

# 神圣与神圣者中介\*

## ——宗教社会学中国化的核心概念和基本命题

李向平

**提要:**作为宗教社会学的基本命题,“神圣”是人类文明原初形态中的基本要素和华夏文明信仰的源头之一。基于中西语境中“神圣”概念的比较和讨论,本文提出“神圣”和“神圣者中介”作为中国宗教社会学中层理论概念和基本命题,以重新解释“宗教”之定义,并在“即身成圣”“家国共享的仿圣机制”及神圣者类型的分析中,走出西方宗教社会学所定义的“宗教”话语困境。本文通过建构中国宗教社会学的“神圣者中介”理论模型,探索文明互鉴中的宗教社会学中国化路径,推动其自主知识体系的建设。

**关键词:**神圣者 中介型身份伦理 神圣者中介 即身成圣 仿圣机制

### 一、引言

2022年4月25日,习近平总书记在考察中国人民大学时指出:“加快构建中国特色哲学社会科学,归根结底是建构中国自主的知识体系”。<sup>①</sup>这就要求学界在“坚持把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合”的基础上,“坚守中华文化立场,提炼展示中华文明的精神标识和文化精髓,加快构建中国话语和中国叙事体系”。<sup>②</sup>因此,讨论中国宗教社会学问

---

\* 本文系国家社会科学基金重大项目“中国特色宗教社会学话语体系及其本土知识结构研究”(18ZDA230)的阶段性成果。

① 《习近平在中国人民大学考察时强调 坚持党的领导传承红色基因扎根中国大地 走出一条建设中国特色世界一流大学新路》,2022,新华网([http://www.news.cn/2022-04/25/c\\_1128595417.htm](http://www.news.cn/2022-04/25/c_1128595417.htm))。

② 《习近平:高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》,2022,中华人民共和国中央人民政府网([https://www.gov.cn/xinwen/2022-10/25/content\\_5721685.htm?eqid=de99aacc4000f3be600000036476fb61](https://www.gov.cn/xinwen/2022-10/25/content_5721685.htm?eqid=de99aacc4000f3be600000036476fb61))。

题应结合马克思主义理论与中华文化的优秀精神标识和文化精髓,“从社会学角度研究人的精神世界”,“把它和社会运动机制联系起来”(费孝通,2004),最终把中国宗教社会学的使命和主题集中于对中国人精神世界的社会学理解,体现“人创造了宗教,而不是宗教创造了人”的历史唯物主义原理(中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编,1972:1),通过文明和社会来看待宗教现象。

本文首先对西方宗教社会学有关“神圣”和“宗教”的概念进行辨析,并在中华早期文明有关神圣的原初形态中析出“神圣者”概念,试图走出固有的“宗教”话语困境。通过分析以儒教为主导的社会运行机制及佛道神圣者等现象,从中提炼出神圣者类型和“神圣者中介模式”,进而发现宗教社会学中国化的基本命题和核心概念,探索一条文明互鉴的宗教社会学中国化路径。

## 二、神圣关系:走出“宗教”话语困境

作为人类文明的核心范畴之一,“神圣”现象和概念亦是人类宗教信仰领域中的一个特殊范畴,同时事关人类文明的起源与演变。它们源自人类社会本身的建构,并不局限于宗教或宗教社会学领域。人类文明中的“神圣”现象,宗教范畴体系如圣俗、善恶等概念,以及宗教与信仰等,皆可归入“神圣论社会学”(sacred sociology)的研究范围(甘恩,2011:105)。

在此方面,涂尔干的《宗教生活的基本形式》可谓“神圣”问题的经典论述。涂尔干把神圣定义为被隔离、受到禁忌保护的對象,起源于集体活动和“集体狂欢”。整个世界因此被分成相互对立的神圣和世俗两大领域,根本不存在共同的衡量标准(涂尔干,1999:47、75、107)。这给西方宗教社会学带来持久的影响,相关学者常以神圣与世俗关系为核心来讨论文明社会的演变。而宗教社会学中国化的基本命题,大抵也出自其与西方宗教社会学理论形似而实异的“神圣”和“神圣者”概念。中华文明对神圣的定义类似于涂尔干所论“一种事物所呈现的神圣性,并不蕴含在它固有的特性之中,而是被添加上去的”,它根源于“社会创造神或者把自己装扮成神的本事”(涂尔干,1999:284)。因为中华文明中不存在终极或普遍意义上的“宗教”,却在“神圣”如敬天法祖等关系中内含一种上行下效的秩序要求,神圣即宗教即道德,彼此界限比较模糊,导致西方宗教概念难以完全把握和解释中华文明的精神世界及其运行机制。

从19世纪末开始,国际著名学者就聚焦中国有无“宗教”和相关特征的研究,曾用“中国人的宗教”(the religion of the Chinese people)或“中国宗教”(the religion of China)等概念来论述。从汉学家高延(Jan Jakob Maria de Groot)论中国有一个“宇宙神教”体系,到葛兰言(Marcel Granet)、莫里斯·弗里德曼(Maurice Freedman)和杨庆堃,大多认定中国存有一个类似于西方宗教的整体“宗教系统”或“扩散宗教”。实际上,相关问题在中国学界也颇具争议。代表者如梁启超认为中国人没有宗教,只有崇德报功的观念(梁启超,2006:253),梁漱溟则提出中国如有宗教,那就是祭祖祀天之类的“伦理教”(梁漱溟,2005:79)。钱穆认为与西方人拜神相异,中国的宗教是“心教”“良心教”(钱穆,2004:14),饶宗颐则认为中国存在相信天命的“天教”(冯天瑜,2018)。还有不少学者因儒释道崇奉的对象并非人格化神灵,不以神的崇拜为核心,而是以人为中心的“人文宗教”,把中国宗教定义为“无神的宗教”“教育宗教”或“道德宗教”。

考诸文献,中国经典中的确没有西方意义上的“宗教”一词。“宗”者源自宗族关系、先祖崇拜、宗法制度和宗者权威之义;“教”者多为“教导”“教义”“教化”。儒教之“教”则能展开为“合鬼与神,教之至也”(《礼记》)的纲常名教、“上行下效曰教”(《白虎通疏证》)、“修道之谓教”(《中庸》)、“人行其事谓之教”(《太平御览》)等不同层面,并特别强调参天地、赞化育者为天人、神圣、宇宙和社会之中介,最后以对圣贤君子的共同效仿作为天下家国的运行机制。道教则以“道”为教,以“道”为化生万物的本原,其核心在于即身成道、修炼成仙的神圣者。至佛教入华的南北朝年代,“宗”“教”二字才被连用。<sup>①</sup>人们虽用“宗教”概念概括佛教义理,重心却在于即心即佛或即身成佛。

上述有关宗教的论述皆与涂尔干把宗教还原为社会本身的解释方法或以神的崇拜为核心的宗教定义方式不同。在中国社会中,人们崇拜“神”的现象虽有,但并非核心。华夏文明中的神圣概念包含宗教特征,但不局限于宗教。在大多数历史之中,“神”是以自然崇拜为特征的神祇,“圣”则指作为道德化身的国王圣君、“父母官”、先祖家长、英雄豪杰等,他们因被人们信奉、祭拜或效仿而成为“神”一样的圣者和大人物。与此同时,因为神圣的华夏定义以及神圣之区别和等级,神圣关系一般无法直接对应宗教。在儒、道及后来的佛教等神圣结构或道德系统之中,人们的崇拜并非单纯的自然崇拜或超自然崇拜,而是大多以人间

