

佛 光 大 學

佛 教 學 系 碩 士 班

碩 士 論 文

Department of Buddhist Studies

Fo Guang University

Master Degree Thesis

從《雜阿含經》探討人間佛教時代下
之財富思維與財富管理

Investigating Buddhist Perspectives of Wealth and
Personal Finance in Humanistic Buddhism Era
via *the Samyutta Āgama*

研 究 生：傅啟晏 撰

指 導 教 授：釋永東 教授

Student: Fu, Chi-Yen

Advisor: Dr. Shih, Yung Dong

中 華 民 國 102 年 6 月

June 2012

摘 要

本論文主要從《雜阿含經》為起點，探討佛住世時所教導的財富智慧，主要針對在家眾為對象，寺院經濟和出家眾的財物處理不在本研究範圍之列。不同前人之研究，本研究的研究重點有三：一是透過《雜阿含經》中佛陀所講述的緣起、無常觀、無我觀和不二中道等，建立正確的財富思維模式；二是以《雜阿含經·第 1283 經》為主軸，輔以《中阿含經》、《大乘心地觀經》、《大寶積經》等之研究與比較，考量印度當時社會經濟的背景，歸納出佛陀的財富管理模型，並以個人理財規劃的要求來檢視、詮釋佛陀的財富管理模型；最後，以韋伯近代資本主義精神之研究為進路，探討佛教財富觀與資本主義的交互作用，推促人間佛教至今能大行於世界，使佛教成為國際化、現代化的宗教。

關鍵字：雜阿含經、財富、個人理財、緣起、無常、無我、不二中道、韋伯、資本主義精神、人間佛教、布施、印度、城市經濟

Abstract

Different from the predecessors, the thesis is a research about not only the Buddha's wisdom of wealth during his life but also the efficient management of wealth fitting for modern people. Starting from *the Samyutta Āgama*, the content includes what the lay people should regard the wealth as and how they manage their earnings. Monastic Economy is not included. There are three points in the thesis. One is exploring and interpreting the Buddha's perspectives of wealth; another is generalizing and classifying the Buddha's models of personal finance through the comparison of *Samyutta Āgama*, *Middle Length Āgama*, *Ratnakūṭa-sūtra*, and *Sutra of Contemplation of the Mind Ground* and the observation of the socio-economic background of India at that time; the other is investigating the interaction of Buddhism and Capitalism through studying Weber's theory about the inner religious inspirit in modern Capitalism. Traditional Buddhism is transformed to humanistic Buddhism. The interaction helps the new Buddhism preached all over the world.

Keywords: *The Samyutta Āgama*, wealth, personal finance, dependent origination, impermanence, non-self, non-dualism, Max Weber, capitalism, humanistic Buddhism, donation, India, urban Economy.

謝 誌

離開金融業的工作環境，經過一年的沉澱、歸零和學習，一年的醞釀、思考與寫作，這部自入學以來即發願要完成的研究，終於在眾多善因緣、善知識的成就下問世了。回想當年初生之犢不畏虎，大言不慚的堅持要作佛教財富觀的研究，從問題意識的探尋就是個混亂複雜的開始，況乎要在這浩瀚的佛學領域中針對新議題作碩士研究，不但使用的是早期佛教的聖典，最後談的也是資本主義，是跨領域也是跨時空的研究，儘管還不是那麼成熟，但在構思中小小的一步，在漫長的研究與寫作之路上卻是大大的一步。

2013年的夏天，我如期的完成論文順利畢業，在這小小一頁的空間裡要感謝的人很多。首先，要感謝支持我放棄原有的工作來就讀研究所的母親林紓帆女士，有她的祝福才有今天的我和我的研究成果；感謝當年在佛光山上與我結緣的覺勤法師與妙迦法師，我才有機會實現念研究所的夢想。還要感謝從我入學以來，無論在修行上或佛學上不斷刺激我思考和進化的妹妹傅齡箏，沒有她的鼓勵和肯定我不會有堅持的勇氣和毅力。在研究這條路上，特別要感謝我的指導教授永東法師，沒有她獨排眾議的讚許我的研究，並時時叮嚀、關心我的研究進程，恐怕我也無法如期畢業；還要感謝口考教授慧峰法師使我的研究命題和方向上更聚焦，感謝劉國威老師提點我不忘從當時印度社會經濟的歷史背景切入研究。另外，在此要特別感謝社會系林錚老師課堂上的引導與激盪，以韋伯的理論敲開了我研究上的任督二脈。還得感謝佛教所同窗林靜冠同學，無論是在研究過程中的佛學討論，或在論文初稿後的寶貴建議，都給了我相當大的幫助；感謝我的室友生命與宗教所葉宜庭同學，在最後的論文期間彼此激勵、鞭策，生活上也承蒙她諸多照應和協助。

於謝誌的最後，我衷心期盼這樣的研究能夠真正幫助社會上為「錢」愁困的人。佛法不但能引領人們在精神上離苦得樂，也能幫助人們得到現世的安樂與自在，佛法在人間、修行在人間，這正是人間佛教的精神所在。

目次

摘要.....	i
Abstract.....	ii
謝誌.....	iii
目次.....	iv
圖目次.....	vi
表目次.....	vii
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究目的.....	5
第三節 問題的提出.....	9
第四節 研究方法.....	11
第五節 研究困難與限制.....	11
第六節 文獻回顧.....	12
第七節 論文架構.....	19
第二章 《雜阿含經》的成立與地位.....	21
第一節 《阿含經》的成立、流傳與聖典地位.....	21
第二節 《雜阿含經》傳入中國後的發展.....	26

第三節 以《雜阿含經》作為研究起點的理由.....	31
第三章 從《雜阿含經》探析佛教財富觀.....	33
第一節《雜阿含經》時代的印度社會經濟發展.....	33
第二節 從緣起法開展的無常觀、不二中道與無我論.....	42
第三節 無常觀、不二中道與無我論在財富思維模式的應用.....	55
第四節 《雜阿含經》中佛陀的財富分配思想.....	62
第五節 小結.....	71
第四章 人間佛教時代下佛教財富觀的變化.....	73
第一節 人間佛教的發軔與開展的背景.....	73
第二節 佛教財富觀與近代資本主義的交互作用.....	80
第三節《雜阿含經》描繪出的正確經濟生活態度.....	92
第四節 小結.....	100
第五章 結論與展望.....	103
第一節 佛教財富思維模式的建立.....	103
第二節 佛陀財富管理學的發現.....	105
參考書目.....	109

圖目次

圖 1: 馬斯洛 5 階層需求理論圖.....	6
-------------------------	---

表目次

表 1:「世界幸福地圖」報告(World Map of Happiness).....	2
表 2: 幸福者比例(Percent thriving)指數表.....	2

第一章 緒論

本章共計有七節，內容將分別探討本論文的撰寫動機與問題意識等，再提出本研究所使用之研究方法，並就研究範圍加以限縮，最後於論文架構一節將介紹本論文五章內容的概要與鳥瞰，以期能使在論文之始即能使讀者能掌握本研究的行進脈絡。

第一節 研究動機

從 2006 年以降，全球經濟局勢有相當大的變化。2006 年開始，全世界所面臨到的第一個經濟問題，就是 M 型化社會的時代來臨，中產階級逐漸消失，而貧者愈貧、富者愈富的社會現象也引發了許多社會問題。2008 年發生了全球性通貨膨脹，尤其是經濟快速發展的新興市場受害更深。冰島在 1990 年代是經濟發展迅速的模範生，是全球最活躍的經濟體。2007 年，冰島的人力發展指數仍傲居世界各國之冠。2008 年，冰島因為無力償還外債而破產了。¹

國家也會成為倒閉破產，經濟模範生的冰島首開了先例。從這個例子，最值得吾人審視的是，經濟蓬勃發展背後所表現的意義與價值。表 1 英國萊斯特大學教授 Adrian White 於 2006 年七月發布的「世界幸福地圖」報告(World Map of Happiness)，丹麥和不丹的排名超越許多先進國家，引起許多人開始注意這兩個小國家，被稱為「雙丹效應」。

1 約翰·羅彬斯(John Robbins)著，蔡孟璇譯，《新好生活 The New Good Life》，頁 17。台北：法鼓文化，2011。

表 1：「世界幸福地圖」報告(World Map of Happiness)

Rank	Country	SWL
1	 Denmark	273.5
2	 Switzerland	273.33
3	 Austria	260
4	 Iceland	260
5	 The Bahamas	256.67
6	 Finland	256.67
7	 Sweden	256.67
8	 Bhutan	253.33
9	 Brunei	253.33
10	 Canada	253.33

Gallup World Poll 也於 2010 年針對 155 個國家作了四個項目的調查，並統計出四種指數，詳如下表 2，排名是根據幸福者比例(Percent thriving)指數所作。

表 2：幸福者比例(Percent thriving)指數表

RANK (BY % THRIVING)	COUNTRY	REGION	PERCENT THRIVING	PERCENT STRUGGLING	PERCENT SUFFERING	DAILY EXPERIENCE
1	Denmark	Europe	82	17	1	7.9
2	Finland	Europe	75	23	2	7.8
3	Norway	Europe	69	31	0	7.9
4	Sweden	Europe	68	30	2	7.9
4	Netherlands	Europe	68	32	1	7.7
6	Costa Rica	Americas	63	35	2	8.1
6	New Zealand	Asia	63	35	2	7.6
8	Canada	Americas	62	36	2	7.6
8	Israel	Asia	62	35	3	6.4
8	Australia	Asia	62	35	3	7.5

由上表 2 我們可以發現，哥斯大黎加和以色列排入前十強，經濟成長中的中國僅第 125 名。先進國家名次更不如預期，美國第 14 名，德國第 33 名，法國第 44 名，實際上，在 2010 年的美國，許多人視為理所當然的富裕生活，正迅速地變得遙不可及。在許多州，失業率飆升至七十年來的最高點（這在 1996 年聯合國發展計畫的「人類發展報告」中證實）。失業者更必須面對一個漸趨嚴峻的就業市場。貧窮人口數日益擴大，這些人口包括失敗的生意人、上班族、業務員，以及長期的屋主。在許多大城市，每年要求臨時緊急安置的人，也開始申請食物券（food stamp）。金融海嘯所造成的經濟衰退和股價慘跌，造成許多企業必須裁員，體質不夠健全的企業甚至面臨倒閉的下場。通貨膨脹的結果，人們必須面對物價上漲、薪水不漲的窘境；而金融海嘯所帶來國際性的惡害，則是企業裁員所導致的失業問題。許多人所擔憂的是生存問題，因為債務和財務困難而選擇用激烈的方式結束生命的新聞也開始越來越多。

我們的經濟系統所面臨的不確定性，為每個經濟階層的人都帶來了重大的信心危機，即使是金字塔頂端最富有的人也無法倖免。2007 年《富比士 Forbes》雜誌點名阿道夫·默爾克 Adolf Merckle 為全世界最富有的五十名億萬富豪之一，他的財產是一百三十億美元，而且還在持續增加²中。然而，2009 年默爾克縱身躍向一輛火車自殺了，原因是對龐大的財產損失感到絕望。³

金融海嘯帶給人們的陰影和教訓一直沒有被遺忘，因此近幾年開始有一些針對過去經濟觀的反省、檢討和呼籲。大衛·旺恩 David Wann⁴在《生活越簡單越

² 他和他的家人坐擁眾多事業，包括德國最大藥廠菲尼克斯製藥公司(Phoenix Pharmahandel)、德國學名藥廠通益國際製藥(Ratiopharm)，一家水泥公司的大部分所有權，以及一家汽車製造公司凱斯鮑爾(Kässbohrer)。

³ 約翰·羅彬斯 John Robbins 著，蔡孟璇譯，《新好生活 The New Good Life》，頁 19。台北：法鼓文化，2011。

⁴ 大衛·旺恩 David Wann 是美國人，是個勇於冒險的人，原來在環保署工作，在 47 歲時離開

富足 Simple Prosperity》中，提出他對目前經濟現況的個人觀點。他認為目前的經濟最嚴重的兩大爛攤子：⁵

一、經濟發展不合乎對生命心存感激的價值觀

身心健康、人際關係、接觸大自然、令人滿意的工作、生活有目標；充裕的個人時間、表達的自由，這些都是真財富，遠比錢財和堆積如山的商品更有價值。如果可以直接獲得這些價值，不需金錢始終居中干涉，那麼就不需要非常多的錢，也不必爲了錢財而造成其他事物的分崩離析。

二、我們被訓練成將環境視爲經濟體的一部分

萬物皆包含於環境中，經濟體只是我們利用想法和規則虛構出來的投機體制，但環境本身卻是真實的。在這個過度消費的年代，產品製造可能變得草率，於是乎生產與消費得越快，大自然與文化資產被糟蹋的速度也越快。

美國在內戰結束後，由於工業革命所帶來的經濟快速發展，使得美國成爲各國馬首是瞻的經濟大國，也是許多世界頂尖的人才的匯流地，但從大衛·旺恩 David Wann 的文字中不難感受到，人們心中那個「美國夢」要慢慢覺醒過來，並且正試圖對抗「富裕流感 Affluenza⁶」，重新尋找另一種新的價值觀、新的生活

了朝九晚五的工作與白領階級，試圖成爲自由工作者。

⁵ 大衛·旺恩 David Wann，李宜真譯，《生活越簡單越富足 Simple Prosperity》，頁 23-24。台北：商周，2010。

⁶ Oxford Online Dictionary: a psychological malaise supposedly affecting young wealthy people, symptoms of which include a lack of motivation, feelings of guilt, and a sense of isolation.

<http://oxforddictionaries.com/definition/english/affluenza?q=affluenza> (2012.11.13)

此字最早來自美國公共電視台 1994 年推出探討過度消費問題的經典影片。在影片播映過後，蒐集到許多影片的經典片段，集結成書後由 Berrett-Koehler 出版。書中所提到關於過度消費、財富分配不均、環境汙染乃至永續經濟發展等議題，被後來論者視爲探討社會改革方針的先驅。

方式。約翰·羅彬斯 John Robbins⁷就提出了「新好生活」的概念，來回應過去人們對「好生活」的描繪。

第二節 研究目的

吾人以爲，若欲對抗「富裕流感」並建立「新好生活」，其核心重點在於「幸福感」，而不在生活的簡繁、收入或資產多寡。心理學家馬斯洛 Abraham Maslow 提出，他主張人類需求可分爲五個需求層次。其中底下三層爲充分需求，最頂兩層爲成長需求，越上層的需求越少人會設爲優先目標。從下圖作觀察，高收入只滿足了第一層的人類需求。此外值得注意的是，馬斯洛去世前幾年，提出了第六種需求：靈性或超越性的需求，超越自我（自利）、幫助群體中的他人（利他）的需求。

⁷ 美國知名的三一冰淇淋公司繼承人，早年即放棄家業，致力推廣健康自然的生活方式，其相關著作在近代爲許多佛教專欄或雜誌所推薦和引用。

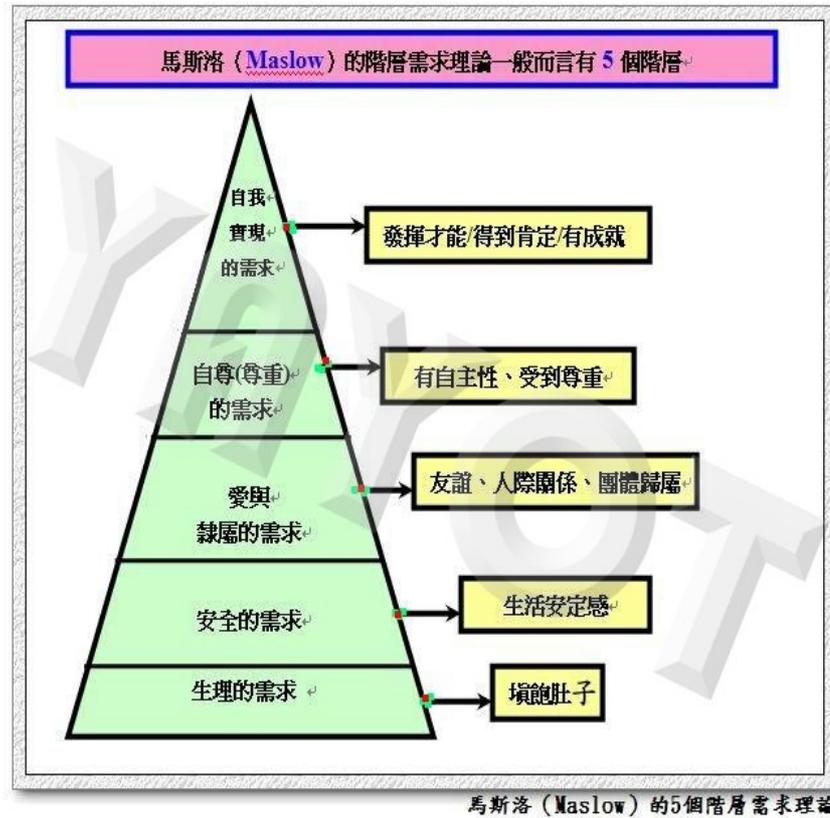


圖 1：馬斯洛 5 階層需求理論圖

(資料來源：<http://cooshow.eportfolio.hcu.edu.tw/blog/files/14-17020-4415.php>)

當西潮東侵，改變了我們的教育制度和社會生產構造；當西方文明吹得我們像風中的亂草團團轉時，越來越多的中國人習於接受西方的價值觀和生活型態，舉凡哲學的知識論，到青年的次文化表現，莫不以西方為美、以西方為榮⁸，但無論東方或西方，人類文明進步的原動力始終在於創造「幸福」的生活。然而「幸福」到底是什麼？中國人的觀念裡，「幸福」和「悅樂」是同義詞。吳經熊博士這樣說過：「中國哲學有三大主流，就是儒家、道家、和釋家⁹……他們一貫的精神，

⁸ 余德慧等著，《中國人的幸福觀》，頁 166。台北：張老師，1999。

⁹ 由於在中國有儒家和道家思想，因此從廣義的角度來說，釋家是信仰佛教的僧侶居士的統稱，他們的生活世界是受佛教信仰所主導的。

卻不外『悅樂』兩字。一般來說，儒家的悅樂導於好學、行仁及人群的和諧；道家的悅樂在於逍遙自在，無拘無礙，心靈與大自然的和諧，乃至於由忘我而找到真我；禪宗的悅樂則寄託在明心見性，求得本來面目而達到入世、出世的和諧。由此可知，和諧實在是三家悅樂精神的核心。」¹⁰

佛教起源於西元前五世紀的中印度，當時正處在社會、思想的轉換期。北印度雖信奉吠陀，服膺婆羅門的權威，但中印度的婆羅門的權威未確立，武士階級的勢力強盛，婆羅門地位因此處於其下。當時有兩種宗教家，即是婆羅門與沙門。婆羅門信奉吠陀、執行祭典，潛心於梵我一如的哲學，於學生期學習吠陀，學成返家後進入家住期，結婚並盡家長義務，接著將監護責任讓給兒子，退隱山林過林住期的生活，最後連森林的住處都捨棄，進入不住一處的遊行期，在遊行其中終結一生。而沙門捨家而過著乞食生活，直接進入遊行期，而前從青年起就嚴守禁慾的生活，從事瑜珈修行或苦行，藉此體會人生真理，佛陀便屬後者。¹¹

佛教思想的導師——佛陀，乃尊貴的印度釋迦族的太子喬達摩(Gotama)，於幼時出城遊玩，見了病人、老人、死人、沙門，而興起了世間無常之感，有了出家修道之念。¹²其父淨飯王用盡一切辦法，豪華的宮廷、五欲的迷醉，都不能留住太子的心。終於佛陀趁夜離開了皇宮，自剃鬚髮，披上袈裟，踏上了修行之路，發大誓願定要尋找出拔除人間之苦的解脫道。

佛陀先到了毘舍離城的跋伽婆仙人所在的苦行林，次至王舍城阿羅邏伽藍仙人處，及鬱陀伽羅摩子仙人處求學解決之道，而他們所開示者，是以苦行或修禪定之方式而達到生天為目的，但兩者均不能使佛陀感到心服，於是佛陀又到伽耶

¹⁰ 余德慧等著，《中國人的幸福觀》，頁 166-167。台北：張老師，1999。

¹¹ 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，頁 36-37。台北：商周，2002。

¹² 聖嚴法師，《印度佛教史》，頁 35。台北：法鼓文化，1997。

城之南的優婁頻羅村的苦行林去，至此前後共經歷了六年苦行生活的佛陀，形體枯瘦卻未成道，此時佛陀才明白光是苦行並不能拔苦。最後，佛陀放棄了以苦行方法來求取解脫道後，換用出世間的立場、超越一切的態度、觀察萬法生滅。¹³

佛陀自受了證悟的法悅後，決定教化眾生，而佛陀的說法，其目的在使人人能與佛陀一般地同得解脫；換言之，佛法是以有情眾生（主要是人）為中心，使有情眾生達成解脫的願望。我們可以說，佛陀既是實際的宗教家，也是極富批判精神的思想家，但他也重視實際的倫理生活，更反對虛無的空談玄理。¹⁴因此，固然佛陀以出世間的思維（出離心）得到了證悟，但其所證悟的智慧卻是以世間有情眾生的解脫為終極目的而存在的真理；換言之，佛法必不能與世間脫鉤，與世隔絕也不是究竟的解脫道。效法佛陀超越出世與入世的藩籬與執著，才能真正思維出離苦得樂的方法。

本研究以《雜阿含經》為研究起點，企圖從佛陀住世時原汁原味的佛法出發，尋找能使人們能建立從內而外、從抽象到具體的正見、正思維與正確的財富管理模式，以期能消除世人與對金錢的焦慮感，釐清佛教修行與金錢的曖昧關係，並能以佛陀的教法為當代的財富觀注入一股內在的力量。本研究目的有三分述如下：

一、 發展更宏觀的「財富」概念

食衣住行是生命現象存續的根本，而食衣住行也脫離不了物質的元素。然而近代受資本主義精神所影響下的社會，人的需求不再只有單純的食衣住行，物質文明也開始逐漸入侵我們的生活，能夠滿足我們各種需求的「財富」漸漸為人所重視。最後這種重視開始主導著整個社會價值觀，深植於每個人心中。但人並不

¹³ 聖嚴法師，《印度佛教史》，頁 38。台北：法鼓文化，1997。

¹⁴ 聖嚴法師，《印度佛教史》，頁 41。台北：法鼓文化，1997。

只有物質需求而已，從滿足人的欲望所發展出來的傳統的「財富」概念，也漸漸不能滿足人類的精神上需求，因此筆者希冀從佛學出發，發展出更宏觀的財富概念。

二、 觀察佛教從出世到入世的修行態度

佛教對於修行的態度，從早期佛教強調「出家修行」，到大乘時期開始出現「在家修行」，看似兩個截然不同的極端，但實則佛教關心的重點，從早期佛教的追求個人解脫，到大乘時期的菩薩思想，甚至近代現代化的人間佛教，無一不是以「人」為中心。而這樣從出世到入世的修行態度，也影響著佛教對於財富的思維模式，因此若要研究佛教的財富觀，就不得不從出世與入世的聯結著手。

三、 建立符合現在社會型態和趨勢的佛教財富觀和財富管理方式

佛教歷經了兩千多年演化，至今傳播整個東南亞，除了佛教關心「人」的需求之外，另一個關鍵在於佛教一直能夠順應時代趨勢，並與當地文化融合，發展出更為當地人所接受的型態。在了解佛教的財富思維以後，如何管理財富是下一個應該被重視的議題。本文最後也將從經典出發，針對此一議題作初步的研究與探析。

第三節 問題的提出

現代經濟學者所作的財富定義都局限於財富的「有用性」方面，即使用價值方面。世俗觀念中，人們歷來把商品交換過程中的貨幣因素看得異常重要，並不看重商品的使用價值，以致人們進行商品交換的動機都由最初的對另一種商品使用價值的需要演變為對純貨幣形式的追逐和占有。這種異化的經濟觀念直接影響到人們對財富概念的把握。比如早期的重商主義者，就認為財富就是由貨幣或金

銀構成的，後來成了資本主義誕生的重要基礎。

到了現代人們幾乎是直接把財富與金錢畫上等號，晚近的資本主義精神幾乎如影隨形的隱沒在每個人的價值判斷與行為決策中。然而，此種異化的財富觀念，對純貨幣形式的追逐與佔有，近代經濟學本身開始出現反省的聲音，已如第一節中所陳述。那麼，從佛教對於財富又是如何定義呢？追求解脫的佛教思想，是否能幫助現世人建立一個智慧而覺知、符合中道精神的財富觀呢？

以佛教的觀點，「佛是已經開悟的凡夫；凡夫是未開悟的佛。」佛教的許多道理，並非虛幻而不實際的。佛法可以具體應用在現代人類的生活中，而不單純是出世、避世的思想。尤其民國初年以後的「人間佛教」運動，開始注重入世而非出世，重視利他而非自利，更注重度生而非度亡，近代的人間佛教更是兩岸近代佛學研究中的顯學。

然而從出世到入世的佛教，開始面臨到許多質疑的聲浪。尤其近年台灣佛教的盛事，從 1998 年迎佛牙舍利¹⁵到 2011 年高雄佛光山佛陀紀念館¹⁶的落成，佛教比較受矚目的內部論爭，正是出世與入世的路線之爭，象徵著保守與開明兩股力量的拉扯。一些隱遁派的僧侶，往往指責入世形態的佛教是庸俗化與腐化的罪魁禍首，強調必須是出世清淨的修證，方為佛教特色。¹⁷如是的論爭所涉及的對象、範圍與議題甚廣，但筆者針對「在家佛教徒與財富之間的關係」產生了如下的問題意識：

¹⁵ 依空法師，〈佛牙舍利報導〉

http://www.fgs.org.tw/subject/subject_stupa_04.aspx (2012.11.13)

¹⁶ 〈佛光山佛陀紀念館簡介〉

http://www.fgs.org.tw/subject/subject_stupa_01.aspx (2012.11.13)

¹⁷ 釋昭慧，〈當代台灣「人間佛教」發展之回顧與前瞻(上)〉。

http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=65552 (2012.11.13)

其一是，到底擁有財富、追求財富對修行是否真會造成障礙？如果是，到底對財富會產生如何的負面影響？如果否，佛教對於財富的「正觀」又是甚麼？

其二是，佛教的「入世化」是否也存在著某種界限？人間佛教對財富的看法為何？是否真的如同隱遁派所言，人間佛教的現況偏離了修行者清淨修道的初衷？

第四節 研究方法

此篇論文的主要研究方法，為質性研究的文獻觀察分析法。文獻分析法，是尋求歷史資料、檢視歷史紀錄並客觀地分析、評鑑這些資料的研究方法，由於常需要大量的歷史資料和文獻，因此亦稱歷史文獻法。透過對文獻進行蒐集、檢驗與分析後，便可以從了解、重建過去所獲致的結論中，解釋社會現象的現況，甚至預測將來之發展。

本篇論文首先從《雜阿含經》的思想著手，研究其思想源流與內涵，先分析如何透過其思想內涵建立正確財富思維模式，次回到實踐面以《雜阿含經》為起點，探尋經典中佛陀對於財富管理可能的架構，並與當代的財富管理學作對照與比較，期盼能將經典上財富智慧具體而有效地融入現代人經濟生活中；最後以韋伯之見解為開端，探討佛教與現代社會如何交互影響，進而產生「人間佛教時代下的財富觀」。

第五節 研究困難與限制

佛教保守派和開明派之間的對立，如同基督教路德教派與喀爾文教派之間的

對立，存在著許多價值判斷後展現出來在立場上的衝突點，與其由表面去看論爭的衝突點，不如從新舊派當時的環境背景、主流思想去了解論爭背後所欲彰顯的核心的價值內涵。受到韋伯經典著作——《基督新教倫理與資本主義精神》——的啓發，筆者有了這樣的靈感，希望能以韋伯宗教經濟學、宗教社會學的思考為進路，圍繞出世與入世之間最敏感的財富議題為中心，作為研究論文的主題。

但一方面佛教本身歷史悠久，且布教範圍極廣，而經濟財富涉及的相關議題相當龐雜。因此，筆者在本研究中，佛教部分的研究重點將放在佛陀宣說《雜阿含經》的早期佛教的環境背景、主流思想的觀察上，財富觀部分將鎖定在早期佛教主要思想如何具體應用於在家佛教徒個人「經濟生活」與「觀念」之相關研究，寺院經濟與出家僧團相關之財務處理問題並非在本研究範圍之內。

第六節 文獻回顧

關於佛教和經濟結合的研究上，寺院經濟部份成果相當豐碩，從寺院經濟發展史，到近代因為敦煌學的興起，從敦煌文獻著手研究寺院經濟模式的成果也很豐富。從寺院經濟的研究成果中，無論古代或近代的研究，固然可以從中窺見一些佛教對財物的看法和管理方式，但寺院經濟的主體始終是僧人，甚或是僧俗之間的經濟互動。而從經濟觀聚焦到財富觀，從寺院經濟聚焦到佛教徒的個人經濟，在台灣在這方面的佛學學術研究歷來反而比較少見。不過，近代仍有幾位法師針對佛教財富觀發表過一些單篇的文章，有的也有整理出經證作為論據的參考。

另外，在近年的經濟學研究中，出現了一些本身是佛教徒的經濟學者對佛教的財富觀充滿興趣，從而以經濟理論來論證佛教財富觀和經濟學的概念是殊途同歸的，這是在佛教經濟研究上的一大突破。

