

新編世界佛學名著譯叢

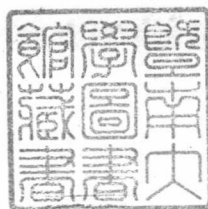
奧義書選譯（上）

新編世界佛學名著譯叢

第九十五冊

奧義書選譯（上）

徐梵澄譯



中國書店

B94
201003
1

本册說明

中國歷史上的佛書翻譯工作，其持續之久，績效之大，是衆所週知的。從文化學的角度來看，這是將印度文化移植入中國的歷史偉業，也是人類歷史上，文化交流現象的奇蹟。

雖然如此，古代中國人對印度典籍的逐譯。由於立場是宗教信仰式的，因此，在取材上也大體不離宗教信仰的範圍。換句話說，絕大多數的譯籍，都是爲信仰佛教而設的。至於純粹爲理解印度文化而翻譯的書，則甚不易覓。

這種現象本來無可厚非。但是，當後人在展閱現存的千餘部古譯佛典時，却容易產生兩種錯誤的印象。一種是誤以爲印度的主流文化就是佛教文化。一種是以爲除了佛教之外，印度的其他文化產物是貧乏而不堪一顧的。而事實上，印度的主流文化是婆羅門教傳統，而且，除了佛典之外，婆羅門教傳統（含印度教）也有屬於衆多教派的不同教典。另外，耆那教等宗教也有豐富的文獻。換句話說，佛教雖然是印度文化中之重要內涵之一，但却不是全部。要全面地瞭解印度文化，只閱讀佛典是不足的。

以古典印度文化爲例，像「吠陀」、「梵書」、

「奧義書」、兩大史詩、「摩奴法典」等書，都是印度文化的精髓。其與印度人的關係，就像四書五經與中國人的關係一樣，是密不可分的。即使是以革新印度舊有宗教文化為號召的佛教，其教義體系之中，也有很多地方是沿襲這些古老印度傳統的。要研究佛教，如果全然不理會這種傳統，則對佛教的淵源、思想背景與革新的緣由等方面，自是不容易釐清。由此可見，只依賴佛典要瞭解全盤印度文化當然有所不足。不祇此也，如果完全不仰賴外典，只依據佛書來考求佛教的特質及其在印度文化中的地位，有時也難免會陷入自以為是的主觀偏見而不自知。因此，即使是只研究佛教，對於印度的其他宗教文化傳統也是不可完全忽略的。我們之所以將這部並非佛典的「奧義書」收入「譯叢」之中，其理由即在於此。

本書是「奧義書」的選譯。由於所譯共計五十種，因此，譯者原本將書名命為「五十奧義書」。這一書名，乍看頗為費解，所以，在收入「譯叢」時，我們將它改稱為「奧義書選譯」，這一點是要請譯者與讀者鑒諒的。

有關「奧義書」的內容及研究狀況，請參閱本書卷首所附的「奧義書解題」一文。中外文的相關參考資料，則請參閱下冊所附的參考書目。這兩種附錄是

一而一切，脫離相對，超越比較，斷絕言慮，不立文字等諸境界是不滅的。在完全一致的情況下，發現不變的宇宙性與個人性的究極原理，正是奧義哲學的精髓。

〔研究〕 十七世紀中葉，蒙兀兒帝國王子，篤學的Mohammed Dara Shakoh 用Oupnek'hat之名，將五十篇奧義書翻譯成波斯文。一八〇一～二年Anquetil Duperron將它翻譯成拉丁文介紹給西方學者。哲學家叔本華的學生P. Deussen 將具體代表性的奧義書六十篇翻譯成德文，這真是不朽的業績。

與這些哲學家的浪漫式評價相反的另一種探討方式，是宗教民俗學等實證的批判或研究。這些專家學者，在奧義書中的「原始的思考（尤其是對睡眠的追索）」方面從事探討，他們在古代祭儀中尋出奧義書之世界觀的基型，而且相當成功地將它定在正確的位置上。其中重要的是在奧義書之中，古樸原始的成分與現代的哲學性、組織性的成分都融為一體。這個特徵，預示了後代印度一般世界觀的一種性格。

——譯自「佛典解題事典」三百二十二頁。

奧義書選譯 總目

奧義書解題 (原 實撰)

