. 苦行、诵读和敬神是当为瑜伽。

2. (当为瑜伽的实行)是为了产生三昧和减少烦恼。

3. 烦恼是无明、我见、贪、瞋和现贪。

4. 无明是其它(烦恼)的基础, ……。

5. 无明是把无常、不净、苦和非我当作常、净、乐和我。

15. 由于变化、忧虑和习惯的苦, 还由于“德”的作用的对立, 差别的一切确实是苦的。

16. 还未到来的苦是可以避免的。

- 17 . 能观和所观的结合是可以避免的（苦）的因。
- 20 . 观者不过是观察的能力，尽管是纯粹的，但却是观念的观察。
- 21 . 所观的存在仅是为了那（能观）。
- 24 . 无明是那（能观与所观的结合）之因。
- 25 . 排除是由于这（无明）消失（而产生的）结合之消失，那就是观照者的独存。
- 26 . 排除的方式（是借助）未受干扰的辨别智。
- 28 . 当通过对瑜伽（八）支的持续修习而灭除不净时，智慧之光就进入辨别智。
- 29 . 禁制、劝制、坐法、调息、制感、执持、静虑、等持是（瑜伽的）八支。
- 30 . 在这之中，禁制是不杀生、诚实、不偷盗、净行、不贪。
- 32 . 劝制是清净、满足、苦行、学习、敬自在天。
- 46 . 坐法（是保持）安稳自如。
- 47 . 通过行为动作的放松和（对）无限（观念的）等至，（坐法得到完善）。
- 48 . 因而，（当坐法完善后，）两两相对之物的干扰就停止了。
〔当坐法完善后，这（瑜伽行者）就不再受两两相对之物，如热与冷的干扰了。〕
- 49 . 调息是这（坐法完成）时，呼吸运动的停顾。
- 50 . 表现为外部的、内部的和完全抑制的（调息），通过位置、时间和数量来调节。（它因而是）长（时间）的和细微

的。

53 . 而且 , (调息也使) 意适合于执持。

54 . 制感 (是这样一种方式 , 借助于它) , 感官不与它们的对象接触 , (产生) 与心的本性类似 (的状态) 。

55 . 因而 , 感官被置于最高控制之下。 (《瑜伽经》 2)

1 . 执持是心注一处。

[..... 执持意味着心注一处 , 如肚脐 头上之光、鼻尖、舌尖等身体部分]

2 . 静虑是观念在那里的持续。

3 . 三昧是这样 (一种状态) : 仅仅 (三昧的) 对象发出光辉 , (自我认识的) 本性似乎不存在。

4 . 这三支 (执持、静虑、三昧) 合在一起是 “ 总制 ” 。

5 . 由于获得了这 (总制 , 因而就形成了) 认识的广阔境界。

6 . 这 (总制) 被用于 (各) 处。

7 . 这三支 (形成) 比前 (五支) 较内在的部分。

8 . 甚至这 (三支) 也是无种 (三昧) 的外在部分。

18 . 通过对行力的直观 , (获得) 前生的知识。

19 . (通过对) 观念的 (总制 , 获得) 其它心的知识。

20 . 通过对身体形态的总制 , 感觉力被抑制 , 因而与 (别人) 眼光的接触就不存在。这时 , (瑜伽行者的身体就) 见不到了。

25 . 通过对太阳的总制 , (获得) 世界的知识。

31 . (通过对) 头的光辉 (的总制 , 获得) 超人的视力。

41 . 通过对身体和 “ 空 ” 的关系的总制 , 以及通过获得

轻（如）棉花（的等至状态，瑜伽行者可在）空中行走。

48 .只有认识了实在与神我差别（的人，才能获得对）一切存在和无限知识的至上（支配力量。）

49 .当罪恶的种子被甚至对这（差别的认识）的离欲所摧毁时，（就产生了）绝对的独存。

51 .通过对刹那及其连续的总制，（获得）从辨别中产生的知识。

〔……那些已过去的刹那和要到来的刹那应被描述为是由于在演进中的普遍变化而存在的。因此，整个世界每一刹那都经历着变化，所有那些特性都相对建立在时间的一刹那中。通过对刹那及其连续的总制，直接的知识从二者中获得，辨别智因而表现出来。〕

53 .所谓辨别智是直觉的，（它）以一切（事物）作为（其作用）范围，以所有状态作为（其作用）范围，（它）没有连续。

54 .当实在的纯净和神我的纯净相等时，（就出现了）绝对的独存。（《瑜伽经》3）

1 .（神通力可）通过出生、药草、咒语、苦行、三昧获得。

7 .瑜伽行者的业是非白非黑的；其他（人的业则有）三种。

〔……业有四种：黑的、黑白的、白的、非白非黑的……非白非黑（业）存在于这样的人中，这些人放弃一切，他们的烦恼被摧毁，他们现在的身是最后的身……〕

8 .因而，（从其他人的三种业中）仅表现出足以产生它

们结果的熏习。

25 . 直观了 (神我和实在) 差别的人就灭除了我执。

28 . 然后, 心倾向于辨别 (智), 并受绝对独存的吸引。

29 . 由于甚至在最高理智中也不残留兴趣, 因此, 从永久的辨别 (智) 中 (就产生了) “法云三昧”。

[.....通过摧毁行力种子的力量, 其它的意识不再产生。这时获得的三昧称为 “法云三昧”。]

30 . 这样, 业与烦恼就被消除。

31 . 由于消除了一切混杂的不净, 认识变得无限, 因此, 认识的 (对象就变) 小了。

32 . 由于 “德” 达到了目的, (德的) 变化的连续就结束了。

34 . (当) 没有神我对象之 “德” 变成潜伏 (状态时), 或 (当) 意识的力量建立在自己的特性之中 (时), 绝对独存 (就达到了)。 (《瑜伽经》4)

八 胜 论 派

本节中选译（录）了胜论派的三篇主要典籍，即迦那陀（Kan- da）的《胜论经》（Vai sesika- s tra）、钵罗奢思多波陀（Pra sastap da）的《摄句义法论》（Pad rtha- dharm a - samgraha）和慧月的《胜宗十句义论》。《胜论经》节译自 A .E .高夫（Gough）的《迦那陀的胜论经》（The Vai seshika Aphorisms of Kan da ,新德里,1975年）一书中所载梵本〔译文中方括号内部分为商羯罗·弥尸罗（Sankara- mi s ra）的部分注释。节译自 A .E .高夫书中的英译本〕；《摄句义法论》节译自 S .拉达克里希南和 C .A .摩尔编《印度哲学史料集》一书中的英译本；《胜宗十句义论》选摘自《大正藏》第五十四卷中所载版本。

（一） 胜 论 经

4 .至善（产生于）对真理的认识。（这真理）来自特别的法，并借助关于实、德、业、同、异、和合句义的相似与差别（的知识获得）。

5 .地、水、火、风、空、时、方、我、意是实。

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

7 .取、舍、屈、伸、行是业。

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

- 10 . (一) 实 (可) 生另一实, (一) 德 (可) 生另一德。
- 11 . 业生业 (的事例) 不为 (人) 知。
- 16 . 德的特性是依一实, 没有德, 不是合与离的因。
- 17 . 业的特性是依一实, 没有德, 是合与离的独立原因。
- 18 . 实是实、德、业的共同因。 (《胜论经》 1, 1)
 - 1 . 没有因就没有果。
 - 2 . 但却不是没有果就没有因。
 - 3 . 同与异依赖于觉。
 - 4 . 有 (存在) 仅是同, 因为它无处不在的因。
 - 5 . 实性、德性、业性是同和异。
 - 6 . 边异除外。
 - 7 . 有是 (这样一种东西), 从它产生实、德、业存在的 (观念)。
 - 8 . 有是与实、德、业不同的东西。 (《胜论经》 1, 2)
 - 1 . 地具有色、味、香、触。
 - 2 . 水具有色、味、触、液 (流动性)、润 (粘着性)。
 - 3 . 火具有色和触。
 - 4 . 风具有触。
 - 27 (声) 只能是空的特性。 (《胜论经》 2, 1)
 - 6 . 此 (时)、彼 (时)、同时、慢、快这类概念是时的 (存在) 标志。
 - 10 . 此外、彼处这类 (概念) 是方的 (存在) 标志。 (《胜论经》 2, 2)
 - 1 . 感官的对象是普遍被认知的。
 - 2 . 感官的对象普遍认知是 (证明) 与感官的对象不同

的另一物（存在）的理由。（《胜论经》3, 1）

1. 在我与感官的对象接触时，认识的存在与非存在是意（存在）的标志。

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

5. （我的）实性和常住性通过风（的实性和常住性）得到解释。

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

20. 由于（我有不同）状态，（因此我有）多个。（《胜论经》3, 2）

1. 存在并且无因的（东西）是常住的。

2. 这（极微）的果是（其存在）标志。

3. 由于因存在，果才存在。

4. 非常住是（对常住的）特殊否定状态。

5. （那种认为极微是非常住的想法）是无知的。（《胜论经》4, 1）

5. 在那诸身体（中，有）胎生的和非胎生的。

7. （非胎生的身体是存在的。）还因为（有）特殊的法。

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

10. （确实）存在着非胎生的（身体）。

11. (这样说) 还因为 (有) 吠陀的证明。(《胜论经》4, 2)

15. 宝石 (向盗贼) 的运动、针 (向磁石) 的接近, 是由不可见 (力) 引起的。(《胜论经》5, 1)

7. 树中树液的上升是由不可见力引起的。

13. 火向上燃烧, 风横向地吹, 极微和意中最初的业, 是由不可见力引起的。

15. 乐与苦 (产生于) 我、根、意、境的合。

16. 当意安住于我, 无活动时, 身体中无痛苦, 这就是瑜伽。

17. (身体中意的) 出与入, (身体) 与吃喝物的合, 与其它果的合, 是由不可见力引起的。

18. 当这 (不可见力) 不存在时, (我与身的) 合就不存在, (身体) 不出现。(这就是) 解脱。(《胜论经》5, 2)