就筆者所知，目前針對《雜阿含經》和佛教財富觀、財富管理的研究，約有專書十本，學位論文十篇，期刊文獻二篇，分析如下：

一、專書

(一) 《雜阿含經》的文獻學研究成果

1990年，日本學者姉崎正治將北傳四阿含與南傳五尼科耶中的四部護作對照，名為 *The Four Buddhist Agamas in Chinese*，此次考校指出《雜阿含經》卷二三、二五其實並非為僧迦婆羅所譯，應予剔除。民國 12-13 年(1923-1924)，呂澂承接姉崎正治的研究，發表《雜阿含經刊定記》，指出《瑜伽師地論·攝事分》卷八五至九八為《雜阿含經》之本母，同時以《瑜伽師地論》為依據，釐定《雜阿含經》的卷次品目，為全經勾勒出清楚輪廓。呂澂也認為，《阿含經》為三乘共教，糾正中國佛學界歷來輕視《阿含經》為小乘經的錯誤觀點，使《雜阿含經》從歷史塵封中重見光明。1971年、1983年，印順法師發表了《原始佛教聖典之集成》、《雜阿含經論會編》，徹底釐清《雜阿含經》的原始架構，將《雜阿含經》非為七誦九事五十一相應。1983年，佛光版《雜阿含經》也問世，是依據日本《國譯一切經》，將《雜阿含經》非為五誦五十一相應，全經採新式標點，段落分明，著重巴利本、漢譯異譯本之對照，重新勘定卷數之次序，於每小經皆列有經意解說，難懂不明之處也列有巴利文或譯成中文，索引齊全、注解詳備。

(二) 相關《雜阿含經》思想在佛教財富觀上之應用

1. 無常觀、無我觀

早期針對佛教的財富觀的論者，主要還是從無常觀來看待財富，強調布施的重要性，應以財富布施來修集福德。例如，印順法師強調財富的無常觀，主張學佛修行應當看淡財來財去；但也肯定財富若能運用得宜，則大有利益，因此將

布施列屬財富運用的重要方法來談。¹⁸證嚴法師認為美滿的人生不在物質、權勢、名利及地位，而在人與人之間的關愛和情誼，根本上還是從財富的無常觀出發，但在無常觀的背後賦予更深切的期望。¹⁹

2. 緣起法

濟群法師則是強調「財富是因緣和合的現象」，福報是成敗貧富的重要因素，因此要獲得財富，必先培植福田。²⁰

3. 作福功德（布施）

早期吳永猛教授的著作同樣強調布施，但也更進一步提到「福業」的概念，也就是現代的社會福利事業的部分。²¹布施的相關研究中，也有提到「福田」思想者，即「幸福之田」之意。²²

（三）人間佛教時代下的財富觀

1. 積極正面財富思維

晚近的大師們更正面的提出一些創見，除了布施和無常觀外，星雲法師在財富的定義與概念上做了更現代化的詮釋，認為佛教應該重新估定經濟價值，只要能對國家民生、對社會大眾、對經濟利益、對幸福快樂生活有所增益之事，佛教徒都應該去做。²³聖嚴法師則發展出「財富守護者」的概念，認為應當把自己看

¹⁸ 印順法師，《佛在人間》。新竹：正聞出版社，1984。

¹⁹ 釋證嚴，《證嚴法師靜思語第二集》台北：九歌出版，1992。

²⁰ 濟群法師，《濟群法師談人生》。上海：上海古籍出版社，1995。

²¹ 吳永猛，《中國佛教經濟發展之研究》。台北：文津出版社，1980。

²² 道端良秀著，李孝本譯，《唐代佛教寺院與經濟問題》，現代佛教學術叢刊9。台北：大乘文化，1980。

²³ 星雲法師，〈佛教的財富觀〉，《人生與社會：社會篇》，台北：香海文化事業，2006。

成是財富的守護者，而財富則屬於眾生，因此以無執著心、無得失心來看待，自然也不會沉溺於財富所帶來的歡樂。²⁴其他亦有強調吾人應該建立正確的金錢使用觀念者²⁵，透過經文的例子來指摘常見的錯誤金錢使用觀念，並提出「心靈財富」的概念。

2. 強調正當的經濟生活

有一類論者從修行的角度出發，認為慈悲、精進、知足是「心靈財富」的第二把鑰匙，能轉化金錢所帶來的「惡」。²⁶另一類論者從現世的角度出發，具體的談論取財的方法和報酬的合理性，認為金錢本身無罪，金錢也可以是行善的資源；重點還是在於求財的方法是否正當，取得之報酬是否合理。²⁷

二、學位論文

本研究相關的《雜阿含經》主要思想，在無常觀部分，已有論者作過深入研究。²⁸在無我觀部分，有論者從個人同一性的角度切入，認為個人同一性的問題癥結，在於同一性關係為一對一的確定關係；佛教則依於緣起法則，以業報相續的觀念，取代個人同一性與主體性自我觀念，作為倫理學中行爲責任歸屬的形上學解釋基礎。²⁹也有論者從哲學角度出發，還原佛陀無我論就是無實體論的原理，並釐清與無我論息息相關的緣起論之指涉對象應該範圍在緣起各支，進一步論及

²⁴ 聖嚴法師，《禪的智慧》。上海：三聯書店，2006。

²⁵ 海濤法師，《心靈財富 1》。台北：中華印經協會，台灣生命電視台，2012。

²⁶ 海濤法師，《心靈財富 2》。台北：中華印經協會，台灣生命電視台，2011。

²⁷ Michad Roach 著，《當和尚遇到鑽石》，項慧齡譯。台北：橡樹林，2001。

²⁸ 董靜宜，《《雜阿含經》無常法門之研究》。中央大學哲學研究所碩士論文，2006

²⁹ 涂均翰，《佛教對個人同一性與自我觀念之批判——以《雜阿含經》為主要依據——》。台灣大學哲學研究所碩士論文，2008。

立足於無我論的修道論與佛陀時代有我論的修道論之主要區別。³⁰更有論者從佛陀的「無我」觀來具體呈現《雜阿含經》裡所衍生出佛教的解脫道。³¹

除了形而上的義理部分，也有論者以早期佛教為中心，整理了一些關於佛陀時代對財富的想法，主要參考《阿含經》的部份，同時也做了一部分南傳尼柯耶和北傳阿含的對譯研究，在文獻上作了詳盡的整理³²，其研究主軸大體上有三個面向：財富的意義與內容、「貧窮」和「富裕」的認定標準、「生財」和「用財」之道等。但比較可惜的是，論者的研究動機是來自於對近代經濟金融問題所造成之社會現象的觀察，但文中似未能確立佛教財富觀與現代人經濟生活在實用上的關聯。

另有一部份論者是以歷史角度切入，以佛陀時代的社會背景為主軸，從佛典（尤其指《阿含經》）和其他古籍將佛陀時代一般的生活內容，做一個全面性的探討，企圖以客觀的立場，來探看孕育佛陀思想的環境，此研究對於了解初期佛教的經濟生活具有相當的幫助。³³

目前雖然沒有直接以人間佛教之財富觀為研究主題的學位論文，但關於人間佛教的理念與實踐之研究開始得很廣。有論者以龍樹菩薩、太虛、印順三位人物為脈絡，從他們的「生命處境」和「時代處境」來看「菩薩僧團」此一理想的提出、重振與延續。³⁴在經典上，也有論者以《維摩詰經》為研究對象，探討人間

³⁰ 蕭灯堂，《《雜阿含經》無我觀之研究》。東海大學哲學研究所碩士論文，2004。

³¹ 阮氏雪，《《雜阿含經》無我說及無我正觀禪修之研究》。華梵大學東方人文思想研究所，2002。

³² 張李玲麗，《初期佛教財富觀研究》。南華大學宗教學研究所碩士論文，2000。

³³ 賴麗美，《佛陀時代的社會風俗探討》，文化大學印度文化研究所碩士論文，1985。

³⁴ 郭鎧銘，《「人間佛教」思想的具體實踐——「菩薩僧團」》，淡江大學歷史學研究所碩士論文，2007。

佛教在《維摩詰經》中的理據。³⁵

在實踐上，也有論者就星雲大師對「人間佛教」的理解特質與實踐智慧做研究。³⁶另外也有論者從人間佛教的特性著手，針對人間佛教的「現代性」作研究，認為人間佛教之所以能夠在台灣社會蓬勃發展，在於其成功的與社會連結，在理念上能與現代社會相應，在組織上又能形成社會的重要結構³⁷，此即人間佛教現代性之展現。

三、期刊文獻

黃建森整理了近代大師的語錄及其財富思想者³⁸，同時文中也提出了「金字塔型人生」的概念，類似馬斯洛人本思想中人類需求的簡化版。另外本文也利用了貨幣的邊際效用曲線，解釋財富增加到一定程度後，即使財富繼續增加，滿足程度也不會增加，來破除利潤最大化的迷思。

佛學與財富管理學結合的研究較經濟學更少見，簡秀娥作了不同於黃建森的研究，研究者從財富管理的概念出發，認為不同的人應該因應不同的需求作不同的財富管理，因此在文章中直接將財富管理的對象分為佛教徒、出家人和菩薩三種不同身分，從經藏和律藏中整理出其金錢管理的要點，是有別於經濟理論和模

³⁵ 林琦瑄，《論《維摩詰經》之入世精神—以現代「人間佛教」為說明》，國立中央大學哲學研究所，1999。

³⁶ 趙淑真，《星雲大師對「人間佛教」理念的詮釋》，佛光人文社會學院宗教學研究所碩士論文，2004。

³⁷ 曾齡儀，《人間佛教的現代性》，佛光大學社會學研究所碩士論文，2006。

³⁸ 黃建森，〈佛教經濟財富思維之研究—聖嚴法師與星雲法師觀點試析〉，《信用合作》113，2012，頁13-20。

型分析的另一類研究路線。³⁹

四、網路資源

(一) 經證整理

此類資源對經典部分做了相當完整的收集，但並沒有針對經證中的思想作進一步的整理與分類。

海濤法師，《海濤法師弘法講義-2009年》

http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=8382 (2012.11.20)

(二) 網路文章

此類多屬單篇文章，對於經證部分的整理較不完整，或只片段蒐集了經典中部份對財富的譬喻，並針對一般人對佛教財富觀念的疑惑作進一步的闡釋。

濟群法師，〈佛教的財富觀〉

<http://big5.xuefo.net/nr/article1/9578.html> (2012.11.20)

海濤法師，〈佛教的財富觀〉

http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=22605 (2012.11.20)

淨因法師，〈論佛教的財富觀〉

http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=44525 (2012.11.20)

其中淨因法師的文章中特別整理了南傳《增支部》中的《鴛覺經》(AndhaSutta)，

³⁹ 簡秀娥，〈從佛教思想論財富管理〉，《嶺東通識教育研究學刊》100，2011，頁107-138。

提到佛陀依據處理金錢的方式將人分為四等。復在《中部》的《巴陀伽摩經》(Pattakamma Sutra)中，佛陀也把人類的最基本的渴望分為四種。

(三) 其他資料庫

印順法師，妙雲集系列

http://www.yinshun.org.tw/write_published.htm (2012.11.20)

張西鎮，雜阿含經白話譯解

<http://www.fjdh.com/wumin/2013/03/103210216534.html> (2013.04.17)

第七節 論文架構

本文研究架構分為五個章節進行論述，各章內容簡略介紹如下：

第一章 緒論，在於說明本文之研究動機、目的，研究上的限制與困難，以及研究方法等，主要是希望在進入之前能引領其他研究者對本論文的問題意識與基本理路有初步的了解。

第二章 雜阿含經的成立與聖典地位，首先必須了解早期佛教觀點對財富的定義與種類，以及佛陀對財富所作的譬喻，次就出家人與在家人的經濟生活分別作介紹。

第三章 從《雜阿含經》探析佛教財富觀，本章首先就《雜阿含經》的重要思想作闡明，再探析前開之義理如何應用於建立正確財富觀的。最後在具體實踐面，援引佛陀在管理金錢上的財產分配思想，再將佛陀的財產分配思想與現代的財富管理作比較。

第四章 人間佛教時代下佛教財富觀的變化，首先介紹韋伯定義下的「資本

主義精神」，並闡述基督新教倫理如何成爲資本主義的推手，以及資本主義對當代社會正面與負面的影響。其次，將介紹人間佛教的歷史背景，包括歷來從人生佛教到人間佛教的幾位當代大師的思想介紹，探析入世化後的人間佛教如何爲資本主義添入「人」的要素，注入新的力量，以及資本主義如何推促了佛教現代化。。

第五章 結論與展望，回顧全文並提出研究發現與結論。

第二章 《雜阿含經》的成立與地位

於本研究之初，筆者從經典研究出發，先介紹《雜阿含經》成立與傳譯始末，並說明本研究之所以選擇以《雜阿含經》為研究起點的理由。本章共分為「《阿含經》的成立、流傳與聖典地位」、「《雜阿含經》傳入中國後的發展」與「以《雜阿含經》作為研究起點的理由」等三節，分別探討如下：

第一節 《阿含經》的成立、流傳與聖典地位

一、《阿含經》的成立時期

佛陀在菩提樹下證悟成佛後，傳法四十九年，最後在拘尸那羅城郊外的婆羅雙樹下涅槃。佛陀知曉自己即將捨壽，於是向弟子宣告了即將入滅的消息。當時十大弟子之一的阿難向佛陀問了四個問題。第一，佛陀入滅後，依誰為師？第二，依什麼安住？第三，如何調伏兇惡？第四，如何結集經典？佛陀告訴他們，依波羅提木叉為師，即以戒為師；依四念處（觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我）為安住；對惡人的調伏應默擯置之；結集言教應在一切經首安置「如是我聞」之句。

佛陀入滅⁴⁰後，許多比丘認為佛陀入滅後就可以不受戒律約束，求得自由了，

⁴⁰ 由於佛典結集的次第是以佛陀入滅的時點為基準，因此佛陀的生卒年對於確立佛典的成立時期有其重要性。但古印度不重視歷史，所以沒有留下準確的佛陀生年記錄，後來的學者只能從側面資料推敲，但不同的資料又會導致不同的推算結果。

以往學者多採用「眾聖點記」之說。因為佛陀入滅後，每年安居終結時，僧中長老都會在律藏前記下一點；而南朝齊永明八年(西元 490 年)，國人從來華印僧口中得知當時已有 975 點。後人由此推測佛滅年應為西元前 486 年，佛陀世壽八十，故佛陀生年當為前 566 年。有學者另據某些論典中，謂阿育王於佛滅後多少年即位的記載，反推佛陀生卒年份。但因

大迦葉聽到後感到無比沉痛，於是有了結集法藏的想法。於是，大迦葉召集五百弟子，在王舍城舉行第一次結集，有論者認為此即五部阿含，但學術界認為這種說法不可盡信。⁴¹

關於阿含經成立於何時，應先從佛典結集的次第來觀察：

1. 第一次結集（五百結集）

佛陀入滅後，第一個夏季，五百阿羅漢會聚於王舍城外的七葉巖，以大迦葉為上首，舉行第一次結集，由阿難誦出法（經），優婆離誦出律，這就是歷史上著名的「五百結集」。阿含經的淵源，即導源於此時。

2. 第二次結集（七百結集）

佛陀入滅一百年後，因東方僧伽所行十條規則（大天十事），有人認為非法非律，乃由西方僧伽長老耶舍為上首，七百比丘會聚於毘舍離城，舉行第二次結集。此次結集經八個月之久，西方僧伽以正統派自居，將經藏、戒律重新誦讀，規定前述所行之十條規則不合法，並將之增補進律文中，這就是著名的「七百結集」，主要以律藏為主。

3. 第三次結集

為阿育王何時初登王位、其與佛滅相距多少年也有分歧，致使學者間出現了佛陀生於西元前 569、511、467、463 年等異說。南傳佛教則多根據古代南印度 Kalinga 國 Kharaveda 王留下的碑文資料，推算佛陀住世時間為西元前 624 至 544 年。

現代較多學者相信佛陀生於公元前 5 世紀中期，不過，早在 1954 年召開的世界佛教徒友誼會第三次大會，已議決以南傳佛教的說法為統一佛教紀年標準。佛教紀年非如耶教般以其教主生年為元年，而是以佛陀入滅年為元年。現在我們說西元 2010 年是佛曆 2554 年，就是從西元前 544 年開始計算的。（資料來源：佛陀生年之謎

<http://mypaper.pchome.com.tw/19820528/post/1320989147> ,2013.03.12)

⁴¹ 方廣錫著，王志遠編，《佛教典籍百問》，頁 11。台北：佛光文化，1997 年。

佛陀入滅後二百三十六年，適逢阿育王時代，當時有六萬比丘感到佛典混亂，在阿育王的支持下，以國師目犍連子帝須為上首，在華氏城舉行第三次結集，意在整理正法，使三藏純潔，並淘汰魔僧，至此三藏教法始告完成。

4. 第四次結集

佛陀入滅後四百年，印度佛教四分五裂，最後形成二十派，進入部派佛教時期。不過諸派均尊奉《阿含經》，唯各派的阿含又各不相同，且各派側重之處也各異其趣。在迦膩色迦王護持下，於迦濕彌羅國以脅尊者、世友為上首，舉行第四次結集，此次結即以論釋三藏為主。

綜上所述，吾人可知《阿含經》的主要內容確實於第一次結集時就有了，直到第二次結集後《阿含經》才正式成立，時間大約是公元前三世紀前後。事實上，《阿含經》仍以口傳的形式流傳，並沒有以文字記載下來。直到部派佛教時期，《阿含經》才逐漸被整理與編纂起來；因此被以文字書寫下來，應是公元前一世紀左右的事。⁴²

二、《阿含經》的流傳

在第二次結集中，因當時東西方僧伽對於大天十事的見解不同，使得原本統一的教團分裂為上座部與大眾部，稱為根本分裂。在第四次結集後，甚至又細分出二十部，且各部均有其獨自傳承的經藏，前已述及。依現今資料顯示，當時至少有南方上座部、有部、化地部、法藏部、大眾部、飲光部、經量部等所傳的經典存在，其他部派的阿含幾乎失傳。然時至今日，僅有南方上座部分別說系赤銅

⁴² 方廣錫著，王志遠編，《佛教典籍百問》，頁 11。台北：佛光文化，1997 年。

牒部的經典完全保存下來，計有五部，是以巴利語寫成，即《長部》《中部》《相應部》《增支部》和《小部》等五部，稱為南傳五部或南傳五阿含。⁴³由於南傳五部較接近佛世所用俗語，所以一般以為南傳比北傳更富於原始色彩，因此近世學者於原始資料的採證上，多喜用巴利文聖典來做研究。⁴⁴

北傳方面，則匯集其他各諸部片段的經典，成立《長阿含經》《中阿含經》《雜阿含經》《增一阿含經》等以梵文書寫的四阿含，稱為北傳四阿含。⁴⁵北傳四部與南傳前四部大體相應，分別屬於法藏部、有部、化地部、大眾部。⁴⁶但北傳中國後，中國佛教學界（尤其是大乘佛學者）往往將《阿含經》視為小乘經典，所以在中國、日本的佛教教理史上向來未受重視。⁴⁷

中國佛教歷來將阿含視為小乘經。不立文字、直指人心的禪宗，有淨影慧遠《大乘起信論義疏》：「小乘三藏者，如四阿含經，是修多羅藏。」⁴⁸以判教聞名的天台宗，有隋代智者大師、唐代賢首法藏大師，都將阿含判為「藏教」、「小教」。有學者推斷，阿含在中國弘傳不盛，是受到同時期有阿毘曇傳入中國的影響；究其因，毘曇旨在闡明阿含義理，論說條理分明、分析嚴謹、周至細密，自東漢末傳入中國就一直受到重視，到了南北朝更成一家之言——毘曇宗。

三、《阿含經》的聖典地位

阿含，梵語 āgama，巴利語同，又作阿笈摩、阿伽摩、阿捨暮、阿捨。意譯

⁴³ 慈惠法師，《佛經概說》，頁 63。台北：佛光文化事業有限公司，1998 年。

⁴⁴ 慈惠法師，《佛經概說》，頁 64。台北：佛光文化，1998 年。

⁴⁵ 慈惠法師，《佛經概說》，頁 63。台北：佛光文化，1998 年。

⁴⁶ 方廣錫著，王志遠編，《佛教典籍百問》，頁 12。台北：佛光文化，1997 年。

⁴⁷ 慈惠法師，《佛經概說》，頁 64。台北：佛光文化事業有限公司，1998 年。

⁴⁸ 《大乘起信論義疏》，CBETA, T44, no.1843, vol.1, p.175a6

作作法本、淨教、歸、法歸、法藏、教法、傳教、趣無、教、傳、來。又譯作「傳教者」，因阿含意指所傳承的教說，或「傳承教法的聖典」⁴⁹。「阿含」一語，在印度並非是佛教用語，早期有許多教派的聖典都叫「阿含」，例如耆那教便是。

據東晉僧肇大師於《長阿含經序》中：「阿含，秦言法歸。法歸者，蓋世萬善之淵府，總持之林苑也。其為典也，……道無不由，法無不住。譬彼巨海，百川所歸，故以法歸為名。」⁵⁰唐吉藏也在《法華論疏》中認為，「阿含」之名通大小，提到四「阿含」時是指小乘而言，但《涅槃經》等大乘經典也被叫做方等「阿含」。⁵¹因此吾人可知，即便在中國佛教的初期，「阿含」的原意與大小乘之分無關；至少在隋唐以前，尚不能謂「阿含」專指小乘。大約在隋唐之後，學佛者恥談小乘，認為《阿含經》是佛對根基淺的人所說的佛法，所以不屑於誦讀，從此《阿含經》被束之高閣。⁵²

《阿含經》以言行錄的體裁，記述佛陀的說教及其直傳弟子們的修道與傳教活動，講述初期佛教的基本教義，包括四諦、八正道、十二因緣、緣起、無常、無我、五蘊、四念處（四禪）等⁵³，保存了佛教最精要、最究竟的教義和修證，其形式與地位就如同儒家的《論語》及基督教的《聖經新約》。職是之故，佛教任何宗派的學說言教，如果非得要檢定其對錯，勢必要上溯至這部聖典中的教導。因此《阿含經》可以說「開百派而競流，立萬岩而爭秀，振教化普天下，弘聖言及八方」⁵⁴，實是一部值得深入研析的經典。

⁴⁹ 慈惠法師，《佛經概說》，頁 61。台北：佛光文化，1998。

⁵⁰ 中國佛教文化研究所點校，《雜阿含經》，總序頁 2。中國北京：宗教文化，1999。

⁵¹ 中國佛教文化研究所點校，《雜阿含經》，總序頁 2。中國北京：宗教文化，1999。

⁵² 印信法師，《圖解阿含經》，頁 12。中國陝西：陝西師範大學出版社，2008。

⁵³ 方廣錫著，王志遠編，《佛教典籍百問》，頁 12。台北：佛光文化事業有限公司，1997。

⁵⁴ 印信法師，《圖解阿含經》，頁 12。中國陝西：陝西師範大學出版社，2008。

第二節 《雜阿含經》傳入中國後的發展

一、《雜阿含經》在中國的傳譯情形

最早在我國流傳的《阿含經》只是單品小經，從東漢至晉譯出的阿含小經就有六、七十種，東晉至劉宋以後，四阿含才次第全譯。至若講說此經者，據悉僅東晉來華的罽賓僧人僧伽提婆一人（同時也是《中阿含經》、《增一阿含經》的譯者），注經者甚無其人，但並非全無高僧大德重視。

北傳的《雜阿含經》結構與上座系說一切有部的《根本有部毗奈耶雜事》所說的相同，而本經亦收載說一切有部所持誦的契經，所以可推定為有部的誦本。但也有論者認為，《雜阿含經》是化地部的傳本。⁵⁵《雜阿含經》是四阿含中最早成立的經典，但卻是最後譯出的經典。另外不同的是，此經可能不是靠背誦傳來，而似有梵文底本傳入的。近代於新疆吐魯番即發現一些梵文殘卷，其中有相當於漢譯《雜阿含經》之斷片，因此吾人可以推斷，此經確實為先有梵文底本傳入中國，使南宋時的譯經工作有文本可據。

至於此梵文底本究竟如何被攜回中國？依據《佛國記》記載，東晉法顯大師西行求法，從師子國得到《彌塞律》，及《長阿含》、《雜阿含》《雜藏》（即《增一阿含經》）的梵文⁵⁶，最後攜回中國。《歷代三寶紀》與《大唐內典錄》也依據道慧的《宋齊錄》指出，《雜阿含經》的梵本是由法顯攜回，但在僧佑《出三藏記集》和慧皎《高僧傳》都沒有提到，因此究竟此經由誰攜來尚難以論斷。⁵⁷

⁵⁵ 方廣錫，《佛教典籍百問》，頁 18。台北：佛光，1997。

⁵⁶ 中國佛教文化研究所點校，《雜阿含經》，總序頁 5。中國北京：宗教文化，1999。

⁵⁷ 全佛編輯部主編，《雜阿含經》，頁 23。台北：全佛文化，1997。

南宋時，文帝遣使迎中印度僧人求那跋陀羅如建康（今南京），與慧嚴、慧觀等師招集義學僧，由寶雲傳譯，慧觀筆受，在元嘉二十年（公元 443 年）於楊都祇洹寺口述譯出《雜阿含經》，共五十卷。⁵⁸但傳寫時似乎未得到很好的整理，從「宋藏本」以來卷次倒亂，且梁僧佑時二十三、二十五兩卷即已散佚，此兩卷實為《阿育王譬喻》的部分，但後人以同為求那跋陀羅所譯的《無憂王經》編入，而《無憂王經》卻被誤傳佚失了。因此，實際上現存的《雜阿含經》只有四十八卷而已。⁵⁹

《雜阿含經》的漢譯異本，尚有《別譯雜阿含經》，共二十卷，內分二誦，計有三百六十四經。有論者認為，《別譯雜阿含經》可能是另一小乘部派的傳承本，但到底初於哪一部派，尚待進一步研究。《別譯雜阿含經》一般又被稱《小本雜阿含》，因失譯者名年代也難斷定，但《別譯雜阿含經》是古譯，較前述之五十卷本為早，所以「別譯」一名可能為後人所附加。「別譯」與五十卷本次第相同，文義略有出入，只是五十卷本的一部份。五十卷本所別生的經較多，「別譯」則只取其中較大者。

《雜阿含經》譯出後歷代均無疏解，幸而印度傳來佛典中尚有《瑜伽師地論》及各種阿毘達摩闡釋阿含名相或義理，可作為今日研究之參考。另外，相對於南傳五部的《相應部》，其注疏較《雜阿含經》完整。公元五世紀，南傳佛教的覺音論師即為《相應部》作注，名為《顯揚真義論》。

二、《雜阿含經》的重要性

⁵⁸ 慈惠法師，《佛經概說》，頁 65。台北：佛光文化，1998。

⁵⁹ 全佛編輯部主編，《雜阿含經》，頁 23。台北：全佛文化，1997。

《雜阿含》，意思是傳來的事相應聖教集，也就是以「事類相應」結集佛陀的教法。「相應」者，「結合」或「歸納」之意，也就是將述說同類指趣的經典，經過歸納編集在一起。依據《彌沙塞部和醯五分律》卷三十所載：「迦葉如是問一切修多羅已，僧中暢言，此事長經，今集為一部，名《長阿含》；此是不長不短，今集為一部，名《中阿含》；此是雜說為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天子、天女說，今集為一部，名《雜阿含》；此是，從一法增至十一法，今集為一部，名《增一阿含》。」⁶⁰另據《瑜伽師地論》：「即彼一切事相應教，間側鳩集，是故說明雜阿笈摩。」⁶¹由是，吾人可得兩點觀察：其一，這樣的分類是根據篇幅長短所作的大致區分；其二，《雜阿含經》的部分取名為「雜」，除了內容相次相雜之外，其說法對象⁶²和應用層面也較為廣泛，其思想更適合成為後世佛教徒對現世生活的指導原則。

近代佛教學者呂澂於《雜阿含經刊定記》中說明，按《瑜伽師地論》卷八五至九八，可以知道四阿含是以本經為根本的；而在《瑜伽師地論》的〈攝事分〉中，抉擇契經的本母也是依《雜阿含經》的次第而造的。印順法師遂依之編定《雜阿含經論會編》，此會編即成為理解《雜阿含經》的方便，藉此也能窺見《雜阿含經》原本的編輯次第。根據印順法師整理所計，全經共含一萬三千四百一十二經，次序整然，本末呼應，⁶³可概括佛陀從成道至涅槃間的一代時教。

《雜阿含經》除為教法之根源外，其後部派分化，大乘「中觀」與「瑜伽」的深義，也都可自本經發現其淵源。中觀派的《中論·觀有無品》第七頌，其討論性之有或空時，即直接點出了《雜阿含經》〈化迦旃延經〉的經名：「佛能滅

⁶⁰ 《彌沙塞部和醯五分律》，CBETA, T22, no.1421, vol.30, p.191a15

⁶¹ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no.1579, vol.85, p.772c09

⁶² 包含如來、弟子、比丘、比丘尼、婆羅門、刹利、王者、居士、商賈、奴婢、諸天、天子、魔、梵、帝釋、夜叉等。（全佛編輯部主編，《雜阿含經》，頁19。台北：全佛文化，1997。）

⁶³ 全佛編輯部主編，《雜阿含經》，頁20。台北：全佛文化，1997。

有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」⁶⁴至若瑜伽派，無著大師所著之《瑜伽師地論》的〈攝異門分〉即在解釋《雜阿含經》中各類法相之不同，〈攝事分〉更爲《雜阿含經》之本母，兩者淵源也自不待言。

三、《雜阿含經》的體裁與主要內容

《雜阿含經》是四阿含中最大的一部。印順法師依三分教重定七誦五十一相應，依性質區分，全經可分爲三大部類：一爲「修多羅」（長行、契經），內容爲蘊、處、緣起、食、諦、界、念住等道品；二爲「祇夜」（重頌、應頌），以偈頌問答而說法；三爲「記說」（記別），是佛陀及諸弟子所說，分別編於各卷之中。

