

宗教的可定位與不可定位

盧蕙馨 慈濟大學宗教文化研究所

【摘要】本書是探討緬甸佛教與社會互動關係的民族誌，相當生動地描述緬甸佛教文化圖像，作者將緬甸佛教徒的信仰形態做「鳥瞰」式的歸類，指緬甸人關心涅槃的程度十分有限，會以積善業功德來求自己的利益，觀念和作法上屬「業力佛教」和「消災佛教」，而非「涅槃佛教」。作者較持功能論的觀點，認為緬人以此柔化業的嚴苛，解除心理壓力，正統南傳佛教和緬甸人性格需求因此有所妥協。作者認為緬人以業力觀接受社會權力和財富分配的不公，只專注自我中心的功德追求，因而使得社會整體消極地安於現狀。本書從社會文化的觀點對緬甸佛教予以定位，但對佛教改造社會，提升人性的潛力，即其不可定位之處則未能平衡探討。

關鍵詞：業力佛教；消災佛教；大小傳統；文化心理；布施功德

宗教與社會的關係是一個不易釐清的課題，到底宗教是為服務社會人心需求而存在，只是文化的一部分，抑或作為獨立自主的體系，可以改造社會，提升人性？兩種角度都有道理，究竟在何種情況下屬於前者，何種情況下屬於後者，最好是以實例來討論，我們才能更進一步瞭解宗教如何可被社會定位，又如何不可被定位。《佛教與社會》一書正可提供我們這樣的觀照。

作者是一位人類學家，誠如其所指，人類學家注重的不是宗教經文本本身，而是經典教義與信眾的觀念兩者間的互動關係。（註1）現代研究佛教信仰和儀式的人類學家大都忽略了信仰和儀式的經典根源，少去處理佛教的教義問題。作者則

往宗教方面溯源，注意到佛教徒的信仰與佛經教義間的關係，以後者為本，看到信徒會忽視某些核心教義，甚至以非規範性及反規範性的信仰將教義同化，為何有此偏離？他有興趣探討信徒背後的動機和認知基礎。

作者使用動機和認知這兩個心理學上的名詞，是因本書的撰述得到美國國家心理健康學院「文化與心理健康研究計畫」的贊助，因此勢須關切心理需求如何影響宗教呈現的樣態。他指出研究的兩組問題，一是要說明緬甸的在家及僧團佛教如何受到所處社會及文化人格特徵的影響，二是發掘佛教對緬甸文化及社會的影響。簡而言之，作者要探討宗教和社會，或宗教與文化心理



之間的互動關係，認為緬甸佛教為正統軌範佛教的要求和緬甸人性格的需求之間有所妥協（註2）。他要觀察的類似於學術研究上常探討的宗教「在地化」過程。

宗教信仰形態會受到社會文化變遷的影響，作者在序幕第一章提出「大哉問」：宗教在何種條件下改變？改變的程度如何？為何佛教作為革命性的宗教，會退回為安於現狀的宗教？（註3）此處已反映出他對當時（1961年）緬甸的佛教狀況的某些價值判斷，然而他的主要目的不是評論，而是要藉此瞭解「人類本性、人類情感及人類認知的可塑性」。他在序中就開宗明義指出，信徒信仰與經典教義間的差異是人類天性底層基本共同點的產物。（註4）這天性底層是什麼，具體而言是其所指「宗教根植於共通的人性需求、幻想、期望、衝突與意願等的組合」（註5）。作者認為佛教和其他宗教一樣，會和另一種原始或高級的宗教結合，以滿足人類共通性的需求。

因為有此關懷，作者雖然以相當篇幅介紹佛教或上座部佛教的核心教義，但他也很貼切地指出：「與其說宗教理念是用來思維或分類，還不如說是用來生活的。」（註6）在十四個月參與觀察並訪問緬甸比丘和在家眾後，他發現佛教徒並未接受所有的規範性教義，因為人們有不同的需求，如：是否追求解脫，如何看待解脫，用何種方法（禪修、布施或消災）尋求解脫，而衍生出作者所稱的三種佛教體系：涅槃的佛教、業力的佛教和消災的佛教。

人類學家通常選擇一個地區做長期深入的觀察，作者的田野地點在上緬甸的「野畿村」，他說這是因農村是研究宗教最可以掌握的社會文化單

位，他也另外到其他的村莊，以及兩座城市曼德勒、仰光蒐集相關資料，指出這些地方雖然有城鄉或傳統與現代之別，但佛教方面只有「些微差別」，野畿村的佛教似乎是緬甸佛教的典型代表（註7）。這是作者預先提出來的結論，在學術說法上較嫌籠統含糊，作者未具體說明究竟在哪些方面，或取哪些指標做比較後發現只有些微不同。

