

上座部佛教—— 人類學上的一個問題（一）

香光莊嚴【第五十四期】民國八十七年六月 ▼〇九四

（編者按）本專欄摘譯自麥爾福·史拜羅（Melford E. Spiro）所著《佛教與社會》（Buddhism and Society）一書。

本書作者為人類社會學家，因早期研究緬甸的民間宗教而接觸到上座部佛教，進而以人類社會學的方法研究佛教。由於作者並非佛學專家，加上書中所引用的佛學參考資料也是較早期西方西方的著作（此書原著出版於一九七二年），因此，有許多有關教理的觀念並不一定符合佛教教理。我們會開闢此專欄，引介此書，是因其研究方法值得學習，而作者對人類學的關懷——佛教教理與信眾間的互動關係，也非常值得參考。如果我們能知其短而學其長，相信對佛法的弘揚及慧命的延續，都有很大的助益。

引言

〔佛教歷史和經典研究的終點，就是人類學家探討的起點〕

即使不論汗牛充棟的通俗佛書，單是佛學研究的學術著作，數量之多就足以形成一座小圖書館⁽¹⁾。然而，卻很少有作品是從人類學的角度來處理佛教。這並



不表示社會科學研究者對於研究佛經的歷史與經論（即佛教教義的哲學分析），或對研究佛教歷史的發展沿革等主題不感興趣；相反地，這類的研究是（或至少也應該是）人類學研究的重要材料來源，忽視這些研究的人類學者，將難以面對佛教在比較宗教上所引生的問題。

不過，這類研究雖然和人類學想要探討的佛教有關，但它們本身卻不是人類學的研究。事實上，到目前為止，以佛教的學術研究而言，佛教歷史和

經典研究的終點，可以說就是人類學家探討的起點。因為人類學者注重的不是宗教經文的本身，而是在於經典的教義與信眾的觀念，這兩者間的互動關係。所以說，人類學家所探討的是宗教觀念和一般社會秩序與文化生活間的關係。

雖然佛經的教義（即規範性的佛教教義，[1]），讓我們質疑自己對大多數的宗教所抱持的觀念是否正確，甚至質疑對人類本性的看法是否正確，但現代研究佛教信仰和儀式的人類學者（以及其他社會科學的學者），除了少數

特例外，大都忽略了信仰和儀式的經典根源（即規範性的根源）(2)，而且由於前者與後者幾乎沒有相近之處，因此，很少有人去處理佛教的教義問題(3)。

這真是可惜，因為佛教畢竟不是現代佛教徒所創造的，它是具有深遠歷史根源的宗教。雖然人類學對無文字社會的研究，改變了方法論上研究歷史的必要性（即可以忽略歷史），致使功能論的產生（即功能主義論的產生），然而忽視現代佛教信仰的歷史根源（即佛教教義），卻可使功能論的研究出現方法論上的荒謬[2]。

因此，現在這份研究，基本上雖然是人類學的研究，但它不

僅沒有忽略佛教教義，又更特別注重佛教徒的信仰與佛經教義間的關係。這些教義，有些成為信徒的信仰（或迷信）；而另外一些，甚至是些較核心的教義，則被信徒忽視或排拒；更有一些教義則被非規範性及反規範性的信仰同化，而且使這些非規範性的信仰等也被合理化了。

因此，我認為除非研究者了解宗教信仰者和規範性宗教教義間，造成前述三種互動關係的動機和其認知的基礎，否則將難以

了解宗教理念在人類生活中所扮演的角色。

〔宗教教義和宗教理念有關，兩者同時作為應變數和自變數〕

因此，這個研究是嘗試要彌補經典學術研究與人類學田野調查間的差距。因為前者強調佛教的獨特性，而後者則想研究佛教置諸跨文化領域裡所呈顯的多元化樣貌。這兩者各自強調之處雖然都有某種程度的正確性，但當各自分別探討時，也可能會造成誤導。

就一方面而言，主張宗教由一套經典教義所形成的，（而這套教義，事實上只有少數人相信，或只有少數人曾經相信），這種定義「宗教」的想法，相較於神學或哲學所說的「宗教」，實在是一種很奇怪的「宗教」觀念。而且即使不論這種觀念所形成的宗教體系，過去在世上不曾被人實踐過，甚至現在也沒有地方實行的事實，這種以教義才能組成宗教的想法，也可能否定數以萬計的緬甸人、柬埔寨人、寮國人、錫蘭人和泰國人等是上座部佛教徒的說法。



