

上 篇

第一章 乔荼波陀与《圣教论》

第一节 导言

《圣教论》^①一书是印度婆罗门教正统派哲学吠檀多不二论派的经典性著作，作者为乔荼波陀。乔荼波陀 Gaudapāda 是否为一历史人物，至今仍有争论。在名字 Gaudapāda 中，pāda 是尊称，有时人们也称他为 Gauḍa；还有一些别的称谓，如 Gaudāccarana, Gaudapādācārya 或者 Gauḍācārya。乔荼波陀的生平不详，只有一些传说。据说印度古代的拘罗尸陀罗国（Kuruksetra）有一条叫做希罗拉瓦蒂 Hīrarāvati 的河流，在河岸上住着一个叫做乔荼（Gauḍa）的种族，其首长就被尊称为乔荼波陀。有关他的生卒年代，我们只能进行推测。印度传统上认为乔荼波陀是商羯罗（公元 700—750 年）的祖师，是商羯罗的老师乔频陀（Govinda）的老师。商羯罗在对《圣教论》所作注疏中^②称乔荼波陀为“祖师”（paramaguru）或者“老师的老师”（guror gaurīyasa）。印度哲学家达斯古普塔甚至认为乔荼波陀曾对商羯罗面授过吠檀多的学说。^③重新修订乔荼波陀《圣教论》的印度著名梵文学者月顶论师却认为乔氏应该是生

本书所引《圣教论》均引自商务印书馆 1999 年出版的巫白慧研究员译释本，在此不注明页码，只注明所引章节颂。

参见商羯罗所作的《乔荼波陀疏》印度 Ānandasrama 丛书。

达斯古普塔：《印度哲学史》德里 1975 年版，第 423 页。

活于公元六世纪初，这一说便对乔氏曾为商羯罗祖师一事产生了疑问。总之，有关乔荼波陀的生卒年代尚无充分的史料可考证，我们也就只好暂且把他作为七世纪的人。另外，至于他的生涯活动，就更是无人知晓了。据说乔荼波陀有许多著作，除了《圣教论》之外，比较著名的还有下列书籍：①《数论颂疏》（*SamkhyaKārika-Bhāṣya*）；②《后薄伽梵歌》（*Uttaragītā*）；《广森林奥义疏》（*Bṛhadaranyaka Up. - Bhāṣya*）；④《阴符疏》（*Anugītā - Bhāṣay*）；⑤《尼理心诃奥义疏》（*Nṛsimhatāpaniya Up. - Bhāṣya*）。

在上述著作中，我们可以看到的仅有《后薄伽梵歌》一本，其他著作尚无出版。乔荼波陀所处的历史时代，正是印度历史上一个大变动的时代。公元六七世纪，印度的奴隶占有关系已经处于全面崩溃的境地，封建制度已经在若干地区取得了决定性的胜利。7世纪末，笈多王朝濒临衰亡，开始出现许多封建小国。为什么乔荼波陀的学说会在这一时期出现呢？分析其社会原因主要有以下几条：第一，笈多王朝时期（公元320—600年），印度在政治上达到了统一。笈多人统治很大一部分印度达两个世纪之久。在这一时期，王朝采取了比较开明的治国方法，我国东晋僧人法显在笈多时期曾去印度（公元399—412年），正值旃陀罗笈多二世在位（公元376—415年），据法显的《佛国记》所记载，笈多帝国治理得很好而且欣欣向荣，行政制度非常有效而且合乎人情。法律远没有孔雀王朝残忍和严厉。^① 政治上的统一和良好的管理自然就促进了贸易的发展，由此产生的物质繁荣也培育了宗教、文化和科学的进步。如果乔荼波陀确实生活于公元7世纪末、8世纪初的话，那么他就正处于笈多王朝的没落时期，即笈多后期（阿迭多森纳在位，

