

未竟的革命：阿育王正法與婆羅門正統之重建*

華梵大學東方人文思想研究所教授 黃柏棋*

摘要

阿育王是佛典中為人所熟知的國王，對佛教發展作出多方貢獻。本文則討論阿育王以正法治國在古代印度思想史上的重大意義。文章第一部分從阿育王敕令碑銘被發現與解讀談起，接著探討阿育王之正法思想跟初期佛教之關係，以及正法當為一社會倫理對於婆羅門社會之重大衝擊。論文後半部評論婆羅門正統如何在孔雀王朝之後進行重建工作。此一部分先討論印度教史詩與法論作品如何回應阿育王正法相關思想，最後詳細考察印度教住期法。於此方案中，佛教與阿育王所推出的在家配合出家之理想社會，已為種姓制度下對家居者宗教社會責任之首要關切所加取代。

關鍵詞：阿育王，正法，佛教，婆羅門，住期法，在家

* 本文為特約稿。

* 本文之寫作得到悲廣文教基金會之贊助，謹此致謝。

序言

假如摩揭陀的阿闍世代表著古代印度權力政治一個新階段開始的話，則孔雀王朝的阿育王(約紀元前 268-232 年即位)乃是此一新政治型態之頂峰¹。他所建立起的帝國規模可謂空前：幾乎整個印度次大陸，甚至現今阿富汗東部亦為其帝國所領治。在某種意義上，阿育王可說是〈轉輪王獅子吼經〉(Cakkavatti-sihanāda-suttanta, DN 3:58-89)所宣示的轉輪王之出世²。而身為一深具謀略的帝王與圓熟政治家，其不朽遺產亦可見之於今日共和國印度，阿育王石碑上的獅子柱頭成了今日印度之國徽。阿育王之彪炳功業足以名留青史。

然而，在 1837 年英國學者 James Prinsep 解讀以婆羅米文體寫成的敕令碑銘為〈喜見—諸神所愛者〉(Devānampiya Piyadasi)³所頒布之前，此一帝王的豐功偉業在印度次大陸卻已

¹ 此一階段被印度史學家 Thapar 稱為「從氏族到王國」(from lineage to state) 的歷程，是古代印度政治、社會、經濟與宗教等秩序大變動的重大紀元。見 Thapar, 1990.

² 《島史》(Dīpavaṃsa)裡面也提到：「他(阿育王)因福德而光輝普照…轉強輪於瞻部大領土。」(pharati puññatejañ...Jambudīpe mahārajje balacakke pavattati.) (DV, 6: 2.) Strong 則說：「在整個佛教亞洲，阿育王這個人物在落實王權概念及對於統治者和政府的態度上扮演著主要角色，各地佛教徒皆回首將傳言中的阿育王視為理想國王。他在斯里蘭卡、泰國、寮國及緬甸等上座部國家，從過去到目前，一直被視為典範統治者，是引以為傲來加以提起與仿效之榜樣。同樣地，在中國、韓國及日本，其傳說故事激發且指引許多佛教帝王有意地在統治上模仿他。」(Strong, 1983: 39)

³ 「無憂」(a-śoka)除了在相關譬喻經所言，是在描繪其母懷有他時的心情之外，也有可能指涉到阿育王皈依三寶之後的精神狀態，特別是對在他經

沉寂千年，甚至其名已為印度人所遺忘。Thapar 論道：

就印度歷史傳統而言，阿育王幾個世紀來幾乎不為人知。雖然會在孔雀王朝世系中提及他，但只談其在位年代而已。而在佛教文獻中，收有大量半歷史性，而泰半為傳奇，有關其生平的資料。而這方面的資料在十三世紀末佛教於印度式微後，完全從印度傳統消失。(Thapar, 1975: 41)

阿育王在佛教世界是一位廣為稱頌且聲名遠播之傳奇國

歷慘烈羯陵迦(Kaliṅga)之役(約公元前 261 年)終於找到宗教歸宿的心境寫照。而這跟佛典所描述在弑父之後焦慮不安的阿闍世成了強烈對比。根據巴利佛典注疏，阿闍世弑父之後終日惶惶不安，無法成眠。(參閱黃柏棋，2020) 而阿育王在皈依之後，看來已無憂可慮。有關「諸神所愛者」(*Devānampiya*)一詞所涉及的歷史文獻探討，可參見 Deshpande, 2009。Deshpande 認為「諸神所愛者」可能是一種尊稱，而非阿育王個人王號。(Deshpande, 2009:19-20) Thapar 則認為這個稱號「想來強調王權跟神力之間的連結，而此一連結甚至可能將中介者，也就是祭司排除在外。」(Thapar, 1961: 122) 而 Beckwith 獨排眾議，認為喜見一諸神所愛者並非為阿育王，而可能是他的父親賓頭娑羅(Bindusāra)。他並認為石柱為孔雀王朝開國者旃陀羅笈多(Candragupta)所立，而主要銘文為賓頭娑羅所造(Beckwith, 2015:135-137)。然而，不論從佛教文獻或印度教發展史看來，阿育王確實是一位關鍵性人物，也唯有他獨具能耐透過各地立起的正法敕令來推展國政。此外，「喜見」(*piyadasī*，或巴利語 *piyadassi*，在《島史》亦見 *piyadassana*)可能為他個人施政上的座右銘，熱切地表達出他所期待與子民間的緊密關係。Thapar 認為『「喜見」看來是阿育王本人名字，可能是他的一個王號。』(Thapar, 1961: 227))看來，「喜見」應是阿育王拿自我期許之名號。

王，然而在本土卻為印度教徒遺忘多時。Prinsep 也是透過《大史》(*Mahāvamsa*)來確認「喜見—諸神所愛者」為阿育王。看來，兩個同源於印度的宗教傳統，對待阿育王卻有著截然不同態度。在佛教世界裡，他受到高度稱揚，是位貢獻卓絕的教法護持者，而這點在南傳及北傳佛教皆然，雖然兩者所關心的焦點不一。相反的，他卻遭到印度教徒之漠視。由印度教文獻將其生平加以平庸及瑣碎化之情形看來，阿育王在婆羅門眼中應是位不受欢迎的君王。

相當反諷的是，阿育王是被印度殖民者於十九世紀所「重新發現」。此一事實不禁令人問說：若英國殖民者沒來到印度，阿育王之顯赫功績在印度是否就石沉大海呢？看來，阿育王之人及其事可能是婆羅門有意加以遺忘，而非歷史之意外結局。此一結局也不免讓人想到阿育王跟婆羅門之間的關係，應是一種緊張甚或對峙關係，所以印度正統對其豐功偉績完全不提，而其重要之思想與文化遺產亦不為婆羅門所認同。⁴

與此相比，在沙門方面，特別是對佛教而言，阿育王的成就不僅止於政治上之豐功偉業，更重要的是他對佛教之貢獻。阿育王的出世對於佛教發展有著更為深遠而具關鍵性的影響。就整個佛教而言，他派遣僧眾到印度以外各地傳法，開啟了佛教發展的重要旅程碑。北傳佛教將阿育王視為廣植福德的優婆

⁴ 「吾人更進一步追究阿育王石柱在蒙兀兒時期，甚至英國統治時期命運的話，相當有趣。比方說，他有一摩崖敕令跟濕婆的神龕關係密切，變成了野生動物出沒處。然而清楚的是，在十四世紀之時，不但碑銘已無法解讀，且不管在飽學之士或普羅大眾心中，石柱本身跟阿育之名已失去所有連結。」 (Strong, 1983, 10-11)

塞，在其帝國建了八萬四千座佛塔，供奉佛舍利並供養僧眾。而就上座部來說，他不但護持佛法(*sāsana*)，更加持斯里蘭卡上座部成為佛教正統。事實上，整個佛教世界所流傳有關阿育王的傳奇故事與不朽事蹟，已經超過兩千年。⁵

很明顯地，身為古代印度最為人所熟知的政治人物之一，阿育王在佛教國度倍受推崇與讚譽。相形之下，他在婆羅門世界裡則長期被打入冷宮。阿育王在其所統領過並有著顯赫文治武功之地被忘卻多時之事，應是長期刻意加以忽略之結果⁶。此一歷史公案需要加以闡明，讓吾人可清楚看出阿育王對婆羅門正統社會與思想的深刻衝擊，同時見到印度教之興起跟阿育王間之重大關聯。在這篇論文裡面我想探討以下論題：阿育王在孔雀王朝所推行的政治社會改革跟佛教思想的關係，而其正法治國是如何危及婆羅門的社會地位與印度正統思想，並讓正統護衛者感到深刻危機。因而，在孔雀王朝之後，婆羅門努力謀求對策以應付困局，積極地在相關之敘事與論述上使出渾身解數，最後成功地逆轉頹勢，有驚無險地將原來婆羅門傳承轉化成新的印度教正統。而此一思想史歷程，頗具張力，饒富曲折，值得玩味。

1. 阿育王正法治國為佛教遺產

⁵ 有關阿育王個人事蹟及其作為之記載，特別是佛典裡面的相關敘事，可參閱 Lamotte, 1988: 223-259.

⁶ 「從婆羅門觀點看來，孔雀王朝是耆那教、邪命外道(*Ājīvikas*)及佛教等異端教派的護持者，因此沒有時間及空間浪費在他們身上。」(Thapar, 1994: 11)

從印度思想史的角度看來，阿育王當為古代偉大政治家的特出之處，是在其治國理念上將佛教最為核心的思想加以發揚光大。亦即：**他在施政上將佛教的正法(*dhamma*)當成社會與政治議程加以推動與傳布**⁷。此一施政理念讓人見到古代印度社會政治史上的重大轉折，不但對其時代產生極大衝擊，且對後來印度社會思想史有著深遠影響，在歷史意義上具有至為關鍵之地位。

由阿育王以正法開展國政的觀點視之，他不但是沙門宗教—特別是佛教—的護持者，更是沙門宗教倫理之實踐者。他在帝國推動普世社會倫理(*universal social ethics*)—也就人間公平性精神，明顯地跟婆羅門種姓制度區隔開來，而跟沙門宗教生活所強調之平等精神相互輝映。沙門捨棄階級社會進入僧團，僧眾生活所強調即是同梵行者(*sabrahmacārin*)之平等精進思想。因此，正法當為阿育王治國的根本理念，其所具有之突破性意義自不待言。Thapar 談到阿育王敕令中的正法時有如下說明：

顯然的，比較重要的銘文是為數眾多的一個群組，而這部分大致是對公眾之文告。這個群組屬於主要和次要摩崖敕令以及石柱敕令。這些敕令界定了他[阿育王]著名的正法(*Dhamma*)政策。*Dhamma* 為梵語 *Dharma* 之方言體。因其用法有特殊印度語境，所以幾乎是無法譯成英文。此一名詞曾被譯為德性、虔敬、或公義等等。正法被視為印度孔雀王朝背後之施政理念，是在家眾阿育王的真正成就。

(Thapar, 1961, 2-3)

⁷ 有關阿育王正法施政之要點可參閱 Thapar, 1961:173-227.

