

古代印度种姓制度

崔 连 仲

古代印度^①种姓制度是在印度·雅利安人从原始社会向奴隶制国家过渡的过程中出现的。种姓制度就是等级制度，它是阶级差别的一种形式。“在过去的各个历史时代，我们几乎到处都可以看到社会完全划分为各个不同的等级，看到由各种社会地位构成的多级的阶梯。”^②但任何一个民族的古代等级关系也没有象这种制度所表现的如此森严、如此复杂、如此持久。至今在印度共和国境内仍有由这种制度所延续下来的几千万“贱民”。

“种姓”（或族姓）这一名称出自于中国古代的汉译佛经或旅印高僧的著作中，有时也简称之为“姓”或“种”。这一概念在古代印度使用两个词，即“瓦尔那”（Varṇa）和“迦蒂”（Jāti，即卡斯特，Caste）。前者出现早，后者略晚。后来这两个词开始混用，以至最后瓦尔那为卡斯特一词所代替。中国古代文献中所用的种姓这一名称，应指瓦尔那与卡斯特而言。

一、瓦尔那制的起源及其阶级实质

瓦尔那一词具有“色”的意义。大约在公元前十四——十三世纪，印度·雅利安人（以下简称雅利安人）从南亚次大陆的西北方侵入印度河上游地区。当时他们已进入原始社会末期的军事民主制时代，经常同被他们称为“达萨”或“达休”（意即敌人）的土著居民进行战争。经过长期的战争，土著居民被征服被奴役。雅利安人为了把自己（白肤色）同“黑皮肤”的土著居民区别开来，开始使用瓦尔那（色）一词。

这样，在被雅利安人占领的地区便出现了两种瓦尔那或两个等级，即作为征服者的雅利安瓦尔那（Arya-Varṇa）和作为被征服、被奴役者的达萨瓦尔那（dāsa-Varṇa）。

随着雅利安人的社会分化，从事祭祀的僧侣和以部落首领为首的武装侍从集团逐渐从雅利安一般人民大众脱离开来，而成为两个特权等级。而一般人民大众则成为雅利安人社会内

① 古代印度指现在整个南亚次大陆而言。印度的名称来源于今巴基斯坦境内的印度河。在《史记》和《汉书》等中国古代文献中称之为身毒或天竺等，玄奘的《大唐西域记》始改称印度。

② 马克思和恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第一卷，第二五一页。

部的第三等级。这样,原来的统一的雅利安瓦尔那便分裂为三个等级,再加上达萨瓦尔那,整个社会便出现了四个等级。原来的两个瓦尔那的划分便被四个瓦尔那的划分所代替。关于这四个瓦尔那的形成,在《梨俱吠陀》^①的最后一篇普鲁沙赞歌^②中是这样反映的:当诸神分割一个原始巨人普鲁沙时,由其身体的不同部分转化成四种不同的瓦尔那:“他的咀变成了婆罗门,他的双臂变成了罗惹尼亚,他的双腿变成了吠舍,由其双脚生出首陀罗。”^③这是有关四个等级划分的最早记录。据此,大约在公元前九世纪瓦尔那制已经开始形成了。在这里作为僧侣等级的婆罗门列为第一位。其次是罗惹尼亚(Rajanya),这个词是第一次出现的,其意为王族,被列为第二位。这是以部落首领为首的侍从武装集团。部落首领在古代印度称为罗惹(Rajen),罗惹亦称为王,在佛经中曾提到:“夫言王者,即罗惹义。”^④但这个王开始是军事民主制时代的王,正象军事民主制时代罗马的王勒克斯(Rex)一样。梵语的Rajen一词亦相当于拉丁语的Rex。因此,罗惹尼亚一词表明,当时还没有形成一个雄厚的武士阶级,在这里主要强调的是罗惹(王)。这个等级所指的仅是以国王为首的侍从武装集团,即所谓罗惹尼亚(王族)。

“刹帝利”一词在《梨俱吠陀》中是罕见的,它与罗惹尼亚具有相同意义。在后来的文献中只提刹帝利等级,而不再使用罗惹尼亚一词,这一变化说明,武士贵族等级已壮大起来了。婆罗门和罗惹尼亚这两个等级,当普鲁沙赞歌编成的时候,已开始形成为脱离人民大众的统治阶级。第三个等级是吠舍。吠舍一词在赞歌中也是第一次出现的,它是雅利安人的一般人民大众(维什)。Vaiśyas(吠舍)一词可能即由Viś(维什)一词发展而来的。这时他们组成了处于被统治地位的第三个等级。第四个等级是首陀罗。按赞歌,前三个等级是分别由普鲁沙身体的口、臂、腿三部分变成的,而首陀罗则是由其脚生出的。在这里不仅有身体部位的不同,而且使用了“变成”和“生出”这两个具有不同意义的词。这表明前三者和第四等级是不同的,因为首陀罗是被雅利安人征服的土著居民。首陀罗瓦尔那这一概念在赞歌中是第一次提出来的。过去在《梨俱吠陀》中常见的是达萨瓦尔那,这时为什么变成了首陀罗瓦尔那,两者有何异同?我们认为,就相同点来说,他们都是被雅利安人征服的土著居民。在《鹧鸪氏梵书》中说:婆罗门是神的等级,首陀罗是阿修罗。^⑤首陀罗这一名词的最初来源,可能是被雅利安人征服后遭到奴役的一个著名达萨部落的名称,后来变成了被征服土著居民的泛称。但这两者是有原则区别的。达萨一词随着奴隶制的发展逐渐变成了奴隶的同义语;而

① 《吠陀》是雅利安人的圣书,《梨俱吠陀》是四部吠陀中最古的一部。大约编成于公元前十二——九世纪。

② 普鲁沙赞歌大约编成于公元前九世纪。关于本赞歌的编成年代还有其他一些说法,例如有的认为是晚期编纂的,有的认为是后来插入的,也有的认为在前吠陀时代即已有四种姓的区分。

③ W·T·德巴里编:《印度传说资料》,纽约一九六〇年版,第十七页。

④ 唐嗣宾国三藏沙门般若共牟尼室利译:《守护国界主陀罗尼经》第十卷,阿闍世王受记品第十。

⑤ 阿修罗是天神的敌人的总称,即雅利安人的敌人。此段引自N·K·达特著:《印度卡士特的起源和发展》第一卷,伦敦一九三一年版,第一〇四页。

首陀罗的概念则代表着一个居民等级，即第四等级，尽管其中有大量的人沦为奴隶，但就整个概念来说不是奴隶阶级而是一个居民等级。虽然没有沦为奴隶的首陀罗也处于被压迫、被奴役的地位，但在身份上仍属于自由人。这就不难理解，为什么在赞歌中不再用达萨瓦尔那一词，而使用了首陀罗瓦尔那的概念，因为赞歌所反映的是整个居民的等级制度，而达萨一词已用来称呼奴隶了。

