

《佛教與社會》書評

——宗教心理學的觀點

蔡怡佳 國立東華大學民族文化學系

【摘要】史拜羅(Melford E. Spiro)的《佛教與社會：一個大傳統並其在緬甸的變遷》(*Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*)是一部討論宗教與心理、文化結構之關係的鉅作。本書從佛教的意識形態系統、儀式系統，以及僧伽系統出發，企圖探討佛教置於跨文化領域中所呈現的多元樣貌。作者並企圖透過對於緬甸佛教的考察來探討社會、文化與人格的理論關係。史拜羅對於佛教義理層次的關注值得肯定，對義理與社會文化互動的敏感度也值得學者借鏡，但他形構研究問題的方式以及基本假設卻值得進一步討論。本書評從史拜羅與心理學相關的問題意識及其基本假設出發，從當代文化心理學與宗教心理學的發展來討論其論點的特色、限制，以及可供借鏡之處。

關鍵詞：佛教與社會；宗教心理學；文化心理學

史拜羅(Melford E. Spiro)是著名的人類學家，他的《佛教與社會：一個大傳統並其在緬甸的變遷》(*Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*)出版於1972年，1982年再版。本書是他於1961年駐留於緬甸的一個農村進行十四個月的田野調查的成果，也是繼其《緬甸的超自然信仰》(*Burmese Supernaturalism*)之後另一部討論宗教與心理、文化結構之關係的鉅作。史拜羅將《佛教與社會》定位為佛教的人類學研究，他從佛教的意識形態系統、儀式系統，以及僧伽系統出發，企圖探討「佛教置諸跨文化領域裡所呈顯的多元化樣貌」

(註1)。史拜羅將佛教的意識形態系統分為涅槃佛教、業力佛教、消災佛教以及秘術佛教，並認為佛教從追求究竟解脫的宗教到成為關心功德累積、消災庇佑、追求(今生或來世)福祉的宗教是一種少數菁英的信仰到大眾信仰的轉變，也符合人性的心理需求。因此，本書的副標題「一個大傳統並其在緬甸的變遷」之「大傳統」指的是涅槃佛教，而「變遷」所指的並不是歷史意義的變遷，而是人性上的變遷(註2)。在探討上座部佛教的「大傳統」和緬甸人之間的互動關係時，史拜羅關注的是人性如何重新詮釋或排斥不合於其傾向的教義，亦即教義(規範性佛教)與實踐



(現存佛教)之間的落差(註3)。

《佛教與社會》的目的不僅止於描繪緬甸佛教的獨特性，還有更進一步的理論企圖。如作者所言，此部作品「最主要的關切點並非緬甸本身，而是希望應用緬甸的資料，深入探討社會、文化與人格的理論關係。」(註4)宗教體系與社會文化的關係向來是社會科學研究者所關心的主題。與史拜羅同時代之文化人類學者葛茲(Clifford Geertz)在〈作為文化體系的宗教(Religion as a cultural system)〉一文中曾指出：宗教人類學的研究應包含兩個層次，首先分析宗教象徵的意義系統，然後再將這些系統與社會結構過程及心理過程聯繫起來(註5)。葛茲認為在他當時的宗教人類學研究常常忽略了第一個層次，而進行第二層次的聯結。舉例來說，學者指出祖先崇拜與政治權力繼承的關聯、占卜與社會控制的關係、犧牲儀式與界定親屬義務的關係，但只是將祖先崇拜、占卜或犧牲儀式籠統地、常識性地理解為一種宗教模式，而未將這些宗教模式的象徵意涵與行動力量做更深刻的理論分析(註6)。依循葛茲對宗教人類學的旨趣與批判思維來閱讀史拜羅的作品，我們可以看到史拜羅對第一個層次的重視，亦即為了彌補宗教研究中經典研究與人類學田野調查間的差距，他花了大量的篇幅討論上座部佛教的教義，並且將之分為四個體系來討論。然而，史拜羅對於佛教體系的區分其目的並不在純粹義理層次的探討。他並不將佛教教義視為一個穩定不變的實體，而將之直接勾連至其他社會科學者所關心的心理、社會或文化面向；相反地，在宗教理念應該服務於人的生活這樣的假設之中，史拜羅詢問的問題是：上座部佛教如此嚴峻