吾人無從得知阿育王是否對於宗教倫理議題感到興趣。若跟佛教興起的阿闍世王時代相比，則沙門宗教在孔雀王朝更具影響力。不過，阿育王應是一位堅持己見、心意堅決且無所畏懼的政治實踐家，而非在思想上求知若渴之哲學家皇帝。相形之下，不管從婆羅門或沙門文獻看來，阿闍世都是一位熱衷於思想對話的君王，急切地想從婆羅門與沙門宗師學到新知。他深為梵、我、業力、果報等觀念所吸引住。身為一位強權君主，阿闍世對於宇宙真理、生命意義及救度思想深感興趣，並前往婆羅門與沙門處探求智慧與救贖，是瞭解佛陀時代之思想動脈具關鍵性之靈魂人物。⁸

就阿育王而言，其皈依三寶或許跟他因羯陵迦戰役屠殺眾多無辜生靈而深感懺悔有關，也可能是為不殺生及業報等思想所觸動之故。然而，有件事極其確鑿：他不但是偉大優婆塞，更熱切地將佛教理念推展成治國原則。宗教理念跟政治秩序於此相互支援。不過，佛教正法於此所提供的並非是政教合一的理念基礎，而是施政精神之源頭。而其所針對的是婆羅門社會的正義世界：正法在有意排除婆羅門之特權下，提供具普遍性意義之社會倫理。

事實上，阿育王推動正法當為法王之事不但可由其敕令中見到，也可以在佛教史裡面看出一些端倪。人類學家 Tambiah 認為在上座部國度，阿育王跟佛教之間的關係被認為理想王國之典範。在此一國度裡面，身為法王的君主不但要保護子民，更應保護佛法。Tambiah 又認為上座部佛教教史(*vaṃsa*)文獻裡面對阿育王的相關敘述基本上是「阿育王的神話化」

⁸ 有關阿闍世王在古代印度思想史所代表的意義，參閱黃柏棋 2020。

(mythologization of Aśoka)。他說：

在佛教的編年史及傳奇故事裡面對於阿育王有著高度理想化及渲染式的幫夥觀點，認為他是一位偉大的如法法王 (*dhammika dhammaraja*)...佛教的大功德主及護法者。
(Tambiah, 1976:54)⁹

上面引文裡面所見到的「如法法王」(*dhammika-dhammarājā*)是佛典裡面對於轉輪王 (*cakkavattin*)之敘述¹⁰。然而，Tambiah 認為阿育王在上座部傳統被神話化一事，卻有著上座部佛教對阿育王所扮演理想角色上的既成認定，所以雖稱其為法王，卻跟吾人從敕令上所見之阿育王有著顯著不同意義，因為阿育王推行正法並非旨在保衛佛法。(見下文)不過，阿育王的確是扮演著轉輪王角色，積極推動普世正法。所以阿育王以正法施政之事，直接呼應了吾人在《轉輪王獅子吼經》有關轉輪王之敘述：

昔時...有王名堅固念，為征服四方之轉輪王，如法法王。邦國已定，具足七寶...於大海為界之大地，他不用杖，不用刀，以正法征服，安住其中。¹¹

⁹ 不過，Tambiah 在其另一本著作中對於阿育王治國有著別種看法。他說：

「眾所週知，印度最偉大的轉輪王阿育王，他依慣例扶植所有宗教以及多元性，按照正法(*dharma*)而非暴力的教義來治國。」(Tambiah, 1986:127)

¹⁰ *rājā cakkavatti dhammiko dhammarājā*. (可見之於 DN 1:88; 2:16; 3:59 等處)

¹¹ *Bhūta-pubbaṃ...rāja Daḷhanemi nāma ahoṣi cakkavatti dhammiko*

阿育王即是如法法王之化身。他不以刀杖治國，不遺餘力地在其廣大帝國推動正法正是佛教留給他珍貴之思想遺產。然而，這卻是婆羅門所不樂見之事。Thapar 即指出佛教及婆羅門在轉輪王相關治國理念上的不同處：

轉輪王的觀念代表著國家當為政治體的至高性。但佛教及婆羅門對於國家卻有著不同觀點。從婆羅門的觀點看來，種姓住期法(*varṇāśramadharmā*)雖受到種姓制約的分歧道德規範，應該加以引入，並受到國家與社會的保護。佛教正法與轉輪王的連結，則將國家從純粹權威機關轉成倫理範疇之存在。當為一普世範疇，國家允許普世倫理學之可能性...佛教的理論不贊同剎帝利明(*khattavijjā/kṣatriya vidyā*，國家統御法)，其理想為轉輪王如法法王。而其當為普世倫理規範，則設定了所有人的平等性，而這跟種姓住期法相互抵觸。(Thapar, 2013:405-406)¹²

顯然，佛教轉輪王治國觀跟婆羅門優先保護種姓社會相關制度的思想有著根本出入。在理想的如法法王國度，人之社會地位平等；然而婆羅門之政治理念跟其對神聖階序之強調不可分開，也就是政治跟社會秩序之維護無法切割。此一根本分歧也說明了佛教在阿育王治國上的重要性。因此，阿育王正法治

dhammarāja cātur-anto vijitāvī janapada-tthāvāriya-ppatto satta-ratana-samannagato...So imaṃ pathaviṃ sagara-pariyantaṃ adaṇḍena asatthena dhammena abhivijjiya ajjhāvasi. (DN, 3:59, 亦參照 DN 1:88-89; 2:16 等處)

¹² 有關種姓住期法相關問題，文章最後部分會有深入討論。

國應是他在深思熟慮後，覺得必須加以推動，因而全力促成之舉。如此亦可想見阿育王對抗婆羅門正統社會之決心。對婆羅門而言，孔雀王朝，特別是阿育王的到來，不啻為一災難性的社會與政治變局 (Bronkhorst, 2016:4, 27 等處)。

所以，阿育王時代不是一個由嚴苛階層所組成的社會景觀，也沒有據此展現於國家治理上之律法風貌。然而，若一切施政都按正法行事，則阿育王掌權下的婆羅門之社會地位岌岌可危。在正法大力推行下，普世社會倫理得以開展，而種姓社會秩序因失去與正法時代之意義連結，其相關法規律則被棄置一旁。Olivelle 對於阿育王正法有著如下評語：

阿育王正法的一個關鍵點是其並無區別不同群體；是適用所有人的普世正法，而不管其社會立足點，經濟地位，性別或國族為何。於此，並無自身法(*svadharmā*)—也就是每個人，或男或女，其所歸屬群體之律法。自身法在後來婆羅門對於律法的理解上相當核心。而正法無遠弗屆，甚至住在外國的人民也被阿育王認為有辦法來遵守其使者所宣講的正法。就此形式而言，阿育王的正法類似於佛教具普世意義之正法。(Olivelle, 2017:172)

事實上，阿育王正法跟佛教正法不僅止於類似，而是直接援用當為施政原則並積極推動。也就是說，阿育王是有意識地在其帝國推行佛教普世主義。職是之故，阿育王正法跟佛教的連結絕非巧合，有其思想上之連貫性。相形之下，正法跟自身法—也就是種姓職責法—兩者在根本上是截然不同的律法觀：正法強調眾生平等，而自身法旨在突顯種姓間彼此在立足點上

的不平等。

在此，吾人可回到初期佛教，來查明阿育王正法之思想根源。眾所周知，初期佛教的宗教世界秩序由三寶所組成：也就是佛、法、僧。三者之中，法有其特別地位。因為正法是現世與出世之無上規範，如來即被稱為法身(*dhammakāya*)。而佛陀因為發現並教導正法，所以被稱為世尊(*Bhagavant*)。佛教僧眾為「世尊自家之子，生自其口，為正法所生，正法所化，正法之嗣。」¹³雖然在象徵佛教精神的世界裡，終極的價值連結佛法僧，但正法是有關個人生存與解脫之普世真理。Reynold 對於初期佛教正法思想所作觀察在此可提供吾人一扼要理解：

在吾人可接觸到最早期的佛教傳統裡面，首先也是最重要的，正法是指在佛陀悟道時所發現的神聖真實情況。在此一脈絡下，可視其為規範並駕馭存有整體之法，同時也是讓人得以從生存所強加的各種限制中擺脫之真理。換言之，正法可視為既是現世秩序之源頭，亦是從現世解脫之源頭。(Reynold, 1972:15)¹⁴

既然正法為有關生存及解脫之普世真理，則其在道德倫理上的意涵自然不能加以忽略。《法句經》(*Dhammapada*)即是正

¹³ *Bhagavato 'mhi putto otaso mukhato jāto dhamma-jo dhamma-nimmitto dhamma-dāyādo.* DN 3:84.

¹⁴ 在此亦可參考 Oldenberg 對於正法的不同看法：「假如事情的本質為個別內在規則的話，則 *dhamma*(秩序，規律)這個字...在佛教的言語中常為本質或觀念之義，而這個字也可用來當成極為一般性(佛陀所傳授的)教義或真理。」(Oldenberg, 1881:256, n. 1)

法當為宗教倫理生活規範的最佳例子。經中各章(*vagga*)偈頌雖然強調捨離者所應有之相關出世德行，但這些德行亦對在家弟子個人於品格修養上有著重大啟示與提昇作用，可謂正法當為普世—不管是入世或出世—宗教倫理化最具代表性之例證。

2. 當為普世社會倫理之正法

吾人若仔細檢查阿育王敕令內容，發現正法已由《法句經》裡面之普世宗教倫理轉為一般性社會倫理。此一轉變值得注意，因其深刻影響印度後來的政治與社會文化。而阿育王在考慮將正法當成孔雀王朝憲法，也就是成為立國與治國的根本指針時，一定對佛教正法思想有了深刻體認而決定將其當為施政之根本理念。由阿闍世到阿育王，整個時代氛圍已由在宗教倫理思潮上之探索變為對經世濟民實用之學之追求。正法成了孔雀王朝在施政上有關社群人際關係及日常生活的一般性規範。就阿育王而言，正法治國是為了社會整體利益之關鍵性政策。在敕文中他詳述在廣大帝國境內推展正法之事，並殷切期盼正法思想能深入民間，讓整個社會因正法之治而蒙受其利。比方說，他在第三大摩崖敕令 (Third Major Rock Edict) 裡面即談到：

在我領土各地，基層人員(*yuktas*)、村行政官(*rājūkas*)與地方首長(*prādeśikas*) 每隔五年要走遍其所屬權責區域，教導百姓有關正法及其他事宜。

要孝順父母，尊敬親友，對婆羅門沙門慷慨解囊，能不殺生最好，宜少浪費，錢財夠用即可。

而 [正法大臣] (*mahāmātras*) 議會得責成地方官員根據文義加上解說來登錄[以上規定]。(Hultzsch, 1925:29；

Bloch, 1950:96; Nikam and McKeon, 1959:58)。

阿育王全力推展正法之事可由他在不同行政層級設置專責官員見出。而其所推動之事，不管是孝順父母或尊敬親友，看似一般倫理秩序，平淡無奇，卻跟種姓制度下的階級倫理全然不同。而布施、不殺生、少浪費、不聚財等生活規範則明顯跟沙門宗教倫理有關。值得一提的是，雖然阿育王提到要禮遇婆羅門，卻把婆羅門與沙門並列，讓其變成如同沙門般的宗教修行者。Olivelle 論說：

婆羅門被剝奪其在社會與政治階序上的特權地位，很清楚的是阿育王改革的重大結果之一。誠然，種姓(*varṇa*)或者跟其相當的字眼皆在阿育王的詞彙中闕如。婆羅門被貶黜成眾多宗教社群其中一員之事，可在沙門-婆羅門(*śramaṇa-brāhmaṇa*)這一為人所熟知的複合詞表露無遺。(Olivelle, 2012: 176.)

