

# 論安貝卡主義、印度人權革命與佛教復興

## ——一個全球倫理的觀點

游祥洲\*

### 摘要：

安貝卡是近代印度的「人權革命之父」。安貝卡深受法國大革命以及美國獨立革命的影響，對於印度的種姓制度以及這個制度下受到其它種姓打壓的「賤民」人權，有其深層的批判。安貝卡的文化思維與行動策略，通稱為「安貝卡主義」(Ambedkarism)。

相對於「安貝卡主義」，最近幾年另外一股來自前賤民族群的「那克薩主義」(Naxalism)及其武裝革命行動，已快速發展成印度國內安全的最大威脅。印度的人權革命又回到了1956年安貝卡的原點：「佛陀或馬克思？」

在二十一世紀的今天，印度的人權議題，顯然已經不是一個簡單的區域性或國內性的議題而已。尤其是當全球倫理(Global Ethic)的建構

---

\* 佛光大學生命與宗教學系副教授

本文初稿題為〈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年發表於第五屆印順導師思想之理論與實踐——「人間佛教·薪火相傳」學術研討會。筆者當時任教於慈濟大學宗教與文化研究所。

已經成爲文化全球化的主要議題之一，印度的人權議題更應該放在全球倫理的平台上來重新檢視。

本文論述主軸，包括：安貝卡主義的四個判準、安貝卡的抉擇：佛教或共產主義？「後安貝卡時代」的賤民解放運動、「安貝卡主義」與「那克薩主義」(Naxalism)的消長、安貝卡主義未來所面對的十個課題以及安貝卡主義與當代入世佛教的合流。

**關鍵詞：**安貝卡主義、《摩奴法典》、種姓制度、賤民、那克薩主義、人權、印度佛教復興、入世佛教、全球倫理

## **A Perspective of Global Ethic on Ambedkarism, Human Right Revolution and Buddhist Revival in India**

Yo, Hsiang-chou \*

### **ABSTRACT:**

Dr. Babasaheb Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956 A.D.) was the leader for the human right movement of Indian Dalit people in the 20th century. His strategy of cultural innovation and political action to release the Dalit people from the suppressions of over three thousand years caste system were called “Ambedkarism”.

Fundamentally, “Ambedkarism” is based on Buddhism and the ideal of French revolution. Four criteria were highly emphasized. Dr. Ambedkar himself took three steps to actualize his goal. In 1927, he burned the “Manu script” in which the caste system was formed. In 1947, the discrimination on “Untouchables” was formally removed from India constitution. And finally in 1956, he led more than three million Dalit people to convert to Buddhism.

By doing so, the human right movement and Buddhist revival in India become one. But Dr. Ambedkar died in 1956. After that, the Naxalism of radical violence oriented Maoist started in 1967 in India. It has become one of the biggest threats to India’s national security in the past few years.

In 1956, Dr. Ambedkar was in question whether he should follow Buddhism or Communism? Now India has come to the same point again: Peace or violence?

---

\* Associate professor, Department of Life and Religious Studies, Fo Guang University

The human right situation in India should not be treated as a regional case. If the conflicts are not properly resolved, India would become a big bomb in Asia. Global Ethic is an important issue in this new century. By seeing the Human right crisis in India, people around the world should take more positive action to help.

**Keywords:** Ambedkarism, Caste System, Untouchables, Engaged Buddhism, Naxalism, Global Ethic, Human Right, Buddhist Revival

## 一、前言

1947年是近代印度最關鍵的一年。這一年不但印度擺脫了英國殖民地統治而獨立，同時綿延三千多年而普遍影響著印度社會結構的「賤民」制度，也在印度的獨立憲法中正式被廢除。前者是「獨立革命」，後者則是「人權革命」。這當中最有代表性的兩位人物，一為甘地（Mohandas Karamchand Gandhi，1869－1948 A.D.），另一位則是安貝卡（Dr. Babasaheb Bhimrao Ramji Ambedkar，1891-1956 A.D.）；如果說甘地是近代印度「獨立革命之父」那麼，安貝卡就是「人權革命之父」。筆者以為，「獨立革命」在國家獨立的那一天就已經到達目標了，但「人權革命」則是一個長期抗爭的過程。從這個角度來看，安貝卡的歷史影響決不下於甘地。

印度的種姓制度是人類史上一套極為獨特而封閉的社會階級制度。安貝卡留學美英，深受美國實用主義哲學家杜威（John Dewey，1859-1952）的影響，高度認同法國大革命以及美國獨立革命的理念，因而在他回到印度之後，對於印度種姓制度以及這個制度下受到其它種姓打壓的「賤民」人權，重新展開深層的反思與批判。

但廢除賤民制度這個議題，本質上乃是對抗一個如同喜瑪拉雅山一樣強固的文化體系。安貝卡對抗這樣一個文化體系的整套文化思維與行動策略，在印度通稱之為「安貝卡主義」（Ambedkarism）。

安貝卡當年他所提出的人權革命方案，今天回頭去看，更可以看出他的遠見。「安貝卡主義」的核心思維，其實已經觸及到當今「全球倫理」的深層義蘊。

安貝卡對抗印度種姓制度的第一個行動就是，1927年公開焚燒《摩奴法典》（Manusmriti）。經過二十年在政治上的折衝，安貝卡於1947

年被推選為獨立憲法起草委員會的主席，由此而在印度獨立憲法中正式地廢除了「賤民」制度。印度獨立後，安貝卡應邀加入總理尼赫魯的內閣，擔任印度獨立後第一任的司法部長，他是賤民出身而能出任政府要職的第一人。

從一個歷史的觀點來看，安貝卡的「賤民」解放運動，與美國的「黑奴」解放運動，其所追求的價值理想其實並無二致，只是印度的「賤民」解放運動，其文化背景更為複雜。「賤民」制度在印度社會已經存續了超過三千年，它對於整個印度社會積非成是所形成的社會制約與文化制約，根深蒂固，從憲法上廢除賤民制度，只是第一階段目標的實現而已。在印度教的文化制約下，整個印度社會對待「前賤民」的態度並未改變。安貝卡因此從政治面而轉向文化面與宗教信仰面。

筆者以為，論述「安貝卡主義」，至少應包含四個面向，此即：人權革命、對抗種族主義、宗教革命以及追求個人與社會的價值實現。於是，從 1947 年的制憲，到 1956 年，整個「安貝卡主義」的行動策略，又轉進到達另外一個高峰。他帶領五十萬人皈依佛教。印度的人權革命與佛教復興，由此進入一個新里程。

但同年 12 月，安貝卡突然過世，印度的人權革命從一個高峰，又掉落到谷底。「後安貝卡時代」的印度人權革命與佛教復興，面臨了新挑戰。沒有安貝卡的「安貝卡主義」，其進展當然相當有限。1967 年另外一股來自前賤民族群的「那克薩主義」(Naxalism)及其武裝革命行動，發展起來了，目前已成為印度國內安全的最大威脅。

本文論述主軸，按照幾個關鍵性的時間順序，包括下列十個重點：

- 1、1927 年，安貝卡對種姓制度的批判；
- 2、1931 年，安貝卡與甘地的對話：妥協或不妥協？
- 3、1935 年，安貝卡主義：四個判準，一個堅持；

- 4、1956 年，安貝卡的抉擇：佛教或共產主義？
- 5、1956 年，印度人權革命與佛教復興的結合；
- 6、1956 年，「後安貝卡時代」的賤民解放運動；
- 7、1967 年，「安貝卡主義」與「那克薩主義」(Naxalism) 的消長；
- 8、1993 年，龍樹學院：「安貝卡主義」的新燈塔；
- 9、2004 年，安貝卡主義未來所面對的十個課題；
- 10、2005 年，安貝卡主義與當代入世佛教的合流。

在二十一世紀的今天，如果把印度的人權議題繼續當成只是一個簡單的印度議題而已，這將成爲一個非常危險的盲點。尤其是，「全球倫理」(Global Ethic) 的建構，已成爲全球人類共同關懷的焦點之一，筆者因此認爲，印度的人權議題更應該放在全球倫理的平台上來重新檢視。

