

公民宗教论综述

墨西哥学院 陈勇

2000年12月20日，美国总统比尔·克林顿在授予著名学者罗伯特·贝拉“国家人文奖章”的时候，这样说到：

“我以美利坚合众国总统的名义，授予罗伯特·贝拉先生这枚国家人文奖章，以表彰他在阐发美国社会中社区的重要意义上所作的贡献。作为一名杰出的社会学家和教育家，他让我们对于民主制度的核心价值以及不负社会责任的个人主义的危害有了更深刻的认识。”¹

的确，长期任教于伯克利大学的罗伯特·贝拉从宗教社会学角度对美国社会所作出的种种解读，特别是他提出的公民宗教论，在美国的宗教学、社会学、政治学领域，乃至大众层面，都产生了至为深远的影响，即便在今天也仍然能为我们认识一系列社会问题有所启迪。如同离开了马克斯·韦伯就无从谈起新教伦理与资本主义精神一样，离开了贝拉就无从谈起公民宗教理论。他的开拓性思考为我们在认识现代性条件下宗教与政治的互动关系提供了一个独特的视角。

公民宗教的提出

“公民宗教”这个术语，最早来源于启蒙运动时期卢梭的《社会契约论》。鉴于欧洲宗教改革以后各教派之间的冲突，卢梭试图建立一种超越传统宗教教条，并为全体公民接受的宗教来达到社会和谐。在《社会契约论》第4卷以“公民宗教”为题的第8章中，他这样说到：“我们要有一种属于全体公民的共同信仰，统治者也应该据此来制定法规——不全然类似于宗教教条，而是一些社会共识——

没有这些共识，任何人便不能成为好的公民或有信仰的臣民。”²他列出了公民宗教的基本教义：上帝的存在，对来生的信仰，扬善惩恶，和对宗教不宽容的排斥。而除此以外的所有其他宗教观念都不受政府监管，公民可以自由信仰。卢梭对公民宗教之于世俗社会的必要性的判断是建立在他对基督教的批判之上的，“基督教作为一种宗教完全是精神性的，它只着眼于天堂的事情；基督之国不属于此岸世界。。。基督教只宣讲顺从和依赖。它的教义如此有利于暴君以至于往往被后者所利用。真正的基督徒

¹引文见贝拉(Robert Bellah)个人网站：www.robertbellah.com。

²卢梭(Jean-Jacques Rousseau)《社会契约论》(The Social Contract)，科尔(G. D. H. Cole)译。London: J. M. Dent, 1973。第307页。

生而为奴隶，他们自己也知道但并不介意，因为短暂的此生对他们来说并不算什么。”³可以看出，与传统的基督教相比，卢梭的公民宗教与启示录、《圣经》、教会、牧师、以及其他的宗教体制无涉，而是围绕宗教性作为人的自然属性这一理念来展开的。相对于基督教的出世而言，公民宗教一定要对现世的社会问题有所关注。因此，贝拉把卢梭看作世俗社会的代言人，正如奥古斯丁是上帝之城的代言人那样。

继卢梭之后，另一法国思想家托克维尔对以人的宗教属性为重心的公民宗教理念作了进一步发挥。为了辩驳法国大革命以后知识分子对宗教与现代性的相容性的怀疑，托克维尔在他的《美国的民主》⁴一书中指出了宗教与美国的自由民主实践之间的特殊亲和关系。在他看来，人们的宗教性直接来源于心灵深处，而与官方教规、教会、和教条是没有牵涉的，因为每个人都有关注其灵魂和命运等与个人切身利益相关的问题的自然倾向性。这种自然倾向性并不完全是私人的事情，而往往在很多人身上都有体现，并有可能最终导向一种相对的社会和谐。托克维尔认为，在所有被创造的生物中，人既厌恶生活却又渴望生存，嘲讽生命却又害怕灭亡。这些自相矛盾的本能驱使人们去思考彼岸世界，而宗教在这当中起了不可或缺的作用。因此，宗教是人的希望的一种特别形式，对于人的心灵来说它跟希望一样自然。⁵

