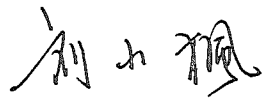


# 中國當代倫理秩序中的宗教負擔



近十餘年來，經濟改革給中國大陸的公共生活帶來了意味深遠的變化：公共生活的生態由全民式的轉變為群體式和個體式的。儘管政黨國家仍試圖通過倡導全民式地展開的倫理行為來規導公共生活秩序，公共生活的價值取向的多樣性已經在經濟改革帶來的社會結構變化中獲得了土壤，政黨國家提供並規定的全民共享的價值體系已不再有社會約束力。強制性地提供給每一社會成員的共產主義世界觀和人生觀，曾使全民式的公共生活有一個可共享的價值一意義體系，促成過社會的團結一致。如今，共有的價值體系已名存實亡，生活的倫理秩序失去了公共一致性，各種利益行為的衝突和某些極端的利益行為已在把社會推向失序狀態。

麥金太爾(Alasdair MacIntyre)指出，道德觀念之公共一致性的喪失，是最為深刻和危險的現代性危機<sup>①</sup>。然而，中國曾共有的倫理體系的解體經驗表明，一般地追求道德觀念之一致性，仍有問題。不過，儘管中國的公共生態問題與歐美發達國家很不同，沒有爭議的是，中國的社會理論與歐美的社會理論一樣，都面臨修葺公共生活的倫理生態這一時代難題。

討論中國當代倫理秩序之轉變，是一個複雜且迫切的課題，我在這裏僅嘗試分析中國當代的宗教狀況與公共生活之倫理秩序的關係。

儘管中國的公共生態問題與歐美發達國家很不同，沒有爭議的是，中國的社會理論與歐美的社會理論一樣，都面臨修葺公共生活的倫理生態這一時代難題。

## 一 政黨國家的公共生活的宗教性

政治學者提供的一份報告說：中國的國家財政承擔能力下降，它將減弱國家對社會秩序的支撐能力<sup>②</sup>。這一論斷引起爭議。然而，大概沒有爭議的是，

國家的倫理承擔能力明顯下降。值得探討的是：國家(政府)的倫理承擔能力的下降對公共生活的倫理秩序的影響。

探討這一問題，先要看看，國家是如何擔負起社會倫理的負擔的。如所周知，在中國由國家倡導並支撐的社會倫理是共產主義的道德觀，它是由社會中的一個政黨提出來的。共產主義的道德觀在中國原本僅是一個政黨倫理，作為政黨，共產黨僅是中國社會中的一個組織，其倫理並不具有全社會倫理的合法性。文革中人人須背誦的「老三篇」寫於40年代，當時，共產黨尚未取得國家政權。隨着這一政黨取得國家政權，政黨由社會性的位移為國家性的，政黨倫理隨之成為國家化的社會倫理。

政黨倫理轉化為國家化的社會倫理，從歷史來看，依賴於：(a) 論證政黨倫理具有普世的、因而亦是全社會的合法性；(b) 在憲法中設定政黨倫理的社會法權正當性；(c) 在社會生活的日常結構中設置貫徹政黨倫理的政黨組織化的單位；(d) 由政黨—國家安排的計劃經濟秩序與政黨倫理的整合。

第一項加強了政黨意識形態的宗教性，在此，宗教性指現世與彼岸的關係設定，以及現世倫理與此彼岸理念相聯繫的信念。由此，政黨倫理不再是社會中的一個群體組織的倫理或暫時性的政治倫理(如為了具體的政治行為而設定的倫理，「老三篇」的倫理原本都以具體的——抗日戰爭和國共黨爭的政治目的為語境)。宗教性的本質之一是現世與彼岸的張力，馬克思主義提供的共產主義理想社會設立了一個歷史中的神聖彼岸，這一神聖彼岸與現世的緊張要求每一個人的獻身，從社會功能的意義上說，歷史中的神聖彼岸的觀念使社會生活中可能出現的不義、痛苦、艱辛、不平等可以或必須被接受，並回答了現世人生的意義問題，使社會秩序中的政黨倫理神聖化。

