

佛教經濟學——一種替代文化選擇

覺瑋法師

澳洲南天大學人間佛教中心主任

一、前言

觀察花園裡雜草叢生，其實是教室外發人深省的一堂課。起初，這些雜草看似可愛並且無害，直到警覺它們開始侵占那些力求生存的珍貴草坪的生長空間時，園丁就採取行動，使用化學除草劑遏制雜草的蔓生。然而，除草劑雖然抑制了雜草的生長，卻也侵害了草坪。更讓人扼腕的是，幾週後，雜草比草坪的草更快的抵禦土壤中的除草劑毒性，並且比草坪更快的「春風吹又生」。雜草和草坪之間的生存爭戰再度展開，而雜草更勝一籌。

佛教教導人們淨化心靈的「雜草」——貪、瞋、癡。修行人透過在心中「播種」善的種子，例如：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定（統稱「八正道」）來去除貪瞋癡，並積極修習戒、定、慧三學。佛教修行的目的是幫助自己和他人減少痛苦，而要達到



我們內心的貪瞋癡就像雜草，必須連根拔除才能永絕後患。

這個修行目的就必須不斷修鍊這顆得天獨厚、無有窮盡的「心靈」寶藏，從而培養人的德行。不過，根據佐爾奈（Zsolnai）的理論，這樣的佛教理念與西方經濟學理論是相違背的。¹前者的體系教導人們為了自身、社會和大自然的利益要節制欲望，後者則提倡享樂主義和財富積累。而抗衡欲望這一行為也從個人精神世界延展至物理世界。修鍊心性以減少對各種感官欲望的依賴，將有助於達到佛教理念與經濟學兩種系統之間的平衡，保障自身和他人的身心安康。

為了避免「將糟粕連同精華一起捨棄」的情況，本文探討現代經濟的相關模式，將佛教原則融入世俗體系中的各項「實驗」，以及佛教道場之間的經濟交流。筆者將探索這兩大看似不相容體系之間的持續對話，並研究佛教界如何建構一個佛教價值觀、智慧與現有的經濟學典範相融合的和諧關係。這種典範轉移成功的關鍵在於佛教所發現的真理——「業」和「緣起法」。

二、世俗社會

（一）佛教教法和西方經濟模式

佛教徒了解到，「因」和「緣」存在於每一種現象的背後。也就是說，一個事件的發生由一系列複雜的因和緣所共同決定（即是「緣起法」）。而「業」，則是一種由過去的行為、言語或念頭所形成的力量，這股力量決定因緣的生起。由於因和緣的性質是轉瞬即逝的，所以對任何因緣現象的執著只會產生「苦」（不滿足）。這種緣起形態的模式，解釋了對於收入、財富或任何短暫的精神和

1. Zsolnai, L.: "Why Buddhist Economics?", *Ethical Principles and Economic Transformation—a Buddhist Approach*, L. Zsolnai 編輯，多德雷赫特：Springer，2011年，頁3。

物質現象的執著，只能帶來暫時的滿足，²且將無可避免地導致進一步的痛苦。³忽視因果業報和緣起法的運行原理，將導致由貪、瞋、癡（「佛教中的三毒」）所促成的錯誤決定，最終無法平衡共存，也難有最佳成效。

佛教「業」和「緣起法」的教理有一個重要作用，就是以循環思惟取代線性思惟，以及教導人們覺察各層次中相互依存的因素。當今的永續農業（Permaculture）就沿用了這些原則。例如，放山雞與環境之間有共生關係，牠們食用雜草、成熟後掉落的果實和害蟲。這些雞給土地帶來糞肥，並清理環境裡的腐爛果實和害蟲。農民若將雞圈養起來就破壞了自然的生態循環，也使自己必須忙於餵食雞隻、清理環境和防治害蟲等工作。更糟糕的是，殺蟲劑釋放出來的毒素將導致生態系統的自身退化（線性典範與循環典範、永續農業的理念）。留意這些相互依存的自然關係，則能引導人們做出不同的商業決策。

佛教徒並不反對經濟發展，除非這給自己和他人帶來痛苦。佛教修行的一個目的便是為自己和世間眾生尋求安樂、和平與和諧，與經濟學的最初目標如出一轍。公認為古典經濟學之父，也是道德哲學家的亞當·史密斯（Adam Smith, 1723-1790）相信人性的完美和幸福，他認為每個個體都是家庭、國家和「人類社會」的組成部分。⁴在這種模式中，個人利益能夠與公眾利益達到平衡。然而可

2. Ash, C. : “Happiness and economics: A Buddhist perspective”, *Society and Economy* 29(2), 2007 年, 頁 214。

3. Ash, C. : “Do Our Economic Choices Make Us Happy?”, *Ethical Principles and Economic Transformation—a Buddhist approach*, L. Zsolnai 編輯, 多德雷赫特: Springer, 2011 年, 頁 119。

4. Powers, R. : “Adam Smith: Practical Realist”, *The Southwestern Social Science Quarterly* 37(3), 1956 年, 頁 223–224。

惜的是，近代的經濟政策將其目標狹隘化，只專注在充分體現人力和資本的優化、經濟的增長，以及縮小收入差距。⁵ 這些有限的目標使資本主義經濟體系取得了一些顯著的成就。在 1990 年到 2013 年間，全球赤貧人口數量減少了一半以上，從 18.5 億減至 7.7 億；兒童死亡率下降了將近一半；同時受教育率和接種疫苗率均顯著增長。⁶ 然而，2016 年《世界幸福報告》顯示，世界人口中的幸福感不平等現象加劇，這種不平等導致幸福感的下降。⁷ 類似的調查，使人們懷疑以自我為中心的金融資本增長到底能否帶來幸福。

最近人們對於幸福這個話題的關注，是很鼓舞人心的。人類往往會設想一個更美好的世界，或者追憶由慈悲的智者所領導的和平、和諧和穩定的黃金時代。這種普世的追求在經濟學與佛教之間找到了共通之處。當今制定的全球議程及其高度競爭力體現了一個極端——激進的自主思潮和自利社會，而另一個極端則是烏托邦式的利他與合作經濟模式。⁸ 倡導任何一個極端都會導向二元思惟，進而演變成不良的對立情形。但在瞬息萬變的世界，有這麼一條道路——「中道」。

5. George, J. S. : “The Goals of Economic Policy”, *The Journal of Law & Economics* 18(2), 1975 年，頁 284。

6. Duflo, A., & Mosenkis, J. : *Greater Good : the Science of a Meaningful Life*, “Why 2016 Was Actually One of the Best Years on Record” : <https://cutt.ly/GesBV07>, 2017 年 1 月 13 日瀏覽。

7. Helliwell, J., Layard, R., & Sachs, J. : 〈2016 全球幸福報告〉(World Happiness Report 2016), J. Helliwell, R. Layard, & J. Sachs 編輯, 《2016 全球幸福報告》(*World Happiness Report 2016 Update*) 第 1 期, 2016 年, 頁 4。紐約: Sustainable Development Solutions Network。

8. Nelson, J. A. : “The relational economy”, *Ethical Principles and Economic Transformation—a Buddhist Approach*, L. Zsolnai 編輯, 多德雷赫特: Springer, 2011 年, 頁 29。