可以这么说，有关公民宗教的思考实际上是在西方现代化的过程中，知识分子围绕“传统与现代”这一剪不断理还乱的思想主题而展开来的。贝拉注意到，受十八世纪末整个欧洲文化氛围的影响，类似于“公民宗教”的思想在美国国父们的著述中就已经有所表现，只不过他们没有采用这个术语而已。⁶实际上，美国公众的宗教情感和美国国民性之间的特殊的亲密关系久已为学者所注目。早在贝拉提出公民宗教说之前的1955年，就有一个叫威尔·赫伯格的社会学家从神学思想和圣经里的先知传统出发，对美国的这种公共宗教性进行了分析，并把新教、天主教、和犹太教所共享的社会及宗教伦理价值叫做“美国的生活方式。”⁷似乎与赫伯格的理论遥相呼应，贝拉于1967年正式发表“美国的公民宗教”一文，指出“公民宗教”这种“宗教”或“宗教维度”理应受到其他任何宗教一样的认真对待。贝拉的公民宗教论一出，立即在美国学术圈引起广泛的争论，这场争论一直到今天仍未完全落幕。

³同上，第304-305页。

⁴阿列克谢·德·托克维尔(Alexis de Tocqueville)《美国的民主》(Democracy in America)，迈尔(J. P. Mayer)编，乔治·劳伦斯(George Lawrence)译，I-II。Garden City, NY: Doubleday, 1969。

⁵托克维尔《美国的民主》，I，第296-297页。

⁶见贝拉“美国的公民宗教”(Civil Religion in America)，收于《超越信仰》(Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World)。New York: Harper & Row, 1970。第173页。

⁷威尔·赫伯格(Will Herberg)，“新教，天主教，和犹太教：一篇关于美国宗教社会学的文章”(Protestant, Catholic and Jew: An Essay in American Religious Sociology)。Garden City, NY: Doubleday, 1955。见第十一章：从信仰的角度谈美国宗教(Religion in America in the Perspective of Faith)，第254-281页。

贝拉的公民宗教论

在“美国的公民宗教”这篇文章的开头，贝拉讲到约翰·肯尼迪总统于1961年的就职演说。他认为，作为天主教徒的肯尼迪在其演说中几次提到上帝，表面上看只是简单的仪式而已，但实际上蕴含着深刻的意义。为什么在奉行政教分离的美国，其总统却要提到上帝之名呢？而他为什么却又不提救世主耶稣或者天主教堂呢？贝拉的解释是，政教分离的原则并没有否认政治领域中存在宗教的维度。虽然宗教信仰、崇拜、和结社都被认为是私人事情，但大多数的美国人在宗教方面都具有一些共同的元素。这些元素曾经在美国的制度建构中发挥过关键作用，并仍然在为整个美国生活，包括政治的层面，提供一个宗教维度。总统的就职典礼就是表现这种宗教或者宗教维度的一个重要仪式，它奠定了最高政治权力机构的宗教合法性。而肯尼迪没有提耶稣或天主教堂是因为这些都是他的私人信仰方面的东西，与公共事务并不相关。唯其如此，有不同宗教信仰的人或属于不同宗教派别的人才能平等地参与政治过程。因此，政教分离的原则既保证了宗教信仰和结社的自由，又把属于私人性质的具体宗教生活从政治生活中分隔开来。⁸

