

〔英〕查尔斯·埃利奥特著

印度教与佛教史纲

第一卷

商务印书馆

印度教与佛教史纲

第 一 卷

〔英〕查尔斯·埃利奥特著

李 荣 熙 译

HINDUISM AND BUDDHISM

AN HISTORICAL SKETCH

BY

SIR CHARLES ELIOT

ROUTLEDGE & KEGAN PAUL LTD

Broadway House, 68—74 Carter Lane

London, E. C. 4.

根据伦敦劳特利吉及基根·保罗出版有限公司1954年版译出

印度教与佛教史纲

第 一 卷

〔英〕查尔斯·埃利奥特著

李 荣 熙 译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号)

新华书店重庆发行所发行

重 庆 新 华 印 刷 厂 印 刷

统一书号: 11017·517

1982 年 5 月 第 1 版

开本 850×1168 1/32

1982 年 5 月 重庆第 1 次印刷 字数 347 千

印数 1—78 00 册

印张 14 5/8

定价: 1.80 元

第一篇 绪论

一、印度思想在东亚的影响

熟习本书所探讨的内容的读者，或许首先会觉得本书的题目 xi 太大了。编写一部印度国境以内的印度教史或佛教史，或者甚至是这两种宗教的历史，虽然很费力却可能是一种有益的工作，但是试图编写这两种宗教在东亚的全部过程和发展情况，那就是想描画一种不适宜在目前所能制造的任何画布上进行描绘的画面。这幅风景图画不仅宽度很大，而且在某些地方还挤满了许多不可省略的细节，在另外一些地方它的主要特色又被烟雾所隐藏，使整个构图的一致性和连结性朦胧不清。没有人比我本人更能感觉这些困难，或者更缺乏自信进行自己的工作，然而我冒昧地设想，广泛的考察有时可能是有益的，而且在东方研究的目前状况之下是必需的。因为在亚洲——从日本到波斯边境，从满洲到爪哇，从缅甸到蒙古——印度影响的事实是无可置疑的，而且这一影响是一个整体。你不能把印度教从佛教中分开，因为没有佛教，印度教就不能具有它的中古形式，而某些形式的佛教，如喇嘛教，则默认婆罗门教的神祇和仪式，在爪哇和柬埔寨这两种宗教则公然结合起来，被宣称是同一宗教。把佛教和印度教在印度国外的盛衰，和它们在印度国内的历史分割开来，也是不适宜的，因为佛教的重要性虽然大部分是依靠它在国外的传布，而它在新地域中所具有的形式只有参考历次派遣传教使团各个时期的印度宗教情况才能理解。

因此这部书是试图叙述印度思想或印度宗教的概况——这两个名词在分量上几乎是相同的——以及它在亚洲的历史和影响。我不说在世界上的历史和影响，因为那样说就会使人觉得野心太大，而且实际上对于更有限度的措词并无增补。因为观念象帝国和人种一样，具有自然边界。所以欧洲可以说是不信仰回教的。回教的根本原则虽然仿佛和欧洲的一神教协调一致，但是它却被欧洲大陆故意拒绝，而且常常受到武力排斥。在印度以西的地区，^①印度宗教同样地是分散的和外来的宗教。我不认为它对于古代埃及、巴比伦和巴勒斯坦有过很大的影响，也不认为它应当算是形成基督的性格和教义的各种力量之一，虽然基督教的修道生活和神秘主义也许受过它的一些恩惠。摩尼教^②和各种诺斯替教派^③所受之惠则更为明确和更为可观，但是这些教团没有生存很久，而且它们存在之时也被人认为是异端教派。亚力山大的新柏拉图主义者以及阿拉伯和波斯的泛神论者中间，有许多人仿佛曾经听取过印度教神秘主义的声音，但是他们这样做是作为个人而不是作为群众运动的领袖。

但是印度在东亚的影响，在程度、力量和持久方面都是显著的。一些历史著作对于印度在世界中的地位缺乏公正的评价。这些著作记述侵略印度者的功绩，给人的印象以为被海洋和各界山与其它人类所隔绝的印度人民是软弱无力，爱空想的人。这些纪述对于印度人的智力征服熟视无睹。甚至他们在政治上的征服也是不可轻视的，如果不就其所占领的领土范围而只就其距离来说也是足以惊人的。因为在爪哇和柬埔寨有过印度教徒的王国，在

