

This is an Open Access document downloaded from ORCA, Cardiff University's institutional repository: <https://orca.cardiff.ac.uk/id/eprint/109756/>

This is the author's version of a work that was submitted to / accepted for publication.

Citation for final published version:

Hegarty, James 2018. □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ Chinese translation of 'epics' of heaven and hell in Early South Asia. □□□□□□ - Folk Culture Forum (4) , pp. 88-92. 10.16814/j.cnki.1008-7214.2018.04.012

Publishers page: <https://doi.org/10.16814/j.cnki.1008-7214.2018.04....>

Please note:

Changes made as a result of publishing processes such as copy-editing, formatting and page numbers may not be reflected in this version. For the definitive version of this publication, please refer to the published source. You are advised to consult the publisher's version if you wish to cite this paper.

This version is being made available in accordance with publisher policies. See <http://orca.cf.ac.uk/policies.html> for usage policies. Copyright and moral rights for publications made available in ORCA are retained by the copyright holders.



史诗化叙事：南亚宗教文献中的天堂和地狱

主讲人：James M. Hegarty

译者：陈婷婷

在印度教中，“来世”是个问题，而不是解决问题的方法。“来世”这个观念使得天堂和地狱成为了人类历史上一个普遍的关于生存的假设，即死亡和再生的往复循环。在佛教、耆那教和后吠陀婆罗门教中，地狱是令人不快的、痛苦的死后归宿，而天堂虽然没有地狱那么令人痛苦，但也至少不那么令人向往。

在后吠陀时代的印度，人们认为通向天堂和地狱之路取决于人的所作所为。每个人都受制于“业报”（在三种文化传统中，都考虑了人的个性本质和业报）。在印度教、佛教和耆那教的观点中，觉悟本质上也是具有业报特性的，即好的业报能使让人更有可能处于通向觉悟的条件之中。对很多古代印度人来说，觉悟位列于“必做事项”之中，但是并不排在前列（或许过了好几辈子之后，觉悟仍然在必做事项之中）。梅尔福德·斯皮诺（Melford Spiro）有一个著名观点，即认为侧重于俗世的佛教和侧重于觉悟的佛教存在不同，侧重于俗世他称为“业报的（karmmatic）”，侧重于觉悟他称为“涅槃的（nibbanic）”。他这种观点大体上对整个印度宗教都适用。

虽然天堂和地狱的观念以及对觉悟的渴望这两者之间密不可分，但对大多数相信业报的印度教信徒来说，一个充满福佑的世界和一个充满了永世不息的磨难的世界还是有很大不同的。在早期印度教的书面和口头文学作品中，随处可见对有美德之人荣升天堂后所享福祉的诱人描述，和邪恶之人堕入地后所受惩罚的可怖渲染。但令人惊讶的是，居然没有相关论文就南亚天堂和地狱的文化史进行讨论。与此相反，关于南亚宇宙观的文章却为数不少。在欧洲，关于闪语宗教中的天堂和地狱，倒是有不少论文加以了讨论（比如麦克丹尼尔(McDannell)和朗(Lang)的论文《天堂：一段历史》(*Heaven: A History*)和阿尔蒙德(Almond)的论文《启蒙时期英格兰的天堂和地狱观》(*Heaven and Hell in Enlightenment England*)）。在印度语研究界，在天堂和地狱观这一话题上，只有关于某一宗教的零星学术论文，比如布拉维格（Braarvig）和雅各布森（Jacobsen）的论文和契尔菲耳（Willibald Kirfel）的杰出贡献。这或许是因为过去两个世纪以来，在欧美学者心目中，“觉悟”一直被认为是东方宗教思想中的至善之境和独特贡献。即使在早期欧洲东方学界曾有过这样一种充满矛盾的思想倾向，即将南亚的宿命论和怪诞思想归咎于热带特有的繁盛面貌，正如杰出的德国东方学家赫曼·奥登伯格（Herman Oldenberg）所论述的那样。

