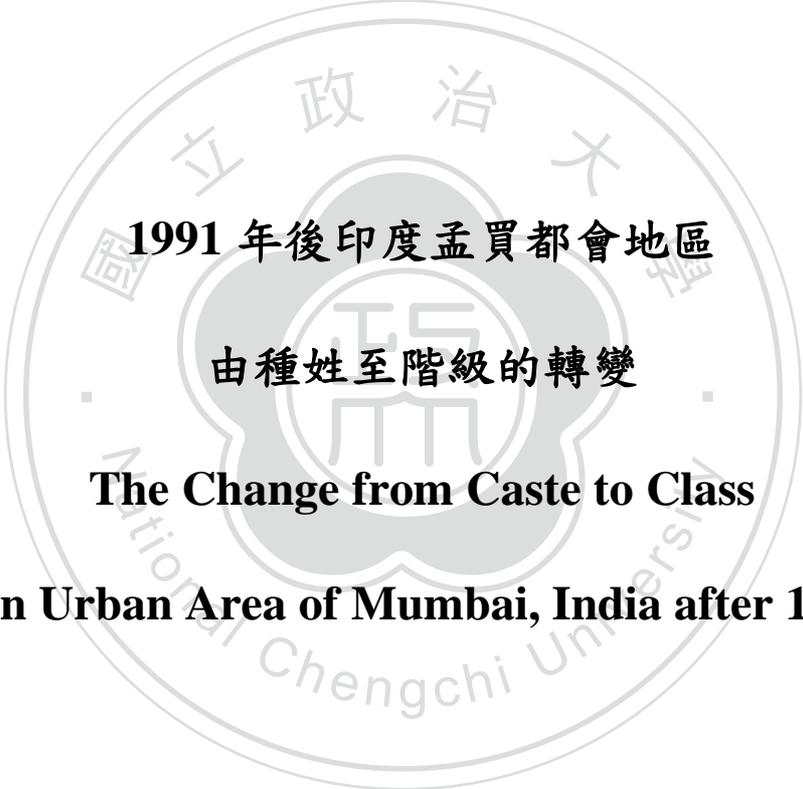


國立政治大學政治學系

碩士論文

指導教授：孫善豪博士



1991 年後印度孟買都會地區
由種姓至階級的轉變
The Change from Caste to Class
in Urban Area of Mumbai, India after 1991

研究生：李青璇撰

中華民國 102 年 6 月

June, 2013

謝辭 Shukriya!

感謝教育部學海飛颺獎學金與國立政治大學第三部門研究中心，
讓我平安抵達印度進行研修與度過一段難忘的生活。

感謝於印度期間，尤其在孟買炸彈攻擊時
給我一片冰涼西瓜消暑的印度朋友。

有一回在孟買，
計程車車門神祕地「自行」開啟
我順利屆機會擺脫司機的綁架。

衷心感謝神祕力量！
感謝幫助我的每一位老師、同學、朋友、家人。

Shukriya!

摘要(Abstract)

印度自古以來有以人的血統微分類標準的階級制度，一般稱為種姓制度，這種制度由古典瓦爾納與迦提系統構成。這種制度可以挑戰嗎？印度自1991年後國內資訊傳遞與資本流通速度大於以往的情況下，處於越來越國際化的孟買都會地區的印度居民對於傳統的種姓制度有何看法？以「職業」為標準的階級體系是否超越傳統以「血統」為標準的價值呢？

在本研究中，可以看到在都會地區的印度人不論在資訊取得、工作、婚姻三方面的生活情狀中，古典瓦爾納與迦提系統並非最重要的。於資訊的取得方面，高低種姓幾乎沒有任何差別。關於 Srinivas 所提出的「梵化」於這些人的狀況沒有詮釋能力；在教育方面，雖然原始屬於高種姓者的教育程度仍比低種姓者高，但低種姓者的教育程度與其父執輩相比有顯著的提高。種姓間學歷的絕對流動已經發生，相對流動很可能在孟買也已經發生；在工作方面，表現出工作取得與種姓、工作內容與種姓沒有深刻的關係。於孟買都會地區個人的最高學歷與專長較種姓階層更重要；婚姻的選擇上，對於傳統的安排有著排斥。選擇對象的來源與管道並非單一，金錢與感情基礎的考慮比血緣的考慮更多。受訪談者中已經發生違反傳統的婚姻。

本研究顯示：孟買都會區的人士並沒有依循古典瓦爾納制度生活，反而已經有不符合內婚制的情況發生：職業與父輩並不相同、追求歐美式的生活且生活習慣日趨相近。因此，不論是維持古典瓦爾納制度或是迦提制度的職業限制或是血統限制於孟買都會區的約束力都大幅減弱。相反地，與個人教育程度、職業選擇、經濟能力有深度鏈結的階級制度，正在孟買都會區成形。

目 錄

| | |
|---------------------------|-----|
| 目錄 | i |
| 圖目錄 | iii |
| 表目錄 | iv |
| 第一章 緒論 | 1 |
| 第一節 問題陳述 | 1 |
| 第二節 本研究中之名詞概念 | 3 |
| (一) 種姓制度 | 3 |
| (二) 印度教 | 15 |
| (三) 業力 | 15 |
| (四) 表列種姓 | 18 |
| (五) 潘察雅特 | 19 |
| 第三節 研究範圍與限制 | 22 |
| 第二章 階層相關討論 | 23 |
| 第一節 英美對於社會階層理論的研究 | 23 |
| (一) 階層研究方向的論戰 | 23 |
| (二) 馬克思觀點下的階層樣貌 | 24 |
| (三) 印度社會階層—種姓制度的理論論戰 | 25 |
| 第二節 代間流動過程的研究 | 28 |
| 第三節 印度社會階層流動的研究 | 29 |
| (一) 代間流動研究於公元 1991 年前 | 29 |
| (二) 公元 1991 年後印度階層流動有關的研究 | 31 |
| 第三章 訪談 | 44 |
| 第一節 本研究方法與步驟 | 44 |

| | |
|------------------------|----|
| 第二節 研究結果 | 50 |
| (一) 資訊的流通 | 50 |
| (二) 教育的階層流動 | 51 |
| (三) 職業的階層流動 | 53 |
| (四) 血統與婚姻 | 57 |
| (五) 對於古典瓦爾納和迦提的個人態度和印象 | 58 |
| 第三節 進一步研究的建議 | 59 |
| 參考文獻 | 61 |



圖目錄

| | |
|------------------|----|
| 圖一 Mahim Bay 區域圖 | 50 |
| 圖二 主要兩車站區域圖 | 50 |



表目錄

| | |
|------------------------|----|
| 表一 Wright 的十二階層原始模型 | 25 |
| 表二 Wright 的十二階層原始模型－父輩 | 57 |
| 表三 Wright 的十二階層原始模型－子輩 | 57 |



第一章 緒論

第一節 問題陳述

印度這個有廣大人口的國家，脫離英國獨立後，國力由弱轉為強，其在世界經濟上的地位也不斷提高。但是，在這個東亞次大陸上，還存在著一個歷史悠遠的社會，並且發展出自己獨樹一格的體系。1991 年印度政府即將破產之際，藉由向前殖民母國英國與 IMF 借款，而轉型成資本經濟型態並引入軟體產業與大量的外國資本進入印度。這 20 年間，印度社會出現了大量的中產階層 (middle class)，呈現出一種與傳統印度不同的生活樣貌。

印度自古即有以人的血統為分類標準的階層制度。這種制度淵遠流長，將人類依階層排序，並且賦予不同階層者不同的社會角色。印度的種姓源自古代印度河文明的婆羅門教。公元前兩千年雅利安人進入印度次大陸後，為了統治方便，融合原始雅利安的自然崇拜與當地人民的文化創造了因果報應、輪迴轉世與萬物有靈的說法。並將人依照血緣關係分為婆羅門 (Brahmin)、剎帝利 (Kshatriya)、吠舍 (Vaishya) 和首陀羅 (Sudra) 與不在種姓之列的「不可接觸者」，又稱「達立特」 (Dalit)。按照這個制度，人有高低貴賤之別，並且其由出生決定、世代相傳。種姓制度於《摩奴法論》中思想與規範甚為明確。一個人的種姓，也就是「瓦爾納」 (Varna) 決定了他的信仰行為、社會地位、職業、經濟狀況與家庭關係。各種不同的種姓與次種姓擁有自己的道德法規與風俗習慣。雖然公元五世紀時婆羅門教進行改革，融合了佛教與民間信仰，但是種姓制度依然存在，並成為現今的印度教。

種姓制度現今不僅在印度教徒中存在，更對於印度境內的伊斯蘭、錫克、與基督教徒有不同程度的影響。一般印度人相信，隨著時間的經過，古典的瓦爾納下派生出各種不同的傳統職業，稱為「迦提」 (Jāti)。隨著古典瓦爾納與迦提的高低階層貴賤的不同，職業也有高低階層與貴賤的分別。基本上凡是工作內容與宗教、知識有相關的職業都被認為是高貴的、潔淨的，

應由婆羅門負責，例如：祭司。工作內容與汙穢、不潔物有相關的工作都認為是低下的，應由低種姓者負責，例如：掃地、洗衣。（王樹英，1995: 56-77)

在這種社會制度中與分別基準即「血統」最有關係的便是婚姻制度。為了維持高種姓者的純淨不受汙染，過去規定迦提集團的成員只能與在同一古典瓦爾納下派生的迦提集團成員成婚。或者，男子再婚時可以與比自己下層種姓的女子結婚。這是根據《摩奴法論》第三卷第十二偈：「婚要娶同種姓女子為妻，但如再娶要依種姓的高低順序優先則配。」（馬香雪，1996: 55-56）與十三偈：「首陀羅只應該以首陀羅女為妻；吠舍可以在首陀羅與本種姓中娶妻；刹帝利可以在上述兩種姓與本種姓中娶妻；婆羅門可以在上述三種姓與本種姓中娶妻。」（馬香雪，1996: 55-56）第十五偈：「糊塗取到最後一個種姓的女子為妻的婆羅門、刹帝利、吠舍，很快就會使家庭和子女墮落到首陀羅的境地。」（馬香雪，1996: 55-56）

但是，較處於較高層種姓的女子絕對不可與比自己下層種姓的男子結婚。

種姓制度對印度社會的影響層面有多大呢？

印度的種姓制度階層(級)存在於印度社會的每個層面，包括回教徒與基督教徒等非印度教徒，儘管他們在種姓制度之外，但依舊無法免除它的影響。印度人是全世界對地位最為敏感的人。等級在印度是重要的，並依此規定社交活動的細節。美國的社交互動風氣，學生能以名字直接稱呼老師，員工能以名字稱呼他們的領導人，但這在印度是十分令人震驚的。地位高的印度人，享有特權與某種生活方式。處於這兩個團體中的多數人，將這一點當成自然次序般的接受。

基於管理的目的，英國人將印度複雜又無限細分的種姓制度系統，編纂成簡化的分類。獨立後，印度政府又進一步定義種姓制度類別。種姓制度是複雜的。負責替低種姓印度人擬定一項平權措施計畫的曼德委員會，於 1990 年的建議書中，在「其他種

姓」 (Other Backward Castes, OBC's) 項目下，包含了三千種種姓。在政府表格、應徵工作或申請入學許可時，印度人可能會被要求說明他們的種姓。(Kamdar 2007: 253-289)

因此傳統上印度人民舉凡食衣住行各個日常生活層面，婚姻、受教育、就業、補助等均受到種姓制度的約束。

種姓制度可以挑戰嗎？印度 1991 年後國內資訊傳遞與資本流通速度遠大於以往的情況下，處於越來越國際化的孟買都會地區的印度居民對於傳統的種姓制度有何看法？以「職業」為標準的價值體系對於當地人有否影響？這種價值體系是否超越傳統以「血統」為標準的主流價值？如果以職業、經濟為主的價值超越了血統為主的價值，那麼是什麼理由產生這樣的現象？

第二節 本研究中之名詞概念

(一) 種姓制度 (Caste system / Varna/ Jātī)

《吠陀》(Vedas) 在公元前一千五百年已經存在。現存的古老頌讚《梨俱吠陀》(Rig Veda) 中的第十首創作 *Purusha Sukta* 為現存最古老的古典瓦爾納種姓階層的起源文本：

當他們形成 Purusha，他們加入了多少個別的神聖部份在他裡面？什麼是他的嘴？什麼是他的手臂？什麼是他的大腿和腳呢？婆羅門是他的嘴；剎帝利是他的手；吠舍是他的大腿；首陀羅從他的腳下竄出。(Sanhita, 1858: 19)

這首贊歌提到古代印度大陸的居民有一位共同的先祖 Purusha，意思為「原初之人」。這位原初之人的身體分別出相互依賴、不同功能、不同組織

與成分與具有等次高低的四種瓦爾納。這首贊歌對於古典瓦爾納種姓制度具有極大的影響，包含在實踐不可接觸制。甚至在印度傳統《責任法典》(dharma codifiers) 的編纂。並在之後的各式宣傳手冊中描繪這些法典規章的權威性與正當性。後世印度人創作大量讚美詩、歷史神話故事稱頌《吠陀》經典與古典瓦爾納制度。最大的影響是經過長遠的時間古典瓦爾納制度實行延續轉變成為迦提 (Jāti) 制度。

《吠陀》主要稱頌一些「德性」，包含追求純潔、儀式、結婚、共同的社群生活，排斥他種姓集團，或是與任何其他相關的排斥他種姓集團的作法。這種追求使得種姓由原始的四種姓變化成無數次種姓集團，也就是迦提集團。這些儀式與行為作為一種補充的《吠陀》儀式，V. Nagarajan 與 Max Müller 一致認為：

這些說法與作法延續原始種姓中的分裂和種姓間不平等的部份，因為他提倡了一個社會框架與結構，根據這種生活方式，在種姓內的人依據他所屬的種姓可以相當程度放下一些工作與職責。並且這個結構體制承諾在未來的生活中這些規則會持續地在這個系統內推廣與延續。(Keane, 2007: 23-70)

種姓制度本身是由各個稱為迦提的團體組成，這種團體的成員間進行內部成員的通婚並且遵守自己的團體的規則與成員責任。迦提制度代表種姓劃分的現實。現今的印度社會之迦提制度的分類在一定程度上無法均勻地將古典的瓦爾納系統分類中的婆羅門、刹帝利、吠舍和首陀羅套入其中。但是，這經典的四角仍然是建構現今迦提系統的重要框架。V. Nagarajan 認為：《吠陀》系統—也就是經典的瓦爾納系統，仍然是現今種姓制度重要的解釋與辯護性的因素。現今實際實施的種姓制度—也就是迦提制度，顯然不是經典的瓦爾納系統，即使印度教徒相信迦提制度是古典瓦爾納的衍生。(Nagarajan, 1994: 16)

現今一般被認為是「賤民」、「達立特」、「不可接觸者」的被放逐者們是不存在古典瓦爾納系統中的。實際生活中，他們的階級地位低於首陀羅或是奴隸 (Slave)。由於這群人的無明的業力 (Karma) 和責任 (dharma)。在

各種社會交往中，各式各樣的懲罰與欺侮形式被廣泛的紀錄在《責任守則》(dharma codes) 供覽。不可接觸者中也有自己的種姓與次種姓存在，他們既無固定的財富；也無任何教育程度與土地的所有權利，但是他們可以透過「使用水的排序」在內部劃分階層。

有些印度教徒與其政黨，如：Viswa Hindu Parishad (VHP)、Bharatiya Janata Party (BJP) 主張任何的種姓與次序的列表都是沒有意義的。因為他們認為種姓制度沒有階層含意。怎麼說呢？他們主張這種制度只是一種社會分工，各種姓互相依存與需要對方的服務。因此，每一種姓都是不可缺的存在也沒有高下之別。在他們的論述中強調每一個種姓集團的成員都有受過西式教育和未受過西式教育的；較為貧窮和較為富有的；出身名門和非名門的，並且種姓並非由膚色決定。一位不可接觸者是不可接觸者，從來就不論他的出生是否公平；不論為亞利安人種或非亞利安人種。他們更主張在公元三到四世紀進入印度大陸西北方的亞利安人從來沒有侵入到南方，包含孟買或東印度都不在他們的轄下。但是種姓制度是在整個印度大陸都實施過的體制。基於這樣的理由，他們不認為種姓制度是具有人種或是階層意義的分類。

那種姓制度是分類嗎？不可接觸者是怎樣的分類結果？不可接觸者不是一種職業分類，雖然有些職業絕大多數是屬於特定種姓。但是大部分的主要職業：農業、手工業，是向所有人開放的。K. Panikkar 寫道：「種姓作為一種全面系統性的生活方式，是一種信仰，幾乎是一個不產生變化的社會秩序。種姓規則執行的強度會使其他任何宗教法庭形相見慚。」(Panikkar 1933) 安貝德卡一篇在 1916 年的一篇文章中也談到印度僑民社區的種姓制度將造成的潛在問題。這篇文章同時表現出印度種姓制度的隔離特性：

種姓問題是一個巨大的...這是一個局部問題，但不存在一個能夠更廣泛地故意。印度教徒很難通婚，或有任何與外界的社會交往。如果印度教徒遷移到其他地球上的區域，印度的種姓將成為一個世界性的問題。(Rodrigues 2002: 242)

因此，種姓似乎只是一種分辨親疏遠近的強烈排他系統。那麼為何在印度會有如此激烈的排他系統存在呢？

對於這整個創造的保存，那被任命不同職責的榮耀，對於那些——誰從他的嘴、他的手臂、他的身體、他的腳竄出？

由於婆羅門是從最優秀的器官竄出，因為他是第一個出生的，擁有《吠陀》，他是正確的，是這整個創作的首席。

(Muir, 1858a: 5)

在上述文本中可以見到古代印度創世觀念。人類從猿人的身上四處出生並且在這些人中婆羅門居於最上位。另外，印度史詩《摩訶婆羅多》(Mahabharata) 中的 *Santi Parva* 段這樣敘述：

聖人 Bharadwaja 看見偉大的仙人 Bhrigy，他是神人或有神聖靈感的詩人。正當 Bhrigy 坐在凱拉薩峰 (Kailasa) 時 Bharadwaja 問他：「如果四種瓦爾納對應到他的顏色，那麼在所有種姓或顏色混亂的狀況下：慾望、憤怒、恐懼、貪婪、悲傷、焦慮、飢餓、疲勞都可以戰勝。哪有什麼是種姓的區別呢？他們有共通的身體分泌物、痰、膽汁和血液。他們的屍體全部都會腐爛。運動和靜止的物體都有無數種。所有這些不同類別的生物是如何確定其類？」

