

南華大學  
宗教學研究所  
碩士論文

題目：安貝卡與其新佛教運動之研究

**A Study on B.R. Ambedkar and  
His Neo-Buddhist Movement**



指導教授：黃柏棋 博士

何建興 博士

研究生：釋覺亞（周秀真）

中華民國 96 年 6 月 1 日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

安貝卡與其新佛教運動之研究

研究生：釋覺聖(周秀真)

經考試合格特此證明

口試委員：高凱文

黃如琪

何建興

洪宗雄

指導教授：黃如琪

何建興

系主任(所長)：何建興

口試日期：中華民國 96 年 6 月 1 日

## 論 文 摘 要

本文主要探討印度獨立後，第一任法務部長安貝卡( B.R. Ambedkar, 1891-1956 A.D. ) 於 1956 年號召五十萬賤民改變信仰皈依佛教之新佛教運動的始末與蘊含之意義。

由於印度教種姓制度與印度社會緊密結合，二千多年來印度賤民為了贖罪的理由，不得不恪守印度教《摩奴法典》給予的誡命，遵行加諸於賤民的種種剝削。由於西方民主政治思想的影響，印度種姓制度下傳統的生活型態、職業限制、階級人權的合理性，都受到直接的衝擊。安貝卡即是把握這個歷史時間點，藉由社會抗爭、政治立法到皈依佛教的改革途徑，將民主政治的自由、平等、博愛與佛教「眾生平等」思想結合，爭取賤民的基本人權，並以宗教彌補政治無法達致的心理層面，幫助賤民從內心移除生而卑賤的種姓思想。安貝卡的新佛教運動，不只是復興印度佛教，也可視為是爭取人權的解放運動。

本文首先鋪陳近代印度社會、政治、宗教的概況，以作為新佛教運動的時代背景，其次由安貝卡的生平及思想，了解新佛教運動思想的來源及發展過程，並透過解析斯里蘭卡佛教及印度佛教的復興，以及安貝卡對印度各大宗教的觀點，來探討他帶領賤民皈依佛教的遠因及關鍵時機。最後則以人間佛教的觀念，來省察安貝卡社會改革的作法，佛教思想所蘊含的自由、平等概念為何，以及對安貝卡復興印度佛教的具體作法提出個人看法。

關鍵字：安貝卡、印度佛教、賤民、種姓、人間佛教

## **Abstract**

This thesis explores Neo-Buddhist Movement and its implications regarding conversions by the five hundred thousand Untouchables to Buddhism in 1956 when India gained its independence from Britain. The paper traces the historical background of the movement and puts the figure, B.R. Ambedkar, as the focus. B.R. Ambedkar was the first Law Minister of the Nehru Cabinet, who organized the Neo-Buddhist movement and contributed to the large-scale conversion movement.

The context of the movement is embedded in Hindu caste system, with which the Indian society has been rigidly bound for more than two thousand years. Under the caste system, the Untouchables had to abide to the restrictions specified in the Hindu scripture “Manusmriti”, and suffered from social segregation and exploitation merely for the redemption of their inherent sins. However, the Indian society has been greatly influenced by contemporary ideas in Western democracy. Hence, hierarchical social status, the traditional life-styles and occupational restrictions under the Indian caste system have been directly challenged. Ambedkar seized the opportunity of the transitional point to carry out a series of the revolution in social demonstration, legislative proposition to conversion to Buddhism. He integrated the concepts of freedom, equality and fraternity in democratic principles with the concept of the equal sentient in Buddhism to strive for the basic rights of the Untouchables. With the religious belief as a mental antidote to assist the political reform, the campaign eradicated the ideology of inherent caste system from the mind of the Untouchables. Therefore, the Neo-Buddhist Movement was not only a revival of Buddhism in India, but also a movement of liberation for fundamental human rights.

This essay is arranged as follows. Firstly, the paper stated the background of the Neo-Buddhist movement by giving an overview of the social, political and religious

environment in modern India. Secondly, an examination of the life of B.R. Ambedkar provides a better understanding of the origin and progression of the Neo-Buddhist movement. Thirdly, the analysis of the return of Buddhism to Sri Lanka and India, and Ambedkar's perspectives on various Indian religions gives a clue to the remote causes and the essential conditions to the conversion of the Untouchables to Buddhism. Finally, the social reform led by Ambedkar, along with the principles of freedom and equality is evaluated from the point of view based on Humanistic Buddhism. The author also makes comments on his approach to revive Buddhism in India.

Keyword: Ambedkar, Indian Buddhism, Untouchable, Caste, Humanistic Buddhism

# 目 錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究方法及理論根據.....	2
(一) 研究方法：文本分析.....	2
(二) 理論根據：有關宗教復興運動之發展理論.....	4
第三節 研究架構.....	8
第四節 文獻考察.....	9
(一) 安貝卡之著作及講演資料.....	10
(二) 安貝卡生平思想及印度新佛教運動相關之研究資料.....	11
(三) 印度宗教研究資料.....	11
(四) 印度社會文化研究資料.....	12
(五) 佛教相關文獻.....	13
(六) 其它相關領域之文獻資料.....	14
第二章 近代印度社會概況.....	16
第一節 西方社會思想的導入.....	16
(一) 文化方面.....	17
(二) 民族主義方面.....	18
(三) 政治方面.....	18
(四) 宗教方面.....	19
第二節 社會階級制度--種姓制度.....	20
(一) 種姓制度的形成.....	20

(二) 種姓的階級結構.....	21
(三) 種姓階級的區隔.....	24
(四) 種姓制度的維護力量.....	28
(五) 近代種姓制度的演變.....	31
第三節 多元宗教傳統.....	31
第四節 印度獨立運動.....	35
第三章 安貝卡之生平及思想.....	43
第一節 安貝卡之生平.....	43
(一) 出身賤民.....	43
(二) 求學經歷.....	44
(三) 社會改革運動.....	45
(四) 放棄印度教.....	49
(五) 制訂憲法.....	51
(六) 皈依佛教.....	53
第二節 杜威哲學思想的啟發.....	55
(一) 行動思想.....	56
(二) 民主思想.....	58
(三) 宗教理念.....	60
第三節 安貝卡和甘地的比較.....	64
(一) 政治理念的差異.....	65
(二) 種姓制度的態度.....	68
(三) 改變信仰的看法.....	69
第四節 安貝卡的宗教概念.....	72

(一) 錫克教.....	75
(二) 伊斯蘭教.....	76
(三) 基督教.....	78
(四) 馬克斯主義.....	79
(五) 佛教.....	82
第四章 新佛教運動發起之契機與成果.....	85
第一節 斯里蘭卡佛教復興運動之影響.....	85
(一) 運動的起源與倡導者.....	85
(二) 斯里蘭卡社會的變革與新佛教之影響.....	88
(三) 達磨波羅之新佛教觀與實踐.....	89
(四) 新佛教觀對信眾的影響.....	91
第二節 印度近代的佛教復興運動.....	93
(一) 1750-1890 的佛教文物出土.....	93
(二) 1891-1947 佛教組織的成立.....	96
第三節 安貝卡的佛教理念.....	99
第四節 賤民皈依佛教的契機及意義.....	105
(一) 改變信仰的原因.....	105
(二) 選擇信仰的準則.....	109
(三) 皈依佛教的契機.....	113
(四) 改變信仰的意義.....	115
(五) 安貝卡新佛教運動的成果.....	117
第五章 人間佛教觀點的省察.....	120
第一節 佛陀與安貝卡的社會改革形式.....	120



第二節 賤民改宗的心理轉化歷程.....	122
第三節 人間佛教的民主自由思想.....	127
(一) 佛教「皈依」蘊含的自由平等觀.....	127
(二) 「五戒」蘊含的自由觀.....	129
第四節 人間佛教的弘化方式與建議.....	129
(一) 從編訂佛教聖典擴大至多元弘化方式.....	130
(二) 從改變比丘僧團到成立僧俗並重的教團.....	132
(三) 創立世界佛教徒宣教組織以促進佛教之普世化.....	138
第六章 總結.....	140
參考書目.....	146

# 第一章 緒 論

2002 年因著印度古吉拉特邦 (Gujarat) 地震的因緣，踏上佛教的起源地。爲了推展印度的佛教教育，一日近日落時分行經德里一處市區圓環，中央豎立著一位披著披風的男子石灰雕像，這男子右腳向前跨出狀似行走，左臂下則夾著一本大書，右手則指向前方。印度友人指著這座雕像告訴來自台灣的佛子們：「這位是帶領賤民皈依佛教的 Dr. Ambedkar，所有生長在印度的人都知道他。」

## 第一節 研究動機與目的

西元前六世紀、前五世紀，在亞洲和歐洲發生了宗教和哲學方面的革新運動——從多神崇拜改變爲一神崇拜，從古代的原始信仰改變爲高深的思想。在中國出現了老子和孔子，在波斯出現了瑣羅亞斯德，在希臘出現了蘇格拉底和柏拉圖，在印度則是耆那和佛陀。這些新思想的發起，各有其適宜的時代和環境背景。

佛教起源於西元前五世紀的印度，前四世紀左右，頻娑娑羅王和阿闍世王誠信佛教，幫助佛教的傳播。西元前三世紀阿育王時代，佛教更臻光明，不啻定佛教爲國教遍布全印，還派傳教師出國弘法，將佛教向印度以外的地區弘傳。此時是佛教最盛之時期。之後至西元一世紀，因外族入侵佛教亦受迫害。及至貴霜王朝迦膩色迦王時，因國王信仰佛教，積極傳播佛教，保護佛教，猶如阿育王第二。西元一世紀中葉，大乘佛教興起，接下來的百年間，出現馬鳴、龍樹、提婆等人大力弘揚。西元四世紀，無著、世親等接踵而起興盛大乘，至第七世紀，佛教勢力到達極點，第八世紀則漸漸衰頹，到了第十世紀時，大乘佛教便以密教形式殘存，尤其是第十世紀末到第十一世紀前半葉，因異教入侵，佛教和印度教聯合共同對敵，而使佛教同化於印度教中，之後便欲斷如縷地維持了二百年。一般

認為，十三世紀初超行寺被燒毀，佛教在印度本土便幾近絕跡。

然而，佛教在十三世紀後，欲絕如縷地延續至十九世紀，是什麼樣的因緣使其得以再次復興於印度？其復興的契機為何？佛教在印度十幾世紀的時間，對印度造成何種影響？為何佛教能從印度多元的宗教傳統中，再次躍然而起？同一時期，其它宗教的活動情況如何？十九世紀初印度的復古、宗教改革運動及民族獨立運動，為何能使佛教再次醒覺於人們的心中？

安貝卡 (Dr. B.R. Ambedkar, 1891-1965) 於 1956 年號召五十萬「賤民」改宗皈依佛教，印度的佛教人口，由 1951 年印度人口普查登記的 18.1 萬，至 1961 年則為增加為 325 萬人。(Basham 1997: 146) 目前仍有印度佛教寺院和家中供奉著釋迦牟尼佛和安貝卡的雕像，甚至印度國會和孟買市也豎立其銅像。從這樣大的改變看，受壓迫的「賤民」對印度社會產生了什麼樣的反制？種姓制度對印度社會造成何種程度的影響？佛教對種姓制度又採取何種態度？安貝卡選擇皈依佛教作為解放賤民的手段，其對佛教及其它宗教的概念為何？若說佛教在印度的復興，是由「幾個人抱有的夢想」變成「數百萬人生活的希望」。那麼，安貝卡的新佛教運動對印度社會造成何種影響？若以人間佛教觀點來看，此一運動代表的意義為何？是成？是敗？如同佛教教義，諸法萬物以成住壞空循環輪迴不息。佛教在印度雖然衰頹，然而沈寂六百年後，安貝卡的復興運動，能為佛教未來的發展注入多少的希望？

## 第二節 研究方法及理論根據

### (一) 研究方法：文本分析

依英國當代史學家詹京斯 (Jenkins) 的說法，歷史與過去不同。「『過去』」為歷史學家注意的目標，而以「『歷史編纂』」為歷史學家照料它的方法，並且用「『歷

史』一辭，去指關係的總體。」(Jenkins 1996：56) 他認為過去的事已經發生，由於時間的不可逆，過去的事實也絕不會再現，歷史只是歷史學家在工作中對過去的解釋。「歷史(歷史編纂)是一種存在於文字間的、語言學上的構造。」(Jenkins 1996：57) 歷史是史學家透過認識論、方法論和意識型態等，編纂所得的結果；透過認識論，歷史只是依史學家個人思維觀點記錄下的產物；方法論的運用，不過是表明史學研究者的立場及假設，同時也宣告其方法的有限性與意識型態；即使以神入 (empathy) 的方式，企圖進入古人的心靈，以過去的觀點看過去，實際上很可能也只是進入另一個史學家的思想；甚至，使用所謂的一手資料，也有可能因盲目崇拜文件檔案，而扭曲整個製造歷史的工作過程。因此，史學家依各種方法論所建構的過去，絕非真正的過去，而是歷史學家思想的歷史。如詹京斯所說，「歷史是一種由歷史學家所建構出的自圓其說的論述，而由過去的存在中，並無法導出一種必然的解讀：凝視的方向改變、觀點改變，新的解讀便隨之出現。」(Jenkins 1996：68) 因而，詹京斯對歷史下的定義是：

歷史是一種移動的、有問題的論述。表面上，它是關於世界的一個面相——過去。它是由一群思想現代化的工作者所創造。他們在工作中採用互相可以辨認的方式——在認識論、方法論、意識形態和實際操作上適得其所的方法。(Jenkins 1996：87)

依詹京斯的看法，若要以各種方法重現歷史將有上述種種的困難與不可得，亦即「過去」就是過去，我們永遠無法真正知道過去。那麼是否意謂現存的歷史並無存在的價值？否也。他認為即便「歷史是一種有問題的論述」，也不需要推翻由歷史編纂法或其它方法論所得到的歷史，重要的是，我們看待這些歷史的方法及態度。他說，「如果我們不把它當作追求對過去真知的實體學問（也就是它傳統的外表），而視它為使具有現代思想的人了解過去的推理辦法（按照它們的需要去發掘和重視它），那麼，這樣的歷史，……可以使前此被隱藏或保密的、

前此被忽略或迫退的過去，多方面為人所見，因而產生新的見解。」(Jenkins 1996：152) 也就是明白歷史（歷史編纂）是編造而成，透過了解它產生的過程及形成的條件，以便揭露歷史背後隱藏的屈從的利害關係，或揭示認識論、方法論和意識形態的預設立場。

針對上述看待歷史的態度，詹京斯提出他對歷史的研究方法。第一是自省的研究方法，即仔細地研究歷史編纂的方法，並且分析其使用的方法，或解析採取某個方法的理由，再就審查其方法和內容，來探討從前和當前的歷史是如何寫成的，以便發掘過去和歷史之間的豐富區別。第二個是選擇歷史，選擇我們所在並且了解的世界的系列歷史，和有助於產生它也由它產生的歷史形式；亦即通過對方法論的正確看法，對我們現在所處世界所做的分析，可以幫助我們釐清當今有關「歷史是什麼」的思辯，及其所處立場和目的。綜而言之，依詹京斯所說，研究歷史的方法就是表明一個觀看歷史的立場，明瞭所使用的方法論的侷限性，並誠實地區別過去和歷史的差別。

本文的採用的寫作方法，首先了解安貝卡成長過程以及所處之時代背景、社會狀況與思想潮流，以期「對其處境和觀點有設身處地的感知」<sup>1</sup>，在此基礎上理解安貝卡個人的講演、論述、著作等主要參考文本，就他的論述及其它學者的著作，透過歸納、比較、綜合與分析的方法，消解成論述可用之依據，試圖多面向地趨近新佛教運動的真實面貌。最後以人間佛教的觀點來反思新佛教運動的作為。如同詹京斯所說，「所有的歷史都是理論性的，而所有的理論都是有立場和正在採取立場的。」(Jenkins 1996：157) 以上即是本文寫作所採取的策略及立場，並且儘可能地保持「中立立場」。

## (二) 理論根據：有關宗教復興運動之發展理論

---

<sup>1</sup> 依詹京斯對「神入」的定義：「一個人必須對古人的處境和觀點有設身處地的感知，以便對於歷史有真正的了解（由過去的觀點看過去）」。(1996：111)

因爲一個穩定狀態的社會，既有的文化能滿足大多數社會成員的需要，即便有些文化調適的情況出現，也都是漸進發生的。反之，一個動盪、轉型變遷的社會，其政治上的改朝換代，或經濟的危機、或社會矛盾的激化、或軍事戰爭等等，使得原有的社會文化在接受新的思想刺激後，無法因應新的社會機制，因而促使其社會成員尋求新的社會滿足，以削減個人角色、生命受到的威脅。在如此的時空背景下，社會進入轉型的時期，宗教運動也應運而生。

在前文明時代，氏族—部落宗教與氏族—部落血緣關係緊密，當時雖有爲數不少的氏族—部落，但就宗教而言，卻是大同小異。然而，人類社會以血緣群體爲主要基礎的社會結構，轉變爲多元性的結構，社會關係在血緣之外又生出許多關聯，諸如：階級的、職業的等，社會於是產生萬象的組合。如此，從此一結構到另一結構，從此一群體到另一群體，從此一文化到另一文化，宗教也產生不同的形態和功能。這種轉換的過程，並非是取代的關係，而是在共時性的並存中形成既有區別亦有嬗變的關聯。這個過程不只是在個人的思想意識中進行，而是有一定數量的民眾參與；即是既有思想又有實踐的轉變，這個過程就構成一種宗教運動。這種宗教運動有時是伴隨民族覺醒和民族解放運動而興起。

宗教運動是一種社會運動（但不同於思想運動），是由眾多群眾或社會上某個階級（階層）、社會集團參加，有組織地促進或阻止社會變遷的活動。社會生活的各個領域，如政治、經濟、文化、宗教等都可能發生社會運動。然而，宗教運動中「試圖爲其成員提供某種形式的個人改造或接受不同的意識形態」，不僅會與其它宗教傳統形成差異和矛盾，而且最終會造成社會結構的變化。

至於宗教復興運動，依華萊士（1995：915）的定義是：「社會成員通過深思熟慮、有組織有意識的努力去建構一個更為滿意的文化」。復興是一種文化變遷的現象「捲入這復興運動過程中的人們必須把他們的文化或文化的某些主要方面理解爲一個系統（無論這樣做精緻與否）；同時他們必須對這個系統感到不滿；他們所必須改造的不僅僅是分立的各項，而且是一套新的文化系統，該系統確定新的關係，有時還包括新的特徵」。並且「由於原始文化的宗教系統典型地體現

了其文化的主要價值，所以這些本土（復興）幾乎總是包括了某些典型的宗教或巫術行為作為它們的基本成分。」（華萊士 1995：901）

宗教復興運動的過程，華萊士認為可由五個部份重合的階段組成：穩定階段、個人壓力增長階段、文化畸變階段、復興階段、新的穩定階段。（金澤 2001：324）茲分述於下：

（1）穩定階段：對絕大多數人來說，文化的認同使社會系統內的張力，維持在成員能夠容忍的範圍內。文化的變化雖然出現在此一階段，但進度相當緩慢，即使出現組織上的動盪或某些嚴重的事件，促使該社會系統必需做出調整修正，但都仍維持社會的穩定。

（2）個人壓力增長階段：有許多影響整個文化系統的功能，諸如軍事失敗、政治上的屈從、文化移入導致內部原有文化的衝突、濟經貧困等。在這些因素的影響下，大多數個人日益陷入文化系統無法滿足其需要的壓力下，社會反常狀態和失望的氛圍瀰漫於社會，文化變得分解或崩潰。

（3）文化畸變階段：過去人們用以滿足需要的手段和價值標準已經失效，僵化的人寧可忍受長期的高壓，而不願意對文化系統做出適應性的改變；善於通變的人則可能利用各種機會維持個人的生活需求，但普遍地造成社會性的頹廢。由於文化系統內部處於如此的扭曲狀態，各內部組成的因素不是和諧相處而是相互矛盾，結果使得個人和群體的張力持續加大，社會的不平衡狀態益增，促使組織的瓦解。

（4）復興階段：社會在畸變和頹廢中，變得不堪一擊，可能在戰爭、外敵入侵、人口流失、和習俗廢止的情況下，遭到摧毀。於是社會需借助復興運動來遏止社會的惡化、分化的現象，以恢復往昔的穩定。復興運動則往往帶有宗教色彩，在功能上有下列幾個連續發展的要素。

（I）、重建意象——是指一個人或由個人組成的群體，構成一種新的社會組織的烏托邦意象。重建意象的要素和子系統已經在社會中得到廣泛的傳播。

- ( II )、傳播——以意象作為手段或途徑，目的是在促使人們皈依，從而能在精神上解救個人，在文化上解救社會。宣傳的內容，主要標示出陳舊系統所允諾的社會利益和物質利益，已變得不具意義；改宗者及其所屬的社會，將在某個確定的新文化系統中被認同及大大受益。
- ( III )、組織化——初期宗教運動的組織有三要素：創始人、先驅者或先知，幹部或門徒以及一般追隨者或信徒。這位先驅或先知是具有「克里斯瑪型」的領袖。宗教運動經過一段時間的發展成一個為數龐大的群體時，其行動主軸則由某位政治領袖而非宗教領袖予以有效的實行。但隨著時間的推移，宗教運動的創始人、先驅或先知，將面臨生死的問題，復興運動本身也可能隨著先驅或先知以及軍隊的失敗或死亡而一起滅亡。
- ( IV )、調適——復興運動幾乎避免地會遭到某些抵抗，它或許來自社會內部的權力集團，或者來自占支配地位的外來社會代表。尤其，當復興運動發展到一定的規模，具有一定的力量時，就會占有部份社會資源，而與各既得利益集團發生直接或潛在的利益衝突，這時便會遭受反對和攻擊。這些因素會逼迫復興運動為了發展和生存，而採取某些適應性的調整策略，如教義上的修改、政治或外交的手段乃至武力等。
- ( V )、文化重建——隨著宗教復興運動的發展，它的影響力可及至兩個層面：一是直接作用於大多數的群眾，一是在複雜的社會體系中影響至關重要的社會控制技術機構，如權力、通訊媒介及軍事機構等，而造成文化的重建。在復興運動的過程中，原先存在的不和諧文化因素，被納入新的結構。復興運動並不是要毀滅這些不和諧乃至相互矛盾的因素，而是打破現存的結構，削弱或增強某些因素，組成一個新的結構系統，以使社會文化更有秩序。



(VI)、常規化——當復興運動的影響擴大到普遍的群體時，它的功能必需由革新或創新轉為保守和維護，以維持穩固的社會系統秩序。並且維護此一秩序的領袖因往生、或內訌、或失去了群眾的信賴，導致整個組織的崩解。在一般情況下，此一系統若要繼續發展，而演變成由信徒組成的具穩定性、有組織的教會，其中的關鍵在於能否制度化。

(五)新的穩定階段：宗教復興運動一旦經歷了重建秩序和重組社會各因素，將社會重新組織起來，新的文化系統亦被建立，並且能將普遍存在的壓力納入系統中，維持穩定的運作。

以上是本節提出宗教社會學的理论根據，將在後文據此詳細剖析新佛教運動的各個面向。

### 第三節 研究架構

本論文的内容主要聚焦在安貝卡個人的生平與思想，以及他帶領賤民集體改宗皈依佛教的相關事件上，時間點則界定在十九世紀末至 1956 年賤民皈依佛教為止，在此範疇內包括三個主題：安貝卡、賤民和種姓制度、佛教。

安貝卡本身即為印度種姓制度下的賤民階級，由於親身經歷過賤民在印度教社會受到的人權歧視，也體會過西方社會的民主自由，因而帶領賤民向印度教種姓社會爭取人權。他嘗試過社會抗爭、政治立法的方式，最後則採取宗教途徑——皈依佛教，來達成賤民獲致自由平等人權的目標。「新佛教運動」的產生即是在上述的情況下推動。是以，本文的寫作架構如下：

第一章，「緒論」，說明本論文的寫作動機及目的，並提出所依據的宗教社會學的理论，從而擬定章節論述架構及提列前人的研究成果與參考材料。

第二章，「近代印度社會概況」，為「新佛教運動」的社會時空背景介紹。近

代印度受外來的英國殖民政權影響，在西方思想薰染下，社會產生新的思想脈動和對舊制的改革；亦即一方面激起印度民族意識的覺醒及對民主政治的憧憬；另一方面則促使對傳統種姓制度的反省和各傳統宗教的改革。這兩方面皆可視為對安貝卡新佛教運動發起的遠因。另外，印度社會本身具有的多元宗教傳統的特別性格，及印度為脫離英國殖民統治而產生的獨立運動，在時代的因緣聚合下，成為安貝卡新佛教運動的重要考量條件。

第三章，「安貝卡之生平及思想」，本章鋪陳安貝卡的出身、海外求學、社會改革、政治生涯、制訂憲法及至宣導賤民皈依佛教。並特立章節探討其師承的社會改革的理念、民主思想和宗教理念；也將安貝卡與其同一時代的甘地就政治理念、種姓制度、改變信仰等看法的差異作一比較；本章最後則說明安貝卡對印度各大宗教的觀點。

第四章，「新佛教運動發起之契機與成果」，本章分二個層次進行：一者為新佛教運動發起的遠因——錫蘭佛教復興運動及印度近代佛教復興運動對安貝卡的影響。二者即為推動新佛教運動的近因——安貝卡的佛教理念及選擇佛教作為賤民新信仰的原因。本章就此二者的交叉分析，期能揭示出安貝卡「新佛教運動」的觸發關鍵、具有的意義及成果。

第五章，「人間佛教觀點的省察」，首先說明採用「人間佛教」的理由，再綜合以上各章論述，分別從社會改革、賤民改宗佛教的心理轉化歷程、人間佛教的民主自由觀點及弘化方式，提出個人對新佛教運動的看法，最後則為本文之總結以及本研究之不足與局限。

#### 第四節 文獻考察

關於安貝卡及新佛教運動的學術著作，國內中文資料甚少，即使有提及者，大多編排在印度佛教史的末篇，但至多不超過一至二頁的篇幅；國外學術界則有

較多的論著，尤以印度學者有相當多的著作出版。以下就安貝卡的著作及講演的第一手資料，以及學者對安貝卡的身平思想與新佛教運動、種姓制度、印度社會文化和宗教傳統等面向的研究成果，將諸文獻分列於下。

### (一) 安貝卡之著作及講演資料

安貝卡的著作部分是以英語寫出，部分則是以馬拉提語 (Marathi) 寫出，再譯為英語出版；演講記錄則大多譯自馬拉提語。不論是著作部分或演講記錄，雖然譯者不同，但譯出的內容並無太大的差別。

1、牛津出版社 2002 年出版的 *The Essential Writings of B. R. Ambedkar* 是本文採用的第一手資料，內容涵括安貝卡的思想、對種姓制度及民主政治的意識型態、宗教理念和對賤民的政策等。

2、安貝卡組織的官方網站 (<http://www.ambedkar.org/>) 提供相當豐富的安貝卡著作及演講記錄，甚至包括安貝卡的原音演講錄音，如 *Castes in India: Their Mechanism, Genesis and Development, Essays on Untouchables and Untouchability: Religious, Buddha or Karl Marx, Annihilation of Caste, What Congress and Gandhi have done to the Untouchables, Who Were The Shudras?, The Untouchables: Who Were They and Why They Became Untouchables*。此外，有些相關文件也收錄在其中，如〈蒲那協定〉、《印度憲法》及安貝卡在皈依典禮上的二十二條誓願文。

3、美國哥倫比亞大學規劃之安貝卡專屬網頁 (<http://ccnmtl.columbia.edu/projects/mmt/ambedkar/>)，由該校的 Frances W. Pritchett 教授編校安貝卡的講演，依安貝卡的習慣用語以英語表現，並將安貝卡在講演中語氣強調的部份，以斜體字標示出。內文配以美國新式標點、分段，並參考其它安貝卡的著作等材料，添加附註，使文章更具結構性及方便閱讀。同時也提供原文以供點閱自行校對。這裡收錄的資料有：*Annihilation of Caste, The Buddha and His Dhamma, Waiting for a Visa, Pakistan or The Partition of India, Castes in India: Their Mechanism, Genesis*

and Development。

## (二) 安貝卡生平思想及印度新佛教運動相關之研究資料

山崎元一的《インド社会と新仏教：アンベードカルの人と思想》(1979)則是對安貝卡本身及新佛教運動作相當深入的研究，相關的旁支問題也有深刻的探究，有不少內容是其它學者較少論述及提及者。

Dr. Munshilal Gautam 的 *Indian Constitution with Legal Philosophy of Dr. Ambedkar*(2002)為探討安貝卡草擬印度憲法的基本哲學及建立基本人權的理念。

Eleanor Zelliot 著作的 *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement* (2001)，介紹十九世紀種姓制度和賤民解放運動的情形，作為安貝卡發起新佛教運動的社會背景，並述及安貝卡在政治及佛教方面採取的方法。

Nagendra Kr. Singh 所著的 *Ambedkar on Religion* (2000)，探討安貝卡對宗教的解釋，種姓制度形成的原因及特徵，賤民由印度教改宗至佛教的理由、意義與影響，安貝卡對佛教的貢獻，並論及佛教在印度的復興。此一文獻對印度賤民與新佛教運動的實際情況，具備深刻的分析及研究，對本文寫作上有相當的啓示。

Justice V.R. Krishna Iyer 所著的 *Dr. Ambedkar and The Dalit future* (1990) 敘述安貝卡在印度的民主政治和憲政精神上，對提升特定種姓階級的貢獻。

游祥洲的〈對於《摩奴法典》人權神話的哲學反省——兼論佛陀與安貝卡的人權思維進路〉(2006)和〈論入世佛教與當代印度佛教復興運動——從安貝卡博士到 TBMSG 的發展進路〉(2004)直接分析安貝卡新佛教運動的入世佛教觀和人權觀。

## (三) 印度宗教研究資料

Q.L. Gautama 著作的 *Dr. Baba Saheb Ambedkar and Brahmanism* (2002) 和

Reeta Bagchi所著的*Mahatma Gandhi and Dr. B.R. Ambedkar on Islam and Indian Muslims* (1998)，分別討論安貝卡對印度教及印度伊斯蘭教的觀點，並比較與甘地的觀點做一比較。

K. N. Kadam 所寫的*The Meaning of the Ambedkarite Conversion to Buddhism and Other Essays* (1997) 和K.David Pandyan 的*Dr. B.R. Ambedkar and the Dynamics of Neo-Buddhism* (1996) 在頁數上雖然僅一、二百頁，與其它文獻比較並不算多，但文字易於理解、內容精要，包括安貝卡的解放哲學和受杜威的衝擊、以三位社會學家的思想析論安貝卡的新佛教運動，同時指出賤民改宗的意義、佛教於印度再復興的前途和新佛教對印度的影響。

D.C. Ahir在*Buddhism in modern India* (1991) 一書中，概述佛教在印度的起始和衰微及近代的復興運動史，書中附錄了近百年印度佛教人口的統計數字，由數字則能窺見佛教在印度復興的成果。

#### (四) 印度社會文化研究資料

有關解析印度社會、文化、宗教及種姓制度等各個面向的歷史、發展與演變的研究，提供對新佛教運動背景的了解。

##### 1、印度文化相關資料

A.L.Basham 主編的《印度文化史》(1997) 和 Sir Charles Eliot 的《印度教與佛教史綱》(1990) 這兩本內容豐富、涵蓋層面既廣且深的研究，是本文對印度、印度教和印度佛教參考的主要文獻。尚會鵬的《印度文化史》(1998) 基於印度文化的分析，關聯到種姓制度的背景和印度教、佛教的文化。周祥光的《印度通史》(1981) 是較早的研究文獻，對於印度宗教文化較早的歷史有詳細研究。

## 2、印度宗教相關資料

吳永年和季平的《當代印度宗教研究》(1998)、王樹英主編的《宗教與印度社會》(1994)針對印度的印度教、伊斯蘭教、佛教、錫克教等各大宗教的歷史沿革、社會發展、變革、種姓問題及在當代彼此間的互動所產生的影響，作一分析。

木村泰賢的《印度哲學宗教史》(1971)偏重於印度宗教哲學的探究。

## 3、種姓制度相關研究

尙會鵬的《種姓與印度教社會》(2001)就種姓的歷史、社會構造、權力結構、種姓與社會運動、種姓與印度教等作一全面的透視。韋伯的《印度的宗教：印度教與佛教》(1996)則以宗教社會學的觀點，詳細剖析種姓制度的各個面向。

## 4、印度社會相關資料

尙會鵬的〈印巴分治的前因後果〉(2002)著重於英國統治印度後期，印度教與伊斯蘭教兩大集團在政治上的互動與對印度國家整體的影響。對本文掌握當時印度情勢頗有助益。

### (五) 佛教相關文獻

#### 1、關於原始佛教部分

Walpola Rohula 的《佛陀的啓示》(1998)言簡意賅地闡明南傳原始佛教教義，揭示佛陀教法的本意。

## 2、印度、錫蘭佛教相關文獻

淨海的《南傳佛教史》(1975)直接記敘印度、錫蘭的佛教史，鄭金德的《歐美的佛教》(1984)則是由歐美佛教的發展，看出印度、錫蘭佛教在本國以外地區的弘揚與對歐美佛教的影響。宋立道的〈南傳佛教國家的宗教與政治〉(2001)對南傳佛教的宗教和政治關係有多層面的分析。印度、錫蘭佛教的復興與發展，直接或間接影響安貝卡新佛教運動的思想及作為。

## 3、人間佛教相關論文

星雲大師的〈佛教對政治人權的看法〉(2006)、〈論佛教民主自由平等的真義——詮釋三皈五戒及生權的內容〉(2001)、翟本瑞、尤惠貞的，〈基督新教與人間佛教的現世關懷——經典編纂的比較研究〉(2005)、鄧子美的〈當代人間佛教的走向—由宗教與社會互動角度審視〉(2004)和方立天的〈人間佛教的界說與人間正道的實踐〉(2001)提供人間佛教對現代社會應世思想和實踐方法，作為本文反省新佛教運動的基礎。阿部正雄的《禪與西方思想》(1992)以道元禪為基礎，析論無我、空的哲學，並反應在對世界的關懷，表現出禪學無邊的境地及生活的應用。

達磨波羅以深入社會的新作為改革錫蘭佛教，並影響安貝卡的新佛教運動，黃夏年的〈達磨波羅的改革主義思想初探〉(1996)正提供這部分的訊息。

### (六) 其它相關領域之文獻資料

《民主與教育》(2006)為 John Dewey 的著作，可直探其思想並作為與安貝卡民主、社會思想的對照；佟德志的〈新舊自由主義——杜威與自由主義的理論

轉型>（2005）則提供部分的相關看法。

Louis Fischer 的《甘地傳》（1968）雖學術性的論述不強，但提供有關甘地詳盡的生平資料。



## 第二章 近代印度<sup>2</sup>社會概況

印度是個宗教國家，印度人生活的各個層面無不受宗教影響，包括印度社會、政治、經濟、文化等都與印度宗教有密不可分的聯繫。尤其近代西方思想蒙受科學進步之利，縮短世界各國往來之時程，加之海權國家在亞洲設立殖民政府，影響就更直接及深入。本章即就與印度新佛教運動相關之時代背景做一概略之介紹，在脈絡上，早期文化或源流的部分僅作簡單的描述，焦點仍集中在近代相關的社會論題。

### 第一節 西方社會思想的導入

印度地處東、西方交通要衝，西方部的興都庫什山（Hindu Kush）的山隘，為陸路進入次大陸的門戶；綿長的海岸線，則給予西方殖民者舟楫炮艦以航行的便利。再加之富饒的資源，優質的金銀珠寶及織品等產品，為入侵外族所垂涎；內部的動亂紛爭，更提供入侵外族竊佔的良機。於是在歷史上，一批批的外族蜂擁而至；除雅利安人（Aryans）外，尚有波斯人（Persian）、希臘人、大夏人、安息人、匈奴人、突厥人、蒙古及蒙兀兒人（Grobmoghul）等，由西北山口經印度河進入印度境內。從海路而至西印度的外族，在七世紀有阿拉伯人、十五、十六世紀有葡萄牙人、荷蘭人、法國人，繼之是為英國人。這些外來部族，在歷史上佔有重要地位，因而造成印度種族、血統複雜，宗教、語言眾多的社會特徵。其中，英國由 1757 年的普拉西戰役（battle of Plassey）開始，至 1947 年印巴分治、印度獨立的殖民時期，是印度跨入現代社會的關鍵時期。

1757 年普拉西戰役代表英國征服印度的開始，十九世紀初英國將法國等勢力逐出印度，十九世紀中葉取得印度統治權，1877 年英國維多利亞女王成為印度女

---

<sup>2</sup> 此處所謂印度，非指印度次大陸，而是印度次大陸中的印度共和國或其前身。

王，印度完全成爲英國的殖民地，英國對印度採取「分而治之」政策。

英國人征服印度之後，刻意保持異於印度傳統的特徵，按其原本的模式生活，依自己的方式試圖塑造印度。不僅不受印度文明影響，還將新時代的文化導入印度，如商品、機器、鐵路、科學思想、槍炮與民主議會制度等。甚至對印度社會進行改革，如廢除童婚、寡婦殉葬等陋習；建造鐵路、工廠和學校，也在加爾各答（Calcutta）、馬德拉斯（Madras）、孟買（Bombay）等地設立大學；並以西方司法制度制定現代法律，代替《摩奴法典》<sup>3</sup>（Manusmṛti）的種姓法規。

英國殖民政府一方面給予印度新文化的灌溉，另一方面也對印度採取經濟的壓榨，制訂新的田賦制度，徵收重稅，以機器生產取代傳統手工業，將印度視爲英國市場商品的原料產地，而予以巧取豪奪。在新舊經濟、文化衝激下，引發各階層的不滿，以致有一連串的愛國民族運動，反抗殖民統治。

1855年，印度國大黨（Indian National Congress）成立，剛開始是以知識分子爲主要成員，由於逐漸具有反英意識，後來成爲印度民眾反英的領導團體。在提拉克（Bal Gangadhar Tilak, 1856-1920）、甘地（Mahatma Gandhi, 1869-1948）等人領導下，不斷地掀起反英的民族獨立運動，直至1948年8月15日結束英國近二百年的殖民統治。

英國近二百年的殖民統治，對印度社會具有多元的影響。茲分述如下：

### （一）文化方面

縱觀十八世紀中葉至二十世紀中葉，西方工業革命漸次完成，使整個社會產

---

<sup>3</sup> 爲婆羅門教祭司根據吠陀經典、累世傳承和古來習慣編成的教律與法律結合的法典，爲古印度諸法經和法論中之最重要者也是最古老者，其編成年代約爲西元前二世紀至西元後二世紀間。該書自述，係由梵天著成，並傳予後代，即人類始祖摩奴，再由摩奴之後代傳至人間。全書共分十二章，其核心內容歸結來說，即維護種姓制度；包含種姓起源的神話，論列各種姓的不同地位、權利和義務，規定依違種姓制度的獎懲，並以「來世」苦樂作爲這種獎懲的補充。《摩奴法典》不僅是古印度的律法，也是記錄相當多的古印度社會和文化的重要歷史資料。

生前所未有的生產力，資本主義在歐美各國盛行。在印度方面，則是英語取代波斯語成為政府和高等教育機構的官方語言，並開始發行英語報刊雜誌，將西方的自然科學、民主制度和歷史等思想、觀念傳播給知識分子，知識分子受西方文化薰習，具備西方文化素養，以新觀點對印度傳統文化做深刻的省思；尤以民主主義、自由主義、世俗主義等思想，對印度傳統的宗教、文學、法律等進行的改革。印度古老的文化、習俗和社會制度可謂遭受有史以來最大的挑戰。在強大的改革思潮中，同時也出現一股反制的力量——珍視傳統文化。一部分的知識分子在殖民統治的氛圍中，以印度民族文化和歷史為傲，掀起復興古典文化的熱潮，思索在傳統文化中，尋找可和西方文化相抗衡的歷史資產，因而引發民族復興運動。

## （二）民族主義方面

對任何處於殖民地情況下的民族主義運動，必然表現出相對的二個面向。其一是，決心驅除外國統治者取得自治；另一面是，從爭取獨立的過程中，出現某種關於民族的概念。（A.L.Basham 1997：577）同樣地，在英國殖民統治下，印度也產生民族主義運動。

改革派希望印度依西方國家的模式，走向自治。他們選擇性地吸收西方政治、生活及思想，積極致力於通過教育、社會與宗教的改革，以建立一個自由的民主國家。另一方的守舊派則期望回歸到吠陀（Veda）、薄伽梵歌（Bhagavagita）和吠檀多（Vedanta）的文化生活中（A.L.Basham 1997：577-579）；爲了激發愛國民族情操，鼓勵民眾使用印度教的語言，宣傳印度傳統文化的輝煌，以激發人民的民族自豪感。

## （三）政治方面

民主政治和議會制度是英國對印度最顯著的影響之一。受世界政治潮流及英

國政治思想影響的結果，普遍認為議會制度是唯一值得尊重的民主形式。印度依此方針改革，提倡選舉權、地方自治及結束王公的專制統治等。然而，以政黨、選舉為特色的西方政治制度，卻強化了印度本有的宗教、種族和種姓間的矛盾衝突；民主平等思想，也刺激最低種姓的不可觸賤民（Untouchable）爭取人權的醒覺。

