

梵论与佛教平等观的五重差别*

常 崢 嵘

提 要：梵论与佛教皆将“平等”视为与解脱有关之事，但可以辨别出二者平等观的五重差别：一、平等在解脱之路中位置的不同；二、本质下之平等与缘起中之平等的不同；三、淡化主体性与张扬主体性的不同；四、作为幻觉之不平等等与作为事实之不平等的不同；五、通过放弃成就平等与通过行动成就平等的不同。这些都只是较为纯粹的理论性差别，现实情况要复杂得多，但不能因之否认纯粹理论性辨别的必要性。

常崢嵘，哲学硕士，山西忻州师范学院政教部教师。

主题词：梵论 佛教 平等

梵论与佛教皆讲“平等”，但讲法不同，这恰好构成二者精神差异的一个细部说明。

韩愈《原道》讲“仁与义为定名，道与德为虚位。”“定名”是有固定的涵义，“虚位”是可表达不同的观念。韩愈《原道》说儒家的“道德”之所以不同于老子之所谓“道德”，是因为儒家“合仁与义言之”，而老子“去仁与义言之”。这样，如要弄清“平等”如何在佛教与梵论之间成了“虚位”，就要考察各自的“定名”。然而“名者，实之宾也”（《庄子·逍遥游》），“定名”之后，往往有特别的思维方式起着更为根本的作用。将“定名”与其特别思维方式交织在一起，可言说梵论与佛教在平等观上的五重差别。

一、平等在解脱之路中的不同位置

平等作为虚位，与更大的虚位即解脱有关。梵论与佛教都声称自己向往着解脱，提供着解脱之路，且都认为解脱与平等有关，只不过“有关”的方式不同。梵论的要点是：认识了（的）梵，也就是解脱^①。在《薄伽梵歌》中，数论学与瑜伽学被理解为通向梵的两大道路，分别称为智识瑜伽与行业瑜伽。室利·阿罗频多就行业瑜伽说：“行业瑜伽，独重平等性，何也，以此乃自由精神与世界之自由关系之结节也。”^②梵论将平等作为通向自由的道路，这种平等须努力才达到；而且在“平等”之前与之后，如果说不是直

接的“不平等”，也是不必然“平等”的。与之不同，佛教直接将平等作为“实际”以及与实际相应才得到的自由（解脱）的内容。具体说来，佛教认为万事万物本来即平等，只不过由于无明，被执为不平等，只要去掉无明，即可与“实际”相应而得解脱。概括而言，就是《杂阿含经》卷15所说的“于四圣谛平等正觉”^③。这可有两个理解，一是智与实际之理即四圣谛（代表了佛理）平等地（也即消除了能所差别地、现证地）相应，这可称为“解脱之平等”；二是正觉到众生在四圣谛面前一皆平等，这可称为“实际之平等”。第一点的例子触处皆是，随举几个。《杂阿含经》卷50：“平等正觉乐，远非凡夫辈。”^④《大般若波罗蜜多经》卷568：“通达法性，离诸邪曲，见平等故。”^⑤《大方广佛华严经》卷12：“菩萨住此无尽慧藏，疾得无上平等正觉。”^⑥《成唯识论》卷4：“平等性智证得十种平等性。”^⑦第二点的例子也多多，这里只举两个特别的例子。《杂阿含经》卷20记载，针对当时流行的四种姓偏见，尊者摩诃迦旃延认为他们实际上是平等的，比如无论哪一种姓为王，只要“以财以力使其（王统治下的四种姓中任一种姓——引者注）侍卫，先起后卧，及诸使令”，王都是可“如意”的，因而“四种姓者，皆悉平等”^⑧。又《一切经音义》卷5：“梵音燭魔，义翻为平等王。此司典生死罪福之业，主守地狱……‘将付琰魔王，随业而受报；胜因生善道，

