

达摩治国：阿育王与印度佛教法文化

鲁楠*

摘要 孔雀王朝是古代印度首个统一的中央集权帝国,阿育王是孔雀王朝的第三位君主。阿育王通过吸收并改造以佛教法文化为代表的思想资源,设计并实施了达摩治国方略,将转轮王理想与现实主义治国术结合,实现了伦理与政治的新综合。这种新综合方案借助佛教法文化和其它沙门思想提升王权,使王权与官僚体系紧密配合;借助佛教法文化塑造新伦理,创造具有包容性的统治意识形态;通过佛教法文化缓和现实主义治国术的严酷,形成张弛有度的统治格局。但由于阿育王的达摩治国偏离婆罗门教主流文化,加之孔雀王朝的文化差异和政治离心作用,使这一治国方略遭遇危机。印度建国后,阿育王轮作为国家政治象征,包含统一、包容、和平、共和与文明五重政治想象,融入了现代印度法文化当中。

关键词 孔雀王朝 阿育王 达摩 佛教法文化

孔雀王朝(Mauryan Dynasty)是古代印度首个统一的中央集权帝国,在印度史中占有重要地位。阿育王(Asoka)是孔雀王朝的第三位君主。他在政治和法律方面的功绩被广为传颂,是印度史上最伟大的帝王之一。通过阿育王的努力,孔雀王朝不仅成为当时南亚次大陆最强大的国家,而且将佛教法文化传播到整个印度,乃至亚洲诸国。

本文从孔雀王朝时期阿育王石刻中的“达摩”(Dharma)观入手,分析阿育王治国方略中的佛教法文化成分及其在后世引起的学术争议,反思达摩治国的成败得失,指出这一方略对印度现代法治的影响。

一、阿育王石刻中的“达摩”

印度佛教的创始人释迦牟尼去世约一个半世纪后,在佛教产生和传播的恒河流域,以摩揭

* 清华大学法学院副教授。本文系北京宸星教育基金会项目“印度法和伊斯兰法研究”(项目编号:2019-03-003)和国家社科基金中国历史研究院重大研究专项(项目编号:21@WTA001)的阶段性成果。

陀国为中心,孕育并形成了一个新帝国。这个帝国的创立者旃陀罗笈多(Chandragupta)虽出身微贱,却利用亚历山大东征之后西北印度的乱局和北印度难陀王朝(Nanda Dynasty)的衰落,在婆罗门僭底利耶(Kautilya)的辅佐下,于公元前320年即位,建立了孔雀王朝。^{〔1〕}经过两代君主的征服,到了公元前273年阿育王即位时,孔雀王朝已成为疆域几乎囊括整个南亚次大陆的大帝国。

至公元前232年去世之前,阿育王统治长达41年,其间孔雀王朝的治国方略曾发生一次重大变化。在阿育王执政第8年发生的羯陵伽战争之后,他改变了过去两代君主奉行的现实主义方略,^{〔2〕}转而借鉴佛教作为新型统治意识形态,并利用佛教法文化中的“达摩”^{〔3〕}思想,形成了独具特色的“达摩政治”观,^{〔4〕}以至于英国历史学家史密斯(Vincent Arthur Smith)将阿育王称为“印度的佛教帝王”。^{〔5〕}

传统佛教文献一般赋予阿育王以转轮王形象,在帝国统治与佛教教理之间建立和谐一致的关系。自史密斯之后,这种观点也为诸多历史研究者接受。^{〔6〕}但同时也有为数不少的孔雀王朝研究专家,如巴沙姆(Arthur Llewellyn Basham)指出,阿育王所弘扬的“达摩”并非佛法。^{〔7〕}我国学者葛维钧也认为,阿育王法与佛法不应混同,这缘于阿育王“对佛教的态度是信仰和利用参半”。^{〔8〕}这一理论争议揭开了阿育王与佛教关系的复杂面相,值得深究。问题关键在于,在孔雀王朝时期,佛教作为一种以“出世”为旨趣的宗教,如何能与“入世”的政治、法律结合,并形成影响深远的政教传统?对这一问题的解答,既需要我们从制度史角度,结合史料加以考辨,也需要从思想史角度,深入探寻阿育王治国思想的精神旨趣。

从史料来看,今天留下的关于阿育王的历史记载并不丰富,能够为史家所参考者,大概有三类。第一类是在南、北传佛教文献中保存的阿育王传说,这构成了佛教史学者进行阿育王研

〔1〕 参见(德)赫尔曼·库尔克、迪特玛尔·罗特蒙特:《印度史》,王立新、周红江译,中国青年出版社2008年版,第74页。

〔2〕 这种政治现实主义特别体现在僭底利耶的《利论》中,该著作被视为“印度的马基雅维利主义”,参见崔连仲:《从佛陀到阿育王》,辽宁大学出版社1991年版,第250—276页。有关这一观点的反对意见,see Stuart Gray, “Reexamining Kautilya and Machiavelli: Flexibility and the Problem of Legitimacy in Brahmanical and Secular Realism,” *Political Theory*, Vol. 42, No. 6, 2014, pp. 635—657; Deepshikha Shahi, “‘Arthashastra’ beyond Realpolitik: The ‘Eclectic’ Face of Kautilya,” *Economic and Political Weekly*, Vol. 49, No. 41, 2014, pp. 68—74; Narasingha Prosad Sil, “Political Morality vs. Political Necessity: Kautilya and Machiavelli Revisited,” *Journal of Asian History*, Vol. 19, No. 2, 1985, pp. 101—142.

〔3〕 “达摩”(Dharma)原是婆罗门教固有概念,后经佛教改造,赋予新意,汉译佛典其译为“正法”。本文统一以“达摩”指称。

〔4〕 参见崔连仲:《从佛陀到阿育王》,辽宁大学出版社1991年版,第320页。

〔5〕 参见(英)文森特·亚瑟·史密斯:《阿育王:一部孔雀王国史》,高迎慧译,华文出版社2019年版。

〔6〕 参见(日)平川彰:《印度佛教史》,庄昆木译,北京联合出版公司2018年版,第74页; (英)查尔斯·埃利奥特:《印度教与佛教史纲》(第1卷),李荣熙译,商务印书馆1982年版,第375页; (英)渥德尔:《印度佛教史》(上),王世安译,贵州大学出版社2013年版,第250页。

〔7〕 See A. L. Basham, “Asoka and Buddhism: A Reexamination,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 5, No. 1, 1982, pp. 131—143.

〔8〕 参见葛维钧:“阿育王法与佛教的法不应混同”,《南亚研究》1988年第4期,第54—65页。

究的主要文献；〔9〕第二类是一些间接文献中对阿育王故事的记述，包括古印度耆那教文献和希腊文献中对孔雀王朝王族身世的记载，以及我国古代旅印僧人玄奘与法显对孔雀王朝历史遗迹的记述。此外比较重要的还有传说旃陀罗笈多在位时期，国师憍底利耶所著的《利论》（Arthaśāstra），间接体现了当时国家治理的诸多细节。〔10〕最后一类文献是19世纪为英国人挖掘，1837年由英国学者普林塞普（James Prinsep）破译的阿育王石刻，这构成了我们了解阿育王治国方略的直接材料。史密斯认为，这些石刻的主体内容除了记载事件的洞穴碑文之外，还包括阿育王统治时期颁布的“法敕”，类似于古罗马帝国时代皇帝的敕令。但从石刻内容和行文风格来看，它或许并非法令本身，而是转述法令的文稿，是面对官员和百姓进行的法令宣讲。这使得石刻的法律性质不同于古罗马的《十二表法》，后者是直接的成文法，前者则类似于对当时法令的转述和记录。但无论如何，阿育王石刻可谓印度现存较古老且较可靠的成文法记录。

与法经和法论等经典文献一样，阿育王石刻的中心词汇也是“达摩”。众所周知，“达摩”是传统印度法的中心词汇，它扎根印度法的解释传统，随时代发展被不断赋予新意，阿育王石刻中的“达摩”可谓这个解释家族中分出的“新枝”。但从石刻的整体内容来看，阿育王试图创造一种新型的“达摩”，其政治意味甚浓，与其它宗教法意义上的达摩观形成鲜明对比。

第一，阿育王试图建立一种达摩治国观。首先，这种达摩治国并非以对神的崇拜为中心，而对达摩的崇拜为中心。在最早出现的《第一小摩崖法敕》中，阿育王谈道，“弘扬达摩可以使民众与神祇相连，这就是弘扬达摩的成果，并非只有尊贵显赫之人才能获此成果，寻常百姓，无论身份如何卑微，只要潜心修行达摩，终会获得快乐”。〔11〕这与古婆罗门教的“达摩”形成对比。后者主张，达摩源自于创世者梵天。〔12〕阿育王的达摩则意指沟通民众与神祇的真理与法则，但它无具体的创造者。其次，达摩治国具有伦理取向。在《第二小摩崖法敕》指出，达摩具有四方面伦理内涵：孝顺父母；爱护尊重一切生灵；言必真实；学生应尊重师长，师长宜爱护学生。〔13〕这种达摩伦理涵盖了社会生活的四个主要方面：亲子关系、师生关系、人与其它生命的关系，以及人与自身的内在关系，构成了达摩治国的四大原则。复次，达摩治国具有平等性。在《第一小摩崖法敕》中，阿育王要求“无论贫富贵贱，皆当尽力奉行达摩”，〔14〕与古婆罗门教的“种姓达摩”形成对照。总体而言，阿育王的达摩治国是以达摩崇拜为中心，以四大伦理原则为核心标准，以平等为核心特征的政治达摩观。

第二，阿育王的达摩治国表现为五方面的具体规定。其一，生命是达摩的终极价值。阿育

〔9〕 相关材料参见北传的《阿育王经》《阿育王传》《天譬喻》等传说；以及锡兰所传《大王统史》《岛王统史》《善见律毗婆沙》。

〔10〕 《利论》的中译本为〔古印度〕憍底利耶：《利论》，朱成明译注，商务印书馆2020年版，以下对《利论》的引注皆出自此译本。下文用数字来表示章、节、条与目，如“1:4:1:16”，前面的数字代表“章”，其后数字分别代表“节”“条”与“目”。

