

佛教對初期耆那教業論的批判

——從漢譯佛典看*

香港城市大學中文及歷史學系副教授 屈大成

摘要

約於公元前 6 世紀始，印度東北部有沙門思潮興起，抗衡婆羅門教，代表著印度宗教文明踏進新階段，其中以耆那教和佛教最為著名，流傳至今。在漢譯《阿含經》等早期佛典，頗詳細地記載了佛陀跟著那教人有關業報的論辯，這既是有關耆那教的寶貴漢文資料，也反映出兩教的教義和修行方式的重大分歧。本文依據漢譯早期佛典，析述佛教對耆那教業論批評，希望藉著對比，加深對這兩教以及是時沙門思潮相互競爭的認識，從而對佛教以外的古印度思想有更多了解。

關鍵詞：佛教 耆那教 業 沙門 苦行

*2016/5/3 收稿，2016/10/3/通過審稿。

*本論文寫作得香港研究資助局的資助(項目編號: CityU 149109)，謹此致謝。

匿名評審指出本文的論述忽略沙門文化這「語境」，亦未參照巴利語《中部》之 *Upāli Sutta* 等，故未能扣緊主題及呈現佛教對耆那教之批判的全幅圖像。按本文論介《阿含經》等所載佛教跟著那教的對論，旨在顯示漢譯佛典在探究其他古印度宗教思想上亦具參考價值，不應忽視，並無意全面討論佛教對耆那教的批評。不過匿名評審的評論，點出本文不足之處，亦促使筆者重新思考繼續研究耆那教等古印度宗教思想的進路，得益匪淺，謹此致謝。

印度文明早於公元前 3 千年前，在印度西北部五河流域孕育，或因此發展出吠陀文化和婆羅門教，成為印度宗教文化的正宗。至公元前 7、6 世紀，婆羅門教始傳至印度東北部。在這區域，特別是恒河流域一帶，有沙門思潮興起，抗衡婆羅門教，代表著印度宗教文明踏進新階段。沙門思潮中，以耆那教、佛教、順世外道(Lokāyata)、邪命外道(Ājivika)，最為著名。特別是耆那教，較佛教更早出，對佛教的教義、律制、用語等，都有一定影響。在兩教教義中，業報皆為核心理論；兩教的爭辯，亦不時圍繞業論出發。漢譯《阿含經》等早期佛典，較詳細地記載佛陀跟著那教人有關業報的論辯，這既是耆那教寶貴的漢文資料，也反映出兩教的教義和修行方式的重大分歧。本文先略談沙門思潮的興起和性質，以及耆那教的源流和教典大概；然後簡述耆那教義，歸納其業論要點，再依據漢譯早期佛典，析述佛教對耆那教業論批評，希望藉著對比，加深對這兩教以及是時沙門思潮相互競爭的認識，從而對佛教以外的古印度思想有更多了解；期望為下一步從宏觀古印度的文化背景去探討佛教，奠下基礎。¹

甲、沙門思潮的興起和性質

一般印度佛教或印度文化論著都會指出，沙門思潮，乃緣於對西北印、傳統的吠陀文化相抗衡而興起，耆那教和佛教是其中的代表者。有關它們跟吠陀文化的關係，主要有三種理論解釋：

1. 耆那教和佛教其實都孕育自吠陀文化，但兩者屬改革派。按

¹ 本文有部份內容取於先前拙著〈初期耆那教的業論——兼從漢譯佛典看〉，《覺群年刊 2012》，北京：宗教文化出版社，2013 年，頁 99-112。

吠陀文化扎根於印度西北部，在農村地方有較大迴響；在東北部，大型城市開始出現，商人階層崛起，吠陀文化以出生決定社會階層，在這裏吸引力較小；沙門思潮強調憑著個人努力，可以改變命運，耆那教和佛教更把剎帝利置於婆羅門之上，會受群眾歡迎。又如聖典《吠陀》用梵語唱誦，只有婆羅門祭師才能掌握；而耆那教和佛教則用東北印度的日常方言(Prakrit)傳教，貼近民眾。這是沙門思潮在東北部較成功的因素。這說法可稱「新教式改革理論」(Protestant Reformation Theory)。

2. 吠陀文化並非印度次大陸本有，而是由印歐語系的移民帶來，耆那教和佛教乃把更古舊、前吠陀、非印歐語系的本土文化傳統，重新顯發出來。著名的哈拉帕(Harappan)或印度河流域文明，發掘出裸體瑜伽造像，跟著耆那教徒和佛教徒的修行形象相似。又相傳耆那教第一祖稱勒舍波(Rṣabha)或阿底那陀(Ādinātha)，他不只是宗教領袖，而且發明耕種，奠下印度文明基礎。而 rṣabha 意指公牛，印度河流域印章中多有牛的形象。此外，《梨俱吠陀》提及 Rṣabha，為印度教主神濕婆(Śiva)的另一稱號，而有些印度河流域的造像據說是 Śiva。耆那教的出現，乃重申印度固有的傳統。這說法可稱「本土回歸理論」(Indigenous Reaction Theory)。
3. 第三種理論，乃新近由荷蘭學者 Johannes Bronkhorst 提出。他認為，印度東北部跟西北部雖同屬印歐語系文化傳統，但東北部一些文化特徵，例如業報輪迴、圓形墳墓、²崇拜仙人

² 這習俗為吠陀文獻《摩訶波羅多》所批評，顯示非吠陀傳統。參看黃寶生等譯，《摩訶婆羅多》卷2，北京：中國社會科學出版社，2005年，頁375。

迦毘羅(Kapila)、反對用動物祭祀，以及出現第二次都市文明和新的政治體系等，為西北部所無；故東北部原未受吠陀文化影響，Bronkhorst 特稱這地區為大摩揭陀(Greater Magadha)，以示區別。所謂大摩揭陀，即恒河、閻牟那河交匯處以東地域，由西北面之拘薩羅國都舍衛城，伸延至東南面之摩揭陀國都王舍城，包括今天的比哈爾邦、恰爾肯德邦、北方邦東部，以至尼泊爾南部一帶。耆那教和佛教，乃是兩種不同的印歐語系文化傳統的互動成果。因此，這兩教跟吠陀文化，乃同中有異。³美國學者 T. Hopkins 根據出土文物，也認為：「需要檢討我們一直沿用的雅利安入侵恆河流域中心地區並佔主導地位的模式」、「要說這兩個世界——非雅利安/佛教/耆那教的世界和雅利安/婆羅門/吠陀的世界——之間有張力，是低估了情況。在公元前六世紀兩者其實是兩個完全不同的世界，最少在他們主要的代表而言，又或者——特別是在婆羅門人眼中——是兩個對立的世界」。⁴可是，由於東、西兩端的地理差距，令人誤以為沙門思潮乃對外來吠陀文化的本土反應而已。這說法可稱「大摩揭陀理論」(Theory of Greater Magadha)

上述三種理論，各擅勝場。要注意的，是有關印度河流域文明的詮釋，暫時很多都是猜想，未有定論，因此印度河流域文明跟著耆那教有否傳承關連，很成疑問。故第一、三種理論，較為可取。特別是第三種理論，不預設印度河流域文明的性質、吠陀文化是

³ 參看 Bronkhorst, Johannes. 2007. *Greater Magadha*. Leiden: Brill.