6. 在 (葬仪中, 如果) 款待邪恶的 (婆罗门, 对祖先抚慰这种果) 就不存在了。

7. 邪恶在于伤害。

8. 与那 (邪恶的婆罗门) 交往是过失。(《胜论经》6, 1)

1. 在动机可见和不可见的 (行为) 中, 动机不可见的 (行为使人变得) 崇高。

2. (遵守关于) 沐浴、断食、梵行、师家住、林中隐居、祭祀、布施、供奉、方位、星宿、圣典、时节 (的规定), 导

指有的吠陀赞歌提到原人从其嘴创造了婆罗门等。

致不可见的果报。

3. (婆罗门教的) 生活四行期 (的义务已作了叙述)。不忠实与忠实 (是非法与法的因)。

14. 在 (产生) 法与非法的活动之前, (先有) 欲、瞋。
(《胜论经》6, 2)

18. 在非常住的 (东西) 中, (量) 是非常住的。

19. 在常住的 (东西) 中, (量) 是常住的。

20. (作为极微的量,) 圆体是常住的。(《胜论经》7, 1)

26. (所谓) 和合就是指: (借助于它), 关于因与果 (可以说) “这个在这里”。(《胜论经》7, 2)

2. 在 (诸实) 那里, 我与意是不可感觉的。

6. 实、德、业 (的认识的产生) 需要同与异。(《胜论经》8, 1)

3. 对象 (或东西、物) 这一 (术语用于) 实、德、业。
(《胜论经》8, 2)

1. (果) 在 (产生) 以前不存在, 因为没有业与德的表现。

2. 存在 (可以成为) 非存在。

4. 存在也是非存在。

[……此经旨在表明“更互无”。……存在着这样的认识, 如马与牛不一样, 牛作为马就是一种非存在, 布作为水罐亦是一种非存在……]

5. 与这些 (上述非存在) 不同的非存在是 (绝对的) 非存在。(《胜论经》9, 1)

1. (推理) 基于这样的特征：此是彼的果；此是彼的因；此与彼合；此与彼矛盾；此与彼和合。

6. 记忆产生于我与意的特殊结合及潜在印象。(《胜论经》9, 2)

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

5. 而且, (乐与苦不是一般的认识形态,) 因为(当感官与物体的接触等) 存在时, (作为) 果(的乐与苦) 并不(总是) 能觉察到。(《胜论经》10, 1)

8. (如何) 实施(祭祀、布施等的规定在圣典中) 可见, (但实施这些的) 明显目的(如果) 见不到, (将使人变得) 崇高。

9. 圣典的权威性(之所以能确立是由于(圣典是) 那(神) 的言语。(《胜论经》10, 2)

(二) 摄句义法论

5. 德(句义) 是：色、味、香、触、数、量、别体、合、离、彼体、此体、觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇。这些是《经》中直接提及的十七(德)。然而, (《经》1, 1, 16 中的) “等” 一词指其它七(德), 即重体、液体、润、行、两种不可见的力(法、非法) 以及声。共计二十四德。

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

7. 关于同或异，有两种：较高的（同或异）及较低的（同或异）……较高的（或最高的）同是“存在”（有），因为它涉及最大量的事物，还因为只有它是纯粹的和单一的同，并总是起着包容认识之基础的作用。较低的同是“实”及其它（德、业、同、异、和合），它涉及的是有限数量的事物。这些后者，既是包容认识的基础，又是排除认识的基础，而且有时也被称为异。

8. 独特的异（边异）存在于最终实（体）中。它们是这些实中确立最终差别的因素。

9. 和合是一种关系，这种关系存在于不可分的事物中，彼此间具有包含物与被包含物的特性。这种关系是“这存在于那之中”的观念的基础。（《摄句义法论》2）

20. 地等所有九实具有以下特性：属于“实”类；自造或在自身中生果；有德；不为它们的因果所灭；与独特的异（边界）相关联。

21. 不依（它物）的特性与常住的特性属于除了由某种组成部分构成的东西之外的所有实。（《摄句义法论》3）

40. 我们现在来描述四种最终物质实（体——地、水、火、风）的创造与毁灭过程……，四种粗大元素被产生。仅仅从最高神的思想（精神凝定）中，创造出了来自火极微与地极微混合的宇宙金卵。

41. 空、时、方没有更低的类。

44. ……我的德是觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行、数、量、别体、合、离……

45. ……意的德是数、量、别体、合、离、彼体、此体、

行。(《摄句义法论》5)

47. 色、味、香、触、彼体、此体、重体、液体、润和速率是属于有质碍物的德。

48. 觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行、声是属于无质碍物的德。

49. 数、量、别体、合、离属于(上述)二者。

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

98. 正智(表现为明知的觉)亦有四种: 直接感觉的(认识); 推理的(认识); 回忆; 超人的(认识)。

99.那些与我们不同的人,如处于出神状态的瑜伽行者,在(他们)那里,出现(一些有关)事物真实形态的极正确的认识.....

133. 法是人的特性。它给人带来幸福,(是获得)幸福的手段。

法的手段存在于各种实、德、业中,在吠陀和法典中已有规定。一些(法的手段)被认为共同属于所有的人,而另一些则被认为专门属于(有)特殊种姓地位的(人)。在那些共同(属于所有人的法的手段)中,我们(仅)举出下列一些:信法、不伤害、仁慈、诚实、摆脱不适当地占有的欲望、不淫、净化动机、不瞋、沐浴、用洁净之物、敬神、断食、不忽略(尽宗教及种姓义务)。

134. 非法亦是我的特性。它易于(导致)罪恶和不好的结果,它是不可感的并且为对最后一项痛苦的认识所摧毁。它

158 .和合不是单纯地结合。(1)因为这个关系中的成分是不可分地联系在一起的；(2)因为这个关系不是由任何相关的成分的运动引起的；(3)因为没有发现它随相关成分的分离而结束；(4)因为发现它仅存在于包容者与被包容者之间。(《摄句义法论》9)

(三) 胜宗十句义论

有十句义：一者实，二者德，三者业，四者同，五者异，六者和合，七者(有)能，八者无能，九者俱分，十者无说。

实句义云何？谓九种实，名实句义。何者为九？一地，二水，三火，四风，五空，六时，七方，八我，九意。……

德句义云何？谓二十四德，名德句义。何者名为二十四德？一色，二味，三香，四触，五数，六量，七别体，八合，九离，十彼体，十一此体，十二觉，十三乐，十四苦，十五欲，十六瞋，十七勤勇，十八重体，十九液体，二十润，二十一行，二十二法，二十三非法，二十四声……量云何？谓微体、大体、短体、长体、圆体等名量。微体者，谓以二微果为和合因缘，二体所生，一实微诠缘因，是名微体。大体者，谓因多体、大体积聚差别所生三微果等和合，一实大诠缘因，是名大体。短体者，谓以二微果为和合因缘，二体所生，一实短诠缘因，是名短体。长体者，谓因多体，长体积聚差别所生，三微果等和合，一实长诠缘因，是名长体。圆体者，有二种：一极微，二极大。极微者，谓极微所有和合，一实极微诠缘因，是名极微。极大者，谓空、时、方、我实和合，一实极大诠缘因，亦名遍行等，是名极大。别体云何？

谓一切实和合，一、非一实别诠缘因，一别体等，是名别体……觉云何？谓悟一切境。此有二种：一现量，二比量。现量者，于至实色等根等和合时，有了相生，是名现量。比量者，此有二种：一见同故比，二不见同故比。见同故比者，谓见相故，待相所相相属念故，我意合故，于不见所相境有智生，是名见同故比，不见同故比者，谓见因果相属一义和合相违故，待彼相属念故，我意合故，于彼毕竟不现见境所有智生，是名不见同故比。……法云何？此有二种：一能转，二能还。能转者，谓可爱身等乐因，我和合，一实与果相违，是名能转。能还者，谓离染缘正智喜因，我和合，一实与果相违，是名能还。非法云何？谓不可爱身等苦邪智因，我和合，一实与果相违，是名非法……业句义云何？谓五种业，名业句义。何者为五？一取业，二舍业，三屈业，四申业，五行业……

同句义云何？谓有性。行者为有性？谓与一切实、德、业句义和合，一切根所取，于实、德、业有诠智因，是谓有性。

异句义云何？谓常于实转，依一实，是遮彼觉因及表此觉因，为异句义。

和合句义云何？谓令实等不离相属，此诠智因，又性是一，名和合句义。

有能句义云何？谓实、德、业和合，共或非一造各自果决定所须，如是名为有能句义。

无能句义云何？谓实、德、业和合，共或非一不造余果决定所须，如是名为无能句义。

俱分句义云何？谓实性、德性、业性及彼一义和合地性、

色性、取性等，如是名为俱分句义。

无说句义云何？谓五种无，名无说句义。何者为五？一未生无，二已灭无，三更互无，四不会无，五毕竟无，是谓五无。未生无者，谓实、德、业因缘不会，犹未得生，名未生无。已灭无者，谓实、德、业或因势尽，或违缘生，虽生而坏，名已灭无。更互无者，谓诸实等彼此互无，名更互无。不会无者，谓有性实等随于是处无合无和合，名不会无。毕竟无者，谓无因故三时不生，毕竟不起，名毕竟无。

……如是九实，五常，四分别。谓此四中，非所造者常，所造者无常。如常无常，无实有实，无细分有细分，因不相违非因不相违，有边异非有边界，圆不圆亦尔。如是九实，五根，四非根。何者为五？谓地、水、火、风、空是根。如是五根，鼻根即地，味根亦水，眼根即火，皮根即风，耳根即空。……智有二种：谓现及比。现有四种：一犹豫智，二审决智，三邪智，四正智。犹豫智以何为因？非一同法现量为先，待各别异念，我意和合为因，为何物智，名犹豫智。审决智以何为因？犹豫智为先，待各别异印，我意和合为因，定是此智，名审决智。邪智以何为因？非一同法现量为先，待各别异见，我意和合为因，暗决断智，是名邪智。正智以何为因？非一同法现量为先，待各别异现量，我意和合为因，无颠倒智，是名正智。如现，比亦尔。现量有三种：一四和合生，二三和合生，三二和合生。四和合生现量云何？……我、根、意、境四和合为因。三和合生现量云何？……我、根、意三和合为因。二和合生现量云何？……我、意二和合为因。比量谓所和合一义和合相违智为先，待合等相属念，我、意合

