

宗教理念與社會結構的演變

何蓉

中國社會科學院社會學研究所

摘要 韋伯的宗教社會學理論賦予宗教以現實屬性和階層屬性，認為存在於不同社會系統中的宗教可以被分為多種類型，每一種都有其獨特的現實屬性；而特定宗教對社會所造成的影響，最終可以追溯到具有倫理特性的宗教精英階層身上。在這個意義上，韋伯有關印度種姓制度的研究揭示了宗教的階層屬性對於社會分層與流動方式的作用。本文利用韋伯的“宗教稟賦”和“卡理斯瑪”這兩個概念，以西方近代新教教派為例，指出了宗教作為文化分層的機制作用於社會結構與社會演化的方式，並試圖由這一視角初步接近中國社會的宗教與社會演化過程。

有關新教倫理的命題無疑是韋伯最廣為人知的成就。然而對於後來的研究者，尤其是非西方的研究者而言，這一命題的啟發性固然不言而喻，但其立論的獨斷性令人很難擺脫諸如“為什麼中國沒有產生資本主義”之類的提問，從而有陷入韋伯複雜的術語學、淵博而線索分歧的歷史資料及帶有詭辯嫌疑的論證的可能，反而難以從韋伯的視角進一步推進研究。

韋伯命題提出了宗教對於社會經濟演化的影響的問題。在韋伯命題的後續研究中，爭論焦點大率集中於宗教對於經濟社會發展究竟有沒有產生，以及產生了什麼樣的影響等問題，沒有從理論上思考宗教本身所蘊含的內容。而實際上，在韋伯自己的著作



中，賦予了宗教以深刻的現實屬性，存在於不同社會系統的宗教可以被分為多種類型，每一種帶有獨特的現實取向；而特定宗教對社會所造成的影響，最終可以追溯到具有倫理特性的宗教精英階層身上。

實際上，宗教與社會經濟階層、階級之間的關係一直是韋伯的關注點。在《新教倫理與資本主義精神》中，韋伯開篇就以德國的新教徒和天主教徒在教育 and 職業選擇上的差異為基礎，提出宗教派別與社會分層之間存在某種對應關係。¹ 此後，他一直保持著對這一論題的興趣，並在世界各大宗教的比較研究的基礎上，在《宗教社會學》、《世界諸宗教之經濟倫理》等篇章中有進一步的闡發。

在這一問題上，他受到了馬克思與尼采的啓發。但是，他不同意馬克思式的觀點，即將宗教作為僅僅是階級狀況、經濟條件的反映，是剝削者麻醉被剝削者的精神鴉片；他也不同意尼采的看法，即認為宗教在倫理本質上是一種奴隸的反叛，是非特權群體基於其怨恨心理而對特權群體的報復。

換言之，韋伯否定了對於宗教與階層、階級關係的單一的經濟因素或心理因素的解釋。他試圖表明，一方面，特定的社會經濟階層或階級具有特定的宗教傾向，另一方面，宗教的權威卻並不一定歸屬於處在某種優勢特權地位或劣勢特權地位的階層或群體，兩者之間並不存在機械的對應關係。

因此，韋伯肯定了宗教的階層屬性。無論是從宗教研究的角度，還是從社會結構與階層研究的角度，這一論題都具有重要性。

一方面，通過討論宗教與階層、階級之間的關係，韋伯將宗教與社會的結構因素聯繫了起來，從而使他的宗教研究從文化領域進入了宏觀社會結構和社會演化的領域。這在一定程度上意味



著，韋伯的宗教研究既不是神學意義上的教理論證或護持，也不是人文意義上的反思與闡釋，而是以社會科學的客觀性為基礎，將宗教現象視為與社會的政治、經濟等其他方面互動的結果，從而將其納入一般社會行動的研究框架之內，關注宗教觀念的原因及其後果。從宗教研究的社會科學的進路的意義上來理解韋伯的相關論述，不僅對於韋伯研究有意義，而且將為當前的宗教研究提供理論支援。

另一方面，從研究社會結構與社會分層的角度來講，韋伯的相關論述涉及到了政治、經濟之外的另一個重要的理論視角，即文化分層。廣義的文化分層指的是按照既定標準（教育、職業、生活方式、價值觀念等）劃分身分界線，從而形成各種身分群體。其中，宗教便是一個重要的分層標準，可以產生諸如信徒與非信徒的區分、信徒內部的等級劃分，等等。

狹義的文化分層從外在的、變動不居的指標體系轉向內在的、相對穩定的變動機制。從宗教的角度講，每一種宗教都存在著某種明確的分層，在其等級秩序中居於主導地位的宗教達人的倫理屬性最終造成了某一社會體系中的倫理準則和社會成員流動方式。更進一步地說，宗教理念在一定意義上形成了社會的結構性變化的機制，促進了社會的演變。

簡言之，整體地來看韋伯的宗教社會學，一個重要的內容是，他討論了宗教及其理念對於現世秩序、人與人之間關係格局所起到的作用。本文的目的是從韋伯的宗教社會學中獲得理論支援，分析性地探討宗教對於社會演變的意義。為此，將首先深入認識韋伯有關宗教與階層、階級之間關係的基本概念和理論；並在此基礎上，以中國社會為例，嘗試應用韋伯相關論述，討論宗教的階層屬性與社會結構的演化動力等問題。



一 宗教的階層屬性

宗教的面貌是多樣的，韋伯根據宗教對現世秩序的解釋，區分了不同的信仰類型。

韋伯指出，宗教一方面為信眾創造出了彼世的想象，另一方面，這種想象必須對現實世界的現象有一個妥當的解釋，並針對現世的苦難或幸運而提出關於救贖的某種宣示或許諾。

特別是，宗教解釋了幸運資財在人世間的分配的倫理意義，用神的意志解釋了人們之間存在的關係，使神界與人間聯繫起來的是神義論的概念。

在傳統的基督教神學中，神義論的問題的核心是：萬能的上帝的仁愛與慈悲，與他所創造出來且支配這個世界的種種不完美，何以能夠並行不悖？神義論為人與人之間關係的提供了正當性，因此，特定的宗教類型及其神義論實際上確定了此一宗教面對現實世界的態度。通過將這一基本問題普遍化從而推廣至世界諸宗教之中，韋伯將宗教視為某種解決方案、對於此世的實質好處或彼世的救贖資財的宣示與許諾，針對不完美的世界中的種種苦難而提出解釋，說明幸運資財（Gluecksgueter）或宗教財（religious benefits/goods）的分配的正當性，以及相應地賦予這種分配格局以倫理的意義。²