参见《佛国记》原本。

公元 650—675 年)第二,众所周知,在阿育王时期和迦腻色迦时期,由于统治者的信奉和支持,佛教蓬勃发展,势力非常强大,使婆罗门教完全处于劣势。到了笈多时期,形势转变,向着有利于婆罗门教方面发展。笈多诸王偏向婆罗门教,压抑佛教,大大加强了婆罗门教的势力。同时,婆罗门教与种姓制度相结合,对当时的社会和政治产生重大的影响。另一方面,佛教从优势转入劣势,经受着婆罗门教对它压迫和同化的折磨。通过考古发现就可以看到,笈多王朝之前的碑文及其铭刻物多数为佛教之物,而笈多王朝建立以后,婆罗门教的东西就开始逐渐占据了主要地位。第三,笈多时期宗教史上的一个重要的方面,就是古代的婆罗门教已经完成了向印度教方面的转换。这一转换的标志是,印度教出现了多神的崇拜,如崇拜毗湿奴、湿婆以及林加崇拜等等。同时,社会种姓制得到了确认,婆罗门的地位得到了提高,这些都是婆罗门教走向复兴的转折点。与此相应,佛教却逐渐失去了它的活力。佛教曾因阿育王的有力赞助盛极一时,在印度思想界占有主导地位。然而到了笈多时期,面对婆罗门教的日益强大,它感到了全面的压力,不得不在各个方面采取对应措施。例如,佛教把当时婆罗门教社会的公用语梵语采用为教团用语,用梵语写作经典。同时还采用了一些婆罗门教用语。另外,从当时保守的社会势力来看,固守传统、维护社会地位,这不但是就各哲学派别而言,就连普通的学系也是如此。婆罗门系统重视简洁明了的根本经典,并做成教科书,由老师亲自口授弟子,后代的学者再将其根本教说加以注疏。此时佛教系统也受到了婆罗门教的这一影响,形成了诸种学派系统,制成了教科书,并加以注解。大乘佛教的兴起,也与受婆罗门教影响不无关系。大乘佛教在哲学上创立了一套新的庞大的唯心论体系,在实践上主张深入社会,接近世俗,它至少在教理上或者

说在哲学上逐步背离原始佛教，转向婆罗门教接近。大乘佛教在哲学的主要问题 上包括宇宙观本体论、认识论上同婆罗门教采取相似的立场，主张宇宙客观精神的存在，或者主张“一切唯心造”，从而返本归原，和奥义书的唯心论哲学重新统一起来。及至晚期，大乘佛教特别是密宗，吸收了大量来源于《阿闍婆吠陀》的神话和神秘主义形式，在其宗教形式上也和婆罗门教统一起来了。大乘佛教的庞大而复杂的唯心论体系是对印度哲学的重大发展和贡献，但同时又是佛教逐渐从印度本土消灭的主要原因之一。当然，影响总是相互的。这一时期出现的乔荼波陀，他作为婆罗门教的思想家，在其作品《圣教论》中大量地夹杂佛教思想。在印度教和佛教合流的过程中产生这种现象也是不足为奇的。

第二节 文献学研究

一、有关名称及其注疏的情况

《圣教论》一书有多个名称，但从本身意义上来讲，因为它是对《蛙氏奥义》的注疏，普通就称之为《蛙氏奥义颂》（*Māṇḍūkya-kārika*）。也有印度学者称为《乔荼波陀颂》（*Gauḍāpādiya-kārika*），或者简称为 *Gauḍāpādiya*，这是根据作者的名字而得来的。还有一个名称就是《圣教论》（*Āgama-sāstra*），这是根据此书的内容而得来的。商羯罗在对此书作注疏时，认为乔荼波陀比较忠实地传承了天启圣典的思想，于是就称《蛙氏奥义颂》为《圣教论》，意味着它是有关圣传的书。后期根据商羯罗的注疏，就把它理解为“对圣传具有权威性的论书”。《圣教论》还可以称为《阿笈摩论》，这是音译。*Āgama* 是“圣传”一意。

乔荼波陀的《圣教论》是对《蛙氏奥义》的最古老的注释，在他

之后，还有商羯罗的注释，以及其他人的复注。现将其注疏关系理顺如下：

①《蛙氏奥义》(Māṇḍūkyaopaniṣad)

《蛙氏奥义颂》(Māṇḍūkya-kārika)，乔荼波陀作注释。或称《乔荼波陀颂》(Gauḍapāḍīya-kārika)、《圣教论》或《阿笈摩论》(Āgama-śāstra)。

