

# 上座部佛教—— 人類學上的一個問題 (二)

香光莊嚴【第五十五期】民國八十七年九月 ▼○九〇

佛教是緬甸人身分識別的重要因素，  
在鄉村中，佛教是評斷一切事物的標準，  
他們一直把佛陀當作崇拜、迷戀的對象……

## 田野調查：緬甸的 背景環境

〔農村佛教是上座部佛教活生生、最典型的代表〕

如果把宗教當作是一種活生生的體系，而不是純粹的經典教義來研究，就必須研究它的歷史和文化。因此，在開始這項研究時，雖然我的興趣是在一般沒有

特定背景的上座部佛教（即不特定是泰國、緬甸或錫蘭的佛教），但是我選擇在緬甸進行田野調查，而且集中在上緬甸的「野畿村」（Yegyi）中作研究。

我選擇在一個村莊的環境中研究佛教，不是因為我對緬甸農村或鄉村佛教本身特別感興趣，而是因為農村是研究宗教最可以掌握的社會文化單位（至少在東



南亞是如此），而且也是社會文化大體情況的最小單位，它的基本文化模式（不是社會模式）是眾所周知的。東南亞地區恰巧有百分之八十五的地方是農村，因而農村佛教是上座部佛教活生生、最典型的代表，這使我那些以有限資料所導出的泛論，變得比較具有可信度。但是我必須承認，這主要是方法決策上幸運的巧合，而並不是以農村作為研究的基礎。

我要再強調一

次，野畿村是這項研究的地點，而不

是研究的主題，不過因為起初我並不知道它的佛教究竟具有多少代表性，因此，必須從其他地方取得比較性的資料，這些資料與野畿村有四個方面不相同——地理、生態、文化和世俗事務。

因而，除了駐留在野畿村工作九個月所收集到密集訪談的資料外，另有三個月的時間在蒐集上緬甸一連串村莊的廣泛資料。

此外，在這期間，我兩週一次到緬甸的前首都曼達那（Mandalay），蒐集城市佛教的資料。由於曼達那是傳統的城市，我又特別用另外兩個月在現代化的首都

仰光（Rangoon），從西化的政府官員和佛教學者那兒蒐集資料，而且，所有可以取得的佛教文獻和第一手資料，都經過歷史和地理區域的比較。最後，也加入了以第一手資料方式敘述的泰國、錫蘭和東南亞其他上座部佛教的情況。這是我自己分別在泰國三個月、錫蘭一個月中，所取得的但粗淺的資料。

在這些資料限制的範圍內，我們也許可以作佛教信仰和行持上四種面向的比較：鄉村和鄉村、鄉村和都市、緬甸和非緬甸，以及現代和歷史的上座部佛

教。這些比較顯示出一些有趣的差異（大部分的差異將在後面的章節中說明），但主要是細節方面的不同，而不是基本型態的差異。

一般而言，仰光的現代佛教和野畿村的佛教只有些微差別，和傳統緬甸佛教也沒有太大的出入。簡而言之，除了少數特例之外，野畿村現行的佛教似乎是緬甸各地佛教的典型代表。

但我還要進一步說明的是，依據緬甸和非緬甸的上座部佛教的比較結果，若說世界各地的上座部佛教和我在緬甸所觀察到的相當雷同，我相信是很公允的說

法。因此，不能否認地，我主要是在緬甸的背景下研究上座部佛教，但是本書題名為「上座部佛教」卻是合理的，因為緬甸色彩的上座部佛教，和泰國或錫蘭的上座部佛教，只有些微不同，也就是說在同一組主題下，只有少許不同的變化。所以，副標題訂為「緬甸上座部佛教的變遷」，也可以看作是「上座部佛教的歷史演變」。

我強調上座部佛教這種一致性的特質，不僅在支持我觀察所得之結果的普遍性，也在強調「涅槃佛教」的衰弱，不只是存

在於緬甸佛教，而是廣泛存在於所有的上座部佛教中，如果一定要說有什麼不同的話，上座部佛教在緬甸似乎比錫蘭（最少在農夫階層）興盛，也比泰國更興盛（而寮國與高棉，這兩地似乎最弱，就不用提了）。