政黨倫理的憲法化達成依政黨意識形態建構的自然法體系，它為政黨倫理的社會法權化和國家化提供了法律的合法性根據。這個自然法的神聖根據可謂「人民正義論」，國家的實在法體系之法律制裁的正義資源來自於這個神聖的、總體性的「人民」。由於黨是「人民」的代表和代理，又由於黨的組織已成為國家科層制的主幹，社會主義的法律類型就是政黨官僚法，從法律制度層面支撐了政黨倫理的國家化。公民的權利和義務受政黨官僚法背後的自然法理念的約束，即成為總體性的「人民」的權利和義務。以「人民」為基本道義準則的現代型自然法理念，表明了這種法制形態的宗教性。

日常生活結構中的社群機體由黨的組織管轄的單位構成，政黨倫理因此與職業移動、財富分配，乃至婚姻構成相關聯；其宗教性體現為，與歷史中的神聖彼岸相關聯的現世生活的倫理規定了任何社會基層組織的合法性和行為取向的確當性。

政黨國家的計劃經濟的宗教性在於：計劃經濟服務於實現歷史中的神聖彼岸這一宗教性原則，而不是單純的現世的財富積累和再分配：計劃經濟的宗教性要求相應的工作倫理(艱苦奮鬥、無私奉獻)。

全民式的倫理生活的確當性論證，最終由政黨意識形態的宗教性來承擔，

政黨倫理的憲法化達成依政黨意識形態建構的自然法體系，它的神聖根據可謂「人民正義論」，以總體性的「人民」為基本道義準則的現代型自然法理念，表明了這種法制形態的宗教性。

這樣，政黨的國家就承擔着社會倫理的確當性的證據負擔。一旦黨的意識形態發生變化，社會倫理秩序就會出現危機。近十年來的情形正是：政黨對其意識形態的修改，使由政黨國家負擔的社會倫理的證據資源出現虧空。

## 二 「蛇口風波」的所示

1988年元月發生在深圳的「蛇口風波」曾引起輿論界關注：兩位政黨倫理專業教師在蛇口工業區與青年座談，能言善辭的「德育教授」曾在國內許多大學輪迴演講，其抒情德育令眾多青年學生迷倒。從未遇到過質詢和詰難的德育教授在對蛇口青年抒情地講解政黨倫理並批評蛇口青年的人生觀時，遇到了質詢和詰難，極為羞怒<sup>③</sup>。

「蛇口風波」對於分析當代中國的公共生活倫理秩序的變化，頗富典型性。「風波」本身，顯得是兩種倫理觀的衝突。蛇口青年的論點是：自利是否不道德的。然而，真正使這一詰難成為「風波」的，並不僅在於蛇口青年提出的自利道德，更在於詰難行為本身對德育教授的社會法權身分的挑戰：德育教授憑甚麼資格向人們提供應該且必當信奉的人生倫理。德育教授不能忍受的是，座談會開成了辯論會，竟有人質疑獻身道德，這本是不容爭議和沒有商談餘地的，自利道德與獻身道德的選擇權亦不當留給個體自己的負責任的抉擇。德育教授的政黨倫理的代人身分不容挑戰，因為這意味着挑戰「人民」。

蛇口工業區實行市場經濟秩序，黨的組織系統對職業行為沒有直接干預權：日常生活結構是社會市場化的，而非國家單位化的。一位蛇口青年說，在此就倫理觀發表個人見解，不會因此被老板解僱。這表明，一旦職業和日常生活結構不受政黨的管制，國家化的政黨倫理就可能失去約束力，或者至少被置之不理（這是多數情形）。蛇口青年的質詢意味着，社會生活中的個體對倫理具有理性的選擇意識，這種意識在政黨國家的制度結構中受到抑制。一旦強制性的制度結構鬆弛，倫理的個體自主的抉擇意識就會復現。

這裏顯明了一個問題：國家化的政黨倫理作為社會倫理，是自上而下由國家法權建構的倫理，它沒有獲得切實的社會性，即沒有取得社會中的個體自主的自願認同。無論政黨倫理的價值意涵是何等的向善，沒有個體意識的自願參與，僅靠與強制性制度結構相結合的倫理教育或灌輸，並不能保證取得個體自主的積極行為的支撐。政黨倫理的社會化困難首先不在於其道德要求本身，而在於它的國家化性質杜絕了個體的自主倫理的責任意識的參與。政黨倫理的合法性論證來自社會中的政黨之一所提出的價值理念——與歷史中的神聖彼岸的關聯，而不是社會約定的共同性論證。資本主義制度中公共領域與私人領域的劃分，使道德規範的約束力產生自個體的良好決斷，其問題性在於，道德規範的共同性難以建構；與此相反，社會主義制度中，公共生活並沒有以在法律上劃定的私人領域為基礎，道德規範的共同性由政黨國家建構，卻得不到個體

