

信仰方式与中国社会治理

——李向平教授访谈录

刘 栩

DOI:10.16392/j.cnki.14-1057/c.2015.04.001

导 语 :传统中国以信仰为基础,以伦理道德为框架来建构社会规范,并以此来规制各种利益主体。在经济、社会全面转型的今天,在新与旧之间,在传统与现代之间,在乡土与城市之间,物质丰富了,人却迷茫了,信仰缺失与信仰危机等问题成为社会诸病态之首^①。信仰到底是什么?中国人是否真的信仰缺失?在完善国家治理体系的框架下,应该如何认识并面对信仰问题?为此,本刊特别邀请了华东师范大学社会发展学院社会学系主任、宗教与社会研究中心主任、博士生导师李向平教授,从信仰社会学的角度,对当下的信仰问题进行解读,旨在从信仰方式上梳理关于信仰问题的认识,从而为国家、社会治理的完善,提供一些有益的新思路。

李向平教授简介:李向平,湖南邵东人,历史学博士。现任华东师范大学社会发展学院社会学系主任、宗教与社会研究中心主任,博士生导师。历任华东师范大学哲学系教授,上海大学文学院副院长、历史系主任、宗教与社会研究中心主任及上海大学图书馆副馆长。兼任全国社会科学基金学科规划项目评审专家;上海市宗教学会副会长;中国社会学学会常务理事;中国统一战线民族宗教理论甘肃研究基地研究员;中国统一战线理论研究会基础理论上海研究基地研究员;美国普度大学中国宗教与社会研究中心学术顾问,美国《宗教与社会》杂志编委。代表作有《祖宗的神灵:缺乏神性的中国人文世界》(广西人民出版社,1989)、《王权与神权:周代政治与宗教研究》(辽宁教育出版社,1991)、《救世与救心——近代中国佛教复兴思潮研究》(上海人民出版社,1993年)、《信仰、革命与权力秩序:中国宗教社会学研究》(上海人民出版社,2006)、《当代中国宗教的社会学诠释》(上海人民出版社,2006)、《佛教与社会变迁》(宗教文化出版社,2006)、《信仰但不认同:当代中国信仰的社会学诠释》(北京:社科文献出版社,2010)、《中国信仰社会学论稿》(甘肃民族出版社,

2013)等。

采 访 者 :刘 栩(以下简称刘)

被采访者 :李向平(以下简称李)

访谈时间 :2014年12月

访谈地点 :上海华东师范大学

一、神圣关系:信仰社会学的逻辑起点

刘:李老师您好!非常感谢您能接受我们的邀请。最近在《人民论坛》上有一篇调查报告《当前社会病态调查分析报告》,其中将信仰问题列为社会十大病态之首,那么作为信仰社会学的创始人和倡导者,您会如何解读信仰这个概念?

李:中国语境之中,宗教是一个有歧义的概念。“信仰”也是一个有歧义的概念。通常,信仰不仅仅是宗教信仰,但又能够作为宗教信仰的一种,与宗教很有关系,在此层面,信仰是宗教的核心。然而,如果换个说法,将信仰和宗教信仰放在一起,它的含义就完全不一样了。在欧美国家或在伊斯兰世界讲信仰是非常清楚的,一般就是指对上帝的信仰、对耶和华的信仰、对真主的信仰,这是很明确的。

收稿日期 2014-12-08

据《人民论坛》问卷调查中心于2014年8月22日至9月2日展开的一项网络调查,有88.0%的被调查者认为“信仰缺失”是一种普遍的社会病,位居当前十大社会病态之首。参见:徐艳红、袁静、谭锋.当前社会病态调查分析报告[J].人民论坛,2014(9上)。

在一神论为核心的宗教系统或社会传统中,信仰就是对神的理解,就是宗教信仰。但在多神论的、泛神论的文明体系中,这种理解方式就会带来一些歧义,信仰会有多义的理解,不仅是对神的信仰,不只有一个定义。在多神论、泛神论或是无神论的文明体系中,神、国家、民主甚或是一种理念、一个主义都可以成为一种信仰。所以,信仰社会学是从“神圣关系论”的角度对其定义的。简单说,信仰应当是一个人与自己终极关怀、神圣对象之间的交往关系。依据神、神圣对象与人的关系的不同,信仰可以划分为神本信仰与人本信仰。神本信仰是以超自然的神为信仰核心,人本信仰是将人、国家、民族,乃至某种学说化为神圣,进而作为信仰核心。前者多见于一神论,后者则广泛存在于多神论、泛神论乃至无神论的社会中。

刘:李老师,您为什么会从“神圣关系论”的角度出发,来分析信仰的问题?