Bhrigy 回覆：「是沒有分別的白（光），這個世界從梵天以前已經由梵天創造。他因為工作分別成為種姓。

婆羅門，屬紅色的喜歡感官享受……誰曾經捨棄了其職責，以致於陷入剎帝利的條件；

婆羅門，屬黃色的……是誰推導出他們的生計是從事奶牛和農業，沒有實踐自己的職責，以致於陷入吠舍的狀態；

婆羅門，屬黑色的……已經失去了純潔，誰是沉迷於暴力、撒謊；誰是對於重要合約和各項工作貪婪而下跌至首陀羅的位置。

因此分開的，是他們的結果。婆羅門出生兩次¹成為其他的種姓。梵天創造與看見所有的。吠陀經典（梵天）是一切受造物的首席：那些誰也不知道他將不是婆羅門的。因他們的貪婪，陷入無知……他是不潔淨的人，經常沉迷各類食品，進行各種工作，已經放棄了《吠陀》—被稱為首陀羅。一位首陀羅的標誌是沒有出生兩次。首陀羅將是一位首陀羅，婆羅門不是婆羅門。」
(Keane, 2007: 23-70)

由導入了神祕預言的《吠陀》經文與印度史詩《摩訶婆羅多》中我們可以看見實際上《吠陀》促進了某種的社會計劃性秩序的概念。以婆羅門為首的各種姓個有次序與職責。除了擁有《吠陀》的婆羅門種姓外，其他種姓階級是因為有道德上的瑕疵而於再次出生時「降級」。在傳統的古典瓦爾納系統中只有一部分的人會被要求從事農業工作，這些人產出農作物以維持自己和其餘的社會人口的生存，其他人則被分為負責保護自己和其餘人之刹帝利武士；負責社會人口生產交換之吠舍；負責傳達神諭與書寫記事的婆羅門。古典瓦爾那具有一種結合社會責任分工的特徵，並且對於判定為未盡責任之人給予排他、隔離待遇的懲罰性處置。R. Lingat 研究有關「責任」或是「義務」時認為《吠陀》中有關於啟示的部份敘述了要求個人某些生活職責的倫理基礎。這些倫理基礎提供古典瓦爾納框架使一群人（一個社會團體）可以在結構層次上有不同的職能和職責。(Lingat, 1973: 34)

於《摩奴法典》或《Manusmṛti 法例》中表現出古典瓦爾納和迦提之間的區別就像是《吠陀》經典和《責任規則》之間的關係。《責任規則》這本書中總是在表現生活中實際的種姓時使用迦提這個詞。古典瓦爾納制度和迦

¹ 轉世再生的意思；但有些歐、美學者（如，Lipner）認為是指印度教儀式中對於婆羅門、刹帝利、吠舍的兒童舉行的第二次再生儀式。這種一是在古時為印度教徒入學前的儀式。當舉行完成後兒童才擁有「精神」上的生命。(Lipner, *Hindus: Their Religious Beliefs and Practices* 1994: 90)

提制度似乎有如學說和經驗間的關係。那麼，古典瓦爾納與迦提之間是如何的演變呢？

P. Kolenda 在其著作 *Seven Types of Hierarchy in Homo Hierarchicus* 中指出：「每個人都應該看到種姓制度內的種姓或亞種姓部分元素之間的關係，這關係的總合就是種姓系統的主導原則。」 (Kolenda, 1976: 591)

無論種姓是社會結構的一種現象或只是屬於印度文化的一個方面。法國 Louis Dumont 對於印度種姓階層的主觀印象理論獲得了廣泛的好評。他認為古典瓦爾納系統至迦提系統之間的轉變是沒有什麼特別的地方值得提出來討論，除了對西方的社會學者以外。如印度人甘地 (Gandhi) 和安貝德卡 (B. R. Ambedkar) 兩人就從沒有質疑過迦提制度和古典瓦爾納間沒有關連。他們兩人同時認為若是迦提制度崩壞，古典瓦爾納制度也即刻崩壞；若是古典瓦爾納被推翻，迦提制度也應聲頃覆。Dumont 指出：「幾乎沒有人注意到迦提系統與其根源的四個古典瓦爾納間的抽象關係。純粹 (Pure) 和不純粹的，可能是這個抽象層次間的唯一可能的形式。」 (Dumont, Reuck & Knight, 1967: 34) 在 Dumont 之前的法國學者 Célestin Bouglé 與英國學者 Shridhar Ketkar 也提到有關於「純淨、純粹與污染、複雜」的原則 (Lingat, 1973: 34)。Dumont 承認古典瓦爾納之階層間的關係是複雜的，因為古文本的文句是擬人化的。並且他拒絕斷言古典瓦爾納與當時的印度社會階層狀況無關。(Dumont, 1980: 232)

在印度特別是屬於達立特的安貝德卡，以及吠舍的甘地都寫了迦提制度和古典瓦爾納的分別。前者因為相信古典瓦爾納系統和迦提系統間有廣泛的關係，若要改革迦提制度則古典瓦爾納必須被摧毀才好。後者相信，單純化迦提系統成為古典瓦爾納系統是一種現今追求的方向。甘地主張除去達立特使他們成為首陀羅。他認為達立特是從首陀羅分化出來，是非常墮落的首陀羅。安貝德卡譴責甘地以詭詐使最低種姓服從《吠陀》並服從迦提系統。(Ambedkar, 2002: 252)

安貝德卡在他的著作《消滅種姓》(*The Annihilation of Caste*)中基於他對古典瓦爾納與迦提系統的理解，他提道：

種姓在印度教徒與非印度教徒中具有幾乎相同的社會意義……因為（這種制度）存在於非印度教徒中，種姓只是一個社會習慣，並非一種神聖的制度……宗教迫使印度教徒將隔離與分隔種姓當做美德……印度教徒遵守種姓並非他們有不人道的觀念或是他們執迷不悟，而是因為他們擁有非常深刻的信仰。遵守種姓的人們沒有錯。在我看來，什麼是錯的呢？是他們的信仰。（對他們而言），敵人是「不遵守種姓的人」，（因為）《吠陀》，他們的宗教經典教他們種姓。宗教改革家，包括甘地想要去除賤民。（他們）都不明白。除非人們不再相信《吠陀》是神聖的，人們不會改變他們的行為模式。種姓有一個神聖的基礎，遵守種姓和不可接觸的分離制度是一種宗教義務。（Ambedkar, 2002: 285-290)

他的著作提到「種姓」這個詞應該預備留給印度教系統使用，因為種姓制度是一個神聖、有神性的自然秩序(natural order)。「為了消滅迦提，(你)必須投資在消滅附加在種姓上的神聖與神性。」(Ambedkar, 2002: 299-301)

另外主張唯物的學者則認為，古典瓦爾納演變為迦提是因為經濟增長導致的社會行業分工越來越複雜精細的緣故。如 A. Deshpande：

迦提的區別有一個經濟的起源，隨著經濟增長更加複雜。瓦爾納系統幻化成和迦提系統共享相同的特性。（A. Deshpande, 2000: 322)

不論為主觀或唯物，迦提的概念為何呢？M. Galanter 認為一個迦提的概念如下：

一個通婚團體，聲稱一個共同的起源，擁有一個共同的名字，成員世襲並連接到一個或多個傳統的職業。其成員在社會交

往中有多種義務與限制，成員在團體中有一個確定的位置分層。
此團體內部具有至少一個確定的分層行列位置。(Gakanter, 1984:
7)

另外，A. Beteille 認為迦提制度的概念如下：

一小群人具有內婚制度、世襲的成員，和一種特定的生活風格，有時包含對傳統特定職業的追求，並在階層中或多或少具有明顯的儀式地位。(Beteille, 1996: 46)

至此，種姓制度不論是在理論上的古典瓦爾納系統與實際演變的迦提系統。此兩者所表現出的階層均有內部之分層行列與外部之社會道德分層行列。種姓制度是社會階層制度，是以今世隔離和剝奪對於來世的期望為手段的懲罰制度。此制度依附在印度教的神諭中，並剝奪「不道德者」對於來世出生的期待。與出生於婆羅門者相較出生於首陀羅種姓者會被歸類為上輩子是悖德存有汙點者。

既然，迦提制度具有懲罰與隔離的內涵，那麼它是否是一種族群歧視？是否是一種具有分隔種族或族群內涵的體制呢？對此印度政府於 2006 年時向聯合國種族歧視委員會 (Committee on the Elimination of Racial Discrimination; CERD) 闡明種姓制度不能等同於「種族」(race)或是「在血統下的」(Periodic Report-India 2006: 17)。真的是這樣嗎？

古代的印度社會，婆羅門和刹帝利是大陸的統治者，吠舍階層擁有最大量的人口。這也由他們的姓名：Vaishya 的字首 Vis 意思「可見的」得出。Vaishya，這一個字在《吠陀》經典擁有指定的族群，尤其是被視為純雅利安人的崇拜者和雅利安文化的圈養者，與夷蠻戎狄成對比。首陀羅，是一群由婆羅門征服者制伏的種族或是種族的分支。他們有可能是較早的時期進入印度大陸的雅利安移民或是在印度大陸土生土長的原住民部落。(Keane, 2007: 33)

這項說法有《吠陀》文本的支持，《梨俱吠陀》中有區分具有鴻鵠之志的雅利安人(Aryans)和 Dasyus，「他催毀 Dasyus 和保護雅利安人的顏色(瓦

爾納)」。 (Muir, 1858b: 3-34-9) 這群雅利安人在文本中提到自己是擁有冠冕的群體。

R. Lingat 提到這個區別時寫道：「一種真正的厭惡只有在婆羅門、剎帝利、吠舍這三者與首陀羅接觸時發生。前三者與後者接觸確實構成了不純潔。在一般生活中首陀羅不能說或聽到任何神聖的字眼」 (Lingat, 1973: 40)。於 *dharmasutra Gautama*(釋迦摩尼的責任贊歌)也說：「如果他(首陀羅)有故意聽與背誦吠陀，讓他的耳朵充滿了融化的鋅或膠。如果他說與背誦吠陀，讓他的舌頭被切斷。」 (Muir, 1858c: 12.4-6) 於 *Apastamba* 文本中提到：「具有優越瓦爾納地位的成員走了一個平坦的道路上時，在床上或椅子上的首陀羅應被鞭打。」 (Muir, 1858a: 2.10.27.15)

Dasyus 被歸入首陀羅的原因，在《梨俱吠陀》中的描述是因為他們有不同的信仰，他們看起來不同於雅利安人。Dasyus 本身就有「坍塌的鼻子」的意思，另外在《梨俱吠陀》中也用 Anasah，「沒有鼻子的」來形容被征服者。在文本中所有其他上下文使用了 aryavarna 和 dasavarna。並且在文本中的 dasavarna 被形容為「較為黑暗的」。因此，當雅利安人進入印度大陸征服原住民後，古典瓦爾納這個制度多了分別不同的血統、區別種族的意涵。(Lipner, 1994: 89)

Morton Klass (Klass, 1980: 40) 提出了另外一種看法：他贊同種姓制度是基於政治統治因素的分離，卻非因為膚色、血統的歧視。他對於種姓制度的起源的許多理論感到懷疑，尤其在古典瓦爾納與顏色或膚色之間缺乏連貫性的文本。雖然可以確定婆羅門白色；剎帝利紅色；吠舍黃色與首陀羅黑色。但如果在古印度婆羅門為歐洲人被描述為白，那麼非洲人是否就是首陀羅？那我們要如何說明屬於黃色的吠舍呢？他們是不是屬於在古印度大陸居住的東亞蒙古人種。最奇特的是紅色的剎帝利，這些統治者或是戰士是北美或南美移民的後裔嗎？Klass 認為古典瓦爾納的種姓並不同於皮膚顏色的分類而是某種精神的著色或是精神光環的表示。剎帝利像是羅馬戰神或是火星一樣，精神的顏色是紅色的，另外鮮血和暴力的表示也是紅色的。吠舍在商業貿易行為中喜愛黃金的精神，產於土地的農業行為對於大地的尊崇是金黃色

的。但是，在同一脈絡中婆羅門的靈魂是白色的，因為他們純潔無瑕……
(Klass, 1980: 40-41)

Morton Klass 像其他的學者一樣無法證明他的斷言於古典瓦爾納與顏色之間的切實關係。因為文本中的顏色也有可能是指傳統服飾的顏色。無論在原有經典瓦爾納基礎上的四種姓差異或是從人類學的證據，都表現出現代的種姓制度相當程度不是基於膚色區分。安貝德卡認為種姓制度是印度教特有的，在某些分工鑑定與區分上的特殊特徵必須基於膚色。因此，同種姓不一定擁有近似的膚色。在這種複雜的區分系統下，現代的種姓制度的社會分層仍然可以被推定為一種不基於膚色的種族歧視。

Arvind Sharma 也認為種姓制度和種族之間的政治有關。他指出《吠陀》成書的年代在雅利安人進入印度大陸之後不久。因此，古代的征服者非常有可能的基於政治統治的因素並為了維持統治地位而分離各個種姓。印度人的傳統觀念中沒有種族的概念。古代的雅利安人認為自己是印度人，他們雅利安征服了新大陸。他們是印度大陸上的人，被征服者也是印度大陸上的人。一個政治制度，一位原始之人，古代的印度大陸征服者在這概念下區分各個瓦爾納，整個印度人是一體的一個血統。但是，如果使用西方的觀點來看，以族群為基礎區分的種姓制度是形式的種族主義。這個說法間接從安貝德卡的文章〈誰是首陀羅〉(Who were the Shudras?) 中得到間接印證，他認為一位 Dasyus 可以成為 Aryan 的改變是幾乎不可能發生且並非宗教的緣故。(Sharma, 2000: 178-190)

因此種姓或許是一種基於出生的社會隔離；一種古老的種族歧視；一種對於違反社會規範者的制裁手段；一種維持統治權力的制度。在古代的印度大陸生活者基於信仰追求美好的現世與來世生活，並將種姓的規範融於生活中成為習慣，然後逐漸演變成強大生活制約。

安貝德卡在他的著作《消滅種姓》(*The Annihilation of Caste*) 中寫道：

一般的印度教徒被告知宗教不是信仰，但實際生活上宗教是法律。人類怎樣才能忍受這些永恆的規範。這種失去真實的陳述由「婆羅門宗教法律」被刪除了與法律被改變了的想法產生時，人們才知道那個稱為宗教的是真正的法律。(此時)人們將準備改

變，他們認識和接受法律可以改變，宗教原則就有可能可以在新的學說基礎上被替換成自由、平等、博愛的原則。(Ambedkar, 2002: 299-301)

當印度人討論脫離英國獨立時，於 1932 年 9 月 24 日的〈普那條約〉(Poona Pact) 頒佈會上有一項一致通過的決議提到：

這次議會確定所有印度教徒不得因為個人於社會上的出生被視為一個不可接觸者(賤民)。其他的印度教徒不應該排斥上述這群人在公共水井的使用、公立學校的教育、公共道路與其他公共機構的利用(包含酒吧、進入寺廟)。這項權利應該是具有法定承認的地位並且所有印度教的領袖都有責任，使用合法與和平的手段確保所有的這些陋習在這社會去除。(Keane, 2007: 120)

公元 2000 年 8 月，聯合國促進和保護人權小組委員會通過了第 2000/4 號決議，表示基於工作和出身的歧視是國際人權法所禁止的歧視形式。小組委員會在不到四年的時間裡，已經產生了一份工作文件和兩個擴展工作底稿。最終在任命兩名特別報告員在調查並發佈報告，制定一套原則和指導方針。

印度政府如同於 1996 年的立場，他們認為「種姓」是一術語，「表示一個社群」和「類」的區別。並非基於種族，而是起源於古代印度社會中的職能分工。但是委員會認為它是種族歧視，並要求提供對於不可接觸者的工作報告。2006 年時印度政府對委員會提交報告中強調：

「種族」和「種姓」都是獨立在印度憲法中所禁止的歧視理由。因此他們不能被認為是可以互換或同義的。如果種姓的概念包含種族，就沒有理由使他們分開。因此，在過去的報告，有關不可接觸者和不可接觸者部落或與該相關的問題沒有提交在本報告中。作為一禮貌的成員，如果你們如此渴望，印度政府將樂意為您提供有關下層種姓和不可接觸部落的消息。雖然不是在對於

消除種族歧視委員會的報告義務中。(Periodic Report-India
2006:17)

為了這個問題，聯合國人權小組委員會關於促進和保護人權擴大的工作文件對於有關於工作和出生歧視的工作進行討論。他們分析了一些相應因素與因果鏈，並提供了一些似乎是主要的相似點。在機率決定下，血緣的歧視確實是一個決定性的標準。被社會其他人邊緣化的群體成員通常是出生到被歧視的族群或是該血統的後裔。因為一個人的血統不是一般可以觀察到的物理特性，因此在日常生活中血統有被掩蓋的可能。

第二個主要被歧視的因素是工作或職業內涵。在所有被分析的狀況下，被社會其他人邊緣化的狀態後相關的歧視與職業或傳統職業角色有相當緊密的關係。通常被認為是那些職業或傳統的職業角色的成員，不論是處於核心或只負責瑣碎的工作都會被邊緣化。或被邊緣化的群體成員，實際上可能不是從事那些特定種類的工作或是與其相關的工作。但都會因為邊緣化的效果有時殘留而被歧視。在某些情況下被邊緣化歧視伴有儀式或宗教的作用，並涉及某種「權力」。即使原來的職業角色不再存在，造成的邊緣化與污名化傳統的職業都可能會影響當事人使之淪為最卑賤的工作的成員。並且這種影響是不論這些工作是否都涉及到原來的職業角色。

最末是信仰，污染或截然相反的純粹 (pure) 的概念是一個團體態度表現背後非常常見的特徵。通常是與信仰有關的汙染性質。這些團體被賦予一些特定的功能，但是作為結果的原因是歧視。這些團體的成員一般都視自己為潛在污染來源。在某些情況下他們會隱匿自己的角色，尤其是在他們所被賦予的角色有儀式或宗教意義的潛在危險，例如：伴有死亡或埋葬的情況。

排列在大多數描述的情況下，某種形式的等級是明確或隱含在社會結構中，或在一些簡單的從屬關係。在印度的種姓制度等級排名，等級之間的關係和個別迦提的位置可能會隨時間而改變。

