

# 佛教與社會

## ——科際整合的啟示與貢獻

林端 台灣大學社會學系教授

【摘要】本文論述《佛教與社會》一書，從文化人類學出發，科際整合了佛學、社會學、心理學與心理分析的研究方法，運用在對緬甸佛教的研究之上，是佛學與社會科學之間良好對話的開始。本文並由七個方面——對佛學傳統與佛教意識形態研究的重視；僧伽制度的社會與心理分析；對稱的僧／俗倫理；比丘在緬甸的崇高社會地位；出世間或在世間？；佛法與世界的交互影響；「業力的佛教」的社會、政治與經濟功能；佛教累積財富，卻不利資本主義；為布施、不為投資；僧／俗關係的心理分析式的再詮釋；自我／理想自我，來評述作者的論點。

關鍵詞：佛學與社會科學；科際整合研究法；佛教依變項；佛教自變項

### 科際整合的研究成果

這本書的全名是《佛教與社會：一個大傳統並其在緬甸的變遷》。作者是美國著名的文化人類學家，生於 1920 年，中南半島的緬甸是他主要的研究對象之一，基本上他從文化人類學出發，科際整合了佛學、社會學、心理學與心理分析的研究方法，運用在他對緬甸佛教的研究之上。

身為人類學家，他認為人類的需要是核心的問題，它會導致各種情感的行為，而宗教是這些行為模式之一，尤其是在家庭團體中有其基礎。他有一篇重要的文章稱為《宗教的議題：定義與解釋的問題》（The Issue of Religion: Problems of

Definition and Explanation），在這文章中，他強調既然文化中的各種制度都是為了滿足人類需要的工具，因此宗教可以被定義為以文化互動為基礎的一種制度，而且它又和從文化角度假設的超自然存在物密切相關。根據這樣的一個觀點來看，宗教與其他文化制度之間最大的差別就是在：只有在宗教制度裡行動、信仰與價值系統是和超自然存在物緊密相關的（註 1）。

進一步來說，對宗教的各種解釋不但可以來自功能的角度，也可以從原因的角度來表達。換句話說，宗教不只是為了滿足某些需要而存在，另外一方面，宗教之所以持續，也有它的原因，而這種原因是對滿足這些欲望的期待所引發出來



的。所以宗教行為一方面有其功能，二方面有其原因，兩者在一起時，它們就是必須而足夠的，宗教行為的原因應該在這些願望中發現，而且被這些願望所激發，它的功能包含著對那些願望的滿足，而那些願望又構成它的動機（註2）。所以他既運用了社會學的變項，也運用了心理學的變項來解釋宗教。宗教的認知基礎立基在孩童的經驗，但對宗教的解釋卻要在社會結構的解釋中被發現，尤其是在家庭結構之中，它基本上被看成「依變項」（家庭中的宗教社會化過程，家庭結構的類別對宗教的養成訓練有明顯影響）。至於宗教之所以持續的原因，他提出來則是心理的與動機的因素，所以這方面的變項被看成是「自變項」。而在這樣的心理與社會的聯繫背景之下，家庭扮演一種關鍵性的角色，我們可以透過社會與人格這樣的研究基礎來解釋宗教。（註3）

我們回到這本書，這本書的田野研究大致在1962年完成，初版於1972年（再版於1982年），距今已三、四十年，儘管如譯者指出的，書中引用的佛學參考資料是西方早期的作品，而且對於緬甸佛教社會現象的觀察，也有其一定的限制。但是，就中文世界的佛教研究來說，這本書中譯本的出版，還是有它相當重要的意義。因為國內迄今為止，仍然相當缺乏類似的科際整合的作品，整合佛學與社會科學，亦即用宗教人類學、宗教心理學、宗教心理分析以及宗教社會學等社會科學，加上佛學，來討論佛教與緬甸社會之間的交互關係，而且也把它擺在歷史變遷的脈絡裡來作分析。雖然他用英文寫作，主要寫給西方讀者群來閱讀，用現代社會科學的研究方法來嘗試分析南傳上座部佛教在緬甸的發展過程，但是對

於我們東方的讀者來說，仍然深具吸引力。他把佛教當成人們企圖超越世間的生存秩序，而從神聖秩序中找尋意義與希望的普世現象中一個歷史的變項，作者既不鼓勵人們信仰佛教，也不勸阻人家信仰佛教。換句話說，作者希望以一種「價值中立」的立場來探討佛教與緬甸社會之間的交互關係。

