

汉译世界学术名著丛书

奥义书



汉译世界学术名著丛书

奥义书

黄宝生 译

商务印书馆

2012年·北京

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从 20 世纪 50 年代起,更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作,同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑,才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值,为学人所熟知,毋需赘述。这些译本过去以单行本印行,难见系统,汇编为丛书,才能相得益彰,蔚为大观,既便于研读查考,又利于文化积累。为此,我们从 1981 年着手分辑刊行,至 2011 年已先后分十二辑印行名著 500 种。现继续编印第十三辑。到 2012 年出版至 550 种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议,帮助我们在这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2012 年 1 月

目 录

导言	1
大森林奥义书	17
歌者奥义书	124
爱多雷耶奥义书	223
泰帝利耶奥义书	229
自在奥义书	247
由谁奥义书	251
伽陀奥义书	257
疑问奥义书	279
剃发奥义书	292
蛙氏奥义书	306
白骡奥义书	309
橇尸多基奥义书	334
弥勒奥义书	357

导 言

奥义书(Upaniṣad)在印度古代思想史上占有重要地位,是印度上古思想转型的关键著作,对印度古代宗教和哲学的发展产生了深远影响。

印度上古时代也称吠陀时代。现存吠陀文献包括吠陀本集、梵书、森林书和奥义书。吠陀本集有四部:《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》、《夜柔吠陀》和《阿达婆吠陀》,约产生于公元前十五世纪至公元前十世纪之间。其中,《梨俱吠陀》(Ṛ gveda)是颂神诗集,《娑摩吠陀》(Sāmaveda)是颂神歌曲集,《夜柔吠陀》(Yajurveda)是祈祷诗文集,《阿达婆吠陀》(Atharvaveda)是巫术诗集。这些吠陀本集表明印度吠陀时代是崇拜神祇的时代。神祇分成天上诸神、空中诸神和地上诸神三类。许多天神由自然现象转化而成,如苏尔耶(太阳神)、阿耆尼(火神)、伐由(风神)、普利提维(大地女神)和乌霞(黎明女神)等,也有一些天神由社会现象或与自然现象相结合的社会现象转化而成,如因陀罗(雷神和战神)、陀湿多(工巧神)、苏摩(酒神)和毗河波提(祭司神)等。《梨俱吠陀》中的颂神诗主要是向这些天神表达崇拜、敬畏、赞美和祈求。在印度上古初民的心目中,人间一切事业的成功都依靠天神的庇佑。

印度吠陀时代早期是氏族部落社会。随着生产力的发展和社

会分工的加强,而形成种姓社会制度。社会成员分成四种种姓:第一种姓婆罗门(Brahmaṇa)是祭司阶级,掌管宗教;第二种姓刹帝利(Kṣatriya)是武士阶级,掌管王权;第三种姓吠舍(Vaiśya)是平民阶级,主要从事农业、畜牧业、手工业和商业;第四种姓首陀罗(Śūdra)是低级种姓,主要充当仆役。从四种种姓的排列次序就可以看出,婆罗门祭司在社会中居于首要地位。《梨俱吠陀》有一首晚出的“原人颂”,已将种姓制度神话化。这首颂诗描写众天神举行祭祀,以原始巨人补卢沙作祭品。众天神分割补卢沙时,“他的嘴变成婆罗门,双臂变成罗阇尼耶(即刹帝利),双腿变成吠舍,双脚变成首陀罗”。(10. 90. 12)

四部吠陀也是适应祭祀仪式的实用需要而编订成集的。婆罗门教的祭祀仪式分“家庭祭”和“天启祭”两大类。家庭祭是有关出生、婚丧和祈福等日常生活祭祀仪式,只要点燃一堆祭火,由家长本人担任司祭者,或者请一个祭司协助。天启祭则是贵族和富人,尤其是国王举行的祭祀仪式,需要在祭坛的东边、南边和西边点燃三堆祭火,由四位祭官统领一批祭司担任司祭者。这四位祭官分别是:诵者祭司(Hotṛ),由他念诵《梨俱吠陀》颂诗,赞美诸神,邀请诸神出席祭祀仪式;歌者祭司(Udgātṛ),由他伴随供奉祭品,尤其是苏摩酒,高唱《娑摩吠陀》赞歌;行祭者祭司(Adhvaryu),由他执行全部祭祀仪式,同时低诵《夜柔吠陀》中的祈祷诗文;监督者祭司(Brahman,梵祭司),由他监督整个祭祀仪式的进行,一旦发现差错,立即予以纠正。

