

中華佛學學報第 19 期 (pp.179-207) : (民國 95 年),
臺北: 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 19, (2006)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

當佛教遇見耆那教 ——初期佛教聖典中的宗教競爭與詮釋效應

呂凱文
南華大學宗教學研究所副教授

提要

與佛教同屬於新興宗教思潮的沙門陣營的耆那教，不僅是佛教初興當時的主要競爭對手之一，同樣也為佛教傳統建構中的宗教制度發展等帶來刺激與滋養。雖然彼此教義有差異，但是由於雙方實際興起與發展的時代重疊，宗教術語亦甚為接近，在宗教文化共構處甚多的情形下，學界戲稱兩者為「姊妹教」。礙於彼此宗教競爭，佛教看待耆那教的態度與耆那教理解自身宗教傳統的心態不同，從而「佛教聖典中的耆那教」與「耆那教聖典中的耆那教」之間的兩種形象存有差異。若是如此，初期佛教聖典所見的宗教競爭暨隨之引發的詮釋效應等諸問題，值得注意。

本文擬就前述問題進行論述，隨後透過巴利與漢譯初期佛教聖典的記載，首先指出同處印度沙門思潮中的佛耆兩教彼此的關係。其次，就初期佛教聖典的幾個宗教競爭案例，解讀隱於佛教聖典中伴隨宗教競爭關係而來的詮釋效應之問題。最後，則是本文提出的反省與結論。

關鍵詞：1. 詮釋學 2. 詮釋效應 3. 宗教競爭 4. 初期佛教 5. 耆那教

【目次】

一、問題提出

(一) 從印度學背景看佛教

(二) 佛耆兩教互動

(三) 神聖媒體的詮釋效應

二、沙門思潮中的佛耆兩教

(一) 耆那教祖與佛陀

(二) 佛耆兩教的歷史事件牽引

三、佛耆兩教的宗教競爭與詮釋效應

(一) 佛教向耆那教徒宣教

(二) 耆那教向佛教徒宣教

(三) 宗教競爭的內容

四、反省與結論

一、問題提出

(一) 從印度學背景看佛教

佛教崛起於西元前二千五百年前印度恆河流域的沙門思潮，成為那個時代新興宗教傑出的後起之秀，傳播過程必然與其他宗教相遭逢。這些與佛教往來論辯互動的其他宗教思想裡，佛教聖典大致分為兩大陣營，一是印度宗教傳統主流的婆羅門教，一是強烈批判婆羅門教之宗教合法性的新興沙門集團。佛教於與這些他者宗教相遭逢的歷程裡，不僅獲得反思與創覺地建構自身思想與教學傳統的機會，從而也形成佛教教團的組織與倫理。若是如此，佛教初興當時如何與其他宗教之間的往來互動，如何以對方為借鏡來建構佛教自身宗教的傳統，這些問題值得留意。

此中，佛教被視為是當時沙門思潮中的一股新興宗教運動，他與沙門集團的其他教派雖然同樣批判婆羅門教，但是彼此也存在某種程度觀摩借鏡、互為批判甚至是宣教競爭的關係。這種關係對於佛教自身宗教傳統在思想與教團組織的形成上多多少少起著刺激，當我們探討佛教如何在當時印度宗教環境逐漸建構佛教自身的宗教傳統之問題，自然不能輕易忽視沙門思潮對於佛教帶來的影響。^[1]

初期佛教聖典記載的「六師」即是當時沙門集團的重要思想家代表，他們與佛教思想存在著差異，因而也被佛教聖典稱為「外道」。六師包括「富蘭那迦葉（Purana-Kassapa）、未迦梨俱賒梨子（Makkhali-Gosala）、散惹耶毘羅坻子（Sabjaya Belatthi-putta）、阿闍多翅舍婆羅（Ajita-kesa-Kambala）、迦尼陀迦旃延（Pakudhakaccayana）、尼乾陀若提子（Nigantha Nataputta）」，這些皆是佛陀時代具有獨立思考能力的著名哲學家，與釋迦牟尼同樣被各自崇敬與追隨的弟子尊稱為「世尊」。^[2]

然而印度歷經二千五百年來的「宗教競爭」或「宗教融合」的過程，與種姓制度共構甚深的婆羅門教仍是當今印度教主流，

p. 182

但是當時包括佛教在內的沙門思潮卻未必這般幸運。六師中流傳至今日印度而仍有明顯教團活動者當屬尼乾陀若提子一系^[3]，演化為現今的耆那教（Jainism）^[4]；至於佛教雖然蓬勃發展於異文化國度，卻一度徹底毀滅於印度本土，或改頭換面以變式的印度教思想型態，封存於印度人民的神話想像裡。^[5]儘管如此，佛耆兩教退居印度宗教舞台的邊緣，

p. 183

但是他們仍不失為佼佼者，對於印度思想帶來不可磨滅的卓越貢獻。

從現今發展地域與思想演化的大角度觀之，當時沙門思潮碩果僅存的兩種宗教不同處在於，耆那教後來的發展僅限於印度地域，因而它可視為是印度本土宗教，佛教則融入更多異國文化的思想元素而被轉型為具有國際視野的世界宗教性格；然而兩者相同處在於，同樣無法擺脫主導印度文明的印度教化介入與邊緣化的影響^[6]，往往也被治印度哲學思想的當代學者視為是「非正統解釋」，或者更明白說即是「異端解釋」。^[7]

p. 184

（二）佛耆兩教互動

特就佛耆兩教而言。雙方實際興起與發展的時代重疊，彼此宣教範圍也相近，不僅佛耆兩教教祖同樣出身為刹帝利種姓（王族），彼此帶領的教團亦在相同的社會基礎與環境成長與茁壯。甚至佛耆兩教教理相似且宗教術語相同^[8]，教

祖的生涯與傳記類似，共通的神話也不少。以宗教術語為例，佛教與耆那教皆稱呼自己的宗教聖典為「阿含」[9]，也同樣以佛陀（覺悟者）、耆那（勝者）、大雄（偉大的英雄）、如來、阿羅漢、世尊等詞作為各自宗教究竟解脫之聖者的稱謂。兩教創教之初同樣使用地方俗語宣教——後來的原始佛教聖典結集與整理為巴利語，耆那教聖典最初是以安達摩伽陀語（Ardha-Magadhi）集結而成，後來梵語反而成為佛耆兩教聖典的重要媒介，兩教聖典語言皆由地方俗語發展至梵語。再者教團組織也相當類似，兩者皆以出家修行僧為中心，在家信眾則是歸依與護持出家僧眾。

從這些地方再深入教義實踐與教團型態細細對比，彼此宗教文化共構甚多，

p. 185

學界戲稱兩者為「姊妹教」並非沒有原因。[10]佛耆兩教在許多面向具有顯著的共通性，甚至西方學界在印度學研究的初期，將耆那教誤解為佛教的一個支派。[11]這種誤解除了顯示佛耆兩教具有高度類似性，也意味著從事佛教研究的同時，對於耆那教有瞭解的必要。透過佛教對耆那教的詮釋，就能觀看耆那教如何被佛教理解；反之亦然，透過耆那教對佛教的詮釋，就能觀看佛教如何在耆那教中被理解。這種雙向或多向理解的態度，對於嘗試理解的對象，將起著多角度的解讀視域。[12]

問題在於：初期佛教聖典所見佛耆兩教僧信二眾的往來論戰案例不少，雖然往往是耆那教主動挑釁而佛教被動迎戰，

p. 186

但是因為敘事情節與資料鋪排皆是佛教文獻單向的主導，唇槍舌戰幾個回合後的勝利也永遠是佛教這一方。這種觀點或可允許為佛教聖典編輯者的主觀理想期待，但是在缺乏耆那教聖典論據的對比下，要視佛教聖典所載內容為客觀歷史真實，就不免淪為濃厚護教之嫌疑。若能暫時擺脫佛教聖典內部的單向思維與封閉性的護教觀點，轉而提昇至較高的印度學背景從宗教際既存的互動與競爭關係，重新省察佛教聖典所載的佛耆兩教辯論背後潛藏的意義，或可提供另類思考前述問題的空間。如此一來，初期佛教聖典竟究如何描述這些相同時空和社會背景的耆那教徒，進而在兩者的往來關係中呈現何種宣教的詮釋學策略，這個耐人尋味的問題值得在佛耆兩教教理同異與虔誠宗教信仰的範圍外略作思索。

（三）神聖媒體的詮釋效應

思索前述問題，也宜深入瞭解：佛教聖典作為一種神聖媒體必然有其因應各種處境問題的詮釋效應。佛陀長年宣教，佛弟子也以集體運作的分工合作方式，將佛陀的教導輾轉口傳教授，更透過傳承與編輯，後世終於以書寫文字型態凝聚而成為今日佛教聖典。就「身、語、意」的連繫關係而言，「意」是隱而未現的主導與先趨，透過「語」與「身」才能解讀端倪；「語」是一經表達即消逝無形，透過「身」（書寫、記錄）才能落定確鑿為歷史中可見的遺跡。現今

以書寫型態呈現的佛教聖典，不僅承載佛語的口傳教學傳統與其內蘊之佛意，它亦是普遍意義下可見的佛陀教導之「載體」，更成為佛教宣教傳播最重要的「神聖媒體」（*holy media*）。