另一方面，如果說規範性的宗教教義與了解宗教信仰的信仰無關，那是忽略了宗教在人類學研究中最重要理論問題（特別是對較高階的宗教而言），也就是忽略信仰體系中的真實與理想、現實與教義、現存的與規範性間各層面的關係。

就某種意義而言，上述這幾組差異被視為是傳統文化變遷下，所引生的人類學上的問題，這問題是，就歷史而言，宗教在何種條件下改變了？而且改變的程

度為何？

換個角度說，這個題目也可以說成是文化保守性的問題。一個如佛教這麼偉大的革命性宗教，為什麼最後會回退到是安於現狀的宗教？當然後者是比較有趣的問題。由於佛教的革命大概是宗教歷史上最奇特者，也因此

這問題的解答，對我們了解人類本性、人類情感及人類認知的可塑性等具有重要的意義。

當然，強調規範性傳統與處於這種傳統下的社會行動者間的互動關係，並非本研究首創，早在十四年前，羅伯·雷菲德 (Robert Redfield, 1956: 3) 在文

化社會比較研究中，就引入「大傳統」的觀念，他用這種觀念來和「小傳統」（觀察「大傳統」在鄉村落實的情況）對比。

雖然我不完全接受「大傳統」、「小傳統」的二分法，但在本書中我不僅同意「大傳統」這個名詞，也借它作為本書的副標題。明白地說，本書所研究的案例，就是上座部佛教的「大傳統」和緬甸人之間的互動關係，也就是緬甸上座部佛教的變遷。如果我似乎過度強調信仰和理念，這不是因為本研究不注重宗教行為，而是因為宗教行為是

依據宗教理念而有的，而宗教儀式或法會也是按照某些觀念而實行的，例如：它們該如何做？為什麼有效？它們有多大的護祐力量？它們和那些情況有關？

所以，本研究有很大的部分與宗教教義 (religious doctrine) 和宗教理念 (religious ideas) 有關，而且這兩者同時作為應變數 (為何人們受持它們?) 和自變數 (受持它們的結果為何?) [3]。

〔宗教理念是用來生活的〕

然而，我必須強調，這種注重研究理念的方式，已從現代人

類學家最感興趣的克勞·李維史陀 (Claude Lévi-Strauss) 的理論中消失，甚至也從目前最受重視，諸如族群科學⁴、族群語言學 (ethnosemantics) 等各種名詞中消失了。我反對那些認為人們對文化理念有興趣，是因它們「對思維有益」(good to think) 的想法 (李維史陀就曾這麼說過「圖騰」的觀念)，在宗教理念上，我完全不同意這種想法。

我也不贊同目前那些似乎主導認知人類學的論點，他們以為文化體系 (包括宗教) 主要是用來分類的系統⁵。而人們必須分

類及安頓他們所生存的自然界和社會，進而才能找到自我安頓點，而宗教就是文化體系中最具此種功能的系統之一！但是，非常明確地，在本書中，我們所關注的既非文化理念的主要功能，也不是其次體系 (指宗教理念) 的主要功能。

依我的看法，整個研究計劃所要表達的是，與其說宗教理念是用來思維或分類，還不如說是用來生活的。也就是說，宗教理念是用來提供希望、滿足期望、消解衝突、應付災禍悲劇，以及將失敗合理化，在「苦」中尋找



意義。

簡而言之，宗教理念處理的是活生生的生活現實，而非表層的問題。這個宗教理念的工具性概念(從杜威、佛洛伊德、韋伯所導引出的觀念)，在下面章節所討論的佛教理念演變沿革中，將得到普遍的證實。

問題的焦點：佛教的獨特性

〔規範性的上座部佛教，是個包含許多教義和行為

的複雜組合〕

眾所周知，規範性的佛教可分為大乘和小乘，其下又分為許多不同的派別，就如他們常說的宗派(sect)。屬於大乘佛教的地區，大部分分布在亞洲北部和東部，它有許多的菩薩與救度者，重視為喪者安魂祭拜，而且講究精緻、莊嚴華麗的禮節儀式。

