

東方新宗教的勃興

印順《以佛法研究佛法》p72

西元前五六世紀，東方印度新宗教的勃興，實為世界文化史上重要的一頁。如從阿利安的文化傳統說，從此時起，即進入修多羅時代。新宗教勃興以前，傳統宗教的動態，先略為敘述。

拘羅地方的正統婆羅門教，在東方的奧義書與新宗教的勃興中，沒落了。說他沒落，意思是說他不能成為印度文化的時代主流，他的保持固有壁壘與強韌的反抗，其實還是有力的進行。不過，他在東方，確乎是失敗了。拘羅地方的梵書，通常分為三部門，即儀規、釋義、吠檀多。吠檀多的意義，即吠陀之終極。梵書中的森林書，闡述吠陀的精義，即理智與理性的；奧義書從此流出，大大的在東方發展。關於儀規與釋義，即行為的與事相的，為婆羅門教祭典的重心。努力弘揚，引出吠陀支、如是所說、往世書、詩篇。吠陀中的祭儀、祭詞，需要解說，規定，因此直接促進吠陀六支論的產生。六論中，第一《劫波經》，有三類：即《法經》、《天啓經》、《家庭經》。繼承三吠陀的梵書系統，以祭司主持的祭典為對象的，是《天啓經》。根據民族的宗教習俗，以家庭祭儀為中心而規定說明的，是《家庭經》。以社會法制為中心而說明規定的，是《法經》（法論又從此產生）。這三者，包括個人、家族、社會、國家的一切生活，把他安放在宗教的基礎上，完成堅強傳統的禮教。六論中的《式叉論》、《毘伽羅論》、《闡陀論》，是發聲學、文法學（雅語即從此確立）、音律學。《尼鹿多論》是關於吠陀難詞難句的解說。《樹提論》是天文學。這雖為研究宗教古典而產生，然對於婆羅門教的未來復興，影響極大。

這一點，中國學術界，也有此現象。如漢代經學的昌明，就有許氏說文等出現。清朝漢學復活，也附帶的促進了說文及音韻的研究。此六論，淵源都很早；他的成為專科研究，約與東方新宗教同時發生，而完成得遲一點。文法音律等學科的發達，促成雅語文學的通俗化。根據吠陀、梵書等古代史的傳說，作成宗教化的史詩，即「如是所說」的《摩訶婆羅多詩》。作成宗教化的史話，即往世書的《五相書》（宇宙的創造，宇宙的破壞與再建，神統與王統的世系，古代諸王治世的情形，月族的歷史）。作成宗教的言情詩，如《羅摩衍那》。這些，都有部分的古代傳說作底本，因古典研究，文學發展而發達起來。這宗教的語文與文學，喚起了古代的宗教與民族的熱情，普遍的深入民間，成為傳統宗教的有力支持者。不過，這是情感的，通俗的，他自然與人格神的宗教合流，與低級的迷信合流；他不能成為古風的婆羅門教，轉化到印度教的階段。這雅語文學的興起，與新宗教的時代相近；但他的大開展，一直要等到孔雀王朝衰退，佛教被摧殘以後

