

佛教的入世轉向與教義的再詮釋 ——斯里蘭卡「新教式佛教」的開展

梁蕙萍*

摘要

斯里蘭卡「新教式佛教」(Protestant Buddhism)發生於十九世紀末期，此時的斯里蘭卡正值英國殖民統治時期。佛教的轉變，除了反應出當時的時代意義，更有批判傳統佛教之意。「新教式佛教」與傳統佛教最大的區別在於前者比後者更關注入世的一面，賦予佛教理性的外貌與內涵，在日常生活中不離終極目標的追求。這其中最具代表的人物即是達磨波羅(Dharmapala)；他一生的努力除了維護僧伽羅族佛教的光榮傳統之外，其念茲在茲的即是國家獨立與民族尊嚴的恢復。這其中，佛教成了最佳的媒介。

社會環境的改變，迫使「新教式佛教」成了猶如「入世禁欲主義」(innerweltliche Askese)的典範，企圖使佛教進入社會生活，而不再只是隱晦於個人信仰的私領域。這樣的轉變，不是孤起事件，自有其歷史的軌跡。若無傳統的養份，佛教不可能社會生活的一部份，更不可能在國家存亡之際成為民族振衰起蔽之鑰。所以，本文所要嘗試的即是將佛教在近代斯里蘭卡社會所扮演的角色與歷史上的斯里蘭卡佛教作一關聯，說明佛教的入世因子，期望能為佛教的入世轉向尋求一合理的定位。

關鍵字：佛教入世化、新教式佛教、達磨波羅

* 南華大學宗教學研究所碩士

佛教的入世轉向與教義的再詮釋 ——斯里蘭卡「新教式佛教」的開展

梁蕙萍

壹、緒言

佛教傳入斯里蘭卡¹受到君主的護持，很快地成為國教，在政治與信仰上一直享有尊崇的地位。傳佈的過程中或有紛爭與危難，佛教卻一直是斯里蘭卡主要的宗教，它影響的層面不單只是信仰的範圍，它也是政治與社會的主流意識。但是，自 1505 年葡萄牙殖民者到達斯里蘭卡，斯里蘭卡開始了被西方列強殖民的歲月，之後，荷蘭、英國也相繼統治過斯里蘭卡。一直到 1948 年 2 月獨立建國，西方殖民主義將近 4 個半世紀的殖民統治，對斯里蘭卡產生了深遠的影響，佛教在社會上不再是享有統治階層支持的優勢宗教；更由於政治制度的改變，佛教從國教地位退至僅是私人的信仰範圍，它改變了斯里蘭卡的歷史發展方向，開闢了斯里蘭卡的歷史新紀元。斯里蘭卡受到西方殖民的影響所造成的改變主要有政治、經濟、社會和教育等四方面（Bond 1988:14）。在西方殖民大舉壓境之際，這四方面的因素造成斯里蘭卡

¹ 斯里蘭卡古稱「楞伽」（Lanka），或「楞伽島」（Lankadvipa），至今斯里蘭卡本國及東南亞上座部佛教國家，仍都稱其為「楞伽」。「楞伽」本是一山名，也以此名稱全島。當雅利安人抵達斯里蘭卡，取梵文名「獅子島」（Sivhaladvipa），西方人稱「錫蘭」（Ceylon），其實是「Sivhala」的對音。1948 年獨立後，仍沿用「錫蘭」為其國名，1972 年正式宣布改國名為「斯里蘭卡」（Sri Lanka）。以下行文為使名稱統一，一律以現在的國名—斯里蘭卡稱之。

傳統社會的解體，以及與傳統文化的失聯，斯里蘭卡傳統的價值觀也在社會的轉型中遭到質疑。

佛教自西元前三世紀傳入斯里蘭卡國以來，在歷代君主的護持下成爲國教，佛教成爲斯里蘭卡重要的文化標誌；可是隨著殖民者的到來，西方文化、教育成爲當時社會主流的意識型態，古老的佛教已失去往日的光彩而顯得奄奄一息。18 世紀末期，英國開始統治斯里蘭卡，挾其政治上的優勢，基督新教（以下稱新教）傳教士的傳教活動積極而且熱烈，新教在社會上是強勢的宗教；都市中產階級的興起，許多的都市菁英改宗成了基督徒。相形之下，作爲傳統宗教的佛教其社會地位低落。19 世紀後期，斯里蘭卡社會遭逢僧伽羅（Sinhalese）的傳統價值與英國殖民統治的衝突與矛盾，眼見佛教日日衰微，佛教徒之中的有志之士奮而護衛佛教，爲因應新的社會環境對佛教重新詮釋。此時重新詮釋的佛教納入了許多新教和西方的規範，同化成佛教的規範，因此，而有「新教式佛教」(Protestant Buddhism)的稱名；它除了含有鮮明的新教價值觀外，更是對斯里蘭卡農業社會傳統佛教的挑戰（Gombrich and Obeyesekere 1988:215）。「新教式佛教」的開展除了開啓斯里蘭卡佛教的新扉頁之外，其影響甚至持續至 20 世紀中葉獨立之後的政治與社會。

佛教在近代斯里蘭卡不僅是宗教信仰，它所代表的是對抗外來的殖民統治，以及恢復民族尊嚴的光榮傳統。斯里蘭卡佛教從宗教到社會意識的轉變，20 世紀後期許多歐美學者著有專著研究此一現象發生的原因，與對後來斯里蘭卡所產生的影響。如 Bond 所著 *The Buddhism Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and response*(1988)，以及 Gombrich 與 Obeyesekere 合著的 *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*(1988)；主要是斯里蘭卡被英

國殖民時期到西元 1948 年獨立之後，佛教在此一時期社會地位的轉變。Kitsiri Malalgoda 所著的 *Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900: A Study of Religious Revival And Change* (1976) 是以時間序列為經，佛教團體的興起與分裂為緯，直至十九世紀「新教式佛教」的產生，勾勒佛教在斯里蘭卡的變遷。H. L. Seneviratne 所著的 *The Works of Kings* (1999) 除了以現代歷史與社會學說明斯里蘭卡佛教僧伽在現代社會中的影響力外，並以 1990-91 期間與 1995 的一小段期間在斯里蘭卡進行田野調查所收集到的資料，據以說明現今斯里蘭卡「新佛教」(New Buddhism) 內部的運作與意識型態。綜觀這些著作，共同的焦點莫不在於佛教在近代斯里蘭卡的轉變，它們的重點在於社會環境提供給佛教改變的能量，對於歷史上佛教與斯里蘭卡傳統之間的影响較無著墨。然而，若無傳統的養份，佛教不可能在國家存亡之際成為民族振衰起蔽之鑰。本文所要嘗試的即是將佛教在近代斯里蘭卡社會所扮演的角色與歷史上的斯里蘭卡佛教作一關聯，說明佛教的入世因子，期望能為佛教的入世轉向尋求一合理的定位。

貳、社會意識與佛教的興衰

一、佛教初傳與興盛

西元前三世紀左右，佛教正式從印度傳入斯里蘭卡，當時的君主阿育王在佛教史上第三次結集後，派遣佛教傳教師至各地弘法。派到斯里蘭卡的傳教使團是由阿育王的兒子摩哂陀 (Mahinda) 長老率領的，受到了當時僧伽羅國王天愛帝須 (Devanam-Piyatissa) 的歡迎。摩哂陀長老說法數次，使國王以及許多僧伽羅人對佛教有了堅定的信仰；國王請摩哂陀的僧團在離王宮不遠的大云林園

(Mahameghavana-udayana) 駐錫，供養種種飲食和資具；後來大云林園由國王供養摩哂陀僧團，並向人民宣佈佛教在楞伽島上成立 (Rahula 1993:49-52)。不久，摩哂陀長老計畫將大云林園建築為一佛教道場，這就是後來著名的「大寺」(Mahavihara)，此寺後來一直是斯里蘭卡上座部佛教文化和教學中心(ibid.:52)，佛教初傳之時景況可謂榮盛。國王天愛帝須心想，佛教到了這樣的地步，是否已經在楞伽島成立，於是他問摩哂陀，摩哂陀回答：

雖然到了這樣地步，佛教尚未在島上建立。因為要佛教基礎穩固，必須有善男子善女人在佛教中發心出家，修學佛法及奉行戒律。(Rahula 1993:54)

這個想法立刻得到國王的支持，准許楞伽島上的人民不分男女能依法出家，使佛法能在島上永遠傳承下去。

摩哂陀在楞伽島上弘法四十八年，佛教遍布全島，也使得以後的佛教在民間得到快速的發展 (Rahula 1993:78)。天愛帝須有四個弟弟，後來繼任為國王，都非常熱心護持佛教，供養比丘，建造了多座佛教寺院 (ibid.)。摩哂陀長老不僅傳播佛教很成功，而且豐富了斯里蘭卡的文化，如佛寺、佛塔建築藝術等；他將三藏及三藏注釋帶入斯里蘭卡 (ibid.:59-60)，後來有比丘用巴利文及僧伽羅文著作，促進斯里蘭卡文學的發展。西元五世紀時，覺音 (Buddhaghosa) 論師將僧伽羅文的三藏注釋又譯為巴利文，不但增進了印度和斯里蘭卡兩國友好的關係，也為斯里蘭卡開創了新的佛教信仰，促進了文化的蓬勃發展，使其成為佛教化的國家。

佛教史上，自印度三次三藏結集之後，在斯里蘭卡也有三次的結集行動。西元前 232 年摩哂陀長老與斯里蘭卡比丘在阿耨羅陀城

(Anuradhapura) 的塔寺 (Thuparama)² 舉行斯里蘭卡佛教第一次三藏結集 (斯里蘭卡佛教史稱第四次結集)，以印度佛教史上的第三次結集的三藏為依據，十月完成，由天愛帝須王護法；這次結集是為鞏固斯里蘭卡的佛教 (Adikaram 1994:56)。西元前 43 年左右，斯里蘭卡佛教發生了「婆羅門帝須饑荒怖畏」 (Brahmanatis-sadubbhik-khabhaya，或稱 Baminitiyasaya)³ (Rahula 1993:81)。災難期間，一些有智慧和遠見的比丘眼見法難當前，為謀佛教未來的生存，決定將佛陀所宣說的三藏聖典用文字記錄下來。因為自摩哞陀至斯里蘭卡傳教以來，多數僧人還是以口誦心記相傳為主，而楞伽島上又時常發生教難，能記憶佛經的人已漸稀少。因此選擇當時較安定的中部摩多利 (Matale)，集會於阿盧精舍 (Aluvihara)，書寫三藏及三藏注釋於貝葉上，作永久保存 (ibid.:81-82)。這次結集由佛授 (Buddhadatta) 與大帝須 (Mahatissa) 兩位上座領導，集合比丘五百位，一年完成，由摩多利地方首長護法 (ibid.:82)。此為斯里蘭卡佛教第二次結集 (斯里蘭卡佛教史稱第五次結集)。覺音論師於西元五世紀時來到斯里蘭卡，第一件工作是寫出偉大的著作《清淨道

² 斯里蘭卡佛教史上第一座佛塔。是摩哞陀長老向天愛帝須王建議建築的一座塔，供養佛陀的右頸骨舍利，及其他佛舍利、佛鉢等。佛舍利、佛鉢等是與摩哞陀長老同行的須那摩 (Sumana) 沙彌代替摩哞陀及斯里蘭卡國王，向阿育王請求得來的。佛塔建在彌沙迦山 (Missaka) 上，後來此山改為「塔山」 (Cetiya-Pabbata)，即現在阿耨羅陀城「塔寺」。參見 淨海，《南傳佛教史》，北京：宗教文化出版社，2002:20。

³ 約西元前 43 年左右羅河那 (Rohana) 有一婆羅門帝須 (Brahmana-Tissa) 與南印度陀密羅族七人領袖，率軍在斯里蘭卡摩訶提他 (Mahatittha，即現在的馬納 Mannar) 登陸，與斯里蘭卡毗多伽摩尼王 (Vattagamani, B.C. 43-17) 戰爭，以強力攻下阿耨羅陀城，毗多伽摩尼王逃入山中住了十四年。在這期間，因戰爭發生大饑荒，人民沒有食物，互相殘食人肉，甚至連平日受人尊敬的僧人也不能倖免。不少佛寺被迫放棄，包括著名的「大寺」在內，無人照應，更有不少僧人逃去印度避難。歷史上稱這次為「婆羅門帝須饑荒怖畏」。

論》。這如同一部佛教百科全書，內容分成戒、定、慧三大綱目，引證很多早期的佛教聖典，以及聖典之後的文獻。這部巨著，上座部佛教徒極為重視，在世界佛教思想史上佔極崇高的地位。大寺派僧人，對覺音的成就非常贊嘆、景仰和信任。於是由他領導在都城的伽蘭他迦羅經樓（Granthakara Parivena），開始進行全部聖典的僧伽羅語翻譯為巴利文，以及各種巴利文注釋的工作（ibid.:89-90）。這是約西元 412 年左右的事，是斯里蘭卡佛教第三次結集（斯里蘭卡佛教史稱第六次結集）。

自佛教傳入斯里蘭卡，摩訶陀長老建寺立僧開始，佛教寺院成了古代斯里蘭卡教育的承擔者，設在寺院中的佛教學校稱為「毘利維那」（Pirivena）。在古代，沙彌和比丘與古代印度僧侶一樣，或直接從他們自己的師長及寺內博學多聞的長老處獲得知識，或者是到其它「毘利維那」求學。這樣環境保持了完全是寺院式的，教理知識就在培訓中獲得，而學習的方式主要是記憶與背誦（Rahula 1993:288）。寺院教育的目標在於道德與心靈上的陶冶，不以這樣的目的而學習，其學習將被視為毫無價值；

