

李向平/著

信仰但不认同

当代中国信仰的社会学诠释



Believing without Identifying: The
Sociological Interpretation of Spiritual
Beliefs in Contemporary China



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

信仰但不认同

——当代中国信仰的社会学诠释

Believing without Identifying

The Sociological Interpretation of Spiritual Beliefs
in Contemporary China

李向平 著

社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目 (CIP) 数据

信仰但不认同：当代中国信仰的社会学诠释/李向平
著. —北京：社会科学文献出版社，2010.4
ISBN 978 - 7 - 5097 - 1352 - 5

I. ①信… II. ①李… III. ①信仰 - 研究 - 中国
IV. ①B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 034328 号

信仰但不认同

——当代中国信仰的社会学诠释

著 者 / 李向平

出 版 人 / 谢寿光

总 编 辑 / 邹东涛

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

网 址 / <http://www.ssap.com.cn>

网站支持 / (010) 59367077

责任部门 / 人文科学图书事业部 (010) 59367215

电子信箱 / bianjibu@ssap.cn

项目经理 / 宋月华

责任编辑 / 范明礼

责任校对 / 冯振华 任晓霞

责任印制 / 郭 妍 岳 阳 吴 波

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部
(010) 59367080 59367097

经 销 / 各地书店

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

排 版 / 北京中文天地文化艺术有限公司

印 刷 / 北京季蜂印刷有限公司

开 本 / 787mm × 1092mm 1/16

印 张 / 34

字 数 / 582 千字

版 次 / 2010 年 4 月第 1 版

印 次 / 2010 年 4 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 1352 - 5

定 价 / 79.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误，
请与本社读者服务中心联系更换

版权所有 翻印必究

目 录

CONTENTS

序 1 从宗教理解到信仰理解	卓新平 / 1
序 2 游荡的信仰，空灵的社会	杨凤岗 / 1
序 3 宗教是一个有用的跨文化概念吗？	魏乐博（Robert P. Weller）/ 1

/ 中国信仰的时代变迁

1. 天命·圣王·神灵	3
2. 60 年中国人的信仰变迁	9
3. 从“信仰危机”到“宗教危机”	16
4. “臣民宗教”与“公民宗教”	23
5. 宗教与灾后社会重建	26
6. 宗教与金融危机的联想	32
7. 个人信仰与身体政治	39
8. 信仰与身份的冲突	42
9. 宗教信仰属于谁	46

10. 儒教复兴，谁来埋单？	51
11. 我们都被信仰了！？	57
12. 当代中国人的信仰重建	62

2 信仰与中国现代性的兴起

13. 国家认同与私人信仰的互动	85
14. 民主与“迷信”的新冲突	97
15. 大寨造大庙，信仰大转型	106
16. 国家在场的文化再生产	116
17. 后改革时代的正当性冲动	125
18. 国家祭圣祖：政治认同的象征性建构	133
19. 毛泽东与现代中国的全能型革命模式	142
20. 传统信仰的现代复制	161
21. 中国信仰的现代性难题	173

3 信仰认同与信仰区隔

22. 儒教宗教论的再讨论	187
23. 中国人的信仰认同模式	200
24. 信仰认同与宗教模式	219
25. 佛教信仰及其认同模式	257
26. 中国佛教的后信仰时代	279
27. 缘分·功德·共同体	285
28. 伦理·身份·认同	297
29. 当代中国“老板”的信仰与信仰实践	337
30. 新教伦理与社会信任的中国建构	346
31. 合法与非法：基于信仰—关系的权力实践	368

4 信仰社会学的基本建构

32. 信仰与宗教的空间分割	381
33. “公民信仰”如何可能?	384
34. 私人信仰与社会结构的变迁	390
35. 中国人的“关系—信仰”模式	401
36. 中国信仰的关系主义模式及其重建之路	417
37. 私人信仰与中国宪政建设	433
38. 从信仰到宗教的“实践逻辑”	449
39. 信仰不是问题，关键是如何信仰	500
后 记	518