(中印法難，在西元前一八〇年頃)。

另一方面，東方奧義書的玄理冥悟，本已露出革新的傾向，當然還是婆羅門教的。循此作風而開展的，不免分化：有近於古典的；有注重冥悟的；有傾向有人格神的（與史詩合流），產生了多少新奧義書。其中，僧佉耶瑜伽的興起，更與東方的思想界有關。僧佉耶 (Samkhya) 與瑜伽 (yoga)，本為理性的思辨與直觀的體悟，是奧義書一流的宗教哲學的思想方式。依此開展，才成為特殊的學派。僧佉耶派（即數論）自理性的思辨，觀察宇宙人生的開展，指出開展中的必然序列，依此說明生起與滅無。接受此思辨的成果，專從直覺體驗的方法以說明的，即是瑜伽派。此後代興起的學派，傳說數論的第三祖般遮尸訶，到彌縫羅城見耆尼迦王，為王說數論的教理（解脫法品）。《解脫法品》所說，雖不必是事實，然暗示了數論與韋提訶國王庭的關係。數論仰推的初祖是迦毘羅。無論迦毘羅是金胎神話的人格化，或者確有其人，他與釋迦族的迦毘羅（Kapila）城，應有一種關係。佛教的傳說，迦毘羅城即是因迦毘羅仙人舊住此地得名（佛本行集經卷五等）。《中阿含·優陀羅經》（卷二八）與《羅摩經》（卷五六）等說：釋迦最初所參訪的阿羅邏迦藍（梵名 Arada-kalama，巴利名 Alara-kalama。）與鬱陀迦羅摩子（開印案：又作鬱陀羅摩子，二者皆屬數論派），都是專心瑜伽的教徒（也有說為釋迦說數論教義的）。從後代傳述的數論教義看來，他輕視祭祀儀式；重視個靈（否認一元的大梵，但也有承認的）；否認階級，甚至說首陀羅、女人、鬼神，都可以學數論得解脫。他雖被攝為婆羅門教的統系，實有接近佛教的地方。韋提訶王庭學者，與奧義書的關係很深，而奧義書大家耶耆尼伐爾克，也是瑜伽派的大師（他不重傳統，連祭牛也要吃）。恆河北岸的奧義書思潮，實透露東方的特色。此種學風，可以很早，而分化出的新奧義書、瑜伽、數論，完成學派的形式，組織經典，那還比東方新宗教的興起要遲得多。佛教與此學風有深厚的因緣，但他卻成為更東方的新宗教。佛教與數論等，同樣的孕育於此一學風中。如以為佛教淵源於數論，那是根本錯誤的。

上述婆羅門教兩大系統的新開展，雖然完成在後，但已在進行中。新宗教的勃興，自然有與他或正或反的關係。論到東方新宗教的興起，從時間說：在古奧義書中期，東方的新宗教已開始發展。如釋迦參訪鬱陀迦羅摩子，已是代領他父親的門人。六師（新宗教）之一的散惹耶毘羅胝子，釋迦弟子舍梨弗與目犍連，曾從他修學，而且也已是代領徒眾了。六師之一的尼犍子若提子，即耆那教的教主摩訶毘盧，也要比釋尊大幾歲。所以在釋尊以前的數十年中，東方新宗教已風行一時，釋尊是後起之秀。古奧義書比新宗教要早，但新宗教的開展，並不在古奧義書結束以後，這是應該知道的。從地點說，

新宗教以恆河南岸的摩竭陀，北岸的跋耆國為中心，比奧義書的東方更為東方。這些地方，素來被看作化外的邊地，半野蠻的土人，但現在是被稱為中國了。他比奧義書更東方，所以與西方傳統宗教的對立也更尖銳。此新宗教的勃興，原因當然複雜，與政治、文化、經濟等有關；然而主要的，在於後進的非阿利安民族的勃興。在後進民族的開化過程中，常是先有宗教的革新；以後與政治、經濟等相互推進，達於文化燦爛的階段。