英國以鐵路、郵電、通訊設施等，提供印度統一的物質條件；英語的推廣，使印度的知識分子有統一的交流媒介。但是在印度民族主義思想興起的同時，英國為離間印度的反殖民運動，利用印度教徒和穆斯林（Muslim）長久以來的仇恨，離間二者的關係，致使兩大教派衝突日增。及至 1947 年英國撒離之際，發表《蒙巴頓方案》（Mountbatten Plan）宣言，將印度分裂成兩個國家、三個地區——印度共和國（Republic of India）、東巴基斯坦（Pakistan，後來獨立為孟加拉國 People's Republic of Bangladesh）和西巴基斯坦。

#### （四）宗教方面

隨著西方勢力進入印度的基督教，深入境內藉著慈善活動傳教、辦學，將西方的思想、教育傳入印度，也積極吸收低種姓改變信仰。印度原有的幾個主要宗教，諸如印度教、伊斯蘭教、錫克教乃至佛教，也在西方思想的影響下，出現一連串的改革或復興運動。

西方對印度實際的影響，在於通過各種媒介、在各個層次上，把西方思想和價值觀念滲透到中產階級和知識分子當中，繼之產生印度思想界的激盪，從而在文化、社會、政治、宗教和思想運動中表現出來。本節略述文化、社會和政治方面的影響，以下三節則探討深具印度傳統特色的種姓制度和印度宗教及印度近代的民族獨立運動，在西方文化衝擊下產生的交互影響。

## 第二節 社會階級制度--種姓制度

種姓(Caste)是印度最典型、最重要的社會集團，也是印度社會最明顯的階級制度<sup>4</sup>。事實上，在印度之外存有種姓制度的地方，包括：斯里蘭卡<sup>5</sup> (Sri Lankan)、南美洲或屬於印度教文化圈等地區。(尚會鵬 2001：10) 這些地區的種姓制度都沒有發展到像印度那樣完善和支配一切的程度。種姓制度又稱「瓦爾納」(Varna)<sup>6</sup>，在理論上把人劃分成四個等級，即婆羅門 (brahmin)、刹帝利 (Kshatriya)、吠舍 (Vaisya)、首陀羅 (Sudra)。在這四個等級之外，尚有「賤民」階層，稱為「不可觸者」(Untouchable)<sup>7</sup>。在印度教社會，一個人從生到死都受到種姓制度的規範。種姓決定個人的家庭和社會生活模式、居住、宗教和文化類型，並且發展出社會隔離和階層高低的關係。

### (一) 種姓制度的形成

印度最早的宗教--吠陀教，是一種自然崇拜的多神信仰，當時人們將自然現象看作是人格化的神，如天神、地神、日神、水神、火神、風神等，而加以崇拜祭祀。諸神中有明顯的尊卑之分，這是印度最原始的等級觀。

種姓制度起源於入侵印度者對被征服的原住民之輕視。大約在西元前 1500 年左右，征服印度的雅利安人自稱為「雅利安瓦爾納」(arya-varna)<sup>8</sup>，將黑皮膚

<sup>4</sup> 印度之外存在種姓制度的地方，世界其它地區的歷史上，亦曾存在過種姓制度，但總不若印度種姓制度的森嚴、存在時間的長久及對社會影響之大。

<sup>5</sup> 古代稱為獅子國，《大唐西域記》中稱僧伽羅，近代於 1948 年獨立定名為錫蘭，1972 年改為斯里蘭卡共和國，1978 年又改名為斯里蘭卡民主社會主義共和國。

<sup>6</sup> 印度語言中，表示「種姓」的概念詞彙，除「瓦爾納」(varna)外，尚有「迦提」(jati)。

<sup>7</sup> 「不可觸者」的名稱，在不同時期有不同的稱呼，如「受壓迫階級」、「外部種姓」、「哈里真」、「表列種姓」等。

<sup>8</sup> arya-varna，即白種之雅利安人，arya 意為虔敬之人、高貴之人，varna 意為顏色。參見《佛光大辭典》，頁 5867。

的土著稱為「達薩瓦爾納」(dasa-varna)<sup>9</sup>。「瓦爾納」(Varna)一詞，原意為「色」，最早出自於《梨俱吠陀》(Rgveda)。當時的「瓦爾納」尚無階級的涵義，只是到後來，「瓦爾納」逐漸失去「色」的意義，而成為社會階級名稱。

雅利安人征服北印後，由游牧部落轉為定居的社會型態，居住於村莊聚落，產生較高文化的社會，也擁有較優質的經濟條件。被征服的原住民，則是居住於村落外圍，文化層次較低，在經濟上被刻意貶抑到需仰賴征服者的情況，與征服者產生明顯的貧富差距現象。隨著社會的發展，擁有較優經濟條件的村落居住者，將較下等或在宗教上被視為「不淨」的工作分化出來，由文化層次較低者執行，於是社會上「淨」與「不淨」、「高」與「低」的階級層次，被分別出來。西元前十世紀初，北印的奴隸制度出現，開始形成以雅利安人婆羅門祭司為中心的種姓階級制度。為鞏固婆羅門的社會及經濟的地位，藉由印度教聖典加以聖化階級的差別。如此以婆羅門祭司為最高種姓、刹帝利(Kshatriya)為第二種姓(一般均為武士階級)、吠舍(Vaisya)為第三種姓(以農民工商為主)、戰敗的達羅毗荼人和無地的奴隸成為低種姓的首陀羅(Sudra)，另外還有不可接觸的賤民種姓，種姓階級制度於焉形成。

## (二) 種姓的階級結構

種姓的區別，據《梨俱吠陀》<sup>10</sup>(Rgveda)第十卷《原人歌》(Purusha Sukta)載，「四姓間有先天的相異」，謂「由原人之頭生婆羅門(Brahman)，由肩生王族(Rajanya)，由腿生吠舍(Vaisya)，由足生首陀羅(Sudra)」。(木村泰賢 1971：317)概括來說，上種姓權力最強，種姓愈低愈弱，首陀羅、賤民全無權利。依《摩奴法典》第一卷中所記：「為保存完整的創造，無上光榮的神，對於從口、

<sup>9</sup> dasa-varna，即黑種之原住民，dasa 意為蠻族、奴隸。或謂 dasa 乃原住民中某一族之名稱。參見《佛光大辭典》，頁 5867。

<sup>10</sup> 「吠陀」為印度最古之聖典，有四種：梨俱吠陀、夜柔吠陀(Yajurveda)、沙磨吠陀(Samaveda)及阿闍婆吠陀(Atharvaveda)，世稱四吠陀。梨俱吠陀為四吠陀中之最原始者，為研究古印度宗教學、神話學之不可缺者。

臂、腿、足所創造的人類規定了不同的職司。」更顯示出對種姓根本上的分別。

以下概略敘述種姓的差異：

- 1、婆羅門--「他命婆羅門學習和傳授吠陀，執行祭祀，主持他人的獻祭，並授以收受之權。」<sup>11</sup>

《摩奴法典》明白地規定各種姓相應的典型生活方式。規範婆羅門所從事的是獻牲祭祀與教授學徒。他們有嚴格的禮節要恪守，特別是在經濟方面，不得利用祭祀的服務來做為「職業」，但允許婆羅門收受「贈禮」(dakshina)，而非酬勞。雖是如此，婆羅門所享有的社會與經濟特權，絕非世上其它祭司可比擬的。例如，法官不得判定婆羅門敗訴，婆羅門應得的恭敬遠高於君王<sup>12</sup>。另外，在經濟上的報酬，除了金錢與寶物外，尚可包括牛群、土地，及從土地與稅收而來的固定收入。尤其土地的贈與，是婆羅門獨占的專利，也是最重要的經濟特權。婆羅門種姓另一個政治、社會權位的來源是做為王侯一切個人和政治事務的精神指導者。上述婆羅門的這些特權，直至印度中世紀都還是世襲的持有著。

- 2、刹帝利—「他將保護人民，行布施，祭祀，誦讀聖典，屏絕欲樂，規定為刹帝利的義務。」<sup>13</sup>

刹帝利所指的是國王或大臣、軍事將領，其任務是在政治與經濟上保護人民。刹帝利階級以國王(Raja，王公或氏族長)擁有最高的地位和最好的土地，以及收取賦稅和採礦等王權，並且可以將這些經濟權利授封臣下。而被國王賦與政治支配權的大臣，也分配有土地，但必須服兵役、行參觀和受封禮，這些王臣和高級將領的地位與土地采邑緊密結合，並且是世襲性經濟權利的來源。

- 3、吠舍—「照料家畜，布施，祭祀，學習經典，經商，放貸，耕田，為給

---

<sup>11</sup> 《摩奴法典》，第一卷第 88。

<sup>12</sup> 《摩奴法典》中的某些內容實際表述的是婆羅門種姓的願望和理想，並非每一點都是現實的。例如，其中關於婆羅門永遠高於刹帝利的說法，在許多情況下都未必是現實的。

<sup>13</sup> 同上註，第一卷第 89。

與吠舍的職司」。<sup>14</sup>

吠舍種姓約略相當一般所謂的「平民」階級。若向上比較，吠舍沒有婆羅門和刹帝利在儀式、社會和經濟上的特權；往下比較，則相對於首陀羅、賤民，吠舍能擁有土地權。在古文獻裡，吠舍主要是指「農民」，而放債取息與商業也是吠舍可以從事的行業。在這一階級的職業排序中，首位是畜牧，其次是農業，最後是商業。隨著後來城市的發展，商業在社會上佔有相當高的地位。

4、首陀羅--「但無上尊主對首陀羅只規定了一種本務，即服役於上述種姓而不忽視其功績」。<sup>15</sup>

首陀羅種姓的特徵是：婆羅門絕不從其處取水或擔任他們的家庭祭司。這一階層的人大多從事手工業，這些工匠或勞工，沒有土地權，只靠園藝栽種和薪資酬勞維生。被視為「潔淨」階層的首陀羅，可以從事城市手工業和特殊奢侈品手工業，更多從事各式各樣的「家僕」。

5、不可觸者（Untouchable）

提到種姓制度，一般只想到婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅等四個階級。但實際上，還有為數眾多的「賤民」階級。

梨俱吠陀時代印度似乎尚無不可觸制。據推測這一制度很可能產生於吠陀時代末期，即約西元前 600 年前後。這是雅利安人由游牧部落轉為農耕的社會型態的過渡時期。

印度教徒不殺生、禁肉食的新觀念，也是這一時期提出。因為只有在糧食生產能滿足需求的農耕社會，才會出現不殺生、禁食牲畜，乃至將牛神化的可能，並且把屠宰牲畜有關的職業視為「不淨」，把殺牛和食用牛肉視

---

<sup>14</sup> 同上註，第一卷第 90。

<sup>15</sup> 同上註，第一卷第 91。



為罪大惡極的價值觀。(尚會鵬 2001：66-67)

婆羅門便利用「潔淨」與「污穢」的觀念，將高種姓不願碰觸的不淨之物和不願從事的不淨工作，交由另一社會族群來作業，並藉用宗教的解釋，從社會階級上隔離出來。從而形成以婆羅門為頂端，以不可觸者為最低下階層，依「淨」、「穢」程度，排列出社會等級制度。

賤民的來源，大致上有兩種，一部分是非種姓社會的成員，另一部分是原屬於四種姓中，但後來被排除出來。

第一類的非種姓社會成員，大多數是居住在雅利安社會文化圈以外的落後部落。他們原有自己的語言和宗教信仰。種姓社會為了維持社會運作，需要有人從事「不淨」的工作，於是刻意不同化這些落後的部落，而讓他們成為「不淨」工作者。

第二類被種姓社會分化出來的賤民，一類是由於他們世代從事「污穢」的職業，維持「不淨」的習俗，久而久之，人也被認為是「不淨」的不可接觸者。另一類的賤民，是由於戰亂、遷移、違反種姓規定、雜婚<sup>16</sup>、犯罪等原因，被開除種姓，成為不可接觸者。

四種姓階級姓加上不可觸者，便構成印度社會組織的金字塔，以賤民人數最多、地位最低，以婆羅門的地位最高，人數最少。另外，種姓制度產生後，由於實際生活的演進，產生各種姓內的分裂與衍生，也就是種姓集團的分裂<sup>17</sup>與融合、種姓數目的增減，這是一種量的變化而非質的改變。

### (三) 種姓階級的區隔

---

<sup>16</sup> 《摩奴法典》規定，屬於同一種姓集團的人才能和同集團的人結婚，種姓階級之間的通婚是禁止的。凡是違背規定，使種姓混雜者，要受到包括開除種姓在內的嚴厲懲罰。

<sup>17</sup> 種姓分裂的可能原因有：(1) 種姓成員的遷徙；(2) 部分種姓成員不再遵守某些既有的禮儀規範，或採行新的儀式、義務、職業；(3) 經濟因素，即貧富的分化與職業或技術的變更。分裂後所形成的更小的種姓集團，稱作「次種姓」(Sub-Caste)，又稱「迦提」(Jati)。

《摩奴法典》將每一種姓實際生活中的出生、婚姻、職業、飲食及活動範圍等做出嚴格的隔離。

## 1、出生

按照規定，婆羅門、刹帝利、吠舍三種姓雖有區別，但同為雅利安人種，皆稱為再生族——即是除父母所生的第一生外，仍能於宗教方面，得第二新生命。因此他們才有資格舉行「再生禮」。第四種姓的首陀羅沒有禮神、讀讚歌等宗教的權力，因此相對於再生族而名為一生族。儘管「再生族」和「一生族」在社會地位、權利和義務等方面有差別，但依印度教的觀點，他們都屬於有權出生者，故現在有時將他們合稱為「種姓印度教徒」。至於「不可觸賤民」，由於他們在四種姓之外，沒有種姓地位，他們的出生，被認為就是一種罪惡。

## 2、婚姻

《摩奴法典》對種姓的婚姻有嚴格的內婚制規定。屬於同一種姓集團的人才能和同集團的人結婚，種姓階級之間的通婚是禁止的。在某些特殊情況下，允許高種姓男子娶低種姓女子為妻，這種情形叫「順婚」。相反的情況，高種姓女子嫁低種姓男子，則稱「逆婚」。「順婚」雖不為社會所提倡，但是被容忍的，至於「逆婚」則是絕對禁止。《法典》第3卷規定：

「規定再生族初次結婚要娶同種姓女子；但如願再娶，要依種姓的自然順序優先擇配。」<sup>18</sup>

「首陀羅只應該以首陀羅女子為妻，吠舍可在奴隸種姓或本種姓中娶妻；

---

<sup>18</sup> 《摩奴法典》，第三卷第12。

刹帝利可在上述兩個種姓和本種姓中娶妻，婆羅門可在這三個種姓和僧侶種姓中娶妻。」<sup>19</sup>

「不娶本種姓女子，而與首陀羅婦女同床的婆羅門墮入地獄；如從她生一個兒子，即被剝奪其為婆羅門的資格。」<sup>20</sup>

《摩奴法典》中將種姓間通婚的混血兒列入比其父母任一方都更低的種姓，並且絕無可能擠身於前三個種姓。更甚者，凡是違背規定使種姓混雜者，要受到包括開除種姓在內的嚴厲懲罰，乃至淪為不可接觸者。

近代的印度在西方思想影響下，有些受西方「自由」、「平等」思想影響的知識分子，身體力行打破種姓制度的規定，例如，甘地的兒子與較高種姓的女子結婚<sup>21</sup>，及安貝卡以賤民的身分娶婆羅門女子為妻，即是相當明顯的兩個例子。

### 3、職業

職業在傳統的種姓中也是世襲的。按照《摩奴法典》的規定，四種姓各司其職不得僭越。高種姓不得從事低種姓從事的行業，低種姓更不能從事高種姓的職業。每一個種姓都有特定的職業，任何種姓都不允許成員從事認為是「不淨」的職業；凡違反者則要降低種姓身分。

由於近代工商業發達及社會生活方式的改變，職業也趨向多元化。由於「種姓」與「職業類別」的同步關係，以致「職業類別」的變更，即意謂種姓的分裂。因此，職業模式產生的變化，也使種姓分解出許多極為不同等級的次種姓。另外，有些行業如農業、商業等需要大量的人力，而且不牽涉污穢及潔淨問題，所以被

---

<sup>19</sup> 同上註，第三卷第 13。

<sup>20</sup> 同上註，第三卷第 17。

<sup>21</sup> 甘地的兒子欲與比他們較高種的女子結婚，甘地要求他們先分開五年，五年後若覺得有必要時方可結婚，結果，甘地的兒子如願與該女子結婚。

認為各種種姓都可以從事。這種變通的情況卻完全不適用於僧侶和不可觸者。印度教僧侶，僅限於婆羅門擔任。不可觸者無論在任何時候及情況下，都不得從事規定以外的職業。

#### 4、生活區域

印度大部分村落、社區都有種姓分居不混的特點。許多村落分成兩部分，一部分為種姓印度教徒居住的主村，一部分則是不可觸者居住的附屬村。每個種姓集團通常都住在自己的區域內，不可觸者則被隔離在潔淨種姓之外的地方，或者自成一個獨立的小村落或附屬於主村落。

日常生活中，賤民不得與其它種姓接觸和交往，不得進入廟宇、廣場和其它公共場所，也不可進入高種姓的院子。

一般說來，除了重大的傳統節日和全區域的祭祀活動外，各種姓很少在一起活動，甚至許多村落的某些地段不允許某些種姓通過。賤民和其它低種姓不可進入婆羅門和其它潔淨種姓的生活區域。有些地區的法規規定婆羅門不可進入低種姓或賤民的街道。

#### 5、飲食

同一種姓階級的人才能一起進食。大致上，各種姓都遵循此一原則：不接受比自己低下的種姓烹調的食物。高種姓、潔淨種姓不得接受低種姓、污穢種姓的食物，否則就會降低自己的種姓地位。婆羅門是最潔淨的，任何種姓都可以接受其烹煮的食物。至於不可接觸者，被認為是最污穢的，他們碰觸過的食物和水都會被玷污，而不可食用。

1927年安培卡領導賤民爭取平等人權時，發生的「仇達爾水塘（Chavdar Tank）事件」便與此規定有關。印度種姓制度下的各階級居民，都習慣在仇達

爾水塘取水以供家用，卻不許賤民接近水塘附近。大多數的種姓階級認為，賤民從仇達爾水塘取水，會污染水塘而使水源不適合飲用。即使當地政府，依照波爾決議案，將水塘開放給賤民使用，仍因其他種姓的敵視，賤民無法行使他們在法律上應有的權利。

種姓制度截至十九世紀仍是一種封閉<sup>22</sup>、隔離的社會組織。各種姓間的排斥和對立則是其一大特點。

#### (四) 種姓制度的維護力量

種姓制度提供雅利安征服者對印度被征服者，有效的統治管理制度；印度教的「潔淨」、「污穢」概念和業報輪迴理論，則是印度種姓制度的思想根據。

##### 1、統治階級與婆羅門的利益結合

種姓制度的結構基礎的另一說法是，源於印度古來的情勢。依韋伯的說法：

種姓秩序的結構基礎仍在於印度古來的情勢：種族間的勞動專業化、許許多多的客族與賤民部族、以世襲性質實物給付手工業為基礎的村落生產組織、國內貿易壟斷於客族之手、城市發展在數量上的不足、以及職業的專門化走上世襲性身分分化與世襲性顧客壟斷的道路。在此基礎上，王侯開始採行賦役制——國家財政的職業鎖定政策，以及更重要的，為了正當性與馴服人民之故，而與婆羅門聯手共同護衛既有的神聖秩序，凡此皆益彰鞏固了種姓體制。(韋伯 1996：196)

---

22 印度教乃僅憑其雙親是否為印度教徒而決定子女是否為教徒；對於違反宗教戒律的人卻處以永遠地逐出共同體，此乃印度教之「排他性」。

印度的種族眾多而複雜，首先在膚色外觀上的顯著差異，造成人種的對立；入侵的外族與原有種族，不願建立共同關係；由於此些種族的歧視，致使擁有較大統治力量的高等氏族，與其他相異種族——包括被征服的部族、賤民部落、客族等，劃分清楚的壁壘，並且將這些部族編入專門的職業、階級，以維持其支配的地位。而婆羅門則為這些統治氏族，提供了信仰上的合理解釋，致使種姓制度得以成立。如此，種姓的正當性與印度教的業報教義，就成了婆羅門特有的神義論。

## 2、業報輪迴理論

提供印度種姓制度的思想依據是印度教的兩個基本教義：輪迴（samsara）信仰與業報（karma）觀念。

在印度教的觀念裡，人的過去世、現在世和未來世都是業力所定，這如同宣佈種姓間的不平等不僅是合理的同時也是神聖的。

在種姓制度下，一個人生來就屬於他父母所屬的階級。種姓的階級屬世襲的、永恆的，個人出生於哪一個種姓地位絕非偶然，而是前生的作為所致。

前世的功德與過惡決定現世的命運；現世的功德與過惡，則決定來世的命運。對於一個低種姓或不可接觸賤民來說，「業報」所蘊涵的意義是，低種姓或賤民所有的悲慘命運，並非來自不合理的社會制度或社會壓迫所致，而是個人前世的罪業所造成。此世的苦難是在償還前生言行所造的「債務」。要改變現世的種姓地位是不可能的，唯一的方式即是嚴格遵守個人的種姓規範和義務，以換取來生更好的社會條件。所以，一個不淨種姓的成員，嚴格履行種姓義務，是贖罪、淨化靈魂，是來世進入高種姓的唯一方法。若試圖逃離所屬種姓，只會為來世帶來更悲慘的命運，因為，任何人都無法擺脫循環不已的業報因果關係所呼應的永恆世界，特別是永恆的種姓秩序。

因此，在印度教裡，將對職業的忠誠固守及虔敬安分的德行等社會倫理與教

義連結在一起，完全是出自於個人對自己的救贖關懷。固守職業的最重要的動機還是在印度教至高無上的準則---對種姓的絕對服從。

業報輪迴思想透過再生的許諾與現實社會秩序的結合，確立穩固的階級架構，產生維持種姓階級的力量，並給予安置在此一秩序中的人有超越現世的希望，致使各個階級和賤民部族的地位，可以在社會與宗教上被編排妥當。

### 3、「淨」、「穢」觀念

在世界各宗教中，普遍存在「潔淨」與「污穢」的觀念。如，伊斯蘭教規定穆斯林在舉行禮拜、讀誦《古蘭經》(Koran)之前，必須先淨身，具體的作法有「小淨」和「大淨」之分。印度教的種姓制度，則是所有宗教中將淨穢概念發揮最極致者。

印度教傾向於把宇宙萬物看作一個有差別的序列，在此序列中，自然界及超自然界以及人類社會的一切存在，都是依據淨穢觀點來作區分定位。譬如，動物中，牝牛被認為是潔淨的，豬、狗就屬污穢；植物中，木棉比麻潔淨；人體中，潔淨度由頭、手、腿、腳漸減。這種淨穢觀念用於人類社會，就成為種姓制度。

在印度，一個地區內，通常依當地人們認為的「潔淨」與「污穢」的程度來排列職業及職業從業者的高低地位。祭神、講誦吠陀經典等，與神有關的工作，被視為最潔淨；與殺生、死亡、褻瀆牛有關的工作，以及處理人的排泄物等的工作，則屬於最污穢的。從事這些職業的人，自然也被視作「潔淨」與「污穢」的階層。根據淨穢觀念，潔淨種姓從事污穢的工作後，便會受到污染。

在種姓制度中，「污穢」可以通過直接接觸而傳染，使高種姓降為低種姓或由「淨」而變成「不淨」。高種姓不得從污穢種姓手中接受食物，同一種姓集團的人才能共餐，否則高種姓會因食物授受而被污染。高種姓可能因雜婚而成為低種姓，混血被認為是最嚴重的污染，因此確立種姓間通婚的原則。從事污穢職業會被污染，故有職業的嚴格規定。社會交往也能傳染污穢，以致同一種姓階層形

成一個封閉的社交圈。

種姓制度之所以能在階級間建立嚴密的藩籬，即基於印度教徒深恐污穢傳染，降低他們本屬的種姓。

### （五）近代種姓制度的演變

過去種姓制度曾因佛教的興起及外來種族的侵入，而大為動搖。韋伯則認為現代種姓制度的改變是因為社會功能的多元分化，及普遍性思想與知識的進步，影響種姓成員對固有體系的奉行及虔信。特別是在加爾各答地區，鐵路、旅館、外來工業影響下的職業流動與勞動集中、學院等等，都是肇因。而英國人所培植的知識階層和為全印度所制定的法律制度，更加強了此一古老制度的轉變。

印度歷史上許多統治者和思想家，都曾試圖消除或改革這一制度，但幾乎無一個人功成；乃至外來文化一次又一次的衝擊，仍沒有解除種姓制度的實行。佛陀在僧團中倡導「四姓平等」，被認為是最早反對種姓階級者，但是，即便在佛陀時代及佛教最盛行的時代(一般認為是西元前三世紀到西元後三世紀)，種姓制度仍然沒有銷聲匿跡。

印度獨立之後，印度政府於 1949 年公布憲法，明文規定廢除種姓制度，宣告人人生而平等；加以工業化之進展、教育之普及，與社會政策之實施等因素，各階級之分別表面上已銳減。然於就業、婚姻等實際問題中，個人出身、社會地位等仍深受重視，種姓制度依然影響人心。至今，高種姓仍較低種姓擁有較優勢的社會資源及權力。

## 第三節 多元宗教傳統

印度是世界上宗教最複雜的地區之一，它幾乎包含世界上所有重要的宗教。



根據 1911 年的《印度普查報告》裡，〈宗教〉一欄下的「印度教徒」有 21,750 萬人，約占總人口的 69.39%；伊斯蘭教徒則有 6,660 萬，約占總人口的 21.26%；佛教徒有 1,070 萬人，佔 3.42%；基督教、猶太教、祆教及「泛靈論者」有 1,029 萬，約占總人口的 3.28%；錫克教徒約 300 萬人，佔 0.86%；耆那教徒有 120 萬人，佔 0.4%。（韋伯 1996：6-7）可知，印度是個宗教國家。在印度，無論其歷史，或是政治、經濟、文化、風俗等，都受宗教的影響，宗教從過去至現在，仍是影響印度社會重要的因素。

印度宗教信仰最早可追溯到西元前三十世紀，在史前社會後期的印度河流域文化中，可發現宗教崇拜的遺跡。西元前二十世紀至西元前十五世紀左右，出現印度第一個有文字記載的宗教——吠陀教。吠陀教屬自然崇拜的多神宗教，被崇拜的諸神，因時因地而有尊卑之分。此時的印度社會正處於氏族社會逐步瓦解與奴隸制社會孕育之時。西元前十世紀初期，奴隸制城市國家出現，婆羅門教的創立與發展，形成社會階級以婆羅門祭司為中心的種姓制度，將印度從原始社會帶入階級制度的奴隸社會。及至西元前五世紀前後，中印度產生新的城邦國家，社會、經濟發生變革，反婆羅門的各種新思想隨之興起，婆羅門教漸漸衰退，佛教與耆那教便在此時出現。佛教主張種姓平等，否定婆羅門祭司的特權，提倡因果業報和修行解脫的理論。西元前三世紀時，印度史上第一個王朝——孔雀王朝（Maurya）統一北印度，當時印度社會繁榮，經濟、文化皆有高度的發展，因而也促使佛教的盛行。孔雀王朝的阿育王（Ashoka，268B.C-232B.C 在位）將印度佛教弘傳到印度以外的地區，佛教因之成為印度最有影響力的宗教，在當時被定為國教。

西元三世紀末阿育王死後，佛教漸走下坡。西元四世紀印度第二強的笈多王朝（Gupta Empire）改以復興的婆羅門教為國教，佛教逐漸衰退。西元八世紀，婆羅門教經過商羯羅的改革，融合佛教、耆那教和民間信仰演化為新的印度教，新生的印度教由於融合各宗教主要的內涵，因而緩和各宗教的衝突。

西元 712 年伊斯蘭教首次進入西北印，受到印度本土各教派的激烈抵制。十

三世紀印度教及佛教受到伊斯蘭教極度的摧殘。穆斯林君王經過歷代的征戰，征服全印度，建立伊斯蘭教的蒙兀兒王朝（Grobmoghul）。蒙兀兒王朝時期，印度教徒曾多次反抗穆斯林的迫害，於十四世紀末在北印度復興印度教，繼而影響其它地區起而仿效。經過長期的對立抗爭，蒙兀兒王朝改採印伊親善的策略，以緩和印度教徒和伊斯蘭教的衝突。然而，印度教徒和穆斯林的衝突未曾停止過，英國人在統治印度期間，更利用印度教徒和穆斯林的宿仇，挑起兩者的鬥爭，達到鞏固殖民統治的目的。

1498年葡萄牙人登上印度，傳入基督教。葡萄牙人為征服印度，除了採取軍事措施，也進行宗教破壞手段，焚燒印度教廟宇，成立宗教法庭迫害印度教徒及穆斯林。英國便利用葡萄牙人和印度教徒的對立，將葡萄牙人驅離印度，並在初期禁止西方傳教士至印度傳播基督教。及至英國東印度公司在印度的勢力日漸擴大，才開始大力支持基督教在印度的傳揚，促使大批印度教的低種姓教徒改信基督教。

十九世紀初在加爾各答開始宗教改革運動。1828年第一個改革印度教的組織—梵社<sup>23</sup>（Brahmo Samaj），在加爾各答成立，將西方的民主思想注入印度教，吸引受過西方教育的印度知識分子加入梵社。

另一印度教改革組織—聖社<sup>24</sup>（Arya Samaj），其改革內容與梵社大致相同，然而更具有印度的民族主義色彩，積極的維護印度的民族文化傳統，吸引印度教的下層民眾參與。

1950年印度共和國成立後，尼赫魯（Jawaharlal Nehru）政府宣布印度執行

---

<sup>23</sup> 於1828年由拉姆·莫漢·羅伊（Ram Mohan Roy, 1772-1833）創辦。為近代印度教之改革組織。拉姆·莫漢曾受西方教育，因此以西方思想及基督教思想注入印度教的改革，提倡以奧義書為中心，定「梵」為唯一之神，回歸傳統之純粹婆羅門教，反對偶像崇拜和迷信，否定輪迴思想，革除一夫多妻、寡婦殉節等社會陋俗。1842年德本德拉納特·泰戈爾（Debendra Narthe Tagore, 1815~1905，泰戈爾之父）加入梵社，實行更徹底的改革綱領，繼續反對偶像崇拜、種姓對立等。1857年克夏布·強德拉·森（Keshab Chandra Sen, 1838~1884）加入後梵社因而更為進步發展。但克夏布的激進作風導致梵社分裂，而趨沒落。

<sup>24</sup> 1875年由達維南達·薩拉斯瓦蒂（Dayānanda Sarasvatī, 1824-1883）創辦。以方言、出版、教育、組織為改革方法，並將改革和民族主義結合。以正統婆羅門教教理為立足點，意圖以寬容之精神逐漸進行改革，尊奉吠陀聖典，認為吠陀諸神永遠為唯一神之異稱，提倡信奉吠陀、奧義書等，及業、輪迴等思想，否定偶像崇拜、聖河沐浴、巡禮等陋習之價值。

宗教信仰自由和政教分離政策，強調印度是個世俗國家，雖然有 80% 的印度人信仰印度教，但不獨尊某一宗教為國教。

近代印度宗教有下列幾個特色：

## 1、各宗教間獨特文化的差異

印度各種宗教與文化，各有其獨特的文化差異性，各宗教間難以找到共同點，即使是脫胎於印度本土的宗教教派，也同樣以自己獨特的個性頑強地表現自己。

以印度兩大宗教的伊斯蘭教和印度教為例。伊斯蘭教傳入印度，受到印度教種姓制度的影響，在穆斯林內部也有種姓之分，雖然為伊斯蘭教義所不容，但情形仍是存在，但不若印度教內部森嚴。此外，穆斯林的宗教文化表現，與印度教有相當的差異。印度教是多神教，崇拜眾多神祇，伊斯蘭教則信仰唯一真神安拉；印度教強調梵我合一的個人解脫，伊斯蘭教則認為一切的救贖來自對安拉的絕對服從；印度教相信業報與輪迴，伊斯蘭教則堅信最後審判日；虔誠的印度教徒遵守不殺生、苦行、不食牛肉的規定，以牛為神聖的對象，穆斯林則有吃牛、羊肉的習慣，甚至還有宰牲節。由於印度這兩大宗教表現出諸多的差異，彼此間似乎也代表著某種程度無法逾越的鴻溝。

## 2、實行宗教改革運動

印度教<sup>25</sup>、伊斯蘭教<sup>26</sup>、佛教都接受西方文化的影響，出現改革運動，將民主、自由、平等的思想和道德原則，引為教義，變成宗教信條加以推行。另一方

---

<sup>25</sup> 如前文所述之梵社及聖社等其它改革運動。

<sup>26</sup> 約從莫兀兒帝國崩潰後，到印巴分治期間，大部分為宗教政治思想運動，十九世紀二十年代後期，則較富戰鬥性，將聖戰看作信仰的基本原則之一；十九世紀後半葉至二十世紀初，尚出現傳統派的復興運動，尤其是聖訓派運動；二十世紀起至印巴分治時期，基本上屬政治分離主義的運動。

面，宗教改革則與社會改革相聯繫，改革者依實際社會之需要，對傳統經典進行取捨，或給予新的詮釋。在對教義或宗教組織進行改革的同時，也提出破除種姓歧視，反對童婚或提高女權的聲浪。大致上，宗教改革實際上是社會改革的一種形式。

### 3、各教派間的矛盾衝突

印度獨立前後，教派的鬥爭主要表現在印度教與伊斯蘭教、錫克教之間。錫克教是伊斯蘭教與印度混合的一個教派，兩教派原本和平相處，後來其五祖和九祖皆為穆斯林所殺<sup>27</sup>，因此與伊斯蘭教的衝突日漸激烈，至十祖將教團軍事化，自此乃在印度的政治史上不斷扮演重要的角色。(吳永年 1998：197-199) 先是反抗伊斯蘭教的統治，接著是反抗英國人的統治。直至目前為止，在印度政治上仍有不可忽視的力量。

此外，各教派間宿仇未消，而印度政府未有效化解。印度獨立後，在教派政治<sup>28</sup>的陰影下，宗教成為某些政治家的政治工具。印度獨立以來的幾次宗教流血事件，也多有其政治背景。

## 第四節 印度獨立運動

由遠古至今，印度受到多次外族的侵略，英國人入侵為最後一次。1858年，英國政府廢除東印度公司，由維多利亞女皇總攬印度政權，委派首任總督甘寧(Canning)。從此直至1947年8月15日印度獨立的八十九年間，印度一直為大英帝國的殖民地，也是印度跨入現代社會的關鍵。

---

<sup>27</sup> 第九代祖師德格·巴格杜爾被莫兀兒王朝處死在德里。

<sup>28</sup> 所謂教派政治，即以教派為基礎的政黨。

在英國統治印度時代，英國人視印度為衰弱、髒亂、落後的國家，雖然有若干不朽的歷史事蹟及文化遺產，但大體上，不過是亞洲低開發的國家。相反的，英國人對印度而言，終究是個掌有統治政權的外族，剝削本國經濟利益，及擁有完全的政治支配權力。如此的對立角色，不免使大英帝國的印度屬民，激起國家民族主義的反抗熱潮。

隨著殖民經濟的發展，一些受過西方教育的知識分子及中產階級，開始不滿英國人的統治，進而要求參與地方政府工作。1885年在英國殖民政府的安排下成立印度國會。原本英國人支持國會的目的，是希望國會能與英國合作共同統治印度。但是隨著印度民族主義意識的抬頭，民族獨立運動呼聲的高漲，印度國會成為印人反英的重要領導力量。為此，英國政府以「照顧少數派利益」為藉口，在不可觸階級、穆斯林及其它教派中組織政黨。1905年英國政府以提高行政效率為藉口，分治孟加拉（Bengal）。但分省的方式以宗教為界，將伊斯蘭教地區與勢力較強的印度教地區分開，引起有政治自覺的印度人的激烈反對。1906年，國會年會於當時印度首都、孟加拉首府加爾各答召開。會中要求取消分省政策，支持抵制英貨運動，決議成立印度自治政府。到了1911年，即因反對分治的示威遊行、暴動事件層出不窮，政府遂取消此一決定，並另訂德里為首都。

1906年英政府鼓勵穆斯林成立「全印穆斯林聯盟」（All-India Muslim League），簡稱「穆盟」，以與印度國會一派對抗。後來，穆盟果真成了印度政治上，和國大黨對立的主要勢力。事實上，剛開始時這兩個政治團體，並不那麼明顯的對立。國大黨雖以印度教為主，但也有穆斯林參加；在「穆盟」中，也有一些人支持印度國會<sup>29</sup>。英國殖民政府為避免兩大教派團體聯合起來，便極力挑撥離間，企圖擴大不同教派間的矛盾衝突。

1909年英國頒布「摩里－明托改革案」（Morley Minto Reforms）。此一法案提出「分別選舉」的原則，將印度人分成普通選民、印度教徒、穆斯林等幾個選舉單位，由各選舉單位分別選出中央和省議員。事實上，這一選舉原則，使宗教

<sup>29</sup> 參見尚會鵬著，2002，〈印巴分治的前因後果〉。

差別成了所有政治競爭的決定性因素，加劇印度教徒和穆斯林間的對立間隙。

1914年第一次世界大戰爆發，印度人在法國等地為英國作戰，並創下輝煌的戰績，目的是為向英國殖民政府爭取印度的自治。由於各不同派別的民族主義運動，以及1916年國大黨和穆盟在加爾各答召開會議協商，公布要求自治的勒克璠公約，而加強爭取自治的力量。1917年8月20日，印度事務大臣蒙塔故

(Montague)於下議院宣布，英國的政策計畫「不但增加印度人在政府每一部門的任職機會，且准許設立自治制度，期望在印度漸次成立可自擔大任的政府，以為大英帝國不可或缺的一分子」。(Louis Fischer 1968: 26) 1918年大戰結束，印度人不只無法如願，1919年3月18日英政府更進一步公布實施於戰時的嚴苛律法——羅拉特法 (the Rowlatt Act) 成為印度法律。為此，甘地發起「不合作運動」(撒提格拉哈運動 Satyagraha)，以喚起抵制英國官方的全國性示威運動。

英國下議院通過，命為「一九一九年印度政府法」的蒙塔故·齊姆士福特法案 (Montague-Chelmsford Reforms)，於1921年2月9日，成為印度新憲法。

1920年甘地加入全印自治同盟 (All-India Home Rule League)，任主席一職。9月在加爾各答召開的國會特別會議上，通過甘地的「不合作運動」

(Non-cooperation)，不承認政府之地位，抵制政府之立法、拒絕納稅，以達成自治為目的。與會代表一致贊成，發起全國性的不合作運動。在甘地的領導下，全印紛紛要求印度自治，很多城市舉行罷工和示威遊行，參與者幾乎涵蓋印度各階層，匯集成強大的反英力量，衝擊著殖民政府在印度的統治。

那格玻爾國會會議 (Nagpur Congress) 採用甘地起草的國會新憲法，組織全印國會委員會 (All-India Congress Committee, A.I.C.C.)，會中通過廢除賤民制度等法案。1929年總督歐文 (Irwin)，發表重大聲明，提議由英國政府代表與英屬印度、土邦的代表出席，召開圓桌會議。他聲明：「印度憲治發展的原目標……在取得自治的地位。」(Louis Fischer 1968: 141) 1930年國會宣佈獨立。

1930年11月12日第一次圓桌會議於倫敦召開，但國會沒有代表出席，會議毫無結果。1931年甘地與印度總督歐文簽訂德里協定 (The Delhi Pact)。協定表

示：不合作運動即將取消，政府下令釋放人犯，准許人民在沿海地帶製鹽；國會代表準備出席倫敦的下屆圓桌會議。英國不答應讓印度獨立，也不准印度自治。（Fischer 1968：165）

協定一簽訂，印度人士即針對政府，控訴政府未履行協定。國會因應當前的變局，於喀拉蚩舉行年會，選舉甘地為國會出席第二次圓桌會議的唯一代表。

1931年在倫敦召開第二次的圓桌會議，參與圓桌會議的代表共有一百一十二位，成員包括英籍商人、旅印英人、基督教徒、印度教徒、伊斯蘭教徒、工黨及賤民等，來自不同身分的代表。會議中，甘地要求首先討論印度的自治問題，而英國政府則認為，只有各民族、各宗教和各種姓的權利得到保障後，才能討論印度的自治問題。穆盟和賤民代表，同意了英國的看法，為了選舉辦法和議會席位名額等議案，和甘地一派產生對立的立場，因而使原本為解決印度自治的圓桌會議，毫無成果，反而，使印度各政黨、宗教、階層意見分歧，助長了印度全國的分裂趨勢。

1932年英國擬為印度設立新憲法，不僅認許印度教徒與伊斯蘭教徒一如往昔，各有選舉權，甚至賤民也有個別選舉權。

1935年英國政府頒布《印度政府法案》（Government of India Act），把印度人按種姓和宗教分成十二個選舉單位<sup>30</sup>，每個單位分別選出自己的代表參加政府。此即所謂的「分別選舉法」<sup>31</sup>。各教派、政黨為了爭取在新政府的權力，擴大各自的組織，於此同時也增強相互的對立。最明顯的是印度教大齋會（Hindu Mahasabha）和穆盟的衝突。