① 边境线大约是在东经65度。

② 古代波斯宗教之一派，创始人摩尼(公元216?—276)，融合有琐罗亚斯德、佛陀及耶稣的教义。(见罗斯顿·派克：《宗教百科全书》第242页)。——译者

③ 公元初主要流行于埃及的宗教学派。(同上，第164页)。——译者

苏门答腊则有过他们的居留地^①，甚至在距离印度好象波斯距离罗马一样远的婆罗洲这个岛屿上也是如此。但是这些军事或商业侵略，和印度思想的传播相较则微不足道。亚洲东南地区——包括大陆及群岛——的文化几乎完全是受惠于印度。锡兰、缅甸、暹罗、柬埔寨、占婆和爪哇的宗教、艺术、字母以及所有科学和政治体制，都是印度人的直接馈赠，不论他们是婆罗门或佛教徒。西藏的情况也大致相同，比较粗野的蒙古人又从西藏尽量吸收许多印度文化。在爪哇和其它马来国家，这种印度文化被伊斯兰教所代替，然而即使在爪哇，字母和人民的风俗习惯在很大的程度上仍然是印度的。 xiii

在上述各国，印度影响直至今日仍然占有优势，或至少是一直直到伊斯兰教传入时为止。在包括中国、日本、朝鲜和安南在内的另一广大地区之中，印度影响似乎是堆迭在中国文化之上的表层，但并不仅仅是一层外表而已。在这些地区之中，中国伦理、文学和艺术构成理智生活的主要部分，而且中国文字具有外在可见的象征，没有被某种印度字母所代替。^②但是在这一切地区之中，尤其是在日本，佛教影响是深远透澈的。这些国家之中没有一国可以恰当地说是象缅甸或暹罗那样的佛教国家，但是佛教给予它们一种教义，这种教义在不同的形式之下是迷信的、富于感情的和形而上学的心灵所能接受的。它为艺术，特别是绘画，提供了题材和典范，并且深入人民的生活、思想和语言。

但是什么是印度教和佛教呢？它们关于天神和人以及灵魂的命运所教导的是什么呢？它们所提出的理想是什么，它们的教义

① 见1918年6月份《远东法国学院公报》刊载科底氏关于室利维阇耶的意见。罗德陀罗珠罗一世（公元1012——1042年）的铭文表明印度国内的印度教徒对于印度人在国外的征服并非一无所知。

② 但是日文字母也许是在印度影响之下形成的。

对于欧洲有价值或至少是有兴趣吗？我将不用一般的叙述立刻回答这些问题，因为象印度教和佛教这些名词在不同的国家和时代具有不同的涵义，我宁愿首先简略地回顾一下这两种宗教的发展情况。如果我这样作时，一再重复本书正文中所说各点，希望读者予以原谅。

首先可以对于印度作一全面观察。印度民族心理特别喜爱宗教，并在宗教中获得充分表现，甚于任何其它各国。这一特质是地理性的而不是种族性的，因为德拉维达人和雅利安人同样具有这种特质。上至君王，下至农民，多数印度人对于神学感觉兴趣，
xiv 而且往往对它具有热烈的情感。很少艺术或文学作品是纯粹世俗性的，印度的文艺和美术作品虽然是悠久延绵，具有特色，但却都是千篇一律，因为它们几乎都是某种宗教方面的表现。但是宗教本身却是特别充实和变化多端。对于讨论和思索的喜爱在实践中创造了可观的变化，在教义和学说方面则几乎是没有止境的变化。世界上各种神学所知悉的教条，很少不是印度各色各样的教派之中的某一教派所持有的，^①对于印度教作一单纯而概括的陈述也许是不可能的事，其中某些教派也不能说是例外。本书中所作的任何这种陈述，必须理解为仅仅是指绝大多数印度教徒而言。

