

Globethics Repository



宗教與民主社會的自由建構——托克維爾與帕森斯的論點

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Liu, Xiao Feng
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-09-03 20:26:28
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167562

宗教與民主社會的自由建構

——托克維爾與帕森斯的論點

渝之(香港道風山基督教中心研究員)

我一向認為，人要是沒有信仰，就必然受人奴役；而要想有自由，就必須信奉宗教。

——托克維爾

托克維爾(A. Tocqueville 1805-1859)是現代最有影響力的社會思想家之一，其政治思想的地位與亞里士多德和馬基雅維利並立。他在思考現代社會的制度建設時，首要關注民主建制問題及其建構的可能性。托克維爾的社會思想至今一再受到重視，因為，民主的建制問題及其實際的政治困難迄今不能說已完全消除。¹在托克維爾社會思想對

1. 關於托克維爾社會思想的歷史地位和影響，參拉斯基為《論美國的民主》所寫的專言，見托克維爾，《論美國的民主》，北京1988，下卷，927頁以下。亦參張芝聯，「《舊制度與大革命》序言」，見托克維爾，《舊制度與大革命》，北京1992，ix頁。關於民主理論的當代狀況，薩托利認為「當我們好不容易熬到八十年代，問題就成了：主流的民主理論還存在嗎？我認為是不存在了。……如果說各種辯難已使民主理論陷入一片混亂，那麼最近的豐富則只想着單一問題，因此留給我們的是一些處在出色的孤立狀態中的出色碎片。」薩托利，《民主新論》，北京1993，2-3頁。當代民主制度的政治困難，參克羅齊/亨廷頓/綿貫讓治，《民主的危機：就民主國家的統治能力寫給三邊委員會的報告》，北京1989。

民主制度的理解中，自由的理念是關鍵點。托克維爾敏銳地着重指出：有兩種民主政體——自由的民主政體和專制的民主政體，後者依然是一種可怕的暴政。²一般性地鼓吹民主政體並不受托克維爾讚賞。為了建構自由的民主政體，他以為必須對民主政治持批判的態度，不斷尋找它的毛病。因此，就民主制度的建構而言，問題就是：一個維護個人自由的民主政體如何可能。

通過對美國的民主制度的考察，托克維爾力圖回答上述問題。托克維爾以為，美國的民主政體之所以是自由的，除了美國社會的偶然的地域位置，最重要的制度性因素是法律和宗教。³就法律和宗教這兩者而言，更重要的是宗教的因素。值得注意的是，托克維爾在研究美國的民主制度時，他預設的問題是：法國的自由民主政體之建設何以如此困難。這樣，托克維爾的分析就具有比較的政治社會學的潛能。⁴

在法國，我看到宗教精神與自由精神幾乎總是背道而馳的；而在美國，我卻發現兩者是緊密配合，共同統治着同一國家的。我想找到造成這一現象的原因的願望，與日俱增。⁵

這恰是一個值得關注的問題：同是基督宗教傳統的國

2. 參托克維爾，《論美國的民主》，同上，上卷，287頁以下。

3. 參托克維爾，《論美國的民主》，上卷，320頁；參雷蒙·阿隆，《社會學主要思潮》，上海1988，245頁以下。斯梅爾塞從比較社會學的角度來歸納托克維爾的論點，則為1.平等的環境本身；2.政治參與水平；3.宗教的社會地位。無論哪一種觀點，都顯明宗教在美國的民主政體中的重要作用。參斯梅爾塞，《社會科學的比較方法》，北京1992，16-18頁。

4. 參斯梅爾塞，《社會科學的比較方法》，同上，7頁以下。

5. 托克維爾，《論美國的民主》，上卷，342頁。

家，為什麼一個能走向自由的民主政體(美國)，另一個卻在民主政體的建構歷程中製造了「大革命」，不僅導致了民主的暴政，⁶而且塑造了一個「宗教式革命」的樣板，供廿世紀的一些民族在現代化進程中模仿？⁷以為基督宗教與自由的民主政體之建構有一種直接的政治同構的觀點，不僅是膚淺的，也不符合歷史事實。用信奉基督教的自由民主政體來為基督教辯護，或者以信奉基督教的專制政體的存在來攻擊基督教，都是過於簡單隨意的言辭，喪失了社會認知的嚴肅性。我想提出的一個宗教社會學的課題是：具體分析自由的民主政體中基督宗教的政治結構、功能及其價值理念的樣式。

托克維爾作為法國社會思想家，從局外人的角度審視美國民主政體得出的論點，與帕森斯(T. Parsons)作為美國社會學的奠基人，從局內人的角度審視美國的基督宗教的政治結構和功能得出的論點，有不少一致的地方。儘管很難排除帕森斯受到托克維爾的影響，帕氏的分析仍有一些己見和細膩之處。⁸本文的題旨在於：檢視托克維爾和帕森斯的論點，探討基督宗教與自由的民主政體之親和性的**特定的社會學要素**。當然，托氏和帕氏的論點不是無需評論的，因為，一但論者也採用比較社會學的立場，論者自身的語境就必然被涉及到了。

6. 參托克維爾，《舊制度與大革命》，同前，50頁以下。亦參摩爾，《民主和專制的社會起源》，北京1987，30-87頁。

7. 參泰蒙，「烏托邦理想與政治」，見G. Kateb編，《現代人論烏托邦》，台北1982，121頁以下。參孫隆基，「兩個革命的對話」，見《二十一世紀》，1994(2)。

8. 帕森斯的分析和論點見「對美國宗教組織模式的幾點評論」，帕森斯，《現代社會的結構與過程》，北京1988，242頁以下。帕氏提到，他的分析之理論資源來自於韋伯和特洛爾奇，沒有提到托克維爾。參269頁。

一

托克維爾在討論宗教信仰與民主政制的關係時，有兩個基本的設問：1. 宗教信仰對自由的民主政制的積極性建構功能是怎樣的；2. 宗教信仰在民主時代如何才能保持其影響力。

這兩個問題的提出，以一個關於宗教與民主政體的關係的一般性論斷為前提：自由的民主政體離不開宗教信仰。

專制制度可以不要宗教信仰而進行統治，而自由的國家卻不能如此。宗教，在他們所讚揚的共和制度下，比在他們所攻擊的君主制度下更為需要，而在民主共和制度下，比在其他任何制度下尤為需要。當政治紐帶鬆弛而道德紐帶並未加強時，社會怎麼能免於崩潰呢？如果一個自己做主的民族不服從上帝，它能做出什麼呢？⁹

托克維爾這裏的「宗教」一詞，指的是基督教(包括天主教和新教)。正如我們即將看到的那樣，並不是任何宗教信仰或宗教教義都適合於自由的民主社會，儘管托克維爾確趨向於這樣的論點：所有宗教都旨在把人和整個社會的心智引向一種精神的境界，因此在制衡無限制的物質欲求時，任何傳統宗教都有其正當的功能。在比較佛教的輪迴說與唯物論時，他說，如果民主國家必須選擇其一時，應當選擇輪迴說，因為，讓「公民們想到自己的靈魂