## 二、安貝卡對種姓制度的批判

探討印度的人權議題，必須發展一個全球化的脈絡中來理解其內外相關元素。

外在元素包括全球民主主義與人權思想的普遍化、西方資本主義與所謂「東方主義」(Orientalism) 在亞洲的結構性侵略、殖民主義與後殖民主義的持續性影響、亞洲各國民族意識的覺醒、當代入世佛教運動與印度人權革命的結合等等。

內在元素則是印度累積了三千年以上的種姓制度，與當代全球崇尚民主與人權的價值觀，已經成爲一個極大的社會矛盾，雖然 1947 年以後，印度憲法賦予公民更大的平權與自由，但現實社會依然普遍存在著種姓制度所形成的文化與社會制約，因爲種姓制度植根於印度教，只要印度教的信仰在那兒，那兒就擺脫不了種姓制度的陰影。如果不修正印

度教乃至於放棄印度教，做為種姓制度之一環的賤民制度，當然也不能去除。而在一個文盲比率高達七成以上的國家，光是靠著法律與理性的說服，其影響面實在是太有限了。

### （一）安貝卡的童年經驗

要瞭解安貝卡對種姓制度的批判，不能不追溯到他的童年經驗。安貝卡自己在一篇題為「等待簽證」(Waiting for a Visa)的自傳中說：<sup>1</sup>

外國人當然知道賤民制度這個東西，但不是身處其中的人，很難體會出賤民制度在賤民身上所形成的壓迫有多重。外國人尤其無法想像，相對少數的賤民如何生存在相對多數的印度教徒之間。

做為賤民出身的孩子，安貝卡在同一篇自傳中，還提到了他童年時期三個可怕的經驗：<sup>2</sup>

第一個經驗，他上小學的時候，每天要帶一塊麻布到學校，放學再帶回家。這一塊麻布做什麼用呢？原來是用來舖在他的座位下的。因為如果不舖上這一塊麻布，他座位下的那一塊土地就會被他污染。如果有人踩到這一塊被污染的土地，那個人的靈魂也被污染了。

第二個經驗，在學校裡，安貝卡不能去碰水龍頭。為了限制賤民，印度每個學校都有校警。只有在校警的監視下，老師才可以打開水龍頭，然後把水分給賤民學童。校警請假，賤民學童就整天沒得水喝了。

第三個經驗，他九歲那一年，他從鄉下搭火車到一座山城去看他父親，下了火車要搭牛車上山，但是駕牛車的人不肯載他，他付了雙倍的錢，駕牛車的人才讓他上車，然後那個駕牛車的人不願意跟這個小賤民同車，竟寧可跟在牛車的後面走。半夜裡他們到了一個山區小客棧，但

---

<sup>1</sup> “Waiting for a Visa,” <http://www.ambedkar.org/ambcd/>.

<sup>2</sup> ‘I was a boy of nine when it happened,’ Chapter one of “Waiting for a Visa”.



是客棧主人不接納這個九歲的小賤民，安貝卡只好在牛車上挨餓受凍，直到第二天下午到達目的地為止。

相對於一般的「賤民」而言，安貝卡的遭遇還不是最悲慘的。因為他的父親在英國的殖民地政府做事，他因此得以用一種最卑微的方式，完成了各級的教育。他先後在美國哥倫比亞大學與英國倫敦大學獲得博士學位。這在當時的印度，即使是高階的種姓，也不容易做到。

這樣的人才，回到印度，竟然找不到工作，只因為他是「賤民」。即使他找到了當時印度一個邦的教育部長職位，也因為其它階級的人不願意與他共事，他因此無法工作下去。

## （二）種姓制度是印度的「魔咒」

「種姓制度」結構的源頭，其實是一個奠基於種族主義的宗教神話：《摩奴法典》，而這個神話竟然形成了印度的社會制度。根據《摩奴法典》。神從他身體的四個部份生出四個階級的人：

為了諸界的繁榮，祂從口、臂、腿和腳，生出婆羅門、刹帝利、吠舍和首陀羅。<sup>3</sup>

根據《摩奴法典》，一個人的貴賤，不是因為你的努力，也不是因為你的才智，而是因為你的階級出身。

《摩奴法典》不但嚴密地規定了四個階級的人的行為規範以及職業範圍，並且把奴隸性質的首陀羅階級，又嚴格地區分為更多的等級，其中最低的等級叫做 *Candala*，中文音譯為「旃陀羅」，也就是所謂的「賤

<sup>3</sup> 蔣忠新譯，《摩奴法論》（北京：中國社會科學出版社，1986年），頁6。譯自 *Manusmṛti With the Manubhasya of Medhatithi*, edited by Ganganatha jha, Bibliotheca Indica, Work 256, Calcutta, Vol. 1, 1932; Vol 2, 1939.

民」。這個名詞讓人無法翻身。一般人都知道印度的種姓制度包含四個階級，卻未必瞭解，「賤民」是在四個階級之外，一個連奴隸都不如的階級。

傳統上「賤民」只能穿裹屍衣或其它階級拋棄的舊衣，不能喝公共的井水或直接去喝自來水，有些池塘，即使牛羊都可以去喝的水，賤民卻依然不能碰。有一次安貝卡爲了挑戰這個不公平的社會待遇，率領了一群賤民出生的人去一個水源地喝水，結果傷亡慘重。他們沒有選擇職業的自由，他們不能擁有自己的房子或財產，他們只能住在城鎮之外或是貧民窟。

《摩奴法典》對於印度社會上面三個階級有著崇高的道德理想，卻對於賤民做出永不寬容的懲罰。《摩奴法典》的思想充分地顯現了雅利安民族極端狹隘的血統絕對優越主義。所謂「首陀羅」階級，其實就是雅利安民族對於被征服者的宗教性懲罰罷了。我們實在很難理解，一個民族對另外一個民族的征服，可以這樣赤裸裸地給他套上一個宗教的囚籠。

筆者曾對《摩奴法典》有如下批判：<sup>4</sup>

其實中文的「賤民」一詞，還不足以傳達婆羅門教原來的稱呼。英文把它譯為「Untouchables」，可說是比中文更傳神。「Untouchables」就是「不可碰觸的族群」的意思。為什麼說這些人不可碰觸呢？因為在婆羅門教的神話裡，這些人是從神的腳底下出生的，他們的靈魂已受污染，如果其它階級的人碰觸到這些人，他們也有被污染的危險。這個神話所製造的，不只是歧視，而是恐懼與仇恨。因此，「Untouchables」與其翻譯為「賤民」，不如翻譯為「污民」，更貼近它的內涵。本文為了遷就一般的慣

---

<sup>4</sup> 游祥洲，〈解構《摩奴法典》的人權神話——兼論佛陀與安貝卡的人權思維進路〉，第九屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會（台北：華梵大學，2006年）。

性，仍暫時採取「賤民」這個名詞。

印度人在階級神話的影響之下，不需任何法律的規定，自然而然地就會隨時隨地防範「不可碰觸者」來靠近你。這些「不可碰觸者」，不能跟其它階級的人握手，甚至於他的影子都不能被踩到。很難想像，有這麼一個龐大的族群，因為種族征服而創造出來的神話，竟然被貼上所謂「靈魂染污者」的標籤，這簡直比 SARS 還可怕。SARS 頂多奪走你的生命，但「靈魂染污者」卻可能讓你的靈魂不得超昇。也因此，從古到今不知有多少狂熱的印度教徒，經常帶著「消滅病毒」的心態來殺害「賤民」族群。安貝卡本身就是出生於印度的賤民階級，他對於「賤民」所受的牛羊豬狗不如的遭遇，有著無比深沉的切膚之痛。難怪安貝卡把種姓制度形容為「印度的魔咒」。

