

未生冤已成：當為政治與宗教 隱喻之阿闍世*

黃柏棋

政治大學宗教研究所教授、
華人文化主體性研究中心研究員

摘要

摩揭陀的阿闍世是阿育王之前古代印度最有權勢的國王。本文討論阿闍世王在早期印度思想史上所涉及的一些問題。論文先從初期印度政治體制蛻變來探討摩揭陀國之興起，接著再探究婆羅門跟沙門文本皆出現阿闍世的意涵。再來更進一步檢視社會關係之改變如何促成沙門與國王的結合以及佛陀時代宗教倫理思潮。文章最後以經文及佛音對阿闍世王弑父後心理創傷之批註當為佛陀對此一事件所加評論之註腳。

關鍵詞：阿闍世，佛陀，摩揭陀，弑父

* 2019/10/8 收稿，2020/2/19 通過審稿。

引言：印度歷史人物之年代考定

印度思想史裡面最為棘手的問題之一為歷史人物存在與否及其年代考定。在早期印度，對現世時空之人物敘述往往並非是敘述者之關切所在。以《梨俱吠陀》為例，其當為印度最早的經典，整部詩集深深地被套在神話與禮儀的脈絡當中。詩歌是以神話敘述的方式來讚頌諸神。具體言之，神話創作(mythopoeia)是《梨俱吠陀》特有的文學表現方式，因此難以從中得出相關歷史線索。不過，在初期奧義書裡面吾人見到整個時代的思想氣候開始從神話創作轉到哲學冥思。諸神(*devas*)乃讓位給教導普世真理的眾導師(*ācāryas*)，印度的軸心時代(Axial Age)因而開啟。¹因為哲學冥思觸及人存在意義的一些根本問題，對於有限時間之歷史意識因而興起。再者，哲學論述若無具有說服力之推理為根據乃無法適切加以陳述，神話人物逐漸讓位給現世人物，而神話創作則為推理論證所加取代。又，對生命意義的追尋亦導致道德推理之興起，而在此一新論述當中，宗教實踐與倫理思想無法切割。²

¹ 「看來這個歷史軸心可在公元前 500 年左右見到，而此一精神上之歷程發生在公元前 800 年至 200 年之間，在這個時間點上吾人見到了在歷史裡面最為深刻的分界線。吾人今日所知的人乃應運而生。吾人可簡稱其為軸心時代。」(Jaspers, 1953:1)

² 雅斯培認為從前軸心時代到軸心時代在思想氣候上的變化是一種精神化(*Vergeistigung*)的歷程，而用以下字句來概括此一歷程：「神話時代，平靜，不證自明地走到盡頭，希臘，印度和中國的哲學家所提具有決定性的洞見是非神話的，先知們的上帝觀也是一樣。合理性以及理性化闡明的經驗開

1. 阿闍世王與摩揭陀

值得一提的是，早期印度思想史上最著名的人並非是任何一位初期奧義書裡面所見到的哲學家，而是歷史上的佛陀，也就是沙門瞿曇(Samaṇa Gotama)。雖然吾人對其生年目前尚有所爭辯(主要有公元前 563 年—483 年，與公元前 480 年—前 400 年兩種說法，參閱 Bechert, 1991)但當為一歷史人物，其出生、行腳與圓寂處皆有所本，相當確定。具體而言，佛陀承續了初期印度哲學家傳統，最後成了一家之言的普世教主(天人師：*sattḥā devamanussānam*)。事實上，佛陀是當時興起沙門運動中的要角，若要精確掌握其生年，卻又比孔子來的不易。³

就歷史意識而言，佛教當為一宗教傳統跟在其之前的婆羅門教(Brahmanism)有著極大不同。婆羅門教並無創教者，是婆

始與神話對抗(理性思辨對抗神話)，…最後則發生對抗不真實的諸神人物之倫理反叛。」(Jaspers, 1953:2-3) 雅斯培以宏觀視野來看軸心時代世界精神文明之發展。就古代印度而言，他並沒嚴格區分婆羅門文化與沙門思想，而將其視為整個印度軸心時代之部分。

³ 目前之所以存在著兩個佛陀的生年，主要是因為沙門宗教的興起跟印度歷史上的第二次都市化有著密切關係。之前考古發現判斷第二次都市化從公元前 500 年或 550 年開始，所以佛陀的生年可能要晚於此。不過最新出土的證據發現，印度第二次都市化可能始於公元前 600 年(Kenoyer, 2015: 106) 如此一來，佛陀的生年可能跟傳統論定的年代相去不遠。事實上，佛陀生年跟古代印度的不少歷史人物與重大事件有著諸多關係，極為重要。

羅門集體創造。而如前所提，佛陀當為一歷史人物，生於印度歷史的一個時間與地點，在他覺悟之後，主要在恆何沿岸的不同都城(*nagara*)傳法數十年。而佛陀所建立起來的沙門傳承跟之前的婆羅門正統明顯有區別。其一手創建的僧團，不乏至今仍為世人所津津樂道的僧眾和信眾。看來，佛陀跟他同時代的沙門宗師不但創造出新思潮運動，本身也建立起具有歷史意義的新宗教思想與意識。

除了佛陀之外，早期印度思想上又有那些其他顯赫的歷史人物呢？佛典裡面所提及的「外道六師」(*ṣaṭ tārṅika*)當然值得注意，不過除了耆那教教主大雄(*Mahāvīra*)之外，其他宗教師生平之相關記載並不多見，且圖像模糊。值得住意的是，沙門興起年代，也正是政治風起雲湧的時刻。此一時期的政治體制之演變，在某種程度上也為後來孔雀王朝(約 324-185 BCE)之崛起鋪路。孔雀王朝的阿育王(*Aśoka*，約 272-232 BCE)更是此一政治發展的頂點。印度古代史學者 Thapar 稱此一時期印度在政治體制上的蛻變為從「氏族」(*lineage*)到「王國」(*state*)的年代。(Thapar, 1990) Kulke 和 Rothermund 說：

早期印度邦國的形成通常分為三個階段進行。在恆河區域，此一過程的第一個階段是從雅利安移居時期的小半游牧部落(*jana*)到有著固定地域的眾多部落小邦國(*janapada*)。在第二階段則為在公元前七世紀晚期和六世紀初期出現的 16 個競爭的大公國(*mahājanapadas*)。而在這些大公國中的某一國家(於此情況，則為摩揭陀)宰制其

他公國時，則為第三階段...這些情形在恆河文明伴隨顯著社會與政治變動，也就是此一變動促成了帝國(empire)在第三階段之興起。(Kulke and Rothermund, 1986:57)

就好像其時宗教師間爭論不休一般，印度歷史在佛陀生年，也呈現相互兼併，尋求政治霸權的戰國局面。舊與新的政治體制相互之間也彼此對抗。最終，新的政體取得勝利，帝國的時代來臨。⁴ 也正如同一時代的中國，帝國出現的過程也呈現百家爭鳴的新思想運動。假如佛陀是其時新宗教意識的代表人物，那在此一政治急遽變動年代，誰可以當為範例呢？無疑地，阿闍世王(梵語: Ajātaśatru，巴利語: Ajātasattu)應該是當時最具野心，也最為顯赫的政治人物，因為他的名字同時出現於婆羅門與沙門文本裡面。在《廣林奧義書》(*Bṛhadāranyaka Upaniṣad* , 2, 1)與《憍尸多基奧義書》(*Kauṣītaki Upaniṣad*, 4:1-20)，阿闍世現身為迦尸(Kāśī)王，跟博學的伽吉耶(Gārgya)婆羅門德梨撥多跋羅基(Drpta Bālāki)一起切磋論梵(*brāhman*)。當為一位好學不倦的刹帝利，阿闍世對「梵我一如」之事所知甚多。他在這方面的洞見甚至超過伽吉耶。所以，他還當起導師，教導伽吉耶「梵」者為何。在文中，阿闍世以蜘蛛之行動為比喻，說明在睡眠中生命氣息(*prāṇa*)是如何地化身自我(*ātmán*)在身體中自在地優游各處。阿闍世王最後提出

⁴ Sen 便以「戰國之興起」(Rise of the Warring Kingdoms)來稱呼此一時期的政治局面。而如前所述，孔雀王朝的阿育王為此一局面的最終結果，見 Sen 2019:109-149。

「生命氣息確為真理」(*prāṇā vai satyam*)的結論。

在巴利文本裡面，「阿闍世韋堤希子」(*Ajātasattu Vedehiputta*)於《長部》(*Dīgha Nikāya*)的〈沙門果經〉(*Sāmaññaphala Sutta*)與〈大般涅槃經〉(*Mahāparinibbāna Sutta*)裡面，以佛陀的信眾面貌出現。在〈沙門果經〉裡面，身為摩揭陀國王的阿闍世夜訪佛陀，詢問沙門果報相關問題。而在〈大般涅槃經〉當中，阿闍世王派遣大臣雨行(*Vassakāra*)詢問佛陀有關他想攻打跋闍族盟(*vajji*)的意見，佛陀婉轉地表達不同意的看法。而在佛陀圓寂之後，阿闍世王分得八分之一舍利，迎回王舍城建塔供養。(DN 2:164, 166) 由佛典及屬於婆羅門經典的奧義書看來，阿闍世顯然參與了其時代的思想運動。一方面他對於梵我一如的哲學思想有著莫大好奇心；而在另一方面他對沙門宗教倫理思想又有著極大興趣。如此看來，他應為印度軸心時代，於思想論辯上最為重要的目擊者之一⁵。

