

安貝卡與其新佛教運動之研究（中）

覺 亞

佛光山法堂書記室

肆·新佛教運動發起之契機與成果

一、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4世紀，雅利安人從印度到達斯里蘭卡，同時引進雅利安文化^⑩。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，往南傳播到斯里蘭卡、緬甸、泰國等地。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，唯獨荷蘭及英國殖民時期，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19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。

(一)運動的起源與倡導者

新教式佛教的起源，一與宗教有關，一與社會有關。前者為佛教徒對1860到1885年間基督新教徒傳教活動的反撲，後者則起因於西方現代知識和西式教育的傳入、中產階級的興起等方面的影響。^⑩

1865年^⑪起斯里蘭卡佛教與基督新教經常有公開的辯論，1873年古納難陀(Mohottivatte Gunananda)上座代表佛教在可倫坡南方帕那度羅(Panadura)，以善惡為辯論主題，為佛教贏得勝利。此場辯論的獲勝，標示斯里蘭卡佛教復興的開始^⑫，也引起陸軍上校亨利·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，創立「佛教靈智學會」(the Buddhist Theosophical Society)^⑬，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。^⑭他認為斯里蘭卡佛教的復興有待於改變佛教方面教育落後的狀況，因此以靈智學會的名義開辦一所學院和200餘所中學以宣揚佛教，同時創立青年、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。

奧爾科特對佛教的改革有重要的象徵意義，如他使英國總督同意公佈佛教衛塞節(Visākha Day)^⑮為國定假日，1885年他設計佛教教旗^⑯，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(Dharmapāla, 1864~1933)，原名唐·大衛·海伐維特拉納(Don David Hevavitharana)，1864年出生於斯里蘭卡信奉傳統佛教的商人家庭，1884年達磨波羅在祖父的影響下加

入靈智學會，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5月回到斯里蘭卡創辦摩訶菩提協會(Maha Bodhi Society) ⑪⑦，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。19、20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⑪⑧，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

19、20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。

奧爾科特的佛教靈智學會及達磨波羅的摩訶菩提協會的成立，刺激了錫蘭中產階級的覺醒，而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，這些鄉村知識分子和城市的中產階級，為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啟發及新道德觀——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。^⑩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，可歸納為下列幾項。

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》^⑪ (*Gihī Vinaya*) 的小冊子，內容包含22個分類項目及200條^⑫的行為條規，提供給有讀寫能力的中產階級閱讀。其中雖然大量採用新教徒及西方的禮儀規範，卻形成以道德為主的入世禁欲主義，而成為中產階級的新價值觀，和佛教徒的規範。^⑬

3. 佛教的普世化概念——巴利聖典協會 (Pali Text Society) 出版英譯本的巴利文經典，使受過教育的信眾，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，應該努力使佛教散布至社會各角落。

4. 實行入世禁欲主義——由於基督教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。因此達磨波羅創造「阿納伽利卡

(Anagarika)」^⑫的角色，來解決這種困境。大部分的新佛教徒並未放棄家庭生活，而是在家庭生活及工作之餘，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，忌吃牛肉成為素食者，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，錫蘭新佛教教義明顯地成為中產階級的倫理觀。僧眾也完全不同於林隱修行的傳統形象，他們的工作包括監獄、醫院、軍隊及海外弘法等，並與信眾的生活密切結合。錫蘭許多社會公共集會，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5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。佛教由出世的宗教成為服務社會的入世宗教，佛教教義的傳播管道，也變得更加多元。

錫蘭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意義就在於它是與民族意識覺醒同步的宗教運動。……他具有強烈的民族主義情緒……他在印度和錫蘭開展的佛教復興活動，本身就具有強烈的政治色彩。^⑬

在新佛教思想的推動下，1948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，組織具有世俗性質的全國性佛教社團，如佛教靈智學會、佛教青年會、婦女會、全錫蘭佛教會(All-Ceylon Buddhist Congress)等，同時創辦佛教大學，編輯出版《佛教百科全書》，

