



家国心态与中国基督教研究*

李向平（华东师范大学）

摘要：本文系一篇线上讲座讲稿。文章主要讨论了传统与现代的家国心态与中国基督教研究，首先分析了什么是家国心态，所谓家国心态是指具有中华神圣原型特征的一种终极性情感、终极性人格心态。其次，讨论了洛克对父权-君权的批判；再次梳理贝拉关于儒耶父子关系的比较研究。最后分析敬畏习性与家国心态，指出家国心态从家国权力把它的特殊逻辑转换到具体的个人、灵魂、精神、情感上，不仅使家国一类的心态促成个体的神圣，促成个体神圣的伦理和个体神圣的平等与自由。本文认为：家国心态从家国权力把它的特殊逻辑转换到具体的个人、灵魂、精神、情感上，不仅使家国一类的心态促成个体的神圣，促成个体神圣的伦理和个体神圣的平等与自由。

关键词：家国心态、基督教研究、洛克、贝拉、敬畏习性

DOI: [http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_\(18\).0002](http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202206_(18).0002)

首先我非常感谢研究中心及其讲座的邀请！为祝贺和纪念研究中心成立二十周年，当时应刘义教授的建议，说是要为此写一句话。经过一番内心的记忆和反省，我写下“桃李清风人间事，江湖夜雨天地情”两句话作为纪念和祝贺，

* 本文为 2021 年 10 月 15 日举行的“上海大学宗教与中国社会研究中心二十周年纪念讲座”暨“中国基督教研究杂志高级讲坛”线上讲座讲稿。讲稿由上海大学硕士研究生、本刊助理编辑王艺转写，并经过李向平教授审核。



既为研究中心，亦为我们热爱的专业。遥想二十年前，当时的上海大学成立了宗教与社会研究中心，陶飞亚教授和我共同承办了该研究中心的一系列学术交流、研究事宜和研究生培养。其“桃李”二字即代指此事及我们共同的努力。二十年过去，我们的事业当然后继有人，但是以后的发展却只能交由天地命运，但求耕耘即是了。我虽转职华东师范大学，在华师大也成立了宗教与社会研究中心，专事宗教社会学的专业建设，但面对贵中心却如同一仆二主，未敢忘怀。今日适逢上海大学宗教与中国社会研究中心成立 20 周年，可谓百感交集，既高兴，亦自豪。

今天跟大家分享和讨论的中国基督教研究，主要是把中国基督教研究的切入点带入传统和现代的家国心态中来呈现和考察。从家国心态来说，有历史社会学的维度，也有宗教社会学的维度，我们希望有一个比较，古今的比较和中外的比较。

从古今的比较来说，家国心态到现在有一个长达三千年的延续和传统；从中外比较来说，我们可以参照约翰·洛克关于在《政府论》当中对于自然赋权的论述，甚至对当时罗伯特·菲尔爵士君权神授论与赋权论之关系的批判，还有美国的罗伯特·贝拉写过一篇很著名的论文《儒教和基督教父子关系的比较》，论述了中外比较的情况下来看中国人的父子关系、家庭、国家的心态及其跟基督教的一个特殊关联。

众所周知，中国基督教研究曾经在宗教历史学和宗教学的比较研究当中，曾经存在中外对话模式、文化交流模式、文化侵略模和现代化模式等四种模式。中外对话的模式的论述，可以从唐朝景教开始，到元朝的也里可温教，到明末的天主教，一直到 19 世纪初的基督教传入，可以说是一个中西对话。这种中西对话实际上就是文化对话，所以在中外对话模式和文化交流模式之中曾经也是基督教史、或基督教传播中国的一个最主要的两种交流方式。随着时代的改



变和主流命题的变迁，中外对话文化交流又衍生为现代化的模式。

在这种模式当中，内涵有一种客观历史的本质特征。后来随着中国近代开埠、不平等条约的签订，基督教在这个过程当中也体现有一定的文化侵略特征，所以，可以说各种模式也会存在某种重叠或交叉。即便在此四大模式当中，也还有一种贯穿于始终的本土化、在地化和处境化模式。其所谓本土化，在地化、处境化，即强调基督教作为一个外来的宗教，它在所有的在地的过程之中都有一个处境化的过程。本土化、在地化、处境化，便类似于今天中国基督教或基督教在中国的中国化。当然，如今不仅是中国基督教，其他宗教也都有中国化和法制化这两大概念贯穿于其中。不过，如果把这四种模式往前推进的话，能够贯穿始终的可能会有一种脉络或者逻辑关系在其中，这便是家国心态。这种家国心态跟中国人的情感，家国同构或家国互动的传统紧密相关，同时还有一种权力秩序在其中。

心态秩序——作为我们熟悉的著名论点——是费孝通先生晚年提出的学术概念。费孝通认为社会学来到中国，如何能够用西方社会学的理论，或者在西方社会学理论本土化的过程当中，能更能够真正解释中国人的价值世界、精神世界、中国人的情感，乃至心态与秩序的关系。费孝通晚年提到的心态秩序问题可能西方社会学理论难以完全解释的，其中有一个社会学本土化或者中国化的过程。借用费老的心态秩序概念，将其理解为家国心态和价值秩序，以分享中国基督教及其研究中某种心态、情感的沿革，以及来自权力的影响，至关重要。