將根源於佛教思想的經濟思想加以應用，這樣的作法普遍稱為佛教經濟學。⁹舒馬赫（E.F. Schumacher, 1911-1977）於1955年創作的先鋒性著作《小即是美：以人為本的經濟學》中，利用「正命」、「緣起」和「中道」的原則，提出經濟和政治生活的非暴力形式。他的理想模式是將滿足感極大化而非消費能力、權衡市場和諧度而非年度消費量、尋求提升雇員價值而非將他們視為一種成本項目。¹⁰舒馬赫強烈反對西方所謂「普世繁榮將帶來和平」的觀念，反而批評世界人口對財富的爭奪只會擴大貧富差距，並且過度消耗地球上有限的石化燃料儲備。¹¹舒馬赫提倡以人為本的經濟模式，即人性和環境可永續發展。然而，這個模式卻被冠以「浪漫唯心主義」的標籤。¹²儘管這個理想化的模式並沒有實現，但它啟發了往後許多的經濟模式，人們以這些模式為基礎，取得了許多成功的應用實例。

佛教經濟學主張個人的行為決定一切，而行為又由心靈所支配。因而佛教修行強調的第一步即是透過教育獲得「正見」。決策者應當了解現行經濟體系所產生的問題以及無可避免的「緣起」法則。這種修行源自舒馬赫提出的理念，其中也包括對事物正確的認識，這樣所做出的決策就不僅僅將人類的滿足感（即生活品質）最

9. Alexandrin, G.: "Elements of buddhist economics", *International Journal of Social Economics* 20(2), 1993年, 頁3。

10. Guruge, A. W.: *Buddhist Economics and Science*. Bloomington, IN: Authorhouse, 2008年, 頁41-42。

11. Schumacher, E. F.: 《小即是美——以人為本的經濟學》（*Small is Beautiful: Economics as if People Mattered*），紐約：Harper & Row, 1973年。

12. Bunting, M.: "Small is beautiful—an economic idea that has sadly been forgotten", 英國《衛報》（*The Guardian*），2011年。

大化，也同時有益於自然法則以及社會整體。¹³

泰國的 Payutto Dhammapitaka 法師（1938-）於 1992 年出版了《佛教經濟學：市場的中道》（*Buddhist Economics—a middle way for the market place*）一書。他根據一種稱為「和諧的幸福」的個人修行方法，提出了一種透過滿足精神需求追求經濟效應的方法。在這種方法下，所有經濟交易活動都是以利他為基礎（受到「善意」和「慈悲」的啟發），以推動社會福祉為目的。¹⁴ 它以禪修和冥想為基礎，觀照心理條件（即「動機」）產生的一切道德與非道德的行為，從而使修行者更能抗拒不良的魯莽行為。¹⁵ Payutto 倡導禪修（而非財富）才是獲得內心平靜的方法，因為禪修讓人可以將財富用在有益社會的事物上，而非個人的利益上。¹⁶

馬格努森所著的《通往正念經濟的道路》（*Pathways to a Mindful Economy*）提醒讀者，積極的社會參與是佛陀所提倡的一種正念修行。¹⁷ 在正念經濟中，以較小規模的地方經濟體系為出發點，使更廣泛的變革能夠逐步發展。舉例來說，由來自 42 個國家、超過 120 種行業的 1600 間營利性公司所組成，且正持續擴張中的社會責任型群體，因為在社會和環境方面滿足了嚴密的績效、責任和公開化標準，而被認證為「B 型企業」（Beneficial

13. Prayukvong, W.: "A Buddhist economic approach to the development of community enterprises: A case study from Southern Thailand", *Cambridge Journal of Economics* 29, 2005 年, 頁 1174。

14. 同註 10, 頁 57。

15. 同註 10, 頁 62。

16. 同註 10, 頁 63。

17. Magnuson, J. C.: "Pathways to a mindful economy", *Ethical principles and economic transformation—a Buddhist approach*, L. Zsolnai 編輯, 多德雷赫特: Springer, 2011 年, 頁 99。

Corporations)。¹⁸ B 型企業等正念經濟體系參與者，以「非貪」或「非自我縱欲」的核心價值為動力導向。我們現在面臨的議題是，如何將企業從注重增長、利益驅動的資本主義體系，引導至以社會為基礎的永續發展體系。¹⁹

張錫峰認為，現行經濟體系的進化已為企業做好準備，可以接受以佛教智慧為基礎的經濟模式。²⁰ 在這種理想的狀態中，決策會互相配合，以便為生物界和非生物界創造和諧。對佛教智慧有了高度的理解，個人就不會依靠消費來獲得幸福感。²¹ 與當前普遍的經濟典範不同的是，「我」成了能夠被犧牲的生產要素。²² 在這個以智慧為基礎的模式中，「因果業報」和「緣起法」的正見，使人可以為了成就更大的公共利益而選擇犧牲小我。

上述的討論絕不是詳盡列舉佛教的經濟模式，更不是試圖展示佛教理論的優越性。佛教鼓勵信徒們不要自以為是，而應該帶著開放的態度參與企業、政府和廣大苦難世界的事務。²³ 接下來我們將探討，佛教經濟學理論如何在世俗社會中實踐。

18. *What are B Corps?*, <https://bit.ly/1qLu3MA>, 2017 年 1 月 6 日瀏覽。

19. Magnuson, J. C.: "Pathways to a Mindful Economy", *Ethical Principles and Economic Transformation—a Buddhist Approach*, L. Zsolnai 編輯，多德雷赫特：Springer, 2011 年，頁 105-107。

20. 張錫峰：“The Buddhist Approach to Economic Development: The Path to a Wisdom-Based Economy”，A. W. Guruge 編輯，《西來人間佛教學報》（*Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism*）7 期，2006 年，頁 173。

21. 同註 20，頁 175。

22. 同註 20，頁 179。

23. Nelson, J. A.: "The Relational Economy", *Ethical Principles and Economic Transformation—a Buddhist Approach*, L. Zsolnai 編輯，多德雷赫特：Springer, 2011 年，頁 32。

（二）佛教經濟學在世俗社會的實踐

目前在實踐過程中最具遠見的模式來自信奉佛教的不丹王國，其著名的「國民幸福總值」（GNH）指數，是根據經濟發展、善政、文化保存和自然保護這四大支柱而定義的。透過某種非採納極端資本主義或共產主義的混合經濟體，將佛教的「八正道」對應到



信奉佛教的蕞爾小國不丹，是全球「國民幸福總值」最高的國家。

GNH 的每個指標。不丹正在嘗試「結合」市場的力量與中央政府的領導，更全面、更系統地理解人類的生活，從而實踐「中道」。²⁴ 1972 年創造並於 2008 年制度化實施的 GNH，是不丹對整個世界的貢獻。2015 年的 GNH 指數顯示，過去 5 年 GNH 成長了 1.8%，生活更加幸福的人口成長了 2.5%。²⁵ GNH 模式還處於實施的早期階段（與資本主義相比；資本主義可追溯到中世紀的歐洲），需要時間才能成熟與檢驗它的長期影響。

已故泰國國王蒲美蓬·阿杜德（1946-2016）在 1997 年經濟危

24. Tideman, S. G. : “Gross National Happiness”, *Ethical Principles and Economic Transformation—a Buddhist Approach*, L. Zsolnai 編輯，多德雷赫特：Springer，2011 年，頁 146–150。