李:这和社会学、宗教社会学的研究路径紧密相关。对于信仰与宗教的研究,可以有人文学领域的研究,偏向于信仰、宗教神哲学的主观哲理。此外,信仰方式或宗教结构则可以是客观社会现象的研究,比如,个人与社会的关系,这是社会学的元问题。在宗教社会学领域则可以是个体信仰与群体宗教的关系问题,也可以是主观还是客观、社会大于个人、整体论还是个人论、个体信仰与群体宗教,从哪里切入研究进路等问题。当然,这样的研究方法问题,在吉登斯、布迪厄那里就已经有了基本的解决。

至于我对信仰、宗教信仰的研究与分析,取的是一种关系主义的径路,是从社会关系的角度出发,从神、神圣对象与人的关系出发,来分析信仰、信仰的社会认同、信仰的方式和各种人和人的关系。一个人信一个神,是个人的事情,但是,许多人信一个神,那肯定就是一个社会学、宗教社会学的问题了。现在很多人信一个神,但相互之间没有信任、没有交往,那就无法形成共同体意识,那么,这是一个什么样的神?是一种什么类型的神圣关系?能够在不同的信仰者之间构成什么价值共识、交往结构?这些就是信仰社会学问题的基本出发点,信仰者个体总是生活在社会网络中的,只要人与神的关系存在,只要神人关系还是一种社会关系,那么,信仰作为一种神圣关系的体现,就会具有重要的地位与作用。

刘:从社会学的视角出发,人是在社会中生活

的,人的思维和行为其实就是对各种社会关系的反映,那么,能否说信仰在一定程度上可理解为世界观或价值观?

李:个体总是处在社会关系中的,人所遇到的任何问题及行为选择都是和思维方式相关的,所以它也是和信仰相关的。在这个意义上,信仰约略等于一种世界观。信仰也是对世界的理解和判断,现实中好多人怎么拜神、和他怎么思考及怎样行动,都具有一致性,可是,目前中国人的信仰被理解为信仰者个人的事情,甚至是一件私密的事情,或者是在宗教信仰层面难以告人。这就很难说是一种世界观了。既然是私密的事情,怎么能够用来观察世界呢?!这几年我曾经对一些社会名流做过访谈,研究发现,不少企业家、官员在做出自己判断或行为选择时,大都会有自己的信仰在背后发生作用,而这种信仰对象可以是一神论的,也可能是多神论或无神论的,如企业、公司在开业、庆典时,往往会请人看看风水,电影、电视开镜之前,往往都会先拜拜神,这其实都是信仰在发挥作用。然而,如果你要去问问他们的信仰是什么,大多会回答你说,这是个人的私事。如此看来,信仰如何成为一种世界观呢?如何成为观察世界的一种方式呢?!

刘:如此,那么具体到某种信仰之于社会,能否将其视为一种对规范或规则的追求,即信仰有一定道德性的追求在里面,是自己给自己树立一个完美形象,来弥补现实生活中的不足和缺憾。就比如柏拉图的著作中对“good”一词使用的非常多,翻译过来就是对“善”的追求,而这也成为西方文化或宗教中一个普适的东西。

李:你说的这个现象,是信仰、宗教信仰同伦理规范的一个关系。柏拉图的“善”可以理解为一种伦理规则,它应当是具有终极性的,最权威的、最神圣的,没有办法能够超越的东西。问题是,这个“善”是从哪里出来的?一个人崇拜不是规矩,很多人认同这个理念就会形成规矩。这就是说,任何一种伦理规范都来源于现实的社会,是社会各种关系、包括人神关系、神圣与社会关系的反映。换句话说,信仰可以被视为一个社会中神圣与价值观念的象征,是对社会普遍意义的整合与认同,而各种宗教都非常重视用教义、仪式或戒律,来强化信徒的品德修养,规范信徒的行为方式,如基督教的“摩西十诫”、佛教的五戒十善等,都会体现出扬善抑恶的伦理原则。也就是

说,在一定意义上,宗教是信仰的外在表现形式,信仰是宗教的内在实质,伦理原则是神圣关系及其信仰形式的具体呈现。

二、“天命”建构在权力关系上的信仰

刘：以上您从信仰社会学的角度对其进行了定义,那对中国社会而言,“信仰”有什么特殊性没有?

李：以西方基督宗教的信仰标准来看,中国似乎是没有宗教及其信仰的。但事实是不是这样呢?从信仰社会学的角度分析,中国的宗教和信仰体现为一种权力关系的建构。这也就是说,中国的宗教或是信仰同权力具有一种深层关联,各种信仰关系是由权力建构出来的,是权力运作的策略性实践逻辑,如天命信仰、祖宗崇拜、天地君亲师的信仰结构等。

刘：这是不是就是您在《王权与神权》中提出的,神权通常是在政权之下的,但我想到一个反例,南北朝时期的梁武帝是信佛的,且多次出家,这是不是能说信仰在政权之上?