65

依《瑜伽師地論·本地分》卷三所言，《雜阿含經》所說「一切『事』相應教」，不外乎九事：「應知諸佛語言，九事所攝。云何九事？一、有情事。二、受用事。三、生起事。四、安住事。五、染淨事。六、差別事。七、說者事。八、所說事。九、眾會事。有情事者：謂五取蘊。受用事者：謂十二處。生起事者：謂十二分事緣起及緣生。安住事者：謂四食。染淨事者：謂四聖諦。差別事者：謂無量界。說者事者：謂佛及彼弟子。所說事者：謂四念住等菩提分法。眾會事者：所謂八眾。一、剎帝利眾。二、婆羅門眾。三、長者眾。四、沙門眾。五、四大天王眾。六、三十三天眾。七、焰摩天眾。八、梵天眾。」⁶⁶九事與《雜阿含經》的對應關係如下：有情事所對應者爲「五陰誦」；受用事所對應者爲「入處誦」；生起事、安住事、雜染事、差別事所對應者爲「雜因誦」；所說事所對應者爲「道品誦」。

⁶⁴ 《中論》，CBETA, T30, No.1564, Vol.3, p.20a25

⁶⁵ 慈惠法師，《佛經概說》，頁66。台北：佛光文化，1998。

⁶⁶ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no.1579, vol.3, p.294a20

此九事可分為三類，其中第一至六事和第八事為「所說類」，才是法之根本，為基本教義之核心部分，包括四諦、八正道、十二因緣、緣起、無常、無我、五蘊、四禪等，此部分以「修多羅」為體裁；而第七事為「能說類」，此部分並非法之核心，主要是針對修行過程與傳法活動中一些具體事件，以「記說」；最後第九事為「所為說類」，本是主要多以「祇夜」為體裁。⁶⁷

按《瑜伽師地論》卷八五的說法，《雜阿含經》〈一切事相應教〉的編集，分「能說」、「所為說」、「所說」三大類。針對佛陀說法以三大類作結集：能說類，以「能說法的人」為主題，而為經文結集，指佛以及佛的弟子等。此類說法《瑜伽師地論》並沒有相對應的論文解釋，被編在《雜阿含經》的「如來所說誦」以及「弟子所說誦」。所為說類，指以「說法的對象」為主題所作的經文結集，這「說法的對象」包括佛的弟子以及印度當時社會裏的一些各階層信眾或天魔外道。此類說法編於《雜阿含經》的「八眾誦」中，《瑜伽師地論》也沒有相對的解釋論文。所說類，指以佛陀或佛弟子的「說法內容」為主題所作的經文結集，被編在《雜阿含經》的「五陰誦」、「六入處誦」、「雜因誦」以及「道品誦」裏，《瑜伽師地論》即有相對應的論文解釋。舉凡吾人提及狹義的「雜阿含經論」，多指「所說類」的經和論。「經」指《雜阿含經》的「五陰誦」、「六入處誦」、「雜因誦」、「道品誦」，「論」則指《瑜伽師地論》卷八五到卷九八「攝事分」內的「契經事擇攝」部份。因此，一般對《雜阿含經》的研究多數集中在「所說類」，實因該部分為佛教重要教理之根本，此觀《瑜伽師地論》中特為其作論即可知之；反觀「能說類」與「所為說類」，相較於「所說類」則較乏人關注，但其能作為日常生活之指南和解決具體事件之疑難，仍值得吾人作深入的研究與分析。

⁶⁷ 全佛編輯部主編，《雜阿含經》，頁 18。台北：全佛文化，1997。

第三節 以《雜阿含經》作為研究起點的理由

一、貼近生活且內容淺顯

明治時代時，西方佛學研究法漸漸傳入日本，西方的佛學研究也以南傳佛教為主，也是中國人口中僅傳誦原始佛典的「小乘佛教」。「原始佛教」一詞，從明治大正時代（1869-1925 A.D.）才開始見諸於世，在此之前，可以說完全沒有。在明治時代以前，中國和日本的大乘行者未嘗從事於原始佛教的研究，沒有人知道巴利聖典的存在，甚至也不瞭解其與漢譯佛典中傳說為小乘經的《阿含經》相類似。但日本學者受到西方佛學研究的影響，開啓了漢譯小乘佛典與巴利聖典綜合研究之風，並且稱之為「原始佛教」。

儘管無論在印度佛教或在中國佛教上一直存在著尊大乘、貶小乘之現象，但仍許多大乘祖師大德，例如印度的龍樹菩薩大量的引用《阿含經》等原始聖典，道元禪師也認為：「最重要的並非教理的深淺，而是實踐行持的具體事實，因為透過精進與修持，即使較低淺的教理，亦能發現深邃的真理。」⁶⁸由此，吾人可知《雜阿含經》除在佛學研究上為重要的基本經典之外，對於人間佛陀如何掌握問題核心，引導四眾以佛法為進路深入思考，並解決各式各類的具體問題，能使佛學不只是形而上的玄理、義解，而是能修行實踐在生活中的人間佛法，正是身處現代社會的佛教徒所迫切需要的樸實法門。

二、解行並重的根本教法

印度的思想與哲學的目的，都著重於身心之苦惱束縛的解脫；這可說就是以解脫為歸宿的宗教態度，佛教也是如此。不過當時印度諸哲學與宗教的理論，對

⁶⁸ 水野弘元著，郭忠生譯，頁1。台北：靈山，1996。

於宇宙間形而上與本體基礎為何，常有論爭，莫衷一是，卻一致認為：現象界以外的形而上本體是不受時間、空間的影響，永遠不變的存在。佛教則主張，所謂不在時空的範疇內而永遠不變的存在，是超越吾人的經驗之外，也無法予以認識及判斷的。吾人所應關心的是：身處其中，由精進修持而可能脫離苦惱的現象界；而此現象界並非一成不變，而是遷流不息、無常變化的。⁶⁹

是以，佛教哲學與當時其他印度諸派哲學的不同，即在於佛教不但重視「解」的層面應具有合理性和客觀性，在「行」的層面也不忘考慮情意的倫理性與人道性，對社會的世界性、普遍性與開放性。⁷⁰在《雜阿含經》上，吾人可以發現佛陀當時所宣說的法，不只是修行上的解門，在行門上佛陀也曾指出具體可行的方法，揭示佛弟子應該如何將佛法落實於食衣住行、行住坐臥的日常生活中。這些看似枝微末節的瑣碎教法，往往更能成為現代人的生活指南，尤其在人間佛教時代下，更顯其重要性。

佛教因為具備這樣理性、開放、人道的特質，才能夠不斷跟著時代變化。因此筆者以為在新興的財富與經濟等現代課題上，吾人應該上溯到根本佛教時代，站在佛陀的思想原點上，重新從佛教的本質出發，使得佛陀的思想與現代人的思潮得以會通而不流於僵化，賦予佛教思想不一樣的生命力。

⁶⁹ 水野弘元著，郭忠生譯，頁 65-66。台北：靈山，1996 年。

⁷⁰ 水野弘元著，郭忠生譯，頁 78。台北：靈山，1996 年。

第三章 從《雜阿含經》探析佛教財富觀

上一章探討雜阿含經的成立與地位、傳入中國後的發展，與選擇以《雜阿含經》為研究起點的原因，使吾人對於《雜阿含經》有了大致的認識後，本章將更進一步從《雜阿含經》來探析佛教財富觀，其內涵上分「財富思維」的內在層次與「財富管理」的外在層次，章節上則分為「《雜阿含經》時代的印度社會經濟發展」，「從緣起法開展的無常觀、不二中道與無我論」，「無常觀、不二中道與無我論在財富思維模式的應用」，以及「《雜阿含經》中佛陀的財富分配思想」等四部分，來描繪佛教的財富觀。

第一節 《雜阿含經》時代的印度社會經濟發展

一、 城市經濟的發展與商人擁護佛教的原因

梨俱吠陀時代，影響最深遠的莫過於四階級的建立（種姓制度）。四階級依次為婆羅門（僧侶）、刹帝利（王子武士）、吠舍（商人）、首陀羅（賤民），前三階即依規定皆屬於雅利安人，此制度最初的目的，是爲了保持征服者雅利安人的純潔血統，以後逐漸變成職業性的分工。婆羅門是擁有極高發言權的政策決定者，刹帝利是握有實權但須聽命於婆羅門的軍政領導人物，吠舍是經營貿易、溝通有無、有財富的中產階級，首陀羅則是一般勞苦大眾的平民⁷¹。

公元前十五到九世紀的吠陀前期，經濟生活，主要仍以鄉村型態為主，梨俱吠陀中並沒有提過「城市」這樣的概念⁷²。當時很少人從商，鄉民之間交換有無，

⁷¹ 吳俊才，《印度史》，頁 41。台北：三民，1981。

⁷² 吳俊才，《印度史》，頁 42。台北：三民，1981。

均以牛為計算單位。北印度約在西元前十世紀已使用鐵器，所以農業發達，已有兩頭牛拉犁的農耕技術，在部族制度強之下農地共有，如弱則行分散為家族所有。農產物要提四分之一或六分之一當貢租，透過村長繳給官方。村落當中已有不少手工業及服務業。

到了公元前九到七世紀的吠陀後期，才出現較大的王國，並有城市的出現。西元前八世紀時有金屬貨幣，各地都市的經濟活動，皆由王侯、商人、手工業者操縱。商人在都市有一種類似聯合操縱的基爾特(*śrenī*)之行動。西海岸開拓港口，從事國外貿易，又陸路亦進行交易，對象是西亞各地。輸入香水、香木、藥用植物、寶石、馬等，輸出是鳥類、象、象牙、織物、染料等⁷³。大部落的首領，在吠陀後期時不但擁有政權也擁有兵權和司法權，婆羅門雖仍居高位，但權勢已大不如前⁷⁴。

公元前六世紀前後，恆河流域的下游建立了許多以城市為中心的國家，一般稱為十六大國。到了佛陀時代，這十六國中最強大的國家是恆河南岸的摩揭陀，西北邊的憍薩羅，東北邊的跋耆。⁷⁵公元前六至五世紀，當時的印度社會發展重心從西北向東移，在印度河、閻牟那河的河口平原一帶，形成印度的「中國」。東北邊的國家除跋耆外，還有佛陀所屬的釋迦族建立的迦毗羅衛國，當時處在強凌弱的形勢下，正受到憍薩羅國的威脅⁷⁶，這就是佛陀身處的時代。

在思想上，佛教的流傳和摩揭陀文明的興盛有關。摩揭陀的文明，可謂是當時印度新文明的代表，此新文明至少支配了印度數世紀。摩揭陀，按巴韋達那耶

⁷³ 吳永猛，〈《阿含經》中印度的經濟社會〉，頁 205。《華崗佛學學報》第 6 期，頁 203-225。

台北：中華學術院佛學研究所，1983。

⁷⁴ 吳俊才，《印度史》，頁 43。台北：三民，1981。

⁷⁵ 呂澂，《印度佛學源流略論》，頁 18。台北：大千，2003。

⁷⁶ 呂澂，《印度佛學源流略論》，頁 18。台北：大千，2003。

法典所言，似為吠舍與首陀羅的混種，由醯須那伽建立王國後才大盛，除僑薩羅外無有能敵者。摩揭陀對於新思想尤其歡迎護衛，努力發展其種種特有之文明特色。從六派哲學乃至種種反婆羅門的心思想運動，都以摩揭陀國為中心而發展。佛教興起之初，也不出其外。⁷⁷佛陀的思想在當時之所以能成一家之言，也與印度當時自由的思想風氣有關。

在經濟上，佛教的流傳也和城市經濟的興起有關。隨著城市國家的產生，鐵器的普遍應用，剩餘農產品的增加和商品貨幣流通範圍的擴大，手工業分工也日趨精細，於是給市場提供了更多的產品，又為商人時代的到來奠定了必要的物質基礎。除了內地商業之外，海外貿易同時發展起來，當時作為商品的有紡織品、糧食、香料、香水、金銀、珠寶、手工業產品和各種副食品。金、銀、銅已作為各種貨幣進行流通，一些商業和手工業行會也隨著城市經濟的活躍建立起來。

在階級上，壁壘分明的四階級制度也產生崩壞。佛陀時代，刹帝利階級也出了不少思想家，婆羅門失去了思想上的優越地位，加上王權日益擴大，刹帝利自然更不滿婆羅門享有特權；吠舍（農、工、商）也受到嚴重剝削，尤其商人得利於當時印度與鄰國頻繁的貿易活動，積累了相當的財富，從吠舍中間分化出來的奴隸主，也憑恃其財富擠進了統治階級的行列。

代表新勢力的刹帝利與吠舍，成了新思想的擁護者，期望突破部落思想的藩籬。佛陀證悟後，首先向他敬獻食物的就是兩個商人。佛陀度化的第一個世俗人，也是一位商人。甚至，從佛教傳播的途徑來看，佛陀遊化的路線也是商道。從當時印度社會階層來看，最積極、數量最多的佛教佈施者是商人。商人主動出錢出物供給佛陀與其僧團，使其得到衣食之助而能弘道說法，商人在聽道中不僅心靈上得到慰藉，而且經商活動中，在佛門庇護下生意上也得到好處。佛陀說法時，

⁷⁷ 木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》，頁 25-26。台北：台灣商務印書館，1999。

常針對商人的發財心理，說法中也不乏論及致富之道、布施培福之理，從接下來《雜阿含經》經證的相關研究中，即不難發現《雜阿含經》於此類說法的具體內容，非如同一般論者所言《雜阿含經》乃為對出家眾宣說而已。

二、常見關於「財富」的譬喻故事

相較於基督教，神直接在《聖經》裡明確的教導其子民應如何過好現世的生活，以彰顯神的作工與恩典，佛教在經典中對現世生活的具體描繪比較少，在「財富」上著墨者更少。在佛教經典中，以下三則為常被引用來說明「財富為惡、黃金有毒」的佛經故事，使人乍聽之下不免讓人以為金錢是障礙聖道的俗物，甚或以這樣的故事將「財富為惡、黃金有毒」的結論歸諸為佛陀所說：

(一) 毒蛇捨金設會生忉利天

佛告阿難：「過去久遠，無數無量不可思議阿僧祇劫，此閻浮提，有一大國，名波羅[木*奈]。時有一人，好修家業，意偏愛金，勤力積聚，作役其身，四方治生，所得錢財，盡用買金，因得一瓶，於其舍內，掘地藏之。如是種種，慙身苦體，經積年歲，終不衣食，聚之不休，乃得七瓶，悉取埋之。其人後時，遇疾命終，由其愛金，轉身作一毒蛇之身，還其舍內，守此金瓶。經積年歲，其舍摩滅，無人住止，蛇守金瓶，壽命年歲，已復向盡，捨其身已，愛心不息，復受本形，自以其身，纏諸金瓶。如是展轉，經數萬歲，最後受身，厭心復生，自計由來，為是金故，而受惡形，無有休已。『今當用施快福田中，使我世世蒙其福報。』思惟計定，往至道邊，竄身草中，匿身而看，設有人來，我當語之。……作福已訖，便取命終，由其福德，生忉利天。」⁷⁸

佛對阿難說：「過去久遠無數無量不可思議阿僧祇劫以前，此閻浮提有一個

⁷⁸ 《賢愚經》，CBETA, T4, no.202, p.369a21-23

大國，名叫波羅奈。當時有一個人喜歡積累家產，特別喜愛黃金，孜孜不倦地積聚。他驅使自己，到處謀生，所掙得的錢全部用來買金子，積累了一瓶後，在他屋內挖坑埋藏起來。就這樣年復一年辛辛苦苦地積攢，節衣縮食，不斷地積累，才得到七瓶金子，都埋藏在地下。後來這個人患病死去，由於貪愛金子，轉世變為一條毒蛇，返回到他曾經居住的房內，看守那七個金瓶。經過若干年以後，屋舍頹廢，無人居住。看守金瓶的毒蛇壽命也到了盡頭，死後由於愛金的心不息，所以又投生為蛇，用身體纏繞這些金瓶。就這樣輾轉經過了數萬年，最後一次受生為蛇時，它對自身萌生了厭惡心。自己想到：長久以來為了金瓶的緣故，而投生為醜惡的身形，沒有盡頭。如今應該把金子佈施給善妙福田，使自己世世感受布施的福報。思惟決定後就來到路邊，竄入草叢中，藏身探頭四處張望，如果有人過來，我就告訴他這件事。……做完這個福德後，蛇便死去了，依靠其（供僧的）福德轉生到忉利天。

（二） 黃金是毒蛇

舍衛國中佛與阿難曠野中行，於一田畔見有伏藏。佛告阿難：「是大毒蛇。」阿難白佛：「是惡毒蛇。」爾時田中有一耕人，聞佛、阿難說有毒蛇，作是念言：「我當視之，沙門以何為惡毒蛇？」即往其所見真金聚，而作是言：「沙門所言是毒蛇者，乃是好金。」即取此金，還置家中。其人先貧衣食不供，以得金故，轉得富饒衣食自恣。王家策伺怪其卒富，而糺舉之繫在獄中，先所得金既已用盡，猶不得免，將加刑戮。其人唱言：「毒蛇。阿難！惡毒蛇。世尊！」傍人聞之，以狀白王，王喚彼人而問之曰：「何故唱言：『毒蛇。阿難！惡毒蛇。世尊！』」其人白王：「我於往日在田耕種，聞佛、阿難說言毒蛇，是惡毒蛇。我於今者，方乃悟解實是毒蛇。」⁷⁹

⁷⁹ 《大莊嚴論經》，CBETA, T4, no.201, pp.289c03-05

佛陀與阿難尊者在曠野田間小路經行。忽然，看見了田邊有一堆蓋起來的藏物，佛陀對阿難尊者說：「阿難！那裡有大毒蛇。」阿難尊者回答：「的確是最凶惡的毒蛇。」當時，田裡有一位正在耕種的農人，聽到佛陀與阿難尊者的對話，心想：「我來看看，出家人都口中最兇惡的毒蛇長什麼樣子。」於是他前往一探究竟，沒想到看到的卻是價值連城的金子被棄在路旁，農人心想：「唉呀！這出家人所說的毒蛇，原來是可以讓我享用不盡的黃金。」於是農人便將黃金據為己有，原本農夫家貧，衣食匱乏，因為得到金子的關係，從此生活富足，衣食可以隨心所欲而無缺。最近國庫剛好被偷正找不著是誰所為，貧窮的農人一夕致富的消息也很快地傳到國王的耳中，因此國王派人調查，果然是被偷的庫糧。即使農人所得的金子已經用完，國王還是派人將他逮捕入獄。農人在獄中悔恨地說道：「世尊說是毒蛇，阿難尊者也說是惡毒蛇啊！」獄卒見此狀，覺得非常奇怪，即將事情稟告國王。國王聽了，便派獄卒押解農人到宮裡來詢問原因。農人後悔地表示：「之前在田裡耕種時，正巧佛陀與阿難尊者到田邊經行，因為聽到他們說有毒蛇，便走過去探探究竟，才發現這些價值連城的黃金。我現在終於明白，黃金真是害人不淺的毒蛇！」

（三） 功德天與黑闇女

迦葉。如有女人入於他舍。是女端正顏貌瓌麗。以好瓔珞莊嚴其身。主人見已即便問言。汝字何等繫屬於誰。女人答言。我身即是功德大天。主人問言。汝所至處為何所作。女人答言。我所至處能與種種金銀琉璃頗梨真珠珊瑚琥珀車璩馬瑙象馬車乘奴婢僕使。主人聞已心生歡喜踴躍無量。我今福德故令汝來至我舍宅。即便燒香散花供養恭敬禮拜。復於門外更見一女。其形醜陋衣裳弊壞多諸垢膩。皮膚皴裂其色艾白。見已問言。汝字何等繫屬誰家。女人答言。我字黑闇。復問。何故名為黑闇。女人答言。我所行處能令其家所有財寶一切衰耗。主人聞已即持利刀作如是言。汝若不去當斷汝命。女人答言。汝甚愚癡無有智慧。主人問言。何故名我癡無智慧。女人答言。汝舍中

者即是我姊。我常與姊進止共俱。汝若驅我亦當驅彼。主人還入問功德天。外有一女云是汝妹實為是不。功德天言。實是我妹。我與此妹行住共俱未曾相離。隨所住處我常作好彼常作惡。我常利益彼常作衰。若愛我者亦應愛彼。若見恭敬亦應敬彼。主人即言。若有如是好惡事者。我俱不用各隨意去。是時二女俱共相將還其所止。爾時主人見其還去。心生歡喜踊躍無量。是時二女復共相隨至一貧家。貧人見已心生歡喜即請之言。從今已去願汝二人常住我家。功德天言。我等先以為他所驅。汝復何緣俱請我住。貧人答言。汝今念我。我以汝故復當敬彼。是故俱請令住我家。⁸⁰

迦葉阿！從前有一個女子，到了一戶人家的家裡。這位女子長得端正，容貌十分美麗。身上穿戴著珠寶瓔珞，裝飾得異常莊嚴。這家主人看到她，問道：「妳叫什麼名字？是誰家的？」這個女子回答說：「我的名字叫『功德天』。」主人又問：「妳每到一處，都做些什麼呢？」功德天答道：「我所到的地方，能給人帶來金銀財寶和各種好處。」這家主人聽了非常高興，那種喜悅在中翻騰得無法形容。便說：「今日因為我積福累德的緣故，所以才使得妳會來到我家。」主人便立即燒香，對功德天以鮮花供養，並恭敬禮拜。

這時，門外又來了一個女子。她形貌醜陋，身上衣服破亂，渾身污垢髒膩。皮膚皸裂，白得可怕。主人對這個女子說：「妳叫什麼名字？又是誰家的？」這個女子回答：「我叫『黑闇女』。」主人又問：「妳為什麼叫黑闇女呢？」女子答道：「只要我所到之處，能讓他家所有財寶，一切衰敗耗散。」主人聽了之後，馬上拿出一把利刀，對黑闇女說：「妳若不離開，我馬上斷送妳的性命。」黑闇女回答說：「你怎麼這樣愚痴，沒有智慧呢？」主人問黑闇女：「為什麼說我，愚痴沒有智慧？」黑闇女回答：「在你家中的，是我的姐姐。我常與姐姐，進出各地都一起行動。你如果趕我走，也應該趕她走。」主人返回屋裡問功德天：「外

⁸⁰ 《大般涅槃經》，CBETA, T12, no.374, p.434c22

面有一女子，說她是妳妹妹，到底是不是呢？」功德天說：「確實是我妹妹。我與這個妹妹，行住都在一起，沒有分開過。我們所到的地方，我常作好，她常作壞。我給人帶來利益，她專門製造災難。你如果喜愛我的話，就應該喜愛她。恭敬我的同時，也應該恭敬她。」主人馬上說：「像這樣好事惡事連在一起，我統統都不要，你們隨意去吧。」二女子便會合後從主人家離開。這時主人見她們已經遠去，心裡才輕鬆自在，歡喜得無法形容。

這時，功德天和黑闇女相隨前行，到了一戶貧窮人家裡，這個窮人見了二女，非常高興。立即迎進她們，並對她們說：「從今以後，希望你們長住我家。」功德天說：「我們姊妹先前才被別人驅趕，為什麼還要請我們住在你這裡？」窮人回答：「今天妳來護念我，因妳的緣故，我心生恭敬。所以請你們姐妹，一起住在我家吧。」

（四） 小結

在第一則故事為佛陀為阿難尊者所說，佛陀先以「執著」黃金而生生世世投身為醜惡的毒蛇來警示世人「痴」毒的形象，後以布施後投生忉利天來鼓勵世人應以「布施」來解「貪」毒的習氣。以黃金來比喻「財富」，這個故事明白揭示了佛陀看待財富的問題在避免對財富產生貪愛執著。

在第二則故事亦為佛陀為阿難尊者所說，佛陀認為黃金是毒蛇，看似把「財富」當作是對身心的毒害，甚至使人身陷囹圄；但就故事的上下，吾人可知農人之所以蒙受其害的關鍵並不在黃金本身，而於農人發現黃金後產生不正的想法，後利用不正當的方式將黃金據為己有，據為己有後更是恣意揮霍，才招致了入獄的惡果。因此與其說財富所象徵的「黃金」是毒蛇，毋寧說「不義的黃金」才是毒蛇。

在第三則故事則為佛陀對迦葉尊者所說，佛陀原本以此故事來說明眾生對生老病死的顛倒心，一般人總是厭煩衰老病死，卻因貪著生相而不得不兩者皆受，因此生生世世輪迴無法解脫。佛陀利用這樣譬喻來說明萬法的平等性，一切事物有好就有壞，有富就有貧，有多就有少，有來就有去，有生就有滅。沒有成就沒有敗，而成本身又意味和包含著敗。

佛陀以「功德天」也比喻「福德」，功德天所帶來的一切種種好處，轉化成世俗人的眼中即是「財富」；並以「黑闇女」來比喻「業報」，轉化成世俗人眼中，即是所有一切消耗「財富」的「惡耗」。有論者⁸¹據此認為，故事中遣退二女的主人象徵覺悟的菩薩，當觀到事物的初生之時，便已見過患。所以不取享受之心，好壞富貧一起俱拋。貧人象徵凡夫愚人，儘管厭棄害怕衰墮，卻因貪著財富名利帶來的好處，而不得不流轉在擁有與失去的輪迴中，為財所苦而無法自拔。

然筆者以為，佛陀所說的這個故事，正明確的點出了人之所以為「財」所苦的根本內在原因——「分別」與「執著」。倘若人能除去執著、分別，智慧通達，認識一切萬法都是：有為法、因果法、生滅法、平等法，畢竟空寂，實無有法，便能離苦而得樂。故事中的主人，是先對功德天和黑暗女有了「善」與「惡」分別之心，後因畏懼黑闇女帶來的耗散而兩者俱拋；然佛陀之本意在借此故事說明萬法的平等性，一切事物有好就有壞，有富就有貧，有多就有少，有來就有去，有生就有滅，對立的兩面是同時伴隨存在、交互影響的，若能超然於善惡、貧富、得失的對立，對於分立的兩端都能隨緣自在，自然也無須俱拋。

以上三則故事，原是對出家人所說，考量當時僧團有不持金銀的戒律，筆者

⁸¹ 【佛門故事】功德天與黑暗女：印順導師談「佛教的財富觀」

http://tw.myblog.yahoo.com/jw!jLwIrr.YFQQ.vFRazDipudZ_oH1kQ--/article?mid=69

2013.03.21

以為佛陀說法之本意並非教導弟子鄙棄財富，而是借此機緣讓僧眾們了解該戒律的真正意旨。不持金銀戒律的主要目的仍是為了避免心中的三毒不時被觸發，也避免因此在僧團內衍伸出更多的問題，於是才有不持金銀戒的產生。⁸²

實際上佛陀初成道時，戒律還未設立，依隨比丘的惡行而制，採取隨犯隨制的方式。而戒律並不是一成不變，而是隨著時空的變化而有所調整，因此就有所謂的「隨方毘尼」和「小小戒可舍」。針對金錢部分，佛陀當初對出家弟子只提示了「法味同受」、「財利同享」的原則，但僧團中難免有對經濟生活有過分要求者，不但障礙個人於佛法的修證，也障礙了僧伽的和合清淨和佛法的長存久住。尤其當時城市經濟發展和商人階級崛起，「人為財死，鳥為食亡」自為常見的社會現象，因此這些譬喻故事僅是佛陀以財富為例，作為教化四眾的權宜方便而已，重點仍在內在對佛法的修證，能夠如實如解的修行與正觀，斷除煩惱以求離苦得樂，才是持戒的真正功能，職此以言，是否手持金銀、財富是否有毒反而不該是過度關注的重點。

第二節 從緣起法開展的無常觀、不二中道與無我論

在這些財富的譬喻故事背後，對於「財富」佛陀真正的本懷為何？恐怕吾人必須先了解佛陀思想的全貌。然在了解佛陀思想之前，又不得不六師外道談起，六師外道除代表了各種不同階層為了利益反抗婆羅門外，佛陀的思想大體上也可

⁸² 況乎，就不持金銀戒也有論者指出，戒律經典中和金錢有關，且屬於「尼薩耆波逸提」的有三戒：不得受取，不得出納求利，不得販賣。可見比丘是容許持有金銀的，否則即不會販賣、出納求利的問題。另外，印順法師廣觀各部廣律後，也針對該戒律提出補充，認為只要是由淨人收藏金錢就不違犯此戒。(釋德清，早期佛教幾則戒律有關的問題

http://www2.budaedu.org/newGhosa/C037/T033H/ref/T033H_11.pdf, 2013.06.27)

以說是佛陀本身對六師外道思想的回應與批判。唯物思想代表的阿耆多，為後來順世派先驅，認為地、水、火、風四大元素是獨立常在的，人和世界都是由四大合成，人死後復歸四大，因此也否認靈魂的存在，甚至主張人生以求得快樂而滿足，這種思想某程度上也意味著對婆羅門的反抗。散惹夷採取直觀主義，對一切不做決定，主張踏實修行以求真正的智慧，含有反對婆羅門認為世界由梵天轉化而來的思想。定命論者的末伽梨，出身於奴隸的種姓，認為一切都是空的、無用的，只要經過八百四十萬大劫，不管智愚都能得到解脫，某程度上也有唯物思想的色彩。出身奴隸的不蘭加葉，否認善惡業報和婆羅門教，是主張縱欲、倫理的懷疑論者。同樣出身奴隸的波浮陀，也否認人的行為能發生任何影響，認為人身是由七種原素所構成，七種原素一離開，人便會死亡。出身刹帝利的尼乾子，其思想後來發展成耆那教，認為必須藉由苦行來使業報加速結束，實際上支持了婆羅門的業報說，代表了統治階層的利益。不過此派雖支持婆羅門，但在解脫的方法上卻與婆羅門不相同。⁸³

綜上所言，六師似乎是順應某種革新的思潮而起，反抗傳統的婆羅門主義，各自主張一派，此與佛陀並無相異；但六道過趨極端，有人心世道之危，故佛陀特倡穩健中正的思想以關其謬。⁸⁴最後所形成的局面是，身為釋迦族的王子，儘管未能提高國家的政治地位成為轉輪聖王，那麼個人就要在思想上取得領導權成為人天師範。以下將以《雜阿含經》為主軸，從佛教思想的核心——緣起法——開始，進而探看佛教的無常觀與非我論：

