



乡村治理的文化逻辑:从传统到现代的阴阳秩序

卢云峰 吴越

[摘要] 本文试图探讨乡村治理文化逻辑从传统到现代的传承与变迁,这套逻辑包含了属阴的宗教信仰和属阳的儒家伦理规范两个面向。传统中国的乡村治理存在一阴一阳两个操作系统,阳面是儒家伦理,阴面则是神道设教;宗教信仰和伦理规范的内在一致性构建了一种阴阳和合的治理秩序,并促成了贯穿国家与乡村的教化之治。而在现代中国,现代化使得神道设教基本崩解,乡村治理体系从阴阳和合到阴阳二分,这也成为当代乡村治理的困境之一。为此,国家尝试以产业化、非遗化和场所合法化等制度性方式重新吸纳民间信仰;与此同时,地方社会自发的民间信仰复兴也有效地激活了乡村治理的文化资源,其关键在于这种复兴所激发的地方自主性正是乡村共同体形成内生秩序的基础。本文认为,乡村治理应当继续赋予民间信仰等乡土文化发展的空间,从而发挥其低成本治理优势。

[关键词] 神道设教;民间信仰;乡村治理;文化逻辑;阴阳秩序

DOI:10.13240/j.cnki.caujsse.2023.03.007

一、神道设教与文化逻辑:乡村治理的“阴”与“阳”

乡村治理有效是实现国家善治的重要环节。从社会学的角度来说,要实现这一善治的愿景,就必须将自上而下的国家建构秩序与自下而上的乡村内生秩序结合起来(贺雪峰,全志辉,2002;赵春兰,2019)。既不能以单向度的城市化和现代化来取代乡村的内生秩序,也不能脱离国家大共同体来实现乡村的独善其身。乡村治理不仅需要行政与法律的介入,也需要从文化的角度来进行思考。乡村的经济发展与产业现代化并不能自动带来善治,而单纯的行政干预也只能带来表面的“治”,却无法塑造内在的“善”。只有深入挖掘乡村秩序背后的文化逻辑,并理解其在现代化过程中的嬗变,我们才能找到乡村治理的问题根源与前进方向。

文化在汉语中的本义是“文治教化”,这其实与治理的概念是相通的。在传统中国,乡村社会的活力有序所依靠的就是一种教化之治,即不以制度权力强行规定民众的生活方式,而是以政教风化实现厚民生、淳民风、化民俗的目标。这种治理之道不仅因顺应乡村内生秩序而具有低成本的优势,而且其运转方式巩固了家国一体的自

[基金项目] 中国博士后科学基金(2022M720325)。

[作者简介] 卢云峰,贵州民族大学社会学院教授,北京大学社会学系教授;

吴越,北京工业大学文法学院/北京社会管理研究基地讲师,通讯作者。

治性,最终使“皇权不下县”但乡村“垂拱而治”成为可能。实际上,教化之治的本质就是以文化作为治理的方式,这里的文化是以终极观为核心的文明共享意义系统,它塑造人的心智结构,框定社会价值观和伦理行为规则,维系着社会的良性运行(景怀斌,张善若,2021)。而传统中国的终极观念和意义系统突出体现在由儒家伦理和民间信仰所组成的秩序体系中,这一体系以儒家的“神道设教”思想为基础,正所谓“圣人以神道设教,而天下服矣”。

“神道设教”将对“天/天道/天命”的崇拜作为事实上的“国家宗教”,通过“天命”的超自然力量为整个国家的伦理政治秩序奠下基石,将地方的民间信仰统统吸纳进来,并通过民间信仰的公众性成为传统政治制度的一个固定组成部分,最终形成了政治伦理与信仰教化相耦合的秩序体系(Yang, 1961: 130 - 138; 范丽珠,陈纳,2021)。这套教化秩序的背后是一套以儒家伦理为“阳”、以民间信仰为“阴”的文化逻辑,它将属于人道的伦理与属于神道的信仰结合在一起,以神道之信仰设人道之教化,从而构建起阴阳和合的社会治理体系。尽管皇权不下乡,但神道设教保证了传统中国乡村社会的有序运行。

然而,随着现代化带来的冲击,这套阴阳和合的治理体系在现代中国面临崩解,乡村治理也随之陷入困境。一方面,乡村的内生秩序仍然围绕着阴阳和合的文化逻辑而运转,伦理规范与风俗信仰一直是乡村社会维系生活秩序和道德秩序的核心方式;另一方面,国家的神圣性隐匿在世俗取向的主流价值观之下,教化之治的文化逻辑让位于现代制度的政法逻辑,乡村社会的传统伦理和民间信仰曾一度被视为“封建迷信”,从乡村治理的文化基础转为乡村治理的革除对象。乡村维系自身的文化逻辑在现代制度中缺乏合法性,这就造成了乡村的阴阳秩序在地方知识和国家建构中的二分。这种阴阳二分使乡村社会陷入文化张力和治理困境,无论是庙宇祠堂的拆建轮回,还是民俗仪式的屡禁不止,都表明革除传统的片面现代化只会适得其反(陈进国,林敏霞,2016: 195 - 215)。当前,传统伦理与民间信仰正在重新获得制度化的认可,尤其是属于“阴”的民间信仰被逐渐纳入合法化的进程,喻示乡村的善治之路再次回归其原有的文化逻辑(陈进国,2018)。但是,如何理解现代乡村社会治理的文化逻辑,仍是我们需要面对的巨大挑战。

因此,本文试图探讨乡村治理的文化逻辑从传统到现代的传承与变迁。这套逻辑包含了阴和阳两个面向,其中阳的一面是指社会生活中的儒家伦理规范,阴的一面是指宗教生活中的信仰仪轨。那么,在由阴阳关系所构成的文化逻辑中,传统中国的乡村治理何以凭借阴阳和合而运转无碍,又是如何凭借这套治理的文化逻辑实现了国家治理和乡村自治的一体化?随着现代化的变迁,这套文化逻辑如何失去平衡而形成阴阳二分,从而导致整体性的乡村治理困境?最后,为应对这一危机,国家和民间如何从不同的角度尝试再度整合阴阳关系,通过恢复乡村治理的文化逻辑来促成新时代的乡村善治?