在贝拉看来，肯尼迪的就职演说有如古代以色列的先知与耶和华之间重续盟约关系，而一句“我在你们和全能的上帝面前宣誓”则立刻具有了圣经誓言那样的神圣意味。这种美国与上帝订立盟约的象征关系，可以一直追溯到美国立国的那一刻。摩西与上帝之间订立的盟约，在美国的<<独立宣言>>及其绪论中得以再生：“这些真理是不证自明的，即人人生而平等，人人都被赋予不可剥夺的权利，包括生命、自由、和追求幸福的权利。”贝拉深信这种与上帝之间的盟约关系始终贯穿着美国的立国精神，从而支撑着公民宗教中有关对神的信仰、天道、惩恶扬善、和灵魂不灭等一系列核心价值。而南北战争作为“美国历史的中轴”，也在这种盟约关系的象征世界里被赋予了神圣的意义。林肯作为美国历史上的又一位“先知”，肩负着废除奴隶制这个神赋使命。而他的遇刺身亡，与葛底斯堡演说，阿灵顿国家公墓，无名将士纪念碑，以及阵亡将士纪念日等等事例，构成了验证和巩固美国与上帝盟约关系的一系列象征符号。因此，公民宗教之所以具有如此巨大的感召力，就在于它根植于大众文化、习俗、和想象世界中，而不在神学家、牧师、或者学者的讲堂里。⁹

贝拉认为从乔治·华盛顿开国到林登·约翰逊当政，美国人民与上帝之间的象征性盟约关系使其公民宗教始终具有生生不息的强大活力。当肯尼迪说“人的权力并非来自国家的慷慨馈赠，而是来自上帝之手，”“神迹必须通过我们的双手来实现”的时候，他只不过是再一次申明美国传统中一个深刻的主题，那即是在现世中的集体和个人既

⁸贝拉“美国的公民宗教”，<<超越信仰>>，第170-171页。

⁹同上，第176-179页。

有上帝赋予的神圣权利，也有执行上帝意志的神圣义务。这样，政治生活中的宗教维度不仅为人的权利奠定基础，从而杜绝政治专断，而且也为政治过程提供超越目标。国家作为政治结构的最高存在形式，也就具有了超越民族利益之上的崇高意义，她要向人类共同敌人——暴政，贫穷，疾病，和战争——作斗争。肯尼迪的遇刺身亡，正如林肯的遇刺身亡一样，都把耶稣受难的事件在具体的历史条件下重新演绎，象征着美国与上帝之间的盟约关系的再一次确证和巩固。于是，林肯和肯尼迪作为耶稣的化身，美国作为“新以色列”或“神诺的土地”，美国人民作为“上帝的选民”，都在这反复申明的盟约关系中获得了最神圣最崇高的意义。

贝拉发表“美国的公民宗教”的时候，正值越战升级，美国日渐陷入不可自拔的泥潭。他认为越战所造成的危机，与如火如荼的民权运动一起，把美国带到了“第三次考验”的关口，正如独立战争和南北战争分别把美国带到第一和第二次考验的关口一样。军事对抗涉及用实力还是用智慧来解决问题，而越战的挫折使美国意识到实力并不能解决所有的问题，其立国精神也受到了前所未有的挑战。与此同时的民权运动实际上是第二次考验的继续，它涉及到在废除奴隶制的基础上怎样才能真正实现民主和自由。贝拉认为，要度过这第三次难关，美国必须从其传统特别是公民宗教传统中寻找智慧资源。如果不能意识到国家应接受更高的、普世的裁判的话，那么公民宗教的传统就将是危险的。在他看来，如果国家利益高于一切的时候，公民宗教就往往被用作掩盖利益纷争和丑陋灵魂的外衣，而越战就是极右政客挟持了公民宗教以服务其并不光彩的目的。但是，在贝拉的心目中，公民宗教的所思所虑应该怎样将美国建设成上帝心目中的完美社会，并成为照亮万国的明灯。公民宗教的终极意义在于昭示人们，

“他们首先是人，然后在某一偶然时刻才是美国人。”而在这“第三次考验”的时候，美国人民将要作为“人”而不是“美国人”受到评判。所以，贝拉借用了民权活动家亨利·索卢的句子来表达他的深深的忧虑，“如果法律的本质就是要你对别人行不义，那么我要说，让法律滚一边去吧。”¹⁰