如果一個人是帶著可以得到物質上的利益研究宗教，而不是基於道德與心靈的提昇，如此虛擲在研究的時間不如用來睡眠來的有價值。（Rahula 1993:290）

提昇學習弟子的心靈層次，是教師教學上首要的目標。教師的職責不僅是授業而已，更要照顧弟子們道德與心靈提昇；忽略了道德方面的教師，也會被認為是有問題的教授者，沒有人會跟其學習的（Rahula 1993.:291）。僧團擁有教育的主控權，因此佛教知識成了教育的主要內容。對佛教上的專精往往被視為文化水平的涵養，精通佛教的戒律

(Vinaya) 與阿毘達磨 (Abhidamma) 是文人雅士必備的條件，比丘如此，居士信徒也是如此；從政者中的高層人士也不乏專精佛教之士，這些飽學之士往往被賦予從事有關僧侶與教義的議題討論 (ibid.)。

古代斯里蘭卡的寺院教育除了佛教的課程外，它也有許多文化陶冶與專業的項目，例如：文法、韻律學、修辭學、文學、歷史、邏輯、算術、醫藥以及占星術等，都是寺院教育的課程 (Rahula 1993:292)。寺院中繪畫以及雕刻的訓練，造就了許多僧伽羅的僧侶成了令人景仰的藝術家 (ibid.:164,292)。「大寺」是斯里蘭卡著名的僧團，他們提供了相當於今日大學程度或更高層次的研究水準；其所設的「毘利維那」在當時具有教育之指標性的作用，其他寺院的「毘利維那」也唯其馬首是瞻 (ibid.:296-297)。佛教寺院是古代斯里蘭卡教育的承擔機構，寺院中的比丘無疑成了僧伽羅社會中教育與文化的傳承者，教育的對象不僅是出家僧眾也包括了一般的民眾 (ibid.:287)。這樣的情形一直持續到十六世紀斯里蘭卡淪為西方殖民地，政治環境的改變，教會學校的設立，傳統佛教寺院的優勢已不復存在。

根據史籍，摩哂陀長老斯里蘭卡佛教傳入的第一人。但是，《大史》中記載，佛陀成佛後曾三次來到楞伽島，降伏妖魔，使他們皈依佛教，第三次來臨時還登上島上中部的須摩那屈吒山，在山頂留下了聖人足跡⁴ (摩訶那摩 1996a:2, 5-7)。所以，佛教的傳播應遠在摩哂陀

⁴ 根據《大史》記載，佛陀成道後共有三次來到楞伽島。一次是成道九個月後，見《大史》第一章〈如來光臨〉第十九頌：「在成正覺後的第九個月，在報沙月的滿月日，勝者爲了淨化楞伽島而來到。」第二次是成道後第五年，第四十四頌：「這位大慈心大悲的師尊，這位樂於爲全世界謀福利的勝者，在成佛後的第五年，住於祇陀林。」第六十五頌：「世尊！您給我們的慈悲太偉大了，假若您不來的話，我們要全部化爲灰燼。」第六十七頌：「世尊以沉默表示同意再來這兒一次。他把羅闍耶多那樹栽在那兒作爲聖跡。」第三次是成道後第八年，第七十二頌：「勝者在成佛後的第八年，居住在祇陀林。這位世尊身

長老來之前就已經開始了。對一般民眾而言，雖然他們篤信婆羅門教，但改變信仰似乎也不是一件困難的事。婆羅門教本身就不是人民的宗教，它所宣揚的種姓制度對婆羅門以外的種姓帶來與生俱來的痛苦，而佛教所宣揚的人人平等則對人民大眾更為有利。對於普通民眾來說，宗教信仰可能僅是意味著在傳統基礎上的服從與崇拜。所以，對一般民眾而言，接受佛教很可能就是在他們原有的多神信仰的基礎上再加上一位最高的神。此外，佛教在傳播的過程中，並未要求信徒與原來的宗教實踐決裂；因此廣大群眾在接受佛教以後，仍然禮拜原來所供奉的神靈（王蘭 2005:174），再加上摩哂陀長老的弘揚與君主的護持，佛教於是在斯里蘭卡的民間也獲得廣泛迅速的傳播。

佛教自傳入斯里蘭卡，在統治者的支持下貴為國教，「僧院層級制支配」的維持使佛教與政治密不可分（Weber 1996:419）。韋伯說：

支持此一支配的，是奠基在一個大規模的灌溉體系—此一體系讓錫蘭成為南印度的穀倉—及其所必須的官僚體制上的君主制度，反過來君主制度也受到僧院層級制支配幫著馴服民眾的報答。（Weber 1996 : 419-420）

僧團不僅是信仰的指導中心，國家也與佛教有非常密切的關係。當政府有任何重大事件，必須先徵詢佛教僧團的意見；而佛教也一樣，須依賴政府的保護。佛教流傳中，後期的斯里蘭卡佛教混雜了巫術。韋伯指出，佛教僧侶對俗人的影響包含了「作為其導師、驅邪者、神療

旁有五百比丘。」第七十五頌：「來到迦利耶那塔所在的地方後，搭起了寶帳，他和僧眾在華貴的寶座上就位。」第七十七頌：「世尊世界上的慈悲者在那兒說法後，導師便升起來，在須摩那屈吒山上留下足印。」參見 摩訶那摩，《大史—斯里蘭卡佛教史（上）》，韓廷傑譯，台北市：佛光，1996a:1-8。

師」(Weber 1996:421)，並且，

佛教徒的生活，在內容上盡是讀與寫的課程、說法的聽聞、短時間的苦行、曼陀羅的誦讀以及請教（被當作巫師的）僧侶。實際上是鬼神信仰支配著俗人的生活，還有異端的巫師（特別是替人治病的神療師）也存在著。當然，僧團本身總是被高高地崇敬為純正傳統與聖典的守護者。(Weber 1996:421)

佛教在斯里蘭卡的流傳，不僅僅是作為一種宗教，更是僧伽羅人主要的意識形態。舉凡政治、教育、生活與文化等，莫不與佛教息息相關，與斯里蘭卡的社會生活緊密的結合，是斯里蘭卡重要的社會象徵。

二、西方殖民與傳統社會的解體

殖民時期因權力中心由高原山區的康提(Kandy)轉移至沿海地區，而造成政治和經濟的改變。葡萄牙及荷蘭統治的地區只限於斯里蘭卡的沿海地區，英國統治了全島，但是政權與商業中心是在沿海地區。在英國統治時期，英國引進了民主的議會制度，終結了斯里蘭卡世襲的君主封建制度。佛教在楞伽島的開展歷來與君主的護持與保護有著很大的關係，英國推翻了康提王國對斯里蘭卡佛教有著重大的影響。

十六世紀西方殖民者入侵以前，斯里蘭卡是一個自給自足的農業

國，傳統的僧伽羅社會農業耕作者或稱「廓依迦瑪」(Goyigama)⁵屬於社會中的高階層(De Silva 2003:147)。當地勞動人民依靠發達的水利灌溉系統，從事水稻栽培，糧食供應充足。古代斯里蘭卡不但可以糧食自給自足，而且還可以向外出口，素有「印度洋上的米倉」之稱(郭家宏 2002:61)。16世紀初至18世紀末，葡萄牙、荷蘭和英國殖民主義勢力相繼入侵斯里蘭卡後，打破了斯里蘭卡原來的自然經濟體系。斯里蘭卡受西方殖民統治長達450年之久，在這四個半世紀的時間裏捲入資本主義的世界體系，斯里蘭卡的社會、經濟結構發生了根本性的變化。這種變化主要發生在英國殖民統治時期，英國引進了種植園農業(estate agriculture)，形成了主要的殖民經濟。在殖民經濟之下，由於咖啡、茶業、橡膠等農作物的輸出需要，在都市中形成了商業、交通運輸及通訊交換中心。這些原因的影響下，權力和社會的中心自然是從農村移到都市中了。

隨著殖民經濟和商業的成長，提供了社會階層移動的機會，而這樣的機會也形成了新的社會菁英。在殖民時代之前，傳統的僧伽羅社會並不強調個人的成就，而是重視宗法的歸屬(Bond 1988:15)。由於商業的興起，個人的地位和權力由個人的成就所決定，不再是由宗法親屬的關係來決定(Fernando 1973:20)。19世紀初期，英國得到政權，推翻了君主封建體制，雖然並未造成立即性影響，卻形成社會階層的移動。傳統農村社會，傾向群體的服從和合作，在殖民經濟的社會卻

⁵ 僧伽羅傳統社會仍有與印度相似的種姓制度。但是僧伽羅人種姓制度的一大特點，是種姓的劃分不是依據宗教意義上的「純潔」，而是依據人們在現實經濟活動中所從事的傳統職業。土地耕作「廓依迦瑪」種姓是僧伽羅人的最高種姓，被稱為「高貴的人」。這個種姓既包括一般土地耕種者，甚至佃農，也包括大土地占有者和封建主，其成員約佔僧伽羅人口總數的一半。參見王蘭，《斯里蘭卡的民族宗教與文化》，北京：昆侖出版社，2005:140-144。

鼓勵競爭及個人成就的肯定。這些新的社會菁英所追求的是個人成就及名聲的肯定，他們反對來自階級及宗法制度的傳統權威（Fernando 1973:19）這些新形成的社會菁英大多來自歷經葡萄牙、荷蘭及英國殖民統治的沿海地區。儘管他們為殖民政府服務，在沿海地區享有比較高的社會地位；然而，在階級社會的傳統下，一般認為他們的社會階級還是低於「廓依伽瑪」。新的社會菁英們利用殖民經濟的社會環境與舊有僧伽羅的菁英競爭，在社會階級的流動下有了更好的社會地位。

歐洲的殖民者設立學校培養新的社會菁英，使他們更具有殖民政府需要的能力。殖民政府所設立的學校教育主要分為二大類：一類以西方語文為主的西方教育，另一類則是以本地語言為主的教育。前者，在新菁英族群中影響至深；自英國統治時期，接受英語教育已成為擠身上流社會與事業成功的必備條件。為符合商業及政府的需要，英文的知識是不可或缺的能力；深知殖民地社會環境的新菁英們，進入英語學校接受教育成為他們的第一選擇。有一些富有的家庭，為了使他們的子女將來能有高尚的職業，甚至將他們的子女送至英國接受教育；雖然大多數的家庭仍將子女留在本國接受教育，但是，接受英語學校的教育仍是他們的第一選擇。因為英語教育既是新經濟結構下必備的訓練，也是一種社會地位的象徵。

在殖民地的環境下，受到西方文化及基督宗教的影響，斯里蘭卡人相信接受西方教育是他們成功的關鍵；於是，西方式的思惟使他們與舊有傳統與社會漸行漸遠。在 1914 年時英語社群大約佔四百萬人口的 1%，1953 年時英語學校所佔的比例不到 10%，但是他們卻操控著英語媒體，在當時具有重要的影響力（Ames 1967:31-32）。雖然受英語教育的斯里蘭卡人是少數，但是在國家的發展中他們卻是重要的角色。這些社會菁英們在都市中過著英國式的生活，與農村的親屬們已

大不相同，與舊有傳統愈形疏遠，也就是說英式的生活帶來了社會階級的移動。他們中有很多人改宗成了基督徒，雖然可能僅是表面上的改宗，但是其中仍維持佛教徒身份的人也只是表面上的佛教徒。這些受英語教育的社會菁英雖然仍稱為佛教徒，但是他們不去寺院，不認識佛教也不認識比丘；甚至鄙視佛教的習俗與修持（Ames 1967:32）。而這些菁英們成了新環境中政策、經濟與社會面的主導者，他們遠離了僧伽羅佛教徒的身份與歸屬感，具有的是國際性的英語文化。

葡萄牙與荷蘭人對斯里蘭卡的掠奪主要是經濟利益的取得。葡萄牙人的殖民統治，斯里蘭卡的政治、經濟制度並未發生根本性的改變。在經濟掠奪過程中，他們並無對所控制的僧伽羅國家之現存的行政管理結構進行干涉，而是利用僧伽羅國家原有的一套行政機構和管理制度為自己服務（De Silva 2003:123）。荷蘭人在實施鞏固占領區政權的同時，企圖一方面建立更為有效的行政機構，另一方面又不使行政機構變的複雜，因此荷蘭人在對他們有利的地方保留了有助於間接管理的傳統統治制度（De Silva 2003:188）；在社會關係和管理方面，荷蘭人與葡萄牙的統治方法基本相似，他們的改革很少觸及斯里蘭卡的社會傳統結構（*ibid.*）。但是，英國的殖民統治所影響的層面很廣，政治、經濟、教育、社會及宗教各方面皆有，影響所及是傳統的轉向與民族的認同。

三、佛教在西方殖民社會中的困境

英國自 1796 年佔領斯里蘭卡以來，英語教育在傳統社會的轉型中對佛教產生二點重要的影響。首先，由英國殖民政府所建立的學校取代了佛教僧侶所主導之僧伽羅傳統的教育系統。傳統的教育主要在鄉

