



中国民族宗教高端学术文库

中国信仰社会学论稿

我国自古以来是一个多宗教的国家，宗教问题一直是影响我国社会发展的重要问题。今天，在建设中国特色社会主义事业中，宗教工作同样是党和国家全部工作的重要组成部分。由于宗教问题涉及亿万信仰宗教的群众的宗教信仰、宗教感情和风俗习惯，因此在处理过程中政治敏感性强、政策性强、具有特殊的复杂性。能否正确认识和处理好宗教问题，直接影响到国家的统一、民族的团结、社会的稳定、经济的发展、边防的巩固，以及能否挫败境外敌对势力对我国进行“西化”、“分化”的图谋，事关实现全面建设小康社会的奋斗目标，事关建设中国特色社会主义事业全局，事关国家的长治久安。



李向平 著



甘肃民族出版社

国家社科基金重大项目：

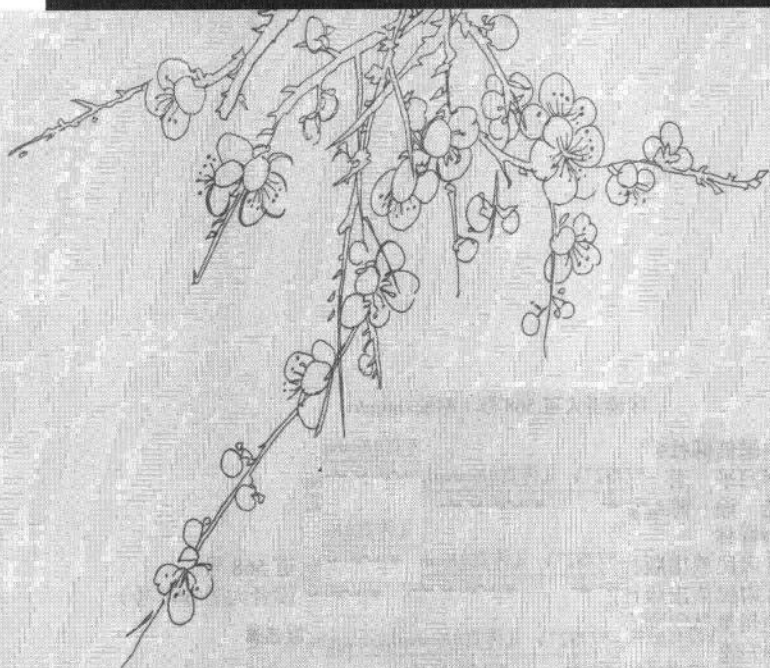
《现阶段我国社会大众精神文化生活调查研究》(12&ZD012)及

《中国民间信仰研究》(10&ZD113)的阶段性成果

中国统一战线理论研究会民族宗教理论甘肃研究基地成果

 中国民族宗教高端学术文库

中国信仰社会学论稿



李向平 著

 甘肃民族出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

中国信仰社会学论稿 / 李向平著. -- 兰州 : 甘肃
民族出版社, 2013.6

(中国民族宗教高端学术文库)

ISBN 978-7-5421-2381-7

I. ①中… II. ①李… III. ①信仰—社会学—研究—
中国 IV. ①B928.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第125105号

书 名:中国信仰社会学论稿

作 者:李向平 著

责任编辑:桂 谕 陈晓蕊

封面设计:徐晋林

出 版:甘肃民族出版社(730030 兰州市城关区读者大道 568 号)

发 行:甘肃民族出版社发行部(730030 兰州市城关区读者大道 568 号)

印 刷:兰州奥林印刷有限责任公司

开 本:787 毫米×1092 毫米 1/16 印张:20.25 插页:2

字 数:230 千

版 次:2013 年 6 月第 1 版 2013 年 6 月第 1 次印刷

印 数:1~1 000

书 号:ISBN 978-7-5421-2381-7

定 价:36.00 元

甘肃民族出版社图书若有破损、缺页或无文字现象,可直接与本社联系调换。

邮编:730030 地址:兰州市城关区读者大道 568 号 网址:<http://www.gansumz.com>

投稿邮箱:liuxintian@yahoo.com.cn

发行部 葛慧 联系电话:0931-8773271 (传真)E-mail:gsmzgehui3271@tom.com

版权所有 翻印必究



序

卓新平

信仰问题是当前中国社会谈论得较多的问题之一,受到官方和民间的普遍关注。因此,李向平教授的《中国信仰社会学论稿》的出版,从社会意义上来说恰逢其时,而从其学术发展上来说则水到渠成。李向平教授从社会学意义上定位宗教、定位信仰,既真实又现实,会引发人们深入思考、关注社会问题,同时也会让大家更加自觉地观察我们当今社会信仰的存在处境。

