

[文章编号]1009-3729(2012)01-0043-10

论国族 - 国家的宪法与宗教

吴礼宁

(华北水利水电学院 法学院, 河南 郑州 450011)

[摘要]国族 - 国家与传统国家有着本质的区别,国族意识是其文化基础,世俗化是其主要走向,而宪法则是其得以建立的合法性基础。宪法是国族 - 国家区别于传统国家的首要标志,政教分离、宗教多元以及宗教信仰自由,则是国族 - 国家区别于传统国家的另一个重要特征。国族 - 国家的形成以及现代宪法的诞生,不仅标志着现代国家政权世俗化的实现,同时标志着政教之间关系的根本性变革:在政教分离的国族 - 国家,宗教不再分享国家行使暴力的权力,难以凭借武力进行精神垄断并排斥其他宗教,于是宗教的多元化开始出现,宗教信仰自由才成为可能。宪法对宗教信仰自由的文本确认,是对传统宗教专制的一种矫正,并反过来说明国族 - 国家取得了超越于宗教的政治地位和组织力量。依此剖析中国国族 - 国家的建构可以发现,传统中国的政治呈现出一种二元结构,即在城市,县、府以上实行的是马克斯·韦伯所说的科层制,而在乡村则是靠宗法进行治理的宗法政治,政教之间存在交织,现代意义上的国族 - 国家并不存在。清末“新政”以及中国共产党在革命时期所进行的乡村建设,一定程度上瓦解了传统的宗法政治,而今在村民自治制度尚未发育成熟之际,宗法政治又呈现出死灰复燃的态势。因此我国当前的国族 - 国家建构,应以实现国家政治的现代化为任务,着力对农村社会进行现代化改造,以非个人的行政权力代替宗族组织,以法律关系代替血缘关系,使农村社会的现代化程度不断提高。

[关键词]国族 - 国家; 宗教信仰自由; 宪法; 政教分离

[中图分类号]D90-059

[文献标志码]A

“国族 - 国家”一词是从英文 nation-station 翻译过来的,用来指称与传统国家相对应的现代国家,特别指向在欧洲近代革命基础上建立起来的近代化或现代化国家,它是当今世界一种普遍的政治组织形式。国内学者多将其表述为“民族 - 国家”,然而这一表述在一定程度上曲解了 nation-station 的本意,并容易引起歧义而将其等同于中心民族或单个民族的国家。事实上, state 或 nation-station 本身已经超出了民族的范畴,并指向了国际法意义上的国家。因此,本文采用“国族 - 国家”概念。

国族 - 国家是用来描述现代国家及其政治文化的关键词语,国族意识是其文化基础,世俗化是其主要特点,而宪法则是其合法性基础。英国思想

家托马斯·潘恩将宪法定位为“政治圣经”和社会团体的章程。他认为“宪法是一样先于政府的东西,而政府只是宪法的产物。一国的宪法不是其政府的决议,而是建立其政府的人民的决议。”^[1]从历史经验来看,宪法也恰恰是现代国族 - 国家得以建立的基础,尤其是西欧,其国族 - 国家的建构过程正是世俗政权合法性基础由教会转移为宪法的过程。国族 - 国家的形成及现代宪法的诞生不仅标志着现代国家政权世俗化的实现,还标志着政教关系的根本性变革,并且决定了政教关系的历史走向。

在现代社会,建立在宪法基础上的国族 - 国家首先表现为具有现代性的民主宪政国家。民主法治的建设过程同时也是国族 - 国家的建构过程。就我

[收稿日期]2011-08-15

[基金项目]教育部2010年度人文社会科学研究规划项目(10YJA820075)

[作者简介]吴礼宁(1981—),男,河南省商丘市人,华北水利水电学院讲师,博士,主要研究方向:财政宪法、货币宪法。

国而言,随着综合国力的提高和国际地位的攀升,国族意识也在不断觉醒。然而我国还不是严格意义上的国族-国家,国家现代性的获得以及民主与宪政建设的开展,都要求继续推进国族-国家建构这一历史任务。尤其在农村地区,传统的宗法关系和宗族组织这种带有宗教性质的社会存在,在改革开放后呈现出复萌的态势,并在一定程度上架空了现代意义上的合法的村民自治机构。因此,我国国族-国家建构的重点应是对农村社会进行现代性改造。然而传统的法学研究,在强调法治与宪政的价值的同时,更多的是对具体制度设计的关注,多少忽视了法治与宪政建设的政治社会结构,尤其忽视了中国独特的宗教背景。基于对传统研究的理论反思,本文拟对现代国家及其同宪法、宗教之间的关系进行梳理,并提出推进中国政治社会变革的具体思路。

一、国族-国家及其政治话语

国族主义是当今世界最为引人注目的政治和文化现象之一,国族-国家是国族话语的核心。自1990年代以来,随着长达半个世纪的冷战的结束,两大阵营各自的坚持均土崩瓦解。在纷至沓来的各色思潮中,国族主义异军突起、风靡一时,成为许多国家政治统治的合法性依据和进行社会动员及社会控制的工具;各国的政治、经济、文化活动乃至国家之间的竞争、对抗和冲突,也往往是围绕着国族主义展开的。在各国的政治生活中,特别是在庆典、教育、文化、体育、表演等场合,都可以体验到国族主义情绪。可以说,当今时代的任何政治运动,至少是西方世界以外的政治运动,如不与国族主义情结携手,就不大可能取得成功。^{[2] (P3)}

所谓国族主义,与惯常所用的民族主义有着某种程度的区分,前者以国家为载体,后者则以民族为载体,不过二者都属于民族意识的范畴。民族意识或民族观念是一个民族在繁衍、发展过程中形成的自我意识和政治文化认同^[3],对归属于某一民族的人们来说,对本民族的利益及与他民族关系的认识^[4]构成了民族意识的主要内容。说到底,民族意识是关于本民族立场和利益观念。据此,可以将民族意识划分为三个层次:(单一、狭隘的)民族主义、国族主义和国际主义。狭隘的民族主义往往以本民族为中心,寻求本民族的独立、发展乃至扩张,建立单一的民族-国家是其追求。近代历史上存在的狂热的民族主义通常是狭隘民族主义的

