

論中國佛教的主要社會功能

鄧子美

江南大學法政學院副教授

提要：八〇—九〇年代，海峽兩岸都曾掀起一陣「韋伯熱」。由於西方社會現代化先行一步，因而對西方學說不能老是「熱」過一陣就完，介紹之後，堅持長期的批判、吸收、消化更為必要。正如沒有魏晉南北朝幾百年對印度佛學的消化，就不會有隋唐中國佛學的繁榮。本文為韋伯宗教社會學縱深系列研究之一，旨在借鑑現代宗教社會學的功能主義方法論，深入研究中國佛教的主要社會功能，糾正韋伯提出的宗教類型學方法的不足，並批評其某些涉及佛教根本的論斷。從宗教核心的一項社會功能——心理功能入手，本文對佛教的倫理教化、慈悲濟世、文化交流等主要的社會功能一一作了與其他宗教的比較探討，肯定了中國佛教對維護古代社會穩定、進行社會整合的重大作用，也強調了由於佛教在社會上處於邊緣地位，這些作用的實際發揮受到了相當限制，指出了由於民俗信仰與宗法制的污染，明清以來的佛教對社會亦有消極作用。最後，點明與現代社會發展優先（相對於穩定而言）的趨向一致，佛教的社會功能也正處在轉型之中。而且，促進社會改革與發展的功能也是佛教本就蘊有的，決非強加。

關鍵詞：宗教社會學 中國佛教 佛教與社會 社會功能

論宗教的社會功能當然離不開宗教社會學理論。現代西方宗教社會學理論淵源雖可追溯到法國的聖西門與孔德、斯賓塞等，但學界通常把（法）杜爾凱姆與（德）馬克斯·韋伯尊稱為宗教社會學之父。正是杜爾凱姆開闢了研究宗教的社會功能的方向，但他對佛教基本上沒有研究。韋伯的研究則從西方新教開始，涉及古今各大宗教包括佛教，但他運用的研究方法主要是社會類型學方法，功能主義方法被其忽視。因此，以現代社會學角度研究佛教，就不得不從鑑別韋伯的成果開始，並結合運用杜爾凱姆等的功能主義方法。韋伯的類型學方法的最大缺陷是他沒有認識到在類型上極不相同的宗教，卻可以有體相近的社會功能。而功能主義方法論在杜爾凱姆之後也有很大的發展，從不同視角看，宗教包括佛教有不同的社會功能，極為豐富，故本文只能擇其最主要者。以不同價值準則衡量，其功能則或正或負，莫衷一是。因此功能主義方法無疑也有其局限。相對可靠的結論還須從文化、宗教的比較中顯現。

一、「治心」種種

西方宗教也講究「靈修」，也把淨化人的靈魂作為主要社會功能之一。儘管宗教的類型有種種不同，但它們都具有心理調節與心理支撐功能，然而佛教的心理功能由於通過對「無常」的認知，更加強調向上的超越理性，強調通過修行發掘人的潛能，「在諸宗教中顯得非常獨特」；但一般宗教信仰對「怖畏」與「依怙」心理的調節功能，佛教也同樣具有。[註 1] 由於佛教的心理功能更強調超越性，所以早在中國古代社會中就獲得了各社會階層的認同。

與西方相對而言，中國古代官員本身的地位與人身保障都較缺乏法定內涵，而受至高無上的皇權情緒性支配的影響較大。因此，「宦海無常」、「伴君如伴虎」，官僚士大夫本身也有強烈的心理調節需求，而且因儒學超越性稍欠，官僚或正統知識份子階層就多明裡兼信儒佛或暗裡偷用佛教修行方法。但宋明理學系統的修養理論與方法的形成，也使知識份子主流在心理調節上不一定非依賴佛教不可。這對佛教而言，意味著其心理調節的社會功能發揮受到限制。因而隨之，佛教在明清時的社會地位與形象也被限制在「方外」。

農民被束縛於他們賴以生存的一方土地，缺乏知識，且由於科學的不發達，還不能瞭解決定著年成收穫的「天」的「無常」[註 2]，往往由溫帶季風氣候所造成。因而他們「天」、神、佛不分，「信」被「怖畏」心理支配，主要從祈求行為獲得心理安慰。其中較多接觸到高級宗教的一部分人才能從「怖畏」上昇到「依怙」，即皈依某宗教，從崇拜中獲得心理支撐。嚴格來說，佛、菩薩是他們崇拜的主要對象，但並非真正意義上的「信仰」。農民與地主的信仰如韋伯所說，他們「的命運受大自然的強大約束」，其生活依賴於氣候、土壤等自然條件，因而基本上是體現某種魔法信仰（如祖先崇拜、巫術與鬼神）的階層。一般來說，當他受到內部的（財政的或地主的）或外部的（政治的）權力的奴役的時候，才會成為某一宗教信仰的同路人。[註 3]

