

佛教在印度兴起的思想文化背景——沙门思潮论

李建欣

本文利用佛教（汉传与南传）、耆那教的记载并且参考印度与中国学者的相关著述对沙门思潮的代表性人物及思想进行比较详细的论述。其中重点论述、分析了富兰那·迦叶的无作为论、婆浮陀·伽旃那的七元素说、阿耆多·翅舍钦婆罗的无作为论与散惹耶·毗罗梨子的怀疑论。佛教与它们共同构成沙门思潮，一方面它们与婆罗门教形成对立并互相斗争，另一方面沙门思潮各个教（学）派之间也存在着矛盾与斗争。佛教正是在与其它诸种学说、思潮的碰撞、斗争中不断壮大丰富自己，从而发展成为世界宗教的。

关键词：沙门思潮 富兰那·迦叶 婆浮陀·伽旃那 阿耆多·翅舍钦婆罗

作者李建欣，1966年生，哲学博士，中国社会科学院世界宗教研究所副研究员。

一、概 说

“沙门”的梵文是 *sramana*，意思是“宗教修行者、修炼者”，其词根是 *sram*，意思是“努力、精进”。在吠陀文献中这一术语只出现了两次；一次在《广林奥义》（iv.3.22）中，它与宗教苦行修炼者（*tapasa*，来源于 *tap*，意思是“热力”）并列，显示沙门与苦行者都属于游方行乞者阶层。“沙门”这一术语在这一阶段是否专指非正统教团的成员还不能断定，而在上座部佛教的巴利文经典中常常看到有关的记载。而沙门—婆罗门在上座部佛典中经常出现，明确是指两类不同的圣贤群体，前者是指各种游方行乞者，包括佛教徒，后者是指吠陀传统的在家维护者婆罗门。而婆罗门的游方行乞者被称为苦行者，从来不用“沙门”一词。在耆那教经典中，其祖师大雄也被称为沙门，以后的学者们就用沙门来指代耆那教与佛教的修行者。^①

其实，不但上座部佛典中有关于“沙门—婆罗门”并用的例子，更有说服力的证据是公元前3世纪的阿育王石刻，“阿育王的主要铭刻之一（《诏令》第十三，有四处刻文）明明以‘婆罗门’与‘沙门’并举。先说‘那里住着婆罗门，沙门和其他教派的出

^① Padmanabh S. Jaini, *Collected Papers on Buddhist Studies*, Chapter 3, *Sramanas: Their Conflict with Brahmanical Society*, India: Motilal Banarsidass Publishers, 2001, pp.48.

家人和在家人。’后又说：‘没有地方没有婆罗门和沙门的无数教派。’”^①而“希腊有梅迦斯屯尼（Megasthenes，现译为“麦加斯忒尼斯”——引者注。）者，以西历纪元前三百零二年受命使月护王庭，归而著一书，内谓当时印土宗师，显分二派：一为婆罗门，一为沙门。其所谓沙门，类重苦行，敝衣乞食。……则沙门者，似为当时不属于婆罗门正统者共有之名号，其行为如林住，如巫占，虽不必有异于婆罗门僧人，然究不属于吠陀之宗绪。”^②因此，沙门是指公元前6世纪左右在印度出现的一些异端派思想家，他们独立于婆罗门之外并与之相颉颃。其中影响较大者为沙门六师，即富兰那·迦叶(Purana Kassapa)，阿耆多·翅舍钦婆罗(Ajita Kesakambali)，婆浮陀·伽旃那(Pakudha Kaccayana)，末迦黎·拘舍罗(Makkhal Gosala)，散惹耶·毗罗梨子(Sanjaya Belatthiputta)和尼乾子·若提子(Nigantha Nataputta)。“计此时最有名非婆罗门之学统，为佛教及耆那教。依今考证，婆罗门教或较盛于西方，其东则婆罗门之化较衰，而为佛教、耆那发展之域。”^③

沙门思潮与婆罗门教义的明显区别在于，后者载于不同时期的大量文献，《罗摩衍那》、《摩诃婆罗多》、印度的各种往世书、印度历史的传统资料等等，而前者的代表基本上都是活动于公元前6世纪毗提诃(Videha)与摩揭陀古代王国的一些历史人物，他们的思想主要见于耆那教与佛教的经典。

二、沙门思潮兴起的历史文化背景

到公元前6世纪，至少印度的部分地区已经享有城市文明大约2,000年。这时，印度河流域成熟而发达的城市文明与冥府宗教被更为粗鲁的雅利安文明和混乱的天界诸神所替代。雅利安人继承了印度河流域的文明并逐渐从旁遮普向南、向东扩张。到了公元前10世纪他们占领了俱卢(kuruksetra)与托布(Doab)，这时哲学思辨迈出了第一步，怀疑论者已经开始发问：“世间造化，何因而有？是彼所作，抑非彼作？住最高天，洞察是事，惟彼知之，或不知之。”（《梨俱吠陀》第十卷第129首神曲第7颂，巫白慧译）人类能否认识宇宙的最终基础。但这时众多部落小王国的智者都投身于对繁琐的祭祀仪式的解释之中。