表现,二战时期所谓的“日尔曼民族”、“大和民族”等是其典型代表。国族主义则在寻求本民族与他民族的团结与合作的同时,积极寻求现代国家即国族-国家的建构,并追求本国在国际上的独立与平等,包容和尊重是其主要特点。我们的“中华民族”是在这一层含义上提出的。至于国际主义的表现则存在着两个相悖的向度:一个是追求全世界的大同,一个是追求本民族对世界的统治。后者其实是狭隘民族主义的极端发展,是当代社会中的文化殖民主义,如二战时期所谓的“大东亚共荣圈”;基于普遍人权理论所衍生出的干涉主义如“人权高于主权论”是其具体表现。

从民族形成的过程来看,一般总是先有民族的形成,后有通过交往产生的民族意识与民族认同。民族认同因其具有强大聚合力而成为人们普遍重视的一种政治资源。^[5]民族认同是建立在民族意识基础之上的,不同的民族意识指向不同的民族认同。以民族意识为起点,产生了三种不同的民族认同:一是狭隘的民族认同,二是建立在尊重他民族基础上的国族认同,三是国际主义的民族认同。以国族认同为基础,近代西方的世俗权力逐渐摆脱了教会的束缚,并实现了其政治合法性基础的有效转移。从教权统治下获得独立的西欧世俗政权是近代国族-国家的最初形式。

对于现代国族-国家的政治权力而言,政治认同是其合法性的重要基础,这一点区别于以教会或血统为基础的传统国家。哈贝马斯认为,所谓合法性“意味着,对于某种要求作为正确的和公正的存在物而被认可的政治秩序来说,有着一些好的根据,一个合法的秩序应该得到承认。合法性意味着某种政治秩序被认可的价值”^[6]，“政府的合法性取决于社会成员的认同”^[7]。只有获得公众的同意和支持,政府的公共权力才具备合法性。不过作为现代国族-国家文化基础的国族认同,从一开始便被注入了一种新的因素——政治认同,现代政治合法性的基础也逐渐变得更加依赖于政治认同。所谓政治认同是指公民对某种政治权力的承认、赞同和同意,并且自觉地以该政治权力的要求来规范自己的政治行为。^[8]政治认同的主体是一个稳定政治共同体的成员,或者说是一个国家的公民;政治认同的客体是在稳定的政治体系中执政的政治权力——某一政治主体依靠一定的政治强制力,为实现某种利益或原则而在实际政治过程中体现出的

对一定政治客体的制约能力。^[9]

政治认同之所以被提出,主要是基于这样的客观事实,即现代国族-国家主权的合法性早已为国族认同所证明,进而需要通过政治认同来为政权提供合法性论证,其内容表现为民主、法治的良性运行是否获得保障,人民的民主、法治、宪政诉求是否得到满足,其标准则是宪法和法律。因而,现代国家内部的公民抗议活动更多的是指向决策者而不是国家。但这并不是说国族认同已经为政治认同所取代,说到底政治认同还是国族认同的一种表现形式,至少它是建立在国族认同基础上的。况且国族认同因其自身的特点而具有无可替代的优越性。国族认同首先是民族认同的存在形式,民族认同的基础是本民族的共同文化,不同的群体在不同的历史环境中创造了不同的文化内容,并且从这些文化的不同中感悟自我,认识自己的民族归属。文化是民族存在的基础,也是民族认同存在的根基,这一特点使得民族认同比其他认同有着更为持久的聚合力。最原始的民族认同往往以血统渊源为基点,但民族的构成要素并非一定包含血缘关系,尤其是现代社会的民族。在这里,现代民族已经在无形中进化为国族形态,民族认同也升华为国族认同。于是,国族认同继承了民族认同的文化因素,而成为现代国族-国家牢固的政治文化根基。至于国族认同的获得,则是世俗政权与宗教神权进行持久斗争的结果。

二、政教分离与国族-国家现代性的获得

不同的民族认同导出不同的国家认知,国族认同直接指向现代的国族-国家。国族-国家与传统国家有着本质的区别,美国学者迈克尔·罗斯金等^[10]认为,国族-国家应当具备领土、独立、人口和政府等要素。但是这样的界定并不能在国族-国家与传统国家之间做出有效区分,因为一个传统国家往往也会具备以上几个要素,且不论其形式如何。如传统国家也有着自已认可的地理区域,即便没有十分明确的边界,其疆界内都有一定的人口,这一点在传统农业国家表现得更明显,如传统中国的政府通过户籍制度对人口信息进行较为准确的统计,并对人民进行相对严密的控制。很多传统国家也有着类似主权的東西,虽然这一特征在中世纪的西欧社会表现得不太明显。任何一个传统国家都有一个最高的统治机构,表征本国政权的存在。

显然,依据上述标准很难对传统国家与国族-国家进行准确的界分。

法国学者吉尔·德拉诺瓦^{[11](P65)}认为,国族-国家是与重商主义的世界经济同时出现的,在原始资本主义时期的重商主义即将消失时形成。国族-国家的形成须经历四个阶段:第一,确定边界,并在此边界内控制居民的活动及内部与外部的交易;第二,通过语言、宗教及随后的教育统一,建立政治认同;第三,建立有参政党、执政党及在野党的政治体制,不论其形式是威权的还是民主的;第四,在地区间、社会各阶层间建立互助经济联系,这些分配程序建立在国土整治和重新分配机制之上。与罗斯金等人对国族-国家的界定相比,德拉诺瓦的国族-国家理论又向前迈进了一步。例如他指出国族-国家是在资本主义时代产生的,这就在时间上将国族-国家同传统国家区分开来;并且其关于国族-国家4个阶段的划分也大体反映了近代国族-国家建立的过程:从领土的确定,到政治认同的建立,到近代政体的确立,再到统一市场的形成。其中第二个阶段值得特别注意:在这里德拉诺瓦指出了国族-国家的产生同西欧社会世俗化之间的关系,也就是教会与国家分野对于国族-国家形成的重要影响。例如他借用了罗坎对欧洲历史的划分方法,指出“法国大革命失败之后,国家教会作为政权形式受到质疑。教会失去了政治权威或经济特权,所有欧洲国家都不同程度地实施政教分离,由此产生了民族-国家与普世国家或教会之间的利益冲突。”^{[11](P70)}可以说,国族-国家概念在西方的提出,很大程度上是用来同普世国家相区分的,用以指称从教会的统治下获得独立的世俗国家。在教会一统天下之时,世俗政权依附于教会,因此独立的国族-国家并不存在。只有在教会统治被瓦解之后,才产生了真正意义上的国族-国家。在这一点上,德拉诺瓦阐明了西欧国族-国家得以建立的基础性条件:正是在同教会的矛盾冲突中,西欧各国的国族意识逐渐形成,并在此基础上建立了国族-国家。可以说,国族-国家之所以产生,是因为过去的那种以宗教为政治合法性渊源的结构被打破,而代之以新的建立在国族主义基础上的政治认同。