9. 托克維爾，《論美國的民主》，上卷，341頁。

會脫生為豬，總比他們確信根本沒有靈魂要少暴露出一些獸性」¹⁰。

在漢語知識界，經常可以看到這樣的論點：在現代民主社會，自由意識和知識理性的提高應使宗教信仰和宗教熱忱衰退或不合時宜，托克維爾恰好反對這種法國啟蒙思想家們的論點。¹¹他主張，自由意識和世俗知識的增長，恰恰更需要宗教信仰的制衡，以達致社會生活的完善。

托克維爾的主張由兩個論點來支持，這兩個論點反映出他的宗教觀：1. 宗教是「人性的主要構成因素之一」；2. 宗教使人心得以有所依托，不致在現世生活的動蕩狀態中心神不安，筋疲力竭。以為走向自由的民主社會，必然要消滅宗教，是愚蠢的。消滅宗教，不僅是對人性的損害，而且難免使社會陷入專制的牢籠：「因為在精神世界一切已經發生動搖，所以人們想力爭在物質世界建立鞏固的秩序。但是，他們已不能再恢復昔日的信仰，而把自己交給一個人去統治」¹²。

托克維爾是天主教徒，但在論證宗教存在的正當性時，他並不援引聖經語句或神學教義，也不討論宗教起源與人的社會存在的關係問題，而是從社會學、政治學的角度來論證宗教的正當性乃至必要性，即他所說的，「純粹

10. 同上，下卷，678頁。

11. 漢語知識界中的這一流行觀點有兩個主要的理論資源，一是法國啟蒙思想，二是馬克思的宗教觀。托克維爾與之針鋒相對，他的論點在他晚年反省法國大革命時則再次強調，「若以為民主社會必然與宗教為敵，那就大錯特錯了：基督教乃至天主教中，並沒有什麼東西是與民主社會的精神絕對對立的，有好多東西甚至對民主社會大為有利。」托克維爾，《舊制度與大革命》，同前，47頁。

12. 同上，538頁。舍勒在論及現代社會的政治困境時，表達了同樣的見解：人要麼信仰上帝，要麼信仰偶像，兩者必居其一。參舍勒，「基督教的愛理念與當今世界」，見劉小楓主編，《二十世紀西方宗教哲學文選》，下卷，上海1991。亦參貝爾，《資本主義文化矛盾》，北京1989，222頁。

從人的觀點來考察宗教」¹³。因此，他的論述立場與馬克思、韋伯、涂爾幹等社會學家的論述立場是一致的。正因為如此，他的宗教觀與馬克思、韋伯、涂爾幹的宗教觀的差異，就值得注意。¹⁴

就宗教是「人性的主要構成因素之一」托克維爾論證說：

在所有的生物中，只有人對本身的生存有一種天生的不滿足感，總是希望人生無可限量。人既輕視生命，又害怕死亡。這些不同的情感，不斷地促使人的靈魂凝視來世，而能把人引向來世的，正是宗教。因此，宗教只是希望的一種特殊表現形式，而宗教的自然合乎人心，正同希望本身的自然合乎人心一樣。只有人的理智迷亂，或精神的暴力對人的天性施加影響，才會使人放棄宗教信仰。但是，有一種不可戰勝的力量，在使人恢復宗教信仰。沒有信仰只是偶然的現象，有信仰才是人類的常態。¹⁵

這一論點與馬克思對宗教本質的描述是一致的：宗教是安慰、希望和彼岸的寄托。但是，兩者不同之處在於對宗教的政治社會學態度。馬克思說：

13. 參托克維爾，《論美國的民主》，下卷，540頁，上卷，344頁。

14. 關於馬克思、韋伯、涂爾幹的宗教觀之比較分析，參A. Giddens，《資本主義與現代社會理論：馬克思、涂爾幹、韋伯》，台北1989，335頁以下。

15. 托克維爾，《論美國的民主》，上卷，343-344頁。

宗教把人的本質變成了幻想的現實性，因為人的本質沒有真實的現實性。因此，反宗教的鬥爭間接地也就是反對以宗教為精神慰藉的那個世界的鬥爭。……廢除作為人民幻想的幸福的宗教，也就是要求實現人民的現實的幸福。要求拋棄關於自己處境的幻想，也就是要求拋棄那需要幻想的處境。……宗教批判摘去了裝飾在鎖鏈上的那些虛幻的花朵，但並不是要人依舊帶上這些沒有任何樂趣任何慰藉的鎖鏈，而是要人扔掉它們，伸手摘取真實的花朵。宗教批判使人擺脫了幻想，使人能夠作為擺脫了幻想、具有理性的人來思想，來行動，來建立自己的現實性；使他能夠圍繞着自身和自己現實的太陽旋轉。¹⁶

按照托克維爾的論點，馬克思是在打算用精神的，或現實的暴力對人性施加影響。如果信仰或宗教是人類的常態，消滅舊有的宗教，其結果只會是催生新的宗教。這種情形正是托克維爾擔憂的。他提到，在民主時代，已出現了泛神論的思想趨向。泛神論加強人的想象力，讓人拔高自己，提高人的精神自豪感，滿足人的精神愉悅感，其代價是「破壞了人的個性」。托克維爾反對這種「籠絡民主時代人心的體系」¹⁷。中國近半個世紀以來的歷史表明，托克維爾關於消滅舊宗教只會催生新宗教的論點是確實的。

16. 馬克思，「《黑格爾法哲學批判》導言」，見《馬克思恩格斯選集》卷一，北京1972，1-2頁。

17. 參托克維爾，《論美國的民主》，下卷，548-549頁(以下只標頁碼)。

托克維爾主張，在民主政體的建構過程中，不可用一種新的宗教來取代人們的舊宗教，對舊宗教要當作貴族時代的珍貴遺產加以保護，因為，由一種信仰皈依過渡到另一種信仰，是非常危險的。¹⁸「改變舊的法制而不觸動舊的信仰」，是托克維爾的政治社會學的一個基本立場。¹⁹這一立場亦是由托克維爾的宗教觀引申出來的：宗教的社會功能正在於維繫人心：

人的任何行動，不管人認為它有什麼特殊性，幾乎都來源於他對上帝、對他與人類的關係，對自己靈魂的本性、對自己同類應負之義務所持的非常一般的觀念。誰也不能不讓這種一般觀念成為其餘一切事物所由產生的共同源泉。因此，對上帝，對自己的靈魂，對造物主和自己同類應負的各種一般義務，都渴望形成一種確定不移的觀念，因為如對這些基本問題持有懷疑態度，就將使自己的行動聽憑偶然因素的支配，也可以說是任其混亂和無力。²⁰

托克維爾的這一關於宗教之本質的論點就與馬克思的宗教理解相去甚遠了。當馬克思認為宗教是幻想性的塵世希望，他引出意識形態的論點，並為了現實革命的可能，要摧毀這種意識形態。托克維爾則要求維護作為一般觀念的宗教。

18. 參同上，下卷，678頁。

19. 參同上，下卷，521頁。

20. 同上，535頁。

托克維爾根本懷疑現代人另創一套信仰體系或宗教的能力，無論從時間、智力和能力上講，這都是不可能的。信仰體系或宗教，是指同整個民族的習慣以及在這個國土上產生的全部情感交織在一起的信仰體系和宗教，而非指由一些知識人士所信奉的信仰體系。基於這種宗教理解，托克維爾與法國啟蒙思想家們反宗教威權的主張不同，主張維護傳統的宗教威權。他看到，當否棄舊的宗教威權時，社會的政治狀況將會是極度危險的極，有可能導致專制政體的正當性：

