

## 安貝卡與其新佛教運動之研究（上）

覺亞

佛光山法堂書記室

### 壹·緒論

二〇〇二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。」

#### 一、研究動機與目的

一般認爲，十三世紀初超行寺被毀，佛教在印度本土便幾近絕跡。然而，十三世紀後，佛教欲絕如縷地延續至十九世紀並得以再次復興於印度，其復興的契機爲何？爲何佛教能從印度多元的宗教傳統中，再次躍然而起？十九世紀初印度的復古、宗教改革運動及民族獨立運動，爲何能使佛教再次醒覺於人們的心中？

安貝卡（Dr. B. R. Ambedkar, 1891-1956）於一九五六年號召五十萬「賤民」改宗皈依佛教，印度的佛教人口，由一九五一年印度人口普查登記的十八萬一千人，至一九六一年則增加爲三百二十五萬人。[註 1]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爲解放賤民的手段，其對佛教及其他宗教的概念爲何？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爲何？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，能爲佛教未來的發展注入多少的希望？

## 二、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」[註 2]。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」[註 3]。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惟觀點記錄下的產物；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」[註 4]。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。[註 5]

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他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瞭解過去的推理辦法（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。[註 6]

也就是明白歷史（歷史編纂）是編造而成，透過瞭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，選擇我們所在並且瞭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」的思辨，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局限性，並誠實地區別過去和歷史的差別。

本文所採用的寫作方法，首先瞭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」[註 7]，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，就他的論述及其他學者的著作，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」[註 8]。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

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，以減少個人角色、生命受到威脅。在如此的時空背景下，社會便進入轉型時期，宗教運動也應運而生。

人類社會以血緣群體為主要基礎的社會結構，轉變為多元性的結構，社會關係在血緣之外又生出許多關聯，諸如：階級關係、職業團體等，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，宗教也同時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「試圖為其成員提供某種形式的個人改造或接受不同的意識形態」，不僅會與其他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。

安貝卡的新佛教運動，即是由於印度教種姓制度與印度社會緊密結合，使印度賤民二千多年來為了贖罪的理由，不得不恪守印度教《摩奴法典》給予的誡命，而任由其他階級給予種種剝削。及至西方民主政治思想傳入印度，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，意欲為賤民爭取基本人權。安貝卡的新佛教運動，不只復興印度佛教，也可對印度社會帶來改革，更是賤民爭取人權的解放運動。因此，本文就此宗教社會學的理論根據，在後文詳細剖析新佛教運動的各個面向。

### 三、研究架構

本文的內容主要著重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一九五六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，因而透過社會抗爭、政治立法的方式，帶領賤民向印度教種姓社會爭取人權，然而，這些方法並未成功，最後他採取宗教途徑——皈依佛教，達成賤民獲取自由平等人權的理想。「新佛教運動」的產生即是在上述的情況下推動。

## 貳·近代印度<sup>[註 9]</sup>社會概況

印度本身是個宗教國家，其社會、政治、經濟、文化等都與宗教有密不可分的聯繫。另外，近代西方國家蒙受科學進步之利，縮短與世界各國往來之時程，加之在印度建立殖民政府，影響更形直接及深入。本節即對近代印度社會作一概況介紹，以利對新佛教運動時代背景之掌握。

### 一、西方社會思想的影響

自一七五七年普拉西戰役 (Battle of Plassey) 英國在印度殖民起，至一九四七年印巴分治、印度獨立為止，是印度跨入現代社會的關鍵時期。

印度一方面接受英國殖民政府給予新文化的灌溉，另一方面在新舊經濟、文化的衝擊下，引發社會各階層的不滿，以致產生一連串的民族運動，反抗殖民統治。

英國人征服印度之後，將新的社會形態導入印度，如商品、機器、鐵路、科學思想與民主議會制度等；甚至對印度社會進行改革，如廢除童婚、寡婦殉葬等陋習；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訂現代律法，代替《摩奴法典》[註 10] (Manusmṛti) 的種姓法規。

在文化方面，以英語取代波斯語成爲官方語言，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。一部分的知識分子以西方文化觀點對印度傳統文化做深刻的省思，他們選擇性地吸收西方政治、生活及思想，積極致力於教育、社會與宗教的改革，希望建立一個自由的民主國家。印度古老的文化、習俗和社會制度，在此時遭受有史以來最大的挑戰。在強大的改革思潮中，出現一股反制力量，守舊派期望回歸到吠陀 (Veda)、薄伽梵歌 (Bhagavad-gītā) 和吠檀多 (Vedānta) 的文化生活中，[註 11] 他們鼓勵民眾使用印度教的語言，宣傳印度傳統文化的輝煌，激發人民的民族自尊及愛國民族情操感，以此與西方文化相抗衡，並帶動民族復興運動。

在政治方面，民主政治和議會制度是英國對印度最顯著的影響之一。殖民時代的印度進行民主政治改革，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、選舉爲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。

在宗教方面，基督教隨著西方勢力進入印度，藉著慈善活動深入印度境內傳教、辦學，同時傳入西方的思想、教育，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，本節僅略述文化、政治和宗教方面的影響，以下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。

## 二、種姓階級制度

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[註 12]，在理論上把人劃分成四個等級，即婆羅門 (brāhmaṇa)、刹帝利 (kṣatriya)、吠舍 (vaiśya)、首陀羅 (śūdra)。在這四個等級之外，尚有「賤民」，稱為「不可觸者」 (Untouchable) [註 13]。印度整個社會依「淨」、「穢」程度，形成以人數最少的婆羅門為頂端、人數最多的不可觸者為最低下階層的金字塔形的社會階級制度。

