

李向平 著

信仰、革命与权力秩序

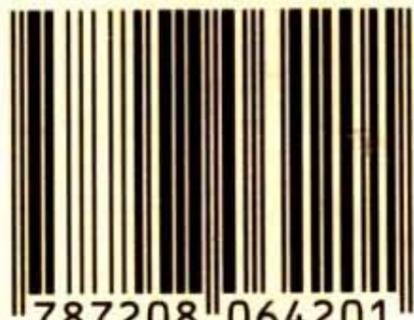
中国宗教社会学研究



李向平，男，祖籍湖南邵东，历史学博士，教授，宗教社会学方向博士生导师；上海大学宗教与社会研究中心主任。曾前往日本横滨市立大学、大正大学、大阪大学，美国波士顿大学从事访问研究。主要研究领域：中国宗教史、当代中国宗教、宗教社会学。代表性著作：《祖宗的神灵》、《王权与神权》、《救世与救心—中国近代佛教复兴思潮研究》、《死亡与超越》、《文化正当性的冲突》（论文集）、《中国当代宗教的社会学诠释》、《信仰、革命与权力秩序—中国宗教社会学研究》等，并在海内外学术刊物上发表论文百余篇。



ISBN 7-208-06420-2



9 787208 064201 >

定价：69.00 元

易文网：www.ewen.cc

上架建议：宗教、社会学

李向平 著

信仰、革命与权力秩序

中国宗教社会学研究

上海人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

信仰、革命与权力秩序：中国宗教社会学研究/李向平著.

—上海：上海人民出版社，2006

ISBN 7-208-06420-2

I. 信... II. 李... III. 宗教社会学—研究—中国 IV. B928.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 079127 号

责任编辑 李 卫

封面装帧 陈 楠

信仰、革命与权力秩序

——中国宗教社会学研究

李向平 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海华业装璜印刷厂有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 47.5 插页 2 字数 726,000

2006 年 9 月第 1 版 2006 年 9 月第 1 次印刷

印数 1-3,250

ISBN 7-208-06420-2/B·542

定价 69.00 元

中国人愈是执著于自己的精神信仰,就愈发会对固有的权力充满“革命”的意念。这种“革命”理想由来已久,导致了价值理想与权力体制之间的冲突甚至敌视。因为中国儒教所奠定的权力合法性与传统宗教之信仰恰好是相反相成、相生相克,文化的、社会的和宗教的力量,惟有通过国家权力和意识形态这两大孪生结构,才能够让自己得到最充分的表达。

——题 记

自序

给自己的书写序,总有点犯踌躇。但左思右想,还是觉得要为这本书做点说明。

一本对中国宗教进行社会学解读的专著,它的正书名却没有出现“宗教”的字眼,惟有信仰、革命、权力、秩序等词汇,似乎与人们的宗教、信仰毫无关联。如果不配置一个名为“中国宗教社会学研究”的副题,也许人们还会误解为这是一本关于政治、权力及其革命的政治学一类的书。

其实,本书的书名是表达了这样一个思想:中国的宗教和信仰往往不是单纯的宗教和信仰,它们常常被镶嵌在权力和秩序之中而难以得到一种纯粹的呈现形式。因此,要把中国人的宗教及其信仰的问题或现象讲清楚,先要把中国社会的关系和结构弄清楚,然后把中国国家的权力秩序及其形成过程、合法性的证明方法给说明白,这样,中国人的宗教和信仰才会给表现出来、解读出来。为此,我很同意一位著名社会学家说过的话:在某种情形之下,宗教社会学的研究往往就等同于政治社会学的研究。此话对于中国宗教和中国信仰而言,实在是太具有针对性了。

中国人的问题是,中国人信仰什么?中国人能够信仰什么?或者说,中国人的信仰对象是什么?与西方欧美的基督宗教比较,中国人有自己的宗教吗?时下中国人的信仰危机究竟是怎样一回事?

如果讲的是对于神灵的崇拜,我们的对象可就多不胜数,可以称之为一个“神祇联合国”,各种神祇,应有尽有。倘若讲的是人们的信仰对象,则也是林林总总,不一而足。从自然现象到社会权力,从一神到多神,从天上到地下,从死人到活人,只要能够崇拜、信奉的,能够从此信仰中建立利益互惠关系的,人们都会烧香叩头、下跪许愿,从而建构一种中国人独

有的“关系—信仰模式”。再或者是谈到宗教的话,中国人有的是宗族之宗、教化之教、伦理之教,根本不认一神教排他性崇拜之理。排他性的神人关系在中国人这里,无法存立。

导致宗教、信仰讲不清楚的一个基本原因,是因为中国人无法构成一个独立的信仰群体,无法以一种独立的信仰群体而构成一个宗教体系。同时,也是因为中国人的信仰依据于各种关系而萌生,神伦关系、天人关系、人际关系……,它们的交叉重叠,它们的相互利用,它们的相生相克,或为天下公有的关系,或为私人神秘的关系,再或为公有、私人双重双向的关系……它们能够产生信仰,却无法完全定义信仰。天下公有关系的拥有者,他可能就是天下信仰;一介书生,他可能就是独善其身的私人信仰。

所以,公共关系者建构公共信仰;私人关系者形成私人信仰。合法关系者,信仰合法公开;非法关系者,信仰非法神秘。无论神伦、天人、人人之关系的拥有者,无不如此构成信仰。在日常生活和国家权力的运作之中,它们又常常处于不同的人际神伦,不得不呈现出相应的关系—信仰模式,往往还突破了制度宗教的局限,上下扩散。当然,制度宗教建构的权力秩序,完全可以制约私人信仰的扩散性格,定义公共信仰与私人信仰的区别,彼此不得肆意沟通。特别是那些拥有国家天下权力者,他就会使用手中的权力来界定这种关系—信仰的社会界限,从中衍生出权力的专断和强制。如此反复,信仰就成为了权力秩序之中的镶嵌物。如果这种信仰希望在此镶嵌关系之中松动一番、自由表达的话,一个基本前提,就是这个权力秩序首先就必须变异。否则,权力秩序依然故我,信仰关系只好依旧。用另一种概念来表达的话,这就是一个世俗权力与精神权利的矛盾关系,绝非一个单纯的信仰问题。

为了把这些问题梳理清楚,我在本书之中试图在杨庆堃之制度宗教和扩散宗教的概念基础上,拓展为中国社会独特的公共宗教和私人信仰等概念,并把它们之间的对应或对立的关系,置于汤武革命、人心天命的信仰传统之中,进而讨论圣人正义与圣人信仰所建构起来的精神关怀方式、权力秩序的合法性证明方法等问题,最后认为中国社会的权力模式、信仰结构均为一元双向,在表面上过度整合,结构里却包含有相当严重的既相反相成、亦相生相克的双向关系。所以,中国历史上的改朝换代,就

是这些正邪、善恶、分合诸种关系的对决和补充。它们的演绎和展开，构成了一部中国人独具的宗教社会学。

一个天命信仰、王者受命及圣人革命，就基本囊括了本书所讨论的主要问题：信仰、革命、权力和秩序。宗教和信仰，同时也是权力和秩序。为此，本书所要讨论的主题就是——中国人究竟信仰什么？什么是中国人的宗教？

虽然本书论述的是传统中国人的宗教和信仰，实际上却是把这种对于传统宗教、信仰的研究，指向了当下中国社会的宗教、信仰的研究，并为其提供一个历史的宗教社会学诠释背景。有了这种历史社会学的宗教解释方法，对于中国当代社会的信仰、宗教的把握，或许就能够拓展出相应的历史深度。

拉拉杂杂近七十万字的铺陈，是否已经把问题讨论清楚了？惟有甘苦自知而已。

是为序也。

作者

2006年8月8日

本 PDF 电子书制作者：

阿拉伯的海伦娜

爱问共享资料首页：

<http://iask.sina.com.cn/u/1644200877>

内有大量制作精美的电子书籍!!!

完全免费下载!

进入首页，点击“她的资料”，你就会进入一个令你惊叹的书的海洋!

当然，下载完了你理想的书籍以后，如果你能留言，那我将荣幸之至!

目 录

自序	1
绪论 当革命成为信仰	1
第一章 中国人的关系及信仰模式	21
1. 人神关系的中国模式	23
2. 天命信仰:权力的表达形式	37
3. 宗教资本:出“神”入“圣”	56
4. 中国式“关系—信仰模式”	70
第二章 宗教社会学的中国语境	90
1. 韦伯式问题的中国解读	91
2. 儒教问题的社会学意义	106
3. 乡土中国的宗教社会学	122
第三章 镶嵌在权力中的“革命”信仰	140
1. 中国式的卡里斯玛:天命	141
2. “受命”与“革命”的信仰模式	156
3. 象征交换:行动与结构的中介	171
4. 嵌入型制度宗教的构建	200
第四章 信仰与秩序的折叠	224
1. 秩序象征及其符号共同体	227
2. 神伦信仰与人伦秩序	247
3. 权力结构的分析工具	272

4. 共享结构与秩序有限	293
第五章 公共崇拜与权力秩序	314
1. 天一祖—社稷的“公共”原型	315
2. 宗教表达的公共权力	333
3. 圣俗整合的中国礼仪	348
第六章 圣人正义论及其内在冲突	372
1. 圣人正义的宗教构成	374
2. “私人信仰”与“公共崇拜”	396
3. 信仰的正当性冲突	418
第七章 宗教行动的集体逻辑	441
1. 神人之中介关系及其制度化	443
2. 神伦设教的制度安排	462
3. 宗教间关系的权力整合	478
4. “官寺”形态的制度佛教	497
5. 亦官亦民的道教形态	518
第八章 正邪之间的精神秩序	536
1. 民间信仰的宗教政治学	540
2. 圣人正义的民间形式	564
3. 公私交织型群体信仰	581
第九章 信仰革命的宗教隐喻	612
1. 二十世纪的“革命”信仰	615
2. 隐喻“革命”的近代佛教	637
3. 象征改造型文化革命	659
4. “第三种革命”模式	686
结论 以精神建构为宗旨的革命模式	709
主要参考文献	733
后记	750

绪论 当革命成为信仰

曾经在五年前火了北京的导演兼编剧张广天，在 2005 年“五一”长假期间携其新编话剧《理想三部曲》到上海公演。

张广天的这个《理想三部曲》分别是《切·格瓦拉 2005》、《圣人孔子 2005》、《左岸》。全剧演绎的是这样的观念：切·格瓦拉的 2005 年呼吁，灵魂的革命是不朽的；而 2005 年孔子再发现，我圣故我在；如欲实现以上两大理想，别无他径，似乎只有爱情，爱情是通向真理的惟一出路……最后让爱情成为不朽的理想。

恰如这个三部曲的广告话语，它的主要精神在于：男欢女爱，灵魂革命；精神中国，民族复兴。且是在嬉笑怒骂间说尽天下奇事，亦庄亦谐中踏上理想航程。

在一个重新面向大众激昂唱出庄严《国际歌》，并且要求社会和谐的时代，该剧似乎在重新要求这个社会所有的人再度进行一场灵魂的革命，人心的革命。必以一种纯粹的革命，创造一个纯粹的新时代和一个需要丰富人格所构造的新人类。也许是担心人们对于他呼吁的这个“革命”会有误解，张广天特别强调，我们不是呼唤社会革命，而是从根本上呼唤灵魂的革命，人心的革命。当然，还是和五年前一样，他依然强调格瓦拉的精神象征意义。对于一个不公正的社会，格瓦拉的精神是一种新的价值，一种消毒剂。对于革命的精神及其象征而言，正义高于规律。

这个导演兼编剧，曾经在“纪念毛主席逝世 24 周年”的一篇文章中，自称是毛主席、周总理培养的红小兵。他似乎有点怀旧，显露着道德的伤感和崇高：“在没有毛主席的二十四年里，毛泽东的形象在现实的教训面

前变得血肉丰满。”“在没有毛主席的二十四年里，世界发生了很大的变化，人民解放事业、国际共产主义运动受到了极大的挫折。”从毛泽东到格瓦拉，其中的情感逻辑，都是出自于革命。灵魂的革命、精神的革命。毛泽东亦曾呼吁，灵魂深处爆发革命，在革命之中打造出一个灿烂的新世界。

五年前该剧在北京上演的时候，它关于格瓦拉的故事就曾引起当地社会一阵不小的轰动。人们传阅着格瓦拉的传记，小摊上在出售格瓦拉的肖像，T恤衫上也印着格瓦拉黑发茂盛的大人头。

学界也有人士著文认为，由于这个剧本强烈的道德倾向，它的诞生注定要在观众的心里引起滔天巨浪。社会的不公、贫富之间的急剧分化、官僚间的贪污腐败等，人们在这种充满激情的道德批判之中得到了情感的共鸣和升华。它甚至牵动着不少关心中国未来前途命运的人的心。^①面对着急速变迁的中国社会，人们在紧张的适应、自我调试和转换心态。一番公正、革命的呼吁，难免引起心中种种的感动，乃至热泪盈眶，坐不安席。

显而易见的是，中国人何曾告别了革命？中国人何曾能够告别革命！因此，革命不仅仅是理解二十世纪中国社会—政治的视角，同时亦在此基础上转出了理解当代中国人的信仰问题的重要话语。因为，二十世纪最难以言说的是革命。尽管人们在与革命告别，然而关于革命的话语还是进入了二十一世纪。

革命虽成往事，信仰依然活着。在中国人的理想表达尚无其他方法的时候，人们只能再度选择革命的信仰。革命告别了，然人心中的革命精神却一时难以消逝。革命改变了社会，而大众煽情式的革命话语，依然还能延续在政治革命之后中国人的社会理想之中。由此看来，中国人的信仰，无论形式还是内容，均与传统的“革命”紧密相关。

二十世纪的中国革命，是传统土产与舶来品的整合。舶来品的革命有“改革”(reform)和“革命”(revolution)的涵义，好像是转轮的运转那样，从根柢处兜底翻个，另造一个全新的世界，如同法国1789年的革命。

近代日本人在使用传统中国话语“革命”来翻译舶来语 Revolution

^① 何清涟：《我们依然在仰望天空——我看切·格瓦拉一剧》，漓江出版社2001年版。

的时候,他们犯了一个极大的错误,即将传统中国天命循环、王朝易姓之中的汤武革“命”,等同于政治制度及其社会理念之变革的 Revolution。其中误会了一个改制与改姓之间的重大差异。^①而此中的差异,何止天壤之别!

中国人的近现代革命就是在此两者杂交的革命话语之中走过来的,将改制与改姓巧妙地整合起来,进行了一场“翻天覆地慨而慷”的普遍革命。在这场革命之中,政治革命,乃举其前此之现象而尽变革之,所谓“从前种种,譬犹昨日死;从后种种,譬犹今日生”。

传统中国的革命,仅仅是圣人的事情,庶人无与焉。这是一种圣人政治论的逻辑运动方式。它是以天地之公理,作为革命领袖之化身,以宗教革命的方式,带着宗教革命的表达所进行的一场改朝换代的权力更替。依中国古人的话语表达方式,革命之所谓“革”者,去其故“命”,除旧布新,重德贵民,承天意而革除往旧之王命。如同《易传》上讲的那样:“天地革而四时成;汤、武革命,顺乎天而应乎人。”

顺乎天,就是天意、天命,包含着极其重要的信仰和精神要求。天命落实在谁的头上,谁就是真命天子,天子成为天命的化身,就可以替天行道。而更加重要的问题是,谁能够成为真命天子,更加在于他的道德修炼。德之不修,天命不归。这就将一个革命的构成转变为一个以道德获取天下的信念,所谓“敬天以德”、“以德配天”、“德取天下”的国家理性及其政治信仰。中国历史上易姓受命改朝换代的革命,即起源于这样一个天命信仰;而源自于这样一种政治化的天命信仰,即能够获取民心,而得民心者即可获得天下。

传统的革命信念,就是这样在天上与人间、超越世界与权力世界之间渗进一个人人似可为之的道德要求,进而转成了一种以革命话语为中心的宗教信仰。敬天以德,易姓受命,奉天承运,如同理性、精神、人心为基础的“德行之神”,成为中国人的公共宗教内涵。革命即道德、政治即伦理、道德即宗教的中国信仰原型由此构成。千百年来,无出其右者,世世可模仿,代代相递传,人人能信仰。

这就是语绝于无验,志尽于有生的中国人的信仰模式。它是一种中

^① 梁启超:《释革》,《饮冰室合集》文集之九,中华书局 2003 年版。

国式的超越,世俗的升华,人生意义之所在。它最主要的影响就是能够赋予传统以一种“革命”的形式,对于道德败坏者、荒淫无道者常常能够因此而唤起革命,以革命来对付曾经革命者,以道德来建构一个曾以革命之名义建立起来却又难免走向败坏的社会。

因此,革命在中国人心目中总是一个再度认同的信仰,而那些毁坏人间道德社会伦理秩序者,无疑就成为了历朝历代奉天承运、替天行道的革命的对象。然中国的奥妙在于,在不断毁坏、却又在持续构建的传统中,基础话语仅有一个,那就是天命。人们信仰的就是这个东西。

中国历史上的分久必合、合久必分,大乱与大治之间的交相替换,大抵上不出此理此念。“苍天已死,黄天当立”,其间存有的是一个天命、革命的道德逻辑。一个新王朝的诞生,就在此“革命”之后,具有一个“天命信仰”傅为祥瑞,以论证新王朝的合法与正当。中国古有“汤武革命”的宗教原型,此后历朝各代无不引证这个“革命”的故事。这种“革命信仰”,秦始皇用过,汉文帝用过,汉武帝继续使用……,都很管用,足以支持新政权的“合法性”和正当性,历朝历代无不乐此不疲。

这就为中国历史上的权力变迁提供了一种合法性的论证方法。革的对象是“命”,朝代之间政治权力的交替就是“改命”,就是天命转移;而权力的正当性获取也就是应承天命而已。暴力袭取天下,“龙盘天下”,实乃“天命”所授。人们不得不信,无法不信。

正是在此层面之上,“革命”的问题,才不仅仅是中国社会二十世纪的问题,同时也是中国历史几千年来的重要问题。这个问题长期以来被中国历史上的治乱分合、统一与分裂、和谐与冲突等历史现象所遮蔽,长期以来已经演化成为一种历史的、传统的、宗教的乃至政治的信仰方式,赋予中国人、中国社会历史变迁的合法性。每当历史上出现有悖于道德正义的社会行动的时候,这种出自于中国革命的行动与信仰方式,就会不失时机地表达出来。

《革命心理学》的作者,著名的法国学者古斯塔夫·勒庞,以其犀利的眼光,看到了人类历史巨变及其深藏在人类历史身后的革命式的宗教、信仰因素。他的研究及其讨论,对于人类历史的真正认识具有很大的助益。勒庞指出:“大革命最为重要的要素或许就是其神秘主义成分,因此,我们只有把大革命视为一种宗教信仰的构成,才能清晰地理解它,这一点怎么

强调也不过分。”^①就此而言,历史事件的意义,不过是革命信仰的一种表达方式;深藏在这些历史现象背后的革命及其信仰,才是真正的意义所在。

如同 1789 年的法国大革命揭示了一个宗教社会现象那样,“社会及其基本概念直接地、不加任何美化地变成了一种真正的崇拜对象……,生性纯属俗化的东西被舆论变成了神圣的东西”。所以,1789 年的法国大革命准则可以被其本身变异为一种宗教,成为了某种具有自己的殉道者和传道者的宗教。这种宗教深深地打动了民众的心,并且终于引发了各种重大事件。^②从此关系着眼,宗教概念对于理解法国大革命的历史功能就具有强大的穿透力量,进而揭示社会本身具有一种为自身树立偶像或塑造各种偶像的自然倾向。这也许就已经成为了人类生活的一个基本与永恒的特征。革命之所以能够如宗教般神圣,并不是因为它依赖于神圣的启示、神秘或图腾,而是因为它起源于可以构建人为宗教的“政治权力”本身。

中国宗教或中国人信仰最为神秘的内涵,就是这种出自于革命信仰的价值关怀,并且是在这种道德关怀的基础上,构建了一种易姓受命和替天行道的道德正当性的资源争夺方式,进而在人神之间,或者就是在超然秩序与现实秩序之间能够暗渡陈仓,以个人的道德修业、个人领袖的人格魅力实现这个权力与革命、革命与信仰之间的逻辑转换。

在中国社会,特别是在传统中国的社会体系中,革命和权力表面上是两个不同的范畴,实际上却是在一个范畴中运作。有时候,革命获取并支配权力,有时候又反过来,权力支配并要求革命。革命与权力间一直是互相支援、彼此发明,形成一种合法共谋的关系。

这种透过革命、信仰或权力关系获取合法性资源的手段,是中国历代权力关系中一种非常奇特的现象,也是中国社会特有的现象。正是由于这个革命内涵有天命、天意的宗教意义,所以我们可以把这种情形命名为革命与信仰的共同体关系构成,它构成了中国历史上神圣资源的分配法

^① 古斯塔夫·勒庞:《革命心理学》,吉林人民出版社 2004 年版,第 137 页。

^② 参见杰弗里·亚历山大编:《迪尔凯姆社会学》论文集;林恩·亨特:《圣物与法国大革命》,辽宁教育出版社 2001 年版,第 33 页。

则,构成了权力秩序、革命及其信仰模式在中国社会结构中的关键地位。

所以,中国历史上频频呈现为宗教革命与政治革命混为一体的历史规律。如欲革命,必定是这两个革命的同时进行,普遍王权导致普遍革命。其历史痕迹迄今可见,可感可受。这就是说,革命及其信仰构建了中国历史之中的“实质性传统”(substantive tradition),即中国文明体系基本价值问题及其解决历朝历代社会问题反反复复的实质性知识体系。“革命”构成了中国信仰的内核,并由此被赋予了深厚的世俗道德要求,进而将宗教信仰的内容、形式与个人道德修养的要求与形式紧密整合起来,神圣的要求与权力的强制性,彼此难分轩轻。

那么,中国人为什么能够把一种革命行动转换成为对于一种出自革命要求的宗教信仰呢?这是一个值得深思的问题,同时也是本书论述的主要内容。

当这种出自天命崇拜的革命信仰,经由敬天以德的形式而成为个人的道德要求的时候,其个人的道德信仰也就由此构成,即基于天命崇拜、道德合法性及权力正当性理念的中国人的革命信仰。

当革命行动能够制度化并转化成为一种权力秩序的时候,这种革命信仰能够配合、适应这个权力秩序,甚至维系这个权力秩序。而当这个权力秩序已经失去了合法性或正当性的时候,这个革命信仰就会对这个既成的权力秩序构成一种再度革命的威胁。至于革命的结局和影响,则在于这个革命的路径和行动方式,或成功或失败或仅仅留下一种道德的激励而已,徒然刺激社会。

枪杆子里面出的是政权,但是,灵魂革命出的则是这个政权所需要的精神秩序。反之,这个政权行将崩溃了,亦能够从这个精神秩序之中率先爆发革命,从道德精神到天地秩序,来一个兜底翻新。毛泽东在“文化大革命”中提出“灵魂深处爆发革命”以推翻建立初始的社会主义科层制,实现其个人的卡里斯玛的突破,其历史逻辑当出自于此。

以中国宗教社会学的研究对象而言,在中国人的革命信仰层面,也存有一个秩序化、制度化、理性化的过程。这个制度、秩序形成的一个最根本的结构,就是将人们距离天命的远近亲疏关系,处理为人们与超越价值秩序的中心或边缘的关系。尽管是处于不同社会地位的人,他们也无不需要天命的信仰及其联系,以获取自己安身立命的神圣资源。

人们需要与社会的中心结构产生联系,以便接触这个超越的精神秩序,进而分享赋予他们生活秩序的神圣资源。因此,天命信仰的会聚与消散,就是传统、制度及其宗教习俗对于人们行动规范的主要形式。作为制度化的革命,似乎已向中国人道别,但作为个人精神关怀的革命信仰依然无碍,可以私人信奉。这个私人式的革命信仰,已经难以再度成为一种秩序要求而进行社会革命了。这就是当代中国人的信仰“危机”。

当革命已成为一个时代的符号,社会结构出自于国家理性,也更加依赖现代社会科层制的时候,革命就成为了记忆,革命作为信仰的传统就会凸显,转变为个人的自由认信。这本身是一个时代的进步。国家能够并可以成为一个技术性的程序式存在,精神、信仰属于个人的私事,自由的选择。但是,这个进步并不能解决社会乃至国家的问题,仅仅是事关个人而已。宗教是社会的事情,信仰则是个人的私事,信仰自由作为个人私事来加以了断。两者在方法上存在着巨大差异。

所以,张广天强调他所呼吁的不是社会革命,仅仅是个人的灵魂革命的时候,他无意有意地认同了信仰自由的个人主义方法,以私人革命的信仰方式去呼吁一场发自灵魂的革命。然而,这个革命信仰,似乎还无法具有其他宗教在当代社会的功能或影响,也许以其道德之热情可以博得红颜知己一二,勇敢而浪漫,潇洒而有情怀。

记得在美国加州伯克利大学附近有一个“革命书店”,里面陈列有马恩列斯毛等人的画像和各类著作,附近的街头上还有各类纪念章、T恤,上面的画像是各类人物,应有尽有,从列宁、毛泽东到布什、本·拉丹,等等。人们在这里尽可以各取所需,按照自己的爱好自由选择,甚至无所选择也可。革命或革命的信仰,已经是个人的爱好或私人的选择。这里的革命涵义,应当是一种可以另类形式存在于这个世界上、并以自己的精神或行动突破这个国家或社会之科层制度的卡里斯玛。

革命已经被社会告别,革命成为了私人的信仰。应当指出的是,在一个远离革命的年代——人们成为了革命信仰形式化工具化的时代产物的时候,也许已经对此形式理性的制约久生厌倦,惟革命信仰已经生根,所以常常有革命的念头萌生,将自己那种红卫兵式的革命信仰再度设法表达,以满足空洞化的生命需要。

这实际上是在表达自己的信仰要求或情感空虚。这种个人宗教性的

出现,实乃当代中国社会的一种新现象,特别是宗教认信过程的个人化、宗教生活的时空的个人选择等,既是个人价值观的相对自由,又是私人领域合法性空间的一个表征。这说明,与传统社会秩序相比较,现在社会的公共制度对于个人意识与精神关怀不再具有深刻的影响,个人信仰及其认同,已基本上成为一种合法的私人现象。这也许是现代社会最具突破性的“社会品质”,出自利益多元、制度分割的社会结构的间隙中,出现了精神以及财产层面的双重性“私人领域”。尽管这里还有毛主席红卫兵式的精神特质,但这种革命已表现在国家与权力之外的某种行动领域,构成了“个人式革命信仰”与“国家型革命宗教”的一定分隔,表达了与毛泽东当年号召“灵魂深处爆发革命”的关怀之间的差异。革命的信仰在相当程度上转成了“私人的事情”,似乎在出离了国家权力却又与市场整合的背景之下,只能是一套都市文化消费中男欢女爱的饕餮大餐。

此当为遗憾。

尽管这种信仰早已不是出自那种要使人“知道点革命厉害”的革命者,仿佛革命已经不是那种要使人感到害怕的事情,如同鲁迅曾经说过的那样,好似革命一到,一切非革命者就都得死,令人对革命抱着恐怖。这种私人化的革命信仰,好似叫人活而非叫人死的革命。

说到这里,不得不使人发问,为什么中国人的信仰竟是如此费解?如同中国人常常叹息的那样,“天意从来高难问”,中国人究竟有没有宗教?有没有宗教信仰?中国人有自己的上帝吗?

近期一段时间里,学术界又特别关注现代性与中国宗教的关系问题,曾经有各种论述,以为在欧洲比较顺利的现代性过程中,因中国人缺少宗教性的因素,导致中国人没有一种核心价值。有人甚至认为中国人是一个非宗教的民族。^①

这些讨论与本书所要论述的主题正好吻合,但我在本书中所要加以论述的是,中国人不是没有宗教,不是没有自己的信仰,中国人所信奉的恰恰是一种中国人自己的宗教——天命信仰。它的独特使人费解,它的神秘使人误解,然而它又无所不在,无人不信。事实上,

^① 具有代表性的相关议论请参见《中国传统文化的现代性资源》,上海《社会科学报》2005年9月8日,第4—5版。

只要理解了中国人的信仰,就理解了中国人。当然,传统中国的信仰与宗教,往往没有其他国家、民族的宗教形式表现得那样纯洁或单纯,它们承载了太多太多的历史内容。这就构成了中国人精神深处最神妙的地方。

不能没有信仰,亦不能信仰过度,否则就沦为了迷信,为人不齿。多少有点信仰却不迷信,多少有点宗教,但不做严格而受制约的宗教信徒。世俗的东西不能完全忘却,理性的考虑也不能全然放弃,但神秘的天命关怀总是难以舍弃。这就是中国人处理宗教、信仰的传统方式。

信仰是个人的事情,宗教则是社会和群体的事情,是无数个人信仰的集合。特别是与宗教紧密联系的宗教信仰,中国人常常要以个人的方式来予以处理、解释、表达。人们常常说中国人没有宗教,指的是缺乏宗教所具有的群体、制度、组织等形式,而中国人的宗教信仰常常不需要这种制度或组织的表达方式。他们喜闻乐见、特别喜好的是一种弥散式的、松散的、随意的、不受拘束的个人信仰。上面讲的天命乃至革命信仰,就是这样一种信仰类型。所以,在某种程度上来说,有信仰无宗教,是中国人的特殊的宗教信仰形式。

导致这么一个复杂难解的原因,主要是因为在中国人的信仰深处,宇宙及其精神是一个道德性的秩序,而人之需要信仰犹如在自己身上能够发掘出符合这个宇宙精神的道德秩序,然后才能做一个君子甚至是做一个圣人。如古人所言,诚之者,信也。

在传统中国乃至今日中国人的精神深处,法律不是万能的。政治秩序不是建立在社会秩序之上,因为社会秩序必须来自个人的道德修养。按此逻辑推理,天下之好坏,最终还是决定于个人的道德修养。为此,个人的信仰就不是个人的信仰。它既是个人的,亦是天下的事情。当天下成为某个人的朝代的时候,个人的信仰似乎就可以转成为天下的信仰。虽然,它的本质还是一种个人的信仰,但这种信仰已经转型成为一种要求天下无不信奉的个人信仰了。

这种天下的信仰与单纯的个人信仰,其间的关系构成究竟如何?由此,“革命”的问题就出现了。因为,“革命”在两者之间搭建了一个可由个人至天下的路径;“革命”能够促使一个平常之人忽然成为一个天下楷模之圣人。这就是天命的接受、认可与革除。“天命”的运动及其信仰的危

机和变形,就是中国人的“革命”原型。因此,信仰、精神与革命的关系问题,常常为人所忽视,实际上却是中国传统乃至中国现代性问题中的关键所在。

宗教是一种信仰的特定形式。它是一种价值体系,是一种行动方式,是一种制度表达,更是一种精神活动。虽然宗教是群体的精神表达方式,信仰是个人的价值关怀,然而,信仰的根源与基础,决定了宗教的价值趋向,决定了这种宗教的行动方式及其群体类型。在其本质定义上,宗教应当是一种基于神人关系的终极性应答方式。

在欧美宗教学或宗教社会学理论看来,“宗教”在中国不是一个统一的概念^①,甚至可能是一种“多余的概念”^②。由于中国宗教的特殊性,中国历史传统中还出现了“无神的”宗教概念,如中国的儒、释、道三教,均可以被视为“无神的”、局限于文化精英范围之内的宗教。^③中国学者也有类似的观念,认为宗教是一个西洋舶来的概念,中国如果有宗教的话,那就是祭族、祀天之类的“伦理教”,进而可以说中国人的信仰是一种没有团体组织形式的宗教。^④

西方人的宗教定义往往以宗教群体为基础,而东方的宗教则不具备这个特质。西方社会学的创始人之一如埃米尔·涂尔干(又译作迪尔凯姆)在建立他的社会学核心概念的时候,就是以社会群体为主体的。他把他的社会学中心概念建立在一种社会唯实论的基础上,认为社会不可能还原为个人,社会的实在存在于群体而非个人,而所谓的社会事实就是控制个人行为的外在力量,每当人们有违反社会规则或要求的时候,此种控制或约束个人的力量就会发生作用。所以要了解一个社会事实的决定因素,我们必须从早已存在的社会事实中去探究,而非从个人的特质特征上去寻求了解。

以此社会学的概念为基础,涂尔干曾经指出宗教的社会本质就是一种群体的价值生活方式。“宗教是一种与既与众不同、又不可冒犯的神圣

① 孔飞力:《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》,上海三联书店1999年版,第129页,注2。

② 罗德尼·斯达克,罗杰尔·芬克:《信仰的法则:解释宗教之人的方面》,中国人民大学出版社2004年版,第129页。

③ 同上书,第206页,注1。

④ 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社1987年版,第87页。

事物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系,这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称之为‘教会’的道德共同体之内。”^①因此,宗教及其信仰生活被视为一种群体的生活,孤独的“个体根本无法长久地维持他的信仰”^②。信仰不是与生俱来的东西,也不是个人能够通过自身的努力而得以获取的东西。以至于这种“宗教表达出来的集体理想,远不是什么个体天生的模糊力量,相反,它倒像是个集体生活的学校,个体在这里学会了理想化。个体在吸收消化社会所构筑的理想的过程中,他自己也变得有能力去构筑理想了。是社会在其作用范围之内引导个体,使这些个体产生了把自己提升到经验世界之上的需要,同时又赋予了他们构想另一个世界的手段”^③。

按照涂尔干的说法,几乎所有的重大的社会制度都起源于宗教,而宗教生活必然是一种卓然出众的社会形式,它集中表达了整个集体生活。社会的观念正是宗教的灵魂。宗教明显是社会性的,宗教的表现是表达集体实在的集体表现;宗教本质上是社会的。^④在此层面上,黑格尔也有同样的论述。他在《宗教哲学》中说过:“在现在的社团中,教会堪称筹划者,促使众主体臻于真理,为自身把握真理。”^⑤

比较而言,中国宗教似乎无法具备这样一种群体的信仰方式,缺乏一种自立的团体组织作为制度依托,进行宗教活动的主体往往也不是类似于教会这样的组织,或者是宗族组织,或者是官方的制度安排。所以,他们的天命信仰常常要落实在一些特殊的精神个体如天子、圣人身上,而一般平民的私人信仰反而要被视为非法。公共宗教与私人信仰在传统中国的分别,就是一个极其明显的现象。其间,公共宗教的信仰主体被落实在一种特殊的“个人”即天子、圣人身上,其中又被赋予了权力、道德的因素,从而促使私人的信仰必定要服从公共的宗教要求。

与此相应,“信仰”在中国也不是一个独立的概念。中国人讲诚信、崇信的词语很多,但直接讲信仰的却少见。它难以用群体的形式表达出来,

① 埃米尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,上海人民出版社1999年版,第54页。

② 同上书,第560页。

③ 同上书,第557页。

④ 同上书,第11、558页。

⑤ 黑格尔:《宗教哲学》(中),中国社会科学出版社1999年版,第708页。

往往不会独立呈现。人们可以从诚信或崇信的演变之中来把握信仰现象,或者从有关天命崇拜、祖宗崇拜的仪式中衍生而成。

关于信仰的专门研究,国内学术界尚属少见。西方宗教学或宗教社会学对于信仰的研究比较丰富,它们大都是基于宗教类别而集中于某一种宗教信仰的研究,或者是把信仰置于宗教领域来加以研究。在中国,关于信仰的宗教社会学研究更为不足。中国人的“革命”信仰既基于宗教却又不完全基于宗教,其方式十分独特而又难以把握。

宗教与信仰似有统一,但对立和冲突也十分常见,特别是在官方允许的宗教、信仰与民间的宗教、信仰之间,常常存在着这种对立和冲突。而在中国历史传统中常常能够发现的“革命”,却是这种宗教与信仰的独特的联系的中介变数。

“革命”一词首见于《尚书·多士》:“乃命尔先祖成汤革夏(命),俊民甸四方。惟殷先人有册有典,殷革夏命。”这首先出现在传统中国历史之中的“革命”一词,其中心的内涵是,惟有符合天命的权力更替或改朝换代,其行动才将是完全符合道德正义的。相反,如果权力的拥有者不能敬德、不能“敬天保民”的话,那么,天命就应结束对他的眷顾了。所谓“汤武革命,顺天应人”^①,就是这个意识。夏商两朝“不敬厥德,乃早坠厥命”,而西周王朝的统治者明德慎罚,致力于“…其德之用,祈天永命”^②。在此,“顺天”与“应人”的宗教(天)、社会(人)内涵均已包括在其中了。

与“革命”相对应的“天命”的观念乃周人提出,是周人在灭殷之后为了证明自己的权力合法性而提出的一个概念。记录周武王伐殷之前祈求胜利的铜器《灭亡簋》中有“事喜上帝”之语,周康王时候的《井侯簋》里有“克奔走上下,帝无终命于有周”的记录,这些铭文,大都深刻地反映了由商殷王朝的“上帝”信仰转成天命信仰的宗教变迁,表达了“天命”与“革命”的信仰在中国人的心目中,在中国人的历史中开始成型。中国人开始了内容独特的天命崇拜与革命信仰的时代。

“天”字本来是没有意义的。甲骨文和金文中的天字,都是一个人形,特别显示出这个人形之上有一个巨大的头颅,这个头颅就是天,最

① 《周易·系辞》。

② 《尚书·召诰》。

高的地方就是“天”。在周代的铜器族徽之中有一个“天”形，正面垂肩、两腿分立。此外，考古发掘中发现的“天”字的器皿多达五十余件，可见周人对于天的普遍信仰。^①所以，从“今予发，惟恭行天之罚”^②，体现了中国人最早的替天行道的方法，到“有命自天，命此文王”^③，乃是承天之命的圣王传统的始作俑者，乃是中国人以为“文王之德之纯”，开始了“德以敬天”的合法性正统。

历史证明，中国人的超越型价值源头是“天”，是“天命”。中国人最早的想法是把人间秩序和道德价值归源于“帝”或“天”，所谓“不知不识，顺帝之则”、“天生丞民，有物有则”。近代梁启超就曾经认为，中国古代社会权力的合法性依据是中国传统的自然法，而这个自然法就是“天”。天在人为法之上。^④但是，中国人的权力合法性的依据并不像西方宗教体系所构建的超越世界那样，此岸与彼岸截然两分。与西方人宗教信仰相异，中国人的两个世界如天国与人间、本体界与现象界、此岸与彼岸，总是相互交涉，离中有合、合中有离的，超越世界最终没能走上外在化、具体化、形式化的途径，既无“上帝之城”，亦无普遍性的教会。^⑤

这其中的一个关键或秘密之处，就是在天、天命崇拜及其信仰的内核之中，中国人还信仰一个“革命”，以其顺天应人的形式来进行天命、天的崇拜形式的转换。革命的信仰与结构，促使了天人之际的交涉和整合，从而构成了天命崇拜、获得权力合法性与革命信仰、转换权力合法性的对立与整合。

天命观念与中国革命信仰之原型，促成了中国革命的依据在于天命的崇拜形式。商汤要革夏命，自己却不敢承担革命的责任，“非台小子敢称乱”，“予畏上帝，不敢不正”，把责任推给了当时的“上帝”。周武欲推翻商纣的暴虐统治，采取的办法与商汤如出一辙。如《尚书·大诰》记载：“予惟小子，不敢替上帝命。天休于宁王，兴我小邦周，宁王惟卜，用克绥受兹命。”正是这个独特的上帝信仰，构成了三代王朝之间权力更替的合

① 李向平：《祖宗的神灵》，广西人民出版社1989年版，第48页。

② 《尚书·牧誓》。

③ 《诗经·大雅·大明》。

④ 梁启超：《中国法理学发达史论》，《饮冰室合集》文集15，中华书局2003年版。

⑤ 参见余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社1998年版，第18—22页。

法性证明工具。在此,合法性的源头,就是一种对超越对象的信仰方式而已。

《尚书》、《诗经》等上古文献,体现了在夏、商、周不同历史时代中人们崇拜的上帝,基本上是一类上帝观念,并不因为改朝换代或权力秩序的更动而使得上帝的信仰也跟着转换。上帝成为惟一而至上的,能够超越于地域、部族、种姓。如果某些地方的政权不肯接受这样的上帝观念,那就不免要发生战争,强大的中原王朝就不惜以战争加诸周边小国,以此来推动宗教的普适性质。发生在夏朝帝颛顼和帝尧时期的“绝地天通”,就是这样的典范。周王朝统治者清醒地意识到终止了殷商王朝、兴建小邦周的上帝和商王朝的上帝也是同一个上帝,上帝可以兴你,也可以废你。所以,周王朝才特别强调道德,主张以德配天。^①

实际上,这个“上帝”,就是后来中国人无不信奉的天命。正是这个天命,时刻督察着人间的物事,能够判断人间的对与错、善与不善,并因此而给予相应的奖赏与惩罚,给予人的生命长短寿夭的差别;与此同时,信奉着这个天命的普天之众,无一不是天的后代(“罔非天胤”),而仅仅作为人间事物的掌管人,即使是天下权力的拥有者、统治者也应当按照天命的本意而善待他的人民。德不配天,“革命”就会取代已有的天命主宰。

殷商朝廷崇拜“上帝”,曾经“率民以事神,先鬼而后礼”,祭典隆重而规模巨大,大量供奉牺牲,甚至杀人祭神,反映了早期宗教祭祀的权威和暴力。其宗教祭祀毫不单纯,政治权力的强制特征已经异常突出。西周初年,经由周武王克商之后的天命崇拜,将中国宗教的崇拜形式进行了一场静悄悄的革命,其意义结构开始趋向伦理化、公共化。^②

为此,周人开始提出“天不可信”、“惟命不于常”的怀疑,把王朝的命运寄托转向人自身的德行,所谓“皇天无亲,惟德是辅。民心无常,惟惠之

① 参见李大华:《中国人观念中的上帝》,《世纪中国》<http://www.cc.org.cn/>,2005年2月5日。

② 学界曾指出,周人信仰中天、帝之间的宗教关系,难以说得清楚。西周时代天与帝有异有同,但不是合而为一的,帝是周人固有的信仰,而对天的崇拜可能是从周边文化学来的,因为东周时代界限混乱。参见朱凤翰:《商周时期的天神崇拜》,《中国社会科学》1993年第4期。

怀”。所以古典文献《尚书》一再提到“克俊有德”、“德裕乃身”、“聿修厥德”、“其德克明”、“克明俊德”、“敬德保民”等伦理范畴,都是在强调自己的德性。然而,周人并不敢公然彻底地放弃天意、天命,只是把重点置于“天赐民彝”的层次,天佑德者,而父慈子孝,兄友弟恭等社会伦理行为,也无不出自于上天的命令和恩典。所谓“天矜于民,民之所欲,天必从之”;“天聪明自我民聪明,天明畏自我民明威”。^①

以宗教社会学的眼光来看待周人的天命信仰,则可以通过周人的天命祭祀等宗教仪式,把他们的天命信仰分解成两大层面。

一方面是“溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”^②的权力界定,一方面是“天无私覆也,地无私载也,日月无私照也,四时无私行也,行其德而万物得遂长焉”^③的宗教信仰。通常的天命祭祀活动,往往是权力拥有者对于宗教礼仪的专职操作,而非简单的双向互动,宗教祭祀礼仪常常服从于权力的安排。然而,正是这类规矩的安排,促使同类的社会行动在此祭祀活动的范围之内渐渐制度化,一个相互规定的社会行动、价值认同模式以此祭祀礼仪的规定从而得以实现,天下与国家、个人和社会彼此之间的关系模式,就在这个过程之中最后构成了。

当然,最为关键的构成是,通过祭祀活动的进行,“天”的公共意义渐渐落实在具体的王权神化层面,中国宗教的公共特征也由此而与王权的表现结合。朝廷王权则依据着天意的覆盖、自身对于天意的奉承,生成了公共的、扩散的意义。中国宗教的公共意义从此而具备了对于社会各个层面无所不在、无所不能的渗透作用,等同于国家意识形态,促使国家政治、政治伦理的神圣化。天命崇拜始终要以朝廷王权作为功能平台,此乃中国宗教等级制度的构成。在此宗教制度的架构之内,天、地、日月三者无私的扩散型宗教价值模式,加上“溥天之下,莫非王土”与王臣的权力架构,一个可以充分建构的社会共同体及社会行动模式的历史程序已经显而易见。

传统中国的“革命”过程,将天下与国家、个人与社会、宗教与信仰等

^① 此处引文均出自《尚书》各篇。

^② 《诗·小雅·北山》

^③ 《吕氏春秋·去私》。

等关系予以整合。天命崇拜是宗教,也是个人的信仰,但信奉者要依赖个人的德性并经由一个权力制度的安排才能够实现天命。尤其是在天命崇拜的表达形式走向权力化、制度化的过程之中,宗教与信仰的整合必须在权力的结构之中才能实现,这就是说,信仰的宗教形式、制度组成,往往要与政治权力及其表达形式的结合才能实现。那些坐天下的天子或者欲教化众生的圣人,就是这一类的人物。天子、圣人就是宗教、信仰与权力秩序相互整合的产物。

国家的统治者德性不足,或者是德性短缺或败坏,这个信仰就将中断、改变,甚至被剥夺,这时候,“革命”就将出现,天命的信仰形式就将在德性具有者之间发生转移,那些真正具有德性者将承受天命的眷顾——改朝换代的过程发生了。

正如《尚书·太甲》说的那样:“天作孽,尤可违;自作孽,不可道。”天命似乎是可以根据信奉者的个别情形予以转换的,似乎没有神圣的终极意义。在中国人看来,天命所赋予个人的道德责任更加重要,一旦出现差错则难得饶恕。天命可违,这就把天命信仰的重点,落实在信奉者自己的精神修持或道德自警上了。天命信仰的个体性显而易见。由此就不难理解梁启超认为中国历史上“有私人革命而无团体革命”^①的深刻涵义了。

天命信仰也罢,革命行动也罢,无不出自于私人的权力要求。当然,要予以指出的是,这个私人绝非简单的一般个人,而是一个如天子、如圣人那样的个人。一般的个人仅仅是顺从天命、乐天知命而已;利用天命、转天命为我所用之者惟天子、圣人莫属。因为这一基于天命信仰、并且要将天命信仰作为革命行动合法性的革命,当它要付诸实际行动的时候,天子、圣人所拥有的权力,可以把革命行动制度化,这就具有了社会行动的结构特征。

与梁启超的议论接近的,还有梁漱溟所揭示的中国宗教与权力的关系。梁漱溟说:“宗教界别,最易形成集团对抗;权力之争,不资籍于宗教组织,其斗争或不必要为集团的。”^②梁漱溟的议论,有如老吏断狱,一语中

^① 梁启超:《中国历史上革命之研究》,《饮冰室合集》文集 15,中华书局 2003 年版。

^② 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社 1987 年版,第 53 页。

的。他说,宗教不挟有权力,其争端犹或不多;但是宗教一旦与权力联系,斗争必然激烈,有如中国历代历朝之间的权力争夺。然而,中国的宗教缺乏组织,中国的权力斗争就难为集团形式,仅仅局限于私人权力之间的争斗。这与梁启超说的有私人革命而无团体革命的论断殊途同归,切中了中国历史、中国宗教的要害。所谓天命的信仰是圣人、君子的事情,所谓“革命”的事业,是天子对于权力的要求,所谓朝代的更替,争王争帝者,是天命在天子手中的转移。

天子或圣人以他们的私人信仰及其行动,去界定、看待、辨认和标签那些出自于天命信仰的权力要求,使这种信仰具有群体共享的社会性,作为“社会象征”而存在下来,使天命信仰成为一种独立于个体的形式而出现,使每一个中国人一旦出生就可能信奉这种天命信仰。所以,天命信仰就经由天子或圣人,在权力要求的实现过程中、在日常道德生活中、在种种社会的交换关系之中被创造为一种具有社会实体特征的宗教形式。在这个宗教构建成型的第一个层次,天命信仰以其弥散形式构建一个普遍主义形式的意义网络;在其第二个层次,则是通过王朝更替的“革命”行动及其行动者有意识的行动,使信仰具有了社会行动结构的意义;最后,它是通过革命行动的参与者和顺从者的共识,进而形成一种具有社会群体特征的宗教与信仰形式。

但是,要指出的是,在这个具有群体形式的宗教、信仰之中,其宗教行动和信仰方式并不能够代表社会整体生活,也无法左右社会全体成员的价值趋向。因为这种以天命信仰为中心的宗教信仰方式,起源于王朝权力的更替需要,所以在其发展成型伊始就承担有权力合法性的证明功能,要对世俗权力的神圣性作出种种它需要的证明和辩护作用,因此,只有天子或圣人才能接近这个庶民百姓无法接近的神圣领域,左右、操纵这个宗教信仰体系。天子或圣人会根据权力、道德的要求来决定宗教功能的发挥形式,从而使中国人的天命信仰和宗教的功能,仅仅是在于一个天下世界(传统中国的“社会世界”)的构建,在于个人与社会之间的结构关系的构成。

在此之中,“革命”成为了天命信仰与王朝权力的中介变数。从社会学的角度来看,这个“革命”信仰,连接了个人行动与社会结构之间的关系,而关系的整合也依据着革命的行动逻辑,构成了中国社会中的权力秩

序。王朝天子的权力通过“革命”的证明而构建起服从自己的秩序，“革命”的行动方式成为了中国历史中权力及其秩序的建构逻辑。天命的信仰经由天子或圣人的革命行动及其制度化，导致社会整合，终而构成了中国人千百年来集体行动、个人信仰的基本逻辑。革命在这里似乎成为一种宗教，具有了宗教的形式。

私人的信仰通过宗教的社会形式而得以最终的体现。相反，控制了私人的信仰就等于控制了宗教的权力表达功能。私人信仰具有了特别的权力意义。由此观之，历代中国王朝之所以无比重视人的信仰问题——把对于精神、灵魂的控制等同于一个王朝权力的控制，实不为怪！孔飞力在《叫魂——1768年中国妖术大恐慌》一书中所讲的关于“叫魂”的故事^①，说明了中国人关于灵魂的信仰和宗教行为。它并不是一个简单的“魂不守舍”的现象，而与公共的权力秩序紧密相关，精神秩序直接等同于权力秩序。精神秩序的失控和崩溃，几乎同时就是权力秩序的崩溃。

在此过程之中，信仰与宗教的分别十分清晰。天命，是中国人革命的动力；圣人及其理想社会，是中国人的宗教、中国人的信仰，也是中国人基于这个宗教、这种信仰而构成的乌托邦主义。整合这个乌托邦主义与现实社会之距离的，则是权力及其秩序的构建。这个圣人主义或者是圣人正义论，是中国人的“世俗的政治宗教”或者是“权力的哲人信仰”。

当然，中国人的信仰还有另一种表达方式，这就是中国人对于神灵、偶像的敬畏和崇拜。这与天命的崇拜和信仰相异：天命是无法否定的，能够被否定的是接受、信仰天命的个人。但是在偶像、神灵的崇拜和信仰当中，当信仰者或崇拜者得不到所要求于神灵、偶像的恩惠的时候，他们就会对神灵或偶像大加毒打，不久，又因为恐惧神灵或魔鬼的报复而重新加以虔诚尊敬。他们对于神灵、偶像的敬畏之心，实在太薄弱，所以，他们对于寺庙道观中职业化的僧侣道士也就不会太重视。他们只根据自己的实际生活及其需要来表达自己的信仰。

对神灵、偶像的崇拜，除去一些下层民众对它们略施表面的虚礼之外，人们不太会去虔诚信仰，官吏们更是不会对神灵偶像进行诚信挚意的

^① 孔飞力：《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》，上海三联书店1999年版。

敬事。对于一般的老百姓而言,他们心目中的主要偶像是他们的官吏,对这些官吏的尊敬、崇拜,胜过对神灵偶像的敬畏一百倍。信仰的问题于是就出现了。《易传·彖辞》上讲“圣人以神道设教而天下服矣”。然而,对于这种圣人所设之神道的神圣功能,“……苟非圣人,莫之能知也。”所以,神道的教化意义,“圣人明知之,士君子安行之,官人以为守,百姓以成俗;其在君子以为人道也,其在百姓以为鬼事也。”^①从中分离出神道、人道、鬼事等差别,中国人的信仰因此而可以分为官方的与民间的信仰、正统的与非正统的信仰、公共的与私人的信仰、正教与邪教……。问题与困惑就由此产生了。中国人究竟信仰什么?什么是中国人的宗教?这就是中国宗教社会学的基本问题。

正统的宗教、信仰及其相对应的妖术、淫祀或民间的宗教祭祀等,前者是总体社会权力的基础,后者是正统秩序的附属对象,均以神人关系的制度化、个人灵魂的控制为权力的中心。这两种宗教及其信仰方式,都可以跨越一个复杂而庞大的社会体制、伦理等级而普遍地得以传布,发散其影响。这就在两大层面上制约了中国“信仰”与中国“革命”的内在关系。

类似于天命信仰这样的宗教形式,尽管社会上存在着各种等级制度、道德距离,但是并不意味着传统社会之中的人们不会相互理解。尽管这种距离会造成人们对于同一个现象会有不同的解读方法,但是它具有的普遍性则会把各自可以分享的精神秩序及其意义予以重新解释、再造,促使它们适应于自己的世界观的身份地位。这也说明了中国宗教及其资本的构成,本质上是一种关系本位的方法,既是个体主义,亦是普遍主义,甚至是以特殊主义为基础的普遍主义。

所以,中国人的宗教表达的群体形式,不是他们的宗教组织,而是世俗权力的制度化结构。中国人的宗教就是这样镶嵌在一种总体的权力制度之中,促成了中国人信仰的表达方式。从这个层面上来说,下面这样的论述就具有极大的针对性了:“当宗教固定在稳定的社会组织群体中,人们能够集体最优化他们对于宗教解释的信心和对于彼世回报的信心,并有效地加强彼此的委身。换一种方式说,根据我们的定义,图书馆的一摞书或一些小册子可以够得上是宗教,但是只有当这些解释体系体现在集

^① 《荀子·礼论》。

体活动中时它们才有生命。”^①然而,对中国宗教或中国人的信仰而言,最重要的是这个集体活动的制度基础并非宗教组织本身,而是一种世俗权力表达的制度化结果。因此,天命的个体表达形式就是一种信仰,而不是宗教;而革命的群体表达形式不仅仅是宗教。它们是一种具有宗教意义并为此献身的政治伦理性宗教行动。

在此语境之中,中国人愈是执著于自己的精神信仰,就愈发会对固有的权力充满“革命”的意念,继而愤世嫉俗。这种“革命”理想由来已久,导致了价值理想与权力体制之间的冲突甚至敌视。因为中国儒教所奠定的权力合法性与传统的政治信仰之信奉,恰好是相反相成。权力的、社会的和宗教的力量,惟有通过国家和儒教这对孪生机制,才让自己得到了最充分的表达。

^① 罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克:《信仰的法则:解释宗教之人的方面》,中国人民大学出版社2004年版,第139页。

第一章 中国人的关系及信仰模式

康德曾经在他的《纯粹理性批判》之中将信仰分成实用的、教会的和道德的三种。其所谓实用的信仰,广泛地存在于人们的日常生活中,虽然缺乏全然的知识根据,但是具有信仰主体的确信,为保证、支配人们日常生活行为的信念。“此种偶然的信仰,构成某种行动之实际的行使方策之根据者,可以名之为实用的信仰。”^①

至于宗教信仰,在康德这里,被称之为“教会信仰”,其本质是将信仰诉诸上帝和神,以教会来担保。康德认为,教会作为伦理共同体,实际上是一个上帝国的纯然的代表,所以,惟有纯粹的信仰才能建立一个普遍教会的宗教信仰。^②这种教会信仰与实用信仰的相异,是教会信仰无需人格来担保,一切自有上帝保证,其目的是要把人们改造成为一个伦理共同体,以自然的方式走在纯粹宗教信仰的前面。

但是,在社会实际情况中,不同于教会信仰的实用信仰,常常能够为生活的方便、行为的必需、事业的成功而权且建立一种价值关怀。虽然它没有教会信仰之深邃远大,无传统信仰之历史背景和社会力量,但若无此种实用的即实际的信仰,则会限于畏首畏尾一无所可的窘状,生活不能进行、行为不能生产、事业不能成功。日常生活、实业、军事上种种信仰,大都属于此类。^③

很明显,中国人的信仰不是康德所谓的教会信仰,而是一种实用信

① 康德:《纯粹理性批判》,商务印书馆 1960 年版,第 561 页。

② 李秋零编译:《康德论上帝与宗教》,中国人民大学出版社 2004 年版,第 373 页。

③ 贺麟:《文化与人生》,商务印书馆 1988 年版,第 95 页。

仰,它几乎类同于“实践理性”的概念,离此不能进行社会活动、日常生活、权力斗争。

中国人的天命信仰就是这种实用信仰的核心内容。对于它,人们也可以使用“世俗宗教”^①这个概念来表示。它的主要内容似乎不是超自然的神灵崇拜,它提出了社会世界的概念,并且以社会世界为核心,以神秘崇拜的方式来解释社会的起源,解释权力的产生和构成,解释社会成员都必须遵守的秩序,化解了人们身上的社会或反社会的倾向。它所以可以使用世俗宗教的概念来表示,这是因为它虽然包含了对于超自然的神灵崇拜,却又以那种独立超然于社会之上的公共权力作为自己的崇拜核心,并且凭借着道德、革命、天下大同等概念建立了人们的社会关系,给中国人一个大一统的整体观点,甚至可以使无神论者也最终皈依于它。

这种世俗宗教,这种实用信仰,使中国人之间依据道德的社会等级呈现出相应的排他性,以德性的高低决定天命的可否享受。这种排他性,更多的是表达在权力层面,而非单纯的信仰层面。因为在这个天命信仰走向宗教的构建过程时,其中积淀了太多太多的权力因素。正如玛丽·道格拉斯所指出的那样,宗教的重要特色就是集体物品。它们之所以存在只是因为信仰者个体汇集了他们的资源,提供一个场所,在其中他们可以进行宗教活动并且参与集体活动——礼拜、婚礼和葬礼等宗教仪式。^②而在中国人的天命信仰之中,汇集的群体资源远远不止是婚礼、葬礼等要素,还有真命天子、替天行道、奉天承运、龙盘天下等等权力内涵。所以表面上呈现为弥散状态的天命信仰,实际上是天子、圣人在宗教信仰上垄断神圣资源的主观设置。

但是,这种特殊的宗教现象,并不是出现在宗教组织中,而是出现在一个整体的中国社会中。与天命相对应的是天下,奉天承运者方能组织革命。它以王者天子对于信仰天命权力的独断,限制了天命信仰在此层面上自由选择的可能。因此,中国历史上如果有人私下里组织或垄断天

① 与世俗宗教概念相对应的是超验宗教。超验宗教提供的是物质世界的概念,解释宇宙的起源并预测未来。参见塞奇·莫斯科维奇:《群氓的时代》第九章。《世俗宗教》,江苏人民出版社2003年版,第449—458页。

② 转引自罗德尼·斯达克,罗杰尔·芬克:《信仰的法则:解释宗教之人的方面》,中国人民大学出版社2004年版,第184页。

命信仰的宗教崇拜活动,乃与国家法律相违背,轻者杀头,重者灭族。天命信仰只能作为天子、圣人的特许私物,而一般老百姓只能听天由命。

这种基于知命、受命、革命的天命信仰,实际上就成了中国人的生存技术、道德修养技术、权力技术。身处于不同阶层的人,也就取自于相应阶层所能获得的技术,为自己谋生存。或天子、或君子、或家长、或引车卖浆者流……,这种种技术通过一种组织形式而构成所谓的中国宗教。它未能建立教会,只能依靠世俗的权力组织而得以生存。而所谓通过宗教构建一种伦理共同体的宗教信仰,也只能转变为存在于国家与宗教关系之中的权力技术,只是转换为一种潜藏在此权力技术背后的一种精神规训、一种知识系统。

所以,中国人的天命信仰,其本质就是一种关系即信仰、即权力的表达方式,一种富有中国社会网络特征的利益关系,一种基于世俗宗教的实用理性。它们怎么也不像一种单纯的信仰或宗教信仰,难怪人们要产生什么是中国人的信仰的困惑了!

1. 人神关系的中国模式

英文的宗教一词 religion,出自拉丁文 religare 或 religio,前者意为“联结”之意义,指人与神的连接关系;后者的意义是敬重,指人对神的敬重。人对神的敬重方法,决定了西方宗教体系以及西方人的人际关系处理方式,两者之间存在着相互对应的逻辑关系。

基于人对神的敬重关系,希伯来人的思想在处理神人关系上采用了单轨的方法,即不论人发生什么变化,这个神人关系是不会改变的。神被赋予在一个高高在上的地位,它的境界是人不容易接近的。但神能够和人在一起,关键只是神要求人们遵守某个很简单的条件,即可获得宽恕。

在这种神人关系的处理方法及其观念之中,善与恶是对立的关系,不可能并存。在处理社会问题过程之中,它强调上帝爱世人的单维度趋向,强调社会正义,进而基于正义和道德的要求建构了人际关系。除了上帝之外,人间没有绝对性和单向性的人际关系,其他人均是上帝的子民,是平等而无贵贱的关系。所以,重视社会正义、注重个人尊严以及尊重法律

和契约关系,形成了希伯来人人际关系的特点,并在后来成为了西方人人际关系的特质,亦由此构成了中西文化中人际关系的基本差异。至于希腊人是崇尚注重个人权利、信任个人、注重个人价值的个人主义,所建立的则是以个人为本位的人际关系体系。^①

这就是西方以基督教为中心的一神教的神人关系原型。它是一种绝对性的关系,是一种基于这种绝对性关系并以人神之间绝对服从为特征的宗教信仰。此类神人关系,超越了世间任何世俗关系,形成了如下几种精神要求:(1)神绝对惟一;(2)兼爱同仁,以上帝为父;(3)超脱世俗;权利事情,交由法律去处理。基督教不以法律隶属于自己。为此,基督教的信仰推翻了各家各邦的家神邦神,打破家族小群和阶级制度,建立了超越性、排他性的一神教。

早在1964年,美国宗教学家史密斯(W. C. Smith)就在所著《宗教的意义及其终结》(The Meaning and end of Religion)中建议使用“宗教的”(religious)或“宗教性”(religiosity)取代英文中的“宗教”(religion)一词,因为后者意味着一个静态结构,不能动态地体现宗教学中传统(cumulative tradition)和信仰(faith)两大课题。^②

以此比较中国人的信仰、宗教,中国人对于神人关系的处理方法恰恰相反:神人关系是相对性的,几无单向性的服从要求。神人关系会依赖于人所处的人际关系,人际关系的变化将导致神人关系的变化,人甚至能够接近于神的境界,自己也有可能变成神。用一句话来表达,就是中国人的神人关系仅仅是一种以信仰表达出来的相对化的人际关系而已。它近似于史密斯所说的传统与信仰,是人际关系的一个富有宗教性的动态表达形式。

中国古代文献之中的“宗”与“教”,是分开表达的两个意义。“宗”的意思是祖庙,段玉裁在其《说文解字注》中认为:“宗,尊也。……尊莫尊于祖庙,故谓之宗庙。宗,从宀从示。示谓神也,宀谓屋也。”它指的是祭祀神祇的建筑物或者祭祀祖灵的庙宇。至于佛教所指的宗,则是为掌握佛教根本教理而达到的终极的、至高的境界。而所谓的“教”,儒家注重于教化,它更加注重的是世间的道德教化、伦理要求,圣人的教导,哲人的思

^① 杨孝深:《中西文化在人际关系上的异同》,台湾文物供应社1982年版,第110—115页。

^② 威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯:《宗教的意义与终结》,中国人民大学出版社2005年版。

想,等等。在此教化关系中,“德”与“礼”是此神人处理的基本法则,是此类关系的枢纽,也是王朝教化的中介,即所谓“以德配天”、“明德恤祀”、“王其德之用,祈天永命”……。佛教则指从各种角度引入达到“宗”的境地的言语说教,“宗教”即“宗与教”或是“人宗之教”。

显而易见,“西方之路开于基督,中国之路开于周孔。”如何处理神人关系的方法的相异,构成了中西信仰、中外宗教的差异,宗教问题成为中西文化的分水岭,^①从而也造成了东西方社会对于“关系”的不同理解。如西方人个体之间的关系是建立在态度、价值观和性格等个人特征相同或相近的基础上,主要是一种人际间的吸引。在西方人的关系网络中,每一“节点”都是在义务和权利上平等的个体。而传统中国人的关系形态,则主要是基于先赋性的关系或是在先赋性关系的影响之下,通过交往而获得的。人们依据与祖神之关系远近而分化出亲疏、远近关系,并将这种关系转变为大宗与小宗的等级关系。再加上中国人对于天命的崇拜,对于各种地方、山水等自然神的崇拜,基本就构成了中国社会伦常生活与神圣世界的交往关系,能够在神人之间区分远近、亲疏、贵贱、高低,人神关系取决于人际关系。

因此,血缘身份及衍生的关系(地缘或业缘)成为控制行动、心理距离的主要依据。关系身份与关系类型联系着相应的行为规范和行为结果。^②所以,神人关系在一定程度影响并制约了社会关系,不同的神人关系制约、构成了不同社会的伦常关系类型。

这就构成了宗教社会学的主要内涵,即可以从神人关系入手,进而研究宗教的本质、宗教与社会的特殊关系、宗教的组织形态。而宗教的本质性定义,就是一种以人神关系为基础而衍生出相应的教义、礼仪、活动、组织等层面的终极关怀体系。人神关系是任何一个宗教体系的核心内容,对于这种关系的处理及其制度化的过程,都是各个宗教体系得以最后构成的基本因素。而人神关系的制度化结果,最终还影响着该宗教所在国家、民族、区域得以形成的社会、文化、政治背景。

中国社会既非个人本位,亦非社会本位,而是伦理本位即关系本位。

① 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社1987年版,第48、74页。

② 罗家德:《社会网分析讲义》,社会科学文献出版社2005年版,第51页。

梁漱溟认为,中国之伦理只看见此一人与彼一人之相互关系,不把重点放在任何一方,而从乎其关系,彼此相交换;其重点则是放在关系上面了。伦理本位者,关系本位也。所以中国社会既非个人本位,亦非社会本位,而是关系本位。^①

这个伦理关系的本位现象,不但左右着中国政治、社会,而且还制约着中国人的宗教、信仰。正是此类关系的处理,导致了中西历史、社会、宗教之间的差异。中国人以及中国人所信奉的神灵,大抵是一种“关系的存在”。

二十世纪以来,不少学者都曾对此现象做过概括性的研究,强调人际关系在中国文化或者是中国人的日常生活里的重要性与突出性。除了梁漱溟“关系本位”的观点之外,还有费孝通的“差序格局”^②、许烺光的“情境中心”^③、杨国枢的“社会取向”^④、乔健的“关系”^⑤、金耀基的人情及面子研究^⑥等,可以统称为中国人的行为、中国社会运作的“关系取向”。

研究发现,中国人的“关系”概念具有下述三个特点:其一,角色规范的伦理联系。关系的角色形式化与关系决定论是关系的一大特征,以社会身份或亲缘身份来界定自己与对方的互动规范,使关系蕴涵了角色规范的意义。其二,在关系角色化过程的格局中,关系是亲密、信任及责任的根据。关系越亲近,相互之间的亲密、责任与信任的程度就越高。关系成为一种对于区分的规定与表达。其三,以自己为中心,通过他人而形成关系网状结构。关系的形成则以自我为中心。

至于关系的研究则沿着两个方向进行。一是关系网的研究,一是对关系分类系统与解释系统的研究。通过后者的研究,学术界注意到,中国

① 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社1987年版,第94页。

② 费孝通:《乡土中国》,三联书店1985年版。

③ Hsu, Francis L. (许烺光) *Americans and Chinese: Reflections on two cultures and their people*. New York: Garden City. 1970.

④ 杨国枢:《中国人的社会取向:社会互动的观点》。见杨宜音主编:《中国社会心理学评论》第1辑,社会科学文献出版社2005年版。

⑤ 乔健:《“关系”刍议》。见杨国枢等主编:《社会及行为科学研究的中国化》,台湾《民族学研究特刊》,第10辑,1982年。

⑥ 金耀基:《人际关系中人情之分析》。杨国枢主编:《中国人的心理》,台湾桂冠图书公司1981年版。

人社会关系的重要特征是与规范相联系的角色身份式关系。^①

这种“与规范相联系的角色身份式关系”，在宗教社会学看来，就是以角色关系为神人关系及其宗教、信任的处理标准。正是基于这样一种特殊的社会关系模型，儒家把人类共同体分出三个范畴：己、家、群，并且设计了与此相应的三个层面的关系：良心人情、天子王法、天理天意。

在天理天意的层面，就是天人关系、天命崇拜、受命与革命（对天命的接受与变革）。然而，这个源自周人的天帝、天命崇拜，并没有将天帝、天命放在自然或社会的终极存在位置，而是借着“敬天受命”、“以德敬天”等观念，使天帝与天命承受着世俗王权的制约，使其无法实现对政治与伦理的真实超越。^②当时的中国人在处理天人关系的时候，其所依赖的是为王者治理天下、“皇天无亲，惟德是辅”的权力原则。“以德事天”，是以其政治伦理的“德”的标准来安排天人关系。其天命信仰的基础是，“为政而宜于民者，固当受禄于天，夫仁义礼知信五常之道，王者所当修饬也。五者修饬，故受天之祐，而享鬼神之灵。”^③王者受禄于天，故当信仰天命，理应修持“五常”德目，以此来换取上天之佑和鬼神之灵。道德伦理和权力合法性，构成了王者天命、天人、人神关系之间利益交换的一种结构。与这种天人关系相对应的，就是社会性的“群”的结构。如同《隋书·经籍志》上说的那样：“《易》曰：‘河出图，洛出书。’然则圣人之受命也，必因积德累业，丰功厚利，诚着天地，泽及生人，万物之所归往，神明之所福膺，则有天命之应。”一个社会就是这样构成的，而统治这个社会的权力的合法性也是如此呈现的。这是中国传统之中神—人关系、关系—信仰模型的基础。

与此同时，秦汉时期曾经把上古时代的黄帝、炎帝、少昊、太昊、颛顼这些君主视为崇拜对象，近似于上帝崇拜。这里的崇拜对象并不一定就是实实在在的神人关系，他们之中有作为“人文初祖”来加以崇拜的，这说明了中国宗教的神人关系原型在这里并非一种至上的关系模式。它们与天命信仰、天帝崇拜的模式一样，是依人而异的关系本位，是一种伦理特

① 杨宜音：《“自己人”：一项有关中国人关系分类的个案研究》。见杨宜音主编：《中国社会心理学评论》，第1辑，社会科学文献出版社2005年版。

② 李向平：《古中国天帝、天命崇拜的本质新探》。《世界宗教研究》1993年第2期。

③ 《汉书·董仲舒传》。

殊主义的制度设置,强调的是“人主之情,上通于天”而已。

所以,中国人的神人关系在此基本原则的制约之下,其教化天下、安排臣民的神道设置,无论神人,无不出自于“社稷之守者,为公侯,皆属于王者”。举凡天下的神灵祭祀,无不是服从于权力秩序的要求而设置的神祀。“山川之灵,足以纪纲天下者,其守为神。”^①即使是在自然神的崇拜中也设置有权力服从的因素在内。而对于这些神祇的祭祀,当然也渗透了权力要求。文献记载说“山川神祇,有不举者为不敬;不敬者君削以地。宗庙有不顺者为不孝;不孝者君缙以爵。”^②

在此类神人关系的处理方法之中,王者为角色关系类型的中心,王者关系的制度化,就成为权力区分的规定和表达,连带生发出对于天帝崇拜、天命信仰、山川神祇祭祀等方面的权力要求。与此违反者,不仅是背离王权,同时也为天理所不容。关键的是,在这个权力秩序的构建构成之中,在这种特殊的神人、天人关系环节里,还设置了一个变量,即敬天以德的“德”。有德之君,为天下拥戴;无德之君,自然就在被谴责之列,或属被推翻之君。无德即无道者,为无道之君,犹夏桀商纣也。于是就有了中国人的汤武革命的传统。天人关系不会变革,但天人关系的受命主体可以改变。^③这种受命、革命之说,实际上就是对于儒教君臣的一种责任要求。天人感应就是君臣关系孕育天命信仰、神人关系的“关系取向”。至于那些山川、星辰之神,亦常常与一些特殊的个人——君主、官吏、贵族、英雄……具有某种特殊的关系。如《左传·昭公二十九年》:“夫物,物有其官。……故有五行之官。实列受氏姓,封为上公,祀为贵神。”

这是中国宗教、中国人的天命信仰之中最神秘、最奥妙,也是最令人困惑的地方。人们不知道是在信神,还是在信官,或者两者都要信,不可或缺。

从“皇天无亲,惟德是辅”到“好行善者,天助以福;好行恶者,天报以

① 《国语·鲁语下》,韦昭注曰:“群神谓山川之君为群神之主,故谓之神也。”

② 《礼记·王制》。

③ 钱穆先生曾经指出,“远从《尚书》起,已说‘万方有罪,罪在朕躬’,这是君职论,绝不是君权论。”天命之说,未尝不是要天子去尽天子之责。天子如果不能尽职尽责,人民就可以起来反抗、放逐、易位,所谓“君不君”,则民可以不民。这是儒家承认人民对暴君拥有的合法的“叛乱权”,也说正当的革命权。参见金耀基:《中国社会与文化》,香港牛津大学出版社1993年版,第115页。

祸”的说法中,人们可以认识到,在宗教、信仰与权力之间,有一种利益互惠的交换关系。它们作为一个基本变量,则是一种道德报应的关系。《左传·鲁僖公五年》:“民不易物,惟德系物。”孔颖达《左传正义》解释说:“设有二人俱以物祭,其祭相似,不改易其物,惟有德者系此乃是物。无德而荐,神所不享,则此物不是物也。”显然,最为可靠的、值得信赖的还是人际关系及其伦理实践;甚至于王者之受命、革命的前提,也是一个是否敬天的“德”。孟子说:“闻诛一夫,未闻弑其君也。”由此构成了宗教与权力关系间的道德报应论,以及二者之间互为关系的功能主义倾向。

王者受禄于天,以及“人主之情,上通于天”的神化,是王权合法性的证明方式。纲纪天下者为神,则不仅仅是宗教信仰层面的意义强调,同时也是社会权力的要求,或者是宗教与社会权力的最初整合。这说明儒家的社会理论不仅仅是把重点放在了社会人际关系的普遍层面之上,由此提出交换的概念^①,同时也在神人关系层面涉及了它的社会理论的重点,提出了神人关系间的交换概念。这就直接触及到了中国社会之何以成为可能、中国宗教之何以成为可能的社会学上的根本问题。

以神人互惠的关系界定宗教与信仰的社会功能,又依据社会功能来定义宗教,必然注重宗教与信仰的社会、政治功能,注重它们所扮演的角色和结局,而非它们的实质性取向。这就意味着中国特征的神人关系,虽把宗教视为信仰和源自于超脱现世的组织运作,可是它却意味着文化制度等设置是不需要神的^②,中国人的价值秩序完全可以以无神之信仰,或在以权力为中心、神道设教的基础上构建而成。

在此前提之下,中国人的天命信仰所注重的,必然是以王者祭天为主要内容的天人关系。不论这个天是自然的天还是超自然的天,不论是注重其自然性,还是注重其神性,或是注重其在受命、革命角色关系中的表达方式,中国人都相信这个天帝、天命,遵守着有还有报的互惠原则。

因此,中国宗教中存在一个深植的传统,即是相信自然或神的报应,相信人际关系与神人关系之间的彼此对应,如“天道福善祸淫”、“上天孚

^① 参见金耀基:《中国社会与文化》,香港牛津大学出版社1993年版,第20页。

^② 定义宗教有实质取向和功能取向,虽然大致相同却差异极大,而宗教的功能取向会导致无神的宗教现象,中国宗教即是如此,影响迄今。参见J. D. 亨特:《文化战争》,中国社会科学出版社2000年版,第279--280页。

佑下民”的说法,如同《易经》上讲的“积善之家,必有余庆,积不善之家,必有余殃”^①。在此互惠原则基础上,祖宗崇拜注重的是人祖关系,圣人崇拜注重的是圣凡关系,社稷崇拜注重的是人地关系以及由此衍生出来以土地作为权力意识的国家崇拜观念。

曾经定论中国宗教没有什么好研究的梁启超,也不得不认为在中国人的信仰过程之中有一个贯串始终的核心观念,那就是“报”,以及作为祭祀对象的“神”,而神是人变的,对神的祭祀就是崇德报功的观念。^②

因此,中国人将对于人际关系的处理方法,用之于神人关系的处理,进而构建了中国人的“现世的理性主义”(worldly rationalism):将用于人世的推理同样用于天上,并将它从天上带到人间,而不是将它从人间提升到天上那至高的境界。神明的报应与现世的报应可以携手合作,以前者补充后者,而非以前者监督后者。所以,“报”这个字,用作报恩的意义和报恩的概念,曾多次出现在《礼记》之中,用以说明牺牲献祭的宗教制度,^③此后渐次成为了中国宗教、信仰的核心概念和主要方法。

《礼记·曲礼》上说:“太上贵德,其次务施报。礼尚往来,往而不来,非礼也;来而不往,亦非礼也。”此所谓“报”者,本意是一种祭祀,是一种祭名,可用“报”来表示一种祭祀的目的,系由象征郊宗石室(指葬地和祭地)而引申为祭祀,大抵上是将“报”字用于报答祖宗恩典方面,深含有崇德报功之意。这样一个“报”字,就是报应,英文可以译为 Retribution。佛教的报应观念与此有关,以为人所有的行为都要受三世因果的支配。佛教可以借此大行其教。道教《太平经》里类似的说法也值得注意,认为:天常常震怒于人类的恶行而降祸人间。^④

此所谓“报”者,对于传统中国世俗制度的影响深远巨大,主要表现在:(1)家族主义;(2)现世的理性主义(worldly rationalism);(3)道德的分殊主义(即特殊主义)(ethical particularism)。^⑤为此,中国人相信社会

① 参见杨联陞:《报:中国社会关系的一个基础》,见杨联陞、钱宾四先生学术文化讲座:《中国文化中报、保、包之意义》附录二,香港中文大学出版社1987年版,第56—57页。

② 梁启超:《中国历史研究法补编》。

③ 杨联陞:《报:中国社会关系的一个基础》,香港中文大学出版社1987年版,第8、49、64页。

④ 《国语·鲁语上》:“上甲微,能帅契者也,商人报焉”。韦昭注“报,报德,谓祭也。”《礼记·郊特牲》祭“有报焉”,郑玄注:“报,谓若获木报社。”

⑤ 杨联陞:《报:中国社会关系的一个基础》,香港中文大学出版社1987年版,第63页。

行动的交互性,认为在人与人之间,以至在人与超自然、人与神之间,应当有一种确定的功能性因果关系。因此,当一个人有所举动时,一般来说,他会预期到对方的互动结果或还报关系。当然,任何一个社会都会存在并接受这个交互报偿的原则,但在中国,其不同之处是这种原则由来已久,并高度意识到它的存在,并能规范地应用于社会制度层面,由此产生了深刻的影响。特别是所谓的神人关系也服从着这种现世的理性主义,进而制约了中国人的宗教与信仰的构成,使中国人的宗教与信仰具有了家族的、现世的和特殊主义的关系特征。

这样一个“报”的关系,不仅仅使中国人的社会互动具有关系取向,即使是中国人的宗教行动也同样具有了这种关系取向,从而使“报”构成一种关系类型,形塑了中国人的关系—信仰模型。如表所示:

表 中国人的关系—信仰模型

信仰类型	神圣资源	关系类型	祭祀规则	行动逻辑	关系特征
天命	王者祭天	君臣子民	公祭	王者配天	神权互惠
祖宗	报本返始	血缘亲疏	家祭	家族维系	祈福禳灾
圣人	圣凡制约	人伦教化	公祭	圣人正义	权力规训
社稷	报地之功	乡土秩序	社祭	有功于民	获禾报社
自然神	鬼神立教	人地关系	民俗	天地人和	平安祈求
行业神	在祀与财	业缘祖师	群祀	行业规训	财富象征

这种关系—信仰模型,直接地影响到中国人对于神祇的祭祀方式。在中国人的祭祀对象之中,主要的有神、鬼、祖先三类,而此三类祭祀对象的成立,往往要依赖于它们与世俗人际的还报关系。

神人之间、人祖之间、人鬼之间的“报”的关系,不是一种简单的人际关系,而是一种角色关系。这种角色关系,依据社会学的解释,它是与职位、身份相关的被期望的个人行为,并可与他人分享这一期望。不同职位、身份的人,则被赋予不同的期望。所以,不同的角色就会呈现不同的神人关系,而这种神人之间的报应关系依然还是个体主义的,而非以宗教团体或信仰组织为中心的。这里所谓角色,就是特殊的个人依赖着一种特殊的人际关系,经由这种人际关系而获得了能够去处理神人关系的权

力,并可以利用这种神圣资源去为自己的利益、权力服务。

比如,“神”是那些特别有力量或是对人有益的灵魂;“祖先”是与自己有亲属关系的灵魂;“鬼”则是因凶死没有子嗣传统的灵魂。至于这些神、鬼、祖先三者的意义乃是相对的,取决于崇拜者对自己的社会的观感,鬼神世界常常成为现实世界中政治社会体制的翻版。“神身穿的是命官的官袍,他们住在朝宇之中,受神将的保护,他们会处罚社会中犯了罪的人;他们很容易被激怒,也喜欢受贿赂;他们向上级写报告、保守人事档案,并且与帝国的行政区相联系。显然,神是帝国官僚的化身。鬼的祭拜是在庙外或后门外进行的,他们被视为危险甚至有害的东西,献祭给他们的是作为施舍的大量的食品和服装。人们公然把他们比作土匪、乞丐和强盗。显然,鬼是人们不喜欢的危险的陌生人的超自然代表。当然,祖先是人们自己的嗣系的高级成员;人们认为祖先给了自己财产、社会地位及生命。”^①

可见,在这些祭祀对象之中,神属于官僚体系,祖先属于亲属体系,而鬼作为祭祀对象具有边缘性,它一是要通过官方的册封而变成神明,晋身官僚体系,二是要通过冥婚或过房的程序,使自己成为祖先,晋身为亲属体系。^②只要它们被纳入了某种人际关系模型之中,它们就能够分别获得相应的社会关系的祭祀。否则,它们就难以成为人们的祭祀对象。

“死者之成为祖先与否,其关键在于是否有后嗣奉祀,死者如果有子孙祭祀,而在形式上仍为家族的一员,则其身份为‘祖先’,死者如果没有子孙祭祀而失去家族中一员的资格,则成为鬼。对死者举行的祭祀的意义是‘宣告’生人与死者的社会关系,被祭祀的死者即存在于生人的社会网络中;反之,则成为鬼。所以,鬼即失去社会脉络的死者。进而言之,子嗣与其祖先的‘关系’之具体行为就是‘祭祀’,而且最好是定期并持续的举行祭祀。”^③

① Wolf, Arthur P. "Introduction", in *Religion and Ritual Chinese Society*. ed. by Arthur P. Wolf. Stanford University Press, 1974, p. 7-8.

② Weller, Robert P. "Bandits, Beggars, and Ghosts: the Failure of state Control Over Religious Interpretation in Taiwan". In *American Ethnologist* 12(1):48-49. 1985.

③ 吕理政:《天、人、社会:试论中国传统的宇宙认知模型》,台湾民族学研究所 1990 年版,第 210 页。

显然,基于这种关系模型的宗教行动和宗教心理,无疑会具有强烈的关系主义与功利主义取向,对于宗教行为、信仰关系的后果与效用的关注,要远远超过对于信仰的内容本身的关注。

虽然在祭祖的过程中,人们也会向祖先表达祈福禳灾的愿望,但几乎不会有人因着某个愿望落空、祖灵不灵验,便断然放弃继续供奉的责任;他们更不会由于别家祖灵较为灵验,便将之接奉为家神。这是祖先崇拜与其他宗教信仰的最大分歧处。所以,中国人一般的宗教性格在祖先崇拜中多数不适用。^①

但是,祭祀中生者与死者的关系,是一种生前的社会关系的维持,表现为这种关系中的伦常义务,这才是祖先崇拜最主要的宗教精神表现。更重要的是,祖先崇拜不是一种个人性的礼仪行为,而是整个家族网络的根本,家族关系均由此派生。它的活动的本质还是一种关系—信仰模型。所以,祖先崇拜作为一个敬奉神明的礼仪,连同铺张的丧葬与献祭仪式,发挥了团结及巩固中国家族组织的关键作用。中国家族制度之能长期稳定,实基于此。^②可以说,惟有祖先崇拜才是中国嗣系制度的基础,它既维系了中国的宗族制度,也扮演了培养亲属团体的道德、整合及团结亲属团体的功能。^③甚至有学者提出,若无祖先崇拜,则无中国的家族制度。^④

为此,对中国人而言,他们除了王者、天下,就是祖宗、宗族了。也正因如此,他们就用不着参与特定的宗教组织,亦不会去隶属一个制度化的信仰组织。对他们而言,庙宇只是宗教活动的场所,而不是西方意义的教会。一般来说,除却如迎神赛会、祈雨、酬神等由宗族、村社(而非宗教组织)组织、推动的宗教活动,因能够牵涉整个社群的福祉,而全体成员必得参与之外,民间的宗教与信仰对人的约束力不强,既无权规限人人必须参与某项宗教活动,更无法禁止个人改祀或兼祀别的神明。

① Philip C. Baity, "The Ranking of Gods in Chinese Folk Religion", *Asian Folklore Studies* XXXVI. 2(1977):75—78.

② C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of Calif. Press, 1961, p. 53.

③ 同上书, p. 29; 杨庆堃: "儒家思想与中国宗教之间的功能关系"。中国思想研究委员会编:《中国思想与制度论集》,台湾联经出版公司 1979 年版。

④ 谢继昌:《中国家族研究的检讨》。杨国枢等编:《社会及行为科学研究的中国化》,台湾民族学研究所 1982 年版,第 267 页。

然而,就其信仰本质而言,人们借助着这种特殊的祭祖礼仪来祈福禳灾的活动结构,实际上可以被称为是一种神人关系之间的“互惠系统”^①(Two-Way Merit System)。就是说,死者因生者的供奉而得食,生者因死者的佑庇而惠泽。有研究甚至认为,整个祖先崇拜的习俗都是建基于这个“互惠系统”之上的。其中,祭祀者与被祭祀者的关系,并非是“支配—从属”关系(dominant-subordinate),而是一种互惠(reciprocal)的关系。^②如此,他们已经不是在崇拜祖先,而是把他当作一种“东西”(things)在利用了。祖先崇拜是将蕴含于嗣系中的权威仪式化,被子孙用来强迫祖先给予他们好运。它是把先人当作傀儡,并支配那支配者。^③

更加重要的是,在这种关系—信仰模型的结构中,中国宗教中祖宗崇拜、圣人崇拜及天命信仰这三种主要的信仰表达方式,分别与不同形式的人际关系相联系,构建了三种不同类型的神人关系,进而生成了三种不同的信仰方式。

与天命信仰紧密联系的是最高权力秩序;与祖宗崇拜紧密联系的则是宗族关系,是传统社会的伦理秩序;而与圣人崇拜紧密联系的是儒家精英或道德规训现象,是君子的道德修养方向。《国语·齐语》记展禽曰:“夫圣王之制祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能抗大患则祀之……加之以社稷山川之神,皆有功烈于民者也;及前哲令德之人,所以为明质也;及天之星,民所瞻仰也;及地之五行,所以生殖也;及九州名山川泽,所以出财用也;非是不在祀典。”

大致说来,整个中国社会的祭祀制度出自于圣王的设置,基本原则就是法施于民、以死勤事、以劳定国、能御大灾、能抗大患……;或者是社稷山川有功烈于民的神祇,或者是前哲令德之人,或者是民所瞻仰之星辰,或者是生殖万物之五行,甚至是提供物用的名山川泽……。举凡天人关系、人祖关系、圣凡关系、人与自然的关系等,无不可以在祀典,无不自一

① Lucy Tan, "Ancestor Worship Judged by Scripture", in Bong Rin Ro, ed., *Christian Alternatives to Ancestor practices*(Taiwan: Asia Theological Association), 1985, p. 79.

② Li, Yih-yuan, "Chinese Geomancy and Ancestor Worship: A Further Discuss", in *Ancestors*, ed. by William H. Newell. The Hague: Mouton Pub, 1976, p. 362.

③ Freedman, M. *Ancestor Worship: Two Facets of the Chinese case*. in *The Study of Chinese Society: Essays of Maurice Freedman*. Stanford University Press, 1979, p. 299.

种彼此互惠的利益关系。假如上述诸种有功于民的条件并不具备,那么,它们就当然不再被祀典了。

所以,“报恩”是中国宗教神圣资源的处理、分配的基本原则,同时也是传统德政的基础。王者配天,方有其道。天有四时,王有四政(如庆赏罚刑),四政若四时,通类也,天人所同有也。国家、社会的系统,可与宇宙的结构相对应,说明了一种普遍的还报关系。所以,国家权力制度的行使应该模仿天道的运行,国之四政相对于天之四季,根据其工具型理性主义(*instrumental rationalism*),以处理他们所能够掌握的神圣资源,以满足神人关系的交换目的,并围绕着这些关系把社会生活与家庭组织起来,构成神人关系的中国模式。

虽然属于涂尔干学派的人类学家如毛斯、斯特劳斯是把“交换”与“报”的现象肯定在集体的、超个人的或社群的层次之上,亦即否定了“交换”与“报”的现象可以纯由“个人利益”这种功利主义或个人主义之心理层次来解释的可能。但是,正如杨联陞指出的那样,“报”作为中国社会关系的基础,包含在“恕”的概念之中,而儒家的忠恕之道与“报”的观念,则正好提供了个人交换行为的规模基础,即社会交换超越了个人。虽然有个人利益在其中,但是,个人是无法进行社会交换的,个人也无法维系社会交换的过程。所以“交换”或“报”的现象肯定是集体的,是超个人的或社群的层次。^①神人关系的建立尚须神人之外的“第三方关系”或“中间逻辑”。

然值得指出的是,这种基于“恕”的概念与方法所进行的神人间交换,应当是以王者、圣人、君子这些特殊的个人行为为中心的,是一种推己及人的差序形式,而非以权利作为交界点的个人行为。此既非简单的个人,亦非单纯的群体。恕者,推己及人也,是角色关系的扩大。一般人的关系难以发挥出这种推己及人的社会功能。只有王者、君子、圣人等,才能构建规范型的神人关系,才能在神人交换关系之中,把普遍被接受的社会价值如宗教如信仰作为社会交易的媒介。于是,王者、圣人、君子往往就成为这种神人之外“第三方关系”或“中间逻辑”的象征或代理,决定着中国宗教和中国信仰的最基本形式。

^① Lien-sheng Yang, “The Norm of Reciprocity of ‘Pao’ as a basis for Social Relations in China”, in Tohn K. Fairbank ed., *Chinese Thought & Institutions*. Chicago: University of Chinese Press, 1957, pp. 291—309. 金耀基:《中国社会与文化》,香港牛津大学出版社 1993 年版,第 22—23 页。

在神人之“中间逻辑”的表达形式中,个人是一种角色化关系中的存在,神祇也是一种角色化当中的关系表达。惟有在一种特定的人际关系、人神关系之中,这种角色才能发挥作用。为此,这种神人间的角色关系,是一种双向的构建过程,具有互依性或回报性。每一个角色的界定,都与其角色密切相关,特别强调两造角色的对偶性。每一人伦角色的行为规范、信仰形式,都与其对应角色的行为规范密切配合。^①这就是说,有什么样的人,就会有什么样的神;有什么样的“中间逻辑”,就有什么样的神人关系。所谓神人关系的角色化,主要是强调在人与神的关系中来界定神或人的身份,获取人们祈求的神圣资源。这种关系可以是由“关系型身份”所决定的^②,所以又是“身份型关系”。无论神人,大都出自于此类关系,要以这种关系型身份来界定身份。正因如此,我们才把中国人的宗教信仰称之为“关系性宗教信仰”。

这种关系的形式化,实际上就是以神或人的关系的角色化来予以落实,并将关系中这种双向两造的角色行为加以一定程度的制度化。这样,既是名分的给予,也是角色间具体而简要的标识,使角色的分化更明确,使角色的内涵更坚实。所以,神人关系的形式化,无疑是依据社会权力的需要使神人关系制度化。在此关系取向中,神人间的关系决定了如何对待对方及其他的相关事项;关系类型好像是一种干预机制或节制因素,它可以决定两造之间的对待方式与反应类型。^③于是,中国人的宗教、中国人的信仰,就如此存在于王者天下诸种关系之间,而不直接依赖宗教组织或信仰群体。尤其是在天命的接受与转移的时候,在传统中国易姓换代的革命发生的时候,就只能发生私人革命而无团体革命。组织的或团体的或群体的行动,在这里无法作用,其活动也缺乏明确的界限,在政治、权力、道德与宗教、信仰之间更不存在彼此的界分,故而所谓的政教关系从中国宗教构成伊始就是一种一体化的模糊关系,既非分离,亦非和合,遑论什么政教关系的合与分了。诚然,这是一个基础,这神际与人际间亦非紧张对立的双重关系,毋宁说是一组能够彼此契合的两造世界。它们之间的和谐或冲突,基本取决于上述“中间逻辑”的表达方式。

神际与人际,从此成为影响甚至是左右中国历史、社会、信仰的两大

①②③ 杨国枢:《中国人的社会取向:社会互动的观点》。见杨宜音主编:《中国社会心理学评论》第1辑,社会科学文献出版社2005年版。

类最基本的关系。

2. 天命信仰:权力的表达形式

然而,这些神际或人际关系,却是一种非制度化与制度化、非正式与正式的双重关系。当这些特殊的关系能够左右、分配神圣资源、道德资源,用来作为社会权力的合法性证明工具的时候,由于中国人的天命信仰乃是起源于一种易姓换代的革命的意识,所以中国人的神际、人际关系取向,就会呈现出一种难以确定、令人不安的两向性特征,既能证明一种权力合法,亦能定义一种权力非法并应予推翻。天人合德的时候,权力正当;天人离德的时候,权力邪恶。神人之间的互惠关系之中,由此渗透了权力的因素和要求。神人还报之间的第三方关系或中间逻辑,成为中国权力是否稳定的一个重要变量,并由此造成了中国权力概念特别模糊。^①

虽然在中国社会中,人们对于家庭及社会的理解,乃至对人和天的关系的理解,都基于一种既定的 given(给定),是不可改变的建构^②;但这种不可改变的建构却基于一种可以接受(受命)、也可能被革掉(革命)的天命信仰。虽然人们基于对天帝的崇拜、对天命的信仰,把天视为“百神之君也”,“群物之祖也”^③,然而,这种宗教和信仰却基于存心、养性,将“事天”比同于价值修养。^④正如儒家经典《中庸》之所谓“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”那样,它打通了天命、道德与心性之间的关节,在所谓内在超越的层面上假设了天人、神人关系的同心同理,进而高度肯定了“我欲仁,斯仁至矣”,以及“为仁由己”的道德自觉。

这种高度肯定的道德自觉,削减了天命信仰的超越特征,而将天命内

① “权力在任何政治体制中都难以定义,但它在中国特别模糊。”詹姆斯·R. 汤森等:《中国政治》,江苏人民出版社 2004 年版,第 64 页。

② 贝拉(Robert Bellah)曾比较儒家和基督教父子关系:认为在基督教那里,父子关系相对于人和上帝的关系已是微不足道。“不管家庭、社会或国家,站在上帝面前,其合法性和终极性都被减杀或否定了,所以,个人可以抛弃家庭、社会,直接和上帝沟通。”转引自杜维明:《现代精神与儒家传统》,三联书店 1998 年版,第 82 页。

③ 董仲舒:《春秋繁露·郊义》、《春秋繁露·对策二》。

④ 《孟子·尽心上》:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。”

在化、心性化,进而以人的道德心性为转移。虽然这种天命信仰也认为人的一切存在根源皆在于天或天命,然在其道德心性层面却把“天”与“命”分别对待,“天”具有宗教本体特征,“命”却是信仰者对于天的感悟和体验,是时时可以改变、可“受”能“革”的东西。那个给定的、不可改变的天人关系的建构,终于在其基础层面被一个“命”字所动摇了。

孟子在强调天命信仰者以存心、养性来事天的同时,却把人的情欲要求与仁义礼智圣等基本德目统称为“命”或“性”,统属于人的感性需求,主张“求之有道,得之有命”^①。天不可变,命却可移,即便是圣人之于天道,亦属于命。为此,当中国人一再强调或主张“一人之心即天地之心,一物之理即万物之理”、“天道无外,此心之理亦无外”、“宇宙即吾心,吾心即宇宙”的境界的时候,表层上似乎是表达天即人、人即天的道德超越,实际上却也表达了天命之难以依赖,表明了天命的非终极特征。因人们信仰的天命最终还要依赖人们的道德心性而转移、改变。为仁由己,为圣由己,那么,革命就在于人心了。归根结底,人们信奉的还是自己的道德心性。

天与命之间,依赖的是一个“德”,以此为中介而打通天命,实现杲杲上天之下的受命或革命。

那么,出自本己的道德心性,具有终极可靠的超越特征吗?杲杲上天,似乎不会出问题,问题就出在这作为神际、人际、天人之中介关系的“德”,在于“德”之可变性、非连续性、非普遍性。所以,中国人人际关系的社会取向,促使中国人不能不时常地改变自己,同时又不宜使自己的改变过于频繁,从而在道德心性深处构成了一个潜在的冲突。为了解决这个冲突,中国人只好将自己分为两个层次,一个是“公己”(public self)的层次,另一个是“私己”(private self)的层次。其公己关系,可以随人际作用而调节,私己则不必因为他人影响而轻易改变。对中国人而言,公己主要是对他人的“演戏”的自己,是角色,私己是对他人保密的自己。公己重应变,私己重稳定。^②换言之,公己是一种角色要求,无法稳定也不需要稳

① 《孟子·尽心下》：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也；有命焉，君子不谓性也；仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也；有性焉，君子不谓命也。”

② 杨中芳：《试论中国人的“自己”：理论与研究方向》。见杨中芳等主编：《中国人·中国心——人格与社会篇》，台湾远流出版社1991年版。

定；私己欲求稳定而无法做到稳定，常常听从公己的诸种要求而不能自己。所以，这种矛盾表现于传统中国宗教、信仰之间的时候，就是一种公共宗教与私人信仰之间的冲突了。

这种公私矛盾，有其表达形式却缺乏明确的界限，实际上就源自于中国宗教神人关系及其内在的两向性矛盾。这种两向性，在其最广泛的意义上是指，对于指定给社会中的一个身份或一组身份的态度、信念和行为之相互冲突的规范期望。它在最狭窄的意义上则是指，某一单一身份之单一角色所必须同时满足的相互冲突的规范期望。从社会学的两向性出发，我们可以将社会角色视为一个由规范和反规范构成的动态组织，而不是将它视为一个由各种居于主导地位的特征构成的复合体。主要的规范和次要的反规范轮流制约着角色行为，从而造成了两向性格。^①受命与革命、合法与非法、公己与私己、正统与邪恶……，神人互惠关系、天命人道关系、人际伦理关系、和谐与冲突、分裂与统一等，均在不同程度上源自于这种规范与反规范的矛盾、冲突，具有了双重性质，“在于否定和肯定的抉择组合的复制：这构成权力。”^②这种双重性，总是在这个两向性冲突之中，反反复复地、自始至终地制约着中国历史上神或人的角色行为，制约着在此两向性关系之中作为交往媒介、第三方关系的模式化结构。

由此说明，中国人所信仰的天命，表面上看，似乎是可以人人共享的价值资源，打通“天”与“命”之间两向性关系的“德”，以其共享为志向而构成了它们之间普遍化交往的媒介及其中间逻辑。然而，当其人际、神际间已经呈现出两向性关系特征，国家权力已经依据着这一中间逻辑渗透进入这个以“德”字为符号的共享机制及其普遍性代码之后，所谓道德与非道德之现象就成为了合法与非法、正与邪的界限，国家权力就能够作为交往媒介，并以其道德化的形式发挥其规训或惩罚的功能了。

这种基于道德交往媒介的规训与惩罚的功能，本质上就是在其国家结构整合之后，乃是一种作为交往媒介的权力。或者说，这种权力不是一种因果关系，而是被理解为符号普遍化的交往媒介。作为互惠关系的中介或第三方关系，权力仅仅是代码指导的普遍交往而已，是交往过程的模式化。^③在此基

① 金耀基：《中国社会与文化》，香港牛津大学出版社 1991 年版，第 15 页，注 35、36。

② 尼克拉斯·卢曼：《权力》，上海人民出版社 2005 年版，第 70 页。

③ 同上书，第 5、20、36 页。

基础上,权力也作为“道德”的替代物、作为神人之际的交往媒介而起作用了。它作用在神人之间、圣凡之间、正邪之间……;而神人关系、正邪关系、圣凡关系等等,因此而是权力的表达工具。为此,最初是道德心性,继而是国家权力,最终是两者的整合结构,成为了神人、圣凡、正邪之交往的中介。

它们不是单纯的紧张或和谐;它们是否和谐是否冲突,完全在于这个中介的功能表达状态。表面上看,这需要圣人或天子的德行与天命的要求吻合,圣人总是制度化的对立面;但实质上却是权力这个交往中介是否能够正常运用这些神人关系、圣凡关系、正邪关系……。神人交往之间,表达的是权力的中介功能。其圣俗、正邪之别,不是信仰、精神、价值层面的区分,而是权力秩序或服从或矛盾的关系。

这样的权力,的确就是社会中介与个人、团体与机构之间的一种关系。权力并非真正的是某人拥有的“事物”,相反地,权力是一种关系。在其中,某些人或团体控制被其他人视为是有价值的资源。权力在人际关系之中运作。^①

在此中介的强制性规训之下,神人关系可被视为一种有关公共秩序的权力。皇帝是控制天命的工具,庶民百姓是服从天命的子民。控制灵魂、控制精神,就是对于人的控制。这就是权力的最初形态。它们的设置结果,就是权力秩序的构成。私己的信仰或迷信,将会影响、扰乱公己的正常秩序。因此,中国宗教与权力的关系,往往是通过所谓的正邪、圣俗、天人之分来加以表达的。中国模式的政教关系,其间最要紧的也就是这种正邪、圣俗关系的处理,不在乎所谓的合与分。

正是这种作为交往媒介的权力构成,可以将上述种种神人之间、圣凡之间、天人之间,甚至天命信仰中受命与革命的两向性关系,置入一种强制性处理架构,尽可能地消解其不利于权力秩序的关系取向。

在权力秩序者看来,所谓的宗教、信仰,用之正,可治国安民;用之邪,身首俱难保护。缺乏国家权力为中介的、第三方整合关系的宗教、信仰活动,大都“不在祀典”,属于妖邪、旁门、左道、淫祀。

如果说西周王朝开创了中国人信仰天命的时代,那么,统一六国的秦

^① 汤玛斯·戴伊:《权力与社会》,台湾桂冠图书有限公司2000年版,第3—4页。

始皇则将权力确立为神人关系的交往中介,建立了中国人宗教、信仰的正邪标准,将道德规训与权力惩罚的国家意识强制性地渗入了中国人的精神生活的深处。《史记·礼书》:“周衰,礼废乐坏,大小相踰,……至秦有天下,悉内(纳)六国礼仪,采择其善,虽不合圣制,其尊君抑臣,朝廷济济,依古以来。”以其王朝圣制重建宗教道统。

正如史华慈(Benjamin I. Schwartz)所认为的那样,普遍王权通过天命论如同形体化于代表国家的天子身上,天子被赋予了形塑与转化人间的社会政治秩序的使命。所以,中国文化所共有的文化取向是一种普遍的“社会—政治”秩序观。在这个秩序之中,显化了的秩序在“神圣界”与“世俗界”之间具有优位性与整体性。“在中国,居于统治地位的共同文化取向就是那种关于普遍的、无所不包的社会政治秩序的观念,而此种秩序乃是以一种基于宇宙论的普遍王权(universal kingship)的概念为中心的。”这个普遍王权是通过一种在人的社会与宇宙的统治力量之间构成主要联系的制度。^①

所以,对普遍王权而言,权力可以是这样一种东西,它是指个人、群体和组织通过各种手段以获取他人服从的能力,这些手段包括暴力、强制、说服以及继承原有的权威和法统。^②它可以通过对神人关系类型的构建和渗透,直接为自己的合法性奠基,使天下臣民从精神到行为都能够服从于它,即使有暴力、强制,它也能够具有合法的形式。

《史记·周本纪》及《史记·封禅书》记:“及秦并天下,令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也。”至汉朝,汉高祖也曾下诏曰:“吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭及山川诸神当祠者,各以其时礼祠之如故。”此外,根据《汉书·郊祀志》,汉代元帝、成帝时期,国家所承认的祠庙共有 886 所,国家不承认的祠庙不在此列,只好沦落在民间了。这说明国家权力已经针对传统中国宗教、信仰、神人关系的两向性,赋予了国家权力认可的单向度强制性。

如果说,先秦时代中国人的“淫祀”概念主要指的是不如祭典而已,

^① Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass, Harvard University, Press, 1985, p. 413. 转引自金耀基:《中国社会与文化》,香港牛津大学出版社 1991 年版,第 95 页。

^② 杜赞奇:《文化、权力与国家》,江苏人民出版社 1995 年版,第 4 页。

“非其所祭而祭之，名曰淫祀”，是对于“淫祀无福”的强调，^①那么，秦始皇时代以及秦始皇之后的历代王朝，对于“淫祀”的界定大都就出自于正邪、圣凡、道与不道、德与不德的差异了。而对于淫祀的严禁，实质上是出于权力秩序的要求，是为了特殊信仰的设置。随着儒教道德教化等级制度的渗透，原来基于神人角色关系的特殊性规训和惩罚便成为了普遍强制性的东西，成为权力秩序的普遍要求，继而完成普遍王权主义的最终构成。其逻辑转换的结果是，皇帝即天命的化身，天子被赋予了受命与革命、构建与转化权力秩序的神圣使命。那种具有普遍表达性符码的权力中介，此时人格化为天子、皇帝了。神人之际的两向性关系由此稳定下来，不再威胁王权的合法性了。为此，作为权力代码的“天命”信仰，已经作为权力秩序的基本内核，“作为结构和过程——能够使代码成为可能而且在它变为偶然时能够控制它。”^②双向性转换构成了单向性。

如何控制这个源自于“天”之信仰而出现的“命”的偶然性，由此而成为权力普遍化的对象，以阻止权力代码的分化或个别化？西汉初年，董仲舒和其他儒生都曾想借用“天”与“命”的内在矛盾来构建“天谴论”，以灾异现象批判政治。当然，这个要求遭到汉武帝的严厉拒绝。不过，从汉元帝开始，皇帝们开始认真按照儒教教义行事，几乎每年都要因灾异而痛下罪己诏。此后，随着政治状况的每况愈下，天变的责任慢慢地从皇帝、君主转移到了臣子下属的身上，并且还有因为天变而遭遇杀害的臣子，由此形成一套相应的权力程序。^③

实际上，此源自于天命信仰的权力代码的分化倾向，同时也是专制王权在重新利用“天”与“命”的两向性关系。君王们试图在“天”与“命”之间再度强调“天”的至高无上，将“天”的权威归之于己，谋取自己的合法性，而将“命”的差异和责任转移到臣子下属的肩上，甚至是转移到宗教职事者的头上。因此，在中国儒教的发展史中，天命信仰以及由此导致的天子和臣下关系的矛盾，使之在承担天变、天灾之罪责的层面上，一直成为这个权力秩序变迁中的一个重要因素。它既是权力秩序及自我构成的催化

① 《礼记·曲礼》。

② 尼克拉斯·卢曼：《权力》，上海人民出版社 2005 年版，第 64 页。

③ 李申：《中国儒教论》，河南人民出版社 2004 年版，第 153—158 页。

剂,同时亦是王朝秩序和权力结构的瓦解因素。从上古时代的“郊社不修,宗庙不享”,到后来王朝政治的“政失厥中,以干阴阳之和”,无不遵循着这个衍变逻辑。

由此能够看出,中国儒教乃至中国宗教的一个基本命题,就是基于天命信仰而成型的权力合法性及其统治方式。它的基础既在于天命德行同时又并不在于天命德行。但是,一种天下认可的合法的权力秩序却必须师承天命,以天命继承人的身份出现,这是中国宗教——儒教、同时也是中国历代王朝的权力秩序的核心。

敬畏天命,不仅仅是最重要的宗教道德,同时还是最基本的国家伦理。与此相反的就是不敬天命,就是邪教、大逆不道、反国家伦理者。《孔子家语·五刑解》说:“孔子曰:大罪有五,而杀人为下。逆天地者,罪及五世;诬文武者,罪及四世……。”唐朝杜佑撰写《通典》时对此加以了引用。而唐代之后,大概是逆天地、诬鬼神的事情不会发生了,所以从《唐律》到《大清律》,在所谓的十恶大罪之中就没有了逆天地、诬鬼神这一条。^①但私人祭天依然还在国家法律禁止之列。

很明显,逆天地、诬鬼神的宗教道德,必须借助于国家权力来予以建构。或者说,国家权力设置了逆天地、诬鬼神的标准,它借助于国家权力特有的媒介代码,来阻止宗教道德权力分化及其与政治权力的对立。宗教—道德—权力等因素的整合模式,成为了中国儒家、政治家、思想家最为忧虑的问题。

《国语·鲁语下》:“山川之灵,足以纲纪天下者,其守为神。”韦昭注曰:“群神谓山川之君为群神之主,故谓之神也。”这个神道设置,基础是“社稷之守者,为公侯。皆属于王者”。所以,这是基于权力秩序的要求而设置的神祀。

《礼记·王制》:“山川神祇,有不举者为不敬;不敬者削以地。宗庙有不顺者为不孝;不孝者绌以爵。”这是国家权力对于宗教祭祀的强制性要求。

《礼记·曲礼下》:“天子祭天地,祭四方,祭山川,祭五祀,岁徧;诸侯方祀,祭山川,祭五祀,岁徧;大夫祭五祀,岁徧;士祭其先。”庶人则祭其

^① 李申:《中国儒教论》,河南人民出版社2004年版,第419页。

祖。其中的“五祀”(即门、户、井、中霤、灶),也是王官“本事”,所以在国家祭祀体制之中,任何一个层面均设此祭祀,以“五祀,所以本事也”^①,是治民之本。

传统中国社会里,不同的权力阶层有不同的精神秩序及其规定,只能祭祀与其权力阶层相适应的神祇,构建不同的神祇世界。这是一个神权信仰的世界,也是世间权力秩序的安排。^②

明太祖曾在洪武元年下诏开示群臣,“自昔圣帝明王之有天下,莫严于祭祀,故当有事,内必致其诚敬,外必备其仪文,所以交神明也。”^③此当为天子与神明交往之必须。“然圣贤之制,礼有等杀。自天子至于臣民,祭祀之名,分限之定,其来远矣。”^④这是在借助于神人关系之间的名分,以界定人间世俗权力的差序。从最初的交往媒介——天命信仰出发,世俗权力通过“革命”而获取,通过“受命”而形成秩序,继而又以神人之间的名分界定,证明了这个统治天下的权力秩序的合法性。

正如毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中所说,中国的男子,普通要受三种有系统的权力的支配,即:(1)一国、一省、一县以至一乡的国家系统(政权);(2)宗祠、支祠以至家长的家族系统(族权);(3)阎罗天子、城隍庙以至土地菩萨的阴间系统以及由玉皇大帝以至各种神怪的神仙系统——总称为鬼神系统(神权)。至于女子,除受上述三种权力的支配以外,还受男子的支配(夫权)。这四种权力——政权、族权、神权、夫权,代表了全部封建宗法的思想和制度,是束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索。

中国农村的四大权力,实际上就是中国的权力秩序得以构成的四种基本权力。在此权力秩序之中,宗教以其特有的神权形式,成为此种权力秩序中的权力之一。

也许,人们难以理解中国宗教的复杂性,但却不难理解中国王朝权力的至高无上性。原因在于这个权力是一种整合的模式,它具有宗教、信仰的表达方式。这个权力拥有透过真实的或带威胁性的报酬与惩罚的使

① 《礼记·礼运》。

② 李向平:《王权与神权》,辽宁教育出版社1991年版,第150—151页。

③ 《明实录》。《太祖实录》,第30卷,第1页。

④ 《明实录》。《太祖实录》,第189卷,第1页。

用,能够影响个人的操行的能力。它作为一种运作,提供着被个人或团体认为有价值的事物,或者是威胁着要剥夺这些事物。它莫基于对有价值的资源的控制、不平等的分配、在人际关系层面的运作等层面;这些有价值的事物是权力的根基……若想运作权力,就必须控制这些有社会价值的事物。^①

正如狄伯瑞说的那样,王朝的权力拥有者就是根据他对宇宙第一原则——“天”的明确构设来实施他的统治的。这种构设当然没有任何类似于“神”(首要原则)与作为整体的人之间存在“契约”关系的希伯来概念。恰恰相反,中国的天的观念授权统治者作为它的代理人,并授权精英“贵族”作为公众利益的监护人。^②这种在天人交换关系之中渗透权力的结果是,以一种天人互惠的特殊方法,将国家权力视为一种超越性的先验存在。而在此超越性存在方式之中,与国家、权力同义的政治,就得以渗透到社会生活的每一个层面、每一个角落。天下就是国家,国家就是权力、权力就是伦理……,所谓天下、国家,俨然一个伦理共同体的无限扩大,信仰即国家、宗教即权力。

所以,从秦始皇开始,历代王朝的统治者均极为重视这种权力及其秩序的构成,绝不允许任何“不在祀典”的宗教、信仰或其他相关的伦理规训及其社会力量的存在。不在此权力控制之列的东西,也许就会依据权力的要求而被分离出去,在正邪之别的范围里去重新寻求合法的表达形式,从而呈现了另一种中国人的宗教、信仰方式。

在此正邪之中,实际上包含了一个知识与权力的关系问题。米歇尔·福柯曾经指出了知识的合理性与正义性,认为这是由话语(discours)的权力(power)建构起来的。这种知识一旦构成,它就形成一种权力,在法律中依赖监狱和军队,在生活中则依赖大多数人的共同认可、接受与表达的传统与规则。^③

也正是因为这个缘故,身处在此类权力秩序中的中国人,他们所关心的往往不是什么是神圣的信仰,而是什么是正当的信仰方式,即关注与权

① 汤玛斯·戴伊:《权力与社会》,台湾桂冠图书有限公司2000年版,第9页。

② 转引自邓正来、J. C. 亚历山大编:《国家与市民社会:一种社会理论的研究路径》,中央编译局出版社1999年版,第413页,注2。

③ 米歇尔·福柯:《规训与惩罚》,三联书店2004年版,第21、26页。

力秩序紧密相关的正统信仰(orthodoxy)与正确仪式(orthopraxy)。

比如,人类学家沃森(Watson)指出,传统中国的丧葬仪式常常包括两个层面,一是仪式背后的意识形态,一是仪式本身的执行。他认为,政府官员关心的,主要是仪式能否正确地执行,而不少民众也往往只关心如何做,而不一定考虑或明白仪式背后的信仰。因此,他提出一个大胆的假设:对中国人而言,仪式的正确执行远远大于仪式背后的正确信仰(enforcing orthopraxy rather than orthodoxy)。他非常注重仪式(ritual)及其标准化(standardization)的问题,认为这是创造及维持统一的中国文化的关键所在。^①

这就说明在中国的天命理论之中,世俗王权同时也是一种具有宗教性的结构,所以它要排除王权之外任何一种宗教力量独立存在,导致教、政分峙抗衡的任何可能;同时,也由于王权结构与官僚集团都大致拥有宗教教化功能,从而也就决定了传统中国的宗教、信仰即使构成组织形态,也难以像西方教会组织那样,能够成为独立与强大的社会团体,对世俗权力构成制衡。

与此相应,一个更深层的问题是,权力与宗教的合法性关系的构成形式如何。它们各属本质不同的范畴,可以分别表现为“合法权威”与“合格权威”两种形式。以天子为代表的传统世俗权力是合法权威,而宗教、祭祀、信仰等活动方式仅具有一种合格权威的可能性。

基于天命或天赋君权的天子,是合法权威。它作为一种权力关系,以共同规范为先决条件,促使其权力对象有公认的服从义务。而构成合法权威关系的共同规范并非专门为关系双方所共有,而是为双方所属的更大群体或社区所共有,为第三方关系者所拥有。这种较大的社区虽然不直接牵涉特定的合法权威关系,但是它为这种关系提供背景。

至于宗教礼仪职事人员则是合格权威。它作为一种权威关系,其中,服从权威的指令是出于信任权威具有卓越或专门知识、能决定何种行动可以最好地服务于对象的利益和目标,同时也是指那种按照成文的公法

^① Watson, James L. *The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the primacy of Performance*. in *Death Ritual in Late and Modern China*. ed. by James L. Watson & Evelyn S. Rawski. Berkeley, University of Calif. 1988, p. 9—11.

或私法行使权力的权威。它仅仅依赖于对象对其卓越职事或者技能的信任,而非依赖于其在公认权威等级中的正式地位。^①

天命或天赋君权的天子所具有的合法权威,上已论述。宗教、祭祀、信仰等群体所应当具有的合格权威,却是理解这两种权威及其关系的关键。

宗教权威具有一种合格权威的可能,这是现代社会基于社会分化的要求而对宗教的社会特征所做出的合法性肯定。这种宗教权威具有专一型的社会组织特征,即使存在于世俗权力制度之中,它也能够以其次级社会制度的形式,具有一种相对独立性,以其合格权威所具有的专一型组织形式,反映总体社会的“部门要求”而非总体社会的“整体要求”。同样,它也具有现代社会任何一个社会组织所应当具有的合法性。

然而,在传统中国社会之中,这两种权威却处于一种矛盾、冲突的结构之中。由于天命或天赋君权的合法性具有垄断性,出离了天赋君权者即难以具有合法性,故而举凡传统的宗教、祭祀、信仰等活动形式,虽然可以合格,但却无法成为权威。合格是专一型的,合法却是整体要求的。倘若在总体社会里仅具合格性却无法取得合法性,即无法存在于人们的伦理共识当中,其权威功能自然就无法呈现。合法者自然合格,合格者不一定合法。这就是存在于合法权威与合格权威之间的两向性矛盾。权力者合法,宗教职事者仅是合格而已,从而削减了合格者的专业权威,只能服从权力合法者的合法要求。因此,传统宗教、祭祀、信仰群体的合格权威,无法呈现为制度保证的专一形式。这对于宗教的社会存在形式来说,乃是一个重大问题;当然,这只有留待现代社会才能予以解决。

仅为合格权威,或仅仅是合格而并不具有权威的传统宗教、祭祀、信仰等活动,只能服从世俗权力的要求,只能依赖于总体社会,以其宗教职事者的服务技能,根据世俗权力的要求,为其提供合法性证明,从而在世俗制度之中提供一种宗教服务。

合法权威所予以承认的神,并不都列入国家祀典。这些未被列入国家祀典的神,往往才是老百姓祭祀的对象。所谓的淫祀,相对于国家祀典来说,就是民间祭祀的神祇,其作用是满足于民间信仰的需要。它

^① 丹尼斯·朗:《权力论》,中国社会科学出版社2001年版,第56、60页。

与国家祭祀的区别,仅仅在于没有资格享受国家祭祀。而国家则不断地整顿这些淫祀,有的被取缔,有的则有可能被重新纳入国家祀典,具有合格权威。

中国儒教为宗教的观点难以苟同,但在儒教为教的论述之中往往有一些值得注意的问题。比如,儒教好似一个全民信仰的宗教,只是由于儒教之中等级制度森严,一般民众只能享受很少的宗教权利,更少有权利参加皇帝或地方官员祭祀国家“公神”的行动。^①这说明合法权威拥有的宗教特权,不是一般庶民百姓所能够享受到的,即使是对同一个神祇的信奉,也会因为合法性的是否具有而导致权威的获得与损失。在合法权威与合格权威之间存在着一种难以弥合的矛盾。造成这个隔阂的原因,并非在于宗教层面,而是儒教的世俗权力制度的设置。是世俗权力制度的设置,造成了合法与合格的差异甚至冲突。

有人认为,儒教一直是中国古代的国教,尚未与国家政权分离,国家组织就是它的宗教组织,国家官吏同时就是神职人员。因为中国设有专门机构以掌管宗教礼仪,负责对国家“公神”包括皇室祖先的祭祀。^②此说似未能揭示中国宗教的特殊之处。认为国家组织就是它的宗教组织,似乎不太合适。但它的国家祭祀即是“负责对国家公神包括皇室祖先的祭祀”,则符合历史事实,然其中缺乏推论出儒教即是国教的根据。即使是在此国家层面的宗教祭祀活动,也是一种宗教特殊主义的制度安排,恰好是宗教特权,而非全民信仰,说明的是这个国家的非宗教性质,宗教仅仅是镶嵌在这个国家权力、世俗体制之中的东西。所以,从天赋君权、国家权力机构、天子到下层官吏,表面上似乎是在行使一种祭祀神祇的宗教职能,然而,如果采用合法权威的概念来加以分析的话,他们的宗教特权仅仅是权力的合法性证明工具。而世俗权力本身并非宗教,它具有能够制约宗教、信仰的权力。它们之所以在表面上具有宗教的功能特征,是因为传统中国的世俗权力在其构成伊始就具有了神人之间作为交往媒介的权力结构,具有了信仰交往代码的形式。

即使国家制度之中所设置的宗教祭祀,虽然是由国家机构六大系统

^① 李申:《中国儒教论》,河南人民出版社2004年版,第119页。

^② 同上书,第95页。

之中的礼部主持,如《周礼》中的“宗伯”、秦朝的“奉常”、汉代的“太常”、唐宋的“司礼”、“太常卿”等,其职责也是“令国家盛大常存”^①,是国家权力秩序代理神人关系,制定祀典,或根据祀典发布祭祀政令,督促、检查国家各个行政部门按照政令要求进行祭祀活动,等等。

国家权力具有运作宗教、操弄信仰的巨大功能,与其本身等同于宗教,无疑是两个问题。正如合法权威与合格权威,是两个不同内涵的概念一样。然而,应当指出的是,在传统中国宗教具有权力的表达功能及其形式的同时,国家权力在运作宗教、操弄信仰的层面上,则是无所不能,无所不至。它的基本目的,就是要致力于避免、阻止任何非法之宗教、信仰能够左右、运作其合法性世俗权力的任何可能。两向性关系间的冲突给阻止了,但却内在化了。这也构成了一种特殊的权力。自秦始皇之后,这种权力的正常运作就成为了传统国家权力得以正常运作的前提,成为了国家权力的一项重大责任、国家伦理的重要负担。

这样,具有了合格权威形式的宗教、信仰就转成了权力的理念。它为中国人提供了一套整合性的信念系统,为社会及其成员提供了一种生活的正当性甚至是权威性。而最重要的是,这种合法化的权力理念,使国家权力的运作行为能够为一般大众所接受。若是这种信念系统已无法给国家权力系统提供合法性,统治者就会遭逢天命的挑战,那时,“苍天已死,黄天当立”的权力冲突就难以避免。一个已经占据权力主导地位的合法权威,就会对于任何加在他身上的强制、信念表示拒绝。这时,权力的冲突在所难免,但宗教、信仰的矛盾却被完全遮蔽。所谓中国历史上几无宗教战争、信仰冲突的结论就是这样推论出来的。信仰危机被其中间逻辑转成权力的危机了。

历史的事实是,在那些被官方意识形态、主流知识阶层和正统宗教组织三方面同时拒斥的所谓妖术、邪教等层面,常常体现为世俗权力的合法性冲突,并具有如下三种表现形态。

首先,是以宗教对抗官府甚至皇帝。这类宗教,在官府眼中理所当然的就是妖道、左道、异端。

其次,是祭祀不在祀典的妖神野鬼。两千多年来,国家权力秩序一直禁止妄祀野鬼妖神。因为沟通天地人神之间的祭祀知识,与确认王朝建

^① 杜佑:《通典·职官典》。

立的历法知识一样,属于为政权提供合法性依据的权力,所以传统中国祭祀鬼神的权力必须集中在中央政府手里。祭祀之是否合法,关键在于是否进入祀典、是否进入官方认可的神鬼体系。唐宋之后,官方的鬼神祭祀体系在不断的扩大,其中就自然涉及到一个中央与地方、正统与异端、主流与支脉之间的冲突。如果那些不在国家祭典中的神鬼,依然能够在社会下层的宗教活动之中享受血食与祭祀,那么,就等于国家权力受到了一定的侵蚀、瓦解,而那些进行这些宗教祭祀活动的宗教人员,自然就成为了妖术、妖道。如果它们并不威胁到政治权力,尽管知识阶层总是使用经典对鬼神系统和祭祀秩序进行规范,政府对那些地域性宗教传统的鬼神祭祀,如妈祖等,更由于其涉及地区性宗教传统而尤为小心谨慎,有时候王官贵族还会成为民间淫祀的支持者,官方也会因此违背固有的限制。所以,民间宗教只要不危及地方秩序,官方或权力执行者就会视之为民间习俗。

再次,是宗教体系中不守清规者。在被视为淫祀的宗教活动之中,如果一个民间宗教中的成员或领袖人物,被蒙上了道德“淫乱”二字而加以批判,常常能起到非常大的作用,使该宗教体系丧失动员社会的宗教功能。因为,一般的老百姓并不关心什么淫祀、什么妖术左道,对于它们的批判往往就难以引起公愤;相反,只有对民间宗教领袖进行道德批判,才最具有社会影响力。妖、邪、妄、淫,因此常常与民间宗教联系在一起。传统伦理标准、国家权力标准,在这里也是正邪圣俗之间的一个基本判断标准。^①

对于这三类宗教的判断,其标准或出自于权力,或在于祭典,或基于传统伦理标准。这说明传统宗教所表达的权力形式有两种,一种是具有合法权威的国家权力,另一种则是国家权力认可的民间习俗。这种民间习俗,如果能够得到国家权力的认可,它就是一种民间权力形态,如果得不到国家权力的认可,那么,它所表达的民间宗教、信仰,就可能被国家权力视为妖、邪、妄、淫,成为合法权威的对立。史书上所谓“背经术惑左道也”^②,要处以“大辟”的刑罚,“以左道事君者诛”^③。说明了传统宗教之表达国家权力,往往是一种潜在的、被遮蔽的政教冲突而已。

① 参见葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,北京三联书店 2003 年版,第 130—145 页。

② 《汉书·杜周传》。

③ 《汉书》卷 82 引《周书》。

美国著名汉学家孔飞力讲的《叫魂》的故事,描述了一种陌生人才能够施展的“叫魂”的巫术。因为陌生人已经出离了由国家权力所编织的权力网络、和民间社会宗亲关系所编织出来的人际网络而无法再被控制,他们能够以一种自由的精神信仰形式来控制臣民们的灵魂,进而可以影响固有的权力秩序。

儒教定义的国家权力,本身通过许多途径与神灵体系建立了种种稳定的联系,具有自己与天地、鬼神的联系渠道。国家权力与神灵体系的关系处理方法,已经潜在地包含了一种国家管理精神秩序的强制性要求,并将此秩序处理成为稳定与动乱的界限,奠定了精神秩序与权力秩序的关系。所以,“人与神灵世界之间未经官方批准的交流对国家安全和社会道德基础都是一种威胁……。”

在中国人看来,精神秩序几乎就等同于权力秩序,普通百姓在上苍与实际政治之间起着一种调停连接的作用。合法的国家权力就是天子自己与上天交流的特权,而其秩序就是对于这种权力的保护。一个王朝若是失去了天命,其征兆就是民间的动乱。相反,一个王朝若是属于天命所系,其象征就是百姓的安居乐业。在此意义上来说,“妖书”就被帝王视为一种权力秩序的对立物。合法的祭祀会使百姓产生国家稳固并会给他们带来好处的信念,同样,妖书也会给人们造成不稳定和大难临头的精神象征。

所以民间宗教对于官府权力秩序的一个最大威胁,就是擅自进行自己与神灵世界的交流、过往,与天命直接相对。邪教、妖书、妖术的概念,即是如此界定的。所谓制度宗教的一个权力内涵,就是对于宗教的正与邪进行分别的方法。^①

如《大清律》在其礼律的条款之中,被禁止的妖术或邪术是(1)假借邪神;(2)书符咒水;(3)扶鸾祝圣;(4)妄称弥勒佛、白莲教、明尊教、白云宗等会,一应左道旁门;(5)隐藏图像、烧香聚众、夜聚晓散,佯修善事,蛊惑人民。……^②

禁止与邪神交往,当然是国家权力所要做的事情;而设置种种阻止人们与邪神交往的行动规则,则更是国家权力的一个重要任务。那些以祭

^① 孔飞力:《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》,上海三联书店1999年版,第112—114、122页。

^② 姚雨蓂编纂:《大清律例会通新纂》第15卷,台湾文海出版社1964年版,第12页。

祀为手段而追求不同于官府的神灵崇拜者,或者是与未经官方批准的神灵发生交往行为者,显然是对于公共权力秩序的威胁,应当成为官府法律的打击对象。倘若百姓要与邪神交往,那些反对人们私下里与精神世界发生交往的正统力量,往往就会使用“妖术”、“邪术”或“旁门左道”等词语来称呼这种行为。^①

显然,传统的国家权力之被瓦解,实际上就等于一个固有的精神秩序、知识结构的整体崩溃。精神秩序的崩溃会导致权力秩序的崩溃。叫魂的恐惧,实际上就是对于精神秩序出现崩溃兆头的恐惧。合法的神人关系,总是在熟人亲属的圈子里才能实现,或者说,神人关系必须基于一种熟人关系,进入伦理本位的社会圈子,才能免除精神恐惧。而陌生人的叫魂法术,却能够从中中断神人关系的伦理表达方式,直接冲击、打断神人关系的权力中介,使国家权力秩序再也无力整合精神秩序,这时,天下就完了,革命的时代就出现了。一个新的国家权力秩序由此开始了复制的过程。

表面上看来,人们共同赞成的价值和规范才能成为社会生活的媒介以及作为社会交易的中介联系。它们能够使人们进行间接的社会交换,它们控制着复杂社会结构中的社会整合(social integration)和分化的过程,以及社会组织和再组织的发展。^②然而,传统中国的权力秩序却直接作为一种交往媒介,既能够自己表达权力的要求,同时还可以以此权力结构来控制人们在神人关系层面的自由交往,从而使专制的国家权力直接成为神人关系、人际关系的交往媒介,进行宗教整合、社会整合、伦理整合。交换就等同于了权力交换,容不得半点的随意,甚至在精神领域,连叫魂的巫术也会影响到它的稳定。

这就是宗教作为权力秩序的表达方式所构成的悖论。讲的是宗教,谈的是信仰,有作用的却是权力。

权力挟持着宗教,信仰包裹着天下;宗教镶嵌在权力的要求之中。普遍存在的天人、神人、人祖之关系,表达了中国人特殊主义的信仰方式。

天命崇拜似乎使其宗教具有普遍主义的特征,天下信仰的构成也难

^① 孔飞力:《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》,上海三联书店1999年版,第114、121页。

^② 彼特·布劳:《社会生活中的交换和权力》,台湾桂冠图书有限公司1999年版,第306—307页。

以形成隔离性的界限,好像是大一统式的和谐。即使宗教等级和信仰特权造成了某些权力界限,然又同时具有社会整合性联系。天下崇拜的宗教方式,消解了特殊主义在更大社会结构中的副结构之间所创造的隔离性界限,促使这个特殊主义充分发挥其社会连接的价值整合功能。这是中国宗教的特殊之处,它非一般的特殊主义,而是一种“普遍的特殊主义”,并且构成中国的政教关系模式的基本内核。

根据帕森斯和希尔斯的定义,普遍主义的标准是:“用完全概括化的术语做了定义,独立于行为者自己的地位(品质或成绩,分类上的或关系上的)与对象的特殊关系。”而特殊主义的标准是:“通过价值和行为者属性间的特殊关系的维护与对象联系的那些价值的至高无上性……。”因此,是否为特殊主义的定义是,支配人们之间的关系取向和交往价值的标准,是否独立于他们的地位属性(status attributes)及其关系。^①

如果说中国传统之中存在着特殊主义与普遍主义的内在矛盾的话,那么这个矛盾也主要是存在于天下主义与伦理本位的社会特征之间。伦理本位的要求和修养主要是在于“为己之学”,但这个伦理要求的实现却不是孤立的个体活动,它需要在天下、国家、家族的关系之中,才可能得到最大的呈现。这样,本来是个体主义、特殊主义的道德讲求,在其实现的过程之中转成了普遍主义、天下主义的程序和制约。这不能不影响到中国政治、社会的结构,影响到中国宗教与国家权力的关系。

在这里,特殊主义的标准是指一个副集体的所有成员所共有的珍贵属性。然而,反映在行为中的珍贵属性可以由不同的个体在不同程度上被典型的表现出来,这就混淆了特殊主义与普遍主义之间的分析上的区别。因为,“宗教的信仰和原则不仅是联合每个具有同一信仰的宗派的成员们的特殊主义价值,而且也经常是促进联合宗教群体内的某种地位分化的普遍主义行为标准,因为那些在实践他们宗教的最高道德标准方面最虔诚的人,在他们的信徒同伴中获得尊敬和尊重。”^②

尽管天命信仰的私人特征,在其信仰的社会本质上是一种特殊主义

① 帕森斯、希尔斯:《走向一种有关行动的一般理论》,剑桥哈佛大学出版社1951年版,第82页。转引自彼特·布劳:《社会生活中的交换和权力》,台湾桂冠图书有限公司1999年版,第318页。

② 彼特·布劳:《社会生活中的交换和权力》,台湾桂冠图书有限公司1999年版,第344页。

价值,然而这种天命信仰却经由受命、革命的社会整合构成,能够转变为全社会整合和连带的媒介。它所具有的公共主义特征,把整个社会的成员不分界限的整合起来,形成了共同的社会连带,并把整合连带的范围扩大到个人道德、情感的界限之外。惟有这些信念或次级宗教信仰在变成了某个群体的身份符号或者交往媒介之后,它们才规定了社会群体彼此之间的界限,使一种强大的权力秩序与其他权力秩序相区别。天下即国家的古代历史的概念就是这样形成的,所以这种特殊主义又具有着普遍主义的社会功能。

天命、天与命之间的道德个体的权力获得,与个体权力一起,经过汤武般的革命形式而通达天下,由此而表现为一种交往媒介关系的转换。特殊主义与普遍主义看似悖论的现象,因此而变得相互混淆、自成一体了。

这种天命信仰及其道德讲求方式,是个体主义同时又是公共主义的,所以它能够在权力秩序的要求之下固定化、模式化,甚至是制度化,从而形成以礼仪制度为特征的社会行动结构。换言之,这个构成,表面上似乎是一种普遍主义的表达形式,但在实质上又落实在道德个体的修持要求方面。

宗教镶嵌在世俗权力的秩序要求之中,所以,个人的道德要求几乎等同于宗教权力化的要求。而权力秩序对于个人的道德要求,一直就是中国人内心深处一种生命般的忧虑,即对自己的道德要求始终不敢懈怠,始终要把个人精神的改造作为治国平天下的基本条件。在中国历史上,神人关系并不紧张,但中国人在内心深处的道德紧张或伦理压力却未减丝毫。直至现代社会,中国人的思想改造仿佛就像幽灵或命运一般,始终压在心头。究其深层缘由,无疑是中国宗教、信仰的权力表达方式,以及特殊主义与普遍主义的混淆一致、整合一体。

天下与宗族、个人与国家、行动与结构的关系,通过权力这个交往媒介而得以打通。道德个体之权力获得,与天子权力之通达天下,也不过是一种第三方关系的逻辑转换而已。无论是天子还是天赋君权的个人,他们既自我信仰,却又把持着宗教,呈现出来的是一种私己主义的信仰特征。所以在权力基础上社会整合及其社会模式的拓展,不得不具有一种中国式的特殊主义现象。然而,天下之大同与以大公为私己小利,天命信仰的特殊主义与普遍王权之间看似悖论的现象,因此而变得冲突却又一

统了。

诚然,中国宗教并不完全局限于特殊主义的权力功能。它作为私人信仰特征的模式拓展,成为特殊主义的现象;然其天下者的天命崇拜,却又使其具有普遍主义功能。即使其中存在着某些界限,也能够做到天下一统式的和谐,能够在各个伦理群体的连接层面同时具有权力整合联系。天下观念与天命崇拜的方式,消解了特殊主义在更大社会结构中的副结构之间所创造的隔离性界限,并促使这个特殊主义能够充分发挥其交往媒介的普遍整合功能。

不过,社会学理论中所讲的普遍主义,作为社会交换和分化的媒介,其标准能够引起社会地位的分化,使普遍受到重视的属性或成绩和权力给予了具有这些属性或成绩和权力的那些人。它们把交换交易和地位结构的范围扩大到直接社会互助的界限之外。^①其与传统中国的普遍主义又有所区别。在天下或者宗族关系之外的场合,中国人常常要采取特殊主义的方法。与普遍主义(universalism)的方法相异,特殊主义(particularism)是一种“例外主义”或“特权主义”,认为规范、标准、规则、法律等,只能适用于一般情形,必要时可以例外,灵活运用,而判断是否在必要时产生例外的标准,则是关系的亲疏、权势的大小等因素。^②所以,它们在特殊主义与普遍主义之间,不存在明显的界限。天下即国家的权力观念和天命信仰,是普遍主义;而关系本位的资源占有与利用,神人之际的交换互惠关系,则是特殊主义。它们的整合,就构成了普遍的^{特殊主义},既特殊亦普遍。

这就是中国宗教的特殊之处,而非一般的特殊主义,即普遍的^{特殊主义}。中国宗教之难以定义、难以理解,其根本当在此矣!中国信仰之所以具有公共与私人的差异与同一,根据亦在于此。

这并不像学界成说所主张的那样,中国缺乏制度型的宗教秩序、有形式的宗教组织,所谓的^{儒教组织}皆是帝国内部的组织、制度,不是存在于帝国体系之外的独立组织。其教义或道统是没有组织的,“道”的尊严完

① 彼特·布劳,《社会生活中的交换和权力》,台湾桂冠图书有限公司 1999 年版,第 318—319 页。

② Parsons, T. The social system. New York: Free Press. 1951.

全要它的担当者来彰显,缺乏有形的约束力,一切都要依靠骨肉的自觉努力,所以,中国是政教合一的儒教体制。^①但是,因为中国宗教所具有的这种表达权力的独特形式,促使政教之间非合非分,既合又分,总是在一种两向性关系之间进行功能的整合,而非政教之间的简单合一。至于中国宗教本身所具有的那种特殊主义价值责任,如把社会分成不同的信仰群体、宗教阶层,进而在更大社会群体之中构成分离性界限,最终在天下王权的普遍主义功能的规约之下,被渐渐地消解了。

或许我们可以说,中国历史上真正存在过的不是“儒教之国”,而是“国家儒学体制”(state Confucianism),或国家儒教,它构成了中国儒家的政治文化,包括了与“普遍王权”相互结合的一套国家体制。普林斯顿大学的罗斯曼(Gilbert Rozaman)曾经认为历史上存在有五种不同的儒家:皇权儒学(imperial Confucianism)、改良儒学(reform Confucianism)、知识分子儒学(intellectual Confucianism)、商人儒学(merchant house Confucianism)和大众儒学(folk Confucianism)^②。这就是说,由于圣王、天子的观念,由于普遍王权的观念,中国历史上的道德与政治、天上与人间的世都归结在一起,以此出现中国特征的政教合一,^③不过,本书却认为,经由皇权而先后表达为不同形态的改良的、商人的、知识分子的乃至大众的儒学形式。这事实上是说明儒家政治与宗教、官方宗教与民间信仰之间的复杂关系,非分非合,既分且合,正邪冲突,天人矛盾,这就是传统中国最独特的政教关系。

3. 宗教资本:出“神”入“圣”

“宗教资本”这个概念,近年来由美国宗教社会学家率先提出。这个概念把宗教作为一种社会存在形式来加以研究,它对宗教资本的定义是,由对于一个特定宗教文化的掌握和依恋程度构成。宗教资本由两大层面

① 参见余英时:《史学与传统》,台湾时报文化公司1982年版,第56—65页。

② 转引自杜维明:《东亚价值与多元现代化》,中国社会科学出版社2001年版,第26页。

③ 金耀基:《中国社会与文化·中国政治传统与民主转化》,香港牛津大学出版社1993年版,第112—113页。

构成,大致可以称之为文化和情感,所以,在做出宗教选择的时候,人们会试图保持他们的宗教资本。^①

宗教资本概念的提出,对于当代宗教学研究 and 进一步拓展,给予了方法论上的许多启示,尤其是有助于学术界将宗教作为一种社会存在现象来予以看待,寻求它独立的社会演变规律,而不再局限于精神价值领域。不过,本书所使用的“宗教资本”概念,却是结合了社会资本理论以及中国宗教的神人关系类型,并依据中国人的宗教经验对上述宗教资本的概念予以新的界定。

资本概念是当代社会学和经济学影响深远的解释图式之一。资本就是期望在市场中获得回报的资源投资。资本是在以追求利润为目标的行动之中被投资和动员的资源。在其本质上,资本是一个社会概念,它得自于社会关系之中,并且引出了结构的约束机会问题,以及行动者的行动与选择问题。因此,社会资本理论能够有助于理解等级制结构、社会网络和行动者的资本化过程,同时还能够通过考察嵌入到社会网络中的资源的获得机制和过程,来很好地理解社会资本。正是这些机制和过程,有助于弥合在理解结构与个体之间的宏观—微观连接时出现的概念鸿沟。

经由资本概念的衍生,社会资本的概念即指希望在市场之中得到回报的社会关系的投资,同时也像文化资本那样,将资本视为灌输到个体之中的已被接受的主流价值,资本被看作是个体行动者的投资或生产。当然,社会资本的概念扩大了这种个体化的视角,它将资本视为一种社会财产,能够借助于行动者所在网络或所在群体中的联系和资源而起作用。^②

与此相应而提出的宗教资本的概念,就是存在于社会之中的一组信仰、规范和一种社会组织,人们能够借助于它们以获取权力与资源,进行合法性的证明或构建意识形态。它们不仅仅是权力秩序的支撑制度,而且也是维系社会的价值纽带。当神人之间的关系发生了有利于社会行动的变化的时候,宗教资本就产生了。如同社会资本的概念那样,^③宗教资本不仅仅是个人所拥有的资源,而且是全社会所能够拥有的神圣资源。

① 罗德尼·斯达克,罗杰尔·芬克:《信仰的法则:解释宗教之人的方面》,中国人民大学出版社2004年版,第151页。

② 林南:《社会资本:关于社会结构与行动的理论》,上海人民出版社2005年版,第4、7、18页。

③ 关于社会资本的论述,此处借鉴甚多,但借鉴都是基于神人关系而加以论述的。参见罗家德:《社会网分析讲义》,社会科学文献出版社2005年版,第55—58页。

为此,我们对宗教资本概念的界定是,它不是神或人单一方面的结构实体,而至少应当是神人两个层面,甚至是神人之间多个层面的关系的整合结构。这种宗教资本在某种特殊的社会关系之中形成结构,并且十分有利于处在这个社会结构之中的某些特殊的社会角色的社会行动,尤其是在其社会行动进行的时候,它的功能发挥就愈益充分。所以,在宗教社会学的定义中,宗教资本就是一种特殊的神人交换关系,一种以神人关系、神人之间的互动和交换为前提的权力或伦理关系。

借助于社会资本理论来考察中国的宗教、信仰问题,来建构中国社会的宗教资本概念,我们可以发现,传统中国的社会资本所连接的信仰者个人与政教关系整合的微观与宏观结构,一方面是制度宗教或公共宗教,另一方面则是弥散型宗教或私人信仰方式。正如资本是在社会关系中获得的那样,宗教资本同样也是在传统中国的社会关系中才能获得,离开了这些社会资本,宗教资本或宗教信仰就将成为无本之木,无源之水。由此我们可以预设关系决定信仰、神圣资源决定宗教资本的基本概念,即宗教资本是通过神圣资源的获得而促使社会结构取得合法性的关系模式。

宗教资本概念的构建,能够为我们研究、梳理中国宗教及其神人关系结构提供新的路径。依据这一概念,我们能够梳理出中国社会神圣资源的构成方式,以及从神圣资源到宗教资本的建构路径。

通过对中国人与其神祇崇拜的特殊关系,可以看出,经由权力这个交往媒介或中间逻辑的沟通,中国人的神人关系已经是一种十分特殊的角色类型。因为传统中国的人际关系具有亲疏、远近、上下之别,所有依据道德伦理而产生的道德义务和要求,同样具有种种的私人关系特征。所以,帕森斯曾经在《社会行动的结构》中指出,“儒家在道德上支持的是个人对于特定的私人关系——在道德上强调的只是这些个人关系。为儒家伦理所接受和支持的整个社会结构,是一个突出的‘特殊主义’的关系结构”^①,亦即是因人己关系之不同而具有的伦理等差。

实际上,神人关系也是这样。所谓的神祇崇拜关系,常常也是以人际关系的不同进而产生不同的“神伦”等差,特定的人际伦常关系决定了特定的“神伦”关系(即依据特定的人伦关系而呈现出神的等次关系),或者

^① T. 帕森斯:《社会行动的结构》,江苏译林出版社 2003 年版,第 616 页。

说,特定的神圣资源是获自特定的人际伦常关系之中的。人们对于神圣资源的占有,近似于经济资源的占有,或私人占有,或公共占有,都是指个人或者团体对于这种资源的排他性利用或控制。虽然广义的占有并不一定具有排他性,但是,当某个主体将此类神圣资源视为其利用或者控制领域中的物件时,实际上就已经排除了其他主体进入这一领域的可能性。^①为此,在分配或利用神圣资源以构成社会不同的宗教产品的时候,由于分配或利用主体之社会地位等方面的差异,往往也会形成使用主体或宗教产品方面的差异,出现私人型宗教产品或公共型宗教产品之间的区别。

不同的人伦关系即有不同的“神伦关系”或神人关系模式;不同的神人关系模式即有不同的神圣资源;不同的神圣资源即可以构成为不同的权力资源。这里的所谓神圣资源,实际上就是一种特殊的社会资源,是依据神人关系及其相关性人际关系网络所获得的资源。^②

神圣资源是宗教行动者依据人际交往之中角色身份关系所获致的与神独自交往的特权,它能够对行动者独断占有的权力进行合法性证明。在传统中国,惟有类似于天子、王者或圣人这样的个人,方才能够从自己占有的社会网络中获取对自己有力的、或者是证明自己具有正当性的神圣资源。所以,神圣资源是那些嵌入在角色身份关系之中、不为个人所占有,通过独特的角色关系而获致的与神交往的资源。

神圣资源作为宗教资本理论的核心,可以解释神圣资源如何呈现为现世社会的价值;可以显示信仰个体行动者如何通过关系互动和社会网络,在获取这些嵌入性资源时所产生的权力差异;可以通过对它的占有,进而激活或动员这些资源为权力的正当性服务。在这里,宗教资本就具有了三个要素:神圣资源;嵌入式功能结构;信仰者个体行动。

如果说,社会资本是通过社会网络和社会关系获得的资源,文化资本是通过社会认同和相互认可而获得的资源,^③那么,宗教资本则是通过神

① 刘世定:《占有、认知与人际关系:对中国乡村制度变迁的经济社会学分析》,华夏出版社2003年版,第3页。

② 此处的“神圣资源”,受林南先生“社会资源”概念的启发,但其中参与了神人关系,并把它作为一种重要的社会资源。林南将“社会资源”定义为那些嵌入在个人社会网络中,不为个人所占有,而是通过个人的直接的或间接的社会关系而获致的资源总和。转引自罗家德:《社会网分析讲义》,社会科学文献出版社2005年版,第54页。

③ 林南:《社会资本:关于社会结构与行动的理论》,上海人民出版社2005年版,第42页注3。

人关系以及社会人际关系对此类神人或神伦关系的接纳而获取的权益资源。至于神圣资源作为一种结构性或弥散性的嵌入性功能形式,此乃神人或神伦关系网络中宗教行动者的行动前提。

一般说来,社会资本理论关注嵌入在个体的社会网络中的资源,及如何获得和使用这些资源使个体的行动获益,并关注个体为了维持或获得价值资源而采取的那些行动。^①因此,依据社会资本理论而提出的宗教资本概念,则关注镶嵌在信仰者个体角色关系之中的神圣资源,以及这些个体如何获得和使用这些神圣资源使个体的行动获益,并且关注这些信仰者个体为维持或获得神圣资源而采取的那些行动。所以,出自于中国人的种种伦常关系,中国人的宗教能够被视为一种镶嵌在世俗权力的关系结构或社会制度之中的神圣资源。对于这种神圣资源的分配和配置,往往会涉及一个社会结构、权力秩序及其构成过程中最为关键的问题。

与此相应,只有通过神圣资源的生产和交换,才能够构成宗教资本。中国宗教资本的构成基础是,一种社会关系的整合如权力要求和族群利益,促使神圣资源改变了其原来所具有的性质,并转换成为一种伦常关系可以利用的社会资源。其资源的神圣特质往往取决于各种社会关系,如血缘关系、地缘关系、行业关系、权力关系,而非宗教的构成本身。神人关系之中的伦常关系、人际关系的解释,制约了对宗教资本的解释,制约了宗教资本的再生产。

因此,宗教资本常常是神圣资源的投入与获得方式,而权力秩序的构造者常常就是宗教资源的获得者、分配者与使用者,同时就是宗教资本的拥有者。

按照神圣与世俗、超越世界与现实世界的对峙关系,神圣资源一般不会存在于世俗社会的关系和结构之中,而是存在于这个世界和结构的外面。但是,它也可以被处理为嵌在一个关系结构之中的资源,传统中国的天人合德的关系就是如此。“天”的资源本来出自超越世界,却被处理为内在化的伦常资源,通过“德”的中介而被内在地镶嵌在这个世界的里面,保留一个神圣的符号形式。天上与天下、内在与外在、神圣与世俗、人与神的关系边界不清楚了,宗教资本由嵌入在伦常关系和社会结构中的神

^① 林南:《社会资本:关于社会结构与行动的理论》,上海人民出版社2005年版,第54页。

圣资源构成。而作为宗教资本的神圣资源——通过神伦关系获得的资源,是嵌入在关系网中的社会资源。

考诸史传文献,以“神圣”为一词使用者少见,如《庄子·王道》:“夫巧知神圣之人,吾自以为脱焉。”《左传·昭公二十六年》:“王甚神圣,无恶于诸侯。”说明古代中国神圣并非一个概念,而是可以分解使用的两个用词,分别具有不同的内涵。古代文献中,“神”的涵义大致是如下几层:

(1) 天地之本,万物之始。汉刘向《说苑·修文》:“神者,天地之本,而为万物之始。”《周易·系辞下》“天生神物,圣人则之。”“神而化之,使民宜之。”

(2) 指神人关系及其处理方法和处理结果。《左传·昭公元年》:“朝不谋夕,弃神人矣。”杜预注:“民为神主,不恤民,故神人皆去。”《尚书·舜典》:“八音克谐,……神人以和。”

(3) 指鬼怪、神仙等灵异现象。《礼记·祭法》:“山林川谷丘陵,能出云为风雨,见怪物,皆曰神。”孔颖达疏:“风雨云露并益于人,故皆曰神而得祭也。”《论语·述而》“子不语怪力乱神。”何晏集解:神,谓鬼神之事。

(4) 指神灵、精神及其教化功能是否灵验。《礼记·乐记》:“明则有礼乐,幽则有鬼神。”郑玄注:“圣人之精气,谓之神。”所谓魂魄异乡归,如今豪杰当为神,或古来名将皆为神。《周易·系辞上》:“阴阳不测之谓神。”韩康子注:“神也者,变化之极妙,……”《晏子春秋·谏上十二》:“上帝神,则不可欺;上帝不神,祝也无益。”《墨子·所染》:“伤形费神。”《史记·太史公自序》:“凡人所生者神也,所托者形也,神大用则竭,形大用则蔽,形神离则死。”《孟子·尽心上》:“夫君子所过者化,所存者神。”《荀子·王制》:“……上以饰贤良,下以养百姓而安乐之,夫是之谓大神。”王先谦集解引郝懿行曰:“《释诂》:‘神者,治也,然则大神谓大治。’”

(5) 得神以兴之神运、神降之福佑,有益于国家社稷的神功圣化。《左传·庄公三十三年》:“故有得神以兴,亦有以之。”《史记·十二诸侯年表论》:“历人取其年月,数家隆于神运,……”《孝敬·感应》:“天地明察,神明彰矣。”唐玄宗注曰:“事天地能明察,则神感至诚而降福佑,故曰彰也。”

此五种涵义之中,惟独缺乏神祇至上的意义,也缺乏对于至上神的崇拜而构成的境界、概念、观念,它们大都是基于神人关系之妥当处理而获得的一种现实效果。由神为天地之本到民为神主,从得神以兴到如今豪

杰当为神,从阴阳不测之谓神到君子所过者化、所存者神……,诸种关系,均可以看出神人关系的相辅相成,以及神人关系结构相辅相成而构成的社会网络特征,它们实际上是对神人互惠关系的依赖、对人际伦理关系的依赖。在中国人的精神信仰之中,神的存在不是最后的存在,也不是最高的存在,而是一种“关系的存在”。

正是因为这个缘由,中国人的“圣”似乎等同于“神”,“神”的境界类似于“圣”的境界。天下无不是的并非神,无处不在的惟有圣人。古人认为,圣人,古之王天下者。无事不通之谓圣。人们津津乐道的是《孟子·尽心下》上说的这句话:“充实而有光辉之谓大,大而化之之谓圣,圣而不可知之之谓神。”

《白虎通义·圣人》篇对圣人有比较明确具体的定义,表示了中国圣人模式的基本成型。它说:“圣人者何? 圣德,通合德,日月合明,四时合序,鬼神合吉凶。”圣人的意义模型已经成了一组关系,一组象征性的价值关系,如天地、日月、四时、鬼神……圣人均可通之合之,在天地人事之间,洞然透彻,无有一丝一毫的隔绝,“……是故圣人为天地主,为山川主,为鬼神主,为宗庙主”^①,圣人之境界似乎还高于神灵的境界。

《论语·雍也》抬出了圣人的最高境界:“何事于仁! 必也圣人乎! 尧、舜其犹病诸。”继而是孟子在《孟子·尽心下》予以了充分的肯定,“圣人,百世之师矣。”

一方面,是“大能成性之谓圣”^②,另一方面,人皆可以为尧舜。这两个境界的互动并不困难,“人皆可以为圣人,而君子之学必至于圣人而后已。不至圣人而后已者,皆自弃也。孝其所当孝,弟其所当弟,自是而推之,则亦圣人而已矣。”^③庸言庸行即是圣人,日常关系即是圣人作为,实际上就是一种出自于孝、出自于“弟”的人际伦常关系,并把这种关系抬至一个伦理的高度,促使人们不得不形成共识。“圣人亦人也,其口鼻耳目与人同,惟能立志用功则与人异耳。故圣人是肯做功夫庸人,庸人是不肯做功夫圣人。”^④其在灵魂深处假设并肯定了人人可为圣人的伦理可能性。

① 《大戴礼记·曾子天圆》。

② 《正蒙·诚明》。

③ 《二程集·书二十五·伊川先生语十一》。

④ 颜元:《习斋年谱》,卷上。

这可以是中国传统儒学之长处。圣凡之间没有决然隔阂的鸿沟，凡夫俗子可以学为圣人，圣凡关系既特殊又普遍。“若夫不为圣人，直为非人而已。”^①至于如何才能打通中国圣凡之间的关系，一个方法，就是“为学，须思所以超凡人圣。如何昨日为乡人，今日便为圣人。”^②这仅仅是一个日常社会的常识，践履于日常生活即可的事情，“圣人之道，夫妇与知。”^③

圣人境界可以高于神灵，凡夫俗子可学圣人，实际上就以圣人为学的方法，打通了神人之际的关系，弱化了被崇拜神祇与世俗生活世界的界限，甚至是可以体验出神灵可为、神祇可学的内在可能性。所以，在传统中国社会里神圣与世俗并非隔离的两个世界，而是互动的、人皆可为之的一组关系，神或者神祇甚至是能够取代、可以顶替的东西。神圣的世界因其为“关系的存在”，故可因存在之改变而改变为这种“存在的关系”。

但是，当其到了一个崇高的境界和要求的时候，这种神—圣—人的关系就似乎变得有些危机了。从道德要求上看，“圣人即天地也。”“圣人，天地之用也。”一天人，齐上下，下学而上达，极高明而道中庸。^④然而，“圣人以天道之神，体神道以设教，设为政教，故天下之人，涵泳其德而不知其功，鼓舞其化而莫测其用，自然仰观而戴服，故曰神道设教而天下服”。^⑤当神人关系之间还包含这种世界的时候，当世俗凡人也要接受这种强制性的道德教化功能的时候，或许，神也罢、圣也罢，均将镶嵌在人际伦常的关系之中，只有工具型的表达方式了。

这就是中国人的神圣观念，中国人的“神”与中国人的“圣”的关系网络。在中国宗教传统之中，“‘神圣’即‘神圣者’(the holy)，从来就不是一个宗教领域特有的解释范畴和评价范畴”，也无法使用“神圣”这个词汇来表达宗教信仰层面的“完善”(completely good)的意义。神圣、完善，“这是一种绝对的道德性质，指道德上所能达到的极至。”凡夫俗子似乎是永远也难以达到。^⑥然而，这对于中国人的信仰方式，则要另当别论，因为这

① 《陈确集》文集卷5，“圣人可学而至论”。

② 《朱子语类》卷8。

③ 《陈确集》文集卷5，“自题小影”。

④ 《二程集·遗书三·二先生语二·谢显道记忆平日语》。

⑤ 程颐：《伊川易传》卷2《观》。

⑥ 鲁道夫·奥托：《论“神圣”》，四川人民出版社1995年版，第6—7页。

说明仅仅从道德、善的层面来寻找宗教的超越意义是不完全的。具有道德的善,不等于就是宗教或信仰的最高构成。

在中国人的宗教资本构成之中,由神而圣的构成,恰恰就是经由诸种人际伦常关系而可导致的道德或善,道德的善成为了神圣的东西,竟然使人们忘记了这个道德或善的绝对来源,而将其等同于一般人努力的日常伦理要求。正是这种道德的善,祛除了那种基于“神圣崇拜”而产生的“特殊的畏惧之情”。如果说商人的祖宗崇拜是出于恐惧,那么,周人的祖宗崇拜就已经出自于一种政治信仰的、现实理性的“道德理性”了。到了天命信仰而构成天子一天下的时候,则已经完全实现王权普遍主义,构成了圣人以天道之神,体神道以设教的权力秩序。在此过程之中,中国人就完成了由“神”而“圣”的宗教资本的建构历程。

儒家五伦的社会网络,影响了社会及个人的宗教选择,同时也将神、圣的关系镶嵌在此种种伦常关系之中,神、圣的伦常化与神、圣的相对化,促使人们在作宗教选择的时候,会试图保持他们的社会资本^①,选择他们喜好的天命信仰、祖宗崇拜、鬼神祭祀等,同时舍弃与此宗教资本不相适应的信仰方式。以儒家五伦为中心的社会网络,决定了中国人对于宗教、信仰的选择。

一般来说,神圣的东西应当被视为一种精神的先验范畴,它在历史之中的表现便如同“理性”与历史的区别。任何一种宗教,只要不单单是一种以传统为依据的信仰,而是发自个人的信念和内在的确信,那么,就必须预先在思想之中假设一些原则,让这些原则能够使这个宗教被独立地承认为真理性的存在。而这些原则又必须是先验的,既不来自“经验”,亦不来自“历史”^②,它仅仅需要一种“内在的神圣精神之验证”。然构成中国信仰的神圣、神祇种种宗教因素,似乎都出自于历史和经验,缺乏先验的价值原则。

儒教的现实理性主义,决定了它在宗教层面上的理性和选择是一种中国式的“理性的宗教行为”^③。所以,中国宗教资本是一组嵌入在

① 罗德尼·斯达克,罗杰尔·芬克:《信仰的法则:解释宗教之人的方面》,中国人民大学出版社2004年版,第148页。

② 鲁道夫·奥托:《论“神圣”》,四川人民出版社1995年版,第206—207页。

③ 罗德尼·斯达克,罗杰尔·芬克:《信仰的法则:解释宗教之人的方面》,中国人民大学出版社2004年版,第63页。

社会结构中的神圣资源。在其中观层面上,主要是解决信仰者个体如何获得群体性的其他相关资源,以获取财富、地位或名声。宗教需求甚至可以转换成政治的权力以及利益上的财富追求。其结构变量将在制度宗教层面发生,而民间祭祀则在合法与非法双重性的表达方式上跟随朝代的变迁而不断地变革着自己的存在形式。社会网络与神伦关系的性质成为分析的焦点。社会等级位置与神伦关系的网络位置,可以促进或妨碍嵌入性神圣资源的获取,而嵌入性神圣资源本身就包孕着财富、地位和权力等内涵。

由此可以得出传统中国的宗教资本的操作化定义,即是信仰行动者在宗教行动之中获取和适应的是嵌入在社会网络中的神圣资源。它说明其神圣资源,代表着嵌入在社会关系中而非个人所有的资源;而这些神圣资源的获取和使用取决于宗教行动者自己,取决于行动者自己的地位、角色。只有当行动者意识到了他的存在,意识到他拥有或能够获取神圣资源的时候,他才能将这些关系和资源资本化。

在群体层面,宗教资本则代表着网络中互动成员的一些价值资源的集合,如作为社会联系中的经济的、政治的、文化的或社会的资源。但是,宗教资本作为神伦关系的财产,在某种程度上又与社会的财产和物品,如文化、规范、信任等既有关联,又相区别,所以,在中国社会中,宗教资本是一种可以替代的社会资本形式,可以彼此相定义,甚至能够将社会信任直接定义为宗教资本。

显然,宗教资本的概念尤其能够揭示中国宗教的独特方面,解释中国宗教那种超越性与现实性相辅相成的辩证关系,解释那种既有超越价值的存在,却又总是不离开现实世界的人际伦常。中国宗教仅仅是一种嵌入在现实社会结构中的神圣资源,不同于信仰者个体行动者所拥有的资源。只要是结构型位置所拥有的嵌入性资源得以存在,这个社会结构就会保持相当的稳定。至于神圣资源的分配和占有方式,神圣资源分配的等级序列,以及依人伦而建构起来的神伦等差关系,将直接影响到权力秩序和差序型社会格局的构成。

神圣资源嵌入到权力的等级制结构和现实网络结构之中(这些结构则根据位置、权威、规则和代理人正式化的程度来区分),由此,宗教资本就显示出重要的结构特征,即嵌入在等级制和网络中的神圣资源至少其

部分获得是由规范的互动原则或同质原则所提供的机会结构而决定。^①拥有共同的神圣资源,往往能够形成共同的利益,构成结构;神圣资源近似,行动者互动就具备同质的价值特性和类似的社会权力。

所以,中国人的天命信仰作为交往媒介的功能,直接联结的是私人获得的神圣资源与社会现实结构、权力秩序的沟通渠道,它打通了由微观信仰层面通向宏观层面即天下国家的路径,使这种个人与结构的互动方式具有了“同质互动”与“异质互动”^②的差异。前者以拥有相似资源——可以包括神圣、财富、声望、权力和生活方式——的两个行动者之间的关系为特征;后者描述的是拥有不同资源的两个行动者之间的关系。当行动者拥有相同的神圣资源、宗教资本的时候,这些行动者的社会结果、权力影响大体一致,呈现一种“同质原则”,意味着规范性的倾向是拥有相似资源的行动者互相吸引;^③当不同的行动者拥有不同的神圣资源的时候,他们的社会行动结果就会出现差异,并且与权力秩序相整合,导致宗教资本也出现相应的权力层次,出现宗教特权,出现信仰隔阂,表达性与工具化的宗教行动倾向也就随之出现了。

如上所述,中国人的宗教资本就是来自于一种人际伦常关系,并且是为了满足这些关系的需要而进行协调的神人关系及神人之间的交换关系。这种宗教资本,既是神人关系的结构性产物,同时也是人际伦常关系的制约结果。它们决定了神人之间必须具有的因果性互惠关系,即投入是为了回报,不同的人与不同的投入就会有不同的回报。因此,在对于神圣资源的占有与使用层面,就会出现相应的权力等级和伦常差别,要么是依据自己在社会结构中所具有的特殊地位占有更多的有价值的资源,排斥他人染指;要么是以自己所获得的权力改变人际伦常对于神圣资源所赋予的价值期待,使宗教资本形成为垄断型宗教资本,这往往会构成不同的人群对于神圣资源的争夺和冲突。

超越了私人的关系去处理神人之间的关系,去占有神圣资源,却又不得不立足于私人关系——天子或圣人就是如此。神圣资源在他们手里,

① 参见林南:《社会资本:关于社会结构与行动的理论》,上海人民出版社2005年版,第39页。

② 同上书,第46页。

③ 同上书,第49页。

就成为了天子或圣人的资源，别人难以使用，更难占有。虽然每个人都可以具有天命信仰，但只有天子或圣人才能以制度、权力的形式表达他们的天命信仰。只有借助于王者所能够具备的条件，只有具备君臣子民的人际伦常关系，其天命信仰才能得以制度合法性的表达。所以王者的天命信仰仅仅获取于君臣子民的人际伦常关系；而不具备这种关系的天命信仰者，就仅仅是私人的信仰罢了，这种信仰就难以获得宗教资本的发展形式。在这里，宗教资本就超越了私人资源，成为必须通过社会关系才能获取的神圣资源。天命信仰及其以权力作为信仰与宗教间的中间逻辑或第三方关系而构成的人际交往结构，就是中国宗教关系—信仰类型的主要原型之一。

在祖宗崇拜的宗教形式里，神圣资源同样也是一种超越了私人资源的社会资本。它基于“非我族类，其心必异”的血缘亲疏原则，将每一个祖宗神灵的崇拜类型，置于家族维系和祈福消灾的双重性宗教活动之中，其基本宗教单位是家族、宗族。显然，这绝非是血缘关系之间的个人能够组织的活动，惟有代表了许多家族或宗族社会资源的头领才能组织这种祭祖活动，其宗教资本的社会形式和实现方法，更是得之于一种人际伦常关系及其整合方式；缺乏了后者，前者自然就不存在。

此类宗教资本的基本功能无不以家族、宗族关系的维系作为基本目的，并作为人际间践行“孝道”的基本领域。它与天命信仰的不同，就是祖宗崇拜是人皆可为之的宗教行动，即使庶民百姓不可祭天、不可封禅者，也能够“祭于寝”，对自己的祖宗先人表达孝心。上至天子，下至百姓，无不可行祭祖之礼，无不怀有祀先之情。但是，天命信仰的主体可以改变，而祖宗崇拜的主体却永远无法改变。在天命信仰层面上，可以受命，也可以革命；但是在祖宗崇拜的信仰层面上，无论祖宗如何，无论后人如何，祖宗与后人的关系是永恒的。这种宗教资本直接构成于人际伦常的关系之中，不能脱离这种关系，也无法出离这种关系。报本返始，是它在神人间互惠互利的基本原则。它体现的是与天命信仰不同的另一种宗教资本形式。

不同的关系网络，不同的神圣资源，即可转化成不同的宗教资本。社会关系网络的相异，提供了将神圣资源转化成宗教资本的多种路径。天人关系提供的是天人间的宗教资本，人伦关系提供的是祖宗崇拜的宗教资本；而人与自然的关系提供的则是中国人有关自然崇拜的宗教资本

形式。

以社稷崇拜为中心的中国人的自然崇拜,实际上也是明显的神人互惠关系类型,其目的是报地之功,以乡村组织为进行这种宗教活动的组织依托,从而建立起与国家权力秩序相适应的乡土权力秩序。所以,在社稷崇拜的信仰之中往往又渗透了相当深厚的权力意识。它更突出的是天地人及其三类关系,突出了在此三类关系协调之中的神圣资源对于社会稳定、祈求平安的规约作用。此类宗教资本,尽管有国家权力意识的渗透在内,却不同于国家权力的秩序要求,它常常以社祭的形式聚合乡村人群,满足人群对于权力秩序的期待和希望,在历史演变中则成为民间宗教、民间信仰的基本构成。

至于那些行业神的崇拜,其每一个行业的神圣资源,更是出自于本行本业的社会资源了。缺乏本行本业的集体经验和长期积累起来的社会资源,其宗教资本、神圣资源当然是无本之木了。

所以,中国人的宗教意识很有特别之处,即常常不直接地表现为宗教、信仰,而是以自己的生活要求作为信仰的表达形式。作为宗教信徒的人们,对鬼神变得相当实际,往往采用有求必应的功利主义方式,供奉鬼神是为了风调雨顺、免灾消祸。宗教祭祀很有点像请客、疏通、贿赂。宗教祈祷有点像许愿、哀乞。宗教祭祀的对象——鬼神对信徒而言是权力,是财源,而不是公道,也不是理想。^①进而言之,中国宗教的意识和要求,往往要通过权力和财源的世俗结构才能表达,而社会中的权力和财源,也要通过宗教祭祀的神圣形式才能被合法的肯定,以建立一种可以相互利用的共享关系。当然,这种对权力和资源的获取方式,又需要经由宗教的合法证明,才能得到社会的认同,并呈现应有的社会功能。

这是社会资本和宗教资本之间高度的和谐与默契。如果说,一个高度认同的价值及其规范是社会生活和社会交往的中介,合法化的价值系统在方法论上和本质上都可以被说成是社会的中介^②,那么,以“天”的崇拜和以“天命”观念为中心的中国宗教的合法性理念,恰好就构成了中国历史上巨模结构(macrostructure)和微模结构(microstructure)之间的粘

^① 费孝通:《美国 and 美国人》,三联书店 1985 年版,第 110 页。

^② 彼特·布劳:《社会生活中的权力和交换》,台湾桂冠图书公司 1998 年版,第 305—306 页。

合剂，如公共崇拜与私人信仰^①、修身齐家与平治天下、官府与民间、知识分子的兼济和独善，权力交替之时的和谐与冲突等，均可以此粘合剂来予以整合、补充、修缮。在它们中间，最最缺乏的是制度中介，领域无法分割——中国特色的社会共同体及其权力秩序，由此构成天下一统，并如此的和谐稳定。

综上所述，宗教资本反映了社会结构与神圣资源的特殊关联，反映了嵌入在现世结构之中的神圣资源及其可能导致财富、地位和权力的使用与分配的方式。它虽然反映的是神伦关系的信仰范围，但它作为嵌入性的神圣资源，可以用来维持或获得其他有价值的社会资源——包括财富、权力和名声，并能构建那些被统治者所认可的价值、规则和规范。

因此，这种神圣资源在任何一个群体或社区之中，都被赋予了社会共识或权力影响，同时也被赋予了不同的价值期待。这个被赋予的价值的构成，部分是宗教的社会功能，是人们对于宗教信仰的需求或预期的实现，同时也决定于一个社会群体独特的历史、地理和经验。但是，无论如何，经由这些过程，宗教建构了社会，权力渗入了信仰，宗教资本构成了社会资本的主要部分。

当然，宗教资本的形成，实际上就是宗教的形成。一般地说来，宗教在形成过程中存在着三种因素。首先是先天倾向和刺激的交互作用，这有助于决定其发展形式；其次是依靠这种倾向，人们逐渐认识到历史的某些特殊部分正是这个“神圣”的表现，因而对于业已获得的宗教经验在质量上和程度上都有所修正；再次，在前两者的基础上，人们的认识、感受、意愿都与“神圣”达成了伙伴关系。这个时候，宗教只是历史的产物，即一方面是发展了人们认识神圣的倾向，另一方面则是历史本身就在不断地表现神圣。^②而依据中国人的宗教、信仰，其宗教的形成则主要是在于宗教或信仰乃是蕴涵在种种社会关系内部的神人互惠。这些社会关系并非实行宗教功能的一种结构，而是一种对宗教活动体系有着独立影响的权力的、伦理的、等级的关系结构。

^① 此处注重宗教的组织、制度、仪式等“社会形式”；而信仰则表达为私人或个人的精神关怀。详参本书。

^② 鲁道夫·奥托：《论“神圣”》，四川人民出版社1995年版，第208页。

宗教、信仰来自于社会关系,而社会关系制约了宗教、信仰的表达方式。这个与“神圣”达成的伙伴关系,以及得以在历史中不断表现的神圣关系,形成为利用社会关系以控制神明的信仰者本己利益的表达、实现的方式——这基本构成了中国人宗教资本的原形。

4. 中国式“关系—信仰模式”

社会学中最具要素性的单位,是社会关系和社会群体这样的社会体系。因此,社会关系,无疑是社会学中最古老也最传统的研究课题之一。由于近些年来新制度主义的兴起,社会关系在社会学分析中的作用开始重新受到人们的关注。格兰诺维特的“嵌入性”(embeddedness)理论的提出,使得人们对社会行动和社会制度的分析,必须被重新置于对社会关系的分析的基础上。^①

嵌入性理论提供的启示是,经济、政治等行动都是嵌入于社会关系之中的。因此,对社会关系的类型和性质的研究,就成为理解社会中的那些重要现象的一个基础。从此,用社会关系的网络来对社会结构进行描述,已渐成为社会学中的一个主流。^②而中国宗教所界定的神伦关系,实际上就是一种“社会关系”,通过对神伦关系及其社会关系内涵的研究,将为把握中国宗教的社会特质,提供一种新的方法和视角。

在社会关系方面,它的基本要素是“角色”;在社会群体方面,它的基

① 格兰诺维特曾于1973年在《美国社会学杂志》发表了“弱关系的力量”(The strength of Weak Ties)一文,该文成为社会网络研究中的一篇重要文献。文章对美国社会的劳动力流动问题进行研究,提出弱关系力量的假设。他所说的关系是人们之间由于交流和接触而产生的纽带联系,并将关系分为强关系和弱关系。这种划分是通过互动的频率、感情力量、亲密程度、互惠交换这四个方面的尺度来测量的。强关系维系着群体、组织内部的关系,也就是通常说的朋友关系。弱关系在群体、组织之间建立纽带联系,也就是一般的相熟关系。但由于弱关系分布范围广,在群体之外,反而比强关系更容易充当获得信息和资源的桥梁,而这些资源对个体来说是有用的。1985年,他又在《美国社会学杂志》提出了“嵌入性”(embeddness)概念,认为经济行为嵌入社会结构,核心的社会结构即人们生活中的社会网络。嵌入网络机制的基础是信任。

② 孙立平:《“关系”、社会关系与社会结构》。《转型与断裂:改革以来中国社会结构的变迁》,清华大学出版社2004年版,第246页。

本要素是“组织”。但是从中国宗教社会学的研究来说,“关系”如果是它的基本单位,它就会对神圣资源的分配有所限定,从而构成中国特征的宗教资本,保证神人交换关系的稳定、实现。尤其是当这种关系的表现形式,不是西方宗教因果式的一神崇拜、而是中国人自己的缘起式神人交换关系的时候,这种关系的基本模式更是特别重要。

社会学理论通常认为,所谓的社会制度,是两个或两个以上相互关联的角色复合体,是比角色更高层次的社会结构单位。但是,也可以进一步认为,所谓制度,就是由两个或两个以上相互关联的角色整合而成的角色复合体,是决定互动、社会关系、社会资源分配等被赋予了合法性的行动规则,是经由社会行动、角色、组织、制度而实现的社会体制的呈现过程。^①

与因果式思维方式不同,缘起式思维方式认为,一切事物都是带着与一切事物的关联性而形成的,因此,事物无中心地、超越中心地形成于横竖无尽的相互关系的网络之中。所谓任何地方都不存在中心,就是可以把一切都看作是世界的中心。因果式关系走向一神教,缘起式关系走向承认八百万尊神的多神教。

这里的所谓缘起,意味着一切事物总是同时地、整体地形成的,仅仅依靠自己无法存在的事物,必须依靠自己以外的一切事物,即把其他一切事物作为“缘”而发生于存在世界。因此,一切事物存在的本质都是无自性的,即一切事物只有存在于整体的关联之中它才能存在。存在就是关系本身。根源上无自性的一切事物的存在,只能依赖于相互关系。

一个事物 A,只有在与其他事物及一切事物之错综复杂的关系中才能成为 A 这个事物。这就是说,在 A 的内部结构中,它以隐蔽的方式无一遗漏地全部包含了其他一切事物。即使是一个事物的存在,它也能有整个宇宙的参与。在 A 是 A 时,它不是 B,也不是 C;但它的存在之中,包含 B,也包含 C。在这些关系之中,并非没有差异,但其差异是透明的差异;并非没有区别,但却是在联系中的区别。^②

值得指出的是,关系本身没有中心,但关系之间的相互嵌入,却能在一个关系或多个关系层面上构成中心,进而围绕这个中心而构成关系的

① 青井和夫:《社会学原理》,华夏出版社 2002 年版,第 100—101 页。

② 同上书,第 167—170 页。

网络。这个网络中心的特性,决定了这一类关系的社会特质,它是关系之中的关系。小关系套上大关系,大关系再套上更大的关系,关系重重难有穷尽,层层嵌入再度抽离。一方面是关系各方渗透,一方面是关系多层嵌入,正是这样的关系及其嵌入,构成了中国人的神圣资源的本质,界定了中国人对于宗教资本的把握的难度。

中国宗教的社会生活形式,主要在于神伦关系、神圣世界与世俗社会关系的处理方法上,在于以人间世界的伦常角色为中心,进而随意处理神人关系,以表达各自的世俗利益。神人关系、神圣资源及其宗教资本,自然就成为一种嵌入关系,嵌入在社会伦常的角色关系中,为此,神人关系只能围绕着人伦角色关系而转移。

这里的所谓角色关系,指的是一个人在人群组合中实际做出的行为。这些行为不是当事人随意而发,而是必须符合外在的规范和期望的总和体。因此,角色是社会对其成员之行为的界定,也是对其人本身意涵的一种定义、诠释和了解的形式。换句话说,在社会之中,一个人之所以如此,必须是由其“角色”和其对此一角色定义的行为表现来决定。^①如果说,一种类型的神人关系也取决于信仰者的角色关系的话,那么,神人关系的本质表达方式无疑就是以人际伦常、世间伦理的关系和利益为中心意义的,神人关系是世间人际关系的一种具有神圣特征的补充关系。

比如,为人立祠的习俗,是中国民间宗教的一项特色,其背后的心态是对某些死者所具有的神力的信仰。这神力可能来自不同的源头:有些是可以为民表率的个人道德力量(介子推),有些是他们的社会政治地位以及一些可纪念的有益于民的作为(城阳景王),有些是由于他们的法术(王乔、许阳、高获),还有一些似乎只是由于某种不寻常的事件,如杜伯,他的事迹惟一可以称道的就是为他自己复仇。当然,官方祭祀所强调的是政治性的功业,而民间祭祀在乎的则是比较个人性的益处。一旦某个祠祀建立之后,就会有利益团体围绕它而求生存,并且设法延续下去。^②

^① 叶启政:《制度化的社会逻辑》,台湾东大图书公司1992年版,第113页。

^② 蒲慕州:《汉代之信仰生活》。林富士主编,《礼俗与宗教》,中国大百科全书出版社2005年版,第31—32页。

这反映了中国人的宗教、信仰可以因人而异,可以出自于人们的政治目的和利益,无论官方还是民间莫不如此。虽然是古代圣贤及功德之人,天下后世立庙祭祀者难以计数,但惟有社会关系、角色关系,才能决定人们的信仰方式和宗教崇拜对象的确立。正如梁启超指出的那样,“我们若是把中国人所供祀的神,一一根究他的来历,大抵没有不是由人变来的。我们看他受祀范围的广狭,年代的久暂,和一般民众祀他的心理,做成专篇,倒是宗教史里很有精彩的一部分。所以可以说中国人实在没有宗教,只有崇德报功的观念。”^①

梁启超断言中国人没有宗教,因为“宗教必有教会;没有教会组织,就没有宗教的性质存在”。他恰好指出了中国宗教在日常生活中的非教会无组织特征。由于组织的缺乏,中国人祭祀的神祇大抵由人变来,这实在是中国宗教的一大特征。为人立祠、因人而祀,不得不把人际、人间的种种关系置于中国宗教、信仰的内核之中,给予中国宗教、中国人的信仰方式以深层的制约,孕育了“关系—信仰模式”的生成。

在这里,宗教与利益及权力秩序的内在关系并非一种线形结构性的因果关系或制约关系,它更多地体现为一种缘起的互生关系,一种能够相互利用,甚至在意识形态层面可以彼此替代、相互涵含的关系。人王与教主、公共崇拜与私人信仰、天下与圣人……均可相互涵含、彼此替代,其间不存在任何固定不变的结构或制度。惟有个人的角色地位与权力关系,是其中的一个常量,其他的因素都因此变为变量。而围绕着权力及其秩序支配的需要,天下的存在均可成为维系它存在的一种功能、一种关系,一种可以变换的关系。

所以,作为历史结果来说,当固有的神伦关系被赋予一种具有崇拜形式的秩序功能的时候,这种形式就具有了“公共崇拜”的基本形式。而当它围绕着固有的权力秩序发挥着自己的功能的时候,这种中国特征的互生关系及其功能就被发挥得几乎是淋漓尽致。各种神伦关系、公私关系、圣俗关系,均已功能化、工具化,可在此“关系”中运转自如。神伦关系的几种表达形式或信仰者的行动类型,不过是这种关系原形的变体而已。

^① 梁启超:《中国历史研究法补编·宗教史》。《饮冰室文集·专集》卷99,中华书局2003年版,第142页。

如果说,中国历史上存在着一种“关系理性”,并且是一个具有东方特色的理论图式,^①那么,此类神伦关系及其模式的构建,则当为这种关系理性的母体。

在这个关系图式之中,各种关系的结构表现为一种网络形式。这种网络越是密集,它所获得的社会认同也就越大越强;这种网络越是松散,它所获得的社会认同就将越具有扩散性,并以一种强制性关系结构来保证这种扩散的可能。这就是说,与中国传统社会的“差序格局”相适应,中国宗教的扩散形式或制度形式,均无独立的存在空间,仅存差序般的角色关系或网络形式,以公共崇拜来表达私人的或民间的信仰。在各个不同的关系结构之中,人们追求着不同的“神的承认”,从而为自己创造一种崇拜形式。当这种“神的承认”能够与社会认同结合的时候,这种关系理性就成为一种以认同、教化为核心的权力秩序。而中国宗教的公私关系、正邪关系、善恶关系、官民关系,也大致由此构成。

这种以神伦关系作为基础的关系理性,可以称之为“神圣型关系理性”。在此神圣型关系理性的影响之下,中国人的此岸与彼岸、超越与现实、圣与俗、公与私、天下与个人、和谐与冲突、国家的治与乱等问题,似乎都能够使用这种关系理性来予以处理,由此而获取其合法性。天下、权力、利益,人人、事事、时时,均在这种神伦关系之中。中国人的存在,因此成为一种“关系的存在”。

社会“嵌入”(embeddedness)的观点预示,一个社会的经济行为是镶嵌在社会结构中的,而核心的社会结构就是人们的生活网络,嵌入的机制就是人们之间的信任。这个信任嵌入于社会网络之中,所以人们的经济行为也嵌入于社会网络的结构之中。比如人们的经济交易往往发生在相识者之间,而非发生在陌生人之间。^②这个镶嵌概念的本意就是“根植于”的意思。它注重于在一个网络中的个人是如何透过关系,在动态的互动过程中相互影响,其不但影响个体的行动,同时也能改变相互的关系,进而影响整体结构。这种理论和方法,既保留了个人的自由意志,同时亦将

① 林南:《中国研究如何为社会学理论做贡献》,见周晓虹主编:《中国社会与中国研究》,社会科学文献出版社2004年版。

② Granovetter, Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness. *American Journal of Sociology* 91: 481-510.

个人的行动置于人际关系的互动网络中来观察,强调行动者在做出一项决定的时候,固然具有其自由空间,具有自己的理性计算与个人的偏好,但是他(她)的理性与偏好却是在一个动态的互动过程中去做出决定的,所以行动者的行动既是“自主”的,同时也是“嵌入”在互动的网络之中的,承受着社会结构的制约。^①

个人中心的社会网,有一部分是自主的,有一部分是依赖的。这样的关系轮廓,必须考虑到特殊的神人关系、神圣资源和其他社会关系下的互动模式。为此,信仰者的宗教行动既是自主的,同时也是嵌入在互动的网络之中的,受到社会脉络的制约。

中国宗教的社会本质,也是这样一种嵌入在社会网络中的关系模式。借助于“网络嵌入资源研究法”(network embedded-resource approach)^②,以神圣资源的生成法,去分析以角色为中心的神伦关系类型,论述神圣资源如何构建为一种网络形式的信仰结构,确定谁是拥有神圣资源的人,如何使那种与规范相联系的角色身份式关系能够获得相应的宗教资本,进而将之建构为世俗权力秩序的合法性证明工具。

根据上述理由,本书研究的主要问题是:

(1) 依据传统中国的神伦关系及其结构,构成宗教资本的神圣资源往往嵌入在社会关系网络之中;

(2) 人际伦常关系影响到神伦关系、信仰的构成和宗教行动的逻辑。人际伦常关系所制约形成的宗教、信仰,将左右社会的权力获得和道德教化功能;

(3) 信仰者在人际关系之中的结构定位,决定了他对于宗教、信仰及其“革命”与“受命”等神圣资源的获取、享用和使用的程度和深度,而这些中介变量常常会影响到中国社会的结构。

(4) 天命信仰及其在“革命”与“受命”两个层面的关系和嵌入,界定了权力与信仰的公私、正邪、官民关系。

(5) 为人立祀、神由人变,以及个人对于神圣资源的获取方式,决定了中国人的信仰方式具有公私冲突的双重特征,同时也形成了中国人“特

^① 参见罗家德:《社会网分析讲义》,社会科学文献出版社2005年版,第9—10、15页。

^② 同上书,第53页。

殊的普遍主义”。

依据这一研究框架,在传统中国社会,个人的社会关系越是丰富,他所能够获取的神圣资源也随之越多、越厚;反过来也是这样。至于关系网络中的个人、角色,如何能够拥有宗教资本?这主要决定于这个人、这个角色能够有效运用的关系网络具有多大的规模,特别是他依赖神人关系构成的网络具有多大的规模。规模大小决定了这个人、这个角色能够拥有多少宗教资本。或天下,或宗族,或乡村,或家庭,这种种人际、伦常关系,无不决定了神伦关系、神圣信仰的表达方式。

神道设教的伦常教化,也不得不借助于人神关系,将神人与人神的路径打通,以其互惠的报答关系,界定人回报于神的关注和孚佑,神报答于人的敬畏或祭祀。而此类关系的制度化、形式化,关乎政教大成的中国礼仪制度的构建。

由此可见,中国人的信仰、宗教以及权力秩序的层级式构造,多层功能的整合,本质上都要依据人际、神伦关系的组合和变化,而非简单的制度结构与弥散形式的两分。即使是呈现非制度的弥散型社祭、民间信仰、民间宗教的活动形式,它的活动类型也有相应的组织形式,或宗族组织、或行业组织、或乡村会社等,只是这种组织并非直接地属于官方系统,具有异端色彩罢了。

关系理性的一个最大特征,就是它的界限模糊。“神圣型的关系理性”也是如此。因此,要界定神人之间的关系是困难的,进而要界定个人与群体的关系也同样是困难的。宗教是群体的事情,信仰则是私人的要求,其间的界限同样难以界定。然而,正是其间的关系、矛盾及其处理方法和原则,大抵上就是中国宗教、中国人信仰的微妙之处。其中,私人般的天命信仰,是宗教关系的处理中心。以人伦为取向的角色关系在本质上是私人的、具体的和特殊的,但是它又包含了群体的要求在内,这就为区别和理解群体型宗教与私人信仰、制度宗教与弥散信仰增添了不少困难。

学界对于中国宗教的认识,大多限于传统的西方宗教模式,在以“制度型宗教”为宗教定义的前提之下,往往对中国宗教有难以把握之慨。^①

^① 蔡彦仁:《中国宗教:定义、范畴与方法学刍议》。康乐、彭明辉主编:《史学方法与历史解释》,中国大百科全书出版社2005年版,第204—214页。

在这个方面,特别值得关注的是美籍华裔社会学家杨庆堃先生基于中国社会中宗教地位的模糊性及争议性,在1961年提出的“制度型宗教”(institutional religion)与“扩散型宗教”(diffused religion)这对概念^①。它们拓展并奠定了中国宗教的社会学研究。

依照杨庆堃的论述,“扩散型宗教”概念,意指一种并不独立自主的宗教,其教理、科仪、组织、神职人员,均已和其他的世俗制度如宗法、族群、家庭、权力、政治等混杂在一起,融合在其他世俗制度的概念、仪式或结构里。它主要依附于世俗制度,其崇拜本身也没有独立的理论、组织、成员,只能依附在世俗社会结构上,成为世俗社会制度的一个部分。

与此相应,“制度型宗教”概念,指的则是佛教、道教这类制度型宗教。它们是独立自主的宗教,具备了特有的宇宙观、崇拜仪式及专业化的神职人员。它的概念和理论是独立的,不依附于其他制度之上;它有独立的组织如教会、教堂及主教、司铎、僧侣,不是其他制度的一部分;它的成员也是独立的。做礼拜的时候,成员从属于一个宗教集团,不再是其他团体的一分子。此时,宗教的成员超然于一切世俗制度之外,并把这种超越,作为进入社会的前提。^②

杨庆堃根据这两个概念,从结构功能主义的角度,对中国宗教进行了独到的社会学研究。他把中国的宗教分为两个大类:一类是教义和教会组织完备的“制度型宗教”,另一类是缺乏统一教义和组织系统的民间信仰,它们扩散到世俗生活当中,与世俗生活结合在一起。这种扩散型宗教,是以儒家思想为基础的、体现着传统宗法等级秩序的体系。他认为,特别要加以注意的,恰恰就是这种扩散型的宗教。因为它的神学、仪式、组织,同世俗制度的概念与结构及社会秩序的其他方面紧密融合在一起。它的信仰与仪式把它们组织系统发展成为有组织的社会格式的整合的

① C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Function of Religion and some of their Historical Factors*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1961. 与此近似的概念则有美籍学者韦勒(Robert P. Weller)以“统一”(unity)和“分散”(diversity)的模式来区分中国宗教,认为前者具有明显的制度化和意识化特征;后者则比较忽略其信仰活动与某一特定的宗教制度的关联,注重的是日常的社会关系。Robert P. Weller, *United and Diversities in Chinese Religion*, London: Macmillan, 1987.

② 刘创楚、杨庆堃:《中国社会:从不变到巨变》,香港中文大学出版社1989年版,第65页。

一部分。虽然是一种扩散形式,但是它在中国人社会生活的每一主要方面都能发挥其渗透性的作用。因而,“在中国,形式组织宗教的弱势,并不意味着,宗教的结构系统或重要作用在中国文化中的缺乏。”^①以此为基础,杨庆堃依次论述了宗教在中国姻亲系统、中国社会和经济群体、中国人的社会、中国政治以及在中国社会秩序中的地位,然后论述了两类宗教在传统中国社会中的地位功能。

实际上,杨庆堃的中国宗教研究,源自帕森斯传统与现代两分法的五对“模式变量”中的一对概念,这对概念是专一性(specificity)与扩散性(difference)。^②它们涉及的就是角色关系,主要是指一个人对另一个人投入的范围。如果相互的义务是狭隘的并且是被具体限定的关系,那么这种模式是专一性的。相反,如果从其他人那里取得或给予其他人的满足是广泛的,那么此种模式就是扩散型的。一般说来,传统社会的角色关系是扩散型的,现代社会的角色关系是专一型的。专一型的关系是通过一定的法律制度或条文明确规定了的,如同科层制度中的角色关系,各司其职,规则行事,责任义务十分明了;扩散型关系通常表现在亲密的朋友或小群关系之中,它是传统社会人际关系与交往的一般模式。^③

当然,杨庆堃以制度型概念取代了专一型概念,从而淡化了这对概念本来具有的传统与现代彼此两分的社会学内涵。他以制度型与扩散型两个概念,建立了对中国宗教的分析工具。杨庆堃的分析方法,把住了中国宗教的“社会形式”及其深层内涵,即在一种近似于非制度宗教的形式中,中国人是如何表达自己的宗教、信仰的。为此,今天的中国宗教社会学研究,不得不在杨庆堃提出的问题和概念的基础上再行研究。这是任何一个中国宗教的研究者都无法绕过去的问题。

在中国宗教的运行法则和中国人的信仰表达方式之中,无论是制度型还是扩散型的存在形式,大都会隐含着一个运作自如的权力关系,作为神人关系之间的交往媒介,使神人之间的影响能够发生。制度型或扩散

① C K Yang, *Religion in Chinese Society*, University of California Press, 1961, p. 20—21.

② 许倬云,“杨庆堃先生的治学生涯”。《许倬云自选集》,上海教育出版社 2002 年版,第 66—67 页。

③ 童星主编:《发展社会学与中国现代化》,社会科学文献出版社 2005 年版,第 72 页。也有学者把这组概念译为“特殊性”与“普化性”或“散开性”等等,本书仅使用“扩散型”这个译法。

型,大都无法出离这个架构,都要依赖这个“第三方关系”。一旦有所出离,传统中国社会之中正与邪、正统与异端的冲突就会油然而生。

这种权力关系,源自于那些作为社会运作基本路径的角色关系,即位于不同权力地位者所具备的那些相应的社会网络关系,将会构成相应的神伦关系及其祭祀系统。宗教祭祀制度就是这些关系的模式化、固定化,而那种扩散型的宗教、信仰,尽管其进行的方式或表达方法也是依赖于世俗的个人权力影响或世俗的组织功能,如国家权力机构、宗族族群、官方组织等,但是,它们运作的基础还是取决于祭祀主体在社会网络关系之中的地位和影响。

这种权力秩序促使扩散型宗教常常享用制度型宗教提供的符号、仪式或神职人员,将私人或个人的东西整合在一个由价值和意义整合起来的“共享结构”之中,转换成为彼此利用、交换的关系,并依王朝教化的目的而成为公共的东西;而制度型宗教则根据世俗社会的不同需要,常借助于私人的权力而体现为不同的社会形式及其教化功能,以与世俗社会构成互惠关系,借以实现宗教组织在世俗社会的利益、目标。世俗社会的权力关系网络及其神圣资源,就是这样通过宗教、符号、信念或宗庙祭祀的组织形式而加以表达,进行分配。其中,权力、神伦关系、天人关系等关系理性,是制度型或扩散型宗教、信仰皆得以运作的基础。

无论是制度型还是扩散型的宗教、信仰,在此两者之中,神圣型关系理性方才是它们共同的基础,它们共同拥有依赖的“中间关系”。由此构成的关系—信仰模式,以一种社会关系网络的形式镶嵌在世俗社会结构之中,而在其表达形式之中才分别体现出制度的或扩散的方式。

所谓制度型宗教,实际上就是各种关系组合的复杂形式。这类关系不是社会关系的自我维持,它的维持必须依赖于第三方关系。因维持这类关系所必需的促成因素存在于这类关系之外。因此,“正式”组织通常以这类关系为基础。这类关系构成的社会组织无法自然“形成”,而当事人中的一方(或双方)并没有形成这类关系的愿望。这种组织必须去建立,以共同维持两个主要行动者之间的关系。^①传统中国社会之中的神伦关系、祭祀者以及被祭祀对象之间的关系,在它们必须依赖于第三方关系

^① 詹姆斯·S·科尔曼:《社会理论的基础》(上),社会科学文献出版社1999年版,第52—53页。

而构成某种宗教组织的时候,其所谓制度宗教的形式就得以出现了。所以究其关系本质而言,制度宗教也是一种复杂的神伦关系,并在神伦关系之中渗透了第三方的权力关系,从而得以制度化,促使前两者必须依赖于第三方中间关系。

所谓扩散型宗教,即是在神人之间,乃至信仰者和信仰对象之间的一种简单的关系组合。这种两个行动者之间的关系组合是构成社会组织的基本元素。但这些社会关系是自我维持并自我满足的,即促成双方保持关系的各种因素都存在于这些关系之中。同时,这些促成因素又是众多相应关系自身创造的,而关系的维持则依赖于这些对双方产生影响的促成因素。许多社会关系都属于这一类,如“非正式的”社会关系以及权威性的主仆或者父子关系,等等。在任何社区或任何延展式社会网络中形成的社会关系都是由这种关系构成的。它们被称之为简单关系。^①这也就是说,那些“非正式的”神伦关系大都属于这种简单的关系组合类型。而神人之间、信仰和被信仰者之间的关系,往往仅仅因着这些关系本身而存在,它们可以不依赖第三方关系。如果它们要依赖或者是要寻找一种第三方的关系作为依赖的话,那么,这种扩散型的宗教存在方式就有可能发生改变,即有获得制度化的可能,或者是将非正式的神伦关系转变为正式的神伦关系。^②

如果此论能够成立,那么,我们就能够对杨庆堃的两个核心概念予以新的解读和展开。杨庆堃的“制度型宗教”的“制度”概念,可以被理解为宗教本身的组织形态及其活动方式的固定化,而在这种宗教制度之中起主要作用的则是中国人的基本宗教态度即“祭”与“报”的观念。出自于祭祀规则的宗教制度,实际上不是一种严格的制度,它只是一种角色关系的组合而已。

因为,依照制度的定义,制度是指深入而持久地在时间与空间中(通

① 詹姆斯·S·科尔曼:《社会理论的基础》(上),社会科学文献出版社1999年版,第52页。

② 实际上,史太文曾依于对中国鬼节的研究,对杨庆堃的宗教模式提出了挑战。史太文认为:鬼节既是民众的又是官方的活动,既有经文宗教的成分又有民众宗教的特点,同时还跨越了扩散型宗教与制度型宗教之间的界限。它所展示的信仰交换,既不存在明显的自上而下或自下而上的情形,也不见独立的中介分子活跃其间。参见史太文:《幽灵的节日》,浙江人民出版社1999年版。但史太文的研究对象过于特殊和狭小,以至于让人们怀疑他的普遍意义。参见段玉民:《相国寺:在唐宋帝国的神圣和凡俗之间》,巴蜀书社2004年版,第12页。

过规则和资源)建构的社会系统的连续性实践,是一套关于行为和事件的规范模式,是一组普遍而抽象的规则系统。它体现在组织结构之中,包含了意义、支配、合法化和促进社会结构转化的功能。从某种意义上讲,制度就是集体行动控制个人行动的业务规则和运行中的机构,^①并由此构成了社会结构的基本框架,以及个人与社会群体的行动、普遍性的价值观念、社会资源及其供求与分配之间的“过滤器”。^②社会上的个体与群体,正式组织与非正式组织,都需要这个由第三方关系构成的“过滤器”,使自己获得利益和权利,逐步建成社会的秩序与和谐。

角色及其角色构成的社会关系网络,为了表达和实现自己的种种利益,稳定自己的权力秩序,无疑要将这些源自社会、权力的角色关系制度化,然后在此层面上,把制度视为是解决所有问题的标准化方式,^③进而使这个制度成为正邪、朝野、官民、正统异端的处理标准。中国历史上的制度宗教,大致上就是朝廷认可的、合法的、正统的宗教,而民间社会中呈现为扩散形式的宗教、信仰活动,则难以得到朝廷认可,流失于异端的、非法的生存境域。之所以如此,是因为在此二元对立关系构成之前,中国社会里早有一个神伦关系的处理法则,以及互惠于权力秩序、神圣秩序之间的功能标准。它可以作为一个先验性价值法则,制约中国人所有的宗教、信仰形式。

在此,制度的与扩散的,无所谓按照其功能界限而两分构成。我们实际上可以以一个类似于吉登斯指出的那种结构性特征,把那些在社会总体再生产过程中包含的根深蒂固的结构性关系,以及在这些总体时空中延续最大的那些实践活动,称之为制度。在这里,制度就是一种社会总体再生产的实践形态。^④在一个总体性社会结构中,所谓制度的与扩散的,大抵上都是在强调角色关系、个体行动所具有的总体性制度特征。

由于能够为人立祀,能够神道设教,世俗凡人可在一定条件下变为祭祀对象而成为神,中国人的宗教、信仰似乎是能够贯串于所有社会结构、

① 康芒斯:《制度经济学》上册,商务印书馆 1962 年版,第 86—89 页。

② 道格拉斯·诺思:《经济史中的结构与变迁》,上海三联书店、上海人民出版社 1995 年版,第 225 页。

③ 邓肯·米切尔主编:《新社会学词典》,上海译文出版社 1987 年版,第 177—178 页。

④ 参安东尼·吉登斯:《社会的构成》,三联书店 1998 年版,第 80 页。

关系网络的一组“关系的根基”。即使是在制度宗教与扩散信仰之间、宗教组织与信仰个体行动者之间,也完全可以相互协调并进行利益交换,它们可以在关系网络之中,既通过制度化的组织与网络的交往媒介、同时也能通过个人所能拥有的角色关系,共享相同的价值规则和神圣资源,达到自己的目的、实现自己的利益,共同体现王权教化、权力认同的总体性制度特征。

因此,为了把这个讨论深入下去,可以在制度宗教或扩散信仰之间加入一组新的概念,即公共宗教与私人信仰。中国宗教的表达形式具有两个关键层面。一个是制度层面,公共的或者公有的^①,集权的,合法的形式;一个是私人形式,扩散的、非法的形式。另还有一个民间的宗教层次,处于公、私之间,因其取决于朝廷权力对它的认可、权力秩序对它的容纳,从而具有可非法亦可合法的双重特征。其中的要害是,宗教的超越特征和价值理想,可以同时并存于这两个层面,前后左右自由打通,其间不具备二元分割的可能,理想世界与现实社会常常能够在共享关系结构中转换自如。

扩散型的信仰,本是一种“松散资源”(slack resources),是一种尚未被权力所使用的资源,其在未来也许被使用,也许永远也不会被使用。所以它所具有的合法方法的双重特征,仅仅是一种潜在的权力、潜在的社会资源。^②然其一旦被纳入制度化的权力秩序之中,它就再也不是松散的力量,而会表现为制度模式,处于被使用状态了。从中人们不难看出,扩散信仰与制度宗教之间的转换机制,无非在于是否被纳入权力秩序,是否被权力使用。

制度型的宗教,则是一种集中的、集体的、组织化的资源。最明显的集体资源是那些由个人资源集中起来并服务于共同目的、目标的那些资源,而组织、身份或群体本身,就是支持和动员一切其他资源成为可能的基本的集体资源。^③然而,制度宗教现象,却可从行动和结构两个方面去观察这个

① 当代美国社会学家彼特·伯杰曾经在研究东亚经济发展模式时认为,与东亚经济紧密联系的并非是西方资本主义的个人主义,也不是人们常说的“集体主义”,因为集体主义这个词暗示着社会主义社会。他认为这是一种“公有主义”。本概念受此启发,却具有中国语境下对此词语内涵的具体界定,详参本书相关部分。参见[美]比尔·莫耶斯等:《美国心灵:关于这个国家的对话》,三联书店2004年版,第648页。

② 参见丹尼斯·朗,《权力论》,中国社会科学出版社2001年版,第151页。

③ 同上书,第159页。

制度。一般的制度分析,仅仅是从制度本身去了解它的组织与功能;其实,制度的功能更在于它的实践的程度。如果没有实践,或实践得不彻底,那就等于没有制度,组织就失去了意义。制度必须配合行动的研究,才能够显示它的重要性。杨庆堃所论述的制度宗教如佛、道教,虽其存在制度形式,但因其制度并不能独立于权力秩序之外,尤其是它的宗教实践,往往是为了生存而与权力秩序发生交换行动,实践难以彻底,这就促使其佛、道教信仰表达也近似于扩散型信仰,其组织、其制度就失去了应有的宗教意义。

制度本身是一个象征体系,就像祖宗牌位摆在神龛上一样,必须具有具体的孝思和孝行的表现,才能够体现社会功能,才是制度的实践;这种实践才和家族结构、经济体系、宗教信仰等产生结构上的互动和影响。这是制度在行动上和结构上所反映的现象,与一般的制度分析具有很大的差别。^①因此,我们不得不将制度宗教与宗教的行动类型结合起来进行研究,将其行动分为公私的、正邪的、权力的与神圣的行动类别,进而分析权力秩序对于制度宗教的世俗替代方式。公共崇拜、私人信仰、制度宗教、民间宗教,拟构成本研究的四个基本行动类型。它们构成了中国历史变迁中的权力结构及其秩序,构成了中国历史之中的整体结构变数。

此外,对民间信仰而言,也同样存在着扩散型宗教信仰方式的制度化的可能性。这个特征,是与中国社会中并不存在各阶层的闭锁性的特征互为表里的。无论人们生活在哪一个阶层,士农工商,其生活原理、价值要求都基本一致。只要是条件允许,人人都想改变自己的阶层地位,通过社会流动,选择另一阶层的生活方式。所以通过儒生或绅士制定的规范意识,作为价值体系的社会等质性就由此凸现出来了。特别是在神伦关系的处理方式上,为人立祀,就完全可能因为个人社会地位、角色关系的变化,进而改变了原来的宗教、信仰方式,使其原来扩散的民间信仰形式,转变成为制度的宗教信仰方式。

一方面,朝为田舍郎,暮登天子堂;另一方面,举头三尺有神明,古来名将皆为神。个人的角色定位,无论是在神伦关系层面,还是在人际伦常关系层面,神人、君臣、正邪等关系,在一个受命之君、革命之臣手里,均非万世不变的东西。角色的变化,会导致其他一切关系的改变,一切取决于

^① 文崇一:《历史社会学:从历史中寻找模式》,台湾三民书局1995年版,第25—26页。

权力秩序的要求和权力关系的调整。除却天命信仰之外,私祭可变为公祭,民间神祇也可以变为官方祭祀对象,制度宗教与扩散信仰之间并不存在一道不可跨越的鸿沟。

在传统中国,一般言之,文官系统或科层组织(bureaucracy)是依理性绩效原则而建构的,而它的道德规范则是就次级团体(secondary group)之普遍主义化的关系而设立的,即所谓的“公事公办”、“一视同仁”、“不讲情面”、“王子犯法与庶民同罪”。但初级集团的特殊主义方法常常会成为整个社会的约束机制,促使王法与人情冲突,即构成所谓“角色上的紧张”或“角色上的冲突”。在许多情形之下,常常要舍王法而就人情。^①政治权力上如此,宗教设置上也难免不是如此,角色关系的冲突往往会导致宗教、信仰上的紧张、矛盾,如天命信仰与受命、革命的紧张、圣人与治理天下的矛盾、天佑与天谴的冲突,等等。

天命、圣人、天意、天佑等,它们作为制度化的宗教信仰是普遍主义的东西,但这些信仰者的角色关系即私人化信仰的特殊主义特征,会消解制度宗教对于整个社会、每一个信仰者的普遍约束机制,它们又会转为私人信仰。外在的制度因为缺乏独立于权力秩序之外的可能性,只能内在于角色信仰的特殊主义表达,因人而异,因人立祀,因权力设教。所谓“普遍的特殊主义”,就是这个意思,既特殊亦普遍,既普遍亦特殊,普遍存在于特殊之中。

即便是制度化倾向异常突出的儒教伦理体系,其内部也存在着一些前后矛盾的价值和规范,所谓忠孝不能两全,公私不能兼顾,以及仁礼、圣凡之间的基本冲突,其中尤以私人信仰与家庭主义之服从的规范之间的冲突最为明显,其间存在着典型的社会学的两向性(sociological ambivalence)。

这个社会学的两向性,对于理解社会结构的动态性质有着极大的助益。它能够使我们更易于理解中国人的信仰及其宗教行动不能简单地归因于儒教角色的规范。这是因为儒教在心性、信仰层面赋予了个体自我以大量的自主性。儒教的“己”作为一个动态实体,能够改变和创造同他人的角色关系,从而存在着一种承认自我的自发性格的本质以及角色结构的动态性格的两向性。^②所以,圣人的天命信仰所赋予儒教的“己”,既

① 金耀基:《中国社会与文化》,香港牛津大学出版社 1993 年版,第 30 页。

② 同上书,第 6-7 页。

能左右或突破制度宗教的规范约束,还能够给予他的行动方式以特殊的合法性,依据于一定时空中的角色关系和神圣资源,自我神圣化、私获合法性,从圣人德性中衍生出神性。

制度宗教——虽其有组织形式,但是它解读不了上述圣人天命信仰的特殊功能,及其以圣性而衍生神性的过程。这是一种扩散型的却能自我制度化的东西。因为,在一定程度上,儒学也可以是一种世界观、一种社会伦理、一种政治意识形态、一种学术传统,以及一种生活方式。虽然儒学经常和佛教、基督教、印度教、伊斯兰教、犹太教和道教一起被作为一种重要的历史性宗教,但它既不是一种制度化的(institutionalized)宗教,也不是具有一种崇拜中心的(worship-centered)宗教。^①它是有制度形式却不局限于制度形式的设置,所以其中潜藏着无尽的张力。

儒学之所以如此,主要是因为儒家能够深刻地觉察到:我们被镶嵌在这个世界之中。这种镶嵌感会对我们在精神性自我转化中所实际展望的可能性范围施加一种结构的限制,促使儒家的自我在经验和实践上呈现为各种关系的一个中心,而远不是一个孤立绝缘的个体。作为各种关系的中心,自我经常进入到与人类各种变化形式的沟通之中。^②尽管杜维明强调这一嵌入无法阻止儒家对最适合人类条件的生活方式的塑造,但这已说明他在儒家价值体系之中同时发现了这样一种关系的嵌入,以及这种嵌入所带来的结构性制约。

因此,制度宗教的神圣资源与世俗社会的关系,同时又显示为一种结构式嵌入的方式,以其神人关系的同质原则来处理 and 分配神圣资源,实践了它们之间规范性与表达性的互动,进而使这种神圣资源具有了制度化的宗教资本形式。这样,制度宗教转变为一种制度资本——与主流意识形态和权力的认同相联系的资本,在社会共同体中共享着一套主流的价值与实践,^③从而完全体现了它的嵌入式结构特征。实际上,这是以制度宗教的形式将神圣资源制度化,以制度资本的形式分别隶属于国家祭祀系统的不同层次。传统中国佛、道教对于儒教意识形态的忠、孝两大伦理

① 杜维明:《东亚价值与多元现代化》,中国社会科学出版社 2001 年版,第 126 页。

② 同上书,第 122 页。

③ 林南:《社会资本:关于社会结构与行动的理论》,上海人民出版社 2005 年版,第 104、100 页。

原则的接受乃至服从,从沙门不敬王者,改变为不依国主则法事难立,以敬拜王者为礼拜当今如来,将权力秩序的要求内在化为自己的宗教伦理和实践准则,实际上就是佛、道教以其制度宗教逐步转变为制度资本的过程。至于传统儒教,它本身就是一种主流形态的制度资本。

重要的是,这个制度资本形式左右着宗教信仰者与宗教组织的行动方式。它们只有表达为公共宗教的这一唯一合法路径,并且它还制约着任何其他宗教、信仰的表达方式。就其制度层面而言,它能够在神人关系、政教关系层面上构建一个宗教嵌入权力的政教模式;在个人信仰上,它能够促使私人的信仰方式采用扩散方式,而不至于与宗教制度发生冲突。而圣人的天命信仰,则可以在制度层面的内外,既具有公共特征,又是私人的道德禀赋。当其有位有德做天子、为官一方的时候,他的私己信仰就会在制度宗教层面获得认可;当他有德无位是素王、是贤人的时候,他的信仰就只能以私人的、扩散的方式表达。

在天下与私人之间,在承受着无数道德压力的个人与代表着天下权力秩序的国家之间,这个制度宗教或制度资本实际上是作为传统中国社会的中层结构和过程,作为神人关系的交往媒介,在权力结构与个人行动之间,引导着权力等级秩序与个体行动者之间的双向互动。正是这个制度宗教,在公共崇拜与私人信仰之间,提供了结构和行动间的互动原则,提供了修辞理性(rhetoric rationality)以及组织与功能的地图。最重要的是,它以制度的形式维持着个体与群体的认同。在制度场域内,行动者(包括个体、网络和组织)认可、体现和共享着仪式与行为,受到社会制度所施加的约束和激励。为此,它可以界定一个社会。^①

当然,一般的私人信仰难以获得制度宗教、特别是制度资本的认同,它只能是民间化或心性化的私人行动与信仰方式。所以,制度和网络作为社会的基础结构——连接、控制和粘合社会中行动者与组织的必不可少的社会力量,解释了行动者与组织的内部团结和外部分化。

制度宗教既能够维持国家意识形态般的公共信仰,同时亦能够保持私人信仰的一定空间,协调私人信仰与民间祭祀之间的互动方式,提供填

^① 林南:《社会资本:关于社会结构与行动的理论》,上海人民出版社2005年版,第186—187页。

充与联结社会中必然存在的断裂的活力。同样重要的是,它们还提供制度转型的媒介。

所以,制度宗教仅仅是传统中国权力秩序中的中层结构。它是神伦关系、关系—信仰模式的制度化效果。

“神圣型关系理性”这个概念,可以解决以“制度宗教”来寻找中国宗教的困难,也可以弥补以“扩散宗教”认识中国宗教特征的不足,尤其是可以依据这个概念,来理解“制度中的扩散型宗教”,或“扩散宗教中的制度化信仰”等貌似奇怪、矛盾的现象,实则为具有双向性社会学特征的中国宗教和中国信仰。

关系本位的宗教社会学研究路径,并不忽略制度宗教的作用和地位,反而能够对制度宗教的研究予以最好的补充。然而,关系本位的论证目的不仅仅是制度宗教,更是在于扩散型的民间宗教乃至民间教团组织及其与国家权力的互动关系。只有将中国宗教置于种种关系的交换和互动之中,才能够再现宗教与权力、国家与宗教、私人信仰与公共崇拜之间,所能够表达出来的秩序和彼此之间的互动关系,并在国家权力与民间社会、社会群体与私人信仰的多重关系之中,构建一个解释中国宗教的关系—信仰模型。

神权关系、神伦关系、人际伦常关系、关系—信仰类型,决定了如下几个层面的问题,也涉及到中国宗教社会学研究的主要问题。它们是:宗教资本的类型分别与宗教资源的配置方法;宗教资源转移的规则与类型;初级群体、次级群体与宗教资源的配置方法之间的关系;共享的宗教资源与垄断的宗教资源。至于那构成本研究的四种行动类型,如公共崇拜、私人信仰、制度宗教、民间信仰,也分别具备有公共支配型、个体自圣型、权力表达型、乡土秩序型等行动方式。

公共崇拜——公共支配型;

私人信仰——个体自圣型;

制度宗教——权力表达型;

民间信仰——乡土秩序型。

其中的每一种关系类型,都决定了一种宗教存在与发展的可能形式。尤其公共崇拜与私人信仰的关系类型,在中国的社会、历史中体现出主要的功能却又往往难以把握它们的表达形态。因传统中国的公私关系多是

一种对立的关系,私人利益的实现常常要以公共利益的伤害为前提,而公共利益的实现也难以允许私人利益的存在。在宗教信仰的问题处理方面,私人信仰的非正式、非制度的处理方法,恰好是面对了这种关系的对立,而将公私整合、互惠、交换、共享的神圣资源再作分配和设置。

一般而言,宗教社会学研究,可以分为两个层面,即社会学的宗教研究(sociology of religion)和宗教的社会学研究(religious sociology)。前者是将宗教作为一种社会现象、社会实体,以社会学的理论方法来研究宗教仪式、宗教组织、信徒的宗教行为及其与社会制度、社会行为的关系等;后者则是将宗教视为一种工具,讨论国家权力、行动与结构、个人与国家等层面之间的复杂关系,落实在社会结构、信仰类型的把握方面。本书的宗教社会学研究,似有这两个研究层面的整合倾向,意在此两者的整合过程之中,既研究中国宗教的社会特征,也希望能够通过对中国社会的宗教研究,进而探讨宗教及其信仰的表达方式,是如何与中国的社会权力结构融为一体,并成为一种权力的表达形式的。

本书研究的主要设想是以天命信仰、“革命”信仰作为中介变量,讨论中国宗教与权力秩序的构成要素,研究中国传统社会中谁是神圣资源的占有者和拥有者,又如何把这种神圣资源的制度化关系作为中间逻辑,使自己获取统治天下的权力并具有高度的合法化。在社会学有关“嵌入”(Embeddedness Theory)理论的影响下,本书依据中国传统社会中神伦关系的特殊结构,提出“宗教镶嵌于社会”、“关系—信仰模式”的命题并加以论述,分析梳理神伦关系之作为社会资本在权力秩序、宗教的权力表达构成之中的特殊功能。^①

为此,本书讨论的核心问题是,在社会资本理论的基础上,将社会资本理论予以一定的扩展,以解释中国结构的“宗教资本”的构成。其中心论题是“关系”如何决定信仰,关系如何决定权力结构;继而是权力结构与宗教信仰的逻辑关系,最终构建以“权力关系”为基础的宗教社会理论架构,分析中国宗教与中国社会的独特关系,讨论权力结构对于神圣资源这

^① Granovetter, Mark S. Economic Action and Social Structure: the Problem of Embeddedness, *American Journal Sociology* 91(3), 1985, pp. 481—510. 另参见林南:《社会资本:关于社会结构与行动的理论》,上海人民出版社 2005 年版。

样的稀缺资源的分配、占有和利用；梳理中国宗教的神圣资源，研究它如何促使社会结构中的道德个体从中获取政治利益、社会权力，说明那些镶嵌在社会结构之中、并且有可能被社会群体或个体获取的神圣资源是如何给获取者带来好“报”，从而构成了中国宗教的基本内核。

本书将以神伦关系及其信仰形式、行为模式的构成作为一个基础概念，在中国人的宗教经验之中，提炼那些最能够影响中国人的宗教行动、权力获得、价值关怀的“关系—信仰—宗教”逻辑。以传统中国的信仰作为一种宗教经验及其表达的过程来考察，并对那些基于欧美的宗教社会学理论来研究中国宗教的理论、方法，做一个适当的、相应的验证与解读。为此，本书既是宗教经验、宗教行动类型、信仰模式等方面的社会学研究，同时也是基于宗教文献、信仰意义的历时性社会史研究；继而是对信仰变迁、由历史而当代的宗教社会学的实证研究，由古及今地来验证那些对传统中国宗教进行论述的概念及其架构。

在此基础上，本书也试图建立一个对于中国宗教具有制度性解释力度、富有中国社会特征的宗教社会学理论框架，既解释中国宗教、中国信仰的构成方式，亦试图去解释由此而影响中国权力运作的逻辑是如何构成的。

第二章 宗教社会学的中国语境

传统中国常常有这样的说法：儒治世，道治身，佛治心。它说明人们在对待宗教方面，更注重的是它的功能，特别是它的精神规训功能。历史上曾有这样的说法，“鲁人皆以儒教”^①，说明“儒教”之说由来已久，但这里的“教”字，是一个动词，意思是鲁国人使用儒教思想来教化民众。对待儒教如此，那对待佛教、道教，无疑也会从身心治理所需要的价值功能出发了。

之所以要把这个“教”字理解为教化之教，是因为言其为宗教，那就是把它们作为一种组织、一种制度了。人们往往会对此有所忽略，即忽略了从宗教的功能出发，往往就还会有一个更高的价值标准藏在后面，还会产生一些功能替代物。这说明宗教在中国人的社会生活中并非终极的东西。

传统中国的文人士大夫以及近现代中国的知识分子，也大都倾向于将宗教视为一种文化精神现象，视为一种价值体系，关注的仅仅是它的道德教化功能，注重的是宗教的精神关怀作用，并不注重它所内涵的彼岸或超越的关系，更不会轻易地将自己的思想、精力和人生的努力投入在组织起来出离这个世界的宗教制度。即使是存在着某种精神、观念与现实世界的紧张关系，那也不是源自于神人关系，而是出自于人际伦常关系及世俗权力的要求。

所以，如何将宗教、信仰视为一种社会现象、一种社会性的制度设置，而非单纯的价值、精神、教化现象，这不仅仅涉及中国宗教社会学的研究对象，实际上也涉及中国人的行动观念及其对待世界的态度和方法。

^① 《史记·游侠列传》；《晋书·傅玄传》；晋之王沈评论《傅子》曰：“言富理济，经纶政体，存重儒教。”

虽然宗教、信仰等现象也可能属于个人精神领域,但是它作为神圣资源而参与制度资本的构建之后,它就能够对共有的社会活动施加影响,并通过人们对它的精神和价值的认同,以及受此精神、价值观念支配的社会行动方式的认同,进而构成一种权力类型。而此类权力也正是通过这个过程,将自己的支配能力渗透到社会各个领域、各个层面。特别是宗教资本,它可以表现出对于利害关系的超越,能够更好地掩盖社会利益关系。尽管宗教资本并不常以司空见惯的权力形式出现,但是它可以体现为一种要求其他社会成员自愿遵从、服从、认同乃至委身的合法律令。^①

在此前提下,一个宗教系统如果能够建立一种秩序,实际上就构成了一种权力的表达形式。因此,宗教资本作为一种价值目的十分明确的社会形式,从其形成伊始,就与权力和权力之建构紧密联系。因此,宗教虽与信仰有关,但绝不仅仅是信仰。宗教是一种社会活动、社会组织、社会制度以及社会行动的方法,它本身的运作具有一套组织制度程序,在其价值理念背后,还有一整套知识系统在做支撑,绝不仅仅是一套精神系统。

1. 韦伯式问题的中国解读

中国宗教社会学研究,在20世纪80年代后中国社会学的发展中还处于起步阶段。它可以说是发轫于对马克斯·韦伯的社会学理论、比较宗教社会学的介绍和研究。

韦伯的研究及其比较宗教社会学的研究,曾经是刚刚恢复不久的中国社会学界的一个重要的发展层面,并且还成为了20世纪80年代中后期中国“文化热”过程中的一个“热点”,学术界为此而热衷于谈论“两个马克思”,即卡尔·马克思与马克斯·韦伯,并且把这些问题的讨论与传统文化与现代化的关系结合在一起,作为传统文化是否适应中国现代化发展的一个主要理论依据来加以讨论。这说明当时的中国社会学界关于韦伯宗教社会学理论和方法的争论,是与当时中国学术界关于中国文化尤

^① 参见朱国华:《权力的文化逻辑》,上海三联书店2004年版,第173页注[3]布迪厄对于符号资本的相关说明。

其是儒学与现代化的关系这一更大范围的争论联系在一起。

早在 20 世纪 80 年代的初期,就有香港中文大学的金耀基与美国波士顿大学的彼特·伯杰(Peter Berger)等人将“新教伦理论题”与东亚“四小龙”的经济起飞问题放在一起,引起了一场规模较大的学术争论。其中尤以韦伯的“新教伦理论题”(the Protestant Thesis)及关于中国宗教的讨论最为激烈。以金耀基^①为代表的一方学者认为,东亚的“经济奇迹”表明韦伯的相应论述如果不是有缺陷的话,至少也是不完全的。许多学者认为韦伯没有充分、全面地考察儒教与道教中可能促进资本主义发展的因素。而韦伯理论的支持者则强调韦伯理论主要论证的是中国为什么没有产生理性的资本主义形式,而这一形式在西方则获得了蓬勃的发展。因此用东亚“四小龙”的例子来证明韦伯理论的失误是不妥当的。^②尽管这些争论现在似已冷却,但是它们给中国宗教社会学的研究留下来的却是一个宽广的理论视野和厚实的理论基础。

在介绍和研究韦伯思想的著述之中,苏国勋的开拓性理论研究《理性化及其限制:韦伯思想引论》,是国内第一本研究韦伯的专著。在这本著作中,苏国勋指出,韦伯的全部宗教社会学旨在研究世界几大宗教教义的理性化程度和过程,尤为关注基督教新教是怎样在漫长的发展过程中清除巫术和迷信的成分而引发出一种普遍性的社会伦理,以及这种伦理是如何影响人们的经济行为,最终导致资本主义在西欧的产生。^③正如韦伯自己申明的那样:他关心的并非宗教的本质,而是把研究特定社会行动的条件和后果当作自己的任务。从宗教这一特殊的角度认识和研究社会,这是韦伯的宗教社会学研究与此前的宗教研究的最大区别。

然而,在 20 世纪 80 年代中国“文化热”的过程中,曾经有人预言文化热之后就是宗教热,亦曾有人基于自己对韦伯的误读,以为中国所以没有现代化的产生,就是因为中国人没有上帝的信仰。于是,人们急欲要寻找的,似乎就是一个韦伯式新教伦理的功能替代,即以新的文化信仰来引导

① 金耀基:《儒教伦理与经济发展:韦伯学说的重探》,《金耀基社会文选》,台湾幼狮文化事业公司 1985 年。

② 杨善华、李猛:《中国大陆社会学重建以来国外社会学理论研究述评》,《社会学研究》1994 年第 6 期。

③ 苏国勋:《理性化及其限制:韦伯思想引论》,上海人民出版社 1988 年,第 59 页。

中国现代化的发展,从而促使当时中国学术界内形成一种“文化决定论”。尽管这个“文化热”或“宗教热”后来并非社会事实,然苏国勋的韦伯研究对于在文化热之中认识传统文化(而非宗教)仍提供了一个很好的方法论启示,对于韦伯的认识也具有了一个很好的开端。

韦伯思想对于当时中国思想界的冲击,不仅仅是因为他的新教伦理的命题,同时还有他的《中国宗教:儒教与道教》。韦伯这本书的目的,是要证明中国之所以没能成功地发展出理性的资产阶级资本主义,其主要原因就在于缺乏一种特殊宗教伦理作为不可或缺的行动伦理。在此观念的背后,还有一个更深层次的论点:欧洲展现出特有的禁欲伦理以作为精神的动力,才能够发展出理性的资产阶级资本主义。所以,人们往往把此书看作是韦伯继续他在《新教伦理与资本主义精神》中的主题,试图就传统的中国社会,以及儒教与道教的特殊面貌,与资本主义经济和资本主义精神的特点相对照。因此,这本书作为韦伯宗教社会学的重要代表著作,与他的新教伦理命题一道,引起了中国学术界的诸多讨论。

从当时社会学理论的发展轨迹而言,80年代中期中国学术界对韦伯式问题的解读,大致上是受到一种以结构功能主义为中心的现代化理论的影响,即帕森斯式的韦伯诠释。这种帕森斯式的对于韦伯的解读和思考模式,曾造成了结构功能典范下的韦伯诠释在欧美地区包括德国本土一枝独秀的现象。其中尤其重要的是,他们将韦伯的新教伦理命题与现代化研究相结合,即不是把新教伦理当作刺激现代化的因子,透过文化比较去寻找非西方社会的“功能对等项”(functional equivalent),就是假定新教伦理与个人之“成就动机”(achievement motivation)有关,由此推动人们走上“通往现代化之路”。

这种研究取向,特别是以美国社会为发展蓝图的现代化研究,常常充斥着结构功能论的术语,而过分工具性地套用韦伯对于新教伦理与资本主义之间关系的解说,其结果不仅容易造成理解韦伯作品本意的盲点,也未能把握到韦伯对西方文明自我批判的精髓。60年代的社会学家,如贝拉(R. Bellah)、艾森斯达特(S. N. Eisenstandt)等人,皆试图在现代化理论的架构下寻求儒家伦理在非西方地区的“功能替代物”。

此外,如杨庆堃于1964年为该书英译本再版所写的引介中,也完全依赖帕森斯的诠释模式,认为韦伯的主要目的是证明“中国所以没能成功

地发展出理性的资产阶级资本主义,其主要原因在于缺乏一种特殊宗教伦理作为不可或缺的鼓舞力量”,并由此反证“由于欧洲展现出特有的禁欲宗教伦理以作为精神动力,因此能够发展出理性的资本主义”。这一类型的诠释,极容易误导读者走向片面的“唯心论”。观诸近年论及儒教伦理与经济发展关系的文章,仍然有不少学者是透过这个框框去理解韦伯的,乃至谬误百出,杨庆堃的“导论”似乎难脱“始作俑者”之咎。^①

在有关韦伯中国宗教的社会学研究和讨论过程中,林林总总、形形色色,各种著述各有侧重,基本上已经形成了“韦伯理论——儒家伦理——经济发展”三部曲。然三者之间的关系似乎有点纠缠不清,既影响到对韦伯宗教社会学思想理论的解读,同时也涉及如何理解中国社会的宗教现象。^②

其中,代表性的著述如余英时在他著名的《中国近世宗教伦理与商人精神》一书中,即针对韦伯式(Weberian)的问题,旨在中国历史上提出一个马克思式(Marxian)的问题,以回应韦伯对于中国儒教伦理的批判。

韦伯的宗教社会学研究并不能被简单地归类为“唯心论”,他将物质和精神视作两个有自主性的因素,因为它们在历史上各有擅扬的时代,彼此更是处于不断的相互辩证的关系之中。韦伯的历史观,在此之中更加入了社会学的观察角度。^③韦伯的“入世制欲主义”结合理念和利益,考察了信仰基督教新教地区民众特殊的处事态度,由此分析西方资本主义的构成,认为资本主义之所以能够首先在西方世界发展,主要就是因为由理念、利益和社会组织三个层面构成的价值观念与行为制度,尤其是理念的制度化与利益的制度化的相互配合,一种类似新教伦理的价值理念才能够发挥出应有的社会功能。

余英时认为,韦伯基本上是反对唯物史观的。余英时也意识到韦伯所认定的资本主义具有三个相互独立的历史因素,即经济基础、社会政治

① 顾忠华:《韦伯学说》,广西师范大学出版社2004年版,第20—24、90、116页。杨庆堃“导论”,见《韦伯作品集》V,《中国的宗教·宗教与世界》,广西师范大学出版社2004年版,第335—372页。

② 杭之:《评余英时“中国近世宗教伦理与商人精神”》,《一苇集》,三联书店1991年版,第207页。

③ 顾忠华:《韦伯〈新教伦理与资本主义精神〉导读》,广西人民出版社2005年版,第81页。

组织、当时占主导地位的宗教思想,然他却认定韦伯的新教伦理命题是局限于思想背景的分析的。^①为此,余英时在其论著之中反反复复要论证、说明的就是韦伯所言之新教伦理,如入世苦行,勤劳、节俭、诚实、讲信用等新教美德,在传统的中国儒教伦理、中国商人的行为与观念之中同样也存在,即认为中国儒家也有入世苦行的宗教伦理,也有理性主义,只是苦行和理性主义并未能深入到政治和法律之中。

正如学界已经指出的那样,理性化是理解韦伯社会学理论的关键之处,这对于理解韦伯的中国宗教社会学研究也同样是个关键。余英时的根本失误就在于误解了韦伯的这个理性化概念。韦伯追问的是近代西方何以能够出现理性主义,何以能够贯彻理性主义,并何以渗透到生活的每一个领域。为此,余英时的论述似乎还没有碰到韦伯论旨的中心脉络。^②

余英时对于韦伯宗教社会学理论的解释路径,基本上类似于帕森斯的诠释路径,也几同于杨庆堃在其导论中对于新教伦理的片面强调。所以余英时苦苦寻找的就是一个类似于上帝、类似于新教伦理那样的对等物。余英时认为,韦伯对中国商人的误解即在于他看错了中国的价值系统,认为中国人缺乏一个内在的价值核心,也没有某种中心而自主的价值立场,换句话说,即没有超越的、宗教道德的信仰。为此,余英时要论证中国人有这样一个价值系统,是内在的、超越的价值系统。“诚”和“不欺”,上通“天之道”,这便为儒教的价值系统找到了宗教性的超越根据。所谓的“诚者天之道,思诚者人之道,至臻其道则一也”。

基于这样一个对等物,许多问题似乎就迎刃而解了。儒教的“天理世界”,就是“彼世”的观念。新儒教建立的彼岸世界必然是一个“理”的世界或“形而上”的世界,是“彼世”而面对“此世”的,是与“此世”不隔绝的超越世界。^③

余英时认为,“我们只要把‘上帝’换成‘天理’,便可以发现新儒家的

① 余英时:《中国近世宗教伦理与商人精神》。《士与中国文化》,上海人民出版社1987年版,第443—444、447页。

② 杭之:《评余英时〈中国近世宗教伦理与商人精神〉》。《一苇集》,三联书店1991年版,第237页。

③ 余英时:《中国近世宗教伦理与商人精神》。《士与中国文化》,上海人民出版社1987年版,第558、484、493页。

社会伦理有很多都和清教若合符节。……其最大的不同之处仅在超越的根据上面。清教徒以人世苦行是上帝的绝对命令，上帝的选民表现以此世的成就来保证彼世的永生。新儒家则相信有‘天理’（或‘道’）。”他强调，新儒家与加尔文教徒是有共同之处的，这便是他们对社会的使命感。新儒家不是“替上帝行道”，而是“替天行道”。新儒家的“经世”，是想在此世全面地建立一个儒教的文化秩序，也许更接近加尔文教派重建的“神圣社群”的积极精神。……^①

显然，余英时要证明的并不是中国资本主义的发生、发展问题，而是执意要在韦伯的新教伦理与儒家伦理之间寻找一种对等的替代，尤其是儒教的天理与基督教新教的彼岸世界的替代，这样，儒教伦理的社会功能就能够自由发挥了。在余英时的论述过程中虽然没有明显的结构功能主义的痕迹，但是他的寻找“功能替代物”的路径却是与之若合符节的，是一种基于现代化理论的论证路径。基于这种结构功能主义的理论方法，在其中一定还有一个更高的价值观念在后面发挥作用。而这个能够发挥作用的东西当然不是宗教，也非儒教，而仅仅是促使这个功能能够发挥作用的

结构。

实际上，余英时所谓中国近世，与余英时在他后来的另一篇相关论著中所论述的十六世纪，几乎是同一个时代，其所论述的几乎还是同一个问题。这个时代，可以说是中国宗教史上一个最有活力的时代。儒学之转向包括了宗教化的途径，而与佛道合流则是另一个特别值得注意的现象。余英时认为，从中国宗教史的角度看，这个现象恰好可以说明中国十六世纪的社会变动并不限于经济和政治的领域，而必须扩大到社会心理的层面。王阳明一派的三教合一，佛教的重振等，都是明代万历一朝的事情。以民间宗教而言，罗教、黄天道、弘阳教、大乘教等也兴起于十五世纪末以后。即使是十七世纪初年耶稣会士东来的基督教，也取得了不少士大夫的崇信。而在明末清初又有徽商程智创建了大成教，其教旨还是儒、释、道三教合一。

宗教活力在这个世纪如此旺盛，而且遍及整个社会，这便不能不使我

^① 余英时：《中国近世宗教伦理与商人精神》。《士与中国文化》，上海人民出版社1987年版，第499、501、510—511页。

们怀疑这一凸出的宗教现象也许是因为社会心理长期动荡不安或价值精神的危机。我们只有把宗教变动也作为社会变动的一个组成部分,然后将儒学的宗教化以及与佛道教合流的现象放在这一更加广阔的视野之中,晚明儒学转向的历史意义才能获得比较完整的理解。

颜山农的传道活动、林兆恩的三一教、东林党人的讲学活动等,都成了当时社会变动的一部分。颜山农恰好处于同善会和三一教之间,甚至超过了儒教民间讲学的阶段,走上了化儒学为宗教的道路,认为孔子的最高境界就是“神道设教”。余英时认为,如果用韦伯所划分的宗教类型,颜山农也可以归于“先知”和“伦理教师”的混合型。他的“同志会”就是他的宗教组织。

这说明,中国在十六世纪以后,“弃儒入教”与“弃儒入贾”是一种平行现象。因为晚明时期出现了许多“宝卷”,其中无疑有许多出自“不第秀才”。林兆恩屡试不第,才走上创立宗教的道路;佛教莲池大师株宏早年也攻举业,后来决定三十不中乡试、四十不中会试,则出家为僧;颜山农早年也“习时艺”,但是终因“穷年不通一窍”,不得不放弃举业,所以他后来认为求“道”只有“甘心有为,至死不变”,便可自致,“岂若近代之习文业以求名如登天之难哉!”这句话正好和“士而成功也十之一”之语相互印证。但是颜山农并不劝人“就贾”,而是劝人“入教”。^①

值得注意的是,在余英时的论述中,人们在巨大的社会动荡和社会心理变迁的时候,不是“就贾”就是“入教”,然而在这个社会行动之前,人们常常会有一个基本的选择,那就是“弃儒”。因此,儒家伦理的人世苦行作用又如何能够体现为经济行动的伦理动力呢?在一个社会转型的时代,人们对于价值、伦理的重新选择,大都是以对儒家伦理的抛弃为前提,儒家的苦行伦理即便存在,也是无法渗透到政治经济活动过程中去了。

另外一个原因,所谓的弃儒入教者,又恰好是那种与正统儒教构成异端的民间宗教,是曾经为儒家正宗看不起的民间信仰。恰恰就是在这个时候,中国的民间社会反而唱起了儒、释、道三教合流的时代主题,这与儒家伦理对于社会行动的引导又有什么必然的内在关系呢?那些弃儒入教

^① 余英时:《士商互动与儒学转向:明清社会史与思想史之一面相》。陈弱水、王泛森主编:《思想与学术》,中国大百科全书出版社2005年版,第164-210页。

的人们,之所以要先弃儒而后入教,那是因为他们入教之后,厌弃了正统儒家成圣作贤的讲究,以为在其重新选择的民间宗教中,人人皆可“自致”成道,另寻天理。这不能不说是对于儒学举业、儒教伦理的一个极大的冲击。此时,即使是儒家伦理体系中还存在着与基督教新教伦理的“功能替代物”,恐怕也无法发挥其正常的功能了。

这当然不是像余英时所认为的那样,是一种社会心理的现象。其中的弃儒就贾与弃儒入教,实际上就是中国宗教社会学研究的主要问题。

需要指出的是,韦伯对中国宗教的研究,至少是忽略了一个重要的环节,那就是宗教在中国社会中的功能并非如西方基督教那样是“一元中心”,有着重要的位置。中国文化从一开始便有相当多元的宗教观,儒道的哲学原则也不排斥其他的宗教,使得中国能够百教杂处。所以韦伯仅从儒教的观念来解释中国人的精神世界,显然是过分狭隘了。此外,宗教也无法担当这么关键的角色,要为中国“停滞”负责。为此,鉴于东亚“四小龙”的经济发展,提出“儒教文化圈”,宣称儒教伦理有助于经济的发展,进一步赞扬儒教的传统具有节俭、诚实、勤劳、注重教育等美德,……这些命题表明上是在质疑韦伯对儒教的论点,实际上却是停留在以宗教来解释经济的韦伯模式里。^①

这依然还是一个韦伯式的问题,关键是来如何解读它。

艾森施塔特(S. N. Eisenstadt)曾经建议对韦伯命题进行再考察,认为今日研究韦伯有关基督教伦理的学说,在重点上,应该有一新的转换,即从分析基督教教义与资本主义之直接的因果关系转换到分析基督教之内在的转化能力。所谓“转化能力”是指一种对发展出来的新动机、新行动和新制度给予合法化的能力。由于它本身就包含着这种转化的种子,在某种环境下,这些种子就能够结出对欧洲文明进程具有积极影响的果实。^②

有研究表明,韦伯仅仅是考虑了新教价值观念对资本主义发展的那

① 顾忠华,《韦伯〈新教伦理与资本主义精神〉导读》,广西人民出版社2005年版,第99、102—103页。

② S. N. Eisenstadt, *The Protestant Ethic Thesis In an Analytical and Comparative Framework*, ed., *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*. 转引自金耀基:《中国社会与文化》,香港牛津大学出版社1993年版,第155页。

些价值观的影响,对价值领域内某些观念如何进入现实生活则缺乏说明,这就必然使人难以理解“影响”是如何产生的。另一方面,如果韦伯认为资本主义“精神”不仅是一种个人所具有的“精神”,而是一种社会规范,那么,他也未能说明个人信念是怎样演变成为社会规范的。

“解释任何社会组织的发展或出现,无论它是资本主义经济组织或其他类型的组织,必须说明这一组织内部的职位结构是怎样出现的?说明动机支配着组织中的个人如何使其各司其责?什么样的报酬结构,使组织内部相互依赖的关系得以维持?这些是分析社会组织时应当解答的中心问题。由此看来,尽管马克思关于资本主义由封建主义发展而来的分析曾引起各种争论,但它比韦伯在《新教伦理和资本主义精神》中的相应分析,更为接近如上要求。”^①

在解释社会变迁现象时,如果仅仅是使用文化、价值、精神的概念,而不涉及社会组织等问题,这种努力往往就会落空,易于被误读。由此也就不难理解为什么一直有人把韦伯的新教伦理及其宗教社会学的比较研究,视为一种“文化心理学”或“心理属性”的研究。^②因为,在宏观与微观之间,即社会学讲的行动与结构之间,绝非是个人价值倾向、精神或者信仰的简单拼凑。就韦伯的《新教伦理和资本主义精神》这个典型例子来说,韦伯仅仅是表达了一个宏观命题:反映社会特征的宗教伦理在宗教改革中(特别是在那些信奉加尔文教的地方)发展新教;新教伦理中包含了有利于资本主义经济组织发展的价值观念。^③

然而,当国内学术界将《新教伦理与资本主义精神》与韦伯的《中国宗教》一书结合起来加以研究、读解的时候,常常是遗漏了韦伯这个命题,即不是在中国儒教伦理或者其他宗教伦理之中去寻找是否包含有利于中国资本主义经济组织构成的价值观念,而是局限在古文献中寻找那些符合新教伦理的词汇和概念,片面地强调了精神、价值、信仰的社会功能。

① 詹姆斯·S·科尔曼:《社会理论的基础》(上),社会科学文献出版社1999年版,第12—13页。

② 甚至当韦伯试图把资本主义的兴起追溯到新教伦理的时候,他多数情况下也是把那个伦理看作是个体的“心理属性”。当然,跟大多数与他同时代的人不同,他试图比较几个社会中是否有这一属性。罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克:《信仰的法则:解释宗教之人的方面》,中国人民大学出版社2004年版,第37页。

③ 詹姆斯·S·科尔曼:《社会理论的基础》(上),社会科学文献出版社1999年版,第9页。

受此思潮的影响,中国学界自二十世纪八十年代末以来出现的那种源自大陆“文化热”过程中的“文化决定论”,实与上述对韦伯的误读不无关系,即把一个现代化的问题转化为一个传统文化如何改造的工程了。到90年代后期、东亚金融危机的时候,世人又宣称“儒教文化圈”的理论不攻自破了。此后,以儒教伦理来解释韦伯式“新教伦理论题”以解读中国现代化问题的命题还能剩下多少学术价值呢?如果把这个问题给予还原,宗教现象就不仅仅是一种精神关怀和伦理动力,无法不涉及中国人自己对于儒教的理解和争论。

韦伯把宗教的理性化视为社会行动和社会组织理性化程度的标志,而宗教的理性化则制约着人的行为方式和社会组织的发展;反过来,社会的发展又进一步促进着宗教理性进化的趋势。在这里,宗教是和经济利益、社会组织紧密联系在一起的一个整体,宗教可以说是一个能够理性化的社会存在形式。然而,不同的宗教自然具有不同的理性类型。韦伯虽然强调唯有西方产生了“理性化”的发展方向,但是他同时也承认世界其他地区的其他宗教都有建构出各异其趣的“理性主义”类型,社会科学家所要致力的是寻找出不同的理性主义的比较点,理解其中的异同以及重建这些理性主义类型的历史形塑过程。^①

神人关系、人际关系及其关系类型的结构,是理解西方基督教与中国宗教主要问题的关键所在。对于神人关系的处理方式不同,就会相应地影响到社会伦常关系的处理。最值得讨论的问题是,中国人与神的关系难以被宗教组织予以制度化,甚至被处理为一种人间利益的交换关系,它随时可以移动、转换,正如儒教伦理圣人正义论的核心——道德心性一样,依人而异,道德随机,这样就失去了理性化的基础。

当然,这个先赋性的缺失,也可以换一种表达方法,即可以认为,“在儒家的心目中,成为宗教的人意味着一个人投身于充分地成为人(或做人)的学习过程。我们可以把成为宗教的人的儒家取向界定为一种终极的自我转化。这种转化既是一种群体行为,又是对超越者的一种诚敬的对话习惯回应。这个界定也是儒家对学习做一个人所作的界定。”^②

① 顾忠华:《韦伯〈新教伦理与资本主义精神〉导读》,第9页。

② 杜维明:《论儒学的宗教性》。《杜维明文集》第3卷,武汉出版社2002年版,第460页。

问题就在于这个“终极的自我转化”上面——宗教信仰的终极论转化成为自我心性论。儒家对于意义体系的心性化处理方式,促使其作为社会行动的规则体系功能降低,即从所谓的“从心所欲不逾矩”直到社会规范中的“百姓日用而不知”,其理性化形式自然难以体现,甚至是多余的东西。

儒家仁义的强调,是在天命的信仰方式下以内在德性的适应和落实,将天命信仰处理为道德个体的存在根据。但是,天命信仰本身却因为它的接受和改变的形式与改朝换代的权力交替结合在一起,所以天命信仰又不仅仅是个人的心性论问题。而信仰如果要成为个人的事情,又必须将此天命信仰在此架构之内转换成为个人的心性论问题。如《孟子·尽心上》所说:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。”

其次,发生了另一个礼仪的进路,将天命信仰外向化、制度化。个人的天命信仰如果要有表达形式的话,服从礼仪及其制度的要求是一个基本前提。如《论语·尧曰》所云:“不知命,无以为君子;不知礼,无以立也。”“知礼”与“知天命”,被划分成为两个层面。“礼”是制度层面,“命”是信仰、精神层面。圣人君子要做得成,乃是要依赖于礼仪制度的支撑的。

可是,这个礼仪制度并非宗教本身的制度安排,而是一种世俗制度、人际伦理甚至权力秩序的讲求。所以,在此人际伦常关系的制度化框架之中,神伦关系也罢,人际关系也好,均将变成一种权力合法化证明程序中的要求,进而才能在天命信仰心性化的层面,由儒教学人拓展出仁义、王政的学说和道德政治的设计。天命、圣人、道德、性善论、心性论、王道仁政、大同社会,其行动逻辑大抵上就是如此形成的。如同《中庸》强调的,“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”这个“教”既是宗教,也是信仰,固然也是仁政王道的构成。

《荀子·礼论》说:“礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地恶生?无先祖恶出?无君师恶治?三者偏亡焉,无安人。故礼上事天,下事地,尊先祖而隆君师,是礼之三本也。”其事天地、尊先祖、拜君师,几乎囊括了中国宗教、信仰的主要内容。礼仪制度于是就成为了这些宗教、信仰的制度依托。所谓礼仪制度者,人道之极也;^①

^① 《荀子·礼论》:“……天下从之者治,不从者乱;从之者安,不从者危;从之者存,不从者亡。……礼者,人道之极也。”

宗教、信仰既是以人道为中心,此为其长,然其以现实的礼仪制度为依托,却为其短,即在宗教信仰与世间人道之际缺乏一个应有的“中介理性主义”来直接地整合为一体。

在此制度设置之下,神道设教,实际上是圣人设教了。礼仪制度出自圣人之手,“故天者,高之极也;地者,下之极也;无穷者,广之极也;圣人者,道之极也。”^①圣人者,成为终极者的符号代表。圣人在信仰规范的层面拓展出礼义制度的层面,明天人之分,制仪以分之,以礼治天下国家。所以中国人的价值信念大多只有一个,那就是,总以为人生的、命运的、社会的、天下的问题,均可以信仰天命,依赖天理,最终在现实世界里得到圆满的解决。

内圣与外王,神圣资源终归是天命。其殊途同归、九九归一之处,就是一个大同社会。层层推开演绎之后,终极早已不终极,惟有关怀在吾心而已。天命与天心,一个字的差异。圣人以天命自居,道德以天心为内涵。法天法地,自称古之盛世。汉代大儒董仲舒因此才说:圣人则天地、行天德、视天而行。“圣人副天之所行以为政”^②。宋明儒教也是这样,它给人指出一个精神境界,所谓“极高明而道中庸”,不用改造世界,只要改造自己的世界观,即可成为圣人。终极者何在焉?是礼仪而非天命、天理了。自在法权形式的宗教组织当然是无法建成;“天命、天理即是立法”的制度要求难以呈现。韦伯讲的宗教理性,将从何处转出、成型?中国人的社群组织又如何能够获得神圣的意义?