Thapar 在其有關早期印度歷史的著作裡面，對於阿闍世王的生平有如下一段敘述：

⁵ 阿闍世的故事也出現在耆那教經典裡面，因為篇幅所限，在此無法進一步來加以討論。不過，可以稍作說明的是：耆那教文本的敘述觀點跟佛教稍有不同，對於阿闍世之評價也跟佛教有著細緻差別。即使如此，沙門文本皆從本身出發的宗教倫理觀點對阿闍世的作為提出批判，讓人看到其時沙門文化核心關懷所在。相形之下，婆羅門文本對「摩揭陀阿闍世」，以及其相關作為皆保持沉默。這是不是顯示婆羅門在此一時代嚴重失勢，因而無言以對呢？

阿闍世為頻毗娑羅(Bimbisāra)之子，一般認為他因等不及統治摩揭陀而弑父，於公元前 493 年左右即位，乃決心延續其父透過軍事征服行擴張的政策...其父已經征服東邊的鳶伽國(Aṅga)。阿闍世乃將注意力轉到西邊與北邊。雖然拘薩羅(Kosala)國王為其舅父，但他仍然將其地兼併。並一直往西推進，而將迦尸併入其領土。他跟跋闍族盟間的戰爭事關河道貿易之掌控，也是兩種不同政體之間的對決。其一為王國，另一則為部落聯盟(*gana-sangha*)。此一漫長戰事，歷時數年...最後...勝利給了摩揭陀。此為恆河平原君主政體的勝利。頻毗娑羅的雄心終得實現。(Thapar, 2002: 154-155; 亦參閱 Thapar, 1990: 114)

顯然，劇變時代讓阿闍世躍躍欲試其雄心壯志。其時代之舊制度一也就是部落聯盟一最後為新的王國政體所擊敗，被取而代之。而時代環境的改變有利於新政治勢力的形成。事實上，阿闍世的興起跟其時代的社會環境的改變幾乎同時發生的。考古學家將公元前 550-200 年間列為印度第二次都市化時代。⁶(參閱 Allchin, 1995) 在北印度，公元前 550 年之後新都市聚落於恆河平原興起，而這在恆河中游地帶特別突出。(參閱 Erdosy, 1995)事實上，也就是在這個時刻與地域，沙門運動如火如荼的開展，就中以佛教和耆那教以及邪命外道(Ājīvika)最具影響力。位居恆河中部的摩揭陀國在這諸國林立的時代逐漸

⁶ 若按照上面所提 Kenoyer 的講法，則第二次都市化始於公元前 600 年左右。

取得各方優勢，其政治規模不但為後來的孔雀王朝立下基礎，也在公元前 500 年前後成為一個獨具文化特色的區域。在此一政治、社會、宗教與思想全面變動的年代，摩揭陀有其無可取代的重大意義。(參閱 Bronkhorst, 2007)

就其時之政治舞台而言，兼併與合縱是各國戰術上常用的手段，而領土的征服應是最後的招數，政治上的動盪不安可想而知。值得一提的是，毘提訶(Videha)、迦尸，般遮羅(Pañcāla)等邦國及其國王都同時出現於佛典與奧義書裡面。此事並非為單純巧合，除了顯示出婆羅門跟沙門文本在時代上的重疊之外，亦顯示出其時政治體制之新局面。在印度第二次都市化的同時，政治上的蠶食併吞的結果也在恆河中游平原出現一些勢均力敵的邦國。而這種局面最後給了獨霸王權出現的機會。摩揭陀不斷擴張的勢力為此一吞併過程提供最具代表性的實例。阿闍世王之出世正好把此時政治強權的意義表露無遺。

以歷史視之，摩揭陀的阿闍世王應該是在阿育王之前古代印度最為強大且令各國望而生畏的國王。身為一精於算計的君王，他承續其父的軍事擴張，而摩揭陀在他的統治之下成了印度的第一個帝國。(Kulke and Rothermund, 1986:56-57)其無情而又殘忍的擴張政策，可從弑父及兼併拘薩羅國(Kosala)等事見之。雖然拘薩羅國國王為其至親長輩(舅父或是岳父)，但他手下毫不留情。看來，他統一恆河中部平原的大業，是建立在眾人的痛苦上，甚至可說到了六親不認的地步。〈大般涅槃經〉提到摩揭陀與跋闍族盟間的戰事，前面已稍述及。而此一戰爭

可能長達 14 年(Kulke and Rothermund, 1986:56)，如此曠日持久之消耗戰，嚴重破壞了生活秩序，對於士兵及百姓而言，都是極大災難。(參閱 Basham, 1951:37-41; 1981:68-78)

阿闍世王因其直言不諱的野心，不但是父親和舅父致命之敵(巴利: *sattu*, 梵: *śatru*, 怨敵，冤家等義)，也是鄰近諸王仇家。上文已提到，他不但犯了弑父大罪，也為了政治霸權，跟拘薩羅和跋闍族盟等國發生慘烈爭鬥。所以，他不但是自己親族之仇人，也是諸王誓不兩立之敵人，吾人如何來理解此一冷酷無情又盛氣凌人的政治人格？

正如同佛陀(the Buddha, 覺者)提供了其時代宗教生活的典範，阿闍世(*A-jāta-sattu*, 未生怨)正是早期印度歷史在強權王國興起時政治生活的不二化身。他命定要成為可想像的內在與外在對手最為無情的仇敵⁷。若更為精確地講，則「阿闍世」這個名字本身剛好是一個極為醒目的隱喻，是對一心想成世界征服者之心狠手辣謀略家的最佳寫照。在佛陀時代，宗教與

⁷ 這可由其大臣在〈大般涅槃經〉裡面所傳達冷酷傲慢的阿闍世王說話的語氣見之：「摩揭陀的阿闍世韋堤希子想來攻打跋闍人，他如是說：這些跋闍人，〔雖〕具如此大神力，如此大威力，我還是要將其斷絕，將其滅亡，帶給他們災難。」(*Māgadho Ajātasattu Vedehiputto Vajjī abhiyātu-kāmo. So evam āha: "ahañ hi 'me Vajjī evaṃ-mahiddhike evaṃ-mahānubhāve Vajjī ucchecchāmi Vajjī, vināsessāmi Vajjītanaya-vyasaṇaṃ āpādessāmi Vajjīti.*) (DN 2: 73)

政治的激烈變動乃在人類文明的兩種重要秩序上產生了兩種理念類型。準此而言，在軸心時代的古代印度，不但提供了有關宗教上的典範，也提供了政治典範。不過，當為國王的阿闍世於其時可能要比佛陀更令人注目，因為現世政權對於生民日常生活之影響更有直接關連，此亦可由耆那教對阿闍世的作為同時提出跟佛教可相參照的看法見之⁸。阿闍世在早期印度政治及宗教歷史的重要性於此可見。就締造帝國理想之政治人格者的類屬而言，我們看到了印度對於人類文明所做出深刻而長遠的貢獻。⁹

2.一或多位阿闍世？

從辭源上來看，「阿闍世」(ājātaśatru) 應為一持業釋(karmadhāraya)，意為「仇敵(śatru) 未生(ajāta)。」不過此一複合詞常當為有財釋(bahuvrīhi) 指稱某一類型人士。在《梨俱吠陀》裡，阿闍世為因陀羅的一個稱號，意指「其敵尚未生出者。」(Jamison and Brereton, 2014, 2:700) 眾神之王因陀羅沒有對手，無可匹敵。¹⁰而此一複合詞中在《梨俱吠陀》出現過兩次(5 34 1a;

⁸ 阿闍世王以拘尼迦(Kūṇika) 出現在耆那教的經典，而耆那教也對其攻打跋闍族盟及弑父等事做了不同於佛教的相關敘述與論評。這方面的論說可見吳娟的幾篇相關論著，見 Wu, 2014a, 2014b, 2015, 2019 等。

⁹ 「阿闍世王為一位強權國王統治著新建立起的國家系統之縮影。摩揭陀成了此後幾個世紀政治權力和擴張的核心。」(Thapar, 1990:115) 亦參閱 Sen, 2019.

