

Yoga: Essai sur l'origine de la mystique

西方神秘主义哲学经典之二

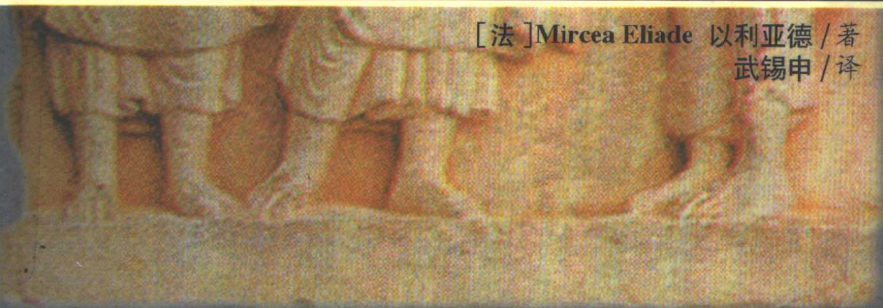
主编：张祥龙



# 不死与自由

瑜伽实践的西方阐释

[法]Mircea Eliade 以利亚德 / 著  
武锡申 / 译

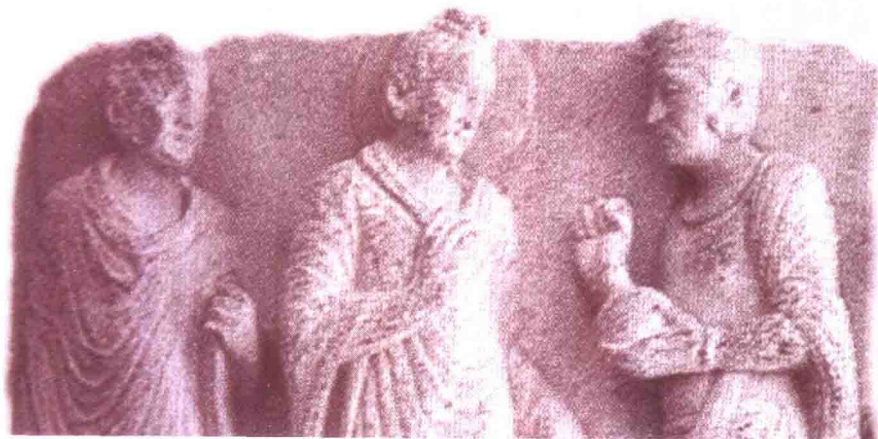


中国致公出版社

主编：张祥龙

B351.2 西方神秘主义哲学经典之

Yoga: Essai sur l'origine de la mystique  
Indienne



# 不死与自由

瑜伽实践的西方阐释

[法] Mircea Eliade 以利亚德 / 著  
武锡申 / 译



中国致公出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

不死与自由：瑜伽实践的西方阐释/（法）以利亚德著；张祥龙主编；武锡申译. —北京：中国致公出版社，2001. 1

ISBN 7-80096-767-0

I. 不… II. ①以… ②武… III. 瑜伽派—哲学思想—研究 IV. B351

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 86884 号

Yoga: Essai sur l'origine de la mystique Indienne

本书根据巴黎波雅特 (Payot) 出版社 1933 年版翻译

## 不死与自由——瑜伽实践的西方阐释

---

著 者：[法] 米尔恰·以利亚德

译 者：武锡申

责 编：钱叶用 于建平

出 版：中国致公出版社

发 行：中国致公出版社发行部

地 址：北京西城区太平桥大街 4 号

电 话：6612 2636 传 真：6616 8543

经 销：全国新华书店

印 刷：安徽省地方志印制中心

开 本：880×1230 毫米 1/32

字 数：383 千字 印张：18.75 插页 2

版 次：2001 年 2 月北京第 1 版第 1 次印刷

ISBN 7-80096-767-0/B·6

印 数：001—8 000 册

定 价：29.80 元

---

# 感受大海的潮汐

——《西方神秘主义哲学经典》系列总序

张祥龙

“神秘主义”（mysticism）<sup>①</sup>哲学既指人的精神体验，又指那些建立在这种体验之上的思想和学说。此词依体验者所处的文化、有过的经历而得到不同的指称和解释，比如“梵”、“佛性”、“基督”、“上帝”、“酒神”、“缪斯”、“自然”、“道”、“天”、“元气”、“太