在这点上,外国人似乎是旁观者清。利玛窦曾经说过:“儒教不承认自己是一个宗教派别,只声称它是一个阶层或团体,是为正统政府和国家普遍利益建立起来的一个学派。”在利玛窦看来,儒教表面上虽也崇拜神,但实际上是一种忠君的表现,因为这个最高神不在天上,而在人间,就是中国的皇帝。利玛窦说:“儒教对最高神的献祭和礼拜,仅仅作为对皇帝陛下应尽的职责。在他们看来,这是如此天经地义的;如果任何人还想另搞一套同样的祭祀,侵犯皇帝的权利,那他将要受到凌上欺君的惩罚,成为他们不共戴天的敌人。”^③

① 《荀子·礼论》。

② 《春秋繁露·四时之副》。

③ 《利玛窦日记》, Louis J. Gallagher (trans), *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, New York, 1953. P. 94, 95, 98.

在神伦关系之间,乃至天人关系、圣凡关系之间,儒家学人所努力建造的价值世界与现实世界的关系,实际上是一种“无中介的理性主义”^①,它只好转向为宗教与哲学的结合,不能成为普遍性的社会规范,只能是部分高层人士、知识分子的精神特权乃至宗教特权,其理解世界和人生的努力就会因此而趋向道德神秘主义,难以从中引申出一种入世的合理性行为方式。

这个缺乏的中介,实质上就是神伦关系的制度化处理方式。因其神伦关系之间的“交往媒介”或中间逻辑被设置在礼仪制度之中,而人被高度角色化。如同本书前面所论述的那样,这个中间逻辑已经在宗法等级社会中成为处理、分配神圣资源的制度资本,而在权力秩序中则被视为一种权力关系。因此,儒教与基督新教不同,它是被嵌入在这个权力秩序之中的,权力赋予的角色关系决定了它拥有资源而无法神圣,无法担当发展西方社会所谓资本主义的理性形式。所以在社会转型之际,“弃儒”而就贾、入教,就是一种超越固有人际关系的重要方法,只有出离了固有的人际伦常关系,人们才能重新选择,再认人生信仰。对此,如果仅仅使用功能替代物的研究方法,几乎就是同义反复。

日本的韦伯研究专家金子荣一曾指出:“就最重要的灵魂救赎而言,‘有机的’人际关系是毫无依靠的。结果,遂产生了极 impersonal 性格的社会道德。如果中国的社会道德,因已知之对人际关系如何而异,则清教徒的社会道德乃与他人关系无关而成其特色。……这种社会道德的普遍主义成为社会结合之理性化的主要基础。如果道德因对人而有不同,即难以透过事来创制人的结合;反之,道德具有与对人关系无关之一样性时,则易。……在对人关系理性化的程度上,儒教不及清教徒。”^②正是那种非个人的、出离了人际关系的、客观的理性主义、普遍主义,促进了资本主义的理性组织和组织官僚制的发展,才是西方文明之伦理风格及其根源——清教徒的俗世内的制欲精神——的根本特征。为此,结合韦伯的另一篇重要论文《新教教派与资本主义精神》,韦伯所言之“新教伦理”,实际上就是“教派伦理”。惟有此伦理化之教派,是韦伯所言理性化的制度基础。

当然,儒教的天理世界与现实世界之间,亦并非没有一种紧张的关系

① 苏国勋:《理性化及其限制:韦伯思想引论》,上海人民出版社 1988 年版,第 105 页。

② 金子荣一:《韦伯的比较社会学》,台湾水牛出版社 1969 年版,第 114 页。

存在。然其紧张关系所导致的社会影响却大不一样,其紧张关系无法“教派化”,仅仅是一种精神意识而已。在墨子刻的相关论述中,就同样隐含着一个韦伯式的设定,这就是宗教精神(或曰文化理念)与现实世界的紧张。墨子刻认为中国文化传统中并不缺少此种“紧张”,也正是此种紧张导致了历史上儒家的一种“根深蒂固的困境意识”。此“困境意识”表现为“内”“外”两个面向,“内在的”方面关涉于心理、道德和形而上学层面的两难抉择;“外在的”方面则关涉到社会、政治、经济层面改进上的难局。

这种紧张意识的提出,揭示了儒家文化另一些不为人重视的层面,比如儒学价值具有超越政治的独立性,儒学(尤其是宋明理学)重视道德人格的自立自主,含有内在紧张感和活力,儒学的道德形而上学理想具有深远的文化影响。但是,儒教体系中这种“根深蒂固的困境意识”,不满足感和存在的不和谐感,远远超出关于财富和权力问题的工具性烦恼。^①

它是这样一种宗教信仰,即相信宇宙中倾注着一种神力,这种力量是按天然法则存在于一切“事物”的“内部”,特别存在于作为“万物之灵”的自我之中,而自我在充分实现这种神力时就能具备这种神力。因此,儒家所说的自我是神性具足的,这种自我试图达到一种神人合一的境界。如若不然,它将无法克服忧虑,并将感受被控制、僵化和受限制的痛楚。它认为,神性的充分实现是一个将“内在”扩展到得以渗入“外在”世界的过程。

由于没有一种“外在的”社会力量,甚至没有一位宗教人物可以中断或促成这种与神的内在交往,自我就直接等同于自主了。由于存在着实现神人合一的潜在可能性,宇宙内部就包含有一种变化的力量,而圣人可以驾驭这种力量。冯友兰对儒家传统形而上学的批判,最清楚地揭示了儒家关于人的意识能够驾驭宇宙变革力量这一重要思想。而冯友兰的批判正是因为它假设了这样一种人的力量。^②

实际上,这种紧张意识源自于中国人的“革命”信仰,即既能够接受天命,按照天命的旨意而改造天下,同时又害怕其他的天命信仰者再次接受天命来改造已被改造过的天下。由于天命的接受,天命信仰者相信自我当中已被注入了一种神性,具备了一种神圣的力量,所以能够驾驭宇宙的

① 墨子刻:《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》,江苏人民出版社1995年版,第10页。

② 同上书,第189页。

变革,充分实现如墨子刻所言的由“内在”而渗透“外在世界”的过程。然而应当指出的是,这种内在的紧张所导致的外向行动,并非是关于财富和权力问题的工具性烦恼,同时也缺乏一种“外在的”社会力量,甚至没有一位宗教人物可以中断或促成这种与神的内在交往,因此这是一种自我做主、惟有圣人才能实现的紧张。这种关系当然是不需要具有“教派”形式的。那么,谁是圣人?由神伦关系向圣人关系的转换过程,谁能够做主?自然是天命信仰者本人。他面临天下,自我认可,自我主宰,从而在神人、天人关系之中实现了一个十分微妙却十分巨大的关系转换——圣人几乎就是神明,神人合一,天命内植,既是宗教先知,又是伦理楷模,因此还可能做成天下共主,关系就被改变了。溥天之下,何需“教派伦理”?

可以看出,这是一个自我封闭的关系结构,自足的、和谐的结构,只有在它向外呈现的时候才会遭遇紧张。最重要的是,除却了天子和圣人,谁也无法获取这样的资格。一般人的道德紧张,实际上是想要获得这份资格的紧张,是在“受命”与“革命”之间的紧张,而非在道德意志与改造世界之间的紧张。所谓“替天行道”者,无疑是在“受命”与“革命”之后。这时,问题又还原为天命信仰承受者的社会角色关系了。谁具备了相应的角色关系,谁就将获取相应的神圣资源。而决定这个社会角色关系的,并非宗教制度的设置要求,而是宗法等级、世俗权力的安排。它们构成了韦伯所言理性化的障碍。

诚然,在墨子刻看来,儒学家们普遍断定在宇宙内部存在着一种变革力量。借助于这股力量,人类可以努力达到宇宙的和谐,消除理想与现实之间的对立。从这个意义上来说,无论通过“王”还是“自我之内心”,这种变革力量都可发挥作用,以此把握社会变革。所以,韦伯认为儒家传统缺乏一种源于本体论终极前提的性恶论“激进”观念,这一点使墨子刻无法苟同。按照朱熹所说的宇宙环境,无论是“内在的”意识领域还是“外在的”历史领域,神性总是“难以捉摸的”。^①

然而,这种难以捉摸的神性并不是一种源于本体论的终极存在,而是源自于天命与人性的关系整合。再加上这种自我神性的存在缺乏制度宗教的建制化及其形式理性的保证,从而呈现弥散状态。它仅仅是对于社

^① 墨子刻,《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》,江苏人民出版社1995年版,第190页。

会总体的反映,甚至无法获得合法性的证明;它不断受到威胁,惟有在困境意识之中才能感受紧张的自由了。“所以被认为‘得道’的人几乎可以肯定是圣人。虽然自我与宇宙的面对是直接的,但完全成功地驾驭这种面对却是圣人的成就,而非自我的成就。”^①

这就是上述那种出“神”入“圣”的宗教资本形式。当它出“神”入“圣”之后,“神圣”的意义就转变为私人、自我的道德精神了。它无法捉摸,仅仅影响精神个体,无法塑造具有公共影响能力的社会伦理,惟有嵌入在现实的权力秩序之中,与天下、宗族关系相互整合之后,才能发挥出道德教化的功能。它始终无法出离其所嵌入的关系结构,一旦出离,就会沦陷为个人精神的紧张,独自面对神秘的宇宙。而在此嵌入与出离之际,中国人的宗教和信仰仅仅源自一种神伦关系的互动,在现实社会及其人际关系中进行交换、互利甚至是要价的资本。这就自然走出了一条与基督新教及其教派伦理彼此相异的路径。

中国人的宗教、信仰在涉及社会价值体系时,实际上是涉及了它的两个组成部分,即从行动到结构、从微观到宏观。这是由个人的价值观念,进而将个人行动整合起来以形成系统行动,以此推动人们在社会内部产生一种社会乃至形成一种经济组织。这一过程始终是十分复杂的,它也是出自韦伯式问题而为中国解读者遗留下来的中国宗教社会学的主题。

2. 儒教问题的社会学意义

对于韦伯宗教社会学理论的解读,与对中国宗教,尤其是对中国儒教及其与中国社会关系的认识,这两个问题是紧密联系在一起。特别是在面对以儒教对应于基督教新教伦理等问题的时候,这个联系尤显紧密。同时,这也涉及儒教是否是宗教的问题。如果儒教不是宗教的话,那么,这种对应式的研究是否还存在意义呢?因此,对于中国儒教是否为宗教、它的社会特征如何的讨论,自然也与中国宗教社会学的研究紧密相关。

“儒教是否为宗教”的学术争鸣,肇始于1978年底。在中国无神论学

^① 墨子刻:《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》,江苏人民出版社1995年版,第191页。

会成立的大会上,时任中国社会科学院世界宗教研究所所长的任继愈首次提出“儒教是宗教”的论断。1979年他去日本访问,写有一篇学术报告《儒学与儒教》。这篇报告后经补充改写,以“论儒教的形成”为题,发表在《中国社会科学》1980年第一期。任继愈关于儒教是宗教的提法,打破了“五四”以来“中国无宗教”的流行观念。继而在八十年代,任继愈在他主持的中国社会科学院世界宗教研究所专门成立了一个儒教研究室,发表了一系列以儒教是宗教为中心的论著,详细地展开了“儒教是宗教”的论述。这些研究触及到了传统中国文化的基本面貌^①,并由此开始了一场历时二十多年的学术讨论^②,极大地丰富了国内学术界对于中国儒学及其相关问题的研究。

中国有没有宗教,儒教是不是宗教,在古代中国本来不是问题,但是从辛亥革命到五四运动之后,这个问题被再次重提。“五四”以来崇信科学而认为儒学重视人,其思想具有无神论的色彩或倾向,先后呈现了以科学代宗教、伦理代宗教、美育代宗教的种种思潮。也有像梁启超那样,认为中国没有宗教的原因,是不存在像教会这样的宗教组织,仅仅有祭祀和报恩的观念,根本用不着认为中国还有宗教。^③

这些观点表明,儒学如果仅仅具有宗教性而难以作为一个体系宗教而存在,那么,它肯定是一个多神崇拜的宗教,缺乏至上神崇拜的信仰体系。儒家的理想主义或人本主义,其最基本的历史功能,就导致了一个能够理性使用神伦关系的操作体系,以人为本地随意将神本主义为己所用,或改造神本资源。这种理想主义或人本主义,是人的神化,神本的人本化,神圣资源的世间化(非世俗化)。

任继愈先生有关儒教是宗教的主要依据是:儒学崇信鬼神,天是最高人格神;传统祭拜的天地君亲师,包括孔子在内,都是神。儒家经典就是传达天意的教义,而历代政权组织同时也就是宗教组织。儒教的宗教信

① “任继愈:哲学的性格”。《人民日报》2005年4月22日,第11版。

② 有关儒教问题的学术研究成果,可参见任继愈主编:《儒教问题争论集》,宗教文化出版社2000年版。其中收录了1978年以来参加“儒教是教非教”争论的28位学者的相关论文36篇。至于儒教问题争论的过程、论点及成果的梳理,详见邢东田:《1978—2000年中国的儒教研究:学术回顾与思考》,《学术界》2003年第2期。

③ 梁启超:《中国历史研究法补编·宗教史》。《饮冰室文集·专集》卷99,中华书局2003年版,第142页。

仰核心是“敬天法祖”，虽然国家的形态在不断的变化，但是儒教的“敬天法祖”的这个核心没有变化，只是随时代的变化不断增添了新的内容。^①

任继愈提出儒学是宗教的观点，一方面开创了传统文化研究的新视角，另一方面也深化了对“文革”的批判性反思。任氏以为，人们记忆犹新的十年动乱期间的造神运动之所以得逞，千百万群众之所以陷入如醉如痴的心态，它的宗教根源不是佛教、不是道教，而是中国儒教的幽灵在游荡。^②他认为儒教本身就是宗教，它给中国历史带来了具有中国封建宗法社会特点的宗教神权统治的灾难。这一思想把儒教是宗教的论域扩展到儒教与中国传统社会乃至当代社会的关系的层面，但其论证方法依然局限于西方模式的“制度宗教”概念，所以把国家政权也等同于宗教组织了。

此外，根据宗教的一般定义，大凡宗教都需以一个至高无上的神的信仰为中心。为此，关于儒学是否为宗教的争论，焦点就集中在儒教的信仰之中是否存在一个至上神，是否存在由此而形成的救赎方法，是否存在着以神的崇拜和信仰为中心的宗教体系。

儒教的崇拜中心，在许多儒教论者看来，就是中国人的天命信仰。因为，由汉语中“天”字的用法之全部历史所体现的中国人的集体无意识来看，“天”这一概念的至上主宰含义从未完全消失，并且与一般所谓“鬼神”有着本质区别。“世之论者，或谓中国无宗教，亦不需有宗教。然如宗教精神之特征惟在信绝对之精神实在，则中国古代实信天为一绝对之精神生命实在。”这一久被诸多论者忽略的区别，也许是中国宗教思想中最关键的问题。^③

也有学者认为，后世逐渐取代“帝”字而流行的“天”字，在表达天帝观念时，就已经包含了统治者、造生者、载行者、启示者和审判者等意义。^④还有些研究者在总结了春秋之前作为“至高神”的天帝与人的各种关系之后指出：“诗书的天帝是人类的创生者，是一位有德性、仁爱、与人交感、有权能而公义的神灵。”^⑤这就是说，上古时代中国人的超越意识，已经形成

① 任继愈为李申《中国儒教论》所写的“序”，河南人民出版社 2004 年版，第 1 页。

② 任继愈：《具有中国民族形式的宗教：儒教》。任继愈主编：《宗教问题争论集》，宗教文化出版社 2000 年版。

③ 唐君毅：《中国文化之精神价值》，台湾正中书局 1979 年版，第 530 页。

④ 傅佩荣：《儒道天论发微》，台湾学生书局 1985 年版。

⑤ 李杜：《中西哲学思想中的天道与上帝》，台湾联经出版事业公司 1991 年版，第 27 页。

了一种相当完备的“天帝”观念,而中国人的天命信仰与中国人上古时代所崇拜的上帝有着近似的意义和价值。^①

问题就出在这个“近似”上面。儒教之为宗教,是否存在一个至上神的崇拜形式,曾经是非儒教论者的一个基本根据。无疑,这将涉及如何界定一个宗教的问题,还涉及能否使用西方一神教崇拜特征作为参照系的问题。如果以至上神作为宗教存在的基本标准的话,那么,不要说儒教不是宗教,即使是佛、道教也难以被认定为宗教了。

一个基本的历史事实是,儒教和其他宗教不同,它并不事先虚构出一个彼岸世界,然后逐渐挪到现实世界中来,而是把现实世界中的“三纲五常”进行宗教性的加工,使之转化成为一个彼岸世界。宋明理学反复讨论所谓“下学上达”、“极高明而道中庸”,这和禅宗从“运水搬柴”中去体验妙道一样,是主张从下学、人事去上达天理,在人伦日用之常中去追求所谓高明的精神境界。这种精神境界,在其价值规训功能上可以等同于一种彼岸世界。

董仲舒说:“道之大原出于天,天不变,道亦不变。”其神学目的论就是给国家权力罩上神的灵光。天(上帝)成了最高权威,政府的行政命令,都假借天意来推行;皇帝“奉天承运”,代天立言,诏书名曰“圣旨”,即具有神学的意义。而为了给此宗教神学以理论的解释,儒家的经书便被捧上神圣的地位,被用来引申、发挥以解释“天命”、“圣意”。“既是宗教又是哲学,既是政治准则又是道德规范”,并由此四者整合,完整地构成了中国中世纪经院神学的基本因素。^②

然而,将中国古代的“上帝”、“天命”视为如一神教崇拜那样的“至上神”,以此来论证儒学为宗教,并认为儒教与基督教一样,都信仰着一位至上神,无疑是失之妥当的。这可能也是往昔近三十年来,儒教是否为宗教者争论双方的一个死结。

中国古代宗教文化,是由夏代以前的巫覡文化发展为祭祀文化,进而再由祭祀文化的殷商高峰变迁为周代的礼乐文化,再演进为儒教思想体系或“圣哲宗教”。^③这里“圣哲宗教”既是个人信仰特征的描述,同时也揭

① 李申:《中国儒教论》,河南人民出版社2004年版,第353、441页。

② 任继愈:“儒教的再评价”。《社会科学战线》1982年第1期。

③ 陈来:《古代宗教与伦理——儒教思想根源》,北京三联书店1996年版,第10、140页。

示了中国宗教模式之神人关系中圣哲的功能和地位。圣哲可以为神,在神伦关系中举足轻重,影响并左右着神伦关系的变革;而人际伦常关系的变化,则制约着国家层面的宗教设置以及民间社会宗教、信仰的双重特性。这些现象及其表现形式,无不与此“圣哲宗教”的社会形式紧密关联。

为此,所谓中国宗教,它的范围就不仅仅是佛教、道教,也不仅是近世之后东渐来华的基督教和天主教,而是一种贯穿于中国社会、中国文化体系整体中的那种宗教意识或者信仰形式。它既包含了类似于佛教、道教这样的宗教在内,同时亦能够构成一种位于其他宗教之上,体现为一种中国特征的宗教形式。这种宗教及其形态,在中国历史上就是以“天命”为中心内容的宗教意识及其表现形式。在其体系构成方面,它也许与中国儒教的联系最为密切,甚至是中国儒教体系之中的基本内涵。

中国宗教既有国家宗教形式,又不局限于国家权力,它是一种以“天下”为己任,以“天命”崇拜、祖宗崇拜、圣人崇拜为终极关怀的宗教教化或精神体验。它渗透在中国人、中国社会、中国其他宗教体系中,成为中国人、中国社会表达信仰、精神、价值关怀的基本形式,内化为道德精神的自我激励和个人熏染。然而,当它落实在权力秩序、社会结构的时候,它也能够作为国家权力秩序合法性的证明工具。于是,这种精神关怀、价值信仰方式与国家的政治体制整合成为一个体系的“国家宗教”——也可以被称为“正统宗教”^①,或者是将宗法传统置于其中,被称之为宗法性国家宗教。^②

其中,一个十分重要的并为中国人普遍认同、接受的价值信念,就是中国人对于“天”的崇敬及相关的“天命”观念。这个“天”的意义和“天命”观念,曾经以“敬天以德”的形式,承担了个人生命认同与宗族群体伦理认同的双重责任,把当时中国人对于外在世界的认知和解释紧密地结合在

① 詹鄞鑫:《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》,江苏古籍出版社1992年版。美籍学者泰勒(Romeyn Taylor)也将中国宗教分为官方宗教(official religion)与民间宗教(popular religion),其定义为,前者是“整套具有法律定义与规划并普及于社会各阶层的宗教行为”,而后者则是“在官方宗教之外发展出来的、不为法律所允许且不在官方登记与接受管理的佛教或道教的各种结构松散的信仰崇拜。”Romeyn Taylor, *Official and Popular Religion and Political Organization of Chinese Society in the Ming*, in *Orthodoxy in Late Imperial China*, edited by Kwang-ching Liu, Berkeley: University of California Press, 1990, pp. 126—157.

② 牟钟鉴:《中国宗法性传统宗教》,《世界宗教研究》1990年第1期。

一起,从而完成了宗教体系与现实认知的双重建构任务。这个过程,导致了中国历史原型及文化母体形式上的“双重结构”和“双重生活”,即在生活世界与系统整合、宗教教化与权力政治之间,通过建构具有社会化的个人认同来建立系统控制,并要求人们统一服从那种宿命般的双重结构。儒家的思想体系将此结构予以理论化,佛教、道教则在适应这个结构的前提之下获得了自己被认同的满足,所谓的“三教和合”,最终表达为中国历史权力秩序的多层构成。

所以,中国宗教也可以被视为是一个注重和谐与均衡的宗教系统。这个系统贯注了儒家“天人合一”等哲学概念、小传统,及日常生活中普化(弥散)的宗教形式,由此还构成了自然系统、个体系统、人际系统的三层和谐模式,呈现出中国文明“致中和”的意义。^①

这是一个浑然的整体、一个和谐的系统、一个统一的秩序,它由许多小传统的意义世界组合而成,其中包含有一整套有关天命、天意、阴阳、五行、人伦道德等内容的宇宙观、政权观、社会观、人生观,几乎把上至天子、下至庶民各有所持的不同的宗教系统、语言、概念,整合为一个社会生活的规范系统。其间,它既有一个“宗教生活”的假定,同时还内涵着一个大一统政治系统丰富的制度资源,构成了中国历史上权力、权力秩序合法化的历史现象,构成了儒教问题的社会学研究对象。

就其政教关系而言,一神教与非一神教的关系是大相径庭的。尤其是神伦关系的差异,导致与此相应的政教关系也出现差异。传统中国的政教关系,不是经常言说的政教合一,亦非政教分离。如果是政教合一,那么,中国历来不存在与权力秩序分庭抗礼的宗教制度。儒教之为教,可以称之为“制度宗教”,而这个制度宗教并无独立的宗教制度,反而要依赖于现实权力秩序这一“中间逻辑”才能表达自己,何来政教合一的基础呢?现实国家权力制度中得以存在的宗教及其信仰,实际上仅仅是镶嵌在这个制度和秩序之中而已。它们无法自我定义,也无法自由表达。因此,作为中国宗教社会学主要研究对象的政教关系,似乎不是政教之间的分与合的关系,而是它们之间相互利用、彼此互惠的关系。所以传统中国的政

^① 李亦圆:《和谐与均衡:民间信仰中的宇宙诠释》。林治平主编:《现代人心灵的真空及其补偿》,台北宇宙光出版社1988年版。

教关系,大抵上是国家与民间的关系、公共崇拜与私人信仰的关系、制度宗教与扩散信仰的关系,正与邪、合法与非法、正统与异端之间的关系……,这才是中国历史上独特的政教关系。

几千年来,中国历来是一个重道德人伦而不重宗教的国家,所以它不可能是政教合一的国家;但它是一个以道德表达宗教的共同体,所以也不可能形成一个类似于国教那样的宗教体系。为此,中华民族在宗教方面建树不多,除了儒教、道教是土生土长的宗教以外,其他主要宗教都是外来的。中国绝少宗教狂热现象,历史上没有发生过宗教战争。在中世纪的欧洲曾有一位君王某晚不得不赤足去跪求教皇的宽恕,不能想像中国会发生类似的事,因为中国的神权从来不足以同政权分庭抗礼,更不用说凌驾于政权之上了。^①

在这样的权力秩序中,中国宗教在传统社会中似乎只有两条发展路径,一个是正统宗教的发展方式,另一个就是异端信仰的形成方式。^②正与邪、正统与异端、合法与非法,一直是中国宗教存在和发展的难题。宗教、信仰构成的价值秩序,实在是无法与国家权力秩序分庭抗礼的。究其根本原因,恐怕还是在于缺乏一个独立的、至上的神崇拜及其体系。

争论中的所谓儒教问题,并非指儒学或儒家之整体或全部内容,它主要是指自殷商、西周以来绵延三千多年的中国原生宗教,即以天帝信仰为核心,包括“上帝”观念、“天命”信仰、祭祀活动和相应的制度,以儒生为中坚,以儒学中相关内容为理论表现的那么一种宗教体系。这个宗教体系,在汉代之后实质上就成为了中国古代的国教。^③尽管国教的观念不一定能够得到人们的赞同,但是这说明了在儒学体系的内核当中,应当存在着

① 丁光训:《论三自与教会建设》,中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会 2000 年版。

② 新中国建国之初,当时的政务院副总理郭沫若曾经在一次形势报告中指出:基督教教义主要是提倡博爱、平等,这种精神要得到充分发挥,那只有在人民掌握政权的国家中才有可能。在旧的社会制度中,要实行博爱是非常困难的。在那种社会里,宗教家只有两条路可走。一条路是顺服统治阶级,那样,宗教家便成了伪善者,在精神上得不到自由;另一条路是,如宗教家要推行平等、自由,就只有反抗统治阶级,这样,在精神上固然是自由的,可是身体上却不能得到自由了。参见沈德溶:《在三自工作五十年》,中国基督教三自爱国运动委员会中国基督教协会 2000 年版,第 6 页。

③ 何光沪:《中国文化的根与花:谈儒学的泛本与开新》、《论中国历史上的政教合一》。任继愈主编:《宗教问题争论集》,宗教文化出版社 2000 年版。

一个宗教、信仰的中心。这就是所谓的“宗法性宗教传统”，即在中国佛、道教之外存在一个数千年来一以贯之的本土宗教。这个宗教以天神崇拜和祖先崇拜为中心，以社稷日月山川等自然崇拜为羽翼，以其他多种鬼神崇拜为补充，形成相对稳固的郊社制度、宗庙制度和其他祭祀制度，由此成为了中国宗法等级社会礼俗的主要组成部分，是维系社会秩序和家族体系的精神力量，是慰藉中国人心灵的精神源泉。^①

汉代以前，中国人的宗教信仰中虽然有拜天祭祖的古老传统，但却是个人的自由崇拜，并不是一种有组织的固定宗教。国家所设立的祭祀礼节，含有政治的意味，算不得是一种制度的宗教。^②比如当时的天命神学和祖宗崇拜，它们与周人的伦理道德思想和殷人的宗教思想，既有联系，但也有区别，特别是在周人的宗法、宗教思想中又逐渐补充了道德的内容，认为祭祀对象都有某种“善”的品质。其中宗教思想只是作为伦理思想的补充和附属，“天地”、“鬼神”只是人需要处理的各种伦理关系中的一种，不是中心，更不是全部。^③即使如格外重要的天命信仰，也成为了世间人伦道德修养的动力和要求，还可以以受命与革命的方式进行转移。如《左传·襄公二十九年》：“善之代不善，天命也。”《国语·晋语》：“国之将亡，天命也。”善，可为天命；国家灭亡，亦是天命。天命是一种随时可以被利用、配置的神圣资源，似乎还有一个更高的信仰者作为天命转移的主体，来处理天命信仰的转移等事关权力更替、朝廷易主的事情。儒教的最大问题，实际上就是在这里。

这就给儒教是宗教的定义、界定带来了麻烦，特别是在参照西方宗教定义和西方宗教的组织特征时，这个麻烦更是难以处理。如果这个宗教不具备固定的组织制度，而国家设立的宗教祭祀又带有明显的政治考虑，它还能够被称之为宗教吗？

敬天、畏天，国家设置了祭天、祀地的仪式；国君自称是天的儿子，君权和神权紧密结合起来，国君因此而被赋予了神权；不是君权神授，而是君权神化，神权为君权所用。这就是说，儒教仅具其宗教的思想和信仰，

① 牟钟鉴：《中国宗法性传统宗教》，《世界宗教研究》1990年第1期。

② 王治心：《中国宗教思想史大纲》，中华书局1933年版。

③ 崔大华：“儒教辨”。《哲学研究》1982年第2期。

却无固定的宗教制度,只好以世俗的权力制度为自己的行动依托,在国家设立的祭祀礼仪之中转化为宗教的组织形式和制度安排,并以其现实权力的方式来保证那些天子、圣人、君子等特殊个人的宗教信仰,即权力拥有者的宗教信仰及其方式。其中,天地、鬼神是人际伦常关系中的一类关系,而宗教的伦理仅仅是对于人际伦常、政治权力的一种补充。因此,儒教的一个最大特点,就是它并非如西方基督教那样,是一种“教会宗教”。有关儒教的许多争论,大多出自于这个难以琢磨的社会特征。

杨庆堃曾认为,儒教是否为宗教,取决于对宗教采取的定义。广义的儒家思想包括了从非神到默认神的过渡内容,但其主要特征仍是非神方面的。由于它也发展出一套处理所谓终极问题的思想系统,特别是指向某种终极道德意义,所以具有强烈的宗教作用,同时对社会政治秩序影响深远,我们必须把它当作有宗教特性的社会政治教义来看待。^①

然而,对于一个具有宗教特性的社会政治教义,至上神是否存在,已经没有什么重要意义了。至于与至上神崇拜紧密联系的个人救赎的关系,其实也被相应地转变成为这样的观念:人们始终相信在这个现实的社会、权力秩序之中,人的精神能有寄托,人的价值关怀具有终极意义,人际伦常关系的改善必然会带来人心人性的尽善尽美。

于是,至上神的崇拜以及由此而来的人的救赎,似乎不是论证儒学为宗教的路径了,更不是讨论中国宗教佛、道教之价值特征的有效方法了。试图将中国人的天命信仰转换成为西方基督教的“上帝”信仰,以此来论证儒学是儒教的方法,实在已是不可取了。所以,儒家体系是否是宗教的讨论,还必须拓展其他的路径。

中国人好讲“安身立命”,而非人的得救与否。此“所谓‘安身立命之处’即是现代西方人所说的‘终极关怀’(ultimate concern),也就是价值根源。……作为一套信仰系统,儒家自然具有宗教性的一面。但儒家毕竟与一般意义下的宗教不同。它的基本方向是人世的。……其对此世持肯定的态度。儒家的入世教义因此又有其与世推移与变化的一面;这一面的研究则采取历史的态度。”^②

^① C K Yang, *Religion in Chinese Society*, University of California Press, 1967, P. 26—27.

^② 余英时:《现代儒学论》,上海人民出版社1998年版,第159页。

从终极关怀的角度来肯定儒学是宗教,认为儒教具有它独特的宗教性,主要是受到美国现代基督教神学特别是保罗·蒂利希关于“终极关怀”的神学思想的影响,并且多与现代新儒家思想倾向有关,如杜维明^①、刘述先、黄俊杰及李明辉等学者的看法。他们一般不直接认为儒学是宗教,而是认为儒学具有其独特的“宗教性”。其比较有代表性的论述是:“儒学有其‘宗教性’之内涵,这种说法中所谓的‘宗教性’,并不是指具有严密组织的制度化宗教,而是指儒家价值的信仰者对于宇宙的超越的(transcendental)本体所兴起的一种向往与敬畏之心,认为人与这种宇宙的超本体之间存在有一种共生共感而且交互渗透的关系。这种信仰是一种博厚高明的宗教情操。”^②

章太炎曾经认为,中国人的精神生活可以用“语绝于无验,志尽于有生”几个字来概括,实际上就是肯定了中国人的信仰核心,是信仰者对于宇宙、天命之超越性所产生的向往与敬畏,并且能够在日常生活、人际伦常的体系中与超越者建立一种共生共感、交互渗透的关系。为此,无验的、此生的关系,自然就是人神关系的处理基础,可以将人神关系处理成为世间道德心性的讲求和修养,处理成为人际伦常大关系之中的小关系,进而淡化宗教信仰本来所应当具有的制度化、组织化倾向。孔子说:“任重而道远,仁以为己任”。岂有他哉,信仰是个人的事情!“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”终极关怀是个体的意志,似与神伦关系无涉,而源自于人道理念。正因此缘由,中国人的宗教信仰方式,可以不是制度化的组织行动,而是无组织的、扩散形式的、家族形式的,仅只关心自己的心性精神是否得以超脱。

从宗教社会学的研究方法出发,似乎用不着斤斤计较儒教究竟包含了多少神祇崇拜的成分,只要是确实包含了伦理的指导原则,自然就能够与有同等作用的其他宗教相互比较。正如韦伯的宗教社会学并不是去研究什么是宗教的“本质”,而以世界各大文明孕育出来的信仰和人生观作

① 杜维明在二十世纪七十年代便有相关的英文著述:Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness,中译为《论儒学的宗教性:对〈中庸〉的现代诠释》,武汉大学出版社1999年版。

② 黄俊杰:《试论儒学的宗教性内涵》。《东亚儒学的新视野》,台湾喜马拉雅研究发展基金会2001年版,第108—109页。

为研究对象,以理解这些引导大众生活的教义内容有着怎样的“社会效果”。在此宽泛的定义之下,儒学也许可以视为一种“准宗教”^①,即一种非制度的宗教,难以将其终极关怀体系化、制度化的宗教。也因如此,此种类型的神人关系就难以固定,界限不稳,随信仰者的道德心性,随信仰者的利益需要,随信仰者的秩序要求……而不断的移动。说是共生共存、交相渗透,实际上是神伦关系的制度化逻辑的无法确立。^②或者说,儒教学说的制度化,实际上是宗教与信仰之外的“第三方关系”或“中间逻辑”的模式化结果而已。

这个以“己”为中心的儒教信仰,还有后来的佛、道教信仰,究其正统形式而言,的确是圣人君子按照其角色关系的期待和要求而体现出来的所谓宗教信仰,非一般凡夫俗子的信仰方式,故而是一种服从于个人角色关系的信仰方式。其信仰的非制度化特征,导致信仰者个人不可能接受他们所信仰对象的约束,角色关系从而无法整合,其信仰体系也无法呈现出应有的结构性意义。这是儒家作为宗教最难以界定的方面,它导致个人的信仰与作为群体行为的宗教崇拜之间的界限模糊不清;而作为角色整合体的群,与仅仅是作为角色关系的信仰者之间的对应关系,即是所谓群己关系,就由此相对而含糊,其外是“天下”、“天命”、“天理”,其内是“宗族”、“自家人”、“个人”。

对于这种现象,费孝通曾经指出,此种“自家人”的概念能够放大或缩小,理论上则可以延伸到任何一个人,乃至变成所谓的“天下一家”。^③即是一种以个人的角色关系为核心的信仰方式,可大者,大至天下;可小者,小至角色个人。天下者可为一个信仰者的丛集整合,但由于缺乏“教会”制度的整合过程,王者、天子之角色关系又决定了他实在是不需要这个制度化的逻辑及其过程,他只满足于天下一家的伦理精神及其想像。

与国家、社会的政治生活相比,儒教的界限是不可能也不需要准确界

① 顾忠华:《韦伯〈新教伦理与资本主义精神〉导读》,广西师范大学出版社2005年版,第93页。

② 制度化的定义内容即是界定一个人(也即其角色)最重要、也是最为根本的成分。制度化即是角色期望中具有模式特征的最高结构形式。它的最重要特点即是具有一定结构样态的模式。此一模式外存于个人成员,而且对个人而言具有强制性的约束力量。叶启政:《制度化的社会逻辑》,台湾东大图书公司1992年版,第113页。

③ 参见费孝通:《乡土中国》。《费孝通文集》第5卷,群言出版社1999年版,第27—29页。

定的。因为信仰者所面临的是一个多神论的天下,此时宗教的使命,就是在某种程度上,确定一个伦理等级与其他伦理等级之间不同的权力和利益的实现方式,即能更好地在与那些非宗教信仰对象的对比中标识其宗教和信仰的特性,并由此将宗教和信仰的对象与伦理等级和权力秩序严格整合。虽然个体的人与他信仰对象之间的宗教联系,大都将通过一个社会中介来实现,然而,这个人又是作为家族的头领,或作为某个权力秩序中的官僚士大夫,或是作为某个乡村的长老……等等,他们无一不是以一种社会、权力所规定的角色而进入到神伦关系中去的,所以,神伦关系的体系只能通过这种现实制度的设置,才能把神伦关系稳定下来,以构成神伦之间的信仰关系或崇拜关系。宗教、信仰的边界,由此就变得模糊起来,而神圣与世俗之间的界限也就无法直接界定。

这说明儒教信仰对象的模糊性与灵活性,信仰者无法构成一个相应的社会群体,给予信仰者个体以广阔的空间去建构自身的关系——信仰网络。在宗教与信仰的边界上,大都取决于“己”的角色关系以及以“伦”为中心的神伦关系。这就是中国儒教之为宗教的最大秘密。

这个秘密,说明了儒家的社会理论未能在个体与群体之间建立一个“可行的联系”,而这一秘密的根源在于,群己界限未能在概念的层次上表述明确。儒家的社会秩序是建立在“伦”的概念之上的,“伦”可以被解释为一组制约着社会关系的规则,也可以定义神祇崇拜的信仰关系。它主要关注的是“别”即角色关系的等差,即费孝通说的“差序”,认为它指示着一个分有等差的身份秩序。在此“伦”中,每一个角色关系和神伦关系在秩序之中均有其适当的位置。它囊括了广泛的社会关系,而“己”则占据着其中的中心位置。

更加重要的是,尽管儒家承认了群体的概念,但个体往往只能确认他同群体中的某些特殊个体而不是同群体本身的道德关系,“伦”只是在同个体而非群体相互关系的时候才存在。西方的个人主义或集体主义概念均难套用于中国现象的分析,^①因此,出自于西方基督教教会原型的教会宗教或制度宗教的概念,尽管能够解释传统中国的佛、道教作为一种宗教组织的存在,但却难以将儒教信仰的宗教形式论述清楚。

^① 金耀基:《中国社会与文化》,香港牛津大学出版社1993年版,第8—9页。

使用制度宗教的概念,是难以将儒学看成是宗教的。儒家没有把传道(教)工作组织起来,不是一宗教组织。“组织”也许是一个历史现象,例如基督教、佛教。儒家的使命是教化(转化)社会,不是拯救个人,儒家没有组织的愿望。^①因此,要在制度层面上把儒家定义为宗教是困难的。至于与制度宗教相对应的扩散型宗教的概念,的确能够解决儒教在传统中国缺失“宗教制度”方面的困难。为此,就有学者把儒学首先视为是一种信仰。这种观点把信仰分成两种:一种是宗教的信仰,一种是非宗教的信仰。儒学是一种非宗教的信仰,可以把它定义为一种“意义的信仰”^②。

这种类型的信仰,就大致等同于杨庆堃讲的扩散型宗教了。这种无制度的信仰,却是一种有意义的信仰,只要它的信仰者能够从中活出或体验出意义,那么,制度的设置或神圣与世俗的界限或许就是无意义的东西了。其信仰的意义,本来就是要跨越神圣与世俗的分别的。个体的角色关系与人际伦常的群体关系,均可由此意义贯穿、渗透。这样,言其为神圣,整个社会共同体可以被视为一个宗教性整合结构;言其为现实世界,它正好是一个孔孟伦理的教化对象,圣人为其意义的终极。

这种宗教,我们也可以把它称之为一种“政治宗教”。各种信仰、崇拜体系,各种神伦关系,按照王朝秩序的构成需要,错杂在各种层次上的社会政治组织的形式中。虽然在它们的关系中,最基本的社会事实实际上就是王朝权力秩序的创建,但是,这种有意义的信仰及其宗教存在形式,却是其中十分重要的意义表达之一。这就是说,带有社会政治性质的宗教,更是一种社会生活和集体生活的形式,而不像它原先那样,是一种私人经验以及个人与神圣之间联系的形式。^③扩散宗教中的信仰形式,与此也会带有一种意义的设置。它的主要目的也还是要把这种扩散型宗教方式整合起来,促使这个社会及其所有的社会成员,在其从事或服从这种社会政治生活形式的时候,似乎也是在进行一种富有宗教伦理意义的活动。圣人信仰与政治宗教,在此实现了最微妙的整合。

这种现象,看起来尽管矛盾,但却是中国儒教的历史事实。这就是扩

① 任继愈主编:《儒教问题争论集》,宗教文化出版社 2000 年版,第 379 页。

② 同上书,第 380 页。

③ 让-皮埃尔·韦尔南:《神话与政治之间》,三联书店 2001 年版,第 229 页。

散信仰之中的制度宗教形式,其制度并非教会那样的制度,而是现世权力关系的总集。它们没有截然分离,破开为两个毫无联系的层面,而是基于一种“中间逻辑”而时分时合,进而构成了权力一元论结构中的正与邪、善与恶、正统与异端、和谐与冲突等双向偶在的概念。背离其整合原则的,自然就是邪恶、异端。圣人信仰也许存有一定的自由,但是儒教之作为中国式宗教的制度组合,却非依一定的权力秩序不可。

事实上,宗教及其信仰在一定程度上的制度整合,的确是王朝权力秩序之必需,甚至是要依赖于这些近似于宗教意义、却又不是宗教制度的制度设置。因为王朝政治“为了贯彻各种集体目标,维持政权在社会之中的地位以及完成其调节和整合功能,就需要资源、服务和支持的不断输入;在此,政权就依赖于其他制度领域。政权必须从经济领域中获取各种人力、劳动、物资和货币资源。在争取对政权的基本支持、对其象征的认同、统治者的合法性以及扮演政治角色的动力方面,政权依赖于文化制度。”^①

当然,如果要考虑到儒家信念的内在精神特征(而不考虑佛教、道教的影响)的话,那么,这些信念就应当被看作是宗教信念或宗教信仰,并可以按照罗伯特·N.贝拉和克利福德·格尔茨等社会科学家给宗教所下的系统定义来考察它们。^②贝拉曾经将宗教定义为:“使行为系统中目的和动机相一致的最普遍结构”,因而能更好地概括许多像儒教这样一些颇难定义的宗教现象。

与此比较,西方论述中国宗教的许多著作似乎忽略了儒家的这些宗教信念,它们一般都避免使用任何系统的宗教定义。它们忽略了儒家传统经典中许多表达信仰和宗教感情的地方,通常只注重关于“神、鬼和祖先”的广为流传的信仰;在偶尔注意到“精英宗教”时,也只是关注宇宙论及其抽象哲学,而非儒家从事自我修养的内在精神生活。^③

中国的宗教本身,即便如儒教,大都不是一个整体。它必然要对世俗的权力秩序有所依赖才能构成一个整体。在此整体结构之中,中国人才能

① S. N. 艾森施塔特:《帝国的政治体系》,贵州人民出版社 1992 年版,第 8—9 页。

② 罗伯特·贝拉:《超越信仰》,纽约哈珀和罗出版社 1970 年版,第 12 页。转引自墨子刻:《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》,江苏人民出版社 1995 年版,第 193 页。

③ 阿瑟·P. 沃尔夫编:《中国社会的宗教和仪式》,斯坦福大学出版社 1974 年版。转引自墨子刻:《摆脱困境:新儒学与中国政治文化的演进》,江苏人民出版社 1995 年版,第 193 页。

过上自己的宗教生活,将这种镶嵌在种种现实关系之中的信仰表达在自己的内心深处,从而使这种内在的精神生活既类同于道德修持,同时也是一种宗教现象的呈现。为此,如同墨子刻指出的那样,只有把这种内在生活也看成一种宗教现象,我们才能对中国的各种宗教形式有一种对比的理解。^①

正是因为儒家对于群体的概念、群己关系缺乏清晰的界定,所以,那些与儒家思想体系存有紧密关系的宗教、信仰,镶嵌在现实世界中的种种关系之中,必然也依附在儒家伦理体系之上而难以建构成为一个普遍的、完整的宗教制度。关系—信仰模式的影响,由此可见。因此,“问题的关键不是中国缺乏‘宗教’,而是中国的宗教在社会生活中的作用不易辨别”^②。

就其扩散的宗教形式而言,它似有制度却不突出制度的功能。它是累积性的,扩散性的。言其累积性,是说它依赖于权力要求、伦理等级、社会声望、教育程度等能够具有统计学意义的资源,可以并能够获得一种日益在社会整体上不平等的权力资源,从而促使个人在享受宗教资源上可以实现其累积性的不平等。如天子就是奉天承运者,平民百姓只能顺其天命,就是一种累积性的信仰方式。这种信仰方式并不是所有的人都能够享受,而是需要一定的条件及条件的积累。一个人拥有的权力、社会条件,决定着宗教信仰方式的拥有和使用,决定着这个人在此宗教价值体系之中的权利和地位,实际上也就是决定着此人是否能够享受该宗教体系的所有功能。

尽管是扩散性的信仰方式,但其中仍有制度因素发挥着潜在的功能。这尤其是体现在信仰方式及其宗教功能的呈现方式上。信仰方式并不直接体现为制度的安排或组织的形态,并不以制度形式来安排其信仰生活,而是直接将宗教技术转换为生活的技术,仅仅呈现为一种私人状态,而不是极化状态。但这种信仰方式,与信仰者在某一伦理等级中的地位序列关系甚密,并由于这种关系的制约,导致个人的宗教信仰只能通过这个现实世界的安排才能获得其神圣资源,才能在其内心深处获得精神、价值意义的一定补偿。所以,就其社会本质而言,这种扩散性的信仰方式,促使生存在这个社会之中的每一个成员只能以自己的社会角色、地位和权

^① 墨子刻:《摆脱困境:新儒学与中国政治文化的演进》,江苏人民出版社1995年版,第193页。

^② 太史文(Stephen F. Teiser):《幽灵的节日》,浙江人民出版社1999年版,第13页。

力的有无,来决定自己的信仰方式和活动方式。

因此,儒教是否是宗教的问题,落实在宗教社会学的讨论层面,还必须回到杨庆堃的制度型宗教与扩散型宗教的概念上,这样才有助于将此讨论深入下去。

儒教是否是宗教,宗教如何镶嵌在现实世界的种种关系之中,实际上是中国人特有的社会、宗教现象。它说明的是,种种权力、种种信仰、种种人际神伦的联系——即通过一种价值象征的中介,把一群人团结在某种神圣性周围,团结在个别的权力周围——是如何转移到了集体中。在一个王朝权力秩序的范围中,神圣信仰就只有这样一个使命。由此,人们就可以对某些价值象征以及被精神偶像动员起来的信仰如何起作用的方式,进行社会学的分析。^①

儒教以宗教形式呈现,在某种程度上就是一种无处不在的神圣体系。正是这样一个体系,宗教就不会局限在一个与众不同的区域里,它存在于所有的社会机制中,存在于所有私人 and 公共的实践中,它构成它们的一维。在神圣与世俗之间,并不存在一种截然的、简单的对立,反倒是一种无处不在的神圣披上了各种各样的外表形式,从完全被禁止、不可触及的神圣,一直到人际神伦关系的相互渗透,使得任何神圣资源的使用权都可以出让给世俗凡人,至少他们也让凡人在种种道德的修养之中,在一种被允许的权力限度中按照社会角色来使用它。对于儒教徒来说,社会、权力能够等同于宗教。它既不知道有什么先知,也不知道什么救世主。它没有神职人员的等级,没有教会,没有特殊的教士(祭司都是一些行政官,而任何一个行政官都有一种宗教的价值),它也不知道什么神圣的经书。它没有任何的信经,也不会给信徒们强加一套无可辩驳的信仰。^②

纵观中国历史,国家与社会之间一直没有清晰的界限,社会的观念总

① 让-皮埃尔·韦尔南:《神话与政治之间》,三联书店 2001 年版,第 225 页。儒家与宗教的关系在晚近十年间尤其受到关注。其最大的可能是,当代中国社会之变迁提出了一个中国人的精神关怀问题,精神的终极特征何在的问题。遗憾的是,关于儒教是否为宗教的讨论,仅仅局限在文献和哲学层面,参加这场讨论的学者也大都在哲学界,而始于八十年代中后期对于韦伯社会学理论方法的讨论,也未能与其整合起来,在方法论上的讨论似乎没有明显的进步。

② 同上书,第 272 页。

是被掩盖在国家的观念之下。中国知识分子也从来没有将“上帝”与“恺撒”两者分开的理念。^①究其原委,恐怕儒教难辞其咎。关系决定信仰的模式,使儒教或儒家的核心构成作为宗教的形式,它只能镶嵌在权力结构中,最终具有什么关系,才会具有相应的宗教、信仰模式。然而它告诉人们,儒教的真实意义并不局限在它是不是宗教,而更重要的,则是国家、社会、权力与宗教、信仰之间的内在关系。

3. 乡土中国的宗教社会学

晚近二十年,中国宗教研究的学术进步已是有目共睹,其研究范式也依次形成了相当大的层次递进。从文化而伦理,从伦理而结构,这是当代中国宗教研究范式的三段式演进。这个三段式的学术史演进,肇始于二十世纪八十年代初的那场关于宗教功能的“鸦片论”争论,继而则以宗教文化的研究形式陆续展开。^②

与此相应,中国宗教社会学的发展,迄今已呈现为三个发展阶段。第一阶段:改革开放初期,即八十年代初期,主要是关于宗教功能“鸦片论”的“南北战争”,涉及中国宗教与社会的关系,主要从宗教的社会功能来考察宗教与社会的关系。第二阶段:八十年代中期到九十年代初期,主要以国外宗教社会学的译介为特征。其中有卓新平的《西方宗教学研究导引》,专辟有“宗教社会学”一章,罗列了百余种西方宗教社会学历年来的主要著作。另有苏国勋的《理性化及其限制:韦伯思想引论》,详细研究了韦伯的宗教社会学思想,其中对于中国宗教及其与社会、文化的关系的研究引人注目。第三阶段:1992年迄今,可说是中国宗教社会学的开创时期,并以陈麟书和袁亚愚主编的《宗教社会学通论》和戴康生、彭耀的《宗教社会学》为代表性著作。此类书的最大特点是,系统地介绍了欧美宗教社会学的理论和方法,提出了宗教社会学对宗教的定义,试图用宗教社会

^① 金耀基:《中国社会与文化》,香港牛津大学出版社1993年版,第93页。

^② 李向平:《实证研究与当代中国宗教的社会学研究趋向》,中国人民大学基督教文化研究所编:《基督教文化学刊》第11辑,2004年。

学的基本理论来分析宗教研究的一般问题以及中国宗教的功能、组织、教徒心理、宗教领袖及其历史演变状况。^①

严格地说来,关于宗教功能的“鸦片论”,是以宗教与社会之间的关系作为讨论对象,并非宗教社会学的论域。它既可以从政治的角度来讨论,也可以从宗教学的视野予以界定。至于由此而引出的中国宗教适应论,更不是出自宗教社会学的论域,它显然是基于当代中国宗教与政治之关系要求而提出的处理方法之一。

第二阶段属于国外宗教社会学理论方法的介绍,以引进为主。始于1992年的第三阶段,似乎也还是集中于对国外宗教社会学理论方法的介绍,即使是戴康生的《宗教社会学》,也仅仅是附在其书之后对当代中国宗教的某些层面采用了宗教社会学的一些实证研究的说明。

显然,中国宗教的社会学研究还处在一个起步的阶段。对于宗教本身的研究,以及对于中国宗教的生存、发展及其与社会关系、文化结构等方面的联系,均需进一步的拓展和研究。尤其是对于中国宗教的历史、社会特征的研究,更加需要具体的实证研究,即既要引介欧美的宗教社会学理论方法,同时也要借助这些理论方法,对中国宗教的社会经验予以细致、具体的解读和讨论。所以,近年来在中国大陆的宗教研究领域之中出现的实证研究或田野研究,可以说是当代中国宗教研究范式层次递进中一个引人注目的重要现象,虽然其中的大部分研究还停留在现状描述、经验分析、个案研究等层面上,但已呈现出一定的宗教社会学研究特征。

比较而言,自二十世纪八十年代以来,台湾地区的宗教社会学研究则有成熟的发展,其研究焦点主要集中在台湾地区各类宗教人口的推估、政教关系的探讨、宗教社会福利的探讨、台湾宗教变迁的方向以及宗教和各社会经济变量之间关系的探讨等。

台湾地区的宗教社会学研究,许多还属于初探式和描述现况的研究,集中在对台湾地区具体宗教现象及其变迁的研究方面,尚未能提出有系统的社会学或人类学的理论解释。^②台湾宗教社会学的研究亦深受当代

^① 高师宁:《中国宗教社会学研究回顾》。曹中建主编:《1997—1998 中国宗教研究年鉴》,宗教文化出版社 2000 年版。

^② 朱岑楼主编:《我国社会的变迁与发展》序,台湾东大图书公司 1986 年版。

西方流行宗教学理论的影响。如早期受结构功能主义的影响,认为宗教有整合社会人群的功能;稍后受现代化理论的影响,隐含有宗教势力衰退的理论趋向;最近又受到理性选择理论和全球化理论的影响,试图使用理性选择理论来解释宗教市场自由竞争的现象,有些则使用全球化理论来阐述宗教的国际传播及与信息时代的关联。^①

特别要指出的是,在中国宗教的研究方面,台湾地区的宗教学界已经扬弃了有无“教会”的判断标准,将一些“组织性的”(institutional)和“扩散性的”(diffused)宗教等量齐观。不仅探讨有教团、教会组织的佛教、道教、基督教、伊斯兰教等宗教,也研究那些没有特定组织的巫覡、民间信仰、官方祀典,等等。即使是倍受争议的儒教问题,也有人进行研究。在研究对象的取舍方面,台湾学者采取了比较宽广的标准,相当接近社会学家杨庆堃对于中国宗教的界定。^②

作为一个学术整体来说,大陆与台湾地区的宗教社会学研究论域和问题意识是相当接近的,同样也遇到制度型宗教或扩散型宗教的现象,也存在一个如何以中国宗教的社会经验来真实解读西方宗教社会学理论方法的问题。尤其以宗教镶嵌在国家与社会关系之中的共同经验,来重新解读当代中国国家与社会、个人与群体、宗教与社会诸关系,此当为中国宗教社会学研究的重要使命之一。

同时,孔子所说的“不语怪力乱神”、“敬鬼神而远之”这样一种精神,一直深刻影响着我们的政治生活,使我们在政治生活和政治信仰方面没有办法形成一个足以与世俗权力抗衡的宗教力量。两千年中国整个法制传统的一个特色,就是缺少一种权力之间的相互制衡。而权力之间最大的制衡是精神权和世俗权的分离,这是西方意义的权力制衡,这是一个不可忽视的意义非常重大的制衡。近代中国往往只是考虑世俗权中立法权、司法权、行政权的制衡,实际上西方传统社会中宗教权力和世俗权力的分立,是最大的一种权力分立和制衡。^③所以,从宗教与社会之矛盾、从宗教权力与世俗权力的冲突来研究国家与社会的关系,研究国家的权力

① 陈杏枝:《台湾宗教社会学研究之回顾》。张珣、江灿腾合编:《当代台湾宗教研究导论》,宗教文化出版社2004年版,第407—434页。

② 林富士主编:《礼俗与宗教》导言,中国大百科全书出版社2005年版,第5—6页。

③ 贺卫方:《中国古代司法的三大传统及其对当代的影响》,北京大学法律信息网,2005-9-27。

如何体现,也是认识中国社会特征的重要层面,我们不能仅仅局限于“市民社会”理论,将目光只集中于公民社会的萌芽或公民社会的成长,甚至是公民社会对抗国家等命题的讨论。

中国宗教社会学的研究,应当把宗教置于国家与社会的架构之中,是宗教的社会学研究与社会学的宗教研究的结合。即使是韦伯基于其新教伦理、新教教派伦理与资本主义的发展关系,认定中国没能发展出资本主义,其根源在于儒家的价值体系,从而促使中国学术界更关注文化价值因素与中国的现代化发展问题。但更重要的问题是,宗教与社会的关系不仅是价值体系与资本主义的发展关系,而应当是传统的“国家”与“社会”的关系。^①

按照本书的论述进路,宗教镶嵌在国家与社会间的种种关系之中,往往会成为世俗权力的表达方式,同时也会作为世俗权力合法性的证明工具,表现其对于神圣资源的掌握和使用。权力关系决定了宗教、信仰的存在形式,说明了世俗权力与精神权利之间的模糊界限,从而为世俗权力对于整个社会精神权利的整合奠定了基础。当这种关系逐步获得制度化的时候,世俗权力就会凌驾在精神权利之上,转进为国家与社会关系之间的主要矛盾。

国家与社会关系的研究,在本质上是对政治权威的研究,也就是对统治者和被统治者关系的研究。它讨论的是这样一些问题:政府如何贯彻实施它的法律和指令?国家贯彻实施的是什么样的指令?政府代理人用什么样的手段贯彻这些指令?……国家与社会关系的研究所涉及的首要方面,就是对权力运用的研究。^②由此看来,国家与社会关系的研究,实际上也是对权力的研究,是对于精神权与世俗权关系的研究。换句话说,精神权与世俗权的世间表达方法,就是国家与社会的关系结构。

如本书前面所论述的那样,天命信仰及其把握的基础在于世俗的权力,天命的接受与改变也是一种世俗权力。这种权力,非一般人所能获得,而天命信仰却可以是每一个人在内心深处能够产生的精神要求。这就凸现了天命信仰之权力内涵,其天子的天命信仰可以通过权力秩序的

^① 金耀基:《中国社会与文化》,第89—90页。

^② 魏昂德:《现代中国国家与社会关系研究:从描述现状到解释变迁》。涂肇庆、林益民主编:《改革开放与中国社会:西方社会学文献述评》,香港牛津大学出版社1999年版,第57页。

要求而体现为公共的宗教形式,私人个体的天命信仰则只能落实在个体精神内部,作为自我道德讲求的天赋性根源,从而在制度层面呈现出公私、群己、正邪之际的矛盾,以及如美国学者墨子刻所加以揭示的,呈现为中国人的精神理想与现实世界之间的紧张关系,同时也展开着中国人以宗教、信仰为精神动机的行动逻辑。

根据这个行动逻辑,中国宗教在其群体组合形式上不得不呈现出相应的公与私、正与邪、制度与扩散、官方宗教与民间祭祀之间的区分,构成了中国人作为宗教信仰者在其宗教行动与权力结构间的矛盾。天命的公共崇拜,通过制度宗教的要求和假设,促使信仰者个人的宗教行动与权力结构发生必然的关联,尤其是天命对于世俗权力设置的合法性证明功能,在促进权力及其秩序的合法构建的基础上,暗示了这种公共崇拜是为了增进该社会成员的共同利益和价值凝聚力,暗示了凡是与之矛盾、冲突的行动或理念必然就是私人的行动、不正即邪的信仰、民间习俗的东西。

这种制度区分及伦理等级,促使群体性的宗教行动往往难以在信仰者之间构成直接的交往,而必须依赖于国家权力或伦理等级的制度规范。另一方面,虽然中国人的宗教信仰具有相当明显的扩散性,但这种扩散性在权力制度规约的前提下很容易变成制度资本的一个组成部分。就其社会功能而言,制度型宗教远远大于扩散型宗教,官方的宗教安排远远大于民间自发的信仰和祭祀活动。当“朕即天下”、奉天承运的时候,国家权力几乎就将民间社会 and 个人的精神权利囊括在内了。

特别是当这种宗教、信仰也作为一种制度资本的特殊构成的时候,其世俗权力和精神权利两种权力整合起来的价值暗示功能将会更大,更加具有普遍性质。这种整合的结果,不仅可以使全体社会成员获得一种信仰、精神的归属感,而且还能促使该社会成员在获得这一归属感的同时,进而获得一些相应的世间利益或者是政治身份。

事实上,制度型宗教与扩散型宗教这两类宗教之间的行动逻辑是不一样的。制度宗教、公共宗教是正式变体(formal variant),扩散型宗教、私人信仰、民间宗教是随意变体(casual variant)。^①它们的运作逻辑在本

^① 正式变体与随意变体的概念,参见曼瑟尔·奥尔森:《集体行动的逻辑》,上海人民出版社、上海三联书店 2003 年版,第 14 页。

质上是相异的,必须在同一个权力秩序之中才能被整合。而整合起来的共同体结构,世俗权力与精神权利均能包含于其中,如同“天下”即“国家”、“朕”即“天下”那样,服从世俗权力也就是对精神权利的认同,而表达了精神权利也就认可了世俗权力。

因此,这种权力共同体具有一种特殊的双重认同结构,是一种具有中国历史特征的中国宗教的“公共形式”。制度宗教及其扩散形式,均被包含于其中。所谓的“王道之三纲,可求于天”;所谓“语绝于无验,志尽于有生”;所谓“人力穷而天心见,径路绝而风云通”者,就是此类宗教体系的双向性结构内容。

就其群体表达形式而言,它是制度形式的、社会形式的,具有伦理教化、襄助王权治理的公共功能;就其精神关怀而言,则是个人道德圣化的、个体生命的、生命情怀的。至于私人层面的宗教意识或信仰表达,只有经由公共形式的表达方法、经由这个制度形式的中介转换才有可能。否则,它们就只能是私人的、方外的,甚至是民间的、村野匹夫的、难获正统特性的东西。

这种在国家、私人、社会之间均一以贯之、具有“公共形式”的中国宗教,能够适应于各个伦理等级的多种表达方式。所以,这个“公共”的真实内涵,不是 public,不是社会团体或者是国家与个人、社会以契约、协调、制度博弈而构成的公共领域;而是 communal,是公用的、共同的,制约于中国社会共同体的那种社会意识及其社会功能。

在集体主义的行为方式中,常常有两种集体主义的行为方式必须加以区分:一种是统计型的(statistical),另一种是公共型的(communal)。所谓统计型的行为方式,是群体中的个人成员独立行事,也就是说个体不具有作为一个群体的行动意识,而群体的行动只是起到个体行为中的某些(粗略的或特别的)功能。这种集体行动时常被称之为“统计型的”。

当集体行为不能分解为个体行为的某些统计型功能的时候,当集体行为被设定为特殊的、与众不同的集体性总体代表的时候,这种集体行为则被称之为“公共型的”。这就是说,每一个个体均以同一种被称之为“他们”的行为方式来行事,而这种行为方式是由他们单独的行事方式合并成一种统一的行为方式,即“公共型”的集体主义方式,近似于卢梭那种“政府反映普遍民意”的公共民主概念,^①甚至于是“政府反映普遍信仰”的公

^① 罗纳德·德沃金:《自由的法:对美国宪法的道德解读》,上海人民出版社 2001 年版,第 24 页。

共宗教概念。于是，“总体公共型社会”的概念就得以构成了。

中国人处理神人关系及其伦理要求的宗教、信仰，大都就镶嵌在这样一个“总体公共型社会”之中。无论是儒教，还是道教、佛教乃至民间宗教，大都包含有如下三个层面的内容，即在制度宗教和私人信仰的矛盾关系之中呈现出应有的并附带有权力强制特征的公共圣性。

公共圣性基于公共崇拜而来。公共崇拜是制度化与非制度化的结合，它的公共层次完全取决于权力秩序的要求以及根据这个要求所施行的措施，并不局限于某一具体宗教发展系统。所有宗教都必须服从这一权力秩序，不得相与违背。在中国历史上，儒教思想信仰借助于国家权力秩序的安排要求，往往将自己一家的信仰方式及其要求横加在其他宗教价值体系之上，进而构成“公共的”宗教形式，直接成为中国公共圣性的构成以及权力秩序的主干部分。此后，佛教、道教在制度层面上便不得不有相应的适应和改变，所谓意识形态的官方化和社会伦理儒教化的过程，指的就是佛、道教各宗教体系必定要符合中国宗教这个公共圣性的总体要求。所以，这个公共崇拜的构成，实际上就是中国文明体系之中权力秩序的符号象征体系的构成过程。一个无所不在的权力体系，必欲通过一定的社会道德仪式、象征符号等来获取自己的统治方式，并取得最好的普遍化和内在化结果，转换为每一个被统治成员的自愿要求和精神关怀的核心部分。

公共崇拜，就其结构而言，一部分是权力秩序即国家祭天系统，任何他人难以染指；一部分则是儒教对于天性、天命的讲求，是每一个中国人无法出离的价值架构。前者是公共宗教的制度形式，后者是个人化的信仰方法，但它们都构成了一个要求，即无论何种宗教、信仰体系都必须对此有所体现，有所制约，形成一种安于本分的精神状态；亦使信仰任何一个宗教体系的任何一个人，都难以发挥信仰方式上的独特功能。以公共圣性作为精神权利的重要方式，既可保持个人的信仰，同时又形成了精神权利的垄断。在这一方式中，即使是具有双重特征的民间宗教，同样也可以为私人信仰提供获取公共圣性的社会资本，在社会资本中获得公共崇拜所需要的权力、地位和伦理等级等条件。私人性与公共性因此可以相互渗透，其基本前提是：公共信仰的方式，以权力、地位、血缘作为基本条件，必须渗透于其中任何一个层面。由此，我们才可以理解中国宗教、信

仰中十分独特的现象：公共崇拜与私人信仰相互之间彼此渗透。所谓精神权利与世俗权力的冲突，其根源即在于此。

正统的佛教、道教各以其宗教组织形式，讲求各自所必须进行的儒教化的“宗教德行”。其制度安排则以“沙门敬王者”为原则，将宗教神圣化的自我觉悟、共同净化的宗教实践活动制约在世俗制度的安排当中，以免在制度性空间中发展成为一块权力共同体难以控制的地方。所以，宗教的制度安排几乎都是依照世俗官僚制度，依附在世俗制度之上，否则难以独立。至于私人信仰则是“方外之交”，是生活技术与宗教信仰的结合，是“个人修养”，或者说是更注重精神生活的技术的考虑，是将宗教信仰技术化的东西。

实际上，中国的民间宗教也保持有它自己的制度，只不过这个制度并没有像佛、道教那样直接依附于世俗权力制度，而是按照自己的生活技术来制定。或以宗族制度为基础，或以民间社会组织为基础，在非法与合法、正统与异端之间来回摇摆，具有双重的权力性格。

与高度分化并以社会分化为特征的现代社会比较，传统社会往往会使用社会、文化、伦理等整合手段来进行系统整合。传统中国宗教就具有这样一种功能，并在世俗权力秩序的安排下，由总体公共型社会将精神权与世俗权交相整合，构成了中国历史上权力秩序与价值秩序之间的结构关系。当传统社会尚未分化的时候，权力秩序与价值秩序的整合就成为了历史的必然过程。在此必然性的历史进程中，中国历史上所谓的“天人合一”式的秩序情结，就是这种双重结构、双重功能的表达形式。

类似于这种双重结构和相应的双重功能，价值认同与系统控制经常混淆一体。而以符号认同、道德教化等方法进行的社会整合，往往又与控制认同的系统整合结构在一起，从而形成了传统社会的权力秩序。这种权力秩序与价值系统的历史重迭，构成了一种一元双向即权力一元、价值双向的历史结构，影响深远。

权力秩序和价值系统都很重要，但关键还是把它们联系起来的方法和使用这个方法的行动主体。因为在这些方法之中，隐藏着构成各种不同的社会世界中的那些掩藏最深的结构，同时也内涵着确保这些结构得以再生产或转化的“机制”。所以，在传统中国社会发生危机的时候，往往不仅是权力控制的危机，而且是价值认同的危机与认同控制的危机胶合在一起，权力危机等同于社会危机，其间难以界定。

在中国的历史文明演进过程中,宗教并非文明的组织形式或制度载体,但是中国的宗教却能以一种神伦关系的模式,对中国社会中的价值秩序予以最基本的建构,建构一种人们必须认同的精神权力,甚至是权威形式。在这里,神伦关系作为人们无法回避的关系网络,直接地渗透到了其他各种社会资源之中,成为人们生活的意义表征。而对于这种神圣资源的争取和获得,其实就是一种对于社会世界统治权力的争取及其合法性的获得。

这种神圣资源的动员和建构,同时也产生了群体、阶级乃至权力秩序,产生了某一伦理等级实现自我利益的必然性表达。因此,体现宗教、信仰整合功能的符号体系与制度整合的公共权力的彼此结合,实际上就是权力秩序与价值秩序整合结构的生成。

所以,宗教体现为一种神伦关系的制度化系统,不仅仅是一种知识解释的工具,同时也是一种精神支配的工具,而宗教资本这个概念,就相当于“合法的”、“普遍认同的”意思。尤其是当宗教资本转变成为制度资本之后,更呈现了“教化权力”或者“道德暴力”的现象,此时它是被认知的并且是被认同的,同时也是精神支配的力量。布迪厄在《论符号权力》一文中指出:“符号是‘社会整合’的最佳工具,作为知识和交流的工具,各种符号使得对于社会世界的意义达成共识成为可能,这种共识其基本特征是对社会秩序的再生产。”^①倘若中国宗教也是这种价值符号或此类符号的表达工具的话,无疑也充分具备这些功能。

这样的宗教、信仰无疑已经变型,它说明了统治者与被统治者在一定程度上对神伦关系的一致性处理方法以及对权力合法性的共有信仰,说明了社会与国家彼此间所处的利益互惠的关系,以及由宗教、信仰所象征的宗教组织或相应的空间、领域存在的困难。从此可以看出,世俗权与精神权的整合,实际上就是在制度层面上的社会与国家的合一。

从社会整合和社会交换的角度看,“权力是允许一个个体或团体协调许多其他人的努力的资源,合法权威是在一种巨大规模上使这样的努力有可能成为一个稳定组织的资源。”^②当权力必然地要转化成为一个合法权威的时候,这个权力的合法化过程已基本完成。权力本身是一种资源,

^① 转引自朱国华:《权力的文化逻辑》,上海三联书店2004年版,第5—6页,注[3]。

^② 彼特·布劳:《社会生活中的权力和交换》,台湾桂冠图书公司1998年版,第263页。

而权力的合法化则可以说是与权力紧密相关的各种资源围绕着权力的一种再度整合。

如果说,一个合法的社会秩序核心是规范性取向的系统,它影响着社会控制和对权威性指挥的服从,那么,在一个社会结构之中,整个社会的大部分成员在缺乏直接的社会互动的情况下,价值共识就能够提供社会成员之间彼此互动的传递机制,将一个社会中认同和流行的价值规范转变成群体和团体之间关系稳定的社会母体和组织资源,并促使社会秩序以及维持社会秩序的各种安排合法化。正是这种合法化资源的功能发挥,导致了社会共识以及对于这种社会共识的赞同。权力就因此而获得了强制性的和规范性的“双重意义”,并且在高度一元化的同时,呈现出它本身的“双向性”特征。

也许,在权力得以建立的社会关系和社会基础中,存在着多种多样的“意义赋予”资源,历史上的合法信念本可以是多种多样的。但是,就具体的历史事实来看,大抵上只有一组合法化的价值信念是某一文明体系之中最基本的价值信念。它近似于一种文化密码,可以用作为权力转化为合法权威的真实基础,追求共同认同、共同承认的目的。^①这也就是说,权力的合法化过程,本应是一个对立的符号资本如何整合为符号一元化的过程,权力的强制性在符号资本斗争中往往发挥了决定性的作用,决定着符号资源的取舍和使用。这个问题的解决和解决方法,将直接决定着合法化之后的社会秩序的运作结果,尤其是权力拥有者的合法性状态。

围绕着天下王朝政治权力的合法性论证,“宗教的权力表达”、“政治权力的神圣化意义”、“公共崇拜”(或公共宗教)、“私人信仰”等历史现象,实际上就是中国历史上的“权力秩序”得以建构的诸多层次。它通过以儒教为中心的制度设置、祭祀礼仪、道德规训、伦理教条、宗法制度等方面,充分地渗透到佛、道教组织和理念之中,渗透到民间社会各个层面直至个人的精神、灵魂深处。

在这个一体化的结构之中,由于精神秩序对于权力秩序的适应和改变,导致中国人的宗教、信仰传统渐渐趋向于知识融和与理性化的知识传统,促使其构成因素、信仰者的界限以及传布者的线索都模糊不清。所

^① 彼特·布劳:《社会生活中的权力和交换》,台湾桂冠图书公司1998年版,第307页。

以,社会中大多数信仰传统如天命信仰、圣人崇拜、精神觉悟等,几乎都有意义含混、界限不清的特征,即使是在关于社会和道德的思想中,宗教、信仰的大多数基本概念也都是多元、含糊的,而根据这些概念形成的种种价值判断也由松散而综合起来。更有甚者,除了少数官方公布的教条之外,人们之间很少有完全一致的意见,而且即使是这些教条也有各式各样的解释,因为它们也是含糊不清的。^①

这样一种历史现象,它会导致这样一个非常重要的问题:就是中国人的宗教、信仰是否能够提供某个社会群体真正需要的公共性精神产品?中国宗教是否真正具有公共的意义和特质?

如果有,这些宗教作品就应当具有对社会群体的道德生活进行组织的概念;如果没有,这个宗教作品就只能具有一种私人信仰的特质,无法对社会伦理生活予以组织并将其信仰方式制度化。在其公私关系之间,的确是有一个在价值信仰层面上“公共交换的自愿理论”,即谁愿意将自己的价值精神关怀交给自己信奉并崇拜的对象,从此之后就能与他分享生活中的价值意义。

中国宗教的社会本质即在此处。这里面有一种意义假定,即每一种集体物品均能送达提供这种物品的民族或国家中的所有人,而该民族、国家之外的所有人则无法分享这种价值关怀。这就构成了该宗教体系的“价值功效”。而处于这个宗教运动之中的特权集团,则利用这个宗教的“价值功效”,形成了一种少数人才能进行选择意识形态,并且必欲将其普遍化、伦理化。

就一种宗教的权力秩序功能而言,如果该宗教的秩序功能仅仅是由该宗教的少数人分享,而宗教成本却由该民族的所有人来承担,那么,无法分享的人必然要多于能够分享的人,它就无法直接地得到大多数人的真诚信仰;在此情况下,如果依然还要大多数人信仰这一宗教的话,那么这个信仰就只能是处在精神信仰的最低水平之下,或者是辅之以强制性的手段才能做到。

制度型宗教与扩散型宗教之间的区别也在于此。它们虽然同为一种宗教性集体行为,但其中的社会差异却异常明显。而由此产生的问题是,这些少数人分享的价值信仰,如何构成公共性?如何具有大多数人信仰

^① 参爱德华·希尔斯:《论传统》,上海人民出版社1991年版,第353—354页。

的普遍性?此外,公共性或普遍性的东西往往会与个人的、特殊的需求发生冲突,它们难以满足所有人的价值要求。“因为与集体物品有关的不同欲望或价值是摩擦乃至冲突的基础,而与个人或私人物品有关的不同的欲望则不会如此。在一定集体物品圈内的每个人都必须接受大致相同程度和相同类型的集体物品,而每一个人对私人物品都有不同的口味,他可以消费他所偏爱的物品的任意组合。”^①

所以,每一个人从公共崇拜或公共宗教所能够获得的价值收益,仅仅是一个无穷小量的东西。正如余英时在《道统与政统之间》一书中指出的那样:“正由于中国的‘道’缺乏有形的约束力,一切都靠个人的自觉努力,因此即使在高级知识分子群中也有许多人守不住‘道’的基本防线。”^②这就是说,在任何一个宗教体系之中都存在着公共宗教与私人信仰之间几乎是先天性的冲突。对于这种冲突的消解和处理,在很大一个层面上就决定了该宗教的社会特质。实际上,这种冲突也反映了公共宗教与个人信仰之间的矛盾,说明了这个所谓的制度宗教也无法对社会伦理生活进行应有的组织,依然还是常常要落空的价值寄托。

其中,制度宗教所要求的群体性格与私人信仰所必须具有的个体特质,就已经显示了最初的冲突。在天下即国家的时代,说明这个冲突就能够把握国家与社会之间的特殊关系。

“社会”一词并非中国本土词汇,它起源于罗马,在希腊语言或者思想中并没有一个对应的词。拉丁语中对 *societas* 一词的运用最初带有明显的、尽管是有限的政治含义;它指的是为一个明确目标而组织起来的人与人之间的联盟,例如为了统治他人或者犯罪而组织起来。^③

亚里士多德和西赛罗所用的 *societas*,意义是指公民形成的政治公共体。近代之后,随着 *civil society* 的形成,“社会”一词才开始具有了如下两种含义:其一,它明显指涉越出个人、家庭范围,形成市场、沙龙等组织的新人际关系的过程。当这种关系组成为公共团体的时候,它蕴涵着把个人组织为公共团体的意思;其二,当这种公共团体是人自愿形成的时

① 曼瑟尔·奥尔森:《集体行动的逻辑》,上海人民出版社、上海三联书店 2003 年版,第 213 页。

② 余英时:《历史与思想》,台湾联经出版社出版,第 50 页。

③ 汉娜·阿伦特:《人的条件》,上海人民出版社 1999 年版,第 19 页。

候,“社会”意味着存在将“私”合成为“公”的机制,这时的“社会”作为一个领域,包含了将“私”合成为“公”的场所。它本身可以在家庭与国家以外,是一个既非私人亦非公共的领域。^①

中国历史上的“社会”一词,常常是指“春日社日迎赛土神的集会”,后来才指称“村闾集会”,有如朱熹在《近思录》卷九《法治》篇中所说:“乡民为社会,为立科条,旌别善恶,使有劝有耻。”

但是,在中国古人的心目之中,社会的意义有时近似于秘密社会。《宋会要辑稿·刑法》所记:“近又有奸猾,改易名称,结集社会”,就是指秘密结社。这种社会结合,有清一代特别盛行,数量之多为历代罕见,而且绝大多数出现在十八世纪之后。^②近代中国之前,中国人常常不使用“社会”这个字眼,而是用“国家”或“天下”这些词汇来表达人类社会生活中的组织或制度。近代中国的文人士大夫偶尔才使用“社会”一词来指涉社会团体,而且此时的“社会”的准确含义只是某种资源形成的组织或组织过程,大多数是指学会,并无今日用于人类在其社会生活中的政治、经济组织之含义。^③但到这时,所谓“社会者,合众人之才力,众人之名望,众人之技艺,众人之声气,以期遂其志也”^④的意义得以孕生了,并进一步演化出志趣相投者相互结合交往的团体之意义。

可以说,在二十世纪之前,中国人使用的“社会”一词,还是用来表达诸如民间社会、下层秘密会社这些自行组织起来的团体,而非人类社会中的政治、经济组织的主流形态。^⑤由此说明了中国历史上的宗教形态无法具有社会性格,只能是中国意义上的“公共的”或“私人的”表达形式而已。公私之间联系起来的只有伦理道德,而无法律、制度。

哈贝马斯称之为“公共空间”的社会领域,是“一个既非私人又非公共的社会领域的兴起,严格说来是一个比较晚近的现象,从起源上讲,它是随着近代开始的,并且在民族国家中获得了自己的政治形态。”^⑥此类社

①③⑤ 金观涛、刘青峰:《从“群”到“社会”、“社会主义”:中国近代公共领域变迁的思想史研究》,台湾近代史研究所集刊第35期,2001年6月。

② 蔡少卿:《中国秘密社会》,浙江人民出版社1989年版,第7页。

④ 黄遵宪:《日本国志》,并参见陈旭麓:《戊戌时期维新派的社会观:群学》,《近代史研究》1984年3月。

⑥ 阿伦特:《公共领域与私人领域》,汪晖主编:《文化与公共性》,三联书店1998年版,第62页。

会整合现象,难以出现在近代中国、乃至现当代中国。即使是到了二十世纪,中国话语中“公共”一词的含义已有所改变,以“公理”代替了传统的“天理”,^①从而也促使传统的“公共崇拜”形态发生了变迁,但其社会学意义上的社会依然还有待建设。天命堕落了,宗教与信仰的形态随之发生了形式的改变,但国家依然还是“公”的代表,“社会”一词往往有着贬义,宗教问题则被普遍的意识形态化。这一切都十分生动具体地反映了中国宗教历史变迁曲折的路径。

就宗教的社会形式而言,中国历史上制度宗教与弥散性宗教的内在关系,一方面是相互之间的无界限转换;另一方面其制度宗教也常常体现出扩散的特征。这个具有扩散特征的中国宗教,上有圣化主义及其权力正统,下是神秘主义及其异端演变的潜能。其上者可以扩散于整个天下,是全能象征结构;其下者则作用在个人精神领域,是王朝政治之中的具体行动对象。

其中,个人的道德圣化主义是中国宗教扩散性的主要象征符号。^②其以个人的道德精神及其修养作为深层资源的历史结构,奠定了它扩散功能的无所不入,渗透功能极其强大,甚至是个体宗教性质的神秘主义也常常期待它的圣化而转成正统。而在制度宗教的制度层面,则有世俗政治制度的紧紧制约,依附特征非常强烈,以至于社会生活、王朝政治、民间道德、社会秩序等方面的组织和结构,往往不依靠宗教制度,惟有世俗政治制度的作用能够单方面做大。所以,曾有这样一种历史假象,中国人的社会生活似乎不依赖宗教,不在乎宗教及宗教信仰。如果说有宗教的作用,那就是个人的欲求和精神的安慰所需要的东西罢了,习惯上称之为“方外之交”或“方外之求”。所谓“庙堂”和“江湖”的比喻,指称的也不是宗教超越世界与世俗社会系统,而是权力秩序与民间社会。

实际上,中国历史上存在着以象征符号作为神圣资源的象征社会和以世俗权力为中心的具体社会,它们的对应与整合,构成了中国历史上独特的社会形式。它们是世俗权力与精神权利的对应,而非超越理念与实

^① 金观涛、刘青峰:《从“群”到“社会”、“社会主义”:中国近代公共领域变迁的思想史研究》,台湾近代史研究所集刊第35期,2001年6月。

^② 克利福德·格尔兹:《文化的解释》,上海人民出版社1999年版,第125页。

际社会世界的对应。这个象征社会包含着思想意识、价值观念、超越理念,其或者是社会系统中的构成部分,或者是反叛者的神圣工具,或者是两者兼具。它们之所以具有权威性和神圣性,是因为人们出于控制这些象征符号而不断地进行权力斗争,而成功者或胜利者会使用这些象征符号对其刚刚获得的权力进行合法性包装。^①

这个象征社会虽然包含有超越理念、思想意识、价值观念,但是这种超越及其象征符号难以构成社会形式即制度、组织、结构上的超越,它仅仅是超越的理念或理念的超越。在具体的社会现实之中,它不得不依赖世俗政治制度、权力结构,伦理道德的制约似乎也只是这两者之间的一个中介罢了。然而,人们容易忽视的现象是,即使是具体世界之中权力和道德的合法性,以及人们对于这种权力和道德的一致认同,都需要象征世界及其神圣资源的论证。

象征社会及其资源是基本,具体世俗社会是其形式。所以,权力秩序及其合法性的论证,成为中国历史变迁中的主要内容。大致说来,传统中国自秦始皇之后即成为象征社会与具体社会的整合形式。权力秩序的运作者对于象征资源的盗用和解释,^②在相当大的程度上,构成了对于王朝政治秩序合法性的论证。表达形式上常常是神圣资源、象征社会的价值关照,骨子里则是具体社会之中对于秦始皇所创立的中央专制集权秩序的不断复制。这两种社会理念的和谐或者冲突,构成了中国历史文化及其制度的独特变迁。

诚如杜赞奇认为的那样,传统中国的“‘国家政权’是由儒家思想交织在一起的行为规范与权威象征的集合体。所以,国家最重要的职能便体现在一系列的‘合法化’程序上:掌握官衔与名誉的封赠,代表全民举行最高层次的仪式,将自己的文化霸权加之于通俗象征之上。而对乡村大众来说,文化网络中的国家政权正是通过这些途径体现出来的。”^③这就是

① 杜赞奇(Prasenjit Duara):《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》,中文版序言,江苏人民出版社2003年版。

② 杜赞奇:“象征增添、象征盗用,指的是抽象的观念而不是客观的事物,特别是用来形容一个社会群体——不论是国家还是农民——在达成共识的基础上接受某一偶像或符号,但却赋予该偶像或符号以新的含义。至于其他群体是否接受或在多大程度上接受这个新的含义或新的解释,则依不同的环境而定。”参见上书中文版序言,第2页。

③ 同上书,第24页。

中国历史上象征社会与具体社会的那种极其微妙的联系。迄今为止,这种交相作用的方式和结果,依然可感可依。在这个微妙的联系之中,象征性的交往媒介及其符号表达形式更是奇特——这就是中国社会历史中的宗教,中国人的宗教信仰。

价值理想似乎可以关照天下,这就是中国宗教的圣化、教化的特征。私人信仰同样也以此作为关怀要素,只是在社会功能形式上,私人信仰往往期待发展成为合法的公共崇拜形式。正常状态之下的私人信仰因此不会与制度宗教发生公开冲突,它们共同顶着一个理想,按照自己的行动逻辑生存、活动。但是,这仅仅是表面的对应,潜在的冲突往往不少。因为一个是占位,一个想越位。各种秩序之中的固有权力又无法为私人信仰定位,对于权力资源的期待,就成为两者不和的核心内容。此外,它也是私人信仰无限膨胀的潜在因素。

公共崇拜与私人信仰在正常状态之下和谐相处,没有问题;但在非正常状态——即权力秩序难以为继的情形之下,则难以和平共处。私人信仰常常会适机而起,由私人而公共,争取合法形式,“越位获取”。我们从中国历代王朝权力的合法论证形式到中国宗教独特的社会形式,能够梳理出中国历史上治乱交替、分合纠缠以及正统与异端、正与邪的深层冲突,进而讨论中国权力秩序的构成及其失序的边界问题。

按西方学者的观点,宗教与政治的关系可分成三种发展形式,即教会与国家的关系、宗教与社会的关系以及宗教取向与历史行动模式的关系。此三种形式便是一般研究政教关系时所采取的三种途径。^①然中国宗教的特殊形态则决定了中国传统的政教关系既非教会与国家之关系,亦非宗教与社会之关系,当然也不是宗教取向与历史行动模式之间简单互动的关系,它主要是在世俗权力与精神权利之间的矛盾关系,以及这种种关系在国家与宗教之际、天命信仰与私人信仰之际、精神权利及其社会行动在权力秩序构成过程之中的不同表达形式。所谓的天下、宗族及处于此两者关系之际的王朝国家,就是由此类关系构成的中国人的群体关系。它们界定了权力与宗教的关系模式。

这个关系模式,提供了设定边界的标准,给一群被置于或参与其中的

^① 林本炫:《台湾的政教冲突》,台湾稻香出版社1994年版,第1页。

个体提供了共同的基础。这些群体可以通过如下两种标准来确定,一是以个体共同的归属特征为基础,二是以个体在一个特定框架中的情境位置为基础。框架可以是一个地区,也可以是一种制度。而其归属特征是指某人是一个同宗的群体或阶级的一员,它不仅可以通过出身还可以通过成就来获得。^①

这个归属性特征,就是一种“关系的根基”。它是中国社会结构的构成性原则。中国人的群体意识是按照亲族、籍贯、方言、宗教信仰之类的标准建立起来的。这些标准成为群体认同的基础。个体拥有的归属性特征越多,他就越能够拉关系。结果,他在调动资源时就能够处于更加有利的位置。^②由于这些关系模式及其与中国人宗教、信仰的特殊关联,导致了传统中国的政教关系既有制度化特征,同时也具有异常突出的扩散性关系模式。两者之间似乎都具有一种能够彼此颠覆的双向性行动倾向。

正是因为这种关系模式及其结构,或社会系统(具体社会)与生活世界或认知结构(象征社会)之间具有的那种结构性关联,传统中国的政教关系能够得到彼此的强化,而这两者之间的对应、转化甚至是共识的关系,又为权力秩序、社会支配提供了最坚实的支撑。政教之间并非简单的分合关系,而是一种权力、社会、信仰之际复杂的整合模式。所以,研究这种现象,需和宗教史与宗教社会学结合进行,^③此乃通过知识社会学或者文化形式的社会学来讨论一种符号权力的社会学问题。在某种程度上而言,它就是我们这个时代的文化社会学,并且是以符号权力作为它的研究对象,构成我们这个时代的宗教社会学。^④

基于这些考虑,乡土中国的宗教社会学研究就不仅仅是描述性的研

① 中根千惠:《日本社会》,转引自金耀基:《中国社会与文化》,香港牛津大学出版社 1993 年版,第 70 页。

② 同上书,第 71 页。

③ 著名的政治社会学家利普塞特(S. M. Lipset)曾指出社会学与历史学的一般特征。“社会学家的任务就是提出一般假设,希望有朝一日将这些假设放在一套更庞大的理论框架中,并加以检验……历史学家关注的肯定是另外的问题,即如何分析一系列特定的事件或过程。社会学家寻找概念,以便将各种不同的特定描述范畴归入不同的概念;而历史学家则一定要专注于实际发生的事情,避免做出不恰当的陈述……”转引自安东尼·吉登斯:《社会的构成》,三联书店 1998 年版,第 509 页。

④ 参见皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,第 15 页、第 292 页注[32]。

究,它更是一种解释方式,主要着重于对中国宗教历史某些固有问题进行再解释。即首先是将一些零散的思想、观念、文献还原到一个研究对象上;其次是将问题归类,把实际的宗教现象、信仰、权力、秩序等问题予以归类,并涉及问题的定值和选择;最后,将以权力的合法性作为中心研究,关联到特定的精神语境,揭示它的历史特征,进而讨论其传统效度和历史效益。为此,中国宗教的研究首先是要研究宗教镶嵌在其中的社会关系和政教关系,试图深入中国宗教、信仰的内在脉络。

第三章 镶嵌在权力中的“革命”信仰

《革命心理学》的作者、著名的法国学者古斯塔夫·勒庞,以其犀利的眼光,穿透了人类历史巨变及其深藏在革命历史身后的宗教、信仰因素。他的研究及其讨论,对于真正认识人类历史具有很大的助益。因为真正的历史大动荡,并不是那些以其宏大而暴烈的场面让我们吃惊的事情,造成文明洗心革面的惟一重要的变化,是思想、观念和信仰的变化。令人难忘的历史事件,不过是人类思想不露痕迹的变化所造成的可见后果而已。^①

勒庞还指出:“大革命最为重要的要素或许就是其神秘主义成分,因此,我们只有把大革命视为一种宗教信仰的构成,才能清晰地理解它,这一点怎么强调也不过分。”^②在他看来,历史事件只不过是一种革命信仰的表达方式罢了,深藏在这些历史现象背后的东西才是真正的意义所在。

如同 1789 年的法国大革命揭示了一个宗教社会现象那样,“社会及其基本概念直接地、不加任何美化地变成了一种真正的崇拜对象……,生性纯属俗化的东西被舆论变成了神圣的东西。”正是因为这个原因,1789 年的法国大革命准则本身变异为一种宗教,成为了某种具有自己的殉道者和传道者的宗教。这种宗教深深地打动了民众的心,并且终于引发了各种重大事件。^③宗教概念对于理解法国大革命的作用变得十分明显,这也进而揭示了社会本身具有一种为自身树立偶像或塑造各种偶像的自然

① 参古斯塔夫·勒庞:《乌合之众:大众心理研究》,中央编译局出版社 2004 年版,第 1 页。

② 古斯塔夫·勒庞:《革命心理学》,吉林人民出版社 2004 年版,第 137 页。

③ 林恩·亨特:《圣物与法国大革命》。参见杰弗里·亚历山大编:《迪尔凯姆社会学》论文集,辽宁教育出版社 2001 年,第 33 页。

倾向。革命宗教之所以是神圣的,并不是因为它依赖于启示、神秘或图腾,而是因为它起源于“政治制度”本身。^①

传统中国的革命及其概念内涵,当然不同于法国大革命。中国历史上的革命,不仅像法国那样,它的社会本身就具有一种为自身树立偶像或塑造各种偶像的自然倾向,而且它是基于一种天命信仰,并以“革命”概念为核心的价值关怀。正是在此基础上,它构建了一种以易姓受命和替天行道为基础的权力合法性或正当性的争夺方式,进而在人与神之间,或者是在超然秩序与现实秩序之间以个人的文治武功来实现这个逻辑的转换。

这就是中国历史上易姓受命的“革命”。

1. 中国式的卡里斯玛:天命

中国历史上的天命、革命信仰,近似于马克斯·韦伯提出的“卡里斯玛”概念。这是中国特色的卡里斯玛。

基于天命信仰的“革命”,就是这样一种信仰、这样一种观念,它有着中国数千年历史中的“实质性传统”(substantive tradition),^②即中国文明体系基本价值问题及其反复解决的实质性知识体系。它通过数千年来的历史变动,今天依然在影响着中国人的观念、精神及其对于历史变迁和内外在世界的解释。通过研究和梳理以往历史中的观念、信仰对人类社会变迁的影响,也许能够体会某些当下和今后社会中的信仰基础和思想观念。

所以,“革命”的问题,不仅仅是中国社会二十世纪的主要问题,同时也是中国历史几千年来的重要问题。这个问题长期以来被中国历史上的治乱分合、统一分裂、正统异端等历史现象所遮蔽,已经演化成为一种历史的、传统的、宗教的,乃至政治的信仰方式,并赋予中国人的社会行动、

① 林恩·亨特:《圣物与法国大革命》。参见杰弗里·亚历山大编:《迪尔凯姆社会学》论文集,第39页。

② 关于“实质性传统”概念,参见爱德华·希尔斯:《论传统》,上海人民出版社1991年版,第145页。

中国的社会历史变迁以合法性。

“革命”问题缘起于古老的中国信仰——发生于一个历史久远的传统。它的本身就包含着一个神圣启示的描述,同时被视为是在历史之中积累起来的注释传统的合法性源泉。这个被赋予了合法性和神圣性的、日益自足自生的传统,其合法性取决于一个神圣的历史事件,取决于记载在经典文献之中神灵的启示。因为在每一个宗教的开端,往往有神圣的历史事件和具有奇才异能的卡里斯玛人物,此后又经历一系列根本的肯定性的解释,并在该文明体系之中旷日持久地积累和精斟细酌,进而又为传统的权威性增加了砝码。^①

两千多年之前的周武克殷,就是这样一个神圣的、中国人的卡里斯玛事件。它作为中国人天命信仰的肇始者,甚至是中国儒教的神圣源头,^②在此王朝权力的更替过程中,中国人开始形成了对天命、革命信仰的接受与变革的传统。由于这个天命的信仰缘起于王朝权力的更替过程,所以人们对于天命的信仰,天命的接受与变革,几乎都要与王朝易姓、天下易主紧密结合,一旦谈及革命,似乎就要改朝换代,中原逐鹿,从而构造了这个天命信仰的神圣性和权力更替过程中的神秘特征,进而构成了中国历史上持续不断的合法性或正当性层面的冲突。

如此,天命、受命、革命及其信仰,构成了中国人历史行动(不仅仅是宗教)的合法性传统。这个特殊的传统,经由中国圣人的行为、角色及其群体认同,构建成为一种符号、秩序,促使中国历史中的信仰、道德、经验能够由此而秩序化、制度化,最后构成了革命信仰的秩序化、制度化或群体化。王者或圣人成为革命的主体,而革命信仰成为王者或圣人的特权,天子王权的合法性也由此成为了一个上命自赋、理所当然、不证自明的事情了。

革命只是圣人的特权,惟有天子、圣人才能体会天命的改变和道德讲求的内在关系,一般老百姓则失去了与天命,与超越秩序、神圣资源直接

^① 参见爱德华·希尔斯:《论传统》,第127—128页。

^② 希尔斯:各大宗教体系均是源自于一个卡里斯玛的事件,或者是源于在其宗教奠基者的一生中所发生的一系列具有示范性的卡里斯玛事件。在它们具有代表性的倡导者看来,是一个内部贯一、自成一体的知识、信仰、依恋和准则的范型,也可以视为是一个同质的、解释单一的价值体系。同上书,第150页。

接触、自由沟通的媒介与可能。圣人知晓天命、老百姓顺天听命的历史传统,由此也构成了公共崇拜与私人信仰的根本区别、制度宗教与民间宗教的重大差异。

为此,王权作为天命信仰、革命信仰的制度化 and 秩序化的历史结果和自然结果,就渐次成为了中国式“卡里斯玛”的中心所在。^①其一是天命、革命的双重信仰,其二是天子、圣人、王者,其三即是王朝、王权的构成。此结构促成了王朝、王权的合法化,构成了影响深远的圣人正义论,^②最后也反过来推动天命、革命信仰的制度化、秩序化,建构为中国权力秩序的核心,把这个源自于天命信仰的革命信仰镶嵌在天子、圣人的权力秩序之中。

卡里斯玛(Charisma)一词,出自《新约·哥林多书》,原指因蒙神恩而被赋予的天赋,其字面意思是“生灵的恩赐”,本义则是指一种“神圣的天赋”(the gift of grace),亦指那种有神襄助的人物。例如,在《哥林多前书》(Corinthians)第12章第28节中,保罗说到传布福音的使徒,宣讲上帝信息的先知、教师,能医病的法术士以及能说方言的人,他们都有各自不同的人格魅力,但这些人格魅力全都来自同一位圣灵(上帝)。保罗说,这样一种恩赐是由上帝直接授予个人的力量,不依赖于个人也许具有的任何制度的或形式的身份或角色。

在马克斯·韦伯那里,卡里斯玛的概念则被全面引申并予以扩大。韦伯在界定权威的不同形态的时候,它被用来指谓一种被看作是在社会不同行业之中具有创造力量的特殊资质。既用来指具有神圣感召力量的领袖人物的非凡精神魅力或体格特质,如先知、巫师、立法者、军事首领和神话英雄等,也可能用来指示一切与世俗生活或日常生活的事务相对立的并且被认为是超自然的神圣特质,如皇家血统或贵族世系。他们之所以具有创造力,是因为他们的资质被认为是得自于上帝的特别恩宠,或被认为是与宇宙之中最有力、最有权威、最重要的泉源相接触的缘故。

爱德华·希尔斯(Edward A. Shils)关于卡里斯玛与社会秩序之关系的研究,为西方社会学界所公认。他的研究,深化了马克斯·韦伯有关宗

^① 参见林毓生:《中国意识的危机》,贵州人民出版社1986年版,第28页。

^② 有关“圣人正义”的概念,参见刘小枫:《儒家革命精神源流考》,上海三联书店2000年版,第12页。

教信仰与社会行动理论的关系研究,对于社会理论贡献甚巨。他通过对卡里斯玛与社会秩序、社会制度之建立的关系的研究,进而指出,社会上的卡里斯玛,不一定来自个人的创造,而是赋予人、行为、作用、制度、符号以及物质客体的一种品质,因为它们被认为与“终极的”、“根本的”、“主宰一切的”产生秩序的权力紧密联系。

在其《论传统》一书中,爱德华·希尔斯将卡里斯玛的概念进一步引申。他认为卡里斯玛概念不仅仅是那些具有超凡特质的权威及其血统能够产生神圣的感召力,而且也是社会中的一系列行动模式、角色、制度、象征符号、思想观念和客观物质,由于人们相信它们与终极的、决定秩序的超凡力量相关联,所以是同样具有令人敬畏、使人依从的、神圣的卡里斯玛特质。

基督教共同体在其初始阶段就拥有强烈的卡里斯玛状态。它开始时仅仅是一个卡里斯玛教派,但是,正如韦伯所讲的那样,这个教派“常规化”了,成了“日常”生活的一部分。它产生出一个既传统又理性的复杂组织,以服务于卡里斯玛观念。强烈的卡里斯玛观念消逝之后,起而代之的就是教会这样一种机构。^①这种形式的卡里斯玛的制度化、秩序化,按照韦伯的解释,即是通过王位、继承、官职而得以实现的东西。它是一种由卡里斯玛特征转变为连续性的社会组织和制度框架的构成。

中国历史上基于天命信仰而体现的受命与革命,以及由此而构成的权力秩序即普遍王权的构成过程,实际上就是将中国式的卡里斯玛常规化或制度化的过程。因此,中国式的卡里斯玛可以将中国人的天命信仰及受命和革命的经验予以秩序化,即将卡里斯玛视为社会需要秩序的结果,同时赋予社会以中心或中心价值体系。如果说,社会需要一个中心,社会结构之中存在一个中心带,那么,这个中心或中心带就是价值或信仰。卡里斯玛正是符号秩序的中心,是价值与信仰的中心,它统治着社会。它之所以是中心,因为它是终极的,不能化约的,神圣的。^②所以,卡里斯玛的权力特质及其制度化现象,也成为了中国宗教社会学的主要论域之一。

^① 爱德华·希尔斯:《论传统》,上海人民出版社1991年版,第237页。

^② 参见林毓生:《中国意识的危机》,贵州人民出版社1986年版,第38页注24。

在中国历史上,源自天帝、天命崇拜的中国宗教,经由宗教祭祀等社会公共活动,已经融入了国家权力结构,具有了社会礼俗形式,构成了宗法宗族的生活方式,宗教一信仰的意义已经建构了经验与行动的模式进而制度化。但这种宗教及其制度,常常受制于中国历史诸种因素的影响而呈现出中国特征的扩散性,即经由公共型国家权力结构的建构,向着社会各个方面,层层扩散。^①究其缘故,关键在于中国宗教的公共特征。

中国宗教讲“天命惟德”,天帝、天命具备了人间的德行,“皇天无亲,惟德是辅”。人间德行上配于天,这就是“以德配天”,或者是敬天以德。这就把道德属性按照人间的权力需要赋予天神,使“德行”成为天意神性中最重要的构成。同时,对于社会伦理的强调也提高到宗教的高度,认为是神性对于人性的赋予。而权力的拥有者是否能够“修德”而“保民”,就成为能否邀获天命、把自己包装成为天人关系的中介或成为天命体现者的决定因素。

在此观念导引之下,周人逐渐形成了较为完备的明堂报享、南郊祭天、泰山封禅等祭天制度,直接地将宗教祭祀的礼仪活动,等同于对自己政治权力的认同与强制性的合法化证明。这种祭祀圈的直接功能,实际上就导致了人们把王朝兴衰归结为权力者的生活德性,把人间的东西比附为天上的东西,而并不直接地归属于天地神灵的佑护。对于日常生活而言,服从天命,讲求德行,实际上又与顺服王权是同一件事情。

天命及其受命、甚至是革命,这个中国式的卡里斯玛,尽管有各种相应的变迁形式,但它始终有一个“神圣的天赋”,或者说是一种“天赋的神圣”。因此,它的常规化和制度化,被建构为世俗权力秩序的核心。

它说明中国式的卡里斯玛对于天命的信仰和体验,仅仅是其内在的神圣特质而并非出自神祇,它是内在的自我证明,即德性自足也就能够神性自证,神性与德性几乎是合一的东西。

西周的天命观念,大凡是指上天对周王之命,即赋予周王的政治统治权力,不关系个人的寿命;诸侯以下则不得直接涉及天命。春秋时代由于天子对天命的垄断被打破,天子以下的人们才能与天命发生关联。从此,天命的

^① 此处的扩散形式意指那种公有的宗教形式依赖世俗权力制度而对全社会的扩散,与杨庆堃的“扩散宗教”定义稍有相异。

观念才从政治权力的信仰依据扩展到社会性的个人寿命,而个人生命来源于祖先的信仰遂有转移皈依到天帝的趋势。^①为此,中国式的卡里斯玛的依赖,不是教会组织,而是世俗权力。它虽然不是来自个人的创造,但如希尔斯说的那样,却能够赋予人行为、作用、制度、符号以及物质客体以一种品质,因为它们被认为与“终极的”、“根本的”、“主宰一切的”产生秩序的权力紧密联系。所谓“帝者,天号也;德配天地,不私公位,称之曰帝。……帝者,天下所适也。”^②反映的就是中国式的卡里斯玛的秩序化实质。

在中国宗教的起源形式上,商人之祭祖是出于对祖先的恐惧,而周人主要表现在祭天(帝)的方面,其祭天的目的,是要永葆天命,包含有长远的政治愿望。因此,西周金文中常见的铭文如“子子孙孙永宝用”,其“永命”的社会意义与个人生命无关,而是天神或祖先之命,更是政治的生命,而与生命之性命无关。^③这说明中国式的卡里斯玛的演变,起而代之的是世俗权力及其安排下宗教、信仰的制度化或常规化。它没有直接地成为中国政治生活的一部分,而是被镶嵌或编织在帝王政治的关系网络之中了。卡里斯玛的观念,既不会消逝,亦不会强化到出离了世俗权力秩序之上的高度。

与此相应,祭祀祖先已经不再体现为单纯的鬼神观念,其中包含了不少的现实因素,如对家族政治地位的关心、对于祖先之德的效法,等等。而其敬天之“德”,仅仅是一种行动或作为的意思。“德”也不是善行慧政,而是族群成员所共有,但是最强有力、最显著的则是在族长身上的体现。其中最主要的内容是,周人信仰正义。理性的至上神是“天”,而“德”就是顺从“天”的政行,是善政、美德。所以,这个“德”还是同姓或同宗所共有的东西。因此,传递于祖孙之间、父子之间的“德”,实际上就是关系到家族的政治势力,具体来说就是世为王官的职守和权力。祖德与私德的联系,祖考的职守和个人权位的传承,两者是并行一体的。^④

《左传·成公十六年》范文子引《周书》曰:“有德之谓,言道善则得之命。”《左传·昭公二十年》:“若有德之君,外内不废,上下无怨,动无危事,其祝史荐信,无愧心矣。是以鬼神用飨,国受其福,祝史与焉。其所以蕃

① 刘源:《商周祭祖礼研究》,商务印书馆2004年版,第299页。

② 《初学记》卷9,“总叙帝王”。

③ 刘源:《商周祭祖礼研究》,北京:商务印书馆2004年版,第154、第304页注2。

④ 同上书,第281—289页。

祉老寿者，为信君使也，其言忠信于鬼神。”

这是对于“德”的界定。这个“德”足以敬天、配天，而具此“德”之君子，必然就是中国人心目中的天子，是天命——中国式卡里斯玛的表现形态、制度化形态、理性化组织形态。由此可见，这个“德”是一种宗教与权力的整合形式，是“民”与“神”的双重体现，也是神人关系的双重整合以及在此整合构成之中的权力渗透。具备此“德”者，上足以配天、敬天，下足以忠信于人鬼之间，足以君临天下为天子，是“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性”的圣人。^①

天子就是公共权力的象征，天子主持的宗教活动就是天下公祭；能够主持天下公祭者即为天下之公主。根据《左传·桓公六年》上的说法：“所谓道，忠于民而信于神也。”神人关系之间的忠与信，恰恰就是所谓“道”的呈现方式。它基于中国式的卡里斯玛，却基于宗教的领域而直接进入了帝王政治生活。因此，所谓的神道设教，实质上是权道设神。

在此天命崇拜及其关照之下，在此王权治理的朝代中，一个社会共同体构建成型。纵向有天命，横向论德行。服从天命的行为德行，既是社会秩序与意义的构成，亦是中国人社会行动模式的雏形呈现。

从宗教信仰与社会群体的相互配合来说，一个最后的精神主宰或一神的存在，通常是有助于各个社群的整合的，即借助着人们对神的信仰和崇拜促使那些具有相当自主型特征的社群整合起来。在这个方面，重要的不是一神或多神崇拜的问题，而是某个民族如何借助于神的力量来整合其社会关系。^②对中国人而言，中国不存在一个至上神，可说是多神崇拜的宗教体系，然中国人的天命崇拜却能够发挥近似于至上神的整合功能，超越于其他群神之上。天无私覆，一方面是天命崇拜本身的特点，一方面也是国家祭祀典礼所赋予的公共整合功能。所以对天及天命的崇拜及其与社会关系的整合，能够呈现中国宗教特有的公共功能。

现实人间的社会秩序由此获得了神圣性，虽然它并不具备神圣性所应该具有的超越形式，但是却通过这种特殊的上帝崇拜形式，将此世俗世界的神圣性自觉地建构起来了。帝王统治者成为了上帝之子（天子），并

^① 《左传·襄公十四年》。

^② 李亦圆：《信仰与文化》。见李亦圆：《宗教与神话》，广西师范大学出版社2004年版，第7—8页。

制约着人们把对上帝的崇敬转移到了对世俗政权及其统治者的崇敬。虽然上帝没有直接向人们说明什么是社会的公正、公平与合理,却通过对现世的政治事务的喜好与憎恶昭示出来。从那些世间种种的灾异与吉祥之物象,人们可以依据自己的道德标准进行自我的判断。

在周王朝时代,尽管世俗权力的神圣性不存置疑,但对上帝是否能使这个政权具有永久性则生疑问,同时也对世间能否依靠上帝实现社会的公平治理产生了怀疑。所以,周王朝一方面颂扬上帝的恩典,另一方面却主张以德配天,把德性的培养看做稳定国家和社会秩序的基础,从而使国家权力具有一种既世俗亦神圣的双重特性。

所以,周王朝始终都把德性的讲求摆在突出地位,进而把政治伦理化。周公在康叔赴命统治殷遗民时,在《尚书·康诰》告诫说:“惟乃丕显考文王,克明德慎罚,不敢侮齔寡,庸庸,祗祗,威威,显民用肇造我区夏,越我一二邦,以修我西土。惟时怙冒闻于上帝,帝休,天乃大命文王殪戎殷,诞受厥命越厥邦厥民。”

德性能够取悦于上帝,上帝于是命文王灭掉殷王朝,接受统治天下的大命。所以,周公特别强调了“明德慎罚”,要以德性赢得民心。《尚书·吕刑》还提出所谓“德威惟畏,德明惟明”的主张。因此,西周的统治经验成为了一个有价值的启示,即提出了由内到外的道德至上的路径,主张以内在的德性修养期待上帝的支持,通过道德至上性获得“革命”的神圣性。从此出发,最终由先秦儒家完成了道德至上性的秩序建构。

与此“革命”信仰之构建过程紧密相关的,是中国上古时代帝制的合法性问题。如商朝甲骨文有关“余一人”及有关“帝令…”的铭文,实际上就已经暗示了“帝”是一个具有既可保佑商朝亦可毁灭商朝的天神,从而说明了“帝”是一种普遍的、共同的力量,而非一个种族特有的力量。这种可能性既符合“帝”对商灭夏所持有的公正态度,亦同时符合西周天命说的起源。所以,宣称“帝”令西周剿灭商朝并非周朝政治理论的发明,而是对于商代上帝神的信仰的发展。不同的地方是,天帝并非以同样的方式可以将其权力授予其他活着的人,这就是“余一人”所强调的意义。^①

^① 参见戴维·N·凯特利:《有关中国商朝政权合法性的依据》。转引自林毓生:《中国意识的危机》,贵州人民出版社1986年版,第33页注③。

“惟王受命，显显令德，宜民宜人，受禄于天，保佑命之，自天申之……”等等，这些上古文献中反复强调、申明的东西，实际上就是一种权力合法性的要求。尤其是在汤武“革命”几乎成为中国历史改朝换代的工具或手段之后，这个要求更是传统中国之神伦关系模式变迁的历史必然。这也是源自革命信仰而出现的中国式的卡里斯玛——天命信仰的制度化、秩序化的要求。

春秋时代之前，天命信仰还是一种宗教特权，王者、天子垄断了对天命的信仰和解释。西周人的天命观念，当然就是上天对周王之命，实际上是赋予周王以政权统治力量，所以诸侯以下不得与天命。周天子的角色决定了其所具有的角色关系以及依据这个角色关系所得以利用和配置的神圣资源——那就是普天之下、莫非王土的权力结构。此类中国式的卡里斯玛类型，似乎与出自基督教的卡里斯玛有所相异。它似乎与制度、常规、组织等层面并不存在先天的冲突，反而使它们之间具有先验般的亲和力。天子就是天人、神伦之际的交往中介或第三方中间逻辑，代表着上天的旨意，天命的接受与改变从而直接与现实权力秩序的构成相联系，自己的卡里斯玛特征转变而为连续性的社会组织 and 制度框架，并依赖于它。

这个宗教传统，予以后世的影响很大，很深远，角色关系的类型化由此就直接与神伦关系、天命信仰关系的类型化与常规化紧密整合起来。它是一种以关系为根基的中国式卡里斯玛，本身并非终极，天赋有所依赖，需镶嵌在另一种秩序之中才能发挥功能。然而，韦伯强调的卡里斯玛的独特魅力，却是在正式的规则、法律或逻辑的原则、官僚系统的或传统的权威之外发挥作用的；它的作用发挥，经常是“在世俗世界的纽带之外，在正常职业的范围之外，以及家庭生活的日常责任之外”。卡里斯玛与世袭制、常规化的权限、权威的领域以及社会的特权是势不两立的。甚至在经济领域，卡里斯玛也依赖于特殊形式的交换——如礼物、战利品和捐赠，而非合理计算的和日常化的经济交换。因此，卡里斯玛“就其本性来说……特别的不稳定”，它“拒绝接受过去”。^①

对此，美国的赫伯特·芬格莱特曾有不同的论述。他认为卡里斯玛的概念与中国人的精神权威不同。他说，很明显，基督教的和韦伯式的卡

^① 参见马克斯·韦伯：《经济与社会》下卷，商务印书馆 1998 年版，第 444—500 页。

里斯玛权威的概念,与孔子所理解的理想的权威相比较,在差不多每个重要的方面都意见相左,彼此分歧。他们惟一共同的观念是:人们都自发地被权威者的魅力所吸引。

卡里斯玛有一种强大的超人的力量,它侵扰和击碎人类社群的传统的和常规化的各种形式。然而,对孔子来说,君子之德的整个关键,其基础、意义和合法性,均起源于这样的事实:对于人类社群的各种传统的合法形式来说,君子最完善地塑造出他的性格、举止和品行。君子不是一个凌驾于大众之上和与大众对立的孤独个体。当他的生命与一个社群有机地融为一体时,他的完善才能够存在。

由此可以断定,君子对人的直接意义,根本不同于卡里斯玛式领袖的直接影响。当韦伯试图把他的卡里斯玛的概念应用来分析“中国的宗教”时,“卡里斯玛”一词已经用得过于宽泛和松散,以至于一些重要问题隐而不彰,无法得到澄清或说明。

韦伯把卡里斯玛权威看作是群体结构和权威的一个基本形态,这种形态和他所认为的另外两种基本形态在根本上是对立的。那两种群体结构和权威的基本形态,分别是理性—法律权威和传统主义权威。在《社会和经济组织的理论》中,韦伯确实说到了卡里斯玛的“常规化”(routinization)和拥有卡里斯玛品质的建制(institutions);但是,这里——如果我们可以免去对颇为复杂的微妙的差别作一种概况性的评论,那么——要么是卡里斯玛的品质将和个体的人分开(在这种情况下它根本不适应于孔子的概念),要么是建制化的、常规化的卡里斯玛仍然被看作是一些原创性的卡里斯玛的个人(卡里斯玛概念适合于原初定义)的派生物(derivative)。简而言之,就卡里斯玛是权威的根本来说,它是一种与传统、社会形式、制度和常规生活习惯水火不相容的力量。^①

的确,对于这个问题的讨论,涉及到中国宗教社会学研究的关键。中国宗教的领域中是否存在着类似于基督教卡里斯玛的类型和功能?对于中国宗教的理解是一个基本的视角。

学术界常说的天人合一及导致中国人在现实世界与超越世界的关系上并非冲突而是和谐的观念,无不以此作为思想的渊源。即便是墨子刻

^① 赫伯特·芬格莱特:《孔子:即凡而圣》,江苏人民出版社2002年版,第156—158页。

所指出的中国知识分子的内在紧张,其实也基于理想境界与现实世界的关系层面,而且对于这个导致紧张的精神源头,也没有很清楚的说明和界定。如同芬格莱特在强调孔子式精神权威与社会群体的合一特征时,也仅仅是看到了它与基督教卡里斯玛两者之间具有的共同之处:即人们都自发地被权威者的魅力所吸引。

传统中国的精神权威,通过王者、天子或圣人、君子表达出来,自然也有着它“常规化”(routinization)和精神品质的建制(institutions)结构。只是这个常规化和建制的基础,并非如基督教教会一样的制度组织,而是现实世界中的权力秩序和国家制度。这才是韦伯所言的基督教卡里斯玛与中国式卡里斯玛的最基本的差异。卡里斯玛及其秩序和制度化类型的结果,方才是能够说明卡里斯玛与社会群体是否冲突与合一的根本因素。

按照卡里斯玛的原型,其本质是基于个人的非常禀赋而得到人们的信仰,故能获得人们的服从,这实际上是一种支配形式。所以,韦伯指出的是,卡里斯玛作为一种不平凡的精神禀赋(无论这种禀赋是实际真有的、自称具备的,或者是人们假设的),指的都是一种对人的支配(不管支配的性质主要是外在的还是内在的),被支配者则是基于对某一特点的个人的非凡禀赋的信仰,因而表示其服从。

“这种支配的正当性莫基于人们对非凡禀赋的信仰和皈依,因为此种禀赋远非常人所能具有的,并且原先还被认为是超自然的。以此,卡里斯玛的正当性乃根源于对巫术力量、神启与英雄崇拜的信仰。……卡里斯玛支配并不根据一般的规范(不管是传统或理性的)来治事;在原则上,它所根据的是具体的启示和感召,就此而言,卡里斯玛支配是‘非理性的’。它毋宁是‘革命性的’,以其并不受制于一切既有的束缚。”^①

即使是孔子型的道德精神权威,其完善的本性取自于社会群体,然其实质则还是具有一个人之非常的精神禀赋的来源,从而决定了卡里斯玛的原型、类型及其功能。中国式卡里斯玛的原型,即是中国人普遍信仰、崇敬的天命。

所谓“天命”,“天”是一个普遍性的东西,而“命”则是一个承继普遍性的东西。“命”在古文之中本作“令”,所以天命就是的天的命令,引申之,

^① 《韦伯作品集·中国的宗教,宗教与世界》,广西师范大学出版社 2004 年版,第 496 页。

可作为国家或个人的生命,因为它们都是上天或上帝赋予的,一方面是受命,另一方面就是革命。^①

这个卡里斯玛原型的特征,在于它并不是源自西方基督教上帝信仰那样的至上神崇拜方式,而是一个普遍主义(天)的特殊信仰(命)方式,并以其普遍的特殊主义方式将普遍的上天赋予改变成为个人精神的非常禀赋,以特殊主义的方式来表达普遍主义的内涵。同样是上天的命令,接受者可以是个人,也可以用个人的身份,甚至是以个人的身份在接受天命之后转变为国家的生命即现实权力的合法性。

这个受命的方式,对于原来的受命者来说,它就是革命的、颠覆的、不受约束的,在其进行“革命”的时候,它就是一种与传统、社会结构、制度和常规生活习惯水火不相容的力量。而当它开始与传统、社会结构、制度和常规生活习惯相互整合之时,这就到了它革命的任务已经完成,乃至于是在提防其他人源自于天命信仰而出现再度革命的时候了。此时革命者的道德完善特征仿佛出自社会群体,其个人的精神权威似乎得到了整个社会的认同而与整个社群融为一体了。

中国的天人关系,促使中国式的卡里斯玛原型也是一种具有双向性特征的关系模式。受命是一种模式,而革命则是另一种模式,并且与受命模式相互对立、冲突,促使中国式的卡里斯玛构成为了天下国家命运的主宰者。同时,这也造成了两种可能性,即受命与革命的双重性。它们之间的冲突与平衡,实际上就是中国历史变迁或分合、治乱的主要力量。

相对于受命和革命的双重行动方式而言,中国人的天命——仿佛就不是终极的东西了。这里就表现了与源自基督教上帝至上神崇拜的卡里斯玛的差异。而其最基本的差异,就是将卡里斯玛的精神特征转换为个人的特殊主义的精神权威,天子、圣人、君子的精神禀赋似乎可以等同于天命。

这个特征,在其表达为一种社会支配力量、权力支配形式的时候,尤其如此。

“命”与君主的关系是权力服从,“命”与臣下的关系则是道德诚信的关系,后者是前者的基础,个人的“命”就转为国家的“命”。所谓的“天视

^① 斯维至:《中国古代社会文化论稿》,台湾允晨文化出版公司1997年版,第139页。

自我民视，天听自我民听”，似乎是一种“古代民主思想”，但是，它还有“天生民而树之君，以利之也”^①的世俗安排。天命依然还是其中的权力渊源和支配形式，实际上它是从天命到信宜的转化，从信宜到秩序的制约，从个人的精神禀赋到国家权力的受命，是国家权力的合法性的体现过程。个人的精神禀赋与国家权力的合法性体现紧密结合在一起，两种“命”呈现为一种互动的结构，随着受命、革命的形式翻转以及权力、道德之结构的转换而不断的交叉更替。

受命而王，其卡里斯玛的意义是，它的国家是天命所赐予，帝王就是承继天命的合法的代表。受命或革命，上帝事先都将有启示，如某种祥瑞或者灾害。^②所谓“天命玄鸟，降而生商”，是祥瑞，是受命的启示；而地震洪水、火山爆发，是灾害，是革命的象征。在此基础上，权力秩序才可能予以构建。天命信仰于是就转变成为伦理支配的形式了。“君能制命为义；臣能承命为信；信载义而行为利，谋不失利，以卫社稷，民之主也。”^③

中国式的卡里斯玛根源，本来是天命——上天命令的承继形式，然其由于是受命而王的转换形式，帝王、圣人能够代天，或者是以其精神禀赋等同于天命，故而只能以其世俗权力及其制度安排作为卡里斯玛的常规化和制度化形式。虽然卡里斯玛的形式同样存在，卡里斯玛的革命功能也同样能够发挥，但其最后的依托却改变了。人们信仰的仅仅是天命的形式，本质上却可能是天子、圣人、君子的精神权威。固有的天命信仰，转变为对于某一个人所信仰之天命的信仰。

所以，不管把“天”当作哪一类性质的东西，有意志的或无意志的，中国人很早就把天和人作类比的想法却是事实。他们或者把天当作有意志的神，可以保护人民，也可以警戒人民，如“皇天无亲，惟德是辅”；或者认为天与人可以互相沟通，从天可以了解人，从人也可以反映天，最明显的如“天视自我民亲，天听自我民听”，现实的东西就变成了神圣的东西。

《孟子·万章上》记述了受命的情形：“万章曰：‘尧以天下与舜，有诸？’孟子曰：‘否。天子不能以天下与人。’（万章曰）‘然则舜有天下也，孰

① 《左传·文公十三年》。

② 斯维至：《中国古代社会文化论稿》，台湾允晨文化出版公司1997年版，第491页。

③ 《左传·宣公十五年》。

与之?’(孟子曰)‘天与之。’曰:‘天与之者谆谆然命之乎?’曰:‘否。天不言,以行与事示之而已矣。’曰:‘以行与事之者,如之何?’曰:‘天子能荐人与天子,不能使天与之天下;诸侯能荐人于天子,不能使天子与之诸侯;大夫能荐人于诸侯,不能使诸侯与之大夫。昔者尧荐舜于天而天受之,暴之于民而民受之,故曰天不言,以行与事示之而已矣。’”

对于“天命靡常,惟德是辅”的强调,导致神伦关系及其逻辑的转换。帝王、圣君的“气受中和”、“德含覆育”、“事功业绩”,乃至立德、立功、立言等现实社会的“行与事”等有限努力,均能转化成为一个帝王之神性禀赋的若干前提。这些权力的拥有者对于天命的信仰,远没有他们的政治理智来得深刻、清醒,他们深知天命、宗教的不可靠,甚至是宗教信仰的变化无常,所以,他们往往使用国家祭典来稳定既可受命亦可革命的宗教、信仰,变无常为有常,转对峙为适应,将宗教价值系统应有的超越性格消解在国家主持的祭祀礼仪中,并在祭祀礼仪层面与国家行政权力结合,取消了宗教价值系统任何可能独立作用的可能,进而将宗教世界与现实社会整合,在固定的时空之间乃至社会制度的基础上,寻求超越世界内在于世俗权力秩序之中的存在甚至是合作的方式。

权力关系几等于中国人的神圣根源即天命信仰了。“如曰天命一日未绝则为君臣,一日既绝则为独夫。故武王以甲子日兴,若先一日癸亥便是篡,后一日乙丑便是失时违天云云。此语非为臣子者所宜言……”^①天命的存续,已在于君臣关系的存废了,韦伯所言“皇帝的地位……绝对建立在他的卡里斯玛的基础上……”诚为不虚。

天命赋予帝王政治的合法性,而帝王政治的合法性,也强化了天命的神圣功能。人们真实地信奉它,同时也虔诚地服从帝王政治。这就从中国人的信仰根底上丧失了韦伯所言的“祛魅”的必要性,其理性的要求恰恰相反,是要从帝王政治的网络中将其神圣性格予以最大可能的还原。

中国式的卡里斯玛,如同中国式神伦关系一样具有双向性特征,即既能与现实权力秩序相互整合,也能在一定的時候表现为突破现有制度、秩序的不稳定特性。此时,它会突破既有的现实世界的界限,另寻卡里斯玛的表达方式,或者是重建卡里斯玛呈现方式所依赖的传统路径。

^① 纪昀:《四库全书总目提要》,台湾商务印书馆1971年版,第1991页。

为此,在需要变革的“革命”与要求秩序的“受命”的正当性行动方式之间,始终存在着一个如何对待权力秩序的合法性问题。然而,正是这种镶嵌在政治和宗教之际的“关系—信仰模式”,是传统中国帝王政治的合法性依赖。而受命与革命的内在冲突,则是帝王政治所致力于平衡处理的矛盾。这里,如欲区分权力的、现实的关系与信仰的、宗教的,及其革命的关系之间的区别,实际上非常困难。它似乎是处在神圣与世俗的对立中,但更多的是在整合中,并不存在于精神权利的正当性(权利)与帝王政治的合法性(权力)之间。

圣人受天命、传天命;圣人不空生,受命而制作;所以生斯民、觉后生也。显然,圣人可以代天!然圣人必须“得位设教”,所以圣人之大宝曰位,不在其位,难以设教。如《礼记·中庸》记云:“虽有其位,苟无其德,不敢作礼乐焉;虽有其德,苟无其位,亦不敢作礼乐焉。”转而把本具终极性的天命信仰内在化,而把“德”与“位”视为了天命信仰不可或缺的路径依赖。“德”与“位”的整合,说明了中国式的卡里斯玛反而是世俗世界的纽带,也与现实社会存在着既接受亦革命的双向性。

此类卡里斯玛,“……与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其凶吉。先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎,况于鬼神乎!”^①正是这个“得位设教”的要求,促成中国式的卡里斯玛实现了形式转型,与权力秩序的构建整合起来,进而呈现出不同的卡里斯玛类型。

此处的“德”、“位”关系,实即在神圣道义与现存权力秩序的正当性之间构筑了一种紧张关系。所以,道义与权力之间的紧张关系,历来都是中国历史中非常重要的因素。中国宗教与政治的复杂关系正是由此构成。亦政治亦宗教、亦宗教亦道德。宗教、道德、政治,由此三位一体,以道统建政统,以政统制学统,以学统述道统。虽有层次分别,却更是功能整合。

为此,信仰方式体现受命形式,而道德行动就是革命要求;受命是权力秩序之构建,革命则是权力更替之主张。一个新型的权力秩序得以重新构建之后,一个新型的道德正当性要求亦将随之呈现。卡里斯玛也因此而具有了“受命”与“革命”两种不同类型的表达方式,随权力的转换形式而不断地改变其表达形式。然其世俗权力的表达形式,却始终是权力

^① 《周易·文论》。

一元主义者,任凭卡里斯玛之受命与革命形式的改变。

2. “受命”与“革命”的信仰模式

“革命”是中国土生土长的产物。^①《尚书·多士》中“成汤革夏(命)”的历史事件,是其首次见载于中国史册。其后还有周武克殷的革命,又有了所谓“汤武革命,顺天应人”^②的历史法则。这一法则的主要意义是,惟有符合天命的权力更替或改朝换代的历史行动,才是完全符合天意民心、道德正义的。相反,既有的权力拥有者如果不能敬德,不能“敬天保民”,那么,天命就应该结束对他们的福佑和眷顾了。夏商两朝的末代统治者,“不敬厥德,乃早坠厥命”,而西周初年的统治者则明德慎罚,致力于“……其德之用,祈天永命”^③,故能成功地“革”了前朝之“命”。在此,“顺天”和“应人”、宗教(天)与社会(人)的双重意义,均已涵育于其中了。

“天命”的信仰与“革命”的观念相对应,实乃周人提出,是周人在灭殷之后为证明自己权力的合法性而提出的。记录周武王伐殷之前祈求胜利的铜器《灭亡簋》中有“事喜上帝”之语,周康王时候的《井侯簋》里有“克奔走上下,帝无终命于有周”的记录,这些铭文大都深刻地反映了由商殷王朝的“上帝”信仰转成天命信仰的宗教变迁,表达了“天命”与“革命”信仰的历史雏形。

《易传·革卦》云:“天地革而四时成;汤、武革命,顺乎天而应乎人,革之时义大矣。”其所谓“革”者,去其故命,除旧布新,重德贵民,承天而革旧时之王命。这就为中国历史上的权力变革提供了两种不同的原型:一种是“天地革而四时成”的自然革命,另一种则是“顺乎天而应乎人”的道义革命。

自然的解释是,人世中的权力转移有如自然四时的天命运转。这种释义反复,并未给革命提供某种道义优先的根据,权力的转移或政制的革

① 斯维至:《中国古代社会文化论稿》,台湾允晨文化出版公司1997年版,第142页。

② 《周易·系辞》。

③ 《尚书·召诰》。

新,有如自然时节的变化,无道义性的“应该”,此当为“顺乎天”。道义的解释是:根据某种道义理由如仁义、德性、人民愿望或现代社会的自由、平等、公正等方面的“应该”,推导出政权转移或政制革新的正当性。这就必然引申出“受命”的证明机制,此亦为“顺乎天”。^①

实际上,自然性的道德释义方法与道义型的自然释义方法,都是“顺乎天”,两者能够打通,互相发明,彼此借力。正如人们常常认为的那样,“改革乃自然界与社会之普遍规律,但必适应时之需要。天地应时而革,所以四时成。汤武应时而革桀纣之命,所以顺天应人。革之应时,乃能成其大者也。”^②其中,顺天是自然革命的意义,而应人则是社会革命的要求。所以,“四时相代实相革,期无或爽,信也。汤武革命,天人皆应,亦信也。不信则不能革。故时之所关甚大,此其义也。”^③顺天与应人,两种信仰似乎是能够形成一致。倘若缺乏认同或信仰,这个革命无论是自然的还是社会的,均难顺当呈现。

在这里,无论是自然的“顺天”现象还是“应人”的社会革命现象,其最为紧要的问题是,一个近似于价值信仰的现象,如何与政治权力的转移或者朝代的更替发生了如此紧密的内在联系?“革命”又如何以“顺天应人”为基础而构成了一种中国历代世人皆拥有、无人不服膺的宗教信仰?这个“革命”的信仰又是如何与改朝换代的权力更替形式紧密结合起来,其与中国文化模式中的“(顺)天(应)人”关系,究竟是怎样一种内在的和必然的联系?

《说文解字》所谓“革,兽皮治去其毛革更之”。说明“革卦”之“革”有本义和引申义。本义如前所引,引申义则是“改革之革”,至于卦中的“巳日乃革之”,“革言三就有孚”和“有孚改命吉”,都是引申义,实际是与国家的祭祀活动紧密相关。^④其中已包含有脱离、剧变和死亡的涵义了。

其次,是按“革卦”所记载的是周成王加元服的历史事件。“革”的本义是“皮”,引义是皮革帽子。“后世凡言改革、变革、去革、更易、戒等义者,皆由冠礼之义引申而出”。因此,“所谓冠礼,或加‘元服’,在当时只是

① 刘小枫:《儒家革命精神源流考》,上海三联书店 2000 年版,第 37 页。

② 高亨:《周易大传今注》,中华书局 1984 年版,第 303—304 页。

③ 尚秉和:《周易尚氏学》,中华书局 1980 年版,第 224—225 页。

④ 高亨:《周易古经今注》,中华书局 1984 年版,第 303、304 页。

称为‘革’，即皮帽。加上九四‘改命’的记载，更说明成王的革礼原本只是政治权力移交的象征，是一种政治手段，与后世徒具形式的冠礼已经具有很大的不同。”^①

因为“革”的对象是“命”，所以，其中在革卦中还包含有另一个相当重要的“命”的观念。它的意义是生命、命运、天命等义。政治权力的交替就是“改命”，促成的就是天命的转移，权力的正当性就是对天命的应承而已。这可能是源自于夏朝“祀夏以配天”的国家统治传统。^②中国的朝代更易，必须征引天命，正是出于这个传统。^③而基于朝代更易而来的制度要求就是中国历史上所谓的“改制”，即改变已有的政治文化图像，以显示天命之转移和眷顾对象的改变。因为“王者必受命而后王，王者必改正朔，易服色，治礼乐，一统于天下，所以明易姓，非继人，通以己受之于天也。”^④

成汤灭夏而建立商朝，武王灭商而建立周朝，证明了传统所谓“革命”的基本含义是就改朝换代，以武力推翻前朝，包括了对旧皇族的杀戮，它合乎古义“兽皮治去毛”。至于其“顺乎天而应乎人”的说法，讲的是“汤、武革命”已经得到天命的首肯和民众的拥戴。换言之，如果王朝循环的革命方式没有天意民心的眷宠，就可能丧失其合法性；另一方面，任何武装叛乱也可能以天意、民心为借口，对抗现行权力秩序。

因此，在中国历史上，帝王在改朝换代之际通常自称承天受运，“革命”一词几乎成为强权的专利。如朱元璋说：“前代革命之际，肆行屠戮，违天虐民，朕实不忍。”^⑤他以否定历代“革命”的方式，来宣称自己的“革命”才是真正的“应天顺民”。其中自然包含了“革命”中的合法性。所谓“征伐之道，当顺民心。民心悦，则天意得矣”^⑥。

依据上述文献古义的检索，可见“革命”的含义是天命的改变和转移，是一种政治权力移交的象征，是一种改朝换代的政治手段。它通常与国

① 黄凡：《周易：商周之交史事录》下卷，汕头大学出版社1995年版，第805、223—224页。

② 刘小枫：《儒家革命精神源流考》，上海三联书店2000年版，第35页。

③ 许卓云：《西周史》，三联书店1994年版，第106—108页。

④ 《春秋繁露·考功名》。

⑤ 《明史·太祖纪二》。

⑥ 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第222页。

家的祭祀活动紧密相关,进而要改正朔、易服色、明易姓。其目的就是一个:“通以己受之于天也。”

在此革命行动之中,自然的、社会的、政治权力的、宗教的、信仰的行为由此整合为一体。革命成为现实社会之中神圣的政治行动、正义行动,甚至是宗教行动。革命者成为正义的化身、天命的代表。王者受命,既是政治行动,亦是制度创新,更是文化符号的改写、天命信仰的转移。故有郑玄解释“革”字的意义:“革,改也,水火相息而更用事,犹王者受命,改正朔,易服色,故谓之革也。”因此,汤武革命的本质,就已经是一种道德革命。从孟荀到今文家的汤武革命释义所完成的“道德—宗教”释义的革命论,构成了(现代)中国“革命”思想的第一个释义学背景要素。特别是孟荀的汤武革命释义,推进了《周易》的儒教圣人正义论确立的道义性典范,他们的政治理念以仁义礼制为尚,其革命论自然就是道义正当性的革命论。^①

天子、圣人之间进行的天命转移,实际上是中国“革命”的基本原因。它既是道德革命,也是随之而出现的权力更替、改朝换代、天下易主的革命。而中国人的宗教原型的构成,本质上是天命观念的制度化。“圣人以神道设教而天下服矣”,讲的是圣人设教;“天生神物,圣人则之;天地变化,圣人效之”的宗教—权力般的行动逻辑,形成了道德教化之仁政、“明于天之道,而察于民之故”^②的政治要求。为此,这个革命必然就是一种道德的革命,基于道德、信仰的权力秩序设想而改变旧世界,以建设一个讲求伦理、实现仁政的天下。

基于神伦关系的角色类型,这个革命当然是庶人无与,只能是特殊的角色关系决定了特殊的革命。因为进行这个革命的社会角色乃是天赋的革命角色,有宗缘血统的制约,故而只有具有“革命血统”者方才能够进行革命。为此,天命只能在特殊的人物之间交替、交换。所谓“天命”的提法,仍把皇帝视为“天子”,肯定了“革命”话语背后的“天命”接受者的角色类型,也肯定了所谓“皇帝不是老百姓做的,造反是大逆不道的”^③这一伦

^① 参见刘小枫:《儒家革命精神源流考》,第39、42—43页。

^② 《周易·系辞上》。

^③ 陶成章:《龙华会章程》。见柴德庚等编:《辛亥革命》,上海人民出版社1956年版,第535页。

理预设。

在这里,首先是自然性的革命释义,其次是道义性的自然释义,最终确立了儒家预设的圣人正义论。在天命和天命信仰者之间,这种圣人正义论发挥了最好的交往媒介的作用。最初,它仅仅强调了天子与革命的关系,似乎革命就是天子之间“德”与“位”的权力交换或者是合法性交换。此后,出自于“德”与“位”的关系,以及“素王”与革命的关系,替换了天子与革命的关系,权力交换被合法性交换取代了。为此,“《齐诗》讲‘革命’,《公羊》讲素王,但两者是不能分割的,……如果没有‘革命’来‘易姓改代’,圣人如何能受命而王。故只讲‘素王’而不讲‘革命’,称王便失掉根据。反过来,如果没有‘素王’的‘一王大法’,‘革命’便将无所归宿,故只讲‘革命’而不讲‘素王’,‘革命’便失掉行动的目标。”^①因此,圣人正义论就是革命而正义的保证或证明。天命的改变,是素王能够革其固有之上天之命,进而作为圣人“受命而王”。天子、圣人、素王,在此几乎同义,仅仅是在社会角色上,天子是有德有位者,而圣人、素王是有德无位者,但是他们无一不可受命而王。

在此基础之上,推进儒家革命论的,并非其他学说,而是公羊家的孔子“素王”革命论。汤武仅是革命史例,孔子是要树立素王革命之道义原则。这一原则的重大意义在于,革命不仅是历史事件,同时也是现实乃至未来的应然之举。^②其中素王——圣人——天子的行动逻辑,恰好就将“革命”镶嵌在以武力推翻前朝、以获得天下的权力交替的框架之中。

“素王”之“素”,指的是固有的权力空位,即应该当王而尚未为王者,故有“孔子作《春秋》,先正王而系万事,见素王之文焉”^③。“素”之内涵,即带有神圣道义、从受命而来。天命之接受——“受命”的行动方式,就成为一个为了实现天下世界、道德正义的应然之举了。

董仲舒讲:“《春秋》受命所先制者,改正朔,易服色,所以应天也。”^④素王受命于天,成为圣人。这是一个应人而必然的历史过程,是一个道德要求实现的过程,所以,革命者大都要正人必先正己。不先正己,春秋讥

① 蒙文通:《孔子与今文学》。见氏著:《经史抉原》,巴蜀书社1995年版,第173—174页。

② 参刘小枫:《儒家革命精神源流考》,第49—51页。

③④ 《汉书·董仲舒传》。

之。己无道德,何以进行道德革命?在此前提之下,素王或者圣人的道德心性就成为了革命的基础。

《白虎通》上论圣人曰:“圣人者何?圣者,通也,道也,声也。道无所不通,明无所不照,闻声知情,与天地合德,日月合明,四时合序,鬼神合吉凶。”它讲求的就是这个道理。然其所顾虑的是,在此由应然到实然的历史变迁之中,圣人及其世界承受天命(受命)的道德必然性,能否完完全全地在现实世界中真实地实现?

与此“受命”过程相互对应的历史结局,就是人们常常言说的“革命”了。这是一个由“德”到“位”的权力秩序交相更替的历史过程。“受命”是“德”的结果,具“德”者(如素王、圣人、天子)才能受命。“革命”呢?这就大不一样了。它是对于受命者的革命,是对于那些已经受命、却又无法满足受命者道德要求的人进行再度革命。

中国人的天命信仰的最初形成,出自于周武克商的历史事件,故此天命信仰的构成本身,就是一个所谓革命的副产品。有受命者,必然就会有接踵而至的革命者,此时的受命者就成为了革命的对象。一元化的天命信仰,必然构成它的二元对应的结构,形成了中国人才会具备的天命信仰模式:“顺天”是“受命”,“应人”是“革命”。

一方面是天地、自然、万物,另一方面则是天下、圣人、文明世界,它们之间彼此互动和交相关系,既是天地与人文世界之际的功能关系,同时也是圣人与权力秩序之际的关系结构。天地与圣人对应,圣人与伦理契合,王者与权力秩序合一。在此天地圣人的关系之中,正是从一元之天命信仰之中方才衍生出一个“受命”与“革命”的双向对应的宗教—权力结构。

这种天命信仰与权力秩序高度整合的一元化制度形式,在构建了中国历史上一元化的宗教—权力结构的基础上,随即设置了以此为中心的两组关系变量及其模式:即受命与革命的天命信仰模式。

表面上看,这似乎是一种圣人正义论的二元构成模式,是一种宇宙构成的二元论,试图说明的是人间社会、宇宙之间两种力量的互动关系。如同《周易·系辞上》说的那样:“一阴一阳之谓道。”似可解释为出自一元本体论而预设的二元性力量结构论。《周易·系辞上》说:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。”其中的太极是什么呢?说法当然很多,朱子认为是“天地万物的最高标准”,于是他发展

了“人人有一太极，物物有一太极”。太极的一元论，正是“生生之谓易”的发展模式。^①

天道如同太极，太极包含了宇宙结构的阴阳二元因素，即周易所强调的“太极生两仪”和“一阴一阳之谓道”的解释方式。

这个所谓的太极，似当是一元中心论的信仰方式。它主张变化，主张衍生，注重一元之下的二元对应（而非对立对抗的紧张关系），以及由此两种力量、两种关系演化而来的多层对应关系。从无到有，或从有到无，都归之于阴阳的“推移”或“动静”所致。周濂溪的《太极图》说：“无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极后动。一动一静，互为其根，分阳，两仪立焉。”在此中心一元化的前提下，人们在讨论自然现象人事行为时，总是二元并举。天地、乾坤、阴阳之对举，其他的则有正邪、治乱、分合、刚柔、盈亏、往复、寒暑、损益、终始、男女、盛衰等二元对应关系。

从“一阴一阳之谓道”，到“刚柔相推，变在其中矣”，阴阳本身就是宇宙的两种原动力，成波浪式的交替前进。^②它们反映到人事上，就可以说明君子与小人间道长道消的伦理交换原则。而君子与小人之间的张力，本质上就是一种道德的信仰模式。正是基于这个道理，讲求宇宙变化的《周易》，甚至可作为儒教圣人正义论的基本法理资源之一。^③

至此，阴阳已经发展成为两个极端的模式：一种是互为依赖的相关模式，一种是彼此消长的对立模式。前者是天人合一的理论依据之一，后者则是功能互渗的对应过程。一个是阴阳的分与合，一个是五行的相生与相克，这是很有意义的思想方式。前者是自然的方式，后者是道德与自然的整合方式。其间自有天子、圣人或素王作用于其间。

它们在此类体系中所扮演的角色，一方面显示其互为消长或冲突的对应性，从而产生循环不已的现象；另一方面也表现了此两者之间的依存关系，孤阴或孤阳，对于发展、演变总是不利的，尽管两者的重要程度是往复循环的。二元相互依存，所以循环其间，不强调二元的界限，更不会强调多元的力量参与。^④所以，此所谓“二元”关系，实际上就是社会学所指

① 文崇一：《历史社会学：从历史中寻找模式》，台湾三民书局 1995 年版，第 61 页。

② 李约瑟：《中国之科学与文明》第 2 册，台湾商务印书馆 1973 年版，第 456 页。

③ 刘小枫：《儒家革命精神源流考》，上海三联书店 2000 年版，第 35 页。

④ 文崇一：《历史社会学：从历史中寻找模式》，台湾三民书局 1995 年版，第 75 页。

出的“关系双向性”。

在此宇宙自然的变化图式之中,自然和人事、天下与圣人、天命与权力、阴与阳的分合、五行的相生与相克等双向对应的关系,均在一个杲杲上天之命的一元中心基础上得以整合,以表达上天之命所要求的秩序和威权。原来包含有自然(顺天)与社会(应人)两大内涵的受命与革命论说,实际上也包含在此类双向对应的关系模式之中,并且是作为这样一种双向对应关系方才能够体现其上天之命。表面的二元对立,本质上则是双向互动。

对于天命而言,无论“受”也好,“革”也罢,无非是一种天命及其神秘力量的两种表达形式。而此天命中最基本的东西并不是单纯的自然性质,而是一种类同于宇宙自然本性的“敬天之德”。传统中国影响深远的阴阳五行学说,无不与此相关。自然与社会人事的所有变化、改变,也无不呈现出受命与革命两种形式。在此基础上,阴阳的分合、五行相生相克的观念,后来均参与、渗透了受命与革命这两股互动互补的力量,以补充甚至是完善天命信仰中“以德受命说”、“王者受命说”的不足,从而以其自然崇拜的形式强化了受命或革命之说的宗教意义。

中国式的卡里斯玛观念,由此具有了最基本的两种类型。一个是受命形式的卡里斯玛,一个是革命形式的卡里斯玛。前者是接受,是承继,是在位,是世间伦理的应然形态;后者是改变,是破坏,是夺位,是现实权力交相替换的历史结局,是由应然状态转向实然状态的中间媒介。这两种形态,如同天命信仰必然要表现为受命和革命两种形式一样,它也必然会在中国历史进程中交相展开,彼此替换。

与阴阳五行说比较而言,此乃注重于人际伦常关系,是中国人以道德、权力交替为中心的另一种历史循环论,以圣人正义为基础的正邪、善恶的循环论。

纵观自易传或邹衍以来的两千多年,中国人受到循环论对行动指导原则的安排而无法摆脱,无法另创原则。如“阳”代表强大、兴盛,“阴”代表弱小、衰微,盛衰总有轮换的机会;五行相克相生,可以形成新的行动方式,但都是循环的;八卦与干支,可作为限制循环的周期性,使预测范围更容易控制。这组循环论的结构包括四个基本单位,即阴阳、五行、八卦、干支。其作为一个大的循环体系,相互作用,而产生一系列能够解释历史、社会现象的方式,进而影响到人的思想、信仰和行动。在它们开始的时

候,四个单位并不同时出现,功能也有相当多的转变,到后来才逐渐整合到一个单一的体系中运作。^①

这个历史变迁模式,与基于天命信仰的受命与革命模式彼此配合。可以看出,在表达这个历史变迁规律的学说之中,受命与革命的思想在其演变构成之中,同时也借用,或直接使用了阴阳五行学说为自己声张、鼓吹,乃至动员道德、权力,以最后实现受命或革命的目的。

关键是在改朝换代的历史中,几乎每一个朝代都有一种性质。一是质的本身的强盛、衰弱,二是后代有机会取代前代。这种相生相克的理论,实际上就是革命或篡夺固有政权的理论根据。汉代以后人们把这种阴阳五行的观念和方位(东南西北)、时序(春夏秋冬)、官职、日常活动联系起来,范围就更加扩大了,对人的思想和行为的影响也就更大了。这些概念的主要内涵,就是一种力量克服另一种力量,依次循环,即水胜火,火胜金,金胜木,木胜土,土胜火……,这样循环下去,永远没有停止。然而,它的最大意义不在于此,而在于从此而推论政治行为,特别是政权转移的因果关系。^②

把五行相生的意义转换到政治上,就可以说明政权的易代或改姓交接,是一种气运的转变。前一朝气数当尽,后一朝气数就可以接上来了。受命者无能了,革命者代之而起。许多相关的问题如正朔、服色、方位等,都由这个系统寻出,演绎出一出你方唱罢我登台的历史悲喜剧。其后,中国历史中换了一个朝廷便必须改正朔、易服色,依据五行的道理行事。天长日久,即使是民间宗教也渐渐受到了这种理论的影响,成为民间宗教的重要理论构成。甚至在民间宗教转变为社会异端、叫板于正统的宗教一权力秩序的时候,其神秘主义的表达方式几乎也与此如出一辙。正如《春秋繁露·顺命》所言:“天地阴阳木火土金水与人而十者,天之数毕也。”天子与素王、官方与民间,恰好整合为一个天人共同体,贯穿着同一个王者受命的权力秩序。

三十年河东,三十年河西,指运气的循环盛衰;六十年花甲人寿,或一百岁高寿,指人的寿命短长;三百年或五百年国运,社会的一治一乱,指政

^① 文崇一:《历史社会学:从历史中寻找模式》,台湾三民书局1995年版,第73页。

^② 顾颉刚:《五德终始说下的政治和历史》。《古史辨》(5)下编,香港太平书局1963年版,第454页。

权的久暂。中国历史的统一或分裂,就此内涵而言,实际上就是指当时权力的更替,朝代的转移,如秦、汉、隋、唐即是易姓而王。所谓五百年必有王者兴,也许还真是源自“天命”或“天运”,非圣人莫能左右。其所以能够兴衰循环、治乱交替、合法性交换,正好就是天命之受命与革命两股神秘力量作用于其间的结果。合法性的表达,是正邪,是分合,是成败,是正统与异端;神秘的说法,是阴阳,是命运,是天数,是五行的相生相克。对此个中的神秘,中国人其谁不信!

天人之际惟有圣人才有结构功能。孟子说,五百年必有王者兴;司马迁说,三十年一小变,百年中变,五百一大变。没有圣人,革命或变迁就难以为继。革命是一个循环体系,盛衰治乱。它就象征着这个体系,象征着这个体系终始循环的周期性,象征着革命也是一个王者受命与欲王者革命之间的循环体系。受命—革命之间的张力,实际上就是整个中国历史循环不已的动力模式。

受命与革命的历史循环论,实际上是一种道德—权力的循环论,主要在于谋求从信仰或道德的改变之中,将德性集聚于天命与社会角色之关系,整合为圣人正义论,以寻求解释历史变迁现象的原则或通则。“终则有始,天行也”、“无往不复,天地际也”。朱熹把它解释成:“气运从来一盛了又一衰,一衰了又一盛,只管循环去,无有衰而不盛者。”

终始形容结果,盛衰形容现象。它们决定于两个要件:一个是动力因素;一个是时间因素。如果把所有的二元概念推论到天和地(乾坤、阴阳),则所谓刚柔相推实际也就是“天地相遇”,或“天地交而万物通也”。交相渗透,彼此交换,应是一种交互影响作用,为创造性变迁;相推或相生是一种内部变化,为连续性变迁。无论是连续性或创造性变迁,所显示的也都只是动力的动作方式有些不同而已。过了一年的霉运,总该有好运到来了吧?这是中国人喜欢讲的,所谓“五德转移,治各有宜”^①。

天命之接受和改变的革命信仰,配之以阴阳、五行思想学说,它们之间的有机整合对中国历史上普遍王权的合法性起到了最基本的支撑和论证作用。五德终始,受命改制。王者能受谁的命?出缺了上天之命,还有谁的命能够受之?缺乏了王者受命,其谁能革之?五百年间的王者应运

^① 文崇一:《历史社会学:从历史中寻找模式》,台湾三民书局1995年版,第85页。

而生,王者既是受命之德的象征和代表,同时也是革命的对象和象征。只要受命王者之命运改变,似乎历史就能够重写。然而王者受命的法则不变,受命之德的要求不变,于是,传统中国德运改制的历史“规律”,就这样给形塑出来了。

汤武即中国圣人的原型;汤武革命,即中国圣人的革命原型。然“汤武非取天下也,修其道,行其义,兴天下之同利,除天下之同害,而天下归之也”^①。中国人于此不信,还有其他什么值得相信?受命、革命,就是天命的信仰了。

因此,孟荀对于汤武革命的释义方法,已经营构出“道义革命论”,其关键词是“替天行道”,革命的对象就是独夫民贼,革命者就是有德之人,而取得王位者即为圣王。所以,革命论的基本涵义就不仅仅是一种政权的转移方式或者是“改朝换代”(荀子所谓“汤武非取天下也”)。它的基本涵义是改变统治者的正当性法理(命),改变国家社会的道德基础。对于孟荀来说,革命的本质是道义政治性的,而非自然政治性的。^②

当然,孟荀所关心的不仅仅是革命本身,而是这个“命”转移的手段和结果,是革命之后权力秩序的确立是否正当。他们关心的是革命行动是否具有价值意义、是否具有正当性。在中国社会,特别是传统中国社会的权力体系中,革命和权力表面上是两个不同的范畴,实际上却是在一个范畴中运作。

所谓一个范畴是指,有时候革命获取并支配权力,有时候则正好反过来,权力支配革命。革命与权力间一直互相支持,形成一种合法共谋的关系,构成象征权力体系。这种透过革命、信仰或权力关系获取合法性资源的手段,是中国历史权力关系中一种非常奇特的现象,也是中国宗教特有的社会现象,可以把这种情形叫做宗教与权力的特殊关系。这种关系构建于革命与信仰资源的分配法则,并在中国社会结构中获取了关键地位。它跟权力秩序存在不可分割的关联性。正是因为这个原因,中国人才会把一种宗教信仰转换成革命行动论,从而有可能把一种权力更替的革命行动信奉为一种宗教信仰。

^① 梁启雄:《荀子简释》,中华书局1983年版,第235页。

^② 刘小枫:《儒家公民精神源流考》,上海三联书店2000年版,第40页。

虽然权力结构的改变,实际是由几种力量互相作用的结果,这些力量就是前述的阴阳、五行相胜、五行相生、八卦、天干、地支六类。当两套系统结合在一起的时候,就成为一个结构完整的循环体系。这个循环体系以阴阳五行而建立“解释指标”,以八卦干支而建立“工具指标”^①。然上天之命却始终在这两大指标的基础,不同的是,天命对于阴阳五行是一种信念和理论的支持,而八卦干支则是将此信念工具化、操作化,使之进入神秘主义行动系统。这些阴阳五行的解释指标,以及八卦干支的工具指标,不仅以五行相生的木火土金水,为中国人解释政治上后代革前代的命,而且还能够使用类似于水盛火衰,或阴盛阳衰的方法,增加预测从一个朝代转变到另一个朝代、从而把握未来的神秘能力。受命或革命的信仰,如此就被涂上了一层极其深厚的神秘主义宗教色彩。

由此不难理解为什么中国人的巫术行动体系之中,往往潜藏着改天换地、改朝换代的宗教意义或象征仪式,而民间宗教也常常在权力的反抗之中首先要进行价值信念层面的对立,以民间异端呈现其行动的革命意义。而韦伯所言之“祛魅化”,在中国宗教这里就不仅仅是宗教行动的理性化而已了。它既是宗教信仰层面的理性化,同时更需要国家权力、统治秩序的理性化。它与其信仰、宗教关系的双向性彼此对应,此可谓“双重祛魅”。

天命之受命与革命,不仅仅是中国人的宗教信仰方式,不仅仅是中国历史改朝换代的传统解释工具,而且也是中国人解释历史、社会变迁的基本模式。其中神秘主义的是宗教解释方式,权力认同的是改朝换代形式,社会变迁模式则是一阴一阳之谓道的哲学意境。它们统属为一个道德—权力体系,同属于一个权力一元、关系双向的秩序结构。

在这个意义层面上,《易传》的作者把这种说法系统化,成为一种有机的变化理论。它主要讨论天人关系的概念、过程、目的、方向等问题,而天人关系则作为观察自然界和社会变迁的依据。其基本原则如下:

(1) 天、地、人之间的行动方式是互动的,而非单独行动;天地万物一切变化的力量源泉均来自于天。圣人的重要性,在于奉天承命而已。

(2) 圣人具有人间社会总代办的资格,通常是替天行道,达成天所给予的任务;人间社会的变化,由于天、地、人互相感应而产生,所谓“天地感

^① 文崇一:《中国文化中的社会变迁理论》。台湾《中国社会学刊》1983年第7号,第1—16页。

应而万物化生”。这种现象常常可以从“天”或“天下”反映出来。

(3) 变化的原则是“与时俱变”，该变就变。司马迁“究天人之际，以通古今之变”，未尝不是依循着这个传统。

(4) “无往不复，天地际也。”这种变迁观念并非毫无意义，而是要在“常”与“变”的交相替换的过程中，对权力秩序、人际伦常关系产生一种定型的作用，从而影响并制约中国人的信仰和行动方式。

这个系统的创意，在于它首次将阴阳和五行作有机的联系，用阴阳五行学说来解释自然界和人类社会现象，用五德终始的观念来解释五行的具体意义，五行相生，依次循环，并把这种相生的概念用来解释政治现象，建立了中国历史上五德转移、易姓受命的理论。^①

《史记·封禅书》记载：“邹衍以阴阳主运显于诸侯。”由此看来，其以阴阳五行说为中心建立的五德转移、易姓受命的理论，无疑为王者受命、改朝换代者提供了最好的宗教—权力—信仰及其合法性证明的方法。邹衍能得到诸侯们的青睐，是毫不奇怪的。但是，其与圣人革命正义论有一个明显的区别，那就是天子革命、圣人革命乃至素王革命论，由此而变成了易姓革命论。天子的威权已经衰落，诸侯可以做大，最终应是易姓革命者能够进行天子革命、圣人革命、素王革命；举凡革命者均可成为天子、圣人。在他们之间，仅仅是易姓而已。

汉代董仲舒，吸收了当时最能广泛解释自然和社会现象的阴阳五行学说，论证其为“天经地义”。他认为“与天同者大治，与天异者大乱”^②，完全把人事和天道合二为一。董仲舒几乎是把人类一切的行为都比拟于天，只要能真的了解天意，人事就没有丝毫的困难了。“夫王者不可以不知天……”，“苟参天地，则是化矣”^③，“君臣父子夫妇之义，皆取诸阴阳之道。”^④

宋代的理学家，重新研究易传，并将道家和道教思想结合，才使西汉以来天人合一的阴阳变化观念获得进一步的发展。他们运用道家和道教

① 文崇一：《历史社会学：从历史中寻找模式》，台湾三民书局1995年版，第129—130、134—135、138页。

② 《春秋繁露·阴阳义》。

③ 《春秋繁露·天地阴阳》。

④ 《春秋繁露·基义》。

的许多观念,直接从易传分析变化和循环的问题。周敦颐的太极图说将易传的旨意加以发挥。从无极到太极,太极到阴阳,到五行、四时,到化生万物,到万物生生而变化无穷,成为一个终始变化的原则。这一原则也是圣人与天地合德的结果,使人可以从此去了解世间人事的变化。

特别要指出的是,宋代理学家在对立或冲突所导致的变化的观点上,有了新的发展。五行相胜或相生,八卦或六十四卦,以及六十干支,都有一定的循环期,因不同的排列组合方式,可以产生无穷的变化。这些变化是可以控制的、有周期的。循环期可能会拉长,但不是不能预测。正是有这样的可预测性,天人循环变化的理论模式虽然在宋以后没有重大发展,但在日常生活上的用途反而日益广泛,如择日、风水、算命之类。其中算命术的意义,在于变化模式的个体化,这也许反映了固有模式的一个现象,即全能模式的异变——它已经无力把握全局,只有关注命运的个人形式了。^①

这或许就是在宋明之后中国宗教的一个极大变化,固有的宗教信仰模式已经面临着一个突破,卡里斯玛的秩序形式已经孕育着新的表达方式。这就是民间宗教的兴盛,民间宗教的活力。它突破了固有的受命与革命的信仰模式,已经具有了一定的自我表达能力,从而也强化了正与邪、正统与异端、官与民之间在权力秩序构成中的巨大冲突。对于天命乃至个人、群体的命运的关注,官方宗教祭祀已经不管用了,所以还得依赖自己所谓的算命术。他们关注的仅是个人,因为圣人、神圣也是个体的。

民间宗教也希冀自己能够在天命信仰的同一个基础上,同样具有受命与革命的权力。它想寻找老百姓也能够受命、革命、做皇帝的正当性理由。权力交换以及合法性的交换原则,不得不面临一个很大的改变。王者受命的法则,似乎可能改变成为受命者即是王者了。而那些阴阳五行、八卦干支的巫术,此时也成为了预测何人何时能够受命、革命的神秘理论,成为民间宗教自造卡里斯玛体系的肇始者。如同汉代王充在《论衡·治期》早就预警过的那样:“教之行废,国之安危,皆在命也,非人力也。……昌必有衰,兴必有废;……昌衰兴废,皆天时也;……世之治乱,在时不在政;国之安危,在数不在教。”

^① 文崇一:《历史社会学:从历史中寻找模式》,台湾三民书局1995年版,第144、151—152页。

古老的汤武革命,关键在于一个“义”字而非“数”,这才是帝王作圣的“受命”信仰。依赖术数,绝非端端正正的帝王之业,所谓“帝王之兴,必俟天命”。^①圣人受命而革命,革命的神圣性自然而然,理所当然。^②汤武不得已而立,非受命而何?!故顺天应人,“……是以圣人之于天下也,同不是,异不非。百世以俟圣人而不惑,一以贯之。”^③这是帝王作为圣人的“革命”信仰。庶民百姓如欲参与其间,手段仅有一个,那就是使用权力来改变受命、革命的信仰方式。缺乏权力者,首先就要获取权力,其次才能发生信仰主体的转移。天命依旧,天命信仰依旧,但信仰主体却可改变了。中国宗教的官民、正邪之际的分别,源自于天命信仰,却终结于权力秩序的分合与治乱,最后还可能整合于同样一个权力秩序、共同生存于同一类型的象征权力体系之中。

知道即知天,知天即知命,知命者可王。受命必显于德,天命之显即是德。革命成功即是圣。此即所谓中国“民族国家的宗教—道德精神”。孔子作春秋,内诸夏而外夷狄,虽注重于民族思想、道德之阐发,实即以权力行动的价值标准是否具有正当性的问题为中心。天下的权力秩序,一直就体现了它的内部紧张。谁奉天谁逆天?谁正统谁不正统?无不关系到正义的转移与权力秩序的构成。其真实意义是在于道德—权力层面,宗教、信仰的意义被前者掩盖、遮蔽了。

虽然,“伟大的普遍信仰数量十分有限。它们的兴衰是每一个文明种族的历史上令人瞩目的事件。它们构成了文明的真正基础。”“不过,一旦这种信念得到确立,要想根除它也同样困难。通常只有用暴力革命才能对它们进行革新。甚至当信念对人们的头脑几乎已完全失去控制力的时候,也要借助于革命。……一场革命的开始,其实就是一种信念的末日。”^④

汤武革命的宗教原型,在中国历史上构成了宗教革命、政治革命、道德革命整合一体、戮力同心,却又同室操戈的历史特例。如欲革命,必定是从精神灵魂到权力秩序等层面的受命,或从权力秩序到精神灵魂的革

① 干宝:《晋纪论晋武革命论》。见萧统:《文选》第6卷,上海古籍出版社1996年版,第2174页。

② 刘小枫:《儒家公民精神源流考》,上海三联书店2000年版,第41页。

③ 李鼎祚:《周易集解》,巴蜀书社1991年版,第361—362页。

④ 古斯塔夫·勒庞:《乌合之众:大众心理研究》,中央编译局出版社2004年版,第118页。

命,反反复复,天下地上,交相替换,方可见其历史功效于一般。否则,难以称之为革命。

以此看来,像韦伯的《中国的宗教》,将儒家的生活取向描绘为“对世界的适应”,显然是一个重大的错误。儒家从内部转化世界的信守是一把双刃剑:尽管儒家接受国家事物的可完整性以及尊重现状并以之作为出发点,但如果现存的权力关系不能够再保障人民的幸福,儒家常常又毫不妥协地要求既存的权力关系进行根本性的重组。^①杜维明先生的观点,恰好说明了在天命信仰及其社会行动的表达形式间存在着社会性的两向性:受命是适应,革命是重建。

韦伯提出的“价值理性”,曾经在不同的语境之中被称之为“出于政治理念的行动”,而在传统中国,这个价值理性的原型,却是“出自革命理念的行动”。革命原型的独特功能,整合了中国式人际伦常关系在社会学意义上的两向性,体现了受命与革命的信仰模式,构成了一种权力秩序般的意识形态和伦理共同体的象征性认同。其既有圣人正义的认同,亦同时出现非圣人正义的共谋,从而重新解释天命,再倡革命,促使人们通过改变天命信仰、王者受命的方式,自证合法性,并向其合法性革命再做新的皈依,再建伦理共同体的认同。

这种源自信仰、宗教方式的权力冲突,构成了中国几千年以正邪、官民、公私、分合、治乱等二元关系之间对应乃至对抗的两向性,构成了这种出自革命理念、双向对应却一元整合的各种行动类型。

3. 象征交换:行动与结构的中介

个人与社会的关系、行动与结构的关系、社会关系与社会结构的关系,是社会学的基本问题。从宗教的社会学研究来说,同样也要通过宗教、信仰、神圣资源及其与权力秩序的关系来研究行动与结构、个人与社会等社会学基本问题。如果说,社会结构是社会秩序如何构成的问题,那么,神圣资源则涉及人的意义问题如何处理的方法,涉及到人的权力观

^① 杜维明:《东亚价值与多元现代化》,中国社会科学出版社 2001 年版,第 144 页。

念、合法性关系如何构成的问题。

社会学的所谓“行动”，意指行动个体对其行为赋予主观的意义——不论外显或内隐、不作为或容忍默认。“社会的”行动则指行动者的主观意义关涉到他人且指向其行为的行动。然而，并非每种行动都可算是严格意义的“社会”行动。因为，外在的行动如果只是指向事物性对象引起的行为逻辑，便称不上是“社会的”。至于内在的行为意念也只是在指向他人行为时，才属于社会行动的范畴。譬如像仅止于冥想或孤独祷告的宗教行为不能算是社会行动。而个别的经济行动则惟有当行动者一并考虑到其他人的行为时，方才符合社会行动的定义。^①

倘若从行动与结构的关系而言，行动也可以作为一种关系。齐美尔就曾经把社会看作是“一个由同时存在于社会内外的个体所组成的结构”，以为在社会与个人之间存在一个相互性的关系，通过它，个体镶嵌在社会之中，同时又把社会作为外在物来面对。因而，根据齐美尔的观点，个人同时是社会的产物和成员。作为社会的产物，个体面对的是一个来自于过去的社会形式；作为社会的成员，个体又编织进现时的社会存在中。^②

从行动者的角度来看，社会是由许多具有不同意识、掌握不同社会资源的行动者所组成。由于行动者的种种社会与心理条件不同，他们的认知与意识是不一样的。尤其是行动者可能分处于社会中不同的阶层，掌握不同的社会资源，因此在诠释社会的过程中，人们也有着不一样的诠释能力。因此，从某个角度来看，社会互动其实只是不同行动者之诠释意义被正当化的竞争过程，也是争取意图和认知正当化之优先权的斗争。^③因此，个体行动、互动、社会结构是相互包含的，并非相互分离，它们构成了同一社会现实的双重性。行动与结构是互为媒介的。个体行动不断地复制结构，而社会结构本身则具有循环往复的特征，既来自行动者通过自身的行动方式复制其社会存在的条件，亦在时空语境之中构成了这种存在。

至于社会结构的概念，内涵比较模糊，为其定义往往十分困难。美国

① 马克斯·韦伯：《社会学的基本概念》，《韦伯作品集》Ⅶ，广西师范大学出版社 2005 年版，第 3、29 页。

② 尼格尔·多德：《社会理论与现代性》，社会科学文献出版社 2002 年版，第 32 页。

③ 叶启政：《制度化的社会逻辑》，台湾东大出版公司 1990 年版，第 90 页。

著名社会学家布劳(Peter Blau)认为,为社会结构下定义的方式大体有三种:一是将社会结构看作社会关系和社会地位的组合;二是将社会结构看作是作为全部社会生活和历史的基础的深层结构;三是将社会结构看作是由社会或其他集体中的人们及其分化了的社会地位构成的多维空间。^①布劳的论述可以说明,使用社会关系来描述社会结构,曾经是社会学的一个主流。

与布劳的论述接近的,还有布尔迪尔和埃利亚斯的社会学主张。布尔迪尔主张关系的首要地位,反对要么系统要么行动者、要么集体要么个人在本体论意义上的先在性。布尔迪尔因此抛弃了方法论上的个体主义,又拒斥了方法论上的整体主义,转而提倡方法论上的关系主义。埃利亚斯也坚持认为,在行动者与他的行动、结构与过程或者对象与关系之间,作出不自觉的概念区分,其结果是妨碍我们把握社会中交织的复杂联系的逻辑。^②

强调社会关系,进而依据“嵌入”理论及其研究方法,注重在网络中的个人,是如何透过行动者所处的社会资源及其关系,在动态的互动过程中相互影响。通过这样的途径,我们就能够进而把握这些个人关系的改变是如何影响到社会结构的。

这种研究方法的特征,主要是将个体行动者置于人际关系、社会资本的互动网络中来观察,强调行动者在做出一项决定的时候,固然有其自由空间,有自己的理性考虑与个人的偏好,但其行动无疑是在一个动态的互动过程中进行的。行动者的行动既是“自主”的,同时也是“嵌入”的,镶嵌在社会资本互动的网络之中,承受社会关系的制约。为此,行动可以作为一种关系,作为社会成员的行动间呈现出来的特定关系,以及在行动过程中所具有的相互影响、彼此渗透、相互形构的角色关系,关系进而影响、左右行动者的准则、规范和法则等,并构成权力、秩序、结构。

接受了天命的王者,就是传统中国一种典型的行动者。他对于天命的接受和改变,实际上具有了社会学所谓行动者的内涵与意义。受命是

① Blau, Peter M., ed. 1975. *Approaches to the Study of Social Structure*. New York: Free Press.

