

斯里蘭卡政治佛僧與世俗主義之關係*

張世澤

(北台科學技術學院通識教育中心專任講師
暨政治大學中山人文社會科學研究所博士候選人)

張世強

(政治大學宗教研究所南亞問題研究小組成員暨
耕莘護理專科學校共同科兼任講師)

摘要

斯里蘭卡自從獨立以來，始終飽受內部族群紛爭的困擾，不僅民主政體在經年累月的內戰衝擊下搖搖欲墜，更令許多西方觀察家大感困惑的是，許多原本被認為應該遠離塵世的僧侶，竟搖身一變成為積極從政的政治人物，形成斯里蘭卡政壇中一種特殊的景況。究竟這是一種有利於民主發展與鞏固的現象，還是造成現今斯里蘭卡族群動亂的根源？在後殖民世俗政體的情境下，這些「政治佛僧」又如何看待本身從政的基礎與分際？透過斯里蘭卡宗教、歷史與族群文化三者間微妙互動關係的檢視，本文嘗試針對上述問題提出討論。

關鍵詞：佛教民主、大史、世俗主義、政治佛僧、僧伽羅佛教民族主義

* * *

壹、前言

斯里蘭卡自從獨立以來，始終飽受內部族群紛爭的困擾。「僧伽羅人」(Sinhala)與「泰米爾人」(Tamil)間的仇恨淵源與利益衝突，成為晚近斯里蘭卡內戰爆發的導火線。雖然政府軍與反抗軍在挪威(Republic of Norway)的介入調處下，已經展開和平對話，並協議停火，不過斯里蘭卡未來的發展願景，經歷幾十年來內戰所積累的傷痕與仇恨，許多觀察家對此仍不表樂觀。

* 本文的寫作，誠感謝國立政治大學宗教研究所黃柏棋教授及其召集之南亞問題研究小組，在資料蒐集和梵文、巴利文譯解工作上的協助；另對兩位匿名審查人的悉心賜教與指正，作者也在此一併聲明致謝。

在這段動亂與紛爭不斷的年代中，原本被認為應該懷著出世理想而遠離紛爭的佛教僧侶，卻在斯里蘭卡政壇中扮演了一個極為重要的角色，令許多西方觀察家感到大為不解。「政治佛僧」（Political Bhikkhus）^①遂成為對這些參政佛教僧侶極為吊詭的概念形容。事實上，佛僧對於政治的參與並非始於晚近斯里蘭卡內戰時期，其實，我們不僅可以於殖民時期在政壇看見他們的身影，甚至追溯至前殖民時期的古代王朝歷史文獻中，也可以找到他們從政的記載。^②

此外，「僧伽羅佛教復興運動」（Sinhala Buddhist Revivalism）與民族主義運動的合流，也在殖民時期前後成為佛教影響斯里蘭卡政治發展的重要因素。若從特殊族群意識聯繫於佛教傳統的角度出發，事實上不只是斯里蘭卡，在許多「上座部佛教」（Theravāda or Hīnayāna）國家當中，這種情況毋寧已成為一種普遍的現象。^③佛教傳統文化的底蘊，不僅身居這類族群意識或想像的核心，同時也伴隨著該

註① 巴利文 Bhikkhu 或 bhikṣuṇī（亦作 bhikṣu 或 bhikṣuṇī）意指佛教僧侶、和尚、僧、乞士或托鉢僧。日文音譯為 biku，中文則音譯為比丘或比丘尼，意指佛教「僧團」（saṅgha）當中受過「具足戒」（upasampadā）之成員。成為僧團成員必須經過二個階段：第一個階段是「出家」（pabbajā），經過剃度淨身儀式並接受三皈依（three refuge）後，便穿上袈裟配給生活必須品，展開嚴格的訓練與學習生活，成為初學僧侶（sāmañera，女性則稱 sāmañerī）；第二個階段便是受「具足戒」，出家見習僧侶經歷此階段後，便為僧團所完全接納，可以負責僧團運作並擔任年輕僧侶的導師。有關佛僧在僧團中地位的討論，可參見 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* (New York: Cambridge University Press, 1990), pp. 220~221；以及 Richard H. Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo* (London and New York: Routledge, 1988), pp. 93~104。

註② 記載參政事蹟最重要的歷史文獻，首推紀元5世紀起由佛教僧侶所編撰的一系列編年史；這些重要的歷史文獻，也成為殖民後期佛僧極力訴求參政權利的重要依據，詳見後文討論。

註③ 「上座部佛教」具有「長者教誨」（the teaching of elders）之意，被認為較完整保留早期佛教的風貌，流傳於錫蘭、緬甸、泰國、柬埔寨、寮國、孟加拉吉大港與印度部分地區。這些地區政教傳統發展的主要特色，便是將特殊族群意識聯繫於佛教傳統之上。相同見解請參照 Charles F. Keyes, “Buddhism and National Integration in Thailand,” *Journal of Asian Studies*, Vol. 30, No. 1 (1971), pp. 551~555; Frank E. Reynolds, “The Holy Emerald Jewel: Some Aspects of Buddhist Symbolism and Political Legitimation in Thailand and Laos,” in Bardwell L. Smith, ed., *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma* (Chambersburg: Anima Books, 1978), pp. 175~180; Heinz Bechert, “Aspects of Theravāda Buddhism in Sri Lanka and Southeast Asia,” in Tadeusz Skorupski, ed., *The Buddhist Heritage* (Tring, UK: The Institute of Buddhist Studies, 1989), pp. 19~27; Robert Heine-Geldern, “Conceptions of State and Kinship in Southeast Asia,” *Far Eastern Quarterly*, Vol. 2, pp. 15~16; Suksaram Somboon, *Buddhism and Politics in Thailand: A Study of Socio-Political Change Political Activism of the Thai Saṅgha* (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1982), pp. 1~12; Suksaran Somboon, *Buddhism, Political Authority and Legitimacy in Thailand and Cambodia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1993)；Donald E. Smith, *Religion and Politics in Burma* (New Jersey: Princeton University Press, 1965), pp. 5~9；Sukumar Sengupta, *Buddhism in South Asia* (Calcutta: Atisha Memorial Publishing Society, 1994) 值得強調的是，該書提供非常詳細的銘文引證資料；同時該書亦指出，相較於東南亞國家的發展情況，鄰近印度次大陸南端的斯里蘭卡，由於具備極為特殊的地理位置和宗教傳承，並且擁有長期的殖民經驗，使得其發展出非常不同的政治文化傳統脈絡，無法與東南亞上座部佛教國家的情況一概而論。

族群歷史興衰的命運而起落。

因此，本研究要問，一般被認為具有出世性格的佛教，究竟如何結合特殊政治意識形態，從嚮往「彼世」（other-worldly）的普世宗教，搖身一變成爲追求「此世」（this-worldly）理想的民族宗教？^④斯里蘭卡政治佛僧爲何可以完全褪去隱修遁世義務，號召廣大群衆支持與認同，不致被認爲悖逆傳統而遭撻伐？究竟佛僧是在什麼樣的傳統文化脈絡當中，建構本身參與政治的正當性基礎，並尋求其角色定位？此外，斯里蘭卡民主政體承續殖民時期架構，堅持政教分離之「世俗主義」（secularism）原則，又能否相容於佛僧從政之訴求？甚而，晚近政治動亂的出現，是否即與佛僧過度參與政治的情況有關？

以上所提出的問題，都值得我們進一步地關切。唯本文討論的重心，就分析時程截距而言，將探討一九四〇年代獨立前後出現於斯里蘭卡政壇中的「政治佛僧」，是如何回應殖民時期所遺留下來的民主制度與世俗主義原則，^⑤並建構本身涉足政治事務之正當性基礎，同時結合復興佛教文化傳統的使命，以及僧伽羅民族主義運動的目標，進而成爲影響日後斯里蘭卡族群對立的重要關鍵。

本文將分成四個部分進行討論。首先，將概述世俗民主政體在斯里蘭卡奠定基礎的發展背景，並針對這種發展方向與「上座部佛教」傳統齟齬之處進行探究；其次，本文將從獨立時期引發爭議的政治活動中，探討佛僧如何透過重塑佛教傳統，立論本身參與政治之分際；再者，討論佛僧如何運用傳統與現代語言，回應當代斯里蘭卡政治的重要議題；最後，本文將針對「政治佛僧」參政對民主政體與族群衝突的影響進行討論，以反省「政治佛僧」對理解現代斯里蘭卡問題的重要性。

因爲，結合併時性（synchroinic）與歷時性（diachronic）視野之區域研究，將有助於我們跳脫西方大理論（grand theories）格局，正視深受宗教傳統影響的南亞特

註④ 章伯（Max Weber）曾將世界各大宗教與現世之關係分類爲：「出世禁慾主義」、「入世禁慾主義」、「適應現世類型」與「逃避現世類型」。在這種理念型分類中，佛教由於其出世性格而被納入「彼世」（逃避現世類型）宗教之列。參閱 Max Weber, *The Sociology of Religion*, Trans. by Ephraim Fischoff (Boston: Beacon Press, 1963), pp. 166~206；值得注意的是，原本孕育高度文化內涵而跨越地域限制的「佛教文明」，在不同地區傳播的過程中，往往與當地文化交融而產生獨具特色的「佛教文化」。這種從「文明宗教」（a civilizational religion）轉變爲「文化宗教」（a culture religion）情況，是研究南亞或東南亞佛教傳統與政教關係所必須考量的重要背景。相關討論詳見 Frank E. Reynolds and Charles Hallisey, "Buddhism, Culture and Civilization," in Joseph Kitagawa and Mark Cummings, eds., *Buddhism and Asian History* (New York: Macmillan, 1989), pp. 3~28; Pochi Huang, "Language, Canon and Epic-Buddhism and Sinhala Consciousness," paper presented at *The Fourth Religion and Administration Seminar* (Taipei, Taiwan: Aletheia University, 2002), pp. 2~3.

註⑤ 由於政治佛僧長期的爭取和僧伽羅民族主義力量的推波助瀾，使得 1972 年通過之憲法修正案將僧伽羅語明訂爲官方語言（official language），並承認佛教信仰擁有「優先地位」（primary place）。這種轉變不僅使得錫蘭島內結合宗教認同的族群問題更形複雜，也使得斯里蘭卡是否仍爲世俗民主政體產生了疑問；此時是錫蘭島內政治發展重要的分水嶺，後期政治討論的焦點，則逐漸從對世俗政體的攻訐轉向激化的族群傾軋議題，佛教傳統與政治佛僧在當中所扮演的角色，也出現了極大的轉變。故由於這個時期涉及的議題面向有所不同，筆者擬另文討論，在此不加贅述。

殊社會背景。透過政治佛僧對世俗政體原則反詰的討論，本文將把斯里蘭卡政教傳統置放在一個較寬廣的政治、宗教及歷史的脈絡中，企圖提供更深刻理解斯里蘭卡現狀的出發點。

貳、二種傳承：佛教傳統與世俗主義

斯里蘭卡（Śrī Laṅkā）早期被稱為錫蘭（Ceylon），一九四八年脫離英國殖民統治，且繼續保有大英國協成員之身份。一九七二年五月二十二日修改憲法更名為「斯里蘭卡共和國」（The Republic of Śrī Laṅkā），^⑥成為享有充分獨立及完整自主權之國家。一九七八年二月四日再度修憲，^⑦國號再度更名為「斯里蘭卡民主社會主義共和國」（Sri Lanka Prajatantrika Samajawadi Janarajaya, The Democratic Socialist Republic of Sri Lanka）。斯里蘭卡為僧伽羅文古名，意指「神聖而光明之富饒土地」。^⑧唯從十五世紀起，西方殖民勢力便陸續來到這個島上，^⑨讓這塊美麗的南亞島國在近代擁有十分特殊的歷史發展經驗。

葡萄牙人在島上 153 年的統治期間，主要關注於經濟利益的開發，卻由於受到康提王國（Kandy Kingdom）與荷蘭人的內外夾擊，難以深化其統治勢力。因此，葡萄

註⑥ Śrī Laṅkā 古稱羅特奈德維帕（Ratnadvipa），意指寶石島（Isle of Gems），又被稱為塔姆羅帕爾尼（Tamraparni）。印度史詩《羅摩衍那》（Rāmāyaṇa）則稱其為蘭卡（Lanka），或被譯為楞伽國。梵語稱之為辛哈拉（Sinhala or Sihala），意指獅子窩（lion's abode）；另一種說法則認為，辛哈拉一詞其實來自爪哇語及馬來語。僧伽羅人習以蘭卡（Lanka）稱之，泰米爾人則習慣稱之為意蘭凱（Ilankai）、色蘭（Silan）、意拉姆（Eelam or Ilam）。羅馬人稱其為塔普洛班（Taprobane），穆斯林商人稱其為色倫狄布（Serendib or Serendip），葡萄牙人原將當地名稱 Sinhala-dvipa 誤稱為錫勞（Ceilao），後來則改稱錫朗（Ceylan），英國人則改用錫蘭（Ceylon）的拼音。雖然該國於 1948 年獨立時便以錫蘭為名，唯由於錫蘭島內去殖民化風潮日盛，1972 年修憲遂改用古名 Laṅkā 取代具有濃厚殖民色彩之錫蘭，並在古名前面加上 Śrī 表示尊敬。有關 Śrī 所具有之傳統象徵意涵，請詳參 Alf Hiltebeitel, *The Ritual of Battle: Krishna in the Mahābhārata* (Delhi: Indian Books Center, 1990), pp. 156~166.

註⑦ 根據 1972 年憲法規定，行政體制由內閣制改為總統制，以總統為國家最高元首，原由議會選舉現改由普選產生，享有實際行政權，可任命總理及內閣閣員。彼時雖仍為「國協」（The Commonwealth）成員之一，但已廢除代表英國統治之「總督」（Governor General）職位；立法機構原為參眾二院，自此改制為單一國會（National State Assembly）。

註⑧ Alf Hiltebeitel, *op. cit.*, pp. 87~90.

註⑨ 1496 年葡萄牙人達伽馬（de Gama）已在印度卡里卡特（Calicut）及果阿（Goa），建立殖民基地。1505 年葡萄牙船首先航抵斯里蘭卡，在可倫坡建立了商館和教堂；1602 年起，荷蘭人便陸續攻佔島上據點，及至 1658 年錫蘭島盡皆落入荷蘭人統治；從 1763 年至 1796 年，英國殖民者開始與荷蘭人競奪錫蘭島周邊地區。1802 年，荷蘭與英國簽訂「亞眠條約」（Treaty of Amiens），讓英國正式接管錫蘭島，將其納入英國殖民地（Crown Colony）版圖之內。1815 年，英國人趁內地康提（Kandy）古國內亂之際，率兵剿滅而統一全島。請參照 Cyril W. Nicholas and S. Paranavitana, *A Concise History of Ceylon: From the Earliest Times to the Arrival of the Portuguese in 1505* (Colombo: Ceylon University Press, 1961), pp. 1~12；George D. Winnius, *The Fatal History of Portuguese Ceylon: Transition to Dutch Rule* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), pp. 10~22.

