

佛教經濟學：理論基礎與架構*

周賓鳳
國立中央大學·財務金融學系

July 29, 2019

摘要

本文從佛教教理的觀點，結合傳統個體經濟學的分析架構，探討經濟學應有的面貌。從最根本的基本假設上，佛教與傳統經濟學就截然不同：後者以滿足自身之欲望為主要出發點，前者則認為欲望出於無明，是妨礙自在解脫的主因。基於基本假設上的不同，佛教經濟學與傳統經濟學在許多議題上觀點也存在極大的差異，包括競爭、消費、工作，乃至生產、分工與就業等等。這些都是本文探討的重點。

關鍵字：佛教經濟學、欲望、個體基礎、舒馬克

Abstract

This paper proposes a framework for Buddhist economics, based upon which various key economic elements and concepts are presented and compared with the mainstream economics. Buddhist economics differs from its mainstream counterpart in their very assumption on desires. While both agree that desires can never be fully satisfied, the latter still aims at maximizing satisfaction for desires. The Buddhism, in sharp contrast, views desires as being rooted in ignorance, which should be minimized or even eliminated. As such, Buddhist economics holds almost totally opposite views on many economic concepts, ranging from the basic assumption of rationality to the objective of individuals, to even production, competition, and employment, among others.

Keywords: Buddhist economics; desires; microfoundation; Schumacher.

*感謝丁碧慧、何宗武、池祥麟、黃建森、姚睿、張傳章、彭作奎、修瓊法師，以及中央大學財務金融系、中央大學經濟系，與 2019 法鼓山創辦人聖嚴法師圓寂十週年佛法與社會科學國際研討會與會者的鼓勵、評論與指正。作者聯絡資訊：choup@cc.ncu.edu.tw；03-4227151 分機 66270。

1 前言

佛教經濟學(Buddhist Economics) 探討的是佛教觀點下經濟學應有的面貌。許多人聽到佛教經濟學的第一個反應是：有這種東西嗎？甚至就直接將它貼上「矛盾修飾語」(oxymoron) 的標籤。人們如此反應的主要原因有二。首先，提起佛教，一般人腦中浮起的第一印象是出家僧侶——似乎是出世而摒棄物質的，而「正統」經濟學談的正是以滿足物質欲望為主的經濟活動之研究；二者似乎是南轔北轍的概念，因此怎麼可能扯上關係？然而這樣的看法並不正確，因為在一些經典中(如《轉輪聖王師子吼經》)，佛陀曾提及在家居士的家庭之樂，更指出貧窮是一切非義與罪行之源(Rahula, 1959)。此外，從根本定義來說，佛教是「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教」(見《法句經》)。可見如其他宗教一樣，佛教並未摒棄世間之物質生活。只是相對於外顯的行為(像是避惡行善)，佛教更重視內在心念、意念的淨化，因此容易讓人們有所誤解。

第二個理由則是基於一個對佛教思想比較深層的了解：我們所在的這個娑婆世界屬於三界內的欲界，是有成住壞空的非永恆世界；看似真實，實則為幻象(摩耶[maya])。¹ 衆生因無明而於其中生死輪迴不已，因此生命中最重要的是如何超越解脫這三界之苦，而不是去在意物質生活。然而佛教也認為一切唯心所造，我們認知到的一切外境皆反映(相應著)我們的內在。因此，如何如實地面對物質生活，而不是單從頭腦、想法上去否定物質層面的存在，才是真正的「理性」。² 換句話說，問題的重點並不在於物質生活的本身，而是我們面對它的態度。佛陀告誡我們的，不是外在的摒棄物質，而是內在的不執著，也就是所謂的「出離」(renunciation)。

佛教經濟學是由 Ernst Fritz Schumacher (舒馬克) 在 1960 年代所提出的。他在《佛教經濟學》一文開宗明義即說：「『正命』(right livelihood) 是佛陀所倡導的八正道之一，因此很清楚地，是必然有佛教經濟學這種東西的。」在此，「命」係指賴以活命的生計，所以「正命」是指從事正當的職業，尤其是指不會傷害衆生(包括自己) 的職業。³ 從傳統經濟學的角

¹ 三界由低而高分別為欲界、色界與無色界，都是有生住異滅的非永恆世界。

² 佛教思想中有所謂「以假修真」的說法：我們的肉身是四大假合，本質是假，但對我們的頭腦而言卻是真實的。唯有如實面對，才是「修真」。

³ 有些對佛教思想不甚了解的人誤以為印度與佛教思想中的「業」為職業，而把舒馬克的正命譯為「正業」。

度來看，職業既提供個人生活所需之金錢，同時也是廠商生產的要素之一——也就是勞力(labor)，正是經濟循環中不可或缺的重要元素。只是在傳統經濟學裡，關注的重點在於商品與勞務的消費，而工作與勞力只是不可避免的必要手段而已。對於佛教徒而言，作為八正道之一的「正命」同樣是一種手段，但其目標或意義卻遠遠超過個人物質欲望滿足之追求。佛教的思想裡並未迴避物質之經濟活動，事實上反而是有一套一致的倫理準則規範。只是佛教經濟學與傳統經濟學在諸多基本假設上有根本上的不同，因此所推展而出的經濟面貌也就有徹底的差異。

舉例而言，傳統經濟學係在資源有限的限制下，以滿足自身之欲望(尤其是物質欲望)為目標。相對地，佛教徒認為欲望出於無明，所以應從根本——也就是去除無明——著手。不論是傳統經濟學或是佛教經濟學，都體悟到欲望是無底洞，無法填滿。但令人訝異地，前者所推演出的結論，竟然是在有限的物質生命下，「應該」盡量消費以滿足最大可能的欲望！相對地，佛教經濟學則區分「需要」(need) 與「想要」(want)：前者是維持肉身之必要條件，而後者則是根源於無明之欲望，既非維持生命之必要，也非達成圓滿生命的充分條件。就物質層面而言，人們要滿足的是需要，而非想要：消費是「夠」了就好；唯有在物質消費上有所節制，我們才能在這有限的物質生命形式下，有心力往圓滿生命之道路邁進。⁴

基於佛教這樣的理念，舒馬克給佛教經濟學如下的定義：「商品的擁有與消費只是達成『目的』的『手段』，而佛教經濟學則是探討如何以最少『手段』來達成特定『目的』的系統性研究。」這裡所說的「目的」，就是「解脫」(liberation；梵文 moksha)；他說：「物質主義者主要關心的是財貨，而佛教徒主要關注的則是解脫。」；他進一步說：「對佛教徒而言，文明的本質在於人格品行之淨化，而非欲望(wants) 之加乘。」⁵ 舒馬克在文中很巧妙地避開佛教各個宗派對何謂「解脫」的不同主張，因此也避免了許多不必要的爭論。儘管如此，後續一些所謂的佛教經濟學者對佛教經濟學的一些概念看法仍有分歧。例如，傳統經濟學認為

其實在印度教與佛教的宗教思想中，業(karma) 指的是行動、作為，並進而引申出因果業力與業障的意思，與職業是全然無關的。

⁴ 在佛教思想裡，儘管人們對於何為「圓滿」會因個人生命階段之不同而有差異，但在對節制消費，去除欲望的看法上，則無差異。我們稍後會有較詳細的說明。

⁵ 佛教經濟學這樣的看法，與 1950 年代馬斯洛所提出的「需求層級」理論以及 1990 年代興起的正向心理學的看法不謀而合。我們稍後在文中會進一步說明。

競爭是經濟的主要動力，但佛教經濟學則認為合作比競爭重要。⁶ 不過仍有些學者認為競爭可以是「好」的，只要其利益是大家共同分享的。甚至有學者認為佛教經濟學只是一種指引個體或企業方向的「策略」(如 Zsolnai (2009))，不足以成為一套有系統的學門。這些分歧都是因為對佛教思想的理解不同所致。本文的目的之一，就是從佛教的根本思想，去重新架構經濟學，並探討佛教觀點下，諸如競爭、工作、消費、市場等等基本概念的內涵。

舒馬克的〈佛教經濟學〉一文雖然僅有短短的十幾頁，但其實已經清楚地點出了佛教經濟學的要旨。然而在舒馬克提出佛教經濟學後，似乎並未受到立即的關注，而是直到他將該文收編於 1973 年出版的《小即是美》(Small is Beautiful) 一書中(收編為該書第四章)，才受到較為廣泛的注意。⁷ 事實上，如果仔細研讀，可發現整本《小即是美》談的就是舒馬克眼中的佛教經濟學。例如，該書中第二部分談的是「資源」，依序探討教育(值得注意的是，他探討的不是作為生產要素的「勞力」；他認為教育才是人類最偉大的資源)、土地(他認為是最偉大的物質資源)、工業用資源、核能，以及技術(而且是「具有人類面貌的技術」(technology with a human face))；該書第四部分則提出新的組織與所有權理論，其實就是提出符合佛教經濟學精神的廠商理論。

不過佛教經濟學始終未能成為經濟學的主流。儘管以藏傳佛教為國教的不丹，早在 1970 年代就倡議以追求符合佛教的幸福快樂為其國家之目標，⁸ 但似乎一直到 1992 年泰國佛教學者 Payutto 出版了《佛教經濟學》一書，佛教經濟學才在泰國受到廣泛的注意。今日泰國有兩種實踐佛教經濟的模式：其一是「善地阿索」佛教改革運動(Santi Asoke Buddhist Reform Movement)，主要以合作社或公社(collective or cooperative communities) 的形式實踐佛教理念，⁹ 另一由泰皇蒲美蓬在 1997 年為因應經濟危機所提出的「泰國皇家自

⁶ 有趣的是，佛教經濟學這樣的觀點與心理學家阿德勒(Alfred Adler)所提倡的「社會情懷」(social interest) 觀點頗為契合。我們稍後也會有進一步闡釋。

⁷ 像是行為學派心理學大師 Skinner 就受到該書的啟發，而將舒馬克的理念，結合行為學派的觀點，寫了一本他心目中的烏托邦式的生態村小說《桃源二村》(Walden Two)(1974)。

⁸ 不丹自 1970 年代起提倡所謂的 GNH (gross national happiness)，其所實施的諸多措施，例如保護山林等，都頗符合佛教經濟學的概念。儘管曾被認為是世界最幸福的國家，然而近年來隨著民主的推行與開放，該國的幸福程度卻逐漸下降。

⁹ 善地阿索佛教改革運動由 Phra Bodhirak 創立於 1973 年，結合小乘佛教、大乘佛教與泰國的價值觀，以實際生活型態具體實踐佛陀教義，包括素食以及不拜佛像等；亦稱「阿索功德社群」(Asoke merit-based community)，目前在泰國共有七個社群。事實上由於該團體批評泰國佛教組織的腐敗與僵化，反而不被泰國官方佛教組織所承認。Asoke 的梵文為 Asoka，意為「自所有的苦中解脫」。參見 Kaewthep (2007) 與

足經濟模型」(Royal Thai Sufficiency Economy Model)(參見 Essen, 2010)。¹⁰ 近年來許多社會企業或生態村、生態社區等組織，雖未盡然標榜佛教，但也都有佛教經濟學的精神內涵。稍後在文中會有進一步的介紹。

至於為什麼是佛教經濟學，而不是以其他宗教為基礎的經濟學呢？舒馬克在該書第三章(經濟學的角色)一文中指出，經濟學是一門「衍生」的科學，接受他稱之為「後設經濟學」(meta-economics)的指引。¹¹ 他所說的後設經濟學，指的是經濟學的基本信念(假設)。¹² 他說：「不論所教導的主題是科技或人文，如果這個教導不能引導釐清形而上學，也就是我們的基本信念，那麼它就無法教育人，因而，也就不能對社會有任何實質的價值。」¹³ 至於後設經濟學應具備怎樣的面貌呢？他說：「因為經濟學處理面對的是環境中的人，所以我們也可預期後設經濟學包含兩部分：一是處理人，另一則是處理環境。……換句話說，我們期待經濟學的目的與目標，應推演自對人的研究；而至少很大程度它的方法論必須衍生自對大自然的研究。」進一步探究可知，由於人是大自然的一部份，因此我們對大自然的看法與態度所反映的也是我們的基本信念。

然而以物質主義(materialism; 唯物論)為後設基礎的傳統經濟學既狹隘地把人變成消費與生產機器，其所推演出的線性經濟模式(從資源開採、生產、消費，到廢棄物丟棄)也與大自然的循環返覆體系大相逕庭。相對之下，佛教經濟學把人放在首要位置。佛教思想對於人，從靈性、心理，乃至物質層次，都有很完整嚴謹的說法；我們與大自然，包括所有的人類與其他生物，都是相互連結(interconnected)、相互依存(interdependent)的(參考，如 Brown (2017))，因此佛教觀點下的經濟體系必然是一個循環的體系。¹⁴

[http://globalwellbeinginstitute.org/two-thai-buddhist-economic-models/。](http://globalwellbeinginstitute.org/two-thai-buddhist-economic-models/)

¹⁰ 泰國的這兩種佛教經濟模式本質之差異，有點像是德國綠黨中基本教義派(fundis)與務實派(realos)之分別。不過泰國所提倡的「泰國皇家自足經濟模型」偏向於概念性模型，而且也隨著泰皇蒲美蓬的過世，新泰皇的繼任而消退。

¹¹ 「後設」一詞有薈萃、形而上之意。

¹² 傳統經濟學理論在談論人的消費行為時，事實上還把這些假設稱為「公理」(axioms)，彷彿像是數學歐氏幾何一樣地不可挑戰。

¹³ 參考舒馬克 (1973) (教育：最偉大的資源) 一章。

¹⁴ 星雲法師稱之為「同體共生」。近年來頗受重視的綠色經濟學究是希望能發展出兼顧人類福祉與永續的新替代方案(參見 Cato, 2010)。綠色經濟學有二要件：一是以人為本，另一則是永續發展。進一步看，可發現真正的「以人為本」必然導向永續發展。

舒馬克批評說，大多數經濟學家至今仍追求一種荒謬的理念：希望把他們的「科學」變得如物理般科學與精確，「彷彿那沒有意識的原子與依上帝形象所造的人之間，沒有根本質性上的差異。」¹⁵ 他們追求所謂的「價值中立」(value neutral)，結果他們所刻畫的世界只有價格，而沒有價值。相對之下，佛教經濟學把價值放在首位，因為價值反映的就是人們的基本信念。¹⁶ 資本主義經濟學與佛教經濟學最根本的差異在於前者的後設基礎是唯物的，而後者則是唯心的。舒馬克說得很好：「……以物質追求為主要目標而忽視靈性的生命是空虛而不滿足的。這樣的生命必然導致人與人的對立、國與國的對立，因為人的需求是無止盡的，而這種無止盡唯有在靈性層面才能達成，而不在物質層面。」(見舒馬克(1973)第二章)

舒馬克在書中對當代經濟學有許多嚴厲的批評，因為這樣的追求物質擴張與成長經濟思維所帶來的是人與自己、社會，乃至與大自然的疏離(alienation；或譯「異化」)，而疏離感則滋養了孤獨與絕望，並終將導致災難。他在書中也引用了甘地的名言：「地球提供的，足以滿足每個人的需要，而不是每個人的貪婪。」的確，他早在 1970 年代所點出的諸多資本主義經濟的問題，在過去這廿多年來也一一浮現。無怪乎有學者認為，如果凱因斯是亞當·史密斯以來最偉大的正統經濟學家，那麼舒馬克無疑地就是當代最重要的「異端」經濟學家。他所倡導的佛教經濟學的確才是真正「以人為本」的經濟學。¹⁷ 然而佛教並不是後設經濟學的唯一選擇；舒馬克在〈經濟學的角色〉一文中說：「選擇佛教作為後設基礎是純然非刻意的；基督教、伊斯蘭教，或者猶太教的教理也都適用，正如其他偉大的東方傳承亦然。」¹⁸ 的確，舒馬克只列了簡樸與非暴力兩項作為佛教經濟學的指導方針，而付之實踐則有賴佛教的另一原則：「中道」(the middle way; moderation)。可見他的目的僅在把以「物」為本的傳統經濟學導回真正經濟學「以人為本」的應有面貌；這樣顯然才契合經濟學應有的「經世濟

¹⁵ 社會科學學者的這種態度被稱為「物理欒羨」(physics envy)。嚴格而言，舒馬克這句話並不符合佛法的觀點，因為佛教認為一切唯心所造，所以原子與人都是因緣聚合而成，並無本質上的差別。傳統如牛頓的物理學觀點的確把原子看成是不具意識的，但近年來量子物理學的頗多理論與證據似乎都驗證了佛教的觀點。例如，海森堡的測不準原理即認為觀察者與被觀察對象不可能獨立存在。換句話說，並沒有所謂的「客觀」外在，一切都是「主觀」的。

¹⁶ 佛教經濟學者 Zsolnai (2009) 根據王爾德(Oscar Wilde) 的名言而語帶諷刺地說：「經濟學家知道每樣東西的價格，卻對每樣東西的價值一無所知。」(Economists know the price of everything and the value of nothing.)

