

中国人的信仰认同模式

以儒教信仰为中心

社会
2008·6
Society
第28卷

李向平 石大建

摘要:英语中的“宗教”,就西方基督教而言,是一种制度宗教;汉语中的“宗教”,则不一定指称宗教制度。中国儒教当然不等同于西方语义中的制度宗教,但无疑是一种具有宗教特征的信仰结构。杨庆堃所谓“扩散宗教”的概念,与本文讨论的中国“信仰”,及其在权力秩序和制度宗教之外那种私人、扩散式的信仰认同模式非常相似。为此,本文把儒教的信仰认同模式作为个人信仰与他人信仰、儒教信徒与其他社会成员的互动结果,并以信仰“认同”作为儒教的行动单位,同时亦作为一种分析工具,经由对儒教信仰认同规则的考察,讨论儒教信仰及其信仰群体的建构逻辑,进而分析儒教信仰经纬中国社会模式及其演变路径。

关键词:儒教现象 信仰认同 整体性认同模式 个人认同模式

一、“儒教现象”及其“信仰关系”

把儒教讲成宗教,很多中国人不喜欢,西方人也讲不清楚(史密斯,2005:140)。“儒教现象”及其概念,因为受到中国和西方宗教学话语的制约,迄今尚无达诂。所以,儒教是不是“宗教”,是一个西方和中国从来都不能解决和回答的问题。

虽然,中国人不太喜欢谈论宗教,但很喜欢谈论和强调一个人的信仰。所谓民族信仰、国家信仰、文化信仰、家族信仰等等,它们所表达的是一种“民族的”、“国家的”、“文化的”、“家族的”信仰。在这种表达方式之中,民族、国家、文化、家族等词汇,都是定义信仰内容的限定词。这种话语表达方式,指向的虽是一种信仰表达惯习,要表述的就是经由国家、民族、文化、家族等社会实体表达出来的信仰,其实质却可转为一种对国家、民族、家族、文化的信仰。

李向平 上海大学宗教与社会研究中心教授 博士生导师
石大建 上海大学社会学系 博士研究生

国家、民族、文化、家族成了信仰认同的规则。基于一种信仰所建构起来的信仰认同,其间无疑就内涵有一种制约或表达信仰的规则。为此,信仰的认同规则,可以定义为信仰者认为自身所隶属的精神范畴;而信仰认同则是信仰者个体自我概念的一部分,源自于信仰者特定的身份与知识,并由此而涉及一个信仰群体(或多个信仰群体)的成员资格及其与之紧密联系的价值与意义(方文,2008:79)。

依据社会认同理论,认同是被建构起来的,既涉及自我建构和个体化的过程,同时也关系到是谁建构了这个认同,谁是这一认同主体,以及为谁建构了这一认同模式等重要问题。把握了这些问题,大致上就能定义一种信仰认同的象征功能,并具体把握那些接受或拒绝这一认同的信仰群体。

因此,信仰可以被视为一种价值体系或精神结构。至于这些信仰认同结构,当它们被提升、建构为一种价值体系或精神结构的时候,它们的特征无疑是决定于它们所依赖的社会范畴。如果这个依赖对象是国家、民族、文化或家族制度,那么,这些出自国家、民族、文化或家族的信仰认同结构,就会把个人信仰及其认同规则建构为一种群体信仰,促使信仰者个人必然要对于这些外在的权力、利益、身份等关系形成某种依赖,使其信仰认同规则深陷在国家、民族、文化、家族等制度的制约之中,徒然保留了与信仰紧密相关的,以立德、立功、立言为核心的道德自律。因此,在中国人的汉语惯习之中,道德与信仰几乎就是同义词,或者就叫做“道德信仰”。所以,“儒教现象”并不局限于儒教体系。与其费劲地去定义儒教是不是宗教,倒不如去研究儒教信仰的构成和表达方式,集中讨论儒教的信仰结构及其表达方式,进而具体地把握中国人的信仰认同模式,把握中国宗教经验中具体的信仰实践模式。

所以,宗教认同是一种基于群体、组织的成员或范畴资格的制度化认同,而信仰认同是基于个人精神选择的个人价值认同,进而把宗教作为一种群体行动,把信仰视为一种“以认同为基础的精神单位”。信仰认同是对已存在的个人的精神归属的发现,同时也是对信仰者身份与知识的一种再建构。它或许就以宗教为归属,或者出离了宗教的体制范围,直接以个人的精神追求为宗旨。

显然,信仰认同是信仰者在实践或表达其信仰之时,自身所具有的一些信仰品质、属性及其与他人之间如何互动的问题。他们与制度宗

教认同的单一性质往往不同,信仰认同通常会具有多种认同方式,国家的、民族的、文化的、家族的等等。至于宗教认同,则能够在一定情景下,可以依据其群体信仰的制度化模式而确定出“我是谁/我们是谁”,在单位层面(unit-level)和宗教社会结构属性上,予以宗教的信仰认同一定的制约和期望。因此,信仰认同可以分别为自我认同、宗教认同、国家认同、文化认同、民族认同、家族认同等若干层面,不同的层面就会有一个相应的信仰复合体,或者把国家、民族、文化、家族等各个层面的认同因素,贯穿在自己的信仰认同之中。所以,研究这种具有特殊内涵的信仰认同及其认同模式,既可揭示一个社会结构的运行机制,亦能梳理出一个民族信仰体系、精神结构如何影响社会的内在机制,当然亦包含了与宗教信仰紧密相关的宗教社会学研究。

二、儒教“信仰中心”