作为一种生活和思想方式，印度教是明确的，不致被人弄错。无论它以什么形式表现自己，立刻即能被人认识。但是它如此庞大和种类繁多，只有一部百科全书才能对它有所描述，而且没有公式可以概括它。文章作者挣扎于互相矛盾的命题之中，例如说

① 基督教的由于某一天神的死亡而能使人赎罪或得救的教义也许是一例外。我不知道持有类似见解的任何印度教派。《梨俱吠陀》第10卷第13篇第4颂的隐晦诗篇仿佛是暗示某一天神的自我牺牲，但是关于“神我”牺牲的赞诗（第10卷第90篇）则和超度或赎罪毫无关系。

宗派主义是印度教的本质，又如说没有一个受过教育的印度教徒是属于某一教派的。这两种说法都能容易加以证明，因为印度教的情形正如动物学的情形一样，只要你搜集支持你的学说的^{xv}事实，而不搜集和你的学说有冲突的事实，那你就能够证实任何事物。所以许多知名作家因为过分估计他们特别感觉兴趣的方面而出差错。一个人认为印度的宗教生活基本上是一神的和崇拜毘瑟纽的；另一人则认为富于哲学思想的湿婆教派是印度宗教生活的顶点和精华；第三个人也可以同样正确地认为一切形式的印度教都是密教。这些见解都可成立，因为印度教徒的生活虽然可以被划分为各种种姓和教派，但是印度教的教义则不是互相排斥和互不相容，而是彼此吸引和互相渲染。

二、印度教的起源和发展

印度文学的最早作品《梨俱吠陀》记载开始以印度为家的雅利安族侵略者的诗歌。他们虽然已经不是游牧民族，但也没有多少乡土之情。当时没有兴起可以和巴比伦或底比斯相比拟的城市，我们也没有听说古代的王国和朝代。占据他们很多思想的许多天神都是自然力量，例如太阳、风和火的拟人形式，并无神庙或偶像进行礼拜，因而这些天神在形式、居所和属性方面，较之亚述或埃及神祇更不明确。善恶之争的观念还不显著。在波斯——那里原有的万神殿和吠陀经典的万神殿几乎相同——这一观念产生了一神教。各种次要神祇变成了天使，主要神祇则变成诸神之主，战胜一个独立的但是比较低下的恶神。但是在印度，善神和恶神则未被如此拟人化。把世界被认为是善恶原则的战场的人较少，而较多人认为世界是表现自然力量的场所。没有一个天神以神主的身份驾驭其它天神之上，而是一切天神看来都可以互相替

换——它们不过是比任何天神更伟大的某一事物的名称和形态而已。

印度宗教通常被认为是某一雅利安宗教的产物，这一宗教被侵略者从北方传入印度，由于和达罗毗荼^①文化接触而有所改变。我们所掌握的资料不容许我们持有任何其它观点，因为吠陀时期雅利安人的文献是比较古老而丰富的，我们没有可以和它比拟的关于古代德拉维达人的报道。但是我们的知识如果不是如此偏于一面的话，我们就会觉得把印度宗教描述为被雅利安侵略者的观念所刺激和修改了的德拉维达宗教，还要更正确些。因为印度教最伟大的神祇湿婆、诃里瑟拏、罗摩、突迦，以及某些最本质的教义，例如轮回和神的化身，或者是吠陀经典中完全所无，或者是描述简略，晦涩难解。成熟的印度宗教的各种特点是某一地区而不是某一种族的特点，也不是波斯、希腊或其它雅利安国家的宗教的特点。^②

xvi 有些作家解释说，印度宗教是崇拜自然神灵，另外一些人则说它是尊敬亡人。但是在任何一个广大地区的宗教中，只查看一个起源或动力，那是一种错误。许多教授今日以学术形式所拥护的原则，都是代表早期有创造性的思想。在古代印度有些人的思想寄托于祖先和亡友，另外一些人则在风暴、泉水和收获的奇迹中见到神力。诃里瑟拏主要是英雄崇拜的产物，而湿婆则没有这种历史根基。他是生与死、变化、衰亡和再生的力量——事实上就是我们在“自然”这个平凡字眼中所包含的一切东西——的拟人