〔11〕 《第一小摩崖法敕》，载《阿育王：一部孔雀王国史》，见前注〔5〕，第123页。

〔12〕 参见高鸿钧：“传统印度法的多元特征”，《清华法学》2020年第1期，第9页。

〔13〕 《第二小摩崖法敕》，载《阿育王：一部孔雀王国史》，见前注〔5〕，第124页。

〔14〕 《第一小摩崖法敕》，载《阿育王：一部孔雀王国史》，见前注〔5〕，第123页。

王认为,保护生命是一切政治、法律的根本宗旨,也是达摩的核心价值。凡与生命的价值相对立的政治行为,都违反达摩。例如,在人类社会关系中,战争是残害生灵的主要祸害,也是君主应竭力避免的灾难。他提出“战鼓的回响转化成达摩的回响”,^[15]“达摩的征服是最重要的征服”,^[16]希望后世君主放弃武力征服行径,奉行和平主义政策。阿育王主张,生命形式多样,不仅包括人类,还包括所有生灵。因此,法律理应保护众生。针对古婆罗门教的“祭法”,《第一摩崖法敕》规定“不得为祭祀屠杀生灵,不得举行欢宴活动”,并且规定“每日只可为制作咖喱宰杀三只动物,即两只孔雀和一只羚羊——也可将羚羊换成其他动物。日后当取缔所有宰杀生灵之事”。^[17]时隔近10年后,在《第五石柱法敕》中,阿育王进一步对戒杀的动物种类、形式和时间做出了详实规定。^[18]不仅如此,他还在人类历史上首次确立动物保护制度。据《第二摩崖法敕》记载,他在国土周边地区建立两类医疗设施,一类医治人,一类医治牲畜,要求地方官员引进并栽培医治人畜的短缺草药和各种国内缺少的树苗、花苗,在路旁掘井、植树,以供人畜享用。^[19]其二,在人际关系层面,人伦是达摩的主要着眼点。阿育王认为,“达摩乃至善”,^[20]具体的至善之事应包括孝顺父母、善待友人、熟人、亲人、婆罗门教徒和苦行者,戒杀生灵与勤俭节约。^[21]《第二石柱法敕》谈到,在虔诚、善行、怜悯、心胸宽广、坦诚和纯洁之事中包含着达摩。^[22]而野蛮、粗鲁、愤怒、傲慢和嫉妒则导致不虔诚,违反达摩。^[23]由此看来,阿育王的达摩包含着两个维度。一个维度是个体自省,使人通过内在反思达到虔敬状态;另一个维度则主张调节人际关系,善待他人。在《第七石柱法敕》中,阿育王提出,“当人们随着达摩成长时,那一定是凭借两种方法实现的,即践行并反思达摩。当然,两者中,达摩法则只占一小部分,反思达摩更加重要”。^[24]其三,宽容是达摩的宗教主张。与婆罗门教及佛教对异端的排斥不同,阿育王主张宗教宽容。他认识到,“每个人所追求与热爱的不尽相同”,^[25]但在不同信仰背后,却有一些共同特征,包括控制感官、心地纯洁,感恩与向善。因此,达摩禁止宗教战争和教派对立,力主宗教宽容。在《第七摩崖法敕》中,阿育王允许各教派信徒随意选择居住地点,让各种宗教自由发展,并行不悖。^[26]在《第十二摩崖法敕》中,阿育王也表示更看重各宗派“在本质上的成长”,告诫信众不可妄自尊大、只推崇己方教派,或无端诋毁其他宗派。^[27]在《第六石柱法敕》中,阿育王说:“我同样重视所有的团体,因为我予以所有宗派尊重。然而,

[15] 《第四摩崖法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注[5],第139页。

[16] 《第十三摩崖法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注[5],第158页。

[17] 《第一摩崖法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注[5],第133页。

[18] 《第五石柱法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注[5],第174—175页。

[19] 《第二摩崖法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注[5],第135页。

[20] 《第二石柱法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注[5],第170页。

[21] 《第三摩崖法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注[5],第137页。

[22] 《第二石柱法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注[5],第170页。

[23] 《第三石柱法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注[5],第172页。

[24] 《第七石柱法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注[5],第180页。

[25] 《第七摩崖法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注[5],第147页。

[26] 《第七摩崖法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注[5],第147页。

[27] 《第十二摩崖法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注[5],第154页。

我最看重的是个人坚守自己的信条。”^{〔28〕}由此可见,阿育王希望借助达摩来尽可能团结帝国中的各个群体,使之为国家服务。其四,达摩官(dharmamahāmātra)是达摩的制度基础。根据《第五摩崖法敕》的记载,在阿育王继位第13年时,设立达摩官来负责落实达摩。这种达摩官肩负重任,履行四个方面的职责:①在所有非佛教教派中建立达摩、弘扬达摩;②帮助下属部门在不太服从管教的边境地区推行达摩,这些地区的居民包括耶婆那人、甘蒲阁、犍陀罗人、拉什特里卡斯人、皮西迪亚人和西部边境地区的民众;③用达摩帮助主与仆、婆罗门教徒与富有之人、无助之人与年迈之人摆脱世俗纷扰,并使其践行达摩;④可根据犯人的违法动机,如生子、受人教唆或年事已高等原因,更改犯人的监禁或死刑处罚,予以减刑或释放。这些达摩官的管辖之地十分广泛,包括首都华氏城,所有城邦城镇,甚至包括王宫内院国王女性亲属的居所。^{〔29〕}这种达摩官兼具行政、司法与监察职能。一方面,达摩官负责大量宗教行政事务。据《第七石柱法敕》的列举,这些事务包括苦行者和普通户主之事务,也包括各个宗派,如僧伽、婆罗门和耆那教徒之事务。^{〔30〕}另一方面,达摩官承担一定司法职能,特别是刑事司法职能。他可以根据犯罪动机更改犯人的特定刑罚。最后,达摩官具有广泛的监察职能。这种监察不仅覆盖边境地区的下属部门,而且深入社会基层,乃至将王宫内院也纳入监察范围。据《第十二摩崖法敕》记载,达摩官不仅由男性担任,而且设置女性达摩官。这种达摩官既是宗教事务长官,又是法官和监察官,可谓凌驾于一般行政与司法体制之上的超级部门。借助这一新创设的官职,阿育王在一般行政体系之外,铺设了一条进行全国性政治控制的轨道,反映出阿育王时期,王权有扩张倾向。其五,君主是推动达摩治国的原动力。阿育王在达摩治国方略中的地位突出,是国家的中心和首要推动者。阿育王意识到,达摩的推行不仅依赖官员的忠诚和民众的配合,君主的勤勉也不可或缺。在《第六摩崖法敕》中,他要求官员及时禀告国事,而不论自己身处何地。同时也告诫自己必须为所有人谋幸福,投入更多精力去处理事务。他说:“无论我付出多少,都是为了偿还万物之债,以使一些人开心,并得到来世的极乐。”^{〔31〕}这反映在阿育王统治时期,君主集权日益突出。

第三,君主为统一思想而介入佛教内部纷争。在原始佛教时期,僧伽是具有自治色彩的宗教组织,君主对僧团事务的干预并不常见。到了阿育王时代,君主却有了强烈动机参与僧伽事务,佛教内部纷争也为此提供了历史契机。在以《鹿野苑小石柱法敕》为代表的四个小石柱法敕中,我们得以管窥阿育王介入僧伽事务的方式。首先,阿育王规定,任何人不得分裂僧伽;其次,那些违反佛法,误导僧伽的人,不论僧侣还是僧尼,都应被剥去黄袍,身披白袍发往他处;再次,由国王任命的高级官员(可能是达摩官)依照王令驱逐僧伽的分裂分子;最后,国王禁止僧伽分裂的法令要公开张贴,并要求居士必须在每个斋戒日熟悉该法令。这一法敕有很深的历史背景。由于佛教没有中央教会,采取的组织形式是以托钵僧为成员形成的游行宗教集团。佛灭后一百年举行的第二次结集时,僧伽分裂为以长老为主导的上座部与以一般僧侣为主导

〔28〕 《第六石柱法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注〔5〕,第177页。

〔29〕 《第五摩崖法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注〔5〕,第141—142页。

〔30〕 《第七石柱法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注〔5〕,第179页。

〔31〕 《第六摩崖法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注〔5〕,第145页。

的大众部。在阿育王统治时期,分裂愈演愈烈。而阿育王提升佛教的政治地位导致佛教获得大量供养,使加入僧伽成为有利可图之事,导致僧徒混杂,激起纷争。依《鹿野苑小石柱法敕》《憍赏弥小石柱法敕》和《桑吉小石柱法敕》来看,国家动用法律手段帮助僧伽完成了“灭净”活动。

通过以上三方面的分析,我们不难发现,阿育王的达摩治国具有极为鲜明的政治性和伦理性,使其既不同于传统婆罗门教的“祭法”,也不同于佛教的“佛法”,而是一种“王法”,它具有宗教之法所不具备的诸多特性,因此印度学者罗米拉·塔帕尔(Romila Thapar)认为,“达摩是阿育王自己的发明”。^[32]但这并不等于说,阿育王的达摩与作为宗教之法的佛教达摩毫无关联,相反,它们彼此之间呈现出异常复杂的参照关系。佛教法文化中的达摩构成了阿育王发明达摩治国的重要思想来源。