大乘佛教之於小乘佛教(即上座部佛教)，就像天主教相對於基督教(4)。小乘佛教沒有菩薩與救度者，只有少數簡單的儀式，它主要分布在東南亞地區，最顯

著的是在緬甸、柬埔寨、錫蘭、寮國和泰國。我們關心的重點就是，上座部佛教的規範性教理及近代歷史中，在家居士和僧侶實踐教理的情況。

在一開始我必須強調的是，我所謂的「規範性的上座部佛教」，指的是三藏經典中所說的教義，這和歷史上佛陀的教法可能一致，也可能不同。即使佛教歷史的學術研究，完全成功地分辨出佛陀親口所說的教法和後世所增補的佛法，這種探尋歷史上佛陀和我們的研究目的無關，因為對佛教徒而言，他們對於如

何區分兩者的相異處，是相當陌生的。

對他們而言，經典中所記載的每一句話都是佛陀所說的，三藏經典所記載的每種教義都是佛陀的開示。因而，當我指稱非規範性的信仰和修行時，我的意思並不是指那些偏離了「佛陀所教導」的教義，而是指偏離「經典」的教義。

規範性的上座部佛教是個包含許多教義和行為的複雜組合。整體而言，這組合賦予佛教在人類宗教發展史上獨特的地位。事實上，它的獨特性導致若干宗教

學者懷疑，懷疑它究竟是否適合被當作是一種宗教。

在未下斷語之前（在後面章節我會再回到這個問題），我們起碼可以同意規範性的上座部佛教（為了簡化起見，爾後我將僅稱之為「佛教」）的獨特性，已足以使社會科學家產生一連串的問題。

然而，在探討這些問題之前，我們必須先簡短地研究一下這個宗教的獨特性究竟何在。

〔由五個觀念總結佛教的教義〕

研究佛教的思想後，以下列五個

觀念來總結佛教的教義：物質主義（materialism）、無神論（atheism）、悲觀主義（pessimism）、虛無主義（nihilism）和自我主義（egoism），在這些觀念架構上，我還要再加上一個觀念，即出世論（world-renunciation），而這個觀念是由上面五個觀念所引生出來的態度和行為。

即使以下只是簡短地討論這些教義，也能顯示出以它們界定一個宗教的傳統時，有多麼地不尋常。

巴提森（Batson, 1911）在



◎物質主義

佛教不同於其他所有的宗教，其主要基石之一是「無我」(no soul)的教義。佛教主張人是由五種物質元素和其變化過程所構成的集合體，而這些元素在人死時，就消散無餘。

而那些相信物質結合的背後存有某種精神或無形的本質(即靈魂)，而該靈魂能在肉體死亡之後仍然存在，且引導或指揮人行為的信仰，佛教都將之視為異端。佛教認為世界

是由原子所建構而成的，人也是如此。

此，人和世界的其他東西一樣，是由動態中的原子所組成的。

◎無神論

佛教是沒有上帝的宗教，就如肉體沒有可以引領、指揮它活動的靈魂一般，因此，宇宙也沒有能創造它、引領它運行且主宰人類命運的造物者。更重要的是，沒有度化眾生的人(即救世主)，所以，每一個人都必須度化他自己。

大家可能還記得，涂爾幹(Durkheim, 1954:29-32)對佛教的印象是如此深刻，以致於他認

為不能再用「信仰神」這個觀念，來作為定義宗教的明確特性。涂爾幹本身就是十八世紀啟蒙運動和十九世紀理性主義影響下的學者，卻在佛教裡發現了這些運動的先驅。

由於佛教否定靈魂、上帝及依賴神祕力量、超自然的能力，因此，許多傳譯佛教的西方人，基本上把佛教看成是一種倫理的宗教(ethical religion)，它類似於現代的人道主義或倫理文化。

◎虛無主義

「無我」的教義和第二個基

石——「無常」的教義密切相關。根據佛教的教義，宇宙中的任何事物，包括宇宙本身，都是

無常的，宇宙中不可能有最高的實體（supreme reality），因為任何「真的」（real）東西（即任何存在的東西），都永遠處在變化的狀態中，它們不斷地成、住、壞、空。

不過佛教虛無主義的第二層意義則是更極端的主張，這教義是說，即使宇宙中有某些永恆的東西存在，那是某些不朽的狀態，這也不是人類所應該追求的目標。（理論上）佛教徒與其追

逐永生，不如追求永恆的寂滅，至少要追求一般人所認為的「存在」。

就如所有的印度宗教般，佛法的目的是要終止永不止息的生死輪迴。史蒂文生（Stevenson）所研究的印度宗教的特色，也可用來說明佛教：

印度人的期望是從生死輪迴中解脫，他們的恐懼是投胎重生，其他大部分的信仰者一生所追求的是一個深奧並完全靜止的禪定狀態，在這狀態中，他們的活動力全部停止，而且永遠不再從這種狀態中醒來，不必輪迴於