使錫蘭人中佛教徒約佔94%。

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。

二、印度近代的佛教復興運動

18世紀中葉印度佛教古文物陸續被考古學家挖掘出土，梵文和巴利佛典也成為研究考察的熱門題材，佛教以「古老卻合乎時代思潮要求的思想」重新被認識，吸引許多國際學者投入佛教復興的工作。這點或許可以說是殖民政府促使了東西文化交流的機會。鄭金德認為，英國為統治上的需要，從事殖民地文化傳統的研究，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。

1750年英國人 Padre Tieffenthaler 在印度德里—密魯特（Dehli-Meerut）發現一個阿育王碑柱碎片，是近代最早的印度佛教考古發現。1819年在西印度與奧蘭迦巴（Aurangābād）的東北方，發現阿旃多石窟群¹²⁵（Ajanta Caves），這個窟院群完整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。

1836年，一些磨崖、石板和石柱誥文在印度很多地方被發現，經孟加拉亞洲學會的普林斯（Prinsep）和巴利文與梵文學者多年的研究，證明阿育王的史實以及解讀阿育王石柱敕文，使得印度歷史與佛教歷史都重新改

寫。1881年康林罕(Sir Alexandar Cunningham)根據玄奘大師的《大唐西域記》及存留的資料，挖掘出菩提大塔^⑳，促成爾後達磨波羅修復佛教聖地的大願。

各項佛教文物的出土及學術、文藝活動的產生，吸引很多考古學家和學者們對印度佛教的研究。1891年開始出現一些印度佛教復興組織，主要包括：摩訶菩提協會(Maha Bodhi Society)、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，此時一些重要佛教文物仍陸續被發掘出土。

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。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。^㉑

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。

由於印度佛教在印度已經顯露復興的曙光，使得佛教在近代印度的民族獨立運動中，被視為印度傳統文化之精華。安貝卡在經歷20年的思考與比較其他印度主要宗教後，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，也提供安貝卡一個重要的參考關鍵。

三、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，本節探討安貝卡對佛教的理解及所持理念，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。

安貝卡傾慕佛教是因為佛教昭示人類存在的價值，並表達人與人之間自由、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，以道德取代神在信仰上的地位。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說（an atheism without Nature），而與婆羅門（Brahmanism）相對立的」^{⑫⑧}。

安貝卡曾為摩訶菩提協會月刊，撰寫一篇名為〈佛陀和佛教的未來〉（The Buddha and the Future of His Religion）^{⑫⑨}的文章，在文章中他比較了佛陀、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，他談到耶穌強調祂是上帝之子，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，佛陀從未將自己列於神聖的地位，他稱聲自己只是人類之子，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。他只是

發現了宇宙的真理，並將真理傳達給世人，揭示一條脫離苦難的道路，而這個道路是需要個人親自去履行的。

佛陀甚至昭告世人，世間所有的一切，都是基於因緣條件聚合而產生。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，只有理解諸苦的來源和宇宙生成的真理，經由實踐正道來滅除諸苦。人類到達解脫涅槃，絕不是因為完全臣服神的意旨，或依靠祂的恩典，也不是求助至高無上或全能的神的授予，乃至也不是神以解脫做為對人的酬賞，而是全賴個人對真理的自覺。「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，在他上面再沒有更高級的生靈或力量，可以裁決他的命運」^{⑬〇}。

安貝卡例舉《大般涅槃經》中，佛陀告訴弟子們可以自由思考佛所說的法，並可以在生起懷疑時，暫停相信他的教法。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、理性主義及平等概念，正是安貝卡對宗教的理想。所以，他認為「賤民皈依佛教，不只是身體和語言上的改變，也包括心理」^{⑬一}。誠如游祥洲教授所言，整個印度教社會，不只是所有階級視賤民為賤民，就是賤民自己，也無法改變自己是賤民的心態。安貝卡說，賤民改變信仰，從心理上對自身身分的改變，較之律法上的改變更為必要；改變信仰「帶給賤民心理的改變，無異於一種啟悟。在皈依佛教的剎那，佛法以道德的型態被表現出來」^{⑬二}。因此，安貝卡在賤民集體皈依佛教的典禮上，擬訂包括五戒、六度等生活修持的 22 條誓願文，將道德以戒法的形式表達。22 條誓詞如下。^{⑬三}