序 / 从宗教理解到信仰理解

卓新平

在系统、深入地探究了当代中国的宗教社会学之后，李向平教授为自己立了一个新的课题，即对当代中国的信仰加以社会学的诠释，并尝试勾画一种“信仰社会学”的基本建构。这是一项颇为艰难的任务，因此我也非常钦佩李向平教授迎难而上的勇气。其实，李向平教授思考这一问题已有较长的时间，我们之间对之亦有过简单的交流，因而对其思路略有了解。但现在拜读这些经过系统梳理的文章，大概悟出其言中深意之后，我仍有着眼中一亮、耳目一新的震动。

当前中国人所经历的“信仰危机”是不言而喻的。人们在讨论宗教问题时的巨大分歧、鲜明对比，实质上也触及对信仰的理解。20世纪初中国新潮知识分子对“中国无宗教”的断言迄今在中国社会仍有颇大影响，不少人在心中也同意他们所说的理由。有人甚至为之更进一步，宣称正确的思想、科学的观念应该是“信念”，而不是“信仰”，认为信念关涉价值观，从而与关联世界观的信仰本质不同，主流意识形态所追求的政治主张及其科学理论体系，因而只能是信念而不是信仰。与在价值观上对“宗教”较为普遍的贬低相呼应，已有人开始对“信仰”的积极评价产生动摇。因此，不能说我们当今社会没有或已摆脱正在影响着中国精神、文化命运的“信仰危机”。

不过，对于中国“无宗教”的认可，尚没有扩展到对中国“无信仰”的承认。值得庆幸的是，许多人在不自觉地接受上述20世纪初新潮思想家的观点，感到中国人或许不属于有作为“人类学常数”之“宗教性”的“另类”之际，内心仍在挣扎、翻腾、反抗。其无可奈何，却仍要守住底线

的说法是：可以说中国人没有“宗教”，但绝对不能说中国人没有“信仰”！

对此，李向平教授说，“信仰”本身不是问题，问题在于“信仰什么”、“如何信仰”。从社会学的角度，李教授所关心的乃是信仰的“公共价值”、“公共空间”，并在此看到了其问题的复杂性。此即其在本书中的“点题”，当然亦为“点睛”之笔：“信仰但不认同”。

中国思想文化在经历漫长岁月的涤荡后仍保持住其“大一统”的存在态势，但这种“一统”目前已经是“多元一体”之状，而要真正维系这种“一体”也必须有“多元”、“开放”之态。所谓“信仰自由”不可能仅为信仰思想的自由，也要保障信仰言行的自由。因此，李向平教授不仅基于对这种“一统”、“一体”之中国“国情”、“特色”的认知而分析了信仰认同的合法性、抗拒性和规划性，也在争取达到对信仰同享、信仰共识的理解时寻求对信仰多层、多元、多样这种现状的承认。顺其思路，信仰“包容”但不必“认同”，这或许是走出当前“信仰危机”的一条出路。

信仰的多层性指信仰的不同层面，人们论及的信仰层面包括政治信仰、文化信仰、传统信仰、社会信仰、国家信仰、民族信仰、家族信仰、民间信仰、个人信仰、官方信仰、草根信仰、精神信仰、现实信仰、宗教信仰、哲学信仰、科学信仰等。不同层面的信仰有时应该是可以并行不悖的。而信仰的多元、多样性则指在同一信仰层面人们仍有不同的追求、不同的目标、不同的取舍，如政治信仰的不同、宗教信仰的多样等等。所谓“信”是对某种尚未实现、并非真实存在的观念、理想、预设的追求、持守和忠诚；“信”是一种前瞻、一种托付、一种投身、一种冒险，故此才有“信仰博弈”，甚至“信仰之赌”的说法。在这一意义上，信仰涉及未来学、预测学的问题。