李：“南朝四百八十寺,多少楼台烟雨中”,这个时期的佛教信仰确实非常普遍,但不能说神权在政权之上。梁武帝信佛,但他治理国家的基本方式还是儒家的,佛教不可能在其权力之上。天子就是天下的主人,天子之上怎么还可能有另外一个主人呢?中国文化是没有这样传统的。中国文化关于“天子”的说法,实际上是一种政治信仰,讲的是“顺天应命”,即所谓的“天命信仰”。然而,“顺天”必须由天子来顺,一般人无法去顺。这是为什么呢?此乃因为天子有“天命”,是因为他很奉天承运,所谓文治武功超越天下,或武力非凡、或文治盖世。即便是一般庸才即位,文化人也会把他打造成为一个被神化、具有神圣性的天子。总之,一定要将“天子”神化、圣化,最后把他的权力神秘化。

所以,古来天子大都要生具异相的,如汉高祖刘邦股生七十二颗黑痣,刘备的胳膊超长过膝等等。在我博士学位论文《王权与神权》中,就曾已讨论了传统中国政权和神权的关系,以说明中国文明及其历史演变中王权是凌驾于神权之上,而不是像欧洲中世纪那样“君权神授”。“君权神授”是神权凌驾于王权之上,中国是“君权神化”,“神授”和“神化”是很不一样的。“神授”是神给予的权力,权力的合法性来自神授,“神化”则是依据权位者自己的需要,自己给予其权力的合法性证明。这就是说,中国天子的权力不

需要上天或神的授予,而是根据其自己的需要,自我神圣,把自己神化。

传统中国的君权神化,由于有整个国家机器来为之服务,服从其神圣化的要求,因此,对天子王权的服从之中是具有神圣关系及其信仰特征的。先秦夏、商两朝曾经是祖宗崇拜,巫君合一,巫就是君,君就是巫,这就把神圣信仰与国家高度整合为一体了,它不仅是政教合一,而且是国家宗教的直接建构,国家及其权力成为神圣的信仰主体。到了周代,巫君合一的关系被逼出了“天命”信仰,因为周人要说明自己打出来的天下,是如何具有神圣性的,不同于商代国君。这里的关键,是“天命”赋予给谁?给张三、而不给李四,这是为什么?仅仅是因为张三特别厉害、文治武功特别厉害,道德语言特别神圣。但是,如果张三后来不行了,这个“天命”就会转移,天子就可以更换了,王朝就出现了更替轮换。天命不照顾他,他也无法再次顺应天命,是因为他的道德腐败了。至此,中国信仰建构了一个道德的根源,成为中国信仰方式之中的核心原则:天命能够转换,而顺应天命的个人确实因其道德的改变而可以改变的。

所以,天命归属于某人头上,这个人相信天命赋予的德性,得其天命眷顾,而后成为天子,它本身即是有神圣关系作为信仰基础的,这就是对天和天命的信仰、国君之积德成圣、至诚通神的结果。这也就是说,在君权稳固之际,国君的天命信仰一般是不能动摇的,王权的强大决定了神权的稳固。换言之,这种王权和神权的合一,与一般意义上的政教合一很不一样。在现代政治学理论里,政治和宗教是两个系统,政教合一将是两个系统合二为一。但在中国历史中,王权和神权的合一不是这样的,宗教的或信仰的系统完全是在政治系统之中,国家权力甚至就是信仰结构本身,历史上三省六部中的礼部,即是有管理宗教、信仰的职能,但它是在王权控制之下的,只是国家的一个权力机构而已。

刘：这是不是意味着中国传统社会中的各种信仰方式其实只是封建王权建构出来的一个治理工具?

李：可以将“天命信仰”理解为一种国家权力的信仰方式,用一种制度化的权力仪式把天命、德行等关系神圣化,建构成为一个国家的信仰。所以,朝廷史官、礼部的职能同时涵盖了文教、天文、历法、国家大典、正祀、淫祀之规定等等,构建起一个相当复杂

的信仰体系 特别是科举制度出现后 科举也成为礼教、国家教化的一种重要途径 这个职能也等同于朝廷礼部。

李 需要特别指出的是 中国宗教的“教”和西方“religion”本质上不同。儒家经典《白虎通义》对“教”的解释就是“上行下效曰教” 这同西方基督教以神信仰为核心 具有很大的差异。我们讲究的是“上行下效” 上面是有国家权力建构起来的和“天命”及其继承天命之德性有关的信仰。“天命”信仰 如果用西方基督宗教的观点 它不是宗教 因为不是对神的信仰 但从信仰社会学的角度看 它是具有宗教特征的信仰 出自于神圣关系 出自于神圣关系与其信仰者的信仰方式。当然 此处所谓“天命”信仰 是直接来自皇权的角度来界定的 老百姓可以信天命 但不可以祭天 、“天命”不是老百姓的工具 百姓只能“听天命、顺天命”。“天命”是专属于皇帝建构信仰的工具 只有皇帝才能“奉天承命” 皇帝代表上天来统治臣民 臣民自然不能祭天 只能信天。所以 中国信仰没有一神论信仰的传统 中国的多神崇拜及其信仰核心就是将“天命”信仰和王权作为一种信仰对象 将天子、王权神圣化之后 作为臣民们的信仰对象。表面上是对人的信奉为核心 实际上是对神圣之权力象征的信奉为核心。这个传统对中国社会的影响极其深远 迄今难以厘清。