为因……火之上燃，风之傍扇初者，以法、非法我合为不和合因缘。第二等如前说。四大极微造身因缘初业，以法、非法我合为不和合因缘。第二等如前说。如为造身，为造树等变异及在二微等业亦尔。意趣向及弃背业初者，以法、非法我合为不和合因缘。第二等如前说。地足业表众生利益不利益异熟初者，以法、非法我合为不和合因缘。第二等如前说。……此十句义几是所知？几非所知？一切是所知，亦即此诠因。

九 正 理 派

本节中选译了乔答摩 (Gautama 或 Gotama) 的《正理经》(Ny ya- s tra) 及乌德衍那 (Udayana) 的《正理花束》(Ny ya Kusum ñjali)。《正理经》节译自 S .Ch .维底亚布沙那 (Vidy bhush ana) 的《乔答摩的正理经》, (The Ny ya S tras of Gotama, 新德里, 1975 年) 一书中所载梵本。译文中方括号内部分为筏差衍那 (V tsy yana) 的部分注释 (译自 S .拉达克里希南和 C .A .摩尔编的《印度哲学史料集》一书中所载的英译节本)。《正理花束》节译自 S .拉达克里希南和 C .A .摩尔前引书中英译节本 [方括号内为 H .D .薄泰恰里耶 (Bhattacharya) 的有关注释 (亦译自 S .拉达克里希南和 C .A .摩尔上引书中英译节本)]。

(一) 正 理 经

1 . 至善获自量、所量、疑、动机、实例、宗义、论式、思择、决了、论议、论诤、论诘、似因、曲解、倒难、堕负 (这十六) 谛的知识。

2 . 当苦、生、行为、过失、错误的认识 (以相反的顺序) 被依次灭除时, (就可以) 因 (对) 它们的持续灭除 (而获得) 解脱。

[.....当获得“真实的知识”时, “错误的认识”就消失; 当“错误的认识”消失时, “过失”就消失; 当“过失”消失时, “行为” (生法与非法) 就消失; 当没有“行为”时,

“生”就不存在；当“生”终止时，“苦”就终止。随着“苦”的终止，就产生了“解脱”，它是“至善”。]

3. 量（分为）现量、比量、譬喻量、声量。

4. 现量是根境相合产生的认识，（它是）不可言说的，无误的，确定的。

5. 比量以此（现量）为先。（它分为）三种：有前比量、有余比量、平等比量。

6. 譬喻量是根据（未知事物与以前）熟知的（事物的）相似来获得（关于）未知事物的（认识）。

7. 声量是可信赖之人的言教。

9. 所量是我、身、根、境、觉、意、行为、过失、再生、果报、苦、解脱。

23. 疑是一种有差别的探寻思索。（它产生于以下五种场合：有对许多事物都）一致的特性，（有）不（从属任何事物）的特性，（有）矛盾（的证言），（有对事物）感知的无规律（性）及（有对事物）不感知（的无规律性）。

24. 动机是（要达到某种）目的的精神活动。

25. 实例是普通人和权威者（具有）相同观点的事物。

26. 宗义是由学派、前提、假定所确立的。

32. 论式（分为）宗、因、喻、合、结。

33. 宗是提出来（加以）陈述的（命题）。

〔（例如）：声是非常住的。〕

34. 因是根据喻的相同（特性）来论证所立（命题）。

〔（例如：声是非常住的。）因为声具有被造的特性。实际上，一切被造物都是非常住的。〕

35 . 根据（喻的）相异（特性）同样（可以论证命题）。

〔例如：声是非常住的。因为它具有被造的特性，而不具有被造特性的事物总是常住的，如“我”等一类实（体）。〕

36 .（同）喻是一种实例，根据它具有的特性与所立（命题已含的特性）相同，（可论证命题）。

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

37 . 或者，（在论证时使用）异（喻这样一种实例），根据（它具有的特性与）此（命题所包含的特性）相反，（可论证命题）。

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

38 . 合是一种归集，（即）就喻而说所立（中论证的事物）是这样或不是这样。

〔（a）当所引用的实例是一个与主题一致的同喻时，即当盘、碟被用作实例时……我们具有这样一种被陈述的“合”：声是这样，即声是一个被造物。

（b）当所引用的实例是一与主题不一致的异喻时，即当“我”被用作实例时……“合”以这种形式被陈述：声不是这样……〕

39 . 结是根据所表明因再一次陈述宗。

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

41. 决了就是通过考虑对立双方的观点（对）事物（作出）的决断。（《正理经》1, 1）

1. 论议是对立双方用获得正确认识的方式（量）来论证和辩驳，（它须）与（所立）宗义一致，并具有五支论式。

2. 论诤是具有上述那样的（论议形式，但又用）曲解、倒难和堕负（的方式）进行论证和辩驳。

3. 论诤是在（向对方）提出自己的反对意见时，（自己）不（立论）辩护。

4. 似因（分为）不定（因）、相违（因）、问题相似（因）、未证明（因）、过时（因）。

5. 不定（因）是（导致一个以上的）不确定（结论的因）。

6. 相违（因）是与所立（命题）相对立的因。

7. 问题相似（因）是（这样一种）思考问题（的方法）：把要推论出来的事物（问题）作为因。

8. 未证明（因）是（在需要证明这一点上）与要被证明的（命题）无区别，因而（本身）也需要证明的因。

9. 过时（因）是时间过去（后）提出的因。

10. 曲解是（在对方）所说的言语（中）选择（非对方所指的）意义。

11. 它分为三种：言辞的曲解、类的曲解、譬喻的曲解。

18. 倒难是根据同与异来反对（另一方）。

19. 堕负是误解和不理解。

“过时因”亦称“错时因”。

20 .倒难和堕负 (有) 许多 (种), 因为它们 (各自包含着) 差别。(《正理经》1, 2)

69 .这 (吠陀) 的可靠性与真言、医书的可靠性类似。因为权威者是可信赖的。(《正理经》2, 1)

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

2 .(这) 并不矛盾。因为传承量与声量无差别; 义准量、随生量、无体量与比量无差别。

14 .(声是无常的,) 因为 (它有) 开端, 并为根所取, 还因为言语是被造的 (这种) 现象。(《正理经》2, 2)

3 .(身不是我,) 因为 (如果身是我), 那么当身被烧时, 罪恶就不存在了。

58 .(根有五种), 因为根的境有五种。(《正理经》3, 1)

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

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

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

70 .业是身产生的因, 同样也是使 (身与我) 结合的因。

72 .这 (我与身) 的分离是由业的终结而实现的。(《正理经》3, 2)

3 .这 (过失) 有三种, 分为贪、瞋、痴。

6 .在这 (三种过失) 中, 痴是最坏的, 因为在无痴的

(人)中,另外的(贪、瞋两过失)不出现。

10. 如果我是常住的,那再生就是可能的。

19. 神(可)是(结果的)原因,因为人的行为(有时)看不到结果。

21. 由于这(结果可由神)造成,因此,(人的行为就)不是(结果的唯一)原因。

49. (结果在产生前是不存在的,)因为生与灭是可见的。

55. 生的出现就是苦,因为(它)与种种苦恼联系在一起。

64. 抛弃了烦恼的(人的)行为不再结成(新的生命)。(《正理经》4, 1)

1 借助对诸种过失原因的真实本质的认识,我慢被消除。

2. 由(虚妄的)意念造成的色等境是(产生)过失的原因。

16. (绝对的)毁灭是没有的,因为极微真实存在着。

17. 或者(说),因为极微是超越(事物的可分性)的,(因此无毁灭。)

38. (真理的认识可产生于)对三昧的特殊修习。

42. (应)教导(人们)在森林、洞穴和沙滩等(处)修习瑜伽。(《正理经》4, 2)

1. (倒难分为:)同法相似、异法相似、增多相似、损减相似、要证相似、不要证相似、分别相似、所立相似、到相似、不到相似、无穷相似,反喻相似、无生相似、疑相似、问题相似、无因相似、义准相似、无异相似、可能相似、可得相似、不可得相似、无常相似、常住相似、果相似。(《正理

经》5, 1)

1. 堕负 (分为:) 坏宗、异宗、矛盾宗、舍宗、异因、异义、无义、不可解义、缺义、不至时、缺减、增加、重言、不能诵、不知、不善巧、避遁、认许他难、忽视可责、责难不可责、离宗义、似因。(《正理经》5, 2)

(二) 正理花束

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

〔圣典中这样说:“这(神)应被听, 并被冥想”;古传书中这样说:“借助吠陀、推理和对持续的冥想的快乐(可产生知识)。以这三种方式产生知识, 一个人(可)达到最高的(精神)凝定。”因此, 在圣典、古传书、叙事诗、往世书等中经常被提及的可崇拜者必须在现在被冥想……〕

1, 4. 根据依赖(性)、根据(因与果持续的)常住(性)、根据(果的)多样(性), 根据(祭祀被)普遍进行, 根据对每一个我(赏罚的)分配,(可知)世俗的享乐意味着(存在)一个超自然的因。

〔我们的论点是存在一个另一世界的超自然的因, 即一个感觉不能达到的因……“依赖(性)”此处意为:果是偶然的, 所有的果必须有一个因……;“根据(因与果接续的)常住(性)”……“根据(果的)多样(性, 如天堂、地狱等)”……“根据(祭祀被)普遍进行”;……“根据对每一个我(赏罚的)分配”, ……(可知)如果我们把这(世俗的享乐)归因于别处的赏罚(即归因于非超自然因的赏罚), 那就是无理的

了.....]

