

# 庙宇重建与共同体道德<sup>\*</sup>

——以大理 Z 村空间差异为例

梁永佳

**提要:**本文分析了云南大理地区一个“空心村改造”项目中文昌官的重建过程。执行改造项目的基层干部试图通过创造一个“公共空间”,把“文明”带给村民。但村民们却利用空心村改造的机会提出重建文昌官,并迅速将其变成公共活动场所。本文提出,文昌官的重建表达了基层民众对于共同体的认识:人际往来的道德含义与神灵有关,庙宇规范了人神之间、信众之间、家户之间、村落之间、村落与政府之间等的互惠关系。这一认识让我们认识到“礼物模式”对于理解中国农村宗教复兴的启发意义:重建村庙实际上是重建道德生活,重建集体期待,重建社会团结。

**关键词:**庙宇重建 礼物模式 文明 互惠 空心村

过去十几年中,我曾多次在大理从事田野工作,目睹很多变化,其中空间变化最为显眼。我曾研究这里的村庙,眼看着一座座庙宇在明清时代的旧址上重建起来,又看到庙里不仅举办酬神活动,还成为村中婚丧嫁娶、盖房添丁、升学开业等活动的场所。庙里的开阔地成为摆酒席的理想空间,有的还专门设了厨房和灶台,备好桌椅板凳,供村民使用。平时,庙内外更是成为老人们谈天聚集的地方,很多庙门旁边就挂着“老年活动中心”的牌子。

与庙宇重建几乎同时发生的,是乡镇政府在办公地点附近修建小型广场。广场由水泥铺就,点缀着仿古造景,有条件的还添加了亭榭楼阁,颇有江南水乡韵味。修建政府广场的风气一度遍及中国,大理也不例外。这些广场多追求显眼气派,迎合某种发展理念。但是,村民不大愿意或者说不知如何使用这些广场,除了中老年人在这里跳“广场舞”(以前村民跳的是“老年迪斯科”),一般不会来这里活动,更不会在这里摆宴席请客。毕竟,在政府门前讲排场有些不成体统,有公务员参与

---

\* 本文为作者主持的国家社科基金一般项目“少数民族地区宗教复兴的社会学研究”(批准号:14BSH091)的阶段性成果。

就更不合适了。庙宇和广场的空间使用反差并非看上去那么容易理解,实际上跟普通村民赋予空间的道德性有关。如何理解这种反差?是什么力量以何种方式促成了两种空间的塑造?这对我们认识村落共同体有什么启发?本文将分析大理农村一个“空心村改造”项目中两种空间的塑造过程,透视两者的道德含义,并以此来探讨中国基层社会宗教复兴的机制。

这个空心村改造项目在大理市濒临洱海的Z村展开。村民利用这个项目,组织起来重新建起了古老的文昌宫,并迅速将其开辟为村庄日常公共事务的聚会场所,而政府借项目打造的公共空间“古井一凉亭”广场则无人问津。这说明,在村落生活中存在两种道德观念,一种表现为政府的发展主义话语,另一种表现为村民对神的责任,两者都对村落共同体的构造表述了各自的道德立场。两种观念和空间并非对抗关系,而是充满了妥协与互相包容。本文认为,空间的妥协或许是中国基层生活的常态,具体到大理Z村,村落庙宇的重建动力来源于草根民众对于道德生活的认识,它植根于人和社会组织通过神与其他人、其他组织形成的合理关系,这正是宗教复兴理论中的“礼物模式”所提供的思路:日常生活中的“互惠”(reciprocity)机制是村民在村庙开展公共事务的首要动力。

本文材料来自我2010年和2014年以及此前针对大理地区进行的田野工作。我采用人类学传统的参与观察和深度访谈方法呈现其他方法不容易发现的社会过程,希望能“片面而深入地看问题”(赵鼎新,2015:3),即牺牲某种虚拟的全局眼光以求认识更为具体的生活样貌。我赞同范笔德的说法,认为人类学分析对象的“片段性”(fragmentary)是“研究社会生活所必要的。高密度地研究一个片段,可以获得一种整体视角,相比博弈论和理性选择理论支撑的大数据分析,[片段研究]在社会科学中有更大的潜力”(Van der Veer,2016:9)。本文正是在这个意义上追求对一个生活片段的细致分析,其目的不是为某种统计方法提供个案,而是为了发现已有研究并未注意到的社会机制,并以此挑战三种中国宗教复兴的理论:传统的发明、国家与社会关系和三色市场理论。我认为,这三种理论所揭示的机制不见于村民的行动之中,只有“礼尚往来”的互惠逻辑才是真实的、能观察到的、能够解释宗教复兴的动力的机制。

## 一、中国宗教复兴三种理论

庙宇重建是中国宗教复兴的主要表现,据丁荷生(2009:32)估计,改革开放以来,中国大陆各地重新建起了约200万个村庙。人类学等学科很快就注意到这个问题,并从上世纪90年开始发表研究成果,形成了不同的解释脉络(相关讨论如Lai, 2003; Yoshiko & Wank, 2009; 张珣,2017)。笔者曾撰文提出,中国宗教复兴理论大致可以分成三种:传统的发明、国家与社会关系和三色市场(梁永佳,2015)。

“传统的发明”理论来自霍布斯鲍姆和兰克(2004)的启发,强调宗教复兴活动对原有知识的利用和继承。例如,萧凤霞(Siu,1990)认为,广东中山小榄菊花会的复兴是一种“再循环的传统”,以过去的实践适应新的经济和政治变革。通过研究甘肃一孔姓移民的家族复兴,景军指出,大川孔庙的重建表面上复兴了传统观念和活动,但“这些观念与活动并不是机械地返回到了过去,而是与文化的创造相伴随的,受到激进社会主义时期地方性经历的塑造,而且还渗透了人们对当代的关怀”(景军,2013:13)。“传统的发明”理论揭示了宗教复兴过程中必不可少的旧知识与新环境的关系,但预设了“更为协调一致、更为本真的传统”(Chau, 2006:6)。正如王斯福所说:“传统制度的遗留或复兴是否真正重复了过去,是一个无用的问题”(Feuchtwang, 1998:50),重复过去是没有可能的。这一理论更大的缺陷在于跳不出海外中国研究某些旧问题,过于关心今夕的异同、传统的断续,因此不得不区分“传统”(即“宗教”)和“非传统”(即“非宗教”),从而忽视了一个更为重要的问题:为何复兴“宗教”(而不是生活的其他部分)是必须的?