---

<sup>①</sup> 将“mysticism”译为“神秘主义”，沿袭已久。它的不妥之处在于，几乎所有的“mystic”或主张“mysticism”的人都强烈反对让任何“主义”（观念化的理论、作风和体制）来主宰和说明自己的精神追求。他们所寻求的是超出任何现成观念的原发体验；在基督教（主要是宗教改革前的基督教和改革后的天主教）可说是与神或神性（Godhead）相通的体验，在非基督教的，特别是东方文化传统中，则是对本源实在（梵-我，道，佛性）的体验。这样，称之为“主义”就有悖其义。此外，在当今汉语界中，“神秘主义”似乎带有浓重的反理性色调，在许多语境中已不是个中性的，而是否定性的词。将“mysticism”译为“神秘体验论”就避免了这一层不必要的成见。但是，由于各种原因，包括这批书的译者们的语言习惯，我也只好暂用“神秘主义”这个蹩脚的译名。

极”等等。这种不寻常的体验往往给体验者以极大的激发、启示、信心和灵感，由此而创造出精神上的新东西，成为艺术的、哲学的、社会的，乃至科学的新起点，是文明、宗教、艺术和思想发展变革中的一个原动力。因此，不仅那些受过它的激发的人们，比如古印度《奥义书》的作者们、释迦牟尼、瑜伽行者、毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图、普罗提洛、基督、奥古斯丁、艾克哈特、十字约翰、老子、庄子、孟子、李白、禅宗大师等等，创造出了各种精神业绩，而且这种独特的、从某个角度上看是意义重大的现象也吸引了不少研究者的兴趣。他们从哲学、宗教、自然科学、社会科学等角度来研究它，比如美国著名哲学家威廉·詹姆士的《宗教经验种种》（1902年）、日本学者铃木大拙的《基督教与佛教的神秘主义》（1957年）、鲁道夫·奥托的《东西方神秘主义》（1957年）等就是从哲学、心理学和比较宗教学角度做的研究，得到全世界学术界的重视。

现代西方哲学中的直觉主义和现象学对神秘主义体验的哲学含义也有所关注。比如马丁·海德格尔在其思想形成期就受过艾克哈特的神秘主义的影响。他认为：“与生命（Leben，生活）分离的，以理性主义形象出现的哲学是无力的，而作为反理性主义体验的神秘主义则是无目的的。”他相信两者的结合会产生“充满生命活力精神的哲学”。<sup>①</sup>

历史上和当前的世界中，都有一些创立邪教者利用神

---

<sup>①</sup> 海德格尔：《早期著作》，德文版，法兰克福：克罗斯特曼出版社，1972年，352页。

秘体验（其中不乏并无此种体验而加以伪造者）来声称灵异，敷衍歪说，这并不能说明神秘体验本身是邪的。那些人同样利用自然科学来宣扬邪说。任何吸引人的精神现象或事业都可能被用到正的或邪的方向上去。而缺乏对神秘体验现象及其精神事业特点的了解则肯定会导致人们缺少抵御邪教的基本能力，不但不能鉴别神秘体验的真伪，而且一见到这种异常现象就以为它代表了更高的绝对真理，盲目追随。然而，我们知道，这类异常现象在有人类生之处就总会以这种或那种方式出现的。

