

初期佛教的種姓系譜學

—佛教對「種姓起源神話」的考察與改寫—

呂凱文

南華大學宗教學研究所助理教授

kwlu@mail.nhu.edu.tw

若有人問：「汝誰種姓？」當答彼言：「我是沙門釋種子也。」亦可自稱：「我是婆羅門種，親從口生，從法化生，現得清淨，後亦清淨。」所以者何？大梵名者，即如來號。（《長阿含·小緣經》）

提要

這篇文章將從批判性的角度，探究初期佛教如何考察與改寫婆羅門教的種姓起源神話。首先，本文透過當代系譜學的視野與思維，將「系譜學」的旨趣定位為「藉由對於『起源』問題的溯源與揭露過程，顛覆吾人既有的規範性思維」。其次，以「佛教的種姓系譜學」為題，說明佛教於溯源與揭露「種姓起源」的歷程裡，不但顛覆婆羅門教神話與種姓制度兩者的〔虛妄的〕規範性思維，並且解構婆羅門教的既有宗教知識與世俗權力的共構關係。最後，檢討佛教的種姓系譜學之難題。

關鍵詞：1. 婆羅門 2. 種姓 3. 起源神話 4. 系譜學 5. 傅柯 6. 初期佛教

目次

- | |
|----------------------|
| 一、 問題提出 |
| 二、 系譜學視野下的宗教論述 |
| 三、 宗教知識與權力機制的共構關係 |
| 四、 佛教對「種姓起源神話」的考察與拆解 |
| 五、 佛教「四姓本緣神話」的新義與難題 |
| 六、 結論 |

Caste Genealogy in Early Buddhism

— How Buddhist challenges Brahmanism's 'caste genesis mythology'? —

Lu, Kevin

Institute of Religious Study, Nan Hua University

kwlu@mail.nhu.edu.tw

Abstract

This paper will make a critical survey on early Buddhist canons which concerned with how Buddhist challenges Brahmanism's 'caste genesis mythology' and reforms it in another way. First, through with the vision and horizon of modern genealogist way, we define 'Genealogy' as 'the philosophy which overwhelms our normalized thoughts by disclosing and tracing the question of the genesis'. Then, we critically investigate how Buddhist canons reflect flexibly Brahmanism's caste mythology by disclosing and tracing its genesis, thereby we explain how Buddhist overwhelms the legacy of between Brahmanism mythology and caste system, and deconstructs the co-relation between religion knowledge and worldly power. Finally, we make a reflection and review on the difficulties of caste genealogy in early Buddhism.

Keywords: 1. Brahmanism. 2. Caste. 3. Genesis Mythology. 4. Genealogy 5. Foucault. 6. Early Buddhism

一、問題提出

眾所周知，種姓制度與婆羅門教思想有著密切關係，即使建基於吠陀經典傳統的婆羅門教成為今日所謂的印度教，種姓制度仍然如影隨形密合於印度文化意識裡，為此，諸如「印度教的主要特徵就是種姓制度」的觀點也就不足為奇。儘管種姓制度與婆羅門教相互密合，但是彼此側重點與表現層面仍有不同處，若就西方宗教學者慣用的「神聖」、「世俗」二分法，則側重宗教層面的婆羅門教可視為是「神聖」領域，至於側重政治、經濟、社會層面之階級的種姓制度可視為是「世俗」領域。

兩種領域的依存關係，如同涂爾幹（Emile Durkheim, 1858-1917）於一九一二年發表的《宗教生活的基本形式》一書指出，神聖領域可藉由世俗領域過渡¹；而宗教現象學者伊利亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）亦延續涂爾幹的上述觀點，於《聖與俗—宗教的本質》指出，世俗的存在方式皆有向神聖領域開放的可能性，神聖領域藉由世俗存在之物而「聖顯」（hierophany）——神聖向我們展現他自己。²從這種神聖與世俗領域互涉的關係著眼，今日研究宗教問題，若能就神聖領域與

¹ 涂爾幹於探討「宗教現象與宗教定義」時，提到所有宗教信仰有一共同特色，即區分世界為「神聖」與「世俗」領域，並且神聖領域與世俗領域存在著互涉的關係，他說：「我們不可把神聖物僅僅理解為眾神（gods）或精靈（spirits）的位格存有者（personal beings），一塊岩石、一棵樹、一汪泉水、一塊鵝卵石、一塊木頭、一座房子，總之，任何事物都可成為神聖的事物」。請參見 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York: The Free Press, 1965), p.52. 此外，關於涂爾幹與伊利亞德兩者對於神聖與世俗之劃分的探討與介紹，亦請參見黎志添，《宗教研究與詮釋學—宗教學建立的思考》（香港：中文大學出版社，二〇〇三年），頁十七～三一；王鏡玲，《神聖的顯現：重構艾良德宗教學方法論》（台北：台灣大學哲學研究所博士論文，二〇〇〇年），頁五、十九～二一。另外也請參見 Rennie, Bryan Stephenson(1998). Eliade, Mircea. In E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. Retrieved June 15, 2004, from <http://www.rep.routledge.com/article/K015SECT2>

² Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (New York: A Harvest/HBJ Book, 1959), p.10-16.此外，伊利亞德提到：「凡俗的存在方式，從未在純粹凡俗的狀態中發現。不管非宗教人把世界的神聖性別除到了什麼程度，他在凡俗生活中建立了自

世俗領域的論述予以平衡兼顧，這或許是更為健康與良性的態度，否則過度傾向單側，難免有失衡與失焦之堪虞。

在印度文化脈絡裡，世俗領域的種姓制度亦不僅僅是世俗領域，其必然亦涉入神聖領域的論述；神聖領域的婆羅門教亦不僅僅是神聖領域，其必然亦涉入世俗領域的論述。增強婆羅門教在神聖領域的論述力量，必然也會增強婆羅門對於世俗領域的影響度；相反地，削弱婆羅門教在神聖領域的論述力量，必然也會削弱婆羅門對於世俗領域的影響度。就古代印度這個「將宗教予社會化」且「將社會予宗教化」的文化大國而言，婆羅門教不僅是宗教的神聖領域，它同時是世俗領域的指導原則；種姓制度不僅是世俗領域的權力與現實，它同時是神聖領域的鐵律與真實。兩者彼此相互涉入。

問題在於：這裡所謂「相互涉入」的內容與程度是什麼？究竟該如何理解與考察種姓制度〔世俗〕與婆羅門教〔神聖〕之間的關係呢？這是值得思考的問題。探討這些問題，不僅能幫助吾人理解那些盤根糾結於印度文化土壤底層的宗教意識型態淵源；另外，對於佛教如何理解與詮釋既有的印度婆羅門教思想，以及佛教如何藉此證成與建構自身宗教傳統與意義世界等問題，都能起著相當的幫助。特別是就「佛教詮釋學」而言，上述問題的探討可視為「佛教詮釋學」之理解理論的「繞境的外環道」，藉此可輾轉窺探佛教思想的城市大觀，並作為進入佛教詮釋學之「內學理解理論」的前行與準備。³

由於神聖領域與世俗領域彼此相互涉入，若從這層關係著眼，則婆羅門教與種姓制度在相當程度與某種意義上，可以頗為傳神地類比傅柯(M. Foucault 1926-84)關於「知識」與「權力」共構關係的考察。傅柯認為，人文科學的科學知識與權力機制內在地聯結在一起，因為這些學科的主題至少有一部分是被權力機制所建構。若借用傅柯這個觀點，從神聖領域與世俗領域的關係著眼，或從宗教知識與權力之間的關係著眼，則不難看到：宗教知識與權力機制內在地聯結在一起，因為這些宗教知識的主題至少有一部分是被權力機制所建構。特別是印度婆羅門

己喜歡的選擇，卻從未完全地摧毀掉宗教的行為」。譯文參見伊利亞德著，楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》（台北：桂冠出版社，二〇〇一年），頁七三。

³ 關於「迂迴繞道」的佛教詮釋學之研究策略請參見呂凱文，〈梵思想的佛格義〉《揭諦》第七期（嘉義：南華大學哲學研究所出版，二〇〇四年），頁一～三六。

教〔神聖〕與種姓制度〔世俗〕相互涉入的關係，堪稱為上述觀點的最好範例與說明。如同游祥洲指出「『種姓制度』結構的源頭，其實是一個宗教的神話，然而卻被利用來塑造一個階級不平等的社會」⁴，這句話正好為宗教知識與權力的共構關係寫下單向度的註腳，它說明宗教知識影響權力機制的向度。但是相對地，權力機制影響宗教知識的向度亦值得被提醒。

今日學界關於種姓制度的壓迫與歧視之研究也有不少成果，國外學者的研究大多集中在社會學或人類學領域⁵，華語學界則有部份學者從唯物史觀的角度反省⁶，這些研究成果為這個議題提供不少反省的新視野與資料。然而這篇文章與歷來學界所運用的研究方法之不同處在於，本文將嘗試透過當代系譜學的思維，追溯婆羅門教與種姓制度的神話源頭，並且批判性地說明佛教如何在考察這些神話的過程裡，進而拆解既有婆羅門教的宗教知識與權力制度的共構關係。

為此，本文除了將當代系譜學與佛教系譜學的思維進行對比與接軌之外，亦涉及四個問題：第一，佛教為何必須在婆羅門教「種姓起源神話」之外，引入另

⁴ 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〉《印順長老與人間佛教：海峽兩岸學術研討會（第五屆）》（台北：二〇〇四年四月），G6。關於安貝卡（Bhimrao Ramji Ambedkar, 1891-1956）的介紹，請參見林煌洲，〈印度佛教的近現代發展及現況〉《法光月刊》第一五六期（台北：法光佛教文化研究所，二〇〇二年九月），第二、三版。