從整個時代氛圍看來，沙門在孔雀王朝受到極大護持，而阿育王則更往前加以推進。顯然，在正法的施政理念下，婆羅門的身分在阿育王的眼中已非種姓制度下的社會階級。事實上，沙門-婆羅門(梵語: *śramaṇa-brāhmaṇa*, 巴利語: *samaṇa-brahmāṇa*)是佛典裡面常見的複合詞，明確地將婆羅門列為出世修行者的陣營當中。的確，正如同其正法思想來自佛教一樣，阿育王對於婆羅門身分定位也可追溯到初期佛教。就初期佛教而言，奉持梵行(*brahmacariya*)者為沙門-婆羅門。而

梵行為精進、持戒、不淫行、清淨而高貴之出世宗教生活¹⁵。
《經集》(*Suttanipāta*)對於婆羅門與沙門的定義如下：

摒除一切惡…無垢，善心專一，自在，脫離輪迴，純一而無所執，此人稱為婆羅門。

寂靜，棄善惡，無玷汙，知此世與來世，超越生死，此人因而被稱為沙門。(Sn v.519-520)¹⁶

從上面引文看來，婆羅門跟沙門在意義上區別不大，皆為精進修行，對世間無所執著，並跨越生死輪迴者。婆羅門跟沙門在宗教生活上的修為可說幾乎雷同，都指涉到一種出世、高貴的宗教人格。婆羅門已被沙門化，納入沙門宗教行列，也就是過著梵行生活之遊行僧，而非靠行使祭祀(*yajña*)維生的祭司了。

阿育王在敕令上對此意義加以沿用，表達個人對於佛教所界定之婆羅門身分歸屬上的認同。因此，「婆羅門」此時已失去其在社會階序排列上的優先地位，不再為「社會」菁英階層。

¹⁵ 參閱黃柏棋，2007，〈初期佛教梵行思想之研究〉，《正觀雜誌》，42: 5-67。Rhys Davids 和 Stede 也說：「在佛教的術語中[婆羅門]也用來指稱過著清淨、無暇的修行生活，甚至常為阿羅漢之同義字。」(Rhys Davids and Stede, 1972:494). Norman 也認為：「阿育王所用婆羅門-沙門或沙門-婆羅門的複合詞…指所有宗教教團之成員，正統與非正統。」(Norman, 1997:122)

¹⁶ *Bāhetvā sabbapāpakāni ...vimalo sādhusamāhito thitatto saṃsāram aticca kevāli so, asito tādi pavuccate sa brahmā.*
Samitāvi pahāya puññapapaṃ virajo ñatvā imaṃ parañ ca lokam jātimaraṇaṃ upātivatto samaṇo tādi pavuccate tathattā.

由此亦可見阿育王公然挑戰種姓制度之作為。¹⁷ 阿育王把正法從宗教理念轉為政治信念，變為施行仁政與德治之基礎所在。然其施政內涵跟種姓制度下獨尊婆羅門的社會與政治倫理完全無關，甚至跟進佛教將婆羅門沙門化的步伐，讓其失去社會地位上之特權。

此外，阿育王在其國境廣設正法大臣(*dhamma-mahāmātras*)一事¹⁸，對婆羅門又是另一個重大打擊，因此一措施完全架空了婆羅門所能發揮之政治影響力。原本在與王權共生的情況下，婆羅門為王之國師。然而，阿育王不用婆羅門輔佐政事，而另

¹⁷從正統婆羅門的觀點看來，沙門跟婆羅門的關係是對立而無妥協餘地，特別是在孔雀王朝之後。公元前二世紀的正統婆羅門波顛闍利(*Patañjali*)將沙門跟婆羅門喻為蛇與貓鼬(*ahinakula*)之敵對關係。在其《大疏》(*Mahābhāṣya*)裡面對波你尼(*Pāṇini*)《八章書》(*Aṣṭādhyāyī*) 2.4.9 提到的 *virodhadvandva*(敵對並立合成語): *yeṣāṃ ca virodha śāśvatikaḥ*(其間長存敵意)做解釋時，便以 *śramaṇa-brāhmaṇa* 來做為例證 (*Mahābhāṣya*, vol. 1:476)。

¹⁸ 事實上，阿育王推廣正法之事，極為全面而深入。Norman 提到：「他將尋常的作為與制度跟其正法版，兩者之間做出明顯區隔。若正法刻在其上，則石柱 (*thambha*)變為正法石柱(*dhamma-thambha*)。在他之前，*mahāmātras*(大臣)一職即已存在，但他是第一個成立正法大臣 (*dhamma-mahāmātras*)來傳揚正法的國王。在他之前，國王會出巡(*yātrā*)，他則制度化正法出巡(*dhamma-yātrās*)，好在巡行之際實踐其正法。民間在生病、結婚、生子或行旅之前會舉行吉祥會(*maṅgala*)，而正法吉祥會 (*dhamma- maṅgala*)則是有關奴隸和僕人之合理待遇，尊敬老師，殺生的自制，大方布施沙門婆羅門等事。」(Norman, 1997:116)可見在阿育王的統治之下，正法已成最為核心的施政標章。

用專責人員擔任要職。讓婆羅門不但被冷落於一旁，甚至全無用武之地，其在種姓社會下所擁有之政治特權被剝奪一空。

可以確定的是，正法已成在阿育王時代社會人際關係之倫理基礎。沙門世界的普世倫理(*universal ethics*)已取代了婆羅門理想中的普世社會(*universal society*)¹⁹之階級倫理。而此一普世倫理在孔雀王朝多元族群的帝國政治社會中有其重大意義。事實上，正法成了印度歷史上最早的國際法，而為了順利推行，在不同文化地區甚至有著不同語意。比方說，在其時希臘與波斯人所居之今日阿富汗坎達哈(Kandahar)境內發現的希臘語與亞蘭語(Aramaic)雙語石碑中，正法變為希臘語的「恭敬，敬畏」(*εὐσέβεια, eusebeia*)或亞蘭語的「真理」(*qshyt*)。Lahir 針對於希臘語碑銘提出如下看法：

用希臘文 *eusebeia*...是想引進正法的觀念。然而，這個希臘用語跟阿育王的正法觀念相去甚遠。*Eusebeia* 清楚地「界定人對於諸神或其他神靈的尊敬或畏懼，比較少用在人群之間的互動上面。」此一字眼又涉及獻祭思想，而在希臘的脈絡下意味著殺生，這跟阿育王的正法觀裡面不殺生的重要關懷又有著極大矛盾。再者，正法當為道德秩序涉及人，以及人在此秩序中的角色。...所以帝國西北地區子民所用的 *eusebeia* 之事值得加以思考。使用經過詮釋結

¹⁹ 此一名詞為 Proferes 在論及《梨俱吠陀》之〈原人歌〉(*Puruṣa Sūkta, RV 10.90*)所提出的想法，旨在說明《梨俱吠陀》之社會觀為一有機體的結構，體現社會之功能與分層結構，但同時也具絕對與普遍性。(Proferes, 2007:13)

果之言語來傳達在文化上立基於他處之訊息，會修正訊息意義，甚或可能嚴重到讓民眾感到困惑的地步。²⁰(Lahir, 2015:170)

雖然以不同文化概念來傳達正法思想可能會引起誤解，但阿育王仍全力推動，由此可看到他推行正法之決心與毅力。可以想見的是，在阿育王統治之下，整個孔雀王朝社會秩序有了全新樣貌。印度階級社會風貌逐漸為平等且具國際視野的正法人間所替代。阿育王在全力推行正法之時，明顯地已考慮到國境內不同背景族群之文化差異，並參照地域觀點來加傳揚，以求社群彼此間之相互理解與尊重。然而，他推動正法的堅持可由設置不同層級之專責大臣一事看出。正法大臣之職責即在貫徹阿育王意志，確認正法精神能徹底體現於百姓日常生活當中。Olivelle 將阿育王推行正法所涉及之內容做出整理，得出如下清單：

1. 順從父母及長輩。
2. 和善對待生靈，特別是節制殺生。
3. 慷慨對待朋友、親戚、婆羅門沙門。
4. 講真話。
5. 少花錢積存亦少，也就是生活不奢華。(Olivelle, 2017:12)

上述正法清單內容泰半前面已經論及，所舉項目整體看來

²⁰ 有關阿育王希臘文碑銘的相關問題，參閱 Parker, 2012；Hacker, 2009:476-8.

極為簡要，而其內涵跟種姓社會無關，而是傾向沙門價值觀的一般性倫常關係與社會倫理。阿育王碑銘中所呈現之理想社會為講求誠信與良善之眾生平等世界。對阿育王而言，理想人間是一個講求對應有序、彼此尊重、相互幫助、樂於布施且悲憫生靈之儉樸國度。

然而，阿育王眼中的正法社會也並非是政教合一的國度，他並沒有以佛法(*sāsana*)治國的想法。雖然佛教思想對他治國理念有著重大的啟發，但他並不想建立結合宗教、政治、社會與文化等於一體，類似中世歐洲基督教王國(Christendom)的佛教王國。²¹ 他積極推動正法，讓道德規範得以進到政治，使其成為公共善之領域，而子民於生活中得以遵照奉行。Nikam 及 Mckeon 認為在阿育王統治帝國下正法的功能如下：

正法提供了個人行事規律，人際關係及政治正義之連結。國際關係及武裝衝突的一個原則...藉著道德原則的運用來轉化宗教奉行與政治管理，而倫理道德變為具體化，跟日常行動與情感關聯起來。(Nikam and Mckeon, 1959:19)

顯然，阿育王雖然信奉佛教，但並非為宗教至上者，無意讓孔雀王朝變成政教合一的帝國。他深諳治國之道。而身為一圓熟而又果斷之政治家，且對種姓社會多所保留，因而守住政教分際。雖然在施政上給予正法優先地位，但他所尋求的是多元而國際化的帝國根本秩序之維持。就此而言，阿育王應是印度歷史上最具有革命性與突破性視野的帝王。

²¹ 參閱馬場紀壽，2022:25。

整體而言，正法在阿育王施政上所占之核心地位，一定對婆羅門正統思想產生巨大衝擊。尤其是阿育王為一意志堅定之執政者，在其強力推動普世正法下，婆羅門社會所受到之打擊可想而知。事實上，假如正法面前眾人皆平等之理念付之實行，則階序社會形同走向末路，其中之意涵不言而喻。Olivelle 即提出在阿育王敕令中具重大意義的一項事實：碑銘中未見種姓 (*varṇa*) 及四大種姓名稱：