這在世界宗教的革新運動中，儘多實例。中國的唐代，禪宗深入南方山地，開始宗教的革新（南禪）。宋代的新政新學，都直接間接承受他的精神，即是很好的例子。傳統的婆羅門教，規定再生族（阿利安人）的四期修行法：即少年修學的梵行期，壯年主持家務的家住期，老年專心宗教生活的林棲期與遁世期。也可以終身從事宗教生活，稱為終身行者。但這是阿利安人的特權，與非阿利安人無關。然此種風氣，到達東方，東方人不願意接受婆羅門的規定，沒有四姓的差別，誰都可以從事宗教的生活。於是乎遊行乞食，專心宗教的沙門團，在東方出現。沙門，專心於宗教的思辨與體驗；因之，當時的思想界，除傳統的婆羅門而外，別有沙門。種族平等的沙門文化，必然的成為反婆羅門教的。當時的東方社會，政治傾向統一集中，王力增強；所以刹帝利至上，婆羅門退居第二。至於思想，屬於國王護持下的沙門團。釋尊與耆那教主，都出身王族。在耆那教的傳說中，摩訶毘盧起初託胎於婆羅門家。為了保持未來創教時的尊嚴（婆羅門低賤），所以又另外託生王家，這可見當時的尊重王族了。當時東方貴族的出家，是很多的，也受人的讚歎。然而沙門團中，仍以非阿利安人為多數。《中阿含·婆羅婆堂經》（卷三九），以沙門為第四種姓，沒有說到首陀羅。此中意義的深長，不能草草略過。依《中阿含經》說，即等於否認首陀羅（奴隸）族的存在。一切在家者，不外祭師的婆羅門，武士的刹帝利，平民的吠舍族。同時，此出於刹利種姓（因傳說釋尊為刹帝利族）而成立的沙門種姓，即代替此非阿利安（被壓迫）民族的地位。沙門團的非阿利安的特質，何等明白！基於後進的非阿利安特質，沙門文化必然是自由的，平實的。不受傳統宗教的束縛，充滿思想上的自由精神，不同的沙門團，都直率的表白他自己的智見，無須乎經典的證據。後進民族文化開展中的宗教革新，對傳統宗教文化的素養，或不免不足。所以理論多平淡近情，傾向於唯物論與二元論，帶有機械論的氣味。他不能有傳統宗教高度發展下的唯心與抽象的理性論。然而新宗教的長處，也就在此。不過，新宗教的後起之秀，即釋沙門的佛教文化，又當別論。

佛教以外的沙門團，即佛教所稱為外道的，學派非常多（傳說有九十五種），著名的有六師。除說到過的散惹耶毘羅胝子與尼犍子若提子以外，還有富蘭那迦葉、末伽黎拘舍羅、阿夷多翅舍欽婆羅、浮陀迦旃延。舍衛城方面，還有一舍羅、闍祇羅。新宗教當

時的論辨中心，不是祭祀，是奧義書中的舊問題——自我的輪迴與解脫。大家踢開傳統的教典，以自由的思考，否定他或修正他。像奧義書那樣的梵我一體論，一致採取否定的立場。自我，即一切眾生的當體。從自我而看到外界，即有「我與世間常或無常」；「有邊或無邊」的問題。這是考慮時空中的活動者（我與世間），常住或變化，有限與無限。從自我而看自己，即有「身命（命即自我）一異」的問題。從現在的自我，論到輪迴後世，即有「死後去不去」的問題。這些（凡十四計），即當時論辨的中心，而急急要求解決的。現在以「身命一異」為根本（依佛教說），略敘他們的答案。依《雜阿含》（卷一〇）二七二經，凡有三家：（第三家是奧義書的思想，現在不談）。

（開印案：卷一〇（大 2 · 72a）：「善男子、善女人信樂出家修習無相三昧；修習多修習已，住甘露門乃至究竟甘露涅槃。我不說此甘露涅槃，依三見者。何等為三？有一種見如是如是說：命則是身；復有如是見：命異身異；又作是說：色是我，無二無異，長存不變。」即指：離蘊我、即蘊我、相在故）

一、有主張「命即是身」的。即離身體以外，沒有靈魂式的生命。在六師中，近於阿夷多翅舍欽婆羅派。他說：「受（地水火風）四大人取命終者，地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風：皆悉壞敗，諸根歸空。……若愚若智取命終者，皆悉壞敗」（長阿含卷一七沙門果經）。這徹底唯物論的見地，否定自我的輪迴與解脫，佛教稱之為斷見論。他蔑視道德，度欲樂的世俗生活，近於後起的順世論。它是一時的師宗，沙門團之一；應該是「現在五欲自恣」或進求禪定樂的現法涅槃論者。