村的學校，每一班級的人數很少，課堂上傳授的是傳統的教育；以及較具規模之寺廟中的學校或佛學院，由佛教僧侶主導課程的內容，傳授佛教哲學、占星術、醫術以及其他傳統的藝術和學科。英國殖民政府認為這些學校沒有存在的價值，而想要以政府及教會所辦的學校取代它們。1885 的行政報告中，英國的教育部長（H.W.Green）曾如此評論寺院中的學校：

這樣的教育所教的不僅是無用的而且是更糟糕的，他們主要是學習閱讀、背誦神聖之貝葉經的內容……；學校中教導無用而且是無稽之談的占星術，算術的知識是完全被忽略的。（Ames 1967:28）。

英國殖民政府全力支持由基督新教所創辦的教會學校，這些學校是以英語教學並教授西方的課程；而傳統的佛教僧伽，對社會的菁英不再具有影響力，佛教失去了教育的主導權。

第二個影響是接受英語教育的一般民眾，與傳統的僧伽羅文化與佛教傳統產生了疏離感。19 世紀英國殖民期間，執政當局認為西化及引進基督宗教是斯里蘭卡教育及文明化的必要過程。教會以西方文明和基督宗教的優越感管理他們所創立的學校，學校中的課程以科學的進步和機械的技術，說明英國的文明優於東方迷信、推測的神祕哲學；教會學校的課程所要表達的是，科學的教導具有心靈及文明化的實際優點（Ames 1973:20）。透過全盤西化的課程，加強歐洲歷史、文學、數學、西方科學及基督宗教，教會學校訓練年輕的斯里蘭卡菁英具有英國化之啓蒙運動（Enlightenment）的理性特質（Bond 1988:17）。僧伽羅語學校的學生也需接觸現代科學的課程、人文學科及西方的價值觀，而在英語教育的學校中這些學科是主要的學科。對於殖民地的行

政官員而言，所謂文明化也就是西化，尤其是受英語教育的中產階級，他們由衷地希望英語成爲斯里蘭卡人展現文明的方法（Ames 1973:152）。

社會型態的西化必然造成一般人民的西化。另一方面佛教受到打壓，傳統僧伽菁英更形沒落，歐洲的殖民政權企圖以基督宗教替代佛教，因爲僧伽不僅是迷信崇拜佛陀的代表，更是傳統菁英的主要形式；而這將阻礙了傳道士和殖民地行政官員的工作。西方殖民者藉著邊緣化佛教僧侶在傳統中的角色與改變學校教育的方式，使得佛教僧侶不再享有令人尊敬的社會地位。隨之而來的是，整個社會以西方教育課程爲主流，佛教僧侶的智慧與舉行的儀式遭到社會大眾的質疑。佛教傳入後因得到君主與人民的信仰，僧團的權力與財富主要來自地主捐贈給寺廟的土地與歷代君主的護持。歐洲政權進入之始爲了降低僧團的聲望，即開始減少寺院的土地。葡萄牙人公開地沒收沿海地區寺院的土地，而拿來建造教堂；英國統治時期，藉著終止對僧團與其所擁有土地的保護，想要剷除佛教（Bond 1988:19）。由於政治與教育的打壓，僧團喪失了教育的主導權、財富的來源與社會地位，在殖民時期特別是英國統治時期歷經了最混亂與衰頹的時期。

1815 年英國的殖民政權統治了全島之後簽署了「康提公約」（Kandy Convention），公約中第五條條款明定：

凡由政府及人民公開支持的佛教區域，承認佛教的神聖性，並且儀式、僧侶及禮拜之地得以繼續運作並得到保護。（Malalgoda 1976:109）

殖民政府雖然在履行條約的同時也不斷地抨擊佛教，但是執政當局與佛教保持距離，雙方相安無事保持平和的局面。此種和平持續維持，

直到新教福音派 (Protestant evangelicals) 對「康提公約」的批評，迫使英國殖民政府與佛教劃清界限。大約在 1850 年左右，佛教與殖民政府間傳統的協定已不復存在 (Gombrich and Obeyesekere 1988:202)。另一方面，英國殖民政府及政府官員支持新教，正式的政策也就全力支持其傳教活動。許多英國國教的教堂與佛教寺院毗鄰而居，意味著舊有的宗教將被取代；斯里蘭卡境內英國國教雖於 1880 年廢止，然而改宗成爲基督徒卻被認爲是社會菁英的必備條件 (Gombrich and Obeyesekere 1988:202)。佛教失去了往日的聲望，佛教徒也失去了權力。取而代之的是充斥於農村佃農間「狄亞瑟納」(Diyasona) 的神話，他們認爲「狄亞瑟納」將成爲僧伽羅的佛教英雄，因爲「狄亞瑟納」將會剷除基督徒及無神論者，重振佛教的光榮 (ibid.:203)。

西方殖民者入侵以來，佛教被視爲是被征服者的宗教，受到外來宗教的歧視與擠壓。19 世紀初期佛教在斯里蘭卡已經衰落許久，喪失了原有的地位。然而佛教畢竟在斯里蘭卡歷史的發展中主宰著僧伽羅人思想意識的宗教，僧伽羅人的文化傳統、社會習俗都是在佛教觀念的基礎上形成的。西方殖民統治在斯里蘭卡持續了幾個世紀，儘管佛教在西方殖民的社會地位已大不如前，然而，西方宗教的積極傳教卻仍然不能爲僧伽羅人所完全接受。這是一種仍然有著巨大生命力的傳統思想觀念對外來異己思想的本能抵制。在佛教界人士、僧伽羅知識階層和一些中產階層中，逐漸形成了社會啓蒙思想的潮流，企圖在時代的激盪中給予佛教重新的詮釋；在斯里蘭卡面對現代化的過程中，不失民族與傳統的認同，這是「新教式佛教」產生的歷史因素。「新教式佛教」除了帶有強烈的宗性質，掀起十九世紀末的佛教復振運動外，更重要的是與失聯的傳統文化再度接軌，喚起民族的尊嚴，共同抵抗西方的略奪與擠壓。佛教於此時，不再只是個人的解脫之學，而與民族的興衰存亡息息相關。

參、「新教式佛教」的發端與開展

一、奧爾科特與「佛教神智協會」的創立

「神智協會」(The Theosophical Society) 由波拉瓦茨基夫人 (Madam Blavatsky, 1831-1891) 於 1875 年 11 月 17 日創立於紐約, 其創立的目的是在於專門研究心理、精神、超能力、通靈等神祕之學。⁶「神智協會」設立的宗旨為: 1. 四海之內皆兄弟, 不分種族、宗教、性別、階級或膚色, 皆可加入; 2. 鼓勵研究比較宗教、哲學及科學; 3. 發掘尚未被發現之自然定律以及人類的潛能。⁷把所有的宗教歸入其中是「神智學」(Theosophy) 的主要訴求, 「神智學」強烈地批評當時的基督教, 並且主張真理存在心靈性的東方 (Gombrich and Obeyesekere 1988:204)。波拉瓦基夫人曾就通靈等神祕現象就教於奧爾科特上校 (Colonel H.S.Olcott, 1832-1907),⁸他們兩人高度關切印度教與佛教, 並且認為這是宗教的真實原型 (Bond 1988:48)。「神智協會」的總部於 1879 年遷至印度的安達耳 (Adyar), 至今總部依然設在此地。⁹

十九世紀末, 西方開始接觸到佛教, 並流傳於知識份子與文藝圈中; 1879 年艾德文·阿諾德 (Sir Edwin Arnold) 著的《亞洲之光》(*The Light of Asia*), 使西方的學者關注佛教一時蔚為風行; 而此時, 斯里蘭卡佛教與基督教的對抗, 使得斯里蘭卡佛教重新地獲得西方的重

⁶ The Theosophical Society, <http://www.ts-adyar.org/history>. Accessed 30 October 2006

⁷ The Theosophical Society, <http://www.ts-adyar.org/objects>. Accessed 30 October 2006.

⁸ The Theosophical Society, <http://www.ts-adyar.org/history>. Accessed 30 October 2006

⁹ The Theosophical Society, <http://www.ts-adyar.org/history>. Accessed 30 October 2006. °

視；這兩股潮流在西方互相交錯與影響（Bond 1988:48）。西方這樣的潮流，將奧爾科特帶到了斯里蘭卡，改變了斯里蘭卡的佛教。

奧爾科特與波拉瓦茨基夫人 1880 年 2 月 17 日抵達斯里蘭卡，獨立後的斯里蘭卡將此天訂為「奧爾科特日」(Olcott Day)(Gombrich and Obeyesekere 1988:204)，以資紀念。憑著對佛教與印度教的支持與關注，他們重要的象徵意義在於為佛教徒與基督徒的對抗中帶入了西方的力量，這對斯里蘭卡的佛教徒無疑是很大的鼓舞與支持。因此，他們在斯里蘭卡受到人民熱烈的歡迎。奧爾科特對於佛教運動特殊的貢獻在於強調居士的角色與改革的觀點（Bond 1988:48）。他到達斯里蘭卡後花了五個月的時間建立了「佛教神智協會」(Buddhist Theosophical Society)，它含括了僧侶與居士的兩個部門(Gombrich and Obeyesekere 1988:204)。奧爾科特認為，僧侶的部門使分屬不同僧團的僧侶團結起來（Bond 1988:48）；事實上，僧侶在與基督教會傳教士的對抗時就已形成團結的形勢（Malalgoda 1976:213-231）；所以，「佛教神智協會」重要的意義在於為佛教的居士提供一個從事佛教運動的組織團體（Bond 1988:48）。而奧爾科特是一位美國人，美國在當時是反殖民主義者，成功地反抗英國的統治；在政治與文化的作用之下，奧爾科特得到僧伽羅人的歡迎，並且引進了西方系統組織的方法，有助於僧伽羅人對抗西方的殖民統治（Gombrich and Obeyesekere 1988:204）。

二、「新教式佛教」的興起

「新教式佛教」的產生，是由於兩種歷史的因素所導致。一是，新教的傳教活動使得佛教徒於 1860 年至 1885 年間對新教作出回應，在 19 世紀的尾聲中實踐「新教式佛教」的機構遍佈各地。另一，則是

與西方的接觸所引進的現代化知識、西式教育、出版品提高了人民的讀寫能力，以及僧伽羅中產階級的興起。「新教式佛教」的意義是傳統佛教背景的社會面臨西方基督教的打壓與現代化的衝擊所形成之特有的氛圍。

在英國殖民時期因為政府的支持，基督新教在斯里蘭卡的傳教活動是積極而熱烈的。起初，基督教會對僧侶們平和的回應感到失望，將僧侶的回應視為對宗教的漠視與不關心。面對基督教會不斷地挑釁，佛教界終於作出回應。1862年古納難陀長老（Mohottivatte Gunananda）仿「福音傳播協會」（Society for the Propagation of the Gospel）創立「佛教傳播協會」（Society for the propagation of Buddhism），最主要的工作就是由基督教傳教士所引進的出版品中評論基督教，出版及散佈評論的傳單、手冊與期刊（Malalgoda 1976:220-221）。基督教傳教士與佛教僧侶於1865年2月8日於貝德卡瑪（Baddegama）舉行辯論，此次的辯論實際上並不是以辯論的方式進行，而是寫下對方所提出問題的回答，回答內容由雙方代表簽名並於當年5月出版流通；類似的方式於同年8月於維拉廓達（Varagoda）舉行（ibid.:224-225）。以辯論的方式進行公開辯論分別發生在1866年2月1日、1871年1月9日至10日、1873年8月26日和28日，其中以1873年那一次的辯論最為著名（ibid.:225）。1873年的辯論於帕納度拉（Panadura）舉行，由古納難陀長老得到勝利，辯論的內容以英文出版，奧爾科特藉由此英文出版品得知了帕納度拉辯論的內容（ibid.:230）。奧爾科特被引至斯里蘭卡，而掀起了「新教式佛教」的開端。

奧爾科特於當時的斯里蘭卡社會，提出有影響力的建議及創新的作為如下：1.發明了佛教旗幟（Buddhism flag）；2.依照他所認為的佛

教觀點，制定了佛教的「教義問答」(catechism)； 3.說服政府宣告衛塞節 (Vesak) 為國定假日； 4.提倡佛教徒以聖誕節詩歌的歌唱方式慶祝衛塞節，更進一步地將互送衛塞節卡片發展成當地的風俗習慣 (Gombrich and Obeyesekere 1988:204)。除了為斯里蘭卡的佛教徒引進了基督徒的行事方式，他所創立的佛教學校對斯里蘭卡更具實質意義。「佛教神智協會」在斯里蘭卡最重要的貢獻在於創辦與經營的佛教學校進入中等學校教育的領域 (Ludowyk 1980:202)，如現在著名的阿難陀學院 (Anada college)、法王學院 (Dharmaraja college)、摩哂陀學院 (Mahinda College) 等都是那時創立的，他們吸引很多西方學者至斯里蘭卡，發展斯里蘭卡國家教育和佛教教育 (淨海 2002:78)。受到奧爾科特的鼓吹影響，「佛教神智協會」創辦了「佛教青年會」(Young Men's and Young Women's Buddhist Association) 和「佛教週日學校」(Buddhist Sunday Schools)。「佛教週日學校」幾乎遍佈於每一個村莊，並由「佛教青年會」提供教科書與進行考核。「佛教神智協會」所辦的學校於 1961 年由政府接管，但是「佛教週日學校」至今依然存在。