譯者序..... 1

上 冊 (譯叢 95 冊)

屬《黎俱韋陀》者

1 愛多列雅奧義書 (Aitareya Upaniṣad)..... 17

2 考史多啓奧義書 (Kauṣītaki Up.)..... 32

屬《三曼韋陀》者

3 唱贊奧義書 (Chāndogya Up.)..... 71

4 由誰奧義書 (Kena Up.) 230

5 金剛針奧義書 (Vajrasūci Up.) 239

屬《黑夜珠韋陀》者

6 泰迪黎耶奧義書 (Taittiriya Up.) 244

7 摩訶那羅衍那奧義書 (Mahānārāyaṇa Up.)
..... 290

8 羯陀奧義書 (Kathaka Up.) 319

中 册 (译叢 96 册)

- 9 白淨識者奧義書 (Svetāśvatara Up.) 343
- 10 彌勒奧義書 (Maitrāyaṇa Up.) 397
- 11 胎藏奧義書 (Garbha Up.) 451
- 12 斯康陀奧義書 (Skanda Up.) 459
- 13 普度鬥爭世奧義書 (Kalisantarāṇa Up.) ..
..... 465

屬《白夜珠韋陀》者

- 14 伊沙奧義書 (Īśā Up.) 468
- 15 大林間奧義書 (Bṛhadāraṇyaka Up.) 477
- 16 離所緣奧義書 (Nirālamba Up.) 633

屬《阿他婆韋陀》者

- 17 蒙查羯奧義書 (Muṇḍaka Up.) 641
- 18 六問奧義書 (Praśna Up.) 671

下 册 (译叢 97 册)

- 19 唵聲奧義書 (Māṇḍūkya Up.) 689
- 20 自我奧義書 (Ātma Up.) 730
- 21 菁華奧義書 (Sarvasāra Up.) 738
- 22 楸供奧義書 (Piṇḍa Up.) 746
- 23 生氣火祀奧義書 (Prāṇāgnihotra Up.) 749

- 24 智頂奧義書 (Mantrika Up.) 760
 25 舍利奧義書 (Śārīraka Up.) 767
 26 頻伽羅奧義書 (Paingala Up.) 775

分屬瑜伽滙者

- 27 大梵點奧義書 (Brahmabindu Up.) 791
 28 聲點奧義書 (Nāḍabindu Up.) 796
 29 甘露滴奧義書 (Amṛtanāḍa Up.) 809
 30 光明點奧義書 (Tejōbindu Up.) 819
 31 瑜伽頂奧義書 (Yogasikha Up.) 833
 32 瑜伽眞性奧義書 (Yogatattva Up.) 837
 33 訶薩奧義書 (Haṁsa Up.) 862
 34 商枳略奧義書 (Śāṇḍilya Up.) 871
 35 慧劍奧義書 (Kṣurika Up.) 898
 36 禪定點奧義書 (Dhyānabindu Up.) 904

分屬出世滙者

- 37 大梵奧義書 (Brahma Up.) 925
 38 波羅摩訶薩奧義書 (Paramahaṁsa Up.) 934
 39 茶筏落奧義書 (Jābāla Up.) 939
 40 阿室羅摩奧義書 (Āśrama Up.) 945
 41 阿盧尼迦奧義書 (Āruṇika Up.) 949
 42 比丘奧義書 (Bhikṣuka Up.) 955
 43 出世奧義書 (Sannyāsa Up.) 959

屬濕婆道者

- 44 阿他婆頂奧義書 (Atharvaśira Up.) 966
- 45 阿他婆髻奧義書 (Atharvaśikha Up.) 981
- 46 迦那阿祇尼樓達羅奧義書 (Kālāgnirudra Up.)
..... 984
- 47 解脫奧義書 (Kaivalya Up.) 988

屬維師魯道者

- 48 尼理心訶奧義書 (上)
(Nṛsimhapūrvatāpanīya Up.) 995
- 49 尼理心訶奧義書 (下)
(Nṛsimhottaratāpanīya Up.) 1023
- 50 那羅衍那奧義書 (Nārāyaṇa Up.) 1044
- 附錄：參考書目 (「譯叢編委會」輯) 1049