二、达摩治国的思想来源

通过对阿育王石刻的分析,我们发现,阿育王打造了一种全新的达摩治国观,并将其用于政治、法律实践。但阿育王的“达摩”绝非凭空臆造,它与孔雀王朝时期的社会生活与文化传统保持着密切联系。一些重要的文化成分被吸收进入阿育王的达摩思想之中,形成了新的综合体,其中以佛教法为代表的宗教法文化和孔雀王朝前两代君主留下的政治、法律经验构成了其中的重要成分。佛教法文化构成了达摩治国的伦理面相,而两代君主留下的政治经验构成了其政治面相,达摩治国是伦理与政治两个面相的结合体。

(一)达摩治国对佛教法文化的吸收

不论阿育王石刻还是传统佛教文献都表明,阿育王是一位虔诚的佛教徒。而且,北传佛教经典所流传的《阿育王经》与《阿育王传》将阿育王奉为佛教文化史上“转轮王”的典范,南传佛教的《大王统史》与《岛王统史》也将阿育王视为传播佛教的功臣。从阿育王石刻所颁布的法敕内容来看,其中有不少内容与佛法的精神相符合,但这种符合仅止于伦理部分,而非政治部分。

首先,阿育王的达摩治国与佛教的“达摩”部分相符。与阿育王的达摩治国相同,佛教也主张以法的崇拜取代神的崇拜。佛教认为,神仅仅是受到法的规律决定的生命形式。法主宰着神,而非神主宰法。通过对古婆罗门教中“达摩”概念的转借与改造,并将其提升至核心位置,^[33]原始佛教创造了一种与古婆罗门教不同的新型宗教。在原始佛教中,达摩拥有三种含义。其一,达摩是指存在的真理;其二,达摩是指对真理所形成的正确认识;其三,达摩是指依照正确认识,安排生活所形成的行事准则。这种准则既包括在家俗众的行事准则,也包括出家僧侣所应服从的僧伽戒律。“达摩”第一义是本体论的,第二义关乎认识论;第三义则属于伦理与法律。从本体论来看,佛教认为世界并非神创,永恒变化,背后无始因和第一推动力,是因缘

[32] Romila Thapar, *Asoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 189.

[33] See Patrick Olivelle, “The Semantic History of Dharma: The Middle and Late Vedic Periods,” *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 32, No. 5/6, 2004, p. 504.

关系形成的存在之网。这与古婆罗门教以及后来的《奥义书》中的“梵我合一”思想^[34]尖锐对立,此即“诸行无常”。^[35]从认识论的层面来看,“诸行无常”的洞见必得出反对灵魂不灭的结论,^[36]因为人也是各种成分因缘和合而成,受制于“缘起”的规律,这就是“诸法无我”。而在本体论和认识论的基础上,佛教提出“八正道”^[37]的修行方法,“涅槃寂静”的修行目标,以及与之相匹配的以“五戒”和“十善”^[38]为基本要求的行为准则,这是对佛教信徒行为的基本要求,也是出家僧侣戒律的基础。^[39]佛教的达摩三义相互配合,紧密关联,构成了佛教法文化的核心内容。总体而言,佛教始终以达摩为中心,围绕达摩展开。这种“依法不依人”的态度在阿育王的达摩治国中得到集中体现。但值得关注的是,阿育王的达摩所崇奉的那种法,似乎仅止于佛教达摩三义中的第三义,而不涉及本体论和认识论两个方面。因此,阿育王的达摩并未建立在佛教的本体论和认识论基础上,而选取的是行为准则的部分。

其次,达摩治国的伦理原则和制度安排与佛教“达摩”部分相符。阿育王的达摩治国提出四大伦理原则和相应制度。这四个原则符合佛教达摩。佛教中亦不乏对信众孝敬父母、尊师重道的教诲,在“五戒”与“十善”中也对人们的妄语、恶口、两舌、绮语等言不真实的问题做出禁止性规定,更有不杀生(ahimsā)的规定。这些规则不因种姓、身份、财富和性别而变化,平等适用于所有人。但阿育王的达摩治国仅涉及佛教达摩中的部分内容。佛教“五戒”“十善”对人“言语真实”的要求更加细致,而阿育王法敕仅作了简要规定;“五戒”“十善”有明确的关于禁止盗窃、邪淫和饮酒的规定,法敕中却并未涉及。佛教达摩对出家僧侣所应服从的戒律有系统规定,而阿育王石刻除小石柱法敕外,对此几乎全未涉及,其主要适用对象是普通民众。佛教达摩力倡“八正道”的修行方法,阿育王达摩治国则更强调其中正语、正业和正命三个部分,对其它五部分并不强调。由此看来,阿育王仅仅吸收了佛教达摩的部分规则,着眼于对外在行为的约束,而非将佛教达摩全盘引入,变为王法。他更注重佛教能为己所用的内容,选取的是官僚体系能够推行的部分,而且这些部分往往并非佛教所独有。例如,古婆罗门教和耆那教也有不杀生的戒律,^[40]甚至在耆那教中有更严格的要求。^[41]达摩治国对“众生平等”的强调也非佛教独有,耆那教也有类似主张。因此,我们很难说,这些伦理内容单独取材自佛教,更可能是阿

[34] 参见巫白慧:“奥义书哲学和佛教”,载巫白慧:《吠陀经和奥义书》,中国社会科学出版社2014年版,第355页。

[35] 《大般涅槃经》,载《长部》,段晴等译,中西书局2012年版,第267页。

[36] 佛教对灵魂问题的讨论,参见《阇利耶经》,载《长部》,见前注[35],第110—111页。

[37] 《大念住经》,载《长部》,见前注[35],第361—362页。

[38] 佛教的“五戒”为戒杀、盗、淫、妄、酒五条戒律,“十善”则为不杀生、不偷盗、不淫欲、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不贪欲、不嗔恚、不愚痴。

[39] 平川彰,见前注[6],第44页。

[40] 《摩奴法论》规定“谁杀无害的生灵以求自己的安乐,谁在生前死后都绝不会得安乐”,参见〔古印度〕摩奴:《摩奴法论》,蒋忠新译,中国社会科学出版社1986年版,第5章,第45颂,第94页。下文用数字来表示,如“5:45”章和颂(条),前面的数字代表章,后面的数字代表颂(条)。

[41] 耆那教的“达摩”观也包含“五戒”,分别为不杀生、不欺诳、不偷盗、不奸淫、不蓄私财。See Olle Qvarnström, “Dharma in Jainism - A Preliminary Survey,” *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 32, No. 5/6, 2004, p. 610.

育王选取诸多宗教和教派中共性的部分。

再次,阿育王介入僧团纷争加强了与佛教的联系。史密斯认为,“为铲除分裂行为,并在僧侣和僧尼中维护团体的统一,阿育王自封为僧伽首领”。^[42] 罗米拉·塔帕尔反对这一观点,认为阿育王崇信佛教是个人行为,而非树立国教。^[43] 巴沙姆也指出,“阿育王无疑是一位佛教徒,而且他所阐明的达摩意识形态受到佛教启发。但将佛教与阿育王的达摩完全等同,且认为阿育王将佛教宣传为国教,便过度解读了法敕,偏离了君主意图”。^[44] 笔者认为,应从达摩治国的特质出发,分析阿育王看待政治与宗教的关系。首先,达摩治国是一种政治方略,而非宗教信仰,因此阿育王介入宗教纷争的考虑具有政治性而非宗教性。他试图通过赋予达摩以政治涵义来统一思想,化解分歧,以服务于国家整合目标。从法敕关于宗教宽容的内容来看,阿育王无意将佛教奉为国教,也并不试图建立政教合一体制,达摩治国的四大伦理原则并非佛教独有,不具有明显宗教偏向。其次,阿育王并非以僧团首领身份介入僧团纷争。依据佛教戒律,如阿育王是僧团首领,须受具足戒出家,而在法敕中,没有发现阿育王满足这个条件的历史记载。再次,阿育王对佛教和戒律的理解,仅停留在一般居士层次。慕克吉(Radhakumud Mookerji)认为,阿育王是佛教居士,在家信徒,至多是预备僧侣而非宗教领袖。^[45]

最后,达摩治国激活了佛教的“转轮王”理想。北传佛教的《阿育王经》和《阿育王传》将阿育王视为理想君主“转轮王”的典范。据孙英刚研究,“转轮王”(Cakravartin)观念早在佛教诞生之前,便在古代西亚、南亚、中亚和中东地区以“众王之王”和“统一君主”的形式出现,指征服四方的军事领袖。^[46] 但佛教转化了“转轮王”观念,将作为武力征服象征的“战轮”变成了“法轮”(Dharmacakra),指维护、支持和传播佛教,并能推行佛教“达摩”的君主。佛教的转轮王具有五个核心特征。第一,转轮王维护佛教的达摩。转轮王并非法的创造者,而是法的维护者,是护法的君主。第二,转轮王支持佛教的达摩。这种支持包括动用权威扶持佛教,以“财施”方式供养佛教僧团,传播佛教达摩。第三,转轮王负有达摩治国义务,包括确保国家和平安乐,照顾鳏寡孤独废疾者,供养苦行者和修道者,关怀妇女和儿童,保护生灵。第四,转轮王的命运受达摩决定。即使贵为君主,也无法摆脱业报轮回的规律,不因为身份地位尊贵而有享受特权。君主与平民完全平等。第五,佛教寄希望于依靠达摩驯化君王,使其远离暴力,和平治理国家。在阿育王之前的原始佛教经典中,虽有关于转轮王形象的描述,但在现实政治中,符合这种理想形象的君主极少。直到阿育王出现,佛教才有意识地将阿育王形象与转轮王理想衔接。历史实相或许并非阿育王依照转轮王的理想标准来治国,而是利用了佛教思想中的乌托邦主义。

阿育王为什么选取佛教法文化来加工达摩治国? 有两点原因值得重视。

第一,阿育王的身世。据《阿育王传》记载,阿育王是摩揭陀国王室后裔。^[47] 但南传《大

[42] 史密斯,见前注[5],第184页。

[43] See Romila Thapar, "Asoka and Buddhism," *Past & Present*, No. 18, 1960, pp. 43-51.