由這種普遍化的神義論概念，韋伯實際上將世界各大宗教當作解決帶有共通性問題的某種現實的創造物，從而在比喻的意義上，這些宗教信仰類似於市場上的不同商品，具有各自不同的產品特性。而韋伯也的確以神義論的基本問題出發，將人類歷史上的宗教信仰區分為幾種信仰類型，包括末世論、彼世信仰、天意信仰、報應信仰和預定論信仰等。³ 試述之。

彌賽亞的末世論認為，此世將有報償，而公正的報償遲早是會被授予的，那一天，通過一場政治的、社會的變革，神將會在



此世建立他的王國，他的信徒們將各得其所地被置於他們應得的位置上。至於現世的種種苦難，則系祖先的罪惡的結果，神會讓子孫負起這個罪責，因此，只有虔誠的信徒才能夠在自身獲得神的恩寵的同時，使自己的子孫獲准進入救贖的國度。然而，當這個彌賽亞王國遲遲不能到來之時，這種現世的神義論將會轉向彼世尋求慰藉。

“彼世”概念代表著一種特殊的死者的國度，韋伯認為，對於彼世的想象既有可能產生於上流階層與富裕者對於身後命運的顧慮，他們甚至不惜爲了確保自己的彼世的存在而耗費鉅資；也有可能產生相反的看法，認爲受難者會在彼世得到補償，例如，在古猶太民族的觀念中，認爲受苦，尤其是自發性的受苦，是合乎神意，並且能夠帶來更好的彼世的機運的。

關於彼世的“報應”的信仰，韋伯認爲以印度的業報輪回體系最爲典型。一個人現世的境遇系源自前世的善惡，而他在現世的作爲將在生命的生滅繼替過程中得到相應的報償，這使得種姓制度下的優勢特權者的恩寵與劣勢特權者的不幸都得到解釋。

韋伯在《宗教社會學》中並未集中論述所謂天意信仰，不過，在他看來，包含在儒教的理性主義中的，就是一種認可現世秩序的天意信仰，這種信仰對世界採取無條件肯定與適應的倫理，期望以美德獲得此世的福、祿、壽與死後的聲名不朽的報償。⁴

而清教的預定論信仰，其實也是一種天意信仰。上帝揀選了少數人獲得救贖，他的意志就不可更改，不可能被虔誠、善行所“賄賂”，天意不可違，而只能在現世的福禍際遇中可以窺得人的命運的某種預示或標誌。

通過這樣的類型劃分，韋伯將神義論所包含的關於現世秩序格局的內容作爲宗教信仰要回答的核心問題，並形成一定的指導信徒行爲的倫理準則。在比喻的意義上，韋伯根據神義論的基



本問題劃分宗教信仰類型的作法，類似於宗教市場的產品性能分析。而他對於各個社會階層的宗教傾向的分析，則類似於對消費者的口味分析。試述之。⁵

農民的生活與命運直接與自然過程密切相關，十分依賴有機的過程與自然現象，因此比較能夠接節氣巫術、泛靈論巫術或儀式主義之類超自然的形式。諸宗教中，早期基督教是一都市的產物，鄉野之人就是異教徒（paganus）；佛教對農民也有排斥，因為其戒律是徹底禁止殺生的。除了祆教和帶有厭世傾向的知識主義等少數例外，對農民的虔敬及其價值的認識是相當晚近的事。

軍人的生命中充滿了現世的僥倖與冒險，除了保護性的巫術和符合身分的祭典之外，他們對於宗教幾乎別無所求。軍事貴族階層原則上與“原罪”、“救贖”或宗教性之“謙卑”等概念格格不入，軍人與宗教發生聯繫，只是某些宗教提出為著信仰而戰，摧毀敵人及其所有物，以報復對神之褻瀆的時候。例如穆罕默德構建出的聖戰的誠命，乃是要迫使所有非信仰者屈服於信仰者之政治權力與經濟支配之下。

官僚階層對於宗教事務持一種特殊態度：出於冷靜的理性主義，他們一方面蔑視非理性的宗教，另一方面又將其視為馴服人民的手段。這種特殊態度的例證之一是十九世紀普魯士虔敬派公務人員，而在儒教官僚階層尤其典型，他們漠不關心地允許精靈信仰的活動成為流行的民間宗教，只要這種民間宗教的形式仍在公認的國家祭典的範圍內，官吏們至少會在表面上予以尊重，並把這種尊重視為與其身分相應的一種慣習性義務。

與以上各個階層所表現出來的相當同質性的傾向相比，商人階層的態度較為歧異。一般地，商業貴族的生活具有強烈的現世取向，對宗教持懷疑或漠不關心的態度，然而，在商業階層中出現了這樣一個資產階層，他們一方面持續而合理地將資本投入到



生活性經營中去，另一方面是持有虔誠的宗教信仰，因此，理性的宗教倫理與一種特殊類型的商業理性主義之間的確存在有因果關係，這就是韋伯所強調的新教倫理與資本主義精神之間的某種親和性。

在經濟上居於劣勢的階級，例如奴隸或工匠，從來都沒有產生任何一種獨立的宗教傾向，近代的無產階級則對宗教抱持一種漠不關心或拒斥的態度。歷史上，小手工業者及學徒通常會加入為數眾多的秘密的共同體，或者極易受到宗教佈道事業的感染，但是，一般而言，倫理性宗教極少是以這一階層為主而發展起來的，而且，他們在救贖宗教裏卻只發現一種排解怨恨的說辭。