佛教聖典作為一種神聖媒體，主要功能除承載與傳播佛教教學傳統外，也反應佛教初興以至於聖典集成以來的「歷史情境」，從而它也需要一套解釋系統或模式對於歷史情境所引發的種種問題提出解釋。歷史情境固然與過去的經驗事實相指涉，但是佛教對應的解釋模式則與「經典編輯者的詮釋性」相指涉，這個部份旨在對於佛教宣教歷史遭逢的所有問題，尋求佛教向度下的合理化的解釋。然而必須提醒的是：事實上，過去並非如實地再現，過去往往是基於現狀的需要而被重新建構地保留下來。[13]佛教聖典所記載的過去，與佛教聖典集結那時的現狀所需求的解釋模式相關，

p. 187

它反應當時現狀的需求，而以當時集體佛教傳統能接受的方式被重新建構與保留，從而也表達當時佛教內部主流觀點的詮釋向度。我們必須對這點多多瞭解。

礙於篇幅與筆者的學力，這篇短文當然無法全面回答前述問題以及對比佛耆兩教聖典詳細內容。在前述思考下，本文隨後透過南北傳初期佛教聖典的記載，首先指出同處印度沙門思潮中的佛耆兩教彼此的關係。其次，就初期佛教聖典的幾個宗教競爭案例，解讀隱於佛教聖典中伴隨宗教競爭關係而來的詮釋效應等問題。最後，則是本文的反省與結論。

二、沙門思潮中的佛耆兩教

（一）耆那教祖與佛陀

耆那教作為古代印度沙門思潮的宗教，當然有實際的創教者與追隨者所形成的出家僧團，若再加上護持與信受耆那教的在家眾，就構成耆那教的教團。初期佛教聖典稱呼當時耆那教實質的宗教導師為「尼捷陀若提子」（*Nigantha Nataputta*），也因而簡稱追隨他的出家沙門為「尼捷子」[14]，至於僧團外部則是許多信受尼捷陀若提子教化的在家信眾，他們同樣活躍於佛陀住世的時代，與佛陀暨佛教徒存在著互動。[15]

p. 188

以思想史觀之，耆那教（*Jainism*）最初產生於婆羅門教相對立的「沙門」思潮中。相傳此教有「二十四祖」，但除第二十三祖「巴濕伐那陀」（*Parvvanatha*）和第二十四祖「筏馱摩那」（*Vardhamana*）外，其餘均為傳說中之人物。一般認為耆那教的創始人實際為筏馱摩那，此人即沙門思潮中著名

「六師」之一的尼捷陀若提子（Nigantha Nataputta）。巴利語 Nigantha 是由 Ni（離開）與 Gantha（繫縛）兩字組成，意味著「已經解脫繫縛者」，至於巴利語 Nataputta 是由 Nata（若多族）與 putta（男子）兩字組成。「尼捷陀若提子」這個稱呼與成佛後的希達多太子被稱為「釋迦族的聖者」（釋迦牟尼）頗為類似，它與宗教稱謂和種族出身有關，意即「若多族的解脫者」。[\[16\]](#)

事實上「尼捷」（Nigantha）也是古印度既已存在的一個宗派的名稱，他加入此派並改良其學說後而成立耆那教。耆那（Jaina）意即是「勝者」或「修行圓滿者」。耆那教教徒自稱己派的教導為「勝者之教」。[\[17\]](#)凡是能夠完成宗教修行的人，即是戰勝一切煩惱敵的勝者。佛教也同樣稱戰勝煩惱的人為勝者（耆那），佛教聖典也經常稱呼佛陀為勝者。其實「筏馱摩那」（Vardhamana）才是尼捷陀若提子的本名，巴利語 Vardhamana 意即「光榮者」。

p. 189

[\[18\]](#)但是耆那教徒認為這位教祖成就的覺悟相當偉大，因而習慣尊稱他為「大雄」（Mahavira），意即「偉大的英雄」。佛教聖典也使用過「大雄」這個詞形容過佛陀，這似乎是當時各個宗教對於偉大宗教家的一般稱呼，後世這個詞則往往專指耆那教的教祖。

相傳大雄為公元前六至五世紀人，生於印度吠舍離的一個刹帝利種姓的家庭。三十歲時出家修行，四十二歲成道開始傳教，主要古印度的摩伽陀國、拘薩羅國等地宣講教義和發展教團，七十二歲時去世。印度耆那教白衣派重要經典《劫波經》（Kalpa Sutra），提到大雄那個時代印度各國的名稱，也提到耆那教二十四代教祖的生平和歷代傳承，並記載僧人在雨季安居節期間應遵守的規定。該經對於耆那教祖大雄生平介紹的篇幅最多，經文的（121）段提到大雄證悟解脫煩惱繫縛而成為「勝者」（Gina）、「阿羅漢」（Arhat）與「全知者」（Kevalin），他擁有全知的能力，不僅清楚知見所有世間、天神、人與魔等等狀況，也能洞察他們從何處來與何處去，將來將轉生到人道、畜生道、天道或地獄道（upapada），甚至他也具有他心通的智慧，能解讀眾生心中所思所想的內容。[\[19\]](#)這種神通能力的描述似乎與佛教聖典記載佛陀證悟的「三明」頗為接近。[\[20\]](#)

大雄與佛陀是同時代人物，可以從當時特定的歷史事實說明。在他們開始展開各自的宗教導師與宗教改革者的生涯時，摩伽陀國正處於頻婆娑羅王與阿闍世王兩位先後的當政時期；當時的鴛伽國緊鄰著摩伽陀國，至於吠舍離的跋耆族與離車族，以及拘濕那羅和帕伐的末羅族，兩者相互聯盟。那時的拘薩羅國由波斯匿王當政，

p. 190

至於迦尸國則緊鄰著拘薩羅國。耆那教《劫波經》的（128）段提到大雄進入涅槃後，印度十八個大國國王感嘆這個世界的智慧之光已逝，為了表達他們最虔

誠的敬意與尊重，於是在新月的布薩日齋戒，各國皆燃燈緬懷這位精神導師以及照亮這世界的黑暗。[\[21\]](#)

這些王國的國名如迦尸（Kasi）、拘薩羅（Kosala）、末羅（Mallakis）、離車（Likkhavis）等皆與佛教聖典記載的國名相同。與大雄相關的傳記更提到摩伽陀國的無畏王子，他是初期佛典裡摩伽陀國頻婆娑羅王的兒子，也是阿闍世王子的兄弟。若按照佛教聖典《M 58 經》《無畏王子經》的記載，無畏王子（Abhayarajakumara）原先是親近耆那教尼捷子教團，後來他在尼捷若提子（離繫若提子）唆使下前往與佛陀論辯，未料最後卻歸依佛陀成為佛弟子。

可是若按照耆那教觀點的說法，不僅無畏王子是耆那教大雄的虔誠弟子，甚至連無畏王子的父親摩伽陀國王也是耆那教的虔誠弟子。耆那教文獻提到摩伽陀國王名為室萊尼迦王，這與佛教文獻的頻婆娑羅王（Bimbisara）稱呼不同，但是就無畏王子的親子關係而言，頻婆娑羅王與室萊尼迦王應該是同一人，只是兩教稱呼不同。相傳摩伽陀國的室萊尼迦王原來不相信耆那教，認為這些耆那教的苦行者不過是在行騙術，他放出五百隻獵犬咬苦修中的耆那教出家人，但是當他看到獵犬都馴伏地臥在耆那教出家人的腳下，反而被修苦行的耆那教出家人的慈悲深深觸動，最後他成為虔誠的耆那教徒，與他的兒子無畏王子一樣都成為大雄的弟子。[\[22\]](#)將耆那教關於這兩位王室成員的記載與佛教聖典的觀點作對比，彼此說法頗不對稱。[\[23\]](#)該如何解讀佛耆兩教彼此分歧的詮釋觀點，

p. 191

這是值得思考的問題。[\[24\]](#)

大雄比佛陀年長，亦比佛陀早逝些時。相傳大雄逝世後，耆那教僧眾彼此為了爭奪教義解釋權而導致彼此的鬭爭與分裂，使得大雄的在家弟子對於耆那教僧眾產生厭惡。這段歷史記載在佛教聖典的《中阿含 196 經》裡，沙彌周那提到當時的情況：

彼波和中有一尼捷，名曰親子。在彼命終，終後不久，尼捷親子諸弟子等各各破壞，不共和合。各說破壞，不和合事，鬥訟相縛，相憎共諍。我知此法，汝不知也。汝知何法，如我所知。我齊整，汝不齊整。我相應，汝不相應。應說前而說後，應說後而說前。我勝，汝不如。我問汝事，汝不能答，我已伏汝，當復更問。若汝動者，我重縛汝，更互憍驚，但求勝說，而無訶者。尼捷親子若有在家白衣弟子，彼皆厭患此尼捷親子諸弟子等。[\[25\]](#)

p. 192

（二）佛耆兩教的歷史事件牽引

前述的「波合」（Pava）城，它是末羅國（Malla）的重要城市之一，也是耆那教教祖滅度與耆那教僧眾爭訟的地方。當沙彌周那結束在波合城的結夏安居之後，他前往跋耆國舍彌村（Samagama）將這個重大的消息告訴阿難與佛陀。耆那教教祖大雄的滅度與其僧團的紛爭是當時印度宗教界的大事，對學習佛陀教導的他也帶來相當程度的警策與憂慮。沙彌周那在《中阿含 196 經》提到：

世尊！我聞此已，恐怖驚懼，舉身毛豎。莫令有比丘於世尊去後而在眾中起如是鬥爭，謂此鬥爭不益多人，多人有苦，非義非饒益，非安隱快樂，乃至天人生極苦患。[26]

沙彌周那擔心佛教僧團在佛陀滅度後會出現耆那教團同樣的危機，這種憂心也未雨綢繆地紛紛在佛弟子間蘊釀起來。

隨後，佛陀不僅開示如何止熄爭紛的「七止爭」教導，弟子們也同時變得更為積極地結集法與律來保存佛陀教導的正確性。《長阿含 9 經》提到舍利弗得知耆那教祖逝世與其教團分裂一事時，立刻警覺到佛陀滅度後的佛教教團可能會遇上同樣的危機，因而必須在佛陀尚未滅度前，將歷來佛陀教導的法與律加以結集，以防未來的爭訟造成教團分裂。[27]該經名為《眾集經》即是以耆那教爭訟事件作為負面教材，強調正確結集佛陀教導的法與律將可避免教團未來的爭訟，隨後一一條列地進行法數結集，並以佛陀的印可強化舍利弗結集法數的用意。從這點而言，耆那教教祖的逝世與教團的紛爭並不是一個孤立的宗教事件，同處印度宗教現場的佛教也從這場風波中學到危機管理的功課。佛教以耆那教為借鏡，反省自身宗教傳統建構過程裡可能遇到的問題。

