

從古印度佛教與耆那教之苦行觀論聖俗關係之演進(上)

心毓、心倫

普門學報社編輯部

提要：本文採宗教社會學的觀點，以「古印度佛教與耆那教之苦行觀」作為研究起點，發現聖俗關係的消長固然深受社會背景之影響，但宗教本身的運作才是關鍵所在，而宗教最重要的功能在於淨化人心、安定社會，此非從教育著手不以為功。另外，藉此研究得知，聖俗非從表象來判斷，而應深入觀察其實質之意圖與作為。像耆那教本欲高揚人類自由意志，以對治婆羅門教的神權思想，然其極端苦行主義卻有導致形式主義及造成負面社會教育之虞，其理論根據則為帶有悲觀之宿命論，其終極解脫觀也有消極遁世之意味，故雖欲重建聖俗關係，但在生命正面價值之提昇上卻顯得匱乏。而從佛陀的苦行觀，我們看到他沒有將「神聖」的解脫孤懸於「世俗」生活之外，而是依據本身的親證及慧觀，立基於緣起中道的法則，從積極面向教導弟子打破慣性的認知方式，以人間實踐為立場，抱持「隨緣不變，不變隨緣」的態度內修外弘，濟世利生，從而將聖俗二邊統一起來。今天在多元化與全球化的浪潮下，許多人關切宗教的神聖領域會被來勢兇猛、席捲全球的「世俗化」現象所取代，佛陀的智慧或可作為借鑑。

關鍵詞：神聖 世俗 耆那教 佛教 苦行 婆羅門教 瑜伽 宗教合理化 似真性結構
社會工程 異化 世俗化

一、前言

「神聖」向來被視為內在於宗教的特性，其與「世俗」的區別之所以被人重視，以活躍於二十世紀初葉的瑞典宗教學家瑟德布羅姆所說的最具綜合性與代表性：

神聖是宗教中的重要術語，它甚至是比上帝概念更為基本的東西。現實的宗教可以沒有一個明確的上帝概念而存在，但沒有神聖和世俗的區別，就沒有任何現實的宗教。[註1]

在全球化與現代化席捲全球的今天，宗教由聖入俗的議題備受關注。問題在於，今天對於「世俗」的感嘆，是不是因為過去所謂的「神聖」有陳義太高或判然二分之嫌？立意善美的宗教應如何在現代繼續發揮教化功能，也不是發思古之幽情便能濟事！

有人說，「神聖與世俗」的畫分是西方宗教的特色，但重點是，「世俗化」（secularization）[註 2]的潮流是全球性的，不分東方與西方，即使是東方的宗教，也需要與全球性的議題對話，再說西方式的教育、西方式的思惟方式早已在十九世紀便開始滲入東方人的血肉，而東方宗教如印度教、佛教等也已弘傳全球，躋身世界宗教之列；東方的宗教在教義上或許還能維持原樣，但在實踐上、在弘揚上免不了因應現實，隨方制宜。當代宗教社會學者如彼得·柏格等，企圖將東方宗教納入探討聖俗的理論架構中[註 3]，恰恰說明了東方宗教不能、也不應在這場議題中缺席。

本文選擇「古印度佛教與耆那教之苦行觀」來作為研究的起點，一來是因為「苦行」在宗教中向來被視為具有神聖的特質，如涂爾幹（Emile Durkheim）所說：

每種宗教都包含著它（苦行主義）……可能沒有哪種宗教中禁忌體系的發展不是以苦行主義的面目出現的，至少在短時期內。在某個轉折時期，當需要在短期內促使某種事物產生巨大的變化時一般都會有苦行主義的行為發生。這樣，在把一個人引入他必須與之發生聯繫的神聖領域的時候，為了加快進程，需要用強有力的方式使他脫離凡俗世界，此時禁忌體系發揮了巨大的作用。[註 4]

二來是因為耆那教與佛教是古印度正統婆羅門教系統外的兩大宗教，他們之所以別立宗派，就某種程度而言，是針對婆羅門教的「異化」（alienation）[註 5]，而欲透過「反異化」來矯治病根。他們的改革主張正突顯了聖俗交涉的演進過程。

三來是因為耆那教與佛教似乎有許多相似之處，[註 6]但細究之下實不相同，而當時備受尊崇的「苦行」，正是兩位教主在實修過程中發生歧異的關鍵，並進而影響到他們的悟道方式與教義內容。

從印度宗教的苦行起源及發展為基點，可藉此探討：耆那教教主的堅持苦行是對於傳統宗教（婆羅門教）的繼承嗎？若是，何言改革？若非，為何如此？堅持苦行與放棄苦行對於他們的神聖性是否產生影響？放棄了苦行的教主如何面對神聖性的質疑？……凡此或可作為今天聖俗問題的借鑑。

二、聖俗關係的開展

彼得·柏格試圖以「外化—客體化—內化」的社會基本辯證歷程來說明宗教與社會（聖與俗）交涉的過程，即[註 7]：

（一）外化：人類在身體和心理的活動裡持續地投入世界。

（二）客體化：透過意識外化而產生，作為外在的事實性（facticity）與意識相對，而且異於創造者自身。

（三）內化：人類對於這個相同的實在的反芻，把這個實在從客觀世界的結構再次轉化為主體意識（subjective consciousness）的結構。

柏格主張，人類由於生理構造的特殊性，因而趨於外化自己。人類以共同行動集體地外化自身，於是產生了一個人類世界。這個世界，包括我們稱為社會結構的部分，達到客觀實在性的位階。作為客觀的實在界，這個世界，在社會化過程裡被內化，而成為社會化了的個人主觀意識的構成部分。換言之，透過外化的歷程，社會才成為人類的產物；透過客體化的歷程，社會才成為獨特的（sui generis，自類的）實在界；透過內化的歷程，人才成為社會的產物。這三種運動的總和構成社會現象。

遠古的宗教往往以「他者」起源說來聖化宇宙，企圖將宇宙神聖的結構反映於制度秩序之中，根據學者考察，此乃人類將神聖的意義投射到宇宙，然後又再將這種神聖的意義投射回自身的過程，這種「大宇宙—小宇宙」[註 8]的圖式也就成為「宗教合理化」最原始且必要之方式[註 9]，此中「祭祀」與「苦行」在初民心目中扮演了重要的角色，但唯獨在印度，「祭祀」與「苦行」發生關聯的媒介是「熱力」，[註 10]因為他們相信，在一片混沌之中，那開天闢地的「唯一者」或「絕對者」（*tad ekam*）是藉由「熱力」，使意欲（*kāma*）顯現，然後又以意欲為動能生起了萬有，從此展開了宇宙，神也出現了。[註 11]

「苦行」在祭祀裡原本是仿倣諸神用「熱力」創造世界的經過及開天闢地的艱辛，具有教育啓示意義[註 12]。但隨著「唯一者」的人格化，「熱力說」直接被「苦行說」所取替，之間微妙的轉化過程從《百段梵書》對上述文字的詮釋，即可見其端倪：

太初這（宇宙）自身獨存，它既非「有」也非「非有」；太初這（宇宙）自身獨存，是存在，也非存在；唯有那心靈。那時律西（Rishi 先知）宣說（R. V. X. 129.1）：「那裡既非『有』，也非『非有』」，因心靈自身既非「存在」，也非「非存在」。當這