最後是知識分子階層。宗教與知識領域曾經長期密不可分。祭司階級最初就是知識主義的最主要的擔綱者，而且，修道士或僧侶們一向致力於神學、倫理學、形而上學、科學、文學、藝術等領域。隨著知識階層日漸獨立，他們與宗教的關係也日漸疏離而且多樣化：人文主義者包容一切信仰；啓蒙時代的知識分子對宗教漠不關心，甚至激烈地抨擊教會與宗教；無產的知識階層掀起了大規模的運動，而在其革命的外表之下卻具有一些足可比擬於宗教的基本要素；最後，是一些學院派科學家和文人，儘管他們在思考與宗教有關的問題，但是，宗教不可能因這些思考而復興。總的來說，從最初可以直接影響宗教的命運，至今，知識階層已經世俗化並且獨立發展。

以上宗教信仰的類型與各階層宗教傾向的分析的交集，則是所謂世界諸宗教的“擔綱者”的概念，即其生活樣式“至少”是在“主要的決定關鍵”的意義上，足以構成該宗教的典型代表人物的階層。

綜合以上論述，則宗教本身是有階層性的，只不過這種屬性並不是像馬克思所認為的那樣，與其政治、經濟地位具有相當穩定的對應關係，宗教並不一定是服務於統治階級利益、麻



醉在政治、經濟地位上處於被壓迫狀態的統治階級的精神鴉片。有些宗教的精英階層有可能是政治或經濟上居於劣勢的群體，通過其生活樣式所包含的倫理準則，對於其信徒發揮作用。例如，韋伯指出，世界各主要宗教具有不同的階層屬性：儒教的擔綱者是維持現秩序的官僚或俸祿階層；古印度教的擔綱者是一個具備文書教養的世襲性種姓階層；佛教的宣揚者是沈潛冥思、拒棄現世的流浪的托鉢僧；回教的代表是征服世界的武士，中世紀以後的猶太教由一個受過猶太教典籍與禮儀教育的知識階層領導，基督教最初由遊走四方的技匠職工所執持，並始終具備都市的、市場的特質。⁶

儘管韋伯的論述線索不時被豐富的資料所遮蔽或改變路線，而且，他對於各階層的宗教傾向的描述也只是非常簡單的概括，不過，以上內容使我們看到，他關於宗教的階層屬性的觀點，應用比較視角下的歷史材料，以一種積極的態度否定，但是也吸收並發展了馬克思、尼采視宗教為居優勢地位或劣勢地位的群體的思想或道德體系的論斷。簡言之，韋伯認為，宗教以神義論的方式賦予現世的人與人之間關係格局以正當性，而世界諸宗教也因其神義論的基本立場而對其信眾造成不同的倫理指導，這種指導的原則恰恰源自諸宗教的精英階層的生活樣式所包含的倫理準則。

二 宗教影響社會秩序的方式

如上所述，韋伯以豐富的歷史和經驗材料確立了世界諸宗教的現實屬性和階層屬性；在他對印度的宗教與社會的研究中，可以看到宗教的階層屬性如何影響到某一社會的結構與分層。⁷



韋伯指出，印度社會的基本結構系由種姓制度所決定，通過這一制度，建立了宗教信仰與社會階級與社會差別的非常直接的關聯。具體來說，種姓是世襲的身份團體，其成員資格取決個人的出身，人們生而處於特定的社會地位，形成排他的封閉性團體，並恪守種種嚴格的禮儀和規則。大至職業、通婚，小至共餐物件的選擇，成員之間的接觸都必須處於控制之下，以免受到低種姓的“玷污”。

在種姓制度所確立的社會等級秩序中，婆羅門踞有中心地位。韋伯指出，最初，婆羅門擔任了王侯或貴族的家庭祭司，通過主持禮儀和壟斷巫術等秘密知識，他們獲得了居獨佔性的領導地位，從而轉化為一個教權制的、具有特定教養方式的種姓。

其他種姓也各有符合其身份性生活樣式的活動，例如，刹帝利包括國王、貴族和地方顯貴，他們從事政治支配和軍事征伐等活動；吠舍是平民，從事農業與商業；首陀羅則是些卑賤的僕役，從事服侍其他種姓的種種苦役。

之所以會產生這種截然分開、貴賤有別的身份團體的等級制度，韋伯指出，原因在於印度教兩個主要的理論，即輪回思想和業報觀念。輪回意為如車輪迴旋不止，指衆生在生死世界迴圈不已；善惡有報，人的行動（業）將會導致報應，對他來世的命運有著決定性的作用。換言之，一個人在此世的或好或壞的際遇顯示的是他在前世的善行或惡行。因此，一個人出身於何種種姓，是由他前世的行為所決定的；無論哪一個種姓，只要恪守既定的禮儀規則，就可以轉世到更高的等級。這一宗教信念使印度社會等級森嚴的種姓制度得以穩定並延續下來。

印度的情況是一個突出的例子，說明宗教信仰影響了社會的階層化或差別化。韋伯在其他研究中也涉及到了類似的，但是比較間接的關聯，例如，美國的新教教派團體對於其成員資質的



要求，使得不同的教團之間的成員交往具備了基於教派資格的信任，從而影響了美國社會的組織化方式和原則。⁸

不過，儘管有豐富的歷史例證，但是，宗教是否對社會的階層化起作用，還需要從分析的角度來說明，宗教如何能夠、以及怎樣影響到社會的結構與等級？韋伯沒有提出這樣的問題，不過，利用他的兩個重要概念，即宗教稟賦和卡理斯瑪，可以嘗試著提出某種解答。

宗教稟賦，即獲得宗教體驗、從事宗教實踐的能力。韋伯認為，經驗地看，人的宗教稟賦歷來就是不平等的，薩滿、巫師、禁欲苦行者、靈媒等所具有的狂迷忘我、幻覺靈視的能力，不是人人都可以具備的。

以宗教稟賦的差異為前提，可以劃分出宗教達人與大眾。前述巫師、苦行僧等即為宗教達人，儘管在世俗的身分秩序中他們可能地位卑下；後者指的是宗教的“音盲”，即對宗教感受力較差、缺乏回應的人。