一、家国心态与中国基督教

在中国基督教研究的基本问题当中，为什么说会与家国心态有一种特殊的关联呢？这可以从三百多年前明朝末年的礼仪之争谈起。明末之际的西方基督



宗教（或明确称为天主教）派遣不同的差会来中国进行福传，在这个过程中，有耶稣会、方济各会、多明我会等不同国家不同差会，在福传过程中涉及到对中国的传统信仰、对中国的家国关系、对中国人以儒释道为背景的民间信仰的一种理解，这些不同的理解与权力的交织、冲突导致了“礼仪之争”。

“礼仪之争”作为一个重大历史事件，学术界对此有很多的研究，其中，利益之争的核心问题是“三圣”冲突，或叫做“三大神圣”关系的冲突。这三圣或三大神圣是指有关皇帝的崇拜、祖宗的崇拜、孔子的崇拜。

当然，这三大冲突也可以用家国冲突来加以概括，皇帝和孔子可以作为国家伦理教化和权利秩序的符号，孔子因为是成为中国唯一的文化圣人，以后便一直代表着国家教化、国家伦理的最高符号。当然，在孔子后人中孔子也属于祖宗崇拜的强大神圣符号。而祖宗崇拜毫无疑问是每一个中国人的一个价值根源，可谓家国心态的终极，中国人经常会认为不认祖归宗者不是中国人，成为就是一种终极关怀。因此中国人通过三圣崇拜关联到国家和家庭。在礼仪之争以后的礼俗之中和日常交往之中，曾经存在着一种说法，这种说法有时会强大一点，有时候会弱小和淡化一点，一直隐隐若若，存在在基督教在中国传播过程之中，那便是：一个中国人如果成为基督教徒，便是不忠不孝。因此在礼仪之争中常提到“无家无国、无君无父、不忠不孝”的人，这就涉及到今天讨论的核心主题：家国心态中的基督教或基督教中国化论题。这不仅涉及到基督教研究，还涉及到基督教在中国的重大难题。比如，许多年以来，我们普遍觉得基督教有一种“反家庭”倾向，在家国之外的一种终极系统，那么就带来了家国心态的问题。

接下来分享和讨论的问题：什么是家国心态？

毫无疑问，我们都有自己的家庭，我们都活在自己的家国之中，从三千年



以前，家国的符号，或者说家国的经典表述就是“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”，概括起来便是家国性命，以“家国”为神圣原型。心态便是社会认可的人格类型及相关的情感结构，是一部浓缩的中国人的心理学历史或家国心态的社会问题，力求在人格精神、内心世界、在内在的精神性当中发现社会外在性，在社会的实践、交往当中逐步形成的行动伦理和情感秩序。

上面谈到的明末礼仪之争和三大神圣冲突，既有行动伦理，又有情感秩序在其中，先天上接受不了，心态上便会产生反感和抵抗。所以家国心态也可谓现在社会心理学或者社会学相关的心态研究当中，具有中华神圣原型特征的一种终极性情感、终极性人格心态，它始终在建构、强化、局限着中国人的内心世界和理想信念，打造了天、地、人、家、国浑然一体、家国同构的一个整体秩序。在这个秩序中，有人格精神，有心态情感，更有权力秩序、国家性格，所以这是一种具有原型、无意识特征的家国心态，直接表达于天地、国家、祖宗三大崇拜的神圣原型。

它源自于中华神圣原型作为神圣原型的一种体现。所以，基督教来到中国以后，作为以上帝的崇拜为核心、特征的一种崇拜系统，基督教必然要与中华神圣原型相冲突、或冲突之后的相互理解、认同、包容，由此便形成了中国基督教和家国心态的密切关系。个体与天道，家祖与国家，官僚与制度，修作与神圣、行动与结构，中国人的修身养性跟神圣的各种关联，都与基督教在中国的发展相关。基督教来到中国的历史中，在上述这些方面的关系要素、人物乃至一些事件中都充分体现了中华神圣原型，体现了家国心态的影响和作用。

正如前面谈到的，误解基督教甚至是曲解基督教的人会认为基督教有一种先天的“反家庭”面向。其实，基督教在《圣经》中处理个人信仰和家庭伦理关系的关系当中，“十诫”之中就强调人要孝顺父母，但是主张个人顺从上帝要比孝顺父母更加重要，因此这种神圣的规则，在中国老百姓眼里，往往就会被误



解为“无君无父，不忠不孝”。基督教之所以被认为会存在反家庭的倾向，主要源自于“孝”和“忠”的关系。那么“孝”和“忠”的关系，或者说父子象征关系的遭遇、展开和延伸，便构成了家国心态为核心的中国基督教研究乃至基督教在中国存在或发展的基本难题。

家国心态的核心问题是“父子关系”及其忠孝关系的问题，目前学术界也有学者在讨论，除了有家族父权主义外，还有一种国家父权主义，因此家国关系、父子关系的伦理化、政治化涉便会及到家国心态的基本象征，以及在社会生活中的具体表现。同时，基督教的神圣建构之中也有一种象征性的、神圣表达中的父子关系，比较中国儒家为主体的家国心态中，父子关系及其心态情感固然就称为其核心为问题。