公民宗教论的发展

从上可以看出，贝拉提出公民宗教论的用意是要为美国的立国精神和核心价值与其神性根源之间的关系进行论证和背书。然而进入七十年代以后，越战的严酷现实以及尼克松的水门事件丑闻，使许多人不得不审慎对待贝拉的观点，有的人担心过分强调公民宗教会导致“宗教民族主义”，有的人甚至把它与纳粹主义相比较。因此，整个七十年代不仅见证了越战对于美国的考验，而且美国的社会现实也对贝拉的公民宗教论提出了严峻的挑战。面对来自现实和理论层面的难题，贝拉不得不从彼得·伯格等社会学家那儿寻求理论资源，以试图论证公民宗教是一种“对现实的社会建构。”贝拉宣

¹⁰同上，第183-186页。

称，虽然公民宗教体现了美国立国精神及核心价值，但其终极目标不是国家本身而是接受超越神性的审判，并进而指出“任何有着政治结构的社会都存在某种意义上的公民宗教。”¹¹

在“美国的公民宗教”之后，贝拉陆续发表了一系列的文章，从宗教社会学的角度来论证其“宗教作为社会建构”的主张。在他的“宗教和社会科学之间”一文中，贝拉对当时流行的世俗化的理论进行了反驳，认为那是建立在一个错误的前提之下的：即科学理性和宗教之间存在着反比关系。而事实上，并不是理性越发达，宗教就越衰落。在贝拉看来，这种经不起推敲的认识最多是一个虚妄的“神话”，因为它“在感性层面编造了一个连贯有序的图景。”¹²贝拉甚至借用弗洛伊德的无意识、图尔干的集体迷狂、和韦伯的克里斯玛概念来证明宗教是一种“超越信仰”，它更多地存在于人类经验中的非理性层面，而不是自我意识中的认知层面。尽管如此，我们很难说贝拉对其宗教理论的辩护是要说明宗教是文化或个人的必需品，实际上他更多地着眼于厘清宗教作为社会建构的这一客观现实。这一切都基于贝拉对现代工业社会的判断，“宗教并不是越来越边缘化和退化，而是重新进入我们的文化思考的中心。”¹³

与此同时，贝拉也试图从方法论的角度对马克思以来的机械进化论的宗教观进行重新审视。他认为那些受启蒙运动思想浸润的社会学家都自认为掌握比宗教更高明的真理，但是他们的研究却被“象征演绎法”的方法论所局限。¹⁴在贝拉看来，象马克思、弗洛伊德、和图尔干等的宗教研究，都是通过演绎的方法以建立一系列的程式，然后用这些程式把宗教象征符号转换成具体意义。但是，“因为宗教象征和宗教经验内在于人类意识结构之中，所以任何形式的演绎方法论都应该抛弃。‘象征现实主义’是对宗教进行社会学研究的唯一有效办法。”¹⁵因此，我们可以看出贝拉倾向于把宗教当作一种真实的社会现象来研究，而并没兴趣对宗教所提供的价值观的合理性或有效性展开论证，因为对他来说人类社会的发展并不是遵循一种直线式的进化论的模式。

在1975年出版的《背弃的盟约：面临考验的美国公民宗教》¹⁶一书中，贝拉进一步阐述了宗教作为社会建构的理论主张，并试图从美国的清教传统中寻找公民宗教的谱系，

¹¹贝拉“美国公民宗教在七十年代”(American Civil Religion in the 1970s)，见罗素·瑞奇(Russell E. Richey)和唐纳德·琼斯(Donald G. Jones)编，《美国公民宗教》(American Civil Religion)。New York: Harper & Row, 1974。第255, 257页。

¹²贝拉“宗教和社会科学之间”(Between Religion and Social Science)，《超越信仰》，第237页。

¹³同上，第246页。

¹⁴同上，第249-251页。

¹⁵同上，第253页。

¹⁶贝拉《背弃的盟约：面临考验的美国公民宗教》(The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial)。New York: The Seabury Press, 1975。