印度教大齋會的宗旨是在印度建立一個全國性的印度教聯盟，在政治競爭中，代表印度教徒的利益，促使改宗伊斯蘭教的印度教徒重新皈依印度教，推廣印地語（Hindi），力圖建立一個印度教國家。

針對印度教大齋會，穆盟主席穆罕默德·阿里·真納（Muhammad Ali Jinnah）

---

<sup>30</sup> 此十二單位為：印度教徒、穆斯林、耆那教徒、印英混血人、歐洲人、賤民、印度基督教徒、工商業者、地主及資產階級、工人、大學人員和婦女等。

<sup>31</sup> 參見尙會鵬，〈印巴分治的前因後果〉，頁3。

提出「兩個民族」的理論。他聲稱，印度有兩個民族，一個是印度教徒，一個是穆斯林；國大黨是印度教徒的政黨，穆盟則代表穆斯林的利益。由於印度兩大教派的對立，使他們無法一起對抗英國殖民政府。

另一方面，國大黨推崇在印度教徒中具有相當高威信的甘地，並尊稱為「聖雄」；使非印度教徒認為，國大黨是印度教徒的政黨，而非全印度人的政黨。

1937年初，根據「分別選舉法」，印度舉行大選。國大黨在中央立法會議獲得較多的席次，穆盟則在選舉中失敗。真納要求與國大黨合作被拒。國大黨挾勝利之姿，在印度教徒占多數的省份中，成立完全由國大黨人組成的政府。在這些國大黨執政的各省中，對少數派的穆斯林的利益和情緒，未能有適當的照顧。因此，穆盟反對國大黨的情緒，日益高漲，兩黨的隔閡日深。

1940年穆盟在拉合爾召開年會，會中強調，印度教徒和穆斯林屬於兩個不同的民族，因此，將印度劃分為兩個自治國家，有利於兩大印度民族，未來前途的發展。會議中通過「巴基斯坦決議」，主張在穆斯林占多數的地區，如印度的信德省、旁遮普、西北邊省地區及東孟加拉地區，建立獨立的穆斯林國家。此後，建立獨立的穆斯林國家，成為印度穆斯林政治奮鬥的目標。

相對於巴基斯坦問題的提出，印度教大齋會則提出「不可分割的印度斯坦」，與穆盟抗衡。

二次世界大戰期間，英國派遣以斯塔福·克里浦（Stafford Cripps）為首的使節代表團到印度，試圖以印度自治作為取得印度支援的交換。該使節團提出解決印度問題的宣言草案，主要內容是：（1）大戰結束後，將成立印度聯邦，印度取得自治領的地位；（2）戰爭結束後，將成立省與各邦的代表機關來制訂新憲法；（3）不願參加印度聯邦的省和各邦，可以保持與英政府原來的關係，或成立單獨的自治領；（4）戰時，英國對印度的統治將不做任何變更，印度各政黨與英政府合作，幫助政府作戰。

這個宣言草案，並未獲得二大政黨的同意。以甘地為首的國大黨，堅持認為印度教徒和穆斯林教徒是一個民族，應成立一個統一的國家。英國人應無條件撤



離印度，教派問題留待英國撤走後解決。另一方面，以真納為首的穆盟，則堅持認為印度教徒和穆斯林是兩個民族，應分別建立自己的國家。英國人應先實行印度和巴基斯坦的分治，再撤離印度。兩大政黨仍處於尖峰相對的情況。

第二次世界大戰結束，（1946年2月）英政府派遣內閣代表團（Cabinet Mission）抵達德里，準備制訂讓印度獨立的方案。代表團到達印度後，與各政黨、教派等各方代表會談。代表團認識到，要制訂一個兩大黨派都能接受的獨立方案，似乎是不可能的。因此，代表團決定由其分治，再次在西姆拉召開會議，會議提出在印度建立印度教徒區和伊斯蘭教徒區的計劃，並建議以此作為國大黨和穆盟和解的基礎。代表團提出獨立方案<sup>32</sup>：獨立後成立各省及各邦組成的印度聯邦政府、印度各省聯合成三大印度教徒及穆斯林省區。三個大區都成立自己的政府，制定各自的憲法。各區憲法制定後，再制定印度聯邦憲法，並組織臨時政府。

對於代表團的提案，穆盟表示同意，決定參加臨時政府，並希望這個方案會導致巴基斯坦的建立。國大黨則同意把代表團的方案，做為制憲的基礎，但以席位分配不公平為由，拒絕參加臨時政府。當穆盟準備承擔組織臨時政府的工作，副王卻不同意成立一個沒有國大黨參與的政府。穆盟認為這與代表團宣稱的——「如果某一政黨不同意成立臨時政府，那麼就成立沒有該黨代表參加的臨時政府」<sup>33</sup>相違背。於是撤回加入臨時政府的聲明，也不參加立憲會議，將直接以抗爭方式爭取巴基斯坦的成立。然而，與此同時，國大黨卻聲明同意參加臨時政府，而英國政府在沒有穆盟參與的情況下，也同意成立臨時政府。

穆盟宣布1946年8月16日為爭取巴基斯坦的建立，在加爾各答舉行示威遊行，並發生教派大屠殺。自此至於1947年，印度各地發生嚴重的印度教徒和穆

<sup>32</sup> （1）印度獲得自治權利，由各省及土邦組成聯邦。中央政府得行使管轄國防、外交、交通和財源的權力。其餘部份可由各省及土邦政府管轄。獨立、成立印度臨時政府和組織制憲會議。（2）英屬印度各省聯合成三大區：印度教徒的省份—馬德拉斯、孟買、奧里薩、比哈爾、中央省和聯合省；穆斯林省份—孟加拉和阿薩姆的東部集團；穆斯林居民省份—旁遮普、信德、西北邊省的西部集團。（3）組織立憲會議。

<sup>33</sup> 1946年5月16日，魏菲爾發表之廣播演說。

斯間的大仇殺。

由於印度的局勢越趨嚴重，1947年2月英國政府宣布，英國最遲將在6月退出印度，由蒙巴頓勳爵（Louis Mountbatten）接替副王魏菲爾的職務。6月英國政府發表稱為《蒙巴頓方案》（Mountbatten Plan）<sup>34</sup>的新宣言，其中要點如下：

- （1）英國人退出印度，把權力移交給印度人；
- （2）印度分為兩個部份，即印度教徒的印度斯坦國家，和穆斯林的巴基斯坦國家；
- （3）成立一個國大黨和穆盟雙方都承認的邊界委員會，確定兩國邊界；
- （4）在兩個新成立國家的國界尚未確定前，將在西北邊省、阿薩姆省的錫爾赫特區進行全民投票，並在信德省的立憲議會進行投票，表決這三個省加入那一個國家。
- （5）印度立憲會議分為兩個部分，即印度斯坦立憲會議和巴基斯坦立憲會議。兩個新成立的國家都將獲得自治地位。（尚會鵬 2002：13）

《蒙巴頓方案》公布後，國大黨和穆盟都表示同意接受，印度則被劃分為兩個國家、三個部分：伊斯蘭信仰的東巴基斯坦和西巴基斯坦之間嵌入一個印度。

當印巴分治決定後，部份地區的印度教徒和穆斯林開始向各自的教派國家遷移。穆盟展開加入巴基斯坦的宣傳，而屬錫克教的阿卡里黨卻展開反對加入巴基斯坦的宣傳。結果，以穆斯林為一派，以錫克教徒與印度教徒為另一派，雙方發生大規模的仇殺。

1947年7月1日英國國會通過印度獨立案，8月15日為政權轉移期。印度聯邦宣告獨立，首都設在新德里，國旗為黃、白、綠三色，中間是法輪；蒙巴頓留任印度副王，尼赫魯任總理。同一天，巴基斯坦也宣告獨立，首都在卡拉奇，國旗四分之三為綠色，代表穆斯林；四分之一為白色，代表其它少數民族；真納出任巴基斯坦第一任總督。

1948年印度教民族主義激進分子，因不滿甘地所主張的宗教和解政策，認為

---

<sup>34</sup> 又稱為《印度獨立法》。

甘地出賣了印度教，而將他刺殺身亡。

印度於 1946 年成立制憲大會，歷時三年擬成，於獨立後的 1949 年公布憲法<sup>35</sup>。憲法序言中指出，獨立後的印度屬「世俗性（非宗教性）的民主共和國」，並確保所有人民享有社會、經濟、政治的公平，擁有言論及宗教信仰的自由，並廢除賤民制<sup>36</sup>。

我們印度人民鄭重決定，將印度組織成擁有主權的社會主義的非宗教的民主共和國，並確保所有公民：

享有社會、經濟與政治方面的正義；

享有思想、言論、信念、信仰與虔敬的自由；

享有地位與機會的平等；

人民間倡導維護個人尊嚴和國家統一及領土完整；

鑒此，我們制憲會議於一九四九年十一月二十六日通過，制定本憲法，並將公佈於眾。<sup>37</sup>

由於尼赫魯政府堅持世俗主義的建國方略，採取政教分離，對所有宗教一視同仁，才使得印度教和伊斯蘭教的教派主義勢力受到較大的抑制，教派衝突得到和緩。

---

<sup>35</sup> 1949 年 11 月公布憲法，1950 年 1 月 26 日實施，並訂每年 1 月 26 日為行憲日。

<sup>36</sup> 《印度憲法》第十七款：Article 17 Abolition of Untouchability.

<sup>37</sup> 《印度憲法》序言：WE, THE PEOPLE OF INDIA, having solemnly resolved to constitute India into a SOVEREIGN SOCIALIST SECULAR DEMOCRATIC REPUBLIC and to secure to all its citizens:  
JUSTICE, social, economic and political; LIBERTY of thought, expression, belief, faith and worship; EQUALITY of status and of opportunity; and to promote among them all FRATERNITY assuring the dignity of the individual and the unity and integrity of the Nation; IN OUR CONSTITUENT ASSEMBLY this twenty-sixth day of November, 1949, do HEREBY ADOPT, ENACT AND GIVE TO OURSELVES THIS CONSTITUTION.

### 第三章 安貝卡之生平及思想

#### 第一節 安貝卡的生平

##### (一) 出身賤民

安貝卡 (Bhimrao Ramji Ambedkar) 於 1891 年 4 月 14 日在 Mhow 出生，名字叫做 Bhimrao。祖父和父親 (Ramji Sakpal) 都是英國印度軍的士兵，母親 (Bhimabai) 的家族也是英國印度軍士兵的家系。雙方家族都隸屬馬哈拉須特拉 (Maharashtra) 最大的不可觸種姓階級——馬哈爾 (Mahar)。雖然是最低種姓，但安貝卡的家庭在馬哈爾種姓中是非常富裕的。(Ambedkar 2002: 8)

他的父母親都是印度教虔誠派領袖喀比爾 (Kabir, 1440~1518) 的信徒，父親對《摩訶婆羅多》(Mahabharata) 和《羅摩衍那》(Ramayana) 都有很深的造詣，並且擅長英語，熟悉近代教育知識。安貝卡在父親的支持及鼓勵下，得以接受完整的教育。

安貝卡在少年的成長過程中，萌發爭取種姓平等的意念。

在夏天的某一日，少年安貝卡和哥哥、外甥一起去探望在遠地工作的父親。一行人搭車到車站，再轉乘牛車。駕牛車的車夫，在得知這些打扮富裕的少年是不可觸的馬哈爾種姓後，生氣地趕他們下車，認為他們的身分，會污染牛和牛車。後來少年們以兩倍的车錢作為補償，才平息車夫的憤怒。在接下來的路途中，便由哥哥駕車，車夫跟在車後行走。由於天熱，少年們跟人要水喝，都因他們的身分，被認為會污染水及接觸的人，到處都沒有人願意將水給他們喝。

安貝卡在後來的回憶中說道：

這件意外是我生命中很重要的一個事件。當時我才九歲。但在我心中烙下深刻的記憶。在這件事發生之後，我知道我是一個不可觸者，不可觸者就是意謂必定會受到侮辱和歧視。（Ambedkar 2002：52）

在學校裡，少年安貝卡也受到同樣的歧視和不公平對待。安貝卡在學校時，總是被安排坐在角落，為的是其它人怕被他污染。有的老師也以同樣的理由，拒絕碰觸他的作業及回應他的發問。

少年時代的這些屈辱，在安貝卡日後領導賤民解放運動時，他將這些記憶當作是共同體驗，向大眾宣說，以呼籲賤民積極地參加解放運動，爭取人權平等。

## （二）求學經歷

安貝卡稍長後，父親以教育理由舉家遷至孟買（Bombay），安貝卡進入名校 Elphinstone High School。學校內一位姓 Ambedkar 的婆羅門老師，由於愛惜他的才能，將安貝卡學籍資料上的本姓——Ambavade<sup>38</sup>，改成與自己同姓——Ambedkar。從此，安貝卡就一直使用老師贈予他的新姓。

1907 年，安貝卡通過孟買大學入學資格考試。這對賤民而言，是非常稀有難得的。因此，住在孟買的馬哈爾種姓，便為他舉行慶祝會。慶祝會上有位馬哈拉須特拉的婆羅門叫克魯斯卡（Krishnaji Arjun Keluskar），將自己的著作——一本以馬拉提語（Marathi）寫的《佛陀的一生》（*The Life of Gautam Buddha*）——送給安貝卡<sup>39</sup>。克魯斯卡雖然是婆羅門種姓，但具有自由主義思想，並且受到佛教復興的影響。（Sangharakshita 2000：51）書中他寫著，佛陀並不認同種姓制度，佛陀平等地看待所有的人。這是安貝卡和佛教第一次的接觸。

1908 年，安貝卡與九歲的 Ramabai 結婚。1912 年他從 Elphinstone College 畢

---

<sup>38</sup> 安貝卡原以其祖籍的村落為姓。

<sup>39</sup> 一般認為這是安貝卡接觸佛教之始。

業，至巴羅達（Baroda）的 Gaekwad 王公的軍隊服務。由於父親的往生，他在軍隊工作的時間並不長。1913 年安貝卡又爭取到巴羅達王公的海外留學獎金，並獲准進入美國哥倫比亞大學（Columbia University）就讀。在這裡他的學習和思想得到杜威（John Dewey）、Edwin Seligman、A. A. Goldenweiser 等有名學者諸多的啓發<sup>40</sup>。留學美國期間，除了學問知識上的增長外，美國的自由、平等的生活，加上合理性思考的磨練，衝擊著安貝卡對印度種姓社會的不合理與陋習的看法。

1915 年安貝卡以〈東印度公司的管理和財政〉（Administration and Finance of East India Company）的論文，取得哥倫比亞大學的碩士學位。隔年六月，再以〈印度的國家利益——歷史和分析的研究〉（National Dividend: A Historical and Analytical Study）為題，申請博士學位。在提出學位申請後，他隨即離開美國，前往倫敦。

到達倫敦後，進入倫敦經濟學院，由於 Seligman 教授的協助，開闊了他的思想和眼界。（Ambedkar 2002：8）然而，學費短缺之故，僅完成一半學業就回到印度。歸國後的安貝卡，依巴羅達王公獎學金給付的要求，於王公的軍隊任書記官一職並有意請他擔任財務工作。但因他的賤民身分被知道，人們以污穢為由排拒他，因此再回到孟買。

### （三）社會改革運動

1918 年安貝卡回到孟買，擔任 Sydenham 學院的政治經濟學教授。

1919 年的〈蒙塔故·齊姆士福特法案〉公布前，選舉權調查委員會召見安貝卡並聽取他的意見。他向委員會報告不可觸者遭受的差別待遇，為使不可觸者有獨自的政治權利，他要求按照分別選舉制和人口比率，給予賤民保留席位。1921

---

<sup>40</sup> 多數研究安貝卡的學者，都認為他領導賤民的行動理念，受到杜威的哲學影響。關於安貝卡受杜威的哲學影響的部分，將在下文討論。

年施行的新印度政府法，中央的立法院保留了不可觸者的議席。多年以後，安貝卡和甘地對不可觸者的分別選舉權的爭論，也是從這裡開始。

同年，他在孟買版的〈印度時報〉（Times of India）發表文章說：「高種姓階級在要求自治前，應該要給予同宗教、擁有相同習慣的不可觸者平等的社會待遇，如果不是這樣的話，離獨立的日子還很遠。」（山崎元一 1979：18）

1920年1月31日他得到一位王公的經濟援助，開始發行一份雙週刊，公開表達廢除種姓制度的不可觸者階級的主張，他在創刊號中提到：

婆羅門獨占了學問的學習，印度教種姓制度把跟他們信仰相同神祇的朋友，當作是不可觸視的。為了要不可觸者從這種永久的奴隸狀態、貧困、無知之中解救出來，讓不可觸者自我覺醒的長期努力是必須的。（山崎元一 1979：18）

在這份的刊物中，他也曾寫道：

對於印度而言，只有政治的獨立是不足夠的，必須要實現宗教的、社會的、經濟的、政治的平等。婆羅門如果有權向英國政府的不當權力抗議的話，那麼，不可觸民就更有一百倍的權利，向婆羅門的支配反抗。如果沒有英國的保護的話，以婆羅門為首的印度教種姓制度，一定會將不可觸民踐踏在腳下。（山崎元一 1979：18）

1920年他和 Kolhapur<sup>41</sup>的 Shahu Maharaj 合作，在龍城（Nagpur）召開首屆「全印受壓迫階級大會」，會上他呼籲，受壓迫階級的解放並非不可能，只是需要大家（受壓迫階級）的主動參與。

1920年9月安貝卡重新回到倫敦經濟學院，繼續之前中斷的學習。他在當時

---

<sup>41</sup> 位於印度馬哈拉須特拉省的西南部，當地居民多說馬拉提語（Marathi）。

最有名的經濟學者 Edwin Cannon 的指導下，1922 年以〈盧比的問題〉(*The Problem of the Rupee*) 做為他申請博士學位的論文。同年，他獲得律師資格，並前往柏林準備進行未來的研究，稍後他因必需返回倫敦修改他的博士論文而中斷。他的論文於 1923 年以《盧比的問題——它的原因和解決》(*The Problem of the Rupee : Its Origin and Its Solution*) 為名，在倫敦出版。1923 年他回到印度，在孟買市議會 (Bombay Legislative Council) 開始為賤民爭取使用公共設施的權力。該年議會通過波爾決議案<sup>42</sup> (Bole resolution)，以政府公費維護的水塘、水井、神廟、學校等等，都應該開放給不可觸階級使用。

事實上，孟買市議會的這個決議，並未為賤民帶來實質的利益。在孟買南方的馬哈德 (Mahad)，有一處供高種姓使用的仇達爾水塘 (Chowdar Tank)，不許賤民接近水塘。即使馬哈德市政當局，遵照波爾決議將水塘開放給賤民使用，但是基於其他種姓階級的敵視，賤民仍無法享用他們在法律上應有的權利。

1927 年 3 月柯拉巴地區 (Kolaba) 被壓迫階級決定召開會議，以處理這種情形。這項會議在馬哈德郊區舉行，共有來自孟買市各地大約一萬名賤民代表出席。會議的第二天，他們列隊通過馬哈德街道遊行到仇達爾水塘，安貝卡站在隊伍的最前面，他從水塘中取水並且當場喝下去，其他人也如法炮製。在宣示他們應有的權利後，所有人以相同的和平方式返回原來的會場。這是安貝卡第一次以非暴力抵抗的方式，帶領不可觸者爭取使用井水和水塘的權力。

印度其它種姓階級認為，賤民從仇達爾水塘取水的行動已經污染水源，於是舉行淨化儀式。由於高種姓的淨化行動及馬哈德市政當局屈服於高種姓的壓力，乃決定消取不可觸者使用仇達爾水塘的權力。為此，安貝卡引用甘地的非暴力不合作運動，帶領賤民再次向印度社會抗爭。

安貝卡和一萬五千名的跟隨者，在 1927 年 12 月 25 日於馬哈德市，將印度教徒尊崇的《摩奴法典》視為印度種姓制度差別待遇的元凶，公開焚燒，以表達

---

<sup>42</sup> 它是由社會改革者的波爾 (S. K. Bole) 在孟買市議會 (Bombay Legislative Council) 提案，大意是說，賤民階級應獲許使用所有政府或法令所建和維護的供水地、水井和聖地，以及公立學校、法庭、辦公室和醫務所。



不可觸者不再受印度種姓在宗教和儀式上的束縛。

1928年5月他被推選為受壓迫階級的代表之一，向西蒙委員會（Simon Commission）陳情，要求給予不可觸者保留議席或分別選舉權。實際上，他主張將遭受社會差別待遇、貧窮、教育程度低的不可觸者，當作是不同於一般印度教徒的社會、宗教上的少數弱勢族群看待，並給予較多的保護。此外，他也積極成立受壓迫階級教育協會，設立青年旅舍及資助學費給不可觸階級出身的學生。

安貝卡在1930年8月在龍城召開的全印受壓迫階級會議（All India Depressed Classes Congress）中擔任主席。他認為甘地對印度教傳統和傳統擁護者的態度，過於軟弱。1930年代從種種事件及跡象顯示，他越來越反對甘地及印度教。

（Ambedkar 2002：11）

1930年安貝卡代表受壓迫階級參加在倫敦舉行的第一次圓桌會議（Round Table Conference）。這次的圓桌會議，是不可觸者第一次參與有關國家未來發展的重要會議。安貝卡在會議中，成功地讓各集團、黨派的代表，了解印度賤民所受到的不平等待遇，及達成將不可觸者視為政治上獨立的弱勢族群的協議。然而，讓賤民成為獨立族群的主張，與反對印度分裂的甘地，形成正面的對立。

甘地認為將印度教徒和賤民在政治上和宗教上分離，形同分裂印度，因此傾向於不願將賤民由印度教團體中劃分出，而堅持反對分別選舉制。安貝卡則認為，不可觸階級和一般印度教徒不同，是必須給予個別看待的族群，因此，賦予賤民分別選舉權及保留席位，是理所當然之事。尤其他不信任印度教種姓制度會在政治上提供任何福利給賤民。由於甘地和安貝卡兩人之所追求的目標和立場不同，他們兩人在第二次圓桌會議前夕的第一次會面談話中，即有激烈的辯論。在第二次圓桌會議後，由於甘地堅持反對分別選舉制，不惜在獄中絕食，以抗議英國殖民政府即將要給予不可觸者的分別選舉制。

後來安貝卡以賤民安危為考量做出讓步，1932年9月和甘地進行協商，雙方

接受蒲納協定<sup>43</sup>。依照蒲那協定，成立反賤民聯盟（Anti-Untouchable League），後來由甘地改稱為「賤民之僕協會」<sup>44</sup>（Harijan Sevak Sangh），甘地也改以「神的子孫」（Harijan）稱呼賤民。「賤民之僕協會」主要是以非暴力、和平勸說的方式，從事反對不可觸者制的宣傳，並且鼓勵開放公共水井、旅舍、道路、學校及神廟等，給予不可觸者使用。安貝卡與另外二位不可觸者，也成為八位執行委員其中的三位。幾個月後，他因不滿意甘地及國大黨對廢除不可觸者的想法及執行策略，於 1933 年退出。

反賤民聯盟成立之初，甘地鼓勵印度教徒參與廢除不可觸者制度，許多的印度神廟開始開放給賤民進入。這樣的情況，確實曾經熱烈過一段時間，但很快又冷淡下來。尤其 1933 年原本國大黨和甘地支持的神廟進入法案，在中央立法議會提出接受審議時，國大黨因政治考量而突然改變心意，表明不支持。隨著法案的失敗，開放神廟的盛況也隨之落幕。

從圓桌會議到蒲那協定約略可以看出安貝卡和甘地對賤民處理態度的不同。安貝卡是以社會改革作為解放賤民的手段；甘地則以解放賤民作為印度國家未來發展的一個策略。

#### （四）放棄印度教

1935 年 10 月 13 日在 Nasik 姚拉（Yeola）的不可觸者會議上，受壓迫階級的領袖們針對他們十年來的奮鬥，和即將進行的憲政改革，召開會議檢討社會和經濟情勢，出席者包含來自中部各省和鄰近各邦的賤民代表，約有一萬人參加。安貝卡在會中發表一篇強而有力的演說，他敘述受壓迫階級在社會、經濟、教育或政治等生活層面所遭受的困難，以及在印度教社會中爭取基本人權的失敗。探討直接的原因，是因為賤民屬於印度教社會的一員，只要留在印度教就必需遵守印

<sup>43</sup> Poona Pact，又稱耶拉夫達協定。協定內容參照 <http://www.ambedkar.org/impdocs/poonapact.htm>。

<sup>44</sup> 此譯名引用許章真之翻譯，參見《甘地傳》中，頁 225。

度教不平等的種姓制度，及接受與生俱來被奴役的命運。因此，安貝卡建議所有賤民階級放棄印度教，找尋另外一個宗教以獲得基本的人權和自尊。他表示，他自己很不幸的生來也是印度教的賤民，他沒有能力改變，但他可以拒絕生活在卑賤和羞辱的環境中。因此他宣佈說：「我鄭重的向你們保證，雖然我生來是一個印度教徒，但我死時絕對不是一個印度教徒。」(Sangharakshita 2000：61) 對許多賤民而言，安貝卡這一說法，傳達了一種希望和解脫的訊息。至於選擇那一個宗教，則是安貝卡未來二十年重要的課題。

1936年5月，安貝卡在孟買召開馬哈爾會議（conference of Mahars）討論這個提案，再次要求賤民放棄對印度教神祇的禱告、不參加印度教祭典、不到印度教神廟膜拜等。他以〈改變信仰的理由〉（*Why Go for Conversion*）為題發表演講，述說他摒棄印度教的理由。他說，

假如你繼續留在印度教中，你就無法獲得較奴隸高的地位。對我個人而言，並沒有障礙。假如我繼續留在賤民中，我可以獲得任何一位印度教徒可以獲得的職位，……但是為了你們的解放和進步，改變信仰對我而言似乎是必需的。為了將現存的被貶抑和受辱的生活，改為黃金般的生活，改變信仰是絕對必需的。……我必需開始改變信仰，以改善你們所受的待遇。

安貝卡曾明確指出，「改變信仰是為了得到力量，改善信仰是為了保障平等，改變信仰是為了獲得自由，改變信仰是為了家庭的幸福。」<sup>45</sup>在此同時他也表示，為賤民選擇適當的宗教是他未來重要的課題。此一消息傳出之後，除了印度種姓外，各宗教都極力爭取賤民加入。在他後來陸續發表的講演及著作中，可以看出他一直在思考這個問題。事實上，從此時到賤民集體皈依佛教，大約經歷了二十

---

45 引述安貝卡 1936 年 5 月在馬哈爾會議中的講演“Why go for conversion?”之內文。講演及文字記載原為馬提拉語，本文由 Mr. Vasant Moon 英譯。  
參照 <http://www.angelfire.com/ak/ambekar/BRwhyconversion.html>

年之久。1936年安貝卡一篇名為〈種姓的廢除〉（*Annihilation of Caste*）的講稿發表後，引發他和甘地之間對印度教內涵的激烈辯論。

## （五）制訂憲法

1936年8月15日安貝卡成立獨立工黨（Independent Labour Party）。1939年英國加入第二次世界大戰，國大黨趁機向英國提出印度獨立條款。1940年以真納為首的穆盟，在「巴基斯坦決議」（Pakistan Resolution）中，決定致力實現「巴基斯坦」的穆斯林國家概念，並急速地擴大勢力範圍。

由於安貝卡認為斯塔福·克里浦代表團的提案內容，欠缺對不可觸者的考量，因此，促使他於1942年7月在龍城召開全印受壓迫階級會議，成立「指定種姓階級聯盟」（Scheduled Castes Federation），重申不可觸者是從印度教種姓階級中獨立出來的政治團體，希望爭取賤民階級成為印度制憲過程中的第三個力量。1943年安貝卡在蒲那的一個慶祝會上表示，「如果巴基斯坦成為一個政治實體時，將會引發嚴重的後果。因此，當穆斯林爭取到他們自己的獨立平台時，他覺得，他別無選擇，必需為賤民爭取一個獨立自主的政治力量。」（Ambedkar 2002：13）

1942年7月27日起之後的五年，安貝卡被指派為總督的政務委員，並擔任勞工官員，為種姓階級訂定出一系列公平、廣泛的政策、制定勞工法案、勞工福利法案等。

二次世界大戰之後，指定種姓階級聯盟在1945年底的選舉，遭遇嚴重的挫敗。當1946年3月內閣代表團到達印度時，安貝卡數次與內閣代表（Lord Pethick Lawrence and A.V. Alexander）會談，但無具體的成果。同年8月，在加爾各答發生教派間的大暴動。10月安貝卡原本希望賤民在印度獨立過程中，能得到有利的保障，而專赴倫敦與政界重要人士周旋，結果得到的卻是冷漠的回應。這一時期，印度社會因為獨立條款的草擬引發各教派、集團的紛爭，安貝卡本人此時也

處於最低潮的狀態。

1945 年安貝卡出版《國大黨和甘地為賤民做了什麼？》（*What Congress and Gandhi have done to the Untouchables*），書中他將賤民受到的壓榨情形昭告整個世界；1946 年再出版《誰是首陀羅？》（*Who were Shudras?*）他考察首陀羅在古代印度產生的原因，指出印度內部的分裂並嘲諷婆羅門的制度。

1946 年底，安貝卡與國大黨及穆斯林聯盟合作，取得發揮的舞台。1947 年 7 月英國通過印度獨立法，宣布印巴分治，以致安貝卡失去在孟加拉的議席，但隨後在國大黨的推薦下，由孟買議會推選為制憲委員。同年 8 月 3 日獨立後的印度內閣名單公布，他成為尼赫魯內閣的司法部長，8 月 19 日成為印度制憲委員會的主席，隔年 1948 年 2 月底憲法草案完成。但是在 1 月時，甘地卻被狂熱的印度教青年暗殺。

憲法草案的大部份內容都是基於安貝卡的思想架構，他同時參照 1935 年的印度政府法案（*Government of India Act*），並制訂包括印度教法案（*Hindu Code Bill*）在內的幾個重要的法案。1948 年 11 月憲法草案交付審議，最後於 1949 年 11 月 26 日公布，隔年 1 月 26 日正式實施。在憲法實施前，安貝卡在委員會發表演說：

我是為擁護指定種姓制度的權利而進入制憲委員會。……為了不辜負大家對我的信任，所以必需努力地完成所託。為保護印度的民主主義而採行的作法，就是依循憲法，避免英雄式的崇拜，並且加入政治的民主主義、社會及經濟的民主主義，也就是說要確立達成自由、平等、博愛的目標。1950 年 1 月 26 日我們雖然獲得政治的平等，但是社會及經濟生活上的不平等卻依然存在。如果我們不儘早解決這個矛盾，受到不平等待遇的受害者，會破壞委員會辛苦創造的政治的民主主義。種姓制度除了會帶來社會的分裂之外，還會變成互不信任、互相敵對的源頭。不先廢除種姓制度是不行的。（山崎元一 1979：82-83）

安貝卡原本希望透過憲法的制訂，落實他對社會和印度階級制度改革的目標。但是，由於傳統印度教徒及錫克教徒的強烈反對、以及他和尼赫魯對印度教改革法案、喀什米爾（Kashmir）和國際、外交政策的看法不同，因此於 1951 年 9 月退出尼赫魯內閣。然而，此後卻是他轉向佛教的一個重要轉捩點。

## （六）皈依佛教

1950 年代，安貝卡將佛教做為他個人的信仰，並且計劃由印度教改宗至佛教。1950 年 5 月他在新德里舉行的佛陀成道慶祝會的致詞中說，「賤民不可能愛印度教——這個剝奪他們所有權利的宗教。」（Sangharakshita 2000：70）會後，他告訴一位記者，他正「邁向擁抱佛教之路」，隔天他更進一步告訴印度時報說，「雖然形容他是一名佛教徒可能不完全正確，但好幾年來，他一直在學習佛教。」（同上註）同年他於摩訶菩提協會的刊物上，發表〈佛陀及其宗教的未來〉（*The Buddha and Future of His Religion*），內容提到他對佛教深刻思考之後，認為佛教是世界上唯一需要的宗教。

1950 年 5 月 25 日他以觀察員的身分，出席在可倫坡舉行的世界佛教徒友誼會（International Buddhist Conference）創立會議。他向人們說，「印度已有人認為努力讓佛教復興的時機已到，他此行的目的之一是觀察佛教儀式。」

（Sangharakshita 2000：72）

1951 年安貝卡在新德里一處佛教道場演說，他提到，「假如其它的印度教社會成員不合作，那麼我們這些指定階級的成員，將繼續走我們自己的路，並且會嘗試將佛教以往的光榮和聲譽，再度在這個國家發揚光大。」（Sangharakshita 2000：74）

佛教起源於印度，吸納印度傳統文化及思想，曾由阿育王定為印度國教後，在印度盛行約一千年之久，是印度文化歷史中，不可或缺的一段歷史記錄。安貝

卡視佛教為印度歷史文化的一部分，他以理性的態度，由學習、觀察、參與，一步一步地「邁向擁抱佛教之路」。

1953年4月在他六十二歲生日當天告訴記者，他將奉獻餘生給指定階級（Scheduled Caste）人民的福祉和研究佛教；同年隔月，他在佛陀成道的慶祝會上，再次向大眾強調，「除非創造一個沒有階級和種姓的社會，否則這個國家不會有進步；只要受壓迫階級仍留在印度教內，他們的情況就不會獲得改善。佛教將在印度快速傳播，他將奉獻餘生宣傳佛教教義。」（Sangharakshita 2000：75）1954年他訪問斯里蘭卡（Sri Lanka）的可倫坡（Colombo），做個人的學佛修持活動；1955年出席在仰光（Rangoon）舉行的世界佛教徒友誼會。

1955年12月25日安貝卡在蒲那的一間寺廟中，宣布他將實際皈依佛教。返回孟買後，他著手籌備皈依儀式，尤其思考成為一個佛教徒的真正意義。他希望他們是真正的改變信仰成為佛教徒，而非形式上的改變而已。事實上，從1950年自錫蘭返回後，他就開始編纂一本名為《佛教徒的信仰》的小手冊，裡面提到佛教三皈、五戒在生活中的修持。他往生前完成的巨著--《佛陀和他的教法》（*Buddha and his Dharma*）也是為了將佛陀、佛教、佛教教義和經典，以淺顯易懂的方式，介紹給渴望了解的印度社會。

1956年5月24日安貝卡在孟買的納爾公園（Nare Park），參加佛陀成道日暨涅槃二千五百年紀念的慶祝會上，宣布他將於十月皈依佛教。他致函邀請在拘尸那羅（Kusinara）的緬甸月寶長老比丘（U Chandramani）主持皈依典禮，摩訶菩提協會也應邀出席觀禮。

10月14日上午，安貝卡和他的妻子從宇昌德馬尼長老的手上接到三皈五戒戒牒，之後他也把同樣的戒牒及他擬定的二十二條誓願文，頒授給五十萬名<sup>46</sup>的皈依者。安貝卡和跟隨他的印度指定種姓階級，在龍城正式改宗皈依佛教成為佛教徒。他在皈依典禮上，對所有皈依者致詞說，

---

<sup>46</sup> 當時的皈依人數，依 Valerian Rodrigues 的說法為十萬多（lakhs）人；維基百科說有 38 萬人，Nagendra Kr. Singh 則謂五十萬（five lakhs）人，安貝卡的網站則為 100 萬人之說，可謂眾說紛紜。此處採取較多學者及文獻所說的「五十萬人」。

（佛教）這個宗教不只是為自己的國家服務，而是為全世界。在此時的世界情勢下，佛教是促進世界和平所不可或缺的。今天你們必需以佛陀的追隨者的身分發誓，不只為自己的自由而努力，而是要為促進國家和全世界的自由而努力。（Singh 2000：435）

當時媒體也給予報導說，「這是人類史上，相當偉大的歷史性時刻，超過五十萬人在同一時間，一起擁抱一個宗教。」（Singh 2000：434）

皈依典禮後不久的 11 月，安貝卡再次出席於尼泊爾加德滿都舉行的世界佛教徒友誼會；同月月底返回新德里。1956 年 12 月 6 日凌晨，他看完他所寫的《佛陀和他的教法》一書的序文後，辭世而去。這本書除了敘述他皈依佛教的心路歷程，也表達出他畢生對階級制度的理想，以及他對佛教的概念。在他往生後的 1957 年 10 月，他生前建議成立的新政黨—印度共和黨（The Republican Party of India）成立。

## 第二節 杜威哲學思想的啟發

杜威(John Dewey, 1859-1952)，是二十世紀初期美國實用哲學大師，1904-1930 年，他任教於紐約哥倫比亞大學時，安貝卡即在哥倫比亞大學求學。身為哲學家、教育哲學家的杜威，除了學術理論外，也同時投身社會的改革，包括經濟平等、反戰與和平、種族和諧、公民權以及公共學校制度等。他的影響遍及美國及其它國家，對撼動印度種姓制度的安貝卡，更具有相當的啟發。安貝卡在一些講演或著作中，在引用杜威的思想時，常親切地以「我的老師」稱呼之。



## （一）行動思想

源於印度教經典的種姓制度是支持印度教社會架構的基礎，幾千年來牢固地紮根於印度。就傳統而言，它全面性地規範社會秩序；就現代民主自由社會而言，卻是下層種姓牢不可破的桎梏，印度社會進步的絆石。安貝卡在他的著作《種姓制度的廢除》一書中即提到，

印度教徒必需考慮他們是否要保留所有的社會的傳統，或是選擇有用的傳統給下一代，乃至都不要。……杜威教授曾說：每個社會都會累積一些根深蒂固的弊病和舊習。……當一個社會受到啟迪，它就有責任，不能再傳承過去的弊病和舊習，唯有如此，才能創造一個更美好的未來社會。

（Ambedkar 2002：303）

安貝卡因他不可觸者的身分，讓他深刻了解到種姓制度的積病，爲了消除不同種姓之間的不平等待遇，免除賤民在印度社會遭受到的壓迫，他認爲唯有除去印度教傳統的種姓制度，才能改善各種姓階級的對立，並促進社會的進步。杜威在《民主與教育》一書中提到，

每個社會群體裡都有許多人際關係仍然類似機器的零件；人們爲了自己的利益而利用他人，不顧被利用的人有什麼感受和想法，是否同意被利用。這種利用行爲凸顯的是形體上居優勢，或地位比人優越，技術比人強，能用的工具——不論是器具或金錢——比人充足。父母與子女的關係、……統治者與被統治者的關係，如果仍是處境優劣的關係，不論彼此互動多麼密切，都不會成爲真正的社會體。（Dewey 2006：20）

種姓制度在印度的形成，有其數千年前的歷史因素，其中之一即是統治階級對被征服者的掌控。然而，歷經幾千年統治者與被統治者的優劣對立關係仍未改變。依杜威的理論而言，即不是真正的社會體。在近代世界文明的交流變化中，種姓制度已不能滿足社會實際變動的需求，尤其西方社會的人權、自由、民主的思想衝擊下，更突顯其弊病。安貝卡在提到廢除種姓制度時，即有這樣的想法。他說，

印度教徒必需想想，是否到了該承認沒有一事是不變的，沒有一事是永恆的，沒有一事是永遠的時候；每一件事都在變動，個人和社會的生活法則也在改變。……在一個變動的社會下，必然會對舊有的價值觀產生一些變革。印度教徒必需了解，假使有些什麼準則去估量人的行為，那麼人們也必然會去修改這些準則的。( Ambedkar 2002 : 304 )

杜威對有關社會的改革，也曾提出類似的想法，他說，

每個社會都可能被一些瑣事、舊時代留下的無用東西、根本違背常理的事物絆住。……社會漸趨開明以後，會明白自己應該傳承保存的不是既有的一切成就，而是能使社會未來更好的部分。( Dewey 2006 : 39 )

安貝卡似乎以此做為他改革印度社會的思想之一，並從 1927 年帶領賤民焚燒《摩奴法典》開始，積極推動賤民反抗種姓制度下與生俱來的不正義。1937 年他在接受訪問時，提及他焚燒《摩奴法典》的行動意義。

這是審慎和激烈的一步，但這是為了要迫使印度種姓階級注意到此事。有時激烈的糾正措施是必需的。如果你不敲門，就不會有人為你開門。

( Sangharakshita 2000 : 56 )

激烈的手段不一定是改革所必要的方式，但是，表達的行動，卻是不可或缺的力量。1918年安貝卡在一篇評論文章中，曾表達對羅素（Bertrand Russell）的著作——《社會重建原則》（*The Principles of Social Reconstruction*）——的看法。在文章中，安貝卡表示同意羅素和杜威的觀點，

一個擁有可能導致戰爭動力的國家，相較於一個沒有任何動力的國家更有希望。這本書的主旨是「行動是成長的條件」。但必須強調的是，羅素是反對戰爭的，但也不贊成靜默主義（quietism），根據羅素的看法，行動導致成長，靜默主義只是死亡的另一個名字。依杜威教授的說法，他只反對「暴力的力量」，但贊成「活力的力量」。反對力量的人必須記得，不使用力量，所有的想法都是一場空；如同沒有想法或目標，所有的行動將是一場沒有結果的玩笑。<sup>47</sup>

焚燒《摩奴法典》，即是安貝卡藉由行動展現力量，表達賤民對印度種姓社會制度的抗議。「行動是成長的條件……靜默只是死亡的另一個名字」，或許這正是安貝卡發起賤民解放運動的行動動機，而一次次帶領賤民投入實際的抗爭，正如杜威教授所指的「活力的力量」，將他的思想化為行動的力量。此中，除了可以窺見安貝卡領導賤民的理念與行動方針，也透露杜威對他的影響。

