

## “信仰方式”与中国人的“秩序情结”

李向平

(华东师范大学社会发展学院教授)

“秩序情结”这一概念,曾用来从社会学的角度分析儒家伦理与社会秩序、中国社会思想的孕育和发展大势,<sup>①</sup>其固有的涵义大多是指一种内心状态:情感化、价值化或规范概念。但是其秩序情结之究竟“结”于何处?是结于价值观念、还是权力格局,或者是信仰方式?这就值得再做深入梳理与讨论了。

应该说,不是所有的情感、观念都能够成为规范或秩序的,即便是情感、观念,如果要能够建构为某种规范或秩序的话,实际上也需要某种中介机制,才能够被建设成为具体而实在的规范或秩序。依据社会学的分析方法,从观念到秩序的若干转变或建构方法,一般是要依据家国关系中诸如修身、齐家、公己、私己、国家、天下等关系作为中介机制,这个规范或秩序的最后形成方才有可能。如此,我们才能找到观念与秩序方面的内在关系,然后把各种情感关系、价值形式演变为权力结构,形成为制度层面的国家与秩序。正是因为这种秩序情结,集中了中国人的情感、价值、甚至是内心的规范,为此,这一秩序情结实际上就是中国人内心深处的信仰传统。

所以,不同的情感、不同的价值,实际上即是不同的“情”结于“秩序”之处,建构为不同的规范与秩序,直至后世深远影响,这些“情结”为中国人对秩序的一种信仰。这就成为本文借助于“秩序情结”这个概念,进而讨论中国人的“信仰方式”,讨论并且梳理信仰方式与“秩序情结”的多层关联的深层缘由。

就信仰社会学<sup>②</sup>的基本理论而言,信仰本来是能够被分为不同类型的,有国家政党层面的,有民族民间社会的,当然更有人经常涉及的宗教的信仰。而本文讨论的也多以宗教信仰为对象,同时也会论及其他信仰方式。

### 一 启蒙思潮与宗教信仰

信仰方式与秩序情结的关系,首先需要梳理或甄别的是启蒙与宗教信仰的关系,以回应李宏图教授提倡的反思“启蒙”或启蒙反思等问题。

宗教信仰与启蒙概念的关系很深,如同大家都熟悉的那样,人类文明对宗教的强力批判大多始于欧洲启蒙思想的发动。源自欧洲的启蒙概念或者启蒙的一些相关论述当中,如何处理宗教与国家、宗教与价值规范、社会秩序的关系,成为启蒙话语中一个非常核心的问题。

近代法国的启蒙观念,致力于使用理性的、人性的、或理性之上的规范与权力来加以处理,特别是对教会形态的宗教信仰,甚至希望使用国家暴力使之灭绝。类似这样的启蒙话语,好像是把宗教从“天上

<sup>①</sup> 参见张德胜著《儒家伦理与秩序情结》(台北:巨流图书公司,上海:上海人民出版社,2008年),该书主要从社会学的角度分析儒家伦理与社会秩序、中国社会思想的孕育和发展大势。

<sup>②</sup> 李向平:《信仰社会学研究要义》,《江海学刊》2013年第5期。

拉回到地上”，以高扬人性、理性的方式彻底压倒了宗教的神圣性与超越性。但法国启蒙话语的一个基本特点是把它否定了的天国上帝，希望使用革命暴力重建在地面，以理性国家的形式重建出来，在现实中重建一个理想社会，最终形成了理想社会乌托邦动力。罗伯斯比尔等人建构的理性至上崇拜，及社会学鼻祖孔德曾经希望建立的人文宗教、人道宗教，与此同出一辙。在卢梭的“公意”概念中及其提出的“公民宗教”，也大都希望打倒固有的教会宗教，重新建立一个依靠人的理性、依靠人的道德热情而得以重建的至上神，进而依据这一至上的崇拜形式，建设一个总体的理想社会。在近代法国启蒙思想那里，这一脉络直接影响到如何理解信仰方式与社会规范、价值秩序的重大原则，确实值得重新讨论。