[44] A. L. Basham(ed.), *A Culture History of India*, Oxford: Oxford University Press, 1975, p. 42.

[45] 有关类似的观点, see Thapar, *supra* note 32, p. 187. 慕克吉认为,阿育王的身份介于居士与比丘之间,并未受具足戒, see Radhakumud Mookerji, *Asoka*, London: McMillan and Co., 1928, p. 23.

[46] 参见孙英刚:《七宝庄严:转轮王小传》,商务印书馆2015年版,第10-11页。

[47] 详见《阿育王传》卷1(CBETA[中华电子佛典协会],2021. Q2, T50, No. 2042, p. 99a12)。

史》的记载却揭示出,孔雀王朝君主出身并不高贵。其祖父旃陀罗笈多姓“孔雀”(Maurya),此或为某氏族最初的、雅利安之前的图腾。有些记载说,旃陀罗笈多是牧民之子,也有材料说他的母亲来自于难陀王朝的皇宫。^[48] 相对比较可能的情况是,孔雀王朝王室并非出身刹帝利,甚至并非典型的雅利安种姓。^[49] 这使孔雀王朝的君主难以获得充足的统治正当性。因此旃陀罗笈多晚年笃信耆那教,甚至放弃王位从事苦修,将自己活活饿死;其子频头娑罗王也曾是耆那教和正命派的信徒。阿育王早期信奉耆那教和正命派,^[50] 后来选择崇奉佛教,都是寻找新的统治正当性的举措。

第二,阿育王希望稳固帝国,“将诸多归属于彼此分歧群体的小政治单元加以整合,使之至少能够基本和谐一致”。^[51] 而佛教主张“中道”,具有更大包容力。这种包容力体现在四个方面。首先,佛教反对耆那教的苦行主义,认为依赖“八正道”即可获得涅槃,这使它能与各种社会阶层的生产生活兼容;其次,佛教虽然反对婆罗门教,但与婆罗门教的对抗并不如预想强烈。佛教保留“业”与“轮回”思想,减缓了对种姓制度的冲击,使佛教不至于从根本上动摇村社的社会基础。同时“众生平等”观又为新兴城市生活与跨种姓合作提供助力。复次,佛教主张“戒杀”与“止战”,反对严刑峻法与军国主义政策,能够修复帝国早期军事征服所造成的破坏,成为一种不可或缺的怀柔措施。最后,佛教由流动中的托钵僧组成,适合作为帝国的宣传队,借助推广佛教形成怀柔异邦的外交政策。而正是这种政策,一方面使帝国威名远播,另一方面也促成了佛教由区域性宗教向世界性宗教的转变。

(二)达摩治国对现实主义治国术的继承

阿育王的达摩治国通过充分吸收以佛教法文化的伦理成分,为自身统治提供正当性支持,但这种治国方略所不可或缺的还有现实而具体的治国术。

孔雀王朝开国君主的国师憍底利耶所著的《利论》是今天留存于世的另一部反映孔雀王朝真实情况的历史文献。尽管我们并不清楚,在阿育王时代,《利论》是否仍发挥主导作用,但从常理考虑,阿育王不可能抛弃《利论》中所记载的那种治国术实现有效治理。考诸《利论》,我们发现,憍底利耶主要从五个维度对君主治国术进行论述,具有鲜明的现实主义色彩。

第一,王政。与达摩治国的政体形式相同,《利论》也主张君主治国。国家治理的核心是君主,而君主的职责在于,“归属于四种姓与四行期的世人,在国王刑惩的保护下,致力于各自本法与本业,遵循各自的道路”,^[52] 避免社会陷入弱肉强食状态。为了实现社会和谐有序,君主须致力于法、利、欲三者之间的平衡。在法、利、欲三者中,法与利都涉及公共事务,欲在二者背后,指向推动和限制公共生活的个体因素。法与利之间,存在五种关系。其一,法与利是并行

[48] (美)斯坦利·沃尔波特:《细数恒河沙:印度通史》,李建欣、张锦冬译,东方出版中心 2019 年版,第 59 页。

[49] See S. S. Gupta, *Ashoka: The Great and Compassionate King*, London: Penguin Group, 2012, chp. 2.

[50] See Edward Thomas, “The Early Faith of Asoka,” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, New Series, Vol. 9, No. 2, 1877, p. 184.

[51] Thapar, *supra* note 32, p. 183.

[52] 憍底利耶,见前注[10],1:4:1:16。

关系,法指向人的伦理追求,利指向物质追求,二者相互关联;^[53]其二,法与利有功能差异。法规定种姓和人生义务,利涉及生存发展的术;其三,法与利关联不同社会角色。法突出婆罗门视角,利强调刹帝利视角,二者相互制约。《摩奴法论》强调利服从于法,刹帝利服从于婆罗门;《利论》主张法服从于利,婆罗门服从刹帝利,认为“利恰是首要的,因为法与欲都以利为根基”。^[54]其四,法与利存在内容交叠。法论中规定君王达摩,《利论》中也有类似内容。^[55]第五,法与利分别代表超越与世俗两个面相。法具有超越旨趣,扎根吠陀信仰;利则有世俗面相,强调对凡俗生活的调节。在《利论》中,君主地位得到了极大提升。

第二,官制。如果说吠陀经典所描绘的是一幅村社半自治的风景画,那么《利论》展示的则是一幅王权高居穹顶,行政力量辐射四方的家产官僚制国家蓝图。孔雀王朝的官制分为辅臣和官吏两个部分。辅臣是指围绕君主,为其出谋划策的臣子,包括作为辅臣之首的谋臣(mantrin)和国师(purohita),以及其他辅臣。谋臣的角色近乎宰辅,国师则发挥着王室祭司的作用。《利论》中还列举了从事“治生”事务的各种官吏,它们构成了官僚体制的毛细血管,渗透社会生活的方方面面。到了阿育王时代,帝国官僚体系有了进一步发展。据史密斯研究,在阿育王的统治下,官员分出了高阶官员(mahamatras)和低阶属吏(yuktas)。中央对地方的管理区分部落首领的半自治区,总督辖区和帝国的直辖区三种类型。在地方最高长官总督之下,分别设立管理者(rajukas)、地区官员(pradesikas)和大量的低阶属吏(yuktas或 upayuktas),形成了等级分明的官僚体系。同时,还设有国王和高官秘书处,供秘书(lekhakas)工作。^[56]这为帝国的日常行政提供了有力支持。

第三,律法。《利论》同时对民事、刑事方面的法律及司法制度做出规定。这些规定包括四个方面。其一,法律渊源。《利论》谈到,“讼事有四足:法、律则、习俗、王命;[四者中]每个靠后者都压过每个靠前者”,^[57]“足”是支柱或标准之意,即我们常说的法律渊源。在这四种法律渊源中,法即“达摩”,是根据吠陀经典所规定的神圣义务,律是指国家法的司法程序,习俗指的是不同地方的习惯法,王命则指的是国王所颁布的法令。这四种法源各有其效力基础,“在此四者中:法基于真理,律则基于证人;习俗基于人们的[普遍的]看法,王命则是国王的文书”,这四种法律渊源都为王室认可,经筛选和确认记录于相应司法档案中。^[58]《利论》规定,“在法方面,若[论典上的]教诲和任何王命相互抵牾,那么他应以王命为准,因为,在那上面,[书面的]教说行不通”。^[59]而在《摩奴法论》中则规定,国王应依据法论和当地习俗中所见到的原

[53] 僑底利耶,见前注[10],1:7:3:3。

[54] 僑底利耶,见前注[10],1:7:3:6。

[55] 有关类似的发现, see Mark McClish, “The Dependence of Manu’s Seven Chapter on Kautilya’s Arthashastra,” *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 134, No. 2, 2014, pp. 241–262; Patrick Olivelle, “Manu and The ‘Arthashastra’: A Study in Sastric Intertextuality,” *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 32, No. 2/3, 2004, pp. 281–291.

[56] 史密斯,见前注[5],第76页。

[57] 僑底利耶,见前注[10],3:1:58:39,3:1:58:40。

[58] See Patrick Olivelle, “The Four Feet of Legal Procedure and Origins of Jurisprudence in Ancient India,” *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 135, No. 1, 2015, pp. 33–47.

[59] 僑底利耶,见前注[10],3:1:58:45。

理来进行审判,并没有将王命作为独立的法源。^[60]两相对比,我们可以发现,《利论》突出强调国王推动法律发展的能力。其二,王室司法。《利论》规定,法官(dharmastha)属于辅臣级别的官员,由国王通过甄选所任命。他们三个一组,在戍镇、集会、区会和郡会负责审理案件。据《摩奴法论》的描述,法庭常常是由国王亲自审理,在国王无法参加的时候,则委任一名博学的婆罗门审理案件。婆罗门则与三位陪审员组成法庭,在大厅代表国王审理案件。^[61]但《摩奴法论》中并没有关于司法组织内部分化的迹象,且国王甄选的法官似并不具有专门性质。而《利论》的相关论述使我们看到了不同级别审判组织的雏形,且法官具有一定的专业性,与《摩奴法论》不同,法庭组成人员并不必须由婆罗门担任。《摩奴法论》列举的18个项目的诉讼^[62]在《利论》中都有所涉及,且规定得更加细致全面。^[63]其三,诉讼程序与证据规则。在《利论》中,法庭程序和举证规则都有了相应规定。^[64]其四,拔刺。所谓拔刺,是指清除荆棘、除刺之意,《摩奴法论》称为“拔除国刺”,比喻处理那些破坏社会秩序,威胁君主统治的行为。为了打击这些活动,孔雀王朝专门设立了特别法庭,以对相应类别的案件进行审理。这一特别法庭由具有辅臣资格的三个裁判官组成,^[65]受理案件涉及手工业者、商贾破坏生产和市场秩序方面的犯罪,聚落与城市中所发生的行贿受贿、作伪证,以邪术诱动邪徒,杀人、偷盗、奸淫妇女等破坏生活秩序的犯罪,以及包括法官在内的官员徇私枉法、监守自盗的犯罪。此外,这个特别法庭还专门负责“国王与王权的拔刺”,^[66]即处理那些危害国家安全的犯罪行为,可以通过暗地处刑的方式,包括毒杀、暗杀等来解决,称为“秘惩”。^[67]总体而言,孔雀王朝围绕着王权形成了初步的王室法院体系,并针对着一般民事案件、一般刑事案件和危害国家安全案件形成了相应诉讼体制,发展出较为完善的法律程序和证据规则,且这些制度具有较为明显的世俗化特点,与孔雀王朝王权的崛起有着密切关联。