牙人為錫蘭島所帶來最大層面的影響，應該要算是天主教會的建立；^⑩相較於葡萄牙人內外交迫的處境，荷蘭人對於反對勢力的強勢態度，讓其得以奠定基礎行政建制，為錫蘭島留下羅馬與荷蘭法系之習慣法。更重要的是，荷蘭人在錫蘭島各地大力推展基督新教，普設各級教會組織及學校，並以當地方言印製傳教書籍，許多本地菁英更改宗信仰基督宗教，以便擔任殖民政府管理代表，並得享有諸多榮典權而擔任學校教師。^⑪

不過，真正對於近代斯里蘭卡歷史有著重大影響的殖民者，應該要算是統治為期 130 餘年的英國人。自從一八一八年起，英國殖民者便開始建立一套組織性行政體制，引進許多西式典章制度，這對近代斯里蘭卡社會發展有著極為深遠的影響；然而，西方精神與理念思維的傳播，是英國殖民者在典章制度面向之外，更值得我們投以目光的領域。

嚴格來說，是英國殖民統治者為斯里蘭卡帶來了民主制度，但民主制度的出現，卻與殖民地教育制度的建置息息相關。正如同安德森（B. Anderson）所言，殖民政府基於統治需求，透過殖民教育傳播及強制政策，培植了一批能夠通曉雙語的地方菁英。^⑫獨立時期前後，這批「西化」菁英立身微妙的處境：一方面嚮往西式理念制度，成為世俗政體的主要支持者；另一方面企圖通過制憲爭取自治權，成為對抗殖民統治的要角。

配合著佛教復興運動的出現，^⑬以及國際局勢的影響，^⑭斯里蘭卡在一九二〇年代出現制定殖民地憲法的呼聲。值得注意的是，這種制憲呼聲的出現，可以說是斯里蘭卡民族運動發展歷程中的一個重要轉折。因為自從英國殖民政府強力鎮壓一九一五年

註⑩ Paulus E. Pieris, *Ceylon, the Portuguese Era: Being a History of the Island for the Period, 1505-1658* (Dehiwala, Sri Lanka: Tisara Prakasakayo, 1983), pp. 1~16.

註⑪ 這些「改宗者」被賦予登錄婚籍和施洗的權力，當地居民尊稱其為 Rākahāmi 或 Mudaliyar（意指「大人」）。

註⑫ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), pp. 133~144. 在印度次大陸上，尼赫魯（J. Nehru）便是這類西化菁英最好的代表。由於他深受英國議會民主觀念影響，因此認為爭取成立殖民地區自治議會，是表現全民意志並通往獨立的最佳途徑，這種態度也直接影響後來印度民族主義（Indian Nationalism）對抗英國殖民統治所採取的路線。有關尼赫魯理念思想的討論，可詳閱 A. Chakrabarti, *Nehru: His Democracy and India* (Calcutta: Thacker's Press and Directories Ltd., 1961), pp. 39~47; 74~77.

註⑬ 19 世紀下半葉，錫蘭地區的佛教、印度教與伊斯蘭教，都各自發展出信仰復興或改革運動，以回應基督教傳教團體改宗和宣傳佈道的驅力，這些運動都擁有其著名的魅力領袖，它們從基督教傳教團身上學習傳教策略，並日益增強與深化自身宗教社群的意識。有關 19 世紀下半葉佛教復興運動的討論，可參見 George Bond, *The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response* (Columbia: University of South Carolina Press, 1988).

註⑭ 在這裡主要是指受到來自印度次大陸爭取殖民地自治權運動風潮的影響。必須加以說明的是，許多早期活躍於佛教復興運動中的僧侶或俗眾，都曾經受到來自印度反英活動的影響，例如著名的佛僧沙拉南卡達（Udakandawela Siri Saranankara），便深受孟加拉文藝復興運動的影響，甚至與許多共產組織過從甚密。

暴亂之後，^⑯許多原先領導抗英活動的著名宗教復興領袖與民族主義運動人士都暫時失去了舞台，使得這些運動本身似乎失去了引人注目的焦點，讓大眾將注意力轉移到僧伽羅與泰米爾族群中受西化影響的菁英身上；儘管如此，佛教復興運動與民族主義的主要訴求，還是這些西化菁英首須面對的課題。此時錫蘭島內二大族群雖然以擺脫英國殖民統治為共同目標，但佛教復興運動帶給僧伽羅西化菁英的政治壓力，卻早已讓信奉印度教的泰米爾社群倍感威脅。

一九一九年錫蘭民族議會（Ceylon National Congress, 簡稱CNC）成立後，^⑯僧伽羅人與泰米爾人相偕訴求制定殖民地憲法，競相展開爭取權利的活動。^⑰一九二七年，杜諾荷摩爾伯爵（Sir Earl Donoughmore）提出調查及建議報告，該報告所設計之憲政藍圖並從一九三一年起開始施行，此即斯里蘭卡歷史上的杜諾荷摩爾憲法（Donoughmore Constitution）時期；^⑱不過，杜諾荷摩爾憲法施行前十年，在僧伽羅與泰米爾領袖中間卻已出現諸多意見分歧。事實上，「普遍公民權」並非錫蘭民族議會之主要訴求，泰米爾領袖也深覺「普遍公民權」將帶來僧伽羅多數主宰島上政治的局面。^⑲這種對於民主多數暴力的畏戒之心，也嚴重地削弱了二大族群對於後殖民時期斯里蘭卡民主政體的信任感。

獨立之後，斯里蘭卡政治運作的方向（雖然憲法曾多次修正進行體制調整）基本上仍延續著英國殖民者所設定的路徑發展。^⑳換句話說，現代西方民主體制所預設的基本價值前提，勢將成為捍衛斯里蘭卡民主穩定發展的基石。在整套的民主價值中，本文最關心的是政教分離的「世俗主義」原則；另一方面，從前揭近代斯里蘭卡的歷

註⑯ 有關1915年佛教徒與穆斯林間大規模宗教衝突事件始末的描述，可參見 Stanley J. Tambiah, *Leveling Crowd: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996), pp. 36~48.

註⑰ 錫蘭民族議會的前身為創立於1916年之錫蘭改革聯盟（Ceylon Reform League）。

註⑱ 英國殖民政府曾於1920年有條件（設有教育及財產資格限制）允諾開放人民享有選舉權，並在1924年再次限縮總督在錫蘭民族議會中的影響力，但仍未能滿足錫蘭民族議會所提出之訴求。

註⑲ 1931年杜諾荷摩爾憲法開放所有男女年滿二十一歲皆享有選舉權（普遍公民權），議員候選人須識得英文，共同組成國家議會（State Council），由英國殖民總督擔任主席。英殖民政府開放選舉議會的主要因，一來遂行「分而治之」（divide and rule），二來化解自治訴求，但是卻不願意開放政黨競爭（此一特徵，日後更成為佛僧主張民主政治無須政黨政治亦能順利運作的主要例證，詳見後述），唯恐政黨成為族群鬥爭的工具。詳參Jane Russell, *Communal Politics Under the Donoughmore Constitution, 1931-47* (Dehiwala: Tisara Prakasakayo Ltd., 1982), pp. 13~35; K. M. de Silva, *A History of Sri Lanka* (Delhi: Oxford University Press, 1981), pp. 380~385.

註⑳ 事實上，在這個時期當中，二大族群雖然共同致力於憲政工作，但受到僧伽羅佛教復興運動思潮的影響，檯面下宗教社群意識論調卻不斷被激化，二大族群都出現「受困心態」（siege mentality）；這種情況致使泰米爾人抵制1931年所舉行的國家議會選舉並出走錫蘭民族議會，僧伽羅人則首次在議會中獲得超越其它族群總合的絕對立法多數。相關事件描述可參閱Jane Russell, *op. cit.*, pp. 76~80; Charles Jeffries, *Ceylon: The Path to Independence* (New York: Praeger, 1963).

註㉚ 1945年英國工黨執政，派遣以蘇爾伯里（Lord Soulbury）為首之調查團前來島上考察，並針對錫蘭島內未來發展方向提出建議，該報告也成為1946年5月新憲法定制之基礎。

史發展經驗來看，佛教文化傳統在各個不同的時期中都扮演著舉足輕重的角色。

因為，對於僧伽羅佛教徒而言，佛教是「活的信仰」，它影響著整個佛教徒的生活秩序。^②更重要的是，佛教的影響力並非僅止於宗教事務領域，且包括整個世俗權力運作的領域。^③事實上，宗教信仰在斯里蘭卡（不論是僧伽羅或泰米爾族群）從來就不是侷限於「私領域」的個人事務，西方世界宗教信仰中「私有化」及「個人化」的特殊發展模式，並未出現在斯里蘭卡佛教傳統當中。佛教思維不僅深刻影響各個生活層面，更具有宗教社群自我認同色彩。^④「政治」與「宗教」二個範疇之間，不僅沒有明顯的界線，甚至在某種程度上指涉相同事務。這種發展經驗相對於「世俗主義」政教分離原則來說，不僅恰恰相反，更是讓所有深受個人主義思維影響的西方殖民者難以理解。^⑤

透過早期佛教編年體（chronicle）作品大史（*Mahāvamsa*）^⑥中的敘述，將有助

註^② P. D. Premasiri, “Buddhism: Philosophy as a Way of Life,” *Sri Lanka Journal of Buddhist Studies*, No. 5 (1996), pp. 42~45; Martin Southwold, *Buddhism in Life: The Anthropological Study of Religion and the Sinhalese Practice of Buddhism* (Manchester, England: Manchester University Press, 1983), pp. 1~5; Richard F. Gombrich, *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon* (Oxford, UK: Clarendon Press, 1971), pp. 2~5.

註^③ 相同見解詳參 Stanley J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background* (New York: Cambridge University Press, 1976), pp. 32~39; Gananath Obeyesekere, “Religious Symbolism and Political Change in Ceylon,” *Modern Ceylon Studies*, Vol. 1, No. 1 (1970), pp. 43~49.

註^④ 舉例而言，坎普斐勒（B. Kepferer）便認為融合地方驅魔儀式的僧伽羅佛教傳統，透過集體象徵性儀式的展演活動，不僅凝聚了自身宗教社群認同意識，也在泰米爾與僧伽羅族群之間劃下了象徵性的宗教社群邊界。參照 Bruce Kepferer, *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia* (Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1988), pp. 15~20.有關佛教傳統與宗教社群認同間關連性的討論，詳參 Richard F. Gombrich, *op. cit.*, pp. 10~12, 45~48。另一方面，針對鄉村生活實踐如何引導出佛教政治意識形態的描述，詳參 Jonathan Spencer, *A Sinhala Village in a Time of Trouble: Politics and Change in Rural Sri Lanka* (New Delhi: Oxford India Paperbacks, 2000), chap. 3.

註^⑤ 有關西方基督教宗教與個人主義發展關連性之討論，詳參 Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986), pp. 30~32；在英國殖民時期，由於接連發生佛僧領導之反抗事件，使得英國殖民政府驚覺斯里蘭卡佛僧似乎並非她們所理解的那種西方隱修僧侶，在僧團與俗衆之間存在著緊密的聯繫關係。因此，如何切斷二者間的臍帶關係，便是鞏固英殖民政權的首要任務。參照 Lennox A. Mills, *Ceylon under British Rule: 1795-1932* (New York: Barnes and Noble, 1965)；Walpola Rahula, *The Heritage of the Bhikkhu: A Short History of the Bhikkhu in the Educational, Cultural, Social and Political Life* (New York: Grove Press, 1974), pp. 68~69.

註^⑥ 大史（*Mahāvamsa*）共有 101 章，敘述內容從公元前 5 世紀佛陀三次訪問錫蘭島開始，直到公元 18 世紀英國殖民者入侵為止，係有關僧伽羅佛教的巴利文編年史，由多位著名佛僧先後分段接續完成。其中第一章到第三十七章第五十頌部分，被認為係出自公元 5 世紀著名佛僧摩訶那摩（*Mahānāma*）手筆。事實上，成書於大史 100 年前的島史（*Dīpavamsa*），也記錄同一時期。德國人蓋格爾（W. Geiger）首將大史翻譯為西方文字，日文譯本則名為大王統史；不過，蓋格爾將第三十七章第五十頌之後的部分稱為小史（*Cūlavamsa*），記錄內容一直延續到 18 世紀為止。

於我們進一步理解口述政教傳統形成的特殊背景脈絡。事實上，從斯里蘭卡前殖民時期的歷史發展過程中，我們可以很容易地掌握，佛教傳統究竟是如何支配著整個政治與社會事務運作的邏輯。

從殖民前期到獨立後期，**大史**始終是斯里蘭卡最具影響力的書寫作品，其充分反映出僧伽羅佛教傳統之特殊史觀。^㉙**大史**由歷代佛教高僧編撰，當中詳實記錄佛教傳統在斯里蘭卡發展的過程，以及佛教僧團與歷代王權之互動情形。對於佛教徒而言，**大史**不僅是遙想過往佛教社會的重要憑據，亦是極為重要的佛教聖典（canon）。在晚近僧伽羅佛教復興運動與族群衝突的論述場域中，**大史**更成為各方動員政治力量最主要的傳統象徵來源。^㉚

我們從**大史**當中可以發現，上座部佛教傳統在斯里蘭卡深根的過程中，出現了三項重要的特徵：首先，佛教由普世信仰轉化為結合地方傳統的族群宗教；其次，佛教成為世俗王權正當性的重要來源；最後，佛教成為宗教社群意識與想像的核心。在這三項重要特徵背後，佛教已儼然成為僧伽羅民族的神聖與文化象徵。有兩個極具代表性的歷史事件敘述，正適足以說明**大史**如何詮釋這種微妙的轉化過程：其一，是有關維加雅（Vijaya）率領雅利安部衆渡海登陸的故事；^㉛其二，則是有關杜達葛瑪尼（Dutthagāmaṇī）國王南面崛起統一全島的故事。^㉜

雖然根據**大史**記載，^㉝佛陀（Buddha, Gotama Siddhattha）曾經三度蒞臨錫蘭島；宗教歷史學者仍然普遍認為，佛教真正傳入錫蘭島始於第三次部派集結之後，^㉞

註㉙ 必須加以說明的是，**大史**在近代引起學者間爭論的問題主要有二：首先質疑**大史**記載本身的歷史可信度；其次則是關注於**大史**是否過度忽略「大衆部佛教」（Mahāyāna）在古代錫蘭的發展狀況。就前者而言，曾有西方學者認為**大史**與**島史**這類編年史記載，其實是古代錫蘭某些上座部僧院佛僧於後世編寫的作品，因此非常懷疑這些文獻的可靠性，詳參 Ulrich von Schroeder, *The Golden Age of Sculpture in Sri Lanka* (Hong Kong: Visual Dharma Publications, 1992), pp. 21~35; Wilhelm Geiger, “The Trustworthiness of the Mahāvāṃsa,” *Indian Historical Quarterly*, No. 6 (1930), pp. 205~228；就後者而言，由於上座部佛教與歷代王權關係密切，上述編年史撰寫又由上座部僧院主導，使得其內容普遍被認為反映上座部佛教史觀，詳參 Kanai Lal Hazra, *History of Theravada Buddhism in South-East Asia* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1981), pp. 45~60。無論**大史**是否應以「歷史」待之，本文寫作重點旨在強調：在近代南亞政教關係脈絡中，這類文本如何激發人們對於「過往」（Past）的想像（無論是族群、宗教或歷史的想像）。

註㉚ Steven Kemper, *The Presence of the Past: Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1991), pp. 3~10; Heinz Bechert, “The Beginnings of Buddhist Historiography: Mahāvāṃsa and Political Thinking,” in Bardwell L. Smith, ed., *Religion and the Legitimation of Power in Sri Lanka* (Chambersburg, PA: ANIMA Books, 1978), pp. 1~12.

註㉛ Douglas Allen, “Religious-Political Conflict in Sri Lanka: Philosophical Considerations,” in Douglas Allen ed., *Religion and Political Conflict in South Asia* (Delhi: Oxford University Press, 1993), pp. 188~189.