在英國殖民統治時期，雖然有很多社會菁英改宗成了基督徒，然而，也和以後他們背離該教一樣，顯然是為了個人的方便 (Ludowyk 1980:191)。幾個世紀以來佛教在政治上非但無舉足輕重之位，而且是停滯不前的，這種民間的宗教已不再具有統治者之宗教那種權威了。但是，佛教畢竟是斯里蘭卡的傳統宗教，基督教傳教士隨政治之便來到斯里蘭卡，所帶來的那些組織與活動在佛教徒看來，就是一種不平常的現象了。十九世紀七〇年代，當斯里蘭卡的佛教接受了基督教傳教之強勢的挑戰，它不得不用基督教既定的活動形式來表達自己。1873 年的帕納度拉佛教僧侶與基督教傳教士的辯論稿，將奧爾科特引到了斯里蘭卡。他創立了「佛教神智協會」，所創辦的學校也進入了中等學

校教育的領域，當時所產生的影響不單只是這學校的學生，還有校園外的群眾。因為基督教傳教士的活動主要是中等學校範圍之中，「佛教神智協會」的運動也就在這個領域開展出來，有大批的群眾對於它的種種活動發生了興趣，奄奄一息的佛教重現曙光。奧爾科特使用基督教傳教士所使用的方法宣揚佛教，例如，「佛教週日學校」、佛教頌歌與創辦學校等，使佛教注入新氣象面貌一新，拉開斯里蘭卡「新教式佛教」的序曲。繼之而起是達磨波羅（Dharmapala），將「新教式佛教」發揚光大，賦與佛教理性化與現代化的外貌；同時，引領佛教的入世潮流，「新教式佛教」成為斯里蘭卡佛教的新紀元。

肆、達磨波羅與「新教式佛教」

一、達磨波羅早期生平

達磨波羅（Dharmapala），1864年9月17日出生於斯里蘭卡的可倫坡（Colombo），1933年4月29日於印度鹿野苑（Sarnat）逝世。他出生於一個佛教家庭，父親是一位殷實的商人，家庭生活富裕。母親是一名虔誠的佛教徒，來自一個富裕的佛教家庭，達磨波羅的外祖父於可倫坡創立了斯里蘭卡的第一個佛教學院－維迪約迪耶學院（Vidyodaya Pirivena）。¹⁰

在達磨波羅出生的那個時代，由於經過葡萄牙、荷蘭與英國的殖民，且外來的殖民者致力於掃除傳統文化，斯里蘭卡的傳統宗教與文化已跌落谷底，許多的僧伽羅人（Sihalese）恥於自身的宗教、文化、

¹⁰ 維迪約迪耶學院位於可倫坡，是斯里蘭卡第一所佛教學院。參見 Ahir, *Pioneers of Buddhist Revival in India*, Delhi-Indi: Sri Satguru Publications, 1989:7

語言、種族與膚色，佛教徒甚至被迫聲稱自己是基督徒；新生兒出生時，即使父母親是佛教徒，也會在教堂中取得教名（biblic name）。達磨波羅出身於沿海地區新菁英的家庭，他被取名為棟·大衛（Don David），荷華維特爾（Hewavitarne）為其姓氏，所以，達磨波羅的原名為棟·大衛·荷華維特爾（Don David Hewavitarne）。他的家庭富有而且對佛教熱心的支持。由於家庭的因素，他認識了二位早期佛教復振的代表人物—希卡杜維·蘇曼格拉長老（Hikkaduvp Sumangala）和古納難陀長老（Mahottivattp Gunananda），達磨波羅的家就在二位長老的寺院附近。1873 年斯里蘭卡發生了佛教與基督教的公開大辯論，達磨波羅曾親眼目睹這兩位僧人在帕納度納的辯論中以善辯的口才擊敗了基督教的傳教士，這件事讓他留下了深刻的印象。

阿納伽里卡·達磨波羅（Anagarika Dharmapala）是在 1886 年他決心投入佛教復振事業時為自己取的名字。"Anagarika"意為「無家」或「雲遊者」；"Dharmapala"，梵文和巴利文的意思是護法，指保護佛法。因此，棟·大衛·荷華維特爾變成了達磨波羅，其積極入世的行動與主張，成為「新教式佛教」的代表人物。

(一) 基督教會學校的養成教育

1874 年，達磨波羅隨家人遷往離可倫坡北邊不遠的 Kotahena 鎮，隨著這次的遷移，達磨波羅轉往 St.Benedict College 就讀。這是一所著名的天主教會所辦的學校，也是一所英語授課的學校。因為他是本地的僧伽羅族的學童，起初被編配在最初階的班級中，但是，數月後旋即迎頭趕上，而改編至較高階的班級。1876 年至 1878 年之間，達磨波羅前往 Methodist English Boarding School 就讀（Obeyesekere

1976:227)。1878年，他於著名的英國教會所辦的學校 St. Thomas College 就讀，一直到1883年為止 (ibid.)。

達磨波羅教育歷程即是從天主教會到基督新教教會學校，從僧伽羅語到英語教育。在當時都市的白領階級，主要的養成教育是英語教育，傳統佛教寺院所辦的學校是不受青睞的。達磨波羅描述當時教會學校的情形：

當時的教會學校被政府指派負責調查佛教寺院所創辦的學校，大多數的孩童也接受他們所調查的觀點。因此，在錫蘭由佛教寺院所辦的學校被迫關閉停辦了。
(Dharmapala 1991:683)

很顯然地，教會學校因為政治上的強勢而有優勢的教育資源，反觀佛教寺院所辦的學校幾乎無以為繼。達磨波羅在天主教以及基督新教教會學校接受教育，他很受到學校教師的喜愛，在他所寫的回憶事蹟中曾這麼說：

我很得神父們的喜愛，因為在宗教的節日時，我會從我父親的花園中摘取花朵拿去妝點祭壇。……對一個僧伽羅族的學生而言，順從與敬愛他們的老師是一種美德。
(Dharmapala 1991:683)

所以，達磨波羅的行為是符合當時僧伽羅人的期望。1876年，達磨波羅前往新教的教會學校就讀，在此期間《聖經》是研讀的重點科目，他曾說：「在那二年半的時間，我學習些許的歷史和算術，對於聖經卻是從早到晚地專心研讀。」(Dharmapala 1991.:684)

達磨波羅的父親屬於斯里蘭卡的「廓依迦瑪」種姓，來自斯里蘭卡南部的農村。因此，達磨波羅所接觸到他家庭的佛教是傾向於巫術與咒語的；這與他所接受教育的理性氛圍是很不協調的。然而，他的家庭和他的外祖父與佛教復振先鋒部隊之知識型的僧侶來往密切，學者型的希卡杜維·室利·蘇曼格拉（Hikkaduve Sri Sumangala）長老以及偉大的辯論家古納難陀（Mahottivattp Gunananda）都與達磨波羅的家庭有著密切的來往。在這樣的家庭環境下，達磨波羅所學習的是經由這些知識型的僧侶所教導之理智的法義傳統，而不是以巫術或咒語為主的民間信仰。他曾說：「我僧伽羅的家庭一直是佛教徒，不曾間斷地維持了二千二百年」（Dharmapala 1991:682），這句話說明了達磨波羅對他家庭的自我認同是建立在他對佛教的認同上。

達磨波羅就讀於教會學校，是當時西方殖民的環境使然。由於傳統的佛教教育與深受家庭的影響，他不曾改變他的信仰，一直以一名佛教徒自居。然而，他於基督教教會學校受到完整的教育，使他的思想也有融合了西方的理性思惟，他主張理性化的佛教，拒絕迷信的佛教，這對於日後他親身實踐的「新教式佛教」影響至大。

(二) 基督宗教與佛教傳統的衝突

達磨波羅出身於虔誠的佛教家庭，然而，當時的社會環境卻使他主要還是在基督教教會學校接受教育。佛教自西元前三世紀傳入斯里蘭卡開始，至十九世紀已逾二千年，佛教信仰已成為僧伽羅人傳統文化的重要部份。達磨波羅的母親是一名虔誠的佛教徒，經常灌輸他佛教徒的虔誠行為與觀念，為僧伽羅二千多年的文化感到自豪。因此，不可避免地，在他受教育的歷程中，他面臨了許多的衝突與矛盾。達

磨波羅八歲時就讀於僧伽羅的私立學校，於此接受僧伽羅的傳統教育，他說：

從八歲到十歲這二年間，我就讀於私立的僧伽羅語學校，在那裡所使用的僧伽羅語的教科書就如同錫蘭佛教寺院所使用的一般。我的僧伽羅族的老師是一位嚴謹的人，令我印象深刻的是，他對所有的事情都是有條不紊、一絲不苟。(Dharmapala 1991:698)

在這裡，達磨波羅與精通僧伽羅傳統文化與文獻的僧侶學習二年，使他在孩童時期於佛法打下了進一步的基礎。他的家庭更是一個典型的佛教家庭，他說：

就我記憶所及，我的家庭是虔誠的（佛教徒）。我必須背誦經書中的章節以及神聖的詩句給我的母親聽，母親總是會以我喜愛的糖果做為我背誦的獎勵品。
(Dharmapala 1991:682)

在家庭中奉行佛教的訓誡、禪修，並且於每月的月圓日進行齋戒（Dharmapala 1991:682）。這樣的家庭教育與他日後在基督教的教會學校所接受的教育大不相同，佛教與基督教之間的不協調於是經常出現。例如，達磨波羅回憶早期於教會學校讀書時的情況：

每當課程進行到一半，都必須反覆唱誦祈禱文來歌頌聖母瑪麗亞，我習慣於天主教的模式，然而，我卻每天向佛陀頂禮。(Dharmapala 1991:698)

家庭與學校教育的衝突經常出現在早年的達磨波羅身上。達磨波羅曾經提到：

神父們給我們糖果並且撫摸我們的頭髮，顯示出他們是愛我們的。但是，他們也時常說：「看著那泥塑的像，你們是在頂禮泥土啊！」(Dharmapala 1991:683)

傳教士對佛教及佛教徒的嘲笑與壓抑使得佛教徒的學生不願意承認自己是佛教徒，這樣的情形不斷地在教會學校中發生。在學校中也發生過實際的衝突，達磨波羅在天主教教會學校讀書時發生過一次這樣的事件：

我記得那是一個星期日，我正在閱讀四聖諦的佛教小冊子，那教會學校的老師看見了，並且向我詢問小冊子的內容；之後，他將小冊子拿走並丟至門外。(Dharmapala 1991:699)

這個事件嚴重地傷害了達磨波羅的心靈，他於是離開了這個學校。1876 年，達磨波羅十二歲時轉往基督新教的教會學校讀書，宗教認同的衝突又再次地發生，這次對他而言影響深遠：

我十二歲時，有一天在學校看到一位老師帶著槍走出去，在外面的農地中射殺了一隻鳥。我驚駭極了！那時的我一天讀四次聖經，我告訴我自己：「這不是我要的宗教。他是基督教的傳教士，卻冷血地走了出去並且殺害了無辜的鳥。」這名教師在學校也喝酒，他的行為違背我之前所接受的教導。這件事情過後不久，我的一位

同學死亡，老師告訴我們要禱告。我突然地明白，我們禱告是因為害怕與恐懼。從這個念頭浮現的那一刻起，我停止了禱告。很快地，我成了聖經的批判者。
(Dharmapala 1991:684)

達磨波羅公開地反抗，「在寄宿學校我成為聖經的批判者，並且我也被威脅說，如果我繼續批判耶穌基督將會被開除。」(Dharmapala 1991:699) 由此可見，家庭環境對達磨波羅的影響勝過了教會學校的教育，在內外衝突中，他選擇了佛教的自我認同。

二、「新教式佛教」的實踐

(一)參與「佛教神智協會」

達磨波羅下定決心貢獻他的生命致力於佛教復振運動，恢復佛教的光榮，其中受到奧爾科特上校與波拉瓦茨基夫人的影響最深。1880年奧爾科特在可倫坡(Colombo)發表第一次的演講，當時14歲的達磨波羅也是聽眾之一。達磨波羅的祖父曾擔任「佛教神智協會」的主席，1884年達磨波羅加入「佛教神智協會」深獲奧爾科特上校與波拉瓦茨基夫人的重視。同年，他陪同波拉瓦茨基夫人前往印度旅行，在印度時波拉瓦茨基夫人勸誡他不要沉迷於神秘學，而應該學習巴利文，因為「它是發掘所有事情的基礎」(Dharmapala 1991:702)，並且應該「為了人類的利益而工作」(ibid.)，達磨波羅接受了這樣的建議決定從事巴利經典的研究。波拉瓦茨基夫人的建議很符合他所生長的家庭所帶給他的影響，他所生長的家庭充滿了佛教復興的氛圍，他認為佛教的復振將是對世界有益的(Bond 1988:53)，達磨波羅也由此確立了他的任務。他們從印度返回斯里蘭卡後，達磨波羅決定與「佛教

神智協會」合作為佛教復振全力以赴。達磨波羅充滿了熱忱，他說：

從我全心奉獻開始，為了人類的福祉，我離開了家庭並且犧牲所有自己的興趣與喜好。我日以繼夜地為佛教與神智協會的福祉而努力不懈地工作著。(Dharmapala 1991:702)