的教義，對於出世禁欲解脫的強調如何成為歷史上傳播最成功的宗教之一？在宗教應服務人性這樣的基本假設之中，史拜羅認為上座部佛教的原始教義不可能長久留存於人類歷史，而必然要經歷轉化。在四個體系的討論之中，他企圖說明的是宗教體系與社會文化互動所經歷的變化(註7)。史拜羅對於佛教義理層次的關注值得肯定，對義理與社會文化互動的敏感度也值得學者借鏡，但他形構研究問題的方式以及基本假設卻值得進一步討論。以下我將從史拜羅與心理學相關的問題意識以及其基本假設出發，從當代文化心理學與宗教心理學的發展來討論其論點的特色、限制，以及可供借鏡之處。

變項式思考與精神分析式之心理學解釋

如前所述，除了勾勒緬甸佛教的面貌，《佛教與社會》還有很大的理論企圖，亦即社會、文化與人格的理論關係。史拜羅所言之理論關係基本上沿著變項思考的模式，將教義理念、心理需求與文化社會視為三個變項，探討彼此的因果關係。例如把宗教教義和理念作為應變項(dependent variable)，詢問為何人們持守這些義理？受到什麼心理動力的影響？又把宗教教義和理念作為自變項(independent variable)，詢問受持這些義理的後果為何？對社會文化帶來怎樣的影響？史拜羅認為宗教與社會的關係是雙向的(註8)，書中前四部分主要討論人的社會經驗、人格養成如何決定其信仰的形貌，第五部分(第十八、十九章)則討論佛法對其社會所產生的影響。在史拜羅對於互動關係的討論中，心理、宗教與社會文化這三個變項的位置並不完全對等。史拜羅將心理需



求視為解釋的基準，也就是因果鏈中「原因」的部分，再將教義理念與文化社會輪流視為應變項與自變項，探討二者如何彼此影響。如果以圖來表示，這幾個變項之間的因果關係可表達如下：

心理需求→緬甸佛教←→緬甸的社會與文化

在這個因果鏈中，心理需求是那給定的（givenness）、不需要解釋的部分；但心理需求卻是用來解釋緬甸宗教與其社會文化的基礎。史拜羅說，他要探尋此一獨特宗教存在的先決條件，但不是其歷史條件，而是可以維繫它代代相傳的社會、文化和心理上的先決條件。在這些先決條件中，心理學條件扮演著關鍵的角色，也就是史拜羅所指之人性需求的部分。史拜羅認為人性根植於需求之中，以此觀點來解析宗教，他反對李維史陀（Lévi-Strauss）的看法，認為宗教理念不是拿來思維或分類，而是用來生活的。宗教理念是用來服務生活，諸如提供希望、滿足期待、消解衝突、應付災禍悲劇、將失敗合理化、在苦中找尋意義等。

在《佛教與社會》中，史拜羅即以人性的根本需求來解釋規範性佛教與實踐佛教之間的差距。另一方面，他也以此說明秘術佛教的發生；以後殖民處境中人們的苦楚與挫折來說明上流階層在經濟與科技落後的處境中對煉金術與明咒師信仰的追求（註 9）。最後，他依循精神分析（Psychoanalysis）把宗教視為植根於家庭（教養與成長）經驗之投射系統的解釋模式，以緬甸孩童在家庭中所經歷之社會化經驗，亦即由嬰兒期的溺愛與兒童期關愛的強烈收回（註 10），來說明為何緬甸社會可以接受佛教關於無常與業力的教導，同時無法產生對於救世主的信仰，認為人

只能靠自己（業）解脫。史拜羅更進一步以此成長過程的挫敗經驗來說明僧侶與在家信徒的關係以及僧院制度的發生。在緬甸社會，供僧被視為最容易得到功德的一種方式。此信仰建立在一個無意識（unconscious）的認知基礎之上，也就是藉著供僧而期望重建自己嬰兒期的幸福；若無此種對於神奇交互作用的記憶與想像，則無法理解供僧信仰的發生（註 11）。

另一方面，在關於比丘的討論方面，史拜羅也大量引用精神分析的觀點說明僧院制度對比丘與在家眾的功能。首先，史拜羅主張僧院制度是滿足孩童時期無意識需要的一種方法。從結構分析出發，他認為僧伽系統是「一大群沒有宗教天分的群眾，環繞著一小群核心的捨離世間的宗教菁英所組成，群眾們雖生住於世間，卻珍惜並護持這出世的少數」（註 12）。根據他對比丘的觀察，史拜羅認為這些比丘在意識層面的出家動機包括出離俗世、逃避困難和不安定的生活、逃避社會與家庭的重擔等（註 13），在無意識面則有依賴、自戀、情感怯懦等情感退化的特點。因此史拜羅認為在依賴關係上，比丘在與在家眾的關係上象徵小孩（註 14），而寺院也成為解決各種問題人物，諸如社會適應不良、神經疾病患者與失敗者的機制化場所（註 15）。群眾對比丘懷有種種的矛盾情感（ambivalence）：在現況（實踐佛教）與價值（規範佛教）之間的落差中，比丘的存在擁有象徵性意涵與工具性意涵（註 16），一方面比丘追求究竟解脫的生活方式成為整合緬甸理想自我之文化象徵（註 17），另一方面比丘的存在也使得在家眾得以藉著供僧的手段快速累積功德，因此比丘在緬甸社會得到極大的尊崇。



