

杨凤岗

中国传统价值体系与基督教价值体系的社会学比较

引言：社会学的观点

自清末民初特别是“五四运动”以来的中西文化讨论，已形成多家之说。

综观诸家之说，对于中国文化无论是倾向于肯定的或是否定的，基本上都是基于哲学思辨。这种思辨在融入对于历史的反思时，在一定的历史条件下，曾给人以启发。然而，立论于哲学层面的中西文化比较，似乎难以进一步深入，因为持有不同的哲学预设或原则，则会得出不同的评判，而这些不同评判几乎不可能达至共识同意。考据某个观念在中国经典或西方经典中是否提出过，没有太大的意义，而在几个哲学概念或命题上论证孰优孰劣，也有脱离社会实际的弊端。

我认为，运用社会学的诉求方式(sociological approach)和社会学的研究方法(sociological methods)或可为中西文化比较这一课题

的深入研究提供新的角度、开创新的层面，并获得新的认识。在这种研究中，在关注观念的差异的同时，也要重视这观念的社会表现、社会载体以及其所赖以传承的社会机制。这里，我们或许可以把观念及其社会传载机制称作价值系统。这一概念既可以包容西方的宗教，又可以恰当地指称中国传统的信仰行为体制。这种对于文化问题的社会学研究所秉持的原则应是：

(1)充分认识社会物质因素的作用，但非物质决定论的，更不应把某一个社会物质因素如社会生产方式的作用夸大。各种社会体制(social institutions)、各种社会组织机构(social organizations and associations)和生产生活方式对于文化的形成、传承和演变的巨大影响都不可低估。同时，宗教社会学的观点所持的立场是反对化约主义(reductionism)的，不是把宗教(或价值体系)当做从属或依附于它物的东西，而是看作人类生活的一个重要组成部分(对于很多人来说，信仰或许是生活中最重要的部分)。此文的重点在于中西文化体系之比较，着眼点将是已成文化的内容及其传承方面，而对于观念的形成和演变问题暂不做论述。

(2)这种研究应是尽可能客观的、以经验性描述为基础的，而非纯逻辑推导的，更不是从感情出发的。社会学之为一门科学，就必须以经验描述(empirical description)为一切立论的基础，而这种经验描述应该是客观的，尽可能保持价值中立的(value free)。用理性的分析陈述“是如何”，而不是情绪性地或情感化地论证“应如何”。

(3)这种研究还应是着眼于整体的，而非枝节的。要进行中西比较，也就是分辨中西之异同。但相异多多，层次不同。在特定的各层次上的比较工作有待我们花大精力去进行。但是，应不局限于枝节之异同，而求探索根本精神和整体体系之异同。同时，由于历史之久远、社会之复杂、思想之纷繁，任何论点几乎都能找到或多或

少的论据。虽然在这种研究中难以应用社会统计学,但是我们应该在任何立论时都尽量持有一种社会统计学的思维,不视蚁穴为井潭,不将独木作丛林。另外,也应尽力避免抽象的笼统。

一、中国人对于西方的了解

在进行中西文化的比较之前,先让我们简要回顾一下中国人对于西方的认识过程。这将有助于我们对于中西比较问题的理解。

近代史以来中国人对西方的了解经历了一个曲折的过程。最初认定西人乃蛮夷,对其一切都持一种不屑一顾的态度。鸦片战争后,开始重视枪炮“夷技”之优越,搞起洋务运动。随后则深感政治制度之重要,相继有戊戌变法的君主立宪尝试和辛亥革命的民主共和努力。接下来的五四运动和新文化运动则进一步试图吸收引进西方的科学、民主意识用以启蒙,知识分子们致力于用现代西方学理来批判中国传统文化,改变中国人的国民性,大力宣扬西方的科学、哲学理论。但五四时期对于西方的引介仅限于西方的科学、哲学和政治学说等,而对西方的基督教则是忽略的或反对的。直到进入 80 年代中期以后的新一轮的文化大讨论,才有人开始注意深层文化和宗教层面的重要性。

我们可以看到,至今为止在中国人对西方的了解中,存在着一些重大盲点或误区。所谓盲点或误区,就是有些在西方社会中本来非常重要的东西我们却没能看到,或者没能认识到其重要性,或者对其理解有严重偏差。这些盲点或误区包括:

首先,中国人所了解的西洋思想史漏掉了神学。在我们的西方思想史教科书和研究著作中,主要是引介西方的哲学、社会哲学、政治思想等。在进行中西思想比较时,不少人感到中西哲学有不可