心靈創造時，它希望顯現——更明確、更本質化的；它依循一個自我（一個身體）；它實踐苦行；它獲得一致性。[註 13]

從此，祭祀的意義開始轉變，「梵」成爲宇宙獻祭的過程，並延伸爲維繫宇宙的神祕力量，於是重覆宇宙創生行爲的祭典，既成爲讓諸神獲致「梵」而得到永生，以庇佑來年世界的延續；也是在促使獻祭者個人也將透過祭典的法力而得以圓滿自我，身心不朽。[註 14]

這樣的轉折預視了婆羅門教乃至後來印度文化發展的方向。因爲正如柏格所言，儀式（包括祭祀）在宗教裡的意義，原本是用來「醒示」眾人回溯歷史，恢復當下和傳統之間的連續性，把個人及社會許多團體的經驗放到超越他們的歷史脈絡底下，企圖以此來喚醒體現在文化及其主要制度的傳統意義。[註 15]但是一代傳一代的結果，與原先的意義漸行漸遠，以致人們「忘記」了本意而讓儀式徒具形式。

在「外化—客體化—內化」的過程中，歷史中運轉的一切因素都可能摻進不同的宗教領域，彼此影響。像始於非雅利安人時代的瑜伽術[註 16]，究竟是從什麼時候與苦行結合起來，迄今沒有確切的答案，但一如苦行與祭祀的同化，多少帶有神祕性質，據信它們都可以獲得某種神通力。[註 17]瑜伽術後來成爲印度各個宗教派別共通的修持方式，除了它的神祕性之外，更是因爲它特有的「知性」，森林書與奧義書的作者在她的洗禮下，爲印度宗教帶來精神上的反省與哲理上的深度；而耆那教與佛教的教主在證悟之前，除了苦行以外，瑜伽也曾經是他們共有的修道方式。

森林書及奧義書的作者們透過瑜伽的冥想內觀，對於「唯一者」或「絕對者」的詮釋也趨於形而上的理解，他們以「生氣」、「識」（vijñāna）、「原人」（Puruṣa）等名稱來表達這個最高的原理，企圖回歸原始素樸的本真，即：設想這唯一者是存在的，而且是宇宙萬有乃至個別靈魂的根柢，最後甚至進一步主張，個人存在之靈魂在究極本質上與最高的自我（梵）是同一不二的。神話學的合理化至此已蛻變爲高度抽象的哲學與神學範疇。

當時的宗教氛圍，中村元形容爲：「高尚的精神反省的因素與原始卑俗的宗教禮儀的因素混雜在一起」[註 18]。細思之下可以想見，當初把人類帶回「神聖」源頭的祭祀，這時已淪爲「原始卑俗的宗教禮儀的因素」。「高尚的精神反省的因素」欲藉形而上學來消解困境，無奈僅限於、也只能限於上層思想界的玄談。因爲宗教合理化非徒具理論便能濟事，而必須具體化爲那些成爲部分宗教傳統的意義複合體之後，相應的自律性才會出現。[註 19]

「祭祀」的意義被極端擴延的情況，在 Surendranath Dasgupta 的《印度哲學史》中有十分生動的敘述：

在獻祭中即使不符合處極小，如將牛乳傾注於火中，或將器皿放置於其獻祭中應有的位置，或甚至只是將一根草放錯位置，凡此都足以破壞整個獻祭的成效。甚至，獻祭中說錯一個字，也可能會帶來可怕的後果。……因此，獻祭的目的並非因諸神的光榮而實現，而是獻祭的自然結果。祭祀的舉行可產生一定的神秘或神奇結果，而這是藉著獻祭者依照一定的程序而實現所欲的目的，猶如在物理世界實現某自然律一般。獻祭被認為是永恆的，且如吠陀般加以崇信。甚至世界的創造其本身也被視為至上的存有之獻祭的結果。……獻祭的目的不在於以祭品慰藉諸神，或由諸神獲得此世的利益或來世天堂的幸福；這些報酬回饋是直接由獻祭本身所產生的，而獻祭是經由正確地舉行複雜且相互關聯的儀式所構成。即使在每一獻祭中，向某神祈求且本身神也接受祭品供獻，但諸神本身只不過是工具而已，其目的在於產生獻祭或在完成神秘儀式的獻祭程序中作為組成的一部份而已。因此，獻祭被視為具有一種神秘的潛在力量，甚至超越諸神，而有時則敘述諸神是經由獻祭才得以獲取其神位。[註 20]

據此看來，諸神已降至不重要的地位，婆羅門的優越感則被推往頂點而日趨腐敗。[註 21]但是當祭典無法保證失範現象的免除，它的有效性與神聖性便受到了質疑，當時非正統婆羅門的沙門思潮的崛起，正足以說明思想界與宗教界之不滿。婆羅門教既受到了挑戰，奧義書的作者們遂展開自省修正，與祭祀相關的業報說、輪迴說、靈魂說因而趨於圓熟。

例如，對於獻祭的功能，《美特羅耶尼耶奧義書》（1.2.9-10）即主張，誤認為獻祭是很重要的人十分可憐，他們因為自己的善業而得生天界，但是在天樂享盡之後，還是得回人間或者更低的世界。無論諸神或祭典，對真正的仙人（rsi）而言都不重要。[註 22]

「業」（karman）原來是指祭祀行為之後留下一種看不見的神秘力量，稱作「不可見」（adr̥ṣṭa）或「新」（apūrva），讓人們得以神秘地獲取所欲之物。但人們透過「業」所認知的因果關係，不禁追問：祭祀活動之外的其他行為（善行或惡行）會有什麼樣的結果？死時已經脫離自身的靈魂當去何處？於是，生前造作的行為會在新的世界裡「實現」，便成為無可避免的結果，而靈魂在死後必然會回到肉體之中，這就是所謂的「輪迴」。[註 23]

由上述可知，「宗教合理化」的過程既是人為的，也是動態的，各種因素的加入都有可能促使神聖與世俗的組合產生變動。隨著時代的演進與知識的累積，人類會不斷地追問：「為什麼？」對於想要維護宗教體系之實在性的人而言，「他必須支撐（如有必要，他也會虛構）適當的『似真性結構』」[註 24]。

「他者起源」原本為古印度初民的生活賦予神聖的意義，隨著時代的演進，人類思想超越單純的神話學，在「宗教合理化」上所面臨的困境也越來越加突顯，尤其當祭祀的原意蕩然，而祭司（婆羅門）階級又長期將權力之手伸進世俗體系，隨著時間的累積，在階級之間所產生的對立與矛盾也越形尖銳，久而久之，「宗教合理化」便首當其衝，受到了挑戰，一旦「似真性結構」的「社會工程」無法滿足信者或民眾的需要，社會便開始產生危機與亂象。[註 25]耆那教與佛教便是在這種情況下應運而起。

三、聖俗關係的打破與重建

為了打破婆羅門教的神權思想，耆那教與佛教的發起人均以實修內證的成果來作為「聖言量」的依據，而他們求道的內容與其說是單純的苦行，不如說是融和了瑜伽的苦行，而且有先後側重之別。