手工業者依仗手藝謀生，中國地域廣大，「荒年餓不死手藝人」。其中的短工確實如韋伯所說，不會是「某一種特殊宗教信仰的體現者」。[註 4] 受行會控制的工匠膜拜祖師也出於結成互助團體的需要。但凡人，總擺脫不了生老病死的「無常」，而佛教對此的揭示相當深刻。所以，「急來抱佛腳」以獲心理安慰也是手工業者的普遍行為。如果偶然有效，則由於手藝人生活的流動性與社會接觸的廣泛性，其傳播效應獲得成倍的擴大。

由於傳統的重農抑商政策與商品經濟的固有風險性，商人們從其廣泛的閱歷中感知「無常」，但偏重於從「怖畏」特別是「依怙」心理尋求佛教信仰的心理支撐。

總之，佛教的「治心」功能在古代就被社會各階層所承認，即使統治集團對此也不否定，誠如宋孝宗所總結：「以佛修心，以老（道教）治身，以儒治世。」[註 5]

中國佛教「治心」功能大體表現在兩方面：

(一)在修養方面，補儒、道之不及，進而轉換人們心態 自宋代理學，特別是明代心學形成後，佛學佛教則在原本占優勢的世俗修心養性方面退居輔助地位，但佛教的超越性畢竟為儒、道所不及。所以不但成為官場失意的士大夫、遭受人生挫折的平民百姓的精神歸宿處，而且解決了這批人的生存問題，防止了反社會行為；同時，佛教的超越性既指向出世精神。就出世精神的積極的社會功能而言，本可謂洞照世間的污濁，從而成為從濟世出發而入世的前提，但亦可以趨於反面，即棄世厭世。不過棄世厭世也不純然消極，獨修其身仍較同流合污為上。佛教的超越性還指向在世的超脫心態，「無我」可使不同社會階層的人不同程度地不再執著於眼前的境遇，能夠有較為超脫的心態，此即精神界的提高。這些，都具有一定積極的社會作用。

(二)在安撫方面，消解社會不滿情緒，穩定社會 在社會穩定期，對社會上層而言的「無我」意味著克制貪欲，通過仁政與善舉，獲得心理補償；對社會下層而言，「無我」意味著滿足於現狀。如果沒有欲求也就沒有痛苦，一般人難以做到。那麼，通過修持教人向內心尋求愉悅，人們也就能忍受一時痛苦。在社會動亂期，佛教的業報說對為非作歹者具有心理威攝作用，而佛教的輪迴說為下層民眾懸著來世的希望，而僅僅希望的心理暗示作用就足以把本能的生存欲放大，使他們熬過難關。

二、敦倫之效

中國宗法社會的「禮治」是依血緣（如父、子、夫、妻及「五服」[註 6]）、依政治（如君、臣及官、吏）、依職業（如士、農、工、商）的區分，然後各各定下「名份」，通過不同的名份履行不同的倫理義務來實現。所以禮治實質上是等級倫理之治，與西方依財產畫分的階級，印度依世襲職業與民族畫分的種姓都有所不同。佛教要在中國宗法社會生存，不得不收斂「眾生平等」的反等級倫理鋒芒，而與宗法倫理調和，這表現為接納儒家性善論、孝親觀[註 7]，強調高僧的人格楷模與人格感化，並把佛教的五戒與儒家的五常相比附：「仁者，不殺之禁也；義者，不盜之禁也；禮者，不邪（淫）之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也。」[註 8]就佛教倫理與儒家倫理的行為規範功能而言，倒也有相同之處，即維護家庭和睦、社會穩定。此為佛教社會觀的體現，也在一定程度確實輔助了儒家倫理。

但是，佛教倫理的特殊性還補充了儒家倫理的不足。

首先，節省社會資源。不論中西，中世紀宗教普遍宣揚倫理禁欲主義，中國儒道佛也不例外，三教合一思潮便建立在這一思想基礎之上。而且，儘管佛教「無我」的禁欲主義比儒家更徹底嚴格，但卻從無宋明理學那種「以理殺人」的殘酷性。[註 9]佛教禁欲主義節約社會經濟資源的功能恐亦優於儒、道。其一，如清·石天外說道：「自佛入中國，用剃度出家法