雅利安人进入恒河流域可能是一个缓慢的过程。而当时留下的关于雅利安人扩张的记载很少，他们所遇到的当地文化的状况也不清楚。当地的文化一定对雅利安所强加的多神论抵触很大，否则难以解释公元前7世纪奥义书中出现的轮回和神秘的一元论。此时，雅利安人的势力已经到达摩揭陀和毗提诃，当时的国王是闍那迦(Janaka)，他对那些传布新观念的游方圣贤、智者热情给予支持。奥义书中轮回的观念一定源自于在土著

^① 金克木：《古代印度唯物主义哲学管窥》，载《印度文化论集》，中国社会科学出版社，1983年版，第59页。

^② 汤用彤：《印度哲学史略》，第32页。

^③ 同上，第32页。

人当中非常流行的古老的万物有灵论，这一观念的最早传播者可能不是雅利安人，他们受到入侵者的刺激，以业的形式为他们的粗朴的转生观念增添了一个道德基础。有人认为这一时期宗教与哲学从奥义书的直觉到彻底的唯物主义的发展反映了非雅利安人对雅利安祭祀万能与僵化的种姓制度的反抗。

这一时期，恒河流域的城市文明已经很发达，此外，还有古老的村庄文化，还存在着许多城镇，这在最早的佛经里都曾经提到过。国王、达官显贵、富商们享有奢华的生活，商人们积聚了大量的财产。打洞的钱币已在使用，书写已被采用，虽然不那么广泛。

沙门六师兴起于这样一种文化氛围中，他们拥有许多相似之处，都反对雅利安人的注重祭祀的多神论和奥义书智者的一元论。前者的自然力量的人格化与后者的世界灵魂说被宇宙原理所取代，超自然的力量被贬低到无足轻重的地位。实际上沙门六师代表了对宇宙自然规律的认识。

到公元前 6 世纪，早期雅利安人的圣典吠陀已经确立了其“天启”经典的地位，而它们的作者早已变成“古代先知”。在先后经历了泛神论、尊一神论几个阶段之后，吠陀的神人同形同性论进入一个新的、可能是最后的发展阶段，即奥义书的一神论阶段。道德秩序的坚定维护者，古老的吠陀神祇伐楼那早已被降格到小神的地位。甚至其显赫的继承者战神因陀罗为创造神生主神(Prajapati)所取代，生主神在梵书文献中很突出，它是印度教有神论的主要来源。在划时代的《原人歌》(Purushasukta,《梨俱吠陀》第十卷第 90 首)中描绘了原始的生主神自我献祭：“原人之口，是婆罗门；彼之双臂，是刹帝利；彼之双腿，产生吠舍；彼之双足，出首陀罗。”(巫白慧译)几百年来这一直是人们对祭祀的性质及其与人、神关系认识的源泉，其结果自然是将众神包摄到一个超人格范畴的梵之中，把人永远分成四个种姓，诸神与人都被一个祭祀阶层玩弄于股掌之上，只有他们知道宇宙演化祭祀的奥秘。

这是印度历史的一个转折点，标志着古典吠陀时期的终结和奥义书时代的开端。当把奥义书与吠陀和梵书的哲理思考进行比较时，我们就会发现奥义书中的思想具有不同的性质，无论在社会与哲学上都显示出一种前所未有的融合因素。在一些奥义书中，刹帝利不是作为学徒而是作为权威的身份而出现，有时甚至是婆罗门的教师，这些新观念不是来源于婆罗门阶层。奥义书的梵与我的教义可以追溯到它们的最初来源，即吠陀和梵书。但关于轮回、业和解脱的观念是沙门各教派的基本教义，后来成为一切印度宗教的基本教义，却并不是来自于吠陀传统。它们可能是由刹帝利——那些奥义书时期的新教师引入主要传统之中的。

刹帝利地位的提升与轮回、业观念的凸显所带来的一个重要变化是祭祀重要性的降低，苦行(tapas)取代祭祀成为获得新的生活目标即从轮回中解脱的一种途径。曾几何时，祭祀(yajna)这一古老的制度一直是印度雅利安文化之中心，雅利安人的整个社会与宗教生活都围绕它而运转，它向人们许诺现世的财富和死后进入祖先界与神界，现如今却被视为一个陷阱，将举行祭祀者束缚在卑下的生活欲望之中，使其无论在现世还

是在来世都永远漂流于无尽的生死之海中。苦行禁欲早在印度河文明中就已出现，在吠陀中也不鲜见，但它们的目的是为了获得一种神奇的能力，像吠陀祭祀所允诺的那样，到了奥义书时代这些苦行的目的变了，为了使人们从轮回中获得解脱。