《阿达婆吠陀》编订成集的时间晚于前三部吠陀。但这不意味《阿达婆吠陀》中的巫术诗产生时间晚于前三部吠陀中的颂神诗。

巫术是属于原始宗教乃至前于宗教的古老社会现象。它更多体现始终在民间流行的通俗信仰。《阿达婆吠陀》的早期名称是《阿达婆安吉罗》。阿达婆和安吉罗是两位祭司的名字,也代表两种巫术咒语:祝福咒语和驱邪咒语。在《阿达婆吠陀》中也有不少颂神诗,但一般都与巫术相结合。在这里,《梨俱吠陀》中的诸神适应巫术的需要,几乎都成了降伏妖魔或敌人的神。

印度吠陀时代上古初民崇拜神祇,热衷祭祀。而婆罗门主导祭祀活动,并在祭祀活动中接受布施和酬金,是最大的实际受益者。在吠陀时代后期出现的各种梵书便是婆罗门的“祭祀学”著作。梵书(Brahmaṇa)这一名称的词源是“梵”(Brahman,词根 brh 的意思是增长和发展)。“梵”在早期吠陀文献中常常用于指称吠陀颂诗,由此,念诵吠陀颂诗的人叫做婆罗门(Brahmaṇa,阳性),解释吠陀颂诗的著作叫做“梵书”(Brahmaṇa,中性)。现存梵书有十几种,分属四吠陀。婆罗门在这些梵书中,为各种祭祀仪式制定规则,诸如祭祀的种类、祭火和祭司的数目、祭祀的时间和地点、念诵或咏唱的颂诗、供奉的祭品和祭祀用品等等,并千方百计将祭祀仪式繁琐化和神秘化,强调所有这些规则乃至最微小的细节都事关祭祀的成败。在这些梵书中,祭祀本身成了最高目的。包括天神在内的一切力量都源自祭祀。而婆罗门执掌祭祀,也被抬高到等同天神的地位。婆罗门的祭祀理论至此达到鼎盛。

在梵书之后出现的是各种森林书和奥义书。这两类著作性质相近。奥义书有时包含在森林书中,如《爱多雷耶奥义书》包含在《爱多雷耶森林书》中;有时本身既是森林书,又是奥义书,如《大森林奥义书》。但这两类著作一般都作为梵书的附录。森林书排在

梵书之后,奥义书又排在森林书之后。因此,这两类著作,尤其是奥义书,又被称为“吠檀多”(Vedānta),即“吠陀的终结”。虽然排在梵书之后,但它们的主题思想并不是梵书的继续或总结,而是展现对于祭祀和人生的另一种思路。

森林书(Āraṇyaka)这一名称的词源是“森林”(araṇya)。这类著作是在远离城镇和乡村的森林里秘密传授的。它们主要不是制定祭祀的实施规则,而是探讨祭祀的神秘意义。这些森林书的作者隐居森林,不仅摒弃世俗生活方式,也摒弃世俗祭祀方式。他们强调内在的或精神的祭祀,以区别于外在的或形式的祭祀。这样,森林书标志着由梵书的“祭祀之路”转向奥义书的“知识之路”。

奥义书(Upaniṣad)这一名称的原义是“坐在某人身旁”(动词词根 sad 加上前缀 upa 和 ni),蕴含“秘传”的意思。奥义书中经常强调这种奥义不能传给“非儿子或非弟子”。如《歌者奥义书》中说:“确实,父亲应该将梵传给长子或入室弟子。不能传给任何别人,即使他赐予大海环绕、充满财富的大地。”(3. 11. 5、6)因此,upaniṣad一词在奥义书中既表示书名,也表示“奥义”或“奥秘”,与奥义书中使用的 guhya(“秘密”)一词是同义词。

留传于世的奥义书很多。在一部名为《解脱奥义书》(Muktika Upaniṣad)的奥义书中列出的奥义书有一百零八种。实际上,挂名“奥义书”的奥义书不下二百种。然而,它们大多产生年代很晚,与吠陀文献无关,不是严格意义上的奥义书。一般公认属于吠陀时代的奥义书只有十三种。这十三种奥义书按照产生年代,大体分为三组。

第一组:《大森林奥义书》(Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad)

《歌者奥义书》(Chāndogya Upaniṣad)

《泰帝利耶奥义书》(Taittirīya Upaniṣad)