⁴ 參看 Geoffery, Samuel. 2008. *The Origins of Yoga and Tantra*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 49, 50.

否出自本土、耆那教和佛教是否婆羅門教的支派等，卻能解釋沙門思潮跟吠陀文化的異同點，漏洞較少，很值得繼續探討。⁵

乙、耆那教的成立及教典

耆那教，英文作 Jainism，這字來自梵語字詞 jaina，Jaina 意為 jina 的追隨者，jina 的意思是「勝者、最勝者、大覺、佛」等，⁶乃各沙門僧團對他們的領導的尊稱；後來沙門僧團有的衰亡，有的如佛教用了其他稱呼，這詞遂成為耆那教專用。⁷耆那教的祖師 (tīrthankara) 相傳有 24 人，最後一祖名伐馱摩那 (Vardhamāna)，尊稱大雄 (Mahāvīra)。按《中阿含·周那經》記佛陀聽聞大雄離世，⁸故大雄略早於佛陀，可說是同時代人。⁹在佛典裏，大雄被稱為尼犍若提子、尼乾若提子、尼乾子若提子、尼乾陀若提子、尼犍陀若提子、尼乾陀闍提弗多羅，或簡稱尼乾、尼犍等。尼乾，巴利語字詞作 nigaṇṭha，梵語字詞作 nirgrantha，意為離繫、無繫、

⁵ 這三種理論的簡述，參看 Long, Jeffery D. *Jainism: An Introduction*. London; New York: I. B. Tauris, 2009, pp. 45-56.

⁶ 參看林光明等編，《梵漢大辭典》上冊，臺北：嘉豐出版社，2005 年，頁 532。

⁷ 中村元指相對佛教的英文作 Buddhism，耆那教應作 Jinism，而非 Jainism。參看中村元，《思想の自由とジャイナ教》，東京：春秋社，1991 年，頁 164。

⁸ 參看《中阿含經》卷 52、《長阿含·眾集經》卷 8、《長阿含·清淨經》卷 12，見高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正新修大藏經》卷 1(下簡稱《大正藏》)，臺北，新文豐出版社，1983 年翻印，頁 752 下、49 下、72 下。

⁹ 據耆那教白衣派相傳，大雄生卒年為前 599-前 527，學者推算當約是前 499-前 427，皆比佛陀(約 463-前 383)為早。參看 Norman, K. R. "When did the Buddha and the Jina die?" *Collected Papers*. Vol. 7, Oxford: The Pali Text Society, 1993, pp. 132-144.

無結，繫和結乃譬喻煩惱。若提子，相對應的梵語字詞為 jñātrputra、巴利語字詞為 nātaputta。Jñātr(nāta)為家族的名字，本意為智慧，putra(putta)意為兒子。合稱智慧之子。尼乾、尼犍、尼乾子，又成為這派弟子的通稱，佛典有稱為「諸尼犍」，「大尼犍眾五百人」等；耆那教古時亦叫離繫派。

耆那教第 23 代祖波爾濕伐(Pārśvanātha，約前 8、9 世紀)，當是歷史人物，他的形象常描繪為實踐瑜珈，由七頭眼鏡蛇保護，提出不殺生、實語、不偷盜、不畜私財、穿衣，為耆那教奠下基礎。下一代祖大雄，守五戒(前四戒、不邪淫)，不穿衣。¹⁰在佛陀時代，這兩祖師的派系皆流傳。¹¹約於 2 世紀之前，耆那教逐漸分裂成天衣(Digambara)和白衣(Śvetāmbara)兩派。兩派的分歧，例如天衣派認為只有裸體，才能顯示完全從羞恥和性慾中解放出來；如仍穿衣，亦即仍擁有財產。白衣派則認為只要不執著衣服，穿衣不妨礙解脫。又天衣派認為女性要再生為男性方可解脫；白衣派認為女跟男一樣，都能在今生得到解脫。在乞食方面，天衣派以朝向上的手掌接受食物，可以入屋，一日一餐。白衣派用鉢接受食物，不可入屋，一日可乞食兩三次。

有關耆那教典，天衣派和白衣派的看法出入很大。白衣派相

¹⁰ 第四戒所謂的私財，或包括女人在內，因此這戒包含第五戒，故四戒、五戒分別不大。又學者早已指出佛典錯以為大雄主張守四戒。

¹¹ J. Bronkhorst 認為，早期佛典所記的耆那教人沒被描繪成裸形，應屬波爾濕伐派，非一般以為的大雄派，而佛典把大雄一派跟邪命外道混淆在一起。參看 Bronkhorst, J. "The riddle of the Jains and Ājīvikas in early Buddhist literature," *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 28, 2000, pp. 511-529.