賤民的來源大致上有兩種，一部分是非種姓社會成員，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族，他們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，於是刻意階級化這些落後部族，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**，一部分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。另一部分的賤民，是由於戰亂、遷移、違反種姓規定、雜婚[註 14]、犯罪等原因，被開除種姓，成為不可接觸者。

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，會降低他們本屬的種姓。

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。

除「淨」、「穢」概念外，印度教的業報輪迴理論，也是印度種姓制度得以維持的思想根據。

種姓制度下，個人出生於哪一個種姓絕非偶然，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，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，一個低種姓成員嚴格履行種姓義務，是贖罪、淨化靈魂，更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，對種姓階級的絕對服從，完全是出自於個人對自己的救贖關懷。種姓的正當性與印度教的業報教義，就成了印度教種姓特有的神義論。

及至十九世紀初，種姓制度仍是受《摩奴法典》規範的一種封閉[註 15]、隔離的社會組織，各種姓間的排斥和對立則是其一大特點。然而，二十世紀印度受西方思想的影響，促使此一古老制度的轉變。韋伯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。[註 16]印度的知識分子受西方「自由」、「平等」思想影響，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[註 17]，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。而一九二七年安貝卡領導賤民爭取平等人權時，發生的「仇達爾水塘（Chowdar Tank）事件」便是對種姓社會限制賤民飲水而起。

印度歷史上不少統治者和思想家，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。獨立後的印度政府於一九四九年公佈憲法，明文規定廢除種姓制度，宣告人人生而平等，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。

### 三、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。根據一九一一年份的《印度普查報告》裡，〈宗教〉一欄下的「印度教徒」有二萬一千七百五十萬人，約佔總人口的六九·三九%；伊斯蘭教徒則有六千六百六十萬，約佔總人口的二一·二六%；佛教徒有一千零七十萬人，佔三·四二%；基督教、猶太教、祆教及「泛靈論者」有一千零二十九萬，約佔總人口的三·二八%；錫克教徒約三百萬人，佔〇·八六%；耆那教徒有一百二十萬人，佔〇·四%。[註 18]

一九五〇年印度共和國成立後，尼赫魯（Jawaharlal Nehru）政府宣佈印度執行宗教信仰自由和政教分離政策，強調印度是個世俗國家，雖然有八〇%的印度人信仰印度教，但不獨尊某一宗教為國教。

近代印度宗教最明顯的幾個特色，即是各種宗教，各有其獨特的文化差異性，彼此間難以找到共同點；獨立前英國殖民政府利用教派的對立，以鞏固統治權的行使；印度獨立前後，印度教與伊斯蘭教、錫克教之間的教派鬥爭；印度獨立後，各教派間宿仇未消，印度政府亦未有效化解，在教派政治[註 19]的陰影下，宗教成為某些政治家的政治工具。

一九〇九年英國頒佈「摩里—明托改革案」(Morley Minto Reforms)，提出「分別選舉」的原則，宗教派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的對立與間隙。

一九三一年英政府在倫敦召開圓桌會議，參與的代表共有一百一十二位，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。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，爲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，因而使原本爲解決印度自治的圓桌會議毫無成果，反而造成印度各政黨、宗教、階層的意見分歧，助長全國的分裂趨勢。

一九三五年英國政府頒佈〈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[註 20]的「分別選舉法」[註 21]，增強各教派政黨的相互對立。最明顯的是印度教大齋會(Hindu Mahasabha)和穆盟的衝突。

第二次世界大戰結束，(一九四六年二月)英政府派遣內閣代表團(Cabinet Mission)，公佈〈蒙巴頓方案〉，將印度劃分爲兩個國家、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，部分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，以穆斯林爲一派，以錫克教徒與印度教徒爲另一派，雙方發生大規模的仇殺。

一九四七年七月一日英國國會通過印度獨立案，八月十五日爲政權轉移期。印度聯邦宣告獨立，首都設在新德里。

印度於一九四六年成立制憲大會，歷時三年擬成，於獨立後的一九四九年公佈憲法[註 22]。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。[註 23]

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。

#### 四、印度獨立運動

一八五八年，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)治理。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。一八八五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，印度國會成爲印人反英的重要領導力量。

一九〇五年英國政府以提高行政效率爲藉口，分治孟加拉（Bengal）。但分省的方式以宗教爲界，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。一九〇六年，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。

一九一四年第一次世界大戰爆發，印度人在法國等地爲英國作戰，並創下輝煌的戰績，目的是爲向英國殖民政府爭取印度的自治。一九一八年大戰結束，印度人不只無法如願，一九一九年三月十八日英政府更進一步公佈實施於戰時的嚴苛律法——羅拉特法（the Rowlatt Act）成爲印度法律。爲此，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。

一九二〇年甘地加入全印自治同盟（All-India Home Rule League），任主席一職，在加爾各答召開的國會特別會議上，通過以「不合作運動」（Non-cooperation），達成自治目的。在甘地的領導下，全印紛紛要求印度自治，衝擊著殖民政府在印度的統治。

## 參・安貝卡之生平及思想

### 一、安貝卡之生平

#### （一）出身賤民

安貝卡（Bhimrao Ramji Ambedkar）於一八九一年四月十四日在 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。  
[註 24]

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，都因他們是不可觸者身分，被認為會污染水及接觸的人，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。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。[註 25]

學校裡的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，為的是其他人怕被他污染。有的老師也以「污染」的理由，拒絕碰觸他的作業及回應他的發問。

安貝卡在日後領導賤民解放運動時，將少年時代的這些屈辱，當作是共同體驗向大眾宣說，以呼籲賤民積極參加解放運動，爭取人權平等。

## (二)求學經歷

安貝卡就讀孟買 Elphinstone High School 時，校內一位姓 Ambedkar 的婆羅門老師，由於愛惜他的才能，將他學籍資料上的本姓——Ambavade[註 26]，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。