正因為種姓制度本身就是一個「神（的）話」，因此很少印度人敢於反省這個「神話」，敢於挑戰這個「魔咒」。

### （三）1927 年，焚燒《摩奴法典》

安貝卡摧毀「印度魔咒」的第一個行動，就是否定《摩奴法典》。1927 年的耶誕節，安貝卡帶領了上萬人的賤民族群，公開焚燒了《摩奴法典》。安貝卡自己把這個行動比擬為 1789 年的「法國大革命」。事實上，與其說這個行動的影響力與法國大革命相當，不如說，安貝卡是藉著這個行動來表達他對法國大革命的強烈認同。因為印度的賤民族群在種姓制度下最缺乏的東西，就是法國大革命所標榜的「自由、平等、博愛」，而這也成了賤民族群所渴望的最高價值。

## 三、安貝卡與甘地的對話：妥協或不妥協？

安貝卡留學美國與英國，而甘地留學英國。兩位都受過近代歐美民主與人權的思想洗禮。當他們回到印度，他們對於種姓制度下的賤民處境，都無法接受。

甘地於 1922 年公開為「賤民」發聲，他稱呼賤民為「神的孩子」，這對於印度教禁止賤民進入印度教寺廟的思維，已經是很大的突破。1931 年，安貝卡與甘地舉行了一場有關印度「賤民」議題的正式對話。<sup>5</sup>甘地告訴安貝卡，當我為賤民議題發聲，你還沒有出生；現在國大黨已經提出法案，主張撥出大筆的經費來補助「賤民」，你為什麼還要反對我？

安貝卡回答了兩點。第一，用政府撥款的方式來「補助」賤民，這是一種浪費，因為經費有限，解決不了問題。如果印度社會其它種姓的人不願意到賤民的家裡去吃飯，如果其它階級的人不願意僱用賤民出身的人，如果賤民的小孩不能夠像其它階級的孩子一樣到學校受教育，再多的補助，又有什麼用？第二，唯有從根本上修正印度教的信仰，進而廢除「賤民」神話，問題才能解決。

甘地並未直接回應「修正印度教」的話題，但他明白地反對把「賤民」從印度教之中區隔開來。

這一次對話是甘地與安貝卡思想的分水嶺。甘地對於種姓制度，妥協性大過於革命性，而安貝卡則堅持從根本上廢除賤民制度。

#### 四、安貝卡主義：四個判準，一個堅持

有關「安貝卡主義」的定義，雖然見仁見智，但筆者以為，安貝卡給自己訂定了尋求另外一個宗教的四項判準（criteria）與一個堅持，應該是「安貝卡主義」最簡約的內涵。他的四個判準是：

---

<sup>5</sup> 該次對話記錄，詳請參閱“THE MEETING BETWEEN GANDHI AND AMBEDKAR ON AUGUST 14, 1931”，<http://ambedkarism.wordpress.com/>。

## （一）四個判準

第一個判準就是：不論他選擇那一種制度，都必須能激發人類和社會價值的極致。

第二個判準是，不論他選擇那一種宗教，都應該要能與理性相契合。

第三個判準是：一種可被接受的宗教必須能激勵自由、平等和博愛的精神。

第四個判準是：不管他選擇什麼宗教或哲學，都不應該有阿 Q 心理，把貧窮「神聖化」。

這四項判準，安貝卡在 1956 年更具體地把它展現為二十五個重點（詳下文）。<sup>6</sup>這四個判準，在安貝卡最後的檢驗中，只有佛教可以滿足他。

## （二）一個堅持：非暴力

安貝卡堅持，他所追求的新宗教必須是一個非暴力的宗教。

安貝卡堅持非暴力的另外一個有力的背景，就是佛教不但主張「眾生平等」，而且主張「以德報怨」，因為「以怨不能止怨」，延伸來說，以怨報怨何時了！這個主張來自佛教的輪迴與因果公平論。因為以怨報怨只是增強仇恨的循環罷了，最後，不但彼此沒有得到真正的公義，反而使彼此的生命落入一個更痛苦的循環之中。印度的賤民累積的怨恨太深了，任何把「復仇」與「暴力」合理化的主張，都將給印度這個國家帶來沒有止盡的災難。在這一點上，安貝卡與甘地的立場是一致的。

筆者以為，安貝卡主義的四個判準，最核心的判準就是第三個判準，也就是法國大革命所追求的自由、平等、博愛。安貝卡選擇法國大

---

<sup>6</sup> “Buddha or Karl Marx,” <http://www.ambedkar.org/ambcd/20. Buddha or Karl Marx.htm#a1>.

革命這三個核心價值，不但直接說明了他所從事的印度人權革命，也是以此為核心價值，同時也蘊涵了他與「全球倫理」接軌的世界觀。

先有法國大革命，才有美國的獨立革命，也才有美國的民有、民治、民享的立國理想，安貝卡所關心的，並不是以消除賤民制度為終極目標，而是把法國大革命、美國獨立革命跟印度的獨立革命連結起來，也就是把印度的獨立革命，不是消極地定位在擺脫英國殖民地統治的狹隘目標而已，而是更積極地定位在一個全球化的建國理想上，這個理想不是為賤民而設，而是在消除種姓制度的大前提下，讓「自由」、「平等」、「博愛」的理想，為全民所共有、共治、共享。在這一點上，安貝卡的洞見，已經超越了甘地始終與種姓制度妥協的立場。

種姓制度使得印度幾千年來長期處於一種社會分裂的矛盾狀態中，這個矛盾狀態的維持，幾乎完全是靠著印度教與《摩奴法典》來控制與落實的。一旦把印度教這一部份抽離掉，印度的社會矛盾可能就會很快地爆發。這個時候，唯有發揚「自由」、「平等」、「博愛」的精神，才有可能維繫印度社會體系的內在和諧；同時，就在印度社會面臨大轉型的關鍵時刻，必須借重安貝卡主義的第二個判準：「訴諸理性」。理性取向不但是二十世紀「全球化」、「公民化」、「世俗化」所追求的主流價值，更是未來印度社會從印度教的控制中轉向「世俗化」與「公民化」最重要的支撐點。這是安貝卡主義另外一個角度的遠見。

## 五、安貝卡的抉擇：佛教或共產主義？

佛教已經出現，但還不是最後的決定。他還在思考另外一個可能性，就是共產主義。因為佛教與共產主義都是主張「平等」，在二者之中，他究竟要做怎麼樣的選擇？

### （一）安貝卡與佛教的接觸

在安貝卡的時代，佛教只是一個西元後十三世紀已經在印度消失的宗教。佛教對他乃至於當時印度絕大多數人而言，是一個全然陌生的宗教。印度教早已把釋迦牟尼佛曲解為印度教毗濕奴神的九次化身之一。因此對印度人而言，佛教只不過是印度教一個附庸性的傳說罷了。

根據安貝卡的傳記，安貝卡最早接觸佛教，是在 1908 年，也就是安貝卡十八歲進入孟買大學的那一年。他從一個瑜珈士（Dada），名字叫做 Keluskar Guruji 那兒，得到了一本這個瑜珈士所撰寫的佛傳。這是一粒種子。

1935 年，安貝卡召開「被壓迫階級大會」，在會中他發表了一篇宣言，其中有兩句名言：「我雖生而為印度教徒，我死時決不做印度教徒。」這是安貝卡平生第一次公開宣稱，他將脫離印度教。

1946 年，安貝卡在孟買創辦了「悉達多人文與科學學院」。為什麼他選擇佛陀的在家名字「悉達多」(Siddharth)？是不是三十八年前那個種子已經要萌芽了呢？關鍵性的改變應該是在 1950 年 5 月。

世界佛教友誼會這一年在錫蘭（Ceylon，獨立以後改名為 Sri Lanka，斯里蘭卡）的首都可倫坡（Colombo）召開第一屆成立大會，安貝卡應錫蘭佛教青年會之邀，出席了這個大會。這個組織相當於佛教世界的聯合國。這是安貝卡第一次在這樣一個國際性場合中接觸到不同國家的佛教領袖。佛教在印度是一個已經死亡的宗教，但佛教在印度以外的地方卻是生機蓬勃。安貝卡從 1935 年之後就開始積極尋求另外一個可以替代印度教的宗教，可倫坡大會給了他一個新的目標。尤其是當安貝卡在印度抗拒印度教而孤立無援時，世界佛教友誼會的國際網絡給了他希望。安貝卡在會中第一次公開表示，賤民應該皈依佛教。