此非偶然之巧合，當時苦行在宗教上具有重要的地位，從奧義書之記載可以看出：《聖德格耶奧義書》：「以信心作苦行而拜者，達於梵界（不死）。」[註 26]《摩訶那羅衍那奧義書》：「無有高於絕食之苦行矣。」《唱讚奧義書》：「修行五事，以苦行為首。」[註 27]重苦行的宗教風氣一直延續到後來，從《摩奴法典》的記載即可以得知特殊的苦行還可以用來贖罪，例如：〈苦行與贖罪〉第八十一條：「堅持苦行，純潔如學生，凝神靜思，凡十二年，可以償贖殺害一個婆羅門的罪惡。」第八十五條：「三個精通吠陀的婆羅門聚在一起，可對罪犯宣布他們的罪惡所需要的償贖；他們所指出的苦行將足以淨化他們；因為賢者的語言消滅罪污。」第一〇一條：「再生族欲以苦行清洗其盜竊黃金之罪時，應穿樹皮衣，在森林中進行非故意殺害婆羅門者的苦行。」[註 28]而從《摩奴法典》的〈林棲和苦行的義務〉一章之記載不難想見，古印度的苦行確實含括了瑜伽的修持。[註 29]顯然，苦行和瑜伽都是當時宗教界所重視的修持，但相形之下，苦行卻是被放大的強調。

苦行本與祭祀同源，但其勢力不僅不因「祭祀萬能」被人質疑而有所消滅，反而更為突顯，其中有宗教性的因素與社會性的因素。首先在宗教性的因素方面，由於「梵我一如」思想的倡導，現象的世俗世界被視為一種幻象，相較於融入大梵（神聖者）的彼岸世界，個人的生死與痛苦不僅顯得微不足道，甚至還覺得嚴酷的苦行是一種甜蜜的過程，因為對於苦行者而言，從此岸解脫到彼岸的意義大於一切。[註 30]

其次，就社會性的因素而言，在以「大宇宙—小宇宙」模式理解社會和宇宙之間關係的地方，所有社會角色都象徵著客觀化了的意義更大的複合體，[註 31]這在社會制度乃至政治制度均源自宗教且階級森然有別的古印度尤其如此，個人的自我認同也因而深受影響。非婆羅門種姓，尤其是低種姓的人欲往上攀升，便想到以苦行作為台階，因為苦行在古印度的宗教思想和實踐中所佔的地位和祭禮相同，苦行主義雖和祭禮相似，但相較於祭禮必須對儀式及吠陀典籍系統學習，苦行對於古印度人非婆羅門種姓者而言，只要有堅強的意志力即可實行。

最低種姓的人，可以用奉行苦行的辦法獲得地位，使他們和最高種姓的人身分相等，也就是說苦行可以用來對抗婆羅門至高無上的權威的一種方法。[註 32]

耆那教與佛教的教主均是刹帝利族出身，可以想見，社會地位對他們不是問題，宗教性的因素才是他們選擇苦行求道的原因，不過如果從下文的分析看來，既存的社會性因素（現象）是他們在弘法時共同考量的因素，唯方向截然不同。

（一）耆那教的苦行觀

大雄[註 33]和佛陀的創教立宗不同，他只是耆那教的復興及改革者，而非創教者。[註 34]他出家之後便裸形遊方，並修苦行，十二年之後得道。苦行，是延續他之前二十三祖師[註 35]的教法；至於裸形，根據《優多羅底夜耶那》的記載，至少不是他前一位祖師的主張。[註 36]

大雄的嚴厲苦行至今仍被視為耆那教徒的典範，即以食的方面而言，經典裡敘述他在證悟前的十二年遊方期中，只吃三種粗食——米飯、碎棗、豆子：「八個月來，他僅吃這三種食物……有時每六天、八天、十天，乃至每十二天才吃一餐。由於斷除了欲望，他得以置心一處，冥思修行。」[註 37]根據埃里亞德的資料也說，大雄是經過長期的苦行及兩天半的「入定」之後得到「全知」，凡此說明了至少大雄的苦行是包含了瑜伽冥思，尤其是在最後的關鍵階段。不過古印度時期的耆那教其內修外弘側重苦行，對於瑜伽冥思的修持功用著墨不多。後來的論疏說，大雄在十二年遊方修道期間，只有三百四十九天進食，其他的日子都修斷食。[註 38]其艱苦卓絕可見一斑。

他制定了許多戒規，其教法比他之前的祖師還要嚴格，[註 39]僧眾必須一無所有，所需的以下事物都必須由化緣乞得：衣服、毯子、鉢、杖、掃帚、覆蓋口部的一塊布（以防止昆蟲於說話時飛入口中），尼眾也必須遵守這樣的規定，唯一例外是女性身上須穿衣，但也因為如此，耆那教主張，女性無法得到解脫。僧侶使用孔雀毛或牛尾毛製成的掃帚，以拔除的方式清理頭部或去除毛髮。僧侶應遵守的修道生活極為清嚴，每日只睡三小時，而其餘時間則應從事懺罪、冥思、研讀聖典、乞食（下午），並謹慎檢視其衣物，拂除昆蟲，以免傷及牠們。[註 40]不僅僧尼必須進一步修持斷食之苦行，他們也勸在家信徒斷食，不少人因長時間斷食致死，而斷食致死是備受稱讚的。[註 41]中村元教授曾舉出耆那教經典中一段敘述苦行的實例：

看！獲得智慧的人，腕變消瘦，血肉之軀變細。

打破輪迴的鎖鏈，完全知悉真理，此人就是渡過（輪迴）的人、解脫的人、停止活動（造作）的人。[註 42]

耆那教認為，藉著極端的苦行擺脫肉體的束縛，才能開顯真理，達到全知，並讓非物質的靈魂獲得徹底的解脫，不再輪迴世間，此即所謂的「打破輪迴的鎖鏈，完全知悉真理」。

這種身命二元論的背後，有一套自成系統而又繁複奇妙的靈魂論及業力論作為支撐的理論依據，即靈魂原本完美無瑕，具有無限的智慧、無盡的至福、無量的信心、無窮的潛能，只因被無始以來的業力物質[註 43]所染污而失去全知的屬性，以致輪迴流轉，無有出期。因此如果要打破輪迴，解脫自在，就必須讓靈魂擺脫物質的束縛。靈魂的數量無限，有多少生命之軀，就有多少靈魂，上至天神，下至植物、礦物，乃至灰塵微粒都有個體的靈魂存在。所以靈魂被業覆蓋，就好像陽光被雲朵遮蔽，各式各樣的業及各種情欲的力量讓物質附著於靈魂之上，就像灰塵瀰漫在太陽的光線上一樣。[註 44]

所謂的「業」，則是某種極微細的物質，又稱為「業力物質」，或「業質」(karma vargana)。[註 45]「業」透過兩個階段成為靈魂的桎梏，首先，當心中生起無明、情欲[註 46]等時，業物質便流向靈魂，這個階段稱為「漏」(āsrava)；業物質實際流入靈魂的時候，這個階段便是所謂的「縛」(bandha)。因此，欲讓靈魂擺脫業物質的束縛，必須透過兩種方式：其一，防止新業流入靈魂，稱為「禁戒」(samvara)；其二，斷除靈魂裡的宿業，稱為「寂靜」(nirjarā)。消除舊業，不造新業，靈魂便得以脫離物質的羈絆，終至達到解脫；反之，流入的業及染著的歷程周而復始，不斷迫使靈魂在塵世輪迴。對於耆那教而言，苦行之重要，乃在於它能加速斷除宿業。[註 47]