1. 我不再信奉梵天 (Brahma)、毗濕奴神 (Vishnu) 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) ⁽¹³⁴⁾，也不再禮拜他們。
3. 我不再信奉象頭神 (Gauri) 和其他印度諸神，也不再禮拜他們。
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，我相信這絕對是愚癡和謬誤的宣傳。
6. 我不再履行印度教儀式 (Shraddha) ⁽¹³⁵⁾。
7. 我不從事任何褻瀆佛教教義和佛陀教法的事情。
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)。⁽¹³⁶⁾
13. 我將慈悲地對待所有人類並且保護他們。
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、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。

22 條誓願文中，第 1 至第 6 條及第 8 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 7 條、第 11 條至第 18 條是誓言對佛教的皈依及對佛法的實踐，其中的第 13 條到第 17 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，作為新皈依者的生活規範。第 9、10、19 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 21 條誓言，告知賤民已將他們從根本禁錮中解放，賦予新的生命。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。

安貝卡在〈佛陀和佛教的未來〉(The Buddha and Future of His Religion)一文中，表達對佛教的認同。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，必須具有自由，平等，博愛的基本信條。」從安貝卡對宗教和佛教的一貫觀點，可以瞭解他帶領賤民改變信仰，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。

四、賤民皈依佛教的契機及意義

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、改宗的意義、改宗的成果五個方面來探討。

(一) 改變信仰的原因

從心理層面而言，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，甚至否定個人自由成長。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，經歷許多的經驗，心中深刻體會到只有改宗一途。我的自尊心真的使我無法接受及認同印度教。⑬⑭

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，結果也只是一個夢想」^⑬。經過數年為基本人權奮鬥卻失敗的經驗，他不得不承認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。在根本矛盾的構想下，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，不是人們為宗教服務」^⑭。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」^⑮。這就是文化的制約。安貝卡因此覺悟到，賤民只要留在印度教就沒有出路。

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定義，印度教不配稱為「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；毋庸置疑的是，如馬克斯對宗教的批判，印度教所彰顯的只是特權，並藉以欺壓社會的低下階層人士。^⑯

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」^⑰。有學者認為他刻意避談他在政治上的努力。

安貝卡避開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。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。^{⑭③}

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利，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，他在1920年前後改用政治手段爭取賤民在政壇上的發言，積極面是在法律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。他甚至投入選舉，希望在政治議會上代表賤民爭取基本人權，並且在印度獨立的關鍵年代進入尼赫魯內閣，將廢除賤民制列入印度獨立憲法^{⑭④}。他30年的政治生涯，並非順利如願，也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，使他覺悟到他或賤民的政治力量，根本無法為賤民爭取到基本人權。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。即使需要犧牲政治權利期來達成這個目的，也沒有人會猶豫的。^{⑭⑤}

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。⁽¹⁴⁶⁾

安貝卡較早時以抗爭的方式，希望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，他不再嘗試其他管道，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，此時我們對其他事情並沒有興趣，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。⁽¹⁴⁷⁾

(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。⁽¹⁴⁸⁾

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，因為那是否定自由、平等及博愛的。^⑭
- (2)所有事情都要通過檢證或理性判斷才可以接受。
- (3)「道德是佛法的本質……道德在佛法中是人類互愛的要素……這不需要神的應許，不是為神而做……我們互愛是為了人類的利益而為之」^⑮。

第一個判準是，未來信仰的宗教必須符合自由、平等、博愛的原則。

事實上，在安貝卡公開宣佈脫離印度教前，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。所有改信伊斯蘭教或基督教的賤民，他們的社會地位並沒有得到改善。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，一個宗教必須具備自由、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、伊斯蘭教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。這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」^⑮。

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」^⑯。他在〈佛陀和佛教的未來〉^⑰一文中說，「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。