以期抵制风行于世的自我中心的功利主义。在该书中，贝拉特别着力于借助圣经中的典故和美国开国史上的特殊事件，象美国立国神话、新英格兰的清教起源，和弗吉尼亚的孟德斯鸠社会模式等，以对当时美国社会现实有所启迪。贝拉坚称，美国历史上始终存在着源于卡尔文教义和古典基督教传统的公民道德与自私自利的功利主义之间的冲突，而后者往往造成美国梦想与现实之间的断裂。他特别谴责美国早期对印第安人的屠杀以及后来的黑人奴隶制，认为这双重罪恶的幽灵仍然游荡在美利坚的大地上。¹⁷虽然贝拉认为每个国家的性格都是“由相互对立的因素建构起来的”，但是美国社会中的对立因素“已经到了如此极端的程度以至于无法将其调和在同一幅图画中。”¹⁸贝拉的公民宗教论从提出到理论完善，正好经历了美国的越战和民权运动时期，传统的价值观念受到了前所未有的挑战。因此在贝拉的思想演进过程中，我们也可以看到肯尼迪执政初期那种自信乐观的气氛已经被尼克松时期那种美人迟暮般的哀愁所取代。

在贝拉看来，尤其值得警惕的是，美国的宗教有可能被自私自利的个人主义加以利用，因为“美国目前的经济结构与其基本的价值理念之间存在着不可调和的冲突，”这些基本价值理念之中很重要的一条就是经济上的独立乃是建立一切有效政治秩序的基础。¹⁹贝拉在“美国的公民宗教”一文中所深信不疑的美国与上帝之间的盟约关系，此刻看来也处于风雨飘摇之中。所以，在《背弃的盟约》一书的最后，贝拉不无痛心他指出：“今天，美国的公民宗教已经成了一个破碎的空壳。从一开始它就是一个外在的盟约。但那本身并没有错，因为外在盟约是必要的。。。(但)外在的盟约必须变成一个内在的盟约，正如在历史上曾经多次发生过的那样。”²⁰但是，贝拉所没有认识到或不愿承认的是，美国传统价值的衰落，并不单单是因为美国人民背离了所谓与上帝订立的盟约，而更在于作为美国利益阶层代言人的政客们并不太认同贝拉反复申述的美国立国神话。

到了1980年，贝拉又与菲力普·哈蒙合著了《公民宗教各形态》²¹一书，通过与哈蒙的对话进一步阐述他的公民宗教理论。由于认识到“公民宗教”一词远比他当初想象的更具争议性，贝拉的主要目的就是给公民宗教一个相对清晰的定义。²²因此在该书中，

¹⁷贝拉《背弃的盟约》，第37页。

¹⁸同上，第63页注。

¹⁹同上，第121页。

²⁰同上，第142页。

²¹贝拉和菲力普·哈蒙(Phillip E. Hamond)，《公民宗教各形态》(Varieties of Civil Religion)。New York: Harper & Row, 1980。

²²贝拉的公民宗教理论从六十年代到九十年代之间，既有发展深化的方面，也有摇摆迟疑的方面。在其于1985年出版的《心灵的习俗》一书中，贝拉甚至完全放弃了“公民宗教”一词，虽然他的基本理论主张并没有改变。在其1991年出版的《良好社会》一书中，贝拉则选择了“公众教堂”一词来填补公民宗教的位置。见贝拉等著，《心灵的习俗》(Habits of the Heart: Individualism and Commitment in