作者強調對西方人來說，否定上帝與靈魂的上座部佛教，的確是一種挑戰。上座部佛教教導人們：追求解脫必須依靠自己而不是別人，諸神、牧師、教堂、儀式或信仰等對解脫都沒有一點用處。他強調人類學調查訪談的問題，是在文化與歷史前後關聯的情境上去建構的，而調查者必須親身參與在同一關聯的情境當中，所以民族誌的研究方法，也就是研究者與被研究對象長時間共同生活而且參與該社群活動後才能夠蒐集到這種資料，這種「參與觀察」式的研究方法企圖掌握被研究社會的歷史獨特性，企圖解釋為何研究的對象，在研究命題上和其他人是不同的，其背後的基礎是「文化相對論」的一種，也就是所謂「相對認識論」，推到終極之處，他比較強調從「參與者」的立場，也就是 insider 的 emic 的立場，而不是「研究者」的 outsider 的 etic 的研究立場來進行研究。

身為人類學家，作者希望呈現的是歷史社會變遷背景下的佛教，而不是巴利文經典的佛教，因為他認為宗教不只是神聖秩序的一套主張，更重要的是，他是一套既存的事實，只有在實際的生活經驗當中才能確切理解宗教。所以他認為書名之所以定為《佛教與社會》，意思是說社會的行動者在持續存在的社會情境當中討論他們的宗



教世界。作者也強調，他不只對宗教所立基的社會文化架構有興趣，也對宗教體系必須要和文化體系維持一種系統化的關係，而這些關係有可能是因果上的性質，也有可能是功能上的性質，從這兩個角度來研究上座部佛教在緬甸存在的先決條件和它所造成的結果。作者關心的是持續性的存在，當他找尋它存在的因果關係時，他關心的是可以維繫它世代相傳的社會文化與心理上的先決條件。但是進一步來說，社會與文化現象的延續又會對社會成員的人格、社會與文化等面向具有功能上的作用，換句話說，他不但要去解釋上座部佛教在緬甸持續存在的原因，進一步他也要解釋它在緬甸社會所發揮的功能。

這本書實際上是社會科學研究南傳佛教比較開創性的作品，作者並不認為他自己的研究過度西方化，他強調對《佛教與社會》這本書如此命名的一個意義在於：詳細說明佛教行動者對於正統佛教教義三種不同的反應：接受、重新詮釋與排斥。這三種反應可以被解釋為某些社會生活不變特質的產物，還有他們的心裡先決條件與結果。

作者在第一版序裡面，特別提到他是在對以色列合作農場做田野研究的時候，發現這個農場的社會主義意識形態具有一種出世的思想，受到韋伯（Max Weber）的影響，他對這種出世思想就產生研究的興趣，尤其是宗教影響下的出世思想，於是他將研究的對象從以色列轉到佛教地區。1958年受到獎學金的資助開始研究佛教和東南亞，1961年他到緬甸展開14個月的人類學田野工作研究，1967年開始撰寫這本書，1972年才正式出第一版。他的研究成果遭遇到現實上的困難，因為1962年軍事政變之後，就不再允許外國

學者進入緬甸研究，雖然他和泰國的緬甸流亡人士密切接觸，但是遠離現場的文化訪查，作者認為還是有一定的侷限性。作者強調有三個理論對他產生重大的影響：「哈羅威爾（A. I. Hallowell）教導我如何追查文化與人格之間的關係；馬克斯·韋伯（Max Weber）的宗教社會學研究開創嶄新又有趣的宗教研究領域；佛洛伊德（Sigmund Freud）的天分使我能夠認知（也許解決）本研究所遭遇的一些智識上的挑戰。」（註4）換句話說，作者雖然是人類學家，卻深深受到社會學家韋伯、文化心理學家哈羅威爾以及心理分析學家佛洛伊德的強烈影響。

### 對佛學傳統與佛教意識形態研究的重視

這本書共分五大部分，第一個部分是序幕，第二個部分是佛教的意識形態系統，第三個部分是佛教的儀式系統，第四個部分是佛教的僧伽系統，第五個部分是佛教與世界。這樣的分析進路，的確很有作者的特色，一般來講，擅長「參與觀察」與實際經驗研究的人類學家，對於宗教的教義、理論與神學系統（本文所謂的意識形態系統）都是簡略說明或是加以迴避，因為他們擅長的是實際宗教經驗事實的蒐集，而不是背後的宗教精神面或宗教的意識形態層面。但是這本傑出的研究作品卻是個例外，我們看全書的篇幅，第一部分的序幕是運用人類學的研究角度來對上座部佛教做簡單的說明，這部分包括第33到第81頁。而第二部分佛教的意識形態系統則佔據相當多的篇幅，這是從第83頁到第342頁，有260頁的篇幅。第三部分則是佛教的儀式系統，這是從343頁到485頁，共140幾頁的篇幅。第四部分則是