依据儒教对中国文化语境的强大制约,其对“信”及其道德要求虽然具有非常之强调,但在“信”的概念中却缺乏西方宗教之“信仰”内涵。它的真实本意是一个道德概念,如诚实、信用、相信、信奉、凭据等等,缺乏神人之间的“信仰”要求。而最初使用“信仰”一词的,其实是佛教而非儒教,如《法苑珠林》九四的“生无信仰心,恒被他笑具”,唐译《华严经》十四之“人天等类同信仰”,指的是信有德、信有能、信实有、自力信和他力信等等,侧重的是个人心灵净化、精神觉悟的方法、路径及其境界。

儒家以道德信仰为主导,导致了他们与宗教的合作,促成了儒教信仰借助于宗教仪式来予以实践,但缺乏制度化的建构过程,从而使儒家虽具有了宗教内涵和宗教性特征,却不具备制度宗教的社会特征。然而,儒家的道德信仰所采取的是扩散形式,即便是儒教信仰,也不全是儒教的(宗教)信仰。它与宗教有关,亦不完全局限于宗教。因为,儒家在与宗教合作的同时,曾企图使宗教与道德分离。杨庆堃(1976:319-347)就曾提出儒家与宗教间的合作问题,认为儒教看重的道德,使它于宗教分离。所以,今日所言之儒教,实际上即为儒教信仰,而不是作为制度宗教之儒教。在此层面上,儒教信仰及其认同模式等诸问题,并非单纯的宗教与信仰之关系。

因此,本文所谓的儒教信仰,即制度即扩散,既是制度化的儒教信仰,亦是扩散型的儒家信仰。虽然言其制度化,但这种制度化并非儒教

的制度化,而是制度化的国家权力,是儒教信仰作为国家权力、意识形态的一个构成部分。如此一种讨论,近似于史密斯从“个人信仰”及其“累积型传统”来讨论宗教构成的理路。史密斯(Smith,2005)曾经建议用“宗教的”(religious)或“宗教性”(religiosity)来取代英文“宗教”(religion)一词,因后者意味一个静态结构,不能动态体现宗教学中累积的传统(cumulative tradition)和个人信仰(faith)。儒教信仰的这个累积型传统,实际上就是国家、民族、学术、家族等关系,它们经由中国人对儒教的信仰累积过程,其中包涵了行为模式、祭祀仪式与国家权力、伦常道德、文学艺术等等。

在这里,信仰是人们“对某种超乎人可直接把握的观念或理想的信奉、持守和追求。其所信观念故为信念,有其超前性或超现实性。……信仰包括宗教信仰、政治信仰、群体信仰(或社团信仰)以及文化信仰等”(卓新平,2004:17)。为此,儒教信仰的即扩散即制度化特征,促使那种以国家权力、祭祀仪式与伦常道德等等累积型传统作为公共象征的儒教信仰,几乎是无所不能地渗入了中国政治、社会、宗教、伦理、家族等诸多层面,成为中国人普遍的信仰内涵。

儒家思想接受了天命、命定论、占卜、阴阳五行等宗教观念,并与这些宗教建立了稳固的联系,进而依赖于国家权力,建构了传统中国的儒教制度(杨庆堃,1976:325)。这种合作,既能为国家权力的神圣性、合法性证明提供资源,同时亦为儒家之安身立命提供了个体圣化之路径。儒教所致力建构的宗教制度,关注的是儒教信仰所表达出来的神圣性问题,及其对国家权力所能具有的合法性证明功能。所以,儒教的信仰认同,诸如修身、齐家、治国、平天下等信仰递进关系,大多与国家控制的宗教制度具有相互适应的一方面;另一方面,儒教又把正心诚意、安身立命的问题,交给了儒家学人自己去叙述,留下了儒教信仰认同与国家权力之间若即若离的某种关系。这些关系,造成了今人认定儒学是不是儒教的困难,同时亦给儒教体系在认定什么人 是儒教信徒方面,平添了许多理论难题。至此,儒教信仰的实践,大致有三种进路:第一是权力化路径,从天命信仰演变为天子专制;第二是道德化路径,为儒教信仰者提供个体的道德圣化之境;第三是方术化路径,以儒教伦理而借助于阴阳、五行、占卜等,为信仰者直接提供巫术般的精神治理技术。

然而,儒教信仰的一个总体特征,就是儒教信仰缺乏宗教化的制度

支撑,却制约于国家设置的宗教制度、祭祀礼仪。所以,以儒教为主流的中国信仰,也同样缺乏严格的制度宗教中心。但是,这却不影响它会建构一个信仰中心。这个信仰中心以“帝国隐喻”为中心。比如,桑高仁(Sangren, 2000)认为,中国人的地域崇拜最终会上升到一个宗教中心,形成一个中国宗教;王斯福(Feuchtwang, 1992)则认为,中国宗教仅存于“帝国隐喻”的均一性中,经验上无法归属到一个宗教中心。

因此,传统中国缺乏一个制度化的宗教中心,却存在一个表达“帝国隐喻”功能的信仰中心。这一信仰中心,能够囊括所有中国人的信仰。它虽然从天命开始,下至祖宗、神灵、道义、心性、言语等等,但在这些信仰现象背后,它们大多能汇总到一个信仰中心,并以此信仰中心为圆点,扩散而不分散,与国家紧密整合,依赖权力制度而具有了国家、民族的意识形态特征。因此,中国人的信仰认同方式,常以此信仰中心作为一个连结方式,通过道德中介,在天命之承受(受命)和天命之反动(革命)的双向性之间的君臣关系、家族五伦,甚至是夷夏之辨的关系中建构认同,建构那制约信仰认同的权力规范。