## （二）民主思想

杜威在《民主與教育》一書中闡述民主概念時表示，

可供衡量社會生活價值的兩個要點是：群體的利益讓所有成員共同參與到

---

<sup>47</sup> 原始資料出於 *Dr. Baba Saheb Ambedkar and the Movement of Untouchables Vol. 1*, p. 485。

什麼程度，群體與其他群體的互動是否全面而自由。換言之，不良的社會對內對外都有障礙在阻隔經驗的自由交流。一個社會若能妥善安排所有成員平等地參與全體的共同利益，並且在與其它群體中彈性地調整制度，就可以算是民主的。(Dewey 2006：132)

這也可用來解釋，安貝卡何以努力地在政治上爭取賤民的參與權力，因為賤民也是印度社會的成員之一。並且，依杜威所說，一個民主的社會，應是不同的群體能全面而自由的相互往來。與此相形之下，印度種姓制度阻隔了不同種姓階級間的自由往來，並限定賤民對社會的參與，如此而言，就賤民或整體印度社會來看都是有害的。

安貝卡在草擬印度憲法時，雖然為賤民爭取到廢除賤民制度的條款，但也只限於律法上的保障<sup>48</sup>，由於社會存在根深蒂固的階級舊習，賤民仍無法在社會上、在人權上獲得公平、正義的對待，各階級間缺乏共同的價值觀而存在著對立，終究不是真正的民主社會所應有，也不能為印度帶來整體的國家利益。

杜威認為，「在社會哲學裡，……社會正是因為其本質而成為一體。這個統體的諸多特質，包括值得讚美的目的與福利之一致、對公共目標效忠、成員相體恤，都是社會哲學強調的。」(Dewey 2006：113) 一個社會的成員具備共同的價值觀及共同目標，才能使成員間為目標的實現共同努力並相互體恤。「如果要使社會存在許多共同的價值觀，必須所有成員在彼此的接受和給予上都能機會均等。人們必須有很多一起從事的事務與共同的經驗。否則，可以把某些人教育成主人的那些影響，會把另一些人教育成奴隸。……把社會劃分成享受權利的階級與受役使的階級，會妨礙社會的向內滲透。阻塞向內滲透所造成的惡果，對優勢階級而言，雖然物質損失較小，也比較不顯著，卻是一樣有害的。他們的文化大概都是沒有生氣的……他們的禮俗是吹毛求疵卻沒有人味。」(Dewey 2006：115)

<sup>48</sup> 雖然獨立後的印度憲法明定廢除種姓制度，並保障人民信仰上的自由，但時至今日，這兩點在實際生活上都未見有全面的實際成果，因此，所謂「律法上的保障」，只是就憲法的訂定而言，不一定是實際社會情形。

杜威對民主社會的解析，雖然不是針對印度社會而言，卻也深刻反映出印度種姓社會的弊病。

「民主並不只是一種政治形態，主要乃是一種共同生活的模式，一種協同溝通的經驗。本來是空間距離相隔的人們，因為參與共同的興趣利益而彼此行為互相參照，自己的行為因考慮到他人行為而有要點與方向，這等於打破原來存在階級、種族、國家領土之間的屏障。……接觸點越多越有變化，表示個人必須回應的刺激越多樣……多樣的刺激能使人釋出力量。」

(Dewey 2006：118-119)

因此，安貝卡要為賤民爭取到真正的民主，在人權、在社會地位、在個人價值上獲得真正的平等與尊重，各種族間得以相互往來，甚至是對政治的共同參與。如此，不僅利益賤民，印度整個國家的潛力也都得以釋出。他在議會為不可觸者爭取選舉權時即提到，「政府是一個關係到個人權利的一個機構，每一個人都應該擁有積極參與政府管理的權力。」(Kadam 1997：6) 安貝卡認為透過議會來表達人民對府政的權力，及政府行政的公職任用權，是人民參與政府兩項重要的權力。但是他認為，「公民權中，最重要的兩個權力是，代表權和參與公職的權力。但不可觸者的不可觸性，使他們無法觸及這兩種權力。」(Kadam 1997：6) 以印度當時的種姓社會狀況而言，只要賤民制度存在，印度就不可能實現民主社會的理想。

### (三) 宗教理念

1920年代起，安貝卡幾次重申反對印度教經文中，對不同種姓的生活規範。印度教聖典將婆羅門矗立在印度社會的頂端，而將賤民種姓貶抑至社會的最底層，成為社會、經濟、宗教和政治上的奴隸。不可觸者之所以處於這樣的境地，

一方面來自印度教教義，特別是印度教徒奉為生活圭臬的教條，一方面則是印度社會對宗教的態度。

安貝卡認為宗教的教義是一種原則性的意識形態，也是道德倫理的判斷標準；但教規有時是來自社會約定俗成的慣性，不一定是理性的。印度教繁複的傳統儀式及教規，即基於《摩奴法典》中的宗教神話，便對種姓做了不公正、不理性的規範，將賤民置於社會不堪的境地。他說，

我不知道你們是否會在教義（principles）和教規（rules）之間作一區別，但是我會。我不只區別此二者，甚至認為這個區別是實際且重要的。教規是實用的：是依遵指示而為的習慣性處理事情的方式。但是，教義是智慧的，是判別衡量事理的有效方法。……教義可在人們考量事情時，依據他個人的意願及目標提供相關的參考，這可引導人們對事情作充分的評量及思考。……教規可能是對的，但是依教規而做出的行為是刻板的。一個宗教行為不一定是正確的，但至少必需是負責任的行為。就行為責任而言，宗教的主體必需是著重於教義思想，非存在於教規的範疇內。（Kadam 1997：20）

安貝卡在《種姓的廢除》一書中曾表示，印度教只不過是一些繁瑣的傳統儀式、習俗及教規，不具有理性的宗教性格。他對教理和教規的看法，與杜威對教義的道德性觀點相當地接近。

就一般教理的價值考量上，這帶給我們一個基本要項。教規是實用的：他們是處理事情的習慣方式。但是教義是智慧的，他們是判斷事情的有效方法。……不具有真正道德本質的教義，規定了特有的行為方式；教規，如同食譜一般，可以告訴我們去做什麼和怎麼去做。一個有道德的教義，就像是正直的、公正的黃金準則，給我們一個基準去探討和檢視一個既有的

特別問題。(Kadam 1997: 20)

西元前十世紀中葉成形的吠陀文獻<sup>49</sup>，以「吠陀天啓」、「祭祀萬能」、「婆羅門至上」為特點，是印度宗教和正統哲學的思想淵源，也是印度教教義的主要源流。同一時期，種姓制度業已成形，不可觸階級也出現在文獻記錄中。(尙會鵬 1998: 79) 隨著印度教的復興和發展，婆羅門編纂了各種法典，尤以《摩奴法典》最為權威且詳盡，完整的規範包括賤民階級在內的印度教各種姓的全部生活和道德倫理。由於印度古代法律有兩個特點。第一，法律與宗教戒規聯繫在一起；第二，各種姓有各自的法規；(尙會鵬 1998: 175)加上古代印度不存在所有人都應遵守的具有普遍意義的法律，因而《摩奴法典》就成了印度教社會的法規總彙和倫理道德的指南，具有法制的最高權威，也是維護種姓制度的主要力量。在階級體系上，擁有知識獨佔權及祭祀主導權的婆羅門，因《摩奴法典》的聖化位於階級的頂端；加之種姓的世襲身分、嚴格的婚姻制度及婆羅門對其它種姓的參與排斥性，使得婆羅門在權力、地位和經濟上，居於絕對的優勢。

吠陀經典既為印度教主要教義，內容不乏古印度高文明的哲學思想、辯證科學及曆法算術；但是，作為印度教教規，對印度教徒的生活具有指導意義的《摩奴法典》，卻象徵印度人對古老神話的迷信接受和對戰後俘虜的殘忍報復，特別是對不可觸者的歧視和迫害。如此，絕非杜威所說的，是具有「公正的黃金準則」，也不符合杜威和安貝卡所說的理性主義。

《摩奴法典》制定三項印度教徒必需遵循的法規……一個印度教徒必需信奉吠陀，不能信奉其它的。首先，當對吠陀經典的意涵感到懷疑時，要如何解釋它的內容？在這個重要問題上，《摩奴法典》的看法是相當明確的。……基於這個規定，用理性主義作為解釋吠陀經典的準則，是絕對要被處以刑罰的。……所以，只要是吠陀經典所規範的事，印度教徒是完全

---

<sup>49</sup> 吠陀文獻包括吠陀本集、梵書和吠支三大類。

沒有思考的餘地。(Ambedkar 2002：295)

杜威則認為應該透過理性思惟，來檢視傳統與信仰的現代性與合理性，並依據自己的理性做選擇來接受有價值的信仰及傳統。在這樣的理性思惟的過程中，還有一個思考的要點，即是必需同時照顧到社會的整體進步與利益。杜威認為，

沒有疑問的生活，是不適合人的，因為人是理性的動物，是一個思索的生命體。因此人必需思索事物的道理，而不是因習俗和政治權力而接受他們。人們做了什麼？發展了一個理性研究的方法，在一個不可動搖的基礎上，證明那些要點應被置於傳統信仰中；發展了一套思維及學問方法，可以在淨化傳統的同時，既能保留它的道德，也不損害到社會的價值；不僅如此，在淨化它們時，也能付予它們力量與權力。……假如我認為自己的論點是對的，在哲學的本源上展現了兩種精神產物，其重點是我們如何把那顯著的哲學特性展現開來。……這便是運用哲學在理性的基礎上作證明，而不是一種形式的接受信仰及傳統。(Kadam 1997：23-24)

「強迫自己去相信與接受某些不了解的事物，是政治，不是宗教，也是不智。」(Rohula 1998：5)筆者認為，以理性研究及思維的方法，在時代變動的潮流中，對傳統及信仰，進行時代適應性的調整，使之更能發揮傳統文化的智慧力量及權威性，並且「運用哲學在理性的基礎上作證明」。另外，「每一個人都有依據自己的理性對價值做出選擇的權利；而每一個人又都能夠在社會事務的處理中依據科學的方法。這就是一種『自由的知性』。」(佟志德 2005：6)

佛陀准許他的弟子們自由思想，並且對於他所說的法，可以存疑及進行思惟檢證，因為惟有透過個人親自的了解、思惟、實踐及體悟之後，才能內化為個人的一部分，產生實際的智慧力量。這樣的教導模式，不同於其它宗教。根據佛教「眾生皆有佛性」的觀念，每個人都存在成佛的可能性，不分人種、階級。人類



的解脫，全賴個人對真理的覺悟，並非因為順從神的意旨，或靠神及其它外力的恩典，或以得到解脫作為報酬。這點在安貝卡的《佛陀和他的教法》中即說道，「佛教是宣說理性主義的，…在佛陀的看法中，沒有什麼是絕對權威的，也沒有什麼是最終的。只要有必要的時候，每一事件都可以接受再檢驗和重新詮釋的。人們必需認識到真實的事。他也確知，自由思考是去發現真理的唯一途徑。吠陀經典的絕對權威，完全否認了思考的自由。」(Kadam 1997：17)

佛陀在所有宗教創始人中，是唯一不具超凡的形象，也不擁有絕對的權威。相反的，佛陀所強調的是一個人類的身分，他自稱是自己也是「眾中之一」，並且到達到佛教的最高境地——成佛，也非得是人才能成就。「因為人是自己的主宰，在人之上，再沒有更高級的生靈或力量，可以裁決自己的命運。」(Rohula 1998：2)

安貝卡認為，「道德不需要上帝的認可。人必需具有道德，但不是為了要取悅上帝，而是為了自己的好，人必需愛其它人。」在他的另一本書中也說，「宗教做為社會道德的規範，必需具有自由，平等，博愛的基本信條。一個宗教除非具備社會生活的這些準則，否則它將滅亡。」(Kadam 1997：26)

### 第三節 安貝卡和甘地之比較

甘地和安貝卡都是廿世紀印度社會改革的重要領導人物，也是眾所周知的宗教家、社會改革家以及思想家。

甘地與安貝卡兩人在 1930 年代，由於對不可觸者的處理方式及理念不同，時有爭辯，乃至立場對立。主要原因在於他們所追求的目標和所處的立場不同。吠舍階級的甘地認為只要提昇對不可觸者的照顧，無需解放賤民；身為印度教虔敬的教徒，甘地不贊成破壞印度教現有的種姓制度，他只希望改革印度教，消除特權。事實上，改革印度教對甘地而言，有更重要的意義，就是為了印度整個國

家、民族的發展。

安貝卡屬不可觸者，親身體驗過不可觸者的窘境，他認為賤民受壓迫的情況，是來自種姓制度，而印度教可說是種姓制度的另一個名稱，因此，除非賤民脫離印度教，否則不可能脫離賤民的身分。他希望透過政治、經濟、教育等社會改革的方法來解放賤民，同時也能促進印度國家社會的進步。然而，根深蒂固的階級差別思想和現實政治環境的困難，終究在草擬印度憲法後，仍帶領不可觸者改變信仰，以皈依佛教來達成解放賤民的目的。

### （一）政治理念的差異

甘地認為印度教徒和賤民種姓在政治上、宗教上的分化，對印度政治損害極大，因此傾向於不願將不可觸者由印度教團體中劃分出。而安貝卡則認為印度教種姓制度不可能給予不可觸者應有的保護。在 1930 年第二次圓桌會議前夕，他們兩人第一次的會面談話中，即可窺見。

安貝卡向甘地控訴，「你雖說我有自己的國家，但是實際上我並沒有自己的國家。將我們視為連貓狗都不如，甚至連水都拒絕讓我們飲用的國家和宗教，怎能說是「我們自己的國家？」甘地則表示，「不可觸者是印度教徒，將不可觸者在政治上與印度教種姓制度分離，這無異是一種自殺的行為」。(山崎元一 1979：36)

安貝卡和甘地兩人第一次見面，所表現的對立，在第二次圓桌會議時，因對選舉制度的看法不同而更顯激烈。

第二次圓桌會議中，甘地反對分別選舉制。他說「在獨立的印度，印度人應以印度人的身分，投票選舉印度人。印度愛國民族運動，……在消弭英國與全世界的帝國主義負荷，將印度的政治與宗教信仰，分為二端」。(Fischer 1968：25) 甘地不願見到印度境內產生更多的政治、族群乃至宗教的分裂。對於少數族群要求的分別選舉權，甘地主張，即使承認伊斯蘭教徒和錫克教徒的分別選舉，也不

需給予不可觸階級及其它弱勢族群特別的政治權利。他公開表示，「像這種會使不可觸者制永久化，並造成和印度教徒之間分裂的分別選舉，即使犧牲生命，也要反抗到底」。(山崎元一 1979：37)

事實上，甘地背後更大的考量是，他不願對抗英國殖民政府的民族運動的主力——印度教徒勢力遭到分裂；以及作為印度社會基礎的印度教徒，因為種姓制度而和不可觸者決裂，在國家民族內部形成對立的局面。

1920 年代開始甘地致力推動非暴力不合作運動，依他自己的解釋，「我們的運動是宗教性的運動，目的在淨化印度的政治界，以剔除貪污、欺詐手段、恐怖統治及以為白人至高無上的夢魘心理。」(Fischer 1968：54)「不合作運動雖然是宗教性，又完全以精神為重的運動，也以推翻(英國殖民)政府為目的。」(Fischer 1968：60)意即，不合作運動主要的工作在淨化印度，其次在於驅逐英國的統治。不論是那一個目的，首要的工作必需促進全印度的團結。就甘地所屬的立場而言，印度的團結需要不同宗教間的合作，及消除印度教內高、低種姓的對立。他強調說，「當前最需要的，不是統一的宗教，而是宗教信仰不同的虔誠之士，彼此能尊重、寬容。」「可以把聖經裡的話改成：『先求印回團結，廢止賤民制度，紡織土布，然後一切便會加賜予你。』」(Fischer 1968：90)

為向英國殖民政府抗議，即將給予不可觸者分別選舉制，甘地一度在獄中絕食。1932 年 3 月他在給印度事務大臣的撒穆爾·霍爾爵士的信中寫道：

賤民分別選舉權，對他們，對印度教徒都有害處。……印度教徒的選舉權一劃分，只會使他們分崩離析。……如果政府就此決定為賤民另立選舉權，我必絕食至死。(Fischer 1968：202)

安貝卡則認為，不可觸階級和一般印度教徒不同，是必須給予個別看待、特別保護的族群，因此，賦予賤民分別選舉權及保留席位，是理所當然之事。對於甘地反對將賤民從印度教集團中「分離」出來的看法，安貝卡在《國大黨和甘地

為不可觸者做了什麼》一書中，提出反駁的意見。他認為將不可觸者從印度社會「分離」出來的，即是印度教的種姓制度。種姓制度將賤民從階級制度中強迫「分離」出來，並施以不平等待遇。另外，筆者認為，印度教經文神聖化了種姓制度，以及印度教種姓制度的排他性<sup>50</sup>和封閉性，才是真正造成賤民制度被「永久分離」的原因，決非是分別選舉制。另外，穆斯林和基督教徒也是由印度社會「分離」出來的族群，何以不可觸者不能自印度社會「分離」？若只因爲不可觸者在宗教觀點上，是屬於印度教的話，那麼，以「宗教」爲分判的界線，是否更促使賤民爲爭取政治代表權，而脫離印度教？

對於英國政府要給予賤民階級雙重選舉權的決定，安貝卡的反應是，「英國判斷在現階段保護不可觸者，是必要的」。(山崎元一 1979：40)對於甘地的絕食，安貝卡的態度是，「甘地並沒有因要求印度教種姓廢除不可觸者制度而採取絕食的行動，為什麼卻因為要阻止不可觸者的權利要求，而開始絕食呢？……多數的族群都認同分別選舉，為什麼甘地反而為了不可觸者的分別選舉，要絕食到死呢？我對於不利不可觸者的事情，是不會做出妥協的。」(山崎元一 1979：40-41)他對此事的處理，仍是依其一貫的，以賤民的利益爲優先。乃至最後爲解決雙方的僵持，及挽救甘地的生命，他所作的妥協，都是以賤民爲考量。他說，「被印度教徒視爲神的化身，並且崇拜的甘地，如果在這個時候，因為絕食而死去的話，印度村莊可能會掀起大量虐殺不可觸者的風潮吧。」(山崎元一 1979：42)

1932年9月經過安貝卡和甘地最後的協商，雙方接受蒲納協定<sup>51</sup>(Poona Pact，又稱耶拉夫達協定)。這個協定的要項，是同意保留席位給予賤民代表，並決議廢止不可觸者差別待遇，及要求迅速法制化。協定上寫著：「不可因人的出身，而視之爲賤……」然而，安貝卡和甘地兩人對蒲納協定的訂定，依然持有不同的

---

<sup>50</sup> 印度教可說是個嚴格講究血統主義的宗教，僅憑其雙親是否爲印度教徒而決定子女是否爲教徒。它之所以具有「排他性」乃在於，除此之外即無其他任何方法可進入此一共同體。另外，違反宗教戒律的人，將永遠被逐出原先的種姓。

<sup>51</sup> 協定內容參照 <http://www.ambedkar.org/impdocs/poonapact.htm>

評價。安貝卡說：「自治是為了讓賤民，從印度奴隸制度的桎梏中解脫出來。而蒲納協定是為了將賤民置於印度社會的優勢中。」(Ambedkar 2002:15) 甘地則發表講辭：「有階級印度教領袖與相對立的賤民領袖，為了平息紛爭，而暫時達成的協議，於事毫無助益。協議要有效，必須真能執行。印度教徒心裡如果普遍未準備徹底廢止賤民制度，必須毫不猶豫，將我犧牲掉。」(Fischer 1968:218-219) 安貝卡採取立法的途徑為賤民爭取律法上的平等，甘地則希望改變印度教徒對賤民的觀念與態度。

在雙方代表談判的同時，印度教加爾各答名廟卡里迦特廟，以及正統印度教重心貝納理斯的神廟，開放供賤民進入。甘地絕食開始前一天，阿拉哈巴德的十二間廟宇破天荒，開放讓不可觸者入內；絕食第二天，全印一些有名的廟宇也開放。從此，直到9月26日，再由27日至10月2日甘地誕辰，每天均有數十間廟宇開放，報章也刊載受甘地絕食影響，取銷禁令的數百間廟宇名稱。(Fischer 1968:219)

「在甘地眼中，賤民能幸福，是邁向獨立的最大保證。」(Fischer 1968:224) 然而這樣的說法，對安貝卡來說，只要賤民制度無法自印度社會廢除，都只是口號而已。就甘地的立場而言，在權衡印度的發展及賤民的解放兩者的輕重，賤民是印度社會的一部分，唯有印度取得獨立，獲得發展，賤民的未來才有展望。

## (二) 對種姓制度的態度

從1930年代起甘地對印度教種姓階級制度的看法，有相當大的改變。

1920年時，他認為種姓階級「既自然又重要」，不應廢止。1921年10月6日，他在〈少年印度〉中寫道：「萬萬不可共餐、通婚。……禁止共餐、通婚，可使靈魂儘速提昇至更高的境界。」(Fischer 1968:243) 但是到了1932年11月4日時，他卻說：「印度教不禁止各階級人民間共餐、通婚。這兩項禁規或許

在印度教衰微時引入的，當時用意或在暫時防止印度教社會解體。今天，這些禁規卻蹂躪了印度教社會。」（Fischer 1968：243）單是對於禁止共餐、通婚的教規的看法，他從「可使靈魂儘速提昇至更高的境界」，轉變為「蹂躪了印度教社會」。甚而有之的，他在 1946 年 1 月 5 日的〈印度標準報〉（Hindustan Standard）上說，「我於是告訴所有想結婚的青年男女，要在西華格蘭姆修道院結婚，必須有一方是罕理正人才可。」（Fischer 1968：243）可知，甘地對通婚的看法，原本持反對不同階級通婚，到了後來，不只贊成不同階級通婚，也鼓勵與賤民通婚。打破印度教不得通婚的禁令，是甘地和安貝卡極少有的一致看法。1948 年 4 月，安貝卡和婆羅門種姓的女子結婚，這在傳統的印度社會是被視為最禁忌的婚姻組合，安貝卡親自實踐以破壞婚姻制度來破壞種姓制度。

### （三）改變信仰的看法

1930 年安貝卡在龍城舉行的全印度被壓迫階級會議演說時宣佈，不管種姓制度帶給他多少的困難，他都不會棄絕印度教。到 1933 年二月，他告訴甘地，「他無法誠實的稱自己為印度教徒，因為，如果他以身為印度教徒為榮，為何印度教將他貶低到這種地位？」（Sangharakshita 2000：59）1935 年他向不可觸者提出脫離印度教的想法。

安貝卡首先考量種姓制度的核心思想，是否有可能改變。但是經過幾年為賤民爭取社會平等的奮鬥仍失敗後，他不得不承認，種姓制度的階級劃分是不會改變的。其中原因，一則是因為印度教和種姓制度是不可分的，不可觸者是種姓制度的附屬品，只要有種姓制度就有賤民。賤民在種姓制度中無法獲得解放，所以在印度教中也無法獲得解放。二則，「人們的行為，不過是對法典的信仰一再影響心智的結果，如果他們不停止，對法典神聖性的信念，人們就不會改變他們的

行為。」<sup>52</sup>因此，賤民若要擺脫受壓迫的境況，除了摒棄與生俱來的宗教外，別無選擇。

對於安貝卡鼓勵賤民脫離印度教的行為，甘地認為，宗教信仰不像房子或衣服可以隨心所欲時常更換，信仰是一個人完整的自我的一部分。並且若要評判一個宗教，必需從這個宗教本身的優點來評估，而不是從它的缺點來檢視。雖然大部分的宗教都在啓發真理，或許本身不夠完美。對於自己信仰的宗教的缺點，應設法改善，而非置之不顧，更應吸納其它宗教的長處，融入自己的宗教內。

之於種姓階級，甘地認為那只是一種社會習俗，是無關乎宗教的。並且同意階級差別不僅是印度社會進步的阻力，也是印度教被批判的主要原因之一。因此，他主張要改革印度教。

安貝卡則聲稱，宣布離開印度教是經過深思熟慮的決定。並且，不是所有的宗教都是真理，所以每一個人都有權利，表達自己所認可的真理為何。「印度教對我們無益。不平等是這個宗教的基礎，它的倫理就是受壓迫的階級永遠無法獲得充份的人權。我同意甘地先生所說宗教有其必要的看法，但我不同意，假如一個人發現他所信仰的一個古老的宗教，並不能作為規範他行為的標準，或作為鼓舞他進步和福祉的泉源時，他還要繼續信仰這個宗教。」(Singh 2000: 425) 安貝卡更進一步地表示，在離開印度教的同時，他們必需謹慎地去尋求一個能提供不可觸者人權平等的宗教。

在安貝卡公開表達改變信仰前，已有不少印度賤民改變信仰成為穆斯林或基督教徒。甘地反對賤民捨棄印度教信仰，也反對賤民改宗及基督教和伊斯蘭教向賤民宣教。他反對賤民改宗的理由，除了上述提到者外，他批判賤民並沒有充份認識其它宗教，賤民「改信都不是精神行為。他們改信是為了利益。罕理正民族分辨相對優勢的能力比一隻牛好不到哪去。罕理正人沒有頭腦，沒有智慧，分不清神 (God) 和非神 (no-God)。」(Singh 2000: 383)，而基督教則是以物質及社會福利吸引賤民改信，如同「販售商品」。他說，「教會所做的社會服務並不是為

<sup>52</sup> *Annihilation of Caste*, <http://ccnmtl.columbia.edu/projects/mmt/ambedkar/>

教會而做，而是為了救助那些需要接受社會福利的人。…當你們在從事醫療救助時，你們卻在期待那些病人能成為基督徒來報答你們」，「只要…忘記你是來到一個異教徒國家，並想著這裡的人也和你一樣在尋找真神；要相信你不是來到這裡販售你的宗教商品，而是要與大家一同分享世界上的物品，而你恰巧比別人擁有更多這樣的物品。這樣你就會心中毫無芥蒂的工作，其實也就與大家分享了你的精神財富。若你心中有所保留，也就是你期待那個人能為了報答你的服務而改信」。(Singh 2000：383-4)

對於伊斯蘭教的宣教行爲，甘地則表現得平和些，他認為伊斯蘭教的宣教，是穆斯林的本職，不但不反對伊斯蘭教吸收賤民，甚至提出雙方協調的方法。事實上，甘地反對賤民改宗與伊斯蘭教致力吸收賤民改宗，都有一個共同的企圖，那就是基於選舉制度下，政治情勢的需要。筆者就另一角度來看，甘地爲了要取得「印度國家的前途」、「穆斯林的勢力」和「不可觸者的解放」三方的平衡，他似乎給予穆斯林多一點和善的政治利益，以維護印度國家的整體利益，因此，不可觸者的部分，只能予以安撫，乃至「聖化」賤民的職業和貧窮<sup>53</sup>。

至於安貝卡對賤民改宗基督教或伊斯蘭教的看法，他認為基督教提供的社會福利或醫療照顧，乃是僅利益到高層種姓，對賤民並沒有太大的幫助，更重要的是，賤民改宗基督教後，並沒有改善他們在種姓社會的地位。若爲數眾多的賤民選擇成爲穆斯林，將直接影響到印度社會的安危，這是做爲一位社會改革者和政治家的安貝卡，以伊斯蘭教和印度教的歷史與文化的衝突，及穆盟和國大黨對立的現況，所做的考量和選擇——他不願對印度造成任何的傷害。

安貝卡以立法及社會改革，意欲將賤民抽離種姓制度二千多年的不平等待遇；甘地則以解放賤民，作爲印度從二百多年殖民地地位獨立的部分過程。安貝卡和甘地兩人都希望能解放賤民，但是在動機上，則有根本上的差異，也造成兩人無法跨越的鴻溝。對於解放不可觸者的作爲，一直到甘地往生爲止，兩人一直都

---

<sup>53</sup> 甘地曾反對首陀羅擁有財產，他聲稱首陀羅不擁有財產，也沒有慾望，專心致志在服務上，是首陀羅擁有的高尚及道德的勇氣。並且對於清掃穢物的工作，是社會中最高貴的服務工作，應該要將這個世襲制度永久化。甘地這種說法令安貝卡反感。



處於對立的狀態。

#### 第四節 安貝卡的宗教概念

有人認為「所有的宗教都是教人為善，所以所有的宗教都是一樣好的」。其實這是錯誤的觀念。就安貝卡的宗教概念而言，如果認為所有的宗教都是一樣好的，這正犯了嚴重的錯誤。在討論這個命題前，或許有幾個問題必需先行思考。如果宗教教人為善，何謂「善」？「善」的標準為何？如何成就「善」、如何達致「善」？相信不同的宗教必然有不同的回答，因為每個宗教都各有其不同的終極關懷和終極目標所引導出的宗教行為標準。安貝卡曾引用提爾教授(Prof. Tiele)的話來說明宗教的特性。

人類歷史上最強大的動力，它可以形成也可以拆散一個國家，統一和分裂一個帝國，它可以准許最暴力和最野蠻的事情，最淫穢的風俗，也可鼓勵最令人敬佩的英雄、自我克制和奉獻的行為，它可以觸發最殘暴的戰爭、叛亂和迫害活動，也可以為國家帶來自由、快樂和和平，有時支持暴政，有時會協助人民打破它的枷鎖；現在組成和培養一個新的和光輝的文明，明天可能是進步、科學和藝術的死敵。(Ambedkar 2002：222)

有的宗教崇尚聖戰、有的宗教持守不殺戒；有的宗教崇拜唯一的神、絕對權威的上帝，有的宗教卻是無神論。就一神崇拜的宗教而言，他們堅持上帝是宗教必要的基本要素；但是對安貝卡而言，上帝的概念可能是源於社會對偉人的崇拜，是由於人們將「英雄」當作生活中活生生的「神」來崇拜及希望受到保護而引發有神論。(Singh 2000：4)另一個原因，則是由於對生命起源的純然哲學性思考，因此想像出創造萬物的上帝。但是，就另一方的無神論宗教而言，並無上

帝的概念。例如，佛教講「業報理論」，認為世間上的善惡好壞，都是由個人思想行為造作的「業」所決定，並且「神通不敵業力」的觀念，說明沒有任何「神」或超自然的主宰能介入或干預個人業的系統，乃至給予個人獎賞或懲罰。安貝卡認為這種業力理論，符合科學和自由的真義。

安貝卡認為，雖然一神信仰通常堅信上帝創造宇宙，但從來沒有人可以證明這是事實，因為，從來沒有人看過上帝，上帝是未知的，僅僅是形而上學的推測，信仰上帝的結果只是建立迷信。因此，他認為一個宗教，若是僅基於上帝，那麼這個宗教就不值得為人所信仰。（Singh 2000：5）

安貝卡鼓勵賤民放棄印度教改宗佛教，並依他個人的對佛教的理解和理想<sup>54</sup>，教導賤民佛教的教義，一般以「新佛教運動」來稱呼他的賤民解放運動<sup>55</sup>。

安貝卡對宗教革命運動的看法，他認為宗教革命具有內部和外部兩種。內部的宗教革命，有時會帶來一些有關宗教組織或宗教功能上的基本變化；但是外部的宗教革命其實不是宗教本身的革命，而是宗教以外的領域藉宗教之名，對外在權力的一個的反抗。革命會改變與其相關的權力和內容。例如，中世紀時期科學界的革命，削減宗教的神權和教會的威權。在此之前，宗教幾乎涵蓋整個知識領域，包括生物學，心理學，地理學和醫學，並聲稱具有絕對正確性。但是哥白尼（Nicolaus Copernicus，1473-1543）的革命，使天文學擺脫宗教的控制，達爾文（Charles Robert Darwin，1809-1882）的進化論革命使生物學擺脫宗教的束縛。歷史上幾次的宗教革命動搖了宗教的權威性。然而，宗教革命並非只有破壞，有時它也建立新思想——「自由思想」，並且為人類社會消除舊時對權威的恐懼和迷信。在各個不同領域的革命中，安貝卡認為宗教革命是最重要和最大的革命，因為「宗教革命關連到神對人、社會對人、以及人對人的統治概念」（Singh 2000：5），往往導致社會深遠的變化，並經常引起宗教界的全面轉變。如同安貝卡所

<sup>54</sup> 有學者認為安貝卡所理解的佛教和真正的佛教思想不盡相同，因此，稱之為「安貝卡佛教」。

<sup>55</sup> 游祥洲曾在〈論入世佛教與印度佛教復興〉（2004）一文中，提及要重新建構賤民解放運動與佛教復興運動之間的連結。由於現在安貝卡組織在印度的活動，與安貝卡時代已不盡相同，因此，他將之視為二。本文，主要以1956年前安貝卡以帶領賤民皈依佛教作為賤民解放的手段，則皆視為相同。

說，宗教革命通常是人類社會道德生活規範方面的一次革命。像法國革命和俄國革命，改變上帝對社會的影響及地位，社會由以神為中心變成以人為本，並且不再盲目崇拜上帝，尤其科學取代了部分的神權。

或許我們可以說，安貝卡的宗教概念，主要是基於科學的理性主義及民主思想的自由、平等和博愛的原則。他認為，

宗教必需基於科學。如果，宗教不是基於科學，它必定失去人們對它的尊敬，並且因此變成人們嘲笑的對象；從而不僅失去做為生活管理原則的力量，也可能隨著時間的流逝而消失殆盡。換句話說，宗教，如果它是立基於論理，它也可以稱做科學。(Kadam 1997：25)

由另一個面向來看，安貝卡之所以提倡理性主義，是為了解除印度教對神的迷信崇拜，而導致種姓階級的差別對待；自由、平等、博愛三原則的強調，則是為了改革印度教社會，爭取數千年來賤民被褫奪的基本人權。安貝卡對於科學的重視，並非是陷入當代對科學的迷思，而是強調以科學的方法和態度，來省思宗教的合理性和對教義的探討。科學的發達，促使人類物質文明的進步，但是，科學卻無法替代宗教信仰，滿足人類心理對精神層面的需求。然而，具有科學精神的宗教，必然是合乎理性、遠離迷信盲從的信仰，具有更崇高的精神層次。

安貝卡認為，印度教經文神聖化印度種姓制度，規定了不同種姓階級的行為規範，將婆羅門視為優越的人種，端坐在印度社會階級的頂端，享有不合理的特權；而被視為污穢的不可觸者則被貶抑在社會的最底層，任由再生種姓強加剝削奴役。這樣的情況起因於印度教徒對神的迷信和崇拜。因此，他公開呼籲賤民離開印度教，並提到「改變信仰是基於兩個考量，既是社會的、也是宗教的；既是物質的、也是心靈的」<sup>56</sup>。(Ahir 1990：20) 之後，他以二十年的時間，研究比較伊斯蘭教、基督教、錫克教及佛教，最後決定皈依基於理性主義的佛教，帶領

---

<sup>56</sup> 1936年5月安貝卡在孟買的一場講演。

賤民進入自由、平等、博愛的信仰世界。

以下就安貝卡對錫克教、伊斯蘭教、基督教和佛教的看法及改變信仰的思考層面做一分析。

### (一) 錫克教

安貝卡在宣布離開印度教後，首先考慮的是同樣源於印度文化的錫克教。<sup>57</sup> 他優先考慮錫克教的原因，主要在於錫克教是伊斯蘭教與印度教混合而成的一個教派，其教義建立於印度教虔敬派之基礎上，並攝取伊斯蘭蘇非（Sufi）派之神祕主義，是印度教改革派之一。賤民若改宗錫克教，並不會背離傳統的印度文化。再者，錫克教主張業報輪迴、提倡修行，反對偶像崇拜、繁瑣的祭祀儀式、苦行、階級差別及消極的遁世態度等，與安貝卡的理念相近。尤其，錫克教的另一個特點是，主張各宗教間的團結互助，認為世上所有現象皆是神力之最高表現，人在神前一律平等，個人靈魂唯有與神結合，才能獲得解脫。

1936年安貝卡自己曾參加錫克教的傳道大會，並且將兒子和侄子以及馬哈爾種姓的好友十三人陸陸續續地送進錫克教的寺院。（山崎元一 1979：42）之後，因政治上的考量而未改宗錫克教。

根據蒲那協定的決定，不可觸者在印度教教徒的議席之中必須要占有一定比例的議席。即使安貝卡所屬的馬哈爾種姓賤民，將來有可能集體改變宗教信仰，但是就當時在選舉制度上，他們仍然是印度教教徒，仍可擁有保留議席的被選舉權。但是，一旦改信錫克教後，是否將失去這項特權，當時的安貝卡並無法確定。即便後來安貝卡曾向英政府探詢其中的細節，結果安貝卡仍小心地避免因改信，而遠離透過立法及行政來解放不可觸者的目的。

---

<sup>57</sup> 在 1935 年~1936 年的這段時間中，安貝卡似乎認真地在考慮改信錫克教。參見山崎元一，《インド社会と新仏教：アンベードカルの人と思想》，頁 42。

## (二) 伊斯蘭教

安貝卡認為，

印度社會就像是被兩大政治團體區分成兩半的兩極，一邊是印度教，一邊是伊斯蘭教。印度是拒絕同化的國家。伊斯蘭教徒雖然征服了印度教徒，但伊斯蘭教徒仍然是伊斯蘭教徒，而印度教徒也依然維持是印度教徒。

(Bagchi 1998 : 67)

在印度近代歷史，尤其是英國統治到印巴分治這一段期間，伊斯蘭教徒在印度扮演的重要性，絕不次於印度教徒。如同安貝卡所言，印度社會被印度教和伊斯蘭教兩大宗教政治團體所分割，但兩者卻又頑固地互不相融。不僅如此，兩者在政治上為各自的利益較勁，時常處於敵對的狀態，如此的互動，時常牽動印度國家整體的發展。

安貝卡直指了印度教徒與穆斯林兩大團體的相對態度。

印度教徒及伊斯蘭教徒水火不容，並視彼此為「威脅」。伊斯蘭教徒覺得印度教徒想支配他們，而印度教徒也感到伊斯蘭教徒想壓制他們。這使兩者間火藥味甚濃。一旦印度教徒增強自己的力量，伊斯蘭教徒也會增加自己的火力迎敵，企圖使雙方勢均力敵。不僅如此，彼此的猜疑、秘密行動、陰謀策劃都是在較量高下。這阻礙了和平調解的可能性。(Bagchi 1998 : 68)

在殖民統治期間，印度教及伊斯蘭教之間的嚴重衝突，從暴動及死傷人數可見一斑。印度教與伊斯蘭教之所以彼此相互威脅，是因為害怕單一體制及平衡狀態的改變。Reeta Bagchi 認為，「這些衝突的發生，是因為印度教徒急欲建立印度

教的國家，統治伊斯蘭教徒；而伊斯蘭教徒則渴望著加入泛伊斯蘭教（Pan Islamism），讓印度成為大伊斯蘭教帝國的一部分」。

對此，安貝卡認為「巴基斯坦的建立是解決之道。這個方法可以去除造成彼此威脅的條件。巴基斯坦可以解放印度教及伊斯蘭教徒，讓他們不再恐懼被彼此奴役，並提供雙方分隔的政權——巴基斯坦及印度斯坦。巴基斯坦使雙方得以遁出權力鬥爭，著手管理社會及生活基本所須，改善人民生活」。(Bagchi 1998: 69)

或許有人認為，印度教徒和印度穆斯林是屬於相同的種族，操持相同的語言，社會生活習俗相近，在社會文化上有許多的共同點，甚至印度教種姓制度也是伊斯蘭教社會的一部分。因此，當時像甘地等人，對印度持國家統一的意見，反對分裂印度。但是安貝卡發現，印度教徒和印度穆斯林之間的相似性，不是出於彼此間善意的互動、學習而來，「相反的，這些一致性純粹是無意識的結果。……另外，根據歷史經驗，種族或語言是無法將不同的人融合成一個國家的。若將某些偶然或表面上的相同特點，認為是基礎根本的條件，那就是一種誤解。彼此間政治和宗教的對立也會產生分裂人民的危險，而非結合人民」。(Bagchi 1998: 70) 況且，只有政治上的統一，並非真正的統一。真正的統一應該是雙方對彼此持有善意，而結合在一起。或許在表面上，政治可以製造統一，但無法使其臻至和諧的聯盟狀態。

歷史學家 Alberuni 談到：「我們穆斯林認為所有人都是平等的，但每人敬神行為不同。這就是印度教徒和穆斯林之間，互相了解接近最大的障礙。」(Bagchi 1998: 74) 印度教徒和穆斯林之間，存在著不可跨越的鴻溝，加上彼此由來已久的敵視，應是安貝卡不考慮帶領賤民改信伊斯蘭教的原因之一。即便在他宣布放棄印度教不久後，穆斯林團體曾以可觀的利益，作為賤民改信伊斯蘭教的交換條件。一位伊斯蘭教領袖曾打電話給安貝卡說，印度的全體伊斯蘭教徒準備歡迎和尊重他和賤民，並且承諾給予他們充份的政治、經濟、社會和宗教權利。其他的伊斯蘭教領袖也是同樣的熱切，但是這些物質條件的誘惑，都不足以模糊他的方向。

另一方面，就伊斯蘭政教合一的教性而言，任何非宗教的事物都不屬於其政體範圍，他們統治的最高原則就是宗教——伊斯蘭教。伊斯蘭教政治中，也絕無通往世俗的通道，因為深恐宗教體的力量，會遭到削弱。有學者認為穆斯林在印度國會中是受欺壓抑制的。因此穆斯林才會要求國會中要保留席次且採隔離選舉制，並增加伊斯蘭教代表的重要性。（Bagchi 1998：76）而安貝卡和他所屬的賤民階級，人數之多，足以影響印度社會的政治生態。假設賤民集體皈依伊斯蘭教，勢必會為當時的印度政壇帶來相當的震撼，這個力量必然會對印度教團體，造成極大的威脅，乃至撼動印度整個國家。安貝卡當時必然也了解到這個情況，因此，他曾說「假如我的內心充滿仇恨和報復，我將在不到五年內，為這片土地帶來災難。」（Singh 2000：410）

安貝卡雖然希望改革印度教社會，但絕不希望傷害到印度的古老文化；雖然他帶領賤民脫離印度教，但他絕沒有要賤民捨棄印度這個國家。

### （三）基督教

基督教教會在印度，仍是以其一貫地社會服務做為傳教活動。甘地對基督教會的宣教活動並不認同，尤其反對基督教傳教士向賤民傳佈基督福音。他對此曾表示：「教會所做的社會服務並不是為教會而做，而是為了救助那些需要接受社會福利的人。……當你們在從事醫療救助時，你們卻期待那些病人能成為基督徒來報答你們。」（Singh 2000：383）

當時基督教會在印度所做的社會福利工作，主要以醫療工作和教育工作為主。但是，這些社會服務所造福的對象，卻是高種姓階級的人。主要原因在於，「印度基督徒主要是賤民，有少部分是首陀羅階級，他們要不是太窮，就是缺乏追求高等教育的雄心，因此，教會辦理的中學或大學，並不符合印度基督徒的需要」。此外，「大部分教會提供的醫療幫助，也只服務到高種姓階級的印度人，尤其在醫院方面更是」。（Singh 2000：388）

安貝卡了解到基督教在印度傳播的情況，基於以下的考量，他認為賤民沒有改信基督教的必要。

- (1) 基督教宣稱上帝是獨一無二的，耶穌是上帝之子，是神的化身，唯有信仰祂，才能得到救贖；也唯有侍奉上帝，才擁有通往救贖之路。這種絕對權威的神的概念，與印度教的神的崇拜，並沒有太大的差別。
- (2) 在印度境內，由低種姓階級改信基督教者，約佔全印基督教人口的百分之六十。(Singh 2000：389) 即使，基督教教導信仰者，在神的面前人人平等，但是實際的情況是，基督教會並沒有協助改信基督教的賤民改善社會的地位，亦即賤民的社會地位，並沒有因改信基督教而獲得改善。種姓制度固若磐石地佇立在印度教社會中，非基督教信仰或教會所能改變。
- (3) 安貝卡未選擇基督教的最主要原因是，「改信伊斯蘭教或基督教會剝奪低種姓階級的國籍。如果他們改信伊斯蘭教，伊斯蘭教人數就會加倍，那麼受伊斯蘭教統治的威脅就會成真了。如果他們改信基督教，那麼基督教的數字或力量，就變成五六千萬。這將增強英國對印度的統治。」(Singh 2000：408)

#### (四) 馬克斯主義

安貝卡曾花費相當的心力研究馬克斯主義，甚至將之與佛教做一比較，寫成《佛陀或馬克斯》(*Buddha or Karl Marx*)一書，以做為賤民尋找新信仰的一個思考過程。

首先，他分別歸納出馬克斯思想和佛陀教法的要義。馬克斯認為：(一) 哲學的功能在於重建世界，而非浪費時間在解釋世界的起源；(二) 階級與階級間因身分與義務，存在著利益衝突；(三) 私人財產制為某一階級帶來的權勢，由於(他們的)剝削，造成另一階級的痛苦；(四) 為了消除痛苦、建立良好的社會，廢除私人財產制是必要的。



安貝卡也提出佛陀的教義中與馬克斯相對的四點：(一) 佛陀不談論世界是否永恆的問題等，因為這些問題與梵行無關，佛所說的法是為滅苦、是為涅槃；(二) 階級間存在著衝突，這是世間痛苦的原因之一；(三) 物質的佔有是源於個人的貪婪及執著，也是人們痛苦和不幸的根源；(四) 佛陀規定僧團中的比丘，不能擁有私人財產，只能有八件日用必備之物<sup>58</sup>。

對於消除世間的痛苦，依安貝卡在《佛陀或馬克斯》<sup>59</sup>中說，佛陀提出五戒<sup>60</sup>、八正道、涅槃、十波羅蜜<sup>61</sup>來消除苦諦 (Dukkha)。馬克斯則是以暴力及無產階級獨裁統治來達到他的目標。安貝卡寫道，

詢問痛苦的原因，佛陀發現只有二個。人們一部分的痛苦和不幸是他自己不良行為的結果。要除去這痛苦的起因，他教導實行五戒。……世界一部分的痛苦和不幸，據佛陀所說是人們不公平對其它人的結果。如何去除這不公平？為了去除人們不公平對待其它人，佛陀制定了八正道<sup>62</sup>。

安貝卡也指出，在佛陀的教法中，涅槃是八正道義理中不可或缺的一部份，不了解涅槃，對八正道的理解就不完整；十波羅蜜則是人們日常生活中依循佛法的行持。

至於馬克思主義，安貝卡則提到，

<sup>58</sup> 依安貝卡所列為：三衣、具、鉢、剃刀、針、瀘水囊等八物。

<sup>59</sup> 參照 *Buddha or Karl Marx*, [http://www.ambeddkar.org/ambcd/20Buddha or Karl Marx.htm](http://www.ambeddkar.org/ambcd/20Buddha%20or%20Karl%20Marx.htm).