第二种宗教复兴理论是近年吸引众多社会科学学者的“国家与社会关系”路径。它的突出特点是专注“国家”与“社会”之间的相互挪用和精英参与(Anagnost, 1994; Mueggler, 2001)。王斯福(Feuchtwang, 2000)将中国民间宗教复兴视为社会利用经济开发来“抵抗”国家。王铭铭(2000)通过对福建安溪法主公仪式的呈现,质疑国家在遗产制作中的现代性假设。威仑斯(Wellens, 2010)通过研究川滇交界的普米族仪式回归,提出宗教复兴回应了国家撤出基层后留下的社会风险,展现了你退我进的国家—社会互动过程。周越(Chau, 2006)通过对陕北黑龙大王庙重建过程的分析,提出民间宗教的复兴力量固然来自积极

分子(老王)的经济动力以及村民追求乐趣的愿望,但却是以村庙纳入国家认可的道教场所而告终的。值得注意的是宗教学家近年提出的“宗教生态论”(陈晓毅,2008;段琦,2006;牟钟鉴,2012)。该理论突出了国家政策对于宗教复兴的意义,认为中国当下的宗教复兴处于生态失衡状态。主要原因在于过度否定传统文化,过度打压像民间宗教那样的温和宗教活动,使得排他性宗教如基督教得以较快增长。中国需要重建宗教生态,通过开放民间宗教、基督教本土化等措施,实现“多元通和、固本化外”的文化战略。

“国家与社会关系”理论虽然有助于理解中国宗教复兴,但仅仅提供了一个研究视角,不能保证发现引发社会行动的机制。这一理论用权力、博弈、利益等抽象概念取代了实际生活中存在的价值、道义、情感等众多在具体社会中更发挥作用的要素。因此,它并不能与“传统的发明”那种照亮大批经验现象的理论相提并论。问题或许出在“国家—社会”这个模式在处理复杂的社会过程时过于两极化,过于依赖某种自由主义假设,过于批判国家的支配力,过于突出“社会”的自治性和抵抗力。正如曹南来指出的,“国家支配—社会抵抗模式……反映的常常是研究者对道德清晰度和某种陈旧政治逻辑的关心,而不是地方信仰者的视角”(Cao, 2011: 7)。这一模式的更大弊病在于将国家仅仅视为一个政治体,忽视了它的宗教性、道德性,又简单地将宗教视为一个有政治企图或经济内核的“社会组织”,忽视了它的伸缩性、流动性、超越性。正如本文试图说明的那样,“国家”有着深刻的道德承诺,其合法性同样依赖一种超越性。<sup>①</sup>“宗教”不仅仅是“社会组织”,甚至不是社会的专利,而应该包括国家本身的“宗教性”。但“国家与社会关系”模式倾向于建立在对“宗教”的预先识别上,将之视为外在于国家的社会力量。

“三色市场理论”是第三种解释中国宗教复兴的理论,由普渡大学教授杨凤岗提出。这一理论受到了“宗教市场论”(Stark & Finke, 2000)的启发,认为宗教行为类似于个体在市场上的消费活动,受制于供求关系、市场策略、组织方式、政治制度。该理论有着较强的理性选择假设。根据“三色市场理论”,中国大陆的宗教景观并非一个理想的

<sup>①</sup> “超越性”(transcendence)指“超越此时此地”的反思力,构成一种反思权力和现世的普遍知识体系,相关讨论见杜赞奇(Duara, 2015: 3)。

自由市场体系,受官方认可的建制宗教(“红市”)因限制过多而缺乏吸引力。然而,参与非法宗教活动(“黑市”)风险大、成本高,导致大陆信众多选择介于合法与非法之间的“灰市”。“灰市”活动包括宗教场所之外的传教、非制度性宗教的蔓延、类宗教活动(如气功)的涌现等。在杨凤岗看来,国家强化管制并不会弱化宗教,只不过是将信徒推向灰市甚至黑市而已(Yang, 2006)。这一理论得到了不少经验研究的支持,但也受到很多中国宗教研究者的激烈批评(汲喆, 2009; Palmer, 2011; Yu, 2012; Van der Veer, 2012; 渠敬东等, 2014; 梁永佳, 2015),甚至连秉承“宗教市场论”的学者也与“三色市场论”保持一定的距离(如卢云峰, 2010)。这一理论的主要问题在于把中国宗教景观简化为个人选择场所,难以解释中国社会长久存在的非排他性宗教实践,即普通人对各种宗教传统所持的开放与兼容的态度。该理论所推崇的理想市场状态仅对势力庞大的新教各派有利,却不利于弱小宗教如民间宗教的生存。如果真的存在颜色,应该说只有渐变的光谱,而不是阵营之间明显的色差。否则无法解释民间社会的“拿来主义”,也无法解释游走于三自教会和家庭教会之间的信徒。更大的问题在于,这一理论与“国家与社会关系”模式出现了两个同样的漏洞:第一,将国家天然排除在“宗教市场”之外,鼓励国家对市场采取不干预政策,而忽略了国家本身的道德承诺和超越性。第二,“三色市场理论”不得不预先定义“宗教”,却给出了一个几乎仅适合于基督教的“宗教”定义。<sup>①</sup>

以上三种理论为解释中国宗教复兴做出了重要贡献,但正如前文所述,它们均存在两大缺陷。第一,三种理论都倾向于将国家视为宗教的管理者,将其预先排除在“传统”、“社会”或者“三色市场”之外。这显然没有充分考虑国家的道德性、超越性、非世俗性,从而延续了截然区分“恺撒”和“上帝”的基督教式宗教观。可是,政教截然二分的社会条件即使欧美社会都并未完全具备,更难以在伊斯兰教、佛教、印度教影响巨大的国家生根,也无法用以理解中国这样一个任何宗教都无法称霸的文明。早在半个世纪之前,弗里德曼就告诫我们:“中国宗教在某种意义上是……一种社会和宇宙的互相渗透,一种终究不允许宗教

<sup>①</sup> 杨凤岗在另一部著作中将宗教定义为“有关生命与世界的统一的信仰和实践体系,与超自然有关,它将信徒结成一个基于道德共同体的社会组织”(Yang, 2012: 36)。

与世俗分离的权威概念。恺撒即教皇,或曰恺撒教皇”(Freedman, 1974: 41)。余国藩(Yu, 2005)也指出,中国国家一直存在“宗教性”(religiosity),并强势规范其他宗教,并不存在美国社会那样政教截然二分的社会基础。

第二,尽管三种理论模式都宣称要重视“非制度性宗教”,<sup>①</sup>但却不约而同地低估了在社会生活中识别这些宗教的难度:“传统的发明”模式不得不区分“传统”(即宗教)和“非传统”(非宗教);“国家与社会关系”模式必须区分属于社会的“宗教组织”和外在于宗教的“国家”;三色市场论则不得不预先定义一个新教式的“宗教”概念。但在中国,不仅存在大量没有法律地位但广布于民间的宗教活动,如萨满、苯教、东巴、傩戏、祭敖包、赶尸、驱鬼等,而且很多活动很难用现有的宗教定义来概括,却又跟制度性宗教体验相去不远,且为多数中国人熟知,如算命、跳神、看相、看风水、写家谱、逛庙会、上坟等。何况,有些“极端化”的宗教运动如门徒会、全能神等尽管自称宗教,却不可能得到官方和大众的认可。不仅如此,很多现象看似与宗教无关,却具备制度性宗教的多种特征,而且不乏突变为宗教的先例,如气功、占星、谭崔、灵修、瑜伽、养生、传销等。还有相当多由国家支持的超越性活动,如非遗制作、穿汉服、讲“大爱”、尊孔读经、祭黄帝炎帝等,同样具备制度宗教的某些特征。这些纷繁芜杂的活动,在现实中无一不是“传统”的潜在候选项目、“社会”的自组织动力或者“三色市场”中的竞争力量,但如何在它们中间划一条明确的“宗教/非宗教”界限,在学术上还是一个悬而未决甚至无解的课题。例如,一个在中原地区农村研究“家庭教会”的人,可能会看到附近开了一处读经学校,不远处正在举行媳妇给婆婆洗脚的“孝道”展示,地方电视台宣传“大爱无疆支援灾区”,村民用微信传播长寿秘诀,等等。对他来说,什么是什么不是“传统”、“社会”、“市场”,马上就变成了非常紧迫却又无从下手的问题,因为这些现象似乎都应该纳入宗教考察范围。