沙门思潮正是在这样的历史文化背景中兴起的，他们的思想各不相同，但有一点是共同的，即他们都反对婆罗门教的基本信条：吠陀的权威性，创世者信仰，祭祀万能和建立在世袭之上的社会结构（即种姓制度）。因此，这一时期既是婆罗门正统思想与沙门非正统思潮碰撞激烈时期，也是印度历史上少有的思想自由，教派林立，新说盛起的时期，“公众辩难，流为时尚。或挟金以求议论，或行之大祭场中，或争执不决，到筑屋以居，俾可长久讨论。”^①“也正是在这个历史时期，印度思想界出现一种类似我国春秋时期的‘诸子百家’的形势：持不同见解的哲学家和宗教家纷纷亮相，形形色色的哲学派别和宗教团体争相成立。他们在哲学问题上自由地各抒己见，各立门庭，并且针锋相对地进行相互辩论，相互批评，真是一种‘百家争鸣’的盛况。正是这个时期的哲学和宗教观点（耆那教传说有三百余种哲学见解，佛教传说有六十种或九十余种见解）对印度文化和思想的发展产生了极其深远的影响。”^②

三、佛经中有关沙门六师的记载

有关沙门六师的最系统、最集中的记载是在《沙门果经》中。这部经有两部汉译本，《沙门果经》和《寂志果经》。我们现在主要根据巴利文《长部经典·沙门果经》^③将其中关于沙门六师的观点逐一撮录。

1. 富兰那·迦叶

“大王！人若自作，或教人作。人若残伤，人若罚，或教人罚。人若生苦害，或教人苦害。人若自悲伤，或使人悲伤。人若杀害众生，取非所与，擅入人居，结伴掠财、强盗、路劫，或作淫乱，或打诳语。关于此诸人无有罪恶，若用铁轮，刃利如薙刀，脔割世上众生，以为肉聚，此无罪恶果报，亦无罪恶之增加。人若于恒河南岸击杀，或教人残伤，若欺压，若使人欺压，此无罪恶果报，亦无罪恶之增加。人若于恒河北岸施与，或使人施与，作祀献，或使作祀献，此无功德果报，亦无德之增加。”^④

2. 阿耆多·翅舍钦婆罗

“无布施，无供牲，无祭祀，无善恶业之异熟果；无今世，无他世，无父无母，无化生有情；世间无有沙门、婆罗门之正住正行，自知、证知今世、他世。人由四大种而成，死即地归还于地身，水归还于水身，火归还于火身，风归还于风身，诸根移入于虚空。

^① 汤用彤：《印度哲学史略》，第31页。

^② 巫白慧：《印度哲学——吠陀经探义和奥义书解析》，东方出版社，2000年版，第200页。

^③ 巴利文佛典之经文除注明译者外，均引自台湾出版的《南传大藏经》，不另注。——作者注。

^④ 汤用彤：《印度哲学史略》，第35页。

人以担架为第五，从尸体运往到火葬止，虽（对死者言诸赞）语，（但被火化后）骨成鸽色，供物变为灰。布施之说，唯对愚者之所设；若说人（死后）之存在，此为无根之妄言而已。愚者及智者，身之死歿，即断灭、消失，死后没有任何物之存在。”

3. 婆浮陀·伽旃那

“大王！下说七类非所作，亦非使所作，非创生，亦非使创生，乃是无生，安住如山，竖立如柱（伊师迦）不动，无有转变，互不相触，无补于乐，或苦或苦乐。何等为七？谓地火风苦乐及命为七。此七类非所作，非创生，亦非使创生，乃是无生，安住如山，竖立如柱（伊师迦）不动，无有转变，互不相触，无补于乐或苦或乐，或无教杀人者亦无杀人者听者，或说者，知者或释者，设有人以利刀斫士夫首为二。无人因此害世间生命，盖利刀不过游转于七类中间耳。”^①《杂阿含经》卷七：“谓七身非作，非作所作，非化，非化所化。不杀，不动，坚实。何等为七？所谓地身、水身、火身、风身、乐、苦、命。此七种身非作，非作所作，非化，非化所化。不杀，不动，坚实，不转，不变，不相逼迫。若福，若恶，若福恶。若苦，若乐，若苦乐。若士梟，士首。亦不逼迫世间。若命，若身，七身间容刀往返。亦不害命。于彼无杀，无杀者，无系，无系者，无念，无念者，无教，无教者。”

4. 末迦梨·瞿舍罗

“无因无缘，令有情杂染。非因非缘而有情杂染。无因无缘，令有情清静。非因非缘而有情清静。无有自作，无他人作，无人可作。无力，无精进，无人力，无人势。一切有情，一切众生，一切活着，一切命者，无权，无力，无精进。定合其自有情，而变于六胜生，受诸苦乐。”^②

5. 散惹耶·毗罗梨子

“若汝问我，是否有他世，如我思其为有，我当如此说，但我不如此说。并且我不思如此或如彼，且我不思其为不然。且我不非之。且我不说无有，或非无有他世。而若汝问我是否有化生。……是否善行恶行有结果。……是否如来死后有生。……对于此各问我均如上答之。”^③

