

《印度的宗教》

图书基本信息

书名：《印度的宗教》

13位ISBN编号：9787549500451

10位ISBN编号：7549500452

出版时间：2010-9-1

出版社：广西师范大学出版社

作者：Max Weber

页数：230

译者：康乐,简惠美

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com

《印度的宗教》

内容概要

《印度的宗教:印度教与佛教》内容简介：这一套《韦伯作品集》是由广西师范大学出版社从台湾远流出版公司出版的《新桥译丛》中精选出来的十余种韦伯论著组成，即包括了韦伯“世界诸宗教的经济伦理观”以及“制度论与社会学”两大系列的全部著述，囊括了这位学术大师一生的思想与研究精髓。我细审本丛书的书目和编译计划，发现其中有三点特色，值得介绍给读者：

第一，选目的周详。韦伯的“世界诸宗教的经济伦理观”系列，即《宗教社会学论集》，包括了“新教伦理与资本主义精神”、《中国的宗教》、《古犹太教》、《印度的宗教》和《宗教社会学宗教与世界》。其“制度论与社会学”系列不仅包括《社会学的基本概念经济行动与社会团体》，“经济与社会”《经济与历史支配的类型》、《支配社会学》、《法律社会学非正当性的支配》，也包括《学术与政治》等。

《印度的宗教》

作者简介

Gian Luigi Beccaria insegna Storia della lingua italiana all'Università di Torino. Per Einaudi ha pubblicato *L'autonomia del significante* [1975], *I nomi del mondo* [1995 e 2000] e curato il *Dizionario di linguistica e di filologia, metrica, retorica* [1994, 1996 e 2004].

《印度的宗教》

书籍目录

- 总序一 余英时
- 总序二 苏国勋
- 第一篇 印度教的社会制度
- 第一章 印度与印度教的一般地位
- 第二章 印度教的布教方式
- 第三章 印度教的教义与仪式
- 第四章 吠陀经典在印度教里的地位
- 第五章 婆罗门的地位与种姓的本质
- 第六章 种姓的社会阶序概观
- 第七章 氏族中的地位与种姓
- 第八章 种姓的主要集团
- 一、婆罗门
- 二、刹帝利
- 三、吠舍
- 四、首陀罗

《印度的宗教》

章节摘录

版权页：印度一直是个村落之国，具有极端强固的、基于血统主义的身份制，这点恰与中国形成强烈对比。然而，与此同时，它又是个贸易之国，不管是国际贸易(特别是与西方)还是国内贸易都极为发达，从古巴比伦时代起，印度即已有贸易与高利贷。印度的西北地区一直在希腊文化的影响下，而南部也早有犹太人定居。教徒从波斯移民至西北地区，专心从事批发贸易。接下来则为伊斯兰教的影响以及莫卧儿大汗阿克巴的理性启蒙运动。在莫卧儿帝国统治时期，以及在其先前也有过几次，整个(或几乎整个)印度曾经形成政治上的统一达到数个世代之久。然而，统一的时期也经常为长期的分崩离析所中断。国家分裂成无数个政治势力，彼此相互争战。地方君侯遂行战争、政治与财政的手段皆已理性化，并且依据文字记载，在政治的范畴内甚至已有马基雅维利式的理论化，骑士的战斗以及由君侯装备且训练有素的军队亦已出现。尽管有人如此主张，但印度的确不是首先使用大炮的地方，虽然大炮在印度出现得相当早。国家金融制度、包税制、国家配给制度、贸易与交通的独占等等，都以类似西方家产制样板的方式发展起来。印度几个世纪来的城市发展，在一些重要方面也类似西方中古的发展。我们目前所用的作为一切；计算之技术性基础的理性的数目制度，乃源自印度。与中国人有异的是，印度人强调理性的科学(包括数学与文法)。他们发展出几乎所有社会学类型里可能有过的哲学的学派与宗教的教派。大部分的学派与教派都是基于彻底主智主义的因而也是有系统的、理陸的基本要求而发展出来的，所呈现出来的生活层面也极为广泛。宗教思想与哲学思想长久以来都享有几近绝对的自由，至少一直到近代为止，比起西方的任何国家都要来得更多些。

《印度的宗教》

编辑推荐

《印度的宗教:印度教与佛教》 韦伯作品集之一。

《印度的宗教》

精彩短评

- 1、对种姓制度讲述得比较详细，印度教稍次之，佛教讲得不多但是最让人头疼。书中引用的印度宗教经典文献可以作为书单。
 - 2、出现最多的词是"狂迷",亦即宗教的本质?
 - 3、书的含金量可以 但书的质量太不理想了纸张淡黄色，重量也不够，刚一拿到手翻开第一页书皮就折断了！而且书正边还有没切掉的小字！郁闷 怀疑是否正版？
 - 4、真复杂，总算看完了，好累，感觉不会再对印度宗教感兴趣了...
 - 5、完美主义者伤不起
 - 6、宗教社会学有意思吗？
 - 7、才翻了几页，感觉描述的形式和文字打印方式，成句形式和介绍的逻辑都听喜欢
 - 8、我只能说我可能不太适应台湾人的翻译调子.....感觉学的不是同一种中文>_<
 - 9、拿到书翻了一下。对印度教的起源和种姓制度作了深入的分析。是了解印度的一本不错的书。
 - 10、外包装就一个塑料袋，书角严重磨损，这样子对待自己的商品和客户，是不负责的。
 - 11、看了目录，翻了一翻，比较全面。
 - 12、Weber真是吊炸天
 - 13、韦伯的书总是很难懂！
 - 14、对印度史不熟，对社会学术语不熟，看的很痛苦，论证过程完全是茫然。看书还是应该先准备好基础知识再进阶.....书应该是好书
 - 15、好难啃！
 - 16、我上课用的参考书之一，印度教对东南亚影响很大，无论生活还是文化方面。
 - 17、：
- B928.351/5022
- 18、 这在德语作家中似乎不多见，表扬一下先
 这好像是我读的第二本韦伯的书，已经喜欢上他了，打算通读一下
 - 19、很好，很不错！！非常棒不从！
 - 20、宗教是种文化
 - 21、全书看完了，但是并未有很深的感受...
 只是在书中接触到一个西方人眼中的印度教与佛教...
 很多事实上都在与西方宗教做对比性的阐述。
 - 22、读这本书，与之相伴随的是一种深深的绝望感。有道是术业有专攻，西方文明之子借着英国的印度报告和当时仅有的50卷《东方圣书》完成了《中国的宗教》和《印度的宗教》，概括之凝练，分析之透彻，比较之精微.....
 - 23、印度教和佛教渊源很深，了解一下其关联，不错的选择！
 - 24、经典作品，看起来很有收获
 - 25、简介怎么是意大利语。。
 - 26、有点意思
 - 27、就是有点点难懂
 - 28、好书共赏，作者功力不凡
 - 29、....看了一半，還是看不下去。這書其實。。。挺好，哈哈
 - 30、对小乘和大乘有点一知半解，此外种姓制度也是理解印度系宗教的奠基石。翻译略显僵硬。最后一篇的第五章，印度教的复兴没有仔细看。最后一章看得真是唏嘘不已。不过还是觉得可以再精炼很多的，书中前后同义重复的内容很多，虽然基本上是按照问题探究的基本思考形式进行下去的。以及，翻译的水平，从注释方面来说非常让人感动，而从语文水平的上来说，真是让人失望啊。不过我还是不挑刺了，这个年代，能够做到准确就足够让人感动了。
 - 31、一个正统的宗教所具有的功能，亦即促成政治-社会支配势力与祭司阶层结成同盟的决定性因素。
 - 32、写论文就靠它啦
 - 33、看起来有点难懂
 - 34、清晰明了。