比的方面,即中国哲学非常关注“生命智慧”,对于人生问题有系统的论述和设计,提供了“安身立命”之学,这种特征在西方哲学中却常常找不到相对应的东西。其实,西方并不是缺少对于人生问题的关注,只是对其讨论大多是由神学家来从事的。某些中国学者在不了解的情况下,常简单地把神学视为迷信,或者当成与神话没有区别的东西,而加以忽略和排斥。而实际上,神学是理性学科。神学(theology)一词最早由希腊哲学家亚里士多德提出,认为哲学形而上学就是对于神的问题的探讨,就是神学。^①而翻开托马斯·阿奎那的《神学大全》,也可以看到贯穿全书的理性的逻辑推理,它实际上是运用亚里士多德逻辑学三段论推理的精彩表现。另一方面,神学不同于神话。神话主要是讲神与神(gods)之间的故事,如古希腊神话。而神学则是讲神(God,唯一之神,上帝)与人之间的关系。基督教神学的一些最基本的范畴包括上帝、基督、启示、罪、忏悔、救赎、信仰、希望和爱等等。^②在这种神人关系的前提下论述人生问题和人与人之间的关系,这同中国传统的对“生命智慧”的求索所循路径是很不相同的。但是它为西方人提供了“安身立命”之学,则是应该看到的。在西方,自从基督教形成以来,神学就成为整个社会思想史的一个重要组成部分,神学思想对于社会的影响之大不可不视。神学不仅影响着牧师神父等神职人员,并且通过他们而影响到广大信众;而且,在西方思想史中,神学家也同样立于大思想家之林。从早期教会神学家奥古斯丁,到中世纪的托玛斯·阿奎那,再到近代的马丁·路德、约翰·加尔文,直到现代的蒂里希(Paul Tillich, 1886—1965)、巴特(Karl Barth, 1886—1968)、拉纳尔(Karl

① 见亚里士多德:《形而上学》。

② 一个简明扼要的入门读物是 J. J. Mueller, S. J. 所著《What is Theology?》, Michael Glazier, 1988 年版。

Rahner, 1904—), 尼布尔(Reinhold Niebuhr, 1892—1971)、孔汉思(Hans Kung, 1928—)等等, 这些神学家对于西方思想的巨大影响都是不可磨灭的。换个角度说, 西方文明有两大源头, 一是古希腊罗马文明, 二是古希伯来文明。我们对于西方文明的了解却只重视了受希腊罗马传统影响的方面(即人本主义、人文主义方面), 而忽略或轻视了希伯来传统所影响的方面(即神本主义、超验主义方面)。

其次, 中国人所了解的西洋社会史漏掉了宗教制度和宗教运动。我们对于西方历史的叙述, 一般只看重西方的政治制度的演变和物质文明方面的发展, 甚至于曾一度简单化为阶级斗争史或社会革命史。在涉及到历史上的宗教运动时, 也往往采取一种化约主义的态度, 将其彻底政治化, 而视宗教为政治经济动机的“外衣”而已。将人简化为“政治动物”的片面观点在今天已经被人们抛弃, 然而, 把人看作“经济动物”的片面观点却仍有一定的市场。持这种观点的人只能看到西方近代以来的巨大的物质财富和科学技术的革命性发展, 却不能看到, 西方近代史上, 伴随着物质技术革命的同时, 也有一个持续不断的精神革命。在西方历史上, 这两重革命是同时或交叉进行的。韦伯等很多西方学者甚至认为精神革命在一定程度上是社会物质体制发展的原因。而在中国学者中, 则很少有人有这样的认识。即使承认西方有精神革命, 也认为这种革命就是持续不断地背离宗教信仰的“世俗化”过程。其实, 宗教信仰的社会表现, 如宗教信众的组织、宗教制度、宗教运动等, 一直在西方社会中占有极重要的地位, 在西方历史上扮演着极重要的角色。天主教会对于西方中世纪社会的影响自不待言, 而西方近代史的开端, 也同时伴随着波澜壮阔的“宗教改革”和“宗教复兴”运动。以马丁·路德和加尔文为精神领袖的“宗教改革”运动反对的是当时的天主教的教会制度和天主教的一些神学教义, 但基督教的基本教义仍

被继承下来。这并不是一次全面的反宗教运动。相反, 经过这次宗教改革, 基督教信徒的宗教信仰虔信性(religiosity)实际上有了相当的增强。“宗教改革”并没有革除宗教体制, 而是导致了基督教新教教派(Protestant Churches)的出现。新教诸教派都更加强调个人内心的虔信, 将“信仰”推到至为重要的地位。人们更少了解的是, 在“宗教改革”运动之后不久, 天主教教会本身也曾进行了一次名为“反改革”(counter-reformation)的内部改革运动, 力图革除弊端, 复兴信仰。1960年举行的天主教第二届梵蒂冈大公会议则更进一步加快了自身改革的步伐。自近代史的开端始, 宗教不仅成为制约政府的市民社会的主要力量之一, 而且, 随后伴随着“工业革命”和资产阶级革命的也是一次次大小不等的信仰“复兴”(revival)和“觉醒”(awakening)运动。比如在美国, 历史上就有四次“大觉醒运动”: 第一次发生在独立战争前的1730—1760年间, 第二次发生在南北战争解放黑奴之前的1800—1830年间, 第三次发生在1890—1920年间, 最后一次是始于1960年。在大觉醒的年代里, 教会的传教布道活动特别活跃, 将非信徒和不太活跃的信徒吸收吸引到教会中去。而每一次大觉醒, 都在信仰和价值观念上带来一次复兴和更新, 对于当时的社会在许多方面产生重大影响。^①在西方, 很多学者认为宗教就是其文化的灵魂。我们只了解西方近代史的一个方面的革命和发展, 却不了解或误解了另一方面的革命和发展。

