

从社会学角度看中西宗教主要价值观的表现及后果^{*}

杨凤岗

自清末民初特别是“五四运动”以来,中西文化讨论已形成多家之说。其中较有代表性的可以归纳为两大流派或两种主要模型(theoretical models);(1)中西之别乃古今之别;(2)中西各有长短。

综观诸家之说,对于中国文化无论倾向于肯定还是否定,基本上都基于哲学思辨。这种思辨在溶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,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转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。

历史上任何的价值体系,都不是仅仅存在于思想家的大脑中或他们著的作中,而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诚的、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的得救称义,这是平民百姓都能达到的;而儒教的人生目标是“内圣外王”的至善完

• 本文为《中国传统价值体系与基督教价值体系的社会学比较》的一部分。——编者

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.

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、族长和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。而中华人民共和国成立后,一直以马克思列宁主义的意识形态为主导,中国传统的价值观念受到系统而全面的批判和打击,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,恐怕很难对于社会大众有持续的影响,最后,它或许只能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(遁世、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期间内得以持续，还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》还要求基督徒要“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。基督教新教的“此世苦行主义” (this worldly asceticism^②) 就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距的张紧态势中，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

① 《新约·马太福音》第二十三章。

② 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.

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(耶稣即出身木匠家庭),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似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) 上述张紧态势在历史上的具体表现,就是西方中世纪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,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份。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份,就是不断地用神的秩序来批判、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（the high priest）。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，对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祇，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。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教化了。这种皇权教权的合一，再加上社会经济因素，就导致了某些学者所说的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。我觉得，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，唐朝儒、释、道三教的并立，外来宗教的兴盛，是与当时社会的繁荣密切相关的；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，一个相对独立的宗教信仰价值观念体系存在的重要性。

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、教会制度及其在历史上的演变，包括基督教的社会运动对社会各方面的影响，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。

近代以来国人在做中西比较时，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。我认为，在今天，在救亡图存问题不再象以往那

（下转第13页）

口号是“天皇绝对，圣战成功”，并谓：“日本的国体正是实相世界的显现”、“日本军队所至之处，宇宙的经纬即告回转”。就这样，明显地站在日本的国家民族立场，为日本军阀之侵略他国作宗教上的荒谬解释。

这种心态对下阶层的日本人而言，其必较具吸引力是不言而喻的。信仰宗教同时又能认同自己的国家与民族，这在信仰者的内心感情与意志上，是很容易接受的。虽然这与佛教之超越世间法、超越国家民族、反对一切战争与杀生的思想显然异趣，但却较易得到一般信徒的信受与认同。因此，笔者以为这也是新宗教在近代日本社会能快速崛起的一项辅助原因。

十、结语

百余年来日本新宗教教团的大量崛起，乍看之下，似乎是日本宗教史上的诡异史实，其实，这也是历史发展的常态现象。旧有宗教的信仰功能逐渐褪色(如佛教被讥为“葬式佛教”)，19世纪以来日本政治、社会、经济、人权各方面的极大变革，在在都可能使宗教发展方向产生较大幅度的转化。因此，对新宗教的崛起，我们即使不视之为“历史的必然”，至少也可视之为“历史的自然”。

在目前的日本社会上，新宗教的局面已经形成。其影响力也逐渐地凌驾旧有宗教。但是，这并不意味着新宗教自此即可取代旧有宗教。旧有宗教有千年以上的传播基础，与日本文化也已水乳交融，要取代它们，绝非易事。加上新宗教缺乏像传统佛教那样博大精深的教义体系。基础不稳固，要长久地吸引世人，也是不容易的。因此，目前的新宗教虽然气势如日中天，但是将来的发展则仍有待未来的因缘来主使。教团继承干部的领导能力，对时代适应的恰当与否……，此等因素，都是新宗教能否维持久远的原因。

不过，不管新宗教在日本是仅仅昙花一现或绵延久远，对关心台湾宗教发展的人而言，去注意日本这种宗教发展态势与轨迹，仍然是必要的。目前，台湾的新宗教已经开始萌芽，如果政治、社会背景不变，相信在不久的将来，会有更突破性的发展。因此，多注意新宗教“已开发”地区的经验，对于台湾这一新宗教的“开发中”地区的宗教发展，应该是有益的。这不只可以帮助新宗教的主事者少走冤枉路，而且也可以借此警惕传统宗教教团之必须革新，甚至对于政府的宗教的主管机构而言，多少也有借鉴作用。



(上接第5页)

样紧迫的情况下，在追求这个目的的过程中，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所能提供的，它已经超出本文的探讨范围。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、社会体制的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。