

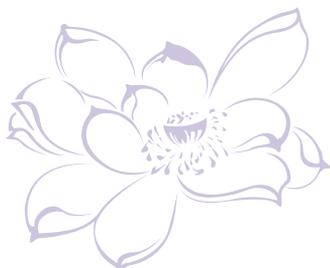


李向平

華東師範大學社會發展學院教授

歷 史學博士。現任華東師範大學社會發展學院教授暨社會學系主任、博士生導師、宗教與社會研究中心主任。曾任國家社會科學基金學科規劃項目評審專家，上海市宗教學會副會長，中國宗教學會常務理事，中國社會學會常務理事暨宗教社會學專業委員會主任。主要研究領域為宗教社會學、信仰社會學、宗教社會理論、信仰與社會變遷、當代中國宗教、比較宗教研究。

「社會理性」——佛教研究的新視角
——從對馬克斯·韋伯的誤解說起



一、問題的提出

佛教界對於學術界本來就存在一種難以消除的隔閡，認為佛教信仰是自我體證的，是修持的，而非研究的；信仰與修持不是研究的對象，所謂佛學研究不過皮毛而已。至於宗教社會學關注的佛教與社會、佛教制度與佛教信仰的實踐與表達、佛教信眾與社會政治、經濟等等層面的關係，更不容易獲得佛教界的認同，更是皮毛中的皮毛了。

至於宗教社會學的佛教研究，在中國的時間很短暫，亦常常遭遇誤解。這一誤解不僅來自教界，同時也來自學界。這些觀點以為，佛教研究是哲學、倫理的使命，而佛教之社會研究與此幾無關聯。為此，馬克斯·韋伯進行佛教的社會學研究，提出佛教出世禁欲主義以及宗教理性化的研究方法，免不了被佛學界、佛教界誤讀乃至拒斥的命運，認為他的理論方法不能用於中國佛教的研究。

實際上，宗教理性化的概念，作為馬克斯·韋伯理想類型的研究方法之一，是韋伯宗教社會學體系中的一個基本概念。它主要是強調信仰的普遍性和信仰實踐的制度化，主張信仰的除魅，主張宗教信仰的社會實踐形式，並非某些特定個人的精神優越和信仰特權，而應當是一種社會生活方式，無論何人都能夠基於信仰及其實踐方式，得以進入現實社會、日常生活。它的基本內涵，就是要求在信仰體系面前一視同仁，不分貴賤地

共同覺悟。

當然，佛教之相較於基督教，無論在信仰的選擇層面，還是在崇拜體系的構成方面，都存有很大的差異。可是，就宗教社會學的基本學術宗旨而言，它關懷的往往不是信仰以及信仰什麼的問題，而是一種信仰體系能夠對現實社會發生何種影響的問題，一種宗教信仰在現實社會中的實踐路徑及其結果問題。佛教與基督宗教的信仰方式和實踐方式具有差異，故而在對現實社會生活的內外影響方面也有不同。對於這些問題的梳理和研究，既是佛教界、同時也是學術界共同關注的問題。

一個宗教信仰體系的建立，不僅僅是教義和哲學，更在於它們的社會實踐和它的效果。否則，佛教及其信仰原則就會局限於一個「自了漢」的私人主義、神祕主義的窠臼之中了。因此，佛教與基督宗教的差異，應當不會左右人們去誤讀了韋伯有關宗教理性化的命題，進而否認中國佛教的理性化趨勢及其內在需要。

在此基礎上，佛教理性化方能成為中國人間佛教亟需面對、討論、多方關注的一個重大問題。

二、佛教理性化

人間佛教或佛教與人間社會的關係，至少可以梳理出四大範疇：信仰範疇、宗教範疇、社會範疇、經濟範疇。所以，對於中國人而言，佛教就是一種新型的社會組織，新型的社會行動模式。因此，佛教並不僅僅是一種思想模式或哲學體系，它具有非宗教、非哲學，或者說是哲學與宗教都難以制約的特點。

佛教被認為是可藉以解脫生死輪迴所信守奉行的生活方式，通過佛教儀式和修持戒律，而表現為一種高度紀律化的社會行動方式。特別是相對於正統的儒教信仰體系而言，佛教提供了一個精神替代的世界，不僅是信仰，同時也是行動的世界。一旦進入這個世界，每一個人的身分和地位就可藉由普遍性的佛教信仰來共同塑造。

正是在這個過程中，中國佛教逐步形成了一套自我覺悟、自我服務以及彼此協調的社會行動方式；而這種行動方式的社會學本質，就是韋伯所言的社會理性。

應當指出的是，這裡所謂理性化，是一個強調信仰普遍性、實踐制度化的概念，亦可視為一種社會建設的行動邏輯，是一種為對付外在環境、解決實際問題的概念工具。因此，理性化概念及其建構方式，可以揭示一個社會結構、社會行動的基本邏輯、社會組織的普遍運行機制。尤其是佛教之社會理性，能夠通過個人與外部世界不斷地溝通，創造和