恶业随泥犁’，即其事也。”^⑨ 在无常、燄（琰）魔王面前，众生终归是平等的。解脱之平等与实际之平等间的联系与区别有个典型体现：敦煌文书中有一种“程式化”的对神祇的列举，其中有“平等大王”（即平等王而上了尊号“大”）与“太山府君、五道大神、天曹地府、司命司录、土府水官、行病鬼王、疫使知文籍官、院长押门官、专使可官、并一切幽冥官典等”一起构成一个系列，与另一个系列即“一切诸佛、诸大菩萨摩诃萨”并列在一起，用“及”字将两个系列区别开、联系上^⑩。

简单看来，好像如果将解脱之路分为三阶段（实际、修道、解脱，或境、行、果），那么梵论的平等在中间，而佛教的平等在两端。但实际上并不如此简单。比方说，佛教也可将“平等”作为道路，如天台宗就将“平等观”作为其“一心三观”观法中“假观”的异名^⑪。又如后面会看到，梵论也可言说“实际”之平等，佛教也可言说“实际”之不平等。所以应该透过这些让人眼花缭乱的“说辞”，看到更深层的差别。

二、本质下之平等与缘起中之平等

即使都从“道路”的意义上理解“平等”，理解还是可不同。可以问：平等的根据是什么，从而保证实现平等的可能性？梵论说是“梵”，佛教说是“缘起”，这是梵论与佛教平等观的最根本差异。

如何理解平等之根据，与如何理解生命及其世界相关。必须将“平等”放在梵论与佛教的整体思想背景及其特有思维方式上，来理解二者平等观的差别。徐梵澄《〈由谁奥义书〉引言》说：“自来称《奥义书》者，皆数《伊莎》第一，《由谁》第二。两皆‘韦檀多’学^⑫柱石。”^⑬《由谁奥义书》有一设问：“唵！由谁所驰遣，心思赴如射？由谁所羁勒，生气初前适？由谁所策动，人作此言语？由谁神所驱，眼耳从所役？”^⑭《伊莎》第一首诗篇可算是对它的一个典型性回答：“唵！凡此皆伊莎所宅舍兮，凡宇宙之动中为动者。以此弃舍兮，尔其享受！而毋贪谁人之所有。”^⑮（徐梵澄《〈伊莎奥义书〉引言》说：“‘伊莎’者，‘精神’也。”^⑯梵论的这种提问与回答方式深合日常思维，属对象性思维，它要求将任何被思维的东西先看成整一而独立自在的对象，一个“……者”，然后以之为基点再论其它。如《考史多启奥义书》直接要求：“不当求知语言，而当求知说者。不当求知香，而当求知嗅

者。……不当求知思，而当求知思惟者。”^⑰这导致梵论信任“一”多过信任“多”，在面对思维矛盾时总是提出更高的越来越精致的“一”来应对^⑱。但“一”与“多”的对立也就是它们的统一，在对立中若否定“多”的真实性，“一”的真实性也必被否定；若肯定“一”，“多”必接踵而至。这是理性本身，至少是尚局限于对象性思维中的理性，所不能否认的，所以梵论也不得不承认：“‘非此也，非彼也’。换言之，什么也不是。反推之，万有无不是‘大梵’。此‘韦檀多’学胜义。”^⑲

而佛教作根本性颠覆，如《杂阿含经》卷13讲：“有业报而无作者。”^⑳佛教的这个主张可以称作反对象性思维的，这在《解深密经》卷3有典型说法：“由彼影像唯是识故，善男子，我说识所缘，唯识所现故。……此中无有少法能见少法，然即此心如是生时，即有如是影像显现。”^㉑这在现象学那里得到支持：“‘对象’作为以各种可能的方式被意指的东西原则上不同于在意识中实项地被给予的东西（感觉材料），除非是在完全相应的内在感知中。……现象学发现所有奇迹中的奇迹：意识可以使某个不包含在它自身之组成部分中的东西成为意向对象——意识具有构造的能力。”^㉒根本的分歧在这里，佛教的价值也在这里。韦伯说：“如同戴维斯（Rhys Davids）对佛陀‘开悟’后初转法轮的内容所作的慧解：有碍于救赎的一切幻想之根本原因，端在于一般对‘灵魂’作为一永续单元的信仰。由此教诲归结出：一切和‘泛灵论’信仰相关联的取向、希冀与愿望，换言之，对一切此岸的、特别是彼岸的生命之执著，都是了无意义的。……认为个体具有‘无止境妥当’的价值，在佛教看来，和所有印度的想法一样，无疑是一种荒谬而可笑的傲慢，（借用基督新教的概念）是灵魂崇拜的‘被造物神化’的顶点。”^㉓