当中国民众经历了“文革”十年盲目信仰、疯狂崇拜的热潮后,整个社会在变“冷”,几乎只剩下冷冰冰的现实诉求和利益关系。但这种出奇的“冷”又让中国社会关系失衡、社会秩序嬗变,人们在惊呼“信仰危机”、“精神空虚”,颇感整个民族好像在“失魂落魄”,与当前经济发展的强劲走势形成了鲜明的反差。正是在这种处境中,人们开始重提信仰问题;但以往的统一认知已不复存在,人们对信仰有着多元的体悟、理解和说法。而且,无论是从政治意义还是学术意义上来说,“信仰”已经真正成为一个颇有争议的“问题”。

“信仰”是什么?今天人们已经很难讲清楚。中国人有没有“信仰”、需不需要“信仰”?这是在我们精神生活领域继中国人有无“宗教”、是否需要“宗教”之后的又一大难题。在众说纷纭之中,有的人把“信仰”从正常的精神需求领域清除出来,归入凡“信”则“迷”的“迷信”之类,要求人们不必再提信仰,并认为信仰已与我们的主流政治领域无关、无缘。在这些人看来,一切都是现实的、平凡的,人类从其本质来看似乎与“神圣”根本就没有关系,故而谈不上什么“信”、“仰”这类空假虚套。而问题是一旦沦为“凡人”,那么这个社会还有“伟大”、“崇高”可言吗?还有一些人则从负面、虚假、幻象等判断上来谈信仰,认为信仰只不过反映出人的有限性、空虚性、依赖性等“劣根性”,是唯心的、自欺欺人之举,因此社会领域不应该留有信仰的地盘,必须使之在这一领域





中不断收缩、减少,直至彻底消失。

在这些人看来,没有“信仰”、没有精神寄托的生活“真好”!但没了这种精神上的畏惧,“无所畏惧”、“无所不为”之人则会摧毁这一社会秩序,造成社会混乱。实际上,社会建构、精神生命要靠“神圣”来维系,而对这种“神圣”的反应则正是“信仰”;其“信”哪怕是“虚”的,对维系这一社会共同体而言却也真“值”!人类各民族的精神发展史,往往就是一部信仰的历史。应该庆幸的是,我们社会的主流舆论还没有否定“信仰”之说,对信仰仍有着正面的阐释和积极的提倡。

其实,信仰就是人类精神生活中一种“把握世界的方式”,既有认知,亦有实践。无论人们对信仰怎样评价,其客观存在却是不争的事实。至于人们对其存在做何种评价,则可能仁者见仁、智者见智;其所持标准、原则及其蕴含的价值向度也只能是相对的、历史性的、变化发展的。为此,我们有必要提倡信仰自由、信仰宽容和包容。就中国社会现实而言,在全民“一致信仰”的现象退隐之后,信仰并没有真正消失,而只是出现了分化、嬗变,有着多元走向。

所谓“私人信仰”也是对这种信仰流变的一种解说,不过,一旦相关“私人信仰”得以集合,也完全有可能重新出现“公共信仰”;而且这种“公共信仰”实际上在政治、宗教等领域仍然顽强存在,甚至不同信仰求同存异的共聚也可能导致“信仰共同体”的发展。这样,信仰又并不完全是纯私人性质的,而是与社团、社会密切相关。所以说,人是相对的,人之社会也是相对的,各种可能都会出现;我们对信仰的认知和断言一定要留有余地,以便能及时追踪、正确说明变化、发展的信仰现象。

人类社会的多元使信仰不可能千篇一律,多种信仰的并存、它们之间的相互影响和博弈,使我们认识到提出“信仰类型学”的必要性。这事实上就是我们所言的“信仰分层”,不同层面的信仰可归入不同类型,它们之间可以进行对比、鉴别,但没有必要一定要分出高下、比出优劣,因为其中评价标准不一,社会政治或文化宗教等背景复杂,一有不慎则会纠缠不清,很难从一种大家公认之维讲透彻。

在这一意义上,对信仰现象加以类型学意义上的区分就已足够。然而,在



社会存在意义上,则可对“信仰”的社会功能、社会作用和社会价值加以评判。从复杂的社会发展来看,信仰的类型在社会发展中有可能发生变异,出现转型,如政治信仰转变为宗教信仰、官方信仰流变为民间信仰等。就“信仰类型”而言,信仰自由是绝对的;但就“信仰社会”存在及其作用来说,这种信仰则是相对的、有限的。

