

## 安貝卡與其新佛教運動之研究（下）

覺亞

佛光山法堂書記室

### 伍·人間佛教觀點的省察

佛陀之佛教，實則就是人間佛教。之所以標舉「人間」一詞，是為了彰顯佛陀在人間修道證悟的事實、在人間弘法利眾的本懷。1930年代太虛大師揭櫫的「人間佛教」<sup>⑴</sup>，即認為「佛法雖普為一切有情類，而以適應現代之文化故，當以『人類』為中心而施設契時機之佛學」<sup>⑵</sup>這樣的看法，與安貝卡認為宗教應「以人為本」而非「以神為本」的理念相近。並且，游祥洲教授認為，太虛大師的人間佛教與安貝卡的新佛教運動在發展背景上為「兄弟關係」；一行禪師的「入世佛教」<sup>⑶</sup>思想又脫胎於太虛大師，而有「父子關係」<sup>⑷</sup>。因此，本節捨「人生佛教」<sup>⑸</sup>、「入世佛教」而採用「人間佛教」的觀點，來省察安貝卡的新佛教運動。

#### 一、佛陀與安貝卡的社會改革形式

二千五百多年前，佛陀宣揚佛教思想及組織僧團，直接影響印度社會甚深；二千五百年後的安貝卡，以鼓勵賤民改宗佛教的新佛教運動，力圖

安貝卡與其新佛教運動之研究(下)

改革印度社會，直接向印度教種姓制度挑戰。

佛陀不承認婆羅門種姓的權威，反對種姓壓迫和歧視，但是，他並不直接與種姓制度對抗，甚至不推翻種姓制度。部分原因是，當時的種姓制度才具雛形<sup>⑴⑷</sup>；更重要的原因是，種姓存在與否並非佛陀的終極關懷。事實上，佛陀開悟後，無意要解放或改革社會，而是宣說一種較和平及理性的新思想，引導眾人止息憂惱，獲得生命的圓滿。如埃利奧特所說：「佛陀對婆羅門的儀式和哲學都加以抨擊……他深深地影響了印度形而上學的歷史。……他並不是像許多人所想像那樣的具有破壞性的宗教和社會改革者。」<sup>⑴⑸</sup>佛陀雖然積極宣揚新的思想，但並非是一種破壞性的革命。「佛陀所主張的革命不是傷害別人的性命，而是自我鍼砭；佛陀理想中的革命不是向外，而是對自己內心的欲望所進行的一場搏鬥，唯有勇於革新自己的人，才有光明的人生。」<sup>⑴⑹</sup>如星雲大師所說，佛陀在社會上進行的是個人的「心的革命」，而非社會革命。

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

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

## 二、賤民改宗的心理轉化歷程

前文曾提及，賤民之所以堅守「階級義務」，是因為「印度教徒期待從履行其宗教義務中得到一個較佳的、個人的轉世機會，亦即他的靈魂能上昇或投胎到一個更高的種姓」<sup>⑱</sup>。是以，就不可觸者而言，唯一能獲得救贖的途徑，乃是履行加之於賤民身上的特殊宗教誡命。因此不可觸者，「堅守其種姓的義務，認為這乃是他們之能否轉世到較佳境遇的先決條件」<sup>⑲</sup>。然而，賤民本身這樣的心態和印度教對賤民思想的制約，即是安貝卡努力要轉化的部分。

安貝卡帶領賤民改變信仰，除了解放賤民在印度社會的身分地位外，更重要的是，要為賤民移除生為賤民的種姓原罪思想，將之過渡到佛教眾生平等的神聖氛圍中。

幾千年來賤民謹守印度教種姓給予的誡命，除了救贖的理由外，社會所彰顯出的力量，是另一個箝制賤民的原因。引用宗教社會學家涂爾幹(Emile Durkheim)的說法，「如果一個民族全體一致地共有一種信仰，……人們就不得觸犯這一信仰，亦即不得否認它或與之爭辯。而禁止批評和禁止其他事物一樣，證明了某種神聖事物的存在」<sup>⑳</sup>。

印度教對印度社會產生強大的影響力量，一者是印度教種姓社會將所有社會有利資源，強力吸納到這個制度體系中。引用韋伯的說法，「印度教真正的吸引力尚在於：一旦成立，它的力量就會強大到將宗教範圍之外的一切社會力，都整合到自己的形式裡來。以此，諸多反婆羅門、反種姓秩序，亦即直接反抗印度教之根本要素的宗教運動，都一再乖乖就範地回歸到種姓秩序裡」<sup>㉑</sup>。

安貝卡與其新佛教運動之研究(下)

第二，印度社會全體成員對印度教一致的「崇敬」心理，強化印度教對印度社會的控制。依涂爾幹的說法，「宗教力……影響著信仰者的心靈，在它們激起的崇敬心情中混合著愛和感激。通常與它們聯繫在一起的事物和人也分享了相同的情感和特性，成了神聖的事物和神聖的人。舉行儀式的地點、儀式中使用的器械、祭司和苦行者等都是由此獲得神聖性的」<sup>⑧④</sup>。印度教除了本身對印度社會具有強烈的宗教神聖性外，教規以及宗教相關的制度——如與之緊密結合的種姓制度及階級義務，都被融攝在印度教的神聖中。另外，一個社會對其成員也有神聖的力量，「一個社會肯定只要利用本身對於人們的權威，就能在其內心激起神聖的感情；因為它對於其成員來說，猶如神對於其崇拜者一樣」<sup>⑧⑤</sup>。如此，印度教社會即擁有雙重的力量，鞏固與它同體共生的種姓制度。

印度教種姓制度被聖化的原因，是印度社會普遍信仰印度教，並認定印度教規範的教規或生活的準則，都具有絕對的道德權威。並且，只要是印度種姓社會之一員，就必須臣服於種姓制度的規範，否則，將被摒除社會之外。「當個人所棄守的是重要的義務時，他也就棄離了種姓，而失去了種姓的人，同時也就失去了與印度社會的連繫，因為，個人唯有藉著種姓，方屬於印度社會的一員」<sup>⑧⑥</sup>。一旦被摒除於社會集體生活外，其所面臨的「孤立的危險」可能較任何情況都更為不堪。賤民雖是印度社會的最低階級，仍歸屬在社會群體之下，若被排除種姓身分，則連最基本的立足點都沒有；亦即脫離印度教種姓制度改宗者，勢必由低種姓成為無種姓。依韋伯的說法：

當一個基本上反種姓的教派接納了原屬印度種姓的成員進入其共

同體，並且使他們解脫了原有的種種儀式義務時，結果則是：這些拋棄原來種姓禮儀的所有改宗者，悉數被其種姓破門逐出而成為無種姓者。除非這個教派能夠一舉推翻整個種姓秩序，而不光是爭取到它的部分成員，否則，就種姓秩序立場而言，此等教派不過是客族之類，一種宗教上的客屬族群，地位尷尬曖昧地存活於依然健在的印度教社會秩序之旁。<sup>(187)</sup>

賤民難以改變「生為賤民」的心態，主要原因或許就是賤民害怕遭受印度教社會的驅逐、排擠。沒有經濟、知識等力量的賤民，雖然位在印度社會的最底層，但是至少仍囊括在這社會——即使是在不完美的社會，都有歸屬的安全感。此種情況如同彼得·柏格所說的：