二、传统乡村的阴阳和合与教化之治

(一) 神道设教与阴阳秩序

从本质上来讲,传统中国的神道设教体系就是一套阴阳和合的阴阳秩序,它将中国人的自然观念与超自然观念、社会秩序与神圣秩序统一在一起,从而实现了中国社会文化整合。这里的阴阳和合包含了两层含义:其一,地方小共同体内部的宗教—伦理体系,即神鬼祖先的信仰体系与孝悌仁义的伦理体系之间的相互建构;其二,国家大共同体层面的宗教—伦理—政治体系,即将地方的宗教—伦理体系拓展到国家政治秩序层面,形成一种吸纳民间信仰和地方伦理的官方信仰和正统伦理,实现国家治理与地方自治的统一。进一步来说,这两个层面是相互依存的关系,“以神道设教化之治”虽看似是国家层面的顶层建构,但实则顺应地方社会的内生秩序而成,地方秩序的实现也需要国家制度的认可和保障。

杨庆堃所提出的“混合宗教”概念正适合于描绘神道设教所构建的阴阳秩序。杨氏认为,宗教可以分为两种,一种是独立宗教(institutional religion),它有自己的神学、仪式和组织,独立于其他世俗的社会制度,有其独立的观念和结构性系统,主要包括巫筮崇拜、教派和佛教等;另一种是混合宗教(diffused religion),其神学、仪式和组织与世俗社会密切地混合在一起,主要包括家族的祖先崇拜、行业神崇拜、村庄的土地神崇拜和国家的天命崇拜等(Yang, 1961: 20, 296; 卢云峰, 2019)。也就是说,混合宗教的最大特点在于它的宗教纽带与世俗纽带(如血缘、地缘等)的混合,因而以祖先崇拜(宗祠)与土地神崇拜(村庙)为代表的民间信仰可谓混合宗教的典型。

神道设教的阴阳秩序建立在混合宗教与儒家伦理的密切关联之上,以祖(祖先)、社(土地神)、天(天命)崇拜为代表的混合宗教虽早于儒家伦理,但由于儒家伦理也以自然纽带所焕发的自然情感为基础(缘情制礼),因而两者有着一致的混合性,即自然纽带与精神(价值)纽带的和合性,且混合宗教与儒家伦理一起影响着传统中国的政教风化和人心秩序。杨庆堃认为,与基督教作为西方道德之来源不同,混合宗教本身没有独立的伦理价值,而是取决于世俗制度的伦理价值,但它可以强化这种伦理价值。例如,祭祖神学没有从超自然观念中演化出独立于亲属伦理的道德体系,但它为儒家所设计的亲属伦理观念提供了支持。在祭天的国家仪式中,儒家价值观确定了政治权力的道德和社会涵义,并且相信上天和相关的神灵会予以赞同和支持。天命是一张白纸,儒家学者们上面写下了道德内容(Yang, 1957)。然而,杨庆堃也注意到,混合宗教背后的灵魂信仰也是儒家伦理价值的来源之一。祖先崇拜源自对灵魂存在的信仰,而土地神的崇拜是出于对灵魂存在回归之处的信仰,天的崇拜则是灵魂信仰的最高形式。若不是相信灵魂和生者有着相互依存的关系,则自然纽带的联结作用就会随着人的死亡而失去意义。从这一角度来说,混合宗教实质上就

是对自然纽带之现世性、生物性的超越和升华,而儒家学说正是建立在对古老民间信仰的吸纳和改造之上(Yang, 1961: 50 - 53; 卢云峰, 吴越, 2018)。例如,儒家伦理将祭礼所呈现的“忠信爱敬”之德视为人类自然情感的表达,无论是君子将这种情感导向理性之人道,还是百姓将其导向非理性之鬼事,只要做到“事死如事生”“祭神如神在”,以孝道为核心的伦理秩序乃至政治秩序就能得到保障。

总体而言,混合宗教的“祖、社、天”与儒家伦理的“家、国、天下”形成呼应,共同缔造了阴阳和合的神道设教秩序。这一社会秩序最重要的特征在于,它既是基层社会从共同体生活中自发形成的内生秩序,又是国家顺应和吸纳基层秩序并加以改造而成的建构秩序,即统一了基层自治与国家治理。这种统一正是中国文明延绵不绝的关键,且它不是靠政治逻辑、法律逻辑、军事逻辑实现的,而是靠文化逻辑实现的。

(二) 宗教伦理体系与乡村教化之治

若我们以阴阳秩序的视角来看待传统中国的乡村社会,就会发现每一个家庭、宗族和村庄都是一个宗教组织和场所,宗教生活混合于日常生活,人们普遍生活在一个神圣秩序和人伦秩序相结合的文化结构中。因此,传统乡村教化之治的文化逻辑,就是构建宗教与人伦相结合的阴阳秩序。

从文化观念的层面来说,这里的阴阳秩序主要体现在神、鬼、祖先所构成的超自然观念体系与传统乡村社会概貌的联系上。武雅士认为,在这个概貌中最为突出的首先是官吏,代表皇帝和帝国,其次是家庭和世系,最后是各不相同的陌生人、局外人、土匪和乞丐(Wolf, 1974: 131 - 182)。官吏成为神,世系长老成为祖先,危险的陌生人则是以鬼的形式出现。在更一般的水平上,祖先和神明都被当作神,代表生产性的社会关系,而他们的灵性对立面——鬼,则代表危险的和潜在毁灭性的社会力量。桑高仁则更直观地将中国人的世界构造分为“阴与阳”两个部分,两者的媒介物是“灵”,人所在的世界是“阳”,而神鬼祖先所在的世界则是“阴”,当我们说超自然存在“显灵”的时候,就是指它们拥有沟通阴阳的能力(Sangren, 1987: 132 - 145)。他进一步指出,这种名为“灵”的超自然力量可以被理解为是关于“象征符号之关系”的文化逻辑的展现,以及关于“社会关系之物质性运作逻辑”的一个外显的形式,即阴阳秩序的本质就是“社会关系的基本组成模式(社会逻辑)”和“象征符号世界的内在逻辑(文化逻辑)”之间的一种内在联结性(Sangren, 2000: 4)。王斯福(2014: 109 - 136)则以“帝国的隐喻”来揭示宗教世界和现实世界的结构相似性。他认为神是国家这一权力体系的一个隐喻,即统治者和判官,而鬼则为由其审判或拯救的边缘人。因而对某个地区而言,神就像是“帝国官员”,是拥有权威的陌生人;祖先是本地乡党;鬼则是“不速之客”。不过,王斯福(2008: 66 - 73)并不认为“帝国的隐喻”是对帝国科层结构的一种复制,而是认为地方信仰中的宇宙观与帝国的统治只是共享一种认知结构,即每个地域性崇拜都自成一个“国家”,并不会随着帝国政府结构的变化而改变。由此,地方信仰的超自然观念体系不仅对地方社会秩序起着支撑作用,而且

