

两种信仰概念及其权力观^{*}

李 向 平

(华东师范大学社会学系/宗教与社会研究中心, 上海, 200241)

摘 要: 信仰概念虽然事关终极、超越、神圣诸种特征,但是从信仰社会学理论出发,可以把信仰还原为一种神圣关系的建构,进而构成从神人关系来研究信仰实践类型的“信仰关系论”。在这种建构过程中,人们不但建构了宗教信仰、民间信仰等信仰形式,同时还参与主流文化、意识形态等方面的建构,从而最后建构一个独特的象征权力领域。信仰概念与信仰类型的不同,其实就是神人关系及其神圣性建构形式的不同。就信仰与权力关系而言,即为信仰论政治与怀疑论政治。至于如何建构当代社会之公正信仰,唯有宪政民主的建构,才会构成一个社会公共的与公民化的信仰模式,从而超越了人为中心或神为中心的信仰类型。

关键词: 人本信仰; 神本信仰; 象征权力; 信仰社会学

一般而言,人类文明所有社会政治的核心理念,基本上都源自于某种信仰。在此层面上,权力的形成,即如同某一政治学说的被神化,进而包含了精神权力与世俗权力、权力与信仰的互动关系。正是基于这些互动关系,以及一个社会权力对神人关系及其神圣性的建构,然后才能构成人们常说的政治与宗教、宗教与社会的关系。虽然人类文明中的信仰形态,林林总总,非常丰富,但就其主要形式来说,不外就是两大信仰类型:以人为本与以神为本。在这两大信仰类型中,神人关系及其神圣性建构是它们的核心。以此为核心,人类文明呈现了不同模式的神人关系与信仰类型,构成了不同的权力观及其实践模式。本文基于对人本与神本两大信仰概念及其信仰类型的讨论,认为两种信仰类型中的神人关系,是两大信仰类型得以建构的基础,同时把一神信仰归类为神本信仰类型,把无神、非神以及多神的信仰,定义为人本信仰类型。正是这两种信仰类型,分别界定了人类文明中神圣与世俗之间不同的实践模式,不同的权力观。

本文基于信仰的社会学研究,拟讨论两种信仰概念、类型及其不同权力观的构成,讨论信仰论政治^①与怀疑论政治的信仰基础、以及国家与宗教信仰、政治信仰与宗教信仰、多元信仰与文化建设诸种关系,最后认为,政治民主与社会文化的多元建设,应当超越人本或神本信仰类型及其局限,建构现代公民信仰。

一 “信仰”定义与象征权力

保罗·蒂里希虽然把信仰定义为“终极关怀”,但他同时也说,“在宗教的语言里,不论学者所说的,抑或民众所用的,引起最多误解,引起最多歪曲、引起最可质疑的概念规定的,莫过于‘信仰’一词。”^②

^{*} 本文为国家社科基金重大项目(12&ZD012)及《中国民间信仰研究》(10&ZD113)阶段性成果。

^① 信仰论政治为英国政治哲学家 M. 欧克肖特提出,但其概念“the politics of faith”应译为“信仰论政治”,而非“信念论政治”。因 faith 常与神圣、圣洁相关,可包括宗教与非宗教信仰、相信与生命的委托,其意义比“信念”belief 深刻,故本文使用“信仰论政治”一语。

^② [德]维尔斯·叔斯勒《蒂里希:生命的诠释者》杨俊杰译,开封:河南大学出版社,2011年,第114页。

对于信仰的定义,虽难有定论,但人们最常想到的就是宗教信仰,事实上,在欧美基督教传统中,信仰往往即指宗教信仰。“宗教就是对一位至高无上的神的信仰”。^①并且认为,这种信仰是对神的一种渴望,渴望得到神和上帝的爱。”^②于是,宗教信仰被定义为宗教认识因素,“它指一个虔诚信徒所信奉的宗教的观念世界,这个世界被看作是一种存在于现在、过去或未来的现实。这个观念世界为保持其对信徒的意义而不愿受到触动,只希望恒定不变,具有不可侵犯的权威。”^③

信仰之所以神圣,是因为信仰是人们对终极实在的个体体认的自我表现。“信仰不仅是一种思维方式,而且是一种生活方式,它把日常生活置于永恒实体的笼罩之中。”^④信仰的主要作用是使我与超越者相联结与站在我们上面的东西联结,信仰是与彼岸的联结,所以信仰带来的一件事就是拯救:信仰的要务显然是拯救我们。^⑤宗教不仅仅是个人的事情,也不仅仅是与绝对者的一种垂直“联结”,它也是与人类的联结;它有一个传统,有一个历史的维度。宗教相遇并非仅仅是两个或两个以上这样的人的相遇。^⑥信仰最初是社会关系的一种形式,是在“丝毫未受宗教影响的情况下产生的,作为个体之间的一种纯粹精神关系的形式,后来在宗教信仰中表现得十分纯粹、十分抽象”。因此,“信仰最初是作为人与人之间的一种关系而出现的。”^⑦这就是说,在人与人之间各种各样的关系中都包含有一种宗教因素,因为这种关系并非完全建立在真正了解对方的基础之上。而在彻底的信仰过程——对上帝的信仰中,信仰摆脱了相应社会成分的束缚,成为独立的因素,又反过来对社会起到整合的作用。西美尔的论述构成了“信仰关系论”、或者是从神人关系研究信仰的社会学基础。

诚然,经典宗教社会学一般是从对宗教的定义中来分析信仰的。如涂尔干认为,宗教现象包括两个基本范畴:信仰和仪式。其中,信仰是观念状态及其各种表现构成的;而仪式则是某些明确的行为方式。涂尔干基于神圣与世俗的分别进一步认定,信仰“不仅表达了神圣事物的性质,也表达了赋予神圣事物的品性和力量,表达了神圣事物之间或神圣事物与凡俗事物之间的关系。”正因如此,整个世界被划分成两大领域,一个领域包括所有神圣的事物,另一个领域包括所有凡俗的事物。…简言之,任何事物都可以成为神圣的事物。^⑧很明显,信仰的基本内涵就是神人关系及其神圣性的建构,以及依此而构成的神圣与世俗两个世界的区分;神圣的皈依成为信仰关系的核心。只是这个神、神圣及其神圣性,在基督教看来是上帝,在伊斯兰教是真主,而在其他信仰或宗教看来,则是其他众多神灵,或者是其他能够被信奉为神圣的存在。信仰可以是宗教的信仰,也可能是非宗教的信仰,“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”。^⑨