信，大雄時代的早期經典仍有部份流傳。耆那教典跟佛典一樣，叫「阿笈摩」(āgama)，主要以半摩揭陀語(Ardhamāgadhī)記錄，大體來說包括三大類：

1. Pūrva，可譯作「前」，指古舊的經典，有 14 部，全已失佚；內容包括占星術、天文學、瑜伽、命我，以及跟其他派系的論辯等。
2. Aṅga，可譯作「支」，這是以人由頭、頸、手、足等肢體構成，譬喻耆那教典由它們組成，有 12 部，相傳是大雄把耆那教義重新演說，再經以喬答摩(Gautama)為首的 11 名大弟子(gaṇadhara)整理而成，其中第 12 支《見論》(*Drṣṭivāda*)，相信記述了「前」的內容，亦失佚。其他 11 支現存，重要的有：《行支》(*Ācāra*)，論及命我和業行、大雄生平和寺院紀律。¹²《經造支》(*Sūtrakṛta*)，論及異端者的觀點、業、苦行等。《解釋的陳述》(*Vyākhyāprajñaptī*)，包括大雄跟喬答摩的對答，論及耆那教義和苦行，以及大雄跟邪命外道領袖末伽梨瞿舍利子(Makkhali Gosālaputta)的交往，篇幅最廣。這支因備受尊崇，又稱 *Bhagavatī*(意為受尊敬)。
3. Aṅgabāhya，可譯作「外支」，指輔助、次要的典籍，有 34 部。分五類：(1) Upāṅga，意為支的旁邊、附近，可稱作「附支」，乃 12 支的附屬，同樣有 12 部。(2) 《裁斷經》(*Chedasūtra*)，

¹² J. Bronkhorst 指出《經造支》第一部份表示出知悉佛教的剎那理論，因此不可能早於前 2 世紀成書。參看 Bronkhorst, J. "Abhidharma and Jainism," Committee for the Felicitation of Professor Doctor Junsho Kato's Sixtieth Birthday ed. 2000. *Abhidharma and Indian Thought*. Tokyo: Shuju-sha, pp. 598-585.

有 7 部，為耆那教的律典。其中的《聖訓經》(*Kalpasūtra*)，迄今仍在儀式上讀誦。(3) 《根本經》(*Mūlasūtra*)，有 4 部，著者有《最後教示》(*Uttarādhyayana*)、《十晚論》(*Daśāśrutaskandha*)，前者相傳是大雄的最後教誨，部份內容或較古舊。(4) 《雜碎經》(*Prakīrṇakasūtra*)，有 10 部，內容包括儀軌頌讚、死亡處理、對大雄的稱譽等。(5) 《欣樂》(*Nandī*) 和《研究之眾門》(*Anuyogadvārāṇī*)兩部，為教義的撮要。

天衣派認為，上述支和外支等早期經典全已散佚，第 12 支《見論》第三節題為「關於前」(Pūrvagata)，論及業報，由達羅犀那(Dharasena，約 2 世紀中)口傳，弟子紀錄成《六部阿笈摩》(*Ṣaṭkhaṇḍāgama*)，稍後 Guṇabhadra 根據同樣材料，編著《情慾論》(*Kaśāyaprabhṛta*)，論及命我。近世著名耆那教學者 H. Jacobi(1850-1937)，以《行支》、《經造支》、《聖訓經》、《最後教示》四部，為最早期和最重要者，譯成英文兩冊。此外，烏瑪斯伐底(Umāsvāt，約 2 世紀)的《諦義經》(*Tattvārthādhigamasūtra*)，¹³首次以梵語書寫，顯示出跟其他教派競爭的姿勢，並容攝天衣和白衣兩派的教學，為兩派共同承認，流通極廣，各派都流傳不同的注釋本。凡此皆為研究耆那教的基本材料。¹⁴

¹³ J. Bronkhorst 認為這書大約成於 150-350 之間。參看 Bronkhorst, J. 2011. *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. Leiden: Brill, p. 140.

¹⁴ 參看 Jacobi, H. trans. 1989. *Gaina Sūtras*. Delhi: Motilal Banarsidass; Radhakrishnan, Sarvepalli & Moore, Charles A. ed. 1967. *A Source book in Indian Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

丙、耆那教教義大概¹⁵

耆那教認為，宇宙萬有都是實體性的存在，分「命」(jīva)和「非命」(ajīva)兩大範疇：「命」，大抵相當於今天所說的靈魂，具備全知、全見、力量，可稱為「命我」。「非命」，包括色(rūpa)和非色非命(arūpi-ajīva)兩類，色即物質，非色非命，即空間、運動、靜止、時間。命我原處於空間的頂端，但由於受穢濁(kaṣāya)的污染，吸引業的流入，稱為漏(āsrava)。業，為物質性的存在，分「迷妄、智障、見障、障礙、名、種、受、壽」八種，決定身份貴賤、生命質素、生存環境等。命我與業物質結合，構成業身(kārmaṇa-śarīra)和暖身(taijasa-śarīra)，令命我本性受到肉身的束縛，輪迴不止。輪迴的生命，主要有天、人、地獄、動物、單一

¹⁵ 耆那教是印度文化大宗，中外研究論著極多，本文主要參考：S. Dasgupta 著、林煌洲譯，《印度哲學史》卷1，臺北：國立編譯館，1996年，第6章；黃心川，《印度哲學史》，北京：商務印書館，1979年，第7章；葛維鈞，〈業報說成就於沙門思想〉，《南亞研究》1期，1997年，頁46-48；Dundas, P. 2002. *The Jains*. London: Routledge; Jaini, Padmanabh S. 1979. *The Jaina Path of Purification*. Berkeley: University of California Press; Schubring, W., Beurlen, Wolfgang Translated. 1962. *The Doctrine of the Jainas*. Delhi: Motilal Banarsidass; Bronkhorst J. 2011. *Karma*. Honolulu: University of Hawai'i Press, Ch. 1; von Glasenapp, Helmuth. Gifford, G. Barry trans. 1942. *The Doctrine of Karman in Jain Philosophy*. Varanasi: P.V. Research Institute; Johnson, W. J. 1995. *Harmless Souls*. Delhi: Motilal Banarsidass; Krishan, Y. 1997. *The Doctrine of Karma*. Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 39-58; Norman, K. R. "Early Buddhism and Jainism - a comparison," *Collected Papers*. Vol. 8 Lancaster: The Pali Text Society, 2007, pp. 1-29; Gombrich, Richard. 2009. *What the Buddha Thought*. Oakville, CT: Equinox, Ch. 4.