註㉜ Gananath Obeyesekere, “Dutthagāmaṇī and the Buddhist Conscience,” in Douglas Allen ed., *Religion and Political Conflict in South Asia* (Delhi: Oxford University Press, 1993), pp. 149~153.

註㉝ *Mahāvāṃsa*, i 1-84.本文採用**大史**版本為 *Mahāvāṃsa*, or *The Great Chronicle of Ceylon*, Trans. by Wilhelm Geiger (Colombo: Ceylon Government Information Department, 1950).

在孔雀王朝阿育王（Aśoka）資助之下，派遣其子摩哂陀（Mahinda）佛僧來到錫蘭島宣揚佛教，並受到提婆南毘耶帝沙（Devānampiya Tissa, 247-207 B.C.）國王熱烈歡迎，讓佛教文化影響逐漸在島上擴展開來；^⑩弔詭的是，當人們在追溯佛教淵源與自身族群身分時，這種「歷史敘述」（historical narrative）卻無法吸引人們的目光；^⑪以神話主題呈現歷史境況的「史詩敘述」（epic narrative），反而成為衆人目光的焦點，此即為著名的「維加雅傳奇」（Vijaya Legend）。

維加雅傳奇主要記述於大史第6章與第7章。相傳維加雅乃印度北部梵伽國（Varṇga）公主與獅獸結合所生，具有純正而優良的雅利安血統，在佛陀圓寂時刻率700名隨衆登陸錫蘭島。這個傳奇凸顯兩個重點：其一，維加雅及其700名隨衆被認為是僧伽羅族群的始祖，打敗當地原始夜叉（yakkha）蠻族，為錫蘭島帶來高度發展的文化；^⑫其二，維加雅登陸於佛陀圓寂時刻，象徵著傳承與祝福，錫蘭島從此肩負著發揚佛教的使命。

就前者而言，其重要性在於凸顯僧伽羅族群「優越性」與「歷史貢獻」。^⑬在現今族群衝突對立的政治論述中，這種神話性的認知也不斷地被「政治性取用」；^⑭就

註⑩ 為調解佛陀身後分歧之部派教義見解，佛教史上曾經出現過六次重要的部派集結會議，其中第三次集結大約舉行於公元3世紀阿育王主政時期。詳參 Richard H. Robinson and Willard L. Johnson, *The Buddhist Religion: A Historical Introduction*, 4th ed. (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1997), pp. 55~61.

註⑪ John Snelling, *The Buddhist Handbook: A Complete Guide to Buddhist School, Teaching, Practice and History* (Rochester, Vermont: Inner Traditions International, Ltd., 1991), pp. 106~107. 亦有論者採取不同見解，認為阿育王所發展的佛教，很可能在摩哂陀傳入佛教之前已經傳入錫蘭。詳參 Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon* (Sri Lanka: The Buddhist Cultural Centre, 1993, the third print), p. 48.

註⑫ 有關「歷史敘述」與「史詩敘述」理論的探論，詳參 Frank Moore Cross, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1998), pp. 22~29.

註⑬ Steven Kemper, *The Presence of the Past*, p. 81. 雅利安人來到斯里蘭卡以後，他們帶來了婆羅門教文化，也帶來了佛教信仰。以佛教為主體的印度文明與斯里蘭卡地方傳統結合之後，便成為今日僧伽羅文化的核心部分。

註⑭ 雅利安人（Aryan）是印歐民族分支，大部分居住在印度次大陸北方，相對於居住在南方的德拉威人（Dravidian）。受到印度傳統種姓社會思維影響，雅利安人往往將具有德拉威血統者視為較低賤之社會群體。僧伽羅人往往認為自身具有高貴雅利安血統，來自印度南方的泰米爾人則被他們認為具有德拉威血統。事實上，這種描述過份簡化構成泰米爾族群的來源，也正體現出維加雅傳奇敘述賦予僧伽羅族群的優越感。詳參 R. A. L. H. Gunawardana, “The People of the Lion: The Sinhala Identity and Ideology in History and Historiography,” Jonathan Spencer, ed., *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict* (London: Routledge, 1990), pp. 45~86.

註⑮ 相較於僧伽羅佛教具有明確歷史觀的態度，受到印度教神話觀傳統的影響，泰米爾族群似乎缺乏編年題材作品，致使他們必須依附僧伽羅佛教論述，以尋求自身的歷史定位。事實上，泰米爾人為了扭轉大史壟斷歷史解釋權的情勢，近年來也積極投入歷史重建的工作，企圖讓泰米爾族群在歷史上發聲。詳參 Steven Kemper, *The Presence of the Past*, pp. 116~124.

後者而言，其重要性則在於將佛教教運興衰大任繫於僧伽羅族群之上。僧伽羅族群在佛陀期許之下，負有在錫蘭島宣揚佛教與開化初民的使命。從而，佛教不再只是單純的普世信仰，更與僧伽羅族群發展命運緊密結合在一起。

自從提婆南毘耶帝沙國王去世後，錫蘭島便淪為南印度強權劫掠與瓜分的對象。公元前二世紀時，該島北方落入泰米爾諸王掌控，當中又以正直的泰米爾國王艾雷拉（Elāra）勢力最大。這種分裂的情況一直持續到南方僧伽羅國王杜達葛瑪尼揮軍統一全島為止。值得注意的是，在**大史**的描述當中，杜達葛瑪尼宛如一位理想的佛教國王，不僅剿滅象徵南印度勢力的泰米爾國王艾雷拉，並打著佛教的旗幟統一全島。

仔細觀察**大史**中有關杜達葛瑪尼的敘述，並深究「上座部佛教」傳統思維，便不難發現為什麼這個故事會對錫蘭島晚近政教關係發展產生深遠影響。在維加雅傳奇中，我們已經看到僧伽羅族群必須肩負著佛教興亡的使命；在杜達葛瑪尼的征戰故事中，我們更可以看到佛教興盛與否將直接關切著僧伽羅族群的起落。質言之，**大史**透過杜達葛瑪尼國王觀點指出，僧伽羅人飽受南印度政權侵擾與錫蘭島分裂的現狀，不是僧伽羅族群與泰米爾族群政治鬥爭失敗的結果，而是由於佛教深受印度教威脅的下場。

更重要的是，在杜達葛瑪尼國王身上，我們看見了阿育王典範（Aśoka paradigm）的轉化與重現。杜達葛瑪尼國王的充分表現出上座部佛教傳統中「轉輪王」（cakravartin, a universal king or king of the righteous king）^⑦的形象，代表「世俗權力」與「宗教秩序」並非截然二分的範疇，世俗權力本身即兼負著社會當中宗教秩序維持的任務。^⑧申言之，世俗權力的正當性乃係立基於宗教義務的承擔，此時再殘忍的殺戮也能夠得到同情式的理解。正如杜達葛瑪尼在殘殺數萬泰米爾生靈後所言：

「我辛辛苦苦不是為了掌握權力、為了爭奪名利，我之所以努力以赴，是要弘揚佛法。」^⑨

杜達葛瑪尼國王在**大史**中嚴正宣示其發動戰爭的目的，並非立基於主權利益考量，而是為了使佛教教法能夠獲得普遍宣揚，讓「佛法」（śāsana）^⑩不僅僅成為引導個人生活的重要原則，同時更成為一種歷史性制度，以及世俗權力的核心。透過杜達葛瑪尼國王的觀點與事蹟，**大史**成功地把他個人的行動轉化為所有僧伽羅人的共同責任。因此，我們可以說，維加雅傳奇結合了僧伽羅族群與佛教傳統；杜達葛瑪尼國王則被描繪為宗教秩序守護者的理想典型。

註⑦ 梵文 cakravartin 是 cakravartī 的原型，可意譯為轉輪王或轉輪聖王，意指宇宙至高主權者（universal sovereign）、理想統治者（ideal ruler）、轉動生命之輪者（wheel-turner），將為人們帶來幸福、繁盛與和平，孔雀王朝（Mauryan Dynasty）聖主阿育王便享有此稱號。詳參 John Bowker, ed., *Concise Dictionary of World Religions* (New York: Oxford University Press, 2000), p. 110; Stanley J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, pp. 57~63; John S. Strong, *The Legend of King Asoka: A Study and Translation of the Asokāvadāna* (New Jersey: Princeton University Press, 1983), pp. 1~22.

註⑧ Huang, *op. cit.*, pp. 32~33.

註⑨ *Mahāvamsa*, xxiv 17.

註⑩ 佛法（Buddha-sāsana, Buddha-discipline, Buddha-dharma）包括佛陀的教誨與實踐。

從這些記載當中，我們不難想像，為什麼大史會在晚近僧伽羅民族主義者想像泰米爾族群與南印度勢力時，扮演著重要的角色；^①以及大史所形塑出的僧伽羅自我理解（僧伽羅意識），為什麼會對泰米爾人產生如此具大的威脅。更重要的是，這些記載在說明了，現代「世俗主義」原則所界定的宗教與政治關係，並不存在於古代斯里蘭卡佛教社會之中，也不存在於深受上座部佛教傳統浸染的廣大人民心中。

對於這個島上的許多人來說，佛教不是隱居僧侶所獨有的冥想與苦修，出家人也不見得是一群不問世事的理想主義者；相反的，佛教是維繫所有入世生活秩序的重要準則，僧團甚至還具有授命王權與更立繼位權的能力。^②同時，佛教不僅和僧伽羅族群休戚與共，僧伽羅人還肩負著以佛教光榮錫蘭島的使命。

大史背後所揭示的複雜歷史文化情結，成為僧伽羅宗教社群情感表達的強力支柱。^③這些豐富的論述題材，也提供近代民族主義分子對抗殖民勢力與族群敵人時的一股強力訴求。基此，我們不禁要問，一九四〇年代前後出現於斯蘭卡政壇中的「政治佛僧」，是否便是與這種政教關係緊密結合的特殊傳統有關？身處於後殖民時期與民主政體中的佛僧，究竟是如何看待「世俗主義」政治原則？進而從傳統當中擷取資源劃定自身參與政治事務的分際，並影響日後族群問題的發展？本文以下的部分，便將針對這些問題作進一步地討論。

叁、「政治佛僧」對世俗政體之反詰

十九世紀中葉所興起之僧伽羅佛教復興運動，在古納南達（Migettuvattē Gunānanda）^④與蘇曼加拉（Hikkaduwē Sumāṅgala）等佛教僧侶領導下所發起的反基督教運動中，已略見濃厚的民族主義色彩。^⑤一八八〇年代由歐卡特（Henry S. Olcott）

註① Gananath Obeyesekere, “Sinhala-Buddhist Identity in Ceylon,” in George DeVos and Lola Romanucci-Ross, eds., *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change* (Palo Alto: Mayfield Publishing Company, 1975), pp. 240~258.

註② 從提婆南毘耶帝沙國王開始，佛教便成為歷代僧伽羅王國的國教，國王必須誓言保護佛教並接受佛教僧團大會（Mahā Saṅgha）灌頂，方能取得政權合法性，國王不僅要是一位佛教徒，更要具有菩薩（Bodhisattvas）稟性。這種「君權僧授」的情況逐漸定型於10世紀，大史當中便曾記載優達耶二世（Udaya II, 885-896）將灌頂儀式制度化的事蹟。參照 *Mahāvamsa*, li 82; Tilak Hettiarachchy, *History of Kinship in Ceylon up to the Fourth Century A.D.* (Colombo: Lake House Investments, 1972) 此外，大史曾多次記載佛僧與大臣協商擁立新主、更改王位繼承人的事蹟，例如公元前59年繼任王位的突羅陀那（Thūlathana），以及公元1114年繼任王位的賈雅巴虎（Jayabāhu）。分別參照 *Mahāvamsa*, xxxiii 18; lxi 1-3.

註③ Steven Kemper, *The Presence of the Past*, pp. 130~134.

註④ 古納南達成名於1873年所舉辦的基督教徒與佛教徒大辯論，並為通神學社的一位成員。

註⑤ 相較於同時期興起於印度的宗教復興運動，我們也同樣可以看到類似的民族主義色彩，例如維卡南達（又名辨喜；Vivekananda, 1863-1902）所創立的「羅摩克里須納傳教團」（Ramakrishna Mission）便致力於融合民族主義色彩的宗教復興運動，參閱 Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 256~259.

上校^⑯所領導的「佛教通神學社」（Buddhist Theosophical Society），更為這項運動奠定制度與宣傳的基礎，而在魅力領袖（charisma）達馬帕拉（Dharmapāla Anagarika, 1864-1933）的帶領下，更邁向復興運動的高峰。^⑰

值得注意的是，在接下來的幾年中，佛教復興與民族主義運動當中許多檯面上的行動者，並不是佛僧而是如同達馬帕拉這類俗衆，^⑱但這些佛僧們則將注意力轉移至推行佛教復興與民族主義運動所宣揚的理念，例如建立佛教學校與「節慾運動」（temperance movement, 1904-1912），^⑲並投入許多當時的罷工活動。因為對他們來說，勞動階級的鼓動是反殖民抗爭的一個重要面向，也是僧伽羅佛教徒覺醒的重要關鍵。事實上，早在一九二〇年代所出現的數起罷工事件當中，^⑳便已有許多佛僧投身其中；此外，我們更可以在一九四〇年代的斯里蘭卡政壇中，看到許多激進佛僧投身政治事務的第一線。

在早期的殖民地選舉當中，僧侶多以個人身份支持某位政治候選人，因為這些候選人往往是僧侶的供養者（dāyakas；lay patrons），希望能從他們這裡尋求賜福與

註^⑯ 歐卡特為美國內戰英雄，是俄國女通神論者布拉瓦茲基（H. P. Blavatsky）的追隨者，也是通神論新宗教潮流的提倡者之一。通神論有許多觀念取自印度教與佛教。歐卡特上校相信東方思想的精神價值，在1880年代前往印度及斯里蘭卡，由於憎惡基督教傳教勢力對東方世界的破壞，進而成功地組織佛教徒以對抗西方傳教勢力，並由其傳人荷赫瓦維塔（David Hewavitarne）接續其事業，而他也就是後來知名的達馬帕拉。詳參 Stephen Prothero, "Henry Steel Olcott and 'Protestant Buddhism,'" *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 63, No. 2 (1995), pp. 281~285.

註^⑰ 達馬帕拉的復興主義被稱作「新教的佛教」（Protestant Buddhism），達馬帕拉佛教復興主義的主要特徵，便是從經典佛教當中選擇性地擷取規範；受到基督宗教傳教士譴責迷信的影響，詆毀那些被宣稱為非佛教的儀式實踐與巫術操弄；最重要的是，訴求大史與其它編年史當中所頌讚的佛教與僧伽羅文明的光榮過去，這成為向僧伽羅人灌輸新民族認同與自尊心的重要途徑，以面對英殖民統治與基督宗教傳教勢力下所遇到的羞辱與限制。有關達馬帕拉復興主義的討論，可參閱 Sarath Amunugama, "Anagarika Dharmapala (1864-1933) and the Transformation of Sinhala Buddhist Organization in a Colonial Setting," *Social Science Information*, Vol. 24, No. 4 (1985), pp. 697~730; Philip A. Mellon, "Protestant Buddhism? The Cultural Translation of Buddhism in England," *Religion*, No. 21 (1991), pp. 73~92.

註^⑱ Donald Swearengin, "Lay Buddhism and the Buddhist Revival in Ceylon," *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 38, No. 3 (1970), pp. 255~275.