信仰之关系与定义,它首先建立的是神人关系、神与人群之间的互动关系,一般指那种经由神人关系及其神圣性的建构,实现自我超越、以期发现生命意义的人类习性。它具有超自然与超社会两大类型。它能包涵自己、他人及神人之间最深层的关系,包涵了人与神圣、人与世界相接的各种关联,去努力寻找启发神圣、敬畏、意义与目的,即使不信仰任何神灵的人也会有之。它是个人精神关怀方式,同时又又不局限于个人精神,从而整合了各个层面的人类交往经验;它还能参与主流文化、意识形态等方面的建构,最后建构一个独特的象征权力领域,将权力统治转换为忠诚、虔敬或孝顺,将政治资本转换为象征资本,以神圣、完美的观念来信奉政府的权力。因此,以人与神之间的神圣交往关系为核心,构成了无限与有限、此岸与彼岸、生命与死亡之间的信仰关系,各个信仰体系大多能把个人的神人交往关系,建构成一个共享的、建制型的价值体系,以表达它的信仰理念、规范信众们的行动逻辑。更加重要

①⑧ [法]埃米尔·涂尔干《宗教生活的基本形式》渠东、汲喆译,上海:上海人民出版社,1999年,第35页;第43页。

② [英]麦克斯·缪勒《宗教的起源与发展》,金泽译,上海:上海人民出版社,1989年,第15页。

③ [德]特洛尔奇《基督教理论与现代》,朱雁冰、李承言、刘宗坤译,北京:华夏出版社,2004年,第203页。

④ [美]斯特伦《人与神——宗教生活的理解》,金泽、何其敏译,上海:上海人民出版社,1991年,第59页。

⑤⑥ [西]雷蒙·潘尼卡《宗教内对话》,王志成、思竹译,北京:宗教文化出版社,2001年,第74页;第83页。

⑦ [德]C.西美尔《宗教社会学》,曹卫东译,上海:上海人民出版社,2003年,第5页。

⑨ 卓新平《神圣与世俗之间》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2004年,第17页。

的是,这些绝对与相对、永恒与现时、整体与局部的对照和对比的关系,同时也显示了人神之间充满吸引力的我—你关系。^①为此,在人与神的关系之中,神人及其神圣关系构成了“…对关系的需要是人类基本人性的一部分。”^②可以说,神人关系或神圣与现实的关系,应当是任何一个信仰类型、宗教体系的核心构成,从神人交往关系,直接延伸到人与人的交往关系、宗教间与宗教与社会的交往关系。

如果说,信仰中的神人关系是一种社会关系的神圣化,那么,“交往联接社会系统的社会维度”、权力或真理的分化,它们是符号普遍化的交往媒介。^③神圣关系及其信仰的关系,适用于权力的分析。这个时候,“为此目的,交往媒介为共享的志向发展出符号普遍化的代码。”在此基础上,“权力也作为交往媒介起作用。”^④当这时候,信仰共享及其关系也就成为权力形式的建构基础了。此处所用的权力概念,就其与信仰的深层关系而言,是一种“象征权力”或“符号权力”。这是一种“神圣化”的权力,是使对象变得神圣的权力。^⑤它说明了“即便在它依靠着赤裸裸的暴力即武器暴力或金钱暴力时,总具有一种象征维度。”它恰好界定了一个信仰的真正核心,“是通过交往和象征交换的功能被建立、积累和延续的权力。”^⑥所以,本文所论述的,信仰是一种权力关系的建构,其权力指的就是这种象征权力,通过权力对神人关系及其神圣性的垄断而展现出来的象征权力。而作为信仰核心的神人关系及其神圣性,就是被这种象征权力,经由宗教的、与非宗教的历史事件而逐步建构起来的。

值得指出的是,在信仰、宗教与权力之间,宗教仅仅是对神人关系及其信仰的一种表现,另外一种表现则是以非宗教(可以是种族、民族、国家、政党等等)的形式,涵盖、垄断了对神人关系及其神圣性的阐述,同时也是一种信仰实践模式。为此,宗教信仰仅仅是接近、了解信仰的一种方法,而建构信仰的其他权力,则是一种非宗教、权力层面对信仰进行建构与诠释的另一种方法。因此,信仰既可植根于宗教之中,亦能嵌入在权力领域。它们作为不同的信仰形式,同时都包涵了群体以及私人的象征权力及其神圣性资源。这就是说,“…信仰乃是社会学的事实,而不是神学的事实。”^⑦这就是说,信仰社会学所要研究的,就是不同信仰类型之间的关系、信仰与其他事实之间的关系。信仰社会学的主要观点,就是信仰的意义与类型是被建构起来的。其对信仰的研究方法有两个主要层面:一是从宏观的权力结构考察神人关系及其神圣性的建构;另一个层面是从宗教角度来关注神人关系及其神圣性的自我建构。而此处要重点论述的,则是以前一个层面为对象,讨论信仰类型与象征权力、符号权力的内在关系。

在此基础上,信仰被视为一个社会中神圣价值的象征,是社会意义的整合与接收,认为神圣性的建构是权力关系的隐喻。社会中的人们对神圣关系采取的方法与实践形式,往往会符合这一特定群体所处的社会地位与价值期待。而对信仰类型研究的意义则在于,社会建构的神圣性本身,约束了人们会以相应的方式信奉和认同一个社会的神圣性及其特征。与其说不同文化中的信仰类型不同,不与说是神人关系及其神圣性的社会建构之间的差异,造成了信仰类型的不同。为此,虽是神人关系及其神圣性建构,但它们与社会权力具有十分密切的关系。神人关系及其神圣性的构成,并存于社会权力的建构之中。神人关系的背后,蕴藏的是“权力”,所以,在宗教层面,信仰是由神人关系及其神圣性的构成,但是其信仰与权力的内在关系层面,信仰类型是由社会的权力建构而成。正是社会各种各样的权力实践及其构成形式,社会的各种权力都是围绕一个的神圣性建构而得以展开,它们都将神圣及其神圣性的构成,作为一个权力的焦点,都对一个能够整合社会行动规范的神圣性进行规划和设计。