假如吾人從阿育王文書所提供的鏡頭來看紀元前三世紀印度社會的話，會見到哪些特徵呢？...首先是社會分成四大種姓之事。阿育王對此完全沒有提及：他從未使用種姓 (*varṇa*) 這個名稱。再者，他未曾使用婆羅門典籍中的四大種姓之名，也就是刹帝利、吠舍和首陀羅皆不見。而在另一方面，婆羅門之名雖常被提到，但卻非社會階級上面意義，而是專業宗教師，最常跟沙門或修行者並列在一起。...而在第十二主要摩崖敕令中，婆羅門成了一個單獨的教團 (*pāṣaṇḍa*)，雖說此一辭彙在後來的文獻是貶抑之辭，是外道之意，在阿育王的文書中其意義中立，指涉的是宗教團體或社群。其他提到的教團為佛教、耆那教和邪命外道。(Olivelle, 2019:6-7)

阿育王的敕令中沒出現種姓(不管是 *varṇa* 或 *jāti*)及相關階級之名一事，清楚地指出他心中的理想社會非關種姓。又，誠如 Olivelle 所一再強調，婆羅門在阿育王碑銘用語裡已非為社會階級，而淪為跟佛教、耆那教一樣的宗教社群或團體 (*pāṣaṇḍa*)。婆羅門固守的階級秩序此時已處於失守狀態。明顯

地，阿育王承續初期佛教對於婆羅門社會意義之解構，然因其堅決意志，路子走得更深更遠。阿育王透過政治力量積極推動社會改造，其結果幾乎傾覆婆羅門所建立的社會正統。

在正法已廣為流布之情況下，婆羅門若想加以抗衡，勢必得用另一種正法來加取代，而此一正法則必須符合正統社會正義。事實上，印度教—也就是婆羅門新正統—的建立有待其相關文獻編纂之出現。而這些文獻—不管敘述或論述—皆為後阿育王時代，面對嚴峻形勢之重新整備，旨在闡明婆羅門社會的新正法觀。Olivelle 提出以下觀點：

正法這個名詞與觀念在佛教所居的中心地位，以及其為公元前三世紀中葉由阿育王所推動的帝國倫理，促使婆羅門的神學家們借用正法來界定他們的生活方式...正法這個新名詞為黎俱吠陀詩人所造，而在吠陀中期及晚期梵書和奧義書撰寫時之神學辭彙中並非核心字眼。在儀式經書，即聖祭經(*Śrautasūtras*)及家祭經(*Gṛhyasūtras*)中，正法也只占有邊緣性地位。我認為是婆羅門思想裡邊的神學發展讓正法成為其核心概念，因而導出致力於界定與闡明婆羅門正法的文本出現，此一正法跟諸如佛教及耆那教之非婆羅門修行團體背後的教義及生活方式的種種正法相對立。
(Olivelle, 2018a:15)

誠然，《黎俱吠陀》雖見正法，並非是其時代的核心觀念²²。

²² 在《黎俱吠陀》裡面，真理或宇宙秩序(*ṛtá*)及守護此一秩序的相關神祇—特別是伐樓那(*Varuṇa*)—才是詩人主要關懷及其神話創作之重心。參閱 Lüders, 1959。

而在吠陀中後期，特別是在初期奧義書階段，梵(*brāhman*)我(*ātman*)一如思想成為婆羅門論述焦點。然而，初期佛教卻以正法以及無我等相關思想為中心的緣起(*paṭicca-samuppāda*)觀取代梵我一如思想。佛教正法論述成為沙門崛起時期思想氣候之主流。而阿育王的孔雀王朝更讓正法站上國際政治舞台，是帝國施政最高指導原則。婆羅門面對此一古代印度歷史最大政治與社會變局，得思考解套對策，讓正統得以重見天日。然而，正法思想已蔚為風潮，甚至成了國際法。婆羅門在無法以新詞彙來替代時，乃將其相關意涵做出極大翻轉，讓正統思想得以復出而另成一詮釋系統。Hacker 指出佛教與印度教正法思想之主要區別：

無論如何，在道德領域上，印度教從來沒有像佛教那樣清楚加以強調。一方面，正法所延伸出去的，遠遠超越道德；另一方面，正法在其大部分內容上，並非是所有人類所共有，而僅限定雅利安人的文化團體，且這裡面又指一些特別的社會群體。正法被定義為種姓住期法(*varṇāśramdharma*)，也就是種姓法及生命期。種姓及生命期系統本身屬於正法系統，是正法所有內容被纏住於其中之架構。(Hacker, 2009:478)

Hacker 也強調，阿育王是將佛教正法轉為普世倫理的關鍵人物(Hacker, 2009:476-8)。然而，此一正法與婆羅門的種姓倫理相互衝突。正統社會秩序乃在孔雀王朝遭到前所未有之打擊。種姓社會秩序、倫理及生活規範之重建在孔雀王朝結束(約公元185 年左右)後，成為婆羅門一項艱鉅而重大之任務。

3. 解套正法：印度教史詩與法典

婆羅門如何應對來自阿育王正法施政所引發之各種挑戰呢？具體而言，兩大史詩(*itihāsa*)的編撰以及諸多法典，特別是法論(*dharmaśāstra*)作品之湧現，都跟孔雀王朝之後的婆羅門正統復興運動有著密切關聯。事實上，整個重建大業，完全無法跟正法遺產脫離關係，可謂以阿育王施政為標靶之反攻運動。透過史詩敘述與法典論述，國王當為法王之職責有了新樣貌，階級秩序再度呈現出強烈婆羅門意志，正法思想展現風貌被徹底改造，社會倫理與生活秩序也重新規範。新的婆羅門正統之形成乃按部就班推進中。Olivelle 等人即說：

學者們現在認為梵語史詩以及正法專書，比方《摩奴法論》，是對阿育王各種改革之回應。阿育王是所有這些文獻隱而未宣的潛台詞。羅摩(Rāma)及堅戰(Yudhiṣṭhira)以法王來呈現，也就是正義之王，他們可對照佛教觀點之阿育王形象來加解讀。(Olivelle et al. 2012: 9, 斜體部分為我所加)

由此更可以想見阿育王正法運動對於正統社會的衝擊之大，以及印度教之出現跟阿育王之間無法切割的重大歷史連結。阿育王可謂婆羅門重建正統背後最大的施壓者。新的正義之王，不管是羅摩或堅戰，皆是對阿育王法王角色的轉化與重組。以《摩訶婆羅多》(*Mahābhārata*)為例，Fitzgerald 便特別提到在阿育王施政下，婆羅門身分完全被邊緣化，乃懷有深切之危機感。編纂史詩以尋求出路，成為一項重要任務：

整部《摩訶婆羅多》的基本意識形態印證有些婆羅門本身陷於迫切需求之景。缺乏物質資本，而在倫理哲學家稱揚

非暴力以及中央集權政府長備軍隊使用鋼鐵所鑄貴重武器之下，乃促使婆羅門戒絕武力。而受到新的宗教菁英成功地傳授非祭司所掌知識的威脅，婆羅門在難陀和孔雀王朝時期發現自己正面臨著被種種新制度棄之不顧的危險。除了這些根本問題之外，雪上加霜的是阿育王讓婆羅門的尊嚴掃地。包括他傲慢地教導其子民，(守正法)即可在今生與來世獲得完整福德，而不提婆羅門及其吠陀。阿育王並且貶低婆羅門地位，僅視其為接受國王恩賜、封賞、限制、儆戒和規勸之宗教菁英中一員而已²³。(Fitzgerald, 2006: 277)

很顯然地，婆羅門在異教徒國王，也就是在孔雀及其前朝難陀的統治下倍感艱辛。特別是阿育王以正法治國，婆羅門不但失勢，整個正統社會秩序亦搖搖欲墜，隨時有遭到瓦解可能。婆羅門想透過史詩之編纂，藉由其中故事敘述以及對史詩英雄

²³ Bronkhorst 在談到「新婆羅門主義」興起之背景時，亦有類似看法：「對於佛教相當有利的發展卻對婆羅門不利。阿育王的碑銘毫無疑問之處是，雖然他尊敬婆羅門(或者應為婆羅門及沙門)，但其帝國施政上卻全無婆羅門的位置。而在其帝國所涵蓋區域，雖然傳統上婆羅門藉執行祭儀之便跟地區性的統治者建立連結，不過在孔雀王朝開國之後，傳統祭祀的婆羅門主義失去其經濟基礎；孔雀王朝行中央統治，而這意味著總督取代了傳統上的地方國王，傳統上統治者與婆羅門祭司間的共生關係因而崩潰。更有甚者，吾人見到阿育王也禁殺生祭祀。看來可以持平地說，孔雀王朝統一北印度(而這大抵在難陀時期已成)對於傳統婆羅門主義是一大災難。」(Bronkhorst, 2011: 27)

之詮釋，重新定位國王角色，並賦予正法新意，試圖從沙門手中再度奪回話語權。

因此，Fitzgerald 明白指出《摩訶婆羅多》之結集成冊，跟孔雀王朝－尤其是阿育王推動正法－有著莫大關係：

看來可以持平地推測，孔雀王朝崛起的整體情況，特別是阿育王正法運動，對多數虔信婆羅門是深刻挑戰。而這中間的種種事件，對於啟示錄般的《摩訶婆羅多》敘述之創作、發展、修訂與傳布，很有可能是一股強烈的驅使動力。(Fitzgerald: 2004: 120)

孔雀王朝之後的婆羅門得趁勢而為，全力爭取王權護持以求早日恢復正統榮光。而此一艱鉅任務得加緊步調，全力推展。史詩與法典的編輯需同時進行，讓政治、社會、宗教與文學等層面在婆羅門主導下展現出新樣貌。重要的是，透過史詩敘述對刹帝利角色之重構，佛教王權觀及不殺生思想皆有重大改變。各種法典之全力出擊，更讓正法思想屈就種姓來作出轉彎。而跟法論作品一樣，兩部史詩皆觸及王法(*rājadharmā*)相關的各種議題(Thapar, 2016:245)。《羅摩衍那》便透過羅摩角色清楚而具體呈現出另類法王的不同樣貌。Thapar 對《羅摩衍那》正法與阿育王正法的相異處，提出如下思考：

看來，[《羅摩衍那》]的正法觀念已經勝過祭祀(*yajñas*)的重要地位。婆羅門界定正法，很多文本談論此一主題，有些特別為王法闢出專章而成王權手冊。是不是《羅摩衍那》在讓添加部分跟法論作品成同一陣線之前，想要獨立地來主張國王正法呢？正法於其中所代表的意義促使吾人注

意到孔雀王朝阿育王對於正法之專注。然而阿育王正法並非法論正法：阿育王正法是普世適用倫理，承認社會平等。阿育王正法觸及同樣的王法問題，但對國王的功能，以及子民的行為卻有著不同理解。(Thapar, 2013:246)

Thapar 並提到，《羅摩衍那》最初構想極有可能是藉羅摩為例，提出不同於阿育王正法思想下的王權觀。新王權則跟種姓社會結合，對妖言惑眾的佛教等無神論者(*nāstika*)及妄論者(*anṛtaka*)採取不容忍態度。新法王更可以透過刑杖(*daṇḍa*)來保持人心純淨。以上王權觀明顯地是對孔雀王朝護持沙門教法而冷落婆羅門的撥亂反正之舉。(Thapar, 2013:246-7)

歸根究底，就婆羅門而言，回應阿育王正法治國理念最為有效而直接之解決辦法，即在提出一套不同而具全面保衛戰意義的正法論述。也就是受到佛教啟發的普世社會正義必須轉為階級分配正義。印度教法論作品的推出，一方面在跟阿育王做思想之交火辯駁，同時提出婆羅門觀點的不同論述主軸。

Olivelle 對此一歷史公案提出如下看法：

正法如今在新宗教神學與古代時期最強而有力皇帝〔阿育王〕的帝國意識形態中具有的核心地位，讓婆羅門學術社群的神學家與系統論者對此一術語無法再視而不見。婆羅門同樣地將其當為自己神學論述之核心概念，提出婆羅門的生活方式，社會規範、倫理、國王職責、民事及刑事法律等為正法。再者，婆羅門開展出另一種全新文類，亦即法論，也就是正法專書，專門討論此一概念。(Olivelle, 2017:12-13).