尽管在经验世界中识别宗教异常困难,“传统的发明”、“国家—社会关系”和“三色市场论”却不得不回答这个问题。因为它们既然重视何为“传统”、何为“政教关系”以及何为“宗教间关系”,就不得不识别

<sup>①</sup> 例如,杨凤岗认为,引入“灰市”概念就是“强调在用经济学方法关注欧美社会所忽略的非制度性宗教”(Yang, 2006: 115)。

何为“宗教”并保证“宗教”这种自变量数目的稳定,否则如何考察“传统”的延续、“社会与国家”的互动、宗教生态里的“调适”以及市场上的“供求关系”?遗憾的是,三种理论都不曾认真对待过这个自身隐含的假设。“宗教”在中国难以识别,与这一概念在中国近代史上的命运有关。近年学界的研究正在不断揭示这一过程。<sup>①</sup>从戊戌变法中的“庙产兴学”,到民国初期以世俗化为目的的“教会工程”,再到南京政府的反迷信运动,乃至共和国初期的“三自运动”,中国近代革命和国家建设基本以相似的看法对待“宗教”:知识精英尽量限制“宗教”范围以建构图强计划,政治精英尽量限制“宗教”范围以方便管理,两者都将遍布中国社会的半宗教、准宗教、类宗教实践排除在权力定义的“宗教”之外,所以他们几乎都不曾料到,21世纪的中国会出现自发的宗教复兴。遗憾的是,迄今为止的宗教复兴理论也在很大程度上低估了“宗教”概念在中国的复杂性,低估了识别“宗教”的巨额代价,甚至很少有人注意到阿萨德有关宗教谱系的研究(Asad,1983)。<sup>②</sup>在今天,“宗教”已经不是一个给定范畴,更无法在社会生活中直接观察到。至少,三种宗教复兴理论都没有认真回应过谱系学对“宗教”的解构。

超越现有的中国宗教复兴理论,既要把国家的“宗教性”考虑在内,又不能预先定义“宗教”。因此,作者建议参考莫斯的“礼物模式”。莫斯(2016)在《礼物》中论证了为何集体与个体、道德与物质生活、义务与自愿是相互交织的,这一切都有赖于人与物、他人之间的“混融”和“总体性”。汲喆在《社会学研究》上发表的《礼物交换作为宗教生活的基本形式》一文详细论述了“礼物模式”对于研究宗教的优势。他指出,莫斯开创的“礼物模式”“绝不是要低估权力、物质利益的重要性,也不是要否认社会行动中存在着策略和计算,只相信和鼓吹一种单纯自愿的无功利的动机。礼物模式只是坚持,仅凭功利的交换或强制的分配无法建立起社会秩序所必需的团结,因为社会团结是离不开情感和道义的(即我们中文所说的‘人情义理’)”(汲喆,2009:16)。正是

① 例如,陈熙远(2002)曾研究过清末“巫”、“教”之争,高万桑讨论过民国初年的宗教“教会化”(Goossaert,2008),杜赞奇(Duara,2003)探讨了伪满洲国盛极一时的“救赎团体”(redemptive society),张倩雯(Nedostup,2009)则论证过“宗教”与“迷信”所形成的话语体制。

② 针对格尔兹的“宗教”定义,阿萨德指出,并不存在一个密不通风的、名为“宗教”的解释体系,“宗教”定义总是与具体的历史情境有关的。

因为礼物模式关注具体的社会过程,所以它无需预先定义“宗教”、“政治”、“法律”等在日常生活中很少使用的“假名”体系,而是聚焦于具体的社会生活,而这正是人类学擅长的研究方法。

我曾主张,礼物模式还触及了宗教研究的一个重要问题:宗教总是与道德紧密相关的。“这种道德体现在那种既是自愿又是强制的‘来往’之中,如送礼与回礼中间必须有时间间隔一样,这种‘来往’中间也必须有时间间隔,构成一种源于‘负债’的‘集体期待’。这被莫斯等人认为是生成社会的根本因素。宗教的一个共同特征,就在于一种对神或超自然力量的‘负债’观”(梁永佳,2015:179)。正是这种期待生成了不断持续的互惠过程,构成了社会生活的道德基础。这是在具体研究中最容易发现的机制,也是一个无需排除国家且无需预先定义“宗教”的理论模式。

“礼物模式”的优势不在于更容易套用,而在于它更能从“当地人视角”来理解生活世界。格尔兹在《当地人视角》一文中强调,人类学者在“近经验”(experience-near)与“远经验”(experience-distance)之间保持平衡,才有可能在认识当地人世界的基础上实现民族志呈现(Geertz, 1983: 87 - 125)。虽然格尔兹的现象学路径与莫斯的范畴比较法不同,但“近经验”和“远经验”概念却有助于我们理解礼物为何既是特殊的又是一般的。特殊的,是说赠予、接受、回报在具体社会中有着当地人推崇的“近经验”,即特殊的实现方式,尽管这一方式在外人看来可能“不可理喻”;一般的,是说礼物所产生的“集体期待”和“社会团结”是迄今为止未见例外的、超脱于具体经验的机制,即“远经验”。这正是礼物模式所隐含的意义:债务、责任以及与神的关系都是“远经验”的抽象概念,却可以帮助我们理解田野中的“近经验”。

## 二、一个“文明化”项目

我们分析的故事发生在大理洱海之滨的Z村。这是一个有着将近1500人的聚落,村民几乎都是白族。但民族特性并非日常生活的重要标识。长达600年的帝国直接统治经历,已经使大理形成了复杂的民间宗教体系。我在Z村进行田野工作的时候,这里的人口已经经历了20年的持续外流,青壮年劳力多在外地务工。此时,村中心住宅已

经破旧不堪,通往城市的道路也过于狭窄。从2000年到2008年,全村358户中有252户盖了新房,多数建在村中心之外的自留地上。房主建房并没有得到上级许可,他们也没有放弃村心旧房。但由于人口流失,村心逐渐破败,仅有少数贫困户和孤寡老人住在这里,使得中心聚落难以维护。Z村可谓一个常见的“空心村”。

“空心村”由于弃用宅基地、侵蚀农田,已经成为全国性问题,威胁到国家的“18亿亩耕地红线”政策。Z村村民在自留地上建房,同样威胁到该村耕地面积。在云南省的财政支持下,大理市政府于2007年选择Z村实施“空心村改造”,称之为“社会主义新农村建设”的项目。该项目详细规定了Z村各片土地的功能,要求村民停建自留地房屋,鼓励已建房者回迁村心聚落。项目投资280万元人民币,用于拆除旧房、整修道路,并增加绿化、照明、地下水系统,实施水电改造。政府指定一位公务员C君与村长S君负责项目执行。他们清查了旧宅基地所有权,用一部分资金补偿回迁村民,还向村民拍卖无主宅基地,收益充实项目资金。到2010年初,已有68户村心旧房被拆,腾出空间修建新房,其他大部分的基础设施工作也基本完成。在政府报告和媒体报道中,Z村的“空心村改造”被视为一个成功项目。

项目的可见目标是经济性的“集约土地”,但实施过程中则有着较强的道德话语,值得进一步探讨。这种话语以“时间”为素材,外化为一处公共空间。负责人之一的C君认为,村民未必理解政府的良苦用心,项目带来的好处或许要等到很久以后才能显现出来。