在他早年的歲月中確實對「佛教神智協會」貢獻良多，並且「佛教神智協會」也幫助他將佛教復振的理想具體化。

1886 年，奧爾科特為籌募佛教教育的基金而與 C.W.Leadbeater 先生計畫在斯里蘭卡境內作巡迴演講。其時，達磨波羅任職於政府中的教育部門，是一名基層的公務員；當他得知奧爾科特的計畫時旋即申請了一個長假，陪同奧爾科特作巡迴演講並擔任僧伽羅語的翻譯 (Dharmapala 1991:702-703)。他們乘坐一輛二層的馬車到斯里蘭卡島內各村莊演說，奧爾科特強調佛教的優點、長處，並由達磨波羅翻譯，讓社會大眾能瞭解佛教。透過這次的巡迴演說，達磨波羅留下了非常有價值的經驗，不僅拓展了他的視野，也下定決心要從詆毀佛教的基督教傳教士及群眾中再次的振興屬於他們自己民族的宗教，並為佛教的復振而努力。當他們回到可倫坡時，達磨波羅辭去了政府的公職，而成為一名全心為佛教復振運動奉獻的行動者 (ibid.)。

自 1885 年至 1889 年達磨波羅為「佛教神智協會」的佛教事業全心奉獻，為他往後數年的弘法工作打下了基礎。這段時間，達磨波羅與奧爾科特創立了出版社，出版了第一份僧伽羅語的佛教週刊— *Sandaresa* ；1888 年，此佛教週刊也以英文出版，名為 *The Buddhist* (Dharmapala 1991:704)。1889 年達磨波羅陪同奧爾科特應邀參加在日本京都舉行的「佛教大會」(*Buddhist Convention*) (ibid.)，他目睹

了日本人民對佛教的虔誠與奉獻，回到斯里蘭卡後更加確定持續佛教復振的工作。1900年初與奧爾科特分道揚鑣，原因是奧爾科特主張在康提（Kandy）的佛牙是動物的骨骸（Gombrich and Obeyesekere 1988:202）；而這佛牙長久以來被當成是僧伽羅王室的保護聖物，也是政治政權正當性的象徵，在現代社會中的象徵不亞於從前。奧爾科特對佛牙理性的主張傷害了達磨波羅僧伽羅佛教徒的情感，因而離開了「佛教神智協會」。

「佛教神智協會」奠定了達磨波羅從事佛教復振運動的基礎，與奧爾科特不同的是達磨波羅是一名僧伽羅人，更加懂得和珍惜本身民族的文化遺產，佛教的復振不單是宗教的再興而已，更是民族自尊的再建立。他不迷信西方思想，同時也不是簡單全盤一層不變地恢復原有的民族宗教文化，而是有選擇、有目的地提出自己的主張，努力發掘傳統佛教的思想內涵，順應世界發展的潮流。雖然，「佛教神智協會」為文化上的隔閡未能繼續成為斯里蘭卡佛教復振的主力，然而，它卻是在英國殖民統治下將基督新教的傳教方式用於佛教弘法的第一個組織機構。它的目的在於尋回僧伽羅人的佛教自我認同，對斯里蘭卡佛教而言，它是復振運動組織的先驅者，達磨波羅也在此奠定佛教復振運動的基礎與方法，將「新教式佛教」發揚光大。「新教式佛教」的開展，除了宗教的復振意義之外，影響所及是戰後斯里蘭卡政治與社會的發展。

（二）成立「摩訶菩提協會」

「摩訶菩提協會」（Maha Bodhi Society）是達磨波羅在印度及斯里蘭卡從事佛教復振的主要組織，它創立於1891年，但溯及創立的因

緣，卻開始於 1885 年。

1885 年，知名的《亞洲之光》的作者艾德文·阿諾德至菩提伽耶參觀，參觀後他寫了一連串的報導刊登在《倫敦週刊》(*London Weekly*) 上。作者這一連串的報導引起了佛教徒注意到「大覺寺」(*Maha Bodhi Temple*) 殘破的景象，他也呼籲佛教徒們應盡力挽救並避免被進一步的破壞其神聖性。達磨波羅讀到了這些報導，他決定親自參訪這個在印度之佛教聖殿 (Ahir 1989:10)。

1891 年 1 月 18 日，達磨波羅到達印度的瓦拉那西 (Varanas)，20 日抵達鹿野苑 (Sarnath)。他震驚地發現，這個佛陀初轉法輪的神聖地，竟是如此地不堪；不僅是荒廢無人管理，甚至豬隻也出沒其中 (Ahir 1989:11)。他於日記中寫道：

這是多麼遺憾的一件事，這裡沒有佛教徒得以保護它們
(佛塔和雕像) 不受蠻橫之手的傷害。(Ahir 1989:11)

22 日到達「大覺寺」，親眼看見「大覺寺」的殘破，達磨波羅於日記中記錄他的心情：

佛陀雕像已殘破並且零散地倒臥在地。在寺院入口處的兩側走廊有著世尊禪修及開示的塑像，令人肅然起敬！這神聖的地方一世尊坐在他的座位上，莊嚴之氣瀰漫，虔誠之心油然而生，這是多麼令人愉悅的。就在那一瞬間，一個念頭跑進我的心裏—我應該留在此地照顧這裡，這裡雖然一無所有，釋尊卻在這裡的菩提樹下開悟。當這個念頭閃過，.....我們承諾，我們將停留於此直到佛教僧侶得以照料、看管此地。(Ahir 1989:11)

爲了從印度教徒手中重新獲得「大覺寺」的控制權，達磨波羅向斯里蘭卡、緬甸和印度的許多人，向他們描述佛教最神聖殿堂—「大覺寺」的不堪景象；尋求他們支持與協助於此地建立僧團管理、維護這個殿堂。並且將此一目的訴求，分別以僧伽羅文與英文完成一篇長篇大論的文章刊登在可倫坡出版的僧伽羅文和英文的《佛教徒》期刊；爲籌措資金更遠赴緬甸，尋求財務上的支持。在戮力奔走之下，1891年5月31日在可倫坡成立「菩提伽耶摩訶菩提協會」(The Buddha Gaya Maha Bodhi Society)，此會的主要工作是「在菩提伽耶建立佛教僧團、創辦佛學院，並且派駐比丘常駐於此。」(Ahir 1989:12) 維迪約迪耶學院的校長—希卡杜維·蘇曼格拉·摩訶·尼耶卡長老(Ven.Hikkaduwe Sumangala Maha Nayaka Thera) 擔任會長、奧爾科特擔任顧問，達磨波羅任秘書長。¹¹

1. 建寺立僧以及促進世界佛教徒的交流

「摩訶菩提協會」成立之後，達磨波羅想要在阿沙陀月(Asadha)¹²的月圓之日於菩提伽耶成立比丘僧團，這一天是釋尊於鹿野苑初轉法輪的日子。在他的呼籲之下，有四名比丘¹³願意前往菩提伽耶。在四名比丘的陪同下，達磨波羅於阿沙陀月的月圓日前夕抵達菩提伽

¹¹ 參見 Mahabodhi

Society, <http://www.mahabodhiindia.com/aboutus/history.htm>. Accessed 15 December 2006。

¹² 印曆的十二個月之一，印曆分三時—熱時(Grisma)、雨時(Varsha)、寒時(Hemanta)，每時有四個月，阿沙陀月(Asadha)爲熱時的最後一個月，爲印曆的4月16日至5月15日。

¹³ 四名比丘分別是：Dunuwila Chandjoti, Matale Sumangala, Anuradhapura Pemanada, Galle Sudassana。參見 Ahir, *Pioneers of Buddhist Revival in India*, Delhi-Indi: Sri Satguru Publications, 1989:12。

耶。終於在阿沙陀月月圓之日的早晨，在菩提樹下懸掛了佛教旗幟。目睹佛教旗幟懸掛在這神聖地點，達磨波羅於日記中寫道：

在月光的照耀下，期幟在微風中飄動著，這是一幅多麼美麗的景象啊！我希望並由衷地相信僧侶們將成為人們的明燈。引導純淨的生命，並且告訴印度的人們，我們神聖宗教所具有的優點與殊勝。(Ahir 1989:13)

四位比丘先安置在「緬甸之家」(Burmese Rest House)，達磨波羅與摩恩特(Mahant)¹⁴商量進行購買一小塊土地，準備作為「摩訶菩提協會」辦公場所之地。然而，很遺憾地發現摩恩特的拖延策略並且伽耶地區稅務員的漠不關心；這些阻撓的態度令他感到失望與難過。在這艱難的時候，達磨波羅決定在菩提伽耶召開「國際佛教會議」(International Buddhist Conference)。會議於 1891 年 10 月 31 日召開，與會代表來自斯里蘭卡、中國以及日本等國，會中研擬對策力圖挽救佛陀的成道地，不再使它繼續被破壞(Ahir 1989:13)。

1892 年初，「摩訶菩提協會」的辦公室移至加爾各答，作為協會辦公室的房子是一名有心的商人所捐贈(Ahir 1989:13)，總部於是成立於此。「摩訶菩提協會」成立於斯里蘭卡受英國殖民的時期，在基督新教強大的勢力下，此會宗旨是向外國宣傳佛教，著重於弘揚印度的佛教。達磨波羅於 1933 年逝世，該會的會務並未因此而停頓，後繼者十分活躍地推動譯經、出版及教育等事業。歷經百餘年來的努力，「摩訶菩提協會」已是國際上知名的佛教組織，不僅在斯里蘭卡、在印度

¹⁴ Mahant，為印度教的一名宗教領袖。參見 Gokhale, "Anagarika Dharmapala: Toward Modernity through Tradition in Ceylon". In *Tradition and Change in Theravada Buddhism*. Bardwell L. Smith, ed. Leiden: Brill. 1973:34。

的各大城市差不多都有「摩訶菩提協會」的分會，甚至歐美各地也都設有分會。斯里蘭卡的弘法比丘每三年輪調一次，被選派的比丘最少接受兩年以上的訓練，訓練處為「佛法使者學院」(Dhammadutavidyalaya)，院址設在可倫坡。在印度加爾各答的「摩訶菩提協會」分會，代表該會推行一切職務(淨海 2002:80)。

2. 走出亞洲向世界各地的弘法工作

1892年5月，達磨波羅創辦了《摩訶菩提》(The Maha Bodhi)英文月刊，這是第一本此類型的雜誌。達磨波羅藉此月刊向全世界宣說佛法，月刊也傳達「摩訶菩提協會」的活動訊息給它的會員、支持者及同情者。

達磨波羅為佛教復振所做的弘法工作很快的引起了國際上的注意。1893年9月，「世界宗教會議」(World Parliament of Religion)於美國芝加哥(Chicago)舉行。達磨波羅應邀前往參加，他是上座部佛教的代表，與世界各國的宗教人士進行了廣泛的接觸。9月18日他於會中發表演講，講題為“The World’s Debt to Buddha”。此次的演講內容從釋尊的出生、成道，初轉法輪到法的訓誡以及佛法在現代社會的詮釋(Dharmapala 1991:3-22)，用詞言簡意賅、清楚易懂，殷切、莊嚴的態度深深地感動了在場的觀眾，他的講話給與會者留下了深刻的印象(Ahir 1989:17)。此次演講後，甚至讓一名來自紐約的哲學與比較宗教的學者史特勞斯(C.T.Strauss)，願意成為一名佛教徒，並在菩提伽耶正式皈依佛教，史特勞斯也成為在美國本土第一位成為佛教徒的美國人(ibid.)。會後他訪問了夏威夷，與一位非常忠心的支持者—福斯特女士(Mrs.Foster)會晤，這位福斯特女士在達磨波羅佛教復振運

動的過程中扮演相當重要的支持者角色；接著到日本橫濱（Yokohama），取道中國、泰國，於 1894 年 3 月 31 日回到印度加爾各答（ibid.:18）。1893 年達磨波羅於歸國途經上海，經李提摩太介紹，於 12 月 28 日與楊文會居士會晤，¹⁵雙方相約共同復興佛教（Welch 1968:6-8）。達磨波羅自 1893 年參加「世界宗教會議」首次將佛教介紹到西方，之後為弘揚佛教展開豐富的遊歷，足跡遍佈歐洲、亞洲和美國等地。他曾造訪英國 4 次（1893、1897、1904 及 1925-1926），美國 5 次（1893、1896、1897、1902-1904、1913-1914，1925），中國、日本和泰國（1893-1894），並於去英國和美國的途中去到法國和義大利。1926 年，在福斯特女士與他的父親的資助下，於英國設立「摩訶菩提協會倫敦分會」（Ashir 1988:23）（以下簡稱「倫敦分會」）。「倫敦分會」這是第一個於亞洲以外的成立的佛教僧團組織，由斯里蘭卡派駐比丘負責會務的進行，除了 1940 年代因第二次世界大戰的關係而未能繼續。¹⁶1964 年，在「斯里蘭卡達磨波羅信託」（Anagarika Dharmapala Trust of Sri Lanka）的資助下改組為「倫敦佛教精舍」（London Buddhist Vihara），並遷移至倫敦附近的契斯維克（Chiswick），直到今日（2006）仍繼續存在著。¹⁷達磨波羅所發表的作品雖然不多，他並不是一位時

¹⁵ 一說 1895 年，根據〈楊仁山居士事略〉所說：「乙未，晤印人摩訶波羅滬濱，緣其乞法西行，興復五印佛教，志甚懇切……」，乙未是 1895 年，摩訶波羅應是達磨波羅。維慈（Welch）在《中國佛教的復振》（*The Buddhist Revival in China*）一書中 6-8 頁，對達磨波羅來華尋求中國佛教的支援一事有詳細闡述，達磨波羅與楊文會會晤是 1893 年 12 月。又 Ahir 在《佛教在印度復振的先驅者》（*The Pioneers of Buddhist Revival in India*）一書中 18 頁中說道，達磨波羅於 1894 年 3 月已經回到印度加爾各答，所以，達磨波羅會晤楊文會應於 1893 年 12 月才是。

¹⁶ 參見 London Buddhist Vihara,

<http://www.londonbuddhistvihara.org/aboutus.htm>. Accessed 14 December 2006.