辛亥革命以来中国人谈及的启蒙，很有法国启蒙的话语特征，特别是在处理宗教信仰方式与社会政治秩序之际，同样致力于推翻固有的价值秩序而重建一个全新的秩序。在这个价值秩序之中，无疑就包含了华夏文明的信仰方式。

然而，中国人谈及的启蒙，好像是一个整体，其中没有差异。历史事实是，存在法国启蒙、英国启蒙、美国启蒙……，多重启蒙方式。<sup>①</sup>中国人集中关注法国启蒙，就基本忽略了英国式启蒙。就宗教、信仰社会学的理论研究而言，其理论渊源与英法等国的启蒙话语关系极其深刻，尤其是“宗教与启蒙运动的探究工作”。虽然我们经常说近代世界的启蒙运动就是一个思想运动，提倡人们要重新认识世界、认识自我、认识神圣，认识世界文明秩序的构成，但其创新认识人生与世界的方法论核心问题，实际上就是神圣与世界的问题，何谓神圣？何谓理性？

这绝非一个是否崇拜神的问题，而是无数个人之间如何形成一个具有普遍性的连接，获得认同，形成价值规范与政治秩序的问题。固有的上帝已不神圣，那么，理性、国家能否就是当然的神圣？<sup>②</sup>然后人们动员所有的社会资源去重建一个世界秩序，重新安排这个世界的神圣。为此，重新反思启蒙话语，反思从宗教到价值规范、到社会秩序如何得以构成的中介机制，此乃当下中国人反思启蒙思潮、重建价值规范与社会秩序的题中应有之意。

## 二 国家秩序的神圣性与世俗性

比较而言，英国没有像美国那样的“启蒙运动工程”，后者的启蒙运动意在拒绝相信宗教、废除教会或创造一种平民宗教以代替它；也没有像法国那样的理性启蒙机制，其目的在于推翻固有的以宗教信仰为纽带的价值体系，新建一个理性至上的崇拜方式及一个出自于理性设计的理想社会。因为，英国的启蒙运动兴起于“对宗教的虔敬内”，“没有必要去推翻宗教本身，因为这里没有教皇，没有宗教裁判所，没有耶稣会会士，没有专断的教士”。<sup>③</sup>

因此，在英国启蒙话语当中才会出现霍布斯这样的启蒙思想。霍布斯及其思想尤其反对对一切道德和信仰的保证，似乎完全不主张人类文明的道德和信仰，主张国家等级至上。霍布斯并非局限于对宗教信仰的简单批判，而是致力于国家世俗化，并由此展开英国启蒙与宗教信仰方式的关系。霍布斯的这一观念曾经遭到无数的批判与误解，“霍布斯主义”这一词开始被用于称呼那些“反对热爱道德和信仰”的态度。因为霍布斯提出“自然状态”和国家起源说，指出国家是人们为了遵守“自然法”而订立契约所形成的，是一部人造的机器人，故而反对君权神授，主张君主专制，把罗马教皇比作魔王，把僧侣比作群鬼。然而，霍布斯国家观念作为英国启蒙最有特点的话语方式之一，他把国家当做一个世俗的东西来应对，而非一个神圣的崇拜对象，其名著《利维坦》当时的书名即《利维坦，或教会国家和市民国家的实质、形式和权力》，集中于从权力的视角考察国家在近代文明中应该具有的形态，而要把这一权力的国家形