1988年元月發生的「蛇口風波」表明，一旦日常生活結構不受政黨的管制，國家化的政黨倫理就可能失去約束力，或者至少被置之不理。蛇口青年的質詢意味着，社會生活中的個體對倫理具有理性的選擇意識，這種意識在政黨國家的制度結構中受到抑制。

的良知決斷的支撐，因為作為社會倫理的政黨倫理之切實依靠不是社會中的群體，而是國家法權及其制度結構<sup>④</sup>。從形式上看，麥金太爾提出的歐美社會需要建立的道德的一致性，在中國的公共生活中並不缺乏，然而，恰當且穩固的倫理秩序並未建立起來。這裏缺乏的是甚麼呢？

### 三 「活雷鋒」為何受譏諷？

中國的公共生活的倫理秩序缺乏個體意識的內在支持，這一點對理解當今中國倫理秩序的變化及其危機具有決定性的意義，值得進一步探究。下面將通過考察另一個相反的事例來深入這一問題的討論。

1988年，某報報導：一位在東北某市的長途汽車站當售票員的女青年，因經常扶助老弱病殘者，甚至為無錢乘車的老農買車票，受到單位同事的譏笑，挖苦她是活雷鋒，要得多少獎狀，要當模範以便見報或升官。這位來自鄉鎮的女青年終於不堪忍受酸言碎語離職回鄉。

個體心性的自然差異是一個無可否認的事實：面對同一件不測事件，有的人會無動於衷，有的人會生不忍之心。這位女青年並不是出於尊奉政黨倫理（學雷鋒）去為善，而是出於她的本然心性的個體良知。

為甚麼本來與政黨倫理倡導的美德一致的品行，反而因政黨倫理而遭到社會群體中的某些人唾棄？這一事件促請考慮：(1) 政黨倫理為甚麼會導致社會逆反心理；(2) 政黨倫理的國家化建構的實際後果是甚麼。

從上述事例可以看出，對政黨倫理的社會逆反心理是由於倫理行為與政黨意識形態（社會主義新人）和政黨國家的激勵倫理行為的手段（獎狀、見報、升官、入黨）的關聯。政黨意識形態使政黨倫理成為帶有宗教性的身分倫理並具排斥功能，即區分社會主義新人與歷史向神聖的彼岸（共產主義社會）過渡中的舊人。政黨國家通過政治—經濟手段劃分新人—舊人，導致了政治不平等。如果說，在資本主義制度中，不平等首先體現在財富分配方面，由此延伸到政治不平等，那麼在社會主義制度中，不平等則首先體現在政治身分方面，再延伸到經濟層面。對女青年的挖苦表達了對政治不平等的不滿。

但這僅是問題的一個方面。還值得詢問的是，扶助老弱病殘或助人之難（同情弱者），是一種一般性美德，基督教、佛教或儒家的倫理都會支撐這種德行，為甚麼政黨倫理在支持這種德行時會出現群體逆反；各大傳統宗教的倫理都主張抑制私慾和對社會鄰人之不幸的冷漠，為甚麼政黨倫理在抑制私慾和社群冷漠時，會遇到群體的逆反。這表明，政黨倫理的正當性來源很可能有問題。換言之，政黨倫理的宗教性理念與傳統宗教抑制私慾和冷漠的理念，在提供終極證據方面是很不相同的。

如前如述，政黨倫理的合法性來自政黨意識形態的理念，其中的「人民」理念成為公共生活的正當性根據，它反映的是「人民主權」的現代性原則。按照

如果說，在資本主義制度中，不平等首先體現在財富分配方面，由此延伸到政治不平等，那麼在社會主義制度中，不平等則首先體現在政治身分方面，再延伸到經濟層面。

盧梭—馬克思的設想，這種全體式的人民主權概念優先於個體的基本權利。依此建構的政黨倫理提供的只是一個抽象的社會域的共同義務，對公共義務的規定並沒有以對個體的基本權利的界定和保障為基礎，與此不同，各大傳統宗教的倫理的終極論據都涉及個體的安身立命或獲救，是與個體生命攸關的，因此，社會責任和道德義務的激勵機制可依托於個體的基於自我權利的責任；相反，政黨倫理則依賴於抽象的、總體性的「人民」理念本身。同樣重要的是，在法律層面，由於政黨國家對個體域(私域)的權利沒有給予基本的、最低限度的空間，政黨倫理就得不到個體的基於自我法權的自主責任意識的支撐。

