



# 印度宗教之探索

第一篇 印度教

Young Oon Kim 原作  
無意譯

## 第三章 創造的目的

### 第二節 巴克提

如拉瑪克利須那所說，印度宗教是一種直接經驗，而不是一套行為準則。經過漫長的時間，教中明確地描述了達成無價幸福及解脫諸種途徑。在佛教以前的時代，群眾及其婆羅門的領導者強調業力瑜伽——透過犧牲儀式及特定的作為而得解脫——的重要性。自九世紀開始，知那那瑜伽（經由知識而得解脫）及巴克提瑜伽（經由信仰而得解脫）為衆所心儀。知那那瑜伽的作者商羯羅有功於恢復吠陀哲學的權威，推翻印度的佛教，但他的瑜伽對一般大眾而言顯得太哲學化了；所以當拉瑪努耶在世之日，他的巴克提瑜伽——同樣地基於吠檀多，可是作了不同的詮釋——填補了一大需要，成了印度宗教生活中的一個主題。

巴克提意味着對神無限的愛及無限的虔誠。禮拜基於愛；禪定乃存於如河流一般穩定的，不中斷的禮拜之中。在禮拜時，一個人奉獻其一切所作所為於神，並對憶念神時極小的忽畧感到極

端的不安與悲哀。巴克提的起源見於印度最老的經典黎俱吠陀的古頌。其中有一首歌說到因陀羅神被虔誠的祈禱詞所感動，因為「他的渴望之獲滿足有如一位帶欲念的妻子得到她的丈夫。」（L.G. 11）禮拜意味着對神的渴望之心有所反應：「我所有的頌歌都讚美因陀羅；如同妻子擁抱丈夫，我的思想擁抱那賜予禮物的神因陀羅。為求神恩，他們守著博愛好施的因陀羅，如同妻子守着夫君，或處女守著英俊的愛人①。」（X, 43: 1）

若說巴克提原理的種子可以見於吠陀最古老的部分，其花則見於優婆尼沙曇，再後則見於印度中世紀的聖典薄迦梵吉達及薄迦梵普拉那。

中古的巴克提運動始於拉瑪努耶（死於一一三七）。他是偉須那瓦 Vishnuva 派（偉須努的崇拜者）的健將。在他當學徒的年輕時，他曾是商羯羅知那那瑜伽的門生，但是因為對聖典經文之一意義上的爭執，他離開他的老師而結交一位首陀羅階級虔誠的瑜伽行者。商羯羅所教誨的對象限於受教育的婆羅門階級而其信

仰乃以「絕對（即婆羅門）」為中心。拉瑪努耶捨棄商羯羅派而採行兩個革命的步驟：第一、他把眼光投向首陀羅（四個印度教種姓中最低的一個）階級以尋求宗教上的指導；第二、他把他的注意力集中於人格化的神偉須努而非非人格的婆羅門。兩者都可以擬之於聖。奧古斯丁（譯按：三五四—四三〇）之從新柏拉圖派之轉向於基督教。

拉瑪努耶在十六歲時結婚，這才能令現代讀者吃驚，但在亞熱帶的印度却是司空見慣的；那兒小孩成熟得快；通常孩子一達到青春期，父母就為他找合適的對象。可是拉瑪努耶的妻子不易相處，她尖嘴利舌，脾氣又壞，一如蘇格拉底的妻子尚西普 Xanthippe。特別令這位年輕丈夫喪氣的是她與他叔叔之妻的爭執。因為叔叔同時也是拉瑪努耶宗教的導師，這位青年常在對妻子的愛與對其師的尊敬間受折磨。為了脫離這種煩惱的環境，拉瑪努耶在十五年的婚姻波折之後離開妻子而出家為比丘。雖然他掙脫家庭的羈絆，却並未變成一個隱者。事實上不久就有很多徒弟圍繞著他，成了他精神上的子弟。在他以高齡逝世之前（據傳統的說法，他活了一百二十歲），他是七十四所寺廟的宗教導師，其中包括七百位苦行的瑜伽師，一萬二千和尚及三百位尼姑。