积德成圣、至诚通神 最后是“以义成信” 恰好与基督宗教的“因信称义”成为反差对比 而这种信仰类型对于中国社会、中国人来说 具有很深很大的魅力 也使信仰成为了中国问题。如同人无法完全自我把握那样 神圣也就成为了自我把握、言说的关系与对象 如此 信仰又是如何成为神圣的、终极的准则呢？

刘 这样看来 历史上的天机、国运等说法 就是王权神化的某些典型例子。

李 中国历史上历次的改朝换代 一定要借助民间信仰 用民间巫术来组织队伍反抗朝廷 即是要打破原来皇帝的“天命” 才有将皇帝推翻的合理性。民间信仰恰好是在国君天命之外的“淫祀” 能够成为天命及其信仰无法控制的力量。所以 在传统文化里 围绕“天命”的转换 以阴阳五行为主形成了一套神秘的计算系统 若有人把这套体系破解了 国家的秘密也就没有了 天命就要转移了。民间信仰及其神秘的仪式承包者就具有这种转换功能 促使固有王

朝的更替最终与“五德终始说”联系起来。于是乎 历代王朝对于方士、神汉都设法要控制 不能让他们随便把“天机”给泄露了 或说皇帝德行、天运不行了 、“天命”要转移了 这样的话 老百姓就不会再听朝廷的话了。由此来理解 一个新王朝的建立 国君之间的易姓授命 就一定要“改正朔 易服色”。所谓的天文历法之中 蕴含有天命国运的神秘信仰。

刘 这样的话 您说的“天命” 可否理解为封建王朝进行统治的一个合法性的基础？

李 确实如此 天命及其信仰在这个方面就是权力的合法性根源 神圣化的根源。这就涉及到了中国信仰传统的核心问题 即神圣的定义和定义的方式。也就是说 这个神圣关系 由谁来建构？由谁来给予定义？比如 中国历史上经常有人会打出“替天行道”的旗号 试图改换门庭 那么 如何能够说明这些人是在替天行道 其他人就不是替天行道呢？这个“天”该怎么来定义？如果谁能拥有权力 来定义这个天命者 是否就会拥有了对于神圣关系的定义权力呢？

刘 一说“替天行道”自然会想到《水浒传》 如果说宋江是替天行道的话 那么宋徽宗可否算是“天”？

李 对的 可以这么理解。皇帝在皇权稳固之时 是可以作为“天”的代表 但如果皇帝腐败了 德行不行了 他就不是“天”的代表了。这时候 “天命”就会转移 真正的天命就不在宋徽宗那里了 整个朝廷就会衰落、外族入侵、经济崩溃 老百姓活不下去 宋江等人就要自以为天命的代表 “替天行道”了。

问题是 “天命”是如何转移的呢？如果是宗教的话 自然宗教界通过宗教仪式来实行这个转换。但中国“天命”信仰的领袖就是国君、皇帝 谁能够主持这一仪式呢？在位者 即是天命的代表 失位者即是革命的对象。这时 只有替天行道者 才能转移天命了。每当此时 革命者(革除天命者)要自己来打造天命 自命为神圣了。因此 皇权控制的天文历法、阴阳五行的神秘系统就被制造出来 用以解释“天命”的转移。尽管“天命”信仰好像是一种泛神论的信仰 但它定义神圣的方式完全是人间的、权力的结果 完全是谁能掌控国家的权力资源 谁就能定义神圣的方式。谁拥有更多的话语权力和象征资源 谁就能解释神圣及其神圣的关系。谁拥有这个能力 谁就能定义神圣。这和对神的崇拜无关 但此类信仰对中国文化、中国历史的影响很重要。

刘 这样就可以解释中国的历次改朝换代 为什

么都要有宗教的参与，或者为什么好多的农民起义都会以宗教的名义来进行。

李：从秦始皇到太平天国都是如此，辛亥革命也是这样。辛亥革命是把“皇朝”的天命搞没了，孙中山提出“三民主义”，用“主义”来建构信仰。同样的道理，“五四运动”则是用伦理、科学、美育、哲学来替代宗教信仰。这其中存在一个很深的、很复杂的信仰背景。只有把这个背景梳理好，才能更好的理解作为当代中国问题的信仰现象。在这个信仰问题的基础上，才能理解当代中国社会存在的一种信仰乱象。在此基础上，可以说，当前的信仰现象乱的很，各种信仰都来了，国家的（政治的）、民间的、宗教的，宗教信仰的方面还分传统的和外来的，宗教的还可以分为拜一个神的和拜好多神的，当然中国还有拜人的，比如说拜孔子的、拜财神、拜关公的，有的还拿伟人、祖宗当神来崇拜的，形形色色，不一而足。显然，拜祖宗、拜伟人不是一种严格意义上的宗教信仰，但可以说这是中国的一种信仰习惯。但是它们呈现出中国信仰传统的基本特征，是在等级制的信仰方式基础上，以天人关系、神人、神圣关系为核心，感通天地，外接人间。它们与国家结合，就是国家信仰，与权力结合就是权力信仰，面向社会就是社会信仰，与文化融通就是文化信仰，与个人关怀结合，即是个人的精神信仰。