改變了他或她的自我感覺，有助於把個體私人信仰、精神覺悟，與公共世界、人際互動連繫起來。由此觀之，佛教的四大範疇，亦可視為以社會範疇為基礎的信仰體系。倘若社會範疇具有了普遍的理性要求，那麼，它的個人信仰、寺廟組織和經濟活動，則亦會相應具有了理性化特徵和作用於社會的普遍功能。

佛教的寺廟叢林制度中，僧團寺廟通過齋供和法會組織在家信徒，使出家人與在家信眾合作起來，從而以一種普遍化的方式強化了每一個人的信仰。這些齋供和法會，就是中國人的聖餐和團契，能夠使信仰佛教的中國人繳納共同的財物，分攤份額，並且在精神覺悟的要求層面相互競爭。它們具有宗教性、社會性和準法律的形態和意義，形成佛教之中的普遍性和經常性、共同性和地方性，進而構成各種社會行動的基本邏輯。

因此，佛教及其信仰的普遍化構成，亦當超越了個人信奉的局限性，從而表現為一種社會行動的普遍性和共同邏輯。而佛教的寺廟、僧團及其組織結構，將是理解和討論佛教理性化的基本依託。它將顯示出佛教組織作為中國社會行動和社會組織的一大類型，能夠把具有佛教信仰的中國人組織為一個群體、構成一種組織，並且在建構其理性化行動模式的時候，建構出一種彼此交往的價值關聯和社會交往結構，使每一個佛教信仰者能夠具有一種共同體般的歸屬感。

三、佛教信仰的理性化特徵

中國佛教有一個普遍而常見的現象：人佛關係的基本表達方式，往往以「功德文化」、個人的神聖崇信行為、精神個體的安身立命作為優先考慮原則，進而推及與社會價值關聯的公共實踐。其中，個體信仰、私人功德的「生存需求」，往往能夠作為社會整體「公共需求」的基礎。個人精神覺悟的問題解決了，進而能夠解決人與人之間的價值共識，規範了人們在社會日常生活中的公共行動邏輯，甚至是人與人之間的功德回向，最終以個人的功德信仰原則，建構一種制度化亦即理性化的功德共同體模式，建構一種具有形式理性的權利共識。

根據這種功德文化或「功德共同體」的信仰實踐方式，佛教信仰者大多以「許願——靈驗——還願」或「有求必應」式的雙向功德約定，在人佛之間建構一種觀念和信仰的契約形式，以及以功德文化為中心的道義交換原則，進而構成了一種「相對交換關係」(mutual reciprocity)，使佛教信徒的個人主觀性宗教福利觀念，在佛教的功德行動邏輯中占有相當大的比例，甚至在一定程度上構成一種以「功德靈驗性信仰方式」為核心的信仰結構。因此，這種功德靈驗性的宗教行動邏輯，極大影響了佛教參與社會服務、社會建設的宗教行動模式。所以，它能夠出自於一種「現世性的功德」(secular merit)及其因果對

應式的行動邏輯，在人人、人我之間，甚至在過去、現在和未來之間，相應地建構出一種佛教信仰獨具的功德信仰模式。

這種功德信仰模式，絕不能局限於個人修持層面，絕不能局限於哲學、精神的理論層面，那樣的話，佛教信仰及其實踐方式，就有可能局限於功德互惠的關係之中，最終造成個人信仰、個人功德、個人交換的私人性，彼此之間缺乏公共特徵和普遍制約。你的覺悟難以等同於我的覺悟，而我的功德亦無法回向給別人的需求。這就構成了理性的缺失。

實際上，這種功德共同體的信仰模式，是信仰者所共用，也是佛教教團、組織社會的構成方法。而信仰的共用及其團體組織的構成方法，也就決定了佛教的寺廟、僧團、教團，不僅是以個人主義方式來理解的信念群體，不僅是信仰類似的志同道合，他們是以一種同體大悲、無緣大慈的共同信仰而得以聚集在一起。它以人佛關係、人人關係，進而建構了「個人與社會」、「出世與入世」之間的社會理性。

正是這種社會理性，以佛教信徒的功德作為本體，從而表現為一種功德本體論，從個人的心性覺悟開始。功德本體、利益回向、倫理相容、神聖互惠，把單獨的個人組成社會，把清淨的個人信仰整合為人人共用的價值體系，同時又不掩蓋了信仰個體的倫理存在及其價值。既有信仰基礎，亦有理性建構，因此，我願意把它稱之為中國佛教以功德共同

體而加以建構的社會理性原則。

所以，佛教理性化的主要問題，就是作為人際關係的整合，是一切自我存續的信仰共同體，自身享有比較普遍而能夠共用的價值觀念和行為規範，甚至是一種制度聚合，能夠以一種社會團契、文化共識的形式，來表達佛教信仰對每一個個體生命的關懷。在此，佛教信仰體系所具有的靈性資本和社會資本，就能建構為一種社會交往平台，以一種社會資本的規範、信任、互動的形式，來表達人們之間的相互關懷和社會自理。這一點，應當是佛教理性化、或者是重建佛教理性的基本出發點。所以，佛教理性化的關鍵問題，即是佛教信徒的社會交往關係的重建、佛教信仰共同體信任方式的重建、價值觀念的共用及其地方社會的再度認同。因此，佛教理性化的模式、特徵和向度，將決定中國人間佛教的演變方向和社會特質，決定中國佛學界研究模式的一大變遷。