这里七分水、二分山,只有一分田。如果继续浪费土地,就剩下什么了。50年后,他们会更明白这个道理。空心村改造是一个利在当下、造福子孙的项目,体现了“以人为本”的原则。(2010年访谈记录)

与“时间”关联形成的道德话语,不仅体现在与未来的连接上,更体现在与历史的连接上。项目负责人注意到,村里有一眼废弃的古井,于是雇人清淤恢复,又请来当地一位中学教师,为古井写了一篇碑记,刻成石碑立在井旁。碑文内容大致讲,忽必烈当年征服大理时,为防止造反,规定每村只能有一把刀,挂在井旁供平民使用。今天恢复古井,是为了让村民谨记当年蒙元统治者的“野蛮”政策。他们还雇人在古

井旁边用水泥和木材修建了一处五角凉亭,上面覆盖青瓦,圆柱斗拱楹联一应俱全,与古井合在一起形成一处风景。单纯从美学角度看,井亭组合形成的“井亭广场”是一个有水平的设计。项目负责人显然很用心,不仅请来了能工巧匠和当地文人倾力打造,还修改了原先仅重视基础设施建设的项目预算,挪出一部分资金打造这一空间。在C君看来,这个“井亭广场”是整个“空心村改造”项目的灵魂,它提供了一个空间供村民消遣,因此可以“改变村民的心态。他们现在有了城市那种公共领域,文明的观念就会逐渐发展起来”(2010年访谈记录)。

这里的道德话语十分显眼。C君明确使用了“公共领域”这一概念,认为广场体现了都市风格、现代方式,可以孕育“文明”的观念。作为一位基层公务员,C君从一所技校毕业后,一直在政府机关供职,不大可能在哈贝马斯的意义上使用“公共领域”概念,更可能是将这一概念理解为一种高级的、先进的“公共空间”,并相信村民可以通过使用这一空间获得都市的、先进的“文明”。在这个“井亭广场”里,文明的道德话语物化为一种试图改变人心的“体制”(regime),即道德话语形成一个空间制度,并试图通过规训村民的身体移动,影响他们的日常生活,让他们变得跟都市里的人一样“文明”。这番努力假设村民曾经生活在忽必烈统治下的“野蛮”状态,缺乏“文明”,需要外来的、高级的、都市的“文明”加以陶冶。

“文明”在此处体现出历史与现代性的奇妙组合,将国家的发展主义计划置于一个更大的历史连续统之中,让这个计划唤醒对历史上野蛮统治的记忆,又指向一个文明化的未来。正如列文森所说,中国的历史观是绝对的,指向永恒:“绝对主义就是当下的本位主义,将自己的时间与无时间性混为一谈”(Levenson, 1965: 87)。我们当然不能将今天的发展计划等同于历史上的绝对主义时间观。但当这一计划在执行过程中致力于建设“公共领域”并借此重建“文明”时,当它通过关联历史以吸引村民时,当它誓言向历史、当下、子孙后代负责时,我们看到的是一个将时间凝缩在空间坐落、将此刻贯穿于时间序列上的道德计划。

保罗·利科将“历史性”(historicality)定义成通过回到过去而改变未来,使得生命成为一个处于历史中的整体(Ricoeur, 1988)。这个理论可以解释“空心村改造”项目中“井亭广场”所承载的线性叙事——以都市化发展主义观念为村庄带来“文明”,以适应一个进化论式的历史叙事。不少学者认为,当代中国国家的确强化了其“宗教性”特征

(Duara, 2010; Oakes & Sutton, 2010: 14 - 15), 追求某种有道德的历史延续性。用王斯福的说法, 当代中国通过吸收现代性和进化论, 将“文明”带回到具体的治理事业中, 并从一个遵从“天理”的文明成功转向为“致力于进步和自强的文明”(Feuchtwang, 2012: 116)。“井亭广场”无疑表达了这种进步和自强的观念。这正是国家力量推动的“空心村改造计划”在基层推行的过程中所形成的道德性、超越性的话语。

让基层官员意外的是, “井亭广场”建成后就立刻遭到村民忽视。人们既不喜欢也不反感它, 只是不知道如何使用它。原因很简单, 那个都市的、先进的、“文明的”生活方式, 无法在村民的生活世界中产生意义, 也就无法引起共鸣。对于这样一个有道德含义的、显示国家“宗教性”的空间, 原本是应该考虑在“传统的发明”、“国家与社会关系”、或者“三色宗教市场”里的, 因为基层官员的初衷显然是为村落带来某种超越性, 某种有道德的文明生活, 这跟宗教在日常生活中的功能并无大的差异。但由于三种理论都预先将国家排除在“传统”、“社会”或“市场”之外, 就可能失去了考察宗教复兴在具体社会过程中的一个重要维度: 国家的宗教性及其平和参与地方社会的愿望。我们看到, 基层官员给 Z 村修建的“井亭广场”实际上充满善意。它绝非空洞的说教, 而是试图通过改造空间影响村民的日常经验, 引导他们走向一个美好的未来。如果说郝瑞(Harrell, 1994)曾以“女性、孩童、祖先”三个隐喻描述中华文明中心对民族边缘的“文明计划”(civilizing project), 那么, 在 21 世纪初的白族乡村, 这种隐喻早已了无痕迹。吊诡的是, 我们面对的这个自上而下的、发展主义的空心村改造项目, 仍然不失为一个“文明计划”, 只是无法在具体生活中奏效。

### 三、重建文昌宫

当“空心村改造”项目如火如荼地推进时, Z 村的一批由老年男子组成的“洞经会”、由老年妇女组成的“莲池会”<sup>①</sup>以及一部分普通户主联合起来, 向项目负责人提出了一个“出人意料”的建议: 他们希望政

<sup>①</sup> “莲池会”是遍布大理乡村的老年妇女组织, 其主要活动是围绕着村里的“本主庙”替家人求福求财求平安。

府能够利用拨款,重建村里年久失修的文昌宫,让大家有机会“服侍”文昌帝君。文昌神并非白族独有,而是一个遍布中国的普通神灵(Kleeman,1994:1-84)。大约在明中叶开始,文昌崇拜遍及洱海地区,这或许与大理人获准参加科举考试并表现不俗有关(侯冲,2002:第四章)。实际上,文昌神正是由大理籍的卸任官僚带回老家的。Z村积极分子的带头人L老生长期在当地小学教书,也是Z村“洞经会”成员。据他说,历史上Z村村民一直虔诚地供奉文昌帝君,而文昌帝君也一直保佑村民,“让村里出了几个人”,其中包括一位前清进士和一位国民党上校。然而1938年,一些“权势人物”不顾村民反对,把文昌像搬到了村里的本主庙。从此Z村就再也没有出过像样的大学生和官员。今天重建文昌宫,可谓振兴Z村“文脉”的关键。这显然是一个有道德含义的动议。

项目负责人对重建文昌宫的提议并没有无动于衷,但他们有自己的困难。把国家拨款直接用来修建村庙,政策上不可行。文昌信仰并非五大宗教之一,没办法列为宗教场所。这个影响范围甚小的村庙,也不会产生所谓“经济价值”或者“社会价值”,更无法认定为“文物”或者“非物质文化遗产”。这样的普通庙宇在中国比比皆是,国家却没有相关政策法规,无法按照国家理解的方式“读懂”(斯科特,2004),当然也就无法拨款了。但项目负责人仍然决定尽其所能支持这个动议,毕竟两位基层公职人员都是土生土长的大理人,有同情心也愿意在政策允许的范围内配合村民。而且,这样做“对整个改造计划也是有利的”。因此,C君与S君决定加大文昌宫附近基础设施投入,将约8万元的资金用在配合文昌宫重建的工程中。