三、佛耆兩教的宗教競爭與詮釋效應

值得玩味的是，儘管大雄與佛陀是同時代人物，初期佛教聖典卻不曾述及佛陀與耆那教的大雄親身見過對方，

p. 193

也無從得知雙方思想互動與論戰往來的真實情況。他們明明知道對方存在，但是許多場合他們寧願透過第三者來認識與討論彼此的觀點。初期佛教聖典提到的具名的第三者頗多，包括耆那教出家僧的長苦行尼乾子（Dighatapassi nigantha）[28]、薩遮迦尼乾子（Saccaka nigantha）[29]，以及耆那教在家信眾的無畏王子（Abhayarajakumara）[30]、優婆離居士（Upali gahapati）[31]、離車族的獅子將軍（Siha senapati）[32]與釋迦族的和破（Vappa）[33]等。當然也包括質多羅長者、毘舍佉優婆夷等著名的佛教徒等。初期佛教聖典對於這些第三者的描述頗為豐富，這充分說明大雄與佛陀處於相同時代，對於彼此教導的內容與宗教生活有著某種程度的理解與認識。

（一）佛教向耆那教徒宣教

前述的《中阿含 196 經》裡，沙彌周那只提到耆那教祖的逝世卻未言明他的死因，但是《中阿含 133 經》更藉著尼乾弟子優婆離居士徹底改宗佛教的故事，指出尼乾子若提子的死因與佛耆兩教當時激烈的宗教競爭有著連帶關係。該經名為《優婆離經》，地點是那難陀的波婆離奈林，出場人物有佛陀、長苦行尼捷、尼捷親子與本經的主角人物優婆離居士。

經文大致提到：長苦行尼捷前往拜訪佛陀，進而指出關於身口意三業的義理討論裡，尼捷親子最重視「身」，佛陀則最重視「意」；優婆離居士從尼捷處聽到轉述的觀點後，自告奮勇前往挑戰佛陀與護衛尼捷子的教法，未料幾番辯論後卻反被佛陀的教導所折服，

p. 194

竟然成為一位熱心護持佛教（且相當程度排斥他教）的佛教徒。^[34]優婆離居士歸依佛陀的消息傳開，尼捷親子率著眾人前往詢問究竟，卻未受到他應有的尊敬與對待。如《中阿含 133 經》《優婆離經》提到：

尼捷親子問曰：「居士！汝以何意稱歎沙門瞿曇耶？」優婆離居士報曰：「尊人！聽我說喻，慧者聞喻則解其義。猶善鬘師、鬘師弟子採種種華，以長縲結作種種鬘。如是，尊人！如來、無所著、等正覺，有無量稱歎，我之所尊，以故稱歎。」說此法時。優婆離居士遠塵離垢，諸法法眼生。尼捷親子即吐熱血。至波和國。以此惡患。尋便命終。^[35]

此處可知，佛教觀點認為尼捷若提子的死因與優婆離居士改宗佛教的事件相關，以致鬱鬱寡歡口吐熱血，最後行至波和國（Pava）不久便命終身亡。^[36]

尼捷親子滅度於波和國該地一事亦見於耆那教聖典的傳說，但是是否尼捷親子的死因與宗教競爭失利導致吐血死亡相關呢？由於耆那教教典籍並未提到與此相對應的「吐血死亡」

p. 195

說法，我們也無法從現有的宗教典籍與遺跡去還原歷史的事實，確切的考據存在著困難。至於佛教聖典的片面記載，可以視為是單方面的主觀意見與理想期待，與客觀歷史事實陳述應該還有一段距離。至於當代神話學者從耆那教文獻來轉述耆那教祖的最後進入生命大涅槃的階段，卻提出不同於佛教觀點的氣象，兩相比較之下彼此解釋的差異實在是過大。^[37]

佛教將尼捷親子的吐血死因歸諸於耆那教宣教的失敗，藉此高舉改宗後的佛弟子宣說正法降服外道的威力，其中重點或許在於：「佛教與同屬沙門思潮的耆那教共處重疊的宣教場域，在社會資源有限與宗教競爭的壓縮下，彼此勢必產生強烈推擠效應，其影響的結果自然會具曲折地投射在作為神聖媒體的佛教聖典裡。」換言之，佛教聖典關於佛教與他教之間宗教競爭的敘述，並不全然是「歷史事實」的樸素描述，而是更近於「歷史詮釋」的主觀鏡映。我們看到

的，只是別人要我們看的（What we see is that the other want let us see）。在這種情形下，猶如閱讀清朝官方寫的明朝史，或者閱讀明朝遺臣寫的明朝史，總得指出不同的前者的「前理解」恆作用於後者的事實，某種持平而中肯的理解與認識才能開始。

這個觀點並非惡意地否定佛教解脫思想的深刻見解，而只是增加從其他觀點來分析佛教傳統構成過程中的某些可能被曲折甚至是隱蔽的事物，以便能對前者產生澄明的作用，或者再產生其他見解。猶如看得見的冰山是由看不見的冰山底下所支持，「看得見的部份」是由「看不見的部份」所支持。不僅要憑藉佛教經典的表面文字佐證前述觀點，我們也要充份借用看得見的文字，深探其背後底蘊之意義的可能性。能大量分析初期佛教聖典有關與外道互動往來的經文，

p. 196

或是仔細分析這些強烈戲劇性格經文裡諸角色的對白，不難讀出佛教聖典編輯者的解釋機制。

當《優婆塞經》提到優婆塞居士的自告奮勇前往與佛陀論戰，尼捷親子讚歎他的勇氣與道心；但是長苦行尼捷不僅再三地反對優婆塞居士此舉，甚至提醒尼捷親子關於佛陀擅長度化他人的事實。隨後《優婆塞經》提到：

長苦行尼捷白尼捷親子曰：「我不欲令優婆塞居士往詣沙門瞿曇所。所以者何？沙門瞿曇知幻化咒，能咒化作弟子、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私。恐優婆塞居士受沙門瞿曇化，化作弟子。」尼捷親子語曰：「苦行！若優婆塞居士受沙門瞿曇化作弟子者，終無是處。若沙門瞿曇受優婆塞居士化作弟子者，必有是處。」[38]

這段佛教經文不僅暗暗諷刺尼捷親子過度評估自身宗教的優越性，更反諷身為老師的尼捷親子缺乏其弟子長苦行尼捷憂心可能流失信眾的先見之明。

事實上，一旦宗教信眾流失，相對宗教教團食衣住行四資具的日常供養也會跟著匱乏，這點從經文情節隨後的鋪排看得更為清楚。當歸依佛教的優婆塞居士對於佛陀的謙遜風範生起極大恭敬心，更對於自己原有的耆那教信仰生起厭離感，一度生起「從今日始，不聽諸尼捷入我家門。唯聽世尊四眾弟子，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷入」的想法[39]，不再樂意接觸與布施尼捷教團。最後雖然在佛陀勸說下暫時打消這個念頭，但是優婆塞居士仍以近於捉弄與羞辱的態度，藐視登門拜訪的諸尼捷。這與他先前自告奮勇前往與佛陀論戰，積極護衛尼捷親子的教法的行為相比較，前後兩種行為表現實在是天壤之別，優婆塞居士宗教性格的質直率性可見一般。

整體說來，佛教聖典編輯者的這種鋪排或許有意將尼捷親子吐血鬱鬱而終的死因，歸究於無法接受優婆塞居士改宗佛教前後判若兩人的戲劇化轉變，藉此貶抑耆那教教祖的劣遜，進而揚舉佛陀教導的殊勝性。這種詮釋手法要說不存在

著佛教單方面的宣教利益考量在其中，恐怕很難說得通。況且若說耆那教徒心目中這位「離繫一切煩惱」的偉大宗教導師，竟然會為了無關生死解脫的面子問題吐血鬱鬱而終，

p. 197

除了匪夷所思外，當然也與耆那教認定的理想教祖形象有所悖反。但是姑且撇開前述記載的真假問題，整部《優婆離經》相當程度地指出同處於相疊宣教場域的佛耆兩教彼此存在著宗教競爭的現象，這反而更是值得重視與發掘的事實。佛耆兩教存在宗教競爭的歷史事實，自然也被曲折地表現在後來結集的佛教經典。

（二）耆那教向佛教徒宣教

雙向而言，不僅耆那教徒可能改宗佛教，佛教徒也可能改宗耆那教。事實上初期佛教聖典對於後者也提出妥善的對策，並且盡量不讓佛教聖典出現佛教徒改宗成功的案例。除了《優婆離經》這類敘說「耆那教徒改宗佛教」外，另一類相對襯的經文則敘說充滿智慧的佛教徒不會改宗耆那教的故事。其中以《雜阿含 574 經》最為著名，該經的巴利對照經為《S 41:8》，經名為《尼乾陀經》（Nigaṇṭha Sutta），主要出場人物是質多羅長者（Citta gahapati）與耆那教教祖尼捷若提子。[\[40\]](#)

《雜阿含 574 經》主要敘說尼捷若提子想要誘惑質多羅長者為弟子，未料反而被對方折難。如經首提到：

一時，佛住菴羅聚落菴羅林中，與諸上座比丘俱。時，有尼捷若提子與五百眷屬詣菴羅林中，欲誘質多羅長者以為弟子。質多羅長者聞尼捷若提子將五百眷屬來詣菴羅林中，欲誘我為弟子。聞已，即往詣其所，共相問訊畢，各於一面坐。[\[41\]](#)