佛教的僧伽系統，這是從 487 頁到 707 頁，200 多頁的篇幅。最後是第五部分，也就是佛教與世界的部分，這是從 709 頁到 795 頁，約 90 頁的篇幅。這樣看來，全書五大部分，接近 800 頁的篇幅，在第一部分序幕裡，他說明了上座部佛教（顯教）的三大體系，這包括三種不同卻又相互關聯的體系，其中兩種是解脫的體系，而第三種是非解脫的體系，作者把第三種著重在消災祈福的體系，稱為「消災的佛教」；而另外兩種解脫的體系又分為規範性的與非規範性的，其中規範性的體系，作者稱為「涅槃的佛教」，因為「涅槃的佛教」所關心的是從輪迴中解脫出來的問題，相當具規範的性質；而非規範性的解脫佛教注重的是積德消業，以提昇人在輪迴中的地位，所以作者稱之為「業力的佛教」。作者強調這是研究者所歸納出來的分析架構，但是他強調它應該也反映出一種緬甸人的「本土的分類系統」，所以即使緬甸人不知道這三種體系的所有特性，也不使用這些名詞，但是他們卻很能精確地知道這是不同的佛教，在目標和修法上是相當不同的，如果他們選擇其中的一種，並不是他們不知道另外一種，而是他們完全清楚知道它們的分離。舉例來說，一個人選擇「業力的佛教」，他常常說自己的德行還不足以修習「涅槃的佛教」。因為他做了這三種分類之後，他就在本書第二部分佛教的意識形態系統裡，根據這三種分類系統做了內容上的安排。（這種分類令人想起韋伯的理念型（ideal type）的概念建構，另一方面也讓人想起涂爾幹（Emile Durkheim）等人的原始分類系統，前者強調的是研究者的概念建構，後者則強調是參與者自己本來就有的分類範疇。）

第二部分近 300 頁的篇幅，作者分為六章，用一章的篇幅討論「涅槃的佛教」，他強調這是一個最接近經典規範性要求的究竟解脫的宗教。用兩章的篇幅來說明「業力的佛教」，受到韋伯的影響，他認為「涅槃的佛教」是所謂宗教菁英或宗教達人的解脫途徑，而一般的信徒並沒有這麼大的宗教稟賦，他認為由「涅槃的」轉成「業力的」佛教是由宗教的菁英轉變成一般信徒的修行的方式。作者強調「業力的佛教」會做解脫目標的轉移，「業力的佛教」所渴望的是消除輪迴的「苦」，而非輪迴的「樂」，這正是希望追求世間的解脫而非出世間的解脫。佛教徒的精神貫注的方向已從「出世間」轉變成「世間」，所以和「涅槃的佛教」來做比較，「業力的佛教」強調的不是究竟解脫，而是一種接近解脫的境界。所以這種形態的佛教，是從宗教菁英轉到宗教庶民，他強調將涅槃的意義加以轉化之後，會形成兩種方向，有一些人停留在輪迴中，並渴望投身為富人或天人，對他們來講這就是解脫；另外一些人把涅槃的意義轉化，從「不苦」的狀態變成像天堂一樣的快樂。但這兩種方式都會導致相同的結果，一是以如輪迴般的快樂為基礎的解脫論，另一者則強調功德與善業是圓滿這種解脫目標的主要條件（註 5）。作者除了說明重要的概念，如「苦」、「涅槃」、「無我」這些概念的轉變，另外一方面也討論功德的核心概念，如持戒和布施等都是取得功德的方法，然後進一步討論業的主要學說，說明業是具有信仰動力的。然後在兩個章節裡面，他討論透過法術（magic）來消災庇佑的宗教，作者稱之為「消災的佛教」。相對於前三個顯教，最後還有所謂「祕術的佛教」，這



個是期待千福年的佛教，作者強調「祕術的佛教」並不像前三者顯教系統明白源自佛教經典，它實際上代表著披上佛教教義外衣的宗教的融合，為了達到今生解脫的迫切目標，它們相信神話中的魔法師，認為他們擁有廣大的超自然神力，已經戰勝死亡，並成為教派中英雄式的領導人物，它們中間有的產生出「千福年佛教」，烏托邦式的信仰和未來王者的信念結合在一起，而在其他教派中，強調唸經的行家期望自己成為魔法師，這種信仰與未來佛的信仰結合，成為「來世論」的佛教。

透過這樣對佛教意識形態系統的分類，作者將宗教菁英的佛教與宗教庶民的佛教區分開來（作者強調不是有三種佛教徒，而是他們都知道彼此，只是偏重不同，註6），這種分類是必要而且有明顯社會學意義的，我們今天如果把緬甸的佛教和台灣人的佛教，甚至和中國人的佛教整體做比較的話，我們也會發現台灣也有類似的宗教菁英所追求的「文化佛教」或者「普世的佛教」，還有一般社會大眾的「民間佛教」，這兩者也是很清楚地在台灣社會各自發揮其重要的功能（參見另一場次筆者的報告）。