¹⁰ 以《梨俱吠陀》8 93: 15 為例：「自此之後，他(弗栗多)成了我的蓋障。」

8 93: 15c, Grassmann, 1996: 21), 乃是對因陀羅這位攻無不克的無敵英雄之頌辭。就摩揭陀阿闍世而言, 他的宰制力當然可比因陀羅, 可說是因陀羅轉世, 打遍天下無敵手。神話人物於此變成現世霸權, 這種轉變不免令人覺得不可思議。不過, 此一有財釋複合詞於此可能另有所指, 意為: 「在其生前, 仇敵已在。」¹¹若此為在印度大政治變局時代, 對一位冷酷無情而又具

弗乘多重擊者展示其陽剛之氣—他乃敵手未生者, 不被擊倒者。)(*ád u me nivaró bhuvad vṛtrah diṣṭa paúmsyam ajātaśatru āstrtrah*)

- ¹¹ 相當吊詭的是, 梵語的 *ajātaśatru* 當為有財釋亦可指涉到另外一類宗教人格: 「仇敵未生者。」但這並非在描繪一個像因陀羅般的無敵戰士, 而是在稱頌一位具宗教情懷, 沒有仇敵, 胸懷慈悲的人物: 他沒有任何仇敵。宗教於此跟政治成了明顯的對比。在《摩訶婆羅多》裡面, 堅戰(Yudhiṣṭhira)就是這一類型的人物, 而他的稱號也正是 *Ajātaśatru*。對此, 我們是否可論說: 這是印度教對於摩揭陀阿闍世王之駁斥? Thapar 認為堅戰被稱為 *Ajātaśatru* 乃意有所指, 是對摩揭陀國歷史的迴響。(Thapar, 2013:182-183) 事實上, 不管是梵語的 *śatru* 或巴利語的 *sattu* 都相當巧妙而豐富地表達出對立或敵對關係: 怨敵、冤家、仇敵等。就政治而言, 此一字眼也會讓人想到自然之敵或鄰近國王。漢譯阿闍世王為「未生冤王」或「未生怨王」。「冤」與「怨」於此可互換, 也傳達出漢譯者對於此一複合詞的理解: 無情且避免不掉的業力繫縛。所以 *ajātaśatru* 之漢譯不管是「未生冤」或「未生怨」, 就佛教的脈絡而言, 應該是指未生冤已成之意, 而非冤未生。值得一提的是, *Ajātaśatru* 的藏語翻譯為 *Ma-skyes-dgra*, 不過有時也譯為 *mthoñ ldan dge wa* (安穩見, 梵語為 *kṣemadarśin*, 但更有可能是 *priyadarśin*, 參閱 *Tāranāth's History of Buddhism in India*, 20 n. 3) 在佛教傳統裡, 第一次集結是在阿闍世王資助下, 於王舍城舉行。藏傳佛教明顯地將阿闍世王刻劃為正面人物, 因為他不但是虔誠信眾, 也是一位對佛教發展有極大

前所未有強權之國王的稱呼，則其此一辭彙在意義上之改變強而有力地道出一位現世政治英雄的命運：他必定要來殲滅在他掌握普世王權路上之任何仇敵。誠然，他所向披靡的情況可能跟因陀羅一樣。然而，於此一歷史時刻，阿闍世王必須不斷地跟周遭鄰國征戰。看來，一心想成霸主的阿闍世裡外皆是其敵，而其在位的父王則是第一個大敵。「阿闍世」可說具體而微地體現早期印度歷史從氏族到王國的政治典範人格。由他身上，吾人可預知未來更近一步完成轉輪王大業，亦即阿育王出現於瞻部洲之可能性。他替孔雀王朝空前未有的帝國打下了基礎。

奧義書裡面的迦尸王阿闍世跟佛典裡的摩揭陀阿闍世是同一位國王嗎？Olivelle 說千萬別把這兩人混在一起：

不要把迦尸王阿闍世跟佛教文本裡面所記載的，同名的頻頭娑羅(Bindusāra，此處有誤，應為頻毗娑羅：Bimbisāra)之子混為一談。(Olivelle, 1996: 406)

Witzel 也認為從文本比較來看，早期奧義書要比佛教興起時代要來的早，所以迦尸在吠陀晚期應該還是獨立王國：

誠然，在晚期的吠陀文本裡面，如同毗提訶一樣，迦尸還是一獨立王國。因為迦尸先為拘薩羅，再為摩揭陀所併之

事發生於佛陀的有生之年，所以用散文書寫的古奧義書應該是要早些。(Witzel, 1997: 309, 亦參閱 Witzel, 2003:107 n.13)

所以 Witzel 認為迦尸阿闍世跟摩揭陀阿闍世並非是同一人，因為迦尸阿闍世應該是在摩揭陀阿闍世之前：

除非其[迦尸]王阿闍世跟摩揭陀王為同一人。但在《百段梵書》(Śatapatha Brāhmaṇa)及《伐度羅梵書》(Vādhūla Brāhmaṇa)裡...阿闍世既為迦尸王又為俱盧王，而巴利文本的阿闍世此時還不得而知。《闍彌尼耶梵書》(Jaminīya Brāhmaṇa §115)裡面拘薩羅的梵施波斯匿王(Brahmadatta Prāsenajita)可跟佛典的波斯匿王(Pasenadi)相比擬。顯然，兩種名號在吠陀晚期及佛陀時代皆是常見名字。(Witzel, 1997: 309 n. 264)

然而，假如《闍彌尼耶梵書》中的梵施波斯匿跟佛典中的波斯匿皆為拘薩羅王的話，他們應該就是同一個人。如此一來，則摩揭陀的阿闍世跟迦尸或俱盧的阿闍世是同一個人的話，也不足為奇。於此必須再強調的是，阿闍世當為一個王號(或諡號)意有所指，有其不尋常意義。之所以不尋常乃因這種稱號跟其時代有著密切關連；也就是說，「阿闍世」只能在印度古代歷史出現王國(state)這種政治體制時才有可能產生，因其表達出不同於部落聯盟時代的王權思想。在部落聯盟時代，

結盟或合作精神勝過對抗。Witzel 將佛陀的生卒年定為公元前 483 年—400 年 而非公元前 563 年—480 年。不過，假如《大史》(*Mahāvamsa*)所敘述者為真，則佛陀跟頻毗娑羅及其子阿闍世為同時代的人¹²，而傳統所定公元前 483—400 年為佛陀之生年自有其根據。

復次，吾人得嚴肅而認真地重新檢討傳統上認為早期奧義書要比佛經來的早之看法。雖然就思想內容而言，晚期吠陀文本跟佛典形成鮮明對比，但早期奧義書跟佛經很有可能是在正統跟非正統對立年代時，並行不悖的兩種不同視野之敘述。吾人在晚期吠陀文本所見到的是一種往內看，描述村落生活的景象，而佛典裡面則呈現出向外看，有關城鎮生活面的情景。兩者之間具有互補作用，可相互結合讓吾人見到其時印度更為完整的歷史圖像。Bronkrost 提出如下看法：

吾人必須考慮至少有些吠陀文本有意地避而不提發生在東部恆河流域的一些進展：都市化，摩揭陀王國的建立等等。這乃蘊含著先前學者習慣認定晚期吠陀文獻，特別是早期奧義書，其時代是在恆河流域再度出現都市化之前，這點吾人現在要更為小心地來加以評估。早期奧義書沒有提到城市之事不能再被視為沒有城市的證據。這可能是一個負面的結論，但卻去除掉傳統晚期吠陀年表的支柱之一。(Bronkrost, 2007: 255)

¹² 見 *Mahāvamsa*: 2:25-32。

誠然，吾人得思考出現於公元前一千年中葉的早期奧義書跟沙門運動在時間上的重疊性。正統婆羅門文化擁護的是傳統的村落生活方式、祭祀思想與在家價值。相形之下，摩揭陀代表了在婆羅門境域(*āryadeśa*)外的另一種不同聲音。摩揭陀為沙門文化的勢力中心，而此時出世思想為主流文化，也是時代的領導力量。事實上，在摩揭陀年代，婆羅門傳承明顯陷入困境，而沙門運動則意氣昂揚：

大摩揭陀包括摩揭陀及其周遭的領土，大致為佛陀及大雄所生活及傳教之地區。總的來說，此一區域從在西北方的拘薩羅國的舍衛城(*Śrāvastī*)延伸到位於東南方的摩揭陀國的王舍城(*Rājagṛha*)。此一區域既不是沒有文化，也並非沒有宗教。此一區域是公元前五、六世紀之交在南亞的第二次城市化大部分的發生地。也就是在此區域一些宗教與精神運動興起，就中最有名的是佛教與耆那教。(Bronkrost, 2007:4)

摩揭陀在公元前 500 年左右為一政治強權以及沙門宗教文化中心之事，對於後來印度思想發展有其關鍵意義¹³。正統的婆羅門當然也無法忽視摩揭陀在政治及文化上之優勢地位。不過，摩揭陀當為異端份子國土，可能讓婆羅門在此無立足之

¹³ 假如佛陀的生卒為公元前 563—480 年的話，則摩揭陀成為一文化中心要早於公元前 500 年。而就整個沙門運動的時代意義而言，其當為一重要根據地可能在公元前 550 年之前就已形成。

地。清楚可見的是，整個沙門運動的興起跟帝國及第二次都市化的發展是同時展開之事，而這對婆羅門造成了前所未有之衝擊。阿闍世王於此當為一政治隱喻，其義涵相當重要。他的出現在印度古代政治史實為空前之事。此一局面又代表新的時代精神：強權政治之崛起。而摩揭陀又為一強而有力的異教領地，沙門受到王權的資助、護持。所以這時代的婆羅門漠視其存在意義是可加理解之事¹⁴。話說回來，在佛陀時代，除了阿闍世王之外，又有誰有此能耐可來承擔此一霸業呢？

所以，雖然吠陀晚期之婆羅門文本有意忽略摩揭陀，但他們還是借用阿闍世之名，讓其成了奧義書哲學家，來為婆羅門正統梵我一如哲學(而非佛教的無我亦無梵思想)背書。在奧義書中的阿闍世不但是有權勢的國王，更是一位教導「尊崇」(*upa + √ās*)可來揭示宇宙間相互連結秩序的奧秘¹⁵。更為重要的是，

