

## 編 者 的 话

一九八五年冬,北京大学哲学系决定重新建立“东方哲学教研室”,计划逐步在本科生中开设东方哲学史的课程,加强东方哲学的研究工作。为此,我们对国内东方哲学研究的现状进行了一次粗略的调查。结果发现,全国从事这方面研究的专业人员少得屈指可数,高校中能开设有关东方哲学课程的也只有极少数几所,这和我国在东方世界所处的地位是大不相称的。

为了推动我国东方哲学研究工作的发展,加强国内研究人员之间的联系,提供交流研究心得和国内外有关情况,同时也为了向社会各界介绍东方哲学,争取了解和支持,我们(北京大学哲学系和山东大学哲学系)商定每年联合编辑出版一本综合性的论文、译著、资料集,而总其名为《东方文化集刊》。我们所以取“东方文化”为名,而不用“东方哲学”,是希望把东方哲学放在东方文化的整体环境下来进行考察和研究,是希望与研究东方语言、文学、艺术、宗教、民俗、制度等方面的专家学者进行广泛、密切的合作和交流,共同把我国对于东方哲学、文化的研究工作搞上去。

经过整整一年的时间,我们编成了这册《东方文化集刊》(一),奉献给广大读者,希望本书能引起大家的兴趣,并得到支持。在筹备和编辑本书的过程中,我们得到了中国社会科学院世界宗教研究所、南亚所、哲学所、四川大学、商务印书馆等单位,以及许多著名学者的大力支持,在此,我代表全体编委表示衷心的感谢。

楼宇烈

1987年1月于北京大学哲学系



# 文化中的神秘主义思想

金 克 木

欧洲人自觉从中世纪的神秘主义出来以后,往往以为东方(实指旧大陆中欧洲以外的地方)文化中仍充满神秘主义。其实古今中外文化思想中都有神秘主义,可惜我们往往忽略过去,或者认为不值一顾。在人类的社会文化行为中,在个人生活中,神秘主义是不少见的。例如宗教的各种行为表现和指导思想,自古至今在世界上层出不穷。这难道可以只作为愚昧无知加以涂抹而不认真作科学分析吗?对于迷信和狂热为什么理智总是不能战胜呢?为什么对于神秘主义不去作非神秘的解说呢?“一笔抹杀”正是神秘主义的“一口认定”的孪生兄弟。我们要解说文化而撇开神秘主义,恐怕解说不完全。试提三个问题进行一点粗浅的思考。

第一个问题:什么是神秘主义?根据什么大家都把某些思想认为神秘主义?先问:什么叫“神秘”?一个很简单的常识看法是:“神秘”就是不可言说,不可思议。其实,思议是言说的内在蕴涵,而言谈则是思议的外在表现。这就是说:脱离了语言和逻辑思维的范围就是“神秘”。神秘主义是一种思想,那就是不符合一般思辨逻辑的或者自有另外一种逻辑的思想。文化中的神秘主义思想可以作为一种思想类型或思想体系。既是思想,可以不合逻辑,但不能脱离语言。它不能脱离语言又要超出语言,不合逻辑又自有逻辑(独断逻辑),这正是它的神秘之处。在文化中,宗教常是这

样,所以神秘主义多表现为宗教思想。

从宗教历史上看,神秘主义大别为两类:一是出了常识性逻辑推理之外的奇特的语言和行为。这类似巫术。对这些所作的哲学性的解说是神秘主义。这种神秘主义思想常同个人的及社会的行为相联系,不孤立存在。二是认为信仰不需要形式,人和神之间不需要中间人,人和神可以而且应该直接契合,人神无间。欧洲人一般所谓神秘主义是指后一种,而把前一种含混认为东方神秘主义。这后一种思想在实践中是宗教内部的叛逆者。他们承认宗教的信仰,却不承认宗教机构的权威。因此历史上有不少神秘主义者本是宗教徒,却遭到宗教教会的迫害,被禁锢,被逐出教门,以至被烧死。许多教派都有这种情况,不仅基督教有,伊斯兰教也并不认为苏菲派的神秘主义哲学为正统。对这一类神秘主义要联系社会行为作具体分析。