三、信仰缺失？还是缺乏信仰共识？

刘：信仰缺失被列为当前中国社会病态之首，但通过您前面的论述似乎当前中国社会并不缺信仰？

李：关于信仰方面，这是我谈的最多的一个问题。现在有一种观点，讲的是中国人的信仰缺失，但我的观点是，中国人不缺信仰，缺的是不同信仰之间的认同，或者是认同之间没有普遍性，由此缺乏了信仰对价值规范、对人言行的制约作用。换句话说，中国人的信仰在中国的社会交往、乃至一些公共生活中非常边缘，虽然它很重要，但它很边缘，你去掉它不太可能，但让它发挥重要作用也不可能，对于社会秩序的构成缺乏明显的地位与功能。然而，信仰，或者说宗教信仰的问题在中国文化中是很重要的，但它藏在一个深处，好像真的是完全个人的事情，是一个私密的事情，处于一个秘密渠道之中，偶尔才能得见。而在个人的信仰当中，往往各种信仰全都有，人们往往会根据自己的血缘、身份、职业、权力、利益等

关系，或生活中一时一事的需要，来确定自己的信仰，表达自己的信仰。这就促使中国人的信仰方式，一方面具有等级制，一方面具有私密特征。这种信仰，你可以说它没有作用，但是它在实际生活之中，对上而言的权力神圣化、对下而言的私人精神补偿，不无作用。在此中间，最最缺乏的，是社会层面的公共认同。

按照西方的标准，你可以说中国没有严格意义上的宗教，但绝不能说中国社会中没有对宗教的信仰。中国文化绝非无神论的传统文化，但一定是人造神的传统文化。中国人不是完全不信神，孔子讲“敬鬼神而远之”，对鬼神他很尊敬，但不否定鬼神。还有祭如在、祭神如神在的功能主义定义方式，这就呈现了一种泛神论的信仰方式，以个人的实际需要为核心。为此，在中国的信仰传统里，需要某种信仰方式的人，是很善于造神的，很会根据自己的需要，不断的造神，中国信仰中的神圣人物、崇拜对象也为此而层出不穷、历代历新。所以，如炎黄崇拜、夏禹、孔子、关公、妈祖等等，很多中国神完全是人造出来的、建构成神圣关系与信仰对象。对照西方对宗教的定义，你可以说这些不是信神的宗教，但它无疑是一种宗教信仰，只是神的信仰不是这种信仰方式的核心而已。但是这种信仰方式之中同样也包含了对神的信奉，只是这种对神的信奉不是规范、不是准则，而是人的现实需要，是人的身份与地位的表达方式之一。这就使信仰方式能够成为社会学的研究对象，信仰社会学之论域得以成立。

刘：既然中国社会不缺信仰，那为什么信仰问题还会成为社会病态之首呢？

李：中国现在的社会问题反映在文化信仰层面，最大的问题就是中国缺乏信仰共识，缺的是一个普遍性的基于神圣信仰为基础的价值共识、社会规范、心态秩序。这样的价值共识如何能形成？当然，这个共识的形成是和社会变迁及利益多元化紧密相关的。毫无疑问，现代社会中的价值选择已经呈现出不能回避的多元化或多样性，但多元化和多样性还是有区别的，多元化就是各个多样性的价值系统、文化系统、专业基础，都是系统独立而分别具有合法性，不具备合法性及其独立系统，就近似于多样性这个概念了。当代中国社会中的信仰方式与神圣关系多种多样，每一个人的想法都不一样，怎样才能达成共识？这是当前中国社会亟需解决的一个大问题。

刘：那为什么当前社会难以形成信仰共识呢？

李：考虑到中国目前多种信仰体系、神圣关系多样存在的情况，建立信仰共识的基础就肯定不在信仰层面，而是在信仰之外。这就是我讲的，要把宪法落实在社会建设的各个层面，包括信仰方式的构建中，这样的信仰共识才是有可能的。如果说用单一的一种信仰来建构一种公共信仰，这怎么可能？比如谈国学的，讲儒家是绝对主导，谈佛教的，讲佛教是中国的，谈道教的讲，道家是中国最本土的宗教，其他都是外来的。如果用这样的逻辑来建构公共信仰，显然是有很大问题的。如果以儒教为主导建构信仰共识，那么，其他宗教信仰者怎么办？此外，中国还是一个多民族的国家，那么多的族群信仰怎么办？现在很多学者讲以儒教为主复兴国学，要以儒教为核心建立国教，显然缺乏考虑，缺乏现代社会科学的视野的，甚至是等级制的、或私人化的信仰建构方式，假公济私的建构方法。

信仰共识难以建立，还有一个信仰方式的问题在其中。信仰方式就是怎么信的问题。很多中国人，包括一些做宗教研究的学者，在讲信仰时往往会以一种信仰方式作为一个标准。但是，从信仰类型看，信仰方式可以分为一神论的信仰方式、多神论的信仰方式、泛神论的信仰方式和无神论的信仰方式。无神论的信仰方式也是一种信仰，其信仰核心是在这个世界上没有神的存在。所以，在我的信仰社会学研究中无神和多神是一样的研究对象。一神论信仰以神为核心，绝对不允许信仰者崇拜其他任何一个神。但中国信仰从来就不是一神论的传统，用一个神来约束，大家没有这个信仰习惯，从天子到庶人都会觉得不自在了。传统中国的神，是为人服务的，是为自己服务的。同时，等级制的、因人而异的私人信仰方式，也促使不同人的信仰、不同信仰之间的共识很难建立起来。这个原因，我们可以从三个方面来分析：