### 〔野畿村的社會文化生活背景〕

我們現在回到野畿村，並簡短地介紹這個我們取得上座部佛教相關資料的社會，其文化背景的大體情況（以下文句除了少許更動外，原文係摘自我的論文（Spiro



1967-9-12)。

野畿村大約有五百人，位於灌溉渠道旁（灌溉系統對水稻種植是必需的），而種植水稻則是那整個地區主要的經濟活動。村內有一一九戶人家，每戶都是典型的核心理家庭，他們大都是從事編製籃簾及伐木的工作。雖然有少數家庭是晚近才從曼達那西北四十英哩處搬來此村，但是，其他大部分的居民都是生於斯、長於斯，世居此村或隔壁村落的人。

此村三面環繞

著水田，插秧時一

片水藍，稻熟時則

一片金黃，而第四面背靠著深藍

色的香山（Shan Mountain）山

麓，叢叢林蔭，使得它不受熱帶

惡毒的陽光之苦，而成為最吸引

人的去處。野畿村就如大部分上

緬甸的村落一樣，只需經四、五

英哩的泥路就可到達，而那泥路

也可以銜接往曼達那的公路。

雖然牛車是此地最主要的交

通工具（少數富有的居民擁有腳踏

車），四英哩外的公車站也讓居

民很方便就能到曼達那。城裡的

主要市集是村民購物的地方，城

內有名的佛塔則是村民假日嬉遊

和朝拜的去處，而錢莊和米店則

是維繫農村經濟的主要管道。但

是，野畿村並不是一個遠離外來

影響，或與外界無法連繫的偏僻

村落。就另一方面而言，雖然從

一八八五年英國佔領並統治上緬

甸（除了日本佔領的一小段時間

外），直到一九四八年緬甸獨立

為止，比起下緬甸的村落，野畿

村和其鄰近地區卻很少受到英國

文化的影響。追溯至十九世紀初

到現在，曼達那地區一直是緬甸

傳統文化的重鎮。

長久以來，野畿村及其鄰近

的村落就常被捲入緬甸王朝經濟

和文化的變動中，特別是在曼達

那的最後一個王朝。在英國佔領上緬甸之前，野畿村就必須為王朝奉獻許多勞役。英國統治後，野畿村仍飽受緬甸最後一位國王——帝寶（King Thibaw）流亡後所引發的叛亂和暴動的蹂躪。雖然在日本佔領前的五十年間，村民和英國統治者的接觸極少，但他們卻實際感受到英國政府的好處，至少回憶起英國的統治時，還是心懷尊崇和感激的。

第二次世界大戰帶來長期的緊張和動亂，這種情況一直延續到現在，日本佔領時，此村直接經歷到殘酷的統治。獨立後，緬甸各地紛紛興起反抗中央的叛亂，野畿村附近就經歷了許多政府和叛軍的戰役，截至一九五九年為止，野畿村本身就陸續被兩支叛軍佔領過。

事實上，村裡有些男人和女人曾經短期間加入叛亂團體。最近一次衝擊村落的動亂是一九六二年的政變，現存的軍政府推翻了文人政府，從此以後，緬甸政府採取嚴苛的排外政策。因此，一九六二年起，學者就無法在緬甸作研究，所以我的記錄不包括發生在那以後的變化。

最早研究緬甸生活的報告而言，野畿村即使在這些變遷和動亂後，其基本社會和文化模式，和我在一九六一至六二年間所見到的並無多大改變。

水稻栽種仍是基本的經濟和生存活動；核心家庭和其他村內、村外的家庭，藉著雙方親屬關係連結在一起，這些仍是基本的社會單位；村莊還是繼續由村長掌理，不過村長改由選舉產生，而非世襲的職位。另外，設有村莊長老會議，村中所發生的爭執，大部分都帶到長老會議中解決，而不是由政府的法院或地

相較於早期，正確地說，就



方首長們出面解決。佛教仍是村中唯一最重要的文化力量，也是社會結合最重要的基礎，我們往後會討論到這一點。

從古至今，與佛教並存的是  
一種重要的神靈宗教 (spirit religion)，以及巫術、法術、占星術和其他神祕現象等的信仰  
持 (見Spino 1968)。在科技方面，村裡也幾乎沒有任何改變，它沒有收音機、牽引機和電力，所有工作不是靠人力，就是靠牛力。從過去直到現在，農事與傳宗接代、家常閒話與傳