在传统儒教的信仰关系之间,能够梳理出初级信仰关系与次级信仰关系、正式群体与非正式群体的信仰关系。这些关系体现在儒教社会里,即被分割为官方信仰、民间信仰、学者信仰和家族信仰等等。传统中国人的儒教信仰,就是这样一种复合结构。它把各个层级的关系分割或者是整合起来,并作为国家权力、哲学思想、人际伦理、血缘家族等诸多关系的分割或整合的结果,它们既属于儒教伦理、文化的相关范围,同时又不完全局限于儒教的领域。

所以,中国人的儒教及其信仰认同,参与建构的往往有权力、哲学、伦理、宗教等诸多因素,从中分离出不同层面的认同方式,建构了不同信仰层面的认同规矩。中国人的信仰因此不得被相应地建构为官方信仰、学者信仰、民间信仰、家族信仰等层级。这四重关系,彼此贯通,却又相对独立,甚至会出现上下冲突、前后脱节的情况,很难用单一宗教类型来概括、定义中国人的信仰特征。因此,中国人的信仰类型,可以分为官方信仰、学者信仰、民间信仰和家族信仰四大类型(牟钟鉴、张践, 2000: 1219 - 1221; 张践, 2005: 221 - 224)。

这说明,中国儒教的信仰认同是一种特殊的整体论式(holistic)的认同方式。它通过包打天下的全能型国家权力,建构了中国人的一个

信仰中心——天命信仰,把中国人有关天、义、祖、圣等个人信仰贯通起来,上承天命国家,下应身家性命,把个人信仰分别嵌入到特定的权力强制性程序和个人立德、立功、立言的不朽境界。

这种整体式的信仰认同方式,迥异于制度式(institutional)的认同方式。虽然其中亦包涵了神人关系及其处理规范,但在此认同方式中,信仰始终是单体的,即便自称为儒教信徒,也无法通过他们信奉的儒教,建构出一个独立于国家权力之外的制度儒教。他们的儒教信仰,只好通过天下国家、民族、家族的制度规则,获取信仰认同,或接纳那种经由家族、民族、乃至国家提供的、制约的认同法则。然而,这种信仰认同方式,早就被嵌入到国家、民族、家族等领域,而非单纯的儒教信仰。国家主义、民族主义、家族主义等,已成为了儒教信仰的主要内容,并且决定了中国人的信仰认同方式。

儒教所谓制度性和扩散性,呈现了一种奇妙的共谋同构关系。国家权力制度建构了中国儒教的官方信仰模式;儒家学术决定了中国知识分子的信仰内容;血缘家族定义了中国人的祖宗崇拜,“非我族类,其心必异”;而外在于国家权力秩序之外的民间社会,则构成了儒教的民间化,构成了一村一地、鬼多神众的民间信仰。倘若国家权力对儒学体系、家族关系、民间社会能够强力整合,那么,中国人的信仰层级关系及其互动,常可以表达为“大同”、“和谐”的关系。但是,一旦在其中施加强制性认同的权力秩序中断,随之而来的,就会是一种信仰抑制另一种信仰、整体性信仰认同模式出现断裂、甚至崩溃的局面。所以,每当中国社会改朝换代、翻天覆地的时候,中国信仰本身所具有的那种社会学双重性,就会因此而出现一种中国特有的双重危机——权力与信仰、精神与秩序的双重危机。

儒教信仰的整体性认同规则,实乃这一过程的始作俑者。因为它所具有的整体化认同模式,主要是在于通过一种抽象的道德文化信仰(如忠—孝两大伦理范畴)来建构,而不注意去自我组织、独构认同,从而缺失了以建构信仰群体为中心的组织认同和社会认同范畴,只能以国家、民族、家族、文化等实体作为中国人的信仰认同基础。这一现象,当为儒教信仰的核心、儒教现象的命门,当然亦是中国儒教信仰所先天禀得的气数。

三、层级递进的儒教信仰模式

作为一种整体式的信仰认同方式,儒教信仰与天命崇拜联系的是最高权力秩序,即官方信仰;与祖宗崇拜紧密联系的是家族亲子关系,与此相应的是社会伦理秩序,所谓家族信仰;而与圣人崇拜紧密联系的是儒家精英、道德规训,是君子的道德修养目标,所谓学者信仰;与乡村底层百姓生存方式息息相关的,则是他们生活于其中的各种自然力量、人神关系及其伦理规范。因此,各信仰层次之间,容不得差错和混乱,宜有圣王,以为信仰规矩。此乃谓“神道设教”,把那些“神无体而《易》无方”的扩散型信仰现象,镶嵌在一套特别适应圣人制祀的权力结构中。其中,以天命信仰为基础,“天下”是一个价值体系(列文森,2000:84),国家亦被“天下”的价值象征意义所强化,天下观念等同于国家观念、权力体系。立君祀天、建国立社,被儒教信仰诠释为一个精神认同的制度基础。

特别是“自汉代以来,一套以国家为中心的敬天拜祖的礼仪逐渐形成,……至于礼仪方面,最隆重的是由皇帝亲自主持的祭天和祭拜祖先的大礼仪”(秦家懿、孔汉思,1990:73—74)。听政、施教、祭祀;信仰、权力、国家,它们整体一致。国家成为神圣化的公共仪式的垄断者,同样亦垄断了社会整体认同的象征权力。