古代印度的种姓制度并不是脱离世界历史发展常规的一种独特现象，在其他民族中也存在着类似的等级制度。例如马克思就曾提到“埃及种姓制度”^①。古代希腊史家希罗多德列举了古代埃及的七个“以它自己的职业命名的”世袭等级：“他们各自的头衔是祭司、武士、牧牛人、牧猪人、商贩、通译和舵手。”^② 因此我们认为，古代印度的种姓制就是等级制度，而等级制度的实质就是阶级关系，前二个等级与后二个等级的对立，实际就是奴隶主阶级和劳动人民的对立。列宁指出：“在奴隶社会和封建社会中，阶级的差别也是用居民的等级划分而固定下来的，同时还为每个阶级确定了在国家中的特殊法律地位。所以，奴隶社会和封建社会（以及农奴制社会）的阶级同时也是些特别的等级。”^③ 列宁还指出：“等级是以社会划分为阶级为前提的，等级是阶级差别的一种形式。”^④ 古代印度的种姓制度就是阶级差别的一种形式。种姓制的四个等级与奴隶制下的两大阶级之间的差别只是划分的范畴不同。种姓制的四个种姓是从居民的四个等级的范畴来划分的；而奴隶制的两大阶级是从奴隶主与奴隶这两个阶级的阶级范畴来划分的。从实质上来看，这两者是不能分开的。在四种姓中间包含奴隶主与奴隶这两大阶级的阶级关系。作为奴隶主阶级的，主要由婆罗门与刹帝利这两种姓中间的人组成。另外，从吠舍种姓中间分化出来的一部分大商人吠舍，他们是新兴的奴隶主，自然也应列入奴隶主阶级。作为奴隶阶级的，主要是从首陀罗种姓和下层吠舍种姓中间分化出来的。当然这是就一般情况来划分的，不是说高级种姓没有沦为奴隶的，也不是说低级种姓没有上升为奴隶主的。另外，在古代印度的种姓制度中，还存在着种族之间的差别，这使古代印度的种姓制度更加森严、更加复杂。例如首陀罗种姓原来就是由被征服的土著居民组成的，他们和前三种姓之间的界限最为深刻，最为严格。但种族的奴役也是以社会划分为阶级为前提的，种族压迫的实质就是阶级压迫。正如毛主席说：“种族问题实质上是阶级问题。”^⑤

① 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第二三卷，第四〇六页。

② 希罗多德著：《历史》（王喜鹄译中译本），一九六〇年，第三五〇页。

③ 列宁：《俄国社会民主党的土地纲领》，《列宁全集》第六卷，第九三页。

④ 列宁：《民粹主义空想计划的典型》，《列宁全集》第二卷，第四〇四页。

⑤ 毛主席：《接见非洲朋友的谈话》，转引自《人民日报》一九六三年八月九日。

二、各种姓间的几个关系问题

在婆罗门教的各种文献中,对各种姓间在职业、婚姻、宗教社会生活以及法律上的权利等方面的关系,都有原则的规定。这些规定,至经书和法典时代益趋严格和复杂。尽管它带有婆罗门等级的理想化成分,但总的来说,它是反映了古代印度社会阶级关系的现实情景。

1. 种姓与职业 各种姓的职业,原则上是世袭不变的,是世代相传的,它反映了种姓制维护了奴隶主统治的实质。这是古代印度种姓制度的基本特征之一。婆罗门教为了巩固奴隶主的特权利益,竭力把各种姓的职业固定化起来,并给披上一种神授的外衣。例如在《摩奴法典》中宣称:“于是,为了保护这一切创造物,最光辉的(自在神)给那些从(他的)口、双臂、双腿(和)双脚生出来的人规定了各自的义务。”^①因此,各种姓必须遵循自己的职业去生活。在《摩奴法典》中指出:“履行自己的义务不完善的,比之那些充分履行他人义务的人要好,因为靠他人义务生活的人立即丧失种姓。”但现实社会,由于奴隶制经济的发展,社会的分化,事实上各种姓的职业有些混乱的现象。在这种情况下,法典又提出了一个新的原则,即高级种姓出身的人由于“穷困”可以从事于低级种姓的职业^②,但这被认为是有缺陷的。对此,《毗湿奴法典》指出:“任何种姓成员,按自己种姓的生活方式谋生的称为‘白色的’。按次于自己种姓等级的生活方式谋生的称为‘有斑点的’。按次于自己种姓两个或更多等级的生活方式谋生的称为‘黑色的’。”^③在相反的情况下,即低级种姓的人从事于高级种姓的职业,则是绝对禁止的。例如《摩奴法典》规定:“假若任何出生低级的人,因贪欲而以高级的职业为生,则国王剥夺其财产后,应立即放逐之。”法典力图通过这一规定来保证高级种姓即奴隶主阶级的永恒的统治地位。

在四种姓中,婆罗门居于首位。在《阿闍婆吠陀》中说:“婆罗门是主人,既不是啰惹尼亚,也不是吠舍。”^④特别是在宗教事务上,婆罗门垄断一切。在《爱达罗氏梵书》中甚至说:“神不吃没有祭司的国王所献的食物。”^⑤在经书和法典时代,对婆罗门种姓的特权有了更系统的论述。关于他们的权利义务,在《摩奴法典》中规定为六项,即:“教授与学习吠陀,为自己和他人祭祀,以及布施与接受(施舍物)。”在这六项权利义务中,为他人举行祭祀、教授吠陀和接受布施是他们的谋生手段,也是他们的特权,其他任何种姓都没有这种权利。这

① 《摩奴法典》引文(以下同)主要据 A·C·伯内尔同 E·W·霍普金斯译本(伦敦一八八四年版),个别条文参照田边繁子日译本(东京一九五四年版)。引文中的“自在神”即指“梵天”或“梵”。