为此，印度诗人泰戈尔曾用诗性语言来描述“信仰”乃是在黎明前“黝黑时”“触着曙光而讴歌”的“鸟儿”。由于能否达到其目的的不确定性，“信仰”的意义则更是在其选择、行动的过程本身，如哲学家克尔恺郭尔就谈到过这种“投入”之意义的“信仰的跳跃”。“信仰”表达了一种寄托、信赖和信任，而且还有“任性”的特点。若从价值层面以旁观身份来观察、判断，则可说这种“信”有“理信”、“迷信”，有“真信”、“假信”，有“确信”、“盲信”，甚至还有“误信”、“痴信”等。在西方社会处境中，康德曾从“功能”意义上分出“实用的信仰”、“教会的信仰”和“道德的信仰”之不同。

在“信仰什么”这一问题上，人的追求其实是很复杂的。“信仰危机”首先就在这一方面反映出来，它深刻地说明了人在追求上的“意义危机”。为此，李向平教授反复借用林毓生先生的书名来探讨“中国意义的危机”问题。当我们说中国人今天在“文化自知”、“文化自我”的意识上出现迷失，找不到自己的“身份认同”时，就是指我们的“文化意义”出了问题，有了危机。同理，“信仰什么”关键也在于这个“什么”的意义。

人类历史在“信仰什么”上不断出现“信仰的循环”，这一“什么”乃流变于神、人，灵、物，外、内，彼、此，有、无，官、民之间，使人的信仰有千差万别！其“志在道”还是“志在生”，亦有巨大反差。“志在道”表明信仰的对象有着超越性，而信者在其追求中也是“忠于一种理想”，体现出彼岸价值。这里，李向平教授向我们指出了中国儒家曾有的“天道”追求，即“替天行道”、“以道事天”、“从道不从君”。显然，这种对“天道”权威的维护乃是一种“纯粹理性”，它挑战了“王道”的权威，势必会冒很大的政治风险。如果把这种“信仰”理解为“宗教”，其“政教关系”在判断上可表述为“天下有道，即政教合一；天下无道，即政教分离”；而对其选择而言，就很可能是“天下有道，则政教合一；天下无道，则政教分离”，此即信仰的胆识和勇气。

然而，李向平教授也坦言中国信仰多为后者，即“志尽于有生”，更多表现为一种“实践理性”；由于其不求彼岸价值，在现实此岸中则可能将“天道”遮蔽而凸显“王道”，“敬天”则悄然劣变为“忠君”。当然，历史的辩证法并不完全以人的意志为转移，在人类政治风云中“大道”虽“险”却仍“存”，政治权势也不一定能做到“人定胜天”，信仰的超越性在人间仍会“复魅”，而政治的“迷信”却终究会“祛魅”。例如，“法国大革命”曾以革命者的意志而造出了一种“革命宗教”，最后却没能挡住天主教的复辟。同样，“文化大革命”曾以革命的名义大搞“个人崇拜”，但是其在今天传统宗教的复兴中已经黯然失色。

至于“怎样信仰”，人们的选择方式同样复杂多元。其信仰方式大致可分为私人信仰和公共信仰。不过，人作为一种“社会动物”并不可能将二者完全区分开，因此人的信仰往往是“私己”与“公己”的有机共构。从信仰作为“私人领域”来看，信仰乃是个人的“隐私”。在此，信仰在个人身上可以表现为韦伯所言之“哲学与人生智能”。信仰可以为个人提供其“内在”和“外在”超越的精神动力，促其达成“内在神圣性”和“外在

超越性”，使之有一个理想的“内在自我”（私己）和“外在自我”（公己）。不可否认，信仰在此是可以让人“灵魂深处闹革命”的。然而，人的灵魂深处“另一景”是深不可测、密不可传的，或许只有“自我”才能真正“知己”。人的有限本性使人在信仰中也很难真正达到超脱和超越。每个人都可以在内心反躬自问：人能做到“上品上生、洁来洁去”吗？“神圣”乃信仰的理想，似近在咫尺却又远不可及。正因为如此，有限之人才会在信仰中找寻其心灵平静的港湾。