¹⁷ 文獻上雖然也有學者稱舒馬克的經濟理念為「人本經濟學」(Humanistic Economics)，但比較是從馬斯洛·佛洛姆等人所提倡的人本主義觀點來探討經濟理論。

¹⁸ 事實上，他本人在 1971 年才正式受洗成為天主教徒。

民」之意涵。¹⁹

有鑑於我們這個世代所面臨的各種經濟、社會，與環境的危機，尋求新的可永續(sustainable) 經濟學以取代資本主義經濟已變得刻不容緩。然而光是科學或科技並不足以帶來「和平與永續」(peace and permanence; 《小即是美》第二章的標題)，因為「科學無法產生我們可據以生活的想法。」舒馬克認為，科學與科技必須有智慧作為依歸，「永續的經濟學」(economics of permanence) 才是有可能的。今日看來，佛教經濟學(或者說是以靈性為基礎的經濟學) 正是最好的解方，而這對於以佛教為主要信仰的華人社會，更是適合。然而回顧佛教經濟學的發展，迄今仍未有較為完整的論述。如我們前面所提到的，舒馬克的論文較為精簡，因此並未能完整地涵蓋所有議題。也正因為這樣，學者在一些議題上不免有些歧見。

宗教所反映的，是人們的基本信念，然而即使是同一宗教的信仰者，彼此的理解也不盡然相同。同樣地，佛教徒也因生命層次領悟上的差異，而對經濟活動有不同的態度與看法。例如，佛教雖說修行有八萬四千法門，但大體上可以分為三類：人天道、解脫道，與菩薩道。修人天道者，仍在累積解脫三界的「資糧」(資本)；走解脫道者則致力於個人超越三界之解脫，世間之福報對其而言，反而是一種束縛。至於行菩薩道者則更體悟到衆生與我為一，因此其努力的是所有衆生的解脫，而非僅局限於狹隘個人的「福祉」。因著這三種修行法門的差異，不同佛教徒對有成有壞的物質經濟的看法或態度也會有所差異。基於上述之根本差異，我們以傳統個體經濟學的架構，依序從佛教教理的觀點，探討個體行為的基本假設、消費理論、廠商理論，與市場理論等議題。佛教經濟學基本上是整體論的(holistic)，因為任何的經濟決策，都會影響到整個體系，包括環境與社會層面，而不會只是單純經濟面的影響。Brown (2017) 在她的《佛教經濟學》一書中強調，根據佛法，我們——一切衆生——是相互連結的。這樣的看法，與近年來興起的綠色經濟學的理念頗為契合。

佛法是博大精深的，其所衍生而來的佛教經濟學必然也是如此。²⁰ 因此本文的目的，僅

¹⁹《小即是美》一書的副標題是「彷彿人是重要的」經濟學(Economics as if people mattered)：看起來似乎是否定「以人為本」，但其實這個標題受到德國哲學家 Hans Vaihinger 於 1911 年所提出的「『彷彿』心理學」(the psychology of "as if") 的影響。Vaihinger 所說的「彷彿」並無否定的意義，而是提出一抽象的思想架構，解釋人們思考與行為背後彷彿有一虛構(fictional) 的目標。著名的心理學家阿德勒同樣受到此一哲學思維的影響，而提出許多超越佛洛依德的心理學觀點，如社會情懷、生命風格、虛構目的論等。

²⁰有鑑於佛教經典的艱澀難解，當代有許多佛教大師提倡佛教的現代化，希望能夠把世界轉化為人間淨土，

是就作者有限的瞭解，嘗試為佛教經濟學理出一個架構。事實上，有待釐清或待探究的問題，絕對會比本文所能提供的解答多更多。舉例而言，佛陀在世時的經濟社會結構與現代當然有所不同，因此像是佛教經濟學觀點下的廠商理論就會是具有挑戰性的課題。同樣地，儘管舒馬克認為中級(intermediate) 或適切(appropriate) 科技才符合佛教經濟學的「小即是美」的基本觀點，但就現實而言，科技的進步卻似乎仰賴某種程度的規模經濟。何者才是符合佛陀的教理呢？如何能在符合佛法下，發展出以人為本的科技會是一個重要的課題。誠如舒馬克所說的，這不僅需要「知道如何」(know-how；另譯「科技」)，更需要仰賴由智慧而來的創意。

其實以其他靈性傳承為基礎的經濟學也都面臨類似的問題。例如，伊斯蘭教明文規定禁止借貸的利息(riba)，但這樣的規定在面對以資本主義經濟為主的全球經濟就會有很大的衝突與矛盾。伊斯蘭國家因而發展出所謂的伊斯蘭經濟學。即使如此，伊斯蘭國家中利息的存在仍是無法迴避的事實。²¹

此外，截至目前為止，佛教經濟學研究所探討的大多屬於個體經濟學的範疇，然而有待探究的課題更多。例如，佛教金融學(Buddhist finance)，也就是符合佛法的財務金融理論，穢語傳統的金融理論有何不同呢？進一步，佛教總體經濟學的議題與面貌應是怎樣的呢？這同樣有待更多的研究。

本文的結構如下：第二節從為何需從宗教的角度切入，第三節簡介佛教主要的幾個概念。第四節介紹佛教經濟學的緣起。第五節從個體經濟學的架構，探討佛教經濟學的各個層面；也就幾個主要的經濟學概念，比較佛教經濟學與傳統經濟學的差異。最後一節是未來展望與結論。

包括像是「人間佛教」(由太虛大師、印順法師、星雲法師、聖嚴法師等所提倡)、「入世佛教」(engaged Buddhism；由一行禪師所提倡) 等。

²¹例如，以伊斯蘭教為國教的孟加拉而言，一般民衆面臨的利率極高，而尤努斯所提倡的葛拉敏銀行(鄉村銀行)就是因為結合該國的民情，而能提供窮人較合理利率而聞名於世。既便如此，其年利率仍遠高於10%，而非伊斯蘭曆律法(Shariah) 中的零利率。

2 為什麼要從宗教談起？

2.1 何謂宗教？

人的一生彷彿像是一截線段——我們都知道兩個端點是什麼(雖然並不真的懂)，有些時候也不免會問：「開頭之前與終點之後是什麼？」、「我是誰？」，以及「生命的意義是什麼？」等諸如此類似乎是沒有答案的問題……但其實我們甚至連這「線段」的長度有多長都不知道。²²

生理學說我們是卵子與精子結合的結果，但在這之前呢？²³ 西方心理學則說「我」是制約的結果：行為學派說人就像是一部機器、一台電腦，所有一切(舉凡個性、能力等)都是條件制約而來。²⁴ 佛洛依德(Sigmund Freud)說驅使我們的，是成長過程中的種種制約所形成的潛意識(unconsciousness)，主要都與「性」有關。阿德勒(Alfred Adler)與佛洛姆(Erich Fromm)則說人是社會性動物，所以潛意識主要是人在社會系統(前者強調家庭，而後者則強調社會的集體層次)的互動下制約而形成的。榮格(Carl Jung)說更深一層還有集體潛意識(collective unconscious)，是作為同一種族、同一文化，甚至人類，千千萬萬年演化而來的共有深沈記憶。

這種種制約有如電腦中的程式，深層的是韌體、作業系統，淺層的則是程式語言與應用軟體等，但是如果我們把所有的「程式」移除，那剩下的又是什麼呢？²⁵ 就因為我們所經驗的種種有限(不論是壽命、能力，或智慧)，我們開始更深的探索、追尋——這就是宗教的啟始。²⁶ 張澄基(1973)在其《佛學今詮》(1973, 第49頁)給宗教如下的定義：「宗教是人對生命之意義及目的，做了一番總檢討、總衡量之後，對人生所作之究極價值判斷。這個價值判斷的特點是，一方面覺醒到人生一切之有限性；另一方面又激發起對永恆和無限的理想之

²² 經濟學稱此類彷彿超乎我們選擇或掌控的不確定性為「背景風險」(background risk)。

²³ 舒馬克在他的書中很清楚的表達他對這類問題的看法。他認為世間的問題有兩類：收斂的(convergence)與發散的(divergence)。很多所謂科學的問題如數學方程式都有單一的解答；這類的問題屬於前者。但關於生命的諸多問題則屬於後者，這樣的問題雖未必有標準答案，但卻是生命最重要的。

²⁴ 佛教版本的心理學稱為「唯識論」，其中對人的種種有系統性而深度的解釋。現代心理學所說的「制約」，在唯識論中對應的詞彙是「習氣」，而制約的過程則稱為「薰習」。

²⁵ 心理學所闡述的這些制約「我」(ego)，都是不永恆的，是「小我」，其實正是佛教思想所說的我執，是由地、水、火、風四大假合因緣聚合而成的。佛教思想中一個重要的觀念就是「無我論」，其實講的就是這些小我都不是真正的我(Self，或稱「大我」、自性)。但什麼是真正的我？請見稍後章節中有關佛教思想的簡介。

²⁶ 有關宗教的種種定義，可參考維基百科 <https://en.wikipedia.org/wiki/Religion>。

追求。」美國心理學之父威廉·詹姆士(William James)在其《宗教經驗之種種》(1902)一書中將定義宗教為：「……個體體悟到與他們心中認為之神聖有所關聯之時刻，所經歷的情感、行動與體驗。」

宗教(religion)又有廣義與狹義兩種意涵。廣義的宗教指是我們的信念、信仰(faith)。印度教聖典《薄伽梵歌》說：「人的信仰配合著他的本性。人天生就是滿滿信仰的。事實上，人就是由他的信仰所造就的。」²⁷ 紀伯倫(Khalil Gibran)在《先知》中也說：「你每日的生活就是你的廟宇和你的宗教。」可見就廣義的宗教而言，形於內的未必是有系統的思想，而形於外的也未必有一致的行為規範。我們多數人都活在許多內外不一致的衝突而不自知；某種意義而言，每個人都有自己的宗教。也正因如此，而有狹義的宗教的產生。

狹義的宗教指的是較有系統性的信仰，通常包括三個元素：教義、教儀與教團。教義是宗教的根本思想觀念與感情體驗；教儀是宗教規範的行為與禮儀；教團是宗教的組織與成員。所以大致而言，狹義的宗教，指的是一群認同某一特定體系思想、理念的個體，並在行為、生活上，遵循一套依據該思想、理念所發展或訂定的行為規範。

根據這樣的定義，今日的資本主義經濟其實已成為普世信奉的宗教，舒馬克(1973)稱之為「經濟學這個宗教」(the religion of economics)。²⁸ 他語帶諷刺地說：「經濟學這個宗教有它自身的一套倫理教條，而其第一誡(First Commandment)就是行為要符合經濟性——不論是你在面臨生產、販售或購買的任何場合。」Roy (1997)也指出，與其說經濟學是社會科學的一種，還不如說它是宗教，而市場正式經濟學這個宗教的上帝。

以佛教而言，一位佛教徒要正式成為佛教徒需要皈依(refuge)「三寶」，也就是佛、法、僧(稱「三皈依」)；其中佛是佛教的開創者釋迦牟尼佛，是為佛教徒的共同導師，也是佛教徒的「目標」；法就是祂所闡釋的教理(後續匯集之教理可分經、律、論三類，稱為三藏)；僧則是指僧團(sangha; sanga)，可廣義地解釋為是各種佛教徒(出家與在家)的組織化團體。

²⁷引自《薄伽梵歌》(16:3)，周賓鳳中文譯注。

²⁸另一個類似的名詞是“the economics of religion”，也就是「宗教經濟學」，則是從經濟學的角度探討宗教。換句話說，也就是探討宗教信仰的經濟功能。以華人世界而言，由於寺廟有來自民間的善款。這些善款，除了作為維持寺廟與僧團的運作外，多餘的金錢也兼而從事土地與金融之事業。這些都不是屬於本文所探討的範疇。

然而制度化了的宗教猶如一把雙面刃：它可保存真理與智慧傳承，但它也可因僵化的種種制度與組織而有各種分別，反而侷限了人的了悟(內在發展)。

2.2 為什麼是佛教？

如同我們在前言中所提及的，佛教經濟學雖是舒馬克所提出的，但其實他所提倡的，是以靈性為基礎、以人為本的經濟學，因此他所主張的概念，並不限定或僅適用於一特定宗教的信衆。²⁹ 然而作為亞洲人民的最主要宗教，佛教無疑地更適合作為亞洲人民經濟活動的指導方針。³⁰

佛教是台灣人民的主要信仰，但是究竟有多少台灣人是佛教徒則有不同的統計數字。台灣 2006 年的官方數字是 8,154,901 人，占 35% (Taiwan Yearbook 2006, Government of Information Office)；美國中央情報局出版的《世界概況》顯示有 21,668,736 人，高達 93% (見 World Factbook 2011)。此數字之差異係源自對佛教徒的定義有所差異。大體上，多數台灣人的信仰是佛、道、儒以及民間信仰的「混合體」，因此從寬鬆的角度來看，皆可視為佛教徒，但就嚴謹的定義而言則不然。「正式」的佛教徒需要經皈依、受戒等程序；若以此嚴格定義，則台灣的佛教徒比例當遠低於 35%。

3 佛教思想簡介

本節簡單(而且也僅僅是簡單) 介紹佛教思想。對佛教思想熟悉的讀者可直接跳到下一節。³¹

²⁹ 舒馬克在一次訪談中曾開玩笑地表示，他當然也可以提「基督教經濟學」，但是這樣一來就不會有人(意指歐美國家的人) 想要讀他的文章了。<https://www.youtube.com/watch?v=qDtF9-owes4>。

³⁰ 根據一份 2010 年的調查，佛教徒占總人口比例最多的國家超過 10 國，且全部皆為亞洲國家，其中台灣也僅排名第 9，有 800 萬名佛教徒，占總人口 35%。參見 https://en.wikipedia.org/wiki/Buddhism_by_country。

³¹ 有興趣更深入了解佛教思想的讀者，可閱讀如羅侯羅·化普樂(1959) 的《佛陀的啟示》；印順法師的《佛法概論》；淨空法師的《認識佛教》；一行禪師的《佛陀之心》；聖嚴法師的《正信的佛教》、《因果與因緣》、《學佛知津》等。《佛光教科書》(共十二冊) 也是很值得參考的資料。

3.1 佛教的起源

「你是神嗎？」人們問他。「不是。」「那麼是天使？是聖人？」「不是。」「那麼你是什麼呢？」佛回答道：「我醒來了。」

這段話是宗教學大師休斯頓·史密斯(Huston Smith) 在《世界宗教》第三章〈佛教篇〉中介紹釋迦牟尼佛的開場白。³² 史密斯說，同樣的對話也出現在世人遇見耶穌的場合。當人們感受到兩位的與衆不同時，他們提出的問題不是代表身份、地位的「你是誰？」(Who are you?), 而是「你是什麼？」(What are you?), 因為人們明顯感受到他們是不同於常人層次的存在(existence; being)。佛陀(Buddha; 簡稱「佛」)的答覆成了祂的「頭銜」，因為「佛」的意思就是「覺者」—— 醒悟的人。

釋迦牟尼佛的一生充滿了各種傳說。³³ 他原是一位小國國王的兒子，過著豐富無虞的生活。據說在 29 歲那年出遊時初見到老人、病人、亡者，與僧人，了悟到人生的苦與有限，因而離家成為沙門(samana; sadhu)，追求解脫，之後歷經六年而悟道。從此展開了長達 45 年(一說 49 年)的說法，度化了許多出家與在家弟子。