虽然,天命作为中国人的信仰中心,乃是中国信仰的共同基础,但对天的祭祀却是“天子”的特权。通过国家操控的祭天大典,皇权支配了教权。“天”的信仰被建构出一种特别的神圣意义,渐渐落在王权神化层面。朝廷王权则依据天意的覆盖,自身对于天意的奉承,生成了儒教信仰对于天下国家之公共象征。天命信仰从此具备了对于中国社会各层面无所不能的渗透,等同于国家化的意识形态。这说明,天命信仰的制度化认同机制,始终要以国家权力作为功能平台。此乃中国信仰认同的基本构成,使官方信仰的整体性认同模式得以建构成型。

这一整体性官方信仰,以君权神化为中心,把天命信仰政治化,纳入国家政权的严格管理之下,用行政力量施行对天的公祭。但在此信仰模式之外,国家王权亦能允许其他的信仰空间存在,其前提是不能威胁国家王权。所以,“……国家的宗教政策依然保持着简单的形式。一方面,此一政策将祭祀的重典交付给国家,另一方面,它又容许那些承

袭自古、并且是个别人所不可或缺的私人职业、巫师阶层的存在”(韦伯,2000:212)。

郊社典礼,成为国之大纲。国家掌握的祭天大典的神圣仪式,把信仰认同和国家掌控的祭天仪式整合起来。只要人们通过国家权力的强制性认同方式,接受了这一仪式,本质上就已认同了天子及其手中的神圣权力。而祭天的典礼也因此获得了普遍的公共仪式特征,把此信仰综摄为一个公共的信仰,具有中心扩散功能。所以,它的认同方法是国家整体式的,并通过国家王权、通过所有中国人的普遍认同来加以表达,从而使该信仰在相当程度上国家化,使权力国家左右了这一信仰认同的建构方法,从国家信仰变为信仰国家。因此,中国人的儒教信仰认同方法,就难以构成一种制度宗教及其成员资格的获得。这种整体性认同模式之中,层级关系之中并非组织、群体的成员资格,而是各种抽象的道德、仁义要求。它们易与国家的、权力的、民族主义的、家族主义的东西形成同构,而抵制那些独立的宗教组织和信仰群体,并消解那些与此相应的宗教认同或群体认同的各种方式。

国家权力控制的祭天信仰是一种垄断的、“不可让渡”的公共仪式,它不以个体信仰为基础。通过这一公共仪式建构起来的象征秩序,本质上就是一种整体式认同的基础,进而把天一命信仰权力化、甚至政治化。这种公共宗教仪式,表达着一种整体的天命信仰之下的平等特征,天命是平等的,惟有对天命的感格是无法平等的,从而塑造出一个中国人普遍认同的公共认同方式。至于在天一命之间所存在的社会认同差异,儒家学说则就此层面发挥了它的整合精神,以其特有的精神讲求,试图来解决天一命信仰以及天人感应之间的信仰差异。

在此公共仪式之中,宗教祭祀的对象按照现世权力的等级划分,相应地亦形成了贵贱等级之分,这是中国信仰认同的最基本特点。现世权力结构具有的分层特征,宗教祭祀活动也被分出大祀、中祀、小祀等若干等第,同时也复制为不同的信仰认同层次。各类自然神祇不但被分出了等级,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,使神圣世界与世俗权力结构予以了最为紧密的整合。正因此缘故,中国人的信仰往往是扩散的、非组织的、很私人化的。传统的儒道互补、儒佛互补、道佛互补,实际上就是这种信仰者出离官方信仰之后的各种私人化的信仰表达形式而已。所

以,这种信仰认同以个人身份为主体,大多依个人身份而定;信仰者具有什么样的权力地位,就会有怎样的信仰认同方式或信仰实践路径。

为此,整体式的信仰认同,本质上是一种国家权力化的信仰认同。整体认同、强制性认同基础上的信仰认同,它们并不根源于宗教组织本身的要求,亦非作为制度宗教成员的个体精神需要,而是出自于国家权力的整合需要。这种依靠着三纲五常伦常关系加以政治整合而建构起来的信仰认同,不一定能够对人们的信仰认同发挥直接的益处。但由于这种整体式认同出自于国家权力而非具体的宗教组织,这种信仰认同实际上就转变成为一种国家认同的信仰方式。而个人的信仰认同,只好相应地转变为整体式信仰认同之下的私人认同。个人的地位、身份与宗教信仰因此会发生脱节,甚至冲突。因为整体式认同力量的过度强化,往往会带来国家权力与宗教组织、个人信仰之间的认同危机。

这一整体式扩散、同时又层级递进的信仰认同结构,构成了“王者天也”的纲常形式,无所不能,深入其间,开出了中国社会经由信仰认同构成认同政治的传统。然而,统治者对于“天命靡常,惟德是辅”的双重变数非常清醒,他们都很明白,天下所有的王者、圣者,在“受命”或“革命”的条件具备时,均可成为天子,成为天下信仰认同的化身,导致整体式信仰之间那种认同与反认同的冲突。因此,国家权力为政治秩序之稳定而极力要避免的,就是这两种天命信仰的认同方式的制度化。只要这种认同方式局限在个人以及个人之间的私下交往,那么,即使是在这两种信仰认同之间存在着强烈的冲突,这种冲突也不会构成信仰群体或宗教信仰体系之间的冲突,而只会表现为个人之间的权力争斗。惟有那最终获得了胜利的信仰者,才会由此成为天命信仰的正统所在、合法性权力的精神象征。