(1) 神圣关系不平等，信仰也是不平等的。理论上，信仰应当是平等的，对所有的信仰者而言信仰应是平等的。但中国人的信仰方式是因人而异的，这就造成了神圣崇拜在信仰方式中的不平等。

举个例子：天命信仰是中国信仰、特别是儒家信仰的核心，在这个信仰体系里面，皇帝才可以祭天，大臣或老百姓祭天一定是要杀头的；祖宗崇拜是中国最基础的信仰方式，特别是汉族。但是，同一个祖

宗的后代也是不平等的，一个祖宗的几个分支，一支发展，一支败落。发达的一支会在崇拜仪式上特别起劲，他有钱有势，为了做给活人看，建构社会资本，这就一定会在祭拜祖宗方面特别张扬，而败落的一支则会觉得特别没劲，觉得这个祖宗没有保佑我。这就形成了信仰关系方面的差异。

所以，在中国信仰方式之中，就没有那种一个神面前、大家都一样的传统。佛教和道教信仰也有因果、根器和功德的说法，把信仰对象和信仰者现实的处境结合起来解释因果。我调研过一些老板信佛的方式，他觉得他的钱不太干净，特别是第一桶金，他会有一种类似基督教原罪的感觉，觉得信佛可以将自己的罪孽洗白。信仰佛教的方式很多，如供养一个和尚，那么和尚念的经，做的法事，供养者都是能够沾光的。供养的习惯，本是因为释迦摩尼出家的时候没有生活来源，信奉者为之提供吃、住、用，后来成为对佛教的一种尊敬，这慢慢就演变成为布施的信仰习惯。然而，后来的佛教信仰方式则容易将出家人视为神和人的中介，只要把这个中介供养好了，个人的事情也就好办了，神的关照就能够获得了。反之，供养的不好，神对你的关照也就会减少。这就会产生一个信仰不平等的问题。

(2) 神圣关系的独占，导致信仰不能交流。当下，企业家中非常流行拜财神，我为此访问过一些企业家，据他们说拜财神这件事是没法和人交流的，别人也不和你交流这件事。你生意好，发了财，你会告诉我你是怎么信财神的么？没有人会和你说这个，按照这种信仰方式，一说财气就露了。所以，发也好，投资失败也好，这都是自己的事情，无法和人交流。所谓“天机”是不能交流，不能共享的。不能共享的东西，何谈公共？这也是信仰方式带来的问题。如果有一种信仰方式，信仰者不分贫富贵贱，生命都是一样，信仰方式即是规范的东西，不是你在和神交换，谁的交换条件好一些，得到的结果就会好一些。不是说你信的多一些，个人的贡献好一些，神就要对你好一些。所以，一个具有公共共识的信仰方式，应当没有私人信仰的说法，但有个人的信仰与群体的信仰。最重要的是，共同信仰中的神圣关系是不能独占的，一旦独占，就意味着你对信仰的背叛。

(3) 信仰者之间互不信任。这一点，和我们的社会结构紧密相关。中国的习惯是以自己为中心，个人在自己的周遭形成利益雷同的交往圈子，各种社会

关系附着在圈子上，随圈子的不断外扩而逐渐淡化，这也就是费孝通讲的差序格局。所以，中国还是一个熟人社会，倾向于和熟悉人的交往，和陌生人难以打交道。在此环境中，神圣关系也被熟人化、圈子化了。这种信仰方式很符合中国的社会交往习惯。所以，中国的企业中有很多家族企业，老公做老板，财务就是老婆管，外人是信不过的。马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中提出过一个理想型的命题，认为大家同拜一个神，相互才有信任。在中国，同拜一个神相互间就会有信任么？我看——难。拜佛的人相互之间会成为信任度高的交往对象么？如果会的话，就不会出现所谓抢头香的信仰现象了。干么要抢呢？佛教其实没有烧头香的说法，这是我们的佛教信仰者自己搞出来的。目前说中国社会缺乏诚信，矛头直指信仰，讲的就是这种熟人化、圈子化的信仰方式。但是，在以杀熟为对象的商业欺骗中，就连熟人关系也靠不住了。

刘：听您这么说，这个关系看起来有些像西方哲学中讲到的自然法和国家法的区别，每人面对自己的信仰有自身的规矩，但上升到整个社会的层面则没有类似于国家法那样的信仰共识。