社會建立的法則，在最重要的面向而言，可被理解為免於恐懼的避難所。換言之，社會最重要的功能就是法則化。……社會的割裂會使個人陷於各種無法獨立應付的危險，最嚴重的情況甚至可能有性命之憂。和社會的割裂也對個人加諸無法忍受的心理緊張關係。<sup>(188)</sup>

賤民為了免除受社會孤立的危險，「他會願意犧牲且受苦，甚至付出生命，以求存在於法則的世界，如果他相信這最後的犧牲具有法則的意義的話」<sup>(189)</sup>。這或許可以解釋，為何賤民甘願留在種姓社會、甘願身為賤民。由此也可以理解數千年來，雖然陸續有人嘗試向種姓制度挑戰，終究難以撼動這制度在印度教社會的地位。

然而，世間所有一切事物含藏改變的可能性，不可觸者與種姓制度的

安貝卡與其新佛教運動之研究（下）

關係，在近代思想潮流的刺激下，慢慢出現改變的可能情況。

柏格認為「近代工業國家的結構普傳到全世界後，引發了非西方社會的宗教變遷，並且成為世俗化過程的一項重要刺激因素」<sup>⑩</sup>。印度社會值此西方思想輸入、國家民族意識高漲，提供對種姓制度的全面反動。「有的歷史時期，在某種集體大震盪的影響下，社會的相互作用更趨頻繁和積極。……這樣就產生了普遍的興奮，革命性或創造性時代是它的特色。而這一更大的活力來自個人力量的普遍刺激」<sup>⑪</sup>。

由於西方資本主義和民主政治思想的影響，印度種姓制度下傳統的生活型態、職業限制、階級人權的合理性，都受到直接的衝擊。如前文提過，甘地從1920年代到1930年代間，對種姓制度的共餐、通婚的觀點，產生相當大的改變。以甘地對印度教的虔敬，他對種姓制度都有如此的改觀，更遑論印度社會的知識菁英對種姓制度的看法的改變。安貝卡即是把握這個歷史時間點，鼓動賤民參與改宗佛教的革命性運動。在相當龐大人數的集體皈依氛圍中，這些皈依的賤民便形成一個新的社會族群，在這個社會的成員，彼此之間持有共同的認識——人人生而平等。「社會對他的感情使之對自己產生了同樣的感情。因為他與其同伴們在心理上是一致的，所以他在行動中有了更大的信心、勇氣和膽量，就像信徒認為自己感到神仁慈地關心自己一樣。於是就產生了所謂的精神活力的永恆食糧」<sup>⑫</sup>。在佛法的平等概念中，在集體皈依的當下，賤民的心理得到轉換，他們捨棄生而卑賤、生為贖罪的心理，對個人生命的價值重新獲得認肯。這樣心理轉化的實際效果，心理學家的意見認為：

假如是正確的宗教，假如宗教對個人的取向不是當他沒有價值、

下等的流浪漢，而是他們的同胞，假如宗教能夠給他一種他可以感覺他自己與其他人平等的氣氛，它可以有這種治療的效能。<sup>(193)</sup>

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

社會的刺激作用不僅是在異常的環境中才使自己被人感覺到；在我們的生活中每時每刻都有某種能量從外界流入我們體內。<sup>(194)</sup>

總括而論，賤民自卑的心理產生於印度教教義的教導，及實際生活中不同種姓間的差別對待；亦即賤民內在心理的自卑和外在社會的歧視。如同游祥洲教授所指，「1947年印度獨立後頒佈的憲法，即明言廢除賤民制度<sup>(195)</sup>。『賤民』這個名詞，應該是一個歷史名詞，並且在律法上是一個『非法』的名詞，因此，所有賤民出身者，應該稱為『前賤民』。但是在整個印度文化氛圍中，種姓制度所形成的意識型態，依然普遍存在，不只是其他階級的人，仍然視賤民為賤民，就是賤民自己，也仍然潛藏著賤民的心態」。因此，要解放賤民，須從心理及社會兩個面向同時進行。安貝卡以著作及講演，向賤民宣導「生而平等」的觀念，導正賤民內心對自我價值的肯定；並以集體改變信仰的方式，為賤民創造生活上相互尊重的社會環境。就外在環境而言，參與改變信仰者有二個局限性，一者，參與者大部分是賤民階級；二者，大部分參與者都來自馬哈拉須特拉地區<sup>(196)</sup>。如此，對整體印度社會而言，參與者在人數的比例上仍屬少數，因此，若要真正的改變賤民的心理，需要超越賤民階級，使整個印度社會普遍性地接

安貝卡與其新佛教運動之研究(下)

受「人人生而平等」的觀念。

佛陀揭示人與宇宙萬物皆是「緣起而生」的概念，因此人們應平等對待他人及萬物，他也謙稱自己是「眾中之一」。因此，普遍向各種姓階級宣揚佛教民主自由平等的概念，是新佛教運動需要致力突破，如此才能達到真正解放賤民的目的。

在賤民皈依佛教的當下，雖然他們的地位仍不如其他上層種姓，但是與皈依佛教前的情況相比較，果真沒有任何的改變嗎？或許，經濟、社會地位無法得到快速或突然的轉變，但在個人的自尊心理上，至少已擺脫「奴隸、卑賤、受壓迫」的心態，重新獲得生而為人的基本尊嚴。安貝卡在集體皈依時，所提出的第21條誓約——「我相信我已經獲得重生」，即是在心理層面上告誡賤民，已將他們從印度種姓的桎梏中解放出來。

### 三、人間佛教的民主自由思想

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

以人間佛教的觀點而言，安貝卡藉由政治途徑為賤民爭取人權，已是符合佛教的精神。「人間佛教運動基本主張佛教應該涉及對政治的關心」<sup>①⑦</sup>。游祥洲教授認為：「太虛大師站在僧團的立場，強調僧眾要『問政而不干治』；而安貝卡則是站在在家眾的立場，積極組織政黨，投入現實政治。兩者的政治理念有所差異。」若言太虛大師與安貝卡的政治理念有所差異，或許可以說是，太虛大師和安貝卡各自以僧、俗二眾的角度來說。



依星雲大師的看法，則是將二者統一起來。他說：

「政治」兩個字，「政」是眾人的事，「治」是執行、管理之意。問政就是可以擔任議員，關心國事，給予建議，但是不要當警察局長或鄉鎮長等，直接參與政治。……我也不贊成出家人參選民意代表，但可推薦正信的佛教徒參選，因為總要有人來關心國事，改革政局。<sup>(198)</sup>

是以，安貝卡投入政治為賤民爭取基本人權的作法，不僅是符合人間佛教理念，甚至他進一步採取宗教信仰作為政治人權改革的進路，以信仰彌補政治所無法達到的心理層面。如龔雋所說：

由知識分子所改造的「革命佛教論」，就以有利於行動性宗教革命的結論，把宗教性的解脫倫理與俗世的政治解放融為一體。這些把救心與救世融為一體的知識分子發現，信仰比知識更具有革命性的精神價值。<sup>(199)</sup>

安貝卡所採取的由政治到宗教的路徑，是進一步將民主政治的自由、平等、博愛與宗教的道德倫理思想結合，這點可由安貝卡皈依佛教及在皈依時提出的22條誓願文可見一斑。

對於皈依佛教，星雲大師在《皈依三寶的意義》一書中說：

一般而言，皈依是信仰。……因為皈依的最深意義、最終目的，乃是皈向自己的自心、自性。即如佛陀在涅槃會上教誡弟子的

安貝卡與其新佛教運動之研究(下)