隨著幾番論辯後，尼捷若提子被質多羅長者「以彼之矛，攻彼之盾」的問難而慘遭落敗，如同經末提到：「於是尼捷若提子息閉掉頭，反拱而出，不復還顧」。從前後經文得知，當時尼捷若提子率眾前往佛陀所住的菴羅聚落菴羅林，目的不是探望佛教教團導師的佛陀，卻是為了引誘質多羅長者改宗為耆那教徒，結果卻是自食惡果落荒而逃。

不過《雜阿含 574 經》提到佛耆兩大宗導師聚在相同處的说法極可能是需要澄清的。如果佛耆兩大宗領袖率眾群聚在同處場所，這鐵定是印度宗教界當時大事，

p. 198

按照兩方對陣「擒賊先擒王」的道理而言，預期程序應該是兩教領袖展開義理論辯，不然禮貌性地會面拜訪問候或者先投戰書再另擇他日論戰亦是相當合理。一旦彼此進行宗教對話與實質交流，兩方宗教的口傳信史更應該有些記

錄。如果兩大宗教領袖同處菴羅林卻又沒有機會進行法談與論辯，這實在是很難想像。

至於對應的巴利經《S 41:8》與鄰近經群則有比較合理的鋪排，它們並未提到當時佛陀住止於何處，只提及尼捷若提子與質多羅長者會面地點是名為「摩叉止陀山」（Macchikāsanda）的小鎮，它位於迦尸國境內，也是質多羅長者的故鄉。根據巴利註解書的記載，質多羅長者將小鎮一處的「菴羅林」（Ambatakavana）布施給佛教僧團，經典提到質多羅長者經常與比丘在此討論法義。[\[42\]](#)《S 41:9》的《裸形經》（Acela Sutta）更提到，當尼捷若提子與大尼捷僧團抵達摩叉止陀山，質多羅長者得知自己的舊識老友「裸形迦葉」（Acela Kassapa）也隨著僧團抵達，於是他與居士眾前往拜訪相互問候，或許正是這個因緣遇見老友的宗教導師——耆那教祖尼捷若提子。[\[43\]](#)

不管如何，就前述《雜阿含 574 經》描述的情節，身為耆那教中興教祖的尼捷若提子不直接挑戰重量級的佛陀，卻只敢小裡小氣地挑次要級的角色「欲誘質多羅長者以為弟子」，最後連非專業宗教師身份的在家佛弟子質多羅長者都無法折服甚至更自取其辱，這若要讓經文閱讀者相信他的宗教智商能說服專業的出家佛弟子甚至是佛陀，罕少有人認同吧！一位佛教的平信徒竟然能以親身的實證經驗暨邏輯論辯的能力折服耆那教徒理想中的偉大宗教導師，這不僅高度誇讚質多羅長者的優秀與睿智，同時也暗示著耆那教宗教導師的無能與無智。此時，兩種宗教優勝劣敗的大勢豈不已在一般閱聽者中定局，而有志於生命理想追尋者該何去何從也自然抵定矣！

事實上質多羅長者的本事不僅止於此。從《S 41:9》經群的前後脈絡看，在尼捷若提子門下出家修行近三十年的裸形迦葉，應是質多羅長者等眾居士年輕時代的鄉里親友。這位少小離鄉老大返的耆那教僧人，將寶貴的青春歲月全部投注在裸形苦修，

p. 199

他的返鄉之旅對於喜歡探討宗教哲理且善於思辨的質多羅長者而言，應該是交流宗教經驗的好對象。舊友重逢幾句問候寒暄，雙方話題立即切入修行證果的討論。隨後這段對話提到：

質多羅長者問言：「汝出家來過二十年，為得過人法，究竟知見，安樂住不？」言：「長者！雖出家過二十年，不得過人法、究竟知見、安樂住。唯有裸形、拔髮、乞食、人間遊行、臥於土中。」[\[44\]](#)

當質多羅長者聽到舊時老友在耆那教團出家，修行二十餘年卻未曾有過解脫安樂的生命經驗，他立即對於尼捷若提子的教法提出相當嚴苛批評：「此非名稱法、律，此是惡知，非出要道，非曰等覺，非讚歎處，不可依止。唐名出家過二十年，裸形、拔髮、乞食、人間遊行、臥灰土中。」認為老朋友裸形迦葉竟然虛度光陰去學習無法導向解脫的教法。[\[45\]](#)

或許是質多羅長者質直性格與嚴厲批評引起裸形迦葉的震驚，裸形迦葉對於這位舊時俗家的善知識生起幾分想要一探究竟的疑惑，因而也以相同問題回問質多羅長者。《雜阿含 573 經》的這段對話提到：

（裸形迦葉）問質多羅長者，「汝為沙門瞿曇作弟子，於今幾時？」質多羅長者答言：「我為世尊弟子過二十年。」復問質多羅長者：「汝為沙門瞿曇弟子過二十年，復得過人法、勝、究竟知見不？」質多羅長者答言：「汝今當知，質多羅長者要不復經由胞胎而受生，不復增於丘塚，不復起於血氣。如世尊所說五下分結，不見一結而不斷者。若一結不斷，當復還生此世。」

當質多羅長者分享完自己親身證得阿那含果的解脫經驗，這時裸形迦葉一想到自己拜在尼捷若提子門下裸形苦行，二十餘年用錯方法徒勞無功，不禁當著質多羅長者面前「悲歎涕淚，以衣拭面」，一時之間百感交集不知如何是好。經文劇情至此立即出現戲劇性的高潮與轉變，原為耆那教僧人的裸形迦葉得到質多羅長的引導與資助衣鉢，重新歸依佛教並在上座比丘的剃度下出家，最後更證得阿羅漢。

p. 200

[46]

要說質多羅長者折服耆那教祖的故事是相當奇特的，那麼質多羅長者度化裸形迦葉的故事也同樣不遑多讓。依佛教傳統而言，戒臘為受具足戒以後之年數，僧侶之長幼順序即依戒臘之多寡而定。如《毘尼母經》云：

從無臘乃至九臘，是名下座。從十臘至十九臘，是名中座。從二十臘至四十九臘，是名上座。過五十臘已上，國王長者出家人所重，是名耆舊長宿。[47]

裸形迦葉出家於耆那教團近三十年，可以想像他對於耆那教法的認同與耆那教團的貢獻應有相當程度的水準，設若對比於佛教的戒臘制度也已是三十年上座比丘的尊榮。在佛教聖典的描述中，這位相當於上座比丘資格的耆那教老修行人，向敵論陣營完全繳械投降，彷彿自動馴化般地被佛教的在家平信徒感化，這實在是太神奇了！一般經典的閱聽者不可能不從中看到佛弟子質多羅長者展現佛法實證威力的感召，更不可能不看到佛教徒眼中耆那教教法的荒謬與無智。此時再一次，兩種宗教優勝劣敗的大勢豈不已在一般閱聽者中定局，而有志於生命理想追尋者該何去何從也自然抵定矣！

將《雜阿含 573 經》與《雜阿含 574 經》兩經的敘事情節平行討論，可以明顯看到佛教聖典編輯者透過質多羅長者與尼捷若提子暨耆那教上座長老的互動，來「衡量」耆那教在佛教徒心目中的比重。這種「衡量」傾向為佛教徒觀點的耆那教詮釋，卻未必是耆那教徒觀點的耆那教詮釋，更不是印度學觀點的耆那教詮釋。這種「衡量」有其歷史現象簡單描述的客觀面，但是更有佛教徒以其

內蘊的「前理解」參與的主觀面，藉此曲折地形塑佛教徒所需要的耆那教形象。重要的是，後者透過前者更為強烈地表達佛教聖典傳統的態度與立場，滿足佛教聖典集結歷程裡當時現狀的需求。

（三）宗教競爭的內容

佛教聖典不乏有這種「衡量」的經文案例存在。這或許可設想新興於印度恆河流域的佛教，隨著熱情佛弟子與日俱增地宣揚佛教，在擴大僧團、教團與教區版圖的同時，

p. 201

也加大與既存於此時此地其他宗教的接觸面，因而需要運用某種詮釋機制略來制衡他者宗教的擴張性，以及解釋自身宗教的正當性。從宗教社會學的觀點而言，宗教發展擺脫不開與社會、經濟因素相互影響的共構關係；社會與經濟資源有限的情況下，新宗教版圖的擴張運動自然會對相同時空下的既有宗教帶來「推擠效應」，反之亦然。

一般而言，任何實質的競爭也明顯表現在「人、事、時、地、物」五種要素的競取中。佛耆兩教同處「時、地」下的宣教競爭是經典內容所見的既定事實，儘管彼此主要以「事」（義理、神通）的競爭為主軸，但是與宗教存亡和教團利益最為有實質關係的則是「人」與「物」。「人」與宗教信眾爭取有關，這點從原先激進且虔敬的耆那教徒優婆離居士改宗佛教的例子，再從耆那教祖欲說服質多羅長者改宗耆那教的例子，更從質多羅長者成功說服耆那教老修行人裸形迦葉改宗佛教的例子，都可以視為當時印度宗教實況下，佛耆兩教爭取「人」（宗教信眾）的實例。「物」與宗教供養的資具和資源爭取有關，這點從優婆離居士改宗佛教後不再願意布施耆那教僧人的例子看得明白。

或許再舉個例子，更能強化這個觀點。《增一阿含 38:11》（增一阿含第 38 品第 11 經）傳說著一次佛陀住止在毘舍離城的獼猴池側所發生的事，那時城內人民對佛法有信心，隨個人發心與能力悉將食衣住行所需資具供養佛陀與比丘僧團，並且斟酌自己的時間因緣，受持佛陀教導的八關齋戒。這時六位其他宗教領袖群聚城內一處，對於佛教擴大宣教範圍導致宗教資源分配不均的問題而心生不滿。如同該經提到：

