

業力的佛教—— 一種接近解脫的宗教（一）

香光莊嚴【第五十九期】民國八十八年九月 ▼ 一〇八

「苦」的教說可適當地被視為是個支點，
整個佛教的意識型態結構就建立於其上。

隨佛教徒對「苦」的解釋，這結構可傾向涅槃或業力佛教……

救世目標的轉移

根據涅槃的救世思想所描述的
佛教意識型態，也就是我所說
的「涅槃佛教」——一種真正究

竟解脫的意識型態。它否認輪迴
世界中的任何事物是解脫的可能
目標，即達到解脫（涅槃）——
超越輪迴，而要求我們出離最能
努力實現解脫的世間（社會文化

的世界）。那麼，這種上座部佛
教的規範性意識型態，並非全然
是緬甸佛教徒（或是任何其他上座
部佛教徒）實地運用的意識型
態，就一點也不令人驚訝了。

因為任何偉大的世界性宗教
的規範性意識型態，都是宗教聖
人的發明，要傳播給在宗教上
「不相應和」（unmusical）的群
眾（繼續引用韋伯巧妙的隱喻），



就必須在原始教義上作重要的轉化。根據這種假設，在構成宗教的規範性意識型態上，與實際由「不相應和」的信徒所形成的「實地運用」意識型態的思想之間，有著不可避免的差異（至少在偉大的世界性宗教中即是如此）。

這樣的差異，當然也會出現在具有嚴格規範性意識型態的涅槃佛教上。的確，早期相信古代佛教的信徒與後來（包括現代）修行者的心理傾向之間，有著很大的差距，但令人驚訝

的是，這差距甚至沒有比它實際上來得更引人注目。因為如果要吸引的是住於都市且厭離世界的知識份子等文化階層，那麼，若不進行重大的改革，就幾乎不可能作為一種單純農民的宗教而延續下去。

在變成普及化的救世宗教的過程中，涅槃佛教的救世意識型態確實在解脫的方法與目標上，進行了重大的改革。佛教徒認為其放棄欲望（與世界），他們寧願追求一種世俗的未來存在，他們的欲望於其中可以得到滿足，

這與教導「『苦』是輪迴存在不可避免的的特性」的涅槃佛教正好相反。
〔在輪迴中改變自己來世的命運〕

他們認為「苦」是暫時的狀態，是處於輪迴中的結果，但另外仍有能獲得極大快樂的輪迴存在形式——從世間的富人到天界的快樂天神，是他們想達到的。在現世追求較大快樂而遭到挫敗的緬甸人（在此廣泛討論中所特定的對象），希望能在來世找到它，他們的目標並非超越輪迴的

世界，而是在輪迴中改變自己

（來世）的命運。

那麼，與涅槃佛教的意識型

態相反，對大多數的佛教徒而

言，佛教不是消除欲望，而是滿

足欲望的工具；不是止息輪迴，

而是追求更美好來世的工具；不

是尋求某種絕對的解脫（不論被

認為是存在的結束，或較不極端的

說法是個人自我的消滅），而是讓

個人的自我能繼續存在於可以感

受快樂狀態中的工具。

〔業力佛教渴望消除輪迴的

「苦」，而非輪迴的「樂」〕

因此，即使當救世的目標以

涅槃的語辭——「願我入涅槃」

來表示時，這渴望的內容仍屬於

輪迴，而非涅槃的。業力佛教所

渴望的是消除輪迴的「苦」，而

非輪迴的「樂」，這正是希求世

間（儘管將希望投注於遙遠的來

生，但目標還是世間的）而非出世

間的解脫。依佛教的名相來說，

這代表佛教徒精神貫注的方向已

從「出世間」(lokutara) 轉變

為「世間」(lokiya) 了。

總之，與涅槃佛教的究竟解

脫論相比較，業力佛教（是我對

大多數當代上座部佛教徒救世意識

型態的稱呼，這理由於下文會更

明顯）最好被描述為一種接近解

脫的宗教。(1)

業力佛教的規範性

基礎

當仔細研究含有業力佛教意

識型態的教法時（就如我們現在

要做的），很明顯地，涅槃佛教

傳播到宗教上「不相應和」的人

身上所產生的變化，並非由於其

外在因素併入規範性的意識型

態之中(2)（雖然在某種程度上會如

此發生），而是由於他們有選擇



性地強調與重組原始教義的要素。在這選擇的過程中，某些規範性意識型態的教法被保留了，某些受到修正（雖然會對它們提供敷衍的說詞）；還有其他的就被排除了（正如我們所了解的）。