「自依止、法依止、莫異依止」的皈依真義。這明示了弟子應依仗自力，依正法修學，依自己的佛性，自己能成佛故。因此自己身心之當體，即為正法涅槃。能夠有這樣的認識，這才是皈依的真正意義。

所謂皈依的真義在於「自依止，法依止，莫異依止」，即是肯定自我，進而依靠自我，實現自我，找回自己心中的自性三寶，此乃基於佛教「自心清淨佛性」<sup>②00</sup>之說，認為人人本具佛性，一切眾生皆具有與佛一樣的本心自性，乃至「心佛眾生，三無差別」，眾生是未覺悟的佛，佛是已覺悟的眾生。如此一說，即含攝諸佛與眾生一如的平等觀。由於一切萬物皆由因緣和合生成，諸佛與眾生存在之根本，同為因緣生起之空性，在這一立論下，二者同具空性之清淨，並在無我或空的共同認識中實現平等。在如此的論說觀點下，無論婆羅門、首陀羅或賤民皆具清淨佛性，人人生而平等。更進一步地，在無我或空的體悟的同時，自他的分別也隨即被消解，「人克服了自我中心感而悟到實在，也就是悟到自己的真我和他人的真我。正是在這樣一種覺悟中，人才能在公正的社會中與他人分享對真我的認識」<sup>②01</sup>。這樣的想法是內心和存在的本質的解放，是真正的自由。在泯除自他分別獲得真我的同時，也認肯每一個體的存在。「每個人依然是他或她的本來樣子，同時每個人又是平等不二的，因為每個人都是他或她的真我。這個動態的相互關係出現於對無我和空的認識中，這個無我或空可能而且事實上對每個人的生存都是必須的」<sup>②02</sup>。可知，每一個生命的存在都值得珍視，此即真正的博愛。這種認識不僅適用於人與人之間，也適用於人與天地萬物。這是佛教的道德觀、理性主義，也具有佛教特質的自

由、平等和博愛。較之安貝卡所認識的佛教的自由、平等、博愛要來得深遠與寬廣，並且能從思想上、心理上，解脫種姓的束縛。

#### 四、人間佛教的弘化方式與建議

在《佛陀和他的教法》一書，安貝卡曾就佛教在印度衰微的理由，提出以下三個具體辦法，作為復興印度佛教的方針：(一)編訂佛教聖典 (To produce a Buddhist Bible)，(二)改變比丘僧團 (Bhikkhu Sangh) 的宗旨和目的，及(三)創立世界佛教徒宣教組織。筆者就人間佛教的觀點，將安貝卡所提出的三項復興印度佛教方針，作一省思並提出如下之建議：(一)由編訂佛教聖典擴大至多元弘化方式，(二)由改變比丘僧團到成立僧俗並重之教團，(三)創立世界佛教徒宣教組織以促進佛教之普世化。

##### (一)由編訂佛教聖典擴大至多元弘化方式

經典可作為知識的傳播及教義的弘揚。安貝卡認為佛教經典雖然非常浩瀚，非其他宗教可以比擬，但是佛教缺少類似其他宗教的福音書，一種可供隨時隨地閱讀、方便攜帶的手冊。所以他主張佛教應編製一本經典，藉以方便教化印度的佛教徒。由於在安貝卡時代改宗皈依佛教者，以印度低種姓族群為主，其中大部分的成員並未有太多接受教育的機會，若能為他們編訂一本佛教聖典，則能幫助他們更易理解浩瀚的佛法。筆者認為，安貝卡意欲編訂佛教聖典，可以就其個人對佛教之觀點，編訂出版相關的書籍及手冊，非但可提供皈依佛教者閱讀，也可藉以宣揚佛教義理，以方便勸導其他人改信佛教。

斯里蘭卡新佛教運動曾採行的作法，是由青年會編製佛學教材，供教

安貝卡與其新佛教運動之研究(下)

育兒童學佛使用；也曾出版佛學小叢書供一般人閱讀；甚至編訂《信眾毗尼日用》作為佛教徒的生活行為準則，有助於提昇中產階級和知識分子的佛教信仰。此外，新佛教徒也利用媒體宣傳佛法教理<sup>(203)</sup>，摩訶菩提協會也翻譯佛教經典以供廣泛流通；並發行佛教雜誌。這些作法對於將佛教教義、精神導入一般人的家庭生活，具有相當的可行性及普遍性。

佛教同意在宣教時可以因地制宜使用「方便法門」，但必須注意的是使用者的動機及企圖。尤其完全以經典作為信仰核心時，意味經典的編纂決定宗教解釋的權威性，職是之故，如何摘取及詮釋經典便成為研究的重心。因為，「不同宗教的經典，其實都存在著詮釋空間，也都有著相當程度的相對性……所有的宗教經典也都是諸法因緣和合所造就的，當它堅持絕對性時，就要落入相對的性格了，只有在看破宗教教義的絕對性時，才能看出教義、儀式、典籍等宗教事務也僅只是表象，並非宗教實相」<sup>(204)</sup>。由於這個原因，佛陀強調「四依止」——「依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義經不依不了義經」，並鼓勵弟子們從個人的體證中瞭解佛法。這顯示出佛教的理性及不同於其他宗教的獨特性。

此外，佛教經典與其他宗教最大的不同在於其數量之多、內容之豐富、涵蓋範圍之廣，非其他各大宗教所能比擬，主要的原因即是佛陀對弟子及一般人的教化，著重「觀機逗教」、「應機施法」，因而有「四悉檀」<sup>(205)</sup>的教化法門及「三藏十二部」<sup>(206)</sup>的浩瀚經典。相較於其他宗教僅有單一聖典或有限量的聖典，佛教的教法，明顯的表現出對個人各別差異的尊重，也是佛教自由、平等、博愛的精神實踐之一。因此，安貝卡若欲為印度新佛教徒制定一部「聖典」，需就教理、教義、信仰、生活應用等不同主題的經文，及因應佛教徒多層面的生活需要來制定，以彰顯佛教應機教

化、法雨普施之大格局。

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

## (二)由改變比丘僧團到成立僧俗並重之教團

安貝卡不認同傳統佛教僧伽因專注於個人修持，而忽略對社會關懷的生活模式，他希望比丘僧團能奉獻於社會服務並作為在家佛教徒的典範，因此提出改革比丘僧團的看法。對此，就現今人間佛教的比丘僧團而言，其組成成員已非單一的出家僧眾，而是擴大至包含在家信眾在內的僧俗七眾<sup>(20)</sup>，亦即已由比丘僧團擴大至僧俗並重的教團。這樣的教團組織，並非是現代的新創，而是於佛世時即已存在的形式。另外，我們也進一步思考在這樣的教團中，僧俗二眾之相互關係以及各自應扮演的角色為何，方能發揮佛教教化社會、服務社會之功能。

### 1. 源於佛世之入世教團

僧俗二眾共同深入社會弘揚佛法的情形，不只出現於現代教團，在傳統的僧團組織中即已存在。依佛陀所說其出世的本懷，是為令一切眾生開、示、悟、入佛之知見；亦即是進入社會人群宣講佛法的入世模式，而非遁隱山林塚間的自利修持。《法華經·方便品》有言：

諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。舍利弗，云何名諸佛世

安貝卡與其新佛教運動之研究(下)

