

## 论民间宗教仪式与法律秩序的耦合 ——以莆仙地区的三一教为例

陈宜锐（闽南师范大学法学院）\*

### 目次

- I. 引言
- II. 民间宗教仪式与法律秩序的冲突性
- III. 民间宗教仪式与法律秩序的融合性
- IV. 结语

**摘要：**随着第三个千禧年的到来，如何吸收西方法律体系的养分，并构建富有华夏气质的法律秩序，成为了中国通往法治之路所亟需解决的问题。鉴于此，本文尝试在运用华南学派的研究思想与方法进行田野调查研究的基础上，以莆仙地区的三一教为典型代表，以历史法学与自然法学的系统理论为依据，来深入探究民间宗教仪式与法律秩序之间的冲突与融合。具言之，本文起初从二者的冲突性入手，首先，围绕“公民与教徒”“传统与现代”两个议题展开，描摹其冲突的直观事象；其次，通过“信仰来源”“法律漏洞”“纠纷解决”三个不同的视角来揭示其冲突背后的深层机理。于此基础上，再转向对于二者融合性的考察，首先，分析二者在“仪式元素表达”“规则谱系建构”上的相似性，以此来切入二者融合的基本表现；其次，探讨“法律良性生长”“多元分层意识”“过化存神路径”等特定要素，进而体悟二者融合的内在原因。籍由此，推动双方从二元逐步走向一元。

**关键词：**宗教仪式；法律秩序；三一教

\* 陈宜锐（2002-），男，汉族，福建莆田人，闽南师范大学法学学士，马来亚大学商法学硕士，以研究法学与宗教学、历史学、人类学等学科的交叉领域为业余爱好，主要研究方向为历史法学、宗教人类学、佛教、三一教、莆仙民俗文化，Email: AronChun@outlook.com。

## I. 引言

十四世纪以降，世界面临百年未有之大变局。伴随着复兴时代的来临、大航海时代的肇始、宗教改革的勃兴，西方文明下的法律体系呈现出墨渍式的扩散，在异国他乡努力寻求话语建构。在此过程中，由于西方传教士的来华布道以及华夏精英的出海取经，西方法律体系逐步踏上华夏大地。于莆仙地区而言，其作为西方法律体系入主华夏的前沿阵地，率先感受到阵痛。这对于莆仙地区的民间宗教——三一教，一方面，提供了难得的机遇；另一方面，亦留下了惨痛的记忆。在传统的中华法系逐步遭受侵蚀以至土崩瓦解，而现代意义上的以西方法律体系为底板的法律秩序渐次重建的过渡期里；为谋求自身的向心力和连贯性，并应对逐渐异质化的法律环境，三一教的基本组成部分——民间宗教仪式，艰难地在新兴法律秩序的围栏中徘徊，在利与碍之间寻求自己的积极定位；在经历了长时段的磨合后，二者间形成了一种良性的动态平衡。

三一教，是一个由林兆恩所创立的倡导儒释道三教合一的民间宗教。其本旨可概括为：以心身性命为要道，以三纲五常为至德，以士农工商为常业。作为莆仙地区最为活跃的民间宗教，其在发展过程中，逐步与当地的神庙、家族、村落、行业组织等要素达成了一种同音共律的默契，渐次演变为混合宗教 (diffused religion)。这意味着，三一教在不同时期内，必然通过将自身的教义教理、宗教仪式等构成部分与前述特定要素进行联盟，来同莆仙地区的法律秩序进行马拉松式的对抗——合作。当然，这一过程所折射出的表层事象与深层思想，即是本文行文背后所隐含的草蛇灰线。当下，学术界关于宗教与法律的专题研究业已是小有成就，但以三一教与法律为研究基点的学术成果则是寥若晨星。绝大多数学术研究着重从宗教学、历史学、人类学与社会学的角度来审视三一教，其中，其对于法学的相关要素虽有意无意地会有所涉及，但是相对零散。于此之中，其乃是侧重于引用三一教部分与法律有关的规章制度来作为论证素材，抑或是阐明法律与多数领域所共通的但并非法学专有的精神内涵。值得注意的是，部分学术成果特意花费了一定的笔墨来论证三一教与法律之间的联系。前述成果主要有三篇期刊：第一篇是俞黎媛、谢金森（2008）的《论福建民间宗教信仰与和谐社会之构建》。该文虽然是以福建整体作为行文脉络，但其在论述过程中，多次以三一教作为具体案例，论述其与现有法律秩序相互耦合的特定情境。第二篇是俞黎媛（2012）的《加强民间宗教信仰管理 促进宗教文化生态平衡——以福建为考察中心》。该文对福建民间宗教信仰的管理模式、存在问题进行了梳理，进而提出了大量饶有益处的建议。其中，该文大量篇幅以三一教的现实运作状况为切入点，将目光聚焦在三一教与现有法律秩序的良性对话上，初步厘清了三一教在当今社会的法律定位。第三篇是刘朴淳（2023）的《双重困境：改革开放后三一教面临的问题研究——基于仙游县的田野调查报告》。该文从宏观政策管理与三一教自身发展两个维度出发，针对性地指出了目前的法律法规与政策在规制三一教运作过程中存在的局限性，以及三一教自身管理存在的部分混乱之处。

基于前文所呈现的学术现状，本文尝试将惯常的研究视角进行反转。这意味着，本文将以法学为本位，运用其专业的学术思维与研究方法来剖析三一教宗教仪式展演与新兴法律秩序运作之间的对抗与耦合关系。这对于消解各类民间宗教与新兴法律秩序之间的张力、增大二者之间的合力，具有殊胜意义，亦为中国法治实践提供了一个既旧又新的视角。