前一种思想是含混的,不成为一个类型。后一种是明确的宗教类型。很明显,这种两分法是欧洲人的观点。将自己的比较明确的神秘主义算作一类,此外都算作另一类,加以“东方”之类标记。即使把印度的、波斯的神秘主义再划分出来,这也仍然是欧洲人的观点。若要进一步分析各种各样的神秘主义思想,我们需要另行考察和划分类型,需要全面考察人神之际、“天人之际”、自然和文化之间关系等方面的神秘的和非神秘的思想。换句话说,解说神秘主义思想就需要解说文化思想。对文化思想有什么样的解说,对神秘主义会随之有什么样的看法。这也就是说,需要跳出基督教及其哲学框子。这一点现在还做不到。

各种各样神秘主义的共同特点之一是:用语言来表达不能用语言来表达的思想(其中有的与宗教并无直接联系)。这种思想及表达思想的行为状态和语言完全可以从外部条件分析解说,却很难从内部(心理、思想)来确切分析解说。有的看来类似宗教的狂热感情冲动,但是其本身(思想、感情及行动的主体)并不这样自

觉。别人认为不合理的(不可理喻,不讲道理),自己认为完全合理,还可以有一套又一套自己的“道理”。由此出发可以作出不同的分析(例如现象学的或精神分析学的)。但用不同于其自己所用的语言来表达其思想,现在还很难做到,只能做到一种译解。

第二个问题:现代人能不能理解古代的神秘主义?答复应当是肯定的,但又是<sup>不</sup>确定的。如果认为内在思想是外在生活的反映,那么,现代人的生活与思想都远比古代人的更为复杂,应当认为从复杂来观察和理解简单是可以做到的。但是,古代人生活也有比现代人生活更复杂的方面。现代人居住于城市,习惯于高楼大厦和快速行动。古代人居住于自然中,习惯于森林、山水、鸟兽以及缓慢而又加上突然的变化(常与变)。古代人对自然界现象的亲切感受和丰富知识是现代人所缺乏的。现代人随生产力的大大提高而不必花费很多时间和精力在吃饭上。古代人不论是主要依靠采集、狩猎、牧畜、耕种,再加上劫掠,都是要花费很多时间和很大力量在吃饭上的,即花费生命以维持生命。动物的生命几乎是绝大部分用于谋生存和生殖上。古代人超出了一般动物,但在生产力低下的社会中,对谋求食物维持生存以及传宗接代的关心仍然是远远超出现代生产力高度发展的社会中的人的。对于生殖,从当作需要、尊贵、神圣到当作苦乐善恶是经过极其悠长的时间历程的。不同的对待态度和看法之间几乎是隔绝的,却又是混合不纯的。这些差别使现代人理解古代人感到困难。生产力低时的人的思想并不一定处处比生产力高的社会中人的思想低下。古代社会中产生过许多深刻的思想。古人可以有对当时的自然和社会的观察和认识的独到之处。后来人会继承和借鉴,事实上也往往割断不了联系;有时继承了却不自觉,把旧的当成新的。

神秘主义若作为生活中指导行为的不自觉的哲学思想,那是从古到今都存在的。不过,古代人把他们那时代的感受经过思考加工成为哲学体系,却不是照现代人所习惯的方式表达,因此生活

于现代社会的人难于理解。但是，如果承认古代人用语言作为中介而发表出来的哲学思想也是人们接受外界信息在头脑中储存并加工以后反射出来的信息，而这些输入和输出的信息是有自身的结构和程序可循的，是可以在其作为来源的外界以及作为去路的行为中找出其结构模式和组成要素的，那就不会是完全不可理解的了。现在我们对这一过程的中间“变压器”或“中转站”的头脑活动还不大了解，还看不透深层。特别是由于这一段中间活动还不会是孤立的个人的个体单纯活动，而是社会上许多人的内在思维和外在行为的长期交互影响所产生的，带有集体性的复杂活动，因此更难观察、分析和理解并且把它显示出来。尽管我们不能对古人思想作重复实验来证明，现代人还是可以利用古代人留下来的语言信息，参酌其他的古今社会资料信息，对古代人的思想表现及其哲学体系作逐步深入而且接近正确理解的。古今虽有隔绝，亦有联系，有不同形态的内容重复，在思想上是可以通连的。对于古代各国许多哲学思想体系已证明可以做到的，对于神秘主义应当也不会是例外。不过到达这一步的途径可能是另有特点的。不用说，这指的是深层理解，不是表层的整理排比资料。