《印度的宗教》

- 35、优秀的书籍！
- 36、的确是想了解印度教和宗教的关系，但这本书的翻译风格真的看得很累...最后一章“亚洲宗教的一般性格”可再读。
- 37、翻译你自己读的懂你自己的句子吗？
- 38、简陋的包装深深伤害了书
- 39、艰涩但依然值得读
- 40、书是好书，但是不知道为什么没有拿到此书，很是遗憾。
- 41、书的质量较好，正在看，进度有点慢。翻译整体还是可以的。
- 42、读过《新教伦理与资本主义精神》的朋友是不是会问，亚洲也有诸如佛教，印度教，伊斯兰教等高级宗教，为何不能产生发达的资本主义，为何不能带来经济的腾飞？那请接着阅读韦伯的大作《印度的宗教：印度教与佛教》。
- 43、
 - 全书看完了，但是并未有很深的感受...
 - 只是在书中接触到一个西方人眼中的印度教与佛教...
 - 很多事实上都在与西方宗教做对比性的阐述.
- 44、跟着韦伯的思路走，读起来真是舒服，毕竟不是印度专家，内容略有瑕疵
- 45、读印度教和佛教读出了自己对基督教的无知.....终于明白总觉得韦伯稍微有点不好读的原因了
- 46、我
- 47、看了大概2、30页吧，挺长见识的，但没坚持下去了。本来是去尼泊尔之前想多了解印度教买的，现在尼泊尔之行也过去整一年了，，，，，点一下名，不知道夜莺同学有没看完？
- 48、只有二逼青年才把这书当印度文化和佛教入门吧.....前三分一说印度制度的基本看不懂，后面跳了好几章。好累，我也不会爱了。
- 49、很有意思！喜欢宗教的朋友可以买来看看

《印度的宗教》

章节试读

1、《印度的宗教》的笔记-第29页

汝身所受，如汝之所信。

2、《印度的宗教》的笔记-全文

个人一般而言乃是“生于”教会，个别的改宗与入教，只有在教会已达成其终极目的——所有的人都结合在一个普世性的教会里——时，才能成立
印度教并没有拥抱“全人类”的欲望。不管他的信仰或生活方式为何，任何人除非生为教徒，否则即为外人——一个基本上无缘接受印度教之神圣价值

的野蛮人

印度教对于违反宗教戒律的人处以永远地逐出共同体——排他性（有意识地杀牛）

入法礼（Upanayana），再生族，雅利安人

印度教的领域里，非印度教的人皆被视为具有巫术性的不净

改宗，加入印度教共同体，在宗教上正当化了支配阶层的社会地位

印度教能够以其独特的方式，赋予支配阶层的正当性关怀一股无以伦比的宗教助力，而这正是那些救赎宗教（耆那教，佛教）所无法提供的

当新的教派本来就具有仪式主义的性格，或者以礼仪分殊为其发展基调，那么时移事易，这些被牢固的种姓等级秩序结构团团围住的共同体逐渐

感觉到自己本质上无异于一个负有特殊仪式义务的种姓

异教者的教派整体被承认为一个种姓sektenkaste，或成为一个种姓后u，再按成员的社会地位分成各种此种姓（归化）——为借此分享一般印度上层

种姓所享有的社会经济特权

和中国的儒教一样，印度教也有“教义”与“伸张正义义务”的双重性：Dharma法，Mata思想。Mata指涉形上的救赎学说：

基督教义：只有人，而且所有的人，皆有“灵魂”；一个超世界的存在从空无中创造出世界和所有的灵魂；每个灵魂都只在地上活一次，然其为“永

恒的”，因为人死后必在天堂或地狱度其永恒的岁月；上帝借一处女创生神人一体的圣子，圣子在地上的事迹与功业对人类具有救赎的意义

在印度教里，某个教义可以是“正统的”，但未必具有“强制性”。

基督教的概念里，人之皈依“宗教”，主要是为了救赎目的（Sadhya，化）本身，亦即宗教许诺，其中，更重要的是“救赎之道”（marga，道），亦

即手段的问题：人类是否能借此手段已达到救赎的目的。

印度教彼世的救赎目标：一、再度转生于世，尽管仍为有限的生命，但境遇至少不比今生差，并且还要更好。再生于极乐世界--1. 神的世界

（salokya），2. 靠近神（samipya），3. 化身为神（sarupya）。不过有时限，并还会再转生于世。二、永生于一超俗之神vishnu的神圣殿堂里

，亦即个人灵魂不死于上述三种方式的任一种。三、个人的存在终止，并且1.灵魂与宇宙全一者合一（sayujya），或者2.遁入涅槃。第三种第一

《印度的宗教》

项特别是婆罗门的诉求，“不死”（第二种目标）是“非古典的”。个人可以自依救赎目标与救赎之道，从而自他所信从且受之庇荫的神那儿得到救赎

财“汝身所受，如汝之所信”

印度教首要即为仪式主义，dharma 法，仪式义务

“法”取决于个人所生就的种姓

印度教经典：吠陀经典（信仰义务，权威）。凡否定吠陀经典权威的教派，例如耆那教与佛教，不属于印度教派

非婆罗门是不准阅读吠陀，婆罗门只能传授其中某些特定部分给非婆罗门的俗人，但也只限于最高种姓（再生族）

吠陀主神：Indra，雷神因陀罗--刚烈的战神英雄神，非理性的英雄命运之神；Varuna，睿智的婆罗那，掌管永恒秩序的全知的功能神

吠陀是印度教的“形式原则”

印度教在仪式上的“实质原则”，即普遍性律法，就是牛的神圣性，以及绝对禁止屠牛

吠陀宗教只知道一个地狱（阎罗王殿）与一个众神的天国

尊崇吠陀只不过意味着尊崇印度教的传统——与吠陀相联结并且不断阐释其世界图像的传统，以及传统之担纲者婆罗门的社会地位

种姓（仪式义务与权利）与婆罗门的地位，是印度教的根本原理

在一个更大的共同体内部，种姓实质上与社会等级密不可分。种姓本质上总是被包含于一个社会共同体的一种纯粹社会性、（多半是）职业性的团

体

种姓主要是以内婚制为其基本原则

婆罗门的食物光是被一个较低种姓的人瞄一眼就会受到仪式性的污染。即使是饥谨当头，较严格的种姓并不以事后再用赎罪仪式来清除巫术感染

的可能性为满足

颠覆同桌共食的仪式障碍，实意味着打破犹太人自发性的聚居（ghetto），破除了犹太人在仪式上被赋予的贱民的地位，也意味着基督教之终获“

自由”。为圣餐共同体而打破血统出身上的一切仪式障碍，作为宗教上的先决条件，同时也就是西方“市民”概念诞生的时刻。

印度的社会秩序仰赖Gentilcharisma(氏族全体成员)