根者(ekendriya)五類。最後一類分三種，一種是植物；一種稱「微劣生命」(nigoda)，形體極微小，寄存於動植物、人之間；最後一種，以地、水、火，或風為其身體，有具體形狀，例如晶體、水滴等。後兩種微細生命，布滿世間；因此，人一舉手，一投足，甚或輕微的移動，都會傷害到微細生命，犯殺生罪。《雜阿含·916經》便記尼乾揚言人會「多行」殺生、偷盜、邪淫、妄語者，墮落地獄：

殺生者，一切皆墮泥犁中，以多行故，則將至彼；如是盜、邪淫、妄語皆墮泥犁中，以多行故，則將至彼。¹⁶

又耆那教如同佛教，把業分為「身、口、意」三者，《中阿含·優波離經》記尼乾弟子長苦行跟佛論辯：長苦行憶述尼乾制定身、口、意「三罰」，令弟子不作惡業。所謂「罰」，意指對身、口、意三業的約束。¹⁷佛追問三種中以那種最重要，長苦行回應說三者雖然相似，但以身最嚴重，其次是口，最輕是意：

此三罰如是，相似，我尊師尼捷親子施設身罰為最重，令不行

¹⁶ 參看《雜阿含經》卷32，《大正藏》卷2，頁231下。另參看《別譯雜阿含》卷7，131經，《大正藏》卷2，頁424下。

¹⁷ 據相對應的巴利語本，罰的巴利語字詞為 *daṇḍa*，意為棍、處罰，引伸為約束、約制的意思。《摩奴法典》也有用例：「制言語、制思想和制身體」(蔣忠新譯本，《摩奴法典》，北京：中國社會科學出版社，1987年，頁240[12.10])。

惡，不作惡業。口罰不然，意罰最下，不及身罰極大甚重。¹⁸

按意業是心思活動，未有殺生；口業僅口部有輕微動作和氣息出入，或傷及些微生命，身業動作較大，必會殺生。耆那教更明確指出，身業本身就會引發報應，不理背後的善惡意圖。《經造支》記者那教聖者跟佛教徒辯論：佛教徒指如惡人錯把一男人當作糧倉中的食物，用鐵叉插著燒烤，或錯把嬰兒當作葫蘆，把他烤烘，不算犯罪。耆那教聖者回應說，善於自制者，就算無犯罪意圖，也不可作出傷害生命的行為。¹⁹由於作業受報，不論動機，善業也會引發輪迴。《中阿含·毘破經》記尼乾弟子毘破批評佛教比丘護持身、口、意，同樣會引起不善和煩惱，傳至後世：

若有比丘身、口、意護，我見是處，因此生不善漏，令至後世。大目乾連！若有前世行不善行，因此生不善漏，令至後世。²⁰

由於業帶來苦痛和輪迴的束縛，故耆那教的立教目的，便是把業消滅殆盡。《中阿含·尼乾經》說：

人所受，皆因本作，若其故業，因苦行滅，不造新者，則諸業盡；諸業盡已，則得苦盡；得苦盡已，則得苦邊。²¹

¹⁸ 參看《中阿含經》卷32，《大正藏》卷1，頁628中。

¹⁹ 參看 Jacobi, H. trans. *Gaina Sūtras*. Vol. 2, pp. 414-417(2.6.26-42).

²⁰ 參看《中阿含經》卷3，《大正藏》卷1，頁434上。

²¹ 參看《中阿含經》卷4，《大正藏》卷1，頁442下

據引文，人今世承受的果報，皆因前世作業所導致；如這些「故業」因「苦行」而滅盡，並不再造「新業」，則所有業都滅盡，苦亦滅盡。《雜阿含·563經》的記述十分形象化：行苦行能吐出「宿命之業」，不再作身業，未來不再有「諸漏」，仿如斷截橋樑一樣。²²耆那教所提倡的苦行，避免傷害生命。例如《十晚論》(*Daśāśrutaskandha*)規定：「僧人應該適當和努力地檢查鉢、衣、床、排泄地方、草墊或座位，而要找一清淨的地方，去拋棄排泄物、尿、鼻涕、痰、污物」(8.17-18)。而修行的最終境界，是寂然不動，放棄身心，斷食致死，稱 *sallekhanā*。還要一提的，是耆那教跟佛教一樣，以歷代祖師都是全知者(*kevalajñāna*)，無論世俗知識、諸神行為、前生來世、地水火風中的微細生命等，都了然於胸。《長阿含·沙門果經》記尼乾自稱「我是一切智、一切見人，盡知無餘，若行，若住、坐、臥，覺悟無餘，智常現在前」；²³《中阿含·周那經》亦記尼捷親子「自稱薩云若」。²⁴薩云若(梵語 *sarvajña*)，即一切智。而本宗教義經由祖師們發現和實證，故正確無誤。

丁、佛教對耆那教業論的批評

從上節所述，耆那教的業論可概括出五要點：

1. 命我與業物質結合，構成具體生命，輪迴不止；
2. 身業會引生報應，不計動機或意圖；
3. 今世遭遇，全由宿業決定；

²² 參看《雜阿含經》卷21，《大正藏》卷2，頁147下。

²³ 參看《長阿含經》卷17，《大正藏》卷1，頁109上。

²⁴ 參看《中阿含經》卷52，《大正藏》卷1，頁753下。

4. 藉苦行去除宿業，不再做新業，當一切業盡，即達解脫；
5. 耆那教祖師是全知者，保證教義的確當。

從早期佛典看，佛教對耆那教業論的批評，也可依這五點分述如下。

1. 對命我的批評

佛教主張「無我」，反對眾生執著有常恆不變的自我，對傳統印度「梵我」的說法，大肆抨擊；而對耆那教所說的「命我」，同樣否定。《雜阿含·110經》記佛跟尼乾弟子薩遮的論辯；薩遮提出「色、受、想、行、識」五蘊皆是「我人」，善惡依此出現；正如人、神、藥草、樹木，皆依賴土地生長一樣。²⁵我人，異譯本《增壹阿含經》作「常」；²⁶相對應巴利文《中部·薩遮迦小經》作 *purisapuggala*，這字詞由 *purisa* 和 *puggala* 兩部份組成，*puggala* 音譯作「補特伽羅」，通俗意義指眾生，也隱含生命主體的意味。佛聽聞薩遮的說法，舉例反駁：國王在自己的國土上，對犯罪者，可以殺、縛、擯、鞭，斷絕手足，加以懲罰；對有功者，賜予象、馬、車乘、城邑、財寶，由此顯示國王是主人。同樣道理，如色等五蘊是「我」的話，可否指揮它們，進行各樣事情呢？按色等五蘊無常變易，例如色(肉體)，隨著時光流逝，會一直衰敗下去，眾生根本不能控制。這是原始佛典一貫論證無我義的方式。薩遮未能回應，最後更歸依佛。

²⁵ 參看《雜阿含經》卷5，《大正藏》卷2，頁35下-36上。有關這經跟巴利文本的對照和討論，參看 Anālayo. 2011. *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*. Vol 1, Taipei: Dharma Drum, pp. 223-232.