清楚了梵论与佛教在思维方式上的差别，它们平等观的差别也就易解了。梵论持对象性思维，将一切视为对象，且重视“一”超过“多”，所以“平等”就是将多个对象视为一个对象，平等于作为“一”的绝对对象。而佛教理解的世界从来也不只是对象性的世界，认为现实意识必然有对对象性思维的克服，意识亦缘起地有其反对象性思维的一面。所以佛教的平等就有赖于这一点：将对象亦不视为对象，即超出对象本身而亦从它的“缘”来理解。从而万事万物就平等于缘起或非对象性、非独立自在性。当然，梵论也不

是从来就无视对象性存在的条件性、非独立自在性，只是没有如佛教那样以最高的原则性即缘起论来理解。梵论最终认为解脱就是向一个绝对的不变、或无所谓变与不变的梵的复归；平等作为向“一”或梵复归的中介，实质上承担了否定“多”的任务。梵论的平等是本质下现象间的平等，作为本质的“一”与作为现象的“多”反而是怎么也不平等的。与梵论相异，佛教否定了“一”，但也没有肯定“多”，它要求深入到“一”与“多”背后，看到缘起，即看到没有任何东西有任何的绝对价值值得盲信，或者说看到了任何东西都有它的价值，虽然总是不那么完美。总之，看到了缘起，就看到了平等。平等即实际，解脱也不过是把握这个实际。佛教的平等是缘起中缘起之平等。

三、淡化主体性与张扬主体性

在梵论中，“平等”既然只是通过否定“多”才成为通向梵的道路，那么它在意识领域中，就必然要求个体主体性的淡漠。《薄伽梵歌》论行业瑜伽，讲：“尔之分唯在于行兮，无时或在于果。勿因果果故为兮，亦毋以无为而自裹。安定于瑜伽而为事业兮，弃执著！檀南遮耶！于成败其等平兮，平等性谓之瑜伽。”^⑧这是说，行虽不可免，但不可于其中放任私我之主体性，不可执著因果差别而行，以免落入有限，陷于痛苦；能淡于主体性，则行于平等性，则为瑜伽，则趋大梵。

这种淡化多为主客不分中的淡化，其来自，《唱赞奥义书》6.5.1讲：“粮食之已食者，化为三分：其至粗分化为粪，其中分化为肌肉，其至精分化为心思。”^⑨徐梵澄《〈唱赞奥义书〉引言》就此论曰：“顾此其为教也，举鸟兽草木虫鱼禽畜鬼神人物古今生死，为时为空一概归之一浑浑噩噩太朴之真元而若自忘于其中。……自韦陀时代以来，传统之信仰如是，视宇宙之大，蝼蚁之微，等无差别，混然与万事万物融为一体。一体者，‘自我’也。万物，一‘自我’也。大之则弥六合，卷之则退藏于密，其在人中昭然不昧者，性灵也。性灵，一‘自我’也。故其简言曰：‘尔为彼！’而‘自我’谓之‘大梵’，名言之异耳。”^⑩谁都可以是主体，好像到处是精神；于是不见真正的主体，又好像到处都没有精神。这正是主客不分的常见表征。这个倾向到一极端，如二元论的数论就将精神即“神我”理解为如镜子般的纯粹被动，而将所有能体现主体能