② 《摩奴法典》, X, 81、82、95、98。

③ 引自达特著:前引书,第一卷,第一四四页。

④ 引自达特著:前引书,第一卷,第八六页。

⑤ 引自达特著:前引书,第一卷,第八九页。

种特权就保证了奴隶主成为宗教事务和社会知识的垄断者。他们自称由梵口生，具有“伟大的神格”，“为一切创造物的主宰”是“人之中最优秀的。”甚至在许多婆罗门教的经典中都重复这样一句自鸣得意的话，即“应把十岁的婆罗门与百岁的刹帝利当作父与子来看待。”^①婆罗门种姓不仅在精神上是最高贵的，而且在政治经济上也具有很大的势力。最高的婆罗门是作为国王顾问的“普洛希太”，他为国王祈祷胜利，预卜吉凶，是国王的最高军政参谋。有些大婆罗门还拥有大量的田产和巨额的财富。但是，不是所有的婆罗门都能按法典所规定的生活方式生活。由于社会经济的发展，阶级的分化，有些婆罗门已从事于低级种姓的职业，如象农业、牧畜和商业等。法典虽然对这种社会现实也不得不予以承认，但这种情况是受婆罗门教的传统思想所非难的。

在种姓制度的序列中，次于婆罗门居于第二位的是刹帝利。刹帝利种姓随着国家的发展而日益强大起来，形成为握有军政大权的武士阶级。在《摩奴法典》中规定刹帝利有五项义务：即“保护人民，给予施舍物，祭祀，学习吠陀以及节制感官享受。”在这五项中第一项就是“保护人民”，即统治和镇压人民。居于这一等级之首的是国王。婆罗门教虽然把刹帝利等级贬于婆罗门之下，但为了巩固高级种姓的特权地位，也极力为王权辩护，宣扬什么：“主宰为了保护这整个的（世界），便创造了国王。”这样，婆罗门与刹帝利这两个种姓，形成为当时的统治阶级。当然，刹帝利与婆罗门一样，有些陷于穷困处境的人，便不得不以低级种姓的职业为生。但法典强调“决不许它妄想靠高级的职务（来生活）”。这说明，婆罗门种姓决不许刹帝利种姓居于他们之上。

在四种姓中居于第三等级的是吠舍，它同首陀罗等级一起组成当时的被统治阶级。《摩奴法典》指出，“（国王）应十分注意使吠舍与首陀罗完成其每个人自己的职务，因为这两种人违背他们自己的职务就会使全世界震动。”吠舍的职务在《摩奴法典》中规定：“牧畜，施舍，祭祀，学习吠陀，商业，高利贷以及农业。”他们是雅利安人的一般人民大众。但由于经济的发展，社会的分化，在他们之中有一部分大商人成为新兴的奴隶主，上升为统治阶级，相反，也有一部分由于穷困而降为靠首陀罗种姓的生活方式谋生。

在种姓序列中的最底层是首陀罗，他们原来是被雅利安人征服的土著居民。以后由于社会的分化，有些贫困化的吠舍种姓也与首陀罗接近起来。首陀罗的主要职业是手工业匠人，也有从事于农、牧业以及其他各种劳动行业的。他们是古代印度奴隶社会最受压迫的劳苦大众，其中有大量的人沦为奴隶。在婆罗门教的许多文献中，规定他们的义务是为高级种姓的人服务，这些规定使不少著作把首陀罗当成奴隶，这是史学上所存在的重要问题之一。关于这一问题后面设专题探讨。

2. 种姓与婚姻 种姓内婚制和上述的种姓职业世袭化，是古代印度种姓制度的两个基

① 本条引自《摩奴法典》，Ⅱ·135。亦见于《阿帕斯坦巴法经》Ⅰ·4·14·25；《毗湿奴法典》，XXXⅡ·17，等。

本特征。法典为了维护高级种姓的特权地位,强调各种姓都实行内婚制,即同种姓通婚。例如《高达摩法典》规定:“家长须娶同(种姓)之妻”。^①在《摩奴法典》中规定,“对于再生人之男,首先须与同种姓之女结婚。”佛教文献在形容某一婆罗门血统的纯正时,常常使用“七世以来,父母真正”^②这一句惯用语。这就是说,七代不发生混血被认为是“美德”。但随着社会的分化、人口的增长、特别是大城市的出现,混血是不可避免的。在这种情况下,法典为了保证高级种姓的社会地位不致因混血而混乱,遂制定了所谓“顺婚”与“逆婚”等原则。所谓“顺婚”,即“对那些具有贪欲的”高级种姓之男来说,可以依次娶低级种姓之女为妻。即婆罗门可娶刹帝利、吠舍和首陀罗之女为妻,刹帝利可娶吠舍和首陀罗之女为妻,而吠舍可娶首陀罗之女为妻。但相反,低级种姓之男娶高级种姓之女是被禁止的,这叫作“逆婚”。例如《摩奴法典》规定,“向高级种姓之女求婚的低级种姓之男,应受体刑。”在这种情况下,首陀罗只能从首陀罗种姓中间娶妻了。《摩奴法典》也是这样规定的,“只有首陀罗之女(才是)首陀罗的妻子”。在《佛本生经》中留下了这样一个故事:有一个理发师之子爱上了离车族的一个少女。他的父亲劝告他说,“我的儿子,你不要把愿望执著在办不到的事情上,你是理发匠之子,属低级种姓(当为首陀罗——引者),而离车族之女属高级出身,乃刹帝利之女,因而她是不能和你匹配的。我给你找另外一个与你属同一种姓和家庭之女。”理发师的儿子由于没有达到自己的愿望忧郁而死。^③这一故事鲜明地反映了古代印度社会阶级差别的森严。在通婚问题上,由于各种姓的地位不同,在子女的继承、嫁娶方式以及结婚仪式等方面都有不同的规定。以结婚仪式为例,在《摩奴法典》中规定,同种姓结婚时,采用握手仪式;刹帝利之女与高级种姓结婚时,各握箭的一端;吠舍之女与高级种姓结婚时,各握刺棒的一端;如果首陀罗之女与高级种姓结婚时,则互扯对方的衣襟。这些规定旨在维护内婚制的原则,防止世袭的奴隶主统治集团特权的丧失。

3. 种姓与宗教社会生活 四种姓在宗教社会生活方面的种种界限和区分,也是古代印度种姓制度的一个特点。这种界限在前三种姓雅利安人与第四种姓首陀罗之间最为严格。例如在梵书中把首陀罗看成为“不适于祭祀”的人。^④在文献中还提到,“在宗教仪式上,首陀罗只能为高级种姓的人洗脚,因为他是由生主神的脚创造出来的。”^⑤但在梵书时代,还有一些给予首陀罗在某种祭祀上以一定地位的规定,这说明,当时还没有象后来法典时代那样严格。在《摩奴法典》中规定:“只有由雅利安人之女所生的雅利安人之子,始有受一切净