²⁶ 參看《增壹阿含經》卷30，《大正藏》卷2，頁715下。

2. 對身業爲重的批評

根據耆那教的主張，人動輒都會殺傷生命，那麼身業無盡，報亦無盡；從實際修行的角度看，解脫遙遙無期。佛教以思即業，無思之身業不會引生果報，為兩教的重大分歧。佛教亦站在這立場，批評耆那教。上引《雜阿含·916經》記尼乾主張人「多行」殺生等罪，會墮落地獄。佛聽聞，借反問指出：人於一切時間中，很少生起殺生等念頭，更多時間不生起殺生等念頭，故「無有人墮於泥犁中」。人一日很少生起殺生等念頭，這是常人的共識，尼乾弟子刀師氏不能否認。接著佛申論，如有殺生等念頭，而不後悔，於未來世，便不捨殺生等，命終墮地獄。反之，如後悔有殺生等念頭，於未來世，便離開殺生等，命終生天。刀師氏心服，歸依佛陀。²⁷

又上引《中阿含·優婆離經》記尼乾弟子長苦行最看重身業，佛則以意業為主導，兩不相讓。尼乾知道後，派優婆離跟佛論辯，佛舉出四個事例，要令他明白意業的重要：

- (1) 如尼乾樂行布施，不嬉戲，行為清淨，經常唸咒，但他們走過來時，免不了踏殺大蟲小蟲，尼乾會否也有殺生的報應呢？言下之意，佛質疑耆那祖師都有惡報。作為尼乾弟子，優婆離沒法接受，轉用意志去分辨大罪小罪：「若思者有大罪，若無思者無大罪」。那麼尼乾無意念殺生，四出行走時，亦不犯殺生罪。
- (2) 佛提出尼乾原想飲熱水，²⁸但找不到，只好飲冷水，亦找不到，渴後應往生何處。優婆離指如他臨死時意念乃有所執著(即想飲

²⁷ 參看《雜阿含經》卷32，《大正藏》卷2，頁231下。

²⁸ 尼乾先想飲熱水，因為熱水中存在生物的機率較小。

水)，便會往生名為「意著」之天界。

(3)佛假設有人持利刀到那難陀城，可否斬斫城內一切眾生成為肉聚，優婆離認為不可能。佛追問沙門和梵志的心念有否這能力。優婆離指如他們「有大如意足，有大威德，有大福祐，有大威神，心得自在」，不止一座城，幾座城也可燒成灰燼。

(4)佛提出什麼人能令大澤，以及麒麟和麋鹿等活動的地方變成荒野，優婆離指只要「仙人」發出瞋怒的心念，便能做到。佛以這四個事例，引導優婆離承認意業的作用和力量要比身業為大，從而質疑耆那教義。優婆離遂歸依成佛弟子，不再供養尼乾，令尼乾「吐熱血……以至惡患，尋使命終」。²⁹

此外，上引《中阿含·毘舍離經》記尼乾弟子毘舍離認為佛教比丘的善行，都會帶來「不善漏」的報應。佛反駁指如比丘「不善無明行滅」，又「不更造新業，棄捨故業」，可於現世證得究極的果位，再無煩惱，並總結說無明消滅，智慧生起，覺知生命快要終結，最後身體敗壞，壽終正寢，今世的一切覺知即停止，直至冰冷；好像因樹有影，樹毀影滅一樣。這節對話最初只討論身口意的作業，佛卻引入「無明」這觀念，把業和煩惱的生起歸咎於無明，亦即推翻耆那教身業為優先的主張。毘舍離終為佛所說服。³⁰

²⁹ 參看《中阿含經》卷32，《大正藏》卷1，頁629中-630上。有關這經跟巴利文本的對照和討論，參看 Anālayo. 2011. *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*. Vol. 1, pp. 320-333.

³⁰ 參看《中阿含經》卷3，《大正藏》卷1，頁434上-下。

3. 對宿業決定論的批評

佛教以眾生的一生歷程和遭遇，為依因待緣而形成，非單一原因所決定；耆那教則認為今世的遭遇，全由宿業決定，兩教主張南轅北轍。佛教對耆那教的批評可分為三方面：

(1) 今世遭遇的緣由不一

《雜阿含·977經》記尸婆外道問佛對「一切人所知覺者，皆是本所造因」這耆那教義有何意見，佛指出，人今生所知所覺的苦的來源，其實有「風、痰、涎唾、等分、自害、他害、節氣」等七項。「自害」即苦行，「他害」即他人用手、石、刀、杖加害，「節氣」即春大熱、冬大寒、夏兼寒暑。首四項經文沒解釋，「風」即風寒，「痰、涎唾」為人自身的分泌，「等分」即前述數種病因的混合。³¹佛最後批評耆那教人「不審、愚癡、不辯、捨世間真實事、作虛妄說」。³²

(2) 宿業說令人作惡業

《中阿含·度經》記及三種業論，第一種主張「人所為一切皆因宿命造」，即人今世所作的一切，皆由過去的生命所決定，當歸屬耆那教。佛反駁說：

諸賢！若一切皆因宿命造，見如真者，於內因內，作以不作，都無欲、無方便。諸賢！若於作以不作，不知如真者，便失

³¹ 參看蘇錦坤，〈初期漢譯佛典疑難詞釋義〉，《福嚴佛學研究》8期，2013年，頁35。

³² 參看《雜阿含經》卷35，《大正藏》卷2，頁252下。

正念，無正智，則無可以教。³³

據引文，真相信宿命者，知道今世無論作業或不作業，都沒有意欲或方法可以改變今世的遭遇，由是亦不用為自己行為負責，遂會從事殺生、偷盜、邪淫、妄言、邪見等惡行。佛認為這樣的人失去正念和正智，不可教化。