⁵ 其中首推法國社會人類學者杜蒙(Louis Dumont)的幾本著名的專書：Louis Dumont, trans. by M. Moffatt, L. and A. Morton, *A South Indian subcaste :social organization and religion of the Pramalai Kallar*, (New York: Oxford University Press, 1986). 此外，Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste system and Its Implications* (University of Chicago Press, 1980).該書國內亦有中文譯本，王志明譯，《階序人：卡斯特體系及其衍生現象》（台北：遠流出版社，一九九二年）。

⁶ 大陸學界亦有一些研究成果，舉其要者，例如尚會鵬，《種姓與印度教社會》（北京：北京大學出版社，二〇〇一年五月）；吳宏陽的〈殖民地時期印度社會世俗化進程研究〉（收入於《鄭州大學學報(社會科學版)》第三三卷第一期，二〇〇〇年一月）與〈印度世俗化進程與賤民問題的解決〉（收入於《鄭州大學學報(哲學社會科學版)》第三五卷第五期，二〇〇二年九月）；歐東明，〈印度教與印度種姓制度〉《南亞季刊研究》二〇〇二年第三期。相關資料請參見「中國期刊全文數據庫(Web)」(<http://cnki.csis.com.tw/>)。

類的「種姓起源神話」作為種姓分類的依據？第二，佛教如何突破婆羅門教「種姓起源神話」下封閉系統的種姓制度觀點，並且論證佛教意義的「種姓起源神話」的正當性？第三，佛教的「種姓起源神話」對於印度當時存在的種姓分類賦予什麼新義？第四，佛教的「種姓起源神話」為後來所建構的佛教傳統帶來何種難題？

二、系譜學視野下的宗教論述

(一) 系譜學的旨趣

在知識與權力的關係問題上，傅柯曾運用「系譜學」(genealogy)考察知識與權力之間互相作用的關係。這裡的「系譜學」本來是研究事物的親緣關係(血緣關係或親屬關係)和遺傳特性的學問，亦是發生學的一個分支，有助於瞭解事物的起源及其演變過程。尼采(Nietzsche)使用這個詞彙作為發表於一八八七年的《道德系譜學》⁷的書名，他於該書〈前言〉將「系譜學」規定為一種「考察道德偏見之起源」的任務，意圖藉此尋找規範行為的「起源」和研究對象的「出處」。傅柯(M. Foucault)則是相當程度地繼承尼采系譜學的思維，將「系譜學」運用於《紀律與懲罰》與《性史》作品裡，對「知識與權力」、「權力與倫理」之間的互相作用關係作出解釋性分析，藉此廣泛闡述歐洲社會種種複雜的權力關係和倫理關係等何以構成論說檔案，進而弄清人作為「欲望個體」的奇異經驗的起源和演變。⁸

就兩位哲學家而言，系譜學是一種歷史批判的思維方法，它透過對於「起源」問題的溯源與揭露過程，顛覆吾人既有的規範性思維。雖然兩者皆藉由系譜學方法與思惟來揭露與拆解「起源」，但是尼采側重於心理學的解釋，批判當代

⁷ Friedrich Nietzsche, trans. by Carol Diethe. *On the genealogy of morality* (New York: Cambridge University Press, 1994).

⁸ M. Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975); *Histoire de la Sexualité*, vol. 1. (Paris: Gallimard, 1976).另外，也請參考于奇智，《傅科》(台北：東大出版社，一九九九年)，頁六四。

的平等概念與支持完美的倫理，而傅柯則是側重於微觀社會學的解釋，批判當代〔知識-權力〕的支配類型。儘管兩者考察對象不同，但是可以指出兩種系譜學的共同旨趣在於：藉由對於「起源」問題的溯源與揭露過程，顛覆吾人既有的規範性思維。在這旨趣下，本文嘗試將系譜學的思維方法與詞彙，援用到宗教學與佛學研究領域，進行新的方法論測試。特別是就佛教對於婆羅門教種姓起源的考察與揭露過程，探討佛教如何顛覆當時既有的婆羅門教〔知識-權力〕的支配類型與規範性思維。

（二）系譜學視野下的神聖與世俗

傅柯在一次談話中指出：「人文科學的產生與新的權力結構的建立總是同時出現的」。⁹後來他的考察被整理成六點：（1）人文科學的科學知識內在地與權力機制聯結在一起，因為這些學科的主題至少部分地是被權力機制所建構。（2）科學論述完全是通過排斥和命令（即通過在科學與非科學之間劃上一條線）來建構自身。這意味著科學知識的確立是建立在對所謂非科學知識的排斥之上的。被排斥的知識作為「被征服的知識」，作為歷史的內容，永遠被塵封和埋葬了。精神患者的知識、瘋人的知識以及病人的知識就屬於被排斥的知識。（3）知識的生產和證明只有依靠作為社會權力網絡的知識團體作背景才可能。科學知識通常總是從這個團體傳播到社會去。科學生活方式的引進和堅持，依賴於有權力的人和組織的支持。（4）科學決策的制定不可避免地有社會權力的捲入。（5）科學是由非科學規定的，而非科學的興趣是權力利益。（6）社會權力造就了我們的知識型。¹⁰

儘管上述傅柯的著眼點並未特別針對宗教立論，不過將之部分地適用在宗教領域考察，特別是針對宗教知識、權力與倫理的關係進行反省，或許能激發出某種意料未及的觀點與景象。不過正如傅柯自己所指出，他所致力於的並不在於分析權力的現象，或是為了替權力分析建立基礎；而是為了鋪陳人性如何墮入複雜的

⁹〔法〕P.邦賽納，〈論權力——一次未發表的與 M.傅柯的談話〉，譯文載於《國外社會科學動態》，一九八四年第十二期。亦請參見王治河，〈傅柯的系譜學〉《哲學雜誌》（台北：業強出版社，一九九六年），頁六一～六二。

¹⁰請參見王治河，〈傅柯的系譜學〉《哲學雜誌》（台北：業強出版社，一九九六年），頁六一～六二。

權力關係之中，成爲權力的主體。¹¹就此而言，神聖領域的宗教如何墮入複雜的世俗領域的權力關係，以及如何成爲權力主體之問題，就值得加以關心。

概而言之，在系譜學視野與思維下，這些問題將被思考與檢討：（1）宗教論述或宗教經典的知識是否內在地與權力機制聯結在一起呢？或者，是否至少部分的知識乃是被權力機制所建構？（2）宗教論述藉由何種態度來建構自身？宗教神聖知識的確立是建立在對所謂非宗教知識（包括他種的宗教知識與世俗知識）的排斥之上嗎？被排斥的知識是否作爲「被征服的知識」而永遠被塵封和埋葬呢？（3）宗教知識的生產和證明是否只有依靠作爲社會權力網絡的知識團體作背景才可能呢？（4）宗教論述與宗教經典的制定是否不可避免地有社會權力的捲入嗎？（5）宗教是否由非宗教規定的，而非宗教的興趣是權力利益？（6）社會權力是否造就了我們的宗教知識型態呢？

三、宗教知識與權力機制的共構關係

（一）婆羅門教與種姓制度的共構

在上述宗教〔知識-權力〕共構關係的一連串問題與思考裡，歷來世界古老宗教中，能夠用來代表與說明這種關係的宗教之一，莫過於與種姓制度結合甚深的婆羅門教。梵語裡，一般用來表示「種姓」的詞有兩個，分別是「迦提」（jāti）與「瓦爾納」（varṇa）。「迦提」這個詞則具有「血統」與「起源」義，它通常也指那些從事同種職業，內部通婚，有著共同生活方式的小集團。至於「瓦爾納」一詞最早出自印度聖典《梨俱吠陀》（Ṛgveda），原意爲「顏色」和「膚色」。

約西元前十四世紀，屬於印歐語系的遊牧民族征服印度次大陸，白皮膚的雅利安人征服者自稱爲「雅利安瓦爾納」（Arya varṇa），稱黑皮膚的當地人爲「達薩瓦爾納」（Dāsa varṇa）。到了《梨俱吠陀》的後期，隨著白皮膚征服者權力的擴

¹¹ M. Foucault, *The Subject and Power*, in H.L. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), pp.208 - 209.