虽然贝拉一方面坚称公民宗教是美国的社会现实，另一方面他却又尽力突出其与建制宗教的区别，认为历史上的公民宗教与基督教是相排斥的。他说：“我必须说明，美国公民宗教虽然有可靠的机构支持，但它从某种意义上来讲是一种形式的、边缘的东西。之所以是‘形式的’，是因为它的信条既稀少又抽象，虽然它很接近卢梭意义上的公民宗教。说它是‘边缘的’，是因为它在法律和宪政框架下并不享有官方支持。”²³如此看来，贝拉把公民宗教定性为“形式的、边缘的”，一方面是想使读者明白他的公民宗教与建制宗教有明确的分野，同时也提醒人们宗教在宪政和法律系统中并不具备官方地位。从这个意义上来说，公民宗教的“形式的、边缘的”性质决定了它只能存在于社会的习惯、风俗、气质和常规中，而不是在教条、教规、或宣教手册里。因此，我们有理由相信，贝拉把公民宗教如此定性，一方面是为了消除来自于建制宗教的怀疑和排挤，另一方面也是为了打消来自政治和法律系统对其真实意图的疑虑。

但是，贝拉刻意把公民宗教与建制宗教(基督教)进行区分的目的，是要把历史以来的政治与宗教之间的紧张关系作一检讨，并试图通过公民宗教的渠道来建立二者良性关系的有效框架。虽然这一主张一直贯穿于他的公民宗教论中，但唯有在《公民宗教各形态》一书中才加以强化。贝拉认为政教合一时代，政治与宗教的关系是一方压制另一方，西方两千多年的历史也见证了公民宗教与建制基督教的完全不相容的关系。而政教分离的时代，政治与宗教的关系往往又过于互相排斥和抵触，缺乏良性的互动关系。在贝拉看来，大部分的基督教政治思想家都把君主制看成最好的政治制度，而包括马基雅维利、卢梭、和托克维尔在内的共和政治思想家则甚至怀疑基督教能否创造良好的公民。²⁴他的公民宗教理想，就是要在这一非此即彼的二元选择之外开出另一种可能性：即超越和化解政权与教会的紧张关系，塑造一系列独特的宗教象征符号和实践行为，从而对政治合法性和政治伦理进行评判和建言。

公民宗教论的启示

虽然公民宗教这个概念从一开始就卷入到争议之中，而且贝拉本人的思想在几十年中也有所反复和摇摆，但其基本的理念和主张是从没有放弃的。从以上对贝拉的思想发展的考察可以大致看出，其公民宗教论的核心在于怎样使宗教参与到公民社会的建设中来，而其中的重点又是怎样妥善处置宗教与政治的关系问题。因为在贝拉看来，政教分离的原则只是防止宗教不当干预政治的制度设计，其产生的背景是欧洲中世纪教

American Live)。Berkeley: University of California, 1985；和贝拉等著，《良好的社会》(The Good Society)。New York: Alfred A. Knopf, 1991。

²³贝拉和哈蒙《公民宗教各形态》，第11-12页。

²⁴同上，第4页。

权凌驾于皇权之上的历史事实。但此原则本身并没有解决宗教与政治之间的紧张关系，上帝和凯撒始终在明里暗里较劲。在贝拉看来，公民社会的宗教与现代性之间可以是一种相容的关系，前者理应参与到后者的建构中来。从这个意义上说，贝拉的思路不仅为考察美国社会的宗教与政治之间的关系提供了一个独特的视角，而且也为我们思考中国现代化过程中出现的社会政治问题不无助益。

改革开放以来的迅猛发展给中国社会各方面带来了巨大的变化，同时也带来了问题和挑战。马克思主义不再具有解释一切的能力，原本统一于其整全结构之中的政统与道统问题也重新浮出水面，互为对垒。无论是八十年代的“社会主义初级阶段”论，还是九十年代的“以德治国”和“三个代表”，以及新世纪以来的“和谐社会”主张，都彰显了政统主动寻求新的道统支持的一种努力。与此同时，民间各种学说理论也纷陈杂出，各显神通，从自由主义、保守主义到新左派，都试图对中国的社会政治问题提出自己的解决之道，而且往往都显露出舍我其谁、包治百病的神态。但是，无论什么学说主张，都要回应新形势下政统与道统的关系问题，也就是贝拉在其公民宗教框架下所讨论的政治与宗教难题。²⁵