但是德拉诺瓦的理论同样存在着一些瑕疵,例如他没有办法解释为什么存在于资本主义时代以后的国家并不都是国族-国家,虽然重商主义在那

里也有着体现,对于那些后发国家(或者说是第三世界国家)而言,更多的是在二战以后才在一定程度上建立起近代意义的国族-国家,比如中国;并且即便是政教分离这一对于西欧社会具有根本性意义的原因,在解释大多数东方社会的国家建构问题时并不完全适用。同时,德拉诺瓦关于国族-国家建立的第三阶段暗示了国族-国家并不一定是民主国家,也可以说并不一定是法治国家,比如希特勒统治下的德国由于缺乏宪法根基,显然称不上民主国家或法治国家,虽然它是一个民族-国家,但称不上国族-国家;又因为它缺乏对他民族的包容与尊重,我们很难说它是一个具有现代性并实现了合法性基础现代性转化的国家。

另一个关于国族-国家概念同样具有说服力的解释来自英国社会学家安东尼·吉登斯。吉登斯^[12]认为现代社会的国族-国家与传统国家有着某些不同:(1)国族-国家的发展预示着传统国家中相当基本的城乡关系的消解,同时也内含着(与国界相联系的)高度密集的行政等级即韦伯式的科层制结构的诞生,所以国族-国家可以有效地对全国进行统治;(2)传统国家的本质特性是它的裂变性(segmentary),其政治中心的行政控制能力如此有限,以至于政治机构中的成员并不进行现代意义上的“统治”,致使传统国家有边陲而无明确的国界,而国族-国家正相反;(3)国族-国家存在着与非个人的行政权力观念相联系的主权观念以及一系列与之相关的政治理念,而传统国家则不是这样;(4)国族-国家与国际关系同时起源,从而才会有人权与主权之争;(5)国族-国家合法地垄断了暴力工具,而传统国家在这方面总是力不从心;(6)国族-国家实现了军事工业化,而传统国家则还没有自己的现代军事工业。此外,当然还存在着其他方面的区别。从社会学的角度来看,吉登斯的分析显然是正确和有效的,其中前五项可以说是任何一个国族-国家都必须具备的,并且指出了严密的官僚制、与非个人的行政权力观念相联系的主权观念,指出了一系列与之相关的政治法律理念以及国族-国家产生于近代国际关系形成之际等,这一点恰恰是近代国族-国家区别于传统国家的主要特征。虽然他并没有过多地讨论政教分离对于西方近代国族-国家形成这一具有决定性意义的原因,但是他指出了国族-国家的产生同近代国际关系形成之间的关联,其实二者是同一个问题,因为只

有在基督教一统天下的格局被打破之后,近代的国际关系才有可能形成。

三、民主宪政与国族-国家的政治合法性

吉登斯的解释具有较强的说服力,但是他忽略了另外一个至关重要的标志,那便是国族-国家有宪法(包括成文的和不成文的)和在宪法基础上建立起来的法律体系及政治认同。在普世国家神话破灭之后,无论是政治认同还是以参政、执政及在野党的形式表现出来的政治体制,以及与非个人的行政权力观念相联系的主权观念和一系列与之相关的政治理念的产生,都是以宪法为基础的。进一步讲,由于宪法是民意的体现,甚至可以认为是对国族认同的文本确认,合宪性便成了近代国族-国家合法性的重要基础,脱离了教会统治的国族-国家只有建立在宪法的基础上才会被认为是合法的,因此,宪法就是国族-国家的认同基础。据此可认为,西欧国族-国家构建的过程,实际上是政治合法性基础由人与上帝之间的契约——圣经——转化为人民与国家之间的契约——宪法——的过程。这一过程带来了一个显著的后果,即教会势力的衰落;宪法开始获得尊崇的政治地位,法治和宪政成为了人民的世俗信仰。

通常,国族-国家的基本制度便是宪政民主制度,这是由国族-国家和宪政国家自身的特点决定的;并且国族-国家的论证方式已经不再仅仅是国族认同,更有建立在宪法基础上的政治认同。这一前提决定了非民主国家最终会被从国族-国家的行列中剔除,因此,法治和宪政就成为现代国族-国家建立的基石,宪法则是其政治合法性的文本契约。对于这一点我们可以从以下几个方面来分析。

1. 国族-国家以一部宪法为标志

近代以来产生的国族-国家一般都有一部宪法,这是国族-国家区别于传统国家的一个重要标志。无论把宪法看成是革命的成果,或者认为宪法是一样先于政府的存在,它都宣示了现代国家同传统国家的决裂。对于西方国家尤其是西欧的国族-国家而言更是如此。虽然欧洲的国族-国家是经由不同渠道建立的,但它们都有一个共同的特点,即都经历了从教会的统治下获得解放的过程,也就是世俗化的过程,且不管他们借助于哪种力量——国内的民族主义运动或对外战争。另外一