苦行分為內在的苦行與外在的苦行兩類。「內在的苦行」，指懺悔、謙恭、冥想和抑制情慾等；「外在的苦行」，即各種形式的苦行（斷食、節制、行乞、放棄美食、一定的坐法和靜安孤獨），達到頂點就是絕食而死[註 48]；絕食而死是耆那教為實行十二年苦行且已達涅槃時機的人而規定的。[註 49]

從這些苦行的理論及嚴格的戒規，可以想見耆那教徒不仰仗梵天啓示、不憑藉祭祀法術、不依賴婆羅門作為解脫媒介的決心，他們欲以自身的修持來證明：凡俗之人透過一己之努力，也能解脫成聖，與諸神平起平坐。耆那教「三寶」的提出，更象徵了婆羅門教的「三大綱領」[註 50]受到了公開的挑戰。

所謂的「三寶」(tri-ratna)，指正信 (samyagdarśana)、正知 (samyagjñāna)、正行 (samyak-cāritra)，耆那教主張此三者緊密結合，缺一不可，必須綜合作用才能成就解脫。正信，指對於耆那教的教義及祖師要深具信心，不可懷疑；正知，指正確的認知，也就是熟悉教義的精髓；正行，指抑制錯誤的行為，發揮正確的行為，包括阻止業的微粒物質流入靈魂的方法。最主要是指「五大誓」(mahāvratā)：1.不殺 (ahimsā)；2.不妄語 (satya)；3.不盜 (asteya)；4.梵行 (brahma-carya，即獨身不淫)；5.無所有 (aparigraha)。如果是在

家信眾，後面兩大誓則改為不邪淫與知足，合稱為「五小誓」（*aṇu-vrata*）。[註 51]耆那教的五大誓不僅關乎身、語、意，又和自作、教他作、見作隨喜結合起來作嚴格的解釋。以不殺誓為例，不僅不殺害一切眾生，包括最微小的昆蟲，即使可以引起爭吵的一切語言和思想也禁止，同時禁止自作、教他作，乃至容許他人殺生的行為，哪怕是無意的行為，像步行時不小心踩到生物等等，都在禁止之列。僧侶走路的時候，都必須先掃除地上的東西，日落之後就不能外出，以免傷害微小生物。[註 52]

愛護萬物的生命，卻折磨自己的色身！這樣的教義如何攝眾？默西亞·埃里亞德（*Mircea Eliade*）對於耆那教的評述，正代表了現代人的驚訝感受：

他（大雄）的泛心靈主義強調對生命的絕對尊重，卻貶抑人們的生命，認為餓死的自殺行為是最高尚的死亡，這看起來似乎很弔詭。對生命的尊重（三界裡的所有生命）無法使人類的生命重獲神性，或是給予宗教的意義。[註 53]

不過一旦將時空拉回古印度，或許你我都會了然：當時的種姓階級分明，承襲古風的苦行又是修行的主流；而大雄對信者的呼喚：「朋友，你就是你自己的朋友！為何向外求友！」「不僅要逃脫惡魔之力，也不可相信神的欺騙之力。」[註 54]的確說中了許多人的心聲；再加上理論層面將苦行「合理化」為解脫的必要條件而產生了推波助瀾之功。走了調的「大宇宙一小宇宙」神聖樂章，眼看就要被拉下凡塵，苦行在大眾的簇擁下，頗有取代祭祀，成為另一種「神聖」媒介之趨勢。

根據佛經的敘述，我們可以看出當時的苦行方式真可謂五花八門，千奇百怪：有的以手蔽體，有的以樹葉蔽體，有的以果子蔽體；有的不用瓶子取水，有的不用勺子取水；有的與其他二人一起吃飯時，不坐在中間；有的不接受有孕婦之家的食物，有的不接受有養狗之家的食物，有的不吃有蒼蠅之家的食物；有的不喝水，有的只喝一口水，有的只喝二、三、四、五、六、七口水；有的只在一家托鉢，有的只在二、三、四、五、六、七家托鉢；有的一天只吃一餐，有的二、三、四、五、六、七天、半個月、一個月吃一餐；有的只吃蔬菜，有的只吃一種穀類，有的只吃壞掉的食物，有的只吃飯汁，有的只吃樹根，有的只吃果實，有的只吃自己落下的果實；有的吃牛糞，有的吃鹿糞；有的只穿連身衣，有的只穿動物的皮毛做成的衣服，有的以樹皮為衣，有的以草苔為衣，有的穿塚間衣；有的舉手不放，有的蹲坐不站，有的以膝著地而行；有的不坐床席，有睡在荊棘上，有的裸臥牛糞上；有的禮拜水神，日夜水洗；有的禮拜火神，日夜燃燒；有的禮拜日、月、眾神，合掌祈求……[註 55]。這些今人看來不可思議的行為，卻讓當時許多人為之神往，尤有甚者，導致一些修行人心懷不正，

欲藉此來獲得名聞利養[註 56]，可以想見，在民智尚未完全開啓的當時，類此歪風很容易導致社會亂象而不爲人知。

婆羅門教之所以被時人所詬病，說到底，根本的原因在於它的極端「異化」。在神權思想的籠罩下，人與其社會之間的實際關係在意識中被逆轉：行爲者變成只是承受行爲者，創造者只被理解爲產物，而行爲本身變成別的東西，也就是過程、定數或命運。人要擺脫宿命，上焉者設法讓自己的「靈魂」與「大梵」合一，下焉者藉祭祀法術求取現實的功利。因此佛陀稱他們爲「尊祐造說」，意謂個人沒有自由意志，命運操縱在神的手裡。

反觀對治婆羅門教宗教「異化」現象的耆那教，雖然不否認人的自由意志，但縱觀其教義是屬於一種身命二元論，物質性的世界（包括自己的肉體）被徹底貶抑，業則被解釋爲一種非常細微的物質。它主張靈魂本來純淨完美，只因沾到業物質而墮落到這個失序的世界，「解脫」便是讓這個迷失的靈魂循著修持的道路回到自己真正的家鄉。其中「苦行」讓那些附著在靈魂上的業物質消去，並防止新的物質流入，是一條最快捷的歸鄉必經之路，蓋因苦行越嚴厲，所消除的業物質也越多。因此，耆那教雖不否認人有自由意志，但也是屬於一種「消極」的自由意志，即過去所造的業因已成定數，沒有精進之餘地可說，唯有從消極層面藉苦行「消去」靈魂上的業物質並守持禁戒，「防止」新物質流入，就某種程度而言，這也是一種帶有悲觀色彩的宿命論。佛陀把他們歸類爲「宿作因者」，其原因就在於此。