贝拉根据对美国立国之初的社会政治现实的观察，把公民宗教的功能分为上层建筑(superstructure)和基层建筑(infrastructure)两个方面。就上层建筑而言，他认为美国的立国精神里面存在一个超越政治之上的主体，即上帝信仰，它为国家的存在提供合法性依据，设定理想的道德标准，昭示一种终极秩序。依此种精神建立起来的国家遵从特定的道德原则，其公民也必须具有明确的人生目的和秉持一系列的价值。而公民宗教的基层建筑，则指国家法律和政制之外的公民道德意识、精神气质、风俗习惯、以及行为规范，这些都是建立公民社会的必要条件。²⁶如果我们可以把贝拉的公民宗教框架套用到中国的现实情况中，那么“以德治国”、“和谐社会”等道统诉求都可以看作是公民宗教在上层的表现，而早期的五讲四美三热爱和现在的“八荣八耻”教育则可以看作公民宗教在基层的拓展。但是，在贝拉的理想公民宗教框架中，不仅上层功能和基层功能有机地统一在一起，而且宗教和政治之间也建立了良性互动关系。这也正是中国在马克思主义丧失相当部分解释功能但又远未退出话语舞台的情况下，政统和道统要建立外在和内在和谐关系的挑战所在。换句话说，如果“中国的公民宗教”是一个有效预设的话，它应该是由什么要素在什么条件下构成的？要回答这个问题，我们必须考察公民宗教所涉及的几个基本原则问题以及它与中国的社会政治现实的相关性。

²⁵我们知道贝拉的“公民宗教”只是一个权宜的概念，因为他不仅尝试使用过“政治宗教”、“共和宗教”、“公众虔诚”、“公众教会”等其他术语，而且在其学术生涯后期还放弃了“公民宗教”这个词。所以，借用“公民宗教”概念来阐发儒家的“道统”观念在特定条件下是站得住脚的，因为二者的实质都是为政治或政统提供宗教的、神性的、超越的合法性。

²⁶贝拉和哈蒙<<公民宗教各形态>>，第10-15页。

公民宗教的第一个原则就是，它要体现一个国家的立国精神和核心价值，并在这些精神和价值之上建立一套超越的、神性的评判标准，为政治或政道提供终极合法性。从现有的先秦文献来看，三代时期的圣王贤相就不得不面对政治合法性的问题。一部《尚书》，上溯尧舜，下迄春秋秦穆公，记载了大量官方法典、命令、文告、演讲和事迹追述等，更寄托了儒家对政统和道统理想的无限期许。道统的根本来源，政统的终极合法性，都可以归结于天，因为“天叙有典，”“天秩有礼，”“天命有德，”

“天讨有罪。”²⁷所以商汤代夏要申明“有夏多罪，天命亟之，”而武王伐纣也要宣告“商罪贯盈，天命诛之。”²⁸国运长久也要靠天命、民意和德政来保障，所以“天矜民，民之所以，天必从之，”“天视自我民视，天听自我民听，”“皇天无亲，惟德是辅，民心无常，惟惠之怀。”²⁹因此在儒家的政治哲学里，天命、民意和德政是三位一体、互为表征的关系。如果说德政在现代社会的实现要靠制度保障因而是形而下的问题的话，天命、民意作为政治合法性的终极评判标准还是有现实的借鉴意义的。之所以说“终极，”是因为天命、民意的不可捉摸、不可具象性，它们游离于具体政制之外，却又高居于政治操作之上，品物流形，体察万端，在某种意义上的确具有了超越的品格。