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，仍是個需要商榷的問題。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瞭解，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」^{⑮④}。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^{⑮⑤}。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 and 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」¹⁵⁶。錫克教雖與印度教有相同的文化及信條，但錫克教被視為印度教的一支，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13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，或許也能激發其他種姓的民族情緒，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。」¹⁵⁷

(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，為何遲至1956年才帶領賤民皈依佛教？

在政治情勢方面，印度獨立後印度和巴基斯坦正式分治，伊斯蘭教徒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皈依佛教作為社會改革及人權解放的方法。

在社會改革方面，安貝卡從非暴力不合作運動的抗爭，到以政治手段的爭取立法，廢除賤民制度，都無法真正解放賤民。他發現在印度唯有佛教教團不採行種姓制度，並且唯有佛教興盛時期，種姓制度才受到抑制。

在宗教實際發展的情勢來看，由於20世紀初印度佛教文物出土和歐美學者對佛教經典的熱烈研究，使印度佛教重新受到注目，佛教組織也在印度及世界各地相繼成立，印度佛教儼然有復興的趨勢。並且安貝卡經過多年對佛教教義的觀察及研究後，明白佛教思想具科學性，教義裡充滿「自由、民主、博愛」的精神，所以決定以佛教做為賤民新的信仰。

在個人條件方面，安貝卡於1956年3月完成《佛陀和他的教法》一書，之後健康情況不佳，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，參加皈依佛教的大典。這天也是印度歷史上阿育王改信佛教的日子，50萬人從各地來到龍城，參加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」^⑮。安貝卡和賤民從種姓制度 2000 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。^⑯

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。

第一個意見確實是賤民本身應善加思考的問題。改變信仰能不能改變賤民的情況？

安貝卡在〈改變信仰的理由〉中說：「假如你繼續留在印度教內，你就無法獲得比奴隸高的地位。」安貝卡認為賤民留在印度教中是沒有希望的，他反問賤民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。迫使賤民離開印度教的主要因素是，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，令印度教種姓成員與賤民有不可跨越的鴻溝，這應是賤民改宗最主要的理由。賤民改宗不一定能為他們帶來財富和權力，但是，在佛教的信仰圈裡，他們至少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不一樣，追求的手段也不盡相同。印度教崇敬《摩奴法典》而實行種姓制度，但是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、不殺生。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。況且賤民皈依佛教，在佛教眾生平等的範疇內，獲得的自由與平等，與印度教實有天壤之別。

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。

當安貝卡鼓吹賤民考慮改變信仰時，印度國會裁決，低種姓的候選人一旦改宗佛教，即喪失原有保留席位的優勢。^⑩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，達到解放賤民的目的。

安貝卡在〈改變信仰的理由〉^{①61}中提到：「每個人都必須承認，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。這兩者的終極目的是一樣的，都是在獲得自由。」

賤民改變信仰，不同於過去歷史上其他宗教的例子，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。他們希望爭取到的是，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？」^{①62}他認為這就是信仰，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 12 年的期間，稱之為「安貝卡時代的印度佛教」(Ambedkar Era of Indian Buddhism)^{①63}。雖然安貝卡在皈依後兩個月往生，但據 1961 年人口普查的結果顯示，佛教人口從 1951 年 180,823 人增至 1961 年 3,250,227 人。^{①64}成長比率高達 1670.71%。^{①65}乃至 50 年後的 2006 年 10 月仍有大型皈依活動在印度舉行，可知印度人民改信佛教的效應持續產生，因此「印度有些邦已經立法對達利特^{①66}人皈依其他宗教加以限制」。^{①67}

2. 政治及社會層面

佛陀雖然在僧團實行「四姓平等」，由於改革種姓制度並不是他關懷的重點，因此，他並未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，但他尊重其他宗教的存在，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。而且獨立的印度政府採用阿育王石柱的獅頭，作為國徽，以佛教的法輪¹⁶⁸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。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。