這個憂勞、困苦的世界。

所以，如果我們願意以虔敬和同理心體解印度信仰的內在意義，我們就必須將所有理想中的完美人格，以及運用權勢所帶來的歡樂放在一邊，然後轉而思考、面對另一種人生目標。在此目標中，所重視的不是追求永生，而是追求寂滅；不是追求生命的相續，而是生命的止息。（Stevenson, 1915:1）

必須注意的是佛教扭轉了一般人對生死的態度。例如，對西方人而言，死亡是不可避免的最終悲劇，西方的三種宗教為了改



變這個悲劇，提供死後有永生（在來世）的說法，以維持人們的希望。然而佛教卻認為，生命陷於無止境且難以避免的輪迴才是最大的悲劇。

一般人可能悲嘆生命的止息是人類必然無法逃避的命運，這點卻被佛教視為既非不可避免，也不值得悲哀，佛教反倒是以為自動輪迴而不停息的生命才是必然的，但佛教的修行則不認為生命的輪迴是必然的。只有經由非常的努力及多劫的時間，佛教徒才能達到西方人極力想

避免、不費力氣就達成的境界。

◎悲觀主義

佛教的虛無主義是有道理的，不是虛浮不定的。恰如喀爾文教派（Calvinism）教導信徒說：在上帝的眼裡，即使是最正直的人，也沒有那個行為是無罪的。

同樣地，佛教告訴人們，在佛教禪觀的嚴格分析下，即使是最快樂的人，也沒有任何行為不是痛苦的。這「苦」、「無我」和「無常」的教義形成佛教有名的「三法印」。

從最底層的地獄到最高層的

天堂，痛苦都是不可逃避的、根本的生命特質。因為只要有生命就有痛苦，根據佛教教義的說法，唯一可期望的目標是一個人都知道的生命的止息。

◎出世論

各種宗教不僅對俗世採取不同的態度，這態度也因其教義不同而有系統性的差別，特別是它們的解脫（salvation）教義，因而，有的宗教可能接受這個世界，認為俗世並不抵觸其解脫的目標（soteriological goal）；而

其他宗教則可能會對俗世漠不關心，認為俗世與其解脫的目標並無關連；更有宗教可能排斥俗世，把它看成是達成目標的障礙。

佛教是出世的苦行主義中最出類拔萃者，視執著俗世為痛苦的來源，而且是解脫過程中無法消滅的障礙。

佛教堅信只有從世間脫離並

魂的存在，視所有人類的經歷都是痛苦的；它捨棄現世，而重視出世，並強調息滅所有世俗欲望；它提出止息生命的輪迴作為究竟的目標。

最後一種，是排拒俗世的宗教的教義，這種行為可能導致如韋伯所說的，會造成各種不同的影響，如入世的禁慾主義（inner worldly asceticism）、神祕主義（mysticism）及彼世的禁慾主義（other worldly asceticism）等。

出離世俗才能避免痛苦，透過捨離世間，佛教徒希望捨棄人群與物質，甚至捨棄他自己（指自己的知覺、欲望及自我）。

◎佛教否定了上帝和靈魂的

存在

不是一個苦行哲學教派（austere philosophic school）的學說，相反地，它們是一個世界性宗教教

義，更特別的是，這宗教還是大多數南亞和東南亞社會的官方宗教。

因而就有一種宗教，挑戰我們對宗教所下的定義和對人所抱持的基本概念；它否定上帝和靈

對人所抱持的基本概念）

對人所抱持的基本概念）

教。



正是前述的規範性佛教質疑了我們對宗教教義的定義，及對人性所抱持的基本概念的事實，挑戰了人類學的知識。因為，雖然人類學深刻地了解人類的文化間（包括宗教），有極大的差異性，但前面簡述的佛教教義和行持，卻遠超過一般跨文化所認識的範圍，它變成多數社會、宗教和文化共通性的一個例外。

因此，上座部佛教是無神論者，而其他宗教信仰則是有神論者，因為他們求助

於超自然的神力以達到解脫的目標。

上座部佛教不相信有靈魂，而其他宗教則相信最少有一個靈魂存在。上座部佛教認為所有的作為都會導致苦果，然而大多數的人卻認為有許多作為可以帶來歡樂，甚至真正的幸福。上座部佛教堅信解脫必定要去除欲望，然而許多人卻相信滿足欲望是解脫的象徵之一。上座部佛教要求離欲及出世，然而大部分的人卻執著朋友、愛人、權力、地位、自我和財產。