#### 四 為甚麼香港的保守女孩子較多？

個體的自主責任的倫理意識基於在法律上得到保障的個人權利和宗教上得到保障的個體福樂。前面的分析已指出，政黨意識形態及其國家化的政黨倫理未能滿足這些條件，儘管它是宗教性的。但是，自主的倫理意識又當依托於甚麼之上呢？依托於絕對的個人主體顯然亦成問題。這促使進一步去詢問，自主的倫理意識在社會中的生存機制。

一些社會觀察者指出：比較中國大陸、台灣和香港的女孩子，香港的女孩子在倫理行為上(例如性倫理)保守的較多。為甚麼？要回答這一問題，須分析香港的倫理處境的社會結構。

在香港，並沒有一種由政府規定或倡導的價值倫理，公共生活秩序中的倫理部分受到政府制定的法律的規約，但法律既不規定人們當信仰甚麼，也不能為人們尊奉某種價值倫理提供個體的自主責任的動力。法律只能彌補道德的不及之處和協調不同道德觀念的差異，法律對社會倫理的功能是消極性的。

香港市民的道德自主意識的來源在哪裏呢？在社會的原生性宗教社群，首先是民間宗教(主要通過家庭式的各種民間神崇拜)的社群形態，再有基督宗教(大多為保守教會)、佛教等宗教社群。個體的自主倫理意識孤立地絕對個體化會導致倫理秩序的裂散，它必須植根在某一個有身分歸屬的社會群體之中。各種傳統的宗教群體可為個體的信仰—倫理的選擇提供關涉個體安身的信仰對象，為個體的自主倫理意識的維繫提供社會化的機體，也可能為市民個體在爭取法律秩序中的某些權利提供社群資源。自願性宗教社團存在的重要性在於，它使公共生活的倫理秩序切實依靠的是社會機體的支撐，而不是國家或孤立的原子式個體。這意味着，社會倫理的證據負擔是由社會中的各種傳統宗教組織來承擔的，國家(政府)無力也不必承擔這種證據負擔。香港女孩子保守的多，根本原因之一就在於，保守的女孩子是從這樣的自性宗教的社群中長大的，她們歸屬於各種切身的宗教性倫理身分(香港有40%的中學是由基督教群體負擔社工的，佛教、道教群體辦的中學亦佔相當比例)。

共產黨起初是社會性的自願組織，加入共產黨是個體的信仰—倫理的選

一些社會觀察者指出：比較中國大陸、台灣和香港的女孩子，香港的女孩子在倫理行為上(例如性倫理)保守的較多。原因之一在於，她們是從自性宗教的社群中長大的，並歸屬於各種切身的宗教性倫理身分。

在社會主義的改造運動中，社會中的各種自性中層社群組織國家化，各種宗教組織受到抑制：即各種社會中間社群組織受政黨意識形態和國家的政黨官僚法雙重管制，我稱之為宗教的國有化。

擇，在黨尚未國家化之前，政黨倫理的活力是明顯的，它實際上吸引了各種動機的個人的參與和獻身。政黨在國家化的過程中，為了把自身的國家化行為合法化，提出了「代行論」，即以一己之社會組織代行其他一切社會中層組織<sup>⑤</sup>。在社會主義的改造運動中，不僅經濟秩序國家化，社會中的各種自性中層社群組織也國家化，各種宗教組織受到抑制，我稱之為宗教的國有化：即各種社會中間社群組織受政黨意識形態和國家的政黨官僚法雙重管制。社會機體一旦被政黨國家一元化，嚴格義上的社會不復存在，原有的社會行業和群體都成了國家機器中的齒輪和螺絲釘，個體的自主倫理的身分意識沒有了棲身之所。

政黨—國家倫理的外在形式是革命大眾倫理：「人民」倫理在各種社會主義倫理競賽，比學趕幫超和形形色色的道德化運動中發揮作用。從建國至今，政黨國家從未停止過道德化的全民運動，它也確曾達到過看似全民一致的道德團結。但這一情形的可能反面是：整個國家或全民式的道德淪喪。因為，政黨倫理是大眾動員的媒介，也是大眾參與政治的媒介，「人民」的大眾倫理並沒有得到傳統的社會共同體的內在支撐，反而使社會共同體中的自性組織及其倫理功能萎縮。一旦政黨倫理萎縮，社會中的個體的倫理歸屬就找不到可屬的社會機體，社會倫理秩序的瓦解就會難免。