在第三部分有關佛教的儀式系統，一般來講對宗教儀式系統做紀錄與描繪，是宗教人類學家相當擅長的專長，作者在這裡也不例外，他對於緬甸佛教崇拜儀式、週期性的儀典以及化解危機的儀式都做了有系統的整理，並且他把儀式的類型與佛教意識形態的類型也做一對比，作者強調「涅槃的佛教」的儀式是屬於表意性與紀念性的，如「三皈依」這樣的儀式對於「涅槃的佛教」是不可或缺的。而至於「業力的佛教」強調的則

是禮敬佛陀在工具性與表意性的價值（註7），供養禮拜佛陀會產生功德使人來生過得更好，而且禮拜也有助於身心狀態的良善，所以這種儀式兼具工具性與表意性，是「業力的佛教」息息相關的儀式。至於「消災的佛教」則純粹站在工具性立場看待儀式，其目標是在祈求今生中得到保佑。

## 僧伽制度的社會與心理分析

做完對儀式的討論後，作者在第四部分討論佛教的僧伽系統。這裡面包括六個章節，首先討論僧伽制度作為一種正統結構，它是由宗教菁英組成的，僧伽制度的功能在於它的規範功能，只討論它的目的：就是以僧伽生活為手段所達到文化上規定的目的。僧伽的角色包含兩類的活動，在家眾的需要和服務，以及為比丘的需要而服務，但是所有比丘都堅稱後一類的活動更為重要，因此比丘的自我解脫重於在家居士的需求。作者花了一些篇幅討論戒律的重要性之後，進一步從社會結構的角度來探討僧伽制度，他說明了僧伽制度每日的日常生活，還有寺院與僧團的組織。

說明完整體僧伽制度之後，就落入韋伯所謂的宗教承擔者（religious carrier）—「比丘」的分析之上：哪些人會出家？出家人的社會背景為何？緬甸人說有三種人會出家（註8）：第一種人是出於宗教動機而出家；第二種人是為了逃避俗世問題和痛苦；第三種人希望過舒適的生活。作者並沒有辦法掌握全緬甸詳細的相關統計數字，但是他還發現一些宏觀社會的影響，緬甸的比丘主要來自鄉村地區，有人說城市人甘於物質享受，無法在寺院內吃苦，也有人認為農村家庭比較有宗教情操，對涅槃比較有興趣。就很多可能



的證據顯示，大部分比丘不但來自鄉村，而且來自貧窮的家庭，貧窮的村民比較懂得「苦」的意義，所以窮人比富人更可能出家。另外一個因素是在於寺院所設立的學校在英國殖民後，逐漸招不到城市的學生，鄉村小孩可以到寺院的學校裡就學，而這些就學的小孩，就是沙彌與比丘的來源（典型的社會學分析角度：比丘的出身與教育背景）。

除了前面提到三種明顯的出家動機之外，作者進一步提到潛意識也會促使一些人去出家，他提到三種人格特質：依賴、自戀和情感怯懦（典型的心理學與心理分析角度：潛意識與人格特質）。所謂依賴的需求是想要避免負責任，而希望得到別人的照顧，佛教寺院基本上是被制度化成為被認可的工具，藉此可以滿足依賴的需求，雖然緬甸比丘都強調寺院內的生活也一樣有困難，但卻沒有比丘向作者說他們後悔出家的決定，寺院生活幾乎所有的需要都是由別人來滿足，不需要為自己做任何事，也不允許去做，他所需要的每一樣東西必須由別人提供，而且是很慷慨的提供。

其次作者提到的是自戀，他用自戀來取代自私，來描繪比丘利己的人格特質，以避免過多的價值批判，作者認為所謂自戀是對自己過度熱衷而忽略影響別人利益的結果，譬如他們常常在非正式的行為中，對在家眾提出要求，而在正式的制度化的自戀裡，作者舉出家的過程作例子，出家要割捨妻子，許多家庭將因此而貧困，而這種出家還受到社會的讚許，妻子的默認，也受到社會的支持。而在情感的怯懦方面，三分之一的受訪者抱怨修道生活的寂寞，但是他們寧願一個人