在印度，权力地位一般是借由“世袭性”，即Gentilcharisma的血缘纽带来继承

只贷款给有私人关系的人

今日，在印度，不只是种姓与种姓之间，就连次种姓与次种姓之间，也都是严禁通婚的。法典上早已将种姓间的混血儿列入比其父母任一方都更低

的种姓，并且绝无可能跻身于前三个（“再生族”）种姓

更早以前，上嫁婚（指女子不得嫁给等级比自己低的男子的婚俗）

女孩子如果长到青春期都还未能找到夫家，那么简直就是一种“罪恶”

刹帝利与吠舍披挂“圣带”等于是被列入仪式上绝对“洁净”的种姓行列，高等种姓的婆罗门会从他们手中接过任何种类的食物

古典教义中所说的“洁净的”首陀罗satsudra，他们是北部、中部印度的Jalacharaniya，可供水给婆罗门，北部中部另外一些种姓Jalabyabaharya，

婆罗门不接受供水，高种姓理发师不无条件为他们服务，洗衣匠不洗他们的衣服——一般的首陀罗

一旦被认为是种姓的共同体，彼此之间壁垒分明的现象总是非常低牢固

种姓阶序的原有秩序或重新安排，不管是形式上或实质上，都还是操纵在君王手里。婆罗门不是一个

《印度的宗教》

统一的组织实体，君王得以选择最顺服于自己

的婆罗门。

婆罗门从事祭祀、研习吠陀、接受喜舍（特别是土地）、禁欲苦行等（不可能加入军队，军队里需听命）

刹帝利从事政治支配和骑士的武勇行为。

吠舍所从事的农业与商业（尤其是放贷取息）

首陀罗生活样式指卑仆贱役，手工业。

婆罗门种姓对某些职业垄断，如高层种姓家里的厨师

婆罗门原先是巫师，后来转化成教权制的、有教养者的种姓。婆罗门必须完成一定的修业课程

婆罗门只收“赠礼”dakshina，而不受“酬劳”。请求婆罗门服务而赠予礼物则是礼仪上的当然义务

婆罗门典型地一直都占有最高的世俗地位（王侯的宫廷祭司），并以此而成为王侯在一切个人与政治事务上的精神指导者

当婆罗门见到他的儿子的儿子时，就应当再度离开家庭退隐到山林去。以此，他得以通过禁欲苦行而练就巫师的神奇力量，能够对神祇与世人施展

魔力，而最终成为神化的“超人”

入法礼（Upanayana）里——再生种姓的青年必须完成此仪式，已获得身份成员的认证，否则即被视为首陀罗。

刹帝利的任务是在政治与经济上“保护”人民

根据古典时代与中古时期的文献，战争就是刹帝利种姓的律法（Dharma）

君主若不想积极以武力或计谋征服邻邦，在印度教的世俗或宗教文献看来，简直就是一件不可思议的事。卧病而死，在刹帝利军国主义的荣誉法典

里，不只是不名誉，且根本就亵渎了种姓的律法。当刹帝利自觉体力已衰时，即当寻求战死沙场。

古刹帝利氏族在教养上与婆罗门相匹敌，后来成为反婆罗门之救赎宗教（如佛教）的担当者

吠舍：“平民”阶层，没有祭司与世俗贵族在仪式、社会和经济上的特权，但有土地所有权

在古代，职业阶序里排首位的是畜牧，接下来是农业，最后是商业

所有的原始宗教无不尊崇财富，根据《梨俱吠陀》所言，财富更可以使人晋升天国

首陀罗分为1.在社会上，换言之，在仪式上较低位阶的首陀罗

种姓分裂：迁徙；部分种姓成员不再遵守某些既有的礼仪规范，性交

佛教为异端：接纳来自各个种姓者成为修道僧的做法，可能使其成为一个礼仪上不净的教派种姓的原因

佛教徒和唯物论者否定“灵魂”的存在

印度教哲学，端在于灵魂的信仰。

印度教两个基本宗教原理：灵魂轮回信仰（samsara）与业报的教义(karma)

不管是神还是人，在彼岸的存在都不会是永远的。

婆罗门的理性主义：1.彻底相信任何与伦理相关的行为必然会影响到行为者的命运，并且没有任何的影响会消失掉，此即“业”的教义；2.业报的

观念联结于种姓秩序。“永恒的”报偿或惩罚是不会有。人在生与死的无尽循环当中，命运全然操之于个人的所作所为。

一个不净种姓的成员会想要以符合种姓礼仪的模范生活来换取其再生之际更好的社会机运。至于今生，逃离现存种姓是绝对无望的

真正的印度教教义没有所谓的“世界末日”

除了害怕改革会带来巫术性的灾祸外，固守职业的最重要动机还在于印度教至高无上的准则：种姓的忠诚

为了追高求上而不顾自己的种姓义务，必然会给自己的今生或来世招来不幸

传统上，种姓通常是以典型的肤色来加以区别：婆罗门，白色；刹帝利，红色；吠舍，黄色；首陀罗

《印度的宗教》

，黑色

在古吠陀时代，仅有雅利安（Arya）与大斯尤（Dasyu）的对立。Arya，现今指称“尊贵者”、“士绅”；Dasyu则指这些入侵征服者的黑肤色敌人

婆罗门的祈祷会帮助国王得到胜利。婆罗门的地位远高于国王

由于印度教的家产制大帝国在正当性的考虑下起用婆罗门，其后由于伊斯兰教的征服粉碎了刹帝利的政治军事力量，而起用他们本身所厌恶的婆罗

门来建立支配政权，所以婆罗门于古典文献和法典上明载的种种要求便因而定型化下来

在巫术性神灵信仰的支配下，所有的地位几乎都与巫术性Charisma的维持相关联，其中特别是宗教的与俗世的权威地位

仪式性污染，印度教比伊斯兰教更为彻底

在吠陀经典里，古老的丰饶之神鲁特罗Rudra及其性爱的、肉食的狂迷崇拜，具有一种恶魔的性质；后来成为印度的三大神之一——湿婆神，不但是

而后古典梵文戏剧的守护神，同时也因普遍存在的阳具崇拜而受到尊崇

拒斥所有类型的狂迷，是婆罗门和中国士人所共通的

高贵的婆罗门的典型俸禄是固定的土地租金与贡租年金。统一的文化担纲者的团体，是一个个王侯与贵族在私人问题与政治问题上的咨询顾问，是

正确的教义基础上组织起国家的人

印度的王侯在史诗时代与孔雀王朝时代，早已理所当然地表现出无论在哪方面看来都是最为赤裸裸的“马基雅维利”