¹⁷ 同上註。

代的思想家，然而他卻是一位佛教復振的實踐者。由於他所屬社會對佛教的打壓與詆毀，也因為佛教對其民族的意義不僅是一個宗教更是民族的意識型態，他不得不走出亞洲尋求更多的支持與援助。正因為如此，也將佛教成功地介紹到西方。

「摩訶菩提協會」發行的《摩訶菩提》英文月刊，寄送至全世界各地宣揚佛教，為近代重要的英文佛教刊物，引發無數的人研究佛教及皈依三寶。在斯里蘭卡本國內，「摩訶菩提協會」也印有僧伽羅語佛教雜誌，建立多所學校，如摩訶菩提學院（Maha Bodhi Vidyalaya）、阿難陀波利迦學院（Anandapa lika）等（淨海 2002:80）。在歐美也設有分會，同時輪派比丘至英國、德國長期弘法。「摩訶菩提協會」在本地以及在國外的成就，使很多斯里蘭卡本地人覺醒過來。「摩訶菩提協會」是現代世界上最早成立的佛教組織，也是百年來最具影響力的佛教組織。1892年會址遷到加爾各答後，努力於拓展會務，在紐約、倫敦、慕尼黑，印度的馬德拉斯（Madras）、拘尸那羅（Kusinara），¹⁸和斯里蘭卡的阿努拉達普羅（Anuradhapura）等地設立分會，發展為世界性的宗教組織。原本屬於亞洲地區的佛教，也因為達磨波羅與「摩訶菩提協會」的弘揚，走出了亞洲，坐實了世界宗教之名，佛教的普世性再次得到了證明。

3. 印度的佛教復振

印度是佛教的發源地，然而十九世紀的印度佛教卻是殘破不堪，非但沒有佛教的跡象，甚至連過去美好的傳統也蕩然無存，達磨波羅憂心地表示：

¹⁸ 相傳此地為釋迦牟尼佛的涅槃地。

印度，這是諸神、婆羅門、以及佛陀誕生的土地，在這裡曾有偉大的君王，如阿育王……，這是雅利安文化的土地；然而，今天的印度卻是屍橫遍野。數百萬饑餓的人民，文盲、無知，就像愚癡的動物般生活著；沒有高尚的思想，道德淪喪地生活；沒有希望，訴之於宿命；對於不正常的階級身份充滿恐懼、迷信。印度已經背離了建立在倫理思想上的善行文明了。（Dharmapala 1991:399）

1891 年創立的「摩訶菩提協會」，念茲在茲即是收回菩提伽耶大覺寺的控制權。即使佛教已經走出亞洲，然而，印度是達磨波羅的佛教復振事業開展主要的地方。1899 年 2 月到 5 月，達磨波羅從加爾各答出發在北印度展開一連串的演講，為佛教復振的工作提出更具體的作為；此次的旅程超過 1500 哩，於當年 5 月 8 日回到加爾各答（Ahir 1989:19-20）。北印度的巡迴演講後，1900 年，應邀訪問印度南部的馬德拉斯（Madras），此次不只是發表公開的演說而已，更重要的是主持「摩訶菩提協會馬德拉斯分會」的開幕（ibid.）。同年，在印度北部拘尸那羅（Kusinara）成立「摩訶菩提協會拘尸那羅分會」，派駐於此的是第一位現代印度比丘－摩訶維爾·斯瓦密（Mahavir Swami），將荒蕪的佛教聖殿注入了生氣，說明了佛教在印度的復甦（ibid.）。

「摩訶菩提協會」成立的起因是要將釋迦牟尼佛在菩提伽耶成道地的「大覺寺」收回到佛教徒手中，在印度修建更多的寺院、立佛像。為此目的，雖然歷經了挫折與失敗，達磨波羅不曾氣餒。他也為此花費了不少精力與印度教徒打官司，並在世界各國遊說宣傳復振佛教的思想。一直到 1930 年，恢復印度佛教朝聖地的主要工作才完成（Gokhale 1973:34）。此時，「摩訶菩提協會」在世界各地已有設立分

會，它不僅是印度及斯里蘭卡地區的佛教組織，是現代佛教史上第一個在非佛教的地區弘揚佛法的佛教組織。自 1891 年由達磨波羅創立以來，會務的推動雖然遭遇到很多的困難；然而，「摩訶菩提協會」在佛教復振的事業上，依然有顯著的成就。它的影響不限於斯里蘭卡島內，影響所及包含了印度甚至到達歐美等非佛教的西方國家。在那西方殖民、基督教強勢傳教、佛教瀕臨滅亡的時代裏，這樣的成就實屬不易，這無疑地對佛教徒是一大鼓舞。「摩訶菩提協會」是達磨波羅弘揚佛法的主要組織，直至今日，除了斯里蘭卡的可倫坡外，在印度的菩提伽耶（Buddha Gaya）及英國的倫敦等地皆有其分會，此等成就令世界的佛教徒皆感念於心。

伍、佛教教義現代化的再詮釋

達磨波羅認為，由於西方的入侵導致佛教僧團失去了國家的奧援，而且一般的群眾對佛教冷漠不關心，這樣的情形造成了佛教的衰頹（Dharmapala 1991:494-495）。因此，佛法（Dhamma）的淨化與開放傳統佛教學院（Pirivena）給一般人民的子女就讀成了佛教復振潮流中的新訴求，並且期望能以此對抗教會學校與反擊傳教士的傳教活動（Gokhale 1973:37）。佛教教義的理性化與入世的實踐成了佛教再次立足於僧伽羅社會的關鍵點，唯有如此，佛教才能有助於僧伽羅民族的文化認同，而不是在基督教的強勢下終將淹沒。達磨波羅指出，佛教本身即有現代理性主義與科學的傾向，因此，在現代理性與科學的環境下，佛教可以很容易地去調整，而不違背它固有的價值（Dharmapala 1991:433,439）。他重視佛教的現代性，在實踐上提倡佛教徒應改善生活中不良的習慣以及有合宜的舉止行為。隨著時代的演進，傳統佛教與現代觀念的融合，不僅可能而且是迫切需要的。

一、佛教教義的理性化詮釋

相對於歐洲和美國現代科技的進步，達磨波羅看到「亞洲充斥著鴉片、大麻的吸食者，追求靈驗、迷信的行為以及宗教的狂熱份子。」（Dharmapala 1991: 717）達磨波羅對宗教專職者的不學無術給予嚴厲的批評，他說：「神祇（gods）和服侍祇的專職者（priests）使人們愚昧無知。」（ibid.）他拒絕接受傳統禮拜儀式中依附在佛陀之下的印度神祇以及其他地方諸神（Obeyesekere 1976: 246-247）；對他而言，信仰這些神祇是與正統佛教背道而馳的迷信。因此，去除迷信與佛教的淨化是根本的要務。達磨波羅認為巴利經典是佛法的根本依據，是詮釋的母體。然而，在西方殖民的統治的環境中，這樣的理想在實踐上卻有很大的困難。

十九世紀中葉，斯里蘭卡的佛教走到了最晦暗的時期。基督教的強勢傳教，不僅成為社會上的意識主流，在日常生活的習慣上，教會的傳教士也發揮了很大的影響力。古老的佛教傳統停滯不前，而大部份的佛教僧侶「無論是在知識以及精神心靈上都是岌岌可危的，僧團鬆散，禪修的實踐往往是漫不經心的。」（Bhikshu Sangharakshita 1964:2）自斯里蘭卡淪為殖民地，歷經了葡萄牙、荷蘭以及英國四百餘年的統治，斯里蘭卡的傳統文化不再是社會的主流意識型態，文化的停滯進而扼殺了傳統，隨處可見西方統治的勝利。西方的神學征服了佛教的教義，西方的態度、風俗以及衣著的樣式，所展現的強勢使得斯里蘭卡人覺得他們所固有的文化風貌就如同未開化的野蠻人一般。在當時的社會，僧伽羅族的就學學生大多使用基督教化的名字，他們的父母也盡力將他們送到教會學校就讀，為的就是希望他們能在世俗的社會中能有好的職業，甚至是在殖民政府中擔任公職

(Malalgoda 1976:234)。僧伽羅的傳統文化在公眾的場合是壓抑與被忽略的，佛教是斯里蘭卡的傳統文化，在這樣的氛圍中，佛教也成了被征服者了。

達磨波羅受到波拉瓦茨基夫人的鼓勵並研讀具權威的巴利經典，以此作為詮釋「法」的依據，在文章和演講稿中經常引用巴利經典的原文。他非常關切西方學者如里斯·戴維(T.W.Rhys David)¹⁹等人的研究成果，以及他們整理佛經、印刷佛教文獻的貢獻，認為他們的工作使得巴利經典能為廣大的群眾所接受(Bond 1988:56)。藉著早期如《攝阿毗達磨義論》²⁰(Abhidhammatthasavgha)等書的研讀，指出：

這些書將甚深奧義作了解釋，但是，它們是用巴利文書寫的；因此，巴利文的知識是瞭解佛陀話語的基本要

¹⁹ 里斯·戴維(Thomas William Rhys Davids, 1843-1922)英國東方學者。生於英國科爾徹斯特(Colchester)的一個公理會的牧師家庭。1866年在斯里蘭卡擔任行政官員時，開始從事巴利文和早期佛教的研究。1872年歸國，翻譯和校勘巴利文佛典。1881年創立「巴利聖典協會」(Pali Text Society, P.T.S)，自任會長，致力於整理出版巴利三藏的工作，組織和推動歐美的佛教研究，刊行了巴利文佛典及注釋的絕大部分，在泰國皇室的資助下，出版了大量的巴利三藏的譯本，「巴利聖典協會」也成為歐洲佛教學者的重要組織。參見 任繼愈主編，《宗教學辭典》，台北市：恩楷，2002:381-382。

²⁰ 《攝阿毗達磨義論》，巴利名 Abhidhammatthasavgha，上座部佛教論書。11世紀斯里蘭卡(另說印度)僧人阿耨樓陀著。全論5萬5千余字，共分九品。依內容分為心、心所、色、涅槃四部分。前五品說心法、心所法；第6品說色法；第7品敘各種法相；第8品講緣起論；第9品介紹禪定實踐。論中屬於心理學說的心、心所的內容約佔2/3的篇幅。作者繼承前人的成果，但又有新的發展。他選擇地吸收了《清淨道論》、《入阿毗達磨論》、《色非色分別論》及《人施設論》等有名論著的思想，是一部介紹上座部哲學的綱要書，被稱為「論中之論」，並認為通過研讀它，可以掌握研究論藏的鑰匙。參見 菩提比丘(Bhikkhu Bodhi)英編，尋法比丘(Bhikkhu Dharmmagavesaka)中譯，《阿毗達摩概要精解》，高雄市：正覺學會，2000:XI-XXVI。

素。就如同阿拉伯文為瞭解古蘭經之不可或缺，以及瞭解舊、新約聖經不可不知希伯來文與希臘文是一樣的。

(Dharmapala 1991:519)

西方殖民的社會環境，接受英語教育是當時斯里蘭卡人的第一選擇，

接受英語教育的人民，完全不關心對『甚深法義』

(Gambhira Dharma) 的詮釋；欠缺巴利文的知識，對

於甚深法義的瞭解是很困難的。(Dharmapala 1991:520)

一般人民對巴利文固然有著莫大的隔閡，然而當時多數的比丘對巴利文也是一知半解，他說：

無法領會最勝法義 (Paramatta dhamma) 的錫蘭比丘

們，他們僅是知道膚淺的巴利文法與梵文的聲韻而已。

(Dharmapala 1991:520)

這樣的情形，勢必阻礙了對「法」的體會與了解。為了佛教的復振以及人類的發展，他建議人們就像他一般地研讀早期的巴利經典，從經典中尋找復振佛教的力量。但是，面對現代化的來臨，傳統固然美好，佛教的復振不能只是單純的復古，更需要在新時代的新詮釋；而詮釋的母體不可隨意創造，巴利經典是詮釋的基礎。以巴利經典為依歸，除了說明「法」的可修可證外，他更要說明佛教是留給僧伽羅人最光榮的傳統。而在面對時代的挑戰時，更不應該將此傳統丟棄不用，而是要將巴利經典中對人們的教導給予符合時代的理性詮釋，使傳統的佛教教義適合於當時環境，不是僵化與默守成規，如此佛法才能在時代中更顯新義，方能重現古代斯里蘭卡物質與精神的富足。

「業」(Karma)是佛教說明生命流轉的根據，「善的意念、善的行為、善的話語造就善業；惡的行為、惡的話語、惡的意念造就惡業。」(Dharmapala 1991:241)人類因自己所造之「業」決定生命的苦與樂。然而，「業」的定律甚深難懂，唯有佛才能全然地明瞭，非其他未證得之人可以完全理解(ibid.)。達磨波羅將「業」與「八正道」聯結起來，他說：

無明是造作惡業的原因。藉由智慧摧毀無明，奉行「八正道」即是摧毀無明的方法。而所謂的八正道即是：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。
(Dharmapala 1991:241-242)