一、緣起法

⁸³ 呂澂，《印度佛學源流略論》，頁 17-19。台北：大千，2003。

⁸⁴ 木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》，頁 50。台北：台灣商務印書館，1999。

不少哲學研究者企圖對於世界提出自己一套獨到的見解，六師外道的思想家也存在著這樣的企圖，當然處於那樣時代下的佛陀也是如此，但佛陀說教的目的，決非僅在解釋理論的世界及人生，而滿足於所謂科學的與哲學的興趣，蓋佛陀之目的，在使他人能如自己一樣得到解脫；職是之故，若對於解脫之實現時所助益者，雖為當時所流行的學問問題，佛陀對此也不甚注意，例如世界之有邊無邊之說，身與命一同說等等。

佛教將眾生所在的活動場域稱為世間，而世間的一切乃由許多正在生與滅的人事物所構成，然這些生滅並非單獨即可存在。一物之所以生，絕非憑空出現，而是在於他所仰賴之條件與原因的聚集；一物之所以滅，亦然。世間的形成在於構成事物的相關條件聚散，事物因條件聚足而生，因條件解散而滅；世界便由這些生生滅滅的事物所形成。佛陀講述的緣起法，看似在談世界的起源，但實際上是藉由緣起法來教示世人如實觀察世間的根本教法。

佛陀在《雜阿含經》中提到：「云何為緣起法法說？謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無名行，……乃至純大苦聚集，是名緣起法法說。」⁸⁵「此有故彼有，此起故彼起」這樣的文句也不只一次出現在《雜阿含經》，是最貼近緣起法的描述之一，揭示了世間錯綜複雜的關聯條件累積、支撐、推動所形成的事事物物，其何以生、何以滅的根本樣貌。參見經證：「有因有緣，集世間，有因有緣，世間集；有因有緣，滅世間，有因有緣，世間滅。」⁸⁶

這眾多條件促成而有的生滅即稱為「緣起法」，英譯 *dependent co-arising* 為依靠、共生之意，表明一切事物乃眾緣和合的產物，條件聚合則生，名為「增法」，條件解散則滅，名為「減法」。而佛陀也在《雜阿含經》中指出：「緣起法者，非

⁸⁵ 《雜阿含經·第 298 經》，CBETA, T2, no.99, vol.12, p.85a

⁸⁶ 《雜阿含經·第 53 經》，CBETA, T2, no.99, vol.2, p.12c

我所作，亦非餘人所作。然彼如來出世及未出世，法界常住，彼如來自覺此法，……」⁸⁷緣起法並非佛陀或其他人所創作發明，而是世間變化的原理，不會因為佛陀出現在世間或離開世間而有所改變。

二、無常觀

由緣起法，吾人可知所有物質現象都是隨緣生滅的，而這些因緣條件是變化無常的，因緣條件所形成的物質現象也必然不可能常住不變。意即，世間的一切都處於不斷變動之中，沒有任何事物可以恆常不變地固定存在著；如是的觀察，就是所謂的「無常觀」。《雜阿含經》提到：「無常者，是有為行，從緣起。」⁸⁸說明無常觀是從緣起法推演出來的，無常的現象是由於因緣造作而起，所以說「一切行無常，一切行不恆、不安、變易之法。」⁸⁹

一般人初步見識無常觀總是會陷入錯誤的理解，認為無常是描述在一帆風順中遭遇挫折或變化，是一片良辰美景中的小小點綴，或如飛機在平穩飛行中所遇到的一陣短暫亂流，以凡夫的角度來感受，總是以感嘆或驚嚇來面對無常，抱持著一種很快就會過去的心態，一切又將回到安穩的常態。實際上透過緣起法吾人應該了解，無論是安穩或變動都是因緣和合、都是無常，沒有從安穩跳至變動，或從變動回歸安穩的必然之理；無常觀即在提示世人莫要以為世間一切可以恆常不變，此始為對無常的正確理解。有此正觀，便不再受到世間不斷變化所擾，而能夠走向「解脫」，《雜阿含經》云：「當觀色無常；如是觀者，則為正觀；正觀者，

⁸⁷ 《雜阿含經·第 299 經》，CBETA, T2, no.99, vol.12, p.85b

⁸⁸ 《雜阿含經·第 80 經》，CBETA, T2, no.99, vol.3, p.20b

⁸⁹ 《雜阿含經·第 956 經》，CBETA, T2, no.99, vol.34, p.243b

則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。」⁹⁰一旦有了正確的觀察和徹悟，產生厭離心後不再有貪愛欲望的執取，才能真正達到解脫。

佛陀所說諸行無常之法，並不是爲了消極的肯定諸行無常，而是爲了提示世人無常故苦，既苦則應捨離，生厭離之心才是智者所爲；但若執著在諸行中求解脫，只會越求越苦，越無法求得解脫，越難以趨向涅槃的境界。因此諸行無常是爲了令世人端正其所學之法所使用的方法論，是趣向寂靜涅槃的前提。吾人當從諸行無常變易中觀察到，趁無常之勢而維繫著本質之同一性⁹¹，譬如海水雖然一波滅一波又起，在此看似無常的變易中，海水仍有同一鹹味，且仍能載舟航行。若吾人能借助正觀無常來捨離諸行無常而得到解脫，即如同運用海水取其能載舟航行之特質，而捨離無常變易的海水，則樂時不染著，苦時不傾動，諸行無常實有其積極面的生命意義。

三、不二中道

不二中道所闡明的道理，也和緣起法有密切的關連，吾人必須透過緣起法的基本觀點，才能進一步掌握不二中道的真理。佛陀初說緣起法的目的，意在揭示世間的「實相」，而不二中道正是建立在這樣的理路上。《雜阿含經》中所說的不二中道，指的是一切事物存在的實際樣貌，根本上其實是由條件聚散而成，如此可使人避免只停留在經驗的表層而陷入虛幻的現象中。

「不二」就字面意義解釋，爲沒有所謂的「二」，也是拒絕「二」這樣的觀念。但這裡的「二」並非數字上的，而是延伸意義上談二端、二分、對立、區別，

⁹⁰ 《雜阿含經·第1經》，CBETA, T2, no.99, vol.1, p.1a

⁹¹ 釋從信，《阿含經的疑難》，頁18。新北：圓明，1995。

乃至於二元主義(dualism)。不過，佛法談的不二並非在原有的「二」之外，豎立一個獨立的「不二」；而是要人們掉說在語詞和實體層次上的二分、區別、二元主義等所有「二」的情形。「中道」就字面意義解釋為「中間的道路」，就經驗上來說，我們通常以平分兩端點連線的點稱為「中」。而範文在此以形容詞加上最高級來表達「中」，因此「最中間(middlest)」才是最嚴謹的解釋。但此處之所以強調最為中間，是動態意義下不斷脫離二端而形成的中間，並非在靜態情境中針對二端找到一個固定的中間點。是以，必須一直不停地往二端中間邁進，所以用最高級來描述；倘若落入靜態意義的中間位置，那麼這固定的中間邏輯上也是落入另一種區別、二分的概念，如此便不能稱之為「中」了。因此，所謂的「中道」是在不斷脫離兩端的前提下走出來的道路。

《雜阿含經》中經常藉由排斥一組組對立的語詞來彰顯不二中道的涵義，如有無、常斷、生滅等相對概念。佛陀教導摩訶迦旃延時即提到：

世人顛倒依於二邊，若有、若無，世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑、不由於他而能自知，是名正見，如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生……。⁹²

經文指出，有於世人迷妄、顛倒事理，經常偏於兩端，對一切現象不是說有就是說無；世人一旦處於情境中，心便以妄念執著這些情境。但是吾人若能不攝受、不貪取、不固定、不執著於實我，了解痛苦是在條件聚足實產生，也在條件解散時幻滅，如此便能不感到懷疑迷惑，不經由他人，而是自己悟知，這就是正確的

⁹² 《雜阿含經 第 262 經》，CBETA, T2, no.99, vol.10, p.66c25

見解。為何如此說呢？只要依著實相正觀世間事物的聚散，就不會產生空或無的見解。如來遠離兩端，說明中道：中道即是，世間事物因條件聚足而生起……。佛陀在這段經文中又再次提到闡釋緣起法的「此有故彼有，此起故彼起」的文句，更加凸顯了不二中道與緣起法在理路上的密切關係。

佛陀之所以在講述緣起法諸行無常之後，又再次強調不二中道的觀念，在於緣起法和諸行無常往往很容易成為世人消極逃避或拒絕某現象或事物的理由，但若佛陀所講述的此兩法是推得這樣堅持遠離的結果，那麼即又同時使人又陷入了某個於兩端之外的斷見，仍然無法求得究竟的解脫。因此佛陀在緣起法之後，再開展了不二中道的思想，因為不二中道思想基本上不但不接受極端兩分的概念，也不選擇與極端兩分實屬同一層面的固定僵化的「中間點」，這也是《雜阿含經》之所以不斷強調「離於二邊，說於中道。」⁹³的原因。

但是在不二中道的概念下，不偏頗任一端又不固化於中間點，那麼吾人到底怎麼樣在虛無飄渺的不二中道上找到一個可供依止的法呢？佛陀以空觀來直搗核心的揭露實相，佛法藉由「空」來避免可能陷入的困境，闡述「空」來正面描繪世界的真實樣貌。

若比丘於空閑處樹下坐，善觀色無常、磨滅、離欲之法。如是觀察受、想、行、識，無常、磨滅、離欲之法。觀察彼陰無常、磨滅、不堅固、變易法，心樂、清淨、解脫，是名為空。⁹⁴

經文上說，一切物質現象其實是變化無常、會逐漸消滅的，若能確實觀察這些變化，體會何謂變化無常、非永恆固定不變的真實情狀，就能遠離對事物的愛欲執

⁹³ 《雜阿含經·第 297 經》，CBETA, T2, no.99, vol.12, p.84c

⁹⁴ 《雜阿含經·第 80 經》，CBETA, T2, no.99, vol.3, p.20b07

取，進而走向清淨解脫。這份如實的觀察，就是所謂的「空觀」。

但這樣的「空」並非絕對的空無或不存在，而是要彰顯世間一切變動不已的情況，任何情境都無法固定地持續存在，任何事物也不是具有固定存在的實體。而變動的原因，依然要回溯到緣起法的思想，顯示了佛陀所說的法依緣起而來，而事物現象的實相便是「空」。

諸行如幻、如炎，剎那時頃盡朽，不實來實去。是故，比丘！於空諸行當知、當喜、當念：『空諸行常、恒、住、不變易法空，無我、我所。』譬如明目士夫，手執明燈，入於空室，彼空室觀察。⁹⁵

經文指出，一切是間現象如同幻影、火焰，在剎那之間就會完全朽滅，來去皆非固定實有。因此對於世間現象不存在任何固定不變的實有，應該要了解進而產生歡喜與深入體悟：「觀察世間看似固定恆常不變的存在是空，真實的我和附屬於我的一切實際上都是空。」就像一眼睛銳利又手拿明燈的人，走進空房間，真正地看清楚房裡每個角落都是空無一物般。

四、佛陀的無我論

在提到前述解釋「空」的經文中，出現了「無我」的字眼，吾人可以理解佛陀的無我論，必定是由「空」所衍伸出來的論理。面對「自我」的概念，《雜阿含經》中佛陀以五陰來說明其形成，釐清凡夫構成自我的原因，以提出佛教的無我思想來表明其實相。

⁹⁵ 《雜阿含經 第 273 經》，CBETA, T2, no.99, vol.11, p.72c12

首先，藉由以下經證，吾人可清楚探知「五陰」的定義與內容：

佛告比丘：「諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若粗、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切總說陰，是名為陰；受、想、行、識亦復如是。如是，比丘！是名為陰。」比丘白佛：「善哉所說！歡喜隨喜，更有所問。世尊！何因何緣名為色陰？何因何緣名受、想、行、識陰？」佛告比丘：「四大因、四大緣，是名色陰。所以者何？諸所有色陰，彼一切悉皆四大，緣四大造故。觸因、觸緣，生受、想、行，是故名受、想、行陰。所以者何？若所有受、想、行，彼一切觸緣故。名色因，名色緣，是故名為識陰。所以者何？若所有識，彼一切名色緣故。」⁹⁶

佛陀告訴比丘說：「所有一切的物質現象，無論過去、未來或現在，無論在內或在外，無論粗糙或細緻，無論美好或醜惡，無論遠處或近處，那一切總說為陰，這就叫做陰；感受、想像、意志行為、心識等精神現象，也是像這樣子。像這些物質與精神現象，比丘啊！都叫做陰。」比丘稟告佛陀說：「說得真好啊！我內心十分歡喜，再向您請問。世尊啊！是以什麼為因緣而叫做色陰（物質現象）？以什麼為因緣而叫做受（感受）、想（想像）、行（意志行為）、識（心識）陰呢？」佛陀告訴比丘說：「是以地、水、火、風四大元素為因，以這四大元素為緣的和合，這就叫色陰（物質現象）。為什麼這樣呢？因為所有一切的色陰，那一切都是地、水、火、風四大元素，由這四大元素所造成的緣故。再以覺觸為因，以覺觸為緣，而產生感受、想像、意志行為等精神現象，所以就叫受陰、想陰、行陰。為什麼這樣呢？是因所有的受陰、想陰、行陰，那一切精神現象都是以覺觸為因緣而生起的緣故。又再以名（指受、想、行陰三種精神現象）與色陰（物質現象）為因，以名與色陰為緣，所以就叫識陰（心識）。為什麼這樣呢？就是因為所有

⁹⁶ 《雜阿含經 第 58 經》，CBETA, T2, no.99, vol.2, p.14c04-11

的識陰，都是以名色為因緣而生起的緣故。」

由上開經文，吾人可知無論所有現象的形式是過去、現在、未來，是在內、外，是精粗、美醜、遠近，一切總合起來這件事情就叫做「陰」。而色陰又可以被分析為地、水、火、風似種元素，經由四大元素所組成的色陰，屬於帶有形質的色法；而色法與眾多條件交互接觸、因緣和合，便產生受、想、行等三陰，則為不帶形質的名法；色法和名法的交互接觸、因緣和合就形成了識陰，同樣屬於不帶形質的名法。

不過，除了「五陰」佛陀也同時提出了「五受陰」的概念：

爾時，世尊告諸比丘：「我今當說陰及受陰。云何為陰？若所有諸色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若粗、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切總說色陰。隨諸所有受、想、行、識亦復如是，彼一切總說受、想、行、識陰，是名為陰。云何為受陰？若色是有漏、是取，若彼色過去、未來、現在，生貪欲、瞋恚、愚癡及餘種種上煩惱心法；受、想、行、識亦復如是，是名受陰。」⁹⁷

那時，世尊告訴眾比丘說：「我現在將為大家解說陰及受陰的意義。什麼是陰呢？就這所有的物質現象來說，無論過去、未來或現在，無論在內或在外，無論粗糙或細緻，無論美好或醜惡，無論遠處或近處，那一切現象就總稱之為色陰。隨著的所有感受、想像、意志行為、心識等精神現象，也是如上所說，那一切現象也總稱之為受陰、想陰、行陰、識陰，這就叫做陰。什麼是受陰呢？假如物質現象是會令人生起煩惱，也會令人執取；假如那物質現象無論過去、未來或現在，會

⁹⁷ 《雜阿含經 第 55 經》，CBETA, T2, no.99, vol.2, p.13b14

令人產生貪欲、瞋怒、愚痴，以及其它種種使人增長煩惱的心法；感受、想像、意志行爲、心識等精神現象，也是同樣的情形，這些就叫受陰。」

由上述經證，吾人可知色（接觸）、受（感受）、想（思維）、行（行爲）、識（形成認知）原是組成生命的五種機能，「五陰」本身不等於執取。五陰所涉的是能力與形成的緣由，是中性的、沒有污染的。這樣的能力經過了慾望的作用，形成了相對應的內容，即「五受陰」⁹⁸。是故，若人對五陰不起任何欲望，隨其聚散改變，煩惱自然不生，故說「非五陰即受」。

佛告比丘：「此五受陰，欲為根，欲集、欲生、欲觸。」……佛告比丘：「非五陰即受，亦非五陰異受；能於彼有欲貪者，是五受陰。」比丘白佛：「善哉！世尊！歡喜隨喜，今復更問。世尊！有二陰相關耶？」佛告比丘：「如是！如是！猶若有一人如是思惟：我於未來得如是色、如是受、如是想、如是行、如是識，是名比丘陰陰相關也。」⁹⁹

佛陀在這段經文中闡述了「五陰」和「五受陰」的差異與其間之關聯性。佛陀告訴比丘說：「這五受陰就是用貪欲做根本，從貪欲而集起，從貪欲而產生，用貪欲去接觸的。」佛陀又告訴比丘說：「不是五陰就是受，也不是五陰不同於受；而是能對那五陰有所欲貪的話，就是五受陰。」佛陀還說：「就像有一個人這樣地思考：我將來會獲得這樣的色（物質現象）、這樣的受（感受）、這樣的想（想像）、這樣的行（意志行爲）、這樣的識（心識），這就叫陰陰相關連了。」

質言之，五受陰以人的欲念為根本而聚集、產生、觸發，像季節輪替或風雨

⁹⁸ 五受陰詮解的探究

<http://nccuir.lib.nccu.edu.tw/bitstream/140.119/33557/7/56013107.pdf>, 2012.03.29

⁹⁹ 《雜阿含經 第 58 經》，CBETA, T2, no.99, vol.2, pp.14b21-25

雷電這些自然現象，現象必須等待因緣際會才倏忽展現，並於條件不再時便隨之散滅，雖沒有堅實的存在本體，不過它們的作用顯著，教任何人都無法漠視。生命不是靜態的，得靠五受陰接連不斷地運作以維持存續，因此生命的存續五受陰的現象不斷積聚。¹⁰⁰

從整個經文的脈絡可以清楚看出佛法中不只是在對說明各「陰」的成現，旨在強調的是對「受陰」現象的修行，正因為有被欲望所雜染的「受陰」才修行解脫的需求。一般人的心智狀態與行為反應，常取決於周遭環境，具有某種欲望的個體一旦遇到刺激（色），便開啓了波動的歷程，而波動的幅度與順欲與否有關；順欲則波動幅度大，逆欲則波動幅度小。¹⁰¹職是，在尋求解脫的道路上，五受陰的修行是相當有意義的。

至若「五陰」究竟如何構成所謂的「我」？佛陀的無我論又如何推演出來？《雜阿含經》單獨提到無我概念時，大概都與五陰有關，特別是在描述五陰的「非我、不異我、不相在」。而在《雜阿含經·第 109 經》¹⁰²中，也完整的說明五陰如何與「我」產生聯繫，以下援引與色陰有關之部分經文如：

愚癡無聞凡夫見色是我、異我、我在色、色在我；見受、想、行、識，是我、異我、我在識、識在我。云何見色是我？得地一切入處正受，觀已，作是念：地即是我，我即是地，……。云何見色異我？若彼見受是我，見受是我已，見色是我所；或見想、行、識即是我，見色是我所。云何見我中色？謂見受是我，色在我中；又見想、行、識即是我，色在我中。云何見色中我？謂見

¹⁰⁰ 滅苦之道一、苦聖諦五、五受陰

http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=25797, 2013.03.21

¹⁰¹ 五受陰詮解的探究

<http://nccuir.lib.nccu.edu.tw/bitstream/140.119/33557/7/56013107.pdf>, 2012.03.29

¹⁰² 《雜阿含經·第 109 經》，CBETA, T2, no.99, vol.5, pp.34b11-22

受即是我，於色中住，入於色，周遍其四體；見想、行、識是我，於色中住，周遍其四體，是名色中我。

愚癡無聞凡夫認見物質現象就是我、是我所有、我在物質現象中、或物質現象在我之中；也認見感受、想像、意志行爲、心識等精神現象就是我、是我所有、我在這些精神現象中、或這些精神現象在我之中。怎樣叫認見物質現象就是我呢？就是把地大的元素觀想成周遍於一切地方，觀想之後，又這樣地想著：地就是我，我就是地，我和地是獨一無二，沒有不同，也沒有差別。……怎樣叫認見物質現象是我所有的呢？如果一個人認見感受就是我，認見感受就是我後，就會認見物質現象是我所有了；或者認見想像、意志行爲、心識就是我，也就會認見物質現象是我所有的了。怎樣叫認見物質現象在我之中呢？就是說認見感受就是我，物質現象就在我之中，又認見想像、意志行爲、心識就是我，物質現象就在我之中。怎樣叫我在物質現象之中呢？就是說認見感受就是我，我就依住於物質現象之中，進入了物質現象裡，遍佈在它的全體；或者認見想像、意志行爲、心識就是我，我就依住於物質現象之中，遍佈在它的全體，這就叫我在物質現象中。

《雜阿含經·第9經》說：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我亦非我所；如是觀者，名真實正觀。」¹⁰³從此經文即可清楚了解，五陰不是常態，是瞬息變化且不穩定的，五陰所構成的「我」也非恆常不變。由於物質現象隨緣生滅，變化無常，因而導致痛苦；會造成痛苦，可見其中並沒有一個真實的自我在主宰，既沒有實我，也就不是我所有了。此邏輯的根本，還是基於佛陀認為「無常故苦」的基本想法。如此地以正慧去觀察，叫做真實正確的觀察；同樣地，感受、想像、

¹⁰³ 《雜阿含經·第9經》，CBETA, T2, no.99, vol.1, pp.84a24

意志行爲、心識等精神現象也是如此。

《雜阿含經·第 295 經》又說：「此身非汝所有，亦非餘人所有，謂六觸入處，本修行願，受得此身，云何為六？眼觸入處，耳鼻舌身意入處。」¹⁰⁴這個身體不是自己所擁有，也不是其它的人所擁有。所謂的六觸入處，乃是自己先前所造的業，才招感受生這個根身。六種觸入處，就是指眼觸入處，以及耳、鼻、舌、身、意等觸入處。經文中「此身非汝所有。」即是非我；「亦非餘人所有。」即是不異我，爲我的附屬，是我所；「謂六觸入處，本修行願，受得此身。」即是不相在。我不在色受想行識中，我在眼觸入處顯現，只是無常我，變易之我，非我、不異我、不相在¹⁰⁵，於此當時能生厭離心，即可同步趣入自知自證的涅槃境界。

第三節 無常觀、不二中道與無我論在財富思維模式的應用

在經濟學上最早給財富下定義的是古希臘時代的色諾芬(Xenophon，約 430～354B.C.)，他在《經濟論》一書中寫道：財富就是具有「使用價值」的東西。換言之，有實際用處的東西才是財富，例如羊、牛、土地。後來的經濟學中，「財富」是指物品按價值計算的富裕程度，或對這些物品的控制和處理的狀況。此時期財富的概念更廣，貨幣、不動產、所有權。其後，同爲古希臘時代的亞里斯多德(Aristotle，384-322B.C.) 認爲物品具有「使用」和「交換」兩種屬性，只有以「使用價值」爲目的的商品交換才是合乎自然的。西方經濟學的奠基人物——亞當·斯密(Adam Smith，1723～1790B.C.)，將財富理解爲使用價值即物質財富。他指出：「一個人是富還是窮，依他所能享受的生活必需品、便利品和娛樂品的程度而

¹⁰⁴ 《雜阿含經·第 295 經》，CBETA, T2, no.99, vol.12, p.84a24

¹⁰⁵ 釋從信，《阿含經的疑難》，頁 25-26。新北：圓明，1995。

定。」¹⁰⁶於是在經濟學中，財富就此被定義為「能夠獲得收益的所有資產的庫存」¹⁰⁷；財富開始經常與權力和地位聯想在一起，在世俗社會中，往往擁有財富的人較具有實質影響力，而這樣的影響力即構成了世俗眼光中的「成功」，如此的財富概念又與希伯來語對財富的定義有不謀而合之處。

然而，坐擁財富、權力和地位，是否真為幸福人生的保證？2006年，英國學者針對全世界幸福調查顯示，最幸福的國家是丹麥，其中最令人驚訝的，是喜馬拉雅山下的小國不丹，排名第八。根據《商業周刊》的報導，不丹國王以「國家整體幸福」取代「國民生產毛額」作為施政目標，不丹追求的是快樂成長力，而不是經濟成長率，不丹人民每年的平均所得是一千四百美元，但是百分之九十七的人表示自己快樂。

不過，根據2010年國家幸福指數(GNH)調查，僅41%不丹人過得快樂。與2008年的97%相較，呈現大幅滑落。《工商時報》報導，若以國際慣用的指標或數據觀之，不丹目前生活在貧窮線之下的國民佔23%，而不丹政府正努力要將之降至15%。

為何短短六年不丹人民的快樂指數下降了一倍以上？不丹總理表示，這是經濟富裕帶來物欲增加，使人民逐漸背離傳統價值觀的結果。而2006年的不丹人民為何比較快樂？當時不丹的內政部長表示：「真正有品質的生活，不是生活在高物質享受的地方，而是擁有豐富的精神層面與文化」。不丹不再快樂了，原因

¹⁰⁶ Mark Anielski 著，林瓊等譯，《幸福經濟學——創造真實財富 The Economic of Happiness—Building Genuine Wealth》，頁18。中國北京，社會科學文獻，2010。

¹⁰⁷ Mark Anielski 著，林瓊等譯，《幸福經濟學——創造真實財富 The Economic of Happiness—Building Genuine Wealth》，頁18。中國北京，社會科學文獻，2010。

卻是經濟蓬勃發展，使不丹人擁有比從前更豐厚的財富、更富裕的物質生活。¹⁰⁸

這樣的「不丹現象」背後所代表的是，經濟發展並不是幸福快樂的保證；甚至更微觀的看，真正的警訊現代人與金錢之間的關係決定了幸福快樂的感受。人們經常把對幸福和美好生活的追求，折衷為純物質東西的積累，甚至認為是最重要的金錢；最後，開始混淆金錢與真實，把金錢當作價值來儲存，而不是一種交換的媒介。¹⁰⁹林恩·特威斯特 Lynne Twist，一個成功的美國募捐人，在《金錢的靈魂》一書中即認為，我們生活在這樣一個時代，整個地球和人類都在瘋狂的追逐金錢。我們與金錢的關係混亂而複雜，與許多關係一樣，實際上此我們給了金錢能力和權威。¹¹⁰金錢讓人心感受到越來越大的壓力，但這樣的壓力往往和生活所需無關；金錢對人而言並不是「金錢」本身，金錢代表了地位，也就是別人的愛與關注、尊重、榮耀，以及人生的圓滿。¹¹¹

一般人對金錢的憂慮可分為四大類：一、沒有錢，我和家人的生活就會遭遇許多痛苦與麻煩，我需要足夠的錢保護自己、提升地位。二、金錢迫使我必須投注許多時間在工作，才能夠賺到足以餬口的錢財。三、我會錯過自己渴望的那些美好事物，永遠無法體驗財富充足無虞所帶來的安然自在。四、金錢像病毒一樣，人一帶感染了便會為了錢做出可怕的事情，完全不理會德行和正義。¹¹²以上這些

¹⁰⁸ 不丹能為台灣找回幸福？

http://only-perception.blogspot.tw/2013/01/blog-post_9590.html, 2013.03.25

¹⁰⁹ Mark Anielski 著，林瓊等譯，《幸福經濟學——創造真實財富 The Economic of Happiness—Building Genuine Wealth》，頁 203。中國北京，社會科學文獻，2010。

¹¹⁰ Mark Anielski 著，林瓊等譯，《幸福經濟學——創造真實財富 The Economic of Happiness—Building Genuine Wealth》，頁 207。中國北京，社會科學文獻，2010。

¹¹¹ 約翰·阿姆斯壯 John Armstrong 著，陳信宏譯，《如何不為錢煩惱》，頁 63。台北：先覺，2013。

¹¹² 約翰·阿姆斯壯 John Armstrong 著，陳信宏譯，《如何不為錢煩惱》，頁 33。台北：先覺，2013。

憂慮看起來跟錢有關，但真正的重點卻是在於我能否獲得他人喜愛、我的子女能否擁有幸福的人生、我內心對於滿足與成就的盼望，以及我的生活方式能否長久維繫¹¹³，而金錢只是被認為可以同時得到這些滿足的共同工具。

從《雜阿含經》所闡述的無常觀來看，世間的一切都處於不斷變動之中，沒有任何事物可以恆常不變地固定存在著。同樣的論理，世俗上所有的財富，就其「交換價值」部分，在吾人心中所衡量的單位都只是「貨幣」價值，但貨幣本身只是一種中立的交換媒介，當貨幣供應有限，而想要的人很多，貨幣價值就被創造出來了。質言之，貨幣自身並無任何價值，貨幣的本質更是流動而非恆常不變，貨幣價值所決定的一切財富，自然也都是流動而非恆常不變的。早在根本佛教時代，佛陀即是以這樣的觀點來剖析此流動性，於本文前述的功德天與黑闇女的佛經故事即昭然若揭，帶來財富的功德天和耗散財富的黑闇天相伴而來，若只想要功德天帶來豐厚的好處，卻將黑闇女拒之門外是不可能的。在《雜阿含經》裡提到：「有八因緣，令人損減福利不增。何等為八？王所逼、賊所劫、火所焚、水所漂、藏自消滅、抵債不還、怨憎殘破、惡子費用，有是八種為錢財難聚。」¹¹⁴於此佛陀即點出在世上有八種因緣減損，使人所擁有的錢財難以聚集：一、因國家苛政所逼；二、因盜賊所劫奪；三、因大火風災所焚；四、因洪水猛獸所漂噬；五、因收藏不當而自我削減；六、因他人欠債不還；七、因怨憎相殘逼迫；八、因不肖子孫揮霍殆盡。

人們仰賴辛勤工作、勞動身體來換取金錢是那樣艱難，又因為貨幣的流動性而容易流失財富本身的價值，因此世上的財富是不可能不散失。從無常的角度來看，財富的去留之久暫都是因緣和合的結果；如散失了，也不必過分的懊喪，因