註^⑲ 「節慾運動」結合基督新教禁慾（puritanical）態度與佛教傳統中的僧侶戒律（monastic discipline），帶著基督新教的理性思維詆毀佛教傳統中的迷信儀式實踐，並運用基督新教的傳教技術和形式，例如：發行刊物、成立組織「青年人佛教協會（the Young Men's Buddhist Association，或簡稱YMBA）」、設立學校教授英語及佛教，以及舉行公開辯論等等。其主要的擁護者多為城市中產階級和地方仕紳。參照 John D. Rogers, "Cultural Nationalism and Social Reform: The 1904 Temperance Movement in Sri Lanka," *Indian Economic and Social History Review*, No. 26 (1989), pp. 319~341.

註^⑳ 包括1923年的大罷工、1927年的港口罷工以及1929年的電車罷工。佛僧為結合所有反殖民勢力，常常策略性結合宣揚無神論精神的共產組織，並與印度共產黨團體往來密切，成為這個時期當中特別值得注意的現象。

正當性基礎。⑩僧侶大量參與政治的情形仍極其有限且非正式，只有在需要擊敗基督教宗教候選人時，佛教與僧侶非正式的支持才會發揮用處；但令人好奇的是，在一九四〇年代中期，卻出現了許多受過高等教育且暢言時局的「激進」僧侶。

我們可以說，這些「激進」佛僧的言行表率，為當代與後來佛僧在公共領域中的態度樹立了典範。其中最重要的影響之一，便是清楚而自然表現出佛僧有能力與權利、甚至是「義務」，參與政治、謀取公眾福利並投身民族主義運動與民主進程之中；另一個重要的影響則是，這些佛僧侶匯集結成一股顯著的力量，形成壓力團體從事政治行動；不過，值得注意的是，各個僧團對於是否投身政治事務的態度並不一致。因此，雖然出現許多「激進」佛僧，但仍有若干少數僧團並不熱衷於參與政治事務。

在一九四七年的殖民地大選前後，許多能言善道的佛僧表達對於左派政黨的支持，像是錫蘭平等社會黨（Ceylon Equal Society Party, Lanka Sama Samaja Party，簡稱LSSP）⑪與斯里蘭卡共產黨（Communist Party of Sri Lanka，簡稱CPSL）。⑫他們大部分屬於可倫坡（Colombo）或鄰近地區的修道院，而不論是老師或學生，都積極參與競選活動。這些左傾僧侶具有某些共通點，即同樣受到印度民族主義運動的影響，並與當中某些著名的社會主義領袖往來密切。許多激進僧侶都曾在印度讀書，特別是在加爾各答（Calcutta）與瓦拉納西（Varanasi），而受到當地文化復興運動、印度民族主義與左翼政治活動漩流的刺激與影響。⑬這些佛僧認為，信仰佛教與信奉馬克斯社會主義之間沒有任何不相容之處。

這些激進僧侶於一九四六年六月舉行集會，決議成立「錫蘭佛僧聯盟」（Lanka

註⑩ 在上座部佛教傳統當中，僧俗之間真正的分野不在於規條而在於分工：僧侶致力於精神事業的發展；俗眾致力於物質事業的發展。二者之間維持著象徵性的互惠關係：僧侶透過清修與誦禱成為俗眾供養的對象，供養得道僧侶便如同深耕今生與來世的「福田」（field of merit）。有關僧俗關係的討論可參閱Jane Bunnag, *Buddhist Monk Buddhist Layman: A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand* (New York: Cambridge University Press, 1973)；Donald S. Lopez, *The Story of Buddhism: A Concise Guide to its History and Teaching* (New York: Harper Collins Publishers, 2001), pp. 130~140; Shozan Kumoi and Nobuaki Kamiya, “Types of Monasteries and the Daily Life of Monks in Sri Lanka,” in Egaku Mayeda, ed., *Contemporary Buddhism in Sinhalese Society* (Nagoya: Aichigakuin University, 1982), pp. 21~30。在斯里蘭卡，一般人在從事重要活動前，往往會前往寺廟或僧院尋求佛僧的祝福。因此候選人尋求佛僧祝福的情況，事實上只是這種傳統的延伸。

註⑪ 成立於1935年的托洛斯基（Trotskyite）政黨，現已逐漸衰微。錫蘭平等社會黨成立當時，數位佛僧便曾表示支持。

註⑫ 其政黨成員原屬錫蘭平等社會黨中的史達林路線支持者，1943年正式宣佈脫離錫蘭平等社會黨另立斯里蘭卡共產黨。

註⑬ 這些佛僧包括贊成該黨反帝國主義立場與攻擊階級特權態度的麥崔亞（Balangoda Ananda Maitreya），以及時常發表激進理念文章的達馬拉塔納（Naravila Dhammaratana），還有身為錫蘭平等社會黨成員而活躍於農民中間的帕里薩（Dumbara Palitha）；然而，該時期最著名的僧侶要算是曾加入錫蘭平等社會黨並出版為什麼錫蘭需要社會主義（*Why Lanka Needs Sama Samajism*）一書的佛僧沙拉南卡拉（Udakandawela Siri Saranankara）。有關佛僧與左派團體互動的描述，可參閱 Urimila Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka* (London: C. Hurst and Co., 1976), pp. 162~168。

Eksath Bhikkhu Mandalaya；Ceylon Union of Bhikkhus, 簡稱 LEBM）。錫蘭佛僧聯盟誓言維護僧團的公民與政治權利，並堅持佛僧應該參與政治，而以推翻聯合民族黨資本主義政府為目標。當時，該組織對於許多反對當權俗眾政治人物的佛僧來說，具有非常大的吸引力。

「政治佛僧」的出現與錫蘭佛僧聯盟的成立，可以反映出幾個重要的現實：首先，錫蘭佛僧聯盟係主要發自於可倫坡及其毗鄰周圍地區的運動，受到許多城市中產階級與地方菁英的支持，而他們也正是深受佛教復興運動影響的主要對象；其次，錫蘭佛僧聯盟多由年輕佛僧組成，這些激進的年輕佛僧多來自於較為貧窮的寺廟，而非較富有而不願投身政治參與的寺廟；再者，錫蘭佛僧聯盟真正的重要性，是佛僧開始直接運用本身宗教影響力，在以後的選舉中強烈訴求僧伽羅佛教民族主義。

以一九四七年這場激烈的國會大選為例，此時政治上雖仍處殖民統治背景中，但是幾乎所有的政黨（包括堅持世俗主義路線的保守政黨「聯合民族黨」（United National Party）^{⑤5}在內都把佛教僧侶請上競選台演講與背書。事實上，更有許多激進的僧侶為左翼政黨直接從事競選活動。也就是因為這個緣故，一九四七年前後，在世俗主義政體的架構下，佛僧應否參與政治的議題乃成為各方爭論的焦點？^{⑤6}

在面對來自「世俗主義」論者的攻訐時，佛僧自己又是如何看待本身參與政治事務的份際呢？著名的佛僧學者瓦乎拉（Walpola Rāhula）在一九四六年撰寫的**佛僧的傳承**（*Bhiksuvagga; The Heritage of the Bhikkhu*）一書中，^{⑤7}便透過耙梳整理錫蘭佛教政治傳統的脈絡，重新建構佛僧參與政治與社會事務的正當性基礎。瓦乎拉憑藉著紮實的佛教文學與歷史造詣，以及西方高等教育的訓練背景，系統性論證佛僧參與政治的正當性基礎。其立論觀點不僅為佛僧提供從政論述的基本架構，至今更仍發揮著深遠的政治影響力。

透過瓦乎拉重新建構佛僧從政概念的努力，西方傳統「政治」（*deśapālana, politics*）概念的範疇被賦予了新的界線。首先，政治不應該是一個道德淪喪的除魅化領域，世俗權力運作必須以衆生福祉為目標。事實上，在佛教傳統當中，國王必須服膺「十種王法（國王義務）」（*dasa-rājadhamma*），^{⑤8}掌握世俗權力者也都必須負有

^{註⑤5} 聯合民族黨由塞那納耶克（Don Stephen Senanayake）創立於1946年，1948年獨立後便由聯合民族黨執政，塞那納耶克本人則在1947年到1952年間出任斯里蘭卡第一任總理。該黨組織與錫蘭民族議會（Ceylon National Congress）、僧伽羅大齋會（Sinhala Maha Sabha）與穆斯林聯盟（Muslim League）關係密切，聯合民族黨在1970年代陷入家族政治陰霾，被人們戲稱為叔姪政黨（uncle-nephew party）。

^{註⑤6} 即便是由佛教俗眾所組成的「全錫蘭佛教議會」（All Ceylon Buddhist Congress, 簡稱 ACBC），雖然承諾要恢復佛教，但卻也否認佛僧侶可以直接投入選舉，並在地方或中央層級擔任候選人競選公職。事實上，某些重要的僧團甚至想要透過媒體發佈佛僧參政之禁令。

^{註⑤7} 本文使用該書之英譯版本 Walpola Rāhula, *The Heritage of the Bhikkhu*, Trans. by K. P. G. Wijayasurendra (New York: Grove Press, 1974).

^{註⑤8} 「十種王法」包括：（1）dāna：布施；（2）sīla：戒；（3）pariccāga：喜捨；（4）ajjava：正直；（5）maddava：柔和；（6）tapa or tapo：苦行；（7）akkodha：無忿；（8）avihiṃsā：無害；（9）khanti：忍辱；（10）avirodha：無阻礙。參照 Walpola Rāhula, *op. cit.*, p. 122.

「四攝法」(cattāri saṅgahavatthūni)；^⑨其次，政治範圍應該擴及所有公益事務，所有能夠增進衆生利益的作為都是政治。由此觀之，佛教普渡衆生的理想與政治上的目標恰好不謀而合。因此，對於佛教徒來說，政治活動其實是一種高尚的行為。正如同瓦乎拉最著名的一句話：

「如果一位虔誠良善而沒有私心的佛僧……致力於謀求現今與未來人類的利益和幸福—不論這些活動是不是被稱為政治—我們是不是應該認為這些活動違反佛教傳統，佛僧適不適合從事其中？事實上，在世界上沒有比這類行動更高尚的活動了。」^⑩

要言之，在**佛僧的傳承**一書中，瓦乎拉透過豐富的歷史論據，從三個面向建立佛僧從政的正當性基礎：首先，佛教不是屬於個人的出世宗教，追求公益的菩薩精神也是佛教傳統的重要面向。事實上，在錫蘭歷史中，佛僧與僧團也始終致力並活躍於公共事務及社會活動當中。參與政治不僅是佛僧的權利，更是佛僧的義務。正如同瓦乎拉所言：

「佛僧作為『佛陀之子』(sons of Buddha)，棄絕邪惡與不誠實作為，擁有純潔的特質並受過高等教育而能夠迎合時代需求。佛僧不會向財富與權力低頭，更致力於追求公眾利益；利他、無畏、正直與誠實的僧侶，都應該自詡為是『政治佛僧』。」^⑪

其次，佛僧或僧團涉足政治活動不是破壞政治秩序的亂象，而是讓政治活動維繫高尚理念的常態。更重要的是，當世俗權力尊崇並維護佛教地位的時候，王國與社會也會隨之興盛發展。瓦乎拉整理出許多例證，指出在歷史上已有許多佛僧參與國家政治活動，甚至決定國王人選並參與戰爭，佛僧在每個民族與宗教危及的時刻，都挺身而出挽救並保護它們。

最後，瓦乎拉以「陰謀論」口吻指出，英國殖民政府企圖基督教化這個國家並削弱佛教的支配力，開始培育自己的「賣國」僧侶，視其效忠王室的程度分配官職任務，並故意藉由撤銷寺廟財產保障，以削弱僧團制度結構。^⑫基督教取代了佛僧原本在教育、社會與公益活動領域的影響力，並教導僧伽羅菁英家庭的子女輕視僧伽羅文化、語言及文學。這種態度不僅深植於基督教改宗者中間，也同樣影響了具有較高社會地位的僧伽羅佛教家庭。

註⑨ 「四攝法」包括：(1) dāna：布施；(2) peyyavajja：愛語；(3) athacariyā：利行；(4) samānattatā：同利。參照 Walpola Rāhula, *op. cit.*, p. 122.

註⑩ Walpola Rāhula, *The Heritage of the Bhikkhu*, p. 126.

註⑪ *Ibid.*, p. xxii.

註⑫ *Ibid.*, pp. 71~78. 受到瓦乎拉的影響，這種陰謀論的詮釋觀點，亦時常出現於其他學者的論著當中。其中最具系統性的代表論著，可參見 Tennakoon Vimalananda, *The British Intrigue in the Kingdom of Ceylon* (Colombo: Gunasena, 1973).

佛僧的活動迫於環境壓力，被侷限於背誦聖詠、傳道、參與紀念亡者的喪葬儀式，並在寺廟中過著隱居的生活。那些上層階級的西化僧伽羅民衆，既不瞭解佛僧，也不明白這些佛僧所肩負的民族任務。根據西方傳教士的教導，他們相信佛僧應該被排除於政治活動之外，完全不瞭解民族與宗教結合的歷史，僧俗關係越來越疏遠，二者間的聯繫也越來越微弱。^⑬

除了瓦乎拉之外，另一位極為重要的佛僧潘納沙瓦（K. Paññāsāra），為了回應許多聯合民族黨政治人物（例如獨立後首任內閣總理塞那納耶克）對於僧侶從政的攻訐，便在〈佛僧與政治〉（*Bhikkhus and Politics*）一文中主張政治其實包括有關公眾福祉的所有面向，而這也正是佛僧致力奉獻生命的目標所在。潘納沙瓦最著名的言論便是：

「我們相信，現今政治含括所有人類致力於追求公眾福祉的領域……佛僧投身於追求我們人民福祉的活動乃再適合不過之事—不論這些活動是不是被稱為政治……我們相信，佛僧不僅要更義不容辭於致力追求國家的福祉，也要反對那些有損於公益之事。」^⑭

值得注意的是，佛僧雖然在一九四七年殖民地選舉當中成為各政黨組織爭取的要角；但是在大選結束之後，執政的聯合民族黨卻堅持世俗主義路線，並開始對於佛僧參與政治的表現大肆批評。許多聯合民族黨的西化菁英，雖然同樣利用政治佛僧爭取支持，但是在世俗主義民主政體架構中，他們卻不願意讓佛教擁有特殊地位，從而透過「政教分離」與「宗教平等」的世俗主義原則，處理所有政教關係及宗教社群間的問題。^⑮事實上，在世俗主義者嘲諷的眼光中，「政治佛僧」甚至具有「不務本業」之意！同時，他們也懷疑結合馬克斯政黨的佛僧如何能夠復振佛教傳統。

在許多佛教復興運動者的眼中，這些西化菁英所展現出來的態度，完全無法達成復興僧伽羅民族的使命。因為他們相信僧伽羅民族、國家與宗教三者間的關係是緊密相連的。^⑯「世俗主義」雖然能夠保障佛教的權利（包括參政權），但卻也同時保障了其他宗教的權利；然而，對於在殖民時期已經深受打壓與破壞的佛教來說，這種齊頭式保障根本沒有任何助益。如果國家沒有提供「特別」保障，佛教根本不可能與其

註^⑬ Tissa Fernando, "The Western-Educated Elite and Buddhism in British Ceylon," in Bardwell L. Smith, ed., *Tradition and Change in Theravāda Buddhism* (Leiden: E. J. Brill, 1973), pp. 18~29.