这种观念体系还是自成一体的,并不依赖国家行政力量的干预,也不会随着政权更迭而解体。

在传统乡村社会,与这套神鬼祖先的超自然观念体系相对应的,就是民间信仰中关于祭神、祭祖和驱鬼的实践模式,主要体现为以宗祠为象征物的祖先崇拜和以村庙为象征物的土地神崇拜,即混合宗教中对祖与社的崇拜,分别对应着乡村得以成为共同体的血缘纽带和地缘纽带。焦大卫认为,中国人的社会体系与宗教体系之间是“相互定义”与“相互再生产”的,一边是以父系组织原则所构建的阳间人世,另一边则是以神鬼祖先所构建的阴间超自然世界(丁仁杰,2012:xix-ixvi)。在此,父系组织原则实际上就是生发于亲属家庭制度并由儒家所系统化的社会伦理,而民间信仰所团结和维系的就是建立在这种社会伦理基础上的地方共同体,其维系的方式是基于血缘的祖先崇拜和基于地缘的土地神崇拜。

因此,在传统乡村内部,教化之治的文化逻辑就是祖先崇拜与血缘伦理、土地神崇拜与地缘关系的相互建构。祖先生为人、死为神,既在俗世伦理之中,又可沟通神明,从而使以孝道为核心的血缘伦理能够跨越逝者的阴间与生者的阳间而得到强化(Watson,1988:3-19)。家人和族人的祖先可化为神,但外人的祖先或无人祭祀的祖先则会成为鬼,为了防止鬼对人的侵害,就需要一个强有力的权威来保护这片土地上的生者,这就是地域保护神——土地神的由来(王斯福,2008:111-117)。土地神多种多样,既有被神化的伟人,也有佛道教的神明,但对其进行崇拜的根本意义都是一致的,那就是划分出基于地缘的共同体边界,然后将共同体内部的社会关系网络神圣化与道德化。在传统乡村,祖先崇拜和土地神崇拜本质上都是既为共同体(家族、社区)死去的成员寻找一个归宿,也为活着的成员提供一个念亲思友的场所。人死后要通过村庙中的土地神将其引入阴间的生活世界,以免成为为祸阳间的孤魂野鬼。而在有宗祠的地方,还要为死去之人制作牌位,使其灵魂回归列祖列宗之大家庭。不仅如此,在忌日、清明、中元、冬至等日子,灵魂还会回到阳间接受后世子孙的祭礼献食,并与之同餐共饮。两种崇拜以共通的方式安生慰死,进而以阴阳秩序构建共同体的内生秩序,祖先崇拜以同源共祖之理达成收宗睦族,土地神崇拜以同生共死之义达成和亲睦邻。

此外,传统乡村社会的血缘与地缘往往是相互强化的,而且具有延展性和包容性,从而使共同体具有清晰而又可拓展的时空边界,其对应的亲情伦理和熟人关系就是这种共同体的社会基础。祖先崇拜和土地神崇拜可视为对共同体社会基础的一种文化升华,即通过阴阳秩序的转换,将源于共同生活的关系伦理塑造为一套以自我教化为基础的内生秩序。无论是族民固定的祭祖仪式,还是村民共同的祭神仪式,本质上都是对共同起源和共同归宿的再确认,即一种共同体意识的再生产。

(三) 国家治理与乡村自治的统一

当然,这种教化之治不可能仅仅通过乡村内部的自治实现,它还需要与国家建构

秩序中的文化逻辑形成一种一致性,即乡村的阴阳秩序与国家的阴阳秩序是统一的,国家认可乡村治理的文化逻辑并且将其扩展为一套贯通上下的整体性文化制度,而这种国家的支持又反过来巩固了乡村的自治,最终形成了国家治理与乡村自治相互强化的家国一体。

从混合宗教与儒家神道设教的角度来说,这种家国一体是通过以“天”统摄“祖”和“社”来实现的。在传统中国,天命崇拜被君王垄断为国家的象征,而祖先崇拜和社区神崇拜都有着各自的“家—乡—国”之等级性。祖先崇拜有着家堂(家中祖先神龛)、祖厝(房支祠堂)、宗祠(宗族祠堂)、太庙(君王宗庙)的等级,“家国同构”的祖先崇拜也起到了维系传统中国大一统秩序的作用,百姓祭祖以整合家族,诸侯祭祖以整合封国,天子祭祖以整合天下,这一套以祖先的神圣性来合法化政治权力的教化体系成就了家与国的持久稳定性(Yang, 1961: 107)。而在社(土地神)的崇拜中,最小的是家户之社,然后是乡里之社、县之公社和君主之大社,分别是家庭、村庄、县域和国家的守护神(沙畹,卢梦雅,2015)。国家对天和社稷神的祭祀在根本上与村庄祭祀是一致的,只不过仪式的规模和护佑的范围更大一些。村庙宗祠的祭祀激活和维系了村庄的社会纽带,而国家的祭祀则使农民意识到家、乡、国在超自然力量面前不是分离的。村庄祭祀是集家成乡,国家祭祀是合乡为国,国家是在代表百姓祈求超自然力量的护佑。

从神灵的诞生与变迁来说,国家通过各种非强制性的手段来控制普通百姓的宗教生活,即使国家力量巧妙地介入“阴”的宗教秩序,并借助阴阳秩序的互通性来影响“阳”的社会秩序,从而将国家秩序融入基层秩序,最终实现对地方文化逻辑的塑造与整合。具体而言,滨岛敦俊(2008: 72, 88 - 89)认为,民间神灵的诞生需要符合三个要素——生前的义行、死后的显灵和朝廷的敕封,其中,前两个要素说明这一神灵具备地方性的社会基础,而敕封则说明国家的认可是神灵权威的重要来源。由于敕封的数量很少,为了提升神灵的权威,民间一直热衷于伪造朝廷封号。无论是真实的还是伪造的国家在场,都是一种国家力量介入民间信仰的体现。针对像天后这样真正得到敕封的地方神灵,华琛(2006: 57 - 92)总结出了“神灵的标准化”,国家吸纳地方神灵后会将其树立为一种“允准”神灵,通过强调其正统性来鼓励地方精英参与到对帝国神谱神灵的信仰中,而地方精英则希望借此展现所在社区的开化、秩序和对国家的忠诚。在此过程中,国家并不会深究百姓的信仰内容,因为国家官员相信一个标准化的神灵符号已经足够起到“教化”的作用,而崇拜的具体活动则交给地方精英打理。华琛(2006: 57 - 92)认为,中国政府对文化整合的聪明之处在于,国家强加的是一个结构而不是内容,从而保持了体系的灵活性。杜赞奇(2006: 93 - 114)沿着华琛的理论提出了“叠写”(superscription,也被译为复刻)的概念,他以关帝崇拜为例,指出国家对关帝的神化塑造了一种语义链:关帝作为既忠于誓言又忠于既成权势的武士,既是一个保护国家和社区的守护神,也是民众健康和财富的保证者。如同一个