¹¹³ 約翰·阿姆斯壯 John Armstrong 著，陳信宏譯，《如何不為錢煩惱》，頁 41。台北：先覺，2013。

¹¹⁴ 《雜阿含經·第 914 經》，CBETA, T2, no.99, vol.32, p.230c1

為得來的財富是遲早要散失的。是故，世間的財來財去是貨幣流通的必然現象，反而應該注意的是：財富應怎樣得來，得來了應怎樣處理，才不致讓它無意義的消散了，¹¹⁵此也是近代財富管理學所致力追求的目標。

次從財富的「使用價值」觀察，人之所以如此迫切的求財，人對錢的渴望與追求，是因為他們相信錢能給予他們購買所需商品與服務的權力¹¹⁶，這個熱切渴望與追求的核心問題，來自於人們對於「我」的錯誤認識。人們利用金錢換取商品，除了供生命存續之所需者（基本的食衣住行）外，更多的是換取滿足自己各種欲望的商品（例如，購買蘋果電腦以跟上大眾流行趨勢等），甚至是利用財富去換得彰顯自我價值的商品（例如，購入名牌商品顯示自己的社經地位等）。但吾人在追求財富到自我滿足的過程中，往往不容易觀照到那個我們所要滿足的「自己」（所謂的「我」）究竟是什麼。實則從《雜阿含經》所闡述的無我論來看，「我」的生命機能是由色、受、想、行、識等五陰所構成，而吾人渴望得到財富所要滿足的「我」，其實是由貪嗔癡等人的欲念為根本，接著聚集、產生、觸發了五受陰，進而形成了「我」的概念。五受陰的現象，唯有當因緣聚足才倏忽展現，並於條件不再時便隨之散滅，雖沒有堅實的存在本體，不過它們的作用顯著，教任何人都無法漠視，也因此使人們往往將這樣的不具實體又變幻莫測的「我」誤以為是真實存在的。職是，若從無我論來看世間的財富問題，吾人可以清楚明白地觀照到，追求財富所欲滿足的實則是《雜阿含經》上所說的「變易、相在的『我』」所反映出來的需求，那麼自然可以明白地區辨「需要」和「想要」，進而以此為健全財務狀況的根本思維。

近代提倡心靈環保的聖嚴法師，對佛教徒如何看待金錢也有其獨到的見解。

¹¹⁵ 印順法師，《佛在人間》，頁 245。新竹：正聞，1990。

¹¹⁶ Mark Anielski 著，林瓊等譯，《幸福經濟學——創造真實財富 The Economic of Happiness—Building Genuine Wealth》，頁 213。中國北京，社會科學文獻，2010。

聖嚴法師認為：「從佛教的觀點來看，可以說世上的任何東西都屬於你，而同時沒有一件東西屬於你。即使某些東西在常人看來屬於你，但也應該知道那只是你的業果。你只不過暫時擁有這些東西，而且有義務要善加處理。」¹¹⁷此段引言中，即可觀察出聖嚴法師係以無常觀和無我觀來解釋世人與財富的關係，其中隱含兩層意義，其一財富是流動不已的，其二財富既非我也非我所，如是對財富的觀察是建立正確財富思維的基礎。

除了聖嚴法師「財富守護者」的概念，印順法師也曾針對「財富屬於誰」的問題提出回應：「『保藏不定屬於自己』，積聚的財物，變成不動產也好，存入銀行也好，埋藏也好，不一定是屬於我們自己的；『享受不再屬於自己』，有以為自己的財物，自己有權支配享受，所以縱情地浪費，他是怎樣的富有呀！不知道，這麼一來，再貧窮也沒有了；『施諸悲敬¹¹⁸乃真屬於自己』，積蓄的終會散失，享受了就此沒有，那末就得把現有的財富，分一分來作福修德，為將來受福種子。」¹¹⁹在此印順法師更進一步說明世間財富的無常，唯有以財富布施，不僅在現世，甚至來生，即使五家也無法侵奪。

然筆者以為，在無常觀和無我論在財富觀的應用上，不得不以中道思想來端正可能的偏差。佛陀談無常與無我，主要是向世人揭示「苦」的真相與面貌，產

¹¹⁷ 禪修與財富累積可以併行嗎？

<http://big5.xuefo.net/nr/article11/113408.html> (2013.04.17)

¹¹⁸ 印順法師將這裡的「悲敬」，闡釋為「悲田」和「敬田」。一、悲田：把財富分一分去撫卹孤寡，施捨醫藥，救濟災難等。這些社會福利，救濟事業，便是種福於悲田中，因為這是值得同情憐憫的對象。二、敬田：為兒女的孝養父母，做佛弟子的敬奉三寶等，這都是種福在敬田中，因為這是值得尊敬的對象。凡是種福於悲敬二田，現生或將來，一定會得良好的福報。布施時引起「施福業」，隨逐行人，從今生到來生，成為水不能淹，……惡王不能奪自己的財富，所以說：「施諸悲敬乃真屬於自己」。(印順法師，《佛在人間》，頁263。新竹：正聞，1990。)

¹¹⁹ 印順法師，《佛在人間》，頁263-265。新竹：正聞，1990。

生厭離心轉而踏上追求解脫的修行之路；簡言之，佛陀所談無常與無我，並非只消極的向世人宣說離世之法，更積極的目的是希望人能遠離執著，而漸趣解脫的境界。是以，倘若因此藉佛陀的無常觀和無我論來證明財富是障礙聖道的罪惡之物，恐怕也非佛陀說法時的本心。關於此，吾人可自不二中道的思想得到證明，蓋「不二」乃是遠離兩端的意思，無論吾人認為「財富」是絕對的善或絕對的惡，都是一種斷見。

聖嚴法師也曾反覆在論及佛教財富觀時，強調財富非善非惡的概念：「物質上的財富並不是問題，重要的是人對財富的態度以及處理的方式。聖經上說，駱駝穿針眼比富人進天堂的門還容易。佛經沒有這種說法。相反的，有許多例子指出，有錢有勢的人也可以是很好的修行者。而且，在釋迦牟尼佛的時代，許多有錢人大力護持佛陀。一些有錢人，不管是男是女，都是護法者和很好的修行者，有些還證得三果的阿羅漢。」

120

因此常有人以本文前述黃金與毒蛇的佛經故事來證明佛陀認為「財富」本身是有害的，但實則從故事的全貌觀之，有害的並不是「財富」本身，而是人看不清世間萬物皆非恆常不變的實相，對於五陰感知所得的經驗產生了貪愛、執取之心形成五受陰，進而採取了不正的手段去取得財富才招致惡果。質言之，「財富」本身是一種中性的存在，「財富」能帶來惡果，最直接的原因是不正的手段招致惡害；「財富」能導致痛苦，是因為人產生了貪愛、執取之心。而佛陀所教導的無常觀、無我論，正是能解決問題的根本之法。

吾人若能正觀無常、無我，進而以一種超然的眼光和態度，看待財富的來去、金錢的流動、貧富的差異，那麼自然能治癒金錢或財富帶給人的焦慮感。當人們

¹²⁰ 禪修與財富累積可以併行嗎？

<http://big5.xuefo.net/nr/article11/113408.html>, 2013.04.17

的眼界能超越有形財富的存在，才能夠看到生命中無形存在的價值，這些無形價值才是讓人們真正感到幸福快樂的原因，也是最初經濟尚未蓬勃發展的不丹人民能夠幸福快樂的原因。

第四節 《雜阿含經》中佛陀的財富分配思想

佛陀的教法不同於其他外道之處，即在其教法的重點不在討論形而上學的問題，而如何在思想上幫助世人真正的離苦得樂。因此從前節說明可知，看似形而上的各種理論，吾人若能運用佛陀所教導的法，即可根本的破除人對財富的無明，並建立正確的財富思維模式。因此佛教哲學看似消極，其玄妙處即在「破」與「立」的合一，佛陀的立論表面上是談如何「破」（破除無明），實質上也等同談如何「立」（樹立正觀）。除了破與立的合一，若佛陀的教導僅談「解」（明白抽象的義理）卻避談「行」（具體的落實），那麼這樣的教法也不能實際上對「離苦得樂」的修行大事有大助益。

一、《雜阿含經》的四分法

吾人在建立正確的財富思維模式之後，更值得進一步探討的是實際執行面的問題。既然財富是無常的，吾人應當如何正確合理處置所得來的財富，使其不致於無意義的散失？佛陀在《雜阿含經》中有了明確的教示，經證如下：

時，彼天子說偈問佛：「云何人所作，智慧以求財？等攝受於財，若勝若復劣？」爾時，世尊說偈答言：「始學功巧業，方便集財物，得彼財物已，當

應作四分：一分自食用，二分管生業，餘一分藏密，以擬於貧乏……。」¹²¹

當時，那位天人誦偈問佛陀說：「究竟人應怎樣去做，才能有智慧地去求取財物，且無論財物的勝劣（多少），都能做正確地處理呢？」當時，世尊誦偈答說：「首先應學習各種的工巧技藝，方便於集聚財物，得到那些財物後，應當把它分作四分：一分留作自己飲食之用，二分作為再投資所營生之事業用，其餘一分應儲存起來，以便於貧乏不時之需……。」意即，佛陀將所得來的財富分為三大類四等分，將財富的 25% 留作自用（可能包括家庭日常開支、扶養親屬和人情往來費用等），25% 用於儲蓄以備不時之需；將財富的絕大部分即 50% 用於擴大投資，從而產生利潤。此分配法的好處在於，即便是投資失敗，也還有 25% 的儲蓄資金可供支配，從而避免滅頂之災，實為符合現代需求的簡易配置法。以現代人的財務規劃而言，佛陀所教導之四分法可謂是非常理性之消費原則。四分之一的收入作為生活所需，著眼於當下的生活需求開支，屬於消費理財；既保證了家庭生活的質量，比例上又不至於奢侈浪費。四分之一儲備起來或作周轉及備急時之用，主要考慮天有不測風雲的不時之需；在現代社會可以理解為社會保險或商業保險之消費，用儲蓄的形式實現意外保險，使個人或家庭無後顧之憂，利於家庭的健全和社會的穩定。剩下的一半收入，佛教認為應用以投入再生產，或針對營生的技能或專業作在訓練，也可從事各種投資，在現代社會的純粹投資理財，則可將這部分資金投資到其他經營性資產或者資本市場當中去，求得利潤最大化，如投資股票型基金等。此舉使得大量的個人閒置資金可以轉化為社會流通領域內的經濟資本，對社會經濟的繁榮非常有價值。¹²²

¹²¹ 《雜阿含經·第 1283 經》，CBETA, T2, no.99, vol.48, p.353a24

¹²² 譚苑方，略論原始佛教和諧消費思想

<http://www.baohuasi.org/gnews/200979/200979136588.html> (2013.04.26)

按佛陀說法當時的印度社會城市經濟興起的背景，此四分法顯然較適合於現代社會中的中小企業主，這類人較一般人有更高度的再生產、再投資的需求，因此在這部分占了相當大的分配比例；但對一般的受薪階級或勞動階層而言，將一半的收入規劃作為此用，恐怕並不能真正切合其需求。另外，由佛陀教導的分配比重以觀，企業主本身致力於產學升級、追求更高獲利是佛陀所讚許的，因此在配額上「營生業」佔了相當高的比例。

二、《中阿含經》四分法對《雜阿含經》四分法的修正

儘管佛陀在《雜阿含經》中已然對財富分配有了明確的教示，但所謂的「分」並不是僵化的教示。佛陀教示仍應本於經典，根據歷史背景和時代需求作順應當代的詮釋與解讀。古代社會多數與父母同住，而現代社會多半是經濟獨立的核心家庭或獨居的單身者，因此若考量此種情形，比較合適且可行的理財手段當屬《中阿含經·善生經》中的四分法：

初當學技術，於後求財物，後求財物已，分別作四分。一分作飲食，一分作田業，一分舉藏置，急時赴所須，耕作商人給，一分出息利。¹²³

此經原為佛陀為於印度王舍城長者死後，為其子善生所說，此分配法即出自佛陀當時對善生童子所誦之偈，其比例上大致與《雜阿含經》的四分法相同，但另多出「出息利」的部分，即除 25%為生活開銷、25%作為從事田地、房屋等相關產業¹²⁴、25%分為存下來備辦、購置（動產或不動產等等）或借給人經商¹²⁵外，

¹²³ 《中阿含經》，CBETA, T1, , no.26, vol.33, p.641c13

¹²⁴ 在線新華字典

另有 25% 放著求利生息。其中「作田業」的部分，就耕作者而言可作為購置土地或農具之用，此時可解為營生的資本，類似於《雜阿含經》四分法中之「營生業」的部分；就非耕作者而言則可作為住房開支的規劃。由於本段經文是佛陀回應天人所提出的問題，難以看出佛陀在這裡究竟是否僅為營生之用，且按本章第一節所述，《雜阿含經》的說法背景是城市經濟興起的印度，也很難說佛陀所謂的「作田業」是專指與耕作有關的營業之用，這部分比較合適的解釋是作為不動產的相關開銷，若以合於現代人需求的意涵來解讀，解釋為住房開支的規劃，相當於租金、自己準備的住房公積金或者歸還貸款等等，其性質介於消費理財與投資理財中間。則此種結構與現在流行的個人理財的投資及消費組合幾乎如出一轍。而《中阿含經》這裡用的是「藏置」而非如《雜阿含經》講「藏密」，根據「置」的文義含有「建造、備辦或未來購置資產之用」的意思¹²⁶，性質上仍然是「儲蓄」，只是這裡明確指出了儲蓄可能的用途。「耕作商人給」則印證了當時印度社會城市經濟的興盛，同時也代表此種借貸在當時並不顯見。至於「出息利」，由於已經分配有「貯藏」（儲蓄）的部分，因此「出息利」可能類似於現代人投資基金、股票、債券等以賺取利潤為目的的部位，性質上屬於投資理財的類型。

由前述說明，吾人可以發現《中阿含經》四分法項目分類顯然更為細緻，特別在不動產部分，比例上甚至也與個人理財規劃所建議者相同，每月房貸還款不超過收入的 30%。次從銀行審核房貸額度的觀點來看，通常會以每月房貸還款不超過家庭所得的三分之一做為發放貸款額度的重要參考。另外，以 25% 作為投資部分，也與理財規劃建議 25% 至 30% 的投資部位相符。而儲蓄部分，理財規劃

<http://xh.5156edu.com/html5/111355.html>, 2013.06.27

¹²⁵ 莊春江編，漢譯阿含經辭典

<http://www.muni-buddha.com.tw/buddhism/wiki031.htm>, 2013.06.27

¹²⁶ 漢語大字典

<http://words.sinica.edu.tw/sou/sou.html>, 2013.06.28

上應先準備三到六個月的月支出，因此在備足數額後該部分可另作規劃，包括作為未來置產的準備，或如台灣早期社會的「跟會」也是一種方式，此部分規劃即以保持資金流動性為主。

因此，佛陀於《中阿含經》所提出的四分法，修正了《雜阿含經》四分法在使用上可能產生的問題，可見《雜阿含經》四分法在重要項目上是容許作調整的。

《中阿含經》所提出的四分法，相較之下是實現財務自由的更穩妥的黃金架構，此配置方式，既簡單易行又顛撲不破，既考慮到了效益最大化（保留了積極投資並獲取利益的部位），同時又做到了風險最小化（保持儲蓄的部位以備不時之需），既關注到了現實生活質量（考慮到住房和置產的需求），又兼顧了未來的增值機會（預留了房地產將來增值的可能），而佛陀卻早兩千五百年前就明白教示¹²⁷，此顯然對於現代無殼蝸牛族的個人理財規劃上更有助益。

三、《大乘心地觀經》四分法對《雜阿含經》四分法的補充

除《雜阿含經》和《中阿含經》提及此種「四分法」外，在其他佛教經典中，佛陀同樣提到「四分法」者，尚有以下：

復次，善男子！出家菩薩常觀在家，猶如大國有一長者，其家豪富財寶無量，於多劫中父子因緣相襲不斷，修諸善行名稱遠聞。是大長者所有財寶皆分為四：

- 一分財寶，常求息利以贍家業；
- 一分財寶，以充隨日供給所須；
- 一分財寶，惠施孤獨以修當福；

¹²⁷ 老莫，佛教理財觀：以佛陀的智能正視理財

<http://www.zhuntifa.org/ztfbbs/showbbs.asp?bd=3&id=355&totable=1> (2013.04.26)

一分財寶，拯濟宗親往來賓旅。¹²⁸

故事中極度富有的大長者將財寶分配為四大類四等分，一分儲存生息和投資求利作為將來家庭和事業之用，一分隨時補給日常生活所需，一分用在救濟無依靠者以修福報，一分拿來救濟宗族裡的親人和往來的賓客旅人們。很明顯的，25%作為儲蓄和投資求利，以作為經營事業之用，25%用於家庭生活所需，25%用來救濟孤苦等作福功德之用，25%則用來作為扶養親屬和人情往來之用。而此處將較於《雜阿含經》和《中阿含經》的四分法，吾人可以發現，針對大長者此類生活優渥的案型，佛陀除了增加了作福功德的部份，對儲蓄和投資求利的部分仍保持了與《中阿含經》四分法相同的比例，證明佛陀本身對於追求並未採取貶抑或鄙棄的態度。

四、《大寶積經》三分法對《雜阿含經》四分法的修正

最後，針對擁有巨額收入者，多為不用為生活計算憂慮的人（例如國王或富豪之流），日常生活開銷往往所佔比例不會太高，蓋支應基本食衣住行的生活必要開銷無論多高總有個限度，在收入巨額增加後此部分的比例自然會有減少的現象，甚至可能小到無須為計。因此在《大寶積經》中，佛陀即以波斯匿王為例，說明了巨額財富處理的方法：

我今願以財物庫藏金銀之屬。分為三分。一分奉施如來世尊及比丘眾。一分施與舍衛城中貧窮苦惱無依怙者。一分財物留資國用。¹²⁹

¹²⁸ 《大乘心地觀經》，CBETA, T3, no.159, vol.4, p.310a11

¹²⁹ 《大寶積經》，CBETA, T11, no.310, vol.95, p.539a26

波斯匿王處理的方法是分作三份：三分之一用來供養宗教，三分之一用來救濟貧窮，三分之一用來奉獻給國家作為資源。今天的世界首富比爾蓋茲、巴菲特以及華人首富李嘉誠等人的巨額捐贈，即契合此法，已是理財的最高境界，千金散盡，散而不散。¹³⁰

五、《般泥洹經》的財富分配思想

另一類是，雖然佛陀也有如是這樣財富分配的教導，不過並未提及比例上的問題：

佛告諸華氏：「智者居家，恭儉節用，所奉有四，用得歡喜。

一為供養父母妻子，

二為瞻視人客奴婢，

三為給施親屬知友，

四為奉事君天正神沙門道士。

是謂知生全身安家，得力得色，富足名聞，死得上天。」¹³¹

此處經文裡用的並不是「分」，因此可以知道本節經文應僅為分類上的教示，而無比例分配的問題，僅在強調財富得來之後不該獨厚自身，從與自身有密切關聯的至親、友人、奴僕屬下，到沙門道士等修行人，都應該將所得財富與之分享。其中第一類是扶養父母妻兒，應歸類到扶養親屬費用部分；第二類用以施給客人

¹³⁰ 老莫，佛教理財觀：以佛陀的智能正視理財

<http://www.zhuntifa.org/ztfbbs/showbbs.asp?bd=3&id=355&totable=1> (2013.04.26)

¹³¹ 《般泥洹經》，CBETA, T1, no.6, vol.1, p.183a19

和第三類是用以施給親友等，應歸類到人情往來費用¹³²；第四類用以給沙門道士等修行人，應歸類於作福功德部分。

六、作福功德的項目、比例與近代大師四分法的提出

相較於其他的分配法，《雜阿含經》、《中阿含經》所提到的分類項目中，並未提到「作福功德」部分，是否為佛陀在該分配法中有意的缺漏？從經典的記載來看，佛陀在《雜阿含經》中曾反覆強調「布施」的重要性：

時，彼天子說偈問佛：「施何得大力？施何得妙色？施何得安樂？施何得明目？修習何等施，名曰一切施？今啟問世尊，願為分別說！」爾時，世尊說偈答言：「施食得大力，施衣得妙色，施乘得安樂，施燈得明目。虛館以待賓，是名一切施；以法而誨彼，是則施甘露。」¹³³

本段經文提到布施所能得到的善果：布施食物可得大力，布施衣服可得到身相莊嚴，布施車乘可得安樂，布施燈火可得到光明的眼目。以屋舍提供賓客往來住宿，這就叫做一切施；以正法去教誨他人，如此就叫做布施甘露。

時，天作婆羅門晨朝早起，往詣佛所，稽首禮足，退坐一面，而說偈言：「何言婆羅門？施何得大果？何等為時施？云何淨福田？」爾時，世尊說偈答言：「若得宿命智，見天定趣生，得盡諸有漏，牟尼起三明，善知心解脫，解脫

¹³² 也有論者解讀為放款與親朋好友。

¹³³ 《雜阿含經·第 998 經》，CBETA, T99, no.99, vol.36, pp.261b20-25

一切貪，說名婆羅門。施彼得大果，施彼為時施，隨所欲福田。」¹³⁴

本段經文提到布施修行者的功德：如果能了知因果循環（即宿命智），明白自己以及眾生一生乃至百千萬的相狀智慧（天明智），斷盡世間有漏煩惱（即漏盡智），這位生起三明，明瞭如何解脫一切貪欲，就是宗教家的修持（即婆羅門）。布施給他能得到大果報，立即依他的需求布施給他，這就是清淨的福田。

因此，星雲大師在詮釋佛教財富觀時，也提出了其見解來補充「作福功德」的缺漏。按其見解，投資經營事業部分微調整成 40%，自用部分（包括家庭生活所需、扶養親屬、人情往來費用等）則應佔 30%，儲蓄部分佔 20%，而於下 10% 部分用以作福功德。¹³⁵這樣的分配法，除了管理世間上的「外財」，支應世俗上的生活之外，也同時關心到「內財」的部分，滿足播種福田的需求，此從經文脈絡上看來也更符合佛教對於財富的看法與期待。星雲大師所提出的分法，很明顯本質上仍是《雜阿含經》四分法，只是為了修正作福功德部分的缺漏所作的微幅調整。

近代除了星雲大師之外，印順法師也將每年的如法收入，作四份支配：第一部分為「資用」，把一分財物，用作經常的生活費用，包括兒女教育費等。在財力可能時，每人應有適當的生活水準，不可奢侈，卻要足夠。第二部分為「積蓄」，人事無常，我們有時會生病，將來還會老，平時也總有意外的必需支出。所以在每年的收益中，應保存一分，作臨時支出，以及養老等費。積存，雖是少少的數目。也是極有意思的，不但可避免臨時的困窘求人，也可養成不浪費的習慣。近

¹³⁴ 《雜阿含經·第 1181 經》，CBETA, T99, no.99, vol.44, pp.319c01-05

¹³⁵ 佛教的財富觀（星雲大師）

<http://www.fomen123.com/fo/life/caifu/caifu/4037.html> (2013.04.26)

代的獎勵儲蓄，用意也與此一樣。第三部分為「經營」，無論從事那一職業，都應在每年的收入中，分出一分為事業費。多闢田園也好，增設工廠也好，增加資本也好，充實學力及工作技能也好。這樣才會增加收入，使財富增長累積起來。第四部份為「作福」，人不能專為自己，專為現世，應顧到社會利益，以及自己的後生福樂。所以對社會公益——文化、慈濟事業，三寶法益——供養、護持，都要分一分收入來作福。這不但是自己積福德，也是為人群謀幸福。像這樣四方面顧到的經濟支出預算，便是最健全、最合理的財富處理法。¹³⁶事實上印順法師所提出的分法，大致上也是依循著將收入分為四份的概念，其內容雖並不同於經典上所提及的任一種四分法，但仍可看出是揉合了《雜阿含經》、《大乘心地觀經》兩種四分法的項目內容，從文字上推敲印順法師的「四分法」似並非指將收入為四個「等分」，各佔四分之一來使用，而是單純將收入分為四部分，但比例如何為宜似未論及。

第五節 小結

筆者在本章之始，循著緣起法、無常、不二中道乃至於無我論的脈絡，先介紹了《雜阿含經》的核心思想，次以之建立正確的財富思維模式，使吾人能正觀「財富」的實相，從「內」端正吾人因外在主流文化與環境所產生的偏差價值觀，另於本章末，筆者引出《雜阿含經·第 1283 經》中佛陀財產分配思想，再以《大乘心地觀經》、《般泥洹經》和《大寶積經》中所提到與財富分配有關的經文，來充實佛陀財富管理學的架構，最後也臚列出星雲大師和印順法師對於財富分配的個人見解。

¹³⁶ 印順法師，《佛在人間》，頁 258。新竹：正聞，1990。

從「外」，筆者利用《雜阿含經》幾節經文，印證了佛陀兩千多年前的財富管理智慧，不但考量到財務管理上安全性，分類項目上也和目前一般個人支出管理的細項相一致，同時還做到了根據不同需求、不同屬性設計不同方式的財產分配模式，符合現代個人財富管理學的要求；同時，在此財產分配的模型中，也把「作福功德」的部分納入支出項目，包括衣食、錢財等等，得布施給奴僕屬下、親友、旅人、孤獨者、修行者，對治慳貪並養長慈悲心，寓財富於佛教徒修行與生活之一部，讓財富真正成為弘傳正法的資糧，使吾人在聚財、理財之時也同時延續了法身慧命。

是以，回應本章之初的命題，佛陀對財富的看法是非善非惡，錢財是必須的，不僅是維持生活的需要，也是弘法修道的資糧。擁有財富並非罪惡，更不影響修行。財富的善與惡，取決於吾人是否從內在建立正確的知見，並表現於外在如何有紀律、有規劃、有意義的使用、管理、持有財富。佛陀在世時，有很多大富的長者都受到佛陀的稱讚。這些大富的長者有錢財但不吝嗇，他們用財富供養三寶。除著名大乘經典《維摩詰經》中的維摩詰居士外，如《分別功德論》中須達長者「布施精舍」、《四分律》中毗舍佉「四事供養」等，此種善於利用財富的修行者都是受佛陀鼓勵與嘉勉的人。

第四章 人間佛教時代下佛教財富觀的變化

早期佛教以聲聞趨向大乘，我們稱爲正法時期；後來以天乘之天道思想來趨向大乘，我們定爲像法時期；以人乘來趨向大乘，可以說是末法時期。既然是末法時代，如太虛大師所說，末法時代提倡人間佛教更爲重要。蓋於末法時期中，人乘爲時代的主角，除去邪顯正、回歸佛陀本懷之外，「人間性」更是末法時期不得不重視的一環，是以本章進一步探討在人間佛教時代下的佛教財富觀的變化，分爲「人間佛教的發軔與開展的背景」、「佛教財富觀與近代資本主義的交互作用」、與「《雜阿含經》描繪出的正確經濟生活態度」等三節，分別探討如下：

第一節 人間佛教的發軔與開展的背景

一、佛教東傳中國後的型態性質

中國最早的兩位譯經家，一是安世高譯出了《安般守意經》、《陰持入經》等說一切有部的毘曇學和禪定理論，一是支謙譯出了《道行般若經》、《般舟三昧經》等大乘佛教般若系經典，分別帶入了大小乘的思想。但由於般若學說的「空」與道家學說的「無」有相似之處，加上魏晉玄學清談之風的影響，奠定了大乘佛教在中國的基礎。到了隋唐八宗鼎立的輝煌時期，天台宗、華嚴宗和禪宗也都強調人不應遠離世間，應該在現實煩囂的世界修行。華嚴宗認爲佛法與世間法相即相入，圓融無礙；禪宗六祖惠能以「佛法在世間，不離世間覺，離世求菩提，猶如覓兔角」¹³⁷指出出世法不離世間求的原則；年事半百的百丈禪師，也以耕種、擔水將修行融入生活中。¹³⁸

¹³⁷ 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, No.2008, Vol.1, p.351b5

¹³⁸ 《虛堂和尚語錄》，CBETA, T47, No.2000, Vol.4, p.1017a22

中國佛教對人間的關懷更展現在興辦的事業上，從北朝設有僧祇戶、無盡藏院，將國家的稅收交由僧曹管理，並施捨給窮困者，乃至於饑饉災荒之際，用坐賑濟；另外也設佛圖戶，將犯了重刑的犯人，以及官吏的奴婢，移入佛寺管理，作清掃環境及寺田耕作的雜役¹³⁹；設置悲田院，收容孤兒、養院以對疾病者師藥治療等等，皆表露出佛教關懷人間、關懷社會的精神。是以，佛教與中國傳統文化融合、抉擇後，展現的是以大乘菩薩道入世關懷為重的佛教風格。¹⁴⁰

二、明清以降佛教面臨的困境

如同佛教在印度，佛滅後的佛教歷經了嚴峻的考驗，在教理、教制方面不斷的分流與彙整，加上重視哲學思考的印度文化背景，才有儼然是學術殿堂的部派佛教。這樣的考驗雖係源自於不同立場的僧團對於佛陀思想歧異的解讀，但這樣的激戰終究仍在印度文化本身的範疇之內。然佛教傳入中國後，同時必須與歷史悠久的固有中國文化相融合，異文化之間勢必也要經歷更激烈的磨合。

佛教在中國歷史上雖也有興盛時期，同時佛教事業也曾蓬勃發展，但終究難敵法難的迫害。誠如中國漢武帝罷黜百家、獨尊儒術，印度阿育王捨婆羅門教、支持佛教，西藏松干贊布捨苯教、尊佛教，歷代君王支持一家之言不免都有其政治統御上的考量，佛教事業的蓬勃發展對中國特有的中央集權宗法性的封建社會產生了根本性的威脅，造就了歷史上有名的「三武一宗」法難。¹⁴¹佛教在中國遭

¹³⁹ 野上俊靜著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概述》，頁 30。台灣：商務印書館 1993。