言、祭典與節慶、佛教節日與神靈祭祀，這些都還是野畿村以及一般緬甸村落社會文化生活的主軸，而且也由於這些活動，使得這些村落得以秩序井然。

## 田野調查：上座部佛教的背景

研究緬甸的佛教就如我前面所說的，是研究佛教在一個它佔有主流地位的社會中的情況。

佛教起源於西元前六世紀的印度<sup>(1)</sup>，但直到西元五世紀，佛教集中在當時的古印都庇佑斯

(Pys) 之前，都沒有出現在緬甸的明確證據 (Codes 1968:17)。在緬甸部族 (ethnic Burmese) 中，早期佛教屬於大乘性質，一直到十一世紀，上座部佛教才成為以帕岡 (Pagan) 為都的王室的官方宗教。

雖然在早期上座部佛教的歷史中，常因僧團純淨度的減退而衰落，有時必須從錫蘭引入正統的教法，然而它在緬甸還是很快地就種下深廣的根基，而且就歷史而言，扮演著非常重要的社會和文化角色。

## 〔佛教主導緬甸的文化〕

上座部佛教在現代緬甸的重要性絕不亞於過往，所以，第五屆及第六屆佛教結集大會，分別於一八七一年及一九五四年在緬甸舉行；而且十九世紀由緬甸所發展出來的禪修法門，也廣為世界各地的上座部佛教所採用。英國統治緬甸時，雖然廢除了佛教的國教地位，但是在整個殖民時期，佛教仍然保持全盛的力量，獨立之後，它繼續成為主導緬甸社會文化和個人的力量。

在文化方面，如果說各層面

的緬甸文化多少受到佛教某種程度的影響，這種說法並不誇張。例如外來的巴利語字彙在緬甸語中佔了很明顯的篇幅，特別是有關心理學、哲學、科學和道德的名詞。

緬甸文學作品的內容，主要都是受到佛教的影響，例如《本生經》(Jataka)，這種記述佛陀在未成佛前各世因緣的故事，不僅在緬甸人人熟知，有些更成為緬甸民間故事的起源，或形成緬甸戲劇文學的主要內容，甚至成為緬甸傳統戲劇的標準戲碼(2)。

當然，如果緬甸藝術沒有了

佛教，就令人難以想像，而且幾乎所有緬甸雕刻和繪畫，都是取材自佛教，或代表著佛教的某種主題或教理。同樣地，令人感興趣、讓人印象深刻且較獨具特色的緬甸建築，也都是佛教的建築物(如佛塔、僧院等)。

事實上，受影響的文化事物實在不勝枚舉。傳統緬甸對人群、社會、語法、君王體制、地理和天文等觀念，及其他許多觀念都來自佛教。除卻佛教，緬甸文化就如歐洲文化除卻基督教一般，極為貧乏。



〔佛教在緬甸人生活中的重要性〕

當然，宗教可能在文化層面上佔有很重要的地位，而在個人的生活中卻無足輕重，但是緬甸卻非如此。佛教在人民生活的

重要性可由下列幾件事情看出：有非常高比例的家庭，將收

入捐獻給佛教；高比例的男人進入僧團而且受到高度尊崇；大量的時間和精力致力於以佛教為目的的活動；政治人物要成功，需

視他對佛教虔信的程度等。這些狀況

都將在以後的章節裡詳加論述，此處我要提及另外的三件事情，雖然它們都不會在後面的章節加以探討，但它們卻和其他狀況一樣重要，甚至更為微妙。

◎佛教是緬甸人身分識別的重要因素

首先必須強調的是，佛教是緬甸人身分識別的重要因素，至少對緬甸村民而言，作為一個緬甸人就必須是佛教徒，非佛教徒的緬甸人多半會被看成是非緬甸人。因此，在一九六一年是否訂定佛教為國教的全國辯論中，緬

甸農夫就倡言佛教並不只是一般宗教，而是「緬甸的」宗教，沒有佛教可能就沒有緬甸。不信奉佛教的緬甸人，沒有權利反對將佛教作為國教，因為基本上非佛教徒不算是真正的緬甸人。

非佛教徒的緬甸人在各方面都被視為邊緣人，即使他們在緬甸社會中位居高職或扮演傑出的角色，他們仍然被認為不完全屬於這個社會，而他們（最少我所知道的那些人）也知道別人的想法，他們無一例外地都有身分認同上的困難。