佛陀離世後，弟子與後世弟子將祂在世時的教導結集。然而多次結集的結果卻因僧衆間看法分歧而衍生出「小乘」(南傳佛教) 與「大乘」(北傳佛教) 兩大支派。³⁴ 儘管不同派別間存在著歧見，但如四聖諦、八正道、十二因緣等，則都被承認是釋迦牟尼最初的教義，也可說是佛陀所教導的基本。我們以下簡單介紹這些核心概念。

3.2 何為佛教與佛教徒？

《法句經》(述佛品) 第二十二中說：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」意思是說，諸佛教導信衆的，就是諸惡莫作、諸善奉行，並且清淨自己的意念。只要符合這三點，就是諸

³² 中譯版書名為《人的宗教》。

³³ 釋迦牟尼(Sakyamuni; 624BC–544 BC, 一說 564BC – 484BC) 原名悉達多·喬達摩(Siddhattha Gotama)。簡介可參考維基百科：https://en.wikipedia.org/wiki/Gautama_Buddha。

³⁴ 這只是主要的分類，密乘(或稱「金剛乘」) 是另一主要支派。

佛之信衆。換言之，可知廣義而言，只要身、口、意皆符合佛陀教理者，即為佛教徒。但狹義而言，則需要經過皈依、受戒等程序，方為佛教徒。佛教徒主要分四衆：比丘(男出家人)、比丘尼(女出家人)、優婆塞(男在家居士)、優婆夷(女在家居士)，各有不同範疇的戒律規範。

3.3 四聖諦：苦集滅道

四聖諦是佛陀初轉法輪，首次說法的主要內容。所謂的「諦」，係指真理，所以「四聖諦」就是佛陀所開釋的四項真理。四聖諦，依序為苦、集、滅、道，共四諦，僅簡要說明如下。

1. 第一聖諦「苦諦」：瞭解人生的根本是苦：除生老病死四苦外，還有求不得、愛別離、怨憎會等苦，而即使有歡樂，所有的樂也都是無常、不永恆的。
2. 第二聖諦「集諦」：闡釋苦的緣由。簡言之，「苦」是果，而其因則是「無明」。印度《奧義書》有云：「人依欲而成，因欲而有意向，因意向而有業，因業而有果。」我們因無明而有貪、嗔、痴等我執與欲望，進而衍生出輪迴不已的因果業力(此即「十二因緣」所闡釋的內容)。³⁵ 衆生因我執(ego; self-attachment) 而造身口意的業(karma)，種種業再聚集而成「苦」果。³⁶
3. 第三聖諦「滅諦」：滅除輪迴的根源，也就是無明，從三界內的輪迴中解脫，證得寂靜涅槃的最終圓滿境界。達成滅諦所闡述的境界則需仰賴適當的方法，也就是第四聖諦所說明的。
4. 第四聖諦「道諦」：闡述達成圓滿涅槃之道。修持之道雖說有八萬四千法門之多，但基本上不離戒、定、慧等「三無漏學」，也就是持戒、禪定，與智慧(般若)。《楞嚴經》云：

³⁵十二因緣：無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。

³⁶業，梵文音譯羯磨，原指行動、作為，進一步衍生出「我」所造作的一切行動作為的後果。我們因無明而來的業而有「業因」、「業力」與「業果」。業可分身、口、意三業。我們可用會計學做個比喻：一家公司(指「我」)所做的每筆交易(行動作為)，在會計報表上都會有「借」方與「貸」方的紀錄。此一借貸平衡關係即為業力法則，而「業」就是報表中所記錄的種種善、惡、不善不惡(無記業)等。業依個人或群體而有別業與共業之分。只是因果法則或業力法則(law of karma)的運作遠比世間的會計體系複雜得多：世間賺一元與賠一元可抵銷為零，但業力法則下則多仍是二筆交易的紀錄。每世最終「結算」的資產負債表成為下一世「預載」(default)的內容，也就是所謂的「定業」，而當世的作為、後果則稱為「不定業」。要達成「業中和」(karma neutral)，也就是解脫，有賴福慧雙修。

「攝心爲戒，因戒生定，因定發慧，是則名爲三無漏學。」至於所謂的八正道、六度等，大致上也都是戒定慧三學的不同表達方式而已。我們在下一節簡要說明。

佛陀說法達 45 年，後世陸續集結、編撰的經典可說汗牛充棟、不勝卒讀，³⁷ 因而有些經典被認爲是後世杜撰的僞經。³⁸ 如今主流佛教思想認爲可以「三法印」來印證某一教說是否屬於佛教正法。北傳佛教的三法印爲「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」。南傳佛教則稱「諸行無常」、「諸受皆苦」、「諸法無我」爲三法印。

3.4 三學、六度與八正道

前面提到修持的基本是戒定慧三學。其中「持戒」雖因不同身份的佛教徒而在範疇上有所差異，但根本的五戒(five precepts) 則是所有佛教徒都要遵守的。五戒分別爲不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語，與不飲酒。五戒是許多印度宗教的共同戒律，包括印度教(婆羅門教) 與耆那教等，而其根本的原則是「不傷害」與「非暴力」(亦即梵文中的 ahimsa)。衆生執著四大假合爲我，可能因自我之私而傷害其他衆生，因而在業力法則下爲自己的修持之路設下了障礙。因此戒律看似限制，實則是佛陀爲保護徒弟而設立的教法。佛教除強調紀律的重要性外，其實更強調由消極地謹守五戒而轉爲積極地實行十善。³⁹

「八正道」是佛陀告誡衆生，活於世間所應依循的八項準則，爲「正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定」。所謂「正」，即符合生命的本性，若言行舉止，都符合道德倫理，即是行八正道之舉。三無漏學也與八正道相互對應，其中「正語、正業、正命」爲「戒」；「正精進、正念、正定」爲「定」；「正見、正思」爲「慧」。另一種表達形式爲「六度」，又稱「六波羅蜜」，爲「布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧」。布施又分爲財物的布施(財布施)、佛法的傳揚(法布施) 和信心的給予(無畏布施)。

1. 「正見」，正確的佛理知見，對四聖諦的智慧即爲正見。通往滅苦的道路，始於正見，並

³⁷ 各種佛經流傳至中國，依性質不同而分經、律、論等三藏。後世將種種經典匯集成所謂的「大藏經」；「大藏經」有幾個不同的版本，但大體上總字數都超過一億個字。

³⁸ 例如在中國普爲傳頌的《父母恩重難報經》即被認爲是僞經。

³⁹ 十善：不妄言、不綺語、不兩舌、不惡口、不貪欲、不瞋恚、不愚痴、不殺生、不偷盜、不邪淫。

盡自己的所能體悟四聖諦、透徹佛陀的教誨，終能滅除苦難，邁向解脫之道。

2. 「正思維」，正確思維。離開世俗的錯悟分別、離開邪妄迷謬，以正見的基礎，領導衆生對四聖諦與佛陀的教誨，強化更深層的感觸，成就正思的智慧。
3. 「正語」，純正淨善的語言、合乎佛法的言論。無論在何時何地，言談、書寫皆必須誠實、一致、尊重、精確，以正思維發展正語。
4. 「正業」，正行、諦行。正當且合乎佛教的活動與行為，包括佛教徒應遵循的五戒、十善，以不作一切惡行為重點。
5. 「正命」(right livelihood)，正當的謀生手段，並且要遠離一切不正當的職業。
6. 「正精進」，規律勤奮但不躁進地修持。
7. 「正念」，指四念住或四念處，即隨念於身、受、心、法精進正行。佛陀在世與涅槃前都跟弟子強調修持「四念處」的重要性(如《四念處經》、《安般守意經》與《勝妙獨處經》)，至今仍是南傳佛教重要的修行方法。相對地，北傳大乘佛教把四念處簡化為「觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我」。
8. 「正定」，禪定之道，遠離顛倒夢想。消除疾苦，跳脫生老病死之輪迴而得終究解脫。

3.5 佛教的心理與宇宙觀 (待完成)

這一節簡短談佛教的心理與宇宙觀。對西方世界而言，這是兩門不同的科學，但對佛教或印度哲學而言，這兩個是同一個主題的兩個不同的面向。《華嚴經》中說，「應觀法界性，一切唯心造。」⁴⁰

《維摩詰經》中所說的：「須彌納芥子，芥子納須彌」。事實上，近代物理學也開始有這種「全像式」(holographic) 的觀點：每個的粒子內都含納所有整體的訊息。

身受心法、五蘊、八識

⁴⁰「法」指一切諸法、世間萬物，「界」有界限、世界之意，所以「法界」係指一切不同層次的世界。

作為同樣發源自印度的二個宗教，佛教與婆羅門教(以及後來的印度教)有很多共同的思想。衆生生於無明，在因果律則的運作下而發展出層層不同靈性等級的世界。其中，有所謂的三界：欲界、色界，與無色界，而我們的娑婆世界，也僅僅是欲界中的一小世界而已。佛教思想裡雖有極為詳盡的宇宙圖像，但宇宙並非獨立於我們的客觀存在，而是由我們的心所造作的。《華嚴經·十地品》中說：「三界虛妄，但是心作，十二緣分，是皆依心。」這三界是由心所生的因果律則所造，雖然有高低之分，卻都是有成住壞空的非永恆世界。⁴¹ 衆生身處其中，如同被困在重重無盡的因果苦網當中。根據佛教思想，欲界衆生由欲望所支配，所以要求解脫，需從離欲做起。

正面一點看，可知我們與一切衆生都是相互連結、相互依存的。這正是何以大乘佛教倡導的是菩薩道，而非僅僅個人之解脫。這也表現在佛教徒在打坐與祈禱後做為結束語的迴向：「願以此功德，迴向諸眾生，解脫三界苦，皆發菩提心。」「願以此功德，普及於一切，我等與眾生，皆共成佛道。」

這樣的觀點，與西方唯物主義有天壤之別。唯物主義者與外界是隔離、疏離的，因此所呈現出對自身之外的態度也是漫不經心的。由此可見西方資本主義經濟(capitalist economy)對人、衆生，乃至土地、環境與地球的種種暴力其來有自。從佛教的角度看，這種種暴力終究也會回到自己身上，由自己承擔其後果，不論是現世或未來。誠如佛洛姆所說的，自私自利的人其實不是愛自己；事實上，他們是痛恨自己的。

當我們問自己「生命的意義」是什麼時，其實我們首先要釐清的是生命的目的是什麼。我們可能忘了我們此生的目的是什麼(或許是刻意遺忘的)，但我們整個生命過程卻毫無疑問是建立在連結上。打從我們來到這個世界，從一個小小的受精卵開始分裂，然後再複製、分裂，分化成各種不同功能的細胞的循環，我們就不斷地在做連結——細胞與細胞間因應著外在環境所做的各種串連。隨著高達800億個腦神經細胞的生成，這些猶如恆河沙數的神經細胞間，更是因應著身體分分秒秒各個感官所接受到的刺激而進行繁複的連結。連結可說是我們的本能。

⁴¹更詳盡的說明，可參見林崇安(1994)《佛教的生命觀與宇宙觀》一書；在該書中，作者整理佛教的相關經典，對生命觀與宇宙論有相當系統性的介紹。

科學家發現，幼兒在二歲的時候，每秒腦神經間的產生的新連結多達 200 萬條，到三歲時腦神經細胞網絡會成長到不可思議的規模；這就是為什麼大人們對三歲前的幼兒在許多事物的學習上常常出人意表而感到訝異。幼兒在三歲之後就進入了網絡修剪的階段——把「無用」（也就是無意義的）網絡刪除；大概是為了節省能量的耗損吧。這說明了為和許多小孩可看到或聽到大人眼中所謂的「靈異」現象，但這些能力都隨著年紀漸長而消失。

我們的五根，也就是眼耳鼻舌身五種感官，都只是接受到外在特定範圍的頻率。舉例而言，我們肉眼所能「看」到的光，只是很狹窄的波長範圍；我們耳朵所能聽到的聲波也同樣如是。這意味著我們所認知到的世界「全然」是經過我們「揀選」的，儘管我們並不記得我們做過這樣的選擇。我們所感受到的，完全是我們主觀的解讀。然而由於這是一個連續的過程，我們總認為別人所看、所聞，甚至所感受的，也與我們一樣，而我們稱之為「客觀」。

阿德勒認為個體在五歲前會從生命原型進而發展出其生命型態(life style)，之後生命就依此而展開。腦神經科學研究發現，我們在三、五歲進入腦神經網路刪減後，大概要一直到廿歲左右才會重新啟動另一輪（好像也是人生最後一次）主要的網絡擴充。這恰好是我們從高中到大學就讀的期間；這段期間，很多人開始對自己的形象，也就是別人與自己眼中的自己，開始有所覺知，因此很多的連結也會依此而展開。

4 佛教經濟學的緣起

本節簡短介紹佛教經濟學的緣起。有關佛教經濟學發展的歷史，果光法師（2014）在《心靈環保經濟學》一書中有較為詳盡的說明。

佛教經濟學是舒馬克於 1955 年擔任緬甸總理吳努（U Nu）的經濟顧問時所提出的。⁴²原本是要站在西方經濟的角度來幫助一「低度發展」的國家，但當他融入了緬甸人的生活中，理解了佛教思想影響下人們與大自然和諧共存的生命態度，轉而反思西方資本主義經濟

⁴² 吳努是緬甸於 1948 年自英國獨立後的首任總理，同時也是虔誠的佛教徒。他推動佛教成為緬甸的國教（儘管稍後被其他繼任者廢除）。休斯頓·史密斯在《世界宗教》一書的開頭曾簡短地提到他：在他上班面對政務之前，每個早晨四時到六時都會到住家旁邊的佛寺裡靜坐。我認為舒馬克的佛教經濟學應是受到吳努很大的影響。

本質的謬誤。據說他總利用週末到寺廟中與當地僧侶學習，而〈佛教經濟學〉就是他反思的結晶，於 1966 年發表於《亞洲工具書》(Asia: A Handbook) 一書之中。之後，在 1973 年，這篇文章收錄到《小即是美》一書之中。

經過一番反思後，他說：「我開始問我自己：佛教經濟學會是長怎樣的呢？我的結論是，它會與我們的西方經濟學完全地相反。」而在一次電視訪談中，他說：「消費極大化既不道德，也無價值可言。要極大化的是滿足感，而且這滿足感是以最少的消費來達到的。」他所說的「滿足」是指心理、心靈層面的滿足，而多數以填補欲望的消費卻是與其背道而馳的。他因此批評傳統經濟學：「沒有佛教的經濟學，也就是沒有靈性、人，與生態價值的經濟學，就像是沒有愛的性(sex without love) 一樣。」

4.1 舒馬克生平簡介

舒馬克 (1911-1977) 生於德國波昂，父親為政治經濟學教授。先後在英國牛津與美國哥倫比亞大學就讀，於哥大獲得經濟學學位。二戰前，為躲避納粹統治遷至英國，卻因其「敵對外國人」的身份而被留在一個隔離的農場工作。後因著作「多邊貨幣清算」(multilateral clearing) 為凱因斯所賞識，而得自由，並得以任教於牛津。⁴³

舒馬克在二戰後擔任德國國家煤礦局(National Coal Board) 的首席經濟顧問，並以不列顛管理局(British Control Commission) 經濟顧問與首席統計學家的身份，幫助德國之重建，因而對當今經濟社會有許多反思，包括在地化(localization)、中級科技(intermediate technology) 與適切科技(appropriate technology) 等，並早於 1970 年代即指出核能的可能問題。⁴⁴ 此外，他也致力於融合社會主義，提出新的組織理論與所有權理論。雖然他提出了佛教經濟學，但卻在 1971 年成為了天主教徒，最後在 1977 年於講學旅途中，心臟病突發而過世。

⁴³ 另一位「異端」經濟學家柯爾(Leopold Kohr) 在一篇頌讚舒馬克的短文中說，凱因斯在替英國政府所撰寫的國際清算計畫書中，竟幾乎原封不動地抄襲了舒馬克的論文！看來學術抄襲的確有其「悠久」的歷史。參見 https://web.archive.org/web/20071011020125/http://www.schumacher.org.uk/about_efschumacher.htm。