② 皮埃尔·布尔迪尔:《实践与反思》,中央编译出版社1998年版,第15—16页。

基于某些垄断性社会资源,并能在此资源中获取神圣资源、宗教资本,进而转换为统治天下的象征性普遍权力;革命则是一种合法性交换方式,尽管这种交换方式往往采取暴力替代的形式。它是革命者依托固有的社会资源、神圣资源而问鼎固有的权力秩序,促使合法性易主,改变天命的固有载体。

因此,对于天命信仰所采取的受命或革命方式的选择,基本上是由于行动者所处的个体性社会网络和角色关系。受命的天子与王者,作为具有特殊身份的既定的宗教行动者^①,他认同、信仰、服从天命,皈依天命并获得特定的宗教群体资格,同时,作为社会生活的建构者,借助于固有的社会资本,他又在神圣资源的掌握和利用之中占有一席之地。因为,他们在作出自己的宗教选择的时候,往往会试图保持他们的社会资本。^②

王者之固有的社会关系网络,决定了他们对于天命信仰模式的选择,并进而排斥一般人选择这种信仰模式的可能性。但是,身为王者的宗教行动者又会利用其固有的社会资源,对超验价值的信仰和认同方式提供共同体验和群体承诺,促使该社会成员能够因此而构成认同感和归属感。所以,在此模式的选择之中,包括了居于权力统治地位之制度场域所认可的价值、规则和规范。它们反映了社会资本联系的范围,以及社会关联中的嵌入性资源,可以用来维持或获得制度场域中的有价值资源——包括财富、权力和名声,等等。^③

在选择天命信仰的受命和革命的行动方式之间,行动者所能拥有的社会资源,大抵上就是一种能够通过它们获得神圣资源的网络关系,它是一种能够基于社会资本而完善处理天人之际的“关系资源”,是一种被处理、被解释了的神人关系。血缘、地位、能力、道德、社会影响,由此可以被转化成为神圣资源与权力效益。所谓的“天时地利人和”,所谓的以“人和”为中心,讲的就是这个意思。借助于这一神圣的关系资源,行动者可以确立自己的权力和地位,能够促使权力秩序成为难以替代的东西。革

① 所谓的宗教行动者,即皈依特定宗教并获得特定宗教群体资格的社会行动者。参见方文:《群体符号边界如何形成?——以北京基督新教群体为例》,《社会学研究》2005年第1期。

② 罗德尼·斯达克,罗杰尔·芬克:《信仰的法则:解释宗教之人的方面》,中国人民大学出版社2004年版,第148页。

③ 林南:《社会资本:关于社会结构与行动的理论》,上海人民出版社2005年版,第190页。

命者如欲取而代之,除非将这些关系资源予以先行更换。

人际关系,特别是非正式的人际关系被定义为当事者认可,但可能不被法规、契约、制度所确认的关系,由于这些人际关系牵动着它们背后的各种稀缺资源,这就使得这些非正式的人际关系在社会行动、宗教活动之中具有了与天命信仰紧密联系的神圣关系特征。

至于那些正式的人际关系,并且还能够在当时的法规、契约、制度所认可,如其能够成为一朝天子的先赋性关系,那么这些人际关系所能牵动的各种稀有资源,即能在受命或革命的信仰模式选择中具有与天命信仰紧密联系的神圣资源特征,促使行动者如商汤、周武那样,能够将此天命信仰结构化、制度化,转而成为一种统治天下的权力秩序。为此,那些并不具备正式特征的人际关系,或不具备如商汤、周武那样的先赋性角色关系,则只能以其民间非正式关系为基础而将天命信仰技术化,如庶民百姓形形色色的民间信仰,均为试图把握天命的非正式的努力方式而已。人们所言之民间迷信,大抵即属于此类。至于那些圣人型或素王类人物的天命信仰,则仅仅是内化的个人心性修养方法,变天心为人心,以个体道德之讲求承接天之诚意,走个体化、心性化的信仰路径。然而,需要指出的是,这些天命信仰形式的分类或范畴化,并非是完全的私人性,而可能出自于社会共识。

由此,权力化的、心性的以及技术化的三种天命信仰方式基本成型。而之所以能够演变出这样三种天命信仰模式,当然是因为三类不同行动者所能够牵动的人际关系及其背后社会资源所发挥的功能。更重要的是,它们首先是宗教行动者所担当社会角色的范畴化,或者说是社会范畴化。其本质是宗教行动者基本的认知工具,以对社会语境进行切割、分类和秩序化,同时也为自我参照提供了一个定向系统,即它们创造和界定社会行动者在社会中的位置。宗教行动者在此过程之中则成为了范畴化的主体。^①

权力化的天命信仰,是天子、王者类人物的行动方式;心性化的天命信仰,是圣人、君子、素王类人物的天命信仰方式,如孟子所言:“尽心养性

^① 方文:《群体符号边界如何形成?——以北京基督新教群体为例》,《社会学研究》2005年第1期。

事天”；技术化的天命信仰，则是民间百姓为治理日常生活而实施的巫术般技术，其转天命为巫术般的生活治理技术，拉开了天命信仰与权力化信仰方式的空间距离。这就是说，在利用或分配神圣资源以构成宗教—权力产品的时候，由于分配或利用这类神圣资源不同主体之社会关系、伦理地位等方面的差异，往往会形成使用主体或宗教产品层面的差异，呈现私人信仰或者制度型公共宗教之间的区别。

在此三类天命信仰方式之中，惟有权力化的信仰模式，表达了行动者与社会结构的内在关系。它反映了社会结构与神圣资源的特殊关联，反映了嵌入在社会结构之中神圣资源及其可能导致财富、地位和权力的使用与分配方式。所以，天子、王者类的关键性宗教行动者在将此类神圣资源视为其利用或者控制领域时，实际上就已经排除了其他行动者能够进入这一领域的可能性。它构成了强烈排他性的天命信仰模式，把天命信仰范畴化、秩序化。正是天子、王者类宗教行动者本身所固有的社会资本，制约着神圣资源转化成为宗教资本的可能形式与权力内涵。这一类的关键行动者所能够牵动的人际关系、社会网络，提供了将其神圣资源转化成宗教资本的路径；而宗教资本的形成，则因为既定的宗教行动者已经能够共享制度化的过程与经历，并且在垄断型神圣资源的基础上形成社会结构。

面对着这类垄断型神圣资源，天子、王者类的关键性宗教行动者大抵上具有两种行动类型：一种是以受命行动方式而拥有更多的价值资源，另一种是以革命行动者方式改变对各种资源所能够赋予的价值。

借用社会资本中关于行动方式的概念，此处的受命就是同质互动，是一种表达型行动；革命则是异质互动，是一种工具型行动。其中的“同质原则”，意味着规范性的倾向，是拥有相似资源的行动者互相吸引。所以，同质互动是以拥有相似资源——可以包括财富、声望、权力和生活方式——的两个行动者之间的关联为特征。它意味着从事维持和保护有价值资源的行动，已经在个体间得到认可。这种对相互关心、相互促进和相互保护的需要的认可，成为彼此满意的互动基础。它反映了等级制结构中社会位置的接近。

异质互动，则是拥有不同资源的两个行动者之间的关系。它促进了增加有价值资源的行动，但还没有处于行动者的支配之中。它可能不会

导致与同质原则和结构性期待相互一致的互动模式。但它为了获得额外的资源,其行动往往指向非相似(可能是更好的)资源的人,从而表达出高度的工具性行动特征,是革命者“革”革命者的行动过程。

林南认为,连接个体与结构的理论必须首先区分这两类行动。工具性行动是为了实现某些目标采取的行动,其特征是手段与目标分离、不同;表达性行动是为了自身的缘故,行动既是手段亦是目的。表达性行动驱动着个体去寻找具有相似特征和生活方式的人,以至于可以获得期望的回报与同情、有价值的理解和建议。它所以是一种同质性互动方式,也是规范性互动方式。^①

然而,无论是同质还是异质,表达型还是工具型,这里能够发生行动者之间互动的,绝不仅仅是两个人,而是两个行动者所占据的社会位置,两个行动者所拥有的各种社会关系及其神圣资源。在此基础上,主要体现为同质性、表达型行动方式之王者受命,就成为了行动与结构的网络中介。

实际上,这是一种交换关系而已。儒教的忠恕之道正好提供了个人交换希望的规模基础。社会交换超越了个人。虽然有个人利益在其中,但是个人是无法进行社会交换的,个人也无法维系社会交换的过程。所以,正如金耀基所言,“交换”或“报”的现象肯定是在集体的、超个人的或社群的层次。^②金耀基的观点,有这样重要的两层意义:一是肯定了社会交换的单位只能是群体而非单纯的个人;其次是肯定了“报”的形式存在,认为这种社会交换有超越于个人的规模基础。

然而,这种交换形式往往发生在神伦关系之间,它已不是一种直接的利益交换关系,而是一种象征交换关系。这种象征交换,是通过与不可见的世界交换以谋求能够看得见的结果。它力图打通神人两个世界,目的却是在于构建此岸世界及其秩序。

“象征交换”的概念,是由著名的后现代社会理论家博德里拉(Jean Baudrillard)提出的。他指出,在现代社会之前的所有社会中,交换是通

^① 林南:《社会资本:关于社会结构与行动的理论》,上海人民出版社2005年版,第49、46、56—57页。

^② 金耀基:《中国社会与文化》,香港牛津大学出版社1993年版,第22—23页。

过一系列未被制码为“价值”的符号交易来进行的。这是一种与现代社会不同的交换形式。^①它作为象征交换形式,提供了一种活动模式,构成人与人(或与自然、诸神、上帝)之间以一定的客体为媒介或象征的关系。它是社会性的并且往往是仪式性的。它实际上是交换双方的给予和接受、获得和回报、挑战与应战的关系,因而是互惠的(reciprocal)和可逆的(reversible)。象征交换的最典型例子是礼物交换:在这种交换之中客体或礼物不具有使用价值和(经济意义上的)交换价值,确切地说其使用价值和交换价值是无关紧要的。用来交换的客体同交换双方的关系不可分割,所以它本身没有独立性。用何种客体来交换是随意的,而交换完成的该客体之作为关系的象征优势则是独一无二和不可替代的。此外,被交换的客体具有某种透明性——它直接地表示交换双方的社会关系。

简言之,在象征交换中被交换的东西(如礼物)之意义取决于人或交换者及其所属群体——物的作用在于象征人的意义;而在符号秩序中人被搁置在被交换的东西之关系中——人的地位取决于物的关系。^②

首先,象征交换的特征是,其象征意义是由社会规定的,是集体意识、社会表象决定的东西;交换关系包含着获取与回报、给予和接受、礼物与对应物的循环等一般的与可逆的过程。它与资本主义经济中发现的那种生产性交换相反,象征交换是非生产性的,它以它自身的解构而非创造一种重复不断的商品交换循环为目标。互惠是一种持续和无限的过程,而非限制在某种特定的商品交换上。^③此外,象征交换关系还取决于人与人、人与上帝(神)、人与自然等关系模式,并往往是以自然、上帝、神作为其象征符号,以构成人与上帝、神、自然等方面的象征关系。这是象征交

① 博德里拉指出:价值的出现只是资本主义在它的政治经济学系统内区分出价值和使用价值以后的事情。资本主义政治经济系统构成了与复杂的符号交换系统之间的根本断裂,并带来了一种依照市场法则进行的、由交换物的数量多少来决定的交换。政治经济学以交换价值的抽象性取代了符号交换的具体性,货币和市场构成了一个新的价值王国。从此之后,交换价值统治了社会,将复杂的符号系统简化为现金出纳机与其所记录的数量之间的关系。参见道格拉斯·凯尔纳、斯蒂文·贝斯特:《后现代理论:批判性的质疑》,中央编译出版社2004年版,第147页。

② Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*. London: Sage (originally, 1976, 参见夏光:《后结构主义与后现代社会理论》,社会科学文献出版社2003年版,第280—281页。

③ 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,华夏出版社2003年版,第121页。

换关系的构成基础。在中国人的天命信仰模式之中,就是人天关系构成了中国人的象征交换模式,它通过人天关系而决定人际神伦关系。其次,象征交换关系也具有社会学的双向关系特征:互惠、可逆,本身并不具备独立性,具有可替代性、多层可释性,如同天命的受命者与革命者,其基本过程是可逆的、互惠的,交换主体也是可以前后替代的。最后,这种交换关系侧重于它的仪式性,谁要是能够掌握这种仪式的主持权力,谁就等同于掌握了这个互惠性交换关系所带来的所有权力。所以,人天关系之间的象征交换关系,几乎就等同于从天命、天意那里获得了能够整合天下的“天命之子”的权力。

特别需要指出的是,这种权力的获得并非如天命、天意那样,能够永远持续下去,因为这种象征交换关系的双向性原则,必然导致接受这种互惠主体的可逆性,即在受命者与革命者之间的不断的交换、更替,落实在历史上就是改朝换代,天下易姓。因此,象征交换这样一种“混合的游戏”(mixed game)^①,正是在宗教和宗族之间完成了人与人、人与神之间的交换关系,开拓了传统中国由行动到结构的必由路径。象征交换成为了行动与结构、个人到总体的中介。

王者之作为行动者,当然不是单独的个人,而是超越了个人乃至一般性社会群体的宗教行动者。它足以牵动天子、王者所有的社会资源,使用所有的宗教资本,以其天子、王者类型的宗教行动者的方式构建天子、王者所必需的权力秩序。天命信仰的结构化、制度化,因此成为推动这个权力秩序构建的原初力量。

天命信仰的受命与革命,则是交换的最初行动。它的强化与促进,形成了宗教行动者之间最基本的交换关系——象征交换关系。

中国人的天命崇拜方式,实际上就是天人之际、神人之间,一种既特殊又普遍的象征交换形式。董仲舒在《春秋繁露·郊祀》中认为:“天子不可不祭天,无异人之不可不事父。……”“为人子而不事父者,天下莫能以为可,今为天子而不事天,何以异是。”《汉书·郊祀志》上说:“王者父事天,故爵称天子。”至《论衡·祭意》亦云:“王者父事天,母事地,推人事父母之事,故亦有祭天地之祀。”

^① 彼特·布劳:《社会生活中的交换和权力》,台湾桂冠图书有限公司1999年版,第379页。

这是说明,王者之事天,犹如人子之事父,既是人际伦常关系之象征,亦是人天、神人之际进行交换的象征关系。天犹父,王者如子,故子受天命之天命信仰,是天命接受之后必欲要以报答天命的眷顾,即以子事父一般地作为了上天神意的代言人,去进行人间仁政的统治。王者之为天父之子,实际上就是一种具有政治策略的人(political man)同时也是能够运用象征办法的人(symbolist man),^①他是能够在此两度空间之间成功运用这两种办法的人。

天子或王者,正是处于这样一种两度空间之中,在天命之神圣资源与王者之权力资源之间构建了一种象征性的交换类型。如王者为天父之子,即天父独有天意赋予天子,认可了王者作为天子的权力意义,天子即可垄断对于天命、天意的诠释和象征方式。由此,呈现了象征交换关系之内在的逻辑:宗教资源是政治资源中的资源,权力的直接意义是对宗教资源的控制。权力越大,可以控制的宗教资源便越多;可以控制的宗教资源越多,其政治合法性程度就越高。所以,神圣资源的控制,乃是中国传统政治文化体系中的一大奥妙,它最终是把政治权力、统治策略转换成为象征符号,并且由象征符号进而形成范畴化的行动模式。^②

布尔迪尔曾经从语言出发论述了行动者与象征性权力的关系,认为在“社会”和“语言”之中同时贯串着“象征”和“权力”。布尔迪尔视语言为中介,认为这个中介决定着象征实践方式。因为,语言本身是各种经由共识而建构起来的沟通符号体系,对于所有社会成员来说是客观而公平的沟通工具,但是,语言一旦被运用,一旦和特定的社会关系、社会情势、社会力量、历史事件相结合,它就变成了语言使用者及其背后的社会势力和社会关系的力量对比和权力竞争过程。

布尔迪尔高度强调了语言在此过程中的作用。他认为,从这个意义上来说,整个社会也就是一种透过语言而进行的象征性交换市场。社会

① 亚伯纳·柯恩:《权力结构与符号象征》前言,台湾金枫出版社 1987 年版。

② 象征符号可以是物品、动作、关系,甚至是语句。象征符号往往代表多重意义,可以唤起人们的感情冲动,进而驱使人们采取行动。象征符号通常会产生标准化的动作,如典礼仪式、礼物交换、对天赌咒、宴饮礼节,以及各种文化特质等,它们共同组成一个群体所拥有的社会形态。至于一个标志(sign)则仅仅指一件事情而已。亚伯纳·柯恩:《权力结构与符号象征》前言,台湾金枫出版社 1987 年版,第 34—35 页。

就是一种“语言交换市场”。“任何人都不应该忘记,最好的沟通关系,也就是语言交换关系,其本身同样也是象征性权力的关系;说话者直接的权力关系或者跟他们相关的群体之间的权力关系,就是在这种语言交换活动中实现的。”^①

于是,布尔迪厄把语言这个象征性实践的“中介性因素”,看作是连接主客观、社会与个人、产品与历史过程、过去与未来、目的与手段等对立项的中介转换机制,也是使实践本身成为内与外、静与动相互交错转型的场所。象征性实践不仅造就了一个新世界,而且也使旧世界内部获得了复制。

布尔迪厄的语言象征分析,过分强调了语言在象征交换中的中介作用。因为,符号象征行为只有在它与其他变数项目紧密结合在一起的时候,才能做出有系统的分析。各种公开的,或者是集团的符号完全是客观的存在,跟各种社会要素息息相关。特别是在“象征化”与“制度化”这样两种与行动、结构紧密关联的范畴之中,尤其需要对象征符号、象征行为与种种社会关系作出系统的分析才能做到。因为,“整个制度化现象就是‘符号化’(symbolization)过程,所有的社会关系都靠各式各样的象征符号和行为而得以发展和维持。”^②

天命信仰本来就是一种特殊的符号,是一种特殊的崇拜形式。它的建立仅仅是因为周武王灭商立周的成功,促使天命信仰成为了周王朝建立的权力密码,进而以此为基础建立了周天子宗法统治的权力体制,转出了一个象征性的和政治伦理性的“德”的观念。以德敬天,再以国家权力制度使其标准化、普遍化,从而使天命信仰成为普天之下的信仰形式。这样一种象征符号中就理所当然地内含有高度的强制性的权力制约,从而能够在信仰形式上发生权力的分割,既“分化”(differentiation),亦“特化”(specialization),彼此之间更有制度、仪式上的隔阂。天命信仰由此成了国家权力的意识形态,一个普遍的象征符号有了制度上的区别,制度化的天命信仰与国家权力紧密整合,尽可能阻断其他任何人的参与或染指。所以,民间社会的天命信仰不得不转换,能为权力与伦理所接受,而

^① 高宣扬:《布尔迪厄》,台湾生智文化事业公司2002年版,第276—277页。

^② 亚伯纳·柯恩:《权力结构与符号象征》,台湾金枫出版社1987年版,第8—9页。

不可能像教会组织那样另外建立崇拜仪式。

所以,并非如布尔迪厄指出的那样,是“语言”构建了行动者与象征性权力的关系。语言与宗教信仰虽然有着紧密的联系,但是在传统中国的历史语境之中,也许“天一命”才是中国人最普遍的象征符号,惟有“天一命”才是“行动”和“结构”之中能够构建行动者与象征权力之关系的東西。特别是在行动者与象征权力的关系之间,语言的功能似乎难以与宗教比较,而天命信仰则具有了宗族和宗教的关系基础,非一般个人能够成为接受天命者,惟有那些先赋性地具有着丰富社会资源、神圣资源者才能知晓、接受天命,服从天意的安排,把私人信仰普化成为公共信从。

所以天命信仰,才是传统中国各类行动者与象征权力之间的关系,才是国家权力与宗族、宗教之间的中介,它决定着中国人的象征实践方式。尽管不同的人,天命信仰的方式不尽相同,但中国人对于天命、天意及其对天下世界的安排无不信奉。这说明,在语言之外,中国人还有一个以天命信仰为中介的象征实践,决定着中国人的象征实践方式。

这个天命信仰,本身就是经由各种共识而建构起来的沟通符号体系,它对于天下所有人来说似乎是客观而公正的沟通符号。然而,一旦其实践方式和特定的社会资本、神圣资源、人际伦常、宗族情势、权势力量或历史事件相互结合,那么,不同的天命信仰接受者依据天命信仰所使用的社会资本关系,就会变成这些天命信仰接受者和神圣资源使用者之间的力量对比和权力竞争过程,甚至在革命者之间也常常如此。其普遍化的结果,就是某姓某氏王朝的建立。

行动者与社会结构之间的关联由此而得以呈现出来。所谓的天命信仰,这个象征性实践的“中介性因素”,实际上就成为了主客观、社会与个人、产品与历史过程、过去与未来、目的与手段等对立项的中间转换逻辑,同时也使这个象征性实践本身成为天命的接受者与革命者社会行动之间相互交错转型的场所。它们的行动方式,不仅造就了一个新王朝,而且也使过往的旧王朝获得了持续的复制。

于是,在象征性实践中,统一而普化的天命信仰形式发生了极其重大的分裂,国家权力成为“特化”的单位,形成特殊的象征性实践过程,目标直指国家权力的构建;民间社会则成了由国家权力“分化”出去的“单位”,承受象征性实践权力的制约,其天命信仰功能只能发生裂变,走向民间

的、迷信的,在庶民百姓的潜意识层面发挥其生存技术的应用功能,变“天”为“命”,淡化了其中的象征性权力实践内涵,成为超自然的信仰方式、生存技术,乃至巫术般的信仰方式。所谓的象征性实践权力,促使信仰变质,然其象征化的过程却使象征性权力成为了传统中国人普遍化的交往媒介。权力成为了一种象征性实践。人们可以有自己的对于“天”甚至是对“命”的信仰方式,却总能处于上述这种象征性实践或象征性交换关系之中。缺乏信仰尚可,却缺不了象征性的权力实践。人们在象征性的符号和实践之后能够共识和分享。

权力结构与象征符号的内在关系的制度化,就是如此由象征性实践而建构起来了。虽然,在这里,“权力只被理解为符号普遍化的交往媒介。”^①然而其中并非传统权力论者的简单的因果关系。象征符号的建立者和利用者,与承受象征行为的被动者,均已共同参与了 this 构建过程,表达为一种天下般的共识和分享。当此共识和分享成立,象征权力的构建即可获得成功的表达。

由于上述“分化”和“特化”的缘故,普遍化的天命信仰与其形成伊始即来的普天之下的崇拜形式产生了隔阂,国家的、民间的,甚至是个人的,各自组织一套由此衍生出来的符号体系,导致群体之间的关联逐渐淡化,终至泯灭。一旦这种“分化”和“特化”到了适当的时候,这个已经群体化、层次化、权力化的象征符号仅仅为一个特殊群体所采用的时候,它的象征性实践功能就随之改变。最常见的就是,同一种天命信仰在不同的群体、个人中,产生了不同的功用。更进一步的分化现象,则将导引着已经分裂的象征崇拜变成特殊化了的权力单位,而每个单位都有一些特殊并且相应的社会资本作为依托。于是,一个代表着国家权力的象征符号,就相应地由象征化进入了制度化的秩序之中,结构之过程与结构之分化同时出现了。

实际上,在所有社会的群体之中,都有将不同的象征符号集合成一个整合系统的倾向。这个整合系统就是那个社会的“世界观”,它进而对各部分象征符号产生约束力。在这个象征符号系统内部就有了各种适应调节现象的出现,就产生了“制度化”。^②这就是说,一套象征符号的接受,以

① 尼克拉斯·卢曼:《权力》,上海人民出版社2005年版,第15页。

② 亚伯纳·柯恩:《权力结构与符号象征》,台湾金枫出版社1987年版,第54页。

及一套政治观念的接受,就是一种制度化的开始。

至于那种作为制度化基础的“象征性权力”,如布尔迪厄所说的,它们“就是那种不可见的权力;而这种不可见的权力,只有当那些不愿意知道他们自己隶属于它,或不愿意知道他们自己正在操作它的人们,心甘情愿地充当共犯的时候,才有可能被实行。”^①因为,这里的权力理论,作为特殊的、符号普遍化的交往媒介理论,它认为权力的基本内涵是,“权力‘是’代码指导的交往。”^②“权力与其他交往媒介不同,因为它的代码假定,伙伴在于交往关系的双方”,所以,“权力代码必定产生关系间的联系。”^③

在传统中国社会的语境之中,这个权力代码,可以被认定为是“天命”及其信仰方式。它能够出自于王者固有的社会资本关系,作为王者掌握象征性权力而成为天子的象征符号,以替天行道的名义而指导象征性权力的交往方式,最终在一个统一的象征符号的各种实践方式之间予以强制性的调节,促使天下人都能够成为它的分享者和行动者。这个时候,天命信仰的象征化过程就由此进入到了制度化的过程,而权力秩序在此过程之中得以最后的凸现。

这个制度化,把象征性权力归之于实际权力的持有者,权力也作为交往媒介发挥着其起码的强制性功能,把对于象征符号的共同志向与选择象征性实践方式的非同一性结合在一起,从而使权力的统治者受制于这种象征符号,包括遵从动机、责任、制度化的强化、为愿望的改变提供具体的方向,等等。尽管统治者和被统治者双方都在行动,但是任何事情的发生,都会单独地归之于掌权者,以最后把权力秩序的要求以制度化的形式呈现出来,完成这个“权力媒介模式化”的建构过程。

正如卢曼指出的那样,“权力是交往过程的模式化。”它作为象征符号的普遍化,实际上就是其意义取向的一般化,进而促使人们在不同的处境之中即使是面临不同的选择模式时,也可能坚持同一的意义,并且以这种方式同时同化不确定性,形成互补的期待,以使根据期待的行为方式成为可能。^④

① 转引自高宣扬:《布尔迪厄》,台湾生智文化事业公司2002年版,第287页。

② 尼克拉斯·卢曼:《权力》,上海人民出版社2005年版,第18—19页。

③ 同上书,第21、25页。

④ 同上书,第37、35页。

这种出自于象征关系的权力模式,天,是群体象征;命,是精神个体象征。天命信仰本身就是一种象征符号的表达,它制约了天人之际的交往方式,是群体与个人之间的象征交换关系。而在其象征性实践中,在权力渗透之后,权力本身就取代了象征符号而直接成为了社会行动的交往媒介或中间逻辑,尽管它还具有象征符号的特征。至于在天命信仰体系之间所呈现的“受命”与“革命”的形式转变,实际上就成为了权力行为与象征性实践之间自行设计的“自我调节装置”。

这个象征权力,作为一个分析性概念,实际上也是中国人作为把握那超越世界和超越价值观念的一种基本方法,几乎就是一种通过天命信仰来构造天人关系、神人关系的一种权力,一种让人把握、看见和相信的权力,一种在超越世界的感受前提之下去证实和改变固有的世界观的权力,因而是对象征世界同时也是对世俗世界本身付诸行动的权力。它能够借助象征关系等神圣资源,进而使人得到神圣资源和进入神圣世界的力量。

因此,一个超脱历史变迁的象征秩序,可以为不同的权力拥有者作出不同的解释。“天命”就是一个极富有弹性的象征符号。朝代更迭,却天命信仰不变。“受命”,是神圣符号经由象征化而制度化的行动方式,同时也是革命者再行受命的象征行动;“革命”则是以非正式的方法希望获得正式权力的行动者,是象征符号的功能转换形式。为此,一个天命的象征及其与王者、天子的象征交换关系,其与受命、革命象征交换的行动过程的制度化,恰好就是以天命信仰为中心的象征交换关系的制度化以及王朝权力媒介的模式化。

虽然是王者受命为天子的象征交换过程,但是他所获得的资源及其价值一旦成功就无可替代。后世革命之所以能够发生,其原因并非出自于这些神圣资源的可替代性,而是受命者作为与结构紧密相关的行动者身份的可替代性而已。荀子对此曾有极其深刻的论述。《荀子·解蔽》认为:“圣也者,尽伦者也;王也者,尽制者也;两尽者,足以为天下极矣。故学者以圣王为师。”虽然是尽伦尽制者,人间却可以学而习之。

《荀子·正论》亦主张:“天子者,势位至尊,无敌于天下。故天子唯其人。天下者,至重也,非至强莫之能任;至大也,非至辨莫之能分;至众也,

非至明莫之能和。此三至者，非圣人莫之能尽，故非圣人莫之能王。圣人，备道全美者也，是县（悬）天下之权称也。”其资源的神圣性和至高无上特征，决定了王者、天子权力的神圣性和至高无上特征，诚为天下之极也。

因此，王者受命之神圣资源的价值越高，民间社会的替代性资源就越少；某行动者对提供这些资源的另一行动者的依赖性就越高，而这些神圣资源的拥有者、利用者和垄断者之于依赖者的权力就越大；象征权力所衍生的中间逻辑的力量越强，宗教与信仰之际的直接连带关系就越弱。所以，如果对于这些神圣资源的垄断性已经达到了独断、独裁的程度，那么，其权力及其权力秩序也就会相应地变得专制而排外，而民间社会对于他的依赖性格就会相应地强化。这就构成了基于神圣资源之依赖程度而出现的权力定义，而对于资源的利用形式的改变将会构成权力的改变策略，形成中国历史上围绕着神圣资源而展开的权力之争。由此就不难理解天命信仰之表达形式在易姓革命中所经历的不断改变。其深层缘由，无非是因为这个神圣资源的使用者和占有者，是可以作为关键行动者之间的互动关系而加以不断的替代。但是，这也充分说明了行动者之于结构的举足轻重，是行动者之资源占有情况决定了结构的构建，而非相反。

神圣资源之象征交换关系的制度化过程，就是如此构建成型的。这些资源大致上可以如此分类，即出自天命信仰的神圣资源、王者受命的符号资源、王者内圣的道德资源、内圣外王的制度资源。至于吉登斯所谓的权威性资源，在中国传统语境中即可说是以天命为中心神圣资源，因其权威正来自天命之神圣，固无神圣者当然就无权威。经由此类各种资源的制度化，王者受命的行动方式终于构建了行动与结构的内在关联。因此，如何处理、协调传统中国的神人关系，并不仅仅与宗教、信仰紧密相关，因为它作为神圣资源、象征交换关系已直接嵌入了社会结构的构建过程。中国式的卡里斯玛决定了其中的象征实践逻辑。

王者必定要安神立民，方能是天下之主、做成圣王。如果是神、民两相不安，何谓天下之主？神圣资源之中就难以萌生权力资本，王者难为天子，更难为圣人，道德资源不会自我具足。道德资源难以具足者，其间由神而圣的象征符号和宗教资本当然就会付之东流，一无可依，而世俗社会的权力秩序就会失去依托。在此前提下，王者无法神圣受命，反而极其容易成为革命的对象。

文献记载,“君,神之主也”;同时也强调,“民,神之主也。”^①进而主张,“夫民,神之主也,是以圣王先成民而后致力于神。”^②这就构成了一种神与君、君与民、神圣资源与权力资本的复杂关系,它将随着王者受命或革命的状态而不断变动。神圣资源、象征符号的地位和功能似乎是无足轻重了。然而,“若困民之主,匮神乏祀,百姓无望,社稷无主,将安用之,弗去何为?”^③在一个权力架构之中,神人关系、象征交换关系,只能是因君民关系而得到一份重要的关注,舍弃了神祀,社稷甚至无主,百姓无望,即使王者也无法受命。

实际上,这并不是忽略了神圣资源或象征符号的权力功能,而是强调神圣资源、象征交换关系本身并非直接的权力资本,如同权力本身也同样不是一种资源一样。如吉登斯所揭示的,资源仅仅是权力得以实施的媒介,是社会再生产通过具体行为得以实现的常规要素。所以,神圣资源在这里也仅只是作为权力得以实施的媒介,是权力秩序得以复制的常规要素。它相对于权力而言,也呈现为一种第三方中间逻辑,使权力借助于神圣资源方才能够形成。上古文献之中反复言说的“神,聪明正直而壹者也,依人而行”。“治神人,合上下。”“……非德,民不和,神不享矣。神所凭依,将在德矣。”^④强调的就是这种圣神结构的构成历史。

这样一个结构的形成过程,就天人之际、神人之间的象征交换关系而言,其实就是象征交换关系及其制度化、及由微观之象征交换关系到宏观之象征交换关系制度化的过程。在此,借助于社会交换理论,可以揭示这种象征交换关系在以象征符号为中介而构建国家权力结构中的特殊功能。

在此类交换关系之中,如果有 A、B 两个方面,而 B 表现对于 A 的依赖,那么,就说明了 A 在此交换关系之中的强势地位,在 A 之中所包含的权力就得到了强化,这时, A 对 B 就拥有了交换理论家埃默森所说的“权力优势”。而权力优势会造成社会资源、神圣资源之间一种“非均衡的交换”(imbalanced exchange)关系。结果是行动者 A 拥有了权力优势,进而去充分地运用它,并在“非均衡的交换”关系中将越来越多的成本加

① 《左传·襄公十四年》、《左传·桓公六年》、《左传·僖公十九年》。

② 《左传·桓公六年》。

③ 《左传·襄公十四年》。

④ 《左传·庄公三十二年》、《左传·桓公六年》、《尚书·周书》、《左传·僖公五年》。

诸于 B 的身上。于是, A 由天命信仰之象征交换关系到权力、权威的结构关系就顺理成章了。

这种交换关系,也近似于特纳讲的交换过程的形式社会学或交换结构主义。但关键的问题是,如何将这种交换关系范畴化或概念化。交换理论家埃默森认为,交换关系的研究,更应当关心行动者之间的关系形式而非行动者自身的属性与特征。如果交换关系存在,这就意味着行动者愿意交换有价值的资源,此时的理论目标并不在于理解这一关系如何产生,而在于以后会发生什么。正是这行动者之间的关系而不是行动者本身,应当成为社会学分析的单位。^①

交换关系中的行动概念,如同交换理论家霍曼斯提出的:行动=价值×可能性。^②如果把这两个关于交换关系中的行动概念整合起来,那么,我们的确可以发现,行动者在交换关系中往往是愿意交换有价值的资源的,即具有交换之可能性,由此也就构成了行动者之间交换关系的几层内涵。如果此类行动者之间的彼此关系还因为权力、权力的运用、交换关系的不均衡等因素而构成了“权力优势”,那么,显而易见,经由此类交换关系的行动者整合出来的社会结构,就是由寻求强化其资源价值的行动者之间的交换关系构成。因此,行动者 A 之于行动者 B 的权力,取决于行动者为了他所珍视的资源对 A 的依赖程度;反之亦然。如果 A 有意于 B 的资源,并难以获得对 B 资源的替代物,则两个行动者表现出高度的相互依赖,相互之间具有绝对的权力。^③

值得指出的是,在本书研究的象征交换关系中,受命王者之作为象征行动者或关键性宗教行动者的关系形式,与行动者本身的属性、特征同样重要。因为受命王者本质上就不是一个单纯的个人,而是以个人为中心的一种群体、关系现象,甚至也是一种象征符号,他所牵涉的是一种群体型、模式化的社会资源。王者之所以能够受命,完全是在此种类型的社会

① 乔纳森·特纳:《社会学理论的结构》(上),华夏出版社 2001 年版,第 296—297 页。

② 如行动一的价值高(比如是 10),但从事行动一得到这一价值的可能性很低(0.02),而行动二的价值低(比如是 5),但得到此价值的可能性大(0.05),行动者就会从事行动二。因为 $10 \times 0.02 = 0.2$, 小于 $5 \times 0.05 = 0.25$ 。参见乔纳森·特纳:《社会学理论的结构》(上),华夏出版社 2001 年版,第 277 页。

③ 同上书,第 333 页。

资源基础上才能完成,是通过此种类型的象征交换关系才能进行的行动方式。如布尔迪厄所言,这种“关系网络是投资策略的产物,这些策略可以是个人的,也可以是集体的,它们有意识地针对某些社会关系的确立或再生产,而这些关系是在短时间内或很长一段时间内直接用得着的社会关系……可以转变成在体制上得到保障的(权利)关系”^①。所以,受命王者的行动者属性和特征,决定了象征交换关系及其关系的表达形式,并左右了象征交换关系结构化的逻辑展开方向。

于是,我们可以把宗教行动者本身的属性和特征,与宗教行动者之象征交换关系形式相互结合,以构成王者受命过程中的行动概念和结构概念,即把受命王者之行动者本身的属性和特征与象征交换关系形式整合的行动概念总结为:行动=先赋性社会资源×象征交换价值。它说明先赋性社会资源越是深厚,其在象征交换关系形式中所能够获得的价值就越大;其能获得的价值越大,它能够造成的非均衡交换关系就越强,它所构成的单方面的绝对权力就越大。正是这种先赋性社会资源,构成了受命王者这个关键性宗教行动者的特殊角色,制约了象征交换关系对于普通宗教行动者象征交换模式的作用。

其次,是把经由此种类型的象征交换关系抽象出来的结构概括为:结构=自致性权力优势+非均衡交换关系的制度化。说明非均衡交换关系越是强化,宗教行动者可以获得的权力优势就越大;权力优势越大,其非均衡交换关系的垄断性和制度化程度就越高,导致该权力结构的封闭性和专制性就越强。其中,先赋性社会资源与自致性权力优势,是一对相互发明的关键概念,它能够说明出自于先赋性社会资源的王者,如何能够先赋性地占有天命信仰这样的神圣资源,成为关键性宗教行动者,进而获取权力优势,直接成为行动与结构的中介。所以,行动者与行动者之间对于神圣资源的占有关系,能够建构为中国宗教社会学的研究对象。

王者受命,或受命之王者,其先赋性社会资源、角色关系就已经决定了王者在各种资源交换关系中的不均衡,所以王者就先天地拥有了自致性的权力优势,进而能够动员王者所固有的先赋性资源进入交换关系,构成非均衡的交换形式,并把它们固定化、制度化,从而构建出维持、强化这

^① 布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术》,上海人民出版社1997年版,第203页。

一权力优势的社会结构。在此结构之中,受命而王的天子,绝不会希望对其他资源有所依赖,因为他以其垄断之权力秩序独占了最为重要的神圣资源(天命信仰),所以他既是宗教行动者,同时也是一个政治行动者。他更不会允许在两个行动者之间——不论是由天命信仰者可能构成的宗教体系,还是其他行动者与结构之间的可能性关联——出现相互依赖、彼此平等的权力优势。

埃默森的交流理论认为,权力是一个行动者为了有价值的资源而对另一个行动者依赖的函数,而依赖是下列因素的反映:(1)所涉及资源的价值;(2)这些资源的替代性来源的数量与质量。资源的价值越高,替代性资源就越少,某行动者对提供这些资源的另一行动者的依赖性就越高。因此,资源提供者之于依赖者的权力就越大。

由此出现的几个相关考虑,就能对其权力进行估计:其一,行动者可以估计自己的绝对权力(absolute power)或对方为了有价值的资源对自己的依赖,(但是对其反面没有充分估计:自己为了有价值的资源而对他人的依赖)。其二,行动者也能感受到情境中的总权力(total power)——也就是说,他们为了有价值的资源而相互依赖的程度(或 P_{ab} 与 P_{ba} 的总和)。其三,行动者可以评估他们的相对权力(relative power),或者说每一个行动者的绝对权力在总权力中的比例(即 P_{ab} 与 $(P_{ab}+P_{ba})$ 总和之比)。因为随着相对权力的提高,权力的不平等性也会提高,因为一方更加依赖于另一方。^①

对于权力的估计结果,实际上就是权力的概念化途径,揭示了权力—依赖途径和与此相应的“权力变换策略”。它与吉登斯关于权力的论述十分接近。在吉登斯的建构主义看来,“……权力的运用并不是某些特定行为类型的特征,而是所有行动的普遍特征。权力本身并不是一种资源。资源是权力得以实施的媒介,是社会再生产通过具体行为得以实现的常规要素。”

这样,“权力是在支配结构的再生产中,并通过它产生出来的。构成支配结构的资源主要有两种,一种是配置性资源,一种是权威性资源。社会系统在时空方面的任何协调活动都必然涉及这两种资源的特定组合。”

^① 乔纳森·特纳:《社会学理论的结构》(上),华夏出版社2001年版,第342页。

因此,所谓配置性资源是环境的物质特征,物质生产和再生产的手段、产品,等等;所谓权威性资源是对社会时空的组织、身体的生产和再生产(人们在相互关系中形成的组织和关系)、对生活机会的组织,等等。^①

显然,此类与权力发生紧密关联的象征符号资源,不是外在的物质资源而是能够构建自主与依赖关系的既定模型。特别是埃默森关于权力是一个行动者为了有价值的资源而对另一个行动者依赖的函数的观点,深刻揭示了象征交换关系中象征性权力与象征符号资源之间最深层的形式关系。

在王者受命的行动与结构的中介关系中,其权力所涉及的价值资源应当是:一方面,“天生烝民,有物有则”,将社会生活的价值原则奠定在“天意”、“天命”的普遍性基础之上;另一方面,“有命自天,命此文王”,“丕显文王,受天有大令”。^②敬天受命,惟德是辅,将统治者治理天下、统治百姓的合法性与此天意、天命的承受紧密结合,不证自明,配天享有。^③所以,天命信仰和天意眷顾,构成了与权力紧密关联的价值资源。谁占有了这些资源,无疑就形成了非占有者对于占有者的相应的依赖,权力的函数现象于是就得以出现了。受命之王者当然就是以关键行动者的形式成为了这些资源的独占者,理所当然地就成为了其他行动者的无比依赖对象,从而构成了在此之后任何交换关系中“非均衡交换关系”的行动者习惯。此当为传统中国普遍性天子王权最深层的关系。

既然这种交换关系是非均衡的交换关系形式,就必然会出现资源的垄断性和封闭性特征,同时还会出现资源的替代性形式。这些替代性资源的数量与质量,决定了受命王者之普遍王权的绝对性和有效性,因此也决定了行动者在结构之中的地位和功能,这就基本构成了吉登斯结构化理论中的所谓“结构”。这个结构,揭示的是社会再生产过程中反复涉及到的规则与资源。结构概念可以被抽象地理解为规则的两种性质,即规范性要素(normative elements)和表意性符码(codes of signification),而资源也相应地具有两种类型即权威性资源(authoritative resources)和配置性资源(allocative resources)。这就表现出一个社会系统在结构方面

① 安东尼·吉登斯:《社会的构成》,三联书店1998年版,第77—78、378页。

② 《诗经·大雅·大明》,《诗经·大雅·皇矣》。

③ 详参李向平:《王权与神权》第二章“作为周代王权根据的天神崇拜”,辽宁教育出版社1991年版。

的三种维度,如表意、支配与合法化(见表)。①

表 社会系统的结构

结构(丛)	理论领域	制度秩序
表意	符码理论	符号秩序/话语状态
支配	资源权威化理论	政治制度
	资源配置理论	经济制度
合法化	规范调控理论	法律制度

其中,以天命为中心的神圣资源、宗教资本,几乎就包括了规范性要素和表意性符码两大规则的表达形式及其运用:其一是天命之接受等合法性证明的规则运用,其二就是王者受命、人圣关系模式的直接构成,直接从神人关系入手证明了王者能够受命的神圣意义。而在支配领域,除了配置性物质资源之外,权威性资源则直接构成政治、经济制度,使政治、经济制度以对于天下之神圣资源的垄断作为天下权力垄断者的前提。因此,不难发现,在表意、支配和合法性的结构形式之中,能够一以贯之的其实就是受命之王者。受命王者作为象征交换关系中的主宰者,能够在象征交换中把握表意符码,支配权威性资源,运用合法性证明工具,以构建关键性宗教行动者及其与象征性权力的关系。

所以,行动=先赋性社会资源×交换价值,实际上即是将王者的先赋性伦理等级处于一个优先占有、垄断运用神圣资源的关系网络之中,由此进行非均衡的资源交换,进而构成相应的权力依赖,并把这些关系制度化成为政治、经济、法律等结构。

正是在这个基础上,王者受命的行动者逻辑方才与科尔曼所说的近似,即他能够视资源为行动的权利;②拥有了神圣资源,王者才有合法的权力,才有能够神圣化的权力专制。不同的是,科尔曼讲的是权利,而王者要求的则是权力,所以王者不会主动地将此权力视为“可以相互交换的权利”。因此,王者(圣人)占有神圣资源(天命)的行动,同时就是结构生成的逻辑起点。

① 安东尼·吉登斯:《社会的构成》,三联书店1998年版,第53、98页。

② 乔纳森·特纳:《社会学理论的结构》(上),华夏出版社2001年版,第327页。

不过,在此应当加以说明的是,这里所说的行动者——受命的王者,既可以是个人为单位的,也可以是以群体为单位的,甚至可以是一种先赋性价值秩序,如家族式的国家统治方式,血缘、地缘关系以及由此出现的家长制等级伦理关系、宗法性传统,等等。这些因素决定了这个特殊的行动者所能够导致的社会结构当然不仅仅是个人或者群体的集合,而是一组“实际存在的社会关系”的模式,它是由行动者之间相对稳定的互动关系交汇构成的。

费孝通曾提出“差序格局”^①的概念,指出了传统中国社会结构在此方面的多层特征。这些特征是,第一,“自我主义”。在此关系格局之中,自己总是这种关系的中心,一切价值是以“己”作为中心的主义。第二,公私、群己的相对性。在这种格局中,站在任何一圈里,向内看可以说是公,是群;向外看可以说是私,是己。两者之间没有清楚的界限。第三,特殊主义伦理。中国的道德和法律都得看所施加的对象与自己的关系而加以程度上的伸缩,一切普遍的标准并不发生作用。“一定要问清了,对象是谁,和自己是什么关系之后,才能决定拿出什么标准来。”第四,人治社会。其特点在于,在维持秩序时所使用的力量,不是法律,而是人际关系的历史传统。第五,长老统治。这是一种包含着不民主的横暴权力、民主的同意权力以及教化权力等复杂内容的权力结构。

应当说,整个中国传统社会中的制度安排和权力运作,都是以这样的一种“自我主义”关系模式为基础的。“差序格局”实际上也是一种对社会中的稀缺资源进行配置的模式或格局。只要分析一下就可以看出,在中国传统社会中,血缘的关系和地缘的关系之所以能占有这样一个重要的地位,根本的原因在于,社会中的那些最为重要的资源正是按照这两个基础,特别是血缘的基础来进行分配的。^②

① 费孝通:《乡土中国》,三联书店 1985 年版。

② 孙立平:《“关系”、社会关系与社会结构》。《转型与断裂:改革以来中国社会结构的变迁》,清华大学出版社 2004 年版,第 247—248 页。李沛良亦有“工具性差序格局”这一提法,以深化费孝通的“差序格局”概念。李沛良的提法涉及五个方面的含义:(1)社会联系是自我中心式的,即围绕着个人而建立起来;(2)人们建立关系时考虑的主要是有实利可图,所以,亲属和非亲属都可以被纳入格局之中;(3)从中心的格局向外,格局中成员的工具性价值逐级递减;(4)中心成员常要加强与其他成员亲密的关系;(5)关系越亲密,就越有可能被中心成员用来实现其实利目标。李沛良:《论中国式社会学研究的关联概念与命题》。北京大学社会学所:《东亚社会研究》,北京大学出版社 1993 年版。

自我主义、特殊主义,那是受命之后的王者角色所决定的行动方式。在王者、天子看来,朕即天下,一切可以因为王者受命的关系而成为相对的关系模式,公私、群己,天下与国家,无不如此。天命信仰等神圣资源,重要的不在于它本身具有什么功能,而在于是谁在占有、谁在使用这些神圣资源。宗教信仰及其行动发生,首先取决于人在社会关系网络中所处的位置,以及所采取的生存策略。差序格局的现象,如果放在神圣资源的交换关系之中,就是王者、天子的天命信仰决不能等同于任何其他人的天命信仰,因为王者、天子依赖于他所能够动员的社会资源及其在社会关系中所处的位置,这决定了他的信仰表达方式必然是以一种权力为中心的自我证明方式、自我满足方式,决定了他就是一个特殊的宗教行动者。如果人们将此社会网络关系看作是能够影响宗教、信仰的核心因素,那么,这就意味着此种关系网络将会直接涉及到宗教信仰及其表达方式,甚至可以将中国人的宗教、信仰方式处理成为一种有等级的、有分别的宗教组织形态和个体信仰方式。

传统中国人形成和表达自己的信仰时,一般不以群体的形式,而是以私人的形式。之所以如此,是因为当时的神圣资源作为一种特殊的稀缺资源,只能掌控在王者、天子或贵族阶层一类的“私人”手里,所以,在此资源的配置体制上,民间社会中有组织的、有制度的信仰方式难以形成。换言之,由普遍性权威主义和工具性关系模式构成的社会结构,把中国人的宗教信仰约束成只能是私人的、个体的精神关怀方式。这种个体的私人信仰方式,难以直接表达为普遍性权威主义,甚至难以表达为韦伯所说的“社会性”行动,即与他人的行动和利益发生互动的行动方式。

所以,王者、天子的天命信仰的表达方式,就是要以其差序格局、既特殊又普遍的方式来给予表达,是化私为公、变己为群、以我为天下的表达方式。而此表达方式的根本基础就是血缘、伦理等级。它先赋性地具有了衔接行动关系与社会结构的中间逻辑。对于神圣资源的占有、使用和分配原则,同样也充分体现了这个中间逻辑的表达功能,带来了社会关系和权力利益的交换,连带有社会结构模式。因此,先赋性社会资源与自致性权力优势之间的直接交换,以其与其他社会关系之间非均衡的结构形式,形成了传统社会在稀缺资源的分配和使用层面上的差等型秩序。这也应当是所谓差序格局的构成机

制和行动逻辑。

在先赋性社会资源到自致性权力优势的构成过程中,权力的专制依赖于神伦差序的交换。正如桑德指出的那样,交换关系能够构成权力,所谓关系权力的概念,即是由关系网络构成的权力。^①为此,微观层面的等级伦理与宏观层面的权力结构,在交换关系中进行了整合。

埃默森关于交换理论的行动者概念,表现了交换理论的解释潜力。行动者(actors)在网络关系中的一用 A、B、C、……, n 表示,不同的字母表示不同资源的行动者。字母相同,即 A₁、A₂、A₃ 及其他,表示交换相同资源的不同的行动者。交换关系(exchange relations): A—B, A—B—C, A₁、A₂ 以及其他可以将不同的行动者彼此连接的联系模式,形成一个关系网络。^②

最初的人类学交换理论已经把社会结构作为自己的研究对象,认为人们在交换过程中就产生有相应的互动模式。这种互动模式不仅满足了个人需求,而且限制了可能产生的各种社会结构。在交换过程中,人们能够根据其获取有价值商品的难易程度区分出各种群体,并造成权力、威望和特权的差异。所以,经济、物质性交换关系与非物质性交换关系或者符号交换关系不一样,尤其是符号交换关系能够概念化,用来加强社会关系网络,能够创造新型的社会关系。

马林诺夫斯基曾以其“库拉圈”的研究,指出非物质交换关系的特别意义。他指出,交换关系具有超出当事人双方的意义,间接交换的复杂模式可以维持扩展和延伸了的社会网络。至于符号交换关系则是基本的社会过程,它可以造成神伦等级的人际分化,也可以将社会整合为一个具有内聚力的、团结的整体。

人类学对交换关系的这些论述,直接影响到“交换结构主义”的形成。因为个体的交换关系是按照群体规范进行的,在其进行交换的同时也巩固了这些规则和规范。交换关系可以巩固社会的规范结构,因为社会交换关系反映了以自成一格的实体存在的社会组织类型。特别是那些社会

① H. H. Saunder, "Whole Human Beings in Whole Bodies Politic", in *Kettening Review* (Fall), 1998, pp. 66—73. 这些关系体系是由身份、利益、权力、感知与误解、交互作用(包括对抗与合作)等五要素组成的。

② 乔纳森·特纳:《社会学理论的结构》(上),华夏出版社 2001 年版,第 299 页。

稀缺的、有价值的资源——不论是物质性的还是符号性的资源，它们的分配都受到了行动规范和价值观念的制约。^①

在此基础上，交换关系之中的行动者，就已经不是单纯的行动者了，不同的行动者即有不同的交换关系。所以，类间型行动者即有类间交换，是以一种资源换取另一种资源，如以金钱换取物品，以意见换取尊敬，等等；同类的行动者即有同类交换，是同类资源之间的交换，如以情感交换情感，以意见交换意见，等等。然同类交换容易使交换关系、交换结构封闭，封闭结构则容易获得均衡。

王者、天子的受命与革命，包含了同类交换和类间交换两大交换形式，并且以其特殊的社会资源和中间关系牵动、连接了这两大交换形式。

王者受命的形式，乃是一种直接性、报酬型交换关系。它以非物质一般性的交换关系，指向一种象征符号，并且从中衍生了能够超出交换关系各个方面的普遍意义。这种天人之际、神伦之间报酬性、象征型的交换关系，实际上是建立在一系列偶发性的回报之上，它涉及王者、天子单方面对神祇要求回报的关系，并对回报存有强烈的期望，这构成了中国政教关系的深层模式。

这种交换关系本来是普遍性的交换关系，但是在王者、天子的交换模式中，王者、天子在交换关系时所能够牵动的社会资源却先赋性地具有并强化了垄断特征，王者、天子独占了这份神圣资源，导致非均衡象征交换模式的形成。所以在神道设教的模式中，实际上只有王者、天子的设教能力，他人无法染指。在神道与设教之间，就构成了一种权力资本与神圣资源之间的象征交换关系，并且被王者、天子所垄断。其所谓神道设教，即出自于天人之际非均衡象征交换关系的制度化加上自致性权力优势。

《周易·观卦》：“观天之神道，而四时不忒；圣人以神道设教，而天下服矣。”唐李鼎祚引汉代虞翻云：“圣人……以神明其道。故圣人设教，坤民顺从，而天下服矣。”其以神明其道的方法，无异于把神作为一种自致性权力优势的证明工具，进而与其他有意于神伦交换关系的行动者进行非均衡的象征交换。交换的条件，是王者、天子承认天意的至高无上，却又使自己成为天意的代言人，进而使天下在此交换关系中得到服从及其象

^① 乔纳森·特纳：《社会学理论的结构》（上），华夏出版社2001年版，第261—264页。

征意义的满足。如同王弼注《周易》“神道设教”时说:“神,则无形者也。不见天之使四时,而四时不忒;不见圣人使百姓,而百姓自服也。”

神道的功能,使自致性权力优势象征化、神圣化,把天下庶民百姓的服从处理成为一种无形的象征统治。唐代孔颖达疏认为:“神道者,微妙无方,理不可知,目不可见,不知所以然而然。此明圣人用此天之神道以观,设教而天下服矣。天既不言而行,不为而成,圣人法则天之神道,本身自行善,垂化于人,不假言语教戒,不须威行恐逼,在下自然观化服从。”

从儒教的理论上讲,天生民,性有善,而质未能善,于是有天为之立王,以善治之,此天意也。而王承天意以成民性者,此乃受命之王者已经做好了天子而得以体现的普遍王权了。所以,儒家认为,作为外在之物质力量的对照物,德行才是君主的理想“权力”。但是,“天子”从上帝那儿得到的只是权力而不是德行。^①德行仅仅是外在象征符号。它要表明王者、天子之德取天下,德治天下。“王者亦天子也,天以天下予尧舜,尧舜受命于天而王天下,……儒者以汤武为至贤大圣者,以为全道究义尽美者,故列之尧舜,谓之圣王,如法则之。”^②王者受命的社会资源,决定了这个“天以天下以圣王”的象征交换关系,决定了在此过程之中王者受命的行动与其他行动者之间的关联模式,先赋性的地位和角色关系成为自致性王朝权力的分配、运用与平衡的中间逻辑。王者、天子作为天之受命主体,理所当然地成为了各种资源的主宰者。

明代著名儒者丘浚说:“然教必以祭祀为主者,以神道设之,使民知畏敬故也。由是观之,则圣人制为祭祀之礼者,非但以致吾之诚、报神之德而已也。而实因之以设民之教,使咸安其分,尽其职以报乎上焉。”^③这里的神道,乃预设为王者、天子的行动意义构成。至于其“设民之教”的意义,一方面是庶民百姓畏惧神明而安于其分,另一方面则是在于致乎虔诚、报神之德。其中,最基本的还是一个“报”的行动逻辑。

这就决定了传统中国的神人交换以追求回报的模式,人们自然地要

① 列文森:《儒教中国及其现代命运》,中国社会科学出版社2000年版,第238页。

② 董仲舒:《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》。

③ 丘浚:《大学衍义补》,第55卷。

寻求对于超自然的使用和操纵,甚至是寻求与神的交换。所以,宗教可以被定义为是由有关实在的一般解释构成的,这种解释包含了跟神交换的条件。^①

为此,埃默森指出:“资源越是等价且在一些行动者之间的分配越是不平等,这一网络根据资源多少的分层的可能性就越大,处于同一资源水平的行动者形成封闭交换网络的可能性也越大。”^②

天命信仰本来是普遍而平等的东西,却因为王者、天子的垄断性使用和分配方法,促使本来处于同一水平的行动者被分割,形成了一个高高在上的源自天命信仰的受命阶层,使“祭有祈焉”、“淫祀无福”^③,明确地制度化为权力分割、伦理等级,而使那些不在其权力框架中的神伦关系及其祭祀转变为“淫祀”。因此,惟有在一个制度化的权力秩序之中,祭“有报焉”才是具有结构性功能的祭祀行动。《礼记·郊特牲》强调的,“万神本乎天,人本乎祖,此所以配上帝也。郊之祭也,大报本反始也。”实际上是揭示了神伦之际、天人之间非均衡交换关系决定了祀典所祭的合法性意义,决定了其所具有的神人之际互惠、答报的意思。所以,“古之君子,使之必报之:……迎而祭之也。”^④

至于由王者受命最后又因为合法性的丧失而导致革命,实际上是以直接交换的复杂模式,间接涉及到许多行动者 A, B, C, D, …… ,并且在……n 的复杂交换关系中,随着新的行动者(革命者)与新的交换关系(易姓革命)或社会资源(新的天命信仰主体)的加入,促使原有的交换关系(受命王者、天子)乃至权力秩序(固有的王朝政治)、资源交换间的非均衡关系发生改变。为此,那些固有的神圣资源、符号关系也随之改变或发生新的交换过程,而革命的交换关系正好是对于受命关系的再度强化,即其权力秩序在不同行动者——王者之间转换,来加强固有的关系网络。

虽然王者的受命与其他天命信仰者的革命,仅仅是一种以天人关系、神伦关系为基础的象征交换关系,其能够在象征意义上,具有不断肯定并

① 罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克:《信仰的法则:解释宗教之人的方面》,中国人民大学出版社 2004 年版,第 112 页。

② 乔纳森·特纳:《社会学理论的结构》(上),华夏出版社 2001 年版,第 301、303 页。

③ 《礼记·郊特牲》。

④ 李安宅:《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》,上海世纪出版集团 2005 年版,第 49、50 页。

整合从行动到结构的各类社会资源的强制性功能,但因为王者和革命者所能牵动、动员的社会资源,无疑会强化行动者之间交换关系对于整个社会交换关系的制度整合,由此在微观社会结构与宏观社会结构间会打造出一个中介式关系模式,从而将社会组织同社会资源、神圣资源的基本交换过程紧密联系起来。

对此,交换理论家霍曼斯的解释是这样的:

在历史上的某些时刻,一些人拥有“资本”,可以给别人强化刺激或者酬赏。这些资本可能来自于他们拥有的多余的食物、金钱、道德标准,也可能是他们具备有价值的领导品格。具有了这些资本,就可以产生“制度的精细化”,同时他们也投入了资本。不论这些资本的投入是否包括占领和建立一个王国,或者是建立一种新型的商业组织,这种投资都是需要资源的——具有威胁力量的军队,在道义上说服追随者的魅力或者是满足他人生存需求的能力——而且这些资源要以使投资者获利的方式组织起来。在这一过程的某点上,当这种报酬被界定为概化的强化刺激物(比如金钱)的时候,当这些报酬的活动得到明确界定的时候,比如,当出现了清楚的规范和规则的时候,这种组织就会变得更有效率,变得能给所有人以报酬。反过来,提高了的效率允许更大的活动组织。最终,包括强化刺激物和日益复杂化的一整套规范的交换网络需要分化出一些子单位——如银行和法律系统——来维持概化的强化刺激物的稳定性和规范的完整性。通过这种交换过程,社会的组织——无论是在社会层次、群体层次、组织层次还是在制度层次上——就建立起来了。^①

在中国,这个宏观的社会组织就是一个被建立起来的王朝,或刘姓、或李姓、或朱姓……。本来是普遍特征的天命信仰,经由了王者、天子的个体化信仰形式,然后又转由信仰者个体之间非均衡的象征交换关系而牵动了不同层次的社会资源,不断制度化。天命信仰依然存在,普遍性依然存在,但是,个人间可以进行交换的神伦关系却在人际伦常关系层面转换到宏观层次,从而被一种象征化中介交换模式的共享价值观所取代。于是,天命信仰这个既普遍亦特殊、既私人亦公共的中间逻辑,由此而能够被概括为“象征交换的媒介”,它们为从事社会结构及其个体成员间复

^① 乔纳森·特纳:《社会学理论的结构》(上),华夏出版社2001年版,第280页。

杂的间接交换链条提供了一套共同的标准。

布劳认为,由于社会结构的个体成员经常被一套共同的价值观社会化,他们认为这种价值观是合适的,这种价值观提供了有效的复杂交换的媒介。而且,当共享价值观和那些有权力的群体和组织所实施的程序相联系时,它就成为大规模系统的宏观结构中复杂和间接交换的中介手段。在这个交换过程中,由于个体并非复杂交换的单位,而为了产生和维持复杂的社会组织模式,直接的人际吸引的“功能均衡”就必须存在。中介的价值观恰好承担了这一功能。^①

显然,传统的中国天命信仰就是这样一种象征性“中介价值观”。虽共享,却个别,既是普天之下的象征符号,同时又是宗教特权,既普遍,又特殊,连接着宗教行动者与天下王权的王朝结构。它是第三方关系,亦是中间逻辑,横亘在宗教与信仰、私人与公共之间。

王者之能够受命的象征型社会资源,构建了这样一套共享的复杂中介的价值观,与宗教行动者一道连接着整个社会群体;但是它的交换关系与中间逻辑却并不公平,仅仅是不同氏族之间的易姓革命,所以它能够构成一个已有的受命群体与新出现的受命群体之间的权力交换,尽管是暴力形式的交换。天命信仰——由此成为了受命信仰、宗教行动者与革命者易姓改朝换代之间,以及微观交换行动与宏观权力结构之间的象征交换关系的中介。

4. 嵌入型制度宗教的构建

在传统中国的宗教活动中,特别是在以天命信仰为中心的宗教实践活动中,那种具有象征符号的天命信仰的介入,促使宗教行动者在行动和结构两个层次,都被赋予了由天命信仰所贯注的卡里斯玛般的象征性结构及其运作方式。宗教行动者的社会资源和宗教行动者能够直接运用的宗教资本,使行动和结构两个层次及其相互关系的象征性结构更加复杂并且获得进一步增值的可能性,以构建一个双重结构化的世界。

^① 乔纳森·特纳:《社会学理论的结构》(上),华夏出版社2001年版,第291页。

特别要指出的是,传统中国的宗教行动者,是一类具有双向运作方式的行动者,他们一方面直接指向权力及其秩序,另一方面又指向包含了宗教、信仰所能够构成的象征性交换关系。双重指向式的行动模式,建构对象自然就具有了权力与宗教的双重特征。

这时的建构对象既具符号化的功能,亦具有解码化的功能,如同能够受命亦可以革命的双重特征。它能够将权力象征化,把个人的意志和能力卡里斯玛化,以象征性的形式实行规范和统治。其王朝统治基本上是靠着力象征性运作方式、信仰象征性权力的功能来进行的。权力是象征性的,信仰是权力的象征,所以,王朝统治几乎就直接等同于正当化过程。

杨庆堃提出的“制度型宗教”与“扩散型宗教”的一组概念,实际上是以帕森斯的“模式变项”中的普遍主义和特殊主义的两分法为基础的。此外,对中国传统社会中的社会关系的抽象,则是以帕森斯模式变项中的特殊主义一端作为基础的。虽然这组概念可以进一步讨论,但它们的提出,的确是准确地把握住了中国宗教及其信仰方式的双向特征,揭示了在象征交换关系与国家权力秩序之间的内在关系结构。

实际上,天命信仰就代表着一种特殊主义的人际关系和价值准则,而革命的行动方式则是天命代表者所处的社会关系,从而可以是一种代表着天下普遍主义的人际关系和行动法则。天命信仰与革命行动,构成了一种个体即总体的象征交换关系、一种普遍即特殊的信仰方式。这种普遍即特殊的价值信仰和行动法则,本质上就是基于特殊的私人利益而加以表达的社会权力共同体的价值标准和理想。它们超越了形成于传统血缘和地缘基础上的特殊主义的道德、规范和伦理,从而为一种特殊的普遍主义的人际关系的形成奠定了基础,这是中国式的意识形态的价值基础和社会结构的本质。

然而,这两种关系模式并非简单或绝对的二元对立,而是可以相互包含、彼此转换的。虽然其中内涵着一元中心的普遍性权威主义,但是其表达方式却随时能够运作为双向偶在的形式。

天命,就是这样一种既普遍又特殊的信仰方式,它不存在普遍的绝对标准,可公可私,可正可邪。群己关系由此建立起来。站在天子的立场,天命是普天之下的,天子向内看,是公共的信仰,所以革命就是这种信仰的群体的表达方式,它可以动员整个天下的力量为此实现而努力;社会关

系与社会结构的中介功能就是如此而得以充分表达。但是,任何其他人的天命信仰,则只能基于自己的横向的工具主义关系向外看,只能是私己的信仰方式,倘若他由此而要向内看的话,那么,他就必须改变自己所处的社会网络关系,变私为公,这就会动摇早已固定了的正邪、群己、公私等关系,另一种革命形式就会爆发。虽然这种关系可以改变,但结构无法改变。所以他还是一种个人的行动,因为这样的权力改变形式无法成为团体的形式,所以仅仅是关乎一人、一姓的地位和权力的改变而已。

这种象征性权威主义关系的一个突出特征,就是将公共的因素与私人的因素结合在一起,特殊的和普遍的东西结合在一起,将对一个王朝和一种意识形态的公共信从与对受命王者的私人效忠结合在一起。因此,这种权威主义所具有的普遍的特殊主义关系,既非纯粹的公共的事情,也不全然是私人的事情,而是体现了一种公私混合在一起的现象。或者更准确地说,是公共宗教与私人信仰之间界限不清的产物,从而造成了公私之间、正邪之间、制度领域与非制度领域之间在中国历史上长期不断的冲突,并且使这些冲突充满了价值的、精神层面的冲突特征,使后来的人们误以为这是在不同的价值观念之间的冲突,以至于构成一种传统观念,以为权力的变迁就是不同的价值信念之间的矛盾,进而把历史演进的主要障碍,理解为价值建设或人心改造的矛盾了。

在此天命信仰之下,受命与革命两种象征符号及其交换关系,是一种既简单又复杂的双向关系。它是两种信仰方式,同时也是两种行动方式。更加重要的现象是,受命与革命,还是中国历史上政教关系即治统与道统得以交通的中间逻辑。如王夫之所言:“天下所极重而不可窃者二:天子之位也,是谓‘治统’;圣人之教也,是谓‘道统’。”^①又如康熙所言:“古昔圣王所以继天立极而君师万民者,不徒在乎治法治明备,而在乎心法、道法治精微也。”^②

天子之位、君师万民者,是政治、权力秩序,是治统;圣人之教、继天立极者,是宗教,是信仰,是道统。道统与治统的关系就是如今所言的政教关系。所以,孔子的革命义法,联结了天道与中国民族之治道。^③在此意

① 王夫之:《读通鉴论》卷13,中华书局1975年版,第408页。

② 康熙:《御制文集第一集》卷28,第2页上—2页下。

③ 刘小枫:《儒家革命精神源流考》,上海三联书店2000年版,第57页。

义上,孔子既是政治领袖,又是宗教教主。

在此类政教关系中,个人的道德资源通过革命行动得以集合、得以聚积,得以获取社会结构的认同。^①传统中国的受命、革命及其信仰、行动方式,是中国传统社会中行动与结构的交往中介。只有通过受命、革命,其作为圣人、帝王类型的社会角色、个体道德方式,才能够转变成为伦理群体的道德认同。所以受命、革命的行动方式及其制度化,才能够解释传统中国社会系统的活动法则,而非仅仅是以个人的道德、信仰作为解释对象。这应当是中国宗教社会学的逻辑起点。

受命、革命的信仰方式,实际上是一种群体认同在权力秩序层面的集合点,亦是群体身份(group identity)的一种象征和社会连带(social solidarity)的一个新基础。特别是在王者受命的先赋性和排他性法则进入受命和革命信仰的表达方式之后,这个受命与革命的信仰表达方式,无疑就成为了天下国家的权力争夺过程,于是就有了受命与革命之间第三方关系的介入,表示这个受命与革命的信仰,并非单纯的个人所能承当、所能表达,而是以此为基础而进行的社会行动层面的革命。它必须具有制度形式的依托,进而使天命信仰在受命和革命这两种表达方式上予以制度化。而当此制度化结果转换成为权力秩序之后,其圣人之教、继天立极者与天子之位、君师万民者,即能在政治、权力秩序、治统和宗教、天命信仰、道统之间作为中介,建立稳定的政教关系模式。

然而,后人对此有批评,“孟荀虽立言革命,而只谓暴君可革,却不言君主制度可废,非真正的革命论也。”^②这正好说明传统的君主制度其实就是受命与革命的制度基础,而受命、革命的权力构建形式,非但不是要废此君主制度,恰好相反,它是在构建、发展乃至强化这个君主制度。也正是因为受命、革命与此君主制度的先赋性关系存在,才会在中国宗教、民间信仰之中分离出正邪、公私、官民的差异,否则,凡知天命者均能受命而革命,对于王者受命而要垄断革命信仰者来说,岂不是造反,天下何以为天下?

从中可以看出中国历史上制度宗教的复杂内涵了。基于君主制度对

^① 詹姆斯·S. 科尔曼:《社会理论的基础》(上),社会科学文献出版社1999年版,第3—4页。

^② 熊十力:《原儒》卷上,台北明文书局1988年版,第162页。

于权力秩序的设置而言,制度宗教的形式恰好体现了制度对于受命与革命间矛盾的处理,而个体的、扩散形式的宗教行动,仅是一种争取信仰合法性的简单方式,至少是从中排除了天命信仰能够进行群体认同的内在功能。也许某些个人因为天赋精神,能够受命,却无法革命天下,因为它缺乏第三方的关系介入。这个第三方的关系,就是王者受命之后的权力秩序,以及制度化成型之君主制度。它能够促使天命信仰制度化,制约并利用天命信仰,使其成为权力认同、政治认同的构建方法。

制度宗教及其信仰如天命、圣人、天意等,是普遍主义的东西;但这些信仰者的角色关系却表达为私人信仰的特殊主义特征,它会消解制度宗教对于整个社会、每一个信仰者的普遍约束机制,其外在的制度因为缺乏独立于权力秩序之外的可能,只能内在于角色信仰的特殊主义表达,因人而异,因人立祀,因权力设教。所谓“普遍的特殊主义”,就是这个意思,既特殊亦普遍,既普遍亦特殊,普遍存在于特殊之中。

正如金耀基指出的那样,即便是制度化异常突出的儒教伦理体系,其内部也存在一些前后矛盾的价值和规范,所谓忠孝不能两全,公私不能兼顾,以及仁礼、圣凡之间的基本冲突,其中尤以个体为主的价值与以家庭主义之服从的规范之间的冲突最为明显,从而存在着典型的社会学的两向性(sociological ambivalence)。^①

此类象征交换关系体现出来的社会学的两向性,对于理解传统中国的社会结构的动态性质有着极大的助益。因为王者受命成为天子这个特殊的宗教行动,被其固有的神圣资源和社会资本赋予了大量的自主性,从而能够使他作为一个行动者改变或创造他同任何其他人的角色关系。在他身上,存在着一种承认自我的自发性格的本质以及角色结构的动态性格的两向性。

布尔迪厄是从语言和权力等各种象征性文化中介因素展示的运作过程中,分析了行动和实践透过象征性文化中介结构可能展现的象征性实践运作逻辑。象征实践的过程,一方面是行动者透过其行动完成的“建构化的建构”和“被建构的建构”的同步双向互动过程;另一方面,又同时表现为“社会”所完成的同一类型的“建构化的建构”和“被建构的建构”的双

^① 金耀基:《中国社会与文化》,香港牛津大学出版社1993年版,第6—7页。

重活动过程。象征实践在完成上述“行动者”和“社会”双层次的一对各具双重结构的活动时,又再次同时地实现“社会”和“行动者”的“象征性权力”区分及其再分配,使上述在“社会”和“行动者”双层次上所完成的“建构化的建构”和“被建构的建构”,具有“象征性权力”的双重运作结构。^①

尽管布尔迪厄是从语言来揭示出社会和权力的双重性,但是这种双重性的确在维持着个人与社会、行动与结构以及个人与个人本身的关系,维持着象征性和制度化的世界,它能够把各种不同意义的领域统一起来,并且把各种制度化的秩序并归到一个象征关系总体,诸如权力与信仰整合起来的总体结构,等等。与其不同的是,传统中国社会中的象征交换关系所决定的社会学意义上的双向性,并不仅仅出自于语言,而且也出自于宗教行动者及其象征权力实践的双重行为特征。

对于任何个人来说,各种象征符号都是发挥自我和着手处理人类生存的老问题——如生与死、善与恶、愁与苦、幸运与不幸——的基本凭藉。这些象征符号有它自己的名号和固有的价值,总是被有意识的或无意识地用来争取或维持人与人之间、群与群之间的权力。这些象征符号可以说既是表达性的(expressive),同时又是工具性的(instrumental),有关权威的各种仪式不仅仅是在表达权威,而且还是在创造和再创造这些权威。

与此同时,人们在一个群体中,还常常会依照他们的宇宙观,把不同的象征符号组合在一起。因为在特定的宇宙观中,有关人际关系的象征符号,例如亲属、友谊之类,在一些仪式的伴随下会交织在一起,以共同解决长久以来为人们所关心的问题,如生命与死亡、幸运与不幸、灾祸与吉祥等,这种两两成对的象征符号,在社会既定的意识形态当中,形成一个复合体,彼此相互支持,在群体的政治组织中表现出来。^②

柯恩的象征符号理论说明,社会之间的各种象征性交换关系,大都是两两相对的,无论是表达性的还是工具性的,它们首先是关系性的,其次是生成性的,再次才是结构性的。

关系性的象征交换关系,就是行动者不能还原为社会结构中的单纯

^① Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity 1991, p. 163—170.

^② 亚伯纳·柯恩:《权力结构与符号象征》,台湾金枫出版社1987年版,第36页。

的个人、地位和角色,也不能还原为个体稳定的人格特征或内在的欲望或冲动,同时行动者也不是特定的社会结构或文化规范的制约对象,他的存在本身是关系性的。关系的存在并不具有明显的边界和界限,它们的边界和界限取决于行动者的角度和目的,故而始终是混乱和相互交错的。至于象征关系的生成性和结构性特征,实际上就是这些象征关系的范畴化或制度化,这就进一步涉及了象征交换关系指向结构化的关系生成功能,同时还包含了人们各种利益、权力关系。它们包含了结构本身不断重建和自我再生产的过程及其成果。所以,权力秩序及其结构,就成为了自身象征和象征性结构的再生产基础。最后,结构本身也成为了象征性的关系整合。

因此,这类象征性结构,首先包含的就是上述这种双向性的对立关系或象征符号。其中的一方总是要与另一方发生互动,并且透过这种互动关系引起双向对立背后的新的双向对立关系。

倘若把这些双向型的互动关系予以范畴化,首当其冲的就是宗教行动者对受命与革命这对关系予以范畴化,随之是对相关的社会资源进行切割、分类和秩序化,把社会权力、民间社会系统化,因此也为特殊的宗教行动者的自我参照提供了一个定向系统,创造和界定了宗教行动者在社会结构中的双重位置。

将此类双向关系予以范畴化和制度化,本是人类文明演进的结果。而这个社会范畴化的基本策略,就是一种“二元编码机制”(binary codings)。所谓的二元编码机制,是在对人和物等进行分类的过程中,采用对立概念来进行区分的方式和策略。它是社会范畴化的主宰偏好,是区分对立关系的最好方法。因为二元编码是人类最基本的生存现实,更是我们知识体系最基本的逻辑核心。

依据范畴考古学,生命—死亡的概念也许是人类物种最原初的二元对立和生命体验。而精神与肉体、现象与本质、理智与激情、有限与超越、神圣与世俗、善与恶等范畴,作为由之而引申的二元对立,一同被建构为人类智慧体系的基本概念框架。至于在社会学的演化过程中,行动与结构的悖论或对立是学科核心问题域。在金克斯主编的《社会学核心的二元对立》论文集中,曾经构成社会学概念体系的 23 对二元对立范畴并予以了仔细的梳理。即使是在卢曼的社会体系中,二元编码机制也是社会

系统的构成要素。因此,二元编码机制是社会行动者历史形成的基本策略,是社会行动者基本的分类策略或范畴化策略,同时也是社会生活各个面向的基本运行策略。^①

在中国历史的演进过程中,那种基于天命信仰而不断再现的受命与革命两两相对的双向对立模式,恰恰就是中国人的“二元编码机制”。它们无疑是传统中国权力结构、社会秩序的构成要素,是宗教行动者、社会行动者历史形成的基本策略,同时还是这些行动者最基本的分类策略或把人际伦常关系予以范畴化的基本运行策略。

中国历史上的天命、受命与革命的信仰模式的一个最主要的影响,就是能够赋予传统以一种“革命”的象征符号,代代相转,世世可仿。然而,革命却总是一个重新再认同的构成,传统总是成为了革命的对象,革命理论又成了一种新的宗教信仰。敬天以德,易姓受命,奉天承运,如同以理性为基础的“德行之神”,成为中国人的公共崇拜对象,包含了任何其他形式的天命信仰却又制约了任何其他形式的天命信仰。因为,这种带有先赋性的垄断式天命信仰,在其内在地分化出受命与革命两两相对的信仰方式之后,便在其内核之中潜藏了一个双向对立的象征交换关系:一个是受命,另一个就是革命。

“革命”构成了中国天命信仰的内核,被赋予了深厚的道德要求,将宗教信仰的内容、形式与道德修养的要求与形式紧密的整合了起来,在神圣与世事之间以一种彼此难分轩轻的象征交换关系,奠定了革命信仰与权力象征结构的关系。先秦三代的革命说,是权力统治正当性的受命法理,其时正是儒教国家政制理念的形成期,革命就是改变“受命称王”的成命,通过与“民”的关系转接天命,以彰显“德治”的正当性。三代之后,儒教革命论成为三代之制的制度创新理想的表达,革命论成为恢复儒家政制理念的思想法权。^②

儒家革命论与儒教宗法国家政制理念的正当性是否稳固,构造了一种十分紧密的象征关系。圣王受命,承继尧舜之道,然革命思想转而

^① 方文:《群体符号边界如何形成?——以北京基督新教群体为例》。《社会学研究》2005年第1期。

^② 刘小枫:《儒家革命精神源流考》,上海三联书店2000年版,第17—19页。

又与阴阳五行思想的变迁理念结合,受命与革命,转变为一组互动的双向关系。这种双向互动关系模式,乃是中国宗教的社会功能形成的基本途径。但是,这种功能从其形成伊始就不是单纯而独立的力量,而是与权力关系紧密整合在一起的。这就是中国宗教在其发生的层面上,尽管是通过所谓“受命”和“革命”的模式,构造了一个革命论的信仰模式,促使宗教象征势力和世俗权力关系达成了默契和整合,与国家权力的要求达成了以互惠形式为中心的互动模式,然而这种革命论始终面临着一个受命与再度受命的革命可能性,这就是基于天命信仰而构成的先赋性的双向对立关系。如何处理这个两两相对的双向信仰模式,可以说是历朝各代统治者或宗教行动者操作天命以完成个人使命的前提。

制度宗教或者是把宗教制度化的方法、模式,应当就是那些特殊的宗教行动者处理这种两两相对的双向关系的基本方法。显然,这种双向性的对立关系,无法构成以教会形态的组织模式,而只能以一个一元化的权力关系作为这种双向象征关系的中间逻辑。超越价值观念与世俗人际神伦关系的界限,在此中间逻辑的一元化要求之下开始变得模糊了。此时,制度宗教的地位和功能,就成为一个镶嵌在超越世界与世俗关系之间的范畴化结果。

虽然个人的先赋性条件及其道德资源,能够通过所谓的革命行动得以集合,得以获取社会结构的认同,然而,这个革命行动却是直接指向一个改朝换代的代行天命的社会行动,所以,本来是具有双向对立特征的宗教因素却被此过程遮掩了,最终是由一个新朝代的建立者构造一种制度,对此种种宗教关系、信仰需求予以制度化的处理和协调。所谓制度宗教,此之谓也。

“革命者”因此成为了正当、正义、合法的代表,价值一元、信仰一元、权力一元的总体代表。正是在这个层面上,人们的道德认同、价值表达方式通过革命路径,才能转变成为社会群体的道德认同,才能将个人的道德修身之法转变成为群体身份的认同方式。渐渐地,人们就产生了一种共识,以为革命就是撤销固有的天命,革命就是重设天命。王朝权力的合法性就是奉天承运,而反对固有政权的合法性就是奉天革命。并由于国家政权的正当性是宗教性的,所以反政权的理由当然也应当具有宗教

性。^①所谓的制度宗教,其功能、其地位、其制度化逻辑,在此显而易见。

拜耶尔认为,作为社会分层基础核心的宗教二元编码在儒家传统之中并不存在。所以在儒家传统中,有效的二元编码是次级编码,即文人—百姓(learned/ignorant or uneducated)。它意味着在中国社会的分化之中,独立的宗教系统并不成熟。^②

拜耶尔的论述有一定的道理,也因如此,本书仅使用“双向性关系”这一概念,而不轻易采用“二元编码”。《荀子·礼论》:“君子以为文,而小人以为神;官人以为守,百姓以成俗。其在君子以为人道,其在百姓以为鬼事也。”似乎他讲的就是这种次级的二元编码机制,意味着中国社会并不存在一种独立成熟的宗教系统。然而荀子没有指出,在此次级二元编码机制的背后,还存在着一个一元编码机制,即谁要是把握住了神圣资源和天下之象征符号关系,谁就具有号令天下的象征权力。权力秩序的利用者是文,是守,是人道,对于庶民百姓而言则是神,是俗,是鬼事,这完全是借用神圣资源为自己服务,只有那些庶民百姓不解其中深意,才会直接以神为信仰,以信仰为生活,以鬼神为解决事情的崇拜中心。更要指出的是,官方的文、守、人道,常常是以宗教行动者的经验交往形式,牵动着无数象征交换关系,促使鬼事(宗教、信仰)嵌入在人道之中成为象征权力实践的有机构成部分;而庶民百姓则在此象征交换体系中直截了当以鬼事而成俗,构成日常生活的生存技术本身。

宗教—信仰自然成了次级的二元编码机制。如果它们必欲呈现为制度形态的话,那么,它们本身所具有的“双向关系”特征,就必欲期待其特有的“中间逻辑”方能呈现,这无疑就是一种镶嵌形式的宗教表达方法了。其与权力秩序符合者,自然被纳入了制度宗教的范围;其不与权力秩序相吻合者,就会被拒斥在制度宗教之外,变质为淫祀或邪祭。

经由天命信仰引发的圣人正义论,分别表示出受命与革命两种信仰方式。但它们并非对立,至少不是绝对的对立。这个独特的宗教行动者的历史逻辑是:以天命信仰为核心,惟有圣人之德才能基于敬天以德之

① 黄进兴:《优人圣域:权力、信仰与正当性》,台湾允晨出版公司1994年版,第328页。

② Beyer, P. The Modern Emergence of Religions and a Global Social Psychology, *International Sociology*, vol. 13(2), 1998.

“德”去构建一元核心编码,其次才是受命与革命的二元次级编码。所以,在此次级二元编码基础之上构成的圣俗、善恶、生死、超越与有限等范畴并不发生对立,而是能够在一元核心编码的机制之中既对应又调和,既相互包含亦彼此对抗。即使是在官守、人文与百姓、鬼事之间的二元次级编码,也完全可以在王权教化之中予以基本的调和。即使是革命之后的时代,固有的次级二元编码机制被打乱了,但在其新王朝权力秩序得以构造成功的基础上,这个一元化核心编码机制仍可以重新得以复制,此时,拜耶尔说的二元编码机制自然又复归于次级制度了。能够发挥整合功能的,还是其固有的一元权力编码机制。

制度宗教,就是此类象征实践、权力关系的制度化结果而已。在中国,它难以高居于一元层次,只能位于次级二元层次,即无法以独立建制的教会组织分别出世俗与超越价值体系之间的矛盾关系。

天命信仰、天意奉承等神圣资源,因此必须依据其中间逻辑而嵌入权力资本的架构。表面上,这是由于敬天之“德”的中介作用,神圣资源与权力资本才能呈现出应有的结构亲和力。然所谓神人关系“依人而行”,实质上就是依赖“受命王者”——中国社会里特殊而关键的宗教行动者。只是有了这个特殊而关键的行动者的行动之后,神圣资源与权力资本才能发生关联并发挥作用。敬天之“德”这个中介资源,实际上是因为有了这个宗教行动者在其结构之中有所动作之后才能被嵌入结构。具有了宗教行动者之“德”的依据和讲求,天命的不稳定与不可靠,由此可以落实在权力秩序甚至是庶民百姓的日常社会生活之中。在此基础上,德以敬天、敬德保民、敬天睦民等政治道德的运作方式,进一步促使“敬天以德”的天人关系、神人关系能够范畴化、制度化,定位成型,构成吉登斯所谓的权威性资源,成为人间世界其他社会成员对此必须依赖的权力函数。

值得指出的是,这里所谓的敬天之德,绝非一般道德之德,而是王者受命之德,也就是《礼记》强调的“何如斯可谓参于天地”^①,即王者可参天予地之德。因此,这些道德之意义,构成在“王者天也”的制度形式,指王者能够占有、利用、分配的权威性资源。王者之作为特殊而关键的宗教行动者,即可开出由行动到结构的圣人政治论,开出所谓“外王者,根据内圣

^① 理雅各:《礼记》,香港大学出版社1967年版,第228页。

方面之道德礼乐之本,再撑开逆之以建立第一义之制度,下贯第一义之制度之‘事工之道’也。”^①

可是,致命的问题是,任何一个固有的天命之受命者,同时也面临着任何一个人可能成为革命者的威胁。虽然有了制度宗教的制度化逻辑对此加以制约,但是宗教行动者所处的象征性交换关系的双向性,却时时刻刻在暗示着任何一个企图以天命来表达自己的信仰方式的革命者,将促使已有的受命而王者失去那固有的合法性与稳定性。

汉代大儒董仲舒说“王者有改道之名,无易道之实”,只有在此象征关系之中才能被真正的理解。这就是说,真正永恒的“道”,仅仅是支撑王权的基础,而不是支撑任何特殊的君主家族的基础。如果是统治者受命而王,具有了“天子”之称,那么他也就具有了儒家认为的那种内在于他的“德”。这种“德”,是他外在的力量和内在本性的善,它不会给人民的生活带来任何危险。但是,民众的满意,在传统的政治理想中仅仅是对某位皇帝统治之合法性的较高的认可的一种象征,而在现代世俗民主的氛围中它自己就是合法者。因此,从这个角度来说,“民意”即“天意”,并不是以前者来解释后者,而是取代后者。从任何字面的意义看,这里的“天意”都已失去了显赫的威力,只能通过隐喻的方式对新的王朝予以历史的承认。但在封建帝国时代,只要“天子”表达了“天意”,他就握有“天命”,“天子”、“天命”、“天意”,无疑是王权的最威严的源泉,而所谓的“民意”,当它被儒学思想家完全应用于政治理论时,在确立王权合法性方面则仅仅是一种象征,并不起任何实际作用。因为“天意”是不可更改的。^②

按照超越世界与世俗世界的对峙关系,神圣资源一般不会存在于关系和结构之中。比如基督教的信仰观念是,宗教信徒持有对超自然力量的信念和崇拜。信仰是使信徒接受启示真理,亦即天主圣言的一种超自然美德。因为,基督教认为,信仰包含彼此不可分离的两个方面。一方面,信仰是信徒共同对于天主的信赖,它产生于个体对天主启示的接受;另一方面,从根本上说来,回应圣言的信仰是一种扎根于爱天主并服从他的意志的理智行为。所以,基督教认为信仰的反面不单是信仰的缺失,而

^① 牟宗三:《政道与治道》,台湾学生书局1980年版,第117页。

^② 列文森:《儒教中国及其现代命运》,中国社会科学出版社2000年版,第157页。

且是一种罪。《圣经·创世记》第三章关于人的堕落的叙述,说明的就是这一点。为此,基督教的信仰与希望联系,常被表述为人类正义的基本原则。

然而,按照中国人对于超越世界与世俗世界关系的处理方式,它们却可以被处理为嵌在一个社会结构之中的社会资源,并且经由人际神伦的制度化原则将其处理为天子王朝的权力合法性的象征符号。天人合德的关系就是如此。“天”的资源本来是另一个世界,是能够与此岸世界处于一种对峙的原则之中的,在此却通过敬天之“德”的中介,被处理为一种内在化、直接进入权力秩序的象征符号和神圣资源。

虽然天意不可改变,但却能够改变承受天命的人。原来承受天命感召的个人因为德行的问题随时可能失去固有的天命,失去天意,甚至是失去了民意。如同列文森指出的那样,中国历史上任何可以使用暴力推翻血统上合格的君主的行为都是一场革命(Revolution),而不是合法的天命的改变(change of mandate)。因此,“天命的改变”能被中国的儒家视为永久合法性的行为。^①

为此,一个镶嵌在权力秩序之中的宗教制度,便是以其制度宗教的形式维持了这个不可改变的天命。它似乎把这个天命信仰高高地悬挂在权力秩序之上,作为一种合法性关照。而其合法性的真实体现,却只能通过王者、天子的权力秩序才有可能,否则就是革命,或者就意味着犯上篡权,大逆不道。这就揭示了天命信仰在权力秩序中潜藏着的双向性。中国历史上由此就构成了一种特殊的信仰结构序列。天下信仰、国家即官方信仰、宗族即社会信仰、私人信仰。社会层面是差序格局,信仰层面同样也是差而有序。天命之下的宗教差序,导致个人信仰的等第分别。天命信仰的权力等级(制度层面)、祖宗崇拜的伦理尊卑(宗族秩序)、圣人崇拜的心性内化(个人主体),不同的层次具有不同的信仰方式。这也是神圣资源配置上的制度要求,其依据的是社会权力的等第,以此决定分配神圣资源的优劣和多寡。

此等现象说明,天人之际、神伦之间的象征交换关系本身并非一组独立的变量,它们无法自我成型,仅仅是一种被镶嵌的关系类型而已。这种

^① 列文森:《儒教中国及其现代命运》,中国社会科学出版社2000年版,第234页。

以间接交换关系为特征的象征交换关系及其所构成的复杂网络,之所以能够在天人之际、神伦关系之间达成一种象征性交换关系,主要是由社会整合与社会组织所引起的,它同时也促进了各种形式的社会组织的发展。^①

在这种间接而复杂的象征交换关系之中,实际上内含着一种基本的张力,它常常爆发出来形成其他的社会形式,并且以这种基本的张力来推动象征交换的进行,比如人天、神伦之际的可能性冲突,以及要将这种冲突制度化而努力,等等。它们说明了,如果某一宗教行动者的行动不被限制在某一交换关系之中,如果他可以利用其他资源来同他人进行交换,那么,他就可能具有更加大的权力来控制这一交换,从而把这一象征交换关系掌控在自己的手里。

比如,在齐美尔的交流原则中,就包含了权力原则与张力原则。他认为,行动者越是认为另一个人的资源的价值大,后者所能够拥有的权力就越大。其次,行动者的资源越是易于改变,他在交换中的选择和变更能力就越强,从而在交换中的权力也就越大。至于张力原则,则是在社会交换中,行动者越是力图控制隐藏这种资源的可用性,那么,交换中的紧张程度就越大,也就越有可能引发冲突。^②

很明显,在天命信仰基础上构成的受命与革命的信仰模式,以及由此形成的象征交换的关系网络,包含了极其强烈的张力原则,并由此张力原则产生了相应的权力原则。它的前提则是王者才能具有承受天命的先赋性社会角色关系,具有在象征交换关系中强于他人的先赋性权力。他可以用“非均衡的资源关系”来改变自己作为特殊的宗教行动者的资源关系;他能够将自己掌控的神圣资源秘不示人(有德者才能祭天),或者是将此类资源进行垄断(非天子不能祭天),从而创造这种象征性交换关系之中的紧张(非其而祭者,非礼也),进而又以制度化的权力秩序(受命而王者即合法权力拥有者)把这种可能性的冲突(再度革命)遮掩下去。在合法性结构层面上,王者、天子的王朝权力秩序大都如此成型。

出此考虑,建构制度宗教似乎是为了宗教信仰的模式和规范,但其制度化逻辑无疑不仅仅是出自宗教信仰的缘故,而且是为了列文森所揭示

^① 乔纳森·特纳:《社会学理论的结构》(上),华夏出版社2001年版,第265页。

^② 同上书,第271页。

的“天命的改变”，为了对付由“天命的改变”带来的冲突。因此，制度宗教的制度意义并非完全是宗教的，它是一种包含了张力和权力原则的政治—宗教的秩序构成。

象征交换关系之中存在着内在的对立，但交换又产生了秩序整合。所以，在交换产生整合的倾向下，始终会存在着对立的力量和潜在的冲突。“打破均衡和恢复均衡性的力量在社会结构中产生了一种辩证的变化模式。”^①这个现象甚至能够说明，在制度宗教与非制度宗教之间本来就存在着一种潜在的对立和冲突。社会一直就是徘徊、游走在共有的制度化世界与私属的非制度化世界之间的。^②

如果说特殊的宗教行动=先赋性社会资源×交换价值，那么，这个特殊类型的象征交换关系模式构成的结构，实际上就是“自致性权力优势+非均衡交换关系”的制度化。非均衡的象征交换关系越强化，宗教行动者可以获得的权力优势越大；权力优势越大，其非均衡象征交换关系的垄断性和制度化程度越高，该权力结构的封闭性和专制性也就越强。

这近似于布劳在交换中发现的交换不均衡原则，即在社会单位中，某些交换关系越是稳定和均衡，其他交换关系就越可能变得不均衡和不稳定。针对这种非均衡交换关系，人们在调整角色行为以利用他的资源对他人产生影响时，就不得不遵从互惠原则。因为在表明自己拥有有价值的物品时，每个人都试图从他人那里得到自己将得到回报的承诺。甚至当人们在交换关系中得到某种服从的时候，其他人也拥有了权力。

在社会交换关系中能够形成权力分化。布劳指出，在一定程度上，群体成员作为回报能够提供一些服务。寻求选择性报酬，潜在地运用身体暴力或不依赖这些有价值的资源，那些提供服务的人就只能从群体成员中得到尊重和社会赞同，该群体就会产生声望等级的分化而不是权力的分化。为此，群体中的权力分化造成了两股相互冲突的力量：(1)整合的倾向；(2)对立和冲突的倾向。^③

中国人的天命信仰，作为中国人的宗教价值雏形，最初就构成于易姓

① 彼特·布劳：《社会生活中的交换和权力》，台湾桂冠图书有限公司1999年版，第36页。

② 叶启政：《制度化的社会逻辑》，台湾东大出版公司1990年版，第92页。

③ 乔纳森·特纳：《社会学理论的结构》(上)，华夏出版社2001年版，第284—286页。

革命的过程中,成型于权力更替的革命行动中,所以它作为象征交换关系的基本交换规则,就自然地潜藏着先赋性的对立和冲突,从一开始就包含着权力的分化和权力的服从。在革命获得成功之后(如周朝的建立),人们必须服从于这个具有宗教信仰特征的天命。它作为一个共同的价值体系建立了普天之下的群体认同,从而舍弃了本来具有的竞争性象征交换,结果必然是无法顾及这个象征交换关系之中的互惠和公正原则。尽管其中存在着紧张和冲突的关系,但为了使刚刚出现的权力分化现象能够规范化、制度化,人们在权力秩序中只好放弃对立和冲突的价值取向,认同利益整合的倾向。

所以,天命信仰这一类公共崇拜的意义,即在于国家或权力拥有者已经向整个社会提供了一种公共的或集体的物品或作品,进而说明这个社会没有任何一个人不能分享这个价值意义,不能在其中获得自己的精神归属感。所谓“溥天之下,皇恩浩荡”者也,只要是同一天下之臣民,他(她)们都能够享受到这种精神认同或者身份认同。

在此前提之下,所谓宗教行动的制度性与非制度性,实际上就是宗教行动之间的关联方式、表达状态及其价值意义的呈现过程,它们总是制度与非制度的统一。它们如同上述的社会学双向性或二元编码机制那样,将信仰形式作为双向互动的表达形式,一个接近于合法性,另一个则出离了合法性的架构;但又总有一个一元编码机制在其背后,左右并制约着制度化和非制度化的宗教表达形式。所以,在现实生活的宗教实践中,它们既是制度性的,也是非制度性的,关键在于它们如何适应这个一元编码机制的权力要求。合者即予以制度化,不合者则排斥在制度之外。

诚然,宗教行动本身并不存在制度化与非制度化的非此即彼,所以,行动本身也就不存在“模式的”与“非模式的”限制与断裂。正因如此,社会结构概念就应当能够涵盖两个层面。事实上,非制度化行动也是具有模式特征的,只是与制度化行动有着模式状态的差异性,特别是权力合法性方面的差异性。如果我们将制度化宗教行动着重理解为模式化的“显性状态”或合法性状态,那么,非制度化行动则是模式化的“隐性状态”或非合法性状态。就此而言,大量的非制度化宗教行动也是具有一定的模式的。只是这些行动模式因为过于“显而易见”反而变得“视而不见”了。它们在遭遇了熟视无睹的命运时,被排除在合法性、模式化宗教行动以及

一般的社会结构概念之外,成为所谓的民间宗教,呈现“扩散”(diffused)形式的民俗模式。

事实上,象征交换关系中的行为象征模式,主要是暗示一个或一群有身份、有地位的人能够独自占有神圣资源或社会资源。在正式的与非正式的关系之间,有着相当的相互依存性,当人们无法使用正式关系的时候,非正式的关系就能够派上用场。^①以此理论揆之于中国人的天命信仰,其受命者似乎是通过正式的关系所获得;而革命者则出自于非正式的关系,出自于非正式的关系所表达的社会关系及其组织化功能。

其中有一个现象是值得关注的,那就是权力只能在知晓天命者之间进行分配或再分配。庶民百姓难以知晓天命,故革命总是发生在知“天”知“命”者身上,这乃是一种卡里斯玛的象征化关系表达。至于制度宗教作为“权力群体”,民间宗教作为“仪式群体”,前者依靠的是权力对各种正式的象征符号的整合,而后者依靠的则是非正式仪式对于各种民间的象征符号的整合,是无法正式组成为合法制度形式的仪式行动者。这也正是我们所说的中国宗教能够区别出公私、正邪、官民之所在。

象征交换关系制度化还带来了交换关系的特殊性与普遍性问题。它与制度宗教的功能与地位等问题紧密关联。

从交换理论来说,象征交换关系与其他交换关系一样,同样具有直接的交换关系和间接的交换关系。直接的交换关系与特殊主义价值模式紧密联系,间接的交换关系与普遍主义价值模式紧密联系。它们之间的关系,能够演变成为四种价值类型,影响到社会结构的微观与宏观模式的构成。特殊主义的价值机制是整合与反抗,恰好与普遍主义相对应。后者是权力、交换、分化与合法化,前者则是整合、反抗、单方面的吸引或者相互吸引。所以,宗教群体及其价值体系所表现的特殊主义如何被普遍主义所容纳,或者是将其宗教行动者的特殊主义信仰方式改造成为天下为公式的普遍主义宗教表达,无疑是中国宗教社会学研究领域中的一个极其重要的问题。

价值标准的四个类型构成了社会交往和交易的媒介,是形成关系的社会背景,对于社会结构中的间接联系起着中介性链环的作用。

^① 亚伯纳·柯恩:《权力结构与符号象征》,台湾金枫出版社1987年版,第181页。

其中,特殊主义的标准仅仅指受到群体内部珍视的地位属性,如宗教或政治的信仰;而普遍主义的标准则是指普遍受到珍视的属性,即既受那些不具有这些属性者的珍视又受具有这些属性者的珍视,如财富或权力。

特殊主义的价值创造了一种共同的连带和整合的联系,把某一群体的成员联合起来并把他们与其他群体彼此分开,从而能够发挥两种功能,一是加强面对面群体的个人吸引;二是作为该集体中的这种联系的一个基础。普遍主义的标准规定着被普遍承认为珍贵的成就和资格,使人们可能进行间接交换,尤其是在使群体和群体能够在一种背景下积累权力和社会地位,而在另一种背景下则从它们当中获得利益的形式下这样做的。^①

至于权力合法化的价值则主要在于通过权力与社会资本的积累,通过权威把对于神圣资源、宗教资本的控制范围尽力扩大到个人影响的界限之外,进而由特殊转进到普遍的层次,特殊主义的价值取向亦随之变成了大规模地组织群体努力的基础。这样的话,特殊主义就已经镶嵌在普遍主义的架构之中,构成了“普遍的特殊主义”,王者、天子的权力所获得的秩序化结构也将趋于稳定。而溥天之下莫非王土的普遍性要求,同时也因为王者或天子的特殊行动者的宗教行动意义,呈现出权力分化的原则,即利用非均衡资源交换关系的方法,导致卡里斯玛制度化的权威集中在天下“予一人”。社会结构的微观与宏观模式双向性地得以构成。

在此之间,天命信仰是间接交换关系,但其交换主体则是个体形式,是特殊主义的价值形式。它们正好是行动与结构两者的中介。于是天下是普遍主义的,而天下之关系构成则是出自于行动者的特殊资源。

比如,王者受命以作为宗教行动者,其对天命、天意的承受而做成了天子——天意的代言人,构成了天人、神伦之际直接的象征交换关系,这本来是一种与特殊主义价值模式紧密联系的象征性交换关系;然而由于王者甚至是天子本身的社会角色关系,其行动意义能够覆盖天下,号令天下,构建价值认同,以利益与其社会成员交换对于权力的服从,从而延伸出普遍的意义。这后者之间构成的象征性交换关系,就是间接的交换关系。它建立了与普遍主义价值模式紧密联系的方法,把他们自己能够控

^① 彼特·布劳:《社会生活中的交换和权力》,台湾桂冠图书有限公司1999年版,第395页。

制的神圣资源、宗教资本或社会资本的影响扩展到王者、天子个人的范围之外,并同时累积了权力、地位的认同力量。

当一个王朝最后得以建成的时候,这天命信仰、天意服从,既普遍又特殊的象征交换关系即被整合起来,直接构建一种以“关系的存在”作为基本原则的普遍王权主义。

如同本书在上面论述的那样,对中国宗教社会学的研究来说,“关系”是它的基本单位。因为它限定了神圣资源的分配,构成了中国特征的宗教资本,保证了天人、神伦交换关系的稳定、实现。然关系本身没有中心,但关系之间的相互嵌入,却能在一个关系或多个关系层面上构成一元或二元中心,并围绕此中心而构成关系网络。它是关系之中的关系。一方面是关系各方渗透,一方面是关系多层嵌入。

中国宗教的社会生活形式,主要在于神伦关系、神圣世界与世俗社会关系的处理方法上面,更是在于以人间世界的伦常角色为中心,进而随意处理神人关系,以表达各自的世俗利益。神伦关系、神圣资源及其宗教资本,自然就成为一种嵌入关系,嵌入在社会伦常的角色关系中。神伦关系及其象征性交换模式,惟有围绕着人伦角色关系而转移。

林南提出的“关系理性”^①,事实上也是中国式神伦关系及其模式的构建方法。这种以神伦关系为基础的关系理性,我们称之为“神圣型关系理性”。在此神圣型关系理性的影响之下,中国人的此岸与彼岸、超越与现实、圣与俗、公与私、天下与个人、和谐与冲突、国家的治与乱……,均在此种关系之中转变为一种“关系的存在”。中国宗教所内涵的公私关系、正邪关系、善恶关系、官民关系,也大致由此呈现为一种关系主义的特征,即基于上述的一元编码机制而不断地呈现出双向性互动机制的功能效用,而无所谓固定的、范畴化的、制度化的特殊主义与普遍主义的隔离。它能够在此关系主义体系之中整合普遍与特殊的对应关系,整合象征性交换中权力分化和制度整合之间的张力。

宗教本是群体的、具有特殊主义特征的事情,信仰则是个体的要求,隶属于宗教之特殊主义的关系特征。然而,“溥天之下,莫非王臣”以及

^① 林南:《中国研究如何为社会学理论做贡献》。见周晓虹主编:《中国社会与中国研究》,社会科学文献出版社2004年版。

“奉天承运、替天行道”的普遍主义权力要求,却内涵有以特殊的宗教行动者行使普遍教化权力的内在张力。这就造成了两者界限的混淆。以“人伦”为取向的伦理角色关系在本质上是个人的、具体的和特殊的,但是它又包含了“天命论”甚至是中国式“神伦”的要求。其中,私人般却又能够以特殊的宗教行动者的身份、角色关系予以普遍化的天命信仰,是中国宗教与社会关系的范畴化、制度化的中心。

这些现象在提示我们:中国的社会结构,并非如帕森斯所言,是所谓的“特殊主义的关系结构”^①。在中国人看来,社会行动者与世界之间的关系,并不是一种特殊与普遍的行动者之间的意义与结构的关联,它们是中国式的“关系论契合”。

从社会结构而言,这里涉及象征交换关系的制度化问题。这个象征交换关系的制度化,涉及不同的交换关系之间的依赖程度,同时也涉及不同层次之共同体的构成水平。因为象征关系的制度化将会与关系性的凝聚力一起,提高人们对交换关系的依赖和义务,而后者的提高却正好体现了关系之间的凝聚程度与各个群体的构成水平。^②

秦始皇马上得天下,觉得有件事没有办妥,于是他努力想创造一个理论证明“龙盘天下”的理由。于是,他采择邹衍之学,定秦为“水德”,以“五德终始”为其夺取天下的合法性理论基础,说明秦取天下,乃“天命”所授。因为,一个皇朝的诞生应该有一个“信仰”附为祥瑞,以佐证新朝的合法与权威。这就是天命信仰及其与王者、天子之际的象征交换关系的制度化结局。秦始皇想要做的,大抵上就是要把天命信仰构建为一种普遍王权主义体系之中的制度设置。这样,天下才不会乱套,朝廷才会有主。

中国上古有“汤武革命”,此后历朝更替都会去附会这个“革命”的信仰与故事。所以,“五德终始说”作为一种“革命信仰”,秦始皇用过,汉代文帝用过,武帝也继续使用,很是管用,足可以支持新政府的“合法性”,历朝历代大都乐此不疲。他们均将此象征关系置于权力秩序之中并予以彻底的制度化,尽可能地消弭卡里斯玛人物的宗教行动所能够带来的再度革命的力量,同时也强化其他社会成员和伦理阶层对此类关系的依赖性。

^① T. 帕森斯:《社会行动的结构》,江苏译林出版社 2003 年版,第 616 页。

^② 乔纳森·特纳:《社会学理论的结构》(上),华夏出版社 2001 年版,第 347 页。

与秦始皇比较,汉朝有所更张。文景之际,尊“黄老之学”,尚“无为政治”。汉武帝开始的时候也相信秦朝的五德说,又认为《春秋繁露》提出的“三统说”颇有新意,结果“取了三统说中的正朔而去其服色,取了五德说中的服色而去其正朔”,由国家颁为法典,定为权威,使用其“三统论”鼓吹“受天命”之学说。因此,从汉武帝作为与社会结构紧密关联的宗教行动者,在寻求合法性建设层面,实在是以其“三统说”视为汉朝的“革命”信仰了。

《史记·儒林传》：“黄生曰：‘汤武非受命，乃弑也。’辕固生曰：‘不然。夫桀纣虐乱，天下之心皆归汤武，汤武与天下之心而诛桀纣。桀纣之民不为之，使而归汤武，汤武不得已而立。非受命为何？’黄生曰：‘冠虽敝，必加于首，履虽新，必关于足，何者？上下之分也。今桀纣虽失道，然君上也；汤武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡过，以尊天子，反因过而诛之，代立践南面，非弑而何也。’辕固生曰：‘必若所云，是高帝代秦即天子位，非邪？’”

儒生们的这段争论,说明了在董仲舒学说确立之前,天命信仰作为王朝权力合法性的证明方法尚未制度化,“革命”的权力尚未正当化。然天命信仰又是任何一个普遍王权主义者所必需的东西,它必须获得制度化的使用与认可。特别是当这些宗教行动者给予其他社会群体或社会成员由象征交换关系带来实际利益交换的制度化特征之时,权力的和宗教的规范就会随之产生,就会在权力的分化与整合之际,自然呈现一种必欲此类关系制度化的张力。这是权力的要求,否则,普遍性的权力秩序何以构成?

面对着天命信仰,无论人们是怎样想像的,很少有个体能够体会其中的宗教解释,或者试图自己去发现天命的真实内涵。就是说,宗教表达主要不是由一个孤立的个人和一个神构成的,而是依赖于社会群体和分工。因为宗教组织是一社会单位,其主要的目的是给予个体创造、维护和提供宗教,并且支持和监督他们与神的交换。^①可是,这个社会单位在传统中国历史进程中,大都是由天子、王朝所取代。不仅是功能取代,而且还是

^① 罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克:《信仰的法则:解释宗教之人的方面》,中国人民大学出版社2004年版,第126、127页。

组织替换。只有这个天子、朝廷的权力,才能支持和监督着神人间的象征性交换。

权力与宗教之间的边界因此而变得十分的模棱两可。这就基本否认了天子、王者之外任何一种私人天命信仰的自由,进而肯定了公共宗教依据权力等级制度而发挥的向下的制约功能。权力秩序下制度化的公共宗教体系的构成,无疑就是对于这一制度外的任何一种宗教形态的排斥。它无法对它的次级宗教信仰层次予以保护,也不会作为公私之际宗教信仰之边界模糊的界定人或仲裁者。通常的情形则是要求私人的信仰方式服从公共的宗教表达,并在最可能的权力秩序中将此宗教等级形式予以制度化,进而构成与其垂直的强制的社会关系相互配合的宗教信仰结构。

仅仅是因为传统社会之中的大部分社会成员之间缺乏直接的社会互动,所以人们必须依赖某些社会机制,以传递他们之间的社会关系结构。价值共识就提供了这种传递机制。它们在群体和个体之间形成了社会关系的母体(matrix)。^①倘若天命信仰及其构成的受命与革命信仰,就是这样一种可以作为各个社会群体之间传递机制的价值共识,它就能促使社会交换关系范围扩大到直接的社会接触之外。

价值共识之所以能够提供这一连接的功能,是因为它提供了宏观社会结构中较为复杂的过程与微观社会结构中较为简单的过程之间的联系。“合法化的价值在方法论和本质上都可以被说成是起了中介功能。”共有的意识形态被用作社会连带的发源地,取代了那作为原始群体连带基础的社会吸引的个人联结。^②至于在神伦、天人之间,王者、天子与天下庶民百姓之间的象征交换关系,它们的制度化就把这些价值共识及其传递机制包含在权力秩序之中了。

中国早期历史上的“国家”,是一个权力共同体。与此比较,“天下”则是一个价值共同体。这个传统一直延续到近代历史。虽然价值的要求是绝对的,但它们的合法性如果遭到了怀疑,那么对其要求的认同方式就是一种权力的表现。而这个随时可能被怀疑、替代的天命信仰,正是微观社会结构与宏观社会结构之间的交换关系的逻辑起点。

^① 彼特·布劳:《社会生活中的交换和权力》,台湾桂冠图书有限公司1999年版,第305页。

^② 同上书,第306、278页。

一方面,是天命诛之,天讨有罪,奉将天罚,恭行天罚,替天行道,等等;另一方面则如《礼记·礼运》所说,以权力政治,“必本于天,殽以降命。故圣人参于天地,并于鬼神,以治政也。”圣人的呈现,就是天人关系的制度化结构中介。依据这个神人关系制度化结构,“故圣人以礼示之,故天下国家可得而正也。”^①

《周易·系辞传》:“天地之大德曰生,圣人之大宝曰位。”这个“位”的意义深远。而圣人的受命、易姓、改制精神,实际上就是宗教化的、追求现实完美的革命精神及其制度创新的政治文化风格,它构成了儒教政治的内圣外王论,而内圣外王论突出表达了儒教政治文明理念的宗教性。^②所以,中国宗教的制度化过程始终难以彻底,而最后总是以圣人之“位”来予以伦理正当性的替代。

牟宗三指出:“孟荀俱以汤武革命谓合法,俱以桀纣谓独夫。革命的根据在天命、受命。天命之根据在积德。积德而民归之,天应之,是即天命之也。德衰而失民,则天废之矣。革命者,变更其所受于天命也。在以前,统治者之取政权,于现实方面是凭其德与力。及其德足以服众,力足以取众,在现实上无足与竞,其自身便成一实际上之无限,顿觉其生命遥与无接,因而便谓其统治是受命于天。既以为上天命其统治,则实际上一时之无限(即才质之无限)便有一超越者以提升之而圆满其无限,遂转而为理性上之无限。所谓乃武乃文,乃圣乃神是也。”^③民归之,天应之,德育之,圣人以其道德方式,贯通政治制度,打通了天命信仰与权力秩序的关系。

以此为基础,中国人所谓“经国家,定社稷,序民人,利后嗣者也”的“礼”,^④实际上是圣人所为之、王者所行之的东西。如同这个作为一种规范秩序的“礼”之所以既缺乏“公共性”,又没有“实在性”,归根结蒂还是因为国家与社会尚未分离的缘故那样,^⑤其作为微观社会结构与宏观社会结构中介之圣人,亦不过是天人、神伦之际象征交换的一个象征性实践逻辑

① 《礼记·礼运》。

② 刘小枫:《儒教革命精神源流考》,上海三联书店2000年版,第30、31页。

③ 牟宗三:《政道与治道》,台湾学生书局1980年版,第13页。

④ 《左传·隐公十一年》。

⑤ 昂格尔:《现代社会中的法律》,中国政法大学出版社1994年版,第83、86页。

辑的具体呈现。

这个圣人,与王者、天子一样,也是一个特殊而关键的宗教行动者,所作所为仅仅是一种象征行动方式,象征着天命及其革命信仰作为中国人的卡里斯玛及其信仰,并且将人们距离卡里斯玛秩序的远近关系,成功地处理成为人们与超越价值秩序的中心或边缘的关系。尽管是处于不同社会地位的人,他们也无不需要与卡里斯玛的联系,以获取自己的象征交换资源。这就是说,人们需要与天下的价值中心结构产生关联,以便接触一个超越的秩序,进而分享赋予他们生存秩序的卡里斯玛。因此,卡里斯玛的会聚与消散,是传统、制度及其宗教习俗对人们行动规范的主要形式。^①无论它们的制度化程度如何,这个卡里斯玛的会聚与消散,都与普遍王权主义的权力秩序紧密关联,它镶嵌在权力秩序之中,同时亦消散在权力秩序之间。

于是,就社会与国家的关系而言,天命信仰及其在象征交换关系之中构建成功的权力秩序,具有一种难以梳理的矛盾性,始终内涵着一种内在的制度化趋向。一方面,它并非民间的自发秩序,却又是在“国家”以外、以象征性交换关系的形式生长起来;另一方面,它又以象征暴力的方式与国家权力发生必然的联系,且为国家权力的合法化提供证明。所以,天下之天命信仰与权力秩序、象征暴力之间的界线,始终模糊不清,可公可私、可正可邪、左右不定、治乱相循。

为此,“天命”理论证明着权力的合法性,却不能成功地保护王权在一姓一族手里的稳定和持续。它甚至会在一有的时候削弱王权专制主义,为儒家文人士大夫提供以天抗君的某些可能,使这些人在治理国家时与专制皇帝存在着一种合作或冲突的关系。儒家与君主制之间的这种紧张关系,两者在利益和趣味方面的冲击,在思想上都集中于儒家有关“天”的观念中,因为在“天”这个词的所有意义上,它都有对于“天子”权力的限制。这样,中国就有可能发生法国式的革命。^②

① 爱德华·希尔斯:《中心与边缘:宏观社会学论文集》,Center and Periphery, 1975年。参见林毓生:《中国意识的危机》,第39页。

② 列文森:《儒教中国及其现代命运》,中国社会科学出版社2000年版,第234页。

第四章 信仰与秩序的折叠

社会秩序问题,一直是西方社会学史的核心问题,不同的理论其实仅仅是对此问题的不同诠释而已。在此论域之中,帕森斯在二十世纪五十年代的《社会体系》一书中,正式提出了“制度化”的世界问题,当作建构社会理论的核心问题。紧接着,默顿进一步肯定了社会学的分析单元即是制度化的诸种形式。他将此称之为“标准化”,诸如角色、制度化模式、社会组织、社会过程、文化模式、社会规范、社会控制设计等,并且把“社会”概念改变为“制度化”世界。因此,“制度化”世界成为了社会学者眼中之“社会”概念的核心。所谓社会秩序的问题不得不与此紧密关联。^①

宗教社会学的主要任务,就是从社会学的角度来研究宗教和社会的相互关系,既探讨社会、文化和人的心理、行为对宗教的发生、发展及其结构与功能的影响,也探讨宗教如何反过来影响和制约社会、文化和人的心理、行为。^②尤其是要研究上帝与人、神人关系与人际神伦关系的对应模式,及其导致的“制度化世界”内部的和谐或者冲突。

依据前面诸章的论述,可以看出,中国宗教及其信仰方式在制度化过程之中具有的不彻底特征,适应了社会学关系的双向性取向,造成了在天人关系、神伦关系的模式化层面,宗教制度仅仅是一种镶嵌在权力秩序之中的制度设置,故而使权力秩序不得不同时担当了权力强制和价值教化

① 叶启政,《制度化的逻辑》,台湾东大图书公司1990年版,第110—118页。

② 托马斯·F·奥戴、珍妮特·奥戴·阿维德,《宗教社会学》译序,中国社会科学出版社1990年版。

的双重功能,从而使宗教领域的精神信仰权与现实世界的世俗统治权两者无法以制度化的形式予以分割。由此,中国宗教体系中的制度与非制度现象、信仰与秩序两者的重叠关系,影响极其深远,如同弗里德曼在《中国社会中的宗教和仪式》一书中指出的那样,尽管中国民间信仰和仪式看起来相当散漫,但是在它们的表象之下,中国民间宗教作为复杂权力结构的产物,实际上也存在着一个“宗教秩序”。

特别是作为中国人宗教、信仰核心的天命信仰,通过象征性交换关系而与国家权力秩序发生结构层面的关联,进而使中国宗教与权力秩序整合为一体。在此中,宗教与道德分离,权力秩序在象征性交换关系之中被赋予了道德性象征意义,从而促使宗教、信仰通过权力秩序体现在具体的公共符号上。当人们在服从权力的秩序要求时,就难以区分这是在服从权力还是在承受伦理教条的制约。

这个所谓的“公共符号”(public symbols),指处在同一文化共同体中的人们赖以表述自己世界观、价值观和社会情感的物体、事项、关系、活动、仪式、时间等交流媒体。它以一种意义的“浓缩形式”(condensed form),或多种意义的联想,渗入到世俗社会生活的各个层面,它甚至超出了“社会结构”的独立符号形式。对于这些象征关系及其现象,简单的功能解释无法揭示其象征秩序、象征权力的奥秘。^①因此,中国的宗教社会学研究关心的不是这些象征秩序、象征权力在人际伦常关系中的实际运用,而是关注象征交换关系模式化过程之中、或不同象征之间及象征与其所表示的意义之间的联系,关注象征交换关系如何结合成体系,以及象征交换关系如何影响宗教行动者、社会行动者的世界观、精神权与世界感知方式。

类似于天命信仰这个核心的“宗教隐喻”,实际上是传统中国社会权力拥有者用以使他们的控制合法化的资源,也是他们通过象征交换关系而掌握神圣资源、社会资本甚至是军事力量,以获得更大权力的象征性手段。不过,这并不是说宗教必须被界定为单一的社会秩序和文化内涵的表现。相反,宗教最终也成为了象征交换关系本身。通过这些关系,宗教提供了表现现世期待、恐惧和治世的象征,而它的差异性导致权力拥有者

^① 王铭铭:《社会人类学与中国研究》,三联书店1997年版,第190页。

无法掌握他们期望得到的正统理念。^①

这个特殊的象征交换关系及其模式,已经成为象征秩序和象征权力的构成基础,它的意义在于,它们已经构建为个人经验与社会事实的中介,人们只有通过它们才能与外部世界及其变化进行交往或自我调适。它们甚至是中国人与世界关系的全部雏形。

如果我们再将中国人喜爱的“和谐”与“秩序”问题联系起来加以研究,那么,可以看到,此处的秩序是经由象征交换关系而落实在制度化世界之中,成为在固定的时间、空间之中人们所追求的和谐。它是基于一种制度化世界的价值规范及其和谐要求而在政治、经济方面做出的选择,是一种现实社会的秩序构成。虽然其以宗教的考量、天人关系及神伦关系的象征性处理方法为基础,但同时又是将权力的选择和权力秩序的构建过程内涵在其中,把秩序之和谐构成与制度化世界的权力、秩序,以及象征化的宗教关系整合为一体。因此,这个象征秩序是一种“涉及社会关系的社会行动,可以指向参与者相信存在的正当秩序。……指向可决定的‘准则’”的社会关系。^②它应当是把握中国人的权力观念、信仰方式的基本方法。

与此象征秩序发生紧密关联的,应当就是天下型国家及其权力行为了。韦伯曾经从社会学理论上定义国家。他说:“什么是‘国家’?在社会学上来说,国家不能用它的活动内容来加以界定。……如果社会的构成竟全然不知道以武力为手段,那么‘国家’的概念必然荡然无存,……国家者,就是这样一个在某固定疆域内(在事实上)肯定了自身对于武力之正当使用的垄断权利的人类共同体。……因此,国家乃是使用武力的‘权利’的惟一来源。”^③韦伯明确指出了国家的暴力特征,即是一个“正当”使用暴力的制度化的人类共同体。

韦伯提出的问题是,什么是“使用暴力”的正当性?“正当”应该如何界定?这个能够正当地垄断使用武力的“人类共同体”究竟是什么结构?

① Stephan Feuchtwang, 1993, "Historical metaphor", *Man*, 28, 35—49. 转引自王铭铭:《社会人类学与中国研究》,三联书店1997年版,第149页。

② 马克斯·韦伯:《社会学的基本概念》,广西师范大学出版社2005年版,第41—42页。

③ 马克斯·韦伯:《政治作为一种志业》。载《韦伯作品集·学术与政治》,广西师范大学出版社2004年版,第196—197页。

这就引出了人们对于“绝对秩序”的依赖和思考,引出了人们对于秩序意义或秩序象征的困惑和追求。至于在这个秩序之中,人们对于自己的行为、经验及其与象征秩序内在关系的解释和理解,则直接构成了秩序的意义和象征。

梁漱溟曾经说:“秩序之大成功,则靠两面:一面要大家相信其合理;更有一面有赖一大强制力为其后盾。此一大强制力即国家。”一个是武力强制,一个是合法性认同,最终是要人们接受这个国家。这两方面的整合,应当就是韦伯讲的国家武力及其使用者的正当性问题,也是本书要讨论的信仰与秩序的整合。

1. 秩序象征及其符号共同体

人类的文明秩序,皆以和谐为中心问题。但和谐或者冲突,在历史、社会的变迁之中不可避免。文明社会的发展或演进,社会内部的利益和矛盾多样化,导致和谐与冲突的多种表现形式,常常交叉呈现,重叠反复,并由此表现出异彩纷呈的政治、民族、宗教特征。

人类文明的演进历史,虽然常常大力强调和谐,想方设法地抑制冲突,却也无法避免各种冲突。因此,秩序与和谐问题,古往今来都是社会和思想学术界普遍关注的现实问题和理论问题。今天人文社会科学的研究中,或者是主张和谐的功能整体,或者是关注社会分化之中的冲突问题,或者是研究社会结构的稳定、社会控制的有效或者失灵,权力资源的整合、使用及其流失,以及不平等体系和社会分层体系对于社会演进的相对稳定性等,均是对此类问题的回应。^①

中国历史也常常体现出中国文明演进常有的一个特征——即它的高度秩序和谐以及政治权力体系、各类思想体系对于和谐的维护和解释。因此,在某种程度上,对于秩序“和谐”现象及其概念的理解,乃是认识中国历史、社会文化、宗教信仰的关键。正如许多学者指出的那样:中国文化是以“和”为核心价值体系的文化整体,对于政治、社会的和谐与冲突问

^① 西摩·马丁·李普塞特:《一致与冲突》导言,上海人民出版社1997年版,第1—2页。

题的处理,往往涉及或直接影响到中国社会历史的变迁。和谐与秩序之间的关系演变,可以转化为道德秩序、政治秩序、权力秩序,特别是精神权与世俗权的关系,等等。

在中国古代文献中,秩序的意义分成两个层次来理解。秩者,常也,内涵有常规和规矩的意义;序者,次也、列也,表现为次序等第。此与英文 Order 的词义相近,大致上是指自然、社会、事物运动的次序性和变化的规则性。然而,中国人对于秩序,还有着自己独特的理解。中国人常常将秩、序二字分开使用,在意义上却十分接近。它们通常包涵的意义大致如下:

其一,朝廷的官职、品位、爵秩等。^①

其二,与官职品位相应的王朝俸禄,或根据爵秩等级分配俸禄。^②

其三,依据朝廷官品等级举行的宗教祭典。^③

其四,自然秩序和社会秩序,包含有秩序正常之意。^④

其五,上下长幼尊卑贵贱之礼。^⑤

依据上述文字及文献,可见秩、序所内涵的社会政治意义,大抵上是以爵秩、官职、品位作为基本意义。值得指出的是,古人在使用秩、序这些概念的时候,“天秩”是当时常用的一个重要概念。

“天秩”这个词汇,首见于《尚书·皋陶谟》:“天秩有礼,自我五礼有庸哉。”郑玄说:“五礼,天子也,诸侯也,卿大夫也,士也,庶民也。”它的表达形式是一个共享结构——天下共享的象征权力结构,然而却落实在政治

① 《左传·文公六年》:“委之常秩”。杜预注:“常秩,官司之常职。”秩分,官位品分。秩位,职位。《左传·昭公二十九年》:“卿大夫以序守之。”杜预注:“序,位次也。”官爵品位。《史记·商君列传》:“序有功,尊有德。”《国语·周语中》:“制朝以序成。”序位。安排位次。《春秋繁露·天辨在人》:“天下之尊卑随阳而序位。”《汉书·元帝纪》:“朕之不逮,序位不明。”官职位次不明确。序秩,指品级尊卑序列官职。序迁,按等级次第升迁。

② 《周礼·天官·宫伯》:“行其秩叙。”郑玄注:“秩,禄稟也。”秩次,表示俸禄之高低。

③ 《魏书·高祖纪》:“帝以久旱,威秩群神。”《尚书·洛诰》:“祀于新邑,威秩无文。”

④ 《周礼·地官·乡师》:“凡邦事,令作秩叙。”郑玄注:“秩,常也;叙,犹次也。”《汉书·郊祀志》:“承天之序莫重于郊祀。”《易·文言》:“与四时合其序。”《庄子·天道》:“春夏先,秋冬后,四时之序也。”《周语·国语下》:“阴阳序次,风雨时至。”《墨子·非攻下》:“商纣之时,天不序其德。”《后汉纪·献帝纪》:“未有违天地之性而可以序定人伦,失乎自然之理而可以彰明治礼者也。”

⑤ 《左传·文公六年》:“本秩礼,续常职。”杜预注:“贵贱不失其本。”《荀子·仲尼》:“贵贱长少秩秩焉。”序齿,年龄长幼排定先后次序。

权力的等级设计层面,所谓“天秩有礼,自我五礼有庸哉。”

一个出自于“天”而具有神圣资源特征的秩序,由此经由天子、诸侯、卿大夫、士与庶民等伦理差序,实际上就等同于“礼”的制度和功能了。与其说这是“天秩”对于社会秩序的制约,还不如说是人间权力秩序借助于这个神圣秩序而在为自己的权力秩序做合法化的功德。圣人制礼以崇敬,必通天地之心;制礼作教,立法设刑,动缘民情,而则天象地。最后是实现“天讨有罪”的象征权力的建构,人因“天秩”而制“五礼”,因“天讨”而作“五刑”。由象征秩序建立了象征权力,再由象征权力呈现了象征暴力。

《汉书·刑法志》说:“故制礼以崇敬,作刑以明威也。圣人既躬明愆之性,必通天地之心,制礼作教,立法设刑,动缘民情,而则天象地。……《书》云‘天秩有礼’,‘天讨有罪’。故圣人因天秩而制五礼,因天讨而作五刑。”

葛洪《抱朴子·博喻》:“天秩有不迁之常尊,无礼犯遘死之重刺。”

北宋张载在《正蒙·动物篇》说:“生有先后,所以为天序;小大、高下相并而相形焉,是谓天秩。天之生物也有序,物之既形也有秩。知序然后经正,知秩然后礼行。”

朱熹《论语集注》引胡氏曰:“天叙天秩,人所共由,礼之本也。”王夫之亦曾于《读通鉴论》卷十三中认为,礼的本身就是天秩,“等杀之差,天秩之矣。”主张天秩与礼论的一致性,人间的社会秩序便是天秩,自然秩序也便是礼。

显然可见,“天秩”一词中已经将自然秩序与权力政治秩序合为一体,进而将“天秩”作为人间政治礼仪制度合法存在的论证手段。这个论证的结果,如同《荀子·礼论》所说的:“天地以合,日月以明,四时以序,星辰以行,江河以流,……礼岂不至矣哉!”所以,天地自然秩序虽然在中国秩序的构成之中也是相当重要的层面,是王朝政治序定人际神伦的基本前提,但是,这个承天之序却是要依赖于王朝的秩祀,即依照朝廷官品爵位而进行的宗教祭典,从而将此祭祀认作为人间行为模式的基本框架,以祭为人间十伦,礼出祭祀来。

因此,一个王朝礼仪的制作成型,既包含有王朝政治的爵秩、品位等权力分配原则,上下长幼尊卑贵贱之别,亦内在设定了那源自天地自然秩

序以及内涵权力分配的社会政治分别,天地四时之序,人伦尊卑之第,官品贵贱之别,均可于此得以高度的整合。特别关键的地方是,这个“天秩有不迁之常尊”。礼制本身就是天秩,具有等杀之差的强制性权力功能。象征秩序乃至权力符号,成为社会共同体全能秩序的主要构成,盖天盖地。国运在礼,人命关天,“礼岂不至矣哉!”

虽然“天秩”是一种象征性秩序意识,然其逻辑出发点是“天”,是高高在上的神圣秩序。通过国家王朝举行的国家宗教祭典,证明的却是尊卑爵秩、贵贱官职、品位俸禄,在于用自然秩序来论证权力秩序和上下、长幼、尊卑、贵贱之礼,要把这个礼仪制度作为天秩一样来加以证明。如此,它所构成和证明的本体象征性国家功能主义,无所不在、无所不包,秩序全能。

与此相应,中国历史上号称的“天下大同”或者是“天下一家”,实际上就是把国家的强制性秩序和社会伦理秩序,以及人们对它的合理接受混为一体,而在其本质意义上淡化其国家权力及其象征性特征,突出其“大同”、“一家”的天下秩序。

在经由宗教、信仰构建的权力秩序中,处于这个卡里斯玛及其秩序之中心者,是表达为宗教、信仰的公共崇拜或制度宗教的社会形式,而处于这个卡里斯玛及其秩序之边缘者,则表达为私人信仰或民间宗教的社会形式。

在传统社会中,由天人、神伦关系模式构成的神圣资源,往往因此能够直接转变成为一种具有资源配置功能的权威性象征资源。一方面是人伦神伦关系、权力要求在支配着这种出自于天人神伦关系的神圣资源的配置方法;另一方面,则是那些没有进入制度宗教范围的非正式的人伦神伦关系,也常常能够参与神圣资源的配置过程,进而促使这些正式与非正式的人伦神伦关系同时渗透到神圣资源的分配当中,影响到中国宗教、信仰的变迁模式。因为,人伦神伦关系存量作为先赋性和后天诸多因素的综合积淀物,其属性是多元的。所以,人伦神伦关系应当被理解为一个具有多元属性的关系丛。^①

传统中国的人伦神伦关系在影响,甚至制约神圣资源的分配方式上,

^① 刘世定:《占有、认知与人际关系:对中国乡村制度变迁的经济社会学分析》,华夏出版社2003年版,第78—79页。

也相应地导致了这种分配方式的双向性甚至是多元性。然而,在这些分配方式之中,王朝权力秩序的强制性要求则始终要在神圣资源分配上占据主导地位,始终把合法性权力秩序的证明和认同功能把握在自己手里,这就使宗教、信仰与权力秩序的关联,是既分且合的分配形式。在与其权力秩序整合要求相互配合的前提之下,这种神圣资源的分配形式往往局限在权力架构之内,并且能够把宗教、信仰的安排直接纳入到权力秩序之中。人际神伦关系的双向性,因此转变为制度化权力的一元性。

制约于人际神伦关系,中国人的天命、圣人、祖宗崇拜等信仰方式,分别与不同形式的社会群体和权力秩序相联系,从而具备了不同类型的权力—宗教关系或宗教—社会群体关系,以及不同的私人信仰方式。与天命崇拜紧密联系的是最高权力秩序;与祖宗崇拜紧密联系的则是宗族血缘群体,它转成家内血缘关系崇拜,构成传统人际伦常秩序;而与圣人崇拜紧密联系的是儒家精英或道德崇拜现象,是文人士大夫、贤人君子的道德修养路径。制度型宗教或扩散型宗教的宗教行动方式,均在此具有了自己的表达方式。

依照中国社会历史的实际情形,中国社会难以存在社会学意义上的社会存在形式或者是宗教、信仰层面上的“共同体”,甚至是“公共的”、“公有的”思想意识形态。而私人领域及其信仰的存在,更是要依赖权力秩序的存在。人们不熟悉甚至是抵制着所谓“公共”一类的东西,国家似乎是存在的,但是这个国家却不能被证明为是正当使用武力的人类共同体,而只能是有关“天下大同”或者是“天下一家”的伦理共同体。在这些近似于伦理乌托邦的象征符号共同体中,人们能够得到一些近似于公共的、共同体之类的感知及图像。所谓“公共的”、“共同体”,因此集中为象征的、符号的表达现象。

“天下”及其“大同”这个象征符号的设置,在中国历史上具有很强的覆盖能力、渗透功能和象征意义。在其实质意义上,这不仅仅是一种“整体至善”(global perfection)的象征符号——出自于人们对于差异的恐惧以及对“他性”的不耐烦;^①而在更深层的象征形式上,这却是对于一种共享型象征符号的打造。尽管这种打造,最初是采用了一种集体无意识的

^① 齐格蒙特·鲍曼:《现代性与矛盾性》,商务印书馆2003年版,第388页。

方式,即希望把那种超越个人自身利益和精神关怀的共同性和公共性,由此而变成个人意识内在化的东西。这种内在化的过程,最初也呈无意识的、集体无意识的状态。然而,在这个无意识的象征符号的打造过程中,当那些最初占有符号资本的宗族、国族首脑们“非法”介入的时候,它就会转变成为一个意识形态分化和权力分化的过程,被盗用来作为他们满足其合法性需要的工具了。天命—天子、天子—奉天承运等概念的设计,均包含有这种“象征盗用”^①的内涵。大同、和谐、一统等,更是这种象征符号的意义表达,似乎是超越了社会世间,但是又完全把它们包含在此世俗社会权力秩序之中。它是天下绝对主义的话语系统,可以高悬在实际社会利益的种种冲突之上,甚至转化为不朽的神圣秩序。

“天命公共”乃至“宗教公共”的社会形式,之所以能够体现出“公共”的历史意味,实际上还是出于“溥天之下,莫非……”的权力模式。这个人间打造出来的神圣符号,本无任何至上神灵、宗教先知,所以也难有任何形式上的共同性和公共性,但正是因了这个“溥天之下,莫非……”的权力模式,这个开始于天命—天子、天下一奉天承运的权力秩序,已经将天命信仰这个人类历史上最初的社会行动系统模式予以了一个公共化的外在赋值过程,即赋予其公共的、公有的秩序意识,然后强制性地内在化,由此以国家掌控的宗教祭祀礼仪等形式,促使这个象征符号系统获得公共性宗教伦理形式,由上而下、自左向右,纵横移动,自天子至于庶人,无论公、私,一以贯之,弥天盖地,可有多重性,不可多元化。

不该呈现的历史现象这时呈现了,不该有的秩序这时具有了。一个具有象征性超验的“天下”理念,取消了社会和历史,国家成为宗教代理,符号做成了权力象征。而公共意义的真实指向即社会中至上神的崇拜形式却付诸阙如,从此导致早期中国社会在结构上以“差序”形式取代了宗教信仰的团体格局。正是依据这些宗教崇拜形式与社会结构的非团体制度化关系,一种公共的、共有的、“溥天之下,莫非……”的天下大同模式才

^① 杜赞奇曾使用“象征盗用”、“象征增添”这些概念,来形容一个群体——不论是国家还是农民——在达成共识的基础上接受某一偶像或符号,但却赋予该偶像或符号以新的意义。至于其他群体是否接受,或在多大程度上接受这一新的含义或解释,则依不同环境而定。杜赞奇:《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》“中文版序言”,江苏人民出版社2003年版。

能在其中得以孕育并构建出来。

人类学和宗教社会学的理论说明,社会结构及其行为方式,不能离开他们的宗教观念及其崇拜方式。“宗教的虔诚和信赖不但是他们道德观念的来源,而且是支持行为规范的力量,是团体的象征。在象征着团体的神的观念下,有着两个重要的观念:一是每个个人在神前的平等;一是神对每个个人的公道。”^①这个“团体的神”,实际上就是一个能够超越于任何人间利益、权力关系的象征符号。在这个“神”的精神关照之下,人们对于它的崇拜也超脱了任何人间利益和权力的关系,人与人的关系得以重新整合,以一种在神的面前人人平等的要求,体现神对于每个个人的公道。于是,社会整合过程之中所谓公共的神圣秩序油然而生,而那种基于道德人伦关系的、类似于宗法宗族的人际关系,渐次被一种团体或者团体组织的关系取而代之。

这种团体格局中的宗教、信仰以及道德观念,是基于团体和个人的关系的。团体是超脱于个人的“实在”,并非有形的东西。“它是一束人和人的关系,是一个控制各个人行为的力量,是一种组成分子生活所依赖的对象,是先于任何个人而又不能脱离个人的共同意志。……这种‘实在’只能用有形的东西去象征它、表示它。在‘团体格局’的社会中才发生笼罩万有的神的观念。团体对个人的关系就象征在神对于信徒的关系中,神是个有赏罚的裁判者,是个公正的维持者,是个全能的保护者。”^②

这个社会团体,实际上指的就是基督教教会组织、基督教的组织团体。它的社会组织层面具有几个社会特征。(1)神绝对惟一;(2)兼爱同仁,以上帝为父;(3)超脱世俗,权利事情交由法律去处理。基督教不以法律隶属于自己。(4)基督教推翻各家各邦的家神邦神,打破家族小群组织和阶级制度。所以,在这样的宗教组织之中,其组织特征体现出社会团体的运转机制。每个个人在神前的平等以及神对每个个人的公道,成为这个团体的基础结构,公共的和私人的关系区分,由此才具有彼此分割的领域。“团体的神”和团体的组织制度因此能够对应构成。

在这里,似乎存在着一种双向制约的对应关系。一方面,是只有在团体格局的社会才会形成对于至上神的崇拜观念;另一方面,是一个笼罩万

^{①②} 《费孝通文集》第5卷,群言出版社1999年版,第340页。

有的神,才会促使团体社会格局的构成。

当然,这不是鸡生蛋、蛋生鸡的无意义循环问题,因为人类社会和人对于神的崇拜现象,几乎是同时形成的。关键问题,是在社会进化中社会和神的整合关系也在依据不同的社会语境随时发生变迁。这种近似矛盾的结构关系,实际上就是社会变迁的社会结局。

在人类的早期文明历史上,人类社会的最初结构多少要依赖于宗教的整合功能。结构功能主义的理论认为,宗教即是早期人类社会之中即使是在最简单的行动系统中也能够发现的四种进化共项之一。其他三种社会进化形式共项是语言沟通、亲属制度和技术。这四项条件,构成了一个可以称之为社会的真正的人类社会。如果我们把从这个最基本的行动系统类型开始发展起来的社会进化视为一个逐步演进分化的过程,那么,这个分化实际上就是一个功能的专门化过程。鉴于社会系统具有控制论的特性,这些社会分化必定是功能性的,而不仅仅是一种冲突的过程。

为此,一个整体的社会将由此而分化成为由许多子系统整合而成,而各个子系统则在更加专门化的功能方面实现整个社会的整合。所以,一个社会的整合机制可以将各种已经功能分化的子系统关联成为一个整体。这些子系统包括:模式维持、整合、政治体制和经济。它具有一个突出特征,就是各个不同的社会生活领域已经全部蕴涵了“构成性的符号体系”,进入了宗教、道德和技术活动的领域,促使这些活动构成了一个更具凝聚力的社会统一体。^①

这样的社会无异于一个庞大的符号系统。宗教崇拜与社会的结构关系,也就是在此进化过程中得以逐步呈现的。团体的神,塑造的是团体格局为主的社会;个体的神,当然构成的就是差序格局的社会。

天命及其崇拜的宗教体系,就其社会实质而言,实际上就是一个非团体的神圣崇拜系统,特别是它因为“敬天以德”的整体设计,把天命崇拜落实在人的道德修养层面,将一个本体性的超越理念假设为个人的行动经验,这就更体现了它所具有的个人宗教的实质。“团体的神”也因此失去了它在中国历史中的正常发展路径。

在中国社会四个进化的共项之中,宗教、宗族、语言和技术,以前面两

^① 安东尼·吉登斯:《社会的构成》,三联书店 1998 年版,第 394—395 页。

个共项最是重要。宗教和宗族两个因素,前者限制了中国人对于天命崇拜的本体化形式,从中分化出祖宗和社稷的崇拜,促使各个崇拜对象专门化,从而无法使某个崇拜对象获得单一、集中的发展,并演进成为独一无二的崇拜形式;后者则在社会生活的关系上,以其宗亲人伦的等级关系将这已经横向分化的三大神祇系统,再行分级以按人伦等次的祭祀,横向阻断那笼罩万有的至上神信仰的构成。为此,宗教和宗族这两大进化共项,同时获得了在历史进化过程之中的专门化功能及其确定形态,渐次获得了自身存在的合法性——那就是围绕着王朝、天子、权力的合法性需要,共同成为巩固权力、证明权威的两大基本手段。

随着天命的宗族性、宗法性崇拜形式的完成,王朝、天子(统治者)的合法性需要大大地得到突出和强化,这也就意味着中国历史上开始出现专门的政治领袖。这种政治领袖的出现,说明中国历史上宗教和宗族这两大进化共项中,又衍生出另一个重要的进化共项——即权力的合法化,而象征符号系统之中则形成了运用、占有符号资本的暴力即象征权力。从此之后,“社会不再是一种对某种事物的、以先验方式言说的反思。而这种事物是预先限定的、外在的、超越自身的,并以等级方式为存在确定着秩序。现在,社会是一个由主权国家——这样的国家本身就是其自身的、可以言说的代表——确定秩序的名义实体。……秩序已渐渐地不再被理解成是自然的,而是人为的、由人所创造的而且显然是政治的和社会的。……人们必须设计出秩序以限制一切普存之物(即,流变物)……秩序成为权力之物,权力成为意识、力量和算计之物……对社会观念的再构想具有根本意义的是这样一种信念,即国家和秩序一样也是人的造物。”^①

本来是神的世界,现在变成了人的产物,人成为神的代理。所谓的历史进化共项也演变成对于权力进化合法化的证明手段。这样,在当时的社会结构层面,出现了两个既互相依赖又彼此冲突的断层。一个是象征符号及其意义所构成的秩序;一个是为了满足符号资本占有者合法性需要的实际权力关系。前者是意识形态,后者是符号资本占有者和使用者;

^① 斯蒂芬·L·柯林斯:《从神的宇宙到主权国家:意识和文艺复兴时期英国的秩序观念的思想史》。转引自[英]齐格蒙特·鲍曼:《现代性与矛盾性》,商务印书馆2003年版,第9页。

后者盗用前者,和谐他者,满足自己,“将不同文化模式的合法性和社会中已经分化形成的各种机构结合起来”,构成合法化这个进化共项的基本特征。^①

在这里,我们已经看到权力秩序及其“和谐”概念的中国本质。这就是保罗·蒂利希(Paul Tilich)在《政治期望》中指出的那种和谐,即不是那种与无限永恒相联系的和谐,而是在固定时空之中所追求的和谐。^②而对这种和谐的选择,与其说是宗教的选择,而毋宁说是权力的或者是政治的、伦理的选择。但是,这个出自于政治的或伦理的选择,却是要在社会和谐的形式上以前一种和谐秩序作为象征。这就是说,中国式的天下观念,本应是一种本体性和谐信念,是人们对自然界和制度化世界以及它们之间的内在和谐性质所具有的信心和信任,进而在这种信任和信心之中将人的自我认同和社会认同包涵在其中。然而,这种本体性的和谐信念,却因为天子对于天命这个宗教资本的垄断,而使其只有象征意义的保留,无法在社会结构上发挥作用。能够产生社会结构作用的“团体的神”,在这个和谐秩序中难以获得其制度化的形式而构成独立管理人们精神权的宗教组织;与此相应的就是,“天”或“天命”的绝对性及其概念被相对化,而对于天命的代言和承续,并非团体、制度的构成,而是权力秩序、伦理群体、文化政治合为一体的社会构成。因此,天命论成为一种政治目的论。道德认同、权力认同、宗教认同、族群认同等,获得了高度的一体化,同时也是权力认同、宗教群体的话语表述,是历代权力应用者认同控制和社会动员的象征性神圣资源。

天命及其崇拜由此成为一个国家权力的表达符号。以天命崇拜为中心,配合以祖宗、社稷的崇拜,则因权力的合法化寻求而成为符号资本拥有者的服务工具。宗教和权力的双重需要,促使秩序和谐成为象征,社会成为一个符号——一个象征性符号共同体。

天与天命崇拜的至上特征因此被相对化了,成为一个相对于个人道德修养境界的概念。在更多的表达形式上,这个概念是指道德的“天”,由

^① 帕森斯:《普遍的社会进化》。转引自安东尼·吉登斯:《社会的构成》,三联书店1998年版,第398页。

^② 保罗·蒂利希(Paul Tilich):《政治期望》,四川人民出版社1989年版。

修养可至。因循着这个逻辑,天下观念的相对化同时还产生了一种意识形态的防御性,即通过两种方法来保持、维系正统儒家的大同主义或者天下主义。这两种方法是:其一,把个人与不朽联系起来,而不是与信奉天下观念的王朝联系起来,从而使道德理论与社会实践相互割裂;其二,是个人价值的内化,即使个人价值相对独立,而不是依存于传统儒家对于客观道德秩序关心。^①

在天下主义的框架里,通过个人道德修养与王朝政治秩序的分离,将天下主义、天下大同的秩序追求及其意识形态的防御性,巧妙地转化成了个人对于德性、道德不朽及其价值符号内化的追求,同时也在个人的道德修养内涵之中渗透了道德公共的秩序要求,导致个人道德行为的公共主义形式。王朝权力及其秩序可以更替,道德不朽依然故我,天下主义、天下大同,依然是个人对于不朽境界的神往,依然要依赖于天下这个相对的“绝对理念”,内化为个人的心理寻求和生存依据。

这虽然构成了中国人精神个体道德不朽的依据,构成了个体精神秩序与现实王朝权力秩序的直接的张力关系,给予了这些精神个体以一种象征性的道德独立意义,但个人却又无法以道抗争,仅仅是变“道”为“技”,化信仰、精神为个人的生存技术。所以,在中国历史上,这种意识形态的防御性相当有效。对于天命、天意等象征符号的解释和盗用,可以因人而异,因时而异,然个人的道德追求是永恒的。权力秩序或国家权力共同体的生死存亡,最终落脚在个人的道德讲求之上,“天下一家”的思想逻辑因此悄悄地被置换,转成个人的道德行为逻辑,转成了王者为圣的宗教行动者逻辑。天下者可能被理解为圣者为王、为天下。天下之和与分、乱与治,表面上看来,好像和一些能够知晓天命者的个体行动逻辑紧密关联。团体的神的缺乏,导致团体式社会秩序及其构建要求的缺失。所以,天下主义或天下大同主义这个象征符号,似乎也因此被做成了特殊的宗教行动者的私人资本了。

因此,天下主义或者天下大同的秩序要求,实际上是一个悬置在具体

^① Trauzettel, Rolf. 1975. Sung Patriotism as a First Step toward Chinese Nationalism. In John W. Haeger, ed., *Crisis and Prosperity in Sung China*, pp. 199—214. Tucson: University of Arizona Press. 转引自杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,社会科学文献出版社 2003 年版,第 45—46 页。

的历史变迁过程之上的东西。与此同时,权力合法性的再次建构,可以超越王朝的更替和权力斗争的残酷性格,重新具备整合社会的可能。“天命”的产生过程,就是如此,无非再来一次象征盗用或象征增添。关键是重整江山的英雄应当是一个“真命天子”,方才能够具有这种可能。权力的更替、政权的易手,以及在其更替过程之中的暴力冲突,往往可以出离权力合法性的秩序要求。这就为天下一家的秩序全能提供了最好的逻辑逃避:尽管暴力冲突史不绝书、无代不有,但是,大同、和谐依然可以成为中国人追求的秩序情结。和谐及其秩序、合法性的需要满足,如果说具备什么超越功能,就是能够与历史中的权力冲突、社会失序等过程不直接发生关联,而是隐匿于冲突暴发的过程之后,作用在合法性需要的再生产的过程之中。

时代变迁之后,这个悬置在上的社会理想就成为学人士大夫的道德理想,并且在儒家学人手里得到了最好的诠释和发挥。这就是中国人的道德和谐主义——儒家乌托邦——道德、文化整合社会的社会理想。天下的分合与治乱的标准,集中在儒家知识分子的手里。所以,在中国历史上最能够解释天命者,往往首推儒生。这些儒生往往也是中国历史上知晓天命者最可信任的合作者。其对天命的崇拜和信任,往往可以促使他们拥戴一切在权力争夺之中的胜利者,为其进行天命、天意的再诠释工作,并随时将这种再诠释的结果予以权力形式的意识形态化。而在分裂动乱的年代,他们又可以因为天命的认知而为旧政权支撑残局,甚至也可以因为对于天命认知的垄断而虔诚地期盼一个“真命天子”的再世。制度宗教共有的天下主义、大同主义,私人信仰导致的道德不朽,共同促使天下主义、大同主义这些符号资本成为伦理整合社会的逻辑支撑。

在这个过程中,天下一家是这个社会中公共崇拜的外在象征形式,宗教行动者则是个人的道德实践过程,表现在宗教发展形式上即是我们主张的公共宗教与私人信仰的特殊关联。无论是公共的宗教还是私人的信仰,都不会与此冲突,都会对此表示高度的认可与保持。传统中国的佛教、道教强化的身心和谐,加上儒家正统主张的平治天下的社会和谐信念,在其符号意义上也具有丰富的象征内涵。只要闭上眼睛想像一下,这就是一幅极其美妙的图画。治世、治心、治身的三层秩序,整合起来就是一个“整体至善”或社会整体的和谐。身心和谐了,世界就太平了,但历史

却被消解了。国家权力的社会共同体由此而改变了存在的形式。国家权力的实质被天下一家者高度“文化”了。

正如梁启超所说的那样：中国历史如同一个非国家（公民）——非社会（团体）框架；伦理相安，爱和平，尊中庸，道德代宗教很早。因此，“伦理所不同于团体者，不划定范围，更不作对抗，而推近以及远，又引远而入近。中国人说近就是身家，说远就是天下，而其归趣则在‘四海兄弟’、‘天下一家’。……小起来太小，大起来太大——大到没有边际，抓亦抓不着，靠亦靠不得，真所谓‘大而无当’。不像西洋人小不至身家，大不至天下，有个适中的范围，公私合成一片，正好培养公德。”^①正因为这样，天下一家之中，难以构成那种出自于制度化的、社会团体式的公共的东西，因为这些东西的形成，必须以人类生活的团体及其界限分割作为基础。然中国社会如同泥和水混在一起，彼此之间不作界限。

天下主义、大同主义，成为一个价值象征符号，且是最神圣的符号。但是，如果仅仅是一个符号，而真实社会秩序呈现的又是另外一种权力规则，那么，这就仅仅是一个符号共同体，只能是认同以符号，控制以符号。自然秩序与社会秩序之间，徒然剩下了象征符号；而对于象征权力或象征暴力来说，此时只剩下了权力或者暴力。

为此，中国历史上特别注重宗教的伦理功能主义。天下主义、大同主义对次权力秩序的高度认同，可以称之为“和合主义”。而中国历史上的天下主义、大同主义及其表达为和合主义的秩序观念，近似于社会学理论上的整体功能主义。我们之所以要在功能主义前面冠以“整体”二字，主要是强调中国宗教历史上的这个功能主义更加注重秩序的整体形式。正是对于王朝整体权力的高度强调，促使人们对于功能的整体表达，具有特别严格、特别突出的价值期待。

这是一种高度整合的群体性框架，把王朝内部各种异质性的成分吸纳或包容于天下主义的价值框架之中。这是一个高度抽象的体系，但是又非常具体实用，充满了利用与掩盖的功能。这种和合主义，已经成为中国人自我认同、自我认识的一项工具。其根本原因在于，它作为权力模式的力量来自不同的历史、文化群体对它的认同。虽然它的定期重构，反映

^① 转引自梁漱溟：《中国文化要义》，学林出版社1987年版，第328—329页。

了它的意义的散失、改写、再版、变形甚至扭曲,但是,历史、文化群体乃至叙述结构却一直试图将其意义连贯在历史与现实之中,以便作为象征增添或象征盗用,甚至是权力、财富重新分配之后的神圣性、合法性资源。

这种天下主义、和合主义的叙述结构,利用着独特的文化意义作为权力秩序的基本原则。它规定着国家乃至社会的构成,规定着哪些人属于哪些群体,哪些人不属于哪些群体,其中,如果存在着彼此之间的界限划分,那也是功能主义的表达形式,它取决于因人因时的合法性需要,是在固定的秩序之内存在着的一些柔性的功能边界。

天下一家者,本来是自然特征的宇宙观,却因为其独特的秩序意识而变成了中国人的国家观念。国家天下化,包含宗教和道德秩序,包含所有的人群,无所不包,就是缺少了应有的边界;天子宇宙化,增强了权力意识的穿透功能,风不能进、雨不能进,只有国王可以进。天下是一个整体,功能当然要整体化,无论国家整体还是社会功能,它们的分化是最禁忌的东西。所以,天下国家—天下主义—大同主义—和合主义,一脉相承,“和”为其秩序核心。即使是国家、权力丢失了,但天下还是天下人的天下,这个秩序核心还照例存在。顾炎武曾经把这个微妙的区别视为国家权力与文化理想(天下)的差异,然顾炎武也应当看到此两者之间的和合多于区别,相融强于相分。无论如何,在朝代更替之中,天下和合主义将依然故我,而权力的恢复和秩序的再建也是题中应有之意。哪有匹夫不论国家而仅仅关注天下的!

究其缘由,是因为历史上的国家权力始终“是消极于政治而积极于教化的,强制所以少用,盖在缺乏阶级以为操用武力之主体,教化之所以必要,则在启发理性,培植礼俗,而引生自力。这就是士人之事了”^①。国家权力秩序的高度“文化”,象征符号的深度内化,历史的现实几乎成为符号的实在,而文人士大夫必欲在其铁肩上担负天下道义,实际上也同时承当了国家的重担,否则其天下无所落实,仅仅是一个符号而已。

实际上,这是一个社会秩序的设计问题。“如果思想家预设了一个集体主义的立场,那么他们就将把社会模式看作高于任何特定个体行动的

^① 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社1987年版,第213页。

存在,并从某种意义上把它看做是历史的产物。在新生的个体面前,社会秩序是一个外在于他们并早已确立的事实。”^①对于中国的文人士大夫而言,“天下”是一个模式,“国家”也是一个模式,并且都是高于个人的存在,都是外在于自己的历史的产物,都对个人存有各种价值标准。令人困惑的是,这些要求往往是彼此结合在一起的,天下与国家,权力的秩序及其要求常常是出自于一个权力象征交换关系。这就是所谓“天下型”整体功能主义的奥妙。

按照社会学对于功能主义的定义,功能主义实际上就是秩序理论。它所致力解决的问题,是社会由什么来进行整合?是武力还是欺诈?抑或两者都是?这些问题在功能主义看来,只要致力于通过价值的内在化以及对于这些价值的共识,使人们的社会行动趋向那些提供价值标准的规范,那么,它就能够解决上述有关社会整合和社会秩序的难题。这种功能主义的特点是,在行动和秩序之间采取了二分法,尽管提出了价值内在化的观点,但是它还是把个体行动与秩序化的结构权力相互结合起来了,从而把真正的个体行动置于社会结构之外。^②

中国历史上的“天下型”国家对于社会整合的功能需要,实际上就近似于这种功能主义;或者说,社会学理论中功能主义的方法,可以为解释“天下型”国家及其社会整合路径提供一个可行的研究工具。

可以说,伦理认同政治的社会共同体以及中国社会权力秩序的整合结果,就是中国天下型理想社会的最后构成。在文献记载上,这就是众所周知、津津乐道的“大同社会”。《礼记·礼运篇》云:

“大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦,故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,鳏寡孤独废疾者,皆有所养。男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故,谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭,是谓大同。”

这个理想社会不仅仅是在政治上、经济上的圆满社会,而且是一个道

^① J. C. 亚历山大:《新功能主义及其后》,江苏译林出版社 2003 年版,第 220 页。

^② 同上书,第 117、119 页。

德圆满的社会,是一个所有的人都有若干保证的社会,亦可说是一个“和谐的社会”。在这个社会运行逻辑之中,“大道之行也,天下为公”,决定了任何社会生活的表达形式必然是一种公共主义的形式,这也是中国社会生活理想的终端,天下国家整体功能运作的极致。“选贤与能,讲信修睦”,是它权力秩序的生成方式,似乎是具有国家力量的象征内容,然而它强调的却是贤能和修睦,并不直接体现国家武力政治,而是以文化、伦理来认同权力。接下来就是社会伦理的讲求,美好社会的承诺,再往下则是社会秩序的关注,“盗窃乱贼而不作,故外户而不闭。”

在另一部经典文献如《大学》里面,这个“大同”的价值框架,是用修身、齐家、治国、平天下的功能主义逻辑来加以说明的,是一个逻辑紧扣着下一个逻辑的象征性交换关系结构,终止在平治天下的价值实现。用著名哲学家牟宗三的话来说,理想社会“平天下”,是以“絜矩之道”来达成的。其絜者,合也,矩即指方形,絜矩之道即是要求形成一个方形,这样才能平天下。这就是说,必然要以己之心推及人之心,使人己间的关系能够平平正正,如同一个正方形,方方正正,这样就可以平治天下了。

毋庸置疑,这层层相扣的功能主义演进逻辑,正好是出自一个对于“价值”的天下共识。所以,天下型的社会整合方式,犹如功能主义那样,特别强调对于价值的关注,强调规范、共识是社会整合的基础。但是,这种功能主义对于价值的关注和强调,乃是从社会整体的功能性需要衍生出来、并在特定的角色之中予以制度化的子集。个体的价值意识只是作为集体秩序的基础,导致了意识与社会结构紧密结合的权力形式。所以这个功能整体,才能是天下大同的整合型秩序——如《周易·干·彖辞》所谓:“干道变化,各正性命,保合太和,乃利贞!首出庶物,万国咸宁。”至于董仲舒在《春秋繁露·循天之道》所说的:“能以中和理天下者,其德大盛。”直接把一个天下国家说成是一个道德共同体了,把整个国家视为一个道德天下了。

至于《中庸》,则直接把道德的讲求论证成为天下秩序的现实基础,不再对这个天下秩序是否能够建构进行怀疑。在论述人类道德与天下和平的内在关系时,《中庸》进一步指出,人类的本性是平和的依据,在道德上的讲求就是“诚”与“中”,所以,秩序的实现在于人类自己的道德本性,曰:“喜怒哀乐之未发,谓之中,发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也,

和也者,天下之达道也,致中和,天地位焉,万物育焉。”其中,人们难以判断,秩序究竟是天下大同主义的整体需要,还是个人道德讲求的需要,或者是两者兼而有之。这里的价值呈现,“与其说是通过对行动者的意义或者话语的解释性分析来实现的,不如说是通过对社会世界中的实际行为模式加以概括而得到的。”^①

由于天下国家原则的制约,体现国家政治原则的武力和欺诈两者必须整合,所以霍布斯的设想与中国圣人的理念也要在天下大同主义的架构里进行制度化的结合。因此,“大同”或者“和”、“合”这些词语,包含的政通人和、同心同德、和衷共济之义,一直是中国国家理想亦是道德理念的象征符号。

中国的宗教、祭祀制度,以及基于宗教信仰而形成的民间礼俗风习,作为这些天下大同的理想论证工具,通过自身独特的表达方式,已经体现出一种难得的“符号秩序”,建构出适应并配合这个天下秩序的象征权力。宗教的公共形式,及宗教的公共形式对于私人信仰的制约,是意义与价值的制度化,是被这个社会结构所整合的形式,同时也是私人信仰及其价值理念外在于这个社会结构的自然结局。而宗教的权力表达本来就是宗教资本的权力化过程,是宗教资本之占有者对于这个社会模式的高度概括所必然进行的社会活动。至于宗教及其信仰形式之中所表现出来的圣化主义、神秘主义,那都是在这个功能主义结构中个体行动的一种方式。尽管这种方式的结果具有种种的差异,但是,在社会变迁之中,它们与民间力量的某种程度的结合,却也能够挑战功能主义原则中的正统规范,促使该功能结构发生变形。

正是这个宗教及其文化的制度化,也许是中国社会一历史的最为微妙的地方。有如艾森施塔特所认为的那样,“文化观……是社会秩序和制度的动力的构成性要素”^②。实际上,就是这些内涵有宗教、信仰、祭祀礼仪、文化价值等的“符号秩序”,构成了中国社会秩序和制度的内在要素,并且在作为这些构成要素的同时,发挥了对于天下国家的象征权力,乃至象征暴力进行合法性论证的工具作用。因此,此类符号秩序具备了一种

^① J. C. 亚历山大:《新功能主义及其后》,江苏译林出版社 2003 年版,第 272 页。

^② 同上书,第 239—240 页。

权威性、强制性,甚至是制度化规则。虽然它们不同于源自组织行政的政治权力,不同于源自财富的经济权力,但是,它们也有约束人的功能,有维护秩序并为其秩序提供合法性的论述功能。

功能和系统是相互关联但又相对独立的结构,它们之中没有一个系统或者功能是具有独立的主导地位的,而整体均衡被看做是评价社会的惟一标准,私人的东西则必须与这样的社会结构相互联系。所以,作为我们研究对象的宗教崇拜的种种形式,也是如此,其目的只能在于权力符号及其体制权威的证明与维系,而种种公共宗教的制度原则压制着所有宗教的个人救赎形式,防止着这种救赎形式可能导致的社会动荡。佛教、道教及其与儒教的三教和合,由此不得不体现出一种和平主义的性质,自身表达出一种中国宗教特有的“符号秩序”,并表达出种种相应的行动秩序。

令人困惑的是,在天下与国家之间缺乏一个清晰边界(well-sign-posted),边界之上又没有超越的价值目标可以关照。一个偌大的文化国家,大而无当的天下,让生活于其中的人们如何行动?如何去把握自己的行动意义?在行动与秩序之间,其关系应该如何来把握?

这个天下型的国家权力模式,一方面使个人处在社会结构之外,另一方面也使这个在社会结构之外的个人努力使自己成为社会结构之内的人。这个时候,个人对所谓的神圣化工具、合法性论证的需要,必然会变得更加迫切。当这个个人变成圣人并具有号令天下的符号资本时,他就将在社会结构之外对这个早已存在的社会结构进行强制性的个人要求,迫使这个社会结构必须接受他的要求、满足他的需要。私人的东西此时已经成为公共的东西,从而导致个人行动类型的变异,这就是中国历史上常常发生的道德暴力。

这种困惑的极致,可以用一句话来表示,那就是——人心系之于治乱。即用把握人心的方法,来把握天下国家的治乱。在天下尚未安定的时候,人心向背变成政治功能,“得人心者昌,失人心者亡”。在天下甫定,政治秩序趋向稳定之时,其治乱之机,依然是系于人心放肆(或振靡)之间。一亡一昌,一治一乱,无不系之于人心方寸之间。

何谓人心?无标准,无界限。亡者昌者,权力的易手而已。人心系于权力的交易,或者是权力的交易决定于人心的标准。成者王也,掌握人心

的判断标准。败者寇也,断送了人心的价值依据。所以,中国的历史经验往往是,“知治世之所以治,即知乱世之所以乱。”而历来大乱之所以兴,不外“人心放肆”那句老话。中国历史上下数千年在此方面并无二致。所以梁漱溟指出:“在中国,恒见其好为强调个人道德之要求,实为此之故。此一要求既难有把握,则治难于久,而乱多于治,盖属当然。”^①

久而久之,这个行动逻辑被翻转过来了:历代王朝的兴衰、各朝君王的权力更替乃至社会的治乱和谐与冲突,仿佛成为人心向背的判断前提。

在这里,天下国家的和谐与冲突,转成了人心的向背。中国社会政治权力的表述话语由于这种价值相对主义的左右,至今尚未找到一个绝对性的说法,无法使用一种令人满意的语汇,给传统中国的治乱兴衰作出一个相对明确的界定。人们不得不怀疑,中国历史上权力秩序的合法性表达方法,是否真正有效?

从历史事实来说,秩序和谐这个概念及其表现的现象很不稳定,而冲突这个概念倒是更容易界定——但人们对于冲突问题讳莫如深。围绕着和谐这个概念,具有一整套的与之相关的词汇,似乎构成了一种形式的、哲学的、道德观念层面的和谐性,构成了一个独特的、想像的、民族的价值共同体。和谐至上论把自己置于表述结构中的特权地位,自视为一个囊括或维系其他差异或价值认同的主体性价值认同。但在实际上,这只是众多认同之中的一个认同而已,当然是可与其他价值认同互换乃至冲突的。然其在实际历史过程中,这个认同已经成为天下国家的基本功能,具有强制性的价值认同。在此价值认同与政治要求吻合之时,这个认同又会成为政治认同,其认同控制的强制程度将会变得更加强烈。

既然是始于价值认同继而又变迁成为权力认同,这就自然会在各项认同当中包含着必然的冲突。因为强制性的权力认同将压制其他认同,诸如民族的、宗族的、宗教的、语言的、性别的,甚至还会有历史的认同等,权力认同的强制性会把这些差异囊括到一个更大的认同之中,只需要和谐却不顾忌单调的服从和认同。

因此,在中国,以天下的价值和合作为取向,却立足于国家权力对于价值、精神权的控制,显得格外的重要。在这一过程中,宗教的国家化或

^① 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社1987年版,第227页。

公共宗教的制度化现象,十分突出。这样的结果是,天下国家的功能模式特别注重于对宗教、文化、道德的维系,国家权力的意识形态取向与社会信仰精神权的取向几乎一致。所以,国家权力秩序与社会精神秩序的互动,往往要以意识形态的规范形式作为中介来进行,如伦理组织社会,规范社会认同,控制政治认同,等等。在这种功能主义的权力秩序里,国家与社会的对立,人间利益的冲突,似乎是被消除了,但是,这一对立却包含在道德与文化的强制性要求之中,制度性的要求流变成为道德的、规范的要求。国家权力似可反对,然文化道德无法不从。这个功能主义的泛化形式,就是天下功能型的国家主义,大似于道德文化主义。

在秩序象征和符号共同体传统之中,中国的权力秩序及其理想,虽然有“和而不同”的原则,虽然有“礼之用,和为贵”的秩序要求,但是在实际问题上,在操作层面和整个权力秩序的制度层面上,并不能保证这个权力秩序能够包容差异性和矛盾性。于是乎,对于和谐的过度强调,就成为和谐主义者。而和谐主义者往往具有一种道德共同体的高度想像力。它可以跨越不同的社会的或文化的界限,把对于和谐的认同建立在一种超然的秩序之上,居高临下地包含一切差异,强制性地化解差异,为政治认同辩护;或者是在道德认同的同时,实际上却是施行差序控制;在更多的情形中,则是双管齐下,软硬兼施。

其中,极其危险地隐伏着一个道德暴力的孕育机制。因为,历史、社会的多样性,常常促使权力认同具有高度的变动性、不确定性。令人恐怖的是,权力认同仅仅是一个旨在容纳某个群体并常常以暴力的形式排斥其他群体或将其他群体边缘化的历史建构。所以,象征权力具有劣变为象征暴力的潜在可能,道德要求亦往往会以权力要求的形式,劣变成不得不服从的道德强制甚至是道德暴力。中国历史上的“以理杀人”大抵如此。这就导致了符号资本在神圣化论说过程中合理化的失效。天下型国家依然存在,但是这个合法性的证明工具,此时只能是工具了。镶嵌型制度宗教的功能只能如此。

象征权力本不同于强制性权力,其以象征交换关系及其符号共识作为前提,但是这并不排斥象征权力不存在劣变为象征暴力的可能,特别是在象征权力的强制性特征得到过度强化之后。正如李普塞特在分析美国政治生活中的道德暴力那样,道德亦是暴力的来源之一。对于那些乌托

邦式的道德主义者而言,他们竭尽全力地扬善惩恶,倾向于把社会和政治看做是道德游戏,同时又用纯粹的道德主义术语和方法来解释政治,将道德目标视为一切政治、社会生活的判断标准,然后在政治权力的斗争中,使用善恶势力的角逐,而不是一系列集体谈判的技术来解释政治。此时的政治就会利用道德主义作为自己的工具,出现道德暴力。^①

在中国历史上,此类现象史不绝书。象征交换关系及其符号共识,促使王朝权力在其结构化、制度化过程中,易于从个人的天命信仰的接受上、从易姓革命的过程中构成改朝换代之际权力上的派系之争。尤其是在权力的角逐过程中,如果是缺乏权力斗争的谈判手段和妥协方法,其最基本的方法就是在道德上置对方于死地,争取民心 and 道义上的支持,导致权力斗争的双方因此呈现道德两极化,成王败寇、正统非正统。

象征权力的意识形态化过程,以及这个意识形态过程的制度化,当是象征暴力得以形成的历史基因。所以,象征交换关系的制度化,既可以是秩序和谐的基础,亦可以转变成为权力、道德冲突的根源。

2. 神伦信仰与人伦秩序

中国历史上曾经存在着“横暴权力”、“同意权力”和“教化权力”^②等若干种权力模式。在此由同意、教化等象征交换关系构成的权力结构中,后两者往往会与前者共享在一个符号共同体内,功能共享,相互凭借,从而构成象征权力乃至象征暴力,使这种出自宗教、信仰而道德、礼俗、人心、治乱的权力秩序,最终造成了权力—伦理—暴力之间的微妙组合。这说明了即使在历史变迁之中,政教关系始终是秩序的和谐与冲突关系的一个重要的关系变量。

一个国家、社会的权力结构及其与宗教组织、信仰体系的制度安排,就其本质而言,大抵上属于政治和宗教的范畴,也就是人们常说的政教关系。它们常常表达为三种不同的模式,即教会与国家之关系(Church-

^① 西摩·马丁·李普塞特:《一致与冲突》,上海人民出版社1997年版,第331—336页。

^② 费孝通:《乡土中国》,三联书店1985年版,第60—70页。

state)、宗教与民间社会之关系(religion and civil society)、宗教取向与历史行动模式之关系(religious orientations and the modes of historical action)。^①这里提到的第一种模式,是政治与宗教或者是政府管理与宗教组织的关系,第二、三种模式则是指社会变迁、历史文化与宗教信仰、宗教组织等层面之关系。它们均有一个伴随历史、社会变迁而不断转变的过程,同时体现出社会变迁的历程和时代特征。

有关政治与宗教的复杂关系,政教领域中的理论讨论已具有十分值得注意的丰富成果,建构有多种模式的互动关系,如宗教优位型、政教交叉型、政教分离型、政治优位型等形态,而每一种形态之中又可以细分出相关的更多的政教关系模式。宗教优位型之中可以包括祭政一体型、圣俗紧张型、信仰对立型;政教交叉型之中可以分为政教共生型、政教分离型;政教分离型之中则有宗教积极型、政教非友好型、疑似完全分离型;政治优位型之中也有宗教操作型或宗教利用型、宗教统制型或宗教抑压型以及宗教完全否定型。^②

然而,在不同政权的统治形态之中,政教关系也曾经具有不同的表现形态,如在民主政治中,往往是宗教自由的原则体现比较具体而充分,政治与宗教的交往常常在具有公共特征的宗教事务领域之中,并不涉及权力因素;相反,在权威主义统治的国家,政治对于宗教团体常常呈现主导功能,实行支配或管理,并且在不同程度上干预宗教团体的内部事务及其运作。这就是说,教会与国家的分离实际上是指两者之间在制度层面上的分离,以防止教会拥有国家机构的权力,或者是教权与国家权力的结合,而宗教与政治则作为社会生活的两大层面,并非政教分离制度所指示的对象。^③

具体而言,政治与宗教之间的复杂关系可以表现为七个层面的互动:

(1) 合法性(legitimacy)。国家可以全面支持某一宗教甚至是把它置于国教的地位,或者是借助于宗教的观念来强化其统治的合法基础;相反,国家亦可以将某一宗教定性为不合法,禁止其转播发展。

^① Carroll J. Bourg, Politics and Religion, in Sociological Analysis 41:4, 1981:297.

^② 中野实:《宗教与政治》,日本东京新评论社1998年版,第225页。

^③ 林本炫:《台湾的政教冲突》,台湾稻香出版社1990年版,第139页。

(2) 意识形态(ideology)。宗教意识可以受到政治意识形态的影响,与之适应并随机变化。然而,宗教教义也可能促成政治意识形态的变化。

(3) 宗教与政治之间的互动(interaction)。宗教可以发挥强化民族感情、团体拥护与集团效忠的功能。

(4) 组织(organization)。国家政府往往为了某些统治上的需要而介入宗教组织的构成。在通常的情况下,这种宗教组织的成员大多数会成为政府政策的追随者;另一方面,宗教人士也可能参与其他政治组织,甚至是建立其他神权统治式的政治。

(5) 立法(legislation)。宗教团体的合法地位受到法律的规范;宗教团体有时也能对法律的规范发生影响。在某些国家则可以看到宗教团体的法规章程受到政府的干预。

(6) 运作(functionality)。宗教组织或政府均能凭借操持某些宗教资源,或设定特指的章程,以干预或介入对方的运作。

(7) 价值系统(values system)。宗教与政治均属于价值的主要构成。个人、国家、社会、政治等价值层面,均能够感觉到宗教与政治的关涉。^①

其中,国家与社会的关系,是社会学研究的主题之一;宗教与国家、社会的关系是宗教社会学的研究主题之一。在以往的研究之中,往往将此类关系理解为政教关系,易于流失于片面和狭窄,更多的则是以一种静态的结构来把握这种政教关系的或分或合。

如果宗教行动是嵌入于非宗教的社会关系之中的行动方式,那么,宗教、信仰是如何被嵌入国家、权力关系之中的?与此相应的问题是,这些权力是如何通过宗教而获得合法性证明的?宗教又是如何在王朝权力秩序之中,甚至是日常生活之中呈现出来的?这些象征性交换关系,呈现出来的是一种什么样的模式?是什么样的因素、力量,造就了一种相应的政教关系而非其他形式的政教关系?

所以,中国宗教社会学的研究,应当把宗教与国家权力的关系视为一

^① See Sabrian P. Ramet, *Sacred Values and the Tapestry of Power: An Introduction*, in *Render Unto Caesar: The religion Sphere in World Politics*. 转引自邢福增:《当代中国政教关系》,香港建道神学院基督教与中国文化研究中心 1999 年版,第 10—11 页。

种“非均衡交换关系”的模式构成,而不仅仅是“制度宗教与非制度宗教”之间的关系。它们是一种动态的、非固定的、非结构性的却同时又是结构性的、制度化的关系。任何关系的抽离或嵌入,都将导致这一关系模式的改变。而这些非均衡交换关系,又常常体现在国家与社会、王朝与民间、公与私之间。特别是由于出自于天命信仰之间受命与革命的关系,使合法性的权力、权力秩序已不再是一个固定的制度化的东西,权力主体和权力秩序随时都处于一个可能改变的、被革命的过程。这就说明宗教与权力、信仰与社会之际的交换关系并非一蹴而就,亦非一成不变。它们之间的互动关系更加重要。只有把它们相互依就的关系梳理清楚了,才能说明这些象征交换关系可能构成一种什么样的政教关系模式。

实际上,不论是天下、国家的权力秩序与天命信仰、信仰表达的行动者之间,还是天命信仰、宗教组织与社会、政治之间的关系,在制度与非制度的层面都难有清楚的表现,反而是在国家、社会生活各个方面显露为千丝万缕,有时甚至是非常密切的非均衡象征交换关系。尤其是天命信仰及其信仰表达形式与传统中国社会的复杂关系,基本上构成了中国宗教与中国社会复杂而微妙的象征性互动关系。

宗教行动者及其与社会结构的象征交换关系,是此问题的两大层面,既在历史、社会实践中彼此互动,同时也可以从宗教社会学理论层面上彼此说明,并最终以天命信仰之受命、革命的行动者与社会结构的互动关系,表达出一个权力秩序与天下国家以及社会结构的关系模式。所以,中国宗教行动者及其组织的构成与传统社会结构的关系,应当置于宗教与国家政治乃至与国家、社会的多种关系之中来予以检讨。

象征交换是一种极其特殊的交换关系。当信仰成为确立社会关系中价值整合的主要手段时,权力、财产和社会关系的动力学就会发生变化,在固有的社会关系之中就会出现以伦理、价值、信仰的标准来取代其他标准的情况。中国历史上所谓的政治道德化、伦理权力化,就是这样构成的。

然而,当符号型的交换关系发生变迁时,这一关系也有可能改变其固有的冲突形态。如天命信仰,实际上是一种受制于社会资本、角色关系的宗教特权,但是当它被作为一种特殊的象征交换关系之后,它就会成为群体服从的交换关系,认可权力分化的合法性,以服从等级伦理为前提而服

从了权力分化之后的强制性结构。

从社会交换理论的视角来看,宏观组织中复杂交换系统的理论分析,要求首先关注各种类型的复杂组织之间的吸引、竞争、分化、整合和对立的关系。一个社会中的组织可以从对方那里得到报酬,这样就创造了一种情境,在其中他们之间能够彼此吸引,相互竞争。在竞争之中,同一领域里的那些成功的和不太成功的组织之间等级的分化就出现了。这种分化常常在各个领域里的那些不太成功的组织寻求新的资源时,在它们之间产生专业化。为了提供有效的整合方法,独立的政治组织也必须产生出来并管理它们之间的交换。这些政治组织拥有权力,而且只要个人和组织认为其遵守了共享的文化价值观,它们就被认为是合法的。

布劳认为,宏观结构间的分化和专业化的产生是由于社会组织之间的竞争。尽管中介价值观允许组织之间的分化和专业化的产生,但是单独的政治组织依然必须存在,以通过法律和强力的使用来管理其他组织间既存的交换模式。这种政治组织只要能够规范地管理那些反映了中介价值观原则的交换关系,并能够保护大多数组织,尤其是最有权力的组织的利益,就会被认为是具有合法性的。

分化而非专业化,是传统的中介价值观分化为正邪、公私的结果。复杂的交换网络却没有组织化,更无组织形式的专业化,这个问题,即使是在当代中国宗教与社会的交换关系中也并没有得到很好的解决。由此可以看出,所谓权力秩序的构成,主要是在于中介价值观的规范管理。布劳在微观和宏观组织层次上对社会组织的看法是,同时可以在两个层次上发生同样的交换过程:(1)社会吸引;(2)交换报酬;(3)对权力的竞争;(4)分化;(5)整合的倾向;(6)对立的倾向。^①

在此之后,其权力结构“为了贯彻各种集体目标,维持政权在社会之中的地位以及完成其调节和整合功能,就需要资源、服务和支持的不断输入;在此,政权就依赖于其他制度领域。政权必须从经济领域中获取各种人力、劳动、物资和货币资源。在争取对政权的基本支持、对其象征的认同、统治者的合法性以及扮演政治角色的动力方面,政权依赖于文化制度。”^②

① 乔纳森·特纳:《社会学理论的结构》(上),华夏出版社2001年版,第291—292页。

② S. N. 艾森施塔特:《帝国的政治体系》,贵州人民出版社1992年版,第8—9页。

这就是人们常常言说的政治伦理化或伦理政治化了,伦理的行动过程就进一步与社会权力结构紧密整合起来了。

然而,在此整合过程之中,当然不是单纯的政教关系,它们之间的整合关系,远比政教关系具有更加复杂的表现。

如果说,儒家革命精神的实质就是圣人正义论,^①那么,依据以天命信仰之转换为受命与革命信仰两种表达形式来说,不仅仅是儒家的革命精神,而且还有儒家接受天命信仰的文化基因,同时构成了儒家的圣人正义论。它在接受和改变天命信仰层面上表达出来的双向性,乃是儒家圣人正义论的基本特质。

这个圣人正义论,实际上就是中国人的权力秩序合法性证明方法中的核心内容。信仰的精神、文化价值使社会秩序以及维持社会秩序的各种安排合法化,合法化导致赞同社会共识,而社会共识赋予现存的或期望的社会条件以价值意义,因而稳定或者促成它们。所以,合法化的证明过程在方法论和本质上都可以被说成是发挥了中介功能。但是,从理论分析上来说,不同的合法化信念可以被区分开来,只有一组合法化信念可以被直接地作用于合法权威的证明基础。人们共同赞同的价值和规范,能够成为社会生活的媒介以及作为社会交易的中介联系。它们促成了人们进行间接的社会交换,它们控制着复杂社会结构中的社会整合和分化过程,以及它们之中的社会组织的发展。^②

所以,只有在规范决定着必须如何与某种行动相联系时,在人们能够达到一种“规范性相互理解”的时候,社会才会产生。^③才能够通过宗教行动者的行动方式,涉及到社会关系并且指向参与者相信存在的那种正当秩序。圣人之所以能够提供这个正义的根据,乃是因为“圣王之与神明,同义而殊称也”的道理。“盖圣者,通也,道也。王者大也,明也。君人者,掩其聪明,深藏而不可测,此之为‘内圣’。”他可以接受天命,呈现天意,获得人间行动的合法性源泉,进而“……显其度数,尊高而不可逾,此之为‘外王’”^④,由此构成了天下、国家。

① 刘小枫:《儒家革命精神源流考》,上海三联书店 2000 年版,第 103 页。

② 彼特·布劳:《社会生活中的交换和权力》,台湾桂冠图书有限公司 1999 年版,第 306—307 页。

③ 京特·雅可布斯:《规范·人格体·社会》,法律出版社 2001 年版,第 43、32、45 页。

④ 张舜徽:《周秦道论发微》,中华书局 1982 年版,第 65 页。

严重的问题在于,儒家社会理论并没有为精神个体提供一种普遍主义取向的伦理。根据这种理论,人乃是“关系的存在”,陌生人作为一个角色范畴很难被置于儒家伦理的任何一“伦”中,结果是,中国人只有通过建构关系才能实现其社会交往,作为一种文化机制的引介方法才能得到普遍而有效的运用^①。这就揭示了儒家的圣人正义论在其社会本质上依然是一种“关系的存在”,常常呈现一种社会学所谓的双向性,既可表达为圣人正义,同时也可以因为这个固有的圣人失去了正义,从而信奉天命信仰而进行二次革命,改变这个以往的正义主体。所以,在圣人正义论的背后,还存在一种去圣人正义论的非正义论。

圣人与天命、天意之间的象征交换关系,正因如此而同样缺乏一种普遍主义的制度化方法。按照儒家理论的设置,任何一个精神个体都可以为自己构建一种角色关系来实现其象征关系的非均衡交换。如果这种交换成功,那么,他就有可能跻身圣人之列,获得正义的关系象征。于是,受命与革命的双重关系,在圣人正义论的表达主体之间,就会潜藏着一枚道德型定时炸弹,随时炸毁这个固有的正义论结构,因王而再圣,即依附新王朝(王)的落成而再建正义(圣)。所以,儒家的受命信仰与革命精神的双重整合,才是圣人正义论的整体结构。

儒家圣人正义论的象征符号里深藏有一种双向的弹性维度,构成意义的双重性。在不同时间、不同的环境里,大都体现出一种不同的象征意义,给予人们以不同的解释空间。

事实上,在权力秩序与象征关系之间,社会组织就是依靠着象征符号的这种特殊的弹性,为社会组织提供了能够长久延续的一套办法。一个象征符号如果缺少了这种弹性和多重涵义的特点,它就无法发挥效用。对一个社会而言,最坏的事情莫过于把象征符号作了精确的定义,因为一种秩序惟有拜受了象征符号弹性定义之恩赐,才有可能出现有规律的社会生活。正是由于象征符号定义的模棱两可,象征交换关系才能对人类社会有所贡献。定义含糊就成为一种桥梁,使我们可以悠游于不同的定义之间,直到我们找到固定可靠的解决问题的办法,我们才能越过这座

^① 金耀基:《儒家学说中的个体和群体》。《中国社会与文化》,香港牛津大学出版社 1992 年版。

桥,产生新的固定的意义。权力关系上的短暂变化,并不需要立刻修正有关的象征符号。^①

儒家的圣人正义论及其双重性,恰好能够给人们提供不断进行“象征盗用”和“象征增添”的可能性。像天命信仰这样的正义象征符号,可以让人们不断地进行解释,甚至是在权力秩序被颠覆和被重建的过程中,也可以以受命和革命的双重形式来进行正义论层面的象征增添。它可以被表达为受命与革命的双重弹性,这时,所有的象征交换关系并不出自于神,反而是出自于能够解释天命信仰的宗教行动者自己。个体的信仰可以直接地转变成为社会群体的行动逻辑,特殊直接转变为普遍。

在这种特殊与普遍的相对关系之中,实际上包含了社会与个体的直接矛盾,内涵了权力分化和合法性排斥的两种原则,以及与此相应的各种力量的互动形式。一方面,当精神个体的活动能够根据天命信仰解释自己的行动方法,并且作为一个当为的秩序来解释时,与其相关的社会、群体关系就存在了,从此也开始了个人的再度社会化过程。另一方面,这个社会、群体的关系又不能被理解为单个的诸个体意识过程的合成。因为,若仅仅根据某一个体的意识或根据更多个体同样的意识,来确定如何与其他个体的行动相联系,社会、群体的关系就难以存在。

这个时候能够产生、形成的也许仅仅就是一种权力或权力的秩序。王者、天子已经依据固有的天命信仰而展开了他所需要的权力分化原则,并且依据这个原则进行了社会资源、宗教资本的分配和设置,即王者、天子的天命信仰是权力秩序的落实,经由受命而构成天下一家的普遍王权。此时,儒家学人的天命信仰则由天心变为人心,变为个人的精神要求,而民间社会对于天命信仰的接受则转换成为百姓鬼事。与此相应的,就是与权力分化原则紧密关联的合法性排斥原则的体现,即仅仅将其合法性落实在王者、天子的层面,而把其他任何层面对于天命信仰的直接接受视为邪祀淫祭,强迫全社会只能接受合法的信仰,而作为群体之间的中介价值体系也把自己视为这个天下国家的隶属者。

儒家的“权威”,或者圣人的正义论,并非一个简单的超越型或人间型权威,它整合了人间权力和天命信仰,是人的力量和超人间力量的整合;

^① 亚伯纳·柯恩:《权力结构与符号象征》,台湾金枫出版社1987年版,第53—54页。

其重心在于人间却又具备超人间的权威。其核心概念是“天道”或“天命”，可以体现宇宙与社会亘古不变的法则。它隐藏在宇宙与人类社会之后，作为一个基本原则，却又以和谐、寂静、均衡为特征而不断的自我呈现。儒家所要求的正心、诚意等德目的讲求，正是对于这个原则的认可、适应、感受、体验，要求人们在这样的道德修养之中，造就和培养“中正平和”的人格，以自我的道德修养来消解人与人、人与社会、人与自然之间的紧张，最终实现对于“天道”、“天命”的体认。

当儒家以其对于天道、天命的信仰和解释，来确定其与其他个体、群体的行动关系或者是象征交换关系的时候，人间的和社会的关系模式之中似乎也因此而具备了天命、天意及其神性。儒家的圣人正义观念就这样构成了。天命观、国家观、权力秩序在此圣人正义论之中获得了高度整合，而且是经由天命观而逐层整合。这个天人和合的秩序，就如同《左传·襄公三十一年》所说那样：“德不失民，度不失事。民亲而事有序，其天所启也。”

这个“天启”的意义，就是中国宗教独特的正义功能。在这里，“天启”是一个功能的概念，而非神的直接启示。神没有先知的作用，只是国家伦理的制约。权力象征和道德正义替代了先知，作为天启的象征行动方式只能是对于国家权力伦理的适应。所以这个“天启”的功能是普遍主义、公共形式的，是宗教与国家权力、政治伦理的混合形式。其所谓“民亲而事有序，其天所启也”，指的就是这样一个神圣的总体。经过特殊的整合，它启示的对象是圣人，是对圣人表达天意的要求。如果圣人与天命之心打通了，自然而然，民亲而事有序。因为，天命之心，去就靡常，不可人力争，惟以神处之也。

但是，以神处之的天命信仰，又能以道德体验为基础，成为十分神秘的个体精神体验的过程。尽管天启不可以人力相争，却又能够存在于圣人正义论的要求之中，经由圣人般的宗教行动而得以呈现。儒家为“诚”，道家为“无”，佛教为“空”。与它的合一，是神秘的合一，是一种信仰、精神状态。只有这种信仰或精神状态，才可以作为现世道德、修身治平（儒学）、觉悟清静（佛教）、得道长生（道教）的保证和基础。换句话说，儒家的道德权威，道教的生命养身，佛家的寂静觉悟，均是圣人正义论的体现方法和基本路径。

为此,圣人的天启,不仅仅在于它的个体精神,而且在于他对于那些一切都属于王朝权力秩序的神灵的体认。因为只有这样,才能够以象征关系、象征符号来表达其所认定的正义的权力。

在此基础上,在权力和信仰之间,构成了一种权力区别与合法性排斥的双重原则。王者受命是区别,区别了不同的行动者对于天命信仰的接受方式及其社会结果;革命则是排斥,即对那些接受了天命信仰却又远离了固有的天心、天意,甚至是民心的宗教行动者,进行以合法性为基础的选择,进而将他们排斥在权力秩序之外。

在天命信仰之象征秩序下,“各省、州、县,山川江河都有相当的神灵。这一切神灵都隶属于皇帝,在国家的年簿内,登记着职司守护全国的江河山川等的官员和神灵。假如任何一区发生变异,那里的神灵便像‘满大人’那样被革职,神灵的庙宇多不胜数。”^①有学者认为,在以这种权力分化和合法性排斥原则构成的儒教国家中,那些国家官吏,在一定程度上,同时也成为了儒教的神职人员;而儒教国家的组织机构,同时也是儒教的宗教组织。这不是政教合一,而是政教一体。因为它们原本不是两件事物,所以无所谓“合”的问题。^②

这种政教之间的分合关系,实际上难以“合”、“分”的关系来表达。儒教之国家官吏,也难以完全认定为神职人员,而儒教国家机构的设置,同样也不可能完全视为是宗教组织。它们仅仅是在天命信仰及其与国家权力秩序相互配合的时候,儒教国家的组织结构及其人员安排,才会出于体现天意、天心的要求而具有一定的宗教性格。然而,在更多的时候,在更多的制度层面,实际上却是权力秩序引领着象征秩序,国家并不会把自己的权力设置完全宗教化。当然,“这里所述的宗教,极少涉及于神学,甚至不与道德规律发生直接关系,而于宗教仪式极为接近。其症结则是旧体制免不了以宗教教条和仪节,作为辅助政权、维系人心和保障治安的工具。”所谓君主专制,以昊天浩命的名义执行,带有宗教性格。^③

圣人正义论就是其中最深刻的安排。它要求的是权力分化与合法性

① 黑格尔:《历史哲学》,三联书店1956年版,第176页。

② 李申:《中国儒教论》,河南人民出版社2004年版,第112页。

③ 黄仁宇:《中国现代的长期革命》。见《放宽历史的视野》,中国社会科学出版社1998年版,第292、384—385页。

排斥,进而在权力秩序构成中将神人关系以象征交换关系的方法进行象征增添或象征盗用,把权力盗用为精神信仰,把信仰增添为权力要求,为权力分化和合法性排斥进行双重的整合。

在宗教信仰的超越世界与当下权力秩序的互动关系中,天命信仰和祖先、神鬼崇拜,构成了这个超越世界的主要内容,普遍王权则是现实世界的主要特征。在这两个世界的关系之中,如何能够把握那不可见的超越世界,促使它们能够在当下这个可见的制度化世界之中发挥正当的合法性功能,一直是中国人处理宗教信仰的传统办法。因为,“传统中国没有似天主教的神父,可是全部文官组织上自内阁大学士、尚书侍郎,下至九品小官以及‘未入流’,也包括贡生、监生、廪生,全部都熟读四书,都认为‘无父无君是禽兽也’,亦即是全部在支持皇权神授说。又因为这天地君亲师里面的‘亲’字,也把血缘关系、亲属关系与政府牵扯在一起。”^①

传统的中国,常常是以一种当下现实世界的处理方法来处理他们与超越世界的彼此关系。本来仅仅是属于超越世界的信仰问题,这里却动用了现实世界的所有存在关系,一并来面对这个超越世界,使用了两个世界的交换原则来处理它们之间的协调。通过象征性交换关系来处理可见的世界与不可见的世界之间的关系,而非通过思维、智慧、宗教冥想等等方法来对此超越世界加以把握,这就使象征交换关系成为了这两个世界之间的中间逻辑。超越世界在一定程度上也被象征化,而非一般制度化的宗教世界了。

至于一般性宗教体系所常常使用的智慧、冥想、道德等掌握超越世界的那些方法,尤其是卡里斯玛那样的神圣能力,在两个世界的关系之中,它们仅仅是作为那些参与这种象征性交换过程的交换主体的内在要求,即具备了智慧、道德、冥想、卡里斯玛等神圣能力者,才能作为这种象征性交换过程的交换者进入其交换领域。而那些并不具备这些神圣能力者则不可能进入这些交换领域。只有一部分人才能进入这个交换领域,这就构成了象征交换关系之中的合法性排斥。很多人因无法进入象征交换领域,而只能在其外自行表达他们对于天命的信仰。即使是在这个象征性

^① 黄仁宇:《中国现代的长期革命》。见《放宽历史的视野》,中国社会科学出版社1998年版,第386页。

交换领域之中,也同样出现了合法交换与非法交换,呈现了权力分化与合法性排斥的行动逻辑。

陈亮在给皇帝的一次上书中,阐述了传统中国天命信仰的合法性特征,以及能够进入这个象征性神圣世界的先赋性条件。陈亮说:“臣切惟:中国,天地之正气,天命之所钟也,人心之所会也,衣冠礼乐之所萃也,百代帝王之所以相承也,……”^①天地、天命、人心、衣冠礼乐、百代帝王……,构成的就是这个合法的象征世界与现实世界的交往关系,或者是中介性的价值体系。两个世界,就是如此彼此依赖、相互发明的关系。

清代曾国藩在其著名的《讨粤匪檄》中亦无意地透露了传统中国这个道德的神秘功能。他说道:“自古生有功德,没则为神。王道治明,神道治幽。虽乱臣贼子穷凶极丑,亦往往敬畏神祇。”他把神人关系处理为一种功德与王道之间的内在关系,能够嵌在这种关系之中的人才能够明白中国政治、社会的宗教性格,所谓“王道治明,神道治幽。”因此,两个世界即明幽之际,几乎就是一种先赋性功德关系所加以维系的东西,保名教即所以保中国也。

秩序通过信仰而构建,但信仰本身却无法获得能体现神圣秩序要求的制度化可能,模式化的宗教、普遍化的信仰体系由此而成为秩序之外的东西。在现实世界里,信仰通过秩序而被嵌入权力之中,但能够构成秩序并能够制度化的世界,却是普遍化的王权。

信仰与秩序的关系,本质上就是象征交换原则的自然呈现,即是人们津津乐道的“天人和谐”。这种和谐实际上是一种在固定时空中追求的和谐,它企图在社会秩序之中寻觅出宇宙秩序,在现实秩序之中体验出超验的意义,变有限为无限。此不同于另一种意义上的和谐。那是一种与无限永恒相联系的和谐,因其与无限相联系而难以在有限之中存在。

如果把和谐分成这样两个大类,即在固定时空之中追求的和谐,以及在与无限永恒相联系之中的和谐,那么,人们在这两种和谐生活的可能性之间进行的抉择,不论是政治、经济的选择,还是宗教的选择,都会构成社会选择的冲突。关键的问题还不仅仅是选择,在这些选择之间还可能存

^① 《陈亮集》卷1,《上孝宗皇帝第一书》。

在着某种冲突,即在政治、经济、宗教之间难以存在全然整合的历史形态。就中国历史的演变而言,这种选择并非任意,而是近似于一个自然进程。它既不是单纯的宗教选择,亦非简单的政治、经济选择,而是基于一种宗教价值理念的政治选择或权力驱动。所以这个和谐的内涵和构成就极其复杂,以至于要准确界定这个和谐的内涵和边界,也不是一件容易的事情。

有一种宗教,是从时间和永恒之间的介入立场上来看待人类的处境和人类的历史。它领悟到个人的无限尊严来自于他和永恒的联系,领悟到有限或有罪的条件 下人间一切事物在空间和时间之中的界限,它因此才提出和谐的问题。在这种和谐之中,无常之物会成为永恒之物,而永恒之物在时间领域之中发生作用。与此相异的是,另一种宗教则把人类历史理解为完全承受时间的束缚,只要求在时间之内建立社会组织,只要求确信它自己的概念、理念为真理,试图利用一切手段将它们付诸实践,即使这些手段无视人的尊严。在此中,它期待着在空间和时间中出现的和谐,并常常把这种努力导向一种乌托邦,为此不惜出现社会失范或道德劣变。^①

在中国的历史经验中,一个神人和睦、圣俗协调的象征交换关系,经由着“德”字而衍生出“礼”的规范,在天、地、人之间逐步建构出一个无所不包、无所不容的价值体系和平治天下国家的行为规则。所以,人们常常引用的“礼之用,和为贵”的“礼”,承受着上述的“德”字的制约,则将天地、先祖、君师予以贯通,天下国家于是可以安定了。“三本”既安,何处不安?^②宗教的超越理念与现实社会规范之间的关系,已经基本定性为平和互动的行为模式,其间不再具有对峙的空间,也不再会形成功能多元的自立性的价值系统。

这就是出自天人“和谐”而步步衍生出来的神人和睦秩序、天下国家治理的秩序,继而成为了人间为贵的“礼”及其对“和”的讲求。这个秩序的重点,是社会伦理和社会政治的领域。

^① 保罗·蒂利希:《政治期望》,四川人民出版社1989年版,第129页。

^② 《大戴礼记·礼三本》:“礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地焉生,无先祖焉出,无君师焉治,三者偏亡,无安之人。故礼,上事天,下事地,宗事先祖而宠君师,是礼之三本也。”

《荀子·解蔽》说：“人之命在天，国之命在礼。”深刻准确地反映了春秋时代以来中国社会以“礼”作为天经、地义、民行以及国之干、经国家、鼎社稷、序人民、利后嗣的基本原则。^①正是因为这些政治、社会、道德功能的承载，促使这个貌似简单的“礼”，下能体政正民，上可俟鬼神而与天地并，成为“国之常也”。显然，这个天下，这个国家，无法不以“和”为贵，通过各种群体、各个层次人际关系的和谐，以“致天下之和”，成为天经地义了。

这里的“和谐”，早已不是理念形式的价值规范了，而毋宁是包括了诸种内涵如宗教、政治、社会伦理的秩序，天、地、人的因素均内涵其中，还依据政治伦理的秩序的要求进而现出相应的等次与序别了。所谓“建九纪以立纯德”、“以他平他”的社会、道德及其秩序要求，已经通过“和谐”的形式和讲求在国家伦理各个层面逐层逐层地体现出来了。

如“发号出令而民悦，谓之和”，“义与信，和与仁，霸王之器也”，“人之所以群居，和壹之理矣”，“礼义立，则贵贱等矣”，“正君臣之位，贵贱之等焉，而上下之义行矣”^②云云，此类说法甚多，并经过历代引用和解释，一直深刻影响着中国社会的阶级结构和社会伦理。它在政治上主张贵贱、贫富的定位，在亲属关系上主张尊卑、亲疏、上下的原则，各安其位，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重，皆有宜者。

“和为贵”的礼仪制度，作为规定人们社会关系的制度、规范，划分出社会贫、富、贵、贱之等，为每一个人定位，建立社会的秩序。所以，《论语·学而》里说：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美；小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”

韦伯从他的宗教社会学理论出发，认为中国社会对于“和”的强调，对于文化的“中和状态”的维护，乃是儒家权威神性的体现。他看到了“礼”作为手段，是为了“和”的目的实现而做出的种种方法。^③这些手段是什么呢？绝不是一般的礼仪或者民间习俗及其社会行为，也不仅仅是与宗教活动相联系的行为仪式。它包含了宗教礼俗、民间仪式等社会行为，但却

① 《左传·昭公二十五年》：“夫礼，天之经，地之义也，民之行也。”《左传·隐公十一年》：“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”

② 《礼记·经解》、《礼记·三年问》、《礼记·文王世子》。

③ 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，江苏人民出版社1993年版，第208页。

在更复杂的行为规范中包含了强制性的权力秩序。天人之际、神伦关系、上下等级、尊卑贵贱等阶层、阶级的划定及统治手段,均可以一个“礼”所包括。民间文化的宗教习俗之“礼”,其和谐可以表达出中国文化对于“和”的理想追求,但是,作为权力的要求和规定的“礼”,则只能理解为对于权力秩序的维护和保持了。

显然,一个“和”的价值要求,一个“礼”的社会规定,规范型的价值理念和经验式的历史具体,存有着巨大的差异。实际上,“和”表达的是价值理念,“礼”注重的是社会秩序。一个是价值符号的象征形式,一个是权力秩序的实际要求。用韦伯的话来说,“礼之用”,绝不仅仅是对于“中和”状态的维护功能,更应该在其中包含了儒家权威神性的体现途径。

从“礼之用,和为贵”的前后关联来加以考察,“礼”与“和”是两个既联系亦分别的范畴。相比较而言,“秩序”这个概念,似乎与注重于价值精神的“和谐”理念不同,它更在乎现实社会的经验性质。无论这是有序还是无序,它都会直接与现实社会中的某种行为、制度、权威相联系,而不仅仅是一种价值要求。至于儒家思想体系所包含的“秩序情结”^①的说法,乃是把价值规范的讲求和社会政治的要求相互结合起来了。

实际上,中国模式的权力秩序所追求、论证的是“和谐”的价值理念,而中国历代统治者从秦始皇一统天下之后则无不追求“秩序”。一是向往和谐,一是追求秩序,互有联系亦有区别,但是却常常处于整合的常态之中。正如罗伯特·贝拉所指出的那样,这是一种以调适平衡为中心的“整合性价值”体系^②,可以将秩序与和谐整合为一个价值体系,相互沿用,彼此引证。

这就是中国社会、宗教的奥妙之处。一个“秩序情结”,将文化的理想与权力的追求整合为一个情结。其中,宗教的理想出自神性,秩序的向往出自权力。因此,对于中国历史的秩序情结,我们也可以提出这样彼此关联的两个问题:一个是“宗教如何构成?”一个是“权力如何构成?”前者解决权力合法性问题,后者注重由此合法性而最终衍生的权力秩序,两者的

① 张德胜:《儒家伦理与秩序情结:中国思想的社会学诠释》第六章,台湾巨流图书公司1989年版。

② 贝拉:《德川宗教:现代日本的文化渊源》,三联书店、香港牛津出版社1998年版,第229—230页。

逻辑关联则是宗教与权力之间的张力。

在中国历史的特殊语境中,宗教如何构成,是一个中国文化的道统如何建构起来的问题;权力如何构成,则是一个中国王朝统治的政统如何建构起来的问题。它们的结合,是一个象征符号共同体、权力秩序、普遍王权主义的成型。

在其初级形式上,是“天”与“人”,是“天”与“德”,其次才是天人、神伦关系之“和”与现实世界人际神伦之“礼”的对应关系,并行不悖,互不替代,进而深刻影响到人间关系的组合形式。这就是中国道统所论说的“和谐”与政统所要求的“秩序”。其中,宗教的构成将直接影响到权力的构成,“神”、“天”、“和”、“道统”等规范性的范畴,成为了“人”、“德”、“礼”、“政统”的合法性基础。关键的倒不是这个过程之中是否有“天命”或“神”的存在,而是这个“天命”、“神祇”与人类行为的关系及其组合。

特别是“德”与“天”的巧妙组合关系,构成了中国价值理念独特的“神性”。如果按照韦伯式的解释方式,中国文化的和谐特征主要来自超越世界与世俗世界的和平共处方式。他认为,这个神圣的超越世界(天)与现实的世俗世界(德),在中国的历史文化理念之中,从来没有出现过真实或紧张的对峙,宗教价值及其理念由此成为社会秩序的建构基础。

韦伯的话,似乎仅讲对了一半。韦伯看到了神圣的超越世界(天)与现实世界(德)之间的协调关系。因为它们是彼此引证的象征性交换关系。但是,这个交换关系还远没有结束。基于天命信仰而缘起的受命与革命两组交换关系,实际上就是中国历史深层常常发生价值理念、权力秩序等方面冲突的宗教基因。这是一种内在的深层的冲突,表面上似乎不易看出,但实际上却潜在地运动着,影响不弱。它们之间的紧张,往往就是中国历史变迁、改朝换代的内在张力。

这涉及到中国权力秩序的构成特征。它是在一元编码机制的基础上,分别依据其象征交换关系的双向性而呈现出来的二元编码机制。所以,它表达的二元现象,不过是一元价值体系内涵的双向性关系特征而已。其中,每一种秩序的构成都是两种象征关系冲突的结果,都是两种力量的整合格局。或者说,在此一元化的天命信仰—权力秩序中,本来是以天命为核心的信仰体系,却因此而分化出受命与革命两种信仰方式。它们分别成为天命信仰的表达方式,分别与权力分化与合法性排斥原则整

合,进而构成了二元编码机制,以它们的冲突构成了一元化的权力秩序。中国历史上之所以会出现史不绝书的官民、正邪、公私、善恶、治乱等层面的二元对立,甚至常常孕育出改朝换代的历史动荡,正是将其双向性予以周期性的表达。它们会在其后的一元化的权力整合过程之中再度被纳入其普遍王权的制度化模式。似乎对立,却又整合,其二元编码机制,实在是一元编码机制的持续性复制而已。换言之,这种双向对立冲突的权力、信仰因素,恰好被处理成内在信仰的紧张、外在权力的协调,宗教的内在张力和普遍王权的制度复制。它们都成为了制度化世界中普遍王权一元整合及其合法性证明的工具。

这种一元之内涵有二元双向关系,其最直接的结果,就是价值规范与权力秩序的双重整合。而且,这两个系统并不在一个层次里,它们不是对立的,而是并行的,相辅相成的,是能够在象征关系之中进行交换的。在儒家道统之中,这是一个“理”,一个应当这样做的规范,一个依着这样做就能够“王天下”的路子;至于“王天下”,是事情而不是“理”,也不是“道”。因为理归道统,事归政统,按不按理做和有没有理是可以分得开的。^①

这就是中国宗教极其特殊的社会功能。脱离了这么一个宗教,中国历史上许多事情都无法讲得清楚。所以,梁漱溟曾经提出一个不太为人所注意但又十分重要的论点,即以宗教作为中西历史文化的分水岭,进而又以宗教作为中西历史和谐与冲突的判断依据。

在宗教与集团斗争的联系方面,梁漱溟曾经指出:“宗教界别,最易形成集团对抗;权力之争,不资藉于宗教组织,其斗争或不必为集团的。”“中国历史上改朝换代,争王争帝者是。其争只在二三领袖之间,其余多数人均不过从属工具,并无深切界别,形成集团对抗。所以韩信事楚,又可以归汉。项伯楚人,竟保护了沛公。诸葛兄弟,可以分在吴蜀魏三方去。”“之所以能够造成这种历史差异,是因为西洋社会有基督教,因为西洋人自有基督教以后,总是过着集团而斗争的生活——虽然基督教是主张和平的。中国自受周孔教化以后,大体过着散漫而和平的生活——虽然孔子亦说‘必有武备’的话。”^②

^① 费孝通:“论师儒”。《费孝通文集》第5卷,群言出版社1999年版,第489—490页。

^② 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社1987年版,第53页。

问题的关键,就在于中国的宗教构成了。如果说中国有什么宗教的话,那就是祭祖祀天之类的“伦理教”,是没有组织集团生活的宗教。特别是在权力斗争方面,宗教难以权力之争中的集团组织形式参与其间,去构成权力之间的集体之争,而仅仅是在那么一两个人之间,依据天命信仰以及各自所依赖的社会资源去进行权力的合法性争夺。这么一个独特的宗教,实际上只是上古时代周孔的礼乐设施、风教礼俗,这种宗教没有西方基督教那样的至上神,从而导致了中国社会不在乎集团生活、不在乎权力的组织形式。梁漱溟认为,在没有团体的社会生活中,人的生活方式就散漫和平,愈散漫愈和平,愈和平愈散漫。而集团生活则易于引起冲突斗争。“人当斗争时,便思集合团体;而有了团体后,亦更易引起斗争。团体与斗争,殆相联不离。”^①

关于宗教与和谐、冲突及其权力秩序的特殊关联,梁漱溟的论述很有启迪意义。尤其是中国宗教对于和谐秩序的独特论证,伴随着中国历史的演进过程,已经演变成为国家、社会之间的一种特殊合法性要求了——以此去论证各种“王天下”的路子及其结果。

本质上是“伦理之教”的中国儒教,讲求道德修持,注重礼俗风习,进而要求社会关系的和睦相处,消弭了人际关系的集团生活形式而防止了冲突斗争,在道德层面上奠定了天下和谐的基本。严于律己的道德修养,可以从自我推出天下;天下失去或斗争不已,当然就是道德自律、复礼克己的工夫没有到家。尽管天下的和谐系之于个人的道德关系而显得孱弱,难以持久,然其由于道德克己的层层外推,在价值理念上可按其逻辑推至天下国家的治平,所以当个人的道德克己工夫可与天下国家、文治武功相互结合的时候,天下的和谐就由此而系之于权力的秩序,所谓天下和谐理念就可能转换成为治平天下的秩序要求。

在一般情形中,秩序与无序是一种二元的对立,但是在中国宗教所予以论证的权力秩序过程中,这个双向对立已经被一元编码机制所包含。这个包含,不是消除了无序的可能性,而是将此双向对立的价值基础予以一定程度上的消解,从而促使秩序与无序始终处于同一个层面,不可能成为神圣世界与世俗世界的价值象征而分别孕育在此岸与彼岸的两极世界

^① 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社1987年版,第53页。

之中。因此,秩序与无序始终处于一个世界内,可以王权普遍统一的方法来处理。于是,秩序不再被理解为预先的、外在的、超越的意义形式,而是被理解为人造的、有人铸造的、人间权力的结果,成为天子的意志、力量。宇宙神的秩序与国家权力的秩序就这样实现了合一。

所以,同样是秩序,可以出自大一统权力治理,也可以出自社会团体组织之间的分隔。大一统格局之中的秩序是两个世界的合一,是对立的消解;社会团体组织之间的分隔及其秩序,是每一个被分隔的社会领域各有一组自己所归属的相似或者相近的结构联系,从而赋予社会以秩序。前者在本质上难以包含对立,不得不将二元或多元现象进行一元化的处理,实现天下一家的无限和谐形式;后者则能够包容利益分隔所形成的无序,并由这种秩序和无序的冲突,确定各个层域的秩序边界。

中国特色的伦理之教,克己复礼,天下归仁,导致可能相互分隔的社会团体、集团组织等生活形式的消解。宗教与社会、个人与天下等概念极其模糊,界限难存,大一统的和谐基础由此构成。究其原因,是中国人用天下观念代替了国家观念。天下者,无不和谐;国家者,却无有不冲突的。所以,二十世纪初年,曾有罗素(B. Russel)看出了中国社会这个特质,他说:“中国实为一文化体而非国家。”从社会团体、集团生活的方式来考察,可以在社会学的理论上认为,中国不是一个国家,实为一大社会。^①

按照中国历史的社会特征来说,日常伦理及其要求是社会构成的主要形式。社会的构成有如此特点,宗教的构成则也有如此特点。宗教是一种神际伦常关系的特殊整合,社会则是一种人际伦常关系的变异。因此,要说明天下主义的文化内涵,还需回到中国历史特有的人间神伦关系。天下主义及其和谐无限的基础,就是这种独特的人间伦常。特别是中国儒家所讲究的“人伦”,就是从自己推出去的和自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序。潘光旦先生曾指出:凡是有‘仑’作公分母的意义都相通,“共同表示的是条理、类别、秩序的一番意思”^②。

^① 转引自梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社1987年版,第19页。

^② 潘光旦:《说仑字》。引自《费孝通文集》第5卷,群言出版社1999年版,第336页。

这种人伦秩序的整合形式,最初出现在儒家经典《礼记·祭统》之中,有鬼神、君臣、父子、贵贱、亲疏、爵赏、夫妇、政事、长幼、上下等十级社会等第。这些等第构成了人际往来以及个人与社会的关系网络,纵横之间形成纲纪,构成差序,上至神鬼下至人伦,层层推出,推神及人,推己及他,从自身一直推到国家、天下。

仔细考察这个人伦秩序,其以鬼神作为基础,直至上下贵贱、国家、天下的社会行为方式和价值准则,层层条理,处处分别,却又上下一致,纵横和谐。鬼神作为始端,天下成为终结,宇宙秩序、人伦秩序、政权秩序、天下主义,既应神伦之际象征关系为基因,亦须以天人、神伦的和谐为目标。只是各个层次的不同,对于和谐的讲求具有不同的要求,天人之际的神性体现是和谐,社会条理的构成是人伦,天下国家的建构是秩序。否则,推己及人的原则会中途打断,多个分层就会出现,修齐治平的模式就可能被打成多截,难以实现。

在这个程序之中,其致命的要点是,中途不能截断,神鬼、个人、国家、天下,必须层层通、路路同。为此,道德的功能已经有限,权力的要求应运而生。权力结合了道德的功能,使之成为层层通、路路同最基本、最适宜的方法。信仰的意义似有普遍相通之处,但在世界中的表现却是条理、类别和秩序。实际上人与人相通的当然还是权力及其秩序。

当然,中国政治群体的语言并不出自纯粹的宗教形态,惟有“种族”才是界定中国政治群体及其语言的基本语境。所以在中国不可能出现“宗教包含政治”的历史情形,只能是“政治包含宗教(或道德文化)”^①。“天下”之中包含国家,国家之中包涵宗教。然而,这个“天下”、“国家”,即使是在种族的语境之中也不得不使用宗教这个象征符号,作为其合法性的论证工具,促使权力秩序获得其应有的神圣性内涵。

中国宗教是一个独特的社会形式,宗法组织的大量遗存导致宗教与宗族关系的结合;国家制度对于宗法组织的吸纳,则又促使国家秩序之中的宗族、人伦关系的重要功能得以突出。所以,中国宗教既有强烈的国家权力特征,亦存在着丰富的宗族组织特色。此外,中国宗教一个普遍的特

^① 杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,社会科学文献出版社2003年版,第71、210页。

征就是,在此岸与彼岸之间、人世和出世之间,并不存在差别,更不会由此而导致彼此的对峙或者紧张。学界曾经提出的宗法宗教、国家宗教^①等观点,恰好说明了,国家秩序、精神秩序、天下秩序、神伦秩序之间,皆存有不可忽略的历史联系,是层层合一的。在国家层面、宗法制度层面,宗教功能均能充分体现,尤其是在传统的权力形式上,它为权力秩序的神圣化与合法性做出了最好的证明。传统型中国权力的历史形式,正是在政治与宗教的巧妙结合中,体现了中国宗教这一历史功德。

近代学者夏曾佑曾为严复翻译的《社会通论》作序。序中首先叹息自甲午以来言变法者其所志在救危亡,而诮变法者其所责在无君父。夫救危亡与无君父不同物也,而言者辄混,仿佛不可解,继而提出一大公例。他指出:“宗教与政治附丽疏者,其蜕变易;宗教与政治附丽密者,其蜕变难。”^②他认为中国自秦代以来,政治与宗教既分更合,所以倡言改政者自不能不涉及改教;而政治上的危亡拯救与社会伦理上的无君无父乃不谋而相应,于是胶固缭绕而不可梳理矣。旧教不裂,新政难以蜕变;反之亦然,政治不变,旧教不可变迁。数千年来,中国秩序始终不能脱离宗法社会,盖以宗教缘故。

中国传统宗教与政治权力这种独特的因缘,相互附丽的紧密程度,奠定了中国宗教丰富的历史内涵。其在权力的神圣性、合法性的论证上,的确确实不可忽视,甚至可以说权力模式的构成,同时也就是宗教形态的成立。虽然在宗教的制度形式上并不存在所谓的出世与人世的差别,但是在其宗教功能的体现方面,却更加注重国家权力对于宗教功能的垄断,如

① 宗法性传统宗教的说法,注重它“政教合一”、“族教合一”的历史特点,并认定其基本宗旨是君权神授、祖宗之法不可违。在制度层面上,它的祭祀活动被直接纳入国家礼仪典制,由国家或宗族直接操办,为巩固君权、政权、族权服务,具有很强的政治性,对于政权合法性、社会秩序均有积极的作用。参见牟钟鉴:《中国宗教通史》下卷第十三章,“中国宗教史的简要回顾”。社会科学文献出版社2000年版。国家宗教的观点,将世界上的宗教分为国家宗教与民间宗教两大类型。该论主张,国家宗教是一种隐性宗教,由于没有像民间宗教那样的教团组织,它没有引起广泛的注意和研究,人们也忽略了国家宗教这个宗教形态的存在。国家宗教是“人世”的宗教,它强调社会秩序和等级,为国家存在提供终极价值依据,并提高集体道德和公共思想秩序;民间宗教则相反,它是“出世”的宗教,它漠视现实的集体道德和公共秩序,关注个人的健康、生命价值和精神超越,具有救赎性质。国家宗教是集体宗教,民间宗教是个人宗教。中国历史上的国家宗教,早期是“政教一体化”,继而是“政教分离”。在制度上,国家宗教既是一种信仰,也是一种制度,既是一种宗教制度,也是一种政治制度。参见张荣明:《中国的国教:从上古到东汉》“导言”,中国社会科学出版社2001年版。

② 转引自梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社1987年版,第248—249页,注5。

天子对于祭天特权的制度化垄断那样。因此,宗教对于权力形式的合法性论证,可以说是国家对于宗教资源的垄断所致,而不是在制度上存在一个国家宗教或宗法宗教的组织形式。言其功能尚可,定义为制度则难,因其本来即无彼此之间的制度界限。

传统中国宗教的概念,既有神的存在,又注重神与人之间的相互关系,同时也将天人关系或天命、人伦关系及其衍生出的各种关系和价值规范等,均视为宗教范畴,所以论定中国宗教的定义往往众说纷纭,伦理教、礼仪教、国家宗教、宗法宗教等,不一而足。这些定义,大多出自功能主义的定义方式,而非实质性的定义,即出自于一个明确的政治伦理前提——神伦设教:即按人际伦常关系的亲疏贵贱而将被崇奉的神祇也定义出相应的差序等第,使神伦适应人伦,进而以一个与权力秩序相互统一的制度设计,刻意追求神人之间及其各种行为方式及其制度的构成。

这种功能主义的界定方式,同时也是普遍主义的方法。传统国家祭典中崇奉的对象,往往就能够体现出这种普遍主义的宗教功能。比如,天的崇拜,常常与皇帝的祖灵排列在一起;土地的崇拜则是后土的祭祀。至于皇帝的祖先及其宗庙、社稷、日月、神农、先圣先王、孔子等著名学人,原则上由皇帝进行祭祀;风雨山海之神、厉神木星(监岁的大神灵)、医术之主与春神、战神(被神化的将军关帝)、经学之神,往往被封为神的地方官吏,通常是由主管的官吏来供奉。因此,国家的整个外部组织几乎都被神格化了,被赋予了神性的标志。甚至是那些民间巫术信仰,也可以成为国家政府在体制上分配权力的一部分基础。^①

此类作用方式,既普遍,又现实,且圣且俗,天人合一。天下主义,道德主义,大同主义,直至天下国家、官僚主义,“和合”为其价值核心,秩序成为权力的整合基础,国家成为道德群体,宗族组织替代了宗教团体,神位与官位实现了统一,和平主义的意识形态特征就更为突出而固执了。从此,伦理整合国家、宗教神化权力成为可能。这个可能,促使国家的权力组织可与宗教仪式相互协调,在其早期构成形式上,宗教的祭祀礼仪转化为国家权力各个层次之间的粘和剂。

^① 马克斯·韦伯:《儒教与道教》,江苏人民出版社1993年版,第37页注(1)引德·格罗特(de Groot):《普遍主义:中国之宗教、伦理、国家制度、科学的基础》。

对此,韦伯称之为“乐天的宇宙和谐观”,并认为是从原始的鬼神信仰逐渐蜕变而来的,只是它对中国人而言是一种根本的东西。在他看来,“中国的宗教意识把用以制服鬼神的巫术性宗教仪式和为农耕民族制定的历法结合起来,并赋予它们以同等的地位和神圣不可侵犯的性质,换言之,它把自然法则和仪式法则合二为一,融于‘道’的统一性中,把超时间的和不容变更的东西提高到宗教上至高权力的地位。”“非人格的天威,并不向人类‘说话’。它只是透过地上的统治方式、自然与习俗的稳固秩序——也是宇宙秩序的一部分——以及所发生于人身上的事故来启示人类。”^①

在这种“乐天的宇宙和谐观”的支配之下,中国历史上的朝代更替、社会变迁,王朝的篡位乃至外族人成功的人侵,在平常的老百姓看来,不过是主人的更换,或者是收税者的更换,社会秩序却依旧不变。因此,中国几千年来牢不可破的国内政治与社会生活秩序,被归之于神的保护,也被认为是神的启示。……昊昊苍天是这些古老的社会秩序的保护者。社会内部秩序的安定,只有在一种非人格的特别是超世俗的万能的力量(即天)的保护下,才能得到可靠的保证。用韦伯的话来说,中国人的生活形式及其政治的基础,促进了鬼神信仰因素的胜利,这些因素在所有发展成为祭祀的巫术里早已发展成型。^②

它们后来成为中国人的国家“大事”,^③成为中国人的政治神话、政治信仰和政治神秘主义的原型,并且经常出现在中国历代的朝代更迭之中。信仰象征着实际的社会秩序,而宗教的价值理念则成为了权力秩序的象征符号。

这种天下宇宙观念,不仅仅是一种宗教观念,更是一种在宗教符号的包裹之下的权力、权威的表现形式。因此这类“宇宙和谐观”,本质上是“天下国家的宇宙观”,一方面是天下国家观念,一方面是天子权力观,它们在宇宙观念下得到了最适应的整合。“这一天国家以皇帝为核心,并由天上的和人间的官员来共同调节神灵与世俗世界的关系。此种天下国家的活动为领导者表现其权威、履行其责任提供了一个模板。”^④

① 马克斯·韦伯:《儒教与道教》,江苏人民出版社1993年版,第35、36页。

② 同上书,第34页。

③ 《左传·成公十三年》:“国之大事,在祀与戎。”

④ 杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,社会科学文献出版社2003年版,第212—213页。

这种模板的第一效果,就是权力不再仅仅是一种强制性需要服从的能力,它已经获得了神圣性质。所以,对它的服从同时表现为一种对于传统、道德、宗教礼仪等方面的服从。虽然“权力”一词,可以按照一般的定义而指个人、群体和组织通过各种手段以获取他人服从的能力,而且这些手段包括了暴力、强制、说服以及继承原有的权威和法统,但是在事实上,权力的来源可以多元化,可以是各种无形的社会关系的合成,并且存在着难以明确分割的彼此之间的界限。因此,权力的各种因素(亦可称之为关系)存在于宗教、政治、经济、宗族甚至亲朋等社会生活的各个领域、关系之中。^①特别是在某个特殊的历史时期,权力的表达更具有它独特的体现方式。

尽管宗教与政治、法律制度有所不同,不涉及权力的分配和限制;尽管宗教也不同于各种经济组织机构及其制度,不涉及劳动、生产和交换问题;同时,宗教也不同于家庭制度,不注重于人们两性关系,世代关系,宗亲、姻亲关系的模式的规定和调节,但是,在既存的文明社会中,宗教依然是构成整个社会系统中重要的制度性组织和制度性知识系统的因素之一。宗教作为既存社会秩序的最有力支点,体现的是一整套人类活动,是具有重要意义的社会形式的综合体。所以,在天下国家类型的权力整合形式中,宗教就是以其独特的制度化价值系统而体现出来的——“宗教的权力表达”、“权力的神圣化形式”和“权力的和谐要求”。

此类概念的提出,近似于杜赞奇所提出的“权力的文化网络”^②概念。这一概念是指在乡村社会中多种组织体系以及塑造权力运作的各种规范构成,它包括在宗族、市场等方面形成的等级组织或巢状组织类型。而本文所指的是在天下国家的理念中宗教规范对于权力的塑造作用,以及后来这些宗教规范对于权力神圣化、合理化的论证功能。它由“宗教的权力表达”首先实现了宗教规范对于权力的塑造,继而是经由“权力的神圣化形式”而达到了“权力的和谐要求”。

为此,所谓的“天下国家的宇宙观”,实质上就是天下与国家的双双重

^① 杜赞奇:《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》,江苏人民出版社2003年版,第3页。

^② 同上书,第15页。

叠,前者为文化、宗教概念,后者为权力、秩序内涵。国家的权力神化,价值秩序与宇宙秩序的合一,神伦与人伦重叠,奠定了国家权力神化的基础。

这个“天下”可生威信,可成社会秩序的至善和权力秩序最高的管辖者。尤其是作为宗教行动之“善”,对于中国人的影响深远。中国人的最高的善和道德的力量,主要就来自于对这种“善”的深刻体验。只要是具备了这种体验,他就可以是最高的善和道德力量的象征,所以,天威不是最后,也不是最高的善者。其中,有一个诡秘的处理方法,能使人的道德力量被参与进去,此即所谓“参天地”也。这就是天命秩序与人间权力打通、神伦与人伦重叠的途径,或者说人间权力找寻了一个切入宇宙秩序的缺口。权力的运作方式从而具有了神圣性质。更何况“天命靡常”,可靠的只是人的道德力量,因此那些具有道德力量的权力者,就能够神秘地实现这个转换!

君威与天威合一。这是权力的神圣性运作方式的宗教—社会逻辑:只有道德力量才能体验天意;只有体验天意者才能作为人间道德典范而成为权力的拥有者,才能获取神圣性。外在于社会、内在于神灵,整合于权力的象征——天子。这就是“国与天下,必有以立”的历史渊源。

虽然这种公共崇拜的形式具有一定的制度化形式,但是其制度形式却是一种权力运作的结果,其中包含了权力分化与合法性排斥的原则。所以,根据权力秩序的需要,它们只能被王权及其秩序所包含,只能是在权力神圣化的层面上体现分散的、零星的、内在化的作用。虽然是制度宗教,但是其作用并不通过宗教组织,而只能通过官方祭祀系统、文人士大夫的思想诠释,最终呈现“宗教形式”的功能,所谓“神道设教”者即是。这就构成了中国宗教、信仰与权力秩序的特殊整合方式。

就其本质而言,天人之际、神伦之间象征交换关系的制度化,事实上是试图对此不可见的超越世界加以把握的方式,但其结果却是高度层次化了。在天下、国家层面是权力的秩序化,与此相应的权力正当化是圣人正义论的表达形式,对于个体精神的要求是天心内化成人心的道德心理化,而在民间社会则是权力技术转换成为生存技术。然其总体的内在逻辑具有促使规范发展形式走向强调外显行为之顺从,而使内在精神动机与信仰意识隐而不彰的趋势。

权力强制是第一秩序,通过信仰而成立,进而获得了国家、群体之间的认同式主宰能力;信仰则要通过权力而体现,促使宗教组织重叠嵌入而

成次级秩序。

3. 权力结构的分析工具

在信仰与秩序的重叠过程中,曾经出现的和谐概念及其问题,历来就受到国内学术界的关注。其主要内容,是将“和谐意识”视为中华民族“精神的实质”^①,作为“中国文化人文精神的精髓和首要价值”^②、“中国哲学的根本特征、中国文化的本质特征”^③、“儒家思想的精髓”、“中华文明的本性”、“中华文明的基本精神”、“整个传统的中华文明的最重要的特征、整个中华文明精髓之所在”云云。^④

与此相应而提出的问题是,既然“和谐”作为“儒家最高的价值标准”,也是“整个中国传统文化的最高价值原则”^⑤,那么,如何继承中国文化传统之中强调和谐、注重协调这一文化遗产,以便于对当今时代和未来社会发生应有的价值和生命力呢?这也成为了中国学界特别关心的问题。

学界的一些主要设想是,应当以儒家普遍和谐的四大关系(即天人、人际、国际、身心)为基点,来建构有中国特色的新型价值观体系。将这种谋求普遍和谐、共同发展的新型价值观,作为21世纪人类价值理性的新的思想资源,以有助于解决西方现代化过程中工具理性与价值理性之间的深刻矛盾,有助于整个人类走出困境,共同发展。^⑥

在儒学与人类未来社会的关系方面,学界主张,儒学是追求和谐之学,它形成了中国人顾全大局、讲求团结、尊重对方、舍己为人的精神,对于维护群体、保持稳定起到了积极作用。儒家提倡中和融通,以创造一种和谐、融洽、互济、协力的社会氛围,它抓住了社会发展的基本问题。其追求群体生活的和谐,提倡情义合一、义利合一,并作为处理人际关系的原

① 王元化:“简论道德继承”。《学术月刊》1996年第9期。

② 张立文:《和合学概论》序,首都师范大学出版社1996年版。

③ 罗尚贤:“老子的大和哲学”。《广东社会科学》1996年第3期。

④ 姜义华:“中国走向现代化的和平革命与新理性主义”。《文史哲》1996年第3期。

⑤ 张岱年、程宜山:《中国文化与文化论争》,中国人民大学出版社1997年版,第211—212页。

⑥ 朱伯昆:“关于中国传统哲学的未来走向”。《中西哲学与文化比较新论》,人民出版社1995年版,第41页。

则,乃有其永恒的意义。儒家的基本追求,是塑造具有忠恕之德的高尚人格与和谐的理想社会。而仁和礼这些伦理范畴的实质正是调解社会关系、和谐人际关系,以达到仁政清廉,社会稳定。^①只有妥善地解决了生态、世态、心态这三者发展的不平衡问题,人类的明天才会出现和平与发展的新局面。儒学关于“和为贵”的思想,将有助于我们去完成这一新的历史使命。

其中,孔子关于“和”的观念得到了特别强调,认为它在当今世界和未来社会的价值不可低估。如果人们能更加重视儒家的‘普遍和谐’的观念,对它做出适应现代生活的新诠释,使其落实于操作层面,应该说对今日和将来人类社会的发展是非常重要的。^②至于目前西方世界出现的诸多社会问题,其症结就出在四个层面(即人与自然、国家与国家、人与人、人的身心)的不和谐上。人类面临的五大冲突,只有“和合学”才能构成合理的、道德的、审美的解决。^③

种种观点表明,中国文化传统的一大精髓就是它对于和谐的讲求和认定,并在其历史的演进之中逐渐成为中国文化价值体系的主要特征。因此,研究或理解中国历史、社会的基本特征,不可不关注秩序、和谐问题,以从中获得某些方法论方面的启示。

然而,一个异常重要却又常常被忽略不计的历史、社会现象是,尽管中国传统儒、释、道等文化价值体系皆以和谐及其讲求作为特征,展开为自己的思想体系,但是在具体的历史变迁、朝代更迭的过程中,却是暴力冲突史不绝书。即使在文治武功尚可大书特书的时代,也可屡屡见到专制暴力、象征暴力。对于这种文化理念上的价值要求与真实历史过程之间极其矛盾的社会事实,应该做出怎样的解释?对于这个秩序与和谐概念及其构成,应当做出怎样的梳理?

对于上述问题,人们常常能看到的是思想家或思想体系的理论论述、道德希望,以及当代学者对于这些思想的哲学总结。至于思想家层面的理论追求与真实历史的内在联系,由前者转化为后者的具体历史过程,大

① 赵吉惠等主编:《中国儒学史》引言,中州古籍出版社 1993 年版。

② 参见《儒学与廿一世纪》中诸相关论文,华夏出版社 1996 年版。

③ 张立文:《和合学概论》序。首都师范大学出版社 1997 年版。

都付之阙如。这就会使人们产生这样一个印象,即在一个文化的规范体系与具体历史之间,存在着一段无法填补的历史鸿沟。而这个历史鸿沟,目前也只能用思想的认识或近乎规范式的伦理解释来进行弥补,或者是直接地把规范形式的文化理念作为具体的历史存在。

要为此寻求历史的经验支持,我们今天可以从社会史、宗教史的角度来看待这个问题,可以将和谐与冲突的对立或矛盾结合起来进行考察,从统一或者分裂、稳定或者动荡来进行解释,而不是仅仅以思想家的历史预言或道德期待来取代或遮掩这些历史的真实。

在历史的分与合、治与乱的过程中,实际上只有皇帝才掌握着国家的最高权力。在他的眼中,国家的一切都是他的私有财产,所谓的“朕即国家”,讲的就是这个道理。所以,统一还是分裂、政权的大小、疆域的盈缩都与这些皇帝君主们的关系最密切,他们的态度举措对统一或分裂的影响也最大。^①

而朝代更替,江山易主,只有一句老百姓的口头禅:“宁做太平犬,不做离乱民”,才是对于历史艰辛的真实体验,是满纸荒唐言、难解其中味的辛酸和无奈。尽管老百姓还有“三兄四弟一条心,门前土地变黄金”、“家和万事兴”等生活理念,但是,其中的历史意味,绝非一句“和为贵”就可以完全表达。

“和为贵”,作为一种文化要求,并无法表达价值理念的整体。下一句“和为贵”,还有上一句“礼之用”的制约和规定。可是,在人们反复引用下半句的时候,往往会将上半句有意无意地遗忘或割舍。面对这样的情形,人们不得不发出疑问:为什么人们常常只使用半截子话语呢?

依据上述的相关论著,中国文化是以“和”为核心价值体系的文化整体,大概是不成问题的。所以,对于和谐问题的理解,成为了理解、认识中国历史、社会、文化,甚至是宗教、信仰等问题的关键。然而,只有和谐而没有冲突,或者是无冲突的和谐,则难以构成一个社会变迁的整体;仅仅研究和谐而不涉及社会冲突,也就有可能仅仅看到社会的一个侧面。和谐与冲突的双向互动,才是社会变迁的正常进程,才是理解政治、社会、宗教、信仰的一把钥匙。这应当是任何社会理论都无法回避的问题。所以,

^① 葛剑雄:《统一与分裂:中国历史的启示》,三联书店 1994 年版,第 180 页。

对于秩序、和谐的研究,应当包含对于冲突的研究,和谐研究的题中之义当然也内涵了冲突问题及其理论讨论。

针对这个特征,我们希望通过有关信仰与秩序的一些重要概念,如公共崇拜、私人信仰、象征交换关系之中的权力分化原则及其合法性排斥原则,以及宗教的权力表达、权力的宗教化形式等层面的研究,能够对中国社会变迁的秩序问题形成一个比较清晰的梳理,特别是试图通过对这些概念及其相关问题的研究,能够将“和谐”的内涵、层次及和谐的范围予以界定,把历史、社会的变迁过程经验化,把相关冲突界限化,把和谐的构成层级化,最终在和谐与冲突之间大致划定一个比较易于识别的界限,以把握当下中国社会秩序的构成经验。特别是通过对于信仰与秩序的重叠关系,通过天人、神人之间那种象征交换关系的制度化过程,深入到天下国家的权力秩序以及权力结构之中,认定其权力秩序的合法性构成,进而解剖所谓和谐的秩序结构。

这里的秩序“和谐”问题及其现象,作为本书研究的对象,大致可以分成两种,即在固定时空之中所追求的和谐,以及那种与无限永恒相联系的和谐。然而,如果人们要在这两种和谐生活的可能性之间进行抉择,那么,这种选择与其说是政治的或者是经济的选择,毋宁说是宗教的选择,^①至少可以说是基于一种宗教价值理念的政治选择或经济驱动。

所以,对此问题的基本界定,促使我们可以从宗教社会学——并且是中国宗教社会学的理论视角来思考这个问题。因为宗教通过与终极问题的联系以及关于人与神圣事物的关系的信念,提供了某种更大、更完整的超越秩序,并将与此秩序相联系以及制度化了的人类社会秩序建构在当下的世俗世界,促使那些倍感失望和挫折的人们认为,只有它才具有终极的秩序和意义依托,只有与超越世界及其信仰体系相联系,才有可能在动荡和变易之中接受并适应世俗社会之中的种种不幸。

宗教的意义和功能,就在于表明了各种社会的规范和准则,并且在一个更大的、超验的、伦理秩序的组成部分中,把现存社会秩序的规范、准则予以神圣化,并对之加以神圣性的论证。所以,宗教不但可以在变幻无常的生活环境中给人以心理的支撑和精神的安慰,使之归附到现行社会的

^① 保罗·蒂利希:《政治期望》,四川人民出版社1989年版,第129页。

目标上,为之提供认同因素,而且还可以通过维护社会控制,强化现行社会价值观和目标,提供群体认同、机制认同,克服罪恶感和精神异化等手段,来加强社会的秩序与稳定。

在早期人类社会中,尤其是在前现代社会自发性社会秩序的形成过程中,宗教、习俗、信仰等因素往往深入其中,尤其是在完成相应的制度化建构之后,进而直接地镶嵌进入层级型权力秩序。传统中国历史中,由天人之际象征交换关系所构成的和谐类型,以及依据昊天诰命而落实生成的“德”、“礼”各类秩序,在很大程度上成为了后世倍加推崇、进行多方诠释的和谐型完备理论。其作为一种价值理念或伦理规范,作为近乎于完备的思想学说而直接影响、左右着中国秩序模型的建构。而它的社会文化渊源,则可以说是中国特征的宗教形态。正是这样一种宗教形态,通过象征交换关系进行了近似于神圣性的秩序活动,或者说是借用了象征交换关系来进行秩序化、制度化的秩序建构活动。中国宗教的社会形态及其秩序的构成、秩序的边界,其有关和谐与秩序的宗教形态如公共崇拜、私人信仰、合法性的神圣秩序与民间社会双重性的宗教崇拜活动,以及由此衍生出来的若干重要现象:宗教的权力表达、权力的宗教化形式、公共崇拜及其共享型圣化主义、私人信仰及其神秘型现世主义等,正好是这种和谐秩序制度化的重要活动范型,并构成了日后中国人在超越的精神世界与现实的制度化世界之间的宗教行动方式。

鉴于中国历史上的秩序选择,既不完全出于宗教信仰,亦不全是政治、经济的功利主张,有关这个秩序的和谐的概念内涵就更加显得重要。而且,其他社会层面、权力结构的秩序往往也出自这类秩序的先验性的政治道德要求,这个研究就不得不从宗教及其与权力秩序的关系构成入手。

在这些研究之中,拟借用宗教社会学理论中功能理论,主要则使用欧美社会学领域之中的关系主义理论,构成中国宗教社会学研究之中的象征型关系理性及其共享结构、关系型的宗教功能模式;在制度与非制度的宗教形式比较研究的基础上,回应韦伯曾经提出的中国宗教是以宇宙式的和谐观念为中心的观点或者是基于西方宗教概念而提出的超越理念与世俗世界的冲突将构成社会变迁的动力资源的命题,并且释读中国历史、社会变迁中以权力为中心的朝代更替以及治乱、分合、统一分裂、和谐冲突、暴力和平等一元双向的现象。

依据欧美宗教社会学的功能理论,社会是一个各种社会组织机构及其制度的动态平衡系统。这些组织机构及其制度则根据人们所共同认可的社会规范规定着人类的活动方式。然依据方法论的关系主义,那些为人们所共同认可的社会规范,是通过人类自身参与而获得的合法性和约束力。它作为一种共享的价值理念,它的每一类行动方式,每一个结构构成要素,都在它们之间保持着相互依存的关系;而每一个部分的变化,也会同时对其他各部分和系统整体的存在状态发生影响。因此,宗教行动作为一种制度化了的人类行为形式^①,它就能够在其中依其制度的架构而发挥应有的功能。

在一个以“天下大同”作为价值符号,天下主义、文化主义成为价值特征的和谐秩序中,传统中国的宗教形式往往是一种共享型却又实现制度分割的象征性关系模式,所以当它们以镶嵌型关系模式在权力秩序中发挥其功能的时候,即使存在着宗教的制度或组织,它们也会以一种非制度的形式体现它们的功能,而这种形式是一种以某种力量或权力为中心的关系功能形式。

本研究提出的公共崇拜、私人信仰以及体现出公私双重特征的民间宗教等概念,实际上就以此关系型神伦关系作为基础的。这种神伦关系,是现实社会中的人为了实现现实社会的各种利益、权力乃至人际关系的和睦,去寻求象征交换关系而获得符号认同,促使人的现实行动能够得到“神的承认”。如果这种象征交换关系能够得到“神的承认”,那么,现实世界之中神伦之间的交换关系就获得了成功,并且还能按照中国文化的制约,神随人愿,促使其宗教行动或社会行动及其机制追求能够得到社会的承认。就其本质而言,这种神伦关系是一种能够转换的权力关系、功能关系和利益关系;而且,在一定前提下,这种象征型功利关系在一种象征性交换关系模式之中,天下之人均可分享,从而在宗教与权力、国家诸关系层面,奠定了象征关系型的功能主义特征。

因此,中国历史中所谓和谐、和合及其大同式的、大一统类型的秩序认证或者价值选择,就是这种已经经由象征符号化、并一定制度化了的关

^① 托马斯·F. 奥戴、珍妮特·奥戴·阿维德:《宗教社会学》,中国社会科学出版社1990年版,第6、14页。

系型社会-宗教行动方式,或者是模式化了的神伦关系综合体,一种意义特别的宗教行动方式。它的特征,往往是表现出一种高度的功能规则,而非制度约定。这种关系结构,在适应人们生存需要和满足人类各种需要的具体背景下,其发展、演变的结果是既能够对于神圣资源进行分配,同时亦能够使这些分配方式逐步规范化、合法化,即逐步通过某些基本的关系模型和共享结构,促使其成为权力秩序合法化过程的有机构成,最终出现不同的共同体关系、不同的神伦关系,甚至是和谐与一致。

此类象征交换关系,才是超越的与现实的世界能够和谐的一元化基础。在象征关系层面,“天”可以天下共享,如天命信仰的认同方式,人与人之间的伦理交往方式,都是基于这种敬天以德的认同模式。但是,在制度形式上,却实行利益和权力的分割,祭天者只能是天子、王者等特殊的宗教行动者,其他群体或群体个人只能以制度权力认可的方式来表达自己的天命信仰。

这个权力结构实际上出自天下共享的象征交换关系,似当为天人之和;同时,它又以制度分割实现权力、利益的分化,甚至在天命信仰的表达方式上实行合法性排斥原则,事实上就是面对双向性偶在关系的一元化处理方法。那出自普遍化的天命信仰,无法不表达为社会学意义上的双向偶在性,即受命与革命的双向性偶在关系。这就是和谐包孕有冲突的宗教基因。

至于中国文化在道德、思想上的和谐要求,实际上是表达了中国文化在其整体价值取向上所具有的人世倾向、理性主义和一元即和平的宗教特质。因此,所谓“和谐”的问题,是基于“德”与“天”的整合,而非社会历史的基础。它尤其是试图以这种“德”与“天”的和合形式,来淡化那种经由一元化天命信仰而衍生出来的宗教变异——即受命与革命双向式信仰方式在权力秩序层面所导致的权力冲突,当然,这仅仅是一种宗教理想而已。同时,又因为“朕即国家”、“朕即天下”的权力习惯,导致了权力秩序的变迁甚至是权力之间的暴力冲突,似乎就是天下之主更换了一个姓氏而已,与庶民百姓并无关系,所以,这个受命与革命的双向式信仰方式所孕育的权力冲突,表面上与儒家的“礼之用,和为贵”的价值理念无涉。

信仰与秩序、宗教与权力,在此发生了功能分割。权力能够主宰的,绝不依赖于信仰;宗教希望表达的,却不得不出自于秩序。在合法

性排斥的前提之下,和谐仅仅是那些能够在合法性架构之中具有正当性的行动方式和价值理念,而这些合法性的证明方式,仅仅出自于一元化的天命信仰及其与国家权力秩序之间所进行的象征交换关系。对于那些尚未进入这个交换领域的人来说,强行进入即邪非和。受命与革命等宗教行动,如果无法具备权力认同,尚未具有合法性的交换行动的结果,将会引起群体认同固有方式之间的断裂。其中,受命的信仰方式易于获得权力的认可,因为它仅仅是权力秩序的接受;而革命信仰的表达方式,则难以获得固有权力秩序的容纳和认可,因为它将改变权力认同的主体。

此乃中国文化处理和谐问题时面临的一个基本悖论。

如果上面的论述能够成立的话,这就说明中国儒家提出的“和谐”问题,仅仅停留在权力结构的外边。所以,它不是一个历史的现实经验,而是一个价值规范、一个宗教理想、一个仅仅需要通过精神个体的修养即可表达和实现的价值理念,人们希望通过这个价值理念来消解那在时间和空间中呈现的冲突界限,模糊那应当表现并常常作用的人与神、宗教与权力、精神与秩序、社会和宇宙的边界。特别是在世俗权力与精神权利层面,那出自于一元化天命信仰的权力秩序,常常把它们搅混为一体,把精神之和谐视为秩序之和谐。所以,在其与社会历史的真实关联层面上,其本质表现则为历史经验过程中常常出现的“自我实现的预言”。

所谓“自我实现的预言”(the self-fulfilling prophecy)作为揭示人类活动建构特征的一个概念,其意思是说明一个本来实在的期望、信念或者预测,促使人们按照这个期望、信念或预测去行动,或者是按照这个想象的情景去行动,结果却适得其反,最初没有期望、没有预测的东西反而得以实现了,而那预言的作为信念的东西则始终无法实现。依照罗伯特·默顿(Robert K. Merton)的解释,这个“自我实现的预言”是以著名的托马斯定理为基础而提出的。托马斯定理是一个关于“情景界定”的定理,其意义在于,如果人们把一个情景定义为真实的,并按照这个情景的界定去行动,那么,这个结果就是真实的。

这个概念对于某些社会现象的解释功能,已经得到了社会学界的普遍承认,并和社会建构论具有一定的契合关系。它通过某种暗示、象征、隐喻,诱使人们按照这些情景及其建构去行动,希望导致某种预想的结果

出现。^①

这个“自我实现的预言”，在中国历史的具体语境之中，具有着其与身俱来的天命及其信仰。严格地来说，这个信仰并不来自神祇的世界，来自超越的至上的宗教理念，而是出自人的德性设计及其对于天命的体认，是“以德配天”、“敬天以德”的价值印证。道德的讲求及其修养，成为宗教超越性能否构成、能否体现发挥的必备条件。

换言之，这种经由和谐规范、价值理念所导致呈现的秩序构成及其边界，成为和谐或者冲突研究的核心。在历史社会的变迁过程中，社会的和谐往往会表现出多种多样的社会形态，类似于社会阶层之间、公共与私人关系之间、国家权力与社会道德之间、宗族与国家之间、宗教与权力之间、国家与民间社会之间……，它们之间本应存在着种种的区别与界限，而非笼统模糊的天下信仰所形成的“全能和谐”。

至于出自中国传统和谐型完备学说的秩序构成，是否能够类似于自然边界、行政边界、社会边界、信仰边界、符号边界、文化边界、功能边界、经济边界那样，确实能够作为一个对象来加以把握，则是权力结构研究中所应当致力解决的问题。其中，行政边界是基于政治权力或国家权力的管理体制；文化边界是基于共同价值规范的心理和行为认同；信仰边界是宗教成员对于自己宗教信徒身份的认同及是否看重自己的宗教身份；象征符号的边界是使用某种符号在进行社会整合时所应当具有的功能限制；自然边界是构成社会共同体成员自然交往的空间基础、活动场所；社会边界是社会成员对自己身份的社会确认或法律确认、社会关系结构及其人际交往圈子；功能边界则指该社会共同体的主要功能、次要功能、潜功能和显功能、正功能和负功能，等等；还有经济边界，则是基于社会经济活动和社会经济、财产分配的领域和制度。

这些秩序边界是否能够真实存在并发挥作用，边界之间的界限是否能够清晰存在，彼此之间互定规则，既有机互动亦自成结构，抑或是处于天下大同或者是处于大一统的社会形式之下，所有的界限可有可无，既可出入自由，随心所欲，让界限成为画饼，亦能够随意性地再度计划，重新界定，以私人权力的维护作为价值中心。这就是权力结构对于社会秩序如

^① 罗伯特·默顿：《社会研究与社会政策》，三联书店 2001 年版，第 8 页。

何进行维系的主要问题。

如同有的学者认为的那样,中国人的权力观乃是建立在为达成秩序而在和谐中运作的角色项以及由礼所界定的角色关系上面。由此而形成的政治组织是由具有层级化排列的角色组织所构成,这些角色组织基本上自我维持,而没有与明显的命令结构相联系。若用简单的图形来表示,不妨画成一个大小相套的三重方框,最外层的方框以皇帝为主角,他的职责是使天下和谐;中间一层的方框以官员为主角,其职责是使中国和谐;在最内一层方框,父母及丈夫扮演主要角色,他们的职责是使家庭和谐。这是一个具有各自功能而又有自主性的方格组系统:外面的包含了里面,但又不直接与之接触,而以身份相间隔。^①这样一种权力结构,自然难以秩序分割,成为以边界进行秩序构建方法的共同体。它的总体图像好比鱼鳞状:分开来是一片一片的,合起来能成一条整鱼。^②那么,儒教思想所强调的和谐,是否就是在这些鳞片之间,或者是在这些大小相套的三重方框之间的关系协调?假使这些鳞片之间、大小相套的三重方框之间的关系、功能实行象征交换关系那样的交换,这个能够界定和谐与否的秩序,是否还存在着秩序的边界呢?而秩序的边界^③如果不存在的话,那和谐秩序的表达形式(制度)是否还有存在的必要呢?

在以象征交换关系作为权力结构内核的天下国家之中,在从天命信仰开始的功能主义表达形式之中,精神个体的信仰方式如同个人的宗教行动,仅有作为受命的王者或天子能够进入这个权力结构,而一般庶民百姓甚至是文人士大夫则仅仅只能把它转换成为个人心性的讲求而已,难以进入权力结构,他们是宗教信仰体系的非制度部分。尽管如此,他们还

① 韩格理:《天高皇帝远:中国的国家结构及其合法性》。《中国社会与经济》,台湾联经出版公司1990年版。

② 沟口雄三:《中国与日本“公私”观念之比较》。香港《二十一世纪》1994年2月号。

③ 所谓的边界,即存在或事物的边缘、界线,是事物、结构之间相互区别的分界规定。自然与社会之间、社会结构之间存在着边界,整体与部分之间存在着边界,系统与系统之间存在着边界,至于不同质的结构、功能或行为的集合之间当然也存在着边界。任何存在及其结构的形成、变化皆有边界,边界的模糊、移动或者被突破,就会促使该结构、事物发生变迁;甚至是存在的结构或者系统之间的边界是否刚性还是柔性,皆将影响、左右到结构、系统的变量。因此,秩序的边界,既是区分各社会结构之间的自我规定,也是形成各个结构之间相互活动、彼此作用的重要中介,同时也是特定时空、历史时期的各社会结构、系统的存在范围和活动领域。它突出地体现了各个社会阶层、结构的综合特征。

是不能超越这个制度安排而获得精神出离的可能,在其宗教行动层面无疑还要服从这个制度的设定。所谓的私人信仰就是私下里的个人信仰,仅仅是不进入权力结构而已。这就出现了精神个体在制度宗教层面也存在着一个合法性排斥的问题。

在王者、天子的宗教特权与庶民百姓的宗教、信仰习惯之间,并不存在一个截然断裂的制度设置。任何个人都存有着能够做天子、王者统领天下的内在德性,当他经由个人的努力而做成了受命王者而为天子的时候,他的天命信仰就是天下国家、权力秩序的基本内核,不可动摇,亦不能盗用。然在其德行已经腐坏,天命对他也要摈弃的时候,这个天命的信仰主体就要予以更换了。天命信仰是一个悬隔在制度之上的常量,信仰主体则是一个变量。权力结构之所以能够作为结构,也就是因为它能够超越在这些变量之上,永远构成了这个权力结构的基本内核。尽管天下的主人换了一茬又一茬,然其权力结构依然故我,而作为权力变量的受命与革命两大要素,也还在持续的双向式相生相克的冲突之中,秩序及其和谐依然还是它的信念和要求。

因此,个人的天命信仰与制度宗教、制度宗教与权力结构之间,似乎就存在一些决定着这个近乎于神秘的权力结构的东西,或者说,在这些现象之间一定存在着能够解读这个权力结构的关系模式。

私人信仰之作为天下国家、权力结构之中一个被制约的要素,即如精神权控制或公共崇拜的一个构成部分,其信仰行动本身的意义当然不决定于信仰行动者本身,而是在经过了宗教公有所需要的制度化、结构化之后,他们以自己的宗教行动及其意义去体现那固有的天下国家模式,并由于这个天下权力合法性的表达需要,在制度形式上塑造了宗教行动者的模式,从而促成了“天下型”、象征关系型宗教功能主义及其宗教行动类型。

在制度宗教及私人信仰的整合形式上,公共崇拜与私人信仰之间的关系模式,一方面表现了公共型象征符号与精神个体宗教信仰的行动关系,体现了个体宗教行动或个人宗教行动的礼仪化、心性化;另一方面则呈现了制度宗教对于建构象征秩序、象征权力及其合法性认同的内在关系。所以,通过对这些关系的组合或变迁的关系之考量,也许可以揭示出宗教信仰这个特殊象征符号与天下型功能主义,乃至中国社会的和谐、冲

突等方面的紧密联系,可以把握若干种宗教行动类型。^①

以下是对以天命信仰为核心的公共崇拜与精神个体之私人信仰心性化和生存技术化之间的种种关系及其变量所做的归纳,总结为它们之间的四种交涉关系象限图。

人的行动是一种转达意义的最直接的行为表现。宗教和文化一样,也是一个象征系统,是由象征所构成的意义体系。按照解释学理论,任何一种物质、行为表现、事件、言语活动,只要是传递了某种“意义”,那么,它就是“象征”。而这个意义只能是人所赋予的,并不是象征本身(物、体、行为)的内在属性。人就是生活在自己编织的意义网络里的动物。而具有象征意义的文化分析,就是寻求人们对于社会行动的意义解释。为此,只有当我们对象征符号活动的理论分析,在复杂程度上可与对社会及心理活动的理论分析相匹敌时,我们才能够有效地处理宗教(或艺术,或科学,或意识形态)在其中起决定作用的社会生活与心理生活中的那些方面。^②

至于社会行动类型,它所代表的则是制度化的意义结构。一种行动类型,就是一种意义结构,一种对于个人行动的制度化过程。宗教行动也大抵如此。在这个关系模型中,以象征权力及其行动方式为基础,可以分别梳理出四种行动类型:道德圣化型、信仰神秘型、公共教化型、个体楷模型,以表达那些与象征符号资本紧密关联的宗教行动方式及其变异。

在图 4-1 之中,横轴代表着制度化宗教的公共表达形式及其向度,自

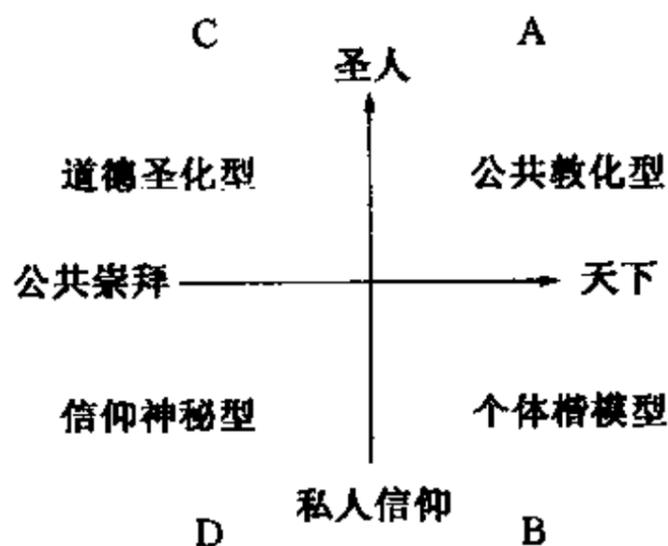


图 4-1 公共崇拜与私人信仰的交涉关系及其宗教行动象限

① 英国人类学家玛丽·道格拉斯(Mary Douglas)曾经在其《自然象征》(Natural Symbols)一书中提出社会形态可按“群”(group)或“格”(grid)两个向度去观察,以为这将有助于其与仪式行为间的关系了解。其所谓“群”指的是一般具有明显的社会群体,“格”是指社会中个人与他人交往的准则,包括角色、类别、范畴,等等。本文借用该理论模型,并作一定的改动,以为“宗教公有”与“私人信仰”的关系,将有助于解释中国宗教的发展形式、宗教与社会之间的特殊关系、宗教作为象征权力的神圣化工具以及中国模式的政教关系,等等。详见 Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London: Routledge, 1970.