譯者序

奧義書五十種，皆無所謂深奧之意義也。梵文Upaniṣad，字義爲「坐近」，「親近」，直譯當曰「親教書」或「侍坐書」。印度于倫常皆若遠而疏；獨于師尊親而近。謂得自父母者，身體耳。得自師者爲知識，知識重于身。故就傳而受一「聖線」，謂之重生。其學皆親近侍坐而授受者也。師一人，徒二、三人，口誦心持，此其書名之由來也。歷世傳承，按古之《吠陀》而分隸焉。雖然，請循其本。

印度之第一書，《黎俱吠陀》(R̥gveda)也。爲禱頌天神之詩。凡十輪，或計千十七篇，或計千二十八篇。製作遠在公元前千餘年。五印學者至今宗之。傳統謂其出自天界，天神假「仙人」之口而傳之。「仙人」(ṛṣi)者，修道士也。然其義已荒，象徵都不可解。思致遠非今世所得而詰，故其說亦遂不破，又無由廢。中間經薩衍那(Sāyaṇācārya)注釋。近世室利阿羅頻多(Śrī Aurobindo)又大不謂然。于今英、德、法文各種新舊譯本多有，可稽也。顧其義已出耶？稽之當代大師如阿羅頻多所譯，其義固有當已，然非心思臻于至境者，亦無由解。至若釋名詞，搜文法，猶然外也。六合之內何所不有，若《黎俱》者，自可存而不論。

其次爲《三曼吠陀》(Sāma-veda)，則《黎俱》之唱誦也。亦無論已。原夫雅利安民族之侵入印度也，始于印度河流域



譯者序



，其時未早于公元前二千年。多遊牧部落，狩獵爲生，肉食乳飲，信鬼神而好祀事。漸定居爲耕農，東拓地至閩牟那河流域，又東至恒河，更東侵至孟加拉地，于是乎止。此今印度人之遠祖也。搶攘數百年，凡犧牲祭祀之事，巫覡卜祝之業，有專之者，漸成一祭司階級，以服事其酋長，則婆羅門是也。

信鬼神者多祀事，而尚武者用兵，則刹帝利是也。其初，階級僅有其二，勝者與所勝者而已，一主一奴。所征服之士民，虔劉之餘，則籍爲奴爲婢，此其第四階級戍陀之由來也。夷考其階級之劃分，蓋有不得不然者。婆羅門本非無學術，凡天文、地理、文書、曆數等，非刹帝利武士所長，故專其學而世其守，然漸傳漸入祭司之業，浸至侵蝕統治者之權，而自居于四階級之首。耗盡生民，搖蕩邦國，末路則腐敗不復振。在昔酋長之征伐也，勝敗未可預期，則禱神以濟其事，奉其犧牲，求其克敵，于是婆羅門重。農民之墾殖也，收穫之豐欠亦不可必，則祀神以求雨，祭鬼以禳疫，于是婆羅門又重。定居久則生齒蕃，耕耨數則地力竭，而民生敝矣，則其祭祠愈繁，祈年于春，荐熟于秋，戰禱于前，報賽于後，于是婆羅門日益尊大。馴至常年無一日虛其祭祀者。甚者，一祭祀可行之數年。縱一不羈之馬而任其所之，舉兵隨其後，所過之地必臣服焉，數年之後，驅其俘虜隨馬而歸；此刹帝利之所爲，而婆羅門爲之謀主，謂之「馬祭」。

雖然，鬼神之有無原不可知，要之勝敗豐欠之數，舉不依于鬼，則婆羅門之祭祠或效或不效，而其術常窮。然數百年之迷信已深植民間，牢不可破，婆羅門之後世，已不自知其僞，第尊其遠祖之傳統，而轉求其故于祭祠之儀式，唱誦之聲音，字音爲訛，儀文或闕，斯有所可歸咎而卸責者焉。此《黎俱吠陀》之密義所以不講，而衍出《三曼吠陀》之專事唱誦，而《夜珠吠陀》（

Yajur-veda)之獨闡儀法也。其後乃增一《阿他婆吠陀》(Atharva-veda)，則巫術禁咒之類皆攝，大致驅魔，療疾，保健，求夫，求妻，求子嗣，求亡者之術威具，而國君登位之禮儀，及求福祚世胤之法，亦附入焉。——此所謂四《吠陀》之學。