然而，以篇章的安排而言，作者既開宗明義地提出三種意識形態系統，亦即三種佛教體系，我們便知他企圖將緬甸佛教徒的信仰形態做「鳥瞰」式的歸類。他指出緬甸人關心涅槃的程度十分有限，他們大多發願成為阿羅漢而不是成佛，會以積善業功德來求自己的利益，觀念和作法上屬業力佛教和消災佛教，亦接納其他非佛教信仰及行為，如精靈、巫術、法術、占星術來離苦得樂，其目標不是為超越輪迴，而是希望得到來世的安樂。

作者對「業力佛教」何以勝過「涅槃佛教」提出社會心理層面的解釋。他首先引用韋伯所言：「這種給托鉢僧侶解脫的承諾，的確不合社會上被壓迫階級的口味，他們寧願要求在來世或此世期待未來的補償。」（註8）由於早期的佛教是「受良好教育的知識分子」的宗教，他們在享有世俗名利後產生厭離心，而下階層民眾只想改善他們的現實生活，追求欲望的滿足。所以作者發現，緬甸人最想要的是「投生為富人，或更想要的是生為色界的天神」（註9）。對於佛教四聖諦中「苦」，緬人將之歸因於政府腐敗、農作物欠收、終生窮困、精靈作祟等問題，並視之為他們的「惡業」，只有靠持佛珠念誦、持戒、布施僧侶、禮佛等「善業」的累積來消除。（註10）



他們關心功德與業，希望有更好的來生。（註 11）

緬甸人認為布施是取得功德的最好方法，作者很精闢地提出五種理由（註 12），即 1. 可計算性，2. 布施的「解脫」果報在講經說法上很清楚明確，3. 布施不必涉及心理或精神上的轉變，4. 布施是某種犧牲，比起持戒更是具有意義的虔誠指標，5. 布施會帶來榮譽與威望。作者也提供相當豐富的民族誌資料，敘述緬甸人以宗教上的布施，如贊助儀典，供養比丘，建寺建塔來界定與度量功德，並以功德簿仔細記載保存。作者且相當生動地描述其「一窩蜂」或近乎瘋狂的布施行為，如有些供養或建寺已近乎浪費，且剝奪布施者生活所需。

緬甸人對宗教布施慷慨，對社會福利的布施則冷漠，此顯示其布施的「自私」動機，在佛教修行上似有可議之處。但作者作為人類學家，有意予以「同情的理解」，他說「業」是一種嚴格的概念，許多的開示演講常提到從前世、今生到來生行為的各種果報，此也形成緬人害怕死後下地獄的心理壓力，而做功德提供了壓力的出口，因為功德的累積可以中和非功德，遏止果報實際的力量（註 13）。如在儀式中虔誠地發願分享功德，這也是對他人慈悲和關懷的表現，可以淨化自己的心，產生有利的業果（註 14）。

「解除業的焦慮」的說法可能也適用於其他國家的佛教徒，作者另外從緬甸人社會化的人格特質提出文化上的解釋。他觀察指出，緬甸人在嬰兒期受到溺愛關懷，但到了兒童期父母以嚴厲的管教取代縱容，嬰兒期的快樂成為所有需求都能滿足的解脫象徵，此象徵以「靠自己」為特色，如嬰兒以哭來滿足需要，而成年人以供僧為得到

功德最有效的方式，也是以「靠自己」（做功德）期望重建嬰兒期的幸福，彌補早期失落的情感經驗。作者因此斷言，緬甸人所以相信功德善業是解脫道，是因與緬甸人從嬰兒期建立的認知結構一致的緣故（註 15）。這是很大膽的推論，作者並未引述任何緬甸人的說法來支持他這個見解，從兒童教養過程來解釋緬甸人成年後有何心理需求，又如何寄託到宗教信仰行為上求取滿足，這畢竟是很複雜的假設性命題，作者的分析只能說是臆測，缺乏讓人信服的證據。

至於他提到緬甸人兒童期因父母收回其關愛而充滿不確定感，造成日後他們以「業」來解釋任何不可預測的不幸，也不確定要做多少善業才能彌補惡業，所以只能不斷地、盡己所能地做。作者認為，此兒時經驗提供「業力佛教」信仰的動機基礎，這心理方面的推論似乎較有道理。然而，我們也可進一步追問：如果家庭教養的方式改變，如從嬰兒到兒童皆受到關懷照顧，那麼成長後是否會較不信任「業」的觀念作為呢？或者不同家庭兩代間關係親疏有異，是否也會造成信仰接受程度的不同？作者以文化心理的整體性觀點概括解釋，不免會忽視了個別差異。