(3) 宿業說會引生不能接受的結果

《中阿含·苦陰經》記佛至廣山，見到眾多尼乾弟子「行不坐行，常立不坐，受極重苦」，因而認為如據「宿命」的主張，他們今世受苦，乃因「本重作惡不善之業」。³⁴又《中阿含·尼乾經》記佛問尼乾弟子如有「上斷」和「上苦行」，那麼他們出生是否有「上苦」呢？尼乾弟子給與肯定的答案；佛然後依次問「中斷」、「中苦行」、「中苦」，以及「下斷」、「下苦行」、「下苦」，答案也是一樣。換句話說，實行「上苦行」，「上斷」除宿業，即代表有「上苦」，如此類推。最後佛總結說：「若如是作、不如是作，止息極苦甚重苦者，當知：諸尼乾即於現世作苦」。據此，無論實踐或不實踐上、中、下苦行，去止息極苦或重苦，尼乾弟子在今世始終受苦。³⁵如是，尼乾及其弟子實踐苦行，並非自願，而是宿業的苦果。佛這樣說，既貶低耆那教人的道德品格，亦否認了苦行的價值。

³³ 參看《中阿含經》卷3，《大正藏》卷1，頁435上-中。

³⁴ 參看《中阿含經》卷25，《大正藏》卷1，頁587中。

³⁵ 參看《中阿含經》卷4，《大正藏》卷1，頁443上-中。

4. 對苦行的批評

佛教提倡不苦不樂的中道修行觀，強調智慧的開發，特重禪修；耆那教只顧停止身業，避免傷害生命，鼓唱斷食不動的極苦行。佛教對苦行的批評，可分為四方面：

(1) 無效用

《長阿含·阿菟夷經》記尼乾弟子伽羅樓，盡形壽堅持七種苦行：不著衣裳、不飲酒、不食肉、不食飯、不食麩麵、不犯梵行，不離開毗舍離四石塔範圍。佛以這些苦行不近人情，沒法執行，預言他將違犯自己的承諾，最後像狐狼一樣病死。同經記另一尼乾弟子究羅帝伏在糞堆上舐吃糠糟，完全去除傲慢，連阿羅漢也不能做到。佛預言他七日後腹脹而死，成為起屍餓鬼，屍首用葦索縛在墓地。³⁶佛當以這尼乾弟子只吃糠糟，未能裹腹，時思飲食，故墮落為餓鬼，由此反證苦修不切實際。又《中阿含·尼乾經》記佛向尼乾弟子提問，指樂報業、苦報業、現法報業、後生報業、不熟報業、熟報業，會否因「斷」和「苦行」，而轉變成苦報、樂報、後生報、現法報、熟報、異報，尼乾弟子一一否定，佛評說：「虛妄方便，空斷無獲」。³⁷

(2) 不能根治煩惱

³⁶ 參看《長阿含經》卷11，《大正藏》卷1，頁66下-67上。所謂起屍餓鬼，即如有人唸咒，屍首會活動起來，受人控制，因此沒有火化，暫時縛起。

³⁷ 參看《中阿含經》卷4，《大正藏》卷1，頁443中-下。有關這經跟巴利文本的對照和討論，參看 Anālayo. 2011. *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*. Vol. 2, pp. 585-589.

《中阿含·師子經》記尼乾弟子師子大臣質疑佛跟尼乾一樣主張苦行：「宗本苦行，亦為人說苦行之法」，佛的回應，先舉出一些耆那教的苦行方式，例如「裸形無衣、不噉魚、不食肉、不飲酒、都無所飲、食自落果、拔鬚髮、住立斷坐、蹲行、臥刺」等，然後評道：

師子！有此苦行我不說無。師子！然，此苦行為下賤業，至苦至困，凡人所行，非是聖道。師子！若有沙門、梵志，彼苦行法知斷滅盡，拔絕其根，至竟不生者，我說彼苦行。³⁸

佛指斥裸形等苦行是下賤的行為，極度苦困，乃凡夫所實踐，非解脫正道。如有沙門和梵志的苦行，可以斷除和滅盡貪瞋癡和惡行，拔除它們的根源，令人不會再輪迴的話，這種苦行就是佛所宣說。如是，佛反對苦行，在於它們不能切斷煩惱的根源。

(3)樂不必因苦得

上引《中阿含·苦陰經》記佛揶揄尼乾弟子前世作惡業，因此今世受苦。尼乾反駁說，最後的樂果如不由苦而得，而因樂而得的話，試想想頻鞞娑羅王身居王位，生活快樂，日後也會得樂果，佛亦比不上他。佛回應說王不如佛般，能於一日一夜，乃至七日七夜，「靜默無言」，歡喜快樂。按佛和尼乾都會同意頻鞞娑羅王只是凡夫，未得解脫，就世間樂來說，王當然比佛享受更多；如樂因樂得，王日後會得到更樂之果。佛雖反對苦行，卻絕

³⁸ 參看《中阿含經》卷4，《大正藏》卷1，頁442上-中。

不同意世間樂是修行。尼乾指佛主張樂因樂得，無非是逞口舌之尤。佛的回應，把尼乾口中樂的意思，由世間樂扭轉為寂靜樂，無論是佛或尼乾，皆會認為寂靜樂的層次遠比世間樂為高。在這情況下，尼乾唯有承認佛較歡喜快樂。最後佛指出欲望無「樂」，有無量苦患；如不能了解，為欲望覆蓋，以及為惡和不善纏繞，不能得「捨樂」和「無上息」。所謂一日乃至七日「靜默無言」，異譯本《增壹阿含經》作「結跏趺坐」，即是禪定，為兩教共同承認的修行方法，尼乾弟子不能反對，故亦不堅持樂必從苦得，也要承認可以從寂靜樂而得。³⁹

(4)苦行無必要

上引《中阿含·尼乾經》記尼乾主張「人所受，皆因本作，若其故業，因苦行滅，……則得苦盡」。佛在經末指出，捨棄身口意三不善業，修習身口意三善業；不善法滅盡，善法生起，再沒有苦，亦不用再斷；如還要斷苦，是沒有道理的：

自斷苦已，不善法滅，而善法生，不復斷苦，所以者何？比丘！本所為者，其義已成，若復斷苦，是處不然。

經文接著舉例說，正如箭工把彎曲的箭匡正後，不用再匡正一樣。又如一男子貪愛某女子，某女子表示會跟他度宿，令該男子增添苦惱；當這男子斷除了貪愛，某女子就算作同一表示，他也不再苦惱。如是，今世修善滅惡，不把苦帶到下世，下世不用再