一九〇七年，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[註 27]。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。[註 28]他在書中寫著，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。

一九〇八年，安貝卡與九歲的 Ramabai 結婚。一九一二年他從 Elphinstone College 畢業，至巴羅達 (Baroda) 王公的軍隊服務，一九一三年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。在這裡他的思想得到杜威 (John Dewey)、Edwin Seligman、A. A. Goldenweiser 等有名學者諸多的啓發[註 29]。留學美國期間,除了知識學問上的增長外,美國自由、平等的生活,加上合理性思考的磨練,加深安貝卡對印度種姓社會的不合理與陋習的看法。

一九一五年安貝卡以〈東印度公司的管理和財政〉(Administration and Finance of East India Company) 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,前往倫敦進入倫敦經濟學院。由於學費短缺之故,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,因此返回孟買。

### (三)社會改革運動

一九一九年的〈蒙塔故·齊姆士福特法案〉公佈前,安貝卡向選舉權調查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。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。」[註 30]

一九二〇年九月安貝卡重新回到倫敦經濟學院,繼續之前中斷的學習。他在當時最有名的經濟學者 Edwin Cannon 的指導下,一九二二年以〈盧比的問題〉(The Problem of the Rupee) 做為他申請博士學位的論文。一九二三年他回到印度,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[註 31] (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。

一九二七年三月柯拉巴地區 (Kolaba) 受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,從水塘中取水當場喝下,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。

印度其他種姓階級認為，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，乃決定取消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跟隨者，在一九二七年十二月二十五日於馬哈德市，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，以表達不可觸者不再受印度種姓在宗教和儀式上的束縛。

一九三〇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）。在會議中，成功地讓各集團、黨派的代表瞭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。尤其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執行的不可觸者分別選舉制。

安貝卡為預防印度教徒因失去甘地而加害賤民作為報復，因此在一九三二年九月和甘地進行協商，雙方接受蒲納協定[註 32]。依約成立「賤民之僕協會」[註 33] (Harijan Sevak Sangh)，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。但不久之後，國大黨和甘地因政治考量突然改變心意，表明不支持開放神廟給賤民進入。

從圓桌會議到蒲納協定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未來發展的一個策略。

#### (四)放棄印度教

一九三五年十月十三日約有一萬名不可觸者，在 Nasik 姚拉 (Yeola) 參加受壓迫階級會議。安貝卡在會中發表一篇強而有力的演說，敘述受壓迫階級在社會、經濟、教育及政治等生活層面遭受的困難，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，是因賤民屬於印度教社會的一員，只要留在印度教就必須遵守印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，另外找尋可以獲得基本的人權和自尊的宗教。他表示，雖然沒有能力改變生為印度教的賤民的不幸，但他可以拒絕生活在卑賤和羞辱的環境中。因此他宣佈：「我鄭重的向你們保證，雖然我生來是一個印度教徒，但我死時絕對不會是印度教徒。」[註 34]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。至於選擇哪一個宗教，則是安貝卡未來二十年重要的課題。

一九三六年五月，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須的。為了將現今的被貶抑和受辱的生活, 改為黃金般的生活, 改變信仰是絕對必要的。……我必須開始改變信仰, 以改善你們所受的待遇。

安貝卡曾明確指出: 「改變信仰是爲了得到力量, 改變信仰是爲了保障平等, 改變信仰是爲了獲得自由, 改變信仰是爲了家庭的幸福。」[註 35]在此同時他也表示, 爲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。事實上, 從他在後來二十年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, 直到和賤民一起皈依佛教爲止。

#### (五)制定憲法

一九三六年八月十五日安貝卡成立獨立工黨 (Independent Labour Party)。一九四二年七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爲印度制憲過程中的第三個力量。一九四三年安貝卡在蒲納一個慶祝會上表示, 「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, 必須爲賤民爭取一個能獨立自主的政治力量。」[註 36]

二次世界大戰之後, 指定種姓階級[註 37]聯盟在一九四五年底的選舉, 遭遇嚴重的挫敗。十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, 印度社會因爲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。

一九四五年安貝卡出版《國大黨和甘地爲賤民做了什麼?》(*What Congress and Gandhi have done to the Untouchables*), 書中他將賤民受到壓榨的情形, 昭告整個世界; 一九四六年再出版《誰是首陀羅?》(*Who were Shudras?*) 書中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。

一九四七年七月英國通過印度獨立法，宣佈印巴分治，安貝卡在國大黨的推薦下，被孟買議會推選為制憲委員。同年八月三日公佈獨立後的印度內閣名單，他成為尼赫魯內閣的司法部長，八月十九日成為印度制憲委員會主席，隔年（一九四八年）二月底憲法草案完成。但是在一月時，甘地被狂熱的印度教青年暗殺。

憲法草案的大部分內容都是基於安貝卡的思想架構，他同時參照一九三五年的印度政府法案（Government of India Act），並制定包括印度教法案（Hindu Code Bill）在內的幾個重要法案。一九四八年十一月憲法草案交付審議，一九四九年十一月二十六日公佈憲法，隔年一月二十六日正式實施。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，所以努力地完成所託。為保護印度的民主而採取的作法，就是依循憲法，避免英雄式的崇拜，並且加入政治的、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。一九五〇年一月二十六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民主政治。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。因此，不先廢除種姓制度是不行的。[註 38]

安貝卡原本希望透過憲法的制定，落實他對社會和印度階級制度改革的目的。但是，由於傳統印度教徒及錫克教徒的強烈反對，以及他和尼赫魯總統對印度教改革法案、喀什米爾（Kashmir）問題和國際、外交政策的看法不同，因此於一九五一年九月辭去司法部長之職，退出尼赫魯內閣。此一時機卻成為他轉向佛教的一個重要轉捩點。