## II. 民间宗教仪式与法律秩序的冲突性

## 2.1 二者冲突的直观事象

### 2.1.1 “公民——教徒”身份转换下的具体权利义务的角逐

“公民——教徒”身份转换下的具体权利义务的角逐，是民间宗教仪式与法律秩序冲突的直观事象之一。“保护文物（宗教特定物）与阻碍城建之间的摇摆”为其典型案例。

权利和义务是社会运行与团体管理的基础内核，如八卦之阴阳两面，互为表里；值得注意的是，同一主体在不同的角色定位中会存在不尽相同的权利义务阐释。于法律秩序而言，在法律秩序运行过程中的各类主体，其一切行为就是在现行法律设定的“权利义务复合体”中进行的；亦即以国家强制力为后盾，在特定机关的运作下，通过阐明特定语境下的假定条件、行为模式、法律后果，来引导法律主体的行为活动。而就民间宗教来说，由于修行传道的机制要求，其会在制定出带有强烈权利、义务色彩的戒律的前提下，通过诵经、行箴等宗教仪式展演的直观方式来将这些戒律进行反复的宣说；于此基础上，教徒需要不断理解与吸收这些戒律的奥义，并使之成为自身修行过程中的对照标准。换言之，教徒修行过程中的具体行为是否得当的重要评判标准就是“是否符合戒律的精神、原则、具体规定”；而后，以这一规训机制作为结果评判的具体依据，推演出相应的结果，并由此对教徒进行相应的奖惩。

诚然，国家背景下的法律机关和民间背景下的民间宗教团体，其权利和义务在终极关怀与社会运作等领域，时常会不谋而合；但双方在对于规则内容的设计、内部成员的构成、运作细节的偏好、行为表现的方式等方面的理解在事实上往往存在偏差。在某些情况下，双方制定出来的具体权利义务，会呈现出二元对立的矛盾局面；令人担忧的是，其在某些情境下会演变成“法”与“不法”的对抗。因为教徒也好，信众也好，实际上具有双重身份：就其所信仰的宗教而言，他们是教徒或信众，按照宗教规范具有相应的权利和义务；就他们所在的国家而言，他们又是国家的公民，依照国家的宪法和法律享有权利，承担和履行义务（殷啸虎，2015：41）。

为了更直观地研究二者在具体权利义务上的冲突，笔者将从其最原始、最简单的形式开始追溯，即从三一教的生动实践出发，通过对比法律具体规定与三一教具体戒律在权利义务上的差异，以及由此而产生的张力。

在现代化、城市化、法治化的宏观背景下，响应建设计划、加强文物保护、开展护教行动，这三者往往会产生法律上的金三角地带。于此基础上，常催生出一个典型悖论——“公民——教徒”通过拒不搬离、拒签补偿协议、与政府和房地产开发商等有关主体进行言语或肢体冲突的方式，阻止其拆毁某些民间宗教特定物（例如石刻、神像、建筑等）的行为，是属于保护文物的合法行为，还是属于阻碍城建、破坏法律秩序的违法行为？

由具体法律规定与民间宗教戒律观之，二者都在自身的理论框架内对“公民——教徒”提出了某种相似的要求。《中华人民共和国文物保护法》第二条规定：“文物受国家保护：（二）与重大历史事件、革命运动或者著名人物有关的以及具有重要纪念意义、教育意义或者史料价值的近代现代重要史迹、实物、代表性建筑。”；第七条规定：“属于集体所有和私人所有的纪念建筑物、古建筑和祖传文物以及依法取得的其他文物，其所有权受法律保护。文物的所有者必须遵守国家有关文物保护的法律、法规的规定。”；第八条规定：“一切机关、组织和个人都有依法保护文物的义务。”与此同时，民间宗教内部也会要求教徒履行具体的戒律。以三一教东山祖祠为例，其对常住人员提出了与前述法律提出的“保护文物”相类似的戒律要求：“全体人员，均应忠于职守，尽职尽责，互相关心，任劳任怨，廉洁奉公。（何善蒙，2011：210）”基于前文具体规则的详细论述，实际上已经可以初见端倪。不管是从法律规定上看，还是从民间宗教内部的戒律上看，特定主体对于特定文物，一方面享有其使用权和管理权；另一

方面则需承担起对其应尽的“修缮、保护”义务。事实上，该特定主体在上述语境中指的就是“公民——教徒”，而特定文物则是指向民间宗教内部某些集文物价值与宗教价值于一体的文物。中国现存至今的多数民间宗教在经过历史历练后，呈现出“发轫时间早、持续过程久、涉及区域广”的特点；因此，由其所派生出的与宗教仪式展演之间存在密切联系的特定石刻、神像、建筑等，在法律上，通常会被认定为“不可移动文物”；就像前述案例中的东山祖祠，其始建于明正德年间，并于1993年被莆田市人民政府公布为“莆田市文物保护单位”。

然而，在莆仙地区的历史进程中，并非所有符合条件的民间宗教特定物都能够顺利成为被保护的文物。需要明确的是，上述特定物时常会引发“公民——教徒”与政府部门、房地产开发商等有关主体在“城市建设——文物保护”问题上的争论与冲突。在此基础上，其使得现有的法律秩序产生了部分难以化解的危机：在以往的城市建设过程中，地方政府与开发商分别出于政绩的考量与盈利的需要，几乎将房地产开发作为首要任务。虽然这种发展模式客观上推动了当地经济实力的迅速提升，但也导致发展模式日趋固化——逐步形成以房地产开发为轴心的漩涡，更糟糕的是，以民间宗教特定物为代表的文物时常会淹没在这一漩涡中。由官方主导的社会舆论视角观之，典型情况就是：在旧城改造和道路建设中涉及到宫庙的拆迁和补偿问题，一方面，政策上没有明确规定，另一方面，建设部门处理此类问题尺度不一，由此在处理神庙拆迁问题时，经常出现有人利用“以神压人”的手段，阻挠旧城改造和道路建设。尤其在城市改造和新区开发中，此类争执屡有耳闻。在城市化进程中，遇有规划拆迁，信众或集体护庙抵制拆迁，或被强制拆除后，情绪对立，长期上访，要求重建（俞黎媛 & 谢金森，2008：41-42）。

