

儒教“天命”观念及其信仰方式¹

——兼论儒教信仰的当代转型

李向平

綱要

传统的“天命”概念及其信仰方式，乃是中国信仰的基本信仰方式。它导致了中国历史上“汤武革命”与“圣王受命”的双重意义及其社会学双向特征，以至于导致了中国信仰核心即天命践行的双重特征，建构了中国信仰的严重而深层的“一元双向”特征；高度提倡权力与信仰的大一统，却无法消除公共权力更迭及其带来的信仰危机。这就直接影响到后来中国社会之政教关系、正祀与淫祀、三教合一、身心与天命、圣人、祖宗，乃至信仰方式中的神祇标准化、当代中国儒教及其信仰方式、乃至中国信仰重构的诸种重大问题。

关键词：革命 受命 中国信仰 信仰方式 双向特征

¹ 作者李向平，华东师范大学教授、社会学系系主任、宗教与社会研究中心主任；中央统战部宗教工作咨询组专家、全国社科基金规划项目评审专家、中国宗教学学会理事、中国社会学学会常务理事、中国宗教经济学会副会长、上海市宗教学学会副会长、中国统一战线民族宗教理论甘肃研究基地研究员、中国统一战线理论研究会基础理论上海研究基地研究员。

The mandate of heaven from Confucianism ideas and the way of faith——The transformation way of Confucianism believing in contemporary China

Xiang ping, Li

Professor of East China Normal University,
Head of Department of Sociology ,
Director of Center on Religion and Society,

E-mail:xpleelee@aliyun.com

Mobile phone:13917539056

Mailing Address: No.500, Dong-Chuan Road,
District of Min-hang,Shanghai 200241
China

Abstract

The concept of the traditional way of "mandate of heaven" beliefs, is the basic model of Chinese beliefs. It led to a double two-way of "Tang-Wu revolution" and "Saint from The mandate of heaven " which became the characteristics of sociological ambivalence in China's history.

Highly advocates the unification which become of power and faith, but they always cannot eliminate the belief crisis which have derived from the state power change. So it has deeply constructed of the "a dollar a two-way" characteristics of Chinese beliefs.

This directly affect the relationship between state and beliefs in the later Chinese society, a correct or incorrect worship,the relations among Buddhism,Confucianism and Taoism, Body ,mind and the mandate of heaven,Saint and ancestor worship so on, and even the gods standardization ,other major problems in way of beliefs, until contemporary China , the in and the way of Confucianism beliefs, the reconstruction of beliefs in China with various kinds of major issues.

Key words: The change of mandate of heaven Mandate of heaven Chinese beliefs
Believing model Two-way characteristics

儒教“天命”观念及其信仰方式² ——兼论儒教信仰的当代转型

李向平

一. 儒家信仰及其特征

从信仰社会学的研究看来，“信仰看作宗教的本质和核心，可是，信仰最初是作为人与人之间的一种关系而出现的”。因为，“通过个体之间相互作用而形成的特殊情感内容，转化到了个体与某种超验观念之间的关系当中。超验观念构成了一个新的范畴，它使源于人际关系的各种形式或内容发挥得淋漓尽致”。正是人与人之间的关系，在神的观念中得到了既实际又理想的表达。³

由此考察中国儒教的基本信仰，实际上即是中国人的天命观念。这个天命观念，不一定就是对神的崇拜，但也是儒教的本质与核心。

汉语中关于“天”字的用法的全部历史，及其所体现的中国人集体无意识，“天”这一概念的至上主宰含义从未完全消失，并与一般所谓“鬼神”有着本质区别。“世之论者，或谓中国无宗教，亦不须有宗教。然如宗教精神之特征唯在信绝对之精神实在，则中国古代实信天为一绝对之精神生命实在。”这一久被诸多论者忽略的区别，也许是中国宗教思想中最关键的问题。⁴当然，这也是中国儒教信仰的最基本的信仰内容。

因此，以往争论中的所谓儒教问题，并非儒学或儒家之整体或全部内容。它主要是指自殷商、西周以来绵延三千多年的中国原生宗教，即以天帝信仰为核心，包括“上帝”观念、“天命”体验、祭祀活动和相应的制度，以儒生为中坚，以儒学中相关内容为理论表现的那么一种宗教体系。这个宗教体系，在汉代之后实质上就成为了中国古代的国教。⁵然而，这个国教徒有国教之名，而无国教之实。因为这个“国教”的观念，

² 作者李向平，华东师范大学教授、社会学系系主任、宗教与社会研究中心主任；中央统战部宗教工作咨询组专家、全国社科基金规划项目评审专家、中国宗教学学会理事、中国社会学学会常务理事、中国宗教经济学会副会长、上海市宗教学学会副会长、中国统一战线民族宗教理论甘肃研究基地研究员、中国统一战线理论研究会基础理论上海研究基地研究员。

³ G·西美尔，《现代人与宗教》，曹卫东等译，香港，汉语基督教文化研究所1997年，第10、19页。

⁴ 唐君毅，《中国文化之精神价值》，台湾正中书局1979年，第530页。

⁵ 何光沪《中国文化的根与花——谈儒学的泛本与开新》、《论中国历史上的政教合一》，《任继愈主编《宗教问题争论集》，宗教文化出版社2000年。

不一定能够得到人们的赞同，但是这说明了在儒学体系的内核当中，应当存在着一个宗教、信仰的中心。这就是所谓的宗法性宗教传统，即在中国佛道教之外存在的一个数千年来一以贯之的本土宗教。这个宗教以天神崇拜和祖先崇拜为中心，以社稷日月山川等自然崇拜为羽翼，以其它多种鬼神崇拜为补充，形成相对稳固的郊社制度、宗庙制度和其它祭祀制度，由此成为了中国宗法等级社会礼俗的主要组成部分，是维系社会秩序和家族体系的精神力量，是慰藉中国人心灵的精神源泉。⁶