### 第三个问题：怎么样解说神秘主义？

不脱离古代人的生活条件来分析他们的思想，但还是要以具体思想材料作为对象，从具体分析出发。单从前者出发只能得到共同点的结论，作概括的定性；从后者出发才能见其同中之异而得出比较确切的解说。神秘主义哲学著作的难点在于它是企图以语言说明非语言所能说明的思想。实际上这还不是真正的困难，因为这并未超出一般传达信息的规律，仍是将语词及全篇“句法”作为符号以传达某种信息。我们可以从其语言信号系统发现所要传达的思维结构，还可以由此追溯到它的来源（即古代某些人的某种社会生活），并由此了解他们提出的究竟是什么问题，要传达的是什么思想，又可以由此了解他们传达这种信息以后的效果（即古代

某些人的某种社会行为),以此作为验证。这可以说是把古代人的以思想为中心的前后发展过程顺序颠倒过来,由流溯源。这仿佛是解译遥感信息符号的工作。

本来的程序应当是:

古代人的外界及本身的生活信息——→头脑储存与加工——→语言信息——→社会行为效果。

我们的分析过程是:

古代遗留的语言信息——→信息符号的因素和结构——→(可能的)外界信息来源——→(可能的)社会行为效果。

这只是还原式的分析法,当然还可以有其他种解说方式(例如现象学的,诠释学的,精神分析学的等)。那会接触到真正的困难所在,即深层的、非逻辑的、另外的逻辑。这又是广泛存在的,大家习以为常甚至当作合乎逻辑的,所以更加困难。克服这种困难的前提如对于理解和理性的解说等现在不过才开始探索。

照说应当是先作有限范围的分析以后才能和别的作比较,可是为了了解其来源和效果,为了分析其因素和结构,还是需要同时把类似的外界所产生的同类信息作比较。同任何科学实验一样,完全没有对照实验是不行的,特别是在这种不能作重复试验的工作中更是如此。不过这和应用比较法作比较哲学研究不同。

如果以上关于这三个问题的说法可以成立,那么,神秘主义思想和它所表现出来的行为都是可以理解的,也就是说,可以用现代语言译解的。神秘主义并不神秘。

以下再附带说一点。

有不少人看到宗教经典读不下去,心中认为那是愚昧无知的产物,以此回答心中存在的问题:为什么有那么多人相信这些不可相信的话?从社会条件方面解释宗教行为不足以完全解析其内在的思想。这不完全的解说也不能达到充分的理解。认为别人无知固然可以由感觉自己“有知”而满足,却由此也会忘了自己的对于

这种“无知”也同样无知。

本世纪物理学飞速发展的原因之一是实验中提出了不能以现成理论解释的问题。试图解说才出现了相对论、量子论,如同当年出现非欧几何一样。心理学、语言学等科学也是这样。当前世界文化中一个困难问题是,有一些文化现象很难照已有的规律解说。往往是只能作正确判断而不能作正确解说,不能深入内部、底层。文化又有个特点,它并不是随社会条件的消亡而迅速消亡。照有些人的看法,宗教应当在现代的物质生活条件下不复存在,事实却不是这样。有时社会条件未变而某种文化现象却会消失。有时相反。日心说和进化论都未能颠覆宗教。具有高度物质文明和精神文明的国家(例如德国)可以萌发极野蛮的文化(例如纳粹的理论和行动)。现在世界上很多人注意到了文化,看出了很多问题。不回避问题,不满足于已有的定性答案,人类思想由此进步。对于人类思想和文化中的神秘主义(广义,不限于宗教)的进一步解说,下一世纪必会达到,那时对于文化的解说和改造一定会前进一步。