住，也不要建立社會關係，因為他們認為社會關係會產生執著，進而引起痛苦，我把這種面對人與人之間關係的態度稱為「情感怯懦」。

在有關比丘的個性結構上，作者分析到俗世的個性也會帶到出家的生活裡。緬甸比丘的特徵是自負還有敵意，很多比丘會直接表達對其他比丘的批評，甚至還有對立與衝突，所以需要「僧事法庭」來排難解紛。雖然出家，很多比丘還是保有世俗的價值觀，有些比丘不只重視來世物質的享受，也在現世積極追求物質享受，作者提到有比丘買樂透彩希望增加物質財富，他們的知識水準，因為全部教育都來自寺院，所以他們的教育水準相對平庸。至於比丘遵守戒律的情形，一般來講鄉村比丘相當遵守戒律的規定，緬甸人依照戒律的要求極度強調比丘貞潔的重要性，但是因為性行為可以私下進行，所以人們無法完全確定比丘是否禁慾。至於僧伽的道德狀態，大多數比丘依照戒律的規定生活，但是有真比丘也有假比丘，有相當數目的僧團成員並不是真正的比丘，有不少人是為了逃避法律制裁而出家，在這種情形下，打著比丘名號的假比丘，也是社會中重要的社會問題（這令人想起台灣社會也存在著類似假比丘的問題）。

### 對稱的僧／俗倫理：比丘在緬甸的崇高社會地位

至於比丘在緬甸的社會地位，僧侶基本上是緬甸人敬重的對象，佛、法、僧三寶之一的僧團，受緬甸人極其敬重。緬甸人認為，佛或精靈是有超自然力的，人們會為了功德而禮拜他們，作者從表現性與工具性的雙重根源來討論人們尊重比



丘的原因。在表現性的方面，緬甸人認為出家人要進行禁慾的生活，這是很值得尊敬的，因為他們熱愛生命，總希望享受生命存在的喜悅，他們自己不想出家的原因，其實也是他們尊敬比丘出家人的原因，作者也認為，這是「涅槃的佛教」與「業力的佛教」的根本差異，根據「涅槃的佛教」的想法，比丘應該比在家眾承受較少的苦；相反地，根據「業力的佛教」的看法，出家並不是減少痛苦，而是增加痛苦，因為連肉體的滿足都被剝奪了。其次，比丘之所以得到尊崇，也是因為他們被認為擁有超自然的力量，或者所謂神通的力量，所有比丘都被認為有神通的力量，而且也被認為有免除超自然力攻擊的力量，穿上袈裟鬼魂就不敢近身，而且比丘學到佛陀的教誨，這也是神聖力量的來源。

但是，比丘受到尊敬另一個重要原因是工具性的，因為尊敬他們、供養他們是獲得功德的最佳方式。比丘是「功德田」，一個村落可以沒有電和醫療設備，但是不能沒有比丘，比丘藉由收受供養，可以讓村民得到他們最想要的功德，所以比丘不需要向施主表示感激，相反地，施主應該感激比丘，因為施主得到的回報更大。比丘常常得到超過他需要的東西，由於供養比丘的東西不能給在家眾用，所以多餘的東西不是餵狗就是餵鳥吃。

作者在第 691 頁區分神學觀點與社會學觀點。從神學觀點來看，雖然佛教沒有救世主，但事實上，僧團已經提供了這個功能，比丘藉在家眾的供養，使在家眾可以獲得解脫所必要的功德，僧團可以說是集體的救世主。轉移了來自供養的功德，因此比丘受到那麼崇高的尊敬，一點都不用感到奇

怪。作者強調，這不是一種「俗眾施、僧侶受」的不對稱系統，相反地，是相當完美的對稱系統，是典型互惠 (reciprocity) 和交換 (exchange) 的形式：在家眾提供比丘所有物質需求，使比丘得以解脫，比丘則提供在家眾的精神需求 (功德)。作者認為這種布施系統是種交易系統：以供養換取功德 (這裡提到的是僧／俗倫理的問題，楊聯陞研究中國人的「報」的互惠倫理，則主要指涉世俗中人的俗／俗倫理)。這樣也可以理解為什麼緬甸人要求比丘十戒清淨，這也是基於互換和交易的觀念，因為供養所獲得的功德的多寡，和比丘所修持的清淨程度成正比。如此形式的交換導致最反諷的結果 (註 9)：比丘愈出世，就愈有價值，但也因此獲得愈多供養，結果是最苦修、最不想要任何東西的比丘，反而獲贈堂皇的寺院、最昂貴的用品、被認為最奢侈的汽車。作者認為，如此矛盾和反諷，主要來自在家眾急切想要獲得功德 (台灣社會是否也是如此呢?)。

進一步，作者認為對比丘其實也有兩面的評價，除了比丘容易利用在家眾做事之外，其次是來自於他們半神半人的社會地位，所以會有一種微妙的說法：許多緬甸人禮敬比丘，實際上是在禮敬袈裟和佛陀的智慧，而不是肉體的比丘。所以人們對於比丘的批評也從未間斷：比丘是貪婪的、比丘不守戒律、比丘不瞭解在家眾的困難、比丘是墮落的等等。

談完了僧俗之間的互惠與緊張之後，作者進一步討論到僧俗之間的衝突。因為緬甸的在家眾與比丘不但是佛教徒，而且也是緬甸人，更還是人。換句話說，作者注意到宗教身分與國族身分，還有人類身分之間的差異性的問題，有時候僧俗衝突是村