汉字有不同的含义一样,国家从关帝的丰富意涵中汲取力量,并将符合国家利益的价值观念写在民间意义之上。地方精英之所以信仰关帝,是因为关帝具有这种既是国家又是大众守护之神的多重性(杜赞奇,2006:93-114)。总之,国家正是通过敕封、标准化、叠写等多种方式确保了对民间信仰及价值观的整合,并将其统一在一个相对灵活和包容的信仰体系中。

对于普通民众来说,地域性的神灵掌管着一方天地的阴阳秩序,人死之后其家属需到村庙中报丧,然后由庙神转报给由官府负责祭祀的城隍爷,最后由城隍爷决定是否将逝者的灵魂收留阴间。如此一来,乡村社会便与官方神灵联系在一起(杜赞奇,1996:116)。此外,对地域性神灵的共同祭祀构成了一个祭祀圈,它与地方共同体的范围高度重叠,因而也标志着公共生活圈和公共事务圈的边界(林美容,2008:37)。祭祀圈不仅是村民维系血缘—地缘纽带并以此深化人伦情理的主要场所,也为地方精英(乡绅)提供了施展政治才能的机会,混合宗教的性质使宗教仪式具有代表共同体的公共性,而乡绅对祭祀活动的主持就赋予了他们领导性的地位;同时,对纳入国家祀典的神灵开展祭祀和修庙活动,也使乡绅在文化意识和价值观念上与国家和上层精英保持一致(杜赞奇,1996:134)。

可见,在传统中国,国家和地方之间不仅保持互渗关系,而且后者有意把自己塑造为国家、皇朝和正统的代理人,从而使地方社会不仅在义理上,而且在组织上与更高一级的社会(或官府)连接起来(郑莉,2021)。因此,正是乡村的宗教活动使其在文化逻辑上与国家保持了一致,进而将乡村的自我治理与国家的社会治理统一在同一套宗教—伦理价值观之中。

三、现代乡村的阴阳二分与治理困境

(一) 阴阳二分对乡村治理文化逻辑的冲击

自20世纪以来,随着帝制的结束,中国社会的神道设教的阴阳秩序开始瓦解。民国时期,宗教和儒家伦理不再是国家秩序的支持力量,也没有一种符合儒家伦理且具有超自然合法性的“正统信仰”,新的政权也不再以“敕封”“标准化”“叠写”等方式建构民间信仰的统一性和公共性。儒家政权的崩溃使混合宗教无法继续保持“家”与“国”的一体性,以西方为模板的现代化国家秩序试图将宗教从经济、社会和政治生活中剥离出来,建构一个独立的“宗教”范畴,并发展大型的制度化宗教组织,使宗教能够与现代国家形成顺畅的互动,全国性的佛教组织和道教组织就是在这一时期成立的(魏乐博,李生柱,2017)。自近代开始,以五大教(佛教、道教、伊斯兰教、基督教、天主教)为代表的独立宗教成了官方认可的正统宗教,而“民间信仰”连同与之密切相关的巫筮职业则不被承认。与传统中国被朝廷打压的“淫祀”不同,民国时期的民间信仰之所以不被官方认可,并不是因为它反对官方的正统价值观,而是因为

它深深嵌入基层的社会组织结构和民众的日常生活中,不像五大教那样具有较高的独立性和组织性,从而对基于场所和组织的宗教管理模式构成了挑战。

这种治理逻辑形成了一种新的阴阳秩序,即从“阴阳和合”走向“阴阳二分”,构建社会秩序的基本逻辑从“混合/融合”走向“独立/分化”,国家试图将不同的制度与组织区分开来,使其一一对应不同的范畴,而那些不能被清晰区分的范畴成了需要治理的对象。这种“阴阳二分”消解了国家的神圣性,而它在基层的贯彻更是破坏了乡村自治的文化逻辑,乡村的宗教伦理体系被剥夺了合法性,基于阴阳和合的教化之治也在这种传统与现代的文化张力中趋于瓦解。同时,这一现象最大的影响在于,国家治理的建构秩序与乡村自治的内生秩序不再是统一的,而是分裂和对立的,国家试图以一种单向度的现代化世俗秩序取代地方共同体的阴阳秩序。在这一过程中,国家尝试以新的文化整合来重构地方秩序,无论是历次反封建、反迷信运动,还是乡村社会的文明化改造,都旨在以世俗理性革除神圣观念、以公共规范取代伦理道德,从而将作为生活共同体的乡村社会纳入一个异质化、个体化、流动化的现代社会中。然而,这种片面的“现代文明”非但没有帮助乡村建立一个新的社会秩序,反而瓦解了乡村的共同体性质,使其陷入原子化、功利化和自我厌弃的道德失序中。对此,国家只能以行政逻辑和法律逻辑来加强乡村治理,造成乡村治理陷入传统文化逻辑被破坏、新的文化逻辑又没有形成的失序困境中。

乡村治理困境的最根本原因在于,乡村内在的文化逻辑被视为治理的对象而不是治理的基础。这可从两个方面来加以剖析,分别是乡村文化的认同危机和乡村活力的合法性矛盾。其一,认同危机体现为“现代文明”与“乡村文化”的冲突,在“现代文明”的话语体系中,乡村是没有文化的。赵旭东(2007)认为,在现代等于先进、传统等于落后的二元认知框架里,乡村自身的文明性并不受认可,“婚礼”和“丧礼”变成了“婚事”和“丧事”,风俗的文化属性被去除了,只留下了事件属性。从血缘—地缘纽带中所生发的共同起源想象(祖先与神灵),即过去乡村赖以生存的阴阳秩序(宗教伦理体系),成为落后愚昧的象征。这种二元认知导致了乡村社会的自我厌弃,村民将城市视为精神家园而逃离家乡(王露璐,2021)。考虑到传统中国普遍存在的城乡往返流动,当前的单向流动绝非经济动机就可以解释,而是隐含着深刻的文化原因。也就是说,乡村的凋敝很大程度上源自乡村文化的凋敝,由阴阳和合所维系的乡村共同体在阴阳二分的现代治理中被破坏,从而导致乡村失去了凝聚力。