洛克在两百多年前，对父权为核心的、以自然父权作为君权神授神学基础的批判，其中就有对父权、财产权和个人信仰、宗教宽容等问题有过很深刻的论述。贝拉对于儒耶父子关系的比较，专门提到了人格权的形成等问题，这也就提出了基督教的父子关系和儒教为主体的父子关系比较和异同，其中包含有神格与人格、德位与身份、家庭父权、自然权利以及个人权利的关系。在基督教的研究问题背景下，中国人的家国心态、个体生命和人格，如果有一个神圣重构的话，将会落实何处？与基督教的父子关系进行比较，这个问题自然而然的就呈现其重要特征。

二、洛克对父权-君权的批判

《政府论》是英国著名政治家、哲学家洛克对父权-和君权神授集中进行的批判。这本书除了讲政府是如何构成的，政府权利的合法性是如何构成的相关问题外，还批判了当时罗伯特·菲尔的《先祖论》。

《先祖论》的主要论点是：人不是天生自由的，因为人天生就是隶属于他



父母的，或者说，人是要服从于父权统治的，人不是天生自由的。君权是根源于父权的，那么这种自然父权就会使得君权也很自然，通过父权自然就论证了君权神授。这就是著名的欧洲中世纪的君权神授论。比较起来，中国历史上也经常会有类似主张和观点，国君、天子或者说皇帝的权利是君权神授，实际上，三十年前我在写作博士学位论文时就专门讨论过这个问题：中国的皇权不是神授的，皇权非“神授”，皇权是“神化”的，是一个变化而来的自我神化的过程。与菲尔的论述不一样，皇权自我的神化，跟父权自然的形成大有关系，但是它后面没有一个唯一至上神授予的神圣权力，中国的皇权是自我神化的。

至于菲尔论述的君权是神授的，君权神授源自于父权，通过父权来论述君主论的绝对神圣性。菲尔还认为最高的权力如果是最初是属于父亲的话，没有任何限制，所以父母的威权叫做王权、父权或父亲的身份权利。按照《圣经》，这种权力最初授予了亚当，那么，所有人类属于亚当的后裔，所以从亚当的父权到君主君权，就形成了一种神圣的，不可变更的君主权力的神圣基础，这个权力属于一切君主。

比较而言，中国历史上君权的形成确实与父权密切相关，但唯一不同的地方就是中国的皇权或国君的君权，源自于父权是道德的自我神化，而不是源自于亚当的权利。在菲尔的论述中，亚当和先祖们具有生杀予夺的权力，所以还是绝对化、神圣化的，因为亚当是唯一为神所创造的人，所以后面的一切的人虽为父母所生，但没有一个人是生而自由的。这个论点，从君权神授延伸过来的就是“人没有自由”。

在洛克的批判中，假设亚当拥有绝对无限的统治权，因此人天生就没有自由，一生长下来就是奴隶，那么这个父权对于下面的后代都有支配权力，一切的权力都是从亚当的父权派生而来的，而且这个父权是神授的。洛克认为“人应该是生而自由的”，洛克提出了两个权力：父权是自然的，毫无疑问。父亲能够凭



着生儿育女这样一种自然的权力，对所有的儿女是有权力的，但这种权力不是一种可以继承的权利。能够继承的只是财产的权力，所以自然血缘的父权和人间具有契约特征的财产权是两种不同的权力。亚当之后，谁能够继承这两种权利？洛克认为父权虽然很高的，但财产权也是最高的，父权则不得不居于其下，没有财产权的父权当然就无法强大。在这里，父权和财产权就能够分开，一个是自然的，一个是契约的。洛克进一步论述，父权既然是一种自然的权力，只源于父子关系，源于自然血缘关系，如果将自然血缘关系延伸到财产的继承当中，那就变成一种特权。生育造成的特权，如果转移为财产的统治，转移到对人的统治，那就是神授的君权，绝对的奴隶他人的权力。

由此，我们可以看到洛克对菲尔的批判，可以延伸为对于人与人之间何以自由的强调和论述。一个君权或者一个国君的目的是什么？他首先要解除的就是父母对儿女的这种管教的责任，不可能局限于其中的自然特权。人都有家庭，中外历史上任何国家民族都有家庭，如同托尔斯泰讲的所有家庭幸福基本一致，但所有家庭不幸几乎都不一样，中国有父权，英国也有父权，任何国家的家庭都有。问题是“能有什么理由把父母对儿女的这种管教的责任引申为父亲一种绝对的、罪恶的、专横的管辖权？”为此，如何去设想，上帝会设下一个神圣的法律，规定一个人对某物享有权利而且能够继承下去，问题就出在这里。

对此，洛克提出一个“自然理性”来抵制和批判这种自然父权。人一出生就能够享有的生存权利，生而自由，生而具有理性。在自然法，自然权利和自然理性的情况下，洛克认为“国家或者政府的目的是保护财产”，个人的权利，如自由、平等、特别是财产权，在任何公民社会或者社会建立以后都是要保留的。这样就从先祖政治到自然王权，就从父权的自然特权在自然理性情况下，对菲尔先祖论和君权神授论给予了很深刻的批判。