所以,中国历史上朝代更迭之际,就是成王败寇、一正一邪、一治一乱的循环演变之时,而天命之子的身份改变,往往又要涉及儒教整体式信仰认同方式的总体变迁,一朝天子一代信仰,虽然信仰内容不变,却使信仰认同主体发生了相应的变迁。特别是在“坏皇帝”做不了天子、天下主人要改变的时代,权力与国家的危机就会同时转成了以天命为核心的信仰危机;因为权力主体的改变,同时也就是儒教天命信仰的改变。因此,天子命运与国家权力的厄变,同时亦成了儒教信仰发生危机及其随后而至的重建过程。

四、知识分子的儒教信仰

对宗教之信仰,儒家与庶民百姓不一样。儒家的信仰,一方面与国家宗教、国家哲学相调适,一方面又形成自己相对独立的学理传统,同时也对国家权力保持一定的批判态度。因儒治国,不能没有整体式的信仰认同,因为天下、国家类型的价值体系,需要这样的整体式认同模式。然而对于宗教,大抵是个合作态度和权力技术,千万不能当真。《荀子·礼论》曰:“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。”可见,儒家学者是以治国需要和信仰者的现实身份来建构信仰认同的。这一特征,不得不对儒家的信仰中心有所影响,同时也一直延续到当代中国社会,制约着中国人的需要模式。

国家祭典,一般总是由儒家来担纲的;如果由佛教、道教来承担,那肯定要朝纲大乱了。“修之家可矣,修之国及朝不可。”佛道教之信仰,必与朝廷政治事务分开。朝臣为了国家的利益,可以私下里以学佛论道为乐,但“论治则当重国典”(许理和,2003:131),由此而约定俗成为一个规则,朝臣为公者,当重国典;私下为己者,可有方外之游、佛道之关怀。

儒家的天-命信仰,不论是在于“天”(以证明其统治权力的合法性),抑或落脚在“命”(以证明其道德信仰的神圣性),天然就内在地具有一种宗教信仰的象征意义。在这里,儒家本为国家宗教的制度设计者,同时也把儒家本身视为一种制度宗教的始作俑者或最基本的实践者。这个所谓的制度宗教,其制度当然就不是一般之宗教仪式和行动规则,而是国家权力秩序,进而把制度宗教偷梁换柱,移植成为宗教制度。此在儒教而言,则是儒教制度了,儒家被权力制度制约了。

在此制度设置中,所谓的神道设教,实际上就是圣人设教了。圣人者乃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,以礼治国家。在此,这种政教关系的主要特征就是“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,“是道也,是学也,是治也,则一而已矣”(《龚自珍全集·箴议第六》)。总以为人生、命运、国家、天下的问题,均可以在天命的信仰认同里,在对于天理的依赖当中,最终

在个人学养、道德文章、乃至人际交往关系之中得到最圆满的自足。

因此，儒教之中心信仰——中国人的天命，实际上是通过“圣”来得以实践的。“圣”等同于“神”；“神”类似于“圣”。天下无不是的并非神，无处不在的惟有圣。《白虎通义·圣人》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、鬼神等等，圣人通之合之，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”（《大戴礼记·曾子天圆》）。

这种以圣人崇拜为中心的儒教特征，被陈荣捷（Wing-Tsit Chan）归结为“形上学和宗教性”，是以作为“人之道”的“诚之道”。人们通常是从儒家的社会政治哲学或道德规范的角度去理解“诚”字，然而其形而上的意义在于，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，中国儒教的宗教性意义，主要的就在于它是儒家修炼功夫所要达到的天人合一的目标（牟博，2002：225）。这就是中国知识分子的信仰所在。

其中的信仰关系，层层推开演绎之后，终极意义早已消失，惟有个人认同在心头。“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。从此，圣王及其道德，构成了中国知识分子的信仰认同核心。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。法权形式的宗教组织当然不需要，也无法建成。“天命、天理即是立法”的制度要求，难以呈现。

很明显，中国儒教徒的信仰认同实质是“以讲习学问为体，以救济社会为用。……宗祀孔子以配上帝，诵读经传以学圣人”（中国社会科学院近代史研究所编，1974：29）。可以肯定的是，“传统儒学并无自己的制度信仰或信仰认同的组织方式，其以一切社会制度为脱身之所”（余英时，1998：233）。“帝国时期中国儒学的独尊地位，得之于政府之力多，得之于其本身之力少。孔子及其门徒，不论如何聪明而努力，并未能使儒学在帝国勃兴之前得势。……当帝国崩溃，儒学自亦失败”（萧公权，1997：115-116）。儒教宗教性的制度缺失，导致了儒士们信仰认同只能在国家权力的整体性认同中自寻寄托、别作多情，无法获得个人信仰的终极认同。

儒家信仰的一个最明显的传统,就是没有宗教组织,没有实际上或象征性的脱离人类日常生活、超越政治和社会领域的神殿。儒教只能自我表白为一个学术阶层或思想团体,甚至还不能强调它的团体特征,而只能把自己的思想或信仰借助于国家权力的力量加以扩散、传布而已。为此,儒生的宗教承当,在其公众形象和自我定位上,是兼具教士、哲学家的作用(杜维明,2000:11)。实际上,儒家知识分子通过科举制度而进入仕途,再加上政治家的功能,是哲学家、教士和政治家,一身而三任。值得关注的是,它的一身三任,可以以德抗位,铁肩担道义,但是又实在缺乏那种“从道不从君”的制度平台,仅只能表达为一种信仰、一种精神、一种道德文章而已,甚至会把自我践履的道德信仰依托在国家权力之上,从而失去了儒家本来希望要建构的精神超越。所以,儒教知识分子的身份难以独立界定,当然亦难以自我认同。儒教之身份建构,主要是要通过国家权力来进行定位,而无法通过自己的群体信仰或依据自己的信仰来界定自己所属的社会群体。