最後，聯合國教科文組織與人權小組在 2006 年的報告中認為印度政府應該將憲法中的「種姓」一詞直接改為「族群」(race) 以減少對於血統、職業因素的詭辯與說法間的矛盾。

綜上所述，印度種姓制度的概念大體如下：

一群人依循著古典瓦爾納制度於生活中。其中每一小群人為一單位分別實行內婚制、擁有自己的生活風格與對於傳統職業的追求。單位之間互相具有階層與印度教儀式地位關係。因此出生於每一小群人中的個體與他群人的個體於社會交往中有不同程度的隔離措施，小群人內對違反規範的個體有能力進行不同的制裁手段。

(二) 印度教(Hinduism、Hindu)

英國學者 Frank Whaling (Whaling, 2010) 認為「印度教」這一個詞是現代的創造，因為在印度沒有一位印度教徒認為自身的信仰屬於宗教的範疇。直到十九世紀中期，因為歐洲人陸續抵達印度大陸，他們開始使用「印度教徒」比喻一個宗教民族。印度人(無論是否有傳統信仰)似乎都不在乎名稱，事實上印度教徒的意思是「印度」或「印度的」。

英國統治印度的時期剛好是現代比較宗教與比較人類學較為興盛的時期。因此非基督教的宗教被當時的學者分類成各種的「主義 (-ism)」。十七和十八世紀，印度當地信仰的信徒被稱為「天竺 (Gentoo)」。但在十七世紀六十年代以降，因為拼音法的不同，Hindu 成為總稱。到了印度大陸近獨立時，為了與其他附近地區的文化、社會、和公民生活顯著區別，某些傳統元素成為一個獨立的印度政體自然基礎和理由。這些構成傳統的 Hindu 元素包含了：宗教社群 (religious community)；儀式行為 (ritual)；道德 (ethics)，也就是遵守責任 (dharma)；社會與政治的廣泛參與 (social and political involvement in wider society)；經典與神聖文本 (scripture/sacred texts)，如《吠陀》；概念說法 (concepts)，如業力 (karma)、輪迴 (samsara) 與解脫 (moksha)；美學與精神層次 (aesthetics and spirituality)：這指的是關於瑜伽修行系統中有關於《薄伽梵歌》(Bhagavad Gītā) 與三種途徑 (trimarga)。(Whaling, 2010: 4)

(三) 業力(Karma)

種姓制度中的懲罰性來自於剝奪悖德者也就是違反生活規則的人對於來世舒適生活的期待。對於悖德者懲罰的正當性來自於《吠陀》與相關經文中有關於業力、輪迴與相關的因果報應學說。

傳統的印度教有兩個相當重要的概念：輪迴與因果報應，他們之間具有相互的關聯。印度教徒認為當一個人揹負悖德的責任 (dharma) 時，這責任會刻劃在精神的層次。當此人的肉體消滅，精神將會再生至新的肉體。此時，原有的悖德刻痕被稱為業力 (karma) 與精神一同承載於新的肉體上，稱為輪迴 (samsara)。印度教徒相信，在原初時代的人均是如同婆羅門一般的純潔無瑕疵，但是因為個人業力的緣故有些人輪迴為刹帝利、吠舍或首陀羅等種姓。在古典瓦爾納制度中，婆羅門、刹帝利、吠舍是屬於「再生族」，意思是肉體死後部分精神仍然不滅可以進行輪迴。但是首陀羅因為精神的污染與瑕疵過於嚴重，於肉體消滅後精神隨之消散，是沒有輪迴的「一生族」。古典瓦爾納制度逐漸轉變成為迦提制度後，有些人成為達立特。這些人因為不在古典瓦爾納制度內，因此無從得知他們是屬於再生或是一生族。現存最早有關於達立特存在的紀錄是中國留學僧法顯於公元四世紀寫成的日記提到古典瓦爾納制度與第五種「非人」又稱為「般荼」、「般荼 (Panca)」也就是達立特的存在 (SarDesai, 2008: 107)。甘地曾經表示，依他的見解達立特應該是首陀羅的再墮落。為了改革迦提制度，應把達立特的階層位置恢復到首陀羅的階層位置；如同傳統的印度人一般視他們為原初之人 (Purusha) 的一部分，原本有婆羅門先祖。本身屬於達立特的作家 Gangadhar Pantawane 則認為他們是：

達立特不是種姓。他是一個被這個國家的社會和經濟關係驅逐的人。他不相信神、重生、靈魂、經典、命運、天堂，因為這些讓他成為奴隸。他相信人道主義 (humanism)。達立特是革命與改變的標記。 (Clarke, 1996: 66-85)

Max Weber 指出由兩個基本的原則觀察到制定這些準則之婆羅門的理性特質：第一，行動者的命運與他的道德行為相關，其必有結果。第二，剝奪、補償與平衡的想法被連接到個人所處的團體與環境，並決定命運。這兩

個原則否定了出生屬於機率，支持種姓的印度教徒認為個人出生是過去的行動和行為的結果。例如：達立特的生活是因為他們在過去有許多重大的犯行，他們在此生的糟糕待遇是為了補償過去的行為。相反地，這種規範極嚴格的社會秩序使一些屬於不純粹的種姓認為他們可以根據一些宗教儀式、盡職盡責使來世的生活更好，來世移動到較高種姓中 (M. Weber, 1958: 118)。因為這種思考，印度哲學、宗教可以融入生活能成為一個有宰制能力的社會制度。值得注意的是，通過一些婆羅門舉行與教導的儀式的正確性與盡職地服本分使個人得到利益—穩定的救贖。但是印度教經典中並沒有任何有關於個人道德謙卑的規範與對於職業穩定性的要求。這可能是因為強調本分與嚴格的社會秩序使職業流動性大為降低的緣故。下面的故事說明了業力與輪迴觀念對於傳統印度人的影響：

第八世紀時，一位國王的弟弟依據法律要求國王讓他處死他的奴隸。因為那名奴隸不願意聽令殺死一位玩國王弟弟玩具的女子。奴隸答辯說：「如果你願意，請打我。如果你會殺了我，我也不能做。為什麼不應該做呢？命運已經懲罰我使我奴役，因為前世的惡行。我不會再招致懲罰—重生為奴隸，重生為首陀羅。」，國王最後並未同意其弟的要求。另外一個情況，一位法官告訴國王一位婆羅門 Charudatta 犯有謀殺罪，依照摩奴的規令，他應該被殺。在這個情況下，國王拒絕手下留情，判處 Charudatta 死刑。(Muir, 1858a: 115-125)

T. Redmond 認同的業力的概念在印度社會中的力量如下：

基本上，有確實的理由相信於種姓的印度社會結構中，業力是印度的、宗教的、哲學的與社會制度的內裡。(Redmond, 2001: 85)

N. Smart 認為業力的概念如下：

在這法則管轄下之行為於輪迴的運作範圍中會影響其後生活和將來生命的重生。(Smart, 1998: 81)

(四) 表列種姓

(Scheduled Caste; Scheduled Tribe; Other Backward Class)

印度憲法中的「表列種姓」分為三大類組：不可接觸者 (Scheduled Castes)，不可接觸者的部落 (Scheduled Tribes)，和其他落後階層 (Other Backward Classes)。不可接觸者是指甘地稱為「哈理真 (Harijans)」者，也就是達立特。不可接觸者部落的人知道他們的各自部落文化和地理位置。其他落後階層則是一個廣泛的術語，意指那些在社會階層層低的公民，其它落後階層還包括一些游牧群體與一些屬於非印度人的不可接觸者與部落群體。據估計，這些不可接觸者和不可接觸者部落佔印度總人口的四分之一左右。

這三類組在印度憲法中沒有被定義，於印度立憲時這三詞也產生許多爭議。如與會者 T.T. Krishnamachari 認為有些名詞的內涵未定。他說：

請問公民，誰是落後的階級？它並不適用於列出一冊種姓或任何特定社會.....誰來給最終裁決呢？也許是最高法院。這並不是說「種姓」。它說，「階級」。它是一個類別，它是基於經濟地位的理由、識字與否的理由或出生的理由分別嘛？這是什麼意思？ (Indian Government, 1999: no.1-699)

安貝德卡為了尋求回答新詞「階級 (class)」的意思。他開始尋找在使用這個詞的理由，他認為「落後」字的目的是調和各方觀點：

首先是為了所有公民，每一位公民應當有平等的機會..... 這個原則 應該是毫無保留地在任何形式、任何類別、團體所有。所有的公民在政府所提供的公共服務方面應該是放置在同一基礎上的平等。然後，平衡相當大量的意見、各種堅持。雖然理論上

是很好的原則，應當有平等的機會，但同時必須是實際上可以提供某些團體。(Indian Government, 1999: no.1-701)

關於 T.T. Krishnamachari 的質疑，安貝德卡說到：

有人問我：「什麼是一個落後的社會？」嗯，我想任何一個人讀草案本身的語言就會發現，這已經不屬於各個地方政府。落後，政府認為這是一個落後的社會，是一個團體。我可敬的朋友 T.T. Krishnamachari 問我這條規則是否會由法院審理。我想這是相當困難的，沒有教條式的答案。個人而言，我認為這將是一個被審理的問題。如果當地政府將一大批一大批的人列入此類別中，以取得特別待遇。我認為很可能要去美國聯邦法院和最高法院，請教關於機會平等的規則是否曾被大量的預訂計畫摧毀，然後法院會給個結論—當地政府或邦政府是否在一個合理和審慎的態度下行事。(Indian Government, 1999: no.1-702)

基於立法時的爭議，印度憲法第 341 和 342 條規定，印度總統有權擬定不可接觸者和不可接觸者部落的列表，並和各個州政府協商，但需經過國會同意。並且憲法規定任命一個委員會負責調查印度憲法第 340 條有關於其他落後階層的條件。

(五) 潘察雅特(pañcāyat)

潘察雅特 (pañcāyat) 是一個傳統的印度教村落管理機構，它反映了一種理想化的信念村落規則治理體系。這個制度適用於現今在印度憲法中屬於「表列種姓」的三大族群，尤其是不可接觸者部落與其他落後階層部落。

Granville Austin 描述在印度獨立之前和獨立之初的情況提道：

制憲大會需要在政治體制上做一個選擇。選擇歐洲模式，透過系統性的行政區劃分行政、立法、司法機關。或是由印度傳

統的村落模式規則組成系統。若未透過這樣的確認，尼赫魯 (Nehru)認為：「我們所有的憲法將成為無用且漫無目的紙上文字。」 (Granville, 2002: 26)

提議以潘察雅特為政府基本單位的倡議者認為，這是印度生活的真實反應。在鄉村中的行政、司法和議會都集中在潘察雅特，一個潘察雅特至少 3 名最多 15 名成員組成，為首的一人擔任村長。這些人會依照個案問題的不同與依照潘察雅特內成員的個人的專長組成會議，通常有關財產的問題會交由同一種姓的成員進行討論；宗教和道德則由婆羅門決定是否進行苦行、苦行的時間與地點；血統和不純淨問題則由種姓議會決定驅逐或徵收費用和其他相關的制裁。他們的裁決過程沒有相應的程序，幾乎可以說是為了人、事實、和權力關係量身訂做一個服務性會議。(Lubin, Davis, Jr., & Krishnan, 2010: 68-72)

甘地曾經於獨立前在印度全國會議 (Indian National Congress; INC) 提出他對於獨立後印度政治制度的構想，並獲得一些與會者的認可。他希望潘察雅特成為以社會服務為基礎的全國性網絡行政區組織。村落潘察雅特成為一個政治單元，在這個單元基礎上由各村代表間接選舉的機構維護和管理各個村落的潘察雅特。這樣在地方村落需要政黨的力量進行選舉，中央可以有一個小政府與總統。

在全國會議上，另外一派人士提出設想於類似歐美國家的基礎制度，在印度大陸成立國會並提供一個集中且直接選舉產生的政府。最後，制憲大會成員花了超過兩個半月的時間擬定憲法草案：一個議會、聯邦憲法體制、直接選舉與潘察雅特作為一個國家地方行政機關的原則。為了地方自治，村落享有一定程度的自治權力。包含，村落爭議適用非法院審理，並且當村落發展在各邦平均以下時可以尋求邦政府在行政上的補助。聯邦政府的行政權力只達於邦等級。(Keane, 2007) 公元 1948 年 11 月 22 日印度憲法修訂了第 40 條：「國家應採取村落委員會組織，並賦予他們作為自治單位的權力和使他們運作的必要權力。」 (Constituent Assembly Debates, 1999: 485) 這種潘察雅特的制度被安貝德卡在制憲會議上發言大力抨擊。他認為歷史經驗的場合已經表示，達立特必定會落入其它種姓的陷阱中，潘察雅特從未與種姓制

度分離過。村落潘察雅特代表的是印度古代政體。新憲法是起草古印度模式的「新」憲法，它不是引入西方理論的。村落代表們其實不希望有任何中央或是邦政府，他們只希望印度大陸上有許多各自為政的村落政府。(Keane, 2007, 135-140)

馬哈拉施特拉邦政府在 1950 年以後推動一系列潘察雅特的發展，一般的村落有三層村委員會，成員由直接選舉產生，並且規定了達立特的保留席位。這種席位是村落的潘察雅特在選舉前事先預估達立特在村落的人口比例制定數量，並且在其中有三分之一為婦女保留席位。保留席位的規定附加落日條款，此規定於公元 2010 年 1 月 24 日後失效。於失效前的 1997 年聯合國人權委員會(Human Rights Committee; HRC) 發現，印度當地鄉村大量違反了〈公民權利和政治權利國際公約〉規定的義務，透過他們對於達立特與村中較為落後者的治療。

應當注意的是，儘管邦政府採取措施於不可接觸者和不可接觸者的部落，以及所謂的落後階層和少數族裔與民族的成員仍然繼續遭受嚴重的社會歧視。其中包括跨種姓暴力和各種形式的歧視。遺憾的是，事實上長期於鄉村存在的制度有助於這些違法行為。(Amor n.d.,1997: 23)

於立法方面鄉村不可接觸者候選人在相關機關的保留席位分析表明在馬哈拉施特拉邦的達立特議員的保留席位約為四分之一。M. Galanter 評論達立特一旦當選其影響力仍然有限。他寫道：

其他人凡事不甚關注他們的問題，哪怕只是口惠。沒有公開的敵意，這在立法與許多公共場所是大忌。但是，證據表示這些人在政治上的影響力極小。非保留席位提名這些成員的非常少，且幾乎沒有人當選。(Galanter 1984, 549)

幾乎所有的主要政黨在鄉村都傾向對這些人提供一些行政人員職缺的保障席，反對保留席會被認為是進行選舉自殺。這種類型的政治工具與政策被

統稱為「奶油」。因為這些政治人物將鄉村潘察雅特的組織比喻為三明治。三明治的麵包為行政組織，夾心是行政人員。通常在沒有奶油的情況下，三明治仍然可以發揮它的功用。若是在麵包上塗一些奶油則可以增加三明治的風味。印度教民族人民黨 (Bharatiya Janata Party; BJP) 為了尋求延續其政黨的理念：婆羅門教的社會秩序—由上等種姓主導政治。該黨對「奶油」表示支持，並努力在鄉村擴大其政黨的吸引力。他們在各種公職競選宣傳中提到有些不可接觸者犯罪危害人類，但如安貝德卡這類特殊的優秀達立特則要求國家給予相當的紀念性榮譽。(Keane, 2007)

第三節 研究範圍與限制

本研究的研究限制如下：

- 一、所蒐集之參考文獻，以國內可取得之中、英文文獻為限。
- 二、受限於印度當地大部分地區未有街巷門號的編碼與廣大的原始種姓中下階層移動人口並未有官方的身分登錄證明，因此無法進行良好的量化問卷訪問。由於種姓的相對高低於姓氏可以查出，但因相對分類極為細緻，對於受訪問的印度籍人士對自身的說法予以相信。種姓序列較低的受訪談者來自筆者自印度非政府組織工作的同事，較高序列者來自筆者於孟買的鄰人依「滾雪球」的方式擇出。
- 三、印度邦政府法令對於較具規模的詢問任何直接或間接有關於種姓的問題均列為違反平權法律的項目，並且印度當地仍存有少數族群激進份子的暴力與恐怖事件。基於安全考量，訪問未有錄影檔案但存有相當的訪談逐字記錄與整理文件。關於本研究倫理議題於研究設計章節中補述。
- 四、範圍限制：本研究地區最大範圍為孟買都會區。選定都會地區有研究環境之考量，即孟買都會地區實施英式一般法院、議會系統，脫離都會區外之鄉村地區雖有警察但一般立法行政事項與爭議裁決仍由潘察雅特決之。有關鄉村潘察雅特，請參照名詞概念章節處。

第二章 階層相關討論

對於社會階層的探討理論上有三大種傳統，馬克思 (Marx, 2008: 74-78)、韋伯 (M. Weber, 1968: 43-46) (M. Weber, 1978: 43-56) 與結構論的菁英研究 (Mills, 2008: 74-78) (Mosca, 2008: 268-274)。馬克思與接續馬克思研究的學者主要以生產工具討論社會階層的分類，韋伯將種姓身分理解為一個種族地位的分層形式、接續韋伯研究的學者以馬克思生產工具的分析並輔以職業、社會地位等不同面向。

本文將從耙梳有關於社會階層 (Social Class) 分類、種姓制度與代間流動的文獻開始並導入印度學者對於印度社會種姓代間的流動狀況詮釋的文獻。

第一節 英美對於社會階層理論的研究

(一) 階層研究方向的論戰

階級研究是否說衰弱這個問題始於 1989 年英國社會學家 R. E. Pahl 所發表的文章中認為：階級作為一種概念的討論正在削弱當中，因為製造業已經不再主導經濟增長，剝削關係已不突出。對於現今將服務業為主要基礎的經濟體而言，這變化瓦解了階級結構。因此，階級已經不再對研究有任何作用 (Pahl: 1984) (Pahl, 1989: 711-720)。於 1991 年時 T. N. Clark 和 S. M. Lipset 認為因為在政治領域上的階級投票越來越不明顯、經濟上因為強勁的經濟成長使得消費者可以藉由展現不同消費喜好導致市場區隔使小公司的獲利超越大型企業，並且越來越多高等教育的技術僱員在工作上享有自主決策。最後因為小家庭的出現使得家庭成員的互動與從前的大家族相異。這三個理由使社會階層的樣式產生變化 (Clark and Lipset, 1991: 397-410)。