③《蛙氏奥义注》(Māṇḍūkyaopaniṣadbhāṣya) 商羯罗作 这是对《蛙氏奥义》的注释。

《乔荼波陀颂注》(Gauḍapāḍīyabhāṣya) 商羯罗作 这是对《圣教论》的注释 也可以理解为是对《蛙氏奥义》的复注。

此外，日本中村元教授认为还有一些复注，例如欢喜智(Ānandajñāna) 的复注Gauḍapāḍīyabhāṣya Vyākhyā。

在《圣教论》之后的注释中当然是商羯罗的为最古老最具权威性。这是因为从吠檀多哲学史上来分析，商羯罗之前的吠檀多派佛教化倾向非常严重 这一点从对《圣教论》的分析 后边将会看到) 中可以发现。从对乔荼波陀的社会历史背景的分析中也可以看到，在佛教盛行的时期，不被同化或严重受到影响是不可能的。到了商羯罗的时代 佛教的全盛期已经过去 开始进入衰退期 而婆罗门教活跃了起来 进入了复兴期 即由婆罗门教向印度教转化的时期。商羯罗注释《蛙氏奥义》和《圣教论》时 顺应时代潮流 竭力恢复吠檀多传统。当然，在他的著作中也不可能完全排除佛教的因素 但商羯罗确实把佛教的因素赋予了吠檀多的性格 包摄于自己的思想体系之中。因此 可以认为商羯罗的《乔荼波陀颂注》是从佛教化向吠檀多传统回归的一个转折点。还有一个问题，就是有关商羯罗的《乔荼波陀颂注》的真伪问题 学术界长期争论不下。日本前田专学教授通过对商羯罗的《梵经注》与此书中的 8 个

概念 无明 (avidyā)、名色 (nāmarūpa)、摩那 (māyā)、自在天 (Īsvara)、欢喜 (ānanda)、假现 (vivarta)、湿婆 (śiva)、毗耶娑 (vyāsa) 加以比较,发现这两部书中对这 8 个概念的意思和使用都完全一致,由此断定商羯罗的《乔荼波陀颂注》为真作。因为商羯罗在自己的著作中对这些概念都有独特的解释和使用。

由于乔荼波陀的生平不详,因此《圣教论》的成书年代也就不清楚。中村元教授推定,《蛙氏奥义》大约成书于公元 1—200 年年间而《圣教论》大约成书于公元 7 世纪中叶。^① 北京大学金克木教授认为《蛙氏奥义》大约成书于公元前 6 世纪左右,或许再稍晚一点。^② 从《圣教论》的思想内容来分析 其受大乘佛教的影响很深 特别是第四章 龙树的《中论》的痕迹很明显 那么肯定是成书于龙树(公元 150—250 年)之后;同时也可以看到唯识宗的影响,第四章第 75 颂与弥勒(大约公元 350—430 年)的《中边分别论》开头一颂文体一致,第三章第 5 颂与清辨(公元 500—570 年)的《中观心论颂》(此经无汉译 但有藏文本)第八章第 13 颂文体一致。因此 肯定《圣教论》成书于公元 400—600 年间是有根据的。

二、各章特点介绍

《圣教论》全部共分 4 章 215 颂。第一章为“圣教章”与书名一様 (Āgamaprakaraṇa) 共 29 颂。第一章用“圣教”(Āgama)一词,主要是要表现它对《蛙氏奥义》的传承。第二章为“虚妄章”(Vaitathya) 共 38 颂,阐述对客观世界的看法。第三章为“不二章”(Advaita) 共 48 颂,阐述乔荼波陀的核心思想“不生说”。第四章

参见中村元:《吠檀多哲学的发展》岩波书店 1995 年版(下同)第 589—596 页。

金克木:《印度文化论集》,中国社会科学出版社 1983 年版(下同)第 24 页。

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

学术界一般都认为第一章是对应于《蛙氏奥义》所作的解说。把《圣教论》第一章作出详细分析后就可以看出,这一章完全是对《蛙氏奥义》的“诠释书”(vārttika),而后三章的情况却不一样。第一章的第 1—5 颂论述人的意识心理活动,所谓“周遍”(Viśva,醒位)、“炎光”(Taijasa,梦位)、“有慧”(Prājña,熟睡位)的道理。本章这三个概念的语言表达形式发生了改变,由《蛙氏奥义》的散文体转换成了韵文体,同时对这三者加以比较。第 6 颂至第 9 颂评价了当时存在的关于宇宙起源和创世纪的论述,主要是气息说和原人说。实际上乔荼波陀在这里是阐明了自己的创世说,对别的所谓异端说进行了攻击。第 10 颂至第 18 颂着重论述了第四位,即《蛙氏奥义》中的第四足(turya)这是心理四阶段的最后阶段,超验的境界。到第 18 颂为止,主要是阐释《蛙氏奥义》的哲学奥义(目的论)从第 19 颂开始至结尾是阐释理解这一奥义的方法(手段);《圣教论》采取的这种结构是区别于《蛙氏奥义》的,《蛙氏奥义》采取的是先谈修行手段后讲哲学奥义的结构。第 19 颂至第 23 颂把神秘的咒语“唵”加以解释,首先把“唵”音拆解为四音:阿、乌、摩和无音,再讲明四音与梵的四位说的关系。第 24 颂到结尾是关于念诵圣音而导向奥妙境界的修行问题。整个第一章完全是紧扣《蛙氏奥义》作出的解说。中村元认为可以把第一章拆开为若干片断,然后适当地插入《蛙氏奥义》之中。例如第 1—9 颂可以插入到《蛙氏奥义》的第 6J 节之间,第 10—18 颂可以插入第 7、8 节之