① 本文所引《高达摩法典》均据F·M·米勒编:《东方圣书》本,第二卷,牛津一八七九年版。

② 姚秦三藏法师佛陀耶舍共竺佛念译:《长阿含经》第十五卷,第三分,种德经第三。

③ 引自达特著:前引书,第一卷,第二七七页。

④ 《百道梵书》,Ⅲ·1·1·10和《般遮云夏梵书》,Ⅴ·1·11。引自达特著:前引书,第一〇四页。

⑤ 《鹧鸪氏本集》,Ⅴ·1·1。引自达特著:前引书,第一卷,第一〇四页。

法^①的价值。”这样，首陀罗“没有受净法的价值”。他们根本无权参加雅利安人的宗教生活。不仅如此，首陀罗即使听一听或看一看婆罗门教的圣典吠陀也被禁止。例如在《高达摩法典》中规定：“假若首陀罗故意听人（诵读）吠陀，须向他的耳中灌以熔化的锡或蜡”；“假若他诵读吠陀原文，须割去他的舌头”；“假若他记忆吠陀原文，须将其身体劈成两半”。因此，对雅利安人也提出了规定，即“不能在首陀罗面前诵读吠陀”^②。从这些规定来看，首陀罗和前三种姓之间的界限该是多么森严！前三种姓的雅利安人都有权参加婆罗门教的宗教生活，都有受一切净法的资格。在诸净法中最重要的是“入门式”。凡经过入门式后便可称为“再生人”，意即在宗教上又诞生一次。所以在婆罗门教的经典中说，“父母仅生身”^③。“它（入门式）是再生”^④。首陀罗无权参加入门式，故被称为“非再生人”。在宗教生活上，不仅在再生人和非再生人之间有严格的界限，在再生人的三个种姓之间也有种种区分。例如在入门式的规定中，婆罗门的入门式是在妊娠后的第八年举行，刹帝利是第十一年，而吠舍是第十二年^⑤。再生人经过入门式以后便开始了学生期（或称梵行期）。在学生期中，再生人依种姓之差别，在衣著的染料、腰带的质量、木杖的长短、皮革的种类等等方面均有极其细微的区分。以学生所携行的木杖的长短为例，婆罗门的杖长须达发端，刹帝利须达前额，而吠舍须达鼻端^⑥。这样，人们只要一看木杖的长短就知道该人所属的种姓。

在社会生活方面，古代印度的阶级差别也是十分森严的。四种姓间在婚嫁娶、来往作客、起居饮食等方面均有不同的规定，兹不繁举。在这里需要指出的是在饮食方面对首陀罗所产生的玷污思想。在《阿帕斯坦巴法经》中提到：“不洁的首陀罗所带来的食物（不论接触与否）绝不能吃。”在《高达摩法典》中规定：“不饮首陀罗或不洁之人所呈献的（水）。”在《瓦西施陀法典》中说：“假若婆罗门由于吃了首陀罗的食物而死，他（在来生）将变成村猪，或生于该（首陀罗）之家。”这种玷污思想的发展，必然导致“不可接触者”的出现。

4. 种姓与法律上的权利 古代印度各种姓间在法律面前的不平等地位表现的最为严格，而且涉及到生活的各个方面。这在古代世界也是绝无仅有的。就刑事方面来说，诸如侮辱罪、伤害罪、通奸罪、盗窃罪和杀人罪等，在四种姓之间都有不同的规定。以侮辱罪为例，《摩奴法典》规定：“如果刹帝利辱骂了婆罗门，须罚款一百帕那，如为吠舍须罚款一百五十

① 所谓净法，乃婆罗门教所实行的一种宗教的和社会的诸种仪式，一般通行的有十二种，例如诞生式、命名式、入门式，等等。

② 《瓦西施陀法典》，XV Ⅲ·12。本文所引此法典均据F·M·米勒编：《东方圣书》本，第十四卷，牛津一八八二年版。

③ 《阿帕斯坦巴法经》，I·1·1·17。本文所引此法经均据前引《东方圣书》本，第二卷，牛津一八七九年版。

④ 《高达摩法典》，I·8。

⑤ 例如见《高达摩法典》I·11；《阿帕斯坦巴法经》I·1·1·18；《摩奴法典》，I·36。

⑥ 例如见《高达摩法典》，I·24；《摩奴法典》，II·46。

或二百帕那；如为首陀罗则处以体刑。”相反，“如果婆罗门侮辱刹帝利，须罚款五十（帕那）；如果侮辱吠舍，须罚款五十的一半；而侮辱首陀罗则罚款为十二。”这种不平等关系在再生人与非再生人之间最为严格。如上所述，婆罗门侮辱了首陀罗只罚款十二帕那。相反，“如果非再生人恶毒地辱骂再生人时，须割掉他的舌头”；“如果非再生人以无礼的态度评论再生人的名字和种姓时，须以十指长烧热的铁钉插入他的口中”；“如果非再生人傲慢地教训婆罗门的义务时，须以滚开的油灌入他的口和耳中”。从民事方面来看，法典也作了不胜其繁的规定。假如一个婆罗门娶了四个种姓的妻子，则此四妻所生之子的继承份额，应依照种姓高低的顺序，按四、三、二、一的比例获取^①。再以债务为例，《摩奴法典》规定：当债务人无力偿还债务时，“债务人甚至可用（体力）劳动向债权人偿还所欠的债务，假若他是同等的或较低的种姓；但如果他属于较高的种姓，他应逐渐偿还债务。”法典的这一规定，旨在维护高级种姓不致因债务而沦为低级种姓的奴隶。

5. 首陀罗与奴隶 首陀罗与奴隶同为古代印度社会中最受压迫、最受奴役的劳苦大众，但这两者是有区别的。关于首陀罗的地位，在婆罗门教的诸经典中几乎异口同声地说：“首陀罗服务于高级（种姓）”。^②即为前三种姓服务。有些著作据此或与此类似的条文断定首陀罗为奴隶。但“服务于高级种姓”这类笼统概念，不能说明问题，必须从各种材料中作具体的分析。首先对澄清这一问题具有价值的材料是佛教文献。按佛教的创世说，首陀罗与其他三种姓同是由光音天的众生逐渐发展而来的。他们虽为第四种姓，是社会的最底层，但与其他种姓不存在什么隶属关系。首陀罗这一等级，在佛教文献中是作为“以自生活”^③的自由人来看待的，常常称之为“工师种”。^④可是奴隶则是另一种情况。在佛教文献中经常把奴隶主与奴隶对称为“大家与奴婢”，或“良人与奴婢”，或“人与奴”，或“主与僮使”，并详细地规定了奴隶对主人应尽的义务。例如在《长阿含经》中说：“僮仆复以五事，奉事其主。云何为五：一者早起，二者为事用密，三者不与不取，四者作务以次，五者称扬主名。”^⑤佛教对于严酷的阶级压迫作如此温和的描述，自然是虚伪的。但我们从这里十分清楚地明确了一个问题。佛教文献的这些记述表明，奴婢与首陀罗是两个概念。佛教在讲到首陀罗时，只是和四个种姓联系在一起。可是婆