② 克利福德·格尔茨:《文化的解释》,上海人民出版社 1999 年版,第 143 页。

左向右展示的是宗教公有的表达力量及其形式的逐步加强,箭头的顶端是表达制度宗教公共崇拜形式的发展极致即天下国家的权力意识;而纵轴展示的则是私人信仰的发展向度,自下而上地顺着箭头所表示的方向,最终将私人信仰的道德内涵予以圣化,呈现圣人道德境界,在另一个更高的精神境界上与天下意识打通。因此,一个圣人,一个天下,它们在纵横两个交叉的象限上,构成了中国秩序意识上最基本的内容,也囊括了从公共主义到个体主义精神关怀的所有公私间的关系。

这两个向度,分别从公共主义向天下国家的权力意识演进,及从私人信仰进至圣人精神境界,并由此逐步向天下观念同一化,自左向右、自下而上、公私交融地进行往复、交叉、重叠,构成了相应的 A、B、C、D 四个象限。

A 象限代表着天下国家的权力意识,及其以天下国家的权力形式对天下臣民进行道德教化的普遍主义要求。天下必有圣人在位,圣人定能奉天承运。在圣人与天下的默契与合作之间,设计了中国社会最高的道德教化标准,它是中国秩序的价值底线或最后的象征交换关系,具有极强的意识形态塑造能力和权力合法性的自我论证功能。

B 象限则是在宗教公共形式的强度制约之下,私人或个人的信仰、精神暂时得以相对保留的一个空间。由于 A 象限的强势影响,这个象限的界限往往是模糊不定的,随时可以移动。其中的人也许可能成为一个具有道德魅力的个人,但是他只能是一个精神个体,或者只能是一个独善其身的君子,在天下与私人信仰之间,苦苦地为那点似乎是自我的东西而挣扎,难为天下,亦难为自我。其中,可有自我的独善,但是难为圣人,难以像圣人那样地影响社会乃至国家天下。

C 象限里的主角依然是以个体信仰作为主体,宗教公有及来自权力意识的道德教化要求依然相当严密,形格势禁。但是,在此活动领域中,宗教公有的意识表达与个人道德修养的境界需要,往往能够在一定程度上巧妙结合,即私人信仰结合了宗教公有的表达形式,即可能促使自我道德意识的跃进,向着圣人的境界攀升。于是,它作为公、私宗教信仰的互动形式,是在权力意识上对于秩序的重构,同时亦是以私为公、公共天下的基本路径。

D 象限是中国宗教与私人信仰间最具特色的综合形式。它把组织、

制度化的宗教表达方式予以最大限度的私人化、内在化,变外在的存在为内在的精神体验和感知,消解外在存在的真实性,保留自我精神的高度想像性或完整性,并将自我的精神意识向上提升,进入宇宙精神相融相即的天地境界、天人境界,即使无法组织世俗生活、无法构成行动。但是,这种行动类型也能够有一种神秘精神之中保存自我,构成一种方外神游的超然姿态。宗教的公共表达形式,对此似乎并不妨碍;私人信仰的精神独白方法,仿佛可以得到强化,更显自在,更何况它在骨子里还浸透了一种神人合一的精神因子。

然而,这四种行动类型及其四个社会行动象限图例,反映在中国历史中却难以呈现完整的表达。它们往往是多元混杂、彼此交叉重叠,同时又在其中保持着某种基本的行动方式。所以,上述 A、B、C、D 四类行动方式,均能够以己为核心而发生辐射型变异,演变出至少是其他三种行动类型。^①

第一种象限及其演变类型是公共教化型。它处于天下与圣人两大意识形态的结合空间,可以同时将天下的秩序意识与圣人道德信念有机结合,以一种特殊的普遍主义功能方式对于其他任何领域随心所欲地施行权力辐射。因为天下或者圣人这两个概念,都具有一种先验的权力特征与合法性(见图 4-2)。

对于个体性精神楷模而言,天下一圣人模式基本上是抑制功能的发挥,促使私人信仰必以圣人为境

界、以天下为己任,否则,私人信仰就会丧失它任何一个合法性存在的空间,只能使自己的个人精神寄托成为单纯的“私人”,毫无公共意义。然而,倘若这个个体的精神楷模能够充分利用公共教化资源,促使自己的一己私心转化成为天下圣人之心的话,那么,这个私人之个体信仰模式就会

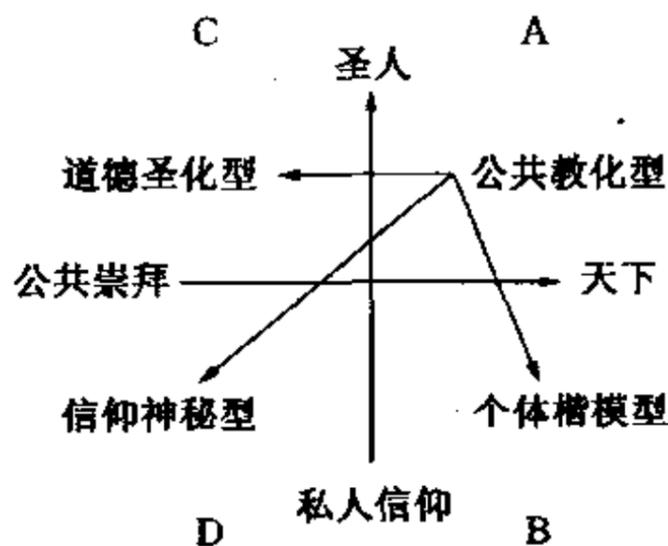


图 4-2 公共教化型的宗教行动类型

^① 此象限及其类型的演变,参考了台湾李亦圆有关新兴宗教及宗派仪式的分化示意图及方法,在内容上则做相应的改变。李亦圆:《社会变迁与宗教皈依:一个象征人类学理论模型的建立》。李亦圆:《宗教与神话》,广西师范大学出版社 2004 年版,第 75—76 页。

摇身一变,从 B 象限转成 A 象限,形成特殊的普遍主义宗教行动模式。

对于道德圣化型而言,这个天下一圣人模式的主要功能是,将个体道德的圣化内涵,灌输天下权力及其秩序意识,促使天下之人家喻户晓。这个天下秩序的构成无不基于人间的道德话语,从而是将圣化的道德意识及其秩序转化为天下意识,构成中国人人具备的天下主义观念及其追求。天下者,圣人的天下,实际上是中国历史最神秘的内容。庶人百姓欲知天下,或者是欲坐天下者,惟有以圣人为行动楷模,从做圣人开始。做好圣人才能坐天下,舍此别无他途。

在信仰神秘主义的领域,似乎是中国人可以让个人精神稍做歇息的空间。无论圣人百姓,在人性的深处,大都潜藏着一些神秘的追求或寄托,云天雾地,恍兮惚兮,毕竟与平治天下无涉。但是,从教化公共型宗教行动模式观之,这种行为方式,大有一种私心自处、置天下于不顾的罪名,难以安身立命。其上有公共型宗教意识,可以道德提升,趋向圣化,在一个神秘的途径里自做圣人,然后再应付打理天下的道德压力。惟有乡村民间的村野匹夫,可以执着于那些神秘的小神,过些小日子,自图世外桃源、心理安逸。

上述第二种象限及其演变类型是个体楷模或者如韦伯所言的卡里斯玛型。在此类型之中,天下主义始终是一种普天下的道德话语,圣人的话语。

由于中国历史的特殊语境,私人信仰,始终是非正式的意义行为,它有利于促成非制度化宗教行动的构成。所以,这个行动类型处在天下与私人的尴尬境地。合法与非法,两可两不可,完全取决于个人的德行努力或权力斗争。它始终是导致权力秩序发生变异的一个基本变数。其关键之处就在于这个私人信仰特性如何转变成为天下公有的圣人意识,变非法为合法,转私人信念为公共道德精神。

对于天下一圣人模式而言,私人信仰如果能够得到他人的认同,或者获得行动的合法性,那么,他本来是私人性质的精神追求,必然会成为一种社会伦理楷模,取得应有的公共意义。他就可以跻身圣人之列,关注天下。致命的是,在这个私人信仰方式的认同及其方式中,可以有政治认同、暴力认同、文化认同、命运认同,等等。认同的方式如果是和谐的,那么,这个私人转变为圣人的过程也应当是和谐的,否则就是暴力冲突的过

程。中国历史上的朝代更替、易姓革命、天下主人的移位,大多出自于这个模式。

就道德圣化的过程来说,私人信仰与此行动类型容易体现出相互印证的结构同型。中国历史上立言——立德——立功“三不朽”的神圣资源,既是道德圣化的精神基础,亦是私人信仰的内在心性支撑,构成了私人信仰能够转成圣人意识的内在逻辑。在这里,最要紧的问题还是一个私人信仰与公共性的关系,即私人道德如何发挥平治天下的权力功能。如果可能的话,私人信仰即可变异成为圣人式公共崇拜,具有平治天下之公共作用。

至于信仰神秘形式,本可以在私人和圣人之间取得道德的与社会的共识。因为在圣人的意识之中,其与天下认同的方式,在道德信念层面似乎是难以与他人分享的东西。惟一的区别在于一公一私而已,而公私之间的界限却不是天地之隔,会随权力秩序的变更而转移。所以,在个体楷模的行动类型之中,私人的因素是最不稳定,最具有不确定性的。就和谐与冲突的关系而言,这是最可牵动固有的权力秩序、发生象征暴力的因素。其具体变化可见图 4-3:

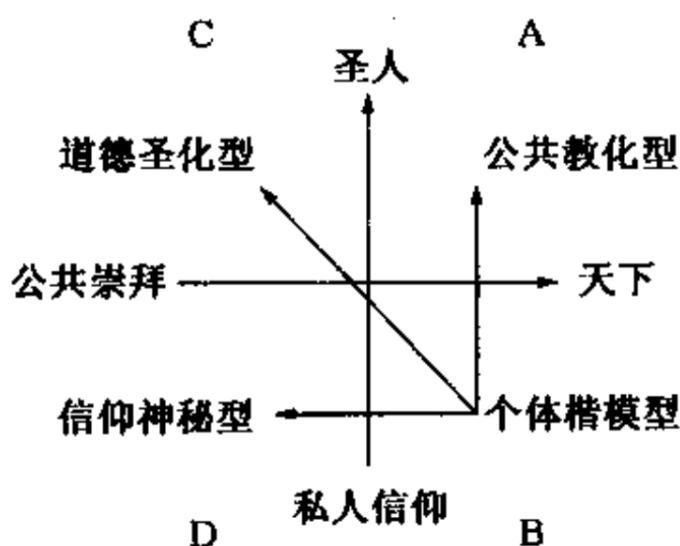


图 4-3 个体楷模型的宗教行动类型

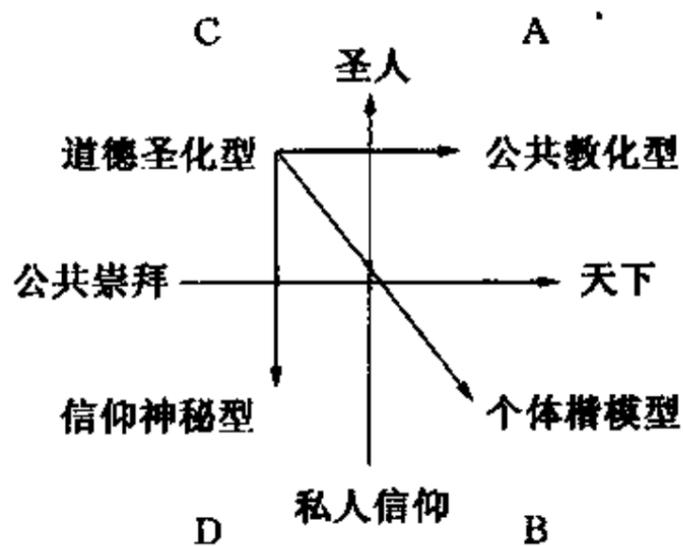


图 4-4 道德圣化型的宗教行动类型

第三种象限及其行动类型,体现在道德信仰及其圣化方面(见图 4-4)。这是中国历史、文化、宗教最有魅力的地方,亦是最容易迷惑人的地方。它处于公共崇拜与圣人意识的两个领域的制约中,大都能够表达中国社会的伦理形式,表达这种伦理形式在中国社会权力秩序及其变迁过程中的历史功能。人们常说的中国特点不是其他,就是一个伦理整合社

会的权力结构。

基于公共崇拜与圣人关怀的领域,它对于天下一圣人模式往往起着支持、配合的作用。只需要一个权力认同的秩序,这种圣人的道德关怀就能够以其天下主义、普遍主义的方式制约天下,构成一种中国人最容易认同的宗教行动方式。所谓的内圣外王,走的就是这样一条路径。但是,这条路径实际上还潜藏着其他多种可能性。这就是该象限除了与 A 象限的内在关系之外,还存在与 B 象限和 D 象限的复杂变量。

在它与 B 象限的变量关系上,常常会表达出个人的道德信念与平治天下的冲突。个人的道德修养一定是平治天下的前提吗?伦理整合社会的关系影响,中国人特殊的宗教信仰方式,导致人们在宗教的归属形式上,往往会在道德关怀过度完善的同时,只会崇拜自己,以自己为神圣。这种个人的自我崇拜形式,如果膨胀成为一个权力崇拜方式,个人的道德意识就会裂变为天下主义的道德权力。只是这个复杂的变量常常潜藏在对于个人平治天下的要求之中,隐而不显。个体楷模由此则会成为天下道德楷模,而相应的权力秩序就是传统的个人魅力型,最后可以将道德意识作为自己个人权力意识的符号修饰或伦理包装。只要道德,不要秩序,可能是这个行动模型的最可怕的结局。倘若这个模式可能劣变,那就会变成你不道德,我强逼你道德,从而构成历史上屡见不鲜的象征暴力了。当然,它的前提是权力与道德的联营,否则就是一个自我折磨的道德乌托邦。

在它与 D 象限的内在关系上,表面上似乎比较简单,实际上是界定了圣人与庶民百姓的先赋性界限。最关键的,是谁能够知晓天命?知天命与顺天命,就是这个基本的区隔。圣人是前者,庶民百姓是后者。然而他们都有神秘主义倾向。大凡天将降大命于斯人,老天爷自然会现瑞兆,以昭示天下,如在诞生之时有紫云笼罩、白蛇过堂、梦履巨人脚印,或两耳垂肩、双手过膝、天生龙相。即使是在儒释道三家哲学之中,那种对于“天意”、“大道”、“三世轮回”的感受,也无不充满神秘的敬畏,非匹夫匹妇所能感受者。

圣人,神秘的天命知晓者,以接受天降之大任;庶民百姓,自然是在那些民间小神、宗族祖宗的神位之前匍匐磕头,让神灵来左右自我。所以说,一个神秘的境界往往转变为圣—俗的区隔,既模糊了神圣与世俗

的区别、模糊了公共崇拜与私人信仰的分别,同时又在私人信仰的公共化层面暗度陈仓,构成了私人信仰——道德讲求——神秘体验——公有天下的行动逻辑。因此,纵横四个象限,可以被想像成一个个重叠的同心圆。这个知晓天命、顺从天命的圣人一个人,就是这些重叠的同心圆的圆心。

第四种象限及其变化,是神秘主义的价值象征形式。中国缺乏严格的宗教体系,却又不乏普遍主义形式的天命信仰、神灵崇拜及其神异功能的道德泛化。所谓中国宗教的扩散形式或混合形式(diffused),由此可见一斑。其非制度的扩散形式,无非是这种信仰的神秘主义方式在其制度化公共宗教的象征关系之外,自行构成道德正义组合体系的一种象征说明,在其极致之处,即将酿成对于制度化和正当化的权力冲动。

所谓奉天承运、天不变道亦不变,所谓无中生有、道可道非常道,所谓吉人自有天相、观天下众苦而普度众生等等,其特别神秘的是在于这种宗教信仰方式往往被固有的权力秩序所利用,促使实实在在的权力结构也取得了它应有的神秘主义形式,如出自圣人、出自圣人对于天命的感知、出自这种感知对于芸芸众生的苦难普度。所以,尽管这是一种神秘信仰的扩散形式,却能够在圣人手里变成成为一种制度宗教的公共运用方式(institution),将本体形式的私人信仰予以扩散处理,基于权力秩序的合法化需求,促使它秩序化、制度化,成为权力秩序的符号表达。此乃这种象限之中圣凡关系的悖论关系,它们甚至取代了宗教体系本来所具有的神圣与世俗的关系模式。

这就构成了一个特殊的宗教行动意义系统。虽然各个行动类型有某些区别,但是在总体社会特征上,它们实际上就是一种“象征权力型”宗教行动。特殊的中国宗教及其信仰表达方式,是构建这些宗教行动类型的最直接的符号工具。图 4-5 就是这个工具的意义表达格式:

综上所述,宗教信仰并非中国

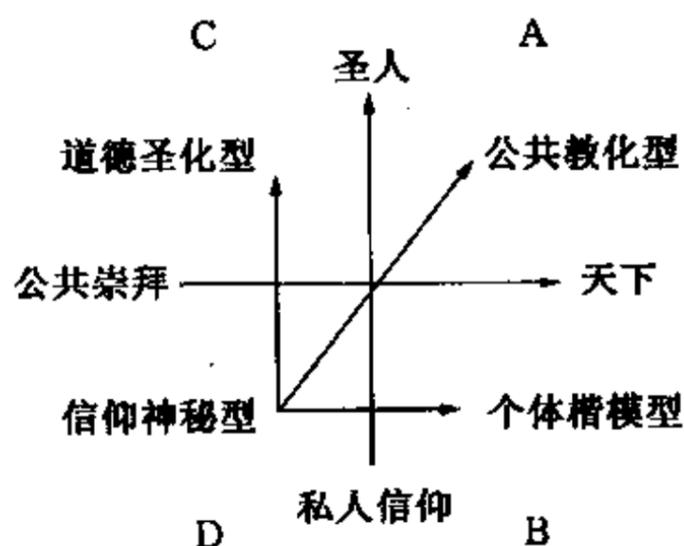


图 4-5 信仰神秘型的宗教行动类型

人的精神本体,如同修身齐家并非儒家的终极目标。各类信仰体系,无非社会道德、权力秩序的建构手段而已,是一个规范内植与社会控制的关系,^①万变不离其宗。由此,我们能够对于中国人特有的“修身齐家治国平天下”的行动逻辑有一个比较切近的理解。

就“修身齐家”而言,这是私人或个人的信仰、理念而已;就“治国平天下”而言,这是中国宗教的公共功能的表达形式。对泛神论的神灵现象,人们可以采用私人式的敬畏或恐惧;而对官方认可的国家祭典或神祇的服从式崇拜或畏惧,则已经渗透了对于权力的认同。一个是非正当性的私人信仰方式,一个是权力认同的秩序服从,两者的影响均是深远的。这种宗教意识,导致人们只能在人际关系、权力关系乃至功利关系之中去履行自己的宗教义务。在这里,宗教而非宗教,道德而非道德。此类根据权力的,世俗、社会认同的制约来履行神灵的或宗教的要求,无法形成一种有价值标准的、具有制度形式的宗教共同体。宗教与权力之间由此缺乏制度性的区隔,惟有结构上的同形(institutional isomorphism)和功能上的要求。在这个意义上,中国历史上的扩散型宗教与制度型宗教,实际上也是一种特殊的对应式象征交换关系。

中国宗教的历史发展,难以在扩散型与制度型之间存有一个制度上的区隔,故而表达为宗教、信仰存在的两个层次。其扩散型的宗教发展形式,事实上只是一个私人信仰的表达方式,缺乏形式构成,从而被制度型的宗教所覆盖,限其为私人发展,几乎不存在制度空间。即使是在宗教发展的制度形式上,这个制度也无法构成单纯的制度宗教,而只能分别表达为权力系统对于宗教的管理以及各个宗教体系内部的自我管理。这两个层面稍具制度形式,却无法独立构建为宗教组织自我发展的制度空间。那源自天下一统的共同体所具有的过于强大的渗透力量,导致了宗教作为符号资本的公共赋值过程、公共特性的获得及宗教制度的悬置,只能复制在国家权力秩序之中,使制度形式的宗教发展只能局限在宗教体系内部,做自我维系而已。其具体表达形式如同图 4-6:

^① 张德胜:《儒家伦理与秩序情结:中国思想的社会学诠释》,台湾远流图书公司 1989 年,第 87 页。

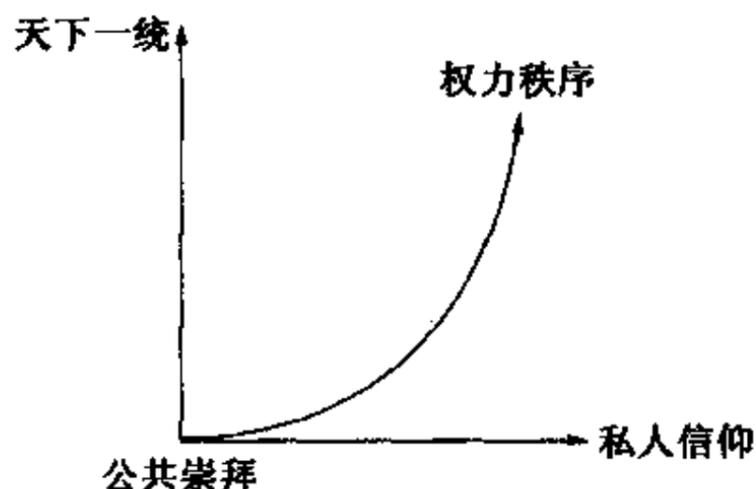


图 4-6 宗教制度的公共扩散形式

这个宗教制度往往是和世俗权力制度“结构同形”，隶属在一个大一统共同体之中，在世俗权力及其秩序的合法化过程之中体现出它应有的功能主义意义。如果说，中国宗教的发展形态存在着什么制度分别的话，那么，宗教发展的“公共形式”即是如此。这个“公共形式”，就是它以象征秩序、公共教化为中心的组织表达，以及私人信仰、民间宗教对于它的高度认同和宗教行动的习惯化或仪式形式。认同者即形成“公共形式”，未能认同者即处于扩散的、民间的、私人的、非正当性的状态(图 4-7)。

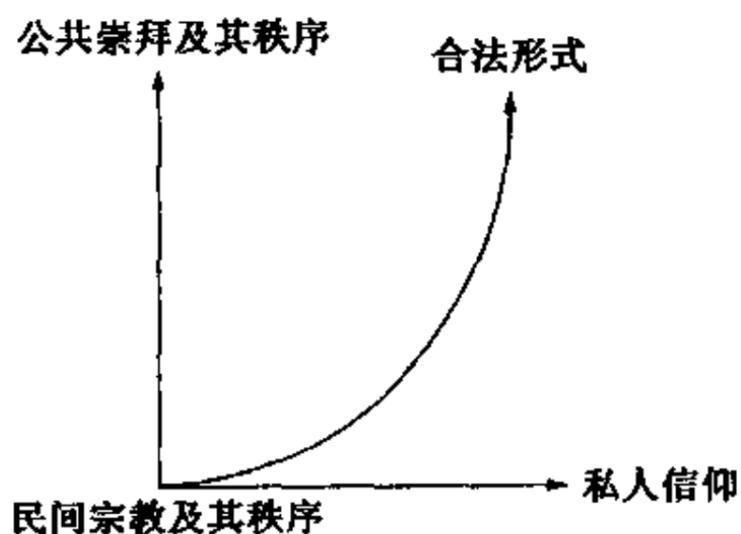


图 4-7 民间宗教及其秩序的功能分化

因此，在这个共同体中，亦制度亦扩散，亦宗教亦世俗，基本上取决于对于权力秩序的认同与否。在此前提之下，制度功能化和功能的泛化，则构成一种近乎于道德象征的权力秩序，将事实上、制度上存在的中间断层——在修身齐家和治国平天下之间——予以了功能泛化的衔接形式，通过这种非制度的安排，直接经过规范内植的手段，将修身齐家的路径铺向了平治天下的权力顶端。

正是这样一种公共支配逻辑,促使王朝权力结构致力于自己的神圣正统性的塑造,而使那些非官方的、被视为异端的民间宗教及其秩序遭到合法性排斥。

尽管在很多历史时期,王朝官方的正统秩序中也使用、吸纳了不少民间宗教秩序的形式与内容,但是,民间宗教及其内部秩序在不被权力结构认可的时候,它们就是异端,或者只能存在于民间,自生自灭。民间宗教可以将私人信仰包含在内,亦能够老实地自甘为民间下层秩序的维系者,但它也会在王朝权力秩序趋向于崩溃的时候,乘机而起,成为官方权力秩序的送葬人。中国历史上一些王朝末年的起义,如黄巾起义、白莲教、太平天国等,即是如此。这里的关键,是王朝权力如何处理这些民间宗教及其秩序的规定。换言之,在权力秩序的公共支配能力颓然无存的时候,民间宗教及其秩序往往能够自成秩序,也敢以自己的方式来争取它应有的合法性。如果天下只有一个合法性,那么,它就依然处在合法与非法的两种可能性之间,在公共崇拜与私人信仰之间,发挥着一种极其微妙的,或正或邪、或和谐或冲突的,地方性的,非正式的双重性秩序功能。

因此,这种象征型关系理性所建构的权力秩序及其边界,不是不存在,而是难以把握、不容易描述,难以取得社会定位或制度限定,经常需要以天下来象征、来补充、来感知而已。它所能够产生、形成的象征秩序、符号边界及其移动,始终还在此关系理性的架构之中,还在这奉天承运的意识形态之中,难以出离这个由天下一国家构成的“公分母”。只是当社会变迁到天命衰落的时候、民族国家取代了天下国家的时代,这个作为中国人价值理想“公分母”的天命信仰,才会相应地转变成为私人的“命运”概念,私人信仰在这个时候才能脱颖而出,直接面对自己的“命”和“运”。正如公共崇拜形式的强制性减弱的时候,民间宗教秩序的功能就会自然出现那样,这个私人信仰也将呈现自己应有的宗教形式,会与民间宗教及其秩序一道,有可能构成另一种社会化形式,构成一种新型社会形式下的生存技术或行动方式。王阳明曾经有言:“人人皆有通天路”,应当是对此宗教、权力变迁最有远见的预言形式。当然,这首先需要公共崇拜的形式及其权力秩序的真实变迁,如落实在制度层面的政教分离,将宗教的公共形式还原到社会公共领域,将信仰还原于私人领域等。

这就是象征型关系理性所能够体现的秩序意识及其变迁的可能性。

借用社会交换系统中某些理论概念的关系图例^①,可用图 4-8 来表示这些交换关系:

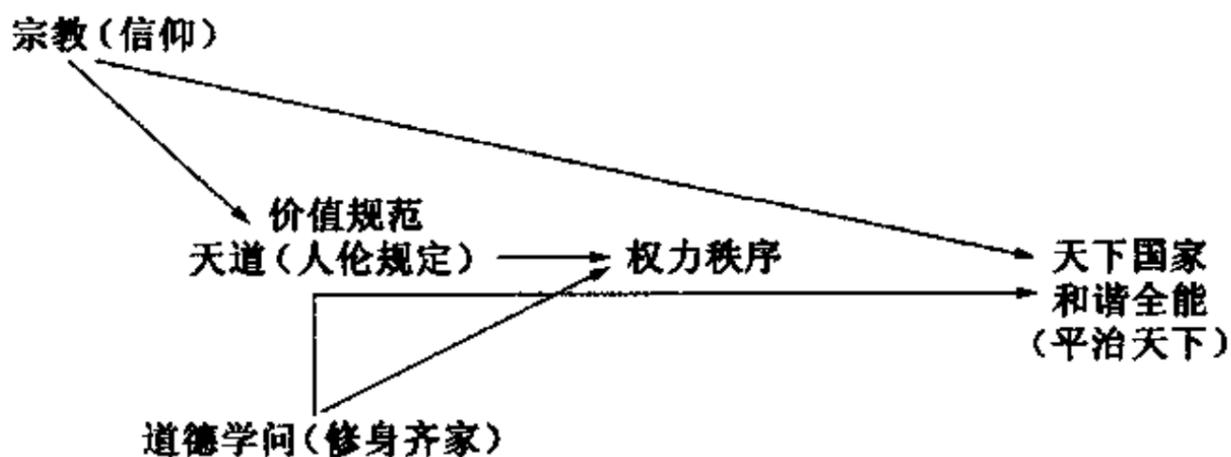


图 4-8 象征型关系概念的关系

以功能主义的方法来解决符号共同体制度设计中的中间断层,应当是中国宗教最能表达的公共型道德服务功能。在公共崇拜与私人信仰之间、在天下一统与圣人意识之间、在天下大同与私人信仰之间、在修身齐家与平治天下的关系之间,宗教资本体系及其象征权力,构成了一道象征秩序。正是这种象征秩序及其意识,构成了中国权力结构中符号、仪式、祭祀、典礼等工具在实现权力秩序化方面的特殊功能,“以一种精巧的和发散的方式渗透于政治体之中,为政治生活提供着意义阐释上的内聚力”^②。

因此,依赖着这个象征秩序及其宗教行动类型,以及它们之间行动逻辑的相互交换和彼此补充,那些权力结构中的制度断层,被近乎完美的填补了。这里的所谓权力秩序,仅仅是一种特殊而普遍的象征交换关系的结构模式而已。

4. 共享结构与秩序有限

在使用象征权力治理国家的权力秩序层面,天命及其表达——这是

^① 参见詹姆斯·S·科尔曼:《社会理论的基础》上卷,社会科学文献出版社 1999 年版,第 157 页。

^② 詹姆斯·马奇、约翰·奥尔森:《新制度主义:政治生活中的组织因素》。见孙宽平主编:《转轨、规制与制度选择》,社会科学文献出版社 2004 年版,第 33 页。

一种极富有象征权力、道德优越感的“天下型国家话语”，动辄言及天下，舍我其谁。很显然，这是一种象征天下的信仰诉求。当这个象征天下的诉求内涵被人间秩序极力掩饰的时候，这个天下观念的倡导者就能心照不宣地倡导一种中国式的天下观念或权力秩序，用天下一统的功能普遍主义，遮盖一种潜在的权力秩序及其功能相对主义。然而，出自儒家社会理论本身所包含的社会学关系的双向性，其道德权力秩序的界限或相对性依然存在，只是在其权力结构之中，往往采用了一种极具意识形态意义的掩饰，即天下为我所用的功能遮蔽。

这种将普遍主义和相对主义相互遮掩的处理方法，如果能够成功的话，则可以在阴和阳、王道与霸道、大同与小康、分与合、忠与孝、家与国、治与乱等二元范畴之间随意渗透，不需要绝对原则，不需要制度界限，其价值底线是“溥天之下，莫非……”的权力服从，以及“礼之用，和为贵”的道德功能主义。所以，这种“象征天下”的“文化主义”，是一种“中国文化主义”，是文化帝国“界定群体的标准”。在这个社会群体的界限之中，“群体中的成员身份取决于是否接受象征着效忠于中国观念和价值的礼制，而这些观念和礼制是以皇帝为中心的。”^①

先赋性的天下主义、天命信仰的普遍认同，构成象征符号共同体的价值认同方式。王朝权力可以一再更替，但是群体认同和认同控制的原则、方法不变，权力结构因此是稳定的，权力合法性的表达则大都能够呈现一种“承异的叙述”方法，具有一种难得的“承异”^②功能。因此，所谓天下的秩序界定标准，究竟是宗教的、道德的，还是权力的、政治的？一个天启的“天秩”符号，就把宗教的、文化的界限，道德的、权力的界限，一股脑地囊

① 杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，社会科学文献出版社2003年版，第46—47页。

② 杜赞奇曾提出一个非常具有穿透力的“承异”的概念。他指出：“当群体界限的观念被改造，即当柔性的界限变成刚性的界限时，新的民族已经开始形成。当一个群体成功地将一种传承(descent)或异见(dissent)的历史叙述结构施加于他样的和相关的文化实际之上的时候”，历史上的“承异”现象便会发生。这里，他自造了“承异”(discent)这样一个解构性的概念，以强调传承和异见两词的互通性，进而解释历史变迁过程中权力群体的构成和改造，发现中国传统相关群体的构成，并说明中国历史上“象征增添”或“象征盗用”的现象。这说明，中国社会历史结构的变迁，“主要不是通过新的文化形式的创立甚至传统的重新发现，而是通过改造群体界限的观念”来加以实现的。参见杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，社会科学文献出版社2003年版，第55页。

括在内,界限的存在则若有若无了。

在这个中国秩序的结构层次里,首先是它的想像秩序。想像秩序是这样一种秩序:在这里,个体将他自己体验为一个整体、完全的主体。它是这样一个领域,理性自我通过个体所感知的、围绕着他那种整体图像认同来获得发展。这是一种幻觉和错误的认知。因为想像近乎为一个骗局,通过想像而构造起来的自我被放置在一个虚假的基础上。在这个构造之中,主体会努力发现一个稳定的地位、角色和认同,“用来在那些穿越个体的力场中安置个体的各种位置”。中国宗教历史上的“祭如在”,近似于这个想像秩序的形成过程,即以自己的感知来进行角色、地位和功能的认同。

其次是符号秩序。符号秩序是一种由社会先验地决定了的超个体的秩序结构。它属于语言和文化的范围。人们一生下来,就属于这种秩序。它给我们名字,告诉我们属于什么种族、阶级、性别和其他社会范畴,甚至会告诉我们信仰的是什么神灵。在想像秩序之中,自我是通过认同来界定的;但在符号秩序中,主体则是通过它们的个体性与他者的差异关系,甚至是与自己的差异关系来加以界定的。

在社会范畴和我们自己之间,总是存在着一道鸿沟,我们缺乏完全和持久地与我们的社会位置相认同的能力。同时,还因为这是一个运动的领域、非固定性的领域、异质性的而非相似性的领域。符号不是我们自己的创造,它是语言、无意识、他者的差异关系存在的领域,自我在其中难以存在。然而,又只有凭借着这种符号秩序,人类才得以作为人类存在。人们只有在符号秩序之中才能成为独立的、自我建构的人类。符号秩序规定了我们,但又始终超越了我们的控制,从来不会以我们的认同提供一种稳定的主体性。“天命”崇拜或者“天秩”意识,及由此而构成的天下主义、天下国家理念,实际上就是中国人的符号秩序。

至于真实秩序,类似于历史中的权力秩序,则控制了符号秩序与想像秩序及它们之间的关系。它迫使想像秩序在符号秩序中寻找那种根本就不可能的表达,以及迫使符号秩序把想像秩序当作它的价值核心,并且围绕着这种想像的认同去组织它那些内在无意义的元素。^①

^① 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,华夏出版社2003年版,第187—192页。

就此三者的关系而言,真实的权力秩序能够超越这两个秩序层次,能够为自己的存在和作用寻找根据。在想像的秩序关系中,尽管权力行动始终在进行各种秩序建构的事情,但是行动者本身也许不知道、或无法意识到这种秩序的建构工作,这有点近似于自发自然的形成秩序。只有当他们的权力行动受到某种障碍的时候,权力行动者才会对其秩序活动发生自我意识,这就是符号象征秩序的形成。所以,符号象征秩序中最基本的认同,就是一种强制性认同、权力的认同。

因为,在中国,现实世界的统治者往往被称为“天子”,其权威的合法性,从直接的方面讲,来源于冥冥在上的宇宙秩序,从间接的方面讲,也来源于芸芸众生。即所谓“天视自我民视,天听自我民听”。“民”也将“天子”看成宇宙秩序的人间代表,假如他有背于“天意”,那就只好“替天行道”,起义造反了。所以,“东方象征主义的作用就是保持这个意义世界中的内聚力和秩序。这种作用体现为让中国人得以形成某种思想框架和观念,而用这种思想框架和观念可以把自我、社会和宇宙视为一个富有意义的整体秩序,尤其是中国人依靠这些符号来锻造作为一种宇宙认知图式的世界观。正是这种象征性秩序,使中国人的思想免于认知上的矛盾和价值上的迷惘”。^①

出自于如此一种意义深重的考虑,传统中国对于秩序的设计或安排,往往就不仅仅是一个政治权力及权力结构的构成,同时还涉及符号结构或象征秩序的设计与成型。特别是符号结构或价值秩序,它直接影响到人们的行动、制约着人们解释世界的思维方式,因而可以成为权力秩序的前提。如果说,历史、传统一直左右着中国人对于秩序、和谐与冲突关系的理解,那么,左右着中国人的思维方式的,还是这些想像的秩序或者是这个符号结构。只有这些象征符号构成的秩序,才能够将国家的认同嵌入在想像和符号的价值认同之中,以直接等同于社会的治理与和谐。于是,国家的存在等同于天下和谐,天下主义等同于国家主义、等同于文化伦理的和谐主义。

这个想像秩序,是近似于泛灵论的巫术、民间的和私人的宗教形式。它决定了中国人对任何改革都抱有一种传统主义的畏惧,认为改革会带

^① 张灏:《危机中的中国知识分子:寻求秩序与意义》,山西人民出版社1988年版,第10页。

来恶魔的魔力,扰乱神灵及其秩序,从而会自发地形成对于秩序的要求和服从;而在符号秩序之中,则是官方祭典及其对于民间的、私人的宗教信仰的整合型宗教形式。它左右了任何可以动摇国家信念、伦理的力量,并且把这种整合型宗教形式所能够形成的信仰,导向人间的道德秩序和道德要求,从而无法产生任何超越已有的价值符号的其他宗教理念,最后形成以“天秩”为核心的真实权力秩序。

如果说最初的宗教祭祀、信仰观念、崇拜礼仪,曾经是一种自发生生的想像秩序,但在符号秩序的形成过程中,则早已被人为的权力因素所渗透、支配了。所以,可以说,中国历史上的权力秩序,是自发生秩序与人为的建构秩序的整合结果,是在一种人们高度认同的自发生秩序之中蕴涵了人为的、强制性的象征暴力。正因如此,人们一旦形成了对于这种秩序的认同,就很难摆脱、难以出离。

这类关系的实质,就是中国特征的政教关系模型,若即若离,即政即教,似制度却扩散混合,界限模糊不清。通过历史上“祭、政、教”的三重合一,权力政治本身也成为了一种象征性资源,尤其是权力认同的合法化过程,更是一种象征资源的圣化过程。所以,这个权力本身就包含了教、祭、权等三方面的内容。权力的神化、圣化,乃是与神圣的权力秩序“滚雪球”式的发展紧密结合,不断地调整着自己的符号边界。它更体现为一个过程,而不仅仅是一种制度。所以,倘若这个制度包含有某种秩序在内,那么,这个秩序就是对于某种权力的服从而已。服从就是秩序。对于全能的权力结构而言,控制的满足是无边界的秩序;而全能的秩序,则必有一个无限的权力作为前提。所谓想像的秩序或者是符号的秩序,此时已经是一种交往中介的关系理性和价值认同工具。

中国历史上曾经存在着一种被称为“文化主义”的东西。这个东西,实质上就是将其想像秩序和符号秩序包含在内的权力秩序,使用文化主义对此进行掩饰和表演,并已成为一种与民族文化身份认同的社会形式。美国汉学家列文森曾经是“文化主义”的最系统的阐释者。他认为:“文化主义是一种明显不同于民族主义的意识形态。……士大夫阶层的文化、意识形态、身份认同主要是文化主义的形式,是对于一种普遍文明的道德目标和价值观念的认同。……文化主义指的是一种自然而然的对于文化自身优越性的信仰,而无需在文化之外寻求合法性或辩护词。”在十九世

纪晚期,这个文化主义面临挑战,于是迅速向民族主义转化——或向国家保护的文化转化——即文化政治化。

然而,列文森的错误之处就在于把文化主义看成为一种与族群或民族身份认同完全不同的认同形式。“作为一种纯粹文化优越性的表述,文化主义不应能感受到来自‘他者’试图消灭其价值观念的威胁。实际上,此种威胁在历史上好几种场合都出现过,而中国士大夫和民众都做出了相应的反应。首先,他们抛弃中国文化的普遍主义抱负,以及将文化与政治及国家分离开来的原则。……第二种更微妙地反应涉及文化普遍主义的从具体的道德诉求到相对抽象的官方论调的改造,……中华帝国文化的天下诉求常常与其他世界观发生冲突而不得不做出调整适应,但它总能用天下的话语来加以掩饰。”^①

这个“天下的话语”,实际上就是天下主义的国家意识,是包含有宗教信仰、国家观念和权力结构在内的功能式关系主义思维方式。它是秩序构成的手段,是处理权力失序的方法,具有巨大的秩序修复功能。它是天下大乱到天下大治的过程。这种特殊的“文化主义”的确是中国历史上权力全能和无限秩序的天下主义体现方式。

无论如何,这个“天下”总是存在的。本来,天下主义所包含的和谐需要,应当是一种“关系伦理”,应当是相对于“他者”而被定义的。否则,这就是话语专断,是关系独霸。然而天下国家却是要大包大揽,无所不在其中。历史上曾经有过不稳定的、和解的他者和潜在的他者、正在建构差异的他者,因此要被消解。但是,由于权力的归属问题,权力的稳定要求,达成在和谐问题上的道德、政治认同,则把这些曾经有过的差异给抹杀了。至于和谐观念普遍化的历史,把其他社会和知识形式纳入自己凌驾于一切的框架之中,依靠摄取“他者”来进行整合,从而把“他者”归结于普遍性的历史的时间和抽象理性的名义之下,似乎为历史的发展和社会权力的合法化提供了合法的依据。

因此,“礼之用,和为贵”,已经成为这个民族文化背景中的群体话语。而在相关的关系或伦理之中,历史已经将此话语系统视为惟一合法或重

^① 杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,社会科学文献出版社2003年版,第45页。

要的表达形式。如果存在或者在观念设计之中存在不和谐——则将是一个严重的价值失误！在这种道德失误之中，道德的紧张就会呈现一种秩序恐惧，将历史上的秩序情结裂变为一种“和谐至上论”，并将此理论发展、完善成为一种“实质理性”，使之成为一种价值预设，成为意识形态形式的符号工具，成为一个“道德想像的共同体”的基石，成为一个历史负担。正如有学者指出的那样：在社会变迁、权力混乱、竞争激烈的时期，正是中国历史上最有创造力的时期，而中央集权制度下的政治一统和儒教的制度化，则造成了无数的压抑以及衰败。^①

这就说明了人们的历史感知已经不满足政治家、思想家所津津乐道的和谐、和合观念及其秩序意识。中国历史还常常出现那样多的动荡不安，天翻地覆，捣腾不已。明乎此，人们也许可以明白，中国历史上时常出现的治乱现象，不过是一种帝王权臣治理天下国家的主要方法而已。二千多年以来，专制王朝的集权化有增无减，依靠国家自身的调节功能，已经无法改变高度统一和地理范围过大之间的矛盾，所以，分裂、分治可以缓解这一巨大的矛盾，可以在分与合之间施行权力的重新调控。^②

所以，中国历史的改朝换代及其象征盗用和象征增添的现象，已经成为家常便饭。历朝历代之际，那些叛君造反者往往就是这种观念的实践者。秦汉之际的项羽、刘邦、陈胜，是此类人物的典型代表。面对秦始皇巡游四方的“大驾卤薄”，项羽、刘邦艳羨不已，一个声言“彼可取而代之”；一个感叹“大丈夫当如此也”。至于陈胜、吴广发动农民造反的口号之一，就是“王侯将相宁有种乎”。每到王朝更替之际，这样的人总是不断出现。他们是天下治乱的执行人。实际上，这说明了，在君主专制的制度下，惟暴力才能够掀翻强权，所以改朝换代就成为这种制度化解尖锐的社会矛盾，乃至权力结构自我调节的主要手段。^③

在此权力语境之中，所谓的和谐与冲突，不过是这种权力争夺的一个表达形式而已，不过是权力控制天下的手段、工具。认同这种和谐或冲突的概念，实际上就意味着认同这种权力更替的规则。所以中国历史上朝

① 杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，社会科学文献出版社 2003 年版，第 30 页。

② 葛剑雄：《统一与分裂：中国历史的启示》，三联书店 1994 年版，第 204 页。

③ 刘泽华主编：《中国传统政治哲学与社会整合》，中国社会科学出版社 2000 年版，第 365 页。

代更替之后,往往不用担心,一个人们高度认同的开国盛世同样能够出现。但是人们必须体认到这些历史背后的秩序话语。虽然在相关秩序、和谐的论述之中,内涵有中国历史上固有的群体表述模式,有富于中国历史特征的权力斗争的叙述方式,但是,传统中国的和合模式,实际上就包含着由“分”到“合”,由“乱”到“治”的自然过程,它并不是单纯的和合关系。因为,权力结构、象征秩序的运作,恰好需要这样一种表达方式。

和谐与冲突只是一种极其有限的自我表达方式。所以,中国社会权力的转移过程,冲突只是手段,目的另当别论。禅让式、征诛式、兼并式、内耗式。然而,儒家士大夫的头脑中充满着道德问题,但它又不是目的本身,而是作为实现现实社会中政治与社会整合的手段来看待的。道德的作用因此独特,和谐主义也是如此。

一个先验的、一统性的文化道德原则,无法真正实现对于现实社会的整合,只好通过精英文化阶层的价值观念及其学说得以承继,因此它在很大程度上仅仅是一种文化理念而已,为和谐主义的意识形态提供了理念的基础。但这种文化理念,把外在的问题内在化了,导致了对于现实的肯定,从内部接受了国家的影响和控制。由此努力的结果是,把社群、阶层、社会合并于一个国家的框架之中,并由于其理念的超越性格,形成一种“非界限的、非领土的、非社会的国家秩序”。

权力全能以及这种无限和谐的统理方法,“它强调为了实现特定的认同目标而在文化表述的网络之中的有意识的动员运作”;体现了政治家或知识分子可以“发明或利用现有的叙述结构来重新划定具有多种认同的集体边界的”^①可能。所以,中国历史大变迁之后,总归会有特定的认同目标来重新整合社会,划定多种认同,出现象征秩序、权力结构的复制现象。每次在朝代更替之后,惟一可做的事情就是,重新划定边界,重新设定天下或分定天下;彼此融合,淡化差异,建构新的身份认同,或从相互竞争的多种身份认同中确定并突出某种身份认同。

由分到合、由乱到治的过程大抵如此。界限不定即乱,界限划清为治。但这个界限并非权利的界限,而是文化的、道德的、天下主义的象征

^① 杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,社会科学文献出版社2003年版,第56页。

性界限。本质上是柔性的界限,是随时可以更改或能够重新定义的界限。所以,“现代民族寻求其统一的根源时,并不是从领土中寻找,而是从利用特定的原则,如语言、种族、宗教(以及压抑其他)等来界定民族的叙述结构之中去寻找。”^①

所以,中国历史上的冲突,大多是“界限的冲突”、“正当与邪恶的冲突”,是由权力划定的界限,以及固有的权力超逸出固有的界限所导致的冲突。一种权力的发展乃至膨胀,侵占了原已划定的界限,从而导致界限需要重新划定。当然,这固然不是以权利为基础的现代社会的“领域间冲突”。传统中国的冲突,双方都共享着相同的价值,而不是权利的界限。他们围绕的是权力和财产地位的再分配,双方都会认为自己是正当的行动者,对方才是邪恶的象征。对于“绝对理念”的依赖,社会在形式上难以分享,最终只能是掌握在一个人或冲突一方的手里,所谓成王败寇者,所谓“皇帝轮流做,明年到我家”。和谐、冲突、暴力、伦理整合……当然以权力的秩序为依归。

缺乏界限的“和谐”,不分层次,合为大同,平治天下,最终是归于权力的共享与和谐。其中人伦的等第缺乏界限、缺乏对立;人我、群己、公私的界限模糊。权力认同政治,文化整合社会。但是,权力的共享往往导致冲突、暴力,在其稳定的时候全能和谐,在其崩溃的时候天下大乱。法定的利益冲突,往往有限;无限定的权力共享,则易于冲破界限,最终是无法“限定冲突”。

天下有道的符号象征,促使权力共享的价值追求,导致一个全能的秩序。一个完备的权力意识,必将构造一个全能的秩序。因此,和谐、秩序,当然不能是一个全能理性的完备概念。恰恰相反,这必须是一个有限的、否定性的概念。这就是说,和谐、秩序这一类的概念,只能出于某些独立、抽象并且是否定性的规则或禁令,阻断那些出自外在的力量乃至暴力,以帮助建构一种抽象的结构或促使它的结构成为可能的那些秩序。中国历史上的传统表达方式:如“溥天之下,莫非……”;或“大道之行也,……”;甚至是“礼之用,和为贵”,莫不是典型的肯定性概念,莫不是在一种既定

^① 杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,社会科学文献出版社2003年版,第60页。

的秩序之中对于固有和谐的一种肯定,一种权力甚至伦理的许诺,从而表达出一种肯定性和谐(positive harmony or positive peace)方式。

究其缘由,是在于中国历史中缺乏一种无可变更的无知(unalterable ignorance)结构,或一种特殊的“结构型无知”。恰恰相反,人们依赖的是一种“结构型感知”体系,知天知地,知人知鬼,从宇宙到人间,从自然到社会,从身体到灵魂,一种无所不知的关系理性主义促使人们在天下意识的结构里,通过象征交换关系而得以建构一个无所不能的知识体系。其结构型规则虽然能够具有活动秩序的抽象特性,但是,它难以孕生、养成其否定性规则;它能够具有天下大同、天道一统的和谐理念,但是,它表达不出否定性的和谐(negative peace)概念。

致命的地方,即在于这个天命、这个天道,是可以并能够以人间伦理相敬相爱,依个人道德之“诚念”加以感知的一个象征性伦理关系范畴,甚至是可以改变成为一个表达人间秩序的行动架构。在它发展的极端形式那里,人们只能是敬畏、服从、积极配合、主动认同,难为其否定性的规则和秩序(negative order and rules),也难以再建任何抽象的和否定性的规则(abstract and negative rules)。在这种肯定式的积极和谐的概念体系之中,即使是那些象征权力的共享主义者必欲以大乱的方式来实现一个大治的天下,他同样能够获取最好的合法性资源,实现惟我正统的道德认可体系。这样,不仅仅是权力可以共享,合法化神圣资源也能够共享,进而这种体系亦作为共享的东西了。

所以,在这样一个社会之中,既定的权力秩序把能够给予人们的最美好的东西都作为了肯定性的,并且是必须加以认同的东西。其根本的原因就在于这样一个事实,即能够指导人的行动的任何个人或组织,对于那些能够决定人的活动秩序的无限多样的特定事实,都已经处于一种无可变更的“有知”而非“无知”的状态之中。^①此即近似于那种“建构型关系理性”,它建构了中国历史上的“建构型和谐主义”。

梳理这个“结构性有知”系统,可以作为中国宗教社会学的责任与使命。在这里要指出的是,中国历史上的宗教学结构,的确是基于一种“完

^① 弗里德利希·冯·哈耶克:《法律、立法与自由》第2、3卷,中国大百科全书出版社2000年版,第460--461页。

全知识”的理性基础之上的。一方面是依一种权力、财富、人伦关系的处理方式或原则,来处理宗教关系,尤其是天人、神伦关系的神圣与世俗关系模式;另一方面则是一种独特的内向式神伦关系的确定,人们不是依据外向的超越关系来处理神伦关系,反而根据那种“内向式折叠”的人际关系、象征交换关系来处理,对于神的要求改变为人在这个世界的有限要求。

然而,最令人困惑也是最有演示性的是,这个结构性“完全知识”系统的本质,却被天与人性的道德要求及其关系所遮蔽了,依存的只是一种非常独特的道德自负,依此而祛除了任何人间秩序之中的不确定性。

这个结构性的“完全知识”体系,如果不是那样强制性地强调为一个知识整体,并由此而突出这个知识体系的个体性格的话,那么,这个知识系统也许将不具备那么完整的整合功能,并不一定要在天下一统的形式下演示出一种共享天下的道德承诺。正是这个道德承诺,促使中国宗教具有了那种强制性的“公共形式”,它把所有个人的知识、信念整合起来,对那些分散的、不完全的、民间的、私人的乃至可以相互冲突的知识追问予以彻底的合法性排斥。

本来是一类以宗教、宗族、道德、语言、习俗等因素构成的“自发的社会秩序”,是人之行动而非人之设计的历史结果,此时却转变为一种业已确立的规则系统及其秩序。^①因此,它所具有的任何秩序及其和谐、和合的概念,大都是肯定性的而非否定性的。它将肯定性的东西视为道德共享,而肯定一切的道德主义则易于跨越界限,秩序就成为无限定、无界限的东西。任何个人只要是这个体系的共享主义者,能够知晓天命,那么,它就有权力、有资格,天随人意,问鼎于天下,逐鹿于中原,无视天下而可以自为主人了。

一般的庶民百姓,作为顺从天命、安于现状者,自然无法成为此类体系中的共享主义者,只能是做做顺臣良民。天下安宁时,他们信奉正统而崇拜皇帝,畏惧秩序而安分守己。天下动乱时,他们难免一时造反,却仍怀抱顺臣良民的心态,随时准备归附新的王者,顺从再建的权力秩序。其共享的原则是受此制约的另一结构性“完全知识”系统。他们深深地明

^① 邓正来:《自由与秩序:哈耶克社会理论的研究》,江西教育出版社1999年版,第30、31页。

了、理解“天与命”的转移方式，天之道要转移，人之命亦随之改变，实际上就是历史上改朝换代的正统行动方式。这套知识系统要求他们顺从天命。这样，他们才能跟随圣人，进入那个共享主义的完备型知识系统。

显然，依随结构性无知的概念，只有否定性的东西才能够构成界限。中国历史上的结构性“完全知识”系统，养成其知晓天命者与顺从天命者两个共享结构的角色关系，本质上则由设计好的理想圣人来分享或统理，他人难以染指。所以中国历史上的和谐概念缺乏内在的实质界定，常常流失于无限和谐的秩序追求当中。更使人感到紧张的是，这种和谐概念亦与宗教功能的公共形式一样，也不时地获得了强制性的公共功能形式，成为传统中国的政治信仰之一。

所以，说到底，这个共享结构，就是权力秩序的同谋结构，具有强制性的整合结构，它将自发的宗教、道德、社会诸秩序观念整合进入一个人为的规则与系统。在其表达形式上，结构中的任何一个人，似可分享这个结构，而在实际上谁都难以分享。除了以邪改正，暴力获得，巧取豪夺，成王败寇，其谁能与！

在这里，值得使用宗教社会学理论予以指出的是，这个无所不知的共享结构，骨子里却是一种权力结构神圣性合法证明的功能关系。

虽然这个合法性证明的工具，实在是应当存在着彼此的边界的，而不至于成为一个整体功能主义现象。然而在历史上，却是因为宗教—社会边界的模糊或被宗教资本的占有者、使用者有意识地淡化、消解神圣与世俗之间的关系，导致人们以一种规范内在化、心理化的方式，来理解信仰、宗教乃至社会、文化的和谐与秩序等问题，促使宗教、信仰等嵌在权力秩序之中，不受社会限制。宗教、信仰等超越价值理念就成为了被国家化、权力化所内在化的产物，只能听从于权力秩序的约束，从而就出现了单方面的“向下综合”(downward conflation)现象，促使功能整合的系统吞没了社会和人格系统。^①

这个无所不知的共享结构过分地强调了那些有助于社会整合的因素，有意识地忽略了导致冲突与暴力的条件。它似乎要提出并论证改朝换代之间社会总体运作的模式，但是在对于秩序的强调方面却是集中在

^① J. C. 亚历山大：《新功能主义及其后》，译林出版社 2003 年版，第 93 页。

“天秩”的共享意义上,仅仅关注象征、符号、权力及其伦理的认同。

特别使人紧张、难以摆脱的是,正是由于这个无所不知的共享结构的合法性证明工具,曾经由那具公共形式的宗教系统作为担当者,所以又促使这个结构的共享性质生成了一种近似于政治信仰的内在要求。这个要求,出自于固有的权力秩序,所以具有相当的强制性特征,和无法不顺从的意义体系。这是一种异常独特的中国宗教社会学现象,即政治与宗教的特殊关系。这种特殊的关系,曾经是那样有力地塑造了中国形式的宗教性政治信仰——天命、受命与革命的信念,一种包含了合法化权力秩序在内的国家、民族意识。

为此,它说明了宗教信仰的需求与权力认同的要求正好成正比。专制的权力制度可以不需要宗教信仰进行统治,但是对一个自由的国家却不能如此。然而,专制国家却需要宗教作为统治的工具。因为,“专制制度,一切全靠自己,决不能持久”。但是,“只要你仔细考察一下,就会发现使专制政府长期兴盛的是宗教,而不是他的威吓力量”^①。

中国历史上的王朝统治是这样,西方历史上的罗马帝国、法国革命也是这样。罗马帝国的统治,为那些被统治的民众所深恶痛绝,但是这个帝国却竟然能够在历史上维持命运长达五世纪之久。其主要的原因根本不是武力,而是它激发出来的一种虔诚的赞美之情。它促使民众服从的原因在于,皇帝是罗马伟业的人格化象征,他本人就像神一样得到了全体人民的膜拜。在帝国的疆域之中,没有一处地方看不到一种新宗教的兴起和发展,那就是对于皇帝本人的祭拜。皇帝本人就是这个新兴宗教的神。所以当时罗马帝国的被统治民众不可能全是奴隶,尤其不可能是长达几个世纪的奴隶。因为,帝国的统治采取了宗教的形式。至于那场法国大革命,它的暴烈程度,它的肆意屠杀,它对于符号权力及其宣传的需要,也只有将这场革命解释为一种新宗教信仰在群众之中的强制建立,才有可能获得令人满意的回答。^②

在这里,宗教信仰就成为一种权力的表达形式。而且,这种表达形式,在那种结构性“完全知识”的基础上,就更加有全面的、充分的表现。

^① 托克维尔:《论美国的民主》上卷,商务印书馆1996年版,第341、104页。

^② 古斯塔夫·勒庞:《乌合之众:大众心理研究》,中央编译局出版社2004年版,第53—55页。

权力的要求与认同转变为社会群体的灵魂,君主的命令也要由各个宗教的信仰者来予以贯彻执行。所以在这些历史事件的深处,人们总可以发现的绝非是统治者的权力,而是社会群体的灵魂。^①

正因如此,本书提出的“宗教的权力表达”,就可以被理解为“权力表达的宗教形式”。正是在这个前提之下,宗教的公共形式才是一个可能的表达形式,而对于这个表达形式的群体性社会认同就具有了群体的信仰方式,具有了“天地人和”或“高明配天”的共享意义。

因此,传统表达的天命信仰及其公共表达方式,实质上就是一种权力信仰、政治信仰,一种普天之下莫不虔诚的道德信仰。在这种信仰之中,包含了对于政治合理性的最终理解,是政治价值的群体认同。而在专制王权统治下,这种政治信仰又首先反映为天命信仰。它的共享意义,首先是为其权力秩序确立一个逻辑支点,为政治道德找到最终的依据。因而,政治信仰要达到的目的不是终极价值本身,而是植根于现实政治生活中的道德观念体系。在不同的历史时代,政治道德千差万别,并且往往彼此相互冲突,但它们有一个根本相同的特点,即与现实的政治秩序紧密结合在一起。^②

需要指出的是,这种政治信仰,往往不是什么私人信仰,而是群体行动般的公共信仰,但是它又将私人形式的天命信仰也包含其中,既有强制性,却也内涵规范内植心理化的过程。这就说明了这个天命信仰形式的共享结构,既是政治信仰,亦是私人信仰所能换取的最基本的合法形式。否则,权力表达的宗教形式就失去了它规范世界的可能,从权力到权威的合法化路径将失去个人的灵魂参与。

很明显,这种传统权力的合法化形式,在现代社会已经失去了它的有效性。因为传统社会的整合基础,常常是文化、价值的规定,是那种近乎理想的、道德自负的伦理整合;而现代社会的整合基础常常在于社会结构(即社会行动者的权利),它的维持已不靠文化,甚至伦理,而是靠结构。正是在这里,呈现出传统文化最基本的局限性。与此相应的是,国家与社

^① 古斯塔夫·勒庞:《乌合之众:大众心理研究》,中央编译局出版社2004年版,第57页。

^② 刘泽华主编:《中国传统政治哲学与社会整合》,中国社会科学出版社2000年版,第4—5页。

会关系的改变,促使以往国家合法性的资源分配,也会发生相应的改变。权力及秩序合法性的基础,再也不是情景定义般由价值特殊主义来提供,而应以现代法律来界定。

秩序及其功能,自然就是有限的。固有的秩序设计及其概念体系,在社会变迁之中已经显现出它与生俱来的有限性。这就是说,传统的价值秩序及其概念体系面临的一个主要问题,就是在现代社会已经发生价值分殊化的前提之下,它究竟是应该往哪个方向发展或者是对应于哪个方向做自我调整?这是一个根本问题。倘若还是一个以天下国家名之的共享型价值混沌体系,单纯地去强调天下国家的和谐意识,主张天人合一,而不去进行概念的梳理和诠释,恐怕是什么问题也无法解决的。

本书提出的一些概念,如宗教的权力表达、权力的宗教表达及其神圣化的证明,宗教的公共形式或公共崇拜、私人信仰等,本应是中国宗教社会学研究的主要问题,但它们同时也是中国传统秩序概念体系的核心。在这里,特别强调的是中国传统社会之中那种极其特殊的宗教政治关系本质上不是世俗与神圣的对峙,而是天地人和的共享结构,圣俗、政教、人神,甚至是权力秩序层面的分合、治乱的关系,均能涵盖于其中,形成一种相当特殊的“一元中心秩序”。

在这个一元中心秩序里面,权力为其逻辑的始点,亦是其行动的终点。但是,它具有多种表达形式,宗教的、伦理的、宗法的乃至私人道德修养、家庭婚姻关系……不一而足。它的权力秩序也正是凭借着这些表达形式,层层灌入,无所遗漏。所以宗教的权力表达,能够转换成为权力的宗教表达,符号权力可以成为权力符号,政治认同可以成为认同政治,以至于和睦暴力、治乱分合之间的逻辑关系,也在以权力一元为中心而天下共享的一元双向结构中,极其容易地获得转换,如天下大乱与天下大治,分久必合、合久必分,等等。

所以,中国的基本问题并不在于文化价值、权力秩序甚至是和谐与冲突,而是一个权力的、宗教的、社会的、宗法的、伦理道德的诸多领域如何在现代社会的基本原则上予以分隔的问题。在此前提实现的基础上,是一个如何将“一元中心秩序”转变为“多元中心秩序”(a polycentric order)^①的方

^① 弗里德利希·冯·哈耶克:《自由秩序原理》上卷,三联书店1997年版,第200页。

法论问题。

按照现代社会领域划分的基本原则,它至少可以大致被划分为国家、市场、公共、私人等四个主要领域,其具体情形如图 4-9 所示。

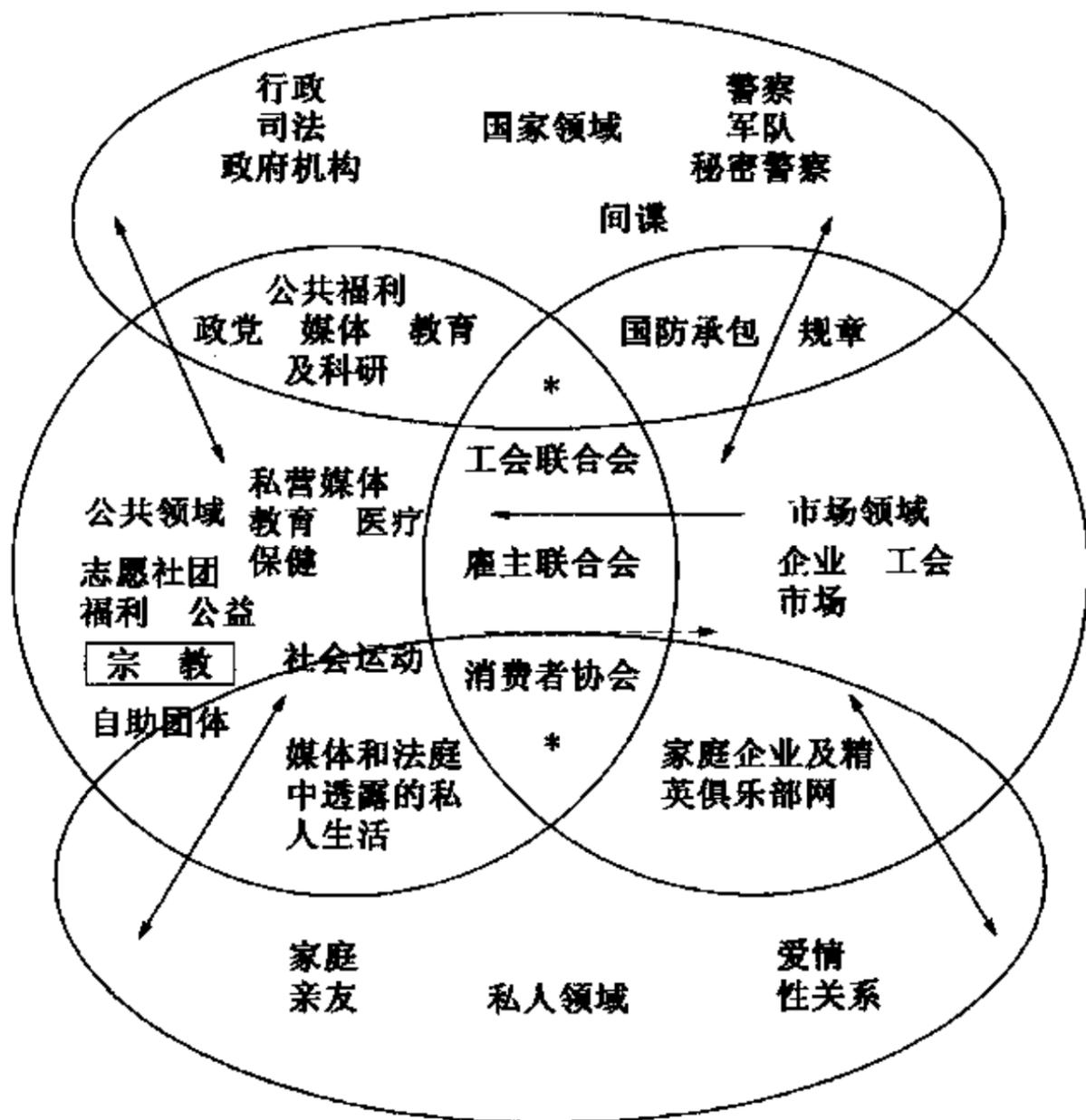


图 4-9 现代文明社会公私领域划分

这是一个定位于现代文明社会的公私各领域示意图。^①在这个图示当中,具有*号者表示为三方控制的公共法律社团;其公共领域的概念内涵,当然也不是本研究中的“公共”内涵。这里的公共领域是一个独立于国家与市场之外的公共领域,是一个真实的社会与“部分社会”所构成的领域,其中的秩序应当与哈耶克所说的自生自发的秩序存在着相同之处。而宗教的存在领域就在这个自生自发秩序的领域之中。至于私人信仰及其相关内容,则具有一个相应的私人领域作为支撑而相对的独立自处了。

^① 托马斯·雅诺斯基:《公民与文明社会》,辽宁教育出版社 2000 年版,第 17 页。

当然,这个在现代社会中有关公众与私人领域的划分,近似于理想状态,但这并不妨碍我们以此作为参照系甚至是分析工具,来进一步讨论中国宗教与权力、信仰与社会的内在关系。

在这样一个理想状态之中,宗教的功能明显缩小、减弱了,但重要的是,与此紧密联系的宗教的权力表达形式也将随之相应缩小,权力的合法化功能也被减弱,权力的合法化程序将另寻他径,进入另一个领域。因此,宗教与权力进行了制度上的分割、功能上的分割,促使还原成为宗教自身的发展形式,私人的信仰也真正成为私人的东西,取得了合法的性格。为此,“与传统社会秩序相比较,现在基本公共制度不再深入地影响个人意识与个性的形成,尽管这些制度的功能上合理的‘机制’对人们施加了大量行为控制。个人认同基本上成为一种私人现象。也许,这是现代社会最具革命性的品质。”

所以,制度分割给个人生活留下了未加组织的广大领域,也给个人经历的中心意义留下了尚未决定的广大区域,“从来自制度分割的社会结构间隙中出现了所谓‘私人领域’”。在此前提之下,“宗教被定义为‘私人事务’,个人就有可能从‘终极’意义的聚集中挑选他认为合适的东西——只听从他的社会经历所决定的偏好的引导”^①。

比较而言,中国社会领域的分隔,就是一种自生自发秩序的构成。在这个自生自发的社会及其秩序之中,秩序的边界反倒是不太重要的东西。这是因为,在一个大社会之中往往存在着不尽相同的“部分性社会”(partial society)重合的现象,而且每个人除了作为大社会的一个成员之外,还可能是其他许多自生自发的次级秩序或这些部分社会中的成员。这些部分社会及其成员的相互重叠,正好是对于一个无不渗透的权力秩序的自觉抵御。^②但是,对于权力秩序而言,边界却是一个至关重要的问题。倘若它无法限制,那么,它的功能——无论正负,都是无法预测的。

传统中国宗教的公共形式,在此社会原则的制约下已难以为继,它必须遭到分解,必欲在无限的秩序概念中还原它的有限性,即将对于天下国

^① 托马斯·卢克曼:《无形的宗教:现代社会中的宗教问题》,香港道风山汉语基督教文化研究所 1995 年版,第 108、109—110 页。

^② 弗里德利希·冯·哈耶克:《法律、立法与自由》第 1 卷,中国大百科全书出版社 2000 年版,第 68—69 页。

家的权力秩序的合法证明,转变为对于社会秩序或其他部分社会秩序的适应。天下本来就是被社会分割的结构,天下的意识本身亦必须还原为社会,甚至是私人的天命信仰。于是,这种公共崇拜的表达形式,就分解在现代社会诸种有效性的分离之中,进而导致国家也放弃了对它的市民灵魂进行拯救的工作,放弃了它千百年来对于个人精神权的掌控,而把拯救灵魂的事情交由私人、社会自己去料理。这样做的目的不是为了其他,而是为了“……国家成功地做到不用宗教而进行自我组织”^①。各个领域均有自己的组成法则及其界限,彼此难以共享、甚至难以逾越。

其中的复杂关系,我们可以使用一句话来表达,那就是“国家要俗,宗教必圣。”这个国家的“俗”,即是指国家的世俗化,回到它的世俗权力范围之内,要求国家权力秩序脱离宗教、信仰的表达形式,与宗教信仰的终极意义形成距离,用国家的方法组成国家。

宗教、信仰事关“天命”,作为终极关怀,只能远离权力,自生自发。将制度宗教从权力的宗教表达形式中还原为社会组织,将私人信仰交还给私人,这就再现了宗教本身的“圣”,神圣的内涵;不再以那种强制性的“圣人之圣”去取代在终极关怀层面上的神圣意义的自我选择、自我认信的现代性格。

由此,中国历史上最难解难分的公私关系问题,也许会有一个了结。中国传统的私人信仰,从此可能被赋予一个最适当的社会形式还原,肯定它的正当性并将其制度化,并可以“被分化为有特殊利益的政治和文化单位”,制定严密的法律以“保护个人免受群体、国家以及主流教会等其他强制性机构的伤害。”^②这就可以通过个人信仰的制度化而使社会秩序本身呈现出应该具有的边界。

诚然,私人领域与公共领域之间的界线,一直是一个有争议的话题。尤其是在中国这样的宗教传统中,它们的界限更是使人感到扑朔迷离,难以把握。宗教的传统退出了它惯有的公共表达形式,却又依然要在许多领域发挥它的公共教化功能。而权力秩序及其意识形态却还没有完全从其他相应的领域取得自己的合法性,还紧紧地承当着这个公共教化的伦

^① 京特·雅可布斯:《规范·人格体·社会》,法律出版社2001年版,第52页。

^② J. C. 亚历山大:《新功能主义及其后》,译林出版社2003年版,第222页。

理负担,所以中国宗教的公共表达形式就始终被捆绑在固有的权力秩序层面,难以回归社会领域。

对于这个宗教传统而言,最关键的恐怕还是权力的宗教表达与宗教的权力表达在制度上的彻底分隔,这样才能促使宗教传统上的公私界限的分明,在现代社会领域划分的原则上,改变国家权力及其意识必须通过社会群体的信仰或灵魂来予以实施的传统。正是在这里,我们才能感受到——中国宗教的社会学研究,实际上就是一种中国语境之中的象征权力社会学。只有先把这个象征权力的社会特征讲清楚,然后才有可能把中国宗教的社会问题梳理明了。

实际上,中国宗教传统中公私界限的难以梳理,进一步导致了国家权力秩序与宗教信仰的复杂关系。它们始终纠缠在一起。领域分隔而意义交叉,资源各异却秩序共享。这个问题的本质,并不在乎是有神还是无神,关键在于中国人按照什么方式来组织社会,安排自己的精神、灵魂,关键在于国家权力采用什么方式来获取自己的正当性与合法性。

也许,神的崇拜对于许多中国人来说,依然还是一种权力、一种财源、一种人际关系的象征性处理方法、一种在社会竞争中或成或败的象征性补偿,但是,只要这个社会的组织原则得法,国家权力秩序合法合理,这些问题自然就被设置在一个私人的或者是一个可以公共进入的社会价值领域,甚至是被安排在一个“部分社会”的秩序里面,不会构成国家权力的运作成本,也不会构成这个社会公共教育的伦理负担。^①

从社会变迁的角度而言,权力的合法化过程自然也可以自我更替乃至于可以在一种外在的压力之下进行合法化形式的改变。所以,当现代社会分化的过程进行到一定程度的时候,社会整合与系统控制之间的领域便将会以制度构成的形式界定下来。作为规范结构的符号系统,此时应当进行应有的功能转化,另寻权力的合法化资源和合法化路径。“不可随意改变的规范结构,乃是获得合法化的明确界限。它们不能再给经济系统和政治系统提供意识形态资源,反而使之遇到无法满足的过度

^① 相对于有神论来说,并非无神论就是万无一失的好东西。按照群众的宗教本能来说,“即便有可能使群众接受无神论,这种信念也会表现出宗教情感中所有的偏执狂,它很快就会表现为一种崇拜。”勒庞:《乌合之众:大众心理研究》,中央编译出版社2004年版,第55页。

要求。”

这就是说,如果要避免社会中的秩序危机或权力的合法化危机,必须要做的事情就是,“把对内在自然的整合彻底转变为另一种社会化方式,也就是说,必须把内在自然的整合与需要证明的规范脱离开来。”^①

哈贝马斯是在强调秩序整合的“另一种社会化方式”。这个方式,在我们的研究当中,实际上就是把历史上的传统转换到现代社会,国家的系统整合与社会整合应当进行领域分割,实现性质各异、功能有限、符号划界式的整合方式,从而避免现代社会的全能式的合法性危机,降低合法化的成本和压力。所以,如果说在传统中国的社会之中,曾经存在着由权力秩序构成的魅力型权威与传统权威的话,那么,当代中国的权利秩序就应当是制度的限定与法理权威了。

正如布迪厄指出的那样,“在高度分化的社会里,社会世界是由大量具有相对自主性的社会小世界构成的,这些社会小世界就是具有逻辑和必然性的客观关系的空间,而这些小世界自身特有的逻辑和必然性也不可能化约成支配其他场域运作的那些逻辑和必然性。”所以,“社会秩序的再生产远不是什么机械过程的自动产品,它只是通过行动者的各种策略和实践来实现自身。”^②

由是观之,中国宗教那种源自天下一统的共享意识及其结构,以及由此结构所构成的权力秩序和概念系统,在现代社会之中其实是功能有界、意义有限的东西。如果将这些传统遗产直接运用在现代社会,后果自然是不堪设想的。所以,这些历史遗产不能不被限定在一种制度之中。

中国历史上的和谐概念及其秩序,实际上是一种权力秩序及其表达方式而已,而中国历史上的治乱兴衰、和谐冲突、分裂统一,无一不是权力的相互冲突或权力冲突暂时消歇的一个结果。因此,解决这个问题的局限性,实际上就是权力自身的局限性。^③所以,与其说秩序出自于权力之间冲突的结果,倒不如说是对于权力的制约、对于权力功能边界的划定。至于政治的权力、经济的权力、文化的权力、符号的权力……它们的功能

^① 尤尔根·哈贝马斯:《合法化危机》,上海人民出版社2000年版,第120页。

^② 皮埃尔·布迪厄、华康德:《实践与反思:反思社会学导引》,中央编译出版社1998年版,第134、184页。

^③ R. M. 昂格尔:《现代社会中的法律》,译林出版社2001年版,第254页。

以及功能之间的边界,无疑是要予以十分明确的界定的。特别是在社会越是远离了理想,人们就越是难以建构一种前后一致的秩序的时代,这种界定就越发显得必要。

中国历史上所具有的“完全知识”的权力秩序,以及那种“承异型”的符号边界,实际上只能制约我们去复制一些类似于和谐、合作、和合等族群记忆、概念甚至是令人感动的时代口号,促使人们再生一种天下国家的文化感觉。倘若这些文化遗产还具有再生功能,那么,有件事情必定要先做,那就是在现代社会法律制度之下,——先予以制度限定,方能显示其真正的意义。

第五章 公共崇拜与权力秩序

宗教与权力的关系,乃是中国宗教社会学研究的主要问题之一。依据中国宗教与社会权力的某些历史特征,可以发现,中国的制度宗教以及中国历史上人们对于“非团体的神”的崇拜方式,恰好是中国王朝的世俗权力及其权威的神圣基因。从宗教社会学的角度对此加以解释,这就是宗教的权力表达方法及其相互关系、宗教信仰与政治行为关系的问题,这就是宗教如何构成权力的运作方式并对权力的认同规范加以塑造的问题。

在这里,权力一词的基本内涵,是指在个人和群体的关系上具有强制性价值位置和潜力并影响他人,由此获得社会承认的优越价值地位的势力。因此,具有改变他方行动的影响力可以定义为“势力”,而被赋予了强制力的势力定义是“权力”,被赋予了足以获得一般承认的优越价值的权力是“权威”。^①这个势力,可以是个人、群体和组织通过各种手段来获取,可以包括暴力、强制力量、说服、道德影响以及继承原有的权威和传统。它存在于宗教、政治、经济、宗族等社会关系及其领域之中,又可以凭借这些社会关系构成权力、权威。

这个权力概念,作为研究工具之一,能够描述并解释由此构成的权力资源,以及这些权力资源在中国特征的权力构成中的功能发挥。至于从宗教的神圣功能的发挥,我们可以梳理出由宗教信仰、宗教行为、宗教与宗族等社会关系模式构成的神圣资本,是如何贯穿、渗透在各类社会关系、道德规范、象征符号之中,从而阻止了超越世界与世俗世界的对峙。

^① 清水和夫:《社会学原理》,华夏出版社2002年版,第19页。

由于中国宗教曾经具有的权威性格,这种权威型宗教资源在权力的构成过程中所发挥的功能,能够导致人们为控制这些资源发生不断的冲突。这个自然的或者历史的结果,就是资源控制构成权力一统,从而体现出和谐一致的情状。如同马克斯·韦伯已经指出的:在中国,一套被奉为圣典的学说和被这一学说神圣化的宗教性的国家祭典,与众神并存。对于众神的祭祀,部分由官方来执行,部分则属于私人事务。然而,这种属于私人事务的宗教活动,却易于遭到官方的怀疑,最后还有被视为异端的可能。^①

其中,官方控制的宗教活动、宗教礼仪,官方对于异端宗教的强制性价值判断,就已经包含并孕育着趋向一统、并且区分正邪的权力结构,这就是中国宗教的权力表达功能。前者是中国宗教的公共功能,实际上是官府公家把持,后者则是从属于权威表达形式的私人信仰,往往被其覆盖、遮蔽、渗透。所以,由宗教的权力表达这个概念,能够构成这样一对变量,即公共崇拜与私人信仰。^②这个所谓的公共崇拜,实际上就是一个权力的架构,能够导致权力合法化的公共表达形式。

1. 天一祖一社稷的“公共”原型

古典社会和中世纪传统社会,宗教常常作为一种扩散现象,促使人类社会交往的许多形式,从家庭、家族到社会群体,从政治权力、文化思想到经济生活,都不可避免地体现出一定的宗教信仰特征。

在这些早期社会历史之中,宗教是全部社会群体生活的一个重要方面,甚至是主要的方面,并逐渐出现一些宗教或巫术专职人员,最终还有担负宗教职能的专门组织。这些专门的宗教组织,通常只是在社会职能方面发生内部分化,并在社会分层得到发展的社会中才能看到。至于专

^① 马克斯·韦伯:《儒教与道教》,江苏人民出版社1993年版,第203页。

^② 对于法国大革命中的罗伯斯庇尔,曾经就有这样一种讨论,认为他的独裁更多的是建立在舆论、说服力和道德威信上,所以,这是一种掌握在高尚者手里的教皇权位。参见勒庞:《乌合之众》,第127页注^①。它常常能够表达为社会的公共形式。所以,宗教的权力表达这一概念,能够把握在传统中国中权力与宗教的复杂关系。

门化的宗教组织,则是从特定初始人及其门徒的特殊宗教经验中演化出来。宗教交往形式首先就是从这样的经验中产生,最终发展成为一种长期存在的制度化并专门化的宗教组织。它们的出现,从一个侧面表现了社会分工和职能专门化的日益发展;而分工和职能专门化正是社会变迁的一个重要标志。^①

腾尼斯(Ferdinand Tönnies)曾经把前者称为“礼俗社会”(Gemeinschaft),将后者称为“法理社会”(Gesellschaft)。所以,在一般的情况下,扩散性宗教组织是作为礼俗社会的社会组织形式而得以形成,专门化的宗教组织则是作为法理社会的一部分而得以构成。在宗教社会功能的体现方面,扩散型宗教组织的功能体现可以是全能形式的,也可以是一个社会群体形式的,或者是成为了社会礼俗,甚至是世俗权力的直接构成,直接地作用于整个社会。而专门化的宗教组织只能是法理社会的一个部分而已,已经无法对整个社会同时发生公共的社会作用,其功能体现受到了相应的社会结构的制约,只能作用于一个相应的制度架构之中。

从已有的宗教社会学理论出发,宗教的制度化过程,一般是在崇拜、教义和组织等三个层次进行构建的。这三个层次分别是:(1)经由礼拜模式即崇拜活动演化而来;(2)作为观念及其定义模式即信仰演化而来;(3)以行为交往形式或团体组织形式出现。^②

然而基于中国宗教的权力基础,它的制度建构过程,既有上述宗教社会学的一般特征,但又在这个基础之上更具有中国社会世俗权力特征的制度表达形式。这些形式就是经由国家宗法祭祀圈的构成,层层推出,差序而成,构成与公共权力相即相融的宗教祭祀仪式,最终构成统一的、一以贯之的权力秩序。作为中国宗教公共型制度建构的重要层面,首要的就是国家宗法祭祀仪式的构成。

所谓国家宗法祭祀仪式,指承受着国家宗法制度制约的宗教崇拜形式。一个国家、一个地区、一个部族的居民所崇拜的神祇,依据任何一项崇拜,皆会相应地自然构成一定的社会关系模式及其群体空间,自然形成一个相应的祭祀活动模式,难以允许其他国家或者其他地区、部族的居民

^{①②} 托马斯·F·奥戴、珍妮特·奥戴·阿维德:《宗教社会学》,中国社会科学出版社1990年版,第66—67页。

来进行祭祀,而宗教祭祀活动则只能由相应的部族群体的居民来进行。诸如此类的神祇崇拜和约定俗成的活动规则,就会约定俗成成为相应的祭祀礼仪,继而获得一定程度的制度化。通过这个制度化的祭祀礼仪,人们就可以测定某个国家或某个部族、地区的行动规约,同时还可以通过它的形成去探求某个部族权力秩序的构建历程。在早期社会之中,此类制度在构成国家权力结构、部族区域、村落共同体等方面,具有不可忽视的方法论意义。

所谓的国家宗法祭祀制度,指的是一个以国家祭祀系统为主、并以一个主祭神为中心、共同举行祭祀的信徒所属的权力关系为行动模式,其成员则以主祭神的名义及财产所属的社会关系为限。人类学上常有的祭祀圈理论,与此近似却又有所不同。判定一个祭祀圈的范围大抵上具有五项标准:(1)出钱有份,负担宗教活动的经费;(2)头家有份,通常是出钱有份的人是头家家主;(3)巡境功能,主祭神有时或循例每年在居住范围巡境,以保护一方平安;(4)出演公戏;(5)有其他共同的祭祀活动。凡是能够具有符合其中一项指标以上,即可称之为一个祭祀圈。^①

然而,传统的国家宗法祭祀制度,既有祭祀圈的范围功能,同时还有国家祭典的权力和教义规训功能,具有很强的政治约束力。所以,与其说是区域祭祀圈的构成,还不如说是宗教与世俗权力相互整合而构建的神圣—权力秩序。《左传·成公十三年》说,“国之大事,在祀与戎”。祀与戎,成为国家之大事,潜藏有重大的权力—宗教意义。这个“大事”就是国家秩序。“戎”是权力获得的过程,有如枪杆子里面出政权那样,是世俗权力的获得;而宗教之“祀”,则是权力合法性的证明、国家秩序的权威构成。它们的整合,恰好是世俗权力结构的建构形式。

就早期中国历史而言,中国宗教的生成和功能的发挥,实际上是与宗法权力制度的构成相辅相成,故其宗教祭祀制度可以称为宗法祭祀制度。至于将祭祀制度作为一个概念提出,这是因为在中国宗教体系之中祭祀的功能和意义,几乎可以呈现出中国宗教在型构社会行动模式、权力秩序等方面最主要的特征。

^① 林美容:《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》。台湾《民族学研究所集刊》1986年(秋季)第62期。

在中国宗教的祭祀系统之中,天地、祖神、社稷等,均为重要的祭祀对象。在这些祭祀对象中,对于“天”的祭祀,可以说是最重要、最基本、最广大、最具有中国语境、最能够得到中国人高度认同的公共祭祀仪式。这个宗教祭祀仪式,正如前面论述的那样,最具有道德—权力特征,同时也具有依赖于世俗权力制度的扩散型天命信仰形式,其对于中国人的宗教经验及其信仰行动的影响,也最广大最深远。然而,这个中国人的信仰原型或宗教母体,却是要通过祖宗崇拜和社稷祭祀等宗教路径才能得以体现的。

祖宗神的祭祀,在古代国家的宗教祭典上,其重要性仅仅次于对天的祭祀。因为中国古代社会的建设基础是氏族社会及其血缘网络关系,是宗法血缘社会,父系血缘关系成为人际沟通、社会群体的主要纽带,故而祭祖仪式特别受到重视。

殷商王朝曾经在盛行上帝崇拜的同时,也注重祖宗神的崇拜,并宣布只有自己的先帝之灵可以“宾于帝”,试图通过祖宗的神灵与天神互动,以巩固商王朝的权力共同体。西周代商建立王朝统治之后,上帝崇拜演变成天命崇拜,落实在一个天命关照之下的“德行”,所以,周人则宣称只有他们的祖先能够“配天享祭”,原因在于周人的祖宗能够以德敬天。

《史记·封禅书》载:“宗祀文王于明堂以配上帝。”《大戴礼记·盛德》说得更加简明干脆:“明堂者,文王之庙也。”至于西周的宗法制度,本以祖宗崇拜作为自己的分封基础,其所谓大宗小宗的设定,实际上就是以祖宗神的距离远近作为主要依据,施行封邦建国、宗法分封得以体现的一种亦宗教亦政治的制度形式。在这个制度中,宗教与宗法合一,天神与祖神合一。这就促使周人在盛行天命崇拜的时候,更加注重对祖宗神的崇拜。

中国人在商代后期的祖宗崇拜,表现了当时的中国人对于已经死去的祖先所怀有的一种恐惧心理,以为他们能够给自己带来疾病或灾祸,只有祭祀能够免除这些不祥,为自己带来福佑。依据甲骨文记载,商王武丁患病时,他推测可能是死去的父亲在作祟,因此而卜问是否要祭祀其父亲才能免除病患。此外,在商人的观念之中,高祖、先公与先王也都具有影响农业生产的能力,所以由甲骨文显示,商人常常为祈求丰年而祭祀这些祖宗和先王。

至于周人则稍有不同,他们对于祖先的祭祀,主要是因为周人以为他们的祖宗能够保佑个人的生命,能够维护其政治地位与家族的时代兴衰。其中,权力的考虑更加突出一些。所以,周人的祭祖比较商代而言,更加制度化。其临时祭告的事件有政治活动、军事活动、社会活动、天灾人祸、农事活动、贵族的任命与赏赐等,皆因有事而祭。通过祭祀而将一种行动及其行动方式赋予了结构的意义,祭祀就构成了行动与结构的中介,依据结构而证明行动的合法与意义。

当然,无论商人的祭祖是因为对于死去的先人具有恐惧心理,还是周人是因为祖宗有德而可以上陟于天、可以保佑子孙,从而表达了周人之敬祖主要是因为政治的作为与品行,都是出自于神人关系之中的道德、政治及利益的考虑,其中沉淀有异常深厚的理性和现实精神。^①正是这种类型的祖宗崇拜,构成了中国人在宗教信仰方面的权力强制特征、道德功利主义、政治教化主义。

西周王朝的祭祖礼仪,曾经被列入国家王朝祀典。在周人祭祖仪式之中,周人特别注重祭祀的等级性和仪式,讲求“吉礼”和“凶礼”的区分,并通过“庶子不祭”和“庙制”的规定,将宗族内部划分出嫡庶之别、贵贱之分、亲疏之异,还以昭穆制的建设来别父子、远近、长幼、亲疏之序,定出亲戚辈分,根据祭祀祖宗庙数的多寡来确定社会阶层的身份等级。

显然,这种祭祖活动对于家、国、社会的重大意义,绝不局限在单纯的宗教。这个过程如同天命崇拜那样,需要经由一种公共秩序及其意义结构的建设,呈现出具体的社会经验和权力行动。所以,《中庸》说:“郊社之礼,所以事上帝也;宗庙之礼,所以祀乎其先也。明乎郊社之礼,禘尝之义,治国其如示诸掌乎。”在此历史语境之中,祖宗祭祀的宗教活动,与其说在于宗教神灵的祭祀,还不如说注重于人际关系的道德规训。《礼记·祭统》说“崇事宗庙社稷,则子孙顺孝,尽其道,端其义,而教生焉”,进而肯定了祖宗祭祀的社会意义,所谓“祭者,教之本也。”

这个“教”,当然不是简单的神人崇拜形式。这基于人与神的关系,落实在人与人的关系层面,是人依据人的关系组成的宗教形式,是以此关系为基础的人对人的教化。而对于祖宗的祭祀及其范围的界定,正好是依

^① 刘源:《商周祭祖礼研究》,商务印书馆2004年版,第360—368页。

据一个宗教祭祀的形式来肯定人间社会的生活模式。值得注意的是,这个经由祭祀祖宗神而导致人间伦理原则的经验构成,历史地提炼出一个宗教演变模式,即宗教的伦理向度可依据人间社会的需要而自行设定,因人而异,其中参乎了各种人间的考虑。依据这个演变规则,则以祖宗神祭祀类比,人们可以自设祭祀对象。

尤其要强调的是,周人承继了商人之祖宗崇拜却又在祖宗崇拜构成之中抽象出“德”来,是一种基于政治信仰而构成的政治品质和权力设置,因此,周人常常要在祭祖祀宗的时候,要求自己必须发扬并尊重祖考之德,进而以德敬天。他们的祖宗,“其严在上”,在帝左右,这种权力和荣耀是其他人难以具有的,它们能够通过这样的宗教祭祀活动,反映出宗教与政治直接的特殊的关联,^①彼此发明而借重,相互具有对方的内在特质,即所谓的权力神圣化,宗教权力化。天命崇拜通过祖先崇拜的形式,获得了权力强制性的制约功能;由祖宗崇拜的形式构建成形的“德”,实际上通过天命信仰的形式促使权力政治的要求及其意识形态具有了神圣的内涵。

如果说天命信仰及其对天的祭祀行动,最后构成了一个以权力结构神圣化、王权合法化为中心的国家祭祀制度,那么,对祖宗神的祭祀,则注重人际关系上的宗教特质的强调,构成以人间伦理的信仰作为宗法行动的横向组织。^②这种架构的祖宗神崇拜,与商周之际天命崇拜形式的改革,即把天神崇拜与祖神崇拜有机的整合,促使了天一祖崇拜成为西周宗法祭祀制度的最基本的构成。纵向作用的天命祭祀制度,与横向制约的祖宗祭祀形式,上下打通,纵横扩展,祭祀几同于王朝统治的天下,西周王朝国家权力范围下社会共同体的构拟过程,由此可见一斑。

这说明宗教实践的群体性质,实际上是通过反复肯定的意义假设和特定的价值信条形成的,这有助于共同体的构成和维系,所以,宗教实践的群体特征特别重要。尽管这种群体实践构建的象征范型,无论从公设的外部或者是内部的结构来进行观察,都可以发现它的模糊、晦涩乃至不

^① 刘源:《商周祭祖礼研究》,商务印书馆2004年版,第360—368页。

^② 如《左传·僖公十年》:“神不歆非类,民不祀非族。”《左传·僖公三十年》:鬼神“非其族类,不歆其祀。”说明祖宗祭祀在族群整合层面上的群体特征。

确定等特征,但是这种宗教实践的群体特征却能够将此象征范型予以界定,并构成宗教信仰的群体性符号界定。

《国语·楚语下》有一段话,集中阐述了祖宗祭祀的群体实践功能及祖宗祭祀制度的构成。“国于是乎烝尝,家于是乎尝祀,百姓夫妇,择其令辰,奉其牺牲,敬其粢盛,洁其粪除,慎其采服,禋其酒醴,帅其子姓,从其时享,虔其祝宗,道其顺辞,以昭祀其先祖,肃肃济济,如或临之。于是乎合其州乡朋友,比尔兄弟亲戚。于是乎时其百苛,殄其谗慝,合其嘉好,结其亲昵。亿其上下,以申固其姓,上所以教民虔也,下所以昭事上也。”

这样的宗教祭祀方式,似乎不像使人超越的宗教信仰活动,似乎不必像韦伯所说的那样,中国宗教必定要经过一个祛魅的过程。因为中国宗教在这里仿佛是已经祛除了巫术的左右,转进了一个基于王权统治的理性逻辑之中了。所以,可以说,韦伯说的祛魅问题,在中国人这里必须通过政治及其权力制度实行,只是这个政治层面的祛魅构成,往往依据于权力的需要来进行,而不是完全依据理性原则,权力原则更加基本。如果权力原则出自理性原则,也许这种祛魅的构成将表现为一种政治理性原则。所以中国宗教并非不需要祛魅,而是祛魅的原则有所不同罢了。基于政治理性原则的祛魅,在构成所谓的制度宗教与非制度宗教的政治差异上,也构成了世俗权力对于宗教的认可以及民间宗教无法被认可的潜在的非法性。

正因如此,一个基于宗教信仰的祭祀制度的构成,能够界定该社会共同体的构成,促成社会权力秩序的构成。于是,“天—祖”祭祀制度的双重建构,构成“以德配天”、“敬天以德”的宗教伦理体现,将对天命、天帝以及先王祖宗神的崇敬奠基在人间社会道德判断的依据之上。更为重要的是,此类祭祀制度,促使周人把人间的道德属性先后赋予了天神和祖宗神,如《礼记·礼器》上说的:“祀帝于郊,敬之至也;宗庙之祭,仁之至也;丧礼,忠之至也。”更有《史记·礼书》加以肯定的那样:“天地者,生之本也;先祖者,类之本也。”祭祀天地,报天地覆载之德;祭祀祖先,报父母养育之恩,追述先祖血缘依据,从而导致社会道德的“德行”融入宗教体系,成为宗法祭祀圈的意义结构,宗教神性中最重要的成分,直接导引着人们的经验和行动。后世的神道设教、人道和鬼事的复杂牵涉,无不由此决定。如果说,中国历史上那些初始的社会结构大都是以天命、祖宗崇拜等

卡里斯玛为中心并得以建构起来的权力秩序或权力制度,那么,卡里斯玛作为其结构的核心,促使那些处于这个卡里斯玛边缘的群体或个人,自然就成为了权力统治的对象而非主体。

“……圣王之制祀也,法施于民则祀之,以死事勤则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能捍大患则祀之,此皆有功烈于民者也。及前哲令德之人,所以为明质也;及天之星,民所瞻仰也;及地之五行,所以生殖也;及九州名山川泽,所以出财用也;非是不在祀典。”^①这是因为,周人大都认为祭祀对象都有某种“善”的本质和功能,如神农和周弃能殖百谷,故祀以为稷;后土能平九州,故祀以为社;帝喾、尧、舜能效劳民众;大禹能治水患;黄帝正名百物;颛顼、契、冥皆勤于民事;汤除民之虐;周文武去民之灾,他们“皆有功烈于民者也”,故祭祀以资纪念,并由此而旁及民所瞻仰的日月星辰、民所取用的山林山谷和丘陵,构成了“非此族也,不在祀典”的祭祀原则。祖宗祭祀的群体功能得到了最大的突出,而其宗教意义本身则可以经过人间的主观选择而得以体现,所谓宗教形式反而转变为一个象征符号。

它们既象征着大规模、高层次的权力结构的整合,同时,还可以表现为各种人际神伦关系。它们都说明亲属与宗教这两类象征符号大部分用在此政治群体与彼政治群体的衔接关系,以及个人与群体间的权力关系之上。宗教符号形成了大部分亲属制度,亲属关系也形成了大部分宗教仪式行为,各种亲属符号清楚地说明了循环变迁的人际关系,而宗教仪式符号则适合表达较高层次的政治组合关系。^②

显然,西周时代的祭祖活动不仅仅是血缘宗族意义上的行动方式,更由此祖宗崇拜而扩展至历史人物的崇拜,主要祭祀那些在宗族发展史上建大功立大德的人。这就创设了一个潜在的宗教行动规则,即以近似于祖宗祭祀的形式,“祖有功,宗有德”,自行选择本族的重要人物来予以祭祀,立为祀典。一个宗教意义的祭祀系统,转换成一个出自人们经验行动的历史决定。不是宗教的神学决定,而是出自祭祀对象历史功德的大小作为基本原则,从而导致祭祀制度的人为框架,以人间社会的功德考虑作

① 《礼记·祭法》。

② 亚伯纳·柯恩:《权力结构与符号象征》,台湾金枫出版社1987年版,第37页。

为基础,消弭了超越理念与世俗权力之间的可能性对峙。

宗法宗族与宗教信仰的关系,是中国传统之中最微妙的地方。因为宗法宗族的构成,以及声望、关系、财产,使宗族不仅仅成为一个生活性、生产性组织,而且还是一个文化性、宗教性组织。一个家族或宗族在当时社会中的声望、地位、象征、信仰方式,它们与其他家族或宗族群体之间的交往、亲疏、婚姻,甚至它们在宫廷中的荣辱升降,不仅仅能够影响到整个社会的结构变化,还能够影响到整个社会的风气变化。在一个家族或宗族系统起到主要作用的时期,宗族或家族之信仰方式,无论它信仰的是什么宗教,往往就是整个社会宗教信仰方式的主导者。

祖宗崇拜的制度或组织是宗族、家族,而家族或宗族的理念型秩序,实际上就是由“祭祀与被祭祀的关系”构成。祖宗祭祀的观念与仅仅承认男系亲为同类的亲族概念,与“宗”的理念是互为表里的。然而,祖宗崇拜的宗教信仰特征,却促使那固有的宗族血缘关系中渗透了宗教、信仰的因素,甚至要求这个血缘群体的所有成员必须把这种血缘群体之间所有的人际神伦关系,都作为宗教崇拜对象来加以信奉、崇拜、遵从。由此就不难理解学术界常说的,中国人的家庭几乎就等同于中国人的宗教组织,是非制度、非正式的宗教组织。特别是这种宗教信仰方式把一种血缘族群关系视为一种神圣的被祭祀的对象,那么,它就能够产生一种比任何一种宗教信仰都难以超越的制度框架——血缘关系如同神圣关系,近似于民族宗教那样,血族身份与权力认同整合为一体。凡此族也,同在天下。

祖宗崇拜和信仰的范围,实际上就是血缘群体之“宗”的范围,是指源于生长在某地的共同祖先。好像同心圆一样多重的并且在理论上可以视为无限的观念性的范围,绝对的界限是没有的。只要由共同的祖先分衍的事情多少在记忆中存在,那么无论隔离多少世代也不失为同宗者。^①由此,宗教祭祀活动,常常是以家族为单位举行的。祭祀同一个对象的人出现复数的时候,他们就在一个“宗”里共同举行活动,这就是中国所说的家祀。^②不祀之鬼,是中国人最感恐惧的事情。同时,还因为鬼神不享非类之祀的缘故,所以,惟有宗族或家族的祭祀才是祖宗崇拜的社会实体。

^① 滋贺秀三:《中国家族法原理》,法律出版社2003年版,第4、15页。

^② 同上书,第76页,注57。

至于祖孙父子,分形同气,是中国人继承观念的根底,既是财产继承,亦是生命的连续,同时也是生活群体的持续存在的方式。作为生命根源的祖先自然要受到子孙后代的祭祀,其间就表达了这样一种关系,即人格的继承和祖先的祭祀,是从生命的连续这样同一的实体产生出来的两个现象上的效果,从而是不可分割地结合在一起。承受了这个制约,在中国人的人生观里面,任何人都将以某种方式被纳入到祭祀与被祭祀的关系之中去。在对于超自然曾持冷淡、怀疑态度的中国人的思维中,所谓祖先子孙之祭祀与被祭祀的关系只在自然的、可见的过程之中。作为人生永远追求的东西,任何人都不可被排除在这种关系之外。^①先赋性的血缘人伦关系,于是被等同于神圣关系,难以处理,也不能出离。这种宗教信仰几乎就是一种先天式的信仰,即使不存在任何的如教会那样的宗教组织,人们也会具有一种宗教信仰。人人有祖宗,家家如教会。

以此社会资源为基础,天命信仰通过祖宗崇拜的形式得到最基本的体现,纵向的信仰方式因此得到了横向的呈现,一个强调权力的神圣认可,另一个则强调血缘群体人际神伦关系的聚合,所以,天一祖的信仰和崇拜方式,恰好构成当时中国社会的基本结构。祖宗如天、父母如天;故而事亲如事天,事天如事亲。《礼记·中庸》讲,“天之所覆,地之所载,日月所照,霜露所坠,凡有血气者,莫不尊亲,故曰配天。”《孝经·圣治章》也主张,“人之行,莫大于孝;孝莫大于严父。严父莫大于配天。”天一祖均能信仰而服从者,天之下就不会有不能信奉之存在。表面上是权力的能动性,实际上则是以宗教祭祀这种大体上是先天赋予的东西被置于宗族、人际神伦关系的中心,继而是宗法家族的祭祀行动,将世间的权力赋予了先天的、普遍的神圣特性。天下大同,此之谓也,从而构成了中国人宗教信仰最基本的公共原型。

其次,是对社稷的祭祀。

对于社稷的祭祀,构成了传统中国宗法祭祀制度的另一个重要层面。这也是中国人宗教信仰的公共原型。上古中国夏、商、周三代的社稷崇拜,由于国家制度的设立及其权力功能的发挥,已经不再是对于自然神灵的单纯崇拜,在其更深层次上,它与国家权力已经紧密联系。

^① 滋贺秀三:《中国家族法原理》,第92、374页。

《左传·昭公二十九年》记载,晋国的史官蔡墨在回答魏献子时说:“共工有子曰句龙,为后土,后土为社。稷,田正也。有烈山氏之子曰柱,为稷,自夏以上祀之;周弃亦为稷,自商以来祀之。”大抵上是中国古代文献对于社稷祭祀的最正式的记述。

这个宗教活动及其仪式,似乎在其起源方式上也与祖宗神的崇拜具有一定的内在关系。《尚书·甘誓》记载夏启讨伐有扈氏时的战争誓词是,“用命,赏于祖;弗用命,戮于社。”表明社、祖并列,宗教的意义和功能似乎存在着某种区别,却又同等重要。至少是在以祖神的象征方式,作为社稷崇拜和祭祀的历史渊源。这种祭祀方式,能够为社稷祭祀提供一个意义认同的族群基础,尤其是在社稷的崇拜与祭祀的引申意义上,这个认同基础的权力象征功能将更值得注意。

尽管此类崇拜主体具有不同的人物神话历史,如《淮南子·汜论训》就说:“禹劳天下,而死为社;后稷作稼稻,而死为稷。”与《左传》的记载稍异。由此可知,早期历史时期,不同的朝代和不同的族群,社稷之神的代表人物便不一样,而这个代表人物又往往是该族群祭祀崇拜的祖宗神。因为这种社稷的祭祀形式常常难以确定对象,有如《孝经纬》所指出的:“社,土地之主也。土地阔而不可尽敬,故封土为社,以报功也。稷,五谷之长也。谷众不可遍祀,故立稷神以祭之。”

所以,为了祭祀的方便,当时人对于“社稷”的祭祀形式,往往会以某种树木或灵石作为象征,以突出、确定社稷崇拜过程中的象征性标志。这就是《论语·八佾》中的记述:“哀公问社于宰我,宰我对曰:夏后氏以松,殷人以柏,周人以栗。”还有《淮南子·齐俗训》的记载:“殷人之礼,其社用石。”殷人或用柏,或用石。大概是支系不同,故宗教习俗有异。用松或柏,取其长青的意义;用栗,取其多子的意义;用石,则取其男阴能育的象征。

根据一些已有的研究,商代的“土”神在周代化成了社与地,似乎更加强它的领土意义。而周代的“地示”已经与天神相对,也属于朝廷重点宗教的仪式和重要的宗教活动,并与天神之祭相互匹配,这说明“地示”的崇拜已经作为天神的对应而被突出出来了,逐渐走向规范。^①在此基础

^① 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》上卷,社会科学文献出版社2000年版,第138页。

上,周代把这种对于土神和谷神的祭祀整合起来,合祭为“社稷”,从中衍生出对于权力、领土加以确认的社会功能,渐次衍生出朝廷权力、国家政权的象征意义。于是,这种祭祀形式就从单纯、独立进行的宗教活动走向与朝廷政治权力紧密相应。

《礼记·曲礼》说:“天子祭天地,祭四方,祭山川,祭五祀,岁遍。诸侯方祀,祭山川,祭五祀,岁遍。大夫祭五祀,岁遍。士祭其先。”

这与《礼记·祭法》的记载基本一致,表达了宗教祭祀过程中内涵的权力秩序:“有天下者祭百神;诸侯,在其地则祭之,亡其地则不祭”,“王立七庙”,“诸侯立五庙”,“大夫立三庙”,“适士二庙”,“官师一庙”,“庶人无庙”。在这些祭祀原则之中,实际上都包含着国家权力借助于土地崇拜形式对于权力、土地的认定,并且要将这种认定神圣化。它源自于社稷崇拜,进而能够演变为朝廷权力的合法性基础。

从古文献看,天子及诸侯权力对于土地的认定,还可以分成两种类型。《礼记·祭法》载:“王为群姓立社,曰太社;王自立社,曰王社。诸侯为百姓立社,曰国社;诸侯自为立社,曰侯社。大夫以下成群立社,曰置社。”

这些名为太社、王社、国社、侯社、置社的设立,紧紧地和政治权力的分层相互适应,体现了权力的不同等第,而对于这些宗教祭祀活动的操纵,则以一种神圣的方式认同了与此主祭者活动紧密相应的政治权力。这些活动自然构成了当时中国人的国家“大事”,是国家最主要的祀典之一,以至于要以“建国之神位,右社稷而左宗庙”^①作为权力制度而加以确定,从而将这些难以理解的“禘尝之义”,直接构成“治国之本”。社稷一语,转成了国家、领土、政权的代名词。所以,社稷的崇拜内容及其形式,一旦具有权力及其统治形式的确认结果之后,它就始终被限定在一种权力合法化乃至权力崇拜的形式之上,构成宗法祭祀制度内社稷崇拜的公共形式。

在此公共形式之中,宗教祭祀的对象按照世俗权力的等级制,也相应地形成了高下等级之分。这是中国宗教的最基本的公共特点。世俗权力结构具有的分层特征,在各类宗教崇拜方式中几乎就是一种复制。所以,

^① 《礼记·王制》。

宗教的祭祀活动也被分出了等级,具有大祀、中祀和小祀。不但各类自然神祇被分出了等级,而且各类人祖宗神也分有相应的等级,依各神祇等级分享各自应享的祭祀。这种分类与分层,把神圣世界与世俗权力结构予以了最为紧密的整合,表面上是政教合一,本质上则是神道设教基础上权力优位的制度设置,是依据世俗权力结构而设计的神圣祭祀结构。正是因为这个缘故,中国人的宗教信仰往往是非正式的存在形式,它往往是以个人身份角色构成的,所以从信仰主体或者是宗教存在形式而言,不得不依赖于世俗的权力制度才能得以存在。

中国历史中的社稷崇拜,实际上就是这样一种安排,是出自于世俗权力结构之神圣化需要而得以构成的宗教崇拜系统。所以,中国历史上的社稷崇拜还具有一种深层的社会统治的需要,并由社稷崇拜衍生为对于“社”的群体崇拜。

这里的所谓“社”,当然是指中国古代社会的一种基层聚落群体,既是指上古以来的聚落,又是指在以后延伸发展成为乡村的基层群体组织,同时,它还演化成按职业、爱好、年龄、阶层、性别,以及特殊目的等结成的群体。至于所谓“火”,通“伙”,则表示群体和众多之意,与“社会”的“会”同义。^①所以,几乎从一开始,“社”就不仅具有一般的“田土”的象征意义,同时还具有国家“疆土”的意义。所以,祭祖表示血缘的联系,而祭社表示地缘的联系。最早大约是以祖立社,后来则以国家立社,再后来则在不同阶层上普遍立社。

在中国传统社会中,社庙曾经是村落社邑的中心,就像祭祀祖宗的宗祠是宗族群体的中心一样,它说明了社的祭祀组织系统在地方社区中的重大作用。对于古代的村社活动来说,它的重要凝聚力量之一,就是社祀活动,其中尤以春社活动为甚。这里不仅有祭土祈年的活动,从天子到平民的耕藉仪式,有祭祖的活动,更有男女热烈交往的自由狂欢,这里把对自然、亲情、娱乐和社群的凝聚结合在了一起,构成基层社会很重要的一项文化传统。由于社稷代表着“文化国家”(cultural state,与西方近代的“民族国家”即 nation state 相对),所以天子的社祭,实际上就是一种“国庆”,乡里之中的社祭则是“社庆”或“社区之庆”。所以有人说:“中国之

^① 晁福林:《试论春秋时期的社神与社祭》,《齐鲁学刊》1995年第2期。

神,莫贵于社。”^①

传统的社祭活动,甚至是庙会活动,常常以社为基本单位进行,对乡村基层组织有莫大的干系,并且发挥着“宗教社区”或“民俗社区”的作用,在一定程度上弥补、也可能是在一定程度上能够对抗国家设置的基层行政系统。比如,社火按“社”这种传统的基层文化社区来组织、来进行,弥补了政府设置的基层行政体系缺乏的文化凝聚功能(其税收的和治安的职能往往是强制性的或控制性的),使“社”一直存在到二十世纪中叶。^②

此类里社祭祀组织实际上是一种神明会,或可视之为社团性的里社组织。随着“分社”、“分祭”的日益盛行,里社组织逐渐趋于家族化、社区化或社团化。尽管这些里社组织各有不同的形态、结构与功能,但无疑都与官方法定的里社制度密切相关,反映了民间对国家政治体制与意识形态的认同。因此,通过对里社组织的演变趋势的考察,既可以揭示基层社会结构的深刻变化,也不难发现国家政治体制与意识形态对民间社会文化的深刻影响。^③

在魏晋南北朝时期,这种对于社神的祭祀活动就有了很大的变化,民间祭祀活动所祭祀的对象,已经不完全是原始的土地或者祖先了,同时还有佛、道教的渗透。在以农民、庶民的地方民俗信仰和岁时时令活动为基础的春秋社之外,派生了为造像、斋会、讲经、写经而设立的邑会(念佛结社)系统的社或道教系统的社,其实与一般的神祠并无太大的区别。^④道教把这些传统继承了下来,并在其中加入了宗教性的内涵。但是,念佛结社的活动方式,更多的应当是在宋朝之后。作为民间活动形式,宋时应当是具有某种形式的萌芽。

正如南宋学者刘克庄在《晏云寺玉阳先生韩公祠堂记》中所说的那样:“古乡先生歿祭于社。社者何?非若郡邑之社不屋而坛也、有名号而无像设也。三家之市、数十户之聚,必有求福祈年之祠,有像设焉,谓之

① 何佟之:《社稷位向议》,载《全梁书》卷49。见严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文》,中华书局1958年版,第3231页。

② 赵世瑜:《狂欢与日常:明清以来的庙会与民间社会》,商务印书馆2000年版,第251页。

③ 郑振满、陈春生主编:《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社2003年版,第351页。

④ 参见金井德幸:《社神与道教》,见福井康顺等监修《道教》第2册,上海古籍出版社1992年版;蒲慕州:《汉代之信仰生活》,载林富士主编:《礼俗与宗教》,中国大百科全书出版社2005年版,第29—30页。

‘里社’是也。祀乡先生于是，敬贤之意与事神均也。”这说明民间的“社”与官府的郡邑之社是彼此相异的。其有庙宇，有神像，但其祭祀对象却随时可以改变。^①

这些祭祀活动，如果得到了官府的允许，就是一种合法的宗教活动，是正祀而非淫祀。特别是在社神的祭祀之中，这应当是具有合法性的祭祀活动。同时也说明了在儒教许可的祭祀活动之中，常常会衍生出民间的宗教活动及其祭祀方式。如在明朝年间，当时民间的“里社”与官方的“郡邑之社”是完全不同的，不仅建有庙宇，设有神像，其奉祀对象也是可以随意设定的，未必是土地之神。民间的里社只可设土坛、立石主、奉祀“五土五谷”之神，而不可建神庙、立神像、奉祀其他杂神，这是明代里社制度的重要特征。

因此，里社就成为一个政治、经济、宗教都整合在一起的系统。这时的里社可以称为一个祭祀圈。然而，随着里社的解体，里社成为所在村落的村庙，同里其他各村则以分香等形式自立村庙，里社的理念转移到村庙上，形成各自的祭祀圈。但原里社转变的村庙因其为国家推崇且年久灵验等原因，成为新立村庙的祖庙，各个村庙基于原先里社祭祀的“惯习”而参与祖庙的活动。这只是里社向祭祀圈、信仰圈转换的一般过程的描述，现实中还受地缘、家族及其他事件等具体因素的影响。^②

在这些里社的祭祀活动方式之中，人们仍然愿意将自己的日常生活与一种具有普遍意义的神圣秩序联系起来，甚至可以衍生成为一个组织程度相当精密的“小社会”。这个“小社会”，协调祭祀事务是它基本的构成内容。虽然在原则上，它的具体功能受到各种外在条件的制约而不会超出祭祀事务的范围，但在实际生活中它却介于祭祀组织与社区组织之间。关于它的准确定义固然难以确定，但它已经组织起一个“社会”，并且长期以来有效地运转着，则是无疑义的。在历史上，这样一种祭祀组织的功能一定会缓慢地扩展到其他社会领域中。^③

相关的研究表明，这一源自于国家权力象征的社稷崇拜方式，本是一

^① 《后村先生大全集》卷 93，赐砚堂刊本。转引自郑振满、陈春生主编：《民间信仰与社会空间》，福建人民出版社 2003 年版，第 336 页。

^② 郑振满、陈春生主编：《民间信仰与社会空间》，福建人民出版社 2003 年版，第 331—332 页。

^③ 同上书，第 413—414 页。

种公共的宗教崇拜形式,其后却延伸到民间社会的宗教祭祀活动之中,成为王朝官府公共权力渗透于民间社会底层的一种基本方法,特别是把这种源自官方正统宗教的标准也衍生于民间社会之中,只要与官府宗教祭祀活动原则彼此吻合的,民间里社就会保留下来,就会行之如仪,从而自发亦强制性地构成了一个政教整合的民间社会组织系统。可见,在中国社会民间的宗教祭祀活动之中,也渗透了“社稷”崇拜的公共原型,表达了世俗王朝的公共权力。

正如《礼记·郊特牲》记述的那样:“万物本乎天,人本乎祖,此所以配上帝也,郊之祭也,大报本反始也”,“社所以神地道也。地载万物,天垂象,取财于地,取法于天,是以尊天而亲地也,故教民美报焉。”由此构成的祭祀圈,导致了中国人有关神祇的特别观念,特别是像天、祖、社稷这样影响力深远广大并享受最普遍祭祀的神祇,主宰了中国人的神圣观念——而这一切无不与世俗权力紧密相关。

其中,天帝的崇拜只允许皇帝或最高权力统治者进行祭祀。至于祖先的神灵,作为祭祀的对象,人人皆可祭祀,但是这种祭祀礼仪又被分割成许多相应的祭祀层次,自天子至于庶人,大致构成五等。在祭天之礼仪为天子所垄断的同时,各国诸侯则祭祀各自的领地神乃至列祖列宗,一般贵族家长则仅仅祭祀本家的祖宗。当然在国家权力的象征方面,天神和祖神往往能够合一,形成天祖崇拜的祭祀格局以及国家权力的垄断性合法过程。与此相应的是,对于社、稷二神的崇拜祭祀。它们既是乡土守护神,亦是国家权力的象征。表面上它们似乎呈现为国—社二元结构,但实际上却属于一个权力团体,功能分化而不存在结构的分离。

在其总体结构方面,天帝、祖神、社稷等崇拜对象,在宗教崇拜的意义结构方面,似乎可以表现出它们应该具备的神圣世界的超验特征,然而在这个超验世界与现实社会生活的关系层面,它们却被各种宗教礼仪制约、界定为彼此对应而非对峙的关系,总是能够由彼而此的打通、渗透,由一种互相制约的关系转成一种彼此印证的关系互惠,把各类神祇处理在一个神圣“大同”的境地,将已经出现分化的神祇系统予以最高的整合。

这个国家宗法祭祀制度的设立,之所以能够成型并能够体现出王朝道德政治的权力特征,其缘由非他,全在一个曾经把祭祀——精神权利——作为国家“大事”之世俗权力构成的制度设计。

《礼记·祭统》说：“凡治人之道，莫急于礼，礼有五经，莫重于祭。”说明了祭礼在冠、婚、丧祭、朝聘、乡射等五种礼仪制度之中举足轻重的地位和作用。它始于冠，本于婚姻，重于丧祭，尊于朝聘，和于乡射，却以丧祭作为重心。更值得指出的是，此类宗教祭祀活动作为一种社会行动模式，在其活动过程之中，通过种种祭祀活动，把天人、生死、圣俗、祖孙等双向对应性的宗教—社会范畴合而为一，打通为一体，将其双向对应特征予以消解，既包含了神圣超验系统，又把这个神圣超验系统置于现实社会的价值结果之中，形成一种亦圣亦俗，配合神权与政权、宗法家族与国家权力系统的整合模式，从而构成一种“双重结构”和“双重生活技术”。

其作为天、祖、社、稷等重要崇拜对象和崇拜活动模式的构成，其作为宗教祭祀观念和宗教定义模式即中国人宗教信仰形式的确定，以及其作为社会行为交往形式或社会群体组织形式而出现的行动模式，后来大都演变成为中国历史上几乎无所不包的礼仪制度。既能够通过宗教祭祀“明命鬼神”，亦能够将这种祭祀原则转化为“黔首之则”，促使“万众以畏，万民以服”^①。

这就是中国宗教宗法祭祀制度得以表达的公共原型。天子王朝之权力系统在以天、祖、社稷三大崇拜为中心而构建合法性宗教祭祀系统的时候，实际上就消除了外来宗教或者其他宗教染指这个宗教权力秩序的任何可能性，任何其他宗教就不可能以控制宗教祭祀活动为手段，进而控制政治权力、社会生活，并由此通向王朝统治的最关键处——对已受天命者的革命。因此，在此普遍王权（general kinship）治理之下，对于神鬼祭祀的合法性权力的拥有，实际上就是朝廷掌控的一种现实权力，它构成了任何一个王朝必须掌控的精神秩序与权力秩序的双重权力专制系统，既是世俗的、制度的，亦是神圣的、精神的，两大权力系统高度整合。当然，在其政教关系的本质形式上，它们既非政教合一，亦非政教分离，而表现为一种世俗权力优位型的政教关系模式。

在此模式当中，它非常注重宗教祭祀的仪式正确与否，所以，古典文献中对祭礼的地位给予了最高的强调和肯定，把这种宗教祭祀礼仪界定为具有压倒性的地位和功能，而与此紧密相关的观念、义理，甚至是祭祀

^① 《礼记·祭义》。

组织,虽非完全不重要,亦只处于一种从属的位置。因为,祭祀礼仪的存在形式似乎就是自足的信仰体系。它虽然也依靠着某种伦理教条、价值观念来为之赋予更加普遍的意义,同时也在制度依赖的基础上采用权力制度的权威来强制人们遵行这些礼仪和规章,但是,在一个更经常的情形之中,这种宗教祭祀礼仪,却凭藉着一个祭祀群体之内所有群体成员的反复操作、经历、体验,进而促使这些外在的礼仪制度自然地内在化、伦理化、心性化,直到成为人们的内心精神要求。

因此,对于中国人的宗教信仰而言,与其说人们关心什么是中国人的正统信仰(orthodoxy),还不如说中国人最关心的是表达宗教信仰的仪式是否正确(orthopraxy)。对此,人类学家沃森(Watson)的答案是:相比较而言,当然是仪式的(ritual)的正确更加重要。于是,仪式的标准化(standardization)乃是创造及维持统一的中国文化的关键所在。比如,沃森指出,中国人的丧葬仪式包括两个层面,一是仪式背后的意识形态,一是仪式本身的执行。他认为,政府官员关心的,主要是仪式能否准确地执行,而不少民众也往往只关心如何做,而不一定考虑或明白仪式背后的信仰。因此,他提出一个大胆的假设:对中国人而言,仪式的正确执行远远大于仪式背后的正确信仰(enforcing orthopraxy rather than orthodoxy)。^①

揆诸中国宗教祭祀的强调及其制度化,可见沃森假设的可行性。正是对于这些宗教祭祀的模式化要求,世俗权力结构才能如此严密地把精神信仰权利紧紧地包含在其中,同时也能以制度形式把宗教信仰予以公私之间的分界。为此,对于宗教祭祀仪式的标准化的强调,乃是创造及维持统一的“精神权力”(非精神权利)的关键所在。而天命、祖宗、社稷等三大崇拜形式,实际上作为中国人的宗教、信仰崇拜的公共原型,实在是不在乎什么是信仰,而在乎什么是正确的信仰,什么是正确的宗教祭祀活动形式。这些公共原型的世俗权力的意义在此显而易见,所谓公共的,就是普遍的、人人必须遵行的精神训导,而“总体公共型社会”以及“权力反映普遍信仰”的世俗权力结构就这样得以构成了。

^① Watson, James L. *The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance*. in *Death Ritual in Late and Modern China*, ed. by James L. Watson & Evelyns. Rawski. Berkeley, Univ. of Calif. 1988, 3—4, 9—11. 转引自刑福增、梁家麟:《中国祭祖问题》,香港建道神学院 1997 年版,第 218 页。

2. 宗教表达的公共权力

权力优位型的政教关系模式,往往使中国儒教、中国宗教在对于天下国家的治理或者权力统治方面,产生了普遍的政治合法性证明功能。而这个功能并非出自宗教系统的制度承当,而仅仅是天子政治的内在要求而已。自天子以下百官贵族,大都会有这种出自天命信仰而与自己的社会资源、角色利益紧密整合的内在要求。至于百姓庶人,其宗教信仰的特色在于个人的自我表达,而不会表现成为一种制度化的价值要求。所以,惟有前者,才有可能表达为宗教权力的形式和要求。中国宗教的公共特征,实际上就源自这种世俗权力优位型、神力与权力的高度整合过程。

中国语言系统中的“宗教”一词,“宗”指的是宗族、宗亲等意义;“教”指的是学说,士人的学说或者是指儒家学说,教化、教导之意;只有“礼”及礼仪,可以包含今日所用“宗教”的真实内涵,即既有伦理制度、教义思想,亦包括宗教祭礼等仪式、祭典。“宗”的独特意义在于人伦秩序的强调;“教”则注重伦理教化。至于“礼仪”的操作和实行,不仅仅是社会事业,同时也是宗教行为,体现在社会权力共同体之中,往往促使宗教本身的价值意义发生转变,侧重在宗教的规范原则,进而突出了世俗权力结构特别要求的出自正确信仰、正确祭祀活动的“公共”形式。

这个所谓的“公共”形式,不同于英语 public 的意义,乃是中国社会与中国宗教的独特之处。即使马克斯·韦伯对儒教信仰的阶层性业已有所解析,但是对“国家祭典”(state cult)或“公共宗教”的层面,儒教犹留有诠释的余地。^①依据中国古典文献,传统儒教及其与朝廷国家权力之关于“公”及“公共”的古意,其说不一,却也呈现出某种内在的一致性,呈现出一以贯之的意义指向。传统“公共”之语义是:

其一,平分之意。依《说文》解释,“公”的原始语义为“平分”之意,“公,平分也。从‘八’、‘厶’。‘八’犹背也。韩非曰‘背厶为公’”。再依《韩非子·五蠹》:“古者苍颉之作书也,自环者谓之私,背私谓之公,公私

^① 黄进兴:《圣贤与圣徒》,北京大学出版社 2005 年版,第 145 页。

之相背也，乃苍颉固以知之矣。”另，金文“公”字，从“八”从“口”。“口”字古为宫字，即“公”从宫声。“八”作“分”解，凡分物必求平正允当，公之义为“平分”，故从“八”。^①

其二，用以指示身份、称号。《诗·周颂·臣工》：“嗟嗟臣工，敬尔在公。”毛亨传：“公，君也。”《左传》中多有“公室”、“公门”、“公家”等用语，为诸侯国君及君王之称呼，并衍生出公家、官家、朝廷、君王等含义。^②

其三，与“私”相对而言。《诗·小雅·甫田》：“雨我公田，遂及我私。”《说文解字》：“私，禾也。”段玉裁注：“盖禾有名私者。今则假私为公‘厶’。”^③

其四，为一般性社会法规、律法或相应的社会规则，等等。《韩非子·有度》：“古者世治之民，奉公法，废私术，专意一行，具以特任。”《慎子·威德》：“法制礼籍，所以立公义也。凡立公所以弃私也。”^④

综合这些文献记述，可以梳理出上古时代权力优位型政教关系的主要构成脉络。实际上，就中国宗教的起源而言，“天帝”、“天命”、“天意”等崇拜作为中国宗教崇拜的渊源，是中国社会秩序和人心秩序的正当性基础。它以目的论宇宙观的形式呈现，成为古代宗教为现实社会提供大一统秩序合法性以及意义共识的前提。这里的“天”，无可置疑的先验具有其应有的普遍性、公共性与至上性，并直接参与了权力优位型政教关系模式的建构过程。

人们常常言及所谓的“天人合一”、“天人和合”，强调这些思想范畴对于中国人、中国文化的涵化作用，然而，在这个天人之间、在这个有超越性宏观理念与经验形式的政教关系之间却缺乏中间环节或社会行动的过渡，缺乏对于这些经验和行动的论说。作为崇拜形式的“天命”、“天意”、“天帝”，不论它的变化形式如何多样，具有何种变迁形式，它毕竟是中国

① 高树藩：《中文形音义综合字典》，中华书局1989年版，第115页。

② 《荀子·正论》：“故上者下之本也……上公正则下易直矣。”公即指朝廷，《诗·召南·羔羊》：“退食自公，委蛇委蛇。”孔疏：“退朝而食，从公门入私门。”《论语·宪问》：“公叔文子之臣大夫僎与文子同升诸公。”杨伯峻注：“公，指国家朝廷。”公犹官也，《周礼·春官·巾车》：“巾车掌公车之政令。”郑注：“公，犹官也。”公车即官车。

③ 段玉裁：《说文解字段注》，成都古籍书店1981年版，第340页。

④ 《慎子·逸文》：“法之功，莫大使私不行。”黄老帛书《经法·君正》：“精公无私而赏罚信，所以治也。”《荀子·君道》：“公义明则私事息矣。”《管子·正》：“废私立公。”《管子·任法》：“任公而不任私。”

宗教体系之中社会语意学的主要源头。

“天命”以社会文化神圣基因的功能形式,直接对社会经验和社会行动起着一种赋型的作用,并成为社会经验和社会行动的秘密代码。它可以促使经验和行动具有某种结构,据此而发生变异或松懈。但是,它的这个意义对于经验和行动的表现,却又难以一蹴而就;此世的经验与行动与超越性质的天命、天意之间的设定性关系无法直接构成,从而具有多层的可能性意义指向,而只能在与此意义结构接近或边缘性质的对象中予以体现。这些接近或者是边缘性质的对象,也就构成了这个意义结构的边缘,成为这个意义结构的可能性条件。^①因此,“公共”的意义及其表达形式,正好是中国宗教有关“天命”崇拜的边缘意域,同时也是对于“天命”的意义结构的经验建构。

从古典文献看来,天命、天意的结构特征就在于它的大公无私。《庄子·大宗师》:“天无私覆,地无私载,天地无私贫我哉?”

《礼记·孔子闲居》:“子夏曰:‘敢问何谓三无私?’孔子曰:‘天无私覆,地无私载,日月无私照。’”

《吕氏春秋·去私》:“天无私覆也,地无私载也,日月无私照也,四时无私行也,行其德而万物得遂长焉。”

这“三大无私”的超越性价值源头,自然非“天”莫属。“天”是“公”的起源。在此三大无私的象征符号制约之下,“公”的意义当然是平等、平分,是第一意义,无可置疑。至于在此意义之下的经验呈现,则是“天”的功能分化。

昊天上帝的崇拜形式,作为一个价值符号,是至善、至公、至大及所有秩序的象征,可以构成“天命之前人人平等”的那么一些观念。关键的问题是,天命、天帝的崇拜,却因为“敬天以德”的缘故,将天命直接落实在“受命于天”、“奉天承运”的圣王一国君身上。所以,“公”作为平分意义的同时,能够演变出国君身份、称号的意义,并对那些公共管理的国家权力机构赋予“公”的价值内涵。于是,一个超验的价值结构落实在社会经验层面,成为国家、国君权力秩序的一个边界。

^① 贝耶尔:《论卢曼的宗教社会学》。见卢曼《宗教教义与社会演化》,香港汉语基督教文化研究所1998年版。

这就是老子所说的，“公乃王，王乃天，天乃道。”^①“公”的本源出于天，还原于“道”。所以，在其经验形态上，“公之为言公正无私也。”^②只要是出自“公”这个层次的人，大多是公正无私者，^③其言其行，无不合乎“天理之公”。在这里，身份称号及其言语权威以及一般性道德规范，构成了一个整体，内在联系而又彼此规定。从最初的“公”作为一种君主的称谓，犹《尔雅》上说“天、帝、皇、王、后、辟、公、侯，君也”，其后则逐步演变为公共、公益、公义、公正、公平等词意，成为一个政治、权力概念。

尤其值得注意的是，这些具有“公共”身份者，往往又与宗教祭祀礼仪的主持、操办者紧密联系。因为，金文公字从口，“口”恐为表示宫庙中朝廷大礼或宗教祭祀的场所。“八”大概是屏障一类，“公”则是举行祭事的场所，所以奏乐而祀，歌颂曰颂，颂从“公”，表示舞容的形式。为此，“公”者谓神圣之斋宫之语。殷代在其圣都天邑商，有公宫、血宫等“公”，以举行神事祭祀于其中者称“公”，故能够参加此礼仪者亦常常称“公”。所以，后世以“公”成为爵号或者身份称号者。^④

显然可见，“公共”的古意，是一个内涵极其深刻的宗教符号，或者象征着宗教意义的直接经验形式。那些具有“公共”身份的圣王、国君、贵族，按理就是当然的宗教领袖，而宗教领袖同时也是社会公共职务的承担者。

《左传·僖公九年》：“王使宰孔赐齐侯胙，曰：‘天子有事（祭也）于文武，使孔赐伯舅胙。’”杨伯峻注引《鉴止水斋集·文武世室考》云：“宗庙胙肉，止分同姓，此赐齐侯者，宗庙孝先，一王之私祭，惟同姓共此大宗者得以分胙。祖功宗德，天下之公祭，虽在异性，被功德者同得赐胙也。”此处由官府操办的宗教祭祀活动，可以分为公祭和私祭，表明了祭祀之间的公私之别。凡与天子、天下之有关者为公祭，相反则是私祭。

① 《老子·十六章》。

② 《白虎通·爵》。

③ 有人以为“公”从“八”从“口”，可能指卜辞中的先公，与多父、多母等近似（参见赵诚：《甲骨文简明辞典》，第227页）。也可指公宫、宫室之名（参见徐中舒：《甲骨文字典》，71—72页）。另可指某些辈分的亲属（参见陈梦家：“殷墟卜辞综述”，《考古学报》1956年第2期）。或指祖宗（参见胡厚宣：“临淄孙氏旧藏甲骨文字考辨”，《文物》1973年第9期）。

④ 段玉裁：《说文解字段注》，成都古籍书店1981年版，第52页引白川静语。另，日本的《广汉和辞典》，以“公”字理解为八字下作“口”，将“八”解释为开的意义，是通路的象形；“厶”则为“口”，表示场所，从举行祭祀的广场意义之中引申出“公”字（参见王中江：《中国哲学中的公私之辨》，《中州学刊》1995年第6期）。

圣王、国君、贵族们在这个过程之中,以德敬天,将天意赋予在自己的身上,接着再将合乎天意的“公”普及到芸芸众生的头上,由此成为了天人之间的中介。“敬天以德”促使圣王具备了以“人君”的身份,沟通天人的资格。这就是古文献讲的:“天子者与天地参,故德配天地,兼利万物,与日月并明,明照四海而不遗微小。”一方面是“溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”^①的政治框架,另一方面,则是《尚书·洪范》中指示的王道价值观念:“无偏无陂,遵王之义;无有作好,遵王之道;无有作恶,尊王之路。无偏无党,王道荡荡;无党无偏,王道平平;无反无侧,王道正直。”将此两者结合,就是董仲舒讲求的圣王出世。

董仲舒在《春秋繁露·王道通三》中说:“古之造文也,三画而连其中谓之王。三画者,天、地与人也……取天、地与人之中以为贯而参通之,非王者孰能当是。”西周宗法制度规定的“公”,是大氏族的长老,指国君及国事;而“私”则是小宗长、大夫及家事。至春秋时代出现的时代动荡,出现“私肥于公”、“政在家门”、“政将在家”等,“公”已经作为一种社会政治强制性的统治规范了。至于私、私人、私人利益等范畴,自然只能存在于与“公”相互对立的社会层面,成为秩序统理的对象。

当“天”的“公共”特征落实在圣王、国君身上之后,天命的宗教意义和公共的权力要求得以统一起来。即使是历经时代的变迁之后,这个“公”分化出不同层面的社会政治内涵,具有了不同经验与行动的意义,但也是从“天”到“公共”,从“公共”到“私家”,一贯到底。法家认为“法”就是“公”,一断于法就是“公”的实现;儒家的“公”在于道德层面,“礼”的规范及其履行,即是“公”的体现;道家的“公”则是对于自然的回归,自然、社会、人三者合一就是公的体认;墨家的“义”则是实现尚同即“公”的基础。然而,一个惊人的历史现象就是,诸子百家,殊途同归,各家各派的思想认同无不以“大公”或“无私”作为最后的思想境界。^②于是,国家、政治、社会、个人、道德、宇宙、自然、宗教、鬼神,大多被纵向统一在此“公”的领域。^③

① 《礼记·经解》,《诗·小雅·北山》。

② 刘泽华、张荣明等:《公私观念与中国社会》,中国人民大学出版社2003年版,第353页。

③ 沟口雄三认为,先秦的公有三层含义,一是公门、朝廷、官府;二是共同;三是平分、公平、公正(参见沟口雄三:“中国思想史上的公与私”。见《公与私的思想史》,东京大学出版社2001年版,第37页)。

中国特征的“公共”的宗教模式终于构成。既是政治思维方式,亦是社会行动规范;既是宇宙秩序的意义呈现,亦是道德精神的体现形式;既是人间理想的体认途径,亦是个人精神关怀的最后依托;既是王权政治的专制统治,亦是宗教崇拜的活动准则。总而言之,一个整合式的、完备型的、具有宗教意义的“公共权力行动模式”得以由此成型。依从天意的宇宙论秩序终于在这个“公共社会行动模式”之中找到了自己第一层次的秩序边界,构成了圣王治理天下的纵向式社会模式,促使天下各个层次均能按照天理至善至公的要求运作,大同和谐。

在此历史模式的构成过程中,中国宗教的天命崇拜形式及其内涵,实际上发挥着一个精神理念的潜在功能。尽管“天下为公”或“公天下”,是一种注重讨论君主与国家之间相互关系的政治理论,^①其将权力政治的出发点界定在率先拥有“天理之公”的圣王、国君,然而,这个政治权力的出发点,作为“天命—公共”宗教意义结构的经验与行动形态,是将天命崇拜的宗教意义结构赋予了一个公共形式,并在其中包含了源自宇宙目的论的超越价值观念,也同时将其意义结构外在化,贯穿在政治、伦理、家族等各个层面,共同享有同一个象征符号。

因此,这个象征符号已经以一种完备形式进入了世俗社会制度,承受了世俗社会制度具备的种种优先性,它无法在超越理念与世俗权力之间二分、对峙,过早地构成了它不应该具有的“公共”特性。即使是在宗教意义领域,它也被其“公共”特性所制约,化分出“公庙”、“公社”、“官社”、“国社”等宗教形态,还伴随着国家权力的分化、调整,直接被纳入了国家权力的统理层次。^②

这个被崇拜的“天命”、“天帝”或“天意”,常常体现为一种人群聚合、价值强调的公共原则。在此社会语境中,它体现的与其说是宗教理念的超越性质,还不如说是社会群体性,是通过宗教膜拜礼仪所实现的社会道

① 刘泽华、张荣明等:《公私观念与中国社会》,中国人民大学出版社2003年版,第299页。

② 公庙:诸侯国君之庙。《礼记·郊特牲》:“公庙之设于私家,非礼也。由三桓始也。”公社:古代官家祭祀处所。《礼记·月令》:“天子……大割祠于公社。”《墨子·迎敌祀》:“巫必近公社,必敬神之。”官社:《汉书·郊祀志》:“[高祖]因令县为公社,下诏曰:‘吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭及山川诸神当祀者,各以其时礼祠如故。’”颜师古注引李奇曰:“犹官社。”国社:《淮南子·时则训》:“……天子祈来年于天宗,大禘祭于公社,毕饗先祖。”高诱注:“公社,国社也,后土之祭也。生为上公,死为贵神,故曰公也。”

德认同、权力认同。它注重的是社会行动规定的宗教仪式,而非超出世俗社会的宗教信仰。所以,中国宗教的公共特性,实际上就是一种价值理念、象征符号的完备型共享特性。它与公共权力的整合,构成一个权力构架,导致了公共权力合法化的公共形式。

与此同时,宗教祭祀活动也分成两个方面,公共性质的宗教祭祀活动由国家主持;私人性质的宗教祭祀活动则允许以私人个体方式,由民间的巫术、僧侣或道士主持,但要求其履行特别的道德真诚,以及神灵庇护之下的个别方式的道德义务,并不涉及人格本身和个人生活方式的塑造,当然也不会构成社会生活或社会行动的规定关系。

所以,“中国官方的国家祭典,就像其他地方一样,只服务于公共的利益;而祭祖则是为了氏族的利益。两者都与个人的利益无关。自然的巨灵日益被非人格化,对它们的祭祀被简化为官方的仪式,而此种仪式逐渐地排空了所有的感情因素,最后变成了纯粹的社会习俗。”^①因此,庶民百姓被拒绝参加国家祭典及其供献活动,而那些具有公共特征并逐步构成为官方祭祀仪式的宗教活动,促使中国古代天人之际的象征符号,在经由了公共形式的表达和官方礼仪的建构之后,其真正的宗教公共特征才得以基本构成。

基于这个公共特征,儒教的祭祀制度在这里成为了在国家权力体系的关照之下,另建权力、权威并且赋予其神圣性的一种常见形式。

宋太宗曾经这样明确表述他对佛教的看法,从中透露出了帝王对待宗教信仰的方法。“凡为君治人,即是修行之地。行一好事,天下获利,即释氏所谓利他者也。庶人无位,纵或修行自苦,不过独善一身。……为君者抚育万类,皆如赤子,无偏无党,各得其所,岂非修行之道乎?虽方外之说,亦有可观者。”^②其以王权之普遍意义批评佛教个人修行实为小乘之偏见,难为无偏无党之公共意义。在这里,宋太宗“其所谓公,非以众所同以为公,而以己之学说所趋为公”^③,孰为公?孰为私?在此不言而喻。

① 马克斯·韦伯:《儒教与道教》,江苏人民出版社1993年版,第199页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷24,太平兴国八年十月甲申。

③ 章太炎:《章太炎全集》第4卷,上海人民出版社1985年版,第444页。

这里还可以孔子的祭祀为例。传统上,孔庙的祭祀有别于一般的民间祭祀。唐初以来,孔庙祭祀就是“国之大祭”,历代列为国家祭祀要典,官方色彩至为鲜明。孔子祀礼通行全国,影响所及尤为深远。

不过,孔庙经历了一个由私庙到官庙的发展过程。这个发展的关键是,奉祀者领有朝廷世袭的爵称、封官、食邑、赏赐、免役。大抵是汉朝初年,孔子后裔即以宗子奉祀,具有了官庙的特性。古人以为,“遵道有祠,为道统设也。”这里的祠,即指孔庙,以孔子为道统之源。明成祖也说:“乃曲阜阙里在焉,道统之系实由于兹。”因此,从汉至唐,孔庙的形成,是孔子由一介有教无类的夫子,逐渐蜕化成为“帝王师”,最后汇归为“万世道统之宗”。

原初的阙里孔庙,就具有公私双重特性。“公”的方面,因为它是全国孔庙之基型,其重要性甚至凌驾京师孔庙。京师孔庙在于政治宣示作用,而阙里孔庙则是一种象征意义。“私”的方面,阙里孔庙依然是家庙的性质。人君为了取得祭孔的正当性,只得透过议立或访求,刻意塑造“万世一系”的世袭圣裔,以便维系祭祀礼仪。而统治者对于政教祭祀传统的积极参与,宣示了权力与信仰相互的渗透。所谓“孔子之教,非帝王之政不能及远;帝王之政,非孔子之教不能善俗。教不能及远,无损于道;政不能善俗,必危其国。”^①

“万世帝王师”,属于人主信仰部分;“为之立庙”,则是权力所在。两者交相渗透则变成“英明愿治之君”具有履行祀孔的义务了。^②可见,所谓的公私之别,也当是出自于权力的要求。权力所认可者为公,权力所否认者为私。

在其权力的公共要求层面,天命崇拜或信仰似乎不存在一个制度的要求或制约,信仰者往往还不属于同一个社会群体,所以,他们之间的社会同一性或统一性,只是因为他们拥有这样一个共同的信仰符号或宗教标志而已。他们相信他们共同具有一个天命一样的东西在维系着他们,遵行同样的宗教仪式,共同奉行同样的道德原则。因此,宗教就是在我们

^① 孔继汾:《阙里文献考》卷 32,页 30 下。

^② 黄进兴:《权力与信仰:孔庙祭祀制度的形成》。载林富士主编:《礼俗与宗教》,中国大百科全书出版社 2005 年版,第 44—78 页。

自身与作为神圣存在之间的一座桥梁。天命的崇拜和信仰正是中国人在公私之间、国家权力与道德修养之间的一个特殊的中间逻辑。

普通百姓虽然被禁止对帝王和官僚所崇拜的各种神灵进行祭祀活动,但是他们却可以分享对于这些神灵的信仰。正式的上天崇拜为帝王所垄断,但是上天在人间的力量却为普通百姓所信仰。因为,每个人的命运都要受到上天力量的支配,如同“五行”的交替影响或阴阳的相互作用,人们很容易认为帝王对于上天的崇拜与人间的福祉是相同的,进而以为官员们祭祀城隍爷的行为也是为整个社区造福。^①

尽管是公共的宗教崇拜形式,但是人们可以彼此“分享”,甚至可以用自己的信仰方式来表达这个宗教意义。宗教权力的“分享”形式等同于宗教权力的公共特征,说明它能够以一种普遍的形式发生公共的制约和训导作用。权力上层的信仰方式,是他们对下层的权力表达方式,信仰者下层则是以其信仰“分享”的形式,表示了他们对权力上层的服从姿态。

这就说明了,传统宗教的基本任务是:“它首先是一个观念体系,个体作为社会成员要通过它自己表现这个社会,表现他们与社会之间模糊而密切的关系,这才是它的基本功能,这种表现虽然是隐喻的和符号性的,但它却是不可不信的,恰恰相反,它转述了有待解释的各种关系的所有本质,因为在我们之外存在着某种我们与之相通的比我们更伟大的事物。”^②

正是天命的特别关怀,促使当时社会共同体的规则构成,促使每一个人在其中能够生长成为一个符合道德共同体各种要求的“民”,可以成为“君子”的人。因此,天命的外在强制性限制,由此转换成为一种社会伦理的要求,一种自我的道德限制,进而构成公私之别。

一种是权力意志,以天的命令为表达目的,此谓公者也;一种是价值理念,以圣人为准则的行为方式,此谓私者也。

尽管真正神圣的东西,难以完全内在化,任何私人的道德努力均是一

① C. K. Yang, *Religion in China Society: A Study of Contemporary Social Function and Some of Their Historical Factors*. p. 134—135, 156—158.

② 爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,上海人民出版社1999年版,第296页。

个承受限制的存在。但是,在中国人的天命信仰里,人们却能够将天还原为一种特殊的个人的东西,并借助于道德修养的途径将其完全内化,促使私人的身体成为神圣的载体,消除了社会作为神圣载体的历史可能。所以中国社会之中的道德规范就不仅仅是一种行为方式,更可能是一类发自道德内省的伦理的权威要求,呈现为一种私人的信仰。

这就是说,虽然宗教的神圣性是在公共生活中得以呈现的,但是中国社会本身的神圣性却要通过圣人的道德权威才能最后体现。道德生活中存在的伦理标准,只能出自圣人,而不能出自庶人百姓。公共性在这里渗透了权力的私人因素,而天下、国家、社会的正当性也就转成了圣人的正义论。正是圣人其所谓公非以众所同以为公,而以己之精神、信仰所趋者为公矣。

中国儒教的公私存在形式,实际上源自它的天命信仰的扩散存在形式。天命信仰的私人性扩散表达形式,似乎就命运般地决定了中国宗教的制度依赖特征。而制度表达的公共型、普遍性宗教权力,就难以在精神权利的保护层面构成一种制度化的组织行动。它仅仅表达为世俗权力的制度形式,天命信仰只能以独善其身的方法心性化,呈现为个体信仰及其价值精神;而制度化的宗教、信仰的表达方式,就只能服从于世俗权力的垄断性需要。

按照宗教祭祀制度安排的精神,“祀以为人也,民,神之主也。”^①祭祀的目的并不在于神祇的祭祀本身,信仰的意义当然也不是这种宗教行动的主要表达形式。“夫祀,国之大事也;而节,政之所成也。故慎制祀以为国典。”^②在它的内涵中,积淀着异常深厚的政治涵义。反之,如果祭祀的层次、等第、礼仪制度等界定不清楚,王朝政治的权力统治就将深受影响,国家的大节难保,神圣资源就不会经由国家掌控的分配规则而最后转成世俗权力。祭祀成为国典,就是所谓正确的仪式。

在此正确的仪式之中,记载了这种宗教政治的秘密。在《尚书》的《多方》和《吕刑》中记载:“敬事上帝,立民长伯。立政任人,……以克俊有德。”“尔当敬逆天命,以奉我一人。”其中,这种对于上帝神祇的祭拜,绝非

① 《左传·僖公十九年》。

② 《国语·鲁语上》。

单纯的宗教信仰,落脚点是敬天命、立长官、奉天子、求道德,是经由宗教、信仰、道德归置于王朝治理的权力强制。如同《国语·鲁语上》说的那样:“天子祀上帝,诸侯会之受命焉。”韦昭注:“受政命也。”天命如同政令,反之亦然,其中存有着不解之缘。所以,对于天的祭祀、对于天命的接受,常常是一类出自宗教祭祀崇拜的政治特权,是天子垄断的最高神力或者最高的权力。这种被称为“国典”的正确的宗教祭祀仪式,乃是神力与权力结合的最好形式。

《礼记·王制》上记载的有关郊社宗庙的制度,实际上也是对于“国典”类宗教祭祀制度对世俗权力划分的合法性证明。这个制度规定如下:“天子七庙,三昭三穆,与太祖之庙而七;诸侯五庙,二昭二穆,与太祖之庙而五;大夫三庙,一昭一穆,与太祖之庙而三;士一庙;庶人祭于寝。”把一个基于宗法伦理的祭祀原则与政治权力的等第分割紧密整合,并促使前者的功能发挥常常被后者界限在世俗社会的权力框架及其需要之中。

此外,《礼记·王制》另有关于祭祀对象的种种规定。“天子祭天地,诸侯祭社稷,大夫祭五祀;天子祭天下名山大川,五岳视三公,四渎视诸侯,诸侯祭名山大川之在其地者。”世俗权力的等第成为宗教神权等级的分割基础,而宗教神权则适应国家世俗权力的表达形式构成了祭祀等级。在此前提之下,对于宗教祭祀权的掌握,同时就意味着对于世俗权力的把握,而手中掌握的世俗权力则往往需要宗教神权对于它们的神化乃至合法化。

正如《礼记·祭统》所记述的那样,宗教祭祀的社会功能可以被归纳为十类。“夫祭有十伦焉,见事鬼神之道焉,见君臣之义焉,见父子之伦焉,见贵贱之等焉,见亲疏之杀焉,见爵赏之施焉,见夫妇之别焉,见政事之均焉,见长幼之序焉,见上下之际焉,此之谓十伦。”由鬼神之道,直至忠君、孝亲之道,呈现政事之均和长幼之序,社会的类别、秩序、尊卑等自然形成于其中。尊天而忠君,祭祖必孝亲;一为公共层面的治国方略,一为私人层面的齐家修身。宗教礼仪之中渗透了其他类型的社会权力关系,天祖崇拜正好参与其中,成为国一家之宗教伦理、社会秩序的基础。

权力优位型为基础而奠定的圣俗两世界的关系模式,大抵上就由此宗庙制度、祭祀对象、祭之十伦予以奠定。中国人常常强调的事死如事生,未知生、焉知死的现实价值传统,也由此制约了人们社会行动的价值

趋向。尽管这种宗教意义结果可以把世界分成现实人间和天祖、鬼神世界,但其祭祀活动及其社会行动,却要把这两个世界加以贯通,让人从心理感情上把生与死、人与鬼、天与祖视为一体,以生人之道对待死者,以社会行动方式处理神圣世界的超验理念,并将祭祀“十伦”呈现一个秩序完整的人类世界,以人道包含神道。

正是这种以祭祀为中心的宗教仪式,远非一种宗教活动的表现形式,因为在这种宗教活动结构里,“终极价值观、社会结构和社会团结所依赖的情感,是通过仪式的作用才不断地‘变成’力量的状态,从而有可能有效地控制行动和分派社会的诸种关系。”^①因此,在这种人道化、秩序化的宗教祭祀的社会行动模式当中,各种社会权力整合作用,形成等级森严,礼仪尊卑,身份规定,权力强制,郊礼止乎天子,社祭止于诸侯,“故先王素为之立文,尊尊亲亲之义至矣。故曰:祭者,志意思慕之情也,忠信爱敬之至矣,礼节文貌之盛矣,苟非圣人,莫之能知也。圣人明知之,士君子安行之,官人以为守,百姓以成俗。其在君子,以为人道也;其在百姓,以为鬼事也。”^②

这不仅仅是一种清醒的理性主义的体现,即似乎并不将人们的注意力引向神祇的崇拜上,在此同时,这个君子人道的实质是,将百姓的鬼事予以了强制性的包含,而百姓的鬼事则难以包含人道,只能是鬼事而已。因为,人道之中内藏有官人之守,鬼事之中仅是民间礼俗。惟有在世俗权力的结构之中,宗教信仰的神圣力量的强制性功能才能得到最好的体现和认证。所谓“郊焉而天神假,庙焉而人鬼飨,……修之为经,布之为政。本于天,郁于地,列于鬼神,达于丧祭射冠昏朝聘,而天下国家可得而正也。”^③其中的逻辑程序是,政教关系几乎被建构成一强于一的对应关系,从天祖、社稷的崇拜系统中演变出完备的宗庙祭祀制度,并以这个宗庙祭祀制度的设定,呈现相应的世俗制度及其权力等第。

一种深层的历史原则,一种社会变迁的价值积淀,导致“神所凭依,将在德矣”^④,成为宗教神权及其神力的基本表达形式。这就导致了宗教功

① 塔尔格特·帕森斯:《社会行动的结构》,江苏译文出版社2004年版,第436页。

② 《荀子·礼论》。

③ 顾炎武:《日知录》卷6《鬼神》。

④ 《左传·僖公九年》。

能及其结构的分化。一个神祇,即是一种权力的象征符号;一个祭祀对象,也是一个社会群体的中心价值的呈现;一个神祇的神圣力量,同时能够转换成为世俗社会的统治权威。其中,最重要的地方,就是这个权力优位型的政教关系,权力就是神圣的关系,神圣的关系必然就会呈现为权力。其中的逻辑转换或者两种力量的承担者,均集中在天子、国君一人身上。神祇之所以被人们崇拜,乃是因为神祇的“德用”;而神祇的“德用”则只能通过世俗社会最高权力拥有者来予以确定、予以发挥和施展。最微妙的是,这个神圣力量的发挥和施展,能够转变成为世俗社会及其权力先天拥有者的“德用”。于是,这个宗教行动的逻辑发生了最隐蔽的变迁,即由“神所凭依,将在德矣”的价值承认,改变成为“权所凭依,将在神矣”。整合了神圣意义与世俗标准的“德”,此时构成了神—权关系之间互惠、互渗、利益转承、彼此凭借的中介范畴,最终是“人王兼教主”的历史原则的构成。

权力优位型的政教关系模式,由此具备了这样一个中心扭结:“人王兼教主”。“人王”的意识,强制突出在制度层面上是一个“权力”;“教主”的要求,落实在社会生活规范的却是一个“德”字。神与权的打通,德与力的整合,它们的展开和总结,正好是价值秩序、社会秩序、权力秩序必须构成的制度、规范、符号。能够参加宗教祭祀体系及其活动、分享祭祀意义的权力等级及人物,都是进入统治权力制度的一个象征。主祭者就是权力拥有者,祭祀的等第就是权力的层级划分。宗教意义的象征体系之所以能够具有权力及其特征,主要就是因为权力的拥有者往往就是宗教资源的占有者、分配者和使用者。

为此,无论是制度宗教形态,还是扩散的信仰状态,无法直接地呈现出一种精神权利的独立倾向。制度宗教者,是对于世俗权力结构的制度依赖,扩散信仰者,则是对于修身齐家的私人领域的道德装饰。所以,天命的崇拜、祖神的祭祀、社稷的祭祀,还有其他各种神祇的崇拜,原生形态、继生形态,不一而足。至上神的崇拜系统当然就难以构成,其间崇拜的各种神灵也多是自然崇拜、祖先崇拜和英雄崇拜,故有多神性特点。尽管众神之间曾经形成高低贵贱的统属关系,但它们之间并不存在至尊无二的排他性。其缘由是祭祀制度所设定的等第,恰好是与世俗权力等第相与吻合的制度界定和功能分割,所有神力、权力最后皆能够汇总到天

子、国君的身上,多神无法冲突,权力分等而君权无忧。于是,宗教上具有一定的宽容性、多元性,世俗权力上却是绝对的排他性。人王的地位和功能不容染指,教主的神圣性和至高性不得怀疑。倘若要针对“受命者”进行“革命”,必当对此下手,解除其神圣性。至于世俗权力的易姓交换,必当在此基础之上。

在这个宗教与权力相互整合、并且可以相互交换的公共形式之中,中国的圣王、君主首先是一位宗教领袖,一位大祭司。他依据宗教仪式和社会伦理规则行事,并依据社会伦理行动方面上被理性化的天,维护着一种永恒的权力秩序。而他的文治武功,或政治实践的美德,可以并且能够影响天命的转移,影响上天的神圣。倘若圣王或国君违反了权力秩序,实际上就等于违背了宇宙的秩序、神圣的秩序,那么他的权力、权威,以及个人的神性就会时刻与之背离,这个王朝的末日也就随之降临了。

这种政教关系模式的本质,近似于马克斯·韦伯所说的“魅力的民主的统治”方式,是一种魅力型统治。这种统治方式,“隐蔽在一种由被统治者的意志引申出来的、并且只是由于这种意志才继续存在的合法性的形式之下。”实际上,这种魅力型的统治基于其政治追随者对其领袖的忠诚和信赖之上。而提供这种政治统治的,正是那种古代和行动的革命独裁者。^①中国传统的“革命独裁者”,就是对于中国“革命”的独裁把握者,并将其天命运作原则以道德服从的形式施加在群体型的被统治者身上,便构成了这些“革命”独裁者的合法性政治运作方式。

关系—信仰模式,决定了中国宗教本身难以构建一种独立的伦理职能,难以直接塑造公共影响力的社会伦理。它只有借助其他权力结构,才能构成社会伦理的影响功能。所以,宗教行动者可以通过对神圣资源的控制而与他人或其他社会群体进行联系,为人们提供一种与神圣资源能够发生联系的方式。所以,对于神圣资源的控制和利用,促使那些能够控制神圣信仰的行动者在实现自己利益的同时,也获得了能够影响他人的能力。在此基础上,才能说明宗教本身能够对个人、群体、社会,乃至国家进行操纵、支配,界定现实世界与精神体系的关系,进而塑造宗教权力的公共影响能力。

因此,宗教行动者与其他社会行动者的方式一样,“仅仅通过两种关

^① 马克斯·韦伯:《经济与社会》上卷,商务印书馆1998年版,第299页。

系与资源(间接地与其他人)建立联系,即控制资源和获利于资源。行动者只有一个行动原则:最大限度地实现个人利益。”^①需要说明的是,这些神圣资源在宗教行动者的手里,能够直接地构建成为权力资本,或者是世俗权力的神圣性证明手段。它作为一种关系,神人之间的关系模式,能够成为一种社会影响力量。这种影响能力的强弱,都会直接影响到这个宗教本身在社会中的存在地位和伦理功能,尤其是宗教行动在通过世俗权力组织构筑与其他社会关系的联系的时候,实际上是限定了它的社会影响的范围。比如上面讲的制度依赖,就说明了宗教、信仰本身不具备精神权利的结构构成,而只能是对世俗权力的依赖和表达。它仅能具有的影响能力,惟有来自一种与“报”紧密联系的互惠型神人关系。

于是,宗教、信仰仅仅是此类关系的表达方式而已。当它嵌入在此类关系中的时候,它才能够获得影响能力;而当它出离了这种关系的时候,它的影响能力也就随之消逝。它作为神伦关系之嵌入形式,被嵌入在世俗权力结构之中,就只能是世俗权力结构需要的功能体现。这就是说,宗教的权力表达,就是通过天人之际、神人之间的种种“中间逻辑”而最后构成的,这个中间逻辑,实际上就是世俗权力秩序之中的官僚阶层。宗教自身无法构成这个中间逻辑,并直接地呈现为权力影响的形式。

因此,即使是宗教在人际神伦关系的层面,如果要塑造人们的价值信念和伦理行动方式,它也只能采用两种方式,一种是正统的权力形式,另外一种则是权力或宗教的异端形式。因为在权力优位型的政教关系中,起决定作用的往往不是镶嵌在此结构中的神伦关系,而是人际神伦关系。权力角色,人际神伦等级关系,决定了对于神圣资源的掌握方式,进而决定了宗教、信仰难免带有权力角色或人际神伦关系模式的要求和等级特征,从而只能是在构成社会认同的同时,以伦理权力的特别方式构成制约于世俗权力结构的宗教特权。这种宗教特权,在人际神伦关系中的落实之处却非宗教,而是一种特别的权力——能够直接掌控精神权利的特别权力。那些扩散的私人的精神信仰,似乎已经变得不重要了,只有一种具有超越于精神个体信仰之上的公共宗教,才是王朝政治予以特别关注的对象。

这种公共宗教,关注的是宗教的社会功能,类同于“神力圈”的功能及

^① 詹姆斯·S. 科尔曼:《社会理论的基础》(上),社会科学文献出版社1999年版,第45页。

其社会定位。其本来意义是指一座庙宇早已存在的区域界限,或者是指一个社会群体的宗教活动范围。该祭祀圈的圈外人士可能并不信奉该庙宇之中的神灵,而只有该祭祀圈的内部人士才信奉圈内的神祇,由此构成相应的信仰区域及其界别。^①对于祭祀圈内的人们来说,其功能就是公共的普遍的,而对于这个祭祀圈之外的人来说,这个公共宗教往往具有精神抵制功能。但是,特别需要予以指出的是,公共宗教祭祀圈的划定,实际上不是由宗教界来操办,而是决定于世俗权力结构。所以,天祖、社稷的崇拜体系的设计,本身就代表着世俗权力的划分和界定,同时才作为宗教象征资源的差序化、等级化。经由这样一个人为的设定,王朝国家的政治权力,往往体现在这种由宗教价值象征符号构成的框架之中,宗教方才能够呈现为一种祭祀圈内的“网络式的权力资源”^②。

如果说,一个天命的接受者出自世俗权力的获得与维系的目的,设计一个以维护世俗权力神圣统治的神力圈的话,那么,这个神力圈构成的历史实质就应当是:将神祇的设立形式与现实权力的需要相互对应,神祇的设立不是依从于宗教本身的需要,反而是常常依据世俗权力的需要。一方面以神道设教,一方面依治道造神。作为宗教制度的建构程序,神力圈的形成,自然亦是宗教祭祀制度的公共方式。世俗权力要求超越性价值理念的体现,均在这个宗法祭祀制度内得以互动联结。祭祀制度之内可以分层论等,权力的神圣化也将随之分层论第。为此,就整个宗法祭祀制度而言,宗教祭祀制度的构成,同时也就是权力资源的配置制度,宗教祭祀对象的神力辐射,实质上也就成为了权力发挥的有效半径。

3. 圣俗整合的中国礼仪

一个与鬼事相对而言的“人道”的构成,一个“民为神之主”的“神道”原则,引出了中国宗教更加关注人生现世,从而充满人本理性主义的精神

^① 杜赞奇:《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》,江苏人民出版社2003年版,第2—3页。

^② 此概念受杜赞奇有关“权力的文化网络”论述的影响。参见杜赞奇:《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》,江苏人民出版社2003年版,第178—191页。

特征。它把对于超越世界的关注力量倾注在人际神伦的方面,甚至可以转变对于世俗权力的认同。这一转向,在中国的演进之中渐渐成为中国人宗教、信仰的核心,并在很大程度决定了中国人实践理性及其文化特质的形成。因此,中国宗教面对的宗教与社会之关系问题,直接影响、左右了宗教作为象征符号与世俗社会、权力的种种关系的处理方法,并且在此类关系模式之中直接左右了有关宗教、信仰在现实世界中以及不同的权力语境中作出的意义阐释。

英语“世俗”(secular)一词的拉丁语词根(saeculum),包含着“时代”和“世界”的意义。当时的希腊人倾向于将世界理解为场所、位置,希伯来人则从时间的意义来理解世界,最后是希腊人妥协于希伯来人,将“世俗”(secular)理解为一个变化的世界与永恒的宗教世界的对立。因此,西欧社会中的宗教演变,大都获得了一种与世俗社会相独立的社会形式,能够严格区分精神和世俗两个层面,上帝和恺撒的功能可以明显分别。

然而,中国传统语境中的“世俗”语义,另有一番意义的界定和诠释。中国语境中,有关“世”字的解释:以时间解者,三十年为一世,寓意朝代更替之意,以王者易姓受命为一世。用以世代关系表达者,父子相继为一世,如君子之泽,五世而后斩。用作世界之简称,如言世人谓世界同时之人。至于“俗”字,与对“世”的解释紧密相关。“俗”字,原意指风习,上所化曰风,下所习说俗。以教化之相续沿习为俗。其次,是世俗人们的所欲所想,也称之为俗。最要紧的是,礼俗乃作为驾驭人群的一个主要的统理方法。^①因此,“世”与“俗”两字的组合,构成“世俗”一词的多层意蕴:

其一,指社会风习,蕴涵“施教导民,上下和合”、“圣人”认可的教化目的。

其二,指尘世或世间,但无天国彼岸对应之意。

其三,意为流俗,为民间流行的通俗文化形式。^②

显而易见,传统中国语境中的“世俗”一语,并不与彼岸世界、精神天

① 《说文·人部》:“从人,谷声。”“俗之言续也,转相习也。”《尔雅·释名》:“俗,欲也。俗人所欲也。”《周礼·天官》上说“礼俗以驭其民。”

② 《文子·道原》:“矜伪以感世,畸行以迷众,圣人不以为世俗。”《史记·循吏列传》:“施教导民,上下和合,世俗盛美,政缓禁止,吏无奸邪,盗贼不起。”《庄子·天地》:“夫明白入素,无为复朴,体性抱神,以游世俗之间者,汝将固惊邪?”汉贾谊《惜誓》:“方世俗之幽昏兮,眩白黑之美恶。”《墨子·鲁问》:“世俗之君子。”《孟子·梁惠王下》:“寡人非能好先王之乐也,直好世俗之乐耳。”

国等语义相对。而是注重于“上施教化”，圣人认可的“人道”方法，当下世界社会秩序的构成；注重于“下习为俗”即“鬼事”，以及普通人群的行动习惯、所思所想、礼仪风俗，故其将礼、俗整合，以礼驭俗，以君子之风，偃小人之草。^①其能指和所指，由此统合在德化礼教，使俗民化之于下，圣贤统制于上。家族间的父子相继，国家王朝的易姓受命，以及生命个体的精神关怀，同处一世，系于当下。

中国宗教神力的表达形式及其权力化特征，由此定性定型。在此层面上，可以认为中国宗教不存在超越世界、终极关怀的世俗化问题。因为中国宗教自其形成伊始，不存在世俗与超验的对峙，宗教的存在形式，不与世俗分离。至于人们常常提及的世俗现象，注重的是社会本身的世俗教化形式，以及宗教功能的世俗呈现。它的特殊之处在于，以非神圣化的形式界定世俗社会的结构意义，公共权力则为宗教发展划定领域，依据权力的公共方式进行管理，直接将社会世界与系统整合联系在一块，直接以公共权力的形式涉及宗教、信仰及其表达的形式。这应当就是学界常常称说的中国思想世界的早期理性化不可能演化出一个以神道为中心的价值体系。究其实质，此非社会学意义的理性化。

依此论述，仔细梳理中国宗教的历史模式，则可发现中国宗教与世俗社会的关系非常具有中国特色。其核心问题，在于中国的宗教本质并不是彼岸天国、精神关怀的价值取向，而是生活世界与超越理念的整合与协调，甚至会处理成为一种象征交换关系，使用象征交换关系来把握其超越世界，从而以道德教化为中心，其上可以处理天人关系，整合神人关系，其下可以权力统理为目的，圣俗一体，以对上天的敬奉、祭祀方法，换取世俗权力的神圣性与合法性。在此社会结构之中，神力也好，权力也罢，纵横贯彻，在此象征交换关系模式之中，从不存在二元对立分割的制度空间。

早期中国历史上，凡遇战争、迁徙、祭祖、婚姻、建筑、田猎等重大行动，国家君王无不命令巫师占卜，为自己的行为寻找神圣的依据，正如《礼

^① 《论语·颜渊》：“君子之德风，小人之德草。草上之风必偃。”其与“上所化曰风，下所习说俗”意义一致。参见冯涛主编：《康熙字典》（现代版）第1册，九州图书出版社1998年版，第57页。

记·曲礼》说的那样：“卜筮者，先王所以使民信时，敬鬼神，畏法令；所以使民决嫌疑，定犹与也。”古代文献的丰富记述，告诉我们权力的拥有者是如何利用宗教服务于权力的实施。正是这些宗教神力具有的独特的权力功能，提醒并告诫权势者，宗教祭祀可以用作为世俗权力，大者影响统治，左右民众，小者控制精神，制约价值观念。

所以，在宗教行动的设计过程中，天子、国君绝对不会将宗教祭祀的权力交由权力体制以外的神职人员操纵，使之存在于王朝权力的控制范围之外，导致王权无法问津。此乃中国宗教世俗问题的社会本质。彼此不分，象征整合，王权至上，惟我独尊。宗教、信仰的社会影响，仅仅是权力的一种表达形式而已。

表面上看来，中国儒教的价值体系包含着类似天祖、社稷、天命等神祇崇拜层面的二元现象，在这些崇拜之中似乎存在着二元对立的结构体系，但是在它们的组成过程之中，以及它们各个组成部分面对世俗社会发生作用的时候，这个宗教体系的各个部分就被高度整合，并且常常相互补充，而不是彼此冲突，更不可能相互敌对、相互背离。它们的存在形式被汇总到高度一元化的权力结构中，只能服从于世俗权力的各种要求，所以它们只能以制度依赖的形式表达一种世俗功能主义。

所以，中国儒教在制度形式上，体现了将超越关系与现实世界二元整合的强大功能，体现为神伦、天人关系的和谐、协调。然而，中国儒教这个异常突出的神力或权力的一元化特征，常常是在此权力结构强大有力的时候，其功能的发挥才会正常。否则，就将适得其反，在受命者与革命者之间的关系就是冲突，就是暴力，直接导致王朝政治的分裂和社会的混乱与动荡。为此，离开了这个制度依赖特征，中国儒教乃至其他宗教以及中国社会文化的许多现象，也会在历史的解读上永远不得要领。

中国儒教以及宗教在超越关系与现实社会之间的关系模式方面，同样还表达在它们的组织形态上。作为一种制度宗教，它们进行的宗教活动，本来应当按照宗教制度或组织的要求，以寺院、道观或相关场所为组织单位来进行。然而因为当时中国宗教祭祀活动的独特性格，特别是它们的制度依赖特征，决定了这种宗教行动在群体构成方面的无能为力，无法构成群体性、组织性的宗教行动方式。

以这样的宗教行动方式，当然无法形成超验理念与世俗世界的两分并

立,无法出现一个独立于世俗社会之外的宗教群体,宗教的神职阶层与世俗权力阶层往往合一操作,统一进行。这个宗教祭祀组织的社会性格就不仅仅是宗法性,更是它所具有的独特的世俗性,在世俗社会之中的嵌入性。虽然中国古代宗教也存在具有职业特征的神职人员及其阶层,但是他们却没有独立于权力之外的教团组织。人们在过宗教生活的时候,承受的是世俗权力结构的制约,作为宗教行动基础的制度组织只有权力制度的安排,或者是民间社会之中宗法家族群体。宗教行动者好像是在表达自己的价值追求或者独特的信仰,但是其功能的发挥却只有在道德教化层面,并且是通过这种道德教化形式,为世俗权力结构服务,而在其更加深层的方面,则是精神权利嵌入在世俗权力结构之中无法自拔,无法形成其他类型的宗教行动方式。这就是宗教祭祀活动往往要与国家祭典以及民间宗法家族的群体活动合二为一的深层原因。它从精神根源、信仰模式上,行动方式和宗教行动的组织规模上制约了中国人的宗教行动模式。

当然,与世俗权力的表达形式比较,宗教的权力表达只能通过价值符号或者象征形式。所以,这种制度性宗教的权力表达形式,近似于布迪厄提出的“符号权力”。这种符号权力,是指在统治者与被统治者的同谋基础上得到合法承认的权力,如此构成的社会秩序就如同一个庞大的象征机器,而符号资本的占有者既是符号权力的拥有者,同时也是权力秩序的制作者和运作者。它不同于强制性暴力,只有在被人们普遍认同并依赖于社会的普遍共识,才能发生权力功效。^①

因此,世俗权力和精神权利之间的社会关联,实际上就是一种价值的共谋关系。这个符号资本的拥有者、占有者拥有的是同一份价值期待,其中的符号权力、强制性因素也被这份价值期待所淡化。特别是在世俗权力的合法化、神圣化的过程中,这种权力秩序得以建立的宗教与社会关系、社会机会及其社会基础,无疑就是把权力合法化问题理解为一种权力的社会认可及这种认可的社会基础问题。用哈贝马斯的话来说,这就是统治秩序和基本规范的合法性,可以说是一种“意义赋予”功能的具体表现。^②那么,由世俗权力构成的秩序和基本规范,实际上就是韦伯指出的,是权力基础

^① 参见朱国华,《权力的文化逻辑》,上海三联书店 2004 年版,第 108—109 页。

^② 尤尔根·哈贝马斯,《合法化危机》,上海人民出版社 2000 年版,第 157 页。

和权力得以建立的社会关系,及其对于权力的意义赋予过程。

在此,宗教的权力表达,即是将宗教作为世俗权力的合法性、神圣化工具来加以对待。这是因为,在人类历史上,“宗教一直是历史上流传最广、最为有效的合理化工具”,历来都是合法化最适用的工具和手段。它可以将社会中难以稳定的实在结构与一种终极性的联系结合在一起,从而导致前者获取一种神圣性的资源和根基。它让人们忘记这个秩序是人创造的,以为它是神的建造。^①宗教成为人类社会的神圣正当性的表达工具,专门的合法化形式。然而,需要进一步说明和研究的是,宗教作为神圣化的工具,其结果和影响如何,并不取决于这个工具本身,而是取决于工具的使用者,取决于那个将历史过程中难以稳定的社会实在与终极性存在联系起来的权力结构。权力是终极的,那么,神圣性就是工具型的。终极关系与工具关系之间的模式化,以及这个模式化结构的内涵,直接导致或建构出中国人所需要的合法性模式。

宗教是人类建立神圣宇宙的社会活动,是用神圣的方式促使人间活动的秩序化。“在此,神圣意指一种神秘而又令人敬畏的力量之性质,它不是人,然而却与人有关联,人们相信它处于某些经验对象之中。这种性质可以属于自然的或人造的对象,属于动物或者人,或者人类文化的客观化的结果。有神圣的岩石,神圣的工具,神圣的牛。酋长可以被神圣化,一种特定的习俗或制度也可以被神圣化。……这种特性最后也可以体现在神圣的存在物之中——从极为局限的地方精灵到各种宇宙大神。而后者又可以转化为统治宇宙的终极力量或原则,人们不再根据人去设想它们,但依然赋予了它们神圣的地位。”^②

这就形成了“权力的神圣化意义”的意识形态。神圣的正当性转成权力的正当性。宗教权威与世俗威权直接合一,进而导致中国历史上终极性结构对于世俗社会不稳定结构的直接的合法性论证,将神圣的正当性体现在世俗权力的神圣证明当中,最后则由权力结构来赋予其正当性。宗教的终极性被淡化,终极结构被世俗权力所整合,生活世界适应乃至屈

^① 彼特·贝格尔:《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》,上海人民出版社1991年版,第40-41页。

^② 同上书,第33页。

服于社会系统。

就人类历史的变迁而言,神圣的秩序与世俗的权力要求往往能够形成一种彼此适应的结构式关系,倘若神圣秩序丧失,随之而来的应当就是失序和混乱。然而,中国历史中的天人、神人之间的“和谐”却与此略有不同。在宗教这个神圣化工具能够体现其需要的功能之后,正常的权力秩序已经构成,神圣性则逐步转移到权势者身上,所谓道德圣化主义的制度体现、神圣的功能被权力伦理予以神圣化了。而进行这个神圣化活动的宗教主体,不再是宗教组织或宗教团体,而是国家权力制度中精神信仰、祭祀活动的组织者或参与者。所以,一旦合法性神圣工具的作用消失,首先波及影响的是国家权力遭到消解;权力消失,紧接着是秩序丧失;其次就是“革其天命”,易姓革命者对于天命信仰,对于世俗权力合法性、神圣性的重新解释及其意义系统的再建立。

于是,祭天、祭社、祭祖贯穿于社会的所有阶层,“敬天法祖”成了社会最基本的价值观念;“天命不僭”是政治统治合理性的根本依据;“以德配天”是社会伦理道德体系的终极原理;在官场上,卜、祝、宗、史等宗教祭司是国家主要官员;在学校里,祭仪、占卜是青年学习的主要内容;国家的一切重要活动都必须祭告天地,乞求神灵保佑;人们在生产中取得的一切成果又都归功于祖灵的庇护,要到社稷坛报功;……整个社会沉浸在一片虔诚的宗教氛围之中,^①却又无法出离或者是基于这个宗教信仰而对这个世界呈现出哪怕是一丝一毫的意义超越。

在此权力—宗教形态之中,“明堂”曾经是宗教祭扫的主要活动场所,“宗祀文王于明堂以配上帝”,将祭天与祭祖制度合一。同时,明堂又是国家的行政中枢,周天子“布政”、“折狱”、“告朔”、“论国典”都在此进行。明堂还是国家的教育机关,学在官府,天子养老、尊贤、教国子,也都在此进行。清人阮元的《明堂论》对此解释得很有道理。他说:明堂者,天子所居之初名也。是故祀上帝则于是;祭祖先则于是;朝诸侯则于是;养老尊贤教国子则于是;飨射献俘馘则于是;治天文告朔则于是;抑且天子寝食恒于是。是古之明堂也。这就是说,权力优位型的中国政教关系,以明堂为核心,形成了一套宗教、宗法、政治、教育合一的社会调节体制,反映了古

^① 参见牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》上卷,社会科学文献出版社2000年版,第153、155页。

代社会政教合一的特点。

这种宗教形态,表面上标志着先秦三代国家宗教发展的最高水平,宗教成为垄断社会意识形态一切领域的惟一存在,但在实际上,这就是一种以宗教为基础的社会认同,极其高度的社会认同,具有普遍性和公共性,并由此而包含了群体认同、心理认同、权力认同等若干层面,并由上述几个层面、几种形式的认同,最终整合为一个中国历史上影响深远的神人和谐模式。在这里,宗教成为中国历史上流传最广、最为有效的合理化工具,成为人们用来建立宇宙的社会活动模式。因此,“宗教是用神圣的方式来进行秩序化的。在此,神圣意指一种神秘而又令人敬畏的力量之性质,它不是人,然而却与人有关联,人们相信他处于某些经验现象之中。”^①从此,世俗的制度、秩序被赋予了一种本体的地位。

这种以宗教为基础的合理化论证,是把各种制度的“被解说过的实在”置于“自身”之中,制度、秩序就因此获得了一种必然的、稳固的和持久的外表,类似于人们祭祀的神灵自身的那些性质。它的“合理化的目的,是把人类解说的实在与终极的、普遍的、神圣的实在联系起来”^②,将人为的东西赋予宇宙的地位。脆弱的世俗经验转变成为超验力量的稳定功能。

那么,什么东西才是这个“被解说过的实在”呢?毫无疑问,这个“被解说过的实在”不是别的,就是源自于中国先秦三代的宗教传统及其在历朝历代的延伸和展开,是以天神崇拜、祖先崇拜、社稷崇拜为核心,以日月、山川、河流等自然崇拜为枝蔓,以其他神祇崇拜为补充的宗庙制度及其祭祀礼仪。只有它们,在被解说过之后,直接地转变成为王朝权力“自身”,成为论证古代中国权力秩序合理化的最好工具。

《礼记·王制》中记载的国家祭祀制度、宗庙昭穆制度,既是对于宗教活动的严格规定,亦是依据宗教祭祀制度进行分割的社会群体,这就促使社会群体的构成具有了神圣的根据而难以逾越。至于天子祭天的“国事”活动,出自“天无二日,土无二王,尝禘郊社尊无二上”^③的原则,既是对于天子权力垄断的政治特权的认定,同时也是使这个垄断的权力成为其他

① 彼特·贝格尔:《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》,上海人民出版社 1991 年版,第 33 页。

② 同上书,第 45、44 页。

③ 《礼记·曾子问》。

社会认同的核心,并将对其他群体的认同强制化、权力化。

正如《左传·成公十三年》强调的那样,“国之大事,在祀与戎。”这个“戎”,实际上指的就是与宗教祭祀紧密联系的国家暴力、合法性的暴力。它说明了与宗法政治认同紧密伴随而来的结构性强制力量。然而,特别有意思的是,“武力”必须具备“信用”,这个认同过程必须内在化、心理化,附之以心理认同,它的过程才告以结束、完成。否则,经验性的权力秩序就不会转成稳定的不可逾越的终极化秩序。

所以,天道、天理的超越性格和终极性论证,是中国人秩序情结的扭结之处。然关于祖宗和社稷的崇拜,则把中国宗教的超越性公共功能,由超越理念的价值形式而社会经验化,获得了宗族的和权力的秩序内涵。其中,“贱妨贵,少凌长,远间亲,新间旧,小加大,淫破义,所谓六逆也。君义、臣行、父慈、子孝、兄爱、弟敬,所谓六顺也。”^①就是这种秩序的最好说明和最细致的界定。

但是,此类秩序,是“明等级以导之礼”^②的秩序,是“王命诸侯,名位不同,礼亦异数,不以礼假人”^③的权力垄断。而究其合法化的资源,它们却无不出自“礼”,而“礼”则出自宗教祭祀等社会行动方式及其不断的重复和认可。一方面,“礼”是“王之大经”;另一方面,它又是“人之命在天”的经验表达形式,所以它能够先验地功能呈现,转外在的群体认同、权力认同而成为内在的心理认同、情感认同、道德认同,并把它们本来对峙的关系变成为对称的关系乃至主动配合的关系。

信仰、价值、精神等,不再是一种受到礼仪影响的外在存在;恰恰是在礼仪之中,信仰、价值、精神才得以生动表现并获得最大的灵性。公开的神圣礼仪,不是将关怀从人的领域转移到另一个超越王国,而是被视为极其重要的象征。为此,中国人的生活在其整合之中,最终表现为一种广阔的、自发的和神圣的礼仪:人类社群。对孔子来说,这确实是一个“终极关怀”^④。然而,这个终极关怀却始终承受着礼仪制度的制约,在一定程度上转变成为一种礼仪式的精神、信仰、价值体系。出离了这个礼仪制度,

① 《左传·隐公三年》。

② 《国语·楚语上》。

③ 《左传·庄公十八年》。

④ 赫伯特·芬格莱特:《孔子:即凡而圣》,江苏人民出版社2002年版,第16页。

终极关怀就不存在；而局限在这个礼仪制度之中，终极关怀亦不终极。

圣俗整合的最基本的社会结局，就是“礼仪”制度的构建完成。所以，今人要论及传统中国的社会秩序，非礼莫属。“秩序”一词虽然晚出，但是，这个“礼”字，却是最能够包含秩、序二字的深刻意义的。因为，中国古代文献中的“丰”（礼）字，实际上是一个会意字而非象形字，是盛玉以奉神之器皿。最初以奉神之器为“丰”，后来变化成为奉神人之酒礼为“醴”，再变为奉神人之事为“礼”。这个过程，经由“丰”字而变为“醴”，再转变为“礼”，^①其中已经孕生了丰富的社会意义。如《国语·鲁语上》记载的那样，“夫祀，国之大节也；而节，政之所成也。故慎制祀以为国典。”再如《中庸》强调的那样：“郊社之礼，所以事上帝也；宗庙之礼，所以祀其先也。明乎郊社之礼，禘尝之义，治国其如示其诸掌乎！”

虽然是天人之际、神人之间，然所有王朝政治权力的一切安排几乎都可以在其中得到特殊的实现。于是，由礼仪制度所整合、所包含在内的“秩序”问题，不能不成为历代王朝的注意中心。所以说，在历史事实上，中国自秦始皇统一天下以来的文化发展，线索虽多，仍大抵上是沿着“秩序”这条主脉而铺开来的。中国文化存在着一个“秩序情结”，换做潘乃德（Ruth Benedict）的说法，则中国文化的形貌就是由“追求秩序”这个主题结合起来的。而儒家正是以建立秩序为终极关怀，由此而发展为一套思想学说，以之作为准则的行为模式。儒家的思想之所以能于传统时代脱颖而出，数千年来一直成为国家的意识形态，相信这是最主要的原因。^②

然而，这个“秩序情结”，究竟“结”在何处？作为一种历史事实，这个情结，肯定不仅仅是一种心理状态、一种思想文化的表征，而是指一类可以加以识别的行为模式或事件、行为的重复。它可以使人相信，这个秩序，完全能够合理地预见未来的行为模式。因为，所谓的秩序，就是社会行动模式的稳定、重复和持续的再现。

如果说礼仪制度曾经是当时中国宗教祭祀的历史沉淀，并且在这个沉淀的过程之中形成为“以礼承天之休”；以礼“侯鬼神”、“与天地并”；以

^① 王国维：《观堂集林·释礼》，中华书局1959年版。

^② 张德胜：《儒家伦理与秩序情结：中国思想的社会学诠释》，台湾远流图书公司1989年版，第159页。

礼“安定其社稷，镇抚其民人”，从而构成“政以礼成”、“礼以体政”、“上下之纪，天地之经纬，民之所以生也，是以先王尚之”^①的圣俗整合模式，那么，礼仪制度就成为了传统中国世俗权力秩序的主干。正是因为这个礼仪制度的重要，才会出现有延及明末清初年间涉及中西宗教文化冲突的“礼仪之争”。因此，可以相信礼仪制度曾经是中国人的安心立命之处，也是中国历代王朝奉天承运、替天行道的基本路径。

然而，中国的礼仪绝非如此简单。在形式上，中国的礼仪，有国家大典（封禅、郊祀之仪和各种朝仪），有民间礼俗，有道教科仪。这当然和宗教崇拜有一定关系。但在内容上，中国的礼仪是既拜神，也拜人，早期是拜“天、地、祖”，晚期是拜“天、地、君、亲、师”。“天、地”当然是神，但“祖”或“君、亲、师”却是人。它的发展总趋势是“天、地”淡出，下降；“祖”变成“君、亲、师”，地位上升，意义强化。秦汉以下是家庭为本，大家没有共同的“祖”，忠君、孝亲、尊师，是读书人所奉，他们崇拜的是皇上、父母和老师。愚夫愚妇才求神拜佛。因此利玛窦说中国人的宗教感太差，佛教、道教只是儒家的两翼。这没有错。鲁迅在《我的第一个师父》中说，龙师父的屋里有块金字牌位，上面写的就是“天地君亲师”，这是中国礼仪的特色。早在《荀子·礼论》中就有类似说法。传统中国的士农工商，读书人是头等公民。四民之中没有僧侣，这是一个重大的问题。但是，不能说中国的礼仪就绝对不是宗教。为此，既不能说礼仪就是宗教，也不能说礼仪就不是宗教。这好像是个大麻烦。然这对研究宗教不一定是坏事，反而可能是一条好的思路。^②

关于这个特征，《荀子·礼论》有一段话讲得好极了。“人生而有欲。欲而不得则不能无求。求而无度量分界则不能不争。争则乱，乱则穷，先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。”欲望、秩序、礼义、和谐，这是荀子关于秩序的基本论点。荀子的这个秩序内涵是权力政治，注重的是强制性的认同。如果这是“国之命”之所系的话，那么，荀子强调的“礼”也应当是“人之命”之所系。国家与个人的命运所系惟有这个

① 《左传·襄公二十八年》、《左传·昭公二十六年》、《左传·成公十二年》、《左传·桓公二年》、《左传·昭公二十五年》。

② 李零：“绝地天通：研究中国早期宗教的三个视角”。本文系作者于2000年3月2日在北京师范大学的演讲，世纪中国网站：2005-01-25。

“礼”。因为，荀子还主张：“……人道莫不有辨。辨莫大于分，分莫大于礼。”^①

所以，这个特殊的中国人才有的“礼仪”，既能够社会分化，亦能够精神统合，差异和秩序都能包括，所谓的“维齐非齐”者也。结合荀子另外所曾经论述过的以天地、先祖、君师构成的所谓“礼三本”之说来考虑，这个社会统合的根本未尝不是一种对于“扩散性社会—宗教群体”的特殊认同，言其为宗教，它却是非常重要的权力整合原则；言其为世俗权力结构，它又却以宗教、信仰的终极关怀为基础。两者相互整合，宗教的神圣化、权力的合理化，交相论证，在王朝权力秩序构成之中，彼此发明推动，它们的双重功能才能够得以最充分的发挥，得到最普遍的认同。

其圣也，是以宗教礼仪制度中的神圣关怀，为其王朝世俗权力提出合法性、神圣化的论证；其俗也，在于王朝政治权力秩序的需要，可将此神圣关怀工具化，整合进入王朝政治权力的大一统过程之中。可以说，此乃中国历史“礼之用，和为贵”之所以能够发展成型、圣俗整合秩序合理化的最深层的历史缘由。因为它们，人际神伦之中所有不稳定的世俗权力，大都可以成为终极性社会秩序及其经验。

无数事实说明，在中国宗教的种种表达形式之中，礼仪及其制度极其重要。对于这点，来自西方的早期传教士看得很清楚，因为他们有宗教立场，有宗教敏感，有传教可行性的实际考虑，从而比我们现在看得还清楚。但是中国宗教“礼仪”是什么，是宗教还是非宗教，它们之间却曾经发生过很大的、很著名的“礼仪之争”。

在中国宗教及其礼仪之中，仅仅就是由于象征符号和象征权力的渗透，其宗教祭祀行动就会发生意义的潜在改变，从“仪式行为转变成为”“典礼行为”了。这个“仪式行为”(ritual behavior)，指的是人与人之间、群体与群体之间非正式的交往关系；而“典礼行为”(ceremonial behavior)，则是指正式的人际交往关系和群体交往原则，其中贯串着一种象征符号和象征行为。^②所以，当中国宗教礼仪由于象征权力的渗透而转变成为国家典礼的时候，所谓的宗教礼仪就转变了。而一个人只有进入这个

^① 《荀子·非相》。

^② 亚伯纳·柯恩：《权力结构与符号象征》前言，台湾金枫出版社 1987 年版，第 3—4 页。

礼仪,他才能成为人,否则他就难以成为真正的人,而不论他是否具有什么宗教信仰。

“人不知礼,胡不遄死?”

从这个角度来说,中国人就是一个“礼仪性的存在”(a ceremonial being),特别是人们把一个人看作是一个公共礼仪的参与者而不是作为个人主义的私我(individualistic ego)的时候,这个人就正如祭祀的礼器那样,向人世间呈现出一种崭新而神圣的美丽,^①几乎就等同于一个神圣的存在了。不是超越世界,而是礼仪的参与,只要进入了这个礼仪形式,人生似乎就变得神圣了。

在此礼仪之中,人的存在,实际上是一种关联性的(correlative)而非模仿性的响应。儒家典范的君主,一般来说难以模仿——否则就是僭越或篡夺。然而,就其理想的状况来说,所有其他人对于君主的响应,大都是以一种关联性而非模仿性的方式,那就是:君主要像君主,臣子要像臣子。^②这就是道德—权力之楷模的引导作用了,依据礼仪制度的规约,人们不难成为君子、成为天子。

人们始终相信,这是一种神人之间、天人之际的象征、模仿,甚至是交换的关系,通过宗教祭祀制度的约定,天人之际、神人之间的象征、模仿和交换关系就能够获得一种模式化的结果,天地、神祇的行为就将受到宗教祭祀仪式的影响,进而能够影响天地、左右神灵,还可以影响到人间社会与天地神祇进行象征交换。为此,不管这种宗教仪式的重要性如何,它都能够使群体诉诸行动,能够使群体集合起来,举行仪式。所以,宗教仪式的首要作用就是使个体聚集起来,加深个体之间的关系,使彼此更加亲密。^③

宗教祭祀礼仪在这里成为了天人之际、神人之间的第三方关系或“中间逻辑”,是一个将外在的天地神祇内在化的交往中介。如《礼记·祭统》曾发挥孔子“祭如在,祭神如神在”的宗教祭祀论述。它说:“夫祭者,非物自外至者也,自中出,生于心也,心怵而奉之以礼,是故唯贤者能尽祭

① 赫伯特·芬格莱特:《孔子:即凡而圣》,第14页。

② 同上书,第153页。

③ 爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,上海人民出版社1999年版,第456页。

之义。”

这就是“祭如在”的社会功能。由于这个“祭”的功能的中介辐射,可以将天祖、社稷的祭祀合为一体,由外而内,由己及他,“下以教诲子弟,上以事祖考”^①。社会层次上则体现了尊祖、敬宗、收族的政治要求,从而“慎终追远,民德归厚矣。”^②宗教的神圣要求、权力的强制规范,均落在了道德伦理的内在化过程之中,形成社会秩序的支撑效应,构成了解释外在世界的主观结构。神圣之世俗,犹世俗之神圣;人道鬼事,鬼事人道,双向对应,和合为善,冲突为恶。

就其相互的规约功能而言,由内而外,是“祭如在”;由外而内,是“在如祭”。前者是仪式存在化,主观性的生活世界客观化,生活世界的行动逻辑成为外在的规范和要求,象征性的生活习性转成了生活存在的形式和日常生活的行动逻辑。后者则将外在的社会结构、社会规范内在化,转成人们认知、感知世界的行动图式,同时还作为一个建构性的存在模式,要求成为个人的社会活动方式,使之成为行动者的行动意义和行动理由。实际的存在因此而被符号化了,并促使人们相信,信仰者能够产生这样的想像:所谓的宗教祭祀仪式能够产生他们重新获得新的生命形式所需要的精神力量,能够把握超越世界的关怀方式。

这种“祭”与“在”的互动模式,促使现实社会的存在在人们的信仰方式之中转变成为一种礼仪式的存在形式。如果人们能够履行一种正确的典礼,那么,凭借着这种正确典礼的人就可以因此进入正确的生活方式,改变现实存在的善恶特征。这个特征,正是后来中国天人、人神互惠模式的构成者,演化成一种关系互动的象征符号,成为宗教与权力、王权与国家之间得以进行象征交换的基本关系。

通过这种特征的仪式研究,可以看出象征行为与权力关系是两个不可分割的维度,看出象征符号和仪式行为等看似非理性的东西并非专属于原始的、野蛮的或传统的社会,实际上,文明社会的权力运作亦不能离开它们。仪式与象征既能够表达权威,也能够创造和再造权威。它们与权力关系相互依存、互为因果。因为,权力必须通过象征形式而得以表

① 《荀子·成相》。

② 《论语·学而》。

现,仪式实践是传播这些权力乃至政治神话的主要方式。而位于仪式中心位置的象征作为政治神话的构成部分,有助于构造出人们对于政治世界和政治人物公开态度的理解。^①

所以,针对仪式与象征关系的社会功能,马歇尔构造了有关仪式的综合理论模型仪式实践论(the theory of ritual practice),从社会学的层面揭示了仪式实践的社会学意义。这种仪式实践论,揭示了仪式活动具有的两个基本元素:即仪式为参与者创造的共在情景(co-presence)和仪式实践(ritual practices)。其共在的关系是,通过群体界定、人际比较和群体极化,它们对价值信念具有直接的效果;同时又通过依恋、相似性和最简范畴化等社会心理机制,对归属感产生直接效果。

其次是仪式实践。在共在的情景之中,参与者在面对反常、过渡或更新事件时,总得做点什么。特别是在仪式实践之中,参与者对自身和同伴行为的不当归因,他们所体验的认知失调,以及对自身和同伴行为的自我觉知等,都极大地强化了宗教信念和归属感。^②

从这个意义上来讲,宗教的礼仪行动并非私人的行为,而是宗教组织的集体行动,即在一种共同的价值信仰引导下聚集在一起所做的行为。因此,宗教的礼仪行动应当归因于整个宗教组织或者宗教制度,显示宗教群体对社会的影响;进而对每一个宗教组织的成员,以不同的方式,根据不同的等级、地位和权力占有状况,通过集体行动影响到其中的每一个人。

比如,西方基督教的礼仪,源自希腊词 leitourgia,本义即指某种公共事业,尤其是指个人献给团体的公共服务。在东方,这个词则首先被用来指圣体的圣事庆典,至今仍与弥撒一词同义。在现代西方,礼仪被用来指与圣事庆典同时举行的公共祈祷。其特征是:礼仪具有一种公共敬礼的职能;礼仪是献给天主圣父,而礼仪的司祭从根本上来说是基督本人;所有的信徒按照既定的品级被联合在礼仪中,即联合在救世主耶稣基督借

① 郭于华:《民间社会与仪式国家:一种权力实践的解释》。郭于华主编:《仪式与社会变迁》,社会科学文献出版社2000年版,第341—343页。

② Marshall, D. A. Behavior, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice. *Sociological Theory*, vol. 20(3), 2002. 转引自方文:《群体符号边界如何构成?——以北京基督新教群体为例》,北京:《社会学研究》2005年第1期。

礼仪将各种职能派给的教会内部；礼仪拥有的基督，不但是礼仪的直接对象，而且也是礼仪的原始主体，基督在礼仪中与信众联合，把他们的崇拜引向圣父。圣事在礼仪中产生了一种组织的效力。因此，礼仪既传达圣言，亦借圣事的施行赋予恩宠。所以，基督教的礼仪形式，本来就是“团体的举动”，乃是基督教行使耶稣基督的司祭职务，以各人本有的方式完成人的圣化。它是由教会合一的圣事举行的行为，即天主的子民在主教的领导下聚集在一起所做的行为。^①

显然，宗教的礼仪行动按照其性质，本来就应该是团体的行动方式，是一种群体的行动方式，甚至是一种带有公共认同功能的群体行动。

仪式、象征，促使现实的世界和想像的世界借助于一个“祭”字而构成了一个精神和谐的社会秩序。“祭”的行动、仪式是实在的，情感和崇拜是象征的，被祭祀的对象是神圣的、圣化的。在“在如祭”的时候，权力的运作似乎就成为了一种宗教仪式操作，符号的意义尤其突出。本应客观化的存在形式，由此转化成为一个“祭”的象征符号，主祭者可以在这两者之间自由运作，既可在于“祭”，亦能够关注于“在”。中国社会存在及其结构因此而表达出一种近似于思想意识、宗教信仰的存在形式，在象征符号与实际存在之间，可以自由转化而逻辑不变。

一种源自宗教信仰的行动形式，在得到权力的认可之后，就成为了宗教仪式（礼仪），甚至是国家的典礼。所以，礼仪及其程序的公布和操作，通常成为了国家权力秩序的要害环节，并由官方执行、监护、控制。最终，宗教仪式的权力表达模式打造了“权力宗教”。

在此，宗教仪式本身的内在逻辑和象征意义，实际上就等同于这个仪式所象征的制度权力，象征着一种精心的、持久的、高度重复的人类行为。而这种仪式化的行动就是一种权力实践的方式，并结合了象征关系与形象建构的过程。^②所以，“祭与在”，“在如祭”的关系结构，极其微妙，影响深远。存在的形式成为一种想像共同体，成为权力技术、生存技术均可发挥的符号共同体。

^① 参见《天主教法典》中文版，第162--163页。

^② 郭于华：《民间社会与仪式国家：一种权力实践的解释》。郭于华主编：《仪式与社会变迁》，社会科学文献出版社2000年版，第344页。

这种宗教祭祀仪式,本来是致力于社会价值认同层面的生存技术,由此被国家权力技术渗透,并将此两者结合为一种技术,那就是共同体的符号秩序化技术。它既把生存技术符号化,也把权力技术符号化。通过这个符号化过程,权力渗透到人们的生存、生活中,成为日常生存技术而无法自觉。象征符号之间的互动仪式由此掩盖了一切,同时也造成了国家仪式与民间仪式的两分结构。国家仪式是合法的,民间仪式则在合法与非法之间,可正可邪,关键只在于这两种仪式及其力量的互动形式。这也直接影响到中国社会的变迁形式及中国历史上个人、社会、国家之间的复杂关系及其结构。

在此前提之下,宗教、信仰还有存在的必要吗?它们已成为仪式主义的附属品,经由这种礼仪而内在化,成为嵌入在现实结构之中的补充精神了。

虽然“真正的宗教信仰总是某个特定集体的共同信仰,这个集体不仅宣称忠于这些信仰,而且还要奉行与这些信仰有关的各种仪式。这些仪式不仅为所有集体成员逐一接受,而且完全属于该群体本身,从而使这个群体成为一个统一体。每个集体成员都能够感到,他们有着共同的信念,他们可以借助这个信念团结起来。集体成员不仅以同样的方式思考有关神圣世界及其与凡俗世界的关系问题,而且还把这些共同观念转变成为共同的实践,从而构成了社会,即人们所谓的教会。”^①

从涂尔干讲的社会即教会,可以看出宗教与社会之间的整体关系,教会实际上就是一个社会,或者就是一个社区。然而,在传统中国历史中的宗教信仰,则难以形成这种构建方法。它只能使自己被镶嵌在世俗权力结构之中,至于宗教群体的观念是否能够转变成为社会或社区的实践,则更是一个问题。

所以,本来可以构成为宗教群体实践的宗教祭祀仪式,却变质为一种世俗权力结构公共功能得以渗透到社会、文化、信仰各个层面的交往中介。在此方面,仪式及其符号具有极其重要的作用。个人成为个人、社会成为社会、国家成为国家,均需通过符号和仪式的运作才能构成。个人通过符号建立自我,社会通过抽象的符号得以存在,国家则是一个想像的共

^① 爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,上海人民出版社1999年版,第50页。

同体。所以,通过仪式,人们可以清楚地看到,个人在社会中,在国家中;社会在个人中,在国家中;国家在个人中,在社会中。它们之间界限模糊,导致了那十分重要的中间逻辑也呈现了圣俗整合的仪式化倾向。当然,相对于国家权力而言,其中存在着总体性的符号与仪式,而不同于一般的符号与仪式。国家作为符号的在场。民间仪式借用特殊的符号使国家在场,或者说,国家借用民间符号而使自己在场,以构筑特殊的总体性权力架构。形成国家在社会(a state-in-society perspective)中的视角,特别是权力在价值符号、宗教仪式中的意识形态视角。^①

传统中国的修身齐家治国平天下的行动逻辑,经由天命信仰及其世俗权力的合法性证明而促使宗教祭祀仪式成为了修身齐家与治国平天下之间的中间逻辑。宗教祭祀仪式作为一种神圣化了的行动,通过它,宗教观念才可能是真实的,宗教的命令才可以是完满的,感情、动机、情绪及关于存在秩序的一般观念才能够是相互补充的和相互满足的。官方的仪式即官方的圣化的行动,促使人们感到真实的宗教行动如何出自国家仪式,于是,宗教的命令当然也是国家宗教形式的命令。而那些并非出自国家典礼的民间宗教技术,要么被融合为国家权力技术的有机构成部分,从而获取自己的合法性,要么直接地表达为民间宗教、巫术信仰,否则就是非法的、不正当的民间迷信。

宗教祭祀仪式本身就区分了正与邪、合法与非法的差异。倘若再经由世俗权力结构的整合,形成国家、朝廷操作的仪式化活动,这些宗教、信仰方式当然能够制度化并形成权力话语。

在这样的生活世界中,生存的形式和意义在何处呢?一个根本的依赖,就是礼仪及其象征秩序。宗教礼仪的行为模式的功能要求非常的突出,宗教神学意义则相对减少,宗教已经在适应世俗社会政治的要求方面渐次分化或者强化。对此,人们极其容易认同,容易多元混合。在这个象征符号之中,人们各自追求着自己的利益,共享这个公共资源,分享这个象征符号、信仰框架,并能够各自做出符合自己主观意愿的解释,不同的阶层、宗族、个人等,均可以产生自己的私意理解。公、私的双向性体现为

^① 高丙中:《民间仪式与国家的在场》。郭于华主编:《仪式与社会变迁》,社会科学文献出版社2000年版,第310、312页。

一元性的道德和谐。人伦之间父父子子、君君臣臣，贯通在天地神伦之间。圣俗对峙，公私双向，却以“三无私”、“三不朽”贯之，大同世界一元不分，和谐为贵的境界终于构成。

这是一个世界和宇宙的解释系统，也是一个合乎天意的大同秩序。实在的独立性似乎消失了，神圣的存在性仿佛溶解了。一个合乎天意的权力秩序却是独立构成了，确立于“祭”与“在”之间，神圣象征与世俗实在之间。

这种中国秩序，表面上由上层权力强制而成，下层社会则因允诺而集于麾下。传统的德行凭借着权力秩序的内在要求才能遵守，似乎显得矫揉造作，但是，它们一旦具有了上述以“礼”为核心的神人和谐模式及其群体认同和心理认同，其“礼之用，和为贵”，就能够形成历史功能主义，顺理成章地左右着中国思想文化，自成主流意识。如此一个社会变迁过程，倘若“就宗教观念和宗教习俗而言，如同其他方面一样，共同体的内部可能在很大程度上有所分化，也可以形成一定程度上完全整合的规范。但每一个共同体，如果不仅仅是个人和群体之间一种‘力量均衡’的话，就可以说有一个共同的宗教。因此，也可以把宗教分化看作该共同体内部分化的一个重要标志”^①。所以，传统权力秩序共同体往往要把宗教分化的各种可能性严密地加以控制。祭祀阶层的分化，社会权力的分离，的确导致了宗教形式的分化，宗教与世俗社会之间的分化。只是这个分化的结果并非相互对峙，而是权力与神力、世俗与神圣、此岸与彼岸、人王与教主之间的贯通与和谐。

这个和谐，按中国古文献记载，其语意构成大致上有相应、调和、协调等几个层面，具有和顺、谐和、调和、和一、和衷、和气、和平、和同、和合、和洽、和睦、和协、和辑、和乐、和谐、亲和、平和、中和等多种相异而又相近的涵义。^②但是把此类现象抽象总结为一个普遍命题的，可以说是西周末年的史官史伯。

西周末年的太史史伯最早提出了“和实生物”的命题。《国语·郑语》是这样记载的：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物

^① 帕森斯：《社会行动的结构》，江苏译文出版社2004年版，第435页。

^② 《礼记·郊特牲》“阴阳和而万物得”。孔颖达疏“和，犹合也。”《说文解字》：“和，相应也。”

生之，若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金、木、水、火杂以成百物。是以和五味以调口，刚四支以卫体，和六律以聪耳，正七体以役心，平八索以成人，建九纪以立纯德，合十数以训百体，声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲。……夫如是，和之至也。”

史伯界定了“和”与“同”的不同内涵及对于事物生成的作用，认为现实世界的构成出自于不同成分或相反的成分。一种味道，不能成为美味佳肴；一种声音，无法谱成动听的乐曲；一种颜色，不成美丽的图面。相反才能相成，相辅才能相济。所以，在他关于“和”的概念的界定之中，已经在解释“和实生物”的现实构成原则，认为其中包含了“建九纪以立纯德”、“以他平他”的社会、道德秩序及其要求。

稍后的春秋齐国晏婴继承了史伯的思想，也曾以烹调、音乐比喻“和”的构成，以为“和如羹焉”、“声亦如味”，阐述有关相反相成、济其不及的“和”的观念。但是，需要指出的是，晏婴把这个“和”的道理引申到政治领域，论定秩序良好的君臣关系及其政治秩序构成，也只能由“和”而来，并非由“同”而生。《左传·昭公二十年》记载：“君臣亦然。君所谓可而有否焉，臣献其否以成其可。君所谓否而有可焉，臣献其可以去其否。是以政平而不干，民无争心。”

自然、宇宙、君臣、社会、音乐、美食，由此可以按照相辅相成的和谐构成原则，生成于同一原理而自成秩序，说明中国古人的和谐概念成型伊始，就已经蕴涵了不同层次的秩序理念，从天到人，一贯到底。大致的分类，可以分成如下几个层次的秩序。其中，最基本的秩序是宇宙自然的生成秩序。

《尔雅·释天》云：“四气和谓之玉烛。春为发生，夏为长赢，秋为收成，冬为安宁，四时和为通正。”春夏秋冬四时和谐并衔接贯通，成为一个完整和谐的过程，因此，“和故万物不失”^①，“万物各得其和以生”^②。多样性的统一与自然协调状态，本是天道运行的最佳状态，“阴阳之道不同，至于盛而皆止于中”，“中者，天地之所始终也，而和者天地之所生成也。”^③这就是《周易·系辞下》所谓“天地絪縕，万物

① 《礼记·乐记》。

② 《荀子·天论》。

③ 《春秋繁露·循天之道》。

化醇；男女构精，万物化生。”天地合和，生之大经，是中国最为渊源的宇宙秩序。

然西周的伯阳父曾经说：“夫天地之气，不失其序，若过其序，民乱之也。”^①将宇宙自然的秩序与政治社会的秩序整合起来考虑，认为宇宙秩序不仅仅是一个自然的过程，它的和谐运转与否，还直接地影响到社会政治秩序的运作及其结果，天地秩序与社会治乱同构同效。正如陆贾总结秦朝速亡教训中所言：“乾坤以仁和合，八卦以义相承。”自然秩序绝非单纯的自然，天人互动，敬天以德，以德陪天，“德”与“天”之间，此应彼合，养成由天到人的首级秩序，也建构了中国秩序的最初原型。

这样一个秩序原型，亦宗教亦非宗教，亦自然亦社会。关键之处在于这个天命、天意对人间的关怀形式，无法发展为一种外在的超越终极，而是最后落实在人间。这个变迁悄无声息，平平静静，以至于人难知晓，但是这却是中国历史、宗教、政治层面最要紧的变迁。实际上，这样一个信仰体系并不是一个在逻辑上毫无漏洞的整体。虽然它们共同构成了平衡协调的一体，但是并不一定、也并不在有的时候都是和谐一致的。在一个更为广泛的信仰传统之内，关于各种特殊事物的分子信仰之间的关系很容易发生变化。在拥护者的心目之中，某些因素可能会更加突出，某些因素可能会愈益黯然失色。^②处于这个时候，最能够发挥作用，相互之间能够进行互动、互惠的就是世俗权力结构的功能了。正是权力秩序的要求，将此逻辑上的漏洞和那些易于发生变化的因素予以最终的决定，卡里斯玛的因素与权力的因素得以整合起来，互为利用，构建一个和谐的价值整体，构成了中国历史上的政治信仰传统。

值得指出的是，在这个天人合一、神人和谐的模式之中，最重要的，是关于权力秩序的群体认同。

宗教的认同首先是个人对于宗教群体的认同，它是在群体认同的基础上发生的。它是一种归属，依从于其所在群体的宗教信仰体系。当然，这个宗教认同作为社会认同的一部分，促使其中个人的宗教认同并不仅仅是一种认同的标示，而且直接影响到个人的自我参与，使宗教认同成为

① 《国语·周语上》。

② 参见爱德华·希尔斯：《论传统》，上海人民出版社1991年版，第291页。

有关个人与群体之间的关系,将宗教作为一种认同维持的联系。为此,宗教可以为个人及团体提供一套认同感提供社会共同感知,提供对现实的解释、对自我的定义。^①

在传统中国的宗教认同过程中,信仰者个人对于群体的认同往往是以血缘家族的群体认同为基础,并以起源于祭祀规约的宗教体系作为认同的基础和范围。这样,信教的人们,当面临着那个被解说的神圣现象从一个外在的宗教体系向人们主观精神层面进行内化的时候,个人的认同过程就几乎被神力或权力所控制,所谓“人之命在天,国之命在礼”,仪式主义般的宗法政治性群体认同左右了其他重要的认同形式。

这就在制度层面上界定了中国宗教的认同形式。个人的宗教信仰从一开始就是非制度层面的私人活动,而宗教群体的仪式主义活动则能够通天贯地、制约私人。因此,这个群体认同对于个人认同的排斥,促使它成为一种权力认同,取代了一般性社会认同的实际形式。所以,宗教作为一种价值认同所具有的三个重要层次,如从群体认同经由社会认同到个人认同,则经由权力认同,抑制了后面两种认同。

然而,神圣的存在总是被解说过的,而被承认的神圣是具有普遍作用的,至于那被神化的王朝世俗权力则对应天下,象征天下。在此基础上,神力和权力的整合,自然也就是应对天下而成为公共的秩序,从而意味着在对神圣实在的主观解释与客观解释之间所建立起来的那种对称,尤其是这种宗教的存在所获得的公共存在形式。因此,人们对这种宗教、信仰的认同,必然伴随着对于神圣的要求而最终走向权力宗教的认同。这个时候,现实权力施展了本身具有的卡里斯玛的力量,并且紧随在宗教信仰之后抓住了被权力震慑的臣民。这就是权力的卡里斯玛特质,以及由此而构成的“认同政治”。

这个认同政治共同体的核心价值,是确定不移的,而适应这个认同体的人的道德主体,因此也是确定不移的。历史的、社会的、经验的东西,则在此之外。这个先验的、既定的“实在”(天命、天道、太极),只有随时代的转移而不断进行“不完美的复制”。文化的构建,不是导向历史、社会、经

^① 梁丽平:《中国人的宗教心理:宗教认同的理论分析与实证研究》,社会科学文献出版社2004年版,第17—18页。

验,而是为了对这个“实在”的证明与契合。

基于这个超验原则,想像的道德共同体与传统中国的国家权力观念相结合,国家转化成为一个“超验式的存在”,从而构成了梁漱溟所认为的“不是国家的国家”,它被高度的宗教化、深层的伦理化了。所以,中国历史上的国家常常不是一个政治学意义上十分真实的国家,它具有情感的神圣化。它的正当性基础仅仅是一种道德的原则,而要对它进行革命,不是重建一个道义原则,就是要以一种道义原则去推翻或者诋毁那个固有的道德原则。因此,国家革命总是与道德观念的革命紧密整合为一体。

所以,与“革命”相对应的,是一个道德文化层面的中国。一朝天子一朝臣,什么都是可以变化的、改变的。“革命”就是这个改变的工具。既然信奉天命,就能够不断的革命,不断重建天命,认同自己的天命信仰——尤其是那种已经权力化的天命信仰。与此相应的,就是一朝天子,一朝道德重建的权力运动就会应运而生,以新建构起来的国家权力来推动道德文化的重建。合法性重建,本来是一场社会秩序的重建,但是由于具有“革命”的意义渗透于其中,所以,天下秩序的重建本身,却是要以暴力“革命”、道德“革命”作为前提。

因此,基于圣俗整合的中国礼仪所构成的中国秩序,少不了下述两大元素,一个是宗教信仰,一个是权力强制。天命的崇拜与权力的信从结合,国君可以借用天命信仰促使他的臣民服从。一个信仰、一个国君、一个天下拥有的合法性,国君与圣人一样,同时就是合法性的担保人。人人保证自己对于王权的尊崇,同时也保留了自己的精神信仰权,并且依据自己的道德修养而将此称为“天命之谓性,修性之谓道”,完成了帝王对于灵魂的统治。

如此说来,中国人的天命信仰的界限,就是其信奉者共同体的群体界限,而从信仰的内涵来看,这就是象征交换关系的建构界限。如同希尔斯所说的那样,社会群体的界限由此也由其信仰传统来加以界定了。他们可以将这些传统视为他们自身的必然构成部分。

信仰成为伦理身份、“德”与“位”的界定前提。革命、受命的秩序化、制度化影响,促使个人不仅根据他们的天生品性,而且也依据他们的信仰来指明他们是哪一种人,而且这类指称和自我分类涉及到一种更为广泛的世界观,这一广泛的世界观的划分,指导了关于特殊事物的特殊判断。

有时这些特殊判断相互之间是一致的,有时并不一致。^①即使是在一个价值共同体之中,人们接受一种信仰的方式,也往往是从中心往边缘递减——从国家到民间、从公共的层面到私人的层面。中国人的天命信仰及其表达方式、权力秩序的构成及中国人对此权力秩序的认同,往往就是如此。

人道、鬼事;权力秩序,世俗风习;圣人、百姓、官人;不同的人对于同一个宗教信仰秩序的期待和诠释是不一样的。其中的深意,惟有圣人最能体会了。在天命皈依的前提之下,信仰的统一同时就是权力的统一。权力的危机同时就是信仰的危机。信仰取代了权力,价值观念上的改变成为权力服从的基础,劲头十足的信仰争夺转换成为国家权力的角逐,而国家权力的角逐最终会演变为中间逻辑的深层转换——天下正当性的巧取与豪夺。

诚然,一个群体可以设法让别人相信他们是上帝的选民,或是某个派别中最正统的支脉,或者是某个圣人的门徒,或是某个法师的门徒,或者是某个秘密仪式规则的保护者。像这样的信念要靠各种仪式活动来维持活力,包括尊奉图腾和禁忌。信念和仪式会被标准化和日常生活化,常常会成为独立自主的组织,当这个组织具有维护教派的公开的目标的时候,就会变成官僚化的正式组织。^②然而需要指出的是,中国人的宗教、信仰具有群体认同,具有各种祭祀仪式为其提供宗教活力,但却无法为这种认同、仪式直接提供独立的制度基础,建立自主的正式组织,而只能在制度依赖的世俗权力结构中,直截了当地把自己的宗教信仰依附在官僚化的正式组织层面并予以表达,从而一头栽进了权力话语的系统而无力自拔,甚至将精神信仰权利演变为世俗权力的表达形式。

^① 参见爱德华·希尔斯:《论传统》,上海人民出版社1991年版,第352页。

^② 亚伯纳·柯恩:《权力结构与符号象征》,台湾金枫出版社1987年版,第107页。

第六章 圣人正义论及其内在冲突

钱穆曾经在《现代中国学术论衡·略论中国宗教》中谈到中国宗教、信仰的人文性：“中国人亦非不重神，但神不专在天，不专属上帝，亦在人在物。孟子曰：‘圣不可知谓神。’则圣人即一神……故尊圣即可谓乃中国宗教。”

圣人是人，本身就是凡夫俗子，现在被尊为神，但其本身还是人。说中国的宗教是尊圣，其实也是尊人。这一观点，常常被予以崇高的论定，揭示了中国宗教信仰的人文性。庞朴在《中国传统文化与现代化断想》一文中更明确谈到中国宗教信仰的人文性：“中国的宗教，也是人文主义的，而不是神文主义的。我们知道，道教追求成仙，这个仙就是人修炼成的，是人带着自己的肉体飞升而成；儒家把死去的祖宗加以神化，这种神也是人。可见，在这种最不人文的宗教领域里，竟然也有人文主义的气息。”^①这就是中国人往往自以为骄傲的“人文宗教”、“伦理宗教”或者“教育之教”，以为这就是“圣人之文”，可以避免许多其他神为中心的宗教的不足。

这种圣人崇拜为中心的儒教特征，陈荣捷(Wing-Tsit Chan)归结为是一种“形上学和宗教性”的概念，是作为“人之道”的“诚之道”。人们通常从儒家的社会政治哲学或道德规范的角度去理解“诚”字，然而其形上学的意义在于它“是一种能动的力量，不停地转化和完善事物，并同时将人与天合而为一”。所以，中国儒教的宗教性的意义，在于它是儒家修炼功夫所要达到的天人合一的目标。^②

① 庞朴：《稷莪集》，上海人民出版社1988年版，第35页。

② 牟博编：《留美哲学博士文选·中西哲学比较研究卷》，商务印书馆2002年版，第225页。

《中庸》“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”朱熹为之注释道：“‘与天地参’谓与天地并立为三也。”《中庸》甚至说道：“至诚之道，可以前知”；“至诚如神”。这说明在《中庸》的作者看来，“诚”作为一种修炼原则，其效果不仅是养生健体，维护狭义的身体健康，而且更进了一大步，希望能够由此而达到人之天赋本性所允许的最佳状态，充分发挥人的潜能，以至于能够开发出诸如能预知未来那样的特异精神功能。

然而，个人的精神资源，不过是他能够作为圣人的伦理储备，同时也是他能够受命于天的个体精神资质。在此两者能够吻合的时候，就是圣人的诞生，就是王者的面世。这就在圣人宗教、信仰之形式之中潜藏有一个被世俗权力渗透其间的可欲性。

既然圣人方可受命于天，既然帝王也是受命于天，当然可“代天讨罪”，凡其颁发的“诏”、“令”、“敕”、“格”、“式”、“例”都是代表上天意志的最高法规，这就是所谓的“君者，出令者也”，至此便奠定了“法自君出”的神权政治基石。与此比较，在西方中世纪，封建国王们也鼓吹所谓的“神圣权利”（divine right or holy right）。这种西方的君权“神”授与中国的君权“天”授有着相似性，但也有着相异性。“神”与“天”，一字之差，影响深远。

它们都是为统治社会而炮制的一种精神支柱；它们都信奉皇朝或王朝的合法性来自最高的超自然力量。而其相异性表现在：一般说来，中国封建帝王相信一个非人格化的“天”，而西方封建君主们则相信一个人格化的上帝；从中国古代观点看，“天”可以撤回先前授予统治者的合法性，而黎民百姓可以“替天行道”，也有中止和改变邪恶统治者并阻止其世代延续的“权利”。也就是说，民众没有对暴君或昏君必须绝对服从的义务。但在中世纪的西方，人们普遍认为，臣民服从的是国王统治本身，而不管是谁占据了或其如何占据了位置；臣民服从的是国王本人及其由长子继承权确认的合法接班人。^①

天命信仰既可受命，亦可革命，惟有具有接受天命的精神资格者才能受命于天，号令天下；然而其先赋性精神因素能够决定他受命于天，却也

^① 牟博编：《留美哲学博士文选·中西哲学比较研究卷》，商务印书馆2002年版，第363—364页。

能够革其天命,将天命授予另外一个在道德精神上能够与之精神要求相互配合的个人,所谓“天令之谓命,命非圣人行”^①。与此紧密关联的是,统治中国受命的王者,往往是自我受命,自我证明其权力之合法性,是神圣性的自我合成,绝非君权神授,而是君权神化而已。所以,一旦获得了统治天下之王权者,实际上就等于获得了先验的权力合法性。因此,个人的精神因素在此过程中被视为非常重要的东西,是中国人喜好并且称之为圣化的东西,所谓圣人之文、圣贤宗教云云,应当缘自于这个深层的因素。这就是经由天命正义论、圣人正义论而直指王权正义论的逻辑。也正是因为这个逻辑的变化,说明了王权正义论对于天命正义论、圣人正义论的深度渗透和历时性侵蚀,从而导致了圣人正义论在受命与革命双向性层面的内在冲突。

1. 圣人正义的宗教构成

中国文字中“天”这个词至少有五种意义,即:物质之天,主宰之天或意志之天,命运之天,自然之天,义理之天或道德之天。至于具体表现为“世”、“时”、“遇”的天,应该算做命运之天,是一望可知的。

此五种形于人心的天道“德之行”合起来统称“德”。这个德,从“人”这一方面看,是人对天道的“德”,得天道于心,所以叫做“德”;若从“天”那一方面看,则是天道在人心中找到了自己的形式,通过人心将自己最终完成。所以说:“德,天道也。”

在这个意义上,天便不是独立的天,它离不开人,有待于人而后成其为天。再看人这方面,一些人是能使天道形于自己心内,以德来使天道最终实现的,可谓是巧夺天工的人,这是君子以上的人;此下的另一些人,他们不能形天道于心内,但也须在行为上实践仁义礼智信,实践这个被称做人道的大部分天道,方能成其为人。在这些意义上,人也不是独立的人,他离不开天。于是,我们在此所见的,便不是“有天有人,天人有分”的各自独立的天和人,而是各自向对方进入、化人以完成自己的天和人,而且,

^① 《汉书·董仲舒传》。

其进入化人的程度越深,其实现与完成自己的状态也就越大。与此同时,对方也因同样的程度与状态而得以实现与完成。^①

在这里,天和人不是独立的,不是相分的,而是合一的。然而,值得指出的是,这个天人合一的“人”,绝非一般的个人,而是一种能够得天道于心、天道形之于人心的圣人君子。圣人之德甚至是天人合一的交往中介,如果缺失了这个中介,所谓的天人合一就是不可能的事情。实际上,这就把天人之际的象征交换关系的侧重点置于具有圣人符号特征的个人身上,进而构成以人为中心的天命信仰系统。圣人君子的道德地位得到了前所未有的关注。正是因为这个前所未有的关注,实际上促使天人之际的象征关系发生了实际的间隔。

天命这个古老的术语,在周武灭殷的前前后后,曾经被用为政权合法性的借口和托词。天既能降命,那么这个天,便是能够发号施令的生死予夺的神格的天,是至上的主宰。它较之上述命运意义或道德意义的天,要更为悠久得多,神气得多,也权威得多。但是,惟其悠久、神气与权威,这种意义的天,到了战国时代,倒反而往往是虚悬一格的。与表现为“世”、“时”、“遇”的命运之天不同,也与形于内外的道德之天不同,此时主宰之天通常只是一个象征性的存在,而没有任何实际内容或实际作为。譬如这里的能降命的天和天所降的命,便没有什么具体面目,不主张什么也不反对什么,只是虚晃一枪,为主宰性“天”的出场鸣锣开道而已。真正的动作,是从主宰性“天”的喜怒哀乐之气开始的,而那已经完全是人的而非天的了。因此,这样的天人关系,说穿了实际上是没有关系而又不得不维持着面子的关系,是人之企图从天的主宰下挣脱出来而尚未能的表现,于是表现出一种有别于天人相分、天人合一的又分又合、若即若离的关系。^②

造成这种既分又合、若即若离的关系者,应当就是这个主宰性的“天”在成为王朝政治普遍王权的合法性证明工具的时候,往往是通过得天道之心的圣人之“德”而得以完成的,所以,王者手里的天命信仰,是合法性的权力;而圣人手里的天命信仰则是道德心性的根源。一个

① 冯友兰:《中国哲学史新编》第1册,中华书局1980年版,第87—89页。

② 庞朴:《文化一隅》,中州古籍出版社2005年版,第92—93页。

是王朝权力,一个是道德心性,这两个东西在现实世界中常常存在着难以弥合的价值间隔。然而,由于接受天命信仰、且有德有位者,就是王者;接受天命、有德无位者则是圣人,其间的差异,关键在于一个“权位”的有无。而有德无位的圣人往往又作为有德有位之王者的预备,并在象征符号的层面直接为王者受命而具有德位的过程,给予了潜在的合法性、神圣性证明。因此,在王朝权力与道德心性之间的差异,能够被王者同化圣人的方法予以最后的解决,以王者的权力影响覆盖了圣人应当具有的道德心性空间。

孔子畏天,孟子知天,天命几同于心性,天的主宰和超越的意义就这样给消解了。但是,它又通过天命信仰对于圣人正义的叙述而把天命高悬在天下所有成员的头上,促使道德正义成为天命信仰的替代,由此构建了经由天命而圣人、由圣人而天子王权的正义论逻辑。这就是圣人现象能够成为中国宗教、文化、道德等方面之精神母体的深层原因。

早在甲骨文字中,中国就出现了“圣”字,其形如人,耳凸显。金文中的“圣”字作“耳口”形,据顾颉刚考证,该字从耳从口,是声音入于耳,出于口;正是古“聪”字。对此,《说文解字》的解释是:“圣,通也。”这一“通”字,打通了由“聪”而“圣”的关键。所以,最初圣人是指耳聪目明、口耳相智者,能够沟通人神上下,知悉过去未来。其后则把“圣人”神化,能够囊括人类全部智能,举凡天地阴阳、四时流转、礼义道德、古今之变等,圣人均无不通晓,无所不能,如《尚书·洪范》孔氏传所言:“于事无不通谓之圣。”

至于与“人”字相联系的“圣”字,始见于西周文献。“圣”字本义,与“哲”字可以互训。称“圣”称“哲”,皆为配天之美德,几无后天知能教养之义。同时,这个圣人、圣王之圣、哲人、哲王之哲,大都是对于王公贵族一类的先公先王所加的美德之专称,从不用来形容一般人的道德。^①

《白虎通义·圣人》对圣人的定义更明确具体,表示圣人模式的最后成型。“圣人者何? 圣德,通合德,日月合明,四时合序,鬼神合吉凶。”在此,圣人模型的意义已经成了一个象征,一个重要的象征符号和价值构成。从道德心性层面来说,“圣”只能形于人心,而无法离开人心去附着于

^① 侯外庐等:《中国思想通史》第1卷,第34页。

行为。盖圣之为圣,按当时人的理解,具有聪慧睿智、闻声知情、见微知著、得一知十等意思,用孟子的话来说,叫做“大而化之之谓圣”^①。但从世俗权力结构而言,圣人却能够在天地人事之间,洞然透彻,无有一丝一毫的隔绝,“……是故圣人为天地主,为山川主,为鬼神主,为宗庙主”^②。

然而,受命而王者,却能够在理论上被证明为大而化之,既为天地之主,亦为鬼神宗庙、山川之主的统一者。与此同时,圣人作为一个伦理身份及其关系的规定者,既被世俗权力置于权力合法性证明系统的中心,同时又被它们处理为世间正义的象征。精神个体似乎就被这样的形式确立了,并且是以一种价值正当性的个体化形式确定。

这个正义论的最基本形式,实际上就是一个基于受命论与革命论之间的伦理象征关系的处理方法而已。受命者是正义论的表达,而革命者也同样为正义论的表达。这就给儒教的价值根源设定了一个最致命的悖论:即受命与革命出于同一种正义论的假设,皆以天命信仰作为其最基本的价值根源。其结构关系正如右图 6-1 示:

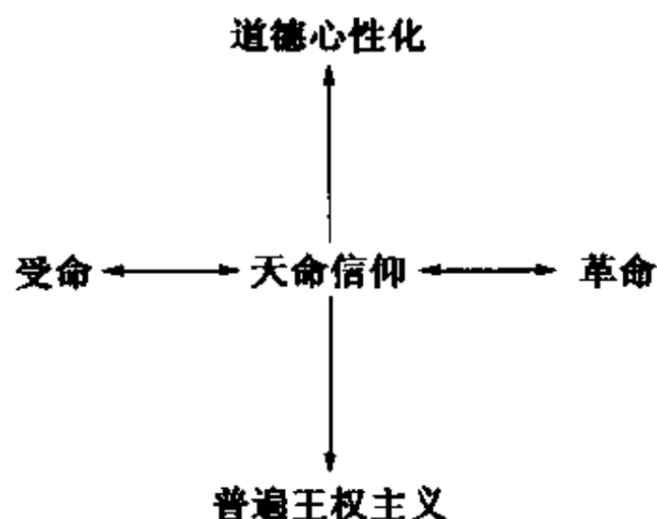


图 6-1 圣人正义论的基本形式

天命信仰正好处于受命与革命之间,可以作为普天之下的公共信仰,其上是天意于道德心性的表达方式,其下是天意于一种普遍王权主义、王者手里权力的表达方式,是一种

权力正当性的信仰。其中天命信仰是这个宗教体系的核心构成,而圣人之受命的象征关系却排斥了任何非圣非王的受命方式,仅仅认可一种受命非圣人不可的宗教表达方式。它是非制度的,却需要一种制度才能得以表达,即落实在普遍王权主义之制度安排之中,然后才能决定受命与革命、非圣人不可的信仰专断。因此,圣人正义论以天命信仰为源头,而其合法性证明功能,却被限制在受命与革命及其与普遍王权主义的关系整合的结构之中。

① 《孟子·离娄下》。

② 《大戴礼记·曾子天圆》。

虽然在此种类型的儒家象征主义中,缺乏像作为“全然他者”(wholly other)的概念化的上帝那样的超越者,但是作为道德创造、生命意义以及终极自我转化之根源的天道,却构成了始终贯穿儒教传统的正义论特征。在这个意义上,所有主要的儒学思想家都具有深刻的宗教性。^①这种具有宗教性的儒教道德方式能够在其宗教结构之中得到相应的突出和侧重,即有德无位的圣人道德心性,可以体现为个体精神特征。

在普遍王权主义结构的制约之下,本来是个体性的圣人受命功能,却由特殊的个体信仰转变成为普遍的体达天意的精神基质,构成为这个儒教结构之中的核心部分。大凡是能够体察天意者,即符合圣人正义论的要求,即可受命而王;同样,凡是能够符合圣人正义之要求者,即能体察天意,就可以对不符合圣人要求者予以再度革命,而其关键,是要把行动方式限制在普遍王权主义的架构里。这样,儒教结构中的圣人正义论就构成了宗教构成之中的一个能动的精神逻辑关系,象征着一个贯串始终的天道,在受命与革命的逻辑之间进行前后左右的平衡和调节。受命也好、革命亦罢,不能出离普遍王权主义的制度结构。

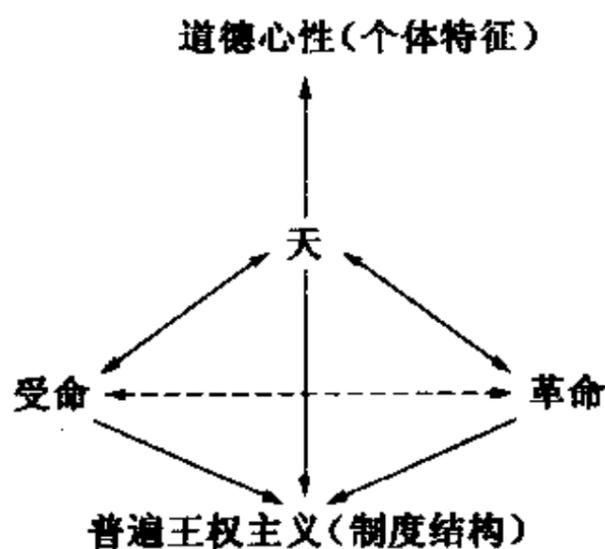


图 6-2 普遍王权主义结构

如图 6-2 所示,基于天命信仰的伦理讲求,尽管局限在这个普遍王权主义的结构之中,然以圣人崇拜为中心的道德心性却能够凸现于这个结构之外,又能够作为受命的先赋性前提而嵌入在这个普遍王权主义结构的内核之中。所以,圣人正义论形成于这个结构,内涵于这个结构,同时还以扩散的精神个体的信仰形式,直接或者间接地嵌入其中,而有德有位的普遍王权主义结构也

无法不继续利用这个圣人正义论对于世俗权力的证明功用。

这就构成了世俗权力与精神权利之间的特殊关联。它们虽然存在着差异,但这是制度、伦理格局之间的差异,圣人正义论能够渗透于此两者

^① 杜维明:《东亚价值与多元现代化》,中国社会科学出版社 2001 年版,第 124 页。

之间,直接地得到这两个层面的无折扣的接纳。

本来,一个社会与所谓的圣人正义论并无直接的关联,圣人就是圣人的东西,与一般庶民百姓能够发生什么关联?然其通过普遍王权主义的制度设置得以进入广大的社会生活领域,通过世俗权力的制度依赖而使人们构筑起一个近似于全民式的信仰方式。即使是一般的人们无法做成承受天命之圣人治平天下,但也能够做成诗圣、书圣、武圣,乃至情圣……,可以进入人们建立的各类神庙之中,供人敬奉、被人祭祀。中国历代圣人辈出,这样,中国宗教的生命就会始终具有不可消逝的正义力量,而中国人的造神能力就会历代不衰。倘若一个时代缺乏圣人,人们就会创造一个圣人来崇拜,作为一个时代精神权利的中心内容。至于将天命信仰归结为圣人信仰,将圣人信仰理解为圣人正义论,则是中国人的价值认同方式,其大都可以归结为以圣人之价值认同方式对世俗权力或者精神权利进行价值判断和精神制裁。

这样的话,圣人本来具有的私人信仰的社会特征,由此而象征性构建成为每一个中国人必须具有的精神境界和价值要求,而无论人们是否能够做到,是否能够进入这个圣人的精神境界,这个圣人却能够走入任何一个中国人的精神权利之中,嵌入到任何一个人际神伦的制度化层面,能够成为每一个中国人、每一个王朝政治的兴衰根源。

关键的问题是,它借助普遍王权主义结构而发生作用,同时又为普遍王权主义的结构合成,提供了神圣性的说明和包装,促使世俗权力结构也具有了宗教的特征,还被人们认同为圣人宗教、哲人宗教、伦理宗教或教育宗教,而不自觉或无法感受到其中潜藏的世俗权力机制。当然,这也是中国人认同圣人宗教、哲人宗教、伦理宗教或者教育宗教的根本原因。

中国人之所以能够如此,天人之际神伦结构中的象征交换关系是其价值根源。传统中国的天与人不分离,天人关系如此合一,原因非他,盖以此时所谈论的“天”、“神”和“人”都被限定在道德范围内,所讨论的问题未曾越出道德领域使然。经典文献中所谓天道者,实乃一种神道设教的把戏,企图假借圣人的形而上的道德力量来肯定理想的秩序,来规范人心与人行。因此,第一,所谓天道,不过是人间道德的“天化”,是被宣布为天道的入道;第二,它仍需返回人间,通过人心人行来显现、来落实,否则便

只能天马行空,便是空话。^①

这里的所谓“天道”,即人的圣化的神圣性价值依据,是把天命信仰落实在现实社会之中的行动逻辑。言其为圣,实际上就是中国信仰神圣性的赋予方式而已。如《庄子·天下》篇里多次提到的“神明”。“古之人其备乎,配神明,醇天地,育万物,和天下……”再如《易·说卦》里说的,有“圣人……幽赞于神明而生蓍”,认为蓍草是由神明生出来的,圣人能够发挥他的配合赞助作用。

圣人能见人所不见,谓之明;知人所不知,谓之神。神明者,先胜者也。^②这是能够效法神明而成的大智大慧,非一般人所可企及的,却又是一般人所神往的境界和神通,是中国人把握超越世界、沟通此岸彼岸之间的常人方法。虽不能至,心神往之,有一个圣人值得信仰、崇拜,同样也可以得到超越世界的象征性把握方法。在一个无法直接把握的世界中,既不存在独立的宗教体系,亦不存在影响社会世俗生活的神圣组织,只存有那么一个圣人及其境界,自然这就是一般庶民百姓的信仰所在了。

这样一个境界和进入这个境界的方法,应该是神明,是天地的神明。“若神明,四通并流,无所不及,上际于天,下蟠于地,化育万物,而不可为象,俯仰之间,而抚四海之外,昭昭何足以明之。”不过此所谓的“神”,就在“明”中;此处的“明”,出之于“神”。而整个所谓的“神明”,就其“神”而言,可以视为天地的功能、大自然的关怀;就其“明”而言,确乎有其自己的“上际于天,下蟠于地”的形体,不过“不可为像”而已。^③圣人就是这个神明的人格化形式,是其“不可为像”的具体化身。

宋代理学家程颐说:“心即性也。在天为命,在人为性,论其所主为心,其实只是一个道。苟能通之以道,又岂有限量?天下更无性外之物。”^④其不可为像,在这里似乎又成为了圣人之理想、圣人之精神而已。以至于“万物森然于方寸之间,满心而发,充塞宇宙无非此理而已。”^⑤宇宙的、现实世界的、人际伦常的、天人之际的……,无论内在的精神还是外

① 庞朴:《文化一隅》,中州古籍出版社2005年版,第89—90页。

② 《淮南子·兵略训》。

③ 庞朴:《文化一隅》,中州古籍出版社2005年版,第57页。

④ 《河南程氏遗书》卷18《伊川先生语四》。

⑤ 《象山全集》卷34《语录》。

在的礼仪现实,无不出自于这个圣人。正如王守仁说:“夫礼也者,天理也。天命之性,具于吾心。其浑然全体之中,而条理节目,森然毕具,是故谓之天理。天理之条理谓之礼。是礼也,其发见于外,则有五常。”^①

非人格、非创造的秩序,内在的神,自我启发的示范性道德人格,成为一个接受天命的“伦理容器”。人的差异就在于这个“容器”的大小和好坏。国家首脑及其权臣的圣灵,可以由于美德和善行,升天享受祭祀。配以佛教讲求的个人觉悟方式,就把人们的主要注意力放在了生命个体的精神历练方面,注重个体而忽略了个体精神之外的外在因素。这就构成了以圣化主义为特征的中国儒教象征资本的主要内涵。

从天命的人间实践方式来说,只有圣人才能具备这个实践资格。《易传·系辞上》说:天道善,“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”。人模仿天命,恰恰是天命信仰的圣人化结果。人在天命信仰中的参与性,圣人对于宇宙的参与性,导致中国式的卡里斯玛构成,自成天意。人在天命之中的参与和模仿,所谓参天地赞化育,自我模仿天意,导致对参与性的肯定,绝对而相对。惟有圣人的象征意义,在于天命是可以模仿的,天意是可以代言的。

圣人之象征意义,当然是要把“圣而成王”、“王而成圣”的事情做得顺理成章。正如董仲舒论述的那样,“行天之德者谓之圣人”,“圣人副天之所以为政”。圣人代表天意,为天下事物定名立义,因此,“正朝夕者视北辰,正嫌疑者视圣人。圣人之所命,天下以为正。”^②

在董仲舒的理论中,圣人分为两类。一类是沟通天人的“王者”,一类是为后世立法的“先圣”。董仲舒认为,王者之所以支配天下,不仅是因为他受天之命、为人之主,还因为只有他可以参通天地。董仲舒有一段名言:“古之造文者三画,而连其中谓之王。三画者,天、地与人也,而连其中者通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之,非王者孰能当是?”^③在他看来,王者、天子特殊,惟有帝王可“立于生杀之位,与天共持变化之势”。天人合一,帝王为枢纽。只有身为天子、通天通地的帝王才能沟通天人。所以,王

① 《象山全集》卷34《语录》。

② 《春秋繁露·威德所生》、《春秋繁露·四时之副》、《春秋繁露·深察名号》。

③ 《春秋繁露·王道通三》。

者得到了圣化,圣人进入了现实社会,而象征资本的占有,奠定了圣人及其圣人信仰者作为宗教-权力行动者在中国儒教中的特殊地位。

早在先秦时代,孟子、荀子等思想家就把圣王说成是“道”的载体、“礼”的主宰、人间的精神典范。荀子说:“圣也者,尽伦者也。王也者,尽制者也。两尽者,足以为天下极矣。”^①一圣一王,一个制度,一个人伦,均可为天下立极,为天下所法,由此构成权力合法化、宗教行动者的最基本规范结构。汉唐以降,这种说法日益成为人们的共识。王者,转成“人道之极”;人道之极,则可上至于天道。王者、人道、天道有时可以互相诠释。“王”是圣王合一的王,故可为天道载体、人道极致、王道化身,乃至天下大同的基本理论依据。所以,这个圣与王的结合,最富有实际政治意义的,就是解决了君主政治的权力合法性问题。^②

本来,圣人也是私人个体,他的宗教信仰无论是圣人正义还是圣人参天通地等现象,均属于私人信仰领域。然这是圣人的事情,所以,私人属性由特殊而普遍,特殊性可被消解,其思想信仰、宗教行为的异端可能性被王者所具有的制度资本所斥出。他自处天人合一的中介地位,主宰了中国社会天、地、人之间的和谐关系。因此,在中国宗教经验的深层结构之中,乃至中国世俗权力秩序之中就存在着一个不变的成分,即深藏着一个隐蔽的、天成先验的象征符号——“圣人”。惟有他能够打通公私混合的圣王两个世界。

家天下之权力格局中,“圣人为王”,当然不成问题。《史记·秦楚之际月表》云:“然王迹之兴,起于闾巷,合从讨伐,轶于三代,乡秦之楚,适足以资贤者为驱除难耳。故愤发其所为天下雄,安在无土不王。此乃传之所谓大圣乎?非大圣孰能当此受命而帝者乎?”