⁴⁴ 關於核能的問題，可參考舒馬克 (1973) 書中第九章 (核能：救贖抑或詛咒？)。

4.2 為什麼是佛教經濟學？經濟學的本質

儘管過去一百多年來已有太多關於經濟學的定義，羅賓斯爵士(Lionel Robbins)在1932年所提出的經濟學定義仍是最被廣泛接受的。他說：「經濟學是一門研究人類在有限的資源情況下作出選擇的科學。」⁴⁵

我們每個人在此世間的種種資源都是有限的，不論是壽命、心力與外在可取得的資源等。因此如何在種種限制下達成人生的「目標」，的確是最重要的生命課題。從這個角度看來，羅賓斯爵士對於經濟學的定義看起來與佛教，以及諸多其他宗教，並無衝突。若真要區分，或許經濟學所關注的主要是「實體」資源(physical resources)，而各個靈性傳承所關注的則偏重非實體資源，如心力、壽命等。

由以上的討論，可知各種靈性傳承的理念實可視為經濟學的假設與理論基礎。舒馬克在《經濟學的角色》一文中表示，經濟學是一門「衍生」的科學，接受他稱之為「後設經濟學」(meta-economics)的指引。所謂的「後設經濟學」，指的就是經濟學的核心信念與假設。

為什麼釐清核心或基本信念是重要的呢？他在《教育》一文中說：「不論所教導的主題是科技或人文，如果這個教導不能引導釐清形而上學，也就是我們的基本信念，那麼它就無法教育人，因而，也就不能對社會有任何實質的價值。」他認為當前的教育太強調知識、技術與科學，以致於「我們知道怎麼去做許多事情，但是卻不知道要去做些什麼？知識不會帶來悲傷，但有毒害的(教育)錯誤，卻為未來第三代、第四代帶來無止境的悲傷。」資本主義經濟強調的競爭與擴張仍然是當今多數教育的主張。他的這段談話是在1970年代，而的確，在經過了三、四個世代之後，如今處在廿一世紀的我們正承受著其所造成的地球環境與人類社會的災難。⁴⁶他接著說：「教育唯有當它能培養出『全人』(whole man)時，才是有助益的」。至於什麼是全人呢？他接著說：「真正受過教育的人不是什麼都知道一點，甚至也不是知道所有主題的一切細節。事實上，全人是真正能碰觸到『中心』(centre)的人。」

他所說的「中心」，係指人們的核心信念，他說：「中心是他為自己所創造的一套有關他

⁴⁵ 參見維基百科「經濟學」條目的介紹。

⁴⁶ 參見稍後第 5.1.2 節關於教育的說明。

自身與世界的有系統的想法，據之以引導他各種努力的方向。……所有學科，不論分得多細，都會連到一個中心；就像所有光線都是從太陽射出一樣。……中心是由我們最基本的信念所組成；我們是由這些信念的力量所推動的。……換句話說，中心是由超越事實世界(world of facts)的形而上學、倫理，與想法(不論是我們喜歡的或不喜歡的)所構成的。……由於它是超越事實世界的，因此也就無法以普通的科學方法予以證實或推翻。但如果它對實相而言不是真實的(true to reality)，那麼堅信之必然導致災難。」

當代經濟學的分析仰賴兩個基本假設：理性與自利。雖然一般把這兩個假設視為一個，事實上這二者是有區別的：前者係指在給定的偏好下，個體能極大化其偏好的能力，而後者則不把他人之福利納入個人的偏好中(Frohlich et al., 2015)。關於自利，近代經濟學教科書最為樂道的，是亞當·史密斯在《國富論》中的一句話：「我們每天所需的食物與飲料，不是出自屠戶、釀酒家與麵包師的恩惠，而是出自他們自利的打算。」⁴⁷

然而這種以自利與競爭為基礎的經濟體系，雖然經濟學家爭辯說是源自於對大自然的觀察所得出的法則(如達爾文的「演化論」)，卻對人的本質瞭解不足。

5 佛教經濟學的架構與內容

佛教經濟學係由佛教思想與經濟學結合而成，因此其方法論或取向也可從兩方面來分析：一是從佛教的經典中去檢視佛陀所談論過的經濟思想，另一是從當代經濟學的架構出發，與佛教思想做結合。就前者而言，其實佛陀說法45年，也有諸多關於經濟、物質生活的開示散見於各個經典，而其中又以《善生經》最常被佛教經濟學者所引用。只是佛陀的時空背景畢竟與今日大有不同，因此如果由這個角度出發，比較不容易有清楚的架構，也不容易為現代人們所理解。

相對地，將佛教的基本思維融入現有的經濟學架構則有幾個優點。首先，傳統的經濟學架構清晰，比較容易為現代人所理解。二，將佛教思想作為基本假設，所得出的經濟內涵容

⁴⁷ 這種論點頗類似楊子「拔一毛而利天下不為也」的觀點；這背後的信念多少有點是認為如果每個人都照顧好自己的利益，那麼整個世界的利益、福祉也會是最大的。

易與傳統的經濟觀念直接做比較。

本節主要從個體經濟學的架構，探討佛教經濟學的主要內涵。第一節對應傳統的「消費者」理論，從「人」的角度切入，從佛教的思維探討「經濟人」(economic agents) 的目標與行為。第二節探討佛教觀點下的「廠商」理論。第三節探討佛教經濟學的「市場」觀點。最後一節簡短探討幾個與總體經濟有關的議題。

值得說明的是，基於佛教的「整體性」觀點，嚴格而言佛教經濟學並無明確地分割消費者、廠商，與市場理論，因為彼此間都是有關連的。誠如舒馬克所評論的，經濟學家把人類的經濟活動切割為「生產」與「消費」二類，認為如此就可以容易地各自處理與分析。但這樣的分類忽略了一個根本的事實，那就是生產者(man-as-producer) 與消費者(man-as-consumer) 事實上是同一人——他總是在在同個時候進行著生產與消費(見舒馬克(1973)第七章 (土地的妥善使用))。

5.1 個體理論

依個人生命層次的不同，佛教的修持之道可略分三大類：人天道、解脫道，與菩薩道。⁴⁸ 有些人認為這三者有依序漸進的次第關係，但其實其間並沒有明顯的順序關係。聖嚴法師在他所著的《學佛知津》中說，從性質上說，人天道偏重於福業的經營，比如布施、救濟、放生、戒殺、社會公益等；解脫道偏重於慧業的修持，比如持戒、修禪、拜佛、念佛等。二者間的主要差別在於內在：如有戀世的心，雖修慧業，仍是人天福報；如有出世的心，雖營福業，也歸解脫之道。他說：「學佛的宗旨，是在求取解脫道；學佛的著力點，卻在於人天道。…… 學佛的人，不能離開了人天道而另求解脫道。解脫道的求取，也不等於佛果的圓成，解脫生死的人，並不就是成了佛的人，要想成佛，必須將人天道與解脫道兼顧並重，這便稱為菩薩道。」可見正如諺語所說的，佛法不離世間法。不論是修習人天道、解脫道，或菩薩道，其外在之作為可以是相似的；其差別在於內在，是不可見的。

⁴⁸如果細一點分，可分人乘、天乘、聲聞乘、獨覺乘與菩薩乘等五乘。

讓我們試著以經濟學的語言來比較佛教經濟學與傳統經濟學。⁴⁹ 假設 W_L 代表某人某一世(L)的福祉, $L = 0$ 代表現世; 這裡福祉可鬆散地定義為當世的整體滿足狀態, 這滿足包括物質與精神的享受、家庭與人際的關係, 甚至包含周圍的親友、社群、人類, 乃至衆生的幸福等等。又令 $C_L = (c_{L0}, \dots, c_{LT})$ 代表在 L 世的消費流(consumption stream), 其中 c_{Lt} 代表某人 L 世中第 t 期的消費; c_{L0} 與 c_{LT} 分別代表出生與死亡時的消費。根據傳統經濟學, 人們的目標是極大化其整世生命消費(lifetime consumption) 所帶來的效用, 也就是:⁵⁰

$$\max U(c_{L0}, \dots, c_{LT}). \quad (1)$$

在傳統經濟學的眼中, $L = 0$, 既無過去世, 也無未來世; 在唯物的資本主義經濟學(家)眼中, 「輪迴」之觀念純屬痴人說夢, 唯有嗤之以鼻。「理性」之人應只在意自己的消費與隨之而來的效用。這樣以消費為依歸的「消費主義」(consumerism) 觀點有幾個意涵。

1. 消費之錢財從何而來? 我們生命前期顯然仰賴父母, 而後期可能需依靠子女。但我們會誕生於怎樣的家庭? 子女又有如何之能力可供養我們? 甚至我們的壽命會有多長等等, 這些問題都充滿了不確定性。今日之經濟學稱這些超乎正統經濟學範疇的「外生」問題為「背景風險」(background risk)。但佛教指出這類不確應取決於兩種「業」: 一是依過去世(尤其是前一世) 的作為而業已形成的「定業」, 與此世猶可有所作為的「不定業」。
2. 由於我們一輩子的時間與心力是有限的, 因此為了取得消費所需的錢財, 我們必需犧牲休閒, 代之以工作以求得錢財。同樣地, 接受教育與學習也是犧牲當下的休閒, 計望能培養更好的技能, 以求得未來更多的錢財。
3. 除了自身的滿足, 無須在意他人, 除非他人的反應可能傷害到自身的利益。換句話說, 欺騙、暴力都是可以的(只要邊際利益大於邊際成本)。所謂的倫理, 不過是人們在考量自身跨期(intertemporal) 總利益下妥協的結果。

⁴⁹ 以下以數學形式所表達的是經濟學常用來表達的「語言」, 並不是了解本文所必要的。讀者大可略過這些數學符號。

⁵⁰ 為簡單說明, 在此的表達我們暫且忽略所謂的不確定性。在傳統的經濟學架構下, 只要把這效用函數改為預期效用函數即可。

這種以消費為主的傳統經濟學觀點是極為狹隘的。根據以上的分析，顯然 $U_L \subseteq W_L$ ；傳統經濟學所關注的效用僅僅只是真福祉的子集合。傳統經濟學眼中的理性，在佛教經濟學眼中反而是很不理性的。舒馬克評論道：「佛教經濟學者把這種(消費導向)的作法視為極端非理性；因為消費僅僅是人類福祉的一項工具(手段)，真正的目標應是藉由最少的消費來達到最大的福祉。」

在佛教徒的眼中，生命的終極目標是解脫(阿耨多羅三藐三菩提，意指「無上正等正覺」)，而此世之生命與心力卻是全然有限的，因此其「最適化」的解必然是簡樸的生活，而三學、六度、八正道等則是達成目標的依據與方法。這樣的態度才符合理性。

舒馬克因此給佛教經濟學這樣的定義：「商品的擁有與消費，只是達成『目的』的『手段』，而佛教經濟學則是探討如何以最少『手段』來達成特定『目的』的系統性研究。」換句話說，佛教經濟學是藉由探討「消費的最適型態」，以尋求人類滿足的極大化。

讓我們嘗試以經濟學的語言來表達佛教經濟學的個體基礎。對於修習人天道的佛教徒而言，他們關注的是生生世世的福祉。令 K_s 代表 s 世的作為(業；行業)，則其目標函數可表達如下：

$$\max_{K_0} \mathcal{F}_0(W_0, \dots, W_L | \Omega(\{K_{-s}\}_{s=1}^{\infty})). \quad (2)$$

也就是給定過去生生世世累積至前世的業果 $\Omega^- \equiv \Omega(\{K_{-s}\}_{s=1}^{\infty})$ 下，極大化現世與未來 L 世的總福祉 \mathcal{F}_0 ；只是對多數人而言， L 似乎是無窮的 ($L \approx \infty$)。此世的業 K_0 (主要可分身、口、意三類) 是我們唯一可選擇的「決策變數」，而且是影響下一世的福祉 W_1 的主要因子。 Ω 非單一值，而是由過去總總業果集合而成(可視為一向量(vector))，其中正(負)者為善(惡)果。今世之福祉 W_0 是 K_0 與 Ω^- 的函數； Ω^- 雖是過去總總業果集合而成，但卻是此世的「業因」。 W_0 與 Ω^- 的關係，頗似 Kahneman and Tversky (1979) 所提出的展望理論(prospect theory)：

1. $\frac{\partial W_0}{\partial \Omega^-} > 0, \forall \Omega^-$ 。這意味著過去世之善(惡)果越大，則此世之福祉也越高(低)。所以諸佛教導我們：「諸惡莫作，諸善奉行」。

- 上述之斜率在 $\Omega^- < 0$ 情況下較陡。這意味著過去世累積之惡果對此世福祉有較負面的影響；對下一世亦然。展望理論指出人們有「損失規避」(loss aversion) 的傾向，在此則人們應有「惡行規避」(evil-karma aversion)。欺騙、暴力等，屬惡業，從而造成此世與未來世的惡果；應避免。就此而言，可知佛教經濟學與傳統經濟學對於「倫理」的看法，有根本上的差異：前者認為一切所為都會回到自己身上，即便非此世，也會在來世「報應」，因此一切惡行應避免；後者的眼光僅侷限於此世，任何惡行，如果經過「理性」分析後可滿足自身的欲望，又不會於此世帶來自身之損失，則不在迴避之列。對於行菩薩道的佛教徒而言，一切所為都是對自己做的，因此不僅會迴避惡行，而是更積極的行善；這與行人天道者，有一些細微的差異。

前面提到，傳統經濟學把人切割成「消費者」與「生產者」，忽略了他們其實是同一個人。這種二分法的後果是毀滅性的，而其中最明顯的就表現在人們對土地的態度。以農夫為例，根據傳統經濟學，作為「生產者」，他的目標就是尋求任何可能的方法來降低成本、提高產量，因此他無須猶豫於使用化肥與農藥，即使其代價是損及土壤的健康、摧毀了環境。當他轉換為「消費者」時，他自身可能因有足夠的收入轉而購買有機的食物，而非自己所生產的。這種「斷見」，從佛法的角度看來，是極端不理性的。

由以上的討論，我們可以談一個經濟學的名詞：外部性(externality)，泛指非屬於某一考量主體之內的效應，可為正或負。負向的外部性被稱為外部成本，指的是外溢到某個系統(個體或整體)之外的成本。例如，二手菸是最常被提及的外部成本。全球暖化與氣候變遷則是種種錯綜複雜的外部性效果所聚合而成的；其後果，一方面是全球住民(co-inhabitants)都必須承擔的共業(collective karma)，另一方面也因衆生過去世因緣果報的不同，而對不同地區的人們有不同的影響(屬較小範圍的共業)。今日世界之資本主義經濟運作模式往往有巨大的外部成本未被考慮進來。但在佛教思想裡，如上所述的，一切所為終究都會回到自己身上，因此並沒有所謂的外部性這種東西的存在；這也是一些佛教經濟學者認為佛教經濟學應建基於「相互依存」與「相互連結」的原則上的理由。

以上所提到的佛教經濟學的「目標函數」顯然比傳統經濟學的理論要嚴謹、完整得多。根

據以上的分析，佛教經濟學與傳統經濟學至少有幾個方面的不同：

1. 即使是就狹隘的自利而言，人們所在意的也不只是自身的消費，還包括很多其他非物質層面。
2. 人們關注的也不只是自身，而且擴及其他周圍的衆生(範圍大小因個人之因緣果報不同而有差異)。
3. 人們關注的甚至不只是此世，還包括未來的生生世世。因此未來世在總福祉中也會有一定的權重；傳統經濟學的分析中只有此世內(intra-life)的時間偏好，但佛教經濟學中的時間偏好則擴展至跨世的(inter-life)。⁵¹ 這樣的差異表現在折現率(discount rate)上。⁵² 研究發現，以基督宗教為主要信仰的西方國家相較於東方國家而言，有較高的折現率。一個解釋是基督宗教中沒有明顯的輪迴觀念，因此人們賦予此世較高的權重(也就是比較明顯的「現世」偏好)。只是在一般人(凡夫)的眼中，過去世與未來世皆因無明而覺繚不可知，所以此世仍會被給予較多的關注、較高的權重。