诚然，在现实情景中，会有部分民间宗教的教徒基于不正当的目的，使用诸如跋杯、降乩等宗教仪式来变相对抗城市化建设；但更应该关注的是：部分虔诚、朴素的教徒通过宗教仪式展演等方式，对于那些带有民间宗教气质的“准文物”<sup>1</sup>进行保护的行为，究竟如何界定？实践中，由于文物保护见效慢、政绩表现不突出、经济推动不明显；所以地方政府与房地产开发商时常会将目光聚焦在上述的准文物上，并将其摧毁，以便于城市的开发建设。值得注意的是，这样的现代化、城市化存在畸形，亦即对现代的过分追崇，对传统的盲目舍弃。近年来，地方政府与开发商不约而同地重拾这些曾经亲手摧毁的事物，疯狂建设各式各样的古村古镇、古城古街，即是对其以往所反叛的事物的重新回归，客观上说明了其以往狂拆滥建是有失偏颇的，但这在一定程度上，亦只是亡羊补牢。

回归当时的建设情景与前文的核心话题，在阻止强拆的过程中，这些虔诚、朴素的教徒，实际上是在“公民——教徒”繁复的具体权利义务中，不断地往返。需要着重强调的是，这里所指的“虔诚、朴素的教徒”，乃是专指那类并非为了通过对抗拆迁等形式来牟取私利的人。相反，他们是在对民间宗教怀有最质朴、真挚的信仰前提下，对某些实质上已经具备文物价值的宗教特定物，在其面临诸如即将被暴力拆迁等外界因素所损毁的窘境时，挺身而出，以诸如言语辩驳、轮流值守、合理范围内的肢体冲突等对抗性或准对抗性行为，来回应政府与房地产开发商等有关主体作出的行政行为与事实行为。就公民视角来看，该过程中，作为公民的教徒们，在作为一个宗教团体的前提下，其共同享有这些民间宗教特定物的使用权以及前文所述的《中华人民共和国文物保护法》所赋予的管理权。同时，他们也承担着相应的义务，亦即“依法保护文物”的义务；当然，《国有土地上房屋征收与补偿条例》亦在此过程中亦对其提出了相应的义务——不能以暴力、威胁等方法来阻碍依法进行的房屋征收与补偿工作。<sup>2</sup>而由教徒

<sup>1</sup> 这里的“准文物”指的是：实质上具有一定的文物价值，但由于尚未报送有关部门审批或者有关部门出于某些特殊原因（不影响文物实质价值的原因）不予批准，进而使其无法获得形式上的文物价值及保护的文物。

<sup>2</sup> 《国有土地上房屋征收与补偿条例》第三十二条规定：“采取暴力、威胁等方法阻碍依法进行的房屋征收与补偿工作，构成犯罪的，依法追究刑事责任；构成违反治安管理行为的，依法给予治安管理处罚。”

视角观之，以前文提到的《三一教东山祖祠常住人员规约》为例，其规定中就体现了：作为教徒的公民，共同享有三一教内部规章制度所赋予其的对于三一教特定物的使用权和管理权；同时，也应当承担起“团结其他成员，共同竭力修缮与保护石刻、神像、建筑等三一教特定物”的义务。

此时，具体权力义务的角逐就显而易见了。“公民——教徒”行使、履行其管理、保护这些宗教特定物（实质上已经是文物或准文物）的具体权利义务，既是《中华人民共和国文物保护法》的要求，也是宗教内部戒律的要求。在“公民——教徒”与政府及房地产开发商等有关主体协商无果的情况下，其实际上不得不采取一些传统法律定义中的非常手段来行使其权利、履行其义务，这可以说是带有曲线救国的意味。缘何如此？一旦等到这些实质上已经具备文物价值的宗教特定物被部分或彻底毁坏；即便“公民——教徒”此时（即事后）再提起行政复议、行政诉讼或民事诉讼，且政府、开发商的行为被确认为违法行为，也无法使这些具备文物价值的宗教特定物再生。

在前述论证的基础上，“公民——教徒”在对抗政府及房地产开发商等有关主体的过程中，我们需要再回溯至前文中曾提到的一个义务：《国有土地上房屋征收与补偿条例》为其设定的义务——不能以暴力、威胁等方法阻碍依法进行的房屋征收与补偿工作。显而易见，这就与我们前面的以“保护文物（宗教特定物）”为旨的权利义务发生了冲突：如果要遵守《国有土地上房屋征收与补偿条例》所提出的义务，无条件地服从与配合政府等有关主体的行政行为和事实行为；那么将会出现这些实质上具备文物价值的宗教特定物被损毁的局面。在此情形下，“公民——教徒”等于是间接放弃了对于宗教特定物的使用权和管理权；同时，也没有充分履行《中华人民共和国文物保护法》和民间宗教内部规章制度有关保护文物（宗教特定物）的义务。然而，如果“公民——教徒”为了行使《中华人民共和国文物保护法》和民间宗教内部的规章制度双重赋予的管理权；那么就不得不做出某些带有暴力或者是准暴力色彩的对抗行为，而这些行为的做出又通常伴随着跋扈、降乩等为其提供神意支持的宗教仪式。在这种情况下，“公民——教徒”实际上又违反了《国有土地上房屋征收与补偿条例》所规定的义务。

### 2.1.2 “传统——现代”法律心理和法律思想往返中的错乱

“传统——现代”法律心理和法律思想往返中的错乱，是民间宗教仪式与法律秩序冲突的直观事象之一。其典型特征为“中国传统式的‘过度道德化’和‘实质正义化’与西方底色式的现有法律理念和制度之间的碰撞”。