动性的知、情、意都对象化为自然性存在，与其它自然物一起统归于“自性”。这是将对象性思维贯彻到极端，在承认对象的存在性时，亦将这种对象性的承认方式返用于主体世界，而不知意识对主体性的承认另有方式。在此早期奥义书与数论的一脉相承思路中，我们看不到真正的主体及其自由，一切都只能作为对象而被理解与承认，就连精神本身亦是如此。在对象化了的绝对精神中，一切本来就是平等的，平等于主体性的淡漠。这样，当瑜伽被理解为“与梵合”，以为消灭了私我主体性的自我就是梵的时候，在无主体的梵我一如中，平等当然就亦可作为“实际”而被言说了。

但佛教所理解的作为平等性的瑜伽却并非如此。瑜伽一词，原义与根本义都可解说为“合”，意指二者或多者之关系中显出一结构，并由此结构而促成一特定意义下的效果。就此而言，瑜伽一词的应用范围相当广泛。徐梵澄《释辞·瑜伽》讲：“古印度占星术中，某某数星运行成某一象，以为吉利或不吉利，辄曰：某某数星已成一吉利‘瑜伽’或不吉利‘瑜伽’矣。”^⑪若在此“合”中注入主体性意义考量，则瑜伽成为使现实按主观意志而“合”的计、术、方法、策略等。若将“合”的范围缩小到“心”，瑜伽就成为调心之术。调心最终还与调物有关，超出心物分别而直接以行为而论，瑜伽就体现着主体对主体、客体及二者关系的、一定目的性考虑下的行为与效果的控制诉求。因而，整体而言，瑜伽超越了以整一对象为诉求的对象性思维的简单性，开始从关系、行为、效果的角度凸显出意识行为的复杂性，以及其中的主体性。如果说对象性思维的精神实质是客体描述中给予存在以对象性的承认，那么作为对象性思维的一种克服，瑜伽的精神就可说是要在对象性思维的基础上，进一步要求在对象的改变或反对象性中体现出主体性或自由。梵论与佛教的问题好像就是这样：在主体与对象的关系中，何时、何地、何种程度上，强调何者的优先性？与其说对此问题的回答体现着理论差别，不若说是生活态度的差别。按照佛教唯识学，意识的确有被动性，甚至可以将它作为意识的第一个原则（这可以从唯识学对现量等概念的重视上体会出来），但从来也不将“被动”作为意识的本性或目的；而认为应将意识更实质地理解为体现主体性自由的具体“行动”，而非抽象“行动者”；行动者或本质概念，只是意识借以实现自身的、先承认再克服的中介。

梵论的逻辑是“知即是”，意识停留在了对象那里，如《唱赞奥义书》5. 1. 1 的“有人知彼最上者最优者，斯人则为最上者最优者”^②；主体融入了对象，因而淡化了主体性。而佛教唯识学的逻辑是“知即作（业）”（业以思为体），意识当然有对象，但亦必超越对象，如《成唯识论》卷3讲“想谓于境取像为性，施設种种名言为业”^③，不单对象由“想”而有，此“有”亦复因“想”而变。对象取决于主体，因而张扬了主体性^④。