大，黑皮膚的「達薩瓦爾納」完全淪為被奴役的人種，含有奴隸族的意味也隨之轉濃。¹²後來「瓦爾納」遂逐漸失去顏色與膚色的涵義，成為社會階級的名稱，種姓制度因而形成與鞏固。

一般認為，《梨俱吠陀》時代最晚期作品的〈原人歌〉（Puruṣa sūkta）是最早將印度社會區分為四類種姓的文獻，約莫創作於西元前九世紀。¹³從十六偈的〈原人歌〉裡，第十一偈與十二偈裡提到「種姓起源神話」：

11. 當他們把布爾夏（Puruṣa，即原人）分割時，他們割成多少份？他們把他的口叫做什麼？手臂叫做什麼？他的腿和腳又給與什麼名稱？
12. 他的口是婆羅門，他的兩臂作成王族，他的腿部變成吠舍，從他的腳上生出首陀羅來。¹⁴

這裡的四種種姓依次為：婆羅門（Brāhmaṇa）、刹帝利（Kṣatriya）、吠舍（Vaiśya）、首陀羅（Śūdra）。就〈原人歌〉而言，它僅僅描述這四類種姓出自原人身體的頭、臂、腹、足等不同部位，卻未隨後嚴格規範四類種姓的職制；若相較成書於約西元二世紀的《摩奴法典》（Mānava dharma sāstra）裡，對於四類種

¹² 木村泰賢指出，首陀羅（Śūdra）與達薩（Dāsa）同為種族之名，但是因為他們是被征服者，於是該詞含有奴隸族的意味。請參見木村泰賢，《印度哲學宗教史》（東京：大法輪閣，一九六九年），頁三一；漢譯請參見高觀廬譯，《印度哲學宗教史》（台北：商務印書館，一九九一年），頁一一。伊利亞德（Mircea Eliade）亦指出，古印度的社會階級分成婆羅門（祭司和獻祭者）、刹帝利（武士與族群的保護者）、吠舍（生產者）等三階級，乃是對應於神話裡諸神中的婆羅那（Varuṇa）和密特拉（Mitra）、因陀羅（Indra）、以及阿須雲（Aśvin，有馬者或 Nāsatyas，雙馬童）而來。參見默西亞·埃里亞德著，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史》卷一（台北：商周出版社，二〇〇一年），頁二一五。

¹³ A.L. Basham, Edited by Kenneth G. Zysk, *The Origins and Development of Classical Hinduism*. (Oxford University Press, 1991), p.25.

¹⁴ 譯文請參見糜文開，〈原人歌研究〉《印度文化十八篇》（台北：東大書局，一九八四年），頁一六一～一七一。英譯亦請參見 Ralph T.H. Griffith, trs. *Hymns of the R̥gveda: Translated with a Popular Commentary* Vol.II. (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1999), pp. 558-559.

姓的優劣順序與職制分明的嚴苛要求，〈原人歌〉的論述顯得略為樸素。

古印度指出與身體部位對應的各種姓，彼此存在著優劣順序。這或許是因爲，古印度似乎一如希臘文化，以頭爲尊，以足爲卑；此外，婆羅門種姓教授吠陀、詠誦祭詞，或因此說自口而生，而首陀羅服侍其他三種姓，腳須勤快，或因此說自原人之足而生。並且隨著生產的發達，社會分工越來越固定，從事四種範疇固定職業的人變成四種不同的種姓，從此婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅等四個種姓的界限越來越森嚴，終於成爲社會制度，也更加深婆羅門宗教神話與種姓制度的互相密合與介入。¹⁵如同木村泰賢提到：

四姓之區別，在勝者雅利安人種，與被征服者非雅利安人種之區別中，又將本來相同之雅利安人種，由職業上區別之。其後沿習既久，遂生「四姓間有先天的相異」之信仰，此種信仰，在《梨俱吠陀》時代之終期，已露其萌芽。《梨俱吠陀》第十卷九十頌〈原人歌〉（Puruṣasūkta）謂由原人之頭生婆羅門（Brahman），由肩生王族（Rājanya），由腿生吠舍（Vaiśya），由足生首陀羅（Śūdra）云云，即露此消息。後經《夜柔吠陀》（Yajurveda）時代而至《梵書》（Brāhmaṇa）時代，此種傾向益激，殆成立爲社會制度。」¹⁶

這樣的社會制度也見於初期佛教的經典記載。以《長阿含·阿摩晝經》爲例¹⁷，年輕的婆羅門阿摩晝（Ambaṭṭha）受師命令，查證佛陀是否具足三十二相，由於阿摩晝認爲自己是血統純正的婆羅門種姓，因而輕視釋迦佛陀的弟子；佛陀爲了降其慢心，於是析論阿摩晝的家族系譜，其實是源於「釋迦奴種」。¹⁸當隨行前

¹⁵ 關於種姓制度的起源與發展，亦可參考尙會鵬，《種姓與印度教社會》（北京：北京大學出版社，二〇〇一年五月），頁六六～七〇；尙會鵬著，《印度文化史》（台北：亞太圖書，一九九八年），頁七八～八〇。

¹⁶ 請參見木村泰賢，《印度哲學宗教史》（東京：大法輪閣，一九六九年），頁三〇八～三〇九；漢譯請參見高觀廬譯，《印度哲學宗教史》（台北：商務印書館，一九九一年），頁三一七。

¹⁷ 大正藏卷一，頁八二上～八三下。

¹⁸ 巴利本作 *dāsi puttō tvam āsi Sakyānaṃ*，意即「你是釋迦種婢女之子孫」。亦請見長部第三經《阿摩晝經》，該經的描述較漢譯的《長阿含·阿摩晝經》爲詳細。

來的婆羅門同儕知道阿摩晝的血統不純，阿摩晝立即受到語言攻擊，佛陀爲了避免青年婆羅門們往後心懷驕慢地稱阿摩晝爲奴種，隨後試著幫他免除奴種的惡名。從這個案可知，種姓的遞變不僅代表著血統神聖性的遞變，連帶著社會位階也跟著產生遞變。

婆羅門宗教神話與種姓制度的密合與介入，就某種意義而言，即意味著神聖領域與世俗領域的互相密合與介入，亦是意味著宗教知識與權力機制的互相密合與介入。一方面透過宗教論述或宗教經典的知識爲雅利安人種（尤其是婆羅門種姓）的神聖起源合理化，一方面也藉此合理化來建構、維護與鞏固雅利安人種對印度在地人種的支配權力；反過來說，一方面爲了合理化雅利安人種對印度在地人種的支配權力，因而有需要建構、維護與強化雅利安人優越性的宗教知識與神聖起源說。不管如何，悠久漫長的歷史文化的涓涓滴滴滲透裡，兩者早已潛移默化密合爲一體，若未透過特別的處理與分析，也就不容易清楚察覺與細說分明。

對於上述兩者密合度的拆解與分析，儘管有著一定的困難，但是這不意味著無法可施。正如同傅柯認爲，一切知識都是已說出來的「事」與「物」，即論述（discourse）的產物。宗教經典作爲宗教論述的一種模式，它正是一代一代的宗教思想家用人類文字留下的知識蹤跡，宗教知識正是宗教論述的產物，它以書寫的固定形式被保留在宗教經典裡。能夠對宗教經典分析，就能夠達到對宗教知識起源之分析的任務；特別是針對同一宗教事件，若能夠藉由多種不同詮釋觀點的宗教經典，進行批判性地對比與分析，這將是一個察覺差異與探究起源的好方法。

若是如此，西元前九世紀的〈原人歌〉「種姓起源神話」與西元二世紀以後成書的《摩奴法典》¹⁹「種姓起源神話」作一對比，將是很好的對比題材。從前者樸素的陳述，到後者繁瑣的詮釋與規範限定，藉由同一事件的不同時空距離之詮釋文本進行比較，相對容易看出整個明顯變化的痕跡，也能夠看清楚宗教知識與世俗權力從淺到深的共構關係。

¹⁹ 儘管《摩奴法典》成書的具體年代有不同說法，但自十九世紀八十年代畢勒爾（G.Bühler）提出《摩奴法典》成書於西元前二世紀至西元二世紀之間的說法以來，這個意見基本已爲大多數學者所同意，接近於定論。參見馬香雪譯，《摩奴法典》（台北：台灣商務印書館，一九九八年十月），頁 iii。

(二) 共構於「種姓起源神話」裡

《摩奴法典》是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法與法律結合為一的作品，全書凡十二卷，除鋪陳婆羅門教的種姓起源神話與梵我一如的教義外，其核心內容可歸結為一點，即「維護種姓制度」。²⁰它宣揚種姓起源的神話，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」苦樂作為這種獎懲的補充。由於《摩奴法典》充份表述婆羅門種姓的願望與理想，從古至今在宗教意識上對於印度社會有著根深蒂固的影響，為此當代印度反種姓制度運動者，不乏以燒毀《摩奴法典》作為抗議的訴求。²¹

同樣是「種姓起源神話」的題材，《摩奴法典》比〈原人歌〉的「種姓起源神話」內容多了許多各種姓制度的嚴苛的行為規範與支配控制。例如於三一偈提及種姓起源神話後，八七偈以降更規定了〈原人歌〉所未提及的各種姓的行為規範。在此以《摩奴法典》第一卷〈創造〉的三一偈與八七至九三偈為例：²²

31. 當時，為了繁衍人類，他從自己的口、臂、腿、足創造了婆羅門、剎帝利、吠舍和首陀羅。
87. 為保存完整的創造，無上光榮的神，對於從口、臂、腿、足所創造的人類規定了不同的職司。
88. 他命婆羅門學習和傳授吠陀，執行祭祀，主持他人的獻祭，並授以收受之權。

²⁰ 馬香雪譯，《摩奴法典》（台北：台灣商務印書館，一九九八年十月），頁 i。

²¹ 例如 1927 年的聖誕節，安貝卡博士(1891 - 1956)帶領上萬人的賤民族群，公開焚燒《摩奴法典》。請參見游祥洲，〈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〉《印順長老與人間佛教：海峽兩岸學術研討會（第五屆）》（台北：二〇〇四年四月），G9~10.關於安貝卡博士的資料亦請參見 Sponberg, Alan (1998). Ambedkar, Bhimrao Ramji (1891-1956). In E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. Retrieved June 15, 2004, from <http://www.rep.routledge.com/article/F074>