25. 國民幸福總值（Gross National Happiness）：Centre for Bhutan Studies & GNH Research（2015 年 11 月）：*Bhutan's 2015 Gross National Happiness Index*，<https://bit.ly/2MJNpj1>，2017 年 11 月瀏覽。

機後實施的泰國皇家「適足經濟」模式，遵循節制、合理、自我免疫、智慧、正直的原則。²⁶ 埃森（Essen）舉了一個泰國桑皮紙公司的例子，該公司拒絕銀行貸款，只依照盈餘資金來決定是否擴展。公司老闆投資在員工培訓和環境保護方面。在他撰寫該篇文章當時，那間企業已有 400 名員工。²⁷ 這種「適足經濟」模式符合資本主義經濟，但又不會讓企業因過度擴張而負債。

泰國試驗了互補的經濟模式。Prayukvong 在三個農村社區中進行了檢驗，1997 年金融風暴期間，這些農村群體的情況遠好於一些大型機構。雖然一些成功的企業如 Na Muen Sri 編織集團、Bor Kul 家庭主婦集團和 Ta Mod 農民集團的領導者，如果經營自己的生意可以賺更多錢，但他們仍然效忠於所屬的社區團體。這些慈悲的領導者並沒有將個人利益擺在第一位，而是選擇了「一條他們作為個人可以與社會和自然和諧共存，達到一定生活品質的道路」。²⁸ 此外，Ta Mod 團隊還邀請了佛教僧侶和傑出的穆斯林教徒參與其計畫。這種跨宗教合作強調全人類和平共處的期望。

同樣在泰國，善地阿索（Santi Asoke）泰國佛教改革運動提倡遠離物質享受，以獲得精神上的自由。參與者們在天然農業、有機肥料和廢棄物管理三個專業領域中實踐「正命」，認為工作是一種禪修，也是一條啟蒙智慧之路。然而，泰國人認為這項改革對普通

26. Essen, J.: "Economic Sufficiency and Santi Asoke", *Ethical Principles and Economic Transformation—a Buddhist Approach*, L. Zsolnai 編輯，多德雷赫特：Springer，2011 年，頁 61。

27. 同註 26，頁 67。

28. Prayukvong, W.: "A Buddhist economic approach to the development of community enterprises: A case study from Southern Thailand", *Cambridge Journal of Economics* 29, 2005 年，頁 1184。

農民來說過於嚴格。²⁹

在另一個佛教國家斯里蘭卡，Sarvodaya Shramadana 運動僅僅半個多世紀就嘉惠了 15,000 個村莊。³⁰ Sarvodaya 在其網站上發布了該運動的使命，即：創建「無貧窮、無富裕、無衝突社會」，以「賦予並提升斯里蘭卡最弱勢的人民」。³¹ Sarvodaya 認為，一個國家沒有足夠的資源使所有人富裕起來，且試圖建立富裕社會的過程中所產生的社會、環境、道德和文化成本太高，而富裕的社會也不一定是一個幸福的社會；³² 反之，該運動的目標在於使個人、³³ 家庭、³⁴ 村莊、城市、國家和全球等各層面都有所覺悟。³⁵ 為了達到這個目標，Sarvodaya 提供了簡單的方法來滿足水、衣服、食物、住房、醫療、通訊、能源、教育、文化和精神需求等基本人類需求。³⁶ 將目標設在建立一個全面參與的社會（full-engagement society）是「正命」很重要的概念，這並非西方經濟學所指的充分就業，而是包括兒童和長者在內的每個人，都必須透過有意義的方式融入社會，從而滿足上述的基本需求。

根據從佛教教法衍生出的各種模式的實施經驗來看，人文價值

29. 同註 26，頁 68–70。

30. History：Sarvodaya，<http://www.sarvodaya.org/history>，2017 年 1 月 9 日瀏覽。

31. *Philosophy and approach*，Sarvodaya，<https://bit.ly/32jNErF>，2017 年 1 月 9 日瀏覽。

32. Ariyaratne, A. : *Buddhist Economics in Practice, in the Sarvodaya Shramadana Movement of Sri Lanka*，索爾茲伯里：Sarvodaya Support Group UK，1999 年，頁 36。

33. 四無量心包括：慈、悲、喜、捨。

34. 四攝法包括：布施、愛語、利行、同事。

35. 同註 31。

36. 同註 32，頁 37。

與現行國家體系似乎是可以和諧共存的。透過適度調整生產和消費、道德行為、正念消費，以及符合佛教教法的利他、慈悲行為（順帶一提，這與亞當·史密斯的道德情操觀並無太大的差異），資源（自然和人工）將會得到尊重，人類將得到尊嚴（而非僅僅被視為生產要素），人們在進行生產前，將分析對環境、人類、社會、文化和其他因素的影響。

（三）佛教經濟學在個人修為上的實踐

就這點來看，不只經濟行為，任何行為都是由人的動機引起的。1988年諾貝爾經濟學獎得主阿瑪蒂亞森（1933-）強烈反對經濟學的第一原理，即「任何動因都僅由自身利益驅使」，並主張承諾是一種重要的行為決定因素。³⁷

神經學和行為科學的新發現證實了他的斷言，這些新發現證明人的天性不只受到貪婪和利己主義左右，正義、合作和利他主義等原則也是同等重要。³⁸ 泰德曼注意到，每一個市場參與者都共同積極地創造一個持續變化的歷程，正如緣起所揭示的原理一樣。美國西方哲學家查爾斯皮爾斯（1953-）提出，成功人生的驅動力不是貪婪而是慈悲。³⁹ 皮爾斯從那些說明人類成功生存下來的潛意識選擇判斷，認為慈悲是人性的一部分，而自私行為則是後天習得。這

37. Sen, A. K. : "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory", *Philosophy & Public Affairs* 6(4), 1977年, 頁317, 343。

38. Tideman, S. G. : "Gross National Happiness", *Ethical Principles and Economic Transformation—a Buddhist Approach*, L. Zsolnai 編輯, 多德雷赫特: Springer, 2011年, 頁144。

39. 引用蘭卡斯特 (Lancaster, L.) : "Buddhism and the study of philosophical approaches to economics", A. W. Guruge 編輯, 《西來人間佛教學報》 (*Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism*) 7期, 2006年, 頁47。

個觀點與佛教內在的佛性理論不謀而合。

這些理論如何應用於當代經濟問題呢？佛教徒和非佛教徒都意識到相同的問題，然而他們解決問題的方法卻不盡相同。佛教徒承認有形資源（包括人力資源）的供應是有限的，他們提倡要珍惜所有直接和間接資源、自然和人工資源，反對浪費，而非設定價格門檻來滿足或降低需求。例如，在向剛到佛教寺院的人士介紹寺院時，經常告誡他們要「愛護常住物，如護眼中珠」。而佛教僧侶除了消費的基本必需品足以維生即可，並投身於自我學習和服務他人，為此做出表率。佛教徒依然是經濟週期中的一環，但佛教教導他們成為自律的、有道德的、負責任的消費者。