这里，李向平教授所列举的“隐士”和“学者”的信仰颇值得玩味。生活中并没有旁观者，享有生命即会参与生活，因此，“空谷幽兰”、“红尘远隔”的“隐士”，只能是一种“境界”，而难以成为真正的“实践”。人类历史从来就是政治主宰的时代，尤其在现代信息化、网络化的时代对人的掌控乃“天网恢恢，疏而不漏”。“隐士”的“信仰”可以使之在“隐居”与“参政”、“清高”与“随俗”、“天命”与“使命”、“看透”与“看破”之间有更好的把握、更佳的选择，从而在“告别”或“参与”“生活”、“退出”或“身在”“江湖”中，找到一种相对心安理得的“终南捷径”。所谓“小隐隐于野，中隐隐于市，大隐隐于朝”的“禅语”，实际上也说明“隐”或“显”乃在“一念之间”；“在野”可以“参政”，“在朝”亦能“隐退”。而“学者”的信仰也多体现为一种独立精神，其思想可以天马行空，跳出社会体制之外我行我素。这种信仰的自由、独立，使之个性张扬、无拘无束，可以“信仰而不归属”、“委身”但不献身，故而被称为信仰上的“思想游弋”者、“精神走私”犯。

但“信仰”毕竟不全是个人“私密”之事，而更多体现为人与人之“间”的关系。“信仰”的更大意义在于其“公共价值”，旨在更适当地处理好“公共关系”，故而体现出“关系”的意义，尽管这种关系可能有“神人关系”或“人际关系”之不同。信仰在个人“内在”所达成的“内圣”素质，本应该以其“外在”身份彰显出来，以实现“内圣”与“外王”的统一。所以，我们关注信仰的视线应该更多地集中在公共空间，此即“信仰社会学”的意义。

多元的信仰在社会上应争取和而不同、有机共构，不要因信仰在公共空间的“区隔”而造成人与人之间的隔阂、隔膜。信仰的多元也应避免信仰的冲突，而要实现信仰的和谐：虽“不认同”，却能“大同”。在公共社会之公共空间，李向平教授也洞察到一些信仰的“误读”和“隳沉”。在权力

政治中，“信仰权力”被滥用，被强迫的“信仰”只能是“空洞的信仰”；在消费社会里，亦产生了“信仰消费”之错觉，“信仰”成为赚钱、谋利的道具，“拜金教”、“拜物教”悄然登场；一旦信仰被“世俗化”，俗世的欲望则会成为“信仰”。如果信仰领域成为商品市场，那么其精神理念也就嬗变为“经济神学”。

当宗教界以“信仰”为资本而“参政”时，“信仰”因被俗界“忽悠”而不再“神圣”。与之相错位的，则是执政党中出现了少数人“不信马列信鬼神”的现象。如果仅是信仰的“转换”倒不必大惊小怪，因为至少在生死关上人们对今生与来世的关系毕竟没有想得太清楚，对“彼岸”之有无看得也不是很透彻，故而在面对这一“关”时稍一犹豫就会出现信仰的嬗变。为此，列宁的解决办法就颇为聪明，他不仅愿意吸引信教群众加入无产阶级政党，甚至还要允许信教群众的“牧者”即宗教司祭在保留其信仰的情况下成为无产阶级先锋队的一员。这种不凡气度，让我想起毛泽东在谈“统战”的精髓时之名言，即设法让我们的朋友越来越多、使我们的敌人越来越少。现在一些人已不再把马列主义作为科学方法来运用，反将其作为教条来对待，而将“马列”当“鬼神”来“敬拜”的“娱神”、“渎神”行为则更为可怕，后果亦不堪设想。