爾時，世尊遊在獼猴池側。國土人民承事供養衣被、飯食、床臥具、病瘦醫藥。隨其貴賤，各來飯佛及比丘僧，亦受八關齋，不失時節。是時，毘舍離城內，有六師在彼遊化。所謂六師者：不蘭迦葉（Purana-Kassapa）、阿夷耑（Ajita-kesa-Kambala）、瞿耶樓（Makkhali-Gosala）、波休迦梅（Pakudhakaccayana）、先比盧持（Sabjaya Belatthi-putta）、尼捷子（Nigantha Nataputta）等。是時，六師集在一處，而作是說：「此沙門瞿曇住此毘舍離城，為人民所供養，然我等不為人民所供養，我等可往與彼論議，何者得勝？何者不如？」[48]

從這段經文可以清楚得知六師外道群聚一起的原因，正是抱怨自己沒有獲得人民的供養，

p. 202

以致於想挑釁佛陀理論個高下。

當然隨後劇情的發展裡，包括著那教在內的六師外道，從彼比最初的驕傲吹噓以致於到最後被整得狼狽不堪甚至落荒而逃的描寫，自然都不在話下。其中，《增一阿含 38:11》提到尼捷子的自吹自擂：

沙門瞿曇亦是人，我亦是人。瞿曇有所知，我等亦有所知。沙門瞿曇有神足，我亦有神足。若彼沙門現一神足，我等當現二神足。彼現二神足，我現四神足。彼現四，我現八。彼現八，我現十六。彼現十六，我現三十二。恒使增多，終不為彼屈，足得與角力。設彼不受我等論者，即是彼之咎。人民聞已，不復供養，我等便得供養。[49]

尼捷子誇耀自己能以廣大神通迫使佛陀與他論戰進而折服佛陀的銳氣，重新讓六師外道獲得世間大眾的禮敬與供養。

未料經文劇情急轉直下。當輸盧比丘尼[50] 聽到六師外道同聚一處欲與佛陀論戰的企圖，於是她飛昇在虛空中顯現大神通，以偈頌告知在場大眾自己是佛弟子的身份，直接要求六師外道先過她這關。《增一阿含 38:11》這段文字相當傳神：

是比丘尼說此語已，六師尚不能仰視顏色，況與論議。是時，毘舍離城人民之類，遙見比丘尼在虛空中，共六師而論議，然六師不能報之，各各稱慶歡喜無量，六師今日屈折於彼。是時，六師極懷愁憂，出毘舍離城而去，更不入城。[51]

經文對比鮮明地描述這六位當時頗負盛名的偉大的男性思想家，全部徹底敗在佛教女性比丘尼的神通下狼狽而逃。此情此境，在古代印度社會極端重女輕男的民風下，

p. 203

要說經文閱聽者會接受六師外道的教導作為今後宗教生命的歸依者，恐怕無有是處。

先不論當時印度宗教歷史的六大沙門集團的宗教領袖是否真的聚會在一處進行高峰會議，僅就佛教經典此處以六師外道「不為人民所供養」一事，引出當時印度宗教界最負盛名的六位大思想家互相私下吐苦水的劇情，即使這樣的劇情是在佛教主觀詮釋下進行，但是這裡強調「宗教供養資源有限」的問題，必然有社會歷史的經驗事實作為佛教經典詮釋與發揮的課題。事實上，「人、事、

時、地、物」等五項要素的宗教競爭中，任何一項要素都無法從其他四項獨立開來，宗教競爭的參賽者短少任何一項必導致其中四項的匱乏。當佛教經文提到六師外道無法獲得宗教信眾認同、也就無法獲得四資具供養，一旦神通競賽又輸給佛教的女性宗教師，這時「六師極懷愁憂，出毘舍離城而去，更不入城」，最後也只能夠拱手讓出宣教地盤，這時過往曾是鮮明清楚的宗教競爭現象，也透過「如是我聞」(evaj me sutaj)的耳聞口述的傳播歷史中，在初期佛典的記載中「曲折」上演。

《增一阿含 38:11》這個突顯佛耆兩教競爭下優勝劣敗的明例，雖然相當程度呈現佛教與其他宗教教遭逢下互相較勁的歷史事實，但是重點更在於它提出佛教徒模式(而非耆那教徒模式)的詮釋與說明。這樣的詮釋方式並不是佛教聖典的特權，它也或強或弱普遍地顯示於任何宗教聖典裡。它與佛教正法的本質關係不大，倒是與佛教宣教的起信作用關係較深。

在印度不斷上演的宗教競爭中佛教當時是否永遠勝出呢？如果這個答案在佛教聖典裡永遠是「是」，但是恐怕也不見得「是」的很輕鬆愉快。隨著佛教版圖擴大，佛教徒接觸其他宗教教法的機會也相對增加，面對異教「教理」的刺激與異教「神異現象」的炫染，也讓某些部份信心不足與心喜獵異的佛教徒猶如「宗教遊牧民族」般地徘徊在還俗或脫教的邊際。這種情況不是零星個案，較為常人熟知的除提婆達多(Devadatta)所強調「五種苦行」的觀點極可能受到耆那教教理影響之外[52]，為追求宗教神異能力而擺盪於諸宗教教法下的善宿比丘(Sunakkhatta)

p. 204

也是一例。[53]就此看來，佛教與耆那教或異教之間的宗教競爭，並非永遠立於不敗之地，儘管這些敗勢未見於佛教聖典的美好敘事中，但是佛教逐漸在印度教化過程中，被汰換掉本質以致於消亡於印度歷史，這卻是個不爭的事實。

四、反省與結論

在結束本文前，在此想就初期佛教聖典中的宗教競爭與詮釋效應，提出一些反省並作為結論。首先，一般而言，史家處理史料、撰寫歷史文獻的方法，約可分為三類。第一類是「史實派」的歷史，通常只用文字史料，對重要的歷史大事作詳細的記錄。第二類是「史詮派」的歷史，注意各種歷史事件之間的相關性與合理化，但是不排除主觀見解介入詮釋。第三類是「史觀派」的歷史，例如唯物史觀，強調階級鬥爭和經濟決定論；此外例如神話史觀，強調世界和人怎樣產生並成為今天這個樣子的神聖的敘事性解釋。

通常我們所見的歷史文獻皆包含這三類的成份存在，差別僅在於側重的向度與強調的比重彼此不同。宗教聖典作為吾人理解佛陀教導的一種歷史文獻，自然也具備這三類撰寫或口述的成份。然而宗教聖典與純粹歷史文獻的差異處在於：它除了承載、傳播與主導吾人對於宗教教法與歷史事件的認識外，同時也扮演著「神聖媒體」的角色。這種神聖媒體不僅敘說特定人類生命與宗教族群

的神聖經驗與史事，也同樣具有一般傳播媒體擁有的屬性，亦即受限於口述者、編輯者與閱聽者的角度與立場之差異。

其次，前述內容亦說明吾人對於事物的認識有其「前理解」結構支持。事實上，這種認知結構也同樣存在於有宗教聖典編輯者與詮釋者參與的神聖媒體裡，並且略帶隱性地且強勢地主導傳統以來吾人對於宗教的認識。在此情況下，某種程度的「推擠效應」或「曲張效應」也會表現在宗教競爭的經典語言現象裡——這種推擠或曲張的經典語言現象，必然內在地與信仰活動相結合而無法被免除於宗教經典的神聖論述中。若是如此，如何適度避開曲張性效應的干擾，而受用宗教養分的滋養，這值得智者深思。

因而為避開「成見」的過度干擾，進而透過適當的多重的「觀看」角度，

p. 205

與宗教欲彰顯的真諦相關連，當吾人探究佛教初期與其他宗教的互動關係以及探究初期佛教與後起佛教新思想互動往來的關係時，若能適度地淡化神聖媒體的曲張性效應，這不僅是正當的也是應該的。這般作法並不在於「炮製」或限定某種基要主義式的佛教，而在於理解佛教知識傳統與教制傳統的形成條件。或者藉詮釋學語彙表達，即在於揭露佛教知識傳統與教制傳統的「前理解」，避免吾人理解視域被宗教傳統過度決定而導致墮入迷昧盲從的封閉狀態。

在此意義下，對於前述種種宗教競爭中佛教總是勝出的經典語言現象，或許應該這般思惟：與其操之過急地判定它是否為與真或假，或苛求記載內容是否完全與歷史事實相符應，倒不如先確認相當程度的宗教競爭事件存於佛耆等教的「前理解」為何，再繞道到佛教經典語言現象背後，解讀佛教聖典面對前述宗教競爭事件時，以何種的詮釋效應因應。至於佛教勝於耆那教的種種經典語言現象，與其視之為歷史事實，毋寧說是一種美麗的障眼法，如同一切美麗的背後皆蘊藏著世間苦難，它真正要指出的反而是隱藏於經典語言現象背後的世界「苦難」——宗教資源的有限性與存在的有限性。

事實上觀看事物的方式有許多角度，任何角度的觀看都蘊含著某種理解與詮釋的意義。特別是就佛教強調從執著生命中繫縛解脫的目的而言，將兩種差異的耆那教形象加以對比，反而有助於吾人探討內蘊於佛教聖典裡的知識與權力共構的詮釋機制之佛教詮釋學問題。若能對此問題適度揭露，進而給與前述問題與予溫和解構，這對於宗教對話的良性發展或許會起著健康效應。

當然，同理心亦有助益吾人理解宗教競中的詮釋效應。無論宗教聖典類似神話般的情節是如何地離奇和難以置信，神話故事的講述者與創作者只是想（或相信）透過當時各自文化背景的知識，解釋生命經驗裡如創世、死亡、種族、宗教或性別等是如何發生，並從中獲得（甚至強化）現實存在的意義與慰藉。就此而言，蘊藏於神話象徵語言下的真實意義，猶如海平面下的看不見的冰山隱而未現，或許唯有當神話的聆聽者理解到神話不再是神話時，潛藏於神話背後的真實意義，才有開顯的可能。