四、作为幻觉的不平等与作为事实的不平等

前面提到，在无主体的梵我一如中，平等可作为“实际”而被理解，那么误以为有主体从而尚未达到“梵我一如”时，感觉到的不平等就可说是幻觉；梵论为了突出向梵之复归的重要与必要，特别强调这一点。徐梵澄先生略述商羯罗之“摩耶论”，讲：“宇宙间万事万物之多，皆‘幻有’即‘摩耶’。其所有唯一真实，则为‘大梵’。通常吾人以万事万物为真实，乃误知或‘无明’。譬如暗中见绳，以为是蛇。”^⑤真只在梵，幻只在万事万物，幻之于真只是“外附”。徐梵澄转述商羯罗《大梵经疏》初分“‘外附’疏释”：“（商羯罗认为）纯粹‘自我’，无有虚妄，无有范限，初非外附之基本。是由在有范限与能范限之‘虚妄’中作分别，乃使‘自我’同时为作者为受者。复次，外附由于‘无明’。对能附客体之知非真知。吾人之知，不必然为真知，亦可为妄知。”^⑥从这个逻辑出发，不平等主要只能作为一种主体感觉或幻觉而存在，它来源于将“一”（神我、梵）作“多”的误解。在梵论看来，当精神内敛，以自身为对象时，无所谓平等与不平等；当精神保持自身超上品性与客观眼光而行走于事物、人格之多性分别时，亦只有多样性中的平等，而无不平等性；只有当精神堕落于执著于主客对立、放任了有限主体性偏见的私我时，不平等性才因误解而被承认。

而佛教学者清辩的《大乘掌珍论》卷2说：“若有所见，是则应成不平等见。”^⑦只要过分信任了对象性思维，就会执著不平等因^⑧，产生不平等性；不平等不仅仅是幻觉，亦是事实。或者说，佛教大可以同意不平等是一种幻觉，但却更重视这一转语——对于生命个体来说，幻觉真实地产生了痛苦。如《瑜伽师地论》卷56讲：“由信解杂染所杂染故，或谓无因，或计自在天等不平等因，谓为正因，拨无一切土用而住。由见杂

染所杂染故，随意造作一切恶行，能感当来诸恶趣苦。”^⑨又如卷62讲：“非爱果义名不平等行。”^⑩又如在虚妄唯识整体理论架构中，唯识学强调有漏种子为实有。这些都表明，“幻”是幻于意识对象，“真实”是真实于意识的作用，更准确地说，是真实于以“识”为枢纽的因果。这即“虚妄唯识”、“唯识无境”、“识有境无”等等的最基本含义。总之，佛教如果言说不平等的真实性，其实也就是在强调对象性思维的真实危害性，要求以同样真实的行动去克服它，让“实际”之平等以更真实的、张扬主体性的因果形式实现出来，以达到解脱之平等。

五、成就平等：放弃抑或行动

梵论既然将不平等理解为幻觉，对不平等的克服自然在于求真，即向无主体或合本体与主体为一的绝对精神即梵的复归。但“真及其下的平等”本来即是，不因“求与不求”而有丝毫改变，因而如果有一种对不平等的克服，它也只与幻觉相关，并且只能是一种绝对的消极性相关，即放弃，如前面提到的《伊莎》所言“以此弃舍兮，尔其享受！而毋贪谁人之所有。”如何放弃呢？《薄伽梵歌》9.29讲：“‘我’于众生平等兮，无所爱与所憎。”^⑪精神若能虽行走于“多”，而又将“多”斥为幻觉，从而丝毫不沾染于“多”，则保持其为“一”，则达到“平等性”。如“然敬爱上帝者，独承殊眷，盖其所造相缘之关系已经不同；是则一切中至公之‘主’，乃各随一一心灵近彼之方而与之相接。”^⑫这种理论上的本质主义当然与实践上对群体意义的维护有关，因为它往往采取了放弃多样性、个体性的道路，于是一方面为专制主义所喜闻乐见，将之歪曲为专制下蚁民间的平等，平等于个体虚幻或无价值；另一方面若一味通过否定个体意义来成就群体意义，则有道德虚无主义的危险。如《薄伽梵歌》9.30：“人虽行大恶兮，而敬‘我’不拜其它；唯当以彼为良善兮，彼抉择已无诤。”^⑬又如《考史多启奥义书》3.1：“有如是知我者，其世界曾不以任何行业而损，不以杀母，不以弑父，不以盗窃，不以毁胎而损也。”^⑭结果，不成为绝对的漠然，也只能落于虚伪之热情，就如室利·阿罗频多所说：“无欲乃无限‘精神’之超上性，超乎世间各种欲境之有限吸引；然若与此等物境相缘，则当其具有时，或当自示为平等无偏无执之漠不关心，或当自示为平等无偏无执之悦乐爱好；盖此性原自体存在，初不依乎物境之具有或