王侯的法，在于纯粹为战争而战，为权力而战。

就技术的观点而言，印度的禁欲实在是这个世界上最理性地发展的一种。几乎没有任何禁欲的方法未曾在印度被练达地实行过，并且往往皆被理性

化为理论性的技艺

古典的禁欲苦行，是起源于古来巫师为了达到种种作用而进行的恍惚忘我，其目的则与此相应的，原本在于获得巫术力量。禁欲苦行者自觉具有支

配神祇之力，他可以强制神、恐吓神、使神按其意旨行事

“知识”与“教养”之内的理性主义，在此一如其他各处一样，反抗非理性的、狂迷忘我地陶醉——禁欲，同时，高贵教养阶层的尊荣感也抵制忘我疗法

的施行与神经状态的夸示等不高尚的要求，禁欲苦行与恍惚忘我也随着婆罗门之逐渐成为一个高贵的知识阶层，而愈来愈被体系性地理性化

被理性化的禁欲与忘我，构成了所有正确的婆罗门生活态度的基本要素

反狂迷

印度的艺术：一个大神（Mahapurusha）必得要胖才行——因为明白可见的良好营养状态乃是富与贵的表征

女性乃是被拒斥为不体面且非理性的古老性狂迷的担纲者，而这种性狂迷的存在会严重扰乱导致救赎的冥思。倘若有像性欲那样强烈的欲望，那

么救赎将是不可能的

没有任何妻子忠实于丈夫，湿婆派-Templeprostitutes

宗教性救赎追求，必然走向三种形态：神秘的神追寻、神秘的神拥有，以及最后神秘的神合一。

在所有的“sadhu”（修道僧）当中，唯有sannyasin（进入第四生活期，亦即遁世期的婆罗门），换言之，脱出婆罗门种姓而过着修道僧生活者，才

《印度的宗教》

是真正的“沙门”（sramana, samana）

在史诗时代的正统义理中，即使是首陀罗也可以靠着苦行而练就神奇的巫术力量

所谓完全的婆罗门阶层，一方面是指有资格执行仪式礼节，另一方面，有资格接受礼物与捐献者

正确的知识会带来巫术的力量。神圣的灵知使他具有行奇迹的能力

中国的文献是以一种象形——书法的艺术作品的形式，同时诉诸眼睛与耳朵，而印度的语言构造则特别是诉诸听觉的而非视觉的记忆。印度所有的神

圣经典（包括佛教的在内），都被编纂成容易记忆且随时得以再现的样式

印度宗教与伦理的典籍里，无限堆砌的修饰用语，保持有系统地殚思竭虑的完整性

缺乏数学思考：专注于修辞的、象征方法的半吊子系统学的惯习，对现世真实状况毫不关心，只在乎于追寻至现世之彼岸的绝对必要之事，亦即，

通过灵知自现世解脱而得到救赎

出于正统哲学学派的瑜伽术（Yoga），意指用功、苦行，代表古老的巫师之忘我实践的理性化

瑜伽的重点在于呼吸调息及相关的出神忘我地手段。

瑜伽术在思想上的预设是：对属神事务的把握，乃是一种要靠非理性手段导引而至的非理性的精神体验

瑜伽术的目的首先实在于取得巫术状态和神奇力量，更进一步是达到“全能”，最后是全知。古典的婆罗门的冥思所致力的，是能够灵知地把握神圣

事务的禅悦

瑜伽是一种特殊主智主义的拥有神的最高级形式。有计划且理性地通过止观训练致使内在油然而起（对神的）“亲爱”、（对被造物的）“同情”、禅

悦，以及最后（对世界）的“漠然”，直到最高阶段方是僵直枯槁。

印度所有源之于知识阶层的救赎技术，都从日常生活，生命世界，包括从天国与神界当中解脱出去的意涵

救赎追求中，所要拒斥的是世界的无常性（anitya）。“灵魂如何方能免于卷入业——因果律机制下的世界之轮”

《爱陀奈耶梵书》5：32：“生主谓我今将繁殖，我将成多数，自起多波尸（tapas,热），依其热以作此世，由是成天、空、地三界。彼又温此世界

，由其温而三光显：火、风、日。彼更温此光，由是三吠陀生：《梨俱吠陀》，《夜柔吠陀》，《娑摩吠陀》。更温此吠陀而三光明现：布尔

（bhur），布瓦尔（bhuvan），斯瓦尔（sva）。更温此光明而现三字，即‘阿’（a）、‘乌’（u）、‘嘛’（ma）也。彼结合此三字而得‘唵’（om）

，‘唵’乃住于天之主也。生主欲行行祭者之事，以《娑摩吠陀》行咏歌者之事，依三吠陀之智，行祈祷者之事。

Maitrayana：最高神肇生一切不过是为了排遣自己和“取乐”

“艺术家之神”，一个强大同时又良善的神是不会造出这样一个世界来的。只有一个恶棍才会做出这样的事来（数论派）

无常性被树立为世界之无价值的根本原因

印度哲学的重点便是作为个体化之承载者的灵魂之形而上学结构的理论。思维成为再生轮转的唯一肇因——如果思维不朝向梵天，而朝向世界的话

八德：慈悲、忍耐、不嫉妒、纯洁、平静、正生、不渴求与不贪婪

作为人格性的最高神，“梵天”之被创造出来，基本上是为了适应俗人的需求

沙门的救赎追求，成功地打破了奠基于祖先崇拜的巫术性氏族纽带。沙门在巫术性charisma所具有的

《印度的宗教》

威信，在印度超越于对家庭的恭顺义务，而这

正是和中国最重要的对比

凡具灵知的charisma者，就能超脱出无常的世界。灵知为最高的救赎手段。其一、灵知是对现实（wirklichkeit）的物质——灵魂——精神过程的认识

；其二、世界只不过是个假象（maya）。假象是以非常特有的方式“创造”世界。实在（Realität）并非此种表象的生成与消灭，而是在所有表象的

变化里坚持持一的存在，因此自然是超现实的、神性的存在，也就是梵。梵通过（属于假象世界的）认知器官所生成的个体化，即为个别的心灵。

一旦此种宇宙的幻想因认知而被毁灭，从幻想的苦恼中解脱出来便竟其功

二元论的教说并不涉及梵，就此而言，实为“无神论”：解脱的灵魂沉入永恒的无梦之眠，但不会消失。一元论的梵说则可称之为“泛神论的”