造成这种盲点或误区的原因很复杂, 但这个问题不是本文讨论的重点。在此我只简要列出可能的原因, 以作为进一步深入研究

① 参见 William G. McLoughlin 著《Revivals, Awakenings, and Reforms: An Essay on Religion and Social Change in America, 1607—1977》, The University of Chicago Press, 1978年版。

的出发点。我认为,原因应该包括:

(1)跨文化理解的过程(cross-cultural understanding process)。当两种相异的文化相遇时,相互的了解一般都要经历一个从表面逐渐到内里、由浅层逐渐深入到深层的过程。当初佛教传入中国时,也是经过了几百年的震荡冲突的。我们用了一百多年的时间才开始深入到西方文化的根基或核心,或许是不可避免的历史过程。

(2)价值观念的相容性(compatibility of values and ideas)。基督教的一些核心观念在中国固有的价值观念体系中,本来没有与之相同或相近的观念。比如关于创世主上帝观念,胡适和陈独秀以及很多其他人都曾问过相同的问题:“如果说一切都是上帝创造的,那么上帝是谁创造的?”这个反问在中国人听来是那么的合情合理,然而在西方人那里却是根本不合逻辑的,因为创造者(Creator)创造万物(all creatures),在逻辑上他自身就不是被造的(created)。由于这种观念的不相容性,因此在相当一段时间里也就难以理解之,更不能重视之。只有有了充分的知识准备之后,我们才有能力去理解那些本来非常陌生的观念。

(3)社会政治原因。近代中西文化的相遇,是具扩张性的西方帝国主义的侵略和强权一下子把中国推进了一个民族生死存亡的境地,民族救亡和国家强盛成为这段历史上中国人所关心和投入精力的中心。而基督教也是在西方列强用炮舰打开中国闭关的大门后才大范围传入的,中国士大夫和广大百姓很容易把基督教的传入视为“文化侵略”,视为伴随着毁我体魄的罪恶鸦片而强行倾销的蚀我灵魂的“精神鸦片”,从而在情感上产生了排拒心理。在这种情形下,自然很难对基督教的观念作冷静的认识。不过,历史发展到今天,这种社会历史的障碍已经不再那么重大。对于西方文化根源的冷静的理性认识已经可行。我们看到,近年来对于盲点的消除或对于误区的纠正的努力已经出现。

如果承认上述的盲点,承认宗教神学、宗教信仰、宗教体制和宗教运动在西方人的生活和西方社会中所占有的重要地位,那么,在作中西比较时,以基督教作为参照系来看中国传统文化体系就显得必要了。

二、中国传统价值体系与基督教价值体系在观念层面的区别

中西文化的差异很多,某个观念之差异的重要与否常因特定的环境氛围而会有个人不同的选择。但是,处在一个价值观念体系的核心或根基地位的,当是它的宇宙论、本体论和人性论。基督教在这方面的几个中心观念,是与传统的中国文化的相应观念相差甚远的。这里仅简要地叙述几个主要观念的差别。

1. 作为创造者的神或上帝(God the Creator)。基督教信奉唯一神,神或上帝既是万事万物的创造者也是整个宇宙的统治者。除了这个创世之神以外没有其他的神。古希腊的神谱中虽然有最高统治之神宙斯,但是他只是众神之一,并没有从无创造宇宙。希腊哲学家亚里士多德哲学中的四因之一质料(matter)也是本来就有的,而不是被创造的。唯一神的观念源于古希伯来文化,基督教继承了古犹太教的一神信仰,而发展出三位一体教义。^① 由于有这样一个创世观念,所以才有历史发展观念,历史最早在基督教中是被理解为这样一个过程,即上帝创造万物和人、人类堕落而与上帝分离、上帝拯救人类重新与上帝合一而达到历史的终结。中国传统的宇宙论则认为,世界本来就存在,而不是被创造的。“盘古开天地”的

^① 参见杨凤岗:《西方哲学中上帝观念的演变》,《南开学报》,1988年第1期。

神话不过被人们用作“人类有史以来”的形象的代称而已。而儒、道所言之“道”、“太极”或“无”之为万物之源更多的是本体论含义上的万物之本或万物之所循。后来加入中国文化的佛教也认为万物本为“空”。因为世界不是被造的，所以时间观念或历史也是循环往复的。人生就处在这无尽的循环之中。儒、道讲阴阳五行的易演变化，而佛则讲六道轮回。儒家的《易经》传统认为道即太极，太极分二仪（阴阳），二仪生四象，四象生八卦，由此而演化出生生不息的万事万物。人就是要观天地之象、识阴阳五行之变，而知社会人伦之道并遵循之。道家讲“道生一，一生二，二生三，三生万物；人法地，地法天，天法道，道法自然”，人生即“返朴归真”。佛教则要人们依靠修持而灭尽万物之幻相。简单说，基督教有一个上帝观念，是上帝创造了万物和人；而在中国传统中，却没有一个创造了万物的人格上帝观念。在孔子之前，虽有“上帝”观念，^①但这上帝似乎更接近于希腊神话中的宙斯——是个管理宇宙的统治者而不是宇宙的创造者。而且，在孔子之后，这个人格上帝的观念逐渐消隐，后来只能在“天命”或“天道”这种抽象概念中一窥其玄了。