絕其（指生育不知節制的國人）後嗣，……然則佛氏且未必無功於天地，寧特人類已哉？」[註 10] 這就是說，佛教有效地限制了人口膨脹。據統計，自一七五〇—一八五〇年，中國人口增長兩倍，而生產未有相應增長。其結果是資源嚴重短缺。[註 11]中國宗法社會崇尚多子多福是其週期性動亂的原因之一。其二，如西方社會學最早的引進者嚴復所說：佛教「修行之辛苦，其所以期其徒之強立者，他教殆無與倫也」[註 12]。高僧的清苦自守舉世無比，一般佛教徒的生活也非常節儉，佛教宣揚的因果報應播及社會，浪費就是「作孽」成了中國老幼皆知的口頭禪。這對節省社會資源也功用巨大。其三，自百丈倡導農禪合一，禪僧依靠農業生產與造林自養。這相對於印度傳統的「化緣」，也是整個社會經濟資源的節省。概言之，佛教禁欲主義倫理的社會功能不可低估。儒家非難寺院經濟減少了政府稅源等等，如果修寺造像有所節制的話，那麼對社會而言，這不過是資源轉移而非資源浪費。然而片面的禁欲主義也有其消極性。《華嚴經》云：「心如工畫師，善畫諸世間」，表明了意欲具有創造力。不加區別地存天理，滅人欲，實際上在壓制欲望的同時也扼制了這種創造力，雖然有利用於維護社會穩定，卻抑制了社會發展。

第二、徹底的慈悲心。這本屬了知印度當時各種倫理學說及其由來，了知人類弱點與優長的智者的悲憫胸懷；也出於洞悉死亡終將來臨，勘破世俗名利的長者對後來人的無限慈愛的流露。佛教的慈悲從人生出發，擴及有情眾生，發出了保護動物、保護生態的先聲。徹底的慈悲心影響於中國佛教而帶有的社會功能主要體現在慈悲濟世的事業上。

第三、徹底的業報論。佛教的業報論與儒、道的不同在於，在嚴格的意義上，個人只能自己創造著自己的命運。佛教並不完全否認儒、道在宗法社會生活中看來很有現實性的「子孫報」，即父輩所作的無論善業或惡業如果現世未報的話，將由子孫承當。但在佛教看來，這只是「依報」，並非「正報」。徹底的業報論強調主體對自己的行為（業）負有完全的道德責任，含有動機與效果統一的因素，即理性地根據效果調整自己的行為以達目的，並非如韋伯所想當然地認為屬於完全神秘主義的倫理學說。由於儒、道與佛教共同提倡的業報論被社會普遍信奉，這表現在社會經濟方面便是出一分力拿一份合理報酬，表現在社會關係上便是多做好事，「行得春風有夏雨」，對古代社會經濟與人際關係改善都有促進作用。當然由於國人多數還不辨儒道與佛教業報論的差別，也不去深思佛教業報論的豐富內涵。如果對業報論抱著盲目信奉的態度，會反而由於盲從的失望導致對業報論的懷疑以至否定，轉向無所謂善惡的反倫理行為。佛教業報說的合理內涵在於，它主張善業、惡業皆為人自作自受。其所謂「人」，原本就不僅指個人，而且包含種種社會群體，甚至包含整個社會（共業）。如果共業趨惡，個人即使一心行善也難逆轉。群體的作為終究還須群體承當。中國宗法社會的衰落主要也是自身內部一系列「因」演變之「果」。而且，即使善業，也有偏、正之別。所謂「偏業」，即為有好的行為動機但未顧及社會效果。故應根據社會效果的反饋來調整自身行為，使之趨「正」。

第四、對大乘佛教徒提出的倫理要求：四攝（布施、愛語、利行、同事）六度（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧）。如每個佛教徒都能實踐這些積極的倫理要求，當然更有利於社會。但實際上這些倫理要求除「布施」、「忍辱」外，在中國整個社會中的影響卻十分有限。每個佛教徒都如何如何，這是以不能成立的思惟假設為前提的，其前提就是只要人人怎麼樣，世界就會怎麼樣。儘管這可能是東西方古人共有的思惟方式，然而在社會學上，人們的行為趨同是有條件的，不去深入研究這些具體條件，即佛教所謂的「緣」，僅從倫理上提出某些要求，其功能不僅有限，還會被「業力」的反作用所抵銷。