其二,尽管乡村自身的文化资源受到限制,但它仍在乡村的日常生活中发挥着激活社会活力的作用。然而,由于不具备合法性,其遭遇十分坎坷。例如,20世纪80年代开始的宗族复兴是村庄在祖先崇拜下重塑认同和团结的体现,但由于和国家主导的现代文明话语相冲突,同时宗族的地域性影响力被视为对国家基层控制力的挑战,因而长久以来都得不到制度上的合法性(Chen,2016),自20世纪90年代兴起的村庙重建也曾被划为需要取缔的“封建迷信”。陈进国和林敏霞(2016:195-215)以

官民双方的“拆建轮回”来形容这种治理困境,政府的拆庙和民间的建庙不仅同时存在,而且构成了一个官拆民建、民建官拆的循环,从而使民间庙宇的治理成本急剧上升,浪费了大量的社会资源。用于沟通阴阳的宗祠和村庙是传统乡村最重要的公共文化空间之一,也是乡村以文化逻辑达成自治的物质载体之一,但合法性的缺失使乡村的内在活力难以和乡村的社会治理结合在一起。

(二) 重建阴阳和合的尝试:国家吸纳与民间复兴

1. 国家制度的吸纳

在上述背景下,国家亟须重建一套对于“民间信仰”的管理制度。有三种方式在一定程度上为民间信仰在世俗化秩序中争取了一定的合法空间,分别是“文化搭台、经济唱戏”的民间信仰产业化,以“保护非物质文化遗产”为名义的民间信仰非遗化,以及更为直接的民间信仰场所合法化。

具体而言,民间信仰的产业化主要是指民间信仰的场所(如宗祠、村庙等)、仪式活动、特色道具等被作为文化产业的组成部分,用于推动旅游、文创、表演等经济活动。欧铁木(Tim Oakes)和苏堂栋(Donald Sutton)认为,这其实是将民间信仰置于发展主义的框架中,民间信仰的文化价值仅仅体现在市场逻辑中,成为一种向外界展演的文化商品,而它自身对于地方道德秩序的意义则消解在了这种形式化的表演中(Oakes & Sutton, 2010: 1-25)。这种对民间信仰的资源化(范正义, 2020),将民间信仰的公共文化意义简化为一种经济资本。国家一方面积极利用民间信仰满足了经济发展、文化产业、乡村旅游等世俗需求,但另一方面又对“迷信”避之不及而刻意回避了宗教的神圣意义(赵春兰, 2019)。因此,这种管理方式难以得到民间信仰实践者的认同,也无法重建民间信仰对乡村秩序的维系作用,充其量只是对民间信仰的一种工具化挪用,在本质上并不构成对民间信仰本身的制度性吸纳。

而在文化领域本身,将民间信仰作为非物质文化遗产加以合法化是将其重新纳入主流叙事的主要方式(佐藤仁史, 2018)。2006年,国务院公布的《第一批国家级非物质文化遗产名录》中包含了多项地方上的祭典、信俗和庙会,此后,越来越多的民间信仰内容被纳入不同等级的非遗名录中。这是自历史上以祀典体系整合地方信仰之后,国家又一次在文化体系内认可民间信仰的合法性。然而,这种非遗化与传统中国基于神道设教的祀典体系不同,它没有将国家与地方的文化逻辑联结为一个整体,即创造和共享同一套阴阳秩序,而是仅仅将民间信仰作为一种地方性和特异性的存在,即作为一种国家主流叙事的对照物和补充物而存在,反而从内解构了民间信仰的社会秩序意义(李华伟, 2019)。这种解构尤其体现在非遗化对信仰的世俗化之上,祖先崇拜、鬼神崇拜等宗教内容从民间信仰的“本体”演变为非遗保护的“他者”;抹去了宗教性的民间信仰不再具有本真性和整体性,也不再具有活态性传承的意义(张祝平, 2017)。可以说,非遗化试图分离民间信仰的“阴”和“阳”,这无异于去除精神寄托后却试图保留其中的精神,终究难以持续发展。

与产业化和非遗化相比,民间信仰场所合法化是制度层面对民间信仰更为直接的吸纳性努力。它没有将民间信仰包装为一种经济资源或历史文化遗产,而是直接对民间信仰本身进行合法化。2015 年 1 月,根据《浙江省人民政府办公厅关于加强民间信仰事务管理的意见》制定的《浙江省民间信仰活动场所登记编号管理办法》正式实施,对全省范围内民间信仰点进行全面普查并实施编号管理,把民间信仰事务纳入各地政府社会事务的依法管理范畴,这实质上是首次为民间信仰赋予了合法存在资格(赵春兰,2019)。这一制度强调对民间信仰进行村社自养自治的自我管理方式,从而缓解乡村治理困境中的社会活力与合法性的矛盾,避免拆建轮回等抬高治理成本、浪费社会资源的现象(陈进国,林敏霞,2016:195-215)。此外,与这一制度同时进行的“一庙一故事”计划更是正面承认民间信仰场所是乡村重要的文化空间,也是村庄百姓的精神家园,在乡村的精神文明建设中发挥着积极作用^①。这一制度缓解了乡村治理困境中的文化认同危机,也保留了民间信仰蕴含的宗教伦理体系。因此,民间信仰场所合法化在一定程度上重新建立了民间信仰的阴阳和合,也就是混合宗教与乡村道德共同体的有机联系,从而促进了乡村自治。

然而,民间信仰场所合法化虽然直接给予了民间信仰一定的合法性,但仍然只是一种有限的吸纳。首先,这一制度过度关注村庙而忽视了宗祠,但村庙所象征的神灵崇拜和宗祠所象征的祖先崇拜都是民间信仰体系的组成部分,甚至祖先崇拜的重要性比神灵崇拜有过之而无不及。“神”与“祖”互为依存,共同构成了传统中国的教化之治。民间信仰的管理应将宗祠也纳入进来,为祭祖仪式提供合法性的空间,而不是将其排斥到灰色的模糊地带,不承认普遍存在的祭祖仪式中的宗教性。更重要的是,这一制度实际上是将对独立宗教的管理制度沿用到了混合宗教之上,将信仰的合法性圈定在场所之内,使其与更大的社会相隔离。但这一人为的划界并不符合现实,因为民间信仰的实践者将宗教生活(阴)与社会生活(阳)融合在了一起。虽然这一制度并没有剥离民间信仰“阴”的部分,但它将这一部分限定在了特定场域内,因而仍然是一种阴阳分离的管理方式。也就是说,这一制度仍然没有意识到民间信仰中的宗教纽带与乡村共同体的社会纽带深深交织在一起,将它们从“社会”中剥离的过程就是破坏“道德共同体”的过程。

欧铁木和苏堂栋曾提出,中国“改革时期的一个主题是国家努力调和与消化宗教活动,并通过行政和法律加以控制和引导并在原则上消融于党和国家的框架内”(Oakes & Sutton,2010:14-15)。上文所描绘的三种对民间信仰的合法化方式正符合这一论述。尽管国家试图扩大对民间信仰的制度吸纳能力,但它体现的仍是一种行政和法律的逻辑,只能是一种有限的吸纳和“叠写”(梁永佳,2013),无法激活民间

① 浙江省民宗委,2018. 温岭市完成首批民间信仰“一庙一故事”编印工作. 浙江省政府网. (2018-11-02)[2023-03-14]. http://mzw.zj.gov.cn/art/2018/11/2/art_1229471744_42387350.html.