这就是说，宗教虽然是一种关于神的存在的观念而形成的，但是，神只是神圣事物的一个例子。⁷ 即便不以神的崇拜为中心，同样也能够构成独特的信仰体系，具有宗教信仰特征。

汉代以前，中国人的宗教信仰中虽然有拜天祭祖的古老传统，但却是个人的自由崇拜，并不是一种有组织的固定宗教。国家所设立的祭祀礼节，含有政治的意味，算不得是一种制度的宗教。⁸ 比如当时的天命神学和祖宗崇拜，它们与周人的伦理道德思想和殷人的宗教思想，既有联系，但也有区别，特别是在周人的宗法、宗教思想中又逐渐补充了道德的内容，认为祭祀对象都有某种“善”的品质。宗教思想只是作为伦理思想的补充和附属，“天地”、“鬼神”只是人需要处理的各种伦理关系的一种，而不是中心，更不是全部。⁹ 即使如格外重要的天命信仰，也成为了世间人伦道德修养的动力和要求，还可以圣王“受命”与汤武“革命”的方式进行转移。如《左传·襄公二十九年》：“善之代不善，天命也”。《国语·晋语》：“国之将亡，天命也。”善，可为天命；国家灭亡，亦是天命。天命则是一种随时可以被利用、配置的神圣资源而已，似乎还有一个更高的信仰者作为天命转移的主体、处理天命信仰的转移等事关权力更替、朝廷易主的事情。儒教的最大问题，实际上是在这里。

所以，儒教是否为宗教，取决于对宗教采取的定义。广义的儒家思想包括了从非神到默认神的过渡内容，但其主要特征则是非神方面的。由于它也发展出一套处理所谓终极问题的思想系统，特别是指向某种终极道德意义，所以具有强烈的宗教作用，同时对社会政治秩序影响深远，所以必须把它当作有宗教特性的社会政治教义来看待。¹⁰

与其说儒教是一种宗教，还不说是一种信仰体系，具有宗教特征、国教形式的信仰

⁶ 牟钟鉴《中国宗法性传统宗教》，《世界宗教研究》，1990年第1期。

⁷ 参杰弗里·C·亚历山大，《社会学的理论逻辑》（第二卷），夏光等译，商务印书馆2008年，第308页。

⁸ 王治心《中国宗教思想史大纲》，中华书局1933年。

⁹ 崔大华《儒教辨》，《哲学研究》，1982年第2期。

¹⁰ C K Yang, *Religion in Chinese Society*, University of California Press, 1967, P.26-27.

体系。只是这种信仰尚未成为宗教建构的中介，一直在国家权力、道德权威的制约之中，未能走向宗教建构之路，而依赖于国家权力成为一种构成神圣、意义的仪式性实践方式，并且通过这种特别的仪式代表了神圣意义的联合，进而经由“仪式的联合产生了神圣信仰，这些信仰反过来又支配着联合本身。”¹¹由此才形成了儒教难以定义为宗教的难题，同时却又具有着一般宗教的诸多特征。这就是说，“信仰是宗教的特殊沟通媒介，它与其他媒介——如权力、权威、真理、情爱或艺术——的分化，只有借助于一种通过符号而普泛化的代码才能实现。因此，这种分化便要求一种特殊的宗教教义学”。¹²而这种特殊的宗教教义学，实际上即是儒教信仰及其信仰方式的特殊形式，只能借助于一种符号而普泛化的代码才能实现其神圣的意义。

在中国历史上，源自天帝、天命崇拜的中国信仰，经由先秦时代之宗教祭祀等社会公共形式，已经融入了国家权力结构、具有了社会礼俗、宗法家族的生活方式，其神圣的意义已经建构了经验与行动的模式进而制度化。而这种信仰体系及其实践方式，又常常受制于中国历史诸种因素的影响而呈现出中国特征的扩散性，经由国家权力向着社会生活、个体生命的各个方面，层层表现而具体实践。

这就呈现了本文所要论述的主要问题——儒教天命及其信仰方式的构成。

二. 儒家天命及其构成方式

在中国信仰的起源形式上，商人之祭祖为了出于对祖先的恐惧，而周人主要表现在祭天（帝）的方面，其祭天的目的，是要永葆天命，包含有长远的政治愿望。因此，西周金文中常见的铭文如“子子孙孙永宝用”、祈求个人寿命，其“永命”的社会意义与个人生命无关，而是天神或祖先之命，更是权力的生命，而与生命之性命无关。¹³这说明中国信仰与世俗权力而非宗教的内在关系。它没有独立构成宗教，却被镶嵌、编织在政治权力的网络之中了。

西周的天命观念，大凡是指上天对周王之命，即赋予周王的政治统治权力，不关系个人的寿命；诸侯以下则不得与天命。春秋时代由于天子对天命的垄断被打破，天子以下的人们才能与天命发生关联。从此，天命的观念才从政治权力的信仰依据扩展到社会性的个人寿命，而个人生命来源于祖先的信仰遂有转移皈依到天帝的趋势。¹⁴如西周晚期宗周钟铭文云：“唯皇上帝百神，保余小子。”其所保者是王位而已。所谓“帝者，