儘管佛教僧侶誓願過清貧的日子，但世俗家庭卻不然。《增支部》（*Aṅguttara Nikāya*）中，佛陀明白在家人在食、衣、住方面須花費金錢，他們要照顧家庭成員、親戚、朋友和客人，會面對疾病和緊急情況，也要行善、布施，做能累積功德的事，且有繳稅的義務。⁴⁰ 家庭不應將財富用在欲樂上。佛陀對繁榮的定義既包括物質的豐富，也包括美德和知識的培養。⁴¹

舒馬赫將「正命」⁴² 闡釋為佛教經濟學的基礎，其所涵蓋的範圍不包括武器、生物、酒精和毒品的交易，不包括屠宰動物和捕魚、兵役、欺騙和背叛、占卜、詐騙和高利貸。⁴³ 正命的益處包括長壽、良好的氣色、健康和舒適，以及能量或體力，也就是整體的幸福。⁴⁴

40. Guruge, A. W. : *Buddhist Economics and Science*. Bloomington, IN: Authorhouse, 2008 年，頁 45。

41. 同註 40，頁 44。

42. 八正道之一。八正道即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

43. 同註 40，頁 48。

44. 同註 40，頁 49。

日本宮崎銀行前總裁、知名經濟學家井上信一展示了如何將佛教教義付諸實踐。在他的著作《佛教踐行錄》（*Putting Buddhism into Practice*）中，井上信一將資本主義和社會主義經濟模式的精華結合，形成了一個相互依存、可持續和生態友好的系統。⁴⁵ 井上信一聲稱，個人不應該加入不為世界服務的企業，而企業的目標應該是服務社會，利潤只是副產品。⁴⁶

為了促進人與大自然在這個日益脆弱的星球上和諧共存，星雲大師（1927-）向世界宣揚「五和」。⁴⁷「五和」始於「自心和悅」，一直延伸至「世界和平」。他提出「和」是一種寶貴的普世價值，教導人們超越自我，追求更大的福祉，他表示，沒有了和諧，金錢、財富和愛都無從談起。⁴⁸ 對於集體超覺冥想（*Transcendental Meditation*）的研究，證明了這位國際佛教領袖的主張。集體禪修使人達到內心的平靜，增加人民的樂觀情緒，減少交通事故和暴力，也讓 1983 年那個時期的以色列、黎巴嫩社會秩序比較好。⁴⁹

禪修並不是擴大社會目標的唯一途徑，勤奮工作同樣也可以建設一個繁榮的國家。在 1997 年的國際佛教青年會議上，星雲大師

45. Weeraratna, S. : *Review of Putting Buddhism to Work: A New Approach to Management and Business by Shinichi Inoue*, BuddhaNet, 2012 年, <http://www.buddhanet.net/budwork.htm>, 2017 年 1 月 5 日瀏覽。

46. Zsolnai, L. : “Why Buddhist Economics?”, *Ethical Principle and Economic Transformation—a Buddhist Approach*, L. Zsolnai 編輯, 多德雷赫特: Springer, 2011 年, 頁 7。

47. 五和即「自心和悅、家庭和樂、人我和敬、社會和諧、世界和平」。

48. 星雲大師:《獻給旅行者 365 日——中華文化佛教寶典》（*365 days with travelers: Wisdom from Chinese literary and Buddhist classics*），高雄：星雲文化教育公益基金會，2015 年，頁 320。

49. Orme-Johnson, D. W.、Alexander, C. N.、Davies, J. L.、Chandler, H. M.、& Larimore, W. E. : “International peace project: The effects of Maharishi technology of the United Field”, *Journal of Conflict Resolution* 32(4), 1988 年。

鼓勵年輕人努力工作，以正當方式獲取財富（正命），將工作視為一種服務和修行（而不僅僅為了獲取物質），並慷慨為慈善和宗教事業做出貢獻。⁵⁰ 工作的時候若能像禪修一樣專注於當下，透過服務別人來利益大眾，不追求自利自了，那麼工作就可以說是一種修行。⁵¹ 這種勤奮的態度有助國家繁榮富強。



禪修可以讓人內心平靜。圖為澳洲南天寺三日禪，學員禪修的情況。（Robin/攝）

星雲大師認為，只有繁榮的國家才能加強國防、提高教育水準和生活水準、鼓勵人民培養美德。⁵² 星雲大師是人與社會和諧共存的積極倡導者，他敦促各國合作，以實現世界和平與人類福祉。因此，佛教教義與國家目標不僅不矛盾，還能夠支持國家的計畫。

（四）小結

舒馬赫的「以人為本」、巴如多的「和諧幸福」、馬格努森的「正念」，以及張錫峰的「基於智慧的佛教經濟模式」，對佛教經濟學來說並不詳盡。它們代表了一系列根據佛教教義建立的理想，

50. Chandler, S.: *Establishing a pure land on earth: The Foguang Buddhist perspective on modernization and globalization*, 檀香山：夏威夷大學出版社，2004年，頁96。

51. 同註50，頁97。

52. 星雲大師：2003年8月7日講述，〈佛教對「經濟問題」的看法〉（“Buddhist View on Economic Issues: Speech by Venerable Master Hsing Yun on 7 August 2003”），《普門學報》26期，2005年，頁315。

但如果缺少教育和再訓練，這些理想就無法付諸實踐。然而，認為任何一種佛教經濟模式能夠取代自由市場經濟或社會主義經濟根深柢固的標準，是不太可能且不切實際的，⁵³ 這也沒有必要，佛教徒不排斥能夠減輕痛苦的經濟發展。

在《增支部》（*Anguttara Nikāya*）中，佛陀認可，正當取得的財富能夠帶來「世間幸福的四個泉源：經濟安全、有足夠的錢財給自己和他人大方的花用、無債務羈絆所帶來的內心平靜，以及財富取之有道的自信所帶來的內心平靜（A II 62）」。⁵⁴ 而當一個人貪著於財富時，才會出現種種問題。

為了實現永續和諧或平衡（佛教徒和經濟學家的共同目標），應從個人開始做起。莫西尼（Mosini）指出，古典經濟學家將「平衡」定義為「自私的個人藉由政治、社會和道德秩序實現和諧」；⁵⁵ 雖然新古典經濟學指的是商品供需平衡，它也同樣認識到，這個體系受到任何干擾，都傾向回歸到（和諧）平衡狀態。佛教的《大乘起信論》，提醒菩薩⁵⁶ 在不斷變化的因緣中維持不變。將勤奮工作視為一種對整個社會服務的形式，就能避免因貪欲而做出錯誤決策的風險。相互體貼和尊重會帶來力量和繁榮，不論對家庭、

53. Guruge, A. W.: *Buddhist Economics and Science*. Bloomington, IN: Authorhouse, 2008 年, 頁 103。

54. Ash, C.: "Do Our Economic Choices Make Us Happy?"; *Ethical Principles and Economic Transformation—a Buddhist approach*, L. Zsolnai 編輯, 多德雷赫特: Springer, 2011 年, 頁 118。

55. Mosini, V.: "Three Ways of Looking at Economic Equilibrium"; *Equilibrium in economics: Scope and limits*, V. Mosini 編輯, 倫敦: Routledge, Taylor & Francis Group, 2007 年, 頁 1。