婆羅門階級，始微而中大，又由大而微，在農業發達而民生困窮以後，蝕者與所蝕者偕盡，自然界之通則也。當其始衰之際，其人之生命力猶存，喑然有詞，然已不能如其祖先之浩歌，唱頌天神，宛如有見，則轉而解釋其傳統之時頌，然非依乎傳統者也，各自憑其想象，說祭祀儀式之性質為何，象徵何事，涵義奚若，亦人自爲說。要歸于聲詩之力，謂爲神聖之力內涵其中而多方。以此亦可圓成其信仰之說矣。以其爲婆羅門所作也，故謂之《婆羅門書》(又稱梵書，Brāhmaṇas)。其有可取者，則印度教之理，始萌蘖乎其間，蓋自茲而有宗教可說，其實皆外也。

踵《婆羅門書》而起者，爲《森林書》(Aranyakas)。舉凡犧牲，禱祠，唱誦，灌獻等儀式不一而足，祭司之流，講之精矣。行之者，皆有所求也：牛羊求其蕃息，菽麥求其豐穰，子嗣求其繁衍，國祚求其永長，以至于求死後之升天，而謂鬼神享之，皆可得而致。大抵皆世俗之事也。得者娶之，不得者厭之；蓋多妄信之，亦多妄爲之。將謂宇宙人生之真諦盡有在於是耶？于是亦有厭離而求出世者矣。印度地氣炎暑，非衣薄食亦足以生，故瓶鉢而入乎山林，時一近城市聚落乞食，不至槁死。既于世無所爲，靜觀默想，乃始有出世道之宗教生活。後之瞿曇以王子而出家，即其著者也。雖然，猶未離其宗也，其所思惟觀照者，仍祭祠儀式之象徵意義等，爲之者，多在人生之暮年，而世事諳，入山林而不返，遂有《森林書》之作。承先之《婆羅門書》，啓後之《奧義書》，非如後者之聲光赫然，適爲一重要之環節。





進而觀所謂《奧義書》者，此諸譯皆是也。所謂《吠陀》之教，于是乎止，而婆羅門階級，亦于是乎全衰，而其學乃在刹帝利階級中傳。傳統歸之于「所聞」蘊（Śruti），與後世之《古事記》、《史詩》、《經》、《論》屬「所記」（Smṛti）蘊異撰。止于是則《吠陀》之終教也，謂之「韋檀多」學。所可惜者，印度自來無記述之歷史，諸著作時代及作者生平，多無可考，考證資于古希臘文，漢文及波斯文等記述，近世則資取于歐西文學所存，勞而少功。著述亦第就其形式略同而內容近似者，歸之一類而已，如《森林書》與《奧義書》，亦有互相涉入者。大致少數主要《奧義書》①皆先于佛，先于耆那教，而諸派哲學，又遠在其後。似其時詩歌靈感，哲學思維，宗教信忱，文字趣味，皆混一而未分，諸《書》中可睹也。于緒爲正統，于教爲「有」宗，與「無」宗相對。「有」宗者，謂超世界人類以上，有存在者也。「無」宗者，謂超世界人類以上，無有存在者矣。《吠陀》隸乎「有」宗。勝論，數論，瑜伽，因明，皆屬「有」宗，而不背乎《吠陀》者也。「順世」，「佛教」，「耆那」，皆屬「無」宗而反對《吠陀》者也。紛紛綸綸，各是其是，莫不視他派學說爲異端邪說。要皆自此一淵源衍出，後起而盛，盛而變，變而衰，衰而滅沒。獨此《吠陀》終教，早衰于佛教橫溢之日，迄今二千餘年而未亡。晚近自印度獨立之後，其知識人士，莫不以韋檀多學者自許。

溯其本，固如是矣。《黎俱》，《三曼》，無可刺手。誦之習之乎，不見其神，不得其真，徒有其聞，無契于心，無謂也。時代悠遠，地域遼隔，語文不同，人情迥異，此無可奈何者也。若《婆羅門書》、《森林書》等，尙可爲人類學、宗教學之資，于研究印度文化爲不可闕，猶皆外學也。獨此《奧義》諸《書》

，義理弘富，屬於內學，爲後世諸宗各派之祖，乃有可供思考參同而契會者，信宇宙人生之真理有在於是。而啓此一樞紐，則上窺下視，莫不通暢條達，而印度文化之綱領得焉。此所謂立乎其大者也。