当然,庙宇本身的重建需由村民完成。首先要解决的就是庙宇地址。自从1938年文昌像被移走后,这里跟中国千千万万被废村庙一样,改成了小学。20世纪50年代,新政权制止了大理农村地区绝大部分的民间宗教活动,文昌宫旧址被改造成地方政府粮仓。80年代仓储制度废止以后,这块地又被当作宅基地划归给Y家。然而,住在这里的Y家多年来麻烦不断,“发旺不起来”。这是一个严重问题,因为在大理,“发旺”是一个家户的首要关切,它意味着子孙兴旺、升官发财、朋友众多等等(参见Hsu,1971/1948:75-130;梁永佳,2013)。实现发旺的方式除了努力劳作之外,还要孝顺父母、和睦邻里,尤其要照料好祖坟,定期到庙里进贡烧香。最好是家里的老年妇女能专门负责家

里的仪式责任,这也是老年妇女组织的“莲池会”遍布大理各村的原因。“发旺不起来”的Y家,曾经多次找过仪式专家“看香火”,得到的答案一致且简单明了:你们占了文昌帝君的地盘,怎么可能发旺?

“空心村改造”计划让Y家看到了时机。其户主找到村里希望重建庙宇的部分积极分子,承诺只要能让Y家在其他地址建新房,他们愿意拆掉老房子,捐出宅基地,为重建文昌宫铺平道路。积极分子们非常高兴,很快以村委会的名义起草了一份“担保书”,声明全村同意Y家在自留地上建新房,如果上级追责,村委会愿意替Y家承担后果。不仅村委会成员和建庙积极分子们在担保书上签了名,村里多数户主也签了名,并将担保书交给Y家保管。担保书的内容实际上与“空心村改造”的政策背道而驰,也缺乏法律效力。但对于迫切想要从神的地盘搬离的Y家来说,这已经足够。担保书一到手,Y家马上动工,在自己的自留地上建起了新房。

这里,我们可以看到一个有趣的反转:为了吸引村民迁回村心、集约土地,相反的移动却成了必要条件,即原住村心宅基地的Y家必须反方向迁出,在自留地上建房。按政策,新占自留地建房绝不允许。一旦违反,这个家庭不仅要拆掉新房,甚至会失去自己原有的宅基地。然而惩罚并未降临,因为担保书根本没有交上去,政府理论上是不知情的。L先生说,一旦交了,政府恐怕只能叫停,“连睁一只眼闭一只眼的余地也没有了”。显然,担保书的主要功能是造成一个既成事实,让村落共同体与国家代理人完成一次心照不宣的“共谋”(complicity)。正如本文一再强调的,这种国家与村落的互相妥协是珍贵的智慧。

共谋如何可能?我认为基层公务员的“地方知识”起到了关键作用。他们明白,Y家已经迁出,不会有人愿意“接盘”,再到文昌宫旧址建房并成为新的渎神者。生硬阻止这个计划不利于空心村改造工程的推进,只能“睁一只眼闭一只眼”。就这样,弱势村民“违背”政策,将一块宅基地转成村庙,形成一处既非宅基地又非耕地的“公共空间”,同时又违规在自留地上建起了新房。在政府空心村改造的规划图上,文昌宫的正式名称是“道路”,因为“村庙”是一个没有法律地位的范畴,无法进入国家项目的话语体系。由此我们看到,为了重建社区生活,一个生产了道德言说、设计了一处公共空间(井亭广场)的文明化工程的负责人,与另一种社区道德话语达成了妥协。

同样,共谋的达成也归功于村民主动“挪用”(appropriation)国家

符号,有意识地配合国家的发展主义话语。建庙负责人在拟定的《重建文昌宫碑记》上,将文昌宫重建视为文化遗产的“复兴”:

“文明气运参天地,翰墨荣华贯古今”。正值改革开放、政通人和、社会和谐安定、国富民强之际,重建文昌宫既是全体村民继承古代文明传统的强烈愿望,又是复兴我村历史文化遗产刻不容缓、势在必行的盛举。经村民领导组、老龄协会、莲池会和村民代表反复论证,决定抓住机遇、想方设法,依靠村民和相关人士多渠道筹措资金,在旧址上重建Z村文昌宫。(摘自《重建文昌宫碑记》,2010)

与“井亭广场”的碑文类似,村民也使用“文明”二字,并有意识地将庙宇重建纳入一个贯穿古今的时间叙事之中,显然是有意迎合国家发展主义愿景,并希望能得到对方的积极解读。这种互相容纳、互相妥协的智慧,是中国民间宗教生生不息的重要原因。杜赞奇(Duara, 1988)就曾以“叠写”(superscription)来形容帝国时代国家与民间宗教的这种彼此有意“误读”并留下模糊空间的机制。这一机制在今天同样遍布于中国各地,很值得充分讨论。

建庙资金全部由村民自筹。第一笔来自农户捐款,全村358户中有353户按每人100元的标准捐款,共14.24万元;第二笔来自2008年村里重建本主庙时剩余的捐款共8万余元;第三笔1万元来自本主庙的香火钱;第四笔5万余元来自Z村集体所有房产的租金;第五笔1万余元来自附近村落的捐赠。此外,不少富有的村民也做了额外捐赠,多为庙宇所用建筑材料。按照惯例,他们的名字被刻在这些石材、木料上,一共折合8万余元。与其他款项(如其他捐款等)加在一起,整个重建总共花费了554450元。在庙宇快要落成时,组织者将所有捐赠者姓名和捐助金额打印成布告贴在文昌宫外墙,供全村检查和校对。这份长长的布告将被刻成“功德碑”,与刻在石碑上的《重建文昌宫碑记》一起永久置于庙内。这也是自明中叶以来大理庙宇重建的一贯做法。与C君恢复古井的做法相似,文昌宫的空间改造同样追求“永恒”,同样旨在恢复历史,同样是“利在当下、功在千秋”。不同之处在于出资主体的多样性,并形成了一个礼尚往来的道德共同体。

就这样,“空心村改造”项目催生了两处“公共空间”,一处是井亭

广场,一处是文昌宫,两者在功能上没有大的区别,都为展开公共事务而设。但在村民使用空间的过程中,两者的命运却大相径庭。村民几乎不去井亭广场活动,更不会在那一带举办宴席。何况井亭广场的设计根本就没有这一层考虑,因为设计者想象的是建一处城市公园那样的“景点”,希望村民能“纳凉、闲谈”——显然这是设计者的一厢情愿。文昌宫建成后,就立刻成为村中各种公共活动的场所。院落一侧一开始就设计成流水席布局,上方搭建了塑料凉棚遮风挡雨,又搭建了灶台,安放了敞口大锅,引入自来水源,并放好了常用厨具、折叠桌椅等。村里的婚丧嫁娶、庙里诸神诞庆祝,都可以在这里举行。文昌宫院落的另一侧则是财神和送子观音殿,殿内摆了几张麻将桌。正中文昌殿内则挂有“善男信女老年活动场所”,实际上是给村里“洞经会”活动用的。洞经会是文昌宫重建的主力,也是文昌宫无可争议的“服侍人”,即负责文昌宫香火、维护、仪式节庆,并有权支配香火收入。洞经会平时的聚会以及庆贺诸神诞辰的八大会期都可以在此处展开。平时,有老人在文昌宫里闲坐、聊天、打麻将;遇神诞日和村中红白喜事,村民又在这里忙忙碌碌。文昌宫作为村民主动建设的“公共空间”,生机勃勃、功能众多,它的热闹和井亭广场的冷清构成了巨大的反差。