「消災佛教」是作者所舉緬甸人佛教信仰的一種形態，和「業力佛教」一樣皆是關切自身利益，當緬甸人懷疑是否「業是苦痛唯一的原因」時，會訴諸儀式、法術、念咒、超自然力量等來消除苦痛災難。作者仍用功能論的觀點，認為這些都是柔化業的嚴苛的變通辦法，也是為解除心理壓力。雖然這些作法和佛教的核心教義有所矛盾，但緬甸人會用佛教的術語加以詮釋，如用業和功德的說詞將之合理化。作者因此視涅槃佛教、業



力佛教和消災佛教為一連續體（註 16），一端是大傳統，另一端是小傳統。「大傳統」和「小傳統」是人類學在探討文化因地區或人群的分殊，產生次級文化的方便說法。此處的「小傳統」融合了佛教之外的傳統民間信仰，存在已有相當長的歷史，顯示近乎台灣民間信仰「混合型宗教」的特色。

「小傳統」的一端有相當大的變異性，書中提到緬甸亦存在「秘術佛教」。如野畿村每四位村莊比丘中，就有兩位煉金，因為他們追求長壽的修煉，希望活到彌勒佛降臨，這個信仰屬來世論的佛教。另一種千福年佛教的信仰，相信未來佛會成為緬甸國王，帶領人民脫離英國殖民獨立，重建國家的道德法律秩序。作者指出，不只農民，受過教育的西化緬甸人都有對「未來王」此政教合一領導者的期待（註 17）。此處我們看到宗教信仰對政治可能具有的關鍵影響力，緬人以其宗教信念為後盾，不只因應政治情勢變化，也因應強勢異文化的侵略。佛教信仰根深蒂固地融合到緬甸人的自我認同和世界觀中，由此可見一斑。

佛教信仰是透過何種方式或文化機制來影響緬甸人心呢？作者從儀式系統和僧伽組織兩方面來說明佛教何以深入民間生活。緬甸的佛教儀式繁多，不說佛教本身的聖事儀典，如三皈依，對僧的供養，緬人每天會在佛像前禮拜，除個人禮拜外，日落後也在村莊佛堂舉行大眾禮拜共修。禮拜的對象也包括四處可見的佛塔及塔中的聖者舍利。佛教儀典的週期有以日、以月、以年來分，如每月有四天是齋戒日，在家人需遵守佛陀的戒律，這也是得到功德的一種方法。一年中七月到

十月為期三個月的安居期，是守齋戒的另一個機會，和農業的週期配合，村民在此時較閒散，也較有時間精力來計畫宗教節慶，也比其他時間較頻繁禮佛持誦。

除了依時間、空間配置的各種宗教儀式外，作者也注意到緬甸人一生中有十三項生命儀禮，雖然多數無關佛教，但年輕男孩的出家典禮是緬甸佛教徒最重要的儀式，所有供養中也以佛教的出家典禮最被看重，被視為尊貴的布施，它包含使男孩成為具有靈性的男子、真正的人此宗教與社會的雙重意義；典禮也用來紀念佛教傳說，出家典禮中主角「王子」的扮相，即在想像當年悉達多太子如何放棄王位，追求證悟。作者生動描述父母、親戚、有錢人如何贊助出家典禮、典禮前後的情景。出家典禮加上葬禮都是用佛教的方式來舉行，由比丘主持。

因此，佛教幫助緬甸人度過重大的生命關卡，也提供解決苦難與生命困境的希望，如作者已討論過的做功德、積善業、消災。由於各種儀式沿之成習，也由於佛教的神聖空間、聖像和聖物隨處可見，加上消災祈福的祈禱文、咒語十分普遍，這些使緬甸人得以祈求所需，表達虔敬之情。依作者心理功能論的分析，緬人的佛教信仰首重現實欲望的滿足，離涅槃佛教的解脫目標甚遠，比丘是否能發揮佛教規範裡的教化力量，就很值得探究了。

在探討緬甸僧伽系統的篇章裡，我們看到作者筆下的比丘少因本身的修養贏得敬重，其受在家眾供養或地位尊貴，多半是因他們是緬人求取功德的媒介，或屬讓人心儀的解脫象徵而已。作者的描述充滿了他們還未能超凡的矛盾，如說他



們出家的動機多因逃避窮困或嘮叨的妻子（註 18）。他們生活十分愜意，毋須勞動，鮮少舉辦肉體苦行及嚴格的心靈修鍊（註 19）。由於生活枯燥，寺院的比丘看來呆滯冷漠（註 20）。作者甚至下結論說：「他們的出離，並不是因為他們已達到佛教無我的目標，而是害怕自我挫折；不是因為他們已經克服情感，而是因為他們害怕，這種害怕造成他們的情感怯懦。」又說「寺院的存在使他們以備極殊榮的方式解決他們的問題」（註 21）。