① 例如见《鲍达亚那法经》Ⅱ·2·3·10；《摩奴法典》，Ⅷ·153；《布里哈斯帕蒂法典》XXV·27。前后两部经典均据前引《东方圣书》本，分别为第十四卷（一八八二年版）和第三三卷（一八八九年版）。

② 此条引自《高达摩法典》X·56。同样条文亦见于《阿帕斯坦巴法经》，I·1·1·6；《瓦西施陀法典》，Ⅱ·20；《摩奴法典》，I·91，等。

③ 苻秦三藏昙摩难提译：《增一阿含经》第三四卷，七日品第四十之一。

④ 此称谓较为普遍。例如见东晋罽宾三藏瞿昙僧伽提婆译：《中阿含经》第五九卷，例品一切智经第一。

⑤ 《长阿含经》第十一卷，第二分，善生经第十二。引文中之“为事用密”，巴利文本为“晚睡”。（见《印度传说资料》，第一二七页）

罗门教关于首陀罗的论述不象佛教这样明确,很多地方是暧昧不清的。所谓首陀罗必须为高级种姓服务的因袭教条,实际是法典编纂者僧侣阶级力图把首陀罗变为种族奴隶的一种意愿,因为首陀罗最初是被征服被奴役的土著居民。我们如果对婆罗门教的文献细致地加以分析,也不难看出,首陀罗与奴隶并非同一概念。例如《摩奴法典》曾有这样的记述:“且说当一个首陀罗不能为再生人服役,并且已面临妻、子濒于死亡(的境地)时,他可以靠手工劳动者的工作来生活。”同样的记述亦见于《高达摩法典》。这说明:第一,首陀罗不是隶属于那一个再生人的;第二,在他困难的时候,可以不再为再生人服役而靠自己所固有的匠人职业独立地过活。这样,在这里所说的“服役”,不管它是雇工还是佃农或其他什么性质的服役,有一点是可以肯定的,即他们不是奴隶。再如《摩奴法典》还提到,“国王可以使令那些有技能的工匠和手工业者以及靠他们自己(劳动)为生的首陀罗每月(给他)工作一天。”这一条明显地表明了首陀罗是独立过活的手工业匠人。在《高达摩法典》中只提“每一个匠人每月须为国王服一(日)之劳动”。这更加明显地表明首陀罗是独立的匠人,而非奴隶。关于杀害首陀罗须罚以十头牝牛和一头牡牛的规定^①;以及关于首陀罗子女继承问题的规定亦表明首陀罗不是奴隶。特别是在首陀罗中,有当教师者,亦有拥有奴婢者,有为一区之王者^②,有以“十万头牛”作为举行祭祀报酬的富豪(佩迦瓦那)^③。这些虽系个别的例子,但它说明,在首陀罗中有些人还是有财有势的,如果把他們视为奴隶,这是难以理解的。

这样,作为种姓制度的最低级的首陀罗,绝不是奴隶——达萨的同义语,尽管在他们之中有相当大的一部分人是奴隶,但就首陀罗这一概念来说,是指处于被压迫被奴役地位的居民等级。

首陀罗与奴隶同为古代印度阶级关系中最受压迫的阶级。在这两者中,首陀罗的身分是不变的,因为种姓在原则上不变,特别是首陀罗尤其如此。可是奴隶的身分在一定条件下是可以改变的,特别是在奴隶制行将崩溃的时候。例如在《那罗陀法典》^④中列举出十五种来源的奴隶,其中按法典规定只有两种不能解放,其他十三种在一定条件下均可获得解放。例如法典规定:“由于饥荒而被扶养为奴者,在给予一对牡牛后即可获得解放”,抵押和欠债为奴者,在偿付债务后即可获得解放。可是首陀罗则不然。按《摩奴法典》的规定:“首陀罗不犯如象招致丧失种姓之罪”。不管首陀罗为奴还是为自由人,其种姓不变。这也是古代印度阶级关系中的一个特点。

① 例如见《高达摩法典》, XX II · 16;《阿帕斯坦巴法经》, I · 9 · 24 · 3;《摩奴法典》, XII · 131。

② 《毗湿奴法典》, L XX I · 64。引自达特著:前引书,第一卷,第一六八页。

③ 引自达特著:前引书,第一卷,第一六九——一七〇页。

④ 《那罗陀法典》,据《东方圣书》本,第三三卷,一八八九年版。

三、卡斯特的形成和“不可接触者”的出现

十六世纪葡萄牙人侵入印度后，称印度的迦蒂（意即出生、种）为卡斯塔（Casta）。现为世界通用的卡斯特一词即由卡斯塔一词而来。在玄奘的《大唐西域记》中称之为“杂姓”^①，以示与四姓之别。

卡斯特与瓦尔那在特征上基本相同。就卡斯特的特征，马克思指出：“部落之最极端的、最严格的形式是卡司特制度，一个卡司特同另一个卡司特有所区别，各卡司特之间不许因婚姻而弄混乱，各卡司特按其地位来说是完全不同的，每一卡司特有自己独特的、不变的职业。”^②卡斯特的产生是瓦尔那制进一步发展的结果。在四姓中，吠舍和首陀罗属劳动种姓，在它们中间，随着社会生产和劳动分工的发展，日益包括更多的从事于不同职业的集团，如象战车制造者、锻工、木匠、制革者、陶工等。这些职业集团在其发展中，或由于生产上的、或由于社会上的原因，逐渐脱离原来的瓦尔那而形成成为单独的卡斯特。例如战车制造者（Rathakaras），这一行业原属吠舍等级，到了梵书时代便逐渐从吠舍等级中分裂出来而形成成为单独的卡斯特，即形成职业上世袭化的、并实行内婚制的独立的职业集团。这一卡斯特的地位日益下降，在《鲍达亚那法经》中把它们说成是由于混婚而产生的混合卡斯特。这一卡斯特最后终于降为首陀罗等级。除此而外，有些落后的、尚从事于渔猎生活的山区或森林部落，也在瓦尔那制的影响下形成成为一些单独的具有卡斯特基本特征的集团，如象尼沙达、旃荼罗和普卡萨等即是。以后还有其他一些原因促使卡斯特日益增多。在婆罗门教的经典中，力图用种姓之间的混婚和未履行神圣的宗教仪式来解释卡斯特的起源，其目的显然是为了巩固种姓制度，维护高级种姓的特权。这种解释自然是幼稚的。但是在婆罗门教的统治下，由于混婚和未守圣礼而丧失原来种姓地位，从而被视为各种受歧视的卡斯特，这种情况是存在的。