當宗教在一個國家遭到破壞的時候，智力高的那部分人將陷入遲疑，不知所措，而其餘的人多半要處於麻木不仁狀態。……一旦在宗教方面也像在政治方面那樣不復存在權威，人們立刻會對由此而產生的無限獨立的情景感到驚恐。²¹

在貴族制政體時代，一個應不加論證而被社會接受的信念（即對人性、世界的基本信念）是重要的，在民主政體時代，這種信念就更為重要。托克維爾論證說，不管什麼時候，精神和道德世界中沒有某種威權存在的情形是沒有過的，威權肯定會存在，問題只在於，威權是什麼及其權效範圍。摧毀宗教威權的結果，只會是在精神和道德領域裏樹立起另一種威權。在民主社會中，由於公民們日益平等和日益無差別，相信群眾的趨勢就會加強，公眾意見

21. 同上，538-539頁。Cohen對「不加證明」的真理提出疑議：「這個人或這群人所承認的毋待證明的真理與另一個人或另一群人所承認的毋待證明的真理發生矛盾時，怎麼辦？」C. Cohen, 《論民主》，北京1988，129頁。但是，我認為，正因為這一衝突是無法解決的，維護傳統的真理才顯得重要。

可能成為個人理性的唯一向導並擁有無限權力。托克維爾的這一論點，在我看來是極其重要的：民主社會是一個群眾的文化專政的社會，「在民主國家，公眾擁有貴族制國家的人民無法想象的強大力量」²²。我用群眾的文化專政這一術詞，指托克維爾所說的以大多數人的意志來壓服（而非說服）個人理性的情形。在群眾的文化專政的社會中，精神的威權並非式微了，而是轉變了形式。

正是在大多數人的（因而也是可號稱為民主的）普遍意志的威權中，托克維爾看到了對個人自由的根本威脅。他警告說：

假如民主國家把曾經過分妨礙或推遲個人理性飛速發展的各種強權推翻，而只受一個多數的專制權力的統治，那末，這只是換上了一個性質不同的邪惡而已。人們仍然沒有找到獨立自由生活的辦法，而只會發現自己在做一樁蠢事，即又淪入新的奴役狀態。²³

托克維爾為傳統的宗教威權辯護，正是為了維護自由。以為民主政體肯定會保障個人自由，是非常可疑的見解。與這種見解相反，托克維爾甚至以為，民主政體潛隱着比貴族制政體更大的剝奪個人自由的力量。由於這種力量是以公眾（說人民也一樣）的名義行使威權的，人們就往往意識不到這是另一種形式的專制——大多數人意志的專

22. 托克維爾，同上，527頁。民主社會的群眾文化性格，特洛爾奇和舍勒都分別強調過其危險。這一問題我將另文議論。

23. 托克維爾，同上，528頁。這涉及到平等與自由的關係問題。平等與自由經常並不是相互支持的。參薩托利，《民主新論》，同前，363頁以下。

制。

這樣，托克維爾就從兩個方面論證了，在民主社會的建構過程中，維護傳統宗教的威權的必要性；1. 破壞傳統宗教的威權，將會使社會的基本價值信念陷入混亂和變化不定，「一個民族淪於這種狀態後，不僅會任憑自己的自由被人奪走，而且往往會自願獻出自由」²⁴；2. 在民主政體的社會中，大多數人的意志可能成為新的專制威權，「因此，有關上帝和人性的一般觀念，是一切觀念中最適於使個人理性避免習慣性影響的觀念。對於個人理性來說，承認一個威權的存在，是得之者多，而失之者少」²⁵。這意味着，個人理性寧可只受一位唯一的上帝奴役，而不可受任何人世間的力量奴役，無論這人世間的力量是國王還是人民，是貴族政府還是民主政府。

宗教信仰是可以維繫社會人心並將人心引向精神之域的一種共同見解，而不是人民意願的總合。這一區別是重要的。共同信仰是一個社會賴以成立和欣欣向榮的必要條件，「一個沒有共同信仰的社會，就根本無法存在」²⁶。因此，共同信仰是社會的秩序結構的保障。只有在這種秩序結構中，個人自由才是可能的。當人們要求摧毀傳統的宗教威權，同時又把人民的意志當作新的威權，暴政就已

24. 托克維爾，同上，539頁。

25. 同上，538頁。關於唯有上帝才享有無限威權，托克維爾論證說：「在我看來，不管任何人，都無力行使無限威權。我只承認上帝可以擁有無限威權而不致造成危險，因為上帝的智慧和公正始終是與它的權力相等的。人世間沒有一個威權因其本身值得尊重或因其擁有的權利不可侵犯，而使我願意承認它可以任意行動而不受監督，和隨便發號施令而無人抵制。當我看到任何一個權威被授以決定一切的權利和能力時，不管人們把這個威權稱做人民還是國王，或者稱做民主政府還是貴族政府，或者這個威權是在君主國行使還是在共和國行使，我都要說：這是給暴政播下了種子，而且我將設法離開那裏，到別的法制下生活。」同前，上卷，289頁。

26. 同上，下卷，524頁。

經不遠了。²⁷在這裏，人們可以看到，對宗教的意識形態的批判並非不應質疑。我以為，一個社會不可能沒有意識形態，問題僅在於，意識形態的性質、樣式和效能範圍是怎樣的。

二

現在我們可以討論宗教對自由的民主政體的積極性建構功能。這一論題須提出來討論，表明傳統宗教與現代民主政體的建構關係，是複雜的。宗教作為一種社會形態，它的傳統模式並不直接與現代民主政體相銜接，這就要求宗教的樣式有所調整。此外，也不是任何傳統宗教的理念都適合於自由的民主社會之建構。托克維爾一方面主張，自由的民主建構離不開宗教信仰，另一方面，他又強調，宗教與自由的民主建構之關係，要求傳統宗教的社會功能有所改變。因此，他對自由的民主社會中維護傳統宗教的論點加以限制：

有些宗教是非常可疑和荒謬的，但是可以認為，凡是屬於我所指出的範圍之內的宗教，只要它不脫離這個範圍，並且不像若干宗教那樣試圖從各方面壓制人們思想的自由翱翔，就能使智力活動得到有益的規範。²⁸

27. 「廢除作為人民幻想的幸福的宗教，也就是要求實現人民的現實的幸福。」馬克思，「《黑格爾法哲學批判》導言」，同前。

28. 托克維爾，同前，538頁。關於基督教與民主資本主義的關係，Novak提出的一個論點值得贊同：基督教並不是民主資本主義的宗教，基督教的超越性與民主資本主義的歷史性不可混淆。基督教並不要求民主資本主義，只是，沒有後者，人們會變得更不自由。參M. Novak，《資本主義社會與民主精神》，北京1993，288頁。

討論宗教與自由的民主政體的建構關係，必須區分兩個不同的論域：理念性的和社會—政治性的論域。就前一個論域而言，要問的是，宗教的理念能夠給自由的民主社會提供什麼樣的精神資源；就後一個論域而言，要問的是，宗教組織在自由的民主社會中應該具有什麼樣的政治功能，這也就是托克維爾所說的宗教應有的範圍是什麼的問題。在本節中，我們討論宗教的理念性方面，宗教的社會—政治性方面將在下一節詳細討論。