为此,圣王整合,圣人成为所有宗教行动和权力活动的主体,以及现实意义的依据。天命出现之时,其可敬天的“德”,就已成中国“圣人”的原形象征。个人的精神、权力共同体的道德规训,私人的与公共的边界,靠圣人及其意识作为它们之间的呈现那“中间逻辑”的中介行动者,实践为它们得以共有共生的秩序和意识。天人和合的“和”,作为道德经验的结

① 《荀子·解蔽》。

② 刘泽华主编:《中国传统政治哲学与社会整合》,中国社会科学出版社2000年版,第228页。

果,演变为圣人现象的制约,私人的信仰格式摇身变为公共规范。《汉书·刑法志》说:“圣人既躬明哲之性,必通天地之心,制礼作教,立法设刑,动缘民情,而则天象地。……《书》云‘天秩有礼’,‘天讨有罪’。故圣人因天秩而制五礼,因天讨而作五刑。”

在传统社会,这个“圣化主义”现象,已成一种象征权力或符号暴力,对整个中国发挥其“公共”的作用,控制社会,控制天人认同方式。这个象征权力,已相应地形成了效法天道、师从圣人、中和标准、治理天下的正当性内涵。

使人困惑的是,圣王结构的成型,促使圣人的私人个性从此被人遗忘、淡出。尽管这个特殊的个人可以通天地、理阴阳,但圣人之精神本性当然还是个体现实,其私人信仰特征始终无法取消。所以,这个圣人已不再是普通私人,而是宗教-权力行动者的道德根源,是宗教行动者的象征依据。只要是圣人的所作所为,即能应时应地、改变其私人信仰和个体行动者的本来性格。

所以,圣人的象征意义可以变化,可公可私,可王可寇!圣人、圣王、天子,已非一般精神个体,而是具有了特别的道德普遍主义的“特殊的私人”,天命、权力、道德、人间楷模,诸种因素集于一身,知晓天命而承天之运。这样,圣人与天子就构成了行动逻辑的内在一致性,近似于天验而不用证明,通向圣王、天子,养成“公心”;而一般人的道德神秘主义倾向,只能完善本己,独善自身。顾炎武在《日知录·郡县论一》说:“古之圣人,以公心待天下之人。”顾炎武以公天下时代的君主为楷模,指责“三代之下”的“侮夺人之君”。即使是黄宗羲“天下为主,君为客”的主张,也不过是呼吁出现一位“不以一己之利为利,而使天下受其得,不以一己之害为害,而使天下释其害”的贤君、圣王,以实现大同理想中的“公天下”。

圣人所应当具备的“公心”,是私人形式的宗教信仰转成天下之公的圣化主义信仰的基本路径。历代的帝王恰巧是以公心、公利、公事相标榜,做出了实现、造就“天下为公”、“公天下”的符号权力的姿态。所谓“功盖五帝,泽及牛马”、“圣德广密,六合之中,被泽无疆”、“惠论功劳,赏及牛马”等,其精神主旨就是即圣而公的一个符号转述。

圣人的正义观念就这样自然而然地问世了。因此,人们“于天之主体,初未尝极深研究,而即以假定之观念推演之,以应用于实际之事象。此吾国古人之言天,所以不同于西方宗教家,而特为伦理学最高观念之代

表也”^①。

其次,一个极其重要的层面,就是这个圣人崇拜和信仰往往就等同于中国人的祖宗崇拜和祖宗信仰,进而奠定了圣人崇拜和圣人信仰的血缘基础,决定了这个圣人必须是自己人,才能被奉为崇拜和信仰的核心。人文祖宗如炎黄二祖的崇拜构成,就是它的典型。

中国人的祖宗崇拜与圣人崇拜紧密关联。崇拜祖神,却也同时把并非自己的祖先、作为所谓的圣人贤者来加以崇拜。人们加以崇拜之祖宗,可以象征为中国圣人的代表,祖神既圣,后人必贤。备受中国人崇拜的祖神,是中国人形成天命信仰、圣人崇拜、王权普遍主义的权力基础。

祖神被奉为圣贤,人们对之加以崇拜,主要是因为祖神往往与宗法世俗权力相互结合,使中国人可以有一个随时代变迁而随时可以出现的“造神”运动,把符合自己需要、能够代表自己利益的“圣人”奉为祖神一般来进行崇拜、遵从,并要求其他人对此恭行孝敬,一同予以崇敬和服从。^②

祖宗崇拜之所以如此神圣,关键的当然还在于与此紧密关联的天命崇拜。敬天、尊祖往往是中国信仰的两大层面。中国人最初把苍苍上天作为灾福之源,以之为至高无上之神灵,尔后演进为抽象之观念,则不视为具有人格之神灵,而意以为溥溥自然之公理,于是揭其起伏常有之现象,以为人类行为之标准,以为苟知天理,则一切人事,皆可由是而类推。此则由崇拜天祖之宗教心性,而推演为既是制度形式、同时也是非制度形式的圣人正义论者。

天祖崇拜的整合形态,集中在伦理及其人格体现上,就是上述的圣人及其崇拜、信仰现象。而在圣人崇拜的结构之中则包含了天命与祖宗崇拜的双重内涵。通达天命,替天行道,法天为人,天德良能;可为人祖,可为后人效法,可为伦理之楷模,更可为权力正义之标准。

对此,传统中国无法不认同。因为,这是天命,天命之也,天授之也。郭店楚简《性自命出》反复申说的就是这个道理。“性自命出,命自天降。道始于情,情生于性。始者近情,终者近义。知情者能出之,知义者能纳之。”在这个天→命→性→情→道的演进逻辑中,性是居中的核心,命和

^① 蔡元培:《中国伦理学史》,“先秦创始时代”。

^② 李向平:《祖宗的神灵》,广西人民出版社1989年版,第4—5页。

情,是性之所自与所出;天,既非外在的自然亦非上帝,而是一种社会力;至于道,需要强调指出的是,它不是天道,而是人道。由此决定儒家所谓的教,主要指“德”教。“教,所以生德于中者也”^①。

天命的要求,谁敢不信?谁敢不从?郭店楚简《成之闻之》篇讲的就有一些强制性的意味了:“天降大常,以理人伦。制为君臣之义,著为父子之亲,分为夫妇之辨。是故小人乱天常以逆大道,君子治人伦以顺天德。唯君子道可近求而可远措也。昔者君子有言曰:‘圣人天德曷?言慎求之于己,而可以至顺天常矣’。”其近求、远措,实际上是对于君臣之义、父子之亲的强制性要求予以完全的认同和接受,最终则是以“慎求之于己”,“而可以至顺天常”,以便能够寻求出远在天上的大常来,在王朝政治的体制之中实现人伦和天常的合一。

在这个天常和人伦的合一过程中,圣人正义论则具有了“信仰霸权”的特征——以其王朝政治的强制性加上精神权利的合法性。而王朝政治的世俗权力结构则获得了合法性的自我构成方法,既君权神化,亦君权自证。

然而,最使人困惑的却是,这么一个宗教的权力表达体系却通过“慎求之于己”的方法,落实在道德心性的讲求层面。正义的制度意义被极大地忽略了,仅只留下了一个圣人的道德要求及其相关的伦理训条。

孔子以后,学生们从两个方向来发展孔子,一派是向外寻求的《易传》学派,认为天地就是仁爱的,人继天地而生,承天地而长,因而也是仁爱的和可以仁爱的,那就是所谓的“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”等;另一派是向内寻求的子思、孟子学派,认为仁爱的根据就在人心人性之中,扪心自知,毋需外求。楚简儒书便是这派人的前期著作,是孟子学说的直接资源,也可以说是儒家心性学说的最初成品。它是当时子思学派将孔子的人道理论建基于人情、人心和人性,从而使儒家学说迈入新阶段的集中表现。^②

天命信仰,说明中国人往往将超越关系的创造者处理成为一种道德性或精神性的东西,一种宇宙万物的变化原则,它包含在人的精神之中,所有的生成与变迁无不服从于人的精神,以及人之精神所规定的法则。

^① 《性自命出》。转引自庞朴:《文化一隅》,中州古籍出版社2005年版,第22、179页。

^② 庞朴:《文化一隅》,第103、99页。

惟有通过这些精神法则,事物本身才能成其为事物。鬼神、宇宙、社会、生死等,出离不了这些精神原则。这个精神,就是出自于天命信仰的受命与革命的精神。它不能造天设地,却能够使天地运转服从于人的精神运动,把天地运转法则转换成为一种精神修持。它作为圣人正义的神秘精神根源,谁有了这个精神,谁就等同于有了天地精神。中国人倘若能够对命运有所作为,也就是因为世俗的人能够以自己的社会资源为中心,并且以一种象征交换关系来处理受命与革命的矛盾关系。

因此,天命及其天命信仰的统一性,在受命与革命的内在交换关系之中,实际上就预示了一种对立和分裂的潜在可能,并潜藏了一种能够以象征交换关系来处理其内在张力的可欲性。天地之间的一切似乎都具有宗教性,但是,它们又都可以用象征关系进行交换。于是,象征权力就为自己的无孔不入、全能渗透找到了信仰的根据,不但进入了神圣领域,而且也成为天地信仰的核心,并且取代了一切信仰而惟我正宗,引领着中国人一切的精神权利。

首先是“圣德”,因此而慢慢地具有了神圣的意义,飞升而去。剩下的空缺,由“信”来补足。郭店一号墓里有一组简片,现存49枚,约1400字,是一篇有关伦理学说的论文;整理者将它拟名为《六德》。这个六德,即圣智、仁义、忠信。它对于六德的明确规范,实际上就透露出规范人伦关系的六德,原本就不是从人伦本身归纳出来的,而是从天道那里借来或搬来,硬派给各个社会角色的,所以才会有乱点鸳鸯式的安排。在此基础之上,人伦和天道之际的关系就更加紧密相连了,从自然境界到天地境界的通道便直接铺成了,由“圣德”而日常社会行为,所谓的“君子之道,造端乎夫妇;及其至也,察乎天地”这样一个伦理道德体系,也就构筑成功了。当然,这和后来所谓的“王道之三纲可求于天”,是有着圣凡之别的。^①

这样一个伦理道德结构,缘自“顺天德”、“顺天常”和“祀天常”等宗教行动逻辑,而成之以“圣人天德”,继而行之以人际神伦等关系要求,即所谓的“君子之道”。^②它并非直接地出自人伦,而是出自天道,是宗教而非

① 庞朴:《文化一隅》,第117页。

② 郭店楚简《成之闻之》:“天降大常,以理人伦。制为君臣之义,著为父子之亲,分为夫妇之辨。是故小人乱天常以逆大道,君子治人伦以顺天德。”(《成之闻之》,第31简、第32简。)“唯君子道可近求而可远措也。昔者君子有言曰‘圣人天德’何?言慎求之于己,而可以至顺天常矣。……是故君子慎六位以祀天常。”(《成之闻之》,第37—40简。)

宗教的东西,好像是乱点鸳鸯谱,实际上是天道人心巧安排。根据《礼记·中庸》的考虑,平平庸庸的日用伦理,便是赫赫明明的天道流行;而神秘莫测的大常,必定要从天上降下来治理人伦。“是故君子慎六位以祀天常”,只要慎于自己所处的人际伦常地位,便是答谢上苍的最佳手段。

所以,竹简提倡的最高道德为天地道德或宇宙道德,也就是《五行》篇所谓的五行之和的德。这是本来意义和真正意义上的道德,即对天“道”的“德(得)”。这种道德,有的地方称之为“圣”,有的地方称之为“诚”,有的地方叫做与天地参即与天地鼎立而三。^①这就是经由天命信仰而圣人天德、由圣人天德而道德心性、由道德心性而百姓伦常讲求,“德”即宗教非宗教的人际神伦的关系模式。

在此模式之中,存在着宗教般的天命、天道等信仰,也存在着道德心性境界的圣人天德,同时也落实于庶民百姓的人际神伦关系。这就是儒家的一个巨大创造。它把世俗社会的规则和义理归之于天,创造了义理的天;或者说,他们本着从社会性看人的习惯,也从社会性去看天帝,认为它是社会原则的化身。只不过,他们并不曾同等地对待社会的一切规则和义理,而只是特别垂青其伦理的方面,将伦理的说成是天的;至于其他非伦理的方面,或则弃之不顾(如经济),或则予以伦理地改造(如政治)。所以,约略地说,儒家所谓的“天”,可以说是他们对“社会”或“社会力”的一种古典表述,被赋予了神圣的意义。

在儒教体系中,之所以会出现这种现象,实在是因为传统儒教对于超越世界及其价值观念的把握,缺乏制度的宗教把握方法,也无法使这种把握方法制度化,最终只能以一种国家权力的形式来把握这个超越世界及其价值体系,而未及预料的是,这个把握超越世界和超越理想的国家权力也在这个构成之中被神圣化了,甚至会使浸淫在此信仰体系的人以之为神圣,进而遗忘了真正的信仰对象。

《易传·系辞下》曾经这样描述过人们依赖和信仰的超越世界。其“为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适”。所以,《易传·系辞上》继续强调超越世界所具有的特征:“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗,通乎昼夜之道而知,故神无方而《易》

^① 庞朴:《文化一隅》,中州古籍出版社2005年版,第125页。

无体。”

显然,在其描述之中,中国人的超越世界或超越理想往往会体现为一种“神无方而《易》无体”、从而生发出难以实在地予以把握之感慨,只能以“唯变所适”的方法来被动的适应而已。基于这些考虑,使用或者借助于实在的世俗的社会权力来把握超越世界的东西,在中国人看来,其“无方之神”之把握方法,就会由“无体”而“有体”,以一种世俗权力来构建一种“唯变所适”的人间秩序。

譬如,儒教的训条强调“天命之谓性”,实际上是在说,社会规定了人性,甚至是规定了人的宗教性;“天纵之将圣”,实际上是在说,社会需要的是代理天意的圣人的启示,而非直接地把神伦、天意作为自己的行动规范;“获罪于天,无所祷也”,这是说违抗社会法则如同违背天意、天命那样地必然失败,如此等等。当然,既然叫做“天”,就还有它高高在上的意思;所以叫做“天”,也是假其高高在上的余威。这是本义的社会、权力秩序本来所没有的,而是当时的天人关系、神人关系的处理方法使然。

这种天,是超人的;但它又不离开人,因为它本是社会。而人,也不离开天,因为人被认为主要是社会的人。所以儒家所说的天人关系,实际上是社会体系和社会人的关系,或人的社会和人自己的关系。这样的关系,从根本上便是合一的。孟子把这层关系明白确定下来并予以神圣化,将社会升格为天,把人净化成心,^①于是就有了《孟子·尽心》中的如下名言:

尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。

存其心,养其性,所以事天也。

夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。

这不仅仅是儒家的贡献,而且也是后世称之为儒教的贡献。一个宗教信仰体系与世俗权力结构的整合,构成儒教之为宗教的根源。而“社会力量”则因此而获得神圣的意义,外在的权力秩序既是内在化的宗教般的礼仪规定,同时也是内在化信仰般的精神归依,天命的、圣人的、伦理的、权力的……均能包含于其中而无所遗憾。

诚然,这个神圣化的“社会力量”作为与神圣化相对而言的“世俗权

^① 参见庞朴:《文化一隅》,中州古籍出版社 2005 年版,第 363—364 页。

力”，人们可以理解为已经渗透有天命信仰和圣人天德的权力形式，所以才普遍性的王权主义。但是，正是因为这个原因，它使宗教亦非宗教的人际神伦关系模式与后来所谓的“王道之三纲可求于天”，^①存在一个圣凡之别，似乎是出自于圣人天德的伦理体系是具有神圣特征的，而可求于天的王道之三纲却是凡俗的东西，从而构成了传统儒家、儒教的矛盾而又整合的关系。

对此，学界曾经指出，孔孟儒家本身也承认它是个双重系统，只是在儒家学人自己看来，这两个系统虽无法统一在一个层次里，但它们不是对立的，也不必从属，而是并行的，相辅的，相互不相代替的。这个儒家的双重系统，即是人们常说的道统和政统，前者是象征符号系统，后者是世俗权力系统。这两者的关系并不仅仅是并行的、相辅相成的关系。表面上这是一个想像的道德共同体，有“道在师儒”的说法，但本质上这又是一个世俗的权力共同体，后者无论如何要从属于前者。一个是象征系统，一个是权力秩序。所以，不论儒家是不是宗教，它毕竟能够自成一个价值系统，只不过在此系统内部具有相对的领域分割，即将道统(象征系统)与政统(权力秩序)予以相对的分割。

当然，关键的问题是，儒家所有的至上神崇拜，仅有一个可以随意进行“象征盗用”或“象征增添”的天道、天命。然而，尽管儒家不具备一个严格宗教意义上的教统，它与严格的宗教体系的区别，也不在于它的理论里有没有一个神，最主要的，还是要看它在神与人类行为关系的处理方式上。这在儒家道统来说是一个“理”，一个应当这样做的规范，其次是一个依着这样做就能“王天下”的路子。这个路子并不是“事”，而是“理”。因为，按不按理做和有没有理是分得开的，事归政统，而理归道统。^②

最后的归属仍旧是这个“王天下”的权力。其中，有“王天下”的规范，但是权力的行动更加重要，它可以促使所有的“理”服从于自己的“事”，进而把“理”、“事”整合起来，作为社会聚合、人群结构的基本方法。这就是

^① 《春秋繁露·顺命》：“天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，臣妾受命于君，妻受命于夫，诸所受命者，其尊皆天也；虽谓受命，于天亦可。”如此层层节节，形成了天命神伦关系的递进关系，证明了“王道之三纲，可求于天”。

^② 费孝通：《论师儒》。《费孝通文集》第5卷，群言出版社1999年版，第489—490页。

儒教的公共意义所在。为此,中国宗教的公共主义特征,在中国历史上首先体现为儒家、儒教系统对于神人一权力关系的处理方式。它们尽管都有些制度形式的差异,但在其对于权力合法化的论述中,它们无一例外在制度上依赖世俗国家的权力秩序,扩散形式上则是私人的精神关怀。于是,世俗权力的结构由此而渗透进入道德心性层面,将此权力的结构要求转变成为一个求之于己的伦理心性要求。这就有了圣人精神的溢出,圣人正义论成为精神个体之际的认同方式。

《荀子·王制》说:“天地者生之始也,礼义者治之始也,君子者礼义之始也,为之、贯之、积重之、致好之者,君子之始也。故天地生君子,君子理天地;君子者天地之参也……”虽有天地、君子、礼义等,然而还是要强调君子作为“天地之参”的精神象征关系。这就是说儒教的精神感召方法,实际上预设了天道天命的无所不能、无所不知和无所不在,进而强调的是要妥善地培养人世间的人道,不要偏离天道。所以,人间生命的最大神秘,就内在于人际伦常的日常生活经验,而天道的秘密似乎就镶嵌在这些人道之中。

于是乎,“圣人参于天地,并于鬼神。”^①可以作为天道、人道的总体体现者。这就在权力一宗教体系之中奠定了圣人正义论的神圣基础,为中国人的天命信仰留出了一道可为精神追求的象征空间。

《礼记·中庸》讲:“诚者,天之道也;诚之者也,人之道也。”“唯天下至诚,为能经纶天下之大经,立天下之大本,知天下之化育。”把“不勉而中,不思而得,从容中道”的“诚者”视为圣人。《孟子·离娄上》确认:“诚者,天之道也;思诚,人之道也。”后世则有周敦颐的《通书》称:“诚,五常之本,百行之原也。”张载的《正蒙·诚明》云:“天地设位,圣人成能。”以及二程所认定的:“心则性也,在天为命,在人为性,所主为心,实一道也。”^②

其中,孟子在《孟子·离娄上》把这种神圣性的道德资源主体化,认为天道诚,“诚者,天之道也;思诚者,人之道也”。董仲舒在《春秋繁露·王道通三》又把这种神圣资源还原于天意,以为天道仁,“仁之美者在于天,

① 《礼记·礼运》。

② 《二程集·粹言二·心性篇》。

天仁也”，“察于天之意，无穷极之仁也”。

因此，儒家思想在此兜了一个圈子，始终没有出离“天意”。无私、善、诚、仁等，皆以为是天道的道德属性。在此意义上，天道、天命乃是一种绝对的道德律令，终极的象征符号。至于如何实践并落实这个中国特色的绝对的道德律令，实际上是将“圣人”、“圣王”、“天子”等身份贯彻一起；如果再进而涉及具体的操作程序，这就必然要落实到权力行动者身上了。

依据当时的文献，如《荀子·正论》：“天下者至大也，非圣人莫之能有也。”“天下者，至重也，非至强莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至众也，非至明莫之能和。此三至者，非圣人莫之能尽，故非圣人莫之能王。”圣人和君王因此结合起来，构成圣人精神与权力正义的和合境界，骨子里却是要说圣人之正义犹如权力之秩序，是世间社会公正和明智的象征，惟圣人能够确定。

诚然，应当指出的地方是，儒家承认有超人的“天”，它能“命”能“废”，有“威”有“欲”，乃至可以接受人的“祷”，招致人的“怨”，哲学史界称之为主宰之天或意志之天。但是在儒家以前，天是某个能赏善罚恶、有无上权威又神乎其神的客体。后来儒家才隐约发现，这样的客体并不在天上，它就在人间，就在人的心中；它就是社会，就是人的社会性。准确点说，它是理想的社会和理想的社会性。而现实社会和现实的人，还不完全具备天的资格。儒家相信，自己的使命就在于使人得以成为完人，成为真正的社会人。^①它把这个使命托付给了天下认定的圣人，让圣人作为中国人的精神楷模。

这些论述，明确指出了诚者为圣，是伦理宇宙万物、人际关系的价值标准。这种圣人正义论甚至可以说是宇宙生成论。它在时空观念、宗教信仰上，皆作为一种具体而现实的态度，其参于天地、并于鬼神，事天、事人而穷理尽性，不被一种固定的方式所束缚。“它是个体的自由性、自主性的实践和显现。”^②

至于圣人信仰具备的几种形式，如道德型、智能型、教化型，则大致莫

① 庞朴：《文化一隅》，中州古籍出版社 2005 年版，第 415—417 页。

② 李泽厚：《论语今读》，安徽人民出版社 1998 年版，第 237 页。

定了中国历史上国家治理、天下太平的权力行动模式。自其道德型圣人信仰方式而言，“圣人”乃是人伦之至，尽伦者也。^①既能够“疏神达思，怡情理性”^②，亦可以“知通乎大道，应变而不穷，辨乎万物之情性者也”^③。“上知千岁，下知千岁也”^④，呈现出智能型特征。甚至于“天地神明之心，与人事成败之真，固莫之能见也，唯圣人能见之。”进而认为“圣人者，见人之所不见者也”^⑤，能够上通神明，下达人事，洞悉人世治乱成败的原由终始。

特别要指出的是，智能型的圣人能够上通天道。如《周易·系辞上》所说：“天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。”汉初陆贾在《新语·道基》说：“天生万物，以地养之，圣人成之。功德参合，而道术生焉。”由此奠定了圣人信仰的先验特征及其神圣的渊源。在此基础上，圣人信仰的道德功能与智能功能，综合成为圣人能够制定法规、以法化民的教化功能。正如荀子在《荀子·性恶》所说的那样，礼义规范等都是“圣人之所生也”。还有《淮南子·泛论训》中说的：“夫圣人制法而万物（物应作民）制焉。”《春秋繁露·为人者天》强调，天地之间，惟有圣人能够教化百姓：“天生之，地载之，圣人教之”；以至于《淮南子·泰族训》再度申述，“人之性有仁义之资，非圣人为之而教导之，则不可使向方。”

宋明理学将“太和”视为“和之至也”，等于将圣人这个象征符号再度神圣化。张载的《西铭》中那段著名的议论：“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃浑然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性，民吾同胞，物吾与也。”在天人之际表现了一种家庭式的亲和关系。还有朱熹讲的：“和乐，道之端乎！和则可大，乐则可久，天地之性久大而已。”^⑥表示了儒家理学对于和的重视，而“仇必和而解”，则将圣人视作了和与仇的符号中介。

因此，成亦圣人，败亦圣人。圣人乃天下治乱、和谐与冲突的价值本

① 《荀子·解蔽》，“圣也者，尽伦者也。”

② 《中论·治学》。

③ 《荀子·哀公》。

④ 《吕氏春秋·长见》。

⑤ 《春秋繁露·郊语》。

⑥ 朱熹：《四书集注》，第136—137页。

源。“汤以殷王，纣以殷亡，非法度不存也，纪纲不张，风俗坏也……故法虽在，必待圣而后治。”^①尽管从政治权力的冲突而言，历代都是“社稷无常奉，君主无常位”，但是，圣人可以将和谐视为自己的特殊性能，而且，这种“和”是不勉而得，不思而至的。“勉而清，非圣人之清；勉而和，非圣人之和。所谓圣者，不勉不思而至焉者也。”^②因为，圣人本身就是和，不仅追求“中正”，也追求“中和”。

所以，传统中国的政治权威就建立在对这种道德学说的理解上，而不是依据财富、地位、权力或特殊利益的表达。因此儒家意识形态成了一种整合力量，用以论证政治统治，确定国家的目标，提出精英的共同价值观，以及调和社会中的各种利益。坚持从道义上赢得政治权威并通过捍卫道德学说来表现这种权威，这对帝国制度的运作是个根本的因素。如果缺乏对政府权力的制度上的牵制，那用什么来阻止权力的滥用并保证政府将真正为社会服务？儒家意识形态提供了答案：好人，才是好政府的保证。这不是说它缺乏规则和规程，因为传统的制度具有高度形式化的地位和程序的标准。但是，正式的规定是整肃官僚程序和澄清帝国愿望的工具；它们维系这种制度的运作，但其本身并不决定帝国的性质。为了确保政治决策的公正和明智，中国的传统依靠为官者的个人素质，而不是依靠规则或体制结构。所以，儒家伦理认为人具有不同的道德水准，而统治者的任务就是要看到，真正具有美德的人是那些掌权的人。^③

为此，在儒家传统中，虽然没有教会，也没有庙宇，没有实际上或象征性脱离人类日常生活、政治和社会领域的神殿，但儒家却从不屈从于现状。事实上，在儒家所理解的政治理念与政治秩序的现实状况之间，紧张与冲突总是非常尖锐的。^④这就是具有美德的人同时又作为那些掌权的人，其双重角色的相互矛盾，乃与中国式的神伦关系、天人关系的双重性彼此吻合，其必然会具有一定程度的内在冲突。对于这个冲突视而不见，当然不可能，然而也不可过度夸大。它们最终能够整合为一元双向的权力秩序和政治信仰。

① 《淮南子·泰族训》。

② 朱熹：《四书集注》，第164页。

③ 詹姆斯·R·汤森等：《中国政治》，江苏人民出版社2004年版，第31—32页。

④ 杜维明：《东亚价值与多元现代化》，中国社会科学出版社2001年版，第182页。

因为制度宗教的价值要求,就是如何把“正义”框定在其中,进而又使用制度的方法把其价值观念绝对化、神圣化,当作惟一的正义要求。所以,制度宗教的惟一特征,就是在此制度内实现该宗教的价值、信念。如果处理不好,制度又是出自于世俗权力的制度设置,那么,正邪的关系就会从中萌生。天命信仰的群体之维,因此而被垄断为权力-宗教的特权了。所以,制度化的圣人正义论,实际上就是制度化的中国式卡里斯玛现象。

在此基础上,圣者,即中国人最为伟大、神圣的象征符号,谁能够拥有它,谁就可以改变自己,重造宇宙,再建天下。中国历史上的圣王合一、政教合一的权力行动模式,实际上就是以各种可能的方式表达某某人对于这个象征符号的最终占用和最后的解释权力,同时,也一直是中国“礼之用,和为贵”的权力秩序的主旨和依据。这种权力行动者的主要特征是:“君与师之统不分”,“学与治之术不分”,“一代之学,皆一代王者开之也”。王者可以统一天下及天下的一切,“是道也,是学也,是治也,则一而已矣。”^①这表现在现实社会之中,是“以吏为师”及“以师为吏”的自由转化,是“操皇纲”、“执大象”、“独断干纲”。但是在意义赋予的理想世界之中,这也同样具有理天地、和阴阳、致中和的能力和资格,能够促使天、地、人之间的和谐相处。

圣人正义论及其圣化资源、象征符号正是在这个基础上既可以是符号权力,亦可能转成符号暴力。此乃中国问题的核心,中国社会历史的要害。

以此揆之于传统的儒学,实际上大多就是“王者之儒学”,也就是说,在其发挥作用的时候,它所服务的是统治阶层内部秩序的维持,所谓“礼不下庶人”;比较起来,宋明理学则已经成为一种“教化之儒学”,它注重“普及”理想的秩序和关系模式,主张通过“教化”——包括以科举考试为核心的教育、以书院为核心的思想传播,以基层社会的“社学”为核心的训诫(discipline),以及以仪式礼仪为核心的象征——来获得一种全社会(societal)的内聚性秩序。这也就是说,宋明理学的第一特征,在于它是一种官方化的“教化之儒学”。所以,钱穆论及宋明理学时指出,这个新学

^① 《龚自珍全集·著议第六》。

派的出现带来一个新的风气,即通过“在野传播学术”,来开发民智,陶育人才,进而改进政治,创造一个理想的世界。^①

然其“王者之儒学”的历史特征,促使其关注于通过权力秩序来营造政治秩序,并且主张用一个近似于“神圣”的道德理想来对待世间的政治权力斗争。宋明时期,这种对立的思想格局出现了一个变化,理学不仅主张在官方的政治环境中寻求实现理想的途径,而且其实践者也大多追求与一般的官僚之间形成一定的距离,通过内省式的人的观念(personhood)来实现教化的目的,从而能够以一般官僚无法做到的方式来相对避开国家权力的支配,建构一种社会化的“以身作则”——这一点得益于道学的“修身养性”之理想——的从政模式。比较儒学和儒教而言,圣人正义论似乎想成为宗教与信仰间中间逻辑的实践者,打通制度型宗教(institutionalized religion)和扩散型宗教(diffused religion)之间的隔阂,为圣人理想及其精神境界的追求树立一个典范。这不仅对中国宗教的话语框架具有深刻影响,而且对于儒教体系权力-宗教的关系模式也起着开拓性的功能。

特别是在汉儒之后,儒学、儒教得以转成国家意识形态,儒家、儒教的思想在制度上也相应的取得了公共的发展形态,为此,中国宗教曾经具有的三大崇拜形式及其公共形式的体现,一方面成为了儒家思想体系之中有关超越理念、价值关怀的思想内容,另一方面则配合国家权力制度而直接成为国家祭祀系统的主要构成。所以,儒家、儒教思想始终摆脱不了它与生俱来的宗教干系。然而,这个宗教干系,虽有国家权力对于三大崇拜公共形式的必然要求,促使儒学、儒教总是能够占据思想主流,发挥其思想公共的社会功能,但同时也导致中国儒学、儒教保持了一个既伦理亦宗教的特殊姿态。伦理的关怀包含了宗教的敬畏,宗教的角色又能够表达为道德的体验和考量,有如中国人在服从一项宗教礼仪的安排时,大抵上也等同于服从一个世俗权力的公共要求。这个道理,反之亦然。

当然,传统儒教信仰的主要特色之一,就是宗教中的超自然因素与伦理道德因素并不像西方那样密切结合,在这两者之间存有相当的距离。虽然超自然系统或神明系统是中国儒教信仰的核心,但是,对于现实社会

^① 钱穆:《国史大纲》,商务印书馆1939年版,第177-214页。

生活中的人和事情,宗教信仰中只能用现成的道德伦理标准来作奖惩的判断,^①因此,儒教甚至后来的佛教、道教的公共道德判断及其教化功能,只能由公共权力秩序利用现成的道德伦理标准,对宗教神明系统进行外在的强制性赋予。

这样,当这个公私关系体现在圣俗关系模式层面的时候,那种出自国家权力共同体“公”的要求,则会将其对于宗教神力的统理效用,相应地演变为政治、道德领域的“公”的效能,而实施这种“公”的操作方法则出自官府衙门对于各大宗教功能的“平分”手段。于是,凡是神圣的东西,就应当是公共的、共同体的、不可侵犯的;凡是私人的东西,则难为神圣、不可独立,必须服从公共的权力甚至是神力的要求。圣人正义论于是就只能从属于公共的权力秩序,而私人的精神关怀从此而成为纯私人的领地,成为不入君子之流的方外之事,只能表达成私下里的道德神秘主义。

2. “私人信仰”与“公共崇拜”

从宗教社会学方面来看待宗教信仰的私人化问题,也许在很大的程度上,它应当隶属于宗教信仰的社会化过程。所谓的宗教社会化,实际上就是使人成为宗教信徒的过程。它并不是一个独特的、异乎寻常的过程。简单地说,这是由一个具有一套规范群体所进行的社会化,它将提供一系列的意义与解释,而个人则将这些意义与解释内在化,并使之同他们掌握的具有别的意义的更大一套规范相互联系。^②

中国宗教的公共特征,它促使个人的宗教社会化过程,往往不在于个人的精神关怀,而是在于个人精神对于这个宗教公共特征的最大认同,以及不得不以这个认同为基础的信仰形式。虽然,特定的宗教意义与它的最终真实性可能是不同的,但其过程与最后结果,却与学会做一个父亲、母亲或成为一个儒生官僚没有什么不同。承受这种制约,宗教的信仰和

① 李亦圆:《中国人信什么教?》。李亦圆:《宗教与神话》,广西师范大学出版社2004年版,第116—117页。

② 罗纳德L.约翰斯通:《社会中的宗教:一种宗教社会学》,四川人民出版社1991年版,第89页。

精神则难以成为独特的个人的经历和东西,反而是那些出自于宗教公共内涵的政治、道德规定,必然被个人内化。

因此,经由宗教社会化过程的东西,并非单独个人某种固有的东西的“逐渐显露”,而是一种外在东西的内在化、精神化、心理化。它们只是通过这个特殊的宗教社会化过程而创造或导致的。依据本书的论述,中国宗教社会化实际上就是公共化,并伴随着公共化而将神圣化横加在微小的生命个体身上。至于那种能够保留在个人心中的东西,则只能是所谓的私人—神秘主义特征的东西了,它给予道德紧张中的中国人一个可以悄悄透气的私人精神缝隙,一种稍纵即逝的自我放逐。特别重要的是,如果这个个人不是作为受命之王者,不是作为天下之统治者,那么,他只能以他的德行与信仰,能够与天道、天命合一的德行与信仰,追求被这个神秘的超越秩序认可的可能性,从而具备他可能被认同,甚至被推崇为一个圣人、一个道德君子的内在潜力。

考量到中国历史的宗教资源,孔子和老子可以说分别是这两种神秘主义救赎行为的典型,并在后世发展、演变成为神秘主义的公共取向和私人主义的神秘主义取向。这样一种双重性,实际上也是与中国儒道两教处理天人关系、神伦关系的双向性特征紧密联系的。

一般的来说,儒家之论“公”与“私”,虽与西方近代所谓的“公领域”和“私领域”不尽符合,但它们之间毕竟还是具有可以相互发明的地方。为此,可以把“修身、齐家”划归为私领域,而把“治国、平天下”划归为公领域。这两个领域之间虽然存在着千丝万缕的关系,但在同时也存在着一道明确的界线。公领域不再是私领域的直接延伸,不过两个领域还是互有影响的。日常人生化的现代儒家只能直接在私领域中求其实现,它和公领域之间则是隔一层关系。这大致类似西方现代政教分离的情况。^①

余英时的论述与本书关于儒教信仰可以区分为公私两大领域的观念不谋而合。他恰恰是论断了公私领域的分离,认为人生化的儒教信仰只能在私人领域中实现,而治国平天下则可以归于儒教的公共领域。这两个领域其间存在着一层关系,但却非如余英时所说的是与西方政教分离相类似的关系。

^① 余英时:《现代儒学论》,上海人民出版社1998年版,第248页。

实际上,中国宗教的公共特征与私人神秘主义之际的关系区分,促使那些宗教徒必须在两种相异却又兼容的经验领域中生活,以保持权力、利益甚至是信仰精神之际的平衡。它们之间既必须保持与神圣、超越理念的紧张关联,同时也要保持世俗权力的统合特征;它们既必须与终极性相联系,也与尘世种种要求不相割断。这些联系与需要在何时变得重要、急需,则完全取决于他们的现实生活的要求,取决于他们的政治、文化地位。身处公共权力地位者,则服从于公共形式的神力支配,几乎没有自己的精神关怀;私人主义的信仰方式,或者是与公共权力无关,或者是纯属私人的生命、命运的事情。这种关怀只能采取私人的、方外的形式,倘若这种私人主义的精神关怀形式与公共形式的强势信仰发生冲突,牺牲或者必须放弃的只能是私人的关怀,最多最可能的是私人的东西迁就公共的要求。在此层面之上,它们之间的公私关系就远远不是西方政教分离的关系模式。

如果说,神秘主义或者圣化主义分别构成了庶民百姓、文人士大夫的私人信仰形式,并构成为私人信仰的社会形式,那么,宗教祭祀活动的制度化及其神道设教则是公共崇拜的主要特征。至于以此为基础的公共型王朝权力秩序,则是压倒一切、制约群神、教化众生的权力神化过程。这就是中国宗教嵌入世俗权力结构之后社会化过程最为独特的地方。

私人信仰的演变倾向,在中国历史上受制于宗教公共主义的价值规定,只能走向道德自救式的神秘主义。个人的修养、寂静之中的静思冥想,可以说是这种信仰表达的主要方法,而在儒家思想的价值设定看来,这是走入了一条道德利己主义的路径,不可效法。从宗教社会学的判断来说,这也是一种宗教价值观方面的利己主义,其神秘的信仰形式只能追求自己的救赎,难以诉诸社会行动;即使要影响别人,也只能是以身作则、言传身教的个人楷模而已。这种神秘主义的救赎形态,把人世的行动看成是对灵魂救赎无关紧要的方面而加以拒绝。^①

至于文人士大夫的圣性追求和民间百姓对于天人神性追求的区别,在于前者具有文化涵养,而后者缺乏文化修养,流失于民间信仰。巫覡——曾经是儒家和道家共有的社会资源,但是在国家祭典伴随中央王

^① 马克斯·韦伯:《儒教与道教》,江苏人民出版社1993年版,第211页。

朝(如秦王朝)的建立正式成立之后,它们就只好退隐为民间巫术形式,成为道家或道教的、民间的、鬼事的、私人的神秘救赎和自我关怀形式。

然而,圣人现象之作为公共崇拜,促使私人信仰的生存空间十分狭窄,甚至丧失了其应有的文化正当性。惟有圣人崇拜是宗教个人主义的特征体现,但是它又是一种极为特殊的信仰个体主义,实质上是中国宗教公共主义的深度呈现,甚至是对于公共宗教正当性的证明方式,它对于私人信仰存在着极为苛刻的抑制和打压功能。

中国儒教具有的那种公共特征及圣俗整合的权力秩序,导致私人性的宗教认信或信仰方式成为合法性公共崇拜领域之外的事情,中国历史上所谓“方外之人”、“方外之事”,大抵上就是指的这种精神现象。传统儒教对于世俗权力合法性的论证作用,不但维系了现实社会中建构世界的实在性,与此同时,“它的合理化力量还有另外一个重要的方面——将日常生活之实在性在其中受到怀疑的那些边缘情境,整合进一个综合法则之中。”^①因此,所谓私人信仰面临如此的综合原则,无法不被公共崇拜整合进去,成为公共崇拜领域中的一个边缘构成。

私人的概念,文献上出现较早的当为《诗·大雅·崧高》:“王命传御,迁其私人。”毛传:“私人,家臣也。”还有《诗·大雅·大东》:“舟人之子,熊黑是裘。私人之子,百僚是试。”孔疏:“私,居家之小人也。”这里的私人是附属的家臣,是居家的小人,难以成为一个独立的阶层。

从古代儒教的道德讲求来说,“私”的意义难为公道。《礼记·经解》:“天子者与天地参,故德配天地,兼利万物,与日月并明,明照四海而不遗微小。”《庄子·大宗师》:“天无私覆,地无私载,天地无私贫我哉?”《礼记·孔子闲居》:“子夏曰:‘敢问何谓三无私?’孔子曰:‘天无私覆,地无私载,日月无私照。’”

在公共崇拜领域正常发挥功能之处,“私人”或私人的价值常常是被抑制的。这个现象在宗教的公共特征之中已经可以明显看出。在这里,公与私之间一个最大的区别就是,“公”具有天道、天理的超越性格和终极性论证,而私只能被“公”所制约、所控制。天道、天理

^① 彼特·贝格尔:《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》,上海人民出版社1991年版,第51页。

本身就包含有“公”的含义,表现在政治上则是权力共同体的价值象征。公私的区别,在宗教是正宗与异端之分,在道德上则是公正与褊狭之别。^①

群体道德、社会信仰的双向性,往往既可以劣变为权力争夺、杀人放火、无恶不作的行动支持,也可以激励那些极为崇高的献身、牺牲和不计名利的行动,完成孤立之个人难以完成之事业。因此,社会群体为了自己只有一知半解的信仰、观念和只言片语,便能够英勇地面对死亡,这样事情在历史上何止成千上万!在此层面,私人的利益或意志几乎是孤立的个人惟一的行为动机,但很少能够成为社会群体的强大动力。在群体的智力难以理解的历史活动中,支配着群体的无疑不是私人的利益。^②因此之故,私人在传统历史行动之中的地位和功能,往往是难以理解的现象。中国历史更是如此。

在中国古代社会的理论话语中,“私”的含义有多种,有时候做名词,有时候做形容词,偶尔也做动词。“私”之“当名词用,……是宾格名词,但决非指物,而是指人。”《诗经·小雅·大田》中所说的“雨我共田,遂及我私”的“私”就是指给贵族耕田的隶家一类的人物。但是,在多数情况下,“私”是做形容词用,是“公”的对立面。这个意义上的“私”,组成私心、私利、私欲等这些在传统观念看来是非常罪恶的辞藻。从这个角度来讲,“私”基本上是作为一个被否定的范畴出现在人们视域中的。它总是随时随地形成对天下大公的威胁,是破坏程序化、等级化的“公”的社会价值体系的潜在威胁和逻辑源头。

如果说中国宗教体系中曾经存在着某些相互对峙的成分,那就是处在公共崇拜整合中的私人信仰。然而这种对峙又只是一种依稀仿佛的现象而已,表面上是对峙的形式,似乎隔着一种关系,实际上则是私人信仰的私人化即非公共性和信仰形式的私人化、民间化、秘密化。所以个人的宗教认信一旦表达为这些形式,实际上它们就被斥出了公共宗教的领域,出离了正当性话语系统。

虽然这种私人信仰形式,在先秦时代即已存在,但是这种存在及其形

^① 刘泽华、张荣明:《公私观念与中国社会》,中国人民大学出版社2003年版,第382页。

^② 勒庞:《乌合之众》,第39页。

式始终处于一种被抑制、被统理的状态之中。在宗教祭祀方面,此类公私之别基于公家与私家的分别,而分别表现为公神与私神、公祭与私祭、公社与私庙及私人道、私度者等层面。^①其次,是相对于公共意义而言,私、私人的往往与秘密的、不公开的、邪门的意义相同,并将此视为有害于公共事业的事情和事物。^②

再次,私的意义是指那些与王朝公权统治紧张对立的关系,常常被视为不利于公义、公利顺利实现的因素。至于那些有碍于王朝国君专制统治的存在或力量,更是属于清除之列,几乎没有任何空间赖以生存。^③还有那些与道德修养、人生智慧比较而言的个人私心、私意,也属于必定要被清理的范围,其小者影响君子修养,其大者则影响社会风俗教化、令行禁止。

在《礼记·礼运》“大道之行也,天下为公”的文明境界的制约之下,这个“公,犹共也”的意义,既可转成《尚书·周官》强调的“以公灭私,民允其怀”的社会教化,亦能够与王朝政治相互利用,成为“为政以公灭私情,则民其信归之”的统治手段。形式上是对“公者,通公正无私之意也”^④的主张,实际上是为了“法令至行,公平无私”政治目的的实现。^⑤

从传统王朝政治的目的来说,无疑要像《韩非子·亡征》注重的那样,

-
- ① 《礼记·郊特牲》记载:“诸侯不敢祖天子,大夫不敢祖诸侯,而公庙之设于私家,非礼也。”《礼记·内则》:“献其贤者于宗子,夫妇皆齐而宗敬焉,终事而敢私祭。”郑注:“私祭其祖祢也。”南朝陈徐陵《为梁负阳侯答王太尉书》:“燕尝不绝于私庙,子弟得嗣于南藩者,后主之惠也。”晋侃《释〈难宅无吉凶摄生论〉》:“夫私神立,则公神废。”《唐律·户婚·私人道》:“诸私人道,乃及度之者,杖一百。”《魏书·释老志》:“僧尼多养亲识及他人奴婢子,年大私度为弟子。”《明律·户律·户役》:“寺观住持及受业师私度者与同罪,并还俗。”
- ② 《诗·豳风·七月》:“言私其豶,献豶于公。”毛传:“大兽公之,小兽私之。”《左传·宣公十六年》:“……私问其故。”《史记·项羽本纪》:“项伯……私见张良。”《后汉书·仲长统传》:“亲其党类,用其私人。”《韩非子·和氏》:“……禁群臣士民之私邪。”《汉书·将隆传》:“所以抑臣威,损私力也。”《国语·鲁语上》:“且夫君也者,将牧民而正其邪者也。若君纵私回,而弃民事,民旁有匿无由省之,益邪多矣。”汉荀悦《汉纪·惠帝纪》:“厉其公义,塞其私心。”《朱子语类》72卷:“如此方是公正无私心。”《管子·禁藏》:“民多私利者,其国贫。”
- ③ 《吕氏春秋·孝行》:“身者,非其私有也。”《礼记·玉藻》:“公事自闾西,私事自闾东。”《荀子·君道》:“公义明而私事息矣。”清杭世骏《质疑·礼记》:“人臣外无私事,大夫非君命不越境,有私事必因公事以行。”《韩非子·八说》:“匹夫有私便,人主有公利。”
- ④ 班固:《白虎通·爵》。
- ⑤ 《战国策·秦策》。

杜绝“贵私行而贱公功者，”甚至是要要求“公事不私议”^①，进而将此王朝政治进至个人道德修养的强调，处处贬抑私人、私意的现象或私人的形式。比如《管子·形势解》讲：“天公平而无私，故美恶无不覆；地公平而无私，故大小莫不载。”把私心视为心胸狭窄不值一文者。还有《吕氏春秋·序意》上对于私心、私意的批判，“夫私视使目盲，私听使耳聋，私虑使心狂。三者皆私设精则智无由公。”特别是公—私本来具有的对立意义，几乎要置私人、私意、私心于死地而公共形式方才可以活出、方才可以建立。然而，尽管存在这种紧张状态，公家仍能够包含有私家在内，反之则不可能，私家难以合法存在。如法家们主张的那样，“私议立则主道卑矣”^②。如韩非子所言：“故当今之时，能去私曲就公法者，民安而国治；能去私行行公法者，则兵强而敌弱。”^③

显然，在中国的社会—历史中，公私之间往往是一种对立的关系，私人的利益常常要以公共利益的损害为前提。在宗教信仰层次的处理方面，私人信仰的非正式处理方法，恰好面对了这种关系的对立矛盾，而将公—私嵌入型的神圣资源再作配置。这种配置，构成了一个近似于社会共同体的制度场域，在其中共享着一套主流的价值与实践。^④

从制度宗教的构设而言，制度宗教的最初结构就是信仰的意识形态化，制度场域中的宗教资源即宗教的制度资本。在此所说的制度宗教或宗教制度，实际上就是世俗权力结构构筑之中的国家祭祀系统。它导致了儒教资源以及其他宗教资源的结构式嵌入，呈现为一种宗教与信仰相互整合起来的公—私嵌入型结构效应，并且基于一种同质原则，同时体现为规范性与表达性的互动类型。尤其是制度化的宗教资本的构成，乃是与主流的以及成为国家意识形态的权力认同相联系的资本形式。

顾炎武也曾针对那种“以公灭私”、“有公而无私”的主张分辩说：“自天下为家，各亲其亲，各子其子，而人之有私，固情之所以不能免矣。固先

① 《礼记·曲礼下》。

② 《管子·法法》。

③ 《韩非子·有度》。

④ 林南：《社会资本：关于社会结构与行动的理论》，上海人民出版社 2005 年版，第 100、104 页。

王弗为之禁；非惟弗禁，且从而恤之。……至于当官之训则曰以公灭私，然而禄足以代其耕，田足以供其祭，使之无将母之嗟，室人之谪，又所以恤其私也。此义不明久矣。世之君子必曰：有公而无私，此后代之美言，非先王之至训矣。”^①在这里，顾炎武似乎已经将“公”和“私”划分为两个不同的领域。相对于社会上的一切个人而言，他们都“各怀其家，各私其子”，这是“私”的领域，其中根本用不上“公”的原则。然政治秩序则是一个“公”的领域，其中却容不得一个“私”字。所谓“建国亲侯，祚土命氏，画井分田，合天下之私，以成天下之公。此所以为王政也”。

为此，所有这些宗教行动或信仰选择的私人性质，当然不能超越现实关系之形格势禁，不得被外在的权力秩序赋予其意义，故其意义构成当然是依据这些社会因素或现实权力。这里所说的私人宗教行动或者信仰选择，是指这种行动不具有公共性影响，在过程与后果影响等方面仅仅与主体自身实际关联，是一种“自我相关行动”。^②

在此社会历史环境之中，宗教的祭祀形式、宗教的观念、宗教信仰的社会影响、宗教组织的社会功能，当然只能属于“公共”，无法形成于私。在其社会形式上，中国社会难以出现私人信仰的发展模式。常言道，“圣人之立法，本以公天下”。因此，圣人之立教，亦以天下为公。所谓的神道设教，本出自于公天下之共、化天下之教的意义。

《尚书·周诰》上讲，“以公灭私，民允其怀”，就已经把任何有关私人的东西置于一个难以存在的非法地位，其间自然也没有私人信仰可以容身的地方。这种公私对立，即使在不是制度化的西周时代，也能够看出其对立的社会形式，至少在宗教观念的变化方面，这个公私的对立已显雏形了。

那种以公家与私家区别为基础，在祭祀形式方面的公私之分，以及公祭与私祭、公社与私社的区别，已经是中国历史上公私之间的最早区别了，或者说，这在相当程度上促成了中国公私观念的成型。当然，先秦时代的公私观念有公而无私，它的作用是切断了人们之间任何多余的社会联系，不允许任何外在与君主制度相与对立的团体存在；其次，它的功能

^① 顾炎武：《日知录》卷3，《言私其穰》。

^② 杨敏：《社会行动的意义效应》，中国人民大学出版社2005年版，第185页。

是“公忠”的强调,强调对于君主、上级的依附,从纵向保证最底层对于上层的顺从。^①与此相应,当时的宗教祭祀制度的规范及其发展也同样如此,为此提供了宗教制度、超越理念层面的保证。这个分别的历史过程,到了秦皇朝时代,是中国宗教公共神力与国家权力的制度性整合过程的基本完成。

《史记·礼书》:“……至秦有天下,悉内(纳)六国礼仪,采择其善,虽不合圣制,其尊君抑臣,朝廷济济,依古以来。”《史记·封禅书》却说:“至秦并天下,令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也。”到汉代也是如此,汉承秦制,汉高祖曾经下令,“令上帝之祭及山川诸神当祠者,各以其时礼祠之如故。”国家设立了“官社”,设置了太祝、太宰、祠官等管理宗教祭祀。

尽管如此,私人形式的宗教信念还是能够存在并发生作用。自天子至于庶人莫不依赖,并有各自的处理方式。这股思想潜流,在中国文化思想的历史上往往是不绝如缕,影响至深。如此的天命崇拜、祖神祭祀、人的崇拜、长命信念的崇拜等,皇帝大臣深深信奉,庶民百姓同样热衷,不过是信奉的方式各异,效用两样罢了。但是,它们都作为个人的信仰,在一个正常的时代,难以体现为社会的信仰方式。如果出现极端的情况,那就是专制权力者利用权力的专制,将个人的信仰强制社会化。当然,随之而来的必然就是一场灾难。如秦始皇对于长命信仰的追求;梁武帝三次舍身佛教寺院,倾国之力以奉佛教;唐朝晚期小皇帝们对于道教金丹的嗜好与痴迷……然此行为方式,恰好是借助公共权力而行私人之事,而私人的信仰还是私人性质。正是在公共权力不予认可的情况之下,私人信仰才常常会出现某种异端特征。

但是,这个颇为奇怪的私人信仰又能够在权力的狭缝之中生存、保留下来,并没有绝迹。它通常被包含在宗教的公共形式之中,难露真实面相,而其力量的弱小,实在也不可能形成对峙于公共崇拜的社会气候。更何况它的形式就是私人形式,是个人的信仰。在一个宗教团体难以自由创设的社会中,私人信仰如欲具有较大的活动空间,其惟一的条件就是不

^① 成熟的公私对立观念,当成于战国时代乃至秦汉之际。参见刘泽华、张荣明等:《公私观念与中国社会》,中国人民大学出版社2003年版,第377页。

要挟私犯禁。

此外,公共崇拜的社会形式并不严格,除了官方的祭祀系统、宗教制度之外,出自于私人信仰而对那些非官方的小神小庙的祭祀,或者是隐居山林自我逃避,或者是迷恋道教长生之术者,所谓公共形式的宗教并不加以排斥,尚能容纳、包含。这也是自天子至庶人无法不到私人信仰、私人的信念形式中去追求道德逃避、精神依托、身心休憩的主要缘由。官方的或民间的或私人的信仰方式,都必须同时把上下、左右、天命、祖宗等崇拜形式,做出和谐的处理,使它们重叠、包含,只要不冲突就可以。如此相安无事,这才是前者可以包含后者的可能性与合法性。

再者,公共崇拜中的国家祭典,常常是通过礼仪制度来体现宗教精神的关怀意义,从而无法去理会个人的苦难。这样,民间的巫术信仰形式,或者是孔子曾经说的怪、力、乱、神等崇拜对象,就被中国的下层百姓视为救赎的形式。从这个角度来说,私人信仰可以被认为是公共崇拜的一个极大的补充。尤其是对于那些无恒产而有恒心的文人士大夫而言,这类私人性质的宗教关怀,恰恰为他们提供了一个最好的精神休憩空间,缓解了他们身处官场的精神压力。

但私人信仰始终承受着公共崇拜的制约,在社会功能的发挥方面几乎等于零,更无法谈及用这种宗教形式对社会生活进行组织。在这里,私人信仰的社会意义受到公共崇拜的抑制。而真正能够组织社会生活的,在社会层面上能够体现出应有的教化意义的,只能是体现为公共特征的制度宗教,以及在此基础上将君王的权力通过这个公共型的宗教设置而得以构成的权力网络。

宗教的制度化,实际上是王朝政治最微妙的设置。它促使真正的能够与世俗权力发生对峙的宗教意义及宗教神权,消解在祭祀制度、礼仪安排等活动之中,尽可能不让宗教本身的意义直接体现在社会制度的公共形式之上。它只能依据君王的权力要求,来进行种种社会生活的组织和安排。那就是在王权专制之下、社会道德的教化形式之中,注重现实生活的当下过程,构建既圣且俗的中国人的社会生活模式。

这个社会生活模式,在制度层面上是公共形式的,具有权力之扩散功能,包含了私人信仰却不消灭私人信仰;而私人信仰则无法在制度层面构成与之对应的制度形式。承受着这种制约,这种私人信仰并不具备宗教

组织形式,也无法促使社会生活具有团体性格及功能。它只能是一种意识、精神,甚至是一种不稳定的精神形式,一种异常松散的精神意识,缺乏任何规制社会、生活的宗教手段。“因此,道教与佛教,至少是对俗人而言,没有成为在社会学上的具有决定性意义的宗教团体。因此,这些民间的、停留在巫术的救赎宗教意识,通常完全没有社会性,换言之,只是个人求助于道教的巫师或儒教的僧侣。只有在佛教的节庆时,才形成临时性的共同体;只有那些异端的、经常追求政治目的、因此也常遭到政治迫害的教派,才形成永久的共同体。”^①

就此而言,制度宗教作为一个社会的中层结构,必然关系到一个全面的社会资本理论必须要关注的方面,即是以某些中层结构和过程作为中介的行动与结构之间的双向过程。其中,制度和网络就是两个中层结构,它们是引导着行动者与等级制结构之间的互动以及社会资本流动的两种主要的社会力量。^②所以,宗教制度必将影响着行动者与宗教组织的行动。

所以出自于天人关系、神伦关系网络而得以构成的制度化结构,就其制度层面而言,它能够在政教关系上构建一个模式;在个人信仰上,它能够促使私人的信仰精神表达为个体化、扩散化等形式,而不至于与制度、结构相互冲突。而圣人君子的儒教信仰,则常常表达在制度层面之内,具有公共崇拜特征,能够与权力秩序彼此整合,从而不属于私人的事情。

然而,一般的私人信仰难以获得制度性宗教仪式的认同,它只能是民间化的私人行动与信仰方式。所以,制度和网络作为社会的基础结构——连接、控制和黏合社会中的行动者与组织的必不可少的社会力量,解释了行动者与组织的内部团结和外部分化。在这两者之间,制度提供了组织行动和互动的原则,提供了修辞理性(rhetoric rationality)以及组织与功能的地图。最重要的是,制度维持着个体与集体的认同。^③

因此,制度宗教既能够维持国家意识形态般的信仰方式,同时亦能够保持私人信仰的一定空间,协调私人信仰与民间祭祀互动的方式,提供了

^① 马克斯·韦伯:《儒教与道教》,江苏人民出版社1993年版,第254页。

^② 林南:《社会资本:关于社会结构与行动的理论》,上海人民出版社2005年版,第184页。

^③ 同上书,第186页。

填充与联结社会中所必然存在的断裂的活力。同样重要的是,它们还提供制度转型的媒介。关系理性的制度化效果,既私人,更群体。

制度宗教作为组织化信仰选择的方式,能够直接参与对社会生活的组织,而私人信仰的无团体特征、无社会功能,以至于大都把意义局限在个别宗教活动场所如佛教寺院或道教的宫观。这就构成了中国人私人形式的“宗教性”,而那些在礼仪制度层面的宗教行动则被界定为“宗教”。信仰转成私人的事情,宗教是公共制度的要求及其呈现。这种所谓的宗教组织难以构成一种既是信仰集团又是社会组织的专门文化性质的社会集团,从而发生了有组织的宗教与非组织的宗教的社会差异。前者出自公共权力对于祭祀活动的组织,演变成为宗教;后者出自个人对于意义的寻求,演变成为信仰。宗教即活动规范的组织形式;信仰即意义体验的个人化。^①所以,与其说在这里发生对应的是制度型宗教与扩散型宗教,还不如说是公共崇拜与私人信仰的对应,是一个以公共特征为基础的道德教化的宗教形式,及其对于私人精神关怀的控制。

宗教制度——作为组织互动的原则,在这里被区别为正式制度与非正式制度。当宗教组织与信仰个体服从于同一制度的时候,它们就处在一个制度场域之中。在制度场域内,宗教行动者(包括个体、网络和组织)认可、体现和共享着仪式与行为,受到宗教制度施加的约束和激励。因为,制度可以界定一个社会。^②

值得指出的是,这些公共崇拜的制度形态,既是宗教制度,却又不仅仅是宗教制度,还是官僚制度,如同先秦时代身为“社稷之常隶”的祝、宗、卜、史。其真正的组织对象并非社会或宗教,而是权力包含宗教的制度全能形式。宗教祭祀活动的具体内涵,在帝国专制的程序之中,对于国家权力共同体而言,都可以表达为一种国家权力范围内的公共事务。

有如秦始皇本人要自称皇帝,不再乐意被称为天子。他要做“人皇”,如《史记·秦始皇本纪》《索引》说:“天皇、地皇之下即云泰皇,当人皇也。”从此之后,国家公共权力所予以统辖的正确秩序,一直成为了王朝政治影响神灵世界乃至个人精神的基本手段。只要是事关共同体的所谓公共利

^① 香农·L·荣格:《宗教与美国现代社会》,今日中国出版社1992年版,第26、31页。

^② 林南:《社会资本:关于社会结构与行动的理论》,上海人民出版社2005年版,第187页。

益实际上也就是国家的利益、宗教、意识形态,皇帝即可作为权力共同体的全能代表与中国人所崇拜的神祇交涉。这个时候,皇帝作为人王兼教主的角色最能够得到真实的体现。秦皇汉武们的“伟大”,由此可见一斑。上天的权威,被此人间的“天子”所截取、窃夺。以德敬天、奉天承运的宗教传统由此发生了最根本的劣变。于是,界定社会的制度宗教,就这样嵌入在世俗权力结构之中并且又被其结构凸现出来了。

经由春秋战国时代而显得凌乱、松散的宗教祭祀系统,此时经过秦王朝帝国制度的整理已经大大地制度化,宗教的克里斯玛转成了国家公共权力形式的制度化的克里斯玛,早期宗教的自发性与宗法性,在祭祀礼仪、崇拜形式、教义和组织等层面,均已被国家权力的公共制度形式所取代。宗教及祭祀的诸种克里斯玛,由此制度化、常规化,使得超验性和具体的经验形式结合在一起,脱俗性和世俗性的表达形式结合在一起,来世的关系和现世的社会形式、信仰形式和仪式形式结合在一起。

从《封禅书》和《郊祀志》,再加上《汉书·地理志》,我们可以知道,西汉领国家津贴的祠祀有七百多个,遍布全国各地。它们当中有些是秦代和秦代以前更古老的祠祀。其中最重要的一点,就在于汉武帝的大兴祠祀,是个兴立“国教”的运动。它在早期宗教的发展上至关重要。从根本上来讲,它是战国秦汉时期“国际化”的一个组成部分。秦始皇的车书一统和整齐法律只是第一步,它解决的只是制度层面上的东西,思想文化统一不了。汉武帝的第二步是统一思想。这个统一包括两方面:学术和宗教。过去大家看重的是“罢黜百家,独尊儒术”,即他的整齐学术,而不太重视他对礼仪、宗教的整齐。因为大家对秦皇汉武的海外寻仙、五岳封禅和巡视大江南北,一般都持否定态度,觉得迷信荒唐,劳民伤财。再加上这个运动虽然大张旗鼓、轰轰烈烈,到头来还是“雨打风吹去”,以成败论英雄,大家也看不起。但是,这一评价似乎可商,恐怕对它在“国际化”大趋势上的意义,对它在收拾人心、完善控制方面的意义估计不足。^①

人们应当看到宗教的公共崇拜的权力意义,就是在于国家或者权力的拥有者已经向整个社会提供了一种公共的或集体的作品,进而说明这个社会中没有任何一个人不能分享这个价值意义,获得其中的归属感。

^① 李零:《绝地天通:研究中国早期宗教的三个视角》,2000年3月2日在北京师范大学的演讲。

只要是这个社会的人,他(她)都能够享受到这种精神规约。它经由神圣传统的构建而再建一个社会。

在这个社会中,公私、正邪、善恶之间的边界并非清晰可辨,而是模棱两可,这就从权利基础上基本否认了私人信仰的自由和排他性原则,进而肯定了公共宗教依据权力等级而发挥的向下型制约功能。上一层级公共宗教的制约,无疑能够形成对下一层级宗教形态的排斥,因此它无法对下一层级宗教信仰状态予以保护,也不会作为公私之际宗教信仰之边界模糊的界定人或仲裁者。通常的情形是,它要求私人的信仰方式服从公共的宗教表达,并在最可能的权力秩序中将此宗教层级形式予以制度化,进而构成意识形态层面上的等级制度。

天命信仰的权力等级(制度层面)、祖宗崇拜的伦理尊卑(宗族秩序)、圣人崇拜的心性内化(个人主体),不同的层次具有不同的信仰方式。由此在中国历史上就构成了一种特殊的信仰结构序列:天下信仰、国家即官方信仰、宗族即社会信仰、私人信仰。权力结构层面是差序格局,神祇及其信仰层面同样也是差而有序。神伦分隔的宗教差序,导致个人信仰的等第分别,这也是神圣资源配置上的制度要求。它依据的是社会权力的等第,决定分配神圣资源的优劣和多寡。

权力结构、血缘族群与宗教祭祀作为制度设置,能够在这些神圣的价值资源的分配上形成资源等级制度。只要被公认为是社会系统中的价值资源,它们就成为结构中形成等级制的基础。而制度宗教所谓的表达性行动方式,就有可能有助于说明权力结构内部及其神圣资源层际之间的行动与互动模式。

与其垂直的、正式的象征关系和神圣资源相互配合的,是一种功能、工具性的信仰结构。这就是国家意识形态层面或宗教信仰层面的差序格局。在这里,如果是把宗教视为权力合法性的证明工具的话,那么,宗教与信仰的功能表达路径,实际上就为中国历史上权力秩序的构成提供了一个工具性差序格局的证明路径。^①

^① 李沛良曾提出“工具性差序格局”的概念,以论述个人社会关系建构中的工具性取向。李沛良:《论中国或社会学研究的关联概念与命题》。载北京大学社会学人类学研究所编:《东亚社会研究》,北京大学出版社1990年版。

就神圣资源的分配和占有关系来说,其下对上难以具有排斥性功能;其上对下,排斥性已经成制度。特别是私人信仰、民间信仰对于天命及其构成的权力秩序的觊觎,也常常要以一种排他性的强制方式,甚至是暴力方式才有可能,彼此之间的张力异常强大。这是一种意识形态等级制度的强化。而等级制的意识形态,又促使宗教、信仰只能镶嵌在这个差序格局、等级制度之中,呈现扩散状态而难为制度独立,仅能提供一种工具型的神圣资源而已。

所以神圣资源的占有的等级制度,是中国社会中制度宗教的核心,即所谓差序格局的宗教制约。政治与宗教,宗教与道德,既不分,亦未合;有分有合,有合有分。它们的关系模式,均要依赖国家在权力秩序中的构成原则及其资源的配置。在此政教模式之中,非政非教,权力优位。在这样一个宗教、信仰的等级制度中,个体、私人的精神信仰,自然要受到世俗权力的最大限制。

在公共崇拜的意义关怀之下,个人的即私人的,难为公共,不可神圣。尤其是那些儒生官僚,既无恒产却有恒心,只能依附在这个公共而神圣的制度之上。所以,或达或穷,兼济独善,惟士为能也。庶人百姓则日出而作,日入而息,耕田而食,凿井而饮,帝力于我何有哉!这就从制度层面保证了公共权力及公共神力的象征、代表,能够兼顾人王教主的双重功能。溥天之下,皇恩浩荡,神而化之,圣而神之。

至于那些无法进入权力秩序或者是被国家权力制度排斥在外的神祇崇拜,在此之后,就成为了民间的、非公共形态的宗教内容。属于个人精神关怀的宗教崇拜活动及其内容、形式,成为了私人主义的或者是道德、修养神秘主义的东西,首先是庙堂之外、方外之交,其次是民间或私人性质,因此而不入道德圣化主义之范畴。

这些私人信仰,大都具有自然主义传统,自发生成,前提不确定,结果难以预测,或自我神化,或自我消解、单纯超脱,仅仅是个人对于神力的借用或者是到自然之中暂时躲避,而无“团体社会”、制度宗教的功能发挥。与制度形式的宗教比较,其功能甚为衰弱,甚至谈不上什么功能。其中,信仰的神秘主义与道德的圣化主义覆盖着每一个中国人,构成一道又一道神圣的帷幕。文人士大夫大都走向道德圣化主义,庶民百姓则亲近自然的神秘主义。一些官场失意的文人士大夫往往也会由此走向自然神秘

主义。但是,这种形式的私人信仰,在私人主义借助于神秘主义而出世以消解道德紧张压力的时候,私人信仰对中国人的影响甚巨。

在中国人的天命信仰之中,宇宙就是一个有机体,是有人格的,故人可与天地并列为三,以匹其德。《礼运》说:故人者,天地之心也,五行之端也。故圣人作则,必以天地为本,以阴阳为端,以四时为柄,以日星为纪,月以为量,鬼神以为徒,五行以为质,礼义以为器,人情以为田,四灵以为畜……。这种能与天地参的手段,就是“修礼以达义,体信而达顺”^①的圣人正义论的伦理理想之基础,同时也是个人精神信仰的自然主义价值根源。

因此,此种类型的私人信仰的自然主义传统,极其容易把单独的个人视为一个和谐的小宇宙,并去追求大宇宙和小宇宙之际的象征性和谐。当这份和谐在个人心中产生的时候,如果按儒家文化的价值设定,这就是一个暂居“方外”而逃避政治道德责任的方法。这个价值设定,实际上成为了对于私人信仰的一个限定或制约,成为一种对于私人信仰的道德要求。这就造成中国历史上私人信仰的合法性基础始终难以构成。加之中国知识分子常常怀抱的达则兼济天下、穷则独善其身的二元处世方法,总是使后者觉得是逃避,虽理想却非圣人成就的进路,难以天下为公,有悖圣人立教之苦心。所以,私人信仰并没有在社会形式或社会组织上与公共崇拜对峙的任何可能,只能是在狭缝里为个人提供一个偶尔休息的时间或空间而已。

圣人正义论,曾经是儒教神秘主义的公共价值取向,但是这种工具化的神秘主义,只是为了赢得世俗权力的承认而已,改变不了儒教的道德救赎方式以及利己的私人主义价值倾向。虽然圣人信仰如此重要,影响如此深入,但在其影响世俗权力和精神权利的过程的时候,这个圣人精神对于中国人精神权利的影响渐渐地、无人觉晓地发生了两大差异。一个是圣人正义论在人格与道德层面的差异,另一个则是圣人正义论在制度与非制度层面的微妙差异。

圣人正义论的本质,惟圣人才有正义,无论是正义的表达还是正义的标准,非圣人难以把握和操作,从而构成一种伦理特权。所以道德差别构成了精神权利的差别根源,使道德差异成为权力之差别,把道德修养程

^① 李安宅:《“仪礼”与“礼记”之社会学的研究》,上海人民出版社2005年版,第34页。

度、道德修养境界上的差异,等同于政治权力、社会权利上的差异,进而构成强制性与合法性的整合,构成道德暴力、信仰霸权。可以说,圣人正义论,就是这两种差异的表达形式。道德修养可以有差异,但是,道德修养能力之差别,并不等于道德权利的差别。对于精神权利享受和使用并不能产生差别。可是,圣人正义论却使这种差别成为正义的东西。道德精英主义与权力精英机制,因此而得以结合。

《吕氏春秋·贵公》说:“昔先圣王之天下也必先公,公则天下平矣。”《慎子·威德》则说:“法制礼籍所以立公义也,凡立公所以去私也。”如果这个对于公共意义的强调,具有圣化主义的宗教背景在后,那么,公共的圣化主义的确立,就是对于私人信仰神秘主义的制约。这是一种极其特殊的“崇公抑私”现象。

在中国宗教精神的深层次上,只有“公”才是一种公认的天地至德,才能把圣人精神证明成为“至公者”,成为“天之经,地之义”的表达形式。至于这种现象的社会本质,无疑是像黄宗羲《明夷待访录·原君》所批评的那样,“以天下之利尽归于己,天下之害尽归于人……使天下之人,不敢自私,不敢自利;以我之大私为天下之大公。”或者是唐甄在《潜书·室语》中指出的那样,治天下者必须“因人情之相尚……”,“养天下之耳”,“养天下之目”,“养天下之口”,“养天下之体”,“养天下之心”。私人特征的天下大私,因了圣人符号的特性和功能,转化成为天下之大公。中国儒教独特的关系理性形式,正好为此做出了最好的论述和证明。

圣人的价值理念,作为个体信仰方式,本属当然。但是,在其演变中,这种圣人信仰方式却获得了独特的“扩散模式”,即经由圣人理念而转化成为圣王、天子,由宗教信念而成为象征权力的行动意义,并把这种意义制度化,最终构成中国儒教“以人为本”的所谓人文宗教的神学特征。这种基于“三圣”(天命、祖宗、圣人)崇拜,以圣人为本、圣人信仰为核心的公共宗教模式,既有扩散式的私人信仰基础,亦具备制度宗教的基本构成,从而能够在任何制度、任何个人的层面,功能自主,贯穿始终,纵横挥洒,意义大同,不受任何宗教制度、崇拜层次的约束。不是至上神,却如同至上神;形同制度宗教,实为私人信仰。这一象征资本,乃为中国历代王朝天子化私为公、权力神化提供了最好的资源,并能够为朝代更迭、权力变迁提供最具有适应功能的再生性象征符号。因此,一个偌大的天下,赵钱孙李,轮流坐庄;俨

然一个文化国家、伦理天下,打磨出一层无处不神圣,无人不道德的迷人包装,体现了私人信仰本质、制度型圣化主义的独特功能。

诚然,圣人也是个人、私人,圣人的信仰也是一种个体的、私人的信仰方式——惟有的差异即圣人信仰具有正当性。在私人信仰与圣人精神正当性之间,因此就存在着潜在的冲突,并在天命转移、圣人更替、王朝权力进行交接之际,尤其表现得强烈。

私人信仰问题,常常关系到宗教信仰者的身份认同,所以,私人信仰的社会内涵往往与民间社会的行为方式紧密相关,而公共崇拜的框架之中如何认可这个私人特性的宗教信仰,最终将影响民间的宗教行动方式,特别是在民间社会经由祭祀圈而进入信仰圈,促成民间社会的构成、发展的时候,宗教的公共性与私人性就形成了某种强烈的张力,影响到权力的合法性体现以及对于这个合法性公共内涵的重新解释。

涂尔干曾经认为,教会膜拜适用于整个群体有关的环境,私人膜拜则适用于个体的生活。^①但在中国人的宗教生活中,私人膜拜所具有的非正当性特征,往往难以构成正常的个体信仰生活。而教会膜拜式的群体信仰方式,也由于对世俗权力结构的制度依赖,同样无法适用宗教信仰者的精神生活。在此层面,正是制度宗教与私人信仰的双向性特征,导致了信仰的正当性冲突。

除其圣化主义的内涵和表达形式之外,私人信仰这一概念的实际内涵,在佛教、道教之前主要是祭祀、方术、图谶,在此之后则主要出自佛教、道教的民间信仰形式。如果说儒教之私人信仰,主要体现为道德精英、圣化主义的话,那么,佛道两教之信仰私人化现象,则主要表现在民间社会中的道德神秘主义、自然神秘主义。

《国语·楚语》中曾经记载有在男曰覡、在女曰巫的宗教神职人员,这些人员大部分进入了国家祭典及国家宗教神职人员的机构。但是,在那些民间的宗教领域之中,这些巫、覡也有不同程度的活动保存,特别是在那些“民社”之中进行宗教祭祀活动的人员,大抵上是不入国家权力机构的私人身份者,因为这些“民社”,本来就与“国社”、“官社”有别。

汉代著名道士费长房学成仙术,“遂能医疗众病,鞭笞百鬼及驱使社

^① 爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,上海人民出版社1999年版,第53页。

公。”巫术在民间及下层社会的广泛流传,使私人信仰具有宽厚的社会基础。即使是在制度宗教如佛、道发展之后,佛道两教的民间化、习俗化,也同时成为了民间社会里私人信仰的宗教前提。佛道两教尽管是制度宗教,但是它们大致都可以分成学者佛教、信众佛教、僧团佛教、学者道教、道观道教等各自的民间化、习俗化形式。这种民间化、习俗化的佛、道教发展模式,实际上就是非制度形式、扩散结构的宗教形式。它们依赖于民间习俗、乡村宗族等组织而存在。

特别值得指出的是,像秦始皇这种人,创建了中央集权的专制国家权力秩序者,却也拥有自己私人的信仰,即追求长生不死的方术技巧;著名的梁武帝,以儒教治理国家,个人却是一个虔诚的佛教徒;至于唐代后期的许多小皇帝,也大致拥有自己的道教信仰。

在中国宗教的整体结构之中,圣化主义及神秘主义应当说是极其重要的两大层面。它们均表现为个人乃至私人特征,只是帝皇贵族出自“知天命者”,从而具备先验的合法性,至于民间百姓则在知天命与听天由命之间,不一定能够知晓天命,并且常常流失于神秘主义的精神安慰形式。

这种神秘主义导致的私人信仰方式,可以随时与神直接沟通,他们的身体或神灵附体,随时可能得到神的启示,而他们对于神的信奉不需要任何中间者,不喜欢借用身体之外的象征物或仪式,只是直接地将内心与神沟通。或者是各有自己的“私神”导引他们,可以随时进入神秘状态,寻求他们认可的私人的精神境界。^①

它们的主要内涵,常常是人们为追求与神圣力量或神圣存在合一时所持有的宗教态度和宗教经验。神秘主义者往往会因为执着于这种神秘体验的实在性及其对于自我的超越性,而将个体的苦难与不幸予以琐屑化,排斥为毫无意义的、鸡毛蒜皮的事情,进而消解了神圣的实在性。由于这样的宗教经验或宗教态度,促使每一种事物或者现象都成为了神和神圣的东西,所以,在神秘主义者的眼中,一切存在和现象都是善的,因此取消了神圣性的超越问题。^②

^① 参见李亦圆:《社会变迁与宗教皈依》。李亦圆:《宗教与神话》,广西师范大学出版社 2004 年版,第 59 页。

^② 孙尚扬:《宗教社会学》,北京大学出版社 2001 年版,第 75 页。

所以,神秘主义形式的私人信仰,尽管不具备它应有的正当性,却也因为它在道德上的意义讲究,自以为善,自为其善,而能够“非法”地存在于中国民间社会,发挥比较广泛的伦理约束作用。至于在神秘主义与圣化主义者之间,实际上只有一层之隔,既容易打破,亦十分坚厚。对于伦理修养低下的人来说,也许终身难以觊觎圣人的真实面孔。中国宗教之中的神秘经验,在字面上浮着,几乎遍地都是。所谓的幽、玄、虚、静、无、极、如等,均表达了这种神秘之感。尽管这种神秘的经验起于少数个人幽独旷暇的自觉,……然而,“潜虽伏矣,亦孔之昭”,其影响于社会国家也,足以使塞者通,止者流矣。这是一种“深邃的获得”。^①

显然,这种神秘主义经验不仅仅属于个人,它虽出自个人的宗教经验,却也可以影响国家天下。反过来说,这种神秘主义之所以能够影响国家社会,实际上是一种权力公共化、个人信仰高度神化之后的结果。尽管神秘主义或者圣化主义均为一种宗教经验上“深邃的获得”,上可通国家社会,下可为个人精神救赎,但是,它能否影响国家天下,则成为神秘主义与圣化主义、私人信仰与公共崇拜之间的最根本的区别。

表面上看,精神权利与世俗权力的差别,界定在一个人与人之间的道德能力差别的层面之上,似乎能够使人安于现状,把权利的缺失理解为个体道德能力的欠缺,只朝向道德修养里面用力,忽略精神权利的考虑和争取,进而把这些精神权利等同于世俗权力,以世俗权力的获得作为精神权利的争取。

人能弘道,非道弘人。人可以为仁由己、推己及人,不达独善其身,达则兼济天下,以己之德延及、扩展至他人。所以,个人的道德教养越高,其“及人”的范围就越大,道德心性层面上的趋善可能性与道德权力施行教化的可能性是成正比的。而这种推己及人,以自己的道德去感化、驯化他人,教导他人的方法,虽然也在权利平等的基础上可能具有良好的社群教化效果,^②但它在本质上是忽略了他人在道德进化层面上本来就具有的

① 赵紫宸:《基督教与中国文化》。林荣洪编:《近代华人神学文献》,香港中国神学研究院 1986 年版,第 435 页。

② 杜维明:社群“体现”(embodied)于我们的自我转化这种方式,隐含着在一种包容过程和透彻觉解之间的连续互动。这里的预设是,我们越是能够拓展自己去包容他人,我们就越是能够深化我们的自我觉解;我们在深化自我觉解上的坚守固执,为我们与一种不断扩展的人际网络之间进行富有成果的互动提供了基础。(杜维明:《东亚价值与多元现代化》,中国社会科学出版社 2001 年版,第 123 页。)

可欲性,因此就出现了道德不平等的现象,出现了君风草偃般的伦理教化不平等现象。

更加可怕的是,这种伦理不平等的现象,一旦被赋予道德教化的逻辑关系,与王朝强制性权力彼此整合,就将构成道德权力,再行推己及人者,象征暴力就会构成。至于制度宗教与非公共信仰之际的差异,则会把这种权力、暴力的象征关系予以定性定型,可以使人以宿命论的方式接受任何来自现实权力的强制性要求,并且可以把它们内在化、伦理化,如同象征关系之间的交换模式那样,换取自己的身份认同和伦理认同。

在此,倘若使用杨庆堃有关非制度宗教的观念来解释这个独特的中国宗教现象,人们就可以发现,由于非制度宗教的特质使其教义与行为与其他世俗的社会生活与制度混而为一,而非具有完全独立的宗教组织与教义,因此,中国的宗教信仰就能够广泛地存在于日常生活中,诸如做官读书、食物医药习惯、姓名系统、祖先崇拜模式、择日占卜、风水地理等各方面;就算一个自认为无宗教信仰的人,也很难不受这些无所不在的非制度宗教的信仰影响。所谓“无信仰者”的意义最多只是一个未信奉任何制度化宗教的人,但是他却难以避免这套泛化的关于宇宙和世界存在的基本信念。中国人的宗教、信仰,常常与他们社会文化及日常生活不能分割。

其次,由于非制度宗教并无一套严谨而牢固的教义与组织作为对参与宗教活动的人的宰制,故此,除了某人所演习的礼仪在程序做法上是否恰当,旁人尚可议论外,再没有任何组织或义理的权威可供成为信念正统化与行为标准化的依据。不同的人所参与的、经验到的宗教内容,可以有很大的差异,亦不存在着谁对谁错,或哪个想法或做法最具代表性的分判。^①这就使中国人在盛行圣人正义观念的同时,构成了非制度的私人信仰与制度化公共崇拜之间的微妙差别,即一个格局式的差异,制度与非制度的精神与信仰之间的权力差异。

依赖着这一差异,圣人正义自然而然地就成为了占有统治地位的国家意识形态。而这种正义观念一旦成为占支配地位的意识形态,“它就会发展制度来实施与操作这种理性原则,来强化具体的个体行动与集体行

^① 李亦圆:《个人宗教性变迁的检讨:中国人宗教信仰研究若干假说的提出》,李亦圆:《文化的图像(下)——宗教与族群的文化观察》,台湾允晨文化实业公司1992年版,第142、114页。

动。此外,它的解释图式会将另一种理性视为非理性、噪音或约束因素。”它反映了一个社会为了生存而使用自己的历史经验作为数据化的解释,当理论化的解释嵌入在一个权力制度之中时,它也就变成了“真理”。^①

传统的和民间的宗教和信仰,在此制度与非制度区别的基础上,就演变为正统与非正统的宗教与信仰形式了。如同学界指出的那样,民间宗教就是古典宗教传统的衍生形态。它们的基础是古代的泛灵信仰和儒道的社会伦理与宇宙观形态,他们之所以能延续存在至其他时代,原因在于它们是处理社会关系的逻辑和人们对世界的看法。所以,中国民间宗教起源于中国先秦时期,是农业季节性庆典的社会衍生物。在此时空基础上形成的祭祀具有社会意义,具有调节社区人文关系的作用。后来,这些具有社会意义的仪式活动被统治者吸收、改造,蜕变为古代帝国所需要和采用的官方象征文化和宇宙观,服务于中华帝国的政治并为文本传统所记载。换言之,中国民间宗教产生于民间的生产与社区生活,官方、文本传统本来就是对于它的“模仿”。^②

因此,与公共崇拜相对峙的私人信仰或者非制度宗教,在其历史演变之中就成为了民间信仰、民间宗教的一个构成部分,并且内涵了一个正当性的冲突母题。这就是说,宗教的使用及其权力相关形态,会构成宗教形态上的私人信仰(private believe)和公共宗教(communal religion)之间的制度性差异。传统的私人信仰,在于它的非法性,而非排他性,甚至是在这种私人信仰的界定过程之中,就将其排他性取消了。因为单纯的私人信仰会具有个人排他性的特点,甚至是与制度性宗教的对抗性。

可是,作为制度性的公共崇拜,其认同的群体关系越大越多,它就越是难以提供最优水平的集体物品,尤其是在没有强制或独立的外界激励条件下,规模庞大的群体一般都不会为自己提供哪怕是最小数量的集体物品。^③为此,在各种历史条件的制约之下,那些在信仰层面或意识形态上表达为一个社会共同体,特别是全能主义社会中共享共生的、有助于精

① 林南:《社会资本:关于社会结构与行动的理论》,上海人民出版社2005年版,第161—162页。

② 关于国内外学界同类论题的争论,参见王铭铭:《社会人类学与中国研究》,三联书店1997年版,第149—185页。

③ 曼瑟尔·奥尔森:《集体行动的逻辑》,上海人民出版社、上海三联书店2003年版,第40页。

神认同的东西,实际上只能是带有强制性的东西。所以,附带有强制性的圣人正义论,构成了中国人在宗教、信仰层面上相处于公私正当性之间的冲突。

3. 信仰的正当性冲突

基于一元化的天命信仰以及双向对应的受命与革命信仰方式,使私人信仰层面的圣化主义成为中国儒教及其信仰的重大特征。

天命信仰的落实,惟可依赖的是现实人间的道德心性和世俗权力。敬天以德,导致的不是天命的神圣化、超越境界的位格化,反而是天命的心性化、人间道德化、公共权力的合法化。它的表达形式,源自先秦商周两朝前后更替的“革命”年代,特别是周武代商对于宗教“天命”的权力架构。这个变化,在中国历史上是一次静悄悄但是又最为深刻、影响最为深远的“革命”。

汤武革命的直接影响,就是圣人正义论的形成。圣人正义,近似于外在的东西;德性自圣,近似于内在的东西。既无固定的内在,亦无外在的固定,内外关系的象征均在一种整合模式之中。

常人说的中国人所具有的内在超越,是把超越的一般置于个体之中,但这个一般仅仅存在于与个体紧密相关的人际神伦关系之中,是一种特殊的普遍主义。于是,一般被消解了,特殊被强化了。即使是具有“一般”特征的天命信仰,也被置入种种关系之中而忽而内在、忽而外在,忽而又是在内外在的整合。这就是圣人正义论的特殊主义表达形式,它既要有制度伦理的追求趋向,本质上又是个体性的信仰扩散。

圣人的正义要求似乎只有一个,但圣人的正义方式却是非制度的东西,依圣人之义而自由转移,常常突破了制度的规约,如同《孟子·离娄上》所言:“大人者,言不必信,行不必果,惟义所在。”所以,如果言其具有超越形态,却亦是一种以象征交换关系为核心的个体精神的超越形态。圣人正义论一旦形成,实际上就具有了道德信仰的排斥功能,惟圣人为正义。恰好是天命信仰,圣人才有这种精神特权;惟义所在,突出了信仰的个体之维,而忽略了宗教的群体之维。这就把宗教之维的规约嵌进了世

俗权力结构。

以《大学》的语言说,儒家的本分在修身、齐家,而不在治国、平天下;用现代的语言说,修身、齐家属于“私领域”,治国、平天下则属于“公领域”。“公”和“私”之间虽然在实际人生中有着千丝万缕的关涉,但同时也存在着一道明确的界线,这大致相当于现代西方“政”与“教”的关系,即一方面互相影响,另一方面又各有领域。“公领域”不是“私领域”的直接引申和扩大,但是“私领域”中的成就却仍然大有助于“公领域”秩序的建立和运作。^①

在这里,不仅仅是治国平天下等公领域的合法性需要证明,而且其权力秩序的神圣性也需要证明。至于被镶嵌在其中的宗教、信仰,则把精神、道德的东西与世俗权力的东西等同起来,直接从私领域为公领域服务,同时把自己的精神权利内在性的神人关系,嵌入为圣人正义论的合成条件。公领域与私领域的建立与运作,其实是各守其业,但公领域的东西可以借助于公共之名义而轻易进入私领域,而私领域的东西想要直接进入公领域,则没有那么简单易行。

杜维明说,神圣与世俗的两分法非常不适用于儒家传统。将儒家人文主义刻画为世俗的,这是误导性的。由于儒家认为人存在的意义是在平常的实践生活中实现的,他们便既不以世俗为神圣,也不通过有关人心的知识来经验天道。儒家的超越向度绝非一种“全然的他者”,而是与人性密切相关。严格而论,既然人性天赋,而且人心是人性的定义性特征,人心的充分实现便自然导致人性的体知,而这就丰富了对于天道的体知。在儒家思想中,超越与内在的尝试性整合,驱使我们把儒家的视界刻画为既是人类的,又是宇宙性的。的确,我们坚持将儒家的视界刻画为人类宇宙性的,坚持标示人性与天道之间的感通性与统一性。这一视界的一个逻辑结果便是伦理与宗教的不可分割性。一个人的道德责任如果不能延伸到天道,那么这种道德责任便是不完整的。^②

神俗之区分自然不是儒教的重点所在,杜维明先生的观点以其宇宙性的强调而避免了世俗性的论述,把儒教的整个体系置于一个宇宙性的

^① 余英时:《现代儒学论》,上海人民出版社1998年版,第42页。

^② 杜维明:《东亚价值与多元现代化》,中国社会科学出版社2001年版,第196页。

精神建构之中,进而可以把天命、天意落实于精神个体,转换为道德心性,把伦理与宗教整合。这当然是解读儒教宗教性的一个很好的路径。然需指出的是,一个人的道德责任可能延续到天道,但不是每一个人的道德责任都能够直接延续到天道,中间需要有“惟义所在”的圣人正义论的认可程序,否则就会沦落为民间的自然伦理主义,不入儒教庙堂。而这种不入儒教庙堂的道德责任,当然就是不完整的东西。

所以,公私领域之间就存在着不可忽略的差异和冲突。这一点,钱宾四曾经指出过:“守仁的良知学,本来可以说是一种社会大众的哲学。但真落到社会大众手里,自然和士大夫阶层不同。”^①他说的是明代的阳明良知学,但是明代的阳明良知学无疑具有一个精神渊源。

儒家思想认为,作为生物体的“人”必然要承受生老病死等无可避免的命运;但是,作为道德自觉的主宰的“人”,却又必须实践那源自超越本体的道德规律,以完成其天命或使命。因为儒家的“仁道”与“天道”是可以相互契通的。^②其作为道德主宰,在于“义”的承受;而对于天命的完成,则要求以道德主宰的身份在日常生活中来实践天命的超越本性。因此,义-命观念的界定和完成,实际上就是把一个具有普遍超越意义的天命系统,落实在现实生活中的道德个体身上。

然而,这个道德并不出自于天,反而是天命、天道得以落实的基础,此乃儒教的最特殊之处。它并不因为天命的承受而出现社会伦理根源的超越形态,反倒是因了天命的神圣感而导致人间道德的神秘化、神圣化。这是个往下的伦理走向或道德行动逻辑,而非往上超脱的精神基础,是天命为人间服务,而非人间活动对于天命的神圣依赖。

在天道、天命与人间伦理之间,最关键的是有一个王朝设置的祭祀制度作为中介,曾经把敬天的种种礼仪作为了国家的大事,把天命视为人间社会价值理念的最大象征,而不是一个宗教崇拜的外在实体。惟有其能组织祭天大礼的王朝权力秩序,才是实体,才是对天命之象征体系予以解释、借用的社会平台。一方面,是天随人意,一方面是“祭有十伦”,其间可以为人们提供最好最大的象征增添或象征盗用空间。而人间祭天祀祖的

^① 引自杜维明:《东亚价值与多元现代化》,中国社会科学出版社2001年版,第100页。

^② 黄光国等:《面子:中国人的权力游戏》,中国人民大学出版社2005年版,第205页。

各种功能和制度手段,则以一种十分独特的“意义行动”,将天命、伦常、权力予以神秘的组合,并建构成一个空间巨大、内涵丰富、意在此世的共享型象征体系,最终在这个体系之中孕生出一个能够神化或者圣化的价值理念作为其深层基础。

但是,这个作为第三方关系模式的王朝“祭祀”体系,作为工具,作为过程,往往是最不可靠的东西,其间具有太多的变数和人为的因素,完全可以从改变固有天道、天命的神圣内涵,变天意为私心,表达为权力秩序的神圣化论证、生成的各种功能。这种现象,极其类似于象征增添或象征盗用,即对于一个社会共同体已经达成共识的精神象征及其符号,随时可以进行新解释,赋予该象征关系以新的涵义。当然,这个象征增添或象征盗用的行为,作为一种历史结果,上有天命的关注,下有强制性权力的制约,无论如何也能使这个结果获得最稳定的强调、最有力的强化,既有宗教的公共意味,亦含权力的强制性服从,导致人人共享,处处可见,无论哪个社会群体,都要接受这个新赋予的意义和新的诠释。

这个人伦道德的制度及其作用,上涵宗教天命的源头,构成中国儒教的信仰内核,下托权力的威势,演变出中国儒教的公共特征,至于敬天以德的社会落实即精神个体,则在这个中间层次将其能够敬天的道德神秘主义转变为个人的精神圣化主义。如言其神秘主义,则因此过程是个人精神讲求的结果,亦无制度可以制约。恰恰相反,这外在的一切,却可以帮助这个“特殊的个人”在此神化、圣化的程序之上获取成功。

秦皇嬴政这个“人皇”,在他的传国印玺上曾经刻印着八个字:“受命于天,既寿永昌”,这充分展示了这个“特殊的个人”在神化、圣化程序上的成功。尽管专制皇权本身是至高无上的,可以通过帝国行政体系而体现其最高的权威,但通过宗教仪式而神圣化却可另建权威结构,促使“人皇”在帝国政治之外再获一种“神圣性”。

对于帝国政治,这是神化的程序,专制王权的合法性已经建构成型。但是,对于帝皇本人,此乃个人圣化主义。天命人伦、圣化秩序,在以公共形式为特征的制度宗教中,教化主义的体系核心就包涵有道德圣化的内容与要求。但是,这种圣化主义的表现形式却是私人的、个体的,至于这个道德圣化的结果是否能获得权力秩序的认可,能够将此圣化的内容纳入整个帝国教化的设计,那就要决定于一个化私为公的逻辑改变过程,以

一己之私化为天下大公,从而使权力的神化与个人精神的圣化能够和合为一,实现人皇兼教主的逻辑整合。

这当然是一般人做不到的事情。所以,私人主义特征的圣化主义能够在教化主义和神秘主义之间起到一个奇特的中介作用。它是中国社会中特殊的“中间逻辑”的呈现方式之一。它可以直接承上,过渡到王权教化层面,适应权力秩序的建构要求,并可在适当的时空,将自己的圣化经验下启,转变成整个权力教化的重要内容。其对于下层信仰的影响,则通过道德楷模的建立,左右着信仰神秘主义的走向,使之不至于轻易地转变成民间秘密宗教,成为影响权力秩序稳定的宗教异端。

在权力—宗教一元整合的方向上,道德圣化主义保证了王朝权力合法化过程中的神圣资源,并以象征资源的增添或盗用方式,将此方式扩大或普遍化,发挥出制度宗教的社会效能,从而建构无数重叠的圣化式“同心圆”。在权力秩序的维系要求下,随时可以将这个神力圈的同心圆边界移动、交叉、或重叠,进而对各种圣俗关系进行随意的解释,最终以象征符号阻绝了神圣世界与世俗世界的二分对峙或紧张冲突,构成一元和谐的政治秩序。

因此,中国社会的权力秩序,主要由卡里斯玛和由此构成的儒教传统所支撑,由此呈现卡里斯玛的秩序化、制度化,秩序的边界则显出非常的私人化。私人的信仰精神、道德影响、文化修养乃至人格魅力,成为卡里斯玛秩序的构成要素,以至于它们的变化,也将促使秩序的变迁。

诚然,一般百姓无缘圣化。只有那些能够奉天承运的“特殊的个人”,方才具备圣化的可能。首先是天子,才能知天命;但是,并不是知天命者即可为天子。天命仅仅是天子神性的证明方法。“天令之谓命,命非圣人不行。”^①常人对于天命只能是听天由命,或者是乐天知命。所以儒教的理想圣人常常就是宗教—权力行动者,同时还须具有与“天道”神秘合一的神性,然后才能通过这种圣人化特殊品质的神奇作用,将其神秘的楷模功能作为神的恩赐,分配给他的臣民,所谓皇恩浩荡,分享恩典。相反的是,当这个理想圣人已无法产生出权力政治统治所需要的神性时,他的圣化主义资源就枯竭了,宇宙秩序和权力秩序就将从中断裂。那时,王朝天子的命运以及个人的道德功能就会终结,“革命”——革其天命的时

^① 《汉书·董仲舒传》。

代就随即来临。

为了面对这个“革命”，就个人特征的圣化主义而言，主要是让这个“特殊的个人”的楷模效应，“适应那永恒的、超神的世界秩序——道，也就是说，适应那些由于宇宙和谐而产生的共同生活的社会要求。在这些社会要求中，虔诚地顺从世俗权力的固定秩序尤为重要。对个人而言，与此相应的理想是：把自我造就成为一个全面和谐发展的人。”^①

实际上，中国历史上所谓真正的圣人并非在于“救赎之路”。这个“道”如果存有，只在他心中，经由他的伦理磨砺和文化历练，整合而成。更关键的是，这个“道”是否能真实地得到整合、构成，仅仅依赖伦理、文化的历练还大为不够，尤需已经成型的权力秩序的准人和认可。这个权力秩序已经形成一个准入机制，大抵上是以伦理楷模、个人“公德”再加上天命的承受等条件综合而成。其中，成王败寇的权力经验也是一个决定性的因素。

即便是儒教之外的制度宗教如佛教的信仰，也在相当程度上具有私人信仰的特征。尽管佛教具有自己的僧团组织、丛林制度，但是它对于个人精神觉悟的强调，对于个人精神修养的强调，则导致了佛教精神功能私人化的基本倾向。僧团组织只是在佛事活动的组织上，丛林制度也只是在僧人生活的管理上、佛教戒律的维系上发挥其组织功能或制度影响，但在其超越境界及其理念层面，觉悟方式则基本是私人形式的。从佛教的教义而言，心、佛、众生三无差别，即心即佛，佛是觉悟的众生，众生是尚未觉悟的佛等，即是将其超越的精神理念取决于个人的精神修持、个人的修炼，成佛与否取决于个人，由此体现出相当深刻的信仰私人化倾向。

如果将此信仰私人化倾向，落实到个体身上，则与儒家文人士大夫的道德讲求几乎一致，呈现出道德圣化主义的转向。佛教徒会将自己努力的方向或结果转变成为一个道德楷模，并以此要求自己，将成佛的境界和理念与自己的日常生活紧密结合，促成圣化主义的生活化。日日是好日，人人为圣人。在此之处，儒佛最易契合了。正是这样一种宗教传统，导致中国人对于精神修养、道德禀赋的过分信赖，进而忽略对于制度、组织以及相应的社会规范的考量，出现中国文化历史上的“精神依赖”和对“私人化关系理性”的过分信从。君风人草，道德依从。

^① 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，江苏人民出版社1993年版，第258页。

于是,圣人就是一种规范,其合法与否,完全在于他所表达的权力和利益,以及这个表达的需要。精神、信仰、正义的表达方式仅仅是一种关系理性的象征。虽然其个体的权力或者利益需求,是儒教秩序、规范的构建或破坏的标准,但圣人这个象征符号,自足圆满,可以自己构建一种规范,或能自坏其规范,或反对任何一种规范。表面上看,这是一种否定性传统,实质上却是一种肯定性传统。因为,革命翻新,受命重建,变异为一个反传统的肯定性传统。

正如韦伯指出的那样,卡里斯玛人格在历史中是特别具有“创造性的革命力量”。他还声称这种人物是传统的破坏者。这种卡里斯玛人物先知的典型口吻是:“吾言经书所载,然则我向尔辈如是说。”这也就是说,一个传统内一旦出现了一个卡里斯玛的人物之后,该传统也确实会得以承继或保持下来。这是合理而必要的事情。然而,由于一位卡里斯玛人物的出现,固有的传统也将会以一种与前面传统全然相异的形式和实质而保持下来的同时,促使传统的方向发生变化,以至于按照新的方向变异。这个时候,就发生了卡里斯玛的裂变。这种裂变,既可能是一种外在的变迁,亦可能是一种内在的变迁,它常常发生在制度崩溃的时代。^①无论内在的裂变,还是外在的变迁,它们在中国传统上表达的却只能是一种传统,即天命经由圣人而受命或者革命,是构建现实权力秩序的宗教行动者的表达者传统。因为,革命与受命间的双向关系,总是一种变异或裂变。

承继着受命模式和革命信仰的特殊功能,圣人作为行动与结构的中介,道德之讲求既可以是特殊主义,亦可以是普遍主义,所以,圣人的信仰方式既能够表达为精神个体,更可以表达为天下普遍的权力要求,尽管其间存在着相关的制度设置,却不妨碍这个既特殊又普遍、既公且私的圣人行动方式。其根本功能,是正义的表达方式,以为天下公正而认定其所统领之天下,乃天下人之天下,非其一人之天下。圣人之有公心,犹天子之公天下,两者的逻辑是一致的。

如果说,天人神伦之际的象征交换关系,导致了天道、天意之落实在人间社会,那么,精神权利与世俗权力表达在非制度与制度之间的矛盾,则是一种非平等均衡交换关系的结局。它是一类现实交换关系。圣人正

^① 爱德华·希尔斯:《论传统》,上海人民出版社1991年版,第306页。

义精神及其表达方式,本是个体精神形式,然而,这种个体精神能够嵌入制度程序而形成有德有位者的合法性证明根源,继而就是嵌入秩序而追求其制度化的表达方式,证明王朝政治中美德者即统治者。至于那些真正的个体精神、私人信仰,大抵上指的就是一些个人或少数人的信仰形式。他们缺乏机会、缺乏制度认可的表达方式,从而无法具备独立的宗教作为个人信仰的制度化手段来扩大其信仰,并与其他相关信仰者保持合法的接触和交往。

这样,制度宗教与非制度的信仰之间的矛盾,强化并促使了天人、神伦关系的非制度化与非正式化,以及天人神伦之际象征交换关系的重要性与排斥性,以便于面对更加普遍的众多的非制度性信仰,保证制度宗教所能提供的合法性证明资源,保证制度宗教的圣人正义方式能够经由权力结构来表达。它们是王朝政治和官方认可的宗教信仰者,能够得到组织层面的关联。所以,象征交换关系是在天人、神伦之际基于“施”与“报”的交换形式而自发自生,而在人与人之间的宗教、信仰关系,则一定要在制度与非制度之间进行技术型交换,并且以制度方式的权力优越性把握那种非制度性质的交换关系,将一般庶民百姓的个人信仰始终限制在非制度、非资源均衡的表达方式之中。信仰可有,但不能自由表达。在这种类型的现实交换关系中,受命是“施”与“报”之间的合法性象征交换关系,从天道获得人道的神圣资源,从天意那里获得圣人心性的信仰根基;革命则是对于世俗权力的再度争取,其行动意义是统治者是否具有统领天下的合法性,对固有的受命者而言,是否具有再次革命的可欲性。它们在象征交换关系的掩盖下,本质是一种赤裸裸的权力交换关系。

尤其是对具有天命信仰的人而言,倘若他曾经有意于天下治平,而固有的权力形态对其远大志向尚未予以认可,其想要进入制度表达的信仰层次,或者是借助于制度宗教而表达自己的私人信仰,这几乎是不可能的事情。他无法对付这个制度障碍。后世设立了科举制度,曾经是这种信仰、精神得以嵌入制度之中予以表达的可能性之一,使这种拥有精神、信仰的个人有可能成王成圣,或先或后获取圣王一致的表达逻辑。与此同时,则是这些精神、信仰的主体在无法通过科举被嵌入到权力结构中,成为神伦关系、天人关系的诠释者和权势者,他们往往会辟出如下两条路径:一是道德自足,清高自守,做人世间的素王;另一进路,可能揭竿而起,必欲要有德

有位,进而问鼎于庙堂,暴力取代固有之天下。这种宗教现象,在中国历史上是极其独特的,可以说是中国民间宗教、民间信仰的一大活力,同时还是中国权力秩序动荡不已、破了再建、建了再毁的深层原因。

其中,既有私人信仰的正当性问题,亦有宗教演变的制度排斥现象。关键的是,这个呈现为排斥现象的制度,并非宗教制度,而是使宗教、信仰得以镶嵌在其中的世俗权力制度。在这里,它们把曾经是行动与结构中中介的“受命”与“革命”的双向性关系模式,直接转成以一种权力秩序统合其他任何精神秩序的全能结构。所以,表面上的正当性冲突,更深层面的制度排斥,迫使社会成员要对此予以无限的精神认同。

当普通的个人认同于这个关系模式的正当性的时候,他已经忘记了这是在服从权力;当人们已经习惯于这个权力的时候,他们已经忘记了这个本有的信仰。如果一个群体的目的不是以经济目的为主,那么个体会很容易认同群体的目标而不考虑个人的狭隘的私利。军队中的突击队和宗教组织就是这类群体的例子,在这样的群体中,个体将会自发地激励自己优先考虑群体的利益,其次才是个人私利。^①这样的话,道德的个人与不道德的权力秩序之间的矛盾,就会转以群体、制度压制个人利益乃至精神权利。

所谓象征权力的实质,就是一种合法化并已获得社会高度认同并能够肆行认同控制的社会权力。从这个意义上来说,圣化主义的精神源头是私人性质的,但是在它的演变过程之中,则因为公共意义的渗透,促使其亦步亦趋地化私为公,变神秘主义形式的合法性证明过程,转成一个以道德楷模感召天下的公共过程,由此也将私人信仰的神秘主义特征与以道德权力为中心的圣化主义呈现为权力的差异。

在宗教经验经由道德神秘主义层面转成圣化主义的过程之中,这种经验常常被权力制度化,本来是私人性质的宗教信仰或者价值理念也由此被公共化了。所以,真正被圣化的个人或个人精神,在中国的历史长河之中往往是凤毛麟角,常常缘自帝王将相、历史人物而已,庶民百姓无缘。

马克斯·韦伯曾经认为:东方的内在宗教培育出一种“示范性”的预言。宗教人物通过弃绝情感的冷漠或迷狂的出神,促使自己成为宗教观念的化身和典范。禁欲的行动伦理与神秘的参与伦理分别界定了东西方

^① 弗朗西斯·福山:《信任》,海南出版社 2001 年版,第 156 页。

宗教取向的基本差异。这种宗教形式,存在于一种内在于世界之中的神圣秩序,并将宗教作为自我负载神性的“容器”和自我启发的伦理要求(基督教常常视人为“神”的工具,所以能够构成行动伦理),人们不要求实现一个隐秘的神的意志,而是通过神秘的“附体”(possession)过程,参与神圣的秩序。神秘主义的精神关怀,往往体现为个人的精神休息,官场上的紧张和个人精神的寄托。它的体现,也与公共崇拜的体现形式一样,不分等第、层次,上下可以贯通、融会,只有表现的形式相异。

《菜根谭》中说:“有一念而犯鬼神之禁,一言而伤天地之和,一事而酿子路之祸者,最宜切戒。”从鬼神到天地之和,这就是神秘主义的个人禁忌。虽然是非制度特征,但是,私人信仰的功能形式也无不体现出圣化主义的政治功能。天子庶人,各取所需,自我神化。神化的程度和影响范围,取决于个人权力的格局的大小。权力大,影响大,神化的程度便大;反之亦然。私人无甚权力,却也能够神化自己,给予生活以自信,至少还可以接通圣人,认同外在。

立德、立言、立功“三不朽”,^①是中国人的精神境界。中国人“祖”、“圣”的崇拜精神尚缺乏“天命”的崇拜内容,只有在三不朽的层面达到一个极至,其道德、其言语、其功德才能上配于天,或者由于内圣而取得外王的制度形式,直接奉天承运,祭天祀地。因此,私人信仰的正当性在此受到极大的制约。虽然没有明确规定私人信仰为非法,然圣化主义的公共特征,总是在社会道德影响层面上限制了它的正常功能,从而难以在王权一统的天下另辟一块个人精神天地,以消解个人的道德紧张。

私人信仰总是私人的事情,顺其自然而已,难登大雅之堂。只有成为王者,尚可为圣;败为寇者,私下自慰。所以,中国人的宗教信仰就是一种方外之交、方外之游。这是圣人存而不论的六合之外,可神可密,大有异端之嫌。于是,私人信仰一个最重要的社会特征,即不依附宗教制度,也不能荣登大雅之堂。但是,私人信仰又不与制度宗教相互对立,其间即使存在某些隔膜,却也如同一层窗纸,一捅即破,反而可以个人的道德修养嵌入制度宗教,从而能够得到权力者的一定默许、一种私下的认可。

^① 《左传·襄公二十四年》叔孙豹:“大上有立德,其次有立功,其次有立言。虽久不废,此之谓不朽。”后有近代魏源提出“立节”,以补充三不朽之不足。

其次,个人神秘主义的宗教行动及其特点取决于精神个体对于个体性和游离在制度宗教之外的神圣资源的占有、利用、分配和解释,取决于能够为个人的道德完善建构一个自满自足的道德象征世界。再次,私人化的象征符号,无法也无需制度化,只服务于个人的神化、圣化,所以它又具有多元化、个体化、私人化的表现形式。所以,在这些私人信仰的宗教特征之中,常常只发展出一种明显的几近于巫术、占星术信仰的形式,相信这种信仰能够支配个人的命运。一般的信仰者也只能是听天由命,即使想以其道德修养而上配于天,也只能是偷偷摸摸的私人行动。

孟子学说中有“天意”的讲求,对天意的信仰并不陌生,但它不直接涉及社会的公共价值。但这种只讲个人的道德修养,却可以达到道德群体和谐的境界。马克斯·韦伯认为,孟子的“天意”并不涉及个人具体的命运,似有不确。恰巧相反,孟子的天意注重的就是个人的具体命运,是儒家思想之中有关个人神性关怀的发生之地。

这就是关乎天命而注重于个人道德修养,进而能够接近圣化主义境界者,从而与社会国家的和谐及其命运紧密相关。这就是儒教的讲求之中所谓高贵者方知命运的深层道理。虽然天意和天命与制度宗教的公共价值意义紧密关联,个人的宗教信仰却并不直接与此打通,但在天意和天命的观念之中,既包含着深刻的个人救赎神性,亦内涵着经由间接的个人道德修养进至于治国平天下的可能,似乎给人希望,实质上则是制约私人信仰的一个重要方式。

它可以包含公家、私人的所有方面。然而,私人化的宗教信念却只能与教化政治的宗教内涵紧密配合。尤其是私人的非正当特征,它只有将个人的精神修养与政治认同结合,方才具有合法性行为特征,否则,历史上的“三不朽”就不可能成立。所以,与此缺乏关联的私人信仰,往往就会被视为非正统象征资源,但这并不意味着非正统秩序的形成及能够挑战正统的权力秩序。

在公共崇拜及其秩序强大有力的时候,它们同时也是宗教秩序的构成部分;然而在公共崇拜及其权力秩序衰弱的时候,这些非公共崇拜及其组织就会乘虚而起,自称或自攀传统,企图归于正统。在天下治平时代,权力秩序的拥有者可以容忍“正统秩序”之中的非正统价值因素如私人人类的秘密信仰,但是不允许异端宗教组织的构成。

因此,私人的非官方、非公共的宗教力量,在传统的中国社会,不可能具有完全的独立空间,任何民间信仰都难以成为超世的独立宗教。它们可能是宗教异端,或者是地方社会的精神关怀方式,但在正常的权力秩序中,它们都难以成为独立于国家天下之外的社会势力。

在公共崇拜势力强大的时候,私人信仰自然无法独立作用,始终与公共崇拜相互协调;私人的非正式性,决定了私人信仰不可能不依附于公共崇拜。但是,信仰的私人形式也能够在个人精神领域具有较好的私下安慰功能,在公共崇拜无法缓解道德紧张的时候,可以直接对不在官场或退隐江湖的个人发生作用。与官方宗教权威的公共形式形成对比,私人信仰的非制度性、非正式神圣资源的使用方式,近似于社会之中的“另类权威”,往往以民间化、习俗化、个体化、私事化的形式发挥功能。

在中国乡村社会之中,这种私人信仰意识具有较大的发展空间。中国乡村所崇拜的神,恰恰就如韦伯所讲的那样,是一个地方的神,而不是一个团体的神。^①这里的宗教,实际上乃是作为乡村公共活动的场所、组织而存在的。由于中国农民的思维习惯一直缺乏“社团”的概念,所以,村庙或村庄的宗教场所,自然而然地成为了村落社会生活的主要代理者,成为了乡村各类重大事务的执行机构。至于庙宇之中供奉的神祇是什么,反而是次要的问题,关键的还是这些庙宇在社会和法律方面的自治作用。只要这些活动不是社会团体、组织,又不触犯国家权力及利益,统治者就不会出面干涉。特别是那些作为“民间祭祀”的祖先崇拜,它无需由政教合一的政府及其官吏操办,而纯粹由乡里宗族家长作为祭司,在各个家族的襄助之下来办理。

这些崇拜现象,仅具地方特征,而无社会团体功能,所以不是一种“团体的神”。它是私人性质的神,无法作用公共,其自治功能的发挥与其说是神祇崇拜的宗教功能,还不如说是崇拜该神而形成的民间习俗所起到的作用。更加重要的是,这种民间习俗及其社会功能,不入国家祭典,无法参与或干预国家大事,听之任之,自发生成。所以,这里的私人性质,是与其民间性质相通的。“道德的合法性,具体地受到泛灵论的保证,只不

^① 马克斯·韦伯:《儒教与道教》,江苏人民出版社1993年版,第21页。

过是作为一种共同习性得到保证的。不过,所缺少的是救赎宗教那种井井有条地指引生活的中心力量。”^①所以,此类宗教民俗化的道德泛灵论作用形式,大都呈现为一种民间社会道德的神秘主义现象,促使私人的精神生活依赖巫术般的宗教指引和泛灵论的神祇崇拜。

对此,人们深感困惑:为什么中国乡村的宗教崇拜就难以发展成为一种团体的神?为什么在中国历史上不存在“团体的神”?正是因为“团体的神”的缺失,私人信仰只能基于个人的人际神伦关系,无法产生抽象的超个体的团体形式。而个人的成功或失败,往往被看作是私人信仰在巫术或仪式上的“善行”的结果。这种信仰方面的善行,又非常的私人化、随意化,并不具备固定的评价准则或道德规范。对于巫术的解释也无法理性化,尽管它具有很大的道德功能。

另一方面,在漫长的历史变迁中,在公共宗教及私人信仰之间,还存在着一个非常关键的中间层次。这个中间层次在公私之间起到了一个上下缓冲、彼此衔接的作用。这就是中国民间社会的构成。但是,这个民间社会,非常奇特,既非团体社会,亦非私人社会,而是两者关系兼有,缺乏明确的社会定位。

民间社会对于上层社会、精英文化、宗教公共的话语系统而言,似乎又存在着自己的话语系统与社会资本,但是它对于国家权力又是高度的认同,甚至承担了国家整合社会的某种责任。在此方面,可举佛教为例。佛教进入中国之后,相当程度上发展成为民间形式乃至私人信仰形式,但是,即便如此,这两种形式对于当时的国家依然存有相当高度的认同。如北魏的佛教造像,本是民间宗教活动,私人的、寺院的、家庭的,或者是若干人一起,多半自发组织,造像祈福,积累功德。然在这些过程之中,无论造像者是谁,为皇帝、国家祈愿者最多,而为皇帝者最是多数。祈愿文的叙述方式与书写形式也体现了这个特点。此后才是对于佛、法、僧三宝,家庭,个人,祖宗的祈福。其中对皇帝、国家的认同最高,这反映了民间佛教、私人信仰的社会实质。^②

^① 马克斯·韦伯:《儒教与道教》,江苏人民出版社1993年版,第196页。

^② 侯旭东:《造像记所见民众的国家认同与国家观念:北朝村里社会研究之一》,载郑振满、陈春声主编:《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社2004年版。

官方系统也常常利用、使用这些民间资源,来表达自己的权力,予以无所不在的渗透。在宗教和信仰的方面,民间的宗教往往受到严密的控制,只有私人的信仰,如果不发展成为民间宗教组织者,常常可以比较随意,在某个框架之中得以自由。这里的一个基本原则,就是它们的信仰内容,是否相容于国家祀典,这决定了它们是否具有合法性。中国历史上一直就存在着“正祀”与“淫祠”的区别。这表明了国家权力系统对于民间信仰一直心存戒备,在宗教信仰这一类象征符号资本的管理上,实行着公共、私人乃至民间的严格区分。

尤其是明清时期的民间宗教流派,几乎都反抗现存权力系统,并且也遭到官方的严厉镇压,这就更加剧了国家权力系统对于民间宗教、私人信仰的整合。直至二十世纪民国年间,当时的民国政府内政部还曾经颁布有《神祠存废标准》,以新型国家意识形态对“科学”、“理性”的强调,来解构迷信,维持政权,凡不符合存废标准者均在取缔之列。^①实际上,这还是沿袭了中国历史上维护“正祀”、防范“淫祠”的传统,以宗教的公共形式压制信仰的私人存在,进而防止民间社会的进一步构成。

值得指出的是,这种民间社会还是在以它独特的风俗、信仰习惯,继续在叙述着国家权力的公共形式,表达着权力乃至宗教公共的强制性。虽然三纲六纪、忠君报国等普遍性抽象价值原则,对于民间乡土社会而言,可有可无,如同对待神明,是否对它敬祭,主要在于它是否对自己有好处,他们注重的仅仅是从手段到目的的特殊关联,然而,民间社会这种特殊的活动逻辑,无法自我构建自己的社会结构。团体的社会形式无法构成,那么,“团体的神”自然无人祭祀而被悬置起来。

这必然导致神圣化政治权力的公共功能无孔不入,无处不在。私人信仰的社会功能,仅仅局限在对于个体道德意识的神秘附会上面,从而把私人信仰的方外特征(神)与儒教道德的庙堂意向(圣)紧密配合,尽可能的合二为一。私人信仰与公共崇拜的打通关节,主要就在圣化主义这个焦点上,而不是它们的行为组合形式及其结构。其中最微妙的地方,是它们在存在形式上的既分亦合,而且是以公共崇拜整合私人信仰的方式。

^① 潘淑华:《“建构”政权,“解构”迷信:1929年至1930年广州市风俗改革委员会的个案研究》,载郑振满、陈春声主编:《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社2004年版。

在正常的历史情形之中,私人信仰一般难以“团体的神”的崇拜形式对公共崇拜及其权力形式提出具体的要求。

这样,私人信仰无法确定其应有的社会政治地位,更无“团体的神”作为领域。在这个理由上,可以认为,中国历史上缺乏“团体的神”,就是中国历史变迁过程之中一个最微妙的文化基因。这个“团体的神”的不存在,恰好能够解释公共崇拜与私人信仰在中国历史上特殊的整合过程。神事和人事,最终在权力包含宗教的结构之中呈现为一个整体。表面上有私人信仰与公共崇拜的分离,实际上是一却又非一的关系,重在“和”而不在“分”,重在“公共”而不在“私人”。

“团体的神”的缺失,消除了这两类宗教现象综合起来的中间障碍,合乎天意、进而是天意人解的政治秩序才能够得以建立。私人信仰意识虽然是一个精神概念,同时也在层次上与“公共崇拜”的制度领域有所相异,然而,最主要的是公共崇拜和私人信仰的最后归宿,均是权力秩序统一的一元性,不存在任何价值系统的二元分化甚至对峙的历史倾向,这构成了社会—文化最高和谐的基本前提。两者的界限消失了,超验的与现实的两个世界的理念无法形成,群己、人我的界限模糊了,权力认同的社会特征出现了。

宗教成为整合社会的工具,各类神圣资源组成了权力实现的宗教网络。宗教的权力表达促成了一个神圣资源网络,并由权力者决定了权力资源分配的不平等。权力对于宗教制度、体系的渗透,促使制度宗教“占位获得”,依据权力的统合功能,对整个社会进行越界形式的扩散型控制。公共崇拜这个功能的发挥以制度为基础,所以,公共崇拜本身即是扩散型宗教功能的体现形式,而私人信仰的扩散形式——尤其是圣人理念的象征符号,也有可能对公共崇拜或宗教制度进行扩散式的功能影响。当然,普通百姓的私人信仰无疑难以发生影响——如果这些信仰能够产生影响,那一定是异端的形式,在王朝权力已经衰微的时代,如五斗米道、白莲教,等等。这个现象可以叫做“越位获取”,不具备应有的合法性,是通过暴力冲突形式而对合法性的争取。

一个是宗教正统,一个是权力认可。“占位获得”,以其固有的合法性和制度约定,占据着固有的符号资本和权力要位。它可以依据这个固有的符号资本、权力要位,占有相应的权力资源,发挥相应的社会功能,从而

对历史上各种权力资源的分配形成一种完整的制度、组织。其固有的权力资源越多,那么,他可以拥有的符号资本就越多。这是一种累积性神圣资源的不平等。占位获得与累积性神圣资源不平等的关系,在此相互对应,彼此补充,是一种自然的权力和谐。

但是,对于那些在固有制度之中无法获得应有权力的资源者,他缺乏应有的神圣资源,只能在对其他资源的获得中得到补偿。但这个补偿形式,在现有制度的约定之中只能采取异端的方式,所以体现为“越位获取”。这个形式,自然会破坏已有的和谐状态,构成冲突。制度框架之中的和谐,必定包含扩散形式的资源占有状态,并配有相应的权力控制,否则,扩散形式的冲突就将出现。

大抵上,这种功能制约分为两个层面。一个是占位对越位的控制;一个是制度功能对于扩散形式的象征资本的控制。在王朝权力充分具备之时,这两股力量往往能够和谐相处,私人信仰受制于公共崇拜。然而在一个朝代末年,则常常被来自下层社会的扩散力量打破。当然,这是个周而复始的过程,只是占位者与越位者常在更换而已。因此,在权力秩序比较稳定的时候,那构成权力秩序的公共崇拜尚且能够对私人信仰进行制约,但在权力秩序衰弱不振的非常时期,私人信仰常常可以发展为民间信仰、进而形成宗教组织,在教义上乃至社会组织上对抗公共崇拜。

曾有学者对文化、巫术、宗教等因素与社会叛乱的关系进行研究,指出传统文化因素包括巫术、宗教因素在中国民间社会、秘密社会构成社会叛乱方面的重大作用。^①私人的宗教信仰当然不同于民间社会的秘密组织,然而,这种私人性质本身未获合法性说明的宗教观念、宗教信仰等,确实是可以动员、组织秘密社会组织,构成社会异端。所谓人心一蛊,妖说横行,愚者求福,智者避祸;富者倾家以结纳,贫者以身为奴婢。由此可见,即使是私人性质的宗教信仰及宗教观念,对于民间社会的影响也是惊人的。这就是说,民间社会秘密宗教及其组织的出现,实际上就是非官方“团体的神”的构成。其中,未获官方认可的、私人本质的宗教信念应当说具有潜在的“非法”影响。

陈胜、吴广的起义,占卜、设祭、狐鸣篝火而提出“王侯将相,宁有种

^① 参见刘平:《文化与叛乱》,商务印书馆 2002 年版。

乎?”是利用民间宗教对合法性天命思想的最初的反抗。汉末的黄巾起义,利用太平道,提出“苍天已死,黄天当立”,要以自己创立的“天”来反抗权力者的“天”,从而发现了下层社会民众的具有反抗特性的“天命”意识。这个下层社会的“天”的意识的出现,恰好是私人信仰的一个证明。在这里,一个是经过了合法证明、已经秩序化的“天”,一个是未经合法论证、处于秩序之外的“天”。自此之后,中国历史上还出现了五斗米道的张修、张鲁起义,隋唐及宋元时代利用佛教、弥勒教的起义,近代利用基督教的太平天国起义,等等。特别是其中的黄巾起义,被后世称之为“黄巾模式”,即宗教性叛乱模式。清代的一位地方官员甚至认为“黄巾为千古习邪之首恶”^①。大抵是因为黄巾起义的象征资本,是以“黄天”取代“苍天”,作为组织、动员民众之口号,企图以私立的“黄天”为自己的权力合法性争取张目,触动了王朝权力合法性最为头疼、敏感而脆弱的那根神经。

从中国社会结构的“差序格局”具有的特征来说,一个社会,是由无数私人关系搭成的网络。这网络中的每一个结都附着一种道德要素,一切普遍的标准并不发生作用,它的标准会因人、因时、因地而发生相应的变化,即使是具有社会公共功能的道德制度乃至权力秩序,都得看所施以的对象和“自己”的关系加以程度上的伸缩。儒学经典《大学》说:“古之欲明明德于天下者,先治其国,欲治其国者,先齐其家,欲齐其家者,先修其身……身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。”这种关系就好像同心圆波纹,而中国社会的格局,就是这样一圈圈推出去的波纹。每个人都是他社会影响所推出去的圈子的中心,被圈子波纹所推及的就发生联系。而每个人在某一时间某一地点所动用的圈子是不一定相同的,每个网络都有个“私己”作为中心,而各个网络的中心却有不同。各个网络不是一个固定的团体,而是一个范围。范围的大小也要依着中心的势力厚薄而定。势力大的中心大,可以大到像个小国家,否则相反。^②

私人信仰在这样一种社会结构之中,真正担心的倒不是私人信仰的非正当性或非公共性。它总是在期待着自己的信仰方式和内容层面能够合法化或公共化。这些私人信仰或私人型象征资本的拥有者总是在希望

^① 黄育榘:《继刻破邪详辩》。转引自刘平:《文化与叛乱》,商务印书馆2002年版,第66页。

^② 费孝通:《乡土中国》。《费孝通文集》第5卷,群言出版社1999年版,第344、335页。

以自己的“越位”形式能够促使自己的身份改变,促使自己的信仰方式合法公共化。

因此,那些出自私人信仰、观念的民间叛乱,大都在其中潜藏着一种追求新型合法认同的潜在努力,但是,他们又无不主张废私立公,他们的思想主张或行动逻辑,也不会与符号资本的占有者、拥有者相异。用宗教人类学的术语来表达的话,就是这些私人及其信仰方式,可以社会网络扩大的方式而成为民间社会的“巨头”(big-man),其对于“私神”的信仰可以作为一个新型社会网络得以构成的基础。这个“巨头”的地位也随时可以在某次激烈的竞争之中使它的社会网络更加扩大,或者是被其他势力更强的“巨头”所取代。^①当然,这种社会关系最不稳定,自然也说不上什么和谐关系之类的话。要命的是,这些“巨头”拥有丰富的象征资本和社会网络关系,他们随时可以振臂一呼、揭竿而起,变私人为圣人,变非法为合法,转寇为王,将一个受命而成的社会格局再度翻转过来,重新建立一种社会关系,以自己作为这个社会网络的中心,成为社会波纹中的最大最核心的同心圆,最终可以波及天下。

在此前提之下,这些越位争取的价值信念,始终缺乏亦不需要自己的价值认同,它们仍是对那固有的公共信仰的追随,这就等于在实际上放弃了自己原初的价值意识。尽管他们大都要以“黄天”取代“苍天”,或者“均平”、“均贫富”作为口号,但其目的只有一个,就是要将其私人的宗教观念借助于暴力的成功而得到转变,上升为公共的宗教意识,并使其获得的权力合法化。“黄天”要变为“苍天”,才可能获得神圣性工具的证明,才是权力秩序的正统。这也反证了私人信仰及其意识的非公共性和非正当性。这就是所谓的“六合之外,圣人存而不论”的“方外形式”、公共崇拜的限制,只要是私人的、民间的,就难为社会价值的主流,进入国家意识形态。

曾经提及的祭天、祭祖、祭孔等“三圣”崇拜形式,乃是中国公共崇拜的主要内容。其中,祭天是天子的政治特权,祭天大典即国家权力合法性的“提醒机制”。它告诉世人,天下权力非我莫属,顺我者昌,逆我者亡。祭孔也是政治秩序合法性论述功能之一,自汉代开始,历代历朝的皇帝和

^① 李亦圆:《社会变迁与宗教皈依》。参见李亦圆:《宗教与神话》,广西师范大学出版社 2004 年版,第 65 页。

文人士大夫经常奉行如仪。不过,民间对于孔子的祭祀则与官方的不同,并不把孔子作为“至圣先师”来祭拜,而是当作神、圣、祖宗来祭祀。道教中的“文昌帝君”、“文曲星”往往也是老百姓心目之中的孔圣人化身。至于对祖宗的祭祀,上至天子,下至百姓,无不奉行,但在祭典上则有很大的讲究和区别,尤其在庙制方面,民间的祭祖活动大都是依民俗节日自发进行,而王朝举办的祭祖活动则要按照官方祭祀制度的规章来举行。至于佛教、道教之中,制度形式或私人形式,都把对祖宗的祭祀作为其中的重要活动之一。

显然,“三圣”及与“三圣”有关的宗教意识及其活动仪式,既是公共崇拜的内容,亦是私人信仰的主要活动。它们没有信仰对象的差异,只是组织形式的不同,再者就是社会功能的分别。这就是说,祭祀的制度作为中国社会另建权威的一种社会制度,既能够建立制度,同时也可以将此制度随即合法化。公共崇拜中对于“三圣”祭祀本身,往往具有合法性论述功能,而在私人信仰之中则是付诸阙如;只有在民间起义或“文化造反”之中,在其社会政治目的可能实现时或者是成功之后,它们对于权力合法性的论证功能方才可能最后体现。因此,私人信仰与公共崇拜的一个根本差别,就是能否具有合法性论述的社会功能,是否具有公共性、合法性。一个是权力秩序的神圣化工具,一个是个体精神的安慰手段。

制度化“团体的神”的缺失,说明神与中国社会结构的特殊关系,走的不是团体社会所走的路子,所以才有私人信仰的盛行,却无相应的私人领域。私人信仰及意识、精神,由此变得那么不自信,那么不公共,那么缺乏生存的空间。如同二程所说:“夫天之生物也,有长有短,有大有小,君子得其大矣,安可使小者亦大乎?天理如此,岂可逆哉?”^①只有君子的道德理念,才可能具有社会道德影响的公共形式。所以,公共崇拜的形式之中依旧可以存在宗教的“个人性”。倘若是君子,并得到了社会权力的认可,那么,这个君子的道德风尚,即可衍生出公共的功能。

个体式的神秘主义往往可以分为正义的神秘主义者和非正义的神秘主义者。正义的神秘主义者存在于权力秩序之中,常常就是圣化主义者;而非正义的神秘主义者,往往就被归至于旁门左道、不入公共领域的精神

^① 《河南程氏遗书》卷11。

小差了,常常要被禁止。这就是说,并不是宗教的“非公共”形式安排之中不存在“私人”宗教,而是这个“私人”信仰首先要合理化,其后才有可能发挥公共影响。所以,宗教对于权力的合法性证明,不仅仅是对于权力秩序的论证,而且还包括了对于道德意识、伦理心性的合理化证明,促使圣人、君子的正当性地位不再是“私人”,而是能够推己及人、己欲达则达人、兼济天下的圣贤君子。此乃私人信仰、个体精神可登大雅之堂的惟一路径。

圣人设教,在乎一心,离心之外,了无一法可得。“原夫三教圣人,所设门庭虽异,究竟指归,理则一也。……故能大能小,能卷能舒,能悟能迷,能凡能圣,实万法之本源,乃群灵之幽府。若夫众人得之,则乃灵于万物,具乎五常;士大夫得之,乃能修身、齐家、治国、平天下;宰辅得之,则能□(燮)理阴阳,调□补□;王侯得之,则乃分茅列土,藩屏圣明;圣天子得之,奄有四海,协和万邦;若夫阿罗汉得之,具五神通,位登四果;辟之迦得之,出无佛世,度有缘人;诸菩萨得之,行愿□资,智悲齐运;佛世尊得之,万行圆融,十身满证。至哉此法!”^①

此中的伦理圣化主义、道德神秘主义,谁能得之,即可天下改变,岂不了得!所以,尽管是私人信仰,尽管是个人精神领域,尽管是精神共同修养,却也要分别出一个正邪、善恶……这就促使私人信仰要有一个正当与非正当性的表达形式,从而构成了个人精神深处的格外紧张(似乎不是墨子刻说的精神理想世界与现实世界之改造之间的紧张)。实际上就是这种紧张,促使中国人时时刻刻生活在既要进行严格的道德修持,灵魂深处也要“革命”;另一方面,却要时刻担心这种道德修持一旦丧失了正当性之后,反而会招来杀身之祸。在中国人看来,道德修养并非一件单纯的道德的事情,并非一件仅仅关乎个人的事情。楚山绍琦和尚是从正面讲述这个道理,实际上却正是这个道理,要把这个“三教一心”之理以正当性的权力加以严格的控制。即心即佛可以,即心即祖可以,即心即圣也可以,但即心即王则否,绝对的不可以!

这就是神秘主义与圣化主义能够巧妙打通却又绝对冲突之处,否则象征资本的占有者就永远没有合法性、没有排他性可言。圣贤王者之敬天以德与庶民百姓之听天由命的区别也在这里。私人者,难为君子,永远

^① 楚山绍琦《石经楚山和尚录》卷2,四川成都石经寺辑录影印本2005年版。

是私人。但是,神秘主义与圣化主义的打通,却又在稳定的权力秩序上留下了一个缺口,等待历史,做成民间社会的“巨头”、道德君子甚至圣人、天子。无数的芸芸众生,也都可以从这个缺口钻入权力秩序的最高层。这就等于在天下大同、秩序和谐的制度设置上,遗留了一个随时可以爆发权力斗争、利益冲突的根源。

朱熹认为,社会的尊卑大小是不可冒犯的,人要各得其宜。“礼便是和”,君君、臣臣、父父、子子,各得其位,“甘心为之,皆合于礼”,“你得你底,我得我底,则自然和而有别。”^①所以,“君臣父子夫妇兄弟之义,自不同,似不和。然而各正其分,各得其理,便是顺利,便是和处。”^②

在这里,社会伦理的等第及其身份地位的确立,也是社会和谐、秩序保持的根据。政治家、思想家似乎看到了这个矛盾,讲求一个“礼”字,分析你的我的,各归其位,安分守己,和谐可以体现。然而,经由私人的道德修持和磨砺,转成君子,再向天子,“彼可取而代之也”。这个“和而有别”谈何容易?个人的权力及统治一旦能够合于礼,就能够具备合法性,发布号令,要求社会各得其位,尊礼而致和。即使是中国历史上少数民族、农民起义建立起来的权力政权,同样也要取得传统礼仪制度的认可,这样才能获得统治的合法地位。天命转移与王朝正统的矛盾,受命与革命之间的制度冲突,就这样常常爆发。中国历史上的暴力冲突,因此而常常体现在朝代更替的势力过程中。为此,从不平到平和,由大乱到大治,这应当是政治家、思想家以及整个儒教、儒家的最高社会理想。

这说明了作为中国宗教遗传基因的“天命论”本身,既内涵超越特性,亦意在现实社会,此在的道德讲求甚至是伦理的补偿。虽然它体现为儒教的“神义论”,主要服务于那些能够敬天以德、奉天承运的特殊个人,使其圣化为圣人、圣王。但是,这种天命论由于立足于道德意义的讲求,所以也能够对那些身处社会下层、民间社会中的卑微个人、普通儒生乃至平民百姓发生影响,给予他们以道德的激励或行动意义。尤其是在那些圣人、圣王的合法性已经失势,神圣化工具无法有效作用的时候,这种激励常常会导致民间社会自立天命,重提合法性要求;而在其要求难以实现

① 《朱子语类》卷 22。

② 《朱子语类》卷 68。

的时候,就有可能揭竿而起。

如以当立的“黄天”来取代已死的“苍天”,就是上述意义的“革命”,是想用好皇帝取代坏皇帝的宗教行动。这就说明了天命、天意的承当者是可以随意随时发生变动的,中国儒教的神圣化功能是可以随时变动、因人转移的,从而使得秩序具有可变性、工具性和解释性。秩序的神圣特征及其稳定功能,随之也可能遭到彻底的削弱。所以,不存在神圣秩序、神圣权威与现实权力秩序、世俗权威之间的对峙和紧张,关键是谁掌握了这个合法性证明工具。

合法性证明工具和神圣资源的使用与分配,往往出自一个人,或者出自一个权力阶层。尤其是当人间的道德努力能够上及天命、政治权力成为秩序中心的时候,人间社会中就难以存在终极的关怀形式,以至于本可以杲杲在上、使人敬畏的“苍天”,亦变成人心、伦理的东西,皆可因此而变,因此而再度被解释。中国历史上的治乱分合、和谐与冲突、暴力与和平,之所以能够以循环式的现象层出不穷,此乃根本原因。

尽管如此,私人信仰始终存在。正如有人曾经指出的那样,“若彼愚夫愚妇,理喻之不可,法制之不可,不有鬼神轮回之说,驱而诱之,其不落井者几希。”^①然而,这些论调只看到了私人信仰能够起到的道德规约作用,却没有从宗教制度上去考虑,使之纳入公共空间的权力制约。

所以,中国儒教最大的一个特点是,尽管在哲学艺术上有深刻影响,导引着中国文化中的宗教趋向美学化、哲学化、文艺化,依于仁,游于艺,但是它放弃了对于社会行动规范的形塑功能,甚至以“私人信仰”的形式构成了在超越问题上的“结构性随意”,无能力亦无意于抵抗来自“公共崇拜”的大一统原则,从而使中国儒教镶嵌于权力结构的深层而无力自制。

因此,所谓的私人信仰,实质是一种社会学意义上双向型关系的异质性互动,深刻影响了中国人对于宗教资本的获得和诠释的方法。它表明,圣人价值取向的自我,在工具性行动中具备有相当的社会资本,为其圣化之利益和目的服务。它们之间象征交换关系,并无新领域的拓展,直接从同质原则中推演出来,以促进关系群体之间的信息流动。圣凡关系的冲突,表示圣人取向的自我关系,有可能以其获取的异质性资源(他人难以

^① 沈榜:《宛署杂记》。引自刘平:《文化与叛乱》,商务印书馆 2002 年版,第 97 页。

获得的天命信仰),拓展同质原则。所以,它们之间的现实交换关系及其象征交换关系,必定有权力原则的渗透和左右。

惟有这些具有信仰的精神个体,可以在反复的互动中积极寻找与其他成员身份的认同资源,而这些互动的仪式链最终会形成重复的互动模式,提供社会—文化资源与神圣资源,促使这些重复互动最后发展成为正式制度或非正式群体,构成正当性与非正当性之间的冲突,从而提供了从宗教的个体行动导致权力结构的具体构建过程。

第七章 宗教行动的集体逻辑

传统中国,国家和政府权力的基本理论是天命。这个理论的实质简单而明确。它认为统治者受命于天,即最高的神。统治天下的目的是为人类造福。只有在统治者为臣民谋利益的前提下,他的统治才是合法的。一旦他不再为人民造福,人们就有权利、有责任推翻他,并按照天命取而代之,为公众的利益接管统治。天命选择了统治者,也可以选择别人取代他,但谁奉天命这个问题则必须由战争和流血来决定。^①

所有中国的君主,都是这样万变不离其宗地采取这套理论来证明自己服膺于天命。朱元璋声称:“[元朝]使我中国之民,死者肝脑涂地,生者骨肉不相保,虽因人事所致,实天厌其德而弃之时也。古云:‘胡虏无百年之运’,验之今日,信乎不缪。当此之时,天运循环,中原气盛,亿兆之中,当降圣人,驱逐胡虏,恢复中华,立纲陈纪,救济斯民。……予恭天成命,罔敢自安,方欲遣兵北逐群虏,拯生民于涂炭,复汉官之威仪……”^②

这篇文告作于1367年明太祖再次出师北伐之前。它不仅具有强烈的民族主义色彩,而且还包含了圣人降临拯救世人的观念。这一观念在这一时期非常流行,后来也为民间各种教派广为利用。天命信仰创造了圣人正义论,同时也创造了圣人救世论。出自于天命信仰,中国历史从来就是有道克无道,有福催无福,正能克邪,邪弗犯正。这些意识形态上的

① H. G. 克列尔:《中国的诞生》。引自欧大年:《中国民间宗教教派研究》,上海古籍出版社1993年版,第168页。

② 《明太祖实录》卷26,第10—11页。

传统根据,可以为任何问鼎者所利用,而不管他的出身、地位是多么的卑贱。不仅如此,基于受命与革命信仰的双向特征,中国人关于命运的要领并不限于帝王,而且广及众生。它不仅仅是对于权力现状的认可,而且是对已经发生过的事情包括变革或造反的认可。

儒教本身很少像经典那样重视理性和世俗,管理者们不仅执行一系列必要的公共宗教仪式,而且迷信命运、占卜算卦,为了登科及第而供奉文昌君。杨庆堃曾经强调上天和命运等不少观念是士大夫和普通百姓所共有的。^①可是,虽然有些恪守儒家信条的官员就个人来说对民间宗教的思想和活动的某些方面持开明态度,但他们很少赞成围绕某些特殊的、尤其是带有救世倾向的神祇建立起来的团体。救世教义和新的组织意味着一种异化的社会秩序,这是不可能为那些对以家族、村社、官府为中心的现存秩序负责的官员所接受的。因为天命信仰是官府和民间能够共享的神圣资源,所以,官府或受命而王者每每会因此而担心任何其他人对于受命而王者的革命企图。

王朝国家要维护的当然是儒教国家,是一个声称在普天之下,包括西方称之为宗教或精神的领域内都要实施权威的国家。其中与宗教异端的斗争既是信仰体系的冲突,也是政治权力的争夺。这一观点的证据在有关官员查获、销毁“邪教”经卷的奏疏中比比皆是。在现存的明清法律中有关不同于谋叛的异端的惩处条文,对完全是和平的教门团体,亦以左道异端、私立庙堂和烧香聚众等罪,不断重申予以镇压,如杨庆堃所承认的那样,“传统的政府是以奉为至尊的正统的儒家思想作为统治依据的”,一旦发生叛乱,“以异教教义取代儒家的正统地位总是一个核心问题。”^②

因此,历代王朝政治对于那种可能构成动乱根源的集体性宗教行动或宗教祭祀仪式,总是小心翼翼、如临深履薄,惟恐异端宗教搅乱了儒教正统,以其合法性宗教行动的逻辑侵入权力结构的神圣性构成,继而夺取天命,恭天成命。所以,官方权力体系之外的任何宗教的、民间的集体行

① C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, p. 244—277.

② 引自欧大年:《中国民间宗教教派研究》,上海古籍出版社1993年版,第23页。

动形式,均在严禁之列。

1. 神人之中介关系及其制度化

中国传统宗教在制度层面上的特点,即在世俗与宗教之间并不存在一个制度的分隔以强调神圣与世俗两个领域的分别,而是在世俗制度的支撑下表达宗教的价值追求,从而无法在宗教制度层面上呈现自己的信仰形态。经典所谓“神无体而《易》无方”,强调的就是中国人在对超越世界的把握方面,实际上就没有有一套适应神圣与世俗关系制度化的特别方式,而只能是依赖世俗权力及其结构。

因此,在传统中国的宗教管理层面,历代王朝对佛、道两大宗教都建构了一整套宗教管理制度,促使所谓的“制度宗教”得以完成,即依神道、神伦关系而设置制度化的“教化”体系。至于作为国家意识形态的儒教的管理,则由于其以世俗权力制度作为儒教的制度依赖,所以儒教的管理制度实际上就是天地祭祀、礼仪制度的安排而已。在此意义上,这个镶嵌在世俗权力制度之中而体现着权力秩序及其要求的宗教行动模式,近似于杨庆堃讲的制度宗教概念。

传统中国由世俗政权对宗教事务实施管理,是秦汉以后中央集权的专制主义国家体制下形成的“神道设教”之政教关系在制度层面的体现。从秦汉直至清末,在这漫长的历史内,以天命崇拜与祖先崇拜为核心的儒教思想,虽几经变化,兴衰不定,但始终占据着官方神学的地位,尽管它本身并没有发展出独立的教团组织架构。自魏晋南北朝起,各个王朝就逐步构建了行之有效的宗教管理体制。它包括一套系统的政府宗教管理机构,有定额管理、官方登记和资格审查三项常规管理制度,以及在此前提下的宗教团体有限自理。

儒“教”同国家政治体制是合一的,作为主导意识形态为君权至上提供合法化证明。儒教、佛教、道教等制度宗教,在思想观念上尽力同主导意识形态协调会通,在组织管理上臣服于皇权,中国自秦汉以来的政教关系就呈现出政权高于神权、各建制宗教兼容并存的政教模式。中国古代从未产生过像基督教会那样势力强大、与世俗政权相对立的教会组织。

与此相适应,在中国历史上就形成了由政府控制宗教,并在此前提下对以教管教的宗教团体实行有限自治的管理体制。

秦汉初年对于祭祀的规定,是国家权力对于已有祭祀礼仪及其活动的认可形式。但在此之后,国家依据《礼记》中禁绝淫祀的思想,颁布政令抵制淫祀。从现有的文献来看,大约是从魏文帝曹丕开始,始有国家政令规定,除郊社、宗庙、三辰五行、名山大川的祭祀之外,其他的祭祀皆不在国家承认的祭典名单;要求民众遵守这一规定,声称“自令其敢设非祀之祭、巫祝之言,皆以执左道论,著于令典”,将社会的混乱、权力的衰弱与祭祀的混乱结合在一起。^①

在此之后的各朝各代,均会在不同的时间和事件之中颁布禁绝淫祀的政令,同时也对合法性的祭祀活动予以管理和控制。而那些不在官方祭典或暂时无法具有合法性的民间祭祀,为了争夺合法性,与官方权力秩序不断产生冲突。

特别是在宋代理学兴起以后,正统的社会传统和思想传统乃“天理之所存”。理学的责任就是以通俗易懂的方式宣谕正道,使之家喻户晓,心悦诚服,奉行不违。从这个角度看,异端思想和运动就不能不作为对整个体系稳固性的威胁出现了,这就导致了朝廷与教派之间绵延不断的残酷斗争。^②

私人信仰的合法性得不到正当的理解,民间祭祀活动自然也在王朝权力的控制之列。尤其是一种近似于集团活动的民间祭祀活动。大规模的祭祀活动常常与人心的整合和民众利益的协调紧密相关,同时也可能对权力秩序构成威胁。因为,“祭祀典礼与叛乱骚动的相伴相生,在历史上是常见的事情,这是民俗、社会与历史学家应当研究的事情。持续的平凡生活,产生了欲求难以满足与精神压抑的倾向,于是就有人说,典礼和叛乱的结合是寻求宣泄,在这种场合,这两者的结合是由于偶然的契机;也有人说,这是瞬间的本能性的欢悦中的‘再生行为’。……既然祭祀是人的欲求之一,其中必然潜伏着被压抑的某种力量。”^③

① 《二十五史·三国志》卷2,《魏书·文帝纪》。

② 欧大年:《中国民间宗教教派研究》,上海古籍出版社1993年版,第25页。

③ 贝尔赛(Yves-Marie Berce):《祭祀与叛乱》。转引自葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,三联书店2003年版,第37页。

还有佛教的念佛结社等救济的集会,特别是还有那种在公众面前为忏悔而告白的另类集会,会将中国人平时微弱的宗教心给激活、高扬起来,彼此之间容易感染,通过仪式组织起来。这种集体性、组织性的祭祀活动,官方特别注意,想方设法要把它们置于一个合法的框架之中,进而呈现了官方祭祀和民间祭祀的差异和冲突。

《礼记·王制》：“作淫声、异服、奇技，奇器以疑众，杀。行伪而坚、言伪而辩、学非而博、顺非而泽以疑众，杀。”在这种情况下，作为真命天子和天下共主的皇帝的独特地位是一个重要因素，这个宗教行动者在宗教上的深刻含义是众所周知的，皇帝要治理天下，奉天承运，既要使人民安居乐业，又要顺应天时，化育万物。惟有他才可以祭祀天地，只有他所任命的官员才有资格代表人民祭祀那些官方祠庙中的神灵。儒家官员在祭祀礼仪中就这样承袭了上古时期祭司和巫史的角色。这意味着地方官员在一个确定的宗教体系中同时也是祭司。在这个体系外的其他宗教，至多只能勉强地得到默认，因为从理论上说，除了祖先崇拜和对社稷诸神的祭祀外，其他都是不必要的。^①这种主张源出《礼记》，该书列有适合统治秩序中从皇帝到百姓每一等级身份的各种祭祀仪式。遵循这些礼仪就会天下有序，反之则乱，即《礼记·曲礼》所谓“非其所祭而祭之，名曰淫祀，淫祀无福。”

对于淫祀的排斥，王朝政治形成了“天理王法之外，他无可求福”的制度性限制，其世俗权力界定宗教祈福的内容和形式。比如明代，由于民间教派特别活跃，法律强化了这种主张，第一次规定了祭祀受到官方提倡的神祇和神灵的种类，诸如山、河、土、谷、风、雨诸神，以及圣帝、明君、忠臣等，可以列名于供奉的牌位上。而“凡供奉所禁邪神淫祠者，杖八十”。在明律该章的另一处，还允许春秋两次社祭，而其他宗教活动则属禁止之列。^②

1812年修订的清律，对这一点规定得更为明确，并重申了对于异端教派的禁令：“叙次得明告示，通告晓谕，使乡曲小民，群知三纲五常之外，别无所谓教；天理王法之外，他无可求福。”^③神人关系之中原来渗透有深

① 欧大年：《中国民间宗教教派研究》，上海古籍出版社1993年版，第23—24页。

② 《明律》卷11，第6、11页。

③ 《钦定大清会典事例》卷399，第26页。

厚的权力资本,容不得半点的疏忽大意。

所以,在天理神伦与王法之际,如何把握、处理群体性宗教行动的逻辑形式,不仅仅关联到人间之生死祸福,而且还与王朝政治之权力稳定与否紧密联系。这对于一个全能式普遍王权主义的统领结构而言,自是生死攸关,其对群体宗教行动的处理方法,容不得他人随便处置。

在宗教传统的起源之中,神祇与人鬼两个系统原本各行其是,所以周人礼制之中,一方面有奉祀天神的信仰,另一方面有奉祀祖先的信仰。殷人的“帝”,具有祖先的性格,但是周人的信仰中“帝”是至高无上的神,具有是非善恶判断的神力。他们的祖先不能提升到“帝”的高度,但是祖先可以留在帝的身边,“在帝左右”而已。周人的这种安排,使天神与祖先配合成套,结合了天命与祖荫,为周人王权的普遍化奠定了基础,又使周人的权力秩序与宗法制度互为表里。这也就要求在天人、神人之间必须得有一些专职的、近似于宗教神职人员那样专事两者沟通的人,以把这种天人、神伦之际的关系模式落实在人间社会。

生人与祖神之间,有子孙以其血统关系,不需别人为中介。至于天帝、天命、神人之间的崇拜形式,则需要巫覡为中介。^①这巫覡可以是国家机构官员,可以是世俗权力的象征,成为神人关系的交往媒介。

《国语·楚语下》载:“昭王问于观射父曰:‘(周书)所谓重黎实使天地不通者何也?若无然,民将能登天乎?’对曰:‘非此之谓也。古者民神不杂,民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能彻听之。如是则明神降之,在男曰覡,在女曰巫。……于是乎,有天地神民类物之官,是谓五官,各司其序,不相乱也。民是以能有忠信,神是以能有明德,民神异业,敬而不渎。

故神降之嘉生,民以物享,祸灾不至,求用不匮。及少皞之衰也,九黎乱德,民神杂糅,不可方物,夫人作享,家为巫史,无有要质。民匮于祀而不知其福,烝享无度,民神同位,民渎斋盟,无有威严。神狎民则,不蠲其为。嘉生不降,无物以享。祸灾存臻,莫尽其气。颛顼受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民。使复旧常,无相侵渎,是谓绝地天通。其后三苗复九黎之德。尧复育重黎之后不忘旧者,使复典之。”

^① 许倬云:《神祇与祖灵》。《许倬云自选集》,上海教育出版社2002年版,第322-323页。

这个“绝地天通”的故事，以重、黎分司天地讲祝宗卜史一类职官的起源，特别是史官的起源（包括司马迁这一支的来源），因而涉及宗教发生的中国原理。故事要讲的道理是，人类早期的宗教职能本来是由巫、覡担任，后来开始有天官和地官的划分：天官，即祝宗卜史一类职官，他们是管通天降神；地官，即司徒、司马、司工一类职官，他们是管土地民人。祝宗卜史一出，则巫道不行，但巫和祝宗卜史曾长期较量，最后是祝宗卜史占了上风，这叫“绝地天通”。在这个故事中，史官的特点是“世叙天地，而别其分主”，它反对的是天地不分、“民神杂糅”。可见“绝地天通”，只能是“天人分裂”，而绝不是“天人合一”。^①

同时，这也是关于上古中国宗教组织及其制度最完整的一段记述。它说明古代宗教的祭祀活动从“绝地天通”的时候起，便由为王朝权力提供服务的巫师所把握，是有秩有序、有官人管理的事情。管理的目的在于，“民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎”。宗教神力早就被列入国家权力的管辖范围。一个忠信，一个明德，在“敬而不渎”的权力原则之下，神圣与世俗两个世界的道德准则已经整合为一了。其后，随着国家王朝权力的膨胀，这个宗教阶层也在不断扩大，分工变细。

在商代，只有依性别而分的巫、覡^②，他们是王朝体制中的官员。虽然作为职业神职人员垄断了宗教活动操作的权力，但是，他们又是王朝政权中的固定成员，接受的是国君的指令，而非宗教祭司的指示或来自神圣的启示。在周代则出现了卜、史、宗、祝等宗教内部分工。《周礼·春官》曾经详细记述了这支队伍的庞大。在商与西周，宗教巫师的社会地位非常高。在殷墟出土的甲骨卜辞中，记录了一百三十多名巫师的名字，其中伊尹、巫咸、伊涉、巫贤、甘盘等人，都是朝廷的重臣。他们生前有“格于上帝”，保佑时王的能力；死后其灵魂与殷王一样“宾于帝”，具有“降望”、“降福”的威力。在周代，宗教官员的地位普遍高于政务官员。《礼记·曲礼》考察了周代的职官表，指出：“天子建天官，先六大”，即大宰、大宗、大史、大卜、大祝、大士，地位明显高于司徒、司马、司空、司寇。

① 李零：《绝地天通：研究中国早期宗教的三个视角》，2000年3月2日在北京师范大学的演讲。

② 《说文解字》说：“巫，祝也，能齐肃事神明，在男曰覡，在女曰巫。”

春秋以后,随着西周王室和贵族势力的衰落,这个为王朝国家提供宗教祭祀服务的官职阶层及势力也随之瓦解。有些流入民间,为士人操办红白喜事,唱诗赞礼,成为以“相礼”为业的“儒”;有些授徒讲学以知识谋生,成为学问之“儒”;有些为新旧贵族收养,成为替他们出谋划策,奔走效命的权术之“士”;有些隐遁深山,探索长生养命仙方,寻找万古不死的灵药,成为方术之“士”。古代宗教的主要支柱——作为一个官职阶层的祭祀人员及其教团瓦解了^①,从此之后,宗教神职人员直接成为了王朝国家官僚中的一个阶层。

依据《左传·定公四年》所记述的,“祝,社稷之常隶也”。宗、祝、卜、史等神职人员,尽管也是当时王朝国家官僚阶层中的一个组成部分,但无法自立,只能承受国家权力的管辖,惟天子之命是从,神力必须与权力合作。他们自己的社会生活方式,也受君权和族权的支配,即使是在宗教祭祀的活动中,他们也只能充当司仪和王权主祭的助手,绝对不能担任主要角色。这就是日后中国宗教组织的活动模式,神力服从权力,权力安排神力。神职制度成为王朝官僚制度中的有机构成,而官僚制度也被认为是神圣制度的基础,也被认为具有神性。神位等同官位,精神的权威体系犹如国家的官僚体系。

在此前提之下,人们不难理解下面这种独特的社会权力现象:“夫民,神之主也。是以圣王先成民而后致之力于神。”“国将兴,听于民;将亡,听于神。神,聪明正直而壹者也,依人而行。”^②不会将此类现象视为无神论形式的怀疑主义者,单纯以为,“上帝神,则不可欺;上帝不神,祝亦无益”^③。

因为只有世俗王权才具有公共作用的可能,神灵和宗祝等,无不在此公共作用的权限之内。那些在“民”和“神”之间可以选择的圣王,既是民之主人,同时也是神之主人。所以,与其说神力的公共性,倒不如说是世俗权力的公共性。这是一个深藏在社会变迁中、更加深层的权力原则。此乃神力与权力通盘合作、神力圈和权力圈同一化的社会格局。这一格

① 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》上卷,社会科学文献出版社2000年版,第162页。

② 《左传·桓公六年》,《左传·庄公三十二年》。

③ 《晏子春秋·内篇·谏上第一》。

局,包含神力却又超于神力,高高在上的是国君权力,是能够对中国社会每一个人、每一个阶层产生普遍主义价值效应的公共权力。

在传统中国宗教的结构之中,神人关系的交往中介,主要是史书上记载的“祝”。在进行祖宗祭祀所立的“尸”,作为祖先的象征或代表,接受人们的祭祀,但它不是神人关系的中介。在祭祖的仪式中,神人交接的任务需要宗祝来完成。

与巫不同,祝不是天生禀赋者。他们是服务于祭祖活动的专门神职人员,其前身就是通灵降神的巫。巫覡是宗祝的别称,宗祝为国家权力机构太史寮属下的职官,而巫覡多在民间。这些宗教专职人员,社会属性上是“社稷之常隶也”^①。但他们却是“神民之官”^②,此即后来的“宗祝、太祝,有司之属也”^③。宗祝们对于国家掌控的祭祀活动,如果有私藏其活动内容者,即使是“嘏辞”^④之类,也不能幽藏于己,否则就将构成幽国之罪,为国家权力所不允许,由此构成了官府之管理宗教、信仰的形态,同时也构成了官民宗教的对立形态。宗教祭祀活动的合法与非法的标准也由此构成。

这就是说,将一种对于宗教、祭祀、信仰的诠释自藏于宗、祝、巫、史,促使国君贵族不得而知,即是“幽国”,就是将国家权力处于幽暗之中,岂不误国?祝嘏之辞藏于宗、祝、巫、史,就是延误了国家对于精神秩序的治理,以及权力秩序对于权力合法性的掌控,影响了公共崇拜对于私人信仰的掌控,公共宗教的正当性就转变成为了私人的非法性宗教行动。因此,宗、祝、卜、史,应当成为朝廷官僚系统中的“有司之属”,从而使朝廷对于“嘏辞”一类宗教话语的解释权、建立宗教类精神秩序的治理权,以及对于宗教神职人员的掌控权,均能在朝廷权力秩序里予以制度的安排。

这就是中国制度宗教的雏形。宗教之隶属于权力制度,从神人关系

① 《左传·定公四年》。

② 《汉书·郊祀志》。

③ 李向平:《王权与神权》,辽宁教育出版社1991年版,第167页。

④ “嘏辞”即主持宗教祭祀时讲的一些祝福话语。传统礼书中关于祭祖仪式,祝为主人致词于神的话为“祝”,尸酬主人,命祝致福于主人的话为“嘏”。但文献中常常是祝嘏并用,祝辞亦有嘏意,祝辞与嘏辞可以通假为祝嘏,简称为“嘏辞”。参见刘源:《商周祭祖礼研究》,商务印书馆2004年版,第291页注1。

之中介的构成,的确是可以看得很清楚。

此外,宗、祝等人物,也曾经是世袭王官或贵族家臣,但是他们的地位不高,对于贵族而言,他们不过是家臣的身份。所以,周代祭祖仪式之中宗祝等神职人员的职业化和地位的低下,都说明了周人的祖先崇拜活动中理性因素更多。同时,周人的祭祖活动及其仪式之中还可以看出,在国家结构层面王权与地方贵族、诸侯等的权力关系,反映出宗族组织内部及内部成员之间的关系^①。进而在对于祭祖权的掌控、祭祀与被祭祀的关系之中,更可以看到祭祖仪式之中所包含的强大的权力因素。这个权力因素尽管可以被称之为理性因素,然这个因素的社会本质实际上即是一种权力,即是把宗教、信仰整合为控制文化、群体认同的官府权力。而此类权力如能获得上天的认可,实际上也就获得了当时最高的权威力量。天一祖崇拜的公共模式于是得以最后的构成。

换言之,对于宗教祭祀的主祭权就是一种具有结构特征的权力效应。谁占据有神圣资源的调控的地位,谁就具有分配资源、使用资源、解释资源的权力,进而支配祭祀与被祭祀的社会关系。虽然所有的宗族成员均可以制作祭祖器皿而拥有祭祖权力,但却不是所有的人都具备主祭的权力,其制作祭祖的器皿是用来献给宗子即宗族的代表的,以“用享于宗室”^②。主祭者的权力就由此成为支配宗室的权力了。宗室成员之间的伦理等级关系也同时呈现出来。

《礼记·大传》：“君有合族之道，族人不得以其戚戚君，位也。……亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，宗庙严故重社稷，重社稷故爱百姓，爱百姓故刑罚中，刑罚中故庶民安，庶民安故财用足，财用足故百志成，百志成故礼俗刑，礼俗刑然后乐。”这种因果型的推进逻辑，恰恰与差序格局的社会结构方式吻合。处于中心位置的“君”（主祭的宗子），经过一系列的行动及其整合，将个体的行动基于宗室的祭祖活动而在祭祀与被祭祀、祭祀与参与祭祀的方式、程序中，具有等级差序般地推展开来，最终落实在制度设置及社会结构的构成上。而社会的结构构成

^① 刘源：《商周祭祖礼研究》，商务印书馆2004年版，第311、313页。

^② 同上书，第353页。

却出自于一个“君”的个体行动方式。构成行动与结构的连接方式的，不过是亲亲与尊祖之间的扩展。尤其关键的是，君（主祭的宗子）的行动方式是上获天命、下得民心、中合礼俗的。所谓的天时、地利、人和，三者皆聚，权威构成。神伦关系裹挟于其中，镶嵌在其中。既中心非中心，既神圣非神圣，既伦理非伦理。

至于宗祝们通过“宗祝执祀”^①的形式而服务于朝廷或贵族家庭，并在后世的演变过程中渐渐成为国家官吏结构里负责国家祭祀、宗教管理的专门人员，并由掌管宗教祭祀活动的宗祝而成掌管文书、观察星象的“史官”，为中国文人士大夫的一个主要阶层，掌控着中国社会中国家权力对于宗教、信仰、合法性、正当性等重要功能的诠释权。中国传统宗教的诠释功能，因此不属于专门的神职人员，而是隶属于忠于国家职守的职业工作者。他们是与史官文化紧密配合的另一个文化形式，这就是宗祝文化的结构形式。史官文化如果不包含这个宗祝文化，那么，它的文化结构则可能是一个空壳。

宗祝卜史们的历史使命就是，以道祀神。这个“所谓道，忠于民而信于神也。上思利民，忠也；祝史正辞，信也。”^②所谓“务其三时，修其五教，亲其九族”，也是这个“道”的呈现要求，实际上就是世俗权力对于宗教、信仰的合法性、制度化的强调要求。

《左传·僖公九年》：“祭祀以为人也，民，神之主也。”盖以为民为神之主，即从宗主。就首领主祭其神而言，非一般民众之意。主祭者往往就是权力统治者，其治下有民；而主祭者有权力决定对于某神的祭祀和祭祀的方式，故能为神之主，而不是相反，神为民之主。从中可以看出，这里并不存在一个具有组织形态的祭祀阶层，只能是身为王朝系统的宗祝卜史等来施行祭祀的程序，完成国家祭祀的宗教工作，从而只有主祭者的权力秩序构成了宗教信仰之神或主。^③所以，这种神人关系极不稳定。因为宗祝必须听令于国家权力者，世俗权力及其占有者才能成为真正的神人关系的中介，这直接导致了制度宗教的世俗权力特征。

① 《国语·周语中》。

② 《左传·桓公六年》。

③ 李向平：《王权与神权》，第172—176页。

所谓“夫民，神之主也。是以圣王先成民而后致力于神……于是乎民和而神降之福，故动则有成。”^①

《周礼·大宰》、《周礼·大宗伯》记载大宰、大宗伯一类王官的权力职守是“掌建邦之六典，以佐王治邦国”。“掌建邦之天神、人鬼、地示之礼，以佐王建邦保国。以吉礼事邦国之鬼神示”。这种所谓的吉事，作为国家大事，治理或操作它们的主要方法就是祭祀，所以，佐王治理邦国，大都为“……祭祀，以驭其神”。君王明确地将祭祀作为一种制度设置，目的在于对神灵的驾驭和权力合法性证明的运作。所谓超越世界及其卡里斯玛秩序化对于世俗世界的伦理导引，因此进入了王国职守及其制度化程序。实际上，这个过程近似于马克斯·韦伯所言宗教之祛魅或理性化的过程。然而，其中的区别却是，它作为中国特征的制度宗教的构成，宗教之行动不过是社会整体行动中的一个层面，即以礼职，以和邦国，以谐万民，以事鬼神，它们的目的在于“以驭其神”。而能够驾驭神人关系、处理超越世界与现实世界之关系的专职人员，本非巫师一类的人物，而是宗祝卜史一类的朝廷官员，所以他们对于宗教、信仰的管辖，基本上是一个极其理性的计算过程。而这个理性化的计算过程，仅仅是以权力的合法性维护为中心罢了。

比如，后世的儒家攻击佛教的惯用伎俩，是把佛教视为践踏伦常、贤者所不道的“夷狄之教”。埃里克·佐奇(Erik Zürcher)强调在这种冲突中儒教思想因素的重要性，指出儒生是“一种特定的世界观的阐述者”，并且，国家和君主乃天下所系，使统治者的权威“下降和影响衰颓不单是非法的和自私的，而且还包含着某种亵渎神灵的因素，这在讨论僧团自主问题时已经讲得很清楚了，[这种冲突是]两种观念之间的冲突”^②。

如果还是要借助于马克斯·韦伯有关“祛魅”的概念的话，那么，中国人的宗教中需要祛魅的对象往往不是民间巫术，而是这种执意要驾驭神人关系的儒教官员(早期是宗祝卜史，后世为儒生士大夫)之思想意识，及其国家权力化的意识形态结构。要祛除的是它们本来就已经具有的经宗

^① 《左传·桓公六年》。

^② 佐奇：《佛教征服中国》第1卷，第256—257页。引自欧大年：《中国民间宗教教派研究》，上海古籍出版社1993年版，第25页。

教、信仰权力秩序化而衍生出来的神圣功能,是世俗权力所具有的神圣化功能,同时也是神圣超越结构所具有的世俗权力特征。神祇的功能不是独立发挥的,而是要被驾驭、使用的对象。而儒教官员们的诠释功能,实际上就是普遍王权主义的圣化证明。这种证明,当然是要以神祇对于世俗社会的神圣功能之下降作为前提的。

当然,对于这个宗教—权力现象,还有另一种说法,即强调这些神人交往中介人士的地位和功能。它强调,这个超越世界乃是由巫、祝或王、圣来宣示和定夺,因为只有他们才能善解天意、懂得天理、治理天下。诚然,其中的巫、祝等人物,只能是代表王者圣人权力的象征符号的诠释者,只能是王者圣人权力的隶属者。于是,在天人之间,就有一位“第三者”出现,他承上启下,顺天应人。但是,表面上说的,这是在替天行道,但实际上他往往是在行自己之道。这是常见的权力格局,也是最不稳定的权力格局。因为这个第三者往往处在神人之际的一条直线上,他代表了天地、神祇而施行自己的道术。所谓“汤武革命,顺乎天而应乎人”者,应乎人是真,顺乎天是假;但这个假,也许比真更为必要,或者说更真。宗、祝、卜、史等,不过是这个替代的符号。他们借助于国家权力结构而有益于这个替代形式的制度化,随之就得以进入了官府权力秩序,直接成为了官府权力秩序的一个有机构成,成为中国宗教与中国信仰之间那“中间逻辑”的关键行动者。

中国儒教之社会性格,除了在制度设置上对于世俗制度的依赖之外,还有其深厚的人文性,这就是在很大层面出自于看似不起眼、却权力功能异常重大、掌控着国家意识形态、对世俗权力结构合法性予以最后诠释的宗教管理的专职人员阶层。中国历史上的所谓儒者,大抵上属于这个阶层,而所谓制度宗教,其作为社会形式、社会现象的实质和意义也在这里。

陈胜、吴广为了反对暴秦,打出来号召天下的口号是:“天下苦秦久矣。”在这里,“天下”已非一个简单的空间概念,而是一个比国家还大的社群概念,意指全社会、全民族。它与国家另一不同之处是,它没有政治、权力等含义,却带有文明同义语的意味。因此,所谓天下,就不是“在天幕之下”这样一个具体的意思,而具有“老天在下界的存在”这样一个形而上的内涵,其担当者便是所谓的人民。在这样的天人关系中,百姓不再是天命和君王双重压迫下的群氓,不再是一条直线三个点的最下一点,而成了一个圆圈上的三段之一,成了天子、君王必须十分重视和认真对待的力量。

所以司马迁在《史记·历书》里说：“政不率天，又不由人，则凡事易坏而难成矣。”政权或者执政者，在这里不再处于上承天命下化万民的显赫位置，而必须两头顺应。“顺乎天而应乎人”，其所为者，事实上只不过是一名行政官员而已。^①

顺天应人者，实际上并非宗教神职人员，而是一个处于天人神伦之际的行政官员，是一个处于率天、由人之间的行政官员，所以，天人神伦之际的关系绝非宗教行动者本身所能够掌握的世界，天人神伦关系似乎就被处理成为一种行政服从关系了。为此，天下之概念，经由“老天在下界的存在”的转变，形成了“老天在权力世界之中的存在”了。天人、神伦关系的交往中介，不得不由行政官员来担任了。无论这个行政官员在王朝官僚体制中具有什么地位，但是，他取代了宗教祭祀人员的地位而成为宗教、信仰、祭祀活动的管辖者，从而在制度宗教的内涵中渗透了特别强大的、并且带有强制性的世俗权力因素。所谓中国式的镶嵌型宗教存在模式，此当为最基本的制度设置。在此制度设置程序之中，原本以象征交换关系为内核的关系——信仰的宗教模式，已基本为一种现实交换关系所取代。这种现实交换关系，要把神的存在形式改变为人的存在形式，要把天的功能形式，转变为人的功德作用。天上的、神圣的东西，随即就成为了人的、主观的、理想的、人为的东西了。

于是，天人、神人之交往中介关系中，还能够留下什么东西可顺天应人、为神通圣呢？

祈求神佑和标榜正义，应当是源自于“人在天地间的位置”这一概念。官府和民间社会均是如此，不存差异。所以，王朝权力结构努力要做的事情，同时也就是民间社会、民间宗教要为自己谋求合法性行动方式时所要做的事情。在中国朝廷的正统的宗教行动与民间宗教的反抗运动中，以下都是双方世界中司空见惯的现象：接受天命、领受天书、奉天承运、替天行道、恭行天罚等，都是制度宗教、正统宗教或道教、佛教的教派首领起事反对朝廷的共同根据，或证明朝廷权力的合法性，或证明民间宗教起事反对朝廷的做法仅仅是受命于天，是对于受命者的革命行动而已。它们——无论官府还是民间，原本都属于传统的天命信仰。

^① 庞朴：《文化一隅》，中州古籍出版社 2005 年版，第 374 页。

天人、神伦之中介关系由此显得格外的重要。谁能够左右、操纵这个天人、神伦之交往中介关系者,似乎谁就能够掌握天下了。

唐末的黄巢号称“冲天大将军”、“率土大将军”,还试图使用五行相克来解释唐朝祚短,证明其统治系受命于天:“唐去丑口而著黄,明黄当代唐;又黄为土,金所生,盖天启。”黄巢自称为天人、神伦关系的交往中介,方才可以冲天,证明自己受命于天。倘若这个交往中介还掌控在官府手中,黄巢之冲天,何以呈现出革命暴力之正当性?

李自成的思想同样也是传统的、儒家的思想,包括神授的天命观念。1644年,他在今天的湖北省建立政权之后,便自号“奉天倡义大元帅”。他开科取士的第一道试题便是“天与之”。另外,张献忠在湖北上津县曾修葺关庙,重塑关羽神像,并撰碑文,其中说:“焚戮良民非本心之所愿,实天意之所迫。亦知同居率土,开州开县,有干理法,无奈天意如此,实不我由。如黄巢旧事,劫数固亦之而为也。”^①他们的一个共同之处,就是打破官府对于天命信仰的垄断和专制,直接地上承天命,直接地自命为“天与之”、“天意如此”,号令天下而奉天倡义,表达天命的转移。

由此看来,国家权力的更替,甚至可以是创造和实现救世主的一个先决条件。逻辑可以这样颠倒,国家权力的更替,似乎就说明了天命已经发生转移。这种天命的转移、王朝的兴替与大劫周期的内在联系,概括在黄育梗所摘引的一段经文中:“前此释迦掌世,后此弥勒掌世。掌世既异,故天运亦异。”救世主的来临不仅意味着一个虔诚的统治者即位传法,也意味着宇宙本身在时间范畴中的变化。《普明如来佛为了义宝卷》写道:“一十八劫已满,改形换体。十八个月为做一年,十八时辰乃为昼夜,……四十五日为做一月,……总计八百一十日为一年,天地无圆无缺,人无老少无生死亦无女相,才是长生大道,寿活八万一千,天数已尽,又立乾坤世界。”^②

天数已尽,天命还能不发生转移!而在天数已尽的口号里,世俗权力的改变就应当是一个理所当然的事情了。其中,当然不是神伦之际的关

^① 同治《郟阳志》“祠记”卷3。引自欧大年:《中国民间宗教教派研究》,上海古籍出版社1993年版,第234页。

^② 黄育梗:“破邪详辩”。《清史资料》第3辑,中华书局1982年版,第52页。

系了,更可能是人与人之间的伦常关系,是应人而非顺天的过程。

法国学者罗尔夫·A.斯坦(Rolf A. Stein)曾经指出,被规定为淫祀的祭祀常常具有如下几种特征:一是令人破产的过度靡费,二是以血食和动物祭祀,三是以巫覡及灵媒通神,四是治病赎罪的仪式,五是祭祀违反官方宗教法规中不存在的低级地方性神灵。^①然其中还有一项最大的淫祀,他没有提及,这就是民间宗教、民间信仰对天的非正式祭祀。上述之淫祀,似乎还不构成天命转移之可能,而在祭天的程序发生混乱的时候,整个天下就要大乱。所以,祭天等宗教祭祀技术及其程序问题,早就被朝廷官府纳入了权力秩序。所以,管理或统辖中国宗教、信仰而构建成型的精神霸权,历来就是中国政治、权力秩序能否稳定、延续的基础或前提。

因此,中国历代王朝自周秦汉以来,官府都大致把州县对于天地、社稷的祭祀活动纳入了官方的秩序,形成强制性的法律规定。如唐代诸祝的主要职责是唱赞、行礼、执版跪读祭文、祝文等,主祭者则是刺史,县为县令,亚献为上佐,县为县丞,终献是录事参军及判司,县为主簿及尉通。^②此当为官府祭祀系统,宗教、信仰、祭祀系统,在此几乎就同于朝廷官府的世俗权力机构。

特别是自宋代以来,国家朝廷往往通过赐额或赐号的方式把某些比较流行的民间信仰纳入国家信仰即正祀的系统,这反映了国家与民间社会在文化资源上的互动和共享:一方面,特定地区的士绅通过请求朝廷将地方神纳入国家神统而抬高本地区的地位,有利于本地区的利益;另一方面,国家通过赐额或赐号把地方神连同其信众一起“收编”,有利于进行社会控制。^③这种强调行政管理级别的制度宗教,其采用的一个最基本的管

① 转引自葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,三联书店2003年版,第39页。

② 《通典》卷121,“礼八十一”,第3072页。

③ 参见蒋竹山:“宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顾与讨论”。《新史学》1997年第8卷第2期,第187—219页。另,按王斯福的说法,官方宗教与民间宗教的区别之一,在于前者强调其行政层级,而后者强调神的灵力。他还指出,这两者间有重叠的部分,即官方通过赐额、赐号、建庙等方式将民间宗教纳入官方系统。见Stephan Feuchtwang,“School Temple and City God”, in G. W. Skinner ed., *The City in Late Imperial China*, Stanford University Press, 1997。引自赵世瑜:《狂欢与日常:明清以来的庙会与民间社会》,三联书店2002年版,第365页。

理方法,实际上就是把天人、神伦关系这些象征交换关系纳入官僚行政系统,直接转变为一种现实交换关系。其中,经由天人、神伦之际完成“施”与“报”的象征交换关系者,都必须在权力关系的强制型制约之下才能进行交换。施者可以为天为神,双重可为天子、可为圣人,而报者,可为庶民百姓,可为朝廷官员,这时人们接受的就不完全是出自天人关系、神伦关系,而是权力关系。此时,权力关系就直接构成了天人、神伦关系的真正的交往中介。人们似乎用不着与天、与神祇发生直接的信仰、崇拜和交往的关系。因为,这种关系似乎成为多余的东西了。

在这些中介关系之中最有特色的教派领袖,还是这些行政权力系统中的世俗人士,他们来去自由地被称之为“第三层或中间层次的本无权势的知识分子;和尚、道士、无业的生员等等,还包括像算命先生、巫师之类的伪知识分子”^①。在儒教官员对实际宗教活动进行管理的过程中,无疑存在着调和官方与民间祭祀间差别的一些因素。地方绅士同时要参与民间的和孔教的传统祭祀,他们既协助地方行政官吏征收赋税,同时也处理村庙事务。这些绅士和所有中产阶层的商人、艺人、富裕农民使得中国社会和宗教的关系密切。^②

但是,这些在官府宗教与民间宗教之间予以调和的因素,与其说是宗教的因素,还不如说是非宗教的因素。这就是天人、神伦关系之际行政制度化的直接结果。因此,在那些山高皇帝远、行政权力无法抵达的边远的乡村里邑,官府朝廷的行政权力一旦显得鞭长莫及,管理无力,就无法对民间祭祀、民间信仰或民间宗教施行全面有效的控制,可能使一些民间的宗教运动在若干年里蔓延滋生。这些民间宗教的社会行动,甚至会在一定的程度上取代官府朝廷权力秩序在民间社会的许多功能,自行构建出乡村社会的伦理秩序。

为此,宋代以来民间寺庙的迅速发展,曾经引起了朝廷统治者的高度重视,地方士绅则普遍要求政府给予本地寺庙、寺神以赐额、封号,民众也普遍认为官方的承认会影响神的威灵。因此,赐额和封号的问题,就成为

^① 由地村松:“中国造反思想的若干问题”。阿瑟·F·怀特编:《儒教信仰》(斯坦福 1960)第 255 页。转引自欧大年:《中国民间宗教教派研究》,上海古籍出版社 1993 年版,第 200 页。

^② 同上书,第 54 页。

地方势力借着为地方神争取地位以扩大自己力量的手段,地方官为维持地方统治秩序,不得不依赖地方势力的支持,从而对地方神表示认同。^①官府朝廷的行政关系已经与神伦、天人之间的象征关系具有同等的宗教、信仰意义,而官府朝廷甚至可使地方神灵更加具有威权和灵验。在此背景之下,天人、神伦之际的中介关系已经基本失去了它本来的宗教意义。

明清时代,随着国家权力机构对民间宗教、民间信仰的控制力量的进一步加强,上述情形显得更加突出,同时也说明国家权力对于民间宗教、民间信仰的渗透日益深入。国家世俗权力几乎取代了宗教、信仰的精神权利,当然也增加了官府宗教与民间宗教之间的对立与冲突。明清时代中国的秘密宗教和秘密社会的层出不穷,大抵上也是因为这个原因。

比如,明朝“洪武元年命中书省下郡县,访求应祀神祇。名山大川、圣地明王、忠臣烈士,凡有功于国家及惠爱在民者,著于祀典,命有司岁时致祭”,这样在实际上就大大增加了应列入“正祀”的神灵。但由于划定了范围,大量民间神祇还是不能得到官方的承认。然而第二年“又诏天下神祇,常有功德于民,事迹昭著者,虽不致祭,禁人毁撤祠宇”。虽然,此类规定扩大了民间神灵信仰存在的空间,因为任何神鬼都可以假托灵验,被传说为“有功德于民”,虽不被官方致祭,却可以保留民间的香火;但是,它们大都借助于国家世俗权力才得以保存和延续香火。所以,洪武三年再下令说,“天下神祠不应祀典者,即淫祠也,有司毋得致祭。”^②显然可见,官府的行政权力大于任何神祇、祭祀、信仰。诚然,即使存在民间社会的“淫祠”现象,官府禁止的祭祀行动,也仅仅是禁止官方的礼仪行为,而没有完全采取禁毁、禁祀的行动。这无疑表明,属于“淫祀”的民间信仰十分普遍,甚至地方官员也往往入乡随俗,对其采取了礼仪性的做法。在官府权力的缝隙之间,民间之淫祀得以存活下来,一旦机会具备,就将如雨后春笋般的涌现出来,发展成为民间教派。

民间宗教的这种发展情形,也是因为在明代的大部分时间里,除了少数理学家和整顿风俗者之外,朝廷官府并没有对正祀、淫祀做出十分严格的区分,即使是明初礼制含糊规定的所谓淫祀,也没有要求拆庙禁止。但

^① 赵世瑜:《狂欢与日常:明清以来的庙会与民间社会》,三联书店 2002 年版,第 32 页。

^② 《明史》卷 50,“礼四”,中华书局 1974 年版,第 1306 页。

正是这些所谓淫祀,却因为国家礼制上分类方法的混淆,也能够构成民间信仰活动的主体。^①这也充分说明了天人、神伦之际的交往中介,渐渐地就经由朝廷官府的介入、主持,早已取代了宗教组织的独立地位和祭祀功能,官府已经以自己世俗权力对于精神权利的把握而控制了人们的信仰和宗教行动方式。其对正祀和淫祀的区分,尽管常常发生混淆,然对于“正祀”和“淫祠”的严格区分,从明到清一直都是存在的,属于国家祭典范围内的宗教行为是合法的,而属于“淫祀”的宗教行为就是非法的,至少是不道德的,因此必须取缔。一个世俗权力结构能够在祭祀之间区分正祀和淫祀这件事本身,就已经十分深刻地表达了一种宗教体系、一类宗教信仰的存在形态,似乎是出自神祇的崇拜,实质上却是因了神化圣灵的权力和天子、圣人、君子等,因了这个世俗权力优位型的政教结构。这就是天人、神伦之交往中介镶嵌进入世俗权力结构后的一个必然结局。

神焉? 人焉? 权力? 还是信仰? 谁能分别清晰!

这种特殊的神伦关系,的确反映了朝廷官府世俗权力的变迁过程。明中期以后,由于朝廷政治的相对无序和全国各区域经济的一度发展,似曾出现了一种文化相对自由宽松的氛围;而至清初重又经历了一个以儒教为中心的朝廷意识形态、世俗权力秩序的重建过程。所以,清初王朝对于民间宗教、民间信仰的高度警惕,正是对明中期以来民间宗教、信仰盛行的一个反弹。因此,朝廷官员反对举行迎神赛会的禁令到处可见。尽管说民间社会的宗教行动只要对官府权力秩序不构成威胁,朝廷官府就会对它们比较宽容,听之任之,然而从世俗权力的社会本质而言,这些民间社会的宗教行动不可能不对朝廷的世俗权力毫无危险。明清时期出现的许多民间宗教教派几乎最后都有组织反抗政府的活动,并且遭到政府的防范和镇压。^②在严格控制着精神、信仰权利的全能主义者眼中,即使信仰、精神也会是权力秩序的一个重要构成,容不得其他力量渗入。当民间的宗教信仰活动能够与朝廷官府的权力意识吻合、能够与正统儒教的宗教行动相互协调一致的时候,这些民间的宗教行动、信仰表达方式就可能获得一种宽容的态度;但当它与此发生冲突的时候,甚至已经演变成

^① 赵世瑜:《狂欢与日常:明清以来的庙会与民间社会》,三联书店 2002 年版,第 59--60 页。

^② 马西沙等:《中国民间宗教史》,上海人民出版社 1992 年版。

一种社会失控的民间意识形态、民间行动秩序的时候,它们无疑就会面临着严厉的打击。所以,即使是那些作为民众日常生活组成部分的乡间迎神赛会,都可能是危及权力秩序的潜在因素,以至于认为造成“邪教”的根源,“皆自迎神赛会而起”^①。

一方面,官府权力秩序力求要把天人、神伦之际的关系处理方法,转变为皇帝及其臣僚一再强调的对庶民百姓的教化手段,即所谓的“化民成俗”。这自然是根植于通过王权示范和儒教的教育来进行移风易俗这一基本的儒家思想,以正人心、化风俗而端民风。在此精神秩序之中,任何的异端思想、信仰都必须加以改变,其集体的公开活动必须镇压,只有这样,“庶几左道不兴,民无惑志”。

另一方面,是对于民间巫术、民间宗教,或者所谓的迷信惑众的社会行动,朝廷官府的态度几乎是如出一辙,严加禁止。这个时候,朝廷官府所充当的天人、神伦关系之际的交往中介者,就随机中断了这种交往中介关系,中介者成为垄断者。所以,“凡师巫假降邪神,书符咒水,扶鸾祈圣,自号端公、太保、师婆”等,一概禁止。法律条文中禁止拜神像和抬神游行,禁止异端书籍:“凡私家收藏玄像器物、天文图讖、应禁之书及历代帝王图像,金石符玺等物者,杖一百。”“若私有妖书隐藏不送官者,杖一百,徒三年。”^②

明代法律中的禁令,恐怕是最为典型的了。其云:“[凡]妄称弥勒佛、白莲社、明尊教、白云宗等会,一应左道乱正之术,或隐藏图像、烧香集众,夜聚晓散,佯修善事,煽惑人民,为首者绞,为从者各杖一百,流三千里。”^③

《明太祖实录》卷五十三,洪武三年六月甲子条记载,中书省臣建议“白莲教、明尊教、白云宗、巫觋、扶鸾、祷圣、书符、咒水诸术,并加禁止,庶几左道不兴,民无惑志”,朱元璋当即下诏批准。此外,《明太祖实录》卷二二一洪武二十七年正月戊申条也记载,朱元璋令礼部榜示天下,“有称白莲、火居,及僧道不务祖风,妄为论议阻令者,皆治重罪。”^④

① 《抚豫宣化录》,中州古籍出版社1992年版,第253页。

② 《明律集解·附例》卷11。

③ 《明律·吏律》卷11,第9—10页。

④ 南炳文主编:《佛道秘密宗教与明代社会》,天津古籍出版社2002年,第25页。

在清律中,各种禁止异教团体的条文有所增加。例如,1813年的附例中规定,如官吏对“借佛神之名,以咒符邪教惑众”的匪徒失察,就要受到降级的处分,反之,“如地方官员能获匪首,优加一级”。^①禁止宗教越轨的指令,构成了朝廷权力秩序的重要部分。虽然朝廷官府最大的担心和顾虑是,“小民知识短浅,往往惑于鬼神之说……。男女杂糅,奸良莫辨。此等陋习,在目前则耗费钱财,而将来即恐流于邪教”^②。但是,民间宗教具有的那种政治性,实际上也超越了宗教性,是在假宗教之名,行干政之实,是以“反抗政府,夺取政权”为宗旨。对于正宗的权力秩序而言,中国人几千年来深受神权思想的传统熏陶,迷信极深,尤以乡间愚氓,利用迷信思想,以邪术取信于人。“如同白莲教组织,实为革命团体,而非宗教团体。……[其]终不能成大事,乃自欺欺人所致,亦可作为心术不正者之戒。”^③

白莲教最迎合信徒需要的方面是消病祛疾和现实的安居乐业,绝大多数教派经卷的内容也是谈论去病免灾,甚至像变换世界这样的说教基本上关注的也是逃避天灾人祸,并不含有一种积极的革命精神。白莲教关心的是通过持斋拜佛、行善积德以求解脱,修得来世的福气。这样,入教之人便处于一种非常热烈的信仰和敬奉的环境。^④然而,由于天人之际、神伦之间的交往中介关系,在朝廷官府世俗权力的渗透之中,由其象征交换关系转变成为现实权力利益之间的交换关系,所以,白莲教等民间教派的宗教行动,无论其社会行动方式是如何地民间化、如何地具有日常生活形式,如何地不过是持斋念佛、行善积德,以求解脱云云,但是,仅仅是因为民间的宗教行动方式在社会本质上是起到了取代朝廷官府而直接作为天人、神伦关系之交往中介的作用,几乎就推翻了世俗权力同时作为精神权利统治者的地位和功能,所以,这还是一种“假宗教之名,行干政之实”的宗教行动,表面为宗教团体,实质为革命组织,免不了背上“心术不正,邪教惑众”之罪名。

正如杨庆堃在《中国社会中的宗教》一书中所指出的那样,有组织的宗教的政治行动,可以起于“用一个理想的新世界取代现存社会和道德秩

① 《大清律例汇辑便览》湖北,1872。

② 《大清会典》卷399,第5页。

③ 戴玄之:《白莲教的本质》,《台北师范大学学报》1967年第6期。

④ 欧大年:《中国民间宗教教派研究》,上海古籍出版社1993年版,第51页。

序的观念”。在此前提下,佛教所具有的始终一贯的普度众生的目的,以及所有卷入政治行动的教派运动,大都把他们的政治事业与普度众生的神圣使命融为一体,^①都表示了民间宗教的“显灵”力量,常常会肢解正统的宗教与国家、信仰与权力之间的传统关系,呈现为一种新世界的理想观念和宗教行动。如此折腾,传统的天人、神伦关系之交往中介就得暂停、换人了,一个新世界及其精神秩序就跟随着冒出了头,天变而道亦变了。

如果说,一个没有共同信仰的社会根本无法存在,因为没有共同的思想就不会有个体的行动,^②那么,在中国人的群体行动之中,这个共同的价值根源当然会是儒教以及与儒教紧密配合的佛教和道教。然而,这个共同的思想 and 信仰,却是要通过现实社会与神圣资源、宗教资本之际的交往中介才能发生关联。倘若这个交往中介发生变化,人们的神圣信仰也会随之发生相应的改变,象征交换关系就直接转变成为价值权利关系与现实权力关系之间的间接交换关系了。特别是当这种天人、神伦交往中介关系被世俗权力结构制度化之后,这种迹象就几乎是等同于一个民族的价值文化传统,左右着中国人的行动逻辑。这时,信仰是否共同,谁都说不准,如同正祀与淫祀的区别标准仅仅是出自于国家权力的需要那样,惟有共同体一样的行动方式,是国家权力必然要制约的。

2. 神伦设教的制度安排

上述问题表示,中国宗教与社会、信仰与个人之间的互动关系,不是直接的表达,而要通过一个“交往媒介”,表达为天人神伦之际的“中间逻辑”。这个交往媒介的原型,本是“巫覡”、“宗祝”,后来演变为朝廷官府权力机构之中的政府官员。与此相应的还有佛教、道教的宗教神职人员,其地位特征相当于朝廷的宗教管理人员,或者是朝廷官府在制度宗教中的代理人。

这就是说,杨庆堃提出的制度宗教的概念,实际上是基于权力秩序安排宗教与社会、信仰与个人间关系的一种制度设置,其关系类型是一种具

^① C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, p. 112, 230.