人们过去曾纠缠于姓“资”、姓“社”，为“公”、为“私”等问题，今天又快要把“有神”、“无神”之争变成问题，而对“神圣”所指究竟为何却并不真感兴趣。以此观之，如何处理好“多元”的公共信仰与“一体”的社会结构问题，这也应是“信仰社会学”的重要任务之一。面对当前体制内“信仰”被思想僵化所管死，体制外的信仰却被人随心所欲大开“方便法门”的现象，李向平教授有着全面的分析、深刻的反思，体现出其社会敏感和责任心。为了解读并“解除”中国社会所面对的“信仰危机”，李向平教授注重现实问题，凸显当下意识，而且“不以物喜，不以己悲”，表现出一种“择善固执”的严肃认真。的确，若在理论上能弄清公共领域中“信仰的意义”，那么在实践中则可实现当今社会“信仰的和谐”。李向平教授侧重从“实践关系”中来找其“实践逻辑”，正是一种恰到好处的理论与实践之结合。

自己这些年来缠于俗务，已经很难有机会博览群书，潜心创作；少有的阅读、写作也时常被打断，只能留下一些思想的碎片和不连贯的话语。所以，当朋友让我为其新著写序时，我是一种既害怕又想写的矛盾心态。想写

的冲动在于能够要求自己去认真读书，害怕的心境是担心自己在阅读时浮光掠影，在写作中可能是班门弄斧，写不好，也说不到点子上。既然自己研究宗教，曾探讨过“宗教理解”，所以愿在此以一介“凡夫”、普通“读者”的身份来领略、欣赏李向平教授的“信仰理解”，谈点自己意识流般的“印象”和感悟，但也只能点到为止。

我非常喜欢李向平教授犀利的学术眼光、直白的研究风格和谈吐诙谐的写作技巧，在这本书中学到了不少知识，也增长了许多实践智慧。李向平教授在其“信仰社会学”的构建中既有一针见血的现实剖析，亦有进退裕如的理论阐述；他虽以“散论”的方式来切入主题，却条理清晰、前后关联，而且通篇字字珠玑、处处妙语，给我带来了一种愉快的阅读、精神的享受。在此，我衷心祝愿李向平教授在当代中国社会信仰的重建中，充分发挥其“信仰社会学”的积极作用。

是为序。

2010年1月4日 写于北京大雪之冬

序² 游荡的信仰，空灵的社会

杨凤岗

数年前第一次读李向平教授的文稿，就让我觉得它们颇有欧陆风格，在看似语义飘忽而又不断折返的言说中，实际上是在竭力捕捉一个飘忽不定、攀缘飞升而又实实在在的物类，是在用现有的词汇描述一个新奇的事物，是在挣脱固有话语系统的束缚而开掘出新的意义。他过去几年发表的这些书文，日积月累，终于在宗教哲学、宗教史学、宗教文学的一统天下之中勾勒、厘定、凸显出一个新颖的宗教社会学的视角。

李向平接受过史学的系统训练，又曾经精研佛学，其后才转入宗教社会学。这样一个学科转换历程，是不少宗教研究学人的经历，表现出当代中国学科交叉和知识复合的跳跃性发展。但是其他学人和广大读者未必能够跟上这样的跳跃性发展，因此可能会陷入一种断裂感、一种茫然不知所云。只有那些愿意静心细读、深入其中的人，才有可能产生豁然开朗的顿悟。曾有一位宗教事务干部对李向平说，以前总也不懂你所说的宗教社会学是什么意思，通读了你的宗教社会学论著才明白，你搞的这种宗教学跟传统的宗教学不一样，你不是纵看某个宗教的教义义理及其历史，而是横看不同宗教与社会的互动，这才正是我们更需要的。这样的认识是个质的飞跃，李向平的书文促成了中国读者认识上的这个质的飞跃。