二、主張「命異身異」，這是當時流行的思想（數論派也如是）。凡否認大我而承認個靈的，十九會得此結論。如浮陀迦旃延，以為人生為「地、水、火、風、苦、樂、生命七要素而成」（原始佛教思想論一·二、三）。尼犍子也以命與非命二元為本，立六句，即「命、法、非法、時、空、四大」。這種二元的結合，大抵是機械的（後起的勝論師，也有此傾向）。他們的輪迴與解脫觀，簡直缺乏宗教的特色。如富蘭那迦葉，為一無因論者。他說：「無因無緣眾生有垢，無因無緣眾生清淨」（雜阿含卷三·八一經）。依他，生死的雜染與解脫清淨，非人類意欲的產物，實為偶然的。因此，善惡不過是依習慣而定，無所謂善惡業果。如末伽黎拘舍羅，為一極端的必然論者。他以為一切為命數所決定的；人在命定的輪迴解脫中，像從山上滾下石丸，必須經歷一定的長度，到山下自會停止。在此命定的過程中，人類沒有絲毫可以改變的力量。所以說：「無力無精進人，無力無方便人，……定在數中」（長阿含卷一七沙門果經）。因此，在他看來，「淫樂無害，

精進無功」，這都與輪迴解脫無關。佛教稱之為邪命外道，即生命派。耆那教說他從耆那教中反叛而脫離出來；指責他為婦女的奴隸，作希奇的言行以謀取衣食。他的行為，大抵是隨緣受苦，享樂，一切任其自然。

浮陀迦旃延的七要素結合說，以為殺人者，生命自體並不被損害，所以也可以引申出殺人無罪的結論。**阿夷多翅舍欽婆羅**的唯物論，與此無因論，命定論，不滅論，在善惡業果的否定上，都可以達到類同的結論。所以在漢譯的《沙門果經》，也就給予近似的批評。

這四家在行為上，都有東方的浪漫情緒。與這些相反的，是尼犍子，他以為命—自我—是本來清淨的，為前生的業緣所縛，與非命的四大結合，構成苦痛的現實界。雖說以正智、正行得解脫，卻特別的重視苦行，作「以苦斷苦」的修持，大有儘先償還宿罪，不再造業，即能早得自我解放的智見安樂的意味。奧義書所強化的悲觀與苦行，在當時的思想界，普遍的泛濫；新宗教的教區，也不能例外。後來佛教中提婆達多的叛佛，也即是傾向苦行。「此摩竭、鷲伽二國人，皆信樂苦行」（五分律卷二五），確是當時的事實。尼犍子不注重反對婆羅門教，專修婆羅門教所重視的苦行；所以他不像佛教那樣的受婆羅門教的攻擊，一直維持到現在。他與前四家的行持，恰好是兩極端。

東方的新宗教，還在矛盾動搖的發展中。傳統的西方宗教被否定，新的還不能建立，所以活躍而缺乏堅定性。與婆羅門思想關涉較深的尼犍子，卻更極端走向苦行。富蘭那迦葉等，到達倫理善惡的懷疑論。正面看，不免有世道人心的憂慮；反面看，這是婆羅門傳統道德破壞的過程。革新的功績，也不能忽略。革新的過程中，照理是龐雜的，多少有點極端。在理論的探索中，緣起法的相待性，也被重視起來。《雜阿含》（卷三四）九六九經，傳說當時的人，有「我一切忍（肯定的），我一切不忍（否定的），我於一切一忍一不忍」（總合的）的三見。佛弟子摩訶拘繩羅，起初即是「我一切不忍」的懷疑論者。散惹耶毘羅胝子，為一詭辯論者。他對於當時的問題，作這樣的答覆：「如汝問有他世否，如我知定有，我當作如是說；但我不作是說。我亦不以為如是；亦不以為不如是；我亦不非之；亦不言非有非無他世」（巴利沙門果經）。這是不以為甲，不以為乙，不反對是甲是乙，也不說是非甲非乙的。依漢譯，他的答覆是：如此的，不如此的，非如此不如此的。總之，他對於是，非，是非三句，跟著他人的意見而說；自己不反對別人這麼說，自己卻不這麼說。他的真意，無法明了。傳說舍利弗目犍連起初跟他修學時，問他是否得道，他說：「吾亦不自知得與不得」（大智度論）。他見到緣起法的相待不定性，