<sup>60</sup> 五戒，即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。

<sup>61</sup> 安貝卡依南傳巴利經典列出十波羅蜜，即：般若 (Panna)、戒 (Sila)、出離 (Nekkhamma)、布施 (Dana)、精進 (Virya)、忍 (Khanti)、真諦 (Succa)、決意 (Aditthana)、慈 (Metta)、捨 (Upekka)。

<sup>62</sup> 安貝卡對八正道的解釋，即：(一) 正見，也就是免於迷信；(二) 正思惟，高尚且有才智和熱誠的人；(三) 正語，即善良、公開、誠實；(四) 正業，即和平、誠實、純潔；(五) 正命，即不引起傷害或是直接傷害有情眾生 (living being)；(六) 正精進，對其它七項堅持不撓；(七) 正念，即保持警覺和積極的心；(八) 正定，即認真思考生命的深層祕意 (the deep mysteries of life)。參照 *Buddha or Karl Marx*, [http://www.ambeddkar.org/ambcd/20Buddha or Karl Marx.htm](http://www.ambeddkar.org/ambcd/20Buddha%20or%20Karl%20Marx.htm)。

共產主義者聲稱建設共產主義國家只有二個方法。第一是武力，它幾乎足以摧毀既有的系統。另一個是無產階級的獨裁，它也幾乎足以延續新的系統。

對於佛陀和馬克斯提出的方法，安貝卡認為佛教和馬克斯主義在基本上並不相同。馬克斯主義以暴力的手段廢除私有財產制，其方式是建立在武力上；佛陀則反對暴力，重視道德的影響。共產制度是建立在獨裁上；佛教的僧團則是民主體系。

安貝卡表示，馬克斯主義在消除私有財產制時，其所運用的武力同時也摧毀掉其它有價值的事物，包括人的生命在內。武力的使用，在某些維護正義的過程中，或許是不可避免的；但是武力的使用，必需是符合法律，並且其最後的結果，必定不是為了個人或少數人的利益。佛陀反對暴力，也不強迫別人從事他們所不願做的事情，即使是對的事情，也是如此。佛陀不斷地宣說教法，以改變人們的心和性格，使他們具有道德，能自願地從善及維護正義。

此外，有關廢除私有財產的問題，佛陀的僧團，規定比丘不許擁有私人財產，這並不意味佛陀認為所有人都應該貧窮，他曾教導給孤獨長者如何獲取財富的方法<sup>63</sup>。

至於獨裁統治。或許在短時間內，獨裁統治的方法能有很快速的效果出現。安貝卡也認為，獨裁統治或許能為國家帶來經濟價值，但是人類不僅想要經濟利益，也希望擁有精神生活。然而，長期的獨裁統治卻毫不在意精神層面，甚至認為「宗教是人民的鴉片」。他例舉法國大革命與俄國大革命為例，法國大革命之所以受到人民的歡迎，是因為它以自由、平等、博愛三個口號，做為努力的目標。另一個施行共產主義的俄國大革命，它的目標是追求平等，「但是由於俄國革命太過於強調平等，社會忽略了博愛和自由。一個社會如果缺少博愛或自由，那麼平等將無價值。這三者要能同時存在，唯有依循佛陀的教法。共產主義只能提供

---

<sup>63</sup> 詳細內容參閱 Ambedkar, *The Essential Writing of B.R. Ambedkar*, 頁 188。

一個，但不是全部」。(Ambedkar 2002:189)

安貝卡在比較佛陀和馬克斯主義後認為，世間痛苦的起源，一部分來自階級的衝突和社會的不公正。馬克斯主義以暴力及獨裁統治為手段，尋求社會的平等；佛陀則教導遵行五戒、八正道和十波羅蜜即能消除世間的痛苦。從這裡或許我們也能理解，為何安貝卡在 1956 年的皈依典禮上，將五戒、八正道和十波羅蜜納入二十二條誓願文中。這是為了消除賤民的痛苦和印度社會的不公平，並且更進一步是為了「在世界建立一個正義的王國」<sup>64</sup>。如安貝卡所言，這個世界除非心靈改革，否則不可能改變。所以依他的看法，佛教是最安全、同時也是最好的方法。

## (五) 佛教

相較於基督教、伊斯蘭教和印度教對神的崇拜，佛教則是「一種沒有神的倫理體系和一種沒有自然神的無神論，而與婆羅門相對立」。(Durkheim 1992:31) 佛教認為世間所有的一切都是基於因緣條件的聚合而產生，並不存在有一個創造世界的主宰，或是有一位人類所依靠的神。佛教的終極目標是臻至一個解脫諸苦的涅槃境地，為達到這個目標，只有理解諸苦來源和宇宙生成的真理，並由實踐正道來滅除諸苦，這樣的解脫的過程，只能依靠自己的努力來達到目標，因此沒有需要完全臣服的神，也無法求助至高無上或全能的神的授予。「依據佛教的說法，人類的地位是至高無上的。人是自己的主宰，在他上面再沒有更高級的生靈或力量，可以裁決他的命運」。(Rohula 1998:2) 佛陀曾教誡他的弟子，「當自作皈依，切不可向任何人求皈依或援手。他教導、鼓勵、激勸每一個人要發展自己，努力自求解脫；因為人的努力與才智，足可自解纏縛。佛說：『工作須你們自己去做，因為如來只能教你們該走的路。』」(Rohula 1998:2) 佛陀並非創造世界的神，他只是發現了宇宙的真理，並將真理傳達給世人，揭示一條脫離苦難

<sup>64</sup> 參照 *Buddha or Karl Marx*, [http://www.ambedkar.org/ambcd/20Buddha or Karl Marx.htm](http://www.ambedkar.org/ambcd/20Buddha%20or%20Karl%20Marx.htm).

的道路。而這個道路仍是需要個人自己去履行的。

安貝卡在摩訶菩提協會的月刊中，曾撰寫一篇名為〈佛陀和佛教的未來〉（*Buddha and the Future of His Religion*）<sup>65</sup>的文章，在這篇文章的開始，他比較了佛陀、基督、穆罕默德及克里須那（Krishna）這四位宗教創始人的性格。

首先，他談到耶穌強調他是上帝之子，所有想進入天國的人都不得不承認祂是上帝之子；穆罕默德則聲稱祂是上帝的使者，並且是最後的使者，所有希望得到救贖的人，不只要接受祂是上帝的使者的說法，也要承認祂是上帝最後的使者；克里須那則更進一步的不承認祂是上帝之子，或是上帝的使者，而是宣稱祂是諸神之神。相對的，佛陀從未將自己歸屬於神聖的地位，他自承只是一個人類之子，滿足於身為一個平凡人，並以一個平凡人的身分宣揚他的教義，也從不自稱曾受神靈、聖靈或外力的感應，或擁有超自然的權威力量，也不展現神通來證明他的能力。耶穌、穆罕默德和克里須那，皆以不同於一般人的角色自居，而佛陀卻滿足於一個世間修道者的身分。

安貝卡在文章中，例舉了佛陀在《大般涅槃經》中，告訴其弟子們可以自由思考佛所說的法，並可以在生起懷疑時，暫停對他的教法的相信。因為只有在自己確知某事是不善、錯誤、邪惡的時候，才能夠革除這些弊病；當自己確知某事是善良的、美好的，那時再信受奉行。佛陀的自由思想及理性主義，正是安貝卡對宗教的企望。根據佛陀的教法，人類的解脫全賴個人對真理的自覺。因此，一個人可以達到解脫涅槃，絕不是因為順從神的意旨，或依靠神的恩典，或是神以解脫做為對人的酬賞。

佛教的理性主義，以及佛陀在他的教法中所展現的自由、平等、博愛的精神，深深吸引安貝卡。在〈佛陀和佛教的未來〉一文中，安貝卡寫道「佛陀的宗教就是倫理道德」（Kadam 1997：41）。在他的鉅著《佛陀和他的教法》中也說，「佛教是以道德代替上帝。……道德就是佛法，佛法就是道德。……道德……是因為

---

<sup>65</sup> 1950年由加爾各答的摩訶菩提協會出版，有些學者認為，該篇文章是最能完整表達安貝卡的佛教思想的著作。安貝卡也在其中勾劃出計劃將佛教傳播至全世界的作法。

人必需去愛其它人」(Nagendra 2000: 373)。書中他認為道德就是博愛的精神的表現，也是自由和平等的原則的保證。安貝卡在《佛陀和他的教法》中表達了他對宗教和佛教的看法，他說，「宗教的目的，是在解釋世界的起源。佛法的目的，是在重建世界，善法的功能之一，是要將世界建設成一個正義的王國。」

(Kadam 1997: 25) 1950年9月安貝卡在孟買的一處寺院演講時，告訴眾人他將奉獻他未來的生命來弘揚佛教。1956年他帶領賤民集體皈依佛教，將他的新佛教運動推上歷史舞台，準備以佛教重建印度社會，並推展至世界以成為正義的王國。

## 第四章 新佛教運動發起之契機與成果

### 第一節 斯里蘭卡佛教復興運動之影響

斯里蘭卡與印度在地理上相近，在文化源流上也有相當的相似性。約西元前四世紀，雅利安人從印度到達斯里蘭卡，同時引進雅利安文化<sup>66</sup>。至於在宗教上，印度佛教源於印度，依一般說法在阿育王時代開始向外弘傳，向北傳播的是經中亞，到中國、西藏，再傳到韓國、日本等地，屬北傳佛教；向南傳播則到達斯里蘭卡，再傳到東南亞的緬甸、泰國等地，屬南傳佛教。印度在佛滅後二百年，由阿育王立佛教為國教；西元前 247 年阿育王派遣其子摩哂陀（巴 Mahinda）至斯里蘭卡弘揚佛教，此為佛教傳入之始。佛教傳入後，得到天愛帝須王（巴 Devānampiyatissa, 247 B.C.~207 B.C.在位）的護持並立為國教，一直盛行於斯里蘭卡，歷任國王與佛教關係密切<sup>67</sup>，唯獨荷蘭及英國殖民時期，佛教遭受壓制。

由於殖民勢力藉由基督教抑制佛教在社會上的活動，斯里蘭卡佛教徒遂於十九世紀後半發起佛教復興運動。除反抗基督教勢力外，也受基督新教的傳教方法刺激，注重信仰與生活的結合，以至一些西方學者稱近代斯里蘭卡的佛教復興運動為「新教式的佛教」（Protestant Buddhism）。安貝卡的新佛教運動也受斯里蘭卡佛教復興運動相當的影響。以下茲就斯里蘭卡佛教復興運動作梗概的介紹。

#### （一）運動的起源與倡導者

新教式佛教的起源可歸於兩組歷史因素，一個與宗教有關，一個與社會有關。前者為佛教徒回應基督新教徒在 1860 到 1885 年間的傳教活動，這個時期也

<sup>66</sup> 另一說法是西元前五世紀僧伽羅人從印度遷移到斯里蘭卡。

<sup>67</sup> 錫蘭國王即使先不信仰佛教，即位後也要皈依佛教。不信仰佛教，也要依佛教風俗奉行。錫蘭一歷史文件記載：「錫蘭法律第一條規定，國王不可停止信仰佛教，去改信他教」。參見淨海，《南傳佛教史》，頁 15。

為後來的佛教復興運動打下基礎。至於社會因素，則起因於和西方的密切接觸、現代知識和西式教育的傳入、印刷和讀寫能力的需要增加、中產階級的興起以及錫蘭社會資產階級化等方面的影響。( Gombrich 2002 : 203 )

1865年<sup>68</sup>在斯里蘭卡展開第一場斯里蘭卡佛教與基督新教的辯論，其中最重要的一場屬1873年，在可倫坡南方帕那度羅 (Panadura) 以兩教的善惡問題做為辯論主題，佛教代表古納難陀(Mohottivatte Gunananda)上座，以有力的言詞為佛教贏得勝利，同時也標示斯里蘭卡佛教復興的開始<sup>69</sup>。古納難陀的辯論過程以英語刊載於歐美發行的刊物上，因而引起陸軍上校亨利·斯蒂爾·奧爾科特 (H.S. Olcott) 的注意。

美籍的奧爾科特於 1880 年抵達斯里蘭卡，並創立「佛教靈智學會」(the Buddhist Theosophical Society)<sup>70</sup>，以發揚世界人類各宗教和平友好及保護宗教不受壓迫為宗旨。(淨海 1975 : 85) 他認為斯里蘭卡佛教的復興有待於改變佛教方面的教育落後狀況，因此以靈智學會的名義開辦一所學院和二百餘所中學以宣揚佛教。並創立青年、女青年佛教協會 (the Young Men's and Young Women's Buddhist Associations)，由這些成員編輯教科書，在每一個村莊仿基督教的主日學開辦佛教星期學校 (Buddhist Sunday schools)，並由佛教青年協會 (Young Men's Buddhist Association) 提供教科書及佛學會考制度。靈智學會創辦的學校在 1961 年由政府接管，這些學校都還存在，星期學校也依舊運作著<sup>71</sup>。( Gombrich 2002 : 205 )

奧爾科特對佛教的改革有重要的象徵意義，如他以個人的身份向英國外交部殖民地大臣交涉，使總督同意公布佛教衛塞節 (Visākha Day)<sup>72</sup>為國定假日，並

<sup>68</sup> 另依《佛光大辭典》所說，佛教與基督教的辯論期為 1866-1873 年間。

<sup>69</sup> 錫蘭教科書--《1796-1956 的錫蘭史》認為這場辯論的獲勝代表錫蘭佛教的復興。(宋立道 2001 : 174)

<sup>70</sup> 奧爾科特原為哲學研究者，熱衷東方佛教。在讀到古納難陀的辯論稿後，便決定到錫蘭研究佛教。為振興佛教與俄籍波拉瓦斯基夫人 (H.P. Blavatsky) 共同在可倫坡設立該會。

<sup>71</sup> 這些學校如現在著名的阿難陀學院 (Ananda College)、法王學院 (Dharmaraja Collee)、摩哂學院 (Mahinda College) 等。

<sup>72</sup> 南傳上座部佛教徒認為佛陀降生、成道、涅槃皆在陽曆五月月圓日，故此三個節日之匯集節慶，即稱衛塞節。如斯里蘭卡即以此節為最偉大之慶典，人民往佛寺禮敬、供養三寶，並持

鼓勵佛教徒仿效耶誕節以唱頌聖歌的方式來慶祝，之後更進一步發展成互送五月衛塞節卡片的習俗。1885年他設計佛教教旗<sup>73</sup>，後來為國際佛教徒採用。

另一位復興運動的靈魂人物叫達磨波羅(Dharmapala, 1864-1933)，原名唐·大衛·海伐維特拉納(Don David Hevavitharana)，1866年出生於斯里蘭卡信奉傳統佛教的商人家庭。1855年英國人艾德溫·阿諾德(Edwin Arnold)在倫敦的《電訊報》(The Daily Telegraph)上撰寫系列文章，介紹印度佛教的起源及古蹟，引起歐洲考古學家對佛教古代遺址的保護的重視，也喚醒達磨波羅對佛教的關注。

(宋立道 2001: 175) 接觸佛教靈智學者；1884年達磨波羅在祖父的影響下加入靈智學會，並與奧爾科特和波拉瓦斯基夫人至印度馬德拉斯(Madras)的總部。在印度期間，波拉瓦斯基夫人告訴他，「為了人類的美好而工作」是最重要的任務，並建議他從事巴利經典的研究，因為「它是所有事情的基礎」。(黃夏年 1996) 同年返回錫蘭後，成為錫蘭佛教靈智學會的負責人，並發行學會會報《佛教徒》。此時他陪伴奧爾科特和波拉瓦斯基夫人在世界各地推行佛法，進行復興佛教的活動，也為他個人奠定後來弘法的基礎。1891年他到達印度菩提伽耶，面對蕭條破敗的佛跡、殘存的佛像和寺院，便發願要修復聖地菩提伽耶(Bodh Gaya)大塔。同年五月他即回到斯里蘭卡創辦摩訶菩提協會(Moha Bodhi Society)<sup>74</sup>，主要目的首先是為了從印度教徒手中收回菩提伽耶的菩提大塔，其次是建立一個跨國性的佛教組織及以各國文字出版佛教文獻，以復興各地佛教。十月旋即在菩提伽耶召開首屆國際佛教會議，有錫蘭、中國、日本和緬甸等國代表參與，有學者認為這次大會是佛教史上首次的普世運動。1892年摩訶菩提協會創辦佛教雜誌，並號召錫蘭比丘前往歐洲和美國進行宣教活動，為擴大佛教的影響，他隔年應邀代表佛

---

戒聽法；政府亦禁止殺生、賣酒，間或釋放囚犯；僧人則日夜說法，及念誦守護經以消災祈福。1954年世界佛教徒友誼會於緬甸首都仰光召開第三次會議時，決議將衛塞日定為世界佛陀日。

<sup>73</sup> 他根據佛陀成道時聖體放出的六種色光，設計一面六色旗，作為佛教教旗。六色為藍、黃、紅、白、橙及前五色之混合色。其構圖，縱橫均為藍、黃、紅、白、橙等色，此等諸色係象徵全世界各種人種之顏色。1952年在日本舉行的第二屆世界佛教徒友誼會中，由錫蘭代表提出，大會通過將之訂為世界佛教教旗。

<sup>74</sup> 達磨波羅在奧爾科特等人的支持下創建，初時籌組於佛陀成道處菩提伽耶，未久正式在錫蘭可倫坡設立會址迄今。



教出席在美國芝加哥舉行的世界宗教會議 (World Parliament of Religions)。十九、二十世紀之際，摩訶菩提協會在錫蘭以錫蘭文發行佛教雜誌，及設立學校；並在印度的加爾各答、孟買、馬德拉斯等地建立分會，隨著達磨波羅被放逐到印度<sup>75</sup>，摩訶菩提協會逐漸將發展重心轉往印度佛教的復興。

## (二) 斯里蘭卡社會的變革與新佛教之影響

十九、二十世紀之際，斯里蘭卡亦如印度受英國殖民統治，面對西方文化的衝擊，首當其衝的就是教育改革和中產階級的興起。

英國統治的前五十年中，荷蘭政府和基督新教的牧師為吸引錫蘭人轉信新教，就在錫蘭各城市和鄉村建立學校，特別是在沿海的荷蘭統治區，鼓勵兒童進入學校及接受基督教信仰。一些寺院學校在鄉間原本發展得不錯，但是隨著西方思想的來到，採用傳統課程的學校，便無法與基督教傳教士開辦的英語學校相比。學生從英語教學中學習到世界觀，開始認識到現代知識及先進科學的世界。這種情況使社會的知識領導角色，由佛教僧伽轉移到學校的教師身上<sup>76</sup>。並且一直到斯里蘭卡獨立後，在英語學校接受教育，仍是加入統治階級的唯一管道。<sup>77</sup>

英國殖民初期，曾被迫改信基督教的佛教徒和其它教徒，又轉回信仰原來的宗教。但是，後來英國殖民政府發現這樣的情況對他們不利，因此，希望錫蘭人繼續信仰基督教，藉由基督教的辦學作為思想灌輸的媒介，達到統治及間接廢除佛教的目的。依據 1827 年的統計，錫蘭境內殖民政府支持的基督教會學校有 426 所，而原來由佛教寺院辦的一千所以上的學校，由於得不到政府的幫助，以至無法發展。並且由佛教學校畢業的學生，無法找到工作；相對地，基督教會由於有

<sup>75</sup> 十九世紀英國殖民政府由於擔憂達磨波羅的佛教復興運動嚴重激起民族意志，及威脅基督教的改宗勸化工作，便將達磨波羅放逐到印度。

<sup>76</sup> 在錫蘭傳統社會中，僧伽是知識分子兼教育家。但隨著時代的進步，西方社會及科學文明的發展，僧伽對於這些世俗知識並非無所不知。因此，失去知識份子的領導角色。

<sup>77</sup> 在錫蘭的沿海地區，許多低等種姓因為改宗基督教而接受現代教育，並獲得進入殖民政府官僚體系的機會。在殖民社會中，西方教育和緩慢的城市化，提供低種姓較大的變遷和晉升的機會。

政府的資助，因此，不收學費，而且畢業後有種種的便利，可以獲得工作機會。此外，政府訂出法律，規定全國每所學校每天第一個小時的課程必須教授基督教。(淨海 1975：83-84) 殖民政府除了在教育方面壓抑佛教外，還提供基督教利用社會福利救濟的方法，吸引錫蘭人民改信基督教。佛教便在政府有心的操作下逐漸衰頹。

1869 年錫蘭政府成立民眾教育部門 (the Department of Public Instruction)，使基督教會學校失去壟斷教育的專權。同年，一位佛教僧侶開辦錫蘭第一所非修道院式的佛教學校，校長是一位從基督教改宗的佛教徒。( Gombrich 2002：208)

及至奧科爾科的佛教靈智學會及達磨波羅的摩訶菩提協會的成立及對錫蘭人的貢獻，刺激了錫蘭中產階級的覺醒，而有青年佛教會及星期學校的成立，除了加強民眾教育外，新佛教思想也逐漸傳播開來。其中最能接受及產生實際影響的，則是鄉村的知識分子及城市的中產階級。這兩種身分的人之所以接受新佛教有二個原因：第一，由於政治力量操控於英國人或當地受英文教育者和部分基督教徒手中，他們被孤立於政治之外；第二，這些鄉村知識分子，因志向和教育程度不同於村落中的居民，所以生活和行事方式也有相當的落差，以致離開村落移居至較大的城鎮居住，而成爲城市的中產階級。因此，他們爲突破在政治及社會上的困境，及對英國殖民政府和基督教會的憎恨，遂接受達磨波羅的政治啓發及新道德觀—入世禁欲主義 (the worldly asceticism)，並重視教育及學習英語，更重要的是實行一套合宜的全民禮教規範，以期改善自己及子女與基督教精英分子競爭的力量，以獲取政府高層或專業的工作。(Richard Gombrich & Gananath Obeyesekere 2002：212) 於是，隨著城市中產階級人數的增加，佛教徒的比例也比以往更多。

### (三) 達磨波羅之新佛教觀與實踐

達磨波羅的新佛教觀念及行動，可歸納爲下列幾項。

1、強化佛教徒的自尊——達磨波羅有效地引起大眾注意基督教傳教士與佛教價值觀相反的道德缺陷，如基督教食用肉類、酒類，沒有反對殺生的規範等，以增強錫蘭佛教徒對信仰的信心。

2、訂定信眾生活規範——1898年，達磨波羅編印一本名為《信眾毗尼日用》<sup>78</sup>（*Gihī Vinaya*）的小冊子，內容包含二十二個分類項目及約二百條<sup>79</sup>的行為條規。主要提供給有讀寫能力的中產階級閱讀。

3、佛教的普世化概念——新佛教教義強調個人不必透過任何媒介，便可尋求達至終極目標。佛教的修行與實踐適用於任何個人及時空，重點則在於個人心智及內心的改變。

4、實行入世禁欲主義——達磨波羅創造佛教「阿納伽利卡（*Anagarika*）<sup>80</sup>」的角色，他們以在家眾的身分，過著禁欲的苦行生活，保持宗教行者的身分，但他們不是僧人的身份也不住於寺院，而是隨心所欲地雲遊四海，可能也像僧人穿著白色衣服。

就上述達磨波羅的觀點而言，達磨波羅認為基督教奉獻精神超過傳統佛教僧侶與信眾的互動，並且當時基督教也常批評佛教徒只專注於個人的修持，較少參與社會福利活動，及未為世界的福祉努力等而言。因此他創造「阿納伽利卡」來解決這種困境。

新佛教思想下的僧眾，完全不同於林隱修行的傳統理想。在基督教的直接影響下，佛教僧侶的職責範圍包括監獄、醫院、軍隊及海外弘法等，並與信眾的生活密切結合。過去的僧人大都只被要求主持各式喪葬事宜；新佛教改革後，錫蘭

<sup>78</sup> *Vinaya* 為「律」--「毘尼」的舊音譯，新譯為毘奈耶。「毘尼日用」即指佛教徒日常應遵守之戒律。此譯名為筆者借用收錄在卅續藏第一〇六冊的《毗尼日用》之名稱，其內容除有甚多日常衣食坐臥應誦念的偈咒外，並有在家、出家之戒條。

<sup>79</sup> 書中的分類項目及條規有：進餐禮儀（25條）、咀嚼檳榔（6條）、著清潔服飾（5條）、如廁（4條）、行進舉止（10條）、公眾集會時的禮儀（19條）、女眾行為規範（30條）、兒童行為規範（18條）、信眾在僧伽前的行為規範（5條）、乘坐公共交通工具的禮儀（8條）、村莊護衛團的責任（8條）、探病（2條）、葬禮（3條）、車夫禮儀（6條）、錫蘭服飾（6條）、錫蘭姓名（2條）、教師職責（11條）、僕役行為規範（9條）、節慶活動（5條）、男女信眾在寺院的行為規範（3條）、兒童對父母的態度（14條）、家庭儀式（1條）等。

<sup>80</sup> *Anagarika* 在巴利語中代表「無家」之意，一般指稱出家僧人。達磨波羅利用「*Anagarika*」的名稱，來代表他所象徵的介於出家與在家身分的角色。

許多社會公共集會，如車站落成、議會開會等，即以僧眾的祈福儀式作為開場。另外，錫蘭廣播電台每天有五分鐘的簡短佛教佈教。乃至從個人的出生、成年、結婚等人生禮儀，都逐漸的佛教化。

至於達磨波羅為信眾訂立的毗尼日用，其中雖然大量採用新教徒及西方的禮儀規範，卻被肯定為中產階級提供一個價值系統，並且不只同化於當地的中產階級社會，也同化成佛教的規範。形成以新的價值系統套入以道德為主的入世禁欲主義系統，而成為新佛教徒主義。( Gombrich 2002 : 8 )

在僧眾方面，由於達磨波羅的理念的宣揚，僧眾也開始積極地參與社會活動，佛教由出世的宗教成為服務社會的入世宗教。另一方面，佛教教義的傳播管道，由於教育的改革及佛教的入世化，變得更加多元。

在政治方面，他的佛教復興運動所代表的意義，如宋立道所言，

錫蘭佛教復興運動所獲得的新意義，就在於它是與民族意識覺醒同步的宗教運動。達磨波羅本人並不是純粹的宗教活動家，他具有強烈的民族主義情緒，他對亞洲各國的民族獨立運動都非常關注。他在印度和錫蘭開展的佛教復興運動，本身就具有強烈的政治色彩，雖然他多次表示反對佛教的比丘參與政治活動。他的活動應該視為二十世紀中期的斯里蘭卡政治比丘們的先兆。( 宋立道 2001 : 176 )

#### (四) 新佛教觀對信眾的影響

新佛教觀對信眾的影響，很大部分是來自教育改革的助力，茲說明如下：

1、由於教育的普及和中產階級對新知識的接受，促進人們自我思維的能力，及增進對思想的反思。於是促使錫蘭佛教徒能接受新教式的佛教。

2、基督新教的教義之一就是信徒必需有屬於自己的母語聖經。但是過去在錫蘭幾乎沒有以錫蘭語寫成的佛教經典，而且宗教手稿大多由寺院保管，一般信

眾沒有機會看到手寫經文。及至 1881 年，大衛茲（T. W. Rhys Davids）在倫敦創辦巴利聖典協會（The Pali Text Society），開始以羅馬字體轉寫巴利文經典及出版英譯本。這些經典即成爲錫蘭受過教育的在家信眾瞭解佛教義理的主要途徑。

3、受過教育的信眾，由於可以直接自書中習得佛法。因此，新佛教強調涅槃不是僧伽所專有，個人不必透過任何媒介，也可獲得救贖——達致涅槃境地。這種主張一方面意謂僧俗在精神性靈上平等的可行性。並且宗教具有普世性，佛教的訓諭，可適用於任何個人與任何時空。亦即，信眾的生活中，宗教要無所不在，應該努力使佛教散佈至社會各角落。

4、大部分的新佛教徒並未放棄家庭生活，成爲達磨波羅設計的「阿納伽利卡」。而是在家庭生活及工作賺錢之餘，將閒暇時間奉獻給佛教，在日常生活中實行禁欲主義的觀念，常著白衣，飲酒只爲醫療之用，忌吃牛肉成爲素食者，乃至參與原本專屬僧伽的弘法佈教及禪修等工作。並且將佛教教義傳統引進日常生活中。如早上念誦佛教祈願文，倡導與子女共同遵守五戒，在月圓日奉行八關齋戒，每週至寺院聽法等。更有在家信眾致力於菩薩行，努力促進社會福祉。明顯地，在錫蘭新佛教教義成爲中產階級的倫理觀。

5、在家信眾以西方模式組織全國性的團體，如佛教靈智學會、佛教青年會、全錫蘭佛教會（All-Ceylon Buddhist Congress）。區域性的小團體也快速增加，甚至婦女也組成婦女會。

在新佛教思想的推動下，1945 年斯里蘭卡獨立後，政府把復興佛教看作恢復民族文化的一個重要內容，建立具有世俗性質的各種佛教社團，創辦佛教大學，編輯出版《佛教百科全書》。斯里蘭卡的人口中，約有 74% 是錫蘭人，錫蘭人中佛教徒約占 94%；全國有寺廟 5600 餘所，僧眾約 2 萬人。

安貝卡曾對復興印度佛教提出三點看法，制定佛教聖典、改革僧團組織和加強普世性的弘法活動。這三點與達磨波羅的新佛教思想非常接近，絕非出自偶然。

## 第二節 印度近代的佛教復興運動

經過穆斯林殲剿後的印度佛教，即告衰微不振。由於印度佛教遺跡的陸續發掘出土，以及梵文和巴利佛典的研究考察，佛教以「古老卻合乎時代思潮要求的思想」被重新認識，因而吸引許多國際學者投入佛教復興的工作。關於這點或許可以說是殖民政府帶來東西文化交流的機會。鄭金德認為，英國為統治上的需要，於是從事殖民地的文化傳統的研究，於是佛教也在研究之列。由於佛教遺跡文物的被發現，更是引起西方學者對印度的考古熱，於是促進對佛教學

(Buddhology) 研究的興趣——包括與佛教相關的教義、語言、文學、藝術等。佛教的教義與基督教上帝創造宇宙說完全相反，但佛教包容的性格與基督新教較為接近，也是刺激歐美學者對佛教研究的因素之一。

在近代印度的民族獨立運動中，佛教也被視為印度傳統文化之重要部分。安貝卡在經過二十年的思考與比較其它印度主要宗教後，為人數眾多的賤民選擇了佛教，除了受錫蘭的新佛教運動影響外，印度本土的佛教復興運動，也是主要的關鍵。另一方面，安貝卡帶領賤民皈依佛教，更是對此一時期及未來佛教在印度的復興，給予強而有力的鼓舞。本節依一般學者的看法，以 1750 年阿育王石柱的出土開始，至 1947 年印度獨立前佛教組織的成立，做為探討近代印度佛教復興運動的時間設定。

### (一) 1750-1890 的佛教文物出土

始於十八世紀中葉佛教古文物陸續被考古學家挖掘出土，此時期可以說是佛教的文藝復興時期。英國人在印度發現阿育王時期的碑柱。最早的考古發現，是 1750 年 Padre Tieffenthaler 在印度德里·密魯特 (Dehli-Meerut) 發現的一個阿育王碑柱碎片。之後，一些阿育王時期的碑柱和洞穴銘文也陸陸續續被發現。1784

年威廉瓊斯（Sir William Jones），在加爾各答組織孟加拉亞洲學會（the Asiatic Society of Bengal）專事研究該會成員收集解讀的考古學、人類學、地質學和動物學的標本。1801年，霍爾上校（Captain James Hoare）首次將德里·多普拉（Delhi-Topra）碑柱的研究<sup>81</sup>，發表在孟加拉亞洲學會期刊上。這篇研究報告引起學者們對阿育王石柱法敕（Asokan lipi）的注意和解讀的興趣。1819年在西印度與奧蘭迦巴（Aurangabad）的東北方，發現阿旃多石窟群<sup>82</sup>（The Ajanta Caves），這個窟院群的重要，在於洞內保存了千餘年前的佛教僧院建築、佛像雕刻和佛傳、本生繪畫三種藝術，其規模之宏大、筆致之精妙、保存之完整，較之後來在西印度其它出土古蹟，仍無有匹敵者。這一窟院群是最具權威和重要的發現。

1822年，泰德少校（Major James Todd）在Girnar發現第一座石碑法敕。1834年，Lt. T. S. Burt仿Allahabad柱敕文製成複製品，在孟加拉亞洲學會的期刊上發表。1836年，一些磨崖、石板和石柱誥文在印度很多地方被發現。但是沒有人知道它們的內容和製造者，也沒有一位印度學者有足夠的能力去解讀這些刻文。孟加拉亞洲學會的普林斯（Prinsep）經由巴利文和梵文學者的協助，歷經幾年的苦心研究，至1837年才解讀出以普拉克利塔文（Prakrit）<sup>83</sup>所寫的法敕文。但法敕文的關鍵人「King Piyadasi」卻仍是個謎。此時正好錫蘭島史出版，為其確認「King Piyadasi」即是最偉大的佛教皇帝阿育王。這是一件劃時代的大事。由於阿育王

---

<sup>81</sup> 石柱的碑文即著名的阿育王七章法敕。因為能從上面的刻文窺知西元前三世紀阿育王功績之一端。（前田行貴 2001：154）

<sup>82</sup> 為西印度與奧蘭迦巴（Aurangabad）之東北，及阿旃多村之因德亞里丘陵（Indhyadri）所發掘出來之窟院群，大小共二十九窟，其中可辨認者有二十七窟，包括四個塔院與二十三個僧院。塔院為僧眾禮拜集會之所，院中有佛塔，中央雕刻釋尊像。僧院為僧眾止息之處，其構造，入口處有方形空間，四周開鑿甚多小僧房。柱頭、欄楯、諸壁間除佛像雕刻外，尚有人物、動物等雕刻，頗為美觀。壁間、天井、樑柱等處，利用水溶性媒劑以技法加以描繪成圖。內容以佛傳圖、本生圖（佛陀前生圖）為主。印度之壁畫保存至今者不獨阿旃多，然若論規模之宏大、筆致之精妙、保存之完整，則為其餘他處不可匹敵者。其廊下之壁面、精緻之天井均有壁畫。此等諸窟並非完成於一時一代，其最早者可追溯至西元前二至前一世紀，大多數屬於西元五至七世紀之產物。玄奘遊學印度，於貞觀十二年（638）到南印度摩訶刺佉國，曾概括敘述此一石窟之全貌。記錄於大唐西域記卷十一。參見《佛光大辭典》，頁3654。

<sup>83</sup> 普拉克利塔語（梵 Prakṛta, Prakrit），為今日印度語的對稱。係由吠陀梵語（Vedic Sanskrit）經俗語化、方言化而來，其中包含有巴利語（Pali）及其他語言。Prakrit原為西北印度之方言；蓋釋尊昔日說法，大多使用各地方之俗語，其弟子，乃至於後來之各部派亦均以其根據地之方言說法，並記載其文獻和思想。參見《佛光大辭典》，頁2693。

石柱敕文的解讀和阿育王的證明，大大地豐富了印度和佛教的歷史，使得印度歷史與佛教歷史都重新改寫。

1851 年康林罕 (Sir Alexandar Cunningham)<sup>84</sup> 打開位於中印度波巴勒侯 (Bhopal) 山琦 (Sanchi)<sup>85</sup> 的三號塔，在此發現舍利弗 (Sariputta) 和摩訶目犍連 (Mahamoggallana) 的遺物<sup>86</sup>。1870 年，他挖出巴赫特 (Bharhut) 大塔<sup>87</sup>，即出版 *Stupa of Bharhut* 引導大家觀注印度最古老的佛教聖地。1881 年康林罕根據玄奘大師的《大唐西域記》及留下來的資料調查挖掘後，讓菩提大塔<sup>88</sup> 重現於世。(前田行貴 2001: 28) 此事在當時造成相當的震撼，後來也激發達磨波羅發願要修復佛教聖地。