婆羅門藉由大量法論作品之編輯重新起造正法觀，由此亦可想見阿育王正法治國對於婆羅門社會正義景觀衝擊力道之大，以及整個重構工作之不易。因此，法論作品之不斷推陳出新，鉅細靡遺地重申階級秩序社會正義觀，其所念茲在茲乃是如何護衛婆羅門社會的神聖標記。在面對阿育王及佛教正法之巨大挑戰，逆水行舟的婆羅門按部就班地全面反攻與出擊，最後不但光復種姓社會，使其更為嚴密而保守，並讓正法展現風貌完全改觀，甚至自此之後牢牢掌握正法話語權至今²⁴。

4. 家居與梵行：住期法涉及之問題

A. 在家與出家

從印度社會宗教史來加檢視，印度教種姓住期法也是對阿育王正法思想相關論題之重大回應。住期法是對再生族(*dvija*, *dvijāti*)—也就是前三大種姓—特別是婆羅門—所訂定之生命進程。吾人從《摩奴法論》花了五大章(第二到第五章)討論此一主題，便可知其對婆羅門社會的重要性。而在四大住期—梵行(*brahmacarya*)、家居(*grhastha*)，林棲(*vānaprastha*)及棄世(*saṃnyāsa*)—當中，《摩奴法論》又花了大半篇幅詳加討論家居

²⁴ 這種想掌握正法話語權的企圖心，可由印度梵語學家兼法律學者 Kane 花了數十年寫成的鉅著《法論史》(*History of Dharmaśāstra*, Kane, 1962-1975) 看出。此一作品分成五部分、八大冊，洋洋灑灑超過六千五百頁。書中內容包羅萬象，所談議題更是無所不包，除了對法論作品及其中各種主題詳細探討之外，其他稍有關係的主題不管是文學、哲學、宗教、政治等議題皆放入討論，且從吠陀談到當代的各種政治論題，包括印度教改革及印度建國辯論也加以收錄，可謂印度教正法百科全書。

期所該遵守之行為舉止。吾人可由此想見家居期 (*grhasthāsrama*) 在婆羅門社會中的關鍵地位。此一系統之出現顯然是正統思想在孔雀王朝之後針對沙門思想當道局面所提之解決方案，也是婆羅門力挽狂瀾之舉。

以家居期為中心是為了延續種姓，跟沙門社會以梵行為中心的出世修行生活形成強烈對比。法論作品中花了極大篇幅討論家居生活，顯然是為了要扭轉由沙門思想主導而以僧團為中心的社會價值觀。事實上，婆羅門為了維護家居生活之神聖意義，更出現了以家庭祭祀為中心論述的《家祭經》(*Gṛhyasūtra*)。香火的傳承於此至為重要。吠陀之後出現的家祭經，其所關照主題跟吠陀時期的聖祭 (*Śrauta*) 有著根本上的不同，整個時代的思想氣候顯然有了極大改變。Jamison 及 Brereton 說：

《梨俱吠陀》及後來吠陀文本描寫的儀式所處理的古典聖祭系統...是以慇懃和宴樂餐食獻給到訪神祇來當成範例。詩人殷切地邀請諸神下來參加祭祀。在神抵達之際，上前迎接並在祭祀活動中心提供座位，而座位是由特有的草鋪在祭壇，讓神坐來更為舒適。...接著再對神獻食，也就是供品，包括酥油、小穀餅；而在最為重要的獻祭—也就是蘇摩祭—則神在享受祭品之時，並獻上贊頌，也就是梨俱吠陀的作品。(Jamison and Brereton, 2014, vol. 1:25-26)

在吠陀時代，萬神殿及相關神化創作提供獻祭 (*yajña*) 的出發點。祭儀中將天神當成重要賓客，獻上精選祭品，讓其於享用後能降福於獻祭施主。祈福乃是祭祀目的所在。與此對照之下，家祭經典所處理的是家庭儀式 (*domestic rituals*)，由一家之

主來主持。這些家庭儀式事關家族延續，對種姓社會傳承具有重大意義。此一吠陀時期之後所見之新婆羅門文類顯然跟法論作品攜手並進，已婚家庭男性－也就是家居者－乃成婆羅門社會及宗教論述核心所在。Olivelle 論道：

所有古代的家祭經從結婚及成家主人新祭火談起。而這點不難想像，因為整個婆羅門的儀式系統及生活方式是以已婚家主為中心。家祭經接著對已婚家主生活在各個不同主題上提供指導，特別是生子及其啟蒙禮，以及最後的結婚...。(Olivelle, 2006:179)

無疑地，已婚家主成為家庭儀式核心所在，而家族及種姓之延續成為首要關切點，所以再生族之啟蒙禮(*upanayana*)(成為種姓制度之一員)及結婚(*vivāha*)(傳承種姓)都極為重要。就婆羅門而言，外道正法所談出世宗教倫理以及阿育王正法所推展的社會倫理都必須撥亂反正。同時，沙門梵行思想所代表的出家生活得徹底轉換，讓在家生活相關作為成為論述重心並賦予神聖意義。最重要的是，婆羅門之社會地位得加以鞏固讓其立於不墜之地。換言之，出離相關價值觀及社會秩序得從根本上來加扭轉，而以婆羅門為中心的社會聖秩需嚴加守護。Olivelle 提到整個印度教法論作品關切焦點之所在：

很明顯的，在法論中的很多規定所針對的是已婚家主，特別是婆羅門家主；他是法論系統的關鍵人物。而這在儀式經典中亦同。然而，在這類文獻中，泰半家主...為各種規定「沒標記出的對象」：最為常見的是，並沒有以某個特定名詞加以指稱，而是以第三人稱單數動詞來加以蘊含之主

詞。然而，在吠陀文本最常見的名詞屋主(*grhapati*)，在法論中卻完全不見了。...其地位無聲無息地為家主(*grhastha*)所取代，而此一名詞在法論之前文獻中闕如...我個人認為此一沒有道出而看來不顯眼的術語變遷對法論文類之開始推動有其關鍵性。(Olivelle, 2018:16)

以上 Olivelle 所提之事的確關係到婆羅門思想從吠陀祭祀到印度教在歷史上的重大變遷。此一變遷亦標示出古代印度宗教社會思想另一次巨大運動，而這是孔雀王朝之後在婆羅門主導下所產生之結果。的確，術語之改變涉及思想轉換，意義重大，而法論作品以家庭主人(*grhastha*)而非戶主(*grhapati*)為論述焦點之事值得詳加討論。不過，*grhapati* 及 *grhastha* 出現之歷史背景與字義演變要比 Olivelle 所認為的更為複雜而曲折，並非僅事關法論作品之推動而已。事實上，這段文義轉折過程更涉及婆羅門與沙門在印度宗教史上面的勢力消長，是印度思想史的一大事件。

最初，在《梨俱吠陀》中 *grhāpati* 除了語意上涉及祭祀之家主之外，最為重要的是指人與神之間的斡旋者火神阿耆尼 (*agnī*)當為住家之主一事 (Grassmann, 1996: 407)。而其衍生字 (*gārhapatya*)主要為家務之義(“the ruling/arranging the household”, Jamison, 2019:10)。比方說:

阿耆尼，眾人之家主啊！我們以燃火讓您盛照；
願我們家務非單隻馬匹，炙熱火光完全磨利我們。²⁵(RV, 6

²⁵ *vayām tu tvā grhapatē janānām āgne ākarma samīdhā brhāntam/
asthūrī no gārhapatyāni santu tigmēna nas tējasā sām śīśādhi//*

15: 19)

雖然上面「家務非單隻馬匹」語意並不清楚，但 *grhāpati* 跟家或住居(*grhá*)有關，是為屋主或一家之主，*gārhapatya* 即為家庭要務。然而，由以上詩句可看出，*grhāpati* 跟火神阿耆尼有著密切關聯，祂是家庭祭司，也是房子和爐火守護者。正如同梵主(*Bṛhaspāti*)代表著梵(*brāhman*, 詩歌形塑)之主一樣，在《梨俱吠陀》神化創作的脈絡下，*Grhāpati* 指稱住家之主阿耆尼。而此一天神常被其信者在祈求時稱呼為「眾人家主」(*grhapate janānām*)。²⁶

值得注意的是，初期佛教將吠陀時期的祭祀家主意涵作出極大改變。巴利語的 *gahapati* 跟阿耆尼已無任何連結，與祭祀亦全無關係。而跟祭祀脫離關係的家主雖保有宗教層面上的意義，卻有了新轉向。住家之主阿耆尼成了護持僧團的資產家。初期佛教將 *gahapati* 變為在家信眾之一員(漢譯為居士)。因其擁有財富，常有長者家主或富有在家居士(*setṭhi gahapati*)之稱。²⁷最為重要的是，居士因為深信如來，護持僧眾，所以是淨信(*pasāda*)之例示。當為居士首要之事為具足六法：

²⁶ Jamison 在其討論 *grhastha* 歷史的論文也提到：“雖然吾人可能會假定阿耆尼被稱為家主(*grhāpati*)是因為祂是家庭男主人的神聖配對者，但令人感到驚奇的是，至少此一術語在梨俱吠陀的用法上，人基本上是被省略掉了。雖然吾人經常聽到安排與執行儀式，是萃取蘇摩者及歌者，還有為祭祀而勞累，然而祭祀者不曾被認為是家主...。”(Jamison, 2019: 9)

²⁷ 「居士是一位擁有土地、牲畜與勞力的在家者。居士更進一步導致了富有居士(*setṭhi gahapati*)的興起。富有居士是企業家，用其財產當為資本來建立起貿易網絡。」(Thapar, 2013:332)

比丘們啊!六法具足的多布薩居士跟如來關係已抵究竟，其見不死，威儀作證不死。何為六法?對佛完全敬信，對法完全敬信，對僧完全敬信，具聖戒、聖智與聖解脫。(AN 3: 450-451)²⁸

對佛法僧具有完全信心(*aveccappasāda*)乃是居士重要特質之一。於此，*gahapati* 之宗教身分為之一變，從祭祀天神變成在家居士，為僧團重要之組成部分。²⁹ 而如前所言，居士並非是尋常信眾，其常慷慨布施(*dāna*) 僧團以積累福德(*puñña*)。而此一宗教上與累積福德之相關作為讓居士與尋常家主有所區別：是虔誠信眾，更必須持戒，護持僧團。