6. 尼乾子·若提子

“尼乾子行四种防护禁戒。大王！尼乾子如何行四种防护禁戒耶？（避）一切水，以防（杀生之恶）；以（避一切水），控制（杀生之恶）；以（避）一切水，抖落（恶），以（避）一切水触，达（制恶），大王！如是尼乾子行四种防护禁戒。是故尼乾子被称为心最高之自达、自抑制、自在者。”

在《中部经典·删陀迦经(Sandaka Sutta)》中，阿难向沙门删陀迦举出世尊所指出的四种非梵行住(abrahmacariyavasa)：

(1) “无布施，无供牲，……诸根移入于虚空。……愚者及智者，身之死歿，即

^① 汤用彤：《印度哲学史略》，第36-37页。

^② 汤用彤：《印度哲学史略》，第53-54页。

^③ 汤用彤：《印度哲学史略》，第33-34页。

断灭、消失，死后没有任何物之存在。”几乎完全与《沙门果经》中阿夷多·翅舍钦婆罗的观点相同，只是这里没有提及观点所有者的名字。

(2) “大王！人若自作，或教人作。……人若于恒河北岸施与，或使人施与，作祀献，或使作祀献，此无功德果报，亦无德之增加。”完全重复《沙门果经》中富兰那·迦叶的教义。

(3) 末伽梨·瞿舍罗在《沙门果经》中的教义：“无因无缘，令有情杂染。非因非缘而有情杂染。无因无缘，令有情清净。非因非缘而有情清净。无有自作，无他人作，无人可作。无力，无精进，无人力，无人势。一切有情，一切众生，一切活着，一切命者，无权，无力，无精进。定合其自有情，而变于六胜生，受诸苦乐。”

(4) “大王！下说七类非所作，亦非使所作，非创生，亦非使创生，乃是无生，安住如山，竖立如柱（伊师迦）不动，无有转变，互不相触，无补于乐，或苦或苦乐。……”

这里先是完全重复《沙门果经》中婆浮陀·迦旃那的原子论，但后一部分却又把《沙门果经》中拘舍罗的定命论与世界观附加上去。

然后，阿难描述了四种非安息之梵行(anassasikani brahmacariyani)。它们是：(1)一切智者，一切见者，(2)传闻者，(3)理论家、审察者，(4)怀疑论者。最后一种怀疑论者与《沙门果经》中对散惹耶·毗罗梨子的描述一致，其他三类都与沙门六师没有关系。

此经的结论让人惊奇。删陀迦认识到所有的法师都是虚假的指导者，如果他们的教义能使诸漏已尽才为殊胜。他皈依了佛法并宣称：“此等邪命外道(Ajivikas)是无子女人之诸子，只称扬自己等，轻视他人等，只告知三位先导者，即：难陀·伐蹉(Nanda Vaccha)、佉沙·商佉蹉(Kisa Sankicca)和末伽梨·瞿舍罗。”

在《沙门果经》中被归在末伽梨名下的命定论教义在此经中被分成两部分，后半部分被归到婆浮陀的名下。一切外道学说都归入邪命外道的名义之下。

在《小部经典·饿鬼事》的《难提迦鬼事》中，通过难提迦(Nandaka)之口，以偈句的形式把《沙门果经》中末伽梨、富兰那、阿耆多、婆浮陀，还有后期邪命外道的教义混合在一起给表达出来。

在《相应部经典》第三品第 69 页：离车人摩诃利来诣世尊，世尊住毗舍离城大林重阁讲堂。他说：富兰那·迦叶如是说：“无因无缘而有众生之杂染；无因无缘而致众生杂染。无因无缘而有众生之清净。无因无缘而致众生清净。”而在《相应部经典》第五品第 126 页出现相同的段落，只是用“无智无见”替代了“杂染”，与之相反的是“清净”。这些段落清楚地显示富兰那被认为持有与末伽梨非常相似的观点，末伽梨的观点在《沙门果经》中有记载。

因此至少有三个段落把末伽梨的部分教义归诸富兰那，而且后者声称前者达到了精神修炼的最高次第。

四、沙门诸师的哲学思想

1. 富兰那·迦叶

《沙门果经》、《弥兰王问经》描述富兰那·迦叶：“彼是僧伽之主，教团之首领，一派之导师，智识广博，名闻甚高，为一派之开祖，受众人之尊敬，出家甚久，富有经验之长。”根据一则不太可靠的关于佛教起源的传说，他在佛陀成道后第16年自溺身亡，如果接受传统所认为的佛陀死于公元前543年的话，那么富兰那·迦叶则于公元前572年在拘舍罗都城室拉瓦斯蒂(Sravasti)附近自溺。然而在《沙门果经》中他被视为摩揭陀国王阿阇世王(Ajatasattu)的同时代人，而在《弥兰王问经》中又被视为弥兰王的时代人。