第四,权术。君主统治除了借助法律之外,权术也是必要手段。首先,国王通过秘密考验(upadha)的方式检验辅臣的忠诚。^[68]其次,国王会选命暗差,对各行各业暗中探查。^[69]这样,在官僚体系之外,君主发展出“暗网”,以求对国家进行全面控制。复次,国王根据情况,收买敌国党众。^[70]再次,国王在与臣子谋议政事时,应与三个或四个谋臣谋议,以求兼听则明,避免为谋臣所辖制。最后,国王应防范妻子和王子。《利论》谈到,“王子们和蟹都有同一特性:吃掉自己的生身者”。^[71]而对于内院妻妾,国王更是严防死守。由此我们可以看出,为维护

[60] 见前注[40],8:2-3。

[61] 见前注[40],8:1,8:9-11。

[62] 见前注[40],8:4-7。

[63] 憍底利耶,见前注[10],第3篇。

[64] 憍底利耶,见前注[10],3:1:58。

[65] 憍底利耶,见前注[10],4:1:76:1。

[66] 《利论》译为“去刺”,底利耶,见前注[10],5:1:89:1。

[67] 憍底利耶,见前注[10],5:1:89:4,5:1:89:21-56。

[68] 憍底利耶,见前注[10],1:10:6。

[69] 憍底利耶,见前注[10],1:11-13;同时参见前注[40],7:154。

[70] 憍底利耶,见前注[10],1:14:10。

[71] 憍底利耶,见前注[10],1:17:13:6。

君主安全,防范各种内外部威胁,君主必须像马基雅维利所描述的那样,是一头狐狸,以便认识陷阱,同时又必须是一头狮子,以便使豺狼惊骇。〔72〕

第五,外交。《利论》提出,国王、辅臣、聚落、要塞、库财、军队和盟王是构成王国的七要素。〔73〕在这七要素中,国王是主导因素,不论内政还是外交,都依赖于国王。国王须考虑影响外交的各种因素,审时度势,做出理性决定。憍底利耶将综合各因素的国际体系称为“曼陀罗”秩序。此处“曼陀罗”为日月之轮、轨、域的意思,比喻成体系、秩序、世界,其中本国君主处于中心位置,他国依据远近以及与本国的关系围绕这个中心展开。〔74〕每个国王都致力于增强能力和成就,寻求削弱甚至毁灭其它国王。为实现强大的目标,国王必须根据情况,选择六种不同的外交政策,分别为和、战、静待、往征、托庇和贰端。憍底利耶说,“此六策中:缔约为和;扰害为战;漠然置之为静待;增拓[力量]为往征;委身于人为托庇;似和实战为贰端。”〔75〕总体而言,这种以“曼陀罗”秩序为基础的“六策”反映出孔雀王朝处理国际关系的三个核心特征:“曼陀罗”秩序是诸国纷争的国际体系;外交政策所考虑的七要素,体现将国内、国际两个方面统筹把握的思想特点;这种外交政策具有现实主义色彩,理想成分淡薄。

(三)伦理与政治的新综合

当我们将《利论》中的君主治国与佛教文献中的转轮王治国相对照,就不难发现,二者存在显著差异。如果说,佛典中的治国理想是理想主义、福利主义、合作主义与和平主义的,那么《利论》中的治国方略则是现实主义、功利主义、斗争主义与扩张主义的。佛典中的达摩治国着眼于治道,缺乏治术;《利论》中的君主治国则着眼于治术,对治道强调不足。佛典中的治国方案体现的是佛教伦理,《利论》的方案体现的是婆罗门教伦理;佛典中的治国方案强调达摩“驯化”君主,《利论》则主张王令操控国家。佛教采取佛教信徒视角,《利论》是君王视角。如果说,阿育王作为帝国之君,无法抛弃父辈所留下的国家机器,须在此基础上有所损益,那么,他又如何处理这两种截然不同治国方案之间的内在冲突?

笔者认为,阿育王恰恰是在保留《利论》中所记载的绝大部分政法制度的基础上,完成了伦理与政治的新综合,而这恰恰是阿育王达摩治国的独特之处。这种综合表现在三个方面。

第一,阿育王借助佛教法文化和其它沙门思想提升王权,使王权与官僚体系紧密配合。这种配合表现在法教突出强调王权至上的理念,将国王置于官僚体系顶端。而佛教伴随印度古代国家而形成,有利于国家发展。英国著名法学家梅因曾在《古代法》中将古罗马法与古印度法的发展历程进行对比,并指出,由于古印度的统治贵族通过宗教而非政治保持垄断优势,导致宗教色彩浓厚的法律窒息了法律发展。〔76〕因此,在法律文明早期,政治力量对宗教势力的突破,往往伴随着平民力量相对贵族势力的崛起,这成为法律进步的力量之源。但古印度法律

〔72〕 参见(意)尼科洛·马基雅维利:《君主论》,潘汉典译,商务印书馆1985年版,第84页。

〔73〕 憍底利耶,见前注〔10〕,6:1:96:1。《摩奴法论》称之为“七肢者”,详见前注〔40〕,9:294。See also Kiranjit Kaur, “Kautilya: Saptanga Theory of State,” *The Indian Journal of Political Science*, Vol. 71, No. 1, 2010, pp. 59—68.

〔74〕 憍底利耶,见前注〔10〕,6:1:96。

〔75〕 憍底利耶,见前注〔10〕,7:1:98:6。同时参见前注〔40〕,7:160。

〔76〕 参见(英)梅因:《古代法》,沈景一译,商务印书馆1959年版,第1—12页。

发展的轨迹与梅因的论述有所不同。在孔雀王朝时期,恰是宗教体系的内部改革,为王权崛起和法律发展开辟道路。佛教通过一系列富有针对性的宗教改革,成功打破了古婆罗门教所维护的教权统治,为古代国家崛起奠定了基础。通观佛教的政治理念,我们不难发现,佛教较依赖于刹帝利,力主抬升其地位。例如,在南传大藏经《长部》的《阿摩昼经》中,释迦牟尼便说:“……以女子与女子比较,或者以男子与男子比较,均是刹帝利更优胜而婆罗门低下。”〔77〕在著名的“七不退法”中,释迦牟尼针对摩揭陀国阿闍世王侵略跋祇国的计划,提出治国建议,对世俗政治颇为关注。〔78〕他希望君主能破除婆罗门教的“祭法”,打破婆罗门垄断知识与财富的局面,为包括城市商人和大土地所有者为代表的新兴阶级打开通道,并最终建立起符合新社会秩序要求,能够“依靠法,尊敬法,崇尚法,以法为旗帜,以法为标志,以法为统帅”〔79〕的新君主。而阿育王的达摩治国理念的独创性在于,将佛教法文化与世俗王权的相容性发挥到最大,且与孔雀王朝已有的官僚体系紧密结合。

第二,阿育王借助佛教法文化塑造新伦理,创造具有包容性的统治意识形态。孔雀王朝是印度历史上首个广土众民的大帝国,在它的版图内,既有传统婆罗门教曾处于主导地位的核心地区,也有周边受到各种文化影响的地带。因此,在国家治理中,阿育王面临五对亟待处理的复杂关系,分别是城市与乡村,婆罗门与刹帝利,统治者与被统治者,中心与边陲,以及婆罗门教与沙门思想的关系。自公元前6世纪以来,伴随着以佛教和耆那教为代表的沙门思想勃兴,传统婆罗门教与沙门思想的对立突出。这种思想争锋势必传导至政治生活。如何协调处理正统思想与异端之间的关系,对君主来说绝非是非对错的单选题,而是如何能兼容并包的多选题。而在加工这种新型意识形态的过程中,佛教法文化发挥了不可或缺,但绝非唯一的作用。阿育王达摩治国观的独特之处在于,他有选择性地借取了佛教法文化中的部分内容,使之巧妙与古婆罗门教和其它沙门思想相互参照,提取其公因式,形成了复杂综合体。这样,阿育王的达摩就变成了一个总参照系,使自身与各个宗教、集团和地域所理解的“达摩”建立连接,使帝国的不同部分团结在达摩的旗帜下。与此同时,阿育王也通过“立新”实现“破旧”效果。例如,通过破除婆罗门教祭祀中大规模杀生的规定,间接抑制了婆罗门的影响力;通过君主涉足佛教僧团的纷争,加强了王权对佛教的控制;通过强调达摩的伦理规则并设置达摩官,强化了对官僚体系的掌控和对帝国边陲的有效治理;通过宣示停止战争,既怀柔了边陲,也遏制了军功集团的实力增长。这些都在冠冕堂皇的“达摩”之下暗中进行,起到了平衡、调节国内各种势力的成效,是将伦理与政治实现配合的另一种体现。

第三,阿育王通过佛教法文化缓和和现实主义治国术的严酷,形成张弛有度的统治格局。阿育王的达摩治国是对孔雀王朝前期治国方略的调整,这一调整为孔雀王朝的维持和发展奠定了基础。这一方略调整的具体表现有:①改变帝国前期以军事征服为主要目标的治国方略,转而采取和平主义措施。②改变帝国前期的严刑峻法,转而采取较为宽和的刑罚举措。《羯陵伽第二法敕》中,阿育王专门谈到:“同样,一些人招致监禁和拷问,若他们承受的