³⁹ 參看《中阿含經》卷25，《大正藏》卷1，頁587中-下；《增壹阿含經》卷35，《大正藏》卷2，頁744上-中。

斷。言下之意，如尼乾上世修善滅苦，今世無苦，亦不用斷，苦行實無必要。⁴⁰

5. 對尼乾智慧的批評

耆那教跟佛教一樣，兩者的教義，都是由祖師們覺悟、發見、宣說的；就本宗而言，教義的確當性，亦由各自祖師們的智慧作保證。由是，佛教亦常攻擊尼乾及其弟子缺乏智慧，及不上佛。例如《雜阿含·574 經》記尼乾引誘佛弟子質多羅長者，但反被斥前言不對後語，氣得閉息掉頭離去。⁴¹《增壹阿含經》記佛指摘尼乾「愚惑，意常錯亂，心識不定」，因此只注重身行的報應，無能力察覺到無形相的意行。⁴²同經又記月光長者初生兒子，尼乾來看，指他是「薄福之人」，將令家門不幸；佛則預言這小孩會出家學道，得阿羅漢果。長者讚嘆道：「如世尊教，非如尼捷子語」。⁴³此外，上引《中阿含·周那經》記尼乾自稱具備「薩云若」（一切智），但他死後，弟子們即爭拗分裂；佛批評尼乾「實非薩云若，而自稱薩云若」，如他是「一切知、一切見者」，應可止息諍論。⁴⁴

最值得注意的，是《中阿含·尼乾經》詳記及佛如何駁倒尼乾弟子：佛走到耆那教的根據地跟尼乾弟子對話，尼乾弟子重申

⁴⁰ 參看《中阿含經》卷 4，《大正藏》卷 1，頁 444 上-中。

⁴¹ 參看《雜阿含經》卷 21，《大正藏》卷 2，頁 152 下。

⁴² 參看《增壹阿含經》卷 51，《大正藏》卷 2，頁 827 上-中。

⁴³ 參看《增壹阿含經》卷 25，《大正藏》卷 2，頁 683 中-下。

⁴⁴ 參看《中阿含經》卷 52，《大正藏》卷 1，頁 753 下。

本宗的教義，佛考問他們是否知悉「我為本有或我為本無，我本作惡或我本不作惡，我滅盡或不滅盡眾多苦；如苦滅盡，可否於現世斷除各種不善，得眾善法，修習得證」等問題，尼乾弟子無法回應。佛指斥他們無「淨智」，沒資格提出耆那教義。佛再以譬喻說明：有人被毒箭射中受傷痛苦，醫生用刀割開瘡患，拔箭包紮，雖然治療過程甚為痛苦，但之後瘡患痊癒，恢復健康。由於這人有淨智，知悉由受傷至治癒整個過程，因此知道自己回復正常。譬喻的意思可推想是：人被毒箭射中，比喻人受苦難；延醫治理，過程痛苦，比喻實踐苦行；最後回復健康，相當於解脫；傷者具智慧，洞悉整個過程，比況尼乾有淨智，可以主張苦行滅業。換句話說，如那人沒有淨智，不知曉治療過程，那麼苦是否值得，他亦不了解，因此也無能力提倡苦行。其後，弟子們表示「我信尊師親子尼乾，無有疑惑」；佛回應說：「有五種法現世二報：信、樂、聞、念、見善觀」，這表示世間的主張或道理，用「信(相信)、樂(喜好)、聞(口傳)、念(思惟)、見善觀(經觀察後的見解)」五種方式衡量後，在現世可以得到真實或虛妄兩種結論；故虛妄的言論都可能被人認為是「可信、可樂、可聞、可念、可見善觀」，尼乾弟子不否認有這可能性。佛實要表示，就算尼乾弟子相信耆那教義，亦不代表這些教義必然真實。接著佛運用推理，以顯示尼乾的主張是不可接受的。佛指尼乾今世實踐苦行，會得到「五詰責」，皆為「可憎惡」：眾生今生受苦或受樂的原因或有五種不同的說法，即自身的前世行為(本作)、自己和他人前世行為的結合(合會)、生命形態(命)、見解(見)、大自在天

(尊祐)。⁴⁵而尼乾弟子今世因苦行而受苦，可推想到他們前世或曾作惡業，或自己和他人前世皆作惡業，或生命形態惡劣，或有惡見解，或由大自在天驅使，無論依據那一種說法，尼乾弟子皆應受「詰責」和「可憎惡」。佛通過這論理，是要顯示出尼乾今世受苦，追源溯始，無論如何，都會得出惡因的結論。⁴⁶

戊、結語

佛教對耆那教義的駁斥，部份有商榷餘地。例如佛一再揶揄耆那教人今世實踐苦行而受苦，反映他們前世曾作惡業。可是，未解脫者仍在修行階段，承受惡業的報應，是很自然之事；即使是佛，也患背痛，以及遭堂弟提婆達多暗殺，並非完全清淨。所以佛指斥耆那教人前世作惡業，只是打擊對手權威的論辯方法而已。又佛指如宿世已修善斷惡，今世不用再斷苦；耆那教正以宿業未斷盡，才主張斷苦；否則前世惡已斷，即已解脫，也不會輪迴至今世了。此外，根據耆那教義，除非一直斷食不動，否則難免作業受報，如非極度嚴格的修行者，不能跟從。佛亦以此作出攻擊，或迫令對手承認意業更為重要，或預言尼乾弟子伽羅樓和究羅帝會放棄極端苦行，身陷苦果。其實，意業內蘊，善惡不易臆測；身業形諸於外，最低限度理應自律，故耆那教人如站穩立場，堅持苦行至上，不會為佛所駁倒。由是，佛對耆那教的批評，能服人口，不能服人心。

⁴⁵ D. J. Kalupahana 曾討論過這五種因，並指第一種為耆那的主張。參看 Kalupahana D. J. 1975. *Causality: the Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu: University Press of Hawaii, pp. 34-35.