¹⁴ Witzel 也提到：「摩揭陀人有一段長時間被視為是在俱盧一般遮羅的正統信仰與實踐之外。」(Witzel, 1997: 310) 在此要提出說明的是，婆羅門對於摩揭陀之歷史意識也可從《摩訶婆羅多》中見出。Hiltebeitel 便提到：「在《摩訶婆羅多》裡面摩揭陀有著壞名聲，而這在可能從難陀國(Nandas)得來。史詩將摩揭陀的霸權往前推到自己的吠陀時代。首先，在般度統治時期，般度在王舍城殺了一位名為 Dārva[凶暴之意]的國王。這個人為『一懷怨者，危害所有英雄與所有國王。』(*āgaskṛt sarvavīrānām vairī sarvamahīkṣitām*)」(Hiltebeitel, 2019: 183)在此所提到的摩揭陀王或許並非難陀的國王，而有可能是阿闍世，因他的確殺害了被其當為仇敵的英雄和國王。

¹⁵ 此一態度是奧義書在學問追求上的出發點。以虔敬的態度或讚賞之心來學習到奧義書宇宙中之神聖象徵乃為我(*ātman*)與梵(*brāhman*)之顯現。而

阿闍世違逆了(*pratiloma*)婆羅門—刹帝利在有關知識追求上的種姓階序關係。他成了伽吉耶婆羅門的導師。在相關奧義書裡面有下面一段話：

阿闍世說：「若一位婆羅門接近刹帝利，想說：『他要來教我梵。』這不是違逆種姓嗎？」¹⁶

上面這段話乃寓意像阿闍世的刹帝利在此時成了普世真理之導師。一般認為大雄及佛陀都是刹帝利出身，然而他們皆成異端思想而非正統哲學的導師。異端跟王權的結合亦由此可見。於此，阿闍世不但是婆羅門的導師，更是其贊助者，因他提供千頭母牛當獎賞。不過，在佛教興起時代，恆河平原東部的王國泰半為佛教與耆那教等異教的支柱，這個時代的思想氣候由此可見一般。大雄及佛陀皆為傳授如何求解脫(*mokṣa*)的教師，同時也是國王的精神導師。而在尋求國王的資助與護持上，沙門與婆羅門彼此之間一定有過激烈競爭。然而在這一場事關存亡的爭鬥上，婆羅門顯然處於劣勢。國家、第二次都市化與沙門主義幾乎為同時發生之事，這些新局皆對以村落生活為根據地的婆羅門文化造成重大衝擊。然而讓他們真正產生危機意識之一，恐怕就是上面所提與沙門在爭取王室支持上敗陣下來之事。

這也證實奧義書時代尊崇態度之重要性。

¹⁶ *Sahovāca ajātaśatruḥ pratilomaḥ caitad brāhmaṇaḥ kṣatriyam upeyāt brahma me vakṣyatīti* (BĀU 2, 1: 15; KU 4, 19)

面對此一情況，婆羅門若還想跟沙門一比高下，勢必得借用異端國王來壯大聲勢¹⁷，因為於此一正面對決的態勢中，婆羅門所面臨的是正統信仰與實踐之存續問題。之前已經提到，婆羅門在此一役當中打了敗仗。之後的幾個世紀沙門宗教於印度次大陸位居上風。這種局面要等到婆羅門正統轉化為印度教時才有了大翻轉。

總之，吾人得考慮到阿闍世降臨人間跟印度第一個帝國摩揭陀是分不開的。歷史時代的阿闍世之名是印度新政治體制的形成的重要指針。假如阿闍世在位約為公元前 493 年到 461 年間的話，此一年分不但確保佛典之史實性，也顯示出佛典跟初期奧義書在記載上有著年代的重疊性。而在此一政治急遽蛻變之際，除了摩揭陀的阿闍世之外，並沒有其他人足以來代表此一既尚武好鬥，野心勃勃而又六親不認的政治人格。顯然阿闍

¹⁷ 奧義書裡面所提到的毗提訶國的闍那伽(Janaka of Vidcha)可為另一個例證。Olivelle 有著如下評語：「毗提訶國的闍那伽已在有關迦尸阿闍世的故事片段(BU 2.1 KsU 4.1)中出現，是位年代久遠的知名國王。毗提訶在俱盧一般遮樓的東方，也是奧義書裡面主要人物的家園。闍那伽代表著東部區域的日益重要性，佛教與耆那教等新宗教幾個世紀後在此地出現。」(Olivelle, 1996: 409) 異端能在此發榮滋長，則毗提訶已經代表著一種新的時代精神，或許並非為正統思想的擁護者。而假如吾人再考慮初期奧義書跟佛經在年代上有所重疊，則毗提訶王可能亦非年代久遠人物，離阿闍世年代應該不遠，甚至可能為同時代國王。事實上，假如毗提訶是大摩揭國文化圈一部分的話，其為一沙門重鎮，應該也不是一朝一夕之事，應有其發展歷史。而在佛經裡面，阿闍世王常又加上韋提希子的稱號。韋提希為毗提訶的衍生字。看來，阿闍世之母跟毗提訶的關係相當密切。

世的稱號並非是他即位王號，而是對一位難以對付並令人望而生畏，心狠手辣且不斷擴張王權之稱謂。他之所以被同時代及後代稱為「阿闍世」，乃因其令人驚駭的弑親行為以及極其殘酷的軍事征服之舉所致¹⁸。

前面提到在佛經裡面，阿闍世會加上「韋提希子」稱號。這是因為拘薩羅跟摩揭陀政治聯姻，其公主韋提希為阿闍世之母的原故。然而，就如同「阿闍世」所代表的隱喻一樣。「韋提希子」也是另一種反面隱喻。照佛典所述，拘薩羅國波斯匿王為阿闍世母舅，則阿闍世兼併拘薩羅國也屬同室操戈，置親情倫理於不顧之事。阿闍世王夢想成為霸主之事似乎無人能加阻擋。他可說是其時代政治鉅變中最重要的主角之一，極有可能為佛陀所提轉輪王的靈感來源之一。

而就佛教宗教倫理上的觀點來理解「阿闍世」這個詞語的話，則其義意是相當明確而無含糊之地：「未生冤已成。」這個名字清楚地界定了一類由業力所造成，無法避免但具規範意義的政治人格。就佛陀時代而言，此一名詞應該是要來指稱某位想藉由一切可能手段來完成其政治霸權的雄心勃勃國王。弑父是一位無法靜候，但滿懷雄心的王子或儲君所採取的第一個手段¹⁹。所以在位國王是皇太子的天敵。用武力兼併周遭鄰國來

¹⁸ 這點或可由其在耆那教經典裡被稱為拘尼迦(Kūṇika)而非阿闍世看出一些可能性。

¹⁹ 根據《大史》阿闍世之父頻毗娑羅在位 52 年(Mahāvamsa, 2:30)。不過佛

擴張領土也是相當有效的手段，所以鄰國諸王也是敵人。而具野心的國王彼此間互為仇敵。然而，對於佛教興起之際林立諸國而言，阿闍世應該也是這個時代最令人懼畏的仇敵。

整體看來，阿闍世是對一位野心勃勃、躊躇滿志國王的稱號。這樣的國王只能在強國爭奪霸權時才會出現。在部落聯盟時代，聯盟諸國不會突出個人英雄主義。所以若有某一盟國之王自稱「阿闍世」的話，不免顯得不切實際。因為聯盟所強調的是集體合作而非相互對抗，英雄主義於此時不易出現。只有在公元前七世紀晚期或六世紀初期 16 大公國出現的年代，追求霸權的野心家才有可能出現，英雄主義乃應運而生。然而，只有摩揭陀阿闍世才夠格冠上此一頭銜，因為他一步一步有計劃地建立起凌駕在各國之上的霸權。

3.國王、乞士與弑父罪

上文已提到，印度在公元前第一個千年中葉之急遽變動亦有其重要的社會意涵。國家的到來促成了像舍衛城、王舍城、華氏城(Pāṭaliputra)等兼具政治與商業城市在恆河沿岸的興起。城市的興起也改變生活方式，打破婆羅門以村落為中心的集體生活和社會人際關係。就中最值得一提的改變乃是居士或

音在義疏提到頻毗娑羅知道阿闍世想當王之後，便讓位給他。然而，在提婆達多的教唆下，阿闍世還是犯下弑父之罪(詳見下文)。如此一來，阿闍世的罪過更顯得無可饒恕。

商主(*gahapati* 或 *setthi*)變成異端宗教的重要贊助者之事。居士或商主藉著對沙門宗教的護持與贊助來獲取社會地位與宗教福德。如此一來乃對傳統婆羅門以執行祭祀獲取布施(*dāna*)的精神地位帶來了極大挑戰。Thapar 說：

新教派領袖主要跟城市的聽眾傳法，而所教導的教義對這些聽眾有著吸引力，但這並未將村落居民加以排除。以佛教為例，鼓勵將經濟盈餘投資在商業企業上而非儀式的消費上...居士護持佛教僧團，僧團亦投桃報李乃間接地營造出新的聯結...以僧院為其主要構成單位的佛教僧團靠信眾來支持之事，本身顯示了一種社會經濟交換的系統，這種情形就如佛陀所說的，村落和都城是出家眾的支柱。用財富支出來護持之事交換了宗教上的認可，而給了居士各種追求的正當性。儀式上的鋪張乃為布施僧眾所取而代之。(Thapar, 1990:109)²⁰