這些佛教的教義和行持不僅是我們所熟知的社會、宗教和文化上的特例，它們也已經被內化

成數百萬人的信仰和行持，而且這種說法也挑戰了我們對人類行為和本性的許多看法。

◎佛教徒和一般人並沒有多大的差別

在這研究開始之前，我原來以為（在人類學和心理分析理論的基礎上），每個地方的人都相信超自然的保佑者；每個地方的人都追求最大的肉體歡樂，而非快樂的止息；並且相信除了接受治療中的憂鬱患者，沒有人相信生活就是痛苦的；或者所有的人都

追求屬於自我，以及和自我相關的人和事物。而這些應是在人類心理上正常且必然的運作模式。

對我而言，上座部佛教似乎

帶給人類學家一個令人震撼的問題，也帶來一些絕佳的機會，它讓我們能發掘到底是何種社會和文化條件，才會造成那些遠超出

我們對人性、宗教的認知，和理論所預期之外的信仰與行為，藉此而修正自己的知識和理論，同時也有機會去發現這種信仰和行持，在文化和社會層面上的影響情況。

但很不幸地，這些機會從未

實現過，因為事實證明這是個虛

偽命題。第一，前面概述的教

義，有些並非規範性的佛教教

義，因為我所得到的佛教知識是

來自第二手資料，這些資料可能

是過度強調或不足以說明佛教教

義，它們常常扭曲了重要的規範

性教義。

其次，更重要的是，我在緬

甸所作的研究，以及其他人類學

家同時在東南亞別的社會所作的

研究顯示，即使上座部佛教確實

是這些社會的規範性宗教，然而

許多佛教教義卻很少被這些社會

成員所內化，因為這些教義不是

被信徒忽視，就是被排拒。

簡而言之，人類學家研究現

行佛教所得到的結論，並不像佛

教經典或佛書所推想的結論（它

們不同於真實的或傳聞的佛教的規

範性教義），研究結論證明佛教徒

和一般人並沒有多大的差別。我

們對佛教徒信仰和行為的研究，

不僅未如我們先前的假設——質

疑佛教挑戰了我們對人類本性、

行為實際普遍概念的理解，與理

論上的預期，反而證實了它們的

正確性。

附帶一提的是，佛教徒並未

接受所有的規範性教義，這種現



象顯示出佛教徒和其他人，如基督教徒或猶太教徒有多麼相似，他們排拒了許多基督教或猶太教的規範性教義，卻仍聲稱自己是基督教徒或猶太教徒。

不過筆者研究的是佛教，不是基督教或猶太教，而且在我對緬甸所作的研究中發現，規範性佛教的教義很少形成信徒所信仰的佛教；我也發現信徒所信仰的佛教，添加了其他型態的佛教，對佛教徒而言，這些附加的型態，和規範性的佛教是相同的，或幾乎是相同的。雖然

這些型態將在本書後面的章節中詳細討論，但此處仍須概述一下，以說明本研究要討論的幾個問題。

糾纏難解的問題—— 上座部佛教的三大 體系

〔古印度的兩個宗教體系——
普通規範與特殊規範〕

著名的梵文學者艾吉頓 (Edgerton)，在他研究古印度文化頗具特見的論文中，觀察到古

印度有兩個極端相異的宗教體系

(他或許比較喜歡稱之為「行為規範」 norms of conduct)，體系之一稱為「普通規範」(ordinary norms)

(Edgerton, 1942)，這是為大多數信眾而設的；另一者稱為「特殊規範」(extraordinary norms)，只限於很少數的一群人，而他們主要關懷點在於得到解脫。

因為在所有的印度宗教裡，「解脫」意指從輪迴不息中脫離出來，特殊規範的教義提供了脫離生命輪迴的方法；而普通規範的教義則提供在輪迴之中，如何

提昇地位的途徑。雖說普通規範的宗教目標較遜於特殊規範，但

兩者都是規範性的宗教，因為它們都同樣根源於西元前五、六世紀的古典文獻，因而代表了傳統的理想；此外，兩者也都具有針對其虔誠信徒所設的特定行為的規範。

〔佛教的三種宗教體系——兩種解脫的體系，一種非解脫的體系〕

傳承自古印度文化的規範性佛教，是許多聲稱尋獲解脫之道的印度宗教之一，而且直到今

日，幾乎一直未變地是發願達到解脫目標的佛教徒所皈依的宗

教。然而打從一開始，佛教（和印度教一樣）就了解到解脫難以為一般人的目標，所以它也發展出和特殊規範同樣重要的普通規範。

佛教視個人生涯的生死輪迴有如宗教的朝聖，在這歷程中，人們會逐漸了解到解脫的訊息，因而佛教認為在到達朝聖終點之前，一般人只要遵從普通規範即可。只要這些世俗人接受普通規範的戒律，重視佛法教誨，遵守規矩，佛教就視他們已然到達中