對於 Pahl 的說法，J. H. Goldthorpe 和 G. Marshall 表示社會關係的本質不是剝削性的並且階級衝突並非社會變化的動力來源。他們透過對當時英國

社會流動(階層形成與分解)、不同階層與教育(社會開放、封閉程度)和不同階層與政治(黨派與選舉機會)的縱向時間多變量分析法發現：即使經濟、社會、政治快速變化，階層仍然相對穩定存在。因此，在英國社會流動是依照階層結構，也就是人與人間的經濟關係所形塑。他們認為未來研究應該集中於社會變化對於階級關係內容更動的過程與過程中對於對該等變化抵制背後的過程 (Goldthorpe, J. H.; Llewellyn, C.; Payne, C., 1987) (Marshall, 1988) (Goldthorpe and Marshall, 1992: 381-400)。相似地，M. Hout、C. Brooks 和 J. Manza 認為，縱使經濟與家庭產生變化工業社會中的階級仍然存在，且這種變化與政治的相關性是否必然仍有疑問。他們認為，Clark 和 Lipset 所描述的是階層的概念並非階層經由個體意識的認同後產生的階級概念。因此，在工業社會中雖然工作職類與變化陳新但是階級收入與意識仍然存在差距 (Hout, M.; Brooks, C.; Manza, J., 1993: 259-277)。既然如此，階層的樣貌為何？

(二) 馬克思觀點下的階級樣貌

美國社會學家 Erik Wright 於 1970 年間開始對於階層與階級意識進行比較研究。並且嘗試勾勒出中產階級的階層位置。他認為，階級是由人可以控制的資源多寡所決定。這種資源可以使人們在市場交換關係當中採取策略以產生某種結果。他以被控制與自主的程度、是否擁有文憑與是否擁有資本將階級分為十二種類別，如表一 (Wright, 1984: 383-422)。在資本家的部分表示有生產工具與可以從他人那裏購買勞動力。小資本家是有生產工具卻沒有向他人購買勞力。工資勞動階級則是沒有生產工具且販賣勞動力給他人者。其中，還有矛盾的階級位置。包含了主管與監督者(位於普羅與布爾喬亞中間)、小雇主(位於布爾喬亞與小資本家間)、半專門受雇者(在普羅與小資本家中間)。在 Wright 的研究中比較了美國、英國、瑞典的階級分布。他發現三國在階級結構上具有相似性，即無產階級占相對多數且規模逐漸增大。他認為這是因為某些專業技能逐漸的非技能化(被淘汰或是成為任何人都容易進入的技術)，部分中產階級被吸收到工人階級中的緣故。在工業化的過程中，管理中的監督工作被有效率地分給了工人階級，並且資本家階級將技術熟練的工人整合到監督工作上。

Wright 的分析遭到 M. Mann (Mann, 1986: 839) 的批評，認為他並非單純的馬克思分析方式，尤其在對中產階級的定義上與韋伯有諸多相似。Wright 本人對此表示這兩種傳統在中產階級的定義範圍上並非相差極大、解釋也極為複雜。因此，研究傳統的界線也無法相當明確 (Wright, 1994: 92)。

表一：

| 自主程度 (上到下 為 高到低) | 文憑/技能程度 (左到右為高到低) | | | |
|---------------------------|-------------------|----------|-----------|------------|
| | 資產階級 | 工資勞動階級 | | |
| | (1)資本家 | (4)專門主管 | (7)半專門主管 | (10)無文憑主管 |
| | (2)小僱主 | (5)專門監督者 | (8)半專門監督者 | (11)無文憑監督者 |
| | (3)小資產者 | (6)專家 | (9)半專門勞工 | (12)無產勞工 |

表一：Wright 的十二階級原始模型

資料來源：(Wright, A General Framework for the Analysis of Class Structure 1984)

翻譯：作者

(三) 印度社會階層—種姓制度的理論論戰

「caste」(卡斯特)這個字來自拉丁文語系含有純淨或是純潔的意思。西班牙文是第一個是使用這個詞的語言。這個詞應用在印度是從十五世紀時的葡萄牙人開始。同時葡萄牙人 Ketkar 也用這個詞表示印度的某種社會系統，因為他們認為這樣的一個社會系統的目的是要保持血液的純度。John Boemus 被認為是第一個使用英語，試圖來形容這種存在於印度的系統之人。聖公會牧師 Henry Lord 在他以英文描述的印度傳統故事時寫道：

一種社會制度的基礎下有四個兒子名為 Brammon，Cuttery，Shuddery 和 Virtue(使用拼音法表示婆羅門，剎帝利，首陀羅和吠舍)。他們迷茫地讚美在原始森林被間接犧牲的 Purusa，並且勞動分工。(Lorenzon, 1999: 645)

一位傳道士 Nathaniel Halhed 記載他對 *Purusa sukta* 提到的種姓印象，他指出：

印度人不假設造物主，自然生產成幾個部分分配給他們，這是一個象徵性的標記或說明他們各自的職責處。但每個部分中的幾個成員，擁有責成行使這分配的資格，他們的家長自然地主持會議。這四個偉大的部落領悟到如何調節這一良好的分工狀態。
(P. Marshall, 1970: 165)

對於另外一位傳道士 Alexander Dow 而言，古典瓦爾納的每一部分都是「部落」：

這規則的確是印度人不可侵犯的法律。任何人都應該從一個劣勢的位置移動到一個更高的部落中。他們似乎是四個不同的國家，卻是屬於同一個群體的成員。(P. Marshall, 1970: 115)

H. H. Richy 在 1967 年於倫敦舉行的種姓和種族的會議中表示：

在當代文學中，我們在兩個完全不同的語境中遇到「種姓」這個詞。一方面，在一整個系統中不使用任何特定的地域限制它，系統內不同的層次結構非常分明，不同層次間的邊界被剛性地固定。當統治階級，可以被描述為一個種姓的事實時，在階級內的內婚是驚人明顯，內婚展現出特權繼承的結果時，階級內成員被狹隘的限制，.....最明顯的例子是在美國南方和南非。我認為，社會學家—我們應建議限制使用「種姓」，讓它只屬於印度的現象。(Reuck, Knight and Tambiah 1967, 8)

以唯物的觀點看種姓表現出的狀態，讓初到印度的傳道士與學者提出相似的觀察點：分工、內婚、族群隔離。S. J. Tambiah 表示他本人喜歡以「很有特色的社會現象」的眼光來看待印度的種姓關係。他指出：「種姓體現相對純度和雜質的想法，它是一個集合職業技能與宗教禮儀的交換系統；在一個特定的方式下控制和限制婚姻。」 (Reuck, Knight and Tambiah 1967, 327) 另外一位學者 Jack Dalkin 也有相似的看法，他提到：

根據《吠陀》經典劃定的印度教社會結構下，分層內婚制確保了種姓永久分離與美國社會階層中沒有真正技術上定義出種姓有相當不同。(Keane, 2007: 44)

關於種姓的兩種對立理論，被通稱為「唯物」(Materialist) 和「理想」(Idealist) 兩種。反應在 F.G. Bailey 和 Louis Dumont 兩位學者相異的看法。主張唯物的 Bailey 認為，高低種姓之間區分的真正基礎是經濟資源的分配，從而忽略《吠陀》的影響。不平等的種姓制度得以存續是因為有另外一個過濾與篩選機制的支持。所以高種姓族群較低種姓族群而言一般都是富裕的。這一支持不平等種姓的機制透過過濾篩選系統地合理化純度與雜質的不平等。(Bailey, 1956)

理想主義者則認為，唯物的觀點並不能解釋某些種姓經驗。種姓是宗教信仰，它超越物質的不平等。另一方面 L. Dumont 在它的著作 *Homo Hierarchicus* (1966) 指出種姓制度的根本特徵在於地位和權力階層之間的分別。Dumont 提出種姓著重在於潔淨的純粹性，這是純度的區別，而不是物質的不同。

Dumont 的理論目的在詮釋為何擔任祭司的婆羅門會在政治與經濟均強大的種姓頂層次？它指出透過追求純粹，分辨純或不純的形式和手段使沒有區別的印度人有所分隔。按照追求純粹的想法，婆羅門存在於結構的頂部是因為他們天生比其他人素淨，婆羅門沒有不純的。在最底部與婆羅門對極並且反對婆羅門的首陀羅，本質是污染。這種觀念猶如「老鼠的兒子會打洞」一般，因為純度的關係印度教信仰沒有「壞竹出好筍」的可能。至於達立特

因為屬於古典瓦爾納之外，在古典的印度教中並沒有提到他們的起源。一般的婆羅門認為達立特的生活狀態是其他種姓所造成，尤其是首陀羅。

Dumont 的理論是根據法國人類學家 Claude Lévi-Strauss 所述對於社會制度的辨識採用形式二元對立的價值和觀念並以結構認知為框架。因此，素淨的對立污染和印度人的認知成為它主要的論述重點。他說因為純度和污染是對立的，因此在這個意義上每一個階層都依賴其他階層的存在。因為有一些不潔淨的任務執行在確保與維護其他人的純度。(Keane, 2007: 44-45)

第二節 代間流動過程的研究

階層流動就是對於不同階層的人之間向上或是向下與流動距離的研究。其中包含代間階層流動，指個人在其原生家庭與本人所處階層地位間的流動。

在此，階層流動的分類因素為個人職業。職業競爭依照 Sørensen 與 Kalleberg 的研究顯示有兩種主要競爭方式：空額競爭與薪資競爭。薪資競爭中，雇主傾向以最低代價雇用最高產能者，受雇者可以以個人表現改變報酬。收入的不同在於受雇者的技能差異；空額競爭的主要考慮則為受雇者與其工作是否合適，基本上在此種方式下一但候選者被錄取將難以替換。收入的不同在於工作取得的路徑，若是沒有適合的工作也就沒有報酬 (Sørensen and Kalleberg, 2008: 553-561)。

當代學在跨世代間的階層流動研究中，經濟地位的優勢傳遞是一個重要議題。在 Blau 和 Duncan (Blau and Duncan 2008(1967), 486-497) 的研究中在美國，教育比父親的職業於子女取得第一個職位上有更大的關連性。並且教育的影響獨立於社會出身，所以教育的主要腳色是促進社會流動，多數的社會地位再複製也是透過教育手段。Ganzeboom 則在比較過去四十年的流動研究後表示，對於世代間的流動上現代化理論（經濟發展的影響）對於制度化因素有更大的發展潛力 (Treiman and Ganzeboom, *The Fourth Generation of Comparative Stratification Research* 2000, 123-150)。

者對於英美社會的流動提出了自由派的工業化理論 (modernization hypothesis)。這種說法一開始便隱含有前工業化社會向工業化社會的不可逆

經濟與技術的前假設。在此之下，因為社會分工與多樣化職業發展，中產階級出現使向上流動變為可能，並且在過程中人被分派到不同以往的工作上。工業社會與前工業社會有三項不同點：向上流動超過向下流動、流動機會更加平等、流動性與機會等比率的增加。因此，個人在社會中的地位將取決於教育及個人努力而非家世背景，社會趨於「開放」。

Erikson and Goldthorpe 提出了共同社會流動性 (common social fluidity) 的假說：社會流動率與社會內部分工結構有很大的關聯。在以市場經濟與核心家庭為主的工業化社會中，有一穩定的流動率。不同的社會階段皆會受到三種流動力量的影響：階級繼承，如小雇主透過資本及財富累積，農人透過土地移轉使子代留在原本階層；跨級流動障礙：流動到鄰近階層易於跨層級的流動。因此農家子弟成為勞工階層的可能性比較高；產業區隔：農業流動至非農階級有較大阻力，農業技術不易轉成都市工作有用技能 (Erikson and Goldthorpe, 1992: 1-27)。

另外，跨越世代的階層流動中，有可能因為社會的職業結構改變所造成的流動。這種因為社會結構改變所造成的流動，有些社會學家稱為「絕對流動」(Absolute Mobility)。因為他們認為絕對流動，並非真正的階層移動。他們認為應該觀察出各個階層相對性的變化與社會結構的改變，才可稱之為真正的流動。

第三節 印度社會階層流動的研究

(一) 代間流動研究於 1991 年前

1. 歐美對於印度社會階層情狀的描繪

美國人將南方各州以膚色為基礎的分層與印度大陸相比較。其中最權威的表達為 Lloyd Warner 於 1963 年刊登在美國社會學雜誌的 *American Caste and Class*。他認為兩者間有相似的平行結構構成的不同階級。他提到兩個或

兩個以上的種姓團體成員之間的婚姻就算沒有任何有組織系統的懲罰，處於階層較低的成員上升至階層較高的群體中或是階層較高的群體成員下降到階層較低的成員中機率都非常低。印度學者 Ashley Montagu 支持 Warner 的論文，他說：

印度是種姓制度的代表，存在種姓關係的一種形式，其他形式的種姓關係在世界其他的地方盛行，若印度人任意索賠只會增加混亂。(Montagu, 1947:336-342)²

Montagu 的說法是基於他的信念，他認為種族是一個不存在於生物學的概念。但是社會關係呢？ Oliver Cox 提供了詳細的介紹印度種姓結構的特殊點，並且反駁 Warner 的論點於 1945 年的美國社會學雜誌。他認為區分印度的種姓制度是古老的；地區性的；文化導向的；具分層結構；有地位意識；非衝突性的；非病理性的；有職業限制；成員普遍主觀缺乏對未來的期望和追求進步的動力；表現出高攀行為的通婚和似乎永遠靜態不變的社會關係。(Cox, 1945: 360-368)

Cox 假定：婆羅門教的印度社會代表在世界上唯一的種姓制度。他認為「證據顯示有重要的基礎規則將印度社會分化形成族群關係。重要的是，印度種姓區分衝突和較勁，前者具有種族關係的特徵，後者屬於種姓關係。」(Cox, 1945:360-368) 種族衝突，造成反對整個生存競爭規則或維護整個競爭秩序。另一方面，種姓間的較勁某種程度上減低當事人對於制度存在的質疑。種姓制度的延續取決於群體成員的共謀，當他們在一個位置時，同時在與其他種姓進行優勢和劣勢的比較。

Cox 進一步強調宗教賦予印度的種姓制度擁有正當性：保證高種姓印度教徒在社會處於較好的位置，但在美國的白人並沒有這樣的根本保證。因此種姓制度是整個印度社會的和平與秩序，吠陀與相關經典是得天獨厚的印度教徒聖經。這個「福份」的後果：參加共同的文化種姓理所當然排除外人加

² 當時有些印度人認為種姓的控制力量與傳撥是在英國統治後才開始，因此他們主張任何與種姓相關的損害都向英國政府索取賠償。(Montagu, 1947:336-342)

入他們。因此演變出族群內通婚的內婚制。對於「血統」的親疏遠近與後裔³的個體福份保護變成格外重要。群體內對於決定享受福份的優先次序也是制度維持的要點。(Cox, 1945:360-368)

2. 可能的流動的方式

在英國統治印度大陸之前，印度大陸當地的知識專屬於婆羅門導致書籍與印刷並不普及。十九世紀英國人統治印度大陸後，一些研究印度大陸的著作在印度境內與境外擴散。因此導致一些歷史學家認為印度教是由英國學者與殖民當局所發明。他們認為因為英國的統治使得某些婆羅門信仰與規範得以在印度大陸各地流傳。英國結束於印度的統治後，這些歷史學家認為英國政府應該對於印度教在印度境內與境外所造成的誤解與損害進行賠償。(Montagu, 1947:336-342)(Lorenzon, 1999: 645) 持這種說法的 Nicholas Dirks 曾提到：「殖民統治似乎已經創造了許多現已被接受為印度的『傳統』，包括於印度自治區內婆羅門種姓變得更明確且毫不含糊地居於整個結構的首位。」(Dirks, 1989: 42-52) 持相反看法的 Purushottom Agrawal 對於 Dirks 的說法則回應道：「我們印度人很可能經由這種排他的能力來解決我們自己的問題。但我們是如此無能，以致於我們不能自己創造制度？」(Lorenzon, 1999: 654) 歷史學者 Lorenzon 則認為印度教的某些說法是由英國人發明的，他寫道：「印度教的種姓制度，無疑地在回應英國征服者時有重大變化。因為制度不是一個機關，所以在英國統治時期可以從根本上改變任何意義，甚至在預先存在的機關轉變成順應英國人的要求。」(Lorenzon 1999, 645)

回到英國統治時的環境，正處於十九世紀中葉人種學中的種族思想的發展時期。種族理論家 H.H. Risley 看到「種姓」這個因素在印度日常生活的影響時，嘗試以分層人種學分類將印度人分為七個種族類型，包含印度大陸南方皮膚白皙的達羅毗荼人與他認為印度北方最先進的皮膚白皙的雅利安人。Risley 聲稱已經發現了一個不變的法則：種姓，即「……一特定的社會地位

³ 關於 descent (後裔)。後裔是一個晦澀的法律術語。一種詮釋是基於國際人權法運動中對於世系歧視消除的討論，卻無法有明確的解釋。(Keane, Caste-based Discrimination in International Human Rights Law, 2007: 214)

階層與團體內的個人鼻子高寬度成反比變化。」(Risley, 1901: 498)；「如果我們將一系列在孟加拉、比哈爾邦、阿格拉與馬德拉斯的各種姓平均鼻高寬度指數排序。我們會發現，指數最高者與最低者的順序與社會生活優先順序相對應。」(Risley, 1901: 498)

Risley 是公元 1901 年印度人口普查名譽所長與英屬印度帝國的民族學調查專員。他主張詳細的印度地區親屬關係的研究。他對於印度部落人口的調查在 1960 年代被應用在稱為「梵化」(Sanskritisation) 的情形。

印度社會種姓間的流動模式詮釋主要有「梵化」與「非梵化」兩種。「梵化」是指的是下層種姓在一個上層種姓的引導下學習上層種姓者的生活習慣。在經過一代或者是兩代人的努力，下層種姓便會接近上層種姓，從而提高自己種姓集團的地位。印度社會學者 Srinivas (Srinivas 1966) 認為這種方式會導致一個種姓地位的向上流動，相對地另一種姓地位向下流動，以出生決定地位的制度本身並未產生結構變化。另一學者 Majumdar (Majumdar 1958) 則認為這種行為只會使下層種姓分裂為更多小團體，對上層種姓而言分裂出的小團體還是下層種姓集團一份子，因此為近似水平的流動。「非梵化」(de-danskritization) 為婆羅門與其他上層種姓的印度教徒在英國統治印度時期仿效英國人的生活方式，使得生活上的各種宗教戒律鬆弛。如由素食改為葷食與開始飲酒。對於非梵化的影響，Majumdar 認為也是水平的分裂，垂直的距離上下層種姓與上層種姓的地位沒有改變。因為：