相較之下，傳統經濟學所在意的此世之消費(物質享受)，在佛教經濟學眼中恐怕是很不重要的。以行為經濟學的觀點看，上述關於目標函數與 Ω 之敘述都有很高的模糊性(ambiguity)，因此求得最適解是很困難的。舒馬克強調應遵循佛佛陀所教導的中道(middle way)、不執著(no attachment)，以及正命(right livelihood)，而非暴力與簡樸則是其基本準則。我們稍後進一步說明。

對於解脫道的佛教徒而言，他們在意的主要不是福祉，而是何時能超越三界內的輪迴。概念上，求個人解脫者當於此世透過此世之作爲 K_0 ，以追求能盡早達到「業中立」(karma neutral)；當總業果 Ω 歸零時，就可達成解脫：

$$\operatorname{argmin}_L f(L) := \{L : \Omega(\{K_t\}_{t=-\infty}^L) = 0\} \quad (3)$$

⁵¹當然，時間的存在一樣出於無明，非永恆不變。

⁵²簡單的說，折現率就是今日之一元相對於明日一元在心目中的相對感受。折現率越高，表示人們賦予今日消費的權重越高。

上式表示，行解脫道者的目標是冀望求得最小的 L 值，來使得總業果歸零。此問題的解 $L^*(K_0)$ 就是輪迴的「終點」世，但未必等於零； $L^*(K_0) = 0$ 代表於此世解脫。⁵³ 因此此世的目標函數是極小化累積至此世的總業果的絕對值：

$$\min_{K_0} |\Omega(\{K_t\}_{t=-\infty}^0)|, \quad (4)$$

尤其是要避免負面的業。Zsolnai (2009) 認為佛教經濟學與傳統經濟學的不同，在於前者致力於「極小化受苦」(minimize suffering)，包括自身與其他衆生的苦，而後者是極大化欲望、利潤與市場。這樣的觀點雖傳達了佛法中避免惡業的意涵，但並未完整反映佛法中「業」的內涵。前面提到，業果有善惡之分，善者一般稱為福報，而惡者人們傾向稱為業障。但其實衆生因執著有「我」而所從事的一切行動行為，其後果皆是業障，都需「歸零」才能解脫。

至於行菩薩道者，則進一步把所有衆生的目標函數(不論是極大化福祉或是極大化解脫的可能性)全部納入一個更大的目標函數，從而了悟所謂的「目標函數」，也是內生的，也可「歸零」(這正是「諸法無我」的真正意義)。這正是佛陀在《金剛經》中強調無我布施具有不可思議功德(而非福報)的真正意涵。⁵⁴

二位著名的行為經濟學者 Thaler and Shefrin (1981) 曾提出一個「自我控制」(self control) 理論。該理論指出儘管人們知道應極大化整輩子的功用，但卻有極大化當期消費效用的傾向。他們假設個體是由兩類「我」所構成的：長期計畫者(long-term planner) 與短期執行者(short-term doers)，前者依理智求得最適解，後者以意志力、能力執行前者的規劃。只是二者間是有衝突的：前者著眼於整輩子，後者則只著眼於當期，有極大化當期效用的傾向。⁵⁵ 因為我們每個人的心力都是有限的，因此要抵抗當期消費的誘惑，需要行使意志力，而這樣的結果可能會導致我們在其他方面的「失控」。例如，戒煙者因為將意志力用來抵抗煙癮，因此可能在飲食的節制上失控，僅而導致體重上升。他們建議最好的方式就是制訂規則、規範(不論是內在的或外在的)，如此就可節省心力。不過有效規則的形成需具備幾個

⁵³ 這裡表達的，只是基本概念。佛教畢竟有八萬四千法門。以修習淨土宗的佛教徒而言，就是希望可以「帶業」往生極樂淨土，再慢慢邁向解脫。

⁵⁴ 另一個容易令人混淆的詞是「福德」，係指「有相布施」所種下的善因，於未來世結成善果(即福報)。

⁵⁵ 這樣的模型假設，在精神上頗符合佛教對於「我」(ego) 的觀點。所謂的「我」，或說是小我、我執，其實是「我群」(也就是有無數多個小我)，而每一位都非單一、恆常不變的個體。這正是佛教「無我」的基本意涵。Thaler and Shefrin (1981) 的理論雖僅有兩個「我」，頗為簡化，但這樣的設定已是經濟理論很大的創新。

特色：簡單、內容鮮少更動。

同樣地，不論是修何法門，人天道、解脫道或菩薩道，走在道途上的人們不免有追求現世福祉的欲望或誘惑（根源是出於無明的貪嗔痴三毒）。佛陀所教導的六度，具備了上述有效規則的特色，正是最好的指導方針。前三者中，布施以累積善業，持戒以避免惡業，忍辱以化解過去累積帶來的惡業；後三者，精進、禪定與般若（智慧），進一步幫助我們突破無明的帷幕，引領我們邁向解脫與菩薩之路。

就實際的作為而言，傳統經濟學關注的是個體的消費與工作，藉由市場的價格機能連結此二者。儘管多數經濟學教科書在開宗明義中都說，價格不等於價值，但事實上資本主義市場經濟的主要功能就是讓二者劃上等號。如前所述，佛教經濟學區分「需要」與「想要」，因而也賦予二者不同的價值。Payutto (1998) 與 Tomer (2017) 認為財貨的價值有兩類。一是真正的價值，反映人們經過智慧思考所做的選擇，因此是能增進其福祉的；另一則是人工的價值（artificial value），僅用以滿足個人享樂之欲望，如流行服飾、奢侈交通工具，與珠寶飾品等。顯然前者為需要，而後者則是想要。在南傳的佛教傳承裡，「四資具」，也就是衣、食、住、藥等四種滋養肉身的工具，被認為是必需品。有佛教經濟學者認為在今日世界，人們的必需品有八種：除了四資具外，還包括乾淨的空氣、潔淨的水等等。大乘佛教對所謂的「必需品」，則有更廣泛的意涵。例如，《瑜伽師地論》卷二十九舉出修行佛道之四種資糧，其中資糧（梵 *sambhāra*）即必需品之意，諸經中每以「資糧」一詞引申為趨向菩提之資本（capital），或謂長養資益菩提之因的諸善法。四種資糧，也就是解脫、成佛所需具備、累積的四類資本，分別如下：⁵⁶

1. 福德資糧，謂由宿世修諸福德，於今生獲得豐饒財寶，遇善知識，離諸障礙，能勤修行。
2. 智慧資糧，謂由宿世修習智慧，而於今生聰慧明敏，解了法義。
3. 先世資糧，謂由宿世積集善根，於今生諸根完具，家財富足。
4. 現法資糧，乃今世修習之福智資糧，謂於今世有善法，故善根成熟，具戒律儀。

⁵⁶ 參見《佛光大辭典》。

由上可見，即使是所謂的「需要」，小乘與大乘（比較好的用詞是南傳與北傳佛教）同樣有一些不同的看法。

我們可以簡單就民生的角度，包括食、衣、住、行、育、樂等方面，探討佛教經濟學的一些具體看法。前面提過，《善生經》是最常被佛教經濟學引用的經典之一。⁵⁷ 在該經典中，佛陀給善生如下建議：

「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。第五為取婦，第六作屋宅，家若具六事，不增快得樂，彼必饒錢財，如海中水流。彼如是求財，猶如蜂采華；長夜求錢財，當自受快樂。出財莫令遠，亦勿令普漫；不可以財與，凶暴及豪強。」

可見佛陀認為工作（技術）、消費（飲食）、儲蓄與投資（田業、藏置與出息利）、家庭（取婦與作屋宅）等是在家之居士應考量的生活層面。⁵⁸ 佛陀建議在家之居士應先具備生活之技能，而技能之所得應分為四份或六份；這與行為經濟學所談的「天真分散」（*naïve diversification*）的概念，頗有異曲同工之妙。行為經濟學認為人們在面對高度模糊性時，最佳的方案就是「平均」以對，也就是將資源平均分配至各個選擇中。如前所述，這個世間的因緣錯綜，非我們凡夫所能解。佛陀就常常以簡單的數字分類來教導徒弟，如四聖締、三學、四念處、四無量心、六度、八正道、十二因緣等，無非是為了讓徒弟容易遵循。

舒馬克說：「從佛教經濟學的角度來看，在地生產以應在地之需是最理性的經濟生活方式。」根據這樣的觀點，無疑地近年來許多綠色經濟學所倡導的生態村等以社群為主體的小型經濟體，是最符合佛教經濟學的經濟模式。泰國善地阿索社群更是直接以佛教教理為靈性基礎的生態村。我們未來會以個案的形式，做更詳細的介紹。

依照這樣的觀念，我們可以簡單地探討幾個民生議題。

1. 食：佛法中的「食」的範疇很廣，也有很深的意涵。佛陀指出：「一切有情皆依食住」，

⁵⁷《善生經》有幾種不同的版本；這裡的經文採自《中阿含 135 經》。

⁵⁸根據佛陀所說，可見得祂並未如伊斯蘭教般全然否定利息存在的正當性。我們稍後再討論。

也就是所有衆生都需食物來維持與延續生命。佛經中將食物分四類，即「四食」：粗摶食、觸食、意思食、識食，分別代表物質的、感受的、意志的，與精神的食物。物質的飲食只是其中的一部分而已。我們這裡僅簡單說明物質上的食物，進一步的解釋，可參考悟因法師(2006)。五戒中的第一戒「不殺生」的基本精神在於不傷害、非暴力，以減少惡業。有些佛教經濟學者認為，近年流行的「社區支持農業」(community-supported agriculture, CSA) 最符合佛教經濟學的理念。⁵⁹ 由英國興起的純素主義(veganism)全球浪潮，同樣是基於非暴力的理念。⁶⁰

2. 衣：舒馬克認為只要實用、保暖即可，不需要進一步強調潮流，甚至脫離本來目的等，增添額外的物質需求或是感官享受，而淪為非人們基本需求的炫耀與浪費。
3. 住：指的是居住的建築與環境。相對於傳統鋼筋水泥的建築，近年來所提倡的綠建築是比較符合佛教思想的。舒馬克說，佛陀的追隨者每隔幾年必得種一棵樹並照顧到它能自己存活為止。在《雜阿含經》裡，佛陀說：「種植園果故，林樹蔭清涼，橋船以濟度，造作福德舍。穿井供渴乏，客舍給行旅，如此之功德，日夜常增長。」在《增一阿含經》中，佛陀開示世人，種植華果樹木，得以使人清涼，功德也能日夜增長。《毘尼母經》卷五說：「若比丘為三寶種三種樹：一者果樹，二者花樹，三者葉樹，此但有福無過。」⁶¹ 當今科學研究也顯示，全球暖化的成因除了是因為大量的畜牧業與化石燃料的使用外，大規模森林樹木的濫伐也是另一項重要的因素，因為二氧化碳無法被樹木有效地吸收封存。事實上，早在 1970 年代，舒馬克就指出，東南亞許多經濟的衰敗是人們對樹木的無視與忽略所致。從佛教的觀點看，大自然的反撲不正是業力法則彰顯的結果嗎？
4. 樂：對在家人而言，佛陀並未禁止娛樂。因此，只要符合中道、無傷害，擁有基本的娛樂，並無違反佛教的基本教理。不過佛陀也指出有些行為是應避免的。例如，在《長阿

⁵⁹「社區支持農業」的理念於 1965 年自日本發起，當時被稱為 teikei，係指以在地化的農業與市集為基礎的經濟模型。透過當地社區人民來支持當地農夫，由大家共同承擔食物品質與潛在風險。歐洲與美國則分別在 1970 年與 1985 年，才開始發展此社區支持農業的運作。CSA 主要是以有機的友善環境方式種植蔬果，同樣也是綠色經濟學所倡導的。

⁶⁰一些研究指出畜牧業所產生的溫室氣體占全球溫室氣體總排放的一半以上。因此純素，也就是棄絕所有的動物性用品，可說是最好的暖化解方。

⁶¹見星雲法師〈佛教與環保〉一文。

含經·善生經》卷 11 中, 佛陀如此告誡善生:「佛告善生: 六損財業者: 一者、耽湎於酒。二者、博戲。三者、放蕩。四者、迷於伎樂。五者、惡友相得。六者、懈墮。是為六損財業。」

5.1.1 工作

傳統經濟學的眼中, 人們提供勞力是為了賺取提供其消費所需的金錢, 所以是「必要之惡」(a necessary evil); 工作必須犧牲休閒, 所以是「反效用」。但在佛教思想中, 正命是八正道之一, 是人們邁向解脫必經之途, 可說是「必要之善」。哪些職業是正當的呢? 在佛陀的時代背景下, 祂說:「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。」(雜阿含卷 48:1283 經) 這樣的工作範疇顯然與今日之世界相距甚遠。

概念上, 正命是指正當的生計, 不應違反五戒, 因此殺、淫、酒, 以及占卜、厭禁、大稱小斗等, 都是不正當的(見印順法師《佛學概論》)。⁶² 同理, 武器交易與人口(奴隸)買賣也都是違反正命的。⁶³ 然而在當今之世界運作模式, 「正命」似乎不是容易之事。一行禪師強調, 我們的職業既能夠增長我們的智慧和慈悲, 也能夠侵損我們的智慧和慈悲。因此我們必須注意到我們用來謀生的方法所造成的長期後果和短期後果。今日化學農藥和化學肥料的大量使用帶給環境造成很大的破壞, 因此並非務農即為正命。如果任職之企業帶來河川、空氣等的污染, 這樣的工作也非正命。他也強調, 並不是我們個人從事正當職業即可。我們知道屠夫乃「邪命」, 非正命, 但也是因為我們吃肉才造就或助長屠夫的工作; 所有生命都是有關連的, 因此吃肉就與屠夫一同造了殺生的共業。

前面提到, 舒馬克認為「對佛教徒而言, 文明的本質在於人格品行(character)之淨化, 而非欲望(wants)之加乘。」他認為品行主要是人透過工作(work)而形成的。他說:「工作, 如果是人們在尊嚴與自由的條件下適切地從事的, 既祝福了從事者, 也同等的祝福了他們的產品。」他因此認為工作至少有三大功能:

⁶²「大稱小斗」指使用超過標準的秤進, 小於標準的秤出; 此違反偷盜、妄語戒。厭禁係指法術、符咒等神通。

⁶³見一行禪師《佛之心法》一文; <http://www.book853.com/show.aspx?id=2411&cid=91&page=9>。

1. 能讓人們有機會善用並發揮其能力；
2. 藉由與他人共事而克服個人的我執；
3. 為所有現在與當來之有情衆生，帶來生活所需的財貨與服務。

舒馬克說工作有兩類：一是增強人類的技巧與能力，另一種是將人類的工作轉化成機械性的奴隸，置人於服侍奴隸的地步。他所說的第二類工作，就是指當代資本主義經濟下的大量生產與分工：一項工作被切割為極為細小的步驟，人們變成如機械人般在生產線上重複著單調瑣碎的步驟；而其所生產的產品，則再由與他們類似處境的人們，重複地以單調而麻醉自己的方式購買、消費——這兩類人都是奴隸，是資本主義經濟的奴隸。

舒馬克的看法與幾位近代心理學家的看法相同。例如，阿德勒指出地球的資源是有限的，而在所有的動物王國中，人又是最脆弱的（指體型、體能等方面，尤其是在出生的時候）。因此人必須彼此合作才能讓人類物種繁衍，而其中工作——人們藉此而貢獻自己——正是最重要的三大課題之一。⁶⁴ 當代正向心理學創始人 Seligman (1998) 也說，相較於來自消費的愉悅生活(life of enjoyment)，人們從工作所得到的幸福更為持續、深刻：如果人們可藉由工作而發展其才能與德行，或者可為一個所認同的團體(更大的我) 貢獻而擴展自己，這種投入的生活(life of engagement) 與有意義、歸屬的生活(life of affiliation) 能帶給人們真正的幸福。可見工作實扮演一個遠比消費還要更重要的角色。