⁴⁶ 參看《中阿含經》卷4；《大正藏》卷1，頁443上-444上。

還要提出的，是佛跟耆那教人論辯的一些話的意思，其實近乎耆那教義。例如佛想說服毘破時曾說：「不善無明行滅，不更造新業，棄捨故業，即於現世便得究竟而無煩熱」，至解脫有如「樹根段段斬截，破為十分，或為百分，火燒成灰」，捨棄宿業，不造新業，灰飛煙滅，正正是耆那教的說法，毘破當然信服；唯一特別之處是佛引入無明的觀念。而且，耆那教亦注重智慧，唯反對把業報的原因全歸咎於無明，卻忽略了身業。又上引《中阿含·苦陰經》的異譯本《增壹阿含經》所記有很大出入：佛表示禪定要比作為國王更快樂後歸結說：「當以此方便，知不可從樂至樂，要當從苦至樂」。所謂「從苦至樂」，即耆那教的主張。接著用譬喻說明：耆那教的修行，成效很小，不能滅苦，有如村旁滿溢的大池塘，取了一滴水，池水仍多一樣；佛教的修行，成效很大，佛弟子已盡諸苦，再過七次生死便得解脫，有如大池塘只剩下一滴水，快要乾涸一樣。業報有如池水慢慢用掉和蒸發這譬喻，恰巧亦見於耆那教典。⁴⁷凡此反映出早期佛典在編纂過程中，滲入或採納了其他教派的用語以至教義。⁴⁸

總的來說，上述佛跟耆那教人的論辯，均見載於佛典，亦全以佛陀勝出、耆那教人歸依告終，難免令人有偏頗的感覺。而早期耆那教典，極少談到佛教，更無提及佛陀，由此可推想到，耆那教比佛教早立，在社會上已站穩陣腳；佛教初出茅廬，則攻擊

⁴⁷ 參看《最後教示經》(*Uttarādhyaṇa Sūtra*)，見 Jacobi, H. trans. *Gaṇa Sūtras*. Vol. 2, p. 174(30.5-6).

⁴⁸ 詳參看 Bronkhorst, J. 1993. *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass.

既有勢力，樹立己宗名聲，亦是可理解之事。

參考書目

一、藏經

《中阿含經》，《大正藏》卷 1，臺北，新文豐出版社，1983 年翻印。

《長阿含經·眾集經》，《大正藏》卷 1，臺北，新文豐出版社，1983 年翻印。

《長阿含經·清淨經》，《大正藏》卷 1，臺北，新文豐出版社，1983 年翻印。

《雜阿含經》，《大正藏》卷 2，臺北，新文豐出版社，1983 年翻印。

《別譯雜阿含經》，《大正藏》卷 2，臺北，新文豐出版社，1983 年翻印。

《增壹阿含經》，《大正藏》卷 2，臺北，新文豐出版社，1983 年翻印。

二、中日文專書

黃寶生等譯，《摩訶婆羅多》卷 2，北京：中國社會科學出版社，2005 年。

黃心川，《印度哲學史》，北京：商務印書館，1979 年。

蔣忠新譯本，《摩奴法典》，北京：中國社會科學出版社，1987 年。

林光明等編，《梵漢大辭典》上冊，臺北：嘉豐出版社，2005 年。

中村元，《思想の自由とジャイナ教》，東京：春秋社，1991 年。

S. Dasgupta 著、林煌洲譯，《印度哲學史》卷 1，臺北：國立編譯館，1996 年。

三、中文論文

葛維鈞，〈業報說成就於沙門思想〉，《南亞研究》1 期，1997 年，頁 46-48。

屈大成，〈初期耆那教的業論——兼從漢譯佛典看〉，《覺群年刊 2012》，北京：宗教文化出版社，2013 年，頁 99-112。

蘇錦坤，〈初期漢譯佛典疑難詞釋義〉，《福嚴佛學研究》8 期，2013 年，頁 123-185。

四、西文專書

Anālayo. 2011. *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*. Vol 1-2, Taipei: Dharma Drum.

Bronhkorst, J. 1993. *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass.

———. 2007. *Greater Magadha*. Leiden: Brill.

———. 2011. *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. Leiden: Brill.

———. 2011. *Karma*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Dundas, P. 2002. *The Jains*. London: Routledge.

- Geoffery, Samuel. 2008. *The Origins of Yoga and Tantra*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gombrich, Richard. 2009. *What the Buddha Thought*. Oakville, CT: Equinox.
- Jacobi, H. trans. 1989. *Gaina Sūtras*. Delhi: Motilal Banarsidass
- Jaini, Padmanabh S. 1979. *The Jaina Path of Purification*. Berkeley: University of California Press.
- Johnson, W. J. 1995. *Harmless Souls*. Delhi : Motilal Banarsidass.
- Kalupahana D. J. 1975. *Causality: the Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu: University Press of Hawaii.
- Krishan, Y. 1997. *The Doctrine of Karma*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Long, Jeffery D. 2009 *Jainism: An Introduction*. London; New York: I. B. Tauris.
- Radhakrishnan, Sarvepalli & Moore, Charles A. ed. 1967. *A Source book in Indian Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Schubring, W., Beurlen, Wolfgang Translated. 1962. *The Doctrine of the Jainas*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- von Glasenapp, Helmuth. Gifford, G. Barry trans. 1942. *The Doctrine of Karman in Jain philosophy*. Varanasi: P.V. Research Institute.

五、西文論文

- Bronkhorst, J. “Abhidharma and Jainism,” Committee for the Felicitation of Professor Doctor Junsho Kato's Sixtieth Birthday

- ed. 2000. *Abhidharma and Indian Thought*. Tokyo: Shuju-sha, pp. 598-585.
- . “The riddle of the Jains and Ājīvikas in early Buddhist literature,” *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 28, 2000, pp. 511-529.
- Norman, K. R. “When did the Buddha and the Jina die?” *Collected Papers*. Vol. 7, Oxford: The Pali Text Society, 1993, pp. 132-144.
- . “Early Buddhism and Jainism - a comparison,” *Collected Papers*. Vol. 8 Lancaster: The Pali Text Society, 2007, pp. 1-29.

Buddhist Critique on Karmic Theory in Early Jainism: From the
perspective of Chinese Buddhist Translations

Wut, Tai-shing

Associate Professor, Department of Chinese & History, City
University of Hong Kong

Starting from 6th Century B.C., a tide of Sramanic movements raised against the Brahmin religions in the Northeast part of India, signifying that Indian religion and civilization had stepped into a new stage. Among these movements, Jainism and Buddhism are two of the most famous and still circulate in the world today. In the Chinese translation of early Buddhist Canon such as The *Four Agamas*, details of debates between Buddha and Jainas on karmic theories are recorded. These materials on Jainism in Chinese language are precious and they demonstrated the differences between the two religions in their doctrines and practices. This paper will demonstrate the Buddhist critique on the karmic theory in Jainism by exploring the Chinese Buddhist translations. This comparison may deepen our understanding on both the two religions and the competition between different Sramanic movements at that time, and shed lights on different ancient Indian thoughts besides Buddhism.

Keywords: Buddhism Jainism karma śramaṇa asceticism