他的宗教哲學有四個方面可資注意：第一、他把對偉須努神之意志絕對服從 *Prapatti* 的重要性說得更詳密、更深刻。服從的意思是按神意行事，而非神所欲的一切盡行放棄。對偉須努之保護其信徒須有完全的信心<sup>②</sup>。第二、他比商羯羅高明的地方在於他無視於傳統的種姓階級的限制。商羯羅之所教導限於上層的婆羅門，並一再地說低層種姓之無知不足以瞭解吠陀經典。但是拉瑪努耶允許著那教徒、佛教徒、首陀羅，甚至「不可觸者」到他的廟裏。由此所有的人的價值都受到承認。因為他自身曾受教於一位首陀羅，他可以輕易地忽畧婆羅門在知識及身分上的裝模作樣。他可能也明智到足以體認佛教徒排斥種姓制度一事的道德意義。不幸的，拉瑪努耶樹立的楷模直到甘地時代——八百年後——方始普受效法。

第三、拉瑪努耶於偶像崇拜、群衆的儀式崇拜及寺廟建築均所支持倡導，雖然規模宏大而引人矚目的廟宇遠在商羯羅之前就已存在，而偶像崇拜可以追溯到印度谷文明的時代，商氏思辨的神秘主義却傾向於忽視外在的形式。他不重宗教儀式，不重神像與女神像，不重外表的象徵及為神的住宅而作的特別建築。與此相對的，拉瑪努耶詳細指導他的弟子如何建築廟宇，如何崇拜形像。這使得他普受一般民衆的歡迎——他們對高深的形上學的神學力不能及也沒有興趣。

第四、拉瑪努耶把存世之神偉須努的地位提昇到一切諸神之上。在這件事上，他是一位狂熱的宗派主義者，而且實際上他的心量十分狹窄。然而怪的是，正是這樣一個固守教條的排外主義贏得遠比心胸寬大的容忍為多的信徒。商羯羅提倡崇拜五神——偉須努、濕婆、沙克提、迦勒沙及婆羅摩，而又強調以婆羅摩為中心的重要性。對他來說，真正的禮拜必須把婆羅摩置於一個方形的廟的中心，次要的神與女神則分別置於廟的四角中的一角。可是拉瑪努耶完全而專意地信奉偉須努——如同希伯來先知以賴雅 *Elijah* 之信奉耶和華；然而他也像這位舊約中的人物一樣，引起高層人士的反對。他雖是一位普受歡迎的大師，當他與崇拜濕婆的皇帝窟洛同迦 *Kulotunga* 衝突時，終得被迫逃亡。

拉瑪努耶死後，巴克提派為代代相傳的教師所護持，他們的作品對印度宗教及哲學學者有極大的重要性。但我們的討論僅能止於主要的詮解者中的兩位：瓦拉巴 *Vallabha* 及拉瑪難達 *Rama-nanda*。

瓦拉巴（生於一四七九或一四八一）來自一個顯赫的婆羅門家庭。他的外祖父在印度衆多的皇家家族之一為僧。瓦拉巴之出生，正當他父母從貝拿勒斯逃亡的途中；因為謠傳該地即將為回教入侵者所攻擊劫掠。在嬰孩生於森林中之後，他們一家又遷回到故城。

瓦拉巴童年時敏銳的智慧使人人驚奇。他在約摸十歲時死了父親，失去任何受進一步教育的機會；由此他開始漫遊整個印度，有若干次行踪踏遍全國。他作為一個思想家的稟賦受到廣泛的

稱賞；不久皇宮舉辦的座談就請他去參加論辯。他定居於貝拿勒斯，結婚而生有二子；可是在不放棄一個已婚者及一家之主的責任的範圍內，他儘可能過一個僧人的生活。由於人們反對他的宗教見解，有一段時間他離開城市，住在靠近阿拉哈巴德 Allahabad 的恒河之岸，成了一個遊方乞士；他回到貝拿勒斯度過他生命中最後的一年（一五三三）。

如同拉瑪努耶之尊崇偉須努，他的繼承者瓦拉巴教人投拜於偉須努著名的化身之一的克利須那之前。「巴克提」一詞於是又有了因主（克利須那）純粹的恩寵而獲致的愛或情感的涵義；克利須那把巴克提的種子種在個人的心田裏，這種子因信仰者出世的行為，專注於宗教文獻及持誦克利須那的聖名而發芽、滋榮；即使是一個拖家帶眷的人也能因崇拜克利須那而漸行完全專注於對他的虔信之中；最後，當一個人經過精神訓練的七個步驟以後，他可以經驗到對克利須那如此（強烈的）「執愛」，竟致無以從之分離。