凡是有利于社会和谐、社会稳定、社会健康发展的信仰就应得到鼓励、支持和扩展;凡阻碍社会发展、破坏社会稳定及和谐的信仰则势必在社会层面受到限制和约束。在此理解上,“信仰社会学”则不可能仅限于对信仰社会现象的描述,而势必涉及对信仰社会作用的定性。信仰现象错综复杂,对之并无绝对意义的“纯粹理性”或“价值理性”,我们只能选择“实践理性”或“社会理性”。对我们的现实存在而言,“信仰社会学”的建立及其定位就显得非常必要,而且正是社会之所急需。或许,我在这里对“信仰类型学”和“信仰社会学”的理解与李向平教授对这两种学科的界说并不相同;但我仍然非常敬佩李向平教授的这种问题意识,完全支持其对“中国信仰社会学”的思考和构建。

信仰关涉对人之自我有限性的认知和超越这种有限的努力。因此,信仰尝试必然会有超越自我、超越自然、超越社会之举;这样,信仰则不可能完全与现实相等同,信仰既可能与现实社会形成张力,也可能成为推动现实社会发展的动力;一旦信仰与现实结合转化为社会、政治力量,则会与现实社会构成复杂的权力关系。此即李向平教授所论及的“信仰权力观”或“信仰权力建构”问题。看似抽象的信仰会在相关社会产生巨大的力量和影响。在此,我们会对信仰意义的“精神变物质”有着实实在在的体验。

此外,信仰还反映出人的求知欲和对未来的想象。在认识论意义上,信仰是基于人类的“既济”、“已然”和“已知”经验而对“未济”、“未然”、“未知”之信。这种属性势必决定信仰思维及其表述有其模糊性、神秘性、猜测性、象征性。而且,这种“信”而“仰”之亦必然会与“神圣”相联。无论信仰涉及世俗还是宗教领域,都不可能离开其“神圣”之维。当然,人们对“神圣”的理解会各不相同;如人们可以从“形而上”、“物自体”来谈“神圣”,也可从“敬畏”、“向往”的“绝对依赖感”这种主体精神、心理感受来理解“神圣”,奥托等人对“神圣”所



涉及的“本体”及其“体验”已有专门而详尽的论述；此外，有的人认为“神圣”与“世俗”截然分离，二元对立；有的人却觉得“神圣”即在“现实”之中，世人亦可因其追求、修养而从人到仙、至圣、成神，二者之间并无鸿沟相隔。所以说，对信仰所触及的“神圣”界面，亦可有多元理解和探究。在人类历史上，不少宗教将“神圣”视为世人高不可攀、难以企及的超然、彼岸之维，但也不乏各种文化、政治、民族等“世俗”元素“被神圣化”的范例。

李向平教授的这部著作引起了我对信仰的种种思考和感触，我记得几年前他在《信仰但不认同——当代中国信仰的社会学诠释》一书中已经论及信仰问题，《中国信仰社会学论稿》则是其这一思路的重要补充和深化，而且有着将之体系化的构设意图。我从这两部著作中学到了许多知识，开拓了视野，的确受益匪浅。但我在这里所谈可能与其论述并无直接的回应，或其关联也并不十分密切，只是由此所发的一些随感而已。李向平教授是着眼于其社会学思考，立足于其社会学论述。

就社会层面而言，信仰也有其“相对论”问题。人类任何号称“绝对”的信仰都只可能是“相对”的，政治信仰如此，科学信仰亦然，对宗教信仰的评说更是不言而喻。这应是在社会层面对信仰的客观理解。李向平教授在此只是选准了与我们生存极为贴切的社会角度，从触及社会领域的方方面面来谈信仰，以精心构筑其信仰社会学体系。李向平教授在本书中所论及的二十五个问题，都是值得我们深刻反思、认真探究的。我或许并不同意李向平教授的一些说法或立论，但完全认同其敏锐的观察眼光和率直的社会关切。因此，让我们把李向平教授的这些犀利论述作为进一步探索的起点，以便获得对信仰与社会关系的更透彻认知。

是为序。

2013年春节写于北京





如何建构当代中国的社会信仰

——华东师范大学社会学系李向平教授访谈

(李向平 李 峰^①)

李峰:李老师您好!很高兴能再次和您讨论一些宗教社会学的议题,据我所知,您最初是从事宗教史、思想史研究,此后您还从事过近代佛教史的研究,后来进入宗教社会学领域,在上海大学设立社会学博士点,您现在华东师范大学社会学系,十多年来,您都一直指导宗教社会学研究方向的博士研究生。您能简单谈谈此中的学术历程吗?