婆羅門就像一個過濾器 (filter)，經過它，西方文化的光線才透照到其他種姓和社團。(尚 2001)

在資訊相對不流通的情況下，高種姓集團對於低種姓集團在政治、社會、經濟各方面，擁有幾近宰制性的權力關係。他們創造與賦予階層意識在生活的各個層面。因為資訊流通的管道受限，高種姓集團可以有效進行社會控制。長久下來，處於種姓制度下的個人對於行為與結果具有一定的意識與感情造成一種泛「宿命論」。低種姓族群的思想、知識受到傳統知識擁有者

(較高種姓的祭司或國王)的壓抑使其相信這世界的規律如同高種姓者所詮釋。並且相當程度地，低種姓者被知識和外界隔離。

但是否真的存在梵化這樣一個過程已受到挑戰。Chandra Bhan Parasad 在他的作品《達立特日記》(*Dalit Diary*) 中一段寫道：

沒有場所，沒有時間，沒有低種姓在模仿超凡脫俗和煩人的婆羅門儀式的傾向...例如，達立特從未表現出濃厚興趣，在世俗的需求考慮下，他們沒有展現出要求與婆羅門有相同的待遇學習梵文或吠陀。(Prasad 2004, 8-9)

不論如何從維多利亞時期以後的種族理論家或是印度籍學者都認為種姓是一個漸進的武器，被設計與保護某種「永恆的純粹」性。在這種設計之下，向上流動的可能方式為跨越世代的通婚。也就是較低的迦提集團將集團內女性隨附高額的嫁妝嫁予較高的迦提集團男性。向下流動相對向上流動則管道較多，多半只需要違反種姓規則即可。

D. J. Treiman 與 K. B. Yip 在 1989 年時對於全印度進行階層流動的量化研究。其結果表示在橫跨 21 國的比較情況下，印度社會的階級流動小於 13%，父代與子代從事同職業者為 54.7%，教育對於階層流動的影響為 3%。這項結果，在所有 21 國中位列末位。與其他國家相較，印度階層幾乎沒有流動。(Treiman and Yip, 1989: 373-394)

3. 孟買的階層情狀與運動

在英國統治印度大陸之前，印度本身便有自己的宗教法律。最著名的是《摩奴法典》。但是一個重大的歷史變化來到了這個傳統前。於 1772 年，歐洲的殖民者在他們稱之為「新大陸」的地區正式成立英屬印度政府。他們經由商業行為引進各種法律文件，從而這些文件成為一種新的重要有形物質，影響原本當地的習慣法。

印度大陸在迦提制度與印度宗教法的規範下，個人依照其在團體的社會階層中的相對排名位置，有他傳統的儀式地位、職業選項、婚姻制度。但隨

著歐洲勢力再次由海路進入印度大陸後的 1650 年至 1680 年英國人成立東印度公司初期，一些婆羅門代表和相關學者受這些歐洲移民的邀請參與討論與介紹古典瓦爾納。

當時的馬哈拉施特拉邦境內，一位地方鄉紳 **Gāgābhata** 親自主持並進行了種姓制度相關的儀式，並且教導王室成員一些禮儀以及前來求教者一些知識。他更進一步審理婆羅門種姓之間的糾紛和非婆羅門的糾紛。我們可以說，他是活躍在理論，實踐和種姓政治的學術專家同時也是一位受人尊敬的醫生和法官。毫無疑問地，身為一位前英國統治時期的人物，他必需過著當時知識分子的生活，實踐印度法 (dharma)，教導王室成員政治和治國之道。他的興趣在《Dharmaśāstra》(法的釋義與實踐)。他的父親 **Dinakarabhata** 開始寫文本《Śūdradharmodyota》(首陀羅法的闡明) 到他完成。他的叔叔 **Kamalākarabhata** 寫了另外一文本《Śūdrakamalākara》(首陀羅的業力精華在此)，這本書今天仍是教梵文的重要文本。

Gāgābhata 與其家族成員能夠有此成就，因為當時的統治者 **Chatrapati Bhosale of Satara** 家族是出生於首陀羅種姓，靠著武力鞏固與建立王國統治的君主。因為處於印度大陸的西南方，北方有強大的蒙兀兒建立的穆斯林王國 (1526-1757) 與其交流。當時一些出生於婆羅門家族的學者不願接受穆斯林的統治舉家南遷。在統治期間兩個教育城 **Paithan** 和 **Bhattas** 是婆羅門的學習中心。因統治者的出生，皇室對於印度教習慣法《Dharmaśāstra》的知識相當缺乏。

Gāgābhata 參加了一個專門處理各種糾紛的機構 **brahmasabhā**：一群婆羅門組成的議會。這個議會不僅是當時印度教徒的跨區域公認的司法權威，更是高等知識集散中心。**Gāgābhata** 慣用馬哈拉當地的馬拉地語。馬哈拉是他祖先的家園，他的種姓屬於沿海馬哈拉。他是「本地人」具有語言溝通上的優勢，因此很快地就具有相當知名度。**Gāgābhata** 是一名種姓的專家，當時的國王 **Shivaji(1630-1680)** 靠著武力在公元 1646 年建國。這位開國者有一個相當複雜的法律問題希望被解決。於是在 1674 年 6 月 **Gāgābhata**，一位手無縛雞之力的婆羅門成功地完成了他的守護者的願望，創作了《Śrīśivarājābhisekaprayoga》(皇家悉瓦吉馬拉塔手冊) 將國王的家譜由首陀羅提昇至與其職業相稱的地位(**Chatrapati Shivaji Maharaj; a Ksatriya King**)。

馬哈拉 (Maratha) 當地遺留下的梵文文本的法律和政治傳統遺跡可以讓我們窺見中古的印度教法理。Gāgābhata 與他的親族主要是重新建立一個國王的登基與一系列吠陀儀式。國王是行政機關，象徵著權力和責任、各地區的行政和裁判所跟隨國王的意見分布在幾個領地團體內。當有重大的事件時，國王會主持御前會議 (dharmasabhā) 並且招集他的顧問與指導婆羅門們。除了御前會議外，另外一種大型的常設會議機關 Huzūrhāzirgī, 有 238 位婆羅門成員負責負責處理關於個人、種姓團體的爭議和後續的苦行 (prāyaścitta)、驅逐等處罰。在這種系統中，國王的行政權力和裁判權力是有限的。現今限於歷史資料的限制只能有一個當時粗略的政治制度草圖。(Vajpeyi 2010, 154-166)

印度教的法律實踐中，區分了政治、宗教和社會方面的法律 and 機構。經過一段時間後，政治和社會領域逐漸被宗教滲透。個人是一個公民的、國家的、宗教團體的、鄉的、鄰居的、種姓的、親屬團體的、血統的、家庭成員的人。當這些身分與他人產生衝突時，按事情與事件所在地請皇家機關 (rāhasabhā, dharmasabhā)、區域的統治者 (gotasabhā)、宗教主管 (brahmasabhā)、潘察雅特、種姓組織的長老裁定 (jātisabhā、Guthī), 並且村民有權公聽。這些可以擔任仲裁人的長老對《吠陀》經文越熟悉，於當地的聲望便越高，越能使公眾信服。因此，在許多情況下《吠陀》經文的內容和婆羅門對經文的釋義 (śāstra) 成為法律。(Davis, 1999: 159-213)

國王，沒有直接的機構執行或監督行政事項。但這種情況沒有妨礙到他的責任(dharma)。根據 *Dharmaśāstra* 國王不應該主動交辦或裁決任何事項。大多數情況下，他是會議主席，他必須尊重顧問團的意見並首肯。於必要的情況下因為他象徵至高無上的命令，他可以干涉個案。國王透過分封土地使地區的小國王對王室效忠。婆羅門和高種姓的官員在村行政 (Paraganā) 通常有一些特權。他們的職位世襲。因為印度教國王通常都相當崇尚 dharma, 許多印度教王國和王室家族的婆羅門祭司 (國師; rājaguru) 擁有相當大的政治和行政職權。如遇到進行戰爭的情況，國師必須決定戰爭中向對方索取的兵種、獻給神的武器、大象、馬匹。Pandurang Vaman Kane 認為「這是超群絕倫的政教合一。根據權威，他最權威」。(Kane, 1968: 5-8-75)

公元 1858 年英屬印度政府取代東印度公司正式統治全印度。當時，為了建立一個全國性的法律制度，將一般城市與村落的裁判所都納入了政府的一般法律運動的範圍中。因為英國人確定在印度大陸實行印度人一律平等的規範，種姓地位較高者在民事、刑事與商業法律的裁判中不再具有優勢。此時英國法院在世俗法律應與宗教分離的原則下，並沒有對宗教場所有任何規範。但對其它世俗設施，如學校、水井和道路則要求對所有人全面的開放。任何特定種姓群體均不能擁有獨家使用權力。一般來說依照英國國會在公元 1780 年所通過的規則，印度政府將盡可能減少干預印度宗教法與習俗。

高種姓的特權在殖民地法院的作法是：對傳統習慣進行規範性的詮釋，並藉由判決擴展至低種姓。當案件宣判後，判決內容轉變成為一種對習慣的背書，它更深刻地影響其他種姓的行為模式。其他種姓學習這些規範成為他們的「新道德標準」，並認為他們因為接受這新的標準而可以得到他人的尊敬。例如有關於印度教婦女再婚的規定，傳統婆羅門婦女因為修行的理由是不再婚的⁴，但是其他種姓沒有不再婚的習俗。反而在殖民地時期，轉變成為不論何種姓均不再婚。在印度獨立後的都會地區這些轉變與擴展逐漸萎縮。包括許多改革派的律師和法官逐漸限制一些種姓傳統的影響力。因為法律學者和從業者認知到這些重要的社會習俗轉變會通過法律的操作發生。

這種影響的情況在南印度傳統婆羅門較權威的區域比北方曾受穆斯林統治的地方更加深刻也導致印度法律的區域分化。各地的判決相當程度反應了當地的風土人情。

孟買當地的法院系統在 1672 年時便開始運作。1817 年時孟買首長 Mountstuart Elphinstone 認為當地的法院需要設立一個法院的「海關」：決定哪些案件，哪些標準可以被評定為案件，這些案件可以適用當地習慣與當地風俗中的哪些有效習慣。這樣可以避免一些過度侵犯人權的習慣成為法律。

⁴ 傳統婆羅門信仰對於人的一生分為四大時期。男性婆羅門在完成傳宗的任務後會進行出世的儀式。這種儀式類此生首次葬禮，親屬們聚集並為男性婆羅門剃度出家。男性婆羅門出家後對於家人的責任完成，可以雲遊四海或歸隱山林尋求「真理」。出家者的配偶(只有第一位妻子)有權力追隨丈夫一同修行或者繼續留在夫家與兒子同住直到過世。因此傳統婆羅門婦女沒有再婚的習俗，當丈夫過世或是出家後他們便進入人生中的修行時期。(Whaling, 2010: 47-72)

如當時流行的殉夫 (Sāṭī) 便由法院於 1829 年時以判決違反英國本土習慣法律為由下令廢除。(Bombay High C. 1868, 12MIA397)

公元 1856 年孟買法院判決使一位屬於當地達立特種姓的馬哈爾男孩進入學校就讀。但當時孟買教育廳表示：「讓一位馬哈爾進入政府學校不會是正確的，因為反對的力量太強大了。」(Zelliot, 1996: 47)

隨後當地出現一些社會理論家與引進一些人權學說，以及孟買不斷增長的使用英語的印度籍知識分子開始對種姓理論施加強大的壓力。他們辯論古典瓦爾納原則與迦提制度是否是印度社會中一個固有與可取的特色。其中包括出生於孟買北方古吉拉特的婆羅門先知和社會運動家 Swami. Dayananda Sansarwati (1824-1883)。他創辦了名為「Arya Samaj」(Aryan Society) 的社團大力宣傳古典瓦爾納與《吠陀》的經文在印度社會的重要性。至 1909 年與 Swami. Dayananda Sansarwati 的理念一脈相承的〈全國社會會議〉(National Social Conference)決議提到：擁有較高精神階層的人是光明的。什麼是精神上的陰暗？如何公平地提昇精神層次？會議決議的擁護者認為擁有陰暗的人是作為一個全國政治和道德重整的障礙。這些擁有陰暗的人即為較低種姓階層者。這時，一群改革者冒著被冠以印度信仰的敵人的風險。他們反駁同年通過的決議，並呼籲他們的支持者尋求皈依其他宗教如伊斯蘭教，錫克教和基督教。最後，當他們返回改革系統時，堅持種姓的印度教與有關治療陰暗和退化的硬性規定已經放寬或撤銷。(Keane, 2007: 49-51)

這群改革派人士所攻擊的人物，如：馬哈拉施特拉幫的議員 B.G. Tilak 是一位極端的印度國大黨成員。他同時也是〈印度全國會議〉(National Social Conference)的一員。他是許多受爭議的印度家長裁決制與家父長規則 (purna swaraj) 的擁護者；他反對種姓制度的改革，因為他認為在種姓中他看到國家、集體的道德、精神和族群的本質。與 Tilak 站在同一立場的種姓制度擁護者認為種姓可以團結印度對抗外國勢力。如：Swami. Vivekananda 贊同復興印度教信仰，以提升民族自豪感。他說：

看看蘋果，當出現好的，我們盡量保持該品種的完整……種姓是一個自然順序，我可以執行社會生活中的一個責任，你也執行一個；你能管理好一個國家，我來修補一雙舊鞋子。但就是沒有理由

使你比我大，你能修補我的鞋？.....種姓制度是好的。這是唯一的自然解決生活的方式。(Vivekananda, 1989: 54)

他們把重點放在代表神聖知識的《吠陀》。他們認為與提倡沒有人因為出生可以被禁止和閱讀研究古代的經典。雖然這與古代所實行的種姓規則已經有些不相同；在公元大約六世紀之後《吠陀》知識已經只限於婆羅門階層者學習 (SarDesai, 2008: 112-114)。在會議中，他們倡議不論任何種姓都可以通過學習達到某種精神純度⁵。他們決定學習維多利亞時代的英國社會服務運動，在孟買執行一系列社會服務—目的在提昇人的純度。K. Ranga Rao 是負責任務的秘書，他的工作是將印度教民族主義與清教徒的形式相連。於是，他提高婆羅門的禮儀習慣以便更加純粹(pure)，並結合種族理論。他說：

這些作法不是如此多的高種姓虐待，使你自己的過失，是你自己貧窮和退化的原因.....因為你有醉酒的習慣，你完全無視教育。這些都讓你一個人差、退化和被鄙視。(Keane, 2007:52)

這些「尊古派」印度社會改革者的文章就廣泛的問題提出看法與討論。包括在一般的情況下因為當時婆羅門擁有獨特的神聖知識、對於婚姻和生命歷程的規範、性生活的特殊權力和在任何情況下的公正性。這些改革者都認為他們儘管來自不同的背景，但都是擁有真正的良知和印度的純淨，對階層和社會道德有著崇高的理想。他們希望在傳統的形式和價值觀下對於教育、婦女有些現代化的改革。

但是，並非所有的印度社會改革者都贊同現代印度教種姓是有益於印度社會。這些汲汲於建設國家的論者對於這個問題存有嚴重的分歧。包括下列三種觀點的辯論：(一)認為種姓不論何種形式都是分裂和惡性的，是對於民族的否定？(二)種姓制度的基礎在於古典瓦爾納精神中有關意識型態和道德觀的部份是否可以成為重建的基礎。(三)迦提制度是不是一個自我完善的組織，是否可以是一個歷史悠久且培養出強大實力的生活制度。

⁵ 這裡指的是印度教徒藉由唱頌流傳的古代經典與瑜伽術的練習達到「梵我合一」的境界。(Whaling 2010: 135-144)

與社會運動同時期的孟買高等法院法官 M.G. Ranade 和 R. Raghmathu Rao 與一些追隨者提出反對種姓的論述。這培育了一種新的區域特異性效果。使得英國統治下的印度加爾各答法院領導地位削弱，隨後加爾各答、馬德拉斯、孟買、阿拉哈巴德，這四城市的高等法院彼此獨立。只有一在倫敦的樞密院會議進行最後的上訴觀察。從公元 1911 年到 1916 年，T. A. Venkasawmt Raw 追溯印度當地判決並且編輯成十七卷合輯，他發現大部分英國統治時期的判決均參照當地種姓習慣與英國本地法律 (Venkasawmy Row 1911-16)。一些孟買當地的梵學家時常被要求提供意見，但是法院也並非時常「遵循先例」。在這種情況下，孟買區域的盎格魯—印度教習慣法律逐漸被建立。

尊崇傳統《吠陀》的尊古派並非對孟買高等法院的動作視而不見。甘地自 1916 年以來提倡政府應為長期對印度信仰感到苦悶的人尋求解決方案。他在孟買設立特別道場，因為道場是傳統的印度信仰教學和精神中心。他為道場的人取新的名字。在道場中他們引用〈bhajan〉讚美詩嘗試鼓勵學員戒酒，素食和達到清潔，以免除過犯。公元 1930 年於孟買當地的寺廟嘗試給予較低種姓一些扶持，並促使他們進步。但此時的甘地很快地失去了耐心，他認為他舉辦的這些這些活動中有許多暴力性質與形式存在。他甚至譴責了一些達立特的寫作作品，並聲稱他們的汙穢不會被洗除。他的〈Harijan Sevak Sangh〉(Servants of Untouchables Society) 協會的經營方式如同一個世紀前〈全國社會會議〉一系列的社會服務般，注重灌輸清潔、不飲酒、素食和放棄肉慾。甘地不斷強調，他的協會推廣這一系列運動並非政治運動，運動是用來淨化印度教社會。(Chandra 1988: 295)

尊古派的成員，如：甘地相信社會依照神聖的秩序劃分為四組，並按照各自的職責定義。甘地說，古典瓦爾納中沒有一絲的人為，這種普遍的規律有關於人類家庭的延續。他認為達立特是天生有罪的，他說：