学优而仕的儒生群体,基本上就是一个官僚阶层。如果道德圣者可能革命的话,他就要努力于自己的身份建构,就可能采取以反天命、反对固有信仰认同的方式,来表示自己的身份和信仰认同。这种反天命、反固有信仰的方式,所强调的并不是自己对于某个信仰群体的归属。恰恰相反,它要强调的是自己不愿意属于任何固有的信仰群体,而是通过自己独特的革命——改朝换代、天下易主的行动,才能表达自己的道德信仰。这种人物行动及其信仰认同的努力,在累代承平之时,往往难以呈现,难以实践。最有可能的是,他们会出现在朝代更迭、天下易主之际,在伴随着权力危机而呈现的信仰危机之中。

所以,儒教制度化的本质,其在信仰层面是希望以儒学信仰来制约帝王,如董仲舒曾经提出的“天谴论”那样,但是在实际操作层面,儒教知识分子则无法不以其信仰圣贤帝王。为此,儒学知识分子的学理型信仰认同,最终是与国家信仰整合在一起的,好似一种“混杂的认同”(同上:10)。其间,儒教知识分子的信仰认同,只能是混杂的认同模式,权力、哲学、伦理、宗教、民间神祇,均可混杂于其间。所以,儒道互补、儒佛互补,或儒教治世、道教治身、佛教治心,即是说明了儒家知识分子的信仰需求大多是在制度儒教之中难以满足,或者是碍于个人在官场之中的身份制约,只能在主流信仰之外、以个人私了方式、或被作者称

之为“精神走私”的方法来实现。

五、家族-民间信仰的认同关系

儒教的重大功能,即在其祭天祀祖等礼仪中建构了一种比较稳定而能够持续的宗教仪式,以强化社会五伦等关系,进而稳定国家-权力关系。然而,它所依赖的国家权力,则导致信仰认同的层次分割。正是这种不经意的对信仰认同的层次分割,恰恰是中国民间、家族信仰能够持续稳定,能够在山高皇帝远的语境之中呈现比较单纯简明的精神关怀,而在国家、学者层面的信仰认同中,难以保持真纯的精神信仰的主要原因所在。

由此可见,中国人的信仰认同,经由不同地位、不同身份、不同群体,对宗教与哲学各有不同的侧重,对信仰的认同方式亦有相应的不同的讲求。所以,不可说中国人普遍具有宗教信仰,亦不可说中国人缺乏宗教信仰,只能说士阶层偏重于哲学般的信仰方式,下层民众偏重于个人救助式的信仰仪式,至于国家上层权力则关注儒教信仰对于民众的教化功能、对于国家权力的合法性证明功能,而不太在乎信仰的纯正与否。

需要指出的是,儒教提倡的祭天与孝道,实际上就已内涵有国家权力与家族信仰间认同方式的非制度性的通约。尊天而忠君,祭祖必孝亲。一方面是公共层面的治国平天下,一方面是私人层面的齐家修身;前者以权力制度为认同基础,后者以家族关系为认同方法。不同的信仰仪式之中,渗透了不同类型的信仰权力关系,而天-祖崇拜正好参与其中,成为国-家关系模式之普遍性信仰认同的方法。

依儒教理论,祖先崇拜并非一种个人性的礼仪行为,而是整个家族网络的根本。其以祖宗祭拜为基础,整合了家族成员,“非我族类,其心必异”(《左传·成公四年》),“非其鬼而祭之,谄也”(《论语·学而》),从而建构起一种以血族亲子关系为基本内核的信仰认同机制,所谓“神不歆非类,民不祀非族”(《左传·僖公四年》)。它的认同本质,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,发挥了团结及牢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(Yang, 1961: 53)。

祖先崇拜作为中国嗣系制度的基础,既维系中国宗族制度,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(Yang, 1961: 29; 杨庆堃, 1979)。甚至有学者提出,若无祖先崇拜,则无中国的家族制度(谢继昌, 1982: 267)。家族信仰成为中国人最普遍的信仰认同方式。天祖合一,实际上就象征了中国人儒教信仰的一体化。认同于祖,祭祀于天,人文祖系如炎黄之祭祀,从而把这种以血缘亲子关系为基础的信仰认同机制予以放大、延伸。天下大同,家国一体,此之谓也,从而构成了中国人宗教信仰最基本的公共原型和认同模式。

在此角度来说,谁是儒教信徒,惟有炎黄子孙。

在祖宗信仰的认同形式里,其神圣资源同样也超越了人际关系网络。它基于“非我族类,其心必异”的血缘亲疏原则,将每一祖神的崇拜类型置于家族维系和祈福消灾的双重性行动中,其基本的信仰单位是家族、宗族,绝非血缘关系之间的个人能够操办这种活动。因此,“种族不始于黄帝,而黄帝实可为种族代表,宗教不始于孔子,而孔子实可为宗教之代表。彼二圣者,皆处吾国自古迄今至尊无上之位,为吾全历史之关键,又人心中所同有者,以之为国魂,不亦宜乎?”(许之衡, 2006: 138)

祖宗的崇拜和信仰,其信仰共识就必然落实在血缘群体之“宗”的结构,是指源于生长在某地的共同祖先。好像同心圆一样多重的、并在理论上可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(滋贺秀三, 2003: 4, 15)。由此,祖神祭祀活动,常以家族为单位而举行。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(同上: 76)。惟有宗族或家族的祭祀,才是祖宗崇拜的社会实体。

于是,先赋性的血缘人伦关系,几乎被等同于神圣关系,方便认同,不能出离,亦无法出离。于是,这种认同方式,几乎就是一种先天式信仰认同,即使不存在任何正式的宗教组织,中国人也会有一种比较牢固的家族信仰的认同模式。人人有天祖,家家如教会。以此认同模式为基础,中国人纵向式的信仰中心——天命信仰,则通过祖宗祭拜的形式而得以横向的呈现。其纵向的努力,是强调权力的神圣认可;其横向的要求,则强调血缘群体人际关系的聚合。所以,天一祖的信仰和崇拜方式,恰好以一种信仰认同的模式,整合式地嵌入了中国社会的基本结构。天—祖均能信仰而认同者,天下焉有不能信之奉之之存在?