不具有，在其真元中本无变易无烦扰者也。”^⑩

佛教既然将不平等视为个体有待克服的事实，那么平等就本质上作为个体的行动而被理解。并且因为行动已经被佛教尤其是唯识学主要理解为意志之事（业以思为体），所以问题关键已经不在于认识到不平等之存在，也不在于意识到克服它的必要，而在于个体依何而行动，才能使平等真实地相关于有价值的现实个体而实现出来。窥基《瑜伽师地论略纂》卷12对此有个总纲性回答：“智见清净，即行平等行。”^⑪若以“境、行、果”细论，则如陈真谛译世亲《摄大乘论释》卷8所说：“无分别智……以平等行为相，此智见一切法平等理。……内外法名‘一切’，内外诸法同一如性故名为‘遍’。‘平等行’显智慧体，‘遍一切’显智慧境界。”^⑫“智见清净”之所见为平等理（境），表征或“相”为平等行（行），能见为无分别智（果）。

佛教的态度其实很简单：依理而行，则行于平等。只不过，这个“理”是什么呢？《成唯识论》卷10说：“一切法相真如理，虽有客染而本性净，具无数量微妙功德，无生无灭湛若虚空，一切有情平等共有。”^⑬若只是如此，实在不容易与梵论区别开了，况且又发展出颇具神话色彩的“三身说”，如同卷又说：“自性身，谓诸如来真净法界，受用、变化平等所依，离相寂然绝诸戏论，具无边际真常功德，是一切法平等实性。”^⑭但佛教的真实主张毋宁是理必见之于行，境行果三方面不可偏废。区别于梵论的“放弃”，佛教不废“多”行而言“一”理，故而道德有真实的意义，如《瑜伽师地论》卷97：“应知此中所有如法平等行，摄能往善趣善身语意业，说名平等。所有非法不平等行，摄能往恶趣不善身语意业，名不平等。”^⑮同样道理，佛教不抹杀个体意义，而是以他为自，成就更高的个体意义，如《瑜伽师地论》卷79：“云何菩萨具平等行，此何行相？谓诸菩萨遍于一切利众生事，平等修行。”^⑯但佛教平等观最终还是归结到反对象性思维与此思维下之行为之间的不断相互成就，如《佛地经论》卷5：“色等诸法变坏等相不相似故，名为异相。远离如是各别异相，即是共相。如是共相以何为相？非相为相。如契经言：一切法性唯有一相，所谓非相。非相即是平等法性。……救度一切诸有情故，长时积集福慧资粮所成满故，说名弘济。如是所说弘济大慈遍一切处，无差别转，故名平等。即此平等说法名法性。”^⑰这就好像共和之公民间互为因缘的平等，平等于缘

起、共存、协进、双赢，它是动态平等。这种平等承认差别，但并不认为差别不可改变；它质疑一切绝对优先性，要求将一切放在缘起中考察其存在与合理性。这种平等，只因追求而有，它需要以行动去成就；它承认有限而超越有限，它本质上与自由相关。

以上只是较纯粹的理论性辨别，现实情况要复杂得多，比如梵论学大师商羯罗曾被人称为“假面的佛教徒”，又比如“佛教中吸收的奥义书的有关成分”^⑱是任何真正学术态度所不能否认的。但如果这些都不妨碍梵论为梵论，佛教为佛教，这里的辨别工作就非毫无意义。