除了注意瓦拉巴對克利須那的愛及重複稱名之強調以外，我們應記住他對許多瑜伽行者所認為極關緊要的苦行生活之厭惡。印度教的批評家以裸體的瑜伽行者躺在鋪滿釘子的床上為普通印度教徒出世行為的範例，可是我們應該知道苦行者只是印度教徒的一種，而行之者往往不是悟道最深的人。

如與瓦拉巴同時的塞克教教主那那克 Nanak 所說：「宗教不能求之於百衲衣、瑜伽行者之拐杖，或塗灰滿身之中；

「宗教不能求之於耳朵穿孔，剃光頭，或號角吹弄之中；

「宗教不能求之於漫遊墳墓，或焚屍所，或坐禪之中；

「處污濁之世而獨守清白；汝唯如是乃能見宗教之道③。」

拉瑪難達（十五世紀中葉）是另一位宏揚巴克提派的印度教聖人。他生於阿拉哈巴德，在貝拿勒斯研究宗教，他因對傳統的偉須那瓦派有所不滿，乃進而建立一個以較之尤為虔誠的生活為基礎的偉須努崇拜的學派。他和其他的改革者一樣，無視於種性制度，公開地與非婆羅門共餐。在他最初收到的十二位弟子裏，

包括織布者、理髮師、補鞋匠、地方長官及農夫各一位；在他的著作裏也以革命的方式引進口語而不用梵文。在他殘存的一段文字裏，我們可以稍窺他改革與獻身的精神，也就是巴克提所啓發於瓦拉巴與拉瑪努耶的精神：「我習於塗染檀香及他種香水以禮拜婆羅門；但是上師（您）開示說，婆羅門乃在我自己心中。不論我何所往，我只見到受崇拜的水與石頭，可是您現身而遍滿其中。他們全都徒然地在吠陀中尋求您。我自身真正的上師啊，您掃除了我的一切失敗與幻相。您有福了！拉瑪難達融入於上師婆羅門之中；上師的話粉碎了百萬業障④。」

我人應留心一事實，即今日西方大抵對巴克提傳統不熟習；源於商羯羅的吠檀多派印度教——偏重於知識與哲學——流傳較廣。只有賀爾·克利須那 Hare Krishna 運動⑤，讓我們一瞥巴克提的梗概，而這還並不代表真正典型的印度傳統。但在印度，巴克提仍是群眾的庇身之所。

### 註釋

- ① 引用於馬壯達 A. K. Majumda, 「巴克提之復興 Bhakti Renaissance」, 一九六五年孟買 Bharatiya Vidya Bhavan 出版, 頁一。
- ② 馬壯達同書頁十八。
- ③ 引用於馬壯達同書頁廿八。
- ④ 馬壯達同書頁四十。
- ⑤ 參看第四章「未來的王國」, 第三節「克利須那意識」。

### 第三節 解脫

印度教教義於人立有四個基本的原則：本我 Atman 之永恆；本有的摩耶 Maya（幻、不覺）之運作；與至高存在合一的可能性（三摩地）；以及業力之教。本節且談頭兩個原則。在「優婆尼沙曇」一則父與子的故事裏對本我有一個古典的詮解；我們前曾就本我觀念以談人與造物神秘的合一，而這則故事乃涉及本我與生命之延續的關係。

這故事見於卡他·優婆尼沙曇 Katha Upanishad：「一位印度的國王有一次許諾放棄他所擁有的一切以作為對神的獻禮。在所

有的財產都給盡了以後，國王準備獻出他的老母牛；這當兒王子問說父王何時要把兒子也奉獻了，因為他覺得除非他自己也獻了神，父王就不會真正犧牲一切。這孩子的魯莽，使國王震怒；他宣稱要把兒子交給死神琰摩。

王子遭放逐到地府以後，發現琰摩不在家；於是他禁食三天三夜，直到琰摩歸來。琰摩爲了彌補不會親迎如此的一位貴賓之過失，許諾滿這孩子的三個願望。

王子首先所求乃使父王於其所爲不復愠怒並於其放逐死所一事不感焦灼。其次，他想知道何處可以享受完全快樂的永年？可是他體認到單是快樂還不夠，他問說人是否有一個不朽的靈魂存在於形體死亡之後？在這層意思上，王子所求乃是知識。因爲王子明白唯有自知產生至善。