<sup>①</sup> 后梁右仆射袁昂在《答释法云难范镇神灭论》(《弘明集校笺》卷十)中,最早将“宗”“教”二字连用(释僧祐,2013:506)。另如“宗为所詮,教为能詮”(智顓、慧沼,2016:25)、“宗者要义”,“教者,圣人被下之言”(沈海燕,2011:11),也体现了“宗”“教”在佛教中的意义。

道德或美德化身为基础。在“神化”自然与“圣化”人间的双重建构中,华夏文明特别突出敬天法祖和圣人的配天之德,进而以家族宗法制度和官僚系统强化“圣人”信奉,以圣化神。尤其是圣人将“神道”作为“设教”的工具,设定人们对其他各种神祇的崇拜和崇拜方式,以伦理解释宗教,而不是用宗教解释伦理。总之,中华文明传统中定义神圣、神圣者和神圣事物的不是宗教,而是家国天下结构及其教化体系。为此,辨析宗教概念的中外差异,实是梳理文明体系如何定义神圣,如何呈现“信神”或“崇圣”的伦理偏好。其中的差异很可能就根源于西方“神教”与中华“圣教”的不同特点。百年之前就有学人建议,“Religion 之译为宗教,不如译为‘神教’”(朱希祖,1919)。

汉语习惯中虽然常有“神圣”连用的语言习惯,但文明语境中的“神”“圣”的能指和所指都有不同。“神”主要用来表示自然力量的神奇、神异及崇拜和灵验现象,亦能象征帝王崇高而被道德化。“圣”的原型是天道、天命,但因天道和天命需要通过拥有通天资格和特殊道德资质的人才能显现,此处的天道和天命就转成天人之间那份独特的身份伦理、道德资质和修身能力。这种身份伦理因此成为人间道德秩序的最美化身和最高代表,高居于各种自然神圣之上,并拥有通天、通神的特殊地位,被安置在天下与家国、天人或神人乃至人与人之间。

上述阐释也存在于宗教社会学经典理论中,与韦伯所说的“神圣”作为一种卡里斯玛担纲者类似。韦伯认为,“卡里斯玛,从一种独特的个人天生禀赋,有可能被转化为某种资格,此种资格或为(1)可让渡的,或为(2)可追求的,或(3)不是附在个人身上,而是连结在官职的拥有者或制度性的组织上”(韦伯,2004:308)。这体现了中国神圣中的身份伦理、制度权威与韦伯所论有相似之处,尤其是家族和官僚制度所认定的神圣资格非常重要。韦伯之后,鲁道夫·奥托(Rudolf Otto)强调“‘神圣’即‘神圣者’”等同于“神秘或神秘者”(奥托,1995:6、31)。但奥托用“完全的他者”来分析神圣者,其中渗透一神崇拜与西方中心主义特征,故只能局限于特有的解释、评价范畴。然而,具有自然和超社会力量双重崇拜的中华神圣关系虽然作用于宗教领域,但在道德教化中作用更大,其中的文明特征与西方很不相同。中华神圣并非自在的独立关系,它要通过身份伦理及其官职拥有者、道德教化及相关制度等中介才能得以充分表征。

二战之后,欧洲宗教社会学的发展日益窄化,并被主流社会学界孤立,至20世纪80年代几乎沦为“基督宗教社会学”(卢云峰,2008)。唯有宗教神圣性的讨论使宗教社会学超越了功能主义和“教会社会学”的局限。涂尔干有关宗教和神圣的定义遭到彼得·贝格尔(Peter Ludwig Berger)的批评,韦伯强调的卡里

斯玛和行动类型研究则在罗伯特·贝拉(Robert Neelly Bellah)的日本研究中走向亚洲。贝格尔批评涂尔干把宗教简化为另一种社会体制(Ahern,2000:82),主张“超自然”对于“神圣”的优先性(贝格尔,1991:33-34)。贝拉对日本德川宗教的研究则论述了与西方一神论不同的神圣现象。在这些神圣现象中,“第一个概念是,施予食物、关心与爱的高级存在的神。例如,儒教的天和地、阿弥陀和其他佛陀、神道的诸神以及地域的守护神和祖先。这一范畴不知不觉地逐渐演变成政治上的权贵和父母,他们至少被部分地作为神圣者来对待”(贝拉,1998:76)。贝拉所论明显出离了以神为中心的基督教社会学,他展开了对“神”和“神圣者”的讨论,认为只有在非宗教因素与宗教因素的结合之中,才能“通过无论何种复杂的因果关系来对神圣再定义”(贝拉,1998:13)。

此外,在被誉为宗教学的“伊利亚德时代”,宗教现象被理解为“神圣建构了世界,设定了它的疆界,并确定了它的秩序”,进而形成一系列宗教思想和宇宙生成论观念,最后得以成为“以任何显圣物表证自己的神圣”(伊利亚德,2002:2,7)。与此同时,现代西方宗教社会学的神圣论也有一个明显转向——把神圣与宗教分为两种实在。有学者从神圣现象论及神圣者出发,把神圣者视为一种超越制度化体制的共同体,认为神圣者理念先于上帝、神祇崇拜,宗教只不过是神圣者管理神圣资源的制度和机构(希普里阿尼,2005:193)。

综观西方宗教社会学有关论述,宗教社会学论域中的宗教概念不仅会导向“神圣的”或“神灵的”行为,还能“促成‘神圣’的新概念和宗教行为的新概念”(贝拉,1998:11)。因此,西方的“神圣性是从宗教王国提取出来的一个词语”,“经过归纳以后又被用来表示贯穿一切宗教生活的公共因素”(佩顿,2006:99)。比较而言,中华文明中的神圣关系主要是其文明本身赋能的结果,本来就不为宗教所独有,宗教性是伴随文明变迁才从神圣性之中衍生出的。因此,神圣和神圣者中介是发现和解释中国宗教社会学中的“神圣”现象,用以分析家国、社会运行机制的基本理论工具。

### 三、神圣者中介：一个中层理论的研究设想

“神圣”不仅是理解华夏文明的独特视角,也是当代文明互鉴的一个重要概念。然而,与西方宗教所定义的“神圣”出自基督宗教不同,中国早期文明中有关天教、心教和伦理教等观念常常会因其语义模糊而呈现“经验模型的挪用”

(李巍,2023)现象。所以,人们需要借助各种不同的“显圣”关系才能“发现”(应星,2023)中国的“神圣”关系以及华夏文明“被建构的方式”(伯格、卢克曼,2009:16)。天地心性、先祖伦理必定要通过“大人物”这样的神圣原型才能介入当时政治伦理体系的运作机制,如女娲造人、神农尝百草、周公制礼作乐等。他们被尊崇为人间社会的“神圣者”并非因为宗教的缘故,而是出于人们对天地、先祖、君师等神圣原型的敬畏(李向平,2021),并通过人们崇德报功的强大习惯而成为家国共享的效仿对象。

这可谓中华文明原初形态中“神圣者”的最初形成,亦是位于天下、家国、人与人之间的行动者原型。这是一个既能关联天道秩序和具体个人,亦能区别天人、神圣、神人关系的中层概念。神圣者以中介地位的形式肯定了它自身在天人、神圣、家国关系间的重要性,从而确立“神圣者”对于其他各种“神圣”的优先性。在获得家国官僚等制度支持的基础上,它还能确立其以圣御神、以德化神的身份地位,把各路神祇、鬼神分为各自相应的上下身份和神圣等级。这种在中华文明原初形态中发现的神圣者形成过程及神圣者中介模式如图1所示,呈现为构成神圣者的中介型身份伦理、神圣者类型、介入社会运行过程并能家国共享的仿圣机制三个维度。其中,图1左侧为中介型身份伦理及神圣者构成的基本要素图例,图1右侧则是神圣者中介理论模型的具体展现。