大部分緬甸非佛教徒的社會

邊緣地位，因為他們種族的邊緣性 (ethnic marginality) 而雪上加霜。如前所述，就種族而言，大部分非佛教徒的種族，也不是

鎮公所主任 (Township Officer) 就不是持這種看法時，我得到的立即反應是：「他不是緬甸人，他是基督徒」。

緣性，每次他要作決定時，都必須痛苦地檢視，是否會被人們認為該決定是出於他的基督教價值觀。另一位基督徒是緬甸最顯赫、最具影響力的人之一，他告訴我，即使他已經是內閣閣員和將軍們的親信及顧問，但是他覺得自己永遠不會被完全地信任。

緬甸族裔，印度教徒和回教徒大多是印度族裔；泛神論者 (animists) 和大多數基督徒則為部落族群 (卡欽族 Kachins、欽族 Chins 和卡倫族 Karens) 等(3)。但有一小部分非佛教徒 (通常是基督徒) 卻是緬甸族裔。但是他們的邊緣性也是相同的，譬如在某一村落后，父老們告訴我「所有的緬甸人」都贊同兩黨政治 (這種說法並不正確)，當我反駁說他們的

這位鎮公所主任不僅是緬甸族裔，也是緬甸政府的官員，他是一般農民所能接觸到最高階的官員，而且也是激進的愛國主義者，但這些都無助於他的身分認同危機。對這些父老和其他一般緬甸人而言，緬甸人的特質就是佛教，而身為基督徒的鎮公所主任，算不上是完全的緬甸人。

就鎮公所主任本身而言，他也深刻地了解並察覺到自己的邊緣性，每次他要作決定時，都必須痛苦地檢視，是否會被人們認為該決定是出於他的基督教價值觀。另一位基督徒是緬甸最顯赫、最具影響力的人之一，他告訴我，即使他已經是內閣閣員和將軍們的親信及顧問，但是他覺得自己永遠不會被完全地信任。

由於佛教是緬甸人身分認同的必要條件，而且可能是唯一的重要因素，佛教在緬甸民族獨立運動中因而深受牽連，也就不足為奇了。歷史學家們主張 (Cady 1958, 190)，佛教在獨立戰爭中被用來當作政治武器，這是相當



真實的。然而，由於過度簡化問題，這種推論卻是一種誤導的說法。如果佛教被緬甸人用來作為政治武器，這不是因為權力鬥爭的緣故，而是因為佛教從古至今就是他們民族認同最重要的象徵和要素。

### ◎佛教是評斷一切的標準

第二種度量佛教在緬甸人生活中重要性的準繩，是它在緬甸社會的規範性角色。至少在鄉村中，佛教是評斷一切事物的標準，所有的價值、

理念和行為都以佛

教作為最後的審斷。

更具體而明確地說，佛經常被用來引證某人行為是否合乎義理，或借用來批評他人行為。這並不是說村民都是佛學專家，其實大部分村民，除了曾在佛學院學過的少許經文外(4)，他們所熟悉的只要是《本生經》。

然而，只要必須判定是否合乎道德義理，或提出一種看法，或辯護某種立場，單只《本生經》就經常被用來作為最終的依據。且讓我從研究過程中所記下的紀錄，摘錄一些案例。

例如派系主義好嗎？不好！

團結好嗎？好！因為《本生經》

記載，佛陀前世是一隻鴿子，聯合了其他陷入網中的鴿子，終於得以逃脫。

又如是否必須先受戒才能證得涅槃？不一定。有個獵人，深深懺悔殺鹿之罪，佛陀因他的懺悔就度他入僧團。

又如年輕是否會成為政治領袖的障礙？不會！正好相反。佛陀前世（未來佛）曾說：最後出生的小雞最強壯，因為在蛋中它受到慈母最長時間的照顧。

又如一個人為他人所作的犧牲是否有限度？沒有！人應當發

願有如未來佛般的大犧牲，佛陀前生是一位國王時，他將雙眼給一位盲者，使此人能重見光明。

在進行到下一個項目之前，還需要加以補充的是，不是只有單純的農夫才使用佛經作為文化或道德的仲裁者，總理也可能和農夫一樣，經常在比較重大的事件上引用佛經來佐證。

譬如在政府執行屠殺叛軍、槍斃犯人、頒發屠牛及釀酒的執照等政策時，總理烏努（U Nu）說：「佛陀不會喜歡這些作法，我自己也不會這麼做。」然而，他辯解道：「有時必須做些不得