民間派系對立，或比丘間派系對立的副產品。有時候來自於供養與布施功德這種互惠關係的破壞，如果人們覺得兩邊不是互惠的、不是對稱的關係，那麼雙方的關係有可能因此而急遽惡化。

這如我們前面也提到的，作者也注意到，僧伽內部的衝突，也就是比丘與比丘之間的派系與對立。這是宗教社會學客觀描繪、分析佛教團體很重要的面向，佛教工作者，也就是比丘他們雖然各自追求出世間的解脫，但是他們畢竟也是人，也有一般人的七情六慾，如果一般人與人之間有合作、競爭與衝突，在比丘的世界裡，也同樣會存在著合作、競爭與衝突。

### 出世間或在世間？：佛法與世界的交互影響

在第五部分裡，談的是佛教與世界的關係，其中有一章是學理上的評論。作者很明顯的清楚說明（註 10）：宗教與世間的關係是雙向的。一方面宗教是依變項，它會受到世間各因素的影響，二方面宗教也可以是自變項，它對所存在的社會也可能產生具體的影響。在這裡作者想談的是佛教作為自變項的面向（因為前面的討論大部分是把佛教當為應變項。），探討佛法對於緬甸社會所可能產生的影響。作者提到，涂爾幹把宗教當作社會整合的工具，馬林諾斯基（Bronislaw Malinowski）把宗教當作機構正當性的來源，韋伯則把宗教作為社會變遷的基礎。作者認為主張宗教有影響力是一回事，但實際證明這種主張是另一回事。作者強調，在大多數亞洲社會中，正統宗教並非唯一的宗教，所以緬甸人很少接受佛教苦的教義，他們一點都不悲觀，事實上大多數緬甸人所內化的「業力的佛教」遠比「涅槃的佛

教」來得多很多，兩者差異很大，「業力的佛教」的實際影響與「涅槃的佛教」的實際影響可能完全不同。作者討論到韋伯對佛教的觀點，韋伯認為佛教的解脫教義，不利於近代的理性資本主義的發展。作者認為如果採納韋伯這樣的觀點，「涅槃的佛教」它的解脫行為不支持任何世間的活動，其唯一的標記就是無所作為，儘管如此，也有「阿育王式」的佛教，嘗試將佛教與世間建立溝通的橋樑，但是這種佛教既非佛教解脫的工具，也非其證明的方法（註 11）。

如果從「業力的佛教」的角度來看，佛教對世間的影響就會比較明確。作者認為韋伯的錯誤在於認為正統宗教理念已經被內化了，所以推斷其動機確實存在民間；而很多緬甸評論家則犯了另一種錯誤，也就是忽略了在亞洲社會中正統宗教並非唯一宗教的事實。作者指出，人們若認為業力是佛教徒對人類災難無動於衷的依據，與其說這是一種理由，還不如說是一個合理化的藉口（註 12）。緬甸人認為，現在業與未來業是有差別，現在業是過去行為的結果，未來業則決定於今生的作為。從這種定義來看，行為者是業的主人，而不是它的奴僕，決定個人未來禍福的，不是讓個人毫無選擇的宿命論。這點與喀爾文教派的「上帝預定論」完全不同，緬甸人認為，不是業力決定人的行為，而是人的行為決定業報，這種因果關係與宿命論正好相反（註 13）。緬甸人的日常生活中，他們認為根據佛法除了業之外，還有兩種力量決定一個人的命運：智慧與精進，人的命運就是這三種作用的結果。

作者強調，他是繼承了韋伯的觀點，因為韋伯認為，若追求解脫是一個人最強烈的動機的時



候，出世間的想法就可能成為世間行為最有利的激勵或障礙，作者沿用這樣的韋伯式的分析，但是在第 730 頁說明要提供補充的觀點：即使追求解脫純粹只引發人們宗教而非世間的行為，它仍然會對社會機構有重大的影響。作者強調，他的討論也包括佛教這種無心的影響。綜合起來，作者所要強調的，佛教對世間的影響集中在三個變數之上：加入僧團、解脫論和世界觀。他所謂的世間，指的是緬甸的社會，亦即社會政治經濟結構，也可以看成是一個社會群體。