其次，耆那教主張，解脫的靈魂重量很輕，都聚集在世界最頂端的成就界（Siddhasīla），因此所謂的「解脫」也是有一個「他在性」、「實體性」而經驗不可觸及的彼岸，這種「彼岸解脫」的思想與婆羅門教並無大異，如果從宗教社會學的角度來看，同樣都是把失範現象的補償投射於所能理解的未來。這個世界、這個社會本來是人類所共同開創的，但企圖以提昇人類自由意志「去異化」的耆那教，卻要人類設法遁離到另一個「神聖」的世界，這是否也是一種矛盾呢？更有甚者，它鼓勵信者以苦行餓死來尋求解脫，且看大雄座下就有不少僧俗弟子絕食而死，[註 57]姑且不論他們死後是否真的得道成聖，這種現象對於社會而言，是否會造成不良的教育示範呢？這是否也是一種失範的現象？凡此都值得我們深思。

從梵書時代確立「祭祀萬能」之後，神讓位於祭司，低層次的種姓不僅稱不上凡俗，甚至有如芻狗。後來在整個宗教氛圍的簇擁及耆那教教主大雄的提倡下，神再度讓位於人，人似乎恢復了自主的權力，但經過仔細地觀察，其實是苦行走入了人的聖殿，成爲另一個「神」。這或許不是大雄的本意，但從當時的情況看來，確實是有這樣的一種氣勢。在佛經裡，我們看到佛陀關於苦行的訓誡有褒有貶，固然是因爲他親身體驗過苦行，深知苦行的成效及其有限性，但從下文的分析可知，這毋寧是由於他已洞察到當時盛行的「苦行主義」已走入偏執的胡同，無論對修行、對社會都是一大斷傷。

【註釋】

- [註 1] 轉引自金澤，《宗教禁忌》（北京，社會科學文獻出版社，一九九九年）第八十七頁。
- [註 2] 本文採彼得·柏格的簡單定義：「所謂的世俗化，指的是社會與文化活動領域脫離宗教制度和象徵之支配的過程。」
- [註 3] 參見彼得·柏格（Peter L. Berger）著，蕭羨一譯，《神聖的帷幕》（*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*）（台北：商周出版，二〇〇三年）。
- [註 4] 參見涂爾幹（Emile Durkheim）著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》（*The Elementary Forms of the Religious Life*）（台北：桂冠圖書股份有限公司，一九九八年）第三四九頁。
- [註 5] 異化：指客體化過程的過度延伸，使得人們不再意識到個人與世界之間的辯證關係。因為個人「忘記」了，這個世界曾經是並將繼續由他來共同創造。換言之，通常構成世界社會之實在性的人類有意義活動的表象，在意識裡被轉型為非人性的、無意義的、墮性的「事物」，此即它們被物化（reified）。參見彼得·柏格（Peter L. Berger）著，蕭羨一譯，《神聖的帷幕》（*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*）（台北：商周出版，二〇〇三年）第一〇七頁。
- [註 6] 佛陀與耆那教教主大雄是同時代的人，兩人都出身刹帝利階級；他們的教團在大致相同的地區；二教皆否認至高無上的神及吠陀典籍的教義、不承認祭祀有何利益、皆宣揚自力解脫之道、提倡不殺生、相信業報輪迴觀等等。此外，使用的術語也有許多相同之處，例如：耆那教稱聖人為佛陀、悉達（成就者）、如來、阿羅漢、耆那（勝者）、大雄等，這些也為佛教徒所採用，只是耆那教徒喜歡採用或重視「耆那」，而佛教徒則喜歡使用「佛陀」或「如來」的稱號。
- [註 7] 參見彼得·柏格著（Peter L. Berger），蕭羨一譯，《神聖的帷幕》（*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*）（台北：商周出版，二〇〇三年）第十二—三十九頁。
- [註 8] 在「大宇宙—小宇宙」的圖式裡，「下面」的人類層次發生的所有事物，都可以類比到「上面」諸神那裡的事物；「現在」發生的所有事件，都與「太初」發生的宇宙事件有關，其目的「在於把人類定義的實在性扣連到終極、普遍和神聖的實在性。人類活動天生的不確定性和無常的建構也因此被賦予終極安全和恆久的特質」，參見彼得·柏格（Peter L. Berger）著，蕭羨一譯，《神聖的帷幕》（*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*）（台北：商周出版，二〇〇三年）第四十七—四十九頁。默西亞·埃里亞德（Mircea Eliade）著，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史》卷一（*Histoire des croyances et des idées religieuses. tome 1*）（台北：商周出版，二〇〇一年）第二五七頁；高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》（台北：台灣商務印書館，一九九五年）第二一四頁等等也都提到古印度這種圖式的對應關係。
- [註 9] 根據彼得·柏格的主張，「合理化」指社會客體化了的「知識」，用以解釋且證成社會秩序。合理化同時具有認知和規範的特質，絕大部分的合理化是先於理論的。在所有合理化的媒介中宗教是歷史上最普遍且有效的合理化媒介，「宗教合理化」之所以如此有效，乃因宗教把經驗社會不確定的實在性構造和終極實在連結起來。參見彼得·柏格著（Peter L. Berger），蕭羨一譯，《神聖的帷幕》（*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*）（台北：商周出版，二〇〇三年）第四十二—四十五頁。

[註 10] 梵文的「苦行」與「熱力」同樣都用 *tapas* 來表示，甚至「苦行」這個詞便是源自「熱力」。從語源上看，苦行或熱火的字根√*tap* 即有「加熱」、「煮沸」的意思。

[註 11] 《梨俱吠陀》第十篇，第一二九頌，參見 Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯，《印度哲學史》（*A History of Indian Philosophy*）第一冊（台北：國立編譯館，一九九六年）第四十七—四十八頁。這篇頌詩的內容如下：