个共同特点是,这些新独立的国族-国家,它们的政权都是建立在宪法基础之上的,是宪法赋予了它们的世俗政权以合法性地位,而不是教会。相反,在中世纪时期,政权依附于教权,民族附属于教会,二者都不是独立的。导致中世纪统治体制瓦解的原因之一便是民(国)族主义的兴起,这一瓦解反映了社会发展的需要和国家政权组织方式变革的必然。但新政治秩序的建立需要有力的理论论证以建立其合法性;人们也不能仅仅主张国家主权至高无上,或主张重新构建政治秩序,而必须以一种对多数来说较容易接受、且比较便利的方式论证国家主权为什么至高无上,它的建构路径为何以及它的基础是什么。只要我们回顾一下15—18世纪的这段历史就会看到,此时在欧洲社会中出现的一系列思想家,面对传统国家逐渐丧失合法性基础的现实,开始以世俗理性为指导,利用不同的思想资源进行新的社会设计和合法性论证,并试图以这些新方案重新塑造社会和国家。社会契约论的国家学说,从霍布斯的《利维坦》、洛克的《政府论》到卢梭的《论人类不平等的起源和基础》和《社会契约论》,都是这一时代背景下社会-国家思想设计的大手笔。所有这些思想家都在提出各种新的国家学说,都在为国家存在的合理性、为国家权力行使的范围和程度提出某种论证。^[14]通过这种论证得出的国家观,就是法治和宪政规制下的国族-国家,并由此发展出了现代意义上的法治和宪政理论。因此,新兴的国族-国家将政权的合法性建立在宪法的基础上也就不足为奇了。

2. 法治是国族-国家官僚体系的基本原则

学者们通常把领土看做国族-国家的重要表征,徐迅^{[2](P55)}曾提出,国族-国家的政府必须在其领土范围内对民众行使有效的权力,这一点在学术界基本上已经达成共识。而政府要想对其领土范围内的民众有效地行使权力,就必须借助现代管理的必要条件和一整套严密的官僚结构,即马克斯·韦伯所说的科层制,也叫做官职层级制,指的是一种以分部-分层、集权-统一、指挥-服从等为特征的组织形态,亦即现代国家实施合法统治的行政组织。从纯技术的观点来看,科层制是效率最高的组织形式,政府、军队、宗教团体以及早期的企业采用的都是这种组织形态,它是一种高度理性化的组织机构的“理想类型”。作为传统统治类型的对立面,科层制是现代国家理性化的标志,因为它代表

了能够满足现代社会复杂且有秩序的经济需要的最合理和最有效的方式。^{[14](P310-322)}

严密的官僚体系不仅是国族-国家得以存在的重要条件,同时也是法治国家的基础。根据马克斯·韦伯的划分,社会支配的类型主要有三种,即卡理斯玛型、传统型和法理型。其中法理型的统治是这样的:确信法令、规章必须合于法律,以及其行使支配者在这些法律规定之下有发号施令之权力(法制型支配)。^{[14](P303)}我们当前所谈的法治国家其实便是马克斯·韦伯所言的法理型国家的具体形式,且这种法理型国家与科层制有着密切的关系。在马克斯·韦伯看来,科层制的发展是衡量当今社会现代化的一个决定性标准,家长制或世袭制的行政体制向科层制的转换,也即传统权威向法理权威的转换,是不可逆转的趋势。科层制要求官员履行公务时公正、审慎,不带任何偏见或个人情感,不管社会地位、身份等级的差别,对一切人实行同一的法规。其中体现出来的原则有:科层制下的最高行政首长的支配权只限于在法律规定的管辖权限范围内;行政官员所处的每一个职位都由法令清楚规定;官员与行政工具的所有权完全分离,而且不得将该项职位据为己有;官员在办理公事时必须遵从组织严格、有系统的纪律和控制;形式化的、不受私人因素影响的职业精神取得主导地位。必须承认,以上列举的这些方面同时也是法治国家所应具有的特征。马克斯·韦伯讨论这些问题时主要以行政机关为例,其中体现出很明显的行政法治色彩,但是我们不能认为此理论仅仅适用于行政机关,因为对于司法机关甚至立法机关而言,有很多要求也是适用的。例如司法独立这一要求,便有利于在官僚体系之中明确划分行政机关与司法机关的体系设置,并对各自的职权进行界定,从而确保行政机关和司法机关各司其职,彼此不得逾越,进而保障官僚体系的高效率,并通过将其纳入法治的轨道而防止其发生异化。也就是说,现代官僚体系的有效运作要靠法治的各项基本原则来保障,也正是在这一点上,法治国家与国族-国家获得了一致性规定。

3. 国族-国家对暴力工具的合法垄断

暴力工具主要是指军队、警察和监狱等,国族-国家必须垄断暴力工具,否则其独立、主权、有效的治理及政治合法性都会受到质疑。然而在传统社会中,世俗政权并不总是能够有效地垄断暴力工具。如在中世纪的欧洲,教会掌握着自己的军队,

有自己的监狱,从而分享了世俗世界的权力,并在一定程度上导致了世俗世界对教会的依赖。在中国的传统社会中,国家也从来没有完全实现对军队的垄断,即便到了清末、民国时期,也还有民团等形式的民间武装力量存在。这一点在司法权力的行使方面表现得更为明显,由于当时司法权隶属于行政权,而行政机构的权力资源极其有限,于是各级官吏极力压制诉讼、打击讼师,并不得不把大量案件的处断权交给宗族组织,从而导致家长、族长权力坐大。

暴力总是同特权联系在一起的,在国家不能垄断暴力工具的情况下,那些分享这一权力的主体势必会享有某种程度的特权,甚至是分裂国家的力量,这不利于国族-国家的形成。而国族-国家要垄断暴力工具就必须有一定的依据,即宪法、法律的授权。如同其他任何一项行政权力,根据法治的原则,国家机关行使这些权力都必须依据法律的授权并严格遵循法律规定的程序。征税权便是如此,在法治国家绝对不允许私人行使税收的权力,国家税务机关也必须依据法律规定的程序、方式和标准征税。行使暴力的权力当然也应遵循这一原则。

此外,主权在民是法治的主要原则,主权在民的一个重要体现便是包括军队在内的各种权力由国家代表人民统一行使,如果国家不能垄断暴力工具,则同这一原则的要求根本相悖。于是,国家垄断暴力工具的行为就通过法治的原则性要求获得了合法性。