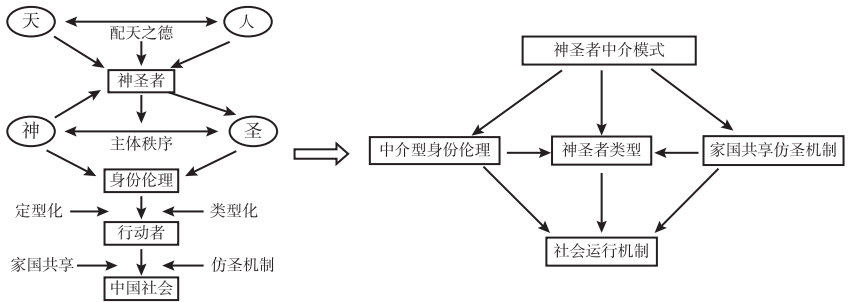


图1 神圣者、神圣者中介与社会运行机制的分析框架

### (一)中介型身份伦理

中国话语中常用的“神圣”词汇反映的并非单一经验现象,而是“神”“圣”交织的复杂结果。“神圣”如“天垂象,见吉凶,圣人象之。河出图,洛出书,圣人则之”(李道平,1994:605),既需圣人类比推理,也要依赖圣人的判断权衡才能得以表征;神圣必定要经由圣人这样的神圣者中介,方能在社会中有具体的呈现,这体现了“神圣者”对“神圣”的优先性。“神圣者”内含了神圣关系中的主体性

和中介性,践行着敬天法祖及天地君亲师等各个相关层级的身份伦理,并把天、心、先祖、伦理等观念转化为相关类型的行动者载体或化身。

从神圣到神圣者的转变以圣人型身份为中介。由于华夏诸神及其神话的演变具有“圣创论”的历史特质(王中江,2022),夏商时代的自然神和祖宗神虽然被赋予强大的道德力量,但始终未能占据唯一的绝对地位。这是以圣化神、圣者统合诸神的文明特质,也是中介型身份伦理乃至神圣者能够形成的文化基因。商周嬗变之际,天命、天道出现于周初,拥有配天之德的“圣者”便逐渐替代了原初宗教意义上的神话诸神,历史上的“巫政”合一、“巫王”合一(张光直,2013:266)转为“圣王”合一,神圣关系分离为“(自然)神祇—圣者(伦理)”,神圣者拥有配天之德的身份特权得以凸显。

神农、炎黄、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子等称“圣”之人,即为道德崇拜强于自然崇拜而建构的神圣者原型,以其配天之德介入家国运行。他们对华夏文明的农耕、文字、历算乃至礼乐、刑政等均有创始意义,使得圣人强于其他自然神祇,在中华文明的整个宇宙体系中居于核心地位(刘泽华主编,1991)。在“圣创论”而非“神创论”的文明中,圣者创造的不仅是历史,还有身为天人、神圣、神人和家国中介的中介型身份伦理,“圣”必高于“神”。这种神圣者的中介型身份伦理位于“天人同度,正法相授”之间,在其修道修身、自我为教为圣的同时,规范着芸芸众生“人行其事谓之教”,建构家国共享的“教之为言效也”的中国神圣原型,始终维系“上为下效,道之始也”(李昉编纂,1994:2)的神圣格局。

在此,这些称“圣”之人的身份伦理何以为“中”、如何身处其“中”,在天人之际、家国之间发挥以人化天、推己及人的中介效应?它作为神圣者构成的基本要素非常重要。这种身份伦理的中介论意义即位居天地人之中,首先要符合《尚书·洪范》提出的因“皇极”而“立其大中”的秩序原理(孔安国传,2007:459-460)。其次,中介之“中”还须与中正、无私相应,象征中央统一,具有绝对神圣的特点。最后,为配合天道、天命、人伦规则的形成,“中”者必居于统摄、主宰的位置,作为一种最佳的行动方式(曹峰,2022)。唯有得此三重中介逻辑效应的身份伦理,方才能把复杂多义的“神圣”构成一个“动词”(许纪霖、宋宏编,2006:481),促成中介者神圣化,并使“中”的行动逻辑神圣化、仪式化、制度化,进而在各种制度化的过程中渐次体现出神圣者的不同类型。

通过这种中介型身份伦理,人们才会最大可能地相信天地自然、人间社会之中都存有着一种巨大的道德力量。这种力量必定要通过中介型身份伦理,如儒教中的圣人,道教中的神仙,佛教中的佛菩萨,民间信仰中的礼生、巫师、香头等,

才能具体体现,最终与他们所代表、象征、运作的更高权力秩序发生关联。在此层面,能否在天人、神圣、家国之间居于统摄、主宰位置,能否选择天人之际的最佳行动方式,能否拥有中正、无私的身份伦理,体现中央统一、绝对神圣,既是中介型身份伦理的构成要素,更重要的还是神圣者作为一个中层研究理论设想中的基本概念。如能把握这个概念,便能把握和展示中国宗教社会学的基本命题和核心概念,直至当下经验的社会事实。

## (二) 神圣者类型

中介型身份伦理的重大意义在于“绝地天通”的历史事件之后,依天地人、天地君亲师的运作方式框定和稳住“神—圣”关系的内在张力,同时使这种关系能适应“立其大中”的秩序原理而具唯一正当性。这种身份伦理的中介运行机制“记述了一系列的主体和活动,它们相互关联并规律性地导致某个特定的社会结果”(赫斯特洛姆,2010:34)。正是这种中介型身份伦理所能够体现的主体秩序、资源配置和行动方式,先后促成了华夏文明运行机制中的四大神圣者类型,即配天型神圣者、家长型神圣者、修道型神圣者和仿圣型神圣者。

配天型神圣者因王者受命于天、“天生德于予”而成神圣。中国人常把天、地、人并称为宇宙三才,恰如“王”字三画而连其中。“而连其中者,通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之,非王者孰能当是?”(苏舆,1992:329)天地固然神圣,但依“王”贯通之后才能有人间神圣,并象征、运作为天下秩序以及忠孝一体、圣王君师统治的统一法则。为此,无论儒道,其圣王作为“天地之心”和“人伦之极”,既是天地人三才和“天人合一”“身国合一”的神圣中介,亦是“身心合一”的即身修炼,一种修身有道、修道为教、即身成圣的中国机制。

家长型神圣者代表先祖崇拜和家族秩序,以事亲孝父为基础,依据“以父配天”的神圣法则而与王者受命于天的配天型神圣者在忠孝层面上下统合。这种神圣者类型的最大效应就是在家族宗法伦理基础上贯通所有神圣者,以效仿不同等级的家长权威的形式效仿圣王和佛道圣者,运作出家国共享的天下结构。修道型神圣者表达了“修道之谓教”的法则,后人则通过儒释道三教修持,即身成圣、成道、成佛,以修身为道、以身作则、以身戴德的方式打通各类神圣关系。这种神圣者类型更能体现“神圣者宗教”的特点,修持者以个体心性打通天地之心,通过个体修持把前述有关天教、心教、伦理教及崇德报功的中国特质呈现给世人效仿。这就是中华文明特质中最为人称道、最有人格魅力之处。此外,还有仿圣型神圣者。他们在日常生活中“人行其事谓之教”,体现“教之为言效也,上为下效,道之始也”