註^⑭ Walpola Rahula, *The Heritage of the Bhikkhu*, Appendix II, pp. 131~133.在本書1974年英譯修訂版中，有收錄 Vidyālaṅkara 僧院院長潘納沙瓦於1946年2月13日發表名為〈佛僧與政治〉之宣言。

註^⑮ 必須說明的是，當英國殖民大軍攻陷康提王國之後，雙方便於1815年3月2日簽署著名的「康提協定」（*Kandyan Convention*），該協定第五條明白揭示：「英國政府負有保護佛教體制與儀式的責任。」儘管英國政府從未徹底執行協定內容；不過，許多佛僧仍然希望獨立後的斯里蘭卡政府，能夠將該協定第五條內容繼續放在新憲法當中，賦予佛教特殊而優越的地位；然而，這種訴求卻遭到當時內閣總理塞那納耶克駁斥。

註^⑯ George Bond, *op. cit.*, pp. 35~56.

他宗教競爭（尤其是基督宗教），特別是在教育領域。^⑦

事實上，斯里蘭卡獨立之後，國內仍然存在著兩大教育體系：其一，是建立於殖民時期以西方英語教學為主學校體系；其二，則是以僧伽羅語或泰米爾語教學為主的學校體系。由於基督宗教傳教士在殖民時期享有大量的豁免權、授權與贊助，使得各個教派聯合壟斷了國內高等教育的資源。^⑧

值得注意的是，許多佛教復興運動者認為，這種失衡狀況在獨立之後並未改善，雖然已有許多佛僧積極投入提升佛教地位的工作當中；^⑨不僅如此，許多佛僧亦紛紛推動諸項社會改革工作，從各方面重塑佛僧在社會中的聲譽並重振佛教的榮景。像是由佛僧達馬洛加（Hinatīyana Dhammāloka）所領導的「鄉村重建運動」（Rural Reconstruction Movement），或是由各地佛僧所發起的數個「鄉村重建會」（Grāma-pratisamskarana Sabhā），以及「全錫蘭佛教議會」主席暨錫蘭大學教授馬拉拉色克拉一九五〇年在可倫坡所舉辦的「世界佛教徒聯誼會」（The World Fellowship of Buddhist），當然還有集結錫蘭島內三大教派力量編撰整理佛教經典工作的進行（成為後來緬甸仰光第六次集結的基礎）；另一方面，著名的佛僧領袖馬哈（Kirulapanē Vimala Mahā）則在一九五四年二月成立文化組織「僧伽羅民族大會」（Sinhala Jātika Sangamaya），致力於恢復民族文化遺產，並試圖將僧伽羅語列為唯一的官方語言。^⑩

但是由於缺乏來自政府方面的協助，使得這些努力的成效仍然十分有限。正因如此，我們可以看到從一九五〇年代開始，佛教復興運動者不單是透過影響選舉提出訴求，更企圖尋求政府協助並制訂相關保障法案。^⑪我們可以發現在接下來的幾年中

註⑦ 在「上座部佛教」傳統中，僧院不僅提供佛僧受教場所，更提供俗眾孩童教育機會，僧團在教育事務中始終扮演著重要的角色。因此，佛教復興運動者亟欲藉由重整教育體系提振佛教精神並掃除西方文化。

註⑧ 自從 1832 年科里布魯克爵士（Sir William Golebrooke）組成委員會提出調查報告之後，英殖民政府的教育政策便出現重大的改變：政府與教會廣設立英語學校，並以英語作為官方語言及行政語言學校，打壓以寺院為中心之佛教教育體系。這種殖民政策的強力推行，徹底扭轉了既有僧院教育體系的主導優勢，公立或私立學校體系都是由基督徒管理和經營。詳參 Tantrige Ranjit Ruberu, *Education in Colonial Ceylon* (Kandy, Sri Lanka: Kandy Printers, 1962), pp. 21~35.

註⑨ 像是 1946 年由辛納雅那佛僧（Ven. Hinatīyana Dhammāloka Nayaka Thera）所推行的重建寺廟運動，以及由卡魯孔達亞維佛僧（Ven. Kalukoñdayavē Paññāsekha Mahā Nayaka Thera）所推行的道德重整運動。1950 年則有由維德亞蘭卡拉（Vidyālānkāra）僧院為翻譯與編撰佛教經典所舉辦的部派集結，以及由錫蘭佛教議會主席馬拉拉色克拉（G. P. Malalasekera）所舉辦的世界佛教徒會議。

註⑩ 這個組織雖然儘量與各政黨保持距離，但是透過巡迴各個佛教聖地的遊行活動，卻仍然成功地喚起僧俗大眾對於這些議題的重視，從而造成廣大的輿論迴響；不過，當時的內閣總理寇塔拉瓦拉（John Kotawala）卻不願意正面回應這些訴求。

註⑪ 最著名的例子，就是 1951 年 4 月，「全錫蘭佛教議會」主席馬拉拉色克拉向塞那納耶克政府提出書面要求，要求政府承擔弘揚佛法與扶植佛教的責任；但是政府卻無視於這個要求。後來「全錫蘭佛教議會」在 1954 年 4 月成立「佛教調查委員會」（Buddhist Committee of Inquiry）巡迴全國調查證據與聽取各方意見，並於同年 2 月 4 日（獨立紀念日）出版震撼全國的調查報告《佛教的背叛》（The Betrayal of Buddhism）。該委員會宗旨在於調查佛教現況，揭發極需改善的情形並提升佛教的地位，從而提供改善這些情形的方法。有關這份報告的討論，請參閱 Stanley J. Tambiah, *Buddhism Betrayed: Religion Politics and Violence in Sri Lanka* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), pp. 30~41.

間，佛教復興運動與國家語言政策，以及僧伽羅多數和泰米爾少數的議題交織在一起；^⑦「政治佛僧」參政正當性的問題，似乎不再是政壇爭議的核心焦點，因為族群政治的光環已經逐漸開始掩蓋住這個問題的重要性；在這個過程中間，由佛僧參政延伸出來的二個重要議題，反而於其間扮演著推波助瀾的角色，其中一個是關於「佛教民主」（Buddhist Democracy），另一個則是「團結統一」（Unity）。

這二個概念絕非憑空出現，而是受到佛教傳承與現代西方價值的雙重影響；^⑧而在佛僧與僧伽羅佛教民族主義論者的大力闡述之下，從這二個概念所蘊含的基本精神當中，也再度流露出本地知識菁英對於「世俗主義」與現代民主政治不同的關注層面；^⑨更重要的是這二個概念背後所挑起的尖銳族群對立關係。本文在以下的部分，便將釐清這二個概念企圖對話的基本課題，以及其概念本身的發展脈絡。

肆、「佛教民主」與「團結統一」概念之再商榷

雖然佛僧常常因為隸屬不同教派、種姓、地區利益而意見分歧；但是，對於許多佛僧來說，瓦乎拉從佛教傳統中重構佛僧從政正當性的努力，卻似乎已經跨越了種種扞格，讓佛僧從政獲得僧俗大眾普遍的接受。上座部佛教傳承不僅提供佛僧重構自身從政基礎的重要論據，同時亦成為佛僧「評論時政」的重要標準，不論其是否直接涉足競選活動。

除了對「世俗主義」政教分際攻訐外，這些佛僧們針砭時政的言論，同樣關注於「政黨政治」（Party Politics）之流弊，並且試圖勾勒出「佛教民主」的願景。雖然政黨政治作為西方議會政治運作的核心，正體現出現代民主政治反映民意的基本價值；然而，對許多抱持質疑態度的佛僧來說，他們所嚮往的佛教民主卻不需要政黨政治；相反的，政黨政治反而會破壞民主政治所追求的理想。在這些佛僧心目中，民主政治的理想便在於保障一種「佛教生活方式」（the Buddhist way of life）。

值得注意的是，斯里蘭卡佛僧並不排斥「民主」（Democracy）的概念，而是反對背棄佛教傳統的「世俗政體」（secular polity）；事實上，受到殖民政府體制與西方思潮的影響，許多佛僧也立基於佛教傳統與西方民主展開對話，企圖揭示佛教傳統

^{註⑦} Stanley J. Tambiah, *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1986), pp. 129~141; K. N. O. Dharmadasa, *Language, Religion and Ethnic Assertiveness: The Growth of Sinhalese Nationalism in Sri Lanka* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992), pp. 5~18.

^{註⑧} Michael Roberts, "Stimulants and Ingredients in the Awakening of Latter-Day Nationalisms," in M. Roberts, ed., *Collective Identities, Nationalisms and Protest in Modern Sri Lanka* (Colombo: Marga Publications, 1979), pp. 214~242.

^{註⑨} 曾有論者認為，僧伽羅佛教民族主義份子對於佛教僧團歷史的解釋，完全建基於對過往歷史的錯誤理解，以及反殖民統治與基督宗教的情緒作用。詳參 H. L. Seneviratne, *The Work of Kings: The New Buddhism in Sri Lanka* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), pp. 345~358.

與民主之間的「相容性」。例如：前文提及的著名佛僧瓦乎拉，便曾以收錄於長阿含經（*Dirghagama Sutta*）第二卷中的《遊行經》（*Mahāparinibbāna Sutta*）為例，引證經文中所記載的對話語錄，指出佛陀臨終前曾再三告誡大弟子阿難陀（Ānanda）：「僧團必須『依法不依人』」。據此，瓦乎拉認為，佛陀設定的僧團運作標準，超越個人權威與教條信仰，乃是具有開放、變革和「民主」的精神。^⑤

事實上，經典中類似的訓誡記載，實不乏其例。一個普遍流傳的記載，便是佛陀在樹法本生譚（*Rukkhadhamma Jātaka*）^⑥中，勸誡自己的親族（釋迦族）學習樹木群居抵禦暴風的精神，彼此團結和諧齊心協力，不要自認枝繁葉茂而悖離群體、破壞團結。^⑦

瓦乎拉認為，受到佛陀教誨的影響，使得早期僧團內部並未存在階序結構或權威形態。儘管年長僧侶和耆者會受到尊敬和優待，但是他們也只能提出建議和指導，而不能訂立規範或強制作爲。不論是僧侶任命、調查違反紀律事項或解決教義爭論等等事務，都透過全體僧員共同「集會」決定。在此，所有僧員地位一律平等，通過共識進行議決。^⑧

另一個常被佛僧論及影響這種僧團運作模式的經典根源，則是關於「跋祇共和」（Vajjian Republic）的記載。根據《遊行經》當中的敘述，當佛陀與弟子行經王舍城（Rājagrha）時，摩揭陀（Magadha）國王阿闍世（Ajātashatru）曾遣使禹舍（Vassakāra）訪問佛陀，探究其能否兵敗鄰國跋祇（Vajjian）。佛陀向遣使回答說：由於跋祇透過共和議會治理國是，並具備七項條件：（一）數相集會講議正事；（二）上下和同敬順無違；（三）奉法曉忌不違禮度；（四）念護心意孝敬爲首；（五）恭於宗廟致敬鬼神；（六）閨門無穢戲笑有度；（七）宗事沙門持戒養護。因此，跋祇必能致使長幼有順、護持佛法，繼續興盛繁榮而固守城池。待遣史離去之後，佛陀則告誡諸弟子，若能護守此七原則，必可發揚僧團傳遞佛法。^⑨

這個記載的重要性不單只是透過佛陀的觀點，揭示維繫僧團運作的基本原則，以突顯出佛教僧團所兼具的民主風範，更是再次強調「公衆合意」與「團結和諧」（例如前揭條件前二項）對於護持佛法、維繫興盛的決定性地位；更重要的是，這類說明僧團運作原則的經典記載，日後更被佛僧運用在批判政黨政治與建構佛教民主論點當中，而當中最具有代表性詮釋觀點，便要屬著名的佛僧潘納西哈（Madihe Pannasiha）

註^⑤ Walpola Rāhula, *op. cit.*, p. 11.

註^⑥ 樹法本生譚音譯爲「闍陀迦」，敘述佛陀前生犧牲自己救度別人或動物的事蹟，並記錄佛陀與其弟子們的重要對話，透過故事型態加以表現，作為教化衆生的教材，故又稱本生譚或本生故事。這類的本生題材相當多，散見於三藏（*Tipitaka*）中。巴利文版小部·本生經五百四十七則故事，詳細收錄於南傳大藏經共十二冊的經書中。

註^⑦ E. B. Cowell, *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births* (Delhi: Cosmos Publication, 1973), pp. 181~182.

註^⑧ Walpola Rāhula, *op. cit.*, p. 34~39.

註^⑨ Mahāparinibbāna Suttanta, in T. W. Rhys Davids, trans., *Buddhist Suttas* (New York: Dover Books, 1969), pp. 1~136.

和納那西哈（Hēnpitagedera Nāṇasīha）。^⑧

不約而同地，這兩位佛僧都將批判矛頭對準政黨政治的實踐缺失，指謫民主政治的最大流弊，便在於製造「分裂」與「不團結」（asamagiya, disunited）。潘納西哈與納那西哈同樣認為，政黨政治徹底改變單純的地方生態，使得原本和諧共融的鄉村生活，出現尖銳的政黨與派系對立，並且造就出一批只顧私益和效忠政黨的政客；^⑨另一方面，製造對立的議會政治，其實也只是不同利益和衝突的匯集而已，容易流於粗糙的多數暴力。^⑩

我們不難看出，在這類反對、甚至敵視政黨政治的論述中，具有一個共同的特點，亦即非常強調「團結統一」的重要性。任何威脅或有害於此的力量，都應該加以排除或受到撻伐。因為追求公衆福祉的「佛教生活方式」，乃奠基於類似僧團運作的「公衆合意」與「團結和諧」之上。有疑問者在於，究竟什麼是所謂的「佛教生活方式」呢？

「佛教生活方式」是發展於近代僧伽羅佛教復興運動的脈絡當中，體現出僧俗知識菁英對於往昔「黃金時代」（Golden Age）的緬懷與想像。^⑪從達馬帕拉與「節慾運動」領袖致力傳播這個概念開始，其本身便成為批判西方價值與西化生活型態的重要論述資源，而充斥有害資本主義和消費主義的城市生活，也常常成為其口誅筆伐的對象。^⑫「佛教生活方式」呈現出一種「田園形象」，強調真正符合佛教傳承的生活，應該簡約而樸質、重視精神而非物質。更為重要的是，這是一種體現出「平等」與「自足」精神的生活型態，其間「僧俗關係」更是密切而和睦，而這種生活型態也往往被認為具有「共產社會」的特色。^⑬

註^⑧ 潘納西哈雖然是一位著名的政論佛僧，卻不熱衷於參與政治事務。他在生涯晚期投身團結運動，以「統一是善」（samagiyama yahapati）為口號，企圖將錫蘭島打造為「法之島」（Dhammadīpa）；納那西哈則是一位著名的佛教學者兼政治行動者，曾編撰巴利文版杜達葛瑪尼國王傳，甚至參與過1964年的失敗政變。生涯初期曾經支持聯合民族黨的塞那納耶克，後因其「世俗主義」言論而漸漸疏遠；1956年大選期間，則透過「僧侶聯合陣線」（Eksath Bhikkhu Peramuna，簡稱EBP）動員，支持斯里蘭卡自由黨領袖班達拉內克（S. W. R. D. Bandaranaike）。詳參Richard Gombrich and Gananath Obeyesekere, *Buddhism Transformed* (Princeton: Princeton University Press, 1988), pp. 245~255.