## (六)皈依佛教

一九五〇年代，安貝卡將佛教做為他個人的信仰，並且計畫由印度教改宗至佛教。一九五〇年五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。」[註 39]他告訴《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。」[註 40]

一九五〇年五月二十五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。」[註 41]

一九五一年安貝卡在新德里一處佛教道場演說時提到：「如果印度教成員不與我們合作，那麼我們這些指定階級的成員，將繼續走我們自己的路，並且會嘗試將佛教過往的榮耀，再度在這個國家發揚光大。」[註 42]

一九五三年四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）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。佛教即將在印度快速傳播，他將奉獻未來的生命宣傳佛教教義」[註 43]。一九五五年十二月二十五日安貝卡在蒲納的一間寺院，宣佈他將實際皈依佛教。返回孟買後，他著手籌備皈依儀式，尤其思考成爲一個佛教徒的真正意義。他希望他們是真正的改變信仰成爲佛教徒，而非形式上的改變而已。事實上，他從一九五〇年就開始編撰一本名爲《佛教徒的信仰》的手冊，裡面提到如何在生活中落實佛教的三皈、五戒。他往生前完成的巨著——《佛陀和他的教法》（*Buddha and his Dharma*）也是爲了將佛陀、佛教、佛教教義和經典，以淺顯易懂的方式，介紹給渴望瞭解佛法的印度社會。

一九五六年五月二十四日安貝卡在孟買納爾公園（Nare Park），參加佛陀成道日暨涅槃二千五百年紀念會時，宣佈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觀禮。

十月十四日上午，安貝卡和妻子從宇昌德馬尼長老的手上接到三皈五戒戒牒，隨即安貝卡也將戒牒及二十二條誓願文，頒給五十萬名[註 44]皈依者。安貝卡和跟隨他的印度指定種姓階級在龍城正式皈依佛教，成爲真正的佛教徒。他在皈依典禮上，對所有皈依者致詞說，

（佛教）這個宗教不只是爲自己的國家服務，也是爲全世界服務。在現今的世界情勢下，佛教是促進世界和平所不可或缺的。今天你們必須以佛陀信徒的身分發誓，不只爲自己的自由而努力，而是要爲促進國家和全世界的自由而努力。[註 45]

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。」[註 46]

皈依典禮不久後，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。一九五六年十二月六日凌晨，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。

## 二、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, 一九〇四—一九三〇年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, 也投身社會改革, 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他國家, 對撼動印度種姓制度的安貝卡, 更具有相當的啟發。

### (一) 行動思想

源於印度教經典的種姓制度就傳統而言, 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:

印度教徒必須考慮他們是否要保留所有的社會傳統, 或是選擇有用的傳給下一代, 乃至都不要。……杜威教授曾說: 每個社會都會累積一些根深柢固的弊病和舊習。……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。[註 47]

安貝卡因他不可觸者的身分, 深刻瞭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。他說:

印度教徒必須想想, 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。印度教徒必須瞭解, 假使有些什麼準則去估量人的行爲, 那麼人們也必然會去修改這些準則的。[註 48]

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。[註 49]

安貝卡似乎以此做為他改革印度社會的思想之一，從一九二七年帶領賤民焚燒《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。一九三七年他在接受訪問時，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須的。如果你不敲門，就不會有人為你開門。[註 50]

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。一九一八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》 (*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。[註 51]

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」，

將他的思想化爲行動的力量。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，並且在與其他群體中彈性地調整制度，就可以算是民主的。[註 52]

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，因爲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。

杜威認爲：「在社會哲學裡，……社會正是因爲其本質而成爲一體。這個統一體的諸多特質，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。」[註 53]一個社會的成員具備共同的價值觀及共同目標，才能使成員間爲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。[註 54]

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，一種協調溝通的經驗。本來是空間距離相隔的人們，因為參與共同利益的事務而相互參照彼此的行為，自己的行為因考慮到他人行為而有重點與方向，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。[註 55]

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」[註 56]。安貝卡認為透過議會來表達人民對政府的權力，及政府行政公職的任用權，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。」[註 57]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

一九二〇年代起，安貝卡幾次重申反對印度教經文中，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。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。[註 58]

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，我們有一個基本的思考方向。教規是實用的，它們是處理事情的習慣方式；但是教義是智慧的，它們是判斷事情的有效方法。……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。[註 59]

西元前十世紀中葉成形的吠陀經典[註 60]，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，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須遵循的法規……一個印度教徒必須信奉吠陀，不能信奉其他的。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，印度教徒是完全沒有思考的餘地。[註 61]

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，必須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。因此人必須思索事物的道理，而不是因習俗和政治權力而接受它們。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；發展了一套思惟及學問方法，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，也能賦予它們力量與權力。……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。[註 62]

「強迫自己去相信與接受某些不瞭解的事物，是政治，不是宗教，也是不智」[註 63]。以理性研究及思惟的方法，依時代變動的潮流，對傳統及信仰，進行適應時代性的調整，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』」[註 64]。

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，因為唯有透過個人親自的瞭解、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，不同於其他宗教。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，或靠神及其他外力的恩典，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。人們必須認識到真實的事。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。[註 65]

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，在他上面再沒有更高級的生靈或力量，可以裁決他的命運」[註 66]。

安貝卡認為：「道德不需要上帝的認可。人必須具有道德，但不是為了要取悅上帝，而是為了自己的好，人必須愛其他人。」在他的另一本書中也說：「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。一個宗教除非具備社會生活的這些準則，否則它將滅亡。」[註 67]