由於如此多的考古發現，在印度及其它國家形成競相研究佛教的風氣，這種風氣連帶影響西方學者的學術和藝文活動，刺激印度文藝復興運動的產生。佛教文學作品的發行始於溫特尼茲 (Winternitz) 以法文發表的《印度文學史》(*History of Indian Literature*)。1844 年，鮑諾夫 (Burnouf) 出版第一本關於佛教史的書籍，第二本是 1852 年以法文翻譯的法華經。丹麥學者豪斯貝爾 (Micheal Viggo Fausboll) 則埋首於巴利文本的研究。1855 年他出版拉丁文版的《法句經》；1881 年《經集》英譯版見世；1877 年至 1897 年將阿育王石柱上的《本生經》譯出發

<sup>84</sup> 1814-1893，為英國之考古學家。世稱印度考古學之父。從西元 1834 迄 1854 年，陸續挖掘出馬尼亞拉 (Manikyala)、桑那斯 (Sarnath)、比耳沙 (Bhilsa) 等處之印度遺蹟，並從事佛教史之研究。曾發表有關菩提伽耶大塔之論文。又曾考證玄奘赴印度求法之路線。1871 年，受聘於印度考古調查局。其著作及考古學報告，為研究印度史學之重要資料。

<sup>85</sup> 位於中印度波巴勒侯國 (Bhopal) 貝爾沙 (Belsa) 附近丘陵地帶之佛教聖蹟，以阿育王石柱與大塔而馳名宇內。現存於山琦之古蹟文物有：(一)大塔--佛經亦未明確提及佛陀曾到此地或其附近，僅由大塔之高度、樣式、佛龕之形狀等，與摩訶僧祇律之記載相互吻合，而推知此塔應是印度最古之塔式。(二)舍利弗、目犍連之骨塔。

<sup>86</sup> 所謂遺物或謂遺骨，當時被帶到倫敦保管，於 1949 年歸返印度。

<sup>87</sup> 位於中印度，為熏迦王朝 (梵 Śuvga) 時建造的佛教遺跡。其中柱子與欄楯皆有雕刻，內容為佛說圖、本生圖、佛傳圖等佛教圖繪，係最早以佛教故事作為美術上直接表現之主題者。在此種雕刻中，仍採不直接表現佛陀之法，而以法輪、空座、足跡等為佛陀之象徵。

<sup>88</sup> 又稱大覺塔、大覺寺，為佛陀成正覺之地。位於印度比哈爾 (Bihar) 南部伽耶市近郊。現存之大塔係十二、三世紀間之緬甸國王所修造，高約 52 公尺、共九層之印度佛教聖殿風格之精舍。根據玄奘大師 635 年參拜菩提伽耶的記載，當時的精舍和現在的大塔大致相同。十三世紀初，阿富汗的伊斯蘭教軍團攻戰比哈爾邦，掠奪蹂躪佛教、印度教、耆那教聖地。當時的佛教徒用土把精舍一帶掩埋起來，偽裝成小山丘，以蒙蔽伊斯蘭教軍團，因此菩提伽耶的聖地免於被破壞、掠奪。在往後的六百多年，埋沒在大地中，剩下大塔的第九層。



行。此一時間巴利律藏也以英文版問世<sup>89</sup>。

## (二) 1891-1947 佛教組織的成立

總結上一節各項佛教文物的出土及學術和文藝活動的產生，確是喚起很多考古學家和學者們對印度佛教研究的覺醒。但是，那時期在印度本土，尙未認真地思考復興印度佛教的可能性。新印度佛教組織的復興，主要時期由 1891 年開始至 1947 年。這時期的印度佛教復興組織，主要包括：摩訶菩提協會（Maha Bodhi Association）、佛教聖典協會（Buddhist Text Society）、南印度佛教徒協會（South India Buddhist Association）、阿薩姆佛教協會（Assam Buddhist Association）等佛教團體及佛教寺院，在此時間也仍發掘出其他重要佛教文物。茲分述如下：

### 1、 摩訶菩提協會（Maha Bodhi Association）

如前文提到斯里蘭卡的達磨波羅於 1891 年 1 月走訪菩提伽耶，見到摩訶菩提大塔的頹壞及被嚴重褻瀆的狀況後，發願恢復聖地。新印度佛教組織的復興，即由此年始計。

首先，他決心要向印度教濕婆派取回摩訶菩提大塔的控制權<sup>90</sup>。有了這個明確的目標後，於 1891 年 5 月 31 日在印度創立摩訶菩提協會。期間他回到錫蘭，於當地邀請了四位僧人前往印度照顧摩訶菩提大塔。此外，他於同年 10 月 31 日舉辦國際佛教會議，與會者包括來自錫蘭、中國、日本和緬甸的代表。會議中討論一項重要議案——保護佛陀成道的金剛座的方法，使聖地避免遭受更進一步的褻瀆。

---

<sup>89</sup> 1881 年戴維茲教授（Prof. Rhys Davids）創立「巴利文經典學會」（Pali Text Society），對巴利文佛教經典的翻譯，可說是最具有權威性。

<sup>90</sup> 寺塔曾一度由印度教徒管理，達磨波羅曾上訴法院要求收回佛教徒管理祖庭的權利，法院裁決由佛教徒和印度教徒共同管理。

翌年，達磨波羅以「印度教與佛教之關係」為題，初次在加爾各答佈教，並把摩訶菩提協會的會址遷往此地，為了更有效的弘揚佛法，於同年五月開始，達磨波羅創辦了〈摩訶菩提〉英文月刊，藉以聯絡各國佛教徒。這份佛教刊物，至今已逾百年，仍然通行世界各地，成為弘法的一項有效工具。此外，他又走訪了美國、夏威夷、歐洲、日本等國家地區，在各國教友的援助下，摩訶菩提協會得以持續發展。

## 2、佛教聖典協會（Buddhist Text Society）

印度佛教的復興，既是仰賴達磨波羅的反哺，在學術上的啓蒙也不例外。達磨波羅的摩訶菩提協會創立之後，有幾位印度學者前往錫蘭研究巴利語，因而奠定印度近代佛學的研究基礎。1893年<sup>91</sup>佛教聖典協會（Buddhist Text Society）創立於加爾各答，以彌多羅（Rajendra Lal Mitra）、斯脫利（Hara Prasad Shastri）和達斯（Sarat Chandra Das）三人為先驅，自1894年陸續刊行 *Mādhyamikāvṛtti*<sup>92</sup>、*Samādhirāja*<sup>93</sup>等梵文原典，他們對佛學研究的成果，可算是近代印度佛教學研究的始創者，並帶動佛教原典研究之風潮。彌多羅更著有尼泊爾佛教目錄（*Sanskrit Buddhist Literature of Nepal* 1882）。此後，該會每年發行年報、校訂原典、釋譯和出版，與孟加拉亞洲協會（Royal Asiatic Society of Bengal）合作，成為印度學者研究佛教的中心。

## 3、南印度佛教徒協會（South India Buddhist Association）

對於印度佛教復興的里程而言，1900年也是十分重要的一年。這年除了摩訶菩提會於馬德拉斯和拘尸那羅（Kusinagara）開設了兩個分部外，Pandit Ayodhya

<sup>91</sup> 佛教聖典協會的創設年代，有稱1892年或1893年者，此處採《佛光大辭典》1893年之說。

<sup>92</sup> 相當於鳩摩羅什所譯之《中論頌》，另又附上月稱論師之梵本注釋。

<sup>93</sup> 相當於漢譯之《月燈三昧經》。

Dasa 於馬德拉斯成立南印度佛教徒協會，其第二任會長是 Professor P. Lakshmi Narasu，終生致力於南印度地區的弘法活動。如今南印度佛教徒協會的分會已分佈於 Karnataka 及 Tamil Nadu 等省份。

#### 4、阿薩姆佛教協會（Assam Buddhist Association）

1939年阿薩姆佛教協會成立，為印度東北地區最大的佛教組織。該協會收藏大量佛教文獻，有古老的泰語手抄本及印度各種方言的佛教書籍，並設有巴利文研究中心。平常舉辦有關佛教、哲學、文學和藝術活動，出版刊物〈導師〉和通俗易懂的佛教書籍與小冊子。除學術活動外，該會更積極參與社會公益活動，與泰國及緬甸的佛教組織有密切關係。（吳永年 1998：146）

#### 5、佛教寺院

實際上，1891年是近現代印度佛教史上非常值得紀念的一年。這一年，除了上述提到達磨波羅設立摩訶菩提協會外；孟加拉一位比丘 Krifiasaran Mahasthvir Yen，於孟加拉<sup>94</sup>創建孟加拉佛教徒協會(Dharmankur Sabha)。此外，Rea先生在 Andhra Pradesh的Bhattiprolu發現了裝載佛陀舍利子的舍利塔，證明佛陀真正在歷史上存在過。巧合的是，安貝卡也是在這年誕生。更直接有助於當時印度佛教弘揚的是，近代第一位印度比丘—Ven. Mahavira決定定居拘尸那羅——佛陀涅槃的聖地。1891年以前的拘尸那羅被毀壞嚴重，更被當地居民誤傳為鬼魂出沒的地方。Mahavir Swami定居此地後，不但修復聖城的舊貌，更於1902年在當地興建當代印度第一座佛教寺院，使佛教徒有機會能至拘尸那羅朝聖，也使佛陀的涅槃地重現佛法。

---

<sup>94</sup> 十九世紀的孟加拉仍歸屬於印度。

## 6、其他重要佛教文物的發現

除了佛學的學術研究開展外，1896年 Fuhrer 於藍毘尼園 (Lumbini) 發現阿育王石柱，石柱上刻有「釋迦牟尼佛出生於此地」的句子；兩年後又於藍毗尼園發現一個藏有佛陀舍利子的舍利塔，塔上更刻有「此乃聖人佛陀釋迦的舍利子」。這兩項重大的發現轟動世界，證明釋迦牟尼佛的事跡是歷史事實，於是直接加速佛教在印度復興的步伐。1903年 Kripasaran Mahasthavir 在加爾各答建立另一所佛教戒律寺院，此寺院同時也成為孟加拉佛教徒協會的總部。從那時開始，孟加拉佛教徒協會吸收不少孟加拉人投入佛教。

佛教在印度，於 1947 年後已經露現了復興的曙光。印度政府為了配合佛教復興的形勢，特別設有考古部，派員四處探尋佛教的遺跡。如今，凡是已被發掘出土的，均加保護並整理其環境，同時在加爾各答及鹿野苑等處成立博物館，儲藏陳列各項佛教的古物，以供來自各國的學者及朝聖者的觀摩參禮。

1947 年以後的佛教復興運動以安貝卡的賤民皈依佛教運動最為熱烈及具有影響。獨立後的尼赫魯政府也曾舉辦大型的佛陀成道二千五百年紀念活動，聯合國教科文組織也致力修護佛教遺跡。

### 第三節 安貝卡的佛教理念

前文已論述安貝卡對印度幾個主要宗教的看法，本節則以一般認為最能代表安貝卡佛教理念的《佛陀和他的教法》為主要參考材料，來探討安貝卡對佛教的理解及所持的理念，以窺知安貝卡何以在印度各大宗教中，選擇佛教作為賤民的新信仰。

安貝卡認為佛法不只是三摩地、內觀禪修或一些深奧難明的道理，佛陀以非暴力及和平的佛法啓示社會，也主張社會正義、自由、平等、博愛等思想。

(Ambedkar 2002 : 217-218) 安貝卡爲了讓印度社會渴望了解佛法的人方便學習，耗費數年至他臨終前完成《佛陀和他的教法》。這套共八冊的大部頭著作，被當作印度新佛教復興運動的「佛教聖經」，內容詳析佛陀的生活言行、人格及教法，不只涵蓋範圍廣泛，也提出一些新的創見。

在《佛陀和他的教法》中，安貝卡以他個人的觀點重新詮釋佛法，以彰顯佛法能提供現代社會的需要，及強調佛陀教法的適用範疇是在「此世界」而非「他方世界」。之於佛教教義的特色，他首先指出的是「心」被作爲一切的中心，主宰人的一切，因此，修心是首要之務。其次，心是所有善惡念生起的源泉，無始以來所受的業報，都來自心的造作，他由此強調淨化心靈的重要性。再者，他提到避免造業。最後他指出佛教不只是紙上談兵的純理論言說，而是一個重視教法實踐的宗教。第二冊安貝卡描述了佛陀覺悟之初在鹿野苑初轉法輪及後來如何帶領印度不同種姓成功改宗佛教的例子。第三冊名爲〈佛陀的啓示〉，內容主要是安貝卡對「法」的詮釋，將「法」分爲法、正法、邪法。他主張「清淨的生活是法、追求生命的圓滿是法、生活在涅槃是法、捨棄偽飾是法、相信諸法因緣和合的無常是法、相信業報的道德法則是法。相反的，相信超自然的力量是邪法，信仰上帝不合法的本質，認爲「法」是基於唯一的梵天是邪法，基於神話的信仰是邪法」。第四冊是討論宗教、法、道德之間的關係；輪迴、業報、不殺生等學說；佛教徒的生活方式及涅槃。第五冊則談論僧團組織。第六冊詳細說明佛陀的護法者和他的反對者對於佛法的批評。第七冊是敘述佛陀涅槃的過程。最後一冊是以慈悲、忍辱及平等做爲總結佛陀以凡人成聖的人格特質。

安貝卡後來傾慕佛教，是因爲佛教指引人們如何正確地與人相處及顯示人類存在的依歸；並表達出人與人之間的自由、平等及博愛的關係。對安貝卡而言，佛教是基於道德。在道德的規範中，佛陀的角色不是神，而是一個引導者；然而，在眾多的宗教始創人當中，只有佛陀主張人們要達到佛教的終極目標，達到自我解脫的境地，完全只能靠自我的努力。在佛教經典中，佛陀以指引者的身份告訴弟子說，我們不要信奉一些因爲老師、傳統、流言、經典、理論或權威們所說的

事為真理；反之，一切事情都必須經過自我體察、驗證及分析後，知道是好的，有利眾生的，並合乎理性的才可信奉。佛教是一個道德的宗教，以道德取代神在信仰上的地位。

所以，安貝卡認為「他們的改變信仰，不只身體和語言上的改變，也包括心理。」（Nagendra 2000：373）安貝卡知道賤民心理的改變是十分重要。如游祥洲教授所言，「賤民」這個名詞，在 1947 年獨立憲法頒布後，即是對不可觸者的非法稱謂，但是在整個印度教社會中，不只是其他階級的人，仍然視賤民為賤民，就是賤民自己，也仍然蟄伏著賤民的心態。因此賤民從心理對自身身分的轉變，較之律法上的改變更為實際。

改變信仰，帶給賤民「心理的改變，無異於一種啟悟。在那一剎那，佛法以道德的型態被表現出來。」（Nagendra 2000：373）道德的表現，則在於受持戒法，因此，安貝卡在賤民皈依佛教的典禮上，擬訂包括五戒、六度等的生活行持的二十二條誓願文，帶領賤民一同宣誓。二十二條誓詞如下。<sup>95</sup>

- 1、我不再信奉梵天（Brahma）、毗濕奴神（Visnu）與濕婆神（Mahesh），並且不再禮拜他們。
- 2、我不再信奉神的化身的羅摩（Rama）和克里須那（Krishna）<sup>96</sup>，並且不再禮拜他們。
- 3、我不再信奉象頭神（Gauri）和其它印度男女諸神，並且不再禮拜他們。
- 4、我不再信仰印度教神的化身。
- 5、我不再相信偉大的佛陀是毗濕奴神（Vishnu）的化身。我相信這絕對是愚痴和謬誤的宣傳。

---

<sup>95</sup> 此 22 條誓詞的英文原文詳見安貝卡的官網 <http://www.ambedkar.org/>。

<sup>96</sup> 古印度相傳羅摩（Rama）和克里須那（Krishna）是神的化身。

- 6、我不再履行印度教儀式（Shraddha）<sup>97</sup>。
- 7、我不從事任何褻瀆佛教教義和佛陀的教法的事情。
- 8、我絕不參與任何婆羅門主持的宗教儀式。
- 9、我堅信人人平等。
- 10、我將致力促進平等。
- 11、我將奉行佛陀的八正道。
- 12、我將奉行佛陀所教導的波羅蜜法門（paramitas）<sup>98</sup>。
- 13、我將慈悲地對待所有有情眾生並且保護他們。
- 14、我不偷盜。
- 15、我不妄語。
- 16、我不邪淫。
- 17、我不飲酒、不吸毒。
- 18、我將在日常生活中，致力奉行八正道和實踐慈悲。
- 19、我聲明放棄，基於不平等，而違反人性和阻礙人類進步發展的印度教，並且決定以佛教做為我的信仰。
- 20、我堅信佛陀的教法，是唯一正確的宗教。
- 21、我相信我已經獲得重生。
- 22、我鄭重地宣告，從今以後將依據《佛陀和他的教法》的原則和教導做為我人生的指引。

二十二條誓願文中，第一至第六條及第八條是聲明放棄印度教信仰及儀式，意在要求皈依佛教的賤民們，捨棄原有印度教信仰對神的絕對崇拜，改以理性的

---

<sup>97</sup> Shraddha 虛拉達，梵文，這是流行在印度全境，一種對祖先亡靈的祭拜儀式，於人剛往生時候施行，其後在一些特定時候也會舉行，主要讓祖先們有足夠的氣力（能量），能夠從此地往生天界，並能夠從天界再投胎轉世到人間。

<sup>98</sup> 原文中安貝卡僅以‘paramitas’一字表示，游祥洲教授在〈論入世佛教與當代印度佛教復興運動〉一文，譯為「六波羅蜜」。但筆者依安貝卡所著《佛陀或馬克斯》一書，他列舉南傳巴利經典的「十波羅蜜」做為人們日常生活行為的準則，因此，此處譯為「波羅蜜法門」，實指南傳的「十波羅蜜」。

態度信仰宗教。因為唯有放棄對具有權威的神的崇拜，才能契合佛教的平等觀，與佛教的思想謀合。第七條、第十一條至第十八條是誓言對佛教的皈依及對佛法的實踐，尤其第十三條到第十七條，即是佛教的五戒；安貝卡更明確指出以八正道和六波羅蜜的菩薩行，做為新皈依者的生活規範。第九、十、十九條誓約，是聲明賤民的人權及社會地位的平等，並且更進一步以第二十一條誓言，從賤民的思想中，將他們解放。最後以安貝卡自己的著作——《佛陀和他的教法》，做為賤民信仰和生活的引導。1968年在「全印度佛教會」中，更是通過將該書定為印度新佛教徒的聖典。

另外，安貝卡認為佛法由智慧和慈悲構成。佛陀的教法以智慧做為兩大基石之一，因為他不希望留下任何迷信的因緣；至於慈悲，慈悲是愛，社會沒有慈悲就沒有生命和發展。安貝卡認為這是其它宗教和佛法最大的不同。宗教的目的，是在解釋世界的起源。佛法的目的，是在重建世界。宗教必需基於科學。如果，宗教不是基於科學，必定失去人們對它的尊敬，並且因此變成人們嘲笑的對象；從而不僅失去做為生活管理原則的力量，也可能隨著時間的流逝而消失殆盡。換句話說，宗教，如果是立基於論理，則可以稱為科學。（Kadam 1997：25）

佛陀倡導的「法」具有革命性的。佛陀以道德作為法義的中心，取代印度傳統的業報觀。印度教的社會理念是不平等的，可是佛教倡導的是一個「自由、平等、博愛」的社會觀。在〈佛陀及其宗教的未來〉（*The Buddha and Future of His Religion*）一文中，也可窺知安貝卡對佛教的認同。他認為，「一、社會必須要有共同認可的法則及道德以維持其穩定及團結性，缺少任何一項，這個社會必定會被瓦解；二、若宗教是依據理性而運作，則可名為「科學」；三、宗教做為社會道德的規範，必需具有自由，平等，博愛的基本信條。」

安貝卡在比較印度幾個重要宗教後，最後他將佛教與當時盛行於東亞一些國家的馬克斯主義相比較，發表在《佛陀和馬克斯》這篇著作中，因此，從這裡也



可看出他所瞭解的佛教，茲歸納為下列二十五個重點<sup>99</sup>列舉如下：

- 1、宗教是自由社會的必需品。
- 2、不是每一種宗教都值得存在。
- 3、宗教必須與實際生命有關，而非僅是對於神、靈魂、天堂或地獄的空想與理論。
- 4、不應以「神」作為宗教的主體。
- 5、不應以「拯救靈魂」作為宗教的主體
- 6、不應以「動物祭祀」作為宗教的主體。
- 7、真正的宗教是存在人們的心中而不是在經典之中。
- 8、一個宗教必需以「人與道德」為本，如果不是，那麼這個宗教只是個殘酷的迷信。
- 9、由於世上並不存在神，所以道德不只是人生的理想，更是人生的咽領樞要。
- 10、宗教的功能在於重建世界及帶來喜悅，而不是解釋世界的起源或末日。
- 11、世間的苦是由於利益衝突而起，依止正道是唯一的解決方法。
- 12、私有財產制引發某個社會階級的權力擴張，並帶給他人痛苦。
- 13、為了社會的利益，必須消除苦及苦因。
- 14、人人平等。
- 15、財富與出身背景不是衡量個人價值的標準。
- 16、一個人重要的是其崇高的理想，而非尊貴的出身。
- 17、永遠必需慈悲友善地對待所有人，即使對待敵人，亦是如此。
- 18、人人都有求知的權利。學習之於人的必要，如同食物之於生命。
- 19、不經明辨思考的學習是危險的。
- 20、沒有任何事是絕對正確的，沒有任何事物是長存不變的。所有的事理都可被質疑及檢證的。
- 21、沒有任何一事是最後定論的。
- 22、任何事物都離不開因果法則。

---

<sup>99</sup> “*Buddha or Karl Marx*”, <http://www.ambedkar.org/ambed/20.BuddhaorKarlMarx.htm#al>.

23、沒有任何事物是永恆的。每一事物都會改變。「存有」通常只是一個生成過程。

24、戰爭是不對的，除非是為了真理與正義。

25、勝利者應該善待被征服者。

從以上二十五點中仍可看出安貝卡對宗教和佛教的一貫觀點——宗教必需以科學、理性為基礎；重視宗教的道德觀；宗教必需具有自由、平等、博愛的精神。從安貝卡對宗教和佛教所持的理念，可以瞭解到安貝卡帶領賤民改變信仰，是要向世人宣告他們要脫離一個以種姓階級差別為基礎、迷信、沒有目標意義的宗教。

#### 第四節 賤民皈依佛教的契機及意義

安貝卡在一場向賤民說明改變信仰的理由的講演中，以口號方式有力地標示出他為賤民奮鬥的目的。1956年賤民集體改變信仰皈依佛教，不只是賤民爭取基本人權的曙光，也是近代印度佛教復興的大事。本節茲就賤民改變信仰的原因、選擇宗教的準則及改宗的契機、改宗的成果四個方面來探討。

##### （一）改變信仰的原因

從心理層面而言，安貝卡認為宗教的主要功能是提昇個人的情操。由於這個功能，宗教必須能宣揚自由、平等及博愛的觀點。然而，在這個層面上，印度教無法滿足安貝卡對宗教的期許。印度教不但沒有關於自由、平等及博愛的觀點，更甚的是它否定個人自由成長。安貝卡知道，在印度教的社會體制下，賤民是永遠無法得到公平的對待。改變宿命的唯一途徑就是脫離印度教的框架，另覓一個能賦予他們自由及改善生命的宗教。如同安貝卡自己所說，

我決定完完全全的放棄這個宗教（印度教）。我改宗不是因為任何的物質動機，作為一個賤民，我根本沒有任何機會達成任何事情；一生能做的只是賤民。現在，在所有的體驗中，心靈深處的體會就只是改宗。我的自尊心真的使我無法接受及認同印度教。（Singh 2000：344）

從政治層面來說，安貝卡表示，他個人並不會因改變信仰而遭受任何傷害，並且他將尋求社會的支持。在詳細的考慮政治意義下，放棄印度教是一項困難且複雜的問題，「這位賤民的領袖希望根據種姓制度的核心是否有可能改變，來決定是否採取趨近印度教或從此遠離印度教的激烈步驟……他夢想提倡一個沒有種姓階級制度的印度教，只是一個夢想。」（Sangharakshita 2000：59）可是，經過數年為基本人權奮鬥卻失敗的經驗，他不得不承認種姓制度核心不會改變。事實上，他的想法實在超乎現實；基本上，印度教和種姓制度是不可分的，無階級的賤民是種姓制度的副產品。只要有種姓制度就有賤民，印度教社會施行二千多年的種姓制度，在何種機緣下才得以改變？在根本矛盾的構想下，安貝卡與賤民是不可能從種姓制度中獲得解放的。如果他們希望擺脫這種無能為力的情況，他們除了摒棄一生下來就信仰的宗教外，已別無選擇。

從社會的層面觀之，安貝卡認為「宗教是為人們服務，而不是人們為宗教服務」。（Singh 2000：344）安貝卡說，他在英美讀書之時，一點都不覺得自己是賤民。但是當他回到印度後，從別人的眼光與態度，馬上就感覺出別人把他當成「賤民」<sup>100</sup>。這就是文化的制約。安貝卡博士因此覺悟到，只要賤民仍留在印度教，賤民就沒有出路。環境催促他尋找另外一個宗教。

他的目的是要改變現況，從一個極度否定人類尊嚴，甚或剝奪他們飲用水的權利及禁止他們進入神廟的宗教解放。作為一個宗教，印度教禁止賤民接受教育，更成為他們改善生活環境的障礙；根據安貝卡對宗教的理念，印度教不配被

---

<sup>100</sup> 參照 *Waiting for a Visa* 第二章。http://www.ambedkar.org/ambcd/。

稱為「宗教」。一個宗教（印度教）不但不教導人們友愛相待，反之更鼓吹內部歧視；無庸置疑的是，如馬克斯對宗教的批判，印度教所彰顯的只是特權管制，藉以欺壓社會上的低下階層人士<sup>101</sup>。安貝卡宣布改宗不是一個單純個人的決定，是為提昇賤民的生活及生存的意義，他了解佛教是一個理性的宗教，能帶給賤民不同於印度教的待遇。於 1935 年期間，他巧妙地避免提及他所選取的宗教名稱。（Singh 2000：345）因為，安貝卡時代，佛教是一個於西元十三世紀已經在印度衰微的宗教，如同游祥洲教授所說，「印度教早已把釋迦牟尼佛曲解為印度教毗濕奴神九次化身之一。因此佛教對印度人而言，只不過是印度教一個附庸性的傳說罷了。」<sup>102</sup>或許對於安貝卡以及當時印度大多數人而言，佛教是一個陌生的宗教。

安貝卡在 1936 年一次對賤民說明改宗運動時表示，「我們運動的目的，是為賤民爭取自由，社會，經濟，宗教的權利。就賤民而言，要獲得自由唯有改變信仰一途。」（Jaffrelot 2005：121）有學者認為他刻意避談他在政治上的努力。

安貝卡避開了他在投入宗教之前的從政時期，另一方面他放棄改革印度教，經過多年的努力，最後結束那個沒有意義的奮鬥，他也不得不選擇離開他出生的印度教。另一方面，他採取較保守的方式，捨棄信仰，改以社會，經濟和宗教來影響印度教。（Jaffrelot 2005：122）

安貝卡最初是以抗爭的方式意欲為賤民爭取社會平等的權力，在他帶領賤民前往仇達爾水塘取水及進入印度廟的抗爭活動中，雖是基於和平的抗爭，但是在過程中仍不免有賤民遭受身體上的傷害，乃至在活動結束後，在生活上受到排擠或刁難。因此，他轉以採取政治手段爭取賤民在政壇上的發聲，積極面是在法律

---

<sup>101</sup> Udis-Kessler, Amanda, "Marx and Weber on religion", [http://web.grinnell.edu/courses/soc/f01/soc295-02/marx\\_weber.html](http://web.grinnell.edu/courses/soc/f01/soc295-02/marx_weber.html), 2001。

<sup>102</sup> 參見游祥洲，〈論入世佛教與當代印度佛教復興運動—從安貝卡博士到 TBMSG 的發展進路〉。

的基礎上為賤民爭取保障，消極面則是避免賤民受到任何的傷害。他本身曾投入選舉，希望取得在政治議會上代表賤民爭取基本人權。在印度獨立的關鍵年代，則獲邀進入尼赫魯內閣並參與印度憲法的制訂。可知，安貝卡與印度政壇的接觸大約始於 1920 年前後，到他 1947 年將廢除賤民制列入印度獨立憲法<sup>103</sup>中，及後來因與尼赫魯總統對印度教改革<sup>104</sup>的政治觀點不同，在 1951 年辭去內閣司法部長一職，約有三十年的時間他在政治上為賤民奮鬥。這三十年的政治生涯，並非順利如願，他曾連續在國會及地方選舉中失敗，也為賤民在憲法上爭取到廢除賤民制，但在實際生活上，並無法真正使賤民享受到應有的社會正義。也就是說安貝卡意欲以政治手段解放賤民的作法，並沒有獲得預期的效果，也使他覺悟到以他或賤民的政治力量仍無法在根本上為賤民爭取到基本的人權。因此在決定改變信仰後，他為了幫助賤民改宗，表示必要時不惜犧牲政治利益。

依我的看法，改變信仰是獲得永久快樂的唯一方法。沒有人需要猶豫即使需要犧牲政治權。<sup>105</sup>

安貝卡本身認為，改變信仰是賤民以和平非暴力的方式，獲得自由的最佳方式。他認為，

如果能實現公平的對待，那麼印度教徒和賤民之間的關係將會獲得改善，為何賤民不採取這樣簡單又美好的方法去取得平等？從這個角度去看這個問題，改變信仰這個方法，是獲得自由的唯一途徑，最終也將獲致平等。這不是怯弱或是逃避現實。<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> 印度憲法第十七條規定「廢除『賤民制』——廢除『賤民制』並禁止以任何形式實行『賤民制』，憑藉『賤民制』而剝奪他人權利的行為屬於犯罪行為，應依法懲處。

<sup>104</sup> 安貝卡提出「印度教規範法」草案，試圖改革印度教，但遭尼赫魯拒絕，為此他辭去內閣的職位。

<sup>105</sup> 參照 Ambedkar, *Why go for conversion?*, [http://www.geocities.com/indiafas/Dalit/why\\_conversion\\_.htm](http://www.geocities.com/indiafas/Dalit/why_conversion_.htm)

<sup>106</sup> 參照 Ambedkar, *Why go for conversion?*,

安貝卡較早時以抗爭的方式，希望改變印度教刻板專制的作法，為賤民爭取基本的人權，卻無法獲得明顯的成果。即使後來提昇賤民解放運動的層次，採取政治手段，以司法部長之職參與印度的制憲，仍舊無法為賤民在政治上爭取有利之情勢。因之，他不再嘗試其它管道，而將精力全然投入改宗的準備。

我們的目的是為了獲得自由，此時我們對其它事情並沒有興趣，如果我們能因為改變信仰而獲得自由，我們又何必去承擔改革印度教的責任？我們為何需要浪費我們的精力、時間、體力和錢在那上面？我們不要誤認了我們的目標，我們是要從印度教的手中取得自由，而不是由改革印度教去獲得自由。<sup>107</sup>

## （二）選擇信仰的準則

### 1、宗教信仰上的考量

在決定改變信仰後，為思考未來信仰的歸向，安貝卡理性地解析宗教。

什麼是宗教？什麼是宗教所必備的？教導（governs）人們的就是宗教，這是宗教真正的定義。在印度社會裡沒有所謂的個人，印度教是由階級觀念所構成。印度教沒有教人如何與別人相處。一個宗教若不承認個人，就不值得為人所信仰。（Singh 2000：4）

安貝卡指出反階級觀念、承認個體存在即是宗教必備的元素。反階級即是平

---

<sup>107</sup> [http://www.geocities.com/indiafas/Dalit/why\\_conversion\\_.htm](http://www.geocities.com/indiafas/Dalit/why_conversion_.htm)  
參照 Ambedkar, *Why go for conversion?*,  
[http://www.geocities.com/indiafas/Dalit/why\\_conversion\\_.htm](http://www.geocities.com/indiafas/Dalit/why_conversion_.htm)。

等；承認個體的存在，尊重他人即是博愛；因此自由、平等、博愛是安貝卡選擇宗教的原則。

安貝卡認為宗教必須被審度、檢驗。審查的標準產生於科學、哲學和宗教領域的革命。以下依安貝卡的宗教概念，摘要出他的宗教哲學，並作為他選擇下一個信仰的判準。

(1) 他拒絕階級化的社會秩序，基於它們否定自由、平等及博愛。(Singh 2000: 5)

(2) 所有事情都要通過檢證或理性的判斷才可接受。

(3) 「道德是佛法的本質……道德在佛法中是人類互愛的要素……這不須要神的應許，不是為神而做……我們互愛是為了人類的利益而為之」

108。

第一個判準是，未來信仰的宗教必需符合自由、平等、博愛的原則。

事實上，在安貝卡公開宣布脫離印度教前，已有部分印度教徒改信伊斯蘭教或基督教。安貝卡觀察這些已改變信仰的印度教徒，發現儘管基督教教義聲稱在神的面前，人人一律平等，但是改信基督教的賤民，和印度教的賤民社會地位仍然一樣。即使是不贊同階級分別的伊斯蘭教，仍包容地接受種姓制度存在印度穆斯林間。所有改信伊斯蘭或基督教的賤民，他們的社會地位並沒有得改善。因此，就廢除種姓制度而言，印度伊斯蘭教和基督教對種姓階級的妥協，不能符合安貝卡的期望，並不能為賤民取得平等的社會地位。

安貝卡在《佛陀和他的教法》中說，一個宗教必需具備自由、平等、博愛的精神，這不是來自法國大革命的概念，而是我偉大的導師——佛陀。

安貝卡選擇信仰的第二個判準是，基於理性主義，反對信仰絕對權威的神。事實上，當他公開焚燒《摩奴法典》及要求賤民必須放棄印度教，才能脫離身為

---

<sup>108</sup> 參照 Ambedkar 著 *The Buddha and His Dharma*, [http://www.ambeddkar.org/ambcd/45A.Buddha and His Dharma PART I.htm](http://www.ambeddkar.org/ambcd/45A.Buddha%20and%20His%20Dharma%20PART%20I.htm)。

賤民的宿命時，已顯示出這樣的理念。對於基督教宣稱上帝是獨一無二的神，耶穌是神的化身，唯有信仰祂，才能得到救贖，這樣的說法並未能使安貝卡和跟隨他的賤民信服。另一方面，賤民本身必須由內心捨棄自身是賤民的觀念，才能真正從印度教的框陷中跳脫，才能得到真正的自由及平等。或許從這個地方，我們也可以推測出，安貝卡之所以將基督教、伊斯蘭排除在他的考慮之外，即是因為這些宗教都是信仰唯一的、擁有絕對權威的上帝。但是這樣的看法，不僅與佛教的觀點，完全背道而馳，也不是安貝卡對宗教的理性態度，更無法提昇賤民對人權平等的自信。因此，在這樣的原則下，吠陀經典及上帝都不是他的終極歸宿，安貝卡將基督教、伊斯蘭教排除在他的考慮之外，「傾向一個如佛教以道德為主要觀念的無神論宗教」（Singh 2000：7）。

在所有宗教創始人中，佛陀是唯一不以非人的形象自居的。佛陀出生在人間、修行在人間，成道在人間，他自承只是「眾中之一」，也從不自稱曾受神靈、聖靈或外力的感應。他教示眾人，只有人才能成佛。只要肯發願努力，每一個人都具有成佛的內在潛力和條件。依照佛教的看法，人類的地位是至高無上的。人是自己的主宰，在人類之上再也沒有更高的生靈或力量，可以裁決個人的命運。

安貝卡決定皈依佛教的原因之一，是因佛教是基於道德倫理的宗教，且沒有種姓制度、儀式、迷信或超自然的信條。他認為佛教是唯一能與科學或科學特性相容的宗教。

安貝卡認為佛教以道德代替上帝的角色，亦即道德在佛教中佔有不可取代的地位。佛教將道德表現在戒法的受持上，因此，他認為「賤民的改變信仰，不只身體和語言上的改變，也包括心理。心理的改變，無異於一種啟悟。在那一剎那，佛法以道德的型態被表現出來。」（Nagendra 2000：373）他在〈佛陀和佛教的未來〉<sup>109</sup>一文中說，「道德即是佛法，佛法即是道德」，幾乎將道德之於宗教的重要性推到極致。

---

<sup>109</sup> 1950年4月刊載於摩訶菩提協會出版的期刊中。



## 2、政治考量

政治的解決方式，可由兩個面向來看：一者，安貝卡已在政治上爭取到，在印度獨立後的憲法中規定廢除賤民制度。然而，種姓階級的觀念深植於一般印度社會，即使憲法明文規定，但仍無法改變印度教社會對賤民的歧視，乃至賤民本身是否能從根本心理及行為上，去除身為賤民的慣性，仍是個需商榷的問題。二者，安貝卡曾研究過馬克斯主義，但是馬克斯主義的社會改革手段，是透過革命。若從事革命，在行動上過於激烈及暴力，並且，極有可能對印度社會造成嚴重的傷害及付出相當高的社會成本，也不是安貝卡個人所能掌控。另一點，馬克斯主義以暴力破壞現有的制度，但是對於新制度的建設願景，並不能提供一個令人滿意的答案。是以，安貝卡並沒有採行馬克斯主義。

安貝卡曾考慮到，若就民族性觀點考量，賤民改信基督教或伊斯蘭教，即是將不可觸者置身在印度文化之外，並且從他們身上剝奪了民族性。若就國家獨立立場來看，賤民改信伊斯蘭教會出現印度社會被伊斯蘭教支配的威脅性；改信基督教則是強化英國的支配性。對此，有學者持相同的看法，「身為歷史家、哲學家、社會科學家的安貝卡博士非常了解，接受伊斯蘭教所代表的涵義，只要他偏向伊斯蘭教，他可以撼動整個國家。」（Singh 2000：410）相對於以上二點，錫克教是從印度文化中產生出來的宗教。改信錫克教應該是「不只不會損失國家的命運，而且會解救國家」。至於佛教則與錫克教同為印度文化的一環，在政治立場上擁有錫克教所有的優勢，同時少了錫克教近代在印度政壇上的爭議<sup>110</sup>。因此，就政治觀點而言，去除各宗教的不適性，仍屬佛教是賤民最佳的選擇。

## 3、國家民族主義考量

在印度獨立之初，民族意識的熱潮尚在，若能在印度文化體系中，為賤民選

---

<sup>110</sup> 一般認為錫克教與印度近代政壇上幾宗暗殺事件有關。

擇下一個信仰，對印度國家、對賤民而言將是最好的安排。原本安貝卡考慮錫克教，依《安貝卡：生平與傳教》(*Ambedkar: Life & Mission*)一書中 Dhananjay Keer 的解釋，「Dr. Moonje 和 Dr. Kurtakoti 顯然選擇最無傷害的宗教，來支持安貝卡博士所建議的下層階級改信錫克教。因為就像所有過去與現在的偉大印度領袖一樣，他們相信，錫克教是印度教的一支，擁有相同的文化及信條。」(Dhanajay Keer 1990：271) 錫克教雖與印度教有相同的文化及信條，但錫克教被視印度教的一支，就這一點而言，即非安貝卡所願意，他曾表示，若賤民改變信仰仍屬印度教教派之一，就失去改宗的意義了。

後來，安貝卡選擇了另一個與錫克教同源於印度文化的佛教。選擇佛教有二個優點，一者，佛教自十三世紀在印度衰微後方興未艾，無論在勢力上或信仰人數上，都不足以對印度教構成威脅，也不足以對獨立後的印度造成任何影響，況且佛教可說是世界諸大宗教中，最沒有傷害性的宗教。因此，選擇佛教對賤民、對印度國家、對教派間的和諧而言，都是最無害的。二者，印度獨立前和斯里蘭卡同受英國殖民統治，若以斯里蘭卡佛教復興運動為前鑑，斯里蘭卡的知識分子和城市產階級因反對象徵外族權力、文化的基督教，而擁護象徵本國民族精神文化的佛教。如果，安貝卡選擇發源於印度本土，屬於印度文化體系之一的佛教，不只能吸引賤民改宗，或許也能激發其它種姓的民族情緒，一起投入佛教的行列。如同他在《佛陀和他的教法》一書中，信心地說道，「綜觀此改宗運動，它在不久的未來將會為印度社會帶來驚人的衝擊。由於種姓制度上層階級中，不乏思想正直者，他們也會支持這個改信佛教的運動。<sup>111</sup>」

### (三) 皈依佛教的契機

縱觀安貝卡解放賤民的奮鬥過程，他於1950年即表達對佛教的肯定，為何遲

---

<sup>111</sup> 譯自 *Buddha and his Dhamma*, [http://www.ambeddkar.org/ambcd/45A.Buddha and His Dhamma PART I.htm](http://www.ambeddkar.org/ambcd/45A.Buddha%20and%20His%20Dhamma%20PART%20I.htm)。

至1955年才宣布他將實際皈依佛教，並於1956年真正和帶領追隨他的賤民成為佛教徒？經歷二十年長期的努力，終究在社會改革、政治情勢、宗教信仰及個人條件等各方面，時機因緣成熟時，帶領賤民們一同皈依佛教。