途之家，或到達完成規範性佛教的休息點。

然而，對外界的觀察者而言，這種世俗的人並不如另一種佛教徒那麼上道，他們一方面渴望從輪迴中解脫，另一方面則安於輪迴。雖然他們其中之一是規範性佛教的忠實奉行，而另一者則是執著於非規範性佛教的解脫之路，但由於兩者都是出自共同的傳統和許多相同的教義，兩者都可稱為佛教徒。

雖然佛教基本上是追求解脫的宗教，但是，即使是規範性的佛教，也並非對人類此世的命運



毫無興趣。因此，除了以上兩種佛教之外，我們仍可分辨出第三種佛教，這種佛教主要關切的是人類在俗世的福利，如治病、避邪、預防旱災等。

◎「涅槃的佛教」、「業力的佛教」、「祈福的佛教」

因此，最好把佛教看成是不只包含一種，而是包含三種不同卻又互相關連的體系。其中兩種是解脫的體系（一種規範性的，另一種非規範性的），而第三種是非解脫的體系。因為

第三種著重消災祈

福，我稱之為「祈福的佛教」（Apotropaic Buddhism）；而前述那兩種解脫的體系，則可分別稱為「涅槃的佛教」（Nibbanic Buddhism）和「業力的佛教」（Kammatic Buddhism）。因為「涅槃的佛教」關心的是從輪迴中解脫出來，所以，「涅槃的佛教」是很恰當的名詞；而非規範性解脫的佛教注重的是積德消業，以提昇人在輪迴中的地位，所以稱之為「業力的佛教」也是很適切的⁽⁵⁾。

說明三種不同的佛教體系，並不表示我認為現存的佛教是整

整齊齊地歸屬於這三種信仰和行持，相反地，當第一次接觸佛教時，我發現現存的佛教，似乎是經典、非經典的信仰與行持的混合體，人們難以從所有佛教社會中分辨出包含非佛教的宗教體系（Spiro 1967, ch. 14），更不用說能分辨出不同的佛教體系，不過從這混合體中仍可看出主要體系⁽⁶⁾，甚至次要體系的痕跡。

◎緬甸人知道且能分辨三種體系的主要特徵

當然這些所謂的體系是研究者歸納成的分析架構，不過它們

也反映並指出一個「原始的分類系統」(native category system)。所以，緬甸人可能不知道前述這三種體系的所有特性，但他們卻知道且能分辨這三者的主要特徵。

更一步地說，雖然緬甸人不知道使用這些名詞，但卻能很精確地知道「涅槃的佛教」和「業力的佛教」在目標和修法上是多麼不同。如果他們修習「業力的佛教」，這不是因為他們不知道「涅槃的佛教」，也不是將兩者搞混了，而是他們清楚地選擇其中一種而放棄另一種，而且，他們

經常以完全有效的理由來支持自己的選擇，也就是說，他們會說自己修行的德行還不足以修習「涅槃的佛教」。

說緬甸（或泰國、錫蘭）有這三種佛教體系，並不是表示在這些社會裡有三種佛教徒，而是說所有的佛教徒都呈現出不同程度的三種佛教的信仰。此外，我也觀察到大部分的在家佛教徒，雖然他們知道，也真心相信應該發願證得涅槃，不過卻很少修持「涅槃的佛教」，而且即使是有一小群虔誠的僧侶投身於「涅槃的佛教」，他們也仍然保有較適合

另外兩種體系的教義和行爲。

〔在佛教的資料顯示，人類本性的可塑性是有限的〕

人類學家從出世主義、捨離主義、苦行主義及虛無主義，以及其他前面章節所列舉的「涅槃的佛教」中，學習到兩個很艱難的課題，其一是在人類的本性上，另一則是在宗教上。面對各種文化間存有的強烈的差異性，人類學家通常認為人類的可塑性幾乎沒有底限；人類學家認為人性是文化的產物，而文化可將人性塑造造成它所要的型態或模式。