1951 年，安貝卡親自編集了一本「佛教讚歌集」（Buddha Upasana

Patha)。佛教顯然已經在安貝卡的心中生起了力量。同年十一月，安貝卡開始著手撰寫一部重要的著作：「佛陀及其正法」(Buddha and His Dharma)。這部書一直到 1956 年 2 月才完成，可見他用力之深。

1954 年，曾經擔任緬甸總理以及後來出任聯合國秘書長的宇譚 (Utan)，在緬甸首都仰光舉辦世界佛教友誼會第二屆大會，安貝卡再度出席大會。第二年，安貝卡在孟買南方的普內城，正式組織了「印度佛教會」(Bharatiya Bauddha Mahasabha)，同時為一尊佛像安座。他並且公開宣告，佛教是印度唯一的道路，他將從此傾畢生之力，把佛法弘揚到全印度各地。

1956 年，安貝卡再度出席了世界佛教友誼會在尼泊爾首都加德滿都召開的第三屆大會，並且在會中發表主題演說，題為「佛陀或馬克思」(“Buddha or Karl Marx?”)。安貝卡向國際社會宣示，他將選擇佛教。他認為共產主義的原始信念是好的，並且與佛教有相當的相似性。但他無法認同訴諸武力來建立政權的作法。

## (二) 選擇佛教的二十五個理由

安貝卡在 1956 年的演說中，清楚地把他所瞭解的佛教，歸納為二十五個重點，而這也是「安貝卡主義」最完整的說明：<sup>7</sup>

- 1、宗教對於自由社會是必需的。
- 2、不是每一種宗教都是好的。
- 3、宗教必須與生命現實有關，宗教決非一大套空談有關神、靈魂或天堂與地獄的玄想。
- 4、把「神」當成宗教的中心是錯誤的。

---

<sup>7</sup> “Buddha or Karl Marx?” <http://www.ambedkar.org/ambcd/20. Buddha or Karl Marx.htm#a1>.



- 5、把「靈魂的拯救」當成宗教的中心是錯誤的。
- 6、把「動物的犧牲」當成宗教的中心是錯誤的。
- 7、真正的宗教存在於人的心中，而不是在經典之中。
- 8、人與道德才是宗教真正的中心。如果不是這樣，宗教只是殘酷的迷信而已。
- 9、只有道德而沒有宗教的人生是不夠的。
- 10、宗教的功能乃是為了重建這個世界，並且使它成為一個快樂的世界。宗教不需要談什麼世界的起源或末日。
- 11、這個世界之所以不快樂，乃是因為利益衝突而起。其唯一解決之道，乃是依止正道。
- 12、個人財產制是貧富不均的主因。
- 13、為了社會的良性發展，必須消除苦及苦因。
- 14、所有的人類都是平等的。
- 15、財富與出身的背景，不是衡量一個人的標準。
- 16、真正重要的是，一個人是否具有崇高的理想，而非尊貴的出身。
- 17、四海之內皆兄弟，對所有人類的友誼永遠不可放棄，即使是對待你的敵人，亦復如此。
- 18、每一個人都應該有學習的權利。學習之不可缺少，猶如食物之於人生。
- 19、沒有品質的學習是危險的（學而不思則罔）。
- 20、沒有一種東西是固定不變的。沒有一種東西是必須永遠遵守的。每一種東西都可以被探究或檢驗。
- 21、沒有一種東西是最後的定論。
- 22、任何東西都離不開因果律。

23、沒有一樣東西是永恆的。每一種東西都會改變。「存有」永遠是一個生成的過程。<sup>8</sup>

24、戰爭是錯誤的，除非是真正地為了公理與正義。

25、勝利者應該善待失敗者。

最後一項有其特殊的歷史背景。因為《摩奴法典》中，明白地把「賤民」界定為「非雅利安人」，而所謂「非雅利安人」正是當初雅利安人進入印度河流域被征服的古印度原住民。《摩奴法典》對於「非雅利安人」的宗教性永久懲罰，就是「勝利者不善待失敗者」最恐怖的示範。

### （三）以佛教來療癒賤民所受的心靈創傷

筆者以為，安貝卡選擇佛教還有一個深層的理由，那就是，如何療癒賤民三千年來在印度教的洗腦下人格尊嚴所受的深度傷害。

雖然，1947年印度獨立憲法通過之後，「賤民」這個名詞，在法律上已經成爲一個非法的名詞，所有過去賤民出身的民眾，應該改稱爲「前賤民」(Dalit)。但是種姓制度所形成的整體社會意識型態，依然普遍存在。《讀者文摘》有一個精神科的小故事說，一個精神病患常常幻想自己是一隻老鼠，一看到貓就害怕。經過一段時間的治療之後，醫生宣佈他已經康復。他正要走出醫院，看到院子裡的一隻貓，立刻又躲到醫生的背後。醫生說：「你已經不是一隻老鼠了！」但是他說：「我知道我已經不是老鼠。但是那隻貓咪它可不知道呀！」

「仇視賤民」乃是《摩奴法典》的經典教誨，不只是其它階級的人視賤民爲賤民，更可怕的是，賤民自己被教導成「我是賤民」。這正是賤民的無奈與無明。三千年的洗腦，三千年的自卑，這個改變的過程豈是一蹴可及！

---

<sup>8</sup> 原文爲“Being is always becoming.”

安貝卡自己說，他在英美讀書的時候，他一點都沒有自己是賤民的感覺。但是當他回到印度的時候，他從別人的眼光與姿態中，馬上就感覺出別人把他當成「賤民」。<sup>9</sup>這就是文化制約。安貝卡因此覺悟到，只要印度教的信仰存在，賤民族群就無法重建「人」的尊嚴。

安貝卡也曾經嘗試從印度教內部來修正種姓制度。1951年，他向國會提出一項限制印度教的法案，但因為得不到尼赫魯及其派下國大黨的支持，法案沒有通過。安貝卡憤而辭職。而在接下來的兩年中，安貝卡連續在國會選舉與地方選舉中遭遇到挫敗。這使得安貝卡認知到，修正印度教是不可能的，他唯一的選擇，就是尋找另外一個宗教。

就在安貝卡宣佈他將選擇另外一個宗教來替代印度教之後，基督教和伊斯蘭教的宗教領袖都積極跟他接觸，因為安貝卡的影響力太大了，如果安貝卡改宗，那不是一個人改宗，而是全印度可能有六分之一以上的人口，站在安貝卡的後面一起改宗。

#### （四）龍城五十萬人大皈依

1956年10月15日（相當於農曆9月11日），安貝卡號召全印度的賤民族群到印度的地理中心點龍城（Nagpur），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。這一次的大皈依也是佛教十三世紀在印度滅亡之後最大的一次皈依典禮。來自緬甸的比丘主持了這個皈依儀式。

在皈依典禮上，安貝卡發出喜悅的呼聲，他說：「從今天起，我們脫離了地獄！」他並且帶領大眾，宣示了二十二個大願（22 Vows）。其中最關鍵的表達就是第十九願：

---

<sup>9</sup> Chapter Two of “Waiting for a Visa.” <http://www.ambedkar.org/ambcd/>.