信仰对于乡村治理的真正意义,更无法重建国家治理与乡村治理的统一性。

2. 地方社会的复兴

尽管国家制度在现代化的背景下只能有限地吸纳民间信仰,难以像神道设教那样建立国家层面的阴阳和合,但是地方社会自发的民间信仰复兴一直在试图重建地方共同体内部的阴阳和合,并且随着民间信仰合法性的提升而越来越见成效。这种复兴体现为宗祠与村庙的重建、信仰仪式活动的恢复、地方性节庆的回归等等,可视为地方共同体和地方知识复苏的象征。面对现代化所造成的乡村既有规范解体、乡民合作能力削弱等问题,乡村需要从传统的文化逻辑中寻找重建生活秩序的方法,而民间信仰所代表的阴阳和合一直参与编织着乡村秩序系统,这尤其体现在民间信仰对乡民精神世界的培育和精神秩序的整合上,即乡民通过祭祖和祭神重塑历史记忆和共同体认同,以信仰和仪式“促成乡民社会生存意义系统的建立和社会网络的扩展”(夏当英,宣朝庆,2018)。

周越(Adam Chau)以陕北地区黑龙大王庙的重建为例探讨了民间信仰复兴的社会文化过程及其影响,他认为民间信仰的核心是沟通阴阳的魔力(灵),或者说神对崇拜者的奇迹般的回应(灵验),如赐子、赐药、赐雨、赐福等等,而这些人与神之间的关系和互动其实是由人的社会行为和关系所促成。民间信仰复兴与地方社会的本土秩序恢复交织在一起。例如,围绕村庙的信仰组织代表着乡村的自我组织化,仪式活动为村民的价值观传承和互助纽带提供了社会基础,村庙的重建意味着地方政府与地方精英的合作,等等。周越将民间信仰视为形成“乡土公共领域”的一种地方资源,地域性崇拜激发了社区意识的觉醒,并促成了一种具有地方自主性的公共性。在此,地方精英通过群众的支持而成为国家和社区之间的调解者,黑龙大王庙的负责人老王就是这种凝聚地方共同体意识的新型地方精英的代表(Chau,2006:1-19)。很多学者都注意到了地方精英在民间信仰复兴中所发挥的重要作用,重建庙宇“需要这样一个人发起,他要有完整的重建计划——需要较强的组织能力和动员能力,能够赢得村民、捐助人和官员的支持”(Goossaert & Palmer,2011:251)。例如,张维迎描绘了老家的村主任通过修缮村中的祖师庙和担任庙会的副会长赢得了村民的尊重和选票,并且这种权威性还为他推行村庄改革铺平了道路^①。陈进国以学者和乡贤的双重身份参与了庙宇和祖厝的重建,并推动了社区内外的乡贤、乡友参与乡村的慈善、敬老、游神等公共活动,体现了民间信仰复兴对于社区重建和自我治理的意义^②。

实际上,地方精英不仅通过重建庙宇恢复社区的阴阳和合,进而以人神互动促进人际互动、以庙宇重建促进道德共同体的重建(梁永佳,2018);而且以民间信仰为资

① 张维迎,2019. 村主任霍东征. 人文经济学堂微信公众号. (2019-02-15) [2023-03-15]. <https://mp.weixin.qq.com/s/6t47VpRsM5eummRP5x-Tdw>.

② 陈进国,2017. 我为什么与乡贤乡友一起参与家乡的妈祖庙建设. 儒家网微信公众号. (2017-02-07) [2023-03-15]. <https://mp.weixin.qq.com/s/iVmjlLuL8cbfbQ2rJ5TaSfw>.

源巩固自身的合法性,并以此重构国家—社会的关系。民间信仰长期以来存在着三方共治的局面,即地方精英、仪式专家、地方官员各自承担庙宇的俗事(社会事务)、圣(法)事(仪式事务)、政事(政策事务)(康豹,李琼花,2009)。在此,地方官员不仅是国家代理人,也是地方共同体的成员,而民间信仰正是共同体维系自身的基础,因而,地方官员在重重道义压力下只能与地方精英、民众和仪式专家协商、合作与共谋。其中,以双名制(如村庙或宗祠同时作为博物馆、纪念馆、老年活动中心、展览馆等)为代表的民间信仰生存策略就是在这种“变通”中实现的。高丙中(2006)以河北范庄的“龙牌会”为例呈现了这一体现基层社会平衡智慧的文化复兴策略。龙牌会原本是一个祭拜当地守护神——“龙牌”的庙会组织,但在获取合法性的过程中,地方精英将其包装为“龙文化”的一部分与民族国家的历史建构联系在一起,并将“龙文化博物馆”和“龙牌会”这两块牌子挂在了同一座建筑物之上,从而绕开了宗教管理规定,直接将其界定为一个受到认可的文化机构。地方政府在此过程中不仅默许了这一事实,而且围绕这一拥有双名的新建筑制定了旅游推广计划,显现了一种灵活而有创意的政治艺术。“一座建筑、两个名字”中的一而二或二而一的名实关系,可成为理解中国社会的文化逻辑的一个着眼点;村民在此并不必然要放弃他们的“迷信”,而学者和官员仍然抱持“文化”。近年来,浙江省许多村庄在响应乡风文明建设时,将许多宗祠以文化礼堂的名义加以重建,也体现了这种双名制的智慧。对于村民来说,祠堂的礼堂化改造,一方面使祠堂在新时代有了合法性和正当性,其封建迷信的帽子被摘除,祠堂的修复和使用都可以在阳光下进行;另一方面,这一举措也引导祠堂的孝悌文化向礼堂的公共文化转化,如祠堂中的活动不再排斥妇女与儿童,甚至不仅仅面向本宗本族,而是扩展到全体村民乃至更广大的民众(Chen, 2016; 靳浩辉, 2018)。