#### 四、礼物作为宗教复兴动力

如前所述,莫斯的“礼物模式”可以帮助我们理解Z村的故事。Y家搬出文昌宫旧址的强烈愿望来自渎神的深深忧虑,因为“不敬神明”是一项危及“发旺”的严重罪名。所以他们甘愿冒着失去宅基地的风险“顶风作案”,迁到自留地上建新房。而全村签字画押,出具一份没有法律效力的“担保书”,则生动地说明了这种观念并非个人迷信,而是集体共享的宇宙观。这个看似极端的行动说明了一种强烈的本土观念:人与神只有占据不同的空间,才能维持正确的互惠关系,才有可能为Y家和全村带来“发旺”。Y家搬离旧址捐出地基,既是义务也是权利,既出于自愿也迫于压力,既慷慨大方又充满算计。其行动的目的在于“期待”,期待文昌宫的建成,期待自留地建房不受追究,期待自家将来会“发旺”。这正是“礼物模式”所揭示的“社会团结”的基本机制。

重建文昌宫也说明Z村不仅是一个行政村,更是一个道德共同

体。尽管捐款是以每人 100 元公摊的,但在撰写功德碑的时候,则是以家户为单位,以户主名义进行捐赠,未成年成员记为“学生”,成年女性(一般为户主妻)除非守寡一般不记名,老年男女也基本不记名。显然,庙宇与家户形成了明确的对应关系。最后,就连未参与捐款的五户人家,也被列在功德碑中。这个细节说明,重建庙宇并非单纯的经济行为、政治行为,甚至不一定是宗教行为,而是“社会行为”——旨在重建社会,重新塑造共同体与神之间的互惠关系。重建庙宇实际上强化了一个道德共同体——由家户集结成的村落正在重建一个理应敬拜文昌的社会,所以要没有捐款的家户记录在案,使共同体完整。这种“一个不能少”的做法并非 21 世纪初 Z 村人的发明。我就曾在离 Z 村 10 公里的另一个村里发现一通乾隆年间的功德碑,也记录了那些拒绝参与庙宇重建的家户姓名。Z 村将全村人士以家户为单位刻在功德碑上,不仅表述了道德共同体的基本构成,而且还要将其永久保存,即与历史和未来相关联。这同样是“礼物模式”所说的宗教的根本意义:它并非可有可无的个人信仰,而是世界理当如此的道德表述、“加持”社会的根本力量。Z 村同中国千千万万村落一样,将这种力量以刻碑的方式永久化,因为社会是永久的。

Z 村功德碑还记录了村外捐赠。他们也是以家户为单位,记录户主姓名,同样体现了庙宇与家户的对应关系,只是这种关系还有主客之分,即村外家户只是 Z 村文昌神的“客人”,而不是“佑下”(文昌直接保佑的家户),他们与文昌形成了“朝贺”关系。我曾提出,所谓“朝贺”关系,指邻村有义务以客人身份参加本村庙宇的庆典(梁永佳,2005:90)。此时,本村信众会通过“服侍香火”替神灵做“主人”,但他们一定要向外人强调,你们不是我们的客人,而是“文昌帝君的客人”。这里的主客关系,是另一种延迟性互惠关系,另一种“集体期待”,即双方的义务是相互的,下次邻村庙宇有庆典,本村人士也应该去“朝贺”。因此,功德碑里记录的村外捐赠同样构成了这种自愿又强制的礼物关系。

值得注意的是,村外捐赠者中包括了很多国家单位:本村村委会、邻村村委会(“社区”)、小学、街道办,还包括几家位于大理市的国家单位——州农科所、农村合作银行、市规划局、市“扶贫办”等。最显眼的捐赠单位是负责推行这次“空心村改造”项目的镇政府,也就是 Z 村的顶头上司。它捐款 1000 元,在各单位中捐款最多,而且直接使用“镇政府”这个名称。国家单位来捐款如同邻村来“朝贺”,同样参与了重建

合理互惠关系的过程。以镇政府名义捐款建庙,说明基层政府并非机械执行国家政策的代理人,而是试图做一个懂得人情义理的道德团体。它和其他单位一道,实践了“礼物模式”所说的“礼尚往来”原则,形成了互惠双方都理解并赞同的互动模式,这同样是“集体期待”。这个镇政府曾将“空心村改造”计划落实为“井亭广场”,通过关联时间引导村落“文明化”;也正是这个镇政府,自掏腰包捐助了那个“击败”井亭广场的“公共空间”。从拨款协助庙宇重建,到对自留地建房“睁一只眼闭一只眼”,再到直接捐款建庙,基层政府令人叹服的妥协智慧和道德担当,是理解村落宗教复兴的重要线索,也是理解“道德共同体”含义的关键环节。一个地方政府不仅是讲法规的政权末梢,更是一个讲情理的社会单位。这个“情理”,可以称为格尔兹(Geertz, 1983)所说的“地方性知识”(local knowledge),也可以称为斯科特(2004)的“米特斯”(metis),其核心是“技能”(know-how),是让社会互动能够发生的实践知识。这被称为“懂得人情世故”,即礼物模式所说的“互惠”动力。

家户在大理农村有基础性地位,地方仪式体系都是围绕家户“发旺”这个主题展开的。简单地说,家户的“发旺”有赖于它与外部的仪式关系,包括合理的婚姻联盟、邻里的“老友”关系,但最重要的是与村庙(本主庙以及其他庙宇)的仪式关系,表现为持续不断地向庙宇送出礼物,并获得福佑。平时,村民与神灵建立关系的方式很简单,简单到来庙里打理一下陈设、香火,甚至只是来打打麻将或者闲聊已经算是良好的互动了。但在生老病死、婚丧嫁娶这些人生节点,家户与庙宇的互动就复杂和严肃得多。家户必须派成员(多为家中老年女性)到村里和临近的所有庙宇拜神、上香、放鞭炮、祈求保佑,甚至还要在庙里做饭,与神灵共食。

庙宇同村民之间呈现了两种礼物关系,一种在于人神两方之间,另一种在与神有关的人与人之间,是一种三方关系。人在祈求神的时候,祈求的内容更体现了“礼物模式”所强调的延迟性“集体期待”:如果神灵保佑我如何如何,我将以如此这般的方式谢恩,这就是通常说的“许愿”和“还愿”。当家户许愿、还愿的时候,其与神之间的互惠关系并非“先定论”(predestination)下的基督教上帝与信徒之间那种无条件的崇拜关系,而是一种对神的“期待”。当然,愿望达成会使许愿者如约还愿,而失望一般也无法怪罪于神,只能反省是否敬神未能尽善尽美。这