① 详参[美]格特鲁德·希梅尔法布：《现代性之路——英法美启蒙运动之比较》，齐安儒译，上海：复旦大学出版社，2011年。

② 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。

③ [美]格特鲁德·希梅尔法布：《现代性之路——英法美启蒙运动之比较》，齐安儒译，上海：复旦大学出版社，2011年，第19页。

态建构完整,国家就只有被处理为一个完全的世俗的存在。

在我看来,霍布斯的国家概念之所以如此独特,可能就是因为英国启蒙的主要机制是社会美德及尊重风俗与习惯,而社会美德与风俗、习惯并非外在的权力那么容易被颠覆或被替代,或者是那么容易被重建。就此而言,近代世界启蒙运动当中如果有一个无神化的思潮,内涵有极其深重的政治含义,那么,与此无神论观念紧密联系的就是要把国家世俗化的要求,视国家及其权力形式为一大世俗的存在,与神圣无关。

与此相关的启蒙问题,是孟德斯鸠提出的“三权分立,才有秩序建立的基础”的命题,霍布斯与此可以说是异曲同工。如果国家是神圣的,君权出自于神授,“三权分立”几乎是不可能的。假设没有国家世俗化的前提,欧洲的近代启蒙不可能顺利展开。但与欧洲启蒙恰好相反的倾向是,中国人的近代启蒙不是致力于国家的世俗化,而是传统宗教信仰方式的世俗化,进而是从天命、天道的信仰改变,呈现为国家权力神圣性证明方式的转变,这就形成了中国信仰方式再度直接与秩序情结的整合。

换言之,国家是世俗的或者是神圣的,会直接涉及信仰论政治或怀疑论政治的差异,<sup>①</sup>最后影响、制约与此国家形态紧密相关的“信仰论秩序”与“怀疑论秩序”。

### 三 建构中国人信仰方式的“王道政治”

学界曾有讨论,认为近代以来中国人的革命话语及其革命实践形式,深受法国革命启蒙话语的影响,揭示了中国革命与法国革命的某种关系。但是我觉得中国人的信仰传统之中存在着一个自己信仰的革命话语,法国革命及其启蒙思想不过是外加或强化的一种影响罢了。

古代中国的“王”字,有两种解释。一是甲骨文中的“王”,为斧的象征,故而有历史传说中的周公“负斧依南向而立”;二是董仲舒的看法,参通天地为“王”。中国历史中“王”的真正意义,即是这两种解释的有机整合的结果,故而今人还有“王道政治”等概念,以“王道”的自我神圣性与自证合法性作为秩序情结的核心所在。如此解释“王道”,完全符合远古以来的中国信仰传统——“国之大事,在祀与戎”。中国从秦始皇开始的天子们,他们手中的权力绝非一种世俗的权力,而是通过祭祀与战争获得的权力,并且通过祭祀天地而获得最大的神圣性,自我的神化证明。这就涉及不同信仰类型与不同权力格局、神圣性的具体表现方式。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”、宗教的或世俗的意识形态的成分。<sup>②</sup>

国之大事,一个是祭祀,祭祀天地是中国的信仰方式。另外一个暴力,用暴力建构一种信仰。所以从观念、规则到权力秩序,中国实际上存在着一个双重建构的期待,而所谓王道就是其中的中介机制。王道政治之所以能够把观念和秩序置于自我神圣化的过程当中,没有像霍布斯那样在国家世俗化的背景下重新定义一个国家秩序,乃因为古代以来制造国家和制造秩序者,皆为王道大于神道的权力实践形式。从其信仰方式来说,中国近代以来的启蒙话语总是针对孔教、宗教及其信仰,而非国家形式。

这就把中国人自己的天命信仰、关于从天道到人道的信仰方式转换成一种国家建构的神化形式,制造出一个与英国、法国启蒙话语皆不相同的观点。当然,这不是在强调中国例外论,而是在说明中国人从天命到国家的信仰方式,实际上不一定要经过宗教世俗化的过程,而直接经由人道建构天道的历程,是中国人利用信仰建构神圣国家的独特心路。其思想与信仰的原型,既不同于社会美德至上的英国启蒙方式,也不同于法国理性至上的启蒙话语,但是在其革命信仰方式之深层却始终内涵着一个国家神圣性、合法性的母题。推翻一个原来神圣的国家,如何再建一个神圣的国家,这样一个革命理想从古代到