最後，本文透過佛耆兩教互動的探究，也想要反省華語佛學界歷來佛教學研究趨勢之缺如。以現代聖經研究與詮釋為例，基督宗教歷經了科學實證的衝擊之後，幾乎一致根據歷史批判的研究法則進行。儘管歷史批判的方法並不保證它能使過去未決的問題都獲得最精確最完備的答案；但是，更多的歷史證據分析將為我們逼真地重現那位創教者的宗教生涯與思想原貌的「可能程度」結論，一旦確立創教者與其時代思想實況，也就能確立該宗教詮釋的最大公約數——聖典，進而逼真地解釋創教者的教導，作為現實宗教實踐的根本母法與原則依據。

p. 206

相較於西方聖經經典的歷史批判研究，佛教經典在華語佛學界可能仍未完全經歷過此一歷史批判研究的思想衝擊，以致於教界與學界對人間佛陀的歷史性深究者寡，甚至視佛世其它宗教的存在為稻草人般的不予理會與重視，這種奇特的偏頗現象也可能說明華語佛學界的「前理解」帶有某種程度的封閉性，過於被某種佛教意識型態或傳統教學所決定。事實上，佛耆兩教同時在印度歷史互動交涉的事實，正是對佛教歷史性重視的最好提醒，當吾人繞道地研究佛教與其時代思想的互涉關係時，重新審視的佛教思想也將開啟其現代意義。

【略語表】

《D33》長部第 33 經（PTS 版）

《M117》中部第 117 經（PTS 版）

《S 22:58》相應部第 22 相應第 58 經（PTS 版）

《A 8:21》增支部第 8 集第 21 經（PTS 版）

T2, p. 203a 大正藏第 2 冊，頁 203 上欄

p. 207

Buddhism's Encounter with Jainism: Religious Competition and Hermeneutic Effect

Lü Kaiwen

Associate Professor, Institute of Religious Studies, Nanhua University

Abstract

Jainism, like Buddhism, was part of the newly arisen śramaṇa tradition. Not only was it one of Buddhism's main competitors, but it also influenced and enriched the development of Buddhist religious institutions. It is true that Buddhism and Jainism have different doctrines, but they are regarded as "sister religions" by many scholars, because they both developed at nearly the same time with similar religious terminology and culture. Due to the religious competition, the attitude Buddhism took to Jainism differed from Jainism's understanding of its own tradition. Therefore, there are discrepancies between Jainism as presented in Buddhist scriptures and that of Jainism's own texts. Therefore, religious competition as seen in early Buddhist scriptures and the consequent hermeneutic effect are noteworthy.

The present article explores the above issues. Using early Buddhist texts in Pali and Chinese, it looks at the relationship between Buddhism and Jainism. Then, based on several cases of religious competition in early Buddhist texts, it brings to light the hermeneutic effects accompanying that competition. Finally, the article concludes with some thoughts on these issues.

Keywords: 1.Buddhism 2.Jainism 3.Religious competition 4.Hermeneutic effect 5.Śramaṇa traditions 6.Early Buddhist scriptures

(English abstract translated by Fang I-jung, edited by Eric Goodell)

[1] 國內印度學者李志夫教授指出：「六師可說是薄伽梵歌、數論非吠陀文化之『婁親』；也是反吠陀者加爾瓦卡、耆那教、佛教之『遠親』或先驅者。尤其對佛教，無論在正、反兩方面，都是具有影響的。」參見氏著，〈試分析印度「六師」之思想〉。《中華佛學學報》第 1 期（臺北：中華佛學研究所，1987 年 3 月），頁 245-279。

[2] 《別譯雜阿含 110 經》（T2, p. 413b-413c）。

[3] 至於 A. L. Basham 則指出，相對於婆羅門教正統的邪命外道也曾存在與活動於十三、十四世紀中。請參見氏著，*History and doctrines of the Ajīvikas: a vanished Indian religion*. London: Luzac & Company Ltd. 1951.

[4] 相較於歐美學界印度學研究的豐富資料，耆那教聖典的西文翻譯也漸增，例如早期 Max Müller 主編的《東方聖書》（*The Sacred Books of The East*）系列第 22、第 45 冊，已由 Hermann Jacobi 將重要耆那教聖典譯為英文。伴隨著電腦網路的發達，一些重要的耆那教經典電子檔已發佈在 *The Internet Sacred Text Archive* 網站對外開放（請參考 <http://www.sacred-texts.com/index.htm>）。至於，日本學界如鈴木重信也譯出《耆那教聖典》（東京：世界聖典全集刊行會，1921 年），隨後曾師事於 H. Jacobi 的金倉圓照也提出重要研究成果，例如該氏所撰的《印度古代精神史》（東京：岩波書店，1938 年），以及《印度精神文化の研究：特にヂャイナを中心として》（東京：培風館，1943 年）均為佳作。而 M. Winternitz 於 1920 年前後發表的《印度文獻史》（*Geschichte der indischen Literatur*）諸巨著（英譯請參見 V. S. Sarma tran., *History of indian literature*. Delhi: Motilal banarsidass, 1981-1985.），其中關於耆那教文獻的部份至今仍是學界研的重要參考，中野義照則將這部份譯為日文，請參見該氏譯的《ジイナ教文獻》（日本印度學會發行，1976 年）。以至中村元將其累積五十年的耆那教研究集結為《思想の自由とジャイナ教》（東京：春秋社，1991 年），該書對於原始耆那教、中世紀耆那教與現代耆那教的歷史、思想暨社會性都有探討。儘管耆那教的研究對於印度學以及初期佛教史與思想的認識有著相當重要位置，但是華語學界對這個領域似乎乏人問津，這也略顯國內佛學研究缺乏印度學與歷史批判的問題意識。

[5] 印度教的《往世書》，將佛陀視為毘濕奴（Vishnu）大神的第九個化身（*avātara*），這相當程度突顯了使佛教從屬於印度教體系的企圖，但是這種觀點事實上與佛陀教導相違。關於毘濕奴化身為佛陀的神話，請參閱 Cornelia Dimmitt & J.A.B. van Buitenen ed. & tran., *Classical Hindu Mythology: A Reader in the Sanskrit Purāṇas*. Philadelphia: Temple University Press, 1978. p. 69；以及 Veronical Ions 著、孫士海譯，《印度神話》（北京：經濟日報出版社，2001 年），頁 92。至於佛教徒的評論觀點，請參閱 Nārada, *The Buddha and His Teachings*, Malaysia: Buddhist Missionary Society, p. 40.

[6] 關於佛教印度教化的典範轉移歷程，韋伯在《印度的宗教：印度教與佛教》指出：佛教轉化成大乘佛教的發展調適過程中有三個影響因素：（1）順應現世裡的經濟存在條件、（2）順應俗人對救難聖人的需求、（3）還要順應飽受婆羅門教育的知識階層在神學上與思辨上的要求。（p. 403）韋伯認為：俗人並不

冀求涅槃，也無法滿足於一個像佛陀那樣光止於自我救贖的模範型先知，他們所希求的無非是今生今世的救苦救難者（Nothelfern）、和來生彼世的極樂世界。因此，大乘採取這樣一個步驟：以菩薩的（Bodhisattva 救贖者）理念來取代緣覺與阿羅漢（自我救贖）的理念。菩薩思想的興起之前題條件則在於「救贖理論的內在轉化」。（p. 400）菩薩思想事實上正是最大幅度的適應於「俗世」的需求。（p. 405）至於，印度教典型的神格化過程，首先發生在佛陀身上，並且與印度教的化身神化說（Inkarnationsapotheose）相結合。〔大乘佛教結合印度教化身神話的觀點將〕佛陀轉化為（非人格性的）神恩之化身，透過一連串的再生而不斷現身於世間，因而一個永遠不變的本初佛（Ādibuddha）被認為是真實存在的。此一聖者能以多樣的範型出現，並且還可能隨時再現，此即古代印度所謂的苦行與冥思的「自我神格化」（Selbstvergottung）〔的作用〕，於是活生生的救世主就此進入到〔佛教〕信仰當中。然而成為信仰的對象的，是菩薩。（p. 401）韋伯認為：大乘佛教首先透過形式的祈禱禮拜，最後則透過轉經筒的技術，以及繫在風中或唾貼在偶像上的護符，達到崇拜之機械化的絕對最高點，並且藉此將全世界轉化成為一所龐大的巫術性的魔法花園。（p. 415）大乘佛教是一種將密教的、本質上是婆羅門式的、知識份子的神秘思想，和粗野的巫術、偶像崇拜和聖徒崇拜、或俗人公式性的祈禱禮拜相結合起來。（p. 415）請參見韋伯著、康樂·簡惠美譯，《印度的宗教：印度教與佛教》（臺北：遠流出版社，2004年）。

[7] 如 Yuvraj Krishan 以「異端的解釋」（Heterodox Elaborations）作為佛教、耆那教的標題，這種情形是常見印度學學者這般處理。請參見 Yuvraj Krishan, *The Doctrine of Karma*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1997. p. 36.