另一類遠被忽視的工作則是婦女在家庭中所扮演的角色。生育與孩童的照養需要無比的愛心與耐心，而這幾乎是唯有婦女能勝任。婦女在家庭中所扮演的角色，是社會穩定的最大力量，然而其價值卻也最被忽略。依照當代資本主義經濟學的觀點，最好的作法是婦女在小孩出生後，將小孩托育，自己再去找份工作，如此就可為經濟創造兩份價值的 GDP。但究竟而言，母親與小孩間接近無條件的愛與連結，豈是商業化的保母模式能輕易取代的？此間價值之差異無法比擬。基於這種深層的理解與對婦女的尊重，舒馬克因此說，婦女未必需要一份外在支薪的工作。⁶⁵ 他甚至評論說，大規模的婦女外在就業是嚴重經濟失靈的訊號。

⁶⁴ 阿德勒說，我們都生活在地球，這個小星球的表面上，沒有其他地方可去。我們必須盡力在地球有限的資源和限制下生活。因此他推演出三大生命任務：工作、友誼（人際關係），以及婚姻與家庭。

⁶⁵ 綠色經濟學把家庭層次視為「核心經濟」(core economy)，著名的經濟與生態學家 Hazel Henderson 也

5.1.2 教育

正統經濟學認為個體以整輩子消費的效用極大化為目標，因此所有未用於當期消費之資源，都是為了未來的消費，也就是遞延的消費。正如同工作是犧牲「現在的休閒」以換取消費之所需金錢，教育也是犧牲「現在的休閒」，以換取未來能有較大收入之工作技能。工作、教育，與「人力資本」有關。

相較之下，舒馬克說：「教育是人類最偉大的資源，而教育的本質乃是在傳播關乎生命何去何從之價值理念。」他批判現今的教育體制太過強調「知識」（“know-how”，「知道如何」）：「科學與工程的產出是『知識』，但知識本身什麼也不是，是一個不具目的的手段，只是一種潛能(potentiality)，一句未完成的句子(unfinished sentence)。」他進一步說：「目前的教育太強調知識、技術與科學，以致於『我們知道怎麼去做許多事情，但是卻不知道要去做些什麼？』知識不會帶來悲傷，但有毒害的(教育)錯誤，卻為未來第三代、第四代帶來無止盡的悲傷。」他在 1970 年代說的這些話正一一成為現實：「如今我們全體人類正處於生死存亡之刻，並不是因為我們缺乏科學與技術上的知識，而是因為我們傾向於以無智慧而毀滅性的方式使用它。」顯然，要完成我們生命的這個「句子」，我們不僅需要「知道如何」(know-how)，更重要的是「知道為何」(know-why)，也就是培養智慧，而這才是教育的首要任務。

某種意義上，我們一輩子都在接受教育，也都在學習。英文的教育(education)一詞有「引出」之意；換句話說，教育的本質在引導出人們內在潛在的能力與德行等，而非知識之灌輸。家庭教育形成我們對自己與世界的價值觀與看法；從經濟學的「功能」角度看，家庭教育形成了我們的偏好與基本能力。學校除了延續這部分的教育外(不論是正確與否)，也比較完整地給予工作技能之訓練。除此之外，還有有關靈性的教育，不論是來自正式或非正式教育機構的，可能是屬於一輩子的功課。

從佛法角度看，人生的終極目標是解脫(儘管有不同層次)，而這有賴「悲智雙修」，也就是慈悲(愛心)與智慧(般若(prana))的培養與修持。由佛陀教導我們的戒定慧三學，可知智慧的培養需要有禪定，而禪定也需有守戒的護持；這三者的學習都需藉由教育來達成，不論提出「愛的經濟」(love economy)來強調家庭功能的高度價值；<https://hazelhenderson.com/>。

是以正式或非正式的，而且是終生的教育。佛教中的「佛法僧」三寶所含括的，正是正式教育(也就是學校)的三要素。其中「佛」指的是導師；戒定慧三學都需有適當的師父來教導。「法」指的是教育的內容，應能切合佛法與生活。至於「僧」則是學生，是一同學習，互相砥礪的同修。

行持菩薩道的人還進一步要發「四弘誓願」，也就是：「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。」這樣的態度與舒馬可對教育的看法相同。舒馬克說，因為教育，尤其是高等教育，需花費大量的資源，所以受教育者不應把教育視為是「通往特權的護照」(“passport to privilege”)，而應該是一種服務人民的宏大誓願。如果教育被視為是通往特權的護照，那麼教育的內容就會是有關如何「服務自己」，而非服務世人。今日的菁英教育正是這種自利教育的寫照。

然而，用什麼樣的教育、哪樣的資源，以及如何傳播，方能有其正確的價值與智慧呢？善地阿索社群所提倡的「正學」(right education) 相當有參考價值。該社群所自辦的學校與社區生活是緊密連結的。在課程設計上，戒律、靜坐等靈性功課佔 40%，技能與親手實作佔 35%，而剩下的 25% 才是一般學校的學科，如語文、藝術與科學等。⁶⁶

5.1.3 競爭

競爭是市場經濟的基本動力，其理論可追溯到達爾文的天擇(natural selection) 說。根據維基百科，競爭係指「不同主體爭奪有限資源的過程。……如果資源充足，就不存在競爭；如果沒有多個主體對資源爭奪，也不存在競爭；如果不同主體之間爭奪的資源種類不同，也不存在競爭。」「優勝劣敗、適者生存」(survival of the fittest) 在許多人的眼中，不是一種觀察或假說，而是放諸世界皆準的大自然法則，是科學的真理。但「贏者全拿」(winners take all) 的競爭結果卻又不符合多數人心中的公平概念，因此今日之社會主流價值是：公平競爭——競爭是好的，如果是在公平的基礎上的話。

然而根據佛教的業力說，有因就有果，因此競爭中贏家與輸家間就有了因果業力的連結。

⁶⁶ 詳細介紹可參考 Suwida and Bong (2010)。

前面提到，所有的作為都會回到自己身上，因此輸家的嗔怨終會於日後以某種負面的形式來對待贏家。贏者或許宣稱：「輸家之所以成為輸家，並不是我的責任，因為這是公平競爭的結果。」但真是如此嗎？這樣的宣稱等同是「我與衆生是彼此分別之生命」的聲明；這不是我們生命的真相。揭開我執的面紗，會發現我們是一體的。這就是佛陀在《金剛經》中對須菩提說的：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」⁶⁷ 因為對於了悟的菩薩而言，所有的作為，其實都是對「自己」做的。正因如此，佛陀才會在《金剛經》的開頭說：「如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。」因為衆生即「我」。⁶⁸

根據佛陀的教理，佛教徒不僅不積極參與競爭，反而是主動幫助對方，也就是布施。儘管如此，當有對手前來競爭時，佛教徒應持有怎樣的態度呢？這當然不會有標準的外在解答。但可以肯定的是，佛教徒應把這視為修行的一部分——重要的是藉此而修持忍辱、愛心與智慧，而不是著眼於世間物質上的輸贏成敗。

5.2 廠商理論

廠商是財貨與勞務的供給者。傳統經濟學的廠商理論假設廠商追求利潤極大化，而此一目標的達成，一方面係透過銷售收入的極大化，另一方面則是成本的極小化。為了銷售收入極大化，廠商以各種手段刺激人們的欲望；為了成本極小化，廠商則是以各種方式壓低各種成本，包括原料與人力成本，因此通常伴隨著某種形式的暴力。這樣的廠商理論，顯然違反了佛教的根本思想。無怪乎舒馬克批評道：「在佛教徒的眼中，把物看得比人重要，把消費看得比創意活動來得重要，根本就是是非顛倒、本末倒置。這意味著…… 屈服於邪惡的力量。」

但是佛教經濟學的廠商理論究竟會有什麼不同的面貌呢？不可否認地，很多研究者都指出這是很困難的一部分，因為畢竟佛陀在世時的時空與經濟環境頗有不同，因此祂的教理不容易直接套用在今日的廠商或企業。佛陀在《善生經》中對善生有如下的開示：「居士子，如

⁶⁷ 佛陀所說的菩薩，是沒有分別心的。一般人的分別，有如層層的同心圓：以「我」最內層，分別「我」與「非我」；往外一層是「人」，分別「人」與「非人」（一般人在這一層之內大概又依親疏而有各種分類，如家、友、國等等）；再外面一層為「眾生」，包括所有動植物，所以又可分「眾生」與無生命的「非眾生」。如果以時間區分，則分「壽者」與「非壽者」：這句話可狹義的解釋為因年齡高低而有尊卑之分，也可廣義的解釋為對過去、現在，與未來世代的眾生有所分別。

⁶⁸ 基於同樣的道理，所以佛陀在《金剛經》中也說：「一切眾生，即非眾生。」

北方者，如是大家觀奴婢、使人，大家當以五事愍憇給恤奴婢、使人。雲何爲五？一者隨其力而作業，二者隨時食之，三者隨時飲之，四者及日休息，五者病給湯藥。大家以此五事愍憇給恤奴婢、使人，奴婢、使人當以九事善奉大家。雲何爲九？一者隨時作業，二者專心作業，三者一切作業，四者前以瞻侍，五者後以愛行，六者言以誠實，七者急時不遠離，八者行他方時則便讚歎，九者稱大家庶幾。奴婢、使人此以九事善奉大家。居士子，如是北方二俱分別。居士子，聖法、律中北方者，謂大家、奴婢、使人也。居士子，若有人慈愍奴婢、使人者，必有增益，則無衰耗。」⁶⁹ 在此經中，佛陀只是給予主人(老闆或企業主) 與奴婢、使人(下屬、員工) 一些基本的建議。這基本上仍可作為今日企業所有者與員工的倫理導引。但坦白說，似乎不足以作為今日的企業或經濟環境的整體性的方針。儘管如此，佛陀的教導仍然可以幫助人們從兩個方向去省思。第一，今日之企業、廠商等制度訂定與運作方式，是否符合佛陀的教理？第二，從佛陀教理的觀點，怎樣的企業與經濟型態，會是比較好的經營或發展模式？

從「人」的角度來看廠商，或許比較能夠有一個比較清楚的架構。在佛教的思想裡，人，或者說我們的肉身，雖是四大假合而成，但這肉身卻是許多有情衆生所共有，而非所謂的「我」所獨有。⁷⁰ 所以我們的肉身是一個聚合體，也是一個有機體；概念上也是有生住異滅的非永恆存在。同理，所謂的廠商，或企業，是由人(一人或多人) 所組成的，所以也就像我們的肉身一樣，是有機體，同樣有成有壞。就如同我們吃進食物，經過消化，轉換為營養以滋養肉身，廠商也是將所謂的原料轉換為產品，並讓人們使用，而所得的利潤則用以滋養廠商內部的成員，甚至擴及外部之成員。

人是大自然的一部分。如前所述，舒馬克認為經濟學的方法論，應來自對大自然的研究；他因此強調，生態學應該是所有經濟學家(不論是專業的或業餘的) 的必修學科(見舒馬克(1973) 第九章 (核能：救贖或詛咒))。他說：「…… 大自然總是知道在什麼時候、什麼地方打住。比自然界中的成長之奧秘更神奇的是自然界中成長的停止。自然界中的每個事物都有一個限度——不論是在規模、速度，或者是暴力上。結果是，自然的體系(人是其中一部分) 有自我平衡、自我調節，與自我淨化的傾向。」(見舒馬克(1973) 第十章 (具有人性面貌的技術) 一章) 可見企業跟人一樣，在成長上也應有一定的限度。今日的企業一味地追求利潤以擴充、

⁶⁹ 節錄自北傳《善生經》。

⁷⁰ 這也是為何佛教認為自殺也是殺生，是重罪。

成長，就像是人們對食物成癮而導致肥胖一般，同樣是一種病態的表現。正如舒馬克在〈具有人性面貌的技術〉一章結尾所批述的，「追求巨大(giantism)就是自取滅亡。」

此外，今日企業常以「有限股份有限公司」作為企業的組織形式。有限股份有限公司是「有限負債」(limited liabilities)，也就是負債的清償係以企業的淨值為上限，而不溯及企業所有權人(股東)的身家。從佛法的角度看來，這樣的機構形式根本就是不信因果與不負責任的具體體現。這樣的組織結構也造就了「結構性暴力」(structural violence)，同樣違反了佛教的基本思維。⁷¹ 這樣的組織被法律賦予「法人」的合法地位，但卻不具人的本質，更不用說是行為合乎佛陀的教理了。紀錄片《企業人格診斷書》(The Corporation, 2004) 以心理疾病的種種徵兆檢驗今日之企業，指出這種資本主義經濟下的企業根本就是患了人格異常的精神疾病。

此外，由於今日之企業以追求利潤為目標，因此處心積慮地將大量的成本外部化。最明顯的兩個例子是核能與基因工程。二者看似帶來經濟上的效益，但在安全上卻都有相當的疑慮。荒謬的是，二者竟然在安全上都沒有長期而足夠的研究證據就予以商業化。⁷² 以核能為例，核能的使用看似提供了較為低廉的發電成本，但事實上卻有大量的外部成本未被計算在內。核廢料的封存，甚至是除役的核電廠，迄今都是難以處理的問題，因為其殘餘之輻射仍會持續長達數十萬年。舒馬克批評：「任何的繁榮都不足以讓如此高度有毒物質的大量累積變得合理，因為這些物質既無人知道如何使其變得『安全』，且其帶給所有生物的危險也是不可估算，甚至是久長遠的。」這種無明所導致的大規模暴力，顯示著人們在處理人類的經濟事務的同時，卻又完全不把人當一回事。

由上述的譬喻，可發現前面介紹的佛教個體理論亦可以適用於廠商理論，包括像是非暴力或中道等指導方針。讓我們分別就幾個方面探討佛教經濟學的廠商理論。

⁷¹ 結構性暴力係由 Johan Galtung 在 1960 年所提出，指的是在一種抽象的社會結構下，即便沒有具體的某群人對另群人施予直接的暴力，但此一社會結構卻讓某一群人民無法獲得與其他人平等的生存需求或條件，導致這群人生存受到威脅。這種生存的威脅，雖然並不來自直接暴力，但此種社會結構和環境卻對他們形成了一種「結構性暴力」。例如：血汗工廠、富士康員工自殺事件、童工等。

⁷² 另一個歷史上有名的例子是 1950 年代至 1980 年代被大量使用來做為農藥和殺蟲劑的 DDT。DDT 曾被視為是一項偉大的發明，對人本身的毒性極低而大量使用。然而 DDT 對其他動物與環境的負面影響極大，造成各種毒害與基因突變，終究還是回饋到人類身上。如今多數國家都已禁止使用 DDT。今日各種化工科技與製程，呈現的正是這種短視而片面的線性思維。

1. 廠商的目標函數：以人為本，並擴及所有衆生。這裡的人包括雇主與員工等企業成員，以及產品的終端客戶使用者。⁷³ 廠商的目標，除了在消極面應避免各種形式的暴力外，在積極面應能創造人們的福祉。對企業內部之成員而言，工作除了獲得生計所需之錢財外，也有如前節中所提及的各種靈性的意義。對產品的消費者而言，廠商所生產的產品應能滿足其需要，而非為了創造利潤而去激起人們的欲望。
2. 產品。堅守佛教經濟學的核心教義：廠商生產出來的產品，自然不應該傷及衆生與環境，如肉、酒、菸、毒藥、賭博、武器等，都是不利於社會進步，有害人們的產品。即便無法積極地生產能夠增進衆生物質，或是靈性上的福祉產品，至少不應該生產違背佛教教義的產品。
3. 技術。傳統經濟學把人力與原料看成是技術的兩種要素(input factors)，但從佛教經濟學的看法是很不同的。舒馬克在〈具有人類面貌的技術〉一章中提出幾個看法。一、技術的主要任務，在於減輕人們在工作上，為了生活與發展潛能所承受的負擔。二、人們最喜歡的工作類型，是手腦並用的有創意且有用的工作，而不是大量的支離破碎的片段工作。三、在某種真實意義上，人不是「生產者」，只是「轉換者」——把初始原料(primary materials) 作轉換而已。因此佛教經濟學有幾點看法是不同於傳統經濟學的。首先，人是屬於企業這個有機體的一部分，是把原料轉換成產品的主體；不應視為與原料是同等或可替代的。傳統經濟學的廠商理論把技術略分勞力密集與資本密集二類。當人力成本過高，損及利潤時，廠商會致力於以種種方式降低人力成本，像是以專業分工的方式將原本由一人負責的工作切割成許多單調的步驟，改由一群低技能、低工資的員工來執行(仍是勞力密集技術)；⁷⁴ 或是以種種自動化機器來取代人力(轉變為資本密集技術)。這兩種方式都伴隨著暴力，因為原有員工的福祉都受到傷害。儘管企業的獲利可能提升了，然而卻不是所有成員都受益。即使從傳統經濟學的觀點，這樣的作法也不符合「柏拉圖效率提升」(pareto improving) 的原則。二，原料分可再生(renewable) 與不可再生(non-renewable) 二者，前者如太陽能、水力、風能等，而後