### 三、安貝卡和甘地之比較

甘地和安貝卡都是二十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一九三〇年代，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，毋須解放賤民；他是印度教虔敬的教徒，不贊成破壞印度教現有的種姓制度，只希望改革印度教，消除階級特權。事實上，改革印度教對甘地而言，更重要的意義是印度整個國家、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，同時促進國家社會的進步。然而，根深柢固的階級差別思想和現實政治環境的困難，安貝卡終究在草擬印度憲法後，仍帶領不可觸者皈依佛教，以達到解放賤民的目的。

#### (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；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；兩人更因對選舉制度的看法不同，而表現出明顯的對立。

一九三〇年第二次圓桌會議中，甘地反對分別選舉制。他公開表示：「像這種會使不可觸者制永久化，並造成印度教徒間分裂的分別選舉制，即使犧牲生命，也要反抗到底。」[註 68]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，也不須給予不可觸階級及其他弱勢族群特別的政治權利。

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。

一九二〇年代開始，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、恐怖統治和認為白人至高無上的夢魘心理」[註 69]。「不合作運動雖然是宗教性，又完全以精神為重，但也以推翻（英國殖民）政府為目的」[註 70]。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。不論是哪一個目的，首要的工作必須促進全印度的團結。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。』」[註 71]

為向英國殖民政府抗議，即將實施不可觸者分別選舉制，甘地一度在獄中絕食。一九三二年三月，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。[註 72]

安貝卡則認為，不可觸階級有別於一般印度教徒不同，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，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，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[註 73]和封閉性，才是真正造成賤民被「永久分離」的原因，絕不是分別選舉制。另外，印度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」？若只因為不可觸者在宗教觀點上，是屬於印度教的話，那麼，以「宗教」為分判的界線，是否更促使賤民為爭取政治代表權，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」[註 74]。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賤民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」[註 75]。他對此事的處理，仍是依其一貫的，以賤民的利益為優先。乃至最後為解決雙方的僵持，他所作的妥協，都是以賤民為考量。他說：「被印度教徒視為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。」[註 76]

一九三二年九月經過安貝卡和甘地最後的協商，雙方接受蒲納協定[註 77] (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，而視之為賤……」，然而，安貝卡和甘地兩人對蒲納協定的訂定，依然持有不同的評價。安貝卡說：「自治是爲了讓賤民，從印度奴隸制度的桎梏中解脫出來。而蒲納協定是爲了將賤民置於印度社會的優勢中。」[註 78]甘地則發表講辭：「具階級身分的印度教領袖與相對立的賤民領袖，爲了平息紛爭，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。」[註 79]安貝卡採取立法的途徑爲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。

「在甘地眼中，賤民能幸福，是邁向獨立的最大保證」[註 80]。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

從一九三〇年代起，甘地對印度教種姓階級制度的看法，有相當大的改變。

一九二〇年時，他認爲種姓階級「既自然又重要」，不應廢止。一九二一年十月六日，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。」[註 81]但是到了一九三二年十一月四日時，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，當時用意或在防止印度教社會解體。今天，這些禁規卻蹂躪了印度教社會。」[註 82]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」，轉變爲「蹂躪了印度教社會」。甚而有之的，他在一九四六年一月五日的《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(即賤民)才可。」[註 83]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。一九四八年四月，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爲最禁忌的婚姻組合，安貝卡親自實踐「由破壞婚姻制度來破壞種姓制度」。

甘地主張改革種姓，但不廢除種姓制度；安貝卡則是一心一意希望爲賤民消除印度種姓制度帶來的不正義、不平等。

## (三)改變信仰的看法

安貝卡首先考量種姓制度的核心思想，是否有可能改變。但是經過幾年爲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，一則是因爲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，「人們表現出的行爲，是法典信仰深刻影響心智的結果，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爲」[註 84]。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。

之於種姓階級，甘地認爲那只是一種社會習俗，無關乎宗教，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，同時，謹慎地尋求一個能提供不可觸者，人權平等的方法，但不主張廢除種姓制度。

在安貝卡公開表達改變信仰前，已有不少印度賤民成爲穆斯林或基督教徒。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。他認爲基督教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教會而做，而是為了救助那些需要社會幫助的人。……當你們在從事醫療服務時，卻期待那些病人能成爲基督徒來報答你們……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你的精神財富。[註 85]

對於伊斯蘭教的宣教行爲，甘地則表現得平和些，他認爲伊斯蘭教的宣教，是穆斯林的本職，不只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。[註 86]

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、作法上，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，兩人一直都處於對立的狀態。

#### 四、安貝卡的宗教概念

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。[註 87]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。[註 88]

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借宗教之名，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「宗教革命關聯到神對人、社會對人、以及人對人的統治概念」[註 89]，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：

宗教必須基於科學。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。[註 90]

由另一個面向來看，安貝卡之所以提倡理性主義，是爲了破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，則是爲了改革印度教社會，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。

安貝卡認爲，印度教徒對神的迷信和崇拜，而神聖化印度種姓制度，將婆羅門視爲優越的人種，端坐在印度社會階級的頂端；被視爲污穢的不可觸者則被貶抑在社會的最底層。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」[註 91]。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。

以下就安貝卡對錫克教、伊斯蘭教、基督教和馬克斯主義的看法及改變信仰的思考層面做一分析。

### (一)錫克教

安貝卡在宣佈離開印度教後，首先考慮的是同樣源於印度文化的錫克教。[註 92]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，認爲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。

之後，安貝卡因政治上的考量而未改宗錫克教。根據蒲納協定的決定，不可觸者在印度教教徒的議席之中必須要佔有一定比例的議席。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。

### (二)伊斯蘭教

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容。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、陰謀策畫都是在較量高下。這阻礙了和平調解的可能性。[註 93]

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，並提供雙方各自獨立的政權——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需，改善人民生活」[註 94]。

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，互相瞭解接近最大的障礙。」[註 95]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。即便在他宣佈放棄印度教不久後，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。但是這些物質條件的誘惑，都不足以模糊他的方向。