〔77〕 参见《阿摩昼经》,载《长部》,见前注〔35〕,第67页。

〔78〕 参见《大般涅槃经》,载《长部》,见前注〔35〕,第220—222页。

〔79〕 通俗翻译参见郭良鋈:《佛陀和原始佛教思想》,中国社会科学出版社2011年版,第181页。

是没有理由的拷问,就会有很多人对此感到悲痛。这种情况下,你们就要作出公正的审判。”〔80〕③改变帝国前期过分强调“利”的治国术,转而强调“法”的主导作用。通过这种方式,阿育王实现了国家由权术治国向达摩治国的重大转变。与权术治国相比,达摩治国具有更坚实的正当性和更持久的稳定性,不仅有利于国家的长治久安,而且有利于限制和约束权力的滥用,显然这是明智的选择。

但即便如此,阿育王的达摩治国所实现的伦理与政治的新综合,仍存在着种种问题与缺陷。随着达摩治国深入帝国核心地带,阿育王发现需要面对的问题变得更加复杂。阿育王的达摩治国在帝国核心区首先遭遇到以婆罗门教为代表的正统思想抵制。例如,《第五石柱法敕》对杀生作了极其严格的禁止性规定,这表面看起来与婆罗门教不杀生的戒律相通,但《摩奴法论》同时规定,“为了祭祀,婆罗门可以宰杀被赞许的禽和兽”。〔81〕阿育王却排除了一切例外条款。这种过于严格的措施,引起婆罗门的不满。〔82〕此外,阿育王本人对佛教的偏好,也引起信仰婆罗门教的王公贵族的反感。通过《王后小石柱法敕》,我们得以窥见王室经常性地对僧伽进行宗教捐献。〔83〕这也反映出阿育王的宗教捐献与国家财政之间日益增长的紧张关系。此外,官僚体系随着帝国疆域的扩展而变得庞大,也给国家财政带来沉重负担。麦克菲尔(James Merry Macphail)说:“阿育王将达摩强加于全体人民的巨大努力一定是给了他的代理人很大的权力,而且,如果人性在当时和今天没有什么不同的话,几乎可以肯定的是这种权力有时会被滥用。”〔84〕这套庞大的官僚体系紧紧操诸君王之手,在很大程度上依赖于君主的掌控能力,而一旦继任者缺少阿育王那样的雄才大略,这套官僚机器便容易陷入腐化,甚至是瘫痪状态。实际上,出于古代社会治理技术考量,这种类型的古代帝国,往往不得不结合以相当程度的地方自治,单独依赖官僚体系的力量难以长久掌控一个幅员辽阔的国家。当然,最重要的问题是如巴沙姆所说,孔雀王朝“缺少将民众整合进入单一政治实体的最强纽带”。〔85〕南亚次大陆各个部分之间的差异性过大,以至于当时难以形成单一的民族整体。〔86〕尽管阿育王提出达摩思想试图加以整合,但长远看来,其统合力并不如预想那么强。最后,佛教毕竟是以古婆罗门教的竞争者姿态出现的“异端”,而非古印度的主流文化。〔87〕与婆罗门教相比,佛教更加依赖于出家僧侣,与基层社会生活的结合度不足。因此,它只能作为印度政治生活中的调节性因素发挥作用,很难成为统治意识形态的主要支撑。

公元前232年,阿育王驾崩。时隔不到半个世纪,公元前188年,孔雀王朝覆灭。在帝国

〔80〕《羯陵伽第二法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注〔5〕,第165—166页。

〔81〕见前注〔40〕,5:22。

〔82〕 See James Merry Macphail, *The Heritage of India: Asoka*, Association Press, Oxford: Oxford University Press, 1918, p. 49.

〔83〕《王后小石柱法敕》,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注〔5〕,第187页。

〔84〕 Macphail, *supra* note 82, p. 58.

〔85〕 Basham(ed.), *supra* note 44, p. 43.

〔86〕 Thapar, *supra* note 32, p. 263.

〔87〕关于佛教作为异端思想的定位,参见(德)马克斯·韦伯:《印度的宗教:印度教与佛教》,康乐、简惠美译,上海三联书店2020年版,第284—323页。

的中心地带，一个出身于婆罗门的将军弗沙蜜多罗(Puṣyamitra)篡夺王位，开启了巽伽王朝。阿育王的故事和他达摩治国的伟大方案被尘封于历史之中。

三、达摩治国与现代印度法

(一) 从手摇纺车轮到阿育王轮

1947年8月15日，印度摆脱英国殖民统治，宣告独立。一面由橙、白、绿三色组成的旗帜成为国家象征，而在旗帜中央，印制着阿育王轮。在孔雀王朝覆灭2000多年后，阿育王的印迹以醒目方式，成为印度共和国政治想象的有机组成部分。而在印度独立之前，1947年7月22日国大党通过的一项决议中，尼赫鲁解释了选择阿育王轮作为国家象征的缘由：

对我而言，我感到格外高兴，在某种意义上，我们间接地与这面旗帜建立起联系，它不仅是一种象征，而且在某种意义上与阿育王的名字相连。阿育王不仅在印度史上，而且在世界史上都是最响亮的名字……现在由于我提到了阿育王之名，我应请诸位想象印度史上的阿育王时代，它在本质上是印度历史中的国际化时期，而非一个狭隘的民族国家时代。^{〔88〕}

有趣的是，早在1921年，甘地在领导印度民族解放运动过程中，也曾为未来的印度设计国旗。甘地版的国旗由红、绿、白三色构成，分别象征着牺牲、希望与和平，而在这版旗帜的中央，同样镶嵌了一个转轮。不过它是手摇纺车的转轮，而非阿育王轮。为什么到了印度的建国时刻，阿育王轮取代了手摇纺车的转轮？这绝非一个艺术设计的问题，而是关乎印度现代国家建设的总体方向和印度文明的自我理解。

在甘地的建国理想中，追求真理(Satyagraha)的印度民族解放事业包含两个部分。一个部分是“斯瓦拉吉”(Swaraj)，即通过“非暴力不合作”实现印度自治；^{〔89〕}另一部分则是“斯瓦德西”(Swadeshi)，意为自产、自力更生、自给自足，即推动印度乡村手工纺纱运动，抵制英国纺织工业的侵蚀。^{〔90〕}斯瓦拉吉得到了以泰戈尔、尼赫鲁为代表的广大民族解放精英们的支持，而斯瓦德西却受到大量质疑。泰戈尔认为，机械地围绕着手摇纺车不会带来真正的自治，只有走上生气勃勃的全面发展道路，印度才能享有真正的自治。^{〔91〕}他说：甘地所推崇的手摇纺车不过是“一面象征着狭隘的物质力量的旗帜，一面象征着不发达的机械力量的旗帜，一面象征着工业衰弱的旗帜。它缺少精神力量的召唤”。^{〔92〕}尼赫鲁也指出，“然而，甘地真正地要向后

〔88〕 Patrick Olivelle Janice Leoshko and Himansho Prabha Ray (eds.), *Reimagining Asoka: Memory and History*, Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 2.

〔89〕 参见(印)甘地：《印度自治》，谭云山译，商务印书馆1935年版，第90—102页。

〔90〕 参见(美)约瑟夫·莱利维尔德：《伟大的灵魂：圣雄甘地与印度的斗争》，尚劝余等译，浙江大学出版社2020年版，第168页。

〔91〕 参见虞乐仲：《印度精神的召唤——作为政治理想主义者的泰戈尔研究》，西南交通大学出版社2017年版，第133—134页。

〔92〕 (印)泰戈尔：《泰戈尔的政治思想》，载刘安武等编：《泰戈尔全集》，第21卷，刘安武、倪培耕、白开元译，河北人民出版社2000年版，第327页。

退去。他的主张,不仅使人想到其结果将成为一个自给自足的国家,而且简直是一个自给自足的乡村”。〔93〕显然,甘地所构想的乡村共和国无法支撑起一个广土众民的现代印度。在泰戈尔和尼赫鲁的心目中,理想的印度应该将崭新的灵魂与强健的身体结合在一起,创造一个具有现代精神的统一国家。〔94〕正如印度学者阿楠雅·瓦杰帕伊(Ananya Vajpeyi)所主张的,问题的关键并非在于自治的手段,而在于寻找到现代印度的“自我”。〔95〕因此,斯瓦拉吉注定将是一场寻根之旅。而在寻找现代印度灵魂的过程中,甘地给出的答案是分散、自治的乡村共和国;尼赫鲁给出的答案是现代化、城市化和工业化的共和国。手摇纺车轮代表甘地的答案,阿育王轮代表尼赫鲁的回答。

隐藏在阿育王轮背后的争议不止于此。自孔雀王朝覆灭以来,到现代印度的诞生,时隔已近2000年。在这近2000年间,阿育王几乎完全沉没在历史深处,为人所遗忘。若非19世纪英国人的“发现”,人们甚至无法得知,在印度历史上曾经存在过这样伟大的君主。这一悲剧性命运与古印度民族记忆中的其它君主——如《摩诃婆罗多》中的坚战和《罗摩衍那》中的罗摩形成鲜明对比,后者始终是印度人民心中喻慈悲与勇武于一身的圣王,被代代传颂。为何阿育王却未能享受同等待遇?而到了现代印度诞生时,阿育王的形象又为何突然崛起,重回时代焦点?究其原因,固然有印度文明自身不重视信史而重视宗教传说的缘故,但更重要的原因在于,自孔雀王朝之后,再无帝国主要依赖佛教作为统治意识形态,后来信奉印度教的婆罗门和民众也不愿崇奉一位有着异端信仰的君主,更愿拥护符合印度教伦理标准的帝王。另一方面,自莫卧儿王朝以来,为数众多的印度穆斯林也不愿崇奉信仰佛教的君主,而更愿意树立阿克巴的光辉形象。这解释了何以在孔雀王朝之后漫长的历史中,阿育王会消失。在建国过程中,究竟是建立一个印度教(Hindu)国家,还是一个印度(India)国家,曾引起很大争议。甘地一方面小心翼翼地调和不同政治理想之间的冲突,一方面也希望从主流文化借力,以激活新印度的政治想象力。因此,他提出“罗摩之治”的主张,但罗摩这一政治形象显然是印度教式的。与甘地不同,尼赫鲁认为,现代印度应该是一个建立在宗教宽容基础上的世俗主义国家,因此他选取阿育王而非罗摩作为现代印度的政治象征。