而居士慷慨護持沙門宗教之舉，對於原先掌握祭祀權的婆羅門亦形成挑戰。在沙門興起之前，婆羅門借執行祭祀所得布施來維持生計的同時，也跟支付祭祀費用的施主(*vajamāna*)形成共生關係。然而，居士與僧團間之合作架空婆羅門權力，並危及其與其施主之關係。Thapar 談到佛教興起時代居士所處的特殊情況與地位：

²⁸ *chahi dhammehi samannāgato Tapusso gahapati Tathāgate niṭṭhaṃ gato amataddaso amataṃ sacchikatvā iriyati. Katamehi chahi? Buddhē aveccappasādena, dhamme aveccappasādena, sa aveccappasādena saṅghe aveccappasādena, ariyena sīlena, ariyena ñāṇena ariyena vimuttiyā.*

²⁹ 居士與僧眾彼此相互成全，無法分開。Jamison 即說：「在中世印度文本裡面『居士』這個字眼跟梵語的出家(*pravrajita*)經常形成一個配對。出家這個專有名詞是指遊走各處的非正統(佛教、耆那教等派)修行者。」(Jamison, 2018:126) Jamison(2019)則進一步探討 *gahapati* 及其相關字眼在初期印度宗教文化之意涵。

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)

沙門世界之崛起讓新興商人階級從原先可能的婆羅門社會「祭祀施主」身分搖身一變，成為佛教及其他沙門宗教之「功德主」。此一新局面有其重要的社會經濟意涵。居士因其財富獲得自足性社會地位，而在其資助下，沙門宗教呈現前所未有榮景。居士形同婆羅門社會之外，布施、護持沙門的獨立商人社群。值得一提的是，信眾－特別是居士－跟僧眾的無間配合乃形成一強而有力之教團。而在阿育王時代，信眾跟僧眾依然密切合作，更將婆羅門原先在社會中的領導地位加以邊緣化。Olivelle 談到：

我注意到...在家者(*grhastha*)這個詞，雖然對於梵語而言是新的，卻發現其在方言上像 *gahatta* 等幾種表現方式已於紀元前三世紀中葉為阿育王所使用。在他的用語當中，在家者總是跟出家(*pravrajita*)彼此配對也成對比。出家是指出離開家庭過著居無定所的修行者...*grhastha* 並非只是指任何已婚的居家者，而可持平地將其視為在家身分，跟出離形成對比。這兩類的宗教人士被阿育王當為宗教團體或組織，也就是教團(*pāṣaṇḍa*)之成員。...再者，第七石柱敕

令中的一個教團確定是婆羅門。因此，吾人可做出結論，在阿育王眼中，其帝國裡面的婆羅門社群也成了眾多教團之一，因而教團內也包含有兩類成員：家長與出家眾。
(Olivelle, 2018a:16; 亦參見 Olivelle, 2019a:13-14; Jamison, 2018:126; 2019:16-19)

以上所引 Olivelle 論述，可跟前面(第二部分)引述他所提四種姓並未出現在阿育王敕令之事在意涵上來做連結。整體看來，在阿育王的強力主導下，在家與出家合作關係的社會型態極有可能取代婆羅門社會階級分工系統。也就是：初期佛教所傳揚的，由在家與出家組合而成之宗教社會理想類型(ideal type)不但為阿育王所援用，並加以推動。此一政策亦可由他將婆羅門階級也加以教團(*pāṣaṇḍa*)³⁰化見之。若婆羅門本身也在阿育王施政下被分成在家眾與出家的話，則原先婆羅門社會的階級關係，也被改變成沙門化之教團相互補足的配對系統，種姓制度乃瀕於解體。

沙門教團相互補足的成對系統亦可見之於 *gahapati* 相關用語 *grhastha*(巴利語 *gahatṭha*:在家者)上。前面 Olivelle 引文已對 *grhastha* 身分略作說明。事實上，*grhastha* 一詞不見於吠陀時代的經典(Jamison, 2018; 2019)，可謂沙門宗教新發明³¹。由此亦可窺見此時宗教社會文化的新轉向。此一詞彙常見於巴

³⁰ Olivelle (2019b)進一步舉例說明阿育王碑銘中教團總是結合家長與出家之宗教意涵。值得一提的是，根據 Brereton(Brereton, 2019)的考察，不管是在佛教、耆那教或印度教，當為教團，*pāṣaṇḍa* 總是結合著正法，皆有其正法觀，而這也適用於阿育王的教團觀。

³¹ 耆那教文獻中亦見此一詞彙之不同方言體：*Gihattha*，見 Maes 2019。

利佛典，為在家身分之集合。在家者跟出家者(*pabbajita*)形成眾或會眾(*parisā*):眾包括在家眾與出家眾(*parisā sagahaṭṭhapabbajitā*):

如是，吾友瞿曇之會眾包括在家眾與出家眾，驅向涅槃，導向涅槃，傾向涅槃，觸及涅槃而安住。³² (MN, 1:493)

僧團非在尋求現世社會階級間之分工，而在成全僧眾救度，故其出世定向極為明顯。於其中，在家眾支持出家眾追求終極解脫，為僧團所不可或缺。若無在家信眾熱心護持，則出家者解脫目標變得辛苦且不易達成。而在家信者分成信男(優婆塞: *upāsaka*)與信女(優婆夷: *upāsikā*)。優婆塞、優婆夷皆為佛弟子，皈依三寶，受持五戒，承擔並供給教團之必要物資。³³

B. 家居生活之聖化: 從生命抉擇到生命階段

假如 *gahapati* 或 *gahaṭṭha* 皆指過居家生活之在家眾，與之對照的是尋求解脫、安住修行生活之出家眾。修行生活是佛教當為出世宗教重要的指標，跟家居生活形成強烈對比。一般以梵行(*brahmacariya*)來總稱修行者於僧團尋求終極解脫之清淨生活。梵行對於修行者的重大意義，可由下面常見定型句見

³² *Evam evāyam bhoto Gotamassa parisā sagahaṭṭhapabbajitā nibbānaninnā nibbānapoṇa nibbānapabbhārā nibbānaṃ āhacca tiṭṭhati.* (MN, 1:493) 所謂的四眾(*catuparisā*)則包括比丘、比丘尼、優婆塞與優婆夷。

³³ 在巴利語，在家(*gaha*)身分除了 *gahapati* 與 *gahaṭṭha* 之外，亦可見到 *gihi* 或 *gihin* 等詞，而這些字眼也常跟出離者形成比照性的配對。參閱 Freiburger, 2019.

出:「我生已盡,梵行已立,所作已辦,自知不受後有。」³⁴誠然,梵行體現捨離者之精神追求,為修行生活於宗教倫理實踐上之範例,並彰顯出與托鉢僧身分相符的一些重要行為表徵,諸如乞食,言必出行,威儀行止以及精進作為等修行標記:

億耳(Sona)! 要一生實踐每日一宿,每日一食的梵行確有困難:那麼,億耳,維持你目前的家居生活,並在因緣成熟時,遵守梵行與佛陀們所教導之事,行『每日一宿,每日一食』的規矩。³⁵

僧團生活的艱難不易跟居家生活的舒適安逸成了明顯對比。佛陀以「每日一宿,每日一食」為代表,來呈現梵行生活之辛苦。居家者跟乞食者的生活為兩個對立端點,如此之對照,更突顯梵行生涯的艱難³⁶。值得一提的是,初期佛教的梵行思想跟出家修行生活相結合,與後來印度教住期法將梵行當成吠陀學生期有著截然不同意義。基本上,印度教梵行是對初期沙門宗教—特別是佛教—所做出的一種收編式回應。(容後再述)

由以上論述可見出初期佛教「在家」與「出家」的對比式意象相當根本且普遍。事實上,有家者或居家者又被稱為 *agārika* 或 *agāriya*, 也就是世俗中人;而 *an-agārika* 或 *an-agāriya*

³⁴ *khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaṇīyaṃ nāparam itthattāyāti pajānātīti*. DN 1: 84, 177, 203; MN 1: 139; 2: 39; 3: 29, etc.

³⁵ *'dukkaraṃ kho soṇa yāvajīvaṃ ekaseyyaṃ ekabhattaṃ brahmacariyaṃ, iṅgha tvaṃ soṇa tatth' eva agārikabhūto buddhānaṃ sāsanaṃ anuyuñja kālayuttaṃ ekaseyyaṃ ekabhattaṃ brahmacariyaṃ ti.'* (Vin 1: 194)

³⁶ 有關初期佛教梵行思想,參閱黃柏棋 2007.

乃為出家人，是棄世者：由有家出離成無家 (*agārasmā an-agāriyam pabbajita* MN 3:33)。看來，於初期佛教，在家與出家的鮮明對比具有極為全面性之意義：

喧囂的家居生活是塵垢之徑，而乞士的日子則是海闊天空。俗家生活不易實踐梵行生活於完全圓滿、完全遍淨，光澤似真珠之境。³⁷

在家與出家為兩個截然不同的世界，是世俗與神聖的差別。梵行(*brahmacariya*)與家居(*gharāvāsa*)生活在兩個端點，是塵垢與遍淨之對比。然而，若無在家者的信仰與護持，則僧團之維繫變得困難。是故，在家眾與出家眾的緊密關係對於佛教發展有著關鍵意義。

如前所述，在阿育王試圖推動婆羅門社會教團化後，原先階序社會之分工基礎乃遭到撼動。因此，在婆羅門於孔雀王朝之後重振旗鼓，推出生命住期(*āśrama*)系統時，心中的最大對手便是佛教與阿育王。佛教提供了出家與在家相互補足思想的基礎，而阿育王將此一思想在施政上加以落實與推動。面對此一局面，婆羅門在其住期法裡面，不但將佛教互補成全的教團理念改為按先後順序完成之生命進程，也就是將梵行列為第一個生命期，而家居變為核心論述所在的第二生命期。梵行與家居的宗教意涵也因而有著根本改變。梵行不再為出世修行生活，而是學習吠陀，傳承聖統(*śruti*)的學生日子。婆羅門之家居者

³⁷ *Sambādho gharāvāso rajo-patho, abbhokāso pabbajjā. Na idaṃ sukaraṃ agāraṃ ajjhāvasatā ekanta-paripuṇṇaṃ ekantaparissuddhaṃ samkha-likhitaṃ brahmacariyaṃ carituṃ.*

(*grhastha*)不再為居士或信眾之在家身分，而為結婚生子，傳宗接代來延續種姓制度之再生族。就生命進程而言，梵行期雖跟正統知識傳承有關，卻為家居期之準備階段，其在佛教或沙門傳承中所居唯一且為核心之神聖地位已為家居期所取代。就婆羅門社會而言，家居者身為確保種姓秩序得以永續之關鍵人物，至為重要，無可取代。相形之下，林棲與棄世只具相對意義，並非住期法關切重點³⁸。

值得一提的是，法論裡面將家居者的日常行為諸如排泄、衣著、睡眠甚或行房等日常生活加以儀式化，使其成為聖事般之行事作為。家居不再為繁瑣的紛擾日子，而是儀式化了的，具有聖化意義之生活舉止。Jamison 提出「日常生活之聖事化」(sacralization of everyday)來說明法論作者筆下的家居生活：