已的事情來達成比較崇高的目的，這在《本生經》中有許多的例子。」（仰光國家日報（The [Rangoon] Nation，一九六一年五月二十四）。他隨後談起世尊在成佛前的某一世是一隻螃蟹，它殺了烏鴉和蛇，以防止牠們啄食某個婆羅門的眼睛<sup>(5)</sup>。

◎佛教經常是朋友相聚閒聊的主要話題

第三種度量佛教在一般緬甸人（最少在鄉村階層）生活中重要的指標是，他們一直把佛陀當作崇拜、迷戀的對象，而且迷戀

的程度幾乎到達無以自拔的程度！對有興趣研究佛教的人類學家而言，這點自然是意外的收穫。村民們不僅樂於接受長時間有關佛教信仰及行持的訪談，而且更重要的是，佛教經常是朋友相聚閒聊的主要話題。

對筆者而言，這些談話是鄉村佛教的主要資料來源，也是度量緬甸人對佛教及其相關事物關切程度的基準。

筆者每個晚上都會聽到村民們談論「業」、「涅槃」、「功德」、「僧團」及「佛陀」等的意思，因為不管是什麼談論的題

意，因為不管是什麼談論的題



材，不可避免地總會觸及一些佛教的觀念。有時候這種談論似乎無有止境，有次我聆聽一群男人（女人只有偶爾才參加這種聚會）熱烈地討論佛教直到凌晨一點，早上九點我在相同地點遇見相同一批人，他們又聚在一起繼續談論相同的話題。

另外有一天，我隨同一批村民到另外一個村落參加會議，從七點抵達到十一點會議正式開始前，村民談論的唯一話題就是佛教，會議結束後相

同的話題又繼續聊了一小時。

這類的談論，大都既不深入也無創意，也不是來自真正的信念。許多佛教的中心教義，包括

那些被人們熱烈辯論的教義，辯論者不僅沒有深信這些教理，也沒有去實踐它。以交換意見的觀點來看，許多的談論，只是「空談」(noise)而已。

例如，禪修就是經常被談論的主題，而且幾乎每個人都贊同只有經由禪修才能達到涅槃，但是從來就沒有人真正去禪修，因為他們說沒有時間禪坐。但是，

他們卻有充足的時間去談論它，如果花在談論禪修的時間能用來

禪坐，我想緬甸的禪修活動就會很興盛。

雖然這種「空談」的佛學討論，對闡明緬甸人性性格十分重要，但是這並沒有因此降低佛教在緬甸的重要性。因為即使是「空談」，所討論的也是佛教的內容，在此必須強調的是，這內容可以一而再、再而三地被談論。

同樣的觀念可從一開始就一再地談論，而始終沒有加入新觀念。真的！我不只一次驚訝地聽到一個人對他的同伴解說某種教義，而這教義正是他前一個晚上聽他的同伴說的，而且幾乎字字

相同，但是他的同伴就像第一次聽到一般，還是聽得津津有味。

後來我了解內情之後，就比較不驚訝了。緬甸人不僅對佛教

教義感興趣（所以他們可以一再聆聽相同的道理，而不會感到厭煩），他們也以能體解並解說佛教教義為榮。就此而言，這又是另一個顯示佛教在緬甸鄉村中，極度重要的指標。

## 田野調查：研究的主題與數據資料

在簡短說明進行本研究的社

會大體情況及宗教背景之後，尚有必要描述一下我們所得資料的特質。

一如我們的預期般，我們所獲得的資料有高度、多樣的變異性。根據參與性的觀察，有關佛教在家信徒方面的資料，是取自舉行儀軌、參加慶典法會及旁聽到的談論，當然還包括筆者在進行儀式法會中及眾人辨論中，所問的數以百計的問題。對筆者而言，主要的資料來源，就是觀察這些日常的宗教儀式或人們談論的內容，這些資料不僅提供筆者一個活生生的宗教具體形象，也

提供了必須加以探討的新概念、必須解決的困難、必須尋找答案的問題，以及必須加以多面探究的似是而非的議論。為了能抽絲剝繭地得到這些相關的資料，我們採用了以下三種研究步驟。

### 〔資料來源〕

首先，幾乎野畿村的每一戶人家都按計劃安排廣泛的訪談，並挑選其他附近村莊的資料提供者。這計劃是設計來收集有關成年佛教徒的信仰和行持，發掘他們對規範性的佛教教義認知的程度，以及他們的實踐態度。基本