李：这也可以理解为自然理性和社会理性的区别，如果说对神的崇拜是一种自然法则的话，那么由自然法则延续到社会领域当中的其他法则就是社会理性。在不是一神崇拜的信仰方式中，各种信仰方式，各种理解都会出来。所以说一神崇拜很容易形成规矩，多神崇拜不容易形成规矩。对一个神圣的信仰对象，以这个信仰对象为核心，大家有一种约定俗成，然后大家共同遵守，这样就很容易达成共识。多神信仰则很难形成规则及其认同，这就需要依赖信仰之外的东西，如家族关系、地缘关系、职业关系、个人身份地位等，所以在多神崇拜中就有多种信仰规则。多种信仰规则怎样能建立一个普遍性的认同？多神信仰的认同都是特殊的，是应时、应地、应对象、应需要产生的特殊认同，这是一个当下社会的重大问题。这才是中国信仰问题、或信仰乱象的一个最基本的症结。

四、信仰为何转换为中国的社会问题？

刘：缺乏共识的信仰为什么会成为一个社会问题呢？

李：这是非常好的一个问题，首先可以从信仰关

系的角度进行分析。在信仰社会学里，信仰既是个人的事情，同时也是一个信仰群体共有的事情。对信仰者而言，信仰是私密的，甚至是个人最私密、最神秘的领域，这可以由《宪法》规定的“信仰自由”来保证。但从社会的层面看，如果每个信仰者都这样表达的话，信仰就不再是一个个体的私密的存在，而是一种社会的存在。所以，在没有信仰共识的情况下，或者说当一个社会的运作机制还没有成为一个现代制度的时候，这些私密的存在往往会附着于私人个体而进入社会公共领域。一旦进入公共领域，这就成为了所谓的潜规则。潜规则可能不上台面，这就使中国的信仰往往会表现为一种潜规则，而在当前社会中真正起作用往往就是这种神圣关系表达的潜规则。这时，以潜规则出现的信仰就成为社会的一个大问题。

如前，中国的神圣关系乃至信仰方式是由权力建构的，那么，现代社会应当是由什么样的权力来建构当代中国社会的信仰方式呢？讲“权为民所赋”，这个权力必须是公共的、公开的。但社会现实是，信仰关系中多数人公私不分，个人的信仰偏好极有可能影响到社会正常的运作。

这里可以举一个不恰当的例子，“差序格局”这个概念，在中国的信仰关系上是非常明显的，即公共信仰或信仰的公共规则同私人的信仰方式之间缺乏界限，大人物的信仰是个人的，但是它可以影响天下，奉天承运的信仰则可以表现为皇恩浩荡。普天之下都可以接受他的影响，他可以通过他手中的权力建构他的信仰方式，左右国家命运。但这种信仰毫无疑问是因人而异的。天子祭天下名山大川，诸侯祭其境内山川，卿大夫祭五祀即门、户、井、灶等，庶人则祭于寝，这个信仰方式的等级制一直都有。而老百姓的信仰，只能追求一己之福，追求个人的利益，这就是为什么每逢节日，大人物要烧头柱香的原因，他要代表整个地区追求经济发展、社会和谐等宏观目标。

刘：这显然是以私人的信仰方式，直接依靠其身份地位而进入公共领域，并对社会产生影响？

李：一定程度上就是这个意思。一神论的系统中，信仰是整个共同体的事情，比如在固有的宗教信仰体系之中，教义、信仰习惯和信仰方式都是整合在一起的。所以，宗教应该被理解为一个道德的共同体。中国信仰方式却不是这样，信仰没有成为一种道德共同体，比如拜佛，是你拜你的，我拜我的。它没有公共表达的方式，它的表达是用个人、家族的名义、

用利益集团的名义来实现的。尽管同一种信仰的人会凑在一起,会有团体、有生活方式的表达和精神满足,但是没有意识到这么一个群体就是一个社会团体,是一个基于共同信仰的道德共同体,而这一共同体应当在法律许可的范围下具有自己的社会实践方式,能够与外面更大的社会共同体予以一定的整合。现实关系中的公私不分,制度边界不明,公私界限也非常模糊,促使信仰关系很难说是私人的,还是公共的。如此不难理解,为什么会缺乏一个公共的、普遍的大家都认同接受和遵守的信仰规范。

关于这些问题,还可以用信仰方式的问题来进行分析。前面,我们讲过一神论和多神论有不同的信仰方式。一神论最大的问题是容易出现神棍,以神圣的名义进行宗教裁判,这是欧洲中世纪历史证明了的,它会出现一个神圣的黑暗时期,会有宗教暴力、宗教战争。比较而言,以人为中心的信仰方式也会出现问题,它将人作为神来崇拜,也会出现一神论那样的信仰暴力,同时也会出现其他的信仰问题。

此外,信仰问题的出现其实也是和传统的信仰治理方式联系在一起的。在传统的管理方式中,信仰并没有被当做社会治理的一个问题,管理的是宗教,或者说管理的是宗教的场所。很明显,仅管宗教场所是不够的,信仰者脑袋里的东西又是没法管的。因此,管理的应是信仰的行为,而不是管理信仰的对象,也就是说,信仰方式应当成为社会治理、心态秩序的重要环节。

刘:那是不是说,之所以会出现信仰乱象也有社会治理方面的原因?