印度人三大首要德目：自制（婆罗门）、宽大（骑士）与“同情”（出神忘我所典型显现的，爱的无差别主义的病态快感的产物）

正统哲学学派通常承认救赎之道的多元性。礼仪行事、禁欲苦行和知识，打从一开始便是他们承认为古典的三种救赎办法。灵知，“开悟”，救赎意

义在于完全去除一切“物质基础”的状态，涅槃。佛教以外的观念不是个体性的整个“消失”，而是因不安而致苦恼的终结，换言之，并不是火焰的熄

灭，而是犹如风止息时，一种恒常的、无烟的、没有火花的燃烧

灵芝的全然掌握，赋予古典沙门一项最为紧要的特质：印度教的“救赎确证”（certitudo salutis）。相对于印度教的形而上学，这有两重意涵：

其一，当下享有禅悦。其二，此世即解脱业的连锁——导出神秘主义特有的无规范论的归结：不再受礼仪的约束，因为自己已超越它，凡事我都可行

，而不会危及救赎。这种无规范主义的结论，经常无可避免地危及祭司阶层（婆罗门）。

印度教缺乏教会制度恩宠的性格和制度机关

日常律法与宗教救赎追求之间的紧张关系

任何战士英雄阶层都贴近一种信仰的痕迹，亦即对于“天命”和命运之任意戏弄人生的信仰

《约伯记》：人不应谈论这些事情，因为善人总会因神的恩宠而得不死，并且——尤其是——若无此种信仰，人们就不会做有德的行为。

英雄律法的伦理意义

数论派的观点——由一切行为的构成要素之纯粹物质——机械性的本质来推论结果

凡于行动时舍弃世间成果者，“便不会因其行为而背负罪业，因为他的行动只是因其肉体之故，并且满足于因此而自然到来的结果”。这样的行为是

免于业报的

无意义的禁欲及充满欲望、热情与高傲，在《博伽梵歌》的观点看来，都是恶魔的习性，只会导致毁灭

克里什那教说：面对自我的、因纠缠于物质世界而被制约的内在态度与外在行为，而能够彻底绝对地漠视世界，换言之，彻底确证精神性自我的神

秘恩宠状态，则现世内的行为不但不会妨碍救赎，反而会对救赎产生积极正面的作用。世间的行为唯有在一种情况下是可以促成救赎的，那就是行

《印度的宗教》

动之际毫不执著一切后果与成果，而完全以克里什那为皈依，并且只因他之故，始终他为念。

佛教的救赎论：个人可以向一个救赎者——以其为神的化身——“寻求保护”的想法

博伽梵宗教为知识的救赎贵族主义，认为唯有具知识者方得救赎。对于无知者，亦即“羁绊与工作”者，无法摆脱追求行为之成果者，无法达到漠视

世俗者，应该随便他们

《博伽梵歌》的现世内的伦理，是一种真实不二的、“有机论”的伦理：印度的“宽容”即基于这种一切伦理与救赎诫命之绝对的相对化

耆那教的教说完全是奠定在古典（思想）的基础上，诸如：救赎即为从再生之轮中解放；唯有脱离无常的世界】离弃现世内的行为和附着于行为的

业，救赎方能达成。它之所以成为异端，特别在于其拒斥吠陀教养、礼仪及婆罗门阶层。

耆那教看来所有的灵魂——意即固有、究极的自我实质，都是同等且永恒的。（相近于数论派）灵魂，且唯有这样的灵魂，而非一个绝对的神魂

耆那教彻底废除了诸神世界的地位，取而代之的是对伟大的禁欲达人的崇敬，他们依序为阿罗汉、耆那和最高的救世者（Arhat, Jina,

Tirthankara）

耆那教的charisma身份性的七个等级：从文书和神圣传统的认识，到对此世事务的自觉智（avadhi），此为超自然知识的第一阶段；接下来是直视

的能力（千里眼），其次是巫术力量的拥有和自我变化的能力，再则为（第五阶段）对所有生物之思想的认知（manahpariyaya，超自然知识的第二

阶段）；继则对绝对的圆满，全知（kevala，超自然知识的最高阶段）和自一切苦中解脱而得自由（第六阶段），以此最终（第七阶段）达到“最

后之生”

耆那教的涅槃状态和佛教的涅槃相反，不是从“存在”中解脱出来，而是从“肉体”——一切罪与欲望的泉源，也是一切精神力量之限制的来源——中解脱

出来

禁欲苦行在耆那教里被推行到最极端：饿死自己的人，达到最高的神圣状态

“无家”是基本的救赎概念，意味着断绝一切世俗关联，尤其是毫不在乎一切感官印象，并且避免一切基于世俗动机的行为，进而根本停止“行为”、

希望与意愿。他既不求生也不求死——因为不管求生或求死都是“欲望”，会招来业报；他既没有朋友，也不会拒绝他人对他采取的行为（例如信奉者

通常会为圣者洗脚）。他所奉行的原则是：不抵抗恶，并且在生活中通过忍受困苦与疼痛来确证个人的恩宠状态

裸行派“天衣派”，白衣派

为了避免一切“行为”，僧侣应该尽可能只靠自然界提供的剩余物资或“主持家计者”（俗人）在毫无意图的情况下提供的剩余物资——如此则类似自然

地赐物——过生活。布教确实是被鼓励的。任何旅行都要有导师的许可和指示，并事先确定好旅行的路线和最高的旅行期限，以及可容许的最高旅行

《印度的宗教》

花费

耆那教“正知”

耆那教“正见”，意即盲目地服从于教师的简介，古典的耆那教救世论里唯有一种绝对的救赎目标，也因此唯有一种圆满，其外的一切都只是半路的

、过渡的，不成熟的、亦即没什么价值的

耆那教有“教派”（Sekte）的典型性格（意义与本质必然地弃绝普遍性且必然地奠基于其成员之完全自由的志同道合）——个人因特殊许可方得加入

耆那教的禁欲“正行”——以不杀生（ahimsa），为一切戒律之首

俗人戒律是财产的限制。人不应拥有比“必要”的更多。为了积功德，个人应该将多余的钱财捐献给寺院或动物医院。财富的赚取本身，一点儿不禁

止，被禁止的只是一心一意要成为富人并执着不已（类似西方禁欲的基督新教）

耆那教徒——至少是白衣派的耆那教徒——几乎都成为商人，有其纯粹礼仪上的因素，亦即唯有商人才能真正做到不杀生

基督新教的经济史里为人所熟知的“禁欲的贮藏义务”，在此也同样促使耆那教教徒讲所积聚的财产作为营利资本来利用。礼仪上对工业的排斥

犹太人在法律上与事实上不确定的身份状况，使得他们很难经营具备固定资本的、持续且合理的企业，而只能从事贸易以及（尤其是）货币交易。

犹太人内在伦理，身为贱民民族，犹太人仍然保留着双重道德标准

耆那僧侣的五大誓愿：ahimsa不杀生，sunrta禁不实、asteya（禁受非自愿的供物）、Brahmacarya（贞洁），aparigraha（离欲）。爱会引发欲望而

产生业。

耆那教共同体的成员之间相互的凝聚性从来都是非常强固的。善功的履行

耆那教实则起源于刹帝利的思辨与俗人的苦行

耆那教本身业已放弃自己的布教。其俗人信仰一般而言似乎是倾向于：具有这么一个神存在，但他置这世界于不顾，并自足于启示人们如何解脱世

界而得救赎。信徒数目正在相对减少。

其仪式主义立场不十分清楚

耆那教团“积极的禁欲”。救赎目标：永恒的静止

佛教的独特成就在于其致力追求“生前解脱”这一目标，剔除耆那教所带有的禁欲特征，也一并排除了所有无谓问题的思辨

原始佛教是一个特别非政治的、反政治的身份宗教，是个具有知识素养的游方托钵僧的宗教“技术理论”

佛教的救赎纯然是个人本身的事。既没有神、也没有解救者帮得上忙。

原始佛教追求的救赎“自何处”与“何处去”。一切和“泛灵论”信仰相关联的取向、希冀与愿望，换言之，对一切此岸的、特别是彼岸的生命之执着，

都是了无意义的。佛教所追求的救赎，不是永生，而是永恒的死寂。根源不在于“厌生”而在于“厌死”

妨碍救赎的，不是“罪”或“恶”而是无常的人生

佛教冷静的自制，神秘的爱的无等差主义（maitri，慈悲）是以恍惚忘我的陶醉为其心理条件的

佛教之所以拒斥思辨，是因为思辨显露出对尘世智识的执着，而这无益于彼岸的完满

个体是不是个别的感受，而是支配这些感受的目的与意义的统一性，就像车子之有意义的、受目的所规范的性质

求生的意志，本身就是“个体化的原理”（principium individuationis）

《印度的宗教》

个体既死即不复生，不能靠“灵魂轮回”而复生。因为，灵魂的实体并不存在
开悟不是一种免费的神赐恩典，而是断绝一切生之渴望所源出的伟大幻想而不断沉入真理的止观冥思
之中的报偿。凡是能以此获得开悟者，便可享