三、濟世之窮

以文化比較的角度看，中國宗法社會以「親親」、「尊尊」為特徵，此為儒家思想所充分表達，而佛教的「無緣大慈」與「親親」相對，「眾生平等」與「尊尊」相對，正可濟儒家社會觀之窮。

儒家也強調積德行善，但實際上多限於家族與宗族內部，宗族之外的貧、病等社會問題是沒有多少人關心的。宗法制國家雖然為維護社會穩定，有時也設「常平倉」等機構試圖承擔救濟貧病的社會功能，但由於官僚體制的本性導致不是虧損，就是只做官樣文章。

在中國，社會學意義上的濟宗族之窮的普遍的慈善行為，應當說與大乘佛教這一普世宗教的傳入及其影響分不開。宗法制國家對佛教這一社會功能也較重視，如早在北魏，「僧祇粟」之設就有「儉歲」、「賑給饑民」的意圖。[註 13]當時朝廷已明智地意識到通過鼓勵宗教組織辦理慈善事業比自身直接經辦更有實效。此後，寺院建「義倉」、「悲田坊」、「安樂坊」、「養病坊」、「安濟坊」，甚至專收社會不願問津的麻瘋病人的「癩人坊」、「福田院」等便史不絕書。另外宋代朝廷令僧人掌辦「漏澤園」，即埋葬無主屍首的墳場也值得一提。自佛教在中國生根後，凡跨越家族、宗族的社會化的民間公益事業，如修橋鋪路、開挖溝渠、植樹造林、放生護生等，往往藉助寺院發起或有僧人參與、主持。在災荒或戰亂年代，各寺院普遍施粥、施衣、施藥、施棺，也是舉目無親的人們的避難所。[註 14]

以宗教之文化交流功能而言，如果說儒學在古代具有國教性質，其對外交往代表著漢民族與國家的話；那麼，佛教更具超民族、超國家性質。佛教在東方，與基督教在西方的地位類似。古代第一次中外文化大交流之範圍涉及印度、西域、中國、日本、朝鮮及東南亞等地，其主角便是佛教，在宗教學上可稱為佛教東傳史。尤其是中國本土文化向西域的傳播如敦煌學所證明，與中國化佛教反饋西域分不開。第一次中外文化大交流之深度依文化學，可分四大層面，在觀念文化與心態文化層面即精神領域，佛教也為主體之一；在器物文化與制度文化層面，佛教補充了儒學之不及。[註 15]

以宗教之文化教育功能而言，自漢至唐，中國原有教育系統主要由兩大系統構成，一是宗法制國家所辦的官學系統，一是家族與宗族所辦的私塾系統；官學系統僵化呆板，名額也極有限，不能滿足社會需求。私塾系統則社會化程度（在中國主要指不問親疏）相當低下。佛教傳入中國後，寺院的師徒制教育在社會化方面補充其不足。寺院的清靜氛圍也很適宜知識份子自學或溫習應試，因此吸引了很多士人，當然來到寺院就難免受到佛教文化的熏染。迨宋，儒家士大夫在某些方面借鑑寺院而私辦的書院大規模興起，佛教的社會教育功能因而趨於萎縮。

佛教的社會功能當然遠不止這些。韋伯認為：「越是追溯歷史，中國人及其文化（在那些對於我們西方十分重要的特點上，原註）就越像我們這裡的情況。」[註 16]例如從原始民族的祖先崇拜往往由巫師負責的信奉某些巫術的鬆散的「鄰里團體」的分化，這種分化打破了純由血緣關係結合的共同體的束縛。此後，中西文化的差別則越來越顯著。在西方，隨著高級宗教的先知出現，其追隨者也往往結合起來，「持久地社會化為一個教區」[註 17]，成為與經濟、政治組織並行的跨家族的宗教組織。但在中國，由於就在原始的氏族血緣共同體的基礎上建立了國家，超家族的「鄰里團體」也並未得到較良好的發育，直到佛教傳入以後，以寺院為中心的類似於西方與印度的教區才有了點眉目。這就可以解釋，為什麼佛教在古代中國所擔負的主要社會功能，實質上都係補充宗法家族共同體及其意識形態的不足。