中华法系有如下的鲜明特点：礼法合一，以儒为主；具有浓厚的纲常伦理色彩；诸法合体，以刑为主；司法与行政合一。纵览以上四点特征，可以察觉到：“强调符合道德”与“追求实质正义”是中华法系长期运作的暗线；这实质上是中华文明长期浸染的结果。

中华文明真正意义上的文明内核和文化体系，发轫于春秋战国时期；换言之，上述时期就是中华民族历史叙事中的轴心时代。众所周知，在彼时的时代背景下，“统一”成为了多数君王及民众的处世基调，而秦始皇及其背后的秦国最终完成了这一体系的建构；但是，对于一个幅员辽阔的巨型帝国而言，其面临一个现实难题：如何设计一套高效的管理体系来治理国家？由于新建立的国家中的不同地域存在着政治、经济、文化、民族等领域的差异，所以想要依靠单一的统治元素来进行“正统话语建构”及“家国有机关运作”，似乎是天方夜谭。出于特殊国情与稳定秩序的需要，统治者与被统治者间渐次达成了一套具有华夏特色的治理体系：奉行实用主义，有意无意地模糊“法律”“道德”“正义”等特定要素的边界，并且着力于扩大“道德”与“‘正义’组别下的‘实质正义’”的话语权。也正是如此，往后两千多年的时空中，无论是疆域的变迁，抑或是统治者的更替，这一治理体系及其下属要素，以一种近似永恒的姿态，牢牢地篆刻在华夏民众的脑海中。英国法学家梅因（Henry James Sumner Maine）（2019：

16) 就曾指出了这一特征:“中国倒是跨越了这个阶段,却是困滞不前,只因这个民族的实在法与其所能达到的其他观念具有同样宽泛的边界。”

以三一教为代表的各类民间宗教,作为中华文明及其下属的中华法系的卫道夫,即使经历了新兴法律秩序的重塑,也难以在短时间内彻底消除其“过度道德化”和“实质正义化”的价值取向。作为古老的东方大国,中国在过往相当长的一段时间内,缓慢地塑造了一套于西方而言是自成一派,但又是通行于东亚地区的法律体系——中华法系。诚然,业已绵延数千年的中华法系,于二十世纪渐次经历了“冲击——动摇——崩坏”的过程后,丧失了大部分的活力,同时,与之相应的法律制度日渐式微;但是,其内在灵魂——法律心理和法律思想,作为仅存的火种,依旧珍藏在以三一教为代表的民间宗教中,并时常凭借其各类元素,诸如教义经典、仪式展演等,默默地塑造着新兴法律秩序下的民众。在此情形下,以三一教为代表的民间宗教团体,在带有浓厚中华传统法律意识色彩的民间宗教教义、经典、仪式的长期浸渍下,仍旧倡导“重道德轻法律”“重实体轻程序”等传统中华法系下的思想倾向和行为模式,与新兴法律秩序形成相悖之势。

由“过度道德化”观之,其在民间宗教中体现为:长期仪式展演下形成的道德错位感。具言之,门人<sup>1</sup>在仪式展演中的各类元素的浸染下,容易形成一种浮于表面的道德是非观;更糟糕的是,由于宗教理想与社会现实的巨大落差,致使其往往无法有效调御双方之间的微妙关系,而这种错乱时常会蔓延到新兴法律秩序的建构中。

三一教仪式展演中“敬拜神明”的位次先后,实质上就充满了浓厚的道德元素;同时,其不断地强化门人的道德观。通常情况下,门人需要先敬拜地位最高的天地,后敬拜地位稍次的堂祠书院的主神<sup>2</sup>,以此类推,直至末位神明。衡量神明地位高低的重要标准为何?答案是:道德的高低。在三一教的宗教理念中,道德修为的最高境界是——德配天地。基于此,从道德高低的角度出发,天地通常就被放置于首要地位;而后则通常是道德稍次于天地的玉皇大帝、释迦如来、元始天尊、太上老君、灵宝道君、孔子等等。籍由此,民间宗教的神明谱系就以一套严密的道德体系建构起来。在这种特定元素的影响下,教徒在定期敬拜神明的过程中,自然而然地就形成了一种向神明看齐的道德感。这意味着,他们会以神明的道德水平来要求自己 and 他人;但问题在于,并非所有人都业已具备这种高位阶的道德水平,而这就导致了某些理念上的冲突。“对于诉讼的态度”就是受其影响下的典型案例。在中华传统文化的文化意象中,神明们通常是采用以德服人的济世手段来救焚拯溺;像济公就经常在其云游四方的过程中,采用五花八门的道德手段,来感化、教育世人。有趣的是,作为古代诉讼场所的衙门,在济公游历天下的过程中,经常扮演一个“糊涂官判糊涂案”的角色;这无形之中就反映出了中国宗教背后的传统理念——对于诉讼的排斥。在这种环境的浸染下,教徒及受其影响的特定人群,往往会将诉讼看作是一种非常低劣的问题解决路径;因而,其会尽量避免采用诉讼的方式来化解纠纷,转而力求以道德手段来解决问题。

事实上,随着市场经济的蓬勃发展,这种观念在某种程度上,已经难以完全适应建立在市场经济基

<sup>1</sup> “门人”一词有广义与狭义之分。从广义上说,其泛指包括经师、信徒等与三一教相关的群体或个人;从狭义上说,其专指信徒这一特定群体或个人。本文在行文时若无特别说明,则默认采用其广义说。值得注意的是,全文中某些地方会出现一些与“门人”一词在形式表达上不一致但实质表达上相吻合的特定词语,例如“教徒”“信众”等。这些特定词语并非是笔者行文逻辑混乱所导致的,其主要原因是:一方面,笔者使用这些特定词语,是基于特殊的语境;例如,笔者在分析“‘公民——教徒’的具体权利义务冲突”中,特定段落会使用“教徒”一词,这时候是在整体的民间宗教教徒层面上进行论述,尚未具象化到具体的三一教门人。另一方面,这些特定词语在文中出现的地方基本是在笔者所引用的其他学者的学术成果中,为了尊重原作者的表达,故不刻意进行变动。