也是“礼物模式”所强调的,互惠关系并非简单的功利性互相利用,而是一种彼此忠诚的解释体系和等级秩序。

由神确认的人与人之间的关系也是道德共同体的重要部分。家庭成员、邻里、“老友”、仪式专家、莲池会、洞经会,都在团体内部和个人之间形成了一个根据文昌神协调的关系准则,这同样是一系列义务和自愿不分的关系。例如,当某家举行婚礼、丧礼、盖新房等活动时候,到所有村庙和邻村庙宇烧香的人手一定不够。这时,懂人情的邻里、老友都有义务代替当事家庭去这些庙宇敬拜,他们也有时间在庙里做饭与神共食。这是一个与神有关的互帮互助制度,也是一个可以期待对方将来也会如此的责任。

依托神来维系人与人的关系在“洞经会”上体现得更为清楚。洞经会是遍布大理及西南地区的老年组织,一般仅吸纳识字男性成员。传统上,他们是社区的道德楷模,言行都起到教化乡里的作用。他们认为自己是文昌帝君的仆从,所用经文、降神仪式和音乐大都是敬献给文昌帝君的,据说这些秘密知识正是由文昌帝君本尊在古代传给世人的。以洞经会为中心,村民之间的关系也具备了一层道德含义,这在《重建文昌宫碑记》里表述如下:

相传每年农历二月初三为文昌圣诞,六、九月的南、北斗会,全村善男信女云集演奏古乐、诵经祈福,还有八月二十七日孔子诞辰,学堂师生都要举行隆重的祭祀活动,从而文昌宫成为Z村人崇敬关爱的圣地。(摘自《重修文昌宫碑记》,2010)

以音乐和经文的形式庆祝文昌诞、孔子诞,并举行朝斗仪式,使得村落生活与文字以及碑记中提及的“文明”发生了密切关系。这是与“轴心时代突破”有关的表述(艾森斯塔特,2005; Duara, 2015: 3),即村民认为文昌宫的重建符合“文明”秩序,有“超越性”,并希望文明代言人(即国家代理人)认可这一看法。但围绕文昌洞经会同样存在“非轴心时代”的“内在性”(immanence),<sup>①</sup>即那些满足村民日常生活需要的知识、仪式,在碑文中语焉不详,但在生活中则不可或缺。洞经会活

<sup>①</sup> “内在性”是 immanence 的通常译法,但这一翻译的哲学意味较浓。内在性在宗教人类学中的大致含义是神与人的关系比较近、比较物化。

动存在大量降神、看香火、附体、降笔等秘而不宣的神秘知识,跟村落生活中的生老病死、福佑命运密切相关,这也是该组织可以在村落树立权威的理由之一。非轴心时代突破的人神关系事关村落福祉、家庭发旺,即查尔斯·泰勒(Taylor,2007:16-19)所说的宗教的另一面——“人的繁盛”(human flourishing)。(与大理人用的“发旺”一词多么接近!)正是后者使得村落中的人依托洞经会发生了道德关联,用碑文的原话说,正是对文昌的“崇敬”带来了村民彼此的“关爱”。“人一神一人”之间的三方关系,也就获得了道德性。

## 五、结 论

本文叙述的两个空间的反差,并非不可以从“传统的发明”、“国家与社会关系”或者“三色市场”理论来解读,但结果可能会失去对国家自身超越性的认识,将“宗教”限制在预设的范围里。例如,如果用宗教“三色市场”理论来看,文昌宫充其量只能算作“灰市”,而与它“竞争”的井亭广场进不了宗教“市场”。文昌宫在三种理论视野中都会成为村里独大的甚至唯一的宗教。宗教复兴的原因就只能归结为个人的理性选择,或者归结为中国人对传统的天生喜好。本文所分析的众多互惠关系很难纳入这些理论框架。问题在于,现有理论难免依赖一个预先的“宗教”定义,却低估了识别“宗教”的难度,从而先验地将国家排除在宗教景观之外,将其视为宗教的管理者而不是参与者。这种看法会忽视国家的“宗教性”,无法解释为何“文明”可以成为“空心村改造”项目的目标,更难以将“文明”在中国历史上的重要地位与当下的场景联系起来。它们尤其难以解释,在这个故事中推行“文明”的国家力量为何还会默许文昌宫的重建,不追究违反政策的举动,甚至以镇政府的名义向文昌宫捐款。Z村两种空间的塑造故事告诉我们,国家不仅是宗教管理者,更是参与者,是一个道德主体。这是三种理论都没有充分注意的问题。

重建庙宇需要“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),但真正的原因,则在于植根于村落生活中的与神灵互惠的价值。本文的故事说明,村落中的行动者既不是

理性选择的个体,也不是喜好中华传统的文人,更不是与国家计划作对的、有待管理的对象。他们只是需要有道德含义、使日常生活运转起来的共同体。与多数中国农村的情况相仿,能让他们获得道德生活的符号是一座国家不能“读懂”的村庙。在村民看来,这个村庙使日常生活中的“给予”、“接受”、“回报”变得可能,使“礼尚往来”有所依托。村民积极利用国家计划重建村庙,多方筹资兴建文昌宫,甚至冒险到自留地建新房,加之他们对“井亭广场”的漠视,都分明在告诉我们,村落生活中一直存在道德性,那就是与神有关的互惠关系。

这正是三种理论模式,尤其是“三色市场论”所忽视的。它们并没有借鉴学界对中国社会的互惠问题所做的大量研究(如葛兰言,2005;田汝康,1946;阎云翔,2000;赵丙祥、童周炳,2011;Ji,2008;Kipnis,1997;Palmer,2011;Yang,1994),而是将“宗教”还原成一个与政治、经济截然分开的“社会现象”,将国家排除在外。汲喆(2009)在讨论“礼物模式”时指出,宗教并不仅仅是一个社会现象,而是现代性的核心问题,它是一种对神或超自然力量的“负债”观。正是这种观念使互惠之间的间隔(或曰“期待”)构成了社会生活的道德基础。以Z村文昌神为中心,我们看到了大量以延迟性礼物交换为特征的“集体期待”机制——人神之间、信众之间、家户之间、村落之间、政府与村落之间,等等,里面包含着丰满的互惠关系。这是中国农村宗教复兴的根本动力,也是现有宗教复兴理论大都没有触及的社会机制,更是一种要通过人类学田野工作的“片段性”分析才能看到的机制。

回到开头提出的问题,在“空心村改造”计划以及类似的国家项目中,为何会呈现空间利用上的反差?是什么力量以何种方式促成了两种空间的塑造?对我们认识村落共同体有什么启发?本文试图说明,深入基层的国家项目,不管有多么美好的愿景,都需要与空间利用者的“地方性知识”发生关系才可能奏效,否则就会出现Z村这样的空间反差。在Z村,国家计划不能不说是用心良苦,村民的建庙计划也不能不说是煞费苦心,两者也各有成果,促成了两种公共空间的塑造。幸运的是,虽然国家项目无法在这里读懂村庙,村民也无法读懂国家的文明计划,但具体的项目执行人与村民积极分子形成了良好的互动、共谋,使得双方都相对满意地达成了目标。这种智慧在中国自古有之,也是中外学者反复讨论过的机制。中国遍地开花的庙宇重建、宗教复兴,似乎仍可以从促进共同体团结的超越性力量入手加以探讨,仍需朴素地