²⁰ 有關居士在此一時期的重要性，可見 Thapar, 1990: 76-109 中的論述。居士跟佛教僧團的密切互動，當然有其重要的社會—經濟意涵。Thapar 論道：「居士因在恆河中游透過各式各樣農業產品的交換能獲取更大財富，但只會將部份的財富用在儀式的鋪張上。其他同樣重要，而要透過施主 (*yajamāna*) 與婆羅門之間的互惠關係才能給施主帶來正式地位的祭祀，在某些區域至少也可藉著不同機制，也就是累積財富布施佛教僧團來獲得...居士乃從儀式的鋪張與氏族的限制中獲得解放，也可說是從一個比較清楚界定的經濟功能中現身。」(Thapar, 1990: 93)

沙門對於居士或商主經濟追求的認可，讓彼此之間的關係更形密切。而宗教行為的改變讓沙門運動有了更大的發展機會。然而，如此改變卻使得婆羅門失去不少固有追隨者，其在社會的特許地位亦遭到前所未有之衝擊。前面已提到婆羅門失去王權支持之事，因其轉向沙門請益治國之方。如今，婆羅門在宗教、社會的影響力及政治連結皆無法跟沙門一較長短，優勢盡失。國王、沙門跟居士變成這個時代最為醒目的代表，因其在政治、宗教與社會上最具權勢。此一結盟對於婆羅門在種姓社會的特權地位構成極大威脅。面對著如此巨大的政治、宗教與社會各方巨大衝擊，婆羅門只能逆風而行。

假如此時的沙門（而非婆羅門）與國王關係緊密，吾人如何來界定兩者間的關係呢？就初期佛教而言，王權一開始即被除去神聖意義，本身無法獨立而從屬整個佛教宇宙的根本原則：正法(Dhamma)。相形之下，沙門之神聖地位因其棄世行乞而獲得確保。在〈起世因本經〉(Aggañña-Sutta)裡面，佛陀以拘薩羅國波斯匿王和沙門瞿曇之間關係做出如下說明。他說：

正法是此世及來世最勝者。此事可藉如下說明來加理解。拘薩羅國王波斯匿了悟：「那位離開釋迦族出家行者沙門瞿曇為無上士。」釋迦族人現在已是拘薩羅國王波斯匿的子民…他們臣服於拘薩羅國王波斯匿，於他面前，行接足禮，恭敬問訊，自座位起，合掌行禮，行恭敬業。釋迦族人在拘薩羅國王波斯匿面前所行之事…也正是拘薩羅國王波斯匿在如來面前所為。國王想：「沙門瞿曇出身高尚，

而我出身低下；沙門瞿曇強而有力，而我軟弱無力；沙門瞿曇喜樂淨心，而我面目可憎；沙門瞿曇有大權勢，而我則無能力。」現在薩羅國王波斯匿禮敬正法、尊重正法、崇敬正法、供養正法、崇拜正法；於如來面前，行接足禮，恭敬問訊，自座位起，合掌行禮，行恭敬業²¹。

從以上引文看來，存在於棄世者與世間權位者間的差距顯然無法跨越：棄世者出身高尚、強而有力、喜樂淨心、有大權勢；而為王者卻因迷戀現世權力不放，變為出身低下、軟弱無力、邪惡可憎、沒有能耐者。就初期佛教觀點而言，世俗與神聖領域乃正相對比。雖然兩邊都堅守正法，權位者只能被傳授

²¹ *Tadaminā p'etaṃ ...periyāyena vīditabbaṃ yathā dhammo seṭṭho jane tasmin diṭṭhe c'eva dhamme abhiṣamparāyaṇ ca. Jānāti kho... rājā Pasenadi-Kosalo: "Samaṇo Gotamo anutaro Sakya-kulā pabbajito'ti. Sakyā kho pana...rañño Pasenadi-Kosalassa anuyuttā bhavanti. Karonti kho...Sakyā raññe Pasenadimhi Kosale nipaccakāraṃ abhivādanaṃ paccuṭṭhānaṃ aṅjali-kammaṃ sāmīcī-kammaṃ. Iti kho...yaṃ karonti Sakyā raññe Pasenadimhi Kosale...rājā Pasenadi-Kosalo Tathāgate... "Nanu sujāto Samaṇo Gotamo?Dujjāto 'ham asmi; balavā Samaṇo Gotamo. dubbalo 'ham asmi; pāsādiko Samaṇo Gotamo; dubbaṇṇo 'ham asmīti; mahesekkhō Samaṇo Gotamo; appesakkho 'ham asmīti." Atha kho taṃ dhammaṃ yeva sakkaronto dhammaṃ garukaronto dhammaṃ mānento dhammaṃ pūjento dhammaṃ apacāyamāno, evaṃ rājā Pasenadi-Kosalo Tathāgate nipaccakāraṃ karoti abhivādanaṃ paccuṭṭhānaṃ aṅjali-kammaṃ sāmīcī-kammaṃ. (DN, 3: 83-84)*

正法、尊敬正法；但棄世者則是正法的教導、傳授者。就階序上之意義而言，因為俗世領域是被包攝於由佛法僧所提供的最終源頭裡面，所以王權被看成具相對意義之領域，而精神領域則由乞士來加引領。²²

因此，就佛教的觀點而言，阿闍世王在犯了弑父等嚴重過失後，最終會找上宗教師來解開他心中的種種疑惑。宗教師所擁有的精神力量是現世權位者所無法具備的。這也正是〈沙門果經〉所見到的整個論述背景。順便一提，根據佛教流傳的故事，則波斯匿王將其妹妹下嫁頻毗娑羅(DhpA 1:385 ff)，也就是阿闍世王的父王。然而，波斯匿王最後為其子毘琉璃(Vidūḍabha)所流放(SN 3, 2:4; DhpA 3:259 ff)。所以此時不但是政治極度動盪的年代，也是道德倫常遭到嚴重挑戰的紀元。一心一意追逐霸權者往往也是道德與人性的摧毀者。由〈沙門果經〉的語境看來，像阿闍世王這樣的強權恐怕遲早都得尋求宗教師來為其所犯下之嚴重罪過寬心，加以解套。然而，由阿闍世王所尋訪對象皆為異教論師來看，此時的婆羅門顯然被邊緣化了。

在〈沙門果經〉裡面，阿闍世因犯了弑親罪而請求佛陀的信眾耆婆(Jīvaka Komārabhacca)帶領他到佛陀面前詢問出家之果報。根據經文所述，這是因為他對其他沙門宗師在這問題所

²² 以上有關初期佛教聖俗秩序之間關係的討論，可進一步參閱黃柏棋，2009:78-85。

提出的各種答案不滿意之故。這除了顯示出他對宗教倫理問題的興趣之外，更說明了自身面對弑父之事於良心上的焦慮不安，並想用此機會讓自己作出表白，並藉以贖罪。

菩提比丘(Bhikkhu Bodhi)在討論佛經所提到的外道六師時，提出如下看法：

在巴利正典裡面，阿闍世王所講述的六師常被當為群體來指稱。雖然沒有證據說佛陀跟他們當中的任何一個人見過面，但這些人應該是比佛陀年長，而從對其當為宗教團體領袖所描述的定位句看來...他們應該是有其影響力而本身受到相當尊敬...他們的觀點都在正統婆羅門寬廣的周長之外，顯示出在佛陀時代的思想騷動已經湧現出來成為反對婆羅門正統的一部分。(Bodhi, 2004:7)

假如所謂的外道六師是〈沙門果經〉的編者為論爭上的目的將這些人放在一起的話，則此一「文學製作」(literary fabrication, Bodhi, 同前出處)當然有其用意所在。阿闍世王當為一喜歡參與討論思想論題的國王，剛好可以巧妙地將這些人串在一起，進而突顯佛陀教義在這上面的重大聯結。若所有這些論師皆是佛陀前輩，而在此一思想奔騰年代為異端的開拓者，則佛陀加入此一宗教思想論述傳承，最後成為其中最為耀眼的宗教師，乃是可以想見之事。極為明顯的是，經文編纂者打造出佛陀與外道在思想上的論爭來突顯佛陀無可取代的地

位與佛教教義之優越性。這可能是〈沙門果經〉在文本編輯上的一些背景。

然而，必須提出的是，在〈沙門果經〉裡面，主要的論點在個人是否要為其行為負責之事。看來，雖然六位宗教師都知道人可以為惡，也可以造福，卻根據所持論見(*diṭṭhi*)加以否認。在這些論師當中，順世論派(*lokavādin*)的唯物思想可謂其時代最具代表性的潮流。這些物質論者嘲諷世間之倫理行動而將善惡相對化，甚至大膽地將其邏輯推至極端，認為因人「無法」行動，所以「可以」為所欲為。換言之，因其基本上否定所謂「殺人」這行為的可能性，所以這些論師認為「殺人」之事並不存在。所以阿闍世王所犯的駭人聽聞罪行，會如同其他十惡不赦之罪被這些宗教師說成「未做」一樣，被視為毫無罪過可言。這些宗師成了佛陀時代宗教倫理上之虛無主義論者。