<sup>①</sup> 信仰论政治的概念为英国政治哲学家欧克肖特提出,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。参见欧克肖特:《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。

<sup>②</sup> [以色列]艾森斯塔特:《反思现代性》,旷新年等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第46页。

近代革命实际上是有一个脉络的。中国历史上的“王道政治”实际上是把天命信仰方式从汤武革命开始，通过“祀与戎”等国家大事予以了最高的整合。

所以，中国自秦始皇统一天下以来的文化发展，线索虽多，大抵上是沿着“秩序”这条主脉而铺展开来，自古迄今始终存在着一个“秩序情结”。然而，中国文化这一“秩序情结”，究竟是情“结”何处？它作为一种历史事实，肯定不仅是一种心理状态，也不仅是一种思想文化的表征，而且是一种信仰方式，最终是象征着一类可以加以识别的行为模式、事件、行为的重复。它可以使人深信，这个秩序完全能够合理地预见未来的行为模式与秩序类型。

孔子有“礼之用，和为贵”的强调，它们最后都构成有关社会秩序的著名论点。所以，我们很少有像霍布斯这样讲的：“人和人之间是一种狼的关系。”但从具体历史事实看来，从价值理念到社会现实的历史结果好像恰恰相反，一个好的理念如何能够演变、建设成为一个美好秩序的过程中，我们究竟需要哪些中介？当然，不是所有美好的理念自然就能够变成为美好的秩序。从宗教信仰体系来看，每一个宗教教义及其价值观念无不美好，美好得不得了，但宗教信仰方式及其实践的结果与现实并不像宗教理念那样的美好、那样的超越、那样的纯洁。所以从中国的信仰方式来说，如何变成一种秩序、情结，乃是汤武、秦皇一类人的天命信仰方式与革命方式建构为政治文化社会秩序的一个核心问题。

#### 四 被“秩序情结”的信仰方式

辜鸿铭曾经有一个说法，“政治在欧洲是一种科学，在中国是一种宗教。”他认为，比较西方的基督教或伊斯兰教的特点，孔子建立的儒家学说就是“国家信仰”，中国人的上帝就是皇帝。<sup>①</sup>对此观念，可能很多学者会不同意，但辜鸿铭的说法能够启发我们从另外一个维度来认识华夏文明及其信仰方式的独特性，特别是把握宗教文化及其信仰方式与华夏文明秩序的内在关联。从此方面来说，华夏文明及其信仰方式的特殊（区别于基督教与伊斯兰教），无疑会构成中国式的秩序，并且把这个秩序情结于一个特殊的中国信仰方式。

就此而言，“天下兴亡，匹夫有责”的“天下”这个概念，实际上就具有某种中国人的信仰特征，“国家”不过是这种天下信仰方式的一种制度化建构的结果而已。如果是，天命及其天下是一种中国人的信仰方式，而国家与天下的紧密关系，也就是从信仰方式直接建构为权力秩序的情结所在了。在“天下兴亡，匹夫有责”这句话的后面，顾炎武还接着指出，“国家兴亡，肉食者谋之”。我们把顾炎武的这两句话结合起来思考，就会顺理成章地梳理出中国人信仰方式与秩序情结的逻辑关系。“匹夫有责”出自于华夏文明秩序中的天下信仰方式，依顾炎武的说法这是读书人的事情；但国家兴亡却是为官在位者对于秩序的建设与维系的责任，成为天下秩序如何建构的核心问题。