（一）那裡既無「有」也無「非有」，

無空界，也無空界之上的天。

是什麼覆蓋這一切？在何處？又是用什麼給予保護？

是否有深不可測的水？

（二）無「死」，也無「不死」，

晝與夜仍未區別。

只有它獨存，它平靜地呼吸，自我支撐，

除了它，沒有其他，沒有任何超越它。

（三）唯有黑暗，最初渾沌的黑暗隱藏在黑暗中，

宇宙是未區別的水。

在虛無之中隱藏著，

經由**熱力**而開展出獨存的它。

（四）首先升起欲望，

欲望是心靈的胚胎，

聖人在他們的心中探索，

發現了無與存有的關聯。

（五）誰知？誰能確定地告知我們，

此宇宙從何處及如何產生？

諸神是否在這之後才產生？

誰知它從何處產生？

（六）從那源泉產生宇宙，

不論它是被創造或不被創造，

他僅知，從最高的天

統治這一切，他是能見一切之主，或者他也不知。

- [註 12] 參見默西亞·埃里亞德 (Mircea Eliade) 著，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史》卷一 (*Histoire des croyances et des idées religieuses. tome 1*) (台北：商周出版，二〇〇一年) 第二四四—二四五頁。
- [註 13] 艾吉林 (Eggeling)，《百段梵書》譯本，《東方聖書》vol. XLIII，轉引自 Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯，《印度哲學史》(*A History of Indian Philosophy*) 第一冊 (台北：國立編譯館，一九九六年) 第四十八頁。
- [註 14] 默西亞·埃里亞德 (Mircea Eliade) 著，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史》卷一 (*Histoire des croyances et des idées religieuses. tome 1*) (台北：商周出版，二〇〇一年) 第二五三頁。
- [註 15] 參見彼得·柏格 (Peter L. Berger) 著，蕭羨一譯，《神聖的帷幕》(*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*) (台北：商周出版，二〇〇三年) 第五十三—五十四頁。
- [註 16] Jonathan Mark Kenoyer 根據 Yan Y. Dhyansky 發表的考古研究成果，謂印度河文明的印章和書板上曾發現「瑜伽術」的獨特姿勢，並說：「瑜伽傳統持續在整個南亞出現，佛陀像和各種印度神仙，包括西瓦（即濕婆神），經常在著名的瑜伽姿勢中出現。」參見喬納森·馬克·基諾耶 (Jonathan Mark Kenoyer) 著，張春旭譯，《走近古印度城》(*Ancient Cities of the Indus Valley Civilization*) (杭州：浙江人民出版社，二〇〇〇年) 第一九一—一九二頁。
- 另在〔美〕羅茲·墨菲 (Murphey Rhoads) 著，黃磷譯，《亞洲史》(*A History of Asia*) (海口市：海南出版社、三環出版社，二〇〇四年) 第九十三頁中也提到古印度河文明區「還有最早的瑜伽修行者，那時就已經表現為坐姿、抱臂並定睛凝視來世的形象」；同書八十九頁中，墨菲主張：「古印度河文明究竟何時出現難以確定，粗略估計應早於公元前三〇〇〇年。」
- [註 17] 參見默西亞·埃里亞德 (Mircea Eliade) 著，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史》卷一 (*Histoire des croyances et des idées religieuses. tome 1*) (台北：商周出版，二〇〇一年) 第二五八頁；查爾斯·埃利奧特 (Charles Eliot) 的《印度教與佛教史綱》第一卷 (高雄：佛光出版社，一九九〇年) 第二七六一—二七九頁。
- [註 18] 中村元著，林太、馬小鶴譯，《東方民族的思維方法》上冊 (台北：淑馨出版社，一九九九年) 第一二五頁。
- [註 19] 參見彼得·柏格 (Peter L. Berger) 著，蕭羨一譯，《神聖的帷幕》(*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*) (台北：商周出版，二〇〇三年) 第五十五頁。
- [註 20] Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯，《印度哲學史》(*A History of Indian Philosophy*) 第一冊 (台北：國立編譯館，一九九六年) 第四十五—四十六頁。
- [註 21] 婆羅門腐敗的情況，從《佛光藏·阿含藏·中阿含經·梵波羅延經》可看出梗概。該經敘述佛陀應眾多婆羅門之請求，比較古時的婆羅門與當時的婆羅門，亦可參見《中部·經集》二·七〈婆羅門法經〉 (*Brahmaṇadhammika sutta*)，SN. p.50。
- [註 22] 參見默西亞·埃里亞德 (Mircea Eliade) 著，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史》卷一 (*Histoire des croyances et des idées religieuses. tome 1*) (台北：商周出版，二〇〇一年) 第二六〇頁。

[註 23] 參見默西亞·埃里亞德 (Mircea Eliade) 著，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史》卷一 (*Histoire des croyances et des idées religieuses. tome 1*) (台北：商周出版，二〇〇一年) 第二六一頁；Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯，《印度哲學史》(*A History of Indian Philosophy*) 第一冊 (台北：國立編譯館，一九九六年) 第九十一頁。雖然有人主張輪迴信仰源於非雅利安人，但埃里亞德認為這個論點沒有成立，並說：「『輪迴』這名詞只出現於奧義書。」(《世界宗教理念史》卷一，第二六一頁) 平川彰則主張：「輪迴」一語在古奧義書中還沒出現，而在佛陀以後的奧義書裡才被頻繁使用；參見平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》(台北：商周出版，二〇〇四年) 第三十九頁。

Surendranath Dasgupta 則認為，奧義書時期輪迴思想的發展呈現出兩個階段：

(一)吠陀時代認為死後生於另一世界的觀點與輪迴教義相結合：「凡人行善如挖井等事，死後靈魂將至祖靈之道 (pitryyāna)；靈魂於死後首先入於煙，然後至夜晚、月的晦暗之半月等，最後到達月；他在月停留直至其善行的業力 (karma) 用盡，然後經由虛空、風、煙、霧、雲、雨、草、食物及種子再下降，並經由男人飲食而進入女人子宮並再生。此處，靈魂不只是獲得生於月世界之果報，並且它也將再生於此世界。」

(二)輪迴教義取代了生於另一世界的觀點：「靈魂在此肉體壞滅後又取得另一個新的及美的形體，如祖靈、乾達婆 (Gandharvas)、天神、生主或梵或任何其他生物……。如他所做的，他也將變成那樣，善行得善果，惡行得惡果。人充滿欲望。如他所欲求的，他的意志也將如此；如他意志所想的，他將如此去做；如他所做的，事情將如此發生。有首詩說：他所欲做的業力將隨著他。他於此處所做的業力將結果實，當他返回此世時，將依其所做的業而獲果報。同樣地，凡有欲之人也是如此。凡無欲之人，已免除一切欲望的束縛，他的欲望因而獲得滿足，他的知覺不離去。他成為梵而獲得梵世界。因此，有首詩說：當心中有欲望盡除時，死者變成不死，且獲得梵。……這個教義最明顯的特色在於，它將欲望視為再生的因，而並非業力是再生的因。業力只是欲望與再生的連鎖而已。」

此段詳見 Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯，《印度哲學史》(*A History of Indian Philosophy*) 第一冊 (台北：國立編譯館，一九九六年) 第七十六—八十頁。

[註 24] 彼得·柏格 (Peter L. Berger) 著，蕭羨一譯，《神聖的帷幕》(*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*) (台北：商周出版，二〇〇三年) 第六十三頁。彼得·柏格所謂的「似真性結構」(plausibility structure)，意指維持世界持續存在成爲一個對於人類而言真正實在世界的社會「基礎」。宗教爲維護其存在而建構「似真性結構」的「社會工程」有多種方式 (social engineering)：在教育、學術和法律上以宗教獨佔的方式，爲社會化和再社會化提供必要的體制背景；對各個似真性結構的領域界限予以保護 (例如兩個世界間的軍事界限也就是認知界限)；可能的擴張 (透過十字軍和聖戰)；在各自領域中對危險的或潛在的反叛的有效控制 (例如：屠殺異端或隔離異端)……等。(參見《神聖的帷幕》，第六十三頁) 婆羅門教建構的種姓制度、祭祀主義及相關的社會體制可視爲一種宗教獨佔方式。

[註 25] 當時的印度，種姓制度森嚴，婆羅門階級生活富裕，日趨腐敗，首陀羅階級卻備受歧視，境遇悲苦；隨著工商業發達，城市興起，百姓物質水準雖然提高，但精神方面卻沒有依託；雅利安人內部爭雄，使得各地人心惶惶；舊的祭祀主義令人厭惡，新的信仰尚待建立；奧義書的思想深邃，但趨於形而上學，一般民眾不易理解；沙門思潮競起，但各家學說殊異，令人莫衷一是；咒術發達，民間瀰漫著一片迷信的風氣。