人性毫無疑問地是文化的產物，最少是某種程度的文化產物，但是我們在佛教所學到的經驗，卻明顯且清楚地告訴我們，人類本性的可塑性是有限的，超越了這種限制，文化是無法改變它的。

◎號稱只屬於「西方人」的執著，在緬甸人身上也明顯可見

事實上，根據研究佛教的資料顯示，我必須說這些限制遠比我們傳統上認定的範圍要狹窄得多。經過近千年佛教的熏陶，緬甸、

高棉、錫蘭和泰國人似乎（或多或少）顯示有如美國人、英國

人、德國人或俄國人相同的人性。那些號稱只屬於「西方人」的本性：執著，不捨離；堅持求生，而非寂滅；追求欲望，而非追求涅槃等特性，事實上，在西方人和緬甸人的身上都同樣明顯可見。

相較於人類學對人性可塑性所作的誇大議論，人類學對於文化變異性也具有同樣誇大的說法。人類學家曾說，在某個社會所發現的任何一種文化軌範、價值觀和習慣，一定可以在另一個

社會找到完全相反的東西。

這種說法在文化的其他領域也許可以成立，但是在佛教的資料裡卻顯示（至少在宗教領域中），其中的變化性僅限於很小的範圍。陶樂斯（Thouless），在三十年前就有此結論。他在一本鮮為人知的著作中寫道（Thouless, 1905）：

有時人們認為，所有宗教領袖所傳達的道理根本上都是相同的。我想比較正確的看法應該是，不同的宗教領袖會傳授非常不同的道理，而各宗教相同之處在於，人們在傳播這些道理（福

音)的過程所形成的宗教制度致。

9。一位宗教領袖教導人們，神是人類的天父，人類的解脫來自於依上帝的意志而行動；另一位創教者則教導人們，沒有那個神

能把人從他自己的軟弱中解救出來，只有靠他自己的心智力量才能解脫。人們從這些互相矛盾且不同的道理中，建立出在許多方面都極相似的宗教制度。

雖然各宗教創教者的教法有極大的不同，各宗教卻也極其相似，所以陶樂斯認為，這是因為各宗教都有他所謂的「制度化」(conventionalisation)的傾向所

致。……多少失去了創教者原創

的教法的特性，因此，變成較類似於創教者所反對的宗教體系，而相似於一般其他宗教。

……這種過程使得所有宗教體系，變得遠較其創教者所主張的教義更為相似。(同上書：35)

◎佛教演變到後來，也呈現出一般宗教的特性

毫無疑問地，這種情況也發生在佛教這個案例上，以現存而且被實踐的佛教來看，它不僅倒退到許多當年它創教者所反對的

印度信仰，而且在過程中，它重新建立了和大部分宗教一樣的特徵，如靈魂和神祇、儀式和祭典、天堂和地獄等，而這些以及其他更多的東西又重新納入我們所知道的佛教之中。

如果我們視宗教就如我所認為的，是根植於全人類本性的需求、幻想、期望、衝突與意願等的組合，那麼佛教演變到後來呈現出一般宗教的特性，就不值得我們驚訝。當然這並不是說佛教沒有特殊之處，如果這麼認為就太荒唐了。

但是，我已經指出，由於佛



教所在之處都不是單一的宗教，因為任何地方的佛教，都至少和另一種（原始或高級的）宗教相結合，它們結合的特點，使得佛教社會的宗教與其他社會裡的宗教十分相似。

人類似乎有些共通性的需要不能受到長時間的壓抑，壓抑或違反這些需求者的理念或教義（如佛教經典中某些理念和教義），最後終會被加以更正或取代掉，這至少是有南傳佛教教義的上座

部佛教已經發生的事。

當筆者在進行

田野調查的社會裡發現這點後，筆者找到引起自己注意的一連串問題，在探討這些問題之前，我想最好先介紹筆者所作的田野調查的社會和文化背景。（下期待續）

【註】

(1) 最有系統引介佛教學術研究著作的書是嘉德 (Gard 1965) 所評註的參考文獻。

(2) 的確有些社會科學的研究者，故意否定佛經的教義是一套有體系的自我覺知法門（參閱 Tambiah, 1968, p.43）。另一種極端的想法來自韋伯，他假設佛教的教義大約等於佛教徒的信受狀況，佛教徒會依教義