卡斯特是在什么时候出现的？目前还有不同意见。大约可以认为，在后期吠陀时代已经萌芽了。从经书时代开始（约公元前六世纪），特别是从家范经和法经时代开始，混合卡斯特无疑是已经存在了。当卡斯特出现后，瓦尔那与迦蒂（卡斯特）这两个词就逐渐混用起来，即瓦尔那一词有时用迦蒂一词代替，但相反，不能用瓦尔那一词来称呼四种瓦尔那以外的卡斯特，这一名词只适用于四种瓦尔那。一直到中世初期，我们从玄奘的《大唐西域记》中还可以看出这种区分。在这里他把四个种姓和“自余杂姓”是分开的^③。他所说的自余杂姓即指四种姓以外的卡斯特。但在这里，四个种姓已经变成了单一的职业集团，例如吠舍变成了

① 玄奘与机辨合撰：《大唐西域记》第二卷，文学古籍刊行社一九五五年版，第七页。

② 马克思：《资本主义生产以前各形态》，人民出版社一九五四年版，第十三页。

③ 《大唐西域记》第二卷，第七页。

“商贾”，首陀罗变成了“农人”。^①

这一时期所出现的卡斯特，即后来玄奘所说的“自余杂姓”，在他们之中是不包括高级种姓的。他们或是从吠舍与首陀罗两个种姓中间分离出来的，或是被征服的落后的山林部落，因此，这些卡斯特大都是被压迫卡斯特，在这里既有阶级压迫，也存在着种族歧视。在这种社会存在的条件下，婆罗门教把那些被他们所憎恶的混婚之子或不守圣礼的人亦列为各种卡斯特之中，这种情况就更加深了对卡斯特的歧视观念。

关于这一时期卡斯特的数目，由于史料的纷杂，特别是各书对混合卡斯特的名称和由来记载的又不统一，因此，很难作出精确的回答。但这一点是可以肯定的，即《摩奴法典》所列举的名单包括了当时所出现的卡斯特的绝大部分。在《摩奴法典》中共记有五十九种卡斯特，法典所列举的这些卡斯特，不仅关于其由来的说法是荒谬的，而且有些卡斯特的名称也是离奇的。但在法典所列举的卡斯特中大部分可以认为是现实存在的。在这些卡斯特中，休塔（看管马匹和驾货车者）、马卡达（商人）、维弟哈卡（侍候妇人）、阿尧卡瓦（木匠）、刹塔尔（捕杀穴居动物者）、旃荼罗（运搬尸体、执刑者）这六者被认为是混婚的“逆生”之子，“他们被称为挨弃的和低级的，只应从事那种被再生人责难的职业。”特别是旃荼罗，关于他们的记述是骇人听闻的。在《摩奴法典》中有不少关于旃荼罗和修瓦帕加这两种卡斯特的记述。在这里边说：他们的“住所应在村外”；“他们的衣服（应该是）死人的衣服，他们的食物（应该）盛在破盘子里”；凡是遵守法规的人“不应和这些（人）交往”；“他们夜间不应在村落和市镇周围游动”；他们白天劳动的时候要带着国王所规定的标识，以便使人识别，等等。

旃荼罗原来是居住在山林地区的落后部落。《摩奴法典》把他们看作是首陀罗与婆罗门之女所生之子，是“人中最卑贱者”。在他们身上突出地反映了古代印度种姓制度的落后性，所谓“玷污”和“不可接触”的丑恶观念，是奴隶主制造出来的一种愚弄群众的思想工具。在《高达摩法典》中说：“旃荼罗是最污秽不洁的”；“假若（葬礼的祭品）被狗、旃荼罗或外卡斯特看见，则被玷污”。不仅接触旃荼罗或他们的东西被视为玷污，就是接触了吹到旃荼罗身上的风也被认为是玷污。在《佛本生经》中有这样一段记述：有一个婆罗门当他看见旃荼罗走来时，唯恐吹到旃荼罗身上的风再吹到他的身上，一边骂着让旃荼罗到下风头去，一边自己赶忙走到上风头，以避免风的玷污^②。《佛本生经》中给人们留下深刻印象的还有如下一段关于视线玷污的故事：有两个旃荼罗行近城门去卖他们的货物。在那里有两个贵族出身的女儿在她们赶节日的路上遇见了他们。她们认为这是不祥之兆而返回家中，随后用香水洗自己的眼睛。因眼睛被玷污而不能再参加将得到免费饮食的集会的人们都愤怒了，

① 自中世纪以后，由于卡斯特数目愈演愈多，四个瓦尔那的划分逐渐失掉了意义，它们分别地变成了从事某种特定职业的卡斯特。从此瓦尔那的概念逐渐消失而为卡斯特的概念所代替。

② E·B·考埃爾編：《佛本生經》第三卷，劍橋一八九七年版，第一五四頁。

残酷地殴打了这两个旃荼罗。以后这两个旃荼罗隐瞒了自己的出身去咀叉始罗城学习。其中的一个有了很大的进步，但是最后他们本来的面貌被发现，他们又遭到了殴打，并被驱逐出去。他们走进了森林，过苦行的生活，不久以后便死去了。^①这一故事真实地反映了古代的“不可接触者”遭受迫害的悲剧。有些目击者的报道，给我们作了无可置疑的鉴证。我国东晋高僧法显在其巡礼印度的游记中，对这种人作了如下简短的记述：“旃荼罗名为恶人，与人别居，若入城市，则击木以自异，人则识而避之，不相唐突。”^②如果他们不这样“击木以自异”而碰上了高级种姓的人，自然要遭到毒打的。以旃荼罗为代表的古代的被压迫卡斯特是今日“贱民”的最初形态。这种残暴的压迫形态，经过中世纪的发展，以不同的形式一直延续到现代。

四、评早期佛教的所谓“众生平等”