天-祖的信仰认同,既象征大规模、高层次的权力整合,同时亦表现为各种人际伦常的关系接纳。它们都说明,亲属与宗教这两类象征符号,用在此政治群体与彼信仰群体的衔接关系,以及个人与国家间的权力关系之上。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,各种亲属符号清楚的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(柯恩,1987:37)。就儒教之整体式信仰认同模式而言,它们之间的整合,恰好就是这种信仰与权力之构成。

至于民间信仰,是指处在等级社会的最下层的一般民众,从事艰苦的体力劳动,缺乏读书受教育的机会,而他们又承受着社会最大的苦难,看不到现实的美好前景,不能不到宗教里寻找精神寄托和归宿。中国的农民,大多数有宗教信仰,不过其信仰庞杂而易变。天神祖灵、佛祖菩萨、老君吕仙、各种自然神、人物神、器物神、职业神以及野鬼杂神,都在祭拜之列。举凡生产程序、年节庆典、人生礼仪,皆有鬼神祭拜内容,形成浓厚的民间信仰风俗。

那些分布广泛的民间村庙或信仰场所,自然成为了民间生活的主要代理者,成为了乡村底层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,他们需要的是祭拜的仪式和偶尔的祈祷。关键的是,这些庙宇在社会和法律方面具有一定的自治作用。但是,只要这些活动出之于传统习俗、民间惯例,而不是社团和组织的信仰模式,不触犯国家权力及其利益,统治者是不会出面干涉的。

由于中国历史上一直就存在着“正祀”与“淫祠”的区别,所以其合法性原则,即在于信仰内容是否反对、对抗或僭越国家祀典。这表明了国家权力系统对于民间信仰一直心存戒备,以及用“正祀”防范“淫祠”的传统,以整体式信仰认同模式制约个人化的信仰认同方式,进而防止民间社会的进一步构成。

这本来就是一种信仰的秩序和精神的权利。它们说明了,整体式信仰认同秩序之外的信仰秩序、精神权利何以能够获得正当性、合法性的问题。由此就不难理解,那些作为民间信仰主要实践者的底层民众,因为缺乏自我界定的力量,视自己的信仰实践为世俗生活之一部分,所以也不把它们看成“宗教”(王铭铭,1997:154)。否则,他们就会在建构自己的信仰认同时,遭遇到特别的困难。

问题是,民间信仰为什么缺乏自我界定的力量、不能把自己的信仰实践作为一种“信仰行动”呢?在这些民间信仰里,在他们的非官方组织的宗教生活中,他们“没有核心权威,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”(乔基姆,1991:37)。如果民间信仰一旦提出了信仰认同的制度化要求,要把扩散的民间信仰建构为一种制度宗教,那么,在这种要求之中,就会包含有国家权力对此信仰行动所构成的信仰秩序的认可问题,尤其是对固有信仰中心的强大抗逆。因此,正邪、善恶的认同方式强大地渗透在民间信仰之中,与其说这是两种信仰的认同方式,倒不如说是两种宗教行动方式,两种权力秩序、两种精神秩序的认同路径。只有当官府默许或者疏忽时,民间信仰的认同结构才能存在。任何想在信仰认同方面获得更多的制度化行动空间,都会招致整体式认同模式的控制、甚至剪灭。

六、结论:儒教信仰的社会学双向性

至此,本文以为,儒教之认同方式及其认同机制,大抵如下表所示:

表 1:儒教认同方式及机制

认同模式	认同机制
天下国家认同模式	权力合法型认同机制
儒家理想认同模式	明道教世型认同机制
民间信仰认同模式	需求灵验型认同机制
家族伦理认同模式	血族亲子型认同机制

就其主要关系而言,这四种信仰认同方式,并不以宗教组织、制度宗教为基础,而更多的是基于信仰者的社会地位和个人身份。因为儒教社会作为一个伦理社会,以身份差序、依人际关系的亲疏远近而层次推演而构成的社会交往网络,最终制约了信仰认同的建构路径。所以,儒教的信仰认同,无不基于社会初级关系(primacy relationships),讲究人格关系的直接互动、面对面的接触,而不依赖其信仰群体的正式关系(formal relationships),表达信仰者之间的精神互动,进而建构独立的信仰认同方式。所以,中国人作为儒教徒的信仰认同,实乃一种非正式的信仰认同方式。此乃儒教之难为制度宗教、但不排除中国人具有普遍的儒教信仰的必然结果。

实际上,儒教信仰与儒教之作为宗教,以及不同信仰层次及其表达上的社会差异,本质上是源自于国家权力对于信仰现象的处理方法,并且是因为这一分为等第、差序的国家权力的扩散,穿透了不同的伦理、阶层,才会促使同一类儒教信仰被分解成国家信仰、民间信仰、精英文化信仰或乡村民间信仰。因此,中国文明及其信仰之所以特殊,就在于一个经由孔子、帝王、道德、民俗、国家等方面层级建构起来的信仰结构。正所谓“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”(孔继汾:30下)也。