宗教能夠給自由的民主社會提供的精神資源，一是關於自由和平等的理念，二是社會公德和靈魂培養的理念。

關於自由、平等的理念，托克維爾指出，新教重自由，天主教重平等。由於托克維爾的社會學說極為看重平等問題，他專門討論了天主教信仰將身分平等的觀念輸入到政界的問題。

在教義方面，天主教認為人的資質都處於同一水平，它要求智者和愚夫、天才和庸人都一律遵守同一教規的細節，它使富人和窮人都一律履行同樣的宗教儀式，它令強者和弱者都一律實行同樣的苦修；它對一切壞事決不妥協，對每個人都一視同仁；它主張所有的社會階級都混在一起做彌撒，這就好像是把所有的社會階級都領到神的面前。²⁹

29. 托克維爾，同前，334頁。平等的理念與唯一神的理念有本質關聯，民族、等級、階級，族的不平等會製造出多神，並為各自輸出通向天國的無數條路。參541頁。關於基督信理與平等理念的關聯，托克維爾的論述非常零碎、簡單。他的同時代人勒魯則有詳細論說，見P. Leroux, 《論平等》，北京1988，125-245頁。對基督信理與自由理念的關係，托克維爾同樣論涉甚少，他的英國時代人密爾的論說周詳得多，見J.S. Mill, 《論自由》，北京1986，第二章。

在托克維爾看來，天主教要求信徒服從的教義並不與身分平等的理念相矛盾。由於平等的理念，托克維爾否認把天主教說成是民主的天然敵人的觀點。傳統天主教中與民主政體不相協調的因素是對政治領域的教權管轄權。他主張，應區分兩類知識，一類是不加討論就接受的上帝所啟示的宗教知識，一類是人們可以自由探索的社會知識。由於美國的天主教士把這兩類知識分別對待，美國的天主教就能成為「既是最馴服的教徒，又是最獨立的公民」。

30

把精神事務與政治事務分開，是托克維爾的一個基本論點：「精神方面，一切都是事先確定和決定了的，而在政治方面，則一切可任憑人們討論與研究」³¹。這意味着，在精神理念、宗教信仰問題上，民主社會的公民不當有背離宗教信仰的自由（那樣會導致社會的基本混亂，如上節所述），在社會——政治問題上，公民應遵奉的是法制秩序中的自由。法律和宗教對自由的民主社會的建構功能是：法律允許人們自行決定一切，宗教則阻止人們想入非非、肆意妄為。宗教教義的不可質疑，成為政治的自由秩序的保障。

在美國，宗教從來不直接參加社會管理，但卻被視為政治設施中的最主要設施，因為它雖然沒有向美國人提倡愛好自由，但它卻使美國人能夠極其容易地享有自由。³²

30. 參同前，335頁。托克維爾的這一說法是可疑的，區分兩個世界，是新教的做法。

31. 托克維爾，同前，338頁。

32. 托克維爾，同上，339頁。美國憲法修正案第一條對宗教信仰自由的規定，按胡克的說法，其用意不可能是說奉行任何宗教都不得加以妨礙，否則任何一種宗教所規定的東西都應當得到法律許可了。參S. Hook，《自由的矛盾情況》，上海1964，22-23頁。

在托克維爾區分兩種知識(宗教—精神與政治—社會的知識)的論點中，隱含着一個二元論的原則。這一原則對民主社會的建構是極端重要的，在後面我還會再進一步討論。

宗教不僅支持了平等的理念，在民主社會中，宗教的理念性積極功能更在於平衡過度的世俗取向。

在托克維爾看來，愛好安樂、追求物質享受，是民主社會「突出的、永不消逝」的特徵。宗教如果仍想要消滅這種俗世的激情，就是愚蠢的做法，其結果只能是使人們在精神上脫離宗教，只追求物質享受。³³

宗教的主要任務，在於淨化、調整和節制人們在平等時代過於熱烈地和過於排他地喜愛安樂的情感。……如果宗教要試圖完全壓制和破壞人們的這種情感，那將大錯特錯。宗教絕對無法使人放棄愛財之心，但它還是可以說服人們只用正當的手段去致富的。³⁴

節制物欲而非消滅物欲，本是基督教倫理的一項重要原則。托克維爾進一步的論點是，不把心靈境界的提高與肉體享受的改善對立起來，而是看到兩者之間的內在關聯。他從功利論的角度論證：提高、充實和擴大心靈，有助於使心靈去完成與心靈無關的事，在追求來世幸福的同時，有可能獲得現世幸福的秘密。因此，宗教的彼岸信仰

33. 參托克維爾，同上，543頁。

34. 托克維爾，同上，544頁。我以為，中國大陸在社會轉型期出現的用不正當手段獲得物質利益的現象，除法律建制的缺陷外，宗教信仰的空白狀況是重要原因之一。

促進現世幸福是宗教的「主要政治作用之一」³⁵。

在肯定物質欲求和肉體享受的同時，主張宗教的精神制衡，也不僅只是一種功利的觀點，也基於對人性的理解：追求物質和肉體享受並不會使人的生命感到完全滿意，人性天生同時擁有對現世幸福的追求和對天國幸福的嚮往，否棄任何一方面，都是對人性的損害。只是由於民主社會刺激物質享受的無限度擴張，有使人的生活物化的趨向，而且是民主社會「無法擺脫的宿命循環」，民主社會比貴族制社會更需要彼岸信仰。

唯物主義，在所有的國家，都是人的精神的危險病症。但在民主國家，唯物主義尤為可怕，因為它會與民主國家的人心常有的邪惡巧妙地結合起來。³⁶

民主社會的另一潛在危險是個人主義。托克維爾所謂的個人主義指一種只顧自己而又心安理得的情感，它隨着身分平等的擴大而發展。古代的身分制社會使每個人能意識到「在自己之上有一個一定能夠庇護他的人，在自己之下又有一個他有義務扶助的人」³⁷。相反，民主社會打破了人與人之間的聯繫，情誼稀薄，最後連家庭也處於興衰無定的狀態，人人彼此漠不關心，互視為外人。托克維爾值得注意的一個論點是：個人主義也是損害和威脅自由的專制形式之一，「專制在本質上是害怕被治者的，所以它

35. 參托克維爾，同上，675-682頁。

36. 托克維爾，同上，677頁。

37. 參托克維爾，同上，626頁。

認為人與人之間的隔絕是使其長存的最可靠的保障」³⁸。對個人主義的抵制，除了自由的制度(如結社的自由)以外，最重要的就是宗教：

沒有一個宗教不是把人的追求目標置於現世幸福之外和之上，而讓人的靈魂順勢升到比感覺世界高得多的天國的。也沒有一個宗教不是叫每個人要對人類承擔某些義務或與他人共同承擔義務，要求每個人分出一定的時間去照顧他人，而不要完全自顧自己的。³⁹