在这种“情结化”，实际上也成为“信仰化”的天下秩序之中，我们经常讲“天下大同”，但经常看到的秩序形式却是“家天下”的历史。这就构成了中国文化信仰最基本的内在矛盾，当秩序成为一种信仰之际，对国家秩序维系与强化也就演变成为一种信仰的内在要求。这个内在要求，是一种传统，是一种张力，也是当代中国人的使命。中国人如果走不出这个矛盾，就很有可能走不出固有传统。法治中国及社会主义核心价值观之中提倡的自由、平等、公正、法治，应当能够使我们走出这个内在矛盾。

在华夏文明演进的历史当中，国家一直是一个神圣权力及信仰方式，即便是在近代启蒙过程中，国家及其象征神圣方式一直没有世俗化。这是因为我们的启蒙话语集中于对宗教及其信仰传统的批判，致力于打倒当时人建构的孔家店，而忽略了社会秩序、国家权力、理想社会等层面的启蒙。因此，在这个启蒙当中，我们重新把近代国家视为一种神圣象征来加以建构，以至于当时的民主、科学，包括“五四”前后以科学、伦理、道德、哲学及其三民主义替代宗教的启蒙思潮，恰好说明这一启蒙话语与英国、法国

<sup>①</sup> 辜鸿铭：《中国人的精神》，黄兴涛、宋小庆译，海口：海南出版社，1996年，第41—43、321页。

等启蒙话语相异,但又同时具有一个内核,信仰方式与权力秩序、国家与政治、个体与社会等方面的互动机制。尽管欧洲的宗教概念与中国华夏文明中的宗教概念有所不同,但它们对神圣的建构及其信仰方式却是具有某种普遍特征的。如同信仰论政治与怀疑论政治那样,其秩序情结也会具有信仰论秩序或怀疑论秩序之别。用一种信仰方式来建构一种宗教体系是一回事,但是用一种信仰方式来重新建构一个国家,则是另外一回事。在这里,张德盛教授曾经研究的中国人的“秩序情结”,有些话没有讲透,值得我们在学理层面继续讨论。

不同的信仰方式有不同的秩序构成。为此,从文明信仰、信仰方式到权力秩序,它们是神圣的秩序,还是世俗的秩序,抑或是法律规定的秩序?这是个非常重要的问题。另外,社会学理论告诉我们,从观念、规范到秩序,不是单一的因果关系,任何一个社会结果都可能具有多重因果关系。一个秩序之生成,可能恰好是对固有信仰方式颠覆的结果,但也有可能重建一种新型的信仰方式。其中的因果关系很复杂,值得仔细研究,才能彻底把握住中国人的秩序情结。依据华夏文明古国传统,国之大事在祀与戎,祭祀与战争曾经是建构权力秩序的情结所在,甚至近代转型之际就很难生长出把国家视为一个世俗存在形态的启蒙话语,依旧会把国家视为一大神圣来加以重新建构。在历史变迁之中,它们均已建构了传统社会及其向现代社会转型的启蒙话语,给人一种基于秩序类型的信仰方式。

可以说,此类被秩序情结的信仰方式,究其社会学意义而言,即是把微观秩序与宏观秩序的整合混淆,信仰者私人与建构秩序者国家权力之间缺乏了应有的中介机制,缺乏从信仰者个人到国家秩序之间的中介机制,难以形成国家、社会、个人之三元架构,几乎就直接地从家国关系中的私人存在演变为秩序情结中的信仰方式,依旧是修齐治平,从私己到公己,从天下到国家,没有界限,唯有秩序情结之沉重。

诚然,当代社会之“秩序永远需要克制、力量和合法性三者间的微妙平衡”。其基本特点是,将绝对的道德信仰方式和国家权力政治区分开来,“避免对绝对价值做出评断,转而采取务实的态度接受多元世界,寻求通过多样性和克制渐渐生成秩序。”<sup>①</sup>那么,经由规范、规则而得以逐步形成秩序的问题,中国人的秩序情结也许就会被重新置于合法性的现代形式的审视之中,运用精明睿智的交往理性,重新找到个人与社会信仰方式、价值共同体中的微妙平衡。