¹⁴⁰ 趙淑真，《星雲大師對「人間佛教」理念的詮釋》，頁 27-28。佛光人文社會學院宗教學研究所碩士論文，2004。

¹⁴¹ 指的是北魏太武帝滅佛、北周武帝滅佛、唐武宗滅佛這三次事件的合稱。這些在位者的諡號或廟號都帶有個武字。若加上後周世宗時的滅佛則合稱為「三武一宗之厄」。在中國歷史上，這幾位皇帝曾經發動過毀滅佛法的事件，使佛教在中國的發展受到很大打擊，因此

受了無數的打擊，造就其適應中國社會的模式，甚至後來出現趨向於經懺佛教之流。僧尼制度、寺廟修建乃至大型法會等，都是由政府設立的監福曹、宣政院、善世院、僧錄司等機構管理，傳教被嚴格控制在封建專制統治下，¹⁴²佛教的人間性在中央集權的大傘下難見天日。

明清以降，明朝朱元璋制定僧制，並主張「僧人不居世間、不混世俗、隱入深山崇谷、刀耕火種，或居叢林、侶影伴燈、甘其寂寞」¹⁴³，清朝皇室崇拜喇嘛卻抑制佛道¹⁴⁴，在在說明明清時代政府對佛教採取更嚴厲的限制政策，迫使佛教不得不遁入山林，嚴重與社會脫節，強化了佛教消極出世、對國家社會無貢獻可言的刻板印象，使得佛教在深受儒學影響的士大夫社會更嚴重的被邊緣化，成為名符其實的「山林佛教」。

佛教的衰微表現在教理荒蕪、教制鬆弛、教產攘奪等許多方面。¹⁴⁵教理方面，佛教逐漸走向與民間的鬼神信仰結合，修行解脫的佛教逐漸演化為禱是各種懺法以求福消災或超渡亡靈的佛教，對於教理的探究也越來越少；教制方面，明清以降的僧人缺少嚴格的訓練，素質良莠不齊、弊端叢生，更因為乾隆時（公元 1854 年）取消官給度牒制度，破壞了出家篩選機制，寺廟甚至成為隱匿犯罪人的場所¹⁴⁶，出現剃度、傳戒、住持等種種問題；教產方面，由於太平天國革命運動的破

在佛教史上被稱為「法難」。

(中觀，簡述三武一宗法難 http://www.szjt.org/xuexiu_daoh/zhuanti/contents/fanan03.htm, 2013.04.26)

¹⁴² 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，頁 23-24。台北：現代禪，2003。

¹⁴³ 釋見曄，〈以憨山為例嘆就晚明佛教之「復興」內涵〉，頁 231。《中華佛學學報》第 2 期，1998。

¹⁴⁴ 林宜璇，《人間佛教與生活實踐——慈濟現象的社會學解析》，頁 26。國立清華大學社會人類所碩士論文，1996。

¹⁴⁵ 曾齡儀，《人間佛教的現代性》，頁 49-54。佛光大學社會學所碩士論文，2007。

¹⁴⁶ 曾齡儀，《人間佛教的現代性》，頁 53。佛光大學社會學所碩士論文，2007。

壞，和知識分子康有為、張之洞等人於推動維新變法之際，結合政治提倡「廟產興學運動」¹⁴⁷，原本賴以為生的田地被剝奪，使得百丈懷海以來所建立叢林制度難以自給自足，而寺院經濟也因此一蹶不振，原本受限於政治限制而避世的佛教，因為少了經濟上的奧援而更加難以生存，僧人只得藉由在喪葬場合誦經作法事獲得經濟來源，更推促佛教走向專度死人的「經懺佛教」。

十九世紀下半葉，清代自嘉慶、道光以後國勢衰微，封建社會被船堅砲利和資本主義的入侵下逐漸瓦解，連帶影響了中國舊有的政治、經濟、教育等觀念。西學高舉後，除了佛教的輪迴觀、因果報應觀受到質疑，過去佛教因受限於政經情勢而避世的態度，以及長期被視為是封建文化的組成部分，使得知識份子對佛教是否能夠救國感到疑惑。反觀隨著西方勢力傳入中國的基督教，經過宗教改革後與資本主義相適應，在全球大範圍的布教過程中累積了豐富的經驗與資源，傳教士的弘教熱忱、獻身和服務精神，以及其重視科學文化、救濟貧困、舉辦醫院、學校、孤兒院等等傳教方式¹⁴⁸，在當時皆非受封建社會網綁又流於迷信的佛教所能比擬。在強烈西化的聲浪中，「外須和夷、內須變法」、「中體西用」成為有志之士為保有中國固有傳統文化而提出的因應之道，而被視為「舊文化」之一的佛教，在面對教內衰微與西學的衝擊，處於內憂外患的局勢，使得佛教改革勢在必行，而佛教改革的覺醒正是催生「人間佛教」的主要動力。

三、「人間性」的思想起源與星雲模式人間佛教的「人間性格」

¹⁴⁷ 湖廣總督張之洞的〈勸學篇〉主張把全國佛寺道觀的 70%改為佛堂，其主要目的在提高全國教育水準以增強國勢。此政策與當時的政治環境沒有民主法治和教育的貧困的外在原因有關，佛教組織的薄弱更是無地阻擋各處併吞寺廟的現象。（陳儀深，〈中國佛教現代化的常識與挫折〉頁 212。《普門學報》第 2 期，高雄：佛光山文教基金會，2001）

¹⁴⁸ 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，頁 31。台北：現代禪，2003。

思想之產生必然有其相關歷史背景，諸如時代、文化等因素，現今大行於世的佛教顯然已非傳統的印度佛教或中國佛教，受現代化思潮與需求影響，在佛教發展上已經進入融合佛教與人間、精神與物質並重的「人間佛教時代」。關於「人間佛教」思想的起因，亦即人間佛教的「人間性」究竟源自何時何處？目前學界存在有以下幾種看法¹⁴⁹：

其一，有論者認為「人間佛教」是儒學化的結果。此類論者的基本立場，在其認為佛教本身是出世的，佛教的入世與倫理之道，乃是受儒家修身、齊家、治國、平天下的影響而轉型所致。因此人間佛教的「人間性」，是源自儒家士大夫經世濟民的入世態度。賴永海即指出「儒家學說的人本意識和入世精神，對中國古代各種文化型態都產生深刻的影響。唐末以來乃至現代出現的『人間佛教』，在相當程度上可以說是在這種文化氛圍形成的」¹⁵⁰，同時也認為「佛教儒學化」主要表現在對儒學倫理觀念的比附與吸收，受先秦儒學心性觀念的影響。¹⁵¹余英時和賴永海同樣也都認為，佛教的入世轉向是始於中唐時代創立南宗的六祖惠能，到了北宋佛教的入世更深，高僧大德（例如，智圓、契嵩兩位北宋僧人）關懷時事往往不在士大夫之下，佛教思想家因入世轉向而對此世抱持著積極肯定的態度。¹⁵²

其二，也有論者認為「人間佛教」是太虛大師所提出。論者認為，「人間佛教」始於清末民初太虛大師所發起的佛教改革運動與理念主張。因此人間佛教的「人間性」，原先的出發點近似於前說論者所強調的入世精神，此點從太虛大師

¹⁴⁹ 趙淑真，《星雲大師對「人間佛教」理念的詮釋》，頁 23-24。佛光人文社會學院宗教學研究所碩士論文，2004。

¹⁵⁰ 賴永海，普門學報 40 卷第 2 期，人間佛教是當代佛教的主流，頁 286，台北：佛光山文教基金會，2002。

¹⁵¹ 賴永海，佛學與儒學，頁 111，浙江：人民出版社，1999。

¹⁵² 余英時，朱熹的歷史世界(上)，頁 116-118，台北：聯經出版社，2003。

博閱了康有為《大同書》、梁啟超的《新民說》、譚嗣同的《仁學》等著作¹⁵³，似可推敲其推動佛教革新也是受了這些知識份子思想的啓發；而這些知識份子儘管接受了西學的薰陶，實際上仍是受儒家思想教育出身的士大夫。近代學者陳兵即指出「人間佛教」始於民國太虛大師的提倡¹⁵⁴，鄧子美也在《傳統佛教與中國近代化》一書中，即以太虛大師在 1913 年提倡三教革命，1928 年講人生佛學，1934 年談《怎樣來建設人間佛教》等三個時點來說明人間佛教的發展過程。

其三，更有論者認為「人間佛教」是由太虛大師的學生——印順法師——所提出。此類論者，將「人間性」著眼在反對天神的意義上，顯然將人間佛教的「人間性」解讀為「活」人的佛教。楊惠南認為太虛大師所主張的，是對治死鬼為主要內容的「人生佛教」，而將「更有反對天神的意義」的「人間佛教」歸之於印順導師所提倡，亦即「天神化的對治與否，是人間佛教與人生佛教的分野」。¹⁵⁵

然筆者以為，人間佛教的「人間性」特別展現在佛教「入世化」與「生活化」的特質，此並非佛教傳入中國後儒學化的結果，也非從傳統入世轉為出世的型態。在佛教中，人是由自己的業力創造的，也必須靠自己得以拯救，並能同佛陀般成就正等正覺，「以人為本」是從佛教起源於印度時即具有的內涵特質，並非為儒學化後才有之。正如星雲大師所說：「釋迦牟尼佛，就是人間的佛陀。他出生在人間，修行在人間，成道在人間，度化眾生在人間，一切以人間為主。」¹⁵⁶

第一說的論者，顯然忽略印度和中國不同的社會背景，無法一以概之的指稱佛教在印度不重視現世與人本，從佛陀自身所建立的教化與實踐典範，皆顯出佛

¹⁵³ 《太虛大師全書》第 29 冊，〈我的佛教改進運動略史〉，頁 69。台北：善導寺佛經流通處印行，出版年不詳。

¹⁵⁴ 陳兵、尹力等編著，人間佛教，頁 1，河北：佛教協會，2002。

¹⁵⁵ 楊惠南，《當代佛教思想展望》，頁 100。台北：東大圖書公司，1991。

¹⁵⁶ 星雲大師編著，《佛教·人間佛教》，頁 183。高雄：佛光文化，1997。

教本具對人間的關懷。¹⁵⁷從佛陀傳記以言，佛陀成道後深入人間說法的言教，積極化導眾生的身教，所表現者即是積極關懷的入世精神；另從經典以言，以本研究所使用之《雜阿含經》為例，佛陀的教法除了關注在破除人各種無明的內在心法上，也在修行與實踐上提出具體的方針，把修行與生活連結在一起，便是生活化的佛教。第二說論者，「人間性」本質上與第一說相近，只是此說或許是為了推崇太虛大師推動佛教改革之故，將「人間佛教」的確立冠上了太虛大師的名號。但事實上，太虛大師提倡佛教改革時使用的是「人生佛教」而非「人間佛教」，兩者之間是否能就此劃上等號，則不無疑問。因此也有學者認為「人生佛教重在從個人信仰的角度著手，人間佛教則重在從人類社會角度著眼」¹⁵⁸，此見解殊值贊同。

誠如星雲大師所言：「人間佛教不是哪一個個人的佛教，甚至不是因為六祖大師說『佛法在人間，不離世間覺』的理論，就把『人間佛教』歸於六祖大師；也不是太虛大師說『仰止唯佛陀，完成在人格』的思想，就把『人間佛教』推給太虛大師。」¹⁵⁹人間佛教非僅是一人、一地、一時所倡所說，而是人間佛陀為人間、為人類所說，有益人生、利樂有情的諸教法。意即，按照星雲大師的想法，學界任何一說都無法完全含攝人間佛教的「人間性」的意涵，人間佛教本就是佛陀的本懷。¹⁶⁰依此，星雲大師以「人間」、「生活」、「利他」、「喜樂」、「時代」及「普濟」指出人間佛陀在世間的六大特性。¹⁶¹佛陀一生從成道、教化皆完成於人間指出其「人間性」，其餘五性則是從教法特徵而來，佛教是著重於日常生活的實踐，並以示教利喜、令眾生離苦得樂為目標，非僅適用於僧團或少數人，而是普濟大眾，且禁得起時

¹⁵⁷ 陳兵，〈正法重輝的曙光——星雲大師的人間佛教思想〉，頁 299。《普門學報》第 1 期，2001。

¹⁵⁸ 佛光山宗務委員會編，《佛光山開山二十周年紀念特刊》，頁 623。高雄：佛光文化，1988。

¹⁵⁹ 星雲大師，〈中國佛教階段性的發展芻議〉，頁 47。《普門學報》第 1 期，高雄：佛光山文教基金會，2000。

¹⁶⁰ 星雲大師，《往事百語·皆大歡喜》，頁 205。台北：佛光文化，1999。

¹⁶¹ 星雲大師編著，《佛教·人間佛教》，頁 183-184。高雄：佛光文化，1997。

代考驗。¹⁶²星雲大師進一步解釋人間佛教如何回歸佛陀本懷：「佛陀以一大事因緣降生於世，所謂一大事因緣即示教利喜，也就是開示眾生以言教，給予眾生歡喜。基於此原則，佛法一定要適合於現代人的需要，讓眾生歡喜；基於此原則，一定要適合於現代人的需要，自然接受，如此才是佛陀的真正本懷。」¹⁶³由星雲大師領導的佛光山，秉持此種佛陀的本懷，接受太虛大師的倡導，發展出星雲模式的人間佛教，「只要是佛說的、人要的、淨化的、善美的，凡有助於增進幸福人生的教法，都是人間佛教。」¹⁶⁴準以此解，能順應時代趨勢並禁得起時代考驗的人間佛教，才是佛陀的真正本懷。

第二節 佛教財富觀與近代資本主義的交互作用

近世紀中主要的戰爭和大規模的動亂，包括晚近的經濟蕭條與金融風暴，皆被認為與資本主義有直接或間接的關係，使得資本主義既可以當作快樂與新生的原動力，也可以視為許多失望與災難的淵藪。「資本主義」時常出現在眾人筆下和口語之中，若要對資本主義下個適當、精確的定義卻非常困難，除了書刊作者們的各自表述外，引用到「資本主義」四個字時，也會因為用意不同而使旁人頓生誤解。之所以產生如是之現象，蓋因資本主義在世界上牽涉的地區甚為廣大，歷時也相當久遠，迄今尚未停頓，且又與現代生活有密切關聯。資本主義被視為是一個有缺陷的體系，處處浸淫在資本主義思想中的人們，產生了普遍性的憂慮，¹⁶⁵使得主流價值觀（特別是在財富觀上）長時間的被困在這套路中，卻找不到擺

¹⁶² 趙淑真，《星雲大師對「人間佛教」理念的詮釋》，頁 54。佛光人文社會學院宗教學研究所碩士論文，2004。

¹⁶³ 佛光山宗務委員會編，《佛光山開山二十周年紀念特刊》，頁 623。高雄：佛光文化，1988。

¹⁶⁴ 呂芳，〈百年佛緣——一部當代佛教史〉，頁 20。《百年佛緣》第 16 冊，高雄：佛光，2013。

¹⁶⁵ 約翰·阿姆斯壯 John Armstrong 著，陳信宏譯，《如何不為錢煩惱》，頁 163。台北：先覺，

脫資本主義困境的明確出路。本章企圖從韋伯學說為進路，探析在資本主義社會中，人間佛教如何順應時勢卻能引領人們走出資本主義的困境。

一、韋伯理論中新教倫理與資本主義的關連

資本主義形成一種經濟生活的現象，首先在十三至十四世紀之間出現於義大利半島，可是「資本主義」一詞卻產生在幾百年後。在第二次世界大戰之前，因1929年經濟恐慌，各界對於資本主義的批評甚囂塵上，組織工會、防治托拉斯，提出社會福利的立法，均與資本主義的立場相反。直到東西冷戰結束，才有人倡說資本主義與西方社會的自由民主有不可分割的關聯性¹⁶⁶，足見歷史上「資本主義」可說是令人又愛又恨的文明產物。到了二十世紀初，各界對「資本主義」的戰火甚至延燒到政治論壇上，轟轟烈烈的成了社會主義的反面，此時「資本主義」逐漸成為政治上的名目，而被經濟學家長期拒絕使用。¹⁶⁷至此，「資本主義」漸漸從單純經濟生活的現象，轉為政治學慣用的名詞。「資本主義」一詞漸漸被汙名化，加上後來馬克思社會主義的提出，使得一般人更輕易地將資本主義和功利、貪婪、自私、剝削聯想在一起，將晚近的社會經濟問題歸罪給資本主義的大行。

關於資本主義的研究，前劍橋大學講師陶蒲(Maurice Dobb)分析當代有關資本主義的論文，歸納為三派。¹⁶⁸其中一派，注重生產關係的轉變，馬克思學派即使此類，論者認為資本主義大行後，生產者開始出賣勞動力，卻對製成品無法過問。另一派著重資本主義精神，韋伯 Weber Max 和托尼 R. H. Tawney 即屬此派。

2013。

¹⁶⁶ 黃仁宇，《資本主義與 21 世紀》，頁 1。台北：聯經，1991。

¹⁶⁷ 黃仁宇，《資本主義與 21 世紀》，頁 3。台北：聯經，1991。

¹⁶⁸ 黃仁宇，《資本主義與 21 世紀》，頁 4。台北：聯經，1991。

論者關心的是，新時代的資本家將存積資本當成是一種高尚的事業，並賦予虔誠的宗教性，到底背後支持此等主張的宗教基礎何在。最後一派，則是重視自然經濟蛻變為金融經濟過程。

韋伯是第一個積極宣揚資本主義精神的學者，在《基督新教倫理與資本主義精神》中企圖將新教倫理(protestant ethic)與近代資本主義併為一談，但韋伯在此議題中所談的「資本主義」僅止於西歐—美國的資本主義。¹⁶⁹韋伯首先提出一個統計事實來作為其解釋的基礎：在近代企業裡，資本家與企業經營者、連同熟練的上層勞動階層，特別是在技術上或商業上受過較高教育訓練者，全都帶有非常濃重的基督新教色彩。¹⁷⁰甚至在大型工商企業裡，基督新教徒在資本擁有、經營領導與高階勞動上有相對優勢的人數。就歷史事實來說，在十六世紀初期，幾個資本主義早期發展中心，社團組織大多是新教徒所組成。一般人傾向認為，這是因為宗教改革本即意在擺脫教會的控制，經濟傳統主義瓦解後，因襲舊形式的宗教制度自然隨之脫落¹⁷¹，工會等社團組織於是興起。但事實上，當時出現在經濟最發達地區的宗教改革者，也就是忍受著清教專制暴政的「市民的」中產階級¹⁷²，其本意並不在於消除教會對生活的支配，而毋寧在以另一種形式來取代原來的支配形式。¹⁷³天主教教會對於人們日常生活的監管是鬆弛的，接受宗教改革的新教，

¹⁶⁹ 韋伯·馬克思 Weber Max 著，康樂·簡惠美譯，《基督新教倫理與資本主義精神》，頁 52。台北：遠流，2007。

¹⁷⁰ 韋伯·馬克思 Weber Max 著，康樂·簡惠美譯，《基督新教倫理與資本主義精神》，頁 31。台北：遠流，2007。

¹⁷¹ 安東尼·紀登斯 Anthony Giddens 著，簡惠美譯，《資本主義與現在社會理論：馬克思·涂爾幹·韋伯》，頁 213。台北：遠流，1994。

¹⁷² 韋伯·馬克思 Weber Max 著，康樂·簡惠美譯，《基督新教倫理與資本主義精神》，頁 34。台北：遠流，2007。

¹⁷³ 韋伯·馬克思 Weber Max 著，康樂·簡惠美譯，《基督新教倫理與資本主義精神》，頁 33。台北：遠流，2007。

實際上意味著接受某種比天主教優求的還要高得多的行為規範，因為基督新教對於輕鬆與享樂，採取絕對嚴厲的態度，此現象尤其見於喀爾文教派(Calvinism)，這樣的新教倫理實質上確實更是有利於經濟理性(economic rationality)的發展。¹⁷⁴韋伯也認為，舊派路德所提倡的上帝之召喚(Calling，每個人具有不同的天命與喀爾文之命定論(predestination)，兩者同樣有個人主義的趨向；不過舊教教徒過去只崇信帶有集體性格的良心，經過宗教改革後的新教教徒，已轉變為以匹夫匹婦個人為主的良心。從此開始，教徒不能全仰仗寺院修道作為獲救的階梯，各人之生技行業仍不能與信仰無關。代表就教的路德教派只消極的各盡所能，認為一切係上天的諦命，代表新教的喀爾文教派則鼓勵各信徒設想本身已選拔獲救，於是事業上的成功乃是得到恩惠的象徵。¹⁷⁵

因此，有典型的馬克思主義者（例如，恩格斯 Friedrich Von Engels）認為，基督新教是一種資本主義早期發展，造成經濟變遷的意識形態反映。¹⁷⁶但韋伯以明顯相反的觀點出發，認為基督新教與近代資本主義之間確實存在某種關係，但這種關係並不能全然說前者就是後者的「結果」；甚至新教信仰的特質與行為的信條乍看之下非常不同於吾人認為會刺激經濟活動的思想類型。一般來說，世人多專注經濟活動和利益追求，人們世上的活動往往直接面對的是「物質」的世界，而宗教所關懷的卻是「精神」的世界。然而，基督新教非但沒有放鬆教會對教徒日常生活的控制，而且更要求教徒接受一種比天主教更加嚴謹的生活紀律，新教的宗教因素就是以這樣的形態注入了信仰者生活的所有層面。¹⁷⁷韋伯更以班傑明

¹⁷⁴ 安東尼·紀登斯 Anthony Giddens 著，簡惠美譯，《資本主義與現在社會理論：馬克思·涂爾幹·韋伯》，頁 213。台北：遠流，1994。

¹⁷⁵ 黃仁宇，《資本主義與 21 世紀》，頁 6。台北：聯經，1991。

¹⁷⁶ 安東尼·紀登斯 Anthony Giddens 著，簡惠美譯，《資本主義與現在社會理論：馬克思·涂爾幹·韋伯》，頁 213。台北：遠流，1994。

¹⁷⁷ 安東尼·紀登斯 Anthony Giddens，簡惠美譯，《資本主義與現在社會理論：馬克思·涂爾幹·

• 富蘭克林的道德勸誡為例闡明資本主義精神背後的宗教基礎，富蘭克林所勸說的美德（例如，誠實、守時、勤奮、節儉）使營利不再只是為了滿足物質生活的手段，但因為這些「倫理的至善」帶來的結果（因為保有這些美德而賺到更多錢），使得這些美德如今全都轉向為功利。¹⁷⁸

因此，韋伯認為資本主義精神的起源，便應該是從新教發展出來的宗教倫理中去尋找，特別是被韋伯稱為具有「鋼鐵般堅定」的喀爾文教派，可能對企業經營者具有較直接的影響力。¹⁷⁹韋伯舉出了三個喀爾文教最重要的教義：其一，認為宇宙的創生，是為了進一步增進上帝的榮耀，只有和上帝的目的有關連時，宇宙才有意義。上帝不是為人而存在，是人為上帝而存在。其二，強調全能之神的動機是超越人類所能理解的。其三，只有少數人被選擇以獲得永恆的榮耀，此即「上帝預選說」的信仰。是否在上帝預選的清單內，是自出生的瞬間就已被決定而無法改變的；此決定不會受到人類任何作為而影響，因為上帝是唯一的權威。韋伯認為，接受這些教義之後的信仰者，必然會產生一種「前所未有的內在孤寂」，因為以上的較易導致每個信仰者必須獨行其道，以面對那自永恆以來就被註定好的命運。此種無法透過教會或聖禮來獲得救贖的教理，就是喀爾文教派別於路德教派和天主教的關鍵所在，喀爾文教派正是藉由這樣的教理達到除魅(Entzauberung)效果，「上帝拒絕賜予恩典的人無法透過巫術性質或其胎任何形式的方法來得到恩典，使個人精神上的孤獨與相信上帝的絕對超越性、並視人的一切為無價值的嚴酷教義相結合，說明了清教(Puritanism)何以對文化上即宗教上的感官性、情感性的事務採取絕對否定的態度—因為這些因素不但無濟於得救，反而會增加情感上的幻覺

韋伯》，頁 214。台北：遠流，1994。

¹⁷⁸ 韋伯·馬克思 Weber Max 著，康樂·簡惠美譯，《基督新教倫理與資本主義精神》，頁 52。台北：遠流，2007。

¹⁷⁹ 安東尼·紀登斯 Anthony Giddens，簡惠美譯，《資本主義與現在社會理論：馬克思·涂爾幹·韋伯》，頁 221。台北：遠流，1994。

以及偶像崇拜的迷信。這也就是清教對於所有感官性文化根本嫌惡態度的理由。」¹⁸⁰

儘管這樣的教義必定帶給喀爾文教派的信仰者極大的焦慮，但他們選擇了更積極的態度來面對「是否在被揀選名單」中的不確定感，因此喀爾文教徒認為：第一，每個人都有義務去證明自己是被揀選的，任何對被揀選與否的懷疑都是信仰不足的證明，便沒有神的恩典在其中；第二，「熱切的入世行動」是產生與保持這種必要自信的最妥當手段。而「工作上的優異表現」便被認為是神寵的「徵兆」(Sign)，雖不能因此獲得救贖，卻毋寧是種消解焦慮的方式。¹⁸¹對喀爾文教徒來說，物質世界中的勞動是倫理上最高度的正面評價，就算擁有財富也不能免於遵守上帝要他們謹守天職（以有秩序的方法來從事個人的職業，作為實現上帝意志的手段）、獻身工作的意旨。財富的累積，只有在它形成懶散享樂的誘惑時才受到道德上的譴責，若能秉持天職以禁慾的精神來追求物質的利得，道德上是受到推崇的。¹⁸²喀爾文教派因其教理所帶來的壓力與憂慮而形成的宗教倫理與生活準則，使得涵藏在近代資本主義活動背後的態度，表面上與前資本主義¹⁸³社會中自私、貪婪等無關道德的營利形式相同，但內涵上卻有了極大的歧異。韋伯特特別在其著作中強調，毫無顧忌、內心不受任何規範所束縛的營利，在歷史上無時不有，形同冒險家的資本主義營利一直都存在著，但那些毫無保留地以貪財為動力，就像「為利揚帆赴地獄，哪怕煉火灼盡船」的荷蘭船長那樣的人，絕對不是

¹⁸⁰ 安東尼·紀登斯 Anthony Giddens，簡惠美譯，《資本主義與現在社會理論：馬克思·涂爾幹·韋伯》，頁 219。台北：遠流，1994。

¹⁸¹ 安東尼·紀登斯 Anthony Giddens，簡惠美譯，《資本主義與現在社會理論：馬克思·涂爾幹·韋伯》，頁 219。台北：遠流，1994。

¹⁸² 安東尼·紀登斯 Anthony Giddens，簡惠美譯，《資本主義與現在社會理論：馬克思·涂爾幹·韋伯》，頁 220。台北：遠流，1994。

¹⁸³ 指的是理性的經營方式和理性的資本主義勞動組織尚未成為決定經濟行為取向支配力量錢的時代。

讓近代特有的資本主義「精神」滋長成群體現象的心志代表。¹⁸⁴吾人可以說，在韋伯的學說下，新教倫理為近代資本主義提供了道德上的助力¹⁸⁵，使得近代資本主義的理性化經濟生活特徵連結上了非理性的價值認同。

二、以佛教的理念走出資本主義的困境

從上述韋伯學說來看，在西方社會中新教倫理注入人們的生活中，成為資本主義的內在養分，強化了資本主義的影響力，而這樣的影響力隨著帝國主義的版圖向全世界擴張，資本主義思潮成為影響全世界的主流思想，人人開始接受理性化的經濟生活，而當中非理性的宗教倫理和價值認同逐漸褪色，使得資本主義演化為功利的、個人的普世價值觀，儘管資本主義的理性特質推動了文明的進步，但人們也為資本主義帶來的「文明惡害」所苦。「資本主義」雖然隨著西化的腳步深入每一個國家，但「資本主義精神」卻並未隨同擴散，缺少了宗教作為非理性價值認同的道德助力，使得資本主義在各層面產生歪曲而遭人誤解誤用。倘如韋伯所言，宗教是資本主義思潮道德上的助力，那麼吾人或許也能追本溯源地從「助力」（宗教）層面來探析如何緩解資本主義帶來的副作用。

透過韋伯對資本主義精神的考察與研究，吾人可以發現人間佛教和基督新教有些相同處。在發展歷史上，人間佛教和基督新教都是改革下的產物，同樣都是面對鬆弛腐敗的舊文化所作的反動，因此在思想上更富有創新、積極的色彩。另外，在信仰者的表現上，人間佛教與基督新教也抱持著相同的態度，特別在於「熱

¹⁸⁴ 韋伯·馬克思 Weber Max 著，康樂·簡惠美譯，《基督新教倫理與資本主義精神》，頁 58。台北：遠流，2007。

¹⁸⁵ 安東尼·紀登斯 Anthony Giddens，簡惠美譯，《資本主義與現在社會理論：馬克思·涂爾幹·韋伯》，頁 222。台北：遠流，1994。

切的入世行動」和「注入日常生活」上。因此，當資本主義從基督教世界傳來中國佛教世界，面對時下漸漸缺乏道德上助力的資本主義，吾人可以試著以佛教的精神作補充與結合，以修正資本主義的缺失：

(一) 佛教的人本倫理能消除「上帝預選說」所造成的緊張

人是神創造的且只能由神來拯救，這是上帝預選說存在的前提。人在一出生就被決定是否獲得救贖的命運，人對神所能做的、而且應該做的就是虔信神和等待救贖；在喀爾文教派的教理下，人除了虔信之外，更應該積極證明自己才是蒙受救恩的寵兒，除了自己在現世的成就表現，沒有任何方法能夠證明自己在上帝預選的名單之內，不確定感所帶來的內在焦慮固然促使教徒更積極熱切的投入現世生活，也達到了對世界除魅的效果，但同時使得教徒在現世生活上理性得不近人情，由於那份「前所未有的內在孤寂」，使他們在現世中所做的所有努力只為了證明「自己」能獲得救贖，只要對於成就自己的世俗成就沒有助益的事情，便容易流於漠不關心。