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

4, 5. 正确的知识是精确地理解(或把握), 正确地进行认识是占有正确的知识; 根据乔答摩学派(即正理派的观点), 权威性与缺乏正确性的认识无关。

[“正确的知识”是与对象一致的概念。而且, 这并非与神的知识不一致, 尽管神的知识不是被造的(而是常住的)。“正确地进行认识”.....意味着通过密切地接触与正确的知识相关联....., 而这可以由神来建立.....神是一种权威, 因为他永远“与缺乏正确性的认识无关。”.....]

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

[地等必定具有一个制作者, 因为它们与罐一样具有“结果”的特性。所谓有制作者之物意味着这个物体是由某种具有制作意愿的力量产生的.....。“结合”是一种行动, 因此, 产生两个极微结合的行动, 促成三合体。在创造之初,(这结合)必定伴随着有理智的存在(者)的意志.....。“支撑”者(意为:)世界依于某一存在(者), 这一存在(者)具有阻止世界衰落的意志, 世界具有一种被支撑的特性, 就如同一个枝条在空中被鸟支撑住一样。所谓“等”包括毁灭(之意), 世界可被一个具有意志的存在(者)所毁灭.....。根据“传统技艺”(意为:).....现在流行的传统技艺, 如造布等的技

艺最初必定是由一个独立的存在（者）创造的……。根据“权威性”（意为：）吠陀产生的知识是由存在于它的因中之功德产生的……。根据“圣典”，即（根据）吠陀……，吠陀必定有一创造者，因为它具有“句子”的特性，（它就）如同《摩诃婆罗多》一样。或换言之，吠陀的句子有一创造者……。根据“特别的数”（意为：）二合体的量（尺寸）是由数产生的，因为它是一个获得的（而非永恒的）量……一个极微的量，不产生（可感的）量，因为它是永恒的量，或者，因为它是极微的量。因此，在创造之初，极微中必定是存在二性的数，它是二合体的量之因，但这个数在那时不能由我们这样的人的识别感觉所产生。因此，我们只能设想，这种识别的功能那时存在于神中……】

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

〔不可能存在无因的果……无理智的事物只有在被有理智的存在（者）推动时才能创造果……〕

十 弥曼差派

本节选译了阇弥尼 (Jaimini) 的《弥曼差经》(Mīmāṃsā Sūtra) 及 枯马立拉 (Kumārila) 的《颂释补》(Slokaṅkāraṭīkā)。《弥曼差经》节译自 M. L. 桑德尔 (Sandal) 的《阇弥尼的弥曼差经》(Mīmāṃsā Sūtra of Jaimini, 德里, 1980 年) 一书中所载梵本。译文中方括号内部分为夏伯拉 (Sabara) 的部分注释 (节译自 S. 拉达克里希南和 C. A. 摩尔编《印度哲学史料集》一书中的英译节本)。《颂释补》亦节译自 S. 拉达克里希南和 C. A. 摩尔上引书中的英译节本。

(一) 弥曼差经

2. 法是由 (吠陀) 教令所表明之物。

4. 当人的感官接触那 (对象) 时, 认识产生, 这就是现量。(现量) 不是 (认识法的) 方式 (或手段)。因为 (它仅) 取存在 (之物)。

[.....法是某种将要到来的东西, 而且当要认识它时, 它还未存在.....因此, 现量不能是 (认识) 法的方式 (或手段)。]

5. 然而, 声 (言语) 与其意义的联系是常住的。(圣) 教则是认识那 (法) 的 (手段)。而且, 对于不可感的事物, (它是) 无误的。这 (圣教) 是获得正确认识的方式 (量), 因为根据跋达罗衍那, (它) 不依赖于 (其它物)。

〔“常住”即指永恒。这（声）是被比喻为“根源”的存在（实在）。（此处要）表明的是：声与其意义的关系是不可分的。这（圣教）成为对以火祭等（祭祀）行为表现出来的法的认识手段。那（法）不为现量等认识手段所认识……〕

“义准量”存在于对某种未见事物的假设与推定中，它的基础是：所感或所听到的事实如无那种假设与推定就将成为不可能。例如，发现活着的德瓦达塔不在室内，而他不在室内（这一事实）导致一种假设与推定，即他在室外的某处。

“无体量”代表（各）量（中）“非存在”（这种认识方式）。对于与感官不接触的事物，这（无体量）产生“它不存在”的认识……〕

6. 某些（反对者认为：声是）被造物，（是非常住的。）因为（当）见到（人发声的努力时，才觉察到声）在那里（产生）。

7.（反对者认为：声是非常住的。）因为（它）不（能）持久（地为人们所感到）。

8.（反对者认为：声是非常住的。）因为“造”一词（与声有关联地使用）。

9.（反对者认为：声是非常住的。）因为生物（即人）在不同（地点可）同时（听见声）。

〔（对反对者的观点的解释：）……如果声仅是一，并且是常住的，（在不同地点听到声）这（种情况）是不可能（出现的）。除非有某种特殊的東西，否则常住之物不能有复数。〕

10.（反对者认为：声是非常住的。）因为（存在着声的）原初（形式）和变化。

〔(对反对者观点的解释:)任何易于变化之物必定是非常住的。〕

11.(反对者认为:)此外,(声可)增多。因为(有)许多这(声)的发出者。

〔(对反对者观点的解释:)如果声仅是显现出来的,(而不是被造的),那么,无论它是被许多人发出,还是被较少的人发出,所听到的声将总是相同的。据此,我们得出结论:每一发声者造出一定部分的声。〕

12.(对《经》1,1,6中提及的反对者观点的反驳:)然而,见到(人发声的努力才觉察到声在)那里(产生)同样(可表明相反的观点亦成立)。

〔.....声是显现出来的,(而不是由)人(发声)的努力(造出来的)。这就是说,如果声在发出前不显现,它将由于(发声的)努力而变得显现。因此可以看到:(在人作发声)努力之后(才可)觉察到声(产生)这一事实同样适合于两种(对立的)观点。〕

13.(对《经》1,1,7中提及的反对者观点的反驳:声是)常住的,后来感受不到是因为(听者的感官)未达到(存在之)物。

14.(对《经》1,1,8中提及的反对者观点的反驳:声是常住的,“造”一词是指对声)使用(即发音)后,(人能听见)。

〔.....如果声常住不容置疑,(“造”)这种表达的含义就是“造成对声的使用”.....〕

15.(对《经》1,1,9中提及的反对者观点的反驳:)同

时（能在不同地点听到声的情形）与太阳（似乎有不同地点的情形）一样。

〔看看太阳，……它仅有一个，看起来却似乎占有多处地方。〕

16 . (对《经》1, 1, 10 中提及的反对者观点的反驳：存在的是) 不同的字母，而不是变化。

17 . (对《经》1, 1, 11 中提及的反对者观点的反驳：所谓声增多，) 实际上是音调的加高。

18 . (声) 确实是常住的。因为 (它的) 显现 (可达到使) 人 (知其意义的) 目的。

〔……为了使别人知道 (声的) 意义，如果声一发出就不再存在，那么，没有人能与别人谈论事情。而且在那种情况下，不能发音使别人 (知其意义)。〕

19 . (声是常住的。) 因为在所有的地方，(声都可以) 同时 (表示一种类)。

〔每当“牛”一词被说出时，就同时有一切牛的观念。据此 (可知)，声表示类。……基于此种原因，声必定常住。〕

20 . (声是常住的。) 因为 (它本身) 没有数。

〔……人们 (可) 说出被发音八次的“牛”这个词，但他们绝不 (能) 说出自身在数上为八的“牛”一词……。〕

21 . (声是常住的。) 因为 (它) 不 (具) 关联 (性，即不依赖于它物)。

〔……关于声，……我们感觉不到任何质料因，(如果有质料因，那当这质料因) 毁灭时，声自身将被视为不复存在。〕

22 . (声是常住的。) 因为见不到 (由空气这类质料) 结

合的（声）。

23 . (声是常住的。) 还因为 (在圣典中可) 见到 (论述声常住论的) 标记。

〔我们实际上 (可以) 见到表明声常住的吠陀典籍。如 (这些典籍说:) “借助常住之声”, 等等……

根据所有这些, 我们得出结论: 声是常住的。〕

27 . 某些 (反对者认为:) 吠陀是 (由人的) 感官与对象接触 (时产生的知识形成的), 因为 (一些吠陀以) 人的名字 (称呼)。

28 . (反对者还认为: 吠陀是人造的,) 因为 (可以) 看到 (吠陀中提及) 非常住的 (事物)。

29 . 然而, (吠陀) 言语的先 (天性在前面) 已解释过了。

30 . (一些吠陀以人的) 姓名 (命名是) 因为 (这些人最先) 阐明了 (它们)。

〔反对派认为吠陀文献中的诸如“迦塔”一类的名称必定表明了作者。我们对此的回答是: 这种推断是无理的。因为人们可以用一个根本不是作者的人的名字称呼一个文献。“迦塔”等人所作的一切是对文献作了没有任何人曾作过的优秀的阐述。而又有一些人用这卓越的阐述者的姓名称呼那些文献。〕 (《弥曼差经》1, 1)

5 . (存在着) 动因 (即“无前”。而这) 又 (促使人们) 开始 (作祭祀)。

〔……存在着一种作为“无前”的东西, 因为在“人 (如) 希求 (达到) 天堂, 就要作祭祀”的教令中, (某种) 行为被要求。如果不是如此, 不存在那种作为“无前”的东西,

那教令将是没有意义的，因为祭祀行为自身是不可灭的。所以，如果祭祀不产生任何其它事物而消灭，那么由于因不再存在，（表现为天堂的）果就绝不会出现。由此（可知），祭祀确实产生某种东西……】（《弥曼差经》2，1）