<sup>2</sup> 三一教内部会由于地区差异、体系交错等因素的存在而出现部分神明敬拜顺序的颠倒,但其核心仍是遵循“尊卑有序”的理念。

础上的新兴法律秩序。某些特定社会领域的问题，难以完全采用道德手段进行解决；相反，需要运用海量的法律手段。典型者如商事案件。商事案件通常具有成员复杂、追求高效、覆盖区域广等特点；这就要求商事主体能够在转瞬即逝的商业战场上，快速反应，最大程度地争取自身的利益。在此基础上，道德手段的弊端和法律手段的优势就有所体现：如果运用传统意义上的道德手段，一旦遇上无赖的商事主体，其就会巧借对方的道德手段来不停地捭阖，为自身进行人员非法变动、财产非法转移等行为，提供充足的时间；在这样的情况下，坚持使用道德手段的一方就会陷入被动之中，进而导致自身利益受损。然而，法律手段则可以在很大程度上避免这些问题的发生：在诉讼过程中，因为有“诉讼机关”“诉讼时效”“审理期限”“强制执行”等具有强制性或准强制性因素的介入，促使双方不得不综合考虑各方面的因素，以追求纠纷的高效解决。同时，对于“人员非法变动”“财产非法转移”等行为，立法机关、司法机关有陆续出台相应的法律法规或者司法解释进行防治，这在很大程度上可以避免各类恶性因素的干扰。

三一教为进行仪式展演而使用的各类经书，会大幅强化门人法律观念上的道德冲动感。相较于发展初期所具有的浓厚学术色彩而言，三一教内部目前由于知识精英团体传承的断层，因而当下的门人组成情况可以用一个词语来形容——老人教。三一教的教徒年龄结构已经老年化。很多年轻人对三一教不太感兴趣，他们面临生存压力，大部分时间为生活奔波打拼。有一些村的祠堂挂着老年人协会的牌子，成为老年人娱乐活动中心（王成良，2018：21）。占据较大比例的老人们的文化程度基本是处于文盲或者半文盲状态，这种学历背景意味着其往往只具有简单二元化的道德是非观，对于某些思想与事象的评价往往会浮于表面，过度依赖自身的道德直觉，未能深入分析事物的本质。比如说，笔者之前有留心观察过部分年纪较大的门人在观看电视时，对于剧中好人与坏人的界定；其往往是凭借某个具体事件或场面就断定此人是好人或坏人，却未能看到其背后的道德复杂性。这种道德复杂性在三一教主林兆恩的生平事迹中表现得尤为明显。林兆恩的言行举止在其所处的明朝时期，是不被多数人所理解与认可的，他总是提出惊世骇俗的想法与做出令人匪夷所思的举动：他曾经是规规矩矩参加科举考试的儒生，但是后来却放弃科举事业，逐步迈入宗教领域。令人惊讶的是，为了全身心投入宗教事业，他亲自跑到时任福建督学的朱衡那里，请求削除学籍，即便朱衡再三挽留，他也不为所动；相反，他随后做出了一个在当时被看作是大逆不道的行为——公然在督学衙门前焚毁儒生身份象征的衣巾。更令人瞠目结舌的是，林兆恩曾经还提出过“劝僧尼还俗，结婚生子，从事生产”的言论。这些思想与行为对于当时大众的社会认知来说，无疑是离经叛道的行为；以致于在那个时期，林兆恩被社会各界所诟病，世人将其和当时同样癫狂的李贽归纳为一类，戏称他们为“闽中二异端”。在上述的案例中，林兆恩究竟是好人还是坏人，究竟是正义的一方还是邪恶的一方？基于此，判定某个人言行举止的好坏与道德品质的高低不能仅凭某个横切面就妄下定论，而是要理性思考、综合考虑。回归正题，笔者在田野调查中发现，相比于思辨性强、词句富含哲理的“即有非有”式的佛道经书，三一教的经书很大一部分是由教内门人自行编写；这就间接致使其固有的道德冲动感会投射在经书编撰中，使得其所编写的经书往往充满极强的中国式的直观道德宣说，亦即一种强烈的不可调和的二元对立思维——对“真善美”的极力赞扬与对“假丑恶”的极力贬斥。笔者并非认为这种方式不好，相反，其可以唤醒民众作为“人”的最朴素的情感。但是，对于宗教共同体中的其他门人而言，这无形之中致使其在参加仪式展演等定期经典宣说的过程中，将其原本就较为薄弱的思辨性思维渐渐抹淡，并过度强化了其人类本能上的关于道德、法律等要素的冲动式的是非评判观。

道德冲动感在某些法律情境中，会背离其所想要达到的良善目的。在现实法律秩序中，许多事象是

属于灰色（非黑非白）性质，不能进行简单的道德评判。例如，现代社会中，充满争议的高价特效药，某种程度上就属于“不道德的合法产品”：该类特效药专门针对某类疑难杂症所研发，通常价格不菲，患者为了能够持续使用该类药物，多会耗尽积蓄。若由中国传统视角观之，研发、售卖这种药物的行为属于见利忘义的行为，即使勉强承认其在法律上是合法的，但其仍属于不道德的范畴；故而，这类事象经常会受到包括民间宗教教徒在内的社会大众的谴责。然而，由现代社会的视角观之，这种行为是正常的市场行为，虽然药物的价格高昂，但是并未超出法律规定的限度。更重要的是，由高昂价格所带来的可观利润，能调动相关主体的研发热情，促使相关主体加大对于与之相类似的药物的研发，间接促进更多疑难杂症的根治，使更多患者受益。