洛克强调说，如果任何国君或国家统治者都能像父亲那样，为了儿女的幸



福和看护他们，就是来自于自然的，血缘的，甚至是无法像财产权那样可以继承的特权来对抗自然理性，那么，政府统治者权力的根据就是出自于特权。

一般人很难在这里把父权和君权区分开来。如同我们在生活现实当中都有父亲、都有母亲，如果不孝顺父母是非常严重的问题，问题是如何把这种家庭领域当中的血缘、自然、特殊的权利延伸拓展，或转化成为一个统治他人的权力？所以，洛克要把加以区分，一个是自然的生活现实和一个自然的权力形式，比如父权就凭借生儿育女才能对生者有统治的权力，这是不可能继承的权力。血缘关系只能是私人性的。但是在父权家长制延伸下来的家国一体、甚至上升到天人合一神圣性的高度，那么，父权——这种出自于生儿育女自然获得的权力，可能就不完全是私人性的而成为道德教化的权力。在孔子那里，如果你家庭的孝道做得好，那就等于是政治的忠诚，“孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。是亦为政，奚其为为政？”家庭的孝道实际上也是国家的忠诚，同时也是政治的、道德伦理的，既是自我的，也是互动的，父权因此就扩大了，从父子的关系延伸到了君权的关系当中，已经与个体自由无关了。

父权是这样，什么是夫权呢？洛克认为“夫权”是基于契约的，是夫妇之间，是男性和女性之间相互约定的权力，这是无法继承的。它和父权不一样，父亲的权力是生儿育女，这种权力只能基于儿女本人，无法延伸到儿女外边。传统中国要把孝要变成忠，以孝为忠，或以忠控孝，在“三纲五常”、“仁义礼智信”保存有君权、父权、夫权，这便把自然的生活现实和自然的权力形式、人与人之间根据契约约定的权力给予强大的整合，往往没有什么界限，作为一种整合同构的结果。所以，基于洛克对菲尔进行的批判，我们可以将这个讨论延伸到基督教来到中国的难题和困境——基督教中的父子关系和传统家国心态中的父子关系的冲突。

结合洛克另一论著《论宗教宽容》来看，洛克所强调和主张的宗教宽容，



应当始于对父权、君权神授的批判。只有在一种开放的、契约的平台和自然理性的基础，家国心态才可能是理性和开放的心态。洛克由父权和君权神授论批判开始，落脚影响深远的宗教宽容，大致总结为以下几个方面：第一点，人是天生自由的、平等的；第二点，君权并非神授；第三点，父权是基于自然生育构成而无法继承，无法在他人身上行使；第四点，财产权能够继承，与父权分别属于两个领域，尽管有很多家族的父权和财产权几乎是一个领域的；第五点，政府即为保护人的财产，以人们相互间的契约和同意为基础的；第六点，父权和君权不是一回事，家国之间应该有法律间隔；第七点，宗教信仰是个人的选择，是天生自有、与生俱来的选择。

三、贝拉关于儒耶父子关系的比较

罗伯特·贝拉，著名的社会学家、宗教社会学家，美国社会学家帕森斯的高足，凭借研究日本德川宗教的学位论文，回应马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》的重大问题，获得了语言学和社会学两个博士学位。其博士论文后有中译出版，名为《德川宗教：现代日本的文化渊源》。贝拉在宗教社会学中颇有建树，贝拉关于儒耶父子关系最著名的论述是 1965 年发表的《基督教和儒教中的父与子》，在此文章中，贝拉提出了一个著名的论题：基督教和儒教中的“父子象征模式”。

虽然洛克与贝拉之间没有直接的学术脉络，但可将贝拉论题放在洛克的基础上讨论。贝拉的“父子象征模式”认为，源自于上帝信仰的基督教父子关系与出自于祖宗孝道的儒教父子关系，分别出现两种神圣机制，不同的神圣资源和道德依据。杜维明曾也针对贝拉的这个论断进行回应，认为中国的父子关系是一种继承学习、道德楷模的关系。

贝拉在《基督教和儒教中的父与子》这篇文章中有几个比较著名的讨论，



第一个讨论是批评基督教的父子关系象征体系不是像弗洛伊德讲的是俄狄浦斯情结，俄狄浦斯情结杀父象征说法解释不了基督教的父子关系。基督教神圣象征体系独特的特征是从基督教有关上帝这里显露出来的。围绕着上帝作为圣父这一概念，整个父子象征结构才展开。摩西契约中的父子关系不是家族性的，是政治性、契约性的。比较起来，在所有伟大的文明当中，只有儒教把家庭置于最中心的地位。但是在神圣象征体系中，家庭的形象、父子关系可能又不是那么重要，所以没有哪个文明曾经对父子关系进行更大的强调，这种强调如何反应在终极性的宗教象征体系，这是贝拉所讨论的。

第二个讨论，是在父子象征模式中，耶稣的生与死自始至终，通过圣父圣子的象征，提供了一种神圣位格，圣父是神圣的，圣子也是顺从于圣父的。在这个神圣结构之中，基督徒才能体现为个体人格的神圣性。马丁·路德改教五百多年以来，能够从社会学的视角理解欧洲文明当中的个体主义，或我们讲的个人主义。路德改教使个人可以直接面对上帝，这就有可能形成一种个体人格，基于信仰上帝形成的独特神格，人格的个体性和独立性才能形成。这就是基督教的父子象征关系最典型社会学视角后果，基督徒如何把个体人格的神圣性在父子关系里面体现出来。比较来看，基督教的信仰与律法的遵守紧密联系，这可作为一种宗教社会学的理解，或历史社会学的比较。它是一种新的象征结果，而不是说信仰一个神以后人的主体性就消失了，而会有一种新的理解。