簡單地說，雖然業力佛教是隨著佛教從菁英到庶民宗教的社會學上的轉變，並對這樣的轉變有所回應而開展出來的，但若認為這結果的產生並未有宗教群眾參與，則是錯誤的。相反地，涅

槃佛教本身其實就包含了這所有的要素，以藉此發展出

新的方向，並將之合理化。

有鑒於新方向所帶來的心理压力，業力佛教只不過是將原來在涅槃佛教架構中，矛盾成分所種下的種子移植而已。因此，在詳細研討業力佛教之前，並且在解釋產生這選擇過程的心理背景之前，必須發掘業力佛教在涅槃佛教中所根據的要素。

〔涅槃佛教——輪迴與涅槃是兩個如平行線般的存在〕

從存有論的觀點來看，佛教主張有兩個如永不相交的平行線般存在的地域。一者是所謂的輪

迴，為世間的「地」；另一者則是涅槃，為出世間或超越的「地」。世間「地」中的存在決定於持續的舊業與新生的業，而消滅業之後，便可完成出世間「地」的成就。

然而，這兩地不僅在存有論的觀點上是不連續的，且在享樂的程度上也是二分的。前者是純粹「苦」的領域；後者則是痛苦止息的領域。這兩者的關係，如下圖所示：

涅槃 || 沒有苦
輪迴 || 苦

然而，佛教的世界觀仍然包

對目前的問題來說更重要的

教義（天人最快樂的生活不過是繞

含其他的要素，會在這平行體的

是，行為的直接果報即是「苦」

遠路，並非解脫道上的驛站），輪

架構中造成嚴重的緊張。雖然輪

與「樂」分配的差別。依照「業」

迴與涅槃包含兩種不同且不連續

迴被劃分為「苦」的領域，然

的法則（待會兒會再提到）：行為

的存在地域；相反地，依業力的

而，甚至依照涅槃佛教的說法，

若符合佛教戒律，就會產生功

教義，兩者則擁有一種在享樂上

「苦」並非平均地分佈在這個領

德，而功德的業報就是快樂的來

的連續：從地獄「苦」的一端，

域之中。從最低的地獄，那裡的

生，功德愈大，來生就愈快樂。

到涅槃「不苦」的另一端。

眾生受著像夢魘一般的苦刑，一

相反地，違反佛教戒律的行為會

同時，依「業」的教義，輪

直延伸到最高的天，那裡的眾生

產生「非福德」，其業報就是痛

迴的「樂」是（佛教徒）戒行正

雖然不能免除「苦」，但享受著

苦的來生，「非福德」愈多，來

當且合宜的報酬；但依照涅槃的

最大的歡樂。「苦」與「樂」的

生就會愈痛苦。

教義，「樂」不僅是幻影，而且

連續，正彰顯出輪迴的特色。

那麼應該可以很明顯地看

還是個陷阱，會阻礙我們追求真

〔業力的佛教——從地獄「苦」

到，企圖整合涅槃與業力的教

正的解脫。因此，不應追求這種

的一端，到涅槃「不苦」的

義，產生了一種固有且複雜的

快樂，即使得到了，也不應一頭

另一端〕

「雙重束縛」。然而，依照涅槃的

栽進去。



所以，在涅槃佛教中的矛盾是——戒行的結果是一個快樂的來生。它一方面主張這是個報酬

（但以真正的佛教徒不值得去追求的理由來抹煞它）；但在另一方面，卻主張既然所有輪迴的存在都是「苦」，它就被視為是「苦」的延續（雖然這是在佛教自己要求的行為為下，所得到的收穫）。

〔以「業」的規範性教法中的世俗含義，作為解脫的目標〕

雖然涅槃佛教如上一章所述

地嘗試要解決這些

矛盾，但是其解決

的方案不為一般緬甸佛教徒所接受。相反地，緬甸人及其他所有

上座部的佛教徒利用了這些矛盾，作為將涅槃佛教轉變為業力佛教的槓桿。為了轉化，他們使用了以下兩組策略中的一種。

第一組的策略是仍留在輪迴中，並渴望投生為富人或是（甚至更好的）天人，對他們來說，

這就是解脫，涅槃可以等到以後再說。

第二組的策略則有些不同，

雖然繼續以涅槃為目標，但他們已經將涅槃的意義轉化，從「不苦」的狀態變成像天堂一般，類

似於諸天快樂的住處，甚至更加地快樂。

這兩種方式將在下面探討，在此，我們可以說這兩種方式導致相同的結果，一是以如輪迴般的快樂為基礎的救世論（儘管它被稱為「涅槃」），再者則是強調功德與善業是圓滿這種救世目標的主要條件。