① 一译德拉维达。——译者

② 佛陀称其主要教义为“雅利安”(圣)教，可能不是指“雅利安”当“圣”字讲的意义而言(虽然我觉得不能肯定这样说)。但是即使是世尊也不一定在人种志上不会弄错。当我们称某一事物是不列颠事物时，并不是说它属于古不列颠人甚于撒克逊人或诺尔曼人。佛陀是雅利安人吗？关于疑点，参见史密斯《牛津印度史》第47页。

化。这两种思想路线——自然崇拜和亡人崇拜——也许还有许多其它思想路线，必然都存在于古代印度。

在《奥义书》时代，即公元前 600 年顷，我们在印度宗教中找到三种鲜明的思潮，这三种思潮一直流传至今。第一是宗教仪式。这种仪式变得特别复杂，但是保留有其原始魔术性质。古代印度祭祀的目的的一部分是取悦天神，但更大一部分是利用某些行动和符咒来胁迫它们。^①第二是一切印度教徒都强调苦行和自我克制，作为净化灵魂和求得神通的方法。他们确信每个认真对待宗教的人，甚至每个哲学学者，必须遵守一种纪律，至少是要做到保持贞洁，进食只是为了维持生命。更严格的苦行可以使人更清晰地观察神的神秘，和控制自然力量。欧洲人往往谴责东方的苦行主义，认为它是浪费生命，但是它却具有重要的道德效果。印度教的弱点是伦理道德之学在它的基本概念中所占的地位很小，而佛教则不然。印度教的神祇和道德律不是一体，圣人是超乎道德律之上的。但是这种危险的教义被圣人必须是没有情欲的苦行者这条教理，同时也是通俗信念，所矫正了。在印度没有一个宗教导师能够指望有人听他讲道，除非他首先舍弃世俗生活。

第三，一切时代的印度教徒的最深信念，是可以用知识来获得救度和安乐。相对应的梵文词句也许不是象我们的字眼这样纯粹是理性的，而是包含有一些努力和情感的概念在内。知神者即能证神，不，他就是神。仪式和自我克制只不过是这种知识的必要准备行为；保有知识的人是超乎这些行为之上的。对于印度教徒而言，喜好世间事物是不可想象的事，但是他也同样不喜好教义和仪式。所以一方面有令人厌烦的法规、繁杂的仪式和精密的神学，我们又发现有一种信念同时并存，认为所有这一切都是虚

① 现代寺庙仪式则完全不是如此。

荣和无聊，都是精神上自由的人应当摆脱的桎梏。持有这种见解的人并不同于欧洲的反对牧师和激进的党派。端坐于神庙庭院之中的苦行者，往往认为在他周围所举行的仪式在精神上都是无益的，神殿中的天神不过是无可名状之物的幻想形象而已。

稍晚以后，但仍在基督纪元以前，印度宗教中出现一突出的观念，即对于某一特殊神祇表示信仰或虔诚。这个不需要加以解释的观念，一方面在理论和实践上趋向极端；另一方面则很少完全废除对于仪式主义、苦行主义和知识的信仰。

想把印度教作为一个整体来加以描述的任何企图，都会导致惊人的对比差异。同一宗教要人实行自我克制又要人狂饮乱舞，要用人作祭品而又认为食肉或踩死虫蚁是罪恶；拥有比古代埃及或中古罗马更多的祭士、仪式和神象，而在排斥一切外表形式方面却又胜过教友派信徒。这些殊异的特征和婆罗门种姓的优越地位有关系。婆罗门是其它各地没有和它完全相同的一种有趣味的社会现象。他们不是象天主教或穆斯林神职人员那样保证要支持某些教义的教士，而是一种有知识的世袭贵族，他们要求指导印度的不论采取什么形式的思想。凡是承认这一要求和名义上承认吠陀经典权威的人，都是处在这个宽阔的范围之中。崇拜鬼神的土著人民或无神论的哲学家，一律不被驱逐出教，虽然他们也许都不喜欢普通的正统教派。