### 中村元谈比较文化

以往看上去彼此各不相关的各文化圈,在今天已有十分密切的联系,彼此的思想交流已变得活跃起来,不论我们是否愿意,我们正置身于各种不同的思想之中,促使我们作出决断,去选择其中某一种思想。在这样的时代,那种只是含混不清地祖述古典著作的研究是难以在实际中发挥作用的。我们自己通过与不同性质的思想的质疑和辩驳,可以从中揭示出新的东西。比较思想论的研究近年盛行起来,这是非常自然的现象。

中村元:《比较思想论》

# 邪命外道考

黄 心 川

邪命外道(生活派)是印度佛教兴起时期的沙门思潮之一,相传为“六师”中的末伽黎·拘舍罗所创立。自公元前6至5世纪迄15世纪的两千年间在南北印度不少地区一直很流行,它的哲学和社会思想对后世有相当影响。邪命外道是佛教的对立面,一直受到佛教徒的攻击和丑化,它传入我国后,在民间说唱文学、雕塑绘画中也有所反映。本文根据印度和我国保存的残缺资料,在前人研究成果的基础之上,试图勾画出生活派的历史发展线索,并对它的哲学和社会思想作一概略的评述。

## 一、名义和经典

生活派的梵语为 Ājīvika 或 Ājīvaka, 原意为“生活法”、“生计”、“职业”,引申而为“严格遵奉生活法的规定者”或“以手段谋得生活者”。我国古代意译为邪命外道、无命术;音译为阿耆毗伽、阿夷维、阿耆维、阿时婆、阿寅婆迦等。佛教视生活派的学说为“邪说”,因之贬称为邪命外道。《大智度论》卷三释:

“不以乞食如法自活,作不如法之事而生活,谓为邪命。此有四种:一下口食,谓种植田园和合汤药,以求衣食而自活命也;二仰口食,谓以仰观星宿日月风雨雷电霹雳之术数学求衣食而自活命

也；三方口食，谓曲媚豪势，通使四方，巧言多求以自活命也；四维口食，维为四维，谓学种种之咒术卜算吉凶，以求衣食而自活命也。”

《大智度论》虽然是从佛教的立场出发的，寓有贬意，但对生活派教徒行事的记述，大致符合实际情况。

生活派在其创立过程中曾经编纂他们自己的经藏，但这些经藏没有被保存下来。据耆那教《福经》载，拘舍罗的思想体系来自耆那教奠基人大雄所说的“初经”(Pūrva Sutra)的《摩诃尼密多》(Māhaṇimitta)。《摩诃尼密多》有八支，这八支据阿婆耶提婆(Abhaya-deva, 约 11 世纪)的注释是：《圣支》(Divyam)、《灾异支》(Autapātam)、《天支》(Āntarikṣam)、《地支》(Bhaumam)、《身支》(Āngam)、《声支》(Svāram)、《相支》(Lākaṣaṇam)、《徵兆支》(Vyāñjnam)，另外，还有用于祭祀赞歌和舞蹈的《道书》(Maggas)两支。《摩诃尼密多》八支和《道书》两支，被称为生活派的十大圣典。关于生活派的经藏为什么没有被保存下来，诸说不一。这可能是生活派的“邪说”触犯了婆罗门教和其它教派的精神统治，因此，与印度古代唯物主义顺世论一样遭到了焚毁。孔雀王朝的侨底利耶的《利论》(III. 20)中规定，生活派若参与宗教的祭祀要罚金百两。他们的经典自然也要受到无情的毁灭。

目前我们所见到的生活派的思想 and 行事极大部分来自佛教、耆那教的记录和一些残存的碑铭。在耆那教的经典中有《经造支》、《福经》、《优婆萨伽陀婆》(另名《十八在家耆那教徒的故事》Uvāsakadasāo)、伐罗柯弥希罗(公元 550 年左右)所著的《婆罗诃吉本生经》(Brahajjātaka)、尼弥旃陀罗(Nemicandra)的《教义纲要》、摩利舍那(1272)的《或然论束》、求那罗特罗(1409)的《思择之光》等等；在佛教经典中主要有长部经典的《沙门果经》、中部经典的《萨遮迦大经》、增支部经典(VI. 6)、相应部经典(II. 30)、佛音的《法句经注》、《摩诃那罗陀迦叶本生经》、《弥兰陀王问经》<sup>①</sup>等。耆