由此看来,在阿育王轮背后,贯穿着传统印度抑或现代印度,印度教抑或世俗主义印度之间的激辩。而这种激辩在今天一直深刻影响着印度的政治法律发展。

(二)达摩治国的五重政治想象

笔者认为,在现代印度,阿育王轮成为一种涵义丰富的政治符号,是达摩治国的象征化表达,它包裹着五重政治想象,致力于探索古老印度文明与现代印度国家的融合之道。这种融合之道既非回到过去,以古代法律来治理现代国家,也非抛弃传统法文化,切断古今的意义关联,而是像德国哲学家伽达默尔所言,通过文化再阐释,对传统法文化进行提炼和升级,使之与现代民主法治相融。

〔93〕 (印)尼赫鲁:《尼赫鲁自传》,毕来译,生活·读书·新知三联书店2014年版,第307页。

〔94〕 尼赫鲁对甘地的反对意见和国家工业化的设想,参见(印)尼赫鲁:《印度的发现》,向哲濬等译,上海人民出版社2016年版,第371—372页。

〔95〕 See Ananya Vajpeyi, *Righteous Republic: The Political Foundation of Modern India*, Cambridge: Harvard University Press, 2012, preface, p. 9.

第一,统一。尼赫鲁在《印度的发现》中曾憧憬印度成为一个强有力而统一的国家。^[96]在这个国家,形成强大的政治中枢,将分散力量聚合起来,打破地域、种姓、教派所造成的分裂局面,塑造具有广泛包容性的政治认同。然而长期以来,由于自然环境与文化特质的原因,印度政治孱弱,国家整合能力不足,仅有孔雀王朝、笈多王朝和莫卧儿王朝为代表的少数时期,能够趋近短暂统一。之所以造成这种结果,一方面与西北地区异族持续涌入有关,另一方面也与德干高原所带来的南北差异有关。印度是世界宗教博物馆,宗教在社会生活中地位突出,却同时教派林立,使政治整合难度加大,这一情况与中国恰成对比。中国古代社会政治早熟,政在教上,使王权强悍;而印度由于宗教势大,教在政上,使教权高涨。^[97]正因如此,孔雀王朝作为印度历史上为数不多趋近于统一全印的时期,具有非比寻常的历史意义。孔雀王朝的前三代君主皆以强有力的统治闻名于世,不仅成功抵御外侮,而且实现了对广大疆域的有效治理。特别是阿育王的达摩治国,改变了前两代君主的军国主义政策,创造了治下的和平状态,成为现代印度治理国家的典范。阿育王轮也成为以政治与法律来整合印度,实现国家统一的政治象征。

第二,包容。自古以来,印度文化便具有惊人的多元性。早在公元前15世纪,雅利安文化便来到南亚次大陆,在漫长的历史进程中,与本土达罗毗荼文化逐步融合;到了公元前6世纪,在恒河流域百家争鸣,沙门思想风起,创造了古印度文化惊人多样的局面。此后希腊文明、波斯文明、突厥文明、伊斯兰文明和英国为代表的近代西方文明纷纷涌入印度,成为其文化的有机组成部分。与中国文化“一体多元”的面貌有所不同,古印度文化的多元性特征更加显著,一体性则略显不足。^[98]因此,在整个印度历史发展过程中,如何在多元中创造统一,始终是重大问题。在处理这一问题的过程中,印度文化走上了兼容并包之路。这与很多其他古代文明的文化专制主义政策形成对比。以阿育王的达摩治国为例,他所倡导的达摩实际上是兼容婆罗门教、佛教、耆那教等各个宗派思想的产物,是一个经过审慎加工的文化综合体。在这种达摩治国方略中,各家各派信众和平共处、公开辩难,而不会遭到统治者的压制和歧视。而在与孔雀王朝大体相近的历史时期,中国秦朝采取的却是焚书坑儒的文化专制主义。即便后来的汉武帝时期,“罢黜百家,独尊儒术”也成为帝国的文化政策。尽管在古印度,这种文化上的兼容并包当然常常伴随以政治整合能力的不足,但另一方面,又使印度文化具有了柔性力量,使其历经外敌入侵与国家破碎,却保持了文化的连续性和生命力。及至近代印度民族解放运动时期,印度面临西方近现代思想的强烈冲击,使其民族精英在追求国家独立与民族解放的过程中,同时思考如何重新焕发印度文化的活力,溶入西方文化的新鲜血液,使其重获新生的问题,泰戈尔称之为“心灵的斯瓦拉吉”(Swaraj-Sadhan)。^[99]以提拉克、甘地为代表的印度教思想家主张,以印度教为文化内核,吸收现代文明因子,将其改造成适合现代印度国家的主导思

[96] 尼赫鲁,见前注[94],第493页。

[97] 参见高鸿钧:“法律与宗教:宗教法在传统印度法中的核心地位”,《清华法学》2019年第1期,第5—16页。

[98] 参见高鸿钧,见前注[12],第6—27页。

[99] See R. Tagore, “The Cult of the Charkha,” *Modern Review*, September, 1925, pp. 263—270.

想；^[100]印度的贱民领袖安培德卡尔(Ambedkar)则认为,种姓制度以印度教为根,只有铲除这个不平等的文化之根,重建印度文化,才可能建立一个新的印度,因此他提出将西方启蒙思想与主张“众生平等”的佛教思想相结合;^[101]而印度穆斯林领袖真纳则担心,若独立的印度扎根于印度教文化,势必导致广大穆斯林沦为少数族裔,在政治上和思想上难以获得包容和平等相待。^[102]在这一文化碰撞、整合和交融的历史过程中,阿育王的达摩治国理想透射出历史的光辉。印度著名经济学家阿马蒂亚·森(Amartya Sen)认为,印度历史上有四个伟大人物——阿育王、阿克巴、泰戈尔和甘地,都是印度文化中自由表达与充分宽容精神的代表,对近现代的印度政治,产生了正面影响。^[103]阿育王仿佛一个典范,显示出一个国家如何既能够做到文化的兼收并蓄,同时又保证政治的统一。塔帕尔认为,在今天逐步趋向于世俗化的现代社会,阿育王故事促使我们反思印度传统,它究竟建立在印度教基础上,要求其它类型的文化成分屈从于、溶解于这个主流文化?还是印度可以像阿育王当年所做的那样,将国家建立在各种文化成分平等相待、兼容并包的基础上?^[104]显然,对这个问题的回答会深刻影响印度未来的走向,促使人们反思日益高涨的印度教民族主义浪潮。

第三,和平。在人类历史上,伟大的帝国常常伴之以武力征服,载入史册的君主往往是穷兵黩武的暴君。而阿育王是为数不多并非以赫赫武功,而是因对战争的忏悔和反思而名垂青史的君王。与东临碣石,刻碑以表彰武德的秦始皇不同,阿育王提出让“战鼓的回响转化成达摩的回响”,通过合乎道义的法取代暴力,让铸剑为犁取代血腥征伐。阿育王的和平主义有着古印度哲学“不杀生”的思想根基,这一点为印度教、佛教和耆那教所共享。在近代印度民族解放运动中,这种“不杀生”的哲学转化为甘地的非暴力主义,成为号召印度人民摆脱英国殖民统治的指导思想。在甘地看来,非暴力不仅仅是斗争的手段,而且与追求真理的道义要求密不可分,^[105]很多时候,法鼓比战鼓更加激越,更能鼓舞人心。但有的时候,非暴力显得过于软弱,并不能够解决所有难题,特别是在受压迫者所遭遇的敌人穷凶极恶的时候。因此,在印度民族解放运动中,提拉克便主张振奋民族精神,仿效《薄伽梵歌》中的阿周那,^[106]奋勇投入正义的战争。由此我们便可以看出,在古印度文化中围绕着战争正义性问题所形成的紧张关系。如果说,阿育王所代表的形象是“非战之战”,那么阿周那所代表的是“战之非战”。所谓非战之

[100] 参见彭树智:《印度革命活动家提拉克》,商务印书馆1982年版,第19页。

[101] See B. R. Ambedkar, “Annihilation of Caste,” in Valerian Rodrigues(ed.), *The Essential Writings of B. R. Ambedkar*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 263—305.

[102] 参见(英)赫克托·博莱索:《真纳传》,李荣熙译,商务印书馆1977年版,第183—184页。

[103] 参见(印)阿马蒂亚·森:《惯于争鸣的印度人:印度人的历史、文化与身份》,刘健译,上海三联书店2007年版,作者序言,第3页。

[104] See Romila Thapar, “Asoka: A Retrospective,” in Patrick Olivelle Janice Leoshko and Himanshu Prabha Ray (eds.), *Reimagining Asoka: Memory and History*, Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 35.

[105] 参见(印)甘地:《甘地自传:我追求真理的历程》,启蒙编译所译,上海社会科学院出版社2015年版。

[106] See Richard H. Davis, *The Bhagavad Gita: A Biography*, Princeton: Princeton University Press, 2015, pp. 130—145.