（责任编辑：又小易）

★教育部人文社会科学研究青年基金资助项目：佛教唯识学的批判性研究（09YJC730009）。

①徐梵澄：《五十奥义书·序》论“梵”说：“在彼为此，在此为彼，此即彼也，万物一体。故其口号曰：‘汝即彼也’……是已有矣，万物皆真，真曰存在，存在曰智。智，知觉性之谓也，万物皆本于一知觉性。在‘是’为有，为有即乐。”（《五十奥义书》（修订本），徐梵澄译，北京：中国社会科学出版社，1984年（2007年重印），第7页）巫白慧也讲：“梵的存在是绝对的，但不是一种无知觉的存在。梵既有幻现宇宙的全能，又有遍观一切的全知。全知称作‘我’。”（巫白慧：《印度哲学——吠陀经探义和奥义书解析？探寻印度传统文化模式（代序）》，北京：东方出版社，2000年，第11页）《唱赞奥义书》：“有人知彼最上者最优者，斯人则为最上者最优者矣。”（《五十奥义书》，第117页）徐梵澄注《蒙查羯奥义书》“无上梵已知，彼则成大梵”一句说：“法国学者杜柏农所译成之诸奥义书拉丁文本，以此语标于卷首，且志云：Quisquis Deum intelligit, Deus fit. 即‘知上帝者，则成上帝’。”（《五十奥义书》，第501页注2）

②[印]室利·阿罗频多：《薄伽梵歌论》，徐梵澄译，北京：商务印书馆，2003年，第109页。

③《大正藏》第2册，第107页下。

④《大正藏》第2册，第369页下。

⑤《大正藏》第7册，第932页中。

⑥《大正藏》第9册，第477页下。

⑦《大正藏》第31册，第22页上。

⑧《大正藏》第2册，第142页中。

⑨《大正藏》第54册，第338页下。

⑩严耀中：《佛教与三至十三世纪中国史》，北京：宗教文化出版社，2007年，第289页。

⑪智顗：《摩诃止观》卷3、《四教义》卷9。

⑫徐梵澄先生说：“‘韦檀多’学可谓一元论，宇宙间只一‘大梵’，‘大梵’亦即是‘自我’……。名相之殊无数，修为之道多途，要归于‘一’，此‘一’或谓‘至真’，或谓‘精神’或谓‘上