總之，緬甸人（及其他東南亞的上座部佛教徒）儘管排斥規範性教義中所傳達的出世間信息，但仍能一直肯定對正統佛教的忠誠，因為他們利用了業的規範性教法中的世俗含義，來作為自己

解脫的目標。所以，雖然緬甸佛教的意識型態傾向於業力而非涅槃，但仍可看出它是一種佛教的意識型態。

業力佛教的心理基礎

〔概念的架構〕

上面的討論為基礎，我們可以指出一個簡單的心理過程：由於各種文化、社會與動機的壓力，宗教行為者不願公然地拒絕規範性的宗教教義，與其排除一項教義，他們情願先依這樣的方

式修正或重新解釋它。雖然它將變得和自己的認知、知覺、動機的架構一致；但從另一方面來說，它仍可被認為是規範性的教義。我們將有機會看到這樣的運作過程，在業力佛教的其他教法上也是如此。

但宗教意識型態的轉變，不僅止於某些規範性教義的修正，還存在於對其他規範性教義的接受與排斥上。選擇差別地接受或排斥某宗教（或任何其他）的意識型態的基礎，決定於信徒的心理結構，更精確地說是決定於他們的認知、知覺與動機的體系。

首先，就如涂爾幹（Durkheim, 1954）所主張的，假使宗教行為者自己的世界觀（大部分來自於個人經驗的認知、知覺架構）與教義一致的話，就會接受。我相信這關鍵性的重要經驗是屬於社會性的，所以決定接受或拒絕宗教教義的持續性認知與知覺結構，才會根植並反應於社會關係上。

然而，如佛洛伊德（Freud, 1956）所說，我也相信內心所留下最持久的經驗，大多數已存在於生命初期。所以，最能決定這些認知與知覺結構的，就是兒童在家庭中所擁有的社會關係。



無論如何，當宗教教義與這

的教法。同樣地，那些雖然與行

動機所驅使的 (Freud, 1956)。

些心理結構一致時，它們會相互強化——行為者個人的背景，為宗教教義的真理提供了經驗上的確認，而後者則對行為者的信仰提供了權威性的肯定。如緬甸人在接受佛教「業」與「無常」的教法上即是如此。

為者的心理結構一致，而並未與他們產生共鳴的教義，還是會被接受，但行為者不會有很強烈的（知識上的）信服或（情緒上的）投入。如緬甸人在接受佛教阿羅漢的教法上即是如此。

這麼一來，與行為者的需求不一致，或者無法滿足行為者需求的信仰就不會被接受。然而，對他們的需求來說，屬於中立的部份仍會被接受，但他們也不會完全信服或投入。

接著，當宗教教義與行為者的認知與知覺結構不一致時，那麼這教義將被拒絕（雖然因為各種的壓力，他們可能會為它尋找理

第二個決定宗教意識型態是否被接受的心理結構，是宗教行為者的動機系統。假如宗教教義能滿足信徒的各種需要，也就是說如果它們是有用的（如同以下章節會用到的一種辭義），就會被

上述提到的與緬甸佛教徒的認知及知覺結構有關的例子，也適用於此。當我們在以下討論中遇到它們時，這理論架構將被用來解釋業力與其他佛教的各種教法。在此，我們能在兩個重要的

由）。一個恰當的例子就是，緬甸人拒絕了佛教有關「苦」

接受。這種主張來自佛洛伊德的論點，即信仰和行為一樣，是由

教義上運用它們，也就是在談到涅槃佛教轉變時已討論過的「涅

槃」與「業」。

〔心理學上的解釋〕

如果上述的心理學理論是正確的話，接下來必定是現代的佛教徒拒絕「涅槃」成為社會學上的目標，因為他們在心理的構成上不同於創教者與早期上座部的佛教徒，而事實上似乎就是如此。如同韋伯（Weber, 1958:225-28）與其他人所指出的，早期的佛教是「受良好教育的知識份子」的宗教，主要是由「偉大的貴族及富有的公民」所維持。簡單地說，佛教「不是平民階級，而是