2. 人的原罪以及人的神性。根据基督教教义，人是上帝按照自己的形象而创造的，所以人具有神性。然而，人类始祖背逆上帝，堕落而被逐出乐园，从此人就有了原罪。罪性和神性都是与生俱来的。换句话说，在现实中的每一个人，都既有神性也有罪性。一个人

① 《诗经》中有八十多篇涉及天、帝、神等，直接讲到上帝的有十几篇。比如《大雅》中有：“皇矣上帝，临下有赫，监观四方，求民之莫，维此二国，其政不获，维彼四国，爰究爰度，上帝眷之。”“荡荡上帝，下民之暵，疾威上帝，其命多邇，天生丞民，其命匪谏，靡不有初，鲜克有终。”在很多篇章中，“昊天上帝”便是祈祷的直接对象。另外，在《书经》、《易经》和《礼记》中也有很多处讲到上帝。参见李道生：《圣经与中国文化》，台北，中国主日学协会，1987年出版。

无论多么美善，多么伟大，都仍然是个有罪性的人。既然是个有罪性的人，他（她）就会软弱，就有可能犯错犯罪。没有一个人能够完美。有人认为这是西方现代民主政治中“权力制衡”的神学或道德根据。因为没有人是完美的，所以不能给予任何人以绝对的权力，因此需要监察和制衡（checks and balance）。另一方面，一个人无论多么丑恶，多么渺小，都仍然是个具有神性的人。既然是个有神性的人，他（她）就有人的尊严，有良心，应该得到人道的对待。没有一个人是绝对的恶，绝对的丑。有人认为这种以神为中心的人道主义才有可能真正成为对于每个人都是人道的。基督教的人性论，把每个人都视为平等的，既没有至善至美的人，也没有至恶至丑的人，在上帝面前人人平等。人与人的区别在于与神的亲近距离不同。虔信之人可以得上帝的喜爱，得救称义，获得永生。然而，得救之人并非成为完满之人。甚至被称作“先知”的人们也都仍然是有罪性的人。《圣经》中有关“先知”的记述中，对于其所曾犯的罪与软弱多有揭示。基督教的人性论强调人的“原罪”，认为人必须依靠外在超验的上帝才能得救。与此相对，中国传统的人性论则是倾向于人性善的。虽然有荀子的性恶论、杨雄等人的性不善不恶论，但孟子所阐述的性善论一直成为主流。^①正统儒家教义认为“人之初，性本善”，人人皆可成为尧舜一样的“圣人”，即道德完美的人。道家也认为人人皆具道心，可以返朴归真而成为“真人”。在中国传播开来的大乘佛教同样认为人人都具有佛性，可以修持成佛。虽然人们对于“圣人”、“真人”或“佛”的理解各有不同，但其完美特性却是明显的；而人经过自己的修持努力可以达到那种境界，也是被认同的。既然有

① 中国古代哲学家的人性论有多种观点存在，不过，对于非哲学家来说，或许“人之初，性本善，性相近，习相远，苟不教，性乃迁”最为人们所接受。它强调了人性之善和用教育来保护这善性的重要。

人能成为“圣人”，人们就学会了期待圣人的出现以正道德纲纪。对于被认为是“圣人”的人，人们就会对其用完美的标准来期待和要求，一旦发现“圣人”的不完美，圣人便可转眼被认作“魔鬼”或“丑恶之人”；另一方面，人们也会竭力维护被认作圣人之人的神圣完美性而有时会掩藏其不完美的东西。在中国的这种传统中，人高可达至“圣人”的完满，但低也可以低至“禽兽不如”的畜生，甚至就把某些人当成禽兽来处置对待。中国传统的人性论的“彻底人本主义”特征，常使人有一种亲近感，因其强调人凭借自身的力量即可达至完满，而不需那看不见的上帝这种外在累赘。但是它同样也有可能使人产生恐惧感——当有人面临被当做“禽兽”时，“人道主义”就有变为“兽道主义”的危险。

对于人之本性的认识不同而导致对于人生的设计之不同。基督教传统中的人生目标是得救称义，与神和好，获得永生，达此目标凭借的是信仰（和德行）；而中国传统中的人生目标是成圣成佛，达至完满，达此目标所凭借的是个人的修持努力。从社会的角度来看，基督教的目标是属于普通人的，即人人都可以达到，君王权贵未必能达到，而平民百姓单凭信心就可达到；而中国传统中的人生最高目标却是属于少数人的，成圣成佛需要或是对于天文地理经纬典籍的精研，或者长期的苦行修持，悟性根能。对于不能如此追求的人们来说，只能吃斋念佛以求来生转世六道中的高一点的道中，或者积些阴德以求在阴间少受些煎熬。而儒家的修齐治平的人生目标，也只有帝王将相才有可能达其最高境界，其他人只能满足于有限的目标了。总之，基督教的人性论在认为人既有神性和罪性的同时，比较强调人的罪性方面；而中国传统中在性善性恶都有人主张的同时，占主导地位的则是性善论。由此而引出的对于理想人格或人生目的的设计，基督教显得较具平民性，而中国传统价值体系则是更多关注少数精英阶层的人们。