道德冲动感亦容易被有心之人利用，用以对法律秩序进行施压。于法科生而言，法学院培养学生的一项重要内容就是辩证思维的养成，亦即庄子式的“眼极冷，心肠极热”——通过专业的法律思考，来驳斥、接受对立观点的存在，亦可以说是大乘佛教所指向的“空—非空—非非空”。而对于包括民间宗教教徒在内的普通民众而言，这也是其必修的功课。因为舆论经常会利用民众朴素的冲动式情感来制造声势；在这种特定氛围的浸染中，经常会出现民众在互联网上未经自己理性的思考，而是仅仅依靠自己的道德直觉，来对法律事象进行偏激评判的情形。然而，事件过后，民众并没有意识到自身所具有的道德冲动感及其行为所带来的恶果，反而常以“热事件的冷思考”之姿态，来再次进行补刀。典型者如之前发生的“藤校生路易吉·曼吉奥内枪杀美国最大保险公司 CEO”一案。许多民众在看到主人公游侠式的正义之举后，出于最为朴素的正义感和道德感，纷纷在网上呼吁无罪释放该大侠。诚然，笔者十分佩服该大侠“侠之大者，为国为民”的理念和行为，以及对于美国保险行业扭曲现状的反抗；但是如果开了这个口，以后就会有无数有心之人，通过精心炮制无数的大侠，来进行无数的游侠式刺杀。如果善良意图可以成为法律上作出无罪的依据判断，那么由该行为导致的社会危害性又由谁来承担（叶冲，2016：3）？

由“实质正义化”观之，其在民间宗教中体现为：谋求实质结果的“可视性”“有效性”，忽略求索程序的“必要性”“正当性”。中国传统的朴素正义观尤为强调实质正义的实现，社会公众要求一种行之有效的具有可视性的司法公平正义，实体公正对人民群众关于司法公平正义的感受具有更强的冲击力与影响力，……在传统中国长期的特殊历史和文化浸淫下，中国人的正义观更加偏重对实质正义的追求，“欠债还钱”“杀人偿命”等朴素正义观对传统中国人的影响根深蒂固。某种程度上说，依赖生活经验、道德取向和善良意志作为判断标准，注重具体纠纷处理结果而非处理过程，恰恰是深植于中国人血脉中的传统文化基因（孙辙 & 张龔，2022：103-104）。

“实质结果”与“求索过程”在中国古代的司法体制中，呈现出一种神妙幽微的斗争状态。中华法系极其强调“法政合一与官本位”，文学影视作品中的包拯、狄仁杰等人物，就是中华法系该特点的生动体现。像包拯就时常身兼数职，既是管理行政事务的府尹，又是集立案、侦查、审查起诉、审判、执行于一身的法律超人；同时，不管是在处理行政事务，抑或是在审理法律案件，其基本是呈现出一种居高临下的姿态，行政相对人——案件当事人，都是在其严厉且不容置疑的纠问之下，从实招来。可见，中华法系下的司法体制，在客观上并不会严格区分程序和实体的界限；相反，通常会更加强调实质结果的重要性。但正是由于上述理念及制度的影响，中国古代司法实践中，经常会出现对于实质结果的病态追求；尤其是在刑事案件中，官府一方面为了尽快完成上级所下达的任务，另一方面为了尽快安抚民众，经常会采用“刑讯逼供”“伪造证据”“强制认罪”等程序上严重违法的手段来破案。清末四大冤案——杨乃武与小白菜案、名伶杨月楼冤案、太原奇案、张文祥刺马案，就是官府漠视程序正义下的产物。

值得思考的是，这种病态现象并不会完全引发官府和民众对于蒙冤者的同情；相反，真正能让他们感到满足的，乃是这种冤案被变相宣布真相大白；换言之，他们多只在乎实质结果，至于结果是从何得来的，并不重要。

这种观念及体制所具有的特殊气质在民间宗教中继续扎根，为华夏大地上法律体系及秩序改朝换代过程中的特定冲突埋下了祸根。对于真正想要修行的民间宗教教徒而言，仪式展演所要达到的最终结果是：神圣仙佛得以尊奉；所发誓愿得以实现；自身道行得以精进；天地万物得以度脱。理论上来看，其所希求的结果，可谓是鬼神咸钦；但问题在于，教徒在仪式展演的过程中，偏向于追求仪式展演所要达到的实质结果，时常会忽视仪式展演的有序性。例如，信众就把原宫庙的神像移放到居民楼中，设坛朝拜，焚香燃烛，成为安全隐患；举行神诞等活动时锣鼓歌戏，日夜喧闹，周边居民苦不堪言。此类失序状况，造成了群众纠纷，也影响社会安定（俞黎媛，2012：84）。烧贡银<sup>1</sup>，对于莆仙地区而言，则更是纠纷产生的重灾区。由于经济的发展，莆仙地区的包括三一教门人在内的许多民众陆续从平房搬迁至高楼大厦，但是其从祖辈承袭下来的民间宗教和民间信仰并没有改变；因而，“烧贡银”这一充满地域特色的仪式，仍然在包括三一教特定节日在内的各种节日中被反复展演。然而，部分三一教门人及民众只注重奉祀神明的实质结果，并不注重烧贡银过程中的有序性；所以经常会出现“不使用烧金桶”“随意倾倒贡银灰”等不文明的行为；而这又会导致“小区地板变脏”“灰烬满天飞”等恶果。最终，这些行为及其结果大概率会使得前述群体与其他居民产生纠纷，进而相互谴责、唾骂，更有甚者，会产生肢体冲突。可见，这种重实质轻程序的理念及行为，容易导致局面的失控，成为法律秩序正常运行下的不稳定因素。