因此，宗教「才能使民主制度具有德化的性質」。托克維爾認為，自由的民主社會的未來，需要把人的靈魂引向天堂，維繫永恆的愛和崇高情感的宗教。⁴⁰

三

如果在理念方面，宗教對民主社會的自由建構的功能是積極性的，那麼，在政治方面，宗教的功能就是消極性的。什麼叫消極性的功能？本節着重討論這一問題。

38. 托克維爾，同上，630頁。

39. 托克維爾，同上，540頁。值得指出的是，個人主義與自由原則不可等同。「個人主義非但不足以突出自由主義的特徵，而且還會偏狹地把自由主義限定為若干可能的含義之一。毫無疑問，自由主義相信全人類每一個人的價值，並且把他們理解為個人，這一點是顯而易見的。但是，即使所謂抽象的個人概念被棄之不用，……自由主義仍屹立不動。」薩托利，《民主新論》，同前，387頁。

40. 參托克維爾，同上，676-677頁。即便僅就競爭的資本主義制度而言，只有個人利己主義的原則也是不充分的。「維持這個制度本身需要慈善，甚至利他主義」。這樣，「如果國家政府是民主的，那麼大多數公民至少將必須堅持適當的信仰」。參R.A. Dahl，《多元主義民主的困境》，北京1989，157-158頁。

托克維爾在對美國的宗教狀況的分析中，提出了一個重要論點：宗教在美國的民主社會中之所以能夠起到促進和平統治和自由建構的政治功能，當歸功於政教分離的原則，即教會組織和宗派不參與任何政治黨派的逐角和爭紛，反之，政府通過憲法保障宗教自由，但並不用法律支持任何一個教派的信仰教義。這樣一來，宗教的表面影響被削弱了，實際影響則加強了，這就是我所說的消極性的宗教功能。宗教雖然不談政治自由，卻「很好地教導美國人掌握行使自由的技巧」⁴¹。

政教分離的政治原則是通過法制、輿論和教會人士的努力來實現的：如神職人員不擔任行政職務，法律和輿論也禁止神職人員從政⁴²，任何教派不得以宗教教義來支持某一政治觀點和政治派別，輿論並不把政府管理方面的錯誤提升為宗教道德問題。在世俗政治領域，宗教必須謹慎自制；

在美國，宗教是一個專由神職人員統治的獨立天地，而且神職人員從來不想走出這個天地，他們在這個天地內指導人們的精神，而在這個天地外，任憑人們自主和獨立，讓他們根據自己的本性和時代的要求去發揮他們固有的好動精神。

43

41. 參托克維爾，同上，336頁以下。

42. 托克維爾引證1821年《紐約州憲法》第七條第四項：「鑒於神職人員以服務上帝和拯救靈魂為職，且不得稍懈於其重大職責，故任何教派之神職人員或教士……均不得或不能在州裏擔任任何文職或軍職。」同上，343頁。

43. 托克維爾，同上，544頁。

托克維爾沒有對美國的具體宗教狀況和教會組織結構作社會學分析，而且，如他所述，他主要接觸的是天主教人士，因此，他對美國宗教狀況的了解是不全面的。帕森斯的「對美國宗教組織模式的幾點評論」一文，提供了美國宗教狀況的細節，恰好可以填補這一不足。

政教分離的原則針對的是歐洲傳統的國教制度：美國的聯邦憲法和州憲法拒斥教會與國家的聯盟，使政治威權與宗教威權在結構上彼此分化。政教分離後的基本宗教狀況是：1. 教派多元格局，即在社區中有數目不定而權力平等的宗教社團或教派，2. 任何宗教教派都不容許享有政府的獨特優惠，政府對宗教教育和慈善事業的免稅權惠及任何教派，3. 公民身分不包含贊成任何一個教派的教條或受任何宗教教派的約束。⁴⁴

宗教在政教分離的原則下，不僅非國教化，而且私人化了，宗教行為和信仰純屬個人自由的領域。

教會對社會沒有政治上的宗教威權和利益的正當壟斷，也沒有正當權利要求政治權威來支持宗教威權或給予教會以財政支持，教會的宗教威權因此被限制在一個非政治的領域，由於教派多元格局，宗教領域裏的單一教派的宗教威權的正當壟斷也不能建立，每一教派的宗教威權就更進一步被限制在本教派的範圍內。這是美國的宗教模式的基本形態，它與歐洲的基督教模式的差異正在於此。在帕森斯看來，歐洲雖有天主教和新教的不同，但在教會與國家威權的政治結盟方面，是沒有差別的：大多數歐洲國家還允許國教的模式，無論這國教是天主教會，還是新教

44. 參帕森斯，《現代社會的結構與過程》，同前，242頁(以下只標頁碼)。

中的路德會、聖公會或長老會。⁴⁵

美國的宗教模式正是托克維爾所讚賞的民主政體中的宗教模式，他稱之為「民主的和共和的基督教」⁴⁶。問題是，這種模式是如何建構起來的，為什麼歐洲很難建構起這種模式？這是托克維爾的一個問題。政教分離被帕森斯視為美國革命時代的一個「壯舉」，這一「壯舉」是怎樣達成的呢？

帕森斯提出兩個因素來解釋這一「壯舉」的成因。第一個因素：美國宗教是由十三個殖民地的宗教教派構成的，每一個教派都不會同意任何一個教派取得國教的特權，另一方面，美國與歐洲世界的政治相對隔離，使得美國的政治制度有機會在憲法的框架內定形。⁴⁷儘管如此，新教的作用還是不可忽視的：

雖然形形色色的勢力非常多，但是，主要的影響來自歐洲（尤其是英國）新教的「左翼」。在那裏，國教傳統是薄弱的。……事實上，在第一代移民之後，殖民地人民就向王室總督提出允許宗教自由問題，原因是擔心若有穩固的國立宗教，聖公會就會受不列顛威權的影響。⁴⁸

45. 參同上，243頁。

46. 參托克維爾，同前，333頁。

47. 參帕森斯，同前，245、249頁及以下。每一教派不同意任何一教派有國教的特權，並非基於信仰原則，而是基於政治的功利原則。密爾指出：「那首先衝破所謂一統教會的束縛的人們，一般說來，原也和那教會一樣不願允許宗教意見有所歧異。但是當衝突的熱勁已過，各派都沒有取得完全勝利，而每一教會或教派都降至僅希望保持其已得陣地的時候，這些少數派既見自己沒有變成多數派的機會，乃不得不向他們所無法改變的人們呼請允許分枝。」密爾，《論自由》，同前，8頁。

48. 帕森斯，同上，249-250頁。

第二個因素：以杰斐遜為代表的知識分子集團深受法國啟蒙運動的自然神論的影響。對這一因素，帕森斯並未做進一步那怕稍微具體的說明和論證。

看起來，美國政教分離的「壯舉」，基本上就是由一種偶然的政治環境因素造成的：各移民宗教團體共同反對通過政治威權來支持宗教，而每個教派這樣做，又都是為了維護自身的宗教威權不受其它教派教權的侵犯。托克維爾說，「美國人所佔的最大便宜，在於他們是沒有經歷民主革命而建立民主制度的，以及他們是生下來就平等而不是後來才變成平等的」⁴⁹。對於美國的民主基督教模式，我也可以說，美國宗教所佔的最大便宜，在於它是生下來就政教分離而不是後來才變成政教分離的。

這樣一來，美國的政教分離的達成，就沒有多少實際的建構經驗可以移植。但是，在民主社會的建構過程中，是否還有別的因素可以導致政教分離呢？帕森斯詳細分析了社會的結構分化過程，這一過程被視為社會現代化過程的重要步驟之一，它與政教分離的實際過程是疊合的。因此，可以反過來論證，如果社會的結構分化得以實行，政教分離也是不可避免的。