3. **博爱与宽恕。**爱是基督教《圣经》所传讲的一个重要观念。耶稣曾说，一切律法和先知的道理的总纲就是爱，^① 要爱上帝，爱邻舍。在古希腊文中，有三个字表达含义有别的爱，一是性爱(eros)，即男女两性的相恋相爱；二是亲爱(philo)，即亲情友谊之爱；三是博爱(agape)，即超越利益关系的爱。圣经所用的“爱”字，主要是这种博爱或译为神爱。这种爱不计利益，不计恩怨，不计世俗的得失，而是神的旨令，是因为信神而具有的一种对他人施予的能量。康德哲学所阐述的道德的“绝对命令”在一定程度上表达了这个意思。^② 基督教所讲的这种爱是以上帝为中心的，上帝无条件地爱人，信仰者也无条件地爱上帝，因遵行上帝的旨令而能爱他人，直至爱仇敌。这种爱不是为了世俗的利益，也不是为了取悦于人，而是为了得上帝的悦纳。这种爱并不是仅靠人自己的力量所能为的，其能力只能来自上帝。因为这种爱，也因着对于自身之罪性的体认，所以要宽恕。根据基督教的教义，人虽犯了罪，背逆上帝，但是上帝仍然爱人，上帝以其对于人的爱而宽恕了人过往的罪，甚至赐下独生子来拯救世人。因为上帝宽恕了人的罪，所以人与人彼此也应宽恕。圣经记载道，曾有人把一犯奸淫的妇人带到耶稣面前，以考验耶稣如何处置。因为按照当时的犹太律法，犯这种罪的人要由众人乱石砸死。耶稣对众人说，如果有谁没有罪，就投下第一块石头。结果众人纷纷离去。这个故事所表达的信息，既是对犯罪者的宽恕，也表明要宽恕他人，宽恕者需要体认自己的罪性和过错，并拥有一颗爱心。中国传统中也是重视爱的。最高的爱是儒家讲的“仁爱”和墨家讲的“兼爱”。不过，如同一些学者所考究论证的，儒家的“仁爱”是

① 《新约·马太福音》第22章，第37—40节。

② 参见杨凤岗：《路德神学对于康德哲学的影响》，《中国人民大学学报》，1988年第6期。

有等级先后的,仁首先在事亲;而墨家的“兼爱”则是从利益角度着眼,“兼相爱,并相利”。^①无论是仁爱还是兼爱,其共同特点都是以自己为中心向外逐渐辐射的爱,其典型动机是“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”,因此是从爱父母、爱子女而扩展到爱亲戚、爱朋友,再扩展到爱乡邻,爱不相识之人,甚至爱不可爱之人。这种爱似乎比较近人情,而其内涵则比较接近上述的“亲爱”(philo)之爱。因为这种爱以亲情为本,从自己到家庭再及外人,所以好像比较亲切,比较近人性。不过,这种爱却不像基督教的博爱那样具有一种超越性,即超越利益亲情关系。至于佛教所倡导的大慈大悲、救苦救难,在一定程度上接近于超验之博爱。宽恕观念在中国经典中也有不少的阐述。不过,细究起来,作为行为准则之一的恕,好像被并列于其他诸德之中而没有如同基督教中强调的那么高。更重要的是,恕主要被理解为本于心、出乎情的。它似乎难以超出亲情利益关系之局限,缺少超验性。总之,基督教价值体系特别强调博爱和宽恕,在中国传统价值体系中,这两项似乎并没有在德行中占中心的地位。

三、主要价值观念的社会表现和后果

历史上任何价值体系,不仅存在于思想家的大脑中或他们的著作中,而且必然有其社会层面的表现的。就是说,价值观念要有社会的承载者和传承的社会机制,并且会对于社会的众多方面产生影响。中西价值观念的重大区别,在其社会表现和社会后果方面

^① 参见 Wing-Tsit Chan, "Chinese and Western Interpretations of Jen" in *Journal of Chinese Philosophy*, 2(1975), p. 107-129.