李:这其实是和社会运作的方式、社会信仰方式及其国家治理的关系联系在一起的。从社会治理的角度看,在国家 and 个人的中间层面,社会信仰方式实际上是很弱的,经常是个人、私人直接对国家,社会在其中是缺位的。所以,在国家、个人、社会三者之间的神圣关系、信仰方式,应当如何构成,如何梳理,这是信仰社会学研究的重大问题之一。

与此神圣关系、信仰方式相关的问题,则是改革开放所带来的利益多样性。因为,信仰关系之中也有一种商机。比如,以信仰为背景,做一些活动,办一些沙龙、茶馆、读书会、国学班、启蒙班、读经班等等,它确实是有了一定的商机在里面,但包裹的一定是人们在这方面的精神需求。只看表面的话和信仰无关,但骨子里面它和信仰有关。又比如,在佛教里,隐藏商

机最隐秘的就是供养和布施。它既是信仰方式,也可以是经济方式,还可以是一种宗教消费方式。治理的问题没有解决好的话,这些做法最后就会变成了一种信仰怪相:以为谁花的钱多,谁买的保佑就多。如果这种行为无序,必然会形成信仰乱象,打乱当代中国人的心态秩序。

五、法治:信仰共识的最大公约数

刘:谈了这么多,应当说建构信仰共识才是治理信仰乱象的关键,那么社会主义核心价值观能否成为一种信仰共识呢?

李:当然。社会主义核心价值观是最基本的要求,是可以放到不同的信仰体系里的,培育、实践、认同。只是在不同的信仰体系里,它会有不同的表现形式。对于信仰者而言,他的信仰就是他的核心价值观,但其与国家提倡的核心价值观必须要有一个共有的平台。信佛的人也不能没有法律、没有国家的概念。事实上,有信仰的人对社会主义核心价值观的认同程度还是比较高的。社会主义核心价值观有国家、社会、个人三个层面,我们有一项调查,反映出有宗教信仰的人对核心价值观的认同主要集中在国家层面,对富强、和谐、民主认同的是最多的,对社会层面和个人层面的认同反倒不高。这种情况也在说明,在以往的国家和个人关系之中,我们缺失了社会层面的价值认同,只有从上到下的强制性治理方式,强调了国家对个人的作用,信仰者只能依照其习惯,只能认同国家。这就与我们上面谈到的信仰方式紧密相关,缺乏社会学层面的社会认同,信仰方式很容易成为对上而言的权力神圣性证明方式,对个人而言,则是追求一己之福的手段与工具。那么,自由、平等、公正、法治等社会层面的信仰共识何以构成?!

刘:那么应当如何围绕社会主义核心价值观来建构信仰共识呢?

李:社会层面的核心价值观是自由、平等、公正、法治,社会层面的核心价值观培育和建设好之后,国家和个人层面的核心价值观才能顺利地构成。用信仰社会学的理论方法来讲,即是应该建构对宪法的信仰,这是最公共的信仰,是不同信仰关系、社会信仰层面的最大公约数。

倘若考虑用自由、平等、公正、法治来讨论信仰关系之间的处理,一个方法是,信仰共识的建构必须公开、公正、公平,这个“三公”很重要。(下转第21页)

(上接第10页)另外,社会中如果没有这样的意识,就很难谈信仰共识的建构。此外,特别是信仰的主导性问题,这个问题虽然没人说,但很重要。国家层面的价值观就具有信仰主导特征,关键是这一信仰方式的主导性是一自然形成的过程,还是一人为强加的过程。目前说传统复兴、国学复兴,让儒教成为主导,可以提倡,可以讲说,但不可以强制执行。

刘:所以说,在您看来,信仰关系的治理应当纳入法治的范畴,对么?

李:信仰关系应当纳入法律当中。个人的信仰无法管理,但信仰方式是可以纳入法律治理范围的。不能说信妈祖是对的,信财神就是不对的,但如何信是可以依据法律的。信仰关系的处理有个说法,“政治上团结合作,信仰上相互尊重”。这个原则相当好,但实践中的问题不少。信仰之间的关系怎样能真正像核心价值观倡导的那样,真正做到平等、公正、自由?要平等、公正,信仰才能自由。外来的和本土的不同

信仰之间,如果没有做到平等、公正,信仰自由就是一句空话。信仰自由是一个相对概念,必须要有制度支撑,关键就是在实践中如何操作。如果把信仰类型大致分为政治信仰、宗教信仰、民间信仰和民族信仰,这几种信仰类型间的关系应当如何处理?是用意识形态、国家权力的方式来处理,或者是行政管理的方式来处理,或是用宪法的方式来处理?不同的治理方式就会带来明显不同的结果。显然,公共信仰或信仰共识的建构应具备以宪法为基础的公共性,这样才能真正体现核心价值观所倡导的真实内容,才能起到最好的社会效果。

刘:的确,只有从整体上把握中国信仰问题的传承与内在逻辑,才能有的放矢地解决问题,而以法治为最大公约数来建构信仰共识确实是一条可行的路径。再次感谢您接受我们的访谈。

[责任编辑 路 强]