(李昉编纂,1994:2),以效仿圣人、模仿权威的形式而盛行于士农工商、三教九流。仿圣型神圣者以对其他三种神圣者的效仿作为底层行动逻辑,体现出神圣类型中的等级差异。仿圣型神圣者基于中国人即“事”言“教”、由“事”仿“教”的行为习惯,在“人行其事”的过程中体现“君子之德风,小人之德草。草上之风,必偃”(朱熹,1983:138)的效仿规则,并通过“小德役大德,小贤役大贤”的神圣法则(朱熹,1983:279)呈现为其他三种类型神圣者运作神圣关系的结果。

神圣者类型所呈现的各类神圣关系,依圣人、君师和家长的身份伦理采取了人格化秩序象征,使宗教性神祇被视为神圣者可资利用的道德资源,依托于家长官僚体制而“将之结构性地加以放大”(萨林斯,2003:61),完成从神化向圣化的转换,使人们在信仰“自然界存在着一种巨大的道德力量”的同时,更能服从“更高权力之间的系统化关系”(布朗,2005:300)。因此,自然型神圣虽有崇拜的仪轨,但也只能服务于伦理型神圣,无法构成独立体系,因此中华世界无法分成神圣和世俗两大领域。中国的神圣主体始终是“天地”神圣中的“君亲师”神圣者类型。因此,各种自然神祇在家国共享的仿圣机制之中被转化成“有中介的神圣”,只有依靠神圣者的身份地位或国家祀典才能运行在社会中。神圣者则自我养成“无中介的神圣”,直接效仿天地先祖,大小神圣叠合,建构自身心性的绝对性,强化其他神祇的相对性。关于这种神圣和神圣者的社会学特征,如使用宗教学的概念来表达,可用“哲人宗教”(秦家懿、孔汉思,1990:3)或“神圣者宗教”来指称。神圣者宗教模糊或整合了宗教关系与神圣领域,使神圣者能够“穿越”(而非超越)各种界限,使无数国民虽不完全依赖“神道”,却无法脱离由这种神圣者设立的宗教。

### (三) 家国共享的仿圣机制

作为中国神圣的原初形态,效仿天地、先祖、君师等社会行动往往被视为家国关系运作的前提。法祖敬天、法天法地、报天报地以及“人法地,地法天,天法道,道法自然”(王弼注,2008:64)等报本反始的观念与行为,大都体现为一种神圣观念和身份伦理。这种效仿和报答天地而衍生出的仿祖、仿神和仿圣的行动逻辑贯穿于上述四种神圣者类型,通过各类国家祀典成为社会运行机制。就此效仿机制来说,虽然不像塔尔德(Gabriel Tarde)所说的一切社会都是模仿的结果(塔尔德,2008),但传统中国人对天地、先祖、圣者和君师的效仿行为能够把一种神圣崇信观念转为家国运行方式,同时把那些主持各类祀典以效仿天地、先祖、圣者、君师的主祭人尊崇为神圣者,将他们设定为家国共享的效仿对象。这

体现了华夏文明运作、赋能的一大特点。

传统中国的道德范畴大都起源于对圣者和祖考的崇敬和效仿。西周铭文有“令我佳即刑廪于文王正德”(唐兰,1986:170)，“女不敢弗帅用文祖皇考穆穆秉德”(中国社会科学院考古研究所编,2001:70-71),其中“刑”“帅”二字即表示“仿效”之意——通过效仿而成神圣。中国祭祀传统及其礼仪文明也是最基本的“神圣效仿制度”。正如《孔子家语》所言,“万物本乎天,人本乎祖,此所以配上帝也。郊之祭也,大报本反始也”(陈士柯辑,2017:203-204)。对此,梁启超也说,“祭父母,因父母生我养我;祭天地,因天地给我们很多便利;父母要祭,天地山川日月也要祭”(梁启超,2006:252)。基于此,需要通过各种祭祀来报答天地、先祖和圣者,教导先民崇天拜地、报效先祖,“是以尊天而亲地也,故教民美报焉”(郑玄注,2019:686)。正是在效仿和报答天地、先祖、圣者的各种祭礼,与以祭祀作为“国之大事”(徐元诰,2002:154)的制度安排之中,中国才形成了礼仪文明的传统和家国共享的仿圣机制。

梁启超曾以崇德报功否认中国有宗教,但崇德报功作为家国共享的仿圣机制,不是宗教,胜似宗教。效仿天地、先祖、圣者、君师即为中国神圣的原初形态,内含了百姓对神圣者的敬崇方式。天子国君效仿天地,即身为最高神圣者中介;官员效仿天子国君,即身为官僚等级的神圣者中介;庶民百姓效仿家长和先祖于家族,在家族外则尊崇官员为父母。这种层层叠叠的运作结果就是效仿天地父母的运作机制。在以父母为天地、官员如父母的效仿机制中,家国忠孝法则才能扩展为家国权威秩序。儒家经典把它总结成“上行下效曰教”,“教者,效也。上为之,下效之”(陈立,1994:371)这样的权力运作机制贯穿在家国共享的圣王秩序、官僚制度、日常生活及婚丧嫁娶之中。

需要指出的是,仿圣机制除了用祭仪作为其体制支持之外,还有“贯彻了祭的全部分”的“报”(梁启超,2006:252)。不过,学界对“报”的研究多用社会交换理论(Nowak & Sigmund,2005:1291;翟学伟,2007),局限于探讨双方的具体报答方式,实际上,对神圣者的效仿也是一种“报”。“报”的原义非常复杂,“报”字始见于商代甲文,字形左边是一刑具,右边是一手抓住一人,表示治人之罪。其本意为制服、判决罪人,如《韩非子·五蠹》所言“报而罪之”(《韩非子》校注组,1982:670),引申为报告。这说明“报”的原义具有强制性,不完全是“面子”“交换”问题。此外,“报”还是一种国家祀典,亦称告祭,指报答恩德的祭礼,如“凡禘、郊、祖、宗、报,此五者国之典祀也”(徐元诰,2002:161)。这说明,只有以国家祀典来效仿和报答天地圣者的仪式才能生成神圣性,形成更普遍的制度强制

性,才能体现“祭有十伦”(郑玄注,2019:686)、不得违背的等级秩序。

因此,这种以祭仪而秩序化、神圣化的仿圣、报答仪式被强制定型为一种制度,必须家国共享和全民持守。它不全是伊利亚德(Mircea Eliade)提出的“显圣”方式,而大多为自下而上的效仿,并因身份差异而具权威、等级和服从特征。与韦伯所论的秉承上帝旨意的“伦理型预言”比较,此乃“身份楷模型预言”,被效仿者只是在展示自己的身份和权威,作为“神降福祸”的道德神圣,“向他们推荐自己所走过的路途”而已(韦伯,2005:71)。那些身处高端的神圣者能用国家祀典把不同等级的社会成员彼此关联,促使自身成为被效仿的对象。于是,经过祭、报、效仿关联起来的仿圣机制实际上就是一种道德神圣化的权力运行机制,并因家国共享中的上下有别形成四类规制:第一,天人间的天、地之报;第二,人神间的神、佛之报;第三,百姓和君师间的君、圣之报;第四,家族孝悌中的亲、祖之报。当然,其中最权威的是天、地之报,因“圣人作则,必以天地为本”(郑玄注,2019:604);“天生神物,圣人则之。天地变化,圣人效之”(李道平,1994:605)。