四、理性化作為一種方法

因此，佛教作為一種社會理性的建構，可以使中國佛教及其佛教信仰的本質，發展成為一個以功德共同體為中心的行動結構，超越一個寺廟或一種神祕主義的、個人化、私人化的信仰實踐路徑。它主要是通過社會定位、界定自己的所屬群體來實現自己對信仰的

表達，並努力使自己進入現實，從中建構以佛教信仰為特徵的精神資本和社會資本。它強調的是信仰者個人對佛教信仰群體的隸屬，通過自己獨特的佛教行動方式來表現自己的信仰。

當我們在使用「佛教理性化」的概念，來刻劃這一特定的信仰實踐結構時，在很大程度上，即是如何把佛教文化的抽象理念滲透到社會關係、個人生活的人際網路，把傳統的寺廟僧團的隸屬關係，改變為現代佛教信仰群體內部共同體中的成員關係。所以，唯有把中國佛教的理性化問題予以清楚梳理，中國佛教在社會建設層面的功能才會浮上水面。如果佛教本身都難以具有一種社會建設的基本邏輯的話，那麼，佛教之進入社會、佛教之建構社會，恐怕就是一個千古難題了。

佛教理性化這一概念，將強調人們對佛教信仰結構、佛教組織的社會性、佛教信徒之間的社會關係的理解。更重要的是，它將把佛教寺院僧團視為當代中國社會組織之一，把認同佛教信仰的各種中國人，象徵性地組合成為一種社會組織、一個功德共同體，從而使所有的佛教信徒能夠具有一種普遍性的社會歸屬感，而非只是個人的精神淨化，終而發揮出由現代理性建構起來的社會系統所應當具有的社會建設功能。

宗教作為一種社會交往結構的定義方式，實際上就已包含了宗教理性化的重大內涵。

所以，我把佛教理性化理解為討論佛教與社會關係的一個概念工具。這一概念，將強調人們對生命信仰結構、重要基層組織、人際互動關係的重建。更重要的是，它將把各種自願組成的互助群體、社會團體視為佛教理性化的重要基礎，把認同於佛教信仰的各種中國人，納入一個交往互動的信仰共同體，融價值理性和形式理性為一體。在這個問題上，沒有社會理性的宗教，必然就會成為一種私人要求的、流於神祕主義的宗教信仰體系，因為它不強調人與人之間的共用和信仰價值觀念的共用。

宗教作為一種社會理性的建構，無法把這個問題局限於精神和心靈的安慰與諮詢。倘若從社會理論的角度考察這個問題的話，則可以將一個社會由前現代到現代的轉變特徵，歸結為從一個散漫的群體形式變成一個組織嚴密制度化的社會，由小群組織轉變為大群組織。而傳統社會與傳統佛教的變遷過程，恰巧就在於它的分化，導致各種社會組織、團體、協會從原有的社會共同體中間產生、形成，構成多種社會力量參與社會建設的可能性。所以，社會理性的建構問題，不但是當代中國社會變遷的核心概念，同樣也是當代中國佛教發生演變的基本問題。

對此現象，如以佛教的社會理性概念來加以檢討，那麼，中國佛教的發展，就必須把佛教、寺廟、僧團打造成為一個社會領域或社會空間。這樣的話，中國佛教就有可能按現

代社會需要的各種社會公義 (justice)、權利 (right)、非個人性 (impersonal) 與常規性 (regular)，建構一種「制度化行善」(institutionalized charity) 或「信仰實踐制度化」的公共模式，把佛教對於行善布施和功德福報的強調，轉化為社會關係、共同體資源整合起來的「連帶關係」(social solidarity) 的建構，即如何讓寺廟教團、佛教信仰成為人們日常生活、社會活動的一個公共領域。

社會理性賦予佛教信眾的人際交往和社會行動一種普遍理性原則，同時又包含了個人信仰修持和信仰表達的自由空間，進而使佛教真正適應現代公民社會的要求，使佛教信仰及其實踐成為一種理性選擇。

當我們在討論宗教參與社會公益事業的問題，人們會突然發現，缺乏理性化的宗教信仰體系，往往局限於財物的捐贈而已。因為它們的專業化程度很低，社會工作能力不強。而基本緣故，就是它們的理性化程度太低；而理性化程度的低下，理所當然地就會導致宗教專業化能力的偏低和社會工作能力的不足。中國的人間佛教要走向人間，如果缺乏了社會理性，無疑也會呈現同樣的難題。

因此，佛教的理性化問題，並不源自於西方基督教現象，而是中國人如何處理國家與個人信仰、社會與宗教構成、佛教信仰如何能夠進行社會實踐等現代性問題，而不局限於

個人冥想、私人修持、覺悟自證。同時，這也關係到當代中國佛教研究的方法論，是關涉到中國人間佛教的社會實踐及其模式的重大問題。