擁有較多宗教稟賦者具有一種超凡能力即卡理斯瑪。卡理斯瑪的分佈也是有差異的，“某些人確實可以被召喚起這種卡理斯瑪，但絕非人人皆可”，因此，“所有強烈的宗教意識裏都會產生出一種與卡理斯瑪稟賦之差異相對應的身分性分化。此即英雄的、或達人的宗教意識與大眾的宗教意識的對立”。⁹由於宗教稟賦的差異，產生了人與人之間的卡理斯瑪支配關係，被支配者基於對某一特定個人的非凡稟賦的信仰而服從對方。

從根本上說，作為一種超凡能力，卡理斯瑪在原則上是非理性的；在聽從於個人內在感召、不受制於任何既有的束縛的方面，卡理斯瑪又是革命性的。而且，韋伯意義上的卡理斯瑪是後天的學習、訓練無法創造出來的資質，在很大程度上排除了美德、後天的教養的因素：“若就其極致之境而言，卡理斯瑪是一客體或人本身單只因自然的稟賦所固有的資質。此種基



源性的卡理斯瑪是無法靠任何手段獲得的。然而另一種卡理斯瑪卻可以透過某些不尋常的手段在人或物身上人為地產生出來”，但是，即使這種產生也並非無中生有，而是“從某些人或物身上伸展出來”，這種伸展得以成功的根本原因，是因為這些人或物本身“涵藏著卡理斯瑪的胚胎”，只不過需要以某種方式“喚醒”。¹⁰

以西方社會為例，可以看到卡理斯瑪對於社會演化的動力學意義。

韋伯認為，在西方，天主教會企圖把持制度恩寵，組織大眾的宗教意識，因此，採取了普遍恩寵論的立場，使得只要承認教會的權威，那麼，宗教的救贖財便成為人人皆可得之物，從而以平等化的觀點與貴族式的身分特權相對抗，反擊達人宗教及其衍生物。

新教教派則以宗教達人為核心，以宗教稟賦的不平等為前提。這種不平等的最突出的形式莫過於加爾文派的上帝預選說，它將得救的命運完全歸於不可知的宿命，人無論有什麼樣的作為，最終都只能聽候或天堂或地獄的不可改變的命運，因此，其宗教稟賦不僅是不平等的，而且在“特殊恩寵論”中以最為嚴格的理性主義形式被固定為教義。

因此，以對宗教稟賦的分佈的不同觀點為前提，韋伯指出天主教與新教會對社會發展產生不同影響。韋伯認為，宗教達人所形成的新教教派，正是促使生活樣式條理性地合理化的催化劑，¹¹並通過其經濟倫理而建立了與近代資本主義精神之間的親和關係，從而解釋了西方近代以來社會演變的內在動力。換言之，正是人們的宗教稟賦的差異、以及建立在這種差異之上的宗教組織形式促進了西方宗教演變與社會演進的動力學（dynamics）因素的形成。



那麼，印度的嚴格的種姓制度依託的是怎樣的卡理斯瑪特徵，造成了社會的什麼樣的結構特徵？

在這裏，種姓制度依賴於世襲的氏族卡理斯瑪原則。但是，這一卡理斯瑪已經通過常規化過程，從具有特殊技能或氣質的個人轉移到了其後代和親屬身上。這便意味著，宗教稟賦不再基於個人，而成為附著於氏族之上的資質，從而導致了與卡理斯瑪的革命性完全相反的世襲制的出現。最終，依據各個氏族的巫術性卡理斯瑪的嚴格區分，產生了種姓制度的分類，各個種姓的社會地位、儀式義務、生活樣式及職業等，無不受到氏族卡理斯瑪原則的支配。因此，附著於氏族之上的卡理斯瑪、種姓制度，這兩者相互支撐並強化，形成了印度社會非常牢固的社會等級、各等級之間鮮明的差別和穩定的社會結構，基於韋伯的理性化和現代化的命題的立場，這便從文化的角度解釋了印度社會沒有產生出促進理性的經濟和社會變遷。

同樣地，可以應用宗教稟賦與卡理斯瑪的上述特徵來理解中國社會。

在韋伯的論述中，中國與印度雖然都是傳統主義佔優的東方社會，兩者的氏族卡理斯瑪都在精神因素的面相上解釋了近代類型的社會變革遲遲未能發生的原因。韋伯認為，在中國，“卡理斯瑪已不再是附著於個人身上，而是附著於氏族”，¹² 表現為“強宗大族”的“卡理斯瑪資格”¹³，這也是皇權的卡理斯瑪特性的來源。不過，將卡理斯瑪概念應用於中國社會，卡理斯瑪稟賦從個人的到家族的轉變，其後果是，氏族的卡理斯瑪成為既定的人倫秩序與傳統習俗的護衛者，韋伯所謂的卡理斯瑪的非理性的和反傳統的特色已經失去了。

實際上，中國社會的氏族制度有其自身的特點，使得卡理斯瑪被其他因素消解、架空，各個氏族群體之間實際上不存在印度社會的那種鮮明的區隔與差異。試述之。



儘管中國是一個以家庭與家族的倫理秩序原則建立起來的社會，但是，從中國歷史的早期，社會各群體之間的聯結紐帶不僅僅有血緣關係，而且有地緣關係。姓氏二者原本不同，其中，姓表示祖先，氏則表示封國。在歷史上，世族豪門更往往以族姓與地名並稱，並按照不同的聲望劃分不同的等級。作為血緣關係代表的氏族長的作用限於小宗世系範圍內，從各個氏族集團到有機聯合起來的社會整體，還存在一個由名門大族（“四海大姓”）和地方名門（郡姓、州姓、縣姓等）構成的姓族結構。至北魏時定姓族，除了所謂“魏晉舊籍”的傳統強宗大族之外，入士族的標準就是當代官爵，¹⁴ 這種門閥序列是血緣關係、地緣關係及政治地位的相互結合，進一步促進形成具有功利目標的重姓不重族的風氣。