总的来说,国族-国家和法治国家的建构在现代社会呈现出合流的趋势,虽然曾有一些民族-国家以反法治和宪政的姿态出现,但毕竟不能左右历史的发展趋势,由于在这些政治共同体中存在着政治认同的危机,就注定这种发生了异化的政治权力不可能长久。现代国族-国家的政治认同主要建立在宪法或者说是宪政和法治的基础之上,既然政府的合法性取决于社会成员的认同及公民的同意,而那些能够获得公民认同的政府必然是体现法治和宪政精神的政府。在一个权利和自由得不到保障、人民生活在混乱和无序之中的社会,其政府是无法获得公民认同的。因此,国族-国家要保持自己的生命活力就必须进行民主宪政建设,以获得成员的认同。我国自新中国成立之初便致力于社会主义民主政治的构建,即便存在无数的误读、遭遇诸多的挫折,但是对于国族-国家的构建仍然起到了一定的推动作用。

四、政教分离与国族-国家的宗教信仰自由

出于对传统宗教专制的现代反思,多数国族-国家的宪法对政教关系均作出了规定,政教分离成为一个基本的宪法原则;与此同时,宗教信仰自由成为公民的一项可选择的宪法权利。只有在政教分离的前提下,宗教信仰自由才成为可能。宪法文本对宗教信仰自由的规定,可以看做是对政教分离的一种文本确认。这是因为,宗教信仰自由的获得使人民有了选择宗教信仰的自由,宗教可以在法律的框架内自由传播,但不能成为国教进而分享国家的政治权力,否则便违背了宗教信仰自由以及政教分离的原则。要探讨宗教信仰自由同政教分离的关系,以及对于国族-国家构建所具有的价值,还应当回过头来从宗教的本质谈起。

关于什么是宗教,有学者曾经汇集了50多个有影响的宗教概念。^[15]笔者倾向于将净空法师对佛教的界定作扩张性解释。在谈到何谓佛教时,净空法师^[16]认为佛教乃是佛陀的教育,是智慧、觉悟宇宙人生的教育。在笔者看来,我们所说的宗教,就其实质而言皆是教育,是对特定的人生观、世界观和价值观的一种思考或传播。当然,这里的人生观、世界观和价值观,其主旨应是劝人行善,目标应是实现个人心灵上的升华,促进社会的和谐,否则即为邪教。当然,也有学者指出,宗教并非必然为善,也有可能极其邪恶,在个人的宗教经验之中,其所信仰的神可能会是破坏之神。^{[17](P2)}不过,本文中之宗教,主要是指以善为宗旨的宗教。

宗教不同于世俗教育之处,在于其对超自然力量的崇拜,如日本学者在讨论儒教是否属于宗教的问题时提出,关乎道德和社会秩序的“礼”,体现了儒教世俗的一面,“孝”和祖先崇拜则是其和谐价值,而这一点恰恰赋予生命以超越现世的连续性,并且其在形式上也具有超越死亡的恐怖与不安,从而具有了宗教的色彩。^[18]当然,早期的世俗教育之中有时也会渗入对超自然力量的敬畏,这说明当时的世俗教育并未与宗教完全分离,甚至是作为宗教的一部分而存在的。

宗教与世俗教育相区别之处还在于,宗教的前提和基础乃是信仰,而世俗教育的基础则是怀疑。诚如怀特海所说,就其教义而言,宗教可以被界定为一系列具有普遍性的道理,只要人们笃信不疑、

深刻领会,这些道理便具有了使人品格发生转变的效力。“长远地来看,人之品格、人如何驾驭生命,均取决于其内心的信仰。”“宗教实为人在幽居独处时的经验。……集体的宗教狂热、布道活动、种种宗教习俗、各种教会、仪式、圣典及行为准则,通通是宗教的装饰,是它的不固定的外部形式。……而宗教之目的,则超越这一切。”^{[17] (P3)}自启蒙运动以来,世俗教育走上了与宗教截然相反的道路,拒绝权威,反思“真理”,不断对现有知识进行否定与更新。于是人类开始在心理上经历两种不同的陶冶:一种是对超自然力量的深信不疑,一种是对自然和社会知识的证伪。

在当代社会,宗教的教育特征越发明显,宗教信仰成为一种自主、自觉的行为,摆脱了外在的精神强制和压迫,体现为智识上的觉悟和心灵上的提升。同接受世俗教育是个人的宪法权利一样,宗教信仰活动也受到了国族-国家宪法的确认和保护。法国1789年的《人和公民权利宣言》第10条“意见的发表只要不扰乱法律所规定的公共秩序,任何人都不得因其意见、甚至信教的意见而遭受干涉”。美国宪法第10条修正案也表示保护宗教信仰自由。而在此之后,各国宪法几乎毫无例外地对宗教信仰自由作出规定,即便是像伊拉克、叙利亚等国,也在规定伊斯兰教为国教的同时,对宗教信仰自由予以肯定。如《阿拉伯叙利亚宪法》第3条第1款规定,“共和国总统的宗教信仰是伊斯兰教”;同时第35条第2款还规定,“国家保护举行宗教仪式的自由,惟其仪式不得扰乱公共秩序”。但是在部分伊斯兰国家,其宪法关于宗教信仰自由的规定,徒具形式上的意义。在这些国家仍然实行张践所说的“国教统治”^{[19] (P22)},如在伊朗,伊斯兰教法是主要法律根据,作为最高权力机关的国家监护委员会,有一半成员是神职人员,最高精神领袖同时是军事首脑,虽然允许其他宗教存在,但是其信徒不能担任政府要职,真正的宗教信仰自由和现代意义的政党都不存在,自由主义思想家还会遭到压制、打击和流放。^[20]当然,在当今世界多数民主国家,宗教信仰自由还是得到了充分的尊重。在我国,宪法第36条同样规定“中华人民共和国公民有宗教信仰自由。任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教,不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。”并且在实践中,我国对宗教信仰自由的保护及其实现程度还是值得