宗教在美國社會的特殊地位的關鍵在於結構分化。當以前較不分化的結構變成分化結構浸入比較專門化的子系統時，照理說，即使早期的結構單位與晚期的結構單位共享其名，但後一種形式與前者相比，會被認為失去一定的功能，因而，從某種觀點看，也許是變弱了。⁵⁰

49. 托克維爾，同前，629頁。

50. 帕森斯，同前，247頁。

帕森斯着重分析了教育的結構分化。教育領域的結構分化是指，教育與教會，甚至與國家的分離。在開始，由於教育是由教會興辦的，宗教對教育有控制權，後來，教育機構被移交給私人團體和地方公共威權。與歐洲由國家從教會接管教育功能不同，美國的教育功能被轉移到私人信用機構和地方政府，政府儘管主持教育的普及，但由地方政府承擔責任，聯邦政府並無教育壟斷權。⁵¹

教育的結構分化的直接結果是：知識人生活制度化和職業構成的制度化，它會影響政教結構。「當政府(指地方政府)捲入教育責任時，就不會在這個領域支持宗教的宗派主義了」⁵²。世俗職業的地位日益增長和範圍的日益擴大，必然會縮小宗教的世俗政治功能。反之，宗教世俗政治功能的縮小，也會促成世俗職業的擴張。

在像美國一類的宗教多樣化的社會裏，私立大學作為全國培養律師、醫師、工程科學家、文官、學術職業本身以及宗教傳教士各類職業的主要機構，如果維持在嚴格的和傳統意義上的宗派組織內，就不會獲得如此巨大的成就。⁵³

值得注意的是，美國的宗教教派對私立高等教育控制的轉讓，是受歐洲由政府接管大學的模式影響而實現的。就此而言，政教分離並不只是美國的「壯舉」，歐洲的政教分離過程實際在以自己的方式進行。

51. 參同上，246頁。

52. 同上，250頁。

53. 同上，251頁。

家庭的結構分化是社會結構分化的重要方面，帕森斯用它來類比宗教的社會功能的分化：傳統的家庭作為經濟生產、個人私生活的綜合機構，在現代社會發生功能分化，經濟生產功能轉讓出去了。家庭的社會功能萎縮為僅「操縱其個體成員在擔當社會角色過程中的動機結構」⁵⁴。家庭的功能分化是由社會結構變遷過程引起的，而家庭的功能分化又引起個體的社會角色的重組。在帕森斯看來，宗教的政治功能的萎縮也屬同樣的情形。⁵⁵

個體角色一價值變化，以及宗教的政治功能的萎縮，不等於整個社會的基本價值和宗教取向的位移。「美國社會所發生的巨大變遷並不是基本價值的變化，而是社會結構的變化」⁵⁶。這就是托克維爾所說的，政制的改變而保留舊的宗教信仰。

顯然，宗教功能的分化使教會失去了許多權利：

首先，它失去了宗教統一的基本合法要求，甚至在政治上有組織的社會內也是如此。宗教多元主義的權利和世俗取向(不過，除了在有限的範圍內，不必與宗教衝突的)權利是美國社會基本的制度化權利。有組織的宗教已失去了要求國家通過強行實施一致性來支持，或者甚至通過為唯一的國教或任何宗教團體徵稅取得資助的權利。它失去了控制教育過程主要方面的權利，其中最主要的也許是規定世俗知識文化合法框架的

54. 同上，247頁。

55. 參同上，247、248、260頁。

56. 同上，254頁。

權利，特別是在哲學方面。它失去了有效限定私人道德某些重要問題的權利，在婚姻和家庭關係方面尤其這樣。⁵⁷

在現代社會的結構分化過程中，教會對教育、文化知識、日常生活倫理(包括婚姻、性道德)的治權都轉讓給了專門的世俗機構。事實上，社會的結構分化，在帕森斯的描述中，是政教分離最根本的原因。我們也不難看到，歐洲雖然沒有天然的政教分離的條件，但在現代社會的過程中，也相當程度地達到實質性的政教分離，這可以看作是現代社會的結構分化的結果。我以為，更為重要的是，由社會的結構分化來看政教分離，其含義就不只是教會與國家的分離，而且是宗教與政治生活領域的分離。⁵⁸

帕森斯的一個有意思的論點是：社會分化之所以是在西方開始的，原因又恰恰在於西方宗教(基督教)的組織的實體性質(教會)。「原始社會和西方之外的其他許多文明社會在社會組織的宗教方面和世俗方面是沒有顯著差別的；在那些社會裏，沒有『教會』這種分化的組織實體」⁵⁹。我以為，基督教會在歐洲傳統社會中與國家政權的結盟，已是一種社會分化的結果，即教會在整個社會結構中首先分化出來，成為一個組織實體，這才談得上與政權的結盟。因此，教會與政權的結盟(以分化為前提)是整個社會分化的重要一步，而社會分化的擴展，又導致教會與政

57. 同上，253頁。

58. 宗教私人化因此有社會結構的基礎。政治神學則想否定基督教適應這種社會結構的正當性。參J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1992, 47頁以下。

59. 帕森斯，同前，249頁。

權結盟的解體。⁶⁰在中國古代社會中，宗教組織相當民間性，即不參與對社會的政治性結構，佛教、道教的宗教取向遠離政治，因此，與西方古代社會的政教張力結構不同，中國古代社會的國家本身借儒家理念負擔起宗教功能。這樣一來，政教分離的問題在中國民主社會的建構中並不存在，相反，問題是：國家(政權)當學會放棄宗教擔負，歸還給社會，這才是中國的「政教分離」的要害。

四

宗教的社會權利的喪失和政治功能的萎縮，使宗教的社會效力削弱了，帕森斯問道：宗教失去了種種權利，它還剩下什麼呢？

與托克維爾的見解一致，宗教的政治功能縮減了，宗教的宗教功能卻增強了。

宗教在社會系統中的「核心」功能是調節個人信仰與社會的價值的動機平衡；並且通過這些價值影響他的角色，比較有關他知曉和知覺的基本「命運」的選擇性考慮，在此基礎上，這種命運終歸對他有意義，而這一點就是韋伯所指的「意義問題」。⁶¹

60. 基督教會的社會實體建構是通過福音倫理與斯多亞自然法的結合而在理念上確立的，教會由此成為社會機體的夾子。參L. Honnefelder, 「中世紀自然法權的倫理理性：韋伯和特洛爾奇對中世紀自然法權的解釋與阿奎那的自然法則學說」，見W. Schluchter編，*Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, Frankfurt/Main 1988, 255頁。

61. 帕森斯，同前，247-248頁。

意義問題關涉個人生活的基本信仰，涉及對生存意義（幸福與受苦、善與惡、為什麼我在、死的釋義、與他人的生存關係的意義）的認識，「宗教歸根到底是個人的事情，它涉及個人本性和信仰內心最深處的個性核心」⁶²。因此，宗教是不可取消的，也是不可能取消的。宗教可謂茲事體大，問題僅在於，使宗教僅限定於起到它的這一宗教功能。