註^⑨ Hēnpitagedera Nāṇasīha, *Apata Bauddha Pōlana Kramayak Avasya Āyi* (Ratnapura: Samupakāra Mudranālaya, 1983), pp. 38~46; Madihe Pannasiha, *Sinhalayage Anagataya?* (Colombo: Pahan Paharuvva, 1985), pp. 34~36, 116~120。納那西哈亦認為，為了在現今政黨政治中取得多數，使得各政黨不惜屈從少數泰米爾人的利益並打壓僧伽羅人，致使僧伽羅多數反成少數。

註^⑩ Hēnpitagedera Nāṇasīha, *op. cit.*, pp. 23~24.

註^⑪ Charles R. A. Hoole, "A Reassessment of Sinhalese Utopia: Explorative Essay on the Sri Lankan Political Crisis," *Journal of Church and State*, Vol. 33, No. 1 (1991), p. 95.

註^⑫ Richard H. Gombrich, *op. cit.*, pp. 185~194.

註^⑬ Steven Kemper, "Wealth and Reformation in Sinhalese Monastic Buddhism," in Donald Swearer and Russell Sizemore, eds., *Ethics, Wealth and Salvation* (Columbia: University of South Carolina Press), pp. 152~169。學者們亦從階級鬥爭的觀點解釋這類「田園形象」的出現原因。改革佛僧運用這種形象所呈現出來的樸質風格，批評那些擁有大量財富和土地的寺廟佛僧，因為那些富僧往往過著舒服的日子，並與商賈及右翼政治人物過從甚密。

「佛教生活方式」儼然當代最重要的僧伽羅文化認同標誌，而象徵田園生活的「池塘」（vava）、「寺廟」（dagaba）和「稻田」（yaya），則成為最為大眾熟知的圖像。⁸⁶無論這種圖像是否賦加過多浪漫情懷，在近代僧伽羅佛教民族主義發展過程中，卻成為最強有力的訴求標的。正如同坎培爾（Steven Kemper）所作的說明：

「民族主義者或許不是好的歷史學家，或許也不是好的人類學家；但是她們卻非常重視歷史與文化，將民族大業看作是地方生活形式的延續。」⁸⁷

與此同時，為了實現「佛教生活方式」的理想，僧伽羅佛教民族主義論者也強烈批判破壞「團結統一」各種因素。⁸⁸

事實上，早從歐卡特偕同僧俗衆爭取教育權利並要求英國重視佛教開始，便不斷呼籲「團結統一」的重要性。因為沒有「團結統一」，抗爭力量便無法集中，而抗爭層次也無法提升；⁸⁹不過，歐卡特所強調的「團結統一」，主要係針對要求民衆要齊心協力，並不具有任何宗教色彩；但是，當他發現僧團種姓化情形嚴重，並且彼此仍舊持續對立之後，卻轉而運用類似大史的語言，強調佛教徒必須團結一致、部派合流，才能夠真正讓佛法得到恢復。⁹⁰

受到佛僧從政正當性的日益確立，以及著名佛僧的推波助瀾，這類「團結統一」的語言不斷重覆現身在當代政治論述場域之中，凝聚並激化對立的族群意識。⁹¹許多僧伽羅佛教民族主義論者認為，長期以來受到外在威脅（殖民統治）和內部分裂（教

註⁸⁶ George Bond, *op. cit.*, chap. 6-7.

註⁸⁷ Steven Kemper, *The Presence of the Past*, p. 195.

註⁸⁸ 需要加以區別的是，受到西方近代世俗化進程與民族歷史發展經驗的影響，傳統民族主義理論往往容易陷入「現代化」框架，認為民族整合、同質文化與經濟發展，是民族建立（nation building）過程中不可或缺的部分。為了跨越社會分歧（social cleavages）與內部分歧（internal diversity）而邁入現代社會，民族主義將創造出同質與霸權文化，「滲透」進入各個知識與社會領域，並且強調「領土完整」（territorial completeness）與「民族整合」（national integration）的重要性。詳參Joseph LaPalombara, “Penetration: A Crisis of Governmental Capacity,” in Leonard Binder et al., *Crises and Sequences in Political Development* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971), pp. 220~227; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1983)。但是，這類「大理論」（general theories）卻不適合說明斯里蘭卡發展的情況，因為藉由佛教文化的傳播，「世俗化」及「領土化」的進程其實早已現身古代錫蘭歷史，其發展經歷迥然不同於西方模式。雖然受到近代僧伽羅佛教民族主義的轉化和運用，但是這類「團結統一」論述的出現，卻有其更為深刻與悠久的歷史根源，無法從民族主義理論加以化約。

註⁸⁹ Henry Steele Olcott, *Old Diary Leaves: The True History of the Theosophical Society* (Adyar: Theosophical Press, 1974-1975), pp. 290~296.

註⁹⁰ Henry Steele Olcott, “How Buddhism Can Be Revived in Ceylon,” *Buddhist*, No. 2 (June 1980), pp. 190~193.

註⁹¹ 例如：1980年代廣泛結合僧俗力量的「保護祖國運動」（The Mavbima Surakime Vyaparaya, 簡稱MSV），便以「土地之子」（bhumiputra, sons of the soil）號召提升僧伽羅族群地位，便再次運用「團結統一」作為意識形態訴求。詳參Sarah Amunugama, “Buddhaputra and Bhumiputra? Dilemmas of Modern Sinhala Buddhist Monks in Relation to Ethic and Political Conflict,” *Religion*, No. 21 (1991), pp. 115~139.

派分裂和泰米爾問題）的影響，使得佛教徒始終四分五裂；^⑫時值今日，最大的威脅則來自於忽略佛教傳統的「世俗政體」，以及破壞團結的「政黨政治」。

職是之故，佛教民主遂成為重要的意識型態訴求，企圖透過消弭各種「反對力量」（opposition），確保「團結統一」目標之實現，達成「佛教生活方式」的理想。像是前述潘納西哈與納那西哈這兩位佛僧，便將「跋祇共和」奉為民主政治典範，具體擘劃佛教民主運作的藍圖。

在這份藍圖當中，佛教民主將採取「一黨專政」，^⑬選舉雖以多數決定，但其結果卻不能違背「法」的基本精神。由超越黨派的學者仕紳組成委員會，負責擬定共同選舉政見，各政黨自行決定履行何項政見，再由人民投票決定支持哪個政黨。最後，同樣效法英國議會制的精神，由國會多數黨組成政府，並由黨魁擔任首相，部長職位則由各政黨比例分配。^⑭雖然潘納西哈與納那西哈對於這份藍圖的可行性信心滿滿，但若深究其間內容，則似乎禁不起任何的強烈詰問。舉例來說，如何尋得超越黨派人士、如何決定是否違反「法」的基本精神，都是這份藍圖無法回答的問題。

除了佛教民主之外，促成團結的另一個重要關鍵，則是擁有能夠護持佛法的政治人物，體現出杜達葛瑪尼國王的民族英雄形象，透過團結統一僧伽羅民族來發揚佛教。正因如此，我們可以看到許多政治人物都透過暗喻的語言，極力將自己塑造成是杜達葛瑪尼國王現世的「化身」（incarnation）。同時，佛僧也毫不諱言地指出，在佛教民主政體當中，他們甚至也可以取代俗眾政治人物的地位，因為他們擁有較高的品格和佛教修養。

在「團結統一」的號召之下，「僧伽羅民族統一」（Jatika Samagiya）、「民族英雄」（Jatika virayan）與「百姓福祉」（sukha sapa）三個重要的概念被緊密結合起來；然而，這類強勢的僧伽羅佛教民主主義論述，其所流露出來的族群／宗教象徵和寓含，以及其邊緣化泰米爾少數的言說方式，都不斷深化兩大不同信仰族群間隔閡。^⑮尤其東北部泰米爾人始終以「聯邦制」（Federation）作為最主要的政治訴

註^⑫ Jonathan Spencer, *op. cit.*, chap. 6.

註^⑬ 不同於西方政治學理論中的「一黨專政」型態，而是類似「跋祇共和」的治理模式，由各地鄉民代表組成氣氛和諧融洽的共和議會遂行統治。

註^⑭ Hēṇpitagedera Nāṇasīha, *op. cit.*, pp. 155~156.

註^⑮ 迪席娃（Chandra R. de Silva）便曾以「族群沙文主義」（ethnic chauvinism）來形容這種情況，認為這基本上是一種結合族群與宗教的政治論述。詳參Tessa J. Bartholomeusz and Chandra R. de Silva, *Buddhist Fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka* (Albany: State University of New York Press, 1998), p. 3.

註^⑯ 受到路斯提克（Ian Lustick）的影響，德佛塔（Neil DeVotta）亦使用「支配民主」（Control Democracy）的概念來形容這種情況，強調由僧伽羅多數所主導的政府不斷運用族群語言強化統治基礎，而不願意向泰米爾少數進行妥協，造成國家政策嚴重向僧伽羅多數傾斜。詳參Neil DeVotta, “Control Democracy, Institutional Decay, and the Quest for Eelam: Explaining Ethnic Conflict in Sir Lanka,” *Pacific Affairs*, Vol. 73, No. 1 (2000), pp. 55~76; Ian Lustick, “Stability in Deeply Divided Societies: Consociationalism Versus Control,” *World Politics*, Vol. 31, No. 3 (1979), pp. 325~344.

求，更讓她們被視為破壞錫蘭島團結的潛在勢力。

當然，壓制性的霸權論述本身尚不足以直接造成日後的族群衝突。日益「政治化」的「復振佛教」、「團結統一」與「佛教民主」訴求，配合著涉及族群利益重新分配的政策施行，才是真正引導族群衝突發生的主要原因。^⑯在這一系列的轉變過程之中，獨立初期所堅守的「世俗主義」原則，身處這種複雜的局勢之下，又遭遇到什麼樣的考驗呢？本文將在以下代結論部分進行討論。

伍、族群政治的到來與世俗政體的終結（代結論）

從一九四七年大選之後，佛僧在選舉場合中的影響力始終未有消褪。^⑰尤其是在一九五六年的大選當中，「恢復佛教合法地位」佛教的訴求，更是成為左右選舉勝敗的關鍵議題。^⑱兩大主要政黨「聯合民族黨」與「斯里蘭卡自由黨」（Sri Lanka Freedom Party, 簡稱 SLFP）都表現出履行一九五四年「佛教調查委員會」調查報告建議的意願。

基此，我們可以發現，長期以來受到佛教復興運動的影響，以及激進政治佛僧的鼓舞，如何藉由恢復佛教傳統地位以振興僧伽羅族群精神，似乎已經成為僧伽羅族群內部普遍存在的共識基礎，尤其是在鄉村地區。^⑲如果能夠在這個議題上取得主導地位，便意味著能夠爭取到絕大多數僧伽羅佛教徒的支持。

在兩大政黨競相討好佛教復興運動支持者的同時，過份偏向僧伽羅族群佛教文化傳統的政策，卻也讓潛藏的族群問題逐漸浮上檯面。例如：當斯里蘭卡自由黨的班德拉奈克執政之後，首創「文化事務部」（Department of Culture Affairs）建置，負責國內文化與宗教事務。在「文化事務部」的指揮統籌之下，全島各地相繼成立「保護佛法社團」（Śāsanārakṣaka Samiti），以及向學童開設佛教教育的初等學程（daham

^{註⑯} 1960 年的大選算是一個例外，佛僧在大選中的影響力不若以往明顯，推估是受到 1959 年 9 月 25 日總理班德拉奈克被刺殺的事件所影響；雖然該次事件乃涉及總理私人恩怨糾葛，但由於二位佛僧牽連甚深，亦使得佛僧聲望暫時下挫。

^{註⑰} 因為當年時值佛陀圓寂（Buddha Jayanti）與維加雅登陸 2500 年週年紀念，世界各地都有相關的紀念活動進行，斯里蘭卡也同樣印行書籍雜誌、編譯巴利文經典、出版佛教百科全書、改接道路名、興辦佛教教育、贊助佛僧培訓。值得一提的是，佛僧團體的政治傾向，從該次大選之後開始出現極化分佈，兩大政黨都擁有其固定的支持僧衆。例如：由錫蘭島內三大教派成員所組織的「教派聯合僧團齊會」（Trainikāyika Sangha Sabhā），便因為擔心斯里蘭卡自由黨訴求通過的「新聞法案」（Press Act），恐將剝奪人民言論表達自由，因此轉而支持聯合民族黨，使其順利贏得 1965 年國會選舉。

^{註⑱} 1956 年國會大選前夕，出現了三個重要的民間組織，分別在全國各地發起群衆集會（尤其是鄉村地區），號召選民將選票投給承諾實踐「佛教調查委員會」報告的政黨，也就是當時由班德拉奈克（S. W. R. D. Bandaranaike）所領導的在野斯里蘭卡自由黨，對抗自從前獨立時期便掌握絕大部分保守力量的聯合民族黨，最終並造就聯合民族黨的敗選。這三個組織分別是：由佛僧所組織的「僧侶聯合陣線」（Eksat Bhikṣu Peramuna, 簡稱 EMP）、由僧伽羅語文教師和文藝人士所組織的「語言陣線」（Bhāṣā Peramuṇa），以及「本地執業醫師協會」（Congress of Indigenous Medical Practitioners）。

pāsal），並提供鄉村青年接受傳統藝文訓練的機會；^⑩但是，不論是一九五六年提出的「僧伽羅語唯一法案」（Sinhala Only Bill）或是諸多國內「農耕移居墾荒計畫」，都明顯表現出有利於僧伽羅族群的政策內容。^⑪

在日益激烈的政黨競爭之下，我們可以很清楚地看到，國家政策越來越著重族群訴求，並且強調僧伽羅佛教理念精神；然而，當佛教復興理念逐漸落實於政策層面時，長期被佛教傳統視為威脅力量的泰米爾族群，也出現深刻的危機感，並喚醒他們對「多數統治」（majority rule）深藏已久的不信任感。更重要的是，在佛教復興運動深化族群對立的情況之下，斯里蘭卡國內的社經問題也被捲入族群問題當中。

在這種發展趨勢之下，我們似乎不難想像，為什麼一九七二年憲法修正案會將僧伽羅語明訂為官方語言，並承認佛教信仰擁有「優先地位」。雖然沒有明確宣布佛教為國教，但是這個重要的政治發展轉向，卻早已動搖世俗政體的根基。因為自此之後，在「表面的」世俗政體秩序下，所有政策在佛教信仰擁有「優先地位」原則的指導之下，都可以按照宗教信仰決定資源分配順序，這對於其他非佛教信仰來說，基本上就是一種有違宗教平等原則的憲政設計。

值得注意的是，佛教復興運動在激進「政治佛僧」的推波助瀾之下，雖然對於後來的族群問題產生了深遠的影響；不過，族群問題卻並非完全導因於佛教復興運動的訴求理念。事實上，一九七〇年代執政當局逐漸滿足佛教復興運動的各項訴求之後，「政治佛僧」的注意力似乎也轉移到其他相關社會服務事業。各方關注的焦點不再是佛僧從政的分際為何，也不再是如何復興佛教傳統。伴隨著愈來愈激烈的政治競爭，整個政治環境似乎已經來到強調「族群認同」的階段，佛教不再具有實質的復興內容，而只是建構族群意識與刻畫自我認同的象徵。在這個時期當中，佛教所扮演的主要角色，主要是凸顯僧伽羅人與泰米爾人之間的傳統文化差異；然而，傳統文化差異的主要詮釋者，卻不是「政治佛僧」，而大多是僧伽羅「俗衆」政治人物。^⑫

隨著更多政治與社會事件的爆發（尤其是「儀式性」與「週期性」的暴力事件），^⑬不僅尖銳化了族群的對立，更阻斷二大族群在制度內對話溝通的最後機會，致使雙方

註^⑩ 1959年國會通過法案授權，將錫蘭島最大的二座佛教修院維德達雅（Vidyodaya）和維達蘭卡拉（Vidyalārikāra）改制為大學。許多「僧侶聯合陣線」佛僧都來自這二所修院當中。由於學校兼收僧侶與俗衆，使得許多年輕僧侶在同儕刺激下，更有機會接觸與發展多元思維，在未來開展出多樣化的社會服務與教育工作。

註^⑪ 例如：最著名的「蓋爾歐亞多重計劃」（Gal Oya Multipurpose Scheme）便是斯里蘭卡獨立後第一個（也是最大的）區域發展計畫。該計畫中最重要的部分就是農民移居政策，讓貧瘠耕地小農能夠遷移到尚未開發農耕地區。由於這項移居政策的執行涉及高度敏感的族群利益分配問題，從而導致1956年爆發錫蘭島獨立後首次內部族群衝突。詳參Stanley J. Tambiah, *Leveling Crowd: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*, pp. 82~94.