《爱多雷耶奥义书》(Aitareya Upaniṣad)

《僑尸多基奥义书》(Kauṣītaki Upaniṣad)

这五种奥义书是散文体,产生年代约在公元前七八世纪至公元前五六世纪之间,也就是在佛陀(公元前 566—前 486)之前。

第二组:《由谁奥义书》(Kena Upaniṣad)

《伽陀奥义书》(Kaṭha Upaniṣad)

《自在奥义书》(Īśā Upaniṣad)

《白骡奥义书》(Śvetāśvatara Upaniṣad)

《剃发奥义书》(Muṇḍaka Upaniṣad)

这五种奥义书主要是诗体,产生年代约在公元前五六世纪至公元前一世纪之间。其中,《由谁奥义书》兼有诗体和散文体,也可以归入第一组。

第三组:《疑问奥义书》(Praśna Upaniṣad)

《蛙氏奥义书》(Māṇḍūkya Upaniṣad)

《弥勒奥义书》(Maitri Upaniṣad)

这三种奥义书是散文体,产生年代约在公元初。

奥义书的内容是驳杂的。但它们的核心内容是探讨世界的终极原因和人的本质。其中的两个基本概念是梵(Brahman)和自我(Ātman)。在吠陀颂诗中,确认众天神主宰一切。在梵书中,确认生主是世界创造主。而在奥义书中,确认梵是世界的本原。梵作为世界的本原的观念在梵书中已初露端倪,但在奥义书中得到充分发展,成为奥义书的主导思想。在奥义书中,“自我”一词常常用

作“梵”的同义词,也就是说,梵是宇宙的自我、本原或本质。而“自我”一词既指称宇宙自我,也指称人的个体自我,即人的本质或灵魂。梵是宇宙的本原,自然也是人的个体自我的本原。正如《歌者奥义书》中所说:“这是我内心的自我。它是梵。”(3. 14. 4)

在奥义书的创世说中,世界最初的唯一存在是自我,由自我创造出世界万物。这个“自我”也就是梵。《爱多雷耶奥义书》中的“自我创世说”便是对《梨俱吠陀》中的“原人创世说”的改造。“原人创世说”描写众天神举行祭祀,原始巨人补卢沙(Puruṣa,“原人”)作为祭品,而化身为世界万物。“自我创世说”则描写自我首先创造出原人,然后原人衍生世界万物。《大森林奥义书》中指出:“正像蜘蛛沿着蛛丝向上移动,正像火花从火中向上飞溅,确实,一切气息,一切世界,一切天神,一切众生,都从这自我中出现。”(2. 1. 20)按照奥义书的种种描述,梵创造一切,存在于一切中,又超越一切。

奥义书中对于梵的认知和表述主要采用两种方式。一种是拟人化或譬喻的方式,如《大森林奥义书》:“这自我是一切众生的主人,一切众生的国王。正如那些辐条安置在轮毂和轮辋中,一切众生、一切天神、一切世界、一切气息和一切自我都安置在这个自我中。”(2. 5. 15)《自在奥义书》:“它既动又不动,既遥远又邻近,既在一切之中,又在一切之外。”(5)《剃发奥义书》:“他的头是火,双眼是月亮和太阳,耳朵是方位,语言是展示的吠陀,呼吸是风,心是宇宙,双足产生大地,他是一切众生的内在自我。”(2. 1. 4)另一种是否定的方式(或称“遮诠”),也就是《大森林奥义书》中所说的“不是这个,不是那个”(neti neti)的认知和表达方式。因为对于梵(或自

我)来说,“没有比它更高者,只能称说‘不是’”。(2.3.6)如《大森林奥义书》:“这个不灭者(梵)不粗,不细,不短,不长,不红,不湿,无影,无暗,无风,无空间,无接触,无味,无香,无眼,无耳,无语,无思想,无光热,无气息,无嘴,无量,无内,无外。”(3.8.8)《剃发奥义书》:“它不可目睹,不可把握,无族姓,无种姓,无手无脚,永恒,遍及一切,微妙,不变,万物的源泉。”(1.1.6)《蛙氏奥义书》:“不可目睹,不可言说,不可执取,无特征,不可思议,不可名状,以确信唯一自我为本质,灭寂戏论,平静,吉祥,不二。”(7)