[8] 例如松濤誠廉指出，佛教學者從來認為是佛教獨特思想的「正」、「中道」、「緣起」與「無我」等術語與思想，其實已見於耆那教的大雄教導裡。請參見中村元主編、葉阿月譯，《印度思想》（臺北：幼獅文化，1984年），頁 104-105。

[9] 以「阿含」作為宗教聖典稱謂，不僅見於初期佛教，亦遍及其他宗教。例如印度學者 T.M.P. Mahadevan 論及印度教聖典時提到：「阿笈摩（阿含·Āgama）是神學的著作及祭祀儀軌手冊。印度教的三大教派希瓦派（Saivism）、沙克提派（Saktism）、毘濕奴派（Vaisnavism）的教義都根據它們各自的阿笈摩。希瓦派承認二十八種阿笈摩，其中以《卡爾卡阿笈摩》（Kamika-āgama）最重要。南印度希瓦派又稱希瓦悉曇多派（Saiva Siddhānta），以及克什米爾希瓦派又稱帕羅提耶毘聶派（Pratyabhijna），均將這些阿笈摩視為吠陀之外的重要權威。沙克提派有七十七種阿笈摩。」請參見氏著，林煌洲譯，《印度教導論》（臺北：東大圖書公司，2002年），頁 41-42。此外，M. Winterniz 論及耆那教聖典時也提到：「耆那教徒總稱其聖典為『悉曇多』（Siddhānta）或『阿含』（Āgama）」，請參見氏著，中野義照譯，《ジーイナ教文獻》（日本印度學會發行，1976年），頁 7。若是如此，華語佛教學界目前所謂的「阿含學」研究，宜更明確嚴格界定這個概念的內涵，因廣義的「阿含」應是印度宗教各教聖典之通稱，不該僅限於漢譯初期佛典的《阿含經》所專。

[10] 「姐妹教」一詞請參見中村元，《思想の自由とジャイナ教》（東京：春秋社，1991），頁 155。其實佛教與耆那教的相似性已為許多學者指出，例如 H. Jacobi 認為：「兩教彼此有太多相似性而無法獨立開來」，請參閱 Hermann Jacobi, trans. *Jaina Sutras*, Delhi: Motilal Banarsidass publishers, 2002. p. viiii。至於前述中村元該書也指出耆那教與佛教的類似性，並就兩教聖典的共通內容進行考察，請參照氏著《思想の自由とジャイナ教》，頁 170-172; 741-772。而 Sital Prasad 結論：「耆那教與佛教應多多瞭解彼此的聖典，並認知到他們的哲學是出自於共同根源」，請參見氏著 *A Comparative Study of Jainism & Buddhism*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1932. 2003 reprint, p. 304.

[11] 耆那教學者 Jacobi 指出，早期的印度學學者不乏認為耆那教只是佛教最古老支派，這種觀點不僅見於 Weber (*Indische Studien*, XVI, p. 210)，也見於 Lassen 的著作 (*Indische Alterthumskunde*, IV, p. 76)，顯見佛教與耆那教兩者類似性的問題在當時學界存在論爭，至於 Jacobi 則反駁前述觀點。前述相關資料參見 Hermann Jacobi, trans. *Jaina Sutras*, Delhi: Motilal Banarsidass publishers, 2002. p.xviii.該書收錄於 Max Myller 主編的東方聖書系列第 22 冊 (*The Sacred Books of The East*. Vol. 22) 裡。

[12] 事實上東西學界所理解佛教圖像不同。伴隨殖民主義與基督宗教學術觀點而興起的西方學界的佛學研究，早期普遍從整體印度學考察佛教的定位，這種視野易於將當時印度宗教主流婆羅門傳統暨耆那教等沙門運動的思想刺激，納入佛教思想形成的整體理解中，適度研究前者對於後者思想建構的恆作用或反作用。相較之下，受華語佛教文化圈影響的東方學界為地理時空與東亞人文傳統所拘，缺乏印度學整體背景襯比下，學者傾向於靜態地深入佛教內學向度或探討自身文化處境與佛教受容的動態關係，卻難以細察諸印度宗教影響佛教思想變化的歷史事實，遑論繞道印度學背景從印度宗教際互動的角度探究佛教聖典的文獻內容。由於前後兩者觀看佛教的角度不同，各自形成的佛教圖像也不同，若能適宜調整彼此觀看佛教的角度，也較能在今日多元文化的全球性視野下豐富吾人的解讀視域。

[13] 如同 Halbwachs 探討「集體記憶」議題時曾提醒：「事實上，過去並非如實地再現……每一件事情似乎都指出，過去並非被保留下，而是基於現狀被重新建構的。此外，有必要指出，集體記憶的架構並非集合個人的回憶而根據事實建立起來的；這些架構也不是空白的形式，可以填塞他處的回憶。相反地，集體的架構正是集體記憶用來重建一種對過去的意象的工具，而在每個時代，對過去的意像是符合社會的優勢思潮的。」請參閱 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Ed. And trans. By Lewis A. Coser. Chicago, Ill: The University of Chicago Press. 1992. p. 39-40. 譯文參考蕭阿勤，〈集體記憶理論的檢討：解剖者、拯救者與一種民主觀點〉，《思與言》35（1），1997。

[14] 尼捷陀若提子一詞，漢譯或作尼捷若提子、尼捷親子。或單作尼捷、尼捷子、尼捷、尼捷子、尼乾、尼乾子，甚至是作離繫若提子等等。為方便起見，本文交叉使用。

[15] 韋伯 (Max Weber) 探討耆那教與佛教的在家人教團組織時，認為耆那教在家信眾能與僧眾牢固結合成堅實的教團，這是耆那教後來能與中古時期復興的婆羅門教相競爭，並渡過回教迫害的主要原因。韋伯也認為，佛教缺乏僧眾與在家人緊密結合的教團，也缺乏一種輪廓清晰穩固的俗人倫理，亦缺乏如同見之於婆羅門的種姓儀式主義，因而導致佛教在印度本土消失。參見韋伯著，康樂·簡惠美譯，《印度的宗教：印度教與佛教》（臺北：遠流出版社，2004年），頁 322, 371-372, 429。韋伯這種佛教消亡現象之解釋，固然是從經濟社會等世俗因素與宗教互鍊的宏觀架構出發，但是若從佛教史的研究加以追究，似乎亦能補強前述觀點，例如 印度佛教史學者 E. Lamotte 也指出，相較於耆那教出家人與在家人關係密切，佛教的出家人和在家人關係疏離，這是佛教在印度滅亡的原因之一。請參見氏著，Etienne Lamotte, trans.by Sara Webb-Boin, *History of Indian Buddhism: from the origins to the saka era*, Louvain-La-Neuve, Belgiu:Institut Orientaliste, 1988. p. 65.

[16] 根據耆那教《劫波經》記載，大雄的胚胎奇蹟似地從其婆羅門母親體內被移轉到一個剎帝利母親那兒。請參見 Hermann Jacobi, trans. *Jaina Sutras*, Delhi: Motilal Banarsidass publishers, 2002. p. 227. 特別是該經的第 (22) 段到第 (26) 段。韋伯針對這個說法作了一點評論，他將〔佛陀與大雄這兩位〕證得阿羅漢 (arhat 聖者) 的沙門宗教領袖作一比較，指出他們總是出身於純粹的君王世系，而從未出身於較低的種姓，更不會出身於婆羅門種姓，這顯示非婆羅門出身的沙門打從一開始就強烈反對婆羅門吠陀傳統的教育。參見韋伯著，康樂·簡惠美譯，《印度的宗教：印度教與佛教 I》（臺北：遠流出版社，2004年），頁 307。韋伯這種觀點某種程度暗示這種降生神話似乎是配合剎帝利種姓出身的沙門宗教領袖而產生的。

[17] *Jinasasana*, Utt. XVIII, 32.

[18] 中村元指出《梨俱吠陀》裡 *Vardhamana* 一詞與火有關。請參見 RV. I, 1, 8；或參見中村元《思想の自由とジャイナ教》（東京：春秋社，1991），頁 163，註 4。

[19] Hermann Jacobi, trans. *The Kalpa Sutra. The Sacred Books of The East*. Vol. 22, Delhi: Motilal Banarsidass publishers, 2002. p. 263-267. 該書收錄於 Max Myller 主編的東方聖書系列第 22 冊裡，亦可參考 The Internet Sacred Text Archive 網站所蒐集的耆那教經典的電子檔 <http://www.sacred-texts.com/jai/kalpa.htm>。

[20] 初期佛教聖典提到佛陀證得：一、宿命智證明 (Pubbe-nivāsānussati Nāṇa)，即明白了知我及眾生一生乃至百千萬億生之相狀之智慧。二、生死智證明 (Cutūpapāta Nāṇa)，即了知眾生死時生時、善色惡色，或由邪法因緣成就惡行，命終生惡趣之中；或由正法因緣成就善行，命終生善趣中等等生死相狀之智慧。三、漏盡智證明 (Āsavakkhaya Nāṇa)，即了知如實證得四諦之理，解脫漏心，滅除一切煩惱等之智慧。請參閱《雜阿含 884 經》(T2, p. 223b-223c)；《A 3:58》與《A 3:59》(Aṅguttara-nikāya, Vol. I, p. 161-168)。

[21] Hermann Jacobi, trans. *The Kalpa Sutra. The Sacred Books of The East. Vol. 22*, Delhi: Motilal Banarsidass publishers, 2002. p. 263-267.