《吠陀》之教，明著于韋檀多學，其典籍乃諸《奧義書》，于是而義理可尋，卓爲內學，說者曰：吾將信之。然且疑之曰：謂印度諸宗各派皆導源于此者，何也？在吾國之明佛乘者，且謂此「無」宗與彼「有」宗，相去霄壤，何與耶？——久矣，吾國佛教徒知印度有佛教而無其他，稍窺異部者，亦知外道九十六種^②，已稱于唐，或舉其十六異論，而以爲皆不足道也。彼印度人士，則以爲吾國捨自彼所得之佛教而外，亦無其他。民族間之誤解，亦莫大乎是。請即以佛乘論之，曰：是不然也。佛教由《吠陀》之教反激而成者也。瞿曇之教初立，揭棄其四諦、八正道、十二因緣、涅槃諸說，正所以反對《吠陀》教之繁文淫祀也，破斥其所禱生天諸說也，掃蕩其鬼神迷信也。所謂原始佛教，小乘是已。歷時既久，不能以此鑿足人心，漸漸引入救苦天神、土地生殖之神等而名曰「菩提薩埵」，如「觀自在菩薩」，「地藏王」等，以及往生彌勒內院及彌陀淨土諸說，而恢弘其教理，則合爲大乘。至今吾國佛寺建築，法式多定型。入門則見四大金剛造像，曰地、水、火、風，是皆《吠陀》教之神也。其五大曰空：空固無相可表也。往往隔庭對正殿佛像者，輒有龜，塑立像曰韋馱，操金剛杵，謂爲護法神。是則雷電之神，杵表電光，謂之因陀羅（Indra），古雅利安族之戰神也。印度于今佛教寺觀不可尋，其制猶仿佛可見于我國。大乘之末路，蓋盡徙《吠陀》神壇造像而禮拜之，菩薩、陀羅，異名同實。若是者，一正一反一合，衍變公式可尋，佛教之成，固有所自來也。至若由師授二、三



譯者序



學徒，乃至佛陀說法有千二百五十人俱，擴小學塾而至于大僧伽，生活與學術皆大衆化，奪第一階級之尊嚴，重四姓沙門之平等，皆其反《吠陀》教之社會面，亦其外表也。

觀于史，物極無不變者。秦之法網密如脂，而勝、廣一呼，漢祖入關，與諸父老約，法三章耳，而天下定。大乘盛時，摩訶僧祇戒律等，亦云繁矣，而經論述作，亦浩浩不窮。般若等卷帙姑不論，第觀于法相之學，其名相亦多如牛毛，剖析毫芒，宗因遞建，以上智治之窮年累月不能盡。無怪其入唐而後遂微。繁極歸簡，淨土以念佛持名遂爲筏舟，其宗浸大。抑其變猶不止，必至于禪宗不立文字盡掃三藏十二部經而後已。其在印度亦何莫不然。自無著（Asaṅga）、世親（Vasubandhu）之學不講，龍樹（Nāgārjuna）崛起而闡中觀。傳說當時已有二人，一爲大乘論師，一爲咒啓鐵塔之神秘人物，蓋密乘起矣。于是捨大、小乘教理于不顧，摒基本戒律亦不持，獨取于咒語之念誦，師尊之秘傳，謂左右兩道，殊途而同歸，牛鬼蛇神皆作。雖然，淨土之無量光天，即《吠陀》中之光明天也。密教咒術重聲音之神秘能力，猶《梨俱》唱贊之遺風也。手印法術等，古禱祀之饒文也。于《唱贊》、《唵聲》等《奧義書》、猶可窺其端。今印度教廟宇，其前多石雕牛像，蓋農業社會重牛，此所謂「牛鬼」也。造濕婆神（Śiva）之像，頂上以蛇群伸頸張頭而爲蔭蔽，此所謂「蛇神」也。則密乘可謂爲《吠陀》教之別子，今散分于印度教諸宗。大乘中無是也。繁與簡相待，諸宗各派，大寺聚徒往往數千或數百人，而得其真傳能世其學者，亦不過數人。以那爛陀大僧伽之聚合，而勝軍獨處于山林。學術雖大衆化，所謂親教秘傳，亦有不廢者。