所以說不知，不說；耆那教稱他爲不知主義。拘舍黎以爲都可說，可以從三方面去說：可以是，可以非是，可以亦是亦非是；與散惹耶恰好對立。尼犍子立或然主義：以爲同一事物，可以從七方面說：如一、瓶是實，二、瓶非實，三、瓶亦實亦非實，四、瓶不可說，五、瓶實不可說，六、瓶非實亦不可說，七、瓶亦實亦非實亦不可說。他的七分說，即此三者的亦可說亦不可說。不像散惹耶的不可說，拘舍黎的可說。新宗教的思辨，都能多少了解事事物物的相對性，變動性，不能不說他是新宗教的特色。依佛教的歸納起來，還是三見而已（這種相待動變的論式，在佛教的東方系中還保存確當的理解。西方系的因明學，卻全然不同）。

問題：身命是一是異？！

一、「命即是身——斷見（即蘊我）」：

1. 阿夷多翅舍欽婆羅派（唯物論者）

「受（地水火風）四大人取命終者，地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風：皆悉壞敗，諸根歸空。……若愚若智取命終者，皆悉壞敗」（長阿含卷一七沙門果經）。這徹底唯物論的見地，否定自我的輪迴與解脫，佛教稱之爲斷見論。他蔑視道德，度欲樂的世俗生活，近於後起的順世論。它是一時的師宗，沙門團之一；應該是「現在五欲自恣」或進求禪定樂的現法涅槃論者。」

二、「命異身異——常見（離蘊我）」：

1·浮陀迦旃延（殺人無罪）

「以為人生為「地、水、火、風、苦、樂、生命七要素而成」（原始佛教思想論一·二、三）。」

「浮陀迦旃延的七要素結合說，以為殺人者，生命自體並不被損害，所以也可以引申出殺人無罪的結論。」

「阿夷多翅舍欽婆羅的唯物論，與此無因論，命定論，不滅論，在善惡業果的否定上，都可以達到類同的結論。所以在漢譯的《沙門果經》，也就給予近似的批評。」

2·富蘭那迦葉（無因緣論）

「富蘭那迦葉，為一無因論者。他說：「無因無緣眾生有垢，無因無緣眾生清淨」（雜阿含卷三·八一經）。依他，生死的雜染與解脫清淨，非人類意欲的產物，實為偶然的。因此，善惡不過是依習慣而定，無所謂善惡業果。」

3·末伽黎拘舍羅（宿命論者）

「一切為命數所決定的；人在命定的輪迴解脫中，像從山上滾下石丸，必須經歷一定的長度，到山下自會停止。在此命定的過程中，人類沒有絲毫可以改變的力量。所以說：「無力無精進人，無力無方便人，……定在數中」（長阿含卷一七沙門果經）。因此，在他看來，「淫樂無害，精進無功」，這都與輪迴解脫無關。佛教稱之為邪命外道，即生命派。耆那教說他從耆那教中反叛而脫離出來；指責他為婦女的奴隸，作希奇的言行以謀取衣食。他的行為，大抵是隨緣受苦，享樂，一切任其自然。」

4·尼犍子（苦行論者）

「尼犍子也以命與非命二元為本，立六句，即「命、法、非法、時、空、四大」。這種二元的結合，大抵是機械的（後起的勝論師，也有此傾向）」

「他以為命——自我——是本來清淨的，為前生的業緣所縛，與非命的四大結合，構成苦痛的現實界。雖說以正智、正行得解脫，卻特別的重視苦行，作「以苦斷苦」的修持，大有儘先償還宿罪，不再造業，即能早得自我解放的智見安樂的意味。」

「尼犍子不注重反對婆羅門教，專修婆羅門教所重視的苦行；所以他不像佛教那樣的受婆羅門教的攻擊，一直維持到現在。他與前四家的行持，恰好是兩極端。」

（獨缺了散惹耶毘羅胝子——懷疑論者）