<sup>①</sup> 在汉译佛教著作中有《长阿含·沙门果经》(异译《寂志果经》)，《中阿含·师

那教经典和佛教经典的记述大致是相似的。另外，在史诗《摩诃婆罗多》和《利论》的一些章节中也有类似的记述。

生活派传入南印度后，在泰米尔宗教、历史文献中也有大量的阐述。其中重要的有属于佛教的《摩尼弥伽罗》(Maṇimēkalai, 约 6 至 7 世纪)，此书也称《末伽黎书》，比较系统地记录了南印度生活派的基本理论；属于耆那教的有《女雄尼罗凯西诗史》(Nilakēci, 约 9 世纪)，此书提到了生活派的经典《九光书》(Onpatu-katir)，中述该派的宇宙观、原子论；属于印度教湿婆派的有阿鲁难地·湿婆恰里耶(Aruṇandi Śivacārya, 约 13 世纪)所著的《湿婆智慧书》(Civañāṇa-Cittyar)。另外，还有一些用犍那陀语所写的著作。但是值得注意的是这些著作所传生活派的教义和历史人物已与前期有所不同。

## 二、生活派的历史发展线索

关于生活派的历史，虽经国外一些学者苦心的搜集资料和研究<sup>①</sup>，但现在还不很清楚。生活派从公元前 6 至 5 世纪迄 15 世纪大约经历了二千年的历史，其中有起有落，流行在印度次大陆南北很多地区，现在分为前后两个时期阐述如下：

### (一) 前期的生活派

(甲) 拘舍罗，难陀·伐蹉和佉沙·商佉蹉

生活派的史迹最早见于佛教和耆那教的经典<sup>②</sup>。佛教巴利文

---

子经》、《箭毛经》、《罗摩经》、《增一阿含经》卷 32.39、《杂阿含经》卷 3.4.5.7.23.43、《那先比丘经》、《本行集经》卷 45、《大毘婆娑论》卷 198、《大般泥洹经》卷 10 等。

① 参见巴沙姆(A. L. Basham):《生活派的历史和学说》，第 2 版，1981，印度；霍尔来(A. F. Hoernle):《生活派》，载《宗教与伦理百科全书》第 1 卷第 259—262 页；宇井伯寿:《六师外道研究》，载《印度哲学研究》(第二)，第 3 版，甲子社书房，1932。

② 参见巴利文中部经典《萨遮迦大经》、增支部经典(VI.6)。

中部经典《萨陀伽经》说：“众人都说难陀·伐蹉(Nanda Vaccha)，佉沙·商佉蹉(Kisa Samkicca)与末伽黎·拘舍罗是生活派的三个指导者”。汉译《中阿含·箭毛经》和《大毘婆娑论》(卷189)也提到在沙门思潮兴起时代“六个阶级”中的最高阶级“极白胜生”(“最白色种”)中人有难陀·伐蹉，末伽黎·拘舍罗等。《箭毛经》说：“我等与俱萨罗国众多梵志，悉共集坐拘萨罗学堂说如是论：鸯伽、摩揭陀国人有大善利……不兰迦叶(富兰那·迦叶)名德宗主，众人所师，有大名誉，众所敬重，领大徒众，五百异学之所尊也。于此王舍城受夏坐。如是摩息迦利瞿舍利子。<sup>①</sup>”从以上的史料可证生活派起源于恒河流域的拘萨罗、摩揭陀等国，其中心是王舍城、舍卫城，主要的创立者是拘舍罗、难陀·伐蹉和佉沙·商佉蹉。复据耆那教《福经》(XV.1)记载，在拘舍罗以前生活派还有七个祖师，拘舍罗是“最后的祖师”，因此有人认为难陀·伐蹉和佉沙·商佉蹉的活动时代要比拘舍罗为早<sup>①</sup>这当然是一种推论，不足为信。在佛教神话中也有“七佛转身”的同样说法。