的表现也是非常明显的。

1. 价值体系的主要承载者以及传承的主要社会体制。韦伯认为,每个宗教体系都有其特定的主要承载者(bearer or carrier),主要承载者是这个宗教体系的最虔信的、最努力予以维护的阶层。主要承载者并不能决定某个宗教的所有特性和内容,但是他们可以影响这个宗教的主要基调或色调。^①韦伯并认为基督教的主要承载者是中下阶层的工匠艺人,而儒教的主要承载者是具有社会特权的士阶层。^②从韦伯的这个观点出发,或许我们可以由此理解在人生目标的设计上基督教和儒教的差别:基督教的人生目标是个人得教称义,这是平民百姓都能达到的;而儒教的人生目标是“内圣外王”的至善圆满,这是只有那些能够进入统治阶层的人才能达到的。在中国历史上倒是道教和佛教更贴近普通民众些,然而道、佛却从来都处在从属的地位,受到儒教的规范和整理。

价值观念的传播承继,无论是在历史上还是在当今,都是通过多种渠道用多种方式进行的。不过,一个价值系统总有一些社会组织作为其传承的主要体制。在西方,基督教价值观念传承的主要社会体制(social institution)是教会。基督教的教会制度要求信仰者登记参加一个地方教会,而教会对于自己所辖的正式成员也具有清楚的界定。基督教从早期开始就是个有组织的宗教,其教会体制是与国家政治体制分割开来的独立的社会组织。这种教会制度负责对于其信仰和实践之正统性的规范,负责这种正统信仰对于信众及其后代的传讲。在近代的工业化和政治制度的改变过程当中,教

^① 见 Max Weber, "The Social Psychology of the World Religions" in Hans Gerth and C. W. Mills (eds.) (From Max Weber), p. 268.

^② 见 Max Weber, *The Religion of China*, p. 213.

会制度作为独立的价值传承的社会体制继续存在下来。因此,西方在社会转型和现代化过程中,基督教的价值观念得以较完整的继承。而中国传统的儒家价值观念体系的传承的主要社会体制是国家和家庭。在家庭中,家长、族长或其他长者就是儒教教育的“祭司”(priests),他们负责传讲正统观念和伦理规范。另一方面,国家则通过科举考试所指定的正统经典来维护正统的儒家价值观念体系。这两种价值传承体制在近代以前的中国社会中是非常有效的。然而,现代化过程迫使家庭和国家的职能发生重大的改变。国家逐渐变成了行政管理机构而失去规范价值信仰的功能,家庭的对后代进行价值信仰教育的功能也被大大简缩。因此,当中国废除了科举制度,特别是现代性国家(民国)建立以后,随着现代化的发展,中国传统的儒家价值观念体系的传承就发生了严重危机。尤其是当某种意识形态成为主导时,中国传统的价值观念便受到系统和全面的批判和打击,其价值传承体制也被转化为政治意识形态的灌输体制,传统价值观念的传承的固有体制遭到重大破坏。当今的一些学者关于复兴儒家或新儒家的呼吁,其情其怀是可以理解甚至是可敬可佩的。然而,我觉得,因为它已失去有效的价值传承的社会体制,而重建的可能在目前来看又不太可能,所以,恐怕很难有甚么对于社会大众的持续影响;最后,它或许变成少数学者的新儒学学说而已。在儒教以外的中国传统中的道教和佛教,虽然有其各自的僧侣制度和寺院制度,但是信众的社会组织却从来没有系统地建立起来。就是佛、道的这有限的僧侣寺院制度,在近现代以来也都走向颓衰败落了。佛、道对于社会大众的影响在过去主要是靠吸引人们到深藏于山林中的寺观的朝拜来实现的。虽然当今的旅游热情又引领很多人观赏山林寺观,这会有形无形地使得佛、道的价值观念增加一定的影响,但是,旅游不是朝拜,其影响的有效性和广度都是有限的。更重要的是,佛、道的共同特性是其出世(通

世、隐世或游世)主张,并没有很强的入世治世观念。这一特点大大限制了其在现代社会发展的可能空间。因此,毫不夸张地说,在现代化过程中,中国传统的价值观念系统的传承发生了严重的危机,其表现就是人们的价值观念的无所适从、信仰的紊乱或干脆无信仰,以及广泛的道德失范(anomie)。当然,传统的价值观念还浸透于汉语的语言文学中,还可以通过人的成长中的社会化(socialization)过程从周围长者中得到不系统的传承。因此,某些传统价值观念非系统非一致性(inconsistent)的影响在今天的中国社会中还会继续下去。然而,由于价值体系中的核心观念的传承体制被打破,这种非自觉无系统的传承在何种程度上和在多长时间内得以持续,这有待进一步的研究思考。

2. 张紧态势(tension)。韦伯的宗教社会学提出了 tension 这个重要概念并且经常运用。有人把它翻译成“张力”,但是这个概念强调的是一种紧张的状态,因此这里把它权且译为张紧态势:张紧态势在基督教文化中是指此世与彼世、世俗王国与上帝王国(Kingdom of God)、道德律令与世俗现实之间的持续的相争持的不协调状态。比如追求此世的幸福与追求彼世的永生这两个目标之间的相持相拒就是一种张紧态势。在基督教传统中,这一张紧态势是在个体人生追求上的一种表现;另一方面是对于神的诫律的服从和对于世俗律法的服从之间时常出现的难以协调状态。对于这种张紧态势的处理态度,耶稣提出要把属于凯撒的(属于世俗或此世的)归给凯撒,把属于神的(属于彼世的)归给神。^①圣经并要求基督徒要“在这个世界上但不属于这个世界”(in the world but not of the world)。换句话说,就是既要入世而又不迷恋迷失于这个世界中。