贝拉认为，儒教的家庭是基于父亲，以父亲为中心的，特别强调父亲的权威象征。传统中国的父子关系在这点上，与菲尔强调的父亲权威是一样的，这种父亲的权威特征是伦理政治，而且是基于家国伦理，以忠孝为核心的，以“忠”为核心的国家父权和以“孝”为核心的家族父权当中的一种博弈，能够形成一种权威人格。比较基督徒父子关系，其社会特征是显而易见的。两种父子关系，是位格神圣和人格权威的比较，这便是神学的和儒教的一种比较，一个是



神学意义上的象征，一个是现实血缘关系的象征。

特别需要强调的是，儒教的父子关系不单是特殊的血缘架构，而且是排他的。这不难理解，各人姓氏不一样，祖宗也不一样，就像我们经常听的“杀父之仇，不共戴天”，换一个层面来讲祖宗和父权的自然血缘性，是一个“天”，其他人的是另一个“天”，这与皇权天命不是一个意义。父权是一种独特的以血族为界限的父子象征关系，因此它很难有一种普遍性，在宗教社会学的比较层面，这种父子关系是一种相当重要的论题，衍生到家国心态当中。一个源自于上帝概念，一个源自于血缘概念，特殊的血缘关系。虽然儒教的家庭父子关系，在宋明理学中也把家庭作为个体成圣成贤的修养的场域，修养的个人也是特殊的个人，他希望能够跨越血祖的概念，跨越家族的界限，乃至跨越国的界限，提升到天命人格的高度，但这种主体性的极度跨越和极度神圣究竟能否在实践当中呈现出来，则是一个社会实践的问题。在哲学上可能有意义，在伦理学上也可能有意义，在实践当中的意义还需要具体考察。

在“父子象征模式”与儒耶敬畏结构的差异上，乃至从历史到当下中国人的敬畏结构，这是非常值得梳理和讨论现象。

孔子曾经说人有三种敬畏：第一个敬畏是天命；第二个敬畏是圣人；第三个敬畏是大人之言。这三个敬畏缘之于天地、祖宗、国君三大神圣原型，以权威人格作为象的，而权威人格象征的父子关系在敬畏结构当中非常重要。比较敬畏结构和夫子象征模式，基督教象征的是一种神圣父子即圣父圣子的关系，儒教则是权威人格，因其父子关系是三大神圣原型之中，三大敬畏结构之中非常重要的维度之一，如果缺少这个维度，其他两个神圣原型、两个维度可能会发生断裂。究其身份而言，一个是生物性的身份，一个是神学的建构，一个是血缘的自然养成；一个是神圣的，一个是权威的。在中国语境当中，如果父亲的身份有神圣的人格的话，其神圣则是中国汉语中的神圣，跟基督教中神圣概



念不一样，一个是位格，一个是人格，所以这里的人格应更加符合英文本意，是一个面具、面子，是一个关系，而不是一个社会和道德的范畴。位格神圣很容易延伸出道德规则，生成道德的范畴，所以其中包含了非常不同的理解和讨论。

作为这样两种父子象征关系可以有两种框架，一个是宗教框架，或用涂尔干的话来说是一个由信仰和神圣构成的道德共同体框架，叫做宗教框架。而在儒教背景下就是一个家国框架，各自呈现最基本、最重要的敬畏，伴随着父子关系的变迁而促使敬畏和神圣原型也发生变异、乃至发生断裂，或断裂之后再度重组。

在这里，有一个问题需要讨论，基督教的圣父圣子的关系跟儒教的父子关系的神化和神圣能力是怎么体现的。如果简单引述《圣经》的观点，实际上它是一个神和人的象征关系，象征着创造者和被创造的关系，相信这是救赎和被救赎的关系，脱离罪恶的关系。所以，基督教中的父子关系从属于神人关系，一个叫做“属灵的关系”或“生命的关系”。《罗马书》中说过：“圣灵与我们的内心同证我们是神的儿女”，这种父子关系是隐藏在宗教意义之中的。所以顺服上帝与现实生活当中孝敬父母在此意义上不冲突，就像《圣经》中要求的“做儿女的，要凡事听从父母，因为这是主所喜悦的。做父亲的，不要惹儿女的气，恐怕他们失了志气。”这两种父子关系没有冲突。

我们所理解的儒教中的父子关系，是否就一定是权威的父子关系？如果追求平等的父子关系便是异端，是不肖子孙？这样的理解在心态上，在情感上便构成冲突了，这也是一定要从家国心态来讨论基督教在中国的问题或基督教中国研究的原因。在这样的基督教的神圣位格之中，是神圣和本体，是神圣跟现实源于神圣位格的一种行动符号，同时也是审视儒教传统的父子关系及其象征性一个维度。儒教之中的父子关系当然也是本体的，如《孝经》中讲的“父子之



道，天性也，君臣之义也”。然而，现在的父子之道还是君臣关系吗？这要看是什么家庭，有些官二代家庭中的父亲可能为官，又为父，在这些家庭中父子关系蕴含君臣关系，而有的家庭父亲便只是父亲的自然角色。现在社会中还存在一种现象，如果父辈手中没有资源，做儿女不孝的情况就会多一点，所以人类学家在研究这些现象的时候指出一种新的家庭主义出现，父子之道能保留下来的一定是因为父亲还能保有权威，其权威源于有资源，有财力或有地位、身份。因此农村的父子关系很微妙，如今也已经变化强烈。反观这种家庭文化、父子关系在城市中反而变得比较平稳，在乡村中则呈现出激烈的变化。