### 「業力的佛教」的社會、政治與經濟功能

在最後一章裡，章名就是佛教與緬甸社會。作者先討論佛教徒的世界觀和緬甸社會體系的關係，作者提到，權勢、財富、聲望在分配上的差異，存在所有社會當中，社會秩序之能維持，畢竟不在於分配的平均與否，而是在於人們感覺分配是否公正（註 14）。而具有雙面意義的業力教義，正好提供道德權威給任何社會秩序。一方面認為今生修福者來世會有好報，二方面會把過去世所造成的善惡業來解釋今生的地位。它為世間財富與價值分配不均的系統建立了道德基礎，因為業力說將每個人在權力、財富與地位的不同視為業力所定的公正結果。同樣的，任何人在今生所做的業，來世自會有公平的報應，這也為來世社會階級地位的不公平提供合乎道德的解釋。因此，就社會秩序而言，業力說的道理非常明確：權力、財富、和威望的分配不均，並非真正不公，它們實際上是道德律必然且公正的運作結果。長遠來看，這個道德律確保每個人都可以持續得到應得的業報（註 15）。

作者進一步說明，業力信仰在政治上扮演矛

盾的角色。一方面賦予統治者正當性，二方面卻同時提供推翻統治者的動機。緬甸歷史上篡奪皇權的例子層出不窮，這些篡位者往往利用建立寺廟與寶塔，還有供養比丘來累積功德，以善業抵惡業，換句話說，業力說一方面是結構性穩定的力量，二方面也是結構性變遷的力量。在社會經濟體系上也一樣，業力說也扮演保守的力量，把貧富差距看成是道德差距的結果，窮人之所以貧窮，是前世惡業的結果，富人之所以有財富，是前世善業的結果，它不只有穩定社會秩序的功能，也有合理化個人在道德與經濟上失敗的功能。窮人正當化自己的缺乏，富人則正當化自己的富有，它不但為不公平的財富分配提供道德正當性，而且把道德和社會威望賦予富人（這令人想起韋伯所說的：不幸者與窮人需要「苦難的神義論」，而幸運者與富人需要「幸福的神義論」）。

在宇宙觀和社會控制方面，緬甸人相信，個人行為會有業報是最重要的道德制約力量，人們對地獄的畏懼成為社會控制的工具，儘管緬甸人知道宗教究竟觀點的「善」與世間相對觀點的「必須」，兩者之間是有明顯差異的，但是恐懼違反佛教戒律而控制惡化，無疑是緬甸社會控制最主要的工具。進一步來說，佛教宇宙觀的輪迴說也同等重要。

至於世俗取向和企圖心方面，佛教的時間觀既久且遠，這會使得緬甸人對於今生今世的想法不會太計較，他們面對困難和失敗的時候多少有點聽天由命的心態，一方面會使人有無可救藥的樂觀心理，二方面與業力說聯合起來時，便會使人缺乏企圖心，孕育了失敗者的心態：緬甸人不會一試再試，相反地，如果他們一試不成功，就會忘記這件事，不會再試第二次，因為既然失敗是業力果報，



除了希望來生更好之外，也無能為力。

## 佛教累積財富，卻不利資本主義：為布施、不為投資

業力佛教的解脫論提供他們從事世間（經濟）活動的強大動力，因為經濟上的成功是執行解脫行為的必要工具。因此，不論在社會或經濟層面上，解脫行為都會產生重要的世間效應（註 16）。作者強調，「業力的佛教」的解脫論雖不鼓勵但也不阻止世間的社會經濟活動，它是中性的，卻是解脫不可缺少的間接條件，尤其是經濟行為。因為，唯有透過世間經濟行為，人們才可能獲得在解脫上最有價值的功德，亦即經由布施而得到的功德。相信布施所累積的功德，是解脫的主要途徑，替經濟作為提供了強力的動機（註 17）。作者進一步說明，認為這種追求財富以作為解脫的判斷準則，是從事世間活動的強有力的動機，他與喀爾文主義的說法並非截然不同，有了財富才有布施，有了布施才有解脫，所以財富是解脫的間接條件。

我們要指出的是，作者似乎對喀爾文主義的韋伯詮釋略有所誤解，因為對韋伯來說，喀爾文主義一心想要追求來世的拯救，這是清教徒「價值理性」的宗教動機，結果卻無意間塑造出企業家「目的理性」的經濟結果，這是「無心插柳柳成蔭」，一種非預期性的結果，與緬甸「業力的佛教」的經濟成就間接透過布施可以預期性的達到解脫的結果，這兩者應該還是有一定差異的。這種忽略「結果的非預期性」，宗教原因「非預期性的」達到經濟後果的分析，在余英時的著作《中國近世宗教與商人精神》裡面也同樣有所誤

解。余先生強調新禪宗、新道教與新儒家對中國近世商人精神的促進，也是把它看成是直接且預期性的結果，這樣的解釋與韋伯對喀爾文教義的解釋，其實是差以毫釐，失以千里的。

至於布施和經濟發展的關係，作者在第 766 頁指出，業力佛教與基督清教對經濟發展產生了相反的結果，其原因在於對儲蓄財富提供了不同的動機，清教徒儲蓄是為了做進一步的投資，來創造更多的財富以榮耀上帝；而對於業力佛教徒來說，儲蓄必須用來布施以便累積更多的功德。很諷刺的是，為了來世享樂所做的宗教布施佔去很高比例的儲蓄，他們就剩下很少的資源來做經濟投資。緬甸的經濟體系中，所有重要的產品都被毫不吝惜的奉獻給宗教，這對經濟發展產生很大的障礙。