尊，唯以一大事因緣故，出現於世？諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利弗，是為諸佛以一大事因緣故，出現於世。<sup>⑳</sup>

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

若諸居士至阿蘭若處，應為說甚深法，應示正道邪道，應說知見，若諸居士去者善，若不去，少多與食，應作是言，我唯有是食。<sup>㉑</sup>

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

去竹園不遠，立作淨人聚落。<sup>㉒</sup>

此中顯示，在家居士不僅往詣道場，精舍、講堂附近也有世俗的聚落，表

示佛陀與弟子們已不是離群索居，而是居於鬧市之中。甚至佛陀在其入滅前仍囑咐阿難，在他荼毘之後，應當「收舍利，於四衢道起立塔廟，表刹懸繒，使諸行人皆見佛塔，思慕如來法王道化……」。意謂佛在世為眾說法，佛入滅後仍不忘對世間的教化，讓弟子在街道以舍利建立塔廟，令眾人見塔而思憶佛法。由此可知，佛世時佛陀修行在人間，成道在人間，說法在人間，入滅後仍不離人間，佛陀及他的僧團可說是全然地入世應化。如同查爾斯·埃利奧特所說：

佛陀的教義則不是非社會的，不實用的和神祕的，而是合乎人性、有條有理和清清楚楚的。……他要他的僧人們過一種對於自己是持續不斷的智力活動，對於他人是行慈悲的生活。<sup>②11</sup>

依佛陀的本懷，僧團是以「出世」的精神，做「入世」的工作。此外，提倡現代中國佛教改革的太虛大師亦認為：「佛教要以人類為中心，以人生為基礎，也就是對人類以外的其他眾生，如天神、鬼神等存而不論；再是重視現實的人生，不重視『人死』。」<sup>②12</sup>他指出佛教應「以人為本」，他在〈即人成佛的真現實論〉更進一步明示僧團對於社會應有的責任，他說「人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院、山林裡去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教」<sup>②13</sup>。星雲大師也直指佛教唯有與社會結合、關懷社會，才有未來發展。他說：

唯有讓佛教人間化、生活化，它才能深入家庭、社會、人心，才

安貝卡與其新佛教運動之研究(下)

能與生活結合在一起，成為生活需要的佛教，如此佛教才會有前途。也就是說，佛教一定要與時代結合，要對國家社會有所貢獻，它才有存在的價值，否則一定會遭到社會的淘汰。<sup>⑳</sup>

安貝卡在印度所推動的印度佛教復興運動，與太虛大師同樣強調「入世」，同樣強調「以人為本」而不是「以神為本」。然而，針對太虛大師及安貝卡所推崇的理想，我們所關注的是，由出世的山林佛教轉化成積極關懷現世的入世佛教，是當代各地佛教復興運動最主要的思想基礎與動力。在改革的過程中，表達的形式是可以有所變化與調整，弘法的工具也因應時代的進步及需求；但是在原則上，佛教的教義及根本精神一定不能改變。佛教的「入世」，是所謂的「對境練心，對人練性」，從入世服務社會人群中，才能促進悟道的契機，此即太虛大師所說的「人成即佛成」；從另一方面言，僧眾處在世俗人間，若缺乏出世的胸懷，則易於流於世俗，趨炎附勢，隨波逐流，自度不成，如何利生？因此，佛教所謂的入世原則，是以「出世的精神，作入世的事業」，以「出世」為體，「入世」為用，打破「入世」與「出世」的對立，突顯二者兼融的本質，才有利於僧眾從山林走入世間，使佛教保有重視精神、淨化心靈的獨特性，使僧伽超越世俗名利的葛藤，達致化世益人的目的。

## 2. 僧俗共有之七眾教團

安貝卡認為印度佛教要復興，出家僧團應注重入世關懷，不僅是符合佛陀的本懷，也符合現代之需要。同時，在家信眾對於佛教的弘揚具有相當的重要性，或者可說是僧團組織入世化之延伸。一般認為出家僧團是佛教的主體，然而，佛教要深入社會，需在家信眾的參與，如同達磨波羅以



非出家僧侶之身分投入佛教復興的工作，斯里蘭卡的中產階級知識分子對佛教的復興功不可沒，安貝卡本人亦是以在家身分從事印度佛教復興之工作。

凡人間佛教盛行之地區，出家僧伽皆投注於社會福利及社會教化的工作，更將出家「僧團」擴大成僧俗共有的「教團」，出家僧侶與在家信眾共同擔負佛教弘揚及福利社會等事。

原始佛教及部派佛教時期，除比丘、比丘尼僧團外，也有優婆塞與優婆夷之在家信徒；比丘處於主導地位，在家二眾向比丘求受佛法及戒法，並提供出家僧團生活所需，兩者互相支持，共同行持正法。在《根本說一切有部毗奈耶》卷24〈阿蘭若六夜學處〉即有在家信眾護持僧團的記載：

彼有長者大富饒財，多諸僕使……於此住處請六十苾芻，夏安居已，隨意而去。時彼施主見寺空虛，令人守護，勿使賊徒盜床褥等，是時復有六十苾芻人間遊行，屆斯聚落求覓停處。<sup>215</sup>

大乘佛教勃興的原因之一，即在家居士積極參與佛教，諸經典之中，不乏在家居士弘法的記載。如《維摩詰經》中之維摩居士<sup>216</sup>揭示空、無相等大乘佛法深義；《勝鬘經》中之勝鬘夫人，以王妃之尊宣說佛法；《華嚴經》中善財童子五十三參的善知識中，也有不少是當時頗具聲望之在家居士。由此可見，在家居士對佛法的住世，具有相當重要的地位。

斯里蘭卡的佛教復興運動時期，由於受基督新教以社會慈善、社會教育等傳教方式的影響，促使佛教僧俗二眾也以入世方式參與社會活動，關懷在家信眾的社會生活等。近代中國佛教由太虛大師針對明清佛教「非人

安貝卡與其新佛教運動之研究(下)

間性」的弊病，提出「人間佛教」作為改革的鍼砭。他觀察中國佛教史，認為佛教脫離社會「致佛化不揚為世詬病之大原因」，同時主張欲行菩薩道的行者，應該參與關懷社會的工作，使國家、社會和民眾都能得到佛法的利益。現今台灣佛教主流將太虛大師的「人間佛教」理念落實、發揚，匯集僧俗二眾之力，積極地應用佛法於淨化社會、關懷社會，以符合現代社會的需求。

或許有人認為，如果在家居士能過一般家庭生活，並且能從事佛教弘揚的工作，那麼，出家僧團是否有存在的必要？筆者認為，在家居士有其家庭生活的責任，必須在護持佛教、照顧家庭、發展事業三方面取得平衡；出家僧眾則是完全放棄世俗家累，沒有後顧之憂地將身心全然投入佛教弘法事業，以「弘法為家務」，希冀能夠福利社會多數人。星雲大師在世界佛教徒友誼會第16屆大會之主題演說中即說道，「教團同時包含出家與在家兩眾，均以出家僧伽為主，在家居士為護持」，他同時認為「僧信之間，如車之兩輪、鳥之雙翼」，甚至提倡「僧信平等化」。<sup>①</sup>