然而，比丘的某些人格特質與所享有的地位也讓群眾對比丘懷著敵意（註 18）。

宗教心理學的反省

以無意識（unconsciousness，中譯本譯為「潛意識」）作為解釋工具，說明了史拜羅之詮釋立場的假設，他認為「所有人類都有無意識的需求，所有的宗教，（文化、社會體系皆然），都包含其認知模式和社會角色，特別用來作為無意識需要的昇華」（註 19）。面對此書初版評論者的批評（史拜羅稱之為「人道主義者的批判」），認為他「缺乏對緬甸人的同情心」，史拜羅為自己辯解，認為自己的分析工具並不單獨針對緬甸佛教：他將緬甸佛教是正統規範佛教與緬甸人性格需求之間的妥協，此主張也適用於其他大宗教，因為「所有大宗教都是類似相互衝突力量的產物」（註 20）。史拜羅對無意識的思考承襲弗洛伊德（Sigmund Freud）對基本心理動力的假設，以及循此假設所提出之文明觀（註 21）。在古典精神分析的驅力理論中，本我（id）所寓居的深層無意識構成心理層次中最原初的實在。弗洛伊德由神經症以及夢現象的研究窺見這片黑暗大陸的運作邏輯，它猶如洶湧沸騰的暗流，由本能驅力所支配，沒有組織，也無統一的意志，僅依循快樂原則尋求需求獲得滿足。（註 22）。就心理最原初的狀態來說，基本上並沒有文化的位置。一方面，文化是後來的；另一方面，相對於深層的無意識，文化又屬於表淺的層次。循著這樣的邏輯，人類心理最基本、最深層的實在是超越文化的，具有普遍性的意涵。文明發生於人類與其本能的搏鬥：在《一個幻覺的未來》中，弗洛伊德認為文明是本能昇華的結果，而宗教源自於本能願望，

一種嬰兒尋求父母保護以面對生命難題之願望。

在這樣的理論假設中，當精神分析理論與非西方社會相遇時，學者往往以其普遍性理論假設的姿態來解讀其他文化。換言之，研究者關懷的主要是非西方文化心理現象如何佐證並支持其理論，而不是其他文化的世界觀、家庭結構與關係等，如何修正或批判精神分析理論。這是一種把精神分析理論視為超越文化之自然科學定律的研究假設。其次，當精神分析理論中對於心理健康的定義、對於健康與病態的區分成為觀察非西方文化的框架時，北歐與北美中產階級的社會標準與價值很容易成為診斷其他社會時的常模。非西方文化很容易被置於光譜中病態的那一端（註 23）。這是論者在運用精神分析理論時，對其文化假設盲視的結果。雖然史拜羅認為自己對緬甸佛教進行的是歸納性的解讀，目的不在於簡化宗教，而是簡化宗教的詮釋至結構性、心理性、以及其他變數（註 24），從上文對精神分析文化假設的反省來看，史拜羅的論述仍然只是一種狹隘的簡化，而非具有對話潛質的簡化。史拜羅的解讀與弗洛伊德對於宗教的考察一樣，屬於宗教心理學發展的最初階段。在這個階段，心理學與宗教的互動是一種分析方法（心理學）與探究對象（宗教）的互動。前者是思考分析的工具，後者則是有待考察的對象；前者是客觀、價值中立的科學概念工具，後者則是主觀、充斥著種種價值取向的文化心理現象。在這個脈絡下，宗教心理學（Psychology “of” Religion）成為對於宗教觀念與實踐之心理意義、起源與形態的分析。將個體在家庭中的早期社會化經驗與宗教體驗連結或許是弗洛伊德的洞見。然而，這個洞見的價值主要