56. 菩薩是「因為利他的動機深刻，而希望覺悟的佛教修行人」。菩薩的二個特徵包括了悟世間一切現象性空（因此有無常和緣起），以及深深悲憫一切眾生苦。這些特點使得菩薩修習布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若等六度。Muller, C.: 〈菩薩〉（*Bodhisattva*），電子佛教辭典（*Digital dictionary of Buddhism*）。

國家，還是整個世界都是如此。因此，和諧共存是佛教徒和企業的共同目標。

三、佛教世界的經濟學

（一）佛教教法與當代寺院經濟學

本節探討一種部分依據富足經濟學（abundance economics）和禮品經濟（gift economy）的替代典範，在這種典範中，「商品」是福報和人類不竭的德行。這裡以更加難以捉摸的方式衡量經濟進步情況；在當今的市場機制中，可以達到個人自身利益的和諧。著名經濟學家亞當·史密斯（Adam Smith）、卡爾·馬克思（Karl Marx）、托爾斯坦·凡勃倫（Thorstein Veblen）、約翰·凱恩斯（John Keynes）等，以及近期的一些思想家如 R.H. 陶尼（R. H. Tawney）、約翰·霍布森（John A. Hobson）和埃里克·齊默曼（Eric Zimmerman）等，都提倡「富足經濟學」，即每個人在醫療、營養、教育、交通、娛樂、住宿、自我表達和個人安全等方面，都相當富足。⁵⁷ 暫且擱置隨之而來的學術辯論不談，富足經濟帶來了一種典範轉移，可以帶來從競爭向合作、自身利益向共同利益、貪欲向慷慨的轉變。

在精神層面上，佛教講無相、無我、無求，呈現一個無窮無盡、無量無邊的世界。⁵⁸ 佛教經典⁵⁹ 中富有令人驚歎的精神建設現象。佛

57. Peach, J., & Dugger, W. M. : “An Intellectual History of Abundance”, *Journal of Economic Issues* 40(3), 2006 年, 頁 693–706。

58. 星雲大師著，妙光翻譯：《人間佛教佛陀本懷》（*Humanistic Buddhism: Holding True to the Original Intents of Buddha*），高雄：佛光文化，2016 年，頁 30。
譯註：此句原文出自《人間佛教佛陀本懷》英文版，中文翻譯直接引用星雲大師《人間佛教佛陀本懷》中文版第一章相關文句。

59. 經（Sūtra），指佛教的經典。

教徒相信心的力量，也就是說，精神上領會到的無限和豐富性可以轉化成為物質上的可能性。

富足經濟的概念早於禮品經濟。現在的網際網路和大型開放式網路課程（MOOC）是眾所周知的案例。在禮品經濟中，商品和服務在沒有明確達成交易條件的情況下進行交易。⁶⁰ 設想經濟富足是重要的激勵因素。另一個激勵因素則是，在動盪、不確定、複雜、模糊（VUCA）的世界裡，友誼勝過金錢。巴西有一句著名的格言：「市場上的朋友勝過口袋裡的錢。」⁶¹ 當然，我們也要注意，不要將這個關係簡化為「朋友勝過金錢」。

「禮品」的概念自然會讓人想起莫斯（Mauss）的觀點，即每件禮品都是互惠體系的一部分，或者說沒有免費的（利他的）午餐。⁶² 莫斯認為，一個所謂的文明世界，其穩定來自創造共同利益和互相滿意的交換。⁶³ 然而，這種觀點卻給佛教僧伽（僧團）製造了緊張氣氛。

佛教僧伽的生計要依靠普通信眾或家庭的布施。在最簡單的模式下，僧侶除了修行求個人解脫以外，還要教導或服務世間。在家信徒為僧侶提供飲食、藥品、衣服和住所，及用來建造或修復寺廟的善款。⁶⁴ 這些供養都是有功德的。因此，功德主可以期待來生更

60. Lillington, K.: "Gift Economy Keeps on Giving in Virtual Utopia", 《愛爾蘭時報》(Irish Times), 頁 7, 2006 年 1 月 6 日, <http://permaculture-and-sanity.com/index.php>, 2016 年 5 月 25 日瀏覽。

61. De L'Estoile, B.: "Money is Good, but a Friend is Better: Uncertainty, Orientation to the Future, and the Economy", *Current Anthropology* 55(S9), 2014 年, 頁 62。

62. Mauss, M.: *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, W. Halls 翻譯。倫敦: Routledge, 1990 年, 頁 ix。

63. 同註 62, 頁 106。

64. Coderey, C.: "The Healing Power of the Gift Healing Services and Remuneration in Rakhine (Western Myanmar)", *Religion Compass* 9(11), 2005 年, 頁 405。

加美好和此生更好的業緣。雖然人們在進行宗教的交換活動時不應期待回報，但實際上並非如此。

根據莫斯的觀察，禮品在受施者和功德主之間建立了一種連結。這種連結存在於對於回報的期望，而回報可能難以衡量，比如「功德」。佛教的功德是所有善業的因，通常與美德、財富和善良連繫在一起，⁶⁵ 而功德則為佛教信徒累積「宗教資本」（religious capital）。在用心、用智慧考慮每個行為的道德後果之下，這每一個行為都會成為更美好未來的因。因此，當下捐贈的



「禮品經濟」指的是提供商品或服務者並沒有明確的預期回饋對象，也沒有預期回饋的內容，許多分享行為出自於非制式的習慣。

（物質或其他形式）禮品成為了一項投資，目的是積累自己的「宗教資本」，即功德。佛教鼓勵的正是這種難以衡量、無盡的資本增長，而不是犧牲不可再生資源所換來的經濟增長。此外，這種能累積功德的宗教資本在任何經濟體都可以共存。

功德為佛教團體賦予了經濟動力。《未曾有經》向僧侶保證，積累功德能夠斷除煩惱，畢竟成佛，《大樹緊那羅王所問經》證實在家修行者能積累功德，獲得龍天護佑。此外，功德還可以獻給他人，稱為「回向」。這實際上意味著回轉一個人「由於宗教修持而獲得的善根與德行」，並轉移給另一個人。⁶⁶ 《佛說無量壽經》裡

65. Muller, C: 〈功德〉(Merit)，電子佛教辭典 (*Digital Dictionary of Buddhism*)。

66. Kawamura, G. N., & Kawamura, L. S.: *Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies: Collected Papers of G.M. Nagao*，奧爾巴尼：SUNY Press，1991年，頁149。

提到，一個人可將行善事、奉持齋素、建立佛塔、建造佛像、供養僧伽、供奉寺廟等願心，回向往生阿彌陀佛淨土。在大乘佛教的精神中，這種奉獻是為了所有苦難眾生的利益。⁶⁷《華嚴經》講述了那些能覺他的先賢奉獻他們的善根，希望眾生被無窮無盡、無堅不摧的德行所淨化和充盈，以便他們「安住無量廣大善根，永離貧窮，七財滿足（即信、戒、慚、愧、聞、施、慧）」。⁶⁸這形成很多贈禮給僧團的理由。