称道的。至于那些限制宗教信仰自由的阿拉伯国家,并不被认为是真正的民主国家,也不是国族-国家,其现代性受到质疑。

与对待世俗教育的态度不同,许多国家会通过宪法禁止对宗教进行补贴,如美国。虽然美国绝大部分教会财产是免税的,但是这种税收豁免被认为并不违反禁止对宗教进行补贴的法律原则。欧洲的一些国家在这一点上表现得并非那么绝对,如德国宪法一方面禁止确立国教,另一方面又赋予教会一定的征税权。德国的宗教团体虽然自己可以制定规章,但须经过州权力机关批准,同时教会税主要针对其成员征收。瑞士、瑞典等国也有教会税。但在英格兰,教会税的效力为法院所否定,认为它违反了欧洲人权公约。^[21]总的来说,即便在一定程度上存在着教会税,但其前提仍然是世俗法的认可,不同于中世纪时期世俗法依附于教会法或者世俗法与教会法呈现二元并存的格局。

在笔者看来,宪法对宗教补贴加以禁止有两方面意义。一方面,宗教信仰自由与受教育权有着明显区别。虽然宗教信仰自由是一种普遍性的权利,但是宗教信仰本身不具有普遍性:对那些不信教的人来说,对教会进行补贴有违公平原则;对甲教会进行补贴,在乙教会看来也是不公平的。另一方面,禁止对宗教进行补贴,实际上是将宗教信仰自由划入了第一代人权,即要求排除国家干预的消极权利,使国家权力远离宗教,国家不得通过对某种宗教的扶持而使其享有经济特权,从而阻断国家与宗教的结合。事实上,各国宪法保护宗教信仰自由的一个前提恰恰就是政教分离。

在政教不分的情形下,教会成了高度组织化的政治实体,并与政权合一或者分享国家权力,此种宗教为维护自己的统治地位,往往会利用国家权力和自身的教会特权排除异己、惩罚异端,并将自己的信仰强加给全体社会成员,个人无力摆脱这种精神统治,而只能以教众即教会组织成员的身份存在,宗教信仰、政治地位均与其身份相一致,无法获得独立的公民身份,参与政治的权利和自由也就无从谈起。当前一些政教合一的阿拉伯国家即是如此。这是因为,超出教育本身而组织化了的宗教具有某种排他性。就基督教的兴起及其地位的确立过程来看,并不像今天基督教教会所宣扬的那样,是福音自由播散的结果,而是一个伴随着野蛮、恐怖、强权和暴力的过程。特别是在查理大帝统治时

期,基督教借助法兰克王国的力量,在西欧迅猛传播、长驱直入。查理大帝在其征服的每一块土地上都强迫被征服的人民信仰基督教,缴纳什一税。基督教的传播过程是一个腥风血雨的过程。^[22]当基督教一统天下之后,便开始排斥其他信仰的存在,甚至禁止有违神权统治的理论学说,宗教裁判所成为赤裸裸的反科学的暴力工具。而在政教分离的国族-国家,宗教不再分享国家行使暴力的权力,因此难以凭借武力进行精神垄断并排斥其他宗教,于是宗教多元化开始出现,人们有了选择信仰宗教与选择不信仰宗教的权利,宗教信仰自由才成为可能。

我们还可以认为,宪法对宗教信仰自由的文本确认是对传统宗教专制的一种矫枉,并反过来说明国族-国家取得了超越宗教的政治地位和组织力量,使传统的教会统治或者政教合一格局在法律上和事实上均被打破。而人们也从教会的统治中摆脱,由上帝的信徒变为宪法上的公民。公民对宗教的信仰仅仅是一种思想或精神上的权利,而不再是一种义务,从而使人格独立、精神自由等宪法权利得以实现。

五、中国国族-国家的构建路径

在迈向现代化的过程中,中国也开始了国族-国家的建构。虽然中国有时被看成是历史上最世俗化的一个国家,并且中国自古便存在着宗教信仰的多元化及可选择性,存在着较高度度的宗教信仰自由,但事实是,中国的国族-国家建构过程同样伴随着世俗化的过程,政教分离同样是一个突出的命题。

张践^{[19](P23)}将宗教与政权的关系归为四种类型:(1)宗教与政治权力相结合,宗教领袖与政治领袖合二为一,成为所谓的“神权政治”;(2)宗教与政治意识形态相结合,即某种宗教被宣布为国教而成为国家意识形态,从而表现为“国教统治”或“神权政治”;(3)“政教主从型”的政教关系;(4)当代世界的政教关系,即政教独立型或政教分离型。在他看来,传统中国是典型的政教主从型国家。在传统中国社会,祖先崇拜和祭祀活动是一种特殊的政治符号,形成了中国特有的祭政合一体制。同时,儒教、佛教、道教等各种信仰体系分别以不同方式表达自己的政治见解,但它们都必须依附于专制王权。

这一界定有一定的道理,从历史经验来看,宗教之所以会在特定的历史时期与政权紧密结合,并形成前述(1)(2)(3)种政教关系,仍然可以通过国族-国家概念找到其根源。在当代,政府人员数量

较多,如中国达7 000万人,与民众之比高达1:18,美国为1:94^[23],加上科技发达,交通、通讯便利,办公设备先进,所以能够进行严密的政治统治。而在传统社会,世俗国家的行政资源极其有限,官员人数较少。如中国汉代,官民比例仅为1:400~1:500^[24];在中世纪的西欧,许多王国由于贫穷无力设置常备军,致使他们难以对社会进行有效的控制,这就给各种社会组织,尤其是宗教组织的扩张提供了机会。特别是在世俗政权衰落之际,宗教势力更会趁机扩张。在中世纪的日耳曼世界,由于日耳曼人的政权过于分散而不具有强大的政治力量,使得基督教崛起并凌驾于世俗政权之上成为可能。在日耳曼民族建立政权的过程中,基督教甚至一度成为其政权的合法性来源。此后,通过教皇革命,教会享有了包括立法、行政和司法在内的广泛权力。