印度教虽然没有唯一的信条，但是它至少有两条教义是几乎
xviii 一切自称为印度教徒的人所信奉的。一条可以说是多神教的泛神论。多数印度教徒显然是多神论者，这就是说他们尊敬几种神祇或鬼神的偶像，但是他们只向一个天神进行礼拜，就这个意义而言，他们多数人又是一神论者。但是这种一神论几乎常常具有多神论的色彩。印度教徒并不说异教徒的天神不过是些偶像，而是说我主创造诸天。他说我主（罗摩、诃里瑟拏或不论是谁）即是一

切其它天神。某些学派也许要说，没有一种说明神性的人类语言是正确无误的，一切关于具有人性的世界统治者的观念，充其量也只是相对真理。这个究竟不可名状的神性称之为梵。^①

第二条教义通常谓之轮回，即灵魂的再生或转世，最后这一名称最为确切。这一教义在细节方面具有各种形式，因为关于灵魂和肉体的关系，人们持有不同的见解。但是所有见解的本质都是相同的，即生命不是以生为始，以死告终，而是无穷无尽一系列生命之中的一个环节，每一段生命都是由前世造作的行为（业力）所限制和决定。动物、人类和神的（或至少是天使的）存在都是这个连锁中的环节。一个人的善良行为，可以使他升天，邪恶行为则能令其堕为畜类。一切生命，即使是在天上，既然必有终了之期，所以不能在天上或人间求得快乐。虔诚的印度人的一般愿望是获得解脱，即脱离生死轮回，在一种不变的状态之中获得安息，这种状态叫做与梵合而为一、涅槃，以及许多其它名称。

三、佛陀

如上文所述，婆罗门要求指导印度的宗教生活和思想，回教 xix 的情形置而不论，婆罗门可以说是实现了他们的抱负，虽然付出

① 非常不幸的是英语习惯用法使这个字看起来和种姓名称的婆罗门相同，使用旧式字眼 Brahmin 来指种姓也说得过去，因为这个字虽然不正确但是很清楚。梵文中还有几个类似的字，容易在英语中发生混淆。这些字的主格形式是：

(1) Brāhmaṇaḥ (婆罗门)，最高种姓的人。

(2) Brāhmaṇam (婆罗门书)，一部古代祈祷论著。

(3) Brahma (梵)，神性，字根为 Brahman，中性。

(4) Brahmā (梵天)，也是从字根 Brahman 形成的阳性主格名词，用作一个具有人性的天神的名称。

上述第三个字通常使用字根(梵)以区别于 Brahmā (梵天)，不过和种姓的名称容易混淆不清。(在汉语译文中，这个问题不存在。——译者)

的代价是容许大多数人所希望遏止的许多事情。但是在较早的时代，他们的影响不是如此广泛，当时还有其它宗教活动的潮流，有一些是敌对性的，有一些则是独立不相干的。其中势力最强的是耆那教与佛教，这两种宗教都是在公元前六世纪^①兴起于比哈尔。这个世纪是许多国家的思想酝酿时期。中国出现了老子和孔子，希腊则有巴门尼底斯和恩佩多克利，诡辩学派也只稍微晚一点。在所有这些地区之中，都有席不暇暖，周游各地的大师，随时准备对任何乐于聆教的人给予政治、宗教、或哲学上的教诲这一相同的现象。

当时婆罗门的影响，虽然在比哈尔以西占有优势，但未普及到比哈尔。当地沉思所遵循的路线不同于《奥义书》中所规定的路线，但也是相当古老的路线。因为我们知道在乔答摩以前还有许多佛陀，耆那教创始人太雄也改革了一位名叫波栗湿缚更古老的导师的教义。

在乔答摩青年时期，比哈尔充满了漫游的哲学家，他们仿佛是无神论者，倾向于主张最大胆的理智和道德方面自相矛盾的理论。但是在他们的教义之中必然也有建设性的因素，因为他们相信传世和超人导师的定期出现，以及相信遵守苦行纪律的利益。他们也许主要是属于武士种姓，乔答摩即历史上所说的佛陀就是属于这一种姓。三藏经典说他和同时代的导师们在细节上有差异，但说他是重新发现前人所教导的真理。这些经典暗示说世界是如此构造的，以致只有一条道路通向解脱，时时有卓越人物见及此点，并向他人宣说。然而佛教在实践中并不使用与自然规律和谐生存这一类公式。