更重要的是，一方面，家族制度和血緣紐帶成為社會的基本組織原則，另一方面，這一無所不在的作用機制本身也處於演變之中，高門大第的名望與現實利益誘使人們以各種方式攀龍附鳳。在民間，除了厘定氏族集團內部的長幼秩序的家譜之外，自先秦時代，就出現了同姓之間追認共同祖先的現象，後世更有連通世系、重排昭穆的通譜。聯宗通譜突破了血緣與地緣的限制，是中國社會的自組織動力的一種表現。一個突出的例子是東漢時的“張遷碑”。張遷是陳留郡己吾人（今河南開封之夏邑縣），曾任河內郡蕩陰（湯陰）縣令。該碑文將距張遷近320年前的西漢開國功臣留侯張良（韓國公子）、文帝時張釋之（南陽郡堵陽人）、武帝時張騫（漢中郡成固人）三人並列為張遷的祖先，以壯張氏聲勢，這種對同姓不同宗的“越認”，顯示了通譜重姓系、輕世系的特點。¹⁵

此外，與印度的情況不同，在中國，不存在賤民的卡理斯瑪資格。因此，從社會結構與社會流動的角度來看，僅僅是在上位尊的氏族集團獨佔了卡理斯瑪稟賦，這無疑會引起社會上



身分低下者的上昇衝動和身分較高者的壟斷衝動，在上者固然希望家族的榮耀代代相傳，在下者也會質問，“王侯將相，寧有種乎”？

總之，依著韋伯的論述線索和卡理斯瑪的理論含義，則中國社會的氏族制度無法在韋伯的意義上、從宗教信仰的角度解釋中國社會的結構與演變。實際上，韋伯對中國的研究尚未深入到其宗教信仰的核心，原因在於他的問題意識和理論術語仍然在很大程度上局限於西方社會；他把中國的宗教信仰處理為受教育階層的儒教理性主義、蒙昧大眾的神秘主義與巫術傳統的對立，然而，中國的宗教信仰恰恰是一座變遷的、隨時而化的萬神殿，特別是，自中古以後與儒、道並稱的佛教，在其中國化過程中也從精神上影響了中國文化，而這在韋伯的研究中沒有予以深入。因此，下文將以中古佛教宗派的形成為主要內容，從中國佛教諸宗派的教義演化的角度，試圖說明中國佛教是否有可能，以及如何影響了社會的結構性因素和流動機制。

三 中國佛教與中國社會的結構與變革

當佛教在漢代進入中國時，面對的是一個政治成績勝於宗教、以宗法人倫為社會紐帶的成熟的文明形態。從秦到漢初，中國的情況類似於韋伯所說的從地方神到一神信仰的階段，國家致力於統一先秦時期各個諸侯國、各個地區的祭祀系統，而形成一種普遍主義的、但巫風濃厚的神祠宗教。漢武獨尊儒術，神學化的儒家禮制開始塑造國家的祭祀體系，到東漢光武帝時，最終完成了國家祭祀的儒家化。牟鍾鑒總結了中國的“傳統宗教”、或稱“宗法性傳統宗教”的特點：“以天神崇拜和祖先崇拜為核



心，以社稷、日月、山川等自然崇拜為羽翼，以其他多種鬼神崇拜為補充，形成相對穩定的郊社制度、宗廟制度和其他祭祀制度，它是中國最正宗的國家民族宗教，在組織活動上與政權和宗法家庭制度相結合，又形成宗教風俗，普及於民衆之中，近於全民信仰。”¹⁶

中國傳統的兩大信仰系統，即上古以降的天命觀和魏晉之後的崇“道”，都以對現世的等級秩序的肯定為基礎，宗教所營造的精神世界複製了現世的倫理綱常與特權等級，也就是說，當下的特權階層在死後仍將享有恩寵。

“天命觀”屬於一種命定論，天的意志決定了人世間的秩序。在商周時期，“天”被視為有意志的人格神，人間的統治者受命於天，即“以德配天”；春秋戰國時期，人間的動蕩劫難也反映出“天道無常”；漢武之時，董仲舒以天帝觀配以象數之學、災異圖讖之說，稱“天人感應”，人必須副天，雖帝王亦概莫能外，而帝王受命於天，必然有自然現象為預兆。

天帝信仰出現後，並未簡單地將原來帶有很大原始性的自然神靈崇拜取而代之，而是按照世俗政治體制的模式將其容納下來，形成一個以天帝為最高信仰的神靈系統，這個系統囊括了天上、地上和地下的所有神靈鬼怪。

在這一信仰體系中，對於彼世的想象是與現世的等級觀念的翻版，祭祀中的神學品級取決於現世中的人的等級。例如，對於漢魏六朝墓葬中的墓券、鎮墓文、衣物疏等材料的研究表明，中國人的信仰中已經出現了地下世界的觀念，即一個人結束人間生活（此世）後再到地下世界繼續其另一階段的生活（彼世），而地下世界是對地上世界的模仿，由一套與人間相似的官僚體系來運作。各種買地券文和鎮墓器物上的文字，都有其在此世界中的根據，鎮墓文極大程度地模仿了漢代官府之間文書的形式和用



詞，因為天帝和天帝使者都是來自天上的星神，他們代替死者與地府官員打交道，就相當於世間的這個官府與那個官府之間所做的行政交接。¹⁷

中國的另一個信仰系統是道教。漢代人追求長生不老或不死、羽化飛昇，其信仰實踐可上溯至黃帝、彭祖、西王母、老子和數量眾多的神性或半神性的人物，在當時的資料中常被冠以諸如“道術”、“仙道”、“黃老（之術）”或“道教”等名稱。正統道教的神仙世界完全是世間政權的翻版，自秦漢以來流行的神仙方術，主要是面向以帝王為中心的特權階層，在保持現世的優越地位的前提下實現其不老不死的理想。

佛教作為一種外來的宗教形式，與中國本土的信仰形式之間存在非常大的差異，因此，魏晉以來，中國思想史上反復展開了關於老子化胡、夷夏之辨、神滅不滅、因果報應、沙門不敬王者等一系列爭論。辨難論爭的結果是佛教與中國本土思想的相互促進。無論是魏晉玄學時期，¹⁸ 還是宋儒理學時期，¹⁹ 都產生了佛教高僧與中國思想界、佛學與儒學之間的交流與融合。佛教的影響通過其信徒傳達給社會大眾。在十六國及南北朝期間，中國佛教還出現過教團化潮流，佛圖澄、道安和慧遠等先後建寺結社，門徒廣眾，形成在社會政治上有影響力的宗教力量，堅持“沙門不敬王者”，保持了一定的獨立性。²⁰ 其持戒修行的生活方式對於僧俗信眾產生了影響。