父子之道同时又衍生出一种等级，像君臣一样等级权威。原生态家庭到次生态家庭现在变成核心家庭的话，这种父子关系可能也在随着经济、社会变迁的变迁而处在变迁当中。为此，在儒耶父子关系的比较当中，会有一些新的视角和一些触动，这是两种神圣象征，一个是血缘关系的神圣象征，一个是神学中的神圣象征。它体现着两种结构，特别是两种敬畏的习性或者习惯，就一个权威是不可动的，一个权威是可动的、可变的，这就是敬畏习惯的变化。因为圣父圣子这个神圣传统，除非不在这个神圣建构当中，否则是不可能移动的。圣父借圣子耶稣“道成肉身”这个传统是改变不了的。而儒家的父子关系，虽然象征的是家国伦理，在教化伦理和权力政治一体化当中，可以理解为一种终极性的家国框架和情感秩序，但是，问题是家国当中的父权一旦发生变化，则会导致整个价值框架的变迁即敬畏结构的变化。

根据现在能够满足的需求，或只能满足的需求，或由需求无法满足的匮乏，情感的、人格的、神圣的匮乏，这会导致我们的敬畏习性发生变化，导致权威、神圣发生变化。所以家国心态不是永恒的，它是始终处于一个变数当中，所以家庭模式能够决定父子的象征关系，因为父子象征关系或父子关系所象征的神圣结构或敬畏结构，它们最基本的实践基础就是家庭。贝拉比较的基督教与儒



教的案例，对基督教中国问题的理解有很多帮助，但是不能解释两者之间的差异。比较儒教的家庭父子关系所象征的，并不是“弑父情结”，通过中国历史来说，从事的先秦家庭宗法制度一直到后面家族制度的延伸，中国人质疑父权权威、背叛父权权威，直至于近代史以来不少著名的历史人物，他的成名、他的出走、他的事业成功、生命的强大几乎都与反抗父辈权威相关。一个是反抗父辈权威，一个是科举考试不成功这么一些人，他们的心态当中始终有一种“代父情结”，而不是“弑父情结”，父亲的权威削弱了，后代将其重建、重新强化，所以形成为独特的“代父情结”。

这种“代父情结”跟五四运动前、新文化运动前后，乃至 1923 年代的宗教五大替代思潮具有相关性。宗教可以被伦理、哲学、科学、主义、美学所替代，父亲的权威也是可以被子代、孙代所替代。虽然贝拉所论是儒教父子关系的终极特征，父子关系是以血缘界限作为严格权威的认定标准，“父为子纲”的行动模式也基于血缘界限，只是私人的父亲，但是如何转成崇拜一个公共的父亲，那就会从家庭走入社会；如果社会的空间不大，那就直接进入官僚体制与国家权力相关联。其次，则是通过祭祖，通过家族伦理规范，父亲的权威才能不断的强化，而内化在这个家庭伦理之中得以世代传承。所以，儒家的父子关系是使家庭权威，使他的人格成为能够获得权威，但是父子关系一旦越界，以后如何处理？从权威人格到身份神圣这个实践机制，随着父亲权威的变迁，也会处在一个变迁的过程中。

结合贝拉的论述，可以理解为儒教父权关系是可以替代的，按祖宗崇拜的传统，虽然我们可以从始祖一直崇拜到现在，但这不现实，所以儒教的礼制中就有“君子之泽，五世而斩”的说法，祭祀祖宗最多祭祀到从自己父亲开始起算的第五代。调查孔子的后裔祭孔一样的，在祭祀的时候祭五服以内的，孔子作为始祖，其后裔也会祭拜。那么会出现一个问题，非孔子后裔的人拜孔子，是



拜祖宗还是拜圣人呢？那肯定是拜圣人，因为经过皇权的赐封，孔子地位等同圣人。拜孔圣人会有灵验，使皇权也得以灵验化了，使祖宗也灵验化了，所以灵验的权利能够感通。而在父权替代模式当中，由于家庭当中从血族关系上是一代一代的往下传递的，所以中国人需要家中有男孩传递香火，否则祖宗便会成为“鬼”，有人祭拜则会变成“神”。中国人的生死观和终极关怀都在父子象征模式当中有最大最基本的体现。儿子不孝，是这个家族最大的麻烦。

关键是，父子替代如何实现？中国人的传统“祭如在，祭神如神在”，中国人崇拜的神圣是通过人的祭拜生存的，中国宗教的神圣社会学特征可以描述为：中国的神是我们拜出来的，不拜，神就不在，拜，就在；越拜就越神，越不拜就越不神，拜的越多，神越灵验。皇帝你不去叩头，皇帝便立不起来。

祭祖宗，祖宗就是神；不祭祖宗，祖宗就不是神。由此可见，儒教中的神圣象征和神圣的权威是靠的祭祀祭拜，实际上也是靠着后人的祭拜以及行动方式来体现的，所以它是在建构当中不断的建构，不断的变化当中的。其中的神圣性肯定要往下递减，便以子孙五代为一个传递界限。古往今来，早已不知传递多少代了。孔子一族可能已经有八十多代，其他家族当然没有那么明显的谱系，可能讲不清楚。但代际传递当中也有反转的可能性，或者用老百姓的话来说，不孝子孙可能会讲他老祖宗不行，也有不孝子孙为了给自己的脸上添光彩，把自己祖宗鼓吹的很厉害，所以现在修家谱，寻找自己的姓氏来源都会找到两三千年前，甚至四五千年前那些远祖。