其实，社会学作为一个学科，也是经历了这样一个逐渐被人认知的过程。人原本就是社会动物，生活在社会之中，古今中外很多思想家都有过对于社会的议论。然而，有社会思想者多，明白社会学的人少。社会学作为一个学科确立下来，仅有一百多年的历史。人类历史上第一个社会学教授是法国的迪尔凯姆（又译涂尔干、杜尔凯姆等，Émile Durkheim, 1858 - 1917），

他指出,“社会事实”虽然无形,却是个实在。比如,自杀虽然是个个体的行为,与这个个体的心理、意念、思想有直接关系,但是,个体的心思意念无法解释为什么自杀率在某些群体中更高。原来,个体的心理和意念不仅受到意识形态的影响,更受到无形但实实在在的社会结构及其规范的影响。社会事实的真实性不亚于岩石,罔顾社会事实的人,就像头撞岩石,同样会被碰得头破血流。要把握这样的社会事实,便需要一套特殊的工具,也就是社会学的概念、理论,以及社会学的实证研究方法。社会学作为一个学科,自产生以来,已经有了日益丰富的工具库。在美国,社会学非常普及,很多中学开设社会学课程,大学生的通识教育把社会学列为核心课程之一。在中国,随着社会转型和现代化的发展,非常需要普及社会学的知识和视角,在宗教学领域也是如此。

李向平教授的这本书聚焦当代中国社会中的信仰问题,看似依然抓住一种主观意识不放,但是,如果展卷细读,读者很快就会发现,其真正旨趣在于对信仰现象的社会学的诠释。中国改革开放30年来,信仰危机的阴影一直悬挂在中国人的头上。这本书的独到而深刻之处在于区分了两种不同的信仰危机。第一种是无信仰的危机,这是改革开放初期所说的那种理想幻灭、信仰缺失的景象,这种缺失在很多中国人中依然是个现实。一个没有信仰和理想的个人,犹如一个没有灵魂的肉体,其生命是缺少意义的。而一个民族失去了信仰和理想,仅以吃饭穿衣的物质生存条件为目标,则会变得十分可怕。第二种是有信仰无社会表达形式的危机。近30年来,各种宗教和准宗教现象在中华大地上此起彼伏,看似生机勃勃,然而信仰危机没有减少,反而更加严峻,其中的关键或发展的瓶颈,便是这些宗教或准宗教性质的信仰难以找到合法而适当的表达形式。对于这种令人眼花缭乱的信仰危机现象,需要花费很多笔墨予以梳理、分析、阐释,这也正是此书的重点所在。

关于信仰这一概念,李向平教授在此书中把它跟宗教这一概念对照,做了很好的辨析。他说:“从宗教社会学的视角来看,信仰是宗教的核心;但信仰与宗教却有一定的分别。信仰,指的是个人作为信仰主体而选择的终极关怀形式,或是作为人与神、人与佛、人与人之间的一种信任关系、信奉关系。宗教则是以信仰为纽带的群体信仰结构,具有社会组织形式,甚至是制度化的信仰实践。”他又说:“宗教与信仰的一个最大区别,就在于它是无数私人信仰的集合,在于它的组织和制度的建构,是信仰群体的共识与制度化的结果,所以在构成宗教的若干要素之中,信仰关系的组织化就是宗教成

立的基础。”他还说：“对于宗教信仰，中国人常以非常私人的方式来选择、解释和表达。人们常常说中国人没有宗教，指的是宗教所具有的制度与组织的形式，而中国人的宗教信仰常不需要制度或组织的表达方式，特别喜好的是一种松散的、随意的、不喜爱接受组织拘束的私人信仰。杨庆堃提出的‘制度宗教’与‘扩散宗教’的一对概念，恰好就揭示了中国人这种以私人为中心、非常个体化的信仰模式。”这样的辨析，可以说是以极大的努力，达到了很高程度的澄清。