① 卓新平《基督宗教论》,北京:社会科学文献出版社,2000年,第232页。

② [美]查尔斯·L·坎默《基督教伦理学》,王苏平译,北京:中国社会科学院出版社,1994年,第144页。

③④ [德]尼可拉斯·卢曼《权力》,瞿铁鹏译,上海:上海人民出版社,2005年,第7.8页;第10页。

⑤ 在此意义上,布尔迪厄声称其社会学就是“关于神圣的社会学”。[美]戴维·斯沃茨《文化与权力—布尔迪厄的社会学》,陶东风译,上海:上海译文出版社,2006年,第55页。

⑥ [法]皮埃尔·布尔迪厄《帕斯卡尔式的沉思》,刘晖译,北京:三联书店,2009年,第202页。

⑦ [英]E.E.埃文斯·普里查德《原始宗教理论》,孙尚扬译,北京:商务印书馆,2001年,第20页。

二 神人关系及其神圣性建构

信仰概念与信仰类型的不同,其实就是神人关系及其神圣性建构形式的不同。这种不同,主要是因为来自于信仰类型的建构动力,出自于宗教层面与权力层面的不同。这种不同,基本包含了从宗教来讨论信仰,以及从象征权力来讨论信仰的两个层面。(1)相信自然界存在着一种巨大的道德力量(不管这种力量是否以人的形象出现)的信仰(2)人与这种更高权力之间的系统化关系。”^①布朗认为,如果这一定义能被认可,那么,人们就会相信有一种道德力量是能够控制宇宙、进而掌控人间社会。所以,想要在那些能够称作宗教、信仰、习俗和不能称作宗教、信仰、习俗之间划分明确的界限,似乎是不可能的。

布朗所说的“系统化关系”近似于信仰与人世之间的象征权力关系,同时也是基于神人关系、却又超越神人关系的权力建构系统。它们难以宗教信仰类型来定义,却又具有比宗教信仰类型还要强大的信仰特征。神人关系对不同信仰类型的直接影响,就神人关系而言,它们是哪一门宗教的基础信仰;而神人关系的处理与建构方式,则往往会直接影响到任何一门宗教的信仰特征。一神的信仰、多神的信仰、泛神的信仰以及无神的信仰等方式,都在不同程度上构成了不同的信仰建构模式。在不同的信仰建构模式之中,神是否为普遍的,先于个别的,是公正的,始终如一的,神的本性是不是一切善的原因,能够永远保持自己的秩序不变。这些信仰建构与信仰实践方式,都已经深刻制约并且影响到不同信仰类型的构成及其变迁。

另一方面,不同形式的神人关系,经由不同形式而表达,可能构成不同的信仰类型,如宗教信仰与其他替代了神或神圣性的信仰;也可能经由仪式、家族、习俗、规范、国家权力等不同形式来予以表达,成为一种依附于这些社会权力关系的信仰类型。与此对应,每一种建构方式,都将会有一种相应的信仰体系,使人们很容易相信经过信仰形式的改变,成为不同的宗教体验,进而对仪式、权力、家庭、国家等方面的接纳与认同。所以,不同的神人关系,构成不同的信仰类型;不同的神圣性建构路径,不同的信仰类型及其实践结构。但是,最重要的是,宗教信仰本身的构成,是直接以对神、神圣的信仰建构,建构的结果就是宗教的成型;而非宗教(种族、民族、国家、政党等)的信仰类型,则是以对神、神圣性的替代为前提,把神圣性的建构主体直接打造为对神的替代。

宗教社会学的经典理论虽然原创性地划分了“神圣/世俗”的分类,却并没有对二者之间的互动中介绍出一个令人满意的解释。即便是在神人交换仪式的实际表现和展演中,要达到“神圣/世俗”的分离,并非完全能够像信仰共同体构成宗教那样简单和容易,特别是世间权力的介入之后,他们就能对信仰中的“神圣/世俗”关系进行不同于宗教的定位或分离,从而使神圣与世俗的定义方式在特定领域之中,构成了在宗教与权力、神圣与世俗的不同。

针对这种特别现象,涂尔干也提出了一套相关理论来专门讨论“神圣”范畴、以及神圣社会领域与凡俗社会领域之别,以至于有学者认为,涂尔干有关神圣范畴的性质的观点,乃是揭开了权力的分析(如 Baudrillard, 1993b)^②。因此,与布尔迪厄有关神圣的分析基本一致,这种“神圣论社会学”(Sacred Sociology),能够提出神圣权力、权力的神圣化问题,在信仰内核建构一种秩序,“但它所给出的解答,显然只能是说,必须要有一个神圣权力……这个社会相比于一个人,同样的真实,同样的丰富。”^③信仰社会学拟以人与神、社会权力与神圣化的关系为核心,梳理不同的神人关系,进而分析以神人关系为基础的神圣性建构,如何去建构不同类型的政治权力模式。这就是说,信仰的核心,在于对什么是真正的

① [英]拉德克利夫·布朗《安达曼岛人》,梁粤等译,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第300页。