有學者認為穆斯林在印度國會中是受壓制的，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。[註 96]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。

安貝卡當時必然也瞭解到這個情況，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。」[註 97]

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，但是，這些服務造福的對象，卻是高種姓階級的人。主要原因在於，「印度基督教徒主要是賤民，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，並不符合印度基督教徒的需要」。此外，「大部分教會提供的醫療協助，也只服務到高種姓階級的印度人」.[註 98]

安貝卡瞭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，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。[註 99]即使，基督教教導信仰者，在神的面前人人平等，但是實際上賤民的社會地位，並沒有因改信基督教而獲得改善。

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」[註 100]。

### (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：1. 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；2. 階級與階級間因身分與義務，存在著利益衝突；3. 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；4. 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：1.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；2.階級間存在著衝突，這是世間痛苦的原因之一；3.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；4.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。[註 101]

對於消除世間的痛苦，依安貝卡在《佛陀或馬克斯》[註 102]中說，佛陀提出五戒[註 103]、八正道、涅槃、十波羅蜜[註 104]來消除苦 (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他人的結果。如何去除這不公平？為了去除人們不公平對待其他人，佛陀制定了八正道[註 105]。

安貝卡也指出，在佛陀的教法中，八正道是涅槃義理中不可或缺的一部分，不瞭解八正道，對涅槃的理解就不完整；十波羅蜜則是人們日常生活中實踐佛法的依據。

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；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其他有價值的事物，包括人的生命在內。或在某些維護正義的過程中，無可避免地必須使用武力，但是，武力的使用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。[註 106]

安貝卡認為，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」。他說：

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。共產主義只提供一個，而非全部。[註 107]

安貝卡發現世間痛苦的起源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，為何安貝卡在一九五六年皈依典禮上，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」[註 108]。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。

### 【註釋】

[註 1] 巴沙姆 (Basham, A. L.) 主編，閔光沛、陶笑虹、莊萬友、周柏青等譯，《印度文化史》(北京：商務印書館，一九九七年) 第一四六頁。

[註 2] 凱斯·詹京斯 (Jenkins, Keith) 著，賈士衡譯，《歷史的再思考》(台北：麥田出版社，一九九六年) 第五十六頁。

[註 3] 凱斯·詹京斯 (Jenkins, Keith) 著，賈士衡譯，《歷史的再思考》(台北：麥田出版社，一九九六年) 第五十七頁。

[註 4] 凱斯·詹京斯 (Jenkins, Keith) 著，賈士衡譯，《歷史的再思考》(台北：麥田出版社，一九九六年) 第六十八頁。

[註 5] 凱斯·詹京斯 (Jenkins, Keith) 著，賈士衡譯，《歷史的再思考》(台北：麥田出版社，一九九六年) 八十七頁。

[註 6] 凱斯·詹京斯 (Jenkins, Keith) 著，賈士衡譯，《歷史的再思考》(台北：麥田出版社，一九九六年) 第一五二頁。

[註 7] 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瞭解(由過去的觀點看過去)」。凱斯·詹京斯 (Jenkins, Keith) 著，賈士衡譯，《歷史的再思考》(台北：麥田出版社，一九九六年) 第一一一頁。

[註 8] 凱斯·詹京斯 (Jenkins, Keith) 著，賈士衡譯，《歷史的再思考》(台北：麥田出版社，一九九六年) 第一五七頁。

[註 9] 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。

- [註 10] 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。
- [註 11] 巴沙姆 (Basham, A. L.) 主編，閔光沛、陶笑虹、莊萬友、周柏青等譯，《印度文化史》(北京：商務印書館，一九九七年) 第五七七—五七九頁。
- [註 12] 印度之外存在種姓制度的地方，世界其他地區的歷史上，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。
- [註 13] 「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。
- [註 14] 《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。
- [註 15] 印度教乃僅憑其雙親是否爲印度教徒而決定子女是否爲教徒；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」。
- [註 16] 韋伯 (Weber, Max) 著，康樂、簡惠美譯，《印度的宗教：印度教與佛教》(台北：遠流出版社，一九九六年) 第六—七頁。
- [註 17] 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。
- [註 18] 韋伯 (Weber, Max) 著，康樂、簡惠美譯，《印度的宗教：印度教與佛教》(台北：遠流出版社，一九九六年) 第六—七頁。
- [註 19] 所謂教派政治，即以教派爲基礎的政黨。
- [註 20] 此十二單位爲：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。
- [註 21] 參見尚會鵬，〈印巴分治的前因後果〉，載北京大學南亞研究所編，《南亞研究》(二〇〇二年) 第三頁。
- [註 22] 一九四九年十一月公佈憲法，一九五〇年一月二十六日實施，並訂每年一月二十六日爲行憲日。
- [註 23] 《印度憲法》第十七款：Article 17 Abolition of Untouchability.
- [註 24] Ambedkar, B. R., (Valerian Rodeigues & Valerian Rodrigues ed.), *The Essential Writings of B. R. Ambedkar* (New York: Oxford University Press, 2002), p.8.
- [註 25] Ambedkar, B. R., (Valerian Rodeigues & Valerian Rodrigues ed.), *The Essential Writings of B. R. Ambedkar* (New York: Oxford University Press, 2002), p.52.

[註 26] 安貝卡原以其祖籍的村落為姓。

[註 27] 一般認為這是安貝卡接觸佛教之始。

[註 28] Sangharakshita, *Ambedkar and Buddhism* (New Delhi: Windhorse Publications, 2000), p.51.