## 五 社會不平等與宗教的補償

解決這一危機可以設想兩種方式，一是維持政黨倫理的社會法權的基本結構，修補政黨倫理的合法性資源，例如重新納入傳統的(儒家的)倫理理念，提倡文化民族主義式的道德。這種解決方式仍是國家化的倫理行為，並沒有觸及根本癥結，即如何恢復個體自主的倫理責任意識，以使倫理秩序獲得個體的主動責任感和良知意識的支持。問題並不在於恢復儒家倫理的合法性是否確當，而在於即使恢復了儒家倫理的合法性，是否能得到社會中的個體責任倫理意識的支撐。

另一種方式是，恢復社會中傳統的自性宗教組織，並為它們發揮倫理功能提供空間，其含義是，把公共生活的倫理秩序的切實依靠重新奠定在社會而不是國家之中。政黨倫理之國家化的實際後果是，倫理秩序的根基由社會轉移到國家，如今，重要的是使之重新回到社會。

主張這一解決危機的方式，還有一個重要的現實理由：改革期經濟秩序的轉型加劇了經濟利益的不平等分配，與此同時，政黨國家的制度結構仍在維持既有的政治利益的不平等：政治利益的不平等原本就擴散到經濟利益(如某些福利)的不平等分配，轉型期的經濟秩序的開放結構會因此加強不平等分配(官商官倒和科層腐敗)。由於傳統的政黨倫理在理念上抑制經濟利益的不平等分配，當人們對照現實中的政治—經濟利益的雙重不平等，必然的後果是：一、完全喪失對政黨倫理的信賴；二、聚積起對政黨國家本身的不滿。

恢復社會中傳統的自性宗教組織，並為它們發揮倫理功能提供空間的含義是，把公共生活的倫理秩序的切實依靠重新奠定在社會而不是國家之中。

這兩個後果直接危及中國當代公共生活的倫理秩序和社會穩定，前者使社會秩序中的人心之倫理信心喪失，後者使行政權力的行使無效，在這種狀況下，要維持公共生活的秩序就只有靠軍事強力和人人自危。倘若如此，則表明社會共同體的公共信任程度下降到零度，也是社會不穩定來臨的信號<sup>⑥</sup>。

因此，當我們在考慮當代公共生活的倫理秩序的重建時，必須顧及日益增強的各種利益分配的不平等：不僅要設想如何通過公共論域的監督和政治—經濟手段盡可能地抑制政治—經濟不平等的擴散和激化；而且亦要設想如何通過社會中的自性的超世宗教倫理為社會不平等提供彌補性的平衡。為甚麼是超世宗教的倫理呢？

社會是按某種制度來配置資源和財富的，由於社會可供分配的資源本身的匱乏，亦由於迄今沒有、在可以想見的將來也不會有任何制度能絕對合理地分配財富，個體地經受的損害、剝奪和不義，不可能絕然根除；超世宗教通過超越的彼岸和景觀，為現世的屬於人類的不安提供了一個安心立身的處所，通過超世身分獲得的福樂彌補現世身分的受損。由此引導出的倫理不僅可以緩解、平衡社會衝突，也可以降低公共生活秩序的強制性合作的程度<sup>⑦</sup>。非超世宗教的倫理的確當性資源是現世性的（階級身分、民族身分、性別身分），它們更多地是加強社會共同體中的張力。超越宗教的身分劃分是此岸與彼岸身分，在此岸與彼岸，人人都是在宗教上平等的（罪人、無明者／義人、覺悟者）。馬克思認為宗教是人民的鴉片，這一論斷與社會學功能派對宗教的分析在實質上是一致的。問題不在於宗教作為鴉片是否確當，而在於，現世中受損害的個體切身地需要它。例如當代中國的改革期中，處於受剝奪位置的人自然會去尋找各種超世宗教的依靠。這是目前各種自性宗教在中國復蘇的原因之一。

當我們在考慮當代公共生活的倫理秩序的重建時，不僅要設想如何通過公共論域的監督和政治—經濟手段盡可能地抑制政治—經濟不平等的擴散和激化；而且亦要設想如何通過社會中的自性的超世宗教倫理為社會不平等提供彌補性的平衡。