① 《新约·马太福音》,第22章。

基督教新教的“此世苦行主义”(this worldly asceticism)^①是这种态度的一种典型表现,持此态度的人要努力寻求此世的成功,但又不贪图享受这种此世的成功所带来的世俗奖赏,而是看重彼世的永生奖赏。中国传统中所强调的则是各种合一。儒、道的共同特征之一是追求天人合一。儒家把这种合一解释为要积极入世、顺世并进而治世,这种态度是全部的投入(complete involvement),表现了很强的进取精神。道家则把这种合一解释为退出社会(resign from the society)、隐于山野或闹市(小隐隐于野,大隐隐于市)而与自然取得和谐,返朴归真——这是全部的撤出(complete retreat),其境界之悠然美妙是相当有魅力的。佛教的遁世态度在这一点上则跟道教的隐世或游世态度相差不多,如果不是更多地逃离社会的话。因此,在儒、道、释中,张紧态势是不存在的,至少是不被重视和关注的。

在基督教传统中,张紧态势在社会层面上的表现,主要表现在对于合法性(legitimacy or justification)的来源问题的认知上。基督教认为有两种相关但不相同的律法,一是世俗的、由人(如君王、国家、政府,甚至教会机构)制订的律法;二是神圣的、由上帝订立的律法。虽然原则上讲王权也是上帝授予的,但是这两种律法却会经常处在相持相拒的张紧态势中,即世俗律法时常相异于或是违背了上帝的律法。在这种情况下,人们就会用源自神圣的合法性来挑战,纠正世俗的律法。在犹太-基督教的历史上可以发现有很多次

① 韦伯把宗教拯救分类为:彼世神秘主义(other worldly mysticism)、彼世苦行主义(other worldly asceticism)、此世神秘主义(this worldly mysticism)和此世苦行主义(this worldly asceticism)。他并且认为早期佛教是典型的彼世神秘主义,基督教清教是典型的此世苦行主义。见 Max Weber, *The Sociology of Religion*, chapter 11, "Two Types of World Rejection"; 并参见 Talcott Parsons, "Introduction" to Weber's *The Sociology of Religion*.

的由先知或先知式的宗教领袖所发起的“革命性”社会运动,这种运动首要目标是革新或复兴信仰,净化社会道德。比如由路德发起的“宗教改革”运动,就是一场反对堕落的罗马天主教会制度的社会运动。先知的出身可以是祭司或君王,也可以是普通百姓(耶稣自己即出身为一个木匠),其必须具备的条件是上帝的拣选召唤、神赋大能(charisma)和神圣启示。由于基督教的有组织性和基督教信仰的广泛性,一旦有先知式的宗教领袖出现,就常会形成有组织的社会运动,对于现存的秩序、制度、律法、道德以及政治等提出挑战和批判,并予以革新改造。这种张紧态势的社会表现,在很大程度上减轻了或不定期地纠正了社会的物欲堕落,保证了西方社会的健康运作发展。在传统的中国社会中,因为缺少这种两重律法的张紧态势的存在,因此就没有出现过什么先知式的领袖所领导的大规模的社会改造运动。儒教的纲常伦理就是世俗的律法,儒教与封建的国家的合法性是合一的。道教和佛教所诉诸的合法性虽然与儒教的有所不同,但是其组织性相当差,而其有限的僧侣组织也对以儒教为正统的国家有着很大的依赖性。道教和佛教之间还长期彼此争斗,以谋求皇帝的宠爱,从而不能构成对于正统儒教和国家之合法性的实质挑战。虽然在中国历史上也有过几次以宗教或类宗教为旗帜的反抗运动,但是因为所诉求的神圣合法性并不是大众的普遍信仰,因此其号召力非常有限,而且其诉求中的政治诉求大都是直接的甚至是主要的内容,这都造成了这些社会运动的局限。

3. 社会权力(social power)。上述的张紧态势的存在,具体表现在社会历史上,在西方中世纪就是持续不断的王权和教权的争斗,在现代则表现为政府与民间社会、政治与社会道德之间的争执。这种争斗的实质是社会权力的争夺,即由谁来行使对于民众生活的统治和主要影响。在中世纪,一度出现了教权的至上一统,罗马教

廷不仅行使着对于教会事务的绝对统治,而且,世俗政治的权力也被集中于罗马。这种一统将二元合法性合而为一,张紧态势大大减低,使得教会管理方面的堕落失去控制和挑战,因此而有了西方社会政治方面的“黑暗时代”。近代史的开端首先就是宗教改革,伴随着物质的革命、科学的革命和哲学思想的发展,这最终导致了国家与教会的分离。不过,中国人对于西方的国家和教会的分离有一种误解,即认为国家与宗教的分离是二者的无关无涉。其实,这种分离是指国家和教会两个社会体制(social institutions)及其组织机构的分离,而宗教或宗教信仰对于国家的影响(或说干预)则既被认为是理所应当的,也是一个历史的现实。以美国为例,其宪法开头即提出上帝来论证人的一些基本权利的不可剥夺性。在历届总统的就职中,总统不仅要手按《圣经》来宣誓,就职仪式中要包括牧师的祷告,而且在总统就职演说中,也都必表达宗教的信念。更进一步来看,“政教分离”强调的是政府不受某一特定宗教教会的垄断性干扰,不确立某一宗教或教派为国教;“政教分离”更强调的是政府不要干预宗教活动和宗教信仰。以美国为例,美国的绝大多数人信仰宗教,宗教种类和门派有成百上千,可是美国却没有专管宗教事务的政府机构。另一方面,在西方现代国家形成之时,宗教体制就成为民间社会(civil society)的一个主要构成部分,至今仍然是民间社会的一个基本成分。民间社会对于政府的制约是现代政治的一大特点。民间社会中的宗教成分,就是不断地用神的秩序来批判、挑战、制约现存的世俗社会秩序,借此来维护社会的道德性、正义性。