¹¹ 参杰弗里·C·亚历山大，《社会学的理论逻辑》（第二卷），夏光等译，商务印书馆2008年，第313页。

¹² 尼可拉斯·卢曼，《宗教教义与社会演化》，香港：汉语基督教研究中心、道风书社1998年，第137页。

¹³ 刘源《商周祭祖礼研究》，北京：商务印书馆2004年，第154、第304页注2。

¹⁴ 刘源《商周祭祖礼研究》，北京：商务印书馆2004年，第299页。

天号也；德配天地，不私公位，称之曰帝。……帝者，天下所适也。”¹⁵ 反映的就是天命信仰的仪式化实质。

其中最主要的内容是，这个“德配天地”的德，就是顺从“天”的政行，是善政、美德。所以，这个“德”还是同姓或同宗德人所共有的东西。因此，传递于祖孙之间、父子之间的“德”，实际上就是关系到家族的政治势力、具体的来说就是世为王官的职守和权力。祖德与己德的联系，祖考的职守和自己权位的传承，二者世并行一体的。¹⁶ 而具此“德”之君子，必然就是中国人心目中的天子，是天命的表现形态、制度化形态、理性化组织形态。由此可见，这个“德”是一种信仰与权力的整合形式，是“民”与“神”的双重体现，也是神人关系的双重整合以及在此整合构成之中的权力渗透。具备此“德”者，上足以配天、敬天，下足以忠信于人鬼之间，足以君临天下为天子，是“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性”的圣人。¹⁷

天命信仰于是具备了人间的德行，“天命惟德”的宗教伦理因此问世。“皇天无亲，惟德是辅”，人间德行上配于天，这就是“以德配天”，或者是敬天以德。把道德属性按照人间的权力需要赋予了天神，使“德行”成为天意神性中最重要的构成。同时，对于社会伦理的强调也提高到宗教的高度，是神性对于人性的赋予。而权力的拥有者如果能够“修德”而“保民”，则成为能否邀获天命、把自己包装成为天人关系的中介或成为天命体现者的决定因素。

这个信仰原型，在于它并不是源自于西方基督教上帝信仰那样的至上神崇拜方式，而是一个普遍主义（天）的特殊信仰（命）方式，并以其普遍的特殊主义方式将普遍的赋予改变成为个人精神的非常禀赋，以特殊主义的方式来表达普遍主义的内涵。同样是上天的命令，接受者可为个人，也可以是个人的身份，甚至是以其个人的身份在其接受天命之后转变为国家的生命即现实权力的合法性。

这说明，儒家的天命信仰，并非来自个人的创造，而是赋予人们、行为、作用、制度、符号以及物质客体的一种神圣品质，因为它们被认为与“终极的”、“根本的”、“主宰一切的”产生秩序的权力紧密联系。它不仅仅是那些具有超凡特质的权威及其血统能够产生神圣的感召力，而且也是社会中的一系列行动模式、角色、制度、象征符号、思想观念和客观物质，由于人们相信它们与终极的、决定秩序的神圣力量相关联，所以是

¹⁵ 《初学记》卷九，“总叙帝王”。

¹⁶ 刘源《商周祭祖礼研究》，北京：商务印书馆 2004 年，第 281—289 页。

¹⁷ 《左传·襄公十四年》。

同样具有宗教一般令人敬畏、使人依从的神圣特质，以至于这“……神圣信仰是以强制性方式来体现自己的，它们的力量更多地只是来自对报应的尊重，而非对它的畏惧”。¹⁸

天子及其王权作为天命信仰、革命信仰的制度化 and 秩序化的历史结果和自然结果，其一是天命、革命信仰，其二是天子、圣人，其三才是王朝、王权的构成。在此结构之中，促成了王朝、王权的合法化，构成了影响深远的圣人正义论，¹⁹最后也反过来促成了天命、革命信仰的制度化、秩序化，建构了中国权力秩序的核心，把天命信仰嵌入在天子权力秩序与圣人的道德教化之中。

这就是儒家天命及其信仰方式的基本构成。其一，神圣的形式及其所由建立的仪式；其二，仪式性实践与道德权威的构成，它们所维持的神圣观念；其三，这种仪式实践所要实现的神圣目标；其四，这种神圣性如何成为一个社会核心价值的象征过程。而研究这种信仰方式的构成及其实践过程，实际上也就把握了儒家信仰的主要关系。

三.“革命”与“受命”的信仰方式

儒家所谓“天命”，“天”是一个普遍性的东西，而“命”则是一个承继普遍性的东西。“命”在古文之中本作“令”，所以天命就是天的命令，引申之，可作为国家或个人的生命，因为它们都是上天或上帝所赋予的，一方面是受命，另一方面就是革命。²⁰

“命”与君主的关系是权力服从，“命”与臣下的关系则是道德信宜的关系，后者是前者的基础，个人的“命”就转为国家之“命”。所谓的“天视自我民视，天听自我民听”，似乎是一种“古代民主思想”，但是，它还有“天生民而树之君，以利民也”²¹的世俗安排，天命依然还是其中的权力渊源和支配形式，实际上就是从天命到信宜的过程，从信宜到秩序的制约，从个人的精神禀赋到国家权力的受命，是国家权力的合法性的体现过程。个人的精神禀赋与国家权力的合法性体现紧密结合在一起。两种“命”呈现为一种互动的结构，随受命、革命的形式翻转，以及信仰、权力、道德之结构转换而不断的转换。

受命而王，其神圣意义是，它的国家是天命所赐予，帝王就是承继天命的合法的代表。革命则是受命的反面，上帝事先都将有启示，如某种祥瑞或者灾害。²²所谓“天命

¹⁸ 参杰弗里·C·亚历山大，《社会学的理论逻辑》（第二卷），夏光等译，商务印书馆2008年，第308页。

¹⁹ 有关“圣人正义”的概念，参刘小枫《儒家革命精神源流考》，上海三联书店2000年，第12页。

²⁰ 斯维至《中国古代社会文化论稿》，台湾允晨文化出版公司1997年，第139页。

²¹ 《左传·文公十三年》。

²² 斯维至《中国古代社会文化论稿》，台湾允晨文化出版公司1997年，第491页。

玄鸟，降而生商，”是祥瑞，是受命的启示；而地震洪水，火山爆发，是灾害，是革命的象征。在此基础上，权力秩序才可能予以构建。天命信仰于是就转变成为伦理支配的形式了。“君能制命为义；臣能承命为信；信载义而行为利，谋不失利，以卫社稷，民之主也。”²³