在佛教中，人是由自己的業力所創造的，只有靠自己勇猛精進的依正法修持才能解脫生死，也是這種「人的性質」決定了人在佛教中的地位，確立了佛教以人爲本的特徵。¹⁸⁶人的性質構造了佛法在人間弘化度生的基本形式，規範了由此而產生的佛教內容和行化方法。¹⁸⁷人在宗教中的地位，直接影響了人對於爭取救贖的基本心態；儘管人間佛教與基督新教教徒們最終目的都在尋求究竟的救贖，

¹⁸⁶ 學愚，〈佛法詮釋學與人間佛教的建立〉，頁 24-9。《2008 年人間佛教學術研討會：佛教與當代人文關懷》，台北：佛光山文教基金會，2008。

¹⁸⁷ 學愚，〈佛法詮釋學與人間佛教的建立〉，頁 24-10。《2008 年人間佛教學術研討會：佛教與當代人文關懷》，台北：佛光山文教基金會，2008。

但因為地位不同而造就的心理特質卻是不同的。在基督新教的看法，人是為了上帝而存在；在佛教的看法，菩薩是為了救渡眾生而倒駕慈航的佛。佛教認為，人具有許多優越條件，憶念、梵行、勇猛三性，是其他眾生與諸天人所不及的，且人能夠完全發揮出這些性質的功能。佛教重視「人」，是因為唯有「人」能圓滿地學佛乃至成佛¹⁸⁸。人間佛教就是這樣從理解人性和做人開始，以人類存在的現實世間的真現實為基礎，追求覺悟解脫的出世現實¹⁸⁹；在人間佛教裡，人的存在價值是更高的，對於現世生活的關懷是更深切而溫暖的。

(二) 佛教的緣起法、無我論能對治個人主義和功利主義

資本主義社會中人與人之間關係的疏離和不睦、個人精神上的緊張、社會政治的不安、國與國之間的暴力戰爭、自然生態的破壞及其所引發的天災，在很大程度上都與「自我」中心的「個人主義」思想有關。¹⁹⁰以韋伯的研究來看，這很大可能也與支持著資本主義背後的「道德上助力」有關，信仰者基於緩解內在孤寂與不確定感所引發的精神上焦慮緊張，轉而投入現世所做的努力，說到底終究都是為了「我」的事（證明自己是得救者），其他和這件人生大事無關者便不在需要努力的範圍內。佛教的緣起法主張一切法不生不滅，因緣所生之法沒有獨立存在的第一因，也沒有一個生存的主體；人也是由五蘊所構成。其內其外沒有一個長住不變、能獨立主宰的意義上的我，這樣的思想能幫助人們消除以「我見、

¹⁸⁸ 學愚，〈佛法詮釋學與人間佛教的建立〉，頁 24-10。《2008 年人間佛教學術研討會：佛教與當代人文關懷》，台北：佛光山文教基金會，2008。

¹⁸⁹ 學愚，〈佛法詮釋學與人間佛教的建立〉，頁 24-11。《2008 年人間佛教學術研討會：佛教與當代人文關懷》，台北：佛光山文教基金會，2008。

¹⁹⁰ 學愚，〈佛法詮釋學與人間佛教的建立〉，頁 24-11。《2008 年人間佛教學術研討會：佛教與當代人文關懷》，台北：佛光山文教基金會，2008。

我慢、我執、我痴」為基礎的個人主義所造成的對立和矛盾。¹⁹¹

佛教以緣起法構築了人與人、個人與社會、人類與自然間錯綜複雜的互動聯繫，每個人都無法獨立於他人而存在，每個人都是社會整體之一部份，使人我之間建立了雙向的、辯證的、平等的關係。利人就是益己，損人就是害己，這樣的思想指導人生、社會、經濟、政治等一切活動，則有助於建立我為人人、人人為我的社會傳統。¹⁹²由緣起法所衍生的因果律，更決定了個人、他人、社會利害關係的「相似性」，使人們樂於投身於利益社會的各種活動中，從事一切自利利他的工作。¹⁹³以如是理念所建構出來的社會，自然可以彌平資本主義社會中個人主義與功利主義的偏差所引發的失衡。

資本主義社會的困境，正凸顯了馬斯洛的階層模型中較高層次的人性需求，這也是何以近來許多像約翰·羅彬斯的資本家，以及像舒馬赫 E. F. Schumacher 的經濟學家，提出簡約生活的概念和小而美的經濟思想，其實都是人們意識到更高層次人類需求的反映，人間佛教正好補足了這一塊，使得佛教不但未在資本主義浪潮下被淹沒，甚至補充了資本主義所欠缺的養分。而近代的星雲大師把佛教的教理與現代方法創造性結合起來，發掘出了佛教的內涵，賦予佛教以鮮明的現代特徵，充分展示了人間佛教「以出世精神，做入世事業」的性格。¹⁹⁴星雲模式的人間佛教，因此符合現代人資本主義生活的模式，卻更能滿足高層次的人類需

¹⁹¹ 學愚，〈佛法詮釋學與人間佛教的建立〉，頁 24-11。《2008 年人間佛教學術研討會：佛教與當代人文關懷》，台北：佛光山文教基金會，2008。

¹⁹² 學愚，〈佛法詮釋學與人間佛教的建立〉，頁 24-12。《2008 年人間佛教學術研討會：佛教與當代人文關懷》，台北：佛光山文教基金會，2008。

¹⁹³ 學愚，〈佛法詮釋學與人間佛教的建立〉，頁 24-12。《2008 年人間佛教學術研討會：佛教與當代人文關懷》，台北：佛光山文教基金會，2008。

¹⁹⁴ 孟令朋，〈以出世精神，做入世事業——人間佛教的特質與星雲大師的人格〉，頁 2，《普門學報》第 5 期。高雄：佛光山文教基金會，2001。

求，使佛教以另一種方式呈現在世人面前，人間佛教因是而大行於台灣社會。

三、以資本主義推促佛教的人間化

資本主義的崛起與馬丁路德的宗教改革密切相關，新教教徒認為積累資本是上帝的誡命，每個人都有為自己積累資本的使命。而富有並不代表罪惡，只有富有卻遊手好閒才是可恥的；勞動是唯一可以免除罪責的手段。宗教改革在思想上大力地刺激西方人追求物質的豐裕，讓他們的物質與精神可以融合在一起。這樣的新教倫理，漸漸成為銳不可擋的資本主義思潮，發展出經濟學、會計學、管理學等西方文明的重要學問，在在衝擊著以精神與物質分離為高尚情操的東方人，當然也衝擊著「視黃金為毒蛇」的佛教思想。

如同第三章第一節所提及，佛陀時代商人的力量影響了佛教的傳揚，資本主義思潮的衝擊也使佛教更順利地走上人間化的坦途，今日寺廟不獨在荒山野嶺中，也出現在城市叢林裡，和人們的日常生活產生更緊密的聯繫。其中星雲模式的人間佛教，更使佛教與資本主義和市場經濟結合起來，主張佛教應以積極的態度入世，經商和營利都是被讚許的，擁有財富無罪、貧窮也不代表高尚，寺廟可以設立育幼院、養老院，可以經營報社、出版社、電視台，可以辦學為國家社會培養人才，以現代化、國際化的方式弘法；除此之外，寺廟能為被盤商剝削的果農義賣，寺廟能為年輕人舉辦佛教婚禮，不強行勸說別人出家，主張短暫修行，或以居士身份修行等等。破除了許多傳統佛教的清規戒律，讓佛教與當代社會、精神與物質都能結合起來。筆者以為，儘管人間佛教儼然成為台灣佛教的主流，但倡行人間佛教的諸道場中，星雲模式的人間佛教成功地以資本主義推促佛教的人間化，不但順應了資本主義思潮的趨勢，更匡正了資本主義為人所詬病的歪曲，使深受資本主義思想所影響的現代人也自然而然的認同了人間佛教。

星雲大師以「凡是佛說的、人要的、淨化的、善美的；凡是有助於幸福人生之增進的教法，都是人間佛教」回應經濟學家高希均的提問，這段引文足以作為星雲大師對人間佛教理解特質的歸納¹⁹⁵，足見星雲模式的人間佛教，具有極強大的包容性與易於融合的特質。星雲大師也說：「世人愛金錢、愛情、名位、權力、物質等等，但我們不能一概否定，一概要世人發出離心，放棄人間。我們應適當地引導大眾的正思，來過合理的經濟生活、正義的政治生活。」¹⁹⁶也因此，星雲大師認為諸如矯情造作、不合人情、有違人性的舊制度，都是人間佛教要改革的。大師更認為人間佛教毋須裝窮，不以貧窮為清高，肯定正當合理的經濟生活是生存的基本條件，將富足的經濟財富，用來建設美好的人間，利益更多的人，正是人間佛教對於物質生活的肯定，但「真正的財富，是在自己心中，心裡的滿足，宇宙三千都是我們的；如果不滿足，一味地貪財好利，就是擁有再多，也是覺得不夠的。」¹⁹⁷由是可知，人間佛教要的生活不是無止盡追求，儘管正面肯定了物質生活的正當取得、合理的使用，但內在精神的豐富才是最究竟的財寶。星雲大師更認為，人間佛教應該重新估定財富的價值，擴張財富的觀念，只要是合於正業、正命的淨財，應是多多益善；只要能對國家民生、對社會大眾、對經濟利益、對幸福快樂生活有所增益的事業，諸如農場、工廠、公司、銀行等，佛教徒都應該去做。因此，人間佛教除了重視私有的財富，也應該重視共有的財富，例如：道路、公園、河川等公共設施，以及花草樹木、日月星辰、天地萬物的生態維護等；並且主張以享有代替擁有、以智慧代替金錢、以滿足代替貪欲、以思想代替物質，發揮普世的觀念，建設共有的胸懷。¹⁹⁸這些看似突破傳統的創見，其實並非由星雲大師所自創，只是佛教受

¹⁹⁵ 趙淑真，《星雲大師對「人間佛教」理念的詮釋》，頁 54。佛光人文社會學院宗教學研究所碩士論文，2004。

¹⁹⁶ 星雲大師，《星雲大師演講稿(四)》，頁 122。高雄：佛光山文化，1991。

¹⁹⁷ 星雲大師，《星雲大師演講稿(一)》，頁 266。高雄：佛光山文化，1993。

¹⁹⁸ 星雲大師論文選，人間佛教的藍圖(上)

到資本主義思潮衝擊後，佛教重新回溯佛陀示教利喜的本懷，而產生出來合於現代人需求的新思維與新價值觀。

第三節 《雜阿含經》描繪出的正確經濟生活態度

針對現代資本主義的營利形式，星雲大師也曾說：「一個在家修行的人不能沒有錢財，否則如何孝順父母？如何安頓家庭生活？如何修行辦道、布施救濟？即使是國家社會的各項發展，也需要豐富的國庫作為後盾。佛教本身也必須提供弘法利生、醫療慈善、教育文化等服務來淨化社會、造福人群。因此佛教不排斥錢財，只要是來路明白、用途正當的『淨財』、『善財』，都是佛教所容許的。」¹⁹⁹誠如新教倫理作為資本主義精神的內在養分，對於身處在近代資本主義社會的佛教徒，佛陀在《雜阿含經》也提出了經濟上的宗教倫理，以下的經文即描繪出佛教徒正確的經濟生活態度，是在人間佛教時代下越能見其重要性的教理：

一、 正當的職業與取財管道（正命）

營生之業者，田種行商賈，牧牛羊興息，邸舍以求利。
造屋舍床臥，六種資生具，方便修眾具，安樂以存世。
如是善修業，點慧以求財，財寶隨順生，如眾流歸海。
如是財饒益，如蜂集眾味，晝夜財增長，猶如蟻積堆。²⁰⁰

<http://www.fgs.org.tw/master/masterA/books/delectus/discourse/05.htm> (2013.04.26)

¹⁹⁹ 星雲大師，〈自覺與行佛〉，頁4，《普門學報》第23期。高雄：佛光山文教基金會，2001。

²⁰⁰ 《雜阿含經·第1283經》，CBETA, T02, ,no.99, vol.48, pp.353a27

所謂營生的事業，有的種田（農業），有的做生意（商業），有的放牧牛羊，使其繁殖（畜牧業），有的以房舍之使用謀求財利（不動產租賃業），有的建造房屋（建築業），有的製作能供坐臥棲身的床臥傢具（家具業）²⁰¹，這是六種助於營生的事業，並修作這些以善巧方便累積財富的各種營生事業，安樂地生存於世間。如此以善巧修作事業，以聰明智慧求取財寶，財寶就會隨順而生，就如眾流歸趨於大海一樣。如此財寶就會增益，就像蜜蜂採集各種的花味一樣，財寶日夜地增長，就好比螞蟻堆積出蟻巢一樣。

本段經文中，佛陀點出了六種能作為「正命」（正當的職業）的行業，佛教徒可以透過從事此六種行業來攢積財富。不過，對工商繁榮的現代社會而言，形形色色的行業中是否只有《雜阿含經》所提示的六種行業才能算得上是「正命」的行業？事實上，這個問題的答案，仍要回歸到基本戒律來談。佛陀曾在巴利經典《增支部》的第五集，提到在家人不應當從事五種行業：一、販賣刀、槍、武器的販賣，包括販賣軍火；二、販賣毒藥、殺蟲劑；三、販賣人口；四、製造與販賣菸、酒、麻醉品；五、飼養與販賣供屠宰的牲畜等等²⁰²，這五種行業即非「正命」。這五種行業中與五戒的違犯都有直接或間接關聯，自然不能為「正命」。因此，就現代社會型態而言，固然正當職業的範圍不限於《雜阿含經》所提示的六種行業，但仍以五戒作為正當職業的基本判別標準。

除了從事職業之外，也存在著其他取財管道，那麼這些取財管道又是否為佛法所許呢？在《中阿含經·善生經》裡，佛陀對於取財有六種非道，不可為之：

²⁰¹ 也有人將建築業和家具業併為一類，且將「興息」解釋為放款生息的行業。

<http://fashi.gming.org/nanchuan/article-b-180-1.html>, 2013.04.26

²⁰² 佛弟子不應從事哪些行業

<http://bbs.foyan.net/thread-102320-1-1.html>, 2013.04.26

- (一) 種種戲求財物者爲非道：如賭博、競勝、比武等皆是。以博戲而求財物，不但求財不得，而且事業不成，更使本有的財物因而消耗，精神亦將受損。
- (二) 非時行求財物者爲非道：非時行，指晝夜顛倒，不顧家庭眷屬，如玩弄娼妓，不務正業，即世間放蕩浪子。非時行的人不經營作事，則功業無成，財物亦不能得，本有的財物也會日漸消耗。
- (三) 飲酒放逸求財物者爲非道：酒能亂性，飲酒的人必多放逸，不事生產。
- (四) 親近惡知識求財物者爲非道：指親近惡友不但不能得財，反而有傾家蕩產，甚至喪命的災禍。
- (五) 常喜妓求樂求財物者爲非道：指性好歌舞娼妓，任意浪費。
- (六) 懶惰求財物者爲非道：指性好遊蕩，不喜作業，凡寒熱饑飽都有藉口，不肯作事。

佛陀認爲以上六種皆是消耗財物不能生產，現世勞神喪財，身敗名裂；來生墮苦趣，失人身，所以說是非道，非人倫善道也。佛陀旨在強調人生在世，必須有正當的事業，因勤奮經營，使得衣食豐足而生安定。從現代生活來看，個人理財無不以「開源」與「節流」爲大原則。從事正當的職業，於經濟上能藉由經營穩定的事業來開拓財源，符合「開源」的概念；然六非道者，看似能開拓財源，實則增加財務上的風險，開源不成卻可能造成更大的財務損失，根本上與「節流」的精神相背。

²⁰³ 《中阿含經·135 經》，CBETA, T1, ,no.26, vol.33, p.638c8

二、 正當的身體行爲（正業）

除了正當的經濟生活態度之外，日常生活中應該怎麼作財能獲得「現世」的安樂，包括財富和享樂之事，佛陀在《雜阿含經》中也留下這樣的教誨：

佛告婆羅門：「有四法，俗人在家得現法安、現法樂。何等為四？謂方便具足、守護具足、善知識具足、正命具足。何等為方便具足？謂善男子種種工巧業處以自營生，謂種田、商賈，或以王事，或以書疏算畫。於彼彼工巧業處精勤修行，是名方便具足。何等為守護具足？謂善男子所有錢穀，方便所得，自手執作，如法而得，能極守護，不令王、賊、水、火劫奪，漂沒令失，不善守護者亡失，不愛念者輒取，及諸災患所壞，是名善男子（不）善守護。何等為善知識具足？若有善男子不落度、不放逸、不虛妄、不凶險，如是知識能善安慰，未生憂苦能令不生，已生憂苦能令開覺；未生喜樂能令速生，已生喜樂護令不失，是名善男子善知識具足。云何為正命具足？謂善男子所有錢財出內稱量，周圓掌護，不令多入少出也、多出少入也。如執秤者，少則增之，多則減之，知平而捨。如是，善男子稱量財物，等入等出，莫令入多出少、出多入少。若善男子無有錢財而廣散用，以此生活，人皆名為優曇鉢果，無有種子，愚癡貪欲，不顧其後。或有善男子財物豐多，不能食用，傍人皆言是愚癡人如餓死狗。是故，善男子所有錢財能自稱量，等入等出，是名正命具足。」²⁰⁴

佛陀在這段經文中提到，有四種法能使在家俗人得到現世的安適及快樂：就是具足方便、具足守護、具足善知識、具足正命。所謂「具足方便」，是指能運用種種技術性職業以自求營生，且對於各個技術性的職業，能精誠勤奮地去學習。「具足守護」，是指所有的錢財穀物，都是自己努力所得，也是親自工作，如法

²⁰⁴ 《雜阿含經·第 91 經》，CBETA, T2, no.99, vol.4, pp.23a25-23b11

而得到的，且能夠極力去守護，不因國王（政府的稅金、貶值、徵收、充公等）、盜賊、水災、火災來劫奪，而漂沒失去，不會被不善守護的人弄丟，也不會讓不知愛惜的人（例如，繼承家業的不肖子孫）來拿取，以及被其它各種災患所破壞。佛陀在這裏強調的是，在家俗人既要會賺錢，也要會守業，以佛教的觀點來說，世俗財為五家共有，容易被劫奪和破壞，把過剩的錢財轉成功德財，是最佳、最明智的選擇，於人、於己皆大歡喜。布施是七聖財²⁰⁵之一，是未來的財富，是未來的善知識，以及達到更高解脫的基礎。「具足善知識」，是指能夠不放蕩、不放逸、不虛妄、不凶險，親近能使人安心的善友，能使還未生起的憂苦不會生起，已生起的憂苦就會使他開悟；未生起的喜樂能使它迅速生起，已生起喜樂善於護持不失。「具足正命」，指的是所有錢財都能量入為出，掌握很周到，不使錢財多入少出，或者多出少入。收入與支出平衡，不使收入多而支出少，或支出多而收入少。就如拿秤去秤物一樣，缺少了給予增加，太多了就將它減少，直到平準才止。如果沒有錢財，卻隨便濫用，如此的生活，人們都會叫他為優曇鉢果²⁰⁶，沒有種子，愚癡而貪欲，不能顧慮到未來。或有一種人，財物雖然豐多，但卻不知食用，傍人都嘲笑他是愚癡人，就如餓死狗一樣。

²⁰⁵ 又作七財、七德財、七法財。謂成就佛道之七種聖法。即信、戒、慙、愧、聞、施、慧等七者。以其所持之法能資助成佛，故稱為財。(1)信財śraddhā，信受正法。信財、戒財，慙、愧亦財，聞財、施財、慧為七財。從信守戒，常淨觀法，慧而利行，奉敬不忘。生有此財，不問男女，終以不貧，賢者識真。(2)戒財，持戒律。(3)慙財，自慙而不造諸惡。(4)愧財，於不善法心生羞愧。(5)聞財，能聞正教。(6)施財，捨離一切無染著。(7)定慧財，攝心不散，照了諸法。

<http://www.dharmazen.org/X1Chinese/D45Dictionary/D03Naman001/D03-0042.htm>

2013.04.26

²⁰⁶ 這裡有揮霍無度的意思。優曇鉢果沒有種子，所以無法像其他果實一樣仍有種子可繼續繁衍，因此錢財若散用無度，就好比優曇鉢（靈瑞花、空起花、起空花）果，愚痴貪婪不計後果。<http://www.minlun.org.tw/old/389/t389/t389-4-10.htm>, 2013.06.27

佛陀在此處強調特別收入與支出的平衡，無論是奢侈或是吝嗇，均與不二中道相違，都是不如法的錢財運用。吝嗇者把積攢錢財、避免消費視為幸福和人生快樂的滿足，奢侈與吝嗇實則殊途同歸於拜金主義。超出個人收入或財力所能承受限度的消費，可能是為了滿足個人的貪欲，而毫無節制，入不敷出；也可能是在某種資源的社會供給量有限的條件下，對該種資源過度消費。無論哪一種奢侈消費，都是只關注自己眼前物慾的滿足，沒有對未來長遠的籌劃，更沒有對人生意義和價值的審視。一旦過分沉溺於物質財富的佔有和消費之中，則必然是精神的貧乏和心靈的空虛。奢侈的消費，通常會引發負債或其他社會問題，因此以「無有種子」稱之。反之，吝嗇則是珍愛金錢超過生命，即使擁有再多，依然捨不得以財富去幫助他人，不但捨不得造福社會，也捨不得給自己享用。這種人如「餓死狗」般不知自己受用，不知供給家屬，不知供施作福，一味慳吝。殊不知當錢財不能發揮應有的作用時，不過是些毫無意義的金屬和紙片。也就是說，對於透過自己的勤懇、努力而求得財富的人，佛陀主張他們要學會理財，有計劃、有節制地花錢而不能做守財奴。²⁰⁷

最後，如同新教教徒關心自己是否能得救，佛教徒們也一樣關心「後世」的安樂，也就是除了現實世間的物質生活外，如何得到真正的解脫：

婆羅門白佛言：「世尊！在家之人有幾法，能令後世安、後世樂？」佛告婆羅門：「在家之人有四法，能令後世安、後世樂。何等為四？謂信具足、戒具足、施具足、慧具足。何等為信具足？謂善男子於如來所，得信敬心，建立信本，非諸天、魔、梵及餘世人同法所壞，是名善男子信具足。何等戒具足？謂善男子不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒，是名戒具足。云何施具足？謂善男子離慳垢心，在於居家，行解脫施，常自手與，樂修行捨，等心行施，

²⁰⁷ 譚苑方，略論原始佛教和諧消費思想

<http://www.baohuasi.org/gnews/200979/200979136588.html>, 2013.04.26

是名善男子施具足。云何為慧具足？謂善男子苦聖諦如實知，習、滅、道聖諦如實知，是名善男子慧具足。若善男子在家行此四法者，能得後世安、後世樂。」²⁰⁸

佛陀在這段經文中提到，在家的俗人需具有四法，才能使他得到後世的安適和快樂：具足信、具足戒、具足施、具足慧。所謂「具足信」，是說對如來能有信敬之心，建立信仰的根本，這不是諸天、魔王、梵天，以及其餘同為有漏法的世人所能破壞。「具足戒」，是指能夠不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。「具足施」，是指能夠遠離慳吝垢穢之心，居於俗家，能行清淨解脫的布施，常親自施與，樂於修行捨施，以平等心行施。「具足慧」，是如實知道苦聖諦，也能如實知道集、滅、道等聖諦。

在這裡所談的「具足戒」，其實也呼應了佛陀在正當的取財管道上談「六非道」的訴求，持戒除有助於在現世達到穩定財務的個人理財原則，同時也有助於得到後世的安祥快樂，這也是佛教重視持戒的原因。而「具足施」，則是呼應了在財富分配上談「作福功德、布施培福」的重要性，因此近代星雲大師調整了《雜阿含經》四分法的比例，加入了作福功德的部分，此處看來也與佛陀的教導相合。至若「具足慧」，在個人理財上毋寧指的是以佛法建立對財富的正知正見，正是呼應了第二章第三節如何將無常觀、無我觀及不二中道應用於財富的思維模式上。

本經未了，佛陀以下列的偈語，作為這段教導的總結，說明了在人間的佛子們應如是行、如是修，以得到現世甚至後世的安樂：

²⁰⁸ 《雜阿含經·第 91 經》，CBETA, T2, no.99, vol.4, pp.23b22-23c4

方便建諸業，積集能守護，知識善男子，正命以自活。淨信戒具足，惠施離慳垢，淨除於速道，得後世安樂。若處於居家，成就於八法，審諦尊所說，等正覺所知。現法得安隱，現法喜樂住，後世喜樂住。²⁰⁹

運用方法努力創建各種事業，對所積集的事業要善能守護，要親近有知識的善男子，以正當的工作來養活自己。也要具足淨信與淨戒，行作惠施而遠離慳吝垢穢，以智慧淨除會生迷惑之法，以得到後世的安樂。如果居住於俗家，能成就這八法，那麼就可使現世得到安穩，現世得到喜樂，後世也一樣得到喜樂。

至於佛陀在上下兩段偈語中提到的「行施」、「惠施」，都是布施的意思，前文已提及布施為七聖財之一，但在佛教中布施並不限於「財施」。布施有三種：一、財施，以財物布施眾生；二、法施，以佛法布施眾生；三、無畏施，以無畏施於人，使眾生的心靈得到安定，祛除恐懼。在討論佛教財富觀上，筆者將焦點關注於「財施」上，佛陀曾對須多達居士開示，提到十行欲人有十種狀況的財施，而其中最為佛所稱讚的最上財施，是能如法以道求取財物，得財物後自己快樂作福業，能奉養父母、妻子、奴僕，供養沙門；「得財物已，不染不著，不縛不繳，不繳已染著，見災患，知出要而用。」²¹⁰在此，也展現了佛教所強調的不二與中道精神。

同理，即便是作福功德，也並不是盲目地當「散財童子」，有智慧的布施才能使信心不至斷絕，當生受樂無窮。因此，佛陀在《增壹阿含經》中舉出了五例來說明怎麼樣是適當而有意義的布施：「應時之施有五事。云何為五？一者施遠來人，二者施遠去人，三者施病人，四者儉時施，五者若初得新菓蓀、若穀食，先與持戒精進

²⁰⁹ 《雜阿含經·第 91 經》，CBETA, T2, no.99, vol.4, p.23c7

²¹⁰ 《中阿含經·126 經》，CBETA, T1, ,no.26, vol.33, p.615b23

人，然後自食。是謂，比丘！應時之施，有此五事。」²¹¹因此佛陀認為，適當且應為的布施是：一、布施給遠來他鄉的人，因為他們人生地不熟，需要我們的協助，給予方便；二、布施給即將出遠門辦事的人，因為他們或許是去謀職、創業，需要資金盤纏，或他人的指導迷津；三、布施給病人，因為病人除了需要湯藥、臥具，更需要人們的暖言安危，鼓勵和啟發；四、布施給災害中的人民，在饑饉、水、火、風災當中，災民居無定所，窮極潦倒，他們非常需要人們的物資救濟，更需要佛法的開示；五、如果我們得到新鮮的穀食、蔬果等上妙飲食，應該先要供養佛法僧三寶，以及持戒精進的人，然後再食用。

在這裡吾人依然可以發現，佛陀的講法並不崇尚只空談虛無的教理或概念，這也是《雜阿含經》的特色。佛陀在談布施、談培福時，也清楚的以實例來說明，但這些實例並不代表全部的案型，而是一種例示的教導。佛陀在此處談的三種布施，本質上仍以「慈悲」、「利他」精神出發。是以，於此吾人便能窺知，何以個人理財上要談作福功德，也是期盼在家佛教徒在經營事業與財務管理上，除了追求個人財務自由、富裕生活的「自利」之餘，也能關注自身以外的國家、社會與其他周邊的個人能夠富足安康，此是佛教強調因緣、重視共生的具體表現，是「利他」精神的最上乘，也是人間佛教時代下的佛教財富觀不容忽視的要點。

第四節 小結

一般人都以為佛教輕視財物，有道的人不講錢，認為講錢的「道」和「法」就骯髒了，「要貧窮才算有道」、「要清高才算正法」，其實吾人所關心的重點實在「有道」、「如法」而非在「貧富」。佛陀為了尋求解脫之道，六年苦修，骨瘦如

²¹¹ 《增壹阿含經》，CBETA, T1, ,no.125, vol.24, p.618b17

柴，身體羸弱猶不得要領，終於體悟到極端的苦行無助於人們對真理的認識，更不可能藉此結得解脫。最後，佛陀接受了牧女供養的乳糜，重新恢復了體力，於菩提樹下靜坐四十九天，成正等正覺。若沒有牧羊女乳糜，就沒有證得涅槃的佛陀。即使佛陀這樣大雄大力的人，也要借助於物質條件才能集中精力走入精神世界，最終圓證佛果；事實上佛陀已經為我們證明了苦行無法得到究竟的解脫，反之吾人需正視身為人的基本需求並設法滿足之，在此前提之下才有談修行、證悟和解脫，這也是星雲模式的人間佛教能廣泛的為現代人所接受的原因。

佛陀成道後四處化導眾生，一次在途中遇一極度飢餓之人，十分痛苦。弟子們請佛陀為此人說法，以減輕他的痛苦，但佛陀並未替此人說法，反而給比丘們講起法來：「比丘們啊，此人此時最需要的是一碗飯，而不是佛法。拿一碗飯來吧。」等此人吃飽飯後，佛陀才給他講法，引導他如何獲得財富和思想上的寧靜²¹²。人間佛教的入世化與生活化，時時刻刻不忘關懷人的現世生活，影響了佛教的財富觀。《大寶積經》中說：「在家菩薩，如法集聚錢財封邑，非不如法。」²¹³，足見佛陀從來都未曾反對過入世創業投資理財，甚至反而把這一切治生產業視作好的、善的修道法門。佛陀只教導佛子們要如法取財，以正命維生，以努力奮發的精神來工作，一切不違中道的原則行事。對於財富的增長，以親近善知識與持戒為主，而五戒的持守，對個人品德有維護作用，與善同行而不與惡相應。財富的增進，也以中道為原則，不過度縱慾或過度苦行，對物質運用得宜，財物分配合於理性，生活量入為出，達到平衡的經濟生活。²¹⁴