我拋棄印度教，因為它的信仰是以眾生不平等為基礎。它違反人性、阻礙人文發展。我只相信佛教。

這樣的表達與抉擇，已經不是單純的宗教信仰問題，而是人性的覺醒問題，更是「全球倫理」的價值抉擇問題。與其說，安貝卡選擇了佛教，不如說，他選擇了「眾生平等」的理念；與其說，他拋棄了印度教，不如說，他拋棄了《摩奴法典》的種族神話。

## 六、印度人權革命與佛教復興運動的結合

緊接著龍城的皈依典禮，安貝卡又巡迴了不同的城市，帶領了更多的人皈依佛教。短短的一個月之內，全印度三百萬人成為新的佛教徒。

這是印度人權革命的重要轉捩點，也是印度人權革命與佛教復興運動一次成功的結合。佛教在印度歷史上，從佛陀開始，幾乎都是從社會的上層影響到下層。而安貝卡所帶動的印度佛教復興運動，則是反向操作，由下而上。

從現象面來看，安貝卡改信佛教，只是一個宗教事件，但從本質面來看，安貝卡一生最大的努力就是廢除種姓制度，而在印度歷史上，已有兩個成功的典範，一為佛陀及其僧團，二為阿育王。從文化的傳承、相容性、容易度以及和平性格而言，改信佛教顯然比引進共產主義更安全可靠。

進一步來說，佛陀與佛教的僧團是印度文化史上第一個打破種姓制度的人權革命者。佛陀之前，種姓制度已經存在，佛陀提倡「眾生平等」，就是否定這個階級神話。在佛教的僧團中，佛陀不但允許賤民加入僧團，並且在僧團倫理中，佛陀用出家的年資來代替俗家的階級出身。質言之，種姓制度在佛教僧團中，完全沒有生存的空間。

再從另外一個角度來觀察，佛陀之前三百年，也就是《奧義書》時

代興起的「沙門運動」，其實就是婆羅門教以外的社會大眾對抗「婆羅門至上」的社會運動。根據《摩奴法典》，祭祀與誦讀經典是婆羅門的專業，換句話說，婆羅門掌控了絕對的宗教權。「沙門運動」則是提供給非婆羅門的社會大眾一個更大的宗教空間，釋迦族的悉達多太子就是從這個地方找到了他的宗教出路。<sup>10</sup>

阿育王是印度史上影響力最大的帝王。他統一全印度之後，改信佛教，創造了印度史上最輝煌的盛世，這對於安貝卡本人改信佛教以及說服社會大眾改信佛教，可以提供一個最有說服力的典範。安貝卡之所以選擇阿育王改信佛教那一天舉行皈依大典，正顯示出這個歷史使命的延續。

佛教在印度的廣傳，壓縮了種姓制度的機能，一直到十三世紀佛教在印度沒落，種姓制度才又重新籠罩了全印度。

因此，理解安貝卡把印度的人權革命與佛教復興運動結合在一起的行動，必須超越佛教本位的思維，進一步從印度歷史發展的角度，來理解安貝卡的真正目標。更深一層說，安貝卡對於佛教並非盲目地全盤接受。在他的論述中，他直接了當地批評南傳比丘對社會的不關心。他以大乘佛教的菩薩精神為理想，時常公開提倡念誦六字大明咒（Om Mani Padme Hum），以呼應觀音菩薩救苦救難的精神。換句話說，安貝卡把佛陀當成是他的老師，而菩薩入世精神則是他推動人權革命的動能。從這個角度切入，才能夠真正理解安貝卡結合印度人權革命與佛教復興運動的深層蘊涵。

## 七、後安貝卡時代的賤民解放運動

---

<sup>10</sup> 游祥洲，〈論原始佛教的苦行思想與簡樸生活——以四阿含為核心的探討〉，中國哲學會主編，《簡樸思想與環保哲學》（台北：立緒文化，1997年）。

然而，就在安貝卡成為新佛教徒之後，只有七個星期，1956年12月6日，因為長期的營養不良，加上積勞成疾，他病逝孟買，享年只有64歲。安貝卡過世之後，整個印度賤民解放運動以及佛教復興運動，轉入了「後安貝卡時代」。

### （一）「前賤民」的處境

由於安貝卡的鋪路，「前賤民」在印度國會以及地方議會中的席次逐漸增加。「前賤民」在國會中還可以發出聲音。「前賤民」的工作權也逐漸獲得法律的保障。法律規定政府機關必須把一定比率的工作機會保留給賤民背景的青年。但是因為沒有一個能孚眾望的領袖，所以全印度各地的賤民解放組織彼此不能合作。唯一相同的一件事情，就是每一個組織都以安貝卡為招牌。在大多數的賤民社區，都可以同時看到佛陀與安貝卡的塑像或畫像。佛教依然是他們的信仰，安貝卡依然是他們的希望。

摩訶拉斯特拉（Maharashtra）省是全印度佛教徒最多的省份，不管走到那裡，最好的問候語就是：「Jai Bhim!」（甲乙丙！）<sup>11</sup> Jai是勝利的意思，而Bhim則是民眾對安貝卡的暱稱，連起來就是「安貝卡勝利！」。

安貝卡曾告訴追隨他的民眾：

你們常常把我看成神，但我不是神。我跟你們每一個人一樣，我只是人。不管你們需要我給你什麼幫忙，我隨時都願意給你。……我已經把道路指引給你，你必須看清楚如何繼續走這一條路，是你自己的責任。<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> 「甲乙丙」這三個字的中文諧音，是十方禪林住持首愚法師1995年訪問龍城時想出來的。如果要更貼近印度的原音，最好讀成「甲乙—丙！」，也就是把「乙」字的音略為拉長。

<sup>12</sup> 1936年1月，安貝卡博士在普內城對「摩訶拉斯特拉省被壓迫賤民青年會議」

每年到了大皈依的紀念日，來自全印度四面八方的佛教徒，總是趕回龍城的皈依地一起緬懷安貝卡，一起相互確認「我是一個佛教徒」。五十萬人乃至百萬人。年年如此。佛教復興運動的火種，還沒有完全熄滅。

但「前賤民」的處境改善有限。貧民窟依然是「前賤民」的專利，由於激烈的升學競爭，「前賤民」的孩子們因為繳不起補習費，功課總是跟不上。因為中學都設在城裡頭，「前賤民」的孩子大都無法負擔進城讀書的費用。就這樣，升學的路就斷了。「前賤民」所從事的工作，依然是種姓制度制約下的低賤工作。2001年，甘地的故鄉印度古吉拉省大地震，全球的救災物資充斥了各個城鎮，但住在城裡的上層階級，沒有人願意把救災物資送到「前賤民」所住的貧民窟。媒體經常報導，「前賤民」所住的房子，往往被上層階級的民眾任意地給放火燒掉了。

以安貝卡之名，在網路上也到處都可以看到一些零零星星的民間行動訊息。例如，有一個民間組織提出了一項「接續安貝卡主義的三十年國家計劃」，<sup>13</sup>這些零星的民間行動，最需要的就是，有人可以把它組織起來。

## （二）印度人權議題的國際化

安貝卡之後，賤民議題也逐漸成為國際性的議題。2000年5月，聯合國人權與婦女委員會在日內瓦特別舉行了印度賤民問題的研討會，來自印度的 Ambedkar Center For Justice And Peace (ACJP) 的代表出席提出有關的報告；同年9月，一項名為「International Conference on Dalit Human Rights (Dalits in the new millennium)」的國際會議也在倫敦召

---

的講話。Sangharakshita, 1986, "*Ambedkar and Buddhism*", pp. 73-74.