^② 托克维尔:《论美国的民主》下卷,商务印书馆 1996 年版,第 524 页。

有第三方关系介入的复杂关系结构。而这个宗教行动的交往中介,并不具有完全的自主性,而是由更高一层的世俗权力拥有者来进行支配的。

依本书第四章第2节的论述,在此现实制度的设置与安排之下,那些被崇拜的神祇往往根据世间人伦的要求而加以安排,进而在神祇之间呈现伦常等第,与人际伦常构成双向互动的关系。因此,传统所谓“神道”的体现,实际上就是神祇的伦常关系的制度化,故称“神伦设教”。

中国自秦代即确立了君主专制、中央集权的国家体制,汉代“罢黜百家,独尊儒术”的政策,使儒学、儒教获得了正统的意识形态地位。君主专制同儒家、儒教的意识形态紧密整合的政治文化架构,在佛教于东汉明帝前后传入中国之时,已获得了稳定的地位,并在千余年中再也难以被任何其他力量所撼动。早期佛教精英已清晰地认识到了世俗专制皇权决定着宗教命运的严峻现实。

东晋时代的佛教领袖道安就说:“不依国主,则法事难立。”^①尽管其弟子、东晋后期南方佛教领袖慧远提出了“沙门不敬王者”论,试图实现“政教离即”,一方面要以一种若即若离的政教关系,来维护佛教的独立立场,但另一方面也不得不强调佛教的道德教化有利于世俗权力的统治和巩固,以此来获得朝廷官府的支持。这使佛教得以迅速发展。作为中国本土宗教的道教,则在汉末政治乱相中由张鲁短暂地建立了一个政教合一的政权后,也在这一时期致力于争取世俗政权的支持,并成功地去除了早期道教的反叛色彩,成为“为帝王国主请福延祚”的制度宗教。因此,中国的两大制度宗教在两晋南北朝时期(约四世纪末至五世纪初)都相继采取了顺服世俗权力的立场,获得了较大的发展。

正是在这一时期,中国世俗皇权得以顺利地将宗教事务纳入国家行政管理系统之中。最初是针对佛教的管理,在两晋时已建立了专门的僧务管理机关,但史料记载比较简略,其体制及功能似应不甚完备。南北朝时,南方与北方各自发展出了一套佛教管理体系,而北朝的建制较南方更为系统,且为后世所承袭。北魏皇始年间,道武帝礼征沙门法果至京师,后任其为“道人统”,“绾摄僧徒”^②。从此,道人统一般被视

① 《高僧传》卷5《释道安传》。

② 《魏书·释老志》。

为北魏有僧官之始。但道人统似乎还不在朝廷政府机构序列之中。其后北魏又设置代表中央管理全国僧务的监福曹(后改名为昭玄寺),内设官属。昭玄寺内的僧官均为德业较高的出家之人,管理具体的佛教内部事务。同时北魏在中央政府机构的鸿胪寺内又设崇虚都尉,以世俗官员充任,秩从五品中。^①地方各级管理佛教事务的有州统、郡统和大州都统、畿郡都统等。^②北齐沿用后魏制,设昭玄寺,内有大统一人,统一人,都维那三人,以及功曹、主簿员等僧官,“以管诸州郡县沙门曹”。同时在鸿胪寺内设典寺署,职官有令、丞及僧祇部丞等。^③至于南方各王朝,自东晋晚期开始也将佛教纳入国家行政管理体制,各级僧官以“僧正”为号,但具体建制记载比较笼统。

在道教管理体制方面,北魏道武帝天兴(398—403年)中,“置仙人博士,立仙坊”。^④仙人博士的居所或“仙坊”已具有代表政府管理道教的性质。北齐于太常寺内设有崇虚局,管理“在京及诸州道士簿账等事”^⑤。由此可见,北齐在政府中对佛、道两教的管理分属于两个机构,佛教由鸿胪寺之典寺署管理,道教则归太常寺的崇虚局管理。对佛教则还另设有昭玄寺管理内部事务。北周在政府中置春官府,下有司寂上士、中士,掌沙门之政;司玄中士、下士,掌道门之政。^⑥

隋文帝杨坚于公元579年(北周大象二年)夺北周政权后不久,即改变北周武帝的灭佛、灭道的政策,下令恢复两教,并用朝廷政权的力量兴建寺院,营立庄田。隋初管理佛教与道教事务的机构是鸿胪寺所属之崇玄署,设令、丞为正副主官。于郡、县佛寺各置监、丞,以管理僧务,此外还设有昭玄寺,置沙门大统、沙门统与都维那三种僧职,具体管理僧团内部事务。隋炀帝时改佛寺为道场,改道观为玄坛,各置监、丞,属鸿胪寺。^⑦

唐朝以老子李耳后代自居,于武德八年(625年)规定道教序次在佛教前。管理上沿隋制,于鸿胪寺置崇玄署,掌管佛教与道教,每寺、观各置

① 《魏书·官氏志》。

② 《魏书·食货志》。

③⑤ 《隋书·百官志中》。

④ 《魏书·释老志》。

⑥ 《唐六典》卷16。

⑦ 《隋书·百官志下》。

监 1 人。贞观中又废寺、观监之职。唐高宗时曾短暂地将道教划归宗正寺管理,以抬高道教地位,表明其乃“皇族宗教”,但不久又复置于鸿胪寺内的崇玄署与佛教共管。武则天以周代唐,“以释教开革命之阶,升于道教之上”^①,采用抑道崇佛政策。延载元年(694年),敕全国僧尼归由礼部的祠部管理,不属司宾(即鸿胪寺)。^②崇玄署则成为专门管理道教事务的中央机关。唐中宗复位后又恢复崇道抑佛政策,道教序次又列佛教之前,但管理机构未变。

唐玄宗即位后,恢复了高宗隶道教于宗正寺的做法。天宝年间,道教由宗正寺划归吏部的司封管理。^③而佛教管理在玄宗时一度又改属鸿胪寺之崇玄署,不久又复隶归祠部。^④唐德宗时又置左右街功德使与东都功德使、修功德使,管理僧尼和修建官寺。但僧尼度牒仍由礼部的祠部司掌管。宪宗时又在左右街功德使之下分设左右街僧录。元和二年(807年)并以道士、女冠隶属于左右街功德使。其后除会昌二年至六年(842—846年)以僧尼隶属于礼部主客司之外,功德使总掌佛教与道教的管理,代替了前此的崇玄署。^⑤而僧尼的度牒仍由礼部的祠部给发。^⑥此后一直到五代,均沿此制。所以,唐代的佛教与道教管理,经历了僧道共管到僧道分管再到共管的过程。这一过程是与唐代政治制度的发展变化以及政治风云变幻相联系的。

宋代宗教管理更加规范化,管理体制比较稳定。北宋时中央主管宗教事务的机构有礼部的子司祠部和鸿胪寺。祠部掌管的宗教事务有各州僧、尼、道士、女冠、童行的名籍,颁发剃度受戒的文牒即度牒。设判司事一员,选差无职事的升朝官充任。下置令史 4 员。元丰改制,分设道释和详定祠祭太医账二案。道释案,负责官员申请坟寺,遇圣节赐紫衣师号,颁发或出售、填写、翻改空白度牒。详定祠祭太医账案,负责佛道神祠加封赐额,拘催各路僧道账籍等。直属机构有度牒库,负责制造度牒,然后桩管,应付支用。^⑦鸿胪寺所掌宗教事务不多,仅管祭祀和朝会时的僧、道陪

① 《资治通鉴》卷 204。

② 《唐会要》卷 49。

③ 《唐会要》卷 65。

④ 《通典》卷 23。

⑤ 《新唐书·百官志三》。

⑥ 《资治通鉴》卷 248。

⑦ 《宋会要·职官》13 之 16、40—41,《宋史》卷 163。

位之事。元丰改制,掌管都城的祠庙和道、佛籍账除附的禁令。直属机构中的提点寺务所,负责都城各寺庙葺修之事。建隆观、中太一宫等提点所,负责各殿宇斋宫的器用仪物、陈设钱币之事。传法院,负责译经润文。左、右街僧录司,负责寺院的僧尼账籍和僧官补授之事。南渡初,撤销鸿胪寺建制,其职事并入礼部。^①从此,由礼部主管佛、道的体制就被确定了下来。

明清改礼部的祠部司为祠祭司,总掌全国僧、道事务,并在全国范围内建立了较完备的管理体系。洪武元年(1368年)正月,成立善世、玄教二院管理僧、道事务,洪武四年(1371年)革。洪武五年(1372年),给僧道度牒。洪武15年(1382年),正式成立各级管理僧道的机构。中央在礼部祠祭司下设有僧录司、道录司。僧录司有左、右善世2人,六品。左、右阐教2人,从六品。下面讲经、觉义各2人,均分左、右。僧分禅、讲、教三等。道录司设左、右正一二人,六品。左右演法2人,从六品。下有左、右至灵,左、右玄义各2人。道分全正、正一二等。又有龙虎山正一真人1人,二品。僧、道录司分别掌管全国的僧、道。府有僧纲司、道纪司。州有僧正司、道正司。县有僧会司、道会司。各分管所辖地区,“俱选精通经典,戒行端洁者为之”。僧、道皆“设官不给奉,隶礼部”。^②在建州卫等大卫所内,亦设有僧纲司。^③

明代以前,历代多设有管理僧道的衙门,到朱元璋建立明朝后,这种僧道衙门设置得更加系统和完备了。洪武元年正月,朱元璋“立善世院,以僧慧昙领释教事,立玄法院,以道士经善悦为真人,领道教事”^④。这就是最早的僧道衙门。不过,到洪武四年十二月,朱元璋又下令废掉了这两个机构,直至洪武十四年六月,系统的僧道衙门才正式建立起来。这时在中央管理僧道事务的最高机构是礼部,但礼部还负责其他事务,僧道事务只是其所负责的诸项事务中的一项,因而它不能算是专门的僧道衙门。这时在中央设置的专门僧道衙门是僧录司和道录司。至于在地方上的专门僧道衙门,都是从“精通经典、戒行端洁”的僧道中选用的。^⑤

① 《宋会要·职官》25之1、5,《宋史》卷165。

② 《明史》卷74。

③ 《明太宗实录》卷104。

④ 《明太祖实录》卷29。

⑤ 南炳文主编:《佛道秘密宗教与明代社会》,天津古籍出版社2002年版,第20页。

清王朝承继了明朝之制,佛、道两教管理机构的官名相同,各级所定编制员额亦同。惟一不同的是中央的僧录司,清政府于该司增设了正印、副印各一人,他们是僧录司的正、副首长,强化了对中央僧务机构的管理。道录司设道录司一人,是司的首长,领导左、右正一以下八人。

从以上简要回顾中可以看出,从两晋南北朝以来,宗教事务就被视为朝廷官府世俗权力的管理事务之一,各朝均在国家行政组织体系中设立了专门机构以司其职。稍后的各个宗教也由国家设立专门机构管理。如伊斯兰教,唐、宋、元时都设有蕃坊管理。基督教在元朝时被称为也里可温教,元朝政府设置了专门的主管机构崇福司对之加以管理。“崇福司,秩从二品。掌领马儿哈昔、列班、也里可温十字寺祭享等事。”^①其后崇福司改为崇福院。元朝还在全国设有七十二所也里可温掌教司,以管理各地的基督教事宜。这一格局同西方基督教世界“圣俗两分”、各自独立的管理体制截然不同。

在以皇帝为首的中央集权专制制度之中,皇权至上的制度安排决不会允许包括神权在内的其他一切异己力量凌驾于皇权之上,除皇权之外的任何力量,只有在服从皇权统治并符合专制权力秩序的前提下才被允许在一定限度内存在。这就构成了权力优位型之政教关系,在此关系模式之中,朝廷国家才会利用世俗政权的力量容忍甚至是允许其有一定的发展。

于是,各类制度宗教在其发展早期就已采取了同世俗权力结构相互妥协,并臣服于世俗政权的立场,但宗教、信仰同世俗权力结构之间存在着天然的内在紧张。各朝统治者一方面希望各个宗教能够发挥其“神道助教”的教化功能,以使自己的统治能够“坐致太平”;另一方面,又对宗教势力的潜在威胁充满戒心,采取种种方法与手段对宗教行动,尤其是团体形式的宗教行动加以严格的限制。

除了上述的朝廷官府建立的各类宗教事务管理机构,及对各类宗教施以严格控制的基本手段之外,历代各朝还采取了以下三个方面的常规管理制度:

(1) 定额管理制度。

朝廷官府对于宗教类别的定额管理,目的在于限制各类宗教的发展

^① 《元史·百官志三》。

规模,主要包括限制出家人数及寺观数量这两个方面。历代各朝对出家人数都有十分明确的规定。

北魏文成帝兴安元年(452年)下诏规定各地出家为僧的人数为:“大州五十人,小州四十人,其郡远台者十人。”^①孝文帝太和十六年(492年)又下诏规定每年“四月八日、七月十五日,听大州度一百人为僧尼,中州五十人,下州二十人,以为常准,着于令。”^②当然,北魏诸帝除太武帝外皆好佛,对每年剃度出家之人数量的规定,出发点在于推广佛教,并且这个规定在当时就没有很严格地执行,以至于北魏时期僧尼数量大增。但对每年允许出家人数之上限的规定,表明北魏统治者对佛教僧侣的规模还是有所限制的,超出限额是不被允许的。孝文帝太和十年(486年),曾一次还俗僧尼一千三百二十七人。^③

隋唐两代,除唐武宗排佛这一“法难”外,中国佛教均已达致它的鼎盛期。然佛教的发展也并非漫无限制,武宗排佛时,规定大寺五十人,余寺三十人的定额。唐宣宗时虽改变了排佛政策,但仍然规定寺院数以及寺院僧尼人数,“凡天下观有定数。”^④

宋朝对佛、道两教出家人数作出了更为细致的规定,采取了以现有僧道人数确定每年新度人数的办法。宋太祖开宝年间(968—976年)规定僧、尼每100人剃度一人。太宗时改为僧每300人剃度一人,尼每100人剃度一人。^⑤除此之外,宋朝对出家之人还有年龄限制。真宗时,规定僧与道士、女冠年满18,尼年15,方可获得剃度受戒资格。^⑥

大抵是因为朱元璋曾为僧人起家做皇帝的缘故,明王朝对僧道人数的管理最为严格。早在洪武年间,太祖即诏令全国,各府州县只准存大观寺一所,僧道均在一起,女子年40以下,不准出家为尼。以后又再次明确规定僧道人数为:府不得超过40人,州30人,县20人。男性40岁以上,女性50岁以上方可出家。^⑦虽然这种限制仅仅是表面文章,难以严格执

① 《册府元龟·帝王·崇释氏》。

②③ 《魏书·释老志》。

④ 《旧唐书》卷43。

⑤ 《宋会要·道释》1之15。

⑥ 《宋会要·道释》1之17—18。

⑦ 《明史·职官志三》。

行,但是却表达了朝廷官府权力对于宗教发展限制的严密。世俗权力秩序之内,常见的是制度宗教,难有宗教的制度构成。

清承明制,对佛道两教出家人数亦有明确的规定。《大清律例》卷八载:“僧道年逾四十方准招受生徒一人,如有年未四十即行招受及招受不止一人者,照违令律笞五十。僧道官容隐者罪同。地方官不行查明交部,照例议处。所招生徒,勒令还俗。”

(2) 登记制度。

各代各朝均有规定,宗教修行者须向官方登记,并领受身份证明——度牒,否则即为信仰违法、出家违法,必定要受到法律制裁。

北魏孝文帝延兴二年(472年)夏四月,诏曰:“比丘不在寺舍,游涉村落,交通奸猾,经历年岁。令民间五五相保,不得容止。无籍之僧,精加隐括,有者送付州镇,其在畿郡,送付本曹。若为三宝巡民教化者,在外资州镇维那文移,在台者资都维那等印牒,然后听行。违者加罪。”^①也就是说,早在北魏时就已规定佛教僧侣须向官方登记在籍,外出则须领官方印牒,违者送州镇或中央宗教管理机构治罪,并规定“民间五五相保”,严加防范。熙平二年(517年)更是对私自出家作了明确禁止。不仅私度之僧要还俗并“配当州下役”,寺主更要被逐出寺庙。私自出家之人,若“县满十五人,郡满三十人,州镇满三十人”,地方官要被免职,“僚吏节级连坐”。^②

唐代对私自出家处罚甚为严厉。唐太宗登基之始就颁令:“凡私自度僧者,处以死刑。”^③其后《唐律》专辟“私人道”一节,规定“诸私人道及度之者杖一百。已除贯者徒一年,本贯主司及观寺三纲知情者与同罪……监临之官私辄度人者,一人杖一百,二人加一等。”

宋代沿用唐代此款立法,至哲宗时又加重了处罚:“私自披剃及度人为僧道者徒三年。”^④并规定在皇帝生日方可试度童行,各戒坛不遇圣节,而擅自开坛受戒,连同受戒者,各徒二年。临坛的主首,与之同罪。收童行的本师,要申报主首,至造账时,主首保明入账。宋代还规定,凡兴建佛寺或道

①② 《魏书·释老志》。

③ 《续高僧传》卷25。

④ 《续通鉴长编》卷480。

观,必须向国家办理登记手续,得到批准,由朝廷赐予敕额,才算合法。

承袭前朝各代的规定,明代同样对私自出家处罚严厉。永乐五年(1407年),直隶、浙江各郡军民子弟私自削发为僧,到京师请领度牒达一千八百余人,成祖下令将他们全交兵部,编入军籍,发配辽东、甘肃戍守,以示惩戒。因此第二年,明成祖诏令:“军民子弟僮奴自削发为僧者,并其父兄送京师,发五台山做工,毕日,就北京为民种田及卢龙牧马,寺主僧擅容留者,亦发北京为民种田。”弘治十三年(1500年)朝廷还规定:“凡僧道额外收徒弟者,问发口外为民,住持还俗。”^①

与此登记制度紧密结合的,还有明代实行的淘汰制度。

《明史》卷74曾经记载有府州县限制僧道总数的法制。该制度规定,“凡僧道,府不得过四十人,州三十人,县二十人。”洪武二十五年的一个官府文件中规定,“今后僧寺不许收养民间儿童为僧。”凡申请僧道度牒的人,必须精通僧道的经典,才能获得批准,并且度牒的给发并非每年都在进行,而是每隔三年才进行一次。如申时行等重修的《明会典》卷226就记载,洪武六年规定:“若请给度牒,必考试精通经典者方许。”

洪武二十八年,礼部上奏:“天下僧道数多,皆不务本教,宜令赴京考试,不通经典者黜之。”朱元璋批准了这一主张,只是略加修改,允许“年六十以上者免试”^②。

人们是否出家为僧为尼,不仅仅是个人的事情,而是朝廷官府的分内之事。清代规定:“凡寺观庵院,作见在处所外,不许私自创建、增置,违者杖一百,僧道还俗,发边远充军,尼僧、女冠入官为奴。若僧道不给度牒、私自簪剃者,杖八十。若由家长,家长当罪。寺观住持及受业师私度者,与同罪,并还俗。”僧道犯罪“该还俗者,查发各原籍当差,若仍于原寺观庵院或他寺观庵院潜住者,并枷号一个月,照旧还俗。其僧道官及住持知而不举者,照违令律治罪。民间有愿创造寺观、神祠者,呈明该督抚具题奉旨,方许营建,若不俟题请,擅行兴造者,依违制律论……”^③

(3) 资格审查制度。

① 《明会典·礼部》。

② 《明太祖实录》卷242。参见《明史》卷74;申时行等《明会典》卷226。

③ 《大清律例》卷8。

各朝对出家之人的个人品行、文化程度以及家庭状况均有严格规定。北魏文成帝时即已规定出家之人必须“出于良家，性行素笃，无诸嫌秽，乡里所明者，听其出家”。^①至少可以说明的是，北魏孝明帝时已初步建立了地方官与僧官一起审核出家人资格的制度。

唐代对出家人经义掌握程度要求甚严，大致在唐中宗的时候，朝廷官府就有了试经度僧的制度。唐肃宗时，“诏白衣通佛经七百纸者，命为比丘。（道）标首中其选，即日得度。”^②唐代宗时，“敕童行策试经、律、论三科，给牒放度。”^③唐敬宗时则“令两街功德使各选择有戒行僧谓之大德者考试，僧能暗记经一百五十纸，尼能暗记经一百纸，既令与度。”^④

这种对出家人的考试制度，为后世各朝所坚持，而其体制亦日益完备。至五代时，僧尼考试有讲论科、讲经科、表白科、文章应制科、持念科、禅科、声赞科；道士女冠考试有经法科、讲论科、文章应制科、表白科、声赞科、焚修科等。^⑤

即使是没有考试制度，官府也会有其他严格的限制。宋真宗天禧二年（1018年）规定：“刑责、奸细、恶党、山林亡命、贼徒、负罪潜窜及曾在军带瑕痕者，并不得出家。”^⑥宋仁宗天圣二年（1024年）规定：“行止不明，身有雕刺及犯刑宪者”，均不可参加试经及领取度牒。^⑦由于出家之人离弃世俗生活，为防止冲击家庭抚养、赡养以及财产关系而造成社会问题，宋朝对出家人的家庭状况亦作出硬性规定。

实际上，后周的柴世宗就已经对此作出了明确的限制，规定欲图出家之人“并许父母、祖父母处分，已孤者取同居伯叔兄处分”，并报官方许可。^⑧宋朝仅仅沿用此制并有所发展。宋仁宗天圣八年（1030年）又进一步规定：“若祖父母、父母在，须别有亲兄弟侍养方得出家。”^⑨南宋时又规

① 《魏书·释老志》。

② 《宋高僧传·唐杭州灵隐山道标传》。

③ 《佛祖统记·试经度僧》。

④ 《册府元龟·帝王·崇释氏》，卷52。

⑤ 《容斋随笔·三笔·僧道科目》，《册府元龟·帝王·崇释氏》。

⑥⑨ 《宋会要辑稿·道释》。

⑦ 《宋会要辑稿补编·道释》。

⑧ 《五代会要·寺杂录》，卷12。

定：“无祖父母、父母听许文书，或男有祖父母、父母而无子孙成丁，若主户不满三丁，并不得为童行。”^①在试经方面，宋代规定，每逢一年一度的“诞生节”即当朝皇帝生日，欲出家者参加本州考试。由各州选差官、本州的判官与录事参军在长官厅举行，应试者童行念经百经，或读五百纸，长发念七十纸，或读三百纸，为合格，才允许发给官方证明文件——度牒。^②

明代亦规定非有戒行、通经典者，不得请给度牒，并再次强化做僧人的资格考试。洪武十七年（1384年），朝廷批准礼部提出的三年一次出给度牒，且严加考试的建议。洪武二十七年又规定，童行在寺三年，然后“赴京考试，通经典者始给度牒，不通者杖为民”^③。宣德元年（1426年）又明确僧道童行考试由“礼部同翰林院官、礼科给事中及僧道官”共同主持。正统十四年（1449年）又实行了僧道衙门初试、礼部复试的制度。

虽然各朝在管理细则上还有或简或繁、各具特点的详细规定，但以上三个方面，即对出家人数实行定额管理、出家人向官方登记并持领度牒、出家须经资格审查，是各朝世俗政权实施宗教管理的常规制度，这三个方面的管理内容在实践中是相互配合的，并得到系统地建立起来的宗教管理机构组织保障。借助于这一套组织机构和三方面的管理制度，中国古代各王朝就把宗教事务牢牢地控制在自己的统治之下，确保了“世俗政权高于神权”之权力模式的有效运行。

当然，除了以上这些常规管理制度外，各朝还针对各自实际情况，制订了一些附加的控制措施。如唐代规定僧尼道士若非正常的宗教活动，如斋会礼谒等，不得妄托事故，非时聚会，严重者可处以死刑。宋朝也有类似的对教徒集会的限制性规定。唐代还规定僧尼道士不得结交官员，宋代则禁止出家之人进出军营，明代亦有限制佛、道教徒同百官俗人结交的规定。

北魏世宗时规定：“缁素既殊，法律亦异。故道教彰于互显，禁劝各有所宜。自今以后，众僧犯杀人以上罪者，仍依俗断，余犯悉付昭玄，以内律僧制治之。”^④北魏时官方择取佛教戒律编辑而成《从经法式》，作为“内律

① 《庆元条法事类·道释·违法剃度》。

② 《宋会要·道释》卷1之13。

③ 《明会典·礼部》，卷95。

④ 《魏书·释老志》。

僧制”以规范佛教僧尼行为。南朝各政权亦规定“僧人讼事,悉依佛戒处断,不由国法科罪,并由僧官及寺主执掌”^①。唐太宗颁布《贞观律》中有《道僧格》一章,《道僧格》根据戒律制定,是专门适用于佛教僧尼的法令。唐玄宗亦曾下诏,规定僧尼与道士女冠若有犯罪,可按教规处理,“所由州县官,不得擅行决罚。”^②明王朝规定:“在京、在外僧道衙门,专一简束僧道,务要恪守戒律,阐扬教法。如有违犯清规、不守戒律及自相争讼者,听从究治,有司不许干预。”^③

显然,传统中国宗教存在于世俗政权对宗教的有效控制之下,从而形成了中国传统特殊的政权与宗教的联结方式。这种体制既体现与保障了君权至上的原则,实现了中国政治权力的优位型构建,又使世俗权力能够与宗教大体和谐并处。

历史证明,传统中国的宗教管理体制具有十分深远的影响,建构了中国传统的政教关系。它使中国传统的政教关系模式,在权力优位型的基础上获得了制度上的保障。儒教、佛教、道教,以及稍后进入中国的伊斯兰教、基督教等制度宗教,都在此制度框架下找到了自己在社会生活中的位置,各制度宗教之间以及宗教与政权之间在较长的历史时期内保持着大体平衡与协调的关系。

对此类权力优位型政教关系的形成及维持,曾经有多种解释。概括而言,它们主要是两种角度:比较有说服力并有广泛影响的是从思想文化的角度,说明中国的各种宗教,无论是作为国家意识形态的儒教,还是其他制度宗教(主要是佛教与道教),在长期的思想交流与观念碰撞中最终在象征交换关系领域达成了“诸教会通”、“三教归一”的境界。宋明理学教义体系的建立,就标志着此前佛、道、儒三教争执的终结,佛、道二教在某种程度上成了儒教的子宗教,其象征性交换关系已经涵融在新儒教之中。另外,强大的专制主义皇权,应当是这一关系模式形成的关键因素。在此基础上,宗教管理体制作为专制皇权控制与利用宗教的一种权术或策略,作为对组织化社会力量的宗教实行既压制又利用。这两个角度对

① 《广弘明案》。

② 《唐会要》卷 50。

③ 《释氏稽古略续集》卷 2。

中国传统的政教关系之形成具有无可置疑的解释力,对传统中国宗教管理的考察,也应将这两方面的内容作为预设条件。

象征交换关系内的诸教会通,使中国的两大制度宗教(佛、道)与儒教主导意识形态,分享了对宇宙、人生、道德、伦理及社会秩序的意义解释权,并统一于维护皇权统治的国家目标之内。这是佛、道两教获得其存在的合法性并与世俗政权及其儒家意识形态相安并存的思想基础。但宗教的价值取向毕竟是超越性的,对彼岸世界的追求与向往使宗教与社会现实,尤其是同旨在调节现实利益分配的世俗政权之间总是存在着目标取向上的差异。同时,作为组织化的制度宗教,其信仰者与教团的活动又植根于现实社会之中,是现实利益分配格局中的组成部分,思想上的大体统一与基本和谐,并不必然导致利益追求上的完全重叠与彻底一致。超越性的理想追求与排他性的利益追求形成的潜在冲突,无法依靠统一思想意识来加以简单地控制。这种冲突只有在有效架构的制度框架内,其方向与能量才能得到大体准确的预期,从而得到有效的控制。

因此,中国的专制主义皇权本身足以成为控制宗教力量的“有效制度”,帝王的意志理论上强大到可以突破一切神伦的功能规则。在中国宗教史上,无论是“三武一宗”的灭佛,还是梁武帝的狂热崇佛,或是唐代诸帝的扬道抑佛,都一再肯定了中国权力优位型的政教格局。所以帝王之个人好恶,作为特殊而关键的行动者,能够对中国传统的政治与宗教、宗教与宗教之既定关系模式造成举足轻重的影响。

正是魏晋南北朝以来形成的这一套宗教管理体制,包括了一套将宗教事务有效纳入的系统的朝廷官府的宗教管理机构,定额管理、官方登记和资格审查三项常规管理制度,促使了上述权力优位型政教关系的构成。即使是在政教关系偏离常态的非常时期,这一管理体制包含的以上几项基本内容都没有被朝廷权力结构放弃,而各个历史时期不同王朝或者不同帝王制定的或松或紧的宗教政策,也均以这一管理体制为依托。

在世俗权力秩序中建立的宗教管理制度,规定了宗教组织在国家政治体制中的次等位置。尽管在这些制度中,各宗教管理机构中的行政首长来自各个宗教团体,但他们的选拔与任命均需得到世俗权力的批准,特

别是从南北朝后期开始,这些宗教事务管理机构就不再具有独立性,而是内设于更高一级的朝廷官府的权力机构之内。如北齐佛教由鸿胪寺内设之典寺署管理,道教则归太常寺下属之崇虚局管理。而唐以后,宗教事务大体由礼部下属之祠部管理。

这就意味着宗教管理机构的行政首长——僧、道官必须接受朝廷官府的上级官员的统领。为此,政权优于神权的格局就在体制上得到确认。中央与各级政府宗教管理机构具有管理全国及地方教内事务的法定最高权威,从而在体制上切断了在政府之外建立全国性的哪怕是与政府机构平起平坐的统一宗教机构的可能性。而代表政府管理宗教事务的僧、道官,除个别确为宗教领袖外,大部分品秩较低,在某种程度上几乎可视为只是具有非儒家信仰的世俗官员。

从宗教本身来说,传统中国的宗教组织只存在互不统属的寺、观,只接受中央和地方政府宗教管理机构的事务性管理。即使存在着地位崇高的宗教领袖,某些宗教领袖甚至被冠以“帝师”、“国师”的崇高地位,可以在政治上起到某种参谋作用,但也无法进入最高决策的权力核心,更无法以某种体制化的宗教力量作为其地位的保障,他们不具备号令全国信众的权力及组织系统。他们在政治上的地位,纯粹是私人性的、个人性的。历史上不乏对某一宗教持特殊优待政策的帝王,但这些优待一般只惠及比较有限的寺观或是某些特定的区域,无法在全国范围内形成相对于其他宗教的统一的压倒性强势力量。即使在宗教、思想领域,宗教与宗教之间,宗教的各个不同教派之间,以及宗教与主导意识形态之间存在着整体性的对立与冲突,但在现实的政治与经济领域,这种对抗往往也是个体化的、局部的,很少采取大规模、有组织的对抗制度形式。

例如,朱元璋曾经借助朝廷的权力,严格控制宗教与社会之间的交往关系,对僧人与一般臣民采取分而治之的办法,不许僧人离开寺庙,潜住民间。洪武二十四年六月曾下令:“自经兵之后,僧无统纪。若府若州,合令僧纲司、僧正司验倚郭县分,僧会司验本县。僧人杂处民间者,见其实数,于见有佛刹处,会众以成丛林,守清规以安禅……令以后敢有不入丛林,仍前私有眷属、潜住民间,被人告发到官,或官府拿住,必枭首以示众,容隐窝藏者流三千里。”同年七月,朱元璋又下令:“凡僧人不许与民间杂

处,务要三十人以上聚成一寺,二十人以下者听令归并成寺。”^①

同时,朱元璋特别禁止一般僧人、道士与官府交结,把宗教与官府权力之间的交往也纳入了严厉禁止的范围,寺观必与官府打交道时,要由专门指定的人员从事其事。在冠有洪武十八年月朔序言的《大诰》中,朱元璋规定:“僧民、道士、女冠,敢有不务祖风,混同世俗,交结官吏,为人受寄生放,有乖释道训愚之理,若非本面家风,犯者弃市。”^②

于此制度框架之中,宗教、信仰要么是制度行动,要么是非正当性的私人交往,容不得半点民间的组织化的宗教行动方式,个人的信仰只有在制度宗教及其群体信仰的方式之中,才能表达出应当的人际神伦的意义,否则就会遭到严厉的禁止。

所以,制度宗教决定了宗教存在的群体逻辑和制度化形态,其以权力秩序为核心架构,使各个宗教必定依赖在世俗权力制度的层面之上方能获得自己的生存资源和社会空间。而上述的定额管理、官方登记和资格审查三项常规管理制度,使历代各朝统治者都能比较有效地掌握各个宗教发展的基本资源和运作逻辑,使宗教的规模控制在朝廷官府认为正当、合理的范围之内。

无论是哪个宗教群体,作为制度化组织,毕竟掌握一定的群体和社会资源,存在着演变为异己力量的潜在危险。所以,朝廷的资格审查制度,消除了一些高危人群向宗教群体的聚集,防止对权力秩序与制度结构具有冲击性的力量,并且借用宗教群体而获得一定的组织化。官方登记制度,便于国家政权掌握宗教规模的实际情况,为落实定额管理提供信息支持。而定额管理则有效地控制着宗教发展的规模,避免某一宗教或宗派的过度膨胀。这三方面在朝廷权力秩序的维系中密切配合,融为一体。无论各朝各代在对宗教实施控制方面,采取了哪些额外措施,大都依赖着这三个制度的有效运作,甚至由此构成了中国宗教行动的群体行动逻辑。在朝廷看来,逾越了这个逻辑,难免“邪教”之祸。

当然,也应当看到,各种宗教除了与世俗政权合作、以便生存与发展之外,它们还保持其宗教特性的一面。因为宗教与宗教信仰的超越性,决

^① 《金陵梵刹志》卷2,《钦录集》。

^② 《全明文》第1册,卷29,上海古籍出版社1992年版,第599页。

定了它们不可能全面融入世俗权力秩序,也不可能在各个方面完全接受朝廷官员的制约。政教关系本身具有的双向性特征,决定了它们对宗教实施如世俗社会般的全面管理既无必要,也不经济,更不可能。所以,予以佛、道教组织以有限自治,也曾经是各朝统治者的通行做法。但这种有限自治之所以可能,是基于有效的宗教管理体制的建立。至于对一些无法纳入这一体制的民间教派,则一律加以取缔,即使这些宗教组织并没有采取对抗专制政权的实际行动。

中国历史上形成的三教并立儒为先、宗教多维官为上,政教分离,权力优位的传统政教关系模式,以系统的宗教管理体制之建立与有效运行为制度保障。传统的所谓“神道设教”模式,在其制度安排上即是如此演变,实际上却以“神伦”的差序等次构建了天乃人心,神即圣贤,教为官设,信因秩立的制度宗教与制度制约中的个人信仰。

可见,上述的宗教制度,实际上仅仅是一个管理宗教的制度,并非具有专业型、团体化特征的宗教制度,所以在此制度之下的制度宗教,只能依附于世俗权力制度而存在,是镶嵌在权力秩序之中的宗教。同时也因为这种宗教的制度设置,促使西方“教会”一般的宗教制度难以构建出来。一方面,国家本身通过许多途径建立了与神灵世界的种种联系。它有着自己的天地崇拜,并在为自然神灵归类的时候,也为那些已经被融入自身宗教体系的民间神灵归类,进而予以制度的分别,正当的与不正当的,合法的与非合法的。然而,合法与否、正当与否,仅仅在于朝廷世俗权力的认可中,精神权利的独立也就等同于虚无,所以,这个制度的分别往往就从属于权力的稳定或动荡,在于权力的表达形式。因此,一旦有一个朝廷的世俗权力秩序崩溃,常常就是中国人精神权利秩序的同时崩溃。

这也是象征关系交换过程中的一个必然结果。

托克维尔曾经在论述美国的民主生活时认为:“专制制度可以不要宗教信仰而进行统治,而自由的国家却不能如此。宗教,在他们所赞扬的共和制度下,比在他们所攻击的君主制度下更为需要,而在民主共和制度下,比在其他任何制度下尤为需要。”^①然而,在中国的专制君主制度之

^① 托克维尔:《论美国的民主》上卷,商务印书馆1996年版,第341页。

下,虽然是国家权力优位型,宗教仅仅是一种世俗权力合法性的证明工具,宗教的其他功能也只有在此工具作用充分发挥之后,才能与国家权力构成直接的现实交换关系,以此换来生存的资源 and 空间,但君主专制依然需要宗教,需要宗教对它们的神圣化功能,需要世俗权力的神圣性的自我合成。

传统中国的国家权力承担了对于灵魂、精神的管理职能;但精神、灵魂的私人化和个体化,并非制度的表达形式,几无对国家权力有超越般的影响。所以,它们能够以一种自然的形式存在着。所谓的制度宗教,则只能是国家权力对于精神、祭祀、灵魂的制度秩序的要求。为此,中国宗教的存在制度,实际上就等同于一种自我制约,将自己镶嵌在权力秩序之中。

从权力优位型的政教关系而言,国家朝廷、世俗权力秩序在对于宗教、信仰的问题上,仅仅是出自于权力秩序的考虑,占据并分配着大量的社会资源和宗教资本,以制度维护权力。这说明传统中国社会是一个世俗社会,统治者是世俗的统治者,宗教离不开国家权力,却无力影响国家权力,所以,即使是侵害宗教、信仰的精神权利,一般也不会直接危害国家政权,但是,一旦改变国家权力合法性结构,则有可能改变政教之间固有的关系,进而导致宗教灾难、信仰危机。这样的政教关系,说明各种宗教在此世俗权力结构之中不能占据统治地位,大量的法律既适用于凡人,也适用于僧、道。^①

3. 宗教间关系的权力整合

中国传统社会中的权力秩序,关键在于一个独特的“权力共同体”。其独特之处就在于这个权力共同体的表达形式是“天下一家”,伦理认同,不存在结构性的明确的权力边界。在这个权力共同体中,权力最为重要。谁拥有权力,谁就可能融入这个共同体,从而可以左右他人的命运,至于这个过程是否合法、是否得到社会的认同,则并不重要。这里只有一个问

^① 王利民:《法律思想与法律制度》,中国政法大学出版社2000年版,第134页。

题是最重要的,那就是权力的获得及其合法性的证明。

在秦始皇之后的历朝历代中,这个问题似乎已不存在了。证明世俗权力合法性的神圣工具已被制度化、固定化、专门化。于是,就出现了两种现象。一方面,是这个权力共同体对于神圣工具的制约和整合,以至于要获得对宗教的合法化功能、神圣工具本身的权利的承认,就相应地变得非常的困难;另一方面,是这个权力共同体对于他自身以外的任何存在,都具有非常强大的整合力量,无所不包,无所不能,功能强大到似乎没有边界。

因此,权力共同体是否存有边界,边界的功能如何,都与其权力秩序的合法化过程紧密相关。将这个边界予以确定,可以更好地把握中国历史上权力共同体的和谐、冲突乃至权力秩序的再建。

“从社会学的角度看,群体可以看作不是界限明确的团体,而是有着各种各样不同的、变动的边界,限定着其生活的各个不同层面。这些界限可以是刚性的,也可以是柔性的。一个群体的一种或多种文化实践,诸如礼仪、语言、方言、音乐、宗法或烹调习惯等,如果他们代表着一个群体但又不阻止与其他群体分享或自觉不自觉地采纳其他群体的实践,那么,它们都可以看作是柔性的界限。相互之间具有柔性界限的群体有时对差异全然不觉,以至于不把对共同界限的破坏当做一种威胁,甚至最终会完全融为一个群体。因此,饮食和宗教习俗方面的不同并不妨碍回、汉群体之间共同拥有一系列的习俗。重要之点在于,他们容忍共同拥有某些界限,同时又保持独有的界限。”^①

显然,一个功能强大的权力共同体,是如何将具有多种权力群体表述的社会,改造成为大同的、单一的文化统一体,并促使他们不存界限地和谐相处,基本没有冲突?这一过程,既涉及通过对自我相对于“他者”的特殊构建,亦与权力的社会、文化功能是否存有界限紧密关联。

针对这个特殊现象,杜赞奇提出了一个非常奇特的“承异”概念。他指出:“当群体界限的观念被改造,即当柔性的界限变成刚性的界限时,新的民族已经开始形成。当一个群体成功地将一种传承(descent)

^① 杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,社会科学文献出版社2003年版,第54—55页。

或异见(dissent)的历史叙述结构施加于他样的和相关的文化实际之上的时候”,历史上的“承异”现象便会发生。于是,他自造了一个“承异”(discent)这样一个解构性的概念,以强调传承和异见两词的互通性,进而解释历史变迁过程中权力群体的构成和改造,发现中国传统相关群体的构成,或者说,中国社会历史结构的变迁,“主要不是通过新的文化形式的创立甚至传统的重新发现,而是通过改造群体界限的观念”来加以实现的。^①

“天下一家”的秩序设计,伦理整合社会是其基础,它决定了中国历史上的权力秩序及权力共同体的构成,的确具备这种难得的“承异”功能。它们的界限往往不是出于权力及其功能的界定,反而是基于对此概念再做的解释,然后是社会伦理的普遍认同,进而深刻影响了中国历史上社会宗教的和合与冲突。

在中国历史上,没有宗教战争,没有宗教冲突,这似乎已成定论。作为历史事实,中国历史上各类宗教和谐相处,儒佛、儒道、佛道之间似乎也能够彼此兼容。的确,在中国各类宗教之间,没有出现过单纯的、为了自己的宗教信仰而发生的宗教战争或者是宗教冲突。因此,也曾经有人认为,这取决于中国文化的人文精神及宗教意识的淡化,可以此论证中国文化的和谐特征。

体现为中国文明特征的一个最突出的地方,当然就是中国人的文明生活并不完全出自宗教信仰及精神的安排,中国文明的价值取向并不单纯依靠超越世界的终极关怀,更不在于彼岸世界、神学大厦。这个历史事实,固然是因为中国宗教的价值特征,在于中国宗教作为权力秩序合法性论证工具的同时,自己也在追求在这个现实社会之中合法的存在地位,追求着对这个社会的适应和服从。它们努力的方向,是融入这个社会,而不是站在这个世界的上面或者彼岸来批评或者关照这个世界。因此,宗教、宗教团体与社会及权力结构之间,若即若离,常常不具备明确的领域界限。历史上影响十分深远的“三教和合”,就是在一个权力共同体之中,处理中国宗教与中国宗教、文化、权力、伦理之间彼

^① 杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,社会科学文献出版社2003年版,第55页。

此矛盾关系的结局。

中国历史上历朝历代的更替,每一个新王朝的建立,大都近似于对前一王朝的复制,大同小异,而固有的权力结构几乎无所变动,刚刚稳定下来的权力秩序会迅速地将前朝各类权力及界限再行确定,再行诠释。一个新建立的王朝,对于已有的宗教价值体系,无一例外地会进行一种类似于“象征增添”或“象征盗用”的手法,促使重新建立起来的国家或群体,在达成利益共识的基础上共同接受某一价值偶像或象征符号,并在其中赋予该偶像或符号以新的含义和要求。

这些方法,历朝历代的中国帝王几乎都会使用,甚至达到了烂熟于心的程度。在这些方法当中,固有的价值符号不变,意义秩序照旧,只是对于符号的现实价值、实际功能再进行一种为我所用的解释,或改说,或新编,或批判,想方设法要求新朝的臣民接受这些新的含义或新的解释,认可重新建立起来的权力、权威,以有助于权力秩序的稳定。

中国历史上的三教和合,实际上就是权力共同体与宗教群体之间的契合及其价值精神的说明,同时也是从各个宗教的价值立场出发,对固有的权力共同体进行的深度认可。就“三教和合”的权力内涵来说,三教和合,乃是象征增添或象征盗用的结果,即不断地移动各种宗教资源的价值底线或功能边界,不断地重新加以解释,最后围绕着“权力”、“权威”的中心而出现诸教会通的文化现象。依赖宗教资源,最后却是政治包含宗教,使权力秩序成为了三教和合的平台。

三教之中,身为中国主流意识形态的儒家思想体系,始终是三教和合的老大或者使佛道两教均须向它看齐、靠拢。否则,各执己见,利益独立,是不可能和合相处的。在儒家的思想主张之中,忠与孝两个伦理范畴最是重要,政治的与社会的伦理要求都包含在其中了。这就是三教和合的基础。所以,儒家思想的宗教资源与政治权力资源,常常是互为其用的。

虽然说的是三教和合,实际上却是以儒教为主,佛道两教为辅。儒教借用那出自政治秩序的权力资源,独自的价值立场,可以更动佛道宗教的价值底限,单方面地要求佛道两教为适应自己而做出努力,并一再主动地进行着各类象征符号的解释或者盗用,使自己成为各种宗教象征符号构造中的主体,从而以权力为圆心,以伦理做半径划限,指定诸教合流。

朱元璋著有《三教论》，可谓一语破的，指出了儒、佛、道三教对于王朝政治的维持作用。他说：“于斯三教，除仲尼之道祖尧舜，率三王，删《诗》制典，万世永赖，其佛仙之幽灵，暗助王纲，益世无穷，惟常是吉。尝闻天下无二道，圣人无两心。三教之立，虽持身荣俭之不同，其所济给之理一。然于斯世之愚人，于斯三教，有不可缺者。”^①其间，儒教是万世永赖，佛道教是暗助王纲，功能已经分配、安排妥当，并强调三教之立，不可分为三心，“其所济给之理一”。三教之间便不需要什么各自的价值界限了；而权力统合之下，又岂能发生什么冲突！显然，朱元璋在佛道儒的排位上，是明确地将佛道排在儒家之后的。洪武二十四年，朝廷处理儒学训导与僧道衙门的坐次先后一事，即是明证。

尽管汉武帝时代有罢黜百家，独尊儒术之说，但在魏晋以后，一般学者确实是把儒、释（佛）、道三教作为三种思想学说来加以比较认识的，并认为对于当时的中国社会制度来说，三者是同时必需的。

这种三教和合，最初是彼此冲突的。儒家基于传统的正统立场，以维护王朝统治的忠孝原则，反对佛家出世超脱的立场，以避免“处处成寺，家家剃落，尺土一人，非复国有”的后果。因此，有站在儒家立场、上书皇帝者，称佛教为乱国亡家之根苗，指斥佛教紊乱纲常！如下一段议论，可为这种批判之典型：“夫易者，君臣夫妇父子三纲六纪也，今释氏君不君乃至子不子，纲纪紊乱矣。”指责南北朝宋齐时代，曾经“重佛敬僧，国移庙改者，促使佛妖僧伪，奸诈为心，堕胎杀子，昏淫乱道，故使宋齐磨灭”^②。

这个时候的佛、道教，其和合的主张、态度也不如后代明显，而是坚持自己的宗教立场。比如东晋慧远在《沙门不敬王者论》中强调说：“求圣人之意，则内外之道可合而明矣。”孙绰在《喻道论》中讲：“周孔即佛，佛即周孔，盖内外名之耳。”

道教徒则多用本末关系来论说道、儒之间的关系。东晋李充在《学箴》中说：“圣教救其末，老庄救其本。”葛洪在《抱朴子·明本》中说：“道者儒之本也，儒者道之末也。”从中可以看出儒、佛、道三教之中能够和合的蛛丝马迹，价值立场不存在根本的分歧。但在谁为主、谁为末的问题上存

^① 《全明文》第1册，上海古籍出版社1992年版，第146页。

^② 《广弘明集》卷7。

有疑虑。

但是,儒家的反复强调及其权力共同体的强大制约,促使儒教的正统地位终于确定下来。晋代傅玄认为:“夫儒学者,三教之首也。”^①南朝宋的何承天也说:“士所以立身扬名,着信行道者,实赖周孔之教。”还有梁代的名士沈约也作《均圣论》,主张:“内圣外圣,义均理一。”至于王褒则论述了三教的特点。他说:“儒家则尊卑等差,吉凶降杀”,“道家则堕肢体,黜聪明,弃义绝仁,离形去智;释氏之义,见苦断习,证灭循道,明因辨果,偶凡成圣。”他表示自己“既崇周孔之教,兼循老释之谈。”北周道安作《三教论》说:“三教虽殊,劝善义一,途迹诚异,理全则同。”似乎已经出现了在世俗权力结构中,以佛治心,以道治身,以儒治世的宗教分工论。

在此背景之下,儒教为首,佛道为辅的诸教和合格局终于能够建构起来。于是乎,在那些帝王,大臣,名士,僧侣和道士之中,三教兼修或两教兼修的人日益增多,蔚然成风。如支遁佛玄兼长,持东晋清谈界牛耳;慧远“内通佛理,外善群书”,精通《丧服经》;宋文帝赞扬佛事,又立儒、玄、文、史四学;谢灵运精通儒术,又笃信佛法,宣扬顿悟论;齐竟陵王肖子良兼崇儒佛,多次在家中集合名僧名士讨论佛、儒理论;张融兼信三教,死葬时,左手执《孝经》、《老子》,右手执小品《法华经》;梁武帝身为帝王,三教经典无不精通,大兴三教会同之风;道士陶弘景兼崇佛、道,又习儒术,著有《孝经集注》、《论语集注》。^②

在中国历史上,此类三教兼宗的宗教、思想实践,在文人士大夫、官僚上层人士中已成传统,宗教信仰则名副其实地成为了一种“符号象征”,为我所用,个人的宗教体验更加重要,甚至能够互相借用,取长补短,而宗教之间应当具有的价值界限,反而淡化了,宗教被“文而化之”,从而形成了一种比较宽松、宽容的信仰习惯,暗地里则渐渐孕育出如同著名的慧远和尚所竭力宣扬的佛教有“助王化于治道”的社会效果,同时也以伦理的事实证明了“不依国主,则法事难立”的基本权力规则。

实际上,还是在佛教初入中国的时候,这种适应儒教以求儒佛和合的过程就开始了。中国佛教华严宗、禅宗、天台宗的创宗立派,就

^① 《晋书·傅玄传》。

^② 参见牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》上卷,社会科学文献出版社2000年版,第463页。

与中国传统的儒、道思想体系,发生有一定的吸收、融合的关系。慧能的禅宗吸收有儒学的性善论、道家的自然主义等思想内涵;天台宗的开山慧思,曾把道教成仙的方法视为成佛的途径,将其相关的教义融入天台思想;此外,华严宗的澄观、宗密等人,也热衷于儒、佛的调和。他们在各自的宗教经典中,虽在各自的教义关于人类起源、世界本质等方面,论说着儒、佛的异同,但是他们更强调两者之间在政治伦理方面的同一。

唐代宗密的《原人论》,提出了“会通本末”的主张。其以佛为本,以儒为末,在真实面对本觉真心方面,佛、道、儒各有侧重。所以,只要祛除儒、道的迷惑,一念觉悟,即可成佛。宗密在《原人论》中还声称:儒学不能“穷理尽性,至于本源”,只是一种“权教”;佛教“权实”相兼,力在儒学之上。此论尽管有将佛教抬高于儒家之上的倾向,但是,其将儒佛相提并论,也可说是一种象征增添或将价值象征再行解释的一个表征。

至于有的佛教徒以佛释儒,解释儒学经典《中庸》的“诚明”、“尽性”之传统,提出“复性于情”说,更是开了以佛释儒的先例之一。被誉为“博综三教”的神清和尚认为,佛教思想与儒家经典如《中庸》、《洪范》、《易传》等,在思想上是基本相通的,佛教提出的一些思想、道德命题,也能够给儒家思想的发展提供一些补充。^①显而易见,隋唐时代的佛教领袖从调和伦理道德的对立,进至将世界观的分歧也进行了初步的融合。这象征着儒、道、佛三家由冲突到融合,已经深入到价值象征的深层,彼此之间的界限已经淡化了,能够彼此“承异”了。

当然,这个融合的过程中,依然潜藏着程度不一的冲突。

韩愈、李翱等儒学代表,一方面坚持儒家正统立场与夷夏之辩的伦理教条,排佛斥佛;一方面也在摄取佛教思想之中的有益的成分,援佛入儒。韩愈的《谏迎佛骨书》在历史上异常著名,然其“道统说”,却是在佛教宗派的法统观念以及心性学说的影响之下改写而成的。他的弟子李翱,对于佛典也作过研究,认为佛教思想论说“心性”,并不异于中土。他的代表性论著《复性书》,主张圣人要去情复性,保持内心的寂静,显然也承继了佛教天台宗的某些教义。从他的《复性书》的内容与形式,可看出这部著作

^① 顾吉辰:《宋代佛教史稿》,中州古籍出版社1993年版,第94页。

与当时流行的佛教经典《大乘起信论》、《圆觉经》具有十分近似的文本特征。

另一种趋势,是以儒释佛,此乃是儒家思想对于佛教哲学的回应。唐代的文学家、翰林学士梁肃,曾问学于天台九祖湛然,认同佛教一切众生悉有佛性的理论。他撰述的《止观统例议》,致力于以儒家的穷理尽性之说,解释佛家止观思想。他认为:佛家的止观思想,即“导万法之理而复于实际者也”。这个实际者,他阐释为人之本性,从而与孔子提倡的本性复归打通。他基于儒家立场,对于佛教思想的阐释,在当时的情形之中,实际上起到了与异质思想乃至信仰层面的初步会通的作用。

至于柳宗元、刘禹锡,喜好佛教出离俗世的精神倾向,在某种程度上实践着佛教淡泊名利的生活方式。他们认为儒、佛两家的思想学说,可以并存,能够互利。既强调儒、佛的一致,认同佛教的思想立场,亦同时对佛教的“有神论”持否定态度。这种比较理性的选择及其态度,可以说影响到宋明理学家的某些理论取向。这种理论倾向以及后来宋明理学家的儒家正统立场,虽然是以儒释佛,援佛入儒,近似于过河拆桥,但是,他们的理性努力,毕竟是在异质思想、信仰之间搭建了符号重建、象征联合的最初阶梯。

由于儒教之中道德与政治的紧张,儒生不得不依靠佛教义理来梳解、缓冲。儒家的人世和佛道教的出世,正好是儒佛道三教的功能定位,彼此不可取代。经由这样的磨合时期,儒佛道终于可以在明代时期,将其间的冲突暂告一段落,而理学家中的反佛者较之宋代就渐渐偏少了。在佛教界,宋明时代的代表人物已与隋唐时期的佛教领袖大不一样。他们已主动接近儒家,甚至附会儒学,抬高儒学地位,以消除儒佛界限,或者是折中佛儒之学。就其大者而言,儒佛之间的界限可至泯灭,其落脚点就是儒家历来看重的“孝”。

契嵩和尚,宋代促使佛教思想进一步儒家化的佛教思想家,著有《原教》、《孝论》,把儒家的孝道置于百行之端、诸善之首,倡言孝道作为天经地义、至高无上,不仅为儒家独尊,“诸教皆尊之,而佛教殊尊也。”肯定了佛教义理与儒家孝道的共识和互通之处。契嵩所倡言的“孝道”,已不同于南朝僧人刘勰所说的“大孝”,即指弘法利生、普度众生,以道洽六亲,泽流天下,而是近似于原来传统佛教所反对的“色养之孝”。其关键之处,是

契嵩把佛教五戒十善与儒家的仁义忠孝相结合,认为佛教的五戒十善能够助益于儒家的仁义忠孝,两者是“异号而一体”。

在中国佛教史上,置儒家孝道于佛教五戒之首者,契嵩为首倡。在其《原教》中,契嵩认为,如果一个人具备了五戒十善,“岂有为人弟者而不悌其兄,为人子者而不孝其亲,为人室者而不敬其夫,为人友者而不以善相致,为人臣者而不忠其君,为人君者而不仁其民,是天下之无有也。”^①儒家孝道的履行成为了佛教徒执守五戒十善的道德目标。由此可见宋代佛教的儒学化或者是伦理化的深度。正是在此基础上,儒佛两教或深或浅,或远或近,方能在圣人各为其教,“及乎绝恶,而人不相扰,则其德同焉”的层面上达成共识。

在其他相关著作中,如《皇极论》、《中庸解》、《论原》等,契嵩也广征博引佛、儒、道诸家史书及其经典,进一步阐释了儒家的伦理名教,论述佛教的五戒十善等教义与儒家的纲常名教,虽迹异而体同,原出于圣人之心,人类的先天之心,统属为世间圣人之道,立足于去恶从善,教化民众,襄助皇权,治理天下。一方面,这是佛教中国化的彻底之处,同时也成为了中国佛教自身发展的一种需要。更重要的是,佛教与其宗教道德发生了分离,为其契合儒教伦理提供了基础。

由此,宋元之后,中国思想界渐渐出现了三教合流的趋向,提出了三教合一论与三教同源论。这个合一论或者同源论的基本原则,即儒主治世,佛主出世;强调儒佛二教的圣人,设化各有其主,彼此之间不相病而相资。

如著名的株宏和尚认为,三教之理本无二致,只是深浅各有不同,能够同归一理,所以他在《云栖法汇·山房杂录》作诗云:“胡须秀才书一卷,白头老子丹一片,碧眼胡僧袒一肩,相看相聚还相恋。……想是同脉生,血脉原无间。”他还把儒家的“五常”与佛教主要伦理德目结合起来,写成“南无仁慈佛、义气佛、礼节佛、智能佛、信心佛”。还有德清和尚所指出的,不知《春秋》不能涉世,不知老庄不能忘世,不参禅机则不能出世。他撰著的《大学中庸直解指》,和智旭和尚撰写的《四书蕩益解》一样,以佛释儒,援儒入佛。至此,儒佛思想渐趋一致,呈现合流之态势。

至于道教,本为中华本土宗教,不存在中国化的矛盾,本来就接受儒

^① 《中国佛教思想资料选编》第3卷第1册,中华书局1987年版,第255页。

家伦理之影响,只要在其出世的立场上适应儒家的政治伦理要求即可。然而,以道教的发展历史来说,其中也有一个由民间走向正统的过程。

两千年的道教史,就是一部由民间走向传统,再由正统走向民间的历史。道教是一种非主流的、本来可能与皇权发生激烈冲突的、试图政教合一的宗教,但它最终变成了皇权认可的主流意识形态和伦理观念的一个部分。这是一个权力与知识之间不断纠缠的历史。

从道教的缘起看,当权者及其官府上层人士对于黄老道、神仙方术以及流行的谶纬经学的影响,促使了早期道教的形成。但是,官府上层的道教信仰几乎与下层民间同类,只是都没有形成有组织、仪轨的宗教罢了。恰巧是非制度的宗教和信仰,形成了道教信仰者官民不分的历史源头。即使是道教教团的组织方式,曾经依照着世俗政权的模式,也是几无宗教组织之特征。

战国时代,是原始道教、巫术祭祀和神仙方术,构成了汉代民间道教的发端源头。五行相生相克和谶纬经学亦初起于民间。张陵的五斗米道,张角的太平道,提出了“苍天已死,黄天当立。”这些都是民间道教。它们的出现,给汉朝政治构成了不小的震动。

如太平道曾经以咒符水治病,组织民众,并以三十六方即三十六将军、各立渠帅的方法,将信仰者改编成军队,以至于在十余年间就组织动员了数十万人。天师道曾经以天师为中心,“署男女祭酒二千四百人,各领户化民”,即把教徒视为子民来管理,不仅要掌握宗教的教化权力,而且还希望垄断世俗社会的管理权力。而五斗米道亦曾以师君、治头大祭酒、祭酒和鬼卒构成的组织秩序称官设号,蚁聚人众,各领部众。

这些道教组织,一方面取代了王朝国家收取租税的经济职能,另一方面则控制了本来由国家控制的刑法,并依据蜀地,建立有政教合一的权力秩序。它们仿佛是要按照朝廷官府的方法来控制人们的财产,管理人们的日常生活,为教徒“编户著籍”而“治理民物”。^①

早期天师道最早的一部法典《女青鬼律》,就反映了早期天师道的“拯救模式”,即以地下官僚系统的概念,模仿阳世的文书和诏令,创造出一个最高天神统领下的地下官僚体制和控制冥界的概念,使道教制度一旦问

^① 葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,三联书店2003年版,第18—20页。

世就区别于通灵的民间宗教。早期道教关于死亡以及死后生活的概念，也是从官僚体制的角度来展开的，以至于建立了一套极富有官僚体制特征的救度仪轨。^①

虽然，《女青鬼律》的中心内容是“神以治鬼”、管理天师道之“道之天民”，盗用了儒教的神圣资源——天的象征意义，但是，以此作为早期道教制度化的特征，可以看出道教对于世俗权力结构的同构性。它和儒教的神圣性排斥法则一样，很早就区分了正邪与清浊，区别了善鬼与恶鬼，进而顾虑到人死之后进入另一个世界可能遭遇到的厄运，于是就以地下官僚体系来保护、救度死者，将死者的魂魄从地下救度出来并且重生形体。与其说这是一种宗教组织，还不如说它们是在以其宗教组织模仿世俗国家权力结构，试图回答人们死后的救度问题，并自我再造一个神圣的权力组织。惟一不同的地方是，早期道教把这种权力结构从地上放到了地下，形成它的理念世界，变成了不同于儒教的道教。

基于这样的宗教理念，道教在此之后的二三百年来，一直在朝上层走，争取世俗权力的认同和支持。魏晋南北朝时期，道教在教义、仪式、教阶等层面加以改造，进而系统化，特别是上清派、灵宝派、丹鼎派的出现，加上统治者及统治阶层的崇奉，促使道教能够走向上层，构成正统宗教的一个组成部分。

魏晋以来，道教一直在“清整道教”^②的自我整顿过程之中，重新调整道教与世俗权力的关系，不断地改变自己的人世倾向，向上层士大夫的伦理接近，于是有北魏的寇谦之、南朝的陆修静，把组织教徒的方式由地域（治）或军队（方）的形式，改变并划分由道观为中心的道教格局，而道教的道官在上章的时候则不能自称“真人”，只能称“臣”，道教徒斋醮时的信物，也从过去的租米为主渐渐地改变为与神结信的“绳刀”、“笔墨”、“纸张”一类为主。宗教领袖的管辖权也逐渐归还给了世俗官吏。

在这种道教的“清整”过程中，道教对于道教斋醮仪式的自我整理，一方面强调道教尤其是天师道的改革，其目的是把自己与民间祭祀区分开

① 黎志添：《〈女青鬼律〉与早期天师道地下世界的官僚化问题》。《道教研究与中国宗教文化》，香港中华书局2003年版，第2-4页。

② 《魏书·释老志》。

来,以便道教进入神圣性的宗教的行列,同时也强调道教的改革,其意义是对民间祭祀等俗巫活动宗教性的提升和创造。^①于是,南北朝时期的道教,已经将早期道教具有的那种半军事化、半行政化的“治”、“方”等组织形式,渐渐改变成了以道观为中心的架构,进而将道教分布在道教自己所说的“洞天福地”,不再领户化民了。同时也促使道教具有了严格的宗教轨则,与那些散乱在民间的巫覡方士渐渐地区分开来,认同于主流意识形态并服从于既定的权力秩序。

所以,从西晋到南北朝,由于上层道士对于民间道教的整饬改造,最后通过寇谦之、陆修净和陶弘景的改造制作,道教的民间形态才向完备成熟的道教发展过渡,完成了从民间宗教向官方正统宗教的演变过程。所以正统道教经过南北朝时期隋唐五代,得到了迅速的发展,成为了与佛教并驾齐驱的宗教。^②

道教对权力秩序和主流意识形态的服从和认同,渐使其知识与技术变成为个人的、具体的、或者是经验的,不再拥有解释一切现象与事物的普遍合理性,同时也不再是通行的话语而常常是秘密的话语了。它不再能够在公众之中传布,只能在师徒之间秘密传授了。尽管儒教并没有施行具体的思想压迫,但是一种无形的压抑却促使这种来自古老世界的知识与技术依附在正统的儒教思想及其伦理的过程之中,以求得官方的庇护。一方面要求道教信仰者精心供奉、保命度灾、家国安宁,另一方面希望天子侯王,奉之以致国太平、普天兴隆。道教对于世俗社会权力的希望和管理的设计因此而被取消,个人的救赎与对国家的辅助被视为同等的宗教事务。

道教二十四治的宗教组织,在唐代以后就基本消逝了。唐司马贞集《天地官府图》记录的是十大洞天、三十六洞天、七十二福地。传为晚唐道士杜光庭编著的《洞天福地岳渎名山记》和《太上黄篆斋仪》,已经把原来实际存在的二十四治、三十六靖庐等,与半是神话的七十二福地、三百六十名山以及完全属于想像世界的昆仑、神界、日月星辰都混淆在一起了。此后,这种地域性的宗教架构就彻底成为了想像世界的东西,仅仅用于仪

① 葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,三联书店2003年版,第30—31页。

② 马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社1998年版,第33页。

式了。^①

唐宋时期,道教鼎盛一时,已在发挥正统宗教的正当性功能。但是在宋朝之后,统一的正统道教又发生了分裂,嬗变为一系列新兴道教如太一、混元、真大道、会真、净明道、清微派,等等。这些道派曾长期被排斥在正统宗教之外,流转在社会下层。其后有王重阳的全真道,直至元初其弟子丘处机被元太祖召见之后才为正统、合法道派。元代中叶,这支道派骤然失势,除了少数道派之外,其信仰下移,再次走向民间,开了黄天教等民间教派之先河。

宋元时代,道教内丹已经全面取代了外丹道,修炼内丹成为道教一时风习。这固然对修炼者具有不少功能,但是其神秘特征却导致了各类异端的出现。明清时代的黄天教、三一教、闻香教、园顿教、一炷香教、八卦教、青莲教、金丹道、刘门教等民间教派,皆于内丹派具有直接或间接的关系。^②这已经是道教走向衰落的一个征兆了。

道教的兴衰,其中有一个非常重要的原因,那就是与当朝帝王的道教倾向具有直接的因果关系,尤其是道教史上几个突出的政教案例,更加说明了道教之与世俗国家权力之关系制约着道教的兴衰成败。如北魏太武帝之于寇谦之,梁武帝之于陶弘景,成吉思汗之于丘处机。这几次政教亲和事件都成为道教发展巨大的推动力。如果说,帝王的支持曾经是道教兴盛的基本原因,那么,帝王的反对当然也要导致道教的衰落。

同时,依据下列道家人物涉政事迹的一览表来看^③,也的确反映了历代道教著名人物与政治权力的特殊牵涉,从中反映了道教在历史演变过程中的走势。

道士涉政最高的两个时期是先秦两汉和隋唐北宋,最低的是明中叶经清朝至民国;魏晋南北朝的涉政率也低于各期平均值;宋元时期因著名道士样本最多,涉政率在各历史时段中占据了第三位。仕途经历项首先反映出这个宗教的阶级成分。有仕途经历的著名道教人物占了总样本的17.5%,这是一个相当高的比重。比如,唐太宗时吃财政饭的官吏与当时

① 葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,三联书店2003年版,第26—28页及同页注2。

② 马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社1998年版,第4—5页。

③ 陈昌文:《道教人格的社会形态》,四川人民出版社2004年版,第83页。

表 道家人物涉政情况

	先秦至汉末			汉魏两晋 南北朝			隋唐北宋			南宋金元 至明中叶			明后期 至民国			总 计	
	42 人			222 人			478 人			985 人			378 人			2 105 人	
	人	横向 %	纵向 %	人	横向 %	纵向 %	人	横向 %	纵向 %	人	横向 %	纵向 %	人	横向 %	纵向 %	人	%
封号	6	14.3	1.2	54	24.3	10.8	122	25.5	24.4	298	30.3	59.7	19	5	3.8	499	23.7
仕途经历	10	23.8	2.7	23	10.4	6.2	53	11.1	14.4	251	25.5	68	33	8.7	8.9	369	17.5
政遇	7	16.7	2.1	30	13.5	9.1	128	26.8	38.8	130	13.2	39.4	35	9.3	10.6	330	15.7
辞隐	10	23.8	4.8	39	17.6	18.6	62	13	30	61	6.2	29	38	10.1	18.1	210	10
占同期%		78.6			65.8			76.4			75.1			33.1		1 408	
占总数%	33		2.3	146		10.4	365		25.9	740		52.6	125		8.9		66.9

全国人口之比是 1 : 4 000, 而同期道教人物中有仕途经历者高达 11.1%。其实, 道教萌芽期的仕途经历者就占了同期样本的 23.8%, 表明道教一开始就是一种有政治背景依赖与国家权力的宗教。至于道教的平民化最低的时期, 则是南宋金元至明中叶; 明朝后期以降, 入仕经历者的比重降到最低谷(8.7%)。这个时期道教楷模人物中的平民成分增加, 而统治集团对道教的支持越来越少, 道教已经在走下坡路了。^①

正是由于中国道教对于世俗权力的不断的屈服, 中国历史不曾出现能够与世俗权力抗争的道教行动, 而中国集神灵、宇宙、伦理道德象征以及政治权力与军事权力于一身的“普遍王权”, 要比道教强大得多。正因如此, 由于中国王权对于合理性和合法性的垄断, 使得凡是不符合主流意识形态的宗教信仰, 都被蒙上了妖术、邪教、淫祀这些名称, 不得不渐渐地边缘化、秘密化或民间化, 退出了上层精英或权势者们的思想、精神世界。^②

因此, 受制于权力秩序, 中国社会的三教合流, 已不分教义、教别与教统, 同时也在很大程度上呈现了私人信仰的那些特征, 只在乎人们信奉的

① 陈昌文:《道教人格的社会形态》, 四川人民出版社 2004 年版, 第 85--88 页。

② 葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》, 三联书店 2003 年版, 第 7--10 页。

神祇能够提供个人福祉的保证与延续,能够提供平安与禄寿。所以,儒佛道三教之神祇,常常安置在一处被人敬奉,三教的信仰、教义也因此被杂糅在一起。^①

从历史上看,儒佛道的三教合流,深刻说明了儒佛道三教与现实世界秩序的内在关系及其功能分化,实际上却是国家权力对于圣与俗的整合程序。宗教间本来应当具有能够界定的价值界限,但它们却被彼此适应的权力关系所打通了。彼此之间本来具有的信仰差异,这时也被权力秩序的中心要求所淡化。依据忠、孝两大基本原则,将彼此之间的界限,处理成为治世、治心、治身三大功能,实现功能定位,而不是制度化的阶层定位,在权力秩序之中得以落实的也是功能界限,而不是宗教信仰之间的本质界限。依据这样一个基本原则,儒佛道三教合流的本质,就是现实世界、信仰精神、私人身体的合一。尽管三教之间各自具有自己的宗教传统和超越理念,但是,它们之间所能够共同拥有的政治伦理制约,比较各自的宗教传统而言,后者更加重要。这些能够重叠的伦理原则,往往是各自之间的界限能够移动的社会前提,也是彼此之间能够“承异”的价值统一之处。

从此,儒佛道三教间分别以治世、治心、治身三大文化体系为特征的社会文化功能,在服从中国宗教的公共特征及其要求的前提之下,具有了比较稳定的社会性定位。换句话说来说,中国宗教的公共特征,其“公者共也”的要求,也在这个影响深远的三教和合的历史过程之中得到了最好最深刻的呈现。它在各个宗教体系的和合基础上,进一步论述了权力秩序的最高特征与合法性获得的表达方式。

这个“公共”基础及其社会意义,即佛教讲的“辅助王化”,内可系人心,外可致招劝,是要把精神个体的私人信仰与已经纳入了权力秩序的公共崇拜整合起来。如同南朝宋文帝刘义隆所讲:“若使率土之滨,皆纯如化,则吾坐致太平,夫复何事!”^②宋文帝的这段话,把华夏帝王重视宗教的公共教化功能的政治心理表达得十分透彻。对于宗教的安身立命来说,如西晋道安说的:“不依国主,则法事难立。”对于固有权力的再神圣化

^① 李亦圆:《人类的视野》,上海文艺出版社1996年版,第145页。

^② 《弘明集》卷11。

来说,则如北魏法果所宣称的那样:“能弘道者,人主也。”明教好道的人主,即是当今如来,沙门宜应尽礼致拜。“佛门非拜天子,乃是礼佛耳。”^①

这已不仅仅是宗教之间的和合问题,就其实质而言,这是在宗教社会化的层面上,以对权力的认同作为宗教间体现和合的基本前提。佛道教之中所设置的宗教管理制度,即是保证这种权力化的制度基础。

著名的莲池和尚说过:“三教一家,不可谓不同。虽云一家,然一家之中,有祖孙父子,亦不能谓尽同。必欲约而同之,使无毫发之异,则坏世相,为害不浅矣。如一株树然,有根有枝有叶,终不可以枝叶而认作根也。”^②

憨山和尚也曾经说:“孔子为人乘之圣也,故奉天而治人;老子为天乘之圣也,故清净无欲,离人而入天;声闻缘觉,超人天之圣也;……菩萨,超二乘之圣也;……佛则超凡圣之圣也,故能圣能凡。在天而天,在人而人,乃至异类分形,无往而不入,且夫能圣能凡者,岂圣凡所能哉!”^③

这就是中国宗教所必须面临的一个悖论:即中国宗教的公共形式,如何把在天在人的任何形式的私人信仰,整合到权力秩序之中,并且可以在国家制度上体现出国家需要的公共教化功能。它必须服从一个象征权力、行政制度的制约。所以,这个认同过程的实质,只能服从于以自己的“大私”而表达为“大公”的象征性专制权力。这就是公共崇拜的“私人化”形式,它是中国宗教既圣且俗的核心矛盾,导致了神圣与世俗之间难以构成明确的界限。

宗教群体本来应当具备的原则和界限由此而被消解,即使是在相互对立的程度上,这些宗教之间原来具有确定的群体边界,大都也不会去加以强调,更不会去强调宗教群体之间的差异,采纳与其他宗教群体的宗教习俗格格不入的或者是怀疑的态度。所以,三教合一的历史真实是,在它们之间对立的,常常不是信仰的差异,而是彼此的宗教利益甚至是世俗的权力。权力认同了,宗教即可合一。

一个最为常见的宗教现象就是,这些宗教都会努力以某种方式来认

① 《魏书·释老志》。

② 《云栖法汇》“遗稿二”,福建莆田广化寺影印本金陵刻经处本。

③ 《憨山老人梦游集》卷45,福建莆田广化寺影印本金陵刻经处本。

同它们所共同拥有的道德实践。在此种意义上,具有确定界限的宗教群体并不希望宗教之间存在差异,而只是希望自己的利益能够得到最高共同体的认可和保护,希望自己的微观象征符号能够与宏观象征符号认同。倘若在三教之间曾经有过什么冲突,更多的也是在佛道之间的冲突,而且大多是在利益方面,是佛、道教为争取朝廷王权的更多认同、更多的支持而发生的冲突,而非宗教教义或宗教信仰本身的冲突。

中国的宗教历史上常常可以看到的是宗教的道德实践,很难见到界限分明的宗教群体及其宗教组织,更看不到以宗教群体为基础的社会生活方式。这就是说,对宗教及其道德源流的叙述结构,被用来划定与动员宗教群体,其方法通常是提升某些特定的伦理实践,诸如语言、道德、共同的历史经验等,使之作为群体的基本原则,从而提高群体相对于邻近其他群体的自觉性。因此,彼此之间的界限构成,基于道德实践的观念,基于对这些道德观念的解释,不断可以作出更新。当这一叙述结构适应于权力秩序的要求,当这种解释乃是体现权力秩序的要求的时候,中国宗教的权力表达就具备了最稳定的社会形式,真正地成为了权力表达的象征符号。

所以,三教和合的最后认定,还得由权力共同体来进行。隋唐时代的“三教并奖”就是这个表达形式的典型。

这个方法初始于隋文帝。开皇二十年,隋文帝下诏,曰:“佛法深妙,道教虚融,咸降大慈,济度群品。凡在含识,皆蒙复护。所以雕铸灵相,画写真形,率土瞻仰,用申诚敬。其五岳四镇,节宣云雨;江河淮海,浸润区域;并生养万物,利益兆人;故建庙立祀,以时恭敬。敢有毁坏偷盗佛及天尊像、岳镇海渎神形者,以不道论。沙门坏佛像、道士坏天尊者,以恶逆论。”

隋文帝的目的很明确,就是保护佛教、道教和传统的山川之神,目的在于表达皇权对于佛道及山川诸神的保护,促使这些宗教体系能够认同权力政治。仁寿二年,他又降诏曰:“礼之为用,时义大矣。黄琮苍璧,降天地之神,粢盛牲食,展宗庙之敬。正父子君臣之序,明婚姻丧纪之节。故道德仁义,非礼不成,安上治人,莫善于礼。”这是隋文帝在推崇儒教,兼收并蓄佛道教,以安己治人。

唐太宗贞观年间,“三教并奖”制度开始定为国策,一定程度上摆脱了皇帝个人信仰、知识兴趣的影响,乃从国家政治的认同需要出发,把佛、道

看成安定社会,纯厚风气的有利手段,同时奖掖儒释道三教。正如唐德宗所讲的那样,宗教交往的格局常常是:“初若矛盾相向,后类江海同归。”以王朝的政治强制力量明令禁止佛道教之间的相互攻击、冲突,推动了三教和合与三教兼修的风气。^①

此类变迁尽管包裹在权力的变更形式中,经由权力不断更替易手、权力秩序之间不断冲突,促使儒释道之间的象征权力不断变化、不断再确定,但在相应的宗教观念层面,儒释道三教之间各自的宗教理念却得到不断的再解释,并通过这种观念的不断解释,再度构筑起新的符号秩序及其象征界限。这个过程,既是权力的更替和权力的再构成,同时也是中国历史上不断的、可以重新界定的符号权力及其秩序能够再度获取合法性的过程,和谐或者冲突均在其中。

实际上,传统社会尤其注意群体界限的控制,注重这个界限之内个人的本分及其角色,宗教仪式则会建构出各种各样的禁忌,以实现社会群体秩序的稳定。这些秩序,不仅仅是指有形的秩序,同时也指无形的秩序^②,既是自然的、社会的、权力的秩序,同时亦是超自然、超社会的秩序。否则,那些具有神圣意义的象征符号就不可能主宰宇宙自然、社会人生的命运,也不可能控制社会秩序的和谐稳定。当然,每一宗教体系内部自然会存在着层序繁复、等级森严的秩序,表示着人与神的距离和界限,同时也希望由此来表达该宗教体系与世俗社会的距离。然而,在儒释道三教合流的符号秩序之中,强调的是各个符号系统之间的等间距离,各个宗教体系与符号权力之间的适应,并没有否认各个宗教内部的角色秩序。这大抵上也是三教合流能够在专制型象征权力的控制之下,成功地表达为各教合流的外在因缘吧。

所谓圣人设教,治心治世,必欲“设邪归正”,圣俗整合,才能治国泽民。这依然还是一个社会结构的问题。那种以人、以圣人、以符号权力的拥有者为中心所结构的社会模式,将天下公共的与私人拥有的界限处理成为一种相对的关系,外向路线是公共主义上的修齐治平,内向是为私己

^① 参见牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》上卷,社会科学文献出版社2000年版,第467—469页。

^② 李亦圆:《社会变迁与宗教皈依》。李亦圆:《宗教与神话》,广西师范大学出版社2004年版,第55页。

而可以牺牲天下、国家。“这是一种差序的推浪形式,把群己的界限弄成了相对性,也可以说是模糊两可了。”因此,“在我们传统里,群的极限是模糊不清的‘天下’,国是皇帝之家,界线从来就是不清不白的,不过是从自己这个中心里推出去的社会势力的一圈而已。所以可以着手的,具体的只有己,克己就成了社会生活中最重要的德性。”这样的话,如果失去天下,就是克己的道德工夫不好;天下和谐与冲突的基本,因此也在于“克己”以及相关的道德修养。天下的和谐,只在于个人的道德关系,所以难以持久。^①

儒、释、道的三教合流,就其社会实质而言,就是这样一个伦理打通的过程。象征资本、神圣资源的占有或拥有,是秩序的中心,而这个秩序的功能发挥也在于该中心对于这个符号权力的运用,在于各个宗教体系的道德实践,而不在于宗教间秩序的无形或有形。所以,人们常常说中国历史上没有宗教冲突,没有宗教战争,从这个意义上来说的确是如此。即使是在中国民间社会,民间宗教之间发生某种形式上的冲突,^②那也会在社会公共的符号权力制约下,很快就偃旗息鼓。只要是整合型符号权力尚有正常“克己”之功夫,这也将无伤大局,最多是“邪门歪道”而已。

如同马克斯·韦伯认为的那样,儒道之合流(实际上也包括了儒佛合流)在中国社会生活中的同一与统一,是在传统王权主义层面上的统一,并且把这三者本质固有的传统主义看作是中西社会发展殊途的内在原因。^③

那种专制的、整合型、特殊而又普遍的象征权力,总是在依据自己的需要随时调整着它对儒、释、道三教的态度,所以其秩序的界限就不像各个宗教内部那样能够自然划定,一旦确定就基本稳定。尤其是这个秩序对于类似于“圣人”这样的角色,以及这个角色所带来的象征权

① 费孝通:《乡土中国》。《费孝通文集》第5卷,群言出版社1999年版,第338页。

② 中国民间社会里,常常会因为各地乡土神的信仰界限发生冲突而进行械斗。各地的乡土神大都是守土有责,府属界限泾渭分明,较多是在本土居民与外来移民之间会发生此类事件。在中国社会史的研究中把此类现象称作是“分类信仰与分类械斗”。实际上,这还是表明了中国民间信仰与社会群体之间由于彼此界限的缺乏而导致的一种社会冲突。参见颜章旭:“清代台湾移民社会的分类信仰与分类械斗”。载郑振满、陈春声主编:《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社2004年版。

③ 苏国勋:《理性化及其限制:韦伯思想引论》,上海人民出版社1988年版,第184页。

力,缺乏约束力量。这就导致了各个宗教体系作为社会群体之间的界限的不稳定、不固定。宗教公共秩序之中的“圣人”随时可以借助自己手中的权力,以自己为圆心,随意解释、划分彼此的界限;而民间社会中以私人信仰作为符号资本的“巨头”,其地位也不稳定,随时可能被另一位“巨头”替代,成为神圣资源的代表,再次整合秩序。而致命的问题是,在这些权力动荡、秩序调整的过程中,总是缺乏一个无形的超越这些变迁的结构型秩序。

4. “官寺”形态的制度佛教

儒教为本位,儒佛道三教和合的历史传统,既确定了佛道教的历史地位,亦限制了佛道教功能的制度式发挥。因此,这些个制度宗教的公共功能,不可能直接以公共的社会形式呈现出来,即不可能以制度的形式予以发挥,只能是以个人道德的教化形式展现,对个人的精神、意识、观念进行某种程度上的精神教化。只有当这些个人被教化成功,这些个人成为了圣者,成为权力的掌握者的时候,这个宗教的社会功能才算是有了某种落实,它的教化影响才算是从私人信仰转向了公共崇拜,具有了真实的社会内涵。否则,这个宗教制度的社会性与公共特征,就是被悬置起来的,始终找不到落实之处。

佛教、道教作为制度性宗教,顾名思义,是能够在制度层面对整个社会的伦理、行为发生普遍作用的宗教,或是能够以其制度来组织、影响大多数人的社会行为,构建人们的道德观念及道德实践。在大多数的时间、空间里,制度性的佛教、道教,应当是能够独立地发挥制度教化之社会功能的。这里的所谓制度,就是这些宗教及其功能能够独立发挥的组织基础,或者说是能够促使这些宗教功能整体发挥作用的社会形式。

所以,具有制度形式的佛道教,本当在其公共性的社会功能层面,对中国社会的伦理生活发生制度性的影响,而不仅仅是一种伦理、道德方面的说教。然具有公共性社会影响特征的佛道教,因无法在王朝政治的权力制约之下,在作为权力神圣化工具的同时,使自己的道德教化功能成为

天下的“公共”资源,或者以自己的伦理制度来组织社会生活,就不得不使它们的制度形式大打折扣。

这里对佛教功能的制度表达形式先做一些分析。

传统中国的佛教寺僧一般有三大类型:官僧,由国家拨款供养,以负责完成皇家的佛教仪礼;私僧,由一些大户的官宦、人家提供食住;最后是民僧,由一般信仰社群的微薄捐赠维持,形成一个小团体,孤立地生活或而栖身于乡间。

当佛教的影响蔓延到整个中国大地的同时,它们在整个中国社会和各个社会阶层中都有所表现。有的僧侣生活在皇宫中,而其他一些则生活在森林和小村庄中。正是由于这些原因,佛教现象才根据地点和社会集团的不同,而表现出了各自的方向、倾向和相差悬殊的特征。

在被人分别称为民办佛教和官办佛教(这虽然是一种简单的称呼,但却非常确切)之间,其区别是很显著的。这些区别曾导致了严重后果,但对于澄清皇权和宗教界关系的复杂历史,却是异常有益的,因为它恢复了中国佛教史的本来面目。宫廷中虽然并不仇恨佛教,但却以它自己的方式进行佛教活动,并且还拥有自己的僧侣和举行宗教仪轨的地点。正因如此,宫廷必须与民间的宗教信徒和宗教建筑的过分发展进行斗争。

那些赞助佛教的大户人家以及与宫廷保持关系的高僧们的意图,始终志在运用他们的各种影响,把擅自建立的寺院改造成为官办寺院,使一大批本来不是由皇帝钦定建筑的佛寺也同样拥有寺额和官寺的特权。同样,那些非正式受度的出家人,也利用了皇帝颁发的一种经常性的和非常有效的压力,也就是倾向于使中国佛教的发展超越由统治阶层理智地为其确定的界限。^①

与此相应,中国古代的佛教寺庙也分官寺、私寺与民寺三种。在早期的佛教史籍中,这三种寺庙是严格区分的。在这三种寺院机构之中,以国家资助作为后盾的官寺,寺院经济一直最为雄厚。其次是由达官贵族供养的私寺,其寺院经济虽然不敌官寺雄厚,却也颇有影响,往往能够长盛不衰。中唐以后,随着门阀士族的衰落,私寺的寺院经济大幅度跌落,但

^① 谢和耐:《中国5—10世纪的寺院经济》,上海古籍出版社2004年版,第7—8页。

与一般民寺相比仍然雄踞于前。在中国佛教发展史上,只有民寺的寺院经济自始至终一直最弱,其寺院的兴废也最频繁。^①

从宗教社会学意义上来讲,佛教的寺庙组织与其他宗教组织一样,不过是创造了一种新的人群集合模式、自愿结社的群体关系而已。民间佛教组织的社会依托一般是乡村组织(乡村行政组织)、宗族组织(血缘祭祀组织),与乡里宗族组织在某种程度上具有合一特性。村中的寺庙组织及其成员,往往是一个村里具有或远或近血缘关系的亲戚。这类佛教组织大都是血缘型强,加上一定的地缘关系,职业的因素并不突出,宗教信仰与宗族制度的内在关系紧密。宗教信仰活动体现着家族组织和乡族组织对于地方事务的控制,联系着乡族之间的相互关系,稳定着地方的既定秩序。^②寺庙的修建甚至成为家族组织的分内事情,寺庙可以家有、族有,因此而缺乏正式的组织 and 制度,自然就无法谈及佛教组织能够发生的“团体行动”。此当为传统佛教乡村寺庙组织最突出的社会特征。

从佛教的制度化过程而言,自汉晋以来,佛教的寺院一直是佛教活动的稳定场所。此一场所不独为制度性佛教僧众所有,同时也为扩散性佛教信徒所用;既为官方的认可而合法,又为民众的信力所左右。寺院以其在中国佛教的信仰生活中的独特性,亦使传统关于中国宗教的许多分析模式与理论变得无能为力。^③杨庆堃提出的制度宗教的概念,似乎对佛教寺庙的组织形态重视不足。

佛教的寺庙制度,既是佛教礼仪活动的模式化,同时亦是佛教与社会权力诸项关系的交往中介。上述三种寺庙的制度存在形式,虽然分为官府、私人、民间三种形式,但其制度的构成却始终是为分为两大层面,一个层面是佛教依赖它而与朝廷官府、社会权力发生某种关联的形式,呈现为朝廷官府的权力主导性关系,并且给佛教施加政治方面的限制;另一层面是佛教活动模式在寺庙中的模式化,也可以说是寺庙的组织结构,它是佛教之所以能够成为佛教界的制度基础。

与儒教存在的组织形态比较,佛教具有一个大致成型的公共机构

① 段玉明:《中国寺庙文化》,上海人民出版社1991年版,第320—321页。

② 陈支平:“《明清福建的民间宗教信仰与乡族组织》”。《厦门大学学报》1991年第1期。

③ 段玉明:《相国寺:在唐宋帝国的神圣和凡俗之间》,巴蜀书社2004年版,第12页。

(institution),在中国社会随处可见,规模不一,大小皆有。寺庙是得到官方授权设立的公共机构,据此就有权希望地方官的庇护,而私人创建的寺庙的合法性则比较模糊。从文化上看,寺院被建构成为精英的公共机构,它们与其是一个社区的中心,倒不如说是一个阶层的中心。^①

这是因为,佛教转入中国,不仅意味着某种宗教观念的传播,而且是一种新的社会组织形式——修行团体即僧伽的传入。对于中国人来说,佛教一直是僧人的佛法。因佛寺在中国的存在所引起的作用力和反作用力、知识分子和官方的态度、僧职人员的社会背景和地位,以及修行团体与中古中国社会逐步整合,这些十分重要的社会现象在早期中国的形成过程中都起到了决定性的作用。尤其是因为佛教在中国,还需寻找一种社会认同,因为在那里政府(在理论上应当是“帝国”)的权威这个概念与在国家之内存在着反社会的、不事生产的和自治的团体这个事实不相容,同时,也因为中国人评价某个思想体系通常是根据它的实际功效、而非它的宗教或形而上学的价值,所以,佛教在中国并不是一种思想模式或哲学体系,而首先是一种生活方式,一种高度纪律化了的的行为方式。它被认为是借此解脱生死轮回,适合于封闭而独立的宗教组织即僧伽的成员信受奉行。^②

对于佛教本身具有的哲学、教义及其形而上学的超越理想,儒教以及朝廷权力秩序似乎并不在意,它们在乎的是佛教作为一个社会—宗教组织可能具有的社会功能。国家朝廷对于这种生活方式,甚至是一种高度纪律化的行动方式是心存疑虑的。这正是佛教之入中华所最为人担心之处。

在儒教的教义看来,天子、王者即是政府,他规定和控制所有臣民的一切社会行动。其他的宗教教义,只有在对儒教规训的传统社会行动模式不引发任何改变的时候,才可能被人们接受。任何有损于儒教有关社会生活的圣训,亵渎圣人的因素,实际上就是有悖于帝国精神秩序甚至是权力秩序。

① 卜正民:《为权力祈祷:佛教与晚明中国士绅社会的形成》,江苏人民出版社2005年版,第3—4页。

② 许理和:《佛教征服中国:佛教在中国中古早期的传播与适应》,江苏人民出版社2003年版,第1、326页。

这些基于儒教立场的政治家同样也力图证明自己是在阐述某种被传统神圣化了的、含义明晰的世界观,是在支持某种在政治和道德之外还有不少宗教因素的意识形态。国家政权作为一种极度有序的生活,包括了相当多的群体和个体、阶层和身份,它们的生成如同宇宙的基本成分,同时它们的吉凶也似乎是自然过程的反映。王者沉浸在一种宗教气氛中,他向所有的臣民提供了生活的可能性,是“造化”的人格化表现,其任务就是“化”,该术语原来用于自然过程本身。不服从或逃离权威的影响不仅是非法或反社会的,而且还有亵渎圣人的成分在内。^①

因此,佛教中国化的一个基本过程,当然就是它被纳入儒教要求的公共形式之内,作为官寺的组织形式而得以存在,进而削减佛教本身具有的制度性超越性格。如果说,佛教寺庙具有的公共特征,仅仅呈现出一种官方意义的“公”的特征,那么,制度佛教在寺庙组织形态上的表达,也许就是朝廷官府对于佛教制度设置的某些考虑了。所以,在佛教寺庙具有的三种形式上,惟有官寺是与杨庆堃提出的制度宗教的概念最为接近的。

而这个制度佛教的主要形式——寺庙组织,正如上述的官寺组织形态那样,它实际上象征着佛教进入中国之后,就已经迅速地走向权力上层。大约是在中国公元四、五世纪时期,朝廷官府就初设影响深远的僧官制度,它成为君主权力通过赐予僧团领袖官位、爵禄的形式,以笼络宗教领袖,促使僧团组织安置于世俗权力秩序控制之下的制度设置。尽管各个时代的宗教管理制度存在差异,但是与上述官寺这种制度佛教的存在形态紧密结合的就是这种僧官制度。这种宗教管理制度对于政权的高度依附性质,确定不疑。这也可以说,中国佛教制度化从其建立伊始,就具有了程度不一的、对于世俗权力秩序的高度认同和制度依赖现象。如果说,这种认同就是中国特征的宗教世俗化,那么,这就是中国佛教世俗化的开始。制度性的公共崇拜,尽管具备了对于人际神伦的公共教化功能,却在本质上受制于朝廷权力原则的规定。

所谓僧官,乃是由朝廷任命、代表官府权力管理僧众的官员。这些官员可以由僧徒担任,也可由世俗官吏担任,即所谓“白衣僧正”。他们作为

^① 许理和:《佛教征服中国:佛教在中国中古早期的传播与适应》,江苏人民出版社2003年版,第329页。

行政官僚体系的一个分支,当然不同于一般的教职。僧官无疑是代表朝廷官府权力的制度设置,虽然后来有些寺院中的上座、维那等职,是由官府指定而具有僧官特征,导致两者在一定程度上的混淆。然中国佛教中最早的僧官,应该是“僧正”及其属下的“僧录”等。“僧正”无疑为中土所独创。僧正体现在“政”,并且接受朝廷固定的俸禄。当时规定“僧正秩同侍中”,余则“班秩有差”。^①

于是,在由官府或朝廷承认的那些寺院和那些仅仅是允许建立的寺庙之间就普遍存在着某种对立。为此,众多寺庙主要关心的就是确保受到皇帝的保护。这种保护的形式是由皇帝向寺庙赐“额”,这是避免道场被没收,甚至被拆毁的基本手段。由皇帝赐“额”的做法可以追溯到北魏王朝的末年:在寺院大门的木牌上写着他们所获得的正式寺名。这一切当然可以说明,道场从此以后就受到了宫廷的承认,将来还会列入国家寺庙的合法行列之中。当隋文帝迁都时,他令人在宫殿的台阶下陈列 100 块写有寺名的额。有一道诏令具体解释说,那些有能力修缮或修建宗教建筑的人,都可以前来领取。公元 690 年,武则天皇后降旨,在每个州都要建一座大云寺。

从隋代起,随着国家控制的加强,官方佛教与不合法佛教之间相区别的轮廓,也就越来越清楚了。正是从这个时代起,上述区别成了宫中宗教政策的标准。那时,所有道场已经登记在寺籍中了。它们似乎都毫无区别地有权得到皇帝的保护;但同样,它们在六世纪末也都受到了由周武帝颁布的法难措施的影响。这就是历代王朝的宗教政策明显缺乏条理的一个颇能说明问题的例证。事实上,这些制度的安排,其目的始终都是在于保护官方信仰和抑止秘密宗教的发展。^②

佛教也和任何其他中国的宗教一样,其宗教信徒从来就未能形成一个明确的社会群体,或者是具有独立的制度特征的宗教组织。所以它依附在世俗权力秩序之上,朝廷倒霉,它也要随着一块倒霉;而被佛教依附的朝廷权力机构,其目的又不在于保护佛教信仰的权利,而仅仅是出于官府的体制要求及其权力秩序之建构与稳定而已。

^① 《佛祖统纪》卷 36。

^② 谢和耐:《中国 5—10 世纪的寺院经济》,上海古籍出版社 2004 年版,第 47—48 页。

如果说,从佛教组织形态的区分上,曾经划分有官寺、民间寺庙和私人寺庙的话,那么,从佛教界的社会表达形式而言,佛教就具有了王室佛教、士大夫佛教和民众佛教的区别和等级。其中,王室佛教代表了早期中国佛教发展史上的政府行为,士大夫佛教则代表了早期中国佛教发展史上的社会行为,这两类行动方式与外来佛教的互动关系,使得佛教得以扎根于中国社会。同时,还有民间社会对佛教信仰的理解,导致了民众佛教的兴起与发展。^①

由于这个原因,中国佛教就构成了以官寺为中心的发展模式,并且在其制度依赖的基础上,因为僧官制度的建立而亦步亦趋地呈现了佛教“官方化”的趋向。

佛教的官方化,是佛教在服从朝廷官府世俗权力及接受官府监督和干预的前提下,受到朝廷世俗权力的承认与保护。它可以由此得到作为全国性宗教的保障,但其教义及宗旨至少应与官府、儒教认定的意识形态或政治信仰并行不悖,而且不能形成与世俗权力秩序、朝廷政权分庭抗礼的精神权威。也正是这种官方化,方才促成了佛教的儒教化。

官寺及其建制的官方化,对中国佛教的制度形态产生了不少的深远影响。首先是佛教要处处接受朝廷官府的监督与约束,使它无法违抗官府权力及其意旨,包括不能建立全国性的统一性宗教组织。因此,官方化后的中国佛教教团基本上以寺院为单位,甚至是以官寺为核心。其中的子孙寺庙一类虽有一定宗门色彩,寺里的主持和方丈按师承关系传位,但他们同寺院之间并没有制度化的固定关系。随着寺庙主持的更换,其宗门色彩也要随之而变化,而更换主持往往是按官府旨意或寺产捐助人的意志。其次,不论禅寺还是律寺等,实际上寺内僧众所诵习的经典决不限于一家一宗。这类寺院仅能说是某一宗门的传习场所,而不是它的基层组织,所以在佛教内部的宗派组织之间并不存在一种制度上的隶属关系,从而难以构建一支制度关系严格、有组织、有层次的宗教—社会秩序。

僧侣依附于朝廷国法的结果,自然就使僧侣的言行被限定于传统礼

^① 许理和:《佛教征服中国:佛教在中国中古早期的传播与适应》,江苏人民出版社2003年版,第4页译注。

教的范围内。这就不仅使他们的思想离不开忠孝节义的轨道,而且使佛教教义的内容发展趋于与传统的共存意识一致,而且要以儒教教义来作为规范僧尼行为的准则。佛教教徒为了逃避官方的惩罚和别人的攻击,也不得不标榜忠孝等观念为自身辩护。如唐僧法琳在回答太史令傅奕的责难时,极言佛教是“近则安国利民,远则超凡证圣”。

佛教官寺、官方化的另一内容,是僧侣必须遵守朝廷法律的约束,僧律服从国法。首都的佛教教团与官僚组织的关系,比如曾经作为处理外交事务部门的大鸿胪寺,它就与佛教寺庙之间具有密切的关系。直到公元842年,所有的佛教的道教寺观尚在朝廷鸿胪寺的管辖之下。大鸿胪卿即属于九卿之一,在后汉时期就拥有55名朝廷官员。

此外,设立白衣僧正,也是朝廷官府使用世俗权力来治理僧众的典型史例。同时,官府朝廷对外来僧人也进行了严格的限制,并由国家来执行“内律僧制”,目的是为了裁制不愿受管辖的僧徒。^①

佛教与世俗权力结构的共存秩序,在南北朝以后已基本趋向稳定,佛教僧团也已经失去了进一步扩大成为具有强有力社会政治影响的层次或组织的可能。另一方面,从教团的自身来说,它也并未具有教派意识力量。教团首脑本人学识庞杂,也不曾要求教团的成员遵信某一有特色的教义。宗教学说与宗教组织的不一致性,就使中国佛教教团既不同于佛学学派,也不同于一般意义上的教派。佛教及其僧团组织从而就永远丧失了作为一种宗教—社会势力的基本条件。

隋唐以降,朝廷的专制集权体制更为加强。官府利用法令和行政机构插手佛教事务的程度也日益见深,对于僧侣乃至寺庙的数量常常是予以严格的控制。唐代一再下令颁布各地寺庙建立的限额。仅唐玄宗就接二连三地发布有《林创建寺观诏》、《禁坊市铸佛、写经诏》、《分散化度寺无尽藏财物诏》、《澄清佛寺诏》,以及《括检僧尼诏》等。^②

以前,度僧仪轨是一种宗教事务,世俗政权对之仅仅拥有非常有限的控制权。但是,到了唐代,情况就远非如此了。所有的受度仪轨以及所有由一个寺院向另一个寺院迁徙的僧侣,都必须事先征得皇帝的恩准。国

^① 严耀中:《中国宗教与生存哲学》,学林出版社1991年版,第213、206—207页。

^② 《全唐文》卷26、28、30。

家对于佛教的控制已经大大加强。在八世纪初叶,朝廷官府已确立了对出售僧官的垄断权。^①这说明政府对佛教、僧侣的控制更加严密了。各朝代控制佛教、僧侣的一类法令已经多得难以枚举。不仅如此,政府还直接处理佛教内部僧侣与僧侣,寺庙与寺庙之间的纠纷与问题。早在《唐律》中就有不少关于僧尼在寺内犯奸盗、不敬师长等的处罚条款。^②甚至是寺庙主持人的产生,也或多或少地要受到从皇帝到地方各级官府行政官员的干预和影响。

其中,最突出的应当是那些被佛教界尊礼为“皇帝菩萨”者。《魏书·萧衍传》记载萧衍:“每礼佛,舍期法服,著乾陀袈裟。……其臣下奏表,上书,亦称衍为后帝菩萨。”陈朝诸帝也多奉菩萨戒,并也以皇帝菩萨自居。北魏第一任道人统法果就宣称:“太祖明睿好道,即是当今如来,沙门宜应尽礼,遂常致拜。”^③再如梁武帝下令僧侣断酒肉:“若复有饮酒,噉肉不如法者,弟子当依王法治问。”延至今天,形成只有中国佛教徒吃素的局面。清朝雍正皇帝也曾插手禅宗临济宗的派系之争。在佛教教团化与官方化的交替期间,这位皇帝则被佛教界尊为“皇帝菩萨”。在权力优位型的政教关系之中,人王兼教主、王者即菩萨的现象,可谓史不绝书。

皇帝并不满足于他在佛教中的权威,他的目的在于使佛教教团化的态势趋向官方化而非真正的制度化、真正地得以构成一个社会阶层,独立于权力秩序之外。北宋初年,在皇帝要不要拜佛的议题之下,著名和尚赞宁就主动与王者天子套近乎,他说:“见(现)在佛不拜过去佛。”

尽管出家人是“方外之宾”,佛教本视权力为世间的束缚,所谓“吾视王侯之位如过隙尘,视金玉之宝如瓦砾”,但是,出家人脱尘出家,处于方外,牺牲世俗荣华,这种精神信仰方式很容易遭到来自儒教信仰的误解甚至是攻击。同是“率土之民,莫非王臣,而以向化,法服便抗礼万乘之主,愚情所未安,拜起之礼岂亏其道?尊卑大伦,不宜都废,……”因此,“沙门所乘虽异,迹不超市,岂得不同乎天民?”^④僧侣、出家人既然都是天民,同在一个天下,岂有不敬王者之理?

① 谢和耐:《中国5—10世纪的寺院经济》,上海古籍出版社2004年版,第53页。

② 《唐律疏议》卷6、12、19。

③ 《魏书》卷114,《释老志》。

④ 《弘明集》卷12,第84页下、第3列;《弘明集》卷12,第84页下、第14列。

依据儒教的精神信仰方式,听命及尊敬朝廷官府,应当是国家治理社会的根本基础:“为治之纲尽于此矣”。因此,没有任何权力可以置于世俗统治者的绝对权威之外:“王教不得不一,二之则乱。”对此,佛教僧人也不能例外,不能吁请宗教特权,他们“皆恶民也”。对于世界的治理,他们的佛教教义是无益的,也未有人能够弄清楚佛是否真正的存在,“纵其信然,纵其有之,吾将通之于神明,得之于胸怀耳。”

儒佛争议之点,是僧团主张“不拜王”,即形成一个不臣服世俗政府权威的自治团体。此乃佛教最重要和最具代表性的特征之一。公元403年左右,当时的权势者桓玄企图让僧团接受他的权威,然后又又是王氏家族的一名成员成功地保护了僧人的权力,维持其作为非世俗团体的整体权利。这清楚地表明,僧团的沉浮(尤其是在都城)与占领导地位的士大夫家族和权力集团之间的政治斗争和冲突有着密切的关系。^①

桓玄主张,沙门应当礼敬王者。“道大、天大、地大、王亦大。域中有四大,而王居其中焉。”因为王者“皆在于资生通运,……将以天地之大德曰生,通生理物,存乎王者,故尊其神器。……沙门之所以生生资存,亦日用于理命,岂有受其德而遣其礼,沾其惠而废其敬哉?”^②资生通运,必须依赖王者、服从朝廷。

与桓玄进行争论的是和尚慧远。慧远代表的是他的僧团。他认为:出家人“求宗不由于顺化,故不重运通之资;息患不由于存身,故不贵厚生之益。此理之与世乖、道之与俗反者也。……故能拯溺族于沈流,拔幽根于重劫,远通三乘之津,广开人天之路。是故,内乖天属之重而不违其孝,外阙奉主之恭而不失其敬。……一夫全德,则道洽六亲,泽流天下,虽不处王侯之位,固已协契皇极,大庇生民矣。”^③然慧远一再强调的也是“虽不处王侯之位,固已协契皇极,大庇生民”的道德教化功能,既非佛教哲学的形而上学超越性格,亦非佛教僧团的独立自处要求。他力图要证明的是儒佛的合一。强调佛教像儒教一样重德行,信佛者是守法良民,因为“五戒之禁实助王化”,严格遵守僧戒是对世俗礼仪法度的补充;其次是因

① 许理和:《佛教征服中国:佛教在中国中古早期的传播与适应》,江苏人民出版社2003年版,第130—131页。

② 桓玄:《与八座论沙门敬事书》,《弘明集》卷12。

③ 慧远:《答桓太尉书》,《弘明集》卷十二。

为佛教的超自然力量,僧人的“祝(对国家)必有益”。而且僧人对国家、皇帝有一种感人的忠诚,在他们的每一次佛事活动之中,都首先是为国家的安康祈祷。中国化的佛教成为一种“修善之俗”。^①

为此,凡是佛教僧侣在跟皇家直接打交道时,几乎没有一个不以臣下自居而称皇帝为万岁的。如云门宗创始人文偃(公元864—949年)上表给南汉皇帝,说皇帝给他恩宠,使他“殒命何酬”。

再如宋僧孤山智圆说:“非仲尼之教,则国无以治,家无以宁,身无以忘”;而“国不治,家不宁,身不安,释氏之道何由而行哉?”^②进一步把儒教作为推行佛道的基础了。

明僧德清也在《观老庄影响论》等文中,将孔子的“非礼勿视,非礼勿听”等教义,与“不妄言绮语,不两舌恶口,不贪嗔痴”等佛戒相联系;把孔子的“小不忍则乱大谋”与“六度”中的忍辱波罗密相联系,以证明佛儒两家在处世立身上的同一性。在孝定李太后要选僧诵经的时候,他就“发心刺血泥金,写《大方广佛华严经》一部”。皇帝要祈皇嗣,他就连忙表示:“予以沙门所作一切佛事,无非为国祝,阴翊皇度。今祈皇储,乃为国之本也,莫大于此者。愿将所营道场事宜,一切归并于求储一事,不可为区区一己之名也。”甚至在即将发配充军时,还“不复敢以方外自居”而誓做“忠臣孝子”。^③

佛教僧侣们的良苦用心,说明意识形态并非单一。尽管佛教把它所重视的修行方法如隐藏才能、保持操守、安享与自然合一的田园生活等等,经由佛教僧团而被赋予了一种新型的意识形态上的合理性,然而,王者朝廷所特别关注的,也许是在于佛教是否能够和儒教一样,进入儒教所曾经构筑的公共型宗教行动方式之中,为王者祈福、为朝廷求平安,而不要把佛教信仰处理成为一种私人信仰方式,置朝廷天下于不顾,企图在圣人模式所安排的宗教意义和道德修养架构之外,寻求一种精神个体的独善和修养。对此,朝廷官府就执意要以官府的世俗权力加以严格的控制或禁止,进而充分地呈现了以官寺为核心的制度佛教所具有的公共型存

① 许理和:《佛教征服中国:佛教在中国中古早期的传播与适应》,江苏人民出版社2003年版,第132页。

② 《闲居编》卷19,《中庸子传上》。

③ 《憨山老人梦游全集》卷53,《年谱实录》。

在模式,必欲将私人形式的佛教信仰纳入这个公共教化模式。但正是因为这一宗教、信仰中的公、私矛盾,决定了佛教僧团无法在与朝廷权力相互对立的形式中获得自己独立的组织形态,它惟有采用一种私人的、个体精神信仰的方式,才能获得世俗权力秩序能够允许的存在空间。这就使“王室佛教”走向了“士大夫佛教”。

在某种程度上,中国佛教的发展已经与印度佛教取得了一致。那些削发为僧的人成为“属于释子的苦行者”。对于他们而言,一切世俗差别包括等级都不复存在。世间等级的存在被认为是纯粹世俗的、社会的制度,是自遥远的过去就已开始的一种世袭的必需的劳动分工。所以,僧团,一旦成为学术和文化中心就必然对有才能的出身低贱的人产生极大的吸引力,他们一旦进入寺院就能够享受到某种程度的士大夫生活。有充分的证据说明,公元四世纪的中国寺院,已经发挥了作为世俗学术和教育机构的第二功能。

有学者的研究表明,中国佛教一直到梁武帝的时代,还仅仅是一种注重个人觉悟的价值体系。它注重个人的精神修行,僧团的社会形式还没有构建起来。那些持斋终身的和尚虽然也是世俗大众崇敬的对象,身后也能获得历史的青睐,但是,这仅仅是修行者个人的自业自得,无法使整个佛教僧团在组织、制度上与世俗社会截然分离,进而取得一种超然于士农工商之上的独特身份。自从梁武帝提倡素食戒荤,并且把它构建成为佛教僧人的修行制度,才以一种普遍性的戒律既构建了出家人的生活样式和僧人形象,同时也构成了佛教在中国社会之中的制度身份。水陆法会、盂兰盆节、梁皇忏等均具有如此的制度构建功能。^①

然而,应当指出的是,帝王的信佛或好佛,首先是一种政治行为。他们更多的不是出自信仰,而是政治的运作。^②中国佛教的这一制度构建的行动,虽然影响深远,却并不是出自于佛教僧团本身的要求,而是梁武帝的恩赐行为,是在固有的世俗权力秩序之中的自我建设。如果没有梁武帝,没有梁武帝的护法功德,也许中国佛教就不再存在这一制度基础。

^① 康乐:《素食与中国佛教》。见《国史浮海开新录:余英时教授荣退论文集》,台湾联经出版公司2002年版,第66—68页。

^② 段玉明:《相国寺:在唐宋帝国的神圣和凡俗之间》,巴蜀书社2004年版,第236页。

正因如此,中国化过程中的佛教教义和信仰行动,对于世俗的权力、伦理之间的等级关系的出离或者超越,甚至是依赖,促使佛教在中国的存在从一开始就要与朝廷官府及其权力秩序发生必然的联系或者是一定的冲突。所以,在印度,僧伽主要是和其他类似的宗教团体竞争,但在中国却注定要和士大夫阶层,即和帝国的官僚阶层、政府发生冲突。在这种冲突难以直接淡化或者是彻底消除的前提之下,佛教便以其教义所具有的哲学、思想等具有文化教养的内容,吸引并且走近属于朝廷官僚体制的士大夫阶层,从而使士大夫僧人作为联结士大夫与僧团及其教义的中介而发挥了难得的作用。这是一个有助于更好地解释早期士大夫佛教的特殊原因。

于是,这些有教养的士大夫僧人,或士大夫出身的佛教信仰者成为当时中国新的知识精英。实际上就其组织形式而言,这却是一个相当异质(heterogeneous)的社会群体。公元四世纪,寺院的实际领导几乎无一例外是来自士大夫的出家人;但大多数有教养的僧人来自社会底层。这意味着中国文化史上的一种新现象:作为印度传统一部分而传入中国的佛教出家修行观念已经创造出一种新型的社会组织形式,在那里,中国中古时期严格的等级界限逐渐消逝,出身不同的人均能从事智力活动。作为学术和文化中心的寺院,其形成与这种出家修行生活密切相关。^①

士大夫佛教群体及其社会群体的出现,应当是中国佛教所能够呈现的最早的“文化佛教”的存在形式。一方面,它给中国人展示了一个通过佛教信仰而可能改变自己的社会地位和身份的机会,可以由此而获得文化教养,成为一个文化人、有道德的人;另一方面,它也能够面对固有的世俗权力秩序的制约条件之下,以文化教养的社会形式来表达自己的信仰特征。由于这仅仅是一种文化教养的特殊的方式,对于朝廷官府、对于世俗权力结构并无任何的冲击作用,且能够协契皇极,大庇生民,不为方外之客,同做忠臣孝子,从而得以进入儒教设定的具有宗教意义却又呈现为权力秩序的国家意识形态。这样,佛教的中国信仰方式就由此而从制度层面的宗教行动方式及其要求,转向了精神个体的觉悟,对于中国人的

^① 参见许理和,《佛教征服中国:佛教在中国中古早期的传播与适应》,江苏人民出版社 2003 年版,第 1、8、327 页。

人心净化予以了特别的关注,折进了一个世俗权力秩序所能允许的私人信仰的领域之中。

因此,传统中国的士大夫佛教,事实上就是把佛教以寺庙为组织形态的信仰方式转变为讲究个体精神在佛教神圣资源中的参与,尤其注重个体精神的修养,如同马克斯·韦伯讲的,把个人修炼成为一个“神性的容器”,或者是使用佛教的术语来说,把自己改造成为一个“佛性的容器”。惟有把自己的精神改造好了,精神得以净化了,这个佛性的容器才能打造好。所以,信仰的好坏,关键在于个人,在于自己的精神修养及其对佛性的感悟,在于个人的精神容量如何能够容纳天人、容纳佛陀与众生,体验佛教教义及其神圣内涵。

士大夫的个人道德精神以及文化教养程度,决定了个人的信仰深度,至于佛教僧团及其寺院组织对于佛教信徒的规训,似乎就显得不那么重要了,而且佛教信仰本身的戒律等制度及讲求,实际上也是一种个体精神的约束、个人身心的修炼方法。这就与儒家的圣人楷模走到一起来了,甚至能够殊途同归。佛教的精神依归,是在于一种个人的精神楷模。如果要论及佛教与朝廷、社会、民间的关系,其最主要的交往中介就是这种文化精神,或者是基于这种文化建设的道德楷模。因此,制度型的佛教实际上转向为一种扩散型的佛教信仰,从此作为中国历史上在权力秩序中说明个体精神如何存在的合法性论述工具。尽管佛教的制度、佛教的寺院、佛教的僧团组织都依然存在,但是在权力秩序中的制度型功能却基本融入朝廷的制度安排之中,而佛教信仰也就相应地个体化、精神化,构建为私人主义的精神自赎性的象征符号。

尽管天命信仰与成佛、做菩萨的佛教信仰之间有不少相似之处,但还是存在着本质的差异,尤其在信仰为核心的精神修养这个层面。如以圣人正义论为中心的天命信仰及其构建的受命与革命双向型象征交换关系模式,其基础性的信仰方式就是精神个体对于天命的感应和接受,而精神个体也可以被视为是一个“天命的容器”。容器的好坏直接地决定了对于天命的感应方式和接受能力。而佛教信仰的核心,也是在于打造一个“佛性的容器”,在于精神个体的修炼,进可协契皇极,大庇生民,退可忠臣孝子,修身齐家,世出世人融为一体。

而其差异的关键是天命与佛性、圣人与成佛、做菩萨的矛盾关系。因

为,自我修养是儒教的基本主题,但儒教的自我修养大抵是感应和接受天命的前提,是成为圣人的基本要求。更加重要的是,儒教的这种道德要求与权力秩序及其伦理等级秩序的要求相一致。儒教仅仅希望以一种自我修养来解决精神信仰层面公与私之间的矛盾,要把宗教信仰转换为一种道德修养,或一种秩序的意义赋予。而佛教的信仰方式和精神关怀,却始终内涵有一种超越意象,对于圣人正义论具有一种潜在的破坏力量。

如果借用儒教经典《大学》的语言来表示,我们可以说,佛教的挑战主要就是在“修身”以下的内容,即正心、诚意、致知、格物。儒释双方所争的关键是对“此世”取肯定或否定的态度。佛教否定“此世”,故根本不发生齐家、治国、平天下的问题。^①而从儒教的道德运行逻辑来看,修身齐家的信仰层面,却是直接构成世俗权力结构的神圣资源,所以佛教对此层面的挑战,实际上也是深入了儒教的深层,登堂入室,直接对应了朝廷、圣人共同构建的世俗权力的内核。这样一个圣王整合的权力结构,直接把精神权利作为其权力统治的基础。所以佛教直指人心、自净其意的道德修养方法,具有釜底抽薪的潜在功能,而非表面上的出世或入世之争。

儒佛之间这个表现为价值层面的冲突,实际上也可以这样简单地表述,那就是:一个修炼甚好的“佛性的容器”,是否能够感应和接受天命,成为圣人?如果答案是肯定的话,那么,儒教的精神基石就被动摇甚至被抽掉。至少在理论上讲,一个佛教信仰者,也同样能够接受天命,直接革命了。而固有的王者天子又如何能够对天下的臣民百姓实施那具有宗教意义内涵的普遍王权的统治呢?!究竟是听佛祖菩萨的,还是听当今皇上的?沙门是否敬拜王者的儒佛冲突,其内在的宗教意义就在于此;其经由宗教信仰而呈现出来的权力意识之间的冲突,也在此得以充分的表达。

为此,人们不难理解朝廷官府为何必须要对佛教实施出家人数的定额管理、寺院登记和僧人淘汰等三大制度了,其目的就是一个,在制度层面禁止佛教信仰的私人化,禁止私度僧、禁止私建寺庙。至于士大夫或民间百姓在私人精神层面接受佛教信仰,官府朝廷的权力也有其能力不逮之处,故而会在一定程度上默许,且当然是希望由此而有助于王化、圣化、秩序化。仅仅是因为“论心世上无完人”,所以在制度宗教的层面,朝廷官

^① 余英时:《现代儒学论》,上海人民出版社1998年版,第7页。

府需要有一种权力秩序。它能够制约人们的宗教行动就可以了。而在信仰层面,王者天子圣人们则需要“论心不论迹”,以权力秩序直指人灵魂,最终还是要把“心”与“迹”统合起来,仅保留具有宗教意义的秩序和具有权力要求的信仰。所以,士大夫的佛教信仰方式大抵上只能走精神个体的文化修养路径,经由文化教养而走向儒佛合流,由此来解决佛教信仰问题所呈现的公、私冲突。

理论上,每个人都可以自由信教,对于国家祭典之外的幽冥世界及似有若无的领域,儒家干脆就交给佛教、道教了。就是像朱熹这样的大儒,也不得不承认佛教确实有制服鬼神的本领,并将这种能力归之为由于出家素食苦行而得到的卡里斯玛。他说:“世人所谓鬼神,亦多是吃酒吃肉汉,见他戒行精洁,方寸无累底人,如何不生钦敬。”^①

但是,国家祭典,一般总是儒家来担纲的。所以,本着儒教立场而言,如果由佛教、道教来承担这些事情,那肯定会使朝刚紊乱了。所以,佛教道教均与此无缘,宗教、信仰与朝廷实际的政治事务必须分开。“修之家可矣,修之国及朝不可。”朝臣为了国家的利益,必须放弃个人的利益和爱好。他们可以私下里以讨论佛教为乐,但是“论治则当重国典”^②。这样也可以约定俗成为一种游戏规则,朝臣为公者,当重国典;私下为己者,可有方外之游。

在这里,朝廷缺乏明确的规定,却也成为了一个常见的现象,即公共的宗教行动应当与朝廷的普遍权力秩序紧密相关;而私人的宗教信仰,似乎就能够“精神走私”,不一而足。

这当然与印度佛教的本来精神有些出入了。^③这样一来,朝臣士大夫

① 《朱子语类》,第126卷,第3028页。

② 许理和:《佛教征服中国:佛教在中国中古早期的传播与适应》,江苏人民出版社2003年版,第131页。

③ “印度宗教精神原则与王权原则之间的关系可从一个制度获得完全的了解,这个制度把此关系具体呈现为人与人的关系,把抽象的理念相当完整的表现出来。国王不只是一要雇请婆罗门从事公共祭仪,它还必须与某一个婆罗门建立起固定的、私人的关系,这个婆罗门即是国王的王家祭师(字面意思是‘在其前面者’)。……它的意思是指一种精神上的代表或前锋,几乎是国王的‘大我’。众神拒绝用没有王家祭师的国王所献的祭品。……不仅如此,国王一生中的一切行动也都要依靠他,因为没有他就不能成功。……俗世的权威之所以获得保障,是因为国王以私人身份向化身为王家祭师的灵性权威表示顺从。”杜蒙:《古代印度的王权观念》。转引自康乐:《素食与中国佛教》,见《国史浮海开新录:余英时教授荣退论文集》,台湾联经出版公司2002年版,第91页。

既然可以精神自私,走私就成为了制度宗教之外的常见现象,这进而强化了制度宗教与私人信仰之间本来就存在的矛盾,以至于朝廷不得不采用法规的形式来予以禁止。

首先是皇帝们大都有他们的私人僧侣或家庭道场。北魏末年,宰相宇文泰在自己的私邸豢养了一百多名法师;到了公元600年左右,晋王,也就是后来的隋炀帝在江都修建了慧日道场,到处招募高僧。慧乘和尚奉命在那里居住,获得了“家僧”的称号。^①有关“家僧”一词和慧乘被称为“家僧”的事例,说明了由晋王修建的寺庙应该被看作是精神走私的“家庭道场”。而在梁武帝年间,这些出家人都被称为“家僧”,许多高僧成了武帝的家僧。

辛替否在公元707年向皇帝呈奏的一道奏章中指出:“当今出财依势者,尽度为沙弥。避役奸讹者,尽度为沙弥。其所未度,惟贫人与善人耳。将何以作范乎?将何以租赋乎?将何以力役乎?臣以为出家者舍尘俗、离朋党、无私爱。今殖货营生非舍尘俗、仗亲树党非离朋党,畜妻孥子非无私爱,是致人以毁道。”^②

相关史籍也记载,“今度人既多,缁衣半道,不本行业,……率无戒行,……专附权门。取钱奏名皆有定价。昔之卖官也,钱入公府;今之卖度也,钱入私家。以兹入道,徒为游食。使法侣有失,而流俗生厌。名日度人,其实颓矣。”^③反映了佛教信仰出离制度佛教、不入公门而尽归私家的社会现象,引起了朝廷官员的担忧。游方和尚与那些被世俗官宦人家收养的出家人,形成了非法僧侣中的一部分。所以从五世纪初叶开始,朝廷中便开始有人抱怨,寺院成了那些企图逃避徭役的农民、罪犯和外逃奴婢们的庇护所。他们避役钟于百里,逋逃盈于寺庙,乃至一县数千猥成屯落,邑聚游食之群,境积不羁之众,其所以伤治害政、尘滓佛教。长此以往,朝廷国家如何治理臣民百姓的精神灵魂?而精神灵魂出离了固有的世俗权力秩序,在儒教的普遍主义眼中,实际上就意味着天下之摇撼和权力秩序的崩溃。

^① 《续高僧传·慧乘传》。

^② 《文苑英华》卷698,《谏中宗置公主府官疏》;《唐会要》卷48;《旧唐书》卷101,《辛替否传》。

^③ 《全唐文》卷176,《规魏元忠书》;《新唐书》卷122,《魏元忠传》。

非法僧侣主要是通过和尚们自作主张地“私度”而招募起来的。公元722年的一道朝廷诏令指出,当时在一些信徒中存在着秘密僧伽,它完全可以解释这种非法僧侣队伍的形成原因。

中国的僧侣界似乎是由许多各自独立的小集团组成的,后者又各自具有僧侣领袖,根据他们的影响或教理而分别吸引人数多寡不同的僧侣或世俗人。所以,在同一位法师周围,往往有数位弟子,有时甚至可以多达几百名,相反,寺院仅仅组成一些相当松散的管理机构。当这些寺院规模较大时,他们在自己的许多“院”中,又形成了各擅长于某一种特殊科目的许多宗派(戒律、念诵、译经、禅定……)。在这样的条件下,由法师及其弟子所形成的类似世俗家庭的单位,则具有一种秘密集团的特点,他们在一定程度上都要逃脱“三纲”(上座、寺主、维那)的权力。史籍中所说的“私度”,正是暗示那些并非在寺院的寺主和世俗官吏控制下使人遁入教门,而是在弟子集团内部受皈依的仪轨。^①

一般来说,中国和尚们似乎对世俗政权试图强加给他们的那种在大寺庙中的定居生活,都极为厌恶。许多和尚到处云游,没有固定住址。甚至有一些人是真正的流浪者。这些游方和尚成了帝国政府特别关心的对象。普通平民也自愿收留他们,并把他们藏匿起来。为此,唐代法律曾细细规定了一些有关僧侣迁徙的特别条款:“道士、女官、僧、尼,见天子必拜,凡止民家,不过三夜。出逾宿者,立案连署,不过七日,路远者州县给程。”

但禁而不止的是,从八世纪中叶开始,出于佛教信仰而建立私人道场的特权,已经逐渐扩大到了皇室公主们的身上。自公元711年起,他们也被允许拥有自己的“功德院”,他们肯定在那里要供养经过亲自选择的僧侣。由当时的一些大人物创建的道场,常常具有确保家庭信仰延续的作用。开元二年(公元714)七月戊申日,玄宗皇帝降旨中有:“闻百官家多以僧尼道士等为门徒,往还妻子等无所避忌。”^②

开元十年(722)二月,唐玄宗再发一道诏令指出,和尚们都在“养私门”。公元731年,当度僧仪轨从公元712年停废以后,皇帝又获悉,在京师的疆域以外,还存在有年龄不足30岁的年轻僧尼。按照当时的法律,

^① 谢和耐:《中国5—10世纪的寺院经济》,上海古籍出版社2004年版,第46页。

^② 《册府元龟》卷159,第11页;《唐会要》卷49,第6页。

那些私自颁发度牒的人也要因“私度”一名和尚而受杖一百；而对那些私自发放 17 份伪滥度牒的人，则要受最大的惩处，即被流放到 3000 里以外。^①

这些私人的、个体的精神走私般的佛教行为，有时也会得到朝廷的默许。比如，明朝初年，在明太祖、成祖提倡佛教的基础上，正统佛教与非正统佛教两个层面都有异乎前代的发展。在明太祖看来，佛教“暗理王纲，于国有补无亏”；“意在消衍而息祸，利济群生”，足以“振扬佛法以善世”。^②于是乎高僧被崇以国礼，寺院被修葺一新。上至王公贵人，下至妇人女子，每读禅拜佛，无不洒然而有喜色。为此，在明代宫廷之中，皇帝、后妃多有佞佛，即使在宫廷之中也广塑佛像，甚至在宫殿拱梁之间也遍雕佛像，还专门设立了为皇帝、后妃等人礼佛服务的另一种寺院——经厂。其甚者，在皇帝重新登基的时候，宫中将选令一人出家，作为皇帝出家为和尚的替身，而其奉养之处，则几同皇侯。因佞佛之风的盛行，以至于明代的宦官也大多崇信佛教。^③

梳理中国佛教在制度层面与个人信仰层面的复杂关系，不难发现，即使是制度层面的佛教信仰，往往也表达为个体精神的觉悟或修持，尤其注重精神个体的自我把握，而不太去注重伦理生活的组织。僧团组织仅仅是在丛林制度的构成方面，对于佛教信徒则缺乏组织功能，对于社会生活则更是内在于个体的修持或选择。特别是在儒学、儒教心性化的学说影响之下，宋代之后的士大夫无不醉心于佛禅，引起了官府的关注，甚至于希望禁止文人士大夫对于佛教禅宗的格外的兴趣，官府出面来禁止佛老之谈。因为这样会导致宗教信仰层面正当性的冲突。但这些结社谈禅、礼佛修行者，大多是遵孔子家法而溺意禅教者，仅仅是因为官府着眼于权力与精神秩序之双重稳定，方才看出了其中的苗头，看出了在道德正当性层面与权力圣化主义的冲突。

如果要对社会生活或权力秩序构成影响力量，那就是民间佛教，或者

① 《唐律疏义》卷 12，第 3 页。

② 《明太祖集》卷 10，“修教论”、“释道论”。

③ 见沈德符：《万历野获编》，卷 27，“主上崇异教”；何孝荣：《明代宦官与佛教》，《南开大学学报》2000 年第 1 期；程恭让：《明代太监与佛教关系考述》（下），《首都师范大学学报》2002 年第 3 期。

是在精神个体的佛教信仰已经集结达到权力秩序难以容纳的程度,如在民寺或私寺的佛教形态基础上构成的佛教结社或下层社会空间,异变为民间佛教者。

中国佛教的这种存在与发展方式,无疑导致了中国佛教社会性的空中悬置。皇帝大臣可以个人的方式被佛道教影响,甚至可以作为佛教的信徒;文人士大夫可以信奉佛道教,方外逍遥片刻,甚至也可因此而离经叛道,但佛教始终难以对整个中国社会进行制度形式的宗教教化,难以对儒教本位、圣人正义论构成刺激乃至对峙,只能是个体方式,甚至是私人形式,在个体精神修养层面上潜移默化地、孜孜不倦地履行着宗教的职能,从而建构了中国宗教仅仅是注重个体身心和谐的、私人化的、精神走私般的历史传统。

孔飞力的名著《叫魂》一书,揭示的就是这样一种社会现象或者精神现象。那些叫魂的嫌犯大都是游方僧,不进官寺,身处制度宗教的约束之外,其作为陌生人加上精神恐惧,进而构成朝廷难以处理的权力危机。

在官寺作为制度佛教的存在形式时,一个出家僧人若是要获得僧职,必须从属于某个“官寺”。他必须在官寺中呆上很长一段时间才有可能获得一个僧职。没有僧职的和尚就是在俗僧人,对于权力秩序及其精神秩序来说,是一种潜在的威胁。特别是在晚期帝国时代,即使是寺中僧人也不会从属于一个固定的寺庙,也不会完全从事宗教礼仪活动而排斥其他各种追求。他们是广义的佛教徒,居于佛门内外,并不是完全的佛教弟子。大多数佛教徒,并不居住在制度严密的寺庙中,而是住在普通的社区中,或者是住在普通社区附近的小庙里。所以中国社会中僧道与俗人的差别,远远没有西方僧侣与平民之间的差别那么明显。成千上万的游方僧道,已经成为煽动叛乱和从事法外活动的可悲温床,从而构成了一种新的威胁。通过法令而实施的控制,只能对那些定局于一地并受当局管辖的僧道人员才有效力。云游僧道、民间佛教不属于官寺,其活动的空间及其行动方式近似于“私行削发”,无疑会危及权力秩序。^①

所以,官寺佛教与帝王政治抗争之后的妥协结果,就是寺院的宗教生

^① 孔飞力:《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》,上海三联书店1999年版,第52页注2、第56页、第304页注1。

活受到了官寺佛教和世俗权力的双重制约,最终放弃了曾经享有的精神和信仰权利,只能在士大夫佛教和民间佛教那里适当地拓展一些精神走私的空间。

特别是在“中世纪接近尾声之时,佛教开始在中国社会中以一个不同的形象出现。尽管佛教教团的势力开始衰微,然而佛教观念与行事更加有效地编织进社会生活的纤维中。因而,佛教作为制度型宗教的衰落与佛教影响遍及中国社会各个角落同时发生。”^①作为精神回馈,寺院中形成的某些佛教仪式和活动,就被有效地编织进帝王政治的网络。佛教仪式成了朝廷和帝国仪典的一个必不可少的部分。于是,佛教不再被视为是一个外来的宗教,寺院生活也不再被排斥在帝国的整体考虑之外,自宋代之后,佛教所谓的法难就不复出现;而宋代以降,无论是佛教还是道教乃至别的一些信仰,都已被完整地组织在帝王政治的网络之中。这是一个绝对重要的因素。^②

由此,漫长的历史之中,中国佛教一直未能脱离政治的影响,可以说是与政治息息相关。当佛教得到朝廷政治助化的时候,就会有一个长足的发展,如在六朝和隋唐期间;当佛教僧团与朝廷权力产生矛盾,或者说当佛教失去统治者护持的时候,佛教就会遭到迫害,这在“三武一宗”法难中可以看出。

世俗权力优位型的政教关系模式,神圣资源与权力资本之间所具有的那种象征交换关系,促使佛教的命运不得不与朝廷权力紧密联系。早期的度牒制度与国家朝廷对僧团的控制有关,但后来又演变成为国家官府获得财政收入的一大渠道。这些制度是政治势力在僧团内部的延伸,也是中国佛教合法化的索求。至于僧官大都由官府任命,统领全国的大僧领则由皇帝钦命,由此成为王室佛教或官寺佛教的制度依赖。

虽然说中国僧团在早期曾经得到政治护持,但是由于僧人自身素质和修学的高深,他们并没有放弃自己的独立性,而且一再努力争取摆脱政治的掌控,所以有持续长久的沙门是否应当礼拜王者的争论。但是,随着佛教中国化程度的加深,僧团的自主和独立性也就逐渐衰落。宋明以降,

① 太史文:《幽灵的节日》,浙江人民出版社1999年版,第199页。

② 段玉明:《相国寺:在唐宋帝国的神圣和凡俗之间》,巴蜀书社2004年版,第208、236页。

佛教逐渐衰微,王权对僧团强化了控制,政府多以法律的形式加强专制统治。朱元璋建立明朝政权不久,就颁布了《申明佛教榜册》,限制僧人云游和与世人接触,迫使僧人远离社会、服务鬼神,或流散于民间宗教,或专事佛教玄理的研究。与此同时,朝廷权力也极力同化佛教,把佛教统摄于儒教理学之下。最后,僧团组织也只能在倡导三教合流的空间中苟延残喘。清朝末年,国家衰弱,社会动荡,僧团内部持续腐败,佛教失去政府的护持、道义上的同情和社会上的支持。^①

王室佛教以及官寺佛教,造成了士大夫佛教在私人信仰层面上单向衍生,同时也构成了民间佛教的异变,即在正当性与非正当性之间的双向可能。这样就构成了中国佛教在宗教行动方式的内在逻辑。相对而言,文人士大夫及其民间百姓的佛教信仰选择,似乎就存在着一种独特的价值,即它们在世俗权力秩序之中,试图保障精神个体面对权力秩序而独立自主的精神权利,寻求一种难得的精神走私。

5. 亦官亦民的道教形态

道教这个词,可以用来表述一种集宗教与养生于一体的实践或信仰。这种实践或信仰可以上溯到黄帝、彭祖、西王母、老子和数量众多的神性或半神性的人物,在当时的资料中常被冠以诸如“道术”、“仙道”、“黄老(之术)”或“道教”等名称。道教的玉皇大帝又称上帝、天帝、天公、天祖公。其以民间信仰形式保持着中国人对于天的信仰,并同时视为道教的最高神祇。

哲学的道教作为一种纯粹的知识分子的活动,在上层社会形成一股“道教”思潮,通俗的道教则被局限在道教、萨满教或仙人领导下的缺乏文化的民众中间。

“道”的理念出自于老子的《道德经》。在老子的论述之中,“道”是生生不息的,具有永恒的活力。而个体生命是有限而短暂的,只有求道、修

^① 学愚:《人间佛教的社会和政治参与》,香港中文大学文化及宗教研究系、人间佛教研究中心2005年版,第65—66页。

道之后才能得道,做到生命与道的合一,从而促使短暂的个体生命超越生命的有限性而获得永生。道教的宗旨,就是长生不死与得道成仙。

道教以“道”名教,表明它所崇拜的最高对象就是“道”。而所谓得道,就是通过个人的修炼与大道实现一体化。道教尤其注重现实的生命和生命的现实。因此,道教以生为乐,重生恶死,其修道以现实生命为基础,形神相守,性命双修,希望现实生命能够由此而获得不断的升华,最后达到脱胎换骨,性命永固。从此出发,道教反对生死命定的观点,提出“我命在我不在天”的口号,讲究养生修命,进而发展出整套的健身长寿的养生之道以及开发慧命潜能的仙学。

道教是多种文化融合的产物,其特点是没有统一的创教教主和集中创教时间,其孕育过程缓慢而分散,在其后来的发展中,亦是广纳博采,包罗万象,贯彻九流。尽管它在发展过程中渐渐形成高位神,最高是三清神,但它始终是多神教。而被崇拜为太上老君化身的老子,既被认为是天神,又被认为是创立道教的教主。道教强调内以治身,外以救世;内修真功,超凡度世,外行善德,济贫扶危,关心社会生活。道家不是道教,但道教始终倚重道家,使道教的影响成倍增长。道教又大量吸收佛教、儒学,相互渗透。^①

因此,道教的社会性格异常宽容,绝少排他性。道教作为一种有组织的宗教运动源起于后汉,其基本的目的是追求肉体不死、羽化成仙的境界。“仙”指的是生活在永远快乐之中的人,在其有生之年遵循一套预订的身体和道德的修炼过程,最终修成一种精微而又不可毁坏的“灵魂”。在各种据称是能够达到这种状态的方法中,最重要的是服用药物、复杂的养生术、凝神玄想、忏悔、践履社会美德、慷慨布施和经常举办迷醉甚至有些狂欢的群众性法会。道教神殿中不可胜数的神灵构成了一个庞大的等级森严的组织,而这种组织据认为是在每个个体身上都具有微观的精确摹本。所以,道教既可以作为一种宗教教义,又可以作为一种社会现象。^②

^① 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》上卷,社会科学文献出版社2000年版,第260页。

^② 许理和:《佛教征服中国:佛教在中国中古早期的传播与适应》,江苏人民出版社2003年版,第374页。

与佛教比较,道教也是一种制度宗教,但是其扩散性格更是明显。中国人可以不是道教信徒,却在有关生命、有关自然世界的观念中大抵上能够与道教的教义暗中吻合,促使中国人不知不觉中成为了道教的“信徒”,实践着道教的生活观念。尤其是道教创造的神圣世界,毫无神圣与世俗的对峙,绝非人与神的相对,反而是两者的彻底和合,并由此构成道教象征符号中社会、生活、世界的演变。

从道教的信仰特征来说,道教最与民间信仰接近,其多元的信仰特征,导致道教体系之中的许多崇拜对象,可以共同享有而相互渗透。所以,在道教的崇拜体系中,神祇的本性与中国其他宗教体系的特征一样,绝非至上神的崇拜,老君庙、东岳庙,真武庙随处可见,各处道观里也随时可见儒佛两教的崇拜对象。特别是道教的神仙性格,不同于一般鬼神。它们并不是生活在冥冥之中的精灵,彼岸世界高高在上的神灵,也不要求信徒匍匐在地顶礼膜拜,它们反而是现实个体生命的神性扩大,是世俗生命的延伸和直接升华。

所以道教信仰的最大特点就是,神仙是人人可致的境界,神仙形如常人而能长生不死;神仙的生活方式逍遥自在,并且神通广大,人人心神往之。它极具世俗生活特征,却又把这种几无超越特征的神仙崇拜作为道教信仰的核心,落实在人们的日常生活之中。道教信徒就其制度要求的信徒而言,历来人数不多,但道教对中国文化的影响,却远远超出其教徒和教团的范围而普及社会各阶层、各领域、各地区,其影响持久而普遍。难怪鲁迅要说,懂得中国道教即懂得中国大半,“中国根柢全在道教。”这既是道教不同于其他宗教的显著特点,亦是中国道教注重当下的现实生活、不太关注超越功能的性格造就者。

秦皇汉武企求长生不死,庶民百姓也怀抱同样的生活理想,私人的宗教信仰此时已经不受宗教制度或者制度宗教的制约,以一种独特的私人信仰形式,打通了天子与庶民之间的精神隔阂。帝皇们企求的理想,同时也是百姓庶民的追求。

“道”作为道教的思想源头,是一个扩散性的本体论概念,无论彼岸此岸,超越与此在同一,社会、生命、生活就是“神性”的修炼场所,所以,世界无疑是一元结构的,无所谓超越与此在的分裂或对立。

道教的神圣资源,主要来源于战国秦汉的神仙传说与方土方术。这

种神仙方术将一种宗教的境界、思想、精神予以手段化、工具化,转化成为一种可以操作的方法。这是中国人比较喜欢的东西。不需要高深的哲学,也没有彼岸世界的神秘莫测。所以,神仙方术自帝皇至庶民无不喜爱,从而使长生不死的方仙之道盛行不衰。有汉一代,仙道传说四处流行,黄帝铸鼎飞升,淮南王得道升天,卢敖学道成仙,东方朔度世不死,老子修道成真人,王子乔辟谷不食等。至于《后汉书·方术列传》之中所列方士,就是早期的道士,各有异术,如王子乔之神术,冷寿光、鲁女生之房中术,费长房之符术,蓟子训之神异,左慈之变术等。

因此,战国时代齐、燕等国的神仙方术,秦末农民起义的篝火狐鸣、鱼腹传书之类,可以说是道教的原型。直到东汉末年,黄老道,谶纬思想、神仙方术及其民间信仰之间的整合,才逐渐形成了宝卷完整的宗教教义体系,终于形成了制度形态的道教。

汉初的黄老之学曾经是一种政治哲学。它以老子的“清净无为”的思想为底本,批判吸收了儒家的宗法伦理和法家的刑政主张,在汉初文景时期与政治制度发生一定的结合,从而在“与民休息”、恢复社会正常运转及经济方面发挥了一定的社会功能。此时的黄老之学作为一种哲学思想体系,附着在政治制度之上,近似宗教却非宗教。

东汉时代,黄老之学转而以养生为重,深受时人喜爱。其以河上公的《老子章句》为代表,孕生了十分明显的神仙家思想,主张人的长生不死就在于“养神”,提倡“人能养神则不死也”。这就把它的注意对象由思想性的社会功能表达,转向了个人的生命乃至身体本身,突出了个人生命的自然意义,其扩散性的精神关怀得到了陡然的强化。在此之后,由于神灵崇拜倾向在黄老之学中得到进一步发展,出现了黄老崇拜形式,并且在整个社会不分阶层地普遍流行。汉桓帝宫中曾“立黄老浮屠之祠”^①,而试图以黄天代替苍天的张角,也在“奉事黄老道”^②,秘密流传于社会下层。

然而,这种崇拜形式却在官方和民间发生了分离,其民间的黄老崇拜形式发展出中国历史上最早的民间宗教之一即太平道。与此相应,老子哲学、黄老思想、神仙方术、符咒祈禳彼此结合,则构成了《太平经》、《周易

① 《后汉书·襄楷传》。

② 《后汉书·皇甫嵩传》。

参同契》、《老子想尔注》等经典,成为道教体系中最早的宗教经典。

其中的《太平经》成书于东汉后期,是流传至今最早的道教经典。该书虽为道教经典,但是它的宗旨却是对治国兴邦之道的论述,论天论地、论阴阳、论生命,以襄助“有德之君”。由此不难看出,道教思想的发轫之处,即是要以自己的宗教思想来论说权力秩序的合法性,使自己能够拥有象征权力。

《太平经》以神秘的气化学说为中心,构筑了一个基于阴阳对立却又彼此协调、万物和合相处的宗教思想体系。其思想宗旨是“元气自然乐,合则共生天地,悦则阴阳和合、风雨调,风雨调则共生万二千物”^①。这个神秘的元气,是一元和合的本质,决定了由此衍生的天地之间万事万物及人间社会自然界的和谐,虽然有阳气“好生”,和气“好成”,阴气“好杀”^②的不同变化,但是其主旨依然是一个和合秩序的强调和提倡。“好杀”是为了“好生”、“好成”,由此揭示了世间存在的背离可能,既可能好杀,亦可能好生。这是一个道德、权力的符号,一种独特的秩序意识,关键在于如何运用,在于是谁在运用这个既可好杀亦好生的神圣资源。这就是符号权力的问题。

可以说,《太平经》一书,对此象征权力有着相当的肯定。该书肯定了阳尊阴卑、君尊臣民卑的等级秩序,将自然秩序及其意识等同为人间社会的秩序及其意识,所以,在它强调中和之道,主张君、臣、民三者协调共处的时候,实际上也等于是在主张道教所强调的权力意识具有“中和”的社会功能,能够“调和万物者也”,以至于天地阴阳只有在沟通为“中和之气”后,才能相受共养万物。它认为,自然界与人间社会各层次的事物,皆包含阴、阳、和三种基本要素,合而构成一体,叫做“三名同心”。它说:“元气有三名:太阳、太阴、中和。形体有三名:天、地、人。天有三名:日、月、星,北极为中也。地有三名为:山、川、平土。人有三名:父、母、子。治有三名:君、臣、民。”^③“三名同心”的世界,就是作者理想的太平世界。“天地中和同心,共生万物。男女同心而生子,父母子三人同心,共成一家。君臣民三人共成一国”。^④

① 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第647—648页。

② 同上书,第675—676页。

③ 同上书,第19页。

④ 同上书,第149页。

这个说法有点近似于儒家提倡的人伦格局,差序递进。虽然它注重的是天地人自然秩序为本,但是在这种秩序递进的程序中却紧接着有父母子、君臣民等人伦秩序的讲求。如它讲的“天乃为人垂象作法,为帝王立教令”;“天之法,常使君臣民都同,命同,吉凶同。”不仅君臣民相须,男妇亦相须,“同心治生,乃共传天地统”。^①

诚然,这里包涵有道教的特殊的宗教关怀。其天人相通的神仙系统,由上而下,共分神人、真人、仙人、道人、圣人、贤人六等,把它构建成为云梯一样,最初两级衔接人间的最高层次,再往上便超出人间,高耸于神仙世界。这样,《太平经》就呈现为两个符号系统:一个是天地阴阳系统,与汉儒说法相近;一个是神仙系统,此乃它独自的创造。这两个符号系统,皆有一个最基本的价值象征,即都归属到“元气”或“神人”上面去,这两组符号的象征意义是平衡对应的,所谓“神人主天,真人主地,仙人主风雨,道人主教化吉凶,圣人主治百姓,贤人辅助圣人”,“此皆助天治也”。^②

显然可见,道教的秩序意识中心是它的“天治”概念,天地阴阳系统、神仙系统无不围绕它而展开各自的秩序设计,囊括了天地人、君臣民。其秩序意识与儒佛两家比较无明显差异。只是它的两大符号系统,更是一个大一统的价值体系,举凡可以包括的东西,它都是尽可能的收容在内,无论天地人、君臣民,无论世俗与超越,无论公与私的区隔,都可以笼统地以“天治”名之,谁敢不服?谁敢不认同?

一个儒家的“天”,一个道教的“天”。人们常常以为前者是人伦道德制约的“天”,后者则是顺其自然的“天”,以为后者可以对于前者施以某种抵制和消解。其实,这两个“天”,尽管儒道两家有着各自的特殊的注意,然在此符号权力的背后,它们的要求可以说是基本一致的。尤其是在这个符号权力及其秩序意识的层面上,道教的“太平”理想与儒家的“大同”设计几乎是如出一辙。

它最主要的秩序概念是“太平”。向往和平、反对战乱,要求公正、反对欺诈,极容易得到人们的高度认同。“天下太平”不仅对汉末太平道等民间道教产生了一定影响,而且也成为中国历史、中国人始终追求的美好

^① 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第108、151、35页。

^② 同上书,第289页。

秩序。它的基本社会内涵是：“太者大也，平者正也。”“太者大也，乃言其积大行如天”；“平者乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也”。^①在此太平世界里，和谐、公正、安宁，自然界“三光为其不失行度，四时五行为其不错”；社会生活中则凡事皆得其宜，帝王优游，盗贼无有，百姓无怨，颂声不绝。

表面上看来，这不过是道教思想家所追求的宗教乌托邦而已。然仔细考量起来，却发现这个宗教理想乌托邦也是以一种公共崇拜的形式，将其主要的象征符号公共化，然后使用这个象征符号对其所期待的价值秩序赋予公共价值，促使人们去加以认可。其出自“天治”的两大符号系统，实质上是“为人垂象作法，为帝王立教令”。惟一作为道教独特之处，就是它的这个“天治”比较儒教的“天命”，具有更多的效法自然的象征意义。

它虽是“安王之大术”，但毕竟不是官方的正统神学和哲学，所以它所具有的公共主义特征，强制性色彩较少，自然顺服者偏多。它甚至可以将此“天治”的社会—宗教内涵，巧妙地转成个人的长生修仙的修持路径，奉两者而为一。个人的自然状态，当然也是道德、社会的自然状态，是实实在在的“天治”，而这个“天治”可通过个人的生命修持得到最基本的落实。^②其九九归一之处，还是中国宗教的公共型普遍特征。以宗教公共主义的社会形式制约私人信仰（儒家），或以私人信仰行公共崇拜之本质（佛道），始终是超越理念而依附在当下的生活习性，象征符号的内在逻辑摇身变成符号权力的外在强制性方法。头上顶的都是“天”，其谁不同！

虽然在公共主义的符号权力衰弱之时，道教的“天治”会产生那么些相互对峙的革命意义，如汉末年间道教信徒喊出的口号“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”，似乎是行将改变传统的符号权力形式，鲜明地標示出太平道宗教与公共崇拜的对立。它以“苍天”作为王权授予的象征符号，以“黄天”作为“革其天命”的符号权力，象征太平道所信奉的天神

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第148页。

② 魏晋以后，《太平经》及其“太平”这一秩序概念，也随着道教的发展而渐受重视。据《太平经复文序》说，南朝陈宣帝曾亲派道士周智响祝请《太平经》。“周智响善于《太平经》义，常有讲习，时号太平法师。”唐朝释玄奘《甄正论》认为该书是“帝王理国之法”。明代白云雾《道藏目录详注》谓其“皆以修身养性，保精爱神，内则治身长生，外则治国太平，消灾治疾，无不验之者。”中国道教的行动逻辑，正是沿着这种内以炼养长生、外以治国安民的路径展开的。

“中黄太乙”。起义的黄巾军认为汉行已尽，黄家当立，首先是要去其符号，毁其象征权力，所以将早在西汉就已流行的太乙神崇拜与黄老崇拜结合在一起，在“太乙”之前加“中黄”，表示居中而行黄道，以区别“中黄太乙”与传统的太乙天神，公然对抗传统的公共崇拜形式。但是，其中的“天”还是“天”，不过是苍色与黄色之别。倘若是“黄天已立”，那么，它能够实行的也还是一种公共主义的象征统治。所谓天不变，道亦不变，董仲舒讲的确实深刻。天之大运，非私人信仰所能改变于万一也。

至于中国最早有组织的道教运动——作为社会运动形式的道教团体出现于汉朝衰弱时期的公元二世纪末。这种集体性的道教最著名者是河北的太平道和四川的天师道或五斗米道。这两个教派组织都企图在尘世实现其理想关注的神权政治，并于公元184年在这种理想的鼓舞下发动了起义。这些运动中的社会关系显然互不相关，但有不少相似之处。尤其是黄巾以六十年甲子变换为根据，判断汉末为末世，于是在甲子年起事，宣称“苍天已死，黄天当立”。所有宗教行动的原型，以及大致共有的宗教术语，均可见之于前汉的宗教和村社机构。所以到公元三世纪，其宗教行动的残余力量互相结合，构成了道教教义的一个基本来源。

汉末道教的运动形式，以兼具宗教和行政功能的教主、集体的仪式以及苦行能治愈病痛信仰为特征。这些教派似乎企图在更为局限的范围内，把业已分崩离析的汉朝天命观与朝廷政治重新结合起来。因此，天师道和太平道教派的共同特征大致如下：

(1) 诵读《老子》(天师道)或崇奉老子为黄老(太平道)，显示其道教倾向。

(2) 通过政教合一的政府形式以实现其乌托邦。

(3) 视疾病为罪孽的标志，忏悔可以得免。

(4) 天、地、水三神(天师道)或天、地、人三神(太平道)，为消病疾神力的源泉。

此外，还可增加符祝和符水用于治疗这一条。

值得指出的是，这些道教思想涉及的社会模式中，道教的神仙世界几乎就是世间政权的翻版，从中央到地方组织系统几乎一模一样。最高的主宰为“天君”，后来加上皇帝的称号，最后以“玉皇大帝”定型。其余“大神小神，自相差次，钦次尊卑……群神各明部署，案行无期，务明其文书，

督责有职之人,先坐事其事,当如天君教令。”^①

权力秩序上的冲突,制约着宗教观念的形成。所以历史上刚刚呈现雏形的中国道教,从其发展伊始,就与世俗权力秩序结下不解之缘,甚至对于朝廷政治所要求的权力—宗教制度的复制,也体现出一种难以理解的宗教宽容性。这种宽容,实际上导致了道教在宗教层面上近乎毫无特征的存在形式,而只能是一种在认可现实权力基础上的身心修持之方式而已。故此,道教发展的基本原则是“内以治身,外以治国”,以治身的、私人的信念,个体主义的方法来表达治国的、公共的、大同主义的符号权力。

这些方法,近似于儒教所设计的宗教、信仰之公私分别的形式,即以修身齐家为私人精神领域,而以治国平天下为公共领域。为此,道教的治身方法大致如气功、中医、辟谷,导引等,应当是道教修身成仙的私人信仰层面;而其宗教制度所以呈现的公共价值取向,则以天地、阴阳、和谐为原则,认为阴阳若能协调,天地人倘若和睦,治大国若烹小鲜。身体的治理和国家的治理,是一种同构复合体。因而道教不仅仅认为个人修炼要“思存守一”,兼综内外,在社会生活中也必须把现实世界与理想世界打通,“合内外,一天人”。所以,一些著名的道教思想家的社会政治理论,从来就没有出离过政教整合、儒道兼容的架构。

这一运动的架构和逻辑,自然会影响到早期道教向成熟道教的发展形式。

早期道教与众不同之处在于:它把信仰之目的当作现实之目的。在救世思想的激励下,前仆后继地为建立一个长生不老、太平公正的世界而努力。但随着道教的成熟,它逐步放弃了建立理想世界的努力,仅留下早期模仿政治结构形式而创立道教组织的一些痕迹。如“道家法服,犹世朝服。公侯士庶,各有品秩。五等之制,以别贵贱”。此外,道教的印仿照官府的印,作为治病驱邪的工具。道教的符则是模仿春秋战国时作为权力凭信的铜虎符、竹使符等形式,这是符派道教的主要手段,以此来显示道教信仰的威力。

道教以追求长生为宗旨,这在很大程度上决定了它在修炼上是各自为政,进而忽略了制度层面的选择和建设。另一方面,初期道教组织建立

^① 王明《太平经合校》卷 137、153,中华书局 1960 年版。

太平世界的尝试惨遭失败的事实,表明强有力的专制政权体制下,决不允许出现一个统一的、严密的、成员之间有牢固联系的宗教大组织。因此成熟的道教就不复有建立大组织的企图。它只有信仰的传播体系,这种体系是碎小的、分散的、疏松的传授关系。即使是唐宋以后陆续兴起的一些新教派,其组织框架也只是师徒关系,且二、三代之后,就很松散了。把这等关系说成是体系,仅仅是在同一个信仰的名目(只能说是名目,因具体教义各有异同)下的集合而已,并没有宗教的组织体系。自由散漫的神仙天地即是折射世间道教组织的海市蜃楼。

道教发展成为成熟的宗教后,一个突出的特征,就是在其组织形式上,其神仙世界与现实世界的权力关系得到了更好的整合,仙境和人境在长生情感的迷雾中恍惚似二似一。如敦煌文书中道经《通门论》残卷说:“圣人位亦在上清,亦在世间。仙人亦在玉清,亦在上清,亦在世间。……此境界更相通,更相交耳。”^①

成熟的道教常常把维护儒教的伦理纲常作为太平世界的前提,以道教与道德的分离为前提,与朝廷政治、人际伦常关系的统治意识取得了一致。在道教正式具备戒律之后,儒教之纲常伦理就被始终列为道教戒律的主要内容。如在《玉清经本起品》所举的“十戒”中,把“不得违戾父母师长,反逆不考”作为第一戒;把“不得叛逆君王,谋害家国”放在第三戒。^②即使是在道教戒条发展到多至一百八十戒的时候,其内容也总以戒止不忠、不孝为首要。“专以礼度为首”的方针,自始至终被道教贯彻和遵从。它使道教组织在制度设置上只能成为朝廷权力的依赖。

道教组织的特性,决定了它是一种在制度、组织形态上表现畸形的宗教。它因此而获得的回报,是能够受到以皇权为代表的世俗权力的青睐,被纳入权力秩序而具有了执行宗教或准宗教职能的广泛机会。^③

所以,到五世纪中期,作为制度宗教的道教,一旦初步具有制度雏形,就出现上下层之间的分裂,其原因是由于拓跋氏魏国于公元444年宣布道教为国教。从那时起,道教上层向官方确立的地位靠拢,形成了教主世

① 敦煌文书伯希和二二五六号,第2256页。

② 《云笈七签》卷9引。

③ 严耀中:《中国宗教与生存哲学》,学林出版社1991年版,第154—156页。

袭制、道门科仪、占验起课以及只有入教的道士才能通晓的复杂仪式。民间的道教教义似乎已向两个方面发展,即末世倾向的教派教义或为民间宗教所吸收。^①

这说明,在道教的发展历史过程中,其间存在一个不断服从权力秩序而自我改造的历史。尤其是道教的上层人士逐渐放弃了它在世俗生活中可能导致的与世俗政治权力构成冲突的领域,逐渐清理了可能违背主流意识形态的伦理习惯和宗教仪式,逐渐遮蔽了那些来自巫覡祝宗的传统精神取向。因此与国家控制民众欲望的冲突就日渐减少。其次,是道教渐渐减少了在民间惯常岁时节令进行的大规模“厨”、“会”,建立了另一套属于道教系统的祭祀节目,而通过苦行来超越世俗的一些仪式如涂炭斋也消失了。

所以,在唐代之后,道教已经适应了上层社会主流伦理的传统生活习惯。至于那些可能与世俗权力、主流意识形态发生冲突的道教仪式及其活动,则变为边缘的、秘密的和下层的,实际上就成为了民间宗教的主要内容之一,而它们一旦出现,就会被主流意识形态或者是官府视为妖道或者妖术。^②

然而,不论道教的制度特征如何,其主要特征还是重在个人的修炼及其方法。道教解决生死、解脱苦难的理想和迹近巫术的神秘修炼方法,体现了历史上中国人对生死问题、生命价值的普遍关注,极大地迎合了人们追求生命永恒的精神心理。这个宗教特征,促使道教得以绕过了制度上的许多障碍,使道教的生命理论和保持、延续生命的各种方法,获得了社会上下各层的皆大欢喜,体现了自皇帝至庶人人皆有的福祿长寿的愿望。所谓的宗教制度反而无关紧要了,关键的是“道”,是“神”。

尤其是道教从其早期发展的时候开始,就特别关注中国人的“鬼神”观念及其信仰。早期天师道在《大道家令戒》针对人们“畏鬼而不畏神”的习惯,特别主张:“故使天授气治民,曰新出老君,……言鬼者何?人皆畏鬼而不信道也。”故而提出“天民”不得违背“鬼律”的宗教戒条,以奠定道教在儒教、世俗权力秩序之中的地位和功能,以保护生者免受邪鬼的攻击。

^① 欧大年:《中国民间宗教教派研究》,上海古籍出版社1993年版,第92--93页。

^② 葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,三联书店2003年版,第117页。

鬼分善恶、正邪,所以人畏鬼而不畏神。但是要免除生者死后进入另一个世界的过程中可能遭到的厄运,其死后就会因此而寻求地下世界官僚们的保护。至于这些地下世界的官僚体系,往往包括有地下二千石、丘丞、墓伯、十二塚侯、地中司激、墓卿右秩、嵩里父老,等等。通过它们,就把控制墓中鬼魂、保护生者免受殃害与救济死者、再生与升仙的信仰、观念联系在一起了。^①

显然可见,道教的理想世界,实际上就是对世俗权力结构的模仿,其地下官僚体系等同于朝廷官僚体制,既为地下世界设置,同时也为地上世界安排,所以鬼怪厉孽、扰民害物者,莫不有以治之。在道教的理想设置之中,基本不存在两个世界的对峙或对立。它们是整合的、合一的。在地下与地上之间的和谐的权力秩序之中,道教的信仰观念中并不存在道德上的善恶概念,它的善恶概念直接取决于地上世界的善恶标准,所以道教信仰之纯任自然,就是地下和地上两个世界整合的基础。或者说,在道教纯任自然的宇宙观念、道德法则之中,实际上已经存在着能够构成地上、地下两种权力秩序的因素和条件。因此,可以将道教的秩序理论理解为纯任自然的身生和合论。

其次,是道教也强调报应理论,不过是强调报应的机械化和量化方面。^②《抱朴子·内篇》说:“天地有司过之神,随人所犯轻重,以夺其算。……罪状大者夺纪,纪者,三百日也。小者夺算,算者,三日也。……若算纪未尽而自死者,皆殃及子孙也。”再如就是宋代的《太上感应篇》,乃是历代有关道德教训中最受推尊的一部书,而传布这本书的人即被视为一个宗教责任者。它的核心内容就是人与神之间的报应关系。另一本《功过格》问世于《太上感应篇》之后,该书列举了各式各样的善行与恶行,并且使用了正负数字标示其价值,书后还留有空白,让读者列举他的功过行为,正负数字的总数,以及功过抵消后的结果。其主要的信仰观念,还是一种报应的方法。

依据这种方法,道教信徒就可以把天民与鬼卒、自然与社会、宇宙与

① 黎志添:《〈女青鬼律〉与早期天师道地下世界的官僚化问题》。黎志添主编:《道教研究与中国宗教文化》,香港中华书局2003年版,第18—23页。

② 杨联陞:《报:中国社会关系的一个基础》。见杨联陞、钱宾四先生学术文化讲座:《中国文化中报、保、包之意义》附录二,香港中文大学出版社1987年版,第60页。

朝廷、地下与地上等两大世界、两大类别之间的象征关系,再度像儒教那样,处理成为一种象征交换关系,一施一报,一善一恶,对应为一种直截了当的因果报应关系。尽管道教的理论体系在其中把这种直接对应的施报关系转换成为“道”的修持或体验,给人一种近似于宇宙神秘主义的道德信仰,但实际上是从制度道教的关注层面,把道教的注意力转移到生命个体的讲求上面了,从而淡化了道教制度对于道教信仰者精神和生命的制约作用。纯任自然的身心安顿,只能镶嵌在固有的权力秩序之中,成为一种生命个体的自然存在形式。

道教之“道”,似乎就成为信奉道教者的实用知识与生命、精神的治理技术。即使不存在严格制度或组织的道教,人们同样也能够进行修炼和信仰。这对于必欲要将宇宙、国家、精神、灵魂皆纳入权力秩序的普遍王权来说,对于执意要在修身齐家的基础上治国平天下的儒教来说,未免不是一个难题。

从信仰、观念上讲,“道”在一切在,如同儒家的“祭如在”,同样也可以转成为儒家的“在如祭”,成为“在如道”。现实生活的存在本身,就等同于这个“道”。在此,宗教制度已无所谓,惟有道教信仰的扩散形式,能够无所阻碍地进入人们的身心和精神。秦汉时期的巫术与神仙方术,本来只能嵌入在现实生活中的仅仅注重个体生命的世俗信仰,很有工具意义,简便易行而难有效果,但是又以其独特的个人信仰方式吸引了大量的中国人。尤其是它与老庄道家的哲学理论相结合之后,这种巫术和神仙方术具备的理论特征,渐次产生了系统,具备了一定的宗教思想体系,与儒、佛并驾齐驱。

特别是道教借助于人们的类推和想像力,把那些本来是个人的神秘的身心治理技巧,整合成了宗教性的仪式,给信仰者以生活自信和身体治理技术。类似于“合气”——即性事作为“入道”的宗教仪式,曾经在二至四世纪的时候就成为了天师道的宗教仪式,促使人们从性事联想到成人、从成人联想到入道、从入道联想到解厄,从解厄联想到永世成为种民。通过如此一系列的仪式,象征着道教信仰者从世俗进入神圣,就如同儒教的冠礼一样。虽然在五世纪之后,这种仪式渐渐减少,至少在唐代中后期,它们就已经完全退出了道教仪式。^①但这些法术,表达了道教本来就包含

^① 葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,三联书店2003年版,第73—74页。

的个体的、神秘的精神特征,它能够吸引人们的精神注意,要求人们在世俗生活中以个人的、经验的、秘密的性事及其他相关的方术、技巧,去体验这个无所不在的“道”,无所不能的“道”。

一般说来,那些以个人形式为主的道教修炼方法,知识阶层似乎还能够容忍,即使是贵族阶层也向往这种出世般的神仙日子。他们只是对那种鬼道惑众、妖巫破俗、男女乱、合饮食、靡财败俗者才极为反感。^①事实上,在道教的信奉形式上,不同阶层之间是有区别的。如果要做到严格奉行支配道教内部生活的复杂戒规,服食相当昂贵的药物,并经常参与相当铺张的斋戒和净化仪式,这类活动也正如道教之外的人士所指出的那样,它就只能局限在既有闲又有钱的少数幸运的阶层中,只有他们才可能实践道教所要求的生活方式。^②于是有钱有势的士大夫阶层似乎是道教信仰的最可能的实践者,而一般的庶民百姓则只能以民间信仰中复归自然崇拜的方式来表达自己的道教理念了。在这点上,道教与佛教基本一样,士大夫道教与民间百姓的道教信仰,似乎也存在着社会阶层上的区别。在正当性与非正当性之际,存留有一个非常广大的民间发展的信仰空间。

表面上的儒、道、释合流,实质上却因此而存在着难以释然的信仰冲突,并且因儒教之嵌入权力秩序之中,使得民间信仰或民间宗教的发展形式,往往还会涉及国家权力,带来种种影响到朝廷国家权力秩序是否稳定的内在暴力,或者以一种暴力的结果来决定宗教、信仰的正当性表达形式。

从宗教神学上看,中国道教的形成和发展,的确有一个从泛灵论(animism)上把自然之物(natural objects)当作生命、精神加以崇拜的倾向。马克斯·韦伯从宗教社会学的角度将这个问题转述为“官方的天赋制度与非经典的大众宗教之间的裂变”,也就是从正统的儒教如何分裂出以道教为代表的“异端”宗教的问题。^③它从自然的生命、精神角度,补充了儒教的精神修炼问题,以私人信仰的方式进入修齐治平的权力程序,似乎把

① 葛兆光:《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,三联书店 2003 年版,第 127 页,注 3。

② 许理和:《佛教征服中国:佛教在中国中古早期的传播与适应》,江苏人民出版社 2003 年版,第 375 页。

③ 苏国勋:《理性化及其限制:韦伯思想引论》,上海人民出版社 1988 年版,第 173 页。

儒教修齐治平的过程转换成为个体生命、身体之修炼的信仰呈现过程,并试图整合源自于天命信仰的、现实权力与精神信仰之际的公私矛盾。

如著名的葛洪就主张儒道兼容,他自称所著的《抱朴子》一书,内篇属道家,外篇属儒家,本身便是儒道合流的产物。他主张“道者儒之本也,儒者道之末也”。“内宝养生之道,外则和光于世,治身则身长修,治国而国太平。”^①可见,葛洪及其《抱朴子》充分表达了中国道教鲜明的公、私双重性格:以私人信仰追求个人的解脱超俗,长生成仙;以宗教公共的社会形式表达佐时济世的社会功能。这两者的关系,或以内外称之,或以儒道名之,甚至是以轻重出之。

葛洪之后,有精通儒、释、道三教的陶弘景。他在理论上提倡“三教均善”,认为:“万物森罗,不离两仪所立;百法纷凑,无越三教之境。”^②将儒、释、道三家皆称之为“至圣至善之教”,并要求天下人主应该“崇教惟善,法无偏执”,三教并弘。

即使是在一般的宗教行动方式上,道教同样倚重儒家。其最重要的表达是,道教思想尤其是早期道教都把儒学礼教的维护,作为自己的头等教戒。如《太平经》强调为“道”要忠君、孝亲、敬长。《老子想尔注》也高度肯定儒家的忠孝仁义。具有典型意义的是,葛洪在为道教信徒指示求仙之道时,以忠孝和仁信为要求;寇谦之建新天师道,也专以礼度为首。这种信仰模式和思维方法,大都为后世的道教及道教信徒所沿袭,在其正常发展态势之中,绝不会站在公共符号权力对立的立场,绝不会反对纲常名教。

最后要指出的是,道教的私人信仰方式,极大地影响着中国人对于象征符号的认同方式。其敬重鬼妖,以鬼道教化百姓,曾经促使许多人到儒学之外去寻找新的精神支柱或整合社会秩序的良方。正如佛教攻击道教那样,道教“挟道作乱,……不以民贱之轻,欲图帝贵之重”。“汉魏以来,时经九代,其间道士,左道乱朝,妖言犯国者,披阅图史,何世无之”,并且还指出,“今者道士,……人数既多,共结贼党”,以至于“依托治馆,恒作妖邪”^③。所以,从六朝到隋唐时期,佛教一直在利用朝廷国家对于岁时祭

① 葛洪:《抱朴子内篇·明本》,《抱朴子·释滞》。

② 陶弘景:《茅山长沙馆碑》。

③ 释玄光:《辩惑论》。释明概:《决对傅奕废佛法事》,《弘明集》卷8、12。

祀活动的控制欲望,批判并揭发道教参与民间祭祀、借助于祭祀聚众饮食和敛财的习惯,初唐的法琳就曾经批判过陶弘景的《众醮仪》之中以“备列珍奇、广班绛彩,多用蒸鱼鹿脯黄白蜜饭清酒杂果盐豉油米等”,认为祭祀应当依据《周礼》及《郊特牲》等规定,“国家祭天,自有仪式”云云。^①

佛道之间虽然存在着这种或那种的矛盾,但佛道教具有一个明显的制度特征,这就是在依赖朝廷权力的同时,无不提倡身心和谐的主张,以促使佛道教形式下的私人信仰、个体精神,获得儒教、王权公共主义形式的发展可能,进而获得普遍王权主义的认可。然而,儒教“天下一家”的伦理要求,导致佛道教的制度存在及其功能变得无足轻重,因为这些个人及其信仰的组合,在它能够与外在的社会权力发生对峙的价值意义时,已基本被呈现为个人的精神体验或身心净化的仪式了。

在其极端的形式上,这种私人形式的宗教信仰路径,反而为那些象征权力拥有者、宗教资本占有者所默许、所认同。他们担心的倒不是什么私人的信仰,甚至也不担心这些私人信仰的具体内涵,关键的是要禁止、防备这林林总总的私人信仰过度膨胀,演变成为宗教、民间宗教,以制度宗教的形式实行私人信仰的功能,阻断了朝廷官府政治权力的合法化路径,减少了个人信仰对于这种路径的正常性依赖。这才是中国历史上世俗性象征权力及其秩序必欲要保持的一种精神霸权。

众所周知,无论道教、佛教怎样的发展,总是不能取代儒教的正统地位。君道至尊,皇权至上;宗法宗教活动如天祖祭祀、圣人崇拜、天人交换等,始终作为权力秩序得以依赖的宗教现实而存在,由皇帝或皇帝委任的大臣亲自主持,列入国家礼典,受到政权保护。其中,儒教发展的公共主义特征,君道与皇权的至上性质,以及出于对这种至上特性的维护而施行的各个宗教体系的统理方法,在宗教与社会、政治的最基本的关系结构层面,就是国家政治权力对于各个宗教的公共形式的强制性赋值过程,它最终导致了中国宗教必然表达的公共权力形式。

佛教、道教虽然是制度型宗教,但它其实是在更多的私人信仰层面,以其身心和谐的方式,甚至是以生命个体的现实,保持着宗教公有化,道德生活习俗化、信仰方式神秘化或自然化的路径,呈现着权力秩序所要求

^① 法琳:《辩正论》卷2。见《大正藏》卷52,第500页。

的公共教化主张。只要不出离固有的权力秩序,个人的信仰方式无疑就会具有最基本的宗教意义。

梁漱溟曾经指出了儒家思想及其伦理体系在中国社会整合过程中的奇特作用。他说:“儒家总要唤起人类的理性,中国社会因之走入伦理,而远于集团,仿佛有舍力用理之可能。”^①而介乎天下与国家之间,中国社会数千年如一日,知天下而不知有国家。中国社会也就统一于文化、道德,而不是统一于国家、政治。所谓的儒道释分别治世、治心、治身的功能界定,因为缺乏有相应的社会分化及领域落实,这个三教和合,实际上就只能是一个功能主义的总归属,由宗教而伦理,由伦理而权力认同。既然是天下一统于文化、道德,那么,国家、政治之间难有集团或团体政治的出现,彼此之间的界限就难以为制度成型,而各个宗教体系间就只能以伦理的教化功能进行功能定位,始终需要一个最后最高的取舍标准和裁决者。儒、佛、道之际的三教和合,即是如此。

道教的教团组织尽管没有主张宗教的独立性(如佛教徒所做的那样),但事实上却在一定程度上获得了精神个体的自然性复归,在追求一种自然崇拜的宗教行动中获得了相应的自治,因而在政局动荡的时代更容易形成一个与民间宗教相互结合而进行反叛朝廷运动的精神立足点。而这种反叛运动一旦与其他民间宗教组织或者是道教本身的组织相联系,它们就能够利用这种宗教,尤其是“教义”中的“地下世界”的观念,作为改造地上世界的幌子,经由宗教异端而发展成为权力异端,径直获取儒教的天命信仰,证明自己的合法性。

《太上感应篇》卷上有云:“所谓善人,……所作必成,神仙可冀。欲求天仙者,当立一千三百善;欲求地仙者,当立三百善。”表达一个非常民间化的道教理念,这便是天上的神仙往往要下凡历劫,在人间完成“事业”之后才能“成正果”、“归仙位”。与此同时,凡人如果想要成仙,也必须先在人间“做善事”、“立功行”。而这个善事和功行,标准如果取自道教自己,那么,它就可能成为一种民间道教发展的新形式;如果这个标准取自儒教,那么,它就有可能走上一条官方道教的道路。亦官亦民,从来就是道教的双向性。国泰民安时,它更可能是官方道教的发展形式;朝廷衰弱

^① 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社1987年版,第218页。

时,它就可能直接成为民间宗教的规模,民间造神,自立天命,变仙道世界的道教理想为圣王世界的美好人间。

就其价值根源,“原夫三教之道,本乎一原,三圣之心,同乎一体,名教虽殊,理无二致。……然此三圣人也,于治世出世,各极其所造以设教于世。……”而“圣人设教虽殊,其立言垂化,无非教人为善而已。为善者何?治心而已。治心者何?舍邪从正而已。既曰从正,圣人之心讵有不同之理哉?”^①

由此观之,道教之立善成仙,自立天命,始终同于儒佛二教,不与圣人之心、名教之理相予违背,那么,何处得来、何人提出正邪之别呢?亦官亦民的中国道教,形态不一,关键在于“神”无方而《易》无体,人之内心最靠不住。因此,朝廷官府之权力秩序,即使奉天承运,又何以能够一劳永逸,获得永远的合法性证明呢?

^① 楚山绍琦:《石经楚山和尚录》卷2,四川成都石经寺辑录影印本,2005年。

第八章 正邪之间的精神秩序

中国宗教及其对世俗权力的表达关系,一个最主要的特征,就是在俗与圣之间难以存在绝然的距离。一个宗教体系及其活动方式被称之为“俗”或者是被称之为“圣”,往往不是宗教或宗教信仰之间的自我认同,而是需要权力秩序的认可与承认。宗教、信仰之间的冲突,同时也是圣俗之间的权力关系甚至是伦理冲突,最后的调节还须出自王朝天子的权力秩序,为之确定一个正邪的标准。

圣俗之间因此就有可能直接地被表达为正邪之间的关系,圣者为正,俗者趋邪。所以在圣俗或正邪之间,尤其是在圣俗、正邪关系尚未严格确定之前,就有可能给中国社会中民间宗教或信仰留下一个极富弹性的空间,使那些可正可邪的精神、信仰,表面上还能呈现为一种近似于“自由的”神圣资源的形式。

当然,如果从杨庆堃关于制度宗教具有合理性的概念出发,这些民间信仰有可能就被视为一种扩散的形式,它具有非组织性,缺乏内在结构或显著的独立的地位。

可是,如莫里斯·弗里德曼认为的那样,杨庆堃的概念的意义,在于他摆脱了德·格鲁特(De Groot)和葛兰言(Marcel Granet)关于制度宗教和民间信仰谁是谁的源头的讨论,摆脱了以某一社会分层为基础的二分法,而认为它们之间存在一个共同的观念系统,区别只是在于有不同的宗教实践方式。弗里德曼也认为,精英文化与农民文化不过是同一事物的两个不同方面而已。^①为此,西方学术界就出现了一个新的替代性术语

^① Maurice Freedman, "On the Sociological Study of Chinese Religion", in *Religion and Ritual in Chinese society*, ed. Arthur P. Wolf, Stanford University Press, 1974, pp. 19—41.

即大众宗教(popular religion),以处理制度宗教与民间信仰,或者是官方宗教(official religion)与民间宗教(folk religion)之间的二元对立关系。这个概念的提出,表明西方学者已较少使用 folk religion(民间宗教)这个与 elite religion(精英宗教)相对的概念,转而使用 popular religion,进而注意它们背后的文化动力。这种术语的转换,其实表现了一种研究重点的变化和认识的深入。

在这里,大众宗教是某种文化统一性的基础。作为根本性的价值观、传统实践与态度,散播于一切阶级和宗教。所以,这个词不仅可以代表民间宗教,而且可以成为调和两极的第三层次,表明宗教具有这样的力量:它不仅能反映和增强社会的分化与认同,也许还能成为穿越社会分层界线的统一性的媒介。^①对此,西方学者进一步提出“共同宗教”(common religion)的概念,强调诸多阶层共享的宗教信仰与活动,用以矫正以往大、小传统及民间宗教框架下过分夸大信仰差异的问题。^②

然其中的矛盾很是明显,采用古典宗教学分类架构的学者认为,因为民间的信仰没有完整的经典和神统,仪式不表现为教会的聚集礼拜(congregation),而且它们的象征也继承了许多出自远古时代的价值符号,所以不能与制度化宗教(institutionalized religion)相提并论,也不能与中国大传统里的儒、道、释三教等同待之。这些民间的信仰、仪式、象征难以被视为宗教。

在传统中国,无论是政府、士大夫还是一般的民众宗教实践者,都未采用过“民间宗教”这个名称来描述一般民众的信仰、仪式和象征体系^③,也没采用过“精英宗教”这个词来形容佛教或者道教。他们既不知道“宗教”这个词,也不知道“民间/精英”这个两分法。他们仅只使用两对相互联系的概念,一是礼与祀,把“祀”(宗教实践)包括在“礼”中,祭祖是礼,祭祀山川河流、城隍土地都是礼;二是正祀(包括杂祀)与“淫祀”。正祀就是

① Natalie Z. Davis "Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion", in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, ed. Charles Trinkaus and Heiko Oberman, Leiden: Brill, 1974, pp. 207—336.

② Julian F. Pas(包如廉): *Chinese Beliefs in the "Soul": Problems and Contradictions in the Popular Tradition*. 台湾《汉学研究》Vol. 15. 1. 1997年6月, pp. 312—313. no. 29.

③ 王铭铭:《社会人类学与中国研究》,三联书店1997年版,第153页。

礼,而“淫祀”就是非礼。为此,前者大致可以等同于“精英宗教”,后者大致可以等同于“民间宗教”。属于“大传统”的“精英宗教”是正祀,存在于制度和理念上,而在实践上则大多被“淫祀”化或“民间化”了。因此,更有可能将这种由城乡、绅民共享的生活文化称为“大众宗教文化”。^①

学界有关的著述已梳理了制度宗教与民间信仰、精英宗教与乡村祭礼之间的区别:仅仅在于宗教实践方式的不同,在于礼仪制度的差异。所以,才有大众宗教这个概念的出现,以弥合其间的差异。人们甚至希望这个概念能够穿透不同的社会分层,呈现那种非二元对立的价值共识。

实际上,这里所呈现的差异,在社会本质上是源自于世俗权力的分野和差别,正是这个分为等第、差序的权力穿透了不同的伦理、社会阶层,才促使同一类宗教信仰,被分解成制度宗教、民间信仰、精英文化或乡村祭仪。就其根源而言,那作为中国人宗教性基因的天命信仰,被分解为受命与革命的两大宗教形式之后,呈现了正邪、善恶、朝野之别。在朝者多为王者、正者、圣者,而在野者则多为邪者、恶者、俗者。由此看来,似乎并不是一个大众宗教或大众宗教文化的概念穿透了不同的社会阶层,弥合了中国宗教、民间信仰之间的二元分野。

这是一个精神秩序、精神权利,即在普遍王权秩序之外的精神秩序、精神权利何以能够获得正当性、合法性的问题。作为民间宗教的主要实践者的一般民众,因为缺乏自我界定的力量,视自己的宗教活动为世俗生活的一部分,所以也不把它们看成“宗教”。^②问题就出在这里。为什么信仰民间宗教的一般民众缺乏自我界定的力量,就不能把自己的宗教实践作为“宗教行动”?其中就包含了世俗权力对此宗教行动构成的精神秩序的认可问题。特别是宗教的制度化要求,其中无疑蕴涵了深层而强烈的世俗权力因素,构建了潜在却具有强烈冲突特征的圣俗关系,所以在权力秩序层面难以获得认可和承认的民间宗教、民间信仰或大众精神秩序,当然就难以转变为正祀而神圣。

致命的因素,并非其他东西,而是正邪之别、圣俗之异,以及掌控着这

① 赵世瑜:《狂欢与日常:明清以来的庙会与民间社会》,三联书店 2002 年版,第 80—82 页。

② 王铭铭:《社会人类学与中国研究》,三联书店 1997 年版,第 154 页。

个正邪之别、圣俗之异的世俗权力结构。它们的功能制约,导致了制度宗教与民间信仰、精英宗教与乡村祭仪的二元对立。此乃“共同宗教”之最为共同之处。

一个不容忽视的特征是:在中国民众的善恶报应观念中,一方面是希望做好事或者行善事能够得到期待的补偿;另一方面则是通过恶报来惩罚那些行为不端的人或者破坏了乡土伦理秩序者。这里面强化的并不是道德本身的力量,也不逼迫和要求人们反躬自省,由此我们会发现:实际上,大文化传统的“礼教”在民间的影响力好像没有想像的那么强大。因为,人们有关“是”与“非”的判断和“善”与“恶”的果报,在一定程度上是借助民间所公认的神秘的方式,并不完全是依赖传统伦理道德来产生警戒作用的。^①

这些善恶报应观念,正如本书前面论述的那样,基于一种象征交换关系模式,在施与报的关系层面,以其独特的报应关系、象征交换关系处理制度宗教和民间信仰之间的双向对应关系,直接地把世俗权力结构所认可的神秘方式,改变成为民间信仰认可的善恶报应方式。它们缺乏受命与革命两种模式之间的权力交换功能,只能在此象征交换关系模式之中演变为神秘的道德报应关系。但是,它们之间的象征交换关系模式却如出一辙,本无二元对立的分野。在王朝权力的结构制约之中,民间形式的精神权利、秩序由此而被遮蔽、中断了。

G. 西美尔(Simmel)在谈到现代社会世俗化后的宗教存在时,十分巧妙地将宗教制度与宗教性区别开来。认为“宗教性”是一种社会精神结构,是自发形成的人际关系的行方式,并非客观的建制形式;至于“宗教”,则建筑于独立的实体和教义旨趣之上。^②当然,中国的制度宗教,未必建筑于独立的实体和教义旨趣之上,然而,在那源自天命信仰的中国人的宗教性构成和演变当中,实际上却深深地潜藏着一种近似于西美尔讲的“社会精神结构”,自发自生,似无建制。它尽管在正邪之间摇摆,但却是中国社会人际伦常关系的主要体现方式。

^① 侯杰、范丽珠:《世俗与神圣:中国民众的宗教意识》,天津人民出版社 2001 年版,第 416—417 页。

^② G. 西美尔:《现代人与宗教》,香港汉语基督教文化研究所 1997 年版,第 7 页。

1. 民间信仰的宗教政治学

关于民间宗教和民众信仰的概念,歧义远远多于共识。^①

在已有的著述里(王斯福、马丁、费里德曼),大多主张它是一种社会实践或具有社会功能的仪式;另一些学者(武雅士、葛希芝、桑格瑞、魏勒)则主张从文化象征和解释体系的角度探讨民间宗教。实际上,中国民间宗教向来包括观念和社会行为两个层面。观念层面主要包括:(1)神谱所代表的社会意识和世界观;(2)空间布局的阴阳观和时间进程的阴阳组合;(3)命理的推算;(4)病、死的解释;(5)透过如上观念所表达的政治一意识形态观念;(6)道德伦理和善恶观念等。它在民间宗教的表述途径主要有三种:通过神灵间的假想关系来表述;通过符号象征来表述;通过未知世界的“道”来解释。民间宗教的社会行为(仪式)层面主要包括:祭祀神灵的行为;人生礼仪;算命、抽签、卜卦行为;择时日、地点、方向行为等。^②

显然,其观念层面是民众信仰的主要内容,而其社会行动的许多层面,则是民间宗教的各种表达。尤其重要的是,在民间性的宗教行动中,观念往往是通过神灵间的假象关系、符号象征关系、祭祀和人生的各种礼仪等来表达。象征及其仪式,构成民间宗教的主要内容,而在这些仪式和象征关系的表达形式之中,亦包含了丰富的民众信仰,可以说是一种自生自发的“社会精神结构”。前者如象征关系和祭祀仪式、人生礼仪等,即赋予了这些宗教、信仰非建制形式的建制形式,后者(即民众信仰)则是积沉在这些非建制形式中的观念形态。

在这些民间宗教和民间信仰中,最为常见的整合形式,就是那些不同

① 组织结构上的松散性,将民间信仰与民间宗教区别开来。民间宗教是扎根于民间的另一种宗教形式。它与民间信仰比较,具有比较坚硬的组织外壳。一般指的是非官方的、活动于民间的宗教团体。民间宗教虽然与民间信仰关系密切,但民间信仰始终处于社会底层,而民间宗教的社会地位则可能因为某些因素而有上升的可能。同时,有些占据统治地位的宗教,也有可能下降或分解为民间信仰。参见金泽:《民间信仰的聚散现象初探》。中国社科院宗教研究所成立40周年纪念文集《宗教研究四十年》下卷,宗教文化出版社2004年版,第1407--1419页。

② 王铭铭:《社会人类学与中国研究》,三联书店1997年版,第168页。

信仰相互混合的宗教结社。这些宗教结社具有自己的理论和礼仪,甚至具有不受世俗权力结构制约的规训和组织系统。在这些信仰观念和民间祭祀整合于民间结社的过程中,至少说明了当时的民众信仰不仅仅是一种精神意识或价值观念,也是一种被赋予了某种社会形式或组织系统的宗教行动。

社会人类学大师拉德克利夫·布朗在他的《宗教与社会》一书中,花有不少篇幅谈论中国宗教的特性。他认为,中国古典的哲学家和官员对宗教的社会功能给予极大的注视,他们认为合乎规范化地举行仪式是社会赖以维系自己的秩序的关键。这种看法在民间被广泛接受,形成与上文中的理想形态相一致的宗教体系。布朗进一步认为,中国人对仪式的重视,不仅证明中国宗教的主要内涵是仪式,而且为理解世界上的所有宗教提供了很好的参考。在他看来,因为宗教的支柱是仪式而不是信仰,因此不管是文明社会还是原始社会,仪式可以作为宗教体系加以研究。^①

布朗对于宗教仪式的重视,似乎与制度宗教这个概念紧密相关,他直接地把宗教仪式作为宗教体系来加以研究。但是,有些仪式并非属于宗教,而可直接地呈现为人际神伦关系、宗教行动方式,等等。在儒教最为重视的礼制之中,实际上还深藏着权力制约的结构功能。所以,在制度宗教之建制系统中最重要,并非制度宗教的建制系统,而是渗透在这些建制之中的世俗权力,是那些既俗而圣,既圣而俗的双向性权力关系。它如同宗教,却并非宗教,整合在宗教建制里。

虽然民间宗教的概念已经考虑到中国社会中非官方信仰和仪式体系的存在这一事实,但在研究中仍然依据“制度化的宗教”的概念来套中国的实际。^②为此,民间宗教的核心内容,应当是非官方宗教、制度宗教的民间扩散状态,它们在圣俗之间的任何一种基于双向性关系模式的变型或者偏向,都将导致或圣或俗、或正或邪,进而偏向为非建制形态的民间宗教方式,以非建制的形式来表达民众自己的精神信仰。

在这个意义上,民间宗教的行动方式,既可指非官方或世俗权力渗

^① Radcliff-Brown, 1977(1945), "Religion and society"(1945), *The Social Anthropology of RadcliffBrown*, Adam Kuper ed., pp. 103—130.

^② 王铭铭:《社会人类学与中国研究》,三联书店1997年版,第156页。

透、并没有体现为建制化权力形态的秘密教派,也可以指正规的、有文本传统的道教、儒家哲学和佛教的民间散布形态。

在这些莫衷一是的论述之中,有关于民间宗教、民间信仰的争论,^①集中在一个基本方面,应当就是它们是否具有建制形式及其权力特征,亦即是否具有合法性的制度表达形式。即使是具有建制形式的民间宗教或民众信仰,其表达方式倘若不能具备朝廷官方认可的正当性、合法性,恐怕也不会被认为是一种建制宗教或者是具有制度表达方式的精神、信仰。关键在于其中的权力因素。无论是观念还是行动,不能获得世俗权力认可的信仰形式,总是难以具备制度形态。如果是具有制度形态的宗教信仰,却又得不到朝廷官方之权力认可,自然就不可能具备一种比较完整的建制形式。

更何况,民间信仰与国家的政治宗教在性质上基本是一致的,都是以多神崇拜和祖先崇拜为基础的“宗法性的宗教”,历代所涌现的众多民间教派虽然其目的是反抗等级制的,但在意识和组织方式上却是用新的等级反对既有的等级。^②既然是同处于一个权力程序之中,那么,在固有的权力拥有者眼中,何必一定要让这些民间宗教具有一种建制规模,而潜藏着与它们的对立倾向?所以,莫里斯·弗里德曼(Maurice Freedman)要把杨庆堃的观点进一步推展,认为中国的民间信仰是受国家所推崇的、文人所倡导的、以儒家思想为基础的宗教主导,它们都维护着以继嗣制为核心的等级制。^③为此,民间社会和宗教团体之中,当然有很多是佛、道教的组织结构,但它们在道德倾向上的儒家因素却绝不可忽视,如对正、邪的判断,其价值取向和儒家,尤其是《大学》中的观念十分吻合。^④

在这些民间宗教里,在他们的非官方组织的宗教生活中,“没有核心

① 中国民间宗教是否可以被称为一种宗教,向来存有学术观点上的差异。同时,这个差异还表现在民间宗教对国家正统宗教(如佛教和道教)的改造上,在这种改造的同时它们还会创造出与正统宗教完全不同的民间宗教的诸多形式,欧大年认为(1993),要真正对中国的民间宗教有一个清楚的把握,那是非要有考古学家的精密考证才能完成的。因而,并非像韦伯(1995)那样将民间宗教简单地划归为巫术之类的事情就可以真正解决问题。参见赵旭东:《权力与公正:乡土社会的纠纷解决与权威多元》,天津古籍出版社2003年版,第211页。

② 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》上、下卷,社会科学文献出版社2000年版。

③ 莫里斯·弗里德曼(Maurice Freedman):《中国东南的宗族组织》,上海人民出版社2000年版。

④ 杜维明:《东亚价值与多元现代化》,中国社会科学出版社2001年版,第22页。

权威,没有专门的僧侣,没有言简意赅的信条,没有至高无上的仪礼,也没有要求所有人遵奉的原则”^①。它们的主要目的,是经由对人外力量——不论是祖先或神灵——的崇拜而得到个人和家庭的利益。至于建制形态的官方宗教,其主要目的则是在求得统治者以及由统治者所代表的国家的福祉。^②在后者的追求过程中,儒教的正邪、善恶的价值判断方式就得以渗透其中了,与它们一道成为处理甚至是排斥民间宗教的基本方法。

由此,可以看出西方学界宗教研究中流行的分析框架,是大传统(Great Tradition)、小传统(Little Tradition)及民间宗教(Popular Religion)之说;可以看出民众信仰研究中一个很有影响的思路,是“自上而下”的考察,重在分析信仰如何由上层传播灌输到下层,完全把民众视为受动者,忽视其主动性与创造性,夸大了朝廷教化的作用。^③

实际上,民间宗教是具有一定组织、却无法真正表达出它本身就具有的合法性的形式。当它作为朝廷权力的贯彻者和执行者的时候,它能够存在于合法的范围之内;虽然它也能够占有一定的神圣资源,但对于官府权力渗透却无法抵制,进而在朝廷官方的权力秩序之外自发体现出下层社会的乡村秩序,表达出相当的民间意义。而这些精神结构在个人精神层面的表达,因为它的私人性非法特征,即可表现为民间的私人信仰,以治理、整合个人的精神秩序。

因此,所谓的民间宗教,在与朝廷官方的权力秩序相比较,可以被认为是难以被朝廷官方权力秩序直接认可的宗教行动方式。在此两者之间,存在着一种十分微妙的合作与对立的双向性关系,合作时即为“正教”,不合作时即可被视为“邪教”,从而存在于正邪之际的缝隙之中,可正可邪;随之而呈现的个人精神信仰,同样呈现为一种双向性发展倾向,可善可恶。当这些因素与中国人常常具有的命运和神佑的信仰体系整合起来之后,它们的双向性特征就可能充分表现,可官可民,可圣可俗,即朝即野。所以,中国民间宗教的运动方式,如果一旦与权力秩序整合,即能在中国社会中形成一个新的权力秩序,从而在正统与非正统之间构成冲突,

① 克里斯蒂安·乔基姆:《中国的宗教精神》,中国华侨出版公司1991年版,第37页。

② 蒲慕州:《追寻一己之福:中国古代的信仰世界》,台北允晨文化公司1995年版,第269页。

③ 侯旭东:《五、六世纪北方民众佛教信仰》,中国社会科学出版社1998年版,第17—18页;王铭铭:“中国民间宗教:国外人类学研究综述”。《世界宗教研究》1996年第2期。

呈现了受命与革命之间的内在紧张,并且使这个潜伏在正邪之际的信仰方式得以直接的表达。

所以,这是两种宗教行动方式,是两种权力秩序、两种精神秩序的表达路径。仅仅将民间宗教看成为反抗朝廷权力的理论外衣,不能说明这些运动在和平时期的持久生命力,也无法解释那些从未有过任何反抗的许多民间教派、团体的命运。确实,许多教派卷入了富有政治意义的暴乱或起义——在中国,出现这种情况不足为奇,因为,教派面对的是一个自称代表天意故而拥有政治、宗教等一切权威的政府。这个专制政府企图实施对于社会生活和思想一切方面的中央集权,它不能容忍有其他对立的权威存在。从理论上说,所有独立的、自愿的集会,从儒家的书院到庙会,在它的心目中都是居心叵测的。在这种情况下,只有当官府默许或者疏忽时,私立的民间宗教才能存在,任何想在宗教方面获得更多的独立的公开企图,都会招致政府的反击。

特别是有的民间教派,他们也希望像专制政府一样君临天下,他们深信未来佛即将降生,并推举自己的教主作为新的真命天子,为救世主的到来做准备。这种宗教行动必然导致国内战争。白莲教教义中的这种劫变观念成为现实中审时度势的理论依据,从元末以后已普遍流行。一旦有某些征兆预示末劫的到来,又得到合适的人士领导,一次饥荒、一个枉法的官员,都可能成为火种,引发一场新的盼望救世主的狂热。

从民间信仰的角度看,白云教、长生教和罗教等非暴力的团体同白莲教一样,也有着基本的宗教需要,只是没有后者的颠覆性成分。简言之,因为他们脱胎于既存的宗教礼拜传统,所以不是农民的造反;因为他们不是秘密的,所以也不是秘密会社。^①

制度宗教或官方宗教的特点是,具有高官厚禄的特权阶层常常不会去关心救世的理想或社会价值理想,这些特权阶层反而会让圣人来承担自己在世界中的社会理想和现实状况合法性的基本功能。而这些圣人形式的信仰或者宗教生活方式,如何能够成为一个多数人的信仰,这就是一个非常重大而又不为这些特权阶层特别关注的问题。为此,民间宗教往往就成为了其中的一个中介。只要民间不出圣人,圣人就始终是特权阶

^① 欧大年:《中国民间宗教教派研究》,上海古籍出版社1993年版,第4—6页。

层中的精神特权,那么朝廷的权力秩序就会是一如往常。否则,民间社会之中一旦出了圣人,这个秩序就会重新面临革命的可能,要重新构建。

这里的麻烦是,制度宗教或民间信仰、民间宗教这些上下层的信仰区别,常常不是制度所能够予以分割的。对于官方宗教而言,他们如何能够禁止民间社会出不了圣人呢?按照常理,非制度的宗教表达方式中当然是不能出现正当性的圣人信仰的,不然,制度宗教的权力合法性证明功能就会被悬置起来,并可能被其他宗教系统所截取。这个时候,天命就会转移,顺天应人的“革命”运动就会应运而生。

在这里,卡里斯玛的跨制度的扩展方式,实际上就是帝国的合法性崇拜中心向着非正当性边缘精神秩序之间的非正式转移,出离了固有的中心与边缘的权力秩序,其结果就是民间信仰之非正当性构成,并且在一定程度上的制度化、秩序化,进而构成了一种经由圣人崇拜而成为救世主形态的价值预期。特别是在信仰中心逾越出其自身的界限、渗透到其他相关的民间领域之后,各类相应的精神传统就会发生变异。其中的正邪关系、善恶对比、正统与异端的构成、正当性与非正当性的冲突等,都表现出帝国信仰中心在向民间宗教的渗透时所构成的紧张——既要渗透于民间社会,同时又要保证固有的权力秩序与民间信仰之间合法与非法的边界稳定以及国家与民间之对立关系的维系。

从官府朝廷掌控的精神权力而言,它们就要尽量地杜绝民间信仰中圣人崇拜现象的出现,然民间信仰中却常常能够自我孕育出自己崇拜的圣人,构建民间信仰的崇拜中心,甚至要以此来认同或者是抵制来自朝廷的精神权力。和平年代,它们之间是认同的关系;动荡岁月,它们则是抵制的冲突,甚至能够在成王败寇的原则基础上彼此取代。

这就是隐藏在民众信仰深层的宗教政治学。圣人形式之卡里斯玛的扩张或转移,往往会伴随着帝国权力的扩张、变迁,权力秩序的强化或削减,或者是朝代的改变而发生变化。尽管在朝廷官方与民间社会之间,存在着天命信仰的制度化形式及其合法性获得与否的格局差异,但圣人崇拜的宗教现象却无法在民间社会之中彻底杜绝。民间社会不能按照国家祭典表达自己的天命信仰,但它们能够构建自己的精神秩序,或圣人崇拜,或另立信仰中心、崇拜偶像。所以,在官方朝廷的权力秩序与民间大众的精神、信仰秩序之间,表面上二元对立,实际上又是一元认同,双向互

动；中心可以转移，权力秩序始终是一元同心。它们可以相互取代，但不会呈现两个权力中心。

如果这个论述能够成立，那么，从对二世纪五斗米道的早期议论，到现代一些中西学者的观点，对于中国民间教派那种持有敌视的、道德的和政治的各种观点，似乎就与历史事实有些出入了。这些观点，除了否认这些团体有任何宗教合理性的观点之外，还有各种各样的“二元论”观点。^①在这些“二元论”观点中，蕴含着一个潜在的价值判断，即认为与政治行动结合的民间宗教似乎不配与帝国的儒教、正统佛教或基督教等“纯粹宗教”相提并论。

民间社会中的各种信仰和宗教崇拜形式，其实与官方朝廷的宗教秩序并没有构成二元对立的关系，它们的本质是一元双向关系，不过是能够相互取代的、经由象征交换关系而转变成为现实权力的交换关系而已。如同欧大年指出的那样，这里所谓的二元论，是指一种多少承认教派宗教具有某些正当性，但对这种正当性又加以严格限制的观点。……因为它一方面肯定整个教门的积极的历史作用，同时却最终否认其在宗教领域中任何永久的合法性。对这种观点来说，教派宗教作为民众思想的表现有其暂时的作用，但它终将被革命组织的更为科学的思想和发展所淘汰。^②

欧大年的论述，指出了民间教派中难以存在的永远的合法性，这是符合历史事实的。因为它们总是动摇在正邪之间。依本书的论述，它们的悖论关系在于，“正”之在于官府，民间即偏向于邪，一元垄断却又双向补充。这就说明了它们之间并非二元关系模式，而是出自权力一元论秩序的规范与专制。

所以，中国主流宗教之外，历史上不断有民间的教派兴起。这些教派，从东汉黄巾及天师道，中古的李顺、李八首及弥勒信仰，以至清代的白莲教及其支派，大致都预示着末世劫数，都有救世的救主。然而，这些观念，在主流制度化的宗教信仰中不受重视，长期潜伏在民间社会，每到乱世，即油然而生，甚至因为教派活动而激发大规模的群体起义。中国历史上的群体

^① 美国民俗学家理查德·M·多森(Richard M. Dorson)曾经用一系列二元对立的概念来表达传统的、或19世纪末以来的民俗概念。见赵世瑜：《狂欢与日常：明清以来的庙会与民间社会》，三联书店2002年版，第75页。

^② 欧大年：《中国民间宗教教派研究》，上海古籍出版社1993年版，第21—22、37—38、40页。

起义,无一不与秘密宗教相关。救主既是应劫而生,则又是神恩。这些观念,兼具神意启示和自存的秩序,这又是圣与俗的渗透与模糊。中国即有五德终始的时代轮回,而西汉的讖纬活动也是启示。汉末的黄巾活动就有“苍天已死,黄天当立”的劫运观念。可见,中国民间的教派活动所宣称的劫后世界,即是在人间出现的一个新秩序,而不是基督教的天上神界。中国教派活动的现实性与人间性,又是圣俗重叠的思维方式。^①

这些史不绝书的民间教派活动,其社会本质就是朝廷所固有的权力秩序的自我运动方式。民间宗教不断地在民间社会与官方朝廷之际转移、活动,在受命与革命之间游移,为大同天下不断地在寻找新的天命代言人,新的真命天子。所以,它们体现的是圣俗重叠、朝野混合、正邪双向性的变迁法则,而其变迁过程却以新的真命天子的临世而告一段落。如能再度呈现正邪、朝野、圣俗之间的双向变迁,那就只有等待下一次真命天子的寻找和出现。这就呈现了一种双向交换关系与一元权力垄断之间的权力交替模式了。在一个圣人正义原则基础之上,朝廷权力秩序是掌控这个正义原则的基本方式,然后就是在朝野、正邪、圣俗之际自由地表达出权力的转移、天下主人身份的改变。由此观之,“中国民间宗教的本质及其在中国社会中的作用,就目前的研究而言,似乎远未充分地显示出来。”^②

就历史的变迁形态来说,民间信仰或民间宗教,^③可以当作为具有民

① 《许倬云自选集》,上海教育出版社 2002 年版,第 67 页。

② 马良文:“中国民间宗教刍议”。《世界宗教研究》,1994 年第 1 期。

③ “民间信仰”在组织形态上具有原生性宗教的基本特点,它不是创生的而是自发的,而且与氏族—部落宗教、民族—国家宗教的运作机制相似,即不像创生性宗教那样有独立于社会组织之外的教会或教团,而是与既有的社会合为一体。一般是借助于现有的家族组织或村社组织举行相关的民间信仰活动,有时会有临时的组织形式,但是缺乏常设的宗教机构。作为民众的信仰,它与国家宗教相比较,没有那种政教合一的强迫力量和财政支持;与民族宗教比较,没有血缘性的全民关系。即使是在某一地域形成某种全民特征,也仅仅是一种比较强的民众性。(金泽,《民间信仰的聚散现象初探》。中国社科院宗教研究所成立 40 周年纪念文集《宗教研究四十年》下卷,宗教文化出版社 2004 年版,第 1407—1419 页。)这里所谓的“民间宗教”,指的是不被官方认可的、由民众组织和参与的宗教体系和组织,他们有自己的组织系统、自己的教义,在思想内容上与官方认可的佛教、道教有一定的联系,可是往往被官方视为危险的邪教和异端。而所谓的民间信仰,则指普通百姓所具有的神灵信仰,包括围绕这些信仰而建立的各种仪式活动。它们往往没有组织系统、教义和特定的戒律,既是一种集体的心理活动和外在的行为表现,也是人们日常生活的一个组成部分。(赵世瑜,《狂欢与日常:明清以来的庙会与民间社会》,三联书店 2002 年版,第 13 页。)

间形式的天人关系、神伦关系。这些民间形式的天人关系、神伦关系,表面上缺乏制度支撑,是一种非正当存在形式,实际上却可在某种情况下获得一种正当性,只不过是采用了各种各样的方式,或分散或聚合的形式而已。因为,民间信仰的“民间”性质,是对照上层文化、主流宗教和某些宗教特权来把握的,不能以为民间信仰专属于下层民众——特别是下层人生礼仪和治疗巫术等——而是属于社会全体成员的,只不过是因为社会等级不同、仪式的排场或规格而有所不同。

一方面,出自于氏族一部落宗教的分化演化成为民间信仰,这就进入“散”的路径。由于失去了原来的组织外壳,民间信仰虽然有时也依附于后来的家族组织和村社组织,但是就社会生活和文化生活的整体而言,它已不再有意识形态的功能。其宗教性日益淡化,有些观念和行为演变成为了民俗。另一方面,民间信仰的“散”的特征,还在于它的造神功能。这与许多学者主张的宗教由多神信仰向一神发展的“聚”的路径不一样。如屈原为江神、伍子胥为潮神、秦琼和尉迟恭为门神、行业神等,其将原来无形象的或动物形象的自然神灵变成有人形人格的神祇。

与此同时,民间信仰还有一条向上的“聚”的发展路径。主要是因为人为的作用,它具有鲜明的自觉的创教的特征。如道教的早期教派——天师道,就是这样。它经过了寇谦之、陆修静的改造,进入了主流意识形态,由一个地区性的“小传统”成为全国性的“大传统”,成为正统的宗教之一。道教的这种变化,不仅说明了民间宗教与民间信仰的联系和差异,而且说明了民间宗教具有上升为正统宗教的可能。当然,像明清之际许多民间宗教,如罗教、斋教、黄天教、弘阳教、八卦教等,历经多少年也没有能够成为正统宗教。

在传统的一神教社会里,其他的神祇崇拜都会受到排斥,被视为异端。但是,在多神教为正统宗教的社会里,民间信仰和民间宗教与正统宗教却有着结构上的亲和力,多神信仰具有的兼容性使双方不容易发生直接的冲突。但在观念、行为上的分歧也会对双方的关系产生影响,因而总是存在两种可能:或者是各安其位,互补甚至是相互转化(在地位上);或者(大多情况下只是部分的)相互排斥甚至是对立冲突。

从理论上讲,民间信仰以及在民间信仰基础上形成的民间宗教与国家政权的关系,不是正向的顺从关系,就是反向的对立关系,有时候还是

相互包容,可能顺从,也可能对立。但是,实际的情况会复杂得多。从历史的发展进程来看,它们在政治上的性质不是单向的,不能简单地说是或不是。民间宗教的政治取向不是一成不变的。^①显然,民间信仰或民间宗教的政治取向及其秩序构成,无论是正向的顺从关系,还是反向的对立关系,它们与制度宗教或朝廷权力秩序往往具有一种同构性,相反而相成,共同完成的却是天命信仰在受命与革命之际的权力转移及其秩序的重构。

扩散型的民间信仰,同样可以成为朝廷国家权力秩序的一个中介。在受命而王的权力秩序趋于稳定的时候,人人能够与之分享天命信仰;在国家天命失去了原有制度依托的时候,这些扩散形式的个人信仰,就将乘虚而起,以其非圣、非法、非正当的形式,直接走向资源聚合的形式,做成了人们精神世界或鬼神世界的联系人,进而借助于民间组织而成为民间宗教,直接取代固有的权力—宗教秩序。这时,民间宗教不仅仅具有上升为正统宗教的可能性,而且也会直接地成为圣人正义的合法性证明工具,进入权力秩序。因此,民间信仰的扩散形态就可以伴随着其与权力秩序的特殊关联,转变为制度宗教的存在形态了。由此而言,以制度的与扩散的概念来把握官方宗教、民间宗教及其信仰的特征和区别,似乎是难以把握民间宗教、民间信仰与朝廷权力秩序的复杂关联的,难以把握它们之间的变迁形式。

民间宗教不仅仅具有它自己的组织系统,而且还能够根据其于朝廷权力的复杂关系而改变自己固有的身份和地位,从而也改变自己的权力属性。最关键的地方是,民间宗教和民间信仰的价值根源几乎与官方制度宗教一样。

这个源头一致的价值理念,也即是源自于天命信仰的中国式的卡里斯玛,或者是天命表达形式的常规化、模式化、可预期化,即是人们常说的权力秩序,是神伦关系之际象征关系的合法形式。同时,因为天人同构,天地如身,身道合一,人身即宇宙,一身大道根的基本价值设计,它们同样也是民间宗教自我造神的精神源泉、价值基础,同时也是民间宗教能够另

^① 金泽:《民间信仰的聚散现象初探》。中国社科院宗教研究所成立40周年纪念文集《宗教研究四十年》下卷,宗教文化出版社2004年版,第1407—1419页。

辟价值源头而令固有的受命而王者十分头痛的原因。各人头上一方天，正统天命难免会受到影响和动摇。正统的固有的天人合一的价值模式也由此被突破了。所谓“天是一大天，人是一小天”云云，正是这种个体精神选择的神秘化或人格化，直接走向了民间的佛陀、菩萨、道人，乃至圣人、救世主。人人皆可为之，人人都可以获得通向权力秩序的方法和路径。

制度宗教与扩散信仰之间，实际上存在着一个内在的张力，并运动于权力秩序之中。它们的矛盾和运动，直接地呈现在改朝换代的历史形式之中，由此，中国式的卡里斯玛才能影响并制约中国社会的宗教行动方式，构成由天命信仰而道德、由道德而权力，再经由道德而天命、由天命而权力的行动逻辑。然其天命、道德、权力三者，往往是三位一体，却以世俗权力为中心。

这个权力，当然是中国政治制度中构成普遍王权主义的最基本的东西。它既非常规化的权力，亦非专业化的权力设置。它因人而异，君主如父、如天，不敢违背天命者，自然也不敢违背君命。其制度化的形式要求，仅仅是对民间宗教、民间信仰而言，即必欲使用制度化的权力秩序对其管辖，使其纳入常规化。然而，君主的权力专制往往又是非常个人化、私人化的东西，完全是个体主义的、神秘主义的、特殊主义的。理论上，天子之天命在上，制度也奈何不得。

这就是天命信仰特殊主义与权力秩序普遍主义之间得以互动之枢纽。卡里斯玛的制度层面，具有一定程度的理性化形式；但是在王朝政治与天命、天意相关联的层面上，这个受命之卡里斯玛，却又必须以个人的王者资源为背景制约，非王者则难以受命，除非具有特殊的合法性证明方式，说明个人具有受命之道德根源。这对于民间宗教、民间信仰来说，实际上就是在天命信仰特殊主义与权力秩序普遍主义之间预设了一种可欲性——即个人受命的伦理先赋性，并且给予民间宗教、民间信仰通向最高权力秩序打通了一条路径。那些诞生于民间的宗教或民间信仰的卡里斯玛或者圣人，同时就可能对固有权力产生侵蚀，最后是取而代之，完成基于天命信仰的权力更替运动。

这就是说，一元化的天命信仰，却呈现为受命与革命两个取向上的双向对应，最终完成天命信仰在不同的受命者之间的功能转移，并且表现为改朝换代的历史变迁——无论这个改朝换代者是权力的固有者，还是崛

起于民间社会的宗教精英。

当然,这个卡里斯玛民间形式的表达方式,基本上还是一种个体主义的道德方法,它没有规则,并可能制造出固有秩序之外的精神权力。至于这个宗教精英是否能够成为圣人,关键在于这个天命接受者的宗教行动是否具有合法性。如果其受命过程是合法的,那么,这既是个人的,当然也是公共的乃至天下的。如此看来,那些民间宗教、民间信仰及其崇拜形式,就可能完全是因为朝廷的加封、认可或者被否认、取缔,而成为固有权力秩序的顺应者或对立者。其中的宗教领袖或民间信仰的崇拜对象,极有可能就由此成为天下崇拜之圣人,成为制度化的卡里斯玛,乃至一朝一代的开国皇君。

这似乎说明了天命的呈现与表达,可能在朝廷官府,也可能在民间社会,从而具有不同的表达形式。民间宗教的合法性以及民间宗教所能够涉及的权力问题,事关君主与天命承接的关系,为此,虽然是民间的宗教和信仰,它们的发展,依然会危及受命王者与天命的交通及其交通的垄断型威信。

虽然,天命信仰作为国家信仰及其权力秩序的总积淀,它所表达的神圣性权力符号和制度宗教,具有着制约民间宗教和民间信仰的巨大力量,但是,这也同时说明了民间社会与朝廷国家之间的权力同构性的可能,这才会给民间宗教的制度化和权力化、进而问鼎于以天命转移为特征的改朝换代,提供一个潜在的可欲性。

这些常常被朝廷官方视为迷信、妖术、旁门左道,在民间能够直接与人们精神世界交通、来往的人或方法,在马克斯·韦伯看来,实际上就是中国式的卡里斯玛。它的制度配置就是制度宗教的表达。因此,制度宗教的一个重要形式和主要功能,就是将这些中国式的卡里斯玛的制度组织,纳入权力秩序之中,祛除其巫魅之力,解除其精神世界或鬼神世界的中介功能。此乃中国官府与民间难以分享的天命在权力秩序以及制度形式上的区别。

制度化的卡里斯玛是秩序,是天命的承接形式;无法制度化的卡里斯玛则是妖术或淫祀,在传统中国社会是一种“政治罪”或“宗教罪”,包括所有形式的谋反如宗教犯罪、文字诽谤或公开的造反,这些都危及到王朝制度的基础。妖术的技巧,往往可以使一个中国人通过幻觉般的权力获得一种真实的权力。对此,孔飞力认为:“在这样一个世界里,妖术既是一种

权力的幻觉,又是对每个人的一种潜在的权力补充。”

这些民间的宗教与信仰,使中国人在内心想像自己能够获得神异的能力,可以通过窃取别人的精神资源而获得权力。这个重新获得的权力能够掀翻天地,再造灵魂,冲破原有的任何社会界限和价值底线。私人的特殊信仰转换成为公共的宗教形式,转化成为一种普遍的权力、强制性的精神秩序。在民间宗教层面,最可能地表明了中国宗教的实质——在于把真实的权力与幻觉般的神圣权力相互整合,将灵魂的翻新与权力的转手相互整合,成为革命问题。孔飞力将这种权力的获得形式比喻为“这是扔在大街上的、上了膛的武器,每个人——无论恶棍或善人——都可以取而用之”^①。

如果谁都可以指责别人在道德上的过失,那么在权力资源向来短缺的底层社会中,就无疑是给任何一个普通人以突然获得的权力,为自己提供乐趣、提供盾牌、提供激赏、提供补偿,提供攻击他人的工具,甚至是与官府对抗……而对于君主则当然是提供给他最需要的一种东西——专制的权力。这个武器是特殊主义的东西,但是它的使用对象,则是普遍主义的构成,普天之下,均可适用。显然,那些没有、或者是不能进入权力秩序的民间宗教、民间信仰,实际上是一种人人皆可使用的“批判的武器”,它甚至可能转变为“武器的批判”,通过改变信仰并向“革命”事业做新的皈依,再坐天下,构建新朝代的权力秩序。从权力与宗教之间的交换关系的功能来说,民间宗教、民间信仰所具有的这种异质性和反抗功能,也许正是一种对固有权力秩序的更生力量。它向一个权力结构注入新的活力并成为权力秩序再组的基础。它对社会有着一种催生剂或组织的作用。^②

在此前提之下,人们就很难用单纯的“民间”和单纯的“国家”概念来叙事了,要考虑到国家、皇权、社会秩序构成的复杂历史进程。因为,民间的“权威”,往往与历史上的“皇权”意识具有某种关系,而那些被民间尊为“权威”的个人,一般而言也要获得一定的官方认同,从而与民间百姓形成一定的差异,正是这种官位上的差异通常成为被比附为“权威”的理由。

^① 孔飞力:《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》,上海三联书店1999年版,第244、300—301页。

^② 彼特·布劳:《社会生活中的交换和权力》,台湾桂冠图书有限公司1999年版,第360页。

被民间尊为“神”(另一权威),则也经常带有皇帝和帝国官员的名称。甚至民间举行的仪式,与帝国朝廷的科层交流方式也都有些接近。这些事实提醒我们:乡民在构思自身的权威体系时,曾深受传统国家的行政与仪式模式的影响。正如西方人类学家在研究汉人的民间信仰时认为,民间是借用遥远的帝国符号来建构自身的认同体系的。除了自主的权威以外,民间观念中的权威可能还包括一种对于强制性制度的期待,希望通过强大的国家力量来解决地方社区和家族裂变带来的纠纷。^①

这就是说,传统中国的国家与民间的复杂关系,并不是简单的和谐和冲突的关系,它们有可能是和谐,也可能是冲突。特别是明清以来的民间发展,已经说明,在不同的地方,通过民间信仰表现出来的国家—民间社会关系,会有着相当不同的表现:在这里,民间社会利用了国家,国家也利用了民间社会;前者这样做的目的依然是为了自己的壮大,后者这样做的目的则仍是为了控制后者,只不过表现出来的不是激烈的冲突,而是温和的互动而已。^②所以,在某种程度上说,朝廷认可的制度宗教与民间非正当性的宗教、信仰,它们的本质关系,常常是处于一种象征关系的共谋共建、以及现实权力之际的交换关系。

诚然,民间宗教如果依赖朝廷官方之制度宗教以获得共享的权力、权威,则常常会在改朝换代的权力冲突过程中把“革命”——改变原有的受命王者和权力秩序——视为它们最常用的一种方法,以为自己争取一席合法的地位。这是在民间宗教里常常可以看到的形态,它们常常被看作是存在于正统宗教之外的一种潜隐的“反制度”形态。即使如此,这个现象还是说明了民间宗教与官方宗教同处于一种权力秩序之中、共享一种权力意识的固有特征。民间宗教往往也对正统宗教所能够表达的那种“圣人”理想仰慕不已,即使是揭竿而起,对立于朝廷,也并不意味着它们与制度宗教、固有的权力秩序在理念共享层面已经发生了任何决裂。它们是以“反制度”而“反天命”的形式回归于固有的权力制度,根本性的价值信仰依然如旧。

^① 赵旭东:《权力与公正:乡土社会的纠纷解决与权威多元》,天津古籍出版社 2003 年版,第 8—9 页。

^② 赵世瑜:《狂欢与日常:明清以来的庙会与民间社会》,三联书店 2002 年版,第 372 页。

之所以会如此,乃是因为天命信仰的固有体系,已经在朝廷国家与民间社会之间构建起一种特殊的共享的符号体系。为此,“一旦我们说到符号体系,或简单说来是自发的符号体系,就暗示着一个社会的存在。为了使符号的意义可能被听者所知晓,一如说者所理解的那样,一种明确性或默契即一种共同理念就是必要的。事实上,人们之间的交往是在集体理念内部发展起来的。这些集体理念渗透并控制着各种基本的关系。”^①正如伯杰(Berger)和勒克曼(Luckmann)曾经强调的那样,大众层面或多或少有些素朴的神话与精英中较为复杂的宇宙论体系的共存,常常被用来维持同一个符号世界。^②

无论是朝廷官方的权力秩序,还是民间社会的宗教与信仰,大都承受着天命信仰、受命与革命的变迁形式、以及由其控制的各种权力关系。在这些关系的组合模式中,制度宗教及其信仰方式已经构成权力秩序的关系模式,而民间宗教及其信仰则是另外一种关系组合模式,实际上是一种潜在的关系模式,其希望表达或者是实际上表达的是同一种象征关系,只是其表达方式尚未制度化、非正式化而已。

就所谓的制度宗教之制度涵义而言,“制度是历史的产物,其规范与基本的中介价值时代相传,从而限制了各种可能出现的交换网络。制度对个人和各类集体单位施加外在压力,使交换过程服从规定和禁令。因而制度就提出一套相对稳定和普遍的规范,来调节不同社会单位之间的各种间接和复杂的关系模型。”^③

可见,宗教制度所具有的制度的意义,似乎就是为各个宗教存在、发展提供一套稳定的规范和关系模型,进而界定各个宗教存在之正邪标准。所以,所有的制度化象征交换关系中大都存在着一种反制度的成分与可能,尤其是在其尚未获得合法性关系模型的时候。民间宗教就是这样一种关系模型,包含在一个明确的权力秩序模式中,却没有得

① Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by George J. Irwin, London: Weidenfeld and Nicolson, 1948, p. 70. 转引自陈喜贵:《维护政治理性:雷蒙·阿隆的政治哲学》,中央编译出版社2000年版,第17页。

② Berger, Luckmann: *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*, New York: Doubleday, 1966, p. 129.

③ 乔纳森·特纳:《社会学理论的结构》(上),华夏出版社2001年版,第290页。

到应当实现和表达的基本价值观和理想,而这些基本价值观和理想却是权力变迁、改朝换代的最终根源。所以,民间宗教似乎是先赋性的具有一种反制度的价值倾向,以其反制度、反天命的倾向来再度确认这个国家的基本价值观及其理念。

因为民间宗教这种“反制度的价值观由于现存制度安排的原因无法得以实现,从而产生了可能导致社会系统中冲突和变迁的被剥夺感。复杂交换系统产生对立的倾向,可以用基本的交换原则来解释。当某种中介价值观没有被社会系统制度化时,将这种价值观内化了的人就会认为这种交换关系并非是按互惠原则进行的。按照布劳的互惠原则,这些集体中各部分的被剥夺感就会更强,他们就会寻求报复统治制度的方法,……”^①在象征交换关系模式与现实权力交换关系之中,民间宗教追求的是基于一种互惠原则的利益表达,所以它们就始终在争取一个自信自认的天命信仰,其间惟有利益的体现不会出离固有的制度。尽管民间宗教先赋性地带有一种反制度、反固有天命的姿态,却又始终局限在制度之中,信奉着天命信仰。

从这个角度,就不难了解这样一些现象了:民间宗教属于下层文化系统的一个方面,但是又与上层统治思想关联颇深;既属于底层文化系统中的一环,又是整个民间信仰领域的有机组成。民间宗教与正统宗教虽然存在着本质的不同,但就其宗教意义而言,民间宗教与正统宗教之间没有不可逾越的鸿沟。两者不停地演进、转化,不仅在教义、组织、仪式、教规、戒律、修持等方面有着千丝万缕的联系,而且还存在着对抗、改革和创新。它们的主要差异表现在政治范畴,而非宗教本身。所以民间宗教常常被称为邪教、匪类,屡遭取缔镇压,只能在社会下层潜行默运。^②

由此观之,制度宗教与民间宗教、民间信仰之间的制度化差异,本质上并非在宗教、信仰本身,而在于政治,在于经由这种宗教、信仰而予以合法性证明的权力秩序。正是因为这个政治权力的强制性要求,不得不使这些宗教、信仰的表达形式具备一种潜行默运的社会方式,只能以宗教、信仰来表达权力,以宗教、信仰的形式来呈现秩序的要求。这些宗教行动

① 乔纳森·特纳:《社会学理论的结构》(上),华夏出版社2001年版,第291页。

② 马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社1998年版,第2-3页。

的最大特点就是：它们作为一个可能被动员起来的“潜在集团”，其潜在的力量只有在通过“选择性激励”后才能被实现或者是“被动员起来”。^①

民间宗教这种自发自生型的群体形式，基本意义也许与朝廷官方的秩序要求不一样，其目的不在于提供公共规约，而在于服从由乡村共同体所有成员创造的独特的宗教资本，从而以分散的、在野的和多元化的方式，形成了朝廷权力制约之外的信仰选择和宗教行动方式。

民间宗教作为一种镶嵌在世俗社会中的信仰体系，尽管也具有某种宗教仪式，具有某种组织形态，但问题是这些民间宗教的制度和组织，大多不是一种制度常态，而是一种有事则出现、无事则消逝的现象，仅仅是一种空间关系的暂时构成，仅仅是私人信仰、民间习惯的群体式行动方式罢了，无法在固有的权力秩序中固定下来，将其可以预期的价值内涵制度化。由此，民间宗教尽管也存在某种组织形式，但是其中的个人间社会联系却比较缺乏或薄弱，导致人们在实现自己的利益和信仰的时候，往往是以个人而不是以群体的形式行动。人们除了个人利益的考虑之外，其他的因素已经明显减少。而在整个社会群体的层面上，这种关系则表现为在争取自己的利益或表达自己的价值信念的时候，往往是以个人、家族、村庄为单位，而不是以制度化的群体为单位来行动的。

民间信仰体系中，人们对于自己信仰的鬼神，信奉、崇拜的方法林林总总、形式不一，除软的崇拜的一手外，硬的一手也会派上用场。欺骗、隐瞒、戏弄、嘲笑等几乎无所不用其极，移情别信，更是常有的事。比如某个村庄、地区衰落了，那个村庄、地区的守护神的地位便也随之下降，为其他神所取代。同时，民众对神灵的不恭敬也不仅仅限于冷淡，许多神灵常常在敬奉与惩罚之间受到百姓的戏弄乃至侮辱，就其社会实质来说，大抵是因为这些宗教行动、信奉仪式无法制度化，无法进入权力秩序而得到朝廷官方的认可，只能是不成系统、松散粗糙，无法构成正统宗教的形式理性般的制约。但如若存在着某些外在的激励，一些宗教行动往往也会成为一种民间信仰的激活点，由此把处于潜在力量的宗教规模给刺激出来，甚至有可能组织为一个庞大的宗教群体。

^① 曼瑟尔·奥尔森：《集体行动的逻辑》，上海人民出版社、上海三联书店 2003 年版，第 41—42 页。

所以,民间信仰、宗教中所包含的公私、正邪之间的对立,主要由人际神伦关系网络中不同个体的礼仪追求所体现并予以处理,而不是来自于制度、组织构成的权利秩序。这就从一个非常重要的方面,说明了传统中国宗教、信仰体系的基本单元,常常是精神个体而非信仰群体。寺庙、庙会仅仅是一种宗教活动的场所,一旦人们出离了这个场所,等于就出离了由它们构筑的神圣世界,进入了世俗生活。而制约人们日常生活的习俗则既非制度亦非组织。所以,人们在宗教信仰层面上的私人性、非法的活动,如果是一种非制度、非组织的松散状态,就会得到朝廷官府的某种宽容、允许,让此迷信存在、活动。而这些迷信活动一旦呈现出某种制度性的、组织性的方式的时候,它们就会被认为具有某种制度化的正邪特征,不得不予以权力的限制。

纵向的普遍王权主义,是正统宗教决定正邪的基础;横向的工具信仰主义,是民间信仰表达家族、私人利益关系的惯习。至于纵向与横向之间的制度型交换关系,就不仅仅是象征交换模式,而且是基于这种象征交换关系的现实权力之际的组织互惠关系了。一强(官方认可的神)一弱(官方不认可的神),象征与现实关系的双向性,决定了制度宗教与民间宗教之间交换关系的双重性:可以相互利用,亦可能彼此冲突。民间信仰方式的双重特性常常与此紧密相关。

然而,需要指出的是,所谓民间宗教或民间信仰,实际上不过是中国民众的一种神圣资源或社会资本形式,用以表达中国民众自我的群体利益乃至个人在乡村、家族之中的利益和精神。它们是中国民间社会日常使用的民间社会资源。我们可以把它称之为“民间社会资本”,把它定义为“实际或潜在的资源集合”,并且是由相互默认或承认的关系所组成的持久性的神圣网络,以处理中国民众自己面对的天人关系和神伦关系。而这些关系在宗教祭祀仪式之中,又或多或少呈现出一定的制度化和民间秩序。

这种类型的神圣资源或社会资本基本上是无形的。它基本上表现为人与神、天与人、人与人之间的一种关系,甚至是一种关系类型,从而可以把人际伦常关系置于这个关系类型中来做象征交换,来进行处理、表达,或者是优化与组合。在此层面,“它不是某种单独的实体,而是具有各种形式的不同实体,其共同特征有两个:它们由构成社会结构的各个要素组

成,它们为结构内部的个人行动提供便利。……与其他形式的资本不同,社会资本存在于人际关系的结构之中。它既不依附于独立的个人,也不存在于物质生产的过程之中。”^①

它们呈现为神人、天人、人际伦常关系的一种特殊整合,而出离了这些整合关系模式,也许这些资源就什么都不存在了。也正是因为这些民间资源具有这些社会资本的某些形式,它们才能够先赋性地具有某种群体行动方式,具备一种反制度的关系特征。然而,对于这些底层社会的民众而言,他们是否能够拥有这些类型的社会资本,实际上就等于决定了他们是否可能实现他们的某些既定的价值目标,是否能够具有解释世界、存在、精神、生命的能力,进而还决定了他们为什么能够在民众宗教、信仰的仪式之中采取基本一致的行动,而出离了这种宗教和信仰,他们就还原为一盘散沙式的存在方式。

在这里,并不仅仅把这些关系、资源,视为是发挥宗教、信仰表达功能的一种固有的结构,而是把它们作为对朝廷的权力秩序和信仰结构具有独立影响的一种神圣资源或人际神伦关系整合而成的关系模式。之所以这样认为,乃是因为这些神圣资源、关系模式并非制度形式,得不到权力秩序的接纳和认可。但是,正是这些关系,代表着民间社会的理念、信任和道德义务。因为是非制度和非组织的,所以它们从社会资本的构成形式而言,虽然不在权力秩序的网络中心,却同时能够具有一种异质的、丰富的、非组织的资源力量,即一种近似于社会网络中的“弱关系的力量”(The strength of Weak Ties)^②。

这种“弱关系”,不同于维系着群体、组织内部的强关系,即是制度化、组织化的强制性关系;而是构建在天人之间、神人之间、群体、组织、家族以及人与人之间的相熟关系,它既是一般人际伦常之间的相熟关系,同时也是人们根据自己的精神和利益的需要,选择出那种与自己需要相接近的神祇加以崇拜、信奉的宗教关系。然由于这种“弱关系”分布范围广、渗透力

① 科尔曼:《社会理论的基础》(上),社会科学文献出版社1990年版,第354页。

② 格兰诺维特曾经于1973年在《美国社会学杂志》发表了“弱关系的力量”(The strength of Weak Ties)一文,对美国社会的劳动力流动问题进行研究,提出“弱关系力量”的假设。该文发表之后,随即就成为社会网络研究中的一篇重要文献。此处的“弱关系”概念,即受此启发而用之于传统中国民间宗教的关系类型研究,故具体内涵有所不同。

量强、无拘无束,既在固有的制度和秩序之外,又在人际伦常关系之间,反而比“强关系”更容易充当天人、神伦、人人之际的交往中介,而这些天人、神伦、人人之间的交往及其资源,对于民众、个体来说是极其有用的。

所以,我们把这种民间的、非制度化的、没有进入朝廷权力秩序的宗教祭祀仪式及其信仰方式视为一种“弱关系”,并且提出一个民间宗教、民间信仰的弱关系命题,以对应于权力秩序中由“强关系”表达出来的制度宗教和官方信仰。

这种弱关系的关系特征是,它们并没有拓展新的神圣领域,而是直接从信仰同质原则中推发出来、延伸出来。其宗教行动的双向互动往往发生在具有相似特征和生活方式的行动者当中。所以在固有的宗教行动方式中,这种弱关系的意义在于,凭借着这种微弱的关系,反而可以促进不同群体、神祇和信仰者个人之间的精神交往,不会受到官方制度宗教的限制。关系越弱,信仰者自我就越有可能获取自己所需要的精神资源,在宗教行动中越有可能获取好的社会资本。

因此,以更小的亲密度、强度、交往频率,更少的义务和更弱的互惠服务为特征的弱关系,可能也应该与更多的非相似性神圣资源相联系,从而构成了中国民众在神祇崇拜层面上的多元性和多神特征,彼此能够相容。因为,当自我利用这种弱关系来表达自己的信仰和利益的时候,信仰者自我往往会触及到宗教权力等级制结构的上层或下端,更有助于接触异质性神圣资源,能够信奉不同的神祇,表达不同的精神需求。这种呈现于民间宗教和民间信仰系统中的弱关系,挑战了人们想当然地认为强关系或同质原则所具有的属性,促进了人们对不同的和新的神圣资源的获取,对于群体、秩序的构建,同样也具有神圣性、社会性价值。其扩散型宗教行动和信仰表达方式,既然是一种弱关系,则会联系越广,关系越弱;关系越弱,联系越广。

至于以制度宗教、朝廷官方所认可的权力秩序和公共崇拜所构成的强关系,基于著名的同质原则或似我假设,只能在共享相似的特征或生活方式中形成。所以,这种关系越强,就越有可能共享、互惠和交换资源。它表明了因为自我关系与他人的关系强度而导致的他人的神圣资源的可能性。建立在情感、信任与共享资源和生活方式基础上的强关系,有利于维持和强化既有的神圣资源,所以制度宗教或正统宗教常常能够构

成对于民间宗教和民间信仰的渗透和左右,表达为正邪、正统非正统的标准。所以,制度性的关系越强,其所获取的宗教资本就越有可能对宗教行动的成功具有正向的影响,或者是能够促进群体团结,构建权力秩序,从而具有更加厚重的神圣性与社会性价值。^①

与此强关系与弱关系的对比相映成趣的是,民间社会或民间宗教亦呈现出一种相应的合法性机制,我们可以称之为弱意义上的合法性机制。

强意义的合法性机制,是社会的共享信念。如天命信仰具有强大的制约功能,促使权力承认的制度或秩序不得不采用人们共同接受的组织形式,组织和个人没有自主选择的余地。弱意义的合法性机制,则是制度环境通过影响资源分配等激励方式来影响组织的决策,在这里,制度环境不是一开始就塑造了人们的思维方式和行为,而是通过人们的利益动机,鼓励人们采纳被权力广泛认可的行为和做法。

虽然这两种合法性机制,都使用制度环境来解释组织层面的制度,但是它们之间的区别是,前者强调社会的共享信念塑造了人的行动模式和思维方式,后者则认为,社会的共享信念是外在于个人的社会事实,个人处于自利的动机而使自己的行动符合共享观念,因为不这样做,他就将受到其他社会成员的排斥。^②所以,弱意义的合法性机制,往往出于利益而非组织形式。民间宗教和民间信仰就是这样。特别是那些正在谋求合法性的革命者,弱意义的合法性机制(如利益选择)常常就是动员社会进行革命的共享信念。惟有这样,民间宗教才能具备反抗官方认可的共享信念。

倘若以上的论述能够成立的话,那么,有关制度宗教与民间宗教、民间信仰扩散特征的概念,似可转述成为一种弱关系与强关系、强合法性机制与弱合法性机制的对比关系类型。不同的关系类型,即有不同的宗教与信仰的表达方式,而这些关系尽管强弱不同,却又常常体现为一个关系类型,或一个关系总体,仅仅是强度的表达差异而已。比如,民间宗教和民间信仰使用的就常常是一种信仰同质原则(天命信仰),这表明它们并

^① 此处关于弱关系、强关系的论述,参考林南:《社会资本:关于社会结构与行动的理论》,上海人民出版社2005年版,第58—77页。

^② 曹正汉:《观念如何塑造制度》,上海人民出版社2005年版,第59—60页。

没有出离固有的权力秩序和国家意识形态架构。至于个人的精神、信仰,甚至是利益的表达,更可以依赖于宗教行动者在社会网络或宗教权力等级制结构中的位置来进行,而非单纯的关系强度。这就孕育了民间宗教和民间信仰本身具有的强大生命力,使之能在制度宗教、权力秩序的强大关系制约之下,经久而不衰。

诚然,这些关系,无论强弱,均为一种镶嵌结构,嵌入在普遍王权主义结构和权力秩序之中,难以一方独强。然中国人在处理天人、神伦、人人关系能够分别出强关系和弱关系,由此也可能如同社会网络研究那样,通过这些关系之间的互动频率、信仰机制、虔诚程度、宗教仪式、象征关系与现实权力关系之间的互惠交换等若干方面的尺度来加以测量,以具体把握存在于制度宗教与民间宗教、民间信仰之间的互动关系。也许,这可以构成中国宗教社会学在处理制度宗教与民间宗教、民间信仰复杂关系的一个新的研究路径,走出制度宗教的研究架构。因为杨庆堃这个“制度宗教”的制度,毕竟不是宗教的“制度”,而且也在一定程度上忽略了民间宗教、民间信仰中包含的制度化倾向。

大凡群体的组织,都可以以正式与非正式的方式出现,包括天人关系、神伦关系、亲属关系、朋友情谊、宗教仪式道德行为、典礼场合,以及可以表现“生活品格”的各种象征行为。制度上的正式与非正式的差别,只是韦伯所言的“形式理性”展现程度上的问题。几乎所有正式组成的群体,在某些特定的“点”上或特定的期间都需要象征的行为模式,而且一个正式群体中的成员也可能迅速发展为许多非正式的互动模式,并且与群体正式结构没有什么关系,它们只是群体的组织和运作功能的一部分。非正式群体则正好相反,在它结构的某一点上,有一些固定的要素,各种政治团体在它们的组织整体方面,在一端有最正式的,在另一端则是最不正式的。因此,一个群体的组织情形有“两度空间”,那就是契约的和规范的、正式的与非正式的。^①

民间宗教和民间信仰采用的非正式的组织形态,当然可能是制度宗教里分化或排斥出来的一个构成,它们相对于固有的宗教体系而言,只能是强关系之下弱关系的存在形态。所以,宗教、信仰层面上的强弱关系,

^① 亚伯纳·柯恩:《权力结构与符号象征》,台湾金枫出版社1987年版,第102页。

在此体现为正式与非正式的宗教、信仰方式。正式的关系往往是强关系，非正式的关系常常是弱关系，而权力秩序和朝廷官方的认可，是这两者强弱对比之际的主要变数，其认可的程度与强弱的关系构成正比，进而也与宗教、信仰的制度化 and 组织化程度构成正比。

这说明了制度宗教与民间宗教和民间信仰之间的关系，恰好是一种关联型存在，是一种“两度空间”，亦是一种“关系的存在”，彼此之间并不存在一种严格的边界，不可逾越。当来自朝廷权力秩序的象征关系对于民间宗教和民间信仰进行强制性渗透的时候，实际上也给民间宗教和民间信仰预设了一个权力渠道，使其能够经由非正式的信仰群体、由下而上地“承异”为正式的群体关系，然后再有可能由上而下地“变异”为非正式的信仰群体。然而，贯串于此间的却是一个强大的象征关系：天命信仰，以及出自于此的圣人崇拜。所以，民间宗教和民间信仰的关系类型，主要是一种“弱关系”而“强象征”。

通过这个强大的象征关系，可以把这些弱关系强化，可以把这些非正式关系正式化，把它们纳入制度秩序之中。这个强大的象征符号和象征交换关系，由此而能够运用着不同的象征符号和宗教行动模式，表达着出自于朝廷权力秩序的各种制度功能，如鉴别正邪、认同权力等。尤其是当民间宗教的信仰群体本身要实现的利益目标逐步得以明确的时候，这些非正式的弱关系就会强化起来，在朝廷权力的关照下正式地组织起来。

凡此种种，都可能蕴涵在中国民众所谓的“宗教行动方式”之中。就此说来，正式与非正式群体之间的差别，转变为仅仅是权力的表达程度而已。几乎所有的信仰群体，都可能定位在从最正式群体到最不正式群体之间，而每一个信仰群体的组织关系可以说是有两个“向量”(dimension)：强关系的与弱关系的、正式的与非正式的、正统的与非正统的。所谓制度，仅为此类关系的整合类型。

这种社会学意义上的“双向性”，无疑是中国宗教和中国权力的最深层奥妙。强弱、正邪、正式与非正式……一个信仰整体必然要运用各种不同的天人关系、神人关系、人际伦常关系，创作、强化和利用各式各样的“迷思”(myths)、信念、规矩、价值和动机，进而呈现出一个整合的意识形态。并且在此国家意识形态的整合功能中，整理人们的象征符号和崇拜方式，使人们在自我的形成、表达与各种群体组织的关系、以及在遭逢生

死存亡等问题方面,只能存在一种象征符号或一组象征交换关系,进而构成权力的与精神的双重秩序。

当然,在这个权力与宗教、信仰交织整合而成的秩序中,并非所有人的精神、信仰都能够得以顺畅的表达、寄托,此中许多个体信仰的表达常常会被忽略,因为他们应当拥有的精神权利也常受到这个秩序的压抑。在政治社会事务中,大型集团的理性个人,一般都不愿意做出任何牺牲去与他人分享,因而不存在大型集团会组织起来为了共同的利益而采取行动的前提。只有当集团很小或他们恰巧具有选择性激励的独立源头的时候,他们才会组织起来或采取行动来实现其目标。^①

理性个人是这样,普遍王权主义的形式理性当然也是如此。所以,民间宗教及其信仰群体在普遍得到忽略的时候,就往往选择这样一种行动逻辑,即以选择性激励机制——必欲改造固有天命的表达形式以自立天命,去掉一个坏皇帝,自己做个好皇帝。这样,它作为一种民间的潜在集团的行动逻辑,就一定会使松散的个人在一种信仰群体的基础上组织起来,采取行动以构成并强化其集体信仰、群体利益,最后铤而走险、揭竿而起。

这种民间宗教运动当然是一种道德乌托邦式的社会运动。这种乌托邦在其倡导者和追随者眼中,是一个人间天堂,即要在世俗人间建立一个精神天堂。这个特点,与正统儒教的天命信仰及其受命与革命方式几乎一致,不同的是,这种乌托邦的宗教运动,它希望分享正统宗教、信仰所能够获取的利益和正当性,甚至是希望乌托邦能够带来大得无法计算甚至是无限的利益。人们可以在这种无限的收益之中分享蝇头小利,或实现这种收益的可能性的些微提高。这些精神和利益的追求,几乎能够从一个十分固有的庞大秩序中分化、组成一个“特权集团”。^②

在民间宗教行动过程中,这种“特权集团”就使民间宗教的祭祀仪式、信仰群体逐步地模式化、可预期化,进而构成了一种具有强关系、制度特征的宗教集团,足以与朝廷分庭抗礼,成为日后取代固有的权力秩序而自己坐江山的那种获益组织。它们经由弱关系,组织民间信仰、顺应天命而表达人心精神,可以民间组织的形式致力于改

^① 曼瑟尔·奥尔森:《集体行动的逻辑》,上海人民出版社、上海三联书店 2003 年版,第192页。

^② 同上书,第 205 页,注 94。

朝换代之后权力秩序的再度构建。中国历史上的治乱分合、改朝换代,实质上就是这种以正与邪、朝与野之际的冲突方式而得以表达、呈现的权力变迁。

所以,中国人之信仰所系,天命之皈依,就是——正邪之际,谁为天下之主?