家居期...在定義上跟沒有固定居所及無家庭羈絆的修行者成了對比的角色。...此一對比的配對意味著法論作品裡的家居者並非單純為一已婚男性，為家庭的戶主，我們不能將年代搞錯，視其基本上為一世俗角色，而是過著等同遊走四方修行者之宗教生活者，是在定居家庭生涯的脈絡下，追求並完成宗教生活者。要將家居者忙碌而紛擾的日

³⁸ Olivelle 在其論印度教住期系統發展的專書(Olivelle, 1993)裡面，以婆羅門的意念世界與神學觀點來論述此一制度之歷史，明顯地忽略了此一制度興起的沙門背景及思想意涵。簡言之，若沒佛教與阿育王，便無法看清孔雀王朝之後婆羅門社會所面對的課題，以及住期法想解決的主要問題。在其最近的作品中(Olivelle, 2019c)，Olivelle 坦承早期專書有所缺失，修正其觀點，並確認孔雀王朝對於婆羅門社群之衝擊，以及住期法出現跟婆羅門重建正統之間的重大關聯。

常生活跟修行者全然專注於個人精神上的實踐，注入同樣的宗教重力，則須作一些觀念上的調整。...日常生活之聖事化...將日常生活所要完成的尋常行為，而通常並沒考慮到儀式活動之魅力及意義性的思慮注入活力，新的觀念系統乃將家居者的生活加以尊貴化，讓其跟遊行四方的修行者具有相匹配的份量。(Jamison, 2018:126-7)

將原先被沙門視為喧囂之家居生活加以聖化，使其不再為不具清淨意義的塵垢之徑，乃是婆羅門在法論中新且具翻轉意義的重要論述。家居期成為具神聖地位的生命階段，其中生活更具深長意味。此外，把梵行轉成跟吠陀聖統結合的學生期，不但取代原先所代表的沙門思想與意義世界，婆羅門的神聖地位也據此連結得以恢復，因其成了聖統之傳承者。事實上，婆羅門於此所關切的不是超越社會階級的在家與出家相關問題，而是如何守護階序制度與正統思想，並保障自己在此一社會之優勢地位。

原先沙門教團梵行者與跟在家者間之互補型態，明顯地將神聖的階級秩序棄置一旁。婆羅門在孔雀王朝之後透過各方努力，重新詮釋種姓系統下的社會正義(*dharma*)，同時賦予再生族新的生命意義，讓正法思想有了新而不同的樣貌。Thapar 即指出了從佛教僧團之組成到印度教住期法出現之重大社會變革：

佛教傳統不但將執著與不執著間的辯證更為尖銳的加以擺放，也鼓勵在兩者之間擇其一，因而著重於強調一種隱而未宣的對立。然而，即使在佛教傳統，這種交互作用也

辨識得出。居士得護持比丘，此一關係迴響於後來的法論。即使在僧院的比丘最終也得在參與村事與隱遁修行之間作出選擇。住期理論想將選擇的問題，藉著將其變更成終身之生命週期來加修正，因此不用在早期階段作出選擇，而讓選擇的問題以既定的課表來加解決...然而，住期所關切的主要並非個人的生命週期，而是社會義務。婆羅門傳統將棄世期放在完成社會義務後的最後階段，如此乃更進一步地道出社會義務之優先性。(Thapar, 1982: 275)

上文所稱的社會義務，應該是跟自身法而非關阿育王之普世正法。自身法是個人種姓職責，有其神聖意義，不能逾越，而僅能遵守。就如同《摩奴法論》所言：「寧願毫無表現地遵奉自身種姓法，而不成就他方[之法]；因為靠他人法維生者即刻喪失種姓。」(10: 98)³⁹ 又誠如 Thapar 所說，原先居士與比丘有著相互依存關係，而在住期法裡面，梵行與家居身分卻完全被收編，成了常規化生命秩序之部分，已無讓人自由選擇的機會，更沒有出家與在家在身分上相互成全的餘地。以僧團為中心的沙門世界所展現之教團社會願景一去不還，家居新身分成為婆羅門社會重建之基石。

整體觀之，以家居期為中心的住期(*āśrama*)系統是在阿育王之後，印度宗教社會的另一次重大思想變遷。然而，歸根究柢，明顯地見出 *āśrama* 在字源上亦跟沙門(*śramaṇa*)的生活方

³⁹ *varam sadharmao viguṇo na pārakyaḥ svvanuṣṭhitah/
paradharmeṇa jivān hi sadyaḥ patati jātitaḥ.*//

式有著密切關聯，可說是沙門文化之遺產。以歷史觀點視之，*āśrama* 之意義從「苦行者住處」、「隱遁之處」或「修行居所」變為「生命住期」為婆羅門所加改造完成。婆羅門挪用此一詞彙，為的是要顯示其生活方式跟沙門修行不但具有同等價值，甚至可取而代之，是新而神聖之生活規範與生命價值。Olivelle 即說：

當為一個梵語彙上相對新的名詞，*āśrama* 並未出現在吠陀甚或初期奧義書裡面...就如同兩個與其字源相關的詞彙 *śrama* (苦修之疲憊) 與 *śramaṇa* (沙門) 一樣，*āśrama* 跟苦修思想所關連的新宗教生活結合在一起。其第一個而可能是早期的意義為退隱者之處，常位於林中，苦修者可於此專心修行。這顯然是最為常見的意義，用之於婆羅門、佛教與耆那教文獻。第二種意義是指宗教或神聖生活，而後者極有可能為專有名詞，因只見之餘婆羅門文獻，其脈絡主要為住期系統。(Olivelle, 2018b: 78-79)

然而，Olivelle 引文所提宗教或神聖生活在初期佛教是以「梵行」來加以總括。⁴⁰ 婆羅門借著對原為沙門獨佔事業之重新構築，是想奪回宗教生活之話語權。若 *āśrama* 一詞並未出現於吠陀時代文獻，則在沙門革命來臨之前，勞心勞力之修行之事並未見於婆羅門社群。事實上，婆羅門在吠陀時期是以祭祀為中心的家居者，跟棄絕祭祀並出離家庭的沙門世界距離相當遙遠。然而，佛教興起前後所見沙門遊走各方之宗教景觀，

⁴⁰ 參閱黃柏棋 2007。

以及此時所產生的第二次印度都市化及商業經濟，徹底改變前此以家居生活和村莊經濟為中心的社會景觀。沙門文化相關意象漸占上風，最後蔚為風潮，成為主流思想。相形之下，婆羅門不但逐漸失去社會特權地位，更缺少國王與商人在物質上之奧援，可謂全面失勢。⁴¹沙門之強勢地位在阿育王時期臻於峰頂。

住期法之提出是整個婆羅門重建正統的一項基礎工作，也是改造正法的一大重要環節。對婆羅門而言，此項任務得利用沙門世界已成氣候的重要象徵來加轉化，方能達成。這上面之相關作為，一方面要讓在新的神聖秩序觀與生命規範之論述上與沙門世界加以區隔，同時來跟種姓社會價值做出密切連結。具有婆羅門特色的觀點必須加以注入，讓再生族生命秩序之新世界能取代沙門舊視野。所以，除了重新解釋正法外，在擬定生命進程以鞏固社會秩序時，居家身分在意義上要重做調整，讓種姓社會之神聖性與永續意義能夠確保。而具沙門取向的梵行思想得再加詮釋，讓其非但不對種姓社會構成威脅，甚至可來捍衛婆羅門正統思想。整個重建工程極為浩大，中間穿針引線而彼此呼應之跡隨處可見。然而，由印度教之興起及其後來逐漸在印度思想史中獨領風騷的局面看來，婆羅門以眾志成城的力量慢慢撼動沙門江山，並在最後將沙門精神想像世界取而代之⁴²。阿育王意志堅定且全力以赴之社會改造志業最後並未

⁴¹ 有關佛教興起時代在社會相關重要層面的重大變動，可參閱 Thapar, 1990.

⁴² Bronkhorst 於其探討婆羅門正統如何於笈多王朝(4 到 6 世紀)贏得終極勝利之重要專書(Bronkhorst, 2016)裡面，並沒有完全從婆羅門如何應對沙門思想挑戰的觀點來談論問題，而是旁徵博引地從婆羅門思想內部發展的角

能實現，正法革命可謂功敗垂成。

結語

阿育王在印度思想史上的重要性為何? Hildebeitel 提出如下看法:

從阿育王的孔雀王朝起，就是從可稱其為正法史上轉捩點的人物開頭，亦即從他那一套獨特之摩崖與石柱敕令文本發端。這讓吾人在尚未進到文獻著作之前，得以從可稱其為地面上文本來開始。(Hildebeitel, 2011:35)

以上引文顯示出阿育王在印度文獻史上的開創性地位。其石刻敕令在印度文字紀錄史上開啟了書寫的新猷，可謂空前之歷史事件。Olivelle 也指出:「阿育王之文本集成…在印度的文獻中獨一無二，於其中吾人可相當準確地由組成部分來判定日期及地理位置。」(Olivelle, 2019a: 4)不可否認地，阿育王的敕令讓吾人見到其時代一項不朽書寫記錄，不但其治國方針躍然紙上，更為印度歷史文書提供可傳之久遠的重要典範，是印度歷史上一件值得大書特書的大事。

然而，就如我在通篇文章所論述的，阿育王文本所提供的，不僅止於一套重要的歷史文獻。文字記錄背後所提供的重大歷史意涵，才是阿育王當為印度古代最具革命性國王之關鍵所在。事實上，阿育王身為深具革命性之帝王，其對後來包括佛教與

度加以申論，探討吠陀傳統如何被重新詮釋。其論點具有相當重要的參照意義。然而，沙門與婆羅門在印度思想史上勢力消長的微妙變化可能從歷史互動的具體脈絡上來加以分析會看得更為清楚。

婆羅門正統的印度政治、社會與宗教之發展影響至為深遠。就非正統傳統而言，孔雀王朝可能是沙門文化－特別是佛教－在印度歷史發展上的最為輝煌的黃金時期。而當為普世正法而非佛法(*sāsana*)之推動者，阿育王成為名符其實的法王。然而，此一法王在推動治國理念上，打破婆羅門社會階級秩序與政教關係，讓種姓制度面臨前所未有困境。阿育王極有可能是其時及之後婆羅門心中的頭號對手，是破壞正統，護持沙門不遺餘力的異端君主。

婆羅門在孔雀王朝之後的種種作為，特別是在史詩與法典的編纂，以及對社會秩序與生命規範的恢復上，皆可在背後看到阿育王正法影子。在整個復興過程中，婆羅門努力地將源自於佛教及沙門宗教理想中的正法社會加以拆解，並逐步加以重構，而此一工作可達數世紀之久。然而，婆羅門以集體智慧沉著地應對難局，將正法思想與制度加以徹底改造，最後以包括住期法等新種姓規範樣貌出現。佛教與阿育王正法被重新改造與包裝，變成吾人在新婆羅門正統(也就是印度教)史詩中常見的定型句:「永恆正法」(*sa hi dharmah sanātanaḥ/ eṣa dharmah sanātanaḥ*)。婆羅門正法於是成為亙古不變，如假包換之不朽真理。

Abbreviations

AN = Aṅguttara Nikāya

DN = Dīgha Nikāya

DV = Dīpavaṃsa

Mbh= Mahābhārata

MN = Majjhima Nikāya

RV = Ṛg Veda

Sn = Suttanipāta

Vin = Vinaya Piṭaka

Bibliography

- A Cultural History of India*. 1975. Ed. Basham, A. L. Oxford: Oxford University Press.
- Aṅguttara Nikāya*. 1885-1910. Eds. R. Moris and E. Hardy. 6 vols. (including *Index* by M. Hunt.) Pali Text Society.
- Asoka in History and Historical Memory*. 2009. Ed. P. Olivelle. Delhi: Motilal Banarsidass.
- The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. 1962. Edited and Translated into English by Ś. C. Vasu. 2 Vols. Reprint. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Beckwith, C. I. 2015. *Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*. Princeton: Princeton University Press.
- Between the Empires. Society in India 300BCE to 400CE*. 2006. Ed. P. Olivelle. New York: Oxford University Press.
- Bloch, J. 1950. *Les inscriptions d'Asoka*. Paris: Société d'Édition 'Belles Lettres'.
- Brereton, J. P. 2019. "Pāṣaṇḍa: Religious Communities in the Asokan Inscriptions and Early Literature." In *Gṛhastha. The Householder in Ancient Indian Religious Culture*:

20-42.