「正見」為「八正道」之首，

「正見」是由學習「四聖諦」將無明摧毀而得到；學習「十二因緣」，將可藉著諸神、人類生命的流轉，明瞭宇宙的運行。(Dharmapala 1991: 242)

現今的這一世生命與他生的生命之間是互相關聯的，諸神與人類因自己所造的業而決定了生命的流轉，這一生有可能是人、神、鬼或動物等等；人類受生的原理，直到1827年才由科學界提出來，而佛陀早在2500年前就已經提出來了(ibid.:242)。就是因為人類對因緣法的不瞭解，閃族的神學家於是說人類的起源是由六千年前居住在阿拉伯賀李山(Mt.Horeb)後面的諸神而來，歐洲籠罩在這樣的神話當中；十九世紀以來有許多的科學家企圖改變這樣的說法，然而礙於羅馬教會的敕令，他們不得不停止，因為科學的說法將無助益於他們對人民的控制(ibid.)。印度也因為錯誤的知見，任由種姓制度控制印度的社會，

廣大的群眾默默地接受這樣的宿命 (ibid.:243)。但是，「佛陀明白人類心靈無法提昇的原因，因此指出一種掙脫感情束縛、超越諸神而獲得全然自由的方法。」(ibid.) 這個方法即是行「八正道」。達磨波羅說：

依循無明的道路繼續前進，此世的生命將充滿痛苦；奉行八正道崇高的原則，將於此世與來生獲得真實的快樂。(Dharmapala 1991: 243)

由「正見」開始，而引發趨向善業的身、口、意三業，因此，奉行「八正道」而生智慧，「八正道」成了「善業」的實踐者。而從達磨波羅就「業」與「八正道」的敘述看來，奉行「八正道」所造就的「善業」不僅是個人生命提昇的基礎，更是關懷國家、社會的具體實踐。

達磨波羅以巴利經典作為詮釋佛法的依據，他根據自己讀經的體會，對佛教的某一些重要的傳統提出批評。傳統佛教認為，「涅槃」遠離生活千里之外，不能在現世生活中得到，達磨波羅重新詮釋「涅槃」，他說：

「涅槃」不是死後才存在的，它是一種真實的領悟，去除了不當的欲望、瞋恨、傲慢、貪念等惡習，內心充滿了正念、精進、戒慎恐懼、平和與智慧。(Dharmapala 1991 : 313)

所以說，「『涅槃』不是存在於死後，而是存在於塵世間身心清淨的完美意識中」(Dharmapala 1991 : 287)，他強調「涅槃」可於世間獲得。由於僧人們對巴利經典認識淺薄，使他們對追求自己傳統宗教的終極目標喪失了信心，懷疑阿羅漢在當今的社會是否能夠獲得而且有益 (ibid.: 520)。他們缺少了正信，因此有必要讓人們確立信仰的正見，

對人類生命以及身心進化的潛能抱持著樂觀的觀點，肯定現世並認為「塵世的眾生並不都是充滿了痛苦」(ibid.:392)，「任何人只要依據『八正道』的教導行持，皆能達此目標（涅槃）」(ibid.:313)，佛教信仰所帶來的是積極與正面的效果。「涅槃」在世間可以獲得的理論，消除了缺少正信的負面影響，擺脫獨善其身之消極態度，轉而理論的學習與實踐；如此，「涅槃」不再遙不可及，而與日常生活有著密切的關係。

然而，「涅槃」又該如何獲得？與現實生活又有什麼關聯呢？達磨波羅指出：

佛教與一般人所認為的相反，它不是消極的，它的整體哲學是建立在積極的行動上。(Dharmapala 1991:694)

所謂的「行動」即是佛教「業感緣起」的理論。他對「業」(Karma)的詮釋積極而不消極，他認為「業」是「高尚的進化倫理」(Dharmapala 1991:69)，「業」激發人們為所有人類的利益而努力。行動是達成目標的手段，佛教徒對於個人心靈與國家民族的進化都不該是被動消極的。達磨波羅以他個人積極的生活為例，他說：「佛法教導人們積極的生活，隨時都應積極做有益的工作；一個健康的人僅需 4 小時的睡眠」(ibid.:669)，「懶惰、散漫與漠不關心是惡業之首。」(ibid.:337)從佛教「業感緣起」的理論來看，「涅槃」是善業的一種體現，是一種宗教實踐活動最高境界的表現。也就是說，是由行為所發出的最後結果，表現了一種完善的主體意志。隨著行動主義對佛教的再詮釋，達磨波羅將倫理道德的規範視為得到「涅槃」的方法。他以理性主義者之姿展現於世人面前，因此他說：「符合道德規範的生活，其快樂更甚於涅槃的極樂。」(Dharmapala 1991:737)但是，「涅槃」對佛教徒而言，是通過修行者努力而得到了，體現了修行者完美的品格和境界；達磨波羅指出，世俗的社會，在經濟、政治、社會活動各方面「不容否認存在著不潔之行為」(ibid.:337)，淨化與修正這些錯誤的行為是重要的

美德，是邁向「涅槃」的方法 (ibid.)。就此意義而言，「涅槃」無疑具有一種宗教徒所追求之完善的宗教道德，而正是由於有這一種「極樂」的特點，達磨波羅將「涅槃」賦予道德的屬性，看作是符合道德規範的生活。

達磨波羅的說法顯示了一種準則，即是宗教的終極關懷不僅包含了宗教的原則，而且還是日常生活方式和行為的原則，一如西方的「入世禁欲主義」(innerweltliche Askese) 一般 (Obeyesekere 1976:247)，這也是斯里蘭卡現代佛教最明顯的特徵。但是，宗教道德並不完全等同於世俗道德，「涅槃」也不是世俗日常生活方式和行為的原則，它是每個佛教徒追求的理想宗教目標和境界，它不能完全代替世俗社會的一般倫理道德。同時，西方基督教道德的最高原則是「至善」，它是由一個高高在上的上帝來展現最高的善，為善的來源、善的圓滿、最高的境界，與佛教主張的自我道德完善是不相同的，所以西方的基督教道德和東方的佛教道德在目的和內容之間既有交叉和重疊之處，又有根本不同之處，尤其是在「涅槃」這一最高境界上。

達磨波羅個人的出身，使他對基督教有深刻的認識，新教本身的特質在於它認為無需中間的代理人，個人就能達成對終極目標的追尋。對基督教而言，這意味著神職人員不是人與神關聯的必要條件；在佛教而言，也就是否認了只有出家僧侶才可以得到「涅槃」的說法。斯里蘭卡歷來都是上座部佛教的傳統，然而當時的佛教對須陀洹²¹

²¹ 聲聞乘的四種果位，即須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。初果須陀洹，華譯為入流，意即初入聖人之流；二果斯陀含，華譯為一來，意即修到此果位者，死後生到天上去做一世天人，再生到我們此世界一次，便不再來欲界受生死了；三果阿那含，華譯為無還，意即修到此果位者，不再生於欲界；四果阿羅漢，華譯為無生，意即修到此果位者，解脫生死，不受後有，為聲聞乘的最高果位。

(Sotapanna) 是否存在抱持懷疑的態度，對此，達磨波羅他說：「任何人都可以走上預流果 (Sotapatti)²² 的道路，不管是在家居士或比丘」(Dharmapala 1991:53)，即使是在家居士，只要行清淨梵行 (brahmacharins) 一樣可以達到一來 (二果) 與無還 (三果) 的成就 (ibid.)。近似於「涅槃」的境界可於此世中獲得，這樣的論述成功地降低居士參與宗教的界限，而不會將居士排除在完全參與者之外，提高了居士在佛教中的地位。個人主義與實用主義賦予通往覺悟與涅槃之路的可行性。達磨波羅所倡導的新教式佛教，基本上即是對在家居士給予理性和務實的指導方針。他採取入世禁欲主義方式，強調經由直接的行為瞭解佛法 (Obeyesekere 1976:246)。

達磨波羅強調「涅槃」在日常生活獲得的可能性，意味著宗教上精神追求的平等，終極目標於日常生活的實踐，強調的是個人自我關照的能力。宗教是私人性的、並且是主觀的，也就是說，宗教真正的意義並不在公開的慶典或儀式上，而是在個人心靈與精神中。同時，宗教也具有普遍性，它的教義在所有的時間、空間適用於每一個人。佛教的終極關懷無疑是「涅槃」的追求，傳統上佛教徒認為「涅槃」是累生累世的努力才能達到。達磨波羅卻很明確的將此項的追求訴諸於個人的覺知，主張宗教需融入一般人的生活中，藉由「入世禁欲主義」的高道德標準重啟佛教的燦爛，將終極目標的追求與平日的行為的目標合而為一。於是，在日常生活中也能達到「涅槃」的境界。

「理性化」無疑為斯里蘭卡佛教現代化帶來了極大的衝擊，僧侶的保守與顛覆使得佛教在社會上顯得軟弱無力而奄奄一息了。十九世

²² 'Sotapanna' 是指通過思悟四諦之理而斷滅三界見惑達到的最初修行果位，從此進入無漏的聖道之流的人。'Sotapatti' 是指所證得 'Sotapanna' 的境界。參見 水野弘元，《パーリ語辭典》，東京：春秋社，1968:326。

紀的佛教復振運動中，有一個很突出的現象就是，通過佛教居士們表現出來的宗教普世主義（universalism），是理性化佛教的最佳展現。佛教的居士們一般主張直接通過佛陀的教導，普通人就可以開啓本來就有的善性或佛性，獲得自我精神的解放。這樣的宗教主張肯定了人人都有解脫的可能，就某一程度上而言，它是對於佛教僧團的批判，也暗含了經院哲學的批判。佛教傳統上認為，神聖性僅存在於出家為僧的人當中；然而，在近代的佛教復振運動中佛教居士則提出，在家居士具有同樣的善性甚至更有可能成就「涅槃」。受新教傳教士的影響，達磨波羅並未一味地否定基督教的社會意義，「新教式佛教」比傳統的佛教更關注在入世的一面，達磨波羅堪稱為其中的代表人物。他批判傳統的佛教，認為它過於關注修行者的內心，過於出世，因此脫離了社會。他認為基督教在社會工作方面的熱情、傳播福音的積極態度，是值得佛教借鏡的地方。從斯里蘭卡佛教的內、外而言，達磨波羅認為近代佛教的衰落，是佛教自身腐敗招致的結果，他批評：「比丘們變得死氣沉沉，他們已經失去了古代模範僧人們的那種氣概和利益眾生的精神。」（Dharmapala 1991：748）達磨波羅將佛教對「涅槃」追求的終極關懷落實於理性的實踐上，對出家僧侶的批評，並不是反對出家的制度，相反地他認為：「完美清淨梵行的比丘是到達阿羅漢的唯一道路」（Dharmapala 1991:54），他反對的是僧侶的獨特性與恩寵的主張。達磨波羅主張佛教只有回到正法上才能解決它所遭遇的內外二種困境，宗教的普世主義非關僧俗，凡信受奉行皆應成就。

二、佛教「入世化」的實踐

當時斯里蘭卡的社會，佛教義學沒落、墮入迷信之流，比丘們抱殘守缺，達磨波羅對當時斯里蘭卡比丘的某些行為提出了批評，他說：

大多數的比丘是好逸惡勞的，他們丟失了自古傳下來的英雄主義與利他主義的楷模，……假如他（指比丘）去參加過喪禮，並且曾經一個星期發表過佛教宗教倫理方面的談話，那麼他將被認為是行使了自己的責任。
（Dharmapala 1991:748）

佛教經典對僧侶行為的規範通常是薄弱的，僅強調個人的禮儀和合宜的舉止；對居士而言，規定的是倫理準則，也不是明確的規則。缺少明確性，有助於佛教在農村社會的傳播，但是也因此有不同的規定與標準，甚至存在與道德規範的不一致性。1898年，為改變僧伽羅社會的落後情況，達磨波羅首次訂定了居士日常生活規範，集結成冊題為 *Gihī Vinaya* (The Daily Code for Laity)；至1958年，它已是第十九版，並且販售49,500份以上（Obeyesekere 1976:247）。內容分為22項，綱目如下²³（Obeyesekere 1976:247-248）：

- 飲食的舉止(25項)
- 檳榔 (betel) ²⁴的咀嚼 (6項)
- 潔淨的穿著(5項)
- 盥洗室的使用(4項)
- 路上行走的儀態舉止 (10項)
- 公眾集會時的行為舉止 (19項)
- 婦女的行為舉止(30項)

²³ 參見 *Dharmapala Lipi*, Ananda Guruge, ed., Colombo: Government Press, 1963:31-46。轉引自 Obeyesekere, "Personal identity and cultural crisis: The case of Anagarica Dharmapala of Sri Lanka". In *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*. Frank E. Reynolds and Donald Capps, eds. Hungary: Mouton & Co. 1976:247-248。

²⁴ 蒟醬之葉。胡椒科的常綠灌木，印度人用以包檳榔而嚼之。參見 張芳杰 主編，《牛津高級英英·英漢雙解辭典》，台北市：臺灣東華，1989:107。

- 兒童的行為舉止(18 項)
- 在家居士在僧伽面前的行為舉止 (5 項)
- 在公共汽車與火車上的行為 (8 項)
- 社會團體對農村的保護(8 項)
- 探視病人(2 項)
- 葬禮(3 項)
- 駕駛者的規範(6 項)
- 僧伽羅服飾(6 項)
- 僧伽羅姓名(2 項)
- 教師的規範(11 項)
- 任公職者的行為(9 項)
- 慶典的舉行(5 項)
- 居士對寺院捐獻的行為 (3 項)
- 子女如何對待父母 (14 項)
- 家庭中的禮節(1 項)