我只是接受了自然規律，接受四層分工。自然規律授予什麼是人性中所固有的一就是遺傳和自然法則.....事實上，一個人只有在誕生時特別一由出生決定的種姓。(Iyer, 1987: vol. 2-22)

他表示達立特是一個社會問題。解決的辦法就是將迦提制度簡化成原本的古典瓦爾納系統。這是「純粹化迦提系統成為古典瓦爾納系統，使紛爭在體制內解決。」(Iyer, 1987: vol. 2-22) 因此，他主張去除達立特者這一個階級，恢復其應有的地位成為「哈理真首陀羅」(Shudras Harijans)。他相信人天生的自由意志，他相信他們可以在精神與社會上「純化與提昇」自己。他的這種說法與傳統的《吠陀》教導不相違反。於原初之人與其接續的故事中均表示，初始造人之時人人都是婆羅門。種姓是印度傳統、《吠陀》教導是社會的黃金、印度人的臍帶。他寫道：

不可能在一出生時就完全復原，我們過去的所作所為都承接
在精神中。比較正確和恰當的方式是把他們(不可接觸者)當成擁
有婆羅門出生的父母。(Iyer, 1987: vol.3-562)

甘地在提到古典瓦爾納於社會經濟秩序的功能時說：「美國的種姓制度不是立足於財富和財產的區別。」(Gandhi, 1985: 72) 他贊同 Swami Vivekananda 的說法：「所有的瓦爾納是平等的，因為社會生活是一個依賴另一個。根據印度信仰，出生於首陀羅者必須將清道夫視為成功，對於他一清道夫必須對得起他聘請的律師或是總統。」(Vivekananda, 1989:54,245-246) 甘地反對摧毀種姓制度。(Gandhi, 1985: 72)

對於甘地與他在孟買的機構。身為律師與他立場相反地安貝德卡恨恨地譴責。他不認為種姓制度是印度社會階層關係的「黃金臍帶」。他說：

可悲的支持種姓的印度教徒道德影響已經將公共與共同的精神撕裂。種姓摧毀了大眾的清明，它神聖不能被討論。一位印度教的市民活在他的種姓；他的責任是他的種姓；他的忠誠侷限在他的種姓；他的憑藉是種姓；市民道德與種姓相結合。沒有值得同情，沒有立功獎賞的地方。(Ambedkar 2002: no.2-275)

安貝德卡推行正視達立特的運動並且被英國與印度獨立聯合會確認為合法達立特代表。他於公元 1942 年 3 月 30 日遇到英國的 Stafford 爵士。安貝

德卡認為 Stafford 對於印度大陸上社群爭議問題的處理提議是將達立特放到一個不折不扣的印度信仰系統內。在面對英國政府對於達立特於印度大陸處境的解決提案，達立特代表們始終在政治權力間搖晃。當時的殖民當局官員對印度總督報告道：

不可接觸者，也就是達立特的弱點是他們左右搖擺。如果他們有勇氣把自身與基督徒、穆斯林整塊立法會最容易。但經過這麼長的時間，他們仍然是印度教系統的一部分，沒有獨立的宗教組織，持續將自己當成是印度教徒。他們認為這樣看起來可以改善和奠定他們的地位，他們認為這是他們唯一的機會。但是在印度教社區，其它人用他們的方式贏得不可接觸者。(Keane, 2007: 66)

公元 1946 年 5 月英國首相向英國國會提交的聲明中，承認印度只有三個主要的信仰社群印度教、穆斯林、錫克教。這樣的聲明使種姓相當程度的去政治化。此後達立特於孟買當地的社會階層地位沒幾乎有任何改變。

(二) 公元 1991 年後印度階層流動有關的研究

有關於全球化對於印度都會影響可以透過地理範圍，區域與區域間的移動強度或程度進行描繪。或是影像概念由一地傳遞至一地的速率來解釋。這種交通經過長時間互動可以成為一種深化與實踐的文化關係，若是無法造成持續性的互動網絡與影響就如同旅客一般難以造成文化改變。近期研究指出由於全球化的影響，在印度跨種姓之間的禮儀習慣日漸相同 (Varshney, Khanna and Iyer 2011)。Samuel Stroope 以 World Values Survey-India 2001 所做的分析表示在經濟自由後城市中產生越來越多的富裕階層 (affluent class)。這些階層與原本種姓的規範不相符且印度的都市人口因農村居民的遷徙都市規模急速增大。在農村地區，農場工作的收入不均與種姓階層有相當的關係；Ashish Singh 以 2004-05 的農村個人與家庭收入調查資料研究在每英畝耕作淨收入中，屬於表列種姓者收入最低，並且因為社會歧視帶來的種

子、肥料、水源、電力等不利因素的歸因達 3% 至 13% (Singh 2011)。年輕的農村居民為了求更佳的生活與收入進入都市地區 (Varshney, Khanna and Iyer 2011)。Stroope 研究顯示都市化與上層種姓對宗教活動的聯結有顯著關聯，但沒有證據表示宗教活動可以在城市生活中帶來更佳的生活品質。他提到傳統印度宗教觀點下當代印度上層種姓集團的優勢仍然存在；在政治方面有可能轉變成一個水平競爭的市場，在市場轉變過程中仍可能遭遇到擁有特權狀態集團的阻力。當代印度城市生活中因為社會規範的不斷變化，上層種姓集團成員面對任人唯賢的新價值，使得在印度城市環境中上層種姓的傳統權威、社會地位與生活方式不斷受到威脅。上層種姓成員關注與顧慮這種轉變，但是他們難以控制這種環境的轉變也不容易訴諸於傳統宗教的淨化模式。因此他們只能加強在城市中透過對於傳統宗教活動的參與排解心理上的顧慮。(Stroope 2011)

在新興富裕階層的都市生活型態上，因為都市與鄉村生活的不同型態產生與父母和家族固有生活領域的距離。他們在新的環境下可以享有較多的文化自由並且對於傳統印度教的宗教價值觀、種姓身分與社會角色進行批判，甚至選擇其他宗教信仰滿足其生活型態。(Warrier 2005)

對於原本屬於貧窮的較低種姓階層遷徙到都會區。他們看著原本位於特權階級者隨著社會轉變為以現代製造中心與全球服務的提供者而竄起。Mira Kamdar 在書中提道：

考慮到印度正經歷的極度不平衡，及社會與文化的混亂，令人大為震驚的一件事是，並沒有成熟的革命產生。人們總是平和的忙著自己的事。印度人面臨危機的時候，經常聯手跨越種姓與宗教界線相互幫忙。2001 年摧毀古吉拉特邦的可怕地震過後、2005 年孟買雨季洪水期間，以及近年來對這個國家造成打擊的恐怖主義攻擊之後，他們都會這樣做。顯然印度的極端不平等越來越難維持。我聽過印度都市受教育的精英，相當自鳴得意的說：「看看住在那裡人們的生活條件。要是在世界上其他地方，那必定會鬧革命，但印度卻沒有。」但是，最近有另一種聲音出現：除非很多窮人快速的改善生活，否則他們將會群起反抗富人。

「你是知道的，他們現在有電視。他們能看到將他們排除在外的
奢華生活。」(Kamdar, 2007)



第三章 訪談

第一節 本研究之方法與步驟

本人於 2011 年 7 月至 9 月擔任愛滋病防治基金會的志工，前往印度馬哈拉施特拉邦的孟買與普納地區。經由孟買當地基金會長官、同事、鄰居與朋友的介紹，認識本研究的受訪者們。

因為至孟買當地居住期間發見當地人的生活習慣與一般中文書本所述有相當出入，因此開始在當地的博物院、圖書館進行相關知識的了解。拜網際網絡的普及與便利，同時可以蒐集到相關的文獻。此時，我的室友們(來自俄羅斯、美國與日本的研究生)也給予我相當多的意見。我們同時進行相當多的交流。

為了表現出孟買都會區的種姓、職業與婚姻狀況的變化。總共自當地選出十二人進行接觸。這十二位分別屬於古典瓦爾納的四大種姓，至少會以簡單的英文溝通。其中五位已婚，一位即將結婚，六位未婚，男女各半。

十二人中原屬於婆羅門種姓者共三人，其中兩人是經由鄰居介紹、一人為瑜珈老師；刹帝利種姓者共三人，其中一人為基金會同事的議員父親與她父親介紹的同事。另外一位為本人在當地孟買大學校區認識的朋友。吠舍者共三人，主要是基金會的同事介紹。最末為首陀羅與達立特共三人，也是基金會的同事還有鄰居的家管。

以下將簡單介紹受訪者的生平：

第一位受訪者蘿拉(中文化名，以下受訪者均列中文化名)是位大學生，她的父親擔任國會議員。她身為長女倍受寵愛。她的母親經營一家公司。我在她大學畢業前夕認識她並與她共事一陣子。她到基金會是為了累積工作經驗，她希望像她媽媽一樣成為一位女商人。事實上，當我詢問她畢業後的應徵計畫時。她很明確地告訴我她會在孟買寄送履歷，若是沒有公司願意給她機會就至母親的公司工作。

第二位受訪者納瓦吉是一設立在孟買的基金會員工。她已經結婚了。她的父親在英國統治孟買時期曾經擔任英國人的家庭幫傭。因此，她的父親會說些英式英文。納瓦吉的父親與祖先都擔任信差的工作。這種工作因為接觸到各式各樣的人被視為達立特。納瓦吉與她的兄妹從小都到英國傳教士開設的學校學習英文與通識課程。她擁有學院的畢業證書，懂得使用電腦與網際網路，因此可以在一間非營利組織工作。納瓦吉與父母同住，她從小在孟買接受教育。她就讀英國傳教士在孟買所設立的學校一直到學院畢業。

第三位受訪者派翠是位有點叛逆的公司職員，她有一位兄長。她的父母並沒有與她同住在孟買。她到孟買只是為了尋找更好的工作。派翠的父親是一位老師，也就是婆羅門。因此她的家人多多少少也希望她朝著當一位老師的道路前進。可是派翠說她在高中時就在身上刺青與抽水煙。因此當她大學畢業就找了一間幼兒園擔任幼兒教師兩年然後進修 MBA。她說孟買是商業城，外國資訊較她的故鄉容易取得。當我詢問她的感情經歷時，她說他的男友是位警察在新德里任職。

第四位受訪者豆子，她是我鄰居的家管。她住在我隔壁房。她每天的工作就是敦促我的鄰居孩童做作業與一般的三餐、清潔等家務事。豆子的父母已經過世，他們家是信使，也就是達立特。在她父母過世後，她被親人扶養接受教育。她擁有高中的學歷。在她高中畢業後，她的親人要她離開家自己獨立生活。因此她被介紹到我鄰居家工作，她擁有一間位於廚房旁邊的小房間可以自由使用與進出。她告訴我她有記憶以來就是住在孟買。她與其他被領養的兄姊還有聯繫，雖然他們沒有血緣關係。她的姊姊現在也在孟買工作，租下一間小房子自己獨立生活。豆子非常重視教育，她將幫傭的收入存下。她告訴我她計畫報名類似台灣空中大學的遠距學院徵試。她說她現在能擁有工作與自由式因為她接受教育的緣故。

第五位受訪者克里絲是位流行雜誌社的編輯。她告訴我她從事的是流行的行業，專門蒐尋國外的時尚與生活資訊並介紹給印度人知曉。她有一位姊姊曾經在基金會工作，因此我可以認識她。她們的父母是理髮師，幫一些老主顧理頭髮。這些老主顧是從非常久遠以前就是他們家人的客人。她在念大學前就對時尚有興趣，進入商學院後對流行產業更加喜愛。她時常收看外國的頻道。我問她是否也會蒐集國外流行的髮型？她回答我說與服裝、髮型、

彩妝相關的資訊都是他們雜誌可能報導的標的。克里絲並不會剪頭髮，她自己的頭髮是給孟買當地的理髮師整理。克里絲說她會要求髮型，所以在孟買遇到難以溝通的髮型師會進行更換。

第六位受訪者潔莎是位家庭教師。她來自一個較為偏僻的邦，擁有學院的教育學位。潔莎的父母是農夫，世代在田裡工作。潔莎是經由父母的朋友介紹來到孟買的基金會擔任家庭教師的工作。她每日輔導近 14 位兒童，這些兒童都是由比較偏僻的鄉間來到孟買。他與她的丈夫在孟買租一間套房，他的夢想是接他的妹妹來孟買體驗都會生活。她說她現在的工作內容與當初在家鄉時雇主與她合意的有所不同。關鍵在於薪資的支付方式。潔莎說她的丈夫是在電信服務公司擔任客戶服務人員。她丈夫的薪資是固定轉帳進入銀行的帳戶，因此她也希望他的薪水是轉入帳戶。但是，當她抵達工作地點時雇主翻盤。將她的薪資折成提供給她房屋、水電與三餐。因此她每餐都很努力多吃一點。她現在仍然住在雇主提供的房屋中，但她計畫搬出去住並向雇主爭取她的權益。

第七位受訪者是楠。他來自一個穆斯林家庭。他的父親任職於法院。楠說他們穆斯林在印度不是達立特的後代就是穆斯林王朝統治者的後代。他們家屬於統治階級，但是他不願將自己劃入剎帝利，因為他是穆斯林。楠認為穆斯林是屬於種姓以外的一種類別。楠擁有大學的經濟學歷，他畢業後便進入專門從事都市環境規劃的基金會工作。這個基金會提倡環境保護，也承接一些大型社區的計畫案件。楠說他很喜歡現在的工作，這個工作可以提供一些新的資訊與觀念給孟買市民。

第八位受訪者亞當。他來自鄉村，他的父母是農民。他擁有普納大學的電機學位。他坦言他非常用功，因為大學的電機學位是非常熱門的。他於高中時期就離開父母到一位有名的老師家學習數學。這位老師會免費指導一些較為貧困的孩子通過大學的入學考試。在大學畢業後，亞當進入一間科技公司擔任工程師直到現在。他現在正在與女友交往，他們在婚友網站認識不久。

第九位受訪者亞迪達是跨國銀行集團的行員。他在擔任行員的空閒時間規畫開一間商店。他的父親是位退休外交官，他們家族成員長年住在孟買。亞迪達在大學求學期間認識他的妻子。當他們計畫結婚時遭到妻子的雙親反

對。經過兩星期的抗爭後，岳父母才同意婚事。他說他與他的妻子決定結婚後，他便告訴他們的好友們。他的男性大學友人便提議陪他一起到他妻子位於阿格拉的故鄉。因為怕他一人前往會有危險。果真，他拜訪岳父母時提到婚事時被強烈反對。最後是他的妻子對他的父母說要亞迪達考慮外派，他們將不會再回到印度。他的岳父母與親友們經過兩星期才同意他們的婚事。亞迪達說在傳統的印度觀念認為他的妻子與他結婚會使家族的人七世墮落。並且他們的子孫不會受到祝福。亞迪達的父母並不介意古代流傳下的說法。他們後來聘請了印度教的僧侶，為他們進行傳統的婚禮。亞迪達說婚禮過程沒有什麼問題，僧侶從未拒絕我們的請求。亞迪達希望給予家人更舒服的生活，他擁有 MBA 的學位，並且用他所學到的知識開店。

第十位受訪者提那是保護兒童基金會的創辦人。他出生於印度南方，擁有高中的學歷。他在高中時產生了創立基金會的想法，並且幸運地得到學校校長的幫忙。他開始募款、籌畫，並且娶了一位與她有相同理念的妻子。他的妻子與他念同一所學校，他們原本是同學的關係。

第十一位受訪者古禮是科技公司的工程師。他們家族屬於婆羅門，父輩成員大部分成員擔任老師、作家等工作。他畢業於 IIT。閒暇時喜愛文學作品。因為工作的關係，古禮往來於班加羅爾與孟買之間。古禮認為自己是相當敬業的，因為他每日大部分的時間在工作。他對於自己的工作相當具有熱忱。古禮一年前開始與現在的女友交往。他的女友是公司的同事，派駐在新德里。他們大部分的時間都靠電話與電子郵件聯絡，大約一個半月見面一次。

第十二位受訪者迪芬任職於一間印度有名的公司汽車部門擔任銷售員。他擁有古吉拉特邦的大學學位。他的家人很高興迪芬可以在這間公司擔任汽車銷售員。這間公司在印度是非常出名的難以成為員工。迪芬的父母在古吉拉特邦擔任心靈導師的工作。這種心靈導師在傳統上是由婆羅門擔任。

這個研究主要為了回答「為何」的問題，並給予在孟買的現象詮釋。為了回答為何的問題，本研究蒐集文獻描繪出於種姓下生活的風貌。為了給予現實發生的現象詮釋，本研究嘗試詢問相當的問題以探求「原因」。

為了兼顧學術倫理，訪問部分採用橫斷法的設計，對於這種設計，Vaus 提到：

橫斷法設計能減少在實驗和縱貫法設計中所面臨的倫理問題。既然不需要追蹤參與者，不需要保有名冊或將答案與名字配對，就容易保持匿名性。除此之外，由於資料蒐集係「一次完成」，橫斷法的設計相對比較不具侵略性，且對參與者的隱私權有較少的加強性傷害。(Vaus, 2006)

具體而言，因為本研究的目的為挑戰過去對印度社會階層流動的詮釋。種姓制度的階級與一般的階級制度最大的不同點便是階層流動的特徵並不相同。於種姓制度下，階層世襲並且幾乎沒有任何的由下往上的代間流動狀況產生。

在一般以經濟基礎為前提的階級制度的代間階層流動研究以個人的教育，也就是學歷；家庭經濟背景，也就是父輩職業；子輩的職業進行研究。又，本文描述之由種姓至階級是藉由下列假設而來：

- 一、孟買都會地區的原上層種姓成員已經不具有資訊過濾器的特質存在。大量的外國媒體與境外資本流入使得原本中下階種姓成員容易接觸各種不同價值觀。
- 二、孟買地區出現的薪資僱傭制度取代傳統的賈吉曼尼制度並使傳統種姓主從關係練斷裂。在新的僱傭制度與資訊快速流通下，孟買都會地區的人擁有相對於鄉村地區更大的生活自主性。
- 三、種姓制度的基礎血統關係被挑戰，不合傳統戒律的婚姻在都會區發生。對於婚姻的態度與擇配的基準與過往戒律不同。

因此，設計訪談的內容與文獻均圍繞於受訪談者的學歷、父輩與先祖的職業、受訪談者的職業、資訊取得、對於印度教的認知與信仰、和對於婚姻的態度。詢問的各項主題如下：

1. 在孟買都會地區的原上層種姓成員已非「過濾器」，大量外國媒體的出現與境外資本的流入使得中下階層種姓成員容易取的各種資訊。
 - (1) Do you have a mobile phone? Can you give me your mobile phone number?
 - (2) Do you have a facebook account? Can you give me your e-mail ?