由此可见,华夏文明中这四种报的方式起源于人们对四大神圣者类型的效仿,凸现了神圣者以其身份伦理介入家国、天下、个体之间的中介性。至此,中介型身份伦理、神圣者类型与家国共享的仿圣机制共同构成传统中国社会的秩序原理和宗教社会学中国化的中层理论模型及其核心要素。

#### 四、家国仿圣机制的运行方式

置身于家国共享的仿圣机制之中,神圣者凸显的道德法则大多是“为仁由己”,但神圣者的中介关联层面则是法天法地、敬天法祖,在建构神圣等级中分别凸显自己的神圣性。神圣者依据身份伦理使自己成为天命、神祇的象征符号,成为国民的效仿对象。对于庶民来说,效仿神圣者就是他们获取生存资源的方式。神圣者中介运作的不仅是宗教形态,也是家国共享的全民仿圣机制。这个仿圣机制既能统合不同类型的神圣者,亦能呈现为宗教功能。在很多时候,神圣者宗教是“中介者即神圣”的反向运作结果,体现为中介者神圣化的过程。

所以,这种“神圣者中介”模式能集合并运作天人、阴阳、鬼神、公私、家国、义利等关系,形成非公非私、可公可私、非特殊非普遍的总体神圣结构,其中的变化几乎就在于神圣者的行动方式,以及他们能够并可能代表谁。此乃神圣者中

介运作家国共享的仿圣机制的结果。上述四种神圣者类型在此仿圣机制中既平行运作,亦重叠互补。他们来自不同的身份层级,并不以宗教组织为根基,其相关身份的获得也不源于各种神祇的影响力,而在于其自身血统、伦理等级或修身治国能力。故其行动方式能够跨越宗教,嵌入天下家国关系之中,运作家国关系。对于此类问题,拟分如下三个方面加以论述。

### (一) 神圣者中介运作的仿圣机制

仿圣机制及其“身份楷模型预言”,有时指“宗教”,更多的时候指涉天道天命与家国体制、国家权力的运作。如同“上行下效曰教”“修道之谓教”“人行其事谓之教”等神圣秩序的运行机制,神圣者的身份伦理无法局限于宗教,神圣者中介的地位和功能更不限于宗教。作为常见的历史事实,这种家国共享、“上行下效曰教”的仿圣机制大多集中于“夫民,神之主也”的政治伦理结构,以家长型神圣者的身份将“修其五教,亲其九族,以致其禋祀”的家族秩序,通过上下一致的仿圣机制扩展为“圣王先民而后致力于神”的政治伦理秩序,最后随着“民和而神降之福,故动则有成。令民各有心,而鬼神乏主”(洪亮吉,1987:218-219)的经验扩展,形成多层级的神圣关系或宗教制度。人们惯常认为,“政通人和则神降祥福,政乖人离则神降灾祸”,其实就是借天意和天命而形成的神圣法则,在配天型神圣者的主导下扩展为圣者治国之道。

正是仿圣机制使“中国民族文化从神权中解放出来,可以说比任何民族文化为早;解放的结果倒不是无神论,而是神由人造论。《易经·观》卦就说到‘圣人以神道设教’。神即由人造,好比其他的文化事物一样,则成毁之权,操诸在我,也就不足为病了”(潘光旦,2010:369)。这种神由人造的现象与西方一神教大相径庭。它说明神圣是人根据自己的需要、利益、身份而自我定义的,不需其他根据,神圣者直接被赐封成神,被百姓祀奉成神,或功德成神,或美德化身,或即身成圣。基于此,神圣者宗教若要伴随神圣者出现和发挥效应,无疑需要通过家国共享的仿圣机制。在此情况下,神圣者中介很容易因其特殊身份发挥出中介者即神圣的功能,且由于神圣者类型之间缺乏制度界限,中介者和神圣者两者之间的转换非常方便,并常常运行在家国结构之中。这种神圣者的剩余或溢出的神圣功能才会进入宗教领域。

家国共享的仿圣机制能使绝大多数人都去效仿天地圣人、父母官员;民间礼生和阴阳师虽然也被视为通神的中介,但很少人会直接模仿他们。比较塔尔德总结的逻辑模仿律和超逻辑模仿律(塔尔德,2008:101、136),家国共享的仿圣

机制可分为“有中介的效仿”和“无中介的效仿”两种类型。有中介的效仿主要遵循“上行下效曰教”的路径——底层效仿上等神圣者，如要做人上人，必须通过相关的神圣者中介才能实现；无中介的效仿则主要指修道型神圣者的自我效仿，天地良心与个人心性直接衔接，人心通于天道而无须任何中介，直指“修道之谓教”的神圣境界。农工商人群对于上等神圣者的崇敬是为了赶上或胜过效仿对象，因此很容易把效仿对象直接奉为神祇。其微妙差异在于，作为神圣中介，神圣者建构了神圣等级，在被人效仿或效仿中成为人间神祇，形成所谓人文（或人为）宗教；老百姓效仿家长、大人物则是为了满足一己之需，个人的需要决定效仿的程度，对能够满足自己需要的对象加以崇拜和效仿。虽然效仿程度因人、因事、因时而异，但行动逻辑始终是对神圣者的依附与服从。也就是说，人们尽管需要“神圣者”设立的“宗教”，但更需要神圣者和神圣者中介，以及家国共享的神圣效仿对象。神圣者和神圣者中介通过对各种神圣资源的把握，同时也控制了各种仿圣机制及其秩序运作机制；既能限制宗教的直接构成和发展，又能“不破坏它与权威之间的关系”（阿普特，2016:226）。

## （二）修道为教：修出神圣者的行动逻辑

一般说来，“人类的身体体现能够在自我与社会之间创造出至为根本的纽带”（奥尼尔，2010:11）。然从宗教社会学的中国经验来说，这个纽带则是修身、修道的结果。所以“修身”“修道”可谓一种效仿圣人、通天通地、上下贯通的道德技术和行动类型。其行动类型的意义即修齐治平中的“近取诸身”（李道平，1994:622），把一个修身即修道型的神圣者中介效应落在某个大人物“身”上，打通“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”（朱熹，1983:143）的道德序列。这就把身体模型化并转为神圣中介，模糊或整合四种神圣者类型之间的身份差异，在“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”（郑玄注，2019:1394）的行动逻辑中体现不同的身份伦理，更为身体赋予“神圣”的功夫和境界，形成宇宙自然和人间世界之间一以贯之的叠合效应。修道型神圣者的中介效应在于能够整合王者配天和以父配天的双重特质，形成上行下效的差异和等级，证明神圣者中介能够整合天下家国身心，运作家国天人关系。依此中介模式，当更能理解《中庸》所记九类治国安邦的重大方法中，修身何以成为“治人”和“治天下国家”的第一要素。如周公、孔子等圣者作为有“身”之人和被效仿、崇拜的对象，虽然神的圣德只有在他们“身”上才能显现，他们也被崇拜为神，但他们始终是人而非神。他们是通向中国神圣的顶端中介，能够贯通天下家国身心，把修身齐家的