②③ [英]麦克·甘恩《法国社会理论》,李康译,北京:北京大学出版社,2011年,第96页;第109页。

“神圣”的认定;而信仰之间公共而又平等的共享结构,即是一个多元社会共同之神圣、共同的善。

一般而言,神圣性具有两大要素。首先,神圣性是被赋予某个事物的超自然价值。从这个意义上说,神圣性指涉的是一组事物,这些事物在任何时刻、任何场所都受到人们不容亵渎的尊敬。其次,神圣性是人们觉得遭遇到的一种力量;这种力量给人的体验是他者的、现实的、神性的、神秘的。从参与者的体验看来,那是一种非凡的力量,就像神一样。因此,神圣性既是构建世界的一种方法,也是事物被感觉到的作用于其信仰者的方式;既是事物被赋予的一种价值(表现在对这些事物发出的行为中的价值),又是那些事物给人带来的令人敬畏的体验(被体验为走进或走出彼岸超验王国的关口)。由此看来,神圣性这个概念已经变成理解一个人所在以外的其他世界的一件工具。^①在此神圣性的建构构成之中,神人关系作为信仰关系中的核心层次,它们在微观领域,乃是嵌入在神人关系中神圣资源的可获得性以及对这些神圣资源的使用;在中观领域,信仰者个人或信仰共同体在信仰结构中的地位与身份,能够有利于其获得有效的神圣资源并且能够支配神圣资源(如处于跨越人与神之间的“桥梁”位置),以呈现其信仰表达的目的,建构信仰与权力的交换关系;在宏观领域,信仰为中心的神圣资源对组织社会或国家具有基础性的重要影响,具体表现信仰论政治与怀疑论政治不同类型。这说明,一切正当的政治权力(不管其结构为何)多少都混合有神权政治或政教合一的要素,因为任何的卡里斯玛终究都要求多少有一点巫术起源的痕迹,因为与宗教权力有其亲缘关系,结果政治权力中也因而总带着某种意味的“神授性”。^②这种“神授性”,直接在神圣与世俗的世界之间构成了二元分离或二元整合的复杂关系,进而建构了神圣事物与凡俗事物之间的“异质性”,^③宇宙、信仰、宗教与秩序因此被分为一分为二了,相互排斥或彼此整合。

一般说来,社会只要凭借着它凌驾于人们之上的那种权力,就必然会在人们心中激起一种“神圣”的感觉,也能够创造神的信仰。其根源在于“它确实来自于一种外在于个体并且高于个体的力量的作用”。^④最后把他们建构为神圣,建构为神圣化的权力,使“神与圣者”成为“国家的神与国家的圣者,其祭典是国家事务,政治的权力拥有者可以自由准许或摒弃新的神、新的教义与崇拜。”所以,国家与宗教不同,在国家权力机构里面,人们“对神的种种义务,皆直接由国家官员本身、在教士“专家”们的协助下来履行,”^⑤而不是交由专职的宗教神职人员来履行。与宗教信仰比较,人为中心的信仰之于社会,如同信仰之于宗教,如果服从了权力,他们的崇拜者就大多会认为自己不得不遵循由神圣本原的性质强加给他的那种特定的行为方式。因为人们会觉得,他以为这是在和这种神圣本原相沟通。尽管这一被“定义的神圣,恰恰是某种加之于现实或高出于现实的东西,而理想恰好也符合这个定义”。^⑥社会在建构或再建构这种神圣性的过程中,同时也必然也创造了以建构者本身为核心的神圣替代型信仰类型。

三 两大信仰类型

毫无疑问,宗教是与神圣事物相关联的信仰与实践的统一体系。基于这个统一体系,“宗教是一项人类事业,神圣的宇宙秩序通过它得以建立”。^⑦于是,这一神圣的宇宙秩序,以及人们对于这一秩序对个体和社会的意义的竭力追问,一起构成了所有信仰、信仰类型与信仰实践的核心。

自从工业革命时期社会学诞生以来,人们就一直在探讨这个问题,即为什么信仰、宗教对于许多人类群体和社会来讲都起着基础性的作用,神圣的理念是如何通过信仰、宗教这个统一体系发生作用,进而引起社会行动和群体认同的。从这个层面而言,宗教信仰本身就是一个共同体。“宗教在共同体之

① [美]W. E. 佩顿《阐释神圣》,许泽民译,贵阳:贵州人民出版社,2006年,第98—99页。

②⑤ [德]马克斯·韦伯《支配社会学》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第357—358页;第358页。

③④⑥ [法]埃米尔·涂尔干《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海:上海人民出版社,1999年,第44页;第296页;第556页。

⑦ [美]彼得·伯格《神圣的帷幕》,高师宁译,上海:上海人民出版社,1991年,第25页。

中把人们绑在一起，将彼此分离的个体统一成一个集团”。^①而非宗教的其他信仰类型，同样也能够把人们统一在一起，将彼此分离的个体统一成为一个集团。这可以不叫宗教，是基于一个共同信仰的特殊目标团体，同时也能够称之为权力共同体、种族、民族或政党国家。

在其神圣理念不是通过宗教，而是通过其他非宗教的途径而建构起来的神圣秩序，特别是在那些非宗教性信仰实践方式特别强盛的时候，某种宇宙哲学、真理观、意识形态、完备性学说等等，则很容易成为国家权力神圣化的基础，成为一个社会或一个国家信仰实践的基础。在此基础上，权力的神圣化及其施行，取代了团体性宗教信仰实践的可能性，或者是压制了社会性宗教信仰实践的社会时空，促使从信仰类型的建构从此走向另一条路，不是直接走向宗教，而是走向另外权力的神圣崇拜、民族的国家的崇拜，最后是对建构那种宇宙哲学、提供真理的人或组织的崇拜。

这种信仰及其构成的象征权力或符号权力，大多具有符号性、表征性、规范性，包括了人们建构神圣的权利、承诺、义务、身份等等。虽然这种权力不同于实质权力，仅仅是一种价值规范，依赖并构成于人们的精神世界，却可以独立的方式来说明现实、制约世界。在此层面上，它已经与宗教信仰类型不同。它可以创造规范、准则、目标和理想，能够定义什么是神圣的，什么不是神圣的；什么是正当的，什么不是正当的。同时，它也能够构成人神、人人之间、信仰共同体与符号权力之间互动的桥梁或无法逾越的隔阂。这就是构成了权力观的不同内容及其模式。其中若干关系，即如下图所示：

神本信仰	人本信仰
信仰核心：超自然的神	信仰核心：替代神的神圣性
一神论信仰	非神(多神)论信仰
信仰载体：宗教	超越载体：民族、国家
自由信仰	被人信仰
支配象征性	象征性支配
信仰方式：爱人	信仰方式：度人
神道设教	政道设教
彼岸乌托邦	此岸乌托邦