奥义书中对梵的探讨始终与对人的个体自我的探讨紧密结合。《泰帝利耶奥义书》将人的个体自我分为五个层次:食物构成的自我、气息构成的自我、思想构成的自我、知识构成的自我和欢喜构成的自我。前两者是生理的自我,后三者是精神的自我。而其中欢喜构成的自我意味对梵的认知和与梵合一。正因为如此,任何人“如果知道梵的欢喜,他就无所畏惧”。(2.9.1)《歌者奥义书》中描述天神因陀罗和阿修罗维罗遮那向生主请教自我。维罗遮那只认识到人的肉体自我,而因陀罗进一步认识到梦中的自我和熟睡中的自我,最后认识到无身体的自我。生主指出:“这个自我摆脱罪恶,无老,无死,无忧,不饥,不渴,以真实为欲望,以真实为意愿。”(8.7.1)《蛙氏奥义书》将自我的精神意识分成四种状态:觉醒状态、梦中状态、熟睡状态和第四状态。觉醒状态“认知外在”,梦中状态“认知内在”,熟睡状态“智慧密集”,而第四状态超越这三种状态,既非“认知”,也非“不认知”,达到与梵同一(“不二”)。

与梵和自我的关系相关联,奥义书中也探讨宇宙和人的关系。在探讨这种关系时,奥义书中的常用语是“关于天神”和“关于自

我”。“关于天神”指关于宇宙，“关于自我”指关于人体。宇宙和人都是梵的展现，也就是以梵为本原。在奥义书的描述中，宇宙中的自然现象与人体的各种生理和精神功能具有对应关系。《大森林奥义书》第二章第五梵书讲述因陀罗传授给阿达婆家族达提衍的“蜜说”。其中，将宇宙中的水、火、风、太阳、方位、月亮、闪电、雷和空间分别与人的精液、语言、气息、眼睛、耳朵、思想、精力、声音和心相对应，并且确认宇宙中的“原人”和人体中的“原人”都是“这自我”，换言之，“这是甘露，这是梵，这是一切”。(2. 5. 1)奥义书中将人的生命气息分成五气：元气、下气、中气、行气和上气。《疑问奥义书》中，也将这五气分别与太阳、大地、空中、风和火相对应。(3. 7—8)而且，在论述这种对应关系时，不仅将宇宙中的各种自然现象称为“天神”，也将人体的各种感官称为“天神”。这也在一定程度上表明，奥义书将吠陀颂诗中的神祇还原为自然和人。

奥义书对于梵和自我以及宇宙和人的探讨，其最终结论可以表述为“宇宙即梵，梵即自我”。《歌者奥义书》中说：“这是我内心的自我，小于米粒，小于麦粒，小于芥子，小于黍粒，小于黍籽。这是我内心的自我，大于地，大于空，大于天，大于这些世界。包含一切行动，一切愿望，一切香，一切味，涵盖这一切，不说话，不旁骛。这是我内心的自我。它是梵。死后离开这里，我将进入它。信仰它，就不再有疑惑。”(3. 14. 4)在奥义书中，诸如“它是你”、“我是梵”和“自我是梵”都是常用语，以“梵我同一”为指归。

奥义书将梵和自我视为最高知识。知道了梵和自我，也就知道一切。认识到梵我同一，也就获得解脱。《歌者奥义书》中说：“这是自我。它不死，无畏，它是梵。这个梵，名为真实。”(8. 3. 4)

然而,在日常生活中,“真实”常被“不真实”掩盖:“正像埋藏的金库,人们不知道它的地点,一次次踩在上面走过,而毫不察觉。同样,一切众生天天走过这个梵界,而毫不察觉,因为他们受到不真实蒙蔽。”(8.3.2)因此,奥义书自始至终以揭示这个“真实”为己任。

奥义书确认梵为最高真实,以认知“梵我同一”为人生最高目的。这与梵书中体现的崇拜神祇和信仰祭祀的婆罗门教义迥然有别。奥义书崇尚知识,而将知识分为“上知”和“下知”。《剃发奥义书》中说:“下知是梨俱吠陀、夜柔吠陀、娑摩吠陀、阿达婆吠陀、语音学、礼仪学、语法学、词源学、诗律学和天文学。然后,是上知。依靠它,认识不灭者。”(1.1.5)也就是将“四吠陀”和“六吠陀支”都归入“下知”,“上知”则是对梵的认知。这“上知”和“下知”与《疑问奥义书》中提出的“上梵和下梵”(5.2)有相通之处。在那里,“下梵”与凡界和月界相关联,而“上梵”与梵界相关联。这“上梵”和“下梵”又与《大森林奥义书》中的“有形”的梵和“无形”的梵有相通之处。其中,“无形”的梵相当于“上梵”,是“真实中的真实”。(2.3.6)