2. 圣人正义的民间形式

《礼记·礼运》上有一段话,全盘托出了官方宗教及其正当性对于民间宗教、民间祭祀、私人信仰的强制性权力要求。它说:“祝嘏辞说,藏于宗祝巫史,非礼也,是谓幽国。”那种能够表达天意、顺天应人的“祝嘏辞说”,常常是一个朝廷之命运所在,天子权力正当性之所系,不得不把握于朝廷官方之手,容不得他人染指。它构成了一个强大的传统,对于朝廷官方主持的其他民间祭祀、信仰,可以强制介入和干预,并且为之确立兴废之标准,从而出现了民间祭祀兴废不定、朝廷官方宗教及其天命信仰稳定不动摇的对立两端。

国家可以根据需要,将民间祭祀列入国家祀典,使淫祀成为正祀。《宋史·礼志》:“自开宝、皇祐以来,凡天下名在地志、功及生民宫关陵庙,名山大川能兴云雨者,并加崇饰,增入祀典。”

朝廷可以出面保护它所认为有益于权力统治的民间崇拜。《明史·礼志》:“洪武元年,命中书省下郡县,访求应祀神祇。名山大川、圣帝明王、忠臣烈士,凡有功于国家及惠爱在民者,着于祀典,令有司岁时致祭。二年又诏,天下神祇,常有功德于民,事迹昭著者,虽不致祭,禁人毁撤庙宇。”官府也可以动用权力确立民间必须祭祀的神祇庙祀。《清史稿·礼志》:“世宗朝,各省祀猛将军刘秉忠。先是直隶总督李维君奏‘蝗灾,士人祷猛将军庙,患辄除’。于是下各省立庙祀。”其他如关帝、妈祖、文昌、城隍等神祇祭祀,亦大都有如此兴废存亡的经历。

朝廷建立的权力秩序,更成为民间宗教是否具有合法性的标准。如果得不到朝廷官府的认可,民间宗教欲另立教主崇拜的行动就会被禁止。“有一教名,便有一教主。愚夫愚妇转相煽惑。宁怯于公赋而乐于私会;

宁薄于骨肉而厚于伙党；宁骈首以死而不敢违其教主之令。此在天下处处盛行，而畿辅为甚。不及令严为禁止，恐日新月盛，实烦有徒，张角、韩山童之祸将在今日。”^①

尤其是“明末教化不兴，风俗大坏，异端蜂起。有所谓白莲教者，有所谓大成教者，有所谓混元教者，有所谓无为教者。种种名色，不能枚举。此辈以游手奸民，妄称教主，聚众招群，……印刊经文，……烧香礼忏。不曰此处有活佛，即曰来世生真主，抑或谓目下天降异灾，人死九分。”所以朝廷“如遇各色教门，即行拿问，处以重罪。”^②

然而，在此权力的认可与否的秩序之中，儒教国家还是不断地从民间吸收神祇，就像从儒生中提拔官吏。（当然，也有部分神祇从国家祭祀中流落为民间祭祀对象。）但民间祭祀如果要成为国家祀典对象，或得到国家的承认，必须经过严格的审批手续，就像是任命官员一样。如柳宗元被祀为贵神而得到国家的承认，就是一个典型的例子。其先由地方政府向中央政府提出申请，认为该神如何灵验并有益于百姓，然后是中央政府派人调查，证明属实，予以批准，最后由皇帝加封、题字。故而皇帝对神祇的任命，大体上同于对官吏的任命。这充分体现了儒教人神一理的基本原则。^③当然，这也说明了儒教之神圣性与合法性的自我合成、自我神化的方式，完全剔除了君权神授的信仰原则。

正是因为这个因素，中国历史上“普遍的特殊主义”的权力秩序制约，导致中国民间宗教和民间信仰及其表达方式，同样也具有双重的权力性格。它们就是，“神权、族权、特权的结合，必然导致上层宗教领袖对政权的欲望，这种欲望以两种表现形式出现，一种是投靠现政权，一种则表现为政治野心。”^④

一方面是投靠现有政权求得一席生存之地，一方面是改朝换代的政治野心。这两者之差异，似乎就成为了正统与异端的边界。然它们之间的界限，往往在于权力的认可与否，而这个认可与否往往又是在于权力的

① 《神宗实录》，第533卷，明万历43年6月。

② 林其龙：《请速禁异端讹言疏》，载《皇清奏议》卷2；引自秦宝琦：《中国地下社会》，学苑出版社2004年版。

③ 李申：《中国儒教论》，河南人民出版社2004年版，第123页。

④ 马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海人民出版社1998年版，第567—568页。

能否获得,在于能够以其获得之权力为自己进行合法性证明,在于权力秩序所认可的象征建构及其时间序列,至于信仰的内涵则无所差异。如果存在差异,那就是民间宗教、民间信仰进行崇拜的形式大都是民俗的形式,尚未采用国家官方的祭典而已。所以,民间的信仰传统对于官方的正统信仰往往是认可、接受或者对应,或者自生自发。无论它们处在权力中心还是社会边缘,它们对于主导型的天命信仰、圣人崇拜等核心价值信仰并无反对,也不存在改变这个主导传统的历史事实。

实际上,围绕着权力的变迁,在正统和异端之间并不存在截然分明的界限。不论在外部看来正统与异端存有着多大的不同,然而,仔细考察就不难发现它们存在着许多共同的根本信仰。“异端派通常声称是‘初创’传统的继承者,而把正统派看作是偏离者,但这些偏离者并没有与原传统完全脱离关系;正统派通常声称异端派误解、伪造了本思想的某一根本观点或命题。”^①它们的反抗,其实是自己想要做成这种价值信仰模式,从而把反抗作为了信仰正当性的争取和世俗权力变迁、再组的媒介。

这样,革命的意识形态把对于现存权力的反抗范围扩大到了所有那些预先倾向于这些理想的人的影响界限之外。反抗的理想构成了社会再组织的一种媒介,因为它们使反抗运动的领袖们以及他们的组织权力合法化,并因此而产生了一种对于社会中牢固建立起来的权力和现存制度的抵消力量。^②

所以,基于民间宗教与正统儒教之间所具有的一种相互协调、互动和渗透,这种儒教伦理基本上属于“百姓日用而不知”的范畴,属于习俗、心理、思维方法、信仰态度等。这种情形正好造成了中国民间宗教、信仰独特的双重性。既要依附,又要反抗,民间的群体要想成为权力变迁的主角,使正当性自我合成,它应当或多或少地“为信仰而战”,为自己的宗教行动的合法性获得而斗争。

这种类型的宗教行动,其与圣人正义论的不同之处,仅仅在于,本来的非正义或非正统的民间宗教、信仰,却通过卡里斯玛人物力量的精神凝聚和社会运动,改变了国家固有的正义认可方式,自我展开了以“革命”的

^① 爱德华·希尔斯:《论传统》,上海人民出版社1991年版,第357页。

^② 彼特·布劳:《社会生活中的交换和权力》,台湾桂冠图书有限公司1999年版,第322页。

方式进行“受命”的证明。成功者即为圣人再现,失败者则被视为政治异端。这种历史惯例,一方面,在权力与宗教信仰的关系层面,反映了在固有的权力秩序之中,百姓大众是易于轻信的,一旦出现政治危机或天下大乱的迹象,他们就会惊恐万状,做出暴力的反应。^①另一方面,它也说明了民间信仰往往被视为一种否定性的传统,实际上它既是一种反规范主义传统、虚无主义传统,同时也是一种“立志消灭传统的肯定性传统”^②。

它立志要消灭的传统,即是那种受命为王者天子的精神正统,而肯定性的传统,则是“苍天已死,黄天当立”的圣人自为、权力已出的新正统。尽管在此历史过程中,中国人渐渐地构建了一种以暴力更替合法性传统的历史习惯,继而存在一种可以合法性手段施行暴力的可能性,其在骨子里却又高度认同出自于天命信仰的圣人崇拜,肯定了圣人正义,继而构建了中国人以其民间形态对于出自国家权力要求的圣人正义论的高度认同。

虽然“民间社会”这个词汇,很容易使人联想到梁山水浒、农民起义,象征着它总是一种与官府对立、对抗的民间势力,殊不知,在这种民间势力里面,却由于圣人崇拜形式的渗透和参与,便在其骨子里构建出民间势力的“立志消灭传统的肯定性传统”。

这些民间宗教、民间信仰群体拥有的非正式、非制度、非正当性的存在形式,在日常情况下往往是潜在的集团形式,并且采用一些方法以表达这些非正式组织的各种功能,为的是能够在正式的组织架构之中获得他们希望获得的权力。

因为,凡是不能正式组成的经济—政治群体,它们就会采用种种象征的办法来统合它们的合作活动。大多数非正式组成的利益群体都使用相同的象征符号来表达相同的象征功能,只是各个不同的环境一定会使其各有各的独到之处。各种不同的象征符号,比如宗教、亲属关系等,在不同的群体中,有不同的侧重情形,而且,各种群体经常重叠,各个部分的群体将会选择不同的象征办法,以有别于另一个更大的、包容更多的群体所使用的象征符号。^③

① 孔飞力:《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》,上海三联书店1999年版,第85页。

② 爱德华·希尔斯:《论传统》,上海人民出版社1991年版,第315页。

③ 亚伯纳·柯恩:《权力结构与符号象征》,台湾金枫出版社1987年版,第175页。

圣人正义,就是国家与民间社会、正式与非正式信仰群体所共同拥有的象征符号。儒教圣人之德性可以获取天命,赢得上天保佑的王朝权力,获得合法的权力。所以,民间宗教、信仰群体中必然要有儒教的圣人讲求潜藏于其中,或者是认同于儒教伦理的核心内容,以直接追求自己的合法性。圣人的正当性与非正当性问题、权力形式与民间形式,就是由此而来。为此,民间宗教、民间信仰的行动方式之中,不得不包含有深厚的圣人崇拜意义。民间宗教及其如“三一教”等组织,大都会将儒教伦理宗教化,使用其伦理教义来组织教化本组织的民众,可以说是一种儒教在野的、非正式的发展形式,是民间化的圣人崇拜形式。

民间信仰群体之所以能够与国家权力信仰体系具有象征性共谋关系,是因为,民间宗教作为一种“仪式群体”,往往要以其宗教祭祀的形式存在于国家权力秩序之中,以其非正式祭祀群体的形式认同于国家权力秩序。

宗教仪式的存在和功能,常常能够构成国家与民间社会、大传统与小传统、上层文化与下层文化、统治意识形态与民众观念之间的联系、沟通和互动的过程。由此,把握宗教祭祀形式,才是认识社会构成与文化特质及其变迁的最重要的角度。因此,每一类型的仪式群体都有它的结构上的情境,并且由于这些情境的限制,这些信仰群体无法发展成为正式的社会组织。但是这些群体大都具有自己的信仰系统和精神、利益的表达方式,各种象征符号构成的特定组合,决定了它与其他宗教组织,甚至是国家权力以及其他社会组织之间的独特关系。

在国家层面,作为仪式的政治运作方式主要是权力的实践或权力的实验,其目的主要是灌输一套思想体系,推行一套行为方式,教会一套权力话语。这是权力技术向乡土社会予以渗透的主要方式。所以,同为宗教祭祀仪式,也可以区分为国家仪式与民间仪式、权力仪式与生存仪式两大类。从功能分析的角度出发,比较这两类仪式的功能,作为生存技术的仪式通常具有整合群体、造成社会和谐的功能;而作为权力技术的仪式,其功能则主要是建立和演示权力与权威,并造成群体的分殊。^①

民间仪式主要作为生存技术存在,遵循的是一种生存的逻辑,表达的

^① 郭于华主编:《仪式与社会变迁》。见郭于华:《民间社会与仪式国家:一种权力实践的解 释》,社会科学文献出版社 2000 年版,第 341、377 页。

是一种群体形式,实质上是非公形态的“私人逻辑”,因为民间社会的逻辑关系常常处在公私之间,或公或私,偏向于私人、家族之际的弱关系;权力仪式主要是作为权力技术而发挥强关系功能,从而构成了国家中的“公共逻辑”。它们之间的关系可如图 8-1 所示:

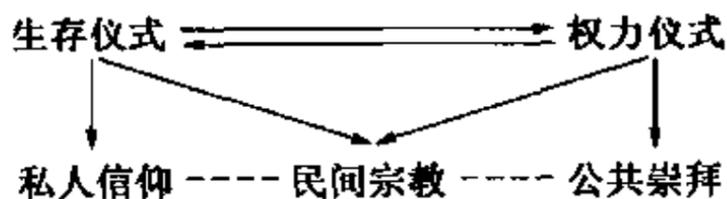


图 8-1 权力仪式的公共逻辑

图 8-1 中的关系尤其是私人信仰与民间宗教之间的关系,是能够转移、互动、彼此替换的,但是,它们却在此关系圈中,逐步构成了以“公共崇拜”或“权力仪式”为中心的循环仪式和象征系统,不论它们之间如何循环,公共逻辑始终是它们必须遵循的基本逻辑。国家权力是它们的内在制约系统。

因此,国家在试图使用象征的、仪式的内容与形式,来建构其自身的权力结构和意义系统的时候,往往会陷入象征仪式中而难以自拔,国家与社会的划分界限产生了模糊不清的结果,统治意识形态与地方性知识也不存在边界,彼此能够互动转移。^①

如果说制度、组织具有正式与非正式的区别,然在宗教祭祀仪式上却无明显的区别。宗教的祭祀仪式也是一种制度。作为一种制度的宗教祭祀仪式,同样能够内涵权力秩序和地方知识,记录权力秩序的变迁。所以不能把宗教从社会之中抽离出来,不能脱离固有的权力秩序来考察民间宗教及其信仰群体的行动逻辑。正如学界曾经认为的那样,人们也可以从民间仪式的地域性角度来研究民间信仰,认为民间仪式是一种地域性的政治,它在本质上与中央政治权力相对而存在,但同时也难以避免为中央政治结构所利用。^②

包括在生存仪式之中的私人信仰和民间宗教祭祀仪式,不同于权力

① 郭于华主编:《仪式与社会变迁》。见郭于华:《民间社会与仪式国家:一种权力实践的解构》,社会科学文献出版社 2000 年版,第 381 页。

② Stephan Feuchtwang, “Historical Metaphor: A study of Religious Representation and The Recognition of Authority”, *Man* (N. S) 28, 35- 49.

仪式及公共崇拜的关键地方是,民间宗教祭祀仪式虽然是一种群体祭祀形式,但是在其仪式中心,却无疑是以某种类型的私人信仰为核心,进而构成民间社会社区形式之微观结构中的凝聚性关系。这种凝聚性整合关系,由宏观结构的特殊主义的价值所形成,所以在一个整体社会中,宏观结构的特殊主义价值产生了对于忠诚和社会整合的竞争性要求。

这就是说,微观结构中的社会整合依靠社会吸引的个人联系,而宏观结构中的社会联系的整合依靠共有的特殊主义价值。较大的社区中的特殊主义价值扩散到该社区中的面对面的群体之中,并塑造其成员的社会关系和行为模式。结果是,各种群体中的日常社会关系强化了特殊主义的价值,以及一般社区中的联系枢纽。这就是初级群体的渗透给了较大群体以某种能力,使对于它们自己的忠诚的社会化到达人格的深层水平。初级群体生活的报酬以及对于初级群体的其他成员的忠诚变成了由较大群体支配的资源。所以,各种较大群体的特殊主义价值的强度和范围决定它们对群体生活的影响。^①

其中,“共有的特殊主义价值”尤其值得注意。这个特殊主义价值形式,在中国人这里即是圣人崇拜、中国人式的克里斯玛崇拜。其共有现象,指的是这个特殊主义价值崇拜,既是精神个体的信仰形式,同时还是这个社会传统的信仰核心;它并非一种制度宗教的信仰规定,却在世俗权力制度依赖的基础上构建成为中国人的普遍价值理念。并且,依赖圣人崇拜及其正义的表达形式,最终促使儒教思想精英及其与权力或宗教精英分子,以个体的身份整合在这种特殊主义的价值标准之中,消除或淡化了较大社会规模之中由普遍主义所导致的冲突关系。这也是民间宗教、民间信仰能够以其特殊主义信仰方式,在正邪、弱关系强关系之间得以生存下来的仪式化条件之一。同时,民间宗教中所能够包含的私人信仰,由此也得到了基本肯定。尽管它暂时无法天下“共有”,但其特殊主义的价值信仰方式可以走向“共有”,作为普遍主义信仰的构建因素。所以,圣人正义的民间形式,就在这种“共有的”特殊信仰方式中得以构建起来。

^① 彼特·布劳:《社会生活中的交换和权力》,台湾桂冠图书有限公司1999年版,第347—348页。

中国虽有着不断重复的王朝兴亡的动乱史,但基本上保持着韦伯所说的那种“相信自古以来存在着的秩序与统治权力的神圣性”的传统性支配。^①

一部中国农民造反的历史,宗教预言、谶纬、劫变、天人感应、推被图、占卜等,不止一次地成为起义或农民暴动的媒介及催化剂,乃至于一部古册、一把铜剑、一枚印章,都可以使某些人自命不凡,铤而走险,妄想登基,号令天下。特别在传统社会后期,朝代更替,少数民族两次入主中原,皇权的神圣性已经动摇,促使神秘主义的救世思想在民间流传。实际上,这时民间宗教和民间信仰的社会影响,已经超过了正统的儒教和佛道教。在这个时代,人的主观能力,心的功能,得到了充分的发挥和极大的扩张,甚至可以囊括宇宙,泯灭世界万物。而其最后则是神秘主义的归属——推出一位圣人、全能的神,然后自封为神的使者,以此号召天下,形成祖师崇拜。所以,明清时代,是一个产生预言家、宗教家的时代,凡是在有宗教崇拜的地方,就会有新的崇拜的神的出现。它们几乎没有一位不是由俗人演变而成的。^②

几千年的中国历史,几乎就是一个因为圣人正义才得以“持续的帝国”(黑格尔语),仅只是因为圣人的改头换面,它的存在形式才渐渐开始变化。圣人的名号改了,崇拜仪式变了,然其信仰逻辑与宗教行动方式基本一致,不过是在正当性与非正当性之间造成一种内在的紧张罢了。这个紧张,并非是超越世界理念与现实权力秩序的紧张,而是源自于传统中国社会中的政治—道德冲突,这是中国人特有的紧张方式。为了表达这种紧张,中国人往往不是以经济的要求提出,而是以民间宗教、另类信仰的形式提出,致力于反抗的是一种天命的自我崇拜形式,天命的另一种表达形式。所以大凡中国民间社会的宗教领袖,如欲改变天命,自称天子,必欲要称神做圣,自为神明,否则难以替天行道。

这个圣人原型,非孔子莫属。这位出于常人却神化了的人物,在中国社会中成为巨大的象征力量,是一个神圣的象征符号。他把中国人立德、立言、立功之“三不朽”发挥到了极致,同时他又不失其作为人的精神属性。他与中国人的神圣关怀方式几乎一致,即与在地上建立人间天堂一

^① 三石善吉:《中国的千年王国》,上海三联书店1997年版,第2页。

^② 马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社1998年版,第221、843、849页。

样,他象征着中国人要把凡人改造为圣人,安定在这个人间天堂之中。至于人间天堂是否能够合法地存在,圣人能够决定。如果缺乏了圣人,人间天堂也就失去了它本来具有的中国意义。

孟子把天命变成了道德修养的心性哲学;董仲舒把天人关系神圣化了;宋明理学进一步肯定了凡人能够做圣成贤的内在性命。在宋明理学的宇宙论中,人作为万物中秉承天赋的最优秀者,人之本性即是宇宙的创造性中心。天人合一,单纯到了极致,其谁不能成圣!普遍而个别,“理一分殊”,既是一种道德的描述,也是一种宇宙论的洞见,有谁不能通过仿效圣贤而获得自身的实现!

周敦颐《太极图说》:“唯人也得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣。五性感动而善恶分,万事出矣。”

陆象山提出:“‘宇宙内事’,是己分内事;己分内事,是宇宙内事。”“此理在宇宙间,未尝有所隐遁。天地之所以为天地者,顺此理而无私焉耳。人与天地并立而为三极,安得自私而不顺此理哉?”^①

宇宙不曾阻隔人,惟有人自己阻隔了宇宙。既然满街都是圣人,下层百姓就不能做圣人?对此,民间宗教和民间信仰,便把这个愿望以民间化的形式、以中国民众最能接受的方式予以了表达。

在这样的表达方式中,最为常见的就是“教主”和“救世主”。一般说来,教主的类型大致有转世型、神通法术型、预言型以及医巫或巫祝型几种。类型不同,感召信徒的方式也不尽相同。其中尤以神与人、医者与患者之间的关系,为民间宗教群体内各种关系的本质表现。因为民间宗教的师傅或教主往往以治病消灾为传教的主要手段,而患者也多是由医病开始接触宗教,最终自觉不自觉地加入宗教组织,所以,医患关系是师傅与徒弟之间构成师徒关系的基础方式。神人关系可能是医患关系,而医患关系也可能升华为神人关系。^②

当归属于朝廷权力秩序的儒教天命信仰,经由孟子、董仲舒、宋明理学家等儒生的思想努力,转归于道德心性的修养时,民间庶民百姓的精神关怀却走上了另一条通路,即把儒教之天命信仰化为个体生命的直接关

^① 《象山全集》卷 22、11。

^② 梁景之:《清代民间宗教与乡土社会》,社科文献出版社 2004 年版,第 158、184 页。

怀,变道德心性的讲求之“道”为一种生命治理之“术”,转权力整合之法为私人身体安立之技。与其说他们需要道德关怀,还不如说他们首先需要的是身体、生命的治理,并把这种治理技术视为生存的第一需要。于是,天人关系、神伦关系,即可交换成为一种医生和病人的关系,象征关系之间依然还是一种“施”与“报”的交换关系,但是交换关系的内涵已经发生了变化。当被纳入权力秩序的儒教信仰,在象征交换关系中能够转换为现实权力交换关系的时候,庶民百姓却以自己的方法把它转换为日常生活中的现实利害关系,成为现实利害关系之间的交换模式。

教徒们的修炼,对于内丹和神秘体验的注重,大都将精神体验转变成为外在的行动,号称“我身即宇宙,宇宙即我身”,希望能够以个体的精神打通宇宙秩序。所谓的周流乾坤,无所不在,无时不有,“遍体是真经,通身是大道”;“大众不明理,道在你自身。”^①当下的现实需要成为宗教信仰的象征关系,能够满足需要者,即可信之奉之,神之圣之,于是,各类教主应运而生。

这种教主,实际上,可以视为圣人崇拜的民间形态。这些教主变“道”为“术”,以“术”为“技”,似不如儒教圣人之儒雅文明,讲求道德心性,而是出神入化,忽悠天下者。这些民间宗教、信仰的教主,缺乏朝廷权力的认可,缺乏正当性,只能求助于野。他们依着“神无方而《易》无体”的传统,以神而圣,走了一条民间的信仰之路。否则,他们就做不来教主,只能听随他人来布教。“盖一教之兴,能耸动天下后世者,其始亦必有异人异术,神奇灵验,……能使人主信之,士大夫亦趋之,是以震耀遍天下,而流布于无穷,不然则何以起人皈依也。”^②民间教主如此,而白衣卿相、流氓地痞坐天下者,为了神化自己手中的那点权力,其合法性证明方式也是如此;即便是董仲舒的“天谴论”,不也是借助于老天爷的神秘力量才得以说成一番事情。考虑到这个民间教主倘若采用了儒教圣人的神化方法,恐怕不等到成其气候、耸动天下时,就已被朝廷斥为邪教、左道而剿灭了。

如同 G. 西美尔认为:“任何一种人际关系的特色,都取决于它内部和

① 《军机处录副奏折》,农民运动类 53 卷 8 号,乾隆二十二年王五均家收缘会歌词。引自梁景之:《清代民间宗教与乡土社会》,社科文献出版社 2004 年版,第 225 页。

② 《廿二史札记》卷 15“诵经获报”,中华书局 1985 年版,第 325 页。

周围所具有的神秘性的多寡。在社会上,一个群体所具有的特性愈多,在它的组织和策略上,就有愈浓厚的神秘性。”^①而民间宗教信仰正当性的缺失,恰好就是在其神秘性上得到了补偿;正当性愈少,其神秘性则愈多,仪式群体的非正式特征就愈突出。所以,儒教圣人的民间形态,大都具有被神化的经历和过程,以标志着儒教克里斯玛由中心而边缘化、民间化,同时,这也标志着朝廷权力秩序的动摇和转移。

这些民间化的圣人,在信徒的眼中即是教主奇异能力的显用。就非信徒而言,可视为神话或传说。在现实社会里,“由于苦难的经验,使人渴望经由灵验的超现实感应来消灾解厄与补运赐福”。^②即使是一些新奇字体、天图宪书,皆可以炫惑同教之人,使人相信尊奉。

于是,这些已经被神化的教主,倘若再附之以儒、释、道三教的教义和道德教化手段,如果适逢某朝某代朝纲不振、王权衰落之际,他们就有可能摇身一变成为“救世主”,号令天下,替天行道。

史书记载:“……谬谓天上佛祖转世,……谬谓天真古佛转世,其余教匪亦谬谓某佛转世,其实皆不读书、不识字,不知天道不可违,不知国法不可犯,惟以妖术邪法传徒聚众,又用符水迷人心窍,遂致男女混杂,多方诓骗,姿行奸淫,迨至聚众日久,逆谋渐成。……”^③如果是救世主,当然就不存在所谓的违天道、犯国法等叛逆之罪了。因为替天行道之圣人再世,正是要对固有的受命而王者、固有的权力秩序进行再次革命,凸现天命信仰的本来精神。

一个好皇帝,一个好皇帝治理下的美好社会,以及一个具有神异功能的教主,能够吸引那些民间宗教的信仰者,实现他们在混合宗教意识武装下的利益追求。

所以,唐宋之后,民间宗教的教主产生出一种救世主的倾向,由民间宗教而大量吸收了儒、释、道三教的道德教化思想和方法,从而在民间宗教系统中形成了一股三教伦理整合体现的思潮。这个趋势,恰好说明圣人正义的民间形态,逐步具有了正统宗教的某些伦理内涵,从其民间的现

① 引自亚伯纳·柯恩:《权力结构与符号象征》,台湾金枫出版社1987年版,第162页。

② 郑志明:《明代三一教主研究》,第106页。

③ 黄育梗:《又续破邪详辨卷一》,中国社会科学院历史研究所清史研究室编:《清史资料》第3辑,中华书局1982年版,第122页。

实形式上,呈现正统宗教和信仰体系的要求。而那些秘密宗教的教主或者救世主,又往往落实于某个活着的普通凡人,几乎每一次以宗教为社会运动口号的反朝廷行动,大都伴随有“教主”或“救世主”的名义,“圣公”、“明王”,“真命天子”,“弥勒转世”等等,不一而足。他们的努力方向,并非天堂彼岸的建立,而是在世俗世界中建立一个以其信仰为核心的人间天堂。宗教之乌托邦与世俗权力秩序整合构建,一统天下,甚至可能变后者为前者。于是,圣人正义的民间形态,即能够转变为朝廷认可的正统的圣人正义论体系了。

就其思想倾向而言,它们乃以儒释道三教为基础,儒教居首位,佛道教次之,将民间习俗、道教丹道、佛教信仰等融为一体,基本上构成了以创世、治世、救世、度世为中心的思想体系,同时也构成了民间宗教的一整套宇宙观念、时空秩序及其统治秩序,成为其改朝换代的思想基础。如“三佛轮流掌乾坤,五祖当极治五行。留下金木水火土,发生万物养人伦”。“天上古佛说末劫,改换世界于朝代”;“未来世界弥陀掌,八十一劫证无为”。

在这样一个天地翻转的时代,民间宗教,以及那些出自于民间形态的圣人正义论的主张,皆是自圣人出世以掌教而“安立天地”,将自救与他教、人助与神助、救世与度世、此岸与彼岸整合为一体,即所谓的“天助地助人也助,三助齐备同皈一”^①。倘若这些教主、这些救世主都能够被追认为圣人,能够构成圣人正义的权力秩序,那么,这个民间宗教、民间信仰、民间圣人所被冠以的“民间”二字,及其被影响的非正统、非正式、弱关系等特征,均可去“邪”转“正”了。由此观之,中国传统社会晚期,民间宗教的发展形式大都走向三教合一,殊不为怪。三教合一,乃是民间宗教得以获得朝廷认可的合法性,小宗教的教主能够转为天下救世主、再现圣人正义的基本路径。正如明末清初思想家颜元所说的那样,“大凡邪教人,都说‘三教归一’或‘万法归一’”^②。

其中,最为典型的应当是明末林兆恩(1517—1598)在福建莆田所创立的“三一教”。

^① 梁景之:《清代民间宗教与乡土社会》,社科文献出版社2004年版,第34—35页。

^② 颜元:《四存编·存人编》。

对于一个从民间学术团体转变为民间宗教团体的三一教来说,其中的民间圣人崇拜的痕迹已是很深。“……吾师独窥无始大暘玄风,汇儒道释为三房子孙,固万古一家命脉,以正纲常,稟于一中。”^①所谓“吾师林先生,总统三教,普度众生,尔曷皈心焉!”在这里,三一教的创始人林兆恩已被作为神、圣加以崇拜。

有意思的是,三教合一之说在他手里被转成了三一教。思想、学说成为了宗教,自己也做了教主。林兆恩的思想行动成了“三一教”结构的中介。围绕着他的思想理念,儒释道之间的内在关系被他构建成为一个新的宗教。它非制度,却具有三一教堂;是弱关系的信仰群体活动,却有集体崇拜式的宗教仪式。林兆恩本来作为一个思想家,将隋唐以来三教合一的思潮集成为三一教教派,但是他又从一个思想家成为一个宗教家,从正统走向了异端,从民间宗教走向了宗教异端。为此,学术界称之为“是有体有用之学,在世出世之津梁”。

林兆恩认为,“圣人之心,包罗乎天地者也。惟其能包罗天地,故其气能充塞乎天地。惟其气能充塞天地,故凡天地间之形形色色,如上之日月星辰,下之山岳河海,以至昆虫草木,生生化化,而无尽者,则皆我之形也。夫心天地之心以为心矣,气天地之气以为气矣,则天地之形以为形矣,则释天地之间只我一心尔。心一则气一,气一则形一。不谓宇宙内事,皆吾分内事邪!”^②他以“心”为中心的儒释道合一的思想理念,很明显,既受王阳明影响,却又超越了阳明心学,从“心”走到了“圣人”的高度。儒教的治国平天下之学、道教的内丹术、佛教的不生不灭之意,出入佛道,归于异端。三教先生,良背之法,治病救人,甚为灵验。于是,他从救人的宗教理念,延伸为救世的社会哲学,“……每以三教归儒之说,三纲复古之旨,而思易天下后世。”^③

他的思想甚至与圣人无异。他说:“君子之于道也,以理身、理家、理

① 《林子年谱》。参见马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社1998年版,第721页。

② 《林子分内集分摘便览》卷2,《宇宙内事皆吾分内事》。引自马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社1998年版,第845页。

③ 《林子全集》利集第7册,《续稿卷之一》。引自马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社1998年版,第828页。

天下,以继往圣,以开来贤,此其有贵于道也。夫道也者,文之足以定太平,武之足以戡祸乱。”^①尽管他一再主张天地合德、天人合心,然而,他并没有被奉为人们崇拜的圣人。他走上了创立宗教、自为教主的道路,与李贽并列为明朝闽中两大异端。

究其政治、宗教根源,乃是因为陆王心学对于“心”的强调,使中国宗教在儒释道三教合一的话语基础上,进入了一个多维发展的时代。同时也是中国人在宋代之后少数民族入主中原,朝廷天命承担的基础受到前所未有的冲击之后,一个潜在的精神个体的再度选择。而在此历史背景之下对于“心”的过度强调,当然是天命信仰在排除了王者的独断性社会资源后个体化的必然结果。天命信仰自然地成为个人的“心”,私人个体的精神关怀从而获取了可能独立乃至膨胀的条件。传统天命的权力意义在此被大打折扣,有点一蹶不振。

天命的个体呈现形式,即表达为狂禅与心学的混合,是中国历史上私人信仰的最大膨胀形式。当然,这个表面上似乎是对于正统和传统的突破,实际上却是最为传统、正统的私人信仰的表达方式。这种过度膨胀了的精神个体,同样将天命、天下置于个体的精神之中,吹胀了精神、信仰的内涵,欲以改变个人精神行动的方式来改朝换代,争取一个圣人来做做。他们以为,圣人更换了,掀天翻地、赤手缚龙蛇的圣人使命也就完成了。所以,晚明儒学只能转向,由“上行”的“得君行道”,改为“下行”的“化民成俗”。颜山农之转儒学为宗教,其社会和文化的背景便在于此。而林兆恩所谓的三教合一,也正是在此基础上得以呈现。更加重要的是,林兆恩的“心法”和“三一教”说,都源于王阳明的心学,而且他与阳明的弟子罗洪先和颜山农的弟子何心隐也颇有交往,故李贽称他为“三教宗师”。因此,我们有充足的理由断定,林兆恩所走的还是化儒学为宗教的一条路,认为孔子的圣学发展到最高阶段即是以“神道设教”;佛教、仙教终不及“尼父之传”是“坦平之直道”。^②

余英时所说的“化儒学为宗教”之儒学,应当指的是作为思想体系的

^① 《林子全集》元集第2册,《道无不可》。引自马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社1998年版,第849页。

^② 余英时:《现代儒学论》,上海人民出版社1998年版,第109页。

陆王心学,当人们把“心”的道德意识强调到一个过分的高度时,宗教的产生就是一个自然衍生的过程。因为道德的绝对化就极有可能转变为宗教。

尽管当时的林兆恩很能得到世人的赞扬,如明代思想家何心隐就曾对林兆恩很是钦佩,他说:“儒、释、道大事已为孔老释迦作了,以后只三教合一是一件大事,又被吾子作了。”^①然天命的转移没能实现,他只能是继中国历史上五斗米道之后和无数民间宗教之后又一个民间认同、崇拜的圣人。他以三代盛世为模式的、“文之足以定太平,武之足以戡祸乱”的圣人精神,也没能在勾划的新社会建设过程中展现出来。

然而,其中却孕育着一个十分值得注意的宗教现象,这就是信仰的私人化及其变异现象。这个信仰的私人化现象,实际上就等于把圣人正义论的根据交给了民间社会中的任何一个人。私人信仰的双重性,正是在此处——尤其是在中国历史上改朝换代的时候,更有充分的表达。

私人信仰在明末年间的凸现,实际上是与当时肯定人心之“私”的哲学思潮紧密互动的结果。王阳明的心学以“良知”为人人所具有。从某种意义上来说,这是把“天理”个人化,将“天理”收归“心中”,也就是“私”化了。^②将“良知”作为一切价值之源,而“良知”之源又不知何处?这似乎也是当时人们无法逃避的价值关怀问题。至于李卓吾所说的,“夫私者人之心也,人必有私而后其心乃见,若无私则无心矣。”^③把“私”解释为“个体”而非“私欲”,把“心”解释为“良知”而非与“道心”相对的“人心”,则此语未尝不与王阳明的良知论全无相通之处。

顾炎武亦在《郡县论五》中肯定了人之私心。“圣人者因而用之,用天下之私,以成一人之公为天下治。……故天下之私,天子之公也。”^④已经明确把“私”的东西与天下之“公”对应地来加以处理了。

“或复于陈确子曰:‘子尝教我治私矣。无私实难。敢问君子亦有私乎?’确曰:‘有私。’‘有私何以为君子?’曰:‘有私所以为君子。惟君子而

① 林兆珂:《林子年谱》,嘉靖三十八年己未。引自马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社1998年版,第842页。

② 《王阳明全集》卷3,上册,第100页。

③ 李贽:《藏书》卷32。《德业儒臣后论》,中华书局1959年版,第544页。

④ 《顾亭林诗文集》卷1,中华书局1959年版,第15页。

后能有私,彼小人者恶能有私乎哉!……惟君子知爱其身也,惟君子知爱其身而爱之无不至也。曰:焉有(爱?)吾之身而不能齐家者乎!不能治国者乎!不能平天下乎!君子欲以齐、治、平之道私诸其身,而必不能以不德之身而齐之治之平之也。”^①

这些理论,表面上是为了“公”的出现,本质上却是为了使“私”的普遍实现成为可能。特别是朝廷权力结构已经丧失了作为天命信仰的平台、丧失了独立承当天命信仰的世俗功能之后,中国人尤其是部分儒教精英分子便在苦苦地另寻信仰表达的路径了。圣人如果还能再世,那么,圣人之正义却在何处呈现呢?

为此,“人欲正当处即天理”,天理即人欲,便是肯定了个人之私,肯定了私人之欲,这多少反映了明清之际儒教思想的一个新变化,似乎正在酝酿着一种具有近代性格的答案。一个儒教的人权观点已徘徊在突破传统的边缘上,大有呼之欲出之势了。^②从私人信仰与公共崇拜的复杂关系而言,人心即天命信仰选择,的确能够反映出这一特点。但是,对此也难以估计过高,因为私人信仰的凸现,却无相应的制度宗教构成,只能使这些私人信仰者走上民间宗教的发展路径——出离了固有的世俗权力秩序和精神权力结构,惟有民间圣人,或者是惟有民间圣人创建民间宗教这一条路好走,别无他径了。

再如明中叶出现的民间禅宗——罗教,曾一度发展成为活跃于华北、江南、西北十几个省份首屈一指的大教派。其声称“山河大地为佛像”,“雷震太虚为法鼓”。他指出了成佛的捷径:不需要出家,不需要朝山进香,世俗生活之中,即可能顿悟成佛,直入天宫。罗教因此很受民间欢迎。罗教的“真空家乡”、“无生父母”、“自在天宫”等,是这种民间信仰的方式。其思想接近于禅宗和心学,更以一种革新佛教的方式吸引社会。它以禅宗的继承者自居,教义上则号称三教合一,老子、孔子与释迦并尊。

此与林兆恩创立三一教的方法和路径基本一致,但他们作为民间圣人的本来身份却不一样。一个是儒教精英,一个是佛教信徒。可他们均是殊途同归,同时做成了民间宗教的教主。

^① 《陈确集·文集·私说》,中华书局1979年版。

^② 余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社1987年版,第525页。

实际上,这个问题相当严重,即当今之世,谁是圣人?天命转移,谁可承当?人人可以为圣人,这个问题可不是一般的严重。最终还需要一个对于圣人的认定和共识。然权力的象征系统、信仰的承当结构已不复存在,仅仅一个圣人心态,如何是好!朝纲不振而圣人辈出,天下必然大乱。正统的圣人正义守持不住,邪说左道风云而出。而以圣人正义为中介的权力结构,于是就走向了崩溃。

诚然,即使是自立天地、替代天命的大事不成,个人的精神、身体的修炼还是功德自在的。神秘体验之中的神秘如走阴祷圣、降神附体等方式,依旧还是很有影响的。民间宗教,三教合成。圣人加内丹,神明赋予伦理。道教内丹派、佛家禅宗、儒教心性之学,大都在以学术为宗教,自做圣人传天命。

虽然佛道教的心性修养、身心修炼,无不以儒教伦理为宗旨,目的只在于国家天下,但倘若缺少了儒教伦理的要求,这个民间的圣人也难以做得成。所以三教合一,可以成为明清时代民间宗教之原型。中国宗教内心深处激活民间造神机制的倾向,是将一个造乎天地的心性膨胀为圣人,以其民间形态努力圣化天下。至于是否能够再作天子,这就不是圣人正义论能决定的了。

“人人本有长生药,自是迷途枉自抛。”“知吾身之理即知天地,知天地合一之实,乃能尽人合天之学。”无法直接进入世俗权力秩序的民间圣人,强化了宗教心性的重要,化天命为个体的精神要求,从而使制度宗教的制约功能大大减弱,天下收拾不住了。民间宗教中把那些原来被禁止的祭祀活动,从固有的权力秩序中解放出来了。如祭祀天地活动的民间化,说明一个权力秩序的象征系统已经破碎,而重建这个象征体系,则需要新的圣人问世。所谓的山河再收拾,当然要从天命的控制做起。

从宗教史的角度看,这一现象恰好可以说明十六世纪的社会变动并不限于经济和政治领域,而必须扩大到社会心理的方面。换句话说,晚明以来,中国人似乎经历了一个长期的信仰或精神的危机。^①

的确,这是一种信仰危机,源自于权力危机的信仰危机。人人争做圣人,权力秩序当然是荡然无存。“中国民间宗教的社会功能基本上表现在

^① 余英时:《现代儒学论》,上海人民出版社1998年版,第111—112页。

两个方面,即精神层次上的慰藉功能和行为层次上的使用功能。对执着于务实求存这一价值标准的乡里民众而言,他们固然希望从诸神救劫的说教中获得精神支持,借以消解由于社会压力而引起的心灵焦灼,但他们更希望慰藉能够落实到社会行为领域,以解决人生的实际需要为归宿。”^①因为在国家权力与民间社会之间,彼此分离的却是一个特殊主义系统。前者是权力整合,后者是信仰分立。它们在彼此之间的冲突和整合中,要求国家或民间按照天命信仰的普遍主义标准来要求每一个人,但又把天命信仰私人化的特殊主义标准引入对社会精英分子的共同讲求之中。明末时代的宗教变迁,大抵上就是这个矛盾和冲突的生动反映。于是,汤武革命的传统中增加了若干内涵丰富的民间版本。

即使是圣人在民间社会问世,他们亦是无法在人间社会再建天堂,而只能是信仰在公私之间进行天命分割了。天命可能被分成公共的与私人的,这本身就是一个进步。

3. 公私交织型群体信仰

自秦汉以来的中国历朝,虽然有比西方封建社会较集中的政权,但是在技术上、实际上不可能控制社会的每一环节,因此传统中国民间社会本来就有一定的自主性。由是之故,在广义定义下的所谓“公共范围”,即官方及民间皆参与的社会空间,实在不需要大费周章地证明它的存在,反而欲要证明一个二十世纪前的政府可以摧毁、或完全禁压这个领域,却是几乎不可能的事情。只要稍有常识,就可找到无数历代中央政权管不着的社会活动,诸如各类的宗教、行业组织。这些组织,就算在政权最强及集中的时代,都能发挥作用。于是,所谓国家与民间均有参与的“公共范围”或“第三领域”,在中国其实很早即有。^②

因此,传统社会中的宗教信仰,即使是同一种宗教信仰,也可以具有不同的组织形式;而不同群体的信仰组织,就会具有不同的信仰要求。如民

^① 程焱:《晚清乡土意识》,中国人民大学出版社1990年版,第254页。

^② 梁其姿:《施善与教化:明清的慈善组织》,河北教育出版社2001年版,第320—321页。

间的佛教组织,就有可能给佛教信仰带来民间的信仰形式,以不同于官寺的佛教信仰,甚至有可能出离、超越固有的权力秩序。民间的宗教确实存在着一种不同于朝廷官府权力秩序的民间精神和行动秩序。它们是非制度宗教形态的,但却具备着相当的组织形式和制度要求。关键是它们无法完全得到朝廷官府的认可,难以进入正常的制度化程序,只能停留在民间巫术、迷信、邪教的形式。在此问题论域之中,中国传统社会是否存有“公共范围”,首先就应当是公共领域如何得以构建而获得制度化的可能。

因为这个问题,人们常常试图把历史上中国佛教的农民形式(更笼统地说应该是民间宗教的形式)看作是秘密的、个人的和家庭的一整套巫术,^①以至于中国宗教最受韦伯批评的方面,应当是中国宗教中近似于巫术的那些现象和行动了。这就是韦伯称之为中国宗教需要“祛魅”的层面。所以,中国佛教在上层社会以及民间社会里的表达形式,常常困扰于来自欧美宗教社会学的理论和方法,即所谓的“祛魅”及其“理性化”问题。

此处所谓巫术,一般是指那些仅仅服务于个体,不领导一个组织,不能产生延长的或排他的交换模式。巫师只有一群信客,而无一个教会。巫术是指操纵自然力量来获得回报,而不提及神或者没有关于存在的一般性解释的迷信体系。^②

然而,在具有一定宗教意义的国家权力秩序中,中国的佛教及其信仰已经应承着国家权力秩序的稳定要求而大致经历了“祛魅”的清理和制约。就世俗权力秩序及其权力要求而言,这些近似于巫术、迷信的宗教、信仰现象,一旦进入国家权力秩序,其“祛魅”的权力目的就能够基本实现。尽管其中的祛魅方式和手段新旧不一,但是它们被秩序化、制度化的形式并无二致。

由于朝廷国家代表了天下的信仰体系及其权力秩序,所以它们就会设计一套制度以制约宗教、信仰群体的行动方式,甚至把宗教界交通鬼神、预示未来的种种异说、教义、仪式、神灵灵验等,都纳入它们设定的权力秩序。“从这一意义上来说,所谓‘术士’就是那些据称拥有(能够超越

① 谢和耐:《中国5—10世纪的寺院经济》,上海古籍出版社2004年版,第250页。

② 罗德尼·斯达克,罗杰尔·芬克:《信仰的法则:解释宗教之人的方面》,中国人民大学出版社2004年版,第130页。

时间和空间,尤其是能够预言未来)、遥控事物的强化力量(能够操纵生命,或将之从活着的生灵那里取走,或将之赋予没有生命的事物)。这些力量一般被称之为‘术’,这意味着我们应把它们视为‘妖术’(sorcery),而不是‘巫术’(witchcraft)。”它们甚至是人们与精神世界乃至鬼神世界发生联系的中介。^①因此,已经包含了深厚的宗教信仰意义在内的朝廷权力秩序,无疑是难以让这些巫术、妖术出离了固有的权力秩序。在朝廷眼中,这些妖术、巫术、迷信……同样能够作为人们与其精神世界乃至鬼神世界的交往中介,构成控制和统治人们的强化力量。

按照中国宗教及其权力秩序之间的内在关系,中国宗教的祛魅问题,实际上就是如何进入权力秩序,或者是被权力秩序所容纳,否则就可能继续是妖术、是淫祀。那些没有进入权力秩序却与人们精神世界私下里相互交通的方法或人,常常被朝廷官府视为妖术、淫祀或者是宗教异端。从这个角度来看,近似于巫术这样的妖术、淫祀,即韦伯认为一定要理性化的东西,在中国的权力-宗教语境之中,不仅是一个理性化的问题,更是一个如何使其信仰、宗教行动秩序化的问题。倘若进入了国家权力秩序或者被纳入了权力秩序,那么,这些巫术、淫祀、迷信的东西就会被相应地秩序化,等于获得了理性化、制度化。

在这种历史的和权力的话语背景之下,中国的佛教寺庙具有了官寺、民寺和私寺的分别,而按照本书的研究,实际上就具备了一种私人信仰和公共崇拜的差异,所以中国的佛教寺庙也因此而有了相应的分别。官寺即等同于佛教的公共部分,进入了朝廷官府制定的权力秩序;民寺和私寺则属于私人信仰范围,大抵上是被排斥在朝廷官府定义的公共领域之外的。^②因此,韦伯所谓的“祛魅”问题,在中国宗教的特殊语境之中,便应当是公私关系、官民关系的制度化,同时也是一种权力秩序的准入和排斥的对立关系。宗教的权力表达及其关系的制度化,实际上就是中国儒教、佛教可能“祛魅”,继而获得形式化、制度化的基本障碍。在不影响朝廷官府的权力秩序的前提下,国家权力甚至愿意这些迷信、巫术保留着,而不

^① 孔飞力:《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》,上海三联书店1999年版,第129页。

^② 卜正民(Timothy Brook)在他的研究中也指出:像士绅一样,佛教寺院也有公与私之间的一种复杂关系。参见卜正民:《为权力祈祷:佛教与晚明中国士绅社会的形成》,江苏人民出版社2005年版,第26页。

需要它们的群体形式和组织过程。

孔飞力为中国人讲述的“叫魂”的故事,实质上就是上述这种复杂关系尚未理性化、秩序化、制度化的生动体现,或者说是那些曾经作为民间社会里十分活跃的精神力量,与朝廷国家、权力秩序的强制性要求之间的冲突。

这是因为,中国人反抗朝廷官府的历史实际上——或者官方认为——与宗教实践和组织的某些形式有关。当然,在中国没有教堂和教条能够与异教徒的叛逆进行较量;不过,儒家的观念作为一套宗教信条被看作是表达了关于社会中的人们和自然中的社会的理想观点。这些信条实际上包含了一种官方的宗教,在仪式上得到帝国崇拜行为的支持,而且保持一个孔庙系统,官府的行政官员负责看管,体现了国家和官方的观点。官方宗教在汉人宗教中是出类拔萃的,但是,它的信条和实践都免除了其他宗教因素的影响。道教和佛教——无论官方可能一次次地对它们采取何种看法——这两种宗教的制度总遭到国家的某种限制,它们的思想、实践、神职人员通常被纯粹的儒家作为非难的靶子。然而,尽管在某种意义上道教和佛教是非正统的,但它们却是汉人宗教舞台上一个正常的和人们期望的部分。^①

对于官方宗教而言,它们甚至是国家权力秩序的象征和代表,它们的宗教信条和信仰实践事实上就等同于权力秩序,因而民间乡村的宗教实践和信仰群体,常常会构成对此权力秩序的冲击。但是它们又的确是中国人人际伦常、现实生活的一个十分重要的组成部分,不可舍弃。所以民间的宗教和信仰,无论是群体方式还是私人形式,都必定要遭受来自国家权力的限制,尤其是那些群体信仰,更加受到国家权力的严厉关注。所以,本节所要讨论的民间组织和佛教信仰之间的复杂关系,表面上似乎是那种包含了宗教、信仰特征在内的权力秩序如何稳定运作的问题,骨子里却是这种镶嵌在权力秩序中的宗教和信仰,如何形成它们在固有权力秩序之外的表达能力、在上层社会、民间社会之中的不同的表达形式,同时也回答它们应当如何祛魅,以获得其应有的秩序化,或者是理性化的结果。

^① 莫里斯·弗里德曼:《中国东南的宗族组织》,上海人民出版社2000年版,第147页。

一般说来,佛教信仰从“心”开始(松散),道教信仰从“身”(个体)开始,民间信仰则从仪式开始。但精英佛教的仪式与民间佛教的区别并不在于仪式,而在于仪式之后的体系化思想哲学的支撑,民间佛教的仪式缺乏体系化的教义思想的支持。民间佛教的发展,必然要从体系化、实际上就是信仰的群体表达上来获得。

欧大年(Daniel L. Overmyer)提出的“民间佛教”,是指佛教中的民间教派(popular sects)^①。西弗也曾经提出了分别普化的佛教(Diffused Buddhism)与独立的佛教(Distinct Buddhism)的概念。^②杨庆堃的制度宗教的概念,则理所当然地把民间社会的佛、道教视为普化的宗教形态,当然要在祛魅后才能进入理性化之列。

首先要指出的是,民间宗教进入权力秩序而获得制度化的存在形式,并非是宗教及其信仰本身获得了一种存在的组织形式,类似于基督教的教会组织那样。这种制度当然还是朝廷官方设置起来的管理制度,制度本质当然还是世俗权力。从朝廷国家权力秩序的要求来说,国家权力对于“在俗僧道”(secular clergy)十分忌讳,所以寺院空间的“公共”特征总归是十分有限。惟有民寺才有一定公共空间的特征。对于那些不入“僧录司”或“道录司”的僧道人员,国家总是十分紧张。尤其对于僧道人员的身份不是十分清楚的情况,权力秩序总是感到头疼,总是设法要他们进入朝廷权力秩序,以隶属于官寺体制,并在很大层面上,要将这种管理方法使用到那些生活在平民社区、广大民间宗教的职事人员头上去。

这些在俗僧道,既不受宗教纪律的约束,亦不服从国家的控制管辖。因此,真正的问题在于权力控制之下的公共秩序。那些在俗僧道“窃二氏之名,而无修持之实,甚且作奸犯科,难以稽查约束”,而国家权力机构之所以要以度牒制度管理僧道人员,也就是因为社会上还存在着一大批不受国家控制的宗教礼仪职事人员,管理的目的是为了“使无赖之徒不得串入其中,以为佛老之砧”。朝廷甚至会下诏禁止“应付僧”的出现和扩大。

^① Daniel L. Overmyer, *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge: Harvard University Press, 1976.

^② Huber Seiwert in *Collaboration with Ma Xisha Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History in CHINA STUDY Vol. 3*: Published for the Institute for Chinese Studies of Oxford ed. Glen Dudbridge & Frank Pieke (Leiden: Brill, 2003) p. 97.

那些不属于任何官寺的云游僧人,既无僧职,亦无固定寺庙,因此是精神秩序的威胁者,他们所从事的礼仪职事活动,都会被认为是妖术、邪教之举。只有那些本地的僧道人员从事的礼仪职事才保证安全,因为人们都知道他们在本社区中所扮演的角色。这些没有进入官寺制度设置的佛教礼仪、职事人员,以其社会流动的形式,往往会中断王朝与上天力量的脆弱联系,中断天命及其构成的精神秩序与权力秩序之间脆弱的联系。在王朝权力看来,这些扩散形式的宗教职事,“行踪诡秘,出没不常,必有隐身邪术,故能肆行其恶,使人人莫得其踪。”^①

作为官寺佛教,不但制约了官僧阶层的宗教行动方式,决定了佛教存在于上层社会的组织形式,同时也决定了佛教在民间社会存在的秩序化或者制度化要求,否则就不具备正当性意义。所以,那些作为民寺、私寺或民僧、私僧的存在形式,一方面具有形形色色的发展特征,同时也作为官寺佛教在上层社会里的存在形式的变异,表达着它们自己的秩序化或者是制度化意义。

当然,那些源于民间信仰的诸神,最初都不属于任何宗教系统,有的是与民众日常生活相关联的,如灶王、土地、送子娘娘、药王、财神等,保佑人们平安无恙、无病无灾、心想事成的诸神;有的是历史上著名的人物以及附会有种种传奇故事的各类人物,如关公、文天祥及八仙等都成为有名有位的神佛;那些生前有着佳德懿行的人也会由普通人升为神,特别是多数的城隍都是些享誉本土的人物,当然其中也有一些并不显赫的地方小神;有些生前具有某种奇异的才能或死于非命的人常会被传说成具有超凡的神力,从而成为一方或一业或全能的保护神。这些源于民间信仰的神,在民众之中受到供奉,如同那些龙王、火神、山神、土地神、泰山神、送子娘娘等神庙,更是星罗棋布,遍于各村镇,其数量远远超过正规的寺观。所以,中国民众在日常生活中对于诸多现世人生的神祇有着十分迫切的需要,对于它们的祭拜便在民间各地非常普遍,形式多种多样。^②它们大都在国家权力秩序之外。

^① 孔飞力:《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》,上海三联书店1999年版,第151—153、157、195页。

^② 任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社1990年版,第674页。

中国历史上的道教思想和信仰本身,早就把这些神祇和祭祀形式都包含在里面了。稍后就是佛教的进入中国,在其进入上层社会的同时,它们也同时开始民间佛教的发展形式。佛教的民寺、私寺的形式,也把这些民间神祇和祭拜的内容和形式大都纳入了佛教的框架。所谓佛教的中国化历程,无不与此紧密相关。

虽然在佛教传入以前,中国就已经有了救世主观念,但到了中世纪,民间的这种救世主的形象就已经为菩萨所占据了。菩萨能够以其神奇的“法术”,在世界上以最有效的方式拯救人们。正如汤用彤所云:“佛教之传播民间,报应而外,必亦藉方术以推进,此大法之所以兴起于魏晋,原因一也。”^①任继愈亦云:“佛教传入中国所以能被接受,首先不一定是他们那一套‘安般守意’的禅法及般若学,看来他们的方术更能吸引一部分群众。”^②

一个普遍的现象是,皇帝、王公贵族、官吏与一般百姓,信佛或笃信菩萨的前提,是看到了佛法的神奇灵验。这种类型的佛教及其信仰,应当是与韦伯批评的巫术现象基本一样的。他们追求的往往是实际的、看得见摸得着的灵验,关心的是这个信仰能否实现自己的愿望,却很少能够钻研佛教奥义,理解其复杂的观念和精神。实际上,这就把佛教信仰作为实现个人目的、利益的工具。而佛教界为了能够吸引信徒,也需要不断地显示出其超越其他信仰的神奇灵验。这些以“神奇灵验”作为取舍信仰对象的标准,与那些通过历史而传承下来的“祭者必有福”一类的传统观念结合起来,共同构成为民众信仰变换起伏与赓续传延的二重奏。^③依然是神人之际、施报之间的象征交换关系模式,构成了民间佛教得以演进的基本趋势。只要人们存在着利益或象征交换关系层面的需求,佛教就会以满足这些需要的形式,改变或构建自己的宗教行动方式。

人们似乎不需要什么严格的宗教制度或者是祭祀仪式,只要是与自己的利益和目的的实现能够拉上关系的,就可能去信奉、去祭拜。这个时候,人们不必在乎什么宗教制度,即使是民间的组织也大致可以行使宗教

① 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》上册,中华书局1983年版,第134页。

② 任继愈主编:《中国佛教史》第1卷,中国社会科学出版社1981年版,第7页。

③ 侯旭东:《五、六世纪北方民众佛教信仰》,中国社会科学出版社1998年版,第64—65页。

祭祀等活动,进而使宗教、信仰很快就取得了民间社会的群体形式。

尤其重要的是,佛教进入中国之后,常常通过参与社会救济和教化活动来进入民间社会。朝廷官方也大力扶助和推动佛教在民间的教化活动。北魏朝廷曾特划一部分州郡编户为僧祇户,每户年收60斛粟,归寺院掌管,灾害年赈给饥民。^①唐代寺院还有悲田坊、养病坊之设,以赈济和收留贫穷废疾之人。^②在进行这些社会救济活动的时候,佛教还辅之以宗教教化。《隋书·经籍志》记载说,当时“民间佛经,多于六经数十百倍”。民间收藏的佛经,多于儒家六经数十百倍,可见佛教在民间社会的地位和它在民间社会可能发挥的影响。

由此看来,佛教并不仅仅是一种流行于上层社会、精英分子之中的哲学、思想体系,也不仅仅是一种发展为官寺形态的佛教组织,至少在隋唐之前,它已经成为中国民间社会中具有强大影响的一股社会力量。民间信仰、民间的救济和教化活动,使佛教逐步具有了民寺或私寺的发展形式,佛教已经成为民间生活的一个重要部分。

大概从公元五世纪起,中国佛教便以一种发展于乡间农村的“非制度”、弱关系的信仰形式,渐渐地民间、乡村发展起来。一方面是僧侣阶层中的大部分人,都出自农民,另一方面是农村小道场、兰若和还愿塔的数目非常大。只有僧侣中的一小部分精华,才通晓和钻研教理,而历代皇帝和上流阶级的人,仅仅是在需要的时候才使用这批僧侣,服务于自己的利益。

公元五、六世纪的时候,佛教渗透乡村,居民因佛教信仰而组织成一种叫做“义邑”或者“法义”的宗教信仰团体,以便共同修习佛教,或从事与佛教有关的各种社会活动。在农业生产之外,佛教的仪式和法会等宗教生活是乡村居民的主要活动。这些团体成员之中有僧人,更多的是俗众。其组成的过程或是由一位乃至数位僧人发起,领导俗人信徒组织而成;或是由在家信徒主动组织信众,再邀请僧人作为其组织之指导者。

与此类佛教信仰群体、组织相关的管理者大致有邑主、都邑主、维那、都维那、典坐、典录。这些名称,或模仿政府僧官或职官之名,有的则借用

① 《魏书·释老志》。

② 《唐会要》卷49。

寺院僧人职事之名。这些信仰群体的活动大都是营造佛像、窟院,或举行斋会、写经、颂经等行事,特别是为造像、设斋等出资的组合。它们具有社会伦理的整合功能,体现在村落之内不同族姓之间的联结、村落与村落之间的联系,以及缩小社会差距三个方面。在那个上至帝王、下至庶民几乎全部信仰佛教的时代,佛教成为不同阶层的人们之间思想与文化的公分母。佛教的戒律影响了他们的日常生活,成为生活中的制约。^①

值得注意的问题是,这些佛教信仰群体、组织的管理者,常常只是模仿官府僧官或职官名称,或者是借用寺院僧人职事之名而已,它们似乎并不具备自己独特的专门的组织、制度,主要还是依托乡村、邑里一类的组织,以组织和展开一些仪式和法会。

写于1019年的《释氏要览》,道诚在一段文字之中毫不犹豫地把一些比较晚期的莲花会、净社和中国民间传统的“社”的组织,作了比较。他说:“夫社者,即立春秋日后,五戊名社日,天下农结会,祭以祈谷。《荆楚记》云:‘四人并结综合社。’《白虎通》云:‘王者,所以有社,何为?天下求福报土,人非土不食,土广不可遍敬,故封土以立社。’今释家结慕,缙白建法,祈福求生净土。净土广多,遍求则心乱。乃确指安养净土,为栖神之所。故名莲社、净社尔。”^②

实际上,“邑”这个词在公元6世纪左右的佛教徒中,就相当于“社”的同义词,在当时主要是指已经从为祭祀土地神而组成的村民集团变成成为一种为举行佛教法会和仪式的信仰群体。他们“安居处虽隐,每行慈救。年常二社,血祀者多。周行救赎,劝修法。义不杀生,邑其数不少”^③。这类佛教的“社”,最古老的名称分别为“邑”、“义邑”和“邑会”,而比较晚期的名称就是“社”、“社邑”或“邑社”。“邑”之名是指同一地区或同一小镇的全体居民,“社”名则使人联想到了中国上古时代在土地神祭坛召开的村社会议。这种地道的中国式崇拜土地神的活动,以公开或秘密的方式一直持续到佛教的鼎盛时代,某种程度上还与宗教信仰的群体形式整合了起来。

① 刘淑芬:“五至六世纪华北农村的佛教信仰”。载林富士主编:《礼俗与宗教》,中国大百科全书出版社2005年版,第216—256页。

② 《释氏要览》卷上,第263页。

③ 《续高僧传》卷27,第682页。

邑社的结合,既是民间组织的佛教仪式化,同时也是佛教信仰与土地神的祭祀等宗教行动的整合方式。祭祀土地神的民间组织,在这些情况下变成了佛教的仪式和法会举行的“社”。它们之间并非通过彻底、突然的改革,而是通过一种没有与当地习惯和观念正面冲突的发展。在中国土地神祭或者是由佛教激起的新的宗教虔诚,又给一些已经古老的或正趋向于衰败的宗教形式,赋予了一种新的生命力。它可以说明土地神的祭坛、地方道场和佛刹之间,存在着功能方面的一致性。

这些佛教化的“社”从创立开始时,就要面对三宝而许下隆重的愿和誓言。通过信徒们发愿,便可以确保已故亲属们的福;通过主人的自我施身,便可以确保其所辖全体民众之福。因为在举行向所有人开放的法会的时候,必须请三宝。根据史著、碑文石刻以及敦煌写本等收藏品,可以看出中国佛教从五世纪末到宋代,“社”这一机构一直得以维持下来。^①

这些松散却具有群体形式特征的佛教活动,似乎出离了制度宗教的限制,而能够比较自由地活动在乡村民间的邑社之中。它们的活动方式与官寺的佛教仪式已经基本不同。一种“菩萨戒”,就足以使他们与佛教、寺院、僧伽紧密联系起来。对于这些接受菩萨戒的在家俗人来说,他们只要把自己与出家人,与佛教仪式、法事活动联系起来,便可以使自己成为佛教组织的一名成员,而不在乎什么制度宗教,也不在乎什么官寺的制度限制。

这些在家的佛教信仰者,其佛教的仪式或者法事活动,往往是他们追求自己私利的自由活动的借口,所以这些活动的组织原则常常要采用邑社、乡里的弱关系而非制度化的强关系。这些活动的组织载体,大都被称为“义邑”或“邑会”,而非一般地被称为寺庙、寺院。

这些享有“邑子”称号的普通的佛教信仰者、宗教社的成员,一方面大都是由平民百姓组成,同时还都是以“结友”的方式联系起来的信徒。它们之间甚至还有一种亲属关系相维系。这些成员互为兄弟,都获得了一个其第一个字均相同的个人名字,即慧(Prajna)。虽然这些社大致属于不同的家族,但在六世纪的邑社中,其邑子也常常各自以“法义兄弟”相称,在敦煌地区,有些社叫作“亲情社”或“兄弟社”。无论敦煌社的成员是

^① 谢和耐:《中国5-10世纪的寺院经济》,上海古籍出版社2004年版,第258、265页。

否以兄弟相称,他们都是按照这种假想的亲属关系行事的。一旦入社,新成员就要保证,要共同分担今后降临到其成员头上的祸福。所以,在这种弱关系却联系亲密的成员组合之中,甚至是“邑子”及其整个家庭,都会从这种社的宗教和物质利益中得到好处。^①

这种宗教性的民间组织,与其说是一种信仰群体,还不如说是一种基于共同信仰而组成的民间自助互益型的群体组织。在这种组织中,并没有建立以强关系为特征的宗教制度,而仅仅是一些兄弟般的、邻里的互助互益型关系。所以,可以这样认为,这些邑子们的组合,也许是以共同的佛教信仰作为一个纽带,作为一个正当性理由,便于他们的群体性活动方式,甚至是能够以群体行动的方式承当共同的祸福,便于把他们的互助关系置于一种宗教信仰的关系之中。也仅仅是在这种民间乡村的邑社之中,人们才得以看到宗教对于日常世俗生活的组织、规范等一类的社会功能,多少不同于官寺佛教或者是制度儒教那样,被紧紧地镶嵌在世俗权力秩序里。宗教信仰的群体特征,在这里多多少少有所体现。

这种佛教的“社”,甚至是一种家族性的和世袭性的机构。在与同一个社的所有成员共结友谊时,所涉及到的并不仅仅是某个人和家庭,而且还包括其世系的所有男性后裔。家长在社中以直系继承。一卷敦煌文书指出:“凡为立社,切要久住。本身若云亡,便须子孙承。”“直至绝嗣无人,不许遣他枝眷。”^②家族成为了佛教信仰的群体构成,家族成为了佛教的信仰单位,这就与以家族为单位的儒教祖宗崇拜几乎一致了。这就是虽无制度,却有组织关系的民间佛教。家族生活似乎具有了宗教意义,佛教的信仰使他们之间的人际伦常关系变成了一种不可分割的关系,进而构成一种民间社会中的弱关系群体信仰模式,以区别于公共宗教的权力秩序要求。

① 在有关的敦煌写本资料中,反映了这种“邑社”的亲密和互助的关系。在一个由14位成员组成的一个社中,曾决定在其社条中增加一新条款。过去对于社内成员的某位近亲(兄弟、姐妹或其他直系亲属)从事远程旅行,没有做出过任何具体规定。增加的新条款规定,当邑子的一位近亲旅行回归时或死亡时,每一个成员都要提供1匹绢。在出发从事千里旅行时,大家都要共同提供费用,并奉献一瓮酒;当旅行者返回时,又要向他奉献两瓮酒。为了对一位亲戚的死亡表示“出孝”也要提供两瓮酒。参见谢和耐:《中国5—10世纪的寺院经济》,上海古籍出版社2004年版,第266页。

② 引自上书,第267页。

因此,整个邑社都有一种双重的目的:一方面是确保完成集体宗教活动,因为人们一直在等待全体社子,甚至是整个村社集体的乐善好施的效果;另一方面是使家庭宗教信仰能得以继续。比如,敦煌邑社中的每位成员个人所交纳的份额,可以使他们共同举行斋供。所以,它是中国互助性组织和财税联合会的起源,宋代的长生库是由入社的和尚交纳的份额组成的。从为祭祀土地神而组成的古老的村社集团,一直到近代中国的农民股东会,这是一直持续下来的一种悠久传统。从其发挥作用的形式来看,宗教的、中国的或佛教的社,可以正确地使每个人在公共生活和家庭生活中最为重要的时刻,占据自己应有的位置和举止适当,完全如同传统、伦理和宗教所需要的那样。佛教之斋,大都伴随着祈祷和忏悔活动,其目的是为了参加者及其家庭“建福”或者是为已故亲属“追福”。因此,如果为斋供交纳自己的份额,那肯定既是由于一个家庭无力独自承担全部开支,但同时又是由于其份额和斋供所具有的意义及效果,大大地超过了那种纯经济性的考虑。^①

在这里,每位社员都必须交的个人份额,本来是家族般的规定或要求,这时却被要求作为这些共同体的成员所必须举行的宗教活动(斋供)。佛教与家族的关系因此得到了相应的整合。这应当是中国佛教存在于民间社会的基本形式。它近似于儒教的祖宗崇拜方式,家族就构成一个宗教的信仰单位,是家族(而非寺院)成为了这种民间佛教的群体活动基础。

根据谢和耐的研究,在中国公元六世纪,所有的社都有自己的说法和尚,被称为“邑师”;在敦煌地区,在社员中也登录有僧尼。这些出家人的作用,并不仅限于对社内的世俗成员说法,他们还亲自为社带来圣性,社内共同从事的所有慈善活动的效率也由于他们的存在而得到了提高。如果信徒们与这些拥有圣性的人结合起来,那肯定是他们希望在来世转生时,能得到后者的帮助。举行斋供,在城市行像、转经和燃灯,佛教生活中的所有这一切活动,都是信徒和僧侣们合作的杰作。

信徒与出家人僧伽的团结一致,经常是由他们共同举办的斋会和功德,通过其社子的相互服务,而定期地得以加强,其延续性由发誓的信任、每个人都自愿表示服从的公约和惩罚制度而得以巩固。帝国范围内的小

^① 谢和耐:《中国5—10世纪的寺院经济》,上海古籍出版社2004年版,第268、270页。

道场,正是这些具有民间特点的许多社所特有的佛刹。就是因为这些原因,中国寺院和佛教僧侣们的势力,并不是特定为宗教性、经济性或政治性的,它们同时具备所有这些特点,但程度各有不同。^①

家族式的佛教信仰活动,使家族活动具备了一定圣性,而佛教活动的仪式化,同时又使这些家族活动模式化和更加规范化了。基于佛教的信仰,这些家族里的公约和惩罚制度也得以同时建立起来。所以如果把它们与官寺比较,这些民寺或私寺无疑也会同时具有宗教性、经济性和政治性,但它们的表达程度当然不同。后者的表达当然会在政治性层面淡化得多,而在宗教性与经济性层面突出一些。经济性的活动使它们得以互助,宗教性的活动使它们的群体活动取得了凝聚性,而家族形式的宗教行动方式,则可能使他们获取儒教正统加以认可的正当性。其与官方制度宗教的发展方向基本一致,但在形式上却大有差异。其中最根本的一点,就是民寺和私寺不能投资于政治资源,而官寺佛教能够直接镶嵌进入权力秩序。

应当指出的是,当佛教被纳入权力秩序而制度化、构成为官寺佛教之后,反而会促使私人的佛教信仰和民间的佛教行动格外的活跃,私人的佛教信仰也随着信仰者社会地位的变迁而改变了自己的存在形式。除了上述以家族为信仰单位的宗教行动方式之外,还出现了中古时期皇室贵族的私人信仰方式,以及晚明时代文人士绅以寺院为中心的社团式佛教行动。

首先是皇后和公主以及皇家最高的人物大都蓄养僧尼,在宫中修建寺院佛堂。梁武帝曾经有其“家僧”,^②唐代皇帝也有自己的“内道场”。开元二年(公元714年)曾经颁布一道诏令,严禁官吏们在自家中私蓄从事占卜术的佛教僧尼、道教道士和仙姑。这道敕旨还补充说,各个家庭都有义务设斋一次,为这一机会而招来的出家人,应出示自己的度牒,还必须向行政当局宣布,他们住在哪座寺院或道观中。只有在此条件下,他们方可按照允许的数目到各家各户去。御史的侦探奉命搜捕那些违诏者并给予惩处。^③

① 谢和耐:《中国5—10世纪的寺院经济》,上海古籍出版社2004年版,第274、275、276页。

② 《佛祖统纪》卷38,第355页。

③ 《册府元龟》卷159,第11页。

显然,在宗教崇拜严格禁止私人进行的制度框架中,私人特征的崇拜行动只好向外道、巫术的方向转移。“壬子,诏私家不得辄立妖神,妄设淫寺,非礼祠祷,一皆禁绝。其龟易五兆之外,诸杂占卜,亦皆停断。”那些具有巫术特点的仪轨以及与仪礼相反的祭祀制度,基本上都是使用乌龟壳和蓍草进行的占卜之术,属于受禁的行为。^①所以,唐太宗于公元639年的一道诏令就指出:“比闻多有僧溺于流俗。或假托鬼神,妄传妖怪;或谬称医巫,左道求利;或灼钻肤体,骇俗警愚;或造诣官曹,嘱至赃贿。凡此等类,大亏圣教。朕情在护持,必无宽贷……”^②明确指出左道、妖怪或鬼神之假托,均将有损于圣教,实际上就定义了民间佛教与官府宗教的界限。

上述家族化,乃至皇室形式的佛教信仰形式,基本不同于官府严禁的左道、妖怪或假托鬼神的迷信活动。它们已经是一种大致具有了正当性的佛教行动方式,并且已经具有了一定程度的群体行动方式。

但是,这种形式的信仰群体,并不具备作为“社会组织”或“次级群体”的基本特征或基本内涵,而是更多地表现为“小群体”或“初级群体”的形态,其组织化程度较低、结构较为松散,一般是人际关系比较亲密的群体。它通常以面对面的互动、面对面的交往与合作来达到其运动目的。同时,它还以信仰等非强制性的因素来维系群体的规模,而不存在正式的社会控制手段。^③非制度的、非正式的弱关系,甚至是家族关系的渗透,都将构成这类民间佛教信仰的表达形式。

中国佛教在此类形式上的转变,预示着中国佛教的存在形态已经有一部分脱离了固有的权力秩序,衍变为一种不同于官寺佛教的发展格局,出现了一定程度上的私人信仰群体。就在皇家蓄养家僧、设立“内道场”的先后,佛教信仰表现了不同于朝廷官府佛教形态的私人化趋向,即使是皇室贵族的佛教信仰方式,实际上也不同于朝廷官府允许的官寺佛教行动。尽管是上层社会的佛教行动和信仰呈现,然而,他们的佛教行动已经呈现一定程度的分化,即皇室贵族是“内道场”的设立,而文人士绅则是寺

① 谢和耐:《中国5—10世纪的寺院经济》,上海古籍出版社2004年版,第282页。

② 《佛祖历代通载》卷11,第569页。

③ 梁景之:《清代民间宗教与乡土社会》,社科文献出版社2004年版,第101页。

院之中从事一种相对独立的社会空间的构建,使佛教寺院结构先后衍生出不同于朝廷官府所提倡的公共宗教、具有另一种“公共范围”的信仰群体。

这就是在晚明中国具有某种公共性质的士人聚会。士人们的短期居停、聚会、读书、讲学等活动,既没有出现在私人主导的宗祠祖庙里,也没有出现在国家主导的儒教寺庙里,却是出现在佛教寺院这样的空间里。这说明寺院在晚明士绅社会是更有意义的现象,因为大量的佛教寺院空间得以在十六世纪供公共讲学之用。特别是在1450至1475年间,佛教寺院就通常用作理学家的讲学场所。陈献章是这样做的第一个著名的明代思想家。因为儒者能够从事公共讲习、工作的地方显然是太少了。

虽然明代的开国皇帝朱元璋在公元1391年倡议制定了《申明佛教榜册》,禁止低等功名的士绅和考生进入寺院,但是在晚明时代,寺院聚会的做法却得到推广。随着那个时代对于佛教观念和制度的逐步赞成,无论是个人还是团体,都喜欢利用寺院。当时北京、南京士绅的文学聚会、同窗聚会和社交聚会,大都在佛教寺院中举行。士绅在寺院举办短期的社交和教育活动,并由于士绅“终岁读书破寺中”的传统,也使寺院在文化上可能是科考不中而又没有财富或者支持者的文人之路的终端。

尽管把士绅带到佛教寺院的文化活动,对寺院的宗教功能来说并非主要的,或者至少是与其宗教功能分开的,士绅们来这里很少是因为寺院的宗教信仰功能,而是因为寺院的优雅别致和清静。然而,寺院的聚会,却能变成联结晚明士绅和佛教机构的世界之网络的另一个组成部分,甚至它被认为具有“公共空间”的特征。在某种意义上说,这种特征取决于寺院机构的“公共性格”。佛教正好定位在满足一个成长着的地方精英的休闲娱乐和文化渴望上面。特别是在其他公共空间缺乏的情况下,这些士绅精英分子利用了寺院,给寺院定位:它能够提供适合士绅意识的适当的空间和环境;而利用寺院也意味着士绅参与寺院事务的机会在增加,并进而将两个社会领域整合在一起。

国家利用寺院作为临时公共集会的场所,与士绅利用寺院作为公共空间是相类似的。然而,前者是公共权威的延伸,后者是私人利益的扩展。寺院集会的中立的公共性格——一方面既不出现在被允许的宗庙的私人领域内,另一方面也不出现在国家统治的文庙的公共空间里——把

它放在一种与国家模棱两可的关系里。^①

佛教寺院这一公共性格的呈现,似乎并不是寺院本身的宗教身份所固有的功能,但是它却能够在士绅参与其各项活动时逐步体现出这一社会功能。特别是在这两个社会领域的整合过程中,寺院作为民寺和私寺的社会功能得到了更大程度的发挥,从而导致了寺院秩序的重新定位。当然,需要指出的是,此处所言之公共空间,其公共的意义与本书所认为的“公共宗教”之公共,具有不同的内涵。这个公共空间的公共意义,是基本出离了朝廷官府权力秩序的“公共”之意,绝少“公共”即国家官府的内涵。这样,寺院就能够以民寺、私寺的组织形式表达出来。至于它们与朝廷国家之间模棱两可的关系,实际上就是一种朝野、公私、正邪之间的权力关系,是伴随着权力秩序之变迁而发生的变异形态。它们仅仅是民间社会所体现出来的公共性格,是一种公开、开放的意义,是一种在野的公共性格,是一种非正非邪的中间型公共关系。

当然,这种非正非邪的公共关系在民间佛教中的表达形式是不一样的。皇家里出现的是私设内道场,文人士绅所追求的是聚会、讲学、读书活动的群体特征,至于民间佛教则自为民寺、互助型的信仰群体。因此在宋代之后,中国历史上就先后出现了组织程度不一的民间佛教组织,其中有从正统佛教中分化出来的民间佛教,初为净业团体性质的乡村佛教组织,以及从中分离出来的弥勒教、大乘教、白云宗和白莲教等民间佛教教派。

本来,宗教结社在中国是古来有之,特别是以佛教信仰为中心、由家居佛教信徒组成的非寺院型佛教社团,乃是此类宗教团体的主体。依据敦煌文书记载,唐宋时代,中国结社活动最为活跃的,其中就有佛教团体,不但从事佛教信仰活动,而且也组织进行各类民间慈善活动。^②这个现象,极其有利于佛教发展的民间化、社会化,展开一个应该展开而久未展开的佛教社会化过程,发挥佛教伦理的社会组织和道德整合功能。

唐武宗的“法难”以及中国禅宗的兴起,使佛教的发展趋向经由城市

^① 卜正民(Timothy Brook):《为权力祈祷:佛教与晚明中国士绅社会的形成》,江苏人民出版社2005年版,第112—116页。

^② 宁可、郝春文辑:《敦煌社邑文书辑校》,江苏古籍出版社1997年版;秦晖:《政府与企业以外的现代化:中西公益事业史比较研究》,浙江人民出版社1999年版。

上层社会转向农村民间社会,而农禅并重的时代特征也使禅宗成为中国佛教主要的发展形态,能够以一种民寺和私寺的形式延续下去,可以不需要朝廷和贵族们的捐赠。所以,佛教的官寺形态不得不发生衰颓,仅仅是在乡村民间才呈现了中国佛教旺盛的生命力。

不过,中国禅宗虽亦存在过念佛社团的组织形式,用“禅社”来命名禅宗宗派,并且在文益的时代就已经初步形成了具有社团性质的团体,这与唐初只要师承关系而无思想联系、缺乏组织形式的佛教宗派是大不一样的。^①但中国禅宗的社团发展形式,在中国佛教历史上的重要功能似乎没有出现过。

相比较地说来,净土宗的历史发展就大不一样了。中国佛教的净土信仰曾经具有一个群体结社的传统,远在庐山东林就有慧远组织的僧团,以僧人为主体的包括了在家居士的“异质团体”。一方面,这种团体形式的信仰方式,导致简单易行的净土念佛的宗教仪式^②,另一方面,则是这种团体形式的净土信仰方式特别凸现了佛教仪轨的重要,凸现了佛教仪轨在维系佛教团体及其成员共同行动、共同精神的重要功能,而不仅仅是对于个人精神觉悟的过分强调。表明民间佛教大致已从权力技术的表达转变为生存技术的要求了,朝廷权力之外的存在空间已经基本构成。

正是由于禅宗的形成和净土信仰在民间社会的盛行,禅宗成为了文人士绅的个人信仰与精神雅致,他们集中为禅社的结社形式;而民间佛教则致力于净土信仰的空间拓展。当时的吴越地区,曾经是净土信仰一时盛行的民间佛教格局。史书上的记载是,一个莲花盛会,无论僧俗,集众人近千,同声称念阿弥陀佛名号,自百声至千声,千声至万声。回向发愿,期生净土。心心念念,日日要期,誓取往生。……促使人们再度采取了民间结社的方式,表达自己的净土信念。

特别是到了宋代的11至12世纪之后,随之就进入了急剧的社会和经济变革时期,这时的儒家和佛教世界之间的关系在改变。商业化及其他因素推动着儒家和佛教朝着不同的方向发展。因为商业化的作用,帝国和国家最上层精英捐赠佛教寺院已经显著地少于他们在过去的捐赠。

^① 杜继文、魏道儒:《中国禅宗通史》,江苏古籍出版社1993年版,第560页注①。

^② 许理和:《佛教征服中国》,江苏人民出版社1998年版,第323、354页。

与唐代比较,宋代的佛教道场落入停顿和衰颓状态,再也没有恢复过来。尤其重要的原因是,唐代之后的贵族社会已经让位于一个赞成、吸纳更为广大的社会和政治秩序,所以这样的精英必须依靠出身和国家的强制政策以外的事物来确保他们的地位和权力。^①

有宋一代,“念佛”运动与始于五世纪中叶附属于寺院的世俗团体的悠久传统相结合。这些团体或是由僧侣建立,或是在僧侣的指导下由俗家弟子们的活动以集体唱念佛号为主,并往往包括吃斋、念佛、印制经文和宣讲教义等内容。在集会和有关救世教义各个方面,这些皈依团体都是独立的民间佛教教派的先驱。^②在这类民间佛教开始形成的时候,这些民间社团大多数成员是文人、绅士和僧侣,不少还得到皇帝的支持或政府官员的保护。

北宋时期,净土信仰的普遍,可见之于《乐邦文集》。“近世宗师,公心无党者,率用此法‘净土教义’诲诱其徒,由是在处立殿造像,结社建会,无豪财,无少长,莫不归诚净土。”^③再如《净土指归集》记载,僧侣省常在浙江西湖建立净行社,推王文正公旦为社首,士夫与会,被称为“净行社弟子”,社友八十,僧侣一千。省常“法师刺指血书华严净行品”,立誓,翰林承旨宋白撰碑,其略曰:“师慕远公(慧远)启庐山之社,易白莲为净行之名”^④。其结社之风下移,遍及社会各个阶层。净业结社集中的浙江地区,无论僧俗、官民,无不结社念佛。

不只是净土宗的民间信仰方式如此,盛行结社念佛之风,天台、禅宗、律宗等教派信仰也都结社念佛。这些佛教行动大都由名僧倡导,达官显贵推波助澜,帝王钦许。北宋神宗熙宁、元丰年间,浙江兰溪僧灵照住持之华亭超果寺,“每岁开净土会七日,道俗二万人”。

① 卜正民:《为权力祈祷:佛教与晚明中国士绅社会的形成》,江苏人民出版社2005年版,第28页。

② 欧大年先生曾指出:白云教和白莲教之类的独立的教派出现于宋代中期,这并不奇怪。因为在宋代,随着城市迅速发展、社会分化和经济专业化日益增强,形成了许多自愿结社的新形式,教派不过是其中的一种。这些社团是介于独立的寺院修行和独立的世俗运动之间的一个重要的过渡者。其在宋代的活动范围表明,大乘佛教救世教义改变了它的结构形式,以适应中国人世界的需要。而教派是菩萨法力的延伸。(欧大年:《中国民间宗教教派研究》,上海古籍出版社1993年版,第106页。)

③ 宗晓:《乐邦文集》卷3,《大正藏》47册,第187页。

④ 大佑:《净土指归集》卷2,《续藏经》108,第79页。

这些佛教社团的人数,从几人到几千人不等,有男子也有妇女。强制推行半寺院性质的教规的情况越来越少,恰恰相反,如王衷“于居处结白莲社,募人同修,有欲预者,不限尊卑贵贱,士庶僧尼,但发心愿西归者,普请入社也”^①。而随着社团规模的扩大,组织管理日益不便,于是就在已有的社团之中不得不再行设立分社。如宋代的浙江“明州延庆院念佛净社……普结僧俗男女一万人,毕世称念阿弥陀佛,发菩提心,求生净生。每年二月十五日于院启建道场,供养三宝斋,设僧田功德,祝延帝寿,神利军民。其建会之法,劝请会首二百一十人,各募四十八人。”^②

在规模较大的佛教社团中,还通过诸如每年社员到会和签到、为去世的社友祈祷、经常性结缘活动等方式,努力在这种组织化的佛教仪式中培养一种牢固的情感。在这类社团中,至少有四个层次:传主、传首、会首和弟子。一般来说,首领都是俗人,虽然也有人谈到“社僧”,但只是被当作该社的教师或顾问。其下属组织的特点是每月聚会一次,而全体大会每年只举行一至三次。

所以,净土结社活动作为佛教在民间社会展开的重要方式,也是佛教走向社会民间的重要途径。随着宋代禅净合一的提倡和实行,佛教结社的形式和内容出现了明显的变化。所以,在西方净土信仰迅速发展的同时,宋代佛教结社呈现出繁荣局面。这些结社名目繁多,但是都以称名念佛为主要仪式,以法社作为主要组织形式。^③诸如省常效法庐山莲社故事而创建于西湖昭庆寺的净行社、遵式在四明宝云寺建立的念佛寺、知礼创建于明洲延庆寺的念佛施戒会、本如创建于东掖山能仁精舍的白莲社,皆为宋代著名的净土念佛结社。

赞宁曾在《大宋僧史略》下卷中说:“社之法,以众轻成一重。济事成功,莫近于社。今之结社,共作福因;条约严明,逾于公法。行人互相激励,勤于修证,则社有生善之功大矣。”^④说明净土结社对于宋代佛教的净土趋向起到了一种组织形式上的保证作用。在这些佛教结社的活

① 宗晓:《乐邦遗稿》卷2,《大正藏》47册,第242—243页。

② 宗晓:《四明教行录》(1202年)卷1,《续藏经》100,第446页。

③ 潘桂明:《中国居士佛教史》下卷,中国社会科学出版社2000年版,第587页。

④ 赞宁:《大宋僧史略》下卷,《大正藏》卷54。

动中,念佛之声洋洋乎盈耳,有如至德如风,民应如草。为此,人们还在法社当中设立了弥陀阁、十六观堂、净土院等活动场所,其规模并不亚于以僧人为主体的正式寺院。

当然,在这种僧俗结合的法社之中,曾经是热心参禅的士大夫也在其中起到了重要的作用。“士夫预会者皆称净行社弟子”^①，“假远公之迹，求以结社事。”这也表明禅净的结合，应该也是禅宗士大夫这个阶层深受欢迎的佛教活动。

基于唐宋以来民间佛教群体结社的社会现象,可以认为,禅净合一的主张及其结社的佛教信仰形式,以及对于佛教修持制度的仪式主义的强调,是在禅宗单纯强调个人信仰的自信自立的同时,以一种信仰组织民间生活的生存技术,补充了禅宗丛林制度在当时的松弛和淡化,并且以其佛教仪式本身所具有的制度化行动方式,构建了传统中国社会晚期民间的佛教秩序。禅佛教提倡的大师型信仰方式,注重个人的精神觉悟,绝对的内省自证,此时却能够把精神个体的觉悟方式与这种觉悟方式在一个社会中的仪式化和组织化的落实方式紧密整合起来,从而使私人的禅佛教信仰方式得到某种制度、礼仪的制约,以民间组织的佛教行动方式来保证个体精神、信仰权利最基本的强调,而不容易流失为所谓“野狐禅”的个性张扬方式。

为此,个人的念佛修禅与结社的念佛修禅方式就大不一样。“读净土诸经,结西归社以劝人。”社人同修、社人相助;对佛忏悔,必至垂泪。净业之同修与社人之相助,在结社形式上取得了最好的整合,宗教生活与世俗活动取得了一致。此可为中国历史上宗教活动方面最早的民间宗教团体,其宗教团体的活动形式,类似于“团体的神”^②,构设了近世以后的民间宗教传统。

这种对于佛教信仰的生存技术的形式强调,应当为宋代之后中国佛教民间发展的新格局提供了最重要的组织基础。结社不仅是推动了净土归向的信仰,而且也促进了佛教信仰的仪式化和组织化。佛教仪式的盛

^① 《佛祖统纪》卷 26。

^② 马克斯·韦伯语。他认为中国民间社会缺乏这个“团体的神”,故中国人的社会生活无法由宗教来组织。

行及其与民间组织的结合,实际上成为了近世之后中国佛教得以发展的社会架构。

这就使当时的中国佛教能够在禅宗丛林制度逐渐走向松弛的时候,另辟了一个制度依托——有别于禅宗冥想实践的社会性生存技术。这个意义远远不是一个禅净合流的概念能够充分表达的。因为这个佛教仪式及其组织形式,表达了一种民间意义的秩序:在适应儒教主流意识形态的要求之下,既能保持相对独立的精神追求秩序,同时亦可以一种社会组织形式体现佛教精神的社会关怀。在其身后,则有禅净和合的历史趋势,有明代四大高僧对于净土的大力提倡,以及在此基础上对于真修实学的强力主张,由此可以印证禅净合流思想及其主张的时代性和民间组织进行禅修和念佛结社的历史意义。

在民间组织佛教仪式、法事或念佛、禅修的基础之上,表面上注重个人信仰的佛教精神秩序,由此具备了组织保证,基本呈现为一种仪式化或制度化的“个人精神权利”。虽然中国佛教从来就没有类似于欧洲基督教聚会组织的严密性格,但是经由这种“团体共修”所构成的精神秩序,至少在呈现民间社会组织形态的基础上,表达了官寺佛教之外的民间信仰和精神权利。所以,即使是当时的寺院组织难以完全呈现所谓“团体的神”那样的“公共性格”,但是,佛教信仰的个人特征和佛教行动的民寺般的和民间结社的组织方式,已经在民间社会中奠定了基础。中国佛教的民间化信仰,已经大致呈现为对于“神的团体信仰方式”,似乎已经形成了一种“集团性改变信仰”的宗教行动。^①

中国佛教在此类形式上的变迁,特别是在传统社会晚期,尤其明显。如明代的佛教盛于前朝,以至于在晚明时期出现了佛教复兴的迹象。禅宗的高僧辈出,民间的信仰几乎遍布乡村,一方面是文人士大夫之间更是好佛谈禅,史不绝书;另一方面,佛教的结社、居士佛教团体也层出不穷,

^① 中国民间宗教组织的迅速发展,往往是在一种信仰的饥饿状况中置入了民间宗教的新教义,进而发展为全家老少参加的巨大宗教教团,成长为公权力也无法取缔的势力。因此,这不是“缓慢形成”的,所以只能以宗教狂热性高涨的“集团性改变信仰”来说明,由此“唤起某种连带感,集团性的宗教感情得到扩展”。“在信者作为全体接受拯救的意义上,是集团性的”信仰的狂欢,圣俗形成两极化,陷入饥饿状态的人们,因信仰新型宗教教义而获得再生。这个集团性改变信仰,乃是集团性拯救的前提条件。参见三石善吉:《中国的千年王国》,上海三联书店1997年版,第37—38页。

民间佛教的组织形态,更为官府吃惊。

在民间宗教的发展过程中,那些私寺和民寺往往与民间宗教混为一体,成为民间宗教与僧道合流的另一种形式。此外,民间宗教的一些活动也会获得僧道的响应和配合。在民间教门之中,借助寺庙诵经做会者不在少数。至于民间宗教与正统佛教道教拥有共同的宗教节日,一道参与庙会的亦不少见,即使是邪教案发,也由于民间宗教与僧道的密切关系,寺庙还往往成为民间宗教当然的避难所,为活动者和民间宗教的经书提供保护和收藏。

所以,寺庙在民间宗教的运动中也承当着十分重要的角色。它们不仅是乡村社会传统信仰的中心,同时也是民间宗教与乡村僧、道、巫合流的重要空间场所。^①

当然,最后还要指出的是,在唐宋之后主张禅净合流的佛教思想中,佛教教义提出了一个“心”的概念,成为当时乃至以后中国佛教宗派之间能够融通的基本范畴,并且开启了后世中国佛教多元发展的历史格局。而在宗教实践上则强调一个“六度善行”,强调修持净土法门的仪轨和法式,适时地满足了当时民间社会中普遍存在的净土结社以表达个人信仰的精神需求。当时著名的永明延寿法师提倡的“万善”自然包括了“尽忠立孝,济国治家”的思想,这不仅标志着佛教禅宗由个人本位再次向国家本位回归,自愿成为辅政的工具,蕴涵着整个时代思潮的转变,^②同时也是民间生存技术与国家权力技术再行整合的开端。

不过,佛教的所谓“心”,以及禅宗所谓的自觉,大抵上是致力于精神个体的自在与清静,无法直接与“尽忠立孝,济国治家”发生关联,以至于会发生两个层面之间中间逻辑的缺失。因为这不仅仅是象征交换关系,而且是一种现实权力关系之间的交换。特别是佛教的修持者,其精神个人的“心”,往往可能被文人士绅或一般的佛教信徒理解为精神个体的佛教行动方式,以为个体私人的佛教信仰似乎能够由此打通走向治国尽忠的路径,可由私人信仰而公共宗教而天下治理。它们所传达出来的时代消息,实际上还是一种公私、正邪之间的矛盾交织或相互冲突。否则,官

① 梁景之:《清代民间宗教与乡土社会》,社科文献出版社2004年版,第290—294页。

② 杜继文、魏道儒:《中国禅宗通史》,江苏古籍出版社1993年版,第377页。

府就用不着吃惊,把“禁左道以正人心”做为明朝政府的生死大事了。所以李贽才会说:“人谓佛氏戒贪,我谓佛乃大贪者。唯所大贪者,故能一刀两断,不贪恋人世之乐也。”^①

晚明之后的中国寺庙,在某种程度上被认为是士绅势力寻求扩大的私人领域(私/我)的结果,而不是把他们排除出去的公共领域(公/官)。特别是对李贽这样的文人士大夫来说,佛教是私人的领域。李贽是在通过他的佛教信仰来表达他对晚明反对国家公共权威趋向的一种直接的继承,从而就把私人的佛教信仰予以扩大了。他们在为自己建立一种身份自主,践行其象征性的、与世隔绝和寺院隐居生活的价值。私胜过了公。它是由私人名义出现在公共领域的自治组织这一更大过程之中的不可分割的一部分。^②

在这个所谓的公共自治过程之中,实际上也存在一种真正让国家权力秩序感到吃紧的地方,感到公私之间宗教冲突的地方,实际上它是以一种国家权力的争夺形式来加以充分的表达。

诚然,民间宗教是功利和自私的。“今邪教做会,将天上人间并阴间所有诸神,尽数安置一棚之内,名为全神,而不论尊卑,不分男女,不知伦类之异同,不察性向之向背。”^③这是民间宗教在多神崇拜基础上的整合发展,其共同的现象,是有灾信佛,无灾不信。人们通常关心的不是某某神的等级、伦类、尊卑,主要的是它们是否灵验,是否有效果,也不会局限于某个教派、教义。

一个佛教的“心”,能够把所有的神伦关系、天人关系悉数包括于其中。其以一己之心,作为神伦、天人、人人关系的中介,首先是神化了信仰者自我之后,^④才能以此神化之“心”,进而去销蚀那制度宗教、精神秩序

① 李贽:《焚书》,中华书局1975年版,第132页。

② 卜正民:《为权力祈祷:佛教与晚明中国士绅社会的形成》,江苏人民出版社2005年版,第30—31、104、320页。

③ 黄育梗:《又续破邪详辨卷一》。中国社会科学院历史研究所清史研究室编:《清史资料》第3辑,中华书局1982年版,第122页。

④ 民间佛教之中,常常可以见到史料中所记载的“异僧”,能行神迹,驱逐虎豹,转动巨石,“一郡皆呼为圣”,“使百姓礼拜忏悔……。”(见《太平广记》,卷91。)这种神异为“圣”的传统宗教行动方式,往往是中国信仰革命、社会革命、动员社会的一个前提。其小者,和尚不怪,信徒不拜;其大者,是革命者的自我神化,自为神验,神化救世主。

的权力表达功能。表面上,它类似于官府和文人学士提倡的三教合一等社会思潮,^①但因为民间宗教的世界是一个无有差别的圆融世界,重新创造的天地社会,所以他们所需要和向往的宇宙和世界是以一个包括了“尽忠立孝,济国治家”等内容的“心”,并且是以一种集团型信仰改变的方式,进而表达集团型的拯救方式,以“心”换“心”。一个新的世界,本质上是出自于一个新的“心”,故而才会改朝换代之后再落窠臼。所以,新瓶旧酒,顺天应人、易姓革命的传统模式一再重现,依然还是那种天下皆呼为圣,是具有宗教意义的权力秩序的复制。

它至少说明了群体信仰的反动方式,即以反规范主义的规范革命,一般只有短暂的生命。它从一个群体传递到另一个群体之时,没有哪一个主题和价值目标能够促使反规范主义的群体能够长久地存在。因为一个价值规范的制度化或秩序化,必然还会造成另一个价值规范的对立形式。所以它只能断断续续地、极不稳定地存在,只能在周期性的、间断性的,并且在多次反复或复兴之后,惟有回归到一个固有的价值源泉上来。所谓“心世界”,还是一个旧世界。

然中国人相信,这是一个新“心世界”。信仰的改变,可以改变所有世界。“私”的变成“公”的。

“心世界”的改变,使固有的尊卑之分别、固有的位格也不存在了。“神无大小,灵者为尊。”凡圣同根,人神一致,原有的等级秩序不复存在,人人拥有平等的人格或神格,全然没有了尊卑、等级、高下、邪正、善恶。由此而可以统合民间社会的所有大众,吸引民间社会的整体精神。此乃民间宗教区别于正统宗教的重要点之一。^②

这是对正统宗教的改革和重组,其本身就是一种民间对抗固有的价值秩序的方法之一。因为固有的价值、精神秩序即等同于权力秩序,所以对固有的价值、精神秩序的反动,同时就是一种对于固有权力秩序的对

^① 如佛教的三佛应劫救世观念,又称“三阳劫变”观念,深刻渗透了佛道两教融和的痕迹。它渊源于佛教大乘救世说。西晋竺法护首译的《弥勒下生经》及鸠摩罗施译的《弥勒下生成佛经》已有端倪。但它又逐渐与民间道教的天道变易说、谶纬经学的五行终始说与后来的末法思想等结合。(参见马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社1998年版,第37、619页。)但其间还有儒教天命观念的渗透、整合,如道教的劫变观念,所谓“苍天已死、黄天当立”者等。所谓“心世界”的改变,几同于天命信仰的改变。

^② 梁景之:《清代民间宗教与乡土社会》,社科文献出版社2004年版,第296—298页。

抗,对于官吏、对于贫穷、对于社会的批判,这是乡村社会大众的另一种世界观和价值观,以及民间宗教的社会意义。^①

对于佛教的“心世界”而言,“新佛出世,除去旧魔”,对于新佛的信仰,就是整个世界的革命了。比如,民间佛教中的弥勒教派,是中国历史上见诸史料的最早一支以佛教名义创建、以弥勒下生救世为旗帜的民间佛教。它曾根据佛经的“三世”、“三劫”的说法,自以为是,认定世界时空发展分为燃灯、释迦、弥勒三世佛掌管的三个阶段,并将三世佛对立起来。为了抬高弥勒佛的身份,他们往往贬斥燃灯、释迦佛祖。在《普静如来钥匙通天宝卷》中就有:“燃灯佛子,兽面人心;释迦佛子,人面兽心”^②的说教,为了民间群体信仰的利益目的和自我组织能力的加强,可以毫不掩饰地辱骂佛祖。可见这种群体信仰的民间特征正是民间佛教与正统佛教的相异之处。

东汉末年以及西晋时代西域人竺法护翻译的《弥勒下生经》,将弥勒观念传入中土,声称:“释迦佛衰谢,弥勒佛当持世。”^③因此,在这些弥勒下生的观念之中,描述了弥勒佛三行法令,普度众生的情形,“谷食丰硕,人民滋盛”,“人心均平,皆同一意”,“无有差别”。表达了一种不同于官方宗教信仰的价值理念,以一种特别的精神权利来激动社会底层对于另一种社会理想的抗争,打着佛教的信仰构建群体社会,反抗现行权力秩序。

所以,从西晋到隋朝,沙门僧侣举旗造反者史不绝书,大都以“弥勒下生”为动员口号,从中还衍生出大乘教等其他教派。如北魏时代的冀州沙门法庆的大乘教自称是弥勒佛、新佛问世,宣扬“新佛出世”,动员社会力量;南北朝北齐则有傅大士首创的弥勒教,始与正统的佛教净土宗、弥勒信仰相区别。傅大士自称是“弥勒菩萨分身来世,济度群生”。而在隋朝大业年间,沙门向海明自称弥勒佛转世,揭竿起事,从而构成了在制度佛教之外的民间佛教。尤其是法庆大乘教提倡“杀一人为一住菩萨,杀十人

① 雍正皇帝曾在一个上谕中昭示:“邪教非世俗寻常僧道之谓,不可借此多事,即此严禁邪教,亦不可长大声势,以骇众心。”见《宫中档雍正朝奏折》第27辑,浙江巡抚黄叔琳折;引自梁景之:《清代民间宗教与乡土社会》,社科文献出版社2004年版,第319页。其中,邪教与世俗寻常僧道是对立而言的两种宗教类型。

② 黄育榘:《破邪详辨》卷2。《清史资料》第3辑,中华书局1982年版。

③ 《宋史记事本末》卷23,“贝州卒乱王则”,中华书局1977年版,第279—280页。

为十住菩萨”。弥勒下生之信仰群体,曾经作为一种精神异端,构成了一种冲击固有权力秩序的社会异端,可谓史不绝书。即使在明代中叶,中国的民间教门进入了一个新的历史阶段,弥勒下生思想依然与“无声老母”信仰,共同构成各个民间教派的神灵信仰的中心。^①

官府对于民间宗教“心世界”的管理和制约,明清王朝可以说是中国历史上最为严厉的时代。《大明律》曾经以法律的形式,严厉禁止“左道”、“邪教”的流行。“凡师巫假降邪神,书符咒水,扶鸾祷圣,自号端公太保师婆,及妄称弥勒佛、白莲社、明尊教、白云宗等会,一应左道乱正之术,或隐藏图像,烧香集众,夜聚晓散,佯修善事,扇惑人民,为首者绞,为从者各杖一百,流三千里。”^②

时任陕甘总督的左宗棠曾经在告示之中再度列出《大清律》,重申官府对于民间宗教的严格禁止:

凡庵观寺院,不许私自创建,违者杖一百。

凡民间弟子,户内不满三丁,或在十六岁以上者而出家者,俱枷号一月。

凡造讖纬妖书、妖言及传用惑众者斩。

凡私家告天拜斗,焚烧夜香,燃点七星灯,亵渎神明者,杖八十。

凡师巫假降邪神、书符咒水,一应左道异端之术,或隐藏图像,烧香集众,夜聚晓散,煽惑人民为首者绞,为从者流三千。^③

正因如此,尽管在明代中期之后,中国的民间宗教得到了大发展,秘密教门迅速形成,^④但明代的佛教永远不像欧洲的基督教机构那样被编织进入世俗主权的网络。它被习俗和法律排斥在外,不被允许投资政治资源。正如中国没有成立与国家政权相平行的教会一样,朝廷和国家的精英也不能继续充当寺院的支柱。明代存在着大量的散布在

① 郑志明:《无声老母信仰渊源》第一章“导论”,台湾文史出版社1985年版。

② 《大明律》卷11,礼一。

③ 光绪三年陕甘总督左宗棠:《严禁邪教告示》。引自马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社1998年版,第906页。

④ 据统计,明代成化到隆庆(1465—1527年)一百多年间,民间教门武装起事到达45起,其中千人以上12起之多;从万历年间到天启年间(1573—1627年),50年间教门起事达到32起,千人以上的7起。参见王净:《明代民间宗教反政府活动的诸种表现与特征》。《南开大学学报》,1987年第2期。

乡村的小寺院,除了国家所供应的僧录司之外,没有等级之分,没有内在的组织或任何固定的机构。除了姊妹寺院之间的有限联系恶化佛教圣地的联结之外,佛教道场没有参与任何层次的更大的机构组织。所以,明清时代的佛教机构既不是国家的附属物,也不是有其自身权利的国家组织。^①

然而,对此层面的革命意象及其程度,不宜估计过高。这似乎说明官寺的发展受到了一定的限制。我们也很难说,“它是一种社会机构,不受任何特别的政治权力机构结盟的约束;在某种意义上说,它不依赖于已经确立的权力体制”。而只能认定,这种佛教机构既非国家附属机构,亦非国家组织,只是它们在获得民间资源的基础上得到了一定的发展,出离了官寺佛教的框架。这是中国佛教在明代能够大量地走向民间的一个基本原因。

明清时期的民间宗教,乃是以民间佛教为主体,大抵上有着三教合流思潮的背景和特征,特别是在清代之后,民间宗教又日益转化成为一种同质化的思想倾向,相互影响而彼此融摄,成为民间宗教的基本走向。当然,这并不等于说,它们就不依赖于固有的国家权力体制,不受国家权力秩序的约束。

一方面,中国的民间教派有一种神圣观念,这表现在他们的偶像崇拜中。它们对于神圣实体(the numinous)的观念具有一元论的内涵,即确认所有层次和类型的生灵都是神圣实体的一部分;进而言之,他们的神圣经验是与作为大乘佛教普度众生化身的圣人(diving beings)紧密相连的。因而大体说来,中国的宗教团体并没有入教与非入教、普通真理与真理、公开仪式与秘密仪式之间明显差异的基础。这种民间教派,其意指“一种旨在个人得救的即存的自发结社。它是对应于一种规模更大的既存宗教体系而兴起的,这种宗教体系尽管获得了公认,但其在创立之初也是自发的。”^②

另一方面,就民间佛教而言,这是因为中国佛教史上僧尼的官僚制

① 卜正民:《为权力祈祷:佛教与晚明中国士绅社会的形成》,江苏人民出版社2005年版,第27、30页。

② 欧大年:《中国民间宗教教派研究》,上海古籍出版社1993年版,第72—73页。

化,导入了保障权力正统性的合理化象征与同一化象征。合理化象征,主要着眼于对知识阶级灌输承认正统的信念涵养。皇帝在显示自己是“当今如来”的同时,作为宣布佛法的功德者及佛教的保护者呈现,想要在知识层培植对传布佛法真理的权威者皇帝的归顺与服从。北魏孝文帝对涅槃学的“异常热心”,宣武帝对《十地经论》的倾倒,都只不过是通过对皇帝的典范,育成其正统性。所以,同一化象征,是掩盖政治权力黑暗性的装饰物。^①

这些历史现象,大致能够说明民间信仰与官方秩序、官民共享的象征交换关系模式,其实是能够并存无碍的。这是由于民间宗教、信仰的非制度特征、弱关系的表达方法,无法造成传统的裂变,无力构成象征范型的变迁,只能另创一类精神法度、信仰模式。

至于民间宗教中信仰的神祇系统,其间存在着神伦等级和信仰主体之间的主客关系,因此,即使是民间乡村人们看待神伦、人人的关系、社会的秩序、权力的分配,以及乡村的庙、坛网络和神的体系也是依据这两类关系建立的。它能够在服从和维护身份的、政治的和宗教的等级绝对权力的同时,也创造出制约等级权力的权力关系和阻隔精神等级权威的空间。人们可以设想,这是一种由互相依赖又彼此制约的关系所构成的具有宗教意义的权力秩序。

值得注意的,是这种政治秩序和精神秩序在不同界域中的权威的差别。其权力关系存在于固有的界域当中,而政治的权力关系则能够超越这一界域。这样,政治的权力有时就不可避免地会与界域性的权力发生矛盾。当村庄里的人们接受政治的权威时,他们会服从;当他们不接受政治的权威时,便会拒绝服从,其形式的差别是,沉默或者愤怒,是立即抵抗,或者是逐渐改造。其中,最复杂和最奥妙的是,政治的权限通常是由国家规定的,但乡村人的观念中有一套自己的界域性权限。^②

其中,又一个非常重要的本质现象,也是最值得注意的,是民间神的增添现象。这种增添常常发生在传统所属的各个社会边缘,或者是各类

^① 三石善吉:《中国的千年王国》,上海三联书店1997年版,第61页。

^② 黎熙元:《神的体系与乡村人的社会视觉》。香港《二十一世纪》网络版,第3期,2002年6月29日。

信仰者之间的交界之处。这种宗教增添常常可以转换成为吸收,随着时间的推移还可以促使原来传统的其他部分也受到新的总体的影响,其民间知识传统也会发生增添。但是其中并不发生象征范型的变迁。新的神祇可以被增添到旧神祇的行列之中,而不影响传统信仰在信仰与行动根本主题上的依然如故。^①因此,民间宗教中增添的一些新神祇,或者是民间佛教的新“心世界”,对于固有的朝廷官府规定的神祇而言,实际上大致等同于一种制度外的、固有权力秩序之外的意识形态挑战,往往也会由此而构成一种权力变迁,一种权力统治主体的变迁,而非权力秩序在本质形式上的改变。

民间宗教、朝廷眼中的个人妖术、私人信仰,对于帝国权力体制而言,就是一种“自由飘浮的社会权力”。在天人关系与权力秩序处理和谐的层面上,这种自由飘浮的社会权力与帝国秩序能够共同分享,不同的仅仅是权力享受的制度分别而已。所以在其核心层面上,它们天然地具有彼此替换的可能,否则“革命”就不可能成立。制度化的卡里斯玛,就是这种制度化的结果。抑制民间的、私人的卡里斯玛的制度化,以合法证明权力秩序需要的卡里斯玛意义,构成了卡里斯玛在制度化层面上的对立和冲突,进而构成了中国王朝正邪、公私之间权力冲突的内在根源。因此,一旦朝廷有事,民间及其民间力量就会借助于民间宗教乃至巫术、妖术、迷信方法,组织民间集团,从中挣断帝国权力与天命合法性的直接联系,自立天命,合法证明,改朝换代。

这是十分危险、非常困难、影响却特别深远的传统,是中国人难以摆脱的传统。人们似乎在永远相信:改造一个世界,必以精神、信仰的革命作为逻辑起点。

似乎是在这个时候,中国佛教在精神上的真正信仰,才可能作为一种社会现象得以呈现,它内涵的社会意义才得以呈现。所谓佛教的超越,惟有具备了出离固有的权力秩序时,它才能够得以落实在制度层面。所谓的宗教、信仰层面上的公私矛盾,才能得到一个基本的处理方法。但是,缺乏了制度层面上权力之魅的祛除,其公者,依然是朝廷官设的权力秩序;私者,则是民间社会中基于个人信仰的群体组织。

^① 爱德华·希尔斯:《论传统》,上海人民出版社1991年版,第369—370页。

从中国宗教传统来说,除了官方儒教之外,其他宗教基本上不是政府组织的。儒教离群众的个人生活有点远。那些受到佛、道教影响的人,在它们那里找到了方向,通向适合他们私人生活的宇宙,弥补了儒家学说在精神或非理性存在领域的缺陷。倘若要找到这几个世纪中国宗教与法律之间的联系,就必须到小群体(也就是说,至少要小到其成员彼此认识)的微观世界里寻找。^①

当然,团体共修的佛教社团,还是难以发现它们之间所包含的宗教与法律的关系,但它们所谓非官方组织的宗教团体,是一种组织成员彼此认识的、自我组织的宗教行动,是一种小群体的宗教信仰方式,甚至是一种秘密的民间宗教及其教派组织。^②故而从其精神权利对于固有的权力秩序的出离而言,它们具有民间组织的团体共修,创造不同的社会价值,借以实现它们的劫变思想,自立救济。于是,它们就已经把原来的私人的、个体的佛教信仰变成了一个群体中的共同信仰。得其正当性者,可为民间佛教;不得其正当性者,所谓民间邪教。因此,这些民间宗教信仰,即使存有一定的制度形式也会形同虚设,朝廷官府不会允许它们真正实现制度化,并以其制度形式去隔绝国家权力与天命信仰、权力秩序与整个社会之精神秩序之间的必要联系。

因为,这些群体信仰一旦获得了相应的制度化,就等同于承认了它们的合法性或正当性。所以,这种信仰群体的民间组织形式,就其现代社会所需要的“公共性格”而言,依然还有一段距离,还是无法“祛其权力之魅”,还在传统的公私架构之中痛苦地挣扎着,得不到真正的自治空间和相应的制度落实。它们只能是一种公私交织的群体信仰,甚至也不希望公私之间能够具有一种制度的分割,把国家权力与精神权利分离出来。

① S. 斯普林克尔:《清代法制导论》,中国政法大学出版社2000年版,第31页。

② 民间教派是建立在小传统基础上的一种社会制度。各种形式的宗教,都在创造不同概念的社会价值,并借以直接地达到目的。民间秘密宗教具有补偿性的特点。它一方面提出劫变思想,一方面又创造一个避风港。民间秘密宗教是一种自立救济的宗教团体。它是以宗教信仰作为群体整合的主要方式,各个教派多为世俗化的佛道教宗派衍生而来,杂糅了儒释道的思想,多以尊崇孔子使传教活动及宗教团体活动合理化,借此吸收信众,对社会教化产生了重要的作用。民间秘密宗教也是一种以经济利益为纽带的合同式地方社会共同体,也是一种泛家族主义普及化的虚拟宗族。(庄吉发:《民间秘密宗教的经费来源与经费运用》。林富士主编:《礼俗与宗教》,中国大百科全书出版社2005年版,第353—383页。)

它们还是在此公私交织、冲突之中,希望有朝一日对决于官方的儒教秩序,把民间佛教转型为公共崇拜型的信仰方式,进而也镶嵌进入国家的权力秩序之中。

由此说来,近代中国佛教所呈现的“革命”走向,即是基于这一内在历史要求而表达出来的。

第九章 信仰革命的宗教隐喻

“儒教的千年王国”思想与“易姓革命”论，同时被传统的儒教思想视作自身净化的重要装置。从理论上讲，这个思想传统在历史的堕落期或大转换期使中国再生，保证帝国的持续存在。^①正是因为这个由儒教设定的千年王国，给中国人带来了价值、信仰层面的千年理想，人们执意要通过千年来的革命方法之复制，期冀它有朝一日能够在现实世界中完全实现。于是乎，在中国人的心目中，革命就大致等同于一个新(心)世界之象征或者隐喻。

这个宗教隐喻，乃是权力拥有者用以使他们的控制合法化的资源，也是他们通过象征掌握资源与军事力量以获得更大权力的表象手段。不过，这并不是说宗教必须被界定为单一的社会秩序和文化内涵的表现。相反，宗教最终成为表象本身。因为宗教给人们提供了表现现世期待、恐惧和治世的象征，而它的差异性导致权力拥有者无法掌握他们期望得到的正统理念。^②

在受命和革命这两个宗教隐喻的左右之下，中国人改朝换代、易姓革命所带来的现实结果，只能是无休止的符号盗用和象征增添，仅仅是固有国家权力秩序为了获取正统的价值理念而不断更新，只是构成了一种“裂变型国家形态”。一方面，国家似有凌驾于社会之上的能力；另一方面，它所要治理的社会却时常因为各种原因而长期处于裂变型自我治理的状态

① 三石善吉：《中国的千年王国》，上海三联书店 1997 年版，第 150 页。

② Stephan Feuchtwang, 1993, "Historical metaphor", *Man*, p28, 35—49, p. 192. 引自王铭铭：《社会人类学与中国研究》，三联书店 1997 年版，第 149 页。

之中,从而使国家不得不参照社会的裂变性来制定其治理的方式,使自身不断摆动于强制式的绝对主义统治模式与疏离式的超地方统治模式之间。^①

为了实现这个千年王国的易姓革命,实际上就是这种“裂变式国家”治理的行动逻辑和基本信仰。这些行动和信仰的社会表达,一方面是改朝换代的权力变迁,一方面则是出自民间社会和民间宗教对朝廷权力的反抗,分别表达出天命信仰的受命与革命双向性关系的转移模式。

改朝换代的权力变迁比较简明,成王败寇,成者即是受命而王者。惟有那民间社会反抗朝廷者,关系极其复杂,难以直接肯定谁是受命而王者。

然而,从权力变迁及其宗教信仰的复杂关系来看,中国历史上的改朝换代及其权力变革,实际上是由一种“反制度的”价值或思想而表达出来的事实。它是由那些尚未被实现的,以及尚未在明确的制度形式中表现出来的基本价值和理想构成,而这些价值和理想常常是权力变迁的最终根源。

这些虽未实现,但在文化上已被合法化的理想与社会存在的实际条件之间的冲突,处在对现存制度的社会反抗的基础上。这种冲突一旦被激化,就会集中在某种反抗的意识形态上。尽管某些反抗运动提出了革命的意识形态,并赞成彻底推翻许多制度性的安排,但是,它们是在被占据优势的文化合法化了的某些理想和终极目标的框架中这样做的,所以,即使是最激进的、革命的意识形态也不是独立的。它们从传统的社会价值中接受了某些合法化的概念和逻辑,使现存的制度合法化的文化价值本身包含了它们的潜在毁灭的种子。因为这些价值为了替现存的社会秩序辩护,使得在人们心中唤起的理想化期望不可能完全被该秩序满足,因此,如果必要的话,这些价值很快就被用来对反抗它进行辩护。^②

这是一个深藏在历史底层的革命逻辑。它可以使用“革命”的社会行动来为其固有的权力秩序进行辩护,甚至会出现这样的历史悖论,革命的行动

^① 赵旭东:《权力与公正:乡土社会的纠纷解决与权威多元》,天津古籍出版社2003年版,第7页。

^② 彼特·布劳:《社会生活中的交换和权力》,台湾桂冠图书有限公司1999年版,第331页。

就是为了受命而王者的合法性证明,利用象征交换、象征增添和象征盗用等关系模式,再度建立权力秩序,重新解释权力界限。在这个历史前提之下,受命者和革命者、反抗者和被反抗者的行动逻辑几乎一致:以世俗权力秩序来证明天命信仰及其信仰者的正当性,而本无权力者则以获得权力为条件,故而呈现了暴力改变天命信仰者的宗教-权力的双向性行动逻辑。

其中,行动逻辑就是国家权力的获得方式,而其宗教行动就是天命信仰的再度证明手段。专横的权力与信仰的偏执,整合为这一切类型的群体行动和群体信仰的共性。在这里,其与宗教信仰有关的偏执及其对人们头脑实行的专制统治,早就沉淀为历史。群体对强权俯首帖耳,喜欢践踏被他们剥夺了权力的专制者;群体喜欢英雄,他永远像个恺撒,他的权杖吸引着他们,他的权力威慑着他们,他的利剑让他们心怀敬畏。如果强权时续时断,而群体总是被极端情绪所左右,它就会表现为反复无常,时而卑躬屈膝,时而无法无天。^①

导致这种群体信仰和行动方式的,当然就是那隐藏在历史背后的象征权力及其圣人正义论结构。它能够左右受命而王者及对于他们的革命形式。

有西方人类学家在研究汉人民间信仰时认为,民间是借用遥远的帝国符号来建构自身的认同体系的。所以,民间的“权威”往往与历史上的“皇权”意识有某种关系,甚至民间举行的仪式与帝国朝廷的科层交流方式都有些接近,深受传统国家的行政与仪式模式的影响。^②如此论可从,则民间社会对于朝廷的各种反抗,实际上也无不等同于受命而王者,而民间的宗教信仰即可为其提供受命而王的神圣资源。所以可以认定,中国历史上所有形式的权力变迁,无不构成了一个内在的变迁逻辑,即权力秩序的更替,往往还要包括宗教、信仰层面的理想改变,否则,权力变迁是易事,天命信仰者的改变则不可能。

其中最可能产生的一个结果,就是通过民间宗教、个人信仰,甚至是民间巫术的行动表达方式,那些诞生于民间的圣人才能再次构建权力服

^① 古斯塔夫·勒庞:《乌合之众:大众心理研究》,中央编译局出版社2004年版,第36—37页。

^② 赵旭东:《权力与公正:乡土社会的纠纷解决与权威多元》,天津古籍出版社2003年版,第8页。

从的意义,重新划定权力秩序的边界。尤其是在改朝换代过程中,当民间宗教、个人信仰、巫术迷信或者是暴力行动以改变固有的受命而王者,再度构成革命行动的时候,这个再度构建的权力构成还将被再度构建。而“对普通臣民来说,仅仅是组成团体去追求特殊的社会利益,便构成了政治上的风险。有时,人们会到旧的帝国制度之外去寻找这种权力;其结果就是造反和革命。但对大多数人来说,权力通常只是存在于幻觉之中;或者,当国家清剿异己时,他们会抓住这偶尔出现的机会,攫取这种自由飘浮的社会权力。只有非常的境况才会给无权者带来突然的机会,使他们得以改善自己的状况或打击自己的敌人”^①。

借用孔飞力的话来说,这个出离或者超越了国家权力秩序的群体化精神信仰,实际上就等同于一种被丢在大街上并且上了膛的武器。而把上了膛的武器扔在了大街上,灵魂就成为武器的批判对象,民间的宗教乃至民间信仰乃至巫术、迷信,由此构成了“一种反常的权力”,可能被民间社会的无权者掌握了它来进行革命。所以,它们会促使国家权力认真对待,将国家治理与灵魂管辖整合为一体,进而促使人们相信,这种权力的整合方式能够使所有的问题得到解决。它奠基于对精神、灵魂现象之武器的批判,进而呈现传统中国“零和社会”的结构特征。然而,无论这个社会在公共权力上如何整合了个人的精神秩序,如何重构了国家权力秩序,其所面临的问题还是无法通过“革命”来解决,结果只能等于“零”。

这就是信仰、宗教、革命及其权力秩序的内在逻辑。

权力孕育在圣人正义的精神象征中,而象征精神则可能转变为一种反常的权力,至于革命就是要获取这样一种权力,满足修齐治平的国家权力。因此,此类信仰传统,便能深刻地制约中国人在近代历史中的权力变迁、国家转型和革命行动。它决定着中国人是否能够走出“零和社会”的结构。

1. 二十世纪的“革命”信仰

“革命”在中国,是一种历史悠久、具有深刻价值根源的信仰传统,更

^① 孔飞力:《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》,上海三联书店1999年版,第302—303页。

是一种权力和信仰的公共型象征符号。

在这里,所谓的“公共符号”(public symbols),指的是处在同一文化共同体的人赖以表述的世界观、价值观和社会情感的物体、事项、关系、活动、仪式、时间等交流媒体。象征是意义的“浓缩形式”(condensed form),或多种意义的联想。虽然象征渗入社会生活的各个层面,但是“简单的功能解释”无法揭开象征的奥秘。换言之,象征人类学所关心的不是象征在社会中的实际运用,而是超出“社会结构”的独立符号结构,或不同象征之间及象征与其所表示的意义之间的联系。^①所以,有关象征关系的研究目的,在于发现该象征关系或象征符号如何结合成体系,以及象征如何影响社会行为者的世界观、精神与感知。因此,革命的所谓信仰不仅仅是封闭在人们头脑里的东西,而是体现在具体的行动的公共符号上的精神体系,甚至是把握这种精神体系之后的象征权力。^②而通过这种权力的获得,人们就可以在个人经验与社会事实之间建立交往中介,并通过这种象征权力以适应外部世界及其变化,进而自我调适或者是对外部世界予以改造。

革命信仰曾经长期制约着中国并渗透到百姓的日常生活,而近代中国的革命过程本身不断展示的某些特征,可以追溯到“革命”这一宗教行动模式及信仰传统本身。传统中国的“革命”的意义和近代西方“革命”的结合,产生了二十世纪中国的“革命”的意义。所以,梳理革命信仰及其革命历史最初形成的内在脉络,成了中国二十世纪社会史、革命史、宗教史研究的重要课题。它既可弥补中国研究长期忽视宗教经验、信仰秩序的不足,亦能在某种程度上感悟当代中国对此革命信仰的再度诠释和历史痕迹。

“革命”一词本是中国特产,但它再度由日本进入中国时,内涵就变得复杂了。列文森曾在《儒教中国及其现代命运》一书中,叩问中国“革命”

① 王铭铭:《社会人类学与中国研究》,三联书店1997年版,第190页。

② 布迪尔:象征性权力便是一种通过言说来构造事件的一种权力,一种让人看见和相信的权力,一种证实和改变世界观的权力,因而也是要对世界转而是对世界本身付诸行动。这是一种近乎魔术式的权力,借助动员这种独特的效果,这种权力可以使人获得与通过力量(不论是物质的还是经济的)所获得的等价的东西。(P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity 1991, p. 170.)

的现代意义；当 1911 至 1912 年建立共和国的革命来到的时候，它的参加者称它为“革命”(Ko-ming)，但它是同样一种旧的术语吗？他说：“它似乎更是近代日本的 KaKumeide 思想。在日本，它可能始终只是一种隐喻，因为，日本的君主主义理论从来都不是儒家的，它强调的是血统，而不是天上的选择；是家族的资格，而不是道德品质。”^①所以，革命一词经过日语“革命(かくめい)”的翻译而重返中国，其意义与儒家经典里的“革命”已经是大相径庭。同时，史华慈也指出，“革命”是本土语汇，而它在本世纪初的复活，很大程度是借助于日语的翻译，也即受了某种西化的洗礼，遂构成他所说的“革命之谜”——即在 20 世纪最初二十年中国激进主义的形成。^②

如果近代中国知识分子能够真正地了解并把握日语“革命”的真实内涵的话，也许近代中国革命的发生、发展是另外一番情状了。家族血统的东西不是那么容易推翻的。然而，正是近代中国人拿着这个从日本误译、回转过来的革命词语，却能够迅速诉诸知识分子当时的革命共识，并且获得了近代中国历史的某种“普遍性”(universal)的威权，其原因不仅在于“革命”意义与世界历史进化的“真理”接轨，亦根植于对中国政治权力变迁的历史认识。从中国人的民族意识的深层结构来说，为什么中国“革命”话语能够与来自欧洲的线性历史观迅速融合，这还是一个历史之谜。^③

尽管在传统中国，曾经有另外两种影响较小的“革命”理论，然它们均无明显的历史影响。这两种革命理论，一种与历法有关。汉代讖纬之学盛行，遂产生这种根据以阴阳干支预测权力变动、更替的巫术学说，但实际应用很少。另一种革命理论出自上古尧舜禅让的典故。虽然它也意味着改朝换代，但基本上是一种和平过渡权力的方式，与汤武革命相异很大。这一含有和平交替政权之义的“革命”，显然与“汤武革命”有性质上

① 列文森(Joseph R. Levenson):《儒教中国及其现代命运》，中国社会科学出版社 2000 年版，第 251—252 页。

② Benjamin Schwartz, Introduction to Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium, ed. Benjamin Schwartz, Cambridge: Harvard University Press, 1972, p. 3.

③ Wolfgang Franks, A Century of Chinese Revolution, 1851—1949, New York: Harper Torchbooks, 1970. 引自陈建华:《革命的现代性:中国革命话语考论》，上海古籍出版社 2000 年版，第 1--2、24 页。

的区别。它在中国显然没有得到多大的发展。^①

当二十世纪初中国的“革命”思潮渐渐扩散时,改良派中较保守的如麦孺博等人曾试图用这一和平革命的理论来消解当时的暴力革命倾向。1901年10月,《清议报》上刊出树立山人《尊革命》一文,其文云:“世俗不察,见《易经》之文,不曰尧舜革命,而曰汤武革命,遂以为革命二字,必征诛杀伐。噫,其亦误以易姓之事为革命之旨乎!”^②

该文引用“尧舜革命”的典故,说明和平革命的真义亦曾出自中国上古“三代之治”,如尧舜“禅让”所显示的权力的和平承传,并不仅仅出自“汤武革命”,所谓“非徒征诛杀伐,遂可谓之革命也”。这里把 revolution 转译成“国粹”,而明治维新被作为一个说明“尧舜革命”的例证:“有革命而不必易姓者。如日本自神武天皇以来,二千余年,皆一姓相传,专制为治;而明治维新之后,由专治政体,改而为立宪政体,是也。”^③这种对于日语“革命”意义的把握似乎已接近日本明治维新、维新改良即革命之本义。遗憾的是,此文在当时几乎没引起什么反响,说明该文对于“革命”意义的这种理解在中国缺乏应有的社会接受根基。

惟有汤武革命理论,作为儒家经典之核心价值理念,作为中国社会权力秩序变迁之基本,并且渗入中国人日常宗教的行动方式和改朝换代的暴力行为,既是四时交替的自然秩序的代表,同时又是成王败寇的暴力政治行为的精神动机,进而还以天命-民心作为此类权力变迁的合法性、正当性等信仰传统,才得以构成近代中国人进行政治、社会等革命的行动逻辑,并能够与近代西方世界革命话语进行或拒斥、或融合的各种复杂关系。

西语有“reform”和“revolution”之异,汉语有“改革”与“革命”之别。

① 其历法革命,如《诗纬》:“卯酉之际为革正,午亥之际为革命。”或如《易纬》:“辛酉为革命,甲子为革令。”其禅让之革命,如《后汉书·冯衍传》:“惟天路之同轨兮,或帝王之异政。尧舜焕其荡荡兮,禹承平而革命。”历史上的实例如曹丕,因受汉帝禅位而做皇帝。他说:“朕以不德,承运革命,君临万国,秉统天机,思齐先代,坐而待旦。”(陈寿:《三国志·吴书·吴主传第二》)

② 树立山人:《尊革命》,《清议报》第94册,清议报馆,横滨,1901年10月12日(光绪廿五年九月初一),第126—128页。引自陈建华:《革命的现代性:中国革命话语考论》,上海古籍出版社2000年版,第219页。

③ 陈建华:《革命的现代性:中国革命话语考论》,上海古籍出版社2000年版,第7页。

其义不可不辨。“revolution”一词,在工程学中指循环运动的一个单位;在政治学中则指方向的突然变动。它在政治学中的使用始于15世纪的意大利。Rivoluzioni被认为是运行的行星到达某个交接处时发生的突然变化——由于当时还是一个迷信占星术的时代,命运是每个希望成为政治领袖的人都要考虑的事情,所以它曾具有“恶星带来的灾难”的某些含义。直到1688年光荣革命——一系列被其反对者和支持者称之为革命的事件——的时候,革命的定义才是:“新的统治者或政治组织通过武力取代旧的统治”。但到了18世纪以后,革命的意义又发生了变化。革命这个词,被扩展为指涉政治动乱和社会剧变之后恢复政治秩序、参与政府的概念,以及变向一个更文明的社会的进步意义上的术语。^①

经过长期的历史演变,revolution一词,至十九世纪末其意义已经相当含混、复杂。十四世纪时候,引申出来的反抗权威的“起义”或“造反”(revolt或rebellion),到了十七世纪,则指政治变革,即所谓“革命”这种暴力的政治变动,出于不同的立场既可称之为“革命”,亦可称之为“叛乱”。

“然而,在由于实际历史上武装暴动或起义而引起的政治争议中,‘革命’专指暴力颠覆;到十九世纪后期此词与revolution(渐进,进化)的意义相对,后者指由和平与宪政手段而带来的新社会秩序。革命即所谓导致一个全新社会秩序的想法被社会主义运动大大地加强了,由此造成‘革命’与‘渐进’社会主义之间的复杂区别。”^②

至于透过“现代性”多棱镜的考察分析,西语“革命”一词的内涵显然更加复杂。霍布斯鲍姆(E. J. Hobsbawm)曾在其《革命时代:1789—1848》一书中提出“双轮革命”说,即法国政治革命和英国工业革命——“曾经改造,并继续在改造整个世界”的观点。它们包含了两种基本的历史运动模式:一种是政治体制的激烈变革,包括暴力的颠覆;另一种是科技力量和社会改革的渐进过程。^③

由于世界革命从英、法革命之双轮向外扩展,它首先是以欧洲扩张的

① 彼特·卡尔佛特:《革命与反革命》,吉林人民出版社2005年版,第3—4页。

② 陈建华:《革命的现代性:中国革命话语考论》,上海古籍出版社2000年版,第110页。

③ 艾瑞克·霍布斯鲍姆:《革命的年代:1789—1848》,江苏人民出版社1999年版。

方式征服世界的其他地区。确实,对于世界历史最显著的结果是由少数欧洲强权国家(尤其是大不列颠)建立了统辖全球的霸权。然而,使霍氏深感困惑的,是1848年马克思所预言的“共产主义幽灵”以及后来世界范围内风起云涌的民族解放浪潮。这意味着英、法“双轮革命”进程的挫折,世界革命出现了另一种走向。且不论这次争论的复杂内容及背景,光从“革命”和“改良”的基本意义及提法来看,就已说明霍布斯鲍姆的“双轮革命”模式很难移植到中国。作为争论的结果,“革命”被等同于政治结构的激烈变革,它与暴力革命紧密相连,并与“改良”相对立。^①

但“Revolution”一词,亦曾在英国政治史中与暴力一度结缘,如十七世纪的(Oliver Cromwell, 1599—1658)率军颠覆斯图亚特王朝,处决国王,自称此为“神之革命”(God's Revolution)^②。但是,后来称之为“法国革命”、“俄国革命”者,使“革命”一词更具暴力颠覆的倾向。因此,在20世纪初开始大量进入各类文本的“革命”一词,已呈现如此复杂的政治、社会背景。

依据西方政治学的定义,所谓“革命(revolution),就是对一个社会据主导地位的价值观念和神话,及其政治制度、社会结构、领导体系、政治活动和政策,进行一场急速的、根本性的、暴烈的国内变革”。因此,革命(revolution)是现代化的一个方面。它不是在任何类型的社会中或在其历史上的任何阶段上都可以发生的。……它不可能发生在社会和经济发达水平很低的高度传统化的社会里。它也不会发生在高度现代化的社会里。^③

很明显,这个定义或许适用于政治“革命”(revolution),却未必适用于社会“革命”(revolution),亦未必适用于法律“变革”(revolution)。政治“革命”(revolution)常常采用“急速的”、“暴烈的”方式,社会“革命”(revolution)及其法律“变革”(revolution)则未必如此。作为一种社会的

① E. J. Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789—1848*, New York: A Mentor Book, 1964, p. 17, 19—20. 引自陈建华:《革命的现代性:中国革命话语考论》,上海古籍出版社2000年版,第3—4页。

② Raymond Williams, *Key Words: A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press, 1983, pp. 270—274. 引自陈建华:《革命的现代性:中国革命话语考论》,上海古籍出版社2000年版,第217页。

③ 塞缪尔·P. 亨廷顿:《变化社会中的政治秩序》,三联书店1989年版,第241—242页。

整体转换, revolution 其实往往是一个相当缓慢的过程。只有原本意义上的“革命”才是“急速的”、“暴烈的”。因此, 西方许多学者都将 revolution 最终归结为现代化所特有的方式, 是一种使传统社会现代化的手段。^①

当近代中国人把日本人翻译的 revolution(革命), 直接地使用于近代中国革命, 同时忽略了革命一词背后的深层意义的时候, 他们已经在传统与现代、和平革命与暴力革命、社会变革与政治革命、狭义的革命与广义的革命……等层面上, 在给近代中国人在选择革命的路径和革命的方式的时候, 既带来了可欲性、选择性, 同时也带来了无穷的困惑。

“革命”一词, 原为汉语的古老用法。中国古代因天子自承受天命称帝, 故凡朝代更替, 君主易姓, 皆称为革命。《易·革》中所谓“汤武革命, 顺乎天而应乎人, 革之时大矣哉。”“革命”指改朝易姓, 而改朝易姓并非就是 revolution, revolution 也不一定必得改朝易姓。试看中国两千余年来, 有多少次王朝更迭, 有多少次皇家易姓, 又哪里有一次属于西语之 revolution?

“革命”往往会暴力和流血, 而 revolution 不一定非暴力和流血不可。revolution 固有法国式的暴力和流血, 亦有英国式的和平过渡。近人见法国 1789 年之 revolution, 诛国王, 杀贵族, 流血遍地, 与中国历朝历代之“革命”何其相似, 遂取法日本, 将 revolution 译作“革命”。这一不明底里之转译, 其后竟昌行于中国, 不知误尽几多苍生! 今日译自英语中的汉语“革命”一词, 实为英语之 revolution, 系指本质上发生变化之“变革”, 而非仅为改朝易姓、暴力流血之“革命”。因此, revolution 的确应当译为“变革”。将“revolution”译为“革命”, 徒然赋予“革命”一层新的涵义。^②

由此观之, 近代中国人对于革命的诠释和译介, 基本局限于中国传统的权力-宗教语境。“reform”和“revolution”皆有汉语“革”、“变”的基本含义, 但它们之间又有根本不同。按梁启超的解释, “Reform 者, 因其所固有而损益之以迁于善”, 虽“此二者皆大《易》所谓革之时义也。其前者吾欲字之曰‘改革’, 其后者吾欲字之‘变革’”。在这里, 所谓“变革云者, 一国之民, 举其前此之现象而尽变革之, 所谓‘从前种种, 譬犹昨日死; 从

① 尹伊君:《社会变迁的法律解释》, 商务印书馆 2003 年版, 第 163 页。

② 同上书, 第 162 页。

后种种，譬犹今日生’，其所关系者非在一事一物一姓一人。……”

梁启超特别指出：“‘革’也者，含有英语之‘改革’(reform)和‘革命’(revolution)之二义；Revolution者，若转轮然，从根柢处掀翻之，而别造一新世界，如法国一千七百八十九年之Revolution是也。”因此，日人用“革命”来翻译Revolution，是搞错了，Revolution的意义在于制度及其理念的变革，而非天命循环之中的革“命”。因为改制与改姓无关；汤武革命仅仅是王朝易姓。^①

此类传统的中国革命，也等于顾炎武说的，仅亡国者，而无亡天下。^②仅与一族一姓者有关，乃是朝廷权力中心的转移，故梁启超甚至有中国历史“无国”之论：“且我中国畴昔，岂尝有国家哉，不过有朝廷耳。我黄帝子孙，聚族而居，立于此地球之上者既数千年，而问其国之为何名，则无有也。夫所谓唐、虞、夏、商、周、秦、汉、魏、晋、宋、齐、梁、陈、隋、唐、宋、元、明、清者，则皆朝名耳。朝也者，一家之私产也；国也者，人民之公产也。”^③此非现代政治学意义上的国家革命与政治革命，“系一国一姓之兴亡而已”，所以才有帝王坐天下、必俟天命；而改朝换代者，必革其天命循环之王者受命传统。

宋代王安石的改革，按照黄仁宇的说法，可以看作中国在公元十一世纪已经在某些方面感受到需要现代化的压力。王安石的理财、生财之道符合现代经济的做法，但在当时的中国注定要失败。因为现代化需要先具备若干基本条件，这些必备的基本条件包括：承认私人财产权；私人财产可以转让；脱离专制皇权和宗法社会的限制与垄断；司法独立；民法彻底展开，等等。而要具备这些条件，实行起来等于推行一种新的宗教思想，因为它们不仅涉及千万人的生活，而且涉及他们生活的宗旨。^④

借用哈耶克的术语，这种社会秩序应该被理解为是一种“全涉性秩序”(comprehensive order)。当然，这并不意味着是一个在哈耶克意义上的公法社会与私法社会，而是指一种权力秩序能够包含所有其他社会秩

① 梁启超：《释革》，《新民丛报》第22号，1902年2月。另，梁启超：《饮冰室合集》文集9，中华书局2003年版。

② 顾炎武：“有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰，易姓改号谓之亡国；仁义充塞而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。……是故知保天下，然后知保其国。保国者，其君其臣肉食者谋之；保天下者，匹夫之贱与有责焉耳矣。”（顾炎武：《日知录》卷13，《正始》。）

③ 梁启超：《少年中国说》，《饮冰室合集》文集5，第9页。

④ 黄仁宇：《赫逊河畔谈中国历史》，三联书店1992年版，第158—159页。

序的“全涉性”。所以，王安石的改革几乎就等同于推行一种新的宗教思想，涉及所有中国人生活宗旨的改变。换言之，惟有全面改变中国人所有的生活宗旨者，才有可能具有进行革命的、王者或圣人受命的先赋性资格。正是因为有了此类“全涉性秩序”，“全涉性革命”方才具有可能，革命才会近似于实施一种新宗教思想。

梁启超在戊戌变法失败流亡日本后不久，便发现日人将英语 revolution 一词译成“革命”，其意义并非仅指政权的激烈交替，而是指“群治中一切万事万物莫不有”的“淘汰”或“变革”。日本人的明治维新，就是以英国式革命为楷模的。他们之所以称之为“维新革命”，实际上是把“明治维新”视为与“明治革命”几乎一致的同义词。为此，梁启超似乎错怪了日本人的翻译。日本人翻译的“革命”一词，实质上就是维新、改革，与中国传统的“革命”实在是不可同日而语。

梁启超于此使用的“革命”一词，其实已脱离了以暴力手段改朝换代的中国传统“革命”的语境，而带有强烈的日本色彩，并与西方和平演进的革命意义相融合。梁氏由是接受了这一“革命”的新义，并竭力鼓吹，希望中国能以日本明治维新为榜样，以和平方式完成政治现代化。“革命”一词已经在改良派的著作中出现，并与西方的 revolution 意义有所接触。^①由此构成了近代中国人在革命与改良之间的巨大矛盾。

很明显，梁启超对于革命一词的精心诠释和认真梳理，并没有在革命与改良之际引起近代先进中国人的特别关注。人们忧虑而关心的事情是如何革命，如何革命成功。所以，他不得不承认：“近数年来中国之言论，复杂不可殫数。若革命论者，可谓其最有力之一种也已矣。”他不再坚持把“革命”同 revolution 分开。而较理性地区分出“革命”的广狭二义：革命之义有广狭。其最广义，则社会上一切无形有形之事物所生之大变动者皆是也。其次广义，则政治上之异动与前此划然成一新时代者，无论以和平得之以铁血得之皆是也。其狭义则专以武力向于中央政府者是也。所谓“吾中国数千年来，惟有狭义的革命，今之持极端革命论者，惟心醉狭义的革命”^②。

^① 陈建华：《革命的现代性：中国革命话语考论》，上海古籍出版社 2000 年版，第 9—10 页。

^② 梁启超：“中国历史上革命之研究”。《新民丛报》第 46—48 合号，1904 年 2 月；另，梁启超：“中国历史上革命之研究”。《饮冰室合集》文集 15，中华书局 2003 年版。

正是这个“狭义的革命”，在近代中国历史上激起了格外的波澜。所谓“近今泰西文明思想上所谓以仁易暴之 revolution，与中国前古野蛮争鬩界所谓以暴易暴之革命，遂变为同一之名词，深入人人之脑中而不可拔”^①，从而把近代革命话语局限在“汤武革命”的传统语境里，在相当的社会广度和政治深度方面，以其狭义的革命行动方式复制了“汤武革命”的传统模式。

在这个“汤武革命”的近代版本中，西方学者如史扶邻(Harold Z. Schiffrin)的《孙中山与中国革命的起源》，曾经把孙中山视作为近代中国革命之源。对于孙中山来说，在其革命思想形成之前，“革命”似乎从来就不是一个合适的字眼。因为传统的革命一词，其字面解释就是“变革天命”，实际上是指王朝的更迭，一个王朝为另一个在制度上相同的王朝所代替。所以，孙中山的同事陈少白才大吃一惊地说：“我们从前的心理，以为要做皇帝才叫革命。”因此，孙中山没有采用这个意义仅为“王者易姓”的术语，就可以理解了。^②

可是，当孙中山通过日本报纸而认识到“革命”能赋予暴力行动以现代意义，导致一种机制与社会的剧变的时候，他抓住这一时机，将此具有权威和尊严的旧概念与带有现代意识形态的激进主义相调和，由此采用这一词，把他的党就称为革命党。所以，孙中山曾经对陈少白说：“‘革命’二字出于《易经》‘汤武革命，顺乎天而应乎人’一语，日人称吾党为革命党，意义甚佳，吾党以后即称革命党可也。”^③于是，从“做皇帝”到“造反”，从“造反”到“革命”，汤武革命的传统意义已经随着使用者和指涉对象的

① 梁启超：“释革”。《新民丛报》第22号，1902年2月。另，梁启超：“释革”。《饮冰室合集》文集9，中华书局2003年版。

② 史扶邻：《孙中山与中国革命的起源》，中国社会科学出版社1981年版，第86页。

③ 陈锡祺主编：《孙中山年谱长编》，中华书局1991年版，第102页。相似记载也见于陈少白的《兴中会革命史要》：“到了神户就买份日报来看看。我们那时，虽然不认识日文，看了几个中国字，也略知梗概。所以一看，就看见‘中国革命党孙逸仙’等字样，赫然耀在眼前。我们从前的心理，以为要做皇帝才叫‘革命’，我们的行动只算造反而已。自从见了这样报纸后，就有‘革命党’三字的影像印在脑中了。”列文森也认为：当他们将日本词汇中的“革命”(Revolution)一词借用过来时，他们便依据它的涵义对中国的“革命”(Ko-ming)一词作了同样的转换，即从字面的儒家意义转换成比喻的西方意义。只是当革命一词被赋予新的涵义时(1895年)，孙中山才承认他是一个“革命党”的首领。参见列文森：《儒教中国及其现代命运》，中国社会科学出版社2000年版，第253页。

转换,深刻地渗透进了近代中国社会的激烈变动之中。变革天命的过程不可复制,当时变革天命而使人人均可革命的意义却深入人心。惟有在打破了这个天命信仰对于一般中国人之拘束的基础上,孙中山革命领袖的称号方有可能成立。

1899年改良派在日本的喉舌《清议报》上刊载了欧榭甲的《中国历代革命说略》一文。文中盛颂孔子和汤武为“革命”始祖,符合孙中山在《革命运动概要》中所说的:“革命之名词,创于孔子。中国历史,汤武之后,革命之事实,已数见不鲜矣!”从历史文本的角度看,这篇文章尽管是间接的资料,但也可视作孙中山“革命源起”之一证,乃是孙中山最初对“革命”一词的接受和使用。^①不仅如此,该文的重大意义是,从传统中国革命的语境之中论证了孙中山与汤武一样,是中国人的革命事业的后继者。那么,深藏在“革命”背后的宗教意义如何能够不为国人深深地有所感悟呢?因为非一般人能够作为汤武革命之后继者。由此随着孙中山最初对于“革命”一词的接受和使用,变革天命之宗教意义也不得不有所渗透。

由上可见,孙中山和梁启超强调革命观念的转变是不同的。孙中山造成了传统“革命”话语的内在转换,保持了权力转移的“革命”理论的内核。由于他的反清主义是建立在“共和”、“民权”的基础之上,因此从根本上将“革命”从过去一家一朝的私人领域里解放出来,使“革命”变成了公器,纳入了“法国革命”式的现代轨道。在这样的意义上,他所褒扬的“汤武革命”也被现代化,具历史的、象征的意义。^②在这一点上,可能是孙中山之所以为革命领袖之所在,那就是他对于传统革命意义的改造,使革命超越了传统的易姓革命方式,得以从一家一族的革命之中解放出来,使之成为近代中国人人都能掌握的“公器”。当然,暴力革命的传统也不见得只有法国革命才有,中国人变革天命的过程之中有通过暴力革命的。暴力革命才是中国人变革天命的基本方法。所以,这个革命的“产权”不一定就属于法国人。

及至1900年,有些媒体如《清议报》,即有文章指出,革命者应当“欲国民一进而为世界上最雄强、最文明之种”,进而宣称“神汤”为“开天辟地

^① 《国父(上李鸿章书)之时代背景》。见《“中国民国”开国五十年之文献》,第278—279页。引自陈建华:《革命的现代性:中国革命话语考论》,上海古籍出版社2000年版,第161页。

^② 陈建华:《革命的现代性:中国革命话语考论》,上海古籍出版社2000年版,第65页。

之大革命家”，以及孔子删定《诗》、《书》而“有致太平启文明之心”。这就和孙中山的有关孔子和汤武作为革命历史起源的说法相呼应了。^①革命者，就应当是英雄，革命者就应当是圣人，应当是激动其独立之志，飞扬其自由之旗的豪杰有志之士。从汤武革命的起源到汤武革命事业的继承人，从传统的易姓革命到近代的民族革命，它们之间的逻辑关系终于得以顺利地构建起来。

邹容的《革命军》，是这种革命思想的集中表达之一。

革命者，天演之公例也；

革命者，世界之公理也；

革命者，争存争亡过渡时代之要义也；

革命者，顺乎天而应乎人也；

革命者，去腐败而存良善者也；

革命者，由野蛮而进文明者也；

革命者，除奴隶而为主人者也。^②

于是乎，“汤武革命”这样的信仰传统，就这样进入了近代中国历史，甚至是已经获得了普遍的历史正当性，由此而展开了二十世纪中国人翻天覆地的革命历程。同时，这也意味着天命信仰的革命传统将会渐渐构成近代中国革命者的价值关怀方式之一。

正是这个年轻邹容的《革命军》，猛烈抨击了“皇权神授”的专制主义，提出了推翻清朝政府，建立中华民国等二十五条革命纲领，一时间印刷了二十多次，影响极大，甚至于使毛泽东后来认为邹容的《革命军》实际上就是提出了一个民主革命的简单纲领。^③

然邹容的《革命军》，是二十世纪中国人开始出现“革命崇拜”现象的一个典型事例。随着革命的声浪日渐扩大，革命崇拜日益散布，到了五四运动后期，二十年代初，中国思想界的激进主义已经相当普遍，而渐渐地就激化形成了一种“革命宗教”，几乎把改革的声音完全掩盖掉了。^④革命

① “中国历代革命说略”。见《清议报》，台湾成文出版社影印本 1967 年版，第 1993—1998 页。引自陈建华：《革命的现代性：中国革命话语考论》，上海古籍出版社 2000 年版，第 39 页。

② 邹容：“革命军”。见周永林编：《邹容文集》，重庆出版社 1983 年版，第 41 页。

③ 张贻玖：《毛泽东读史》，中国友谊出版公司 1991 年版，第 114 页。

④ 张灏：《幽暗意识与民主传统》，新星出版社 2006 年版，第 238 页。

能够到了革命崇拜的高度和激进的程度,这个革命自然不是出自于梁启超致力要梳理清楚的西方人的“革命”观念,应当是具有天命信仰话语背景的中国革命。这就是说,革命不仅仅是国家权力的转移方式,而且也是信仰方式的改变路径。革命的意义是双重的,否则难以在二十世纪初年形成传统中国人那样能够压倒私人信仰的公共型革命崇拜。在这里,它再度呈现了传统中国人在宗教信仰层面上的群己、公私冲突。

传统革命的信仰方式,其中包裹着暴力革命方式,受到了近代中国人的特别关注。人们相信,暴力革命可以改变一个旧世界的方式,改变天演之公例、世界之公理,还能够变奴隶为主人,以暴力的成功来表达这种革命信仰。惟一不同的地方是,昔日的汤武革命是圣人正义的表达,而此时的暴力革命,却是如同邹容《革命军》中所倡议的那样:“革命者,除奴隶而为主人者也。”革命者是那些要做主人的人。于是,革命逻辑也可以这样来加以表达:要做主人的人,其实就是要变革天命的人,是顺天应人的人,乃是由暴力革命凸现了这样一个革命正义的原则出来。其中,人的改变和正义原则的改变,两者是能够同时成为革命对象的。

尽管暴力革命的内在悖论也由此而得以呈现出来了:“呜呼!革命!杀人放火者出于是也!呜呼!革命!自由平等亦出于是也!”^①一方面要强调“文明之革命”而不要“野蛮之革命”,一方面则声称“革命必剖清人种”。一个激进主义的近代革命传统渐渐显出了它的雏形。既然是要剖清人种,难得不杀人不放火。这是暴力的革命逻辑,变革天命、要做主人的暴力革命。

这种暴力内涵,早在“革命”古语之中就已经包含,起源甚早,如“革”之古义,“兽皮治去毛。”这延续到现代口语里,正如小说《暴风骤雨》中赵玉林批斗韩老六:“非革他的命,不能解这恨。”^②这也是“革命”本身的含义:对生命、肉体的消灭,正如历代“革命”君主多半要将旧皇族置于死地,天命才能变革,人种才能剖清。

1927年,毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中宣称:“革命是暴动,是一个阶级推翻一个阶级的暴烈的行动。”^③这样定义“革命”,体现了马

^① 邹容:“革命军”。见周永林编:《邹容文集》,重庆出版社1983年版,第42—43页。

^② 周立波:《暴风骤雨》。见《周立波文集》第1卷,上海文艺出版社1981年版,第43页。

^③ 毛泽东:“湖南农民运动考察报告”。《毛泽东选集》第1卷,人民出版社1969年版,第17页。

克思主义的阶级斗争要素和暴力革命的结合。在阶级斗争论的背后,隐含着十九世纪以来的历史进化论,它对于中国传统的革命理论来说是新的理论观念,但尚未摆脱传统暴力革命的语境。^①

毛泽东的论述,无疑是看到了阶级斗争与传统革命之中的暴力因素及其整合的可能性。然而,传统“革命”的本质内涵,并不仅仅在于暴力革命,暴力革命仅仅是传统革命信仰中的一个层面。暴力革命实际上仅仅是一种变革天命、改变受命者的手段和工具。它要证明的是天命的转移,所以,认为暴力革命就是传统中国革命的观念,仅仅是说对了一半。因为暴力是革命的一种手段,而非革命的全部内涵。受命与革命主体的改变,必定要通过暴力手段来完成,这就是暴力的功能。另一半,则是暴力无法涉及的部分,那就是暴力无法直接决定天命信仰的承受者。自古以来,中国人相信:王者或圣人才能受命。暴力可以改变既定的历史事实,却无法直接选择受命者。受命者可以利用暴力手段,却不希望天下所有的人都能够像王者、圣人那样前来受命,接受天命而后进行革命。这就是说,革命应当是为了证明一个真命天子的再世。革其固有的天命,确立人们对于新(心)世界的天命般的信仰。那么,近代中国之中,谁能替代这个王者前来接受这个天命,或者改变这个象征符号,寻找一个近似于能够受命的“圣人”?

虽然,传统中国所谓“革命”的基本含义是改朝换代,以武力推翻前朝,包括了对旧皇族的杀戮,它合乎“兽皮治去毛”的古意,但这是西方 revolution 的意义里所没有的。“顺乎天而应乎人”,意谓“汤武革命”,得到天命的首肯和民众的拥戴。但是,如果改朝换代、权力循环的革命方式缺乏天意民心的眷宠,无疑就会丧失其合法性,任何其他的权力反抗运动,也可以天意民心为借口,即可对现行国家权力秩序构成威胁。因此,这也是最重要的传统意义,这就是——它包含了暴力革命和以暴力革命体现圣人正义的双重信仰。所以,“中国式现代革命观同西方 revolution 最大不同在于:它还是天道。在新的天道中,进步成为宇宙规律,平等和取消一切差别变成代替儒家伦理的新时代道德”^②。

中国历史上,帝王在改朝换代之际通常自称承天受运,“革命”一词几

^① 陈建华:《革命的现代性:中国革命话语考论》,上海古籍出版社 2000 年版,第 4 页。

^② 金观涛:《革命观念在中国的起源和演变》。台北《政治与社会哲学评论》2005 年第十三期。

乎成为强权的专利。如朱元璋说：“前代革命之际，肆行屠戮，违天虐民，朕实不忍。”^①他以否定历代“革命”的方式，宣称自己的“革命”才是真正的“应天顺民”。

革命依赖的是两个层面，一个是革命的手段如暴力革命，一个是圣人道德心性的自我证明。革命解决的是革命的目标问题，证明一个新圣人和心的正义表达方式。显然，认为传统革命就是暴力革命，其中有一个极大的误读，那就是会遗忘了作为暴力革命之合法性根据的圣人正义论。暴力革命的手段不过是对于圣人正义的证明手段而已，而圣人正义反而也会证明这一暴力革命手段的正义特征。此当为中国最神秘、最深层的传统信仰，即把政治信仰与宗教信仰合为一体。至于近代中国及其之后，则是以暴力革命的形式来证明社会正义。这就是反传统的传统主义。

二十世纪的革命形式，再现了中国革命历史特有的双重性格。既要推翻固有的国家权力秩序，亦要改变固有的(奉天承运)革命信仰；既要反传统，却又复归传统。这个特性取决于传统中国革命信仰具有的双重特征。一个是历史上的社会、文化、信仰、政治及权力秩序的一个整体结构，而这种秩序往往又企图在它的内部既体现政治权威，同时亦体现它的精神、信仰权威，还试图把秩序权威因素体现在为一个阶级所控制或被一个领袖人物所支配，从而把传统的圣人正义论转变成为阶级正义论。传统的革命信仰就具有这样一个由前者变后者、后者变前者的双重特性。

古老的汤武革命，关键在于一个“义”字。所谓“帝王之兴，必俟天命”^②。这才是帝王作圣的“受命”信仰。而圣人受命而革命，革命的神圣性自然而然，理所当然。^③“……是以圣人之于天下也，同不是，异不非。百世以俟圣人而不惑，一以贯之。”^④“征伐之道，当顺民心。民心悦，则天意得矣。”^⑤这是帝王作为圣人的“革命”信仰。所以，传统革命的核心价值，在于肯定一个圣人正义论，仅此而已，岂有他哉！仅仅是那些希望自己能够有朝一日受命而王者，在其缺乏权力的时候，必欲以革命方式获取

① 《明史·太祖纪二》。

② 干宝：“晋纪论晋武革命论”。见萧统：《文选》第6卷，上海古籍出版社1996年版，第2174页。

③ 刘小枫：《儒家公民精神源流考》，上海三联书店2000年版，第41页。

④ 李鼎祚：《周易集解》，巴蜀书社1991年版，第361—362页。

⑤ 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第222页。

这个正义；而权力在位者，则利用手中的权力杜绝革命，以保证其天命不被变革，使其受命而王的特权，能够稳定而持久。

在此层面而言，传统的革命信仰及其影响，是革命信仰及其权力秩序包罗一切的整体性功能的结构呈现。当然，这个整合造成了近代中国人革命信仰的多样性、复杂性和持续性，公私的整合，国家与社会的折叠，民间与社会、制度化与非制度化的互动，中西革命观念之矛盾等，均可以被视为是这个整合的客观后果，近似于全盘性反传统主义之后的传统主义呈现。惟一相异的是，近代中国的革命信仰被意识形态化，是在其权力秩序的再度构成之中，其神圣资源不再是传统的天命、传统的敬天以德的信仰模式，而是一种集团化的政治思想和政治道德。

当传统的革命信仰模式构成了近代中国革命运动的传统革命根源时，同时也成为了中国人进行近代暴力革命并吸收西方革命意识及其方式的根据，从而构成了史华慈所说的近代中国人的革命化意识形态统治之中的西方特征，呈现出要与传统的社会和文化进行完全革命性的决裂特征。^①实际上，这个革命性决裂，同时也与传统革命信仰及其结构存在着一定的内在关联，特别是在一场权力更替的暴力革命之后，它也与传统革命一样，必须有一个意识形态的再度构建来证明自己的权力合法性。所以，未尝不可说，近代中国革命在其社会本质上同时也是传统革命信仰与西方舶来品的整合。在这样的意识上，人们才会认为，“革命”一词，在二十世纪初愈见流行，固然从俄国革命甚或法国革命获得动力，但也从汤武革命的传统那里取得了深厚的资源。^②

在近代中国革命中，传统革命信仰的神圣资源——天命，已彻底失落，而传统儒教及其信仰方式也随之由中心而边缘。中国宗教、信仰的公共崇拜现象、私人信仰、制度宗教及其民间宗教的差异，也伴随着这个历史社会的巨大变迁而发生了相应的转型。

这就近似于林毓生所说的“中国意识的危机”，以至于中国近代第一代知识分子专心致志的第一个问题就是：为了社会政治的彻底改造，必须

^① 本杰明·史华慈为林毓生的《中国意识的危机》所作的序言，贵州人民出版社1986年版，第2页。

^② 陈建华：《革命的现代性：中国革命话语考论》，上海古籍出版社2000年版，第220页。

建立一种以改变了的世界观为根底的文化基础。在中国人面临着某种道德和政治的问题的时候,中国人首先想到的就是道德信仰的强调和思想的领先。^①但是要指出的是,这种意识危机的背后,在其行动方式的内在逻辑中,依然是从革命信仰为基点的社会构造,并以暴力变革社会,进而证明革命行动之合法性的传统方法。革命信仰与权力秩序的内在逻辑,依然还是中国人的革命传统,依然强大有力。

这里不同的只是天命被“革”,转成了其他信仰方式而已。信仰的问题始终与权力秩序紧密联系,难以分隔。虽然这已经不是单纯地借助于思想文化来解决问题,但也可以从中梳理出普遍型权力秩序及其革命信仰构建成形的暴力革命模式,始终将政教关系绑在一起整体处理,或分或合,完全在于权力秩序的维系,而不去分别谋求它们的界限及其各自的合法性。由此观之,那种认为近代中国革命是传统的汤武革命与西方法俄革命的整合,则是一种关注其形式而忽略其本质的、似是而非之论。

辛亥革命后的中国情形即是如此。辛亥革命之后,普遍的王权秩序已经全面崩溃,传统的卡里斯玛及其秩序业已破裂。即便是“国家领袖”也未能“俟来天命”,恢复传统的卡里斯玛及其秩序。天无二日的合法性秩序被彻底破坏了,但是一个能够改变所有中国人生活宗旨的秩序未能构成,无法推行一种包含有宗教关怀意义的新思想、新(心)世界,这个社会自然陷入分崩离析状态。

1914年,袁世凯试图使用传统的手段来“证明”他作为帝制的继承人是天然合法的,他的最高权力也具有合法性。同年12月23日,袁世凯乘着装甲车去天坛举行祭天古礼,享受了传统皇帝才能拥有的宗教特权。但是,袁世凯的做法已经难以获得传统合法性的效应,只好于1916年3月22日宣布放弃帝制和王位。袁世凯的行动只能说明,传统革命包含的天命信仰,已经丧失了为近代革命寻求合法性证明的功能。天命信仰与道德心性之间、圣人正义与受命而王者之间、受命者与革命者之间,已经发生了不可弥合的历史隔绝。如何弥合?此乃中国人的现代性问题核心。

这将意味着权力秩序合法性重建的构成。而常常说的“翻天覆地”就是革命意义的表达。它意味着20世纪的中国革命导致了整个政治统治

^① 林毓生:《中国意识的危机》,贵州人民出版社1986年版,第59、72页。

的合法性权威基础的根本性改变,不得不重新寻找合法性源泉。^①

1911年的辛亥革命,以暴力革命的形式打破了中国历史上几千年来近似于自然选择的权力秩序,颠覆了固有的价值体系,翻天覆地,打倒一切,横扫一切。辛亥革命的意义,在于消灭了君主制,而这种君主制不仅仅是欧洲式民族国家的那种君王系统,而且是天命式的普遍的王权系统。^②所以,应当予以特别注意的是这个“天命式的普遍的王权系统”。它是由天命和王权整合而成的系统。王权系统容易推翻,天命信仰反而会得到继承,它可能被改变为一种现代社会正义形式,以后者证明前者。孙中山在十九世纪末发起革命时所传扬的打倒皇帝、“天命无常”的观念,此时已被孙中山的革命党证明。天命是无常的,皇帝可以被打倒的,这已呈现为一个革命的成功形式了。

尤其重要的是,辛亥革命之后,国家主权从“天子”转到了“人民”,人民成为政治的惟一合法性根源。这代表着“普遍王权”的终结,孙中山说老百姓都可以做皇帝了,中国传统的政治宇宙观念从此也要被改变了。^③这说明中国儒教的现代转向,是指与中国传统政治与社会的制度相互绾结的价值系统的现代转化,也就是“制度化儒学”的解构与变革。它起源于中国社会对于儒教之不满与反对。而清王朝的被推翻,即是“国家儒学体制”的从此崩溃,传统中国的政治宇宙都变了,四万万人都可以做皇帝了。^④

人人都可以做皇帝了!这个革命已经相当彻底了。

然而,传统的革命,常常是圣人才能为之的事情,庶人无与焉。圣人正义革命论,是天地之公理,哪有老百姓能够做皇帝的道理!从这个角度看,当年孙中山所谓“天命无常”的提法,时代的意蕴极其丰富。其所谓“天命”的提法,仍把皇帝视为“天子”,肯定了“革命”话语背后的“天命”的含义,也肯定了所谓“皇帝不是老百姓做的,造反是大逆不道的”预设。但

① 强世功:《基本权利的宪法解释:以齐玉苓案中的受教育权为例》。载《宪法与公民》,上海人民出版社2004年版,第28页。

② John K. Fairbank, *The United state and China*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 4th ed., 1976, p. 414. 引自金耀基:《中国社会与文化》,香港牛津大学出版社1991年版,第99页。

③ 金耀基:《中国社会与文化》,香港牛津大学出版社1993年版,第117—118页。

④ 金耀基:“中国儒学文明的现代转向与文化重构”。见《国史浮海开新录:余英时教授荣退论文集》,台湾联经出版公司2002年版,第9—10页。

是,天命无常的观念,却证明老百姓也是能够做皇帝的,本非王者也是能够成为天子的。这个问题没有解决的话,革命就不可能运动起来并成功地展开。所以,陶成章的《龙华会章程》出现在1905年之际,就已经表明会党开始意识到“造反”和“革命”的命名问题:“怎样叫做革命?革命就是造反。有人问我革命就是造反,这句话如今是通行的了。”^①清王朝被推翻和辛亥革命的成功,正是这个革命道理、革命信仰的实践方式。

在二十世纪的革命潮流之中,中国传统的“革命”与那种改变权力支配形式的“革命”两相结合起来,政治制度的改变、颠倒主奴位置的方法与道德文化体系重建的秩序往往合二为一。虽然“人民”取代了圣人,成为了二十世纪革命的合法性根源。“人民”近似于圣人再世,这一意识形态化的道德文化重建,依然还是其权力秩序的合法性基础。两者难分彼此,不分轩轻。甚至可以这样认为,城头变幻大王旗的政治制度的变迁,在传统中国信仰方式及其权力秩序重建的过程中,这个背景资源往往还能够发挥底层制约,促使政治的与宗教的两种革命结构成为一种双管齐下式的暴力革命,即政治制度的改变与道德信仰方式的转变要求同时出现,同步进行。这就是近代中国人的“双轮革命”。革命成功了,新的信仰方式、新的生活方式、新的宗教思想也就实践了、完成了。一种新的革命信仰(新的受命者)呈现了,一个新社会的建设(新圣人的正义呈现制度)也随之完成了。

因此,传统中国信仰方式常常隐蔽在近代中国历史底层。在中国建立一个现代化国家,除了要实现其他现代化目标之外,还要建立一个国家权威的合法性,必须在一种新的基础上建立自己的政府,并把“人民”作为权威的终极源泉。因为,要在人民的心目中建立自己的“天命”,那就必须借用人民的名义,^②再次构建一个“天纵之圣”的象征。

中国革命促使了天命信仰合法性的转移,人民成为了一切权威的基础。然而,这个权威的构建,却建立了一个“人民群体之我”(collective self of people),并且希望用它来取代传统中国人对于神祇的崇拜,从而使近代中国人走上了一条“人的神化与融化自我的集体观相结合”^③的

① 陶成章:《龙华会章程》。见柴德庚等编:《辛亥革命》,上海人民出版社1956年版,第535、534页。

② 金耀基:《中国社会与文化》,香港牛津大学出版社1991年版,第101页。

③ 张灏:《幽暗意识与民主传统》,新星出版社2006年版,第260页。

近代革命信仰之路。俄罗斯文学家高尔基也曾经在《我的大学》一书中对这种神圣化的“人民”概念有过精彩的描述：“有时候他们谈到了人民，连我自己也很惊奇，为什么我会有跟他们不同的想法。在他们看来，人民是智能、美德的善良的化身，是近乎神圣的统一的整体，是一切高尚、正直、伟大的开端。我可没见过这样的人民。我曾见过的有木匠、有码头装卸工、有泥水匠，我还见过雅克夫、奥西普、葛里高利。然而在这儿他们所说的却是一种作为统一整体的人民啊。他们把人民看得比他们自己更加高贵，甘愿服从人民的意志。而我觉得倒是他们这些人身上，才……集中地体现了一种热望依照博爱精神生活和自由建设生活的善良意志。”在近代中国的革命者眼中，“人民”正是他们的“圣人”和“正义”，扮演了近代中国人的群体型圣人正义模式。它们经由近代中国人的信仰革命，进而构成了近代中国的革命信仰。

这种近似于矛盾的整合，其中存在着必然的逻辑。“当一个革命性传统的代言人开始执掌一个国家的政权时，他们的传统经历了类似的变化。各个代表不同信仰的群体之间必须作出妥协，这便迫使人们进行变革，正像在紧急情况下，人们必须采取被传统所禁止的行动，因而同样会有变通。”^①反传统的传统主义，是中国实质传统、合法性传统、革命性传统的基本特质。初始信仰并没有改变，只是组织形态在变迁之中。问题的严重性在于，初始信仰与反传统的信仰由此而融和在一起，而民族主义与马克思主义的结合就是如此。前者是传统主义的，后者则是反传统主义的。

这说明二十世纪中国的“革命信仰”，从传统中国走向了近代中国政治和中国社会，经由那种强烈的圣人道德正义观念的权力秩序，而得以变迁成为具有政治制度化的权力秩序和意识形态化的伦理信条，同样还在国家权力的交替之中构成了一种对于权力的信仰。

当人们认为，法国大革命不仅仅是改变了近代民族革命的性质，把政治革命与社会革命一体化，提供了“以宗教革命的方式、带着宗教革命的外表进行一场政治革命”的典范^②，这当然不是意味着中国近代的革命就是照着法国革命这一典范来进行的。中国传统的受命与革命在权力变迁

^① 爱德华·希尔斯：《论传统》，上海人民出版社 1991 年版，第 319 页。

^② 亚历山大·托克维尔：《旧制度与大革命》，商务印书馆 1992 年版，第 51 页。

之际具有的宗教功能和权力功能,实际上就是以一种中国式的“宗教革命”方式,在历朝历代进行一种以改朝换代为中心的“政治革命”。这个传统是近代中国人难以逾越的革命典范。它具有着与法国革命几乎一致的革命一体化的历史惯性,同样是以宗教革命来推行政治革命。然而,这就很难说,中国人的近代革命就是法国革命的中国版本。^①中国历史上的革命信仰,替天行道,王者受命的传统,也曾经将政治革命与社会革命、宗教革命混为一谈,在普遍的王权中心主义基础上高度一体化。

它们之间虽有一些表面相同、但实质差异极大的层面。比如,儒教的革命精神自始就是现世神圣性的,没有也不需要有一个神圣性的世俗转化。它受天命而革命。至于传统知识分子如儒生士绅的政治功能则既是宗教性的,同时又承担了天命与国家之间的关系的中介,要么是帝王师,要么是革命家,要么掌握国家的教化、礼序,督王权奉天承运;要么以恢复教化、礼序为理由而倡言革命。^②由此制约的近代中国革命难免不是整体革命,难免不采用整体运行、整个社会全部投入、个人全副身心一齐陷入的革命方式。

梁启超曾经痛斥传统中国的革命。他指出:“中国数千年来,革者不啻百数十姓,而问两汉群治有以异于秦?六朝群治有以异于汉?三唐群治有以异于六朝?宋明群治有以异于唐?本朝群治有以异于宋明否也?若此只能谓之数十盗贼之争夺,不能谓之一国国民之变革,昭昭然矣!……吾中国前此所谓革命者,一二竖子授受于上,百十狐兔冲突于下,而遂足以冒此文明崇贵高尚之美名也。故妄以革命译此义,而使天下读者认仁为暴,认群为独,认公为私,则其言非徒误中国,而污辱此名词亦甚矣。”^③梁启超的高论,不仅指出了传统革命所采取的暴力的革命形式,以“认仁为暴”的形式取代了权力转移的历史方式。更加值得注意的是,他还看到了这种革命方式在“认群为独,认公为私”层面的高度一体化结

① 朱学勤:“近代中国社会及其法律的变革采用的也是法国模式。中国人在变革模式上的情感体验及其理智选择是如此合拍地一起指向法国模式,是相当耐人寻味的。也许,中国人与法国人,中华民族与法兰西民族在性格深处有着某种相合相通之处吧?”(朱学勤:《风声·雨声·读书声》,三联书店1994年版,第103—119页。)

② 许振兴:《论宋代帝王学的发展》。见《东方文化》,香港大学1991年版,第54—81页。

③ 《释革》。《新民丛报》第22号,1902年11月。另,梁启超:《释革》。《饮冰室合集》文集9,中华书局2003年版。

构。本来,在普遍王权主义的权力结构之中,暴力革命的行动结构往往就以一人一家的易姓革命为中心,是国家权力在一两个专制皇帝之间的转移,如同“一二竖子授受于上”。但是,当这种革命成功、号令天下之后,它即可在群独、公私之间混合为一个整体,其易姓革命者就同时实现了圣人正义的信仰革命,等同于实现了政治革命与宗教革命的高度整合。政治革命就等同于完成了宗教革命,否则,创立新朝代的受命而王者就会缺乏替天行道的合法性。其宗教革命者,即政治革命合法性的证明。

或许,中国革命与法国革命一样,同时为人类文明的演进提供了东西方各自一个独特的革命模式,虽然其宗教、信仰的内涵相异,但是其宗教革命与政治革命一体化的社会变迁形式却具有惊人的一致。它们使人们深刻意识到了希尔斯指出的这个历史现象,不仅仅是中国人或法国人的独特。“信仰的传统,或行为规则的传统,在其发展进程的每一个时间点上,都是一种混合物,它由长期延续下来的各种因素、新增成分和各种创新构成;这些东西已成为这一传统的一部分。正是这种混合物是既定的,人们难以区分一个传统中的新旧成分。……显然,即使那些宣称要与自己社会的过去彻底决裂的革命者,也难逃过去的掌心。”^①

二十世纪中国的社会变迁,尽管已经基本出离传统革命话语的局限,但“革命”及其信仰传统所具有的内在张力,却依然呈现在中国人政治思想、道德教化、日常生活、精神关怀、宗教信仰的各个层面,依然是难以出离这个宗教与政治革命一体化推行而导致的种种历史后果。

当传统的“革命”话语包含以坚持暴力夺取权力的自然与历史的合理性与“进化论”结合而构成的新的思想实体时,虽然传统词义包含的天命与皇权的政治形式已失去其法定性,但却产生了一种新的期待填充的“文化主义”的历史幻象,以展示其在中国现代生活中的巨量潜能。目下中国仍在革命的进程里,尽管并非“以革命的名义”^②。

尤其是革命及其信仰的合法性内涵已经发生新的转移或者新的诠释之后,革命的合法性已经呈现“空白”时段,而权力秩序依然还在为自己寻找直接的合法性根源。于是乎,那些源自于传统革命话语的普遍主义直

^① 爱德华·希尔斯:《论传统》,上海人民出版社1991年版,第59、60页。

^② 陈建华:《革命的现代性:中国革命话语考论》,上海古籍出版社2000年版,第221、372页。

至近代革命普遍主义的天命论倾向,常常还会以一种新社会变迁的形式决定于“心世界”的改变形式,从而把权力和社会变迁的法理性继续奠定在新“心世界”之中。

这说明了,革命者越是否定传统,传统越是挥之不去。革命者谋求暴力,却可能加剧了人们对于传统的怀念。也许,革命可能成为“信徒的事业,它很少为信徒之外的人所理解”。近代中国的革命,促使人们剪掉了辫子,戴上了帽子,自称为共和人士,年轻的中国人试图控制他们的天性。然而,这难以做到。当原始的本能尽情宣泄,冲破由祖先经年费月之功建成的种种屏障时,就只有依靠一种严厉的专制权力才能重建秩序了。在这种情形之下,“独裁者是革命的,而人民则是保守的”。发动一场革命容易,但是要改造或者是再次构造一个民族的信仰、精神,却是难上加难的事情。^①

然而,这个历史结果却又给中国人一个误解,以为一个民族除非首先改变自己的信仰和精神,否则就无法选择自己的制度和秩序。所以,当政治革命已经推行或正在进行的时候,那个与此政治革命紧密整合为一体的宗教革命,此时此刻也希望能够投身于革命过程之中,或者就是希望把宗教也同时作为革命的对象。一句“打倒孔家店”的口号表明,儒教已经被视为革命的对象;惟有佛教在其难得的复兴过程中期待着走向“革命”。于是,革命信仰转成信仰革命,直接构成了政治革命中一个必要的环节。

2. 隐谕“革命”的近代佛教

中国佛教的“革命”早已有了它的隐谕式传统。

圆寂于公元419年的法果和尚,曾经是北魏太祖时代的第一位道人统,他非常乐意讲这样的话:“太祖明睿好道,则是当今如来,沙门宜应尽礼。”因而,他常常对皇帝作揖致拜,对一切喜欢听他说教的人,都称为:“能弘道者,人主也,我非拜天子,乃是礼佛尔。”^②这种做法的目的,在于根据菩萨的形象而铸造皇帝的象征意义,把佛教信仰打上了另一种价值

^① 古斯塔夫·勒庞:《革命心理学》,吉林人民出版社2004年版,第6、32、33页。

^② 《释老志》。《广弘明集》卷7,第132页。

符号,即人王而兼教主。在此宗教信仰之中,正如唐代佛教界对武则天——武后的信奉一样,和尚们把武后看作了弥勒菩萨的化身。

这就把佛教信仰与儒教之天命信仰紧密地结合起来了,从而与受命与革命的关系模式挂上了钩。佛教与世俗权力的关系历来不错,皇帝成为当今如来。如此整合的政教关系,哪能矛盾或冲突?所以,不革命也罢,一旦发生革命,佛教也被搭了进来。于是,唐代佛教界协助武则天夺取天下,必然具有改变天下奉天承运的受命方式的革命气概,把承受天命信仰的权力从儒教和道教手里夺回。这件事情,恐怕在中国历史上是第一次,也是最后一次?

佛教绘制了一个象征关系能够相互替代的世界——不仅是信仰的世界,而且是行动的世界:一个联合事业的世界。通过这个世界,精英的身份地位可用不依赖国家传达下来的定义的过渡文化来塑造。它表明,社会正在向国家权力挑战,而佛教提供了这种情况可能发生的领域。这表明公共权威的自治历程,出现了一个新的方向。^①但是,当佛教与儒教革命过程结合起来,佛教在绘制一个象征替代的世界,一个信仰的世界和一个行动的世界时,就会具有改变自己身份、获取资格、进行革命的可能性。在当时的儒、释、道三教之中,老教、孔教,为此土先宗;释教后兴,宜崇客礼。老先、次孔、末后释宗。所以,儒教不可能拥戴武则天夺权,道教又是李唐的本系,因此只有佛教能够为武则天争取,作为她夺取唐朝天下的政治资源。为此,武则天“革命”成功之后,心存感恩之情:“朕幼崇释教,夙慕皈依。”^②

武则天执政之后,对佛教感恩戴德,立即命令全国:“释教开革命之阶,升于道教之上。”^③这就构成了中国佛教历史上惟一的一次革命现象。至少是说明了佛教具有作为政治资源的可能性,甚至参与政治革命。

十九世纪末叶以来,革命话语对于中国社会文化的影响最为深远而广泛。它既为本土传统话语,亦与外来词汇相整合。其深厚、神秘的文化

① 卜正民:《为权力祈祷:佛教与晚明中国士绅社会的形成》,江苏人民出版社 2005 年版,第 316 页。

② 武皇后:《三藏圣教序》。《全唐文》卷 97。

③ 《资治通鉴》卷 204,则天后天授二年四月;《旧唐书》卷 6、《唐大诏令集》卷 113、《全唐文》卷 95。

资源,在二十世纪中国的政治风潮、社会变迁中得到了极大的复活。它具有深刻的文化传统意蕴。在“顺乎天而应乎人”的历史语境中,易姓换代的暴力颠覆,可以借助于它来获取政治革命的正当性,以及奉天承运的国家性宗教价值的合法性。同时,它又包含着对于西方近现代思想中革命概念的吸纳,使传统革命的意义与西方近现代思想中的革命概念相结合,将政治体制的激烈变革与暴力颠覆、宗教改革相结合,从而形成了中国近代历史上的“革命之谜”。正是这一革命之谜,几乎覆盖了近代中国整个历史和权力秩序的重建。现代中国的佛教革命或革命佛教,也被此“革命之谜”所整合。

二十世纪初年,萌生于中国佛教界的“革命”思潮及其实践,在一定程度上使传统的“汤武革命”再版于近代中国,使儒教天命信仰的承受,转成为其他宗教型革命意识形态的更新。在近代中国社会革命思潮的推动下,它受到革命思潮的深层左右,与之相映成趣,突出地表现为近代中国政治革命与宗教革命整体进行的现代性问题。

佛教作为国粹,乃是近代中国民族感情和社会价值整合的表达形式之一。在其与政治革命结合的时候,尤其是在反清革命中,佛教精神,无疑成为“汤武革命”历史重建中顺乎天命、应于人心的价值诉求,可以协同实现国粹精神与民族革命的整合。检讨中国历史,传统宗教作为国家全能体制的价值承当者,肩负民众教化的“教士”使命。所以,近代中国革命的矛头,无不指向政治体制、权力秩序以及与之紧密联系的价值承当者,如王权专制及其儒教体系。而在另一方面,现代形式的革命,在暴力颠覆固有政制秩序的同时,也将同时考虑新式价值体系的重建。传统中国佛教作为宗教系统,在儒门淡薄、收拾不住,儒教、儒家成为革命对象的价值真空地带,极易披上革命的袈裟。

中国近代的革命运动,将天命信仰等包含有宗教意义的革命传统,作为权力制度之变迁、意识形态之变革的两个重要环节来加以处理,从而使宗教作为民族革命和国家独立的一部分,难以呈现为近代社会的一个独立的社会运动。这就决定了近代中国国家革命的矛盾不是指向宗教本身,而是将宗教包裹在自身结构中,所以,对于传统宗教的批判也成为了近代中国革命的一部分。因此,在国家、民族主义的旗帜之下,知识分子动员了国家机器、权力手段去解决革命—宗教的问题,并通过民族国家去

再塑宗教、信仰的认同方式,再度将宗教问题纳入了国家权力的结构和视野,宗教也同时成为了革命对象。这是“革命”的传统所致,不同于其他国家、民族的宗教之处。

所以,伴随着二十世纪初年政治革命的萌动,具有革命资格的往往是佛教,而非儒教。近现代中国儒教成为革命的对象,道教处于衰败之中,无法受到社会的关注。惟有传统的佛教,于近现代社会中异军突起,与近现代政治革命风潮结下不解之缘,故而呈现了它在中国社会的近现代转型过程中应有的现代性问题。理论上准备不足却又匆匆举事的反清革命,导致了政治秩序与意义秩序的双重危机。在虑及其价值目标时,一方面是源自西方的革命思想,一方面是部分革命者暂时选择了佛教,作为其价值信仰的承当者。于是,佛教一身二任,一是成了革命的精神手段,批判的武器;一是转成了革命正当性的论证工具。

近代中国的佛教革命,事关中国人的宗教革命,事关文化信仰、思想、意识形态的现代变革。披上革命袈裟的佛陀和菩萨,并非它的真实本相。但是,它却很难与政治革命划清界限,骨子里关心的不仅是宗教本身的改革,更重要的是对于国事民瘼、民族前途的注意。与此同时,政治革命在现代中国急剧进行,往往对社会形成整体性的震撼,促使思想、文化、意识形态、宗教等层面,不得不发生革命的应求。在此背景之下,革命话语的传统资源及其文化意蕴,即有天心民意的道德顺应,也有汤武革命老皇历再版的底气。承受着这一制约,现代中国佛教在二十世纪初年萌生革命走向,在某种程度上担当着政治革命所需要的意识形态的角色和使命。佛教革命话语的真实内涵,由此变得格外复杂。

当近代中国的政治风潮,裹挟着佛教革命转会于政治革命之时,就极有可能摧毁已有的宗教传统,按照政治革命的需要重建“革命式宗教”,或制造一个“宗教式革命”的样板。当时的政治活动家或者革命鼓动家,大部分选择了佛教。所以,当时佛教的革命走向,虽说是间接反映了政治革命对宗教改革的要求,但是这一革命缺乏准备和自觉,就全身心地投进了结局难料的政治革命的漩涡。本应属于社会改革渐进过程中的佛教革命,由此而发生了革命语境的根本性转折。

政治革命的进行,需要价值意义赋予的合法性论证,特别是在急剧的政治革命之后,革命需要对社会秩序及其价值重新规范,给社会重新设定一种意义秩序。所以,革命者或政治家往往也会在革命风潮前后,选择某种宗教或是具有宗教功能的价值话语,来扮演这些角色,以确认个人、社会与革命后的国家之间的价值意义。

二十世纪的佛教革命,因时代变迁、革命主题的转移,呈现阶段性变化。在革命对象、革命词义及其思维方式转变时,佛教革命也会体现为不同的时代效应,显现为不同的价值意蕴,分别体现为“应用佛学”、“三大革命”、“人间佛教”、“单位佛教”等若干个阶段。

(1) “应用佛学”阶段

二十世纪初年发生的佛教革命思潮,萌生于十九世纪末叶以及二十世纪初年两个时期。一是渊源于十九世纪末的变法图强运动;一是孕育于中国佛教界为适应社会变革,于二十世纪初年作出的改革姿态。前者以谭嗣同思想中“以心挽劫”的“应用佛学”为标识,并落实在“革命和尚”宗仰以佛教“挽世运之末劫”的主张之中;后者则以太虚法师倡言教理、教制、教产的三大革命为肇始,由此引发佛教界的系列改革运动,这就开启了近代中国佛教革命思潮的源头。

“应用佛学”一语,出自梁启超对于谭嗣同佛学思想的评价。其主旨是以佛教革命服从政治革命,倡言佛教救世,以佛教为社会动员的精神工具,而诉诸政治领域。言其“应用”,是指知识分子以其对于佛教的重新诠释为基础,吸纳当时革命思想新概念,并在其重新诠释中,构建富有现代性的价值运动,主动适应当时的政治革命风潮,希冀传统佛教能够为近代中国的政治革命所用,为时代思潮所不弃。所以其思潮可称之为“应用型佛教革命”,直接地把宗教纳入革命程序,成为革命佛教。康有为的《大同书》及其追随者谭嗣同的《仁学》,便是传统佛教在戊戌变法中切近社会并适应政治革命的最初形式。

维新运动失败之后,鼓吹革命和反清的民族主义,已成为政治革命的主潮,革命矛头直接指向清政府,构成 1903 年前后的激进革命思潮。特别是孙中山于 1905 年在《民报》发刊词上首次提出三民主义的主张,影响到一批革命僧人如仁山、铁岩、华山、栖云、宗仰、太虚等,影响到民初中国佛教的思想走向,以至于将“建立共和国与振兴佛教”,视为“一而二、二而

一”的事情。^①在此背景下,佛教革命思想的渐次养成,革命话语逐步成为中国近代佛教革命中一个主要话语形式。

梁启超、章太炎以及“革命和尚”宗仰的言论及其主张,构成了二十世纪初佛教革命的主要思想内容。

梁启超曾以佛教思想来解释康有为的大同思想,认为康南海先生在中国问题上“以宗教革命为第一着手”;而在世界问题上,也是“以宗教合统为第一着手”。1902年,梁启超写有《宗教家与哲学家之长短得失》、《论佛教与群治之关系》等著名论文,在佛教与群治的关系上,明确指出“中国当以有信仰而获进”;“舍己救人之大业,惟佛教足以当之矣。”“欲建新国,而先倡新宗教。”^②佛教思想被视为建立新国家的意识形态信仰前提。这与梁启超后来提倡的“新民说”,如出一辙。政治革命必先进行宗教革命、思想革命,是其内在的逻辑。

章太炎作为著名的政论家、革命家,1906年出狱后东渡日本,提倡做两件事,即“第一,是用宗教发起信心,增进国民的道德;第二,是用国粹激动种姓,增进爱国的热肠”。他认为,所以提倡佛教,不仅为社会道德起见,更是为革命军的道德起见。^③他将“天命方新,来复不远”的革命信念与佛教特立独行、自任叛逆精神相结合。虽说是注重于道德的建设,却是立足于革命道德而大倡佛说,故而在章太炎这里,佛教的道德说教也具备了充分的革命色彩,服从于政治革命的需要。

梁启超、章太炎有关佛教革命的思想主张,其后在中华民国的建立中,得到了最初的缀合。辛亥之后,民国初建。出于共和国思想建设之计,“革命和尚”宗仰等人曾为佛教界代表,向孙中山及其民国政府建议,成立中华佛教总会,希望以佛教作为新生共和国的精神支柱,以佛教思想作为新生共和国的意识形态,收拾人心,维系精神。在孙中山、章太炎等人的支持和赞同下,中华佛教总会宣告成立。其章程明确规定:“本会系中华民国全体僧界共同组织”;“本会统一佛教,阐扬法化,以促进人群道德,完全国民幸福为宗旨。”与此同时,中国各省纷纷成立分部,公开声明:

^① 铁岩法师语。参见“民国佛教篇”。《现代佛教学术丛刊》第86册,台湾大乘文化出版社1971年版,第6页。

^② 梁启超:《论支那宗教改革》;并参见《梁启超哲学思想论文选》,北京大学出版社1984年版。

^③ 章太炎:《东京留学生欢迎会演说辞》。《章太炎政论选集》上,上海人民出版社1985年版。

“佛教者，中华民国惟一之国粹也，中华民国特别之学术也，中华民国无上之灵魂也。”^①其思寻的路径是，复古清规，兴新教育，筹集资财，广兴学校，纳成年于轨物，培幼稚之灵明。其能力所充，既辉耀佛界，亦使影响及于全国社会，从而将民国建设所需之共和知识，纳之于佛教发展与改革的理路之中。其思想方法，其改革目的，大有普被年轻共和国的勃勃雄心。

宗仰的主张是令人关注的。他说：“今者民国初立，佛学渐昌，运平等自由，演大同主义，勿论缙白，皆属公民。”“窃念僧俗一体，同处积薪，未有薪燃而火不及者；共巢危幕，未有幕覆而卵独完者，与其薪燃幕覆，而火灾及其身，何如猛发慈悲，以利济斯世？世运虽不以佛运为转移，而佛法自可挽世运之未劫。”^②

对于近代社会政教关系，宗仰似有把握的意欲。其论宗教与政治的关系说：宗教发展大致可分三时期：一曰多神教，二曰一神教，三曰无神教；有如政体可分三种类：一是贵族政体，二是君主政体，三是共和政体。佛教为无神教，故可大行于共和政体时期。此时，“政治益隆，法律益备，则佛教自然发达，足以奠世界于永久不堕。良以佛教视一切众生，皆为平等。今日正提倡此平等主义，欲使国民咸知天赋人权，不可放弃，正宜扬佛法以解之。”“盖今日大势，固不能舍政治法律，而徒行佛教；亦断不能不以佛教为前提，而空言政法。有佛教而兼有政法，日本之所以盛也；有佛教而苟无政法，印度之所以亡也。政法为用世之手续，佛教为感世之机械。”^③宗仰此论，出自民国初年，实在难得；但是，问题仍不少。

政教分离，本是近代社会政治得以成立的基本，也是近代社会新型政权的合法性所在。将国家权力与宗教精神秩序相分离，分别对国家权力与信仰权利予以界定，这应当是中华民国建立伊始，便应在政教关系上所做的分内之事。政界人士无余暇考虑，而宗教界人员更难知其中奥妙，反而在佛教与国家权力的建设层面套近乎。虽说宗仰具有由僧伽到“公民”的意识，但其对于“僧俗一体”的强调，则是对政教合一的再次强化；以对佛教的无神论诠释方法，轻易地将共和政体与之和合，在政法“用世”和佛

① 引自章开沅：《跋乌目山僧癸卯诗三首》。《宗仰上人集》，华中师范大学出版社1999年版。

② 宗仰：《劝缙门急输国民启》。《宗仰上人集》，华中师范大学出版社1999年版。

③ 宗仰：《论尊崇佛教为今日增进国民道德之切要》。《宗仰上人集》，华中师范大学出版社1999年版。

教“感世”之间,不再界定彼此的局限。这就在政教关系层面,表现了新型政权自主性的脆弱,合法性的欠缺。僧人作为“公民”及其精神权利的现代性,因此无法凸显。

以宗仰的眼光,当时中国佛教,已无补于世道人心,转为社会藉口,所谓狮子身中虫,缙啖其狮子肉也。但是,为其目标的实现,宗仰在以革命思想为路径,思考传统宗教的改革问题:“人权天赋,道在自尊。况三宝庄严,诘可假为营业?”“……戒律既严,宗教益正,此又补救人心风俗,为改良社会者也。”^①宗仰还假用佛教进行道德教育,认为大本大原,端在道德。“……时机又急须提倡道德如此,非我佛教,其谁与归?”“吾国宗教问题,犹来[未]确实,但为挽救真道德计,则信用佛教,实惟一不二之方针,起死回生之要药。”并援引西欧近代历史的史例,认为基督教可以集合其国民心理,方才能够张其国力,日抵富强。“盖功利由竞争发生,竞争必根据道德。我中国既号称文明初祖,以道德为立国原素,亦即所以成为文明初祖之特色。保持此特色,必使民国四千万人皆知皈依佛教大乘,断非乃拘守孔教所能措手,无他,时为之也。”^②

如此,革命佛教的现代性问题就被吐露出来了。民国的建设,作为共和政体,本应在政治与宗教之间核定一个法定距离,打断价值体系与政治权力的矛盾关系,促使社会生活的非政治化,进而使其政治权力的合法性不再以某一宗教价值体系作为基础,以精神的感召、信仰形成权威性的价值体系,运动社会。与此同时,也启用现代法律手段,保证宗教领域的独立性。然而,宗仰的思想主张,恰是在儒教的国家宗教功能丧失殆尽之时,意在填补空白,于宗教与政治间再搭宗教信仰国家化的桥头堡,但难以给刚刚步入近代社会的中国佛教以真正的社会定位。

在此期间的“应用佛学”,可说是二十世纪中国佛教迈入近代社会的第一步。这第一步,已迈出了革命的姿态,表现为“革命佛学”或“革命宗教”的某些特征。借用梁启超的话,这是在改善佛教与群治的关系,使中国有信仰而后进。类似于宗仰这样的革命和尚,则近似创设新型国家宗

^① 宗仰:《佛教进行商榷书》。《宗仰上人集》,华中师范大学出版社1999年版。

^② 宗仰:《论尊崇佛教为今日增进国民道德之切要》。《宗仰上人集》,华中师范大学出版社1999年版。

教的“教士”。仅因共和国命运不佳,旋即折入政治动荡,这一新型的国家宗教以及创设这一革命宗教的新型教士,深以为憾。作为革命佛教的提倡者,梁启超只好去忙碌他的“新民说”,以实践“中国当以有信仰而后进”的主张;宗仰法师则息影于南京栖霞山,“应用型革命佛教”告一段落。

(2) “三大革命”阶段

佛教革命思潮得以孕育的另一路径是:佛教救世的思想。它直接承接着革命思潮中“应用佛学”的遗绪。不同的是,它把佛教“应用”在佛教应世、救世和自身改革的层面之上,可名之为“改革型佛教革命”。具有“政治和尚”之称的太虚法师及其佛学救世思想,当为此思潮之核心人物。

太虚法师的佛教救世思想,萌生于太虚本人与十九世纪末及二十世纪初年的革命党人以及革命思想的交往。康有为的《大同书》,梁启超的“新民说”,章太炎的《告佛子书》、《告白子书》,严复的《天演论》,谭嗣同的《仁学》及孙中山的“三民主义”,邹容的《革命军》等文献,均在不同程度上促使太虚法师深受革命思潮的掀动,萌动佛教革命及其救世思想。在其处女作《佛教史略》中,太虚已有佛教革命的意向流露。他说:“今日之中华民国,既度人世界时代,政教学术无一不变,佛教固非变不足以通矣!”同时,他改革佛教的意欲也日益强烈:传统佛教如欲趋变为世界佛教,宜变出家本位而重在家本位,并期待佛教中兴的“英雄佛子”面世。据太虚《致吴稚晖书》,太虚此时在粤与革命党人出生入死,过从甚密,寄锡白云双溪寺;先后读有托尔斯泰、巴枯宁、蒲鲁东、马克思等译著,其政治思想则由国民革命而社会革命、而无政府主义。^①由此可见太虚主张佛教革命的思想语境。

1913年2月,太虚在上海静安寺参加寄禅法师追悼会,直接承受辛亥革命的遗绪以及孙中山“三民主义”的影响,演说佛教三大革命的主张,抒泄心中悲愤,提出中国佛教界宜行教制革命、教产革命和教理革命的“三大革命”主张;意在按革命方式对传统佛教进行革命式改造。政治革命的外在风潮,由此内化为佛教本身对于革命的价值诉求。同年8月,北京召开国会。太虚著有《上参众两院请愿书》:“吁请贵会:根据信仰自由一条,实行承认政教分权。凡佛教范围内之财产、居宅,得完全由佛教统一机关之

^① 释印顺编著:《太虚法师年谱》,宗教文化出版社1995年版,第16、17页。

佛教总会公有而保护之,以兴办教育、慈善、布教等事业。……否则,亦宜根据一律平等之条,切实保护;并规定佛教徒(僧众)同有参政之权。”

太虚由此提出“政教分权”,进而要求教产保护以及僧众的参政权,当颇具现代意识。政治与宗教的分化原则因此明确,可为中国佛教的现代建设以及实行社会化、制度化的第一块基石。所以,太虚论及宗教与政治的关系时认为:“余常有一种理想,往来胸次而未尝吐之言说;因与无神论略有关系,请付及之——盖政治与宗教界进化之较量也。政治界之进化,由酋长而君主,由君主而共和,由共和而无治(指无政府主义)。宗教界之进化,由多神而一神,由一神而(无神)尚圣,由尚圣而无教。……愈演愈进,世界底于大同,则政治既归于无治,宗教亦即无教,即无神之佛教,亦于以得兔忘罟,得鱼忘筌,而不复存其名词。”^①

太虚与宗仰大抵为同一时代人,故其对于宗教与政治关系的思考,往往异曲同工,均在共和制度的层面上考虑佛教的契理契机、适应改造问题。只是在“政教分权”问题上,太虚的思想立意略高于宗仰,明确具有政教分离的倾向。但以无神论新释传统佛教,试图与共和制度契应,则是大同小异,出发点均为道德教化,服务于共和建设。太虚还特别指出,佛教的无神化,乃是因为“尚圣”之缘由。其内在的政教逻辑,则奠基在权力教化甚至于儒教提倡的道德心性之圣化。仔细琢磨宗仰或太虚的佛教革命思想,可以发现,共和制度与佛教思想的契合,即基于这样一个教化或圣化的前提。因此,历史的演进将出乎佛教革命始作俑者的意料:伴随着这一逻辑的初步强化,太虚提出的“政教分权”原则拟渐渐淡化,社会化、制度化的进程将被革命化及其要求所淹没。太虚改革佛教的进路或失败的过程,恰好是其印证。

以“政治和尚”太虚法师为核心的佛教革命派,深感孙中山三民主义为中国文化思想的精华所萃,实为救国救世的不刊之典,故其强调佛教也应以三民主义为基准,革除佛教在帝制时代的种种旧弊,实现其三大革命主张。抗战胜利后,太虚曾一度考虑在佛教徒中建立政党,以代表佛教立场,维护佛教利益,配合政治革命,试图以佛教思想影响政党政治。^②1946

^① 释印顺编著:《太虚法师年谱》,宗教文化出版社1995年版,第29页。

^② 释东初:《中国佛教近代史》上册,台湾东初出版社1984年版,第137—138页。

年,为适应国内政治发展和民主政治的新气象,太虚深觉僧伽应该配合政治革命运动,倡言在佛教界中组建政党。太虚认为,此乃现代佛教建设的必由之路。为此,太虚还著有《知识青年僧的出路》,希冀知识青年僧主动积极地与革命政治相结合。此文表示了太虚法师极大的宗教乐观与浪漫精神,认为“待土劣贪恶一经肃清,现代佛教也随着现代国家社会而涌现!”^①虽然太虚不再立足于他早年提出的政教分权原则,从此角度来论证现代佛教的建设,但太虚的确也看到了民国政治的严重性。他提出的《整理佛教计划》,就提到“政府应本宗教平等,信仰自由之原则,切实保护僧寺及公产”;“佛教徒有政治兴趣者,可参加政治”。^②紧接着,太虚成立“觉群社”,在上海创办《觉群周报》,意为佛教政治组织的筹备。佛教的革命形态已是呼之欲出。

太虚的这些举措,意欲佛教参政、议政,引发佛教界议论纷纷。太虚在《觉群周报》创刊号上发表《僧伽与政治》一文,创设“问政不干政”的宗旨,以回应佛教界的种种不解。他说:“然超政,遇政府与社会摧教,易遭破灭;从政,亦易随政府而倒;二者利弊各关。况今中国,无论在政府社会,尚无在家佛徒集团,足以拥护佛教,则僧伽处此,殊堪考虑!……而于孙中山先生所说政权治权,得一解决,曰:‘问政而不干政’。孙先生谓:政是众人之事,治是管理,政治是众人之事之管理。又政权是人民有权,议定政法;治权是政府有能,治理国民。僧伽不得不是众人之事中的众人,所以于众人中的本人或同人的事,不得不问。”^③

比较太虚早年提出的“政教分权”的思想,太虚似乎在倒退,退处于“超政”和“从政”的困惑之中。太虚将政治区分为议事与为政,企图解决“超政”与“从政”的矛盾,维护佛教的利益。这表明近代中国的宪政建设中,缺乏法律层面关于政教分离的明文规定以及确实可行的路径,导致宗教的地位与功能,无法在法制的层面上予以界定。依太虚的性格,“问政而不干政”,发出佛教界的声音,也权当一种随缘应付,终当不能解决问题。当时佛教界提出,佛教徒要有选举和被选举的参政权,一直未能得到

① 释印顺编著:《太虚法师年谱》,宗教文化出版社1995年版,第287页。

② 参见《海潮音》1946年第27卷,第6号,《一月佛教纪要》。

③ 释印顺编著:《太虚法师年谱》,宗教文化出版社1995年版,第289—290页。

民国政府以及国民大会的接受。太虚的国大代表资格也未被获准。尽管如此,佛教界也引发一场有关“问政与干政”的重大争论。争论的主旨,大都集中在“问政与干政”的要求,是否具有佛典依据?佛法上是否合理?然政教分权原则未能再度申明,遑论在此原则基础上的佛教社会化、制度化的重大问题了。

社会的转型,当依据结构分化或制度分割原则,促使各个社会领域因分化而获得各自领域的自主性和理性化。宗教可促进政治民主化,但必须以社会与国家的张力、政治与宗教的分权为前提,而政教分离惟其首要因素。倘社会分化未能如实进行,国家权力领域和精神权利尚处高度合一,两者尚需互相支撑时,宗教的议政或参政,除了能够以“教化”或“尚圣”的功能为其政治形态提供特殊性的教理(合法性)根据之外,岂有它哉?仅因中国传统政治的制约,佛教始终被目为精神异端和方外寄托,难以登堂入室;正统教化,一厢情愿而已。“改革型佛教革命”的结局,大致如此。

最后应当指出的是,太虚曾经把源自汤武革命的革命理解为“生命之革命”与“命令之革命”两种,他认为:革命之命具有两种意义。“一、生命之命,继续存在之谓‘命’;二、命令之命,使令任用之谓‘命’。天自发去天之旧命令,革某姓之君职,天又改发天之新命令,任用某人为新君。新君又来革去故君关于一国政制、礼教之命令,施新命令以任用职掌新政制、礼教之官职,此为命令之革命。此命令有继续生存之效力,即成一代政制、势力、礼教习惯继续生存之生命。……由命令之革命而到生命之革命,乃能完成革命之意义。”

太虚从一个宗教家的角度进而认为,“革命不难于命令革命,而难于生命之革命。必生命之革命成功,命令之革命乃为有效。盖命令革命由革命党发一露布,宣一政纲,即可谓之革命。但故君故宪之政教,已成为旧势力、旧习惯继续生存之生命,盘踞深植,不易摧革除断;抗而未伏,伏而未断,皆未足以为已革旧生命之命也。且新君新宪之新政教虽也施行,而未能深入民心,畏威爱恩,习之而安,养成为继续生存之生命,则已革之旧生命犹有乘机复活之余地,亦未足为已竟革命之功也。”^①

^① 太虚:《说革命》。《太虚大师全书》第44册,上海大法轮书局1948年版,第1270—1272页。

所以,太虚主张,“革命的伟业,必须从革心上做起。……革命是果,革心是因。人心的改善,确是一切问题的先决问题。”^①

设想太虚如果建党成功,参与治国的话,也许他真的会把心灵的革命与政治的革命借助于佛教体制而融于一炉来处理,与许多其他革命者一道开出近代中国把政治革命与宗教革命同时推行的方案。

(3) “人间佛教”阶段

今日所传承的“人间佛教”思潮,实应为近代佛教革命思潮的表达方式之一。其社会本质在于,变注重死后世界而注重人生社会,革除死后超生的神秘倾向及其宗教仪式,建设注重现实社会生活的新型佛教体系。

论及其现代思想渊源,当出自于太虚法师的“人生佛学”或“人生佛教”思想。太虚自民国初年提出佛教革命的三大口号之后,即以为“佛学的人生观,合乎现代思潮”,^②为此而校正传统佛教中只注重死后、来生,忽视现实社会及其生活的流弊,由此成为现代中国人生佛学或人生佛教的提倡者和集大成者。

若虑及这一思潮产生的历史语境,可以说,此乃太虚佛教革命思想在社会层面的一大尝试。太虚出于佛教生存与改革的考虑,在民初全国都充满了革命的朝气的时代,在“不革命无权,……不革命不能生存……! ……非来个佛教革命不可”的情景之中,不得不倡言革命,姿态激进,主张超前。^③然而,太虚在急剧推进佛教革命的同时,及在佛教革命难以推进之后,他又在提倡、主张人生佛教或人生佛学,直接把他的佛教革命思想予以现实中的社会化。太虚主张:依三民主义文化建由人而菩萨、而佛的人生佛教;以人生佛教建中国僧寺制;收新化旧成中国大乘人生的信众制;以人生佛教成十善风化的国俗及人生。^④

实际上,佛教界对待佛教革命,也存有着不同的理解,从中能够折射出政治革命与宗教革命在同时推动时的时代矛盾。

与太虚同样著名的圆瑛和尚也讲佛教“革命”,但他注重的却是民心、

① 太虚:《革命当从心革起》。《太虚大师全书》第44册,上海大法轮书局1948年版,第1291页。

② 太虚:《什么是佛学》。《太虚集》,中国社会科学出版社1995年版,第59页。

③ 太虚:《我的佛教改进运动史略》。《太虚集》,中国社会科学出版社1995年版,第420页。

④ 同上书,第421页。

人心的革命,较少从教制、教理和教产等层面去考虑佛教革命。即使是以圆瑛为代表的保守派,强调佛教传统的延续性,强调传统佛教的修持及其生存方式,然其在佛教革命的观念上,依然接受革命的主张,对民心、对人心进行革命。如同圆瑛自己讲的那样:“圆瑛虽居僧界,为佛教之信徒,究竟同是国民一分子,所以常具爱国之心肠,时切爱民之观念。”在爱民与革命的关联上,圆瑛找到了内在的逻辑。“民者,国之本也。民心既日积而日漓,则国势当愈趋而愈下,若欲挽回国运,先当救正民心。欲正民心,比本佛教心理。革命之学说,革除种种弊恶之心,复归淳善之心。则民心正,天心顺,国家自有和平之希望。故所以奔走各方,宣传佛教大慈悲、大无畏、大无我之主义,使人人感觉,可以促进和平之实现,此即圆瑛站在僧界地位,欲尽卫教爱国之天职。”^①当然,即便传统修持如印光法师者,亦能够“以行断恶修善,复本心源之事”,作为“护国救民正本清源之道”。^②他们均从正本清源的角度认同了时代革命,将革命与人心的净化等同起来。

惟有相异的是,以欧阳竟无及其支那内学院为主体,对待革命几乎是拒绝的态度。他们主张政教分离,反对宗教与政治的结合。他本着既非教徒又非政治中人的自由身份,主张佛教徒“出家不与世事,不亲国王宰官”。在对待佛教与政治的关系上,欧阳竟无十分独特。他说:“佛法东流,侧重王护,历代君王乃得以专制淫威,种种矫作,多不可为法。”^③他认为佛教发展应走向社会独立之路,佛学研究也应具备独立的学术立场。

但在对待人间佛教的问题上,佛教界大致能够达成共识。如圆瑛法师曾号召佛教界力行世间觉悟,“融通真俗二谛,成就自他两利”,“结团体、开学校、编杂志、立宣讲、办公益,破除僧俗人我意见,增进国民共和制度,此固菩萨行中四摄之法。还望我僧界从此联合,一心努力进步。”^④立足大乘佛教立场,在佛教与社会的关系上,力倡佛法不离世间,主张弘法

① 圆瑛:《国民应尽天职》。《圆瑛集》,中国社会科学出版社1995年版,第82页。

② 印光:《挽回劫运护国救民正本清源论》。《印光集》,中国社会科学出版社1995年版,第20页。

③ 欧阳竟无:《辩方便与僧制》。引自《中国佛教思想资料选集》第3卷第4册,中华书局1990年版。

④ 圆瑛:《中华佛教总会一周年纪念演说》。《佛教月报》1913年第1期。

利生。著名的《海潮音》刊物曾在 1934 年特辟“人间佛教”专辑。与此相应,《现代佛教》、《正信》、《狮子吼》、《佛教公论》等佛教刊物,也前呼后应地刊发有关“建设人间佛教”、“实现人间净土”的文章。

在太虚提出“问政而不干政”的主张并争论未决之时,太虚便已去世;今日中国所称的“人生佛教”,恰恰就是在此争论之中,成为太虚法师的遗训之一,与太虚去世前不久提倡的“菩萨学处”相与结合,构成了今日中国佛教界能够接受的一笔遗产。

佛教革命失败了。作为革命的遗产,人间佛教却得以承继。“革命”不成,退而求其次,正如太虚法师自己所说:第一期,以偶然而燃起了佛教革命的热情;第二期,以偶然而开了讲学办学的风气;第三期,以偶然而组织主导过佛教会。虽说是出于偶然幸致,随缘应付,则其对于佛教的理论和启导,或不失其相当作用,以其失败为来者的成功之母。^①

在总结自己的佛教革命失败的时候,太虚指出:“余民四前,揆度我国将成为一欧美式的民主国家,故作《整理僧伽制度论》,为适应之建设。然以国内军阀割据,政变迭生,及欧战后俄国革命成,形势异前;迨民十六,遂适应改为《僧制今论》。民二十后,外感世界经济大恐慌,内觉中国佛教会,无由有全国之健全组织,另为《建僧大纲》之拟议。今更缩为新建一《菩萨学处》。皆因中国经济政治尚无一确定之趋向,不能如日本佛教与整个经济政治文化,成就联系的功效。然其屡变,皆与整个中国相呼应而起,且皆从佛教根本流出。”^②

可见太虚佛教革命的良苦用心。他看到政治革命与宗教革命被打成两截的可能,不如日本的维新,而是一种暴力革命无法成就联系的功效。实际上,他的佛教革命的失败并非因为革命被打成两截的原因,而是因为他提倡的革命佛教难以为近代中国的政治革命、暴力革命提供合法性的证明。革命需要自己的合法性证明方式。

滥觞于佛教革命思潮的人间佛教,其运动轨迹十分明显。佛教革命之不足,补之以人间佛教运动;或者是以近代革命的话语统理佛教自身的

^① 太虚:《我的佛教革命失败史》。释印顺编著:《太虚法师年谱》,宗教文化出版社 1995 年版,第 232 页。

^② 同上书,第 232、241 页。

改革进程,作为一种道德理念的样式而回到了传统佛教的存在逻辑。佛教革命的失败理所当然。

(4) “单位佛教”阶段

源自二十世纪初年的佛教革命,因时代之异,在其词义、语境、思维方式等层面,均已不得不发生了相应的变化。这些变化,促使佛教革命在中国革命的过程中,已渐渐丧失其“归属意义”,强化了“对象意义”。只是因为十分有限的政治革命和宗教革命的一体化,这一佛教革命使近代佛教徒具革命化的痕迹而已;其本身备有的超越性出世性格,却在此“革命化”过程中成为精神代价。五十年代中佛教界的“思想改造”运动,是其直接果报。

建国后中国佛教负责人之一的巨赞法师,早年追随太虚法师,鼓吹佛教革新运动;亦曾秘密参加革命工作,可谓一“革命僧人”。由于1949年政治革命的成功,使巨赞法师类似早年的宗仰和太虚,深受革命思想的掀动,在建国初年,再议佛教革命。因此,巨赞法师以北京市佛教同人的名义,为改革中国佛教,即以《新中国佛教改革草案》上书国家最高领导以及各民主党派。该文的宗旨是:中国“佛教这一个阶层,和整个社会是分不开的,整个社会没有改革,佛教内部的革新也无法进行。所以佛教革新的运动,虽然也有三十年的过程,而在这个时代之前,可以说是毫无成绩。”进而基于一种重新革命的要求,强调佛教改革的必要并提出“生产化”和“学术化”两大口号,将其佛教革命的内涵具体化、制度化,作为改革旧佛教和旧佛教制度的总体目标。二十世纪的佛教革命由此分为两个不同的时段。实行生产化,可以打破旧时各寺院封建的经济组织,便于构建国家权力秩序之中的佛教单位制度;实现学术化,则加强佛教徒对于佛教的认识与正信以破除迷信。革命的要义是毁弃“封建的组织与迷信的愚昧”。这样,一是可以完全流露佛教革命的本质;一是争取落后民众参加革命队伍。^①

于是,佛教界必须具有有一种积极适应革命需要的政治姿态。最具有典型意义的革命事例是,1953年5月30日至6月3日,成立于北京广济寺的中国佛教协会,在会议结束之际,一致通过了《向毛泽东致敬电》,致敬电称:

^① 《巨赞集》,中国社会科学出版社1995年版,第468页。

“在您的光辉照耀之下,全国佛教徒获得了真正的信仰自由,中国佛教协会的产生,有力地证明了您和中国共产党、中央人民政府的宗教政策之正确与伟大。敬爱的毛主席,我们永远感谢您的功德。当此全国各地及不同民族和不同宗派的佛教徒共同组织的中国佛教协会成立的时候,我们向您保证,全体佛教徒一定要更紧密地团结在人民政府的周围,积极参加爱国运动和保卫世界和平运动,参加新中国的各种建设事业,为着祖国人民的福利,为着全世界人类的安宁,贡献我们的一切力量。”^①

这是宗教徒对于革命领袖表达出来的革命情怀,实质上却可以体会出半个多世纪以来政治革命与宗教革命同时推行的历史结果,能够集中、整合、典型地反映在这样一种革命情怀之中。

于是,建国后的中国佛教界在巨赞法师等人的倡导下,陆续走出了寺庙,建立了各种生产、劳动单位,以加强对自己的改造,并且表达佛教界接受改造的决心,发自自愿地将自己作为了革命的对象。如1950年,巨赞法师与周叔迦组织北京市僧尼办起了大雄麻袋厂,有青年佛教徒256人参加,并指出“寓修持于劳动中”,受到社会好评。上海地区的僧尼,建国后也办起了织袜、织毛巾等手工业工场和农场。山西五台山的几百名僧人,除了自己耕种数百亩土地外,还在秋收农忙季节,帮助农民秋收。四川峨眉山的僧众,集资建立制茶厂,借以自养。1950年1月20日,长沙成立了尼众生产合作社,有社员127人。1953年1月,尼众社与僧众社合并成立长沙市第一织布生产合作社。1954年南岳成立了南岳宗教徒农业互助组。这一切都得到了毛泽东的充分肯定。^②

巨赞法师身为一个革命僧人,固然强调佛教能够革命的本质,强调佛教本质适应时代革命的可能性。他说:“佛教的本质不同于别的宗教,它‘无神’又主张‘实践无我’,与时代精神深相吻合。”这一论点,与当年太虚、宗仰强调共和制度和佛教精神可谓异曲同工。由佛教的“无神”特征而强调佛教适应社会的道德教化,承继了佛教信仰与其道德两相分离的传统,由佛教的教化功能进而强调其“圣化”功能。就汤武革命的文化底蕴而言,革其命,新其德,人人能够再度圣化。

^① 引自王兴国:《毛泽东与佛教》,中国书籍出版社1996年版,第198—199页。

^② 同上书,第144—145页。

革命的佛教,转佛教为革命之对象。在佛教身上,人们可以明确看出近代中国政治宗教与宗教革命的双重特征,或者是以前者来推动后者的进行,用暴力革命挟裹着宗教来进行它所需要的革命。一个也为佛教界信奉的新型的“人民群体之我”(collective self of people),同时也在“无神”而“无我”的佛教信仰方式之中得以产生。

虽已事隔几十年,然佛教界参与并主张革命的底蕴如出一辙。值得指出的是,巨赞法师已借用“单位”一词,代指佛教及其组织,于教制层面再度革命。结合前述之教理的“学术化”,以及教产的“生产化”,那么,佛教制度只好“单位化”,完全成为国家行政组织的一个下层机构,成为国家全能过程中的一个“单位”。几同于杨庆堃说的“制度佛教”了。

正如巨赞所说:过去的佛教,“……素来和帝国主义风马牛不相及,和官僚资本主义的关系也很少,可是,一般社会都认为我们佛教与封建传统是有密切关系的,……和封建主义是个好朋友。”佛教“和封建主义结下了不解缘,而佛教徒的思想与行为,也大都是迷信落后的。”“此后如果仍继续过去的作风,不谋改进,时代绝不允许我们。因此,应当真正地发扬释迦牟尼的革命精神,洗净佛教界内到现在还存在着寄生、懒惰、消极、退避等足以妨碍社会发展的污点,恢复原始佛教实事求是的革命精神,使佛教成为新国家建设的一种力量。真正从事生产,为社会为人民服务,我们才有前途,否则,只有被淘汰。”^①

巨赞法师把这种祛除了“封建与迷信”,已经“生产化”、“学术化”、“单位化”的佛教,誉称为“改革的佛教”。关于这个“改革的佛教”,时人有喻,生动而贴切:譬如一条鱼,在甲池里生长,就只能吃甲池的水。待甲池的水没有了,再把它放到乙池里去,就不能不吃乙池里的水。佛教也是这样。过去在封建社会里生长了那么久,被封建社会利用了那么久,事实俱在,不必加以讳饰。现在进入新民主主义社会了,也就非加紧改造不可。如果还想吃甲池里的水,那就等于自取灭亡。

又譬如一盏灯。佛经上常见日月灯明佛或灯光佛的名号,可见“灯”在佛教里是非常受重视的。现在的问题是,佛教真诚地打算把这盏灯置于何处?放在人家头上呢?还是放在人家脚下?或者是冷清清地闪烁在