一般来说，人类宗教及其信仰大抵具有这两大类型。一种是以超自然关系为基础的信仰，一种是以超社会力量崇拜为核心的信仰。它们都是以一种信仰或世界观的形式，为世界或社会提供解释的方法。其追求目标，大多是一个比较现实世界更加美好、更加理想的人心与存在，以解决人们的苦难与困惑。

神的信仰，分化出不同的宗教共同体；人的信仰，分化出政治信仰、国家信仰与民族信仰。神本信仰建构的神圣秩序，通过宗教共同体来表达；人本信仰建构的社会秩序，则通过权力建制来实行。两种信仰类型，两大信仰秩序，无不通过基于信仰的规矩与社会共识。关键在于，它们的信仰神圣性实践基础不同。在这个基础上，说明“宗教和政治之间的真正关系是非二元的，这种关系符合基于人类本质的，因而归根结底基于实在结构的本质。现实问题也即宗教问题。关于人类终极的思考也是政治性的。政治与宗教不能彼此分离。没有一种宗教行为不同时属于政治行为。当今人类所有重大问题都既有政治性又有宗教性：饥饿、正义、生活方式、泛经济文化、资本主义、社会主义，如此等等。和平构成一个典型的例子，证明这一论断的真实性。依次观念，宗教的要素必须和超越者、超自然者、神圣者、超然者、涅槃、终极实在(paramartha)、永恒之物以及不可理解的内在之物有关。”^②

超自然的信仰，以有神论信仰为基础，最终是宗教的构成。它的基本运作方法是对象征性的支配，神道设教，最好以一个彼岸乌托邦构成人们对现实世界的超越。超社会的信仰，基本上是以无神论信

① [美] 乔尔·M·卡伦等《社会学的意蕴》张惠强译，北京：中国人民大学出版社，2011年，第235页。

② [西] 雷蒙·潘尼卡《文化裁军—通向和平之路》恩竹、王志成译，成都：四川人民出版社，1999年，第62页。

仰或不可知论为内容,往往借助于世俗国家权力或其他相关力量来建构自己的信仰体系,并且把民族、国家、权力关系等等视为其信仰对象,其主要功能则是对世界进行象征性支配,政道设教,构设一个彼岸乌托邦作为人们的社会理想。就其最终目标而言,它们都可能会构成人类历史上的两大类型的理想王国。前者是宗教乌托邦,后者是现世乌托邦。虽然这些“乌托邦都有一个基本成分,这就是更新、新存在与重生的奇迹,”^①但是,它们努力的方向、实践的方式,都会给人类文明、对于世界和人生的解释带来极其不同的两种方法和两种路径。原来梁漱溟说,“宗教问题是中西文化的分水岭。”^②似乎已指出了两种信仰类型所带来的历史影响。在我看来,这恰好是信仰类型及其神圣性实践方式的不同,才构成了中西信仰、中外宗教以及中西权力观的差异。

四 信仰论或怀疑论的权力建构

从信仰与权力之间的互动秩序着眼,信仰虽能承担个人的自我认同和社会认同的中介,影响、制约着个体对于自我和内在的神圣性感受,同时也制约着一个群体、阶层对该信仰的接受与认同。神人关系及其神圣性,一方面构成了社会交往规范,一方面也被权力所建构。

总体上,信仰关系存在于各种具有神圣性的价值关怀之中。所以,信仰结构的社会学本质之中,具有三大不可或缺的层面:神人关系、信仰共同体和信仰类型。在这三类关系中,神人关系是基础,神人关系基于人们对神圣的理解、以及人与神圣关系的构成。因此,可以把神人关系视为信仰关系的原初结构,或者是信仰关系在宗教层面最简单形式的扩展;至于群体、社会与神圣对象、神圣性构成之间的复杂关系,则大多在非宗教的层面,通过对神圣的替代,通过一个社会中人生观、世界观、价值观的具体表达,成为权力得以建构的基础形式。

虽然从宗教信仰的层面上讲,“信仰是一种非日常性的、纯个人性的信赖神意的特殊卡理斯玛,……并导致远超越通常人力所能为的结果。”^③但是从信仰及其社会社会实践的关系来说,一般讨论信仰,所经常采用的三B模式,即信仰(Beliefs)、信仰的归属(Belonging)与信仰行动或信仰的表达(Behavior)。而非局限于信仰的神学领域。实际上,信仰、信仰归属以及信仰行动,它们无不受制于一个信仰行动得以展开的社会语境,这就要再加一个B要素,即信仰实践的基础或社会背景(Basis or background)。为此,一种信仰类型及其与象征、符号权力的建构,正是信仰“4B”研究模式的全面展开。

本文所论之两大信仰类型、现实乌托邦、世俗宗教及其对宗教乌托邦、超自然信仰关系的控制与排斥,无疑要归因于那种介入了神人关系之中的权力关系,主宰制约了信仰类型之中的神人及其神圣性建构过程,从而界定了信仰、宗教与权力之间的互动中介,并依据权力神圣化的要求,以建构信仰类型及其权力格局。虽然神人、人伦间的等级式互动关系,能够被视为人的信仰、以及超脱现世的世俗宗教关系,可它却意味着宗教、信仰等神圣资源的配置,乃可出自于神人之间、权力与神祇之间的利益互惠和象征交换。其中,信仰论政治与怀疑论政治,不过是与神本信仰与人本信仰两大类型相互整合,在人类历史中经常呈现的两种权力模式而已。

信仰论政治,其社会学的本质即是理性主义政治,同时也被视为乌托邦政治。“在信念论政治中,治理活动被理解成是为人类完美(perfection)服务的。有一种不是来自观念,而是来自完美创造者推论的乐观主义宇宙观,这种学说赋予宇宙以一种不可避免的完美。”与此同时,“信念论政治把治理理解成一种‘无限制’的活动,政府是全能的。实际上,这种说法只是关于政府目标在于‘拯救’或‘完美’说法