有此岸的禅悦

唯有“出家”的身份才能达成断绝无常世界的救赎

原始佛教已从小乘（“小船”，纯粹是修道僧“秘密集会”的佛教）开始往俗人宗教的方向发展，亦即大乘（“大船”，航向彼岸：救赎），但是理性的

经济伦理仍然未曾从中发展出来

佛教拒斥任何理性禁欲的形态。对佛教而言，对彼岸的“渴望”和对此世的执著，是完全一样的。因此，为了彼岸的至福而自我毁弃的禁欲式圣化所

行，和对此岸幸福的耽溺，并没有什么两样。佛陀的人生大转折点在于：放弃印度救世论方法中高度洗练的修行企图，亦即为了获得恍惚忘我的

Charisma，而借着形销骨立和其他生理上的手段来毁弃肉体

根据佛陀的教示，有四种生活样式。第一种是带来现在的幸福，却导致将来的不幸，亦即感官的享乐。第二种是使得现在不幸，也导致未来的不幸

，亦即无意义的苦行。这两者，连同非理性的禁欲，都导致死后“沉沦”。现在的不幸而将来幸福，构成第三种：按照一己与生俱来的性向，只能“辛

苦地”过着神圣的生活，最后会上天堂。现在与将来皆得幸福，这是第四种：不好激荡的欲望而轻易获得“内在心海的平静”者，得以如此，得证涅

槃。

四圣谛：1.苦谛；2.苦的原因（集谛）；3.苦的止灭（灭谛），以及止灭的手段；4.八正道（道谛）

1.哭附着于无常本身，也因而附着于个体化。人生的一切荣华，以他者的牺牲为代价。2.一切生命的原因，亦即一切苦的原因，在于无意义的

生之“渴望”（chanda,欲）；3.生之渴望的止灭，便是无常与生命之苦的止灭。止灭之道便在于，4.八正道。“正见”智性地理解，内心洞察。“正思

”——放弃生之享受。“正语”，“正业”，“正命”（赋予救赎确证，不再可能失去的生命神圣性，神圣意志精神力量），“正精进”（清醒沉睡有能力支

配自己，知道自己现在是谁，过去是谁）“正念”，除了神圣的思维与感情，什么也接近不了他。“正定”

至少根据共同体的教说，只有修道僧才能达到最高阶段。俗人被完全排除于唯一祭典似的崇拜活动之外。俗人别无可为，除了捐赠僧所，兴建佛塔

，以尊崇修道僧个人和升骨遗物。伴随佛塔之兴建而来的相关艺术物品，很快成为俗人宗教虔敬的唯一可能形态而迅速与固有的圣物崇拜相结合。

修道僧宗教情操之绝对的出世性和崇拜的付之阙如，亦即对俗人的生活样式没有任何有计划的影响——这是原始佛教和耆那教相当重要的一层对比——

必然促使俗人的宗教虔诚愈来愈往圣徒崇拜和偶像崇拜的方向发展，就像后来大多数的大乘教派所发

《印度的宗教》

生的情形

佛教的吸引力，特别是对于上流阶层的吸引力，至少部分而言正可以由其对于礼仪端正的戒慎看重得到解释（托钵，袈裟）

沙门向来一般都是出身于高贵的俗人教养圈子——特别是来自城居的刹帝利贵族，情形类似我们的人文主义者

原始佛教是极为优势特权阶层的产物

佛教是世界上最大的布道宗教之一。大抵是由神秘主义宗教心的伟大达人所特有的、满溢着慈悲心的爱的无等差主义，并且几乎无论何处皆伴随神

秘的救赎拥有的心理形式，亦即，入神的寂静状态之特有的病态的快感，这使得他们大多数人偏离了神秘主义救赎追求的合理归结，而走上灵魂拯

救的道路。此外，佛陀本身以典型方式表现出来的游方论难，也发生了作用。这也是那个时代所有的救世论所共通的现象。其三，传道成效决定性

影响的是“职业僧侣”以共同体的形式出现。俸禄化，相互竞争

对于感情性的大众宗教意识，全世界也就只有两种典型的救世论可能：巫术或救世主

僧侣对支配阶层的依赖程度愈大，其“拒斥现世”的性格就愈低

大乘：以菩萨（Bodhisattva）救赎者的理念来取代缘觉（Pratyeka-Buddha）与阿罗汉（自我救赎）的理念

小乘学派则将其皈依者划分为声闻（Sravaka，平信徒）、缘觉（自我救赎者）与阿罗汉（得救赎者）等宗教身份，而菩萨则成为大乘宗派所独有

且共通的理念。其前提条件则在于救赎理论的内在转化

大乘的论师发展出“三身”（trayah kayah）论，亦即关于佛陀之超自然存在的教义。佛陀有三种身态，一为应身（nirmana kaya），亦即出现于地

上的“变化身”；二为报身（sambhoga kaya），类似“圣灵”、浸透万有的灵气身，以形成教团；三为法身（dharma kaya）

每一个世纪都有一个佛陀，所以整体而言有无尽数的佛陀。

菩萨是个已修成“正果”的圣者，在下一次的再生里将成为佛并达涅槃之境

积极的善（paramita，波罗密、彼岸）与恩宠（prasada，信仰、信乐）为菩萨的属性。佛陀是以模范型先知的姿态来拯救他们，而不是代罪（众

生之罪）的牺牲者。因为，不是罪，而是无常，方为恶

古代婆罗门的概念和吠檀多派的概念“maya”（宇宙幻相）成为大乘佛教的基础

菩萨，如同Krishna，一再地重新显现于地上，并且与“三身”论相对应，可以完全按照世界当时的伦理需求而以任何形态、任何职业的方式现身（

一切以实际需要而定）

神的绝对不灭性与超自然性，是借其极为非人格的属性Bhuta-tathata（“真如”）而臻于至境，同时也借着sunya（“空”）——以之为特殊神圣——与

bhava（“有”）的对置来完成

大乘佛教的至高神格“法身”自然是超越任何“言语”之外的，法身的关系本身也含带有理性上异端的属性

1.有余涅槃（sopadhi-sesa-nirvana），亦即解脱爱欲苦恼，然而尚未自轮回当中解脱出来，因为缺乏主智主义的灵知；2.无余涅槃

《印度的宗教》

(nirupadhisesa-nirvana)，此即自物依止 (upadhi-samnisrita，实体化，按：执著) 中解脱出来的涅槃，是一种借着完全的灵知而自轮回当中

解放出来的即身解脱 (vimukti) 的此世的至福状态

“大乘观点”：面对着有意识地与法身合一，亦即借此而与一切 (因慈悲的无等差主义之爱而被包摄的) 众生合一的、超时间性的价值，当下表现出

作为此种过程之绝对空无的智慧与感情。

“菩提心” (bodhicitta) 是潜藏于任何人心中的“知爱”的能力

大乘佛教是将一种密教的、本质上市婆罗门式的、知识分子的神秘思想，和粗野的巫术、偶像崇拜和圣徒崇拜或俗人公式性的祈祷礼拜结合起来

在佛教君主治下，僧侣教士阶层对于民众的支配力，几乎达到绝对的程度，政治问题上亦是如此。促成此种情况的，主要是由于掌握在僧院方丈 (

sayah) 手中的极为严格的 (外在) 纪律所致。

在缅甸，良家出身的在家青年都要被送到僧院里——就像我们这儿将女儿送往寄宿学校一样，做一段 (从一天到一个月) 的僧侣，并获得一个新的名

字：古代巫术苦行的“再生”被跳接为这种性纯粹仪式性的僧院避居活动

小乘佛教比起大乘要远为贬斥种姓义务 (Kasten-Dhama)。以此，涵藏于种姓制度里的，对 (传统主义意味的) “职业忠诚” (Berufstreue) 的一