生活派的始祖一般认为是末伽黎·拘舍罗。关于他的生平和思想在耆那教的《福经》和锡兰佛音所著的《沙门果经注》中有比较详细的记录，《福经》和《沙门果经注》的记录大致相符合。拘舍罗在耆那教经典中称为拘舍罗·末伽黎子(Gosāla Maṅkaliputta)，他的名字后半的意思是“末伽黎的儿子”。末伽黎(俗文 Maṅkhal，梵文 Maskarin)的原意是“执竹杖的游方僧”，因此，他的父亲可能是一个以乞食为业的执杖唱诗僧，拘舍罗的母亲名叫婆陀(Bhadda)。拘舍罗出生于舍卫城的一个牛舍，因而得名(拘舍罗的意思是“牛屋生”)。据说他早年曾师事耆那教的祖师大雄六年，后来因与大雄意见相左离去，寓于舍卫城一个女陶工的家里，在恒河流域各地宣传自己的信仰，赢得了一部分商人、贵族和手工业者的敬重，

<sup>①</sup> 巴罗那(B. M. Baruna):《生活派》，载《加尔各答大学文学院期刊》第2卷第3—5页。

成为一时的“名德宗主”，自组了僧团，这个僧团发展很快，规模也很大，后来因为受到大雄对他违戒行事的揭露，耆那教徒和佛教徒的联合攻击，一部分信徒逐渐离去，拘舍罗气愤过甚，患精神错乱症而死。据耆那教记载，他先于大雄十六年和佛陀二年逝世，故一般推定为公元前 383 年。

难陀·伐蹉的生平在佛教的《舍罗婆盎迦本生经》(《碎折本生经》，Sarabhaṅga-Jataka) 也有记载，据说他是婆罗门波罗摩达多(Brahmadatta)的儿子，贝纳勒斯的一位王子，终身从事宗教的修行。佉沙·商佉·伐蹉是瞿波伐底(Kumbhavatī)的游方僧，精于神通，与暴君弹陀迦王(Dandakai)<sup>①</sup> 狼狈为奸，在弹陀迦王国被消灭时，同归于尽，以上是佛教为了贬低生活派所编的神话，我们很难确认它的真实性，但难陀·伐蹉与佉沙·商佉这两人可能是历史的人物。

### (乙)婆浮陀和富兰那

关于婆浮陀和富兰那的思想和生平，在巴利文和汉、藏译佛经中“六师”的学说经常相互混淆。但值得注意的是，在很多场合常常把拘舍罗、婆浮陀与富兰那相提并论。例如富兰那的道德否定论在汉译《沙门果经》、《增一阿舍经》(卷 39)及《杂阿舍经》(卷 3)中认为是富兰那所说，巴利文《沙门果经》则归诸拘舍罗，而《寂志果经》认为是先比卢持(散惹耶·毗罗梨子的讹译)所说，汉译《大毘婆娑论》《发智论》和藏译《沙门果经》也认为是散惹耶·毗罗梨子的学说。又如婆浮陀的七原素说和掷缕丸说(宿业象丝球一样流尽说)在巴利文《沙门果经》(包括佛音注)、汉译《大乘涅槃经》、耆那教的《福经》中都认为是拘舍罗所说，而中部经典和汉译《中阿舍·波罗牢经》则认为是婆浮陀(第四论士)所说。拘舍罗认为世

<sup>①</sup> 玄奘在《大唐西域记》(卷二)健驮罗国中提到弹陀落迦(即弹陀迦)，在跋虏沙城东北二十余里。在历史上确有其国。

界是由灵魂、地、水、风、火、空、得、失、苦、乐、生、死十二种原素所构成,其中得、失亦即生、死,而婆浮陀认为世界是由灵魂、地、水、风、火等七原素所构成,在世界观上基本上很相似,因此,有人认为婆浮陀是拘舍罗所属的一个派别<sup>①</sup>。