到目前为止，中国的读书界和学术界还未能有效地、成系统地和有计划地来接触和深入了解神秘主义。这对于我们民族的精神状态和思想创新都是不利的，对于我们以合适的方式应对一个全球化、网络化和现代化的时代也是不利的。本套系列丛书就旨在向中国读者认真地、严肃地和科学地介绍神秘主义，既介绍建立在神秘体验之上的有过广泛影响的思想与著作，也介绍研究神秘主义现象和有关学说的学术著作，以便我们的同胞对这种影响广泛的精神现象和学术探讨有一个起码的了解。所选书籍都是严肃之作，经过时间的考验，在东西方的学术界和读书界具有广泛而良好的影响。

最后，提出一个问题：在这样一个“去魅”的时代，我们的生命历程是否还需要某种“神秘感”？我以为是。没有神秘感的童年是干涸的，没有神秘感的青年是苦涩的，没有神秘感的成年是无味的，而没有神秘感的老年则是凄凉的。当然，这里讲的神秘感与上面讲的神秘体验还不一样，但毕竟有某种关联。当你被一首诗、一段音乐深深打动的时候，你是否感到了那像潮水一样漫涨上来的

神秘意味呢？艺术中有神秘，生活实践里也有那触动我们但拒绝被概念和逻辑分解的原体验，“以神遇而不以目视，官知止而神欲行”。<sup>①</sup>大自然中的神秘更是让人不能不在“登高壮观天地间”之时感叹那“大江茫茫去不还”的悠悠神韵。<sup>②</sup>一个没有神秘感的民族能是有独创性的伟大民族吗？中国古文化中虽无发达的神话和人格神宗教，却从不缺少与悟性、自然相凑泊的神意，“神也者，妙万物而为言者也。”<sup>③</sup>在万事万物的尽头处，总有一个微妙生发的神意，因为，在古哲人们看来，“阴阳不测之谓神”。<sup>④</sup>

这与中世纪的一位基督教神秘主义者吕斯布鲁克的感受也有些相通之处。他在其名著《精神的婚恋》中讲道：“神是那潮汐涨落的大海，涌动不息。”<sup>⑤</sup>

2000年12月于北京大学外国哲学研究所

---

① 《庄子·养生主》。

② 李白“庐山谣寄卢侍御虚舟”。

③ 《易·说卦》。

④ 《易·系辞上》。

⑤ 吕斯布鲁克 (Jan van Ruusbroec)：《精神的婚恋》，罗尔夫森英译，美国明尼苏达 Liturgical 出版社，1975年，b987页。

## 前 言

xiii

再没有比西方意识对印度的发现和理解更为吸引人的了。我指的不仅是它的地理、语言和文献发现，不仅是探险和发掘——简言之，不仅是指构成西方印度主义基础的一切事物——而且首要是指由不断进展的对印度语言、神话和哲学的揭露所激发的种种文化探险，这种探险有些已被雷蒙德·施瓦布在他的小册子《东方的复兴》中作了描述。但对印度的发现仍在进展，而且没有任何事物给我们以权力去设想它已接近尾声。因为对一种外来文化的分析，主要揭露的是想在其中找到的东西或寻求者已准备去发现的东西。在西方的创造力无可救药的枯竭之前，对印度的发现是不会完成的。

精神价值被人们讨论之时，文献学的贡献虽然可能是不可或缺的，却不能竭尽对象的丰富性。无疑，只要文本未经正确编辑，只要各种佛教文献学尚未创立，试图去理解佛教就是无益的。事实仍然是，对那种庞大且复杂的精神现象的理解，并不是拥有了关键的版本、多语言词典、历史专著等诸如此类的优秀工具，就有绝对保障的。一个人接近一种异在的灵性（spirituality）时，他理解的主要是由他自己的意志、他的文化倾向和他所属于的历史时刻所预定的那些东西。这一公理是普