① 若干年来多数学者接受佛陀逝世于公元前487年的意见，但是最近对于舍输那伽王朝历史的研究，提出这一年代应该向后推至公元前554年。见文森特·史密斯：《牛津印度史》第52页。

印度文学牵涉观念而不牵涉事实，这是众所周知的，但是佛陀的有力的人格在印度文学中留下了比任何其它导师或君王更鲜明的形象。他的事业具有双重后果。第一，它影响了印度宗教和思想的一切部门，甚至名义上反对它的部门也是如此。第二，它不仅传播了就严格意义而言的佛教，而且也传播了印度艺术和文学远及印度国境以外。印度文化的扩张颇有赖于善法应向一切国家宣扬的这一学说。

乔答摩的教义本质上是实践性的。对于稍微熟习佛教经典的读者，这一说法也许仿佛是自相矛盾之论，他会大声说一切宗教典籍之中，佛教经典最不实用和最不通俗：它们提倡一种反社会的理想，主要是从事探讨心理学方面的理论。但是佛陀是向一种我们今日甚至难于想象的公众讲道。那时候印度的知识分子觉得生活中的普通活动不能令人满意。他们认为舍弃世间，克制肉欲是自然的事，各种仪式、神学和自我克制的制度都许人获得快乐，但是都一致认为一个人应当献身于沉思和学习，这才是正常值得赞扬的事。和这种心理状态相较，佛陀的教义则不是非社会的，不实用的和神秘的，而是合乎人性、有条有理和清清楚楚的。我们在他所创导的寺院生活中，很少见到有无益的牺牲行为，而明显的是和他同时代的人们的意见认为他的弟子们生活舒适，而且他也不想规定任何局促或不自然的生活方式。他接受当时流行的信念：认为凡是从事修心养性的人，都应摆脱世间束缚和避免奢侈生活，但是他要他的僧人们过一种对于自己是持续不断的智力活动，对于他人是行慈悲的生活。他的教义是用严谨的专门词汇讲出来的，然而其实质却是如此简单，以致许多人批评说它太显而易见和索然无味，不足成为一种宗教的基础。但是在大约二千五百年前他最初宣扬他的宗旨之时，这些宗旨却不是显而易见而是具有革命性的，和奇谈异说相差无几。

这些主张之中的要点有以下各项。一切事物的存在都是依因而生，所以只要能够发觉并且消除疾苦或痛苦的原因，疾苦本身就会消灭。这个原因就是贪心和追求享乐的欲望。^① 所以一切牺牲和祭礼宗教都是不相干的，因为它们提出的治疗方法与疾病无关。疾苦或痛苦的原因只能采用净心和遵循道德规律的方法加以消除，这种道德规律非常重视同情之心和社会责任，但也同样重视个人品德的修养。但是训练和修养之中包含有变化的可能性。因此持有印度常见的见解，认为只要人的本质能够脱离物质束缚，它本身就是一种不变的快乐的东西，这就是宗教生活之中的致命错误。与此相反，快乐的心境是用善良的身口意业所建立起来的一种东西。佛陀的著名教义，即一切人和物皆无永恒不变的我，本来不是一种沉思的命题，也不是对于世间无常情感上的悲伤，而是一种宗教和伦理的基础。除非你知道你能缔造和再缔造你自己的灵魂，否则你就永远不能快乐。

这些简单的原则没有关于神或梵的一切教条，使乔答摩的教义不同于大多数印度思想体系。但是他接受了关于业报和再生的普通印度信仰，随之也接受了从轮回再生中获得解脱即是至高善境这一结论。这种解脱他称之为圣果(阿罗汉果)或涅槃，关于此点下文将另有叙述。在早期佛教中，这本来是在现世获得的一种快乐境界，而且佛陀坚决拒绝解释圣者死后的性质如何。这是无益的问题，如果他使用我们的语言，他也许会说那是无意义的。

xxii 后代的人们毫不迟疑讨论这一问题，但是佛陀本人的教义只不过是说，一个人可以在生前证得乐境，在此乐境之中他既不畏惧死亡，也不怕再生。

^① 欲望一词在英语中有时简单地译成 desire，但是此字涵义不清，可以包括巴利文 tanhā(贪欲)一词以外的感受。佛陀并不呵斥善良愿望。见里斯·戴维斯夫人：《佛教》第 222 页，又见《宗教与伦理百科全书》Desire 条。