富兰那·迦叶的名字显示，他出生于一个婆罗门家庭。富兰那(Purana)这一巴利语名字的真正含义似乎是：迦叶所声称的获得了圆满的智慧，或者像他的弟子所坚信的他获得的圆满的智慧。这可以从《增支部经典》(第四集第428页)的一个段落中得到证实：两位顺世婆罗门称富兰那·迦叶曾说：“我以无边之智，知见有边之世间而住。”而尼乾陀·若提子说：“我以无边之智，知见无边之世间而住。”尼乾陀的意思是说有边之世间只是有边之智所认识的一个对象。

让人感到奇怪的是，在《增支部经典》(第三集第383页以下)中，阿难把拘舍罗的教义归诸富兰那·迦叶。在这一段落中，富兰那·迦叶施設六生类(Chalabhijatiyo)。阿难的主要目的是为富兰那·迦叶的哲学贴上无因论(ahetu-vada)的标签。在《相应部经典》(第三品第69页)中，离车人摩诃利来诣世尊，世尊住毗舍离城大林重阁讲堂。他说：富兰那·迦叶如是说：“无因无缘而有众生之杂染；无因无缘而致众生杂染。无因无缘而有众生之清净。无因无缘而致众生清净。”而在《相应部经典》第五品第126页出现相同的段落，只是用“无智不见”替代了“杂染”，与之相反的是“清净”。这些段落清楚地显示富兰那被认为持有与末迦黎非常相似的观点，末迦黎的观点在《沙门果经》中有记载。因此至少有三个段落把末迦黎的部分教义归诸富兰那。这使我们进一步认为《沙门果经》中归诸拘舍罗的第一部分教义应与其它部分区分开来，因为无因论或偶然论并不能与拘舍罗的命定论完全一致。

较晚一些的《弥兰王问经》把“地是世界的支持者”的观点归诸富兰那·迦叶。而更早一些的《沙门果经》称富兰那·迦叶的哲学为无作为论(Akiriya-vada)。耆那教经典《经造支》(Sutra-kritanga)里也出现类似的段落，也称其为无作为论。在富兰那·迦叶看来，人若自作，或教人作并不是灵魂在作或教人作的。换言之，灵魂是被动的。无论我们是行善还是作恶，其结果都不会影响到灵魂。终极的真实是超越善恶的。

2. 婆浮陀·伽旃那

婆浮陀·伽旃那与富兰那·迦叶一样出生于一个婆罗门家庭。佛音说伽旃那避免用冷水，总是尽可能用热水。他还说由伽旃那所建立的宗教教团在外在行为等事务上脱离

了它的苦行倾向。^①

由于婆浮陀·伽旃那没有留下任何关于他自己的记载，在考察他的思想时我们只能依靠耆那教与佛教的有关记载，尽管他们都不是他的朋友，而是对手。佛教的《沙门果经》与耆那教的《经造支》有关于他的哲学思想的记录。在前书中他的哲学被描述为“七元素说”(satta-kaya-vada)，后者描述为第六灵魂说(atma-sastha-vada)。《经造支》清晰地显示伽旃那采纳了前贤的无中不能生无的观点。似乎大雄与佛陀都认为“常住论”适用于伽旃那的思想。大雄也称之为“多元论”(Anikka-vada)。^②

婆浮陀·伽旃那的七元素说与古希腊的恩培多克勒的六元素说非常相近，因此说他是印度的恩培多克勒是没有疑义的。他在乌达罗迦(Uddalaka)之后坚持认为，存在的诸元素之间在性质上的差别如此之大，以致于不能相互转变。因此他被称为常住论者。他坚持存在的不变性，以此反对存在的生成论。在他看来，生成是不可能的。存在是多元永恒元素的复合，存在是一，唯一无二。一切事物的本原都是地、水、火、风、乐(sukha)、苦(dukkha)、命(vivara)七个元素。这七个元素本身是永恒的，没有性质上的变化。他否认空的存在，因为空的范畴是与他的学说得以建立的存在的假设相矛盾。按照大雄与佛陀对常住论的解释，“此七类非所作，亦非使所作，非创生，亦非使创生，乃是无生，安住如山，竖立如柱（伊师迦）不动。”^③因此无论一个人干什么都不会影响存在本体的性质。不过，《经造支》中的相关段落并没有提及变化的本体。关于实体的数目与《沙门果经》也不相同。它列出了地、水、火、风、乐、苦和灵魂(appa)或命(jiva)。

对在《沙门果经》中据称婆浮陀·伽旃那所使用的术语有必要做一些解释。“乐”与“苦”比现在我们所理解的含义要宽泛得多，它指的是其它五元素之间食物与享用者的关系。这些元素由于其内在的倾向而相互享用从而聚合为一体，同样，由于它们相反的倾向使它们长久地相互分离。“灵魂”或“命”的意思是“气息”(prana)或乌达罗迦所谓的“命我”(jivatma)。