## 2 不死与自由

遍适用的。我们十九世纪创造的“低级社会”形象，很大程度上源于一些杰出的探险家和人种学家所持有的实证的、反宗教的和非形而上学的态度，这些人带着一种与孔德、达尔文、斯宾塞同代人的思想走近“野蛮人”。在“原始人”中，他们处处都发现了“偶像崇拜”和“宗教幼稚病”——仅是因为他们看不到别的东西。只有在本世纪初的欧洲形而上学思想的复活、宗教的复兴、由精神分析学、诗学、微生物学取得的众多不同成果，才使人们可能理解“原始人”的精神视域、他们的象征结构、他们的神话的功能、他们的神秘主义的成熟性。

就印度而言，困难甚至更大。一方面，工具有待铸造，文献学有待研究。另一方面，必须选择印度灵性中最能为西方精神洞察的方面。但是，人们可以料到，看起来最可洞察的东西恰是符合西方文化的最迫切需要的东西。它主要的兴趣在于印度——雅利安比较语言学，这种比较语言学使梵语作为对十九世纪中叶研究的一个主题凸现出来——正如，一两代人以前，人们的思想曾受到唯心哲学的或德国浪漫主义刚刚发现的原始形象的魅力刺激而转向印度。在这一世纪的下半叶，人们主要用自然神话的以及与此相关的、在欧洲和美洲发起的、文化时尚的语言，来解释印度。最后，在本世纪最初的四分之一时间中，社会学和文化人类学的复活激发了新的观点。

所有这些试验都有它们的价值，因为它们对应着欧洲文化固有的问题。西方学者实践的种种研究方法，虽然并不总是揭露印度灵性的全部真实价值，却仍是有用的。逐渐的，印度开始宣称自己在西方意识中的存在。的确，在相当长的时期内，那种存在几乎全部表现为比较语法学。印度只是极少且怯怯的

使自己出现在哲学史中——在那里，与当时占统治地位的时尚<sup>xv</sup>相对应，它徘徊于德国唯心主义和“前逻辑思想”之间。当对社会学的兴趣变得普遍后，对种姓制度有大量的严肃批评。但所有这些态度都在现代西方文化的视域中找到了它们的解释。当一种文化在它的问题中，把高度的优先权给予对一种语法规则或对一种社会结构的解释时，由于人们用印度来解答这种或那种语源学或说明社会进化的这个或那个阶段，对印度的研究并没有减少——实际上，这更是一种尊重和崇敬的标志。无论如何，这种考察模式本身并不坏，它们只是太过专门化，而且它们揭露一种巨大且复杂的灵性的种种内容的可能性在相当程度上受到限制。幸好，方法在改进，过去的失败没有浪费——下一代人很快就学会不再重复他们前人的错误。我们只要衡量自马克斯·米勒时代以来印欧语系神话学中的进展，我们就会认识到，在为印欧语系神话思想的巨大范畴的形象作一种远为精确且远为有创造力的表述时，某个乔治·迪梅齐所能得到的有利条件，不仅来自比较语言学，而且来自社会学、宗教史和人种学。

一切都指向这一信念，即在目前，关于印度思想的一种更为准确的知识已成为可能。印度已进入历史中；而且，无论正确与否，对于在历史中占有一席之地的民族的哲学，西方意识趋向于持一种更为认真的想法。另一方面，尤其是自最后一代哲学家以来，西方意识越来越倾向于联系着时间和历史的问题来定义自身。在超过一个世纪的时间里，西方大部分的科学和哲学工作被用于研究“局限”人类的因素。人们看到，人是如何和在何种程度上被他的生理、他的遗传、他的社会环境、他

#### 4 不死与自由

xvi 所所有的文化意识形态、他的意识——以及首要是被历史、被他的历史时刻和他自己的个人历史所制约的。西方思想的这一最后发现——即人在本质上是一种时间的和历史的的存在，他是且只能是历史造就他所是的样子——仍然统治着西方哲学。某些哲学流派甚至由此推论出，向人建议的唯一有价值且正确的任务是直率并完全接受这种时间性和历史性，因为任何其他选择都等于向抽象和非本真的逃避，其代价是思想贫乏和死亡，这种代价无情的惩罚着对历史的任何背叛。