- (3) Do you like watching TV? Which channel would you like?
 - (4) Could you tell me about your education process?
 - (5) Do you live in Mumbai? Do you live with your parents?
2. 都會地區的薪資僱傭制度盛行，造成原始種姓主從關係鍊的斷裂。
- (6) What is your vocation? Your parents'? Ancestors'?
 - (7) Could you tell me about the way you found your job?
 - (8) Are you a contract worker?
 - (9) How does your boss pay you salary?
 - (10) What does "Jāti" mean? (class, job...)
3. 達成種姓制度的根源血統關係逐漸敗壞，違反種姓制度規定的婚姻在都市發生。
- (11) Do you get married?
 - (12) How do you know your wife/husband? Can you tell me your love story with her/him from falling in love to getting married?
 - (13) If you are going to get married, what will you think about? / In Mumbai, what will you think about before getting married? I mean, in your culture. Why?
 - (14) Do you have religious belief?
 - (15) Do you believe in "Varna"? Why? / Why not?

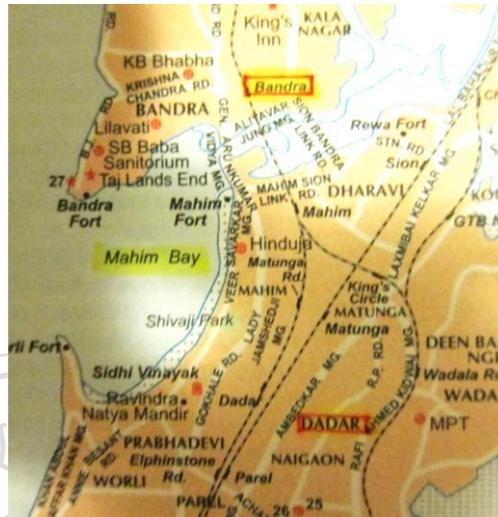
本研究於孟買都會地區的受訪者進行接觸。採用兩種管道，第一管道為研究者位於都會區的鄰居。研究者於孟買的居所為婆羅門聚集的社區，經由鄰居介紹訪談者。第二管道為研究者工作的非營利組織同事介紹。該組織為收容遊民、無家可居的街童與原本屬於種姓階層中的下層婦女。藉由該同事介紹其居住於孟買的朋友進行訪談。因此本研究抽樣採取滾雪球的方式進行訪談。

所選出的訪談對象分布於孟買都會區內的不同地區。地區別並非依照行政區劃分，而是根據當地的房屋與土地的價值選出區塊。

總共四區塊，依土地與房屋價格高低分別為：Bandra、Mumbai Central、Terminus 與 Dadar。Bandra 鄰近 Mahim Bay 屬於傳統的高級住宅區；Mumbai Central 則是孟買新長程國鐵車站所在地。附近為新興社區與商

業區；Terminus 則是孟買舊火車站所在，多為行政機關；Dadar 則龍蛇混雜。這四個地區如下圖一、二孟買地區圖所示。

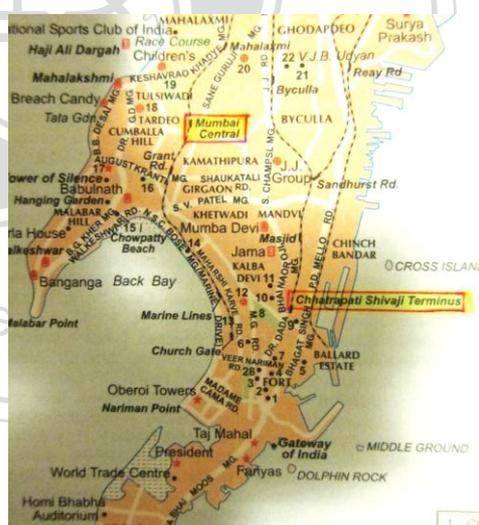
圖一：



圖一： Mahim Bay 區域圖

資料來源：作者裁剪整理

圖二：



圖二： 主要兩車站區域圖

資料來源：作者裁剪整理

第二節 研究結果

(一) 資訊的流通

關於 Srinivas 所提出的「梵化」(sanskritization)，於本訪談的結果中明顯地否認。事實上在文獻回顧中也已提到自梵化的概念提出後，便受到不同程度的挑戰。於 2002 年時 Chandra Bhan Parasad 的文章中提到不可接觸者對於婆羅門的生活習慣根本沒有興趣。

本次訪談中不論受訪者的父母種姓為何，他們均擁有手機；擁有網路信箱；十位擁有臉書帳號。並且在有關於電視與喜愛的節目部分，有七位提到外國節目與頻道。包含：HBO、MTV 等美式頻道，與當地製作的連續劇等。有幾位受訪者因為工作的緣故，觀看外國有關頻道吸收國外資訊。如：流行工作者觀賞 Fashion TV。如同 Chandra Bhan Parasad 的作品《達立特日記》所述之背後意涵，受對於訪者們而言印度境外的生活風格展現出的好奇，比起他們對「上層種姓」的生活風格表現出不在乎的態度有相當的差異。

這一開放式的題組中，其中一位受訪者特別說到他對於哈利波特的喜愛。他們更提到不認為他們的資訊有被過濾，因此在孟買都會地區的原上層種姓成員已非「過濾器」。訪問中其中一位接受者為孟買當地的上層種姓，他提到孟買現今有超過三百台的電視頻道，並且邦政府除了對某些與性交有關的內容進行事後審查外。電視、電影、廣播與網絡不存有管制。因此，大量外國媒體出現與境外資訊投資者資本的流入使得中下階層種姓成員容易取的各種資訊。

總和上面所述，孟買都會地區的受訪者取得資訊與生活風格均未符合「梵化」(sanskritization) 的種姓階層流動假說，各別種姓間對於資訊的取得幾無差別。

(二) 教育的階層流動

印度政府為了促進公民的知識程度提昇與促進教育的階層流動，對於教育政策有一系列的促進措施，放棄原本古典瓦爾納與歷史實踐中除了婆羅門其他階層無法接受教育的習慣。基於公元 1947 年所制定的印度憲法基本權利章節，第 4 條規定：

「(1)國家應沒有歧視任何公民的宗教，種族，種姓或性別的理由。(2)任何公民不得有任何理由，歧視宗教，種族，種姓或性別歧視。井水，蓄水池，道路和公共娛樂場所，應保持全部或部分獻給廣大市民使用。包括提供公共資源或公共飲食及酒店業等交易場所。並應防止單獨規定限制婦女和兒童的利用。」
(Constituent Assembly Debates, 1999: 426)

安貝德卡對於達立特缺乏教育資源的問題是他主要關注之一。公元 1928 年當他倡議對於達立特的教育優惠和達立特於國會的保留席位時。他的對手們—包含甘地，一直到 1932 年才於馬哈拉施特拉邦離孟買約三小時車程的普那市簽訂普那條約。他們決定應該預留足夠的教育補助總額給予達立特。

更進一步地，安貝德卡進行大量的寫作，提請〈全國社會會議〉與〈印度改革委員會〉的成員停止所謂的教育限制並對於違反者進行嚴重的制裁。因為傳統印度的婆羅門是唯一國家擁有知識的階層，教育與被教育是被壟斷的。如果婆羅門教育其他層種姓會被推定為犯罪。鑑於悠久的宗教歷史禁止教育首陀羅和達立特，安貝德卡致力推動教育的憲法保留。他的反對者 Professor Shah 則認為應推動專門的學校以先期教育並提昇達立特的人、信念與一切的一切。這種學前教育與西方不同層次的教育有所區別。Shah 的提議被安貝德卡反對，他認為這將從小學開始即排除達立特。會議決定綜合兩方的看法，對於達立特的教育於 1955 年印度憲法第一修正案中第 4 個段落第 15 條寫道：「在這篇文章中，或第 29 條第 2 項。不得妨礙政府做出特殊規定，對於任何社會與教育落後階層公民或不可接觸者和不可接觸者部落的進步。」 (Constituent Assembly Debates, 1999: 426)

有關於入學許可方面在馬哈拉施特拉邦中的初等和高等學校有 15% 的名額是保留給達立特。根據 1997 年的報名統計數據顯示超過 13% 的這類學生爭取入學，這個數字是 1978 年入學的兩倍。但是，父母為達立特種姓的學生在邦的大學入學申請則非常低。可能是因為印度大學教育並不實行保留，並沒有任何法律約束力可以約束印度大學實行保留。在大學裡，上層種

姓擔任社會科學領域教授者約 90%，科學領域約 94%。大約只有 1.2% 和 0.5% 來自達立特和落後階層。

於 1992 年，達立特和其餘人口的識字率的差距已經不到 0.39%。都會地區的達立特多數均參加以英語教學的學校以便爭取較好的工作。依照州政府的調查，居住在鄉村的達立特有比較高的輟學率。(Human Right Watch, 1999)

因此在與階層流動有關的教育方面，印度政府以教育政策推動達立特擁有學歷的比例上升。這是一種結構改變引起的結構絕對流動 (absolute mobility)。

在開放訪談的第二部分，談論有關於種姓之間的「黃金臍帶」於都會地區是否仍為具有影響地的聯繫。在這部份的問題，首先於請受訪問者介紹自己的工作與教育歷程，然後再介紹他的原生家庭的父母。

有關於學歷的部份，居住於都市地區原本屬於較高種姓者(屬於婆羅門、剎帝利種姓者，共四人)仍然擁有所有訪問者中較高的學歷(一人擁有學院的學歷，其餘三人為碩士以上學歷)，原本屬於中階種性者(屬於吠舍者共兩人)全部都有擁學院以上的學歷。原本屬於較低種姓或種姓以外者(屬於首陀羅、達立特者，各三人共六人)則只有一位原屬於擁達立特擁有高中以上的學歷，其餘皆擁有學院以上學歷。取得學位的過程與個人的經濟負擔能力相關。於印度原本屬於較高種姓者的經濟實力也較其他種姓佳。原本屬於較低種姓者的經濟實力弱，無法負擔子女長期的教育經費。

因此，在政府的政策施行後屬於較低種姓者能夠因為空額的增加擁有較為良好的學歷。學歷的代間絕對流動現象在較低種姓者確實發生。於深度訪談中的三位原屬於達立特種姓者，兩位以半工半讀擁有學院的學位。因為印度大學的入學並沒有任何空額保留政策的存在，種姓間學歷的相對流動很可能在孟買已經發生。

(三) 職業的階層流動

有關於就業的階層流動方面，首先於公元 1947 年時印度憲法基本權利章第 5 條規定：

公眾在就業應是機會平等於所有公民在職業時，不論貿易，商業或任何專業。

沒有任何理由讓公民在宗教，種族，種姓，性別，血統，出生地，或其中任何一項不符合資格擔任公職或禁止取得公職，持有或財產或擔當任何職業執行任何業務。(Constituent Assembly Debates 1999: 445)

現在的第 5 條是原本基本權利章第 10 條草案，這是在公元 1948 年 11 月 30 日在立憲大會辯論時被討論的。原本草案中第 10 條有「落後」這形容詞與名詞的「階級」(class)，但在憲法中被刪除。

為了促使職業階層的流動，印度政府設定一些公部門的職位為保留職位。印度政府與相關部門的職位可以分為四類 (I-IV)，第 I 類代表菁英和薪酬的最高水平。如：印度外交部。最低代表行政服務個雇員，屬於低技術和低收入的職位。於第 I 類職位中屬於印度憲法中的表列種姓人員從 1959 年的 1.18% 到 1995 年的 10.12%。最低的第 IV 類於 1959 年時人數最多，但增加緩慢。通常政府發配的保留名額職位多在第 IV 類，約為 15%。

但是，一些屬於落後階級和達立特認為至傳統私營部門工作難有升遷機會。甚至在一開始便不被錄取。至於新興行業—如科技業或是大型的跨國外資企業則較沒有種姓問題存在。保障工作名額的方式只能在公部門中進行，於私人企業中保障名額可能不會是解決達立特問題的唯一手段。因為保障工作名額只限定在公共部門，不是私營企業。為了擴大流動至私營部門並且提昇位於私營部門的階層地位。在公元 2002 年 1 月一些邦政府一同贊助在博帕爾的〈全印度達立特會議〉(National Commission for Scheduled Castes and Scheduled Tribes)，並且提出〈博帕爾聲明〉(The Bhopal Declaration)。

在聲明中強調，私有企業可能會對達立特與落後部落相對剝奪，他們希望私營公司和企業若是有受益於政府資金和設施者可以提供一些工作的保障名額。與會者認為私營企業採取這些提供保障的行為，將落後階層人士從貧困和不平等的狀態提昇，使社會更加平和是有必要的。他們相信在印度在公元 1991 年後資本主義的增長，造成私營部門和中產階級大量增加，更能夠

打破種姓制度。他們規劃出一個達立特在資本主義於印度發展的熱情參與藍圖，這個宣言甚至試圖去影響印度政府專門為民主化保留的專款。他們提出政府應該撥款或提供減免與補助使表列種姓和表列部落的公司擁有足夠資源能夠進入市場經濟，發展適合的專利和技術。這份宣言的參與者還同時無聲的設立合作企業，他們看起來似乎是平常的資本主義企業。(Subramaniam 2002)

在 1995 年時，全印度達立特會議決議對於表列種姓和落後部落成立國家級的工會，以便敦促各項相關法律的制定，並且有效地消滅職場歧視。

這樣是否能夠有效地控制職場中的不當歧視，上等種姓最常譴責表列種姓與落後部落的素質過低。對於這點，站在較為接近社會主義立場者認為，1991 年後印度社會的改變會使勞動者的地位不如以往，勞動者與資本家雙方的隔閡會越來越深。此時，私營企業是不太可能給予保障工作名額。反而因為各個階層的經濟與教育資源取得實力越來懸殊，造成階層流動越益困難。因此設法使教育問題解決才是有效治本的方法。

再者，使用保障名額的方式提昇達立特的就業仍然是一種釋放出公部門「位置」的職業結構改變，是一種絕對流動 (absolute mobility)。

於本次的訪談，有關於工作狀況的部份，所有受訪問者都任職於私人的企業。其中只有一位表示她並非在擁有長期僱傭契約下工作，同時她的薪水是以現金支付。雖然她表示當她從她的故鄉答應前來時，原本雇主是告訴她，她們是在契約下工作。等到她來到當地，一切都變樣了，現在她也只能暫時這樣。另外一位同樣是以現金為薪水者則提到她是負責家庭幫傭的工作，負責照顧老闆一家人的日常生活 (包含敦促孩子們的作息與課業)。她是長期契約工作者，因為家庭背景的關係她與老闆一家人住在一起，擁有自己的房間。她表示，她的生活狀況與她幼兒時相比好很多。

除了這兩位受訪問者外，其餘的受訪問者均是長期契約工作者，擁有自己的銀行帳戶。其中一位受訪者的工作與其父母相仿 (流行雜誌和理髮師)，其他受訪者與其父母則有相當大的差異。這中間是否有跨階層的流動障礙呢？若是單純的以父親和子女的職業相比較，在孟買都會區生活的印度人似乎沒有什麼跨階層的流動障礙。究其原因，深入訪談的受訪者均提到他們的

工作與自己的最高學位是高度相關的。若是學習電機工程，便會往電子業發展；學習商業者，朝專業經理人邁進。

在所有人中的七位，依照古典瓦爾納分類與父母屬於不同的階層。依照共同社會流動性假說 (common social fluidity)，代間流動中子女留在與父母親相同的階層之機率會大於流動至其他與父母不相同階層的機率。這個假設在種姓制度於孟買都會區施行時，於古典瓦爾納和迦提制度下是成立的。但是，本次訪問中的十二位接受深入訪談者均與自己的父母有相異的工作內容。以最廣義的古典瓦爾納觀之，也有超過半數處於不相同的階層中並且是大幅度的跨越階層。也就是原本屬於吠舍階層者，跨過刹帝利階層進入婆羅門階層。

另外，有關於這些受訪者如何找到工作：其中兩位明確表示由父母介紹；三位由朋友處得知；三位表示是經由投遞履歷；兩位表示經由考試；一位跳槽。將這部分的回答與是否與父母同住的資訊交叉比較後發現，十二位受訪者中只有兩位與父母同住、其餘均為外地移入人口。

這兩位與父母同住的受訪者一位經由面試，另外一位由父母介紹獲得工作。恰巧這兩位受訪者父母的種姓差異極大。邏輯上高種姓者可能較具有優勢，可以由家庭的管道獲得較多的資源（工作介紹），但本次訪問的兩人情狀恰巧相反。於全體接受深度訪談者也有相同的發現，屬於高種姓階層的六人均經由考試、面試爭取到工作；屬於低種姓階層的三人均透過親友（父母與老師）獲得工作。

另外，在討論較低種姓者的工作問題時，在非營利組織工作的家庭的輔導老師特別提到：「不論如何，我們都要想辦法讓他們至少拿到高中的畢業證書。這樣，他們才好找工作。你看看這些孩子，他們來自更偏遠的農村。像他（指著一位孩子）的父母、整個村子沒有人識字。他的父母相信我，把他交給我照顧。」這與其中一位受訪問者的父母祖先原屬於村落中的信差（屬於達立特）而他得到高中學歷的經過與就業的態度相仿。也與其他深入訪談者提到自己的職業與最高學歷的主修專門相應是相符的。若以 Wright 的十二階級分類對於本次接受訪談者的父輩與子女輩歸納表如下：

表二：

| 自主程度 (上到下 為 高到低) | 資產階級 | | 文憑/ 技能程度 (左到右為高到低) | | | | | |
|---------------------------|---------|---|--------------------|---|-----------|---|------------|---|
| | | | 工資勞動階級 (人數) | | | | | |
| | (1)資本家 | 0 | (4)專門主管 | 1 | (7)半專門主管 | 0 | (10)無文憑主管 | 0 |
| | (2)小僱主 | 0 | (5)專門監督者 | 1 | (8)半專門監督者 | 0 | (11)無文憑監督者 | 0 |
| | (3)小資產者 | 0 | (6)專家 | 1 | (9)半專門勞工 | 3 | (12)無產勞工 | 1 |