为什么耆那教与佛教称其为无作为论呢？在此我们最好地考察一下婆浮陀·伽旃那本体论的伦理意义。如果存在元素本性上都是永恒不变的，如果它们都是出于其内在的乐苦而机械地聚合或解体，换言之，没有任何的意识、意志的活动，善与恶、知识与无明等等的概念与区分的基础何在呢？从《沙门果经》对其学说的记载中，我们看到“或无教杀人者，亦无杀人者，听者，或说者，知者或释者”。如果世界上真有杀人的行为，也只不过是有机统一体中诸元素的分离行为而已，“设有人以利刀斫士夫首为二。无人因此害世间生命，盖利刀不过游转于七类中间耳。”^④这种观点似乎是当时这位思

^① Benimadhab Barua, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, First Edition 1921, Reprint 1998, pp.282.

^② 同上书，第283页。

^③ 巴利文《沙门果经》（《长部经典》第一品第56页），汤用彤译，载氏著《印度哲学史略》第36-37页。

^④ 同上书，第37页。

想家所在国家的长久战争在其思想上的曲折反映。正是在这种意义说，耆那教与佛教称其为“无作为论”还是恰当的。

3. 阿耆多·翅舍钦婆罗

阿耆多·翅舍钦婆罗是一位宗教教团的首领和一个哲学体系的创立者。他与佛陀生活于同一时代，但比后者要年长一些。他在当时影响很大，“名德宗主，众人所师，有大名誉，领大徒众，五百异学之所尊敬也。”^①在《增支部》中，佛陀似乎把阿耆多与末伽黎·拘舍罗混淆了。“诸比丘！譬如所有以丝所织之布中，发褐是最下劣者。诸比丘！发褐是冷之时即冷、暖之时即暖，色恶而触之不快。诸比丘！正如是，所有众多之沙门论师中，末伽黎论是最恶。”^②很显然阿耆多是以他所穿的发褐而与其他人区分开来。

阿耆多·翅舍钦婆罗是沙门论师中反对婆罗门祭祀、律学家和婆罗门教最激烈的一个派别。他们同样也反对那些唯心主义思想家：他们极其怀疑感觉与感觉对象，只相信普遍的知识；放弃生活中简单的快乐而试图去追求由沉思冥想所带来的喜乐；忽视当下的存在而把他们的注意力集中于不可知的未来。印度历史上对阿耆多这样的唯物主义思想家颇多误解，实际上他们都是心灵美好的人，热爱简朴生活和深刻思考。而佛陀在世时对他一直视为对手的阿耆多的观点也是颇为留意的。

关于阿耆多的思想，《沙门果经》的记载最为人们所称引。引入瞩目的是他的判断都是以否定形式出现：“无布施，无供牲，无祭祀，无善恶业之异熟果，无今世，无他世，无父无母，无化生之有情，世间无有沙门、婆罗门之正住正行，自知、证知今世、他世。人由四大种而成，死即地归还于地身，水归还于水身，火归还于火身，风归还于风身，诸根移入于虚空。……布施之说，唯对愚者之所设；若说人（死后）之存在，此为无根之妄言而已。愚者及智者，身之死殁，即断灭、消失，死后没有任何物之存在。”^③

除了否定的一面外，他还有肯定的一面。他的基本观点是除了肉体外一切都是不真实的。他与拘舍罗的自然主义观点形成对照，他的立场似乎是完全主观的。他着力反对的不是婆罗门教，而是婆浮陀·伽旃那和其他那些思想家，他们在肉体与灵魂、物质与精神之间做出断然、绝对的区分，简单地说，他们将灵魂视为独立于任何肉体或物质的存在本体。因此，从一方面讲，他视肉体与精神为一，从另一方面讲，他又不视肉体与精神为一。他的目的不是将身体与灵魂等同，他试图确立的是：经验的事实是一个活生生的整体，人们的意识能够从各个方面感知它。因此，婆浮陀·伽旃那在存在元素之间所做出的区分在阿耆多看来是靠不住的，只有我们意识行为的区别。在具体的活生生的个人身上不存在如此的区分。阿耆多的继承人弊宿(Payasi)的表达可能更容易理解。灵魂并不是与身体不同的另一个实体。当一个人从他的刀鞘中拔出刀时会说“这是刀，那

^① 汉译佛经《中阿含·箭毛经》。

^② 《增支部经典》第一集 287 页。

^③ 《长部经典·沙门果经》。

是鞘”，然而我们却不能将灵魂与身体分开，说这是灵魂，那是身体。^① 弊宿的论据是对所有更早一些的二元论思想家的严峻挑战，他们认为“灵魂存在于身体中，就像火存在于引火的柴中一样，”即普遍性寓于特殊性中。阿耆多与弊宿都是以形式不能离开物质而存在为根据，从自我的观点来看待肉体的。