间第 19 至 23 颂可以插入第 11、12 节之间 第 27 至 29 颂可以放在《蛙氏奥义》全书的结尾。尽管《圣教论》第一章比较全面忠实地解释了《蛙氏奥义》但它与《蛙氏奥义》还是有个别区别的。例如在一些概念上加以了改造，在奥义书中，周遍位称作 *vaiśvānara* 第四位称作 *caturtha*，而在《圣教论》中却使用了印度教书中常用的 *viśva* 和 *turya*。另外，第 10 颂谓：

自在灭除一切苦，
威德全能不变者，
诸有不二之神明，
第四遍在应记知。①

在这里，乔荼波陀赋予了第四位以三种性质：自在（*Īśana*）、主（*prabhu* 或神明 *deva*）即认为第四位 *turya* 具有与前三位不同的独特性 具大威德 全知全能 是万有中惟一不二之神灵。而在《蛙氏奥义》中这些性质是附属在第三位身上的，“……有慧，第三足。是乃一切主 是乃一切智 是乃内宰者 是乃一切母 众生生与灭。”从这里分析《蛙氏奥义》把第三位作为主宰神自在天，这是承袭古奥义书的实在论传统 而《圣教论》却受到了佛教空宗的影响 从正统的婆罗门教向新兴的印度教转化发展，与印度教各派的神观、实体观相适应。

《圣教论》第一章的主要目的是确立自己的哲学体系，通过对《蛙氏奥义》的注释来完成这一体系。而从第二章开始，主要是从理论上加以思索，逐步完善幻论的不二一元论。在第一章中，“唵”字占据了大部分篇幅，难怪有人称其为“唵字章”。第二章对“唵”的理论加以发挥，否定经验世界的实在性，把无分别的不二论推至

绝对的地步。对幻论进行了详细的论证，提出了梦与幻的比喻。

《圣教论》把诸法现象世界比喻为梦幻 这是从佛教而来的。大乘佛教在《般若经》中频繁地使用这个比喻 诸法把幻的特质作为自己的本性 即诸法的本性是幻。由幻所造之物是非有非无 即可以认识 因此用幻这个比喻。在《圣教论》第二章还开始使用了一些别的比喻 例如海市蜃楼的比喻 乾闥婆城 (gandharvanagara) 绳与蛇的比喻等 这些都是用来说明现象世界的虚幻不实 并且都是出自于佛教的比喻。乾闥婆城一词原出自大乘佛教的经典，乾闥婆为半神 居于空中 叙事诗中特别说明居住在雨雾的空中 故称乾闥婆城。海市蜃楼是没有实体的，因此是虚幻的。绳与蛇的比喻不但在唯识宗的著作中出现过，而且后期小乘及中观派都谈及过。用这个比喻是说明现象世界的产生。第二章与第一章的区别点在于 在第一章第 26 颂里，承认梵分为上梵与下梵，而第二章第 27 颂似是对执这种看法的观点加以批评，二梵的区别实际上是不存在的 是想象出来的 应当排斥这种看法。可以看得出第二章的观点更为激进。第三章与第二章的观点基本一致 通篇讲述摩耶 幻相 的学说 积极地为不二一元论创立理论基础。主要特征为 接受佛教唯识宗的中心概念——末那识，把它作为世界展开的根源。这种说法是第三章的特点 其他章中未见 奥义书和《梵经注》以及其他初期吠檀多学说中都未见。