对于“天命靡常，惟德是辅”的强调，导致神人关系及其逻辑的转换。帝王、圣君的“气受中和”、“德含覆育”、“事功业绩”，乃至立德、立功、立言等现实社会的“行与事”等有限努力，均能转化成为一个帝王之神性禀赋的若干前提。

上古文献中反复强调、申明，“惟王受命，显显令德，宜民宜人，受禄于天，保佑命之，自天申之……”等等，实际上就是一种信仰实践权力的合法性要求。尤其是在汤武“革命”，几乎成为中国历史改朝换代的工具或手段之后，这个要求更是传统中国之天命信仰关系经由变迁的历史必然。

圣人受天命、传天命；圣人不空生，受命而制作；所以生斯民、觉后生也。显然，圣人可以代天！然圣人必须“得位设教”，所以圣人之大宝曰位，不在其位，难以设教。如《礼记·中庸》记云：“虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。”转而把本具终极性的天命信仰内在化，而把“德”与“位”视为圣人受命不可或缺的路径依赖。

这个受命的方式，对于原来受命者来说，它就是革命的、颠覆性的、不受约束的，甚至是在其进行“革命”的时候，同样也是一种与传统、社会形式、制度和常规生活习惯水火不相容的力量。所以，这种信仰原型，促使儒家信仰是一种具有双向性特征的关系模式。受命是一种模式，而革命则是另一种模式，并且与受命模式相互对立、冲突。它们之间的冲突与平衡，实际上就是中国历史变迁或分合、治乱的主要力量，甚至是成为了中国人喜好区分正统与非正统、正祀与淫祀、成王败寇等等二元思维方式的信仰原型。

敬天以德，易姓受命，奉天承运，如同“德行之神”，成为中国人的公共崇拜对象，包含了任何其他形式的天命信仰却又制约了任何其他形式的天命信仰。因为，这种带有先赋性的垄断式天命信仰，在其内在地分化出受命与革命两两相对的信仰方式之后，它便在其内核之中潜藏了一个二元对立的象征交换关系：一个是受命，另一个就是革命。

²³ 《左传·宣公十五年》。

《尚书·多士》中“成汤革夏（命）”，即是“革命”事件首次见载于中国史册，于是就有了“汤武革命，顺天应人”²⁴的信仰法则。其后，还有周武克殷的革命。它的主要意义是，惟有符合天命的权力更替或改朝换代的历史行动，才能是完全符合天意民心、道德正义。当然，“天命”信仰与“革命”观念相对应，实乃周人提出，是周人在灭殷之后以证明自己的权力合法性而提出的一个概念。

因为“革”的对象是“命”，所以，它在信仰层面的意义，即是生命、命运、天命等义；而政治权力的交替就是“改命”，促成的就是天命的转移，权力的正当性就是对天命的应承而已。这可能是源自于夏朝“祀夏以配天”的国家统治传统。²⁵中国的朝代更易，必须征引天命，正是出于这个传统，²⁶同时也造成了信仰主体、信仰方式的变迁。天命依旧，但受命者依旧更换；而基于朝代更易而来的制度要求就是中国历史上所谓的“改制”，即改变已有的政治文化图像，以显示天命之转移和眷顾对象的改变。因为“王者必受命而后王，王者必改正朔，易服色，治礼乐，一统于天下，所以明易姓，非继人，通以己受之于天也。”²⁷

因此，在中国历史上，帝王在改朝换代之际通常自称承天受运，“革命”一词几乎成为强权的专利。如朱元璋说：“前代革命之际，肆行屠戮，违天虐民，朕实不忍。”²⁸他以否定历代“革命”的方式，来宣称自己的“革命”才是真正的“应天顺民”。其中自然包涵了“革命”中的合法性。所谓“成则为王，败则为寇”？“征伐之道，当顺民心。民心悦，则天意得矣。”²⁹

正是这个缘由，天子、圣人之间所进行的天命转移，实际上是历代中国“革命”的基本原因。它既是道德革命、信仰主体更换，也是随之而出现的权力更替、改朝换代、天下易主的革命。而中国人的信仰原型的构成，本质上是天命观念的制度化。“圣人以神道设教而天下服矣”，讲的是圣人设教；“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之”的信仰——权力般的行动逻辑，形成了道德教化之仁政、“明于天之道，而察于民之故”³⁰的政治要求。为此，这个“革命”首先是一种信仰的革命，基于信仰、道德的权力秩序设计。

²⁴ 《周易·系辞》。

²⁵ 刘小枫《儒家革命精神源流考》，上海三联书店2000年，第35页。

²⁶ 许卓云《西周史》，北京：三联书店1994年，第106—108页。

²⁷ 《春秋繁露·义证》。

²⁸ 《明史·太祖纪二》。

²⁹ 朱熹，《四书章句集注》，北京：中华书局1983年，第222页。

³⁰ 《周易·系辞上》。

诚然，这个基于天命信仰的角色定位，其信仰主体当然不是老百姓。因为这是天賦的信仰主体，血缘血统及其权力等级的制约，只有具有“革命血统”者方才能够进行革命。一般而言，天命只能在特殊的人物之间交替或交换。所谓“天命”的提法，仍把皇帝视为“天子”，肯定了“革命”话语背后的“天命”接受者的角色类型，也肯定了所谓“皇帝不是老百姓做的，造反是大逆不道的”³¹的伦理预设。即便是一般小人物要闹革命，那就必须有一个天命“受命者”的人造方式，以示承天受命，方可替天行道、举行革命。