拘舍罗和婆浮陀、富兰那的关系在早期佛典和耆那教经典中说得很不清楚,但在后期南印度的泰米尔文献中则明显地把他们归入同一的生活派,例如《女雄尼罗凯西诗史》说富兰那是在寥卢咀伽罗(Kukkuṭāngara)地方生计派的一个领袖<sup>②</sup>。《摩尼弥伽罗》也提到富兰那是一位“长者”。求那罗特罗在《思择之光》说“在阐述世界本源的各种理论中,富兰那认为世界生自命运(Pūraṇo Niyati-janitam)”。A·L·巴沙姆教授在细心地搜集和研究生活派的史料后得出结论说:“在《沙门果经》中归诸末伽黎、富兰那和婆浮陀的信条是一个整体学说的各个组成部分”<sup>③</sup>“我们把流传下来的章节归属于富兰那,末伽黎和婆浮陀。这三者的学说和二位教师(指末伽黎,婆浮陀——引者)的名字都和后期生活派相联系的……婆浮陀的奇异原子论以及他的巴门尼德斯式的静止论,在逻辑上必然从属于末伽黎的命定论,成为泰米尔文经典中所阐述的达罗毗荼生活派学说的一个整体的部分。后期的生活派提到过富兰那的名字,并特别加以敬重。他的否定一切道德、伦理的思想是和末伽黎的形而上学完全一致的”。<sup>④</sup>

### (丙)生活派的教团

在公元前六至五世纪,生活派开始组织自己的教团,这些教团分布在恒河流域的各个大城市,以舍卫城和补罗沙布罗为中心,其

① 宇井伯寿:《六师外道研究》,载《印度哲学研究》第二,第358—359页。

② 参见巴沙姆:《生活派的历史和学说》第199—201页。巴沙姆认为富兰那生于寥卢咀伽罗。

③ 巴沙姆:《生活派的历史和学说》第18页。

④ 同上书,第17—18页。

活动远远超出拘舍罗国统治的范围。参加这个教团的有各个种姓的人，不限性别。生活派拥有自己的寺院和僧团大会，过着严格的戒律生活<sup>①</sup>。参加教团时要举行入门仪式，经过各种苦行（与虎为伴、用手灼热、拔发等）的考验。祭诵时要伴随音乐、舞蹈等等。拘舍罗在临终时有“四饮用”和“八终局”的遗训。所谓“四饮用”是饮用(1)牛尿，(2)手所触的污水，即陶工壶中的水，(3)太阳照暖的水，(4)岩石所流的清水<sup>②</sup>。所谓“八终局”是(1)最后的饮酒，(2)最后的歌唱，(3)最后的舞蹈，(4)最后的旋风，(5)最后的诱惑，(6)最后的泼水象，(7)最后的石弹战，(8)最后的祖师，即拘舍罗自身。前三者是拘舍罗自身的作为，后三者是拘舍罗在临死时发生的事件。据说摩揭陀国王频毗沙罗王曾送一头华丽的大象给他的次子吠诃罗(Vehalla)，这头象被宫女牵入河中作泼水戏，频毗沙罗王的长子阿闍世王知道这件事后要索取此象，吠诃罗无奈逃至其梨车毗族的舅父支陀伽(Cedaga)处，因而摩揭陀与梨车毗发生了用石弹投掷的战斗。这件事在佛典和耆那教经典中都有记载，但究竟有多少真实性值得怀疑。佛教徒对生活派的苦行主义常常进行批判，认为他们言行不一，“在二种生活道路上摇摆”，是“剃了发的在家者”。

在僧团以外，生活派还有很多俗信者。这些俗信者中有新兴的商人、贵族和手工业工人等。例如拘舍罗的著名弟子和支持者萨陀罗子(Saddālaputta)拥有五百家陶器商场和一千万两黄金，经营放债收息。另一个弟子闍那萨那(Janasāna)是频毗沙罗王后的顾问，另外，还有一些是王室的亲戚等等。