而有符合教義的社會行為，並形成符合教義的社會組織。

(3) 有時恰好相反，問題會無因自起。曾經有許多緬甸的學生宣稱，佛教的修行法門和緬甸固有的精靈信仰格格不入，因為佛教教義中排斥精靈信仰。有這種評論的人如果熟悉佛教經典，就會知道佛經不僅知道有各種精靈、惡魔及鬼魂，也承認它們的信仰。

因此，所謂的「格格不入」的說法，是只有當緬甸人相信精靈信仰是他們解脫的方法時才會成立。但事實上，緬甸人並不這麼認為。

以我個人的經驗而言，在我認識佛教教義以前，我在緬甸見過許多種佛教的神蹟，我依個人閱讀到

的那些西方人對佛教所作的理性詮釋的論點，假設那些神蹟是緬甸人創造出來的，但事實上，讀了佛教經典後，我發現經典不但有所記載，也接受這些神蹟。

(4) 自稱為「大乘」(the Greater Vehicle)，是因為每個人都可以透過修習它而證得涅槃，特別是在解脫前，可以得到留住於世間救助他人的菩薩的協助。

大乘佛教稱上座部佛教為「小乘佛教」(the Lesser Vehicle)，是因為它說只有少數透過自己努力的人才能證得涅槃。後者不同意這個帶有貶抑的稱呼，他們自稱是「上座部佛教」(Theravada)，也就是代表佛教教法中的前輩。

(5) 金氏 (King) 以前就曾在一個辯證討論會上，提出後面兩種體系 (King, 1964: 161-75)。

【譯註】

[1] 作者把「經典的」(textual) 一詞，以「規範性的」(normative) 一詞表達之，而「規範性的」(normative) 是「規範」(norms) 所衍生出的形容詞。

「規範」的意思是：人們在待人時，應遵循的準則，它們是一套共同的規則，規定適當與不適當的行為，規範不但指出，人們在某一特殊情境中，應該與不應該做的行為；而且使人們能夠預期，別人對自己言行的解釋或反應。(林義男譯)

《社會學》上、下冊，巨流圖書公司印行

(以下簡稱《社會學》，參九二一九三頁)。

所以，本書中作者所用與規範性有關的辭彙，是指與佛教經典教義有關的教義、思想和行為等。

[2] 功能主義論 (the theory of functionalism)，是一種理論，強調社會或社會制度的每一部分對整體都有它的貢獻。(參《社會學》上冊，四三頁)。

這句話牽涉社會人類學的歷史背景，工具論的文化人類學就是以功能論取代傳播論以歷史、地理為研究對象的傳統民族學觀點，也就是功能論重視部分與全體的功能分析，因而功能論使得對歷史材料的研究方法變得不重要。



作者要說明的是，本來改變此純粹研究文獻的方法學是一種美德，但若因此在研究佛教時，忽視了佛教教義，則是錯用了這個研究方法。

[3] 自變數 (Independent variable) 是一種特質或因素，它會影響一個或一個以上的因變數。應變數 (Dependent variable) 是指一個或一個以上自變數所影響的特質或因素。(參《社會學》上冊，八四，八三頁)。

[4] 族群科學 (ethnoscience) 是指社會人類學家的一個分支，它調查、研究與相對於西方科學有關領域(例如醫學、天文學和動

物學)的民間信仰或思想。(參《劍橋百科》三六六頁)。

[5] 韋伯應用一個概念，稱為「理想類型」(ideal type)——它表示一個特別的社會模式或過程，社會學家用它來描述一個現象的主要特性。例如根據韋伯的說法，資本主義和新教都是理想類型，它們並不是可欲的類別，而是用來確認、分類和解釋許多社會力的分析工具。因此，作者說宗教也是一種分類系統。

[6] 工具性概念 (instrumental conception)。此觀念可由杜威所提出的工具性主義 (instrumentalism) 一詞中看出。工具性主義：由杜威所發展出來的實用主義，主張一個

理念是否真實，端視其能否解決問題而定，而這理念的價值則是由它們在人類經驗中的功能而定。(參 Unabridged Dictionary, p.989)。

[7] 內化 (internalization) 是指文化標準變成人格一部分的過程。(參《社會學》三六一頁)。

[8] 體系 (system) 是由互相依賴之各部門所組成的複合體，而各部門必須完成各種不同的需求，才能維持整體的生存。(參《社會學》三〇頁)。

[9] 制度 (institution) 一種廣被接受，且相當穩定的角色、地位和團體之結合體，它的功能在滿足社會的基本需要。(參《社會學》一五四頁)。