絕對特權階級的「產物（同上，227）。雖然韋伯為這結論舉證了很多理由，但就與佛教傳播同時進行轉化的意識型態而言，最重要的理由應是如下所述：

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。（同上，228）

這個結論，我相信是相當正確的。它同時肯定了理論上的期望，也可由我們所知道的當代佛教社會中獲得證實（包括緬甸在

內）。就理論上的期望來說，這整個社會（相對於一小群宗教家的團體）的承諾，對於前一章所描述的否定世間的意識型態而言，我認為這是兩個條件的結果：即厭離世俗的覺醒，或對世俗快樂的可能性感到絕望。以下讓我們依次來探討這兩個條件。

在飽嚙世間快樂並發現它們的不足之後，排斥世間的意識型態就變成一種能維持生存的選擇，也就是我所認為的一般哺乳類動物極大化世間快樂的傾向。當一個成功地致力於世俗快樂的生命，最後卻經歷到挫折與（或



甚至更重要的)失去意義時,就會想要放棄這社會文化的世界。

若從經驗上看,因滿足世俗快樂的渴望無法實現而感到痛苦時,那麼這渴望的本身(而非挫折)就會被認為是「苦」的來源。更甚者,對這樣的人來說,期待一個永無休止的、物質輪迴的前景是這般地可怕,那麼承諾止息輪迴的意識型態,就必然有被接受的良機。因此,對這種人來說,究竟解脫的涅槃佛教的兩

個層面——其方法與目標,就有很強的吸引力。

相反地,很難想像那些尚未滿足於世俗欲望的人,會認為他以後的不快樂都是來自於欲望未被滿足。這種人的目標,絕不是放棄對世俗快樂的欲望,而是去追求它。因為如同他所知覺到的,既然「苦」是源自於欲望未被滿足而非欲望本身,那麼如果滿足欲望就可以獲得快樂。對這種人來說,我們可以認為其解脫的目標不在於欲望的止息,而是在於欲望的滿足。

個層面——其方法與目標,就有很強的吸引力。

同樣地,對他來說,捨離這社會文化的世界也不具有任何意義(除非他是處於饑餓與絕望的邊

緣),因為從他的價值觀來衡量,這會使他經歷更多的痛苦。最後,斬斷所有來生(假設他相信有來生)的前景,對這種人來說一點也不快樂,因為這會使他渴望在未來的某個時間實現世俗快樂的可能性受到阻擾。

只有當未來的生活也與目前一樣痛苦時,他才可能投入這樣的前景。但因為佛教支持他在來世有無限世俗快樂的希望,因此更可能的結果是解脫存在於輪迴的持續,而非止息。那麼,對這種人而言,涅槃佛教究竟解脫論的任何層面都不足以吸引他。取