前文似乎佐證了莫斯的觀察，即人們為了獲得比布施物更大的回報而布施。然而，泰斯塔和佛羅倫斯韋伯在近期的著作中認識到，回報的義務並不普遍，尤其是以某些具有更高價值的「事物」作為回報。⁶⁹佛教教導人們進行更高層次的布施，這種布施以布施的非實體性為依據，即施者、受者和施物本身都是「空」。《金剛般若波羅蜜經》言，菩薩「不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施」。⁷⁰修行者布施不應執著於現象、想法或外表，也不應區分向誰布施和布施什麼。只有這樣的布施才是無量功德。家庭就

67. Wong : *Acculturation as Seen through Buddha's Birthday Parades in Northern Wei Luoyang: A Micro Perspective on the Making of Buddhism as a World Religion* , 洛杉磯, 2012 年, 頁 202。

68. Cleary, T. F. : *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra* , 波德: Shambhala Publications, 1984 年, 頁 533。
譯註: 經文出自《大方廣佛華嚴經卷第二十三·兜率宮中偈讚品第二十四》。

69. 參考 Testart, A. : “What is a gift?” , *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3(1) , 2013 年; Weber, F. : “The Gift: Towards an Ethnography of Non Market Services” , M. Mauss 編輯, *The gift* , 紐約: Routledge, 2012 年; Sihlé, N. : “Towards a Comparative Anthropology of the Buddhist Gift and Other Transfers” , *Religion Compass* , 2015 年, 頁 353。

70. 星雲大師: 《成就的秘訣: 金剛經》 (*Four Insights for Finding Fulfillment: A practical guide to the Buddha's Diamond Sutra*) , R. Smitheram 翻譯, 哈仙達崗: 佛光出版社, 2012 年, 頁 91。

是這份禮物最好的例子，父母給了孩子無條件的愛。不是只有佛教徒認為父母給孩子的愛是無法衡量的，在佛教來說，這便是無量功德。

關於布施僧團，自然會產生一個問題。儘管佛教經典將僧伽稱為「無上的福田」，但經濟學家可能不會同意一群出家的勞動者可以為主流經濟做出多少貢獻。刻板印象將寺廟刻劃成僧尼孤獨修行的亭台樓閣，他們如寄生蟲一般依靠信徒的布施來維持物質生活。人們認為這種出家眾已與社會脫節。然而，並非所有僧伽都與世隔絕。艾什認為僧伽也可以有「生產力」，因為他們所教導的佛法，使那些真正參與勞動的人更加值得信賴（降低交易成本和維持貿易），並鼓勵企業合作（降低經營成本）。⁷¹ 我認為，這就是佛教可以繼續貢獻之處，亦即讓人們明白，發展進步不要僅以經濟成長來衡量，人們可以超越自我中心帶來的限制。因此，只要有德行的出家眾持續修持和教化大眾，布施就會是有效的。如果做得好，精神和物質的福祉將會齊頭並進。

（二）在聖眾中修行

上述的布施和功德體系在佛教界已經存在了二千多年。然而，當遇到現代經濟學時，這個體系就面臨著一些挑戰。一個從小習慣於佛教這種布施體系的人，和另一個生活在城市中、剛剛接觸到佛教的人，他們之間存在著差異。儘管理想化的佛教布施是一種不對稱和無回饋的慷慨行為，但只有在這種環境中成長的人，才會將自覺

71. Ash, C.: "The Monastic Sangha: An Incomparable Field of Merit. And Wealth Creators?", A. W. Guruge (Ed.), 《西來人間佛教學報》(Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism) 7期, 2006年, 頁218。

自願的布施看作是佛教徒的功德和信仰。⁷² 以下將給出一系列模式，展示在這些經濟二分法下，僧伽群體如何在現代世界中維持生計。

坎培格（Campergue）對法國 290 多個藏傳佛教中心進行了調查，審視西方對佛教布施的看法。由於他們對傳統佛教修行不了解，在採用佛教功德的修行法門時，造成佛法教義商品化的現象，這點從一些療養院、會議和課程的高昂成本上就能看出來。⁷³ 這些中心收取捐贈、布施和授課費。西方人願意為他們追隨的法師提供金錢和其他捐贈，以減輕他們的個人健康問題或其他攸關生死存亡的問題。一些中心管理人員稱，這是為了宣揚佛法而行的「方便」（*upaya*）。⁷⁴ 在一個不了解「布施」和「功德」的環境中，法會變成一場買賣。

佛教國家緬甸則展現了另外一端的案例。布施和功德的概念是這個國家文化的一部分，所以這些概念被應用在傳統的醫療產業上，治療師接受捐贈。若開邦（*Rakhine*）中部的傳統治療師（僧侶、占卜師、靈媒、驅魔人和土著醫學的傳統專家）出於慈悲和布施的精神，免費為人們提供治療。他們的醫治被視為在佛教經典指導下的一種布施形式。⁷⁵ 患者自願捐贈以換取服務，從而避免欠債並積累來世的功德。⁷⁶ 治療師依其慈悲程度被評量，患者則被視為有幸

72. Caple, J.: "Faith, Generosity, Knowledge and the Buddhist gift: Moral Discourses on Chinese Patronage of Tibetan Buddhist Monasteries", *Religion Compass* 9(11), 2015 年, 頁 467-468。

73. Campergue, C.: "Gifts and the Selfless Work Ethic in Tibetan Buddhist Centres in France", *Religion Compass* 9(11), 2015 年, 頁 449。

74. 同註 73, 頁 451-453。

75. Coderey, C.: "The Healing Power of the Gift Healing Services and Remuneration in Rakhine (Western Myanmar)", *Religion Compass* 9(11), 2005 年, 頁 407。

76. 同註 75, 頁 418。

透過捐贈，表達出對其的尊敬和感激，這有助於提高醫療活動的效率。⁷⁷

儘管在中國悠久的歷史上，多個朝代都把佛教當作國教，但近來，對寺廟的布施代表著這個宗教不斷在改變。佛教寺廟的經濟狀況受到資本主義模式的影響。⁷⁸ 例如，上海的靜安寺等幾個寺廟，在民國時代依靠房地產收入。許多寺廟的資助人都是富商，他們透過從事慈善、文化和教育事業弘揚佛教。⁷⁹ 有一篇關於常到大陸藏傳佛教寺院的中國佛教徒的研究，在這篇研究中，我們看到了兩種金融交易：（1）沒有期待任何回報的布施，（2）含有某種服務的一種交換。⁸⁰ 較虔誠的佛教徒布施給寺廟，讓自然的業力去定奪所積累的任何無形功德。當然，這種關係很複雜，有道德、經濟、政治和社會利益和影響。⁸¹ 無論資助人的動機或經濟背景如何，法師稱他們能充分運用這些資金，⁸² 為每一位施主帶來福報和功德。

這些例子並不詳盡，但卻用來說明傳統與現代相遇時產生的一些問題。佛教經濟學在佛教群體中應用時，會有多層面的革新。

（三）社會參與的佛教經濟模式

佛教是一個實用的宗教。商人們通過絲路將佛教從它的誕生地

77. 同註 75，頁 419。

78. Wang, Z.-y.: “Humanistic Buddhism and Economic Progress: Economic Growth in 20th and 21st Century in the Yangzi River Delta in China”, A. W. Guruge 編輯，《西來人間佛教學報》（*Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism*），2006 年，頁 251。