传统中国则表现出较为特殊的一面,世俗皇权相对强大,在强大的皇权面前,任何宗教都无法染指政权。正因为宗教势力无法对皇权构成威胁,所以中国一直对各种宗教都比较宽容,除非是以宗教为旗号从事危害统治基础的行为。于是在中国历史上,佛教、道教、祆教、景教、摩尼教、伊斯兰教、基督教等都得到了传播。^[25]相反,当某种宗教构成了对统治者的威胁时,便会受到清剿,太平道、弥勒教、白莲教等宗教都有如此经历。

由于各教派均不享有政治权力,他们只能作为民间组织存在,相互间的和平共处便成了可能。即便如此,在传统中国特有的政治文化体系中,真正的宗教信仰自由仍然是不存在的。因为在传统中国这样一个专制社会,宗教信仰自由以及各种宗教关系的调整都无法获得制度保障,最终都取决于皇帝的个人喜好。由于每个皇帝会有不同的宗教信仰,所以在其统治过程中会加入不同的宗教信仰倾向,并导致在特定的历史时期出现宗教压迫现象。一个更为根本的问题是,中国传统的政治权力带有明显的宗法色彩,因而被称为血缘政治。正如吕思勉、费孝通和梁治平等人所说的,中国古代之国是从家开始的,所谓一国,实则一家。“禹传子,家天下”,国既产生,家便等同于天下。《大学》里所谓“齐家、治国、平天下”,家、国、天下实是一圈圈推出的同心圆。这种国家是在原有的血缘关系上,把氏族内部的亲属关系转化为国家的政治组织方式,从而达致家国合一。^{[26](P16)}这样的国家形成方式,笔者称之为扩张方式,由此形成的国家是宗法式的,

其治理靠的是宗法关系。

春秋战国的社会转型使原来以亲缘(血缘)为纽带的家国一体结构被打破,代之以地域原则。秦汉以后,以地域原则为主的集权国家建立,分封制这种松散的结构形式已不适应新的集权统治的需要,而代之以组织上更为严密的郡县制及元以降的行省制。对此梁治平^{[26](P17)}指出,此时的文明已不是初始的文明,但进化了的新国家不能不承受此前旧国家遗留下来的一切。这种承受是迫不得已的。同样,由于朝廷及地方的行政资源有限,仅能掌握兵马、财政、户婚、田土及重犯惩罚等重要事项。至于地方治安、微罪处罚、农桑、工贾及轻微民事争执等事项,大多委任地方自治^[27],从而使传统中国的政治呈现出一种二元的结构,即在城市,县、府以上实行的是马克斯·韦伯所说的科层制,而在乡村则是靠宗法进行治理的宗法政治。可见,政教之间存在着交织,现代意义上的国族-国家仍不存在。

有学者认为,中国近代国族-国家的形成是从中国共产党领导革命运动开始的,因为只有从那时起,国家权力才真正渗入到农村。^[28]事实上,在更早的时期就有人开始通过实践将行政权力引入农村。在清末“新政”初期,1902年,作为山西巡抚的赵尔巽便进行了改革乡村政权的尝试,赵尔巽将重建后的村落命名为“乡社”,并召请地方上德高望重的精英人士来担任这些组织的领导人,即“社长”。这些乡社相对较小,约由10个村组成,比较灵活。正如汤普森所指出的,世纪之交的乡社是一个从事地方事务,特别是庙会、演出京剧以及征收政府所规定的税费的社区组织。因此,无论是作为国家机构还是社区组织,它都是十分重要的。同时代的袁世凯的改革代表着一种与晚清变法传统更明显的决裂倾向。例如袁世凯最成功的举措之一便是于1902年前后在直隶引进现代警察制度,并将其扩大到广大农村地区。当警察制度改革推行到直隶农村地区之后,一种全新的行政单位“区”便建立起来,以适应监管和税收的需要。重要的是,“区”并不同于传统士绅阶层聚集的中心,而是试图削弱、超越地方权力机构的典型机构,因而地方士绅认为此举是国家要取代其权威。^[29]可以说,从“新政”时起,国家权力试图进入农村的打算从没有中止过。其间有阎锡山在山西推行的村政改革,梁漱溟等人发起的乡村建设运动,南京国民政府推行的农村合作运动,抗战时期湖北省政府推行的新县制,最重要的是中国共产党在

革命时期进行的基层政权建设。

经历了一个世纪的历程,中国乡村的国族-国家构建的效果如何呢?对此我们并不持乐观的态度。其实在国民政府时期国家权力主要局限于城市,中国共产党在乡村建立政权,却又止于乡村。新中国成立后一段时间内,国家权力无所不在,可惜在农村未能发挥切实的效用,直到当前,中国农村还没有建立严密的科层制体系(包括自治体系),其权力的行使仍旧带有很强个人意志倾向。在新中国成立后的很长时间内,国家机构徒具形式意义,在实际政治生活中所起的作用并不大。1982年《宪法》确认了村民自治制度,这一年离“文革”的结束仅仅6年,很难想象在这6年时间内会把农村中的传统势力祛除干净。在旧的文化体系和社会结构被摧毁、新的文化体系和社会结构尚未形成之时,除了国家权力之外再没有哪一种社会力量能够担当起整合社会生活的重任。然而恰恰在这种情况下,公社解体,农村组织软弱、瘫痪以至失控,国家权力草率退出农村,在一定程度上造成农村社会的失序。国家权力退出后的真空地带由谁来填补、乡村秩序又该怎样维护呢?显然,在村民自治制度尚未发育成熟之际,除了请出几度被打倒的宗法关系,再没有一种社会力量能够担负起整合农村社会的任务。于是,宗族传统、宗法关系竟然迅速地复萌,传统的宗族组织普遍重建,宗族活动重趋活跃,宗联活动再次启动,大规模的寻根祭祖仪式层出不穷,甚至诸如宗庙和祠堂的建制、祖先神位的排列、祭祀人员的组成和序列、祭祀经费的筹措等,在许多地方都已被制度化。^[30]这时的宗教影响比起传统社会有所弱化是必然的,但仍不可忽视。有学者发现,在许多基层社会机构中,公务机关虽然形式上是现代意义的,然其本质还是宗族的,往往与宗族结构相重叠。由此可见,当前的中国还不是完全意义上的国族-国家,在我国还存在着进行国族-国家构建、实现国家政治现代化的任务,而完成这一任务的路径则是着力对农村社会进行现代化改造,即通过村民自治制度的实践,促进农村基层政权的不断完善、形成非个人(宗族)的行政权力观念以及建立在宪法(法律)而非血缘基础之上的政治认同。只有这样,才能通过完善的官僚体系(包括自治组织)驱逐宗法势力,以非个人的行政权力代替宗族组织,以法律关系代替血缘关系,使农村社会的现代化程度不断提高。