公元前六世纪以后，正当婆罗门教所维护的种姓制度日趋严酷、日益反动的时候，刚刚兴起的佛教提出了它的种姓观，打起了“众生平等”的旗帜。这一蛊惑人心的口号，曾被资产阶级大肆颂扬。为了弄清这一问题，必须首先对佛教产生的阶级基础作一历史分析。佛教是产生在古代印度的一个历史转变时期。恩格斯曾经指出：“历史上的伟大转折点有宗教变迁相伴随，只是就迄今存在的三种世界宗教——佛教、基督教和伊斯兰教而言。”^③当时的印度社会是处在一个什么样的转折时期呢？公元前六世纪，佛教开始兴起，这时正是古代印度雅利安诸部落已普遍完成向奴隶制国家的过渡并正在发展的时期。印度社会阶级矛盾尖锐，广大劳动人民强烈反对种姓制度和婆罗门的专横统治。政治经济的新发展，必然导致阶级关系的新变化，以及由于这一变化而引起的阶级斗争、特别是在意识形态领域里的斗争的新活跃。就是在这种情况下，当时出现了许多反婆罗门教的各种流派。佛教就是其中之一派，是最大最有影响的一派。

佛教产生于恒河流域的中下游。在这里婆罗门教的影响较薄弱；相反，在这里出现的国家最强大，从而以国王为首的刹帝利贵族不仅在政治、经济上有强大的势力，而且在宗教文化领域里也很活跃。传说佛教的创始人释迦牟尼^④就是迦毗罗卫城的一个王子。这里的两大强国的国王，即摩竭陀的频毗沙罗王和居萨罗的波斯匿王都是佛教的信徒。传说频毗沙罗王

① 引自 R·C·马江达主编：《印度人民的历史和文化》第二卷，孟买一九五三年版，第五四四页。

② 法显撰：《法显传》，文学古籍刊行社一九五五年版，第十三页。

③ 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第四卷，第二三一页。

④ 释迦牟尼名悉达多，姓乔达摩。但其真名一般不用，通常称他为释迦牟尼，意即释迦族隐居林间的圣哲，也常称为佛陀或佛，意即觉者。

之弟迦留曾设大斋,召集了九十六种外道。另外,在这里城市经济也很发达,当时的所谓八大城市,大部分集中在这里。例如摩竭陀的首都王舍城和居萨罗的首都舍卫城都是当时“人民炽盛”的政治、经济和文化中心。由于大城市的出现,商品货币关系的发展,从吠舍种姓分化出来的大商人阶层也飞黄腾达起来,成为百万富翁。例如舍卫城长者须达多曾以黄金敷地之资为佛陀买了一座园林,作为传教活动的圣地,此即祇园精舍(精舍即佛教寺院)。舍卫城的祇园精舍和王舍城的竹林精舍都是这一阶层提供的,它们是早期佛教活动的两个最大的中心地。因此,这两个阶层,即以官职贵族为代表的刹帝利等级和以大商人吠舍为代表的新兴奴隶主阶级,是早期佛教在政治和经济上的有力支柱,是它得以生存和发展的阶级基础。当时婆罗门等级所维护的婆罗门教是最顽固、最反动、最腐朽的。它有三条纲领:一、吠陀是天书。这些教条不管与现实怎样背离也是神圣不可侵犯的。二、婆罗门种姓是最高尚的。不管在他们之中有多少人已不再“守道居贞”而过着腐化堕落的生活,或由于贫困而从事一些低级种姓的职业^①,可是他们仍以其出身高贵而居于四姓之首的优越地位。三、祭祀是万能的。婆罗门等级为了骗取财物,垄断祭祀大权,宣扬祭祀万能,这是婆罗门等级最大的一种掠夺手段。婆罗门等级的这三条纲领,是当时反婆罗门教各流派的众矢之的。佛教虽然是温和的,但它也反对这三条纲领,特别是对婆罗门等级自命非凡的梵种说反对的最为激烈。例如在佛教文献中有佛告婆悉吒这样一段话:你看那些婆罗门“愚冥无识,犹如禽兽,虚假自称,婆罗门种,最为第一,余者卑劣;我种清白,余者黑冥;我婆罗门种,出自梵天,从梵口生,现得清静,后亦清静。”接着佛又告之曰:所谓梵种,乃是欺诈,他们也是“嫁娶产生,与世无异。”^②佛教对婆罗门种姓的这种抨击,表现出早期佛教积极的、现实的一面。它反映了以官职贵族为代表的刹帝利等级和以大商人吠舍为代表的新兴奴隶主阶级的意愿。有人说,佛教乃是“两个僧团之间争夺权势的斗争”^③,似乎与现实的阶级利害毫无联系,这显然是错误的。佛教在反对婆罗门等级的种姓观的时候,提出了自己的种姓观,首先对四种姓的起源创造出自己的一套说法。关于佛教的创世说,各经记载略有出入。据《长阿含经》说:人类开始飞行在光音天中^④,彼此互称众生。自从堕落到地面上来生活以后,经过一系列的发展阶段开始有了个人的田产。个人田产一出现,便有了盗窃,有了诉讼。这时,人们“宁可立一人为主,以治理之”,“众共减米,以供给之”,“于是世间,便有王名,以正法治民,故名刹利(即刹帝利——引者)。”^⑤佛教在这里把以国王为首的刹帝利等级提高到

① 在《达萨婆罗门佛本生经》中记述了十种违反规则的婆罗门职业:医生,仆人和驾货车者,收税人,掘土者(苦行者),商人,农民,解释征兆的僧侣,武装警卫,猎人,国王的仆人。引自马江达主编:前引书,第二卷,第五四八页。

② 《长阿含经》第六卷,第二分,四姓经第一。

③ 森那特著:《印度卡斯特》(E·D·罗斯英译本),伦敦一九三〇年版,第二〇五页。

④ 早期佛教认为天有六,众生乃生光音天。

⑤ 《长阿含经》第六卷,第二分,四姓经第一。

“天人中为最”、“世间为第一”^①的最高地位。佛教不仅在政治上把刹帝利等级列为四姓之首，而且在经济上把国王对臣民的赋税剥削关系也加以合法化，并称他为“田地的主人”^②。婆罗门和刹帝利地位的这种颠倒，是列国时代（公元前六至四世纪）刹帝利等级日益强大的结果，也是进一步加强王权的舆论需要。这种颠倒，不仅反映了以国王为首的刹帝利等级的愿望，而且王权的加强对大商人阶层的商业贸易活动也是有利的。继刹帝利之后是婆罗门种姓。在他们之中有“独处山林，静默修道”的出世婆罗门和在人间“诵习为业”的不禅婆罗门两种。居第三位的是居士，即吠舍种姓。他们是“好营居业、多积财宝”者。最后为首陀罗种姓，他们是“有多机巧，多所造作”的手工业匠人。在这里佛教按人类社会发展过程中所出现的职业分工的不同而划分为四个种姓，即用社会分工说代替了婆罗门教的神创四姓说。从佛教的创世说可以看出，早期佛教同婆罗门教两种创世说的争论，是现实阶级斗争的一个反映。这种斗争尽管给种姓制度带来一定的变化，但它并没有触动种姓制度，更谈不上废除，只是以较为现实的、从而也就更易于迷惑人的新说来代替婆罗门教所宣扬的那种原始的、陈腐的旧说。