[註 29] 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。

[註 30] 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》(東京: 刀水書房, 一九七九年) 第十八頁。

[註 31] 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。

[註 32] Poona Pact, 又稱耶拉夫達協定。協定內容參照 <http://www.ambedkar.org/impdocs/poonapact.htm>。

[註 33] 此譯名引用許章真之翻譯, 參見費雪爾 (Fischer, Louis) 著, 許章真譯, 《甘地傳》中 (台北: 自華書店, 一九八六年) 第二二五頁。

[註 34] Sangharakshita, *Ambedkar and Buddhism* (New Delhi: Windhorse Publications, 2000), p.61.

[註 35] 引述安貝卡一九三六年五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/ambedkar/BRwhyconversion.html>

[註 36] Ambedkar, B. R., (Valerian Rodeigues & Valerian Rodrigues ed.), *The Essential Writings of B. R. Ambedkar* (New York: Oxford University Press, 2002), p.13.

[註 37] 即「受壓迫階級」。第二次世界大戰以後, 改稱為指定階級, 表示他們不再受到壓迫。

[註 38] 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》(東京: 刀水書房, 一九七九年) 八十二-八十三頁。

[註 39] Sangharakshita, *Ambedkar and Buddhism* (New Delhi: Windhorse Publications, 2000), p.70.

[註 40] Sangharakshita, *Ambedkar and Buddhism* (New Delhi: Windhorse Publications, 2000), p.70.

[註 41] Sangharakshita, *Ambedkar and Buddhism* (New Delhi: Windhorse Publications, 2000), p.72.

[註 42] Sangharakshita, *Ambedkar and Buddhism* (New Delhi: Windhorse Publications, 2000), p.74.

[註 43] Sangharakshita, *Ambedkar and Buddhism* (New Delhi: Windhorse Publications, 2000), p.75.

[註 44] 當時的皈依人數, 依 Valerian Rodrigues 的說法為十萬多 (lakhs) 人; 維基百科說有三十八萬人, Nagendra Kr. Singh 則謂五十萬 (five lakhs) 人, 安貝卡的網站則為一百萬人之說, 可謂眾說紛紜。此處採取較多學者及文獻所說的「五十萬人」。

[註 45] Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.435.

- [註 46] Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000) , p.434.
- [註 47] Ambedkar, B. R., (Valerian Rodeigues & Valerian Rodrigues ed.) , *The Essential Writings of B. R. Ambedkar* (New York: Oxford University Press, 2002) , p.303.
- [註 48] Ambedkar, B. R., (Valerian Rodeigues & Valerian Rodrigues ed.) , *The Essential Writings of B. R. Ambedkar* (New York: Oxford University Press, 2002) , p.304.
- [註 49] 杜威 (Dewey, John) 著, 薛綯譯, 《民主與教育》(台北: 網路與書, 二〇〇六年) 第三十九頁。
- [註 50] Sangharakshita, *Ambedkar and Buddhism* (New Delhi: Windhorse Publications, 2000) , p.56.
- [註 51] 原始資料出於 *Dr. Baba Saheb Ambedkar and the Movement of Untouchables* Vol. 1, p.485。
- [註 52] 杜威 (Dewey, John) 著, 薛綯譯, 《民主與教育》(台北: 網路與書, 二〇〇六年) 第一三二頁。
- [註 53] 杜威 (Dewey, John) 著, 薛綯譯, 《民主與教育》(台北: 網路與書, 二〇〇六年) 第一一三頁。
- [註 54] 杜威 (Dewey, John) 著, 薛綯譯, 《民主與教育》(台北: 網路與書, 二〇〇六年) 第一一五頁。
- [註 55] 杜威 (Dewey, John) 著, 薛綯譯, 《民主與教育》(台北: 網路與書, 二〇〇六年) 第一一八—一一九頁。
- [註 56] Kadam, K. N., *The Meaning of the Ambedkarite Conversion to Buddhism and Other Essays* (Mumbai: Popular Prakashan, 1997) , p.6.
- [註 57] Kadam, K. N., *The Meaning of the Ambedkarite Conversion to Buddhism and Other Essays* (Mumbai: Popular Prakashan, 1997) , p.6.
- [註 58] Kadam, K. N., *The Meaning of the Ambedkarite Conversion to Buddhism and Other Essays* (Mumbai: Popular Prakashan, 1997) , p.20.
- [註 59] Kadam, K. N., *The Meaning of the Ambedkarite Conversion to Buddhism and Other Essays* (Mumbai: Popular Prakashan, 1997) , p.20.
- [註 60] 吠陀文獻包括吠陀本集、梵書和吠支三大類。
- [註 61] Ambedkar, B. R., (Valerian Rodeigues & Valerian Rodrigues ed.) , *The Essential Writings of B. R. Ambedkar* (New York: Oxford University Press, 2002) , p.295.
- [註 62] Kadam, K. N., *The Meaning of the Ambedkarite Conversion to Buddhism and Other Essays* (Mumbai: Popular Prakashan, 1997) , pp.23-24.
- [註 63] 羅睺羅·化普樂 (Rohula, Walpola) 著, 顧法嚴譯, 《佛陀的啓示》(台北: 慧炬出版社, 一九九八年) 第五頁。
- [註 64] 佟德志, 〈新舊自由主義——杜威與自由主義的理論轉型〉, 《浙江學刊》(杭州: 浙江省社會科學院, 二〇〇五年) 第五期, 第六頁。
- [註 65] Kadam, K. N., *The Meaning of the Ambedkarite Conversion to Buddhism and Other Essays* (Mumbai: Popular Prakashan, 1997) , p.17.