15 .那（祭祀行为要产生的果报）是天堂。因为（这）对一切（人来说，都是）无一例外（的希求）。

〔然而为什么这样？因为“天堂”就是幸福，而每人都寻求幸福。〕

16 .还因为（达到天堂是人们的共同）信念。（《弥曼差经》4，3）

4 .（反对者认为：）由于（祭祀）行为的结果（可达到）目的，因此，所有（人）都有资格（进行）圣典（中说的祭祀）。

5 .在实际上，（祭祀行为的）教令由于与圣典相关联，因此（仅）适用于（那些能）完整地进行（祭祀）的人。

6 .（反对者认为：根据）埃蒂希亚那（的观点，）由于（圣典中）提及了特殊的性，因而（只有男）人适于（作祭祀）。

8 .然而，（根据）跋达罗衍那（的观点，在祭祀资格上是）没有（性的）种类区分的。因此，女人也适于（作祭祀。之所以如此，还）因为（不同）种类的（性要达到的）目的是相同的。

17 .（尽管有人认为女人不适于作祭祀，）然而，根据（圣典）所说，有财富的（丈夫和妻子都可以实施）同一（祭祀）行为。

21 . 而且 , (圣典) 表明 , (女人可) 获得果报。 (因此 , 她们有资格作祭祀。)

25 . (反对者认为 :) 四种姓都 (有资格作祭祀) , 因为不 (存在) 差别。

26 . 实际上 , (只有) 三个 (上等种姓可) 设置 (祭) 火。由于 (圣典中仅) 提及了 (这三个种姓) 。因此 , (首陀罗) 与祭祀无关。 (这根据) 梵书可知 , 是阿特勒那 (的观点) 。

39 . (反对者认为 :) 在三个 (上等种姓) 中 , (只有) 有财富的人 (才有资格作祭祀。) 因为 (祭祀) 行为的成功 (依赖于财富) 。

40 . 然而 , 并非如此。因为 (是否拥有财富) 不是永恒的 , 财富 (的取得) 与 (要获得财富的) 动机相关联。 (《弥曼差经》 6 , 1)

32 . (在比较神与供奉行为的重要性时 ,) 如果 (二者有) 冲突 , (应当说) 供奉行为控制 (祭祀过程) , 因为 (供奉) 行为是 (祭祀) 的组成部分。

33 . 还因为 (供奉) 行为与那 (祭祀) 有 (内在) 联系。

34 . (供奉等祭祀行为能实际确保人们所希求的果报。因此 ,) 神被作为从属性 (的成分) 提及。 (《弥曼差经》 8 , 1)

1 . 祭祀行为是最主要的。它 (依) 存于教令。净身 (仪礼) 在这 (祭祀行为的) 组成部分中实施。因为 (祭祀) 以 (获得) 那 (无前) 为目的。

3 . 由于祭祀与那 (无前) 目的相联系 , (祭祀的) 顺序 (就) 有关系了。因此 , (无前这一概念被) 用于祭祀。 (此外 ,

还) 因为净身 (仪礼也) 以那 (无前) 为目的。

4 .(反对者认为 :祭祀中的神圣言语仅是对要获得的) 果报和神的 (展示, 而不导致无前)。

5 .不是如此, 因为借助教令, (这些神圣言语) 带有那 (无前的) 性质。

6 .(反对者认为 :) 另一方面, 神应象客人一样受到款待, 因为 (祭祀的) 食物是为他 (而准备) 的。

7 .(反对者认为 : 应款待神,) 还因为 (这能确保祭祀者) 达到目的。

8 .(反对者认为 :) 因此, (神) 与那 (果报) 相关。

9 .然而, 由于以 (圣) 言为基础, 因此, 祭祀行为是根本性的, 而对神的提及是从属性的。

13 .另一方面, (要获取的) 事物是 (祭祀的) 目的, 而其它的 (东西), 由于是从属性的, 因而未 (被) 教令 (所要求)。

14 .由于 (有) 无前, (因而使祭祀中) 有了确定的规则。
(《弥曼差经》9, 1)

35 .(反对者认为 :) 所有种姓 (都可作) 祭司, 因为 (他们有) 能力 (作)。

36 .然而 .(只有属) 婆罗门 (种姓之人才可作祭司), 因为 (这是由) 传承 (确定的)。(《弥曼差经》12, 4)

(二) 颂释补

45 .当所有这些 (地、水等) 都不存在时, 宇宙的状态能是什么样? 生主自己又能处于何种境况? 他处于什么形态?

46 . 当 (没有人存在) 时, 谁又会知道这 (生主) 并向后来被创造出来的人说明这 (生主) 的特性呢? (如果认为任何人都不能感觉到他, 那么,) 没有感觉, 我们又如何能确定这 (生主存在呢)?

47 . 你以何种方式确信世界在时间上有开端呢? (如果认为世界由生主的欲望而产生, 那么,) 既然生主 (被认为是) 无物质性的身体等, 他又怎么能对创造有什么欲望呢?

48—9 . 如果这 (生主) 有身体, 那这身体肯定不能由他自己创造。这样, 我们必须设想 (他身体的) 另一创造者 (等等, 无穷无尽)。如果生主的身体被认为是永恒的, 那么, (我们问:) 既然 (地、水等) 还没被生出, 身体是由什么材料构成的呢?

51 . 甚至蜘蛛网的产生亦不被认为没有某种 (物质) 基础, 因为 (这网是由) 唾液 (结成的), 而唾液则产生于 (蜘蛛) 吃的动物 (如苍蝇等) 的身体。

52 . (如果认为生主出于怜悯而创造世界, 那么我们则说), 当不存在怜悯对象时, 生主的怜悯是不可能 (出现的)。而且, 如果他纯粹被怜悯所驱动来创造, 那么, 他将仅创造幸福的生物。

53 . 如果认为, “没有某种痛苦, 世界的创造和维持都将不可能”, 那么, (我们对此的回答是:) 当一切事物都仅依于创造者自己的意愿时, 又有什么对他来说是不可能的呢?

54 . 如果这 (生主) 须依照规律和 (某种) 力量, 那么, 这一事实将剥夺他的独立性。(你们说, 他想创造世界, 然而你们是否能让我知道) 他希求达到的目的是什么? 这种不通

过创造世界就不能达到的目的是什么？

55．如果没有某种要达到的目的，即便是傻子也不会行动。因此，如果这（创造者无任何目的地）行动，那他的理智还有什么用处？

56．如果创造者的活动是由于想娱乐的欲望，那么，这将与他的永远满足的特性相抵触。而且，（进行创造所需要的）大量工作将给这（创造者）带来无限麻烦（而不提供任何娱乐）。

57．这（创造者）的摧毁世界的欲望也很难解释，而且这样的创造者从不能被任何人认知。

58．即便这（创造者）在形态上被认知，他也从不能被认知是创造者。因为在创造之初出现的生物（人）能理解什么呢？

59．他们不能理解自己是从哪里生出的；不能理解在创造之前的世界状态；也不能知道生主是创造者。

60．这些生物（人）根据这（创造者）自己（关于他是创造者的）断言所得到的观念也不能完全相信，因为，即便（创造者）这样（说），他仍可能未创造世界，他会为了炫耀其巨大力量而说他创造了世界。

61．同样，（被认为）产生于这（创造者）的吠陀将只能是可疑的，并因而不能被认为是这（创造者的）存在（及其创造力）的可靠证明。至于那常住的（吠陀），它又如何能提及（生物等的创造过程呢）？

68．关于以宇宙毁灭形式出现的世界的解体，我们找不到承认它的证据。生主的这种（破坏）行为也不能起什么作

用。

71. 再者，如果（人的）一切行为（在世界解体时）要被摧毁，那么，将来的创造就将是是不可能的；因为，在那种情况下（即如果行为被摧毁），什么又能是把这些行为（从其潜伏状态下）产生出来的手段呢？

72. 如果神的欲望被认为是这种手段，那么，欲望本身将能成为灵魂创造的因。而且，如果创造依于神的意愿，那么，设想行为（的力量——法、非法）就将无意义。

73. 而且，神的欲望没有任何原因地被创造也是不可能的。如果存在（神的欲望产生的）原因，那么，它也就能够是（世间）元素产生的原因。

77. 关于神自己的身体，你们的前提亦是无说服力的。因为他的身体也必须有一开端。这是由于，他的身体与我们（由部分构成）的身体一样也是身体。

78. 如果有人争辩说“神的身体的产生亦由他自己的理智控制……”那么，（我们的回答是：）这无身体的神，由于与解脱的灵魂相似，因此不能进行任何控制。

81—2. 如果认为神自己不像陶工（制作陶罐）那样进行操作，那么，（表现为极微形态的）无知觉的实体又如何能遵从神的意愿呢？因此，极微等的创造决不能仅由神的意愿产生。

82—3. 自身极为纯净的最高者（神）的变化不可能（像我们所看到的世界那样）不纯净。而且，“法”等由于绝对地被置于神的力量之下，因此，（在这世界之中）存在痛苦就是不合情理的。如果（世界的）活动要依于这些（“法”等），

那么，这将接受别的什么东西，(即不同于神的意愿的一种力量)。

84 . (既然) 神自身是绝对纯净的，而且 (在创造时) 没有其它的物体，(他们) 怎能引起如梦境一样的无明的活动呢？

85 . 如果活动被认为是由于 (存在) 某种不同 (于梵的) 东西，那么你 (的主张) 就具有了二元性 (，因为你接受了梵及别的什么刺激无明活动的东西存在)。如果无明自身是自然的 . 不需任何凭空而来的刺激)，那么，就没有什么能消除它……。

86 . 一种自然的存在 (如无明的存在，) 只能通过某种独特的东西 (即某种诸如冥想等一类的力量)，来摧毁……。

87 . ……对于那些认为“神我”是不活动的 (数论哲学家，我们要问：) 在 (创造之) 初，怎么能有性质 (德) 的作用呢？因为直到那时，还没有 (灵魂或我的) 业。(《颂释补》英译节本第一部分)