六、结语

随着现代国族—国家的建立和世俗化的实现,国家垄断了暴力工具,宗教组织的任何超出口头训诫的惩戒权力均被收归国有,即便是口头训诫,如果构成侮辱、诽谤,仍然要受到国家法律的调整。甚至宗教存在的基础以及宗教活动的开展,都必须有法律特别是宪法的规定或默许。政教分离的进一步实现(当然,当今世界还有政教合一的国家存在),使得宗教渐渐褪去政治色彩,并向其教育的本质回归;宗教组织也有望趋于消解,渐渐退出政治领域,进而变成纯粹的私人的联合体;宗教活动则变成纯粹私人的事务,进而以座谈会、研讨会的形式展开,如福音真理座谈会等。个人参与宗教活动不再是为了寻求组织上的认同,而是为了找到精神上的归宿。当然,宗教共同体及其成员的活动也可以在公共领域展开,可以参与公共事务的讨论。并且由于宗教去政治化的实现,宗教界人士政治权利的提出才有了现实意义,宗教界人士以公民身份参与政治才具有合理性。而所有这些内容的实现都必然以一部宪法为基础。因此,我们可以得出这样的认识:政教分离是宗教信仰自由的政治基础,宪法构成了国族—国家与宗教信仰自由的共同规范前提,且只有在国族—国家,宗教信仰自由的实现才具有现实的可能性。在我国,宗教信仰自由获得了相当程度的保护,但建构国族—国家的任务还未完成,宗法关系的世俗化以及政治认同基础的现代性转换作为建构我国国族—国家的政治基础,其实现尚需时日。

[参 考 文 献]

- [1] [美]托马斯·潘恩. 潘恩选集[C]. 马清槐,译. 北京:商务印书馆,1981:250.
- [2] 徐迅. 民族主义[M]. 北京:中国社会科学出版社,2005.
- [3] 石培玲. 民族意识与多民族国家的社会和谐[J]. 贵州民族研究,2008(1):7.
- [4] 熊锡元. 民族意识问题通信录——关于民族意识与民族主义[J]. 黑龙江民族丛刊,1992(1):20.
- [5] 王希恩. 说民族认同[N]. 学习时报,2002-12-09(6).
- [6] [德]哈贝马斯. 交往与社会进化[M]. 张博树,译. 重庆:重庆出版社,1989:184.
- [7] [德]哈贝马斯. 公共领域的结构转型[M]. 曹卫东,王
- 晓钰,刘北城,等,译. 上海:学林出版社,1998:281.
- [8] 李素华. 政治认同的辨析[J]. 当代亚太,2005(12):15.
- [9] 李景鹏. 权力政治学[M]. 哈尔滨:黑龙江教育出版社,1995:35.
- [10] [美]迈克尔·罗斯金. 政治学[M]. 杜震,王浦劬,译. 北京:华夏出版社,2002:25-26.
- [11] [法]吉尔·德拉诺瓦. 民族与民族主义[M]. 郑文彬,洪晖,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2005.
- [12] [英]安东尼·吉登斯. 民族—国家与暴力[M]. 胡宗泽,赵力涛,王铭铭,等,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,1998:233.
- [13] 苏力. 从契约理论到社会契约理论——一种国家学说的知识考古学[J]. 中国社会科学,1996(3):79.
- [14] [德]马克斯·韦伯. 韦伯文集Ⅱ[C]. 阎克文,译. 桂林:广西师范大学出版社,2004.
- [15] 张志刚. 宗教是什么?——关于“宗教概念”的方法论反思[J]. 北京大学学报:哲学社会科学版,2006(4):23.
- [16] 释净空. 认识佛教[M]. 北京:线装书局,2010:7.
- [17] [英]怀特海 A N. 宗教的形成符号的意义及其效果[M]. 周邦宪,译. 贵阳:贵州出版集团,贵州人民出版社,2007.
- [18] [日]岛园进. 宗教概念的再探讨[J]. 宇寒,译. 国外哲学社会科学文摘,2001(7):47.
- [19] 张践. 论世界几种主要政教关系类型[J]. 中国宗教,2006(12):22.
- [20] 杨凤岗. 从伊朗选举和美国历史看政教分离[N]. 中国民族报,2009-06-30(8).
- [21] [美]维克多·瑟仁伊. 比较税法[M]. 丁一,译. 北京:北京大学出版社,2006:129-130.
- [22] 齐延平. 自由大宪章研究[M]. 北京:中国政法大学出版社,2007:19.
- [23] 马浩亮. 官民比例高达1:18 专家呼吁严控“官员”膨胀[N]. 法制日报,2005-06-13(10).
- [24] [美]斯塔夫里阿诺斯. 全球通史(上)[M]. 吴象婴,译. 北京:北京大学出版社,1999:290.
- [25] 韩香. 唐代外来宗教与中亚文明[J]. 陕西师范大学学报:哲学社会科学版,2006(5):57.
- [26] 梁治平. 寻求自然秩序中的和谐[M]. 北京:中国政法大学出版社,2002.
- [27] 戴炎辉. 中国法制史[M]. 台北:三民书局,1987:189.
- [28] 李默海. 从民族国家到公民国家——农民革命与20世纪中国政治发展[J]. 洛阳师范学院学报,2004(6):35.
- [29] 杜赞奇. 从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究[M]. 王宪明,译. 北京:社会科学文献出版社,2003:155-157.
- [30] 肖唐镖,史天健. 当代中国农村宗族与乡村治理——跨学科的研究与对话[M]. 西安:西北大学出版社,2002:37-38.