- [註 26] 高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》（台北：台灣商務印書館，一九九五年）第二四一頁。
- [註 27] 徐梵澄譯，《五十奧義書》第三二六頁、三四〇頁、第一四四頁，轉引自黃家樹，《雜阿含經導讀》（台北：全佛文化事業有限公司，二〇〇六年）第一二七頁註四十一。
- [註 28] 摩奴一世（Swâyambhaura Manou）著，〔法〕迭朗善（A. Loiseleur-Deslongchamps）譯，馬香雪轉譯，《摩奴法典》（*Mānava-dharma-sāstra*）（台北：台灣商務印書館，一九九八年）第二五五頁、二五七頁。
- [註 29] 例如第八條：「應該不斷專志於誦讀吠陀，忍受一切，親切，凝神，常予而不取，對一切物類表示同情。」第四十九條：「要樂於思考最高我，坐禪，不需要任何物品，摒棄一切肉欲，惟與靈我為伍，在期待永遠解脫中活於下界。」第六十五條：「要摒除一切、專心致志地反覆思考最高我微妙而不可見的本質，思考它在最高的和最低的軀體內的存在。」第七十二條：「要屏息除去罪過；絕對凝神償贖過失；抑制感官，祛除情欲；應以深入內觀去毀滅與神性相反的特質。」第七十三條：「從事最抽象的內觀時，要觀察靈魂經過各種身體，從最高級到最低級的進程，其精神未因誦讀聖典而達圓滿的人難以識別的進程。」第七十九條：「苦行家將善業讓給朋友，惡業讓給敵人，自己則從事深入的內觀，超生到永遠存在的梵。」第九十六條：「放棄各種宗教活動後，全神貫注於思想的唯一目標，即對梵的內觀，排除其它一切願望，通過苦行償贖罪過後，達到最高目的。」參見摩奴一世（Swâyambhaura Manou）著，〔法〕迭朗善（A. Loiseleur-Deslongchamps）譯，馬香雪轉譯，《摩奴法典》（*Mānava-dharma-sāstra*）（台北：台灣商務印書館，一九九八年）第一二一頁、一二五—一二六頁、一二七頁、一二八頁、一二九頁、一三〇頁。
- [註 30] 參見彼得·柏格（Peter L. Berger）著，蕭羨一譯，《神聖的帷幕》（*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*）（台北：商周出版，二〇〇三年）第七十一—八十三頁。
- [註 31] 參見彼得·柏格（Peter L. Berger）著，蕭羨一譯，《神聖的帷幕》（*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*）（台北：商周出版，二〇〇三年）第五十一頁。
- [註 32] 參見查爾斯·埃利奧特（Charles Eliot）著，李榮熙譯，《印度教與佛教史綱》第一卷（高雄：佛光出版社，一九九〇年）第二七五—二七七頁。埃里亞德也認為，有時苦行的「成果」被認為比祭祀還珍貴；參見《世界宗教理念史》卷一（*Histoire des croyances et des idées religieuses. tome 1*）（台北：商周出版，二〇〇一年），第二五七頁。
- [註 33] 本名伐馱摩那（Vardhāmana），得道後被普遍尊稱為耆那（勝者、征服者，Jina）或大雄（英雄，Mahāvīra），漢譯佛教文獻中譯為：「尼乾陀若提」、「尼捷陀若提」、「尼乾陀若提子」、「尼捷陀若提子」、「尼乾子」、「尼捷子」、「尼乾親子」、「尼捷親子」、「離繫親子」等，本文統一以「大雄」稱之。
- [註 34] 佛教文獻通常稱耆那教為「尼捷陀」。尼捷陀（梵文為 Nirgrantha，巴利文為 Nigantha 或 Niggantha），意為「離繫」、「無繫」，耆那教的經典也出現此一名稱，雖已逐漸廢為不用。大雄的前一位祖師巴溼伐那陀（Pārśvanātha）與其相距二五〇年，二人信徒進行的討論見於《優多羅底夜耶那》第二十四卷及《素怛羅·迦利檀伽》第二卷，第七篇。此外，有三位祖師的名字出現在《夜柔吠陀》中：勒沙婆（Rṣabha）、阿耆達那陀（Ajitanātha）、阿利溼達內彌（Ariṣṭanemi），而《薄伽梵往世書》（*Bhāgavatapurāṇa*）也說勒沙婆是耆那教的創始者。總之，耆那教在大雄之前已有十分漫長的傳承史。參見查爾斯·埃利奧特

（Charles Eliot）著，李榮熙譯，《印度教與佛教史綱》第一卷（高雄：佛光出版社，一九九〇年）第三四二—三四三頁；吳學國，《存在·自我·神性——印度哲學與宗教思想研究》（北京：中國社會科學出版社，二〇〇六年）第八十一頁。

[註 35] 相傳此二十四祖依次為：勒沙婆（Rṣabha）或阿底那陀（Ādinātha）、阿耆達那陀（Ajitanātha）、桑波伐那陀（Sambhavanātha）、阿毘難陀那（Abhinandana）、蘇摩底那陀（Sumatinātha）、巴特摩巴羅波（Padmaprabha）、蘇巴爾斯伐那陀（Suparśvanātha）、旃陀羅巴羅波（Candraprabha）、蘇毘提那陀（Suvidhinātha）、悉達羅那陀（Śitalanātha）、溼勒耶舍那陀（Śreyāmsanātha）、伐蘇布羯（Vasupujya）、毘摩羅那陀（Vimalanātha）、阿難達那陀（Anantanātha）、達摩那陀（Dharmanātha）、商底那陀（Śantinātha）、貢突那陀（Kunthunātha）、阿羅那陀（Aranātha）、摩利那陀（Mallinātha）、牟尼蘇巴羅達（Munisubrata）、那密那陀（Naminātha）、內密那陀（Neminātha）或阿利溼達內彌（Ariṣṭanemi）、巴溼伐那陀（Pārśvanātha），及第二十四祖尼乾陀若提子（Nirgrantha-jñātaputra）。（參見《佛光大辭典》第五冊，第四二八三頁「耆那教」條、第四三九〇頁「勒沙婆」條）

[註 36] 《優多羅底夜耶那》第二十三卷，第二十九篇提到：「伐爾達摩那所教導的法（即第二十四祖），禁止人穿著衣服，但是偉大的聖者巴溼伐那陀（第二十三祖）所教導的法，容許人穿著一條下裙和一件上衣」。後世的耆那教徒分成兩派「天衣派」（裸形）與「白衣派」（穿白衣）。埃利奧特認為，天衣派和白衣派都可能存在於耆那教初期，而天衣派也許是代表被大雄改革和誇張了較古的教派；參見查爾斯·埃利奧特（Charles Eliot）著，《印度教與佛教史綱》第一卷，第三四五頁。

另據中村元主張，古印度很早即有裸形修行者，至於耆那教裸形的原因，耆那教的典籍說：「連我們的肉體都已經成為纏繞靈魂的罩子與束縛了，穿衣服更只有使靈魂的清淨本性隱蔽起來罷了。」轉引自中村元著，釋見愨、陳信憲譯，《原始佛教其思想與生活》（嘉義：香光書鄉出版社，一九九五年）第三十頁。

[註 37] *Ācāraṅga-sūtra* I.8.4, cit. on Hermann Jacobi, *Jaina Sūtras*, pt. 1, *Sacred Books of the East*, vol. 20, p.86；參見默西亞·埃里亞德（Mircea Eliade）著，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史》卷二（*Histoire des croyances et des idées religieuses. tome 2*）（台北：商周出版，二〇〇一年）第八十六頁。

[註 38] 參見 P. S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Berkeley, 1979, p.27 n.61.