讨论这些问题并非我们的任务。然而，我们可以说，今天吸引西方心灵的问题也使它为更好的理解印度的灵性作了准备；的确，它们促使它为其自身的哲学工作去与运用印度的千年经验。我们解释一下。正是人类局限，而首先是人类存在的时间性，构成了最近期的西方哲学的对象。正是这种时间性，使得所有其他的“局限”成为可能，而且归根结底，使人成为一种“有局限的存在”，一种无限而短暂的“局限”系列。事实上，这一关于人的“局限”的问题（以及它的在西方相当受到忽视的推论：他的“消除局限”）构成了印度思想的核心问题。自奥义书起，印度就在认真思考唯一的一个重大问题——人类局限的结构。（因此有人说——而且不是没有理由——全部印度哲学过去一直是，现在仍然是，“存在主义的”。）因此，西方有充分的理由去认识：（1）印度对人类存在的多重“局限”的看法是什么；（2）它如何研究人的时间性和历史性的问题；（3）在意识到时间性——全部“局限”的母体之后，焦虑和绝望不可避免的随之而来，它为此找到了什么解决方法。

以一种别处闻所未闻的热情，印度把自身投入到对人类存

在的种种局限的分析。我们要立即补充说，它这样做，不是为了达到一种对人的精确的且连贯的解释（例如，如十九世纪的欧洲相信它可以用人的遗传或社会条件解释人时所做的那样），而是为了认识人类存在的局限区域能扩展到多远和看一看在这些局限之外是否存在别的东西。因此，事情是这样的，早在精神分析学之前，印度的圣人和苦行者就被引导着去探索无意识的难解区域。他们发现，人的生理的、社会的、文化的和宗教的局限相对容易划定，因此也易于掌握；苦行和沉思生活的巨大障碍源自无意识活动，源自构成精神分析学所谓的无意识的内容和结构的 *samskāras* 和 *vāsanās*——“胚胎”，“沉淀物”，“潜在物”。然而，有价值的并非这种对某些现代心理学技术的实践的预示，而是它对人的“消除局限”的应用。因为，对印度来说，对“局限”体系的知识不能自身成为目的，重要的不是认识它们，而是掌握它们；如果人们作用于无意识的内容，那是为了“烧毁”它们。我们将看到，瑜伽设想用什么方式达到这些惊人结果。而西方心理学家和哲学家感兴趣的，主要就是这些结果。

不要误解我们。我们并无意图请西方学者修炼瑜伽（顺便说一句，这不像有些业余爱好者常常主张的那么容易）或建议西方各种训练实践瑜伽的方法和采用瑜伽的思想观念。在我们看来，另一种观点似乎远为更有建设性——即，尽量集中注意力研究这种结果，这种结果是通过探索心理这样的方法得到的。在这里，全部的史前人类通常的行为经验都提供给了西方研究者。如果他们不利用它，至少是不明智的。

我们先前说到，人类局限的问题——即，人的时间性和历

xviii 史性——恰恰处于西方思想的核心，而相同的问题从一开始就困扰着印度哲学。的确，在那里我们找不到在它们今天在西方所带有的意义上的“历史”和“历史性”，我们也很少见到“时间性”一词。事实上，以特定的“历史”和“历史性”的名称而找到这些概念是不可能的。但重要的不是哲学术语的相同；只要问题是可对应的就足够了。事实上，人们早已知道，印度思想赋予摩耶概念以相当的重要性，这一概念被翻译为——而且是很有理由的——“幻象”、“宇宙幻象”、“幻觉”、“魔法”、“变易”、“非实在”，及诸如此类。但是，如果看得更仔细一些，我们看到，摩耶是幻象是因为它不分有存在，是因为它是“变易”，“短暂”——诚然是宇宙的变易，但也是历史的变易。那么，印度并非不知道幻象、短暂和人类苦难之间的联系，就是有可能的。虽然它的圣人们一般用宇宙的术语解释人类苦难，但如果我们以他们应得的关注来阅读他们，我们会认识到，他们特别把人类苦难理解为由时间结构制约的一种“变易”。我们已在别处<sup>[1]</sup>接触到了这个问题。而且我们也将有机会回头讨论它。现代西方哲学所谓的“被定位”，“被时间性和历史性建构”，在印度哲学中，在“摩耶中的存在”中，有其对应物，如果我们能同化这两个哲学视域——印度的和西方的——印度关于摩耶的主题所想的一切东西，对我们今天来说，都有一种特定的适时性。例如，如果我们阅读《薄伽梵歌》，这就变得明显了。它对人的存在的分析是以一种我们熟