上，這些訪談通常都是以兩個段

落來進行，在訪談當中，這戶人

家的成員可以隨意進出不受拘

束。這個步驟提供了鄉村中佛教

作為訪談的對象。

信仰和實踐態度的範圍，以及分

佈的大概輪廓。

佛教和其他宗教一樣，也有

必須在每一世代有所更新，而且

他們的信仰成份仍取自於生命不

許多哲學和邏輯上的問題（或許

同的時期。因此，研究從孩童到

成人的佛教信仰，就顯得十分重

佛教比大多數宗教擁有更多的問

要。這方面是用比較不廣泛的訪

談計劃，以二十位

題）。為了深入探討這二個問

題，我們設計了一套密集式的訪

談計劃，分成二到三個段落，以

十五個村民為小組，作為訪談的

對象。這些人倒不能成為代表性

的小組，他們大都是三十至五十

歲之間的成年人。會選擇他們，

主要是因為他們有廣泛的佛教知

識，並且虔誠信仰佛教，對佛教

哲學和玄學特別感興趣。他們都

在佛學院上過學，都曾有一段時

間加入僧團（作沙彌），其中兩人

已真正出家受戒。

在本書中，這些人被稱為

「在家居士的典範」（blue-ribbon

sample），他們是村中最博學、

最有教養的佛教徒，如果他們不

知道某些規範性佛教的觀念，或

錯解某些教義，或排拒某些教

義，我們可以很有把握地說，這

種偏離規範性佛教的情形，在一

般在家信徒中可能更為明顯。

居士佛教只是我們研究的一

個面向而已，由於出家法師可能

是最具學養的佛教徒，也是規範

性佛教的代言人，所以我想比較

機抽檢的男女學童

性佛教的代言人，所以我想比較

他們和一般在家居士信仰的異同。再者，從佛教的眼光來看，僧侶是佛教團體中的楷範，所以研究佛教僧團制度和僧侶是非常必要的。

為了研究「僧團的佛教」(monastic Buddhism)，我們採用了如下許多步驟。首先，在一年內，我斷斷續續地每次數小時至數日不等，觀察野畿村中三個佛寺的活動。

其次，非正式訪談大約五十位上緬甸、曼達那、仰光等佛寺的僧侶。

第三，選取二十一位全部來

自上緬甸的僧侶，作為密集訪談的對象，雖然我個人認為這些足以代表鄉村的僧侶，但我倒不敢

百分之百的確定。這些人受到和「在家居士的典範」那一小組人

同樣密集的訪談，還接受了一連串包括主題統覺測驗 (Thematic Apperception Test，簡稱TAT)

[1]和羅夏克測驗 (Rorschach) [2]的心理測驗，另外蒐集他們出家的背景和進入僧團的原因等資料。

第四，訪談曼達那和仰光三個「政僧」協會 (the associations of political monks) 的領

袖。最後，訪談曼達那宗教部的官員們。

這些就是往後幾章所描述和分析的資料數據，在處理這些數據時，有時引生出在這些章節所討論的問題 (這些資料的問題將在以後章節中討論)；另外，有的情況則是將所蒐集到的數據資料，用來處理最初引起我這項田野研究的問題。

### 〔研究的問題所在〕

在研究的初期，我就已經發現許多原先設定要研究的問題是虛偽命題 (如我先前指出的現存的



佛教和規範性佛教，兩者非常不同），因此，我轉移注意到其他問題。雖然這些問題後面章節都會詳加處理，現在也可以簡略地說明。

有一組問題我前面已經提過，它是由最初發現經典佛教和現存佛教並非一致所造成的。首先，既然有些規範性的佛教教義

受到信徒排拒，那為什麼只有某些被排拒，而另一些被接受？其次，信徒如何解除存在於規範性

的差距？第三，為何某些他們口頭上

佛教與現行佛教間的差距？第三，為何某些他們口頭上

能一代一代地流傳下去？

除了上面這一組有關規範性佛教與現存佛教之間差異性的問題外，我頗為關注的是與後來發展的佛教有關的第二組問題，也就是前述的佛教三種信仰體系的問題。

我個人對第二組問題中的兩個教義上的問題特別感興趣。第一，什麼樣的條件造成這些教義的內化？也就是為何緬甸人會信仰這些教義？第二，從他們的信仰中，導引出什麼樣的社會和文化？以專業名詞來說，一方面我