地方自发的民间信仰复兴不仅重建了地方意义上的阴阳和合,而且以新的方式重建了地方信仰和国家政治、传统宗教和现代社会的阴阳联系。就前者而言,村庙和宗祠的复兴其实就是乡村共同体记忆的重塑。祖先崇拜依靠家族叙述、祭献仪式和续修家谱,激发了人们对逝者的记忆以及基于此的身份与义务,宗族成员得以将当下的生活与悠远的历史联系起来,为自身的一言一行增添历史感和神圣感;而与地方守护神有关的龙舟赛、庙会 and 社戏则使村民的身份认同变得高度情感化(景军, 2013: 21; 焦长权等, 2015)。也就是说,村庄的团结纽带蕴含在民间信仰所承载的阴阳和合中,祖先和神灵所激活的正是“村庄何以可能”的精神基础。村民由此将自身的生活意义链接到共同体的道德情感之中,从而构建一套不同于行政和法律等外在力量的内生性生活秩序,实现了国家通过正式制度所没有达成的一种文化整合。

四、结论与讨论

从阴阳秩序的角度来看,在传统中国,地方社会的治理主要依靠神道设教。它是

一种阴阳和合的教化之治。世俗生活与宗教生活的内在一致性塑造了一种以儒家伦理和混合宗教为支撑的自治秩序。与此同时,这种阴阳和合还体现在国家层面:帝国通过敕封、标准化和叠写等手段实现国家治理和乡村自治在文化逻辑上的统一。

而在现代中国,现代化的冲击造成了阴阳二分,混合宗教随着儒家政权的崩溃而从宗教结构的主导地位退居次要地位,国家力量不再通过神道设教吸纳民间信仰,而是在制度上谋求将宗教范畴独立出来,进而以制度分化的逻辑治理地方社会。在此背景下,乡村治理的文化逻辑难以展开。为此,国家尝试以产业化、非遗化和场所合法化等方式重新在制度上吸纳民间信仰;但这种吸纳仍然贯彻着不同程度的阴阳二分,无法发挥民间信仰对于乡村治理的促进功能。有意思的是,地方社会自发的民间信仰复兴有效地激活了乡村治理的文化逻辑,通过庙宇重建在乡村共同体内部重建了以人神关系促成社会团结的阴阳和合;同时,地方精英还通过与国家的互动,以双名制等方式重塑了民间信仰的文化表达,在一定程度上实现了民间信仰的现代适应。

可以说,以神道设教治理天下的本质在于将政治制度以文化的方式进行运转,从而“润物细无声”地教化人心。在政治与文化的交融中,具有超越性的道德秩序理想与公序良俗的社会秩序实践相契合并形成一种共有的价值观;同时,高度开放的教化体系透过正统儒学的下沉与普遍的民间祭祀崇拜活动相结合,以实现天人互动、明礼易俗(范丽珠,陈纳,2021)。在此,神道设教的原则整合了政治共同体、文化共同体、社会共同体与生活共同体,将人们的多种纽带统一在一起并加以强化。这一过程以人中心而非以神为中心,因为这里的神道是以祖先崇拜和土地神崇拜为代表的混合宗教,其宗教价值观与伦理本位的中国世俗价值观是一致的,即这种神道的背后是顺应人道。因此,与西方国家的现代化需要从以神为本的神权社会走向以人为本的世俗社会不同,中国以民间信仰为核心的传统宗教本来就一直是以人为本的宗教;中国社会的现代化并不需要将民间信仰视为必须革除的对象。

当然,在现代化的国家秩序中,复原神道设教的阴阳和合是不现实的;但在乡村社会秩序层面,经由民间信仰来重塑地方共同体的活力和秩序依然有着很强的现实意义。祖先和神灵构建了一种信仰共同体,为成员之间的社会纽带赋予精神价值和文化意义,同时为一部分精英成员的权威来源提供了合法性基础,进而维系着地方共同体的身份认同意识和社区凝聚力^①。由此可见,民间信仰在乡村社会仍然发挥着重要的社会文化治理功能,民间信仰活动实践和仪式文化表达是社区文化秩序再生产的重要机制,有利于以低成本的方式实现乡村治理(魏程琳,2013)。当前,乡村治理政策强调自治、法治、德治有机结合的三治融合,《乡村振兴战略规划(2018—2022年)》更是强调“以德治滋养法治、涵养自治,让德治贯穿乡村治理全过程”,而本文所

① 李天纲,2018. 共祭鬼神:中国民间宗教何以强势复兴. 文化纵横网月号. (2018-05-10)[2023-03-15]. <https://www.163.com/dy/article/DHF8PE2T052100BV.html>.

强调的乡村治理的文化逻辑正是德治的体现;德治就是教化之治在现代背景下的延续。乡村治理不应在个体化的浪潮下以基于理性计算的利益权衡为基础,而应以信仰和伦理中蕴含的道德情感为根本出发点,以自身修养和互以对方为重的价值观为落脚点,进而内修己心、外治其身、以文化人、推己及人,达成以德为规、以规立德的内生秩序与外在制度相和合的善治局面。

我们以为,在讨论乡村治理时,不必将传统文化中的信仰和伦理视为负担,而应将其作为实现乡村善治的文化资源,在此基础上激活乡村社会自我整合的内生秩序,使现代治理的行政和法律逻辑与传统教化的文化逻辑结合在一起,共同生成国家治理与乡村治理的统一性。

[参考文献]