业报和轮回（samsara）观念的来源已不清晰可考，在学界也备受争论。最近，古典印度学研究学者布朗贺斯特（Johannes Bronkhorst）指出，吠陀文集的作者和其婆罗门守卫者并不是一开始就知晓关于重生的信仰以及个人品德对于重生结果的决定作用。他指出，上述观念源于印度西北部地区摩揭陀的宗教和哲学文化。而摩揭陀地区正是佛教和耆那教以及其他一些推崇禁欲的传统的发源之处。这些传统与婆罗门的提倡牺牲的思想体系相左，也不接受吠陀的权威（婆罗门解经者本身就对吠陀有多种解读）。布朗贺斯特认为在吠陀文献中，轮回是在后来的注释性材料中才被人知晓的，他这种观点无疑是正确的。在最著名的吠陀文本《奥义书》里，轮回这个概念也经历了特定的发展。奥义书在哲学上比较激进，在思想上倾向于禁欲主义。*Locus classicus*¹是《广林奥义书》第六书的第一章，其中详细描述了两条道路，一条可与婆罗门最终相会，一条通向往复重生。尚未展开讨论的一点是往复重生的观念所开启的叙述前景在何种程度上被三种传统加以利用。今天，我只能为大家提供一些这类叙述的掠影，作为我最近才开始的大规

¹ 【译者注】Locus classicus 是拉丁语，意为“常受人引用的文句（章节）”。

模研究的“预告片”。

吠陀里的天堂和地狱

南亚早期所有的宗教史都发端于吠陀。不论吠陀是不是对权威的试金石，作为合法的权威和解释性的资源，吠陀无疑具有广阔的影响。在这个意义上，天堂和地狱没有什么差别。在大约形成于公元前 12 世纪的《梨俱吠陀》中，因陀罗（indra）创造了天界和地界。他将天地抻开，在中间撑住两者，使它们分开，就像是天地中间的车轴一样。神们居住在天上，或者说最高天堂。在《黑夜柔吠陀》中，神们居住之地被描述为“第三重世界”（《黑夜柔吠陀》是《夜柔吠陀》最早的修订版，而《夜柔吠陀》是吠陀文献中最早的关于礼拜仪式的文本，同时也可能只比《梨俱吠陀》晚出现那么一点儿）。存在“三重世界”的观点在吠陀文学及其他文学中都很普遍。宇宙还有德行的维度，这种观点出现在《梨俱吠陀》的第 1 书第 50 章的第 6 节中，书中将太阳描绘成伐楼那（吠陀中天神和海神）的眼睛：

你啊，伐楼那，用你善良的眼睛，
盯住那些劳碌的人，也盯住所有的人。

《梨俱吠陀》第 7 书第 49 章的第 3 节中已经明确说明了这种来自太阳的注视可以评判好坏：

伐楼那神就在我们中间，
他能看出人类的对和错。

同时我要补充一点，在吠陀中，对人类做出评判的不总是伐楼那，我们这里只是以伐楼那为例子。如果伐楼那对人评判的最后结果是好的，那这个人来生所有的愿望都会得到满足，并且和众神一起居于流着蜜和酒的河中，享受永恒的幸福。吠陀研究家亚瑟·麦克丹尼尔（Arthur Macdonell）将其描述为“充满了物质愉悦的荣光世界”。对这种场景的描摹主要在《梨俱吠陀》的第 9 书和第 10 书中，《阿闍婆吠陀》和其他地方也有描述，如果想进一步了解详细信息，请参看麦克丹尼尔撰写的《吠陀神话》（*Vedic Mythology*）第 167 至 168 页。然而，对于负面评判会给人带来什么结果，吠陀文献中的描述往往比较模糊，至少在较早的资料，比如《梨俱吠陀》里是如此。在最早的吠陀材料中，我们无法找到关于地狱所处位置和特性的含糊描述。但是能找到提及地下世界的零星几笔。例如，在《梨俱吠陀》第 7 书的第 104 首赞美诗中，巫师就被诅咒埋于三层地下。这与《梨俱吠陀》第 10 书第 87 章描述的邪恶者的命运或许有所不同，第 10 书第 87 章写道，邪恶者会被恶魔撕成碎片。这种关于地下世界的观念被其他吠陀文献继承并发扬，比如《阿闍婆吠陀》和《奥义书》。特别是在《阿闍婆吠陀》中，写到地下有一间房子，是魔鬼和妖精的居所，即奈落（*nāraka loka*），与天界（*svarga-loka*）形成对比。天界由第一个凡人阎摩（Yama）掌管。《夜柔吠陀》的成书年代大致可追溯到公元前 6 到 8 世纪，《百道梵书》是对《夜柔吠陀》的评注，其中介绍了轮回的观念，并且将《奥义书》作为附录收入其中，成为早期婆罗门思想中关于轮回理论的典型，正如我刚才所介绍的。

随着轮回思想被进一步阐释，与其相关的个人所作所为所导致的结果可以延续好几世的这种观点也逐渐占据主要地位，天堂和地狱的范围大大扩展了。人们认为某些行为能使人或动物的轮回降格，比如我觉得最有意思的是如果偷酸奶，下辈子就会变成火烈