79. 同註 78，頁 252。

80. 同註 72，頁 476。

81. 同註 72，頁 477。

82. 同註 72，頁 473。

印度弘揚開來。除了佛教文物、典籍和畫像，駱駝商隊還載著絲綢、珠寶和玻璃。⁸³ 佛陀沒有建議他的俗家弟子放棄世俗活動；相反的，為了將個人和社會的利益最大化，他建議他們將經濟價值同精神價值相結合。⁸⁴ 在這種形式的社會參與佛教裡，有形財富和無形財富（如智慧和美德）發揮著重要作用。社會的穩定與和諧源於平等和公平的財富分配。

在中國廣泛推廣的一種社會參與的佛教形式是由太虛大師（1890-1947）首先發起的，現由星雲大師等人進行實踐，它被視為佛教對中國改變中的經濟環境的回應。人間佛教反映了自我發展和積極參與社會的價值觀，同時重建了因為商業競爭而失去的良知（即佛性）。⁸⁵ 佛陀教導信徒，只有善用金錢才能真正擁有財富，而非崇尚消費主義或追求囤積。在這個模式下，佛教徒將他們的財富和努力投入到教育、文化、宗教和慈善事業，或者這四者的其中之一。寺廟的財富來自累積的資源（包括人才和時間）。佛教徒將自己的資源投入到佛教事業中所產生的善緣，理所當然地反過來種植在他們的福田中。

這片福田蘊藏著宗教、社會、道德和精神資本。無私的菩薩為這片福田付出與奉獻，不期待任何回報。這種新典範與那些目標導

83. 蘭卡斯特：“Buddhism and the Study of Philosophical Approaches to Economics”，A.W. Guruge 編輯，《西來人間佛教學報》（*Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism*）7期，2006年，頁41。

84. Balachandran, P.：“Plea to adopt Buddhist economics”，*The Hindustan Times*，2006年5月15日。

85. Wang, Z.-y.：“Humanistic Buddhism and Economic Progress: Economic Growth in 20th and 21st Century in the Yangzi River Delta in China”，A. W. Guruge 編輯，《西來人間佛教學報》（*Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism*），2006年，頁258-259。

向的資本主義者截然不同。資本主義者投資的目的是作為股東獲得紅利並使資產增值；佛經裡則有相當多的教法都指出，付出不求回報，可獲無量功德。

為了更清楚地說明這個道理，讓我們來看看佛光山，這是一個不尋常的經濟奇蹟。Chandler 認為，佛光山鼓勵利於資本主義企業的行為模式。⁸⁶ 其創始人星雲大師已建造了二百多座道場，並在全球設立了美術館、圖書館、出版社、書店、電視台、滴水坊、雲水醫院、育幼院、養老院、佛學院和大學。⁸⁷ 星雲大師力求他的佛教僧團對經濟和社會福祉作出貢獻。當被問及他這個最初一無所有的僧人如何成功建立跨國佛教事業時，星雲大師經常說他只知道如何管理自己的心。2015 年，他把自己根據佛教原則的經濟學智慧出版成冊，名為《貧僧有話要說》。他在經濟方面的智慧信條包括「一切都不是我的，都是大眾和社會共有的」、「享受貧窮也是一種快樂」、「一個自信的財富管理者化繁為簡」。⁸⁸ 星雲大師稱，他本性不愛積累財物，而總是樂於與他人分享。⁸⁹ 事實上，他不斷付出以擴大活動範圍，在過程中從未積聚財富，「一隻手接受金錢，另一隻手就立即將這筆錢用於他人」。⁹⁰ 例如，施主可能會出一大筆錢請購他的一件書法作品，但星雲大師自己一塊錢都收不到，因為全部捐款都立即流入他的一個教育與文化基金會。

86. Chandler, S.: *Establishing a Pure Land on earth: The Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization*, 檀香山: 夏威夷大學出版社, 2004 年, 頁 5。

87. 星雲大師著, 釋妙光、釋有在、釋知悅翻譯: 《貧僧有話要說》(*Hear Me Out: Messages from a Humble Monk*), 高雄: 佛光山寺, 2015 年, 頁 xi。

88. 同註 87, 頁 16-18。

89. 同註 87, 頁 21。

90. 同註 86, 頁 235。

《人間佛教》學報 · 藝文 | 第二十四期

由於星雲大師沒有完成小學教育，所以他從做中學習。雖然他不懂得教科書中成功的商業模式範本，但當他二十世紀五〇年代編輯佛教雜誌《覺世》旬刊時，帶著一個清晰的使命——讓人們從有害的世界觀和習慣中甦醒。他的動機從來都不是為了金錢或他自己，但他卻是一位務實而富有創業精神的僧人。他支持資本主義，因為資本主義為那些勤勞的人提供了機會。⁹¹ 對於星雲大師來說，如果服務和資源可以幫助他人，那麼經濟活動也有益於自身修行，⁹² 佛光山在值得去做的事業中不斷發展壯大，相信資金會隨之而來。⁹³ 在 Chandler 看來，僧團生活已經轉變為企業家精神的典範：

佛光山上的僧侶們最大程度地體現了資本主義的工作精神：他們是一支非常有組織又勤奮的工作團隊，在個人生活中保持節儉，卻敢於大膽拓展關於這項「職業」的視野。最重要的是，世俗職業與宗教修行之間二元關係也崩潰：踐行佛教教義是為了更有效地服務他人，任何使他人受益的服務都是佛法的表現。⁹⁴

佛光山代表了一個有趣的案例，其中，宗教符號和資源促進了資本主義和佛法之間富有成效的互動。⁹⁵ 星雲大師並未一味避免財富和世俗的誘惑力，而是看到了通過審慎的財務管理，改善人類狀

91. Chandler, S.: *Establishing a Pure Land On Earth: The Foguang Buddhist Perspective On Modernization and Globalization*, 檀香山：夏威夷大學出版社，2004年，頁92。

92. 同註91。

93. 同註91，頁103。

94. 同註91，頁103-104。

95. 同註91，頁94。



佛光山在澳洲創辦南天大學，是澳洲第一所獲官方認可的佛教高等教育機構。

況的無限可能性。⁹⁶ 如果善款是用於更大、更長遠的目標，就表示已善加利用（布施的功德就會更圓滿）。教育和文化事業在財務上是最有難度的，但在為社會建立道德資本、社會資本和精神資本方面是最有價值的。以澳大利亞臥龍崗的佛光山南天寺為例，功德主、義工和訪客慷慨地布施他們的時間和物資，支援南天寺的文化、教育、慈善和布教工作。因此，南天寺在澳大利亞開設了第一所以佛教價值觀和智慧為基礎，且已獲官方認可的高等教育機構。南天大學就是通過對捐贈和布施進行再投資而建立起來的。南天寺和南天大學都設立了宣揚正念、倫理道德和永續發展的課程，它們不僅沒有回避當下的經濟潮流，而且還為了整個社會的利益，充分參與經濟發展的過程。