李向平:我原来是做历史研究的,而且从硕士到博士一直都研究中国先秦史,那时没想到要做宗教研究,但我的博士论文写的是周代的宗教与政治,博士论文后来出版,书名叫《王权与神权》。现在想想那时其实已经涉及宗教研究了。再回过头来看,那段研究对我现在的研究非常有价值,这使得我在中国宗教的起源方面、中国宗教与社会关系的传统形态方面有了比较深刻的理解,这对以后做佛教研究、宗教社会学和当代宗教研究非常有帮助,提供了颇有厚度的历史学视野。

至于当初做佛教史研究是很偶然的,博士毕业后,我到了上海大学,就职于中国文化研究所,研究所安排我做佛教研究,这一做就做了十多年,后来一位朋友向我约稿,建议我写一本有关近代佛教复兴的书,随即就出版了《救世与救心》一书,这样就直接进入了宗教学研究的门槛了。佛教研究我现在也还在做,到日本横滨市立大学、东京大正大学,还做了中日近代佛教和中日近代知识分子佛教态度的比较研究。

到了90年代末,当时觉得老做一个宗教的研究,好像对它的理解还有所

^①李峰(1976—),男,湖北黄冈人,法学博士,华东政法大学社会发展学院副教授,主要从事宗教社会学研究。



不够,所以就想做佛教和基督教的比较。1998年开始承担教育部的一个课题——当代中国佛教与基督教交往关系研究,然后就走到了当代社会和当代宗教研究的领域中来了。在此过程中,我发现原来的研究工具不够,于是就从原来的文献研究转到现在的“当代的宗教社会学”研究,从跑档案馆到实地调查。现在想想,我其实在很大程度上是因为课题的需要才转到宗教社会学研究领域,就这样误打误撞,进入了宗教社会学领域,转眼也有十多年了。

李峰:作为目前国内从事宗教社会学研究的领军人物之一,从您的研究心得来看,您觉得什么样的研究才算是宗教社会学的研究,以区分之前的那种史学和哲学取向的研究呢?

李向平:这个问题既简单也难,教科书有教科书式的说法。我个人觉得,一个方面可能是在国际层面的,宗教社会学有一些公认的基本概念、经典理论和研究工具及方法,如果一个人的研究不断地与这些经典论著或学术问题进行对话,那么,这些研究就不仅仅限于与宗教社会学,同时还可能包括了与普通社会学的对话,或者照着说,或者接着说,都是在讨论社会学领域中的问题。据此,不论讨论的是历史问题,还是现实问题,这些无疑都应属于宗教社会学领域。

当然,这里也有另外一个问题,包括宗教社会学在内的大多数社会学理论和方法都起源于欧美。欧美产生的这些概念、方法或工具,能否直接适用于中国宗教的社会学研究,要不要再讨论,或者能否直接放在中国宗教经验中来讨论,这都是中国宗教社会学研究应该关注的问题。不同学科领域的要求可能不一样,获得资料的方法也不一样,历史学是通过文献进行研究,宗教社会学是通过调研、田野观察来获得的,但这实际上不是最为关键的问题,如马克思·韦伯基本上没做什么经验研究,但他在历史社会学中来谈宗教社会学也能成为此领域的经典。是否是宗教社会学研究,其关键在于问题意识、对工具的使用和问题讨论的路径。

李峰:您刚才提到了对欧美宗教社会学的理论工具的态度,就当代西方宗教社会学的发展来看,世俗化和理性选择理论无疑是其中最具有影响力的。关于世俗化,对我国学者来说是一个既熟悉又陌生的议题,如在访问您之



前,我在中国期刊网中输入“世俗化”,相关文章涉及方方面面,同时,在我们社会学的概论性教科书中,当我们探讨现代化的内容时,文化世俗化都被列入其中,您能够结合当下中国社会的实际,介绍下您对世俗化议题的看法。

李向平:我觉得用世俗化理论不如用世俗论,在宗教社会学领域,最基本的理论工具主要有宗教世俗论、宗教功能论、宗教市场论、宗教进化论等。近年来,我提出宗教社会论,这也是我关心的核心问题。中国语境中世俗化概念的确使用得很多,一般指商业化、庸俗化、低俗化和功利化,而宗教社会学的世俗论不完全如此,或者说其核心内容不是指这个,它是指宗教在近代欧洲社会转型中,宗教生活从公共领域撤退,从普世的、覆盖整个社会价值秩序的高度下降成一个仅仅涉及个人精神关怀、与社会某些领域有关的价值体系,整个社会不再整体受它的影响。在制度层面,这主要表现为政教分离、公共生活与宗教生活分离,以及宗教多元化和宗教私人化等,这是世俗化理论的制度背景,其核心内容是制度分隔和宗教发展的多元化与私人化。