宗教的政治功能的縮減，並不僅僅是一種現代社會的結構分化的事實性結果，換言之，基督教會不應把政教分離當作一個無可奈何的「現代化後果」來接受。就教會本身的存在而言，它亦當主動走向政教分化，應把政治功能的縮減當作一個值得求取的社會行動。托克維爾對這一論點有細緻的論證：宗教不可為取得它不應有的權力而放棄自己的正當權力：

當宗教把它的帝國建立在所有的人都一心嚮往的永生願望上時，它便可以獲得普遍性。但是，只要它與一個政府結成聯盟，它就必然採取只適用某些人的準則。因此，宗教與一個政權結盟之後，將增加對某些人的權力，而失去支配一切人的希望。宗教只有依靠使所有的人都得到安慰的感情，才能把人類的心吸引到自己方面來。⁶³

宗教經營的是安慰和希望，而不是權力、控制和利

62. 同上，248頁。

63. 托克維爾，同前，344頁。

益。托克維爾進一步推導出一個與當代政治神學相反的論點：宗教不應當與人生的具體政治問題廝混，因為，那樣一來，宗教有可能被不是要求愛而是要求利益的人利用，從而陷入政治糾紛。⁶⁴

在托克維爾看來，政治權力對宗教而言並不是什麼好東西，它「猶如人生的苦樂多變」，更替頻繁，若宗教與世俗權力拴在一起，就會同它一樣變得脆弱，隨着昔日支持這些權力的激情的消失而滅亡，宗教與世俗權力的結合，也很難避免人們把本來針對某一世俗權力的憎恨轉移到宗教身上。⁶⁵中國大陸基督教的狀況證明托克維爾的論點是有效力的：新教的三自愛國會和天主教愛國會承受了本來不是針對它們的不滿。只不過，這種狀況並非中國基督教會樂意的，它是歷史的教會國有化的結果。馬克思主義的狀況則剛好是一個相反的例證：當馬克思主義作為一種信仰並不與政權結盟時，它會有自然的支持者(如西方馬克思主義的情形)。另一方面，政權也完全沒有必要負擔對意義問題(信仰、生死問題、終極意義問題)的解釋壟斷，那樣，它的政治功能反會增強。

托克維爾總結說：

宗教與各種政治權力結盟，只會使自己擔起沉重的盟約義務。宗教不需要依靠政治權力的幫助而生存，而如果給予政治權力以幫助，則會導

64. 參同上。韋伯也看到這一點，否定了尼采關於基督教倫理源於怨恨的論斷，但亦指出，「怨恨可以是，並且往往到處都曾經是，影響社會上劣勢階層之宗教的理性主義的種種重要因素之一。」韋伯，《宗教與世界》，台北1989，66頁。

65. 參托克維爾，同前，345頁。

致自己滅亡。⁶⁶

基督教在過去的歷史中與政治權力的結盟，是受當時的社會政治狀況影響的結果；在民主社會的時代，基督教就應當注意不要把自己的權力擴展到宗教事務以外，否則就有在一切事務方面失信的危險。「宗教應當注意規定自己的活動範圍，只在這個範圍內對人的精神施加影響，而這個範圍之外則任其完全自由」。⁶⁷

除了對人的精神靈魂還有治權，宗教將放棄對塵世生活領域方面的治權。由於政教分離不僅意味政權與教會的分離，而且意味着政治領域、公共生活領域中的治權與教會的分離，生活世界就出現了所謂世俗化的局面。對於托克維爾和帕森斯來說，世俗化是民主社會的自由建構的條件之一。

世俗重要取向的權利在美國系統顯然被制度化了。在嚴格政治意義上的公民或社區的成員都沒有義務為了得到相當好的社會身分而參加任何正式有組織的宗教團體或受其控制。……他作為公民的政治權利或者他在美國社區具有的相當好的身分都不是以他在這問題上遵守任何一個具體

66. 托克維爾，同前，345頁。

67. 同上，540頁。這必然要求基督教在理念和建制方面有所變動。事實上，基督教內部的民主化運動二百多年來從未間斷。參H. Maier, *Revolution und Kirche*, München 1973, 283頁以下。

宗教團體的規則為前提的。⁶⁸

世俗化的過程，也是現代社會的分化過程，尤其是知識文化系統的分化：科學的理論被應用到人類社會一政治行為的領域，法律的知識使許多過去由宗教來評價的「德行」中立化，人文科學(哲學、歷史學、語文學)的擴展，使宗教知識的有效範圍越來越縮小。宗教組織對個人行為的有效控制，主要限於本組織的成員，因而不帶有普遍效力。

教會方面對世俗化過程大都表示不滿，因為，世俗化過程總是教會治權範圍的縮小。教會力圖儘可能地保持它的治權範圍，維持對較狹義的宗教領域之外的社會生活領域的控制。比較有效的控制是在婚姻和家庭方面。

世俗化的知識體系的制度化，才保障了個人自由的生活結構：個人或某個團體在與其他個人或團體的對抗中，都喪失了一個普遍效力的宗教性的信仰外源，也就是說，不用宗教信條來支撐某種社會一政治一日常生活方式的正當性，個人或團體可以自由地確定他們對這個問題的態度。不僅在社會—政治領域的自由結構是如此得以保障，帕森斯以為，宗教教派的自由結構也當如此得到保障：宗教教派互相之間，在政治關係上也沒有普遍有效的教義訴求，對什麼才是一個「合法」教派的確認權，每一個教派都不具有普遍有效的權力。這就是帕森斯所主張的「教派

68. 帕森斯，同前，252頁，「教育的世俗化和一定範圍的道德控制世俗化實質上是美國式的良性社會的結構」。257頁。然而，基督教界並沒有完全抑制要把多元社會基督教化的衝動。這種衝動與民主資本主義社會的政治原則相違背。產生這一衝動的原因在於，如Novak指出的，教會企圖把末日教義引入政治領域，把珍貴的希望與悲傷的現實混淆了。參M. Novak，《資本主義社會與民主精神》，同前，71頁以下。

多元主義」。

如果任何一個人間的機構都無權壟斷宗教的合法性並強制地實施，那麼，就沒有理由去否定多元的，互相競爭的要求的合法性，至少應指出，許多群體足以證明他們各自「以他們自己的方式崇拜上帝」是正確的。⁶⁹

重要的是，政府也無權確定哪些教派正當或不正當，因為這是宗教問題，政府無權涉足；另一方面，每一教派也無權確定哪些教派正當或不正當，因為每一教派用來判定教派正當與否的根據不具有普遍性。對種種民間性的帶迷信成分的新宗教教派的控制，更多地被轉移為一個政治性的法律問題，即看它是否脫離了共認的社會規範的約束。顯然，在政治事務中訴諸神學教義既不說明任何問題，也無助於實際問題的解決。況且，教會當是自由的社團，可自由來去，而主權的政治社會卻並非如此，因而，宗教教義與政治原則必須分開，把政治原則建立在宗教信念上是危險的。⁷⁰

69. 帕森斯，同上，255-256頁。「正如在政治上民主的社會中界定政府合法權威的界線是不允許政府官員獨斷專橫一樣，在『宗教自由的』社會中規定有組織宗教合法範圍的界限是不許可形成意見支持者一邊倒的局面」同上，257頁。但是，宗教信仰的自由和多元宗教格局必須受道德原則的控制。美國政治哲學家胡克指出：「我國的人權法案保障宗教自由，然而我們在人權法案之下並不允許以活人祭神的宗教或殘害軀體的宗教存在，也不容許別人以宗教信仰為理由拒絕納稅；而且也不容許為父母的以宗教信仰為理由阻止子女打防疫針，種牛痘，或是阻止子女上學。」S. Hook，《自由的矛盾情況》，同前，24頁。