四、「經懺」與巫術污染之弊

綜上所述，佛教在心理、倫理諸方面都具有穩定社會的積極功能。但中國社會維持血緣共同體所需的祖先崇拜也轉而對佛教產生了消極影響，約自梁武帝（五〇二—五二六年在位）時起，通過所謂「梁皇寶懺」等與佛教原來的「布薩」結合，演化為中國特有的適應祖先崇拜需要的「經懺」。「經懺」初興，尚不失「自恣布薩」所具的在誦經的同時，懺悔自身罪孽的一定積極意義。後來，一方面由於明代「一條鞭法」與清代「攤丁入畝」相繼實施，宗法制國家免去僧尼及寺田租役對農民而言，已很少有吸引力，即農民已沒有必要為逃避租役而剃度或將田產寄於寺院名下。這導致寺院收入下降，尤其是小寺院，不得不更多地靠「經懺」收入來維持。另一方面，與更具傳統優勢的道教做「道場」的愈演愈烈的惡性競爭也迫使佛教原有的懺悔流於形式，最後，「經懺」流為僧尼們一種純粹謀生的方式。

至清代，許多僧尼「不事奢摩靜慮，而唯終日安居；不聞說法講經，而務為人禮懺。屬累正法，則專計資財。爭取縷衣，則橫生矛戟。馳情於供養，役形於利衰。」[註 18]所謂「禮懺」，就是薦死超生，說白了，就是花錢通過僧、道來追薦祖先亡靈，換來祖先護佑。原始佛教不承認有所謂靈魂存在，出家更標誌著割斷血緣臍帶，何來「經懺」可言？誠然，祖先崇拜在中國有廣泛的社會需求，但人人各敬其祖的散漫信仰不利於社會整合，也浪費了大量社會資源，而且至少在宋代已暴露其弊端。宋以來中國積弱不振，與漢族民間缺乏能高度凝聚人心的共信不無關係。而北方少數民族儘管經濟落後，但即使他們早期的圖騰崇拜，也像

杜爾凱姆所證明的那樣具有較強的社會整合功能，[註 19]這類共信是他們能戰勝在人力與物質資源方面都占極大優勢的漢族政權，統治中原的原因之一。佛教雖也具有社會整合功能，但只對虔誠的信徒起作用，而且與部落神、唯一神信仰相比，這一功能較弱。

佛教對祖先崇拜的屈從導致「經讖」盛行，甚至成爲有些地區的佛教最主要的經濟來源。這對佛教自身社會形象的維護也極爲不利。中國社會上早就流行專送死超生的「死」教說法，僧人也因此被社會譏諷爲：「朝中的懶漢，米中的蛀蟲」；「老婆好打，和尚好欺」。

比丘尼更低人一等，如阿 Q 之類已爲人不齒，但他們還可欺負比丘尼。有些地區更形成在正月裡不能路遇比丘尼，否則就是「倒楣」的風俗。顯然，這些風俗習慣的形成與明代以後僧尼專事「經讖」有關，因爲國人忌諱「死」。但是，超生薦亡儀式還含一點安撫死者親屬悲痛感情的合理內容，簡單否定也屬徒勞，而應以更合理合情節儉的辦法替代。

在中國，不但祖先崇拜極普遍且根深柢固，各種巫覡信仰也極盛。韋伯認爲：「佛陀和他的子弟」「不僅拒絕自己屬於訓練有素的術士和占卜師，而且從根本上認爲魔法（巫術）毫無用處而加以否定。只有與永恆有著特殊的宗教的和有意義的關係，才能給予救贖。毫無根據地炫耀魔法能力，在佛教（戒律）裡屬於死罪。」[註 20]但佛教爲在中國古代社會維持生存，也不得不容忍與攝化巫覡信仰，且由於僧尼普遍素質低下造成的對根本教義的誤解，由「神通」逐步演化出一套大大小小的類神祇系統，甚至把道教的神仙、各地的神靈也搬進寺院。當然，由於中國地域廣大，各地開化程度不一，這一演化仍有其意義。現代宗教社會學的研究表明，人類從原始的祖先崇拜、圖騰崇拜、自然崇拜（萬物有靈論）到地區神信仰、唯一神信仰的宗教從低級到高級的多元演化，與從原始部落血緣共同體到民族共同體、跨民族國家共同體的多元演化過程之間有相關性，社會整合與宗教信仰的趨同有著密切關係。在中國古代，即使佛教的巫覡靈神化，也仍對未開化或初開化地區的信仰提昇具有積極作用。例如根據謝重光的研究，閩西、贛南、粵東北客家族的定光佛信仰，儘管帶有強烈的巫術色彩，但對掃除當地原有的分散的「山鬼淫祠」、「惡俗」迷信極有效。定光佛也由此變爲客家族的較一致的信仰支柱，因而有利於打破客家人內部的妨礙擴大經濟與社會聯繫的血緣家族障礙。他由此得出結論：「行政手段和一般性的儒家『正俗』說教並不是移風易俗的最有效途徑。改變落後風俗信仰的有效途徑是用一種比較先進又易爲群眾接受的新信仰取而代之。閩西定光佛信仰就是在這種背景下形成和傳播開來的。」[註 21]因此，不能忽視這一合理性。