四. 正邪双向变迁的信仰方式

表面上看，受命与革命——这似乎是一种圣人正义论的二元构成模式，一种宇宙构成的二元论，试图说明的是人间社会、宇宙之间两种力量的互动关系。如《周易·系辞上》说：“一阴一阳之谓道”，进而解释为出自天命一元论而预设的二元结构论。《周易·系辞上》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”其中，“太极”是什么呢？说法很多，朱子认为“天地万物的最高标准”，于是他发展了“人人有一太极，物物有一太极”。

这个所谓的太极，似当为一元中心论的天命信仰，正是“生生之谓易”、却又因人而异的信仰方式。它主张变化，主张衍生，注重一元之下的二元对应（而非对立对抗的紧张关系），以及由此两种力量、两种关系演化出去的多层对应关系。从无到有，或从有到无，都归之于阴阳的“推移”或“动静”所致。周濂溪《太极图》说：“无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极后动。一动一静，互为其根，分阳，两仪立焉。”在此一元化信仰方式下，人们在讨论自然现象人事、行为时，总是二元并举。天地、乾坤、阴阳之对举，其它的则有正邪、治乱、分合、刚柔、盈亏、往复、寒暑、损益、终始、男女、盛衰等等二元对应关系。

从“一阴一阳之谓道”，到“刚柔相推，变在其中矣”。阴阳本身就是宇宙的两种原动力，成波浪式的交替前进。³²它们反映到人事权力的更替上，即可说明君子与小人之间道长、道消的信仰交换原则。

受命者无能了，革命者代之而起。受命与革命的历史循环论，实际上是一种道德——权力的循环论，主要在于谋求从信仰或道德的改变之中，并将德性集聚于天命与社会角色之关系，两者整合为圣人正义论，以寻求解释历史变迁现象的原则或通则。“终

³¹ 陶成章，《龙华会章程》，见柴德庚等编《辛亥革命》，上海人民出版社1956年，第535页。

³² 李约瑟《中国之科学与文明》，第2册，台北商务印书馆1973年，第456页。

则有始，天行也”、“无往不复，天地际也”。古老的汤武革命，关键在于一个配天享有的“德”字³³，这才是帝王作圣的“受命”信仰。汤武革命，即中国圣人的革命原型。所谓“帝王之兴，必俟天命。”³⁴而圣人受命而革命，革命的神圣性自然而然，理所当然。³⁵庶民百姓如欲参予其间，手段仅有一个，那就是使用权力来改变受命的信仰方式。缺乏权力者，首先就要获取权力，其次才能发生信仰主体与权力关系的转移。此当为传统中国最深层的信仰方式。朱熹把它解释成：“气运从来一盛了又一衰，一衰了又一盛，只管循环去，无有衰而不盛者。”

天命，就是一种这样既普遍又特殊的信仰方式，它不存在普遍的标准，可公可私，可正可邪，成王败寇，其信仰方式如此不稳定。正如金耀基先生指出的那样，即便是制度化异常突出的儒教伦理体系，在其内部也存在着一些前后矛盾的价值和规范，所谓忠孝不能两全，公私不能兼顾，以及仁礼、圣凡之间的基本冲突，其中尤以个体为主的价值以家庭主义之服从的规范之间冲突最为明显，从而存在着典型的社会学的两向性(sociological ambivalence)。³⁶

在人类历史上，将此类二元关系予以一定范畴化和制度化，应当是人类文明历史的演进结果。其基本策略，即是一种“二元编码机制”(binary codings)。这个所谓的“二元编码机制”，是在对人和物等进行分类的过程中，采用对立概念来进行区分的方式和策略。它是社会范畴化的主宰偏好，是区分对立关系的最好方法。至于在中国历史的演进过程之中，那种基于天命信仰而不断再现的受命与革命两两相对的二元对立模式，恰恰就是中国信仰方式的二元编码机制。它们无疑是传统中国权力结构、家族关系、社会秩序的构成要素，同时也是信仰主体与权力主体把历史规则、人际伦常予以二元对立范畴化的基本策略。

经由天命信仰所引发的圣人正义论，分别表示出受命与革命的两种信仰方式。这个独特的信仰方式及其实践逻辑是：以天命信仰为核心，惟有圣人之德才能基于敬天以德、构建一元核心编码，其次才是受命与革命的二元次级编码。所以，在此次级二元编码基础之上所构成的圣俗、善恶、生死、超越与有限等等范畴并不发生对立，而是能够在一元核心编码的机制之中即对立冲突、却又整合一统。即使是在官守、人文与百姓、鬼事之间的二元次级编码，也完全可以在王权教化之中予以基本整合。即使是革命成功之后，固有的次级二元编码机制被打乱，但在其新王朝权力秩序得以构造的基础上，这个一元

³³ 详参李向平《王权与神权》第二章，“作为周代王权根据的天神崇拜”，辽宁教育出版社1991年。

³⁴ 干宝《晋纪论晋武革命论》，见萧统《文选》，李善注，第6卷，上海古籍出版社1996年，第2174页。

³⁵ 刘小枫《儒家公民精神源流考》，上海三联书店2000年，第41页。

³⁶ 金耀基《中国社会与文化》，香港牛津大学出版社1993年，第6—7页。

化核心编码机制重新得以复制。

致命的问题是，任何一个固有的天命之受命者，同时也会面临着历史上任何一个人可能成为一个革命者的威胁，时时刻刻在暗示着任何一个企图以天命来表达自己的信仰方式的革命者，促使已有的受命而王者将会失去那固有的合法性与神圣性。因此，中国信仰方式中的此岸彼岸、超越与现实、圣与俗、公与私、天下与个人、和谐与冲突、国家的治与乱……，均在此种关系之中，转变为一种“关系的存在”，基于上述的一元编码机制而不断地呈现出二元编码机制的分合、震荡或冲突。