在於弗洛伊德對其背景時代之猶太—基督宗教以及西方文明的診斷，遠甚於將其心理學命題無限上綱於「普世人性」之中，而造成對其他文化系統之獨特性的不見。在弗洛伊德的影響下，史拜羅或許也敏感地捕捉到緬甸兒童在家庭中的成長經驗與其對佛教之「無常」與「業力」的感悟之間微妙的關聯，看到緬甸比丘與在家眾之間存在一種原始家庭形態中父母與子女之間種種矛盾而複雜的情感，或是比丘的存在如何成為早期家庭挫敗經驗的一種補償、原始期盼的滿足。可惜的是，史拜羅在進行宗教心理起源的解釋時並沒有提供讀者關於緬甸家庭更詳盡之社會—文化—心理脈絡，或是更細緻之緬甸親子互動的資料。在這種脈絡資料的缺乏之下，對精神分析理論的套用就缺乏足夠的說服力。如前所述，弗洛伊德的宗教心理起源理論存在著強烈的批判意識，但這樣的批判意識在史拜羅的論述中並不清楚。史拜羅對其批評者的回應一律回到「科學」知識的合理性中，這也是比較可惜的地方。史拜羅對於社會「科學」知識的追求與當代跨文化心理學（cross-cultural psychology）的目標是類似的，最後，我將從文化心理學（cultural psychology）的角度對本書做另一個層次的回應。

獨特的緬甸還是普遍的人性？

史拜羅在再版序言的最後一部分針對第一版某位評論者認為其結論「太西方化」這樣的批評提出辯解。他首先將自己的結論與另外兩本同時期調查上座部佛教的著作（分別為 Gombrich 的錫蘭研究與 Tambiah 的泰國研究）相比，認為三本著作的結論幾乎一樣。接著再回到自己在第一版

的書中關於普遍人性的假設之中，認為自己所提出的結論不是「西方的知識」，而是關於人性的「普遍知識」。迥異於大部分人類學家所持之文化相對論的立場，也就是假設人性的無限可塑性與文化變化的無窮盡，史拜羅認為文化的多樣性只是表面的結構，內部有一個普遍性與根本性的「深層」結構基調，此「深層」結構即是「普世與根本的人性」。（註 25）史拜羅這樣的立場與開始盛行於一九六〇年代的跨文化心理學（cross-cultural psychology）很類似，亦即相信有一種「普世心理學」之學問的可能性，「可以應用在歐美人民的理解上，自然也可以用來解釋東南亞的人民」（註 26）。跨文化心理學與美國的主流心理學一樣，以自然科學的知識作為其典範，企圖建立適用於全人類之通則性的心理學理論（註 27）。跨文化心理學對文化的重視不在於看到文化的獨特性，而在於驗證西方心理學者所發展的理論與方法有多大的程度可以適用於非西方社會的民眾（註 28）。史拜羅以共通的人性需求——諸如執著、不捨離、堅持求生、而非寂滅；追求欲望、而非追求涅槃——作為解釋佛教教義在緬甸社會中被接受、重新詮釋和排斥的立論依據（註 29），與跨文化心理學在文化差異中求索普遍心理學通則的企圖是類似的。

人類學家在遭逢異文化時，大多要經歷一個從好奇、不解到追求理解的過程。

身為西方學者，一個在起初看起來不可思議的宗教體系，最終得到了「理解」，而這個理解的可能性卻建立在「普遍人性」的假設之上，也就是「趨樂避苦」的基本人性。從宗教的脈絡來說，這樣的人性表現於將宗教中的規範性教導轉



變為合於自己的需要、欲求與問題的傾向。在緬甸佛教的脈絡中，指的則是將一個追求究竟解脫的宗教轉變為實用的、肯定現世的宗教（註 30）。與其說史拜羅企圖說明佛教置於跨文化領域中所呈現的多元樣貌，亦即緬甸佛教的獨特性，不如說他追求的是一個關於人性普遍性的知識。而這個他所抵達的知識終點，恰恰是文化心理學發出質疑的起點。文化心理學主張文化相對論與心理多元論（psychic pluralism）（註 31），強調在特定文化之生活脈絡內探討人之心理與行為的運作（註 32）。然而，文化心理學對文化脈絡與差異的重視並不在於建立一套關於國民性格或是族群特徵的知識。在思考個體與文化之間的關係時，文化心理學強調個體的心理主體性，認為個體是在文化所提供的資源與限制中創造其意義世界（註 33）；個體與其文化是相互穿透甚至互相組構的（mutually constitutive）（註 34），因此變項式的思考並不能適切地表達出這種個體與其文化彼此交織的豐富意涵。

回到史拜羅書中的關切，關於佛教在不同文化領域中所呈現之多元樣貌的探究，以文化心理學的立論來思考，應該比文化普同論的進路來得適切。這種多元樣貌的探求不見得要進入「同與異」、「表象與本質」的辯論。如何建構一個與當地文化契合（現象先於理論）、有所關涉（相對於與價值無關的、客觀的科學知識）、足以提供反思性（相對於只關於「他者」，無關乎「自身」）的知識，是史拜羅這部鉅作提醒我們值得進一步思考的課題。

【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 37。

註 2：同上註，頁 18。

註 3：同註 1，頁 70。

註 4：同註 1，頁 21。

註 5：Clifford Geertz, "Religion as a cultural system," In *The Interpretation of Cultures*, (New York: Basic Book, 1973), p. 125.