但是，藉助神通與巫術的作法對宋代定光佛而言，也只是權宜的「以毒攻毒」的不得已之舉。隨著經濟、社會聯繫的擴大，民智的開發，限於客家人的這一信仰恐怕就不能適應他們與其他各族人民交往的需要了，切莫誤認這類民俗信仰即爲普世的佛教信仰。藉助巫術的作法更與佛教的根本信仰背道而馳。

巫術對社會的危害與祖先崇拜不同，祖先崇拜一般不危害他人。而統治者迷信巫術則禍國，如漢代之「巫蠱」；百姓迷信則殃民，輕則錢財被騙，重則丟掉身家性命。巫術毒化社會風氣，擾亂人心，嚴重時巫師即成爲反社會組織頭目，煽起一陣陣反社會浪潮。人們訴諸巫術則無非爲兩類需求，一是憑經驗和技術難以滿足的如風調雨順、長生不老、弱者報復強者之類生活需求，二是精神安撫需求。通常被佛教攝化的巫術重在精神按撫，因而對社會危害也較小。韋伯認爲，「佛教（被中國）引進後已不再是印度早期佛教時期的救贖信仰，而是僧侶組織的巫術和秘傳的實踐。」[註 22]話充其量只說對了一半。

佛教之所以能稱爲高級宗教，與其能幫助人類「擺脫（祖先崇拜的）亡靈的糾纏、冥間的黑暗和巫術的種種苦惱」[註 23]分不開。佛教中國化過程中，由於向祖先崇拜、巫術的屈服與遷就滋生了諸多弊端，特別是各種形態的民俗佛教與祖先崇拜、巫術有著扯不斷的關係，對此作進一步的清理，既是宗教社會學也是佛學研究的重要課題。

五、佛教社會功能的轉型

韋伯的宗教社會學理論，相當程度上乃就比較世界各大宗教的內在精神是否有利於社會改革而言。韋伯對世界各大宗教通過把現存社會秩序神聖化從而穩定社會的功能予以了肯定，但他強調唯有西方新教才具有適應與促進社會變革與新秩序的建立的內在精神則至少是以偏概全。因爲就佛教根本的內在精神而言——世間的一切都在不斷生滅的變化之中——「無常」也具有調整自身並適應與促進社會變革的功能。正如釋印順所說：「佛法的思想、制度，流行在世間，就不能不受著無常演變法則所支配。若把它看成一成不變的東西；或以爲佛世可以變異，後人唯有老實的遵守，說什麼『放之四海而皆準，推之百世而可行』；或以爲祖師才能酌量取捨，我們只有照著做：這就是違反了佛法——諸行無常法則的佛法。」[註 24]而「無我」則一方面意味著擺脫主觀性、隨意性，另一方面意味著利益社會。

在這一內在精神驅動下，從佛教的業報論中可以直接引出現代社會所必需的靠合法勞動與自身努力獲合理報酬這樣一種基本生活態度和普遍社會行爲，而不必像天命論那樣通過上帝或天意、神意的仲介。當然，由於佛教社會觀中不存在西方新教那種激烈的「俗世與神」的對立，因而也不大會引導信徒採取激進的改造社會的行動。

韋伯認爲，救贖方式（自力救贖還是他力救贖及其具體形式）對形成合理的生活方式具有至關重要的作用。其實就佛教而論，採取自力救贖或他力救贖方式無關緊要，關鍵在於對核心信仰——「空境」的體驗深度，即主張「自了」還是「普度」。如以前者即「自了」爲目的或稱只有自己得到解脫後才能度眾生，那麼無論採取那種方式（法門），也不會關心社會。如爲後者，採取自力救贖方式固然意味著「自覺地擁有一種持久的統一的生活方式的基礎」[註 25]——許多禪宗寺院的生活方式很有條理；採取他力救贖方式則如韋伯所說的那樣，更易導向生活方式合理化。但佛教沒有新教那種「作爲神意工具的拯救自我」的強制性。