“堂祠运行中程序规则的缺失”亦是以三一教为代表的民间宗教在新兴法律秩序下所产生的带有轻视求索过程色彩的弊病。这可以从笔者与一位门人的交谈中窥见一二。笔者曾经询问过一位门人：“你所属的这一派系有没有具体的职位设置、规章制度？”他回答道：“哪里有什么职位设置、规章制度；现在就是斋醮边做边走，能做一天是一天。”由此可见，仪式能否顺利展演、建筑能否不断修缮扩大等实质性问题，才是其关注的重点。进一步说，这种观念实质上就是强调“当下解脱”，亦即做好每时每刻即可，未来的事情不必过多考虑。当然，能真正践行这种观念自然是令人随喜赞叹的；可问题在于，这种没有一定前瞻性的观念与做法很容易受到门人思想水平与具体人员变动的影响，进而导致教务运行的失控——这种运作模式中，如果门人有责任心，积极有序地组织各类仪式展演、堂祠修缮活动，便不会出现太多的问题；相反，这类型的门人往往具有很强的人格魅力，容易凝聚众人共识，提高办事效率。然而，其风险也是显而易见的，因为现实中并非所有门人都具备前述特定门人的潜质和毅力，所以要是遇上某些门人没有责任心和想要为自己谋取私利，且没有相应的程序规则的约束，就极易引发门人间关于堂祠修缮、资金使用等的教务问题与法律问题。以资金使用为例，诚然，大型的公共性质强的堂祠一般财务管理相对规范，但是中小型的私人性质强的堂祠基本是依靠一套固定不变的以亲缘关系与地缘关系组织起来的管理班子，财务管理制度的实行很大程度上依赖于个人或固定小团体。后者，由外观之，有关公权力主体在非必要的情况下，会尽量避免主动介入堂祠的财务管理当中。由内观之，由于管理班子的成员之间多具有某种亲缘关系、地缘关系，所以对于某些不当的财务运作尽量是睁一只眼闭一只眼，以此来减少因财务运作的规制与否而产生的分歧与争论，避免亲缘关系、地缘关系因之产生弱化与破裂

<sup>1</sup> “烧贡银”是莆仙地区民间宗教及民间信仰中的重要环节。贡银是莆仙地区的特产，在其他地区较为少见，其在灵界的功能类似于俗界（现实世界）中各国所流通的货币。莆仙地区的民间宗教及民间信仰在仪式展演时，通常会焚化大量的贡银，用以奉祀神明和祖先等特定对象。

的风险。除此之外,这种程序规则意识淡薄的观念与行为还体现在其他细节方面:部分堂点没有公示管理机构的架构设置,甚至存在管理机构虚设、人员情况混乱的问题。在对教职人员的管理方面,虽然有对教职人员进行备案登记,但实际的资质审查和批准并没有如五大教一样严格,也没有采取颁发教职证并对社会公示的措施(刘朴淳,2023:51-52)。

相比之下,马来西亚三一教各堂祠及其团体所具有的相对规范的规则程序设计与执行就值得我们反思与借鉴。笔者在马来西亚实地考察的过程中发现:三一教在当地的堂祠及其团体,一方面,受到相对具体可行的法律规定的约束;另一方面,门人构成的多样性促使其更加注重设计、实行与遵守完善的教务运作规则与流程。从马来西亚整体法律框架来看,这些堂祠<sup>1</sup>及其团体作为宗教活动的特定场所和有关主体,必须依照《1966年社团法令》(《Societies Act 1966》)和当地具体管理条例的相关规定,向社团注册局(Registrar of Societies)登记注册,以及向地方政府部门申请土地并遵守建筑安全标准,而后方能合法地在社会上开展宗教活动。此外,前述法令里面详细规定了团体内部的组织架构变更和会议记录、财务报告递交的审查监督机制。籍由此,这些堂祠和团体在涉及香油钱、房租收入等财物时,需要开收据,以便及时做账与形成财务报告;当然,他们对于内部机构、人员的设置与变更也需遵照流程进行并完整记录,以便有关公权力主体的特定部门进行审查与监督。而从我国整体法律框架来看,一方面,我国目前似乎并没有真正法律意义上的有关社团管理的法律,而是以《宗教事务条例》《社会团体登记管理条例》《宗教团体管理办法》等具体行政法规来约束;基于此,各地各级行政机关对于这些宗教团体的主体认定和监督管理就没有相对统一的法律标准可以遵循,因而其在具体登记管理过程中的认定依据、实施流程就存在较大的偏差。另一方面,我国目前似乎也没有关于宗教场所与宗教团体财产管理的真正法律意义上的法律规定,同样也是以《宗教事务条例》《宗教活动场所财务管理条例》等具体行政法规来约束;值得注意的是,这些法规在现实中并没有得到很好的执行;就如笔者前文提到的,有关公权力主体一般不会主动介入诸如三一教堂祠与团体等宗教场所与宗教团体的财务管理中,对于财务报告一般不会强制要求其递交,除非有某些违法犯罪因素的发生。从堂祠及其团体内部流程来看,堂祠及其团体形成一定规模后,就会成立管理组织,并细化门人间的具体分工。以芙蓉志元堂为例,其内部成立了董事部,并且设置了顾问、主席、副主席、财政、副财政、总务、副总务、查账、副查账、文书、董事、理事、堂务委员会等职位与机构(陈云深,不详:61);由此来减少各职能含混不清的发生概率,同时,门人间也会相互监督,避免监守自盗、不作为乱作为等情况的出现。而从莆仙地区三一教多数堂祠及其团体内部来看,正如前文所述,要么是没有具体的成文规定和管理组织,且职位设置与人员挑选过分单一;要么是拥有完善的成文规定和管理组织,但并未真正有效运行,且职位设置与人员挑选会存在重复、混乱的情况。据此,这应当对我们有所启发:严密的程序规则设计可以将教务运行中的职位划分、财务管理等因素制度化;这不但不会影响实质结果的达成,反而会成为取得良好实质结果的催化剂,即有助于仪式展演等宗教事务的顺利开展。