1 . (反对者认为：) “由于发现吠陀的主张与普通的主张相似，因此，我们具有一种总的观念——吠陀有一作者。而且，这由‘迦塔’等被用作吠陀不同部分的名称所表明。”

3 . 由于我们既不具有任何关于作者的任何记忆，也不需要任何记忆，因此，吠陀不需要作者……，没有任何 (诸如“迦塔”等一类的) 名称能表明吠陀的作者。

4 . 由于“迦塔”这一名称可以理解为吠陀的某部分被这样的人所解释，因此，这些名称不能必然指 (吠陀有) 作者。

……

5 . ……由于 (“迦塔”) 这 (一名称) 是吠陀的一个部

分(的名称),因此,决不能不考虑吠陀的全部(而说吠陀有作者)。

6.或者,这些(“迦塔”等名称)可被作为因袭下来的名称,没有任何原因地加在了吠陀的特定部分之上……

13—14.吠陀自然不表示非常住的意义,因为这种意义对吠陀来说是不可能的……如果它是非常住的,那么,它就不能具有可靠性……

15.至此,我们通过论证已确定:吠陀是达到“法”的正确概念的凭借之物。(《颂释补》英译节本第二部分)

十一 吠檀多派

吠檀多派典籍的核心部分是跋达罗衍那(Bhādarāyana)的《梵经》(Brahma-sūtra)及其诸注释。本节中除节译了《梵经》外,还节译了商羯罗(Saṅkara)、罗摩努阇(Rāmānuja)和摩陀婆(Madhva)的注释。《梵经》节译自S.甘姆比勒难达(Gambhirananda)的《商羯罗阿阇梨的梵经注》(Brahma-Sūtra Bhāṣya of Saṅkarācārya, 加尔各答,1977年)一书中所载梵本。译文中方括号内为注释部分。商羯罗的注释(节译自S.甘姆比勒难达上引书中的英译本)不特别注明,罗摩努阇的注释〔节译自马克斯缪勒(Max Müller)所编的《东方圣书》(The Sacred Books of the East,第48卷,牛津,1904年)一书中的英译本〕和摩陀婆的注释(节译自S.拉达克里希南和C.A.摩尔所编《印度哲学史料集》一书中的英译节本)则都标出姓名。各注释对《经》的含义的看法常有分歧,此处对《经》的翻译一般参照商羯罗的观点。

梵 经

1.(我们)由此(来)考察梵。

〔……梵确实作为一个众所周知的实体而存在。(梵)是常住的,纯净的,有理智的。(梵)在本质上是自由的,并是全知全能的……此外,梵的存在亦可从它是一切的“我”这一事实中明确地得知,因为每人都感到他的自我是存在的,而

绝不觉得“我不存在”。如果没有对自我存在的普遍承认，那每人都将会觉得“我不存在”。这个“我”就是梵。……】

〔罗摩努阁注：……那些主张实体没有一切差别的人无权断言这或那可证明这种实体，因为一切正确的认识方式都以带有差别的事物为对象……有分别现量明确以带有差别的事物为对象。……无分别现量也仅以有差别标志的事物为对象。……比量的对象也仅是被区分的事物，这种区分通过与由现量和其它量认知的事物的关联（实现）……无明的理论是完全站不住脚的。首先，我们问：“无明产生了存在的多样性这种巨大错误，那无明的依托体是什么？”你们不能回答说是“个我”，因为个我自身的存在还是通过无明被虚假地想象出来的。你们也不能说是“梵”，因为梵是自明的理智，这（梵）与无明的本质是矛盾的，无明显然要被知识否定……那种认为通过认识梵是一切的自我就可结束无知的观点是不能接受的，因为束缚是某种真实的东西，它不能通过认识来消除……要消除这种束缚，只能通过最高我的恩惠。最高我由于崇拜者的虔诚沉思而喜悦……〕

2.（梵是这样一种实在：）由于它，这（世界的）生成等（出现）。

〔……通过产生而存在的事物可以持续和解体……。此处仅提及生成、持续和解体，因为事物所承受的其它变化被包括在了它们之中。……梵与任何事物的关系都是不能把握的，它超出了感官知觉的范围。感官自然能领悟对象，但却不能领悟梵。……〕

4.（虽然有人持不同意见，）然而，这（梵的知识确实来

自作为经典的奥义书), 因为 (各奥义书的主题都与梵) 直接相关。

〔.....梵是全知全能的, 是世界的产生、持续和解体的原因。仅从奥义书 (中) 认识到梵是如此。.....对于那达到了梵我同一状态的人来说, 就不可能证明他的世俗生活 (能) 象以前一样继续下去。因为这与梵我同一的知识相矛盾, 而这知识产生于作为有效认识方式的吠陀.....〕

17. (欢喜者不是个我), 还因为 (经典中对个我与最高我之间的) 差别 (作了) 说明。

〔.....欢喜者不是轮回我。在有关欢喜者的圣句中, 分别提及了个我和欢喜者: “他确实是欢喜, 因为人 (即个我) 由于获得那欢喜而幸福。” (《鹪鹩氏奥义书》2, 7, 1)神当然与那由于无明而想象出来的肉身化的东西有区别, (神) 是行动者, 是享受者, 并被称为由智力所限定的“大我”。此处的差别与下例中的差别相同, 即: 站在地上的魔术师被想象与那手持剑与盾, 顺绳爬上天空的魔术师有差别, 但在实际上, 前者是后者的本来面目。或者, 这种 (差别) 亦 (与下述差别) 相似, 即: 未受任何限定要素限制的虚空与那受诸如罐一类的限定要素限制的虚空 (之间的) 差别.....〕《梵经》1, 1)

1. (梵是崇拜的对象,) 因为奥义书的所有 (篇章) 都表达了著名的 (梵)。

2. 而且因为 (经典) 力图 (表明的那些) 特性 (仅) 适合于 (梵)。

3. 由于 (那些特性) 不适合于 (个我) 因而, (此处) 与

有身（我）无（关）。

〔……只有梵具有与精神同一的特性等，个我则不能具有这些特性，……个我仅存在于身体中……〕

〔摩陀婆注：一个相同的“我”（同时）存在于所有的身体中是不可能的，（这）是与事实及情理相抵触的。〕

4.（那些特性与有身我无关，）还因为（圣经）提及了（把梵作为崇拜的）对象及（把个我作为崇拜的）主体。

8.如果（认为梵）具有（苦与乐的）享受，那就不（正确了），因为（梵与个我有）差别。

〔……个我与最高神间确实有差别。一个是作者，（乐与苦的）享受者，法与非法等的根源……；而另一个则正好相反，具有摆脱了罪恶等的特性……〕

12.（有两种我，）还因为（在圣经中最高我和个我被作了）区别。

〔……（《迦塔奥义书》1, 3, 3说：）“要知道个我是驾驶马车者，而身体则是马车”，……与理智同一的个我被想象为是驾驶马车者，他或者处于世俗状态，或者达到解脱。而最高我则被想象为是要达到的目标……〕

〔罗摩努阇注：……那些理解吠檀多的人作了如下教导：存在一个最高梵，它是整个宇宙的唯一因，它与一切罪恶是相抵触的，它的根本特性是（有）无限的知识 and 神圣，它在其自身中包含了无数最高美德的吉祥性质，它在本质上与所有其它存在物都不同，并且构成了万有的内在我。个我是这梵的样式……它们（个我）的真实本质是无限的知识，而其唯一的（个我）的真实本质是无限的知识，而且唯一的基本

属性则是(对)最高我的直觉。然而,这些个我的基本属性被无明所遮掩,无明即业的无始连锁的影响,在接近解脱时,我们必须理解那(对)最高我的直觉。最高我是个我的本质状态,而这种状态产生于(对)无明的消除.....]

〔摩陀婆注:.....最高主宰者的卓越特性不能逐一描述,因为它们是无数的。因此他被称为梵,梵意味着绝对的完美。这样,他的所有性质(至少)可合在一起表示。.....除了最高主宰者外,没有什么东西具有无限的性质.....〕(《梵经》1, 2)

7. 由于(存在着作为最高我标志的)安住和(作为个我标志的)享用,因此,(最高我与个我不同)。

〔摩陀婆注:.....主宰者被认为安住并发出光辉,而个我则要接受其业的结果(这样,主宰者与个我的差别得以陈述。).....〕

10. 不坏者(是梵),因为(它)保持着直至虚空的(一切事物)。

〔.....不坏者一词指最高我。.....因为(它)维持着从地上到虚空的一切创造物.....〕(《梵经》1, 3)

22. 迦夏克勒特斯那(说: 圣典中关于最高我与个我同一的陈述是适宜的), 因为(最高我)存在于(个我之中)。

〔.....个我与最高我的差别是由限制性因素,如身体等造成的。它们(身体等)由无明幻变出来的名色构成。差别是不真实的.....〕

23. (梵不仅是动力因,)也是质料因,因为(这与圣典,如《歌者奥义书》6, 1, 3—4中的)命题与例证不矛盾。

〔……大我（梵）是动力因，因为没有其它的动力因；而且，（大我也）是质料因，因为没有其它的质料因……〕

25.（梵是质料因，）还因为（圣典）直接提及了（世界由梵而起，并归入梵）。

26.（梵是质料因，还）因为（它）通过变换（形式）造作自身。

27.（梵是质料因，）还因为（它）被宣称为是（万有的）根源。（《梵经》1，4）

7.如果认为（结果在产生前）是不存在的，那就不（正确了），因为（那）仅是（一种无否定对象的）否定。

8.（反对派认为：）当（现象世界）解体时，（作为因的梵将）沾上（作为果的现象世界所具有的不净等）那样的（性质）。因此，（那种认为梵是根本因的观点）不合理。

9.然而，（这种说法）不（正确），因为存在着（支持梵为根本因的）例证。

〔……有些例证表明：尽管结果归并入它们的原因，但却不以其自己的特性污染后者。如盘子等产物由物质性的地构成，在它们分别存在时具有高、中、平的特点。但当它们并入其原初的实体时，它们并不把其特性传输过去。（又如，）当由金子构制的项链等那样的产物回归成金子时，亦不把其特性带回去……〕