表二：Wright 的十二階級原始模型－父輩

資料來源：作者整理

表三：

| 自主程度 (上到下 為 高到低) | 資產階級 | | 文憑/ 技能程度 (左到右為高到低) | | | | | |
|---------------------------|---------|---|--------------------|---|-----------|---|------------|---|
| | | | 工資勞動階級 (人數) | | | | | |
| | (1)資本家 | 0 | (4)專門主管 | 2 | (7)半專門主管 | 0 | (10)無文憑主管 | 0 |
| | (2)小僱主 | 1 | (5)專門監督者 | 0 | (8)半專門監督者 | 5 | (11)無文憑監督者 | 0 |
| | (3)小資產者 | 0 | (6)專家 | 1 | (9)半專門勞工 | 2 | (12)無產勞工 | 0 |

表三：Wright 的十二階級原始模型－子女輩

資料來源：作者整理

上表可以看出在工作方面，父輩與子女輩的不同。工作的代間流動現在於孟買都會區發生。

不論如何，在孟買都會地區的原始主從關係鏈結並沒有以往的堅韌。在工作方面，種姓制度的影響多在工作態度上一種姓是一種理論，可以督促個人進步，對自己的工作盡心負責，免除業力。於就業活動與個人職業方面，種姓的影響力小明顯小於個人最高學位的主修專長。因此，迦提制度對於個人職業的宰制力於深入訪談的孟買都會區案例而言幾乎沒有存在。

(四) 血統與婚姻

本次深入訪談得第三部分詢問有關於婚姻的態度。目的是為了詢問有關於種姓制度中的血統限制。所有訪談的十二人中，五位已婚，一位即將結婚，六位未婚。在已婚獲即將結婚的人中，對於婚姻對象兩位是傳統的親屬和長輩介紹，另外四位為社交活動認識（包括大學或學院的同學、社團的朋友、同事……）。另外六位則追加詢問有關於想要如何或如何認識對象時，則提到自己對社交圈的擴展（包含網路婚姻社團）。有關於這一部分的問題因為傳統印度教、基督宗教與穆斯林的信仰中均有關於結婚的規定，並且信仰的核心具有一定的排他性。其中傳統印度教信仰與種姓血統的連結最深。在所有深入訪談者中有三位表示自己是信仰傳統的印度教，一位表示婚前信仰印度教婚後則沒有信仰。這位表示沒有信仰者特別提到，這是因為他們夫妻的結婚經過相當程度的與家庭親友的抗爭與摩擦。這四位受訪問者其中兩位提到對象的認識是在自己求學時（同學）。同時，有關於婚姻的考量的開放式回答，什麼是他們認為重要的婚姻要素？五位論到工作的考慮，五位認為一定需要愛情的基礎、三位說家庭與親友的意見是必須考慮的、兩位強調信仰必須相同。在開放式回答中，愛情與麵包似乎優先於信仰與血緣。這與傳統印度教經典、古典瓦爾納以信仰血緣優先於愛情是相反的且與 Warrier 的對於印度都會地區居民的研究結果相似。他認為居住在都會地區的居民可以與父母親保有一定的距離，並且對於自己的信仰、傳統、行為進行深度的反思。這特點於受訪者中表示無信仰者的談話中展現無遺。

種姓制度中對於階層內人員的穩定最重要的控制因素是「血統」。為了控制血緣便進行一系列的婚姻與社會交往規定。本次所有受訪問者均對於社會交往表現出相當開放的態度。其中一位已婚者明確表示其婚姻是違反傳統規定。

（五）對於古典瓦爾納和迦提的個人態度和印象

最後，有關於詢問對於古典瓦爾納的印象與感想。有八位表現出沒有認同的態度。總和他們的說法，古典瓦爾納是一種古代的法律、道德的理論，可以敦促個人盡責生活。有些則提到這是歷史的一部分，無所謂信或不相

信。一位受訪者訪談時表示，古典瓦爾納是一種風俗，風俗可以改變。她認為《吠陀》並非不好，經典讓他們知道古人的生活。當我詢問這些受訪者可否簡單向我詮釋迦提時，有五位使用階級 (Class) 這個單字，一位使用激進 (Radical) 形容，三位使用社群相關單字 (friend, family, relationship)，一位說是工作，一位表示那是在準備進入婚姻時才會提到。

總和上面這些人的訪談，可以看到在都會地區的印度人不論在資訊取得、工作、婚姻三方面的生活情狀中，古典瓦爾納與迦提系統並非最重要的。於資訊的取得方面，高低種姓幾乎沒有任何差別。關於 Srinivas 所提出的「梵化」於這些人的狀況沒有詮釋能力；在教育方面，雖然原始屬於高種姓者的教育程度仍比低種姓者高，但低種姓者的教育程度與其父執輩相比有顯著的提高。種姓間學歷的絕對流動已經發生，相對流動很可能在孟買也已經發生；在工作方面，表現出工作取得與種姓、工作內容與種姓沒有深刻的關係。於孟買都會地區個人的最高學歷與專長較種姓階層更重要；婚姻的選擇上，對於傳統的安排有著排斥。選擇對象的來源與管道並非單一，金錢與感情基礎的考慮比血緣的考慮更多。受訪談者中已經發生違反傳統的婚姻。

本次接受訪談的孟買都會區的人士並沒有依循著古典瓦爾納制度生活，已經有不符合內婚制的情況發生、職業與父輩並不相同、追求歐美式的生活且生活習慣日趨相近。因此，不論是維持古典瓦爾納制度或是迦提制度的職業限制或是血統限制於孟買都會區的約束力都大幅減弱。相反地與個人教育程度、職業選擇、經濟能力有深度鏈結的階級制度正在孟買都會區成形。

第三節 進一步研究的建議

首先對於孟買都會地區的階層流動研究，受限於研究者的能力與經費。只能依照都會區的經濟聚落分布篩選出受訪者，並幸運地得到首肯進行訪談。由訪談內容可以見到，都會地區人士對於古典瓦爾納的印象、習俗的認定與以往有所不同。

現今都會地區普遍認為《吠陀》經典為一種「史實」，是古代的法律。這些回應在孟買這個使用英國審判與法律制度的都市，言語背後所展現的含意，是相當有趣的。

本研究中所述傳統的習俗與外來的文化在孟買都會地區形成一種沒有停止的爭論。隨著印度的經濟改革，居民收入的提升、消費能力的增加。使地區的居民能夠以相對低的代價取得資訊，導致都會地區的資訊流通已非「梵化」理論所述。在古典瓦爾納與迦提制度勢弱的都會地區以經濟基礎為區分的階級體系轉強後，近年英文學界開始出現以經濟為基礎的唯物觀論述此現象的轉變。

世代的階級流動於政策變更後還須近 20 至 30 年的時間才能有處於新政策的一代長成。印度自 1991 年至今也面對新世代的長成，相信未來會有更多的研究討論相關主題。也會不會有更符合當地風土人情的哲學理論在未來出現呢？



參考文獻

中文著述

王樹英

1995 〈主要宗教與民間信仰〉，收於《宗教與印度社會》，北京，中國華僑。

尚會鵬

2001 《種姓與印度教社會》，北京：北京大學出版社。

中文譯著

de Vau, David A.

2006 《社會研究法的設計》，莊靜怡譯。台北縣：韋伯文化。

Kamdar, Mira

2007 〈印度社會的哀愁〉，收於《印度衝擊：有了印度，誰還需要美國與中國？》，何霖譯，台北市：高寶國際；希代多媒體。

Luce, Edward

2009 〈正義之戰：印度低種姓的崛起〉，收於《印度的奇特崛起》，吳湘媚譯，台中市：晨星。

Michi, Kaihata

2008 《圖解印度》，王俞惠譯，台北縣：世潮。

馬香雪(譯)

1996 《摩奴法典》，北京：商務印書館。

英文著述

Ambedkar, B. R.

2002 *The Essential Writings of B. R. Ambedkar*, edit. by V. Rodrigues, Oxford: Oxford University Press.

Bailey, F. G.

1956 *Caste and the Economic Frontier. A Village in Highland Orissa*, Manchester: Manchester University Press.

- Balkin, J.
 1997 “Deconstructive Practice and Legal Theory”, *Yale Law Journal*, Issu.96.
- Beteille, A.
 1996 “Caste, Class and Power: Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village”, in *Dailt Diary*, by Chandra Bhan Orasad, Delhi: Oxford University Press.
- Blau, P. M., and O. D. Duncan.
 1967 “Measuring the Status of Occupation”, *The American Occupational Structure*, New York: Free Press.
 2008 “The process of stratification”, in *Social Stratification: Class, Race, and gender in Sociological Perspective*, by David Grusky. Colorado: Westview Press.
- Chandra, B.
 1988 *India's Struggle for Independence 1857-1947*, New Delhi: Penguin.
- Clark, T. N., and S. M. Lipset.
 1991 “Are social class dying?” *International Sociology*.
- Clarke, K.
 1996 “Re-Viewing the Religion of the Paraiyars”, in *Re-Visioning India's Religious Traditions*, edit by D. Scott and I. Selvanayagam. Bangalore: ISPCK.
- Cox, Oliver.
 1945 “Race and Caste: A Distinction”, *The American Journal of Sociology*, No.5.
- Davis, Donald R.
 1999 “Recovering the classical Hindu Law In Practice in Late Medieval Kerala.” *Journal of Indian Philosophy*, No.27.
- Deshpande, A.
 2000 “Does Caste Still Define Disparity? A Look at Inequality in Kersls, India”, *American Economic Review*, Issu.90, No.2.
- Deshpande, S.
 2003 *Contemporary India: A sociological View*. New Delhi: Viking Penguin.
- Dirks, N.

- 1989 “The Invention of Caste: Civil Society in Colonial India” *Social Analysis*, Issu.25.
- Dumont, Louis.
- 1980 *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, tran. Mark Sainsbury, Chicago: Chicago University Press.
- Dumont, Louis, A. Reuck, and J. Knight.
- 1967 *Caste: A phenomenon of Social Structure or an Aspect of Indian Culture?* London: J.&A. Churchill.
- Erikson, Robert, and John H. Goldthorpe.
- 1992 “Industrial Society and Social Mobility” ,*The Constant Flux: A study of Class Mobility in Industrial Societies*, Oxford: Clarendon Press.
- Fernandes, L.
- 2006 *India’s New Middle Class: Democratic Politics in an Era of Economic Regime*, Mineapolis: University of Minnesota Press.
- Gakanter, M.
- 1984 “Competing Equalities”, *Law and the Backward Classes in India*, Berkeley: University of California Press.
- Gandhi, M.
- 1985 *Caste v. Class*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Goldfield, M.
- 1987 *The Decline of Organised Labour in the US*, Chicago: University of Chicago Press.
- Goldthorpe, J. H., and G. Marshall.
- 1992 “The Promising Future of Class Analysis: A Response to Recent Critiques”, *Sociology*.
- Goldthorpe, J. H.; Llewellyn, C. and Payne, C.
- 1987 *Social Mobility and Class Structure in Modern Britain*. Oxford: Clarendon Press.
- Granville, Austin.
- 2002 *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation* , Oxford: Oxford University Press.
- Hout, M.; Brooks, C. and Manza, J.
- 1993 “Classes in Post-industrial A Society” , *International Sociology*.

- Iyer, R.
1987 *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi* . Oxford: Oxford University Press.
- Kane, Pandurang Vaman.
1968 *History of Dharmasastra*, Vol. 5, Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Keane, David.
2007 *Caste-based Discrimination in International Human Rights Law*, Ashgate Publishing Limited.
- Klass, M.
1980 *Caste: The Emergence of the South Asian Social System*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Kolenda, P.
1976 "Seven Types of Hierarchy in Homo Hierarchicus" *Journal of Asian Studies*, Issu.35, No. 4.
- Lingat, R.
1973 *The Classical Law of India*, Berkeley: University of California Press.
- Lipner, J.
1994 *Hindus: Their Religious Beliefs and Practices*, London: Routledge.
- Lorenzon, D.
1999 "Who Invented Hinduism?" *Comparative Studies in Society and History*, Issu. 41, No. 4.
- Lubin, Timothy, Donald R. Davis, Jr., and Jayanth K. Krishnan
2010 *Hinduism and Law: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Majumdar, N. D.
1958 *Caste and Communication in an Indian Village*, Bombay: Asia Publishing House.
- Mann, M.
1986 *The Sources of Social Power*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marshall, G.

- 1988 “Some Remarks on the Study of Sorking-Class Consciousness”, *Social Stratification and Economic Change*, by D. Rose. London: Hutchinson.
- Marshall, P.
1970 *The British discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Karl.
2008 “Alienation and Social Classes”, in *Social Stratification: Class, Race, and Gender in Sociological Perspective*, edit. by David Grusky. Colorado: Westview Press.
- Mills, Wright C.
2008 “The Power Elite”, in *Social Stratification: Class, Race, and Gender in Sociological Perspective*, edit. by David Grusky. Colorado: Westview Press.
- Montagu, A.
1947 “The Nature of Race relations”, *Social Forces*, Issu. 25, No. 3.
- Mosca, Gaetano.
2008 “The Ruling Class”, *Social Stratification: Class, Race, and gender in Sociological Perspective*, edit. by David Grusky. Colorado: Westview Press.
- Nagarajan, V.
1994 *Origins of Hindu Social System*, Nagpur: Dattsons.
- Pahl, R. E.
1984 *Divisions of Labour*, Oxford: Basil Blackwell.
1989 “Is the Emperor Naked? Some Questions on the Adequacy of Sociological Theory in Urban and Regional Research”, *International Journal of Urban and Regional Research*.
- Panikkar, K.
1933 *Caste and Democracy*, London: Hogarth Press.
- Prasad, C.
2004 *Dalit Diary 1999-2003*, Pondicherry: Navayana.
- Redmond, T.
2001 “Hinduism, Human Rights and the Barbarian Mind”, *Trinity College Law Review*, Issu. 4.

- Reuck, A., J. Knight, and S. Tambiah.
 1967 *A Comparative Approach to Caste and Race: Discussion*, London: J.& A. Churchill.
- Risley, H.
 1901 *Digital Colonial Documents*.
<http://www.chaf.lib.latrobe.edu.au/dcd/census1901.htm>.
- SarDesai, D.R.
 2008 *India: the Diffinitive History*, Philadelphia: Westview Press.
- Sharma, A.
 2000 *Classical Hindu Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- Singh, Ashish.
 2011 “Farm Income Inequality and the Role of Caste: New Evidence from India”, *Economics Bulletin*, Issu.10, No.11.
- Smart, N.
 1998 *The World's Religions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sørensen, Aage B., and Aren L. Kalleberg.
 2008 “An Outline of a Theory of the Matching of Persons to Jobs”, *Social Stratification: Class, Race, and gender in Sociological Perspective*, edit. by David Grusky, Colorado: Westview Press.
- Srinivas, N. M.
 1966 *Social Change in Modern India*, Bombay: Orient Longman.
- Stroope, Samuel.
 2011 *Caste, Class, and Urbanization: The Shaping of Religious Community in Contemporary India*, Waco: Springer.
- Subramaniam, C.
 2002 *The Dhopal Declaration and a Tribal Fishworker's Cooperative*.
<http://www.revolutionarydemocracy.org/rdv8n1/bhopal.htm>.
- Treiman, Donald J.
 2008 “Occupational Prestige in Comparative Perspective”, *Social Stratification: Class, Race, and gender in Sociological Perspective*, edit. by David Grusky. Colorado: Westview Press.
- Treiman, Donald J., and Harry B.G. Ganzeboom.

- 2000 “The Fourth Generation of Comparative Stratification Research”,
The International Handbook of Sociology, edit. by Stella R. Quah
and Arnaud Sales. Oaks: Sage Publications Inc.,
- Treiman, Donald J., and K. B. Yip.
1989 “Educational and Occupational Attainment in 21 countries”,
Cross-National Research in Sociology.
- Vajpeyi, Ananya.
2010 “Sudradharma and Legal Treatments of Caste”, In *Hinduism and
Law: An Introduction*, edit. by Timothy Lubin, Donald R. Davis
and jayanth K. Krishnan, Cambridge: Cambridge University Press.
- Varshney, Ashutosh, Khanna Tarun, and Iyer Lakshmi
2011 *Caste and Entrepreneurship in India*, Boston: Harvard Business
School.
- Vivekananda, Swami.
1989 *Complete Works*, Culcutta: Advaita Ashrama.
- Warrier, M.
2005 *Hindu Selves in a Modern World: Guru faith in the Mata
Amritanandamayi Mission*, New York: Routledge.
- Weber, M.
1958 *The Religion of Inida*, New Delhi: Manoharlal.
1968 “Open and Close Relationships”, in *Economy and Society*, edit. by
G. Roth and C. Wittch, Berkeley: University of California Press.
1978 “Class, Status Groups and Party” *Max Weber: Selections in
Translation*, edit. by W. G. Ruciman, Cambridge: Cambridge
University Press.
- Whaling, Frank.
2010 “What is a Hindu?” *Understanding Hinduism*, Scotland: Dunedin
Academic Press Ltd.,
- Wright, Erik O.
1984 “A General Framework for the Analysis of Class Structure” ,
Politics and Society, Issu.13, pp.383-422.
1994 *Interrogating Inequality*, London: Verso.
- Zelliot, Eleanor.
1996 *From Untouchable to Dalit*, New Delhi: Manohar.

英文國際組織與政府出版物

Amor, A.

1997 *Visit to India* . special UN, UN.

2006 *Periodic Report-India*. CERD UN, UN.

Bombay High C., India.

1868 Collector of “Madura v. Moottoo Ramalinga”, Mumbai: Law printing House India. 12MIA397

Human Right Report.

1997 *Concluding Observations-India* CCPR/C/79. HRC.

Human Right Watch.

1999 *Broken People: Caste Violence Against India's Untouchables*, Human Right Watch.

Indian Gov.

1999 *Constituent Assembly Debates*. Lok Sabha Secretariat, New Delhi.

2006 “Periodic Report”, CERD, New Delhi.

Venkasawmy Row, T. A.

1911-1916 *Indian Decisions (Old Deries)*. Madras: Law printing House India.

梵文原典之英文註釋

Muir, J.

1858a *Original Sanskrit Texts on the Origin and Progress of the Religious Institutions of India*. Vol. 1. London: William and Norgate.

1858b *Rig Veda*. by Vajasaneyi Sanhita . London: William and Norgate.

1858c *Atherva Veda*. by Vajasaneyi Sanhita. London: William and Norgate.