韋伯把神秘主義與拒世的苦行主義取向作為東方古老宗教與西方新教的根本差別之一。神秘主義傾向確在佛教徒中廣泛存在，他們也認為改造俗世的倫理行為「是一種使神性的東西不斷膚淺化，變為邊緣的職能」；「無論如何，要避免參加任何理性的目的行為，把它（這種行為）看作是世俗化的最危險的形式」[註 26]。這就牽涉到韋伯所謂「默禱」或「冥想」的內涵與目的。這部分佛教徒之所以傾向於神秘主義，是因為他們在「默禱」或「冥想」中誤把僅基於個人經驗、未經理智提昇的直覺體驗當做慧覺。而這種渾然的體驗帶有個別性，人言言殊，與西方神秘主義的直接與上帝溝通的宗教經驗無本質差別。真正的慧覺與此不同。[註 27]不妨以佛陀為典範作簡約化（當然經簡約化即非其全部）的說明，佛陀的慧覺乃在早年所習「五明」的基礎上，遍訪明師，盡取其所學，通過長期的積累與理智的辯析，最後由禪定的激發，豁然洞見諸法緣起本相。由於諸法相互聯繫、依存的緣起法則具有普遍性，任何人不必有跟佛陀同樣的經歷，只要通過與佛陀同樣的觀察、分析，積累慧識，經過一定的禪定或修觀訓練激發也能深入直觀地驗證。所以，恰當的「默禱」或「冥想」激發的慧覺不但堅定了信仰，而且可以積極參與「任何理性的目的行為」。

從理論上，上述三點都證明，儘管宗教類型上不同，但不同宗教的社會行為與社會功能完全可能相同或相近。在實踐上，至少百年來中國佛教的社會功能也開始轉型，如從傳統的積德行善轉向建立現代的社會公益事業，從傳統的旨在維護現存秩序的禁欲倫理轉向東方「天職」觀之積極促進社會整合與社會發展，把傳統的心理調節僅有的安撫功能提昇為心理激勵（即超脫而進取的人格培養）等等；隨著儒學一統之終結，佛教教育也不再限於維持自身延續，其社會教育功能開始發揮；佛教文化交流功能則得到多層面發揚，特別在展開與西方文化對話方面日益加強。佛教社會觀所蘊有的保護生態、保護環境、維護和平的內涵則得到前所未有的強調，不但為佛教徒所實行，而且獲得了社會認同。[註 28]

在中國社會現代轉型歷程中，還湧現了以太虛、印順、趙樸初等提倡人間佛教的改革家，他們與西方社會轉型與宗教轉型的代表人物路德、加爾文等比較並不遜色，人間佛教也堪與新教相比較。[註 29]當然，從發生論角度看，西方新教改革在全球現代化進程中具有領先作用。那麼，中國佛教為什麼不能起領先作用呢？韋伯正由此提出其命題。對此，除了社會結構原因[註 30]外，中國在十六世紀時，儘管商品經濟已有所發展，但相對於汪洋大海般的自然經濟仍顯得十分微弱，作為宗教改革載體的市民力量固然弱小，與歐洲當時無法相比且不說，更重要的是他們與宗法家族還保持密切聯繫，缺乏追求自身宗教需求的自覺意識。最後，中國佛教在盛唐時不失為三大主流之一，此時則被排擠到更為邊緣的地位，自顧不暇。佛教作為理智信仰的特徵直到十九世紀後期才被知識份子所重視，其本含的對社會改革的助力才開始釋放。[註 31]

無論如何，斷定佛教的內在精神不利於社會改革缺乏根據。韋伯所謂佛教乃「絕對消極主義」[註 32]，「佛教僧侶也行動，只不過他們的終極目的追求解脫，把這種行動從一貫的世俗的理性化過程中抽走了」[註 33]的論斷是站不住腳的。

當然，中國佛教社會功能的現代轉型才初步展開，這與其社會基礎的調整相符[註 34]。而西方宗教與市場經濟、市民社會的適應協調至少已有五、六個世紀的歷程。正因如此，借鑑西方宗教現代化經驗與教訓，批判地借鑑西方宗教社會學理論，建立中國宗教社會學學科才更有必要。