²² 英譯本請參見 G. Bühler, trs. *The Laws of Manu: Translated with Extracts from Seven Commentaries*.(New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1999), pp. 13 -14, 24-25.此處引用的漢譯，請參見馬香雪譯，《摩奴法典》（台北：台灣商務印書館，一九九八年十月），頁五、一三。

89. 他將保護人民，行布施，祭祀，誦讀聖典，摒絕欲樂，規定為刹帝利的義務。
90. 照顧家畜，布施，祭祀，學習經典，經商，放貸，耕田，為給與吠舍的職司。
91. 但無上尊主對首陀羅只規定了一種本務，即服役於上述種姓而不忽視其功績。
92. 人體自臍以上被宣布為比較清淨的部分，而口被自存神宣布為最清淨的部分。
93. 婆羅門因為從最高貴的肢體所生，因為首先被產生，因為掌握經典，理應為一切創造物的主人。

九二偈提到的「自存神」即是「梵天」(Brahma)，係指唯一的上帝，世界的創造者。²³僅就八八偈到九一偈的字面意義看，它們分別規定四種種姓的職業分工，這裡尚未涉及種姓價值高低貴賤的過度評斷。但是三一偈將婆羅門解釋為「從口所生」，而九三偈將婆羅門解釋為「掌握經典」，從這兩處前後意義的變化，可知婆羅門掌握的不僅是宗教經典，亦掌握其他種姓未能擁有的「語言」能力，更是掌握宗教經典的知識詮釋權。掌握宗教經典的詮釋權，也就掌握世俗權力機制；掌握世俗權力機制，也就掌握宗教經典的詮釋權。為此，婆羅門種姓不單純是八八偈裡的宗教知識學習者、傳授者與執行者，更是其他種姓的主宰者，成為神聖與世俗領域裡權力機制的操控者。這可由九三偈內容強調婆羅門「掌握經典」與「理應為一切創造物的主人」的因果關係裡，辨證地看出婆羅門種姓將自身理想化為具有「高貴性」、「優位性」、「知識性」與「權力支配性」四種性質的最高級種姓。

這些理想化的性質可視為婆羅門種姓一廂情願的期待，但是一旦這種主觀期待以文字形態表達與落著於宗教經典裡，這不免對於世俗領域起著現實與客觀的影響和意義。不過究極而言，它們不該被視為真正現實的實然命題，而應該被視為婆羅門種姓主觀觀點在價值上的應然命題。然而婆羅門種姓的「高貴性」與「優位性」之價值判斷的依據是什麼呢？這可由九二偈裡藉由區分身體體位不同部

²³ 《摩奴法典》第一卷〈創造〉的第六偈到第九偈提到：非顯現的自存神透過種子、金卵等象徵語言，說明最高無上的神本身托梵天的形相而生於其中。參見馬香雪譯，《摩奴法典》(台北：台灣商務印書館，一九九八年十月)，頁二，與該頁的註解三。

位來確立〔穢-潔〕度得知。可以預見，這種身體〔穢-潔〕價值分野的背後應當有宗教象徵、倫理學和形上學相繫的理論作為依據，值得改以它文探討。但是這裡重點在於指出後面兩者的性質，充份顯示（宗教）「知識」與「權力」的共構關係。

綜合言之，婆羅門教、種姓制度與「種姓起源神話」關係密切，三者猶如合體於同一心臟的連體嬰，彼此存在著互生共存的關係。種姓起源神話不僅是一部印度諸種姓起源的系譜，它亦是關於人類起源的宗教與神話，更是印度政治倫理的現實與神話，並且也是一種根植於婆羅門教潔淨觀念的種姓價值體系與神話，強化已然存在的社會習俗制度。婆羅門教和種姓制度以種姓起源神話為依托，將宗教等級觀念泛化到社會生活中，更將世俗的社會生活宗教化，藉此嚴格規範不同種姓之間的宗教、政治、經濟和社會地位。在宗教知識與世俗權力的共構關係影響下，即使獨立後印度社會世俗化進程的主要目標之一在於解決種姓制度下的賤民問題，即使法律上廢除賤民制²⁴，但是實際上種姓之間的成見頗深，種姓起源神話反而成為印度今昔低等種姓與賤民階級的普世魔咒。²⁵

²⁴ 吳宏陽，〈殖民地時期印度社會世俗化進程研究〉《鄭州大學學報（社會科學版）》（中國：鄭州大學，二〇〇〇年一月）第 33 卷第 1 期，頁二一～二七。此外，吳宏陽，〈印度世俗化進程與賤民問題的解決〉《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》（中國：鄭州大學，二〇〇二年九月），第 35 卷第 5 期，頁七五～七九。

²⁵ 即使一九五〇年一月二十六日生效的印度憲法於序言裡宣布「我們印度人民已莊嚴決定，將印度建成為主權的社會主義的非宗教性的民主共和國」，且第十五條規定「禁止宗教、種族、種姓、性別、出生地的歧視」，但是固來根深蒂固的種姓制度下的階級與性別歧視並不是那麼容易被鬆動，以致於當低等種姓族群試圖平反自身社會地位時，迎面而來的反對聲浪甚至是被暗殺的遭遇仍時有所聞。例如二〇〇一年七月二十五日，出生低等種姓家庭的印度知名女議員與社會主義黨領導人之一的普蘭·戴維慘遭三名蒙面槍手暗殺，一般認為她的遇害與「印度種姓制度的惡果」有關。參見沈蓓莉，〈印度種姓制度面面觀〉《國際視察》（二〇〇一年十月），頁二三～二四；馬文，〈從「強盜霸王花」到國會議員—記印度國會議員普蘭·戴維〉《國際人才交流》（二〇〇一年八月），頁四三～四五。相關資料請參見「中國期刊全文數據庫(Web)」(<http://cnki.csis.com.tw/>)。

四、佛教對婆羅門教「種姓起源神話」的考察與改寫

既然宗教知識與權力機制之間存在著共構關係，換言之，此一共構關係的拆解與重構，仍然得透過對於宗教知識或權力機制的破壞消解或典範轉移，來達到拆解與重構的訴求。其中，對於宗教詮釋權的翻新與掌握，可謂為最可行、最為徹底與影響最根本和最深遠的方法。這點特別可從印度思想史上，當時沙門思潮藉由「新」宗教思維，要求重新解釋宗教真理，以及刹帝利種姓質疑傳統婆羅門教之宗教知識的正當性，看到婆羅門教與權力機制的共構關係之消長。

(一) 佛教為何改寫婆羅門教的種姓起源神話

沙門思潮興起於佛陀那個時代，其主要特徵即反婆羅門與反種姓制度。除六種宗教與哲學派別（六師）為代表外，佛教亦是沙門思想陣營內的批判主力。佛教對婆羅門的批判不僅表現在教理、倫理和社會實踐上，同時也表現在婆羅門教「種姓起源神話」的考察、拆解與改寫上。²⁶佛陀以內證的宗教思想，重新反省既有的印度宗教傳統，這部份的更新可視為是從「神聖」領域而來的反省。另外，當時作為政權與治權實質擁有者的刹帝利種姓，對於婆羅門種姓將優越感建立在

²⁶ 一旦佛教與婆羅門教神話相遭逢，很難不產生宣教策略上的曲折鏡映作用，如同《長阿含經·卷六·小緣經》提到：「今者現見婆羅門種，嫁、娶、產生，與世無異。而作詐：『我是梵種，從梵口生。現得清淨，後亦清淨。……汝今當知，今我弟子，種姓不同，所出各異，於我法中出家修道，若有人問：『汝誰種姓？』當答彼言：『我是沙門釋種子也。』亦可自稱：『我是婆羅門種，親從口生，從法化生，現得清淨，後亦清淨。』所以者何？大梵名者，即如來號……」（大正藏卷一，頁三七上中）。

楊惠南檢討該文獻時指出：「原始佛教的佛弟子們，為了對抗婆羅門教的有神思想，不得不採取神化釋迦的方便」，「這特別是漸漸茁壯起來的佛教，在面對有神的婆羅門教時，更不得不走向神化佛陀的道路」。（參考楊惠南著，《佛教思想發展史論》（台北：東大出版社，一九九三年），頁四八～四九。）佛教對婆羅門思想的援用與改寫，此是一例。關於初期佛教為何與如何援用與改寫婆羅門教梵思想的問題，也請參閱呂凱文，〈梵思想的佛格義〉《揭諦》第七期（嘉義：南華大學哲學研究所出版，二〇〇四年），頁一～三六。

宗教神話的「非經驗命題」，自然透露些許不自在，僅管在宗教情感與文化傳統上加以尊重，但是難免偶爾納悶與質疑，這部份的質疑則可視為是從「世俗」領域而來的反省。

《中部》八四經的《摩偷羅經》（*Madhurā Sutta*）裡²⁷，可以清楚看到，婆羅門主導下的宗教詮釋權飽受到「世俗」與「神聖」兩領域的質疑、反省與批判。

就世俗領域的反省而言：《摩偷羅經》經文首先以「王者的大威勢」（*mahaccarājānubhāvena*）²⁸，形容刹帝利種姓的摩偷羅王—阿萬提普陀（*Avantiputta*）的權高位重與財勢富貴；隨後，藉由他的口提出「婆羅門是否為最高種姓問題」²⁹，向不屬於婆羅門教系統的佛教沙門—迦旃延尊者請求說明與解釋。這可見在當時權勢者的疑惑中，婆羅門主導下的種姓起源神話論述乃是一待決與待修正的問題，為此才會質疑其正當性，並尋求另類的宗教詮釋系統（在此為佛教詮釋系統）提供另一套解釋程序。