70. 參C. Cohen,《論民主》，北京1988，132-133頁。中國大陸基督教會的國有化帶來了許多本來不會出現的麻煩。麻煩之一乃是家庭教會問題：新教中的教派之爭與政治建構問題糾纏在一起，在天主教方面則導致了教會的分裂。

在世俗化的社會結構中，許多傳統的教義遭遇到困難。按托克維爾的見解，並不是所有的宗教都適合在民主時代生存；是否適合民主社會的自由機體，要看這一宗教所遵奉的信仰的性質、它的教會形式以及為信徒規定的義務。托克維爾以為，基督教適合民主社會的自由機體，因為，基督教並不像有的宗教那樣，把政治原則、民法、刑法和科學理論都寫進了經典。「基督教的《福音書》只談人與上帝和人與人的一般關係。除此之外，它什麼也沒有教導，也沒有要求人們必須信什麼」⁷¹。應該說，托克維爾的這一論斷並不恰切，因為，基督教經典起社會效力的並非只是福音書。對教會生活發生影響的舊約和新約中的其他文本，實際包含着政治原則和民法等規定。

任何一種宗教，都包含着對社會政治層面的意義原則的規定。隨着社會的結構分化，宗教信仰體系中的因素也不得不產生分化。⁷²由於社會政治層面的歷史性變動，宗教經典文本中的一些具體的政治和倫理原則會喪失恰切性。托克維爾注意到這一問題，因此他主張把宗教的基本信理與派生教義區分開來。

必須把一種信仰得以成立和神學家們所說的信條得以建立的那些主要觀點，同由這些觀點派生出來的從屬概念嚴格區分開來。不管時代有什麼特點，宗教都必須經常堅持前者；但在萬事都在改變其位置，人們的思想已經習慣於人間事物

71. 托克維爾，同前，540頁。

72. 例如要把新約書卷中歷史文化習俗方面的言辭與信仰的基本言辭區分開來是有相當困難的。

的千變萬化而不願意死守陳規的時候，宗教也慎重地注意自己與後者的經常聯繫。⁷³

托克維爾具體提到宗教禮儀的規定作為派生教義的例子，雖然宗教禮儀是重要的，但對其形式的規定不能是不變的，在新的社會歷史處境中，堅持宗教的清規戒律，只會使大多數人放棄宗教信仰。重要的是，不拘泥於教義的文句而重視教義的精神。⁷⁴

宗教(精神的)信仰與政治－社會原則的分離，作為一個世俗化的原則被肯定。這必然引起重新解釋經典和把經典中的信仰話語與社會政治話語區分開來的問題。我以為，在這一方面，基督教經典比佛教經典有更多的困難，後者很少社會政治成份，而前者則因歷史性而涉及甚多。⁷⁵不過基督教的基本教義中實際上包含着一個二元論的原則：上帝的歸上帝，凱撒的歸凱撒。

帕森斯也從二元論的立場來為世俗主義辯護：

世俗主義的合法性的確幾乎是直接地隨着遺產強迫實施的教義而確立的。不過，最主要的是世俗主義注重界定宗教界和世俗完善的社會之間

73. 托克維爾，同上，543頁。

74. 參同上，543-545頁。Novak提出，「教義具有超越性。它是評判每一單個體制的標準，在它眼裏每一種體制都有缺陷。」因此，解放神學用聖經來支持社會主義的政治經濟體制是不恰當的。參M. Novak, 《資本主義社會與民主精神》，同前，287頁。

75. 同上，544頁。「『世俗化』實質上採取分化的形式，以致這種天國不再被認為是唯一由宗教觀念來控制的了。在這種天國裏，有一個世俗『完美的社會』的自治領域，無需僅僅去考慮個人作為教會的成員資格的活動和義務。」帕森斯，同前，254頁。

的界線。76

世俗主義因此並不等於徹底的非宗教化，而是劃清宗教與塵世領域的界線，再求得兩者之間的平衡和互動關係。劃界的結果是雙重性的：一方面，宗教信仰的紛爭不至被引導到政治和社會衝突，如帕森斯所說，信仰不同與好公民是兩回事；另一方面，由於宗教深入到個人的心性領域，整個社會的一般價值取向並未受世俗力量的制約，反而對政治—社會領域有一種無形的規約效力。

托克維爾和帕森斯都提到了這樣一個問題：什麼是自由的民主社會中的基督教模式。這種新模式主要是宗教與社會之間關係的制度化問題，教會的社會學位置是其中一個非常重要的方面。帕森斯認為，基督教的新的制度化模式，並非傾向於把建制宗教取消掉，而是重新確定它在社會結構中的位置。⁷⁷

通過前面的考察，宗教與民主社會的自由建構的關係問題，可以歸結為如下一些要點：政教分離原則、宗教的個人化和精神化、基本信仰與教派教義的區分、教派多元格局。在現代社會中，基督教的基本價值理念保存下來，而教會的政治功能則發生了很大的改變。

76. 帕森斯，同前，257頁。薩托利指出，「清教歷史的重要性實質上寓於以下事實中：它打斷了上帝與凱撒兩個領域間的聯繫，促進了社會的非政治化過程，從而把人類生活的重心轉移到不受國家控制的自願結合上來，也就是說，這種結合的內在約束力變得比國家作為一個整體把他們聯結在一起更為強固。」薩托利，《民主新論》，同前，295頁。關於這一問題的詳細討論，參1. Staff編*Christentum und modernes Recht*，Frankfurt/Main 1984。

77. 參帕森斯，同前，244頁。

在中國的現代社會的進程中，為什麼傳統的價值理念（儒家理念）被摧毀，以致出現托克維爾所說的情形：宗教遭到破壞，智者不知所措，社會倫理失範，於是產生對新的意識形態威權的追求。我認為，原因並非因為傳統儒家受到比基督教在歐洲更大的衝擊。主要原因是：儒教的社會擔當階層（士）在廢科舉制後被切斷了社會機體來源，儒生的社會角色的位置未能向單純的宗教性領域轉位；此外，維新派思想家（康有為、梁啟超）主張在改變政治制度的同時，維護傳統的價值理念，然而，他們都沒有能把宗教（儒）理念與政制問題分開，反而強化兩者的關聯，結果，對政制的激進改革必然導致對儒家理念的更徹底的否棄。政（儒）學不分，是儒家理念被逐出社會、喪失政治功能的重要原因之一。⁷⁸當代儒者仍在糾纏於如何從儒學「開出」民主的問題，其實是沒有必要，也是不明智的。儒生的「外王」傳統心結恐怕並不值得傳承和光大。就政權方面而言，問題則是如何主動走向政教分離，放棄宗教性的思想事務。至於國家乃至民族事務，當也不是基督教會的事務了。

78. 亨廷頓以為，「儒家的價值觀和態度阻礙了政治精英轉向改革事業，而一旦他們願意時，權威的集中化又會妨礙和平地同化因現代化而產生的社會集團。」S.P. Huntington, 《變革社會中的政治秩序》，北京1988，166頁。我的看法與之相反。