僧眾與在家居士若是能雙方協調、融和，是「人間佛教」發展的重要基礎。如星雲大師在〈佛光山對佛教的影響〉一文中說：「佛教早已從出家為主的僧侶佛教擴展到包容在家、出家的大乘佛教……佛教的事業需要在家居士來參與、七眾和合來完成如來家業……」現今居士不僅是僧團的護持者和供養者，也直接參與佛法的弘揚以及佛教事業的開展，在現代佛教僧團中佔有不可或缺之地位。可知佛教必須普世化，重視僧俗二眾之融和，方能歷久不衰。

### (三) 創立世界佛教徒宣教組織以促進佛教之普世化

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

19世紀後期，東南亞各國由於對西方殖民統治與基督教文化傳播的反動，紛紛掀起復興佛教的運動<sup>218</sup>熱潮。尤其以斯里蘭卡為核心的佛教復興運動，積極展開保護佛教遺跡，編撰巴利文佛經等活動，加強世界佛教徒的交流，刺激歐美學者對印度佛教的研究風氣，間接使佛教由亞洲傳播至世界各地。安貝卡提出創建世界佛教徒的宣教組織，正符合當時復興佛教的需要及潮流。

達磨波羅於1891年召開「國際佛教徒友誼會」，有來自斯里蘭卡、中國及日本等國的代表參與。他所創辦的摩訶菩提協會也在斯里蘭卡、印度及歐美各地設置分會組織。直接或間接地促成佛教在世界各地的傳佈。中國佛教復興先驅的楊文會，積極關注亞洲佛教復興，與各國佛教復興領袖交往密切<sup>219</sup>，並有志協助印度佛教的復興，推進佛教世界化。他與後繼者<sup>220</sup>，對後來中國佛教的興盛及將佛教傳出亞洲以外的地區，功不可沒。在歐美方面<sup>221</sup>則有鮑諾夫(Burnouf)、霍德遜(Hodgson)、柴德斯(Childers)、奧登堡(Oldenberg)和豪斯貝爾(Fausböll)等學者，最早發起「翻譯運動」將佛教經典翻譯為西方語言；戴維茲教授(Prof. Rhys Davids)創立「巴利文經典學會」；英籍的貝尼特(Allen Benett)至緬甸出家為僧，後返回英國傳教，並發行佛教刊物；韓福瑞(Christmas Humphreys)在英國倫敦創立「佛教協會」(The Buddhist Society)；孔茲(Dr. Edward Conze)獻身研究大乘佛教經典；另有一些學者在倫敦成立「不列顛愛爾蘭佛教會」(The Buddhist Society of Great Britain and Ireland)；德籍的塞頓杜克(Karl Seidenstücker)成立德國第一個佛教團體「德國佛教傳道會」

安貝卡與其新佛教運動之研究(下)

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

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

據緬甸史的記載，1871年緬甸國王敏東(Mindon, 1853~1878在位)護持佛教史上第5次的三藏結集。1954年「衛塞節」(Visākha Day)，緬甸佛教在國家贊助下舉行第6次結集。廣邀南傳比丘參加，北傳比丘觀禮，在實質上促進世界佛教徒的團結。

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

## 陸·總結

### 一、回顧

印度在19世紀的西方自然科學、民主自由主義、世俗主義等新思想的刺激下，觸動對傳統宗教、文化、制度等的改革；同一時期的英國殖民統治，也激起知識分子對民主政治的憧憬與民族意識的覺醒。安貝卡的新佛教運動就在新舊思想匯流的時代背景下產生。

安貝卡出身印度不可觸階級，他親身經歷種姓制度對社會階級的差別

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

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

安貝卡的賤民解放運動在政治上最大的成就，即是將廢除種姓制度列入印度獨立憲法中。這一點在當時或許因賤民本身難以轉換「生而卑賤」的心理認知，以及印度教社會難改對賤民階級的歧視，而少有實質的助益。然而，在50年後的今天，這一點確實對低種姓在爭取基本人權上發揮效益。

安貝卡檢討賤民在社會、政治上遭受的困難，以及他為賤民爭取基本人權失敗的原因，他認為主要的癥結在於賤民屬於印度教社會的一員，只要賤民繼續留在印度教，就必須遵守印度教種姓制度的不平等待遇，及接受與生俱來被奴役的命運。因此，安貝卡積極公開鼓勵賤民放棄印度教，

安貝卡與其新佛教運動之研究（下）

其帶給印度教的震撼，不亞於當時焚燒《摩奴法典》。他的舉動也意味著向印度教種姓制度正式宣戰，直接面對印度教社會既全面又強大的種姓制度力量，也引起其他種姓階級的反制，使得他的解放運動存在相當大的挑戰。

佛陀提倡「四姓平等」<sup>②②</sup>反對種姓制度，但並未與當時的婆羅門教做正面性的對抗。他所提出的新思想和生活態度，教導人們在現世生活中尋求生命的圓滿——涅槃。藉著這個願景的設定，佛陀超越了種姓制度的問題，技巧地避開與婆羅門的衝突；並且使他的教法普被各個種姓，超越賤民階級。這個部分與安貝卡的運動，有著明顯的差別。持平而論，佛教的創始，原本就不是為了反對婆羅門或進行激烈的社會改革，自然有較大的揮灑空間來弘揚佛陀的教法及實踐理想，同時也避開婆羅門反制的困頓。

安貝卡理想的宗教，是基於科學的理性主義及民主思想的自由、平等、博愛的原則。他強調宗教必須基於科學；他對理性主義的重視，是為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；對於自由、平等、博愛的強調，則是為了爭取賤民數千年來被褫奪的基本人權。

他以 20 年的時間，就宗教、政治以及國家民族主義等面向考量，審慎地評估伊斯蘭教、基督教、錫克教、馬克斯主義及佛教。依安貝卡的想法，在選舉制度下，人數龐大的賤民可以左右印度政治生態，尤其賤民一旦成為穆斯林，將嚴重影響印度的未來。另外，賤民如果改信伊斯蘭教，印度可能受穆斯林統治；賤民如果改信基督教，相當於強化英國殖民的統治力量；賤民改信這兩個宗教之一，都將背離印度文化。安貝卡只要賤民離開印度教，完全不希望賤民捨棄印度這個國家。假若賤民改信起源於印度的錫克教，那麼賤民可能喪失在政治選舉上的條件，這也是安貝卡所

不願見到的。至於共產主義的獨裁體制和暴力手段，則違背安貝卡的民主政治理想。就人權立場來看，伊斯蘭教和基督教的教義，雖然都主張社會正義，但是印度的伊斯蘭教和基督教卻容忍種姓階級的存在，已經改信這兩個宗教的賤民，並沒有獲得平等的對待。

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

## 二、省思

就新佛教運動整個事件來看，安貝卡最初採取政治途徑解放賤民，在這個層面上，他當時並沒有成功。因為他必須面對二大難題：一是，印度社會的主流；二是，印度社會對種姓制度根深柢固的觀念，他無法改變賤民「生而卑賤」的觀念，也無法改變其他種姓對階級、對賤民的錯誤認識。

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

安貝卡與其新佛教運動之研究(下)

教徒，因為種姓制度而與不可觸者決裂，在國家內部形成對立的局面」。

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

安貝卡選擇佛教有幾項優勢：(一)佛教為賤民爭取基本人權提供理論思想基礎；(二)佛教具有自由、平等、博愛的精神，符合民主思想及時代潮流；(三)佛教具有教化的功能，能從心理層面轉化社會對賤民的心理，並取代印度教，滿足賤民對宗教信仰的需求；(四)佛教起源於印度，屬印度文化的一部分，能滿足印度人對民族主義的需求；(五)佛教曾做為印度的國教，在印度歷史上，佔有不可或缺及輝煌的紀錄；(六)佛教在印度的復興並未形成主流，即使賤民皈依佛教，對獨立後的印度，在政治上、在教派和諧上，都是最無害的。因此，安貝卡和跟隨他的 50 萬名受壓迫階級(Dalit)，在 1956 年於龍城正式改宗皈依佛教。