还有一种，是在现实的权威之中，讲祖宗是为了强化他现实的权威，在现实的权威当中他要比原来还要强，这里面实际上就有一种替父的情结存在，而且权威就是这样一代一代传递下来的。它不是一种“弑父情结”，而是“代父情结”，这个“代父”有时强大，有时会减弱，所以俄狄浦斯杀父情结解释不了儒教模式，就是从这方面来说的。敬不敬畏父权、服不服从父权，是在看你能不能满足



后代、或后几代人的需要，可以总结为“因需称畏，因畏才敬”，因需要而表达敬畏，因敬畏才有敬佩，才有神圣。所以这两种父子的神圣关系衍生成为一种伦理特征，联系到家国心态。不少文艺作品也反映了父权替代过程中出现的问题，从巴金的《家》《春》《秋》到陈忠实的《白鹿原》等作品都能够反映出这种矛盾，父亲象征的权威通过家国关系在国与家两大层面上的一个关系，与五大宗教替代思潮的逻辑具有一致特征。至于它的具体结果，还要根据具体的历史时代、具体的社会背景条件表现出各种多样性。但是它们能够呈现的一个问题就是：家国想象力及其对冲逻辑。

四、敬畏习性与家国心态

传统中国的神圣原型是三个，敬畏的传统是三个，三圣传统也是三个。我们经常会用正统和非正统来加以区分，能够通过正统与非正统，正祭和淫祀来表达家国心态的强大和等级，所以，一旦进入家国心态，就进入了一个公共权力秩序，特别是不同的神圣对象，不同的祖宗神灵，不同的伦理符号及其他的人格化代表也就进入了一个等级。

家族神圣是个别的，而国家神圣是普遍的。在这里面有一种丰富的想象力，把个人的东西可以与天命结合起来，就像张载讲的“为天地立心，为生民立命”，人人都能有冲天之志，却因你的命运不同，最后完全不一样的结果。其中潜藏有一种对冲性、反转性。如同父子关系及其象征完全可以重建、延伸为原来的神圣原型、原来的神圣结构、原来的三大神圣传统，其中能够重建和复制的父子当然就具有很强大的伦理结构。像洛克讲的自然父权、神化君权以及财产的继承能力三者能够整合的结果那样，变化不大。但是，父子伦理会有断裂，虽然复制能力更强，人们能够通过教育，通过官僚体制，通过职业身份和各种需要的满足方式，不断复制这种心态。



敬畏习性能够导致的家国心态，虽然不是宇宙自然的最高实在，但也不是一个终极性的实体，具有高度不确定性。不确定，这是因为家国关系并非对称，或者说对称的关系不是完全稳定的。家和国肯定不是一种完全对等的范畴，可能是一个家在国的包容当中、包括与被包括的关系、代表和被代表的偏正关系。家族中的亲子关系跟国家的支配能力怎么能对称？父权与君权关系肯定也不确定，也是无法完全稳定的。虽然说是三大敬畏，但其中的某一种敬畏远远强大于家族父权的敬畏。一般情况下存有公共和私人两个领域，但是公共的领域可能比私人的领域要更加强大，其中就有一种严重而深刻、只能复制但不能完全解决的不对称、或失衡的心态，无法始终平衡下来。这个就不会成为终极关系，但是在非终极当中它始终有一种能够循环下来，非终极之中生发为一种终极性，表面上矛盾，实际上却展现了历史的一个特征。

最后要讲到洛克和贝拉所强调的人格问题，因为家国心态之中会突出一个人格问题。近代中国的辛亥革命以后，人格的概念被强调起来。傅斯年创办的《新潮》杂志提出“造成战胜社会之人格，不为社会战胜人格”，这跟《新青年》六个宗旨是契合的，“去主观的武断思想”，“进于于客观的怀疑思想”，“为未来社会之人”“不为现实社会之人”。然而，傅斯年倡导的重点在于“造成战胜社会之人格”，这是一个很大的改变。更大的改变则是在于“人格救国”的提出，当时提出人格救国的概念的同时还有教育救国、科学救国等等救国概念。“人格救国”的概念，最早是由中华基督教青年会总干事余日章提出来的，要改造社会，就要人格救国，这个比傅斯年的概念更加大胆，更加使人跌破眼镜，用人格来救国。人格按道理来讲都是讲个人的，余日章在其关于人格救国的演讲当中提到，中国人认同基督教人格救国之方向的，有新文化运动的主将，一个非基督徒，曾经对教会诸多不满的陈独秀。1920年新文化运动以后，陈独秀建议国人学习耶稣的人格和精神，而在此之前在作为《新青年》领袖的陈独秀则提出一个著名论点，“以科学代宗教”，后来在1920年却提倡学习耶稣的人格。