而代之的是，解脫將被進一步認為是種快樂的狀態，而不是消極地沒有痛苦。這種理論上的可能

了解或接受這項教法，大部分的人都認為自我是真實的，人人渴望延續自我。

後，我們現在可以來詳細地探討發生在佛教意識型態中，從涅槃的救世觀轉向業力之間的改變，

性，如同我們看到的，已在緬甸與東南亞其他佛教社會獲得證明

（三）雖然涅槃佛教認為欲望是「苦」的根源，而解脫的方

脫，轉向接近（世間的）解脫。

（某些特點後面會討論）。

因此，（一）雖然涅槃佛教

痛苦的根源是未滿足於欲望，而解脫的根本就是實現欲望。

「苦」觀念的轉變

強調「無常」是輪迴眾生的特性，但當它指涉「自我」時，大

（四）雖然涅槃佛教的最高理想是證得涅槃，但緬甸人卻寧

〔涅槃佛教——所有世間的存在都具有「苦」的特性〕

點。在緬甸人的思想與動機中，最主要的特色是於幸福的來世追求自我的延續。

願擁有一種輪迴式延續的存在（儘管他們稱此為涅槃），它不但是快樂、幸福的，甚至可從某種輪

（二）雖然涅槃佛教堅持

迴的再生獲得保證。

立基於四聖諦的第一聖諦。根據苦聖諦，所有世間的存在都具有「苦」的特性，佛教唯一的目標

「無我」的教義，但少有緬甸人

綜觀上座部佛教目標的轉移



是止息輪迴世界任何形式的存在。而且既然所有世間的快樂必將得到痛苦的回報，謹慎與智慧就同樣地指出一種出離世間、抽離所有投入的態度，以避免「苦」的方法。

帕拉特 (Paul, 1915:33) 以他對佛教特性的描述，表達了大部分西方闡釋者的共同意見：

幾乎是病態地懼怕悲傷……
內心混亂、內在不安、失望、擔心衰弱與年老、失去

親愛者與雄心壯志
所帶來的悲痛與挫
敗感。這些確實可

怕，可怕到超越了來自健康、成功的努力成果與人類慈愛的喜樂。

雖然這對規範性佛教的特性是很適當的描述，但它甚少刻劃佛教徒的態度——至少不是那些我所認識的佛教徒。即使是老練的野畿村民——那些我的緬甸助手稱其為「哲學家」並堅持「每一件事，甚至舉起一杯茶都是「苦」的村民，在信仰佛教「苦」的教義上，他們的認知也是差得很遠。

◎富有、享用美食是「樂」，而非「苦」

如果他們的行為是其信念的指標，那麼可以說他們不僅不否定這個世界，反而更加地投入。他們執著於妻子、兒女，渴望擁有更美好的家、更華貴的衣服，追求食物與性交的快樂。當他們受到挑戰時，會以這樣的說法來解決不一致的問題：雖然佛教「苦」的教義無懈可擊，但他們於精神上還未達到足以遵從它的完美境界，就如凡夫一般，他們仍執著於性、家庭、財富與華貴等。雖然他們了解這些都會招來

〔緬甸人對「苦」的看法〕

「苦」，但卻因為它們所產生的快樂而無法放棄。

如果這就是所謂「哲學家們」

的態度，那麼若發現一般緬甸人更強烈地執持這種看法，也就不足為奇了。雖然「苦」的意義為所有緬甸人所知曉——我所抽樣的每個人都以 dukkha 這專門的術語來指稱，但很少人深信其嚴謹的真理，他們當然知道多數的生命伴隨著「苦」。

「苦」可能是緬甸人辭彙中

最常用的字，它掛在每個人的嘴上，我們每天會聽到許多次——在工作場所、學校、房子裡與旅

行時。不僅對緬甸人，對世界上其他的人而言也是如此，生命有

「苦」的概念並非是一項信仰的

條目，而是每天都會經驗到的事實。但同意生命伴隨著「苦」是一回事，同意生命——每種形式的生命——是「苦」又是另一回事，這是緬甸人難以相信的。富有、享用美食、參加慶典，這些當然都是「樂」(thoukka)而非「苦」(dukkha)。

假使對他們說富人或天神的

生活也伴隨著「苦」的話，他們就會辯稱，「苦」確實有著不同的程度。天神受的苦當然比富人

要少一點；相對地，富人受的苦比窮人又要少一點。或正面地來說，雖然所有的生命形式都會招致「苦」，但有些形式會帶來很多快樂，而使得「苦」變得不是那麼地重要了。

除了很少數的例外，所有我們訪談的對象都指出：一般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。後者的存在雖然並非永久的（因為佛教否認任何存在形式的持久性），但

仍是許多人的渴望。那是一種全然幸福的生活：豐美的飲食、華貴的衣服與其他任何可以想像得



到的快樂，或許特別還包括了性的享樂。就如一位鄉村比丘的禱辭：

美國電影中所描述的快樂，根本比不上天界的快樂。(3)

◎「苦」不是由欲望引起的，而是由挫折所引起

若天界的喜樂或財富的快樂是難以奢求的，緬甸人則十分滿足於渴求比目前所享受到的更美好的生活。大部分的緬甸人，如

我所指出的，並不相信所有的存在都是「苦」；或就算

是「苦」，也不相信它是由欲望所引起的。他們認為，「苦」是由挫折所引起，而且，既然他們可藉由成為富人或天神來滿足大部分的欲望，他們也早已準備去承受伴隨而來的些許挫折。

若再追問下去，他們承認自己仍是個從世俗觀點看事情的凡夫，顯然地會受到表象的影響與欺騙。若能以出世間的眼光來看事情，來如實觀的話，他們就會承認佛法中所解釋的「苦」的真理。然而，由於他們的觀點過於狹隘，所以仍然只會想要享受實質上的快樂。