「無」宗如是，「有」宗更無論已。立乎其大者，明乎其正

統也。以《吠陀》教爲正，則原始佛教爲反，而合于大乘。以大乘爲正，則密乘爲反，而合于印度教諸宗。辯證之迹，昭昭乎著。千變萬化不離其宗。擬此一線索而糾結以解，則上下通流，上窺四《吠陀》，諸《婆羅門書》及《森林書》、下瞰六派哲學及今之印度教，鮮有不貫者矣，此奧義諸書之所以可貴也。

進者，當尋此諸書之大旨。辭非華也，而著；義非顯也，而彰，宜若其傳世二千餘年而未滅。其時初無哲學與宗教之分，于今治此學，則不能不分判。然分判必不得當。治哲學者必用邏輯思惟，在印度亦有其因明，與邏輯同用而稍拙，其成就時期在後，而此學固又超乎邏輯者也，雖有利器而無所施。以今之尺，量古之長短，可也；然有非長非短者，無可量也。何也？原出乎思想以外，非心思所可及，在學者猶當恢弘其心知以證會之，然後明其真，此則不得謂之哲學，無怪乎今之治西方哲學者不許其爲哲學，斷斷而未已。然又難謂之爲宗教理論，誠如莊生所云，「天地與我并生，萬物與我爲一」，是則尙何有于宗教哉？

雖然，非無其理也，其主旨有曰：「大梵」也，即「自我」也。宇宙間之萬事萬物皆在大梵中，大梵亦在萬事萬物中，大梵即是此萬事萬物。在彼爲此，在此爲彼，此即彼也，萬物一體。故其口號曰：「汝即彼也」，而一而萬，推至數之無窮，還歸太一。是已有矣，萬物皆真，真曰存在，存在曰智，智，知覺性之謂也，萬物皆本于一知覺性。在「是」爲有，爲有即樂。故說宇宙人生之真理，不過三言，曰「真、智、樂」，而三而一，而一而三，即體即用，即用即體。

此理何由而明耶？曰：亦信之于始，行之于中，證之于末而已。其始于信，猶假定之陳于前也，而後推論，則轉而爲知，此非聞見之知也，必自心證知爲「同一知」，則期于與至真合契。





于是而從入之道萬殊，諸《奧義書》尚未以一宗派之行爲自囿，要其所教之理，歸極于與至真合契。即自親證與「真、智、樂」爲一。

于是由身而推至于生命氣息，至于心思，至于性靈，外而推至于「梵金胎」之爲世界心靈，又由心思以上，推至于毗若那，由是乃達乎「真、智、樂」也。其分析身體中之氣，以及心思以上諸等分，皆近代西洋科學之所未至。其探討睡、夢、熟眠境等，科學今始及之；其聲音之能力說，猶待研究。

其次，當尋諸《奧義書》之數及其作者：則曰，作者非一人，歷時非一世，書數亦不定。于今匯爲總集者，或百〇八書，或百二十書，要其自古所推重者，不過十餘種。其他篇幅多小，然亦不乏精義。下焉者，僅採集已見于他書之偈頌數章，亦自爲一書。僅爲咒語而內容空虛者，亦自爲一書。篇幅短小才及一紙而文義鄙陋者，亦自爲一書。至今村塾學究，間有出一、二《奧義書》者，前所未聞，或二、三偈，表其名而不見其書，輒云秘授。竟不知其爲自古傳承耶？抑憑空臆造耶？或僅擬一名數語而原本無其書耶？要之其總數不定。又非特其數之不定也。其著者亦無可考。山林之士，初無事功可言。其或謂傳承有自，望之系統秩然，則表其一名而已，生卒年月及平生事迹，皆無有也。學術流別主旨同異，如吾國之學案者，又無有也。通史、專史、皆不可得，而偶有記載，又與神話無分。至今西洋治印度學者，輒于其神怪荒蕪之中，撥出少分猶若可信者以爲史，蓋不失其治學之謹嚴。大抵自《大梵經》撰者巴陀羅衍拿（Bādārayaṇa）以後，諸論師時代始略有可考，時則公元一世紀以後矣。如「二元論」師摩闍婆（Mādhava），生在十三世紀。「勝不二論」師羅曼羅遮（Rāmānuja），生在十一世紀中葉。「幻有論」師商羯羅