奥义书超越吠陀经典,突破梵书的祭祀主义樊篱,可以说是在婆罗门教内部发生的一场思想革命。从奥义书中反映的情况看,这场思想革命也得到刹帝利王族的积极支持。在著名的奥义书导师中,就不乏刹帝利国王,如《大森林奥义书》中的阿闍世和遮婆利,《歌者奥义书》中的竭迦耶,《僮尸多基奥义书》中的吉多罗·甘吉亚耶尼。在《大森林奥义书》中,婆罗门伽吉耶拜阿闍世为师时,阿闍世说道:“这确实是颠倒次序,婆罗门拜刹帝利为师。”(2.1.

15)婆罗门阿卢尼拜遮婆利为师时,遮婆利说道:“这种知识在此之前,从未出现在婆罗门中,而我会将它传授给你。”(6.2.8)这些说明婆罗门一向垄断知识,崇拜神祇,推行祭祀主义,已经不能适应社会发展的需要,思想领域中的“革故鼎新”势在必行。

围绕梵和自我这个中心论题,奥义书还涉及其他许多论题,提出了不少新观念。其中之一是业和转生的观念。在《大森林奥义书》中,阿尔多薄伽向耶若伏吉耶请教人死后的问题,而耶若伏吉耶向他表示:“此事不能当众说,让我们私下说。”然后,他俩离开现场进行讨论,确认“因善业而成为善人,因恶业而成为恶人”。(3.2.3)这说明“业和转生”问题在当时也是一种重要的“奥义”。耶若伏吉耶也向遮那迦描述了人死去时,自我离开身体转生的情状,而转生为什么,则按照在世时的业行。他指出:“‘人确实由欲构成’。按照欲望,形成意愿。按照意愿,从事行动。按照行动,获得业果。”(4.4.5)在《大森林奥义书》中,遮婆利向阿卢尼描述转生的两条道路:一条是“在森林里崇拜信仰和真理”的人们(即知梵者)死后进入天神世界和太阳,抵达梵界,“不再返回”;另一条是从事“祭祀、布施和苦行”的人们死后进入祖先世界和月亮,又返回凡界,“循环不已”。(6.2.15—16)在《歌者奥义书》中,对于转生凡界有更为具体的描述,并指出:“那些在世上行为可爱的人很快进入可爱的子宫,或婆罗门妇女的子宫,或刹帝利妇女的子宫,或吠舍妇女的子宫。而那些在世上行为卑污的人很快进入卑污的子宫,或狗的子宫,或猪的子宫,或旃陀罗妇女的子宫。”(5.10.7)

而奥义书追求的人生最高目的是认知梵,达到“梵我同一”。人死后,自我进入梵界,摆脱生死轮回,不再返回,自然是达到“梵

我同一”的标志。但达到“梵我同一”既是死后之事，更是在世之事。在《大森林奥义书》中，耶若伏吉耶向遮那迦传授了“自我”奥义后，说道：“知道了这样，就会平静，随和，冷静，宽容，沉静。他在自我中看到自我，视一切为自我。……他摆脱罪恶，摆脱污垢，摆脱疑惑，成为婆罗门。这是梵界，大王啊！你已经获得它。”(4. 4. 23)

奥义书中产生的这种业报、轮回和解脱观念，不仅为婆罗门教所接受，也为后来的佛教和耆那教所接受，而成为印度古代宗教思想中的重要基石。佛教将轮回(samsāra)描述为“六道轮回”：地狱、畜生、饿鬼、人和天(神)，后来加上一个“阿修罗(魔)”，为“六道轮回”。但佛教并不认同奥义书中提出的“梵”和“自我”，因而佛教的解脱(mokṣa)之道不是达到“梵我同一”，而是达到“涅槃”(nirvāṇa)。

在奥义书之后产生的印度古代哲学中，吠檀多(Vedānta)哲学是奥义书的直接继承者。而数论和瑜伽也能在奥义书中找到渊源或雏形。在奥义书中，数论和瑜伽是作为认知梵的手段或方法。正如《白骡奥义书》中所说：“依靠数论瑜伽理解，知道这位神，便摆脱一切束缚。”(6. 13)“数论”(Sāṅkhya)一词的原义是“计数”，引申为包括计数在内的分析方法。在奥义书中，数论便是通过分析人体的构成因素，以认知自我。如《伽陀奥义书》中认为“感官对象高于感官，思想(‘心’)高于(感官)对象，智慧(‘觉’)高于思想，伟大的自我(‘个体自我’)高于智慧，未显者(‘原初物质’)高于伟大的自我，原人(‘至高自我’)高于未显者，没有比原人更高者，那是终极，至高归宿”。(1. 3. 10—11)而《疑问奥义书》(4. 7—8)中的排