⁷³傳統財務理論假設企業的目標是股東(stockholders) 財富極大化，但這樣的假設被認為太短視近利。近年來的理論認為應顧及所有「利害關係人」(stakeholders)，也就是與組織有關(包含影響與被影響) 的團體或個人。

⁷⁴以餐廳而言，就像是有創意、經驗的主廚之於速食餐廳中有種種標準工序的生產線員工一般。

者則是各種礦產(包括化石燃料與核能與各種金屬等)。由於非再生原料是有限的,因此在使用上必需非常謹慎小心。然而今日之經濟型態既不區分這二類的原料,且在非再生原料上的採集也常常是漫不經心而充斥著各種暴力。今日之企業講求量產(mass production)以降低成本,但這樣的技術大量仰賴資金與非再生能源。誠如舒馬克所批評的:「大量生產的技術有著其固有的暴力,對生態有害,而就其在非再生資源的使用而言也是自我毀滅的,並且把人們變得愚笨。」⁷⁵更而甚者,今日之企業還研發所謂的「計畫性報廢」(planned obsolescence),讓產品在過了某一期限(如保固期)就故障,藉此增加企業的產品銷售量。由於企業應有適切的規模上限,舒馬克提出企業應採取適切(中級)科技,也就是僅需要級低資本投入所創造的技術;他稱之為「衆人參與之生產」(production by the masses)。這樣的技術,一方面讓人可以主動地參與,另一方面也避免了企業因為資本密集技術而投入大量的資金,並因此而需追求大量銷售的擴張(這通常伴隨著與競爭有關的暴力)。近年興起的生物仿生學(bio-mimics)或樸門永續設計(permaculture)等,也都以師法大自然為技術原則。⁷⁶

4. 組織型態。企業不應是以利潤為導向的股份有限公司型態。就像所有的有機體在體型上都有一定的規模限制,公司的規模也應一定的限制;這也是「小即是美」的意義所在。然而符合佛教經濟學精神的廠商組織型態仍是一個亟待研究的課題。有幾個方向是值得探究的。首先是關於廠商的所有權(ownership)形式。今日最常見的企業形式——公司,是私人所有權制(private ownership),其所有權為股東所擁有,而股東與公司內部的成員(如主管與員工等)是無關連的;這種「無關連」制度導致疏離。另外,隨著公司的上市,股票在公開市場中流通交易,這種「開放迴路」(open loop)的形式使得所有權人可隨時間而變,更加深了疏離感。⁷⁷舒馬克在他的書中提出一「共同所有權」(common ownership)的形式,並曾協助一英國企業 Scott Bader Co. Ltd. 轉為具備此類性質的企業;以下有進一步的介紹。⁷⁸結合社會企業(social enter-

⁷⁵ 見其書第十章(具有人類面貌的技術)。

⁷⁶ 樸門永續設計起源於澳洲生態學家比爾·墨力森(Bill Mollison)與大衛·霍姆格蘭(David Holmgren)在1970年代所出版的一系列刊物,是把原生態、園藝和農業結合的一套設計人類聚落與多年生農業系統的方法。從對大自然的觀察中,樸門推演出三個倫理原則:照顧地球,照顧人類,與分享多餘。

⁷⁷ 根據系統理論,這種「開放迴路」的結構是沒有回饋的;所有權人關心的是利潤,而不是企業內的成員。相對地,「封閉迴路」的結構則比較容易讓企業成員與所有權人產生關連。

⁷⁸「共同所有權」,亦譯「共有制」,有各種不同形式,這裡指的是企業的所有權由企業成員所共有。Wright

prise) 與同協(commonwealth) 二者應該會是一個比較符合佛教經濟學理念的企業形式。⁷⁹

上面提到的 Scott Bader Co. 是舒馬克在二次大戰期間協助 Ernest Bader 於 1951 年所創立，目標是尋找一個合適的所有權藍圖。⁸⁰ 該公司包含了三大部分：公司董事會 (SB Inc.)、同協管理委員會(commonwealth board of management) 與社群諮詢會(community council)。有趣的是，該公司設立了憲章(constitution)，作為運作的根本依據；主要有以下六大點：⁸¹

1. 公司將保持在有限規模下，如此所有成員才能衷心擁護。公司也不會成長到超過 350 人。如有需要，則應協助以 SB 同協的方式，成立一新的獨立組織。
2. 不分年齡、性別、功能或經驗，公司最低與最高薪資，在稅前都不應超過 1:7。
3. 因為所有成員都是合夥人而非雇員，所以除非嚴重錯誤，其他共同合夥人無權將之開除。當然他們可自動離職，只要有事先通知的話。
4. 公司董事會對同協負全責。在憲章規定下，同協有權利與義務對董事任免，並同意其薪酬水準。
5. 公司之淨利由同協分配之數，不得超過 40%，而其中至少保留 60% 以作為稅賦與自我融資之用；同協則將其淨利之一半配予員工之紅利，另一半則作為組織外慈善之用。
6. 公司之產品不得售予已知會將其用於戰爭用途之客戶。

(2009) 一書中對各種企業形式的優劣有頗多討論。

⁷⁹ 廣義而言，以某種社會目的為企業目標的企業即可稱為社會企業。

⁸⁰ Ernest Bader 本人是基督教的貴格派成員，而該公司的變革被認為是符合貴格教派的原則。其自傳與公司之轉型的故事可參見 Hoe (1978)。

⁸¹ 以下為該公司 1961 年憲章的原始內容，後來幾經修改。最新的版本可參考 https://www.scottbader.com/wp-content/uploads/5843_constitution-printed-dec-2014.pdf。

這樣的企業形式，儘管仍是有限股份有限公司，已在很多層面符合了佛教經濟學的理念。Scott Bader 以這種型態運作了五十年，並在歐洲與中國都以類似的形式成立了新公司。但最近似乎已合併成為一「全球性」的公司，儘管仍保有同協理事會等組織結構。⁸²

根據以上的討論，有幾點是值得討論的。

1. 關於行銷。行銷與廣告的目的應是以資訊之傳達為基礎的；或許兼具教育之意義，不應為了增加企業的收入與利潤，以誘發人的欲望(貪淫等欲望)的行銷方式。前面提到四食，除了實際的食物外，我們所看到、聽到、聞到、碰觸到的，也都是「食物」。今日之企業動輒以打折、買一送一等促銷方式，誘使人們萌生貪小便宜的欲求心態。各種充斥性、暴力的廣告也以「印象」作為食物，滋養了人們的欲望、我執，同樣違反了佛陀的教理。此外，對於尚在理智發展中的孩童，商人們不應該以種種廣告手段，吸引其注意力，因為生命早期的制約足以影響整輩子，包括所謂的消費傾向。另外，在定價上不應以利潤為主要考量；以成本(所有相關成本)為定價依據或許是比較合理的作法。例如，善地阿索社區所生產的剩餘物品，就常以成本加上些微的比例來做定價，甚至是免費布施給需要的人。
2. 關於企業社會責任(corporate social responsibility, CSR)。近年來 CSR 不論在學術界或實務界都頗受注意。CSR 認為企業的關注不應以財務績效為限，而應擴及社會與環境層面。其立意雖佳，然而在內涵上係屬「弱式永續」的想法(見下一節中關於強式與弱式永續的說明)；是否真能達成永續，有待商榷。證據顯示，高達 95% 宣稱是「綠色」的產品或企業卻只是「漂綠」(greenwash)。我認為以現今之企業組織架構而言，CSR 只能是「行有餘力」時會兼顧的；在企業獲利成長有限下，當會是優先被犧牲的。甚至 CSR 只是企業用來作為公關、行銷的手段。有些學者稱今日 CSR 的形式在現有企業架構下反而促進了機會主義，背離了企業倫理的初衷；這樣的現象被稱為「倫理管理矛盾」(ethical management paradox)。
3. 關於「分工」(division of labor)。如舒馬克所說，佛教經濟學並不反對分工。然而對

⁸²該公司新的治理結構，可參考該公司的網頁：<https://www.scottbader.com/about-us/governance-structure/>。該公司組織的變革是一個頗值得研究的課題。

於傳統經濟學而言，專業分工主要是以成本、生產力為主要考量；佛教經濟學，則是以人的靈性價值為優先考量，針對個人的能力與所需，進行適當的人力分配、工作輪替等。這也是許多合作社形式之企業常會採用的方式。⁸³

5.3 市場

市場是財貨或勞務的供給與需求交會之所在——不論是實體的或是虛擬的。傳統經濟學把自由市場所扮演的「看不見的手」奉為圭臬。但將這隻看不見的手深入人類生活中的每個角落，帶來的卻是災難。舒馬克批評：「每個東西都要與另一些東西相提並論；而這樣作意味著要讓每個東西有個價格，如此就可以互相交換。經濟之思維一旦到了建基於市場的地步，它就把我們生命中的神聖性驅逐出去，因為一項事物只要有價格，就毫無神聖可言。」他繼續說：「當經濟思維充斥著整個社會，那麼像是美、健康，以及潔淨等這些簡單的非攸關經濟的價值觀，就唯有當它們能證明是符合『經濟性』的，才能存活下來。」他因此對市場嚴厲地批評：「市場只體現社會的表層……未能深入事物的內在，或者是藏於事物背後的自然與社會真相。」他對市場的最終判決是：「市場是個人主義與不負責任的制度（機構）化。」

那麼佛教經濟學眼中的市場應有怎樣的面貌呢？前面提過，舒馬克認為「從佛教經濟學的角度來看，在地生產以應在地之需是最理性的經濟生活方式。」根據這樣的觀點，無疑地近年來許多綠色經濟學所倡導的生態村等以社群為主體的小型經濟體，是最符合佛教經濟學的經濟模式。然而正如同人身是四大假合，因緣所生，所謂的市場，不論是今日的全球化市場，抑或是以社群為主體的小型經濟體，也同樣是因緣聚合而成。從佛教徒的觀點看，都是修行的道場。限於篇幅，我們未來將會進一步接紹關於善地阿索的佛教生態村等的個案分析。⁸⁴

⁸³ 合作社(co-operative)是由社員依共同需求、共同意願，實踐互助合作與民主治理理想，所集結成立的法人企業。合作社屬於全體社員共同享有、共同承擔，是大家互助合作、實行民主管理的企業體，不以營利為目的，為了滿足社員的共同需求而存在。每位社員都是合作社的一份子，也是合作社的頭家。社員出資、利用、參與，正是支持合作社缺一不可的鐵三角。而合作社的基本價值是要遵守且永遠追求理想：自助(self-help)、自我負責(self-responsibility)、民主(democracy)、平等(equality)、公正(equity)、團結(solidarity)。進一步資訊，可參考國際合作社聯盟(International Co-operative Alliance, ICA) 網頁。

⁸⁴ 可參見 Kaewthep (2007) 對於阿索社群的介紹。

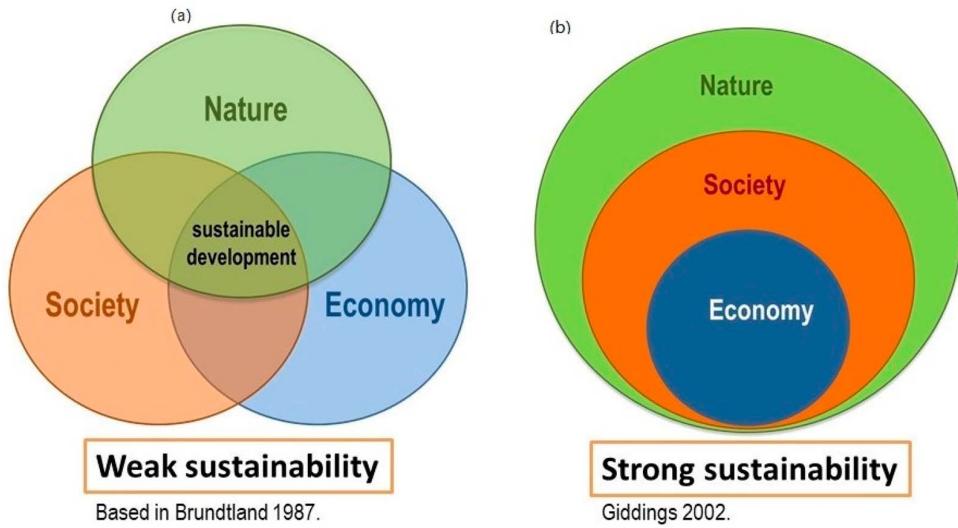


圖 1:「弱式永續」與「強式永續」

根據以上的討論，在此我們可以談一個有關永續的議題。文獻上一直有「弱式永續」(weak sustainability) 與「強式永續」(strong sustainability) 之辯。簡單地說，前者認為天然資本與人力資本是可替換的(exchangeable)，後者則不然。前者嘗試務實地在理念與現實間找到一個平衡點。然而根據舒馬克的想法，在市場經濟主導下，所謂的弱式永續將不會達成真正的永續。Brown (2017, 第10頁) 同樣批評弱式永續的短視作法將導致生態浩劫。

5.4 均衡

均衡是傳統經濟學很重要的一個概念，主要在探討當供給與需求一致時的現象。不過均衡常常因為個體偏好上的歧異，而使得分析變得很困難。因此，許多經濟理論就仰賴所謂「代表性個體」(representative agent) 的模型設定，來簡化模型與分析。⁸⁵ 在佛教經濟學裡，一個同樣值得思索的問題是，如果經濟體系中所有的人都能成為佛教徒，或者是在存在一位「代表性佛教徒」，那麼經濟的面貌會是怎樣的呢？儘管這樣的假設過於理想而言重偏離現實，但可預期的是，這樣的世界將會是沒有暴力、競爭的和諧美好世界，也就是許多佛教大師所提倡的

⁸⁵ 所謂的代表性個體，係假設存在一個虛擬的個體，其決策與行為可代表經濟體系中所有個體的加總。儘管這樣的假設不盡合理，但經濟學家認為這樣的簡化仍可有助於說明一些觀念，而不至於太過偏離現實。

「人間淨土」。

如果進一步延伸，比較切合現實的「異質性個體」(heterogeneous agents) 模型會是怎樣的呢？簡單一點說，如果這世界存在二類人：一種是傳統經濟下的「理性」經濟人，另一類是遵循佛陀教理的佛教徒，那麼這樣的經濟又會是怎樣的面貌？這兩類人的組成比例又將如何影響經濟，乃至大自然呢？這些或許都是未來佛教經濟學研究值得探究的議題。

5.5 總體經濟

總體經濟學探討整個經濟體系內各個子系統或循環加總(aggregate)後的整體現象。不論是舒馬克或是 Brown (2017)，都沒有特別從總體加總的角度來探討佛教經濟學，因為他們都認為佛教經濟學的內涵既是微觀的(micro)，也是宏觀的(macro)。⁸⁶