- [註 66] 羅喉羅·化普樂 (Rohula, Walpola) 著, 顧法嚴譯, 《佛陀的啓示》(台北: 慧炬出版社, 一九九八年) 第二頁。
- [註 67] Kadam, K. N., *The Meaning of the Ambedkarite Conversion to Buddhism and Other Essays* (Mumbai: Popular Prakashan, 1997), p.26.
- [註 68] 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》(東京: 刀水書房, 一九七九年) 第三十七頁。
- [註 69] 費雪爾 (Fischer, Louis) 著, 許章真譯, 《甘地傳》中 (台北: 自華書店, 一九八六年) 第五十四頁。
- [註 70] 費雪爾 (Fischer, Louis) 著, 許章真譯, 《甘地傳》中 (台北: 自華書店, 一九八六年) 第六十頁。
- [註 71] 費雪爾 (Fischer, Louis) 著, 許章真譯, 《甘地傳》中 (台北: 自華書店, 一九八六年) 第九十頁。
- [註 72] 費雪爾 (Fischer, Louis) 著, 許章真譯, 《甘地傳》中 (台北: 自華書店, 一九八六年) 第二〇二頁。
- [註 73] 印度教可說是個嚴格講究血統主義的宗教, 僅憑其雙親是否為印度教徒而決定子女是否為教徒。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。
- [註 74] 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》(東京: 刀水書房, 一九七九年) 第四十頁。
- [註 75] 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》(東京: 刀水書房, 一九七九年) 四十一-四十一頁。
- [註 76] 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》(東京: 刀水書房, 一九七九年) 第四十二頁。
- [註 77] 協定內容參照 <http://www.ambedkar.org/impdocs/poonapact.htm>
- [註 78] Ambedkar, B. R., (Valerian Rodeigues & Valerian Rodrigues ed.), *The Essential Writings of B. R. Ambedkar* (New York: Oxford University Press, 2002), p.15.
- [註 79] 費雪爾 (Fischer, Louis) 著, 許章真譯, 《甘地傳》中 (台北: 自華書店, 一九八六年) 第二一八-二一九頁。
- [註 80] 費雪爾 (Fischer, Louis) 著, 許章真譯, 《甘地傳》中 (台北: 自華書店, 一九八六年) 第二二四頁。
- [註 81] 費雪爾 (Fischer, Louis) 著, 許章真譯, 《甘地傳》中 (台北: 自華書店, 一九八六年) 第二四三頁。
- [註 82] 費雪爾 (Fischer, Louis) 著, 許章真譯, 《甘地傳》中 (台北: 自華書店, 一九八六年) 第二四三頁。
- [註 83] 費雪爾 (Fischer, Louis) 著, 許章真譯, 《甘地傳》中 (台北: 自華書店, 一九八六年) 第二四三頁。
- [註 84] Annihilation of Caste, <http://ccnmtl.columbia.edu/projects/mmt/ambedkar/>
- [註 85] Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), pp.383-384.

- [註 86] 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。並且對於清掃髒物的工作，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。
- [註 87] Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.4.
- [註 88] Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.5.
- [註 89] Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.5.
- [註 90] Kadam, K. N., *The Meaning of the Ambedkarite Conversion to Buddhism and Other Essays* (Mumbai: Popular Prakashan, 1997), p.25.
- [註 91] 一九三六年五月安貝卡在孟買的一場講演。參見 Ahir, D. C., *The Legacy of Dr. Ambedkar* (Bharat Ratna) (New Delhi: South Asia Books, 1990), p.20.
- [註 92] 在一九三五—一九三六年的這段時間中，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》（東京：刀水書房，一九七九年）第四十二頁。
- [註 93] Bagchi, Reeta, *Mahatma Gandhi and Dr. B. R. Ambedkar on Islam and Indian Muslims* (Delhi: BRPC Ltd., 1998), p.68.
- [註 94] Bagchi, Reeta, *Mahatma Gandhi and Dr. B. R. Ambedkar on Islam and Indian Muslims* (Delhi: BRPC Ltd., 1998), p.69.
- [註 95] Bagchi, Reeta, *Mahatma Gandhi and Dr. B. R. Ambedkar on Islam and Indian Muslims* (Delhi: BRPC Ltd., 1998), p.74.
- [註 96] Bagchi, Reeta, *Mahatma Gandhi and Dr. B. R. Ambedkar on Islam and Indian Muslims* (Delhi: BRPC Ltd., 1998), p.76.
- [註 97] Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.410.
- [註 98] Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.388.
- [註 99] Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.389.
- [註 100] Singh, Nagendra Kr., *Ambedkar on Religion* (New Delhi: South Asia Books, 2000), p.408.
- [註 101] 依安貝卡所列為：三衣、具、鉢、剃刀、針、瀘水囊等八物。
- [註 102] 參照 Buddha or Karl Marx, <http://www.ambedkar.org/ambcd/20.Buddha or Karl Marx.htm>
- [註 103] 五戒，即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。
- [註 104] 安貝卡依南傳巴利經典列出十波羅蜜，即：般若 (Paññā)、戒 (Sīla)、出離 (Nekkhamma)、布施 (Dāna)、精進 (Viriya)、忍 (Khanti)、真諦 (Sacca)、決意 (Adhiṭṭhāna)、慈 (Mettā)、捨 (Upekkhā)。
- [註 105] 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，對其他七項堅持不撓；(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.ambedkar.org/ambcd/20.Buddha or Karl Marx.htm>

[註 106] 詳細內容參閱 Ambedkar, B. R., ( Valerian Rodeigues & Valerian Rodrigues ed. ) , *The Essential Writing of B.R. Ambedkar* ( New York: Oxford University Press, 2002 ) , p.188.

[註 107] Ambedkar, B. R., ( Valerian Rodeigues & Valerian Rodrigues ed. ) , *The Essential Writings of B. R. Ambedkar* ( New York: Oxford University Press, 2002 ) , p.189.

[註 108] 參照 Buddha or Karl Marx, <http://www.ambedkar.org/ambcd/20.Buddha or Karl Marx.htm>