達磨波羅提出佛教徒的道德規範，從上述的綱要可知，不只限於宗教上的規範，也包含了儀態與舉止。在他所制訂的規則中，大致有兩個特點。第一：規範內容是針對文化水平較高之僧伽羅族的知識份子，適用於當時社會中的菁英份子。規範中極力禁止的行為主要是針對農業社會不好的習慣，諸如：不雅的飲食、穿著以及盥洗衛生的習慣、粗魯的用語等等。第二：在傳統的規範中加入西方的標準。甚至對農村農民舉止的批評，也是以西方衡量標準為依據。達磨波羅所提倡的規範，主要為傳統社會中較富有的階級以及被新教所影響的地區所接受，而達磨波羅正是在這樣的環境中成長並接受教育。因此，值得我們深思的是，達磨波羅為僧伽羅的佛教居士所訂的規範是純粹西

方的衡量標準，還是僧伽羅人理想的典範？特別的是，達磨波羅反抗西方的生活方式、價值觀的意圖是很明顯的，然而，在他的規範中卻明訂如何正確地使用叉子和湯匙的方式；他在歐洲旅行時，眼見西方的進步，曾讚賞地說：

歐洲是進步的。它的宗教保存在一星期內一天的場景中，其餘的六天，人們遵循現代科技的引導。公共衛生、美學藝術、電力等等的學習造就了歐洲人和美國人的偉大。(Dharmapala 1991: 717)

達磨波羅企圖從日常生活中引入佛教教義的實踐，提倡與子女共同遵守五戒，每月參加寺院所舉行的八關齋戒，一星期至少一次去寺院聽法（Gombrich and Obeyesekere 1988:215）。許多中產階級的家庭採用這樣的生活模式，許多新教和西方的規範，同化成佛教的規範。以社會學觀點而言，達磨波羅的社會改革為中產階級提供了一個價值觀點；許多非西方的概念卻賦予十九世紀西方的價值觀，這樣的觀念對當時斯里蘭卡的中產階級產生很大的影響。

爲了維護佛教的教義以及恢復從前的光榮歲月，達磨波羅雖然是以傳統主義者出現，然而，他並不僅是倡導傳統而已，而是改革後再詮釋的呈現。他從奧爾科特與波拉瓦茨基夫人處接受了神智學者對佛教的理性詮釋，繼而在本身的文化上紮根，既不是崇洋媚外，也不是單純地往回走。他希望賦予佛教理性的外貌與內涵，不再只是迷信之流，而是日常生活中不離終極目標的追求。他一生的風範也成了佛教「入世禁欲主義」的典範，反對將佛教看成「他方世界」(other-worldly)的不切實際，他的觀點影響了僧伽羅社會的菁英份子。在佛教的復振運動中，他不僅是一位佛教的鬥士，也是提昇民族意識、發揚僧伽羅

歷史上的光榮、以及力圖挽救傳統文化頹勢的入世典範者。「入世禁欲主義」造就了清教徒式的道德觀，它的高標準之規範成了都市菁英佛教的一部份。這個現代的佛教規範，它所強調的是對教義的支持、以嚴格的道德規範生活、禪修活動不分老幼、不接受佛教以外的信仰、佛教與僧伽羅語為其自我認同的基礎、從事社會以及政治上的活動等等。對於達磨波羅而言，符合現代理性的佛教並不是與固有的佛教傳統對立，而是再次地發現固有傳統的本質並恢復它。因此，佛教的復振與改革，在傳統與現代的交互辯證之下成了同一件事，停滯不前及與時俱進的衝突也不復存在，僧伽羅文化的提昇成為社會上層的意識型態。

陸、結論：入世？出世？

斯里蘭卡佛教的入世轉向，與社會意識型態的轉變有著密不可分的關係；假如，斯里蘭卡還是一個封建的農業社會，未經歷過將近 450 年西方殖民的歷史，佛教可能還是依循舊有的軌道發展著。「新教式佛教」最大的特點在於企圖將佛教的宗教倫理與社會意識作一結合，使佛教信仰再度出現在日常生活中，而不再只是隱蔽於個人的信仰而已。「新教式佛教」在斯里蘭卡的開展，並不是與傳統全然地分割，反而是歷史傳統的延伸；所不同是賦予符合當時社會意識的理性詮釋。

大相徑庭的基礎教義如何與現代相近的倫理作結合呢？就如同韋伯（Max Weber）認為「新教倫理」與「資本主義精神」之間的關聯是在「教義」，韋伯說：

不考慮教義基礎與倫理理論，而著重探討那些能夠確知的倫理行為，這是不可能的。……只有基於對最初思想

體系了解，我們才能認識這種道德與來世觀念的聯繫，而來世觀念曾絕對統治過那個時代最聖潔的人的靈魂。沒有這種籠罩一切的力量，那一時期也不可能有足以嚴重影響現實生活的道德覺醒。(Weber 1991:75)

並且，

由宗教信仰和宗教活動所產生的心理約束力的影響，這些影響轉而指導日常行為並制約個人行動。而這些約束力在很大程度上則是從它們背後的各種宗教思想的特點衍生出來的。(Weber 1991:75)

只有在了解了這些教義與實際宗教利益的關聯時才能結合現世倫理。

達磨波羅所處的時代是一個社會動盪的多事之秋。西方文化的衝擊，使原有的農業封建社會發了解體，傳統與現代化思潮的矛盾始終困擾著整個斯里蘭卡的社會，也引起人們在思想上的混亂，出現重新改造適應新的社會現實的思想要求。僧伽羅人的社會畢竟受佛教的影響二千餘年，在這漫長的歲月中佛教曾經代表了政治，形成了僧伽羅人的主要文化象徵，失去了佛教，僧伽羅人將不再是僧伽羅人。所以，佛教在民族存亡之際，不僅只是個人的信仰而已，更是喚醒民族自尊的思想武器。

「新教式佛教」的意義是傳統佛教背景的社會面臨西方基督教的打壓與現代化的衝擊所形成之特有的氛圍。奧爾科特的到來，他所創立的「佛教神智協會」(Buddhist Theosophical Society)一改斯里蘭卡佛教低迷的氣氛，除了開啓了斯里蘭卡佛教的新面貌外，更重要的意義在於引進了西方系統組織的方法，有助於僧伽羅人對抗西方的殖民

統治。達磨波羅為其後繼者，在其基礎上更強調佛教與僧伽羅民族的振興。他鼓吹人們就如同他從前一樣地學習早期的經典，但並不侷限於傳統教義理解的層面，根據自己讀經的體會和現實的社會環境，而重新解釋佛教的一些基本概念，反對一味地墨守成規。「新教式佛教」可說是斯里蘭卡僧伽羅民族面對西方文化強勢傳入的民族自覺，除了改變了佛教在近代斯里蘭卡社會的地位，其「入世」的主張更影響了 1948 年獨立後斯里蘭卡的教育、政治生態。

釋尊創教，佛教的終極目標本為個人解脫之學，但是在歷史的條件下卻成了經世濟民之學，更是僧伽羅人恢復民族光榮的民族意識。無論形式上如何差別，宗教既是一種社會歷史現象，它就必須服務於社會。雖然宗教關心的問題是超越現世的，但宗教信徒不能超越現世，離不開社會關係的制約。宗教的基礎是社會的需要，「社會是宗教的源頭」、「社會意識是宗教的靈魂」(Durkheim 1992:475)，出世的追求為佛教不可缺少的本質，入世的實踐卻也是在社會環境的變遷中必然的轉向。也就是說，假如佛教一直固守著出世的終極關懷，無視於社會入世的關懷，佛教可能已經絕於斯里蘭卡的歷史了。佛教入世化有著歷史的必然性，面對出世本質與入世實踐的衝突，需要的是予時俱進的詮釋儘量弭平二者之間的縫隙；如此方能在出世本質的基礎上為佛教入世化在歷史的演變中尋求合理的定位。

柒、參考書目

一、中文書目、期刊論文

王蘭

2005 《斯里蘭卡的民族宗教與文化》。北京：昆侖出版社。

淨海

2002 《南傳佛教史》。北京：宗教文化出版社。

郭家宏

2002 《斯里蘭卡—發展與民族對抗的困境》。成都：四川人民出版社。

二、翻譯著作

摩訶那摩

1996a 《大史—斯里蘭卡佛教史（上）》，韓廷傑譯。台北市：佛光。

1996a 《大史—斯里蘭卡佛教史（下）》，韓廷傑譯。台北市：佛光。

Durkheim, Emile

1992 《宗教生活的基本形式》，芮傳明、趙學元譯。台北市：桂冠。

Ludowyk, E.F.C

1980 《錫蘭現代史》，四川大學外語系翻譯組譯。成都：四川人民出版社。

Weber, Max

1991 《新教倫理與資本主義精神》，于曉、陳維綱譯。

台北市：唐山出版社。

1996 《印度的宗教－印度教與佛教》，康樂、簡惠美譯。
台北：遠流。

三、英文書目、期刊論文

Ahir,D.C..

1989 *Pioneers of Buddhist Revival in India*. Delhi-Indi: Sri Satguru Publications.

Ames,Michael M.

1967 "The Impact of Western Education on religion and Society in Ceylon".*Pacific Affairs* 40(1/2):19-42.

1973 "Westernization or Modernization:The case of Sinhalese Buddhism.Social" *Compass* 20(2):139:170.

Bhikshu Sangharakshita

1964 *Anagarika Dharmapala:Biographical Sketch*. Kandy:Buddhist Publication Society.

Bond,George D.

1988 *The Buddhist revival in Sri Lanka:religious tradition , reinterpretation and response*.Columbia, S.C. : University of South Carolina Press

Dharmapala Anagarika

1991[1965] *Return to righteousness : A collection of speeches, essays and letters of the Anagarika Dharmapala*.Edited by Ananda W.P. Guruge. Sri Lanka:Department of cultural affairs.

De Silva,K.M.

2003[1981] *A History of Sri Lanka*. Colombo: Vijitha Yapa Publication.

Fernando,Tissa

- 1973 "The Western Educated Elite And Buddhism in British Ceylon:A Neglected Aspect of the Nationlist Movement". In *Tradition and Change in Theravada Buddhism*. Bardwell L.Smith,ed. Pp:18-29. Leiden:Brill.

Gokhale,Balkrishna Govind

- 1973 "Anagarika Dharmapala:Toward Modernity through Tradition in Ceylon". In *Tradition and Change in Theravada Buddhism*. Bardwell L.Smith,ed. Pp:30-39. Leiden:Brill.

Gombrich,Richard and Gananath Obeyesekere

- 1988 *Buddhism Transformed :Religious Change in Sri Lanka*. Princeton, N.J. : Princeton University Press

Malalgoda,Kitsiri.

- 1976 *Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900 : A Study of Religious Revival and Change*. Los Angeles: University.of California Press.

Obeyesekere,Gananath

- 1976 "Personal identity and cultural crisis:The case of Anagarica Dharmapala of Sri Lanka". In *The Biographical Process:Studies in the History and Psychology of Religion*. Frank E.Reynolds and Donald Capps,eds. Pp:221-252. Hungary:Mouton & Co.

Rahula,Walpola

- 1993[1956] *History of Buddhism in Ceylon*. Sri Lanka:The Buddhist Cultural Centre.

Welch, Holmes

- 1968 *The Buddhist revival in China*. Harvard University Press.

四、工具書

水野弘元

- 1968 《パーリ辭典》。東京：春秋社。

任繼愈 主編

2002 《宗教學辭典》。台北市：恩楷。

五、網路資源

London Buddhist Vihara

2006 <http://www.londonbuddhistvihara.org/>. Accessed December 14.

Maha Bodhi Society

2006 <http://www.mahabodhiindia.com/home.htm>. Accessed December 14.

The Theosophical Society

2006 <http://www.ts-adyar.org/>. Accessed October 30.

Vipassana Fellowship

2006 <http://www.vipassana.com/resources/dharmapala>. Accessed November 06

Buddhism changed toward this-worldly and
religious doctrine reinterpreted
— Protestant Buddhism developed in Sri Lanka

Huey-Pin Liang*

Abstract

The Sri Lanka Protestant Buddhism started in the late 19th century, when Sri Lanka was an England colony. The change in Buddhism not only responded to the situation of the epoch, but also showed critique in Buddhism itself. The Protestant Buddhism differs from traditional Buddhism in that it cares more about secularity, which makes it more rational, always pursuing the ultimate goal in one's daily life. Dharmapala is the most representative character, he devoted his lifelong effort not only to maintain the glorious traditions of Sinhalese Buddhism, but also the independence of nation and revival of people's dignity. Buddhism became the best medium.

The changes in society forced the Protestant Buddhism become an example of innerweltliche Askese, Buddhism not only resided in one's personal belief, but also entered his/her social life. History made this change: without the effects of traditions, Buddhism could not become part

* A student for master's degree in Graduate Institute of Religious Studies,
Nan-Hua University

of social life, not even the key to the rise of nation, either. Therefore, in this article we will try to find the relationships between the role of Buddhism in modern Sri Lanka society and the Buddhism throughout Sri Lanka's history. We will explain the secular parts of Buddhism, hope to find a reasonable explanation why Buddhism turned toward it.

Keywords: Buddhist secularization、Protestant Buddhism、Dharmapala