註 6：同上註。

註 7：Southwold 對 Spiro 將涅槃佛教視為經典的規範性佛教，業力佛教視為實踐佛教的區分提出質疑。他認為業力佛教亦有其經典來源與規範性，而且並沒有充分證據顯示涅槃佛教早於業力佛教。（Martin Southwold, "Book Review." *American Anthropologist*, New Series Vol. 87 No. 1 (1985), pp. 174-175.）

註 8：同註 1，頁 712。

註 9：同註 1，頁 331。

註 10：同註 1，頁 251。

註 11：同註 1，頁 252。

註 12：同註 1，頁 495。

註 13：同註 1，頁 567。

註 14：同註 1，頁 582。

註 15：同註 1，頁 592。

註 16：同註 1，頁 682。

註 17：同註 1，頁 790。

註 18：同註 1，頁 695。

註 19：同註 1，頁 76。

註 20，同上註。

註 21：以下關於古典精神分析理論假設與問題的討論，摘自筆者〈精神分析、宗教療癒與文化：以 Sudhir Kakar 對印度教之民間宗教的考察為例〉，《台灣宗教研究》，5 卷 1 期（2005 年），頁 39-61。

註 22：弗洛伊德（Sigmund Freud）；汪鳳炎譯，《精神分析新論》，（台北：米娜貝爾出版公司，2000），頁 110。

註 23：Sudhir Kakar, "Psychoanalysis and Non-Western Cultures," in *International Review of Psychoanalysis* Vol. 12 (1985), p. 441.

註 24：同註 1，頁 74。



註 25：同註 1，頁 15。

註 26：同註 1，頁 19。

註 27：楊國樞，〈本土化心理學的意義與發展〉，《華人本土心理學》，（台北，遠流出版，2005），頁 4。

註 28：同上註。

註 29：同註 1，頁 52。

註 30：Steven Bruce, "Book Review : Buddhism and Society : A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes," *The British Journal of Sociology* Vol. 34 No. 4 (1983), pp. 608-609.

註 31：R. A. Shweder, "Cultural Psychology," In *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, (Oxford : Elsevier, 2001).

註 32：同註 27，頁 5。

註 33：H. Fung, "When Culture Meets Psyche: Understanding the Contextualized Self through the Life and Dreams of an Elderly Taiwanese Woman." In *Taiwan Journal of Anthropology* 1(2) (2003), pp. 149-175.

註 34：同註 27，頁 5。

參考資料

Bruce, Steven. "Book Review: Buddhism and Society : A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes." *The British Journal of Sociology* Vol. 34 No. 4 (1983), pp. 608-609.

Fung, H. "When Culture Meets Psyche: Understanding the Contextualized Self through the Life and Dreams of an Elderly Taiwanese Woman." In *Taiwan Journal of Anthropology* 1(2) (2003), pp. 149-175.

Geertz, Clifford. "Religion as a Cultural System." In *The Interpretation of Cultures*. New York : Basic Book, 1973.

Kakar, Sudhir. "Psychoanalysis and Non-Western Cultures," in *International Review of Psychoanalysis*. Vol. 12 (1985), pp. 441-448.

Shweder, R. A. "Cultural Psychology." In *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Oxford : Elsevier, 2001.

Southwold, Martin. "Book Review." *American Anthropologist*, New Series Vol. 87 No. 1 (1985), pp. 174-175

弗洛伊德 (Sigmund Freud) ; 汪鳳炎譯, 《精神分析新論》, 台北 : 米娜貝爾出版公司, 2000。

楊國樞, 〈本土化心理學的意義與發展〉, 《華人本土心理學》, (台北, 遠流出版, 2005)。

蔡怡佳, 〈精神分析、宗教療癒與文化：以 Sudhir Kakar 對印度教之民間宗教的考察為例〉, 《台灣宗教研究》, 5 卷 1 期 (2005 年), 頁 39-61。