战,是以和平手段达成胜利目的;所谓战之非战,则是以战止战,以大无畏的牺牲换取正义与和平。这两种对反形象的紧密融合,形成了印度对战争与和平关系的深刻理解,^[107]是达摩的有机组成部分。印度独立后,在处理内部分歧的过程中,非暴力主义也常常成为国家解决问题的指导方针,例如在土地改革过程中,印度便宁愿通过和平赎买的方式缓慢推动改革,使其纳入民主与法治的轨道。^[108]当然,从短期来看,和平主义与非暴力思想适用于政治活动,有时显得迂腐,甚至效果不彰;但从长远来看,却能使整个民族深深受惠于灵魂的宁静与平和。然而在对外关系上,印度究竟应采取何种举措,也引起广泛争议。在尼赫鲁时代,印度选择和平主义的不结盟外交,与周恩来共同提出“和平共处五项原则”,即受到古印度文化中“五戒”的启发。而自英迪拉·甘地执政以后,印度的外交政策开始显露出铁腕的一面。1971年英迪拉甘地策动东巴基斯坦独立,成功肢解了巴基斯坦,并且寻求与苏联结盟。这种外交政策的转向也令人联想到人们对阿育王外交政策进行的历史反思。例如,罗伊乔度里(D. H. Raychaudhuri)就曾这样评价阿育王:“黑云在西北方的地平线隐隐出现。印度需要补卢(Puru)和旃陀罗笈多那种有能力的人,以保卫印度抵御希腊国王入侵。但印度却迎来了一位空想家。”^[109]恰恰是阿育王的和平主义,使孔雀王朝丧失了抵御外族入侵,拱卫国家的军事动力,而今天的印度,绝不应走他的老路。这种反思,也未尝不是阿育王历史影响的一种表现。

第四,共和。阿育王是孔雀王朝的君主,达摩治国是君主治国论。从历史实相来看,孔雀王朝与现代印度的民主共和政体之间没有联系。显然,在印度的国旗上镶嵌阿育王轮绝非向古代君主制致意。印度人深知,对帝国的怀恋不过是少数人时代倒错的幻觉。那么,对现代印度而言,阿育王的达摩治国是否具有穿越历史的新意?或许这种新意也来源于阿育王从佛教法文化中借取的意义资源。当我们考察原始佛教的政治理想,便发现一种相当耐人寻味的现象。一方面,原始佛教的达摩观能够与各种政体相兼容,这使佛教在阿育王时代保持了与君主政体协调配合的姿态;而另一方面,在佛陀的教说和僧伽的法律实践中,却时常展现出共和制的雏形,只不过这种雏形隐藏在僧伽组织内部。随着民主时代来临,那曾经蛰伏于佛陀教说和僧伽组织内部的共和理想得以在更广泛的社会基础上得到表达。事实上,“印度宪法之父”——著名的贱民领袖安培德卡尔便敏锐地发现了这一点,使其致力于将西方近代民主共和思想与佛教的共和思想相对接。^[110]1950年,他发表论文《佛陀及其宗教的未来》,认为可以通过赋予佛教以现代意义来服务于建设自由、平等和包容的印度。他说:“据我所知,满足所有要求的唯一宗教是佛教。换句话说,佛教是唯一适合于世界的宗教”,^[111]他后来还专门撰写了

[107] See Israel Selvanayagam, “Asoka and Arjuna as Counterfigures Standing on the Field of Dharma: A Historical-Hermeneutical Perspective,” *History of Religions*, Vol. 32, No. 1, 1992, pp. 59–75.

[108] 参见刘学成、秦毅:“印度土地改革的政治意义”,《南亚研究》1989年第4期,第30—37页。

[109] Hem Chandra Raychaudhuri, *Political History of Ancient India*, Kolkata: University of Calcutta, 1923, p. 347.

[110] 参见毛世昌等编:《印度贱民领袖、宪法之父与佛教改革家——安培德卡尔》,中国社会科学出版社2013年版,第218页。

[111] Y. D. Sontakke, *Thoughts of Dr. Babasaheb Ambedkar*, Delhi: Gautam Printers, 2004, p. 221.

《佛陀及其达摩》一书,^[112]推动佛教在印度的复兴。尽管由于安培德卡尔的早逝,佛教在印度的复兴受阻,但他的政治实践却表明,佛教作为古代印度思想的有机组成部分,有助于实现印度文明的现代转化,使源自西方的启蒙思想与东方古老的宗教、伦理观念彼此呼应,携手共进。帕特里克·奥利维勒(Patrick Olivelle)指出,阿育王的达摩治国类似于建立一种公民宗教。法国思想家卢梭曾经认为,公民宗教是“写在某一国家的典册之内的,它规定了这个国家自己的神,这个国家特有的守护者”。^[113]但与卢梭的公民宗教相比,阿育王的达摩观具有两方面特征:其一,它不仅与国家相结合,而且与社会相联系,因此它未必需要自我组织化,而是融入社会生活,容许各种不同的宗教共存;其二,它不要求对具体神格的信仰,特别无须诉诸君王崇拜或国家崇拜,而是激发人们对法的信仰。^[114]这恰恰遥遥呼应了美国著名法学家伯尔曼的论断,“法律必须被信仰,否则它将形同虚设”。^[115]若是奥利维勒的这一论断有理,我们或许可以进一步说,在现代印度,阿育王的达摩治国理想已经转化为对民主法治的信仰,并借此树立自由、平等和包容的公民身份。这条崭新的道路不仅解决了原始佛教政治理想所存在的制度缺陷,而且也克服了君主制本身缺乏现代适应性的问题,可谓现代版的达摩治国。

第五,文明。英国著名作家赫伯特·乔治·韦尔斯(Herbert George Wells)在《世界史纲》中曾说:在历史上成千上万的君主,庄严、优渥、恬静、尊贵,显赫一时,而阿育王的名字在其中闪闪发光,差不多是单独地放射着光芒,是一颗明星。从伏尔加河到日本,人们都还对他抱有尊敬;从中国到甚至已经抛弃他教义的印度,人们都还保持着他的伟大传统。今天世界上怀念他的人比听到过君主坦丁或查理曼名字的人还要多些。^[116]

韦尔斯的这段评价并非仅着眼于印度史,而是从世界史出发,给予阿育王以高度肯定。当我们将阿育王与古罗马的凯撒、古代中国的秦皇、汉武,古代伊斯兰的苏丹们相比,便发现阿育王并非以武力征服来荣耀自身,而是以达摩来约束自我。在阿育王身上,并没有体现出掌权者所不可避免出现的腐化,而是表现出惊人的自省。或许在韦尔斯看来,阿育王的政治实践并非出自个人的权力欲望,而是发自内心的对达摩的遵从。君主是达摩的服从者、守护者和传播者,而非达摩的操纵者和滥用者。达摩施加于君主的是更沉重的责任,而非不受限制的威权,这是阿育王故事所留下的历史回响。虽然孔雀王朝覆灭后,阿育王几乎从印度的历史中销声匿迹,但随着佛教向南亚、东南亚和东亚诸国的传播,阿育王的政治实践在异国他乡激活了其它民族的政治想象,为包括中国在内的诸多国家的政治实践提供了新的蓝本。例如,我国历史

[112] 有关《佛陀及其达摩》一书, see A. S. Rathore, A. Verma (ed.), *The Buddha and His Dhamma: A Critical Edition*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

[113] (法)卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆1980年版,第177页。

[114] See Patrick Olivelle, “Asoka’s Inscriptions as Text and Ideology,” in Patrick Olivelle Janice Leoshko and Himansho Prabha Ray (eds.), *Reimagining Asoka: Memory and History*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 173–174.

[115] (美)伯尔曼:《法律与宗教》,梁治平译,中国政法大学出版社2003年版,导言,第3页。

[116] 参见(英)赫伯特·乔治·韦尔斯:《世界史纲》(上),吴文藻、谢冰心、费孝通等译,广西师范大学出版社2001年版,第437页。

上著名的梁武帝和武则天,^[117]都曾经从阿育王故事中汲取政治灵感,丰富了中国政治法律传统。及至今天民主共和昌明的时代,究竟使权力服从法治,抑或让法治服从权力,在一些国家仍是悬而未决的问题,这更加突显出达摩治国的理念所具有的世界史意义,使阿育王法敕中的名言:“达摩的征服是最重要的征服”^[118]具有了穿透时空的力量。这也促使我们去思考,在政治与法律理论当中,除了规则、技术、制度与权力之维,是否还应有文明之维?它要求我们不仅从政治体生存、繁荣和强大的角度来进行理性筹划,还要着眼于生命的圆满、灵魂的自省和文明体的延续来进行反思。也许这是阿育王留给后人思考的命题。

Abstract: The Mauryan Dynasty was the first unified centralized empire in ancient India, and Asoka was its third monarch. By absorbing and transforming the ideological resources represented by Buddhist legal culture, Asoka invented and implemented a new rule of dharma strategy, combining the chakravartin ideal with realistic technique of governance to achieve a new synthesis of ethics and politics. This new synthesis utilized Buddhist dharma culture and other sramanas to elevate the king's power and make it closely compatible with the bureaucracy; it utilized Buddhist dharma culture to shape a new ethic and create an inclusive ruling ideology, as well as to moderate the harshness of realist governance and create an appropriately relaxed ruling pattern. However, Asoka's rule of dharma deviated from the mainstream culture of Brahminism, and the cultural differences with political centrifugal effects of the Mauryan Dynasty caused this strategy to a crisis. After the founding of the Republic of India, Asoka's wheel, as the political symbol of the country, containing five political imaginations of unity, tolerance, peace, republic and civilization, has been integrated into the legal culture of modern India.

Key Words: Mauryan Dynasty; Asoka; Dharma; Buddhist Legal Culture

(责任编辑:章永乐)

[117] 参见朱源帅:“菩萨转轮王:武周皇权合法化的佛教理由”,《清华法学》2022年第1期,第159—176页。

[118] 《第十三摩崖法敕》,此处采史密斯的翻译,载《阿育王:一部孔雀王国史》,见前注[5],第158页。南传大藏经的翻译见《阿育王刻文》:“依法之胜利,此才是最上之胜利”(CBETA[中华电子佛典协会],2021.Q2, N70, No. 38, p. 224a13)。