## 六 宗教群體與自由、公義的社會秩序

一項微型的抽樣調查提供了十位共產黨員的改宗狀況：三位改信佛教，每天打坐念經，四位改信氣功道教，每天練功求平安，兩位改信基督新教，奔忙於城鎮福音事工，一位則信奉知足常樂，「與世無爭」。這一調查至少顯示，個體的自主倫理意識在當代中國公共生活中的實際效力，以及個體對傳統宗教的選擇自主性。近十餘年來，政黨國家逐漸有分別地、不同程度地調校了宗教政策，為傳統宗教在當代公共生活中發揮整合社會倫理的功能提供了條件。

需要強調的是，我在此探討的是自由、公義的社會秩序與宗教組織的社會倫理之整合功能，即必須兼顧個體自由和社會共契。從托克維爾(Charles Alexis de Tocqueville)到貝拉(Robert N. Bellah)的共和自由主義思想傳統主張：既要防止全權專制，亦要防止原子個人主義的專制，這兩種社會秩序都會對一個社會應當具有的自由和公義程度造成威脅。貝拉用社會的第二語言系統來界定傳統的自性宗教團體的社會共契功能<sup>⑧</sup>。自性宗教團體和各種類型的

利益—興趣組織是國家與個人之間的社會織體，沒有這一織體就可能出現全權專制或個人專制。

但是，自性的社會織體本身，並不自然地是健康的。以為宗教群體只有支持公共生活秩序的正性功能，肯定是錯的。無論從歷史還是現實來看，宗教組織可能會有兩種社會功能：支撐或質疑既定的社會秩序，促動群體或走向肯定或走向否定的社會行動<sup>⑨</sup>。宗教組織究竟會起甚麼樣的社會功能，除教義本身的因素外，主要取決於在整個社會制度結構中與社會機體組織互動的國家和個人的關係。社會生態中的受挫情緒(如民族受壓迫感、個體受剝奪感)可能會利用宗教組織的聚集力量來表達。因此，須結合具體的社會制度結構來談論宗教組織的社會功能。如果只從宗教系統本身來講，宗教組織的教義，對該組織的社會功能有直接關係，其社會行動可以從該宗教的教義推導出其合法化的根據。當然，宗教群體質疑既定社會秩序的功能並不都是負面的。歷史提供過宗教群體為尋求自由、公義的社會秩序而質疑既存社會秩序的範例。

就當代中國改革期的狀況而論，需要社會理論探討的是：如何使已復興的宗教群體更多地合法參與公共生活的政治秩序和倫理秩序的建構。

除特殊地區的單一宗教性(回族地區的伊斯蘭教、藏族地區的佛教)外，中國大陸能參與公共生活的倫理秩序建構的宗教群體是多元的，主要是基督宗教、佛教、民間宗教和儒家知識人群體以及馬克思主義。基督教和佛教是傳統的超世性高級宗教，高級指有複雜的教義傳統和組織形態，以仁愛(摯愛或慈悲)為主導的信理對社會倫理秩序的建構當會是積極性的；基督教的公義理念亦會支持社會秩序的公義程度。

民間宗教與儒家義理在中國傳統社會中通過紳—士結構整合為一體(禮樂)，中國現代化過程中斷了禮—樂的制度化聯結。其結果是，儒家義理向個體主義(心學)收縮，民間宗教向自然宗法和鬼神崇拜方面收縮，由於民間宗教缺乏高級宗教所具有的內在自我調節機制(如神學和佛學的自我批判功能及其對教會或佛教徒群體生活的調校功能)，它們的社會功能的模糊性更大：既可能穩定基層社會群體的人心秩序，亦可能為極端社會行為提供組織化的條件。中國歷史上的一些社會動盪，是在民間宗教逾越出意識形態的制度結構後發生的。

現代儒生一直致力恢復儒家義理對公共生活秩序的治權，它有兩個方向：重新整合禮與樂，這在梁漱溟的「鄉村建設運動」中表現出來。如所周之，由於歷史的條件限制，這一方向未能成功。