根据耆那教祖大雄的说法，阿耆多否定未来生命，教唆人们杀戮、放火和毁灭，^② 并且享受生活中的一切快乐。事实正好相反，他教导我们，要信仰生命而不是死亡，在人们活着表达对他们的适当的关心，而不是死后才表示对他们的敬意。^③ 而常住论者提倡永恒存在论，更有激发人们杀生的倾向。另一个耆那教经典的段落说阿耆多是无作为论者(Akriya-vadin)，因为他提倡非有的教义。而佛陀将断灭论与常住论区分开来，前者认为现世有情之断灭、无有、消失，后者认为我及世界是常住。在对他们进行评价时，佛陀一方面称赞“此即甚深难见、难觉、寂静微妙，超越寻思境界之至微。唯智者所知之诸法。”另一方面，又认为“此是彼等之不知、不见与烦恼欲求之邪见。”常住论者与断灭论者的问题在于他们既是极端论者，又是教条论者。

阿耆多·翅舍钦婆罗的思想是建立在奥义书中的著名思想家耶若婆佉的一个陈述上：一切有情依五大所在，命终后还归五大。

4. 散惹耶·毗罗梨子(Sanjaya Belatthiputta)

在佛经中散惹耶是以怀疑论者而闻名。从现存的文献来看，他与佛陀的十大弟子之一的舍利弗以前的教师沙门散惹耶否为一人还不能断定。《律藏·小品》中记载，舍利弗在入佛教僧伽前曾是散惹耶的弟子。《沙门果经》中的散若夷·毗罗梨弗(Sanjaya Belatthiputta)是否与《律藏·小品》中的散惹耶为同一个人，但佛教中总把怀疑论与散惹耶连在一起却是事实。我们还要考虑到他是王舍城的沙门，是“僧伽之主，教团之首领，一派之导师”。

《律藏·小品》告诉我们，“尔时，删若（即散惹耶——引者注。）梵志住王舍城，大梵志众二百五十人俱。尔时，舍利弗、目犍连随梵志删若修习梵行，约定：‘若先得不死者，必告’……时，舍利弗、目犍连至梵志删若处。至已，言梵志删若曰：‘我等往世尊处，以彼世尊为我等师。’‘止！勿往！我等三人并领此众。’舍利弗、目犍连再次乃至三次言。……时，舍利弗、目犍连率二百五十梵志到竹林。梵志删若于是处口吐热血。”^④

佛音提出一位称为须卑(Suppiya)的游行者是散惹耶的弟子。《梵网经》记载，“游行者须卑以种种方法诽谤佛陀、诽谤佛法、诽谤僧伽。”阿育王也曾把一处可居住的石窟献给一个称作须卑的沙门派别。^⑤

散惹耶的教派在他死后还存在着相当长的时间，至少到公元前3世纪阿育王统治时

^① 雅克比(Jacobi):《耆那教经典》(Jaina Sutras), 第二部, 第340-341页。

^② 雅克比:《耆那教经典》, 第二部, 第341页。

^③ 《歌者奥义》vii.15.2-3。

^④ 《律藏·小品》第42-43页。

^⑤ 《石刻铭文》第三则。

期。他是佛陀的同时代人，比后者要年长一些。关于他的生平人们所知十分有限。

在《梵网经》中，佛陀对六十二见进行评述，他认为常住论、断灭论、边无边论者都是独断论者(Ditthi-vadins)，他们的行话是：“唯此是真实，其他是虚伪的。”这些独断论思想家在以下这些本体论的重要问题上产生分野：世界是否永恒？世界是无限还是有限的？有无来世？人死后其灵魂是否要断灭，它有无实体，是意识还是物质？有无善恶果报？有无化生（偶然而生）？修行圆满者（如来）死后是否有生？当时在这片国土上围绕这些问题产生激烈的论争，其中有一派思想家超然于所有这些思想论辩之上，培养一种漠然或推迟判断的态度，把它作为获得心灵宁静的最佳方式。在认为幸福是生命活动的目的这一点上，他们是与常住论者、断灭论者一致的，但他们不同意后者的途径与方式。那些独断论思想家认为幸福之路在于抓住问题并获得真谛，怀疑论者则认为要避开问题，推迟判断。

散惹耶对一切教义、观念都持怀疑态度，因而为一种哲学探索的批判性方法的出现铺平了道路。他既与那些为了知识而保持无知的人不同，也与那些认为全知等于全不知，而无知者全知的人迥异。

我们通过佛教的相关记载来概括散惹耶的思想。首先，佛陀说：“有一派思想家，他们是像鳊鱼一样的摇摆论者（Amara-vikkhepikas）。当问他们这个或那个问题时，他们说一些模棱两可的话并像鳊鱼一样（或像水银一样溜光水滑）左右摇摆，他们有这个或那个理由或以下四种理由：