董仲舒曾说：道之大原出于天，天不变，道亦不变。其目的就是给国家权力罩上信仰天命的灵光，天(上帝)成了最高权威；政府的行政命令，都假借天意来推行；皇帝“奉天承运”，代天立言，诏书名曰“圣旨”，即具有神圣信仰的意义。而为了给此信仰方式以理论的解释，儒家的经书便被捧上神圣的地位，被用来引申发挥以解释“天命”、“圣意”。“既是信仰、宗教又是哲学，既是政治准则又是道德规范”，并由此四者整合，完整构成了中国中世纪经院神学的基本因素。³⁷

然而，如果将中国古代的“上帝”、“天命”视为入一神教崇拜那样的“至上神”来论证儒家为宗教，并认为儒教与基督教一样，都信仰着一位至上神，无疑是失之妥当的。这可能也是往昔近三十年来儒教是否为宗教者争论双方的一个死结。

天命及其信仰，仅只中国人的一种信仰方式而已。中国人所信仰的天命，表面上看，似乎是可以人人共享的价值资源，是一个和合为一的价值整体，好像“中国所有的事情都是在一个无所不包的一元化意识形态框架下运作的”。³⁸但其打通“天”与“命”之间“德”，却具有无可改变的两向性关系，并且已由国家权力渗透进入这个以“德”字为符号的共享机制及其普遍性代码，其所谓道德与非道德之现象就成为了合法与非法、正与邪的界限，国家权力就能够作为交往媒介、并以其信仰方式而发挥其规训或惩罚的功能了。

这种基于道德交往媒介的规训与惩罚的功能，本质上就是在其国家结构整合之后，乃是一种作为交往媒介的权力。或者说，这种权力不是一种因果关系，而是被理解为符号普遍化的交往媒介，作为互惠关系的中介，权力仅仅是代码指导的普遍交往而已，是

³⁷ 任继愈《儒教的再评价》，《社会科学战线》，1982年第1期。

³⁸ 许纪霖、宋宏编，《史华慈论中国》，新星出版社2006年，110页。

交往过程的模式化。³⁹在此基础上，权力也作为“道德”的替代物、作为神人之际的交往媒介而起作用了。它作用在神人之间、圣凡之间、正邪之间……；而神人关系、正邪关系、圣凡关系……，因此而是权力的表达工具。为此，最初是道德心性、继而是国家权力，最终是两者的整合结构，成为了神人、圣凡、正邪之交往中介。因此，国家权力及其信仰方式能够决定了圣凡、正邪、成败……换言之，中国历史中的圣凡、成败、正邪大多由国家权力的更替而产生，国家权力的更替都会带来信仰方式的危机与转变。这是因为，“中国皇帝不仅要控制人间，而且还要控制鬼神世界。……把由一群人构成的集团树立为一种也许可以成为神的东西，但并没有终极性”。⁴⁰

一方面是信仰终极性的缺乏，一方面却又因其信仰方式具有国家权力的强制性机制，方才能够使“圣人以天道之神，体神道以设教，设为政教，故天下之人，涵泳其德而不知其功，鼓舞其化而莫测其用，自然仰观而戴服，故曰神道设教而天下服”。⁴¹

五. 心性化的天命信仰

传统中国的天命信仰及其“受命”与“革命”方式，将天下与国家，个人和社会、宗教与信仰等二者的关系予以整合。天命崇拜的仪式化结果，即是国家信仰行为，但天命信仰方式的构成核心，则是要依赖个人的德性并经由一个权力制度的安排才能够做到，不是一般的个体信仰即可实现的事情。尤其是在天命崇拜的表达形式与权力化、制度化的过程之中，信仰方式及其对社会的整合，必须在权力的结构之中才能实现。这就是说，信仰的实践方式、道德权威的构成，往往要与政治权力及其表达形式的结合才能实现。

然而，这种信仰方式却基于存心、养性，故而儒教要将“事天”比同于价值修养。⁴²正如儒家经典《中庸》之所谓“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”那样，打通了天命、道德与心性之间的关节，在所谓内在超越上假设了天人、神人关系的同心同理，进而高度肯定了“我欲仁，斯仁至矣”，以及“为仁由己”的道德自觉。

可是，这种高度肯定的道德自觉，却削减了天命信仰的超越特征，而将天命内在化、心性化，以人的道德心性为转移。虽然这种天命信仰也认为人的一切存在根源皆在于天或天命，然在其道德心性层面却把“天”与“命”分别对待，“天”具有终极本体特征，“命”却是信仰者对于天的感悟和体验，却是时时可以改变的东西，这个给定的、不可改变的天人关系的建构，终于在其基础层面被一个“命”字所动摇了，缺乏了终极性。

³⁹ 参尼克拉斯·卢曼《权力》，上海人民出版社2005年，第5—20、36页。

⁴⁰ 许纪霖、宋宏编，《史华慈论中国》，新星出版社2006年，219页。

⁴¹ 程颐《伊川易传》卷二《观》。

⁴² 《孟子·尽心上》：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”

儒教在强调天命信仰者以存心、养性来事天的同时，却把人的情欲要求与仁义礼智圣等基本德目统称为“命”或“性”，统属于人的感性需求，主张“求之有道，得之有命。”⁴³ 天不可变，命却可移，即便是圣人之于天道，亦属于命。

为此，当中国人一再强调或主张“一人之心即天地之心，一物之理即万物之理”、“天道无外，此心之理亦无外”、“宇宙即吾心，吾心即宇宙”的境界的时候，表层上似乎是表达天即人、人即天的道德超越，实际上却也表达了天命信仰之难以依赖，表明了天命的非终极特征。为仁由己，为圣由己，那么，革命则在于人之一心。归根结底，人们信仰的，还是自己的道德心性。