鸟。至少《摩奴法典》这本印度教法律手册上是这么写的。同时人们也认为一些行为可以让人上天堂或下地狱。时至《往世书》，关于印度教宇宙观的记述已经蔚为大观，比如在《伐由往世书》第 101 书第 144 章第 92 节描述了 28 层地狱，《薄伽往世书》描述了 6 层天堂。阎摩就有一个名为质咄罗笈多（Citragupta）的助手，是护送亡灵的使者。

佛教中的天堂和地狱

对佛教徒来说，至少基于最早的《论藏》中的系统性哲学，天堂和地狱是欲界的一部分。在欲界之上是色界和无色界。只有在欲界才有必要讨论处所，也就是在这里我们可以找到很多类型的天堂和地狱。佛教对宇宙的理解采用了三分法，用这种方法与传统相适应，来帮助人们达到短期或长期的觉悟，因为只有通过禅思的方法才能达到更高境界。从这个意义上讲，婆罗门的宇宙已经本土化、本地化了。佛教传统中有平行的天堂和地狱，促使人思考佛教思想中教义的和存在方面的问题。印度佛教早期派别中较为突出的一支是“说出世部”。《大事》作为说出世部的律令的前文，为我们提供了著名的目连和尚造访好几层地狱的描述。目连造访了 18 层地狱，详细描述了不同的惩罚，包括火烧、在身上打烙印、剥皮、用鸟嘴啄、用刀切，放毒雾，等等。侧重德行的生命之旅和作为超自然存在的佛，成为了地狱这个观念存在的语境：

已经觉悟透彻的目连看着此世和此世之外，看着来来去去的众生，看着来来去去的凡尘。预言家目连反思并且已经参透人类所作所为的特定功能，这些所为和人的本质相关，也决定了人死后哪里是归宿。高贵的乔达摩，这位对所有事物都有洞见的预言家，按他的理解来给 8 层地狱命名……要想穿过地狱难又难，因为已经种下了可怕结果的种子。八层地狱每层都另有 16 层……因此种子分成两类，一类好，一类坏。要避免坏种子，人们就应该行善积德。（英语原文由 John J. Jones 翻译）

我们在《大事》这部书中能找到各种行为所导致的伦理道德方面的结果，虽然这种结果根植于这样一种语境，即佛能看到事物本来的面貌，但是这种结果也源于对一种守德行善的生活方式的需要，因为这是通向更高修行境界的前提。在《大事》对地狱的描写中，我们找不到对于觉悟的特殊强调。然而，对于罪恶所导致的可怕结果和罪人所受的折磨显然导致了两种效果，即业报（karmmatic）的效果和涅槃的效果（nibbannic）：从较低的层面看，这只是一个道德说教故事，然而从较高的层面看，它强调了万事万物，不论好坏，皆要经历生死轮回。值得注意的是，这正是《大事》这本书围绕佛祖的生活和宇宙的性质范围，开始跌宕起伏的叙事的地方。厌世显然是婆罗门史料中的一种观点，这种观点在轮回的语境中被提升到了新的高度。我们也能发现地狱和天堂被另作他用。此处我将仅举一例来说明天堂和地狱另外的用处。

来自梵语《摩柯婆罗多》的个案研究

在杰出的梵语史诗《摩柯婆罗多》的第 2 卷中，我们能找到对印度教天堂的最持久而意义深远的构建。Sabhā 这个词可指皇家法庭或者议会大厅。它也可以指赌博大厅，也可以指好的团体或作为抽象概念存在的团体。政治管理和社会秩序对《摩柯婆罗多》和其中政治地理、宇宙地理的描绘尤其重要。

《摩柯婆罗多》第 2 卷以修建新的潘达瓦集会开篇。王子阿周那（Arjuna）在毁灭甘味林时，搭救了一名叫做摩耶（Maya）的阿修罗。甘味林的毁灭指的是在《摩柯婆罗多》第 1 卷结尾，火神阿耆尼（Agni）授意阿周那和黑天（Kṛṣṇa）实施的一场毁灭。摩耶为了感谢阿周那，给了他一个好处。阿周那要求把好处给他的朋友、神的化身黑天。

黑天立即要求摩耶为坚战王建立一个新的皇家大会堂。黑天向摩耶请求道：

“在这世界上建立一个大会堂吧，能与法王相称！建一个大会堂，一旦它建成，将会成为人间无与伦比之物，将会被人类视为奇迹。建一个会堂，一旦它由你建成，诸神、魔鬼的和人类的设计都能看到。”