[註 39] 參見默西亞·埃里亞德（Mircea Eliade）著，廖素霞、陳淑娟譯，《世界宗教理念史》卷二（*Histoire des croyances et des idées religieuses. tome 2*）（台北：商周出版，二〇〇一年）第八十七頁。

[註 40] 參見 Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯，《印度哲學史》（*A History of Indian Philosophy*）第一冊（台北：國立編譯館，一九九六年）第一六九頁；默西亞·埃里亞德（Mircea Eliade）著，廖素霞、陳淑娟譯，《世界宗教理念史》卷二（*Histoire des croyances et des idées religieuses. tome 2*）（台北：商周出版，二〇〇一年）第八十八頁。水野弘元則認為：「耆那教不殺生的思想比佛教更為嚴格，極端到幾乎成爲一種形式主義的程度。……佛教雖然不像耆那教那麼嚴格，但是對於不殺、愛護眾生，卻有著十分合理的立場。」參見水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集(二)》（台北：法鼓文化，二〇〇〇年）第三頁。

- [註 41] 中村元著，釋見愍、陳信憲譯，《原始佛教其思想與生活》（嘉義：香光書鄉出版社，一九九五年）第三十一頁。
- [註 42] *Āyāraṅga*, I, 6, 3, 2, 引自中村元著，釋見愍、陳信憲譯，《原始佛教其思想與生活》（嘉義：香光書鄉出版社，一九九五年）第三十一頁。
- [註 43] 耆那教認為，業力是某種極微細的原子物質（*karma vargaṇā*），善或惡的業會附著在靈魂上，靈魂因此呈現不同的顏色。統稱為「色」（*leśyās*），有金色、蓮華粉紅色、白色、黑色、藍色、灰色六色，參見 Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯，《印度哲學史》（*A History of Indian Philosophy*）第一冊（台北：國立編譯館，一九九六年）第一八四頁。
- [註 44] Satischandra Chatterjee, Dhirendramohan Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, India: University of Calcutta, 1984. p.28.
- [註 45] 耆那教主張，「業」分為八種：掩蔽正確知識的業稱為「智覆業」；掩蔽正確知覺如夢中般的業稱為「見覆業」；掩蔽靈魂妙樂性質而產生業的稱作「受業」；掩蔽靈魂正確趨向信念及正行的業稱作「迷妄業」；尚有決定壽命的「壽量業」；決定個體普遍及特殊性質及才能的「名業」；決定國籍、階級、家族、社會地位等的是「種性業」；與生俱來的障礙，使不為善的是「障礙業」。參見 Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯，《印度哲學史》（*A History of Indian Philosophy*）第一冊（台北：國立編譯館，一九九六年）第一八四頁。
- [註 46] 引起束縛的情欲是忿（*krodha*）、慢（*māna*）、諂（*māyā*）、癡（*lobha*），因為這些情感存在靈魂裡，使得物質微粒沾染於靈魂上，所以又被稱為「濁物」（*Kaṣāya*，即黏濁的實體）。參見《真理證得經》（*Tattvārthādhigama Sūtra*）8.9，轉引自 Satischandra Chatterjee, Dhirendramohan Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, India: University of Calcutta, 1984. p.102.
- [註 47] 參見 M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd. 1975. p.169.；及 Satischandra Chatterjee, Dhirendramohan Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, India: University of Calcutta, 1984. p.102.
- [註 48] 參見查爾斯·埃利奧特（Charles Eliot）著，李榮熙譯，《印度教與佛教史綱》第一卷（高雄：佛光出版社，一九九〇年）第一一〇頁。
- [註 49] 參見耆那教經典《阿遮蘭伽經》（*Ācāraṅga Sūtra*，即《威儀王經》）第一卷，第七篇，第六節，引自查爾斯·埃利奧特（Charles Eliot）著，李榮熙譯，《印度教與佛教史綱》第一卷（高雄：佛光出版社，一九九〇年）第三四一頁。
- [註 50] 婆羅門教的三大綱領：(一)吠陀天啓主義，四吠陀中之所有記述均係出於大梵天之啓示。(二)婆羅門至上主義，婆羅門種姓之階級乃最高無上者。(三)祭祀萬能主義。參見《佛光大辭典》第四四六四頁，「婆羅門教」條；第四六三六頁，「梵書」條。
- [註 51] M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd. 1975. pp.166-167.
- [註 52] 參見查爾斯·埃利奧特（Charles Eliot）著，李榮熙譯，《印度教與佛教史綱》第一卷（高雄：佛光出版社，一九九〇年）第三三八—三四一頁；Satischandra Chatterjee, Dhirendramohan Datta, *An Introduction to*

Indian Philosophy, India: University of Calcutta, 1984. pp.104-109. ; M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd. 1975. p.167. ; 默西亞·埃里亞德 (Mircea Eliade) 著，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史》卷二 (*Histoire des croyances et des idées religieuses. tome 2*) (台北：商周出版，二〇〇一年) 第八十七頁。

[註 53] 默西亞·埃里亞德 (Mircea Eliade) 著，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史》卷二 (*Histoire des croyances et des idées religieuses. tome 2*) (台北：商周出版，二〇〇一年) 第八十七頁。

[註 54] *Āyāraṅga* (ed. Schubring), p.16; pp. 13, 40。轉引自中村元著，釋見愍、陳信憲譯，《原始佛教其思想與生活》(嘉義：香光書鄉出版社，一九九五年) 第三十一頁。

[註 55] 參見《中阿含經》卷第二十六，《優曇婆邏經》，《佛光藏·阿含藏·中阿含經》；《長阿含經》卷第十六，《俱舍經》，《佛光藏·阿含藏·長阿含經》。

[註 56] 參見《長阿含經》卷第八，《散陀那經》，《佛光藏·阿含藏·長阿含經》，佛陀所描述的苦行垢穢之例：「彼苦行者，常自計念：我行如此，當得供養恭敬禮事，是即垢穢。彼苦行者，得供養已，樂著堅固，愛染不捨，不曉遠離，不知出要，是為垢穢。彼苦行者，遙見人來，盡共坐禪；若無人時，隨意坐臥，是為垢穢。」

[註 57] 參見默西亞·埃里亞德 (Mircea Eliade) 著，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史》卷二 (*Histoire des croyances et des idées religieuses. tome 2*) (台北：商周出版，二〇〇一年) 第八十七頁。另根據查爾斯·埃利奧特 (Charles Eliot) 著，李榮熙譯，《印度教與佛教史綱》第一卷 (高雄：佛光出版社，一九九〇年) 第三五六頁則謂耆那教的典籍內容：「使人達到完善之境的告誡隱蔽在許多關於最平淡的生活細節的精密戒條之下，最後則勸人自願餓死。」