“身份楷模预言”直接转化为家国治理。

在四类神圣者的身份伦理之中,配天型神圣者当为关键。这种神圣者修身的目的在于配天、代天立言、合天以德,而王者修身为圣是神圣者中介之中的总体中介,统合其他三路神圣者。这种神圣化的身体具有“其身正,不令则行。其身不正,虽令不从”(朱熹,1983:143)的特殊功能,能够“身立而民化,德正而官治”(黎翔凤,2004:554),使原来局限于个体性的“身”能够象征宇宙秩序和家国秩序,促成“天地万物,一人之身也”(吕不韦,2016:165)。神圣者修身成圣的身体技术在此“表达或关联着一套宇宙体系,一种政治实体”(奥尼尔,2010:3),能够把配天、合天之德落实为“圣人以身体之”(何宁,1998:934)、以身戴德、以身作则的运作机制。在神圣者中介对修身的强调中,存在王者修身、百姓修身、神圣者修身和仿圣者修身的分别。神圣者会神化自我,以自身为天下之规则,不修身则德位不保,天下不治;百姓仿圣者的修身则是修身事亲、以孝为教、移孝作忠,以“天子作民父母,以为天下王”(孔安国,2007:465)的仿圣机制。但无论修身修道还是忠君孝亲,它们都由神圣者中介模式运作,嵌入在天下家国身心秩序的大一统结构之中。

### (三)即身成圣:天人互证的身份伦理

所谓天人互证,指的是配天型神圣者能给抽象天道赋形,以天道天命为最高神圣资源并加以垄断,使自己能够配天而得以神圣化。天的身份即配天型神圣者的身份,反之亦然。它们彼此表征,但互证的条件是此“人”能够即身成圣。所以,即身成圣是一个跨宗教、以伦理作神圣的特殊行动类型,它通过以身体为楷模、示范天下家国人间的跨界运作来表征自己的特殊资质和伦理身份。

汉语中“身”“神”二字不仅同音而且同义,如《尚书》中“身厥命”的“身”字同于“彳身”,《说文》云:“彳身,神也”,此处的“身”已不局限于生理意义的躯体,而是有身家、立身、以身作则、言传身教、立身处世、安身立命、立身行道等意涵,表示“即身而道在”(王夫之,2011a:352)、“因人以成天”(王夫之,2011b:138)的神圣关系,孕育了中国特有的修身为教、以天命作为个体生命依据的神圣性和宗教观。此乃“依形躯起念”的现象学方式构造神圣关系,与基督宗教的上帝神启判然有别。这关键在于一个“即”字。“即身”之“即”,意为当即、当下、正是、立刻;“即身”之“身”,是现实的生身、躯体和肉身,不须改变当即,不用彼岸超越,没有神与圣、天与人、人与神乃至国与家、祖和孙、我和你之间的明确界限,能集天地人心于一身,于此岸成就神圣。儒家的即身成圣,道家、道教的即身成

道、即身成仙,还有佛教的即身成佛、即心即佛,说明中国的修身技术就是把身体视为一个天地象征体系,一个价值赋能系统,一个自我神圣的象征符号。儒释道三教共有的即身成圣的道德特质使中国人的身体成为自我与天下家国之间的神圣纽带,始终拥有成道、成圣的理想心态,促使中国社会中的家族宗法制度、圣王官僚秩序在以身作则、以身戴德的基础上衍生为“拟圣化制度”,而不同于西方身体社会学的“拟人化制度”(奥尼尔,2010:序言:3)。这就逐步形成了中国宗教社会学论域中的身体神圣论特征,呈现为天人互证的身份伦理和圣人效仿机制。

西方身体社会学的身体如果是一种“社会规划”“社会建构的身体”(斯特拉桑,1999:5),那么,中国语境中修道者的身体无疑是神圣原型及仿圣机制建构而成的结果。它源于“受之父母,不敢毁伤”(皮锡瑞,2016:13)的血缘生理之躯,成型于修身成教、即身成圣的道德技术,以及“圣人以身体之”的“天地之心”(郑玄注,2019:603)和“天地之用”(程颢、程颐,1981:17)。神圣者的身体尽管亦为肉身之躯,但能采用儒释道各种功夫,自我苦修成为一特殊的神圣容器,内含所有圣化构想,其中有家族的身体、国族的身体、伦理的身体和政治的身体等仿圣类型。儒教的内圣修为、道教的长生法术、佛教觉悟的仪式戒律等,大都是修身成教、即身成圣的具体行动,同时也是身心家国、忠孝同治的运行机制。这种运行机制以神圣者的身体参天地、内圣修习为基本保障,并借助“拟圣化制度”使神圣者成为所有人遵循的规则。它不再是生理感性、血缘伦理的身体,而是参赞化育、泽被众生的天道和人道的化身显现,自尊为圣。

然而,作为中国人独有的一项“身体技术”和“道德技术”,始于血缘家族的生理和伦理定义经过神圣者中介的型构历程,最终成熟为贯穿身、家、国、天下权力秩序的运作机制。但如修身有王者和百姓之别那样,王者即身成圣和百姓即身仿圣既家国共享,又有各自的运作机制。其中,即身成圣的王者因能垄断祭天仪式而成为最高神圣者,这就给百姓展示了一个上行下效、身国共享的可能和道德秩序,使其他三类神圣者能够统合在修道为教、即身成圣的行动模式里,最终用内含着道德理想的仿圣机制运作为家国一统体制。

## 五、“神圣者中介”模式的理论意义和历史影响

综上所述,通过神圣者、神圣者类型及神圣者中介模式的相关论述,中国宗教社会学应当在基本命题层面走出西方宗教的话语困境,在中层研究层面走出

扩散宗教或整体宗教的讨论局限。神圣者通过家国共享的仿圣机制模糊或淡化了个人与家国之间的“社会”层次,代之以身份伦理、人伦神圣关系。其中,以配天型神圣者和家长型神圣者运作“上行下效曰教”的家国关系,以修道型神圣者养成“修道之谓教”“吾心即是宇宙”的中介行动逻辑,以仿圣型神圣者对应祭祀鬼神、“人行其事谓之教”、敬天法祖的共享规则,共同构成神圣者中介运作社会的机制。基于此,神圣者和神圣者中介作为中层研究的概念工具,实能解释一个既是宗教又超越宗教,用道德定义神圣的文明结构及其奥秘。其深远影响在此择要论之。

### (一)“神圣者”设定的“宗教”现象

东西方文明互鉴中的“宗教”概念之所以迷雾重重,症结在于定义宗教的标准是否需要以对神的崇拜为核心。在一个没有神圣和世俗两分的总体神圣格局中(李向平、崖丽娟,2018),神的地位可重可轻,家国共享的仿圣机制最为重要。在此仿圣机制中,有作神的神圣者,也有作圣或仿圣的神圣者;没有唯一永恒的神圣者,却存在最高的神圣等级。宗教不一定最神圣,但中介型神圣效应可能最神圣,使人如同神祇。

作为“圣人以神道设教”的经验呈现,圣人驾驭着“神道”及神圣者宗教的表达方式。这种神圣者的圣创者身份和独特的中介型身份伦理拥有强大影响力,嵌入天人、神圣、家国乃至个人的身心之间,同时也具体表现为儒、释、道三教共有的圣人信念。这些历史现象说明华夏文明中的神圣关系能够构成宗教,但要通过不同神圣者的中介效应才能成型。这是因为神圣关系涉及宗教,但不局限于宗教。尤其是由于神圣者中介所具有的中心地位和功能恰恰是在其“本身没有任何结构的行为”与其“自身所生产的结构”之间形成的,其间很难形成界限清晰、逻辑严谨的规则。这就使社会结构要么消失了,要么被简化了(特纳,2007:307)。所以,在此文明机制中,能够常见宗教性神圣现象,但始终难见独立的宗教结构,更难用崇信神的方式来定义神圣现象或加以解释;可以用人伦准则来解释宗教,但不可以宗教方式来框定道德。