更有影响的是，孙中山在 1923 年 10 月在广州的青年会上讲话也提出“国民要以人格救国”，认为人格属于道德性的范畴，救国属于政治性的范畴，人格从道德性的范畴进入政治性的范畴，那人格就具有政治性的特征。1923 年距离 1925 年孙中山去世只隔两年，这是晚年孙中山的一个重要思想，提出人格救国。孙中山提出人格救国的口号，这是基于基督教青年会的特点。他认为基督教青年会是当时中国社会中一个最好的团体，中国团体中有好人格的便是青年会。青年会当时有七八万人，要问政治，要将中国改良成为一个好国家，就要有四万万人都好的人格，这是最根本的功夫，改良人格才能够救国。孙中山曾经说全国人民都有体育、智育、德育，让人民自治，全国人民有民国的国民资格，对国民资格和人格救国联系起来想，国家要得到救治，要每一个国民具有国民的资格，就像一个大的青年会一样。青年会是一个特殊的社会团体，或者说一个道德共同体。而梁漱溟曾经在《中国文化要义》讲过，中国社会要自治，便要引进团体的概念。后来共产党革命的成功也引进了团体的概念。但家国不是社会团体，在家国心态当中能否介入一个团体，使人能够以国民资格形成个体的人格，在家国心态当中还有一种个体神圣的国民资格。这是当下要亟需面对的，如何从个体的家国心态到个体神圣。

总结来说，家国心态从家国权力把它的特殊逻辑转换到具体的个人、灵魂、精神、情感上，不仅使家国一类的心态促成个体的神圣，促成个体神圣的伦理和个体神圣的平等与自由。家国心态将能够包含个人的情感，个人的情感和人格，包括国民的资格，在家国心态当中有一个基于儒家传统的承继，它们在今天的呈现和复兴。然而，基督教及其超越格局的直接切入，其结果将会导致这种家国心态呈现何种态势，从明末以来直到当下，已经不少问题值得再度深入梳理和讨论了。

总结起来说，如何从家国心态到个体神圣？这不仅仅是基督教在中国与中



国家国心态的关系问题，而且也从中提出一个问题，那就是作为个体神圣的“人格之人格的神”将会是什么呢？是家和国吗？还是孙中山讲的像青年会那样团体？这是一个大问题，人格概念在目前来说似乎很奢侈的概念，就好像现在我们讲人要有理性，有追求，便会有人觉得你在讲“怪话”。这些问题用舍勒现象学来表述就是“人格之人格的神是什么？”思考这个问题，才能够回答中国基督教的研究是否能从家国心态走出来。可以这样认为，家国心态不同，基督教的研究模式可能也不同。一个时代有一个时代的心态，一个时代有一个时代的家国关系、家国一体、家国同构的具体实践特征。

家国心态可以把我们驱向一种终极的、最高的神圣性，可以体验出来一种神圣特点。它可以有一种最高的要求，也可能有一种最低的限制。因为它可以作为一个高端的价值给家国当中的每一个单独的个人，赋予一个高端价值理念，但也可以形成一个低等的需要加以限制，不可超越。此外，我们可以把它理解为一个从低到高，从凡俗到神圣的，低端到高到高级的不断地变化的过程。在这过程当中，高端是最高级神圣原型的体现，低端则被高级神圣原则所约束、所限制，同时，不断地由低到高、由高到低地加以限制。所以，家国心态自下而上，自上而上地双重驱动，强弱不同，深浅不同，大小不同地体现出来。问题的关键在于，这个体现出来的结果或过程，是驱动，还是强迫。这由低到高的、由高到低的神圣等级，是神圣驱动，还是神圣强迫。这是父亲替代模式的家国机制，还是父权自由传递的一种家国心态？！

从学术界的研究来说，在某种程度上，中华文化可谓心理之学、心性之学。基督教在中国和基督教的中国研究，能否为建构当下中国人的心性之学提供一个神圣资源，提供一个文化参照，或直接成为一个道德资源。这是应该加以深入研究的重要问题。在此之中，既要打造家国心态，又要超越家国心态，还要不局限于家国心态所局限的人格神圣。



正如意大利哲学家阿甘本讲的“个体神圣”，生命神圣是当代文明当中最重要的关联。总结的说，家国心态与中国基督教的研究，乃至基督教在中国的处境化和中国化，或许就是为当下人的生命提供一个神圣依据，也可以在和儒教文化、家族文化，跟儒释道民间信仰各种神圣敬畏进行互动交融中，共建一种新的家国机制、一种新的家国心态，一种新的生命神圣。



Family-State Mentality and Chinese Christian Studies

LI Xiangping (Eastchina Normal University)

Abstract: This article is an online lecture paper. The article discusses the traditional and modern family-state mentality and Chinese Christian studies. First, it analyzes what is the family-state mentality. The family-state mentality refers to an ultimate emotional, ultimate personality mentality characterized by the Chinese divine archetype. Next, Locke's critique of patriarchal-kingly power is discussed; again, Bellah's comparative study on the Confucian-Jewish father-son relationship is sorted out. Finally, it analyzes the reverential habit and the familial mentality, pointing out that the familial mentality converts its special logic from familial power to specific individuals, souls, spirits, and emotions, so that not only the familial category of mentality contributes to the sanctity of individuals, but also to the ethics of individual sanctity and the equality and freedom of individual sanctity. This article argues that the family mentality transforms its special logic from the family power to the specific individual, soul, spirit, and emotion, so that the family-like mentality not only contributes to the sanctity of the individual, but also to the ethics of the individual sanctity and the equality and freedom of the individual sanctity.

Keywords: Family-State Mentality, Christian Studies, Locke, Bellah, Habits of Reverent