---

[1] 见汇编本《现存的苦难和精神的责任》中“宗教象征和苦难”。【关于全面的资料，见《引用著作目录》。】

悉的语言来进行的；摩耶不仅是宇宙幻象，而且首要是历史性；不仅是永恒的宇宙变易中的存在，而且首先是时间和历史中的存在。就像在某种意义上对基督教来说那样，对《薄伽梵歌》<sup>xix</sup>来说，这一问题表述为这样的语言：我们如何解决由一种两重性事实造成的悖论处境？这一事实即，人一方面发现自己在时间中，被抛给历史，而另一方面，他知道，如果他放任自己被时间性和历史性消耗，他就会被“打入地狱”；结果，他必须不惜一切去在此世界找到一条通往超历史和非时间层面的道路。《薄伽梵歌》提出的解决方式将在以后讨论。我们现在想强调的是，所有这些方式都表现了瑜伽的各种应用。

那么，在这里我们又和瑜伽相逢。因为事实是，就西方哲学关注的第三个问题而言（这一问题就是，印度为由于我们对我们的时间性和历史性的发现而产生的焦虑提出了什么解决方法，通过这种方式，一个人可以仍在世界中而不致自身被时间和历史耗尽），印度思想提供的答案都或多或少的直接包含一些瑜伽知识。因此很显见，熟悉这一问题对西方的研究者和哲学家而言意味着什么。重申一下：这不是一个纯粹和仅仅接受印度提出的解决方法的问题。一种精神价值并不能在汽车的一种新的制造方式的流行之后获得。最重要的是，这不是一个哲学调和或“印度化”的问题，更不是那种令人作呕的“精神”折中主义，那种折中主义，是由通神论的社会开始并由我们时代的无数伪形以加剧的形式延续了的。问题是更为严肃的：我们有必要知道并理解一种在普遍灵性史中曾占有首要地位的思息。而且我们有必要现在知道它。因为，一方面，正是从现在起，任何文化地方主义都已被历史过程埋没，我们被迫——西

方人和非西方人一样——去从普遍历史的角度来思考并塑造普遍的精神价值。而另一方面，正是在现在，人在世界中的处境的问题统治着欧洲的哲学意识——而且，重申一下，这一问题恰处于印度思想的核心。

或许这种对话在进行中——特别是在最初——是不能没有一些令人失望之处的。一些西方研究者和哲学家可能发现，印度的分析相当过分的简单化了，提出的解决方法没有效果。任何依赖于某特定精神传统的技术语言总是保持为一种行话；西方哲学家可能发现，印度哲学的行话已过时了，缺乏精确性，不适用。但这种对话要冒的所有这些危险具有的重要性比较小。印度思想的伟大发现，即使是以这些哲学行话的方式，也将最终被认识到。例如，不可能忽视印度的一个最伟大发现：意识是作为证见的，意识摆脱了其心里生理结构和它们的时间局限，这种意识是“解脱了的”人的，这种人已成功的使自己摆脱时间性，并由此认识到真正的、无法言说的自由。对这种绝对自由，对完全自主的获得，是所有印度哲学和神秘技术的目标；但印度认为，它最主要的是通过瑜伽，通过许多瑜伽形式的一种，而得到确保的。我们之所以认为，对瑜伽的理论和实践作一比较全面的阐述，描述它的形式的历史，并确定它在作为一个总体的印度灵性中的地位，是有益的，这是主要原因。