切诱因，都消失殆尽

缅甸近代的集约劳动任然不得不靠引进下级种姓出身的印度人，这证明了种姓体制并未能靠本身的力量产生出近代的劳动形态

在整个中南半岛地区，随着佛教的传入而成为国教 (14世纪)，婆罗门主义与种姓皆被排除出去，结果，依种姓而分门别类训练出来的王室事业者

所固有的技艺传统也跟着大为衰退，并且，在佛教影响下所激发出来的工艺活动，实际上也未能产生出同样高价值的作品来，无论其成果有多么可

观。

大乘佛教在北印度——阿育王举行正统派结集的地方——弘扬开来，并且最终取得优势地位，而小乘则变成一个“南方的”分派，这很显然都有赖于伽腻

色伽王的权势

在大乘佛教至少因布教而部分征服的那些文化国度里，所面对的是种种王朝，要不是与非佛教的士大夫阶层牢牢地联系在一起 (中国与韩国)，就

是以一种非佛教的国家祭典紧密相连 (日本)，并且固守着这样的联结。因此，那儿的世俗权力一般而言，与其说是扮演着教会的“保卫者”的角色

，倒不如说是立于一种“宗教警察”的地位。因此之故，神权政治式的教权制化的可能性非常有限。佛教护教者指出，天界与地狱才是使人一心向善的唯一有效的奖惩手段，这主张很可能动摇皇帝圣听。除此，还有对于佛教文人也具有巫术力量的