相當巧合的是，阿闍世王因犯了弑父惡行，所以在〈沙門果經〉中，他在拜訪各大宗教師時，善惡果報可能就是他真正的關懷所在。這也可以說明為何在阿闍世王所提問題與宗教師的答覆之間會存在極大落差的原因：雖然阿闍世王所詢問之事為現證沙門果(*sandiṭṭhikaṃ sāmāññaphalaṃ*)，但各大宗教師所回答的不同世界觀卻與此一問題完全沒有直接相關。吾人不免懷疑，這些宗教師是否已知道阿闍世王所作所為，因而將答案藏在其對世界相關所作之說明裡面，以回應國王之弑父行

為。²³

所以阿闍世王的弑父之事應是〈沙門果經〉在宗教倫理論爭上的核心焦點。在此一問題上面，編者有意地把佛陀與其他宗教師做出區隔。而在做此一區隔的同時，也把初期佛教在宗教倫理上的論述特色突顯出來：基本上，人必須為其行為負責，也無法逃避業報。以其他宗教師對阿闍世王弑父之事所做之回應來做對照，佛教於此找到了其在宗教倫理論述上的切入點，並把業報的根本意義加以闡明，讓佛教成為沙門時代在宗教論述上一股中流砥柱力量。

4 阿闍世之命運



按照〈沙門果經〉敘述，阿闍世王在一個滿月布薩日(Uposatha)夜晚於皇樓與諸臣賞月，並討論要探訪何方宗師來讓心境清明，度過如此良宵。此時的佛陀與眾多比丘住在王舍城耆婆的芒果園(Ambavana)。阿闍世王經過一番考量決定造訪佛陀，耆婆乃將象騎準備妥當，將王與他的眾多隨從帶到芒果園。

巴利佛典及註釋對於阿闍世故事的敘述與評論充分顯示

²³ 以上有關佛陀時代宗教倫理之思想潮流及此一思潮如何來回應阿闍世弑父之事，可進一步參閱黃柏棋，2012。

出佛教對於宗教人及道德倫理的根本看法。我將此一觀點稱為「宗教倫理」(religio-ethical)態度²⁴。在下文當中，我除了稍引經文之外，主要援用佛音(Buddhaghosa)的《長部》義疏(*aṭṭhakathā*)《善吉祥容光》(*Sumangalavilāsinī*)來做說明，而以〈沙門果經〉跟阿闍世個人命運及心理狀況有關的敘述部分為討論重點²⁵。

首先來看佛音對於「阿闍世」之名的解釋：「即使尚未出生，他將為王之敵。」(*Ajāto yeva rañño sattv bhavissatīti Sv 1: 133*)。在這個有著悖論意味的句子裡面，讓人見到政治野心者無法逃脫的宿命：阿闍世注定要成為其父之仇敵，而這是透過

²⁴ 所謂「宗教倫理」旨在闡明佛陀及其同時代者所處身的思想環境。此一詞彙也想來表達早期印度思潮所突顯的一個重要特色，即：宗教信念跟倫理實踐結合。道德之奉行以宗教規定為基礎，並據此得到價值。但這並不必然意謂倫理為次要之事，而在強調其為宗教價值系統的一項要素。雖然宗教上的解救提供了追求生命意義上最終基準點，但合於倫理之相關行為舉措指引人在實踐層面上的作為。宗教給了其追隨者一種世界觀(*Weltanschauung*)，道德規令則讓人於此世生命有其著落。宗教因之與道德合在一起，必須以整體視之。阿闍世會見佛陀的故事本身即存在著極大的敘述張力，而佛音在義疏中對阿闍世弑父所引起的情感創傷之深刻描繪則提供了一個極為重要國王懺悔心理學的例子。

²⁵ 有關阿闍世故事的源頭，特別是提婆達多對阿闍世的關鍵性影響，請見 *Vinayapiṭaka*, 2:191-193. 中文可見《四分律》卷四, T 22: 592 b-c。有關阿闍世王弑父故事在佛教世界的演變，也就是從古代印度到中世中國，再到近代日本，可見 Radich 2011。弑父的阿闍世能否得到救贖，成了不同故事敘裡面最大的焦點之一，顯然是核心問題。

一位算命者口中說出的話。然而，假如佛教是持作用論者 (*kiriyāvadīn*)，認為作為可為善為惡，而善有善報，惡有惡報，則對於尚在腹中的阿闍世所做之論斷不免否定了作用論。阿闍世應該可透過一己努力來改變自己命運，但在此顯然並非如此。算命者並非先知，而初期佛教對於算命這個行業是持批判態度。算命有關的職業被佛陀認為是不當生計 (*micchājīva*)，被稱做畜生明 (*tiracchāna vijjā*)，也就是徒勞無益之謀生術。(DN 1:11)然而，國王未來的人生卻完全被一位算命者掌握，不免有點諷刺。不過，這應為事後聰明。不管是算命者也好，先知也好，於此預測阿闍世命運，可能代表著對工於心計的雄才大略政治英雄無法跳脫政治宿命之鐵口直斷：他必須與周遭潛在威脅其通往普世霸權之路者為敵，而這上面的敵人就從其父開始。

因此事命中注定，所以即使阿闍世母親知道其子將弑父，想盡辦法要將胎兒墮掉，最終卻也無法達成。而孩子生下之後，即被守衛抱走。韋提希夫人再見到阿闍世時，他已長大，而由於恩情愛執 (*sineha, sneha*) 的緣故，母親已經無法再下手。世間的恩情愛執往往讓世人無法割捨不下，然而對於沙門而言，捨棄恩情愛執乃是追求個人解脫的第一步。《法句經》有以下相關偈頌：

切斷你自己之愛執，其就如秋之白蓮，以手[斷之]。²⁶

就好像秋天的蓮花已經乾枯，不再可觀，所以必須丟棄一樣，恩愛之羈絆讓人執著，須加割捨。事實上，恩愛羈絆是一種過失(*sinaha-dosa*)。《經集》如是說：

無所依止，切斷愛執過失，獨行[如犀牛之角]。²⁷

恩情愛執為一大過失，須斷然加以捨棄，方能無所執著地在修行路上精進。逆子也是一樣，需及早加以處理，否則後患無窮。然而親子之情又如何割捨呢？這是人間親情一大考驗，恐怕難以了斷清楚。說到最後，一切恐怕還是阿闍世的業力所致。

野心勃勃的阿闍世即使被封為副王或儲君(*uparājan*)仍不感滿意。佛典故事裡面將他形容為心智不堅，容易被煽動者。而提婆達多(*Devadatta*)則在這裡面扮演著關鍵性角色。這當然跟佛教對於整個弑父之事所持觀點有關。將阿闍世跟提婆達多放在一起，除了顯示宗教師在精神地位上高於王權之外，也要讓人見到阿闍世王在這當中為提婆達多所操弄，而顯得有點身不由己的情況。然而，在開始動手時，他內心充滿了恐懼之情：驚慌、畏懼、疑懼與顫慄(*bhīto, ubbiggo ussāṅkī utraṣṭo, Sv*

²⁶ *Ucchinda sineham attano kumudaṃ sārādikam va pāṇinā.* (Dhp. V.285 a-b)

²⁷ *Anissito chetvā sinehadosaṃ eko care [khaggavisāṇakappo]* (Sn. 66 cd)

1:135) ，而被逮個正著。看來，阿闍世是被動出手，以至於緊張過度，因而失手。否則以他後來監禁父王用盡種種心狠手辣的招數，而逐步將其虐待至死的情況看來，應該不至於如此害怕才對。但也有可能是因為面對著自己父親，內心深感不安，無法動手，才會有如此驚慌失措之場面出現。雖然失手被逮，阿闍世還是為其父親饒恕。國王不但不予追究，還將王位讓給他。但故事並未到此結束。在提婆達多提議要他斬草除根 (*mūlagham*) 的建議後，阿闍世將父親關進大牢，而用各種殘忍手段，將其父活活加以凌遲至斷氣。於此，阿闍世為其父之仇敵的戲碼上演結束。等到他知道父親一直對他深情疼惜，甚至曾在他小時候親口將他身上所長汗穢血水膿胞吸進自己肚內而毫無任何抱怨。此時，阿闍世雖充滿悔恨之心，然為時已晚。

佛音在《善吉祥容光》中用力所在是對阿闍世在弑父之後心理創傷的描述。而這些描述讓人看到弑父這種大逆不道罪行的陰影是如何不斷地困擾著阿闍世。悔恨之心讓他終日惶惶不安，甚至無法躺下成眠，因為惡夢連連。這些心理描述極富想像，讓人看到佛教對人性深層之生動刻畫。比方說，經文裡面提到阿闍世王「坐著」(*nisinno*)，義疏裡面對此解釋如下：

為何他[國王]坐著呢?為的是要避免睡著。誠然，此王從傷害其父那天開始，想說：「我要睡覺去。」然而，一旦雙眼閉起，就彷彿為上百刀刃所副，悲泣不已而從恐懼中醒

來。在被問到：「發生何事？」時，他卻無言以對。睡眠成了不快之事，所以他要坐著，避免睡著。²⁸

阿闍世王最後決定要在月圓之夜造訪佛陀，耆婆則幫忙安排此次請示之行。而整個故事敘述的基調——也就是阿闍世驚魂未定的弑父創傷——則一直延續著。在阿闍世快抵達佛陀所待的芒果林，經文裡面提到他於此時：「恐懼、驚愕、毛髮豎立。」²⁹對此，佛音有如下的一段註釋：