但是，对于信仰这个概念本身，还可以更加深入细致地梳理和分析。信仰、信奉、信赖、信靠、信任是什么关系？更重要的是，宗教信仰、政治信仰、文化信仰有什么相同和不同？与此密切相关的是，“五四”以来的中国思想者曾经提出多种宗教替代论，包括伦理代宗教（梁漱溟）、美育代宗教（蔡元培）、科学代宗教（陈独秀）、哲学代宗教（冯友兰），最后是主义代宗教（政治革命），最终建构了一种以革命主义为信仰核心的民族国家建设运动。恰如本书中多次引述梁漱溟在《中国建国之路》中指出的那样，“……今天我的路没走通，而共产党的救国建国运动却有成效于世。……简单扼要说，中共只是无意中作了两桩事：好像一个伟大宗教那样子，填补了中国缺乏宗教的漏空；此其一。从而引进了团体新生活，以代伦理旧组织；此其二。”然而，进入改革开放时代以后，主义代宗教的成效却日渐丧失，主义的魅力消解了，伦理的效力衰败了，结果是社会大面积腐败，道德堕落，出现了迪尔凯姆所说的社会规范失序（*anomie*）的状况。为什么会是这样？为什么一种信仰会从它的原初动机和崇高理想走向它的反面？为什么各种宗教替代品要么广大民众不予接受，要么难以持久？问题出在哪里？

我认为，问题出在对于宗教信仰和其他信仰的混淆。这种混淆，肇始于西方近代启蒙运动以来的世俗化倡导者们对于人性的盲目自信，认为人类必须摆脱宗教，依靠人自身就能不断进步，不断发展，直至实现平等、自由、博爱的美好社会。“五四”运动以来的中国知识分子简单地继承了这份启蒙运动的思想遗产，否认中国文化的宗教性，鼓吹科学主义，相信人定胜天。在摒弃宗教之后，西方近代以来基于种种世俗主义的社会试验，被近代中国拿来接连不断地以自己的社会做试验，结果是给人们带来一次次巨大的灾难。

在启蒙运动这种思想氛围下，就连对于宗教充满同情的思想者也纷纷表

示宗教必将衰落，直至消亡。正是在这种语境下，社会学家迪尔凯姆虽然认为宗教具有很重要的社会道德功能，但是认为宗教的衰落已不可避免，因此必须寻找宗教的替代物，以便维护社会的正常运行。迪尔凯姆对于宗教替代物的寻找甚至达到了绝望的程度，前后查验了家庭、学校、政党、工会等社会组织制度，但没有发现哪一个社会组织制度足以替代宗教的社会道德功能。尽管如此，迪尔凯姆在他最后一部力作《宗教生活的基本形式》的宗教定义中，还是为各种替代物预留了位置。迪尔凯姆的宗教定义包括的四大要素之一是“神圣”，他的解释是“被分离出来并且围绕之设立起禁忌的东西”。图腾就是这样的神圣事物。虽然神灵是很多宗教所崇拜的神圣，但是迪尔凯姆并不认为神灵是宗教所必有的，并且举无神的佛教为例证。对于这一点，后来有学者指出，不相信超自然神灵的佛教徒不过是极少数的哲学思辨性强的人，对于大多数佛教徒来说，他们是相信超验神灵和超验佛法的。迪尔凯姆对于这个要素的把握显然有误。当人们把各种各样的世俗之物当作“神圣的事物”时，比如纳粹的国家崇拜，某种政治意识形态，甚至美国人所热衷的橄榄球或高尔夫球，这些就都可以称作宗教了，结果是导致概念的混乱。更为严重的问题是，当人们把宗教信仰和其他信仰混为一谈时，当人们把一个有限的对象当作无限的神圣来信仰和崇拜时，这种主义或那种主义便挟持着政治权力和武装暴力给人类社会带来一次次的灾难。