《圣教论》第三章可以看做是一部独立的著作 其中心思想从头至尾讲述“不生”的学说。然而 第四章却又与之不同。第四章又称“归敬章”，归敬“是向‘觉者’”(sambuddha) 归依 这里显现出了佛教的影响。前三章在称呼“悟知真理的人”(觉者) 耐用的是婆罗门教系统的称呼如 munī (见 I, 29; II, 35), tattvavid (II, 34), dhimat (III, 34 和 vicaksana (II, 31) 等，而在第四章中却改成了佛教的称呼

“佛陀”。第四章最大的特征就是佛教的影响 全篇可见佛教术语，或者是佛教化的吠檀多概念。从中观派的影响来看，具有中观派思想特征的“归谬论法”(prasaṅga)、“四句分别法”(catuṣkoṭi)“无论争之理”(avivāda)和“生起否定”(ajātivāda)等等说法被广泛使用，对有执差别相的见解采用佛教的四句分别的议论来加以解决论破 例如运用佛陀的‘有、无、亦有亦无、非有非无’的议论 参见 IV, 82—84)，这在中观派的著作中是得到了认可的。从唯识宗的影响来看，第四章提出现象世界的生起是因为识 (vijñānavāda, IV, 45—52) 就犹如松明火把 (alāta) 在空中挥舞会产生直线和曲线的感觉一样。梦眠时与觉醒时都同样是虚妄的，由此提出唯识宗的三性说 (trisvabhāva) 来加以解释。然而 为什么《圣教论》第四章使用了如此多的佛教术语 接受了这么多的佛教思想 后代却仍然把它作为吠檀多不二论的经典而接受呢？这是因为它只是把佛教的诸种学说作为自己的思想背景，同时又巧妙地在批判外道学说时将自己的立场观点表述出来，并且它还把佛教用语吠檀多化。

有关佛教用语吠檀多化的问题 笔者经过考察 提出下面的例证。例如 dharma (法) 一词 在《圣教论》第四章中共出现了 23 次，在 21 个偈颂里。商羯罗在《梵经注》里主要指出了 dharma 一词的两个含义 ①行为的规范、义务、正行；②行为的性质、属性等。在《圣教论》第四章中则似有三种含义。指阿特曼 我 (ātman) 或者是复数形式的 ātmānah (dharmah) (参见 IV, 1)。指现象界诸事物 (IV, 54)。③意义并不明确的所指 (IV, 21)。而 dharma 一词佛教仅用于“法”一个意义 指‘物’或‘事物’。再如 paramārtha (胜义) 一词 它在佛典中意味着“最高真理”、“究极真理”而对于吠檀多派来说 包括《圣教论》它就意味着 brahman (梵)。大乘佛教把“胜义谛”(paramārthasatya) 与“世俗谛”(samvrtisatya) 对立了起来 而《圣教

论》第四章在谈唯识宗的三性说时也认可了这一点（参见 IV, 73, 74）可见是受了大乘佛教的影响。

《圣教论》第四章在运用喻例方面也受到佛教的影响。例如章名“炭灭”这是把万有的产生比喻为火把在空中挥舞产生的火圈一般。火把是识体，是有，而火圈只是虚幻的东西，它是空或假有。旋火轮这个比喻在古代的《慈氏奥义》（VI, 24）中就已出现，但那是用闪光来作的比喻。但是对现象界的种种事物做这样的比喻，只是在佛典中可见。佛教是想说明诸法并无自性，只是存在于空中。《成实论》卷十说：“痴故见我，如于幻梦乾闥婆城火轮等中而生有想。”^①《圣教论》把它用来比喻现象界的虚幻不实，确实是来自于佛教的影响。还有把一切诸法（sarve dharmāḥ）作虚空的比喻，也是从佛教那里借来的。

三、《圣教论》发展线索

《蛙氏奥义》与《圣教论》第一章的关系显然是很紧密的，于是对两者关系和地位的看法就变得比较复杂起来。《蛙氏奥义》作为天启圣典（śruti）是没有什么问题的，尽管它属于较晚期的作品，但仍然是有权威的。而《圣教论》第一章作为注解书，首先它的内容忠实于《蛙氏奥义》，作为古传书（smṛti）也是没有问题的。但它是否也能归属于《蛙氏奥义》进入天启圣典的行列呢？另外，第一章与其他三章的关系如何呢？以及《圣教论》是否真由乔荼波陀一人所完成呢？等等。为了让读者清楚地了解这些情况，下面笔者将历史上各家评说列出。