回到村民的日常生活上,因为这才是宗教复兴的动力源泉。或许可以说,“空心村”只是物理上的空心,并非精神上的空心,中国农村还没有失去重建社会团结的机会。

#### 参考文献:

- 艾森斯塔特,舒梅尔,2005,《轴心时代的突破》,苏国勋、刘小枫编《社会理论的诸理论》,沈原译,上海:上海三联书店。
- 陈熙远,2002,《‘宗教’——一个近代中国文化史上的关键词》,《新史学》第4期。
- 陈晓毅,2008,《中国式宗教生态》,北京:社会科学文献出版社。
- 丁荷生,2009,《中国东南地方宗教仪式传统:对宗教定义和仪式理论的挑战》,《学海》第3期。
- 段琦,2006,《宗教生态失衡与中国基督教的发展》,《当代中国民族宗教问题研究》第四集,兰州:甘肃人民出版社。
- 葛兰言,2005,《古代中国的节庆与歌谣》,赵丙祥、张宏明译,桂林:广西师范大学出版社。
- 侯冲,2002,《白族心史——〈白古通记〉研究》,昆明:云南民族出版社。
- 霍布斯鲍姆,E.·T·兰克,2004,《传统的发明》,顾航、庞冠群译,南京:译林出版社。
- 汲喆,2009,《礼物交换作为宗教生活的基本形式》,《社会学研究》第3期。
- 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。
- 梁永佳,2005,《地域的等级》,北京:社会科学文献出版社。
- ,2013,《叠写的限度:一个大理节庆的地方意义与非遗化》,金泽、陈进国编《宗教人类学》第四辑,北京:社会科学文献出版社。
- ,2015,《中国农村宗教复兴与“宗教”的中国命运》,《社会》第1期。
- 卢云峰,2010,《苦难与宗教增长:管制的非预期后果》,《社会》第4期。
- 莫斯,马塞尔,2016,《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,汲喆译,北京:商务印书馆。
- 牟钟鉴,2012,《宗教生态论》,《世界宗教文化》第1期。
- 渠敬东、卢云峰、梁永佳等,2014,《有关“宗教市场理论”的一次圆桌讨论》,周晓虹、谢寿光主编《中国研究》春季卷,北京:社会科学文献出版社。
- 斯科特,詹姆斯,2004,《国家的视角》,王晓毅译,北京:社科文献出版社。
- 田汝康,1946,《芒市边民的摆》,重庆:商务印书馆。
- 王铭铭,2000,《灵验的“遗产”》,郭于华编《仪式与社会变迁》,北京:社会科学文献出版社。
- 王永楠、聂天强、李利成、罗雯,2010,《村庄规划编制实践及方法探索》(<http://www.ynjst.gov.cn:85/czc/findInfor.action?infor.id=488>,2014年12月1日访问)。
- 阎云翔,2000,《礼物的流动:一个中国村庄的互惠原则与社会网络》,李放春译,上海:上海人民出版社。
- 张珣,2017,《两岸宗教人类学发展进程的比较》,胡台丽、余舜德、周玉慧编《跨文化:人类学与心理学的视野》,台北:中央研究院民族学研究所。
- 赵丙祥、童周炳,2011,《房子与骰子:财富交换之链的个案研究》,《社会学研究》第3期。
- 赵鼎新,2015,《社会科学研究的困境:从与自然科学的区别谈起》,《社会学评论》第4期。

- Anagnost, Ann 1994, "The Politics of Ritual Displacement." In H. Hardacre, L. Kendall & C. Keyes (eds.), *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Asad, Talal 1983, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz." *Man* (n. s.) 18 (2).
- Cao, Nanlai 2011, *Constructing China's Jerusalem*. Stanford: Stanford University Press.
- Chau, Adam 2006, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press.
- Duara, Prasenjit 1988, "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War." *The Journal of Asian Studies* 47 (4).
- 2003, *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- 2010, "The Historical Roots and Character of Secularism in China." In Yongnian Zheng (ed.), *China and International Relations: The Chinese View and the Contribution of Wang Gungwu*. London: Routledge.
- 2015, *Crisis of Global Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feuchtwang, Stephan 1998, "What Is a Village?" In E. Vermeer, P. Pieke & W. Chong (eds.), *Cooperative and Collective in China's Rural Development*. Armonk: M. E. Sharpe.
- 2000, "Religion as Resistance." In E. Perry & M. Selden (eds.), *Chinese Society: Change, Conflict and Resistance*. London: Routledge.
- 2012, "Chinese Civilisation in the Present." *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 13(2).
- Freedman, Mauric 1974, "On the Sociological Study of Chinese Religion." In Arthur Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Geertz, Clifford 1983, *Local Knowledge*. New York: Basic Books.
- Goossaert, Vincent 2008, "Republican Church Engineering: The National Religious Associations in 1912 China." In Mayfair Yang (ed.), *Chinese Religiosities*. Berkeley: University of California Press.
- Goossaert, Vincent & David Palmer 2011, *The Religious Question in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press.
- Harrell, Stevan 1994, "Introduction: Civilising Projects and the Reaction to Them." In Stevan Harrell (ed.), *Cultural Encounters in China's Ethnic Frontiers*. Seattle: University of Washington Press.
- Hsu, Francis 1971/1948, *Under the Ancestors' Shadow*. Stanford: Stanford University Press.
- Ji, Zhe 2008, "Expectation, Affection and Responsibility: The Charismatic Journey of a New Buddhist Group in Taiwan." *Nova Religion* 12 (2).
- Kipnis, Andrew 1997, *Producing Guanxi: Sentiment, Self, and Subculture in a North China Village*. Durham: Duke University Press.
- Kleeman, Terry 1994, *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong*. New York: SUNY Press.

- Levenson, Joseph 1965, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, 3: *The Problem of Historical Significance*. Berkeley: University of California Press.
- Lai, Hongyi 2003, "Religious Revival in China." *Copenhagen Journal of Asian Studies* 18.
- Mueggler, Erik 2001, *The Age of Wild Ghosts*. Berkeley: University of California Press.
- Nedostup, Rebecca 2009, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge: the Harvard University Asia Center.
- Oakes, Tim & Donald Sutton 2010, "Introduction." In T. Oakes & D. Sutton (eds.), *Faiths on Display: Religious Revival and Tourism in China*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Palmer, David 2011, "Gift and Market in the Chinese Religious Economy." *Religion* 41 (4).
- Ricoeur, Paul 1988, *Time and Narrative* (Vol. 3). Chicago: University of Chicago Press.
- Siu, Helen 1990, "Recycling Tradition: Culture, History, and Political Economy in the Chrysanthemum Festivals of South China." *Comparative Studies in Society and History* 32(4).
- Stark, Rodney & Roger Finke 2000, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, Charles 2007, *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Van der Veer, Peter 2012, "Market and Money: A Critique of Rational Choice Theory." *Social Compass* 59(2).
- 2016, *The Value of Comparison*. Durham: Duke University Press.
- Wellens, Koen, 2010, *Religious Revival in the Tibetan Borderlands: The Premi of Southwest China*. Seattle: University of Washington Press.
- Yang, Fenggang 2006, "The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China." *The Sociological Quarterly* 47(1).
- 2012, *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*. Oxford: Oxford University Press.
- Yang, Mayfair 1994, *Gifts, Favors, and Banquets: The Art of Social Relationships in China*. Ithaca: Cornell University Press.
- Yoshiko, A. & D. Wank (eds.) 2009, *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*. Stanford: Stanford University Press.
- Yu, Anthony 2005, *State and Religion in China: History and Textual Perspective*. Chicago: Open Court.
- 2012, "Review of *Religion in China*." *Journal of Church and State* 54(3).

作者单位:浙江大学社会学系  
责任编辑:杨可