就本文的論題而言，給中國社會帶來普遍衝擊的是佛教的平等思想。眾生平等，無論貴賤；諸行無常，人倫秩序也概莫能外，這對於階級分明的中國傳統的宗法社會而言，的確是駭人聽聞、前所未有的觀念，這一全新的觀念體系大大地影響了人與人關係的格局及其正當性。

在這種普遍的平等的前提之下，針對現實之中普遍存在的生老病死、人與人之間的貴賤貧富等差異，佛教將信徒導引至修來



世，以離妄滅執、達到涅槃境界為最終目的。那麼，面對現實中人的種種差異，芸芸衆生之中，誰可成佛？或者說，宗教的恩寵會怎樣分配？這便是佛性論思想要解決的問題。²¹

佛性，原指佛陀本性，發展為成佛的可能性、因性、種子。小乘佛教以求解脫、成阿羅漢果為目的，不認為衆生可以成佛，因此基本不討論佛性論的問題；大乘佛教則以成佛為目的，大般涅槃經提出“一切衆生，皆有佛性”，認為衆生皆可成佛，故對佛性提出種種見解。佛性論討論的問題是，什麼是佛？佛的本性是什麼？衆生可否成佛？其成佛依據何在？成佛是在當下還是未來？成佛途徑是頓悟還是苦修？憑自力還是借助他力？

中國南北朝時盛談佛性，大般涅槃經尚未傳入，竺道生已孤明先發，提出“阿闍提人（一闍提，指善根滅絕者）皆得成佛”。隋唐時佛教各宗皆重佛性說，其中，天臺、華嚴、禪宗為一派，以真常心釋佛性，認為“一切衆生皆有佛性”；唯識宗為一派，以無漏種子說佛性，提出五種姓說。有趣的是，這兩派之中，最接近印度佛學的唯一識宗如曇花一現，很快便衰落下去，這一派在大眾視野中漸行漸遠，而中土佛教經論辯形成的主流思想則是“一切衆生皆有佛性”。

形成唯識宗與其他宗派的分歧的“五種姓（性）”說提出，佛性分為理佛性（不生不滅的法性）和行佛性（大圓鏡智等四智的種子）兩種，其中，前者是本有的，衆生皆有，後者是不斷熏習而成就的，衆生有無不定。衆生的理佛性是平等的，而行佛性各有差別。因此，衆生天生地屬於不同的種性，表現在對於佛學的認識與信解行證等實踐上，不同的人有不同結果，有的可以修成正果，有的則沒有佛性，永遠沈淪生死苦海，無法得到解脫。

天臺與華嚴宗則均主張一切衆生皆有佛性。天臺宗在實相說的理論基礎上，主張一切諸法皆具佛性。天臺宗佛性說的特點是



性具善惡說，其三因佛性中，正因佛性不染不淨，非善非惡，緣因佛性、了因佛性則有染淨、具善惡，而一切衆生無不具正因、了因、緣因三德，因此，一闡提不斷善性，諸佛不斷性惡。其原因在於，任何一物都具有其他一切性、相、法界、世間，即“性具三千”，衆生的差別，不在於“性具”自身，而在於三千的或隱或顯，衆生一念之間都同時具足三千世間，自然具有善惡。這一佛性思想意味著凡聖平等，即使是一闡提也可修善起惡，故有成佛之期。

華嚴宗吸收了各宗派的佛性思想，主張“有情”衆生有佛性，“非情”之物有真如之理，稱之爲“法性”。華嚴宗認爲，佛性純善純淨，是一自性清淨圓明體，毫無染汙；至於衆生之所以迷妄雜染，是由於未受善知識開示教誨，執迷不悟，遂有造業輪回之苦，因此，凡聖之區別僅在於迷與悟，如果衆生能悟見自身所蘊含之如來智慧，則與佛無異。

中唐之後，天臺宗湛然針對華嚴宗的有情者有佛性說，指出“無情有性”。認爲佛性不僅是成佛的依據，而且也是“真如”本身，即世界的本體，有情衆生固然有佛性，而即使是草木磚石等無情之物，也有佛性，是真如之體，所謂木石有性、真如遍在。

在佛教思想史的意義上，“無情有性”與“五種性說”的對立涉及到“心”與“理”的異同等問題。而從宗教社會學的角度來看，這實際上是對人的宗教稟賦的分佈的不同看法。

前者是一個平均和普遍的分佈狀況，認爲衆生在獲得最高宗教財（斷除煩惱、擺脫輪回、達到涅槃）上機會均等，儘管其能力各有高低，達成“識”的根莖、途徑各有利鈍，接受佛教修道的素質有高有低，因此表現得或敏銳或遲鈍、或解脫或執著，但凡聖之間，僅有迷與悟、依妄與離妄的區別；後者則將衆生劃分爲具有不同宗教稟賦的群體，認爲衆生之中有一類衆生永無佛



性，永遠不能成佛，這種宗教稟賦和恩寵狀況的根本差異是命中注定、無法改變的。

這兩者的共同點在於，在宗教行動與宗教財之間建立了非常明確的因果關係，只要誠心向佛就可以修得善果，這為修行者持戒、入定、習慧的修行實踐確立了前提條件；而分歧在於宗教稟賦的分佈和宗教財的分配狀況，一者為平均的、相等的，一者為先定的差異。這兩方面的影響意義深遠。