在中国的历史上,自从汉朝确定独尊儒术以来,皇权的至上和皇权教权的一统就被固定下来。在这种传统中,皇帝就是最高的祭司。皇帝不仅对于正统儒教经典及其解释拥有至高的裁决权,而且要在重大宗教节日主行敬天祭祖之礼仪大典。在这种政教合一、以

皇位定教权的特定形式下,就发展出了中国特有的“国家崇拜”(state cult)和“祖先崇拜”(ancestor cult),并相应地构造完善了中国的神系神谱,其特征是与封建的等级政治体制相似相符。并且,于此神谱中的不同层次的神的敬拜,是根据人们不同的社会地位而划定的。比如号称“天子”的皇帝祭天祭地,诸侯祭拜自己的一方神祉,一城之长祭拜城隍,无职无位的平民百姓则除了祭敬灶神之外仅能祭拜自己的祖先了。这种儒家皇教的礼仪祭典,便成为对于政治社会等级地位的宗教性的规范和对于儒家纲常伦理的强化了。这种皇权教权的合一,再加上社会经济因素,就导致了中国社会的超稳定结构。在这种结构中,便会有循环不断的由相对的社会稳定到激烈的社会大动荡;而每一次循环并不能有所进步发展,而只能是重复。在这个超稳定结构中,一个非常重要的特点是它缺少了能与世俗合法性、世俗秩序、世俗权威、世俗社会权力相抗衡的合法性、秩序、权威、权力,缺少了独立的宗教信仰及其组织。在这种缺失的情况下,中国历史上虽然也有过某些兴盛时期,但是这些时期却是相当脆弱的。一方面一个皇帝的开明可以导致几十年的繁荣,一个皇帝的昏庸可以导致几十年的衰落;另一方面,我们也看到,正是在道教兴起、佛教传入、二教相对发展兴盛的时候,才有了“汉唐盛世”的出现。而宋朝以降三教合一之趋势和佛、道的衰落,也正是中国社会整体走向衰落的开始。这更进一步表明了张紧态势之存在的重要性,表明了一个相对独立的宗教信仰价值观念体系存在的重要性。

结 语

通过上述的中西价值体系的比较分析,我们可以认识到:

第一,讨论文化问题应该有一种社会学的观点,而不能仅就观念谈观念。社会学的观点,需要考虑文化观念的社会传承机制及其社会影响和社会表现。只有这样的文化比较才能是更接近实际的,才能对于文化价值体系形成较深入、较全面的认识。而运用社会学的观点来分析中国传统文化,是中国学者尚不熟悉的,因此我们在开始时不妨借鉴西方社会学学者的已有成果。无疑,要想把这种研究深入下去,还有很多工作要做。

第二,对于基督教在西方文化和西方社会中的根基性的地位和作用的忽视,或者对此的误解,是中国近代以来国人了解西方过程中的重大失误或严重偏差。要想对于西方文化和西方社会有更全面更深入的了解和认识,就必须认真研究基督教,包括基督教的教义神学、教会制度,及其历史上的演变,包括基督教的社会运动对于社会各方面的影响,以及社会发展对于宗教的影响。要从事这种研究,就必须打破固有的思维定式和哲学框架,用开放的思维和心灵,引用新的研究方法,才能取得成效。

近代以来国人在作中西比较时,其主要动机和目的,常常是在分判了中西的相异点之后,探讨我们应该从西方学习些什么,看看西方有什么能够为我所用的东西。这种动机和目的是有其社会历史的原因的。在今天,在救亡图存问题不再像以往那样紧迫的情况下,在追求这个目的过程中,我们要首先尽可能客观地、理性地对于中西文化体系和中西社会予以认真研究。只有在这个基础上才能达到我们的目的。通过本文的中西价值观念体系的比较,每一个认真的思考者都会自然而然地提出这样一个问题:我们中国人应该从西方的这个价值观念体系中学些什么?这个问题非常重要。不过,对于这个问题的回答,不是作为一门社会科学学科的社会学的研究所能提供的,它已经超出本文的探讨范围。不过,这里值得指出的是,从社会学的观点来看,仅仅引进某些观念是不够

的,还必须重视与那些观念相关联的社会组织、社会体制,有选择性地引进和改造应用,才能达到改进中国社会和兴盛中国文化之鹄的。