行文至此，筆者對題目作一回應。「新佛教運動」的名稱，非安貝卡自己所說，乃後來的學者所指稱，也有學者認為這樣的命名並不適當。然而，筆者認為，「新佛教運動」不只是一個宗教運動，也是一個人權改革、政治改革、社會改革的運動。它不只是印度佛教的復興運動，也是賤民爭取人權的解放運動，在這兩個層面交互作用的過程中，連帶地帶動了印度政治及社會的改革。就實質影響而言，新佛教運動包含物質與心靈兩



個層面。「新佛教是一個強大的宗教運動，由於傳播者的熱心使之變得更盛大。它是一次社會經濟和以倫理為目標的宗教運動，將精神的喜悅和世俗的興榮相互交織，兩者密不可分」<sup>223</sup>。綜觀安貝卡的運動包含宗教、政治、社會等多個面向，故而不以「佛教復興運動」稱之，而採用部分學者所稱的「新佛教運動」，並且將受安貝卡號召，改宗佛教的賤民或非賤民稱為「新佛教徒」。「那些馬哈爾的賤民，在成為佛教徒後被認為是『前賤民』(ex-untouchables)，以及受安貝卡博士號召而信仰佛教者，將他們統稱為『新佛教徒』」<sup>224</sup>。綜合以上理由，本文稱安貝卡解放賤民的運動為「新佛教運動」。

筆者以人間佛教的觀點來看安貝卡的新佛教運動，主要著眼於人間佛教在台灣的發展成果豐碩，不僅台灣本地佛教興盛，幾個在台灣實踐人間佛教的教團，也將人間佛教推及全世界。雖然人間佛教在台灣發展的背景和條件，不同於印度，但是透過本文對安貝卡新佛教運動的分析，希望能針對新佛教在印度推行的實際困難點，以人間佛教在世界各地發展的經驗來省思，新佛教運動可採行的其他方法，以及人間佛教能提供怎樣的奧援。如此人間佛教才能「應病與藥」，給予印度發展佛教實際有用的協助。乃至人間佛教對跨地域性的不同佛教傳統，甚至對佛教世界能發揮較大的貢獻，突顯人間佛教在當代的意義。

安貝卡對現代印度佛教的復興已起先鋒的作用，在新佛教運動50年後，印度教徒的皈依佛教運動仍持續進行著，雖然在人數上、規模上不及安貝卡1956年的成果，但是改宗皈依活動不斷地進行，影響的地區漸次擴大，即代表成果不斷地在攀升。印度有些地區考慮以立法來限制改宗的人數，從某一層面來看，印度教徒的改宗似乎已形成一股潮流及影響，乃至

安貝卡與其新佛教運動之研究(下)

威脅到印度教，才會有這樣的反制動作出現。因此，就新佛教運動的成果而言，安貝卡是成功的，他的影響延續至今50年，仍在繼續發展擴大中，並獲得世界佛教團體及學者的注意。

### 三、檢討

本篇論文在時間點的設定上，是以安貝卡的生平年代為界定，對安貝卡往生後，其相關組織的發展或後續的影響，皆未深入探究。尤其是缺乏針對安貝卡的新佛教運動做田野調查，缺少有關當時參與者的訪查及成果統計，也未論及與他相關的組織的運作。並且由於個人對專業政治知識的缺乏，對於印度的分別選舉制、保留席位等政治議題，與安貝卡新佛教運動之間的相互影響，著墨不多。有關安貝卡制定印度獨立憲法的政治理念，以及他的政治哲學等相關問題，並未予處理。上述這些課題，希望其他先進，能參與此一領域的研究。另外，目前台灣學界，對此一相關主題的研究文獻不及印度、美國、日本、中國等學者多，筆者局限於個人語文學力之薄弱，對於原文資料之閱讀，唯恐理解不周全，亦是本文不足之處。

#### 【註釋】

⑴據湯一介在〈「人間佛教」之意義〉一文中，稱「中國佛教自二十世紀起，太虛法師首倡『人間佛教』」；並依鄧子美所著《傳統佛教與中國近代化》一書之內容為註，以太虛大師1913年佛教革命、1928年演講「人生佛教」、1934年發表〈怎麼來建設人間佛教〉等著述來說明「人間佛教的發展過程」。因此，本文此處亦採用「人間佛教」一詞，取代一般所用的「人生佛教」。參見《普門學報》第5期（2001年9月）第56頁註3。

- ①73 太虛大師，〈人生佛學的說明〉，湯一介編，《二十世紀中國文化論著輯要叢書·人間關懷卷》(北京：中國廣播電視出版社，1999年)第226頁。
- ①74 入世佛教(Engaged Buddhism)為越南籍一行禪師所提出。他最早以「正念禪」提供越戰中、戰後受難者及參戰國家人民一療癒及依歸的途徑。後來提出「入世佛教」是為讓現代人能在今世得到佛法的利益，和現世法樂，讓社會能因更多人保持正念禪的修持而共同建設一個和平的社群。
- ①75 游祥洲，〈論入世佛教與當代印度佛教復興運動——從安貝卡博士到TBMSG的發展進路〉，發表於第五屆海峽兩岸學術研討會「印順長老與人間佛教」。
- ①76 為太虛大師於民國初年所提出，他認為「佛法雖無間生死存亡，而以適應現代之現實的人生化故；當以『求人類生存發達為中心』而施設契時機之佛學，是為人生佛學之第一義」。
- ①77 查爾斯·埃利奧特(Eliot, Sir Charles)著，李榮熙譯，《印度教與佛教史綱》第一卷(高雄：佛光出版社，1990年)第22頁。
- ①78 查爾斯·埃利奧特(Eliot, Sir Charles)著，李榮熙譯，《印度教與佛教史綱》第一卷(高雄：佛光出版社，1990年)第21頁。
- ①79 星雲大師，《星雲大師講演集(三)·佛教對命運的看法》(高雄：佛光出版社，1990年)第30頁。
- ①80 韋伯(Weber, Max)著，康樂、簡惠美譯，《宗教社會學》(台北：遠流出版社，1993年)第146頁。
- ①81 韋伯(Weber, Max)著，康樂、簡惠美譯，《宗教社會學》(台北：遠流出版社，1993年)第146頁。
- ①82 涂爾幹(Durkheim, Emile)著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》(台北：桂冠圖書公司，1992年)第247頁。
- ①83 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，1996年)第25頁。
- ①84 涂爾幹(Durkheim, Emile)著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形

安貝卡與其新佛教運動之研究(下)