^① 《巨赞集》,中国社会科学出版社1995年版,第471、475页。

阴湿的墙角落里？这就要看佛教徒如何放法了！

巨赞法师非常同意、亦非常欣赏这两个比喻。他认为本着佛教的革命精神，勇猛精进，竭力争取，完全可以达到这个革命的目标；越过原有的水池，置灯于他人头上。当然，巨赞法师不接受“宗教是麻痹人民的鸦片”的说法，仿效太虚称佛教为“人生佛教”。但他说的是佛教徒应具有佛教徒的人生理想，认为佛教的信仰以及佛教的改造，绝不仅仅是为了佛教，而是为了实现张横渠的四句话：为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。此与共产党的理想比较，似乎并无冲突。所以，巨赞法师也敢于模仿当年王安石的口气说：佛门淡薄，收拾不住英雄，尤其是在最近几十年里，英雄豪杰之士都走到共产党那里去了；进而要求佛教徒庄严理想，收拾自己。^①可见其佛教革命的立意，特别关注宗教理念和政治革命的合一。

虽然，佛教徒还相信“佛法是惟一真理，信仰佛教是信仰真理”^②，并把马列主义的真理与佛教的真理，并列为客观存在，其间的区别仅仅在于对于世界、知识的解释方法的不同。“马列主义主要在说明真理，改造社会。佛教主要在说明真理，改造个人。”^③试图在社会与个人之间划定道德教化的界限，各司其职，各尽其责，促成社会与个人的同时进步，保留佛教在现代社会道德教化中的一席之地。

问题严重的是，真理只有一个。解释的方法也只能停留在“真理只有一个”的雷池边，只能回到是否违反国家利益的宏大主题。国家的全能，佛教思想岂能超逸？当时的历史逻辑就是，社会的改造与个人的改造，不能分异。社会的革命，必然要求个人乃至精神的不断革命。佛教已经成为革命的对象，佛教之命已列入被革之列。半个世纪之后，革命的佛教逆转为被革命的佛教。

因此，生存在“单位”里的中国佛教，惟有自我觉悟到政治改造、自我革命的必要性，“用民主的方法，教育自己和改造自己。”并且，“拿出佛陀革命的精神、菩萨度众生的行愿，积极地、主动地走进思想改造的运动中，

① 《先立乎其大者：佛教的人生观之二章》。《巨赞集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 33、34 页。

② 周叔迦：《向释迦牟尼学习》。《现代佛学》，1954 年 5 月号。

③ 周叔迦：《论佛教徒的修养》。《周叔迦集》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 48 页。

来和群众一起努力进步。”这种自我改造，“必须是在自己的思想上引起一种革命——由斗争而达到高度的觉悟，用新的思想来代替旧的思想。”^①

时已半个世纪之后，佛教革命的历史转进为佛教徒的个人的精神革命。那就是，以革命佛教精神，实行自我精神革命。佛教之难能可贵，就在于它们以其边缘话语，表达了一个真实：暴力的政治革命，其最终目的是人心的革命。而人心的革命始终就是暴力革命的合法性证明方式。

这个革命及其方式，绝非法国革命的中国版本。

宗仰、太虚、巨赞，包括谭嗣同、梁启超，在佛教革命的思想逻辑上，还是汤武革命的底本或再版，局限在国家宗教、意识形态的意义框定，强调宗教的政治教化功能，祈求以自己信奉的宗教去影响整个国家社会。当然，此话亦可如此说出，当社会结构未能分化，政治领域、社会公共领域与私人领域未能有效地分离，政治革命与宗教革命就只能像双轮马车那样，拼死滚动向前，足以碾碎一切革命的阻碍。

对于现代中国佛教革命运动的失败，太虚在1927年《海潮音》遭遇停刊之议时，曾夫子自道，以为其重大缘由在于“俗之僧夺”和“僧之俗变”。他说：“夫此（佛法救世）运动之失败，旧佛徒不足责，独责出家在家之新佛徒，昧于分宜耳！”^②此时的太虚，所言之革命实际上等同于梁启超所言之改革，而非革命了。然太虚所言：“昧于分宜耳！”乃一句大实话，其间大有深意。

国家权力与宗教信仰之间的许多现代性问题，皆可以此一句大实话来表白。佛教革命运动失败的关键，在于僧俗之界限未明，功能未分。但太虚过于投身于政治活动，以至于想以建党、参政来拓展、推动宗教改革事业。就其个人的时代局限性来说，他在政教关系层面上亦昧其分宜也。政教未化，教之功能自然不远不畅。现代中国佛教界承继着政治革命之理路，试行革命佛教，其思潮及其运动不得不暴露出功能深远的宗教现代

① 周叔迦：《佛教徒为什么要进行思想改造》。《佛学月刊》，第2卷第8期。

② 释印顺编著：《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第133页。当太虚提出“佛教革命”之主张，即有不解者在《佛学丛报》提出疑义：认为“佛教革命之名词，发现不久，度亦妄人之邪说耳。……然即如某僧演说，佛教宜革命有三，亦唯第二条财产问题，尚有讨论之余地。若第三条之牵涉学理，窃恐非自命新佛之提婆达多从地狱复起不可！至第一条之组织革命四字，则不但无理由可言，且并逻辑亦不可解矣！”参释印顺编著：《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第27页。

性。太虚提出的“问政而不干政”，恰恰是太虚深受近代中国政治革命风潮的左右，在以革命的理路处理一个社会中宗教的合理定位问题。所以，他会提出全民理想化的“佛化主义”、“佛国主义”。他如此执着于佛教对国家政治、国民社会的影响和功能，促使一个社会的宗教文化体系意识形态化，国家伦理化，最终无法摆脱宗教成为革命对象的命运。

近代中国佛教革命的行动逻辑，显然是佛教徒讲得最多的“救国与信佛”的关系。对此，现代佛教徒几乎皆耳熟能详，奉为座右铭。究竟是先救什么？救世在先，还是救心在先？当时社会未能在此层面达成共识，佛教徒也不好明确强调“欲中国得救，惟举国人信佛。”但佛教徒宁愿相信：信佛之人增加，可加强国家获救的可能性。在此层面，佛教并不比传统儒教高明多少，能够在现代社会变迁的原则上，理顺宗教与革命诸问题。依然是“事在人为”、“为政在天”、“为政以德”、“得人则昌，失人则亡”等教条和训诫，依然是佛教信仰有助于道德、信念、学识、意志、忠诚的养成，以之影响政治革命的过程和结局。当年梁启超写《宗教家与哲学家之长短得失》，立意亦在“历史上英雄豪杰，能成大业轰轰一世者，大率有宗教思想之人多”，希冀在以宗教统一民意民心者，难免圣人受命而王者的传统窠臼。

应当指出的是，佛教界提出“救国与信佛”之革命主张时，政治秩序与价值意义的危机双重积压，佛教正巧填补这一神圣的空白，可以唱出“信佛即救国”的宗教高调。然而，这一佛教革命的行动逻辑则是奠基在古老的汤武革命模式之上：有德者王；顺乎天而应于民；或者是奉天承运，替天行道，天命眷顾有德之君。革命必须依乎道德的革新，方可获取革人之命的合法性。时进近代，儒教无能为力，佛教方能乘虚而入，自我革命，意欲承担这一历史和时代的大任，知其不可为而为之，困哉难也。

正如现代中国佛教界僧人所体会的那样，爱国为其天职；但是，如何爱国？如何救世？这就是问题。当时的僧界，几乎是将共识置于人心、民心的救治方面，而革命被视为医治百病的良方。如此的词语表达，逻辑的转换，革命已成为人人当受、人人信奉的天职。革命的推进，需要有革命式的宗教来伴随。然而，这一革命式的宗教任务，中国的佛教及其教义无法承担也无法完成。半个世纪后，佛教之命成为被革的对象。这是按照汤武革命的历史逻辑，天意民心的再次构建，必须将所有传统宗教置于被

革之列。否则,汤武革命的历史也无法重构。太虚的佛教革命运动的失败,也恰是由于对传统佛教的革命要求。其退居为人生佛教,只能在人间、人生或学菩萨处做文章。正是如此,方才能够在近代中国社会见出汤武革命的深重痕迹。天生吾德,必有天护;人心思变,顺遂天意。

诚然,不同历史时期引发的革命思潮,自然会有效应相异的结局。太虚提出的佛教“三大革命”,影响颇巨;其由革命佛教而人生佛教,进而当代的人间佛教,其历史印记斑斑可寻。至于以“人民”为符号而进行群体型自我认同甚至内化为自我精神要求的精神改造,创痕伤痛,记忆犹新。但是,伴随着现代中国社会的变迁,宗教的转型过程并没有顺利的完成;基于现代社会政教分离原则,应该建立的宗教制度并没有建立起来。同时,又由于社会分化过程被全面抑压在革命运动中,宗教的社会化、制度化形式,宗教信仰真正的个体化一直无法进行。

传统佛教向现代佛教形态的转型,本应伴随着中国现代社会的新陈代谢,自我完成。然而,由于这一新陈代谢的过程往往为汤武革命的历史重构不断的遮阻,故而现代佛教形态的获得,无法在社会变迁或社会分化的基础上进行,只能服务于新式国家宗教的再建。从革命佛教到佛教的三大革命,直至自我认同的思想改造、信仰变异等,不断复制的便是汤武革命的宗教行动逻辑。

二十世纪的中国,最重要的问题当然是革命;而影响最巨者,则是它的普遍性和公共性。现代中国佛教革命的提出,毋庸置疑,也在极普遍的层面和相应的程度上,表现了现代中国革命的这种宗教性和公共性。

革命与宗教,乃是孕生二十世纪中国社会变迁的两大助产婆,它们在现代社会复杂多变的曲折当中,曾经有过合作,产生过合力,履行过助产婆的职责。然而,其结局是权力和菩萨合一,普度众生之中是救世与救心的整合,是人王和教主的共谋,它们共同构建了行动结构的权力秩序,再度镶嵌在其中。但在此秩序之中,它们依旧像传统中国那样,在国家权力与精神权利整合之际,合力不均,方向矛盾。

由于革命的理想和信仰对于现存社会秩序的合法性的否认,所以它们也为反抗的副结构中的合法权威和组织提供了一个新的基础。各个群体当中不同的普遍主义的标准,包含着它们更广泛的社会结构中构成的一种特殊主义的标准。在较为广泛的社会结构之中,社会成就和社会地

位的普遍主义标准,可能在它的分层的副结构之中被构造成为社会连带的特殊主义符号,使集团化的权威、组织合法化的价值和规范与副组织的自主性合法化的价值和规范经常发生冲突。从社区的角度看,是构成偏差性的反抗理想的信仰,从社区中的反抗运动的角度看,则是合法化的价值。^①

二十世纪中国宗教与中国革命的最初联姻,至此展示出中国宗教那特别的革命隐喻形式,叙述着革命的宗教与信仰的革命。

3. 象征改造型文化革命

象征增添或者象征盗用,是杜赞奇提出的一组概念,以形容一个群体——不论是国家还是农民——在达成共识的基础上接受某一偶像或符号,但却赋予该偶像或符号以新的含义。^②然而,当这些增添或盗用的现象,如果是呈现在一个社会变迁的过程中的时候,也许就会出现一些相应的变化,对象征符号或象征关系模式予以一定的改造,以符合改造者的利益或权力要求。这个改造,也许是在一个共识的基础之上,但它毕竟还是被进行了一定的改造,并不局限在增添和改造的层面上。

近代中国的社会是一个千年未有的大变局,所以,那些曾经以天命信仰为核心的、受命与革命的象征符号或象征关系模式,在近代中国权力秩序和社会结构的衍变中,就不仅仅是一种增添或盗用的关系了。它们必须进行一定的改造和变革,才能适应近代中国人的革命需要。特别是在权力、权力秩序的近代构建过程中,它们在顺天应人、天命无常、革其天命的传统符号基础上,或多或少地已经被改变为人民、民主,及人民群众自我等具有近代文明意义的象征符号或象征关系了。权力秩序的合法性证明方式亦随之进行了相应的改变。

传统中国宗教及其与世俗世界的特殊关系模式,奠定了中国人特有

^① 彼特·布劳:《社会生活中的交换和权力》,台湾桂冠图书有限公司1999年版,第347页。

^② 杜赞奇:《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》,江苏人民出版社2003年版,第2页。

的关系—信仰类型,决定了那基于此类关系—信仰模式的四种行动类型及其重要变数,如公共崇拜、私人信仰、制度宗教、民间信仰。同时亦相应地具备了公共支配型、个体自圣型、权力表达型、乡土秩序型等若干类行动方式。其中,尤其是制度宗教与公共崇拜所制约的关系—信仰类型,在中国的社会历史中往往体现出制度化、强制性的权力功能,从而使传统中国的公、私信仰关系常常呈现出一种对立的关系,私人信仰的存在或实现,常常要与公共信仰发生一定的冲突。为此,在宗教信仰的公—私关系的层面,私人信仰的非正式、非制度的处理方法,甚至以民间信仰或者民间宗教的形式出现的宗教行动形式,恰好就面对了这种权力关系的对立。如果在此分配过程中,权力的关系或固有的权力秩序发生特别的改变,如辛亥革命已经发生的权力更替和制度改变,那么,中国人上述的各类关系—信仰模式,自然而然地就要随之发生相应的改变,而天命的象征符号或受命、革命的信仰方式,则已成为信仰革命的对象。

至于近代中国人需要的象征符号或者象征关系,则伴随着近代中国社会的变迁,始终处在一个改造和重新定义、定位的过程,由此亦改变了权力秩序及其自身与此相关的符号世界。至于这些被改造过的符号、关系及其意义、规则和价值的网络,构成了近代中国权力秩序再度构建于其中的象征关系模式或者权力结构。于是,信仰革命与革命信仰就构成了这个被改造过的象征符号的核心关系。

自古以来,中国的统治者一般都是把教会和国家的职能集为一身,他是军事的也是精神的领袖,是行为的楷模和正义的主宰,他的全能总括了国家的一切主要职能,包括国家对于皇帝在大自然力量面前代表全人类的尊崇。他是“天下一人”,是社会政治殿堂前的帅旗。历代王室把天子的形象供奉在人世间的顶峰,学会了怎样把权力的缰绳集中在自己手中,保持一个统一的国家。中国在宗教和国家之间从来没有分界。所以,如果我们要理解现代革命,就必须从那些王朝的统治者和他们怎样掌权、怎样统治中国入手。^①因此,政治革命和宗教革命的双轨运行,不仅仅是理解近代中国国家政治的基础,而且更是理解中国宗教、信仰发生变迁的前提,由此才能把握那个发生于近代中国、为了合法性而发生的一场革命。

^① 费正清:《伟大的中国革命(1800—1985)》,世界知识出版社2000年版,第13、15页。

近代中国出现的宗教概念,促使晚清革命志士能够使用一个意义复杂的“革命”的概念来表达一种“宗教革命”。梁启超在《论支那宗教革命》一文中,正是使用了诸子学为内容的“古学复兴”来表达发生在“宗教”层面上的革命。在这里,“宗教”一词当然是指由儒学所建立的意识形态和政教秩序。

法国学者巴斯蒂曾经认为,梁启超对宗教概念的运用,在1899年至1901年之间发生了明显的变化。在此之前的宗教概念,相当于广义上的意识形态或者是小体系,这样的意识形态或者思想体系,一方面关系到政治团结,而另一方面则关系到社会制度。在这个时期他把自己原本认为是对立的佛教与儒家,开始放到“宗教”的概念之下来加以对比。1901年之后,梁启超则把宗教概念化约为仅仅是指信仰的和神圣的领域,以及与“出世间”的超越存在紧密关联的信念和行动了,将宗教的神圣本质与一般民众教化区分了开来。宗教意味着与国家领域不相混同的另外领域及其自行运作的一种制度。^①

梁启超于戊戌变法流产之后流亡日本,在他发现“明治维新”与“明治革命”是同义语后,便将“革命”与“诗界”相搭配,在中国传统“革命”的语境之外另辟新大陆,试图在改朝换代、暴力以及天命等观念之间划定边界。梁启超的这个“革命”概念,与其说是指一般意义的变革,毋宁说是含有进化色彩的历史命令。如果说在二十世纪,中国人的革命意识形态几乎主宰了中国社会和中国人的日常生活,梁启超首先引进的这个“革命”观念却构成了近代中国的现代动力。他当时的另一首诗《举国皆我敌》中,所谓“渺躯独立世界上,挑战四万万群盲”,这是他向民众“积千年旧脑之习惯”挑战,包含了天降斯任,舍我其谁的革命决心。这一“革命”和那个正在成形的“汤武革命”式的历史重构产生张力,自身却不能与暴力完全割断。^②

传统的宗教概念,实质上是以一种宗教形式的意识形态来组织社会,现代的宗教观念则是要将宗教独立于国家权力的领域之外。虽然在晚清

① 巴斯蒂:《梁启超的宗教思想》,狩野直喜编:《梁启超·明治日本·西方》。引自张志强:《‘内学’:一个独特的中国现代化方案:现代思想史上的欧阳竟无》。第一届两岸三地佛教传统与当代文化学术研讨会论文,香港中文大学人间佛教研究中心,2005年11月11日—12日。

② 陈建华:《革命的现代性:中国革命话语考论》,上海古籍出版社2000年版,第40—41、44页。

中国,信仰的领域难以独立在民族国家的建立过程之外,但是这种努力则明显可见。

正是因为这个原因,现代民族国家的建立未能区分宗教信仰、意识形态与国家意识,而将它们整合在一起,所以,传统宗教并未能向信仰领域、内心世界收缩,依然还是以一种意识形态或者文化思想体系来组织国家、政治、权力集团等等,依然还是意识形态化的宗教及其概念在发挥极大的作用。所以,构造一个国家的权力机构,几乎等同于世界人心的改造,甚至是把人心的改造作为了构造这个国家权力结构的前提。外在的强制性的权力秩序与内心的自由、信仰意志,制度革命与思想革命被一个社会变迁及其重建过程整合在一起。

在此前提下,革命的意义就是基于革命理念的思想改造。革命首先是思想的革命。合理化的外在秩序与自由意志之间的关系,究竟是一元的关系还是二元的关系?这不仅仅是近代中国文化思想变迁的主题,而且也是近代中国国家权力结构得以实现近代转型的问题。即使是梁启超曾经尽力要梳理出革命与改革之间的差异,以区别政治革命和社会改良,但是,他所努力要推行的中国人在思想文化、生活习惯层面的“革命”,却也无法完全隔断与暴力革命的那些千丝万缕般的内在关系。革命最后介入了近代中国历史,并结束了“官僚长期对旧的君主制度的革命(Ko-ming),亦即改变了对天命(mandatechanging)无动于衷的态度”^①。

天命信仰与其他革命对象一起,也进入了近代中国人的革命领域。在传统的儒教思想看来,作为外在物质力量的对照物,德行才是君主的理想“权力”。^②所以天子从上帝那儿得到的只是权力而不是德行,而道德心性不仅仅是个人的修养和事业,而且是一个人(君子圣人)是否能够具备受命而王者的关键条件。它们必须经由个人的道德努力来实现。如果是改变一个天命接受者的政治命运的话,那么,这个革命行动无疑还要包括个人德行的改变,以证明这个革命者的德行是优于前面那个受命而王者。而如果这个革命难以顺利进行、推动的话,那么,革命者就很容易认为是那些促使这个天命接受者的道德系统构成了这个革命的障碍,至少是这

^① 列文森:《儒教中国及其现代命运》,中国社会科学出版社2000年版,第251页。

^② 同上书,第238页。

个道德系统妨碍了革命者对于革命的推动,乃是妨碍革命得以进行的道德因素或精神动机。为此,固有的宗教、文化、思想等,就会成为革命的障碍。此乃近代中国人在推动政治革命的同时,必欲推行宗教革命或思想革命的传统基因。

近代以来的中国革命,接受西方的革命理论,将制度层面的宗教形式——天命崇拜与个人信仰的扩散形式,一炮打成两截,一截是权力秩序得以替代的暴力革命;另一截则是思想、信仰的革命,把对传统天命信仰的革命,改造成人的思想、文化、精神层面的革命,以替代传统的信仰和道德。当前者压倒后者的时候,是改变权力秩序和国家权力主体的暴力革命;当后者问题凸现的时候,就是中国人的象征改造型的文化革命。正是这样,近代中国人所具有的一种复杂的革命参考系统就被逐渐建立起来了,而西方的革命思想就不过是一种难以缺少的替代性资源罢了。

对于中国革命的社会特征及其社会意义,梁启超曾经在他著名的《中国历代革命之研究》中指出过,中国革命常常是私人革命而无团体革命,西方国家则常有团体革命。英国 1646 年革命之役,其冲锋者为国会军,美国 1776 年革命之役,主其事者为十三省议会,又如法国三度之革命,则皆议员大多数之发起而市民从而附和也。1848 年之后,欧洲中原诸地之革命,莫非由上流团体主持其间也。综而论之,则自希腊罗马以迄近世革命之大举百十见,无非平民团体与贵族团体相互竞争。为此,梁启超指出,中国革命数千年来,不绝于史而主队革命之团体,无一可见,即使是上等社会或下等社会之革命,从汉高祖、唐高祖到明太祖,从张角道、黄巾起义到太平天国,民间社会之各种革命,也大抵是由一二私人之权术,于团体之意仍无可见之也。此乃中国革命于西方革命最基本的相异之处。^①

正是因为中西革命有无团体之参与的社会差异,才会发生有对 revolution 及其于中国“革命”一词的不同理解,才会呈现有暴力革命与社会变革之间的差异,而西方社会的 revolution,也可由此而表现出暴力与变革的差别。就中国革命得以发生、发展的社会语境而言,中国人的“革命”包含或潜藏着深刻的宗教意义,那就是革其天命之宗教隐喻。而奉天承运、革其天命的革命方法,基于中国人对于天命信仰接受的社会资源、宗

^① 梁启超:《饮冰室合集》文集 15,中华书局 2003 年版,第 31—32 页。

教资本而言,就只能是王者天子才能俟其天命,才能受命,然后才能具有顺天应人的“革命”的权力资本。所以,这个革命非一般庶民百姓所能为,由此表达出来的就只能是一二私人之权术,难有团体革命之形式,更不可能表达出团体革命的意义了。

就中国宗教具备的公共崇拜、私人信仰、制度宗教、民间信仰若干形式而言,其公共崇拜与制度宗教的存在形式本身,才能包含并孕育有受命与革命的宗教行动逻辑,才能构成王者受命、王朝革命的宗教资本,从而构成深层的宗教隐喻式的“革命角色”。

在制度宗教与公共崇拜团体的强制性约束中,团体与团体竞争的社会形式已不可能存在,而只能以民间宗教或以民间信仰为核心内容的民间社会组织,表达某些民间社会的秩序。它们难以为自己获取合法性,或者是在配合、适应官方合法性的基础之上换取自己的生存条件,而在发生制度性竞争、冲突的时候,这些过程实际上只是“反朝廷”、“抗官府”,只是相对于社会中“官方”、“正统”的合法性而言的。如果这个争取合法性的过程能够成功,它本来所具有的“反”的意义就可能会转变为“正”的肯定,而一个争取合法性的革命过程就基本告一段落。

中国革命之所以会有如此传统特征,是因为制度宗教和公共信仰在传统中国社会中,数千年来一直具有一种特殊的双向性制度表达功能:即宗教信仰建构了权力,权力强化了宗教信仰。

依据知识社会学的分析方法,在这种双向型制度约束之中,它们可以表达为人们对于国家权力的群体性价值期待,以使社会成员在此群体期待过程中,为了寻求满足这种期待而进行角色定位、自我认同,进而获得他人的认同,获得天人、神伦之间象征交换式的认同,完成秩序和制度化要求的群体认同。同一种信仰,即是同一种价值完成方式,即具有同样的宗教行动合法性。因此,本来属于精神领域中的信仰,却能够成为先于个人经验的社会“事实”,促使社会成员都能因为同一种宗教、信仰而参与同一种社会行动,从而把权力、秩序乃至国家、社会构建在表达主观信仰意义、追求合法性的宗教行动中。

这样,私人的个体的信仰,可以变成群体的宗教行动;而群体的制度化的宗教行动,在其制度化程序中亦能够要求私人的信仰方式,必须进入制度宗教、公共信仰的框架。为此,这种私人的信仰方式就可能转变为客

观的社会结构。当私人信仰转变为制度宗教、公共信仰的时候,宗教体系就得以构成,国家、社会之际的权力秩序就基本得以成型了。

在此前提下,“如果制度秩序的整合是以社会中成员所具有的‘知识’加以分析的话,那么这种‘知识’的分析将是分析制度秩序的关键所在。”^①因此,已经被整合在制度化的国家权力秩序中的宗教信仰,就成为了分析这个制度、秩序的关键因素。而正是这些宗教、信仰的因素,促使这个国家、权力、秩序具有了正邪的分别。符合这种群体期待者即为正,反之即为邪。

所以,在人类历史中,革命形式具有多种形式。但是,其中一个最主要的东西,就是革命的意识形态必会对其成员在意识中加强巩固,而当所有社会阶层成为它的承携者的时候,革命的意识形态就变得巨大而不可抗拒。这种由胜利而使革命的知识分子转为“官方”的合法化者,在历史中俯拾皆是。这不仅意味着在革命的知识分子中,因其所处之立场不同而异,亦意味着这种不同的选择和联结也是因人而异的。^②

在这里,革命就是合法性争取和转化的手段,而不同的革命立场则会导致不同的革命效果,导致在革命与合法性之间不同的选择和联结。这就是导致了权力秩序变迁的革命角色的决定性作用。至于这个革命角色的特殊历史功能,实际上就构成了梁启超所说的,在中国革命中仅能表达出来的一二私人权术的革命意义。

传统革命注重的是革命角色,而非革命的团体。这种革命角色作为宗教行动相互定型化的特质,它是社会互动之所,先于制度化的过程。所以,革命角色的制度化,可以处理为制度化对行为影响的类似方式来进行,于是,所有制度化的希望均涉及角色,而角色也分享了制度化中的控制特性。

在制度宗教的秩序之中,受命的王者自然就是一种能够先于制度化的革命角色。它属于私人的、个体的宗教行动方式,却能把中国历史上的革命角色的宗教行动予以定型化,进而分享了制度宗教或权力秩序给予

^① 彼得·伯格、汤姆斯·乐格曼:《知识社会学——社会实体的建构》,台湾远流图书公司1991年版,第81页。

^② 卡尔·曼汉姆对革命性知识分子的研究。引自上书,第142页。

它的制度特权,即受命的王者大抵是一种合法性的革命者,而所有希望进入这个制度宗教、权力秩序者,无不试图成为这一角色。这个角色的定型,导致了革命行动对于中国角色的争夺,首先是以其私人的和信仰个体的形式参与革命。

就制度秩序而言,这个革命角色是制度性的表征,也是制度之客观化信仰的传述者;就角色而言,每一个角色均承袭着社会已经范定的私人信仰。制度的真实惟在角色的行动和操作上;至于制度秩序却常常范定了角色的特质。^①

随着 1911 年帝制系统的崩溃,儒家精英的社会基础、政治权力和意识形态功能消失了。传统的符号世界解体了。儒学失去了它作为一种无所不包的参考框架的权威。西方逐渐被视为权威的一种替代性资源,而一种复杂的参考系统也逐渐被重新建立起来。^②

这就是说,辛亥革命之后一个最矛盾的事件,就是儒教怎么办?传统的象征符号或者象征关系模式将挂搭在何处?即使是象征增添和象征盗用的方法,恐怕在辛亥革命之后也难以呈现其应有的效果。因为辛亥革命之后,清朝亡国,既无殉国之忠臣,亦无殉国之遗民,儒教的核心支柱如天命、如忠孝的轴心已是徒具空壳。二千年以来儒教与政权结合得太紧密,紧密到彼此不分的程度,所以君主制垮台,制度形式的儒教信仰随天子王朝制度而消亡,亦当势所必然。

那么,在这样的社会情形之中,那些固有的革命角色应何如之?它已经丧失了既有制度的表征功能,亦同时失去了固有制度秩序对其革命角色的制约作用。在一个天崩地裂的时代,角色如何再度革命?这似乎是近代中国革命,特别是革命者首先面临的重大问题。

按照中国政治文化中的“法统”观,“人心丧尽,岂能不亡”!辛亥革命仅仅是一个极其自然的结果。“得人心者得天下,失人心者失天下”;“民意不可逆,人心不可违”。民众的真心拥戴乃是一个政权兴衰存亡的最根本因素。所以,现代西方的法统观和中国一贯的法统观的最大区别在于:

^① 此处关于角色的论述,借鉴了彼得·伯格、汤姆斯·乐格曼:《知识社会学:社会实体的建构》的相关论述;台湾远流图书公司 1991 年版,第 89—90、92 页。

^② 冯客:《近代中国之种族观念》,江苏人民出版社 1999 年版,第 138 页。

前者把“人心”这个非常主观的东西外化成法律的和程序的制约,把法统过程(legitimation)的重点放在程序法统(procedural legitimation)之上。当“人心”外化成法律程序的时候,就变成一个可以度量和比较的客观过程。谁得人心,谁失人心;哪项政策受到多少人的拥护或反对,这些不是凭声明而定,而是必须经由一套程序。即使是得人心,你违反了程序,也得受罚。但后者始终停留在“人心向背”的主观的价值期待层面上,内圣外王,把中国的政治文化的全部注意力都置于如何以道德来规约统治者(所谓“内在的制衡”),极少考虑如何发展其他的方法来制约政治权利。其结果是,中国的政治传统严重缺乏对政治权力的法律的和程序的制衡机制。^①

这不仅是对政治权力的制衡,实际上,这是中国汤武革命模式如何能够获得合法性的根本问题。汤武革命版本中孕育出来的奉天承运、替天行道的合法性,其中一个根本,就是顺应人心、法统的构建。

所以,天命赋予革命角色——王者、天子仅仅是权力的赋予,而非德行的直接获得;革命进行的手段和过程,往往是暴力而非权力。以暴力革命强行获得的是权力,目的则是要求改变这个权力后边的天命——合法性,所以革命就是合法性的争取和赋予,就是天命及其信仰的再度建立。即使是传统的天命已被革除,那么人们也会予以改造,或者是再造一个新型的象征结构。

然而,制度宗教、公共信仰的制度依赖,随着辛亥革命而逐渐丧失之后,其顺应人心的法统已经崩溃,约定俗成的革命角色也随之失去了固有的宗教资本,其角色关系也必须经由革命才能进行转换。孙中山曾产生有“天命无常”的革命观念,毛泽东却具有一种天命气象。^②斗转星移之后,人们无法在固有的制度宗教、公共信仰中寻求革命的资源,在此传统中寻求一种对于“法统”——人心顺应的思想感受,继而建立自己的革命信仰,以完成自己作为一个革命者的角色建构。传统的天命已被革出了,

^① 丁学良:《共产主义后与中国》,香港牛津大学出版社1994年版,第4、6—7页。

^② 对埃德加·斯诺来说,毛是窑洞里的预言家,斯诺被这位富于想像力的共产党领袖那种“天生精明”迷住了,斯诺感到了一种“天命的力量……一种实实在在的根本活力”。伊洛娜·拉尔夫·休斯见到毛泽东时,感到自己“一瞬间看到了永恒”。她觉得毛近乎神秘而难以理解,并写道:这位集农民、哲学家、诗人、政治家和革命家于一身的人,是“中华民族的化身”。(参见陈晋:《毛泽东的文化性格》,中国青年出版社1991年版,第269页。)

新型的(宗教)革命资本如何建立?这成为近代中国每一个革命者必须要考虑的事情。在权力、德行、合法性三者之间,革命者能选择的常常是德行,有德有行者才能具有顺应人心的可能,才能进行革命运动的考虑,才有可能以暴力革命夺取权力,最后说明这场革命的合法性意义。

当然,这个德行的选择,常常是个人的行为,而德行的内涵与表达形式可能会随着个人的行动选择而有所改变,就如同天命的承受和改变那样,所以近代中国的革命者在德行的自我要求层面,超越了制度宗教制约下的天命信仰,而是基于一种天命般的革命意志,重新打造自己的道德结构。正是在此基础之上,那些来自西方的文化思想,进入了革命者个人角色的再度打造之中。而革命角色的德行结构的再打造,必然就是文化的、思想的、精神的;缺乏了革命角色,也就缺乏了近代中国的革命期待。近代中国的文化思想的革命逻辑,就是如此而得以建构起来的。

其中的第一步,首先就是要强调一种精神的改变、信仰的改变、价值观念的改变、思想方法的改变。因为,这些思想的、信仰的、精神的、观念的东西,不首先被革命,那革命角色的再度构建就不可能。况且,君主专制的清王朝已被革除了,制度宗教的制度依赖亦已失去,能够保留的就是在天命信仰之中的德行根基了。此时,来自西方的革命思想、意识形态等,就具有了与此传统德行思想整合起来的空间与可能。其次,才是此类革命角色的制度化,革命团体、革命党的建立,近代中国的团体革命才具有了可能。

正是因为这一缘由,德行、思想、精神的强调,成为了近代中国革命的逻辑起点。中国人既中了政治专制的毒,也中了思想专制的毒。政治专制经历了二千多年,已经受够了;而这二千多年还加上一层思想的专制。思想上专制最利害的,就是儒家。儒家与专制,实在也是分不开的。^①所以,“往岁之革命为形式,今岁之革命在精神。政治制度之革命,国人已明知而实行之矣。惟政治精神与教育主义之革命,国人犹未能实行。”^②

这一革命的逻辑起点,一方面,是对传统儒教的革命强调及其对于象征关系模式的改造;另一方面,则是基于这个革命而导致的新象征关系模式的建立。

^① 罗家伦:《批评的研究:三W主义》。《新潮》第2卷第3号,1920年4月。

^② 高一涵:《一九一七年预想之革命》。《新青年》第2卷第5号,1917年1月。

对于革命的反传统主义者来说,正是儒教成了中国的危难,因此,只有反儒教,彻底抛弃儒教,中国才能摆脱其困境。^①与此同时,来自西方的革命思想也与这个执意要摆脱儒教困境的思想行为结合在一起。如此双管齐下,人们都知道社会主义的发生,是全靠十八世纪要求解放的哲学思潮开了觉路,到十九世纪初才慢慢发达起来。我们并且知道十八世纪的哲学是一致反对宗教的。……社会主义的渊源既是这样,它焉得不反对宗教?掉过来说,就是不反对宗教,又哪里有社会主义的发生?所以社会主义自认与宗教是对立的,社会主义者与宗教家也是莫有商量的余地的。^②

在儒教成为批判对象的时候,深受西方文化思想影响的中国人,同时也把固有的中国宗教视为近代中国社会革新的一大障碍。其主要原因是:(1)社会改造的动机,起于不满足现实的生活。(2)社会革新的信仰即是立足于近世纪的进化论。(3)革新社会是以科学真理为依据。^③他们需要的是一种“社会革新的信仰”,是以科学真理为依据的新型信仰。

为此,深受中国传统文化影响至深且巨的毛泽东,才会反传统,才会对于统治中国两千年的儒学没有什么好感。所以,他认为要在中国进行革命,要打破政治上的强权,也必须打破思想上的强权。《湘江评论》上他的文章中还说过:“像我们反对孔子,有很多别的理由。单就这独霸中国,使我们思想不能自由,郁郁做两千年的偶像的奴隶,也是不能不反对的。”在后来的革命斗争过程中,毛泽东也一再提出反对以孔学为中心的儒学。每当要打破陈规,破除旧的秩序时,在思想领域内总是把孔学作为靶子。因孔学核心是维护既成秩序。^④

所以,近代中国革命者大抵具有这样一种思想方法——要打破政治上的专制,必欲首先打破思想上的专制,必欲建立一个新型的思想信仰结构。因此,我们可以把这种政治革命与思想革命同时并举的革命,称之为“象征改造型革命”。

① 列文森:《儒教中国及其现代命运》,中国社会科学出版社2000年版,第163页。

② 罗章龙:《非宗教论》,巴蜀书社出版,第130页。

③ 同上书,第25页。

④ 李锐著、薛晓源编:《直言,李锐六十年的忧与思》,今日中国出版社1998年版,第298—299页。

这个象征改造型革命方式的要求,同时也是西方文化思想得以影响中国革命者的思想路径。虽然这个新型信仰的构建内容已经与传统的象征结构有所相异,但是其打造的逻辑和进路却与传统的象征关系结构,无有二致。正是因为这个道理,我们才说,近代中国革命的逻辑起点并非出自西方文化思想,而是远远地源自于汤武革命、顺天应人的内在逻辑,仅仅是因为近代中国革命者在辛亥革命之后,执意要重新打造一个象征关系模式,以取代传统的儒教天命信仰、受命和革命的逻辑结构,才构成了近代中国人的革命冲动。西方人文化思想如果能对其发生影响,亦仅仅是附和在这个革命逻辑的发动层面;离开了这个新型象征结构或者是适应权力变迁的“社会革新的信仰”的构建逻辑,所谓西方人的文化思想对于近代中国人而言,自然就只能是一种文化思想而已。

康有为本人对这样一个革命隐喻的转变,曾经予以了更为有趣的承认。他写道:中国的“汤武革命”是一件平常的事。它是革一个王朝的命,与革古老中国的命是多么的不同!现在,随着中华民国的建立,开始的则是文化上的革命(Ko-ming),亦即推翻历来中国人的政治原则、法律、风俗、道德和“国性”,所以这种革命无疑是一大灾难。就他自己的说法来看,康有为或许抛弃了汤武革命一词的传统意义,但具有新涵义的“革命”一词,亦并没有割断其固有的逻辑联系,它的历史的深意仍然得到了近代中国人的承认。康有为悲伤地承认“革命”现在适用于那些与王朝美德相背离的东西。正是这一承认,使一个古老的儒家概念降格成了某种离奇古怪和某一特定历史时期的东西。因为这对于一个近代人来说,清王朝在1911年“丧失了天命”,等于使用了一个已经过时的概念,追求与事实暗合的效果。本来严肃的儒教概念被转换成了花言巧语。然明显的事实是,1911年结束了清王朝的统治,它是通过革命(revolution),而不是“天命的继续”,由民国替代了帝国。^①

于是近代中国人的革命方式,已经构成一种传统为底本、中西相整合的行动结构。清王朝的天命是被 revolution 来改变的,本来被儒教视为永久合法性的权力—宗教行动,就在天命被改变的过程中被加以改变了。近代革命的合法性要求因此而被突出,儒教的意义被转换成为西方道德

^① 列文森:《儒教中国及其现代命运》,中国社会科学出版社2000年版,第254—255页。

文化的比喻。只是在此层面上,孙中山才愿意被称之为“革命党”的首领,对于革命的承认因此而成为一个近代中国人所必然要关注的现象。所以,近代中国革命对于革命合法性的追求,就始终无法与文化、思想、宗教层面的革命相分离,一个新型的社会革新信仰的要求就是题中应有、势在必行了。

在此,儒教似乎变成了替罪羊。为什么中国的贫弱就应该归咎于儒教呢?为什么儒教也要跟清王朝一样成为革命的对象呢?比如,陈焕章就认为,整个中国的历史就是孔教的历史,我们热爱中国,所以我们也热爱孔教。孔教和中国是可互换的名词。或用康有为的话来概括:“所谓中国之国魂者何?曰孔教而已。”^①

对于康有为和追随他的思想家来说,儒教是中国困难时期使中国摆脱困境的宗教。他们断言,当所有其他的一切都失败时,宗教就是力量,而不是它自身失败的原因。康有为观察到,在法国大革命期间,对娼妓的崇拜取代了对基督的崇拜,所以它只存在了“百日”就结束了。挪威 1905 年脱离瑞典时,对宪法作了不少改动,但长期是国教的路德教,作为与这个民族过去的一种联系,仍然保留了国教的地位。所以,在这些人的心目中,只要有人被称为“中国人”,宗教指的就是具有独立性和排他性的中国宗教。它是一个永久性的概念,一个不可更改的本质属性,它比任何民意测验都更接近“民意”。这是在共和制度下儒教倡导者们的真正胜利(也是最后一张牌)。但是,无论他们如何想方设法希望从袁世凯那里得到点什么,袁出给他们的牌都只能是君主制度。因此,不是天意,而是中国人的特殊精神,成了证明袁世凯帝制复辟合法性的理由。^②

康有为等人对于儒教传统的强调,恰好是从一个层面说明了儒教作为一种特殊的中国宗教,应当具有不可更改的永久属性,王朝制度可以更改,但宗教本身却难以更改。他们似乎是看到了王朝权力变迁之后,应当保留一个接近“民意”的传统联系,从而是与中国同名可以相互替代的东西。法国和北欧的历史事例仿佛也在为天命提供旁证,宗教是历史变迁

^① 陈焕章:《孔教论摘录》,第 2 页;康有为:《中国学会报题辞》,《中国学报》第 1 期。引自列文森:《儒教中国及其现代命运》,中国社会科学出版社 2000 年版,第 162 页。

^② 列文森:《儒教中国及其现代命运》,中国社会科学出版社 2000 年版,第 163—164 页。

之中不可缺少的东西。也许,康有为、陈焕章诸人不该唱儒教为国教,否则就不会为袁世凯帝制复辟之合法性提供理由。然而,他们也许是永远难以明白,儒教作为一种制度宗教,必须以王朝权力制度为依赖、为依托,所以在清王朝的权力制度已经全面崩溃之后,儒教作为制度宗教就永远成为历史了。

正如金耀基指出的那样,“制度化儒学”或国家儒学体制的崩溃,并不说明或代表儒学的消亡,更不说明中国文化的消亡。儒家因为与国家分家,反而能够回复先秦原始儒学的精神,并在西方文化的激荡之下,一方面在学术上发展为“知识性儒学”,(intellectual Confucianism),“新儒学”就是其中一个特出的表现;另一方面,在日常生活中,它则积淀为“社会性的儒学”(social Confucianism)价值规范。^①

这说明,儒教的存在形式必然要有所变革,变制度儒教为知识的学术的体系。当然,这个现象也说明了辛亥革命作为中国历史上制度文化层面的最大革命,促使传统的宗教、信仰、文化的制度依赖体系丧失了最后的可能性。然其中最值得注意的现象是,随着这个制度革命的完成,其后所建立的国家权力秩序的合法性革命却构成了一个时代难题,甚至是这个制度革命导致了后来无休无止的合法性革命——它们必然要在儒教之作为制度儒教从原来的权力秩序中消逝之后,再寻找一个合法性的替代物。它可以不是儒教,但是却必须类似于儒教,赋予权力秩序能够包含有一种宗教意义在其深层。这就是近代中国从宗教的帝国隐喻变迁为革命隐喻的必然结局。

革命还是难以取代宗教,甚至还是需要宗教。宗教在旧文化中占很大的一部分,在新文化中也自然不能没有它。因为社会上若还需要宗教,我们反对是无益的,只有提倡较好的宗教来供给这一需要,来代替那较不好的宗教,才真是一件有益的事。罗素也不反对宗教,他预言将来须有一新宗教。“我以为新宗教没有兼顾的起信基础,除去旧宗教底传说的附会的非科学的迷信,就算是新宗教。”^②革命需要的是一种新型的宗教,它能

^① 金耀基:《中国儒学文明的现代转向与文化重构》。见《国史浮海开新录:余英时教授荣退论文集》,台湾联经出版公司2002年版,第13页。

^② 陈独秀:《新文化运动是什么?》。《新青年》第7卷、第5号,1920年4月。

够满足革命的合法性追求。

梁启超曾经认为：“摧坏宗教之迷信可也，摧坏宗教之道德不可也。”^①梁启超这种摒弃宗教的迷信，而充分利用宗教徒虔诚的信仰心，去建设新道德的思想，亦曾深深地影响过青年毛泽东。在毛泽东 1913 年冬天所记的《讲堂录》中，便有：“为生民立道，相生相养相维相治之道也；为万世开太平，大宗教之心志事业也。”“有办事之人，有传教之人。前如诸葛武侯（亮）、范希文（仲淹），后如孔（子），孟（子），朱（熹），陆（九渊）、王阳明（守仁）等是也。”“宋韩（琦），范（仲淹）并称，清曾（国藩），左（宗棠）并称。然韩、左办事之人也，范、曾办事而兼传教之人也。”毛泽东还特别强调过：“帝王一代帝王，圣贤百代帝王。”^②“宗教可无，信仰不可少。”^③

既要办事，亦要传教，所以宗教可无，信仰不可少。这就是说，近代中国革命需要好的宗教信仰，排斥不好的宗教信仰。传统的非官方的反朝廷行动，常常也是反对坏皇帝，拥立好皇帝，此时转换为承继好信仰，斥除坏信仰的革命行动逻辑。这其实就呈现了一个潜藏在革命行动深处的象征关系，其外在的暴力革命行动依然需要一个内在的合法性证明方法。革命的指向还是一个合法性的要求，再建权力秩序的合法性说明。方法改变了，实质却一样。

当然，俄国十月革命以后，俄国革命处理宗教的方法此时也成为了中国人再造合法性象征结构、排除传统宗教的一个正当性理由。根据当年十日巴黎通讯社的稿件，人们了解到，一九一八年的秋天，列宁政府已经把教堂全改作俱乐部跳舞场了。是年冬天，又强令教士们都要做工。^④然俄国的教堂与中国儒教对于中国人的革命逻辑结构却具有着不同的制度功能。近代中国人执意要排除的是儒教、清王朝的天命的改造，必然要这个被改造的天命接受 revolution 的洗礼。

至于当时成立的少年中国学会，就是此类革命行动的一个基本见证。该会于 1918 年 6 月由李大钊、王光祈、曾琦（即曾慕韩）等 42 人发起，于 1919 年 7 月正式成立，以评议部为最高机构，该会以“本科学的精神，为

① 《梁启超哲学思想论文集》，北京大学出版社 1984 年版，第 142 页。

② 《毛泽东早期文稿》，湖南出版社 1990 年版，第 591 页。

③ 《伦理学批语》。《毛泽东早期文稿》，湖南出版社 1990 年版，第 263 页。

④ 罗章龙：《非宗教论》，巴蜀书社出版，第 129 页。

社会服务,以创造‘少年中国’为宗旨”,并以“奋斗、实践、坚韧、简朴”为信条。其总部设于北京(1924年迁往南京)。1920年9月,该会总部依巴黎分会的意见,决议有宗教信仰者不得为该会会员。其决议是:“巴黎同人提议:凡有宗教信仰者,不得介绍为本会会员。”

关于该会的主张和行动宗旨,曾参与少年中国学会发起与组织工作的周太玄,在1921年写了一篇题名为“宗教与中国之将来”的文章。他写此文的目的是针对当时基督教对青年人的影响。他认为宗教在中国本不具有重要地位,但由于当时青年“大有凡是西方的东西都一律欢迎之势,其结果自不难于无形之中,传染几分最长于海外发展的宗教思想”。他认为宗教问题,与其他各种改革建设的问题有同等重要的意味,“所以宗教成了关系中国前途的重要问题”。他写这篇文章“虽然是讨论宗教,但并不是为宗教而讨论宗教,实是为真理为人道而讨论宗教”^①。

由此而来,宗教就成为新中国建设的重大问题了。宗教信徒对于社会主义这个超利益的性格、超实质的力量也是不能反对的,所以周太玄说:“你们社会主义在主张为公,我们宗教家还不是主张为公?”宗教的宗旨是要替社会做事的。虽然没有什么共产党的宣言,劳工会的组织,但是耶稣那样舍己为人刻苦救世,比之现在社会主义精神,总还有过之无不及罢。^②因此,中国近代革命反对的是不好的宗教,革命需要的是好的宗教。虽然中国的将来与宗教的关系应该如下:中国在改革的路上,需要的是真实、自动、平等自由等各精神;宗教的形式及信仰,是不真实,不自动,不平等,不自由。当然不能用它作为一种改造的方法。所以新中国将来是没有宗教的信仰。最后还说少年中国的新少年在困难中建设新中国不能向神佛低头。^③然而,如果这是一种真实、自由、平等的,可能与革命配合的宗教和信仰,也许它们就能够与传统中国宗教一样,再次镶嵌到革命行动结构之中了。

关键是革命的宗教。所以政治革命与宗教革命的逻辑能够取得一致。两者是可以相互发明、彼此推动的。当然,依据着数千年来中国政教关系的模式,近代中国人更多的是依据、按照政治革命的需要来进行宗教

① 于本源:《清王朝的宗教政策》,中国社会科学出版社1999年版,第383、394页。

② 罗章龙:《非宗教论》,巴蜀书社出版,第131页。

③ 《国内近十年之宗教思潮》,第155-183页。引自袁伟时编著:《告别中世纪:五四文献选粹与解读》,广东人民出版社2004年版,第396页。

革命,是政治革命造就了宗教革命。

诚然,这种宗教的革命常常不是直接以宗教的名义来展开,而是以人的思想意识、精神灵魂的革命来替代进行。从梁启超的“欲维新我国,当维新我民”,到严复的“开民智,新民德”,再到鲁迅的“人立而后事举”,表明这是那个时代必然引申出的共同话题。在青年毛泽东一系列政治和文化主张中,他那从“变化民质”,改造“人心道德”^①入手的救国图存的观点,也是格外的引人注目。它们的内在逻辑,就是如欲建立新道德、培养一代新人,必须批判旧孔教;惟有批判了旧孔教,新民德和新民智方能开出。而这种新道德、新民说,就构成了打倒旧孔教、推翻旧孔教之后,或者是象征关系改造之后的精神替代物——新社会革命信仰。

毛泽东的一句话,“我赞成秦始皇,不赞成孔夫子。”^②画龙点睛般地话出了政治暴力革命与宗教信仰革命的矛盾关系,点出了近代中国以政治暴力革命来推动宗教革命、思想革命的历史特征,以至于思想革命被强调到拯救中国的根本方法的高度。

依据当时中国人的思想革命逻辑,辛亥革命只是使中国的国门换了一块招牌,一切思想风俗全没有改,无怪乎袁世凯要坐刻龙的椅子,张勋要架出那小宣统来呢。诸君近来主张广义的文学革命,即是思想革命,真是救中国的根本方法。天天盼望诸君的主张赶快得胜利。……因为中国人的思想中有三种毒素:(1)奴性的思想。(2)专制的思想。凡是圣贤的话,都不许他人批评。(3)混乱的思想。天同民有什么关系,日同王有什么关系;而其结论就是“天无二日,民无二王”。总之以后中国人的思想没有正当的方法去改组它,则中国人的脑筋永远不会清楚。所以,中国人应当变奴性的思想为独立的思想,变专制的思想为平民的思想,变混乱的思想为逻辑的思想。^③

在此思想革命的深处,实际上也隐喻着一种政治革命的逻辑。“盖西国之王者,其事专于作君而已;而中国帝王作君而外,兼以作师。于是乎有教民之政,……”那些镶嵌在国家权力秩序之中的宗教信仰,如果此时

① 毛泽东 1917 年 8 月 23 日给黎锦熙的信。《毛泽东早期文稿》,湖南出版社 1990 年版,第 84—90 页。

② 李锐著,薛晓源编:《直言,李锐六十年的忧与思》,今日中国出版社 1998 年版,第 300 页。

③ 张继、罗家伦:“思想革命真是救中国的根本方法”。原载《新潮》第 2 卷第 2 号,1919 年 12 月。

被挖掘出来予以批判,当然就会涉及对此政教关系的批判,涉及思想层面的政治革命。所以当时中国的知识分子认为这种“天地君亲师”的总体观念,所以能够发生的原因有二:(1)是缺乏历史进化的观念。(2)是行制度革命而不行思想革命的坏处。……所以民国以来,总统行为几无一处不摹仿皇帝。皇帝祀天,总统亦祀天;皇帝尊孔,总统亦尊孔;皇帝出来地下敷黄土,总统出来地下也敷黄土;皇帝正心,总统亦要正心;皇帝“身兼天地君亲师之众责”,总统也想,“身兼天地君亲师之众责”。这就是制度革命思想不革命的铁证。^①

传统帝国的皇帝,既君既师,天地君亲师,其实就是政治权力与宗教信仰的整合而已,二而一,一而二,牵一发而动全身。此实为传统中国的政教模式、镶嵌型制度宗教、象征交换关系所导致的近代革命模式。它揉进了法国、俄国革命的某些因素的影响,但其内在的革命逻辑却是典型的中国式。

与此相应的是,当政治革命进行到一定的时候,宗教革命必然就会承受一种必然的革命要求;而暴力革命的推行方法,常常就被用作为革命道德的脚注。

在清末到民国时期备受这股思潮冲击的中国,过去的民间风俗和宗教信仰均被视为与近代中国革命事业相违背的“迷信”行为,“反迷信”运动在各地陆续出现。小说家在他们的作品中宣扬迷信“阻碍中国进化”的讯息,地方精英则以倡学为理由充公寺庙、寺产以及驱逐庙中的僧人。^②

二十世纪二十年代国民党一再进行的“破除迷信运动”,一方面是冲击地方文化及其秩序,大抵是民族国家为了保护大写的历史启蒙观念而制造出来的历史事件,是一个“天秩”、天意遭到破坏之后,权力新秩序再建设过程的必然要求,同时也是一个在国家权力认可的公共崇

^① 高一涵:《非“君师主义”》。《新青年》第5卷第6号,1918年12月。

^② 中国国民党中央党史史料编纂委员会:《总理史迹简编稿》。包遵彭、李定一、吴相湘编:《中国近代史论丛》第1辑第8册,《中华民国之建立》,台湾中正书局1973年版。另,有关清末的“反迷信”小说,可参看阿英的《晚清小说史》第十章《反迷信运动》。至于充公寺庙以办学的事例,可参阅《教育杂志》的《恶僧毁学》,1911年1月,第7页。引自郑振满、陈春生主编:《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社2003年版,第109页。

拜形态已经被加以改造之后的新宗教建设运动。民间的文化、秩序在此新政治秩序的要求之下,变得落后、封建、迷信,再度丧失了它的社会合法性。

北伐后,国民党在南京成立了相对较为稳定和统一的政权,由地方干部发动的“反迷信”运动更为频繁。^①1929年7月,广州市国民党党部成立了广州市风俗改革委员会;翌年2月,其“移风易俗”的职务则由国民党新成立的社会局接替。然而,从其进行的移风易俗的活动可以看出民国时期新建立的国家政权与民间宗教的关系:新的国家意识形态强调“现代性”(modernity)、“理性”(rationality)和科学(science),民间宗教活动则被视为妨碍国家富强的“不良风俗”和“迷信”。结果,对那些富有革命性的党员干部和知识分子而言,“解构”迷信就成为“建构”政权的重要一环。^②

1928年10月,江苏省盐城的党干部、官员及学生拆毁城隍庙的神像,希望把庙宇改建为公共康乐场地。村民极为不满,遂到处破坏政府机关和学校,有一名学生更在此事件中被村民杀害。事件发生后,中央政府内政部颁令“神祠存废标准”,当中把神祠分成四类,“先哲类”及“宗教类”的神祠被允许继续存在,但“古神类”及“淫祠类”的神祠则会被废除。先哲类指“有功民族国家社会,发明学术,利传人群,及忠烈孝义,足为人类矜式者”;宗教类指“以神道设教,宗旨纯正,能受一般民众之信仰者”;古神类包括“古代科学未明,在历史上相沿崇奉之神,至今觉其毫无意义者”;而淫祠类则是指“附会宗教,藉神敛钱,或依附草木,或沿袭齐东野语者”。^③

显然,国民党以贯彻“现代化”为名充公所有寺庙,破坏了过往负有统合国家与社会功能的民间宗教神灵,因而削弱了国家对民间的渗透力量。国民党在强调其所具有的革命性的同时,先后在1928至1929年推行了

① 施拉姆在《毛泽东》一书中的观点是有道理的:“毛认为求得解放之路有两条:文化的和社会的。第一种主要是推翻迷信习俗——从反对尊祖到取消夫权——这对国民党的大多数人来说是可以接受的。第二种解放的办法显然就不会被接受了。”这说明在反传统宗教层面,国共两党的主张基本一致。引自陈晋:《毛泽东的文化性格》,中国青年出版社1991年版,第126、132页。

② 郑振满、陈春生主编:《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社2003年版,第108页。

③ “神祠存废标准”,见《申报》1928年11月26日,第15页。

大规模的“反迷信”运动。^①由此可看出,近代中国一个政治革命的行动之后,往往就必然要辅之以宗教革命的各种行动。

依据这一行动逻辑,改造传统的中国,不仅仅是文化需要革命,思想需要革命,精神信仰需要革命,而且这些被革命的对象和手段本身就是“革命”的过程,甚至可以把这种手段和过程视为进行整个社会规模的暴力行动的方法。因为传统王朝里,文化思想亦能进行反朝廷的叛乱,民间宗教作为异端而与朝廷相对抗、甚至是揭竿而起的中国历史,就构成了中国文化的重要传统——“革命”。而革其天命、取代天命的方式,在近代中国就是合法性的替代,必然要从民意替代天意的象征改造做起。它们本来就是近代中国必欲要革命的逻辑起点和行动方式。其中一个最重要的缘由,就是此类合法化的价值通过建立权威把社会控制的范围扩大到个人影响的界限之外,而这种权威可以获得由下属实行的自愿服从。这些价值就成为了大规模地组织集团努力的基础。于是,反抗的理想成了反抗运动的集合点,以及社会变迁和再组的催化剂。^②

为此,孕自象征交换关系模式中的革命,就有可能构建成为一种仅为合法性争取的革命方式。一般地说来,人类社会或者文明演进的过程中,革命常常具有两种含义,一种是指不同的阶级或政治集团夺取权力;另一种是指运用已经获得的权力去改造社会。然出自于象征交换关系模式及其衍变的,还有中国式的一种革命,即致力于权力秩序变迁、改革的合法性革命。这种革命,可以象征关系的改造和再组,接纳并整合来自于西方文明系统的革命思想,强化其合法性证明方法和革命逻辑对于整个社会的动员及其影响。或许,这就是出自于中国儒教传统的另一种革命。

当然,在学术界曾经有过并且还在继续讨论有关中国革命的现象。其中,常常把中国革命注重文化革命的现象,视为是出自于法、俄革命源流的一个必然结果。这些观点认为,近代中国革命之所以会致力于文化革命,是因为大多数人都认为要振兴腐败没落的中国,只能从彻底转变中国人的世界观和完全重建中国人的意识形态着手,只有坚持“借思想文化

① 郑振满、陈春生主编:《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社2003年版,第116页。

② 彼特·布劳:《社会生活中的交换和权力》,台湾桂冠图书公司1999年版,第395页。

以解决问题的途径”，并认为“近代五四”之后的新文化运动其实就是“文化革命”的根源。^①在此思想影响之下，朱学勤亦曾认为，中国的“文化革命”实际上是经过俄国革命这个中转站，上面的源头跟法国革命是联系在一起的。如果不把法国革命解剖清楚的话，局限在中国（革命）的范围里面讲这场文化革命的起因，是说不清楚的。

依照这一见解，在世界近代历史上可以看到两种类型的革命，一种类型的革命是从法国革命、俄国革命到中国革命，还有一种类型的革命，就是从英国革命到美国革命。这两种类型的革命，在文化问题上，它们的态度是截然相反的，导致的社会后果、民族命运也截然相反。其中，英美革命的共同特征就是，只能有政治革命不能有文化革命，文化不能革命。无论是国王还是政府乃至革命以后成立的新政府，他们的手都不能摸向臣民的信仰领域，即政府权利不可进入文化领域，从而制止了革命的野马撞倒栏绳、撞倒栅栏冲向文化领域，阻止了文化革命的发生。

法俄革命就不一样了。法国革命从1793年执政的雅各宾专政开始，雅各宾党人把革命的手伸向了人们的灵魂，伸向了人们的精神王国。这个阶段叫共和二年的文化革命。

中国人的“文化革命”，强迫人民改变宗教信仰。这种方法，二百年前法国人就做过。法国人把革命从政治进入到社会，从社会引进到文化。他们认为没有社会革命无以保障政治革命的胜利成果，没有文化领域里的灵魂革命无以保障社会领域里面取得的成果。所以，中国的问题不是制度问题而是文化问题，文化问题关键就是老百姓的国民性格。所以“新文化运动”到五四运动，无论是“一二九”一代，还是此后内战时期参加革命的一代，乃至1949年以后、五十年代参加革命的一代，这些知识青年当中的非常优秀的成员，之所以参加革命，之所以拥护革命，关键的一条，是这场革命有改造文化、改造灵魂这样的一种魅人的美学光芒。

针对这样的观点，袁伟时曾著文进行讨论。他认为，从鸦片战争前后开始的广义的中国新文化运动，包括梁启超、鲁迅等人提出的“新民”、“改造国民性”，是对以圣贤教导和经典为是非标准的思想奴役制度的控诉，是对政教合一制度的反抗，是启迪中国人树立独立人格、追求思想自由的

^① 林毓生：《中国意识的危机》，贵州人民出版社1988年版，第45页。

呼喊。

袁伟时特别重视的是区分制度文化和非制度文化的观点。他认为制度文化和非制度文化,两者有密切关系,但是,有没有固化为制度,大不一样。百年来文化讨论纠缠不清,各不相让,原因之一就是没有注意这个区分。例如,私人的各种宗教信仰,人生目标和价值观念,文化艺术爱好,不侵犯他人的自由的的风俗习惯,乃至政治观念,如此等等,纯属非制度性的个人信念和行为,统一既不可能,干预则属侵犯公民自由。这些与制度文化无关的文化,通常在个人自由选择中自然更替,而且有些非制度文化是永恒的瑰宝(如优秀的文学艺术作品及各种历史文物),只有疯子或愚昧至极的野蛮人才会处心积虑去消灭。但涉及制度却无法含糊,如何选择关乎国计民生,辩论和改革无法避免。十九、二十世纪的文化运动和文化批判此起彼伏,焦点也在制度文化。^①

这些讨论,几个问题紧密联系,一环扣一环。尤其是关于近代中国革命的源流及其表达形式,事关重大,影响深远。其中的重大问题之一是政教关系;之二是近代中国革命源流,是出自法俄革命,还是出自中国历史上的汤武革命的象征关系模式的改造和变迁;之三是制度文化与非制度文化的关系。

就此问题的关键而言,传统中国的政教关系,既非政教合一,亦非政教分离。如同本书前面论述的那样,它们是国家权力优位型的政教关系,而且在两者之间常常存在一种经由象征交换关系模式而导向现实权力关系的交换模式。对儒教这一正统的传统宗教来说,根本就不存在政教合一的可能性,它们仅仅是作为一种镶嵌在国家权力秩序中的价值信仰体系,为王朝天子的权力秩序服务,只能是一种功能主义的存在形式,即存在着国家权力秩序需要认可的教化功能,它们就可能存在,否则,就会贬为、排斥为邪教,或者是置之于民间社会,使其处在正邪之间的边缘。与此同时,中国历来也无法存在国教,儒教之为教,仅仅是“制度宗教”、是国家权力制度中镶嵌型存在的宗教及其信仰而已。依附在如此一种权力制度之上,宗教、信仰、道德、精神等权利,焉能具有和朝廷官府分庭抗礼的

^① 袁伟时编著:《告别中世纪:五四文献选粹与解读》,广东人民出版社2004年版,第487—496页。

条件和制度空间！其在宗教信仰之际存在的公私、正邪、朝野之分，就是一种权力秩序的制度安排，而非政教关系的分合模式。

然而，正是这样一种正邪、公私、朝野之间的划分及其国家权力秩序，使中国历史大凡是缘起于民间社会之反抗革命，无不拼命争取一种正当的、正统的、合法的权力地位。仅仅是因为这些强取豪夺的方法，无不依赖于固有的权力或者是自我积累起来的权力资源，所以这些革命的方法往往就是一种传统式的暴力革命。而近代中国革命的缘起，一方面是传统的暴力革命，另一方面则是在争取合法性的过程中，实际上也大量渗透了自十月革命后送来的西方革命思想及其意识形态。它们的整合同时构成了近代以来中国革命的现象，然论其革命渊源，应当是出自中国传统革命意识，但进行了西方革命思想、意识形态的洗礼。换言之，倘若无法梳理近代以来中国革命的传统渊源，也就始终无法把法俄革命对于中国革命的真实影响讲清楚。

特别需要予以澄清的问题是，这种类型的权力秩序及其制度安排，其中潜藏着一种特殊的宗教意义和信仰要求，服从权力不仅仅是一种权力而且还是一种精神、信仰、道德的要求，从而把“制度文化”这个概念的内涵弄模糊了。因此，所谓制度文化（如同制度宗教那样），实际上就是一种国家权力予以认同的文化（宗教），而无制度安排者则恰好相反。至于非制度的宗教、信仰、文化、思想，作为私人或个人的精神权利，如何能够超越或者出离这个权力秩序，构建属于公民自己的精神权利秩序，那就只能是当代中国社会变迁的主题，而非近现代中国革命的主题了。

朝廷天子的信仰，就是天下所有人的信仰，此即所谓宇宙王权主义，亦可谓普遍王权主义。如果我们把出自儒教信仰的修齐治平分开为公私两个领域的话，那么，注重于修身齐家者相当于私人领域，而治国平天下者则相当于公共领域。然因普遍王权主义的制约，这个公私领域如国家与社会领域的模糊一样，同样也是国家朝廷权力优位型的高度整合，不可能分出公、私与国家、社会的边界。所以，这个普遍王权主义者，出自圣人天子的精神个体，但却因为这个普遍王权主义的制约，出于一种特殊的宇宙王权信仰，能够为君为师者，即可将其精神个体的身份转变成为天下共主的身份，从而表达为一种特殊的普遍主义，导致在权力、德行、国家、宗教对于个体德行的突出，德行一旦圣化，这个人就具有建国安邦的权力。

本来是一种特殊主义的价值体系,仅能把一个群体联合起来并把他们与其他群体分离开来,却因普遍王权主义的功能要求,特殊个人的德行、信仰构成了天下的共同伦理要求和普遍的信仰,从而转变为群体与群体之间的价值交换,转变为普遍认同的成就和身份资格,尤其是能够使个体与群体在同一种权力背景下积累权力和社会地位。^①这样,相对于公私领域一体化过程中的受命与革命过程,就是它们在公私两大领域之间的结构化中介,并且在其制度化过程中包括了两个相互补充的权力机制:有德行信仰者受命为王,无德行信仰者被革其命。

且不论受命与革命的两大权力机制,然在此权力机制中得以凸出的,却是既能受命亦能革命的德行和信仰。人们似乎在信仰天命,服从天意,实际上则根据着这份德行依赖,总是想把这个特殊德行主义的行动标准转变为普遍王权主义,从而受命或者革命。所以,德行的强调,当然可以在西方革命思想的影响之下,变迁为文化思想的革命,把对人的德行的强调转变成为对于人的思想的强调,但其逻辑还是出自儒教天人、神伦关系的模式深处。表面上看来,五四新文化运动激烈反宗教、打倒孔家店的主张,构成的是一个思想革命氛围,以为提到了“神”就是迷信、落后,然在当时激烈反宗教的思想革命中却深藏着一个更加重要的概念:万能的人类现在可以取代神灵,成为宇宙的主宰。^②

此一信仰当然出自儒教的天人、神伦关系模式。在普遍的宇宙王权主义信仰体系中,革命者舍去了王权主义特质,惟独撷取了普遍的宇宙主义信仰,把人及其人的文化思想予以格外的强调和拔高。很自然,其中就萌生了后来一直给中国革命以深远影响的人的崇拜——现代版的圣人式个人崇拜。正是这个圣人式的现代版的人的崇拜,把人的精神改造和思想革命强调到一个宗教的高度,并且辅之以国家权力来加以推行,不似宗教,胜过宗教。所以,近代中国强调的文化思想革命,其深层逻辑不外乎是儒教思想中(圣人式的)人的崇拜,并要以圣人式的思想德行来推行革命。

① 此处论述参阅了彼特·布劳的相关论点。参见彼特·布劳:《社会生活中的交换和权力》,台湾桂冠图书公司1999年版,第395页。

② 张灏:《幽暗意识与民主传统》,新星出版社2006年版,第253页。

至于中、法、俄之间的近代权力革命,往往是表面似而实质异。已有的研究表明,法国大革命已证明是一个增强国家能力的政权转移,而中国的辛亥革命,则导致纵向统一的文官体制瓦解,使得革命以后的国家形成过程充满了不确定性。群众路线的逻辑,成为中国共产党用来扩大与人民沟通,并进而动员农民的一种方式。在法国和中国革命中,革命者同样都拒绝君主制,但呈现的态度却不同。中国辛亥革命之后,有袁世凯的帝制复辟,但连君主立宪制都难以建立,法国革命之后虽然没有给人民多少选举权,但却有议会制度的制约。法国革命的主要对象是贵族和教士,1870年以前的政治问题,集中在不同的社会利益集团在政治上所扮演的角色;而中国革命并没有相应的社会团体,即使是各种社会关系、利益集团所表达的,看来也多半是努力避免政府干预,而不是努力在政府中“发出声音”。比较法国而言,其国家与社会的界限相当模糊。因此在中国革命中缺乏那种导向“公民”概念的、对法律地位重新界定的能力。中国关于建立一个国家的想法,乃是出于地缘和血缘关系,这与欧洲效忠国家的观念恰成对照。从旧政府的制度及意识形态的资源中,法国形成了革命的新政府,至于法国政治文化中的特定因素,可能也有助于形成革命的意识形态,使法国革命的领袖们能够根据文化所产生的象征性,用各种方法来塑造一种意识形态,说服人们支持革命。当然法国大革命不仅仅是一连串政治秩序的说服过程。因此,在法国革命与中国革命之间,国家与社会团体所能够利用的意识形态及其制度性资源却大不相同。^①

此外,也有一些相关的论述,说明近代中国革命并非能够如法国革命那样,希望建立一种以公共主权和大多数人的意志为基础的代议制政府。在法国,人们呼吁成立议会和制定宪法,编撰各种宣言和权利法案,主张在法律面前人人平等,并且宣称政府的目标在于保护公民的权利和自由。^②但近代中国革命的主要目的,应当更在乎国家权力的获得和政权形式的转变,在于以国家为基础的民族独立。按照梁漱溟的说法,非但没有代议制政府、没有政府来保护公民的权利和自由,而且是刚刚引进了团体

^① 王国斌:《转变的中国:历史变迁与欧洲经验的局限》,江苏人民出版社2005年版,第198—216页。

^② 苏珊·邓恩:《姊妹革命:美国革命与法国革命启示录》,上海文艺出版社2003年版,第10页。

的生活方式而已。

实际上,赛达·斯柯克波尔(Theoda Skocpol)也曾经论述中、法、俄三国革命之异同,认为在这三个国家,都出现了一个由精英阶层建立的行政及军事组织。这些精英分子根据其独特的政治意识形态,创造出了新的政治秩序形式,并且重塑了社会阶层和结构,从而形成了一个比较集权化和官僚化的国家。至于三个国家的共同革命特点,则在于三国均面临于政治危机之中旧政权已经无法应对日益发展的国际武力竞争;其次是这些国家都发生有旧国家权力无法镇压的农民暴动。所以革命的结局也大不一样:经过革命,法国成为近代国家大厦,俄国形成专制的政党国家,中国则成为群众运动的政党国家。^①

从宏观的历史社会学上说,三国的革命即使具有若干相似之处,但绝非一类事情,否则就不会有中国人提倡文化思想革命却无法直接导致法国文化思想革命的效果了。当时的中国人就看出了其中的差异而大感困惑,时人云:

“法国的孔德先生说得好:‘要想政治改良,非先把思想变了、风俗改了不行。’我们认为中国现在政治社会的不良,就是人民的思想不曾变换。我总觉得中国辛亥革命与俄国革命,有一个大不同的地方,就是:中国的革命,是以金钱权位运动军队来的,而俄国的革命,是以思想主义征服军队来的——其实不但是征服军队,并且征服一切平民。所以俄国革命愈革愈好,中国革命愈革愈坏。若是大家的思想不从速受过一番革命的洗礼,则正如先生所谓‘民国的招牌’是保不稳的。平心而论,袁世凯、张勋的罪,也并不是他们自己的罪,乃是中国的社会害他们的。设如袁世凯生在美国,中国人民有美国人民那种觉悟,他也敢发生做皇帝的梦吗?”^②

显然,近代中国的文化思想革命,逻辑和行动方式无不源自传统儒教和国家权力秩序的整合机制,因而后来作为革命结局之一的,就不是经由文化思想革命而导致国家权力直接进入了宗教信仰领域,而是这种革命模式本身就是必须把宗教、信仰纳入革命领域,并且能够在革命成功之后

^① 赛达·斯柯克波尔:《现代社会革命论——比较历史社会学的理论和方法》,日本岩波书店2001年版。

^② 张继、罗家伦:《思想革命真是救中国的根本方法》。《新潮》第2卷第2号,1919年12月。

再度经由国家权力来安顿人的精神和信仰,再把宗教、信仰镶嵌在权力秩序之中。

基于中国特征的权力优位型的政教关系模式,在王朝国家的权力秩序中,从来就不存在国家权力与道德伦理之际的栅栏,国家权力作为一统天下的秩序要求,王朝国家及其天子圣人本身就被塑造成道德、伦理的化身,根本不需要什么革命的野马来把这个政教关系之际的栅栏给冲倒。而且,在中国历史上,几乎是在每一个新王朝的建立之后,都会有天子颁下诏书,整理国家乃至民间的宗教、信仰秩序。秦始皇、汉高祖、汉武帝、唐太宗、明太祖、清雍正……谁不在使用国家权力安置着中国每一种宗教、每一类的精神信仰,满足并完成亦君亦师的历史使命?谁会允许民间社会里能够飘浮着一种如孔飞力指出的那种自由的精神权力?如同把上了膛的武器扔在大街上,供人自由使用?这可是帝国秩序的根基啊!

在近代中国人的思想革命意识之中,亦曾经有那么一些观念,可以说是发见了这个国家权力与精神权利之间的矛盾,以为“不是说道德是不必要的,是说道德不能由国家干涉的;不是说共和国不必尚道德的,是说主人的道德,须由主人自己培养,不能听人指挥,养成奴性道德的;也不是说现在社会道德是不坏的,是说就是坏到极点,也不能因我们大总统下一道‘上谕’的命令,就可以立刻挽回的;更不是说道德不该有人倡导的,是说总统偶吃一次斋,万不能使人人戒杀,偶沐一回浴,万不能使人人涤面洗心,偶正一刻心,亦万不能使人人的心皆放在正中,而永远不歪的。所以道德必须由我们自己修养,以我们自己的良知为标准,国家是不能攢入精神界去干涉我们的”^①。

此类思想观念,反而应当是近代中国人真正的文化思想革命,它出离了固有的天地君亲师的政教结构,主张精神权利对于权力秩序的真实超越。

人们可以信服了。革命就是一种特殊的政治冲突和思想冲突。革命内部就包含着价值观的冲突,包含着价值观与权力斗争的关系。因为,权力斗争的核心问题就是价值观之间的冲突。革命首先是一种试图贬斥旧价值、灌输新价值的方法,并且是由此来触发一场深刻的社会变革的行

^① 高一涵:《非“君师主义”》。《新青年》第5卷、第6号,1918年12月。

为。作为一种狂暴的、无法无天的群众运动,支持一个更加人道的社会的实现以及彻底重建等级化的统治体制等,都是革命变革之中的重要方面。^①

近代中国人对于传统象征结构进行改造,说明这个革命已经不局限于一二私人之间的权术和一姓一族间的权力变迁了。因为进行这个象征改造工作的革命者,毕竟不是一二私人之权术,而是服务于一个阶级要推翻另一个阶级的暴力革命的行动。为此,这个象征关系模式的改造,辅之以文化思想革命,继之以暴力革命,实际上就构成了一个革命团体、一个革命党的思想标识。

在这种标识之下,中国革命具备了近代革命的形式要求,大抵上形成了不同于法俄、英美革命之外的第三种革命。

4. “第三种革命”模式

第三种革命,即在象征改造的基础上把传统象征关系予以改造,把天意转换成为民意,把天人、神伦、圣人的关系直接地转换成为领袖和人民、革命与个人、国家与政党的关系模式。在这个转换过程中,文化思想及作为这个文化思想形式的担当者——近代中国的知识分子,自然就成为了此类文化思想革命的主要的革命者。

这个革命,既包含了暴力革命的形式和要求,同时也在改变传统的君主专制的前提下呈现有制度革命的要求,或者说是以暴力革命的形式进行了制度层面改变君主专制的革命,而在此之后推动的文化思想层面的革命,实质上则是为了革命的合法性证明而对传统象征关系模式的革命。所以,文化思想革命实际上是在暴力改造既有的君主专制制度的基础上、对于象征关系模式的一种革命。它包含有权力秩序的变革,当然也要求有原来权力秩序所包含的宗教象征意义的改变,以求整个国家权力体系乃至精神灵魂层面的所有革命,为此,这种革命可被称为全方位的“完

^① 克朗尼克:《关于革命的思考》,阿伦特《论革命》。引自威廉·A. 约瑟夫:《极左思潮与中国 1958—1981》,东南大学出版社 1989 年版,第 5 页。

备型革命”(comprehensive revolution)。

对于这种革命的特征,太虚和尚的一段论述,讲得极其全面,在此不妨引来。他说:“革命一名,滥觞于汤武革命,原为政治上革故鼎新时之一专门名词。儒者重天命,当易姓之际,辄称受命于天,言天已革去昔日命某姓为其国元首之职,今已改命某人任元首之职也。由天视民视、天听民听推之,则天命即是民命,即由民意革去某姓之君职,而改命一人为新君尔。……但在昔君主,朕即国家,君命即是国命,既改命一人为新君,则其国继续生存之势力、习惯,皆随之而革故鼎新。国之势力所形成者为政制,国之习惯所形成者为礼教。当革故鼎新之际,一国之势力、习惯,既随之而革,一国之政制、礼教亦随之而新,由新天命而产生新国命,故曰‘周虽旧邦,其命维新’。”^①

显然,传统之革命,使其“命”常革常新,而其“命”能够维新之“新”,不在别处,而在人心之新。太虚同时认为:“世间一切事物,皆从人心的思想转变出来,所以,革命事业的指导者,呐喊着‘革命先须革心’。因为,心能给以新生命之源泉。……在革命的意义,无论政治、社会、文化,便顿成新的生机,这才是伟大的革命。”^②

太虚没有做成政治家,却以宗教家的身份说出了革命家、政治家的心里话,而后来的革命家或者政治家所想的和所做的,实际上也与此如出一辙,具有同一种革命逻辑,大有殊途同归之效,均以一种近代革命形式再现了传统中国亦君亦师的大气概。

学界曾经认为,近代中国现代化大致可分为三个步骤或三个层次。第一,器物技能层次(technical level);第二,制度层次(institutional level);第三,思想行为层次(behavioral level)。并把这三个层次分别地对应为近代中国的三大历史事件:洋务运动、戊戌变法与“五四”新文化运动。^③

如此论可说的话,那么,近代中国的革命运动则基于这三个层次,并直接以其中的第三个层次为起点,翻转过来影响并改造前两个层次。然

① 太虚:“说革命”。《太虚大师全书》,第44册,上海大法轮书局1948年版,第1270页。

② 太虚:“革命当从革心起”。同上书,第1290页。

③ 金耀基:《中国的现代化》。见《港台及海外学者论近代中国文化》,重庆人民出版社1987年版,第8页。

而,这里说的革命没有把前面两个层次包括在内。传统中国的文化概念或革命概念中,从来就缺乏这种分类或分层的方法。它们或者是公私、正邪对立的路径,或者是普遍主义与特殊主义的伦理整合方法,特别重要的是,在此期间缺乏的是团体的运作逻辑,即使是官僚制度的设置,亦无一不是服从于普遍王权教化和暴力控制的目的。一句人文化成,一句顺天应人,就已经把中国的文化与革命内涵悉数囊括进去了,或许其中并不存在这三个层次的定义和划分。

这种历史逻辑,潜藏着一个很深很深的话语技巧,即把文化思想(实际上就是中国人得以受命与革命的宗教依据)的革命视为中国社会最基本的革命。器物技能的、制度层面的革命都不足以引发完备型的革命,惟有文化思想的革命,才能改变顺天应人的行动逻辑,才能理顺观念变制度的逻辑关系,至于器物技能则更是末而非本的东西了。在这种思想深处,惟有文化思想的这种革命才能够引爆“完备型革命”,引发社会的总体革命,彻头彻尾的进行,翻天覆地的影响。

毛泽东早年读泡尔生《伦理学原理》的批注,应当内涵了毛泽东一生革命的思想本源:“吾惟发展吾之一身,使吾内而思维,外而行事,皆达正鹄。吾死之后,置吾之身于历史之中,使后人见之,皆知吾确然有以自完。”明确地把“内而思维”作为“外而行事”,能够置身于历史的行动依据,从而对人的精神主观能动性非常重视。这个特点贯穿于毛泽东的整个革命生涯。如毛泽东说的那样:“吾人一生之活动服从自我之活动而已。”“吾只对于吾主观客观之现实者负责,非吾主观客观之现实者,吾概不负责焉。”^①

施拉姆认为,毛泽东这种强调主观能动性的思想方法是一种矛盾的结合体。既非现代中国以前文化的产物,亦非任何欧美国家文化的产物。这反映了毛泽东在一定程度上认为统治者的品德优劣是人民幸福的最重要的条件,认为道德教化是社会控制的最优手段。施拉姆认为,很明显,这种思想与中国帝王统治思想是一致的。^②其实,施拉姆想要讲的,应当是毛泽东的思想中既有传统文化的影响,同时还有西方革

^① 毛泽东:“伦理学批注”。《毛泽东早期文稿》,湖南出版社1990年版,第204—205页。

^② 斯图尔特·施拉姆:《毛泽东的思想》,中央文献出版社1990年版,第127—128页。

命思想的左右,是它们的结合才构成了毛泽东对于主观精神能动性的高度强调。然而,我们却要认为,是传统儒教文化的影响构成了他接受西方革命思想的基础。

青年毛泽东最崇拜他的伦理学及修身课老师杨昌济,服膺于朱熹之论。他喜欢用大原或大原则来表述朱熹所说的大本,认为宇宙之所以为一个整体,是因为有一种贯通其间的大原则,“宇宙间所有一切之现象,悉自此大原则而生”。在杨昌济的启发下,他与蔡和森、张昆弟等学友经常研讨宋明理学,精读《近思录》、《朱子语类》、《小学》等书。他上承于朱熹,下受于杨昌济,津津乐道于大本大源。他说自己“将全副工夫向大本大源处探讨”^①。

在毛泽东看来,“……夫本源者,宇宙之真理。天下之生民,各为宇宙之一体,即宇宙之真理,各具于人人之心中,虽有偏全之不同,而总有几分之存在。今吾以大本大源为号召,天下之心其有不动者乎?天下之心皆动,天下之事有不能为者乎?天下之事可为,国家有不富强幸福者乎?”

针对当时中国社会国人积弊甚深,思想太旧,道德太坏的现象,毛泽东强调,“当今之世,宜有大气量人,从哲学、伦理学入手,改造哲学、改造伦理学,根本上变换全国之思想。此如大纛一张,万夫走集,雷电一震,阴曠皆开,则沛乎不可御矣!”^②

从此本源出发,毛泽东开出了他的救国药方:“欲动天下者,当动天下之心,而不徒在显见之迹。动其心者,当具有大本大源。今日变法,俱从枝节入手,如议会、宪法、总统、内阁、军事、实业、教育,一切皆枝节也。枝节亦不可少,惟此等枝节,必有本源。”^③

比较孙中山的思想,毛泽东更加强调大本大源之文化思想层面的革

① 毛泽东于1913年10月至12月在湖南第四师范学校读预科时做的课堂记录和读书笔记即《讲堂录》,记述了他接受了老师讲述的这样一种观点:宋代是中国古代思想学术史上三个发达时期中最有创造性和包容性的一个时期,其特色是“朱、程、张、周诸人出,性理之学大明”。近世以来,学人多讳言大本大源,并指陈宋儒谈论性理之道为空玄,毛泽东为其辩解:“宋儒之学都是切实的,……确有所见发而为理。”当青年毛泽东游览朱熹讲学遗址时,还情不自禁地发出“千载德犹馨”的赞语。参见罗章龙,《亢斋汗话》,《湘江文艺》1980年2期。

② 毛泽东1917年8月23日给黎锦熙的信。《毛泽东早期文稿》,湖南出版社1990年版,第84—90页。

③ 同上书,第85—86页。

命,更加主张哲学思想、价值精神作为革命发动的根本。在此层面,宋明理学的相关议论应当是青年毛泽东早期革命思想得以构成的一个主要源头,然后在此基础上对传统革命的思想学说再度予以了富有近代中国革命特征的新诠释。

在1917年8月20日给黎锦熙的信中,毛泽东依据儒家传统的人格分类模式,把人划分为两类:君子和小人,或圣贤和愚人,并明确把是否把握了大本大源作为区分的标准,以至于儒与佛也被青年毛泽东统一到了圣贤君子的身上:“立功、立德、立言,以尽力于斯世者,吾人存慈悲之心,以救小人也。”这种儒佛掺杂的人格理想,实际上就是毛泽东在“自尽其性,自完其心”,以获取宇宙天下大本大源,而以“人之为人,以圣贤为祈响”的圣人气质,打造自己的革命信仰和拯救世界、“小人”的大慈大悲精神。^①其中最为重要的是,毛泽东认为圣人的慈悲心与小人的等待拯救,同处于一个宇宙、一个圣域,而圣人的道德话语、革命行动,即是拯救宇宙小人出水火的基本条件。这都是同处一种象征关系模式中的特殊关系,所以,慈悲圣人、被救的小人方才可以共进圣域。

毛泽东在《讲堂录》中又说:“圣人之道,不求人知,其精神惟在质天地而无疑,放四海而皆准,俟百世而不惑,与乎无愧于己而已。”这是中国圣人的革命精神,是能够革其旧命的道德资源和精神准备。如能具备大本大源者,当然就是受命,或者革命的中国圣人。“圣人,既得大本者也;贤人,略得大本者也;愚人,不得大本者也。圣人通达天地,明贯过去现在未来,洞悉三界现象如孔子之‘百世可知’,孟子之‘圣人复起,不易吾言’。”^②往日的普遍王权主义,今日特殊的精神能动主义,以精神对决王权,以特殊对决普遍,既有近代社会革命的内涵,亦是传统革命逻辑的继承。

所以,毛泽东对于宗教常持批判态度,而对于信仰则往往肯定,认为“宗教可无,信仰不可少。”^③“人类一大我也”,“宇宙一大我也”;宇宙之

① 毛泽东认为:“君子当存慈悲之心以救小人。政治、法律、宗教、礼仪制度,及多余之农、工、商业,终日经营忙碌,非君子设也,为小人设也。……若以慈悲为心,则此小人者,吾同胞也,吾宇宙之一体也。吾等独去,则彼将益即于沉沦,自宜为一援手,开其智而蓄其德,与之共跻于圣域。……立德、立功、立言,以尽力于斯世者,吾人存慈悲之心以救小人也。”(《毛泽东早期文稿》,湖南出版社1990年版,第88—89页。

② 毛泽东1917年8月23日给黎锦熙的信。《毛泽东早期文稿》,湖南出版社1990年版,第87页。

③ “伦理学批语”。同上书,第263页。

间,人类不能缺乏信仰。既然如此,“吾人欲自尽其性,自完其心”,以圣人之祈响,与其肯定神祇的功能,还不如强调、肯定个人的主体精神意志。毛泽东强调:

“服从神何不服从己,己即神也,神以外尚有所谓神乎?……今知其不然。盖我即宇宙也。各除去我,即无宇宙。各我集合,即成宇宙。……是故,宇宙间可尊者惟我也,可畏者惟我也,可服者惟我也。我以外无可尊,有之亦由我推之;我以外无可畏,有之亦由我推之;我以外无可服,从有之亦由我推之也。”^①在这里,毛泽东以不信神的“自我”,等同于人的精神大“本源”,把自我的精神意志论证为一个新型革命的“神”,世界上所有的敬畏、尊严,无不出自于自我的精神,进而强调了个人信仰的重要,强调经由知识而信仰而行动的整合,强调信仰而行动。^②

关键的问题是,传统的宗教如果说是制度宗教,自然是在被排斥、消灭之列,因为制度宗教曾经是君主专制、王权主义的秩序构成,本身就是一种权力的表达形式,同时亦是公私、正邪之宗教、信仰的区别标准。如人要革命,此宗教非除不可。此当为毛泽东认为“宗教可无”的思想逻辑,为此他才如此高度地推崇个人的精神、信仰,同时把它们视为他动员革命、拯救“小人”的大本大源。他致力于打造的也许是另外一种个人“信仰”,与固有的制度宗教相互对决的个人“信仰”。所以他强调:“为生民立道,相生相养相维相治之道也;为万世开太平,大宗教家之心志事业也。”^③很明显,在个人信仰层面,毛泽东把它处理为个人精神领域,大抵上属于私人领域;而把治国平天下的事情视为圣人行动的结果,视为公共领域,所以才需要“大宗教家”。

问题是,如何理解毛泽东推崇的这个“大宗教”或“大宗教家”?诚然,大宗教家即是具有大信仰的革命者。这个思想,很明显地可以看到梁启超的思想影响,即大凡能成就一番轰轰烈烈事业者,必定会有宗教思想和

① 《毛泽东早期文稿》,湖南出版社 1990 年版,第 230—231 页。

② 毛泽东指出:夫所谓信仰者,必先之以知识,知之而后信之。……夫知者信之先,有一种之知识,即建为一种之信仰,即发为一种之行为。知也,信也,行也,为吾人精神活动之三步骤。凡知识必建为信仰,当其知识之时,即心以为然,此以为然之状态,即信仰也。(同上书,第 227—228 页。)

③ 同上书,第 589—591 页。

宗教意志者。然毛泽东的“大宗教”或“大宗教家”，既有梁启超的思想痕迹，更是他发动革命的精神动机和发动革命的目的之一。

从传统来说，此乃以儒教“天人合一”、道德神化的精神观念为基础，然它却有一个新近构成的新文化小传统，那就是张灏指出的，即出自于“五四”以来中国激进思想中人的神化，人本主义信仰的极端化，是中国人要扮演上帝之后对于人的极端自信。因为，宗教的人化被打倒之后，极端的人本主义、人的神化或自我神化^①的趋势，即被适应近代中国革命的要求而不由自主地被表达出来了。借用上述提出的完备型革命概念来说，这就要在建立一个“完备的国家形态”之前，革命者必须具备一种完备型革命理想。人的神化或极端的人本主义观念，实质上就是这一完备型革命理想的核心。

当然，这里要指出的是，这个人的神化或者是自我神化的传统，应当是儒教形成以来的一个最深刻的传统，甚至要比儒教的形成还要早一些，即在汤武革命得以促成王朝国家权力更替的时代，就以受命和革命的形式肯定了这种神化的内在可能性。因为，缺少了个人的精神或者德行的自我神化，那出自于天命信仰、受命与革命的双重结构就不可能构建成型。

尤其是宋明理学以来，“理”胜过世上一切物质的“气”这一儒教原则，使皇帝成为社会秩序的基石，统治者的德行能引导人们接受和遵从他的权威。对上天，他是人间的至圣；对祖先，他是孝子，是至高无上的行政官，正义的主宰。……最后，他是这样的“天下一人”——一举一动都使全人类和宇宙保持同一旋律。^②

五四新文化运动不过是这个传统的承继、外有西方革命思想的加工而已。深谙中国文化传统的毛泽东知道，一番人间大事业非具有新信仰者不可，非有这种新信仰者则难以撼动那些曾经作为固有王权秩序的儒教伦理原则，尤其是要撼动那些个说明原有权力秩序合法性的价值原则。一方面是推翻，另一方面则是要建立。于是，“五四”以来人的高扬，以及自我的高扬的思想革命祈响，就是要把传统革命和西方革命统一起来，证

① 张灏：《幽暗意识与民主传统》，新星出版社2006年版，第217、260—261页。

② 费正清：《伟大的中国革命（1800—1985）》，世界知识出版社2000年版，第25、43页。

明这个高扬自我既是受命者，亦是革命者，这就是所谓近代中国革命之完备型。它已经开始了对传统神伦、圣人、天人等象征关系的彻底改造，呈现了近代中国社会变迁亟需的那种革命逻辑。

基于这种人的神化或自我神化的精神意志，毛泽东才会推崇“办事”和“传教”双重整合的君师型历史人物。1920年前后，毛泽东的兴趣明显有两个，一是寻求和选择“主义”，一是推崇主义的实行，从事大量社会活动，由此把信仰和主义逐步结合。这个时候，毛泽东关注的问题是，怎样才能转换那旧中国的坏空气呢？他坚信，必须要“有一种为大家共同信守的‘主义’，没有主义，是造不成空气的。……主义譬如一面旗子，旗子立起来了，大家才有所指望，才知所趋赴。”一班刻苦励志的人群，尤其要有一种为大家共同信守的“主义”，各自向上进取，探讨新学问新文化，立意改造中国现实的社团，把感情的结合，“要变为主义的结合”^①。

大凡近代中国的革命者或动员中国人进行革命的人，无不要信仰一种“主义”。传统的以及被“五四”所继承的、人的自我神化的德行要求，虽然其外在的行动方式可以是一种社会革命的推行，然其内在的道德圣化、自我神化的价值祈响，此时则呈现为意识形态化，即化为一种“主义”的深刻趋向，在其深处潜藏着、涌动着一种“世俗宗教”的衍变机制。

这种“世俗宗教”取代了没落信仰的地位，又指向遥远的未来，以一种将被重构的社会秩序的形式，致力于人类的救赎。这种学说尽管没有一个超验的信仰对象，但通过对现世追求那些现世之外的希望，它就将从反宗教走向另一种形式的宗教。^②

它的本质，是一种以人本主义自我神化为中心的替代性宗教，无神却有神，以理性主义为宗旨，以信仰建构社会，以革命体现天命，圣人正义改变为革命正义。它最深刻的地方，同时也是最危险之处，那就是——在此宗教体系之中，什么才是神圣的存在呢？这是一个传统的问题，同时更是一个二十世纪近代中国革命者必须面对的问题。

^① 毛泽东1920年11月25日给罗敷阶的信。《毛泽东早期文稿》，湖南出版社1990年版，第554页。

^② Aron, “L’Avenir des religions séculières”, in *Une histoire du vingtième siècle*, ed. by Christian Bachelier, Paris: Plon, 1996, pp. 153. 引自陈喜贵：《维护政治理性——雷蒙·阿隆的政治哲学》，中央编译出版社2004年版，第101页。

有意思的是,李大钊在1918年10月的时候,曾经同意布尔什维克主义是一种类似宗教的群众运动,反映了源自西方革命思想在此层面与传统革命概念的整合。而罗素在攻击宗教的同时,也曾经把马克思主义作为基督教、佛教、伊斯兰教以外的一种宗教。^①说明传统中国宗教的社会特征,具有与源自西方宗教思想的某些相同之处。

曾经一直为中国问题和人心问题所苦恼的梁漱溟,出自于他以伦理代宗教的论述,也把中国问题与人心问题结合起来思考,差点没走上再建一个世俗化伦理宗教的道路。他在《中国建国之路》中认为,“……今天我的路没走通,而共产党的救国建国运动却有成效于世。——特别是见出了人心的透达流行渐有其新路道,人的生命之相联相通渐有其新路道,大致可解答我夙日的问题。……简单扼要说,中共只是无意中作了两桩事:好像一个伟大宗教那样子,填补了中国缺乏宗教的漏空,此其一。从而引进了团体新生活,以代伦理旧组织,此其二。”^②

梁漱溟关注的两个层面,的确是近代中国革命必须解决的两大问题,在秩序与意义发生双重危机的时代,一是人心的寄托或挂搭之处,如何替代既宗教非宗教的传统信仰;一是人心如何团结整合,改变中国人缺乏团体生活习惯而组织起来。如果这两个问题解决,秩序构成也就是精神信仰的表达,实际上就意味着中国革命的走向及其成功了。

从毛泽东对大本大源的注重,直至“自我”的强调和拔高、一种思想“主义”的提倡,均反映了精神的整理和革命方式团体化的双重趋向,存在着把现实革命运动宗教化的趋向。当然,其精神整理的趋向在很大程度上吸收了西方革命思想、依据西方革命对传统革命方式的改造。这个改造和替代的最基本结果,就是毛泽东后来一再强调的,他所“崇拜”的两个“上帝”——马克思和人民群众。当这个象征关系改造、象征替代成功之后,马克思和人民群众这两个“上帝”,就一直作为毛泽东做出重大决策的根本依据了。

与此问题类似,张灏在论述“五四”时期傅斯年关于人民群众的信仰观的时候,曾经指出在傅斯年的思想之中,是以人民群体之我取代了神

^① 周策纵:《五四运动:现代中国的思想革命》,江苏人民出版社1996年版,第446页。

^② 梁漱溟:《中国建国之路》,《梁漱溟全集》第3卷,山东人民出版社2005年版,第383—384页。

灵,并战胜了自然,说明他正是受了“五四”思潮的两种观念的影响,即人的神化与融化自我的集团观的双重影响。^①

诚然,这些思想观念落实在个人精神信仰之中,其对于社会实践的影响当然是不同的。然毛泽东革命思想的构成和内涵,显然也包含了“五四”以来对自我的神化和融化自我的集团观的双重影响,而在其后来的革命岁月中,这种影响就成为他组织和发动中国革命并且实现其革命目的的重要精神动力之一。所以,在这里,“人民群众”的概念是融化自我的集团观,而“马克思”则象征着人和精神自我的神化。它们象征着第三种革命模式在近代中国的建构雏形。

其中,一个代表真理和信仰,一个代表掌握真理的主体及其对真理和信仰的实践;一个是精神力量,改造并且替代了宗教信仰;一个是物质力量,引进了团体组织方式,如领导这种团体革命方式的革命党的建立。两种力量加在一起,还有什么世界不能被加以改造!于是,毛泽东就成了二十世纪中国历史上的伟大英雄,是少数几个顶天立地的站在这两个力量之间的巨人。正是这样,毛泽东领导的革命运动,帮助穷人们从神的观念、奇迹崇拜和对虚幻英雄的消极等待等自我异化状态中解放出来,从而激发了他们身上长期被压抑了的种种渴望和理想。^②

与中国历史缺乏制度宗教紧密相关的是,中国人的宗教与信仰常常在一种世俗权力制度的依赖之中,呈现为一种公私正邪的对立情形,并且还往往把个人的宗教信仰与国家权力秩序合法性证明的伦理德行整合为一体,进而呈现伦理组织社会的结构方法。这与一般的社会构造实在是不太相合。

一般之例,都是依靠宗教形成集团;在内则为团体对个人、个人对团体的关系,在外则为集团与集团的关系。但在传统中国则总是转变成为一个人对一个人的事情,严重缺乏集团生活方式。因此,革命本来是“身”之事情,利害切身,但在中国却变成了“心”之事情。^③

① 张灏:《幽暗意识与民主传统》,第260页。傅斯年曾对著名的《愚公移山》寓言也有过附和五四精神的诠释,他说:“群众是不灭的,不灭的群众力量,可以战胜一切自然界。”(见傅斯年:《人生问题发端》。《傅斯年全集》第4册,总第1248页。)

② 参见陈晋:《毛泽东的文化性格》,中国青年出版社1991年版,第224页。

③ 梁漱溟:《中国建国之路》。《梁漱溟全集》第3卷,山东人民出版社2005年版,第375、350页。

所以,从孙中山开始建立革命党,认可传统中国的革命概念的时候起,直至共产党作为革命组织的构成,中国人就已走上了团体革命的道路,标志着中国人慢慢地过上了团体生活。用梁漱溟的话来说,中共把团体生活引进中国来,那首先就是它党的自身的成功。因为自1911年之后,皇帝制度已不可能,增大了的武力却没有主体来掌握它。于是它便丧失其工具性,变成了为存在而存在,从而出现了军阀,国家不能稳定统一,从而陷入恶性循环。于是,有革命政党的建立,等同于引进团体生活为政治改造之根本,亦为经济改造之大本,亦同为文化改造之大本;一贯到底,一了百了。^①

这在象征关系的改造层面,亦等于使用团体生活的方法替代了传统的宗教,在批判传统宗教的时候同时又以改造的形式,建立融自我于革命团体的新型信仰方式。其中,既有自我神化的内涵,更是融自我于集团的革命要求,乃是“身”之事情与“心”之事情彼此整合的完备型结构。至此,大本大源、自我神化、从信仰到主义、从主义到组织,马克思与人民群众两种信仰方式,就得以一种团体(甚至是政党)精神的形式而建构起来了。这两大观念或在此两个层面的努力,恰如梁漱溟所认为的那样,它们填补了传统中国(非宗教与缺乏团体生活)的两大漏空。

新中国成立以后,马克思列宁主义的意识形态取代了“东方宇宙王权论”或普遍王权主义的宇宙观和世界观。马克思主义关于人类历史发展五个阶段说的决定论假设,以及列宁关于阶级、政党、领袖、群众的社会角色系统的理论,规定了人们的政治态度和社会位置,成为人们考察“我从哪来,又回哪去”等形而上学问题的内在价值依托,权力的象征符号内涵发生了质变。原则上,除此以外的宗教或准宗教信仰根本没有市场,无一例外地受到了革命文化的荡涤和洗礼,亦属第三种革命模式中对于象征关系结构的改造范围。所以,有观点认为:毛泽东主义“与其说是一种思想范式(Paradigm),倒不如说是一种生活范式”。

在这个意义上,“毛泽东时代”亦建构了中国历史的新传统。这样,以马克思列宁主义为其“指导思想的理论基础”的中国共产党,特别是经过

^① 梁漱溟:《中国建国之路》。《梁漱溟全集》第3卷,山东人民出版社2005年版,第335—336、348页。

严酷历史过程筛选出的领袖人物,自然成为人们所依所归的最高权威了。正如墨子刻(Thomas A. Metzger)曾指出的那样:“社会的统一性来自人们信仰一种共同的思想,这种思想既能说明宇宙的运动规律,又能解释人类社会的发展动力。毛泽东主义的重要意义,在一定程度上就在于它为这一问题提供了答案。它用辩证的宇宙法则,说明了为什么投身于群众运动就是个人追求真理和情操的实质所在。”^①

原来是团体主义的缺乏,此后却是时时处处的团体主义,甚至是个人的精神、信仰亦无法出离了这个已经高度意识形态、主义化了的政治团体。其中最极端的例子就是,一个高度主义化了的政治团体,甚至象征性地转变成为了近代中国以来文化思想革命的象征模式:一个政治团体就等同于一个高度统一的文化思想、精神信仰,最终还将等同于一个人的文化思想、精神信仰。这就是二十世纪中国历史上最引人注目的个人崇拜现象。

对于这个现象,一般的论述常常如下,认为人们渴望改变贫穷处境,希望建立平等、公正的理想社会;他们把个人命运和社会进步寄托在自己所崇拜的偶像身上;而毛泽东亦终于把对他的个人崇拜当作他的理想社会的实践手段之一,自觉不自觉地接受了个人崇拜的既成事实。^②

另一种常见的说法是:除了有新型的民族国家创建之初亿万民众对“明君圣主”的企盼、期待作为心理基础之外,现代中国国家精神能源的短缺也是个人崇拜出现的一个重要前提。在千年封建王国的意识形态基础——儒家学说丧失了权威话语的地位后,初步调和了传统的大同理想与现代社会主义学说被奉为中国民族走向未来之路的毛泽东思想,成为一轮精神的太阳。^③

① *Escape from Predicament, Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*. (N. Y. 1997) p. 230—231. 晓峰、明军主编:《毛泽东之谜》,中国人民大学出版社 1992 年版,第 350—351 页。

② 1958 年 3 月,毛泽东在成都会议上提出:一个班必须崇拜班长,不崇拜不得了。个人崇拜有两种:一种是正确的,如对马克思、恩格斯、列宁、斯大林正确的东西,我们必须崇拜,不崇拜不得了。真理在他们手里,为什么不崇拜呢?从而将拥护真理同个人崇拜混为一谈。参见李锐著,薛晓源编:《直言,李锐六十年的忧与思》,今日中国出版社 1998 年版,第 291、305—306 页。

③ 王家平:《文化大革命时期诗歌研究》,河南大学出版社 2004 年版,第 65 页。

实际上,这些议论似是而非,流于表面。它们没有挖掘出权力秩序与个人崇拜的内在关系。首先是一种包含了宗教、信仰意义在内的权力秩序,往往就会把权力的拥有者视为从宇宙到社会、从权力到个人精神信仰的集中代表,才会把革命引发出来的“身”之利害,转变成为等同于个人精神关怀的“心”事,并把后者等同于前者,以为“心”之安顿就是身体利害关系的根本安顿。

毛泽东早在1918年就把儒教“三纲”看作是中国若要进步务必打碎的“恶魔”。从此以后,他就一直在使人相信,中国只有通过深刻改变中国人的思想和习惯并使之适应在现代世界生存的文化革命,才能够获得新生。在一个短时间内,他以为采用陈独秀的“德先生”和“赛先生”便可以达到这一目标。后来他又相信了列宁主义。但是从政治方式来说,如果这意味着他放弃个人主义而赞成集体主义,那么,在文化领域,毛泽东依然是赞成某些西方化的社会准则,其中,最主要的就是,以一种普罗米修斯式改造自然的强烈冲动取代了始终作为中国社会特征的与自然保持和谐的理想,破除迷信,抛弃屈从于父亲、丈夫、长者、官吏这类尊贵者的传统态度。^①

显然,这些来自西方的德先生、赛先生以及西方社会的生活准则,在此则是毛泽东进行象征改造,以及按照革命要求再度处理天人、神伦、圣人关系的基本方法;也正是因为这些改造行动及其方法,才使近代中国革命得以具备了现代政治学意义上的革命形式,既出自于传统的汤武革命形式,又超越了传统的汤武革命。

它与第三种革命形式紧密相关。这是在借用社会革命的方法,来实现人的精神革命传统及其理想。特别是当这种价值理想以及象征关系,转化为一个统一的团体主义组织的时候,参与革命的人民大众只要是该团体成员之一,其精神信仰亦必然是集体主义的高度统一。而接受了这种精神信仰的人,无疑就会把这种精神信仰集中到这个团体主义人格化的个人身上,呈现为个人崇拜。它出自于一个深层的中国人的革命逻辑。由此,我们才说,二十世纪中国革命中出现的个人崇拜、精神偶像,并非集中在一人身上不可,可能是张三,亦可能是李四。

^① 斯图尔特·施拉姆:《毛泽东》,红旗出版社1988年版,第301—302页。

革命蜕变为一种“心”事，革“心”即为革命之首要者。施拉姆说，如果要实现政治革命，就要把民族革命、文化革命和社会革命看作是政治革命必不可少的补充。^①如果是倒过来说的话，要实现文化思想、世界观的彻底革命，那么，民族革命、政治革命就可以看作是文化思想、世界观革命必不可少的补充。民族革命也好、政治革命也罢，无不要以文化思想和世界观的革命作为最后的目的。

其他革命呢？均可作为一种功能、一种方法。换言之，这种革命如果胜利了，政治层面的权力斗争也会胜利。由此观之，所谓的“文革”就不仅仅是权力斗争的产物。^②因为在一种包含了精神、信仰意义在内的权力秩序之中，权力就是正确的思想、信仰的推定者，而正确的思想、信仰，正是作为权力合法性的基本证明方法才得以存在，所以，正确的思想、信仰同时也意味着合法的权力、秩序，反之亦然。在此情形下，文化思想的革命往往就类似于权力斗争，而权力斗争常常就等同于文化思想的革命。此两者同处一个象征关系模式，惟一不同的是，两者之间，存在着一个镶嵌与被镶嵌的关系。

所以，当使用思想改造、灵魂革命的方式来进行权力斗争、追求其理想社会的时候，毛泽东的方法和手段就是破四旧、立四新（新文化、新思想、新风俗、新习惯）。“他更关心的是改造‘内心’或‘灵魂’的斗争。一方面，真正无私的，愿意像雷锋那样做一个‘永不生锈的螺丝钉’为人民服务的人，是毛泽东真正的和忠实的信徒和真正的无产阶级革命者；反过来说，忠于毛泽东和毛泽东思想的人，正是由于这一事实，成为无私的和无产阶级革命者，并被赋予其余一切革命美德。”^③所以，在此层面上我们才能认为，毛泽东打倒蒋介石，再次发动“文革”，就是要在六亿中国人的灵魂深处爆发革命，用已经获得的政治权力来发动“文化革命”，要彻底改造中国的文化面貌。^④

① 斯图尔特·施拉姆：《毛泽东的思想》，中央文献出版社1990年版，第7页。

② 普林斯顿大学怀特教授在《论文革的社会根源》中认为：“文革是权力斗争的产物，也是权力斗争的工具。”引自李锐著，薛晓源编：《直言，李锐六十年的忧与思》，今日中国出版社1998年版，第328页。

③ 斯图尔特·施拉姆：《毛泽东的思想》，中央文献出版社1990年版，第237—238页。

④ 朱学勤：《从文化革命到“文化革命”》，香港凤凰卫视“世纪大讲堂”第158期，2004年12月30日。

其次,我们也能够通过近代以来中国宗教的革命问题,考察政治革命与宗教革命深刻的内在关系,体会出第三种革命的目的就是在国家权力秩序变革的基础上亦达到人心、世界观的整体革命。

在这方面,毛泽东曾经接受梁启超的深刻影响,强调过佛教教义与共产主义的“共同点”,充分肯定佛教“普度众生”的教义。毛泽东在青年时代亦曾服膺佛教教义所具有的“普度众生”的思想和主张。1917年8月23日,毛泽东致黎锦熙的信中说:“君子当存慈悲之心以救小人……,与之共跻圣域。”^①说明青年毛泽东基于一种政治权力与精神信仰高度合一的思想传统,以一种精神独立而至于圣人的境界,以为君子救治小人之革命发动,是需要这种普度众生的精神的。

毛泽东亦曾认为:我不大懂佛经,但觉佛经也是有区别的。有上层的佛经,也有劳动人民的佛经,如唐朝时六祖(慧能)的佛经《法宝坛经》就是劳动人民的。^②直接对佛教进行上层和下层的阶级划分。这说明毛泽东对于佛教的理解具有双重的意义,从精神信仰层面来说,他可以为革命的发动和革命精神的养成认同于佛教的某些教义,但在佛教之作为社会现象来说,其中的许多等级划分或者阶级差别,在他看来,当然也是无法直接进入革命成功之后的理想社会的。

基于这种理念,毛泽东于1927年在他的《湖南农民运动考察报告》中,谈到束缚农民的“四条绳索”即政权、族权、神权、夫权时,他将宗教归入“由阎罗天子、城隍庙王以至土地菩萨的阴间系统以及由玉皇大帝以至各种神怪的神仙系统——总称之为鬼神系统(神权)”当中。^③毛泽东还在1930年5月的《寻乌调查》报告中,分析“神道地主”的情况时指出:“寺产都是大地主‘施’出的,施了田的大地主,叫做‘施主’。大地主为什么施田地给和尚呢?因为佛教是大地主阶级利用的宗教,大地主为了‘修子修孙修自己’,所以施田给和尚。”^④实际上,这种阶级分析方法,已经把作为社会、经济形态的神道地主及相关的宗教、佛教视为革命的对象了。

毛泽东的《湖南农民运动考察报告》,曾经详细记载了这种宗教革命

① 《毛泽东早期文稿》,湖南出版社1990年版,第88—89页。

② 陈晋:《毛泽东与中国的佛道教》,《瞭望》周刊1993年,第8—9期。

③ 《毛泽东选集》第1卷,人民出版社1991年版,第31页。

④ 《毛泽东农村调查文集》,第110页。

的具体情形：“神权的动摇，也是跟着农民运动的发展而普遍。许多地方，农民协会占了神的庙宇做会所。一切地方的农民协会，都主张提取庙产办农民学校，做农会经费，名之曰‘迷信公款’。醴陵禁迷信、打菩萨之风颇盛行。北乡各区农民禁止家神老爷（傩神）游香。渌口伏波岭庙内有许多菩萨，因为办国民党区党部房屋不够，把大小菩萨堆于一角，农民无异言。自此以后，人家死了人，敬神、做道场、送大王灯的，就很少了。……北三区龙凤庵农民和小学教员，砍了木菩萨煮肉吃。南区东富寺三十几个菩萨都给学生和农民共同烧掉了，只有两个小菩萨名‘包公老爷’者，被一个老年农民抢去了，他说：‘莫造孽！’在农民势力占了统治地位的地方，信神的只有老年农民和妇女，青年和壮年农民都不信了。农民协会是青年和壮年农民当权，所以对于推翻神权，破除迷信，是各处都在进行中的。

至于家族主义、迷信观念……之破坏，乃是政治斗争和经济斗争胜利以后自然而然的结果。若用过大的力量生硬地勉强地从事这些东西的破坏，那就必被土豪劣绅借为口实，提出‘农民协会不孝祖宗’、‘农民协会欺神灭道’……等反革命宣传口号，来破坏农民运动。菩萨是农民立起来的，到了一定时期农民会用他们自己的双手丢开这些菩萨，无须旁人过早地代庖丢菩萨。共产党对于这些东西的宣传政策应当是：‘引而不发，跃如也。’烈女祠、节孝坊要农民自己去摧毁，别人代庖是不对的。我在乡里也曾向农民宣传破除迷信。我的话是：‘信八字望走好运，信风水望坟山贯气。今年几个月光景，土豪劣绅贪官污吏一齐倒台了。……乡下穷光蛋八字忽然都好了！坟山也忽然都贯了气了！神明么？都是很可敬的。但是不要农民会，只要关圣帝君、观音大士，能够打倒土豪劣绅么？那些帝君、大士们也可怜，敬了几百年，一个土豪劣绅不曾替你们打倒！现在你们想减租，我请问你们有什么法子，信神呀，还是信农民会？’我这些话，说得农民都笑起来。”

农民们在神权方面斗争的胜利，实际上就是政治斗争胜利的必然结果，是政治斗争必然要形成宗教斗争的结果。当然，农民们喜欢用他们所能理解的方式来解释和接受这些在政治革命中形成的陌生的政治概念，其中特别喜好的一种方式，就是将共产主义事业用人格崇拜的形式来尊崇。于是，在党和苏维埃的教育或者强制下，农民不再公开烧香拜菩萨了，“许多农民家里以前供着家神‘天地君亲师’的，现在都换以‘马克思及

诸革命先烈精神’。”

实际上,在红色区域的大大小的公私场所,大都悬挂着或者说供奉着马克思和列宁的像,这些像都是乡村画匠或者是会一点涂鸦的农民的手笔。^①在1936年访问陕北的外国记者斯诺(Edgar. Snow)对他所见到的那些红军列宁室里的画像发过这样的感言:“像中国的一些基督一样,这些马克思和列宁像一般都带有鲜明的东方人的外貌,眼睛细的像条线,前额高大,像孔子的形象,或者全然没有前额。”^②在这些农民眼里,马克思和列宁其实与他们过去供奉的“天地君亲师”以及灶王、菩萨并没有本质的区别,只不过他们似乎更灵验,能给农民带来土地和其他的好处。

原有的信仰和崇拜对象虽然换了,但崇拜的模式却依然如故。带有传统意识形态色彩的“天地君亲师”崇拜延续了几千年,现在被一些革命的符号所替代,这种替代虽然是农民自愿的,但也必须伴随着某种军事化的社会结构形成的压力才能够实现。原有的信仰模式在新的世界里顽固地展示着自己,从这个意义上讲,“天地君亲师”的崇拜并没有从农民心目中被驱走,只不过在暂时的替代的身影后面躲了起来而已。农民崇拜马克思和列宁,是因为他们好,因为信仰这两位大人物的共产党给他们带来了土地,所以,对于这些共产党人所鼓吹和宣传的一切,他们都乐意按自身经验的朴素理解去尽量解释,一切在农民的世界里都简单地化为贫富对立和阶级对抗的二元结构,革命在此则被化为对豪绅地主的仇视和对抗,共产党则被化为穷人的党。^③

传统的政教关系之中,说“民意”即“天意”,并不是以前者来解释后者,而是取代后者,在这里,从任何字面的意义看,“天意”都已失去了它那显赫的威力,只能通过隐喻的方式,对一个新的王朝予以历史的承认。^④因为这个历史的缘由,“民意”在民国初年就好比是古代的天子。古代要“挟天子以令诸侯”,那时候(指近代中国)则要挟“民意”……在此,梁漱溟

① 《赣西南(特委)刘士奇(给中央的综合)报告》。《中央革命根据地史料选编》上册,第356页。引自张鸣:《乡村社会权力和文化结构的变迁(1903—1953)》,广西人民出版社2001年版,第151页。

② 斯诺:《红星照耀中国》。《斯诺文集》(3),新华出版社1984年版,第265页。

③ 张鸣:《乡村社会权力和文化结构的变迁(1903—1953)》,广西人民出版社2001年版,第151页。

④ 列文森:《儒教中国及其现代命运》,中国社会科学出版社2000年版,第157页。

以为这是他在政治改造运动失败后的觉悟,所以他指出,真想把政治改造成功的人,只有在这里下功夫,否则一切都是白说。^①

象征关系模式改造的革命功夫,就在这里充分呈现出来了。近代中国的政治革命,民意就是天意,完全替代了天意。“天意”的象征关系已经被批判,被革除了它曾经有过的合法性象征功能。如此,替代天意的民意却能够如同天意一样,表达为一种宗教隐喻般的正当性功能。惟有表达民意,政治革命才是合法性的革命行动,所以,广大的中国农村伴随着政治革命而进行的那些移风易俗和对民间宗教和民间信仰进行的革命,亟欲表达的就是这个近代革命的“天意”——被改造过的象征关系——“民意”。

与其说这是政治、经济革命的胜利结果,还不如说是以象征关系模式的改造所进行的一种宗教革命、信仰革命,以此来说明政治、经济革命的合法性,作为超越了帝国隐喻的宗教隐喻,它们已适应了政治革命的需要而改造为革命隐喻,一种合法性的革命隐喻方法。如果说,传统中国的政教关系模式,是国家权力对于镶嵌型制度宗教的要求,表达为帝国隐喻,那么近代中国革命与宗教革命的特殊关系,则是以一种革命隐喻,述说着政治革命的合法性。

作为一位革命家,首先要“革”掉传统信仰的“命”,然后才能完成自己的革命使命。所以,革命家或革命战士必须另有一个不同于传统宗教的寄托,所以他的死,直接的就是永生,就不同于传统宗教的“空”或“坐化”。这个精神寄托,就是革命的价值理念。这是一种革命精神,必然不同于传统宗教精神。因为,作为一个革命同志,他的思想和精神,无法保留有信仰传统宗教的东西。在正统的革命理论看来,一位革命者的死,理所当然地就证明了——思想、信仰不革命,人的革命就难以彻底的道理。

用梁漱溟的话来说,人心问题究竟怎样成为了新中国建国的一个问题?意在建造一个新中国社会,而社会所以新,却在文化上。政治要新,经济要新,种种皆要新,而不从宗教、道德、礼俗、法律这些新起,却新不了。照直说,建国问题,正是如何给中国人心理上改换道路走的那个问题。^②这就是象征关系模式必须被改造而带来的必然效果。它似乎不是借助于文化思想来

^① 梁漱溟:《中国建国之路》。《梁漱溟全集》卷3,山东人民出版社2005年版,第341—342页。

^② 同上书,第370—371页。

解决中国革命的问题,因为,这本来就是一场在象征关系模式改造基础上进行的一场追求合法性的近代革命。在那么一个时时处处都动员革命的时代,不首先解决合法性问题,不替代“天意”而代表“民意”者,根本就无法进行革命。

就是这么一个象征关系模式的改造和替代,其功能可不能小看,实际上,它标记着传统革命概念在近代中国革命中合法化的全盘转型。依据知识社会学的理论,这个合法化的全盘转型,是这个替代过程中最紧急需要的概念机制。个中所需合法化的,不仅是新的实体;更重要的是,对其他所有替代性实体维持、拒斥等步骤。因此,旧有实体、先前的意义,都必须在新实体的合法化结构中重新诠释。这种诠释会引起个人主观经验上的裂隙。旧实体中的事物,便是以这种负面意义的分类而予以消除,从而使个人的经验在认知上呈现有光明与黑暗之分。^①有了这么一个象征关系的改造或者替代之后,革命者的主客观之间,就呈现了光明与黑暗、前进与落后,甚至革命与不革命之分别。近代革命就具备了出离于、超越于传统革命的合法性。

传统中国,“国之大事,在祀与戎”。近代中国“五四”之后的政治革命,就配合中国人把天意转变为民意,从而改变了一种象征关系,在天命、天意堕落之后,把它们改造、替换为一种来自中西整合的象征关系模式,民意在内,革命形式在外,其中的目的当然是权力的获得及其合法性的证明,依然是“在祀与戎”的现实交换关系。其中的“戎”,就是暴力形式的汤武革命。至于毛泽东讲的“枪杆子里面出政权”,与要救中国不得不进行思想革命的系统整合,使近代中国的象征关系模式被改造、替代为“国之大事,在政与教”。

对于政治革命中的宗教问题,早在1940年1月,毛泽东就在《新民主主义论》中指出过:“这种新民主主义的文化是科学的。它是反对一切封建思想和迷信思想,主张实事求是,主张客观真理,主张理论和实践一致的。在这点上,中国无产阶级的科学思想能够和中国还有进步性的资产阶级的唯物论者和自然科学家,建立反帝反封建反迷信的统一战线;但是

^① 彼得·伯格、汤姆斯·乐格曼:《知识社会学:社会实体的建构》,台湾远流图书公司1991年版,第174页。

决不能和任何反动的唯心论建立统一战线。共产党员可以和某些唯心论者甚至宗教徒建立在政治行动上的反帝反封建的统一战线,但是决不能赞同他们的唯心论或宗教教义。”^①

及至1955年7月,毛泽东在审阅陆定一在全国人大一届二次会议上的发言稿时,曾将原有的这样一段话删去:“凡是希望社会主义建设和社会主义改造的工作得到成功的人,不管自己是唯心主义者或是唯物主义者,都应该积极赞助和不要反对现在正在进行着的马克思主义的思想运动,因为这是关系到我们国家和民族的命运的运动,是我国社会主义建设和社会主义改造工作中绝对不可缺少的一个部分。”为此,毛泽东还写了如下的批语:“要求资产阶级和宗教信徒积极赞助和不反对马克思主义,是很难的。”^②

毛泽东的这种删改和批示说明,他始终是严格将宗教信徒的世界观与政治立场区别开来的,只要宗教信徒在政治上拥护社会主义改造和社会主义建设,就不强迫他们积极赞助和不反对马克思主义。^③然而,宗教之作为唯心主义、封建迷信,可以是革命合作的对象,^④但最后还是革命的以及被改造的对象。“文革”之中,毛泽东主张的世界观的彻底改造和灵魂深处爆发革命,无疑是将宗教、信仰都列为革命的对象了。

与此紧密联系的,即是在中国民间社会中,这种文化思想革命对民间社会的冲击的同时也具有一些辅助性的说服力,说明近代中国以来推行的文化思想革命及其个人崇拜。它最显著的特点,就是继承和改造了传统中国的象征关系模式。正如传统中国把皇帝称之为天子那样,民间老百姓也曾经把“天”视为毛泽东的精神象征,把宇宙秩序与社会秩序整合等同。而根据中国道教神秘主义的玄想,毛泽东思想能被说成是能够战

① 《毛泽东选集》第2卷,第707页。

② 《建国以来毛泽东文稿》第5册,第216—217页。

③ 王兴国:《毛泽东与佛教》,中国书籍出版社1996年版,第135—136页。

④ 1957年4月苏联最高苏维埃主席团主席伏罗希洛夫访问中国,5月1日他与毛泽东在天安门城楼检阅游行队伍。当看到游行队伍中有穿着袈裟的和尚队伍时,伏罗希洛夫对毛泽东说:“和尚也来参加国际无产阶级的节日了。”毛泽东笑着说:“马列主义者要同和尚合作。”(《北京日报》1957年5月3日:《伏老在天安门上》。)此外,毛泽东也认为,信佛教的人和我们共产党人合作,在为众生即人民群众解除压迫的痛苦这一点上是共同的。(陈晋:“毛泽东与中国的佛道教”。《瞭望》周刊1993年,第8—9期。)

胜一切牛鬼蛇神的法宝,而一切敌人则被斥为妖魔鬼怪、牛鬼蛇神。人们对毛泽东的崇拜方式与在祖先牌位之前的传统做法是一样的。^①

无数农民依据他们的信仰习惯,把毛泽东作为神来崇拜。当农民们到北京参加国庆“十一”庆典,走过天安门检阅台的时候,许多人都向毛主席叩头。只有在事后,他们才明白,毛主席不是皇帝也不是神。^②在传统民间的宗教象征主义与近代中国革命的象征符号很不自然的混合之中,“太阳毛主席”被称之为“最红最红的红太阳”,他的光芒照亮了一切革命者的心。

另外,根据一些人类学的研究结果,在某些乡村,人们也常常把领导中国获得革命胜利的毛泽东当成神来供奉,并与其他的神并列在一起。当有人问及他们对毛泽东的理解,问及他们为什么要把毛泽东当成偶像来供奉时,他们是这样回答的:“毛泽东当然要拜了,他让我们吃饱饭,还有,他是大神,他活着的时候所有的神都被他镇住了,现在他不在了,其他的牛鬼蛇神才敢出来。”^③

还有一些个案研究也反映了这个现象。比如,在有些乡村的个别家庭,即使是在二十世纪八十年代之前也依然存在祭祀活动,不少农户照样保留着小小的祖先牌位。虽然此等现象在当时受到来自国家行政力量的干预,各处纷纷展开了破除迷信运动,但目的在于以毛泽东思想来填补传统迷信摧毁以后所留下的精神空白,使得原来每家祭祖的牌位,大都让位给毛主席的肖像,工作队也致力于要民众相信,毛泽东思想比神灵、祖宗和巫师更能提供真正的安全感。^④

类似的研究成果还有不少,至少能够说明在中国民间社会的变迁过程里,国家权力的变迁曾经也是造成民间习俗、信仰传统发生变革的基础。国家权力发生变迁,自然就会使民间社会的精神秩序跟随着一起发

① 莫里斯·迈斯纳:《马克思主义、毛泽东主义与乌托邦主义》,中国人民大学出版社2005年版,第156页。

② 此事是1956年龚彭讲给斯诺的,当时龚彭是外交部部长助理。见莫里斯·迈斯纳:《马克思主义、毛泽东主义与乌托邦主义》,中国人民大学出版社2005年版,第163页。

③ 赵旭东:《权力与公正:乡土社会的纠纷解决与权威多元》,天津古籍出版社2003年版,第343页。

④ 陈佩华、赵文词等:《当代中国农村历沧桑:毛邓体制下的陈村》,香港牛津大学出版社1996年版,第79—81页。

生变迁,并且还要以民间社会“迷信”的破除作为国家政治革命的辅助性成果。但是,每当固有的宗教、精神、信仰对象被消除或是被强制性的斥除之后,这个宗教的、精神的、信仰的空白往往马上会有一个替代物或相似物来填补,类似于象征增添的方法。只是在国家权力发生变迁,象征增添已经不太可能的情况之下,人们就只能使用象征改造或象征替代的方法了。这类现象也可以称之为“社会神”^①或“权力神”的崇拜和信仰,即指承担某种社会职能的、具有某种权力的人格神。它更多地反映了那种被神化的个人崇拜现象,既是卡里斯玛的非正式表达,同时也是权力可取神灵的结果,它造成了权力化的卡里斯玛现象。因为权力秩序之中的象征关系已经被改造、转换了,那么,民间社会里的生活秩序以及其中包含的宗教、信仰对象自然也要被改造,实现相应的改变。更严重的是,以往的社会、权力的崇拜与信仰对象也要随之改变了。为此,国家秩序也好,民间乡村也罢,它们都同时处在一个象征关系模式之中,要革命就得全都革了。所以在象征关系的改造或者替代的层面上,它们也都具有了近代中国革命的所有特征。对于毛泽东的个人崇拜就替代了过去对于佛陀、神祇的祭祀。惟有到了这个份上,政治权力层面的革命才能算是成功了。

近现代中国进行了一系列的革命与巨变,这些对社会生活发生了深远的影响。但是目前,我们依然难以确定人们是否会限制这项交互报偿原则的广泛运用,或人们是否不再高度自觉到这项原则的存在,如果是的话,将到什么程度。中国社会在现代西方道德标准的影响下,这项原则自不可能如过去一样发挥作用,但中国人也不可能就会希望完全放弃这项原则作为社会关系的基础。^②

作为中国宗教的关系—信仰模式,千百年来已经构成了一个传统,既包含了象征交换关系,亦衍生出了现实交换关系,从中建构出种种相应的共享观念、世界观、宗教行动制度,进而制约了国家权力秩序的构成。即使是在近代中国国家权力更替、社会结构变迁的同时,这种象征交换关系模式在很大程度上,实际上是以一种象征改造关系,或象征替代关系,延

① 李琦:“民居神龛内容历史变迁的文化学透视”。《武汉水利电力大学学报》(社会科学版),2000年第1期。

② 杨联陞:“报:中国社会关系的一个基础”。《中国文化中报、保、包之意义》附录二,香港中文大学出版社1987年版,第74页。

续了这一“交互报偿原则”，从而构成了更大规模的交换结构。正是这种革命的、权力的关系，决定了近现代中国人对于国家权力的期待，并且在此期待中内涵了太多、太深的宗教信仰意义，甚至可能把对于权力的服从也等同于宗教、信仰的皈依，进而形成社会结构的基本交往中介。

我们所谓的第三种革命，正是这一具有近现代社会制度形式的巨模交换结构的建构工具。个中复杂关系，如同杨联陞指出的那样，这项原则自不可能如过去一样发挥作用，但中国人也不可能就会希望完全放弃这项原则作为社会关系的基础。

对于这一现象，学术界以往的讨论是集中在传统还是反传统的话语系统里，希望从中梳理出传统中国与近代、现代中国种种内在和外在的关系。在我们肯定中国人不可能完全放弃固有的“交互报偿原则”的时候，实际上就已经肯定了中国传统的这种延续性。尤其是这种以象征交换关系及交互报偿原则为中心的传统结构，它们尽可以转换了的存在形式继续保持下来。因此，即使是那些抛弃了它们自己的传统，并企图破除社会传统的政权也不可能没有传统。所有的政权都要求和鼓动人们相信它们那种源于社会过去的合法性，即使那些声称革命，旨在破除家庭、学校和教会传统的政权也不例外。纪念民族历史上的英雄的重大事件、装饰民族历史上的圣地、缅怀民族历史上伟大的民族事业先驱者和历史事件，是这个传统象征关系的最基本延续。

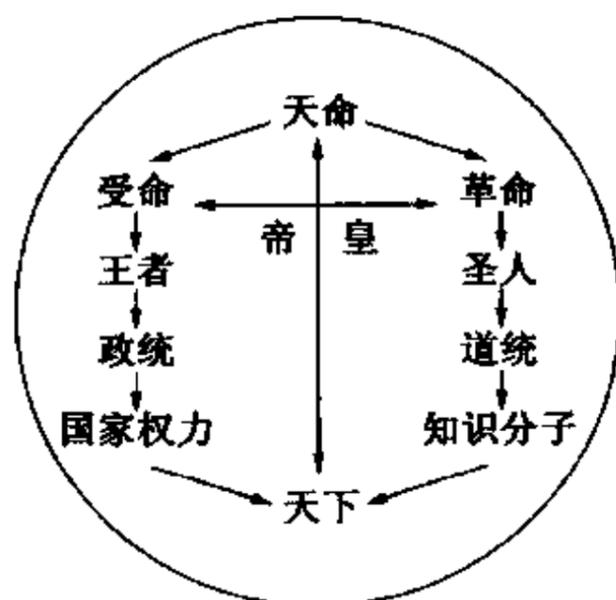
革命信仰作为中国历史上的初始正义，此时已经与近现代的革命正义原则取得了最初的结合。虽然它们之间谁优谁劣的比较尚未明显表达，但是中国历史上的实质性传统的变迁问题却由此被推到了中国历史、社会变迁的前沿。其中的变迁，还将要表达出中国社会变迁中最为隐秘的那部分信息。

中国人的这一传统，即为希尔斯·爱德华所说的“实质性传统”。中国国家权力结构的变迁，实际上就是这个实质性传统的变迁。它不仅仅是一个由王朝权力秩序改变为国家权力结构的形式变迁，而且还是一个精神、信仰及其表达方式的变迁。虽然，近代革命、政治民主的信条，已大致取代了历史传统的合法性，但是在很大程度上，它们也吸纳并且承继了以合法性传统为中心的中国革命传统，不过是把这个继承和吸纳过程，表达为象征交换关系模式的改造和替代而已。

结论 以精神建构为宗旨的革命模式

本书主要讨论的问题,是中国的宗教、信仰如何构成了作为制度秩序形态的宗教模式及社会结构,如何在现实权力制度依赖的前提下,呈现为精神、信仰层面的公私、正邪关系,进而镶嵌在国家权力秩序之中。至于国家权力是如何具备了超验存在才能具有的宗教终极意义,如何建构了吸纳宗教、信仰特征的权力秩序,从而要求人们在服从世俗权力统治的同时,必定要视之为精神、信仰的皈依,更是本书的兴趣所在。现在这里要论述的,即是本书的总结,同时也想在这里就一些相关的理论问题,作些归纳式的讨论。

依据中国宗教与中国国家、权力秩序的特殊关系,本书所致力于解读的正是这样一种“一元双向”的关系—信仰模式。其权力专制高度一元集中,却由受命与革命而表达为双向性互动、甚至是冲突的关系。所以,它们其间的双向、偶在之关系及其一元整合的总体秩序观念,实际上就以一种关系模型,表达了中国宗教、中国信仰和中国革命的关系主义特征和基本命题。



如上图所示,源自天命而王者受命,建构权力政统,外显为国家权力、进而统理天下的,是国家权力秩序一元化建制结构。但与此对应、常常也会对立的双向性互动关系,则有源自天命、圣贤革其旧命、顺天应人再建道统、进而以道统建立政统的知识分子改造天下的路径。它们在一元化权力秩序之中,具有和谐相处的形式,却不乏内在的紧张和冲突。这就直接制约了传统中国以精神建构为宗旨的革命模式的构成。因为其内在之深层逻辑,即为或受命或革命的神圣资源,如敬天以德,如德治天下等等。

举凡人类文明史上,几乎所有的革命模型都具有如下一些共同的特征:革命是突变的,革命是暴力性质的,革命是政治演替,革命是变革。然而,如果说革命是一场精神的建构,它就不那么容易为人所接受了。^①

这说明在普遍性政治演替的革命特征与作为精神建构的革命特征之间,存在着某些差异,甚至会导致人们对于革命普遍性的认识也有不同。在一般普遍性的认识中,以革命为突变、暴力、政治演替、社会变革等,这些都很容易达成共识,然要把这些具有普遍性特征的革命,认同为一场精神建构,则有可能大异其趣,见仁见智了。然而,世界文明史上就有可能存在着这样一种革命,一种独特的革命方式,即是以精神建构的方式来实现突变、做成政治的演替和社会的变革。而这种精神建构的革命方式,同样还采用了暴力革命的方式。

以精神建构为中心的革命模式,首先就是把革命视为一种特殊的政治冲突,在其内部深层包含着强烈的价值观冲突,并且在价值信念与权力斗争之间存在着难以统合的冲突关系。在这种革命模式之中,权力斗争及其秩序变迁的核心问题,无疑是以价值信念的改变作为冲突的核心之一。

这种革命模式首先强调的是一种试图贬斥旧价值、灌输新价值的方法,并希望由此来触发、动员一场全方位的、深入到灵魂的秩序变革,以支撑出一个更加理想、更加符合其宗教理想和政治理想的社会实现。

就二十世纪中国革命而言,无疑具有这两种含义,一种是指不同的阶级或政治集团夺取权力;另一种是指运用已经获得的权力去改造社会。^②

^① 彼特·卡尔佛特:《革命与反革命》,吉林人民出版社2005年版,第19—20页。

^② 列宁曾说:“无论从革命这一概念的严格的科学意义来讲,或是从实际政治意义来讲,国家政权从一个阶级手里转到另一个阶级手里,都是革命首要的基本的标志。”《列宁选集》第3卷,第13页。

这大抵符合上述作为一般普遍性的革命特征。但施拉姆本人也明显感到,当他在使用“革命”这一术语时却没有说明他所谓“革命”的意思是什么。除非是以某种革命理论为基础,不然就不可能对它作出严格准确的定义。^①因为,他所谓的革命是指这样一种改造活动,它影响深远,发展迅猛,且具有与过去一刀两断或曰连续性中断的特征。

显然,施拉姆无法感觉到毛泽东发动的革命与传统革命之间的那种异常强大的思想,或者说它们中间有一种连续性中断,也未尝不可。既有连续性,亦有中介性断隔,两者不可能完全一致,比如在象征替代层面就是如此。然施拉姆把革命区分为六大类型,如民族革命、文化革命、社会革命、经济革命、技术革命等,这对我们分析第三种革命模式是很有帮助的。施拉姆指出,这六种类型的革命,毛泽东本人在过去的岁月里曾多次提到过。他像列宁那样,把政治看作是“主线”,把夺取政权看作是其他方面变革的关键。同时,他认为,如果要实现政治革命,就要把民族革命、文化革命和社会革命看作是政治革命必不可少的补充。所以,归根结底,二十世纪六十年代的“文化大革命”,就是这样一场“革命”,它借助的只是对其目标所作出的思想和文化上的规定。^②

施拉姆强调的是民族革命、社会革命、文化革命,作为政治革命的补充,仿佛是以文化革命的形式来为政治革命的目标作出界定。如果仔细体会施拉姆这段论述,我们还是能够觉察出其中以精神建构为宗旨的革命祈响。不过,当有人指出,毛泽东倡导思想改造的一个重要方面,就是要以对现政权的新式孝道,来取代传统中国核心道德价值观念的孝道的时候,^③却是与施拉姆一道强调了这种革命的第三种模式特征。

毛泽东主张不断革命,革命要一个接着一个,至于革命的内容和形式,则是“草鞋无样,边打边像”。^④据此,我们可以把这种第三种革命模式的实现过程,分为前后三大阶段来加以梳理。第一阶段,思想发动;第二阶段,暴力革命,为文化思想革命的实现奠定权力基础;第三阶段,文化思

① 斯图尔特·施拉姆:《毛泽东的思想》,中央文献出版社1990年版,第232、6—7页。

② 同上书,第232页。

③ 罗伯特·杰伊·利夫顿:《思想改造与极权主义心理:关于中国“洗脑筋”的研究报告》。引自斯图尔特·施拉姆:《毛泽东》,红旗出版社1988年版,第236页。

④ 引自席宣、金春明:《“文化大革命”简史》,中共党史出版社2003年版,第64页。

想革命、政治理想的最后实现。其中,文化思想革命、价值信念的总体改变,始终是革命宗旨,即是革命发动的动力机制,亦是革命实现的基本目标。它的“边打边像”,就是价值信念、革命理论、社会理想的逐步实现过程。如果不存在一个精神建构的宗旨存在于其中的话,那么,一次暴力革命就基本能够完成政治演替、社会突变的过程。

这种革命,与其他形式的革命的重要区别是,我们现在的革命斗争,甚至比过去的武装革命斗争还要深刻。这是要把资本主义制度和一切剥削制度彻底埋葬的一场革命。^①这就强调了政治演替里意识形态、革命信念的要求。而在革命成功之后,“一百年后还要不要革命?一千年后要不要革命?总还是要革命的。总是一部分人觉得受压,小官、学生、工、农、兵,不喜欢大人物压他们,所以他们要革命呢。”^②正是在此基础上,毛泽东才要明确提出,必须进行文化思想、世界观层面的革命,否则就难以完成近代以来中国革命的艰巨任务,以至于把这种革命深深内涵着的公、私冲突,予以政治权力斗争式的拓展,以权力斗争的形式来讲求一个“公”字,反对一个“私”字,以公私之间的冲突来实现权力斗争的目的。破私立公,公私成为革命的目标和对象,私者反革命,公者即革命,于是,灵魂深处的革命就不可避免了。

在这个问题层面,林毓生指出,五四新文化运动,是“借思想文化方法解决问题”,这恰好是第三种革命模式的逻辑延伸。而这一逻辑,延伸在毛泽东的革命中,即是“枪杆子里面出政权”之后的信念共享,就是“借暴力革命手段解决价值信念问题”。

这种革命模式,前提是价值信念、精神信仰的皈依,结果是权力秩序的构成。在一种常态下,这种权力等同于信仰的权力,是享用宗教资源的特权;但是把权力服从和信仰皈依等同于一体,则是权力的信仰。在此完备型的统治模式里,受命与革命两种宗教行动形式,表面是二元对立,实质是权力一元化的运作模式。既然有了受命,就会表达为权力与信仰的特殊组合;既然要有革命的可欲,那么就会引爆以精神建构为宗旨的革命

^① 《毛泽东选集》第5卷,第81—82页。

^② 《毛泽东1975年10月至1976年1月的讲话》。引自萧延中:《晚年毛泽东》,春秋出版社出版,第296页。

行动,改变权力的主体,同时也要改变原来受命的精神角色,这就等同于改变原来人们的信仰权力,实际上就是一种新的信仰要求了。由此循环往复,构成了中国历史治乱相循、正邪交替、分合不断、圣王不绝于书的特殊现象。

从先秦时代开始,中国传统便包含了许多政治—宗教性的思想流派。虽然仅有儒家作为帝国制度的官方意识形态,但还有道家、法家、佛教。它们尽管规模不等,但都在中国文化和社会中留下了自己的印记。因此,王朝国家的政治权力的合法性,据称就是建立在对这种道德学说的理解上,而不是依据财富、地位、权力或特殊利益的表达。其中,儒家意识形态成了一种整合力量,用以论证政治统治,确定国家目标,提出精英的共同价值观,以及调和社会中的各种利益。所以,坚持从道义上赢得政治权威,并且通过捍卫道德学说来表现这种权威,这对帝国制度的运作是个根本的因素。^①

在这里,精神的建构与信仰的变革,表面上好像是文化思想的革命,是宗教信仰是否皈依、是否一致的问题,但在这种革命行动的骨子里,却是权力的演替、是改朝换代。道德学说的捍卫,也等同于权威的赢得和建立。因为天意赋予人间的仅仅是武力、权力,而非以德行为基础的天子威权。所以,在此层面上,我们如果把这种革命的精神实质予以一定形式的强调的话,那么,这种顺天应人的汤武革命及其传统,就是一种致力于合法性建构的革命模式了。

如果说,上述的种种革命特征同样也表达在这一类的革命模式之中的话,那么,精神的建构就是这些革命的核心特征,所有其他的革命特征都是围绕着这个特征而展开,而呈现。倘若缺少了这一核心特征,其以精神建构为核心的革命模式,就会改变为另一种形式的革命。

所以,宗教的、信仰的、精神的,还有伦理道德、文化思想,镶嵌在其中就不仅仅是单纯的宗教信仰、伦理精神或个人德行了。这就构成了中国宗教社会学本土化意识和经验,同时也奠定了中国宗教社会学的研究,必定要具有中国社会学或历史社会学的研究意识。

曾经有这样一种说法,一般外国人对于汉语词汇中特别感兴趣的就

^① 詹姆斯·R. 汤森等:《中国政治》,江苏人民出版社2004年版,第31—32页。

是两个词语,一个是“关系”,还有一个就是“功夫”。功夫可以出自于关系,关系也可以转换成功夫。在中国人的宗教行动方式和精神信仰模式上,又何曾不是如此。

为此,本书论述和提出的关系—信仰模式,即是致力于讨论中国人在处理神伦、圣人、天人诸项关系时所能表达出的种种“功夫”,以及这种种关系—功夫给中国人带来的各种影响。

在这里,关系是一种资源,同时也是一种资源的分配和调剂形式。在中国宗教的存在形式之中,神圣资源、政治资源,即是一种特殊的关系,是依据朝廷权力、经由朝廷认可的权力精英在神伦、圣人、天人诸项关系中的分配和调剂。旧形式的神伦、圣人、天人关系,均将在此资源的分配、调剂过程中得到强化或弱化,甚至消失殆尽,而得到强化的诸项关系就会建构为神人之际、人际间的关系网络系统,凝聚为权力秩序,最终构建成中国式的“象征关系共同体”。

信仰、革命与权力,就是构成中国社会的此类象征性结构以及权力象征性实践的基础和基本动力。^①权力的象征性结构,实为其中的核心。而权力“共谋”或信仰共享的精神性概念,则是权力象征结构的内核。

在此象征关系共同体之中,为了体现其“象征化的有效性”,一切真正的权力都是作为象征性权力而起作用的;而这种象征化的有效性的作用,就在于使政权行使者“合理化”,掩盖国家权力那种“自己为自己赋予权威”的真实面目。

其中,一个最为关键的问题是,这个以精神建构为旨的革命“精神”,究竟是怎样的一个构成?惟有把这个精神的内涵和结构梳理清楚了,我们所要讨论的精神建构者就会比较容易把握。这就是说,“如果制度秩序的整合是以社会成员所具有的‘知识’加以分析的话,那么这种‘知识’的分析将是分析制度秩序的关键所在。”^②

首先,可以认定的是,权力、信仰、秩序,构成了中国社会的象征性结构及其权力的象征性实践的基础和基本动力。而在此三种因素之中,天

^① 此处的论述参阅了布迪尔有关象征性权力的理论。见高宣扬:《布迪尔的社会理论》第六章“语言的象征性权力及其运作逻辑”,同济大学出版社2004年版。

^② 彼得·伯格、汤姆斯·乐格曼:《知识社会学:社会实体的建构》,台湾远流图书公司1991年版,第81页。

命信仰就是这最基本的“精神”，缺此则一事无成。

按照本书前面的论述，天命信仰本质上就是一种权力的表达形式，非庶民百姓能够随意信奉。它既是一元性的象征结构，但是在其表达形式上却可以是受命与革命的二元关系。至于这出自于天命信仰的核心“精神”，其上可欲受命者，满足道德心性条件，作为权力拥有的条件，是为权力精英。其下者，可欲道德心性的最大满足，在精神境界自我净化，达至独善其身者也，是为道德精英。由于天意的帝国隐喻方式，这权力精英和道德精英的身份往往可以相互替换，配合受命与革命的双向结构变迁，构成了天子与圣人的基本精神内涵，这就是出自于“象征关系共同体”、特殊关系取向的受命—革命精神。

在此特殊关系取向的革命精神中，权力精英与道德精英的身份替换才有可能。而在此身份替换当中，它们在权力秩序层面所表达出来的治乱分合，常常就会把这个“精神”固定化、制度化，从而转换形成以权力稳定为基础的制度宗教模式。

就此形成的宗教行动结构，曾经有双重的分离。一是道德精英层面对于精神权力、道德心性、圣人正义的追求；一是权力精英获得的普遍王权主义，以及对于儒教、信仰的制度化要求。它们同出于天命信仰，又同处于一个权力秩序中，仅是功能各有注重。前者是对于道德权威的捍卫和诠释，或者是对于宇宙王权的赢得和使用。在一个秩序稳定的朝代或权力秩序里，它们均呈现为一个合法性常态；倘若它们同处于一个两大精英身份替换的年代，那么，身份替换之后的权力秩序就会存在着一个全盘性合法性转换的难题。这个时候，被建构的精神就会发挥其合法性证明的功能。

当然，这两种身份及其双重性的先后替换，实际上也是儒教传统的理想主义的实现形式的转换。他们同时作为宗教的理想主义者与理性的理想主义者，对通过发展个人的道德能力，在现实社会之中来做成理想社会，或者说是在地上建立“天国”，他们都一致抱着希望，并竭力使这一希望实现。如果其理想能够如愿以偿，最终实现，那么，它们的理想主义与现实状态是否能够吻合，或者说，这个被建构的精神是否与其理想主义一致，也就成为了权力赢得者的合法性要求。所以，“合法化可称为‘次级秩序’的意义客观化过程。因为合法化为原先各自展开的制度过程，提供了一套崭新的意义整合。由于这种合法化的功能，而促使已制度化的‘初级

秩序’能在主—客观上具有意义。”^①无论权力精英,还是道德精英,它们同时出自于天命信仰这一“精神”,就能够决定这个权力赢得者所要求的合法性终归还是能够获取的,其身份、其双重性还是能够整合成为制度、秩序的。这个时候,建构精神的革命行动就基本上告一段落了,大功告成。

革命精神的特殊取向,就在于这个双重性,在于权力精英与道德精英的相互替代性。所以在权力、信仰、革命、秩序诸项关系模式中,几乎就包括了中国人所有可能的行动方式。如下所列,应当是基于上述诸项关系而共享一个天命信仰的行动模式。

制度宗教——权力表达,公共教化型;

公共崇拜——公共支配,道德圣化型;

私人信仰——个体自圣,精神楷模型;

民间信仰——乡土秩序,神秘信仰型。

需要指出的是,尽管这些行动模式还可以变换出其他各种相应的行动模式,然其均有一个最基本的特征,那就是除了权力表达的制度宗教、公共支配型之外,它们大都难以具备自己的行动方式及其共享信念而凝聚成制度、秩序。除了制度宗教和权力秩序的制度要求之外,其他任何行动模式均无法在制度层面,获得独立的神圣资源或政治资源。惟有这样,这个“精神”的成型,才是制度宗教和权力秩序的关键所在。

许烺光曾经认为,中国人最重要的是宗族,美国人最重要的是社团,印度人最重要的是种姓。处于宗族中的中国人,在自己人的团体中,才会有安全感。他之所以能够形成内外区分的双向对立的方式,并由此去理解外部世界,因为宗族之内与宗族之外,完全具有不同的意义。许烺光称之为“情景中心”。情景中心的中国人,事实上就具有多重标准和多重道德行为准则,而其行为的首要指向,就是自己的地位、利益,以及如何改善这种地位的知识。^②

如果把这个“情景中心”概念,置入中国宗教的象征关系共同体之中,那么,这就是一种特殊的普遍“关系”,特别是中国人人具有的宗族血亲关

^① 彼得·伯格、汤姆斯·乐格曼:《知识社会学:社会实体的建构》,台湾远流图书公司1991年版,第108页。

^② 许烺光:《宗族、种姓与社团》,台湾南天书局2002年版,第2—3页。

系。这个关系作为中国人区分内外、他我的双向对立之法,同时也构成制度宗教和权力秩序制约的公私、正邪、受命与革命的二元分别和彼此对立。不同的神人关系、不同的圣人关系、不同的天人关系,均可能在此不同的“情景中心”而呈现不同的宗教行动方式、不同的精神信仰和不同的权力秩序。

非我族类,其心必异,是基于宗族血缘关系的要求。非我天命,其心必异,乃是天命与族类关系原型整合起来的象征关系共同体。族类则是这种精神、信仰、宗教等神圣资源、权力关系制度化、秩序化的基础。

首先是限定了天命所受必定是具有宗族血缘关系者,而且是在此类关系之中的资源象征者或资源的掌握者,这就是王者才能受命的深层制约,非一般人即可受命。尤其是祖宗崇拜与天命信仰整合起来之后,凡我族类者就能够受此信仰,甚至是被赋予了某种天意般的宗法道德意义,使之成为凡我族类,即有天命的信念共享。为此,象征关系共同体里的权力象征行动,始终就不会出离这一共享信念,不会出离这个共享信念所制约的行动模式。

实际上,这个共享信念,同时也是早期中国社会里精神意识,甚至是神圣资源本身所具有的那种“相似性”^①。这种相似性,与这种具有特殊取向的革命精神,具有深刻的内在关系。在这种相似性影响下,人们不可避免地会相互吸引,相互寻觅,彼此交往,彼此结合。这样,一个特定的群体就在整个社会中慢慢形成,并且具有了与众不同的特征。^②

使用制度经济学的“制度”概念,这种“共享信念”或者是精神意识的相似性,就是自发建构出来的、稳定的、广为人知的,并且还能够制约着参与博弈的行动者的行动策略。因此,作为“共享信念”的制度,它不仅存在于博弈、参与人的头脑之中,是一种无形的共同预期,还能表达为我们能够直接观测到的习俗、惯例和法律规则,此当为人们共同预期的制度化。^③

所以,这种以天命信仰为基础的共享信念(共同精神)一旦形成,就将为“天下”所有人知道,成为天下所有人的普遍性的价值预期。而天下人

① 涂尔干指出:“社会越是原始,构成它的个体之间就越具有相似性。”(埃米尔·涂尔干:《社会分工论》,三联书店2000年版,第93页。)

② 埃米尔·涂尔干:《社会分工论》,三联书店2000年版,第26页。

③ 青木昌彦:《比较制度分析》,上海远东出版社2001年版,第5—10、28、200—209页。

都会相信,具有或者信奉这样的信仰和精神,他才可能拥有权力、地位。这就把“关系—信仰模式”中的所谓信仰作为一种价值预期或意义期待,使不同的神伦关系转换成为不同的信仰和不同的价值期待。而身处该关系共同体的人们即以此预期和期待作为决定自己行动方式的依据,进而决定天下所有社会成员对于自我行动方式的最后选择,决定整个社会的制度选择和组织方式。

于是,一种象征关系共同体,就同时具备了精神性超验存在与现实理性的同一性,大抵能把这个共同体内部的组织结构转成宗教信仰象征性的东西,从而代表了社会群体之间得以互动的界限,规范了社会现实的所在。^①人们只能在此界限之中行动,服从那些等同于社会现实存在的各种规范。这种共享信念以及相似性的道德伦理,从此就具有了过分宗教化或过分权力化的可能与危险。相反的是,王朝国家的权力秩序,也同时具有了过分伦理化和宗教化的可能与诱惑。

换言之,在统治权力树立起权威的地方,它的首要职能就是为信仰、传统和集体行为赢得尊重,因此,它就成了集体意识的象征,在每个人的眼里,它都是集体意识活生生的表现。集体把权威施加在每个人的意识里,并从中获得力量。因为权力制度本身也是为共同意识服务的,这是因为,如果代表共同意识的机构没有赢得尊重,没有获得特权,那么共同意识本身就会不断衰弱下去。^②

在这些统治权力与集体意识的契合之间,一种合法性就被构建出来,即当社会的法律制度、社会规范、文化观念或某种特定的组织形式,成为普遍接受的社会事实之后,它们就能够成为规范人们的观念力量,能够诱使或者迫使组织采纳与这种共享信念相符合的组织结构和制度。^③

因此,在精神建构型的革命模式之中,它们最重要的内涵是,合法性观念受到共享信念的制约和规定,并且以价值期待和行动组织的方式而构成人们常说的制度和秩序。它们在建构伊始,就已经囊括了宗教、信仰、精神意义在内。所以,传统的中国革命可以被视为一种以精神建构为

① 彼得·伯格、汤姆斯·乐格曼:《知识社会学:社会实体的建构》,台湾远流图书公司1991年版,第118页。

② 埃米尔·涂尔干:《社会分工论》,三联书店2000年版,第47、67页。

③ 周雪光:《组织社会学十讲》,社会科学文献出版社2003年版,第75页。

基本特征的权力秩序的变迁方式,但也不排除有制度、秩序层面的改变;而制度、秩序的改变,实际上还是为了精神的建构,以及国家权力合法性的获得。为此,可以认为,传统中国的汤武革命,实质上是一种精神建构;而近代中国革命则是一种以大众民意为中心的符号改造或符号替代。它们从传统到近代,共同建构了区别于英、美革命与法、俄革命之外的第三种革命模式。

苏珊·邓恩曾经以为,两个多世纪以来,美国革命与法国革命这对姊妹革命总在不断地为现代起义提供革命传统,一次又一次,现代革命家们总是在这对姊妹革命的框架内设计他们自己的革命方案。^①然此论述对于近代中国以来的革命运动而言,似应倒过来说,即近代中国革命家在设计他们自己的革命方案时,往往是自觉或不自觉地吸纳了传统革命的价值核心,如把天命信仰这一象征关系改造、替代为“人民”、“群众”,如把受命与革命的个人德行,改造和替代为革命理论对于社会大众的运动能力。可以说,近代中国的革命家们是在自己的革命传统里,接受了来自法国革命的某些影响。

正如托克维尔曾谈到,美国人的激情是用来追求民主理念的,而法国人的激情却是用来追求革命理念的,能不能调和这两类激情,给现代革命运动提供第三种政治模式呢?^②与此比较,近现代中国人的革命方式则是用激情来追求普遍伦理,以建构一种中国式的革命正义,然后建构近代国家的合法性基础。相对于法国革命把国家作为一个统一体和有机整体,不断地给法国政治文化添彩加色的历史有所不同,近代中国的国家,在政治学意义上还是个正待建构的对象,所以近代中国无法像法国革命那样,直接地把国家作为革命的对象,而只能在精神结构层面首先进行革命,建构革命信仰或革命精神,以视为国家建构的价值基础。近代中国革命本来具有的历史逻辑,引导着它必然自成自立为另一种革命。

这个第三种革命模式,实即上述的完备型革命模式。它将牵涉到国家权力、精神信仰、政治信仰、宗教制度、民间社会等重大问题。古往今

^① 苏珊·邓恩:《姊妹革命:美国革命与法国革命启示录》,上海文艺出版社2003年版,第199页。

^② 引自苏珊·邓恩:《姊妹革命:美国革命与法国革命启示录》,上海文艺出版社2003年版,第229页。

来,它们构设的实质性传统,给予中国人以极其深远的影响,今后的影响应该如何,恐怕没有谁能够说得好。但是,最基本的变迁却应当是这样的——中国宗教的实质性传统,必须在公共崇拜层面受到理性化的限制,而私人信仰层面则完全还原其私人性质并得到法律的保护,民间信仰则应在其正当性的获得层面予以一定的制度化。虽然这一实质性传统已经失去了它在社会公共生活中的地位和作用,但是其功能依然存在。不管国家或社会的理性化是多么的强大,其传统信仰并没被轻易地消除。这就是希尔斯说的:实质性传统将在何处终结?答案是永远不会存在。只要人类还生存着,它就不会终结。^①

传统的以及儒教体系中的天命信仰结构,以及改造、替代后的象征关系共同体,在建构权力精神秩序并自我镶嵌进它的结构中的同时,也在相当程度包含了对于个人精神、境界的要求,如天人、圣人、神伦关系之中都不同程度上包含有对于个人精神的强调,也都可以象征性地转换为一种哲学思想、文学艺术……的意境、悟境,等等。正是因为这些强调,中国人的精神曾经被天下精神的象征所激励。然而,最关键的问题是如何促使这些精神要求,不出自国家权力而出自于公民自己的选择和要求,并且把传统的公共宗教真正地还原为社会的、团体的、私人的,甚至以法律的形式把它们建构成为个人的精神权利。

儒教作为宗教,并不拒斥现实世界,它强调入世的修齐治平功业,以为其宗教理想的实现服务;儒学作为文化价值体系,并不排斥宗教,还利用天命信仰为自己的伦理要求做证明;儒者作为象征实践者,往往以自己的行动方式体现自己的道德功业、宗教意义或统治天下的可能。他们不需要界限,因为界限是一种限制。儒教、儒学、儒者,都不需要界限,否则象征实践过程就会中断。因此,中国社会的权力统治,就是这种象征性实践方式的制度化结果。它们是权力实践,却是象征性的,宗教意义镶嵌在其中,不能独立,亦无法独立。所以,精神权利的形式变迁,将会促使这个象征性权力结构的实践方式从根本上得以改变。

这个改变,究其实质来说,则在于使世俗权力结构能够“祛魅”,祛除它的象征性实践方式,还原它权力就是权力的政治实践方式。尤其是随

^① 爱德华·希尔斯:《论传统》,上海人民出版社1991年版,第428页。

着社会的变迁,权力的合法性问题会越来越成为公正性的问题,意味着权力的拥有者也会采取越来越复杂、越来越曲折的“合法性循环”方法,^①而不会专门依赖固有的宗教信仰及其精神建构方式,仅以道德正统为权利的合法性表达了。它们已经建构了以“人民”、“群众”为价值核心的新型象征关系模式。

涂尔干认为,“既然环节社会正在消失,组织社会正在发展起来,既然有机团结正在逐渐替代相似性所形成的团结,那么外在条件就肯定会变得更加平等。”^②这个外在条件的更加平等,应当就是国家权力的理性化,与固有的宗教意义、精神信仰施行一种制度化的脱离;而固有的宗教体系和信仰选择,也必须尽可能从国家权力秩序的镶嵌状态之中实现其应当具有的超越要求。这才是中国宗教的最后“祛魅”。

曾有人就当代中国的“信仰危机”提出过这样的问题:

如果我们承认信仰危机,那么就应当主张信仰重建。信仰重建,既可以是对原有信仰(包括信仰对象)的否定,也可以是根据时代的条件和要求对原有信仰作新的理解和解释,更可以是对我们过去所持有的信仰状态本身做出更科学的理解、规范乃至重新构架。当代中国人的信仰危机,并不完全是诸如马克思主义、共产主义等信仰对象本身“不能再信”了,或“不值得再信”了,而是有些人认为它们“不能再信”了。这就是说,问题有可能出在我们没有能够正确地信仰它们。因此,当代中国人的信仰重建,并不是仅仅着力重新寻求一些新的信仰对象,而主要地在于深刻反省我们过去所拥有的信仰状态。后者比前者似乎更为关键。^③

可惜该论仅仅从宗教信仰的理性和非理性的内在张力,以及“教条化”和“纯粹或片面的信仰化”来讨论这个问题,无法从宗教信仰的公共性、社会性和政治性等角度来进行分析,所有只能流失于旧式的宗教信仰分析框架,再度陷入了传统的象征关系共同体之中而无法自拔。该观点认为偏重于信仰张力结构中的“非理性”一面,则可能导致信仰成为一种仅仅凭依着直觉或盲目情感的非理性信仰;相反,如果偏重于信仰的“理

① 高宣扬:《布迪尔的社会理论》,同济大学出版社2004年版,第189、192页。

② 埃米尔·涂尔干:《社会分工论》,三联书店2000年版,第346页。

③ 荆学民:《社会转型与信仰重建》,山西教育出版社1999年版,第283、364—371页。

性”一面,那么就会大大削弱甚至是取消信仰应有的形象感召力。各种宗教信仰的命运如此,即便是我们过去的共产主义信仰、马克思主义信仰,恐怕问题也出在这里。

信仰可以被分离出若干层次,政治信仰、传统信仰、(制度)宗教信仰、(非制度的)民间信仰、民族信仰……至于真正的信仰,则应当是个人的信仰,基于公民自己的精神选择的信仰。传统的象征关系共同体,具有一个最大的基本特征,就是以一种制度宗教的信仰方式,把所有的信仰一锅煮进,放在了国家权力秩序之中,不分层次,不加以区别,常以一个“信仰”概念,既以此面对和服从政治权力,亦以此来关怀自我。所以一旦改朝换代、国家权力发生变迁,中国人的精神关怀似乎就会出现相应的“危机”,无处挂搭,亦无法挂搭。辛亥革命以及“文革”之后的儒教危机、信仰“危机”,更是这个象征关系共同体消逝之后的精神表达。权力秩序一去,镶嵌在其间的宗教—信仰、精神关怀,亦一块跟着随风飘去。可以说,权力危机导致了信仰危机。相反的是,一旦建立了新的权力秩序,其中的稳定与服从,就又跟建构了精神归属一样,把人们的信仰和关怀都给集中起来了,人的精神似乎又有了挂搭之处,不再危机了。中国历史上常有的象征改造和象征替代,其路径依赖不过如此。

所以中国政治文化的变革,既不需要所谓“政治儒学”复兴,也不需要回到与儒家的有为政治相左的所谓道家无为政治,而是培养对于不同于政治伦理和宗教伦理的个人权利与社会公义的信念。^①至于上述的信仰危机,亦应当在此过程之中拓展出信仰者自己的解决路径。

第三种革命模式的最后变迁路径,主要的并不是在于精神信仰的改变,而是在于精神信仰、制度方式的改变,在于制度宗教必须变迁为“宗教制度”,其制度设置必须以法人团体的形式、专业化的形式,进而真正实现宗教生活的团体组织形式。惟有这种社会化的团体宗教生活,将使集体意识朝着更加理性的方向发展,它的强制性色彩也就会越来越少,不再阻碍个人的自由变化和资源发展了。^②

梁漱溟在《中国建国之路》中曾经讲过,近代中国革命填补了传统中

^① 刘小枫:《儒家革命精神源流考》,上海三联书店2000年版,第106页。

^② 埃米尔·涂尔干:《社会分工论》,三联书店2000年版,第247页。

国的两大空白,一是以政治意识形态填补了没有宗教的空白,一是引进了政党形式的团体生活方式,填补了中国人缺乏团体生活的空白。然此两大空白被填补之后,似又被建构成为一种国家集团式的精神信仰结构,甚至也把个人的精神信仰视为国家政治的统一要求,公私之间的精神冲突依然潜藏于其中,并且被赋予了国家权力的强制性特征,依然还包含着一个世俗权力与精神权利的冲突问题。

所以,相对于当代中国社会的改革与变迁而言,个人精神权利的独立,制度宗教的专业化、社会化(与国家相对而言的社会化),必将促成这个象征性权力结构的转型,而世俗权力亦将因这两种因素的独立形式,改变自己的存在结构——特别是改变自己的合法性证明方式。改变了固有的权力秩序所包含的宗教信仰意义,权力不再需要信仰了,但是,秩序却需要信仰和宗教、法律一道,参与其中。

当宗教、信仰成为个人的精神权利的时候,国家权力理性化以及中国宗教真实祛魅的过程,就可以基本告一段落了。事实上,这个过程已经或多或少体现在二十世纪末以来的中国改革之中了。

这里举两个非常典型的事例。

一个事例是2005年北京八宝山革命公墓的改革。即把八宝山“革命公墓”改称为八宝山“国家公墓”,从国家管理改变为对社会民间开放。今后如果死了人,谁都可以葬入八宝山革命公墓,而不再决定于死者的官僚等级和政治地位了。这说明当代中国已经从“革命”走向“国家”,象征着它已经从党内论资排辈的资本、干部们追逐政治资历的目标、官方政治表态的场所,转化为民间国家利益的诉求。^①

八宝山革命公墓的改革,从革命到国家的称谓的改变,说明了这个曾经是革命者的安息之地,开始形成为代表民族精神、国家利益的圣地,已非政治权力、意识形态的重大象征,特别是把源自传统圣人的象征意义——革命者等同于圣人的共享信念结构,给予了最大的民间解构,使圣人崇拜的公共仪式逐步淡出于中国人的日常生活意识。这将是见证一个国家文明程度、国家权力理性化的一大坐标,同时也将促使八宝山革命公墓的作用与意义,在中国改革中得以延续和扩大。

^① 《中国新闻周刊》2005年第13期,总第223期,第40—41页。

另一个事例则发生在民间社会。这就是在传统中国一直被官方垄断的对上天的宗教祭祀活动,近年得以在山东农村出现。传统社会中,祭天的宗教仪式,仅仅是在民间社会之中保留了一些“敬天”的遗迹,由于朝廷官府的强制规定,民间百姓祭天者往往要受到严厉的惩处。不过,这种民间的敬天活动,已经逐渐将单数的“天”与复数的“神”趋同。而作为祖先的“鬼”,则保持了与“天”、“神”的区别。甚至在一般村民中,更加重视对祖先“鬼”的信仰,对其更具有亲切感。^①

老百姓可以自己的方式来从事其宗教信仰活动了。这是民间社会在共享信念的象征共享给予替代、改造之后的另一种话语表达机制。从社会变迁的角度言之,每一个社会阶层都应当具有自己阶层的传统和社会信仰,这个社会才是一个现代化的多元社会。民间的传统就是一种社会阶层化,甚至是可能的团体化信仰方式。“革命”与“受命”历史条件已经发生了变迁,各个群体、阶层的共享信念,就不再需要以天命的转移作为自己的行动原则了,而是各个群体、阶层及其价值信念的表达正当性了。那种源自卡里斯玛信仰的中心与边缘格局,在其社会形式、组织方式上已经变迁,它们之间的距离在缩短,多元的社会格局可欲出现。正如台湾民间宗教研究者郑志明说:“……要迎接一个现代化的多元社会,传统宗教是否已经不合时宜。这不单是传统宗教的问题,而是整个社会的问题,治本清源的办法在于树立真正的自由平等,建立多元社会的共识,那么传统宗教也就不再用再土法炼钢了。”^②

这两个事例说明,当代中国人被建构成型的价值信仰,已经在国家权力逐步理性化的过程中悄悄地发生了变化,已经具备了把国家的还给国家,把权力的还给权力,把个人的还给个人的可能性。梁漱溟说的被国家意识形态

① 中国人民大学哲学宗教学系硕士研究生张雪松:《对山东地区民间“敬天”活动的一个个案考察》。这种民间“敬天”活动常在每年农历五月二十五日举行,此时正是新麦收获之际,要让老天爷先尝第一口。“敬天”仪式虽无固定时间,但一般都赶在中午饭之前。敬天之后,才是午饭。下午则上坟祭祖。敬天活动包括:(1)打纸;(2)祭品;(3)上香,以为“香到神知”;(4)祭拜。家中男女都要磕头,磕头数目有规定,一般磕三个。按当地说法,“神三鬼四”,敬天是给神仙磕头,所以是三个。磕完头,然后开始烧纸。当地人认为纸烧得越干净越好。烧完纸后,整个敬天仪式就基本结束。值得注意的是,敬天之后是祭祖,体现了儒教传统上讲究的“敬天法祖”。(<http://groups.yahoo.com/group/ChineseSSSR/>)

② 郑志明:《中国意识与宗教》,台湾学生书局1993年版,第280页。

填补的宗教生活空白,已经为逐步真实的宗教生活所充实,而被引进的团体生活方式此时也又可能成为当代中国社会建构的基础。特别是那些出自于个人选择的宗教信仰,信仰者已经获得现代社会的公民权,私人的精神权利已经完全获得了合法的社会地位,如果再假以民间社会的团体生活方式,这些信仰形式就有可能渐渐地建构为一种为现代社会法律认可的精神权利。

所谓信仰似水,宗教如渠;水到渠成。为此,现代生活之中,“具有宗教信仰是人的权利,而这一权利,即成为精神的权利,也是人的所有其他权利的基础。人如果拒绝这一权利,就会丧失自己的精神尊严并患上与这一丧失有关的全部疾病;人如果不实现这一权利,就会陷入徒劳无益的生活,不体面地给大家增加负担。对宗教的需求能催生出对精神自由的需求,因而也能催生出对法律秩序的需求;这就是为什么历史上信教不止一次地成了法律意识最深刻的渊源,而宗教信仰也成了争取政治自由的斗争的绝对的和神圣的基础。”^①

“文革”结束后不久,《人民日报》发表了一篇文章,里面有这么一句话;“中国现在所做的不是非毛化,而是非神化。”对此,施拉姆认为,这是一个公正的评价。^②

如果文革的结束,仅仅局限在“非毛化”的层面的话,那么,这不过是从政治权力的驯从与迷信的关系上来处理这笔“文革”遗产。此中缺乏了社会信仰的关注,无法从更加深远的历史语境来讨论中国人如何从传统的象征关系共同体中解脱出来。这个解脱,当然要出自“非神化”,而非止于“非毛化”。

一个常见的历史事实是,当政教关系混合为一体的时候,政治权力的危机,就会使政府统治机构无能化,同时也使那本来可能超越世俗权力的宗教信仰同流合污,同归于尽。这样的话,现实世界中就难以存留什么可以让人信奉、让人信仰、让人获得的社会认同了。

就宗教与政治的复杂关系而言,人们必须冷静对待。“宗教信仰所具有的全部力量绝不可能都用来建设公正的社会,因为它的最高的想象力

^① 伊·亚·伊林:《法律意识的实质》,清华大学出版社2005年版,第217页。

^② 《人民日报》,1979年3月9日。见斯图尔特·施拉姆:《毛泽东的思想》,中央文献出版社1990年版,第260页。

产生于个人良知中的敏锐的直觉。如果宗教的最高想象力能够实现,那只能在亲密的宗教社团中实现。在宗教社团中,个人的理想能够在社会中实现,而不会征服社会。……——如果这种担忧被克服掉,宗教的理想就会获得社会与政治的意义。”^①因此,当人们面对那些已经包含有宗教化、精神化的统治权力的时候,人们难道不需要同样加倍的冷静吗?

特别在中国历史上,宗教多半被政治所包含,尤其是在国家取代了社会,乃至在单位社会的制度安排之中,宗教难以作为一种社会的制度设置进行自己的社会活动。但是这种包含与取代,往往付出了极大的政治成本,得不偿失。如依宗教合法性的制度设计,它能够将宗教团体乃至宗教活动的影响合法地分割在一个法定领域之中,难以直接构成政治领域的意识形态冲突,也促使行政监督、社会控制成为宗教合法性的最好补充。当然,这个补充既有法律的自律,也包含了法律的他律,宗教成为一个行政管理、社会控制领域的事情,从而能够将宗教与政治的冲突转移成为行政问题,转成宗教与社会的关系,不太可能直接地构成政治危机。只有这样,才能被理解为文革之后“非毛化”与“非神化”的双重效应。否则,简单的“非毛化”难以走出“非神化”。

由于传统社会中的官民关系,乃至当代中国中国家与社会的关系并不是一种划界、分权,导致“社会”和国家的关系始终是内生性而非分权性的,所以宗教组织及其制度安排,其基本特点是其与国家权力的边界交织,相关的权力主要不是受到正式制度的保障,而是通过与国家关系的互动获得。在此前提之下,传统社会的总体性特征,虽然在近二十年来的制度层面进行了一定的分割和转化,导致公共崇拜及制度宗教发生一定的适应性变迁,促使社会缺席、宗教何在的困惑得到基本的疏解,宗教的社会性存在形式得以构成雏形,^②但是,这并不意味着当代中国社会就形成了一个可与国家划界、分权的社会组织领域,事实仅仅是国家权力让渡,并从国家领域分离出有限的、局部的,具有一定依附性的社会空间而已。^③这就是在“非毛化”的同时,如何做好“非神化”的宗教社会学问题,

① 莱茵霍尔德·尼布尔:《道德的人与不道德的社会》,贵州人民出版社1998年版,第82页。

② 李向平:“社会缺席,宗教安在?——当代中国宗教社会学的基本理论问题”。载上海市社会科学联合会编:《当代中国:发展·安全·价值》第2卷上,上海人民出版社2004年版。

③ 王名等:《民间组织通论》,时事出版社2004年版,第21—22页。

同时也是当代中国宗教社会性存在形式的一个制度要求。

近年来,中国哲学界一批对中国哲学和文化深有造诣的学者,到了晚年(八九十岁)几乎都提到以“天人合一”作为中国思想的一个本质特色。冯友兰在晚年将张横渠的四句教作为他安身立命的准则:“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平。”并特别提出“和”的传统概念。张世英是专门研究西方哲学的,近年对传统哲学中“知行合一”的问题、天人的问题都有所领悟。而季羨林则从东方哲学的客观视野,对钱穆所谈的“天人合一”作出回应。还有熊十力晚年在《存斋随笔》透漏的消息,所谓回归大易,既不是唯物论也不是唯心论,而是对大化流行的哲学观念作了解析。很明显,他们都想突出中国哲学中的一个特殊的超越理性,或特殊的超越性,我们可以称之为内在的超越。

另一个思潮是年轻一代学者,除了刘小枫等从基督教神学切入,还有如张承志从伊斯兰教文化提出挑战,在宗教神学中,伊斯兰教文化比基督教文化更突出一元、超越而外在的观念。^①

结合近年来国内学术界关于儒教是否能够恢复,是否能够再度建立为国教的争论,反映的亦是同一种文化思潮,即当中国政治逐步走向理性化的改革道路的时候,中国人那原来紧密依靠在国家政治层面上的精神、信仰,应当如何再度建构,挂搭在何处才好?它们牵涉了人类文明历史上第三种革命模式的现代转型,而不仅仅是中国人信仰危机的解决。

如果说,“专制制度可以不要宗教信仰而进行统治,而自由的国家却不能如此。”因为,具有社会性存在形式的宗教,乃是教导人们如何掌握、行使自由技巧的主要方法之一。^②与此相应的是,在现代社会的宗教需求过程中,当代中国社会的宗教寻求,也必须具有一种适应国家权力变迁形式的制度呈现,方才能够为宗教信徒作为现代公民而表达其公民自由技巧。这就是以一种法律实体的形式来给予表达的宗教社会性,从而使当代中国宗教逐步发育成为一个社会存在、表达出一个社会存在子系统的社会学意义。这既是当代中国宗教的基本存在方式,亦是中国宗教社会学体系得以展开、演进的逻辑基点。

^① 杜维明:《东亚价值与多元现代化》,中国社会科学出版社2001年版,第33页。

^② 托克维尔:《论美国的民主》上卷,商务印书馆1996年版,第336、341页。

一个最基本的思想信念就是，“国家要继续生存，其惟一可能的办法，便是两种宗教按照一定的规定有限地共存。……它仍是建立在现代社会的新政权的自主表示，将俗权与教权分开，给国家权利与宗教信仰权利划定界限。……规划出国家摆脱宗教影响的蓝图。”^①

“因此，还是让我们把理性留给哲人，不要过于强烈地坚持让它插手对人的统治吧。一切文明的主要动力并不是理性，倒不如说，尽管存在着理性，文明的动力仍然是各种感情——比如尊严、自我牺牲、宗教信仰、爱国主义以及对荣誉的爱。”^②

所以，宗教的社会化方式，一方面，是能够使中国宗教从传统的精神信仰所具有的公私、正邪双向对立中解脱出来，另一方面，是能够让宗教、信仰等类似的精神因素，具有一个制度化、团体化、社会化的存在形式，让宗教的社会性^③在当代中国社会的变迁过程中充分地表达出来，让个人的精神权利、信仰、尊严、感情亦同时得以舒畅地表达。如同人们以理性来根除宗教、信仰的幼稚病一样，理性的使命只能在于一个适度的表达，一个制度化的表达。否则，理性的宗教要比其他宗教对于人类的灾害更加暴烈，无可防备，即使是处在一种意识状态之中亦可毁灭于一旦。

伴随着当代中国的社会变革及其社会变迁的深化，宗教的作用已经日益取得了一种社团形式，受到国家政府及社会民间的特别关注。宗教现状的变动及其宗教组织、宗教行为等问题，或与当代中国社会的改革与变迁相关，或与宗教传统的转型紧密联系，均在不同层面上体现了一些新的时代特征与社会形式，并在相当程度上已经成为国内社会进步乃至影

① 乔治·利维：《宗教战争》，商务印书馆2000年版，第144—145页。

② 古斯塔夫·勒庞：《乌合之众：大众心理研究》，中央编译局出版社2004年版，第94页。

③ 金耀基曾经提出“社会性儒学”(social confucianism)这个概念，认为这个“社会性儒学”并非严格的信仰体系，而可以说它是一组指导社会行为的原则，以用来指导人们处理家庭及家庭外部的社会关系。在今日“后期儒学”时代，那种“帝制儒学”或“制度化儒学”，在东亚地区的华人社会中都不存在，却因此而构成了一种社会性的儒学，显示了在一种非儒家的环境之中，人们找到了一种新的和再生的表达方式——在日常生活中所依循的儒家信念和价值观念。这也可以称为工具理性主义的儒学。参见金耀基：《中国社会与文化·东亚经济发展的文化诠释》，香港牛津大学出版社1993年版，第165—166页。本处所说的宗教社会性，与此稍异，主要指与国家权力相对而言的社会学意义上的社会性，如宗教的社团性、专业型，等等。

响社会稳定的重要因素之一。

虽然,“宗教团体在神权政治体制中与国家体制完全结成一体,但在多元社会中,它们通常都是在私人领域活动,例外的情形是它们企图通过志愿活动或公共对话,对整个社会的福利事宜施加影响。……尤其是当它们在自己成员范围之外还向公众提供某种服务或政策建议时,就更是如此。”^①如此,宗教可以从国家政治的肩膀上卸任,卸掉这副重担,淡化它本身的国家权力、意识形态色彩,让它在社会民间落地,成为社会的事务、社会自我组织的责任,以免宗教问题变质成为政治权力问题,殃及池鱼,从宗教领域越界影响政治稳定。

尽管私人领域的建构在中国社会变迁之中尚需一个过程,但是,宗教行动的团体、组织形式,则能促使宗教行动及私人信仰转变成为一种现代社会认可的交往结构及其行动逻辑,兼顾宗教信徒和公民的双重身份,支撑私人信仰及其权利,进而构成一种“制度化的个人主义”或者是“团体化的私人信仰”。

在此基础上,个人信仰自由的社会意义才得以突出,其意义几乎等同于当代中国第一次把合理的私人财产列入宪法保护范围一样。它可能让公共信仰获得真正的公共型社会存在形式,^②而把私人信仰真正地变成私人的精神权利。这就是说,在当代宪政建设之中,有一个非常重要的问题,就是国家世俗权力与私人—公民精神权利的制度分离。这是一个相当重要的两权分离。只有此两者的制度分割,公民的最基本的精神权利才能得到根本的尊重和保护。否则,宪政建设就有可能落空。

在这里,“一旦宗教被定义为‘私人事务’,个人就有可能从‘终极’意义的聚集中挑选他认为合适的东西——只听从有他的社会经历所决定的偏好的引导。”^③而宗教群体的社会组织形式或者是社团形式的宗教组织,它们能够将此“私人事务”整合成为社会公共事务,纳入当代社会法律

① 托马斯·雅诺斯基:《公民与文明社会》,辽宁人民出版社2000年版,第19页。

② 公共信仰应当奉行汉斯·昆提倡的“公共利益原则”,但公共利益同个人兴趣相比较有优先——只要(不同于法西斯主义的“先公后私”!)个人的尊严和人的权利得到保障。参见汉斯·昆:《世界伦理构想》,三联书店2002年版,第65页。

③ 托马斯·卢克曼:《无形的宗教:现代社会中的宗教问题》,香港道风山汉语基督教文化研究所1995年版,第119—120页。

规范之中。尽管在当代中国社会中,这个规范的建构还在进行,国家、政治等公共权力秩序对于个人意识与个性的形成尚有重大的影响,并通过这些制度功能上的合理“机制”对个人予以大量的行为控制,然作为公民个人的宗教信仰在一定程度上已基本成为一种私人的现象,成为宪法保护的私人权利了。

也许,这个精神权利伴随着合法性私人财产权的保护条例被写入宪法,就成为了当代中国社会变迁中最具革命性的品质之一,功能整合与监控型制度下的职能分隔,给个人的精神信仰留下了未加组织的一个领域。虽然这个很难说就是来自社会变迁的结构间隙中出现的所谓“私人领域”,然而这已经为宗教信仰自由中的私人事务构成提供了基本的空间。正因如此,宗教行动的团体形式才构成了国家、权力、社会、公民间在精神权利层面的交往中介之一,改变了传统中国以革命与受命作为社会结构与个人生活的中间逻辑。

这种社会化、团体化的宗教行动模式,在国家与社会、社会与个人之间提供了一种范畴性的理解或者是类型化的知识,可以将社会奠基于抽象和一般性的社会关系,而非传统共享的价值规范。用马克斯·韦伯的话说,一个宗教教派的成员就意味着是一种道德品质的证书。它确保了一个人在社会中的信用关系,从而直接提供了一个降低交易成本的保障。^①而宗教行动的团体化模式,正是为中国社会提供了一种社会、个人之间信用关系的基本保障。

由于简单社会没有团体,也缺乏团体关联。当社会变得更加复杂,团体的需求就会变得更多、变化也就更大,这时候便会自然而然地另外形成一些社会团体来稳定社会中的各种集团关系。随着专业化程度和社会复杂性的提高,社会将需要更多的社会团体,也会出现更多的团体,因为以新生的社会团体来满足需求,是社会生活的基本特性。

换言之,在团体形式的宗教行动中,私人信仰与宗教系统信任的相互结合,就能够使精神关怀秩序与一种普遍化的程序技术整合。就在这些宗教组织层面,它提供了宗教信徒彼此互动、形成共识的模式;而当代社会的力量则能够改变这些互动和共识达成的模式。

^① 引自李猛:《论抽象社会》。《社会学研究》1999年第1期。

以此观之,今日的信仰危机,主要在于政教关系模式的整合,把世俗权力与精神权利等同起来,导致宗教制度上自我认同以及它在社会表达形式上的衰败——即作为正式团体宗教的衰败。宗教只能成为个人试图摆脱其孤独,追求个人心志安宁的私人事务。对此,宗教组织就无法利用自己的组织资源去解决冲突,加强合作权威的组织、程序和规范。

当代中国的宗教组织,其法定之社会属性乃属于“社会性专业团体”。在宗教传统上,这是一个制度化的变迁。宗教团体的利益,获得了传统社会所没有的专业化、社会化的表达方式。宗教现象转变为社会现象,宗教管理成为社团治理。宗教团体具有了民事流转能力。这种专业式团体的宗教行动逻辑,能够使私人信仰的表达方式获取一种团体式的专业方式,促使当代中国社会公民的精神资源在一个民间组织的规范之中得到自由的组织和运作。^①特别是当它们能够以此组织形态接受国家权力秩序对于它的政治要求或法律规范的时候,该宗教组织实际上就是在以不同于法律的形式,参与人们的全部社会存在及其生活构成。其生命力,不仅体现在“将宗教的法律方面纳入其关于神圣事务的观念中”,同时也体现在“法律组织及宗教团体内的组织和程序”中,进而呈现在“包括宗教团体在内的更大社会中的组织与程序”中。^②

作为社会变迁、权力秩序改革的结果,当代中国的宗教团体及其组织,作为当代社会的社会团体之一,互动在国家与社会之间,其活动其组织已经将国家、社会、个人、宗教、组织之间的认同相互联结,促进了非政府非市场的社会实践活动。它虽然模糊了私域与公域之间的功能及界限,却也打造了国家和社会之间的中间地带或第三领域。^③它在中国宗教

① 所谓“组织化”的定义:利益表达的方式及合法性(包括法院系统参与行政和解释法规);利益团体在政策执行中的作用;利益团体自我组织过程的常规化(组织和成员达成稳定的关系)。Claus Offe, *disorganised Capitalism*, p. 236—237, Policy Press, 1985. 引自张静:《法团主义》,社会科学文献出版社1998年版,第77页。

② 哈罗德·J. 伯尔曼:《法律与宗教》,三联书店1991年版,第124—125页。

③ 黄宗智:国家与社会的二元对立的研究模式,并不适宜于中国社会的研究。我们需要转向一种三分的概念,即在国家与社会之间存在着一个第三空间,而国家与社会都参与其间。“国家与社会相互渗透,模糊了私人领域与公共领域之间的界线。”(黄宗智主编:《中国研究的范式问题讨论》,社会科学文献出版社2003年版,第262页)。然他“三分”的概念应当使国家、社会、个人均能相互渗透而非成为“三元”的存在,因彼此之间并不具有自主的社会性。

的组织结构的变迁表明,国家与社会两边的权力秩序均发生了变化,其特征表现为“双重体制”下公私利益的混合行动模式。虽然“公域”和“私域”的分离并不明显,但社会团体的空间已明显扩大。梁漱溟指出的两大空白,正在被真正地填补。

这或许就是第三种革命模式能够自我改革的相当关键的一步。倘若个人的精神权利正以现代社会的公民权得以关注并被建构,那么,曾以精神建构为价值核心的政治革命亦可能被分解为若干不同的社会层次。在此情形之下,中国人即使再度发生信仰危机,那也会超越精神建构层面的公私、正邪之间的冲突,只局限于某个宗教社团内部,而不会危及整个国家并转换成为所有中国人的信仰危机了。

主要参考文献

中文文献

- 吕大吉:《宗教学通论新编》上、下卷,中国社会科学出版社 2002 年版。
- 金耀基:《金耀基自选集》,上海教育出版社 2002 年版。
- 葛剑雄:《统一与分裂——中国历史的启示》,三联书店 1994 年版。
- 杜赞奇:《文化、权力和国家:1900—1942 年的华北农村》,江苏人民出版社 2003 年版。
- 马克斯·韦伯:《经济与社会》上、下卷,商务印书馆 1998 年版。
- 邹谠:《二十世纪中国政治》,香港牛津大学出版社 1994 年版。
- 张立文:《和合学概论》上、下卷,首都师范大学出版社 1996 年版。
- 王铭铭、王斯福主编:《乡土社会的秩序、公正与权威》,中国政法大学出版社 1997 年版。
- 史宗主编:《20 世纪西方宗教人类学文选》,上海三联书店 1995 年版。
- 张静主编:《国家与社会》,浙江人民出版社 1998 年版。
- 国际儒学联合会编:《儒学与世界和平及社会和谐》,首都师范大学出版社 1999 年版。
- 张岱年、程宜山:《中国文化与文化论争》,中国人民大学出版社 1997 年版。
- 田广清:《和谐论:儒家文明与当代社会》,中国华侨出版社 2000 年版。
- 陈荣耀:《追求和谐》,上海社会科学院出版社 1995 年版。
- 杨立武:《和谐天下》,四川人民出版社 1995 年版。

- 苏国勋:《理性化及其限制:韦伯思想引论》,上海人民出版社 1988 年版。
- 秦家懿、孔汉思:《中国宗教与基督教》,三联书店 1990 年版。
- 汤一介:《中国传统文化中的儒释道》,中国和平出版社 1988 年版。
- 任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社 1990 年版。
- 王明:《道家与传统文化研究》,中国社会科学出版社 1995 年版。
- 任继愈主编:《中国佛教史》1—3 卷,中国社会科学出版社 1981—1988 年版。
- 邓正来:《自由与秩序——哈耶克社会理论的研究》,江西教育出版社 1999 年版。
- 戴康生、彭耀主编:《宗教社会学》,社会科学文献出版社 2000 年版。
- 李申:《中国儒教史》上、下卷,上海人民出版社 1999 年版。
- 孙尚扬:《宗教社会学》,北京大学出版社 2001 年版。
- 费孝通:《乡土中国》。《费孝通文集》第 5 卷,群言出版社 1999 年版。
- 托克维尔:《论美国的民主》上、下卷,商务印书馆 1996 年版。
- 朱国华:《权力的文化逻辑》,上海三联书店 2004 年版。
- 齐格蒙特·鲍曼:《现代性与矛盾性》,商务印书馆 2003 年版。
- 安东尼·吉登斯:《社会的构成》,三联书店 1998 年版。
- 李亦圆:《人类的视野》,上海文艺出版社 1996 年版。
- 罗伯特·贝拉:《德川宗教:现代日本的文化渊源》,三联书店 1998 年版。
- 罗伯特·默顿:《社会研究与社会政策》,三联书店 2001 年版。
- 柯武刚、史漫飞:《制度经济学——社会秩序与公共政策》,商务印书馆 2000 年版。
- 托马斯·卢曼:《宗教教义与社会演化》,香港汉语基督教文化研究所 1998 年版。
- 郭春梅、张庆捷:《世俗迷信与中国社会》,宗教文化出版社 2001 年版。
- 费孝通:《乡土中国生育制度》,北京大学出版社 1998 年版。
- 罗竹风主编:《中国社会主义时期的宗教问题》,上海社会科学院出版社 1987 年版。
- 马林诺夫斯基:《巫术、科学、宗教与神话》,上海文艺出版社 1987 年版。
- 王铭铭:《社区的历程:溪村汉人家族的个案研究》,天津人民出版社 1997 年版。

- 王铭铭、潘忠党主编:《象征与社会:中国民间文化的探讨》,天津人民出版社 1997 年版。
- 保罗康·纳顿:《社会如何记忆》,上海人民出版社 2000 年版。
- 邓正来:《国家与社会——中国市民社会研究》,四川人民出版社 1997 年版。
- 王沪宁:《当代中国村落家族文化——对中国社会现代化的一项探索》,上海人民出版社 1991 年版。
- 张静:《法团主义》,社会科学文献出版社 1998 年版。
- 梁启超:《饮冰室合集》,中华书局 2003 年版。
- 古斯塔夫·勒庞:《革命心理学》,吉林人民出版社 2004 年版。
- 杰弗里·亚历山大编:《迪尔凯姆社会学》,辽宁教育出版社 2001 年版。
- 孔飞力:《叫魂:1768 年中国妖术大恐慌》,上海三联书店 1999 年版。
- 罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克:《信仰的法则:解释宗教之人的方面》,中国人民大学出版社 2004 年版。
- 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社 1987 年版。
- 埃米尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,上海人民出版社 1999 年版。
- 黑格尔:《宗教哲学》,中国社会科学出版社 1999 年版。
- 余英时:《中国思想传统的现代诠释》,江苏人民出版社 1998 年版。
- 康德:《纯粹理性批判》,商务印书馆 1960 年版。
- 李秋零编译:《康德论上帝与宗教》,中国人民大学出版社 2004 年版。
- 贺麟:《文化与人生》,商务印书馆 1988 年版。
- 塞奇·莫斯科维奇:《群氓的时代》,江苏人民出版社 2003 年版。
- 杨孝濬:《中西文化在人际关系上的异同》,台湾文物供应社 1982 年版。
- 杜维明:《东亚价值与多元现代化》,中国社会科学出版社 2001 年版。
- 罗家德:《社会网分析讲义》,社会科学文献出版社 2005 年版。
- 费孝通:《乡土中国》,三联书店 1985 年版。
- 杨宜音主编:《中国社会心理学评论》第 1 辑,社会科学文献出版社 2005 年版。
- 金耀基:《中国社会与文化》,香港牛津大学出版社 1993 年版,第 20 页。
- J. D. 亨特:《文化战争》,中国社会科学出版社 2000 年版。
- 杨联陞:《报——中国社会关系的一个基础》,香港中文大学出版社 1987

- 年版。
- 中国思想研究委员会编：《中国思想与制度论集》，台湾联经出版公司 1979 年版。
- 詹姆斯·R. 汤森等：《中国政治》，江苏人民出版社 2004 年版。
- 杜维明：《现代精神与儒家传统》，三联书店 1998 年版。
- 尼克拉斯·卢曼：《权力》，上海人民出版社 2005 年版。
- 汤玛斯·戴伊：《权力与社会》，台湾桂冠图书有限公司 2000 年版。
- 杜赞奇：《文化、权力与国家》，江苏人民出版社 1995 年版。
- 李申：《中国儒教论》，河南人民出版社 2004 年版。
- 邓正来、J. C. 亚历山大编：《国家与市民社会——一种社会理论的研究路径》，中央编译局出版社 1999 年版。
- 米歇尔·福柯：《规训与惩罚》，三联书店 2004 年版。
- 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，三联书店 2003 年版。
- 姚雨蓁编纂：《大清律例会通新纂》，台湾文海出版社 1964 年版。
- 彼特·布劳：《社会生活中的交换和权力》，台湾桂冠图书有限公司 1999 年版。
- 林南：《社会资本——关于社会结构与行动的理论》，上海人民出版社 2005 年版。
- 刘世定：《占有、认知与人际关系——对中国乡村制度变迁的经济社会学分析》，华夏出版社 2003 年版。
- 鲁道夫·奥托：《论“神圣”》，四川人民出版社 1995 年版。
- 费孝通：《美国和美国人》，三联书店 1985 年版。
- 孙立平：《转型与断裂——改革以来中国社会结构的变迁》，清华大学出版社 2004 年版。
- 青井和夫：《社会学原理》，华夏出版社 2002 年版。
- 叶启政：《制度化的社会逻辑》，台湾东大图书公司 1992 年版。
- 林富士主编：《礼俗与宗教》，中国大百科全书出版社 2005 年版。
- 周晓虹主编：《中国社会与中国研究》，社会科学文献出版社 2004 年版。
- 罗家德：《社会网分析讲义》，社会科学文献出版社 2005 年版。
- 康乐、彭明辉主编：《史学方法与历史解释》，中国大百科全书出版社 2005

- 年版。
- 刘创楚、杨庆堃：《中国社会：从不变到巨变》，香港中文大学出版社 1989 年版。
- 许倬云：《许倬云自选集》，上海教育出版社 2002 年版。
- 童星主编：《发展社会学与中国现代化》，社会科学文献出版社 2005 年版。
- 詹姆斯·S. 科尔曼：《社会理论的基础》（上、下），社会科学文献出版社 1999 年版。
- 段玉民：《相国寺——在唐宋帝国的神圣和凡俗之间》，巴蜀书社 2004 年版。
- 康芒斯：《制度经济学》上、下册，商务印书馆 1962 年版。
- 道格拉斯·诺思：《经济史中的结构与变迁》，上海三联书店、上海人民出版社 1995 年版。
- 邓肯·米切尔主编：《新社会学词典》，上海译文出版社 1987 年版。
- 比尔·莫耶斯等：《美国心灵——关于这个国家的对话》，三联书店 2004 年版。
- 文崇一：《历史社会学——从历史中寻找模式》，台湾三民书局 1995 年版。
- 朱国华：《权力的文化逻辑》，上海三联书店 2004 年版。
- 金耀基：《金耀基社会文选》，台湾幼狮文化事业公司 1985 年版。
- 顾忠华：《韦伯学说》，广西师范大学出版社 2004 年版。
- 马克斯·韦伯：《中国的宗教·宗教与世界》，广西师范大学出版社 2004 年版。
- 杭之：《一苇集》，三联书店 1991 年版。
- 顾忠华：《韦伯〈新教伦理与资本主义精神〉导读》，广西人民出版社 2005 年版。
- 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社 1987 年版。
- 陈弱水、王汎森主编：《思想与学术》，中国大百科全书出版社 2005 年版。
- 金子荣一：《韦伯的比较社会学》，台湾水牛出版社 1969 年版。
- 墨子刻：《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》，江苏人民出版社 1995 年版。
- 任继愈主编：《宗教问题争论集》，宗教文化出版社 2000 年版。
- 唐君毅：《中国文化之精神价值》，台湾正中书局 1979 年版。

- 傅佩荣:《儒道天论发微》,台湾学生书局 1985 年版。
- 李杜:《中西哲学思想中的天道与上帝》,台湾联经出版事业公司 1991 年版。
- 陈来:《古代宗教与伦理——儒教思想根源》,三联书店 1996 年版。
- 詹鄞鑫:《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》,江苏古籍出版社 1992 年版。
- 林治平主编:《现代人心灵的真空及其补偿》,台北宇宙光出版社 1988 年版。
- 王治心:《中国宗教思想史大纲》,中华书局 1933 年版。
- 余英时:《现代儒学论》,上海人民出版社 1998 年版。
- 让-皮埃尔·韦尔南:《神话与政治之间》,三联书店 2001 年版。
- S. N. 艾森斯塔特:《帝国的政治体系》,贵州人民出版社 1992 年版。
- 太史文:《幽灵的节日》,浙江人民出版社 1999 年版。
- 张珣、江灿腾合编:《当代台湾宗教研究导论》,宗教文化出版社 2004 年版。
- 涂肇庆、林益民主编:《改革开放与中国社会——西方社会学文献述评》,香港牛津大学出版社 1999 年版。
- 曼瑟尔·奥尔森:《集体行动的逻辑》,上海人民出版社、上海三联出版社 2003 年版。
- 罗纳德·德沃金:《自由的法——对美国宪法的道德解读》,上海人民出版社 2001 年版。
- 爱德华·希尔斯:《论传统》,上海人民出版社 1991 年版。
- 汉娜·阿伦特:《人的条件》,上海人民出版社 1999 年版。
- 蔡少卿:《中国秘密社会》,浙江人民出版社 1989 年版。
- 克利福德·格尔兹:《文化的解释》,上海人民出版社 1999 年版。
- 林本炫:《台湾的政教冲突》,台湾稻香出版社 1994 年版。
- 古斯塔夫·勒庞:《乌合之众——大众心理研究》,中央编译局出版社 2004 年版。
- 林毓生:《中国意识的危机》,贵州人民出版社 1986 年版。
- 刘小枫:《儒家革命精神源流考》,上海三联书店 2000 年版。
- 刘源:《商周祭祖礼研究》,商务印书馆 2004 年版。

- 李亦圆:《宗教与神话》,广西师范大学出版社 2004 年版。
- 马克斯·韦伯:《经济与社会》上、下,商务印书馆 1998 年版。
- 赫伯特·芬格莱特:《孔子:即凡而圣》,江苏人民出版社 2002 年版。
- 斯维至:《中国古代社会文化论稿》,台湾允晨文化出版公司 1997 年版。
- 高亨:《周易大传今注》,中华书局 1984 年版。
- 尚秉和:《周易尚氏学》,中华书局 1980 年版。
- 高亨:《周易古经今注》,中华书局 1984 年版。
- 黄凡:《周易:商周之交史事录》上、下,汕头大学出版社 1995 年版。
- 许卓云:《西周史》,三联书店 1994 年版。
- 柴德庚等编:《辛亥革命》,上海人民出版社 1956 年版。
- 蒙文通:《经史抉原》,巴蜀书社 1995 年版。
- 顾颉刚:《五德终始说下的政治和历史》,《古史辨》(5)下编,香港太平书局 1963 年版。
- 梁启雄:《荀子简释》,中华书局 1983 年版。
- 马克斯·韦伯:《社会学的基本概念》,广西师范大学出版社 2005 年版。
- 尼格尔·多德:《社会理论与现代性》,社会科学文献出版社 2002 年版。
- 皮埃尔·布尔迪厄、华康德:《实践与反思》,中央编译出版社 1998 年版。
- 道格拉斯·凯尔纳等:《后现代理论:批判性的质疑》,中央编译出版社 2004 年版。
- 夏光:《后结构主义与后现代社会理论》,社会科学文献出版社 2003 年版。
- 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,华夏出版社 2003 年版。
- 亚伯纳·柯恩:《权力结构与符号象征》,台湾金枫出版社 1987 年版。
- 高宣扬:《布尔迪厄》,台湾生智文化事业公司 2002 年版。
- 乔纳森·特纳:《社会学理论的结构》(上、下),华夏出版社 2001 年版。
- 布尔迪厄:《文化资本与社会炼金术》,上海人民出版社 1997 年版。
- 列文森:《儒教中国及其现代命运》,中国社会科学出版社 2000 年版。
- 李安宅:《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》,上海人民出版社 2005 年版。
- 熊十力:《原儒》,台北明文书局 1988 年版。
- 黄进兴:《优人圣域:权力、信仰与正当性》,台湾允晨出版公司 1994 年版。
- 理雅各:《礼记》,香港大学出版社 1967 年版。
- 牟宗三:《政道与治道》,台湾学生书局 1980 年版。

- 昂格尔:《现代社会中的法律》,中国政法大学出版社 1994 年版。
- 托马斯·F. 奥戴、珍妮特·奥戴·阿维德:《宗教社会学》,中国社会科学出版社 1990 年版。
- 王铭铭:《社会人类学与中国研究》,三联书店 1997 年版。
- 西摩·马丁·李普塞特:《一致与冲突》,上海人民出版社 1997 年版。
- 齐格蒙特·鲍曼:《现代性与矛盾性》,商务印书馆 2003 年版。
- 《费孝通文集》第 5 卷,群言出版社 1999 年版。
- 保罗·蒂利希:《政治期望》,四川人民出版社 1989 年版。
- J. C. 亚历山大:《新功能主义及其后》,江苏译林出版社 2003 年版。
- 中野实:《宗教与政治》,日本东京新评论社 1998 年版。
- 邢福增:《当代中国政教关系》,香港建道神学院基督教与中国文化研究中心 1999 年版。
- 京特·雅可布斯:《规范·人格体·社会》,法律出版社 2001 年版。
- 张舜徽:《周秦道论发微》,中华书局 1982 年版。
- 黄仁宇:《放宽历史的视野》,中国社会科学出版社 1998 年版。
- 马克斯·韦伯:《儒教与道教》,江苏人民出版社 1993 年版。
- 张德胜:《儒家伦理与秩序情结——中国思想的社会学诠释》,台湾远流图书公司 1989 年版。
- 贝拉:《德川宗教:现代日本的文化渊源》,三联书店、香港牛津出版社 1998 年版。
- 杜赞奇:《从民族国家拯救历史——民族主义话语与中国现代史研究》,社会科学文献出版社 2003 年版。
- 张荣明:《中国的国教》,中国社会科学出版社 2001 年版。
- 张立文:《和合学概论》,首都师范大学出版社 1996 年版。
- 赵吉惠等主编:《中国儒学史》,中州古籍出版社 1993 年版。
- 罗伯特·默顿:《社会研究与社会政策》,三联书店 2001 年版。
- 孙宽平主编:《转轨、规制与制度选择》,社会科学文献出版社 2004 年版。
- 乔治·瑞泽尔:《后现代社会理论》,华夏出版社 2003 年版。
- 张灏:《危机中的中国知识分子——寻求秩序与意义》,山西人民出版社 1988 年版。
- 邓正来:《自由与秩序——哈耶克社会理论的研究》,江西教育出版社

- 1999年版。
- 刘泽华主编:《中国传统政治哲学与社会整合》,中国社会科学出版社2000年版。
- 弗里德利希·冯·哈耶克:《自由秩序原理》上、下,三联书店1997年版。
- 托马斯·雅诺斯基:《公民与文明社会》,辽宁教育出版社2000年版。
- 托马斯·卢克曼:《无形的宗教——现代社会中的宗教问题》,香港道风山汉语基督教文化研究所1995年版。
- 弗里德利希·冯·哈耶克:《法律、立法与自由》1—3卷,中国大百科全书出版社2000年版。
- 清水和夫:《社会学原理》,华夏出版社2002年版。
- 托马斯·F. 奥戴、珍妮特·奥戴·阿维德:《宗教社会学》,中国社会科学出版社1990年版。
- 亚伯纳·柯恩:《权力结构与符号象征》,台湾金枫出版社1987年版。
- 滋贺秀三:《中国家族法原理》,法律出版社2003年版。
- 邢福增、梁家麟:《中国祭祖问题》,香港建道神学院1997年版。
- 黄进兴:《圣贤与圣徒》,北京大学出版社2005年版。
- 塔尔格特·帕森斯:《社会行动的结构》,江苏译文出版社2004年版。
- 尤尔根·哈贝马斯:《合法化危机》,上海人民出版社2000年版。
- 梁丽平:《中国人的宗教心理——宗教认同的理论分析与实证研究》,社会科学文献出版社2004年版。
- 庞朴:《稷莠集》,上海人民出版社1988年版。
- 牟博编:《留美哲学博士文选·中西哲学比较研究卷》,商务印书馆2002年版。
- 冯友兰:《中国哲学史新编》,中华书局1980年版。
- 侯外庐等:《中国思想通史》。
- 庞朴:《文化一隅》,中州古籍出版社2005年版。
- 李泽厚:《论语今读》,安徽人民出版社1998年版。
- 罗纳德L. 约翰斯通:《社会中的宗教——一种宗教社会学》,四川人民出版社1991年版。
- 彼特·贝格尔:《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》,上海人民出版社1991年版。

- 杨敏:《社会行动的意义效应》,中国人民大学出版社 2005 年版。
- 刘泽华、张荣明等:《公私观念与中国社会》,中国人民大学出版社 2003 年版。
- 香农·L. 荣格:《宗教与美国现代社会》,今日中国出版社 1992 年版。
- 孙尚扬:《宗教社会学》,北京大学出版社 2001 年版。
- 林荣洪编:《近代华人神学文献》,香港中国神学研究院 1986 年版。
- 黄光国等:《面子——中国人的权力游戏》,中国人民大学出版社 2005 年版。
- 弗朗西斯·福山:《信任》,海南出版社 2001 年版。
- 刘平:《文化与叛乱》,商务印书馆 2002 年版。
- 李向平:《王权与神权》,辽宁教育出版社 1991 年版。
- 李向平:《祖宗的神灵》,广西人民出版社 1989 年版。
- 南炳文主编:《佛道秘密宗教与明代社会》,天津古籍出版社 2002 年版。
- 王利民:《法律思想与法律制度》,中国政法大学出版社 2000 年版。
- 顾吉辰:《宋代佛教史稿》,中州古籍出版社 1993 年版。
- 陈昌文:《道教人格的社会形态》,四川人民出版社 2004 年版。
- 学愚:《人间佛教的社会和政治参与》,香港中文大学人间佛教研究中心 2005 年版。
- 王明:《太平经合校》,中华书局 1960 年版。
- 严耀中:《中国宗教与生存哲学》,学林出版社 1991 年版。
- 黎志添主编:《道教研究与中国宗教文化》,香港中华书局 2003 年版。
- 侯杰、范丽珠:《世俗与神圣:中国民众的宗教意识》,天津人民出版社 2001 年版。
- 乔治·西美尔:《现代人与宗教》,香港汉语基督教文化研究所 1997 年版。
- 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》上、下,社会科学文献出版社 2000 年版。
- 克里斯蒂安·乔基姆:《中国的宗教精神》,中国华侨出版公司 1991 年版。
- 《许倬云自选集》,上海教育出版社 2002 年版。
- 赵世瑜:《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,三联书店 2002 年版。
- 秦宝琦:《中国地下社会》,学苑出版社 2004 年版。
- 郭于华主编:《仪式与社会变迁》,社会科学文献出版社 2000 年版。

- 马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海人民出版社 1998 年版。
- 程啸：《晚清乡土意识》，中国人民大学出版社 1990 年版。
- 梁其姿：《施善与教化：明清的慈善组织》，河北教育出版社 2001 年版。
- 莫里斯·弗里德曼：《中国东南的宗族组织》，上海人民出版社 2000 年版。
- 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》上、下，中华书局 1983 年版。
- 侯旭东：《五、六世纪北方民众佛教信仰》，中国社会科学出版社 1998 年版。
- 谢和耐：《中国 5—10 世纪的寺院经济》，上海古籍出版社 2004 年版。
- 宁可、郝春文辑：《敦煌社邑文书辑校》，江苏古籍出版社 1997 年版。
- 秦晖：《政府与企业以外的现代化》，浙江人民出版社 1999 年版。
- 许理和：《佛教征服中国》，江苏人民出版社 1998 年版。
- 潘桂明：《中国居士佛教史》上、下，中国社会科学出版社 2000 年版。
- 杜继文、魏道儒：《中国禅宗通史》，江苏古籍出版社 1993 年版。
- 中国社会科学院历史研究所清史研究室编：《清史资料》第 3 辑，中华书局 1982 年版。
- 梁景之：《清代民间宗教与乡土社会》，社科文献出版社 2004 年版。
- 郑志明：《无声老母信仰渊源》，台湾文史出版社 1985 年版。
- 欧大年：《中国民间宗教教派研究》，上海古籍出版社 1993 年版。
- S·斯普林克尔：《清代法制导论》，中国政法大学出版社 2000 年版。
- 三石善吉：《中国的千年王国》，上海三联书店 1997 年版。
- 艾瑞克·霍布斯鲍姆：《革命的年代：1789—1848》，江苏人民出版社 1999 年版。
- 塞缪尔·P·亨廷顿：《变化社会中的政治秩序》，三联书店 1989 年版。
- 尹伊君：《社会变迁的法律解释》，商务印书馆 2003 年版。
- 黄仁宇：《赫逊河畔谈中国历史》，三联书店 1992 年版。
- 史扶邻：《孙中山与中国革命的起源》，中国社会科学出版社 1981 年版。
- 陈锡祺主编：《孙中山年谱长编》，中华书局 1991 年版。
- 张贻玖：《毛泽东读史》，中国友谊出版公司 1991 年版。
- 《毛泽东选集》，人民出版社 1969 年版。
- 柴德庚等编：《辛亥革命》，上海人民出版社 1956 年版。
- 亚历山大·托克维尔：《旧制度与大革命》，商务印书馆 1992 年版。

- 朱学勤:《风声·雨声·读书声》,三联书店 1994 年版。
- 卜正民:《为权力祈祷——佛教与晚明中国士绅社会的形成》,江苏人民出版社 2005 年版。
- 《现代佛教学术丛刊》,台湾大乘文化出版社 1971 年版。
- 《梁启超哲学思想论文选》,北京大学出版社 1984 年版。
- 《章太炎政论选集》,上海人民出版社 1985 年版。
- 《宗仰上人集》,华中师范大学出版社 1999 年版。
- 黄夏年主编:《圆瑛集》,中国社会科学出版社 1995 年版。
- 王兴国:《毛泽东与佛教》,中国书籍出版社 1996 年版。
- 黄夏年主编:《巨赞集》,中国社会科学出版社 1995 年版。
- 释印顺编著:《太虚法师年谱》,宗教文化出版社 1995 年版。
- 陈建华:《革命的现代性:中国革命话语考论》,上海古籍出版社 2000 年版。
- 冯客:《近代中国之种族观念》,江苏人民出版社 1999 年版。
- 丁学良:《共产主义后与中国》,香港牛津大学出版社 1994 年版。
- 《国史浮海开新录——余英时教授荣退论文集》,台湾联经出版公司 2002 年版。
- 罗章龙:《非宗教论》,巴蜀书社出版。
- 于本源:《清王朝的宗教政策》,中国社会科学出版社 1999 年版。
- 陈晋:《毛泽东的文化性格》,中国青年出版社 1991 年版。
- 赛达·斯柯克波尔(Theda Skocpol):《现代社会革命论——比较历史社会学的理论和方法》,日本岩波书店 2001 年版。
- 《太虚大师全书》,上海大法轮书局 1948 年版。
- 姜义华主编:《港台及海外学者论近代中国文化》,重庆人民出版社 1987 年版。
- 陈喜贵:《维护政治理性——雷蒙·阿隆的政治哲学》,中央编译出版社 2004 年版。
- 周策纵:《五四运动:现代中国的思想革命》,江苏人民出版社 1996 年版。
- 晓峰、明军主编:《毛泽东之谜》,中国人民大学出版社 1992 年版。
- 费正清:《伟大的中国革命(1800—1985)》,世界知识出版社 2000 年版。
- 王家平:《文化大革命时期诗歌研究》,河南大学出版社 2004 年版。

- 张灏:《幽暗意识与民主传统》,新星出版社 2006 年版。
- 黄夏年主编:《太虚集》,中国社会科学出版社 1995 年版。
- 李锐著,薛晓源编:《直言——李锐六十年的忧与思》,今日中国出版社 1998 年版。
- 萧延中:《晚年毛泽东》,春秋出版社 1989 年版。
- 汪澍白:《毛泽东思想的双重渊源》,厦门大学出版社 1993 年版。
- 斯图尔特·施拉姆:《毛泽东的思想》,中央文献出版社 1990 年版。
- 《毛泽东早期文稿》,湖南出版社 1990 年版。
- 斯诺:《红星照耀中国》。《斯诺文集》(3),新华出版社 1984 年版。
- 《梁漱溟全集》卷 3,山东人民出版社 2005 年版。
- 莫里斯·迈斯纳:《马克思主义、毛泽东主义与乌托邦主义》,中国人民大学出版社 2005 年版。
- 赵旭东:《权力与公正——乡土社会的纠纷解决与权威多元》,天津古籍出版社 2003 年版。
- 陈佩华、赵文词等:《当代中国农村历沧桑:毛邓体制下的陈村》,香港牛津大学出版社 1996 年版。
- 邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,商务印书馆 1999 年版。
- 王国斌:《转变的中国——历史变迁与欧洲经验的局限》,江苏人民出版社 2005 年版。
- 彼特·卡尔佛特:《革命与反革命》,吉林人民出版社 2005 年版。
- 青木昌彦:《比较制度分析》,上海远东出版社 2001 年版。
- 高宣扬:《布迪尔的社会理论》,同济大学出版社 2004 年版。
- 詹姆斯·R. 汤森等:《中国政治》,江苏人民出版社 2004 年版。
- 荆学民:《社会转型与信仰重建》,山西教育出版社 1999 年版。
- 许烺光:《宗族、种姓与社团》,台湾南天书局 2002 年版。
- 埃米尔·涂尔干:《社会分工论》,三联书店 2000 年版。
- 王名等:《民间组织通论》,时事出版社 2004 年版。
- 周雪光:《组织社会学十讲》,社会科学文献出版社 2003 年版。
- 曹正汉:《观念如何塑造制度》,上海人民出版社 2005 年版。
- 彼得·伯格、汤姆斯·乐格曼:《知识社会学:社会实体的建构》,台湾远流

- 图书公司 1991 年版。
- 伊·亚·伊林:《法律意识的实质》,清华大学出版社 2005 年版。
- 托马斯·雅诺斯基:《公民与文明社会》,辽宁人民出版社 2000 年版。
- 哈罗德·J. 伯尔曼:《法律与宗教》,三联书店 1991 年版。
- 黄宗智主编:《中国研究的范式问题讨论》,社会科学文献出版社 2003 年版。
- 苏珊·邓恩:《姊妹革命——法国革命与美国革命启示录》,上海文艺出版社 2003 年版。
- 张鸣:《乡村社会权力和文化结构的变迁(1903—1953)》,广西人民出版社 2001 年版。
- 莱茵霍尔德·尼布尔:《道德的人与不道德的社会》,贵州人民出版社 1998 年版。
- 钟国发:《神圣的突破:从世界文明视野看儒佛道三元一体格局的由来》,四川人民出版社 2003 年版。

英文文献

- John K. Fairbank, *The United State and China*. Cambridge, Mass.,: Harvard University Press, 4th ed., 1976.
- Blau, Peter M., *Approaches to the Study of Social Structure*. New York: Free Press, 1975.
- Beyer, P. "The Modern Emergency of Religions and a Global Social Psychology", *International Sociology*, Vol. 13(2), 1998.
- Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity 1991.
- Hsu, Francis L. (许烺光), *Americans and Chinese: Reflections on two cultures and their people*. New York: Garden City. 1970.
- Wolf, Arthur P., "Introduction", in Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual Chinese Society*. Stanford University Press, 1974.
- Weller, Robert P., "Bandits, Beggars, and Ghosts: the Failure of State Control Over Religious Interpretation in Taiwan". in *American Ethnologist* 12(1). 1985.

- C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of Calif. Press, 1961.
- Lucy Tan, "Ancestor Worship Judged by Scripture", in Bong Rin Ro, ed., *Christian Alternatives to Ancestor practices*. Taiwan: Asia Theological sociation, 1985.
- Li, Yih-yuan, *Chinese Geomancy and Ancestor Worship: A Further Discuss*. in ed. by William H. Newell, *Ancestors*. The Hague: Mouton Pub, 1976.
- Freedman, M. Ancestor, "Worship: Two Facests of the Chinese case". in *The Study of Chinese Society: Essays of Maurice Freedman*. Stanford University Press. 1979.
- Lien-sheng Yang, "The Norm of Reciprocity of 'Pao' as a basis for Social Relations in China", in Tohn K. Fairbank, ed., *Chinese Thought & stitutions*. Chicago: University of Chinese Press, 1957.
- Mayfair Mei-hui Yang, "Between State and Society: The Construction of Corporateness in a China Socialist factory", *The Australian Journal of Affairs*, No. 22, July, 1989.
- Waston, James L., "The Structure of Chinese Funerary Rites; Elementary Forms, Ritual Sequence, and the primacy of Performance". in ed. by James L. Waston & Evelyn S. Rawski. Berkeley, *Denth Ritual in Late and Modern China*. University of Calif. 1988.
- Granovetter, Mark S., *Economic Action and Social Structure: the Problem of Embeddedness*. *American Journal Sociology* 91(3), 1985.
- Benjamin Schwartz, *Introduction to Refletions on the May Fourth Movement: A Symposium*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Daniel L. Overyer, *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Huber Seiwert, "Collaborstion with Ma Xisha Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History", in *China Study*, Vol. 3: Published for the Institute for Chinese Studies of Oxford ed.,

- Glen Dudbridge & Frank Pieke, Leiden: Brill, 2003.
- Cohen, Myron L. , "Lineage Organization in North China", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 49: 509-534, 1990.
- Dean, Kenneth, *Taoism and Popular Cults in Southeast China*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Freedman, Maurice, *Lineage Organization in Southeast China*. London: Athlone Press, 1958.
- Gates, Hill & Robert P. Weller, "Hegemony and Chinese Folk Ideologies". *Modern China*, Vol. 13:3-16, 1987.
- Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity, 1990.
- Harrell, Steven, "The Concept of fate in Chinese folk ideology", *Modern China*, Vol. 13, 1987.
- MacInnis, Donald, *Religion in China Today: Policy & Practice*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989.
- Madsen, Richard, "The Catholic Church in China: Cultural Contradictions, Institutional Survival, and Religious Renewal", see Perry Link, Richard Madsen, and Paul G. Pick ed. , *Unofficial China*. New York: Westview Press, 1989.
- Mozingo, David & Victor Nee, "Introduction", *State and Society in Contemporary China*. Cornell University Press, 1985.
- Siu, Helen, "Recycling rituals: Politics and Popular Culture in Contemporary Rural China", *Unofficial China*, Perry Link et al eds. , New York: Westview Press, 1989.
- Skinner, G. William, "Marketing and Social Structure in Rural China", *The Journal of Asian Studies*, 24. 1:3-44; 24. 2:195-228; 24. 3:363-399, 1964-1965.
- Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Chicago University Press, 1966.
- Watson, James, "Standarding the god: The promotion of T'ien Hou Along the South China", ed. by David Johnson, Andrew Nathan, Evelyn Rawski. , *Popular Culture in Imperial China*, California:

- California University Press, 1985.
- Weller, Robert P. , "The Politics of Ritual Disguise: Repression and Response in Taiwanese Popular Religion", *Modern China* , Vol. 13: 17-39, 1987a.
- Weller, Robert P. , *Unities and Diversities in Chinese Religion*. New York & London: McMillan, 1987b.
- Wolf, Arthur, "Gods, Ghosts, and Ancestors", *Studies in Chinese Society*. Arthur Wolf ed. , Stanford: Stanford University Press, 1978.
- Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Routledge, 1970.
- Pierre Bourdieu, *Structure, Habitus, Power: Basis for a Theory of Symbolic*. 1994.
- Mary Douglas, *Purity and Danger*. London: RKP, 1966.
- Wolf, Arthur, ed. , *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford, 1974.
- Madsen, Richard, *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*. California Press, 1998.
- Bourdieu, Pierre. , *Structures, Habitus, Power: Basis for a Theory of Symbolic*. 1994.
- Chan, Anita & Madsen, Richard & Unger, Jonathan, *Chen Village: the Recent History of a Peasant Community in Mao's China*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Cohen, Abner, *Two-Dimensional Man: an Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkeley: University of California Press, 1974.

后 记

终于可以为本书的写作划上最后一个句号了。

长长地舒了一口气，同时又不自觉地倒抽了一口冷气。书是写完了，心中却十分茫然。苦磨了这么些时间，如人饮水，冷暖自知。

自从1993年出版《救世与救心——中国近代佛教复兴思潮研究》一书以来，一直就有一些念头闷在心里，捉摸着有朝一日要把它们写出来，那就是如何理解中国人的宗教和中国人的信仰，把握中国人的宗教想像力及其被嵌进权力文化中的特殊功能。

一晃十余年过去了。

这些闷在心的问题意识，日积月累，渐渐地也有了一些眉目，亦多了一些对于现实政教关系的体验和感悟，帮助我得以更好地理解传统中国政教关系模式。其后，就在一些课题的计划和安排中，慢慢地开始了这项研究，采用的方法是从历史学、宗教史到宗教社会学领域。可是，万万没有想到的是，对于这些问题的讨论，已从宗教社会学领域多少涉及了一些政治社会学的问题，或者说，中国宗教社会学的研究似乎就可以说同时是政治社会学的研究。

本书的讨论，从天命信仰开始，结束在有别于英美革命、法俄革命之外的第三种革命模式的提出。我始终有一种感觉，那就是，如果中国宗教与权力的关系没有说清楚的话，宗教与社会、个人的关系也就更加说不清楚了。至于当代中国人的信仰和精神关怀，能够挂搭于何处、能够何时走出“信仰危机”的阴影，就更是一笔糊涂账了。时下关于儒教是否为宗教，儒教是否能够复兴，儒教是否能够再度建为国教的问题，应当与这些问题的讨论紧密相关。中国历史上是否存在过国教，这本身就是一个问题。

摆在眼前的这本东西,是几个项目的集成。

它与我几乎是同时撰写的另一本书《中国当代宗教的社会学诠释》,构成了我近年来对于中国宗教的一个新解释。一本注重于当代中国宗教,一本则致力于传统宗教与权力关系及其影响的讨论。

感谢苏国勋教授、沈关宝教授、徐以骅教授、严耀中教授,他们在本书写作和项目结题、评阅的过程之中,给予我不少帮助和批评,促使本书的思考和写作具有了很大的深入和提高。

感谢上海人民出版社社长丁荣生先生,多年之前我们曾同机前往香港参加一个学术会议,友情依旧,对于我的写作亦给予了极大的帮助和鼓励。

感谢编辑李卫兄,他曾是我两本书的责编,此次再度合作,非常难得。李卫兄的耐心和关心,使我能够坐稳冷板凳,在多年的积累下具有勇气尽快完稿。

感谢博士研究生黄海波为第七章第2节撰写了初稿;感谢研究生沈弘、马兆珍、寻红霞、陈锐刚、陈朝娟等,在我右耳患了突发性耳聋,不得不中止写作,常到医院做氧疗的时候,帮助我录入和校正了大量的相关资料。

最后,还要感谢所有应当感谢的人和应当感谢的事,给我许多我原来没有的明白和清醒。

作 者

2006年2月10日