就其根源而言,则是那作为中国人宗教性基因的天命信仰及其认同结构,经由那么一个信仰中心而分离出来,分别呈现了正邪、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。正是他们,穿透了中国社会不同的社会阶层和信仰方式,建构了中国信仰关系中的社会学双向结构。

这种社会学意义上的“双向性”,呈现在中国人的信仰认同方式上,无疑是中国宗教和中国权力的最深奥妙。强弱、正邪、正式与非正式、正统与邪出……一个信仰中心、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、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权力意识形态,进而构成了权力与信仰的双重秩序。为此,在一个整体性认同方式里,这种信仰认同中的“双向性”关系可被充分扩散,嵌进国家权力,进而被施加了强制性、整体性的信仰认同要求,具有依赖国家权力秩序去表达的特征。这就使中国人的个人信仰采用了一种“个人间效用不可比”的私人认同方式。

正是儒教信仰这一独特的私人性,方才导致了中国信仰社会学意义上的“双向性”。因为,在其最广泛的意义上,它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;而在其最狭窄的意义上,则是指某一单一身份、单一角色所必须同时满足的相互冲突的规范期望。所以,从社会学的双向性出发,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,从而造成了双向性格(金耀基,1991:15)。

因此,中国儒教的社会理论中,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、信仰与反信仰等现象,均在不同程度上源自于这种规范与反规范的矛盾与冲突,为此亦建构了中国文明体系分分合合的复杂历程。

这说明儒教信仰与社会权力的复杂关系,总是在此双向冲突中,反反复复地、自始至终地制约着中国社会的神人关系及其角色行为,复制出一种既表达信仰,亦控制信仰的权力结构。因此,在信仰与信仰的表达、实践过程之中,往往会出现这样一种很特别的现象:在制约、掌控、排斥一种信仰的同时,常常会对另一信仰加以推崇、神化、标准化,甚至是绝对化。这就把儒教信仰的社会学意义上的双重性表达得淋漓尽致,或者就直接把这双重关系纳入了国家象征权力结构。联系到儒教是不是宗教、中国信仰的基本内涵究竟是什么的无数讨论,我们把这一信仰现象视为中国宗教社会学的核心问题,视为信仰必然要成为中国人的重要问题,成为中国社会之经纬,最终还要成为中国社会变迁的最深层内容。

所以,中国儒教历经千百年来建构成功的这一信仰传统,迄今为止,对于当代中国依然还有强大的影响和作用。它不仅影响着当代中国人的信仰选择和精神关怀,同时亦制约着当代中国社会的变迁方式和发展结果。

参考文献

- 杜维明. 2000. 道·学·政:论儒家知识分子[M]. 上海人民出版社.
- 方文. 2008. 学科制度与社会认同[M]. 北京:中国人民大学出版社.
- 干春松. 2006. 制度儒学[M]. 上海人民出版社.
- 金耀基. 1991. 中国社会与文化[M]. 香港:牛津大学出版社.
- 柯恩,亚伯纳. 1987. 权力结构与符号象征[M]. 台北:金枫出版社.
- 孔继汾. 阙里文献考卷(三二).
- 列文森. 2000. 儒教中国及其现代命运[M]. 北京:中国社会科学出版社.
- 牟博,编. 2002. 留美哲学博士文选·中西哲学比较研究卷[M]. 北京:商务印书馆.
- 牟钟鉴、张践. 2000. 中国宗教通史(下)[M]. 北京:社会科学文献出版社.
- 乔基姆,克里斯蒂安. 1991. 中国的宗教精神[M]. 北京:中国华侨出版公司.
- 秦家懿、孔汉思. 1990. 中国宗教与基督教[M]. 北京:三联书店.
- 史密斯,威尔弗雷德·坎特韦尔. 2005. 宗教的意义与终结[M]. 北京:中国人民大学

出版社.

王铭铭. 1997. 社会人类学与中国研究[M]. 北京: 三联书店.

韦伯, 马克斯. 2000. 中国的宗教[G]//宗教与世界(韦伯作品集V). 桂林: 广西师范大学出版社.

萧公权. 1997. 近代中国与新世界——康有为变法与大同思想研究[M]. 南京: 江苏人民出版社.

谢继昌. 1982. 中国家族研究的检讨[C]//杨国枢、文崇一, 编. 社会及行为科学研究的中国化. 台北: 中央研究院民族学研究所.

许理和. 2003. 佛教征服中国—佛教在中国中古早期的传播与适应[M]. 南京: 江苏人民出版社.

许之衡. 1905. 读国粹学报感言[J]. 国粹学报(6).

杨庆堃. 1976. 儒教思想与中国宗教之间的功能关系[M]. 台北: 联经出版社.

——. 1979. 儒教思想与中国宗教之间的功能关系[G]//中国思想与制度论集. 台北: 联经出版社.

余英时. 1998. 现代儒学论[M]. 上海人民出版社.

张践. 2005. 中国宗教与中国文化(卷四: 宗教·政治·民族)[M]. 北京: 中国社会科学出版社.

中国社会科学院近代史研究所编. 1974. 中国近代尊孔逆流史事纪年[M]. 北京: 中华书局.

卓新平. 2004. 神圣与世俗之间[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社.

滋贺秀三. 2003. 中国家族法原理[M]. 北京: 法律出版社.

Feuchtwang, Stephan. 1992. "Boundary Maintenance: Territorial Altars and Areas in Rural China." *Cosmos*(8): 93 - 109.

Sangren, Steven. 2000. *Chinese Sociologics: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*. London: The Athlone Press.

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

责任编辑: 高平