曾经以天教、心教、伦理教等概念来定义中国宗教的说法,实是未能发现天、心、伦理及其神圣关系所能呈现的身份及其等级差异,特别是未能发现神圣者中介与天教、心教、伦理等的具体关联。余英时曾论及中国以“心学”取代“神学”的“哲学突破”,认为这种转换具有两个共同点:第一是用“道”(一种精神实体)代替了巫所信奉的“神”;第二是用“心”的神秘变化代替了“巫”沟通天人或神人



的神秘功能(余英时,2012:9)。这说明华夏文明的核心载体不是神,而是人,是能够替代神的神圣者。而能引导这一转换的无疑就是源自上古圣王尧、舜、禹三代神圣法脉得以延续的奥秘,以及修身、“修道之谓教”和即身成圣的神圣者传统。这就奠定了中国神圣的文明底色,其后成为儒道互补、佛教入华后共同信奉的神圣关系。

历史上如孔子强调的“天生德于予”,孟子的“尽心知性则知天”,董仲舒的天人感应论和天谴论,朱熹的“圣人便是天”,王阳明的“吾心便是宇宙”,曾国藩的“不作圣人便是禽兽”等,大多体现了天地与心性直接打通,凸显人为神圣中心的中介型神圣资质。根据《易经》所说,在天地人之间的关系中,天地有缺陷,人才会圆满,天地缺陷需要人的智慧来加以弥补(南怀瑾,2003:239、241)。而能够拥有弥补天地缺陷的智慧者当然出自神圣者,而不完全归属于宗教。要言之,唯有圣人能够定义神道并为神圣者设教,在肯定人的神圣性基础上,中华文明中的神圣关系才能运作,才能被完整定义。

## (二) 神圣者中介的行动与秩序

从涂尔干宗教社会学理论的经典命题来看,宗教明显是社会性的。涂尔干认为宗教是集体实在的集体表现(涂尔干,1999:11),强调的是宗教与社会模式。而韦伯基于其行动者类型的意义研究强调的是宗教与伦理模式。与此比较,中国宗教社会学原初形态中能够呈现的并非社会性,也不是个体性和特殊性。因为神圣者并非个别神圣者的随机性累积,而是置身于天下性和个体性、特殊性之间的身份伦理。在此,神圣者并非所有个人皆能为之,唯有体现中介型身份伦理的神圣者才能拥有关联个人与家国天下的能力。它必要时可以是个人身份,亦可象征总体神圣,但其主要功能就是变量式的中介效应,促使家国个人组成难以分解的神圣总体。

神圣者中介作为中国神圣经验的担纲者,大多因其血缘身份而获得某种道德资格。此种资格表面上不可让渡,但可以通过修身来追求,也会因德位分离而被剥夺。其中介功能在于象征和展示一个神圣总体,弱化甚至否定人们报效天地、先祖、君师的直接性,强化、凸显神圣者中介本身的神圣特质。由此预示神圣者中介能为所有成员提供道德资源并支配其获得方式。他们既能生成神圣,也能运作神圣关系,但这需要通过个人的身份伦理来表达,需要与家族宗法、官职等制度性设置连接,至少需要在形式上为所有成员开放道德修身技术、提供多种道德服务。

神圣者中介转化成了中介神圣者,既是德,也是神,更为圣者。故其运作结果就不是单一宗教或伦理模式,而是神圣者与秩序的互构。从中国宗教社会学的秩序原理来说,家国秩序是神圣者中介运作出来的,神圣者的个人行动是即身成圣、自我修成的结果;它们都具备配天之德,只是配天的形式和格局相异。因此,在神圣者中介整合个人与他者关系的基础上,才会有“修道之谓教”、家国共享的仿圣机制。其间就自然缺失了严格社会学意义之“社会”。因此,以神圣者中介为特质的神圣者宗教是没有“社会”而只有“行动者”的宗教。这种宗教所运作的行动与秩序强调,神圣者中介方才拥有神圣特质,修道修身、即身成圣会赋予其特别的宗教意义,直至家国秩序的运作成型。

### (三) 运作神圣:整合“制度”和“扩散”的总体秩序

近年来,中国宗教学理论中议论较多的是扩散宗教和制度宗教的问题。杨庆堃曾专门论述“天命的运作”和“天的道德化”现象(杨庆堃,2016:102-114),但他忽略了天命与制度宗教、扩散宗教如何形成的关系,导致对制度宗教的忽略,最后偏向于研究扩散宗教。其中关键的问题是,从敬祖法天、天命天道、天地之心到天教、心教和身份伦理以及天地君亲师的神圣结构,最基本的运行机制究竟是制度还是扩散?这个问题直接与天命天道相关。因为天道、天命不会自行运作,它需要代言人和神圣者中介。假设制度宗教是配天型神圣者运作天命的结果,国家天命能通过禋祥或凶兆的出现来表征,那么,扩散宗教就是民间底层运作其他仿圣型神圣关系的结果。但这些运行方式大都离不开神圣者中介。

神圣者和神圣者中介可以代表天命,也可把国家视为天命的表征,甚至把自己也视为天命的化身或替代者。在此呈现或替代之中就内含了制度和扩散的双重特质。神化与圣化的伦理秩序的建构必然以天为本,通过各种国家祀典而形成中国最早的“制度型”神圣关系。如《礼记》所说:“夫政必本于天,殽以降命。命降于社之谓殽地,降于祖庙之谓仁义,降于山川之谓兴作,降于五祀之谓制度”。如果把这里的“制度型”神圣视为宗教,那么,这个宗教的运作方式便是国家祀典,而非专门为宗教设定的制度。“此圣人所以藏身之固也。故圣人参于天地,并于鬼神,以治政也”(郑玄注,2019:590-592),这阐释了一个伦理政治及其教化实体的运作方式,不局限于所谓的宗教领域。

神圣者和神圣者中介对仪式政体、仿圣文明的运作方式时刻体现出转换神圣者、挪用“神圣经验”的行动和秩序。这种伦理政治通过“五祀”进行制度整合,也是神圣者身份间主体秩序的分割结果,但无法分为制度宗教和扩散宗教。

在中介型身份伦理之中,天人宇宙乃至阴阳五行的神圣关系不会直接成为一种行动类型。它们大都服务于中介者身份伦理的运行方式,甚至服务于神圣者中介功能系统。神圣者以其中介型身份伦理置身其间,他们能自行确定用制度方式或扩散方式来表达他们的身份,并促使这种表达方式定型化和类型化。神圣者只有类型和等级,没有边界,甚至抵制边界。用身份伦理运作神圣关系,神圣者中介本身就能够同时象征制度和扩散这两种秩序。不过,这种秩序只能在历史变迁中改变行动者的个人身份,无法改变神圣秩序本身。

换言之,“天地之心”必须通过“人伦之极”及其上下效仿来加以运作,方能促使家国共享的仿圣机制高度一统。只有把握神圣者及其中介效应的各种结果,才能理解制度宗教或扩散宗教其实只是神圣者运作“神”(民间大众的自然崇拜),或运作“圣”(家国共享的仿圣机制),或以圣化神、整合“神圣”的不同方式,由此激活人们在天道与身心、行动与秩序、个人与家国之间的社会学想象力。

最后要指出的是,由于神圣者中介的功能并不限于宗教领域,神圣者中介能否维系、再生成于宗教领域或继续在家国之间跨界运作就变得至关重要。在神圣者行动秩序稳定的情况下,神圣者和神圣者中介能运作整个家国仿圣关系,发挥强大的秩序整合功能;而当遭遇不稳定的情况时,神圣者中介自身难保,神圣关系便面临分解或重组。神圣者中介的地位和身份一直是人们争夺的对象,争夺者希望自己也变成神或超越神。尽管如此,在文明变迁中,神圣者中介模式始终运作着一个近乎完美的中介机制。神圣者中介的具身载体和身份常变,但天命神圣的结构和修身为教、即身成圣的仿圣机制始终不变。只要圣化思想常在,人们就会继续争当神圣者和神圣者中介。为此,中国宗教社会学就似乎可被称为“神圣论社会学”了。