寺院是某些人的避風港，因苦而生出離心是佛教信仰的人性基礎，這點遍存在不同的佛教文化地區中，作者只是印證緬甸又一例而已。然而，可能作者為貫徹他功能論的觀點，偏重出家功能的解釋，卻忽視比丘內在的修為可能帶給社會的教化力量。不知是否作者的觀察資料有限，還是以偏蓋全，特別好奇於比丘何以仍有世俗人的貪婪，和其他比丘或在家眾爭權奪利，強調社會上充滿對僧侶的兩面評價和敵意。所謂「好事不出門，壞事傳千里」，這方面的描述當然較容易，然而若將宗教定位於此，就混淆了人與宗教，若以為人製造的問題使得宗教失去了理想，那宗教就無存在價值可言了。宗教信仰之所以成為意義的追尋和現實的超越，正是宗教不可定位之處。

例如，作者因為將重點放在「業力佛教」信仰的闡釋上，所以只是浮面描述某位禪師如何被視為具神力，被信眾瘋狂觸摸或委身散髮讓他踩過，而未探討有德行的禪師在人們心中樹立的典範。當代緬甸有所謂「禪修王國」之稱，吸引許多緬甸人和外國人士前往學習禪修，作者的田野調查雖在近半世紀前進行，但是當時緬甸應已建

立禪修傳統，何以作者未論及此傳統在社會上如何發揮影響力，可能是因他沒有機會親身體驗禪修，未能聽聞和感受到其轉化力量。此外，漢傳佛教在十一世紀就傳入緬甸，雖然難以和南傳佛教相抗衡，但也形成另一佛教傳統，有許多法師講經說法，可惜這本書對此全無著墨。

在最後一章討論「佛教與緬甸社會」時，作者對佛教的定位是偏消極的，因為緬甸人以業力的解釋，接受社會權力和財富分配的不公，政治野心人士以之正當化企圖心，篡位後以建寺塔和供僧來積功德，業力說更合理化個人在道德和經濟方面的失敗。不過作者也賦予佛教一些積極的角色，如說輪迴信仰是社會控制的一個重要來源，業力佛教的解脫論提供緬甸人從事經濟活動的強大動力，這點似又與作者先前提到個人會以業力為藉口，不積極營生或改造不義的社會制度有所矛盾。不過，總括而言，作者視佛教信仰為使緬甸社會安於現狀的緣由。

作為探討緬甸佛教與社會互動關係的民族誌，本書相當生動地描述「業力佛教」的佛教文化圖像，一方面將之視為規範性佛教（或經典佛教），為適應緬甸社會心理需求的變通結果；另一方面也視佛教的解脫為緬甸人心嚮往的標竿，不論是禪修的智慧解脫或布施的行為解脫。雖然佛教對緬甸社會的「下層結構」（如政治、經濟、法律）較難發揮撥亂反正的作用，但對社會的「上層結構」（如道德倫理、生命觀、宇宙觀）則居核心的引導力量。作者在最後結論指出佛教整合緬甸社會，也許隱含此意。他認為佛教徒因為共同參與佛教儀式而帶動社會的整合、形成人際網絡，而比丘代表出離世間的烏托邦理想，塑造了



緬人自我的認知和團體認同。

在談論過緬甸人以自我為中心的功德追求，以及真假比丘混雜的社會現實後，這樣的結論不免下得過於匆促。作者雖然在第二章對南傳佛教的教義理想有所介紹，但本書大部分偏於詮釋佛教的大眾文化，將佛教定位為滿足緬人社會心理的寄託，其基本假設是宗教是為呼應人性底層的共通需求。我們不禁要追問：宗教只是為人性底層而存在嗎？在特定時空下，宗教信仰的流傳需適應特定的社會文化和人群，然而，宗教何以能超越時空限制，也是因其以某種終極關懷對人召喚，以其無限包容人的有限。我們自然不能只用宗教在社會文化上某些功能，來代表宗教所有的意義系統，前者明顯，後者不明顯，或只能默會，前者是宗教的可定位之處，後者是宗教的不可定位之處，宗教人類學的研究一般側重於前者，對後者的探索則有待更多的著力。

【附註】

註 1：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 36。

註 2：同上註，頁 76。

註 3：同註 1，頁 38。

註 4：同註 1，頁 18。

註 5：同註 1，頁 54。

註 6：同註 1，頁 40。

註 7：同註 1，頁 56。

註 8：同註 1，頁 150。

註 9：同註 1，頁 155。

註 10：同註 1，頁 156。

註 11：同註 1，頁 171。

註 12：同註 1，頁 201-208。

註 13：同註 1，頁 231-232。

註 14：同註 1，頁 239。

註 15：同註 1，頁 253。

註 16：同註 1，頁 291。

註 17：同註 1，頁 326。

註 18：同註 1，頁 573。

註 19：同註 1，頁 533。

註 20：同註 1，頁 565。

註 21：同註 1，頁 592-593。