公民宗教的第二个原则就是，它既要建立在传统的建制宗教的基础之上，又要与任何具体的建制宗教有所区别。无论是卢梭、托克维尔，还是贝拉，他们的公民宗教理念都是在对基督教、犹太教等多种宗教的理解之上融会贯通而来的，因此在他们看来，公民宗教不仅要与传统的基督教有所区别，而且它们之间还常常存在对立冲突的紧张关系。贝拉更明确指出，公民宗教至多是形式上的、边缘化的存在，它不需要强有力的体制支持，而主要是存在于人们的道德意识、风俗习惯和行为规范中。如果我们可以把公民宗教的理念引进到中国的社会政治现实中的话，那么它与儒教的关系必将是最值得关注的问题之一。无论是与土生土长的道教和入乡随俗的佛教相比，还是与仍处于和中国文化磨合之中的基督教、伊斯兰教相比，儒教对于三代文化的继承以及与两千多年政治的密切关系，使得它在政统和道统问题上都具有得天独厚的资源和领会，因而对于可能的公民宗教建设负有义不容辞的责任。“修身，齐家，治国，平天下”和“天地君(国)亲师”分别从信仰和礼治的角度，把人们的生活从凡俗到超越各层次都作了系统的安排。当然，在“儒门惨淡，收拾不住”的今天，人们不仅还在为“儒教是否为宗教”而殊死搏斗，甚至连儒学的“日用常行化”都仍然是一个几乎不可能的任务。因此在此种情况下谈公民宗教，不仅要具有卓越的前瞻性，而且必须认识到其成败必然与儒教的命运息息相关。

²⁷见《尚书》“皋陶谟”篇。

²⁸见《尚书》“汤誓”、“汤诰”、“泰誓”篇。

²⁹见《尚书》“泰誓”、“蔡仲之命”篇。

除了以上两条原则之外，公民宗教还必须面对什么是“人”和什么是“中国人”的问题，也就是关于中国人在现代性的条件下安身立命与文化身份认同的问题。贝拉借用索卢的话，有如鲁迅般的横眉冷眼，向他的同胞宣告：你们首先是人，然后在某一偶然的时刻才是美国人！无论如何，这是一个陈义极高的宣言，表明贝拉心目中的根本原则不会为时事所俯仰，也使我们不由得想起时下炙手可热的“人权高于主权”的呼喊。但是，“人权高于主权”在当前有限的社会政治经济条件下，只能是一种原则，一种理想，一种追求，而绝不应是一种杠杆，一种诅咒，一种我予我取的标签。在一个极度赤贫的地方，人权的第一要义是吃饱肚皮；在一片被精灵炸弹饱和轰炸的土地，人权的第一要义是保全生命；在一个种姓制度肆虐的社会，人权的第一要义是消灭等级。当然，我们也可以说，在一个彩灯明灭的买春所，人权的要义是性和金钱的自由交换；在一个极度痴肥的国度，人权的要义是捍卫不发胖的权利。但是在任何情况下，“人权高于主权”不应理解为单向的“我的人权”高于“你的主权。”当美国大兵与伊拉克平民的生命汇率是一比十乃至一比一百的时候，人权是如此的苍白而廉价。因此可以说，不到一滴血与一滴血、一条命与一条命等价的时候，是没有绝对的“人权高于主权”的。从这个意义上来讲，做“人”和做“中国人”是一个看似对立实则统一的命题。因为在当代中国经济落后，政治僵化，文化断层的严峻现实面前，最紧要的任务就是要对如此诸多固疾有所对治。急中国之所急，忧中国之所忧，就是一个真正的中国人，也才是终极意义上的大写的人。儒家修齐治平的家国天下情怀和推己及人的忠恕原则，决定了其无论是在做“中国人”的特定意义上，还是在做“人”的普遍意义上，都应该身先士卒，勇敢担当。

“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。”³⁰这是何等的高迈超拔而又惬意闲适！真正的儒家，不会因为运命多蹇而放弃理想，也不会因为世事蝇营而同流合污。与马克思主义阶级消灭以后的共产社会相比，与基督教将异教徒判入地狱以后的天国相比，抑或与佛教历经无数生死轮回之后的涅槃境界相比，儒家的大同理想不附带任何外在条件，心平气和，温暖如斯，因此最具有“人”的气息。当然，这个“人”是理想的人，超越的人，神性的人。

³⁰ <<礼记·礼运>>。