【註釋】

[註 1] 陳兵，〈佛教的宗教心理觀〉（載《法音》二〇〇一年第五期）第九頁。

[註 2] 佛教的核心信仰即「一切諸行皆悉無常」，一切諸行（應作「受」）苦，一切諸行（應作「法」）無我，涅槃，休息。（《增一阿含·四意斷品》第八經，載《大正藏》第二冊，第六三五頁。）

[註 3] 德·韋伯，《經濟與社會》上（北京：商務印書館，一九九七年版）第五二七頁。

[註 4] 同 [註 3]，第五二九頁。

[註 5] 宋·趙脊，《原道論》，轉引自釋惟明《禪林珠璣 居士篇》（上海市佛教協會，一九九九年印行本）。

[註 6] 本指五種喪服：印斬衰、齊衰、大功、小功、緦麻，特指血親輩份間的親疏等級關係。

[註 7] 參見王月清，《中國佛教倫理研究》（南京大學出版社，一九九九年版）第一章、第五章。

[註 8] 北齊·顏之推，《顏氏家訓·歸心篇》（上海：古籍出版社，一九九九年譯註本）。

[註 9] 清·戴震，《戴東原集·與某書》，鎮海張氏光緒十年（一八八四）重校刊本。

[註 10] 清·張潮，《幽夢影》（合肥：黃山書社，一九九一年版）第三十八頁。

[註 11] 參見美·羅茲曼主編，《中國的現代化》（南京：江蘇人民出版社，一九九五年版）第一八九頁。

[註 12] 嚴復譯，〈法意〉第十四卷第五章按語，《嚴譚名著叢刊》本。

[註 13] 北齊·魏收，《魏書·釋老志》（上海古籍出版社、上海書店一九八六年編印《二十五史》本）。

[註 14] 參見拙著，《吳地佛教文化》（北京：中央編譯出版社，一九九六年版）第七頁。

[註 15] 參見高觀如，〈中外佛教關係史略〉，載《中國佛教》（一）（北京：知識出版社，一九八〇年版）。

[註 16] 同 [註 3]，第五四五頁。

[註 17] 同 [註 3]，第二八三頁。

[註 18] 章太炎、曼殊，〈儆告十方佛弟子啓〉，載馬以君編註《蘇曼殊文集》（廣州：花城出版社，一九九一年版）。

[註 19] 法·杜爾凱姆，《宗教生活的基本形式》（上海人民出版社，一九九九年版）第一九六—一九七頁。他還證明，圖騰這樣的類概念不「是驗賦予我們的」，而源於「集體生活場景」（第一九四頁）。這糾正了韋伯仍帶有的先驗論。

[註 20] 同 [註 3]，第五〇九頁。

[註 21] 謝重光，〈客家民俗佛教定光佛信仰研究〉，載《佛學研究》二〇〇〇年年刊，第一二〇頁。

[註 22] 韋伯，《儒教與道教》（北京：商務印書館，一九九七年版）第二七七頁。

[註 23] 法·列維斯特勞斯，〈悲慘的熱帶〉，載《現代外國哲學與社會科學文摘》，一九九二年第十一期。

[註 24] 釋印順，〈以佛法研究佛法〉第五頁，載《印順法師佛學著作集》，印順文教基金會電子版。

[註 25] 同 [註 3]，第五一四頁。

[註 26] 同 [註 3]，第六一一—六一二頁。

[註 27] 參見釋印順，《性空學探源》第二十七頁。

[註 28] 參見陳兵、鄧子美，《二十世紀中國佛教》第四章〈佛教社會功能的轉型〉（北京：民族出版社，二〇〇〇年版）。

[註 29] 參見拙文，〈太虛與馬丁·路德：現代化視角下的中德宗教改革比較〉，載《世界宗教研究》二〇〇〇年第一期。

[註 30] 參見拙著，《傳統佛教與中國近代化·結束語》（上海：華東師大出版社，一九九四年版）。

[註 31] 參見拙著，《傳統佛教與中國近代化》第一章。

[註 32] 《歷史的文明腳步——韋伯文集》（上海：三聯書店，一九八八年版）第一一八頁。

[註 33] 同 [註 22]，第三十一頁。

[註 34] 同 [註 28]，第三章〈佛教社會基礎的調整〉。