如何控制这个源自于“天”之信仰而出现的“命”的偶然性，由此而成为国家权力神圣性、普遍化的问题，以阻止权力代码的分化或个别化。西汉初年，董仲舒和其它儒生都曾想借用“天”与“命”的内在矛盾以构建天遣之论，以灾异现象批判政治。当然，这个要求遭到汉武帝的拒绝。不过，从汉元帝开始，皇帝们则认真按照儒教教义行事，几乎每年都要因灾异而痛下罪己诏。然而，随着政治状况的每况愈下，天变的责任慢慢地从皇帝、君主身上转移到了臣子下属的身上，并且还有因为天变而遭遇杀害的臣子，形成一套相应的权力程序。⁴⁴

实际上，此源自于天命信仰的权力代码的分化倾向，同时也是天子王权在重新利用“天”与“命”的双向性关系，试图在“天”与“命”之间再度强调“天”的至高无上，将“天”的权威归之于己，谋取自己的合法性，而将“命”的差异和责任转移到臣子下属的肩上，甚至是可以转移到各种国家职事者的头上。因此，在中国儒教的发展史中，天命信仰以及由此导致天子和臣下关系的矛盾，使他们在承担天变、天灾之罪责层面，却一直成为这个权力秩序变迁中的一个重要因素。这个因素，既是权力秩序和自我神圣构成的催化剂，同时亦是王朝秩序和权力结构的瓦解因素。从上古时代的“郊社补修，宗庙不享，”到后来王朝政治的“政失厥中，以干阴阳之和，”无不遵循着这个衍变逻辑。

严重的问题是，出自天命信仰、却又内化为个体本心的道德心性，具有终极可靠的超越特征吗？

⁴³ 《孟子·尽心下》：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也；有命焉，君子不谓性也；仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也；有性焉，君子不谓命也。”

⁴⁴ 李申《中国儒教论》，河南人民出版社 2004 年，第 153—158 页。

为了解决这个冲突，中国人只好将自己分为两个层次，一个是“公己”(public self)的层次，另一个是“私己”(private self)的层次。其公己关系，随天人、人伦关系而调节，私己则不必因为他人影响而轻易改变。对中国人而言，公己主要是对他人的“演戏”的自己，是角色，私己是对他人保密的自己。公己重应变，私己重稳定。⁴⁵ 换言之，公己是一种角色要求，无法稳定也不需要稳定；私己欲求稳定而无法做到稳定，常常听从公己的种种要求而不能自己。所以，这种矛盾表现于中国信仰方式之间的时候，就是一种公共权力与私人信仰之间的巨大冲突。

这个公私矛盾，有其表达形式并没有明确的界限，实际上就源自于中国天命信仰方式及其内在的两向性矛盾。这种两向性，在其最广泛的意义上是指对于指定给社会中的一个身份或一组身份的态度、信念和行为之相互冲突的规范期望，它在最狭窄的意义上则是指某一单一身份之单一角色所必须同时满足的相互冲突的规范期望。

正如余英时在《道统与政统之间》一著中指出指出的那样：“正由于中国的‘道’缺乏有形的约束力，一切都靠个人的自觉努力，因此即使在高级知识分子群中也有许多人守不住‘道’的基本防线。”⁴⁶ 这就是说，在任何一个宗教体系之中已经存在着公共宗教与私人信仰之间几乎是先天性的冲突。对于这种冲突的消解和处理，在很大一个层面上就决定了该宗教的社会特质。实际上也指出了公共权威与个人信仰之间的矛盾，说明了天命信仰尽管崇高，但也无法对于社会伦理之生活进行应有的组织，常常要落空的价值寄托。

从社会学的双向性出发，我们可以将信仰方式及其制约的社会角色，视为一个由规范和反规范构成的动态组织，而不是将它视为一个由各种居于主导地位的特征构成的复合体。主要的规范和次要的反规范轮流制约着角色行为，从而造成了两向性格。⁴⁷ 受命与革命、合法与非法、公己与私己、正统与邪恶……，神人互惠关系、天命人道关系、人际伦理关系、和谐与冲突、分裂与统一等等，均在不同程度上源自于这种规范与反规范的矛盾、冲突，具有了双重性质，形成了迄今为止中国人的双向对立的信仰方式与思维方式，据阴为阳，或阳奉阴违，或者是以天命形式进行人伦权力、社会资源之争，总是不脱成王败寇、唯我正统的信仰立场。

为此，天命为核心的中国信仰方式——总是在此双向性交织、冲突之中，反反复复、

⁴⁵ 杨中芳《试论中国人的‘自己’：理论与研究方向》，见杨中芳等主编《中国人·中国心——人格与社会篇》，台湾远流出版社1991年。

⁴⁶ 余英时《历史与思想》，台湾联经出版社，第50页。

⁴⁷ 金耀基《中国社会与文化》，香港牛津大学出版社1991年，第15页，注35、36。

自始至终地制约着中国历史与社会文明的变迁特征，最后决定了这个变迁结构的正邪、合法与非法、神圣与世俗等等。

六、走出“魔鬼救世主传统”的私人信仰方式

应该指出的是，这种在“受命”与“革命”之际，区分了正邪与成败的信仰方式，即能在社会分化成为两种对立的力量之际，把不同的信仰关系或信仰主体，裂变成为一种“摩尼教式的”斗争方式，非此即彼，黑白分明，你死我活，对对方采取极端的、毫不妥协的仇恨，从而认可了任何一种对他们采用的最恐怖、最野蛮的暴力，最终构成信仰强制或道德暴力。

这是因为，天命之信仰方式已经全面嵌入了国家权力秩序的建构，在建构秩序与反秩序的双重力量中，已经作为国家秩序的天命信仰方式无疑就会把那些反秩序的力量，视为随时都有可能对固有的“受命者”进行“革命”的潜在可能，并且会认定为反天命的力量；与此同时，国家权力即会把天命信仰意识形态化，视为支持或稳定固有权力的神圣资源，力图解除“革其受命”的任何可能。