- 式》(台北:桂冠圖書公司, 1992年)第459~460頁。
- ①86 涂爾幹(Durkheim, Emile)著, 芮傳明、趙學元譯, 《宗教生活的基本形式》(台北:桂冠圖書公司, 1992年)第240頁。
- ①87 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, 1996年)第36頁。
- ①88 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, 1996年)第26頁。
- ①89 彼得·柏格(Berger, Peter L.)著, 蕭羨一譯, 《神聖的帷幕:宗教社會學理論的要素》(台北:商周出版, 2003年)第33頁。
- ①90 彼得·柏格(Berger, Peter L.)著, 蕭羨一譯, 《神聖的帷幕:宗教社會學理論的要素》(台北:商周出版, 2003年)第33~34頁。
- ①91 林本炫編譯, 《宗教與社會變遷》(台北:巨流圖書公司, 1993年)第371頁。
- ①92 涂爾幹(Durkheim, Emile)著, 芮傳明、趙學元譯, 《宗教生活的基本形式》(台北:桂冠圖書公司, 1992年)第244~245頁。
- ①93 涂爾幹(Durkheim, Emile)著, 芮傳明、趙學元譯, 《宗教生活的基本形式》(台北:桂冠圖書公司, 1992年)第245頁。
- ①94 Ambedkar, B. R., (Valerian Rodeigues & Valerian Rodrigues ed.), *The Essential Writings of B. R. Ambedkar* (New York: Oxford University Press, 2002), p.235.
- ①95 涂爾幹(Durkheim, Emile)著, 芮傳明、趙學元譯, 《宗教生活的基本形式》(台北:桂冠圖書公司, 1992年)第245頁。
- ①96 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。」
- ①97 所有的次種姓以及大部分的小種姓都只分別局促於其各自的小地區裡。政治區劃往往強烈影響某一地區裡的種姓次序上。韋伯(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,

1996年)第51頁。

- ①97 龔雋，〈從現代性看「人間佛教」——以問題為中心的論綱〉，「人間佛教與當代對話」第三屆研討會論文集，2002年。
- ①98 星雲，〈佛教對政治人權的看法〉，載《普門學報》第31期(2006年1月)第275頁。
- ①99 龔雋，〈從現代性看「人間佛教」——以問題為中心的論綱〉，「人間佛教與當代對話」第三屆研討會論文集，2002年。
- ②00 即眾生本具的佛性。自性者，自己之心性，即如來藏。眾生本有的佛性，其體清淨而無妄染，故具有成佛之可能性。據《大乘起信論義記》卷中載，自性清淨心因無明之風而動；據北本《涅槃經》卷7載，一切眾生悉有佛性，凡夫以煩惱覆而無顯，若斷煩惱即顯佛性。
- ②01 見阿部正雄著，王雷泉、張汝倫譯，《禪與西方思想》(台北：桂冠圖書公司，1992年)第241頁。另阿部正雄在此書序文中表示：「做為一個佛教徒……，我更深切地關切為未來全球時代的人類提供一個心靈的根基。……我嘗試解釋佛教和禪的哲學和宗教意義，主要是為了弄清楚它們能否為未來人類所需的新精神視界做出貢獻。」(第iii頁)因此，筆者認為他已具備入世佛教之精神。
- ②02 阿部正雄著，王雷泉、張汝倫譯，《禪與西方思想》(台北：桂冠圖書公司，1992年)第241頁。
- ②03 新佛教徒在錫蘭廣播電台每天有5分鐘的簡短佛教佈教，詳見本文第四節。
- ②04 翟本瑞、尤惠貞，〈基督新教與人間佛教的現世關懷〉，《普門學報》第30期(2005年11月)第39~40頁。
- ②05 語出《大智度論》卷1，悉檀意為「成就」。「四悉檀」指佛、菩薩所運用之四種教化眾生以成就道業的法門，即「世界悉檀」(隨順眾生而說世間因緣和合之法；亦即以世間一般之思想、語言、觀念等事物，說明緣起之真理)、「各各為人悉檀」(因應眾生各別之根機與能力，而說各種實踐法

安貝卡與其新佛教運動之研究(下)

門，令眾生起善根)、「對治悉檀」(針對眾生之貪、瞋、癡等煩惱，應病而給予法藥。這是為了滅除眾生煩惱與惡業而設施的教法)及「第一義悉檀」(即是破除一切言語論議，直接以第一義表明諸法實相之理，令眾生真正契入教法)。

⑳三藏，指經藏、律藏、論藏，為佛教聖典之三種類。經藏為佛所說的經典，上契諸佛之理，下契眾生之機；亦即有關佛陀教法的要義。律藏為佛所制定的律儀，亦即有關佛所制定教團之生活規則。論藏則是對佛典經義加以論議解釋，亦即佛陀教說的進一步發展，由後人以特出的智慧加以組織化、體系化的論議解釋。十二部，則是佛陀的教法，依其敘述的形式與內容分成12個種類，長行(以散文體直接記載佛陀的教說)、重頌(以偈頌重覆闡釋長行所說的內容)、授記(佛陀對弟子未來成就之預言)、諷頌(以偈頌體記載佛陀的教說)、自說(佛陀不待他人問法，而自行開示教說)、因緣(佛說法教化之因緣)、譬喻(以譬喻宣說法義)、本事(記載本生譚以外，佛陀與弟子前生之行誼)、本生(記載佛陀前生修行之種種大悲行)、方廣(宣說廣大深奧的教義)、未曾有(記載佛陀及諸弟子希有之事)及論議(以問答方式論說法義)。

㉑即指比丘、比丘尼、式叉摩那(梵 śikṣamāṇā，巴 sikkhamāṇā，乃未受具足戒前學法中之尼眾)、沙彌、沙彌尼、優婆塞(指在家親近奉事三寶，受持五戒之男眾)、優婆夷(指在家親近奉事三寶，受持五戒之女眾)等佛弟子之七種類別。

㉒《大正藏》第9冊，第7頁上。

㉓《大正藏》第23冊，第420頁上。

㉔《大正藏》第23冊，第251頁上。

㉕查爾斯·埃利奧特(Eliot, Sir Charles)著，李榮熙譯，《印度教與佛教史綱》第一卷(高雄：佛光出版社，1990年)第19頁。

㉖方立天，〈人間佛教的界說與人間正道的實踐〉，收入《2001年佛學研究論文集——人間佛教》(高雄：佛光山文教基金會，2001年)第165頁。

- ⑳方立天，〈人間佛教的界說與人間正道的實踐〉，收入《2001年佛學研究論文集——人間佛教》（高雄：佛光山文教基金會，2001年）第166頁。
- ㉑佛光山宗務委員會編，《佛光學·序言》（高雄：佛光山宗務委員會，1997年）第1頁。
- ㉒《大正藏》第23冊，第755頁上。
- ㉓依《維摩經》載，其為佛陀之在家弟子，為中印度毘舍離城（梵Vaiśālī）之長者。以在家居士之身分，通達大乘佛教教義，其修為高遠，猶有出家弟子所不能及者。他曾「以眾生病，是故我病」稱病，佛陀令文殊師利菩薩等眾弟子一一前往探病，居士即以種種問答，揭示空、無相等大乘深義。
- ㉔此為星雲大師提出，他以「眾生平等」之觀念，認為僧俗二眾如江河湖溪，流入大海，皆同一味。況且，弘揚佛教單憑僧眾之力是有限的，因此提出「僧信平等化」，期僧信二眾平等尊重，相輔相成，團結合作，共同擔負弘法之務。
- ㉕該時期於斯里蘭卡、中國、印度乃至日本等地，都發起佛教復興運動。
- ㉖1895年他在上海曾與斯里蘭卡的達磨波羅會晤，相約共同致力復興印度佛教。
- ㉗歐陽竟無、太虛大師、釋仁山、智光、觀同、梁啟超及章太炎等人。
- ㉘以下有關歐美佛教部分，參見鄭金德，《歐美的佛教》（台北：天華出版事業，1984年）第1~68頁。
- ㉙佛陀認為四種姓若皈依佛教，皆為釋種，無有差別。如四河之水流入大海，悉成鹹味。
- ㉚Pandyan, K. David, *Dr. B. R. Ambedkar and the Dynamics of Neo-Buddhism* (New Delhi: South Asia Books, 1996), p.116.
- ㉛Pandyan, K. David, *Dr. B. R. Ambedkar and the Dynamics of Neo-Buddhism* (New Delhi: South Asia Books, 1996), p.163.