当然,还有种说法认为,宗教与周边社会文化的环境有种紧张关系,如宗教很神圣,它就与现实世俗社会有张力,而这种张力即是探讨宗教世俗化程度的一个标准。如果宗教与社会之间的张力不高甚至不存在,那么,这一宗教就可能非常世俗了,反之则世俗化程度较低。

当然,关于世俗化的争论,西方学界还有许多其他的观点,如有的学者认为世俗化不是一个理论,而是一种意识形态。世俗论作为宗教社会学的基本概念和定义在西方学界已有非常多的讨论,但在中国宗教社会学研究中,我们使用这个概念时则应非常小心。

这是因为,首先,我们把中国社会与西欧社会相比,神圣和世俗间的界限并没有那么绝对的二元相分,而且宗教与世俗的分离也没有制度化的配置,比如说,我们既神圣又世俗,既世俗又神圣。因此,这个世俗化的概念一定要放在中国社会和中国宗教中再讨论。为此,我曾经写过一篇文章,认为中国宗教不是世俗化问题,提出一个宗教要神圣化、国家权力要世俗化的问题。因为中国国家的权力很神圣,一直没有祛魅。

因此,世俗论理论在研究国家权力层面上很管用,但在宗教研究上却不





是非常妥当。中国宗教并不是太神圣,它镶嵌在世俗社会当中,它想神圣还神圣不起来。如卢克曼认为,世俗论的一个功能性前提条件,就是教会及其制度的专门化,这其中就蕴含了世俗化的种子。因为宗教专门化后,它就不再是一个公共性的领域。

李峰:关于世俗化的讨论,少林寺现象曾经是一个社会热点,少林寺的一些做法引起了社会中诸多的讨论,您在《“少林寺现象”及其引发的宗教社会学问题》一文中似乎对少林寺的做法持基本肯定的态度。从宗教社会学的角度,该如何讨论这一现象呢?

李向平:宗教是需要经营的,如果不经营,自己都破败不堪,他如何去影响社会呢?依靠我理解的中国宗教社会学,少林寺现象从本质来说不是一个佛教世俗化问题。我在那篇文章中将少林寺现象引发的宗教社会学问题,概括为在社会转型下,中国人对佛教信仰的传统认同方式、佛教神圣资源在当代中国社会中的配置及其利用方式的冲击。

中国佛教的特质是禅,而禅宗的特质就是在于它以“教外别传,即心即佛”的模式,并以人心为基础,规划一个心灵觉悟的“功德共同体”,从而把僧团的修持模式与信徒的觉悟模式分开。至于佛教的神圣资源,却一定要经由寺庙僧团来处理、配置。寺庙建构成为世人理解、信奉佛教的一个象征,所以,一座寺庙的存在格式及其变化,亦会直接影响到世人对佛教的信仰方式和理解路径,它们的存在、运作和配置模式,实际上就左右了无数中国人对于佛教的认同方式,即寺庙—和尚—信徒的认同方式。

然而,佛教的皈依是对佛、法、僧的三皈依,讲“依法不依人”,但在现实中信教的表现形式是皈依僧,信佛如同信师傅,而忘了皈依师傅之外还有皈依佛和法,这使得佛教信仰的个人化痕迹很浓。因此,僧人的形象直接关系到民众对佛教的评价,也就是说,佛教的好坏在很大程度上取决于僧人的表现,这样信佛实质是信师父。这样,人们往往把佛教权威建构在神秘难测、崇拜敬畏的形式上,同时将佛教僧人认定为方外独处、冥思、静养的一个群体,寺庙理所当然的也必须是一个清静之地。但随着时代的变迁和社会的改革,少林寺这个传统的清静之地也被卷入了市场的逻辑,而地方政府也把它作为经济品



牌使用,这才是最令人疑惑和担忧的地方,也是少林寺最遭批评的佛教实践方式。而这在本质上是因为寺庙、僧人与佛教信众的信仰间已构成了某种认同的距离,这表现在“寺庙搭台,和尚唱戏”的过程中。佛教、寺庙想做的事情,往往不是佛教信徒所喜闻乐见的事情。寺庙与信徒及社会对于佛教的价值期待,已不再是同一种逻辑。从这种距离中我们还可以看到,中国佛教在现代社会中缺乏大众认同的社会性信仰方式,我们传统的信仰方式常具有神秘主义、私人行为的信仰逻辑,现代中国社会需要的则是把这种信仰置放在现代社会的行动之中来表达,进而建构一种具有现代社会性和公共性的信仰方式。