佛陀对婆罗门的仪式和哲学都加以抨击。在他的时代以后，祭祀制度虽然没有消亡，但是从未再度获得其旧有的威信，他深深地影响了印度形而上学的历史。可以公正地说，他的大部分哲学教义和他的实践教义有所区别，是他的时代以前的共同财产，但是他改变了普通观念的性质，使这些观念具有以前所无的价值和意义。但他并不是象许多人所想像那样的具有破坏性的宗教和社会改革者。他不否认通俗天神的存在，也不禁止崇拜这些天神，但是这种崇拜不是佛教，天神只不过是一些天使，也许愿意协助善良佛教徒，但绝不是引向宗教的向导，因为它们自己也需要受教。他虽然否认婆罗门因为出身关系而高人一等，然而他并不宣传反对种姓制度，这一部分是因为当时的种姓制度才具雏形。但是他教导说，通往解脱的道路只有一条，为一切能走此路者敞开大门，不论他是印度人或是外国人。^①并不是一切人都具有出家为僧的智力和性格上的必要资格，但是一切人都能成为良好的在家信徒，对于他们说，宗教生活就是遵守道德，再结合诵读经典这类简单的修行。这种在家佛教显然和佛教信仰的传播颇有关系。佛教原则的基本简单性——即宗教为一切人敞开大门，并和道德合而为一——把婆罗门的神学和祭礼一扫而清，代之以某种与孔教相似之物。但是印度人对于哲学思考和仪式的天生爱好，使人一代一代地在佛陀的教义上增添了越来越多的补充物，只有在印度国境以外，它才保存有若干纯洁性。

① 可以实际上是正确地说，佛教是第一个具有普遍性的传道宗教，不过普那教徒的创始人太雄，或许稍微较他年长，也是被认为持有相同的广博见解。

四、阿育王

xxiii 乔答摩终身说法，以个人的努力在比哈尔和奥德宣扬他的教义，但是他逝世以后两百年间的佛教历史，我们所知甚少。阿育王在位时期(公元前273—232年)佛教的时运突然有所改变，因为这位拥有几乎全部印度领土的伟大帝王以佛教为国教，并在岩石和石柱上刻有一连串敕文，纪录他的主张和抱负。佛教常常被批评是阴沉暗淡，不能实用的教义，至多不过是适合于恬淡禁欲，有学究气的隐居之士。但是这一定不是它最初在政治史上出现时的特征，正如这不是它今日在缅甸和日本的特征一样。阿育王是精进生活的热忱解释者，他既以言教人，又以身作则。他在第一篇敕文中规定了“大小人物，均须努力”的原则，在以后的铭文中他继续反复说明发奋和努力的必要性。他的敕文中所教诫的法或宗教(达摩)仅仅只是人的和公民的道德，不过它也把对于动物生命的尊重作为是道德不可缺少的部分。在某一段敕文中他把法概括成为“少行不义，多作善事，慈悲，布施，真诚，清净。”他没有涉及最高神祇，但是坚决主张来世的真实性和重要性。他虽然没有使用“业报”这一字眼，但这却显然是支配他的哲学的概念。凡行善者今生和来世俱得快乐，而疏忽职责者既不能升天也不能获得国王的眷顾。阿育王的教义因为非常平易近人而在印度异常出众。他反对迷信仪式，不谈涅槃，但是详细论述道德，认为它是今生和来世的快乐所不可缺的。这并不是乔答摩的全部教义，但是在他逝世两百年后，一位有权势的开明佛教徒把它作为供在家人信仰的佛教要旨。

阿育王希望使佛教不仅成为印度的而且成为他所知悉的世界中的宗教，他夸言曾经把他的“宗教征服”扩张到西方具有希腊文