正是这种双向性，促使掌握了天命信仰方式的受命者，常常会以“道德”与“非道德”的手段对付任何“革命者”，形成了“魔鬼学救世主传统”。这就是将自己的敌人妖魔化为“阎罗”、“魔鬼”……，必欲灭之而后安。“在中国的历史经验中，暴力行为的对象（等待惩罚的罪犯、叛乱者、敌军、甚至是现代社会的‘阶级敌人’）总是被妖魔化，以将针对他们的血腥行为合法化。”⁴⁸

这种源自于天命、使用天命信仰甚至是意识形态化的信仰方式，来处理“受命”或“革命”的双向性可能，最后使天命信仰方式始终难以出离这种二元斗争的魔鬼学救世主传统，不仅只是公共权威与私人信仰方式之间的张力，而且变迁为这样一种贯穿于中国历史的信仰传统：不是救世主神圣，就可能陷入魔鬼学。

由此看来，天命信仰为其“王侯的神圣起源，仅仅说明了权力在其手中达到高度集中罢了；一旦社会一体化和整体客观化对于个体来说达到一定程度，他便会成为超验力量凌驾于个体之上；不管它是一仍其旧，继续完全作为社会力量，还是已经披上神的观念的伪装，围绕着它都会产生这样的问题。即个体究竟应当或必须付出多少劳动，才能履行其义务，处于个体彼岸的原则又能为此作些甚么。个体从超验力量那里获得了独立的能力，并确定了这些目标和途径，但是，个体在于超验力量之间的关系中究竟能有多

⁴⁸ 罗威廉，《红雨：一个中国县城七个世纪的暴力史》，李里峰译，中国人民大学出版社 2014 年，第 9 页。

大的独立性，则始终是个问题”。⁴⁹

在此问题之中，即是公共权威大多是藉由着信仰方式来构成其权力秩序，表达为国家秩序中固有的神圣化要求，同时亦会具有意识形态化的强制性特征，为此，这种天命的信仰方式具有“国家信仰”特征；而个体心性信仰的表达方式，则可以在天人关系层面，自由随意，不拘时空，不会承受过多的外在条件限制，特别是这些私人信仰方式常以主导信仰与次级信仰之间、如儒道信仰、儒佛信仰间互补的形式呈现出来，或者是以政统信仰之外的私人信仰形式，而碍于个人的政治身份或职业地位，无法去追求任何外在的表达形式，只能以隐私、秘密的形式选择一种方式去信仰，事关自己个人的人生关怀。因此，公共权威与私人信仰之间的张力，主要是信仰者个人面对强大的公共权力秩序，镶嵌于国家神圣化的强大要求之中，以追随精神随意和个人意志的暂时自在，并由此而构成了国家信仰与私人信仰之间的特别张力。

特别是当无数个别的私人信仰需要整合，构成一个具有一定组织规模的信仰方式，需要把神圣资源予以组织、制度化的时候，这种张力的作用就显得格外的重要。它能够决定一种信仰的走向，决定这一信仰在一个国家权力秩序、乃至一个社会结构中的广度、深度、乃至信仰者对此信仰的委身程度。

当这种张力格外的强大，阻隔了从信仰到宗教的结构化路径之时，中国人习惯的私人信仰模式，就会对此信仰模式特别保守和格外偏爱，不去追求“国家信仰”才能具有的群体信仰规模、或公共型话语群体的表达能力。于是，这种私人信仰模式，就难以直接建构出一种宗教—信仰本来就应当具有的社会性和公共性。它就会停滞在私人领域，难以进入社会—公共领域，构成了一种中国信仰模式方才具有的“信仰社会学”现象。因为，真正的信仰需求，应当是一种社会化或者具有社会形式的信仰需求，而非私人的信仰要求或国家层面的信仰需求。如果社会领域的狭小或缺乏相应的社会领域，这种宗教需求就会走样，结构变型，显然会使信仰的社会性和公共性大打折扣，甚至是无法表达出来。这就构成了国家信仰、私人信仰与公共需求之间的双重矛盾。

时下里人们极为关注的信仰自由、宗教自由以及宗教管理的法制化要求，宗教—信仰价值的公共性问题，应当就出现在固有的公共宗教与私人信仰张力之间所变异出来的宗教—社会领域，尤其是表现在 1980 年代后、在国家与个人间的新生地带所呈现出来的政教关系变迁领域之中。这是中国当代社会所独有的信仰社会学现象。它导致了中国

⁴⁹ G·西美尔，《现代人与宗教》，曹卫东等译，香港，汉语基督教文化研究所 1997 年，第 17 页。

信仰方式的发展，在如何进入宪政建设架构的问题上，不得不制约于国家、政统的神圣化要求以及私人信仰的心性化表达路径。为此，公共信仰、私人信仰以及信仰群体——即宗教组织的制度化，由此表现为当代社会中政统信仰、私人信仰、社会信仰之间的三角变量关系。它们之间的大小、强弱、宽窄关系的任何变动，都会影响或制约了当代信仰方式的变迁与重构，特别是制约了中国信仰方式的社会建构、及其公共性表达及其表达方法。

为此，把宗教需求视为私人信仰之表达所必需的组织资源、信仰群体组织化必须具备的合法性条件、中国人的信仰如何神圣化等基本要件。这些与中国宗教—信仰紧密相关的信仰——宗教需求内涵，实际上就构成了当代中国社会紧缺的神圣资源。而这些神圣资源在国家、私人和社会三大层面之间的分配和使用状况，客观上就决定了国家、社会、个人对于神圣资源的不同需求及其层次结构，从而打造了当代中国信仰公民化、宗教社会化、权力法治化的特殊语境，最后也构成了当代中国信仰方式的公共性表达要求，最终才能走出那种因为“受命”与“革命”双向正反的“魔鬼救世主传统”。