佛教觀點下的總體經濟學會是怎樣的面貌呢？我們同樣可以以人來比喻一個經濟體或國家。經濟學常常把錢(或貨幣)比喻為人的血液，扮演將種種養分傳輸到身體各個部位的重要角色。儘管這樣的比喻與現實有某種程度上的契合，但二者間卻有些根本上的差異。作為人，我們身體內各個細胞與器官等等是共生的，因此彼此間是合作，而非競爭。這與當今資本主義經濟是截然不同的。此外，根據生理學，血液(或者紅血球)的製造來自分散身體各部位的骨髓，而且也都有一定的壽命。這也與今日的貨幣頗有不同，因為今日的貨幣是由官方的機構(如中央銀行)集中發行，一旦發行就不會消失，且被用來作為生財的媒介。這貨幣更透過各種金融機構而把貨幣放大為十倍或數十倍，在這過程中，財富因而集中到少數富人的手中。如果以人作比喻，這就好像養分集中在身體某些部位，而某些部位卻缺乏養分；這樣的「經濟體」當然是有病的，因為裡面充斥著暴力。如果把視野進一步放大，我們可以把地球比喻成一個人，則各個國家也就像是身體的不同器官；各有不同的資源與人文特色。同樣地，國家間的競爭也會造成地球的疾病；地球暖化不就像是人生病時候的發燒現象嗎？

根據這樣的譬喻與分析，很容易可以看出今日總體經濟，乃至國際經濟所呈現的各種問

⁸⁶ 這種觀點有點類似《維摩詰經》中所說的：「須彌納芥子，芥子納須彌」。事實上，近代物理學也開始有這種「全像式」(holographic) 的觀點：每個粒子內都含納所有整體的訊息。

題的根源所在。傳統總體經濟學關注的主題有四：經濟成長、景氣波動、所得分配及物價變動(吳聰敏, 2007年)。從前面的討論可知，這幾個總體主題多半不是佛教經濟學關注的主要重點。傳統經濟學一直以來所著眼的是生活水準(standard of living)，基本上完全以量化的物質消費為計算標準；相對地，以人為本的經濟學是整體性的，因此在意的是生命的品質(quality of life)。這樣的觀點不傾向以數量指標進行衡量。

我們以下簡短地討論幾個相關議題。

1. 關於就業。舒馬克說：「佛教經濟學的規劃，是以充分就業為初始，而如此規劃的主要目的，就是讓所有需要一份『外在』工作的人，都能就業：既非就業的極大化，更不是生產的極大化。」如前面所討論的，像是婦女在家庭中所扮演的角色是最重要的角色，但在傳統經濟學眼中卻不屬「正式的工作」。婦女「非自願性」的尋求外在工作甚至是一個經濟的非進化表現。
2. 關於貨幣。從佛教的思想看，這個世界是「摩耶」，而今日之資本經濟體系則是人們所創造的另一層困住人們的幻象。事實上，今日之貨幣更是如此，因為今日之貨幣已非如金本位般有「實體」的擔保，而是以無形的國家信用(國力?) 作為擔保，真可說是完全符合佛教「空」的非真實本質。根據前面所述的貨幣如血液的譬喻，今日國與國間競相以出口方式賺取他國的金錢以達到經濟成長，豈不就像是吸血鬼的行徑？其他或如美國般以貨幣寬鬆(quantitative easing, QE) 等印鈔票的方式提供給金融或經濟體系，同樣也是另一種扭曲的操作。然而這樣的貨幣與金融體系卻是把人們困住的枷鎖。如果以前面提到的在地化經濟為目標，諸如社區貨幣等設計或許會是較好的貨幣型態。
3. 關於總體經濟衡量指標。接續前面把一個國家或全球的經濟視為一個人的譬喻，我們同樣可以嘗試從佛教的角度探討總體經濟指標。就如同身體檢查時會有身體各種指標一樣，總體經濟指標亦然。從佛教的觀點看，我們認為指標又可分二類：消極指標與積極指標，前者著重在「苦的極小化」(suffering minimization)，也就是極小化暴力，後者著重在福報、福祉的積極面(如「十善」)。根據這樣的觀點，適當的總體經濟指標

會是全面性的；尤其是著重在「資本門」(存量)，而非如今日 GDP 般狹隘地專注在「經常門」(流量)。的確，舒馬克早在 1970 年代就曾批評說，當今世界每四年就生產了人類過去截至 1945 年為止所生產的總和，然而過去歷史也從未有如此多的人過著悲慘的日子。符合佛教觀點的總體經濟指標仍是一個亟待探究的主題。至少有兩點是值得注意的。一，這樣的指標不會像 GDP 般著重在物質層面的成長。二，數量化的指標只是作為一個參考，畢竟很多質性的層面是無法被包含進來的。不丹根據佛法所提出的國民幸福指數 (GNH) 的確頗有些參考的價值。該指數是由四個支柱所組成的：永續與公平的社會經濟發展、環境保護、文化的提昇與保護，以及良好的政府治理。儘管該國自 2015 年起就不再以佛教為國教，但有害衆生的菸與狩獵在該國仍屬禁止之列 (Dreschler, 2019)。⁸⁷

6 結論與未來展望

隨著資本主義經濟的擴張所帶來的各種環境與社會等問題，尋找一替代可永續的經濟模式已然是刻不容緩。《成長的極限》一書指出，如果依循目前的經濟模式，地球將在 2030 至 2040 年間發生重大危機：大自然的反饋將造成近一半地球人口的滅亡。但各種全球性的協定，在普遍自利的本位主義下，根本無法有任何實質的解決方案。

我們認為人們須先能釐清根本的信念，如此才能探討怎樣的經濟模式才是能創造真正福祉的。就這個觀點而言，佛教經濟學與綠色經濟學基本上是高度重疊的。如果我們把綠色經濟學定義為「以人為本」的經濟學，則佛教經濟學可視為是綠色經濟學的分支，但其間的差異則微乎其微 (trivial)。綠色經濟學追求的是永續，或許也相信只要有集體足夠的努力就可達成；相對之下，儘管佛教經濟學也同等重視永續，但也持著世界有成有壞的看法。此間的差異頗為細微；佛教更強調的是內在的了悟。

如今人們把綠色經濟分成三類：深綠、淺綠與漂綠 (greenwash)，其中前二者分別代表基

⁸⁷ 不丹也禁止使用塑膠袋。不丹自 1990 年代開始倡導禁菸，歷經十年才成功。儘管如此，似乎是有許可證的商家或個人仍可販售與購買菸品。不丹也是全球唯一達到「碳中立」 (carbon neutral)，甚至是負碳排，的國家。

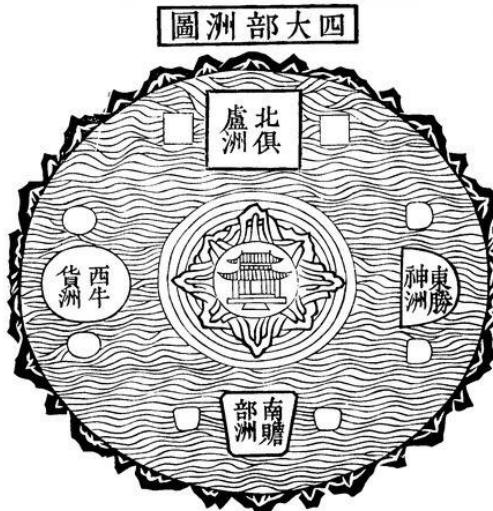


圖 2: 佛經中的四大部洲

本教義派(fundamental)、務實派(realistic)，而後者則僅僅是以緣為名，行非緣之實。同理，佛教經濟學也可從根本理念與務實兩個面向看待。佛陀也說過在末法時代，「邪師說法，如恆河沙。」(見《楞嚴經》) 各種以佛法為名的邪說紛立。可想而知，同樣會有許多似是而非的企業或個人以佛法為名而滿足一己之私。佛教徒需以慈悲與智慧去區別其真偽。

此外，與其他宗教的對話與溝通也是重要的。目前伊斯蘭經濟學已然是伊斯蘭世界的重要經濟依據，許多學者也投入相關的研究。相較之下，佛教經濟學在各個層面，都有許多的不足。例如，佛教金融學(Buddhist finance) 就是一個亟待研究的領域。傳統的財務金融理論是建立在「風險報酬抵換關係」(risk-return trade-off) 的基本信念下。然而從佛法的角度看，風險與報酬有不同於傳統經濟學的意涵，因此所衍生出來的金融理論必然也不同。相對之下，伊斯蘭世界有較為嚴謹而明確的伊斯蘭經濟與金融。舉例而言，伊斯蘭金融禁止具投機、賭博性質且不確定性高的商業行為，因此像是期貨、外匯投資等，都是不被允許的。「非清真產業」，也就是涉及豬肉、菸酒、武器、賭博以及色情等的產業，也都在禁止範圍內。此規定不僅止於交易，連設立相關的公司或對這些公司進行投資都不被允許。伊斯蘭世界也成立了關於金融商品及公司的審核機制，一旦發現公司利潤或個人收益源自這些不法交易，其所賺取的金錢，將被強制捐獻給慈善機構或者伊斯蘭相關的宗教組織，並且須立即中止與這些

不法交易相關的所有合作。⁸⁸ 這些種種規定與做法也完全符合佛教經濟學的觀點。我們期許更多學者的研究投入，也期許更多人能將符合佛教經濟的理念付諸現實。

最後，佛教經濟學究竟可以引領人類至何種境界呢？佛陀曾敘述一個稱為「北拘羅洲」的世界(參考印順法師(2004))。北拘羅洲有種種特質：沒有家庭、沒有自我佔有；沒有男女間的相互佔有；沒有經濟上的私有，一切都是公共的，隨意受用，大家都「無我我所，無守護者」；是「能行十善業」者；沒有膚色、種族優劣的差別，人類是一樣的平等；人間再沒有夭壽的，都是壽終而死，也再沒有憂愁啼哭；這個世界非常的莊嚴清淨，土地肥沃，道路平坦，氣候冷暖適中。這樣的世界看似美好，但似乎仍在三界內的欲界中，所以也是非終究的境界。

我們能否讓這個娑婆世界成為人間淨土或是極樂世界，或者像是基督徒所期望的，讓上帝的國能行於地上呢？這是所有行菩薩道的真正佛教徒努力的目標。

⁸⁸可參考 <https://asean.thenewslens.com/article/68002>。

參考書目

- Ash, C., 2008. Happiness and Economics: A Buddhist Perspective. Centre for Institutional Performance, Society and Economy 29, 201–222.
- Brown, Clair. 2017. Buddhist Economics: An Enlightened Approach to the Dismal Science. New York: Bloomsbury Press.
- Cato, Molly Scott, 2010, Green Economics: An Introduction to Theory, Policy and Practice (綠色經濟學: 理論、政策與實務), 中文版周賓鳳、徐耀南、王絢淑譯, 智勝出版社
- Drechsler, W., 2019, The Reality and Diversity of Buddhist Economics, American Journal of Economics and Sociology 78, 523–560.
- Essen, Juliana, 2004, Santi Asoke Buddhist Reform Movement: Building Individuals, Community, and (Thai) Society, Journal of Buddhist Ethics 11, 1-20.
- Essen, Juliana, 2010, Sufficiency Economy and Santi Asoke: Buddhist Economic Ethics for a Just and Sustainable World, Journal of Business Ethics 17, 69-99.
- Frohlich, Norman and Joseph Oppenheimer, 1984, Beyond Economic Man: Altruism, Egalitarianism, and Difference Maximizing, Journal of Conflict Resolution 28, 3-24.
- Hoe, S., 1978, The man who gave his company away: A biography of Ernest Bader, Founder of the Scott Bader Commonwealth, Northants: Scott Bader Company Ltd.
- James, William, 《宗教經驗之種種》, 1902, 立緒文化事業有限公司
- Kahneman, D., Tversky, A., 1979. Prospect theory: An analysis of decision under risk. Econometrica 47, 263-291.
- Kaewthep, Kanoksak, 2007, A radical conservative Buddhist utopia: The Asoke people, Society and Economy 29, 223–233.
- Mackenzie, R., 2007, New Buddhist Movements in Thailand: Towards an Understanding of Wat Phra Dhammakaya and Santi Asoke. New York: Routledge.

- Meadows, D., J. Randers, and D. Meadows. 2004. Limits to growth: The 30-year update. Chelsea. 中文版《成長的極限》Green, White River Junction, Vermont, USA.
- Payne, Richard K. (ed.), 2002, How much is enough? Buddhism, Consumerism, and the Environment, 《多少才算夠?: 佛教經濟學救地球》, 立緒文化事業有限公司
- Payutto, Ven. P. A., 1992, Buddhist Economics: A Middle Way for the Market Place. https://www.urbandharma.org/pdf/Buddhist_Economics.pdf.
- Rahula, Walpola, 1959, What the Buddha taught, 中文版《佛陀的啟示》, 顧法嚴譯, 慧炬出版社
- Roy, David R., 1997, The religion of the market, Journal of the American Academy of Religion 65, 275–290.
- Schumacher, E. F., 1973, Small is Beautiful: Economics as if people mattered.
- Seligman, Martin E. P., 1998, Learned Optimism 《學習樂觀、樂觀學習》, 中文版洪蘭譯, 遠流出版社
- Sivaraksa, Sulak, 2009, The Wisdom of Sustainability, Hawaii: Koa Books.
- Smith, Huston, 1995, World's religions 《中文版: 人的宗教》, 劉安雲譯, 立緒文化事業有限公司
- Suwida, S., and C. L. Bong, 2010, Right Education – the Srisa Asoke Model, in Lay Buddhist Forum 2010: Buddhism for a New Generation, September 30 - October 04, 2010. (Buddhist Chongji Order, South Korea, 2010), pages 16-31.
- Thaler, Richard H., and Hersh M. Shefrin. An Economic Theory of Self-Control. Journal of Political Economy 89, 392–406.
- Tomer, John F., Why Buddhist economics is needed: overcoming large scale biophysical and socio-economic dysfunctions, real-world economics review, issue no. 82
- Wright, E. O., 2009, Envisioning Real Utopias. Verso. www.ssc.wisc.edu/~wright/. 中譯版《真實烏托邦》, 群學出版社
- Zsolnai, L., 2007, Western economics versus Buddhist economics, Society and Economy 29, 145–153.

Zsolnai, L., 2009, Buddhist Economics for Business. In: Zsolnai L., Boda Z., Fekete L. (eds) Ethical Prospects. Springer, Dordrecht.

Zsolnai, L., Why Buddhist Economics?

一行禪師,《好公民: 打造覺悟的社會》,立緒文化事業有限公司, 2014

一行禪師,《佛陀之心》,橡實文化, 2017.

林崇安,《佛教的生命觀與宇宙觀》,慧炬出版社, 1994.

紀伯倫,《先知》,1926, 周賓鳳中文譯注, <https://www.mgt.ncu.edu.tw/~choup/prophet.pdf>.

張澄基,《佛學今詮》,慧炬出版社, 1993

吳聰敏,《總體經濟學》,翰蘆圖書出版公司, 2007

印順法師,《佛法概論》,正聞出版社,2004

果光法師,《心靈環保經濟學》,法鼓文化, 2014

悟因法師, 2006, 生命的奧秘: 四食, 香光莊嚴 85, 46-52. <http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ093/bj093387593.pdf>.

聖嚴法師,《學佛知津》,圓神出版社, 1993

聖嚴法師,《正信的佛教》(新版),法鼓文化, 2015

聖嚴法師,《因果與因緣》(增訂版),法鼓文化, 2013

聖嚴法師,1999, 人間佛教的人間淨土, 中華佛學研究 3, 1-17. <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ012/bj120301.htm>.

《佛光教科書》(十二冊)

淨空法師,《認識佛教》, <http://www.fodizi.tw/jingkongfashi/743.html>.

蔣維喬,《佛學綱要》,天華出版社, 1982

星雲法師, 佛教與環保, <http://www.masterhsingyun.org/article/article.jsp?index=50&item=66&bookid=2c907d4945f411dc0145f4a891090004&ch=1&se=51&f=1>.

毗耶婆,《薄伽梵歌》,周賓凰中文譯注,2018,啟世出版社

佛光大辭典 https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx.

表 1: 傳統經濟學與佛教經濟學的個體基礎比較

	傳統經濟學	佛教經濟學
「我」的定義	我是由欲望所組成	「無我」, 我是假合, 欲望出於無明
人生目標	欲望滿足極大化	人天道: 生生世世福祉極大化
「消費」	消費極大化	解脫與菩薩道: 解脫、了悟
限制(capacity)	此生之時間	消費型態最適化
解決方案	工作、教育以求得財富; 與休閒有取捨關係	此世之心力 簡樸、中道; 三學與六度