因此，信仰问题事关重大，信仰的社会学是个必要的视角。而且必须从信仰这个切入点转入宗教这个正题。确如李向平在这本书中所说，中国人不太喜欢谈论宗教，但很喜欢谈论和强调一个人的信仰。因此，近代以来从胡适到梁漱溟等很多知识精英虽然宣称中国大体上是个没有宗教的民族，或者说是个并不热衷于宗教的民族，但却不能否认中国人对于信仰的追求和坚持。而且，以社会学家杨庆堃为代表的中外社会科学学者，早已把这个人文学者坐在书斋中杜撰出来的成见抛弃。由于某些现实政治原因，近年来冒出很多有关不同类型信仰的讨论，比如政治信仰、文化信仰等等，导致概念一片混乱。更令人惊叹的是，宪法中规定的“宗教信仰自由”也常被人偷梁换柱为“信仰自由”，而把“宗教”置于脑后不顾。甚至有帮腔文人出来狡辩，说宪法保护的是信仰自由，你愿意信什么就信什么，但行为和组织则不属于这个自由之下。突出了无形的信仰一词，似乎就能回避了有形的宗教事实，其实这不过是掩耳盗铃，自欺欺人，落下个天下笑柄，国际笑话。

宗教社会学家迪尔凯姆对于宗教的定义是：“宗教是一个关于神圣事物

的信仰和实践的统一体系，这些信仰和实践把信徒联合在称之为教会的一个道德群体中。”这个定义包括宗教的四个要素：神圣、信仰、实践、教会。在《宗教生活的基本形式》这部著作中，迪尔凯姆详细讨论了信仰和实践两个方面，宗教必须具备这两个要素，这是没有什么争议的。其中第四个要素是“称之为教会的道德群体”，他虽然采用了“教会”这个基督教特有名词，但强调的是“道德群体”，就是说，宗教都是有相应的群体组织形式的，既要有祭司或神职人员，又要有信众，是祭司与信众的道德联合体。无论从神学上还是社会学上说，宗教都是一种社会现象，是在群体互动中发生和延续的，而不仅仅是一种意识或信仰，不可能仅仅以个体私下信仰的形式存在。宗教的目的不仅仅在于提供一套解释世界的理论，而在于为群体或社会建立一个行为准则，成为群体或社会得以延续存在的黏合剂。

哲学宗教学家或文学宗教学家谈论宗教之时，常把宗教归约为信仰，或者仅仅提炼出其义理和审美，似乎仅仅是人们头脑中的主观的东西。社会学视角中的宗教，则必然是个具备四大要素的社会现实，这也是个能够更加准确把握宗教信仰全貌的视角。因此可以说，宗教信仰自由的题中之义，必然包括宗教信仰者组成道德共同体的组织自由和实践自由。在宗教信仰自由问题上突出信仰而搁置宗教，这种玩弄文字游戏的掩耳盗铃方式，不过是在霸权语境下的自鸣得意而已。

“社会”一词对于人们来说既熟悉又陌生。李向平指出，中国历史上有“社”有“会”，却没有“社会”这个词。古人常用“国家”、“天下”或“宗族”等词语来指称生活中的组织或制度。后来把“社”与“会”联系在一起，则常常令人想起秘密社会。官府对于秘密社会的惧怕也传染给了民众，令人避之犹恐不及。这种心理阴影，恐怕至今依然存在，因此形成“信佛不进庙，信神不入教”，“信仰但不认同”的信仰模式。此书指出：“一个既非天下、宗族，又非国家、政治的社会领域的兴起，严格说来是一个比较晚近的现象。从起源上讲，它是随着近代历史而开始，并且在民族国家中历经政治革命之后，才得以获得了自己的某种制度形态。‘社会’的概念，才逐步演化出志趣相投者、相互结合交往的团体意义。”“特别是随着公民社会的形成，‘社会’一词，逐步能够指涉那种越出个人、家庭范围，形成市场、沙龙等组织的新人际关系领域，意味着社会是一个独立的领域，包含了将‘私’合成为‘公’的场所。它本身既可与家庭、国家、市场联系，更可以是一个既非国家亦非市场的自治领域。”能够厘清这个问题，便