1. 当代印度及西方商羯罗学派、吠檀多学者的多数的看法。

^①《大正藏》第 32 卷 第 316 页。

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

2. 印度中世纪 公元 14—18 世纪 吠檀多限制不二论、二元论派的看法。

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

3. 商羯罗派后期学者那罗延那室那敏(Nārāyaṇāśramin)等人的见解。

《蛙氏奥义》和《圣教论》第一章 以及后三章均为同一作品 属于天启圣典。这三者均被收入所谓奥义书的 Advaita-prakarana Upaniṣad, 或者 Alātaśāntiprakarana Upaniṣad 之中。

4. P·Deussen(1906 年)与 Venkatasubbiah(1930 年初)的看法。

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

5. 月顶论师的看法。

《蛙氏奥义》与《圣教论》并非同一作品,《圣教论》产生在先,《蛙氏奥义》在后;《蛙氏奥义》的 12 节散文是对《圣教论》第一章 29

颂的注释。

6. 中村元的看法。^①

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

7. T.E. 伍德的看法。^②

《蛙氏奥义》与《圣教论》并非同一作品。《圣教论》的各章是在商羯罗时代之后由不二论哲学家为商羯罗的《乔荼波陀颂注》而编集的作品。这样看来，《圣教论》当然不是乔荼波陀的著作，《乔荼波陀颂注》也并非商羯罗的作品。

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

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

中村元：《吠檀多哲学的发展》第586—589页。

参见 T.E. 伍德：《蛙氏奥义与圣教论》夏威夷大学1990年版，第35—36页。

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

“公元一至二世纪左右，由与大乘佛教有机会接触的地方的婆罗门作成《蛙氏奥义》之后 又由信奉这一学说的吠檀多学派的某个人作成了对《蛙氏奥义》作解说的《圣教论》第一章（公元 300—400 年）。更进一步，继承这一系统的婆罗门教的哲学家，为了阐明奥义书精髓 又作成了后三章（第二、三章约公元 400—500 年，第四章约公元 400—600 年）。这些作者们在学派系统上具有紧密的关系。同时他们又共同具有吸取当时发达的佛教哲学、从而完善吠檀多思想的倾向 因此制作这一部作品 以便与《蛙氏奥义》一起向后代传袭。由此看来 此书各章的成立年代有异 其思想内容也有异 但在 7 世纪中叶由乔荼波陀统一进行修改增补，形成了现在形式的《圣教论》。这就是说，《圣教论》一书是由乔荼波陀个人完成编集工作的。这种编集肯定不是普通意义上的编集，它是注入了编集者思想意图的，这种编集近似于著作。^①

3. 吠檀多派佛教化说。前田专学认为，“吠檀多学派在商羯罗出现之前 特别是在乔荼波陀时期 逐渐开始佛教化。”^② 根据这一立场 仔细分析《圣教论》的各章 可以得出下面各点体会：

A. 按次序分析《圣教论》各章 可以看出佛教化逐渐加深的过程。

B. 《圣教论》是由深受佛教影响的乔荼波陀所完成的。

中村元：《吠檀多哲学的发展》第 593 页。

前田专学：《吠檀多哲学》平乐寺书店 1985 年版 第 274—276 页。

C.在《圣教论》第四章中 满篇可见从佛教空宗、唯识宗所借用的术语。

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

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

F.这样 商羯罗反而被后代指责为“假面的佛教徒”。

G.要点就是 吠檀多不二论的“幻论”的梵一元论是从乔荼波陀的佛教化开始的 而同样接受其佛教化影响的商羯罗 为了坚守奥义书精神的阵地 意欲调和两者（实在论与幻论）

4.《乔荼波陀颂注》为商羯罗所著说。在国际印度学界 普遍认为商羯罗的《乔荼波陀颂注》是吠檀多学派佛教化后发生又一转化的转折点 同时它作为对《圣教论》的注释 也具有非常重要的意义。因此 在研究《圣教论》的同时也对《乔荼波陀颂注》进行研究，是非常有必要的。至于《乔荼波陀颂注》一书的真伪问题 前边已经提到 前田专学提出了有力的证据 在此不再赘述。

第三节《圣教论》的思想渊源

一、奥义书哲学

直接对奥义书哲学加以继承的哲学体系被称为吠檀多。但是 奥义书本身不是系统的哲学论著 在它的经文中所讨论的原始哲学观点也没有形成一个统一体系，而只是后来的吠檀多哲学家发展奥义书的基本观点 并在这基础上创立一种单一的、自相一致