[22] 鄧殿臣主編，《東方神話傳說》（北京：北京大學出版社，1999年），頁209-223。

[23] 佛教文獻則提到摩伽陀國頻婆娑羅王不僅是歸依佛教的佛弟子，也證得須陀桓果位。至於無畏王子原先亦是親近耆那教團，但是後來也歸依佛教，而頻婆娑羅王被阿闍世王子篡位殺害後，無畏王子決定出家進入佛教僧團，當他聽聞到《S 56:47》《孔喻經》（*Tālacchiggalūpama Sutta*）之後，他證得初果，不久更證得阿羅漢果位。請參見 Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1983. p.127-128, 285-289。這兩位佛世時代的人物與事蹟也請參見前書的網路版：

http://www.palikanon.com/english/pali_names/am/abhaya.htm 等。或請參考赤沼智善編，《印度佛教固有名詞辭典》（東京：法藏館，1931年），頁1, 99-102。

[24] 以 K.C. Jain 的 *Lord Mahavira and His Times*（Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991）為例，這本著作以耆那教的大雄為主題，並探討那個時代種種政經背景。鑑於大雄與佛陀為同時代人物，Jain 認為該書描述的時代背景也適用於佛陀時代的說明。不過 Jain 對於文獻資料選擇與處理上，也注意到傳統耆那教文獻單一觀點下的侷限性。換言之，儘管依據耆那教經典的觀點解釋，固然有助於對耆那教祖大雄教導與事蹟暨其時代的歷史政經背景的理解，但是這種理解角度往往也受限於耆那教聖典的視域，它與相對客觀意義的歷史事實之間，仍有待嚴格地澄清。Jain 主張一種較為公允與客觀的態度，應該是從多重視野的角度觀看。這種觀看的態度下，從耆那教觀點解讀固然是基本的也是最為重要的，但是若能透過印度與波斯的其 他宗教文獻進行多角度的理解，也較能免除單一宗教向度對某種既存的歷史事件之主觀意願的理解，甚至是有利或惡意的曲解。

[25] 關於這個事件也可參考《中部 104 經》《舍彌村經》（*Sāmagāma sutta*）（*Majjhima-nikāya*, Vol. II, p. 243-252）；《長阿含第 9 經》《眾集經》（T1, p. 49b-52c）；《長阿含 17 經》《清淨經》（T1, p. 72c）等。不過，沙彌周那提到佛世時代的耆那教團因教祖去世而諍訟分裂的事件，與耆那教教團分裂的信史記載白衣派與天衣派的分裂，兩者應該是不同的。後者大致是西元前三世紀左右的事，傳說當時中印度有大饑荒，部份耆那教為求生存暫時遷徙南方，繼續裸形與嚴刻苦行的宗教生活；至於留在中印度的耆那教徒礙於維生困難而無法完全遵守宗教上的規律，於是身著白衣並進行新耆那教聖典的編纂，這兩派直至西元一世紀隨著彼此對於聖典認定的差異，才明確分為白衣派（*Śvetāmbara*）與天衣派（裸形派 *Digambara*）。

[26] 請參考《中阿含 196 經》《周那經》（T1. p. 752c-755c）；或《M104》《舍彌村經》（*Sāmagāma sutta*）（*Majjhima-nikāya*, Vol. II, p. 243-252）。

[27] 請參考《長阿含 9 經》《眾集經》（T1. p. 49b-52c）；或《D33》《眾集經》（Saṅgīti-suttanta）（Dīgha-nikāya, Vol. II, p. 207-272）。

[28] 請參閱《中阿含 133 經》《優婆離經》（T1, p. 628a-632c）；《M56》《優婆離經》（Upāli Sutta）（Majjhima-nikāya, Vol. I, p. 371-387）。

[29] 請參閱《M 35》《薩遮迦小經》（Cūla-Saccaka Sutta）與《M 36》《薩遮迦大經》（Mahasaccaka Sutta）（Majjhima-nikāya, Vol. I, p. 227-251）。又請參閱《雜阿含 110 經》（T2, p. 35a-37b）；以及《增一阿含 30:10》（T2, p. 715a-717b）。

[30] 請參閱《M 58》《無畏王子經》（Abhayarājakumāra Sutta）（Majjhima-nikāya, Vol. I, p. 392-396），按北傳無此對照經。

[31] 請參閱《中阿含 133 經》《優婆離經》（T1, p. 628a-632c）；《M56》《優婆離經》（Upāli sutta）（Majjhima-nikāya, Vol. I, p. 371-387）。

[32] 請參閱《中阿含 18 經》《師子經》（T1, p. 440a-442b）；《A 8:12》《師子經》（Sīha Sutta）（Aṅgutara-nikāya, Vol. IV, p. 179-188）；以及 Vinaya, mahāvaga, Vol. VI, 31.10-11.

[33] 請參閱《中阿含 12 經》《和破經》（T1, p. 434a-435a）；《A 4:195》《和破經》（Vappa Sutta）（Aṅgutara-nikāya, Vol. IV, p. 196-200）。

[34] 若仔細檢討，則長苦行尼捷的「身語意三罰何者為重的觀點」與佛陀「身語意三業何者為重的觀點」應該是分屬不同層次的討論，前者屬於規範倫理學層次，後者屬於動機倫理學層次，各自強調與解釋的內容不一樣。但是《優婆離經》隨後關於優婆離居士與佛陀關於「三業」的討論，其實已將長苦行尼捷所談的「三罰」錯開到「三業」的問題。在耆那教「三罰」未完全獲得解釋的情況下，事實上這場辯論仍有相當大的評議空間。

[35] 請參閱《中阿含 133 經》《優婆離經》（T1, p. 632c）；《M56》《優婆離經》（Upāli Sutta）（Majjhima-nikāya, Vol. I, p. 387）。

[36] 巴利與漢譯對照經皆提到尼捷若提子「口吐熱血」，但是巴利《M56》《優婆離經》（Upāli Sutta）只提到「那時，尼捷若提子無法忍受世尊備受恭敬，於此當時口吐熱血」（Atha kho nigaṇṭhassa nātaputtassa bhagavato sakkāraṃ asahamānassa tattheva uṇhaṃ lohitaṃ mukhato uggacchīti.），但是並未提到他亡命於波合國。不過覺音隨後在《中部註解書》的解釋內容則與漢譯《中阿含 133 經》《優婆離經》經文的描述一致（請參見 Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi tran., The Middle Length Discourses of the Buddha. Boston: Wisdom Publication, 1995. p. 1257. Note. 599），提到當時尼捷若提子受不了失去在家信眾的打擊因而悲傷過度，身體不適也導致口吐熱血，隨後他被安置在波合城，不久就逝世了。由於《中部註解書》與《中阿含》的描述一致，這似乎也間接證明前者對聖典的解釋具有高可信度。

[37] 依照 Veronical Ions 編著的耆那教神話，一般佛教經典經常出現且被視為是佛教護法神的因陀羅（Indra 即 帝釋天），同樣也出現在耆那教祖大雄的傳記裡，並且成為耆那教祖忠心的護法神；此外，她亦提到當大雄自知大涅槃（逝世）將至，這時全世界的國王通通聚集在一起，連續七天聆聽大雄講授耆那教複雜的教理與不殺生的教誡；在第七天，大雄登上沐浴在超自然之光中的金鋼寶座，進入大涅槃後逝世，這時宇宙一切光明也隨之消失了。請參閱 Veronical Ions 著、孫士海譯，《印度神話》（北京：經濟日報出版社，2001 年），頁 92。如果將 Veronical Ions 前述耆那教聖典的耆那教觀點與佛教聖典裡耆那教祖「吐血而死」的觀點對比，不難看到佛教聖典對於異教的解釋策略的確是偏向佛教側的利益，並且略帶著將耆那教 污名化的傾向。此外，若針對佛耆兩教同樣把出現在吠陀典籍裡的因陀羅大神統一納編為佛耆兩教各自的護法神，亦可看見沙門宗教陣營在建構各自宗教傳統的正當性時所採取的「援為己用」之神話策略。

[38] 參見《中阿含 133 經》《優婆離經》（T1, p. 629a）；此外巴利對照經《M56》《優婆離經》（Upāli Sutta）（Majjhima-nikāya, Vol. I, p. 375）。也可參考《漢譯南傳大藏經·中部經典二》（高雄：元亨寺，1993 年），頁 121。

[39] T1, p. 630b.

[40] 請參閱《雜阿含 574 經》（T2, p. 152b-153a）；《S 41:9》《裸形經》（Acela Sutta）（Saṃyutta-nikāya, Vol. IV, p. 300-302）。

[41] T2, p. 152bc.

[42] Manorathapūranī, Aṅguttara Commentary, Vol. I, p. 209; Dhammapadatthakathā, Vol. II, p. 74. 亦請參見 Malalasekera, Dictionary of Pali Proper Names, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1983. p. 415-416.

[43] 請參閱《S 41:9》《裸形經》（Acela Sutta）（Saṃyutta-nikāya, Vol. IV, p. 300-302）；對照經《雜阿含 573》（T2, p. 152a-152b）。巴利本的裸形迦葉，《雜阿含 574》則作阿耆毘迦外道（Ājīvika）。

[44] 巴利本裡，裸形迦葉在耆那教出家已三十年。

[45] 《雜阿含 573 經》（T2, p. 152a-152b）。

[46] 《雜阿含 573 經》（T2, p. 152a-152b）。巴利本裡，質多羅長者成為佛弟子已三十年。

[47] T24, p. 835a。

[48] T2, p. 727b-728b。

[49] T2, p. 727c-727a。

[50] 輸盧比丘尼 (Soṇā) 亦漢譯為輸那比丘尼或索那比丘尼，例如《增一阿含 5:2》提到「降伏外道，立以正教，所謂輸那比丘尼是。」(T2, p. 559a)；《A 1:14》提到：「發勤精進者，是索那」(Aṅguttara-nikāya, Vol. I, p.25)。至於巴利註解書對於這位比丘尼的事蹟與身世，可參見 Malalasekera, Dictionary of Pali Proper Names, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1983. p. 1298。

[51] T2, p. 728a。

[52] 關於提婆達多分裂僧團的五法，《大毘婆沙論》(T27, p. 602.3) 提到：「雲何五法？一者盡壽著糞掃衣（終生穿糞掃衣），二者盡壽常乞食食（終生托鉢乞食），三者盡壽唯一坐食（終生日中一餐），四者盡壽常居迴露（終生野居），五者盡壽不食一切魚肉血味鹽酥乳等」，也請參見 Vinaya, Vol. II, p. 196-197。關於這點，B.M. Barua 等學者亦指出提婆達多這些觀點帶有着那教的影響，請參見 Kailash Chand Jain, Lord Mahavira and His Times. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991. p. 72.

[53] 善宿比丘 (Sunakkhatta) 的故事記載於《長阿含 15 經》《阿菟夷經》(T1, p. 66a-70a)，以及巴利對照經《長部 24 經》《波梨經》(Pāṭika Sutta) (Dīgha-nikāya, Vol. III, p. 1-36)，這兩經提到佛陀住止於末羅國之阿菟夷村時，拔迦婆梵志 (Bhaggava) 與佛陀談到離車族出身的善宿比丘捨棄佛教信仰的還俗事件。