① [美]保罗·蒂利希《政治期望》徐均尧译,成都:四川人民出版社,1989年,第204页。

② 梁漱溟《中国文化要义》,上海:上海人民出版社,2005年,第46页。

③ [德]马克斯·韦伯《宗教社会学》康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第238页。

的另一种表达方式而已”。至于“在怀疑论政治中 统治被认为是一种特殊的活动 它与对人类完美的追求尤其格格不入。”^①国家统治者的地位在这里是荣耀的、受人尊敬的,但不是崇高的。他们所受到的最值得注意的限制是,他们不再声称自己拥有可以指导国民活动的、上帝般的全能。

表面上,这两种权力模式似与信仰类型没有什么关系,但是在此类权力模式之中,基本上是根源于人类信仰类型、以及基于这种信仰对人类神圣性的诠释与认同。给予人类文明影响深远的信仰论政治,其根源就来自于人类这样一种信仰,人类能够按照自己的信仰来改造世界、改造社会与人心,并且把这种改变与革命视为人类社会政治的理想,最终是依赖于国家权力,把一元化的信仰及其价值目的强加给社会,将信仰的神圣性集中在公共权力,以贯彻、实践这一信仰及其价值目标。

这种人为中心的一元化信仰方式,甚至压倒了多神或泛神的其他信仰方式,因为这种信仰方式往往借助于国家权力才能得以建构起来,而在多神与泛神的信仰方式之中,能够做主的往往不是信仰共同体,而是把握神人关系神圣性的权力意志。于是,信仰论政治认为,治理活动是一种无止境扩张的活动,权力对它而言多多益善,它能够掌控一切活动,它能够基于权力的神圣性建构方法,把该国家中所有人的资源与活动整合起来。尤其是在那种信念论政治的经济版本中,“政府的权力用来指导和整合国民的所有活动(并被理解为是正当地运用),由此使国民在追求所谓的‘幸福’或‘繁荣’的人类境遇中同心协力,这种境遇代表着适合人类去追求的那种完美。”^②

从这种信仰类型的社会学本质而言,信仰论政治并非局限于一种政治理论,而是一种对权力的信仰方式。它作为一种政治运动,无疑是始自欧洲启蒙运动,以“人类的仆人”反对“上帝的奴隶”,以人类为神,是合乎天意的伟大存在,是新的至高无上的存有。它应该能够使人忘记绝对的上帝。神圣的东西无非就是社会的东西。这种信仰论政治最集中的表达方式就是“信仰,也就是无需预先的证明而自发地相信主管机关所宣布的教条的秉性,它是一个基本的德行,是社会秩序之不变的和必要的基础。”^③

它的基本假设,是世上的一切事情都可以基于人的信仰及其观念,加以计划与安排。但是,这一信仰论政治之中的“神圣”特征,并非工具理性,而是被权力建构起来的价值理性,一种只讲求价值与权力意图的意识形态。可以说,信仰论政治实际上已成为二十世纪意识形态政治与理性主义政治的基础。正如有学者指出的那样,在现代欧洲政治中,信仰的政治就是理性主义政治,它建立在对理性而不是上帝的信仰基础上,这种政治理念及其权力实施模式,骨子里恰恰是反理性主义的。与信仰论政治对立的是怀疑论政治。怀疑论政治是在任何方面都与信仰的政治相反的一种政治风格。^④

怀疑论政治认为,统治与追求完美无关。在怀疑论政治看来,人的完美只是一种幻想,把人类的精力集中到一个单一的方向是不明智的,追求完美只会招致失望。怀疑论政治同样需要一个有效率的强有力的政府,只是这个政府的权力范围是有限的。怀疑论者看到,统治者与被统治者同样都是人,一旦成为统治者,很容易超越职权范围,强加给社会一种特别有利于他们自己利益的“秩序”,或强加给社会远远超越秩序的东西。与信仰论政治相反,怀疑论政治人物,国家政治应给予唯一关注的,则是信仰类型对公共秩序的影响。国家权力及其统治不是去确立一个命题的真理,或是把命题变成权力行为。其中,最基本的怀疑就是:统治者不能声称自己具有上帝般的万能。

实际上,学界已有“政治宗教”或“世俗宗教”的讨论,即与信仰论政治问题紧密相关。用雷蒙·阿隆的话来说,这就是在传统宗教没落的地方(人本信仰替代了神本信仰的信仰论权力之中),就有可能呈现这样一种学说,“它们取代了没落信仰的地位,而又指向遥远的未来,以一种将被重构的社会秩序

①② [英]欧克肖特《信念论政治与怀疑论政治》,张铭等译,上海:上海译文出版社,2009年,第34、40、46页;第91页。

③ [法]孔德《实证政治体系》卷四,第205—206页,引自亨利·德·吕巴克《无神论的人本主义的悲剧》,陈一壮等译,台湾唐山出版社,2003年,第179页。

④ 张汝伦为欧克肖特《信念论政治与怀疑论政治》所写“文集总序”,上海:上海译文出版社,2009年,第46页。

的形式,致力于人类的救赎。”这些学说设定了“最终目标,并以这个半神圣的目标来判定善恶。”它们尽管没有一个超验的信仰对象,但通过现实追求那些现实之外的希望,它就从反宗教走向另一种形式的宗教。这就是以人本信仰为基础的“世俗宗教”。^①在这里,政治宗教或世俗宗教作为一个观念,它们把专制统治中的心理—社会倾向与政治机制后面的力量解释为多少具备宗教类“神圣”的东西,其中包含有神话与崇拜仪式、教义与教理、正统与异端等区别结构起来的神圣性特征。同时,它还能够对自我精选的、贵族们认定的信仰元素,进行偶像崇拜并使其神圣化,比如阶级、种族或国家,并以其名义实施“救赎神话”。^②如果说,这种政治宗教或信仰论政治模式,能够世俗社会中建构一个现实乌托邦的话,那么,这种“乌托邦的根本弱点,在于它预先假设了一个虚假的人的形象,而这个人的形象又是与它自己的基本设想相矛盾的。”“它忘记了人的有限性和异化,忘记了人作为有限,是存在和非存在的统一,在生存的条件下人总是与他自己的真实存在相疏远。”^③这种政治模式认为,在替代了固有宗教信仰的基础上,宗教应该完全让位于人为中心的信仰或意识形态,为了一元化政治目的的实现,必须重建信仰之神圣性。