13.如果（反对派认为被经验对象）变为经验者将使（二者的）区别不存在，（我们的回答是：这种区别还）将存在，正如（在）世间（所看到的）那样。

〔（反对派认为：）……把梵作为质料因是不合适的，因

为那将导致对经验者和被经验物之间的人所共知的区别的否定。

(吠檀多派认为：) 这种区别还将存在，正如(在)世间(所看到的)那样：尽管由水构成的泡沫、细浪、波涛、水泡等是海的不同变化，(但)与海却无不同。而且，在它们(泡沫等)之间，可以感到以分开或聚合形式(出现)的作用与反作用。尽管泡沫、细浪等是海的变化并与作为水的海无不同，但它们彼此并不失去个性，再有，尽管它们彼此不失去个性，但从是海的角度看则绝无差别。与此情形类似，经验者和被经验物绝不彼此同一，(但)它们(又)与最高梵无差别。……]

15.(因与果无差别,) 还因为当(因)存在时,(果可被)感知。

[……例如, 当泥土存在时, 罐可被感知, 当线存在时, 布可被感知。……]

19.(果与因无差别。这)就如同(在)布的(情形中)一样。

[……布等这样的被造物(果)只要还潜存于它们的因——线等之中, 就不会显现出来, ……果与因无差别……]

24. 如果由于(在日常生活中)见到(物质要素)汇集起来(形成物体而)认为(梵)不是(根本因), 那就不(正确了), 因为如同奶(可以变成奶酪)一样,(梵自身亦可展开)。

25. 而且,(梵创造时无需外部的帮助,) 就如同神等在世上(进行创造)一样。

26 . (反对派认为：如果转变为世界，那将会) 产生 (这样的情形，即：或者梵) 整体 (地转变)，或者 (梵部分地转变，而这又) 与 (圣典关于梵) 无部分的论述相矛盾。(因此，梵不是世界的因。)

27 . 然而 (，梵是世界的因)，因为 (我们的理论是) 圣典所言，(以圣典为) 根本。

28 . (梵是世界的因，) 因为各种 (创造) 同样 (可以) 在一个我中 (出现)，而且 (也可在神等中出现)。

[.....在奥义书中，我们读到，各种创造 (可) 在同一个我的梦境中出现，而 (个我) 又不改变任何性质。.....在世上同样可以看到，在神的那种场合中.....大象等的各种创造可不毁灭 (神等的) 特性而出现。与此类似，在同一梵中，可以有不破坏梵之本性的各种创造。]

32 . (反对派认为：梵) 不是 (因)，因为 (创造活动要) 有目的。(而梵被认为达到了一切目的，梵那里没有创造的目的。)

33 . 然而，(梵的创造活动) 仅是游戏，就如同在世间 (所看到的游戏) 一样。(因此，这种创造无特定的目的。)

35 . 如果认为 (最高神) 不 (可能考虑个我的善业和恶业，因为在创造之初还) 无业的区别，那就不 (正确了)，因为 (业的连续，即轮回) 是无开端的。

37 . 此外，(世界根本因应有之) 一切属性都出现在 (梵之中)，因此 (，梵是世界之根本因)。(《梵经》2，1)

1 . (数论派关于自性是世界因的) 推理是不 (能成立的)，因为 (非精神物) 形成 (有秩序的世界是) 不可能的。

2 . (自性不是根本因 ,) 因为活动 (不可能在自性中产生)。

4 . (自性不是根本因 ,) 因为不同于 (自性的神我) 不发生作用 , (自性在创造时) 无依赖 (之物)。

7 . 如果 (把神我促使自性演化) 看作如同 (瘸) 人 (骑在盲人身上指路 , 或如同磁) 石 (驱动铁) 一样 , 那么 , 即便如此 (, 数论学说的缺陷依然不能去除)。

[.....钝性的神我如何能促使自性 (演化)? 即使一个瘸人 (可) 借言语来指引盲人 , 神我也没有引起自性活动的那种因的作用 , 因为神我是无活动和无属性的。神我也不能如同磁石那样通过接近来促发运动 , 因为 (神我与自性间的) 接近是永恒的 , 这种运动有可能变得没有终结.....]

8 . (自性是不能展开演变活动的 ,) 还因为 (在组成自性的三德间) 不可能 (存在) 主导者 (和从属者的关系)。

11 . 如同 (认为) 大与长的 (三极微体生于) 短的 (二极微体) 和球形 (极微的理论是不合理的) 一样 (, 胜论派的其它学说亦不合理)。

12 . (无论是“不可见力”引导极微 , 还是“结合”性质帮助极微) , 在两种场合中 , 运动都不 (可能产生) 。因此 , 那 (胜论派所说的世界的创造与解体将) 不存在。

13 . 而且 , 如果设想 (有) 和合 (句义 , 那将产生) 无限的遡及 , 因为 (这和合句义) 同样 (还需要和合句义) 。因此 , (和合句义不能成立) 。

14 . (胜论的极微论不能成立。) 还因为 (无论是极微的运动还是极微的不运动都将是) 永恒存在的。

〔再有，极微必须被认为在本质上是运动的、非运动的、既运动的又非运动的、或既非运动又非不运动的。但是所有这四种选择都是不能接受的。如果极微在本质上是运动的，这将可能完全排除（世界的）解体，因为运动将永恒地持续下去；如果极微在本质上是不运动的，这将可能完全排除（世界的）创造，因为不运动将永恒地持续下去；极微在本质上不可能既运动又不运动，因为那将由于矛盾而不可调合；如果极微在本质上既非运动，又非不运动，那就必须承认（运动与不运动）这二者产生于某种因。然而如果这种作为不可见（力）的因永远存在的话，它将导致永久的运动；如果极微不受不可见（力）等的支配，那将导致永久的不运动。因而那种认为极微是因的理论是站不住脚的。〕

15. 而且，由于极微具有色等（性质，因而将出现与极微应有的微细性、常住性等性质）相反的（性质），因为（我们）看到，（有色等性质的东西是粗大和无常的）。

16.（极微论是不能成立的，）还因为（无论极微带有数量不同的属性，还是不带有，）在两种场合中，（极微论都摆脱不了）谬误，〔……如果极微被认为具有性质的多与少，那么，那些具有（性质）多的极微将在体积上增大，而这样一来，它们就不再是最终极微。……如果不认为（极微的）性质有相对的多与少，而且，为了在极微间确立均等而考虑每个极微具有单一的性质，那么，将不能在火中感到触，不能在水中感到色与触，不能在地中感到味、色、触……〕

18. 尽管（有人设想有）基于（内部五蕴形成的集合和外部极微构成的集合这）两种因的集合，然而这（两种集合

都是)不能成立的。

19. 如果认为(集合是成立的), 因为(无明等十二因缘的各支在连续的序列中能)彼此为因, 那(这种看法)就不(正确了), 因为(各支)仅是(后一支)生成的因。

20. 而且, 由于当后(一支)产生时, 前(一支已)灭(, 因此, 无明等支不能在序列中彼此为因)。

21. (如果认为果产生时可以)无(因, 那么, 佛教徒的因果论的)主张将不能成立。(如果认为前一刹那的实在可持续到后一刹那的实在产生, 那么因果将)同时(产生。这与刹那生灭的理论又矛盾)。

22. (佛教徒说的)择灭和非择灭是不能成立的, 因为(相续或组成相续的个体是)不能断灭的。

25. 而且, (常住的我应被承认。刹那灭论则不能成立), 因为(存在着)记忆。

[.....记忆即对某种感觉了的事物的回想。而这只有当感觉和记忆的动因同一时才可能发生。因为不曾见过一个人记忆另一个人感觉的事物.....]

26. (事物)不能(生)于无, 因为(这)与经验不(符)。

27. 而且, (如果事物能生于无, 那么,) 即便不努力的人也就同样会达到(目的)了。

28. (外部对象)不是无, 因为(它们可被)感知。

[摩陀婆注: 不能说世界自身是非存在, 或非存在自身是世界, 因为这(世界)实际被感到, (还)因为(世界是)准确知识的对象。]

29 . 由于在本质上有差别，因此，(清醒时的状态并) 不像梦境等那样 (虚假)。

30 . (熏习) 是不存在的，因为 (根据你们佛教的说法，外界对象) 未被感觉。

〔罗摩努阁注 : 存在和非存在这样的术语及其所表示的观念一般被认为仅指实际存在的事物的特定状态。如果你宣称“一切事物都什么也不是”，那你的这种说法也就等于说“一切事物都存在”。因为你的陈述亦仅能表明存在的一切事物能够处于 (你称为“什么也不是”的) 某种状态中 此外，那些力图建立普遍的无的信条之人只有借助某种认识手段才能达到目的。他要认识无，并因此必须承认认识方式的真实性。如果这种方式不真实，那一切东西就真实了。因此，普遍的无的观点是完全不能证明的 〕