<sup>13</sup> "The National Plan To Succeed in Ambedkarism", 參閱 [http://aimbscs.org/web/National\\_plan.html](http://aimbscs.org/web/National_plan.html)。

開。會中發表了幾篇有關印度賤民現況的深刻檢討。這一方面的後續發展，值得特別關切。

### （三）印度佛教「二次滅亡」的危機

從某個角度來說，安貝卡所帶動的印度佛教復興運動，如果不能給予及時的幫助，印度佛教可能面臨「二次滅亡」的危機。最大的問題是教育。安貝卡終其一生最重視的事情，就是如何在賤民社會中，透過教育來轉化賤民的自卑心態，提昇賤民的社會競爭力。尤其是在佛教信仰上，在絕大多數的佛教化賤民社區中，目前普遍對佛法缺少瞭解。原因是：弘法人才嚴重不足。印度社會是一個以「村落」(village)為單位的分散性結構，而賤民社區其實就是「貧民窟」的同義詞，因此弘法者必須非常耐煩地從這個村落走到下一個村落，並且要受得了賤民社區非常沒有品質的衛生環境。食物與飲水是每天都要面臨的重大考驗。再者，賤民社區因為自卑而十分封閉，因此，非賤民的弘法者也很難走得進去。這就是印度佛教復興運動在後安貝卡時代所面臨的最大問題。

## 八、「安貝卡主義」與「那克薩主義」的消長

由於「前賤民」的處境並未得到真正的改善，他們在種姓制度壓迫之下，仍然延續著三千多年來被欺壓的強烈怨恨。<sup>14</sup>這一股怨恨，促成了 1967 年一個以「前賤民」為主軸的毛派武裝陣線「那克薩派」(Naxalites)的興起。

這個組織認同毛澤東「文化大革命」的口號，所謂「造反有理，革命無罪」，四十年來已經發展成爲一個影響全印度百分之四十區域的暴

---

<sup>14</sup> 1993 年以後，筆者多次深入印度中西部的貧民窟，接觸到很多「前賤民」，從眼神與語態中，可以清楚地感受到那種如烈火般的仇恨。



力團體。「那克薩派」從東北印度到東南印度，形成了一個所謂「紅色走廊」(red corridor)。在全印度 602 個行政區當中，受影響的高達 170 個。

「安貝卡主義」與「那克薩主義」(Naxalism)正是一個強烈的對比。「安貝卡主義」主張和平的社會革命，而「那克薩主義」則主張武裝革命；「安貝卡主義」主張以「慈悲」來化解仇恨，而「那克薩主義」主張以「報復」來對待社會的不公；「安貝卡主義」主張以佛教的「佈施」來落實社會財富的公平分配，而「那克薩主義」主張毛澤東式的無產階級專政。

簡單地說，「安貝卡主義」與「那克薩主義」的消長，將是印度社會未來能否安定發展的重要指標。雖然「那克薩派」的背景來自印度歷史上種姓制度對於「賤民」的不公平作為，然而，這樣一個「報復」的訴求，不但不能從根本上消除種姓制度的社會制約，反而強化了印度其它四個階級對於「賤民」的敵意，把社會的矛盾與分裂擴大了。

再說，從理性的層面來思考，也看不出「那克薩主義」可以成為印度全民共識的可能性，因為這個組織的「報復」理由，是以「前賤民」的委曲為訴求，而「前賤民」在印度總人口中，只佔六分之一，即使結合山區的部落等少數民族，也仍然無法過半。危險就在這裡。

2006 年 8 月，印度總理 Manmohan Singh 在國慶致詞中，公開宣稱：「那克薩派與恐怖分子的結合，已成為印度國內安全最大的兩大威脅。」<sup>15</sup> 換句話說，「那克薩派」的暴力行動，不但無法取得法律的正當性，反而成為印度的國安威脅。這樣的情境繼續發展下去，必將引發「以暴制

---

<sup>15</sup> “India’s Naxalites: A spectre haunting India, Maoist rebels are fighting a brutal low-level war with the Indian state”, 《英國經濟學人》(The Economist) 2006 年 8 月 17 日報導。

暴」的惡性循環，而整個印度社會的內在動盪與衝突，其結果也將是一場悲劇。

## 九、世友與龍樹學院

後安貝卡時代的人權革命與佛教復興，並非全然令人悲觀。世友（Dharmachari Lokamitra）就是一個例子。世友是英國人，<sup>16</sup>畢業於倫敦大學。他爲了學習瑜珈而接近了英國籍的僧護法師（Sangharakshita）。僧護法師是安貝卡的朋友，曾在印度參學將近二十年。安貝卡逝世後，僧護法師巡迴印度各地弘法。1964年，他返回英國，在英國成立了「西方佛教會」（Western Buddhist Order）。他所撰寫的《安貝卡與佛教》（“*Ambedkar and Buddhism*”）<sup>17</sup>一書，是目前有關安貝卡研究最有深度的著作之一。1977年，世友到印度去朝聖。後來到了龍城，正好碰上了安貝卡皈依佛教紀念日。他被要求留在印度弘法。<sup>18</sup>於是一留至今超過三十年。

世友的行事風格十分務實。他在幹部訓練方面，特別重視佛法修持與社會工作並重。而在佛教的修持上，所有幹部包括他自己，每年都要參加定期閉關禪修。這不但有助於提昇工作時的悲心與定力，更有助於堅持清淨的發心。同時在帶領民眾禪修方面，也是必要的基礎。

### （一）TBMSG：落實安貝卡主義的具體行動

當世友發現印度佛教復興運動從安貝卡時代的高峰而陷入停滯狀

---

<sup>16</sup> 在全球多數人的心目中，大家都知道有一位天主教的德蕾莎修女在印度照顧窮人，然而很少人知道佛教也有一位默默奉獻的菩薩，他的名字叫做「世友」。

<sup>17</sup> Sangharakshita, 1986, “*Ambedkar and Buddhism*”. London, Windhorse Publications.

<sup>18</sup> “Lokamitra bio data”, 2002。

態時，他決定有所行動。1978年八月，他以普內（PUNE）為中心，組織了TBMSG（Trailokya Bauddha Mahasangha, Sahayaka Gana）。他以「安貝卡主義」的四個判準為發展方針，展開各項具體的行動：

第一、藉著社會救濟與健康醫療輔助，以落實慈悲的精神；

第二、藉著教育、出版、禪坐、巡迴弘法，以提倡民眾對於佛法的認知；

第三、藉著社區補習教育、幼稚園、輔導進修以改善貧困地區民眾的教育水準；

第四、藉著職業技能補習、幫助民眾開設簡易工廠，以促進民眾就業機會，提高人的尊嚴。

世友切入印度佛教復興運動的第一個動作，就是進入賤族群的貧民窟，設立幼稚園。這是過去在貧民窟無法想像的事情。很多幼稚園限於財力，往往祇是用幾片鐵片搭成簡單的房子，早上是幼稚園，下午是社區婦女的進修班與縫紉班，黃昏時則是小學高年級生的免費課業輔導班，到了晚上又一變而為整個賤民社區的佛堂兼禪堂。這是一個十分有效的切入點。世友因此而從貧民窟中發現許多賤民的小孩，這些孩子們目前已經成為他的主要幹部。

進入賤民社區最大的困難是，賤民以外的階級沒有人願意從事這方面的工作。因為非賤民階級一旦走入賤民社區，就會被他原來的階級所排斥。因此，唯有從賤民社區就地取材，才是長久之計。

1989年以前，世友在印度推動佛教復興的經濟資源，幾乎完全依賴僧護法師在英國的募款。1985年，世友開始與台灣接觸。1989年以後，世友每年會到台灣巡迴弘法。當台灣的佛友瞭解到印度佛教的困難處境，莫不慷慨解囊。世友因此得以在龍城近郊建立了一座中印度最大的

禪堂，叫做「玄奘大師禪修中心」。這個中心可以同時容納七百人一起閉關。玄奘大師到印度取經，豐富了漢傳佛教的內涵。現在這些經典在印度都已消失，之所以用「玄奘大師」命名，主要的用意就是為了彰顯「還經印度」的願景。

在世友的幹部群中，男女二眾大多已經能夠獨當一面。特別是在目前印度社會女性地位仍然受到高度壓抑的環境之中，女性幹部的卓越運作能力更是令人刮目相看。2003年，倡導「佛教倫理學」的昭慧法師訪問龍樹學院的女眾部，她那一席「佛門兩性平等」的演講，對印度佛教女性未來的發展，自將發生影響。