只有如此,我们才能谈及对少林寺的理解,而具有这样的理解,人们对少林寺的这些批评和议论就会涣然冰释。因为无论是资源的官方供给,还是武禅并重的商业型宗教服务,这个教团的组织运作,均为该教团利益的整体表达;即使少林寺进入了社会服务领域成为一种佛教事业的经营,那也是该教团所有成员的共同选择,是一种制度的选择,进而可以获取最大的社会认同,呈现最基本的佛教信仰的公共性,信仰群体就建构为利益群体。对此,我们也可以理解为是一种佛教的社会学研究吧。

李峰:您刚才提到宗教市场论,这应该是 20 世纪 90 年代后兴起的宗教理性选择理论吧,宗教理性选择理论一开始就作为美国宗教社会学研究的新范式而出现在世人面前,它一方面推翻了以前主导宗教社会学研究的世俗论,另一方面也招致许多学者的批判,您如何评价这种理论?

李向平:你说的很对,宗教的理性选择理论从经济学里直接借用了不少概念,如市场、成本、供需关系、竞争、管制、垄断等,来描绘宗教本身及其与社会的结构关系,类比为一种市场经济结构,所以宗教的理性选择理论往往也被称之为“宗教市场论”。

我认为,宗教市场论最大的理论长处,就在于将宗教作为一个独立的社会子系统、独立的变量,并且提高到一个理论的高度,而且给予了肯定。经典的宗教社会学在研究宗教群体发展时,常以情景和组织为基本的概念工具,要么从功能的角度探讨宗教组织的外在因素,要么从结构的角度探讨宗



教组织的内在框架,包括韦伯在内的学者始终难以把握宗教组织,特别是基督教组织本身演变的宗教现象。针对宗教社会学所面临的这种研究困境,宗教市场论则在此层面呈现了它应有的理论穿透力。特别是罗德尼·斯达克按照宗教组织与外部环境之间的张力来界定教会与教派,实际上就突破了上述研究的困境。

而在这种思路中,我认为,宗教市场论在分析政教关系上特有穿透力。如果也用计划经济和市场经济来比如宗教市场论,在计划经济下,所有的神圣资源、所有的宗教团体都是计划分配。如果放在市场结构来看,它们都是自由的,神圣资源的使用、分配、共享,都是根据信教者的自愿进行理性选择。信徒作为“最大化效用”的需求者,而教会作为“最大化利润”的供应者,在供需之间产生一种类似于市场那样的关系和力量。

在此基础上,宗教市场论就提出了一个非常重要的命题:如果一个宗教经济是无管制的,宗教市场中的宗教就会倾向多元发展,多元化就必然导致宗教竞争,竞争的结果是使得宗教商品的质量和数量不断得以提高,从而引发更多的宗教消费,宗教也就越繁荣。反之,如果宗教市场由国家垄断,则必定产生懒惰的宗教供应商和无效的宗教商品,进而降低宗教的消费水平,引发宗教的衰弱。这种理论判断得到美国、拉美、欧洲及东亚大量经验研究的支持,从而直接推翻了世俗化理论。

当然,宗教市场论既解决了宗教世俗论的许多问题,同时也引发了许多问题。在西方学界,对它的批判主要有两方面,一是就其理论本身,二是理论的适用性,特别是在非基督教宗教现象的研究方面的适用性。就其理论本身的批评,有人就“理性”这一概念进行了不同的分析,还有人引入“宗教风险”的概念。另外,就其理论构建来说,许多人指出,宗教市场论忽视了信仰者的精神能动性,过分强调宗教供方的决定性意义,我认为这个非常有道理,仅仅宗教供应者一方绝对构成不了市场结构。

李峰:您提到宗教市场论招致的批评主要来自其理论本身外,还有对非基督教现象的解释困境的问题,您觉得在分析中国宗教时,宗教市场论的适用度如何?另外,杨凤岗教授曾用宗教市场论将中国当代宗教分为红市、灰市和



黑市,这在我国学界、政界和教界都产生了非常大的影响,您对此有何评价?