首先，持戒修行即可修得正果，凡聖之間僅有迷悟之別，那麼，佛教僧侶與常人亦無根本差異。在佛教徒中，出家教徒承擔了住持佛法的責任，但是，在持與在家之間只有戒律的不同、修行果位的不同，出家人並無特殊的卡理斯瑪稟賦可言。特別是，隨著佛教的更廣泛的傳播，人們對繁難的佛學範疇、邏輯論證的學習熱情消退，而讓位於大眾的信仰的激情，佛教本身從戒定慧的漸修，轉而主張立地成佛的頓悟，在修行儀軌上也變得更為簡單。唐朝中期以後，居中國佛教各宗派之首的是禪宗。禪宗主張用禪定概括佛教的全部修習，早期達摩祖師欲借禪定思慮自身的佛性，盡掃塵迷，與真如合一，至六祖慧能時，進一步地主張心性本淨，佛性本有，淨土即在自心，因此，提倡頓悟成佛，“見心是佛”，“見性成佛”，而反對讀經拜佛、西行求法和頭陀苦行等修行方式。發展到極端的形式是南宗禪，佛教義理與持戒苦修都被拋棄了，主張無須修行，“饑來吃飯，困來即眠”，“熱即取涼，寒即向火”，佛法“只是平常無事”，精神超越即蘊含於自然適意的日常生活。²² 僧人本身在中唐之後也改變了不事耕作、靠佈施為生的舊例，中唐時禪僧懷海創設了禪院，提倡“一日不作，一日不食”的農禪方式，其《百丈清規》影響頗久遠。

這種變化意味著，佛教不僅日漸中國化，改變了其原本帶有宗教意味的生活樣式，甚至拋卻了以特定的修行為內容的行為



戒律，以韋伯的術語來說，宗教精英階層的生活樣式會以有條理的、合乎理性的倫理準則的形式影響社會大眾。然而，禪宗的興起卻表明，佛教的中國化一方面擺脫了原典的束縛，而獲得了某種意義上的獨立性，但是，另一方面，這種獨立性不足以使它創造出獨特的生活樣式，得道成佛，僅在於主觀的頓悟，反而使神聖融入凡俗的日常生活。

不僅如此，以佛教的思想而論，宗教稟賦的平等分配表明，不存在所謂宗教的精英階層。前述中國佛教所形成的諸宗派只是基於其尊奉的經藉、講論的不同，並不是韋伯意義上的、以宗教達人為核心、以卡理斯瑪稟賦為前提的教派；佛教教團化的潮流僅僅曇花一現，即使在教團力量強大的時期，為著生存與發揚光大的目的，僧團領袖們也積極地與現實政治相結合，甚至不惜在一定程度上犧牲佛理。例如，西元4世紀時，高僧佛圖澄教化以殺戮為威的後趙政權君主石勒，因為其“不達深理”，乃以“道術為征”，以靈驗有效來使其信服；當石勒子石虎繼位後，向佛圖澄詢問為著政治統治的刑殺與佛法戒條如何統一的問題時，佛圖澄說：“帝王之事佛，當在心體恭心順，顯暢三寶，不為暴虐，不害無辜。至於兇愚無賴，非化所遷，有罪不得不殺，有惡不得不刑。但當殺可殺，刑可刑耳。”²³ 與現實的妥協使中國佛教最終接受了官方政權的控制，不僅建立了僧官制，而且由專門的政府機構負責管理僧侶的資格認定和授權。

總的來看，中國佛教教團缺乏教派意識，最終形成了以各自獨立的寺院為單位的格局，也沒有建立全國性的統一宗教組織。所謂宗派，主要是在佛學思想的意義上的劃分，而寺院僅僅是某一宗門的傳習場所。韋伯之所以特別強調教派，是因為在他看來，教派系由具有卡理斯瑪稟賦的宗教達人所組成，教派的力量強大，則宗教達人的生活樣式將通過宗教倫理影響社會大眾，他在有關新教與資本主義的著名研究中便揭示了這樣一種影響對



於西方近代理性化進程的作用。依此而論，缺少地位特出的宗教達人和教派這一組織形式，阻礙了中國佛教對於中國社會產生更大的結構性作用。

不過，儘管中國佛教未能促進特定的階層或階級格局的形成，但是，在衆生皆可成佛的基本共識之下，形成了社會成員共同的對於平等的預期，即在一定的修行方式或外力的幫助之下，人人均可獲得最高的宗教財，這種平等思想的預料之外的結果是對於現實等級制度的潛在的破壞性。

雖然傳統上，儒家也曾有孟子提出“人人皆可爲聖賢”，但是，在中國的建宗法制度之下缺少真正的平等的思想，人民起義也只是質疑“王侯將相，寧有種乎”，或認爲天命流轉，“蒼天已死，黃天當立”，而經歷了佛教平等思想的廣泛傳播，唐宋之後，大衆對於平等的共識促成了對於現實中人的等級與差異的道德敏感性，在建立太平聖世的理想的刺激之下，往往引發揭竿而起的衝動。

例如，彌勒佛信仰就曾成爲後世農民起義的號召。據佛經記載，彌勒本是釋伽牟尼弟子，修成菩薩果，上生兜率天，並將在佛滅後的未來世下生成佛，普渡衆生，實現禳法聖王的太平聖世。東晉時道安、唐代玄奘、窺基等都曾發願上生兜率天，演說佛法。魏晉南北朝之時，彌勒佛信仰風行一時，對於大衆而言，彌勒淨土思想之所以有強大的吸引力，在於它的救世思想和兜率天的無比美好，與苦難動蕩的社會現實鮮明對照。因此，民間起義之士，往往自稱是彌勒下凡，要弘法濟世，替天行道。到了隋、唐時期，彌勒教活動頻繁，隋煬帝時期，彌勒教徒曾經殺入京城；武周代唐之際，薛懷義、法朗等人僞造了《大雲經》，稱武則天是彌勒佛下生，理應成爲天子。彌勒信仰的這種政治潛力頗爲人君所忌，唐玄宗時曾下詔禁斷。後來，彌勒教與摩尼教、天師道等民間宗教混雜起來，形成元明時期的白蓮教，屢屢成爲



農民起義的旗幟。²⁴ 儘管後來阿彌陀佛的西方極樂世界的淨土信仰興起，彌勒信仰衰落，但是，期待現世救星和建立人心均平、福壽綿長的太平聖世成爲民衆共同的企盼，彌勒信仰就是後世衆多農民起義的精神原型。

從普遍的意義上來看，與儒、道兩大信仰系統在其思想與實踐中認可了現世的等級制度相比較，佛教以其平等觀念造成了社會上突破階級藩籬的流動傾向，促成了唐宋以後中國社會的平等思想。但是，這種缺乏權利意識的平等的一個“意料之外的後果”表現爲平均主義，這種平均主義接受了衆生平等的觀念，卻不接受涅槃解脫的解決方案。因此，在現實的和理想的撞擊之下，從追求避世解脫的佛教文化之樹上結出了社會變革的果實：以平均財富、打破貴賤等級的訴求爲號召，以入世拯救的救星爲核心的社會革命，屢屢改變了中國社會政治的版圖。