96. 同註 91，頁 104。

《人間佛教》學報 · 藝文 | 第二十四期

無論功德主的動機是什麼，積極參與社會的寺院都會利用這些「禮物」促成上上之善。最近對 2015 年 12 月南天寺收集的 801 張祈願卡的分析顯示，成年人中，58% 求健康，21% 求幸福，18% 求和平，17% 求工作順利。兒童也有類似的形式：42% 求健康，24% 求幸福，18% 求和平。這些美好的祝願主要針對自我（57% 的成年人和 79% 的兒童）和家庭（63% 的成人和 50% 的兒童）。有趣的是，用英語書寫的兒童之中，只有 38% 為家人祈願，而用中文書寫的兒童中，為家人祈願的高達 75%。在成年人中，這個情況的比例較平衡，英語書寫的人為 64%，中文書寫則為 62%。

這種「現狀核查」表明，大多數人對功德的追求都是以自我為中心的目標，只有少數孩子希望「世界和平」。這些功德主可能不太關心他們的布施如何推動南天大學的發展，或是用於其他崇高的目標，但他們很滿意南天寺將布施「投資」在有功德的活動中，讓他們的祈求得到「應驗」。無論有意或無意，布施行為創造了一個源於個人、傳遞整個世界，有因果關係的伙伴網絡。

（四）小結

這個世界似乎愈來愈不依賴有德行、行持真理的團體，而佛教僧團在這樣的世界中，持續在尋找生存的方法。

《牛津英語詞典》將「後真相」⁹⁷（post-truth）選為 2016 年的年度字彙，這暗示那些特定的並且聲稱知道「真理」以及那些有機

97. 根據《牛津生活詞典》（Oxford Living Dictionaries），「後真相」（post-truth）是指「在一種環境中，與『客觀事實影響力對於影響大眾的觀點的形成，客觀事實的影響力不如對於訴諸於感情和個人信仰需求』的情況相關，或代表這個情況」。

制傳播這些資訊的少數人，有權將這個真理強加於他人，⁹⁸ 這（對僧伽來說）是不祥之兆。這與相信絕對平等的佛教相對立——佛教認為每個人都擁有佛性（這是真理）。此外，人類似乎正在放棄抵抗黑暗面，即那些能夠讓人自我毀滅的自身利益。⁹⁹ 我們不僅對公共利益不感興趣，而且對面對現實也不感興趣。

掌握事物的真實面是邁向幸福的關鍵一步，¹⁰⁰ 這包括理解到宇宙並非只關於我們自己和我們的命運。¹⁰¹ 大眾對支持僧團喪失興趣以及紛繁外物的干擾，對支援僧團不利，或許造成這些現象的肇因，也正是要留住那些護法信徒和修行人的原因。

佛教經濟學提出了一個有趣的案例：一群虔誠的僧人或僧尼生活在最低限度的物欲基礎上，但仍然依賴他人維持生計。這種依賴反而會發展為佛法的一種正面的應用形式。佛教徒的功德多寡是以一個人利他的程度來衡量的，也就是對他人和未來帶來的利益有多深遠。當一個人不需要「投資回報」時，其功德也會累積。我們要相信輪迴的自然法則，最終會將善報帶回給整個系統（個人是其中的一部分）。因此，每一個善舉、善言、善念，都是為人為己投資人間淨土。

無私的菩薩為後世建立一個功德圓滿的淨土，這樣的願景仍然是個理想。實際上，許多寺院的功德主都祈求個人健康和家庭幸

98. Saul, J. R. : 《無意識的文明》（*The Unconscious Civilization*），紐約：The Free Press，1995年，頁24。

99. 同註98，頁35。

100. Greenblatt, S. : 《大轉向：文藝復興的開展與世界走向現代的關鍵時刻》（*The Swerve: How the World Became Modern*），紐約：W.W. Norton，2011年，頁199。

101. 同註100，頁238。

福。教育是轉變典範、世界觀和價值體系的關鍵。支持這種轉變的是修行的群體建立新習慣。個人層面的正念習慣可以延伸到與家人和朋友的良好互動；建設合作型社區可以促進社會和諧與世界和平。像佛光山這樣的佛教僧團，可說是個優秀的例子證明，佛教四眾僧團可以透過在世俗企業中進行精神修持，產生正面的社會經濟影響。

四、結語——走向「合作和諧」

佛教和西方經濟典範不一定相互衝突，二者各自提出了不同的措施和途徑來讓人類更幸福。佛教徒關注心靈或精神，而西方經濟學強調有形的部分。然而，兩個系統都不否認對方堅持的信念。科學研究也逐漸證實了佛教關於利他主義、正念和道德的修行是大有裨益的。

輪迴、緣起的規律以及「空」和無常的本質，這些並非是佛陀「發明」的，而是他「發現」了這些自然規律，以及人心是如何被困在無情壓力的循環中。執著感官的享受是一種（以自我為中心的）貪婪，不可避免地會導致惡果。佛教修行牽涉到專心的觀察，是什麼因緣導致了現實的果，然後為了達到合作和諧（cooperative harmony），無私地、慈悲地為經濟作出貢獻。這樣，經濟發展旨在為國家服務，國家進步將造福每個人。理想情況下，人類通過正向的功德循環取得精神和物質上的進步。

我們身處紛繁複雜的世界，應該小心識別草地上的雜草，並施以恰當的除草劑。我們可以從薩爾（Saul）那裡學到一些經驗，他指出，一個「有先見」的人會意識到他或她了解的只是大局的一小部分，小心翼翼地往前邁進發展；而一個專業的技術菁英則不幸被

「頑皮的確定性所屏蔽」。¹⁰² 人類為了揚棄盲目信仰、迷信和傳統悲觀主義，透過掌控大自然和擴大經濟產出，驅向現代化，推動人類的進步。¹⁰³ 現代商業的危險在於人被視為達到目的的手段，因此人們感到被操縱、被剝削或被控制。¹⁰⁴ 科學和自我意識控制了宗教和義工服務的傳統，群體的意識更多轉化為權利而非服務，這不可避免地滋生了自以為是和敵意。

雜草隨著時間而愈來愈強，要拔除不會毫不費力，也不會迅速就能解決，需要投入大量健康的草和其他養分來強化土壤。這種心靈的修養不是奢侈，而是必要的、緊迫的。現代意識強調人的關懷；人間佛教在對話中加入新的內容，提醒人們在人間多行善事，以滿足人類那些不受時間影響的需求。

想在和諧社區中創造可持續的幸福，需要的是合作而不是競爭。合作創造和諧之路，可以體現在一個人的個人生活、工作和群體生活中的每一個行為、每一句話語和每一個想法。許多佛教領袖和佛教社群都藉由積極參與社會事務，展現各種方法，減少以自我需求作為經濟關係的根源。想要做到這點，須從理論走向實踐，由打開心扉、傾聽他人的需求和狀況（人類、所有生物和非生物都是如此）開始做起。（黃馨玉中譯，李苑媽修潤）

102. Saul, J. R.: 《無意識的文明》 (*The Unconscious Civilization*)，紐約：The Free Press，1995年，頁5。

103. Cohen, M., Gough, I., Tienhaara, K., Peine, J. D., & Sim, S.: “The End of Modernity: What the Financial and Environmental Crisis is Really Telling Us”, *Sustainability: Science, Practice, & Policy* 7(2), 2011年。

104. Klein, D.: *Travels with Epicurus: A Journey to a Greek Island in Search of an Authentic Old Age*，墨爾本：Text Publishing，2012年，頁28。