註^⑫ 有關於佛教傳統在1950年代後期逐漸結合政黨競爭與認同政治的發展傾向，由於涉及問題層面不同，擬另為文討論。

註^⑬ 其中最重要的社會暴力事件，便是1983年由可倫坡地區蔓延到全國各地的大規模族群暴亂，有關這些暴力事件的細節描述，可參見Stanley J. Tambiah, *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, pp. 13~18; Stanley J. Tambiah, *Leveling Crowd: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*, pp. 94~100.

日後走向擁兵自重的直接武力衝突模式，造成過去二十年間內戰對峙、以及分裂勢力盤據錫蘭島的局面。

面對生靈塗炭的暴力事件與內戰殺戮，實在很難讓人想像這兩大族群所信奉的宗教竟然都擁有深厚的「非暴力」（ahimsā, non-violence）傳統；更讓我們意外的是，在宗教象徵與口號驅使之下，血腥暴力事件卻不斷發生，但在面對數萬生靈無辜犧牲的現況時，佛僧們關心的真的只是如何復興佛教嗎？

面對這種令人困惑的景象，藉由「政治佛僧」概念的討論，本文試圖深刻思考這個嚴肅的問題：究竟佛僧從事政治活動是否違反了佛教的基本精神？無論是那些接受世俗主義原則而背棄參政傳統的佛僧？或是那些為追求佛教復興而放任人間殘殺的佛僧？抑或這些提問本身只是源自西方狹隘的理論視野的問題意識？透過結合佛教傳統與政治發展現況的討論，我們可以發現，這些問題在「上座部佛教」結合族群、歷史、語言和政治的特殊文化脈絡中，其實已經非常巧妙地被調解融合在一起了。

因為，「政治佛僧」向來被認為是受到殖民統治影響而變質的名詞。從錫蘭的宗教傳統來看，佛僧涉足世俗權力領域本來就是重要特徵。殖民者所帶來的出世僧侶形象認知，是讓佛僧在人民心目中形象，從入世轉變成出世僧侶的重要原因。^{⑩4}如果我們一昧地透過將某種特定基督宗教隱修生活形態套用在佛僧身上，將形塑出一種前所未見的佛教遁世傳統，而藉由這類殖民建構的過程，佛僧活動也必定被侷限在個人靈修與修院事務之中，其影響力必將逐漸淡出人民公共生活領域。^{⑩5}

雖然斯里蘭卡佛教界在戰後佛教復興的背景下，適時提出「恢復佛教合法地位」的要求，企圖恢復長期以來被殖民者遮蔽的佛教徒遺產和身份，解決相關國家問題和開創光明前途，繼而重建昔日佛教在斯里蘭卡的光彩。可惜的是，受到殖民文化影響的西化菁英，並沒有體認歷史發展上的脈絡精神與價值，不僅背棄彰顯僧伽羅精神的佛教傳統，甚至在獨立之後，佛教傳統仍然繼續被世俗政體所忽略。

獨立前後佛教復振運動的共通點之一，便是不斷強調「僧伽羅認同」與「自尊心重建」二個重要主題，反映出本地知識份子在面對殖民統治及文化詆毀時的主要態度；^{⑩6}然而，相異於達馬帕拉具有「反殖民」色彩的改革運動，^{⑩7}雖然「政治佛僧」在

註^{⑩4} Kitsiri Malalgoda, "The Buddhist Christian Confrontation in Ceylon, 1800-1880," *Social Compass*, Vol. 20, No. 2 (1973), pp. 171~200.

註^{⑩5} Frank J. Hoffman, " 'Orientalism' in Buddhology," in Frank J. Hoffman and Deegalle Mahinda, eds., *Pāli Buddhism* (London: Curzon Press, 1996), pp. 207~226.

註^{⑩6} Stanley J. Tambiah, *Leveling Crowd: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*, pp. 45~60.

註^{⑩7} 在印度，我們無法從外表判斷人們的宗教認同，不同的宗教認同與利基是社群間相互衝突的重要原因；相較於印度宗教社群衝突的問題形態，斯里蘭卡的社群衝突問題則更牽涉到族群與政治認同的層面。在印度，宗教係建基於神話及種姓制度之上；在斯里蘭卡，宗教則是確立於政治領域之中。因此，在面對強大的西方殖民勢力時，印度民族主義者運用印度教精神的象徵，企圖喚起印度人民的宗教情感；僧伽羅民族主義者則回溯佛教過往的政治歷程，遙想宗教與政治同享尊榮的光景。這也是為什麼 19 世紀下半葉，以達馬帕拉為首的僧伽羅佛教信仰復興運動，不斷地訴求往昔佛教的光榮。參照 Douglas Allen, *op. cit.*, pp. 188~189.

獨立後期同樣要面對西方殖民勢力的文化遺產，但更要面對殖民者與西化菁英所共同維護的世俗民主政體、以及在政治場域中來自泰米爾族群的挑戰。在後來的發展中，佛教復振運動則更具有族群而非反殖民的色彩，殖民勢力的威脅也逐漸為族群敵人所取代。

「政治佛僧」在這段過程中，雖然逐漸取得參與政治及社會事務的正當性，挺身而為佛教理想投身世俗領域；然而，在鞏固世俗民主政體的考量下，「政治佛僧」卻不是一個受歡迎的現象。這意謂著任何族群都可以根據族群信仰提出政治訴求，難以建立超越身份與族群邊界的民主價值。¹⁰在僧伽羅佛僧的示範之下，其實也讓泰米爾人瞭解到少數族群在民主制度下艱困的生存處境。

在這種發展格局之下，斯里蘭卡也逐漸出現了激烈的政治對立與族群傾軋。從「斯里蘭卡自由黨」在一九七〇年國會大選中結合二個共產政黨合組「聯合陣線」（United Front, Samagi Peramuna），透過更強而有力的僧伽羅族群訴求獲得勝選之後，便在一九七二年重新修訂憲法，明確肯定佛教擁有特殊地位，強化中央集權並且完全壓縮泰米爾人爭取「聯邦制」的空間。¹¹與此同時，受制於隨之而來的種種歧視性語言、教育與社會政策，以及「聯合陣線」面對泰米爾族群時的強硬立場，都促使「泰米爾聯合解放陣線」（Tamil United Liberation Front）逐漸走向體制外的抗爭路線，而後來也陸續出現越來越多的泰米爾激進政治團體，其中更包括迄今仍然最具影響力的青年武裝團體「泰米爾意拉姆解放軍之虎」（或是稱作「泰米爾之虎」）（Liberation Tigers of Tamil Eelam）；值得注意的是，這種情況並沒有因為「聯合民族黨」在一九七七年國會大選取得壓倒性勝選後而有所改善，事實上，「聯合民族黨」反對泰米爾分離主義的堅定立場，也是獲得國會勝選的重要原因之一。因此，「聯合民族黨」亦在一九七九年制訂內容嚴苛的「防止恐怖主義法案」（Prevention of Terrorism Act），允許軍警在北部與東部地區，針對泰米爾暴亂份子採取懲罰性行動，並得不經審問程序加以逮捕拘禁。¹²此後，零星的與計畫性的相互攻擊和交戰便開始出現在北部與東部地區，其中更包括了僧伽羅激進份子破壞一九八一年泰米爾「地區發展議會」（District Development councils）的行動；¹³當然，最嚴重的暴力衝突，則是一九八三年由可倫坡蔓延至全國各地的大規模族群屠殺，從而揭開紛擾不休、延續十餘年的內戰。¹⁴

註¹⁰ Michael Roberts, "Ethnic Conflict in Sri Lanka and Sinhalese Perspectives: Barriers to Accommodation," *Modern Asian Studies*, Vol. 12, No. 3 (1978), p. 367.

註¹¹ A. Jeyaratnam Wilson, *Politics in Sri Lanka, 1947-1973* (New York: St. Martin's Press, 1974), pp. 243~248.

註¹² Stanley J. Tambiah, *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, pp. 19~20.

註¹³ Bruce Matthews, "District Development Councils in Sri Lanka," *Asian Survey*, Vol. 22, No. 11 (1982), pp. 1117~1134.

註¹⁴ 必須加以特別說明的是，斯里蘭卡爆發內戰的因素牽涉十分廣泛，除了彼時惡質政治競爭風氣之外，社會與教育資源分配的嚴重落差、國內移民墾殖計劃對於特定族群發展的壓制、宗教文化認同的族群仇恨、印度外力的介入、乃至於對憲政發展方向的分歧觀點，都是造成斯里蘭卡內戰不容忽視的重要影響因素。內文中對於斯里蘭卡內戰爆發的說明，毋寧只是一個極為簡略的描繪而已。特殊的政治、經濟與文化傳承，究竟是如何影響斯里蘭卡內戰前後的發展軌跡與歷程，便將是本文後續關注的一個重要方向。

與此同時，印度政府強力介入斯里蘭卡內戰的態度，以及其偏向泰米爾反抗軍的基本立場，不僅開始讓複雜的國際政治因素涉入內戰當中，更因而喚起許多僧伽羅佛教民族主義者對於北方「泰米爾威脅」的歷史記憶，擔心印度將會扶植泰米爾反抗軍建立國家、破壞斯里蘭卡的統一。事實上，從一九八五年開始，總統賈雅瓦登納（J. R. Jayawardene）便在印度政府的強力介入之下，開始與泰米爾反抗軍進行一系列的對話與協商。甚至，在印度政府的主辦之下，斯里蘭卡政府在不丹（Bhutan）首都辛布（Thimphu）直接與泰米爾反抗軍進行協商；後來，雙方又在印度新德里（New Delhi）舉行會談；不過，這一系列對話與協商，卻因為雙方對於泰米爾語言和聯邦體制看法的差異太大，而沒有獲得任何的結論；一九八六年賈雅瓦登納與印度總理甘地（R. Gandhi）在印度邦加羅爾（Bangalore）會談中，則要求斯里蘭卡政府解除對於北部與東部的經濟封鎖，並讓泰米爾族群擁有部分區域的自治權；然而，斯里蘭卡政府軍卻在一九八七年展開「法達馬拉其作戰」（Vadamarachi Operation），向泰米爾反抗軍全面進攻，印度則強力介入並逼使斯里蘭卡政府於同年簽訂「印度斯里蘭卡和平協議」（India-Sri Lanka Peace Accord）；同時，印度政府也根據和平協議派遣「印度維和部隊」（Indian Peace Keeping Force）進駐斯里蘭卡北部，監督和平協議內容的執行（包括落實泰米爾族群自治）。¹³隨後，總統普里瑪德薩（Ranasinghe Premadasa）與反抗軍領袖也展開一系列和平對談，並要求印度政府撤軍（最終印度政府也於一九九〇年撤軍）；然而，外力介入與種種退讓，早已使得僧伽羅佛教民族主義者大感不滿，在中部與西南部僧伽羅族群佔據大多數的地區，更紛傳僧伽羅激進份子的反政府暴亂；儘管「聯合民族黨」仍然勉力贏得一九八九年國會大選，但該黨處理泰米爾反抗軍問題的軟弱與曖昧態度，卻已經讓越來越多的僧伽羅政治人物和民衆感到無法忍受而表達出高度的不滿與批評，許多人士也開始轉而積極投身由「斯里蘭卡自由黨」所領導的在野陣營；總統普里瑪德薩不僅因而在一九九三年被反對份子暗殺身亡，由「斯里蘭卡自由黨」所領導的「人民聯盟」（People's Alliance）也在一九九四年國會大選中順利擊敗「聯合民族黨」，¹⁴並在一九九八年由庫馬拉功達（Chandrika Bandaranaike Kumaratunga）率領「斯里蘭卡自由黨」贏得總統大選；而在這股反對力量中間，「政治佛僧」則始終扮演著形塑僧伽羅公共輿論，以及聯繫政治領袖與一般僧伽羅大眾的關鍵角色。

事實上，從一九八〇年代末期到一九九〇年代中期，大部分都是斯里蘭卡政府軍與泰米爾反抗軍正面交戰的時刻；而在這個時期中間，「政治佛僧」雖然沒有直接參與暴力攻擊或軍事衝突，但是卻仍然可以看到他們在政治領域中活躍的身影。尤其是在泰米爾反抗軍於一九八五年攻擊佛教朝聖中心－位在現今阿努拉德哈坡拉（Anuradhapura）的神聖「寶樹」（Bo Tree），並且於一九八六年殘殺在阿輪塔拉瓦（Ara-

^{註13} S. Viswam, "India-Sri Lanka Agreement: Triumph of Statesmanship," *Indian and Foreign Review*, No. 24 (1987), pp. 4~30.

^{註14} Alan J. Bullion, *India, Sri Lanka and the Tamil Crisis, 1976-1994* (London: Pinter, 1995), pp. 153~155.

ntalawa) 乘坐公車朝聖而返鄉的佛教僧侶之後。^⑯一種仇視泰米爾反抗軍的情緒便在僧伽羅族群內部與「政治佛僧」中間普遍擴散開來。從一九八〇年代末期到一九九〇年代中期，由不同僧伽羅政黨、佛教僧侶與激進俗衆所組織的各種聯盟和運動，便成為抗衡泰米爾分離運動的一股非常重要的社會力量；而其堅決反對泰米爾分離運動的強烈立場，也成為各政黨必須加以回應的輿論壓力來源。其中一個最著名的例子，便是成立於一九八六年的「保護祖國運動」(The Mavbima Surakime Vyaparaya)。「保護祖國運動」的核心組成份子，不僅包括了素負名聲的「政治佛僧」，同時也納入了許多政治領袖（多具有支持「斯里蘭卡自由黨」的傾向）與一般僧伽羅俗衆。「政治佛僧」透過「保護祖國運動」堅決主張斯里蘭卡領土完整的神聖性，並且相信這是維護佛法傳承的重要基礎，從而反對任何企圖「分割」或「弱化」領土完整性與祖國團結統一的論調。

從一九九〇年代迄今，在斯里蘭卡政府軍與泰米爾反抗軍之間雖然不再出現大規模的內戰殘殺，然而，受到僧伽羅佛教民族主義者與「政治佛僧」強烈態度的影響，不僅各地零星的暴力衝突仍然持續上演，二大族群展開政治協商與族群和解的進程也一再遭受拖延與阻礙；雖然，在挪威政府的介入調停之下，從二〇〇二年九月開始在泰國舉行第一次「和平對談」(Peace Talks)，讓斯里蘭卡政府與「泰米爾意拉姆解放軍之虎」雙方協議共組「聯合任務小組」，優先合作進行人道救援與內戰復建工作，同時，透過簽訂《停火協定》(Cease Fire Agreement)與《監督團地位協定》(Status of Mission Agreement)成立「斯里蘭卡監督團」(Sri Lanka Monitoring Mission)，而由北歐五國擔任監督團成員，並於稍後陸續進行多次「和平對談」；與此同時，總統庫馬拉功達也召開全國性的「全國和平與和解諮詢會議」(The National Advisory Council for Peace and Reconciliation)，匯集各方對於和平進程的意見；不過，如果「政治佛僧」繼續在世俗政體中扮演重要角色，不同族群／宗教之間也未能臻至充分融合與對話的理想境界，那麼，斯里蘭卡和平曙光似乎仍尚未到來。

* * *

(收件：93年11月22日，接受：94年2月3日)

^{註⑯} Stanley J. Tambiah, *Buddhism Betrayed: Religion, Politics and Violence in Sri Lanka*, p. 75.