- 滨岛敦俊,2008. 明清江南农村社会与民间信仰. 朱海滨,译. 厦门大学出版社
- 陈进国,2018. 中国民间信仰如何走向善治. 中央社会主义学院学报(3):115-120
- 陈进国,林敏霞,2016. 如何走向“善治”:浙江省民间信仰“社会治理”转型的反思//邱永辉,主编. 中国宗教报告(2015). 北京:社会科学文献出版社
- 丁仁杰,2012. 译者导言//焦大卫,编. 神·鬼·祖先:一个台湾乡村的民间信仰. 丁仁杰,译. 台北:联经出版事业股份公司
- 杜赞奇,1996. 文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村. 王福明,译. 南京:江苏人民出版社
- 杜赞奇,2006. 刻划标志:中国战神关帝的神话//韦思谛. 中国大众宗教. 陈仲丹,译. 南京:江苏人民出版社
- 范丽珠,陈纳,2021. 论政治伦理与信仰教化的耦合关系——中华本土宗教的社会学理论建构之刍议. 复旦学报(社会科学版)(5):54-63
- 范正义,2020. 世俗价值与信仰本真:民间信仰宫庙的新转型——惠安小岞霞霖宫个案研究. 华侨大学学报(哲学社会科学版)(2):15-24
- 高丙中,2006. 一座博物馆—庙宇建筑的民族志——论成为政治艺术的双名制. 社会学研究(1):154-168
- 贺雪峰,仝志辉,2002. 论村庄社会关联——兼论村庄秩序的社会基础. 中国社会科学(3):124-134
- 华琛,2006. 神的标准:在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励(960—1960年)//韦思谛. 中国大众宗教. 陈仲丹,译. 南京:江苏人民出版社
- 焦长权,周飞舟,王绍琛,等,2015. 祠堂与祖厝:“晋江精神”的社会基础和历史渊源. 东南学术(2):21-27
- 靳浩辉,2018. 农村社会治理视阈下祠堂文化与公共文化的互嵌与重构——以浙江省农村文化礼堂为例. 理论月刊(7):161-167
- 景怀斌,张善若,2021. “德命”与“牧领”的治理向度:与福柯理论的对话. 开放时代(2):103-119
- 景军,2013. 神堂记忆:一个中国乡村的历史、权力与道德. 吴飞,译. 福州:福建教育出版社
- 康豹,李琼花,2009. 西方学界研究中国社区宗教传统的主要动态. 文史哲(1):58-74
- 李华伟,2019. 正祀与民间信仰的“非遗”化:对民间信仰两种文化整合战略的比较. 中央民族

大学学报(哲学社会科学版)(2):43-50

梁永佳,2013.“叠写”的限度——一个大理节庆的地方意义与非遗化.宗教人类学(年刊):127-143

梁永佳,2018.庙宇重建与共同体道德——以大理Z村空间差异为例.社会学研究(3):92-114

林美容,2008.祭祀圈与地方社会.台北:博扬文化事业有限公司

卢云峰,2019.论“混合宗教”与“独立宗教”——兼论《中国社会中的宗教》之经典性.社会学研究(2):75-95

卢云峰,吴越,2018.略论瓦哈对杨庆堃之宗教社会学研究的影响.北京大学学报(哲学社会科学版)(6):131-141

沙畹,卢梦雅,2015.古代中国社神.国际汉学(2):52-69

王露璐,2021.中国式现代化进程中的乡村振兴与伦理重建.中国社会科学(12):89-109

王斯福,2008.帝国的隐喻:中国民间宗教.赵旭东,译.南京:江苏人民出版社

王斯福,2014.台湾的家庭和公共祭拜//武雅士,主编.中国社会中的宗教与仪式.彭泽安,邵铁峰,译.郭潇威,校.南京:江苏人民出版社

魏程琳,2013.“祖荫”与“神佑”:村落社会的文化与秩序——赣南客家民间信仰的实践.世界宗教文化(6):102-108

魏乐博,李生柱,2017.全球宗教变迁与中国两个社区的民众——江苏和台湾的比较研究.民俗研究(5):34-43

夏当英,宣朝庆,2018.乡村生活秩序重构中的传统文化复兴——以皖南H镇为例.河北学刊(4):175-181

张祝平,2017.本体与他者:当代中国社会民间信仰“非遗化”反思.中国农业大学学报(社会科学版)(6):75-83

赵春兰,2019.内生性秩序力及其现代变迁——基于浙北水村社会秩序的田野研究.博士学位论文.上海:复旦大学

赵旭东,2007.文化认同的危机与身份界定的政治学——乡村文化复兴的二律背反.社会科学(1):54-62

郑莉,2021.传统中国宗教的伦理特征及其对中国社会结构的形塑——从韦伯与杨庆堃关于中国宗教的论述谈起.江海学刊(1):67-75

佐藤仁史,2018.“迷信”与非遗之间:关于江南的民间信仰与农村妇女的一些思考.民俗研究(1):42-50

Chau,Adam Yuet,2006. Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China. Redwood City: Stanford University Press

Chen,Ningning,2016. Governing rural culture: agency, space and the re-production of ancestral temples in contemporary China. Journal of Rural Studies(5):141-152

Goossaert, Vincent, David A. Palmer, 2011. The Religious Question in Modern China. Chicago: The University of Chicago Press

Oakes, Tim, Donald S. Sutton, 2010. Faiths on Display: Religion, Tourism, and the Chinese State. Washington, DC: Rowman & Littlefield Publishers

Sangren, P. Steven, 1987. History and Magical Power in a Chinese Community. Redwood City: Stanford

University Press

Sangren, P. Steven, 2000. Chinese Sociologies: An Anthropological Account of The Role of Alienation in Social Reproduction. London and New Brunswick, NJ: The Athlone Press

Watson, James L., 1988. The structure of Chinese funerary rites: Elementary forms, ritual sequence, and the primacy of performance//James L. Watson, Evelyn Sakakida Rawski (eds). Death Ritual in Late Imperial and Modern China. Berkeley: University of California Press

Wolf, Arthur P., 1974. Gods, ghosts and ancestors//Arthur P. Wolf (ed). Religion and Ritual in Chinese Society. Stanford: Stanford University Press

Yang, Ching-kun, 1957. The functional relationship between Confucian thought and Chinese religion//John K. Fairbank (ed). Chinese Thought and Institutions. Chicago: University of Chicago Press

Yang, Ching-Kun, 1961. Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors. Berkeley: University of California Press

The Cultural Logic of Rural Governance: the Yin and Yang Order from Traditional to Modern China

LU Yunfeng WU Yue

Abstract This paper probes the cultural logic of rural governance in China, arguing that there are two operating systems in practice: the Confucian ethics on the Yang side, while the guidance by the way of the gods (Shen Dao She Jiao) on the Yin side; The internal consistency of religious belief and ethical norm constructs an order of Yin-Yang harmony, and promotes the moralizing governance all over the country. In modern China, modernization makes Shen Dao She Jiao come to an end; the rural governance system has changed from the Yin-Yang harmony to the Yin-Yang dichotomy, which resulted in several problems of rural governance in modern China. To deal with these problems, the state tries to re-absorb the folk belief by three means: commercialization, transforming it into an intangible cultural heritage and the legalization of religious sites. At the same time, the local society's spontaneous revival of folk beliefs has also effectively activated the cultural resources of rural governance. The local autonomy stimulated by this revival is the basis of the endogenous order of the rural community. This paper holds that rural governance should continue to enhance the development of local culture.

Keywords Guidance by the way of the gods (Shen Dao She Jiao); Folk belief; Rural governance; Cultural logic; Yin and Yang order