---

① 参阅《中阿含·师子经》。

② 据耆那教的记载，拘舍罗曾立四戒：(1)饮冷水；(2)食生的种子；(3)吃特为准备的食物；(4)许与妇女情交，但耆那教大雄反对与妇女情交。

## (丁) 难陀、孔雀王朝时期的生活派

在拘舍罗死后，生活派受到难陀王朝君主摩诃帕陀摩（大莲华，Mahāpadma）的奖掖，在摩揭陀拥有巨大的势力。难陀王朝被旃陀罗笈多推翻建立孔雀王朝后，又受到了阿育王的支持<sup>①</sup>。阿育王在位十二年时在婆罗波尔山（今离伽耶约十五公里）为生活派建立了石窟。在位二十七年（公元前 237 年）时，在他树立的第七个摩崖石敕上写道：“朕已委正法大官专事于僧伽（佛教——引者），并及婆罗门、生活派（bābhanesu ā(j)ivikesu）……”阿育王的孙子十车王于公元前 227 年在龙树山也为生活派建立石窟，留有铭刻“婆希耶伽石窟系十车王即位后所赐，敬祈神天，敬事生活派，夏居以避日月……”<sup>②</sup>但从这些石窟铭刻的残骸中可以看出，十车王的敕文不久即被抹去，因此有人推测，阿育王的后期统治者们对生活派已不感兴趣。据斯里兰卡《大史》记载，在旃陀罗笈多建立孔雀王朝时，生活派由印度传到了斯里兰卡，在古都阿奴罗陀普罗（Anurādhapura）建有“生活派的寓所”。

## (二) 后期的生活派

### (甲) 笈多王朝时期的生活派

在孔雀王朝以后，生活派在北印度急速衰落。在孔雀王朝与笈多王朝期间编纂起来的史诗《摩诃婆罗多》虽然没有提到非正统派的名字，但在很多章节中阐述了类似拘舍罗的学说。《利论》提到生活派并规定对他们的处罚。在笈多时期最早编纂起来的《风神普罗那》（《风神古史谭》69）说生活派是一些种姓混杂的“不道德之徒”，他们大多从事工业和手工业的劳动，生活极端放荡，崇拜路

① 据巴利文《天业譬喻》（Divyāvadāna）中记载，阿育王在满富城（Pundvar-dhana）听到一个耆那教徒说，生活派玷污了佛像，因此下令毁灭当地的生活派，杀戮教徒 18,000 人，但此说不足凭信。

② 布希勒（G. Buhler）《阿育王摩崖石敕》第 364 页，1894。参考霍尔来等英译。

旁、河边、川津和林荫中的神灵和魔鬼。这可见生活派已和印度民间信仰结合起来。另外佛教《妙法莲华经》《楞伽经》也提到“邪命外道”。我国高僧法显于公元399—412年滞留印度时，在恒河流域地区见闻有“九十六种外道”，其中也包括生活派的教徒。

### (乙)戒日王朝以后的生活派

在戒日王朝兴起后，生活派仍在活动。我国高僧玄奘的《大唐西域记》中对西印度和北印度“露形外道”的活动情况记述很多。例如他在吠舍厘国条中说“露形之徒，实繁其党”<sup>①</sup>。“露形之徒”在印度史料中常常指的是生活派或者那教的空衣派，但玄奘一般把生活派和尼乾陀派加以区别<sup>②</sup>。因此玄奘所说的“露形之徒”无疑地指的是生活派。《大唐西域记》中虽然说得还不很明确，但如果我们对照印度同时代的波那(Bāna)所写的《戒日王行传》(Harṣacarita)则就很清楚。波那提到在戒日王朝时有末伽黎派(一杖游行者，Maskrin, Ekadaṇḍins)，他们出入戒日王朝的宫廷，和戒日王的祖父阿迭多伐弹那(Aditiyavardhana)、父亲波罗羯罗伐弹那(光增，Prabhākaravardhana)和戒日王(喜增)都有交往，但波那认为末伽黎派是属印度教中昆湿努派的一个分支。如果这个记录正确的话，生活派又和印度教开始合流了。

公元六世纪印度著名的天文学家伐罗诃弥尸罗在其所著的《婆罗诃吉本生经》及《罗怙本生经》中曾提到苦行僧有七个阶级，其中之一是生活派，《婆罗诃吉本生经》的注释者优波罗(Utpala 或 Bhattotpala)解释生活派就是“一杖游行者派”，并是“那罗延那的信奉者”，即昆湿努派的信徒。公元九世纪耆那教的著名理论家尸兰迦(Śīlāṅka, ?—876)在其注释《经造支》中宣称生活派是拘舍罗

① 玄奘：《大唐西域记》卷七，第160页。

② 参见上书卷第十奔那伐弹国，第23页；卷第十之三摩咀吒国及以东六国，第134页。玄奘在上述这些国家中把露形、尼乾并列。其余很多国家只提露形外道。