Reflections on the Relationship between Political Bhikkhus and Secularism in Contemporary Sri Lanka: Debates on the Legitimation of the Buddhist Monks' Participation in Politics

Shih-tse Chang

Instructor

General Education Center

Northern Taiwan Institute of Science and Technology

Shih-chiang Chang

Adjunct Instructor

Cardinal Tien College of Nursing

Abstract

On February 4, 1948, Ceylon became an independent country, Śrī Laṅkā, within the British Commonwealth. This was the outward and visible sign of all that the elite had been pressing for since 1910. However, the principle of secularism raised by the British remained intact. Many Buddhist monks and laymen who believed that Buddhism, Buddhist culture, and the Sinhala language should regain their lost position have been disappointed after formal independence. Opinions were divided as to whether the country was fully independent. Under such circumstance, the 1940s proved to be a landmark due to the trenchant debates such as: should Bhikkhus participate in politics?

The article covers the period beginning in the 1940s until today when Bhikkhus, Buddhist monks, heavily influenced the politics of the country. The article traces the shifts as causes and political affiliation change and evaluates the efficacy of Bhikkhus participation. By presenting the relationship of political Bhikkhus and secularism, this paper situates contemporary religious-

political issues in a larger political, religious, and historical context. The Paper also intends to explain certain factors that continue to endure through a prolonged civil war.

Keywords : Buddhist Democracy; Mahāvamsa; Political Bhikkhus; Secularism; Sinhala Buddhist Nationalism

參 考 文 獻

- Allen, Douglas (1993), "Religious-Political Conflict in Sri Lanka: Philosophical Considerations," in Douglas Allen ed., *Religion and Political Conflict in South Asia, 181-205*, Delhi: Oxford University Press.
- Amunugama, Sarath (1985), "Anagarika Dharmapala (1864-1933) and the Transformation of Sinhala Buddhist Organization in a Colonial Setting," *Social Science Information*, 24: 4, 697-730.
- Amunugama, Sarath (1991), "Buddhaputra and Bhumiputra? Dilemmas of Modern Sinhala Buddhist Monks in Relation to Ethic and Political Conflict," *Religion*, 21, 115-139.
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Bartholomeusz, Tessa J. and Chandra R. de Silva (1998), *Buddhist Fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka*, Albany: State University of New York Press.
- Bechert, Heinz (1978), "The Beginnings of Buddhist Historiography: Mahāvāraṇsa and Political Thinking," in Bardwell L. Smith ed., *Religion and the Legitimation of Power in Sri Lanka*, 1-12, Chambersburg, PA: ANIMA Books,
- Bechert, Heinz (1989), "Aspects of Theravāda Buddhism in Sri Lanka and Southeast Asia," in Tadeusz Skorupski ed., *The Buddhist Heritage*, 19-27, Tring, UK: The Institute of Buddhist Studies.
- Bond, George (1988), *The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response*, Columbia: University of South Carolina Press .
- Bowker, John ed. (2000), *Concise Dictionary of World Religions*, New York: Oxford University Press.
- Bullion, Alan J. (1995), *India, Sri Lanka and the Tamil Crisis, 1976-1994*, London: Pinter.
- Bunnag, Jane (1973), *Buddhist Monk Buddhist Layman: A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand*, New York: Cambridge University Press.
- Chakrabarti, A. (1961), *Nehru: His Democracy and India*, Calcutta: Thacker's Press and Directories Ltd.
- Cowell, E. B. (1973), *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*, Delhi: Cosmos Publication.
- Cross, Frank Moore (1998), *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- De Silva, K. M. (1981), *A History of Sri Lanka*, Delhi: Oxford University Press.
- DeVotta, Neil (2000), "Control Democracy, Institutional Decay, and the Quest for Eelam: Explaining Ethnic Conflict in Sir Lanka," *Pacific Affairs*, 73: 1,55-76.

- Dharmadasa, K. N. O. (1992), *Language Religion and Ethnic Assertiveness: The Growth of Sinhalese Nationalism in Sri Lanka*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Dumont, Louis (1986), *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Fernando, Tissa (1973), "The Western-Educated Elite and Buddhism in British Ceylon," in Bardwell L. Smith ed., *Tradition and Change in Theravāda Buddhism*, 18-29, Leiden: E. J. Brill.
- Flood, Gavin (1996), *An Introduction to Hinduism*, New York: Cambridge University Press.
- Geiger, Wilhelm (1930), "The Trustworthiness of the Mahāvāraṇsa," *Indian Historical Quarterly*, 6, 205-228.
- Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalism*, Ithaca: Cornell University Press.
- Gombrich, Richard and Gananath Obeysekere (1988), *Buddhism Transformed*, Princeton: Princeton University Press.
- Gombrich, Richard F. (1971), *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford, UK: Clarendon Press.
- Gombrich, Richard H. (1988), *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London: Routledge.
- Gunawardana, R. A. L. H. (1990), "The People of the Lion: The Sinhala Identity and Ideology in History and Historiography," Jonathan Spencer ed., *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict*, 45-86, London: Routledge.
- Harvey, Peter (1990), *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, New York: Cambridge University Press.
- Heine-Geldern, Robert (1981), "Conceptions of State and Kinship in Southeast Asia," *Far Eastern Quarterly*, 2, 15-30.
- Hēnpitagedera Nāṇasīha (1983), *Apāṭa Bauddha Pālana Kramayak Avasya Āyi*, Ratnapura: Samupakāra Mudranālaya.
- Hettiarachchy, Tilak (1972), *History of Kinship in Ceylon up to the Fourth Century A.D.*, Colombo: Lake House Investments.
- Hiltebeitel, Alf (1990), *The Ritual of Battle: Krishna in the Mahābhārata*, Delhi: Indian Books Center.
- Hoffman, Frank J. (1996), "'Orientalism' in Buddhology," in Frank J. Hoffman and Deegalle Mahinda, eds., *Pāli Buddhism*, 207-226, London: Curzon Press.
- Hoole, Charles R. A. (1991), "A Reassessment of Sinhalese Utopia: Explorative Essay on the Sri Lankan Political Crisis," *Journal of Church and State*, 33: 1, 95.
- Huang, Pochi (2002), "Language, Canon and Epic-Buddhism and Sinhala Consciousness," *Paper presented at the Fourth Religion and Administration Seminar*, Taipei,

- Taiwan: Aletheia University.
- Kemper, Steven (1991), *The Presence of the Past: Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kemper, Steven (1996), "Wealth and Reformation in Sinhalese Monastic Buddhism," in Donald Swearer and Russell Sizemore, eds., *Ethics, Wealth and Salvation*, 152-169, Columbia: University of South Carolina Press.
- Kepferer, Bruce (1988), *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.
- Keyes, Charles F. (1971), "Buddhism and National Integration in Thailand," *Journal of Asian Studies*, 30: 1, 551-568.
- Kumoi, Shozan and Nobuaki Kamiya (1982), "Types of Monasteries and the Daily Life of Monks in Sri Lanka," in Egaku Mayeda ed., *Contemporary Buddhism in Sinhalese Society*, 21-30, Nagoya: Aichigakuin University.
- LaPalombara, Joseph (1971), "Penetration: A Crisis of Governmental Capacity," in Leonard Binder et al., *Crises and Sequences in Political Development*, 220-227, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Lopez, Donald S. (2001), *The Story of Buddhism: A Concise Guide to its History and Teaching*, New York: Harper Collins Publishers.
- Lustick, Ian (1979), "Stability in Deeply Divided Societies: Consociationalism Versus Control," *World Politics*, 31: 3, 325-344.
- Madihe Pannasiha (1985), *Sinhalayage Anagataya?* Colombo: Pahan Paharuva.
- Mahāparinibbāna Suttanta (1969), in T. W. Rhys Davids, Trans, *Buddhist Suttas*, New York: Dover Books, 1-136.
- Mahāvāṃsa, or The Great Chronicle of Ceylon* (1950). Trans. by Wilhelm Geiger, Colombo: Ceylon Government Information Department.
- Malalgoda, Kitsiri (1973), "The Buddhist Christian Confrontation in Ceylon, 1800-1880," *Social Compass*, 20: 2, 171-200.
- Matthews, Bruce (1982), "District Development Councils in Sri Lanka," *Asian Survey*, 22: 11, 1117-1134.
- Mellon, Philip A. (1991), "Protestant Buddhism? The Cultural Translation of Buddhism in England," *Religion*, 21, 73-92.
- Mills, Lennox A. (1965), *Ceylon under British Rule: 1795-1932*, New York: Barnes and Noble.
- Nicholas, Cyril W. and S. A. Paranavitana (1961), *Concise History of Ceylon: From the Earliest Times to the Arrival of the Portuguese in 1505*, Colombo: Ceylon University Press.

- Obeyesekere, Gananath (1970), "Religious Symbolism and Political Change in Ceylon," *Modern Ceylon Studies*, 1: 1, 43-63.
- Obeyesekere, Gananath (1975), "Sinhala-Buddhist Identity in Ceylon," in George DeVos and Lola Romanucci-Ross, eds., *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*, 229-258, Palo Alto: Mayfield Publishing Company.
- Obeyesekere, Gananath (1993), "Duṭṭhagāmaṇī and the Buddhist Conscience," in Douglas Allen ed., *Religion and Political Conflict in South Asia*, 135-161, Delhi: Oxford University Press.
- Olcott, Henry Steele (1974-1975), *Old Diary Leaves: The True History of the Theosophical Society*, Adyar: Theosophical Press.
- Olcott, Henry Steele (1980), "How Buddhism Can Be Revived in Ceylon," *Buddhist*, 2, 190-193.
- Phadnis, Urimila (1976), *Religion and Politics in Sri Lanka*, London: C. Hurst and Co.
- Pieris, Paulus E. (1983), *Ceylon, the Portuguese Era: Being a History of the Island for the Period, 1505-1658*, Dehiwala, Sri Lanka: Tisara Prakasakayo.
- Premasiri, P. D. (1996), "Buddhism: Philosophy as a Way of Life," *Sri Lanka Journal of Buddhist Studies*, 5, 42-45.
- Prothero, Stephen (1996), "Henry Steel Olcott and 'Protestant Buddhism,'" *Journal of the American Academy of Religion*, 63: 2, 281-302.
- Rāhula, Walpola (1974), *The Heritage of the Bhikkhu: A Short History of the Bhikkhu in the Educational, Cultural, Social and Political Life*, New York: Grove Press.
- Rāhula, Walpola (1993), *History of Buddhism in Ceylon*, Sri Lanka: The Buddhist Cultural Centre.
- Reynolds, Frank E. (1978), "The Holy Emerald Jewel: Some Aspects of Buddhist Symbolism and Political Legitimation in Thailand and Laos," in Bardwell L. Smith ed., *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma*, Chambersburg: Anima Books, 175-193.
- Reynolds, Frank E. and Charles Hallisey (1989), "Buddhism, Culture and Civilization," in Joseph Kitagawa and Mark Cummings, eds., *Buddhism and Asian History*, New York: Macmillan, 3-28.
- Roberts, Michael (1978), "Ethnic Conflict in Sri Lanka and Sinhalese Perspectives: Barriers to Accommodation," *Modern Asian Studies*, 12: 3, 367.
- Roberts, Michael (1979), "Stimulants and Ingredients in the Awakening of Latter-Day Nationalisms," in Michael Roberts ed., *Collective Identities, Nationalisms and Protest in Modern Sri Lanka*, Colombo: Marga Publications, 214-242.
- Robinson, Richard H. and Willard L. Johnson (1997), *The Buddhist Religion: A Historical Introduction*, Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.

- Rogers, John D. (1989), "Cultural Nationalism and Social Reform: The 1904 Temperance Movement in Sri Lanka," *Indian Economic and Social History Review*, 26, 319-341.
- Ruberu, Tantrige Ranjit (1962), *Education in Colonial Ceylon, Kandy*, Sri Lanka: Kandy Printers.
- Russell, Jane (1982), *Communal Politics Under the Donoughmore Constitution*, 1931-47, Dehiwala: Tisara Prakasakayo Ltd.
- Seneviratne, H. L. (1999), *The Work of Kings: The New Buddhism in Sri Lanka*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sengupta, Sukumar (1994), *Buddhism in South Asia*, Calcutta: Atisha Memorial Publishing Society.
- Smith, Donald E. (1965), *Religion and Politics in Burma*, New Jersey: Princeton University Press.
- Snelling, John (1991), *The Buddhist Handbook: A Complete Guide to Buddhist School, Teaching, Practice and History*, Rochester, Vermont: Inner Traditions International, Ltd.
- Somboon, Suksaram (1982), *Buddhism and Politics in Thailand: A Study of Socio-Political Change Political Activism of the Thai Saṅgha*, Singapore: Institute of Southeast Asia Studies.
- Somboon, Suksaram (1993), *Buddhism, Political Authority and Legitimacy in Thailand and Cambodia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Southwold, Martin (1983), *Buddhism in Life: The Anthropological Study of Religion and the Sinhalese Practice of Buddhism*, Manchester, England: Manchester University Press.
- Spencer, Jonathan (2000), *A Sinhala Village in a Time of Trouble: Politics and Change in Rural Sri Lanka*, New Delhi: Oxford India Paperbacks.
- Strong, John S. (1983), *The Legend of King Asoka: A Study and Translation of the Asokavadāna*, New Jersey: Princeton University Press.
- Swearer, Donald (1970), "Lay Buddhism and the Buddhist Revival in Ceylon," *Journal of the American Academy of Religion*, 38:3, 255-275.
- Tambiah, Stanley J. (1976), *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah, Stanley J. (1986), *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Tambiah, Stanley J. (1992), *Buddhism Betrayed: Religion, Politics and Violence in Sri Lanka*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Tambiah, Stanley J. (1996), *Leveling Crowd: Ethnonationalist Conflicts and Collective*

- Violence in South Asia*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Vimalananda, Tennakoon (1973), *The British Intrigue in the Kingdom of Ceylon*, Colombo: Gunasena.
- Viswam, S. (1987), "India-Sri Lanka Agreement: Triumph of Statesmanship," *Indian and Foreign Review*, 24, 4-30.
- Von Schroeder, Ulrich (1992), *The Golden Age of Sculpture in Sri Lanka*, Hong Kong: Visual Dharma Publications.
- Weber, Max (1963), *The Sociology of Religion*, Trans. by Ephraim Fischoff, Boston: Beacon Press.
- Winnius, George D. (1971), *The Fatal History of Portuguese Ceylon: Transition to Dutch Rule*, Cambridge: Harvard University Press.
- Wilson, A. Jeyaratnam (1974), *Politics in Sri Lanka, 1947-1973*, New York: St. Martin's Press.