²¹² 淨因法師，論佛教財富觀

http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=44525, 2013.04.26

²¹³ 《大寶積經》，CBETA, T11, no.310, vol.82, p.472b8

²¹⁴ 張李玲麗，《初期佛教財富觀研究》，頁 70。南華大學宗教學研究所碩士論文，2000

本著佛陀示教利喜的初衷，在資本主義社會下，人間佛教勢必要面對資本主義的主流思潮作出選擇與融合，特別是兼容並蓄的星雲模式人間佛教，無論在佛教圈內或圈外，不斷有質疑的聲浪挑戰著所謂的「人間佛教」，隱遁派更是批評星雲模式的人間佛教已經偏離了佛教的本質。實則，懷抱著尊重與包容的星雲模式人間佛教，秉持著「以出世的精神，做入世的事業」，儘管表面上深入人間、融入世俗生活，披著現代化的外衣進入資本主義的「虎穴」，卻抱持著出世的思想，以行菩薩道普濟眾生為己志，「人本倫理」和「利他精神」就是人間佛教入世化的極限，也是人間佛教對抗資本主義的利器，更是佛教能順應時勢、法水流長的重要關鍵。

第五章 結論與展望

回顧全文共分爲六章，第一章緒論說明研究動機與目的，提出問題並整理所使用的相關文獻，對本研究先作一整體性的鳥瞰。第二章針對《雜阿含經》的地位、成立背景與傳譯情形作研究，使得吾人進入問題研究的核心之前能夠更清楚了解以本經作爲研究主軸的意義與價值。第三章先整理了數則佛經中常提到與金錢有關的故事，以及後世佛教徒對故事的解讀與謬思，後闡述了《雜阿含經》中所提及關於「緣起」、「無常」、「無我」、「苦」、「不二」等五項重要佛教哲學概念的內涵，再將此種正觀的套用在財富思維上，達到破除無明的效用，最後再透過整理經證歸納分析出符合現代人需求的「佛教財富管理學」。行文進入第四章，轉入近代因西風東漸而蔚爲主流的資本主義思想，以韋伯的學說進路，探析基督新教提供了資本主義如何的助力與養分，而「佛教財富觀」如何對抗資本主義帶來的衝擊，同時又如何以佛教的人本思想與利他精神來匡正資本主義的時弊，進而發現星雲模式的人間佛教正是超越資本主義與傳統佛教之上，以佛教思想匡正資本主義的當代典範。透過如是研究，筆者之結論與研究發現分爲「佛教財富思維模式的建立」與「佛陀財富管理學的發現」兩節，分述如下：

第一節 佛教財富思維模式的建立

爲了回應本文之初所提出的幾個佛教看待「財富」的幾個內在問題，本研究循著《雜阿含經》的無常觀、無我觀與不二中道的思考脈絡，以及近代人間佛教的精神針對佛教財富思維模式發現了如下幾點結論：

一、「財富」非善非惡

「財富」本身是中性的存在，「財富」之所以被世人以爲有毒有害，乃是因

為「財富」容易觸發人心中的貪、嗔、癡，使得所作所為偏離正道。然而行為造作的主宰者是「心」而不是「財富」本身；退一步言之，能觸發三毒者，也不獨「財富」而已。因此吾人與其聚焦在「財富」的定性上，極端地視財富如糞土，不如從心中阻斷此種觸發，始為真正緩解煩惱與焦慮之法。

二、「追求財富」是修行的必經過程，「善用財富」是修行的重要功課

在通常情況下，一貧如洗之人不會真正地去考慮獲得美名、長壽和死後的幸福、來世的美好。正如管子所說：「衣食足然後知榮辱。」貧窮很難和道德共生，而更容易與不道德相伴而行，貧困和不健康的思想往往是共生的。事實上，有情眾生根本就離不開物質生活。因此《阿毘達磨俱舍論》有云：「經說世尊自悟一法，正覺正說，謂諸有情，一切無非由食而住。」²¹⁵《增一阿含經》亦云：「一切眾生有食則存，無食則亡。」²¹⁶所有這一切都說明佛教思想中還有不空的一面。倘一味強調「空」，而否定了「不空」，那麼，這種空是偏空、頑空，偏離了不二中道的思想，未能真正理解空之真諦，便不是佛陀所講的「空」了。而其結果必然會使人們誤以為佛教主張貧窮，終將導致極端——禁欲苦行。反之，如果片面強調不空的一面，拼命地去積聚財富，這只能導致另一極端——縱欲主義。而佛陀於成道之初就明確地指出，苦行和縱欲對正常的修持都是有害的。執是以言，「財富」並非有辱聖道，相反的「財富」是弘法利生的資糧。「追求財富」並無障礙修行，某程度來說「追求財富」以維持人性尊嚴的存續，是成就聖道的必要手段。真正的修行，則是從「善用財富」開始，除了建立對財富正確的知見外，以正業和正命為修行方法，便做到有智慧的運用財富，此更是在家佛教徒修行的重要功課。

²¹⁵ 《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no.1558, vol.10, p.55a08

²¹⁶ 《增壹阿含經》，CBETA, T1, no.125, vol.51, p.826b25

三、人本思想與利他精神是佛教的「入世化」的內在界限

傳統佛教受限於中國固有文化背景與環境因素，均未能成功地將其宗教的道德規範整合於世俗生活中，而佛教受到種種衝擊後調整弘法方式，從出世走向入世，從度亡到重生，具有「人間性」的佛教將教化功能融合於現實人生的秩序中，使得人間佛教更能適應瞬息萬變的現代社會，產生較傳統佛教更強大的連結效果。於是，人間佛教成功地緊扣現代社會的特性，廣為大眾所接受，並成為現代佛教之主流。

然而，面對這樣「入世化」的現象，甚至隱遁派的批評聲浪，佛教的入世化似乎也應有其界限。創意與革新並不是任意歪曲或竄改，而應以一脈相承的佛法脈絡為指導，使得萬變不離其宗；佛教的人本思想與利他精神，除了足以對治資本主義所帶來了功利主義、自我主義的弊端，更能成為入世化的內在界限，使得佛教在入世化的過程中不至於隱沒在資本主義浪潮中，反而成為另一種形式的資本主義擁護者，存在於此界限範圍內，既出世又入世的人間佛教才是符合佛陀本懷的佛教。

第二節 佛陀財富管理學的發現

在第三章第一節，筆者介紹了印度城市經濟的興起，吾人可以發現在傳統社會型態以鄉村為主，從事商業的人口數較少，商業型態也較單純，因此不容易沒有資產管理的需求；而隨著城市經濟的興起，資產管理的需求漸漸浮現，從而佛陀也因此作出相關的教示。過去《雜阿含經》被貶為小乘經典，自傳譯中國後未如其他大乘經典受到重視，儘管直到近代由於西方學者的研究，學界興起了《雜阿含經》等原始聖典研究的熱潮，但相關研究始終集中基本教理、禪修法門上，特別是《瑜伽師地論》作有論文解釋的部分，卻忽略了《雜阿含經》其他對現代

人社會經濟生活有實際幫助的部分，例如本研究所談的幾段經文即是此類。尤其當今社會深受資本主義影響，從經濟學、會計學，到後來以企業理財為中心的財務管理，以及晚近以個人理財為中心的財富管理，都是人們所關注的熱門議題。本研究關於財富分配的思想，以《雜阿含經·第 1283 經》為主軸，輔以其他諸經探尋「佛陀財富管理學」的概念模型，所得之結論與發現如下：

一、 權衡風險與報酬的概念

從第二章第三節幾段經文中吾人可窺知佛陀的想法，「儲蓄」（藏密、藏置）是災難中的自我保護裝置，一旦風險來臨時，平常儲蓄的部位可作應急之用；「投資」（出息利）是追求額外的報酬，一方面使資產更豐厚，另一方面也可支持本業的經營（贍家業）。尤其《中阿含經》四分法對《雜阿含經》四分法的修正，既考慮到了效益最大化（保留了積極投資並獲取利益的部位），同時又做到了風險最小化（保持儲蓄的部位以備不時之需），又兼顧了未來的增值機會（預留了房地產將來增值的可能），於財富管理的角度而言同時顧及了降低風險與追求報酬的目標，將風險與報酬清楚權衡，是相當有智慧的分配法。

二、 多角化分配以降低風險並追求平穩報酬

財富分配思想的本質，即在藉由多角化來分散可能的風險，也就是吾人所熟知的「不要把雞蛋放在同一個籃子裡」的概念。將錢分散在不同的部位，無論是《中阿含經》或《大乘心地觀經》的四分法，其共通的特點就是「儲蓄」與「投資」部位分列，如此一來報酬雖然比不上全部用於積極投資來的大，但因為一開始即將兩者分列，即便投資失利或經營失敗也不至於全部滅頂，取而代之的是進可攻退可守的平穩報酬。

三、 重視資金的流動性

在財富管理上之所以強調流動性的重要，是因為如果沒有可立即變現的資金，當遇到未預期的事件而必須立即應對時，可能將危及其他資產的存續（例如，變賣營生器具等等），容易增加財富管理上的不確定風險。因此吾人也可以從經文中發現，三種四分法都保有現金部位以因應可能的突發事件。

四、 強調知識是最好的保障

在第四章第三節處，佛陀即在經文中說明，「具足方便」（學習技術）、「具足善知識」（親近善友）是幫助人得到現世安樂的重要條件。就財富管理來說，精進於技術的學習，在營生業持續努力上可以增加收入，保持財務狀況的穩定，是個人理財最重要的基礎；其次，具備有正確的財務觀念，包含對金錢的正確知見，向專業正派的理財規劃人員諮詢等等，都是作好財富管理的重要功課。

五、 強調有形的財富不代表財富的全部

無論在第三章第四節談財富分配，或是第四章第三節談正當的經濟生活，經文中佛陀不斷強調布施、作福功德的重要與利益，即在向世人揭示有形的金錢並不是財富的全部。

六、 建立以需求類型化、以比例量化的管理模式

在個人理財規劃的程序上，首先必須評估自己的財務體質，認識自己的收入與支出；訂出自己的財務目標後，再訂出具體的行動計劃。因此每個人因財務體質不同、需求不同，必然有不同的理財規劃。除此之外，在行動計劃的制定上，以比例作量化管理也是必要的。佛陀的財富分配思想，針對中小企業主、不必為生計煩惱的大富豪作不同的規劃，正是以需求類型化管理的適例；另外，如同《雜阿含經》四分法，明確的指出比例的數據來作分配，更是量化管理的表現。

至此，筆者的研究發現是，關於以上幾點佛陀財富管理學的概念，與晚近個

人理財基礎原則不謀而合，足見佛陀時代財富智慧，即使在幾千年後仍符合現代人需求，更是落實人間佛教的重要佛法。

最後，晚近雖然關於人間佛教之研究甚多，不過從世學（特別是經濟學、財政學、財富管理學）的角度深入佛學研究者甚少，但無論是個人修行或弘法度眾、無論是出家或在家，只要不離群索居，自然免不了要面對這些敏感的「世俗問題」，期盼本文能夠為此領域之研究拋磚引玉，寄望未來能有更深更廣的研究發現，為現代佛學打開另一番新視野。

參考書目

一、原典

失譯，《般泥洹經》，CBETA, T1, No.6

失譯，《別譯雜阿含經》，CBETA, T2, No.101

後漢，支曜譯，《阿那律八念經》，CBETA, T1, No.46

後秦，鳩摩羅什譯，《大莊嚴論經》，CBETA, T4, No.201

後秦，鳩摩羅什譯，《中論》，CBETA, T30, No.1564

劉宋，求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，CBETA, T2, No.99

劉宋，佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》，CBETA, T22, No.1421

梁，慧皎譯，《高僧傳》，CBETA, T50, No.2029

西晉，沙門支法度譯，《佛說善生子經》，CBETA, T1, No.17

東晉，瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，CBETA, T1, No.26

東晉 瞿曇僧伽譯，《增壹阿含經》，CBETA, T1 ,No.125

元魏·慧覺等譯，《賢愚經》，CBETA, T4, No.202

北涼，曇無讖譯，《優婆塞戒經》，CBETA, T24, No.1488

隋，費長房撰，《歷代三寶紀》，CBETA, T49, No.2034

唐，般若譯，《大乘本生心地觀經》，CBETA, T3, No.159

唐，菩提流志譯，《大寶積經》，CBETA, T11, No.310

唐，釋法顯譯，《大般涅槃經》，CBETA, T12, No.374

唐，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, No.1558

唐，玄奘譯，《瑜伽師地論》，CBETA, T30, No.1579

唐，道宣，《大唐內典錄》，CBETA, T54, No.2128

唐，智昇，《開元釋教錄》，CBETA, T55, No.2154

元，妙源，《虛堂和尚語錄》，CBETA, T47, No.2000

元，宗寶，《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, No.2008

二、專書

(一)西文譯著

Armstrong, John 著，陳信宏譯，《如何不為錢煩惱》。台北：先覺，2013。

Anielski, Mark 著，林瓊等譯，《幸福經濟學——創造真實財富 The Economic of Happiness —Building Genuine Wealth》。中國北京，社會科學文獻，2010。

Conze, Edward 著，山口益等譯，《基礎佛學論集》，世界佛學名著譯叢第 1 冊，1987 年。

Conze, Edwar 著，胡國堅譯，《佛教的本質及其發展》，世界佛學名著譯叢第 2 冊，1988 年。

Durkheim, Émile 著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》。台北：桂冠出版社，1992。

Dasgupta, Surendranath 著，林煌洲譯，《印度哲學史》，台北市：編譯館，1996

年。

Giddens, Athony 著，簡惠美譯，《資本主義與現在社會理論：馬克思·涂爾幹·韋伯》，頁 213。台北：遠流，1994。

Kinsley, Michael 主編，李芳齡譯，《從貪婪到慈悲》，台北：天下雜誌，2009。

Levine, Robert 原著，林大容譯，《「金錢能買快樂嗎？」》，台北：網路與書出版社，2002。

Robbin, Johns 著，蔡孟璇譯，《新好生活 The New Good Life》。台北：法鼓文化，2011。

Schumacher, E. F. 著，李華夏譯，《小即是美》，台北：立緒文化，2000。

Veblen, Thorstein 原著，李華夏譯，《有閒階級論》，台北：左岸文化。2007。

Wann, David，李宜真譯，《生活越簡單越富足 Simple Prosperity》。台北：商周，2010。

Weber, Max 著，《宗教社會學》，康樂、簡惠美譯。台北：遠流，1993。

Weber, Max 著，《印度的宗教：印度教與佛教》(I)(II)，康樂、簡惠美譯。台北：遠流，1996。

Weber, Max 著，《基督新教倫理與資本主義精神》，康樂、簡惠美譯。台北：遠流，2007。

(二)日文譯著

木村泰賢著，釋演培譯，《小乘佛教思想論》，台北：天華，1978。

木村泰賢著，巴壺天、李世傑合譯，《人生的解脫與佛教思想》，台北：協志工業，1990年。

木村泰賢，《原始佛教思想史》，台北：台灣商務書局，1990年，六版。

木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》。台北：台灣商務印書館，1999年。

水野弘元，「佛教と經濟」，《佛教經濟研究》，1980。

水野弘元等著，許洋主譯，《印度的佛教》，台北：法爾，1988。

水野弘元著，釋達和、陳叔慧合譯，《佛教的原點》，台中：恆沙出版，1992。

水野弘元著，劉欣如譯，《佛典成立史》，台北：東大，1995。

水野弘元著，釋見愍、陳信憲譯，《原始佛教：其思想與生活》，嘉義：香光書鄉，1995年。

水野弘元著，郭忠生譯，台北：靈山，1996年。

水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究》，台北：法鼓文化，2000。

水野弘元著，香光書鄉編譯組譯，《佛教的真髓》，嘉義：香光書鄉，2002。

水野弘元著，釋達和譯，《巴利語佛典精選》，台北：法鼓文化，2005。

玉城康四郎主編，李世傑譯，《佛教思想(一)：在印度的開展》，台北：幼獅，1985。

平川彰，《原始佛教》，京都市：平樂寺書店，2002。

平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》。台北：商周，2002。

宇井伯壽等著，張曼濤主編，《原始佛教研究》，現代佛教學術叢刊第94冊。台北：大乘文化，1980。

神林隆淨著，許洋主譯《菩薩思想的研究》，世界佛學名著譯叢第 66 冊。台北：華宇出版社，1984。

陳榮貴譯，〈日本近代經濟學研究會編〉，《世界十五大經濟學》。台北：志文出版社，1987。

野上俊靜著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概述》。台灣：商務印書館1993。

道端良秀著，李孝本譯，《唐代佛教寺院與經濟問題》，現代佛教學術叢刊 9。台北：大乘文化，1980。

道端良秀著，釋慧嶽譯，《佛教與儒家倫理》。台北：中華佛教文獻編撰社，1988。

道端良秀著，關世謙譯，《中國佛教與社會福利事業》。高雄：佛光出版，1986。

(三)中文著作

太虛大師，《人生佛教》。台北：大乘精舍印經會，1980。

太虛大師，《太虛大師選集》（下）。台北：正聞，1982。

太虛大師，出版年不詳，《太虛大師全書》第 2、3、24、29 冊。台北：善導寺佛經流通處印行。

方廣錫，《佛教典籍百問》。台北：佛光，1997 年。

中國佛教文化研究所點校，《雜阿含經》。中國北京：宗教文化，1999 年。

古正美，《貴霜佛教政治傳統與大乘佛教》。台北：允晨文化，1993。

印順法師，《雜阿含經論會編》。台北：正聞，1983。

印順法師，《佛在人間》。新竹：正聞，1990。

- 印順法師，《原始佛教聖典之集成》。台北：正聞，1991。
- 印順法師，《印度佛教思想史》。台北：正聞，1992。
- 印順法師，《成佛之道（增注本）》。台北：正聞，1994。
- 印順法師，《戒律學論集》。台北：正聞，2004。
- 印信法師，《圖解阿含經》。中國陝西：陝西師範大學出版社，2008。
- 全佛編輯部主編，《雜阿含經》，台北：全佛文化，1997。
- 呂澂，《印度佛學源流略論》，頁 18。台北：大千，2003。
- 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》。台北：聯經出版事業有限公司，1988。
- 余英時，朱熹的歷史世界(上)。台北：聯經出版社，2003。
- 余德慧等著，《中國人的幸福觀》。台北：張老師，1999。
- 吳永猛，《中國佛教經濟發展之研究》。台北：文津出版社，1975。
- 吳俊才，《印度史》。台北：三民，1981。
- 佛光山宗務委員會編，《佛光山開山二十周年紀念特刊》，頁 623。高雄：佛光文化，1988。
- 李華夏譯，《蓋布烈斯富裕社會的迷思》。台北：三民書局，1997。
- 李鵬，《一次讀完 25 本經濟學經典》。台北：靈活文化，2003。
- 季羨林，〈商人與佛教〉，《季羨林學術著作自選集》。北京：北京師範大學出版社，1991。
- 季羨林，《季羨林佛教學術論文集》。台北：東初出版社，1995。

- 林煌洲，《印度思想文化與佛教》。台北：國立歷史博物館，2002。
- 林鐘雄，《西洋經濟思想史》。台北：三民書局，2004。
- 林朝成，〈消費倫理與佛教戒律〉，《宗教哲學與環境倫理學術研討會論文集》，頁1-17。2005。
- 林華德，《追求幸福人生—揭開現代經濟學的面紗》。台北：雙葉書廊，2007。
- 星雲大師編著，《佛教·人間佛教》。高雄：佛光文化，1997。
- 星雲大師，《往事百語·皆大歡喜》。台北：佛光文化，1999。
- 周憲文，《國富論》。台北：台灣銀行發行，1974。
- 洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》。台北：東初出版社，1995。
- 海濤法師，《心靈財富 1》，台北。中華印經協會，台灣生命電視台，2012
- 海濤法師，《心靈財富 2》，台北。中華印經協會，台灣生命電視台，2011
- 陶希聖，《唐代寺院經濟概說》。現代佛教學術叢刊第9冊。台北：大乘文化，1977。
- 郭良鑿，《佛陀與原始佛教思想》。北京：中國社會科學出版社，1997。
- 張西鎮譯，《雜阿含經白話譯解(一、二)》。高雄：淨心文教基金會，2003。
- 莊春江，《南、北傳雜阿含經選讀》。高雄：莊春江，2005。
- 陳兵、尹力等編著，人間佛教。河北：佛教協會，2002。
- 陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》，頁23-24。台北：現代禪，2003。
- 湯用彤，《漢文佛經中的印度哲學史料》。北京：商務印書館，1994。
- 勞政武，《佛教戒律學》。北京：宗教文化出版社，1999。

- 黃仁宇，《資本主義與 21 世紀》。台北：聯經，1991。
- 黃俊威，《無我與輪迴》。中壢：圓光出版社，1995。
- 黃家樹，《雜阿含經導讀》。香港：密乘佛學會、博益出版集團，1996。
- 黃懺華，《印度哲學史綱》。台北：真善美出版，1975。
- 慈惠法師，《佛經概說》。台北：佛光文化，1998。
- 聖嚴法師，《印度佛教史》。台北：法鼓文化，1997。
- 聖嚴法師，《不一樣的社會關懷》。台北：法鼓文化，2006。
- 楊郁文，《阿含要略》。台北：東初出版，1997 年，修訂版。
- 楊郁文，《由人間佛法透視緣起，我，無我，空》。新店：甘露道出版社，2000。
- 楊惠南，《當代佛教思想展望》，頁 100。台北：東大圖書公司，1991。
- 楊惠南，《印度哲學史》。台北：東大圖書，1995。
- 熊秉元，《經濟學始於佛法式微處》。台北：INK 印刷出版，2005。
- 劉淑芬，《慈悲清淨-佛教與中古社會生活》。台北：三民書局，2001。
- 劉淑芬，《中古的佛教與社會》。上海：上海古籍出版社，2001。
- 劉瑞華，《財富的文化經濟學》。台北：網路與書出版社，2002。
- 賴永海，佛學與儒學，頁 111，浙江：人民出版社，1999。
- 謝和耐著，耿昇譯，《中國五~十世紀的寺院經濟》。台北：商鼎出版社，1994。
- 釋星雲，《星雲大師講演集(一)》。高雄：佛光出版社，1991。
- 釋從信，《阿含經的疑難》。新北：圓明，1995。

釋證嚴，《證嚴法師靜思語—第二集》。台北：九歌文化，1992。

釋聖嚴，《戒律學綱要》。台北：東初出版社，1995。

釋天襄，《《雜阿含經·受相應》之研究》。台北：法鼓文化，1998。

三、期刊論文

方廣錫，〈初期佛教的五陰與無我〉。《中國佛學論文集》，1984年版，頁364-379。

王江武，〈印度原始佛教倫理的結構分析〉。《上海師範大學法商學院教師論文集》，1999年11月，頁608-605。

水野弘元著；香光書香編譯組譯，〈從原始佛教到部派佛教〉《香光莊嚴》70，2002年6月，頁114-135。

向捨，〈法海一滴—《阿含經》的根本解脫之道：觀五陰〉。《普門》218期，民1997年11月，頁65-68。

谷響，〈佛陀時代印度諸國的社會思想狀況〉。《現代佛學》，1956年5月，頁30-27。

吳永猛，〈《阿含經》中的印度經濟社會〉。《華岡佛學學報》6，1983，頁203-225。

何建明，〈人間佛教的百年回顧與反思——以太虛、印順和星雲為中心〉。《世界宗教研究》108，2006，頁15-24。

孟令朋，〈以出世精神，做入世事業——人間佛教的特質與星雲大師的人格〉，《普門學報》第5期。高雄：佛光山文教基金會，2001。

姚衛群，〈佛教的倫理思想與現代社會〉。《北京大學學報》，1999年3月，頁85-92。

星雲大師，〈中國佛教階段性的發展芻議〉。《普門學報》第1期，高雄：佛光山

文教基金會，2000。

星雲大師，〈自覺與行佛〉。《普門學報》第 23 期。高雄：佛光山文教基金會，2001。

能仁正顯，〈《阿含經》：大乘菩薩思想的形成與展開〉。《親鸞的人間：光華會宗教研究論集·3》2002 年 4 月，頁 183-222。

張昭仁，〈《阿含經》教的人間義〉。《慧炬》247 期，1985 年 1 月，頁 7-10。

陳兵，〈正法重輝的曙光——星雲大師的人間佛教思想〉。《普門學報》1，2001，頁 297-343。

黃柏棋，〈初期佛教梵行思想之研究〉。《正觀雜誌》42，2007，頁 5-70。

楊郁文，〈以四部《阿含經》為主綜論原始佛教之我與無我〉。《中華佛學學報》第 2 期，1988 年 10 月，頁 1-63。

葛兆光，〈佛教倫理與中國民間生活——關於一個韋伯式問題的討論〉。《學人》8，1996 年版，頁 85-106。

虞愚，〈釋迦牟尼所處的社會和他的思想學說中的幾個顯著的特色〉。《現代佛學》，1959 年 9 月，頁 11-20。

鄭學禮、李明芳譯，〈佛教諸種道德之現代詮釋〉。《東方宗教研究》，新一期 1990 年 10 月，頁 369-381。

賴永海，〈人間佛教是當代佛教的主流〉。《普門學報》40 卷第 2 期，台北：佛光山文教基金會，2002，頁 273-288。

學愚，〈佛法詮釋學與人間佛教的建立〉。《2008 年人間佛教學術研討會：佛教與當代人文關懷》，台北：佛光山文教基金會，2008，頁 24-1~24-15。

證觀，〈從《阿含經》看佛教的無我思想〉。《香港佛教》318 期，1986 年 11 月

，頁7-12。

釋見曄，〈以憨山爲例嘆就晚明佛教之「復興」內涵〉。《中華佛學學報》第2期，1998，頁231-249。

釋昭慧、釋性廣，〈出世與入世的無諍之辯--評如石法師之「台灣佛教界學術研究，阿含學風與人間佛教走向之綜合省思」〉。《世紀新聲--當代台灣佛教的入世與出世之爭》，台北：法界，2002年，頁27-149。

釋繼雄，〈初期佛教的經濟理論〉。《諦觀》78，1994，頁23-67。

釋融真，〈從佛世時的佛教看未來台灣原始佛教的發展〉。《慈雲演音》第29卷第2期，總號第290期，2000，頁39-47。

四、學位論文

阮氏雪，〈《雜阿含經》無我說及無我正觀禪修之研究〉。華梵大學東方人文思想研究所，2002。

林宜璇，〈人間佛教與生活實踐——慈濟現象的社會學解析〉，頁26。國立清華大學社會人類所碩士論文，1996。

林琦瑄，〈論《維摩詰經》之入世精神——以現代「人間佛教」爲說明〉，國立中央大學哲學研究所，1999。

邱麗卿，〈人間佛教的理論與實踐——以佛光山金光明寺爲例〉，銘傳大學應用中國文學系碩士在職專班，2010。

涂均翰，〈佛教對個人同一性與自我觀念之批判——以《雜阿含經》爲主要依據——〉。台灣大學哲學所碩士論文，2008。

陳殿中，《身心苦樂的觀察學理-以《雜阿含經》為主要依據》。台灣大學哲學研究所碩士論文，2009。

張李玲麗，《初期佛教財富觀研究》。南華大學宗教學研究所碩士論文，2000。

曾齡儀，《人間佛教的現代性》，佛光大學社會學研究所碩士論文，2006。

黃慧美，《初期佛教生天思想研究》，臺北：真理大學宗教學研究所碩士論文，2003。

黃美英，《初期教法弘傳之開展--以漢譯《雜阿含經》雜阿含經之信為趣向解脫道之修學》。玄奘大學宗教學研究所，2001。

董靜宜，《《雜阿含經》無常法門之研究》。中央大學哲學研究所碩士論文，2006。

劉玉燕，《大乘菩薩「入世性」之研究—以六波羅蜜為論述範圍》，佛光大學宗教學研究所碩士論文，2005。

趙淑真，《星雲大師對「人間佛教」理念的詮釋》，佛光人文社會學院宗教學研究所碩士論文，2004。

趙淑華，〈《阿含經》的慈悲思想〉。國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，1997。

賴麗美，《佛陀時代的社會風俗探討》，臺北：文化大學印度文化研究所碩士論文，1985。

蕭灯堂，《《雜阿含經》無我觀之研究》。東海大學哲學研究所碩士論文，2004。

五、網路資源／電子書／電子資料庫

水野弘元著，如實譯，〈原始佛教的特質〉

<http://www.china2551.org/Article/ncfj/a/200712/2685.html> (2012.11.20)

印順法師，妙雲集系列

http://www.yinshun.org.tw/write_published.htm (2012.11.20)

依淳，〈《善生經》對現代倫理道德和幸福人生的啓示〉

http://www.fjnet.com/pty/xqsd/200812/t20081227_98580.htm (2012.11.20)

淨因法師，〈論佛教的財富觀〉

http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=44525 (2012.11.20)

海濤法師，〈海濤法師弘法講義-2009年〉

http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=8382 (2012.11.20)

海濤法師，〈佛教的財富觀〉

http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=22605 (2012.11.20)

張西鎮，〈雜阿含經白話譯解〉

<http://www.fjdh.com/wumin/2013/03/103210216534.html> (2013.04.17)

濟群法師，〈佛教的財富觀〉

<http://big5.xuefo.net/nr/article1/9578.html> (2012.11.20)

釋濟群，〈從戒律看原始僧團的管理體制〉

<http://www.china2551.org/Article/jlyg/y1/200803/4569.html> (2012.11.20)