就神聖領域的反省而言：《摩偷羅經》經文一方面提到，迦旃延尊者視「婆羅門種姓優越說」為一種完全沒有根據的傳說（世間之巷說）；另一方面，更從倫理行為的「經驗論證」層面，論證「婆羅門種姓優越說」的「非經驗命題」無法成立，進而結論出種姓平等無差別。這可見在當時佛教徒眼中，婆羅門教主導

²⁷ 《中部》八四經《摩偷羅經》（M. 84. *Madhurā-sutta*），其對應的漢譯阿含經文請參照《雜阿含》五四八經（大正藏卷二，頁一四二上～一四三上）。

²⁸ "Atha kho rājā mādhuo avantiputto bhadraṇi bhadraṇi yānāni yojāpetvā bhadraṇi yānaṃ abhiruhitvā bhadrehi bhadrehi yānehi madhurāya niyyāsi mahaccarājānubhāvena āyasmantaṃ mahākaccānaṃ dassanāya." [時，摩偷羅王阿萬提普陀駕眾多華麗之車，自乘一華麗車，以眾多華麗車，以王者的大威勢，面見尊者大迦旃延]。 *Majjhima-Nikāya*, vol.2, p.83. 英譯亦請參見 Bhikkhu Āṇānāmolī and Bhikkhu Bodhi, trans., *The Middle Length Discourses of the Buddha* (Boston: Wisdom Publications, 2001), p.698.

²⁹ 阿萬提普陀的問題如下：「尊者迦旃延！婆羅門如是說：『婆羅門是最高種姓，其他種姓則為低劣；婆羅門膚色最白淨，其他種姓膚色則黝黑；只有婆羅門是潔淨，非婆羅門種姓則不然；只有婆羅門種姓是梵天之子，梵天的後代，從梵天之口而生，由梵天所創造』。尊者迦旃延對此有何看法呢？」 *Majjhima-Nikāya*, vol.2, p.84.

下的「婆羅門種姓優越說」乃是一需要被批判與被超克的對象，不僅應該否定其正當性，更應該尋求佛教的解釋系統予以徹底改寫。

迦旃延尊者於《摩偷羅經》提出種姓平等說，可歸納如下五種的經驗論證：³⁰

1. 從「對〔諸種姓的〕具財富者的奉事」論證諸種姓平等。
2. 從「惡業生惡趣」論證諸種姓平等。
3. 從「善業生善趣」論證諸種姓平等。
4. 從「犯罪受刑罰」論證諸種姓平等。
5. 從「對〔諸種姓的〕出家梵行者之禮敬相迎」論證諸種姓平等。

不過嚴格說來，《摩偷羅經》裡，迦旃延尊者以「經驗論證」否定「婆羅門種姓優越說」的「非經驗命題」的進路是不充份的，或者更明白地說，它是失焦的（out of focus）。這是因為「婆羅門種姓優越說」以婆羅門教種姓起源神話為基礎而成立，它的正當性與合法性原本就未建立於「可經驗的層面」與「後天行為的層面」基礎上。儘管經驗論證能夠推論一切種姓皆是平等的結論，但是這種結論的有效性只能限於經驗範圍，卻未必能有效溯及神話論述的非經驗範圍，也不容易造成破壞殆盡的顛覆性殺傷力。究其原因，在於前後兩種論證分別屬於「經驗」與「非經驗」兩種層面，前者無法也無力溯及後者。從這點可見到「神話」與「歷史」的差異：歷史受限於因果律，它是時間範疇內的事件序列；神話未必是時間範疇內的事件序列，也未必需要後天經驗作為內容。

從佛教擱置形上學問題的態度而言，婆羅門教的種姓起源神話基本上正是脫離經驗範疇的「無記」。「無記」即無法以經驗檢證，「記」則是能夠以經驗檢證。如果試圖藉由「記」來否定「無記」，則佛教對於「無記」的婆羅門教版本神話裡婆羅門種姓的神聖性根源，難以產生根本的與徹底的撼動。這正好說明了，在兩者無法「等量齊觀」的情況下，佛教必須從經驗論證的層面跨越到神話論述的層面，提出另一套不同於婆羅門教版本的種姓起源神話，依佛教的解釋系統來重新論述與改寫既有的神話題材，藉此拆解婆羅門教神話與權力機制的共構關係。以神話解構神話，重構佛教論述與種姓平等的神聖性與正當性。

³⁰ 這五種經驗論證見於《中部》八四經《摩偷羅經》，至於其對應的《雜阿含》五四八經只提到前四種。

(二) 佛教如何改寫婆羅門教的種姓起源神話

這點可以從《長阿含·小緣經》看得更清楚。³¹該經是佛陀於鹿母講堂開示，經文內容可分為二部份：前半段以經驗論證層面，說明人之貴賤並非由種姓階級的高低而定，而是由人格價值與行為善惡而定，藉此主張四種姓平等；後半段則是以神話論述的方式，說明這個世界的起源和開展以及解釋世間眾生與四種姓的起源；最後結論為不論何種種姓都能解脫成為阿羅漢，成為人類之最上者。

此經和《摩偷羅經》同樣涉及「婆羅門是否為最高種姓問題」，但是經文背景則是佛陀與兩位婆羅門種姓的出家比丘——婆悉吒（Vāseṭṭha）與婆羅墮（Bhāradvāja）的對話。其中，佛陀同樣以五個經驗層面的觀點，說明「婆羅門種姓優越說」無法成立，進而論證種姓平等說：³²

1. 從「惡業受惡報」論證諸種姓平等。
2. 從「善業受善報」論證諸種姓平等。
3. 從「婆羅門嫁娶與生育兒女等事與其他種姓無異」論證種姓平等。
4. 從「四種姓皆可證得解脫」論證諸種姓平等。
5. 從「對解脫者的供養恭敬禮拜」論證諸種姓平等。

值得注意，《小緣經》經文隨後更提出《摩偷羅經》未提及的部份，亦即佛陀開始訴說另一個有別於婆羅門教版本的種姓起源神話——「四姓本緣神話」，藉此對現實種姓的起源問題重新提出解釋。從表面上看，《小緣經》大篇幅地以「新」神話重新解釋種姓起源問題，主要是為了上述經驗論證的不充份提出補充，但是從根源上著眼，不免正是意味著《小緣經》的作者為了彌補經驗論證的侷限性，才轉而跨越到神話論述層面，直接與既有的婆羅門教種姓起源神話短兵相接，以另一系統的神話論述消解它的神聖性與正當性，從而也拆解它對權力機制的介入與密合。

有別於婆羅門教《摩奴法典》依據梵天創造論的觀點，以非經驗且不可檢證

³¹ 本經相當於《長部》第二七經《起世因本經》（*Aggañña Suttanta*）、《中阿含》卷三十九之《婆羅婆堂經》，及《白衣金幢二婆羅門緣起經》（大正藏卷一，頁二一六）、《增一阿含》七日品第一經（大正藏卷二，頁七三五中）。

³² 大正藏卷一，頁三六下。

的（無記的）神話論述，將人類起源與種姓起源解讀為梵天創造，並賦予婆羅門種姓的宗教神聖性與統領其他三種姓的法源依據。《小緣經》亦以非經驗且不可檢證的（無記的）「四姓本緣神話」論述，依據佛教「成住壞空」的宇宙觀，首先將這個世界的人類起源，追溯至久遠劫前的光音天人輪迴轉生此世界；進而再依世間人類社會演變史，逐次說明先後出現的刹帝利、婆羅門、吠舍（居士）、首陀羅與沙門等種姓名稱，說明種姓起源。「四姓本緣神話」首先這般提到：

婆悉吒！今當為汝說四姓本緣。天地始終，劫盡壞時，眾生命終皆生光音天，自然化生，以念為食，光明自照，神足飛空。其後此地盡變為水，無不周遍。當於爾時，無復日月星辰，亦無晝夜年月歲數，唯有大冥。其後此水變成大地，光音諸天福盡命終，來生此間。雖來生此，猶以念食，神足飛空，身光自照。於此住久，各自稱言：眾生！眾生！³³

與婆羅門教「梵天創造論」模式相當不同，《小緣經》的對於這個世間的「人類起源」的解釋大致如下：世界毀壞之際，眾生命終而自然化生至光音天，他們以精神性的心念為食物，不但身體充滿光明，也擁有神足變化的能力，能飛行於天空。隨後，世界歷經「成住壞空」各劫後又重新出現，這些光音天人也因為福報享盡，復又轉生到這個新世界。然而，他們因為食用這個世界的各種物質性食物，使得原本的身體光明與神足變化能力轉而不見，不但膚色漸產生黝黑或白淨的變化，容貌也漸產生端正或醜陋的區別，甚至開始有男女分別和淫欲情事，也有房舍建造與生兒育女等事。

其中，《小緣經》將眾人「膚色」差異的問題，解讀為與眾人後天的飲食習慣有關，也與眾人各自對於美醜的判斷與情執相關；這種側重後天經驗形成層面的解讀，拆解膚色與「血統神聖論」的繫結，也解消與膚色有關的神聖性聯想。例如《小緣經》提到：

爾時，眾生但食地味，久住世間，其食多者，顏色麤醜；其食少者，色猶悅澤，好醜端正，於是始有。其端正者，生憍慢心，輕醜陋者；其醜陋者，生嫉惡心，憎端正者。眾生於是各共忿諍。³⁴