五 超越信仰论与怀疑论

国家与精神价值的关系,根本上表现为国家与公众崇拜和公众教育的关系。第一是个魔鬼的象征,它指出了国家毁灭一切的力量。一切精神价值都服从于国家,或者被它认可,或者被它排斥。它决定公众崇拜。“第二个象征把国家看成世间的上帝。…国家是一个神性的象征。历史的意义,即世界精神在各民族精神中的实现,是在国家中产生,并通过国家表现出来的。因而,它是‘世间的上帝’。一切神圣性都集中在国家身上。”第三个象征是“看守人国家”(watchman state),它通过自由主义而得到流行。一个极端的非宗教或非世俗的象征,代替了魔鬼和神性的象征。国家不具有任何神圣化的意义。国家具有一种纯粹消极性的功能。这不需要任何神性的圣化,也不需要借助魔鬼的力量,而只需要足够的维护公正的力量。一切内在的力量都属于受它维护的社会。”^④

马克斯·韦伯讲的权力三种形式,传统的、人格的、法理的,与保罗·蒂里希讲的三种国家象征,魔鬼的、神圣的、世俗的,正好相互吻合。其中,法理的权力与世俗的国家相互配合,是怀疑论政治的核心;而传统的、人格的权力与神圣的、魔鬼的国家彼此配合,是信仰论政治的核心。以神替代人,或以人替代神,神人关系之间经常呈现的是一种双向利用;代神立言,以己为神,或用自己的意志解释神的意志,用神学的方法来进行权力的合法性证明等等,这两大信仰类型与两大权力模式,在历史上均有很强大的表现和历史悲剧结果。但信仰论政治与怀疑论政治并非完全对立,它们之间有冲突,也有整合,甚至还有相互之间的转移;至于它们之间的彼此较量,人类历史上一直都很激烈,迄今未有最后的结局。如同神圣与世俗永远辩证而对立,神圣通过世俗成为与世俗对立的另一物那样,成为另一对立面之物,反而能制造价值差异,让人意识到它之所以为“神圣”。这个神圣由此成为了宗教人、信仰者的活力源泉,进而会久居在这“神圣”的中心。虽然有神本、人本信仰两大类型,但其结果大多是以个己为中心的信仰立场,来面对其他不同信仰。这就使信仰冲突成为人类处境的一项基本特征,不仅局限于信仰、宗教或政治领域,而且始终内在于现代人的政治生活之中。

回顾二十世纪信仰论政治的特点,就是这些政治领导人特别热衷于对人类、宇宙终极真理的探讨和研究,如所谓万物的起源,宇宙的本质,物质运动的规律,认识论,方法论等等。这种言说具有准宗教

① 引自陈喜贵《维护政治理性—雷蒙·阿隆的政治哲学》,北京:中央编译出版社,2004年,第101页。

② 沃勒·尤斯朵夫“政治宗教”,载赵林、邓守成主编《启蒙与世俗化:东西方现代化历程》,武汉:武汉大学出版社,2008年,第225—261页。

③④ [美]保罗·蒂里希《政治期望》,徐均尧译,成都:四川人民出版社,1989年,第217—218页;第134、135页。

性质,而把整个运动的理论建立在一种宇宙论的哲学之上则是一个突出表现,发现并证实一个单一的、根本的宇宙真理和普世法则,并用来指导人类生活的所有领域,从而成为现代的上帝、理性时代的上帝,让其成员顶礼膜拜,匍匐在其脚下。无可讳言,所有对信仰的压制,必然是用一种绝对化的信仰压制其他信仰,进而使这种信仰或者是基于这种信仰的每一种实践方式居于绝对统治地位。因此,不是人的信仰好,还是神的信仰好,而是需要一种信仰、价值及其认同方式的“共同基础”。所以,神与人的信仰都必须走向“民主宪政”的信仰,即是政治自由主义的“公共理性”。因为,在一个秩序良好的社会之中,“没有任何个人或联合体所拥有的那种终极的目的和目标。”民主社会不是一个共同体或联合体,是指“它受共享的完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的支配。对于秩序良好社会的公共理性来讲,这一事实十分关键。”^①与此相应,“国家的内部功能不是去安排社会模式,而是去提供一种与不同的生活与思想类型相一致的基本秩序结构。”^②唯有这样的社会与国家,它能够保证,人的信仰及其社会秩序的建构,是基于可能被证明的信仰,能够保证信仰及其神圣的关怀,不会被滥用。

怀疑论政治最早的成功,是使政治与宗教之间的区别得到了承认。……怀疑论的主要事业,就是…认为赋予政府决定宗教“真理”的职责是不恰当的。…从某个角度而言,信念论政治就是对政治和宗教统一性的不断重申;而正是从这个角度而言,怀疑论的全部任务则永远是把政治活动从宗教的边缘召回;无论强加给社会的、被认为代表着“真理”或“正义”的一统活动模式,在什么时候发出铲除所有异己的威胁,怀疑论总是把人们的注意力引向公民的秩序与稳定的价值。^③

如果说信念论政治过高估计了人类行动的可能性,那么怀疑论政治则过低或根本不承认这种可能性。信念论政治和怀疑论政治都不能完整的理解整个政治。对一种倾向的强调会引起另一种倾向的反弹,用欧克肖特现在的名言来说,政治乃是一种“意蕴的探求”。^④为此,必须超越“信念论”和“怀疑论”这些模糊的思想遗产,同时也需要足够的智慧和洞察力。可以说,不同类型信仰、不同类型的价值观及其认同方式之“共同基础”,实际上即约翰·罗尔斯说的“公共理性”。这个公共理性具体呈现在三大层面:作为自身的理性,它是公共的理性;它的目标是公共的善和根本性的正义;它的根本性和内容是公共的。^⑤