李向平:你问的这两个问题其实是一个问题。的确,在学界有种观点认为,宗教市场论完全忽视了对东方“弥散性宗教”的关注,如 Sharot 在理论反省时认为,宗教市场论必须进行大量的重新概念化工作才能尝试对非西方以外的东方宗教进行研究。市场论在中国宗教社会学的研究和运用中有一些误解和偏向,一个是把市场论当做市场化,认为市场论主要讲宗教的商业运作等等。

我曾经将市场论、市场化和市场结构做了个区别,宗教市场论作为一个理论,市场结构是指宗教运作机制像自由市场那样,市场论就是对市场结构现象加以研究的理论与方法,市场化和市场结构完全没关系。所以,有些人批评市场论认为,如果宗教都按市场运作那不全乱套了,以为市场论就是市场化。这就没理解市场论与市场化之间的区别。如果真的做到了市场结构,那么现在许多政教之间的矛盾、宗教与社会间的矛盾也会迎刃而解。当然,其中还会有另外一个矛盾,即如何在法律的框架下将这个矛盾化解。杨凤岗教授三色市场论是对中国政教关系很好的解读,是政治与宗教关系上最好的解读方法之一。

我一直在思考宗教、政府和社会三者的关系,如果在政治与宗教之间再加入一个社会的变量,那么,政教关系就会具有一个缓冲地带,就会形成政治、社会与宗教之间三方面的互动关系,宗教与政治的张力就会舒缓,就会建构一种三足鼎立的结构。问题是中国现在没有社会学意义上的那种社会。没有社会的话,宗教市场要建构起来是很困难的。我们现在有信仰和信仰需求的层面有两个:一个是个人,一个是国家,宗教市场一定要有个比较自由、比较多元和比较开放的公民社会空间,这样宗教市场才能建构起来。

因此,宗教社会论是宗教市场论的基础,先有宗教生活结构,才会有宗教市场结构。它们是相互补充的,互为一体的。

李峰:我们一直强调理论的本土化,一个偏激的观点认为,对于宗教社会学而言,因为中国的宗教在本质上有别于西方的宗教,因此,基于西方宗教现实之上提出的理论不能适用于对中国宗教的分析。

李向平:这个有两种偏向,一种是完全套用,觉得欧美理论绝对管用;一





种是完全不能用,完全不能解决我们的问题,一定要本土化的理论。我觉得两者最好结合起来,既有中国的宗教经验、社会实践,也有欧美理论的借鉴和讨论,这样才能得出具有中国特色的宗教社会学分析架构。

李峰:拜读您 2006 年出版的《中国当代宗教的社会学诠释》、《信仰、革命与权力秩序——中国宗教社会学研究》后,我觉得您在书中就试图进行这种结合性的尝试,您似乎立足于杨庆堃对中国宗教的类型判断来对西方宗教社会学的一些理论进行讨论,并且您还提出一个全新的“关系—信仰”的研究模型,不知我的理解是否正确?

李向平:我的那本《中国宗教社会学研究》,深受杨庆堃的“制度宗教”和“弥散宗教”概念的启发。刚才我们讲到西方宗教社会学理论在解释中国宗教现象时是否有用,杨庆堃的这本书我觉得就是一个很好的结合,所以欧大年说它是中国宗教研究的圣经。确实如此!中国的宗教社会学首先要解决中国有没有“宗教”这一问题,然后才能谈怎么研究。

一百年前,中国有没有宗教就像中国有没有哲学一样,进行过很热闹的讨论。现在我们都认为中国是有宗教的,但中国的宗教不等同于西方基督教那样的制度宗教。杨庆堃的讨论基本解决了这个问题,在中国,制度宗教以外的还有很丰富的宗教现象。在此基础上,我们怎么把中国宗教、中国人的信仰问题讨论得更深入一点,这是我思考研究的一个出发点。所以我在这本书中提出一对概念,叫“公共宗教—私人信仰”:宗教是公共的,信仰是私人的。这个公共不是 public,而是自上一以贯之的,归属一统的,以正统信仰为基础的“公共”。在这种制度化宗教以外,私人性的信仰无所不在。

在中国,当一个人掌握了公共宗教的权力后,他可以将私人信仰变成公共信仰,当他的权力地位下来后,他的信仰就变成个人的信仰。所以公共与私人的冲突在宗教层面是很厉害的。

另外一个我想讲的问题,是信仰关系或关系信仰。我受哈贝马斯提出的“上帝信仰如同一个交往结构”的影响,以及西美尔关于信仰就是人和神之间的交往等概念的影响,依据初步的研究认为,不同的信仰就是不同的神人交往关系。而对神的不同理解和定义,往往就涉及不同的宗教定义和不同的信