³³ 大正藏卷一，頁三七中下。

³⁴ 大正藏卷一，頁三七下。

膚色白淨者因為端正貌美，而心生憍慢；至於膚色黝黑者，則心生嫉妒，憎恨貌美者，彼此的忿爭從此不斷。

至於《小緣經》的「四姓本緣神話」對於這個世界的「種姓起源」的解釋如下。現實的四種姓名稱本來是不存在的，然而隨著時日變遷，世間的食物資源總是有限，在供不應求與私有財產制的觀念下，眾生別封田地，各立疆畔，漸生盜心，竊他禾稼，滋生不少紛爭煩惱等事，急待有能力的領導者來仲裁與保護，基於人類社會保障私有財產的需求，眾人推舉具有威德與賢能的人為王，為眾人處理爭訟等事，這時首次出現刹帝利的名稱。為此，《小緣經》開始提到刹帝利種姓的起源：

時，彼眾中自選一人，形體長大，顏貌端正，有威德者，而語之言：「汝今為我等作平等主，應護者護，應責者責，應遣者遣，當共集米，以相供給。」時，彼一人聞眾人言，即與為主，斷理爭訟，眾人即共集米供給。時，彼一人復以善言慰勞眾人，眾人聞已，皆大歡喜，皆共稱言：「善哉！大王！善哉！大王！」於是，世間便有王名，以正法治民，故名刹利，於是世間始有刹利名生。³⁵

當時的眾生裡，有些人認為世間煩惱甚多，唯有「捨家居、獨處山林、靜默修道，捨離眾惡」的生活才能獲得喜悅的生命，於是捨離家庭進入山林修行，眾人則歡喜讚嘆他們為婆羅門，這時才出現婆羅門的名稱，於是婆羅門種姓因而興起。例如《小緣經》提到：

時，彼眾中獨有一人作如是念：「家為大患，家為毒刺，我今寧可捨此居家，獨在山林，閑靜修道。」即捨居家，入於山林，寂默思惟，至時持器入村乞食。眾人見已，皆樂供養，歡喜稱讚：「善哉！此人能捨家居，獨處山林，靜默修道，捨離眾惡。」於是，世間始有婆羅門名生。彼婆羅門中有不樂閑靜坐禪思惟者，便入人間，誦習為業，又自稱言：「我是不禪人。」於是，世人稱不禪婆羅門。由入人間故，名為人間婆羅門。於是，世間有婆羅門種。³⁶

³⁵ 大正藏卷一，頁三八中～三八下。

³⁶ 大正藏卷一，頁三八下。

此外，士農工商各行業人士亦有需求，其中有些人「好營居業，多積財寶」，善於經商買賣累積財富，因而眾人稱之為居士（吠舍）。至於眾生裡也有些「有多機巧，多所造作」者，不但擁有專業技術且擅長於勞務建設的工作，被稱為首陀羅。於是依照「職制」而提到吠舍與首陀羅等種姓的職制分類與起源。例如《小緣經》提到：

彼眾生中有人好營居業，多積財寶，因是眾人名為居士。彼眾生中有多機巧，多所造作，於是世間始有首陀羅工巧之名。³⁷

除了四種姓外，《小緣經》亦提及一種不屬於任何種姓的自由人——沙門。沙門基本上則是不屬於上述任何種姓的自由人，凡諸種姓有人「自厭己法」（厭離自己的種姓）且願意「剃除鬚髮，法服修道」者，即可稱為沙門，成為追求宗教真理的自由人。

五、佛教「四姓本緣神話」的新義與難題

（一）佛教「四姓本緣神話」的新義

將上述《小緣經》佛教版本的「四姓本緣神話」，與《摩奴法典》或〈原人歌〉的婆羅門教版本的種姓起源神話對比之後，大致可以獲得幾個觀點：

（1）就人本與神本而言：佛教的種姓起源神話，基本上傾向從「人本」的觀點思考種姓的分類與起源；婆羅門教的種姓起源神話，則是從「神本」的觀點規定種姓的分類與起源。前者以人為本，依後天經驗行為而形成種姓分類，種姓之間可自由變動；後者以神旨為本，依先天非經驗的神旨而形成種姓分類，種姓之間階級嚴明且難以變動。

（2）就種姓與起源而言：佛教神話從後天的暨經驗的角度規定種姓的分類與起源，為此佛教神話認為現實的四種姓並不是起源於梵天創造說，而是起源於社會職業分工需要與個人的技能性向而定。至於，婆羅門教神話則是從先天的與非經驗的角度規定種姓的分類與起源，四種姓起源於梵天創造，且四種姓的社會職業分工亦是由梵天規定與賦予。

³⁷ 大正藏卷一，頁三八下。

(3) 就穢潔與價值而言：婆羅門教神話從先天的暨非經驗的角度規定人之貴賤由種姓階級的高低而定，且將婆羅門種姓的優越感建立於梵天創造說的宗教神話上，為此特別重視出生種姓血統的純正性；此外，婆羅門教神話認為社會職業分工皆依種姓階級而定，為此社會職業分工本身即存在著潔穢與貴賤的區別。佛教神話則是從後天的暨經驗的角度規定人格價值並非由種姓階級的高低而定，亦非由出生的種姓血統決定，而是由〔身語意的〕行為善惡而定；此外，佛教神話認為，基於社會職業分工而來的四種姓本身與婆羅門教神話的潔穢價值原則之間無任何關涉，從而社會職業分工本身亦無貴賤之分別。

(4) 就神聖與世俗而言：婆羅門教將梵天創造的種姓起源神話解讀為「實語」（現實的話語）³⁸，進而以神話所規定的潔穢價值與階級高低證成婆羅門種姓的優越感與神聖性，一旦婆羅門教神話的神聖性獲得合理化之後，婆羅門種姓優越感與種姓制度也就獲得合理化；於婆羅門教神話的觀點下，神聖知識與世俗權力機制之間的共構關係明顯可見。佛教則將婆羅門教的種姓起源神話解讀為「虛言」（虛妄的話語），不但不承認梵天創造說，甚至將在古印度傳統吠陀經典裡永恆長存的神調整與改寫進入輪迴的系統中³⁹，進而證成婆羅門種姓的神聖性是虛妄不實的，亦證成四種姓皆平等；佛教藉此徹底解構婆羅門教與權力機制的共構關係，也藉此建構另一種共構關係。

從宗教知識與權力機制的共構關係解讀之，在佛教對於種姓起源問題進行溯源與揭露之歷程裡，婆羅門教版本的種姓起源神話也將在佛教詮釋系統下被改寫，從而依附且共生於那個神話的產物——婆羅門教與種姓制度，兩者的神聖性也就被大大削弱與解構。這就追求自由真理的宗教心靈目標而言，不但能讓當時的宗教行者不受限於婆羅門教既有的規範性思維影響；在世俗領域上，也能讓當時種姓制度下的歧視問題藉由佛教的詮釋系統來尋求解套的出路。⁴⁰

³⁸ 這裡的「實語」與「虛言」兩詞借用於《漢譯南傳大藏經》的譯語。參見《漢譯南傳大藏經·長部經典三》，頁七六。

³⁹ 大正藏卷一，頁九〇二～九〇三；大正藏卷一，頁六九上中。此外，亦請參閱《長阿含》第二十一經《梵動經》、第二十四經《堅固經》。

⁴⁰ 即使是在當代印度，劣等種姓出身的思想家安貝卡博士，也藉由發起大規模皈依佛教的運動，充份運用佛教的解釋能量，為種姓歧視的問題進行解套。請參見 Sanghasen Singh, ed., *Ambedkar on Buddhist Conversion and Its Impact* (Delhi: Eastern Book Linkers,

儘管佛教以神話拆解神話的策略看似合情合理，然而還是需要進一步提問：佛教版本的種姓起源神話是否已是十全十美呢？如果佛教將婆羅門教的種姓起源神話解讀為「虛妄的話語」，則佛教對於佛教版本的種姓起源神話究竟採取何種態度以及應該解讀為何種語言呢？在此值得進一步追問與思索。

（二）佛教「四姓本緣神話」的難題

神話帶給佛教最大的難題之一，或許在於佛教該以何種態度和語言來面對「無記」的問題。佛陀對於討論不必要的形上學問題始終不感興趣，佛教傳統統稱這些問題為「無記」，這可從著名的《中阿含·箭喻經》常被引用的經文看得仔細。⁴¹另一方面《小緣經》裡，佛陀對於婆羅門種姓出身的僧侶之種姓優越觀，不但深入考察婆羅門教版本的種姓起源說，同時亦長篇大論地提出另一套佛教版本的種姓起源說來拆解婆羅門教的種姓起源神話。這就值得在此追究。

佛陀擱置形上學問題，主要原因是這些追究事物根源的純思辨問題與解脫煩惱的實踐沒有關係，此外這些問題本身不屬於經驗命題的範疇，無法從經驗判斷層面予以二值邏輯的回答，這也正是被稱為「無記」的原因。雖然神話並不即等同於上述「無記」的純粹思辨，然而在某種程度與意義上，神話本身亦具有無記與形上學特質。一方面，它並非建基於經驗命題上，從而經驗判斷的二值邏輯難以涉及神話意義世界的向度；另一方面，神話故事所熱衷營造的事物根源與存在起源等論述，頗神似於形上學或存有神學（*onto-theology*）的解釋。就此而言，神話具備形上學對於終極實在探索的精神，基本上也是回答事物根源與起源的問題，它相當程度亦可視為是形上學的變式。

1990).