由于在当代公民社会,不论是神,还是人,都不能具有完备的神圣性,以及全知全能的神圣地位与功能,所以,任何一种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说都不能得到全体公民的认肯。在一个秩序良好的社会里得到公民认肯的正义观念,必须是一种限于罗尔斯称之为“政治领域”及其价值内部观念;而神人之间的关系及其神圣性的建构问题,如此就能够落实在一个中间地带,“构造秩序良好的民主社会理念。”^⑥这就是现代公民社会及其宪政法制提供的公共空间,一方面消解神或人的信仰独断,超越人神信仰关系;一方面,基于神本与人本信仰类型及其神圣资源,建构为多元社会的公共理性与公民信仰,进而使寻求一种政治的正义观念的政治自由主义,不仅是“希望这一观念在它所规导的社会中能够获得各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说的重叠共识的支持。”^⑦因为,这些宗教哲学的道德完备性学说能够使公民分化,而公民的分化却是维护或构造一个公正而稳定民主社会所必须的基础。

一定程度上,与一个人有终极关系的任何东西,对那人来说就成了神。^⑧这个神,有时候是宗教信仰的神,有时候是权力打造的神,实际上是能够利用权力的人,有时候它还是一种学说或主义,有时候则是金钱和权力。文明的进步,在于建构这个终极关系的力量的不断演进。其根源在于,任何信仰的

①⑤⑥⑦ [美]约翰·罗尔斯《政治自由主义》,万俊人译,南京:译林出版社,2000年,第42—43、44页;第226页;第30页;第10页。

② 伊安·哈里斯《伯林及其批评者》,载以赛亚·伯林《自由论》,胡传胜译,南京:译林出版社,2003年,第399—400页。

③ [英]欧克肖特《信念论政治与怀疑论政治》,张铭等译,上海:上海译文出版社,2009年,第121—122页。

④ [英]蒂莫西·富勒、欧克肖特《信念论政治与怀疑论政治》“编者导言”,张铭等译,上海:上海译文出版社,2009年,第17—18页。

⑧ [英]约翰·希克《宗教哲学》,何光沪译,北京:三联书店,1988年,第132页。

“原则并不是神圣的,因为它们的有效期限是不能保证的。”^①也许,有神论信仰与非神论信仰及其政治权力建构,在神权与人权的建构类型之中,都具有无法超越其固有局限性的不足。关键的问题是:如何超越信仰论政治与怀疑论政治,什么样的政治权力才具有终极的合法性特征?什么样的信仰类型,才能为现代公民社会的公共理性与公民信仰建构提供神圣资源?

超越固有的信仰类型以及由此构成的怀疑论或信仰论权力,其主要前提是建构当代民主社会里平等的公共理性。整合并且能够保留那些存在各种属于教会、大学和诸多其他市民社会联合体多元性理性,公共理性则是一个民主国家的基本特征。它是公民的理性,是那些共享平等公民身份的人的理性。他们的理性目标是公共善。^②公共理性一亦即公民在有关宪法根本和基本正义问题的公共论坛上所使用的推理理性。^③为此,从公共理性与现代宪政民主社会的深层关系来说,信仰并非万能,但没信仰又万万不能。人们需要信仰,是为了每一个灵魂,为了人类文化精神的神圣挂靠。可是,“信仰失去法律,则会陷入狂热。”^④因为信仰的“4B”要素告诉我们,神圣的信仰及其认同,始终离不开一个好的社会语境,平等、公正、有序的社会背景。因为,信仰的核心如“神圣”观念,它们作为一种社会现象,无非都是一种集体思维,在它所有的表现形式背后都发现了一个文明体系的集体性观念,^⑤甚至发现了国民的精神惯习。如此看来,信仰类型与权力模式之间的矛盾关系,实质在于权力与一个社会神圣对象、神圣性的建构机制。唯有一个社会宪政民主化的过程,才会构成一个社会公共的与公民化的信仰模式,最后超越了人为中心或神为中心的信仰类型。尤其要指出的是,权力首先应该被看作是一种生产性的实践或者说生产性的网络。作为生产性实践的权力体现了权力作为事件的一面。它具有复杂多变的形态,通过社会肌体的不同各个不同的局部点,体现为形形色色的灵活策略,而不是死板的规则;而作为生产性网络的权力,则体现了权力作为关系的一面,这种“阴暗而结实的网”,不断创作出社会成员关系之间的崭新联系,在不同的社会组织形式之间建立新的相互作用线。^⑥这就涉及到不同信仰类型与不同权力关系的现代性表现方式。此乃当代任何一个国家权力合法化的“实际”方式,首先是依赖各种原初的、“神圣的”、宗教的或世俗一意识形态的成分。^⑦

国家权力对传统信仰的整合、征用社会认同、建构象征权力的基本方法,即是在信仰与权力的机制层面。对此,如能把权力民主化与信仰社会体化的问题,奠基与一个宪政制度化的平台,这才有可能使我们走出当前所面临的意义冲突。怀疑论政治,能够为国家政治层面之信仰危机的解决提供基本方法,走向宪政法制;而走出信仰论政治的基本路径,则是信仰的多元共存;至于解决不同信仰类型之冲突,则是信仰对话与信仰实践方式的平等与自由。

(责任编辑 唐忠毛)

① 以赛亚·伯林《自由的两种概念》,载《自由论》,胡传胜译,南京:译林出版社,2003年,第245—246页。

②③ [美]约翰·罗尔斯《政治自由主义》,万俊人译,南京:译林出版社,2000年,第225、227页;第10页。

④ [美]伯尔曼《信仰与秩序—法律与宗教的复合》,姚剑波译,北京:中央编译出版社,2011年,第19页。

⑤ [法]马塞尔·莫斯《巫术的一般理论》,杨渝东、梁永佳、赵丙祥译,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第15、141、144页。

⑥ [法]福柯《知识考古学》,谢强等译,北京:三联书店,1999年。

⑦ [以]S. N. 艾森斯塔特《反思现代性》,广新年、王爱松译,北京:三联书店,2006年,第46页。