想知道信仰的原因，另一方面我想了解它的功能和反功能<sup>[3]</sup>。

最後一組問題和僧侶及僧院制度有關。首先，關於僧侶本身，我知道他們和在家弟子的背景、經驗和個性有何不同？簡而言之，僧侶或出家的條件是什麼？第二，如果有的話，我想了解僧院制度，對僧侶和在家弟子所具有的功能為何？第三，我想發掘像緬甸這樣的世俗社會，為何會如此尊敬這些生活在（至少被認為是生活在）僧院制度這種出世規範下的僧侶們。

大體而言，我們可以說，本

書所研究的主要有兩組問題。一組是嘗試說明緬甸的在家及僧團佛教，如何受到緬甸社會及緬甸人格特徵的影響（以此組作為研究上的自變數）；另一組則是以發掘佛教對緬甸文化及社會的影響（以此組作為研究上的應變數）。

### 〔分析資料的立場〕

首先，我認為人類學家有責任在我們能力所及的範圍內，將民族誌上的記錄整理妥當。因此，使區域專家能在不足之處，補上他們對該區域的描述性知

識，然後使理論學者和比較研究者能接觸到理論和比較研究上所需要的詳盡資料，而且讀者和評論家本身也有充足的資料，評估我們的詮釋和結論。對這方面的責任而言，我相信寧可失之於繁瑣詳盡，也不宜太過簡略。

第二個左右我決定這種詳細寫作格式的想法是方法學上的考量。以筆者而言，我從未能讀完一份純敘述性的專業論文，這和理論問題無關，我發現姑且不論其枯燥乏味，單是事實敘述，我認為實在沒有意義。假如要使特殊案例變得有意義，就必須能在

此特殊案例上看出普遍的情況；

同樣必要地，如果普遍情況要被改變成空洞的抽象觀念，就必須透過特殊的案例來看它們。

（下期待續）

〔註〕

(1) 儘管佛教根源於印度，而且它的印度創教者在緬甸也獲得如同上帝般的禮敬（加上緬甸史最普遍的精靈信仰——坦格巴雍（Tangbayan Brothers）兄弟，也是印度人），但印度人在緬甸卻是最被輕視的種族。這種情形就如耶穌基督在基督教徒心目中所扮演的角色，以及基督教徒在歷史上對猶太人所採取的態度一般，兩者實有異曲同工之妙，這是歷史上很



諷刺的事件之一。

(2) 緬甸歷史文化研究的前輩葛登·

陸斯 (Gordon Luce) 教授說：

「說緬甸半樹的藝術和文學是奠基於

《本生經》並不為過。」(Luce

1956:302)

(3) 一九三二年全國普查時，基督教

的人口 (大部分是浸信會教友) 是二十

三萬一千人；而一九五三年政府非

正式的統計，印度回教徒加起來的

人口大約是八十萬人。(Tinker

1959:184,188)

(4) 在後面的章節中，我們會看到大

部分的經典被用來作為護身符，而

且基本上，由於這些

經典都是引自《長

部》，因此後來的文

集被認為是「在緬甸，最有名、最

多人研究或最常被使用者」，是可以

理解的事。(Bode 1909:2)

(5) 烏魯總統從這些故事所選出的道

理，是要說明政治措施常常不能以

宗教的標準來判斷，因為許多政府

必須採取的措施是為了世俗的考

量。當然，有時烏魯總統也會以宗

教標準為自己的政治措施辯護，而

在那些事例中，他也很容易找到

《本生經》的故事來支持他的立場。

【譯註】

[1] 主題統覺測驗是一種投射測驗，

由美國心理學家莫瑞 (H. A. Mur-

ray) 與摩根 (C. D. Morgan 於一九

三五年編製。本測驗的目的是想藉

由圖畫的情境，讓受試者在編造故

事時，不知不覺地將個人隱藏在內

心中的問題流露出來。

[2] 羅夏克測驗是另一種投射測驗，

是由瑞士精神病學家羅夏克於一九

二〇年所發展出來的。利用黑白及

彩色墨漬所顯示出的圖形，讓受試

者觀看，並說出其觀看的反應或特

殊印象，施測者便由此判斷受試者

的性格。

[3] 反功能 (dysfunction)，意指些

社會模式所具有的負面或退化的後

果，這些模式會使社會體系瓦解。

(編者按) 本文摘譯自麥爾福·史拜羅

(Melford E. Spiro) 所著《佛教與社會》

(Buddhism and Society) 一書。