⁴¹ 該經內容提到鬘童子的種種問題：「（1）世間是永恆的，還是（2）不永恆的？（3）世間是有限的，還是（4）無限的？（5）身與心是同一物，還是（6）身是一物，心又是一物？（7）如來死後尚繼續存在，還是（8）不再繼續存在，還是（9）既存在亦（同時）不存在？還是（10）既不存在亦（同時）非不存在？」也提到佛陀對於這些涉及事物根源的形上學問題總不解釋，或將之擱置一邊或予以摒除，亦不鼓勵強化追問這些問題的思維。大正藏卷一，頁八〇四上～八〇五下；《中部》第六三經《摩羅伽小經》（*Culamalunkyasuttam*）。

然而若要完全忠實於《箭喻經》裡佛陀對於形上學問題「置而不答」的態度，佛教似乎也沒有需要翻新與改寫種姓起源神話的好理由。甚至若完全緊守佛教滅苦實踐的經驗法則，顯然佛教也不需要藉由任何形式的神話點綴自身宗教傳統。為何佛教棄捨「置而不答」的態度，寧願對於可能是無記的神話的形上學變式提出解釋呢？在此可以設想，佛教神話有它當時思想環境的背景與條件，於佛教出現前，婆羅門教種姓起源神話早已存在且深植印度文化根底，不僅佛教不面對不行，同時沒立場也不行。既然必須面對與採取立場，就不能將自己限於「置而不答」的形上學態度裡，必須跳脫經驗層面而藉由神話的語言來表達佛教對宗教現況的改革與期待。

但是應該注意到，在佛教滅苦之經驗法則的終極目的下，神話的提出是基於「對治」的需求而提出，它往往被視為是一種外緣的卻也是暫時性的傳教策略，卻不是目的本身。若是如此，佛教提出「四姓本緣神話」，其目的原本不在於神話本身，亦不在於將神話內容等同佛教實踐的終極目的，而是在於對治性地拆解婆羅門教神話在印度文化土壤底層深植的〔同時亦是虛妄的〕規範性思維。

如同「應病與藥」的原理般，佛教觀點下的婆羅門教與種姓制度兩者病在於以神話作為其合理化的依托，在對症下藥的病理學診斷下，佛教自然需要以改版的神話對治神話之病。為此，不僅翻新神話來予以「虛言實說」，更是翻新神話予以「共構虛構」。就此而言，佛教版本的種姓起源神話，亦可視為是一種對治婆羅門教神話之「虛言」。然而這裡的「虛言」並不完全等同「虛妄的話語」，亦不完全等同謊言，而是一種「虛構化的話語」，特別是針對婆羅門宗教知識與權力機制之間的「共構關係」予以「虛構化」的話語。為了拆解既有宗教知識與權力機制之間的密合度，也為了鬆開一片讓當時世人與宗教行者能夠自由尋求真理的空間，佛教漸漸也就與任何存在於這個世間的體制宗教一樣，勢必循著自身的詮釋系統翻新既有的神話，並藉由新神話的虛構化的詮釋歷程，重構自身宗教意義世界與傳統。然而這也帶來另一個難題。

這裡難題在於：神話畢竟不是歷史。神話所以會被持續傳播或被嚴肅地當作歷史事實看待，這往往擺脫不掉與各種型態權力機制的利益相關涉，不論上述的利益屬於宗教、政治或經濟等層面。隨著過去時空環境的對治對象與權力機制的轉移，也隨著科學發達與科技探索範圍的擴大，神話也隨之喪失其解釋的權利。這個情形特別明顯表現在這個時代科學觀點下的神話之窘境。當某種新興知識（例如科學）已不再是往昔佛教「四姓本緣神話」對治或改革的對象（即婆羅門教

神話)時,相對地,佛教「四姓本緣神話」似乎也就失去當時活動的舞台,不但部份喪失原先的靈活批判力,甚至有可能成為宗教的化石與不必要的累贅。反過來說,佛教原先用來解釋事物起源的「四姓本緣神話」,也勢必在新興權力機制(例如改革的印度教或科學社群)與新知識(後起的印度教神話或科學知識)的共構過程裡成為被拆解的對象。⁴²

特別是在科學文明的觀點下,往昔佛教神話內容裡的宇宙論、地理學與生命型態起源論,大多難以在現實既定時空座標裡找到具體的與符應的對象。這雖然是美中不足,卻也真真實實地反映佛教的「一切無常」的律則。同時這更是提醒著:若當代佛教知識社群試圖重新建構或解釋佛教宗派自身的神話,則必須注意到佛教意義世界的建構是無法完全從當下這個世界的〔知識-權力〕共構關係疏離開來。唯有深刻理解與自覺到兩者之間的密合度,相對才有機會意識與警覺到可容迴轉的詮釋(或治療)之限制與空間。

六、結論

行文至此,除上述的論點外,在此略以「四要」為結論。

首先,要重視佛教神話的詮釋學向度與問題。在佛教解讀婆羅門教種姓起源神話之詮釋學實踐程序裡,佛教以「改寫」的詮釋學策略,削減既有婆羅門宗教典範的神聖性,拆解前輩宗教知識與世俗權力機制的共構關係,進而營造與擴大

⁴² 例如糜文開提到:「印度教併吞佛教的方法之一,是組織新典,把釋迦牟尼安插在印度教神話之內,給予相當的地位。有些印度教的廟宇內,把釋迦牟尼的塑像也供奉在側殿的,新德里的貝拉廟便是一例。」「釋迦牟尼佛在印度教中究竟得到什麼地位呢?他們說印度教三大神之一毘濕奴曾九次化身下凡垂蹟救世,釋迦便是毘濕奴神九化身之一。」參見氏著,〈釋迦牟尼在印度教中的地位〉《印度文化十八篇》(台北:東大出版社,一九八四年),頁五九~六七。由此可見,不僅僅新興的佛教以神話改寫先前的婆羅門教神話論述,新起的印度教神話亦相對地「改寫」佛教神話論述,這可視為新興權力機制與新宗教知識之間共構過程裡,必然存在著解構舊宗教典範與舊權力機制的力量。此外按筆者側面的理解,現代印度的釋迦牟尼崇拜,究其部份原因應該與刹帝利階級的武士精神有關,特別是供奉與頂禮釋迦牟尼的當地人為職業軍人居多,普遍視之為勇敢的刹帝利種姓之精神象徵。

宗教典範之革命的詮釋空間。就此而言，「神話」於佛教詮釋學裡的功能、地位與重要性將遠過於一般我們泛泛的認知，若能藉由不同研究方法與研究策略來深掘其中的旨趣，相對在學術研究視野與宗教實踐深度上亦可預期豐碩的收穫。特別是在解脫與教化目的考量下，不同型態的佛教思想如何運用神話作為其詮釋學的能量與資源的問題，這相當值得研究。⁴³

其次，要重視佛教對於「他者」的理解與詮釋。神話本身不僅僅是宗教信仰的神話，它除表達佛教的理想色彩與現實期待外，亦是佛教用來轉移舊有宗教典範的重要憑藉與依托；為此，在相當程度上，它也透露出佛教如何理解、詮釋與「馴化」其既有印度宗教傳統裡的「他者」之態度。值得特別注意，這裡的「他者」不僅僅指涉異於佛教「內學」意義世界的「外學」（例如婆羅門教與六師外道），廣義而言，也涉及不同時期的佛教「內學」意義世界裡「他者」（例如菩薩本生、魔王波旬、無明渴愛、小乘與大乘與判教）。佛教自身宗教與宗派正是於理解與詮釋「他者」的歷程裡，對比地鏡映與建構自身宗教傳統與意義世界。缺乏「他者」作為佛教之鏡，佛教不僅將喪失其歷史實存的現實感，恐亦將有徹底封閉自身意義世界之虞。若能不拘蔽於佛教宗派的情感與習氣，從對比鏡映的角度，對於佛教如何理解「他者」的詮釋學問題深入探討，相對亦能擴大解讀佛教自身意義世界（內學）的詮釋空間，逼真地輾轉再現佛陀關懷的終極之物。

再者，要重視佛教神話對於其歷史處境的現實批判之意義與依據。就佛教而言，或者擴大到就所有宗教而言，神話不單純是神話，在相當程度與層面上，種種神話論述的各自宗教意識底層裡，深深蘊藏著對於現實世界不合理之規範性思維之反動與批判，並順此合理地改寫為另一神話論述。就此意義而言，神話可視

⁴³ 例如釋依淳提到：「大乘佛教是一種新的宗教意識，新的宗教革變」；「本生經……是把小乘佛教推向大乘佛教的推進器、發酵劑。佛教有了它，才能從小乘推向大乘；佛教因為它，才有新的佛菩薩觀，大乘佛教菩薩的信仰才能產生，才能被重視，才能放出光芒。」請參見釋依淳著，《本生經的起源及其開展》（高雄：佛光出版社，一九九一年），頁一四七、二五七～二五八。

這段話顯示神話色彩濃烈的《本生經》，在相當程度上充份運用神話作為「新宗教典範」詮釋實踐的能量與資糧。問題在於：神話如何於「新」佛教的詮釋學實踐裡扮演推動「典範轉移」的角色呢？這問題值得運用論述分析的方法，深度挖掘與開發其未現的詮釋學向度。