## （二）龍樹學院：安貝卡主義的新燈塔

1994年以後，筆者支持世友在龍城興建「龍樹學院」(Nagarjuna Training Institute)。目標有三：

一、為日益增加的賤民社區的幼稚園培訓師資，並且把他的女眾部發展為中印度的社會福利工作中心。

二、為全印度各地的賤民社區培養佛法的師資，並且把他的男眾部發展為全印度的賤民社區連絡中心。

三、設立佛學的研究部門使這個部門未來成為國際佛學交流的中心。

這個學院從2001年開始招收來自全印度二十個以上省份的賤民子弟。十年來這個學院培訓出來的畢業生，已經分佈到印度各地。筆者觀察到，「燈塔效應」已經發生了。

第一，印度各地的「前賤民」社會，一向都是各自活動，沒有連結，龍樹學院的校友會，把這個連結串起來了。這個發展中的網絡，將可以相互分享資源，發揮互補的效用。

第二，龍樹學院培訓的畢業生，將可以重新把佛教帶到「前賤民」

的社區。在這裡，賤民解放運動的方向，又回到了安貝卡的軌道，重新與佛教復興運動連結在一起。

第三，龍樹學院是以「安貝卡主義」為其核心理念，因此，這個學院培訓出來的學生，其發展將不會離開安貝卡的「非暴力」路線。

基於這三點觀察，筆者以為，龍樹學院已成爲安貝卡主義的新燈塔。

近一個世紀以來，外國佛教有意到印度協助佛教復興的團體不少，卻很少成功，而 TBMSG 是一個例外。即使是大量的藏傳佛教喇嘛在印度落腳，但也無法進入印度人的社區。TBMSG 的成功，必須歸因於他的就地取材的「在地化」策略。

## 十、「安貝卡主義」未來的十個課題

筆者以為，印度人權革命與佛教復興運動的發展可能面臨十個課題：

（一）「後安貝卡時代」的賤民解放運動，已經逐漸與佛教復興運動脫鉤，如何重新建構賤民解放運動與佛教復興運動之間的連結，這需要更多的入世佛教團體走入賤民社區弘法。

（二）文盲、貧民窟與前賤民，目前在印度仍然是不可分割的宿命。要真正改善賤民的狀況，除了有賴印度社會內部的普遍覺醒，同時有賴於國際 NGO 與 NPO 團體的協助。

（三）在近半個世紀的印度佛教復興運動中，佛教與賤民之間，幾乎已經劃上等號。這並非佛教的全貌。爲了避免佛教長期困在「賤民宗教」的有限格局之中，必須加強賤民族群的內部對話與外部對話。

（四）女性議題是安貝卡生前非常重視的議題。在印度佛教復興運動未來的開展中，如何貫徹兩性平等，將是一個重要的課題。<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> 有關此一議題，請參閱筆者所撰〈論如何以「四悉檀」重建佛門兩性平等倫

(五) 賤民族群很難在大乘佛教的眾多菩薩形象與印度教的多神信仰之間，做出清楚的區隔。這也是藏傳佛教移入印度五十年，卻無法與印度佛教復興運動結合的主因。

(六) 目前印度的佛學研究與佛教經典教育，主要仍掌握在非佛教信仰的學者手上。

(七) 大多數的佛教經典目前在印度都沒有印度文的版本，特別是大乘佛教的經典。如何將佛教在歷史發展中譯成多國文字的經典，重新回譯成印度的文字，這是印度佛教復興另外一項大工程。

(八) 如何避免佛教在印度「二次滅亡」的危機，必須提供更充足的資源來協助印度佛教團體在訓練更多的在地弘法人才。

(九) 賤民議題其實就是人權問題。在全世界普遍重視人權的今天，應該將賤民議題進一步放在「全球倫理」的國際平台上來探討。

(十) 重建出家僧團，這是印度佛教復興最核心的大工程。印度的佛教團體目前還不知道如何從南傳或北傳的出家傳承中，選擇一個適合他們的僧團模式。唯有更多的國際佛教交流，才能夠幫助印度的佛教早日重建出家僧團。

## 十一、安貝卡主義與當代入世佛教的合流

筆者以為，安貝卡主義近年來最樂觀的進展，乃是與當代入世佛教合流。如上所述，安貝卡對於佛教思想的接納，乃是選擇性的。從某個方面說，他選擇大乘佛教，但大乘佛教的歷史發展已經超過兩千年，這當中又分化成許多不同的派別。整體來看，安貝卡所抉擇的佛教，其實就是近代太虛大師所提倡的「人間佛教」，而在英語世界，這個思想運

---

理——兼論當代全球入世佛教對性別議題的認知與突破〉，發表於「宗教文化與性別倫理」國際學術會議（新竹：玄奘大學應用倫理研究中心，2007年）。

動則被稱為「Engaged Buddhism」，中文譯為「入世佛教」。

從一個比較嚴格的角度來看，太虛大師提倡「人生佛教」，所強調的乃是「人乘直接佛乘」，「人成即佛成」，反對神鬼化與厭世化的佛教。印順導師進一步闡明「人間佛教」，所強調的乃是「諸佛皆出人間」，因此必須善用「人間成佛」的優勢條件。而非華語世界「入世佛教」所強調的重點，則是著眼於佛教的社會功能與社會責任。如果目前全球標榜「入世佛教」的團體，將來能夠進一步吸收「人間佛教」的理論精粹，那麼，兩者之間就自然彼此融通了。

筆者在研究中發現，安貝卡（1891—1956 A.D.）與中國近代的太虛大師（1889—1947 A.D.）之間，就時間背景而言十分相近，雖是一僧一俗，一中一印，但在某些面向卻頗多相似之處。<sup>20</sup>安貝卡雖然未曾公開標榜所謂入世佛教，但他的理想卻是百分之百的入世佛教精神。

筆者近年在多篇論文中強調，「人間佛教」或「入世佛教」，本質上就是二千六百年前佛陀時代「根本佛教」的文藝復興運動。而安貝卡主義最可貴的，就是安貝卡自己演繹出「入世佛教」這條路。他所播下的種子，促成了後來印度佛教復興運動與當代入世佛教之間一連串的新連結。

1992年開始，台灣開始支援印度的 TBMSG，除了興建龍城的玄奘中心，並且協助廣建貧民窟賤民社區的多功能幼稚園。1994年，筆者陪同世友居士參訪印順導師。<sup>21</sup>同年，台灣支援興建龍樹學院，女眾部落成。1995年，龍樹學院男眾部落成。2003年，昭慧法師帶領弘誓學團

<sup>20</sup> 筆者在2004年的論文中，曾就此提出一個初步的比較研究。

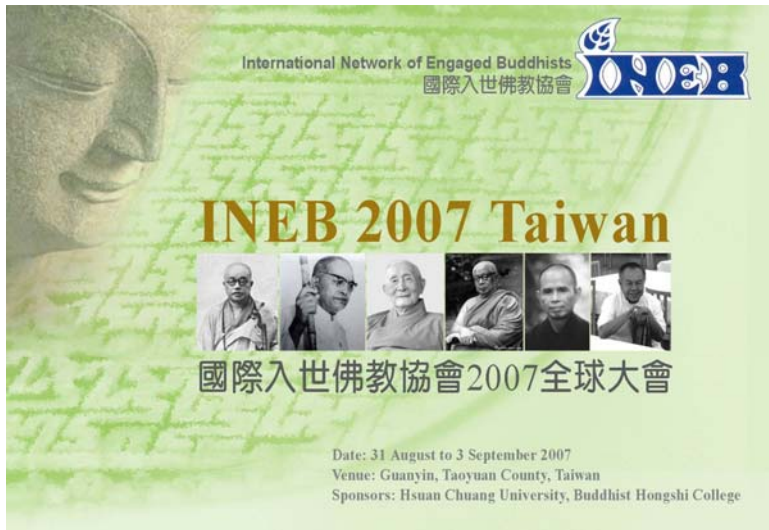
<sup>21</sup> 1994年，筆者曾陪同世友先生專程前往台中華雨精舍參訪印順導師。筆者向印老提起，讀印老之書，最苦之處莫過於《印度之佛教》其最後一章的〈印度佛教之滅亡〉。現在這位世友先生是在印度從事佛教復興運動的，希望印老的《印度之佛教》將來再補一章，叫做〈印度佛教之復興〉。

到龍樹學院女眾部交流。同年，韓國法輪法師到龍城交流。

2005 年，國際入世佛教協會（INEB）在龍城召開全球大會。這是全球入世佛教組織第一次與安貝卡人權運動的交會。2006 年，龍樹學院派遣二十名前賤民背景的學生到台灣慈光研究所留學。