信仰

最古老的学派——禅宗，在救赎追求的方式上，仍然带有强烈的小乘性格。古老的冥思 (禅定)，将意识“空无化”地追求，拒斥一切外在的崇拜手段

《印度的宗教》

，几乎全都是禅宗所特有的。长期以来，禅宗——正因为其与无为思想的亲和性——被视为最优越的，同时也是最大的中国佛教宗派

华严宗耽溺于超世间之庄严的幻想，法相宗则是以八个阶段的精神集中而达至竟境的菩萨之爱的无等差主义，慈悲的担纲者。

天台宗通过大乘系的《法华经》之翻译与注释，成为最受知识阶层欢迎的一个宗派，在本质上，不过是小乘的冥思与仪式和偶像崇拜的折中性混合

。律宗是仪式主义的一个宗派。

净土宗则是最能符合俗人需求的宗派：它所做的是赞美阿弥陀佛和观音主持下的西方极乐世界，或许观音之受到崇奉也是它的功劳。

儒教视佛教迷信

晚期中国佛教的僧侣制的性格本质上市决定于其愈来愈强的平民性格。现今，有地位且良家出身的人是不会加入寺院的

僧侣生活的重点有三：1.日常的礼拜，亦即经典的诵读，源自古代的布萨；2.独自或（更具特色的）一

特有的）；3.苦行的达人作为，这是大乘子古印度的巫术所行的民间苦行借用而来的。长老僧侣之晋升为菩萨继承者的高位，要被烧上香疤

在一群官吏的管理之下，有时真的具有重要性的中国佛教寺院，总非理性教育的培育所

在皇室的庇护下，佛教原先是作为一种士人阶层的贵族的救世论而传入日本。在日本，超越封建的荣誉观的一切动力与感情生活的升华。毫无疑问

地全属大乘佛教的功劳

大乘佛教亦保持着印度主智主义的救世论之冷静的平和化。换言之，此种救世论显然是将儒教有关“品行”与“礼节”的戒律——在日本，此种戒律又整

个被逆转成封建的态度——加以熔化成一种注重姿态之庄重与距离之礼貌性维持的君子理想

日本禅宗，包含三个各自独立的分派（曹洞禅、临济禅与黄檗禅），特别是以具有神秘意义的修行训练指标。相反的，真言宗所意指的是自外于

所有这些达人行径的一种“祈祷的——信仰的”宗教意识。禅宗拒斥一切圣典知识，并且将关键性要点放在精神的修炼和完全漠视外在世界的体验上，

特别是对自己肉体的漠视。对禅宗僧侣而言，此种训练意味着：借冥思性的与神合一而自世界解脱。俗人，特别是职业武士，则珍视此种训练为锻

炼和坚定一己之使命的手段。真宗拒斥一切的善业往生（Werkheiligkeit），而唯以虔敬地信仰阿弥陀佛为意义所在

儒教在日本贵族阶层里有许多信徒，然而，儒教却无法如同其在中国那样扮演起正当化皇朝的角色。因为，对儒教而言，中国的皇帝不但是俗世

的君王，同时也是（宗教上的）最高祭司长。在日本，儒教也不像在中国那样有个学院式地组织起来的阶层的支持：在中国，这是个通过科举制度

，更重要的是通过国家官职的俸禄化，而在政治上与经济上牢牢组织起来的、利害关系一致的阶层。在日本，儒教不过是个别圈子里的一种学术嗜

《印度的宗教》

好。另一方面，佛教在此亦欠缺它那种（和印度教诸宗派一样）见之于亚洲其他各处的、极为强大的支持，亦即作为巫术性救苦救难者的Charisma

导师。此种制度的发展，无疑是因为政治上的理由而受到日本政府——如同中国政府——的打压，一般而言，并未超出相对微弱的萌芽状态

尼泊尔地区，佛陀和湿婆及Vishnu被三位一体地结合在一起

“喇嘛”，意即“高人”、“圣者”，原先用来称呼僧院的院长（堪布），后来则是礼貌性地用来称呼所有被正式授予僧职的僧侣。

西藏的僧院院长手中掌握了唯一的、以理性方式组织起来的权力。因此，僧院院长的教育，同时是宗教的，也是世俗的

僧院长久以来即纯粹为俸禄所在之处，“僧侣”娶妻生子，因而成为一世袭的种姓。

撒加寺的喇嘛首先于12世纪时与成吉思汗的王朝建立起关系，并于13世纪成功地令蒙古皇帝——亦即中国的征服者——忽必烈改宗，且成为教会之世俗

的保护者（Cakravartirajan，转轮圣王）。再次地，为蒙古人建立文书体系的需求，亦即政治行政上的利害考量，显然是关键所在。除此，还有

另一层考量；为了驯服难以统治的亚洲内陆人民，为此目的，萨迦寺的喇嘛被赋予神权政治的权力。随着十四世纪蒙古支配在中国的瓦解，西藏喇

嘛的神权政治亦告衰微。汉民族所建立的明朝对于让唯一的一个僧院拥有全部的支配权一事颇有疑虑，而令许多Charisma的喇嘛彼此彻底反目成仇

。一个僧院间血腥敌对的时代就此揭开序幕，巫术性的大乘佛教的狂迷——忘我的（性力，Sakti）那一面又再次凸显于台面上，一直到新的先知，

亦为喇嘛教最高的圣者宗喀巴出现，开始进行大规模的教会改革运动为止。黄帽“黄教”的“德行派”（Dge-lugs-pa）。喇嘛教的化身教说的本质和

意义本身是单纯的。和所有原始佛教哲学极端对反的，此一教说的前提是：一位圣者的Charisma资质，于再生之际，会更为增强地转化到另一个同

样的担纲者身上。

有关佛陀本质的大乘理论：佛陀在其最后第二次的菩萨生涯之前的所有过去生涯，被认为是其神圣性不断上升而至最后（佛陀）生涯的前阶段罢了

。大乘佛教的救赎阶段说，在其中，神圣性的程度，一般而言，室友圣者在征得阿罗汉果之前还必须死几次的数目来决定。任何一个字生前享有苦

行者、咒术师、教师之声名与人望的喇嘛，在死后即再生为“活佛”，并且为人们所探寻，而且可以找到那样一个小孩来加以养育。（为了维护教团

之发展，以及高僧在圆寂前，便会预告下一代转生之方向。其弟子即就其所指定的地点寻出一年之内所生之儿童，经正式测验之后，推举为继承者

，此即Khubilgan(呼毕勒罕，藏语为Sprulsku，化身)，即“自在转生”或“再来人”之意，源自轮回受生育佛陀三身之信仰)不过，原初的圣者的每

一次继起的活佛转生，通常都会具有更高的神圣性威望。任何一位活佛也都因为巫术性Charisma而成

《印度的宗教》

为救苦救难者。

具有高度Charisma资质的僧院院长是伟大菩萨的化身，他在其前任化身担纲者死后的七七四十九天重新转生为一个小孩

阿庇斯圣牛（Bull of Apis）在古埃及——特别是孟斐斯（Memphis），被视为欧希里斯（Osiris）的化身。这种牡牛必须是黑色，前额有一三角形

的白斑，在右侧有一弦月形的白斑，舍下还有一肿瘤。发现这样的黑牡牛后，首先在朝东建筑的屋中养4个月，然后趁新月之日运到Heliopolis，

养40天再送到孟斐斯神殿，奉之为神。活到25岁时即杀掉，尸体经防腐后埋葬，然后再重新寻找新的黑牡牛，其间往往需要数年的岁月。

最高的两大化身，一是现今最大的喇嘛僧院，拉萨的布达拉宫的首长，亦即噶巴仁波切（Rgyal-ba-rim-po-che），另一个则是一般被称为札什伦

布寺（Bkra-sis lhun-po）的僧院之院长班禅仁波切（Pan-chen-rin-po-che），“札实喇嘛”（Bkra-sis-Lama，班禅喇嘛）。前者于16世纪喇嘛教

在蒙古重新建立之际被蒙古汗授予尊号，因而多半被称为“达赖喇嘛”。达赖喇嘛被视为莲华手菩萨（Padma-Pani）的化身，亦即佛陀本人的化身（

错，因视为观世音菩萨的化身），而班禅喇嘛则被视为阿弥陀佛的化身

理论上，纪律方面是掌握在达赖喇嘛手中的，而宗教生活的模范性指导方面，则多掌握于札什喇嘛手中；因为相应于阿弥陀佛的独特意义，札什喇

嘛成为热情的、神秘的信仰礼拜的对象。就政治而言，达赖喇嘛这方面的意义要重大得多，然而，预言指出，在达赖喇嘛的权力地位没落之后，扎

什喇嘛将会再兴喇嘛教

僧院的四个学部：1.神学部；2.医学部；3.礼仪学部（Tsing ko）；4.密学部（Tsu pa）（坦特罗派的苦行）

上级圣职者的最高地位，自呼毕尔汗起（经过呼图克图，最后为达赖和班禅喇嘛），不呢个通过圣职授任的方式，而只能经由再生才可获得

喇嘛教的万神殿，是大乘的万神殿的一种变文，加入了古印度民间的女性（性力，Sakti）神格。佛陀被安排了配偶女神

在印度，巫术记忆（特别是炼金术与为达恍惚忘我之目的的神经生理学）之有系统的理性化，属于理性的经验科学的前阶段

恒特罗巫术，就其原始性质而言，便是靠着共同享用所谓的“五摩字”（ma-kara。后代的术语为“圣轮”，puruabhisaka）所导致的狂迷忘我。所谓

“五摩字”，即madya（酒）、mamsa（肉）、matsya（鱼）maithuna（性交）、mudra（神圣手印）。狂迷的目标无疑便是为达巫术目的的恍惚的自

我神化。为神所附者，亦即Bhairaba或Vira，拥有巫术力量。他会和女性的创造力Sakti（性力）合而为一，Sakti后来既以Laksmi，Durga，Devi

，Kali，Syama等（女神）名称出现，借着一个喝酒吃肉的裸体女人（Bhairavi或Nayika）表现出来“右派”种姓被视为正统婆罗门，褪去了狂迷的性格，特别是血食供奉，而易之以稻谷

“左派”种姓保有其固有的祭司及其古老的狂迷之道

女性丰饶神崇拜，通常被称为性力派（Sakta）

《印度的宗教》

商羯罗 (sankara) : 所有其他的神的存在, 无非是梵天的现象形式, 而梵天本身虽然是世界的主宰, 但究竟不能被认为是世界的根本原因; 所谓

根本原因, 在印度教体系里不可避免地必然是非人格性的、不可测度的

Vishnu体现出印度本土的救世主信仰

柴坦尼雅(Chaitanya)之复兴大众的信爱信仰, 对救世主的内在感情关系, 就像献给爱人的性爱恋情那样

只要是真正的皈依, 一切皆可拿来作为手段。“猫儿派”理论: 母猫用嘴衔起小猫的不可避免的恩宠 (gratia irresistibilis), 相对于小猴紧抱

母猴之颈的合作的恩宠 (gratia cooperativa)

“带有利害关系” (Sakama) 的行为会牵动业, 反之, “不带利害关系”的行为则会引动信爱。

真正的信爱, 亦即神的爱, 最终是在完全摆脱不净的思维与冲动——尤其是愤怒、嫉妒与贪欲——中而得到确证。此种内在的纯净, 产生救赎确证。要

达到此一结果, 个人必须致力于追求持续性的救赎状态, 而不是急切地与神或救世主恍惚忘我地合而为一——这在知识阶层尤其如此

Sahajiya派, 在性狂迷之际, 将所有男性皆视为克里什那, 而所有女性皆为娜达 (Radha, 克里什那的爱人)

人类必须在此世的生活里创造出自己的救赎。入世

道教的无为, 印度教的“解脱” (解脱俗世的关系与关怀), 以及儒教“保持距离” (远离鬼神合对不实在问题的执著)

对西方人而言, 亚洲人的态度之最为非理性之处, 是在于其受到礼节与仪式之惯习的制约

亚洲之一般缺乏经济的理性主义和理性的生活方法论, 主要关键在于社会结构的大陆性格

亚洲文化地区本质上欠缺语言共同体

阿育王公元前2世纪, 佛教

笈多王朝, 公元320年, 标志着现代印度教的开始, 也是反对佛教的复古运动的开始

3、《印度的宗教》的笔记-第8页

“教派”一词指的是由宗教达人或具有特殊禀赋的宗教人士所组成的一种排他性团体, 成员必须通过资格审查, 并以个别身份加入印度教可说是个严格讲究血统主义的宗教, 仅凭双亲是否为印度教徒儿决定子女是否是教徒。他之所以具有“排他性”乃在于出资之外既无其他任何方法可进入此共同体, 或至少无法加入那些被视为具有完全宗教资格的团体中。印度教较并没有拥抱“全人类”的欲望

。

《印度的宗教》

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com