在社會改革方面，在印度唯有佛教教團內不予採行種姓制度；種姓制度在印度出現後，僅佛教興盛時期，才受到抑制。所以，安貝卡的手段是帶領賤民從非暴力不合作運動的抗爭，以致到政治手段的爭取立法。但這兩種方式，都無法真正解放賤民。

在政治情勢下，印度獨立後，基於宗教和政治利益關係，印度和巴基斯坦正式分治而成為兩個國家，這狀況下伊斯蘭教徒便擁有自己的獨立國家，使他不可能選取伊斯蘭教。加上，斯里蘭卡新佛教運動的成功例子，令安貝卡更加傾向於以佛教作為社會改革及人權解放的工具。

在宗教思想的角度，過去百多年來印度佛教文物的出土和歐美學者對佛教經典的熱烈研究，促使印度佛教重新受到注目；另外，佛教組織在印度及世界各地相繼成立，印度佛教儼然有復興的趨勢。

在宗教信仰方面，安貝卡經過多年對研究，對佛教的教義及觀察佛教的儀軌後，明白佛教思想是科學性，而教義裏充滿了「自由、民主、博愛」的精神，所以決定以佛教做為賤民新的信仰。在個人內在條件方面，安貝卡於1956年3月完成了作為印度新佛教的「聖典」——《佛陀和他的教法》一書；加上他本身的健康情況不佳，若不把握因緣，恐難完成他的志願。在這種內外條件成熟的狀況下，安貝卡準備好了。他所選擇的宗教，就是佛教。他決定在1956年10月15日這一天，號召全印度的賤民到印度的中心點——龍城，一起參加皈依佛教的大典。這一天也是印度歷史上阿育王改信佛教的日子，五十萬人從印度各地來到龍城。這一次的大皈依也可說是阿育王以來最大的一次皈依典禮。在皈依典禮上，安貝卡發出喜悅的呼聲，他說：「從今天起，我們脫離地獄！」依星雲大師對皈依的詮釋，「佛教的皈依三寶，就是皈依人人和佛陀共有的佛性，這就是『民主』的精神；受持五戒，就是對人的尊重，不任意侵犯，這就是『自由』的意義；眾

生生權的提倡，是因為諸佛與眾生一如，一切眾生都能成佛，這就是『平等』的主張。」(星雲大師 2001) 安貝卡和賤民從種姓制度二千多年的禁錮中掙脫，在皈依佛教的同時，他們獲得冀望已久的自由、平等、博愛。

#### (四) 改變信仰的意義

當安貝卡改信其他宗教的議案，在 1936 年 5 月 31 日孟買舉行的馬哈爾賤民大會上，獲得賤民絕大多數的支持時，另有反對的一方，認為賤民改宗並非單純是為宗教信仰，因此提出四項主要反對意見。

- 1、賤民改變信仰能得到什麼益處？改變信仰不能改變賤民的情況。
- 2、所有的宗教都是追求真和善，改變宗教信仰將徒勞無功。
- 3、賤民改變宗教信仰在本質上是屬於政治性。
- 4、賤民改變宗教信仰不是真的，因為它不是基於信仰。(Singh 2000 : 219)

以下即就反對人士的四項說法，來檢視安貝卡帶領賤民皈依佛教所具備的意義。

第一個理由確實是賤民本身也應善加思考的問題。改變信仰能不能改變賤民的情況？

安貝卡在〈改宗的理由〉中說：「假如你繼續留在印度教的圈中，你就無法獲得較奴隸高的地位。」賤民留在印度教中是沒有希望的，印度教徒會承認他們作為人的價值嗎？印度教徒給予賤民平等人權嗎？印度教徒對賤民行社會正義嗎？這些答案都是否定的。但這仍不是賤民希望離開印度教的原因。另外迫使賤民離開印度教的原因是，賤民制度是印度教種姓制度的一部分。種姓制度讓印度教徒之於賤民有絕對的優越感，印度教種姓成員的優越和賤民的自尊，有不可跨越的鴻溝，這應是賤民改宗更有力的理由。因此，賤民改宗不一定能為他們帶來財富和權力，但是，至少在佛教的信仰圈裡，他們可以在心理上及社會上獲得對個人生命的尊重。

第二個反對理由，可以看出反對賤民改宗人士對宗教信仰的錯誤認識。即使所有宗教都是追求真和善，但每個宗教對真和善的理解和定義並不相同，並且追求真和善的手段也不盡相同。印度教崇敬《摩奴法典》而實行種姓制度，佛教講究一切眾生平等；基督教信仰絕對權威的上帝，唯有服從神的意旨才是善，但佛教講究發掘自我般若本性；伊斯蘭教認為從事聖戰可上升天堂，佛教提倡和平。因此，大部分的宗教雖然都是教人為善，但各自追求的終極目標和終極關懷都不同，所以，並非所有的宗教都是一樣的。何且賤民皈依佛教，依佛教「眾生平等」的觀念，賤民在佛教的範疇內，獲得自由與平等，此即與印度教不同。

反對人士所提的第三個點是，他們認為賤民改宗在本質上是屬於政治的。

正當安貝卡鼓吹賤民考慮改變信仰時，最高議會裁決，低種姓的候選人一旦改宗佛教，即被褫奪參與保留席位競選的權利。就低種姓賤民的立場而言，他們將在皈依佛教後，喪失原本保留席位的優勢。（Singh 2000：382）這無疑是對不可觸者改宗的一種政治威脅。另一方面，賤民若為政治利益所考量，何以要選擇一個最沒有政治資源的佛教？因此，若說賤民改宗是為政治利益，這樣的例子正好可以說明一切。

但是，如果說安貝卡的改宗運動是為政治利益或在本質上是屬於政治的，毋寧說安貝卡的佛教運動在本質上是和平的社會革命。因為他的動機和目的都是在為賤民爭取民主自由的基本人權。

最後探討的是，賤民改變宗教信仰是否是基於信仰？

安貝卡帶領賤民離開印度教、皈依佛教。他曾嚴肅地思考過，皈依佛教的真正意義是什麼，尤其是希望透過改變賤民的信仰，以達到解放賤民的目的。

安貝卡在〈改變信仰的理由〉<sup>112</sup>中提到，「每個人都必需承認，改變信仰對於不可觸者是必要的，就如成立自治政府對印度而言，是必要的一般。這兩者的

---

112 1936年5月30日、31日安貝卡在孟買出席馬哈爾會議上，針對改變信仰一事，向與會賤民詳述他的想法。原文是由馬拉提語所著，在此參考英譯版之為 Mr. Vasant Moon, OSD to the committee of Govt. of Maharashtra for publication of Writings & speeches of Dr. B. R. Ambedkar。

終極目的是一樣的。他們兩者的終極目標沒有絲毫的不同。終極目標都是在獲得自由。如果自由對於人類生活是必要的，那麼不可觸者改變信仰，而為他們帶來的完全的自由，就不能因過多的想像，而聲稱那是沒有價值的。」

賤民改變信仰，不同於過去歷史上其它宗教的例子，是因上位者的影響而改變信仰，相反的，是由社會最低階級集體發起的改宗，以作為對社會制度的一種改革。他們所希望取得的是，自由生活、平等人權，乃至是對個人及族群生命價值的覺醒與認可。賤民改變信仰的心態，依 Valerian Rodrigues 的看法，「賤民的改變信仰是在對宗教的價值，和不同宗教的優點深思熟慮後才發生的。這種改變信仰怎能說不是真正改變信仰？」(Ambedkar 2002: 221) 他認為，這就是信仰。

如同安貝卡在〈改宗的理由〉中所說，改宗是爲了組織，改宗是爲了強大、爲了平等、自由及安和樂利的生活。這即是賤民改宗的目的，也是他們集體的終極關懷；在安貝卡以他的方式了解佛教的價值和比較其它宗教後，他確定佛教能提供他們自由、平等的基本生權，滿足賤民對社會正義的要求。因此，以保羅·田立克對信仰的說法——「信仰的絕對性不只因為人們必須視之為個人終極關懷，也因人們既將之奉為信仰，它也必須實現提供人們最大滿足感的承諾。」

(Tillich 1994: 4) 賤民皈依佛教是一種信仰上的需求。

## (五) 安貝卡新佛教運動的成果

### 1、佛教信仰人口的增加

自從 1956 年 10 月安貝卡改宗佛教後至 1968 年，佛教復興運動相當盛行，一般將此十二年的期間，稱之爲「安貝卡時代印度佛教」(Ambedkar Era of Indian Buddhism)<sup>113</sup>。雖然安貝卡在皈依後兩個月往生，但據 1961 年人口普查的結果

---

<sup>113</sup> 50 years of independence: 1947-97 status, growth & development, 頁 16。

顯示，佛教人口從 1951 年的 180,823 人增至 1961 年的 3,250,227 人。<sup>114</sup>成長比率高達 1670.71%。<sup>115</sup>及至五十年後的 2006 年 10 月仍有皈依活動在印度舉行，可知印度人民改變信仰的效應持續產生，因此「印度有些邦已經立法對達利特<sup>116</sup>人皈依其它宗教加以限制」。<sup>117</sup>

## 2、政治及社會層面

佛陀雖然在僧團實行「四姓平等」的反種姓作為，由於改革種姓制度並不是他關懷的重點，並且就當時而言，種姓制度形成未久、戕害未深，因此，他並未在僧團以外針對種姓制度發揮他的影響。阿育王時期立佛教為國教，是最有條件廢除種姓制度，但他尊重其它宗教的存在，也未使種姓制度根絕。安貝卡解放賤民所要面對的，即是印度教社會這種由來已久既全面又強大的種姓制度力量。在內外交困的情況下，能在印度憲法上立下廢除賤民制度之條文，實已功成斐然。儘管現實上，由於賤民無法從個人內心除卻生為賤民的卑下心理，而印度社會成員也未改變他們對賤民的態度，因此使得賤民在社會地位的提昇上，未見明顯效果。

但是在政治上，由於安貝卡個人卓越的表現，讓印度制憲大會在婆羅門文化中找不到任何適當的標誌代表印度國家後，轉向佛教，以佛教遺跡代表印度光榮的過去，採用阿育王石柱的獅頭，作為國徽，以佛教的法輪<sup>118</sup>置於國旗中央。

1947 年 7 月 22 日尼赫魯在國民代表大會推動以下的決議：

「決定印度國旗將由橙、白、綠三個相等的橫長方形組成。橙色象徵勇氣

---

<sup>114</sup> 50 years of independence:1947-97 status, growth & development, 頁 16。

<sup>115</sup> 50 years of independence:1947-97 status, growth & development, 頁 22。

<sup>116</sup> 即 Dalits, 指印度最低種姓之賤民。

<sup>117</sup> 參照 BBC 新聞 2006 年 10 月 14 日格林尼治標準時間 16:50 北京時間 00:50 發表。

<sup>118</sup> 另有說法認為是代表印度傳統文化的紡車軸。

及無私的奉獻，白色代表真理與和平，綠色代表繁榮和人類的生產力。白色中間的法輪，是印度孔雀王朝阿育王時代的石柱徽章，是印度文明的代表。法輪的 24 根軸條則代表一天的 24 小時，象徵國家時時向前進步。」

### 3、宗教層面

在實際解放賤民的運動上，1956 年號召五十萬賤民改宗，雖然後續他沒有因緣繼續從事佛教復興運動，但是，他的影響延續至今日。根據 B B C 報導 2006 年 10 月 14 日在龍城仍有大批賤民改宗佛教和基督教。佛光山星雲大師在當天也應安德拉省二十多個佛教寺院及安貝卡組織之邀，在安德拉省的十字街道上為二十萬人皈依<sup>119</sup>，其中不乏政府官員<sup>120</sup>也皈依佛教。顯示安貝卡的皈依佛教運動持續在進行著，並參與者的層次亦有提昇。根據主辦單位表示，「五十年前安貝卡帶領印度人民皈依佛教，為印度低階級人民帶來希望；五十年後的大皈依盛況，重現在非佛教區的海德拉巴，再創佛教歷史新頁，意義重大。」<sup>121</sup>如上文所引述的 B B C 報導中提及，印度有些省分已考慮限制每年印度教徒改宗其它宗教的人數。或許可以由此推斷，印度教徒改宗的情況，持續不斷地發生，範圍也已超越馬哈拉須特拉省，乃至有些地區的印度教已感受到教徒改宗佛教的威脅。安貝卡的新佛教運動為現代印度佛教的復興開創新局，只要印度教徒改宗佛教的活動持續進行，印度佛教也將日益復甦。

此外，安貝卡以自己對佛教的理解，在往生前完成鉅著《佛陀和他的教法》，於 1968 年 11 月 24 日的「全印度佛教會議」中通過，成為印度新佛教徒的聖典。

---

<sup>119</sup> 中華佛教資訊網。[http://big5.fjnet.com/gate/big5/news.fjnet.com/jjdt/jjdtnr/t20061016\\_40030.htm](http://big5.fjnet.com/gate/big5/news.fjnet.com/jjdt/jjdtnr/t20061016_40030.htm)

<sup>120</sup> 安特拉省內政部長 Jana Reddy、前總督 Bute Singh 及觀光局長 Jgeetha Reddy 等二十多位政府官員參加。資料來源同上註。

<sup>121</sup> 中華佛教資訊網。[http://big5.fjnet.com/gate/big5/news.fjnet.com/jjdt/jjdtnr/t20061016\\_40030.htm](http://big5.fjnet.com/gate/big5/news.fjnet.com/jjdt/jjdtnr/t20061016_40030.htm)



## 第五章 人間佛教觀點的省察

佛陀之佛教，實則就是人間佛教。之所以標舉「人間」一詞，是爲了彰顯佛陀在人間修道證悟的事實、在人間弘法利眾的本懷。1930年代太虛大師揭櫫的「人間佛教」<sup>122</sup>，即認爲「佛法雖普爲一切有情類，而以適應現代之文化故，當以『人類』爲中心而施設契時機之佛學；佛法雖無間生死存亡，而以適應現代之現實之人生化故；當以『求人類生存發達』爲中心而施設契時機之佛學。」<sup>123</sup>這樣的看法，與安貝卡認爲宗教應「以人爲本」而非「以神爲本」的理念相近。並且，游祥洲教授認爲，太虛大師的人間佛教與安貝卡的新佛教運動在發展背景上爲「兄弟關係」；一行禪師的「入世佛教」<sup>124</sup>思想又脫胎於太虛大師，而有「父子關係」<sup>125</sup>。因此，本章捨「人生佛教」<sup>126</sup>、「入世佛教」而採用「人間佛教」的觀點，來省察安貝卡的新佛教運動。

### 第一節 佛陀與安貝卡的社會改革形式

佛陀在印度社會宣揚新的宗教思想及成立僧團組織，間接地影響印度社會甚深；安貝卡則以新佛教運動作爲對印度教種姓制度的改革，亦即以推動賤民改宗佛教，作爲社會改革的手段。

<sup>122</sup> 據湯一介在〈「人間佛教」之意義〉一文中，稱「中國佛教自二十世紀起，太虛法師首倡『人間佛教』」；並依鄧子美所著《傳統佛教與中國近代化》一書之內容爲註，以太虛大師1913年佛教革命、1928年演講「人生佛教」、1934年發表〈怎麼來建設人間佛教〉等著述來說明「人間佛教的發展過程」。因此，本文此處亦採用「人間佛教」一詞，取代一般所用的「人生佛教」。

<sup>123</sup> 大虛大師，〈人生佛學的說明〉，湯一介編《二十世紀中國文化論著輯要叢書·人間關懷卷》，頁226。

<sup>124</sup> 入世佛教（Engaged Buddhism）爲越南籍一行禪師所提出。他最早以「正念禪」提供越戰中、戰後受難者及參戰國家人民一療癒及依歸的途徑。後來提出「入世佛教」是爲讓現代人能在今世得到佛法的利益，和現世法樂，讓社會能因更多人保持正念禪的修持而共同建設一個和平的社群。

<sup>125</sup> 游祥洲，〈論入世佛教與當代印度佛教復興運動—從安貝卡博士到TBMSG的發展進路〉。

<sup>126</sup> 爲太虛大師於民國初年所提出，他認爲「佛法雖無間生死存亡，而以適應現代之現實的人生化的；當以『求人類生存發達爲中心』而施設契時機之佛學，是爲人生佛學之第一義」。

佛教不承認婆羅門種姓的權威，反對種姓壓迫和歧視，允許低種姓賤民加入僧團。在佛陀的僧團內，高種姓和低種姓一視同仁，不分貴賤地享受同等的待遇。佛教的這種平等觀念給印度教不小的衝擊。因此，不論在佛陀的年代或安貝卡所領導的近代新佛教運動，都吸引大量的低種姓賤民，脫離印度教加入佛教的行列，使佛教迅速擴大起來。

佛陀雖然否認婆羅門因為出身的條件而高人一等，但是，他並不宣傳反對種姓制度。在二千五百多年前對印度的文化及思想產生相當大的影響的佛陀，為何不推翻種姓制度？一部分原因是當時的種姓制度才具雛形（Eliot 1990：22）；另一主要的原因是，種姓存在與否，並非佛陀的終極關懷。事實上，佛陀開悟後，並無意要解放或改革社會，而是以宣說一種較和平及理性的新思想，引導眾人止息憂惱，獲得生命的圓滿。如埃利奧特（Eliot 1990：21）所說，「佛陀對婆羅門的儀式和哲學都加以抨擊……他深深地影響了印度形而上學的歷史。……他不像許多人所想像那樣的具有破壞性的宗教和社會改革者。」佛陀雖然積極宣揚一種新的思想，但並非是一種破壞性的革命。「佛陀主張的革命不是傷害別人的性命，而是自我針砭；佛陀理想中的革命不是向外，而是對自己內心欲望所進行的一場搏鬥，唯有勇於革新自己的人，才有光明的人生。」（星雲大師 1990：30）概而言之，佛陀在社會上所進行的是個人的「心的革命」，而非社會革命。

安貝卡以新佛教運動作為社會改革，其基本動機與佛陀不同。安貝卡帶領賤民轉信佛教，表面上看來像是為復興印度佛教，其實他的新佛教運動的焦點，是為令印度賤民從印度教社會的種姓制度下解放，是一種爭取人權的解放運動，其社會革命的象徵多於宗教解脫的追求。

安貝卡將佛教當成社會解放運動的工具，若要提昇社會改革的影響力，勢必突破以賤民為主要參與者的侷限性，將新佛教運動的理念擴大到非賤民階級，超越種姓階級進行更大幅度有關佛教思想的傳播，使佛教對印度教社會的階級性結構，提供更大的調整能量。實際而言，賤民議題不單純是宗教的問題，也是人權問題。

## 第二節 賤民改宗的心理轉化歷程

在傳統的印度教社會裡，賤民之所以會堅守其賤民的本分或「階級義務」，是因為「印度教徒期待從履行其宗教義務中得到一個較佳的、個人的轉世機會，亦即他的靈魂能上昇或投胎到一個更高的種姓。」(Weber 1993：146)是以，就不可觸者而言，唯一能獲得救贖的途徑，乃是履行加之於賤民身上的特殊宗教誠命。因此不可觸者，「堅守其種姓的義務，認為這乃是他們之能否轉世到較佳境遇的先決條件。」(Weber 1993：146)然而，賤民本身這樣的心態和印度教對賤民的思想的制約，即是安貝卡一再努力要轉化的對象。

安貝卡帶領賤民改變信仰，除了外在解放賤民在印度教的社會地位及身分外，更重要的是要從賤民的內心移除生為賤民的種姓原罪思想，而將之過渡到佛教眾生平等、自由的神聖氛圍中。

幾千年來賤民不得不地謹守印度教種姓給予的誠命，除了救贖的理由外，社會所彰顯出的力量，是另一個箝制賤民的原因。引用宗教社會學家涂爾幹(Emile Durkheim)的說法，「如果一個民族全體一致地共有一種信仰，……，人們就不得觸犯這一信仰，亦即不得否認它或與之爭辯。而禁止批評和禁止其它事物一樣，證明了某種神聖事物的存在。」(Durkheim 1992：247)

印度教對印度社會產生強大的影響力量，一者是印度教種姓社會將所有社會有利資源，強力吸納到這個制度體系中。引用韋伯的說法，「印度教真正的吸引力尚在於：一旦成立，它的力量就會強大到將甚至是宗教範圍之外的一切社會力，都整合到自己的形式裡來。以此，諸多反婆羅門、反種姓秩序，亦即直接反抗印度教之根本要素的宗教運動，都一再乖乖就範地回歸到種姓秩序裡。」(Weber 1996：25)

第二，印度社會全體對印度教一致信仰的「崇敬」心理，強化印度教對印度

社會的影響。印度教對印度社會的強烈神聖性，也使與之緊密結合的種姓制度及階級義務，一併攝入印度教的神聖光環中，使人們對其奉行不悖。依涂爾幹

(1992: 460) 的說法，「宗教力……影響著信仰者的心靈，在它們激起的崇敬心情中混合著愛和感激。通常與它們聯繫在一起的事物和人也分享了相同的情感和特性，成了神聖的事物和神聖的人。舉行儀式的地點、儀式中使用的器械、祭司和苦行者等都是由此獲得神聖性的。」除了印度教本身的宗教神聖性外，其所規範的一切教規以及與宗教相關的制度——如種姓階級的劃分及以印度教作為民族宗教的印度社會<sup>127</sup>等，也都被融攝在印度教的神聖中。另外，一個社會對其成員也有神聖的力量，「一個社會肯定只要利用本身對於人們的權威，就能在其內心激起神聖的感情；因為它對於其成員來說，猶如神之於其崇拜者一樣。」

(Durkheim 1992: 240) 如此，印度教社會即擁有雙重的力量，鞏固與它同體共生的種姓制度。

可知，印度教種姓制度之所以被聖化，是來自印度社會對印度教普遍的信仰，並認定印度教所規範之一切宗教或生活的準則，都具有絕對的道德權威。而整個印度社會在吠陀經典和《摩奴法典》的思想指導下，所匯集的社會集體力量，更是不容賤民侵犯或懷疑。總之，只要是印度種姓社會之一員，就必須臣服於種姓制度的規範，否則，將被摒除社會之外。「當個人所棄守的是重要的義務時，他也就棄離了種姓，而失去了種姓的人，同時也就失去了與印度社會的連繫，因為，個人唯有藉著種姓，方屬於印度社會的一員」。(Weber 1996: 36) 一旦被摒除於社會集體生活外，其所面臨的「孤立的危險」可能較任何情況都更為不堪。畢竟人需要群體生活，身為賤民雖是印度社會的最低階級，總仍歸屬於這一社會群體之下，若被排除種姓身分，則連最基本的最低賤的立足點都沒有。亦即脫離印度教種姓制度改宗者，勢必由低種姓成為無種姓。依韋伯的說法，

---

<sup>127</sup> 韋伯認為「印度的民族宗教即為印度教」(韋伯 1996: 5)。依查爾斯·埃利奧特(1990: 40)的看法，在笈多時代以前印度教不代表擁有眾多信徒的宗教，也不代表印度的宗教。但是在笈多時期，印度教即已開始成為印度的宗教。

當一個基本上反種姓的教派接納了原屬印度種姓的成員進入其共同體，並且使他們解脫了原有的種種儀式義務時，結果則是：這些拋棄原來種姓禮儀的所有改宗者，悉數被其種姓破門逐出而成為無種姓者。除非這個教派能夠一舉推翻整個種姓秩序，而不光是爭取到它的部分成員，否則，就種姓秩序立場而言，此等教派不過是客族之類，一種宗教上的客屬族群，地位尷尬曖昧地存活於依然健在的印度教社會秩序之旁。(Weber 1996: 26)

安貝卡在解放賤民的過程中，遭遇最大的困難，即是難以改變賤民「生為賤民」的心態。原因之一或許就是賤民害怕遭受印度教社會的驅逐、排擠。沒有經濟、知識等力量的賤民，在印度社會雖然地位最低下，但是至少仍被囊括在這社會——即使是在不完美的社會，都有歸屬的安全感。此種情況如同彼得·柏格所說的「社會建立的法則，在最重要的面向而言，可被理解為免於恐懼的避難所。換言之，社會最重要的功能就是法則化。……和社會的割裂會使個人陷於各種無法獨立應付的危險，最嚴重的情況甚至可能有性命之憂。和社會的割裂也對個人加諸無法忍受的心理緊張關係。」(Berger 2003: 33) 賤民為了免除受社會孤立的危險，「他會願意犧牲且受苦，甚至付出生命，以求存在於法則的世界，如果他相信最後的犧牲具有法則的意義的話。」(Berger 2003: 33-34) 這或許可以解釋，為何賤民甘願留在種姓社會、甘願身為賤民。由此也可以理解數千年來，雖然陸續有人嘗試向種姓制度挑戰，終究難以撼動這制度在印度教社會的地位。

然而，世間所有一切事物隱藏改變的可能性，不可觸者與種姓制度的關係，在近代思想潮流的刺激下，慢慢出現改變的可能情況。

柏格認為「近代工業國家的結構普傳到全世界後，引發了非西方社會的宗教變遷，並且成為世俗化過程的一項重要刺激因素。」(林本炫 1993: 371) 印度社會值此西方思想輸入、國家民族意識高漲，人民共禦外侮的時機，正為賤民提供對種姓制度的全面反動。「有的歷史時間，在某種集體大震盪的影響下，社會的相互作用更趨頻繁和積極。……這樣就產生了普遍的興奮，革命性或創造性時

代是它的特色。這一更大的活力來自個人力量的普遍刺激。」(Durkheim 1992 : 244-245)

由於西方資本主義和民主政治思想的影響，印度種姓制度下傳統的生活型態、職業限制、階級人權的合理性，都受到直接的衝擊。如前文提過，甘地從 1920 年代到 1930 年代間，對種姓制度的共餐、通婚的觀點，產生相當大的改變。以甘地對印度教的虔敬，他對種姓制度都有如此的改觀，更遑論印度社會的知識菁英對種姓制度的看法的改變。安貝卡即是把握這個歷史時間點，鼓動賤民參與改宗佛教的革命性運動。在相當龐大人數的集體皈依氛圍中，這些皈依的賤民便形成一個新的社會族群，在這個社會的成員，彼此之間持有共同的認識——人人人生而平等。「社會對他的感情使之對自己產生了同樣的感情。因為他與其同伴們在心理上是一致的，所以他在行動中有了更大的信心、勇氣和膽量，就像信徒認為自己感到神仁慈地關心自己一樣。於是就產生了所謂的精神活力的永恆食糧。」

(Durkheim 1992 : 245) 在佛法的平等概念中，在集體皈依的當下，賤民的心理得到轉換，他們捨棄生而卑賤、生為贖罪的心理，對個人生命的價值重新獲得認肯。這樣心理轉化的實際效果，心理學家的意見認為，「假如是正確的宗教，假如宗教對個人的取向不是當他沒有價值、下等的流浪漢，而是他們的同胞，假如宗教能夠給他一種他可以感覺他自己與其它人平等的氣氛，它可以有這種治療的效能。」(Ambedkar 2002 : 235)

賤民心理的轉變，不僅僅在於皈依儀式施行的時候，在日常生活中擁有相同概念的人們的互動，也傳達這樣的概念和鼓勵。如同涂爾幹所說，

社會的刺激作用不僅是在異常的環境中才使自己被人感覺到；在我們的生活中每時每刻都有某種能量從外界流入我們體內。(Durkheim 1992 : 245)

總括而論，賤民自卑的心理產生於印度教教義的教導，及實際生活中不同種姓間的差別對待；亦即賤民內在心理的自卑和外在社會的歧視。如同游祥洲教授

所指，「1947年印度獨立後頒布的憲法，即明言廢除賤民制度<sup>128</sup>。『賤民』這個名詞，應該是一個歷史名詞，並且在律法上是一個『非法』的名詞，因此，所有賤民出身者，應該稱為『前賤民』。但是在整個印度文化氛圍中，種姓制度所形成的意識型態，依然普遍存在，不只是其它階級的人，仍然視賤民為賤民，就是賤民自己，也仍然潛藏著賤民的心態。」因此，要解放賤民，需從心理及社會兩個面向同時進行。安貝卡以著作及講演，向賤民宣導「生而平等」的觀念，導正賤民內心對自我價值的肯定；並以集體改變信仰的方式，為賤民創造生活上相互尊重的社會環境。就外在環境而言，參與改變信仰者有二個侷限性，一者，參與者大部分是賤民階級；二者，大部分參與者都來自馬哈拉須特拉地區<sup>129</sup>。如此，對整體印度社會而言，參與者在人數的比例上仍屬少數，因此，若要真正的改變賤民的心理，需要超越賤民階級，使整個印度社會普遍性地接受「人人生而平等」的觀念。

佛陀時代，佛陀教導人們宇宙萬物皆是因緣條件和合而生的「緣起」的概念，每一物種、生物乃至人，都是「緣起」而有，因此人們應平等對待他人及萬物，他也謙稱自己是「眾中之一」。因此，普遍向各種姓階級宣揚佛教民主自由平等的概念，是新佛教運動需要致力突破，如此才能達到真正解放賤民的目的。

在賤民皈依佛教的當下，雖然他們的地位仍不如其他上層種姓，但是與皈依佛教前的情況相比較，果真沒有任何的改變嗎？或許，經濟、社會地位無法得到快速或突然的轉變，但在個人的自尊心理上，至少已擺脫「奴隸、卑賤、受壓迫」的心態，重新獲得生而為人的基本尊嚴。安貝卡在集體皈依時，所提出的第二十二條誓約——「我相信我已經獲得重生」，即是在心理層面上告誡賤民，已將他們從印度種姓的桎梏中解放出來。

---

<sup>128</sup> 印度憲法第十七條規定：「廢除『賤民制』——廢除『賤民制』並禁止以任何形式實行『賤民制』，憑藉『賤民制』而剝奪他人權利的行為屬於犯罪行為，應依法懲處。」

<sup>129</sup> 所有的次種姓以及大部分的小種姓都只分別局促於其各自的小地區裡。政治區劃往往強烈影響某一地區裡的種姓次序上。(韋伯 1996：51)

### 第三節 人間佛教的民主自由思想

安貝卡帶領印度賤民追求自由平等之基本人權的過程，早先採取政治手段，並未獲得明顯的功效，後來以改變信仰做為賤民從印度教種姓制度解放的路徑。本節即以佛教的民主自由平等思想，來反視安貝卡的改宗活動。

#### (一) 佛教「皈依」蘊含的自由平等觀

以人間佛教的觀點而言，安貝卡藉由政治途徑為賤民爭取人權，已是符合佛教的精神。「人間佛教運動基本主張佛教應該涉及對政治的關心。」(龔雋 2002) 游祥洲教授認為，「太虛大師站在僧團的立場，強調僧眾要『問政而不干治』；而安貝卡則是站在在家眾的立場，積極組織政黨，投入現實政治。兩者的政治理念有所差異」。若言太虛大師與安貝卡的政治理念有所差異，或許可以說是，太虛大師和安貝卡各自以僧、俗二眾的角度來說。但是，包含僧俗二眾的現代教團而言，依星雲大師的看法，則是將二者統一起來。他說，「『政治』兩個字，『政』是眾人的事，『治』是執行、管理之意。問政就是可以擔任議員，關心國事，給予建議，但是不要當警察局長或鄉鎮長等，直接參與政治。……我也不贊成出家人參選民意代表，但可推薦正信的佛教徒參選，因為總要有人來關心國事，改革政局。」(星雲 2006) 是以，安貝卡投入政治為賤民爭取基本人權的作法，不僅是符合人間佛教理念，甚至他進一步採取宗教信仰作為政治人權改革的進路，以信仰彌補政治所無法達到的心理層面。如龔雋所說，「由知識份子所改造的『革命佛教論』，就以有利於行動性宗教革命的結論，把宗教性的解脫倫理與俗世的政治解放融為一體。這些把救心與救世融為一體的知識份子發現，信仰比知識更具有革命性的精神價值。」(龔雋 2002)

安貝卡所採取的由政治到宗教的路徑，是進一步將民主政治的自由、平等、



博愛與宗教的道德倫理思想結合，這點可由安貝卡皈依佛教及在皈依時提出的十二大願可見一斑。

對於皈依佛教，星雲大師在《皈依三寶的意義》一書中說，「一般而言，皈依是信仰。……因為皈依的最深意義、最終目的，乃是皈向自己的自心、自性。即如佛陀在涅槃會上教誡弟子的『自依止、法依止、莫異依止』的皈依真義。這明示了弟子應依仗自力，依法修學，依自己的佛性，自己能成佛故。因此自己身心之當體，即為正法涅槃。能夠有這樣的認識，這才是皈依的真正意義。」所謂皈依的真義在於「自依止，法依止，莫異依止」，即是肯定自我，進而依靠自我，實現自我，找回自己心中的自性三寶，此乃基於佛教「自心清淨佛性」<sup>130</sup>之說，認為人人本具佛性，一切眾生皆具有與佛一樣的本心自性，乃至「心佛眾生，三無差別」，眾生是未覺悟的佛，佛是已覺悟的眾生。如此一說，即含攝諸佛與眾生一如的平等觀。由於一切萬物皆由因緣和合生成，諸佛與眾生存在之根本，同為因緣生起之空性，在這一立論下，二者同具空性之清淨，並在無我或空的共同認識中實現平等。在如此的論說觀點下，無論婆羅門、首陀羅或賤民皆具清淨佛性，人人生而平等。更進一步地，在無我或空的體悟的同時，自他的分別也隨即被消解，「人克服了自我中心感而悟到實在，也就是悟到自己的真我和他人的真我。正是在這樣一種覺悟中，人才能在公正的社會中與他人分享對真我的認識。」<sup>131</sup>（阿部正雄 1992：241）這樣的想法是內心和存在的本質的解放，是真正的自由。在泯除自他分別獲得真我的同時，也認肯每一個體的存在。「每個人依然是他或她的本來樣子，同時每個人又是平等不二的，因為每個人都是他或她的真我。這個動態的相互關係出現於對無我和空的認識中，這個無我或空可能而且事實上對每個人的生存都是必須的。」（阿部正雄 1992：241）因此，每一個

<sup>130</sup> 即眾生本具的佛性。自性者，自己之心性，即如來藏。眾生本有的佛性，其體清淨而無妄染，故具有成佛之可能性。據《起信論義記》卷中載，自性清淨心因無明之風而動；據北本《涅槃經》卷七載，一切眾生悉有佛性，凡夫以煩惱覆而無顯，若斷煩惱即顯佛性

<sup>131</sup> 在此書序文中，阿部正雄表示「做為一個佛教徒……，我更深切地關切為未來全球時代的人類提供一個心靈的根基。……我嘗試解釋佛教和禪的哲學和宗教意義，主要是為了弄清楚它們能否為未來人類所需的新精神視界做出貢獻。」因此，筆者認為他已與人間佛教同樣具備入世的關懷。

生命的存在都值得珍視，這是真正的博愛。並且這種認識不僅適用於人與人之間，也適用於人與天地萬物。這是佛教的道德觀、理性主義，也是佛教所具有的真正的自由、平等和博愛。較之安貝卡所認識的佛教的自由、平等、博愛要來得深遠與寬廣，並且能從思想上、心理上，解脫種姓的束縛。

## (二)「五戒」蘊含的自由觀

安貝卡的二十二條誓願中，第十三條至第十七條即是佛教的「五戒」。佛教講「持戒」，戒不是束縛，而是一切善法的根本，也是世間一切道德行為的總歸。戒的根本精神，在於防非止惡、不侵犯他人；亦即真正的自由，是以不妨礙他人的自由為自由。所以，五戒雖然分別為五，但是根本精神只有一個，即是「尊重、不侵犯」。因此，五戒中的不殺生，就是對別人的生命不侵犯；不偷盜，就是對別人的財產不侵犯；不邪淫，就是對別人的名節不侵犯；不妄語，就是對別人的信譽不侵犯；不飲酒，就是不損害自己的理智，以避免去侵犯別人。

## 第四節 人間佛教的弘化方式與建議

在《佛陀和他的教法》一書，安貝卡曾就佛教在印度衰微的理由，提出以下三個具體辦法，作為復興印度佛教的方針：(一) 編訂佛教聖典 (To produce a Buddhist Bible)，(二) 改變比丘僧團 (Bhikkhu Sangh) 的宗旨和目的，及 (三) 創立世界佛教徒宣教組織。筆者則就現今人間佛教的觀點，將安貝卡所提出的三項復興印度佛教的方針，做一省思並提出如下之建議：(一) 由編訂佛教聖典擴大至多元弘化方式，(二) 由改變比丘僧團到成立僧俗並重之教團，(三) 創立世界佛教徒宣教組織以促進佛教之普世化。

## （一）由編訂佛教聖典擴大至多元弘化方式

經典可作為知識的傳播及教義的弘揚。安貝卡認為佛教經典雖然非常浩瀚，非其它宗教可以比擬，但是佛教缺少類似其它宗教的福音書，一種可供隨時隨地閱讀、方便攜帶的手冊。所以他主張佛教應編制一本經典，藉以方便教化印度的佛教徒。由於在安貝卡時代改宗皈依佛教者，以印度低種姓族群為主，其中大部分的成員並未有太多接受教育的機會，若能為他們編訂一本佛教聖典，則能幫助他們更易理解浩瀚的佛法。筆者認為，安貝卡意欲編訂佛教聖典的這個主張，可謂立意良好。可以就其個人對佛教之觀點，編訂出版相關的書籍及手冊，非但可提供皈依佛教者閱讀，也可藉以宣揚佛教義理，以方便勸導其它人改信佛教。但若是編制單一典籍，做為印度佛教徒的唯一「聖典」，則有待商討。

斯里蘭卡新佛教運動曾採行的作法，是由青年會編制佛學教材，供教育兒童學佛使用；也曾出版佛學小叢書供一般人閱讀；甚至編訂《信眾毗尼日用》作為佛教徒的生活行為準則，對中產階級的知識分子提昇佛教信仰有相當的助益及影響。除此之外，新佛教徒也利用媒體宣傳佛法教理<sup>132</sup>，摩訶菩提協會也翻譯佛經典經以供廣泛流通；並發行佛教雜誌。這些作法對於將佛教教義、精神導入一般生活，具有相當的可行性及普遍性。但是，相較於安貝卡的佛教聖典編輯的概念，他的作法似乎與斯里蘭卡的新佛教運動<sup>133</sup>有些許的差異。

依 Nagendra Kr. Singh 的看法，他認為安貝卡的《佛陀和他的教法》在「成為『新佛教徒』聖經的過程中，被譯為印地語（Hindi）以供教育程度較低者閱讀，這些人正是不精通佛教經典以及不是以英語為母語的人。然而，安貝卡在引述經典時，是以自己的語辭表達。」（Singh 2000：357）因此，這本書對於初學佛學者而言，易有誤導的危險。Nagendra Kr. Singh 並且認為安貝卡著作《佛陀

<sup>132</sup> 新佛教徒在錫蘭廣播電台每天有五分鐘的簡短佛教佈教，詳見本文第四章第一節。

<sup>133</sup> 斯里蘭卡的新佛教運動提供信眾學習佛法的途徑有二：一是英譯本的經典，一是達磨波羅及其它人編寫的佛學手冊。巴利聖典協會出版英譯本的經典，即成為錫蘭受過教育的在家信眾瞭解佛教義理的主要途徑。類似《信眾毗尼日用》或其它佛學手冊，則可視為佛法在生活應用的參考或佛學摘要。不同於安貝卡將經典與佛法之應用合於一書。

和他的教法》，是為以政治及社會改革為動機，是故，安貝卡對佛教教義的詮釋與原典的意涵有所出入，Nagendra Kr. Singh 建議應該將《佛陀和他的教法》改成「安貝卡和他的教法」。

雖然佛教同意在宣教時可以使用「方便法門」，但必須注意的是引用者的動機及企圖。若完全以經典作為信仰的核心，則意味經典的編纂決定宗教解釋的權威性，職是之故，如何擇取及詮釋經典便成為研究的重心。因為，「不同宗教經典，其實都存在著詮釋空間，也都有著相當程度的相對性……所有的宗教經典都是諸法因緣和合所造就的，當它堅持絕對性時，就落入相對世界中，只有在看破宗教教義的絕對性時，才能了解教義、儀式、典籍等宗教事務也僅只是表象，而非宗教實相。」<sup>134</sup>由於這個原因，佛陀在世強調「四依止」，所謂「依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義經不依不了義經」的原則下，佛陀拒絕為他的思想編寫任何經典，鼓勵他的弟子們從個人的體證中了解佛法，這也是佛教的獨特性及理性之處。

此外，佛教經典與其它宗教最大的不同在於其數量之多、內容之豐富、涵蓋範圍之廣，非其它各大宗教所能比擬，主要的原因即是佛陀對弟子及一般人的教化，著重「觀機逗教」、「應機說法」，因而有「四悉檀」<sup>135</sup>的教化法門及「三藏十二部」<sup>136</sup>的瀚浩經典。相較於其它宗教僅有單一聖典或有限量的聖典，佛教

<sup>134</sup> 翟本瑞、尤惠貞，〈基督新教與人間佛教的現世關懷〉，《普門學報》30期。

<sup>135</sup> 語出《大智度論》卷一，悉檀意為「成就」。「四悉檀」指佛、菩薩所運用之四種教化眾生以成就道業的法門，即「世界悉檀」（隨順眾生而說世間因緣和合之法；亦即以世間一般之思想、語言、觀念等事物，說明緣起之真理。）、「各各為人悉檀」（因應眾生各別之根機與能力，而說各種實踐法門，令眾生起善根。）、「對治悉檀」（針對眾生之貪、瞋、癡等煩惱，應病而給予法藥。這是為了滅除眾生煩惱與惡業而設施的教法。）及「第一義悉檀」（即是破除一切言語論議，直接以第一義表明諸法實相之理，令眾生真正契入教法）。