爲是一種對於現實世界與現象之「合理化」(rationalize)或「解合理化」(derationalize)的交叉辯證。尤其是從歷時性與共時性角度，將不同版本的同一宗教神話內容予以動態地、慢速與快速播放地對比，特別能看出夾雜於這種交叉辯證之間的引力與張力。⁴⁴神話的形成與流傳有其現實批判之意義與依據。若從「身語意」(行爲制度、語言、思想)三層面向解析神話論述的結構，則神話以實際世俗制度或以口傳或文類的方式流傳於世間的部份，可視爲表層的身、語層面，這部分較爲人所能熟知；然而滿足「知其然」外應該進一步「知其所以然」，隱藏於冰山底層而作爲現實批判的神話意識更值得深入探問。

最後，要重視佛教神話背後對於人類理想社會典範的期許與建構。佛教改寫婆羅門教的種姓起源神話，以新神話取代舊神話的詮釋策略運用，固然是對當時既有病態社會模式的拆解，然而這實際上也是佛教對於人類理想社會典範的深度期許與嘗試建構。如同普渡華(Putuwar)所言：「僧團是人類理想社會的典範」⁴⁵，就本質意義而言，建基於種姓平等的基礎上的佛教僧伽與教團，不也是佛教理想的人類社會典範的實現。若能正視佛教從神話的角度，批判審視當時現實世界的不足，進而提供人類往理想社會典範邁進的方向與動力，則佛教神話具有的現

⁴⁴ 舉例言之，將不同佛教時期與不同佛教思想類型裡，關於提婆達多的神話論述進行對比與分析，即可以看見不同宗教論述際之交叉辯證的引力與張力。這方面的佳作請參見藍吉富的《提婆達多》一書，特別是其中的「提婆達多派」一章。

藍吉富提到，在很多本生故事裡，提婆達多是個宿世爲非作歹、傷害釋尊的「惡人」典型，然而，大乘佛典《法華經》所描述的提婆達多，卻是個教導釋尊法華大義的仙人，是使釋尊能夠成佛的善知識，而且他在將來也會成佛。他從歷代佛典對提婆達多的評價與傳說「混亂而不統一」的現象著眼，在該書封面提醒讀者：「歷史發展往往會受到某些觀念、團體或文獻的左右，而使原本的史實遭到矇蔽，終使後人難以清楚地面對歷史的真相——印度佛教的發展也不例外。」

對於筆者而言，上述佛典論述的「混亂而不統一」現象，正是不同的佛教思想型態，將宗教知識與權力機制予以共構的結果，不僅佛教興起於婆羅門教背景的問題與此相關，甚至大乘佛教興起於部派佛教背景的問題亦與此相關。若能深入挖掘隱於這些宗教論述背後的詮釋學機制，以善意而同理地理解，這將益於吾人對於「無常法印」的認識，對於人間佛陀之教導的再現問題，亦能起著澄清的作用。

⁴⁵ Sunanda Putuwar, *The Buddhist Sangha: Paradigm of the ideal Human Society* (Maryland: University Press of America, 1991), pp.32-68.

實意義與效用限制，不僅將被吾人清楚認識；相對地，佛教神話作為人類精神文明的寶貴資產，她對於現代世界能提出何種提醒與解套的作用，這個問題亦值得吾人反思。

附記：

本文原為會議論文稿，發表於華梵大學哲學系主辦的「2004 海峽兩岸宗教與社會學術研討會」，二〇〇四年十月二日星期六上午十時。感謝該篇論文評論人賴賢宗教授從哲學的觀點雅正，也誠摯感謝《華梵人文學報》兩位睿智的評審委員，提供寫作進路與文獻學的寶貴意見。一位評審委員提到：「本文援引西方兩位學者理論作為本文研究方法，並依據其理論主要討論『知識與權力』的共構關係，若能由「知識與權力」之外論證「世俗與神聖」，將使本文結構更為完整有力。」本文完稿後，筆者也發現這部份論述的不足，隨後已藉另一篇論文〈佛教教育的次第與目的：從僧俗身分的區分與宗教職能的定位談起〉（發表於「宗教教育與宗教研究」研討會，主辦單位：內政部、南華大學宗教學研究所，二〇〇四年十二月三、四日），從僧俗身份的定位，嘗試說明初期佛教聖典如何理解僧俗教育的分際與連續，藉此安立「世俗與神聖」的共構關係。至於另一評審委員，從嚴謹的歷史文獻知識提出重要建言，這是筆者學養背景所缺乏而需要補強的部份，在此一併致謝。

主要參考文獻

一、中日文專書與期刊論文

于奇智，《傳科》（台北：東大出版社，一九九九年）。

木村泰賢，《印度哲學宗教史》（東京：大法輪閣，一九六九年）。

木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》（台北：商務印書館，一九九一

年)。

王鏡玲，《神聖的顯現：重構艾良德宗教學方法論》(台北：台灣大學哲學研究所博士論文，二〇〇〇年)。

王治河，〈傅柯的系譜學〉《哲學雜誌》(台北：業強出版社，一九九六年)。

王志明譯，《階序人：卡斯特體系及其衍生現象》(台北：遠流出版社，一九九二年)。

伊利亞德著，楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》(台北：桂冠出版社，二〇〇一年)。

沈蓓莉，〈印度種姓制度面面觀〉《國際視察》(二〇〇一年十月)。相關資料請參見「中國期刊全文數據庫(Web)」(<http://cnki.csis.com.tw/>)。

邦賽納，〈論權力—一次未發表的與 M.傅柯的談話〉，譯文載於《國外社會科學動態》，一九八四年第十二期。

呂凱文，〈梵思想的佛格義〉《揭諦》第七期(嘉義：南華大學哲學研究所出版，二〇〇四年)。

林煌洲，〈印度佛教的近現代發展及現況〉《法光月刊》第一五六期(台北：法光佛教文化研究所，二〇〇二年九月)，第二、三版。

尙會鵬，《種姓與印度教社會》(北京：北京大學出版社，二〇〇一年五月)。

尙會鵬，《印度文化史》(台北：亞太圖書，一九九八年)。

吳宏陽，〈殖民地時期印度社會世俗化進程研究〉《鄭州大學學報(社會科學版)》(中國：鄭州大學，二〇〇〇年一月)第三三卷第一期。

吳宏陽，〈印度世俗化進程與賤民問題的解決〉《鄭州大學學報(哲學社會科學版)》(中國：鄭州大學，二〇〇二年九月)，第三五卷第五期。

馬文，〈從「強盜霸王花」到國會議員—記印度國會議員普蘭·戴薇〉《國際人才交流》(二〇〇一年八月)，頁四三~四五。相關資料請參見「中國期刊全文數據庫(Web)」(<http://cnki.csis.com.tw/>)。

馬香雪譯，《摩奴法典》(台北：台灣商務印書館，一九九八年十月)。

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)《印順長老與人間佛教：海峽兩岸學術研討會(第五屆)》(台北：二〇〇四年四月)。
- 楊惠南，《佛教思想發展史論》(台北：東大出版社，一九九三年)。
- 黎志添，《宗教研究與詮釋學—宗教學建立的思考》(香港：中文大學出版社，二〇〇三年)。
- 歐東明，〈印度教與印度種姓制度〉《南亞季刊研究》二〇〇二年第三期。相關資料請參見「中國期刊全文數據庫(Web)」(<http://cnki.csis.com.tw/>)。
- 默西亞·埃里亞德著，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史》卷一(台北：商周出版社，二〇〇一年)。
- 藍吉富，《提婆達多》(台北：東大出版社，一九九九年)。
- 糜文開，《印度文化十八篇》(台北：東大出版社，一九八四年)。
- 釋依淳，《本生經的起源及其開展》(高雄：佛光出版社，一九九一年)。

二、英文專書與期刊論文

Basham, A.L.

ed. by Kenneth G. Zysk, *The Origins and Development of Classical Hinduism*.(Oxford University Prerss, 1991).

Bhikkhu Āṇamoli and Bhikkhu Bodhi,

trans., *The Middle Length Discourses of the Buddha* (Boston: Wisdom Publications, 2001).

Bühler, G.

trs. *The Laws of Manu: Translated with Extracts from Seven Commentaries*.(New Delhi: Munshiram Manoharlal Pub lishers, 1999).

Dumont, Louis.

trans. by M. Moffatt, L. and A. Morton , *A South Indian subcaste :social organization and religion of the Pramalai Kallar* , (New York: Oxford University Press, 1986).

Dumont, Louis.

- Homo Hierarchicus: The Caste system and Its Implications* (University of Chicago Press, 1980).
- Durkheim, Emile.
The Elementary Forms of the Religious Life (New York: The Free Press, 1965).
- Eliade, Mircea.
The Sacred and the Profane: The Nature of Religion (New York: A Harvest/HBJ Book, 1959).
- Foucault, M.
Surveiller et punir (Paris: Gallimard. 1975); *Histoire de la Sexualité*, vol. 1. (Paris: Gallimard. 1976).
- Foucault, M.
The Subject and Power, in H.L. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1983).
- Griffith, Ralph T.H.
 trs. *Hymns of the R̥gveda: Translated with a Popular Commentary* Vol.II. (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1999).
- Nietzsche, Friedrich.
 trans. by Carol Diethe. *On the genealogy of morality* (New York: Cambridge University Press, 1994).
- Putuwar, Sunanda.
The Buddhist Sangha: Paradigm of the ideal Human Society (Maryland: University Press of America, 1991).
- Singh, Sanghasen.
 Ambedkar on Buddhist Conversion and Its Impact (Delhi: Eastern Book Linkers, 1990).