琰摩爲了考驗這少年，給予他一切俗世的享受，獨不給他這種知識。王子說，金錢之有價值，唯當人活著的時候；他所求不在財富，乃在解決生命之謎的自身，琰摩深有感於他的卓見，於是解釋說：善是一事，樂又是另一事。只選樂事的人錯失了生命的目標。以貪欲之故，一心求俗世之滿足的人是傻子，這種人爲財富的幻相所惑，想道：「惟有此世存在，別無其他。」他生生世世都要受到死亡的左右。

琰摩接著告王子以阿特曼——能知之我——的真相：

「能知之我不生、不死；不從物生，亦不生物。無生、永恆、亙古常在。身體可殺而此我不可殺。若殺人者以爲殺了人，被殺者以爲被殺了；兩者都未作正解。真我不殺，復不被殺……

雖靜坐而遠行，雖偃臥而無不達……①」。

與印度教「我」的概念相關的另有兩個常用的名相：摩耶與木叉。若「我」獨爲有價值而真實，那末一切非我都是摩耶。摩耶有種種界說：幻相、假相、空相、夢。依這些界說則「我」之外別無存在，別無真實。可是摩耶還有一個不這麼極端的意義。根據一些印度教徒的說法，形相世界與「我」同其真實，只是沒有價值。對夢者而言，夢是真實的，但與醒時的狀態比較則無足輕重②。

人經由木叉而免除於摩耶。自由、解放、解脫、逃離、成就

、證、悟——這些全是木叉的相似詞。在大多數情形下，木叉指的是人長所期望的從生死輪迴中的解脫。不過在吠檀多哲學裏對解脫有不同的概念。商羯羅的看法接近佛教，他認爲解脫是自我與絕對合一而超越個別性。拉瑪努耶的吠檀多則強調調神的人格，信仰者凝念於（生）天的可能性③。

司馬特 Nriana Smart 教授以爲印度教這種關於解脫教理的區分實反映於其神話記述裏。商羯羅之教見於濕婆崇拜的文字中，其間經過拉達克利須南、偉偉卡南達及赫胥黎 Aldous Huxley（譯按：一八九四—一九六三，英國作家）種種的修正：濕婆「活潑生動地揉合相反與相對於其一身④」。因爲濕婆同時是創造者與破壞者，我人必得超越善惡、生死以與非人格的真實相融合。這是卡他·優婆尼沙曇的義涵，也是琰摩對王子的教導。可是拉瑪努耶派及以偉須努爲中心的巴克提傳統所強調的又自不同。司馬特寫道：「偉須努崇拜較少這種（非人格的）意味，乃是對『太極（絕對）』較溫和的呈現。舉例來說，薄伽梵吉達——印度傳統對偉須努之教最大的見證——對求庇託於神的關懷要大於在他之外求一泯除分別的超越境界。」以此之故，人與神同在的天乃有可能。同時當這樣一個濃烈的人格化的神學發展出來以後，對輪迴的強調自然要減少。因爲一個人接近「較溫和」的神如偉須努後，業力可因神恩而截斷，又由於持念他所選擇的神的名字，他可以克服摩耶之無常⑤。（未完）

### 註釋

- ① 卡他·優婆尼沙曇 I: 2: 18 - 21a (尼奇蘭難達譯)
- ② 奧根 T. W. Organ, 「印度教 Hinduism」頁二六〇以下，對上述兩種見解有詳細的討論。又可參看達斯古普塔 S. N. Dasgupta, 「印度教的神秘主義 Hindu Mysticism」, 一九五九年紐約 Frederick Ungar Pub. Co. 出版, 頁三三一—五七。
- ③ 司馬特 Nriana Smart, 「東方宗教對死亡的態度 Attitudes towards Death in Eastern Religions」, 載於湯恩比 A. Toynbee 編, 「人對死亡的關注 Man's Concern with Death」一九六八年紐約 McGraw-Hill 出版, 頁一〇一—一〇三。
- ④ 同書頁一〇三。
- ⑤ 同書頁一〇四—一〇五。