<sup>136</sup> 三藏，指經藏、律藏、論藏，為佛教聖典之三種分類。經藏為佛所說的經典，上契諸佛之理，下契眾生之機；亦即有關佛陀教法的要義。律藏為佛所制定的律儀，亦即有關佛所制定教團之生活規則。論藏則是對佛典經義加以論議解釋，亦即佛陀教說的進一步發展，由後人以特出的智慧加以組織化、體系化的論議解釋。十二部，則是佛陀的教法，依其敘述的形式與內容分成十二個種類，長行（以散文體直接記載佛陀的教說）、重頌（以偈頌重覆闡釋長行所說的內容）、授記（佛陀對弟子未來成就之預言）、諷頌（以偈頌體記載佛陀的教說）、自說（佛陀不待他人問法，而自行開示教說）、因緣（佛說法教化之因緣）、譬喻（以譬喻宣說法義）、本事（記載本生譚以外，佛陀與弟子前生之行誼）、本生（記載佛陀前生修行之種種大悲行）、方廣（宣說廣大深奧的教義）、未曾有（記載佛陀及諸弟子希有之事）及論議（以問答方式論說法義）。

的教法，明顯的表現出對個人各別差異的尊重，也是佛教自由、平等、博愛的精神實踐之一。因此，若安貝卡欲為印度新佛教徒制訂一部「聖典」，不若比照斯里蘭卡佛教的作法發行佛教相關書籍、叢書及手冊，不僅可以彰顯佛教應機教化、法雨普施之大格局，也可以避免落入「權威」的狹隘。

此外，現代人間佛教弘法方式已呈現多元化的趨勢，除了經典的翻譯、編訂、流傳外，有關佛教教義的宣揚，也採行以書報、雜誌、網路、電子光碟、傳播媒體等多元管道的應用。事實上，安貝卡組織在今日也藉由不同形式的出版物，在世界各地為推廣佛教教義及謀求賤民的福利而努力。

## （二）由改變比丘僧團到成立僧俗並重之教團

安貝卡不認同傳統佛教僧伽因專注於個人修持，而忽略對社會關懷的生活模式，他希望比丘僧團能奉獻於社會服務並作為在家佛教徒的模範。因此提出改革比丘僧團的看法。對此，就現今人間佛教的比丘僧團而言，其組成成員已非單一的出家僧眾，而是擴大至包含在家信眾在內的僧俗七眾<sup>137</sup>，亦即已由比丘僧團擴大至僧俗並重的教團。這樣的教團組織，並非是現代的新創，而是於佛世時即已存在的形式。另外，我們也進一步思考在這樣的教團中，僧俗二眾之相互關係以及各自應扮演的角色為何，方能發揮佛教教化社會、服務社會之功能。

### 1、源於佛世之入世教團

僧俗二眾共同深入社會弘揚佛法的情形，不啻出現於現代教團，在傳統的僧團組織中即已存在。佛世時的僧團，依佛陀所說其出世之本懷，即是為令一切眾

---

<sup>137</sup> 即指比丘、比丘尼、式叉摩那（梵 śikṣamāna，巴 sikkhamānā，乃沙彌尼為比丘尼前二年之稱呼）、沙彌、沙彌尼、優婆塞（指在家之男信徒）、優婆夷（指在家之女信徒）等佛弟子之七種類別。

生開、示、悟、入佛之知見；亦即是進入社會人群宣講佛法的入世模式，而非遁隱山林塚間的自利修持。《法華經·方便品》有言，

諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。舍利弗，云何名諸佛世尊，唯以一大事因緣故，出現於世？諸佛世尊，欲令眾生開佛佑見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見故，出現於世。舍利弗，是為諸佛以一大事因緣故，出現於世。（大正九，頁 7）

佛陀和弟子們所形成的僧團，最初沿襲沙門傳統，居住在山林水邊、塚間樹下，他們的修持並非像其它苦行外道以折磨自己為修持；也不似順世外道放縱形骸以度日。佛陀和弟子們或托鉢於聚落市街，或棲止於靜處，並且藉著托鉢走入社會人群，以言教身行教化度眾。後有頻婆娑羅王建王舍城之竹林精舍，拘薩羅的給孤獨長者建舍衛城之祇園精舍等，而有固定棲息的道場，並開始接受在家信眾的供養及施醫藥、臥具等。此時僧眾的生活方式漸由散居各處轉變為團體共住，仍然不脫離與世俗社會的接觸。《十誦律》中記載佛陀教誡弟子，與在家居士的互動禮儀。

若諸居士至，應為說甚深法，應示正道邪道，應說知見，若諸居士去者善，若不去，少多與食，應作是言，我唯有是食。（大正廿三，頁 420）

同一部經典中，佛陀不僅規定比丘僧應向居士說法、招待，也記有居士聚居於精舍附近的情形。

去竹園不遠，立作淨人聚落。（大正廿三，頁 251）

此中顯示，在家居士不僅往詣道場，精舍、講堂附近也有世俗的聚落，表示佛陀與弟子們已不是離群索居，而是居於鬧市之中。甚至佛陀在其入滅前仍囑付阿難，在他荼毘之後，應當「收舍利，於四衢道起立塔廟，表刹懸繒，使諸行人皆見佛塔，思慕如來法王道化……」。意謂佛在世為眾說法，佛入滅後仍不忘對世間的教化，讓弟子在街道以舍利建立塔廟，令眾人見塔而思憶佛法。由此可知，佛世時佛陀修行在人間，成道在人間，說法在人間，入滅後仍不離人間，佛陀及他的僧團可說是全然地入世應化。如同查爾斯·埃利奧特（1990：19）所說，「佛陀的教義則不是非社會的，不實用的和神祕的，而是合乎人性的、有條有理和清清楚楚的。……他要他的僧人們過一種對於自己是持續不斷的智力活動，對於他人是行慈悲的生活。」依佛陀的本懷，僧團是以「出世」的精神，做「入世」的工作。此外，提倡現代中國佛教改革的太虛大師亦認為，「佛教要以人類為中心，以人生為基礎，也就是對人類以外的其他眾生，如天神、鬼神等存而不論；再是重視現實的人生，不重視『人死』」。(方立天 2001)他指出佛教應「以人為本」，他在《即人成佛的真現實論》更進一步明示僧團對於社會應有的責任，他說「人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院、山林裡去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。」(方立天 2001)星雲大師也直指佛教唯有與社會結合、關懷社會，才有未來發展。他說，「唯有讓佛教人間化、生活化，它才能深入家庭、社會、人心，才能與生活結合在一起，成為生活需要的佛教，如此佛教才會有前途。也就是說，佛教一定要與時代結合，要對國家社會有所貢獻，它才有存在的價值，否則一定會遭到社會的淘汰。」(佛光山宗務會 1997：1)

安貝卡在印度所推動的印度佛教復興運動，與太虛大師同樣強調「入世」，同樣強調「以人為本」而不是「以神為本」。然而，針對太虛大師及安貝卡所推崇的理想，我們所關注的是，由山林佛教轉化成積極關懷現世的入世型佛教，是當代各地佛教復興運動最主要的思想基礎與動力。在改革的過程中，表達的形式是可以有所變化與調整，弘法的工具也因應時代的進步及需求；但是在原則上，

佛教的教義及根本精神一定不能改變。佛教的「入世」與世俗世間的「入世」並非全然無別，如果說世俗的「入世」是站在全然否定「出世」的立場而言，則佛教的「入世」，是所謂的「藉事練心」，在人間入世修持，才能促進悟道的契機；而處在世俗人間，若缺乏出世的胸懷，則易於昧於世相，趨炎附勢，隨波逐流，自度不成，又何以利生？因此，佛教所謂的入世原則，是以「出世」為體，「入世」為用，打破「入世」與「出世」的樊籬，突顯二者兼融的本質，如此才有利於僧伽從山林走入世間，使佛教保有重視精神、淨化心靈的獨特性，使僧伽超越世俗名利的葛藤，達致淑世利人的目的，俾使社會得以安定祥和。

是以，安貝卡認為印度佛教要復興，出家僧團應注重入世關懷，不僅是符合佛陀的本懷，也符合現代之需要。同時，在家信眾對於佛教的弘揚具有相當的重要性，或者可說是僧團組織入世化之延伸。一般認為出家僧團是佛教的主體，然而，佛教要深入社會，則需在家信眾的參與，如同達磨波羅以非出家僧侶之身份投入佛教復興的工作，斯里蘭卡的中產階級知識分子對佛教的復興功不可沒，安貝卡本人亦是以在家身分從事印度佛教復興之工作。

## 2、僧俗共有之七眾教團

就現今人間佛教盛行之地區而言，出家僧伽不僅投注於社會福利及社會教化之工作，更將出家「僧團」擴大成僧俗共有的「教團」，出家僧侶與在家信眾共同擔負佛教弘揚及福利社會等事。

斯里蘭卡的佛教復興運動時期，由於受基督新教以社會慈善、教育等傳教方式的刺激，促使佛教僧俗二眾也以入世方式參與社會活動，關懷在家信眾的社會生活等。中國佛教的太虛大師提倡「人間佛教」，即是針對明清佛教「非人間性」的弊病，所提出的改革針砭。他觀察中國佛教史，認為佛教脫離、遺棄人生乃是「致佛法不揚，為世垢病之一大原因」。同時對於改革僧伽制度主張，佛教應走入世的道路，號召舉凡欲行菩薩行者，應該參與社會各部門的工作，如出家僧眾



可以關注文化界、教育界、慈善界等工作；在家信眾則可以服務於政治、軍事、企業、工商界等，使國家、社會和民眾都能得到佛法之利益。現今台灣佛教主流將太虛大師的「人間佛教」理念落實、發揚，匯集僧俗二眾之力，積極地應用佛法於淨化社會、關懷社會，以符合現代社會的需求。

原始佛教及部派佛教時期，除比丘、比丘尼僧團外，也有優婆塞與優婆夷之在家信徒；比丘處於主導地位，在家二眾向比丘求受佛法及戒法，並提供出家僧團生活所需，兩者互相支持，共同行持正法。在《根本說一切有部毗奈耶》卷八〈阿蘭若六夜學處〉即有在家信眾護持僧團的記載，

彼有長者大富饒財，多諸僕使……於此處請六十苾芻，夏安居已，隨意而去。時彼施主見寺空虛，令人守護，勿使賊徒盜床褥等，是時復有六十苾芻人間遊行，屆斯聚落求覓停處。（大正廿三，頁 755）

大乘佛教勃興的原因之一，即在家居士積極參與佛教，諸經典之中，不乏在家居士弘法的記載。如《維摩詰經》中之維摩居士<sup>138</sup>揭示空、無相等大乘佛法深義；《勝鬘經》中之勝鬘夫人，以王妃之尊宣說佛法；《華嚴經》中善財童子五十三參的善知識中，也有不少是當時頗具聲望之在家居士。此外，日本佛教的聖德太子與其後來的皇室、貴族，也以半僧半俗之身分大力推動佛教建築、美術、文學、行事。由此可見，在家居士對佛教的弘揚具有相當重要的地位。另一方面，或許我們必須思考，如果在家居士能過一般家庭生活，並且能從事佛教弘揚的工作，那麼，出家僧團是否有存在的必要？在家居士有其家庭生活的責任，必需在護持佛教、照顧家庭、發展事業三方面取得平衡；出家僧眾則是完全放棄世俗家累，沒有後顧之憂地將身心全然投入佛教弘法事業，以「弘法為家務」，希冀能

---

<sup>138</sup> 依《維摩經》載，其為佛陀之在家弟子，為中印度毘舍離城（梵 Vaisālī）之長者。以在家居士之身分，通達大乘佛教教義，其修為高遠，猶有出家弟子所不能及者。他曾「以眾生病，是故我病」稱病，佛陀令文殊師利菩薩等眾弟子一一前往探病，居士即以種種問答，揭示空、無相等大乘深義。

夠福利社會多數人。星雲大師在世界佛教徒友誼會第十六屆大會之主題演說中即說道，「教團同時包含出家與在家兩眾，均以出家僧伽為主，在家居士為護持」，他同時認為「僧信之間，如車之兩輪、鳥之雙翼」，甚至「僧信平等化」<sup>139</sup>。

太虛大師也認為唯有透過佛教徒組織來發揮僧俗兩眾的力量，才能推動佛教的發展。僧眾與在家居士若是能雙方協調、融合，是「人間佛教」發展的重要基礎。如星雲大師在《佛光山對佛教的影響》一文中說：「佛教早已從出家為主的僧侶佛教擴展到包容在家、出家的大乘佛教……佛教的事業需要在家居士來參與、七眾和合來完成如來家業……」現今居士不僅是僧團的護持者和供養者，也直接參與佛法的弘揚以及佛教事業的開展，在現代佛教僧團中占有不可或缺之地位。

從這裡我們也可以反省佛教在印度衰微的原因<sup>140</sup>，其中之一即是佛教集中於僧團組織。查爾斯·埃利奧特認為，依玄奘大師的記述，他在印度時佛教在北方和南方多數地區已經衰落不堪，以至佛教僅集中存在僧團之中，甚至僅殘存於印度某些特殊地區，因此當「穆斯林侵略者破壞了它的剩餘寺院。但是這一打擊之所以成為致命傷，是因為佛教集中於它的僧侶組織之中。無數印度教寺廟遭受破壞，但是印度教從未處於被消滅的危險之中」。(Eliot 1990：48)

佛教和印度教同樣遭受穆斯林的破壞，甚至印度教神廟受到的損害不下於佛教，但是佛教在印度消微，印度教卻留存下來。主要的原因在於當時印度佛教已脫離社會，集中在僧團寺院內，一旦寺院被破壞後，整個佛教也被破壞殆盡。相反的，印度教由於普遍盛行於整個印度社會，即使遭受比佛教寺院更大的破壞，仍不足以將之毀滅。可知佛教必需普世化，重視僧俗二眾之融合，方能歷久不衰。

---

<sup>139</sup> 此為星雲大師提出，他以「眾生平等」之觀念，認為僧俗二眾如江河湖溪，流入大海，皆同一味。況且，弘揚佛教單憑僧眾之力是有限的，因此提出「僧信平等化」，期僧信二眾平等尊重，相輔相成，團結合作，共同擔負弘法之務。

<sup>140</sup> 依查爾斯·埃利奧特在《印度教與佛教史綱》第一卷所說，印度佛教衰微的原因，大致有三：一是，佛教被吸納於印度教中；二是，佛教徒接受性力崇拜和密宗觀念；三是，佛教集中於僧團組織。

### (三) 創立世界佛教徒宣教組織以促進佛教之普世化

安貝卡提出復興印度佛教的第三個具體作法——創立世界佛教徒宣教組織，並且呼籲佛教國家能支持國際佛教宣教活動。

十九世紀後期，東南亞各國由於對西方殖民統治與基督教文化傳播的反動，紛紛掀起復興佛教的運動<sup>141</sup>熱潮，於各地成立組織，尤以斯里蘭卡為核心，展開保護佛教遺跡，編撰巴利文佛經等活動，加強世界佛教徒的交流，並激起歐美學者對印度佛教的研究風氣，間接使佛教由亞洲傳播至世界各地。安貝卡提出創建世界佛教徒的宣教組織，正符合當時復興佛教的需要及潮流。

達磨波羅於 1891 年召開「國際佛教徒友誼會」，有來自斯里蘭卡、中國及日本等國的代表參與。他所創辦的摩訶菩提協會也在斯里蘭卡、印度及歐美各地設置分會組織。直接或間接地促成佛教在世界各地的傳佈。中國佛教復興先驅的楊文會，積極關注亞洲佛教復興，同各國佛教復興領袖交往密切<sup>142</sup>，並有志協助印度佛教的復興，推進佛教世界化。他與其後繼者<sup>143</sup>，對後來中國佛教的興盛及將佛教傳出亞洲以外的地區，功不可沒。在歐美方面<sup>144</sup>則有鮑諾夫 (Burnouf)、霍德遜 (Hodgson)、柴德斯 (Childers)、奧登堡 (Oldenberg) 和豪斯貝爾 (Fausboll) 等學者，最早發起「翻譯運動」將佛教經典翻譯為西方語言；戴維茲教授 (Prof. Rhys Davids) 創立「巴利文經典學會」；英籍的貝尼特 (Allen Benett) 至緬甸出家為僧，後返回英國傳教，並發行佛教刊物；韓福瑞 (Christmas Humphreys) 在英國創立「佛教協會」(The Buddhist Society)；孔茲 (Dr. Edward Conze) 獻身研究大乘佛教經典；另有一些學者在倫敦成立「不列顛愛爾蘭佛教會」(Buddhist Society of Great Britain Ireland)；德籍的塞頓杜克 (Karl Seidenstuecker) 成立德國第一個佛教團體「德國佛教傳道會」(Society for Buddhist Mission in

<sup>141</sup> 該時期於斯里蘭卡、中國、印度乃至日本等地，都發起佛教復興運動。

<sup>142</sup> 1895 年他在上海曾與斯里蘭卡的達磨波羅會晤，相約共同致力復興印度佛教。

<sup>143</sup> 歐陽竟無、太虛大師、釋仁山、智光、觀同、梁啟超及章太炎等人。

<sup>144</sup> 以下有關歐美佛教部分，參見鄭金德，《歐美的佛教》頁 1-68。

Germany)；斯坦基 (Martin Steinke) 在柏林創立「佛陀團體」(Community around the Buddha)；1893 年在芝加哥舉行的「世界宗教會議」則刺激美國佛教的發展。這些團體組織直接或間接地對佛教的普世化有相當的影響及成效。

除了成立普世性的佛教組織外，安貝卡認為民間的佛教組織，在從事國際宣教活動時，常掣肘於財力物資等條件，若佛教國家之執政者能於財力物資上提供支持，俾能使佛教普世化的推動，更收風行草偃之效。

據緬甸史的記載，1871 年緬甸國王敏東 (Mindon, 1853~1878 在位) 召集二千四百位高僧，於首都曼德勒舉行第五次三藏結集，國王為護法人。此次結集以律藏為中心，結集三藏文字，分別鐫刻於 729 塊方形大理石上，豎立於曼德勒山麓拘他陀塔寺 (Kuthodaw) 中，外有 45 座佛塔圍繞。

此外，1954 年「衛塞節」(Visākha Day)，緬甸佛教於國家贊助下舉行第六次結集。此次結集主要在於團結佛教徒，增進上座部佛教的興隆。此次結集也邀請南傳各國比丘參加，北傳國家比丘亦受邀觀禮。在促使世界佛教徒的團結上，收實質的成效。

是以，創建世界佛教徒宣教組織及尋求佛教國家之支持宣教活動，的確對弘揚佛教及促進佛教的普世化有絕對的必要性。

## 第六章 總結

本文主要在於探討安貝卡的思想，以及他所發起的新佛教運動的成果，對印度宗教、社會乃至人權的影響，並以人間佛教的觀點提出對印度佛教未來發展的建議。

印度在十九世紀的西方自然科學、民主自由主義、世俗主義等新思想的刺激下，觸動對傳統宗教、文化、制度等的改革；同一時期的英國殖民統治，也激起知識分子對民主政治的憧憬與民族意識的覺醒。安貝卡的新佛教運動就在新舊思想匯流的時代背景下產生。

安貝卡出身印度不可觸階級，他親身經歷種姓制度對社會階級的差別待遇，特別是少年時因賤民的身份遭受的非人道對待。相對於此，在他留學英、美等國期間，體驗到西方民主社會對自由、平等及人權的重視，與印度社會有如天壤之別。當他再次回到印度，即便他擁有高等的專業知識或能力，都因他世襲的賤民身份而受到自己同胞的歧視。他再次深刻感受到印度社會受種姓制度思想的制約而產生對人權的漠視。這些印度的生活經驗和求學時西方民主思想、人權運動的啟發，激起他解放賤民，為賤民爭取人權的決心。

最初他帶領賤民以社會抗爭的方式爭取應得的用水權，即使抗爭的過程平和，事後其它種姓階級對賤民的排斥，也只是徒增賤民受到的傷害。爾後，他採取政治立法的途徑，為賤民爭取法律上的平等與人權，然而，以賤民團體單薄之力，在各個教派、政黨群起角逐權力的情況下，安貝卡缺乏奧援，著實難奏其功。這些結果，一方面表達了賤民在政治、經濟、社會及教育方面的絕對弱勢；另一方面，也顯示出當時印度各大教派與政黨的緊密結合，宗教成為某些政治家的工具。

安貝卡賤民解放運動在政治上最大的成就，即是將廢除種姓制度列入印度獨立憲法中。這一點在當時或許因賤民本身難以轉換「生而卑賤」的心理認知，以

及印度教社會難改對賤民階級的歧視，而少有實質的助益。然而，在五十年後的今天，這一點確實對低種姓在爭取基本人權上，發揮相當的效益。

安貝卡檢討賤民在社會、政治上遭受的困難，以及他為賤民爭取基本人權失敗的原因，他認為主要的癥結在於賤民屬於印度教社會的一員，只要賤民繼續留在印度教，就必需遵守印度教種姓制度的不平等待遇，及接受與生俱來被奴役的命運。因此，安貝卡建議所有賤民脫離印度教。他的舉動驚動了整個印度教社會，其程度不亞於當時焚燒摩奴法典帶給印度教的震撼。這意味著他正式向印度教種姓制度宣戰，他正面對印度教社會這種由來已久，既全面又強大的種姓制度力量。當然，他的行動也引起其它種姓階級的反制，使得他的解放運動存在著相當大的挑戰。

相較於安貝卡，佛陀雖然提倡「四姓平等」<sup>145</sup>反對種姓制度，但並未與當時的婆羅門教做正面性的對抗。佛陀所處的時代，正值印度沙門思想活躍蓬勃之時，「各種不同的思想和觀點共同的目的是反對婆羅門教的吠陀天啟、梵天創造說和婆羅門種姓至上，對婆羅門教森嚴的種姓制持強烈的反對態度」。(吳永年 1998：121) 然而，佛陀提出一種新的思想和生活態度，教導人們在現世生活中獲得生命的圓滿——涅槃。藉著這樣一個願景的設定，佛陀超越了種姓制度的問題，技巧地避開與婆羅門的衝突；並且他的教法普被各個種姓，超越賤民階級。這個部分與安貝卡的運動，有著明顯的差別。持平而論，佛教的創始，原本就不是為了反對婆羅門或進行激烈的社會改革，自然有較大的揮灑空間來弘揚佛陀的教法及實踐理想，同時也避開婆羅門反制的困頓。

安貝卡反對印度教，他理想的宗教，是基於科學的理性主義及民主思想的自由、平等、博愛的原則。他強調宗教必需基於科學；他對理性主義的重視，是為破除印度教對神的迷信崇拜，而導致種姓階級的差別對待；對於自由、平等、博愛的強調，則是為了爭取賤民數千年來被褫奪的基本人權。

他以二十年的時間，就宗教、政治以及國家民族主義等面向的考量，審慎地

---

<sup>145</sup> 佛陀認為四種姓若皈依佛教，皆為釋種，無有差別。如四河之水流入大海，悉成鹹味。

評估了伊斯蘭教、基督教、錫克教、馬克斯主義及佛教。依安貝卡的看法，在選舉制度下，人數龐大的賤民可能左右印度政治生態。尤其是賤民一旦成為穆斯林的話，將嚴重影響印度的未來。另外一層來看，賤民如果改信伊斯蘭教，印度可能受穆斯林統治；賤民如果改信基督教，就相當於強化英國殖民的統治力量；賤民如果改信這兩個宗教之一，都將背離印度文化。安貝卡只要賤民離開印度教，完全不希望賤民捨棄印度這個國家。假若賤民改信起源於印度的錫克教，那麼賤民可能喪失在政治選舉上的條件，這也是安貝卡所不願見到的。至於共產主義的獨裁體制和暴力手段，則違背安貝卡的民主政治理想。就人權立場來看，伊斯蘭教和基督教的教義，雖然都主張社會正義，但是在印度的伊斯蘭教和基督教卻容忍種姓階級的存在，已經改信這兩個宗教的賤民，並沒有獲得平等的對待。

最終，安貝卡選擇了佛教。或許有人質疑，賤民離開印度教後，一定得再投入另一個宗教嗎？事實上，除了「宗教是印度人的精神生活核心」這個理由外，安貝卡改宗的重點，是要在宗教教義裡尋找一個可以做為賤民人權思想的理論基礎，以及足以取代印度教地位的宗教。

若以整個事件來看，安貝卡最初採取政治途徑以解放賤民，在這個層面上，他當時並沒有成功。因為他必需面對二大難題：一是，印度社會的主流；二是，印度社會對種姓制度根深蒂固的觀念，他無法改變賤民「生而卑賤」的觀念，也無法改變其它種姓對階級、對賤民的錯誤認識。

如前文所說，安貝卡鼓吹賤民脫離印度教，無異是與印度教正面對衝。在英國殖民的時代，以甘地等人為首的印度教國大黨，提倡印度國家民族主義的概念，以對抗英國的殖民政權和穆斯林的民族主義。甘地等人的民族主義是以復興印度傳統文化作為號召，匯集印度人民的力量，而印度教徒即是甘地民族主義的主力。如同本文第三章第三節曾提到，甘地之所以反對賤民脫離印度教，「他最大的考量是，他不願對抗英國殖民政治的民族運動的主力——印度教徒的力量遭到分裂；以及作為印度社會基礎的印度教徒，因為種姓制度而與不可觸者決裂，在國家內部形成對立的局面」。

安貝卡至 1956 年才決定賤民新的信仰。這樣的時間因緣，一方面是因為安貝卡透過憲法明文規定廢除賤民制度，卻無法改變賤民及非賤民，長久以來在心理上及思想上受種姓制度的桎梏，故而覺悟到應以宗教的手段從心理上來達到解放賤民的目的。另一方面，1947 年印度獨立，英國殖民政權退出印度，並且宣布印巴分治，穆斯林擁有自己的國家。此時，甘地的民族主義策略在政治上已經不再重要，安貝卡也無需顧慮賤民解放是否影響印度國家的獨立。因此，安貝卡選擇佛教取代印度教成為賤民的新信仰。

安貝卡選擇佛教有幾項優勢：一、佛教為賤民爭取基本人權提供理論思想基礎；二、佛教具有自由、平等、博愛的精神，符合民主思想及時代潮流；三、佛教具有教化的功能，能從心理層面轉化社會對賤民的心理，並取代印度教滿足賤民對宗教信仰的需求；四、佛教起源於印度，屬印度文化的一部分，能滿足印度人對民族主義的需求；五、佛教曾是印度的國教，在印度歷史文化上，具有相當重要的地位及意義；六、佛教在印度的復興並未形成主流，即使賤民皈依佛教，對獨立後的印度，在政治上、在教派和諧上，都是最無害的。因此，安貝卡和跟隨他的五十萬名受壓迫階級（Dalit），在 1956 年於龍城正式改宗皈依佛教。

行文至此，筆者將結論與題目做一連結，回到本篇論文的最開頭，為題目「新佛教運動」做一定義。「新佛教運動」的名稱，非安貝卡自己所說，乃後來的學者所指稱，也有學者認為這樣的命名並不適當。然而，筆者認為，「新佛教運動」不只是一個宗教運動，也是一個人權改革、政治改革、以及社會改革的運動。它不只是印度佛教的復興運動，也是賤民爭取人權的解放運動，在這兩個層面交互作用的過程中，連帶地帶動了印度政治及社會的改革。就實質影響而言，新佛教運動包含物質與心靈兩個層面。「新佛教是一個強大的宗教運動，由於傳播者的熱心使之變得更盛大。它是一個以社會經濟和倫理為目標的宗教運動，將精神的喜悅與世俗的興隆相互交織，兩者密不可分。」（Pandyan 1996：116）綜觀安貝卡的運動包含宗教、政治、社會等多個面向，故而不以「佛教復興運動」稱之，而採用部分學者所稱的「新佛教運動」，並且將受安貝卡號召，改宗佛教的賤民



或非賤民稱為「新佛教徒」。「那些馬哈爾的賤民，在成為佛教徒後被認為是『前賤民』（ex-untouchables），以及受安貝卡博士號召而信仰佛教者，將他們統稱為『新佛教徒』」。 (Pandyan 1996: 163) 綜合以上理由，本文題目標為「新佛教運動」。

筆者最後以人間佛教的觀點來看安貝卡的新佛教運動。人間佛教在台灣的發展成果豐碩，不僅台灣本地佛教興盛，幾個在台灣實踐人間佛教的教團，也將人間佛教推及全世界。雖然人間佛教在台灣發展的背景和條件，不同於印度，但是本文以人間佛教的觀點，對安貝卡新佛教運動的分析，希望能針對佛教在印度推行的實際困難，就人間佛教在世界各地發展的經驗，提供新佛教運動可行的建議及實踐方法。另一方面，由於對新佛教運動的了解，人間佛教較能「應病與藥」，給予印度發展佛教實際有用的援助。如此，人間佛教對跨地域性的不同佛教傳統，甚至對佛教世界能發揮較大的貢獻，突顯人間佛教在當代的意義。

安貝卡對現代印度佛教的復興已起先鋒的作用，在新佛教運動五十年後，印度教徒的皈依佛教運動仍持續進行著，雖然在人數上、規模上不及安貝卡 1956 年的成果，但是改宗皈依活動不斷地進行，影響的地區漸次擴大，即代表成果不斷地在攀升。印度有些地區考慮以立法來限制改宗的人數，從某一層面來看，印度教徒的改宗似乎已形成一股潮流及影響，乃至威脅到印度教，才會有這樣的反制動作出現。因此，就新佛教運動的成果而言，安貝卡是成功的，他的影響延續至今五十年，仍在繼續發展擴大中，並獲得世界佛教團體及學者的注意。

本篇論文在研究上的限制及不足之處敘述如下。由於時間點的設定是以安貝卡的生平年代為界定，對安貝卡往生後，其相關組織的發展或後續的影響，皆未深入探究。尤其是缺乏針對安貝卡的新佛教運動做田野調查，缺少有關當時參與者的訪談及成果的統計，也未論及與他相關的組織的運作。並且由於個人對專業政治知識的缺乏，對於印度的分別選舉制、保留席位等政治議題，與安貝卡新佛教運動之間的相互影響，著墨不多。有關安貝卡制訂印度獨立憲法的政治理念，以及他的政治哲學等相關問題，並未予處理。上述這些課題，有待將來另文探討，

也希望其它先進或有志於弘揚印度佛教者，能共同參與此一領域的研究。另外，目前台灣學界，對此一主題的研究文獻不及印度、美國、日本、中國等多，筆者侷限於個人語文學力之薄弱，對於原文資料之閱讀，惟恐理解不周全，亦是本文不足之處。

# 參考書目

## 一、安貝卡生平著作

Ambedkar, B. R.

- 2002 *The Essential Writings of B. R. Ambedkar*. Edited by Valerian Rodeigues & Valerian Rodrigues. New York : Oxford University Press.
- 2007 *Annihilation of Caste*.  
<http://ccnmtl.columbia.edu/projects/mmt/ambedkar>. Frances W. Pritchett, trans. Accessed March 31.
- 2007 *Buddha or Karl Marx*, [http://www.ambeddkar.org/ambcd/20Buddha or Karl Marx.htm](http://www.ambeddkar.org/ambcd/20Buddha%20or%20Karl%20Marx.htm). Accessed March 31.
- 2007 *What Congress and Gandhi Have Done to The Untouchables*,  
[http://www.ambedkar.org/ambcd/41A.What Congress and Preface.htm](http://www.ambedkar.org/ambcd/41A.What%20Congress%20and%20Preface.htm). Accessed March 31.
- 2007 *Who were the Shudras?* , [http://www.ambeddkar.org/ambcd/38A.Who were the Shudras Preface.htm](http://www.ambeddkar.org/ambcd/38A.Who%20were%20the%20Shudras%20Preface.htm). Accessed March 31.
- 2007 *The Untouchables: Who were they and why they became Untouchables?* , [http://www.ambeddkar.org/ambcd/39A.Untouchables who were they\\_why the became PART I.htm](http://www.ambeddkar.org/ambcd/39A.Untouchables%20who%20were%20they_why%20the%20became%20PART%20I.htm). Accessed March 31.
- 2007 *Buddha and his Dhamma*,  
[http://www.ambeddkar.org/ambcd/45A.Buddha and His Dhamma PART I.htm](http://www.ambeddkar.org/ambcd/45A.Buddha%20and%20His%20Dhamma%20PART%20I.htm). Accessed March 31.
- 2007 *Why go for conversion?*,  
[http://www.geocities.com/indiafas/Dalit/why\\_conversion\\_.htm](http://www.geocities.com/indiafas/Dalit/why_conversion_.htm). Accessed March 31.

## 二、中文書目

Basham, A.L. (巴沙姆主編)

1997 《印度文化史》，閔光沛、陶笑虹、莊萬友、周柏青等譯。北京：商務。

Berger, Peter L. (彼得·柏格)

2003 《神聖的帷幕》，蕭羨一譯。台北：商周。

Durkheim, Emile (涂爾幹)

1992 《宗教生活的基本形式》，芮傳明、趙學元譯。台北：桂冠。

Dewey, John (杜威)

2006 《民主與教育》，薛絢譯。台北：網路與書。

Eliade, Mircea (伊利亞德)

2000 《聖與俗—宗教的本質》，楊素娥譯。台北：桂冠。

Hick, John (約翰·希克)

1998 《宗教之解釋—人類對超越者的回應》，王志成譯。四川：人民。

Jenkins, Keith (凱斯·詹京斯)

1996 《歷史的再思考》，賈士蘅譯。台北：麥田。

Fischer, Louis

1968 《甘地傳》中。許章真譯。台北：自華。

Eliot, Sir Charles (查爾斯·埃利奧特爵士)

1990 《印度教與佛教史綱》第一卷，李榮熙譯。高雄：佛光。

Swayambhaura Manou (摩奴一世)

1998 《摩奴法典》，(法)迭朗善譯，馬香雪轉譯。台北：台灣商務。

Tillich, Paul (保羅·田立克)

- 1994 《信仰的動力》，魯燕萍譯。台北：桂冠。
- Rohula, Walpola (羅喉羅·化普樂)
- 1998 《佛陀的啓示》，顧法嚴譯。台北：慧炬。
- Weber, Max (韋伯)
- 1993 《宗教社會學》，康樂、簡惠美譯。台北：遠流。
- 1996 《印度的宗教：印度教與佛教》，康樂、簡惠美譯。台北：遠流。
- Wallace, A.F.C. (華萊士)
- 1995 《復興運動》。《20世紀西方宗教人類學文選》。上海：三聯。
- 王樹英主編
- 1994 《宗教與印度社會》。北京：中國華僑。
- 吳永年、季平
- 1998 《當代印度宗教研究》。上海：上海外語教育。
- 佛光山宗務委員會編
- 1997 《佛光學》。高雄：佛光山宗務委員會。
- 李志夫
- 1995 《印度文化史—從傳統到現代》。台北：東大。
- 林本炫編譯
- 1993 《宗教與社會變遷》。台北：巨流。
- 阿部正雄
- 1992 《禪與西方思想》。王雷泉、張汝倫譯。台北：桂冠。
- 周祥光
- 1981 《印度通史》。台北：大乘精舍。
- 尙會鵬
- 1998 《印度文化史》。台北：亞太。
- 2001 《種姓與印度教社會》。北京：北京大學。
- 金澤

2001 《宗教人類學導論》。北京：宗教文化。

前田行貴

2001 《印度佛跡巡禮》。李鳳媚、吳志揚譯。台北：財團法人十方禪林文教基金會。

星雲大師

1990 《星雲大師演講集 3・佛教對命運的看法》。高雄：佛光。

高楠順次郎、木村泰賢

1971 《印度哲學宗教史》。高觀廬譯。台北：台灣商務。

財團法人佛光山文教基金會主編

2001 《2001 年佛學研究論文集:人間佛教》。高雄：佛光山文教基金會。

陳峰君主編

1991 《印度社會述論》。北京：中國社會科學。

淨海

1975 《南傳佛教史》。台北：正聞。

慈怡等編

2000 《佛光大辭典》。高雄：佛光山宗務委員會。

鄭金德

1984 《歐美的佛教》。台北：天華。

戴康生、彭耀主編

2000 《宗教社會學》。北京：社會科學文獻。

### 三、單篇論文

方立天

2001 〈人間佛教的界說與人間正道的實踐〉。《2001 年佛學研究論文集一

人間佛教》。佛光山文教基金會編。

宋立道

- 2001 <南傳佛教國家的宗教與政治>。收入《法藏文庫》碩博士學位論文 4，佛光山文教基金會編《中國佛教學術論典》。高雄：佛光山文教基金會。

佟德志

- 2005 <新舊自由主義——杜威與自由主義的理論轉型>。《浙江學刊》，2005 年第 5 期。浙江學刊出版社編。

尙會鵬

- 2002 <印巴分治的前因後果>。《南亞研究》。北京大學南亞研究所編。

星雲大師

- 2001 <論佛教民主自由平等的真義——詮釋三皈五戒及生權的內容>。  
《普門學報》，第三期。佛光山文教基金會編。高雄：佛光山文教基金會。
- 2006 <佛教對政治人權的看法>。《普門學報》，第三十一期。佛光山文教基金會編。高雄：佛光山文教基金會。

黃夏年

- 1996 <達磨波羅的改革主義思想初探>。《佛學研究》，1996 年第 5 期。香港。

游祥洲

- 2004 <論入世佛教與當代印度佛教復興運動——從安貝卡博士到 TBMSG 的發展進路>。發表於第五屆海峽兩岸學術研討會「印順長老與人間佛教」。
- 2006 <對於《摩奴法典》人權神話的哲學反省——兼論佛陀與安貝卡的人權思維進路>。發表於第九屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會。

翟本瑞、尤惠貞

- 2005 <基督新教與人間佛教的現世關懷——經典編纂的比較研究>。《普門學報》，第三十期。佛光山文教基金會編。高雄：佛光山文教基金會。

鄧子美

- 2004 <當代人間佛教的走向—由宗教與社會互動角度審視>。發表於第五屆海峽兩岸學術研討會「印順長老與人間佛教」。

龔雋

- 2002 <從現代性人間佛教——以問題為中心的論綱>。「人間佛教與當代對話」第三屆研討會論文集。

#### 四、西文書目

Ahir, D.C.

- 1990 *The Legacy of Dr. Ambedkar (Bharat Ratna)*. New Delhi: South Asia Books.
- 1991 *Buddhism in Modern India*. Delhi : Sri Satguru Pulications.
- 1996 *Dr. B.R. Ambedkar—Buddhist Revolution and Counter-revolution in Ancient India*. New Delhi : D.K. Publishers Distributors.
- 1998a *Dr. Ambedkar's Vision of Dhamma --An Assessment*. Delhi : BRPC Ltd.
- 1998b *50 Years of Independence : 1947-97 Status, Growth & Development 6 –Buddhism*. Delhi: BRPC Ltd.

Bagchi, Reeta

- 1998 *Mahatma Gandhi and Dr. B.R. Ambedkar on Islam and Indian Muslims*. Delhi: BRPC Ltd.

Chanchreek, k.L.



- 1991 *Dr. B.R. Ambedkar: Patriot, Philosopher, Statesman*. Edited by Mrs. Saroj Prasad and Rakesh Kumar.
- Gautama, Q. L.
- 2002 *Dr. Baba Saheb Ambedkar and Brahmanism*. Delhi: BRPC Ltd.
- Hazra, Kanai Lal
- 1995 *The Rise and Decline of Buddhism in India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Iyer, Justice V.R. Krishna
- 1990 *Dr. Ambedkar and the Dalit future*. Delhi: BRPC Ltd.
- Kadam, K. N.
- 1997 *The Meaning of the Ambedkarite Conversion to Buddhism and Other Essays*. Mumbai: Popular Prakashan.
- Keer, Dhanajay
- 1990 *Ambedkar: Life and Mission*. New Delhi: South Asia Books.
- Kenadi, L.,
- 1995 *Revival of Buddhism in Modern India*. New Delhi: South Asia Books.
- Singh, Nagendra Kr.
- 2000 *Ambedkar on Religion*, New Delhi: South Asia Books.
- Pandyan, K. David
- 1996 *Dr. B.R. Ambedkar and the Dynamics of Neo-Buddhism*. New Delhi: South Asia Books.
- Ranga, M. L.
- 2000 *B.R. Ambedkar: Life, Work and Relevance*. New Delhi: Manohar.
- Gombrich, Richard & Obeyesekere, Gananath
- 2002 *Buddhism Transformed Change in Sri Lanka*. New Delhi: OUP.
- Sangharakshita

2000 *Ambedkar and Buddhism*. New Delhi: Windhorse Publications.

Webster, John C. B.

1999 *Religion and Dalit Liberation*. New Delhi: South Asia Books.

Zelliot & Eleanor

2001 *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.

## 五、日文書籍

山崎元一

1979 《インド社会と新仏教：アンベードカルの人と思想》。東京：刀水書房。

## 六、参考網站

2007 <http://www.ambedkar.org>. Accessed March 31.

2007 [http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00ambedkar/ambedkar\\_buddha/](http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00ambedkar/ambedkar_buddha/). Accessed March 31.

2007 [http://www.geocities.com/indiafas/Dalit/dr\\_ambedkar.htm](http://www.geocities.com/indiafas/Dalit/dr_ambedkar.htm). Accessed March 31.