更重要的是，從狹義的文化分層的角度來看，佛教的理念作爲個人行動的動力因素而最終作用於社會的結構化過程。

廣義的文化分層指的是按照既定標準（教育、職業、生活方式、價值觀念等）劃分身分界線，從而形成各種身分群體。其中，宗教是分層標準之一，可以產生諸如信徒與非信徒的區分、信徒內部的等級劃分；而所謂狹義的文化分層，即從指標體系轉向機制研究的視角，指的是宗教理念經由一定的社會制度，形成個人行動的動力因素，進而影響社會的結構與變革。

韋伯關於印度和西方的宗教與社會的研究是這一視角的應用典範。韋伯指出，不僅社會各階層具有不同的宗教傾向，而且，宗教本身也具有階層屬性，其“擔綱者”階層的生活樣式影響了宗教的精神氣質，更促進了一定生活倫理的形成，後者是促進社會演變的影響因素。特別是，各個宗教對於宗教稟賦在人群中的分配具有不同的設定，這些設定在一定程度上影響了社會的等級劃分和社會流動。新教形成了以宗教達人爲核心的教派，激發了



引起西方社會現代化過程的精神動力；印度教形成了嚴格的種姓制度，恪守各種姓之間的差異。

本文對於中國的情況粗淺研究表明，儘管中國佛教並未形成教派等有效的組織形式、形成類似種姓制的某種的社會分層的等級制度，但是，中國佛教的衆生平等、皆可成佛的思想促進了人們以一種平均主義的態度對待現世的等級與差異，從而在社會上形成了對於等級、差異的道德義憤、對於等級制度的浪漫主義的破壞衝動。並因此在一定程度上形塑了中國社會的結構化過程中的動力因素，推動了中國歷史上的社會變革。

當前，對於中國社會的結構與變遷的研究預設了一個穩定的社會系統，因此，將外在的社會制度和社會環境的變化和衝擊當作數十年來社會變遷的主要原因。作者認為，這種處理方法儘管容納了多變的社會現實，但是忽視了中國社會異常豐富和悠久的歷史和變革，而且忽視了個體的選擇的傾向性的作用，從而有停留在現象總結、描述的可能性，不利於提高研究的深度。正是在這個意義上，作者提出狹義的文化分層的視角，認為可以從宗教信仰的理念影響入手，研究被流轉變遷的社會現象所遮蔽的機制因素。不過，限於學力，本文的主要目的是梳理韋伯有關宗教的階層屬性的論述，提出其論證的分析路徑，並嘗試應用到中國研究中，或可促進從新的角度接近中國社會的萬千氣象和勃勃生機。

注釋

* 本文系由作者博士後研究報告《經濟理性與宗教觀念——馬克斯·韋伯的宗教社會學思想》（中國社會科學院社會學研究所，2005）中的相關部分修改而成。感謝蘇國勳先生的悉心指導，感謝中國社會科學院歷史研究所雷聞研究員提供的資料支援。

1 韋伯，《新教倫理與資本主義精神》，於曉、陳維綱等譯（北京：三聯書店，1987）。



- 2 韋伯，《宗教社會學》，康樂、簡惠美譯（台北：遠流出版公司，1993），183-184；《宗教與世界》（遠流出版公司，1989），59-65。
- 3 韋伯，《宗教社會學》，184-193。
- 4 韋伯，《中國的宗教：儒教與道教》，簡惠美譯，康樂校（台北：遠流出版公司，1996）。
- 5 韋伯，《宗教社會學》，第七章。
- 6 韋伯，《宗教與世界》，56-58。
- 7 韋伯，《印度的宗教：印度教與佛教》，簡惠美譯，康樂校（台北：遠流出版公司，1996年）。
- 8 Max Weber, "The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism", in Gerth, H.H. and C. W. Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, (N.Y.: Oxford University Press, 1946).
- 9 韋伯，《宗教與世界》，80。
- 10 韋伯，《宗教社會學》，1-2。
- 11 韋伯，《宗教與世界》，80-81。
- 12 韋伯，《儒教與道教》，77。
- 13 韋伯，《儒教與道教》，88。
- 14 唐長孺，“論北魏孝文帝定姓族”，參見氏著《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983）。
- 15 錢杭，“論通譜”，《史林》，2000年第1期。
- 16 牟鍾鑒等編，《道教通論——兼論道家學說》，“卷前語”（濟南：齊魯書社，1991）。
- 17 劉屹，《敬天與崇道——中古經教道教形成的思想史背景》，華林博士文庫（北京：中華書局，2005），66-85、261。
- 18 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，《湯用彤全集》（第一卷）（石家莊：河北人民出版社，2000）；許里和（Erich Zürcher），《佛教征服中國》，李四龍、斐勇等譯（南京：江蘇人民出版社，1998）。
- 19 荒木見悟，《佛教與儒教》，杜勤、舒志田等譯（鄭州：中州古籍出版社，2005）。
- 20 嚴耀中，《中國宗教與生存哲學》，第198-204頁（上海：學林出版社，1991）。
- 21 以下對各宗派基本思想的論述引自呂澂，《中國佛學源流略講》（中華書局1979）；牟鍾鑒、張踐，《中國宗教通史》（上），（北京：社科文獻出版社，1997年）；杜繼文、黃明信，《佛教小辭典》（上海：上海辭書出版社，2001年）；賴永海，《中國佛性論》（上海：上海人民出版社，1988）。



- 22 葛兆光，《七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》，《中國思想史》第二卷（上海：復旦大學出版社，2000），143-173。
- 23 《大藏經》第50卷，《高僧傳》卷第九，385頁中第1列起。
- 24 唐長孺，“北朝的彌勒信仰及其衰落”，《魏晉南北朝史論拾遺》，196-207；李四龍，《中國佛教與民間社會》（鄭州：大象出版社，1997），46-48。