〔摩陀婆注 : 世界并非仅仅是思想的一种样式，因为没有人根据其经验而感到是这样。〕

31 . 而且，(阿赖耶识不能成为熏习的蕴藏处，) 因为 (根据你们佛教的说法，一切都是) 刹那 (生灭) 的。

33 . (耆那教的“七表诠法”的不定主义是) 不 (能成立的)，因为 (完全矛盾的特性存在) 于同一 (事物) 中是不可能的。

34 . 同样，(耆那教关于命我或灵魂与身体同样大的理论有这样的缺陷，即：) 命我 (的体积将) 不能适合 (它的各种附着物)。

35 . 即使 (耆那教设想在命我进入其它附着物时，其部分可) 渐次 (变大或变小，耆那教还是) 不 (能) 摆脱矛盾，

因为（命我将存在着）变化等。（而变化将使命我成为非常住的。）

36 .由于（命我所具有的）最终的（体积）是持久的，还由于（命我的最初与中间的体积）是常住的，因此，（命我的体积）没有差别。

37 .对于主（宰神来说，仅认为他是世界的支配者等是不正确的）。因为（这种观点）不合理。

38 .还因为（主宰神与自性及神我的）结合关系是不可能的。

39 .还因为（主宰神）支配（自性是）不可能的。

40 .如果（认为主宰神支配自性等就）如同（人支配）感官一样，（那就）不（正确了），因为（如果那样，主宰神就有了对苦乐的）享受等。

41 .（如果根据你们的观点，那主宰神将会有）有限性或非全知性。

42 .（薄伽梵派认为，僧迦尔沙那等相继产生于筏苏提婆等。但这种观点不正确，）因为（任何灵魂我的）产生是不可能的。

43 .而且，能作者（即作为个我的僧迦尔沙那是）不（生）作具即内部器官）的。

44 .此外，即便（设想筏苏提婆等）具有识别等（性质，《经》2, 2, 42 提出的灵魂我不能产生的）那（种观点仍）不

《经》2, 2, 37—41 是对兽主派学说的批评。

《经》2, 2, 42—45 是对薄伽梵派学说的批评。筏苏提婆是神，它是最高的实在，是纯粹的意识。僧伽尔沙那是筏苏提婆的创造物。

能否定。

45 . (薄伽梵派的观点不正确,) 还因为 (其理论与吠陀相) 矛盾。(《梵经》2, 2)

13 . 然而, 只有那 (最高神可) 通过思念这 (事物来进行创造。正如) 从那 (最高神的) 特征 (所认知的一样)。

14 . (解体的) 顺序与那 (创造的顺序) 相反。(这) 也是合乎情理的。

[.....产生于水的地在其持续期结束时回归于水, 产生于火的水并入火。还应认识到: 整个创造以此顺序相继进入越来越细微的因, 并最终并入梵, 梵是最高的因,]

16 . 然而, (人世间对) 那 (生与死的) 提及 (仅) 在涉及到动与不动的 (身体时是适宜的, 但在涉及到灵魂我时则是在) 次要的 (意义上使用的), 因为 (这种言词的使用只有当身体) 存在时 (才是) 可能的。

17 . 个我是不 (生起的), 因为 (圣典) 没有提及, 还因为根据那 (圣典, 个我是) 常住的。

19 . (个我是微小的, 因为圣典提及了个我从身体中) 脱离, 进入 (另一个世界, 并) 返回 (这个世界)。

20 . 由于个我 (与进入和返回这) 后二者 (的关系, 它是微小的)。

25 . 或者, 如同在世间 (所见到的) 那样, (个我) 通过 (其精神) 性 (, 渗透全身)。

[.....个我的精神性是渗透一切的, 因此, 尽管个我是微小的, 但其行为遍及全身是可能的。这与我们在日常生活中所看到的是一样的, 例如, 仅占据屋内一角的宝石或灯发出

的光却充满整个屋子……】

31 .如同人等 (的许多特性在人幼年时处于潜伏状态,而在青年时则显示出来一样,(潜)存于(人熟眠和世界解体时的)这(我与精神性等的结合关系会在人觉醒和世界创造时)显现出来。(因此,我与精神性的结合关系,在我轮回时是存在的。)

40 .而且,如同木工(在手持工具劳动时是能作者,而无工具时则非能作者)一样,(我也)有两种情形(即当与感官结合时是能作者,而当离开它们时则非能作者)。

41 .然而,(我的能作者状态获)自最高(神),因为这是那(圣典)所言。

42 .(神在对个我分与苦乐果报时,要)依据(个我以前)所作的努力,因为(这样圣典中)所要求和禁止的(事物才)不会无意义,而且其它的(缺陷才不会产生)。

〔……(如果神不依照个我以前所作的努力的好坏来分苦乐果报,那)他将打击那些依圣典行事之人,并赐福于那些反对圣典的人,……甚至普通人的努力也将变得无意义,而且,空间、时间、因果也将变得无意义。这些和其它弊端由“其它的(缺陷)”这样的术语表示。〕

46 .最高(我)不(像个我)那样(感受痛苦,这就)如同光线等(的真实形状实际上并不受遮挡光线的物体的影响)一样。

〔……如同太阳或月亮的光线散布到整个天空中(时的情形)一样,当光线与手指等一类限制性因素相接触时,光线似乎随这些事物变直或变弯,但在实际上却并非如此……〕

49. 此外，由于（个我）不（与所有身体）关联，因而不会有（业和果报的）错乱。

〔……个我依于其有限定的附属物。如同这有限定的附属物并非遍布各处一样，个我也无普遍的接触。因此，既不可能有业的错乱，也不会有果报的错乱。〕

50. 而且，（个我）确实（仅是最高我的）显现。

51. （胜论派认为业的果报不会错乱，因为有“不可见力”。然而这种观点是不正确的，）因为“不可见力”没有控制（果报享受的力量）。（《梵经》2, 3）

22. 由于（地、水、火三元素在不同物中所占的）优势（不同），因而（事物有）这样的称呼（或）那样的称呼。（《梵经》2.4）

1. 当（人死后要）获得那另一（新的身体时，个我）包着（作为身体种子的细微元素）离去。……

21. （一些圣典仅提及了卵生、胎生、种生。这是因为）湿生被包含在了第三个词（种生之中）。（《梵经》3, 1）

3. （梦中所经历的事物）仅是摩耶。因为（在梦中，这事物的）本性并不能完全清晰地（展现出来）。

5. 然而，通过对最高者（主宰神）的沉思，隐蔽着的（个我的本性显现出来）。因为这（个我）的束缚与解脱是根据那（主宰神而产生的）。

6. 或者（说），这（个我本性之所以隐蔽）还因为（有）与身体的结合。

15. 如同灯光一样，（梵可表现为不同的形式）。这样，（圣典就）不会（成为）无意义的了。

〔尽管太阳或月亮的光线射向整个空间,但当光线与诸如手指等一类的物体接触时,它就随那些物体呈现出直或弯的形式。与此类似,当梵与地接触时,它也似乎呈现出地等的形式。……因而,那些表述梵有形式的圣句并不成为无意义的……〕

18. 因此,(最高我与个我的关系)就如同太阳(和它在水面上的映像的关系)等一样。

22. (圣典)当然否定那(臆)造的限定,并在这(否定)之后,表明更重大的(意义)。

27. 然而,由于(在圣典中)表明了(个我与最高我既是差别的又是无差别的这)二者,因此,(个我与最高我的关系)就如同蛇和它的卷绕状(之间的关系)一样。

28. 或者,(个我与最高我之间的关系)就如同光和(光的)基体一样,因为二者都是光辉。

30. 而且,(真正实在的唯有最高我,)因为(圣典)否定(最高我以外的存在物)。(《梵经》3, 2)

53. 一些(人否定)阿特曼的(存在)。因为(他们认为,只有)身体(存在,精神性才)存在。

54. 然而并非(如此。阿特曼与身体间有差别)。因为(即便)那(身体)存在,(精神性也可能)不存在。(这)就与(人们一般)所感觉到的一样。

59. (在关于梵的种种念想中,可)选择(任何一种念想来实行),因为(它们的)结果(即解脱)没有差别。(《梵经》3, 3)。

1. ……人的(最高)目的(解脱)是通过这(梵的认识

达到的)。因为(圣典这样)说。

26.(然而,)一切(祭祀的行作也还是)必要的,因为(圣典也)提及了(有必要进行)祭祀等……

27.(对于要获得明知的人来说,尽管无进行祭祀等的教令,)但还是应具有(心的)寂静和(感官的)制御,因为这些被作为(获得)那(明知)的从属部分而要求,因此是自然要实行的。(《梵经》3,4)

13.当与那(梵)通达时,就将消灭以前的恶业,并不附着于以后的恶业……

19.然而,当另外的两(种业——善业与恶业在现世的果报)通过享用而灭尽后,(人就)与(梵)合一。(《梵经》4,1)

8.那(微细身在)归入(梵之前一直存续。)因为(圣典中)表述了轮回(状态)。

9.而且,(微细身)在量上是微细的。根据(人们的)经验,(它就是)这样。

10.因此,(微细身并)不由于(粗大身的)毁坏(而毁坏)。(《梵经》4,2)

9.然而,由于(作为结果的有德之梵与作为原因的最高梵)相近,这(有德之梵获得了梵的)称呼。

[……由于下梵非常接近上梵,因此,(对)前者使用梵一词(的称呼)不产生困难。所形成的实际情况是,上梵自身被称为下梵……]

10.当(作为)结果的(梵界)毁灭时,(个我)与这(世界)的监视者一起(进入)高于这(有德之梵)者。

(《梵经》4, 3)

2 . (显现了本性的个我获得) 解脱。

4 . (解脱了的个我在一种与最高我) 无区别 (的状态中存在)。

17 . (解脱了的个我具有种种自在力,) 但操作 (这一) 世界 (产生、持续和灭亡的力量则) 除外。因为 (在圣典论及世界的创造等之处, 主宰神被作为) 主题, 还因为 (个我与世界的创造活动等) 不接近。

22 . 根据 (圣典) 所言, (解脱了的个我) 不 (会再) 回归 (到轮回的世界中)。不 (会再) 回归!

[罗摩努阇注:由圣典得知, 有一最高 (主宰) 者。他的特性是绝对的妙乐与善,他是世界产生、持续和解体的原因, 他与其它一切存在物在本质上不同, 他是全知的....., 他被称为梵.....当这个最高主宰者对其信奉者的忠实崇拜高兴时, 将使这些信奉者从无知的影响下解脱出来, 这种无知由在时间推进中积累的 (较) 难克服的业构成; 将使他们获得最高的妙乐, 这种妙乐存在于他们对自身真实本质的直觉中。此后, (最高主宰者) 就不再把这些 (解脱的个我) 推回到轮回的苦难中去.....] 《梵经》4, 4)