3. 宗教層面

在實際解放賤民的運動上，1956年號召50萬賤民改宗，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BBC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20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20萬人皈依¹⁶⁹，其中不乏政府官員¹⁷⁰也皈依佛教。顯示安貝卡的皈依佛教運動持續在進行著，並且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」^⑩。從上文引述中可以由此推斷，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。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，印度佛教勢必日益復甦。

【註釋】

- ⑩另一說法是西元前5世紀僧伽羅人從印度遷移到斯里蘭卡。
- ⑪ Gombrich, Richard & Obeyesekere, Gananath, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka* (New Delhi: OUP. Sangharakshita, 2002), p.203.
- ⑫另依《佛光大辭典》所說，佛教與基督教的辯論期為1866~1873年間。
- ⑬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，〈南傳佛教國家的宗教與政治〉，收入《法藏文庫·中國佛教學術論典·碩博士學位論文47》(高雄：佛光山文教基金會，2001年)第174頁。
- ⑭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。
- ⑮淨海，《南傳佛教史》(台北：正聞出版社，1975年)第85頁。
- ⑯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。
- ⑰他根據佛陀成道時聖體放出的6種色光，設計一面6色旗，作為佛教教

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

旗。6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。

- ①⑩ 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。
- ①⑪ 19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。
- ①⑫ Gombrich, Richard & Obeyesekere, Gananath, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka* (New Delhi: OUP. Sangharakshita, 2002), p.212.
- ①⑬ 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《卍續藏》第106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。
- ①⑭ 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。
- ①⑮ Gombrich, Richard & Obeyesekere, Gananath, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka* (New Delhi: OUP. Sangharakshita, 2002), p.8.
- ①⑯ 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。
- ①⑰ 宋立道，〈南傳佛教國家的宗教與政治〉，收入《法藏文庫·中國佛教學

術論典·碩博士學位論文47》(高雄:佛光山文教基金會,2001年)第176頁。

- ⑫⑤為西印度與奧蘭迦巴(Aurangābād)之東北,及阿旃多村之因德亞里丘陵(Indhyādri)所發掘出來之窟院群,大小共29窟,其中可辨認者有27窟,包括4個塔院與23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2至前1世紀,大多數屬於西元5至7世紀之產物。玄奘遊學印度,於貞觀12年(638)到南印度摩訶剌佉國,曾概括敘述此一石窟之全貌。記錄於《大唐西域記》卷11。參見《佛光大辭典》,第3654~3655頁。
- ⑫⑥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12、13世紀間之緬甸國王所修造,高約52公尺、共9層之印度佛教聖殿風格之精舍。根據玄奘大師635年參拜菩提迦耶的記載,當時的精舍和現在的大塔大致相同。13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,因此菩提迦耶的聖地免於被破壞、掠奪。在往後的600多年,埋沒在大地中,剩下大塔的第9層。見前田行貴著,李鳳媚、吳志揚譯,《印度佛跡巡禮》(台北:財團法人十方禪林文教基金會,2001年)第28頁。
- ⑫⑦吳永年、季平,《當代印度宗教研究》(上海:上海外語教育出版社,1998年)第146頁。
- ⑫⑧涂爾幹(Durkheim, Emile)著,芮傳明、趙學元譯,《宗教生活的基本形式》

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

- (台北：桂冠圖書公司，1992年)第31頁。
- ⑫⑨ 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。安貝卡也在其中勾畫出計畫將佛教傳播至全世界的作法。
- ⑫⑩ 羅睺羅·化普樂 (Rohula, Walpola) 著，顧法嚴譯，《佛陀的啟示》(台北：慧炬出版社，1998年)第2頁。
- ⑫⑪ Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.373.
- ⑫⑫ Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.373.
- ⑫⑬ 此22條誓詞的英文原文詳見安貝卡的官網 <http://www.ambedkar.org/>
- ⑫⑭ 古印度相傳羅摩 (Rama) 和克里須那 (Krishna) 是神的化身。
- ⑫⑮ Shradha 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。
- ⑫⑯ 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」。
- ⑫⑰ Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.344.
- ⑫⑱ Sangharakshita, *Ambedkar and Buddhism* (New Delhi: Windhorse Publications, 2000), p.59.
- ⑫⑲ Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.344.