列次序是：自我、气息、光、心（“意”）、我慢（“自我意识”）、思想（“心”）、五种行动器官（语言、双手、双脚、肛门和生殖器）、五种感觉器官（眼、耳、鼻、舌和身）和五大元素（地、水、火、风和空）。这些都是后来的数论哲学思辨运用的基本概念。

“瑜伽”（Yoga）一词的原义是“联系”或“驾驭”，引申为修炼身心的方法。《伽陀奥义书》将那吉盖多从死神那里获得的奥义知识称为“完整的瑜伽法”，说他由此“摆脱污垢和死亡，达到梵”。（2. 3. 18）《白骡奥义书》中描述了修习瑜伽的适宜地点以及通过控制身体和思想认知梵：“犹如一面镜子沾染尘土，一旦擦拭干净，又光洁明亮，同样，有身者看清自我本质，也就达到目的，摆脱忧愁。”（2. 14）《弥勒奥义书》中也将瑜伽作为与梵合一的方法加以描述，并将瑜伽分为六支：“调息、制感、沉思、专注、思辨和入定。”（6. 18）在后来出现的瑜伽经典《瑜伽经》（Yogasūtra）中，波颠闍利（Patañjali）将瑜伽分支确定为八支：“禁制、遵行、坐法、调息、制感、专注、沉思和入定。”（2. 2. 29）两者的方法和精神基本一致。

此外，奥义书中也经常显示出对现实生活的关注，尤其是对食物和生殖的重视。还有，对伦理道德的崇尚，如在《大森林奥义书》（5. 2. 1—3）中提出的三 Da 原则：自制（dāmyata）、施舍（datta）和仁慈（dayadhvam）。^① 总之，奥义书中的论题广泛，内容丰富，以上只是着重介绍奥义书在印度上古思想转型时期的创造性探索中取得的主要思想成果，并作一些提示式的说明。

^① 英国诗人艾略特（T. S. Eliot）将这个三 Da 原则用作素材，写进了他的著名诗篇《荒原》（1922）。

同时,这些奥义书也真实地反映了当时的思想探索方法和过程。因而,虽然这些奥义书的思想趋向是一致的,但它们的表述方式异彩纷呈,术语的使用也不尽相同。它们尚未形成周密的哲学体系,也未充分运用概念进行思维,这些是此后的印度哲学的任务。奥义书的理论思维正处在从神话的、形象的思维向哲学的、抽象的思维转变之中。因此,奥义书也就成了我们了解印度宗教和哲学发展历程的一个重要样本。

印度现存最早的奥义书注释是九世纪商羯罗(Śaṅkara)和十一世纪罗摩奴阇(Rāmānuja)的注释。现在对于十三种原始奥义书的确定,一方面是依据对文本内容本身的考察,另一方面也是依据他们注释和提及的奥义书文本情况。在十七世纪印度莫卧儿王朝时期,奥义书被翻译成波斯文。十九世纪初,法国学者迪佩隆(A. Duperron)依据这个波斯文译本,将奥义书翻译成拉丁文,题名为 Oupnekhat,其中含有五十种奥义书。当时,德国哲学家叔本华读到这个译本,给予奥义书极高的评价:“在这整个世界,没有比研读奥义书更令人受益和振奋的了。它是我的生的安慰,也将是我的死的安慰。”^①他也在《作为意志和表象的世界》第一版序言中推崇奥义书,说道:“我揣测梵文典籍影响的深刻将不亚于十五世纪希腊文艺的复兴,所以我说读者如已接受了远古印度智慧的洗礼,并已消化了这种智慧,那么,他也就有了最最好的准备来听我要对他讲述的东西了。”^②此后,奥义书在西方学术界得到广泛传

① 转引自拉达克利希南(S. Radhakrishnan)主编:《印度文化传统》(The Cultural Heritage of India),加尔各答,2001,第1卷,第365页。

② 叔本华:《作为意志和表象的世界》,石冲白译,商务印书馆,1982,第6页。