在苏伦德拉纳特·达斯古普塔教授的指导下，在加尔各答大学进行了三年研究（1928 - 31），并在喜马拉雅地区里希凯什的道场生活了六个月（1931）之后，我们开始了这本书的编著。以英文写作的第一版，出版于1936年，标题为《瑜伽，

论印度神秘主义的来源》，由作者译为罗马尼亚语，并由一些朋友转译为法语。除由于年轻且缺乏经验造成的失误外，这一版也由于两次翻译而不幸受到误解；另外，文本也由于大量的语言和印刷的错误而损害了形象。尽管有这些严重缺陷，作品仍受到了印度学家们的欢迎。路易·德·拉·瓦雷·普散，让·普茨卢斯基，海因里希·齐美尔，V·帕佩索——这里仅列举已去世的那些人——所写的评论，长期以来鼓励着我们去准备一个新的版本。修正和增加的材料导致了一个与1936年版本有相当差别的文本。除少数段落以外，为了尽量照应我们现有的观点，这本书完全是重写了。（这一新版本的一部分被用于1948年出版的一本小册子：《瑜伽的技术》。）参考书目以及关于各个问题的当前研究状况的简介，问题的某些较特殊方面所需的详细材料，总之，全部的技术讨论都在本书的末尾以短小附录的形式集合在一起。我们试图奉上一本非专家也可阅读的书，然而又不偏离严格的科学实践；在卷末收集的文献中，印度学家会发现补充的材料和参考书籍条目，我们是否还需要说，没有一个参考书目是穷尽无遗了的？

只要有好的可用，我们就用现存的梵文和巴利文文本的译本。如果说在翻译《瑜伽经》和它们的评注时，我们有时背离了目前的译文，那是因为我们的印度导师，特别是苏伦德拉纳特·达斯古普塔校长的口授，我们和他一起翻译并探讨了《瑜伽证知》的全部重要文本。

由于此书现在的形式，这本书特别是奉献给宗教史家、心理学家和哲学家的。它的大部分用于描述各种形式的瑜伽技术和它们的历史。关于波颠阇利体系有出色的著作可用——特别



是达斯古普塔的著作；因此，我们认为没有必要详细讨论这一  
xxii 课题，佛教冥想的技术也是一样，关于它已有大量中肯的文獻存在。相反，我们强调了较少为人所知或研究不足的方面：密教练金术中、传说中、印度的土著信仰中表现出来的瑜伽的思想、象征和方法。

我们以这一作品来纪念我们的保护人，Kasimbazar 的大公马宁德拉·昌德拉·南迪爵士，他赐予了我们奖学金使我们能在印度居留，也以此纪念我们最为爱戴的导师：纳埃·约内斯库和苏伦德拉特·达斯古普塔，我们把我们的哲学的启蒙和指导归功于前者的教导。至于苏伦德拉纳特·达斯古普塔，他不仅带我们进入印度思想的真正核心，而且在三年中他是我们的梵语教师，我们的导师，我们的古鲁，愿他们三人都在他们的信仰中安息吧。

我们很早就开始了目前这一版本的准备工作，但如没有令人愉快的机缘巧合，我们也不能完成它。纽约的波林概基金会给了我们一笔研究赞助，使我们可以用几年的时间从事目前的著作，希望基金的管理者接受我们在此的最真诚的致意。感谢我们亲爱的朋友勒内·拉福格博士和德莉娅·拉福格，他们非常痛快的把房子交给了我们使用，这样，从 1951 年起，我们能在意想不到的条件下工作；愿他们能在安息中知道我们真诚的感激。

米尔恰·以利亚德  
写于巴黎

#### 附言

就目前的版本而言，所有来自《瑜伽经》及其评注的引