- ⑭參照 Ambedkar, *Waiting for a Visa*. 第二章。 <http://www.ambedkar.org/ambcd/>
- ⑮ Udis-Kessler, Amanda, "Marx and Weber on religion," http://web.grinnell.edu/courses/soc/f01/soc295-02/marx_weber.html
- ⑯ Christopher Jaffrelot, *Dr. Ambedkar and Untouchability: Fighting the Indian Caste System*, (New York: Columbia University Press, 2005), p.121.
- ⑰ Christopher Jaffrelot, *Dr. Ambedkar and Untouchability: Fighting the Indian Caste System*, (New York: Columbia University Press, 2005), p.122.
- ⑱ 印度憲法第 17 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。
- ⑲參照 Ambedkar, *Why go for conversion?*, http://www.geocities.com/indiafas/Dalit/why_conversion_.htm
- ⑳參照 Ambedkar, *Why go for conversion?*, http://www.geocities.com/indiafas/Dalit/why_conversion_.htm
- ㉑參照 Ambedkar, *Why go for conversion?*, http://www.geocities.com/indiafas/Dalit/why_conversion_.htm
- ㉒ Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.4.
- ㉓ Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.5.
- ㉔參照 Ambedkar, *The Buddha and His Dharma*, <http://www.ambedkar.org/ambcd/45A.Buddha and His Dharma PART I.htm>。
- ㉕ Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.7.
- ㉖ Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.373.
- ㉗ 1950 年 4 月刊載於摩訶菩提協會出版的期刊中。

《普門學報》第43期 / 2008年1月 / 論文

- ⑮⑭ Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.410.
- ⑮⑮ 一般認為錫克教與印度近代政壇上幾宗暗殺事件有關。
- ⑮⑯ Keer, Dhananjay, *Ambedkar: Life and Mission* (New Delhi: South Asia Books, 1990), p.271.
- ⑮⑰ 譯自 *Buddha and his Dhamma*, <http://www.ambedkar.org/ambcd/45A.Buddha and His Dhamma PART I.htm>。
- ⑮⑱ 星雲，〈論佛教民主自由平等的真義——詮釋三皈五戒及生權的內容〉，載《普門學報》第3期（高雄：佛光山文教基金會，2001年5月）第1頁。
- ⑮⑲ Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.219.
- ⑮⑳ Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.382.
- ⑮㉑ 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，在此參考英譯版之譯者為 Mr.Vasant Moon, OSD to the committee of Govt. of Maharashtra for Publication of Writings & Speeches of Dr. B. R. Ambedkar。
- ⑮㉒ Ambedkar, B. R., (Valerian Rodeigues & Valerian Rodrigues ed.), *The Essential Writings of B. R. Ambedkar* (New York: Oxford University Press, 2002), p.221.
- ⑮㉓ Ahir, D. C., *50 Years of Independence: 1947-97 Status, Growth & Development 6--Buddhism* (Delhi: BRPC Ltd., 1998), p.16.
- ⑮㉔ Ahir, D. C., *50 Years of Independence: 1947-97 Status, Growth & Development 6--Buddhism* (Delhi: BRPC Ltd., 1998), p.16.
- ⑮㉕ Ahir, D. C., *50 Years of Independence: 1947-97 Status, Growth & Development 6--Buddhism* (Delhi: BRPC Ltd., 1998), p.22.
- ⑮㉖ 即 Dalits，指印度最低種姓之賤民。
- ⑮㉗ 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。

- ⑩另有說法認為是代表印度傳統文化的紡車軸。
- ⑪參見中華佛教資訊網。 http://big5.fjnet.com/gate/big5/news.fjnet.com/jjdt/jjdtnt/t20061016_40030.htm
- ⑫安特拉省內政部長 Jana Reddy、前總督 Bute Singh 及觀光局長 Jgeetha Reddy 等 20 多位政府官員參加。資料來源同上註。
- ⑬參見中華佛教資訊網。 http://big5.fjnet.com/gate/big5/news.fjnet.com/jjdt/jjdtnt/t20061016_40030.htm