仰理解。

比如神就是上帝,神人之间的交往关系就是单向的、绝对的,人向上帝负责的交往结构、信仰体系就是西方的基督宗教。如果这个神不是绝对的、统一的、普世的,那么,人和神的交往就是双向的、互动的,甚至是互惠的交往结构。如同传统中国宗教,所以中国的神,是需要人去贿赂的,信仰现象也是大致如此。你贿赂得好,神对你保佑就好;你贿赂得不好,神就不保佑你;如果你已经尽了你对神的虔诚,神还不保佑你,这个神信仰者就不理你了,于是就换神去信仰。如果我们把讲这种神和人的交往关系,放在人与人、人与社会的关系之中,我们就不难看到宗教信仰是如何影响一个社会,一个神人交往结构最后会制约建构一个社会的交往结构。

李峰:是不是您认为宗教与信仰是两个不同的概念,所以相对宗教社会学,您提出“信仰社会学”的研究方向。

李向平:把上面的讨论继续深入下去,就会出现“信仰社会学”的研究可能。2006年,在我出版了《信仰、革命与权力秩序》和《中国当代宗教的社会学诠释》这两本书后,我就一直在想,我怎么把它们里面没讲透的话再讲透,已经讨论过的问题再接着深入讨论。因为在中国,提宗教往往是体制内的事情,中国人的宗教关怀更多的是在体制之外的,有时还是在六合之外的。我讲的私人信仰,在体制内外兼有,而且更多是在体制以外的个人精神之处。而宗教社会学研究,更多是讨论制度层面的、体制层面的宗教现象,许多个人的、精神的、灵魂深处的,不在体制内的东西,因而被忽略了。许多中国人没有宗教徒身份,但他有宗教信仰。

比如在现实中,有些人受到自己地位、权力和身份的影响,他没进入这个宗教体制,没有宗教信徒的身份,但是这不等于他们没有自己的宗教信仰。这些人,可能有另外一种信仰表达方式,另外一种信仰方法。如果你用固有的体制宗教的概念来看的话,那么他们就没有宗教信仰了。他们是“不相信宗教的宗教信仰”,就是“信神不信教,信佛不进庙”。他不相信宗教,宗教是个组织,信仰则是个人的神圣关怀。

我将信仰理解为以神人关系为基础的终极关怀,更强调信仰者个人的神





圣性,而宗教不一定,它包括信仰在内,但是无数信仰的集合,无数信仰者个人以信仰为纽带聚合在一起的群体,以及按照一个仪式和规章制度来运作的制度才是宗教。所以,把信仰、信仰的表达和信仰的社会实践作为一个社会现象来研究的话,我就考虑能否建立一个名为“信仰社会学”的专业领域,专门讨论体制宗教与私人信仰之间的矛盾,它们是互动的,是有关系的,但绝对不是等同的。对此,我于2010年出版的《信仰但不认同——当代中国信仰的社会学诠释》一书,就是在此方面的一个研究尝试吧。

李峰:您曾提出宗教信仰、政治信仰与民间信仰等信仰类型学的概念,我想请教一下,这信仰类型学具体指什么?

李向平:信仰是可以分类的。如前面我们讨论神人关系是讨论宗教信仰层面的,但我们把“宗教”两个字去掉之后,“信仰”应该如何定义?这肯定是一个人与自己终极关怀对象之间的交往关系,这个终极关怀可以是神,可以是国家,可以是民主,也可以是一个理念、一个主义。所以当我们讲信仰的时候,首先要分清是在讲什么样的信仰,比如政治信仰、宗教信仰、文化信仰、民族信仰、家族信仰,哪个信仰是就近的、是最终极的,那么就值得我们去比较、去讨论了,这样就提出了一个信仰类型学、信仰社会学的问题出来。当然,如果信仰结构呈现为一种多元的情形,那么,各种信仰体系就能够相互尊重,良性互动。

李峰:华人学界曾沿着韦伯的思路热议过儒家资本主义问题,您也曾经检讨过韦伯命题在中国学界的适用性,请您详细地介绍下您的基本观点。

李向平:不是适用,是误读,是韦伯在《新教伦理与资本主义精神》这本书中提出的新教伦理命题在中国的误读。

我觉得,我们把“新教”两个字忘记了,只注意到“伦理”。当初在讨论儒家是否能像西方新教一样产生出资本主义,所以就对应韦伯提出的一些概念和范畴,比如说勤俭、刻苦、用一分钱赚另一分钱的精神,然后,这种误读的结论就是,儒教也是能够产生资本主义的。但问题是,儒教伦理找到了,但理性的资本主义还是没有产生出来。

我觉得韦伯讲的一个方面,也是大家都讲过的:新教伦理与资本主义之间的亲和力,不是说有了新教伦理才产生资本主义,而是两者吻合。但韦伯还