芒果林裡甚至連咳聲都聽不到。誠然，王喜歡吵雜聲。因為安靜的原故，他轉而對耆婆有所懷疑：「耆婆說芒果林裡有 1250 位比丘，但怎麼連咳嗽的聲音都聽不到呢？我想他在說謊。他想自己篡位，帶我出城，前方佈署軍力，準備抓我...我何其不幸啊！」他變得恐懼起來，無法勇敢自持，乃將自身恐懼狀況告知耆婆。³⁰

²⁸ *Kasmā nisinno? Niddā-vinodanatthaṃ. Ayam hi rājā pitari upakkanta-divasato paṭṭāya 'Niddaṃ okkamissāmīti,' nimīlita mattesu yeva akkhīsu satti-sata-samabbhāhato viya kandaṃāno bhayā va pabujjhati, 'kiṃ etan' ti ca vuttana kiñci na vadati, ten' assa amanāpā niddā. Iti niddā-vinodanatthaṃ nisinno.* (Sv, 1:140)

²⁹ *Atha kho rañño Māgadhasa Ajātasattussa Vedehi-puttassaa avidūre Amba-vanassa ahud eva bhayaṃ, ahu chambhitattaṃ, ahu lomahaṅso. Athakho rājā Māgadho Ajātasattu Vedehi-putto bhīto samviggo loma-haṭṭha-jāto.* (DN: 1, 49-50)

³⁰ *Ambavane pi kassaci khipita-saddo pi nasuyyati, Rājāno ca nāma*

以上所描述的是一位陰謀者在恐懼中的心理狀態。阿闍世因為內心躁動不已，無法面對寧靜的周遭環境。因為他怕在無聲的夜裡行動會讓自己更無法面對恐懼。僧眾世界的寂靜無聲跟阿闍世無法停止的不安成了深刻的對比。讓人見到一位不可一世的國王在面對自己所犯下無可饒恕的罪過時之脆弱心靈。

在義疏中提到在阿闍世見識到僧團的沉靜之後，想到了自己的兒子。他相當擔憂兒子也會像他一樣，犯上弑父之罪。的確，按照傳聞，此一罪行在摩揭陀國就像惡業循環不已，最終毀滅整個國朝：

在此一世系裡面，弑父發生過五次。阿闍世弑父頻毗娑羅，優陀夷弑父阿闍世，優陀夷為其子摩訶文荼迦所弑，摩訶文荼迦為其子阿泥律陀所弑，阿泥律陀則為其子那伽陀娑所弑。其國人民大怒，想說：「這些人毀了王家世系，該如何處理？」乃殺了那伽陀娑³¹。

saddābhiratā honti. So taṃ appa-saddataṃ nissāya ukkaṇṭhito Jīvake pi āsaṅkaṃ uppādesi, ‘Ayaṃ Jīvako “Mayhaṃ Ambavane adḍha-telasa-bhikkhu-satānīti” āha. Ettha cakkhīpita-sadda-mattam pi na suyyati. Abhūtam maññe esa vatvā maṃ nagarato nīharitvā purato balakāyaṃ utthāpetvā maṃ gaṇhitvā attano chattaṃ ussāpetu-kāmo...Ahovata me anatto’ti. Evam bhāyitvā ca pana abhīto viya saṅṭhātum pi nāsakkhi. Attano bhīta-bhāvaṃ tass’ ācikkhi. (Sv, 1:150-151)

³¹ *Tasmim hi vaṅse piti-vadho pañca-parivaṭṭe gato. Ajātasattu Bimbisāraṃ*

於此所談的王國一再弑父篡位，終致亡國之事可當為一則政治寓言：整個時代之正常政治秩序已蕩然無存。而假如人民都已無法忍受一再出現弑父行徑的話，可以想見其時王權不彰而綱紀廢弛的政治廝殺情況。此一現象更充份體現出那個時代王權傾軋之慘烈。然而，弑父為王行徑可為極端權力鬥爭之具體而微之縮影。在權力政治的大環境之下，六親不認，甚至弑親犯上，無所不用其極，以奪取君權。激烈廝殺的情景可見一般。以此政治鬥爭凌駕倫常的局面來看，佛陀時代宗教倫理論述的出現，自有其重要的時代背景。

於經文中，阿闍世最後在芒果林見到佛陀，並在其面前懺悔。他承認自己心智軟弱而心思邪惡，以至於犯下弑父大罪。其後，他皈依三寶成佛陀在家弟子，並希望佛陀寬恕其罪行。告白之後，他對世尊所開示的內容感到歡欣，而自認惡行已在佛陀面前獲得赦免，芒果林之行的目的已經達成。不過，在他走後，佛陀對僧眾說：「諸比丘！此王已被根除。諸比丘！此王已被滅盡。」³² 的確，佛音在其義疏亦提出如下結論：「此…

*ghātesi, Udayo Ajātasattuṃ, tassa putto Mahāmuṇḍo nāma Udayaṃ, tassa putto Anuruddhao nāma Mahāmuṇḍṃ, tassa putto Nāgadāso nāma Anuruddhaṃ, Nāgadāsaṃ pana 'Vaṅsa cchedaka-rājano ime. Kim Imehīti' raṭṭha-vāsino kupitā ghātesuṃ. (Sv, 1:153)*此一王室重複上演逆子弑父，爭奪王權之事，亦見《大史》(Mahāvamsa) 4:1-5.

³² *Khatāyaṃ bhikkhave rājā, upahatāyaṃ bhikkhave rājā.* DN 1:86.在此，耆那教對於阿闍世王弑父之事所作採取的態度值得一提。雖然所敘述的內容與評論的觀點有別，耆那教經典跟佛教一樣都記載著此事，顯然此為沙門與

王已將自己連根拔起，害了自己而將依止破壞，既然已為自己
所根除，故無所依止。」³³

菩提比丘對於整個〈沙門果經〉的歷史意義做了如下評語：

對把佛陀之論述及歷史背景並置的情形來加思考，則兩者
之間便造成一種特別尖銳而戲劇性之張力。一方面為佛陀
所稱許之棄世生活、道德清靜、孤獨、沉思。在另一方面
則為阿闍世王因為貪求權力無度乃導致弑父及篡位，因而
陷於罪惡、悔悟之苦痛而中夜不寐，渴望心安使他拜訪住
在芒果林的世尊。(Bodhi, 1989:5-6)


在塵囂世界追逐現世政治權力，因而不擇手段剷除對手，

起時代的一個重大事件，並有其重要的政治及宗教意涵，所以才會同時出
現在兩個重要的沙門傳統裡邊。相形之下，婆羅門對於此事似乎有意加以
忽略。是不是因為摩揭陀是異教重鎮之故？而由不同的耆那教經典對事件
所敘述的內容看來，整個事件最後是其父自盡於獄中而非阿闍世王弑父，
但阿闍世對此事並沒有尋求宗教師開示，而是對著父親遺體表達出痛哭流
涕，悔恨不已的悲情，並慎重其事地加以埋葬。最後阿闍世本人為所洞穴
神所殺，墜入第六地獄。但因生前使用暴力征戰各國，並意圖殺害其父，
並無超生機會。耆那教認為阿闍世光是意圖弑父之妄念(*mithyātvā*)就足於
讓他為業力所繫縛，解脫乃遙遙無期。以上說明取自吳娟對耆那教在這方
面相關文獻所做出的整理與解讀，見 Wu, 2019.

³³ *Ayaṃ...rājā khato upahato bhinna-patiṭṭho. Tathā nena attanā va attā khato yathā attano va patiṭṭhā na jātā. Sv 1:237.*

甚至弑親者，跟放棄一切世間欲求，追尋個人解脫者，兩者所求目的於此成鮮明對比。執著於權力大夢的阿闍世，雖然步步實現夢想，卻因一再喪失自己的倫常良知，到頭來噩夢連連，無法成眠。於此，棄世者之寧靜世界跟現世權力者擾攘內心，其間距離又何止萬千。最重要的是，棄世者對於現世權力者之批判代表著一種超越聲音，透過其發聾振聵之評斷，破壞倫理秩序之掌權者所做所為乃無所逃避。佛陀代表時代之宗教良知，堅守道德底線。阿闍世王則因權力薰心，犯下大逆不道罪過，終成歷史罪人。

結語



在吾人重新思考早期印度思想史的發展意義時，摩揭陀王阿闍世這位一現世人物提供了一個極為重要的參考對象。在他以一位政治強權國王姿態出現時，剛好是早期印度歷史國家形成的階段。而這個時期，也是印度思想百花綻放，充滿活力的軸心紀元，更是印度商業興起，第二次都市化的新時代。阿闍世王應該是印度軸心時代思想運動一位不可或缺的參與者與見證人。最重要的是，透過阿闍世，奧義書哲學家跟佛教興起時期的宗教論師巧妙地聯結起來，讓人看到其時正統與異端彼此之間的能互動情形，更見到其時新的社會與政治發展跟宗教思潮開展的密切關係。可以確定的是，阿闍世王在佛陀時代之社會、政治與宗教發展上面扮演著至為重要的角色。