2007 年，國際入世佛教協會（INEB）委託筆者擔任總策劃人，在昭慧法師與性廣法師的鼎力支持下，於台灣弘誓學院召開全球大會，在這一次的大會中，筆者把太虛大師、安貝卡博士、印順導師、佛使比丘、一行禪師與蕭素樂博士六位，做為大會的主題人物。這除了象徵著漢傳「人間佛教」與歐美「入世佛教」第一次的交會，而昭慧法師多年從事佛門兩性平權、動物權以及反核、反賭的成果，也受到了與會者的肯定，被公推為國際入世佛教協會的四位導師之一。

#### 國際入世佛教協會 2007 全球大會海報<sup>22</sup>



2008 年，筆者安排一行禪師到印度巡迴教授「正念禪」，其中五天

<sup>22</sup> 該海報為昭慧法師弘誓學團明一法師所設計。



在龍城，一行禪師應邀在安貝卡紀念廣場面對百萬安貝卡主義的追隨者發表演講。印度總理以及甘地夫人的兒女都參與了德里的禪修活動。<sup>23</sup>

這一連串的交流，正蘊育著一股新的連結能量，對於印度人權革命與佛教復興的開展，應該可以提供有效的支援。<sup>24</sup>接著 2005 年「國際入世佛教協會」(INEB)在印度龍城的全球大會，就在 2011 年的 10 月，「國際入世佛教協會」將再度在印度的菩提伽耶召開全球大會。筆者認為，這將是全球「入世佛教」回饋印度佛教復興一次重大的契機。

## 十二、結論

「全球倫理」是文化全球化建構全球主流價值的核心議題之一。就目前認同度較高的共識而言，家庭價值、環保、人權、民主、自由、全球共生、兩性平等、動物權等已在多數國家成為法律的基礎。從這個角度來觀察印度的人權議題，顯然印度人權問題在很大的層面上需要進行深層的檢視。筆者在研究中發現，安貝卡很多主張，都可以跟當代全球倫理的主流思維相呼應。<sup>25</sup>

<sup>23</sup> 內子陳玫瑰女士在一行禪師這一趟印度之行中，留下了完整的影像記錄。

<sup>24</sup> 2009 年，國際入世佛教協會 (INEB) 在泰國清邁召開全球大會，筆者在印度專題中演講，特別指出安貝卡改信佛教的關鍵性轉折。2010 年，世界佛教友誼會 (WFB) 在斯里蘭卡召開全球大會，筆者在佛教論壇中應邀發表主題演說，特別指出 1950 年安貝卡出席 WFB 首屆大會的歷史背景，並且探討安貝卡後來連續出席 WFB 大會所傳達的訊息，也就是他尋求國際佛教界支持印度人權革命的深切期盼，反應熱烈。

<sup>25</sup> 本文作者所撰有關「全球倫理」之相關論文：〈論五戒與全球倫理——「文化全球化」進程中的重要課題〉，「現代佛教學會 2002 年會——佛教研究的傳承與創新」學術研討會（台北：現代佛教學會，2002 年）；〈論一行禪師的「十四戒」與全球倫理之建構——兼論杭廷頓的「文明衝突論」〉，「全球化進程中

2003年，旅居加拿大的印度女性導演 Deepa Metta 所拍攝的〈水〉(Water)，清楚地反映出今日的印度社會，仍然充滿了對於寡婦的極端歧視，而此偏見的根源竟然也是《摩奴法典》。Deepa Metta 用電影來抗議這個不合理、不人性的傳統，已經引起非常大的迴響。而印度教對於種姓制度的堅持，其與全球倫理的主流價值的對立，更需要世人從「全球一家」的同理角度來給予關懷。

無疑地，印度以實現種姓報復為其主要訴求的「那克薩主義」武裝革命路線，將給南亞地區帶來難以預測的長期衝突；加上印巴地區的恐怖組織，一顆超級的不定時炸彈，正逐漸成為全球性的威脅。1956年，安貝卡面臨了如何在佛教的和平革命與共產主義的武裝革命之間做出抉擇，當時安貝卡選擇了非暴力路線，而2011年的那克薩主義則選擇暴力路線。現在，印度的歷史又回到了六十年前的原點。印度將必須在「安貝卡主義」與「那克薩主義」之間做出抉擇。

從某一方面說，光是譴責「那克薩主義」是不會有結果的，因為那克薩主義是從種姓制度中孕育出來的。只要改革種姓制度，重新解構印度教《摩奴法典》的人權神話，那克薩主義就會自己消失。

事實上，安貝卡主義、印度人權議題，以及因為人權議題而引發的社會分裂與暴力，將是有關宗教與全球化一個非常值得研究的重要題材。但有關安貝卡的研究，目前在華語世界仍然是一個很大的缺口。這

---

的宗教文化與宗教研究」海峽兩岸學術研討會（北京：中國社會科學院世界宗教研究所、世界宗教博物館，2004年）；〈不二法門與非暴力——從佛教哲學的觀點，探討全球倫理軸心思維的絕對預設〉，台灣宗教學會年會「台灣宗教研究的本土性與國際性」學術會議（台北：台灣宗教學會，2005年）；〈論如何以「四悉檀」重建佛門兩性平等倫理——兼論當代全球入世佛教對性別議題的認知與突破〉，「宗教文化與性別倫理」國際學術會議（新竹：玄奘大學應用倫理研究中心，2007年）。

是因為印度二十世紀後的全球經濟與戰略佈局中，被歸類為「第三世界國家」，加上印度的人權議題，對全球戰略平衡，過去也沒有發生連動性的影響。因此，不但「安貝卡」這個名字在印度以外的地區仍然十分陌生，即使是安貝卡所推動的「佛教復興運動」，對於全球佛教徒而言，也是一片空白。

過去有關安貝卡的中英文資料，很少在印度以外的地區發行，而且印度書籍一般發行數量有限，很容易就絕版，因此，除非到印度去，否則資料搜集不易。幸好 1993 年以後，安貝卡的英文全集，一集一集地出版了，不但有書籍，而且之後網際網路發達，網路上的資料也多起來了，這在研究上提供了極大的方便。

筆者從 1993 年起，直接進入安貝卡在中印度與西印度推動人權革命的活動區域，由此累積了相當的田野資料與研究成果，2004 年發表首篇論文，題為〈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〉，當時論述的主軸是把安貝卡放在當代入世佛教運動全球性開展的一個區域性位置上來探討。本文則不但把論述的重點聚焦於人權議題的深層文化蘊涵，而且擴大研究的視野，把印度的人權議題，放在全球化的脈絡中來思考。

安貝卡主義的深層義蘊，是「全球倫理」建構不可忽略的環節。本文之作，乃是筆者基於人文關懷的立場，對印度議題做出一個初步的整理與批判，拋磚引玉，希望將來有更多的學者投入這一方面的研究。<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> 2004 年筆者發表首篇論文之後，2007 年南華大學研究生釋覺亞（周秀真）提報碩士論文〈安貝卡（B.R.Ambedkar）與其新佛教運動之研究〉，2008 年真理大學研究生陳建安提報碩士論文〈安貝卡（B.R.Ambedkar）的改信佛教運動其內涵與意義之研究〉，均與筆者之論述相連貫。

## 參考書目

### 一、專書

蔣忠新譯，《摩奴法論》，北京：中國社會科學出版社，1986年。

Sangharakshita, *Ambedkar and Buddhism*, London: Windhorse Publications, 1986.

### 二、論文

游祥洲，〈解構《摩奴法典》的人權神話——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，台北：華梵大學，2006年。

游祥洲，〈論如何以「四悉檀」重建佛門兩性平等倫理——兼論當代全球入世佛教對性別議題的認知與突破〉，發表於「宗教文化與性別倫理」國際學術會議，新竹：玄奘大學應用倫理研究中心，2007年。

### 三、其他

<http://ambedkarism.wordpress.com/>.

[http://aimbscs.org/web/National\\_plan.html](http://aimbscs.org/web/National_plan.html).

<http://www.ambedkar.org/ambcd/>.

《英國經濟學人》(*The Economist*)，2006.8.17。

(責任編輯：釋心皓)