- Bronkhorst, 2011. *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*.
Leiden/Boston: Brill.
2016. *How the Brahmins Won. From Alexander to the
Guptas*. Leiden/Boston: Brill.
- Deshpande, M. 2009. “Interpreting the Aśokan Epithet
devānaṃpiya.” In *Aśoka in History and Historical
Memory*: 19-43.
- Dhammapada*. 1994. Ed. O von Hinüber and K. R. Norman. Pali
Text Society.
- Dharma — Studies in its Semantic, Cultural and Religious History*.
2009. Ed. P. Olivelle. Delhi: Motilal Barnarsidass.
- Dīgha Nikāya*. 1890-1911. Eds. T. W. Rhys Davids and J. E.
Carpenter. 3vols. Pali Text Society.
- Dīpavaṃsa*. 1879. Ed. and trans. H. Oldenberg. Repr. 2000. Pali
Text Society.
- Fitzgerald, J. 2004. *The Mahābhārata: 11. The Book of the
Women, 12. The Book of Peace, Part One*. Chicago:
Chicago University Press.
2006. ‘Negotiating the Shape of “Scripture”’: New
Perspective on the Development and Growth of the
Mahābhārata between Empires.’ In *Between the Empires*:
257-286.
- Freiberger, O. 2019. “Gṛhastha in the Śramaṇic Discourse—A
Lexical Survey of House Residents in Early Pāli Texts.” In

Gṛhasṭha. The Householder in Ancient Indian Religious Culture: 58-74.

Grassman, H. 1996. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Überarbeitete und ergänzte. Auflage von Maria Kozianka. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Gṛhasṭha. The Householder in Ancient Indian Religious Culture. 2019. Ed. P. Olivelle. New York: Oxford University Press.

Hacker, P. 2009. “Dharma in Hinduism.” In *Dharma — Studies in its Semantic, Cultural and Religious History: 475- 492*.

Hiltebeitel, A. 2011. *Dharma. Its Early History in Law, Religion, and Narrative*. New York: Oxford University Press.

Hindu Law. A New History of Dharmasāstra. 2018. Eds. Olivelle, P. and Davis, D. New York: Oxford University Press.

Hultzsch, E. 1925. *Inscriptions of Asoka*. Oxford: At the Clarendon Press.

Jamison, S. 2018. “Marriage and the Householder: *vivāha*, *gṛhasṭha*.” In *Hindu Law. A New History of Dharmasāstra: 125-136*.

2019. “The Term *Gṛhasṭha* and the (Pre)history of the Householder.” In *Gṛhasṭha. The Householder in Ancient Indian Religious Culture: 3-19*.

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

- Kane, P. V. 1962-1975. *History of Dharmasāstra*. 5 Vols. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- King Aśoka and Buddhism. Historical and Literary Studies*. 1994. Ed. Seneviratna, A. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Lahiri, N. 2015. *Ashoka in Ancient India*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lamotte, E. 1988. *History of Indian Buddhism. From the Origins to the Śaka Era*. Trans. By S. Webb-Boin. Louvain-Paris: Peeters Press.
- Lüders, H. 1959. *Varuṇa*. Vol II. *Varuṇa und das Ṛta*. Aus dem Nachlaß hrsg. von Ludwig Alsdorf. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Maes, C. 2019. “Ghāva and Gihattha.” In *Grhastha. The Householder in Ancient Indian Religious Culture: 75-91*. *Mahābhāṣya* by Patañjali. 1880-1885. Ed. F. Kielhon. 3 vols. Revised edition by K. V. Abhyankar 1962-1972. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Mānava Dharma-Śāstra*. 1887. Ed. J. Jolly. London: Trübner & Co.
- Nikam, N. and McKeon, R. 1959. *The Edicts of Asoka*. Chicago: University of Chicago Press.
- Norman, K. R. Trans. 1996. *The Rhinoceros Horn and Other Early Buddhist Poems. (Sutta-Nipata)*. Oxford: Pali Text Society.

1997. *A Philological Approach to Buddhism*. School of Oriental and African Studies, University of London.

Oldenberg, H. 1881. *Buddha, Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde*. Berlin: Wilhelm Hertz.

Olivelle, P. 1993. *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. New York/Oxford: Oxford University Press.

2006. “Explorations in the Early History of the Dharmaśāstra.” In *Between the Empires*: 169-190.

2012. “Aśoka’s Inscriptions as Text and Ideology.” In *Reimagining Asoka. Memory and History*: 157-183.

2017. Trans. and Ed. *A Dharma Reader. Classical Indian Law*. New York: Columbia University.

2018a “Social and Literary History of Dharmaśāstra. The Foundational Texts.” In *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*: 15-29.

2018b “Orders of Life: āśrama.” In *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*: 78-85.

2019a “Ashoka’s Writings: New Insights into Ancient Indian Cultural History.” In *Questioning Paradigms Constructing Histories*: 3-16.

2019b. “Gṛhastha in Aśoka’s Classification of Religious People.” In *Gṛhastha. The Householder in Ancient Indian Religious Culture*: 43-57.

2019c. “Gṛhastha, Āśrama, and the Origin of

- Dharmasāstra.*” In *Grhastha. The Householder in Ancient Indian Religious Culture*: 107-123.
- Olivelle, P. Leoshko, J. and Ray, H. P. 2012. “Introduction.” In *Reimagining Asoka. Memory and History*: 1-14.
- Parker, G. 2012. “Aśoka the Greek, Converted and Translated.” In *Reimagining Asoka. Memory and History*: 310-326.
- Proferes T. 2007. *Vedic Ideals of Sovereignty and the Politics of Power*. New Haven: American Oriental Society.
- Questioning Paradigms Constructing Histories. A Festschrift for Romila Thapar*. 2019. Eds. Roy, K. and Dayal, N. Delhi: Aleph Book Company.
- Reimagining Asoka. Memory and History*. 2012. P. Olivelle et al. Delhi: Oxford University Press.
- Reynolds, F. 1972. “The Two Wheels of Dhamma: A Study of Early Buddhism.” *The Two Wheels of Dhamma*: 6-30.
- Rhys Davids T. W. and Stede, W. 1972. *The Pali Text Society’s Pali-English Dictionary*. Reprinted. London: The Pali Text Society.
- Die Hymen des Rigveda*. 2 vols. 1877. Ed. Th. Aufrecht. Bonn. Reprinted. Wiesbaden 1968.
- Samyuta Nikāya*. 1884-98. Ed. M. L. Feer. 6 Vols. Pali Text Society.
- Strong, J. 1983. *The Legend of King Aśoka. A Study of the Aśokāvadana*. Princeton: Princeton University Press.
- Suttanipāta*. 1913. Ed. D Anderson and H. Smith. Pali Text

Society.

Tambiah, S. 1976. *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against Historical Background*. Cambridge: Cambridge University Press.

1986. *Sri Lanka. Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*. Chicago: Chicago University Press.

Thapar, R. 1961. *Aśoka and the Decline of the Maurayas*. Oxford: Oxford University Press.

1975. "Aśokan India and the Gupta Age." In *A Cultural History of India*: 38-50.

1982. "The householder and the renouncer in the Brahmanical and Buddhist traditions." In *Way of Life*: 273-298.

1990. *From Lineage to State. Social Formations in the Mid-First Millennium B.C. in the Ganga Valley*. Delhi: Oxford University Press.

1994. "Aśoka and Buddhism as Reflected in the Aśokan Edicts." In *King Aśoka and Buddhism. Historical and Literary Studies*: 11-25.

2002. *Early India. From the Origins to AD 1300*. Berkeley/Los Angeles. University of California Press.

2012. "Aśoka: A Retrospective." In *Reimagining Asoka. Memory and History*: 17-37.

2013. *The Past before Us. Historical Traditions of Early*

North India. Cambridge, Mass. /London: Harvard University Press.

The Two Wheels of Dhamma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon. 1972. G. Obeyesekere, F. Reynolds, B. L. Smith. Chambersburg, Pennsylvania: American Academy of Religion.

Way of Life. King, Householder and Renouncer. Essays in honor of Louis Dumont. 1982. Ed. Madan, T. N. Delhi: Vikas Publishing House.

黃柏棋，2007，〈初期佛教梵行思想之研究〉。《正觀》42: 5-67。

黃柏棋，2020，〈未生冤已成：當為政治與宗教隱喻之阿闍世〉。《正觀》92: 5-47。

馬場紀壽，2022，〈仏教の正統と異端: パーリ・コスモポリスの成立〉。東京大學出版會。

Unsuccessful Revolution: Aśokan Dhamma and the Reconstruction of Brahmanical Orthodoxy

Pochi Huang

Professor of Graduate Institute of Asian Humanities,
Huafan University

King Aśoka is a well-known figure in the Buddhist scriptures. He made manifold contribution to the development of Buddhism. This essay then explores the grave implications of Aśokan *dhamma* in ancient Indian intellectual history. The first part starts with the discovery and decipherment of Aśokan edicts. It then investigates the relationship between Aśokan *dhamma* and early Buddhism, and a profound impact of Aśokan *dhamma* as social ethics on Brahmanical society. The second part deals with the Brahmanical reconstruction of new socio-intellectual order in response to Aśokan *dhamma*. It begins with the exploration of Hindu epics and dharma treatises as important steps of restoring orthodoxy. Here, a detailed examination of Hindu *varṇāśramadharma* is carried out. In this scheme, Buddhist and Aśokan ideal society of the cooperation between *gahaṭṭha* and *pabbajita* is replaced by the paramount concern of socio-religious obligations of the householder in caste society

Key words: (King) Aśoka, dhamma, Buddhism. Brāhmaṇa, varṇāśramadharma, gahaṭṭha