#### 参考文献:

- 阿普特,戴维·E.,2016,《现代化的政治》,陈尧译,上海:上海人民出版社。
- 奥尼尔,约翰,2010,《身体五态:重塑关系形貌》,李康译,北京:北京大学出版社。
- 奥托,鲁道夫,1995,《论“神圣”》,成穷、周邦宪译,成都:四川人民出版社。
- 贝格尔,彼得,1991,《神圣的帷幕:宗教社会学理论之要素》,高师宁译,何光沪校,上海:上海人民出版社。
- 贝拉,1998,《德川宗教:现代日本的文化渊源》,王晓山、戴茸译,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 伯格,彼得、托马斯·卢克曼,2009,《现实的社会构建》,汪涌译,北京:北京大学出版社。
- 布朗,拉德克利夫,2005,《安达曼岛人》,梁粤译,桂林:广西师范大学出版社。
- 曹峰,2022,《清华简〈五纪〉的“中”观念研究》,《江淮论坛》第3期。
- 陈立,1994,《白虎通疏证》上册,吴则虞点校,北京:中华书局。
- 陈士柯辑,2017,《孔子家语疏证》,崔涛点校,南京:凤凰出版社。

- 程颢、程颐,1981,《二程集》第一册,王孝鱼点校,北京:中华书局。
- 费孝通,2004,《试谈扩展社会学的传统界限》,《思想战线》第5期。
- 冯天瑜,2018,《“天教”——与饶宗颐先生晤谈一题》,《博览群书》第3期。
- 甘恩,麦克,2011,《法国社会理论》,李康译,北京:北京大学出版社。
- 《韩非子》校注组,1982,《韩非子校注》,南京:江苏人民出版社。
- 何宁,1998,《淮南子集释》,北京:中华书局。
- 赫斯特洛姆,彼得,2010,《解析社会:分析社会学原理》,陈云松、范晓光、朱彦等译,南京:南京大学出版社。
- 洪亮吉,1987,《春秋左传诂》上册,李解民点校,北京:中华书局。
- 孔安国传,2007,《尚书正义》,孔颖达正义,黄怀信整理,上海:上海古籍出版社。
- 李道平,1994,《周易集解纂疏》,潘雨廷点校,北京:中华书局。
- 李昉编纂,1994,《太平御览》第四册,夏剑钦校点,石家庄:河北教育出版社。
- 李巍,2023,《中国思想:概念语言的经验模型》,《中国社会科学》第10期。
- 黎翔凤,2004,《管子校注》,梁运华整理,北京:中华书局。
- 李向平,2021,《伦理等级中的身份想象力——兼论中华神圣原型及其变异等级特征》,《东方论坛》第5期。
- 李向平、崖丽娟,2018,《总体神圣格局与宗教的制度、扩散特征——中国宗教学话语体系建设的核心问题》,《宗教学研究》第2期。
- 梁启超,2006,《中国历史研究法》,上海:上海古籍出版社。
- 梁漱溟,2005,《中国文化要义》,上海:上海人民出版社。
- 刘泽华主编,1991,《中国传统政治思维》,长春:吉林教育出版社。
- 卢云峰,2008,《超越基督宗教社会学——兼论宗教市场理论在华人社会的适用性问题》,《社会学研究》第5期。
- 吕不韦,2016,《元刊吕氏春秋校订》,高诱注,俞林波校订,南京:凤凰出版社。
- 南怀瑾,2003,《南怀瑾选集》第二卷,上海:复旦大学出版社。
- 潘光旦,2010,《儒家的社会思想》,北京:北京大学出版社。
- 佩顿, W. E., 2006,《阐释神圣——多视角的宗教研究》,许泽民译,陈维纲校,贵阳:贵州人民出版社。
- 皮锡瑞,2016,《孝经郑注疏》,吴仰湘点校,北京:中华书局。
- 钱穆,2004,《灵魂与心》,桂林:广西师范大学出版社。
- 秦家懿、孔汉思,1990,《中国宗教与基督教》,吴华译,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 萨林斯,马歇尔,2003,《历史之岛》,蓝达居等译,上海:上海人民出版社。
- 沈海燕,2011,《〈法华玄义〉精读》,上海:上海古籍出版社。
- 释僧祐,2013,《弘明集校笺》,李小荣校笺,上海:上海古籍出版社。
- 斯特拉桑,安德鲁,1999,《身体思想》,王业伟、赵国新译,沈阳:春风文艺出版社。
- 苏舆,1992,《春秋繁露义证》,钟哲点校,北京:中华书局。
- 塔尔德,加布里埃尔,2008,《模仿律》,何道宽译,北京:中国人民大学出版社。
- 唐兰,1986,《西周青铜器铭文分代史证》,北京:中华书局。
- 特纳,维克多,2007,《戏剧、场景及隐喻:人类社会的象征性行为》,刘珩、石毅译,北京:民族出版社。

- 涂尔干,爱弥尔,1999,《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海:上海人民出版社。
- 王弼注,2008,《老子道德经注校释》,楼宇烈校释,北京:中华书局。
- 王夫之,2011a,《船山全书》第一册,长沙:岳麓书社。
- ,2011b,《船山全书》第十册,长沙:岳麓书社。
- 王中江,2022,《圣创论的图像和形态:社会起源论的中国版本》,《中国社会科学》第6期。
- 韦伯,2004,《支配社会学》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- ,2005,《宗教社会学》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- 希普里阿尼,罗伯托,2005,《宗教社会学史》,高师宁译,北京:中国人民大学出版社。
- 许纪霖、宋宏编,2006,《史华慈论中国》,北京:新星出版社。
- 徐元诰,2002,《国语集解》,王树民、沈长云点校,北京:中华书局。
- 杨庆堃,2016,《中国社会中的宗教》,成都:四川人民出版社。
- 伊利亚德,米尔恰,2002,《神圣与世俗》,王建光译,北京:华夏出版社。
- 应星,2023,《从“发明”到“发现”:中国社会理论的两种概念生产方式》,《开放时代》第3期。
- 余英时,2012,《中国文化史通释》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 翟学伟,2007,《报的运作方位》,《社会学研究》第1期。
- 张光直,2013,《中国青铜时代》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 郑玄注,2019,《礼记正义》,孔颖达正义,郜同麟点校,杭州:浙江大学出版社。
- 智顓、慧沼,2016,《金光明经注疏》,于德隆点校,北京:线装书局。
- 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编,1972,《马克思恩格斯选集》第一卷,北京:人民出版社。
- 中国社会科学院考古研究所编,2001,《殷周金文集成释文》第一卷,香港:香港中文大学出版社。
- 朱希祖,1919,《论 Religion 之译名》,《北京大学月刊》第2号。
- 朱熹,1983,《四书章句集注》,北京:中华书局。
- Ahern, Annette Jean 2000, *Berger's Dual-Citizenship Approach to Religion*. New York: Peter Lang Publisher.
- Nowak, Martin A. & Karl Sigmund 2005, "Evolution of Indirect Reciprocity." *Nature* 437.

作者单位:山东大学犹太教与跨宗教研究中心  
责任编辑:黄燕华