佛教社会观的另一个重要方面是它的阶级观，即对阶级划分的看法。佛教较之婆罗门教更注意当时社会（奴隶制社会）的两大基本阶级，即奴隶主和奴隶。例如在佛教文献中以欣赏的口气说：“余尼及剑浮国（即乾陀罗和剑浮沙——引者）有二种姓，大家及奴。”^③又云“彼土人民有二种姓，云何为二，一者人，二者奴。此二姓，亦复不定。……或先作人后作奴，或先作奴后作人，然众生之类，尽同一类，而无若干。”^④这种划分反映了新兴奴隶主阶级，特别是大商人吠舍的意愿。因为这一划分就可以使他们作为“大家”（奴隶主）同高级种姓的奴隶主列为同一阶级，从而消除了他们在种姓序列中次于高级种姓的低下地位。对于奴隶阶级来说，佛教没有给予任何仁慈，相反，它却为奴隶大众规定了对奴隶主所应尽的诸种义务。这充分地表明了佛教的奴隶主阶级的立场。

这样，我们就可以明确地回答前面所提出的问题，即佛教是不承认阶级和种姓的界线吗？否。在早期佛教的典籍中，阶级和种姓的界限依然是分明的。佛教的所谓“众生平等”的口号，对现实生活来说，如上所述，主要是反映了一部分上层分子，即以官职贵族为代表的刹帝利等级和以大商人吠舍为代表的新兴奴隶主阶级的利益和要求。佛教虽然也以较为现实的态度提出，在四种姓中，不论婆罗门、刹帝利，还是吠舍、首陀罗，只要“以财以力”

① 《长阿含经》第六卷，第二分，四姓经第一。

② 此据巴利文本《长阿含经》（引自《印度传说资料》，第一三四页）汉译本《长阿含经》之四姓经无此句。在《增一阿含经》的创世说（第三四卷，七日品）中记述有“当时即安田主”句。

③ 《中阿含经》第三七卷，梵志品阿摄和经第十。

④ 《增一阿含经》第四五卷，牧牛品第四十九之一。

都能够平等地充任王之“侍卫”^①，即进入统治阶级的行列。但拥有“以财以力”这种条件的只能是上层吠舍（包括大商人）和首陀罗中的个别人物。早期佛教对客观现实的这种承认，对冲击婆罗门教所维护的高级种姓特权，自然是有积极意义的。但当我们承认早期佛教这种积极作用的时候，不能不看到，在这种“以财以力”条件下的平等，对广大被压迫的劳动人民来说是没有意义的。因为他们温饱犹不可得，何谈财力。那么“众生平等”的口号对被压迫者来说是否完全是一句空话呢？也不是。佛教的所谓“众生平等”，其真正的意义不是在俗世、在人间；而是在佛门、在天国。例如在《长阿含经》中佛告婆悉吒说：“今我无上正真道中，不须种姓，不恃吾我傲慢之心，俗法须此，我法不尔。”^②佛还告之曰：“婆悉吒，汝今当知，今我弟子，种姓不同，所出各异，於我法中出家修道，若有人问汝谁种姓，当答彼言，我是沙门释种子也。”^③这就是说，佛门是向一切众生开放的，在佛门内不分种姓。人人皆可通过修道获得解脱，成为阿罗汉^④，达到涅槃^⑤。在《佛本生经》中提到，“刹帝利、婆罗门、吠舍、首陀罗、旃荼罗、普卡萨都能够成为善良的、克己的，并达到涅槃。”^⑥如果被压迫者没有忘记当时占统治地位的婆罗门教在宗教生活方面是如何限制和压迫被压迫种姓的话，那么早期佛教的这些宣教，不能不使他们感受到鼓舞，从而唤起他们向佛门寻求解放之路的新的希望。正是在这种鼓舞下，才有“下贱奴婢，作是思惟，云何一生，受他驱策”，遂“逃窜出家”。^⑦这对广大被压迫者的解放有何意义？很显然，它不是化激愤为力量，而是让他们放弃为反对现实的阶级压迫而进行斗争，从而只能使他们陶醉在幻想里永受苦难。因此，这种鼓舞，实际上是鸦片，是鸩酒，是枷锁。它解除了被压迫者的武装，消磨了他们的斗志，麻醉了他们的神经，让他们把精神送上天国，把肉体留给地狱。因此，早期佛教的所谓“众生平等”，实际上只是“装饰在锁链上的那些虚幻的花朵”^⑧。

佛教在古代与种姓制度并存约有一千年，可是被压迫卡斯特的悲剧一直在“西天”扮演。古代印度种姓制度维护了奴隶主的统治，巩固了奴隶制度，它阻碍了古代印度社会的进步。因此马克思指出：“种姓制度则是印度进步和强盛道路上的基本障碍。”^⑨

① 刘宋天竺三藏求那跋陀罗译：《杂阿含经》第二十卷。在这里后两种姓译为居士和长者，巴利文本为吠舍和首陀罗。

② 《长阿含经》第六卷，第二分，四姓经第一。

③ 《长阿含经》第六卷，第二分，四姓经第一。

④ 阿即无，罗汉即生，故亦称无生果。

⑤ 涅槃是佛教所理想的不生不灭、永远超脱的最高境界。本文所使用的天国一词是借用的习惯语汇，意指涅槃。

⑥ 引自达特著：前引书，第一卷，第二五七页。

⑦ 《守护国界主陀罗尼经》第十卷，阿闍世王受记品第十。

⑧ 马克思：《黑格尔法哲学批判导言》，《马克思恩格斯全集》第一卷，第四五三页。

⑨ 马克思：《不列颠在印度统治的未来结果》，《马克思恩格斯选集》第二卷，第七三页。