- 帝’。”（《玄理参同》，载《徐梵澄文集》卷1，上海三联书店，2005年，第95页）
- ⑬《五十奥义书》（修订本），徐梵澄译，北京：中国社会科学出版社，1984年（2007年重印），第168页。
- ⑭《由谁奥义书》1.1，《五十奥义书》（修订本），徐梵澄译，北京：中国社会科学出版社，1984年（2007年重印），第170页。
- ⑮《五十奥义书》（修订本），徐梵澄译，北京：中国社会科学出版社，1984年（2007年重印），第349页。圣雄甘地：“我已经得出了最终的结论，如果所有的《奥义书》与其它圣书都碰巧化为灰烬，如果只有《伊莎奥义书》中的第一首诗篇完整地留存在印度教徒的记忆中，那么印度教仍会永远存在下去。”（1937年1月30日在《哈瑞坚》（Harijan）杂志中所宣讲，转引自沙尔玛：《印度教》，张志强译，上海古籍出版社，2008年，第89页）
- ⑯徐梵澄：《伊莎奥义书·引言》，《五十奥义书》（修订本），徐梵澄译，北京：中国社会科学出版社，1984年（2007年重印），第348页。
- ⑰《五十奥义书》（修订本），徐梵澄译，北京：中国社会科学出版社，1984年（2007年重印），第44页。
- ⑱如[印]室利·阿罗频多说：“在此是自明的，即个人与宇宙，两从一超上底‘真实性’而来，在二者中得其形式者。”“‘无功德大梵’与‘有功德大梵’之同时并在，即一非人格性底‘大梵’，无有品质，一基本底神圣‘真实性’，无有于一切关系或决定者，与一具有无限品质的‘大梵’，一基本底神圣‘真实性’，为一切关系和决定的渊源，持载者，主宰者。”（《神圣人生论》，徐梵澄译，北京：商务印书馆，1996年，第310、312页）
- ⑲徐梵澄：《玄理参同》，《徐梵澄文集》卷1，上海：三联书店，2005年，第148页。
- ⑳《大正藏》第2册，第92页下。
- ㉑《大正藏》第16册，第698页中。
- ㉒倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》（修订版），三联书店，2007年第2，第180—181页。
- ㉓韦伯：《印度的宗教》，康乐，简慧美译，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第282—283页。
- ㉔室利·阿罗频多：《薄伽梵歌》2.47—48，《薄伽梵歌论》，徐梵澄译，北京：商务印书馆，2003年，第498—499页。
- ㉕徐梵澄译：《五十奥义书》（修订本），北京：中国社会科学出版社，1984年（2007年重印），第135页。
- ㉖《五十奥义书》（修订本），徐梵澄译，北京：中国社会科学出版社，1984年（2007年重印），第50页。
- ㉗徐梵澄：《释词·瑜伽》，《薄伽梵歌论》，[印]室利·阿罗频多著，徐梵澄译，北京：商务印书馆，2003年，第637页。
- ㉘《五十奥义书》（修订本），徐梵澄译，北京：中国社会科学出版社，1984年（2007年重印），第117页。
- ㉙《大正藏》第31册，第11页下。
- ㉚没有真的对象，精神无可逃避的命运就是无止息的自身批判，这不是任何阶段的精神都可承受的；一旦不能承受，精神就宁愿自己是无论什么的对象。韦伯说：“佛陀从……主智主义架构中跳出来，回归到实际上是意志主义的路线。”又说：“求生的意志（当指佛教通常说的‘爱非爱’——引者），如佛教所言……本身就是‘个体化的原理’。……灵魂的实体并不存在。但‘渴望’却在一个‘自我’死亡崩解之后，马上使得一个新的自我集结起来并且负荷着逃离不了的业报一因果的紧箍咒。”（《印度的宗教》，第287—289页）邓晓芒说“意志就是自己实现对象的能力，所以纯粹实践理性本身就具有作用于对象的实在性”。（《实践理性批判·中译者序》，《实践理性批判》，康德著，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2003年，第2页）
- ㉛徐梵澄：《玄理参同》，《徐梵澄文集》卷1，上海：三联书店，2005年，第98页。
- ㉜徐梵澄：《玄理参同》，《徐梵澄文集》卷1，上海：三联书店，2005年，第100页。
- ㉝《大正藏》第30册，第277页上。
- ㉞无著：《显扬圣教论》卷14讲：“于身所有初因而生迷惑故，执不平等等因，谓有常住自在天、毘瑟弩天、自性等因。”（《大正藏》第31册，第545页中）
- ㉟《大正藏》第30册，第612页下。
- ㊱《大正藏》第30册，第645页中。
- ㊲[印]室利·阿罗频多：《薄伽梵歌》9.29，《薄伽梵歌论》，徐梵澄译，北京：商务印书馆，2003年，第555页。
- ㊳[印]室利·阿罗频多：《薄伽梵歌论》，徐梵澄译，北京：商务印书馆，2003年，第109页。
- ㊴[印]室利·阿罗频多：《薄伽梵歌》9.30，《薄伽梵歌论》，徐梵澄译，北京：商务印书馆，2003年，第555—556页。
- ㊵《五十奥义书》（修订本），徐梵澄译，北京：中国社会科学出版社，1984年（2007年重印），第41页。
- ㊶[印]室利·阿罗频多：《薄伽梵歌论》，徐梵澄译，北京：商务印书馆，2003年，第109页。
- ㊷《大正藏》第43册，第161页上。
- ㊸《大正藏》第31册，第212页上中。
- ㊹《大正藏》第31册，第55页中。
- ㊺《大正藏》第31册，第57页下。
- ㊻《大正藏》第30册，第856页中。
- ㊼《大正藏》第30册，第741页下。
- ㊽《大正藏》第26册，第314页上一下。
- ㊾姚卫群：《印度宗教哲学概论》，北京大学出版社，2006年，第34页。