就印度早期政治思想史而言，摩揭陀國王阿闍世於沙門興

起時代為一雄心勃勃，冀求普世王權，而又極具挑釁，不可一世之統治權力的具體化身。事實上，「阿闍世」之名指稱某一極端類型但又極具代表性之政治人格，他為了要實現其政治野心，甚至犯下弑父、弑親等大逆不道罪行。此種政治人格，生來就是任何可能阻擋他成為帝國霸權王者的仇敵。阿闍世所犯下之殘酷行徑，讓自身至親、周遭諸國及無辜百姓皆身受其苦。

再由〈沙門果經〉及其義疏看來，佛陀對人的行為之相關宗教倫理論述，顯然跟其時代主流思想所持的順世論唯物觀點有著極大不同。而這跟佛陀認為人要對其行動負責的根本態度有著密切關聯。此外，於此一前所未有的思想文化發展紀元，宗教領袖跟政治權位者成了時代要角。沙門跟國王之間密切的互動，成為開啟早期印度社會宗教史發展之鑰，也是了解其時代思潮變化的重要關鍵。而在此一動盪不安時代，佛陀對阿闍世所犯下弑父罪行之評語顯示出初期佛教在有關宗教倫理上所採取的根本立場。而佛音對於阿闍世弑父後的心理描述，讓人見到阿闍世因為弑父所承受的深刻精神負擔，以及上座部佛教對此事作出無可饒恕之批判詮釋。

Abbreviations

BĀU = Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad

DG = Dīgha Nikāya

Dhp = Dhammapada

DhpA= Dhammapadatthakathā

KU = Kauṣītaki Upaniṣad

RV = Ṛg Veda

SN = Saṃyuta Nikāya

Sn = Suttanipāta

Sv = Sumaṅgalavilāsinī

T = Taishō shinshū daizōkyō 大正新修大藏經。

Bibliography

《大正新修大藏經》(簡稱大正藏) 100 冊。東京:弘教書院，
1924-1935。台北新文豐翻印。電子版:中華佛典電子佛典
協會(CBETA)

黃柏棋，2009，《從聖典到教史－巴利佛教之思想交涉》，台北：
明目文化事業有限公司。

——2012〈梵行為何必要：論佛教興起時代之宗教倫理思
想。〉《正觀》，61: 5-54.

Allchin, F. R. 1995. *The Archaeology of Early Historical South Asia. The Emergence of Cities and States*. With contributions from George Erdosy, R. A. E. Coningham, D. K. Chakrabarti and Bridget Allchin. Cambridge: Cambridge University Press.

- Basham, A. L. 1951. "Ajātasattu's War with the Licchavis." *Proceedings of the Indian Historical Congress* 14 : 37-41.
- 1981. *History and Doctrines of the Ajivikas: A Vanished Indian Religion*. Reprinted. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bechert, H. 1991. *The Dating of the Historical Buddha*. 2 vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bhikkhu Bodhi. 1989. *The Discourse on the Fruits of Reclusheship. The Samaññaphala Sutta and its Commentaries*. Trans. from the Pali. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Bṛhadāranyaka Upaniṣad. With Commentary of Śaṅkarācārya and the Gloss of Ānanda Giri*. Ed. Röer. 1848. Calcutta.
- Bronkhorst, J. 2007. *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. Leiden/ Boston: Brill.
- Dhammapada*. 1994. Ed. O. von Hinüber and K. R. Norman. Oxford: Pali Text Society.
- Dhammapadaṭṭhakathā. The Commentary on the Dhammapada*. 1993. 4 vols. Ed. H. C. Norman. Oxford: Pali Text Society.
- Dīgha Nikāya*. 1890-1911. Eds. T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. 3 vols. Pali Text Society.
- Erdosy, G. 1995. "City States of North India and Pakistan at the time of the Buddha." In Allchin: 1995: 99-122.
- Grassman, H. 1996. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Überarbeitete und ergänzte Auflage von Maria Kozianka. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Hiltebeitel, A. 2019. “India’s Second Urbanization: Forest Gleaners and the *Mahābhārata* Myth of the Unburdening of the Earth.” In Roy and Dayal :177-195.

Inside the Texts, Beyond the Texts: New Approaches to the Studies of the Vedas. 1997. Ed. M. Witzel. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Jamison, S. and Brereton, J. Trans. 2014. *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*. 3 vols. New York: Oxford University Press.

Jaspers, K. 1949. *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*. Munich: Piper Verlag. English Translation. 1953. *The Origin and Goal of History*. Trans. by Michael Bullock. New Haven: Yale University Press.

Kauṣītaki Upaniṣad. Ed. With Śamkarānanda’s Commentary and an English Translation by Cowell 1861. Calcutta: C. B. Lewis, Baptist Mission Press.

Kenoyer, J. M. 2015. “The Archaeological Heritage of Pakistan: The Indo-Gangetic Tradition: Early Historic Chiefdoms and States of the Northern Subcontinent.” in Roger Long: 2015:91-134.

Kulke, H. and Rothermund, D. 1986. *A History of India*. London and New York: Routledge.

Long, R. Ed. 2015. *History of Pakistan*. Karachi: Oxford University Press.

The Mahāvamśa. 1908. Ed. Geiger, W. London: Pub. for the Pali

- Text Society by Frowde.
- Olivelle, P. Trans. 1996. *Upanisads*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Paitimāna. Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt. Volumes I*. Ed. Adhami, S. Casta Mesa : Mazda Publishers.
- Radich, M. 2011. *How Ajātaśatru Was Reformed: The Domestication of “Ajase” and Stories in Buddhist History*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Roy, K. and Dayal N. Eds. 2019. *Questioning Paradigms Constructing Histories. A Festschrift for Romila Thapar*. Delhi: Aleph Book Company.
- Samyuta Nikāya*. Ed. M. L. Feer. 6 Vols. 1884-98. Pali Text Society.
- Sen, S. 2019. *Ganges. The Many Pasts of an Indian River*. New Haven and London: Yale University Press.
- Sumaṅgala-Vilāsinī, Buddhaghosa’s Commentary on the Dīgha Nikāya*. 1886-1968. 3 Vols. London: Pali Text Society.
- Suttanipāta*. 1913. Eds. D. Anderson and H. Smith. London: Pali Text Society.
- Tāranāth’s History of Buddhism in India*, 1980. Trans. Lama Chimpa and A. Chattopadhyaya. Ed. D. Chattopadhyaya. Calcutta: K P Bagchi & Company.
- Thapar, R. 1990. *From Lineage to State. Social Formations in the*

- Mid-First Millennium B.C. in the Ganga Valley*. Delhi: Oxford University Press.
- 2002. *Early India. From the Origins to AD 1300*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- 2013. *The Past before Us. Historical Traditions of Early North India*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Vinayapīṭaka*. 1881-83. 5 vols. Ed. H. Oldenberg. Repr. 1996. (Including 6th Index vol. By Ousaka, Yamazaki and Norman) Oxford: Pali Text Society.
- Witzel, M. 1997. "The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu." *Inside the Texts, Beyond the Texts: New Approaches to the Studies of the Vedas*: 257-345.
- 2003. "Yājñavalkya as Ritualist and Philosopher, and his Personal Language." In *Paitimāna. Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt. Volumes I*: 103-143
- Wu Juan. 2014a. "Violence, Virtue and Spiritual Liberation: A Preliminary Survey of Buddhist and Jaina Stories of Future Rebirths of Śreṇika Bimbisāra and Kūṇika Ajātaśatru." *Religions of South Asia*, vol.8, no.2 : 149-179.
- 2014b. "Stories of King Bimbisāra and His Son Ajātaśatru in the Cīvaravastu of the Mūlasarvāstivāda-vinaya and Some Śvetāmbara Jaina Texts." 《インド哲学仏教学研究》/*Studies in Indian Philosophy and Buddhism*, Vol.21: 19-47.

- 2015. “Comparing Buddhist and Jaina Attitudes towards Warfare: Some Notes on Stories of King Ajātaśatru’s/Kūṇika’s War against the Vṛjīs and Related Material.” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2014*, Volume XVIII: 95-112.
- 2019. "The Buddhist salvation of Ajātaśatru and the Jaina non-salvation of Kūṇika," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 82, no.1: 85–110.



Animosity even Before Birth: Ajātasattu as a Political-cum-Religious Metaphor

Huang, Pochi

Professor of Graduate Institute of Religious Studies,
Research Fellow of Research Center for Chinese
Cultural Subjectivity in Taiwan, National Chengchi University

Abstract

King Ajātasattu of Magadha is the most powerful king in ancient India before Aśoka. This paper brings up issues with Ajātasattu in early Indian intellectual history for discussion. It starts with the rise of Magadha from the perspective of political transformation in early historical India. This paper then explores implications of Ajātasattu appearing in both Brahmanical and Śramanical texts. It also examines how the change of social relations leads to a close alliance between king and renouncer. Religio-ethical climate at the era of the Buddha is then deliberated. The last part of the essay uses Suttas and Buddhaghosa's annotations on Ajatasattu's emotional trauma after committing patricide as notes of the Buddha's comments on this event.

Key words: Ajātasattu, the Buddha, Magadha, patricide