这个请求非常狡猾。摩耶要建造的不仅是一个证明坚战王之伟大的皇家大会堂，还是一个反映了诸神、魔鬼的和人类的设计的建筑。梵文词 *abhiprāya* 指的是已经固定的、命注定的东西，但也包含有主观因素和创新之处，它不仅体现了摩耶的大会堂的功能，同时我认为它还将 *Sabhāparva* 的各个方面作为一个整体呈现出来。实际上我的观点是 *Sabhāparva* 向观众呈现设计本身。摩耶信守了自己的承诺，并且转眼间就用魔法建立了无法超越和媲美的大会堂。

在这个新建立的大会堂上，著名的仙人那罗陀（*Narada*）出现了。在对政治和道德发表了演说之后，坚战王向他问道：

您总是上下求索，静静地观察，敏捷地思考，求索观察那被梵天创造的大千世界。您可曾见过如此这般的会堂，抑或比这会堂还要好的地方？我向你问的，就告诉我吧！

那罗陀说，他以前在人间从未见过可与战坚王的大会堂相媲美的会堂，但是描述了神们在天界的会堂是什么样的。他描述了四方神和众神之祖父的大会堂。这段描述从因陀罗的会堂开始。因陀罗的会堂被描述为一个包罗了各种生灵和人格化活动的处所。在其中我们不仅能看到因陀罗的配偶，舍脂和吉祥天女，还能看到圣人。然后将目光转向南部的阎摩的会堂。在这里，我们能看到人类的先人，特别是过去的英明君主和英雄。那罗陀还告诉我们，阎摩的会堂是各种禁欲者实践不同生活方式的地方。在西方，是伐楼那的会堂。这是阿提致女神后裔的居所。在北方，是印度财神俱毗罗的会堂，这个会堂像喜马拉雅山巅一样。这里是乾闥婆、飞天女神和夜叉的居所。这里同时也是湿婆神的家，他与怪兽形状的同伴们一起居住。

在发表了关于四大天王的会堂的演说后，因陀罗进而对最后一个会堂，也就是四面佛的会堂进行了描述。他被太阳带到这个会堂上。在这里我们能看到更杰出的圣人，也看到了很多抽象概念的人格化体现，比如大气，科学，元素和感观的人格化体现。四面佛的会堂也是各种人格化了的重要文本的据说，比如说人格化了的吠陀。

因陀罗现在对所有神明的会堂都描述完了，反过头来强调坚战王的会堂是人世间最好的。我们应该看到，如果我们回头反观文本的话，神的会堂和人间会堂的联系是得到了加强的。坚战王得到的回答是以很肯定的语气陈述的：

你有能力征服人间！你的兄弟听命于你！
献上最好的祭品，就是王祭。

坚战王必须把他的会堂作为人类王国的中心。*Sabhāparva* 展现了仙界和人间丰富多变的、理想化的图景。因此这个文本是密意，反映了比较保守的观点，尤其是因为从公元前三世纪到公元元年后最初几个世纪以来，一些崇尚佛教教义的强大君王使得这一观点得到了加强。这个文本同时也是基于对空间的奇想，即对四个主要方向的奇想。因此，从本质上讲，这个文本是道场（*mandala*）。在梵文的政治手册中对于皇都的描述，

比如《实利论》这样的作品，展现了这样的例子：

他应该把圣坛和寺庙建在城市的中心。城市的大门应该由梵天、因陀罗、阎摩和斯那鉢底这四个神把守。城市之外，在离护城河一百码之外，应该建立圣殿，小树林和水利工程，把四方神明安放在各自的角落。

由此我们可以看出，因陀罗关于会堂的观点带有政治色彩。关于神圣集会的描述提供了可以作为政治蓝图的宇宙观。因陀罗就发表的演说发生在坚战王在向婆罗门赠送了丰厚的礼物后，也发生在坚战王聆听了关于治国之道的演讲之后。恰恰是在这样一个时刻，因陀罗发表了他关于神圣集会的详尽的看法。所以，如此看来，天堂和地狱在早期印度叙事文献中，似乎兼具道德教义和政治含义。

结论

今天，我的目的就是让大家认识到，我们需要对印度叙事文学中的天堂和地狱给予更多的研究。这样的诉求需要我们考虑从吠陀时期到公元 12 世纪这段时间中，南亚历史语境中的伦理道德、政治和经济因素。在过去几个月中，我为着这个目的对一些材料进行了梳理和翻译，我想说的是，这个过程本身就是一次穿越了多重地域和天堂的旅程，虽然没有因陀罗和罗摩衍那来引导我。