（1-2）我们确实不知是善(kusala)还是恶(akusala)。在这种情况下，如果就是善是恶做出肯定的判断，我们会为自大或骄傲而冲昏了头脑，或者为憎恶或怨恨所控制。在这些情况下都会证明我们错了，由此可能给我们带来懊悔的痛苦，最终会扰乱我们想要获得的平静。或者，其次，我们可能产生贪心(upadana)，最终还是干扰了内心的平静。

（3-4）我们确实不知是善还是恶。有一些游方的聪明的人、敏感的人、专门人士、爱争论者、计较细节者(vala-vedhi-rupa)在批驳别人的教义。而我们是愚钝的。因此，如果我们就善或恶做出肯定的判断，他们会以此来质询我们理由何在并指出我们的错误之处。这同样会引起我们懊悔的痛苦并扰乱了我们的平静。

因此出于担心和痛恨表达意见中所出现的错误、产生贪心或对问题的争论不休，我们对是善或恶不置一辞；但对向我们提出的这个或那个问题，我们如此回答：A 是 B 吗？不是。A 不是 B 吗？不是。A 既是 B，又不是 B 吗？不是。A 既不是 B，也不是非 B 吗？不是。

（1）我不这样认为。

（2）但我不那样认为。

（3）但我没有不同意见。

（4）而且我也不反对你的立场。

（5）而且我不说它既不是这个也不是那个。”^①

^① 佛音的《长部经典注》(Sumangala-Vilasini)第一品第 116 页。转引自 Benimadhab Barua, A

由上面的描述似乎给我们这样一个印象：散惹耶是一个理论上的懦夫。这在某种意义上说确实如此，他竭力避免关于人类灵魂的一些重大问题，关于他的立场模棱两可的陈述也会使人产生这样的印象。但我们应该注意，这些描述都是出自散惹耶对手们之口，因此其真实性是要打一些折扣的。散惹耶在北印度拥有广大的信徒这一事实足以证明，他的教义中存在着一些能够打动当时如此之多智者的要素。显然他之所以竭力推迟一些判断，只是因为那些重大问题的决定性回答有待于深入的思考。事实上，他的思想对印度哲学发展的影响表现在两个方面：在一些有关人类灵魂问题上推迟判断，他是在表示这些问题的最终答案超出了思考的范围；其次，他把哲学家的注意力从一些没有结果的探索中移开并转向获得与保持精神平静这一最终目标上。

因此我们可以说他是大雄与佛陀的真正先驱，前者提倡或然论(syadvada)，后者提倡一种分别论(vibhajyavada)的批判性思考方法。大雄与佛陀在这一方面是难得地一致：他们都宣称在宇宙论、本体论、神学与解脱论方面存在着一些人们不能得到最终、权威性结论的悬而未决的问题。而他们搁置一边的那些两难问题恰好就是散惹耶有意推迟判断的那些问题。晚于他的人们与他的主要分歧点在于：他们并不认为那些问题是没有结果的探索。佛教所宣传的缘起论(paticcasamuppada)提供了一种进入那些问题的新方法。因此，从一定意义上说，散惹耶是印度批判哲学的先驱者。

由于在沙门思想家中除佛陀与大雄外，他们都几乎没有任何思想材料留传后世，保存在佛教与耆那教经典中的零星材料，因佛教徒与耆那教徒的教派偏见，也很难说是真实可靠的。因此，沙门思想家的哲学成就一直没有得到公正而合理的评价。而事实上，他们在印度哲学史上的影响是极其深远的，相信随着新材料的发掘与发现，人们对他们的哲学思想的认识会更加深入，他们在印度哲学思想发展中的影响与作用会进一步显现出来。

(责任编辑 黄夏年)

ABSTRACTS IN ENGLISH OF THE MAJOR ARTICLES IN THIS ISSUE

(Translated by Xin Yan)

An Analysis on the Meaning of Religious Pluralism

Li Lin

Through a careful analysis on the meaning of term “religious pluralism”, the thesis puts forward that this term has three different meanings, that is, the phenomenon of religious plurality, the primal theories of religious pluralism and the mature theories of religious pluralism. The author also proposes a criterion of religious pluralism and believes that by the means of relativization to dispel the self-centredness of religion, to achieve the equalization of religion is the authentic goal of contemporary theories of religious pluralism.

The Ideological Cultural Background against which Buddhism Rised in India——On the Ideological Current of Sramana

Li Jianxin

This paper focuses on expounding main sramana thinkers and their thoughts by making full use of Buddhist (Northern and Southern) and Jainism records, related resources of Indian and Chinese scholars. It consists of discussion and analysis of Akriyavada of Purana Kassapa, Satta-kaya of Pakudha Kaccayana, Akriya-vadin of Ajita Kesakambali, Scepticism of Sanjaya Belatthiputta. Buddhism is one sect of the sramana tradition, on the one hand, they opposed to and fought against the Brahmanism together, on the other hand, there were contradictions and struggles among sects of the sramana tradition. Buddhism developed and expanded continually to become world religion in the course of colliding and fighting with various theories and ideologies.