另一個方向是從熊十力到牟宗三的當代「新儒學」的心學復興，新心學派的這一方向頗似於特洛爾奇(Ernst Troeltsch)描述的基督教三類型中的神秘派：注重個體的宗教性，反對宗教生活中的集權主義和家長作風(反漢儒和理學)。但新心學的方向僅限於在思想文化界部分知識人群體中的效力，它所高揚的個體的自主倫理意識儘管可「與天同德」，卻因為缺乏基層社會群體的關聯，無法推展其道德意識的社會功能。貝拉在分析基督教神秘派時的一句話更適用於新心學派：「脫離群體的孤獨只能帶來寂寞。」<sup>⑩</sup>

宗教組織究竟會起甚麼樣的社會功能，除教義本身的因素外，主要取決於在整個社會制度結構中與社會機體組織互動的國家和個人的關係。因此，須結合具體的社會制度結構來談論宗教組織的社會功能。



馬克思的帶有實質價值理念的社會批判理論乃能為一種自主的倫理意識提供資源，但在中國的公共生活的語境中能否恢復這一資源的活力，取決於擁有這一資源的政黨群體是否能重新社會化和在理論上正本清源。

重建中國公共生活的社會織體中的宗教群體結構，不僅由於宗教性是公共生活不會人為消除的因素，同樣重要的是，這涉及到現代化過程中仍處於論爭中的社會制度的安排。社會主義制度強化了國家治權，自由資本主義強化了個人治權，社群主義挑戰這兩種社會制度安排。在本世紀初，舍勒(Max Scheler)已提出，現代社會的生活形態終將在個人自由主義、社會主義和共契主義(Solidarismus)這三者之中選擇，並首次從社會理論上全面論證了休戚與共的社會原則<sup>①</sup>。宗教社群在這一制度安排的原則中佔有決定性的位置。中國的社會理論在思考公共生活的倫理秩序的重建時，將應突入到這一現代性問題中去，以中國的現代經驗為探索這一難題提供理論上的積累。

在本世紀初，舍勒已提出，現代社會的生活形態終將在個人自由主義、社會主義和共契主義這三者之中選擇，並首次從社會理論上全面論證了休戚與共的社會原則。

### 註釋

- ① 參Alasdair MacIntyre: *After Virtue* (Indiana, 1984), p. 6以下。
- ② 參王紹光、胡鞍鋼：〈中國政府汲取能力的下降及其後果〉，見《二十一世紀》，21 (1994)，頁5以下。
- ③ 有關詳情參曾憲斌：〈「蛇口風波」答問錄〉，見《人民日報》，1988.8.6。
- ④ 阿佩爾(K-O. Apel)看到這一點。參阿佩爾：《哲學的改造》，孫周興、陸興華譯（上海譯文出版社，1994），頁266以下。但阿佩爾沒有觸及社會主義倫理未獲自由責任支撐的社會機制。
- ⑤ 關於無產階級政黨國家化的社會學—政治學分析，參溪內謙：《蘇維埃七十年——現代社會主義反思》，柯文軍譯（香港：商務印書館，1992），頁85以下。
- ⑥ 社會系統中價值協調的功能失調可能引發社會動亂，參詹集(C. Johnson)：《革命：理論與實踐》，郭基譯（台北：時報文化出版事業有限公司，1993），頁31。
- ⑦ 參奧戴(T. O'Dei)：〈宗教與社會：功能學派的觀點〉，《國外社會學》，1989 (4)，頁3以下。
- ⑧⑩ 參貝拉等：《心靈的習性》，翟宏彪等譯（北京：三聯書店，1991），頁337-374。
- ⑨ 參N. Luhmann: *Funktion der Religion* (Frankfurt/Main, 1982), 頁11。
- ⑪ 參M. Scheler: 〈社會哲學講演綱要〉，見《舍勒全集》十四卷(Bonn, 1993)，頁365-67。當代美國學界的Communitarianism論並沒有超過舍勒的Solidarismus論，其主要代表亦沒有總結舍勒的富有深度的有關社會理論。試比較舍勒與麥金太爾的康德批判及其共有的天主教社會理念資源。舍勒針對社會主義和個人自由主義提供的社群（共契）主義綱領的扼要陳述，參舍勒：〈基督教的愛理念與當今世界〉(1919)，見劉小楓主編：《二十世紀西方宗教哲學文選》，下卷（上海：三聯書店，1991），頁1082以下。對社群共契的現象學社會學的論證，參謝勒：《情感現象學》，陳仁華譯（台北：遠流出版事業股份有限公司，1992）；舍勒：《價值的顛覆》，劉小楓編，倪梁康、羅悌倫等譯（香港：牛津大學出版社，1995）。