另一方面，對於社會服務的開展也同樣產生很大的障礙。緬甸人認為，非宗教的布施幾乎沒有任何功德，緬甸人雖然對社會服務也是關心的，但是他們認為，提供社會服務的責任是政府的，不是老百姓的。「業力的佛教」之所以有具體的作用，在於「業力的佛教」的教義已經被深度內化（台灣也有類似宗教勸募與一般非宗教勸募之間的排擠作用）。

作者做結論：唯有一種意識形態的佛教會佔有主流地位，涅槃佛教是厭倦世間的精英宗教；業力佛教是前工業化時代的農夫宗教；而消災佛教是新興而富裕的中產階級的宗教。

## 僧／俗關係的心理分析式的再詮釋：自我／理想自我

也許是受到涂爾幹學派的影響，作者進一步



討論追求功德的佛教作為社會整合的工具。佛教不只促成村內的合作，也促成村莊間的互動與團結，如果沒有佛教，緬甸社會可能是一些沒有關聯的個體化農村所組成的。進一步來說，佛教也是緬甸民族認同最重要的元素，身為緬甸人就必須是佛教徒，而佛教比丘的身分是社會中堅的角色，有人說緬甸村落存在的目的就是為了維持和供應比丘與佛寺，它使整個村子成為具有合作精神的團體。

比丘和佛寺是緬甸人理想的象徵，雖然一般的緬甸人企圖把出世間的佛教，也就是「涅槃的佛教」，轉化為世間的佛教，也就是「業力的佛教」，但是作者進一步運用佛洛伊德學派的說法（註 18），他認為緬甸比丘對緬甸社會的整合之所以有巨大的貢獻，就必須理解緬甸人的世俗價值與出世間價值之間的張力：緬甸人的世俗價值是構成他們「本能」和「自我」的欲望；相反地，出世間的價值，則是「理想自我」的角色，他們是擁有世俗價值的「自我」，而比丘則被看做是應該崇拜的「理想自我」的象徵。正因為他們沒辦法實現這種「自我的理想」，所以社會中更應該有人，也就是比丘來落實這種理想。他們崇拜比丘實際上是崇拜他們最看重自己的部分（這也令人想起涂爾幹所說的現代人的「個體崇拜」）。作者進一步推論說，比丘的出離，替緬甸人實現了出世間的理想，崇拜比丘等於崇拜他們「自我的理想象徵」。作者強調緬甸人正是透過崇拜自我理想的共同象徵而彼此認同。也就是在這個意義之下，如果比丘世俗化之後，對緬甸社會會造成嚴重的威脅，因為它意味著象徵「理想自我」的共同崇拜對象不再受人崇拜，緬甸社會團結的

主要基石也會日漸崩潰。

總而言之，這本書是個科際整合的傑出研究成果，作者從文化人類學出發，科際整合了佛學、社會學、心理學與心理分析的研究方法，運用在他對緬甸佛教的研究之上。這是佛學與社會科學之間良好對話的開始，我們期待未來中文世界也可以有類似的傑作出現（至於佛教在緬甸與在台灣之間的比較，參見筆者另一篇座談稿）。

### 【附註】

- 註 1：Melford E. Spiro, *Burmese Supernaturalism: a Study in the Explanation and Reduction of Suffering*, (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1967), p.96.
- 註 2：同上註，p. 117。
- 註 3：羅伯托·希普里阿尼 (Roberto Cipriani) 著；勞拉·費拉羅迪 (Laura Ferrarotti) 英譯；高師寧譯，《宗教社會學史》，（北京市：中國人民大學出版社，2005），頁 179。
- 註 4：麥爾福·史拜羅 (Melford E. Spiro) 著；香光書鄉編譯組譯，《佛教與社會：一個大傳統並其在緬甸的變遷》，（初版，嘉義市：香光書鄉，民 95），頁 23。
- 註 5：同上註，頁 147。
- 註 6：同註 4，頁 51。
- 註 7：同註 4，頁 355。
- 註 8：同註 4，頁 555。
- 註 9：同註 4，頁 694。
- 註 10：同註 4，頁 712。
- 註 11：同註 4，頁 720。
- 註 12：同註 4，頁 724。
- 註 13：同註 4，頁 725。
- 註 14：同註 4，頁 734。
- 註 15：同註 4，頁 736。
- 註 16：同註 4，頁 756。
- 註 17：同註 4，頁 757。
- 註 18：同註 4，頁 789。