這種生活態度，也解釋了這經常被觀察到但顯而易見的矛盾，即佛教「苦」的教法與緬甸人執著世間及世俗快樂的矛盾。

緬甸人對生命的享受，不僅隨時可以觀察到，而且反應在他們追求長壽的欲望上。確實有數以千計的比丘與更多的在家人，透過一種神秘的修法，投資許多時間與財富以延續他們的生命。

他們並非想長生不死，因為根據佛教萬物無常的教法，這目標是不可能達到的；他們不過想延長壽命約兩千五百年到六萬年。前面這個數字有著佛教（非

正統)的合法性，即當未來佛彌勒於兩千五百年後出現時，活到那時的幸運兒能藉著禮敬復活的喬達摩佛陀而證入涅槃。

◎解脫於「苦」並非消除欲望，而是在快樂的來世中滿足它

緬甸人既然拒絕了第一聖諦，那麼他們拒絕第二聖諦——苦之集諦與第三聖諦——滅諦，也就不足為奇了。依業力佛教的說法，輪迴依「大苦」到「大樂」的狀態來分級，緬甸人相信「苦」不是由欲望所引起，而是由於未能滿足欲望。因此對他們來說，解脫於「苦」並非意謂著消除欲

望，而是在快樂或幸福的來世中滿足它。而後者並非藉由消除「業」來達成，而是如佛教的教導，要增加善業。

當問到造成「苦」的原因時，幾乎抽樣中的每個人都提到直接的原因是：腐敗的政府、惡靈(nat)作祟、終生的窮困、農作物欠收等。幾乎所有人都將它們歸咎於「惡業」(kamakamng:bu)。當問到如何滅苦時，答案是一致的：藉由善行，如數念珠、持戒、布施僧侶、禮佛等來造作「善業」。

「苦」的教法可適當地被視

為是個支點，整個佛教的意識型態結構就建立於其上。隨著佛教徒對這教法的解釋，這結構可以傾向於涅槃佛教或業力佛教。若從「輪迴的存在是苦」的前題來看，涅槃佛教的雙重結論就不可避免，即解脫在於超越輪迴，這目標只能透過止息輪迴——證入涅槃來實現。另一方面，若從「輪迴的存在可以是快樂的」前題來看，那業力佛教的雙重結論也就不可避免，即解脫可在輪迴中實現，這目標可由確定一個快樂的來世來達成。

有這樣的背景之後，我們現



在可以轉向深入探討緬甸人對涅槃的態度。(下期待續)

【註釋】

(1) 我假設無須強調「究竟」或「接近」是相對的名詞。對緬甸佛教徒來說，投生為人，除了「天人」以外，是個超凡獨特的事件，它需要大量的功德，而且只有少數的人有希望達到這個目標，大部分是投生到四惡趣中（畜生、阿修羅、餓鬼與地獄道）。依照佛教的說法，來生為人是「五希有」之一（其餘為成佛、聞佛說法、成為比丘及有正義感的人）。

(2) 這種敘述若被用來指涉緬甸人與其他佛教徒的宗教信仰只限

於佛教，將是一種誤導人的似是而非的真理。與這相反的是，在緬甸，如同在其他所有的佛教社會，佛教並非是排外的宗教。除了佛教以外，緬甸人還相信並實踐其他的宗教，然而並非是救世宗教，而是專門關心現世的宗教。如同時常發生的，當一個偉大的宗教與本土原有的宗教接觸時，兩者也有了某種程度的融合，那麼緬甸佛教（如果這名詞仍然合適的話）看起來會相當不同於現在的樣子。有關這種非救世宗教的描述以及它與佛教的關係之討論，請參見 Spiro, 1967。

(3) 除了性以外，佛教天界的快樂非常類似基督教的天堂。義大利的耶

穌會會員 Luigi Matocco 於最近的一篇論文中（已經是第三刷）強調：在天堂裡，人類的快樂「被提高到超乎想像的程度」；沒有生理的缺陷；只有「最好的」酒及食物準備在「永恆的饗宴」上；充分享受著音樂、舞蹈與運動；充滿著「無限、新鮮且微妙的芳香」等。這不是福音派傳教者的幻想，而是杜林（義大利西北部的一個城市）的一所耶穌會神學院，一位心靈指導者的嚴肅宣告。（*Newsweek*, July 8, 1968）

編者按：本文摘譯自麥爾福·史拜羅（Melford E. Spiro）所著《佛教與社會》（*Buddhism and Society*）一書。文內部分標題為編者所加。