安貝卡與其新佛教運動之研究(下)

## 【參考書目】

### 一、安貝卡生平著作

Ambedkar, B. R.

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

### 二、中文書目

Basham, A. L. (巴沙姆主編)

- 1997 《印度文化史》，閔光沛、陶笑虹、莊萬友、周柏青等譯。北京：商務印書館。

Berger, Peter L. (彼得·柏格)

- 2003 《神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素》，蕭羨一譯。台北：商周



出版。

Durkheim, Emile (涂爾幹)

1992 《宗教生活的基本形式》，芮傳明、趙學元譯。台北：桂冠圖書公司。

Dewey, John (杜威)

2006 《民主與教育》，薛絢譯。台北：網路與書。

Eliade, Mircea (伊利亞德)

2000 《聖與俗——宗教的本質》，楊素娥譯。台北：桂冠圖書公司。

Hick, John (約翰·希克)

1998 《宗教之解釋——人類對超越者的回應》，王志成譯。成都：四川人民出版社。

Jenkins, Keith (凱斯·詹京斯)

1996 《歷史的再思考》，賈士蘅譯。台北：麥田出版社。

Fischer, Louis

1986 《甘地傳》中。許章真譯。台北：自華書店。

Eliot, Sir Charles (查爾斯·埃利奧特爵士)

1990 《印度教與佛教史綱》第一卷，李榮熙譯。高雄：佛光出版社。

Swāyambhōura Manou (摩奴一世)

1998 《摩奴法典》，(法)迭朗善譯，馬香雪轉譯。台北：台灣商務印書館。

Tillich, Paul (保羅·田立克)

1994 《信仰的動力》，魯燕萍譯。台北：桂冠圖書公司。

Rohula, Walpola (羅睺羅·化普樂)

1998 《佛陀的啟示》，顧法嚴譯。台北：慧炬出版社。

Weber, Max (韋伯)

1993 《宗教社會學》，康樂、簡惠美譯。台北：遠流出版社。

1996 《印度的宗教：印度教與佛教》，康樂、簡惠美譯。台北：遠流出

安貝卡與其新佛教運動之研究(下)

版社。

王樹英主編

1994 《宗教與印度社會》。北京：中國華僑出版社。

吳永年、季平

1998 《當代印度宗教研究》。上海：上海外語教育出版社。

佛光山宗務委員會編

1997 《佛光學》。高雄：佛光山宗務委員會。

阿部正雄

1992 《禪與西方思想》，王雷泉、張汝倫譯。台北：桂冠圖書公司。

尚會鵬

1998 《印度文化史》。台北：亞太圖書出版社。

2001 《種姓與印度教社會》。北京：北京大學出版社。

金澤

2001 《宗教人類學導論》。北京：宗教文化出版社。

星雲大師

1990 《星雲大師講演集(三)·佛教對命運的看法》。高雄：佛光出版社。

高楠順次郎、木村泰賢

1971 《印度哲學宗教史》，高觀廬譯。台北：台灣商務印書館。

財團法人佛光山文教基金會主編

2001 《2001年佛學研究論文集：人間佛教》。高雄：佛光山文教基金會。

淨海

1975 《南傳佛教史》。台北：正聞出版社。

慈怡等編

2000 《佛光大辭典》。高雄：佛光山宗務委員會。

鄭金德

1984 《歐美的佛教》。台北：天華出版事業。

林本炫編譯

1993 《宗教與社會變遷》。台北：巨流圖書公司。

前田行貴

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

### 三、單篇論文

方立天

2001 〈人間佛教的界說與人間正道的實踐〉，《2001年佛學研究論文集——人間佛教》。佛光山文教基金會編。

宋立道

2001 〈南傳佛教國家的宗教與政治〉，收入《法藏文庫·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。

佟德志

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

尚會鵬

2002 〈印巴分治的前因後果〉，《南亞研究》。北京大學南亞研究所編。

星雲大師

2001 〈論佛教民主自由平等的真義——詮釋三皈五戒及生權的內容〉，《普門學報》第3期。

2006 〈佛教對政治人權的看法〉，《普門學報》第31期。

黃夏年

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

游祥洲

安貝卡與其新佛教運動之研究(下)

2004 〈論入世佛教與當代印度佛教復興運動——從安貝卡博士到 TBMSG 的發展進路〉，發表於第五屆海峽兩岸學術研討會「印順長老與人間佛教」。

2006 〈對於《摩奴法典》人權神話的哲學反省——兼論佛陀與安貝卡的人權思維進路〉，發表於第九屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會。

鄧子美

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

龔雋

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

#### 四、西文書目

Ahir, D.C.

1990 *The Legacy of Dr. Ambedkar (Bharat Ratna)*. New Delhi: South Asia Books.

1996 *Dr. B. R. Ambedkar-Buddhist Revolution and Counter-revolution in Ancient India*. New Delhi : D.K. Publishers Distributors.

1998a *Dr. Ambedkar's Vision of Dhamma -- An Assessment*. Delhi : BRPC Ltd.

1998b *50 Years of Independence : 1947-97 Status, Growth & Development 6 --Buddhism*. Delhi: BRPC Ltd.

Bagchi, Reeta

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

Christopher Jaffrelot

2005 *Dr. Ambedkar and Untouchability: Fighting the Indian Caste System*.

New York: Columbia University Press.

Gautama, Q. L.

2002 *Dr. Baba Saheb Ambedkar and Brahmanism*. Delhi: BRPC Ltd.Hazra,  
Kanai Lal

1995 *The Rise and Decline of Buddhism in India*. New Delhi: Munshiram  
Manoharlal.Kadam, K. N.

1997 *The Meaning of the Ambedkarite Conversion to Buddhism and Other  
Essays*. Mumbai: Popular Prakashan.

Keer, Dhananjay

1990 *Ambedkar: Life and Mission*. New Delhi: South Asia Books.

Kenadi, L.

1995 *Revival of Buddhism in Modern India*. New Delhi: South Asia Books.

Singh, Nagendra Kr.

2000 *Ambedkar on Religion*. New Delhi: South Asia Books.

Pandyan, K. David

1996 *Dr. B. R. Ambedkar and the Dynamics of Neo-Buddhism*. New Delhi:  
South Asia Books.

Ranga, M. L.

2000 *B. R. Ambedkar: Life, Work and Relevance*. New Delhi: Manohar.Gombrich,  
Richard & Obeyesekere, Gananath

2002 *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. New Delhi:  
OUP.

Sangharakshita

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

Webster, John C. B.

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

Zelliot & Eleanor

《普門學報》第44期 / 2008年3月  
論文 / 安貝卡與其新佛教運動之研究(下)  
ISSN : 1609-476X

安貝卡與其新佛教運動之研究(下)

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

## 五、日文書籍

山崎元一

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

## 六、參考網站

2007 <http://www.ambedkar.org./ambcd/>

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

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