## 2.2 二者冲突的深层机理

### 2.2.1 信仰来源合法性危机

信仰来源合法性危机,通俗地说,有两个维度的视角:第一,官方定义下的民间宗教的非法地位;第二,有心之人利用下的民间宗教的趋邪教化。

<sup>1</sup> 这里所指的堂祠不包括那些不对外开放的带有私人家庙色彩的堂祠;因为这类堂祠并不强制要求进行社团登记注册,同时,香油钱等日常零散收入是按照个人所得来征税。

陈进国老师（2017：13+33），作为中国宗教人类学研究的开派祖师之一，曾详细阐释了我国近代以来各类充满济度气质的民间宗教所具有的通病：伴随着现代中国从“天下体系”的王朝转向“民族-国家”构建的进程，各类新兴的教派宗教往往因其鲜明而强烈的“应世救劫”的特性（详后）和种种“身体化”（如扶鸾降神）的信仰行为，而被官方或其他宗教（包括基督教等外来宗教）“污名化”，进而被凝固化为“（反动）会道门”等政治化的专有名称，并冠之“迷信”“秘密”“邪教”等等界定。……其五，它经常借助“箭垛式”权威（卡理斯玛领袖或神启权威）的“信仰引力”，来构成创生性的力量和传播的动力，因此也相当重视灵性媒介（如神启、降神）来强化神力和灵验的信仰感染力。

历代以来，官方对于民间宗教多持怀疑或否定态度，在其话语叙述与历史建构的过程中使之长期处于非法地位，即民间宗教时常被打上“邪教”“反动会道门”的烙印。民间宗教所具有的带有强大精神诱惑的信仰引导和仪式展演，使之具有稳固的结社性质；具言之，若以民间宗教作为一个小石子，将其丢入民间社会的水面中，其所溅起的波浪会不断地向外延，且这会通过“仪式展演”“道堂建设”等带有民间宗教气质的元素而源源不断地得到巩固。基于这样的背景，形形色色的民间宗教团体，因其强悍的号召力和影响力，往往会在民间社会结成一张紧密的关系网；一旦遇上某些官方视角中的敏感元素，则会迅速与之结盟，严重威胁到正常统治秩序。

以清朝为例，清朝自开朝至亡国，反清势力常与民间宗教杂糅在一起，共享信仰网络和神明谱系，以及借用定期的宗教仪式展演来壮大和巩固队伍。典型者如白莲教、拜上帝教。前者是反清复明的典型代表；白莲教通过改造与化用佛教中的弥勒下生信仰来迅速吸纳大批信众，并时常利用仪式展演的契机进行秘密的集会；通过反复宣说谶言、降乩、神打等特定的宗教仪式，加强自身的凝聚力，并以此充当反对官方围剿的精神鸦片；致使官方长期无法解决这一不稳定因素。后者则是中国近代“济度宗教运动”（Movement of Soteriological Religions）中异质化的民间宗教；清末时期，因该宗教而建立起来的太平天国，几近耗尽清廷的气数。拜上帝教亦是善于运用仪式展演来作为其运动推进的助产士的宗教：首先是拜上帝教的教主——洪秀全，其自称是“上帝次子”，并尝试融合中国的传统经典和西方基督教的教义教理，亲自编写了《原道救世歌》《原道醒世训》等经书，以之作为拜上帝教乃至太平天国发展的信仰引力；教众在其感召之下，往往在征战过程中所向披靡，使得太平天国在其全盛时期，占尽大清的半壁江山。其次则是太平天国的东王——杨秀清，其一方面通过运用降乩巫术，成为了天父在拜上帝教中的代言人，并由此逐步掌握了实权；另一方面，亦为教众反抗清廷提供了超验层面的支持，换言之，教众此时会认为自己是在从事一项救世工作，拥有一种自然法层面上的符合道义的合法性支持。

上述视角是由官方叙事话语进行阐述，民众之所以利用民间宗教从事非法活动，很大程度上是由于民众被统治者的某些严苛法令、不平等政策逼上梁山。诚然，教门的领导者们可能会随着时间的推移而渐渐背离了运动的初衷，例如，拜上帝教的领导者们到了运动的中后期，逐步变得骄奢淫逸；但其总体上仍然具有较强的政治性色彩，难以简单地评判“法与非法”。

而在另一个维度中，则是从教门内部来审视民间宗教存在的信仰来源危机。我们可以将秘密教门分解为两种类型，一种是邪教，一种是秘密宗教。……除邪教以外的秘密宗教，一般都不像邪教一样具有反政府、反社会的性质，如三一教、妈祖、关帝等，其中三一教和妈祖为非邪教秘密宗教的代表（蒋潇锋 & 张婷，2007：89-90）。

在教门内部部分有心之人的利用下，民间宗教时常会呈现出趋邪教化的发展趋势，这在以三一教为代表的民间宗教中，表现得尤为突出。由于民间宗教团体往往以低学历民众为其主要构成部分；所以多数教徒往往难以理解许多抽象的宗教概念，如“道”“有”“空”“性”“相”等。在此情形下，教徒

构成的特定性就决定了多数教派会以灵性主义<sup>1</sup>作为其救劫指南；例如，三一教部分门人，性喜“谈鬼说怪”，常称“某某神明要来度他/她”，有时生病期间亦会喝符水来治病。在这种条件下，以宗教仪式为现实媒介的传道活动，对于法律秩序的冲击与否，极易受到教派团体中极少数人或少数群体对之所具有的可能存在偏差甚至谬误的理解和行动的影响。更有甚者，在某些奉行极端宗教主义的民间宗教中，由于自身具有的浓厚灵性习气，促使其教徒通过“自残”“献祭”等极端宗教仪式，损害自身以及他人的生命健康和合法财产，进而导致法律秩序的大地震。

基于此特性，灵性主义主导下的民间宗教，会极度依赖教门内部的有能力的少数人的领导。汤因比（2010：215）在其著作《历史研究》中曾揭露道：“创造能力从一个灵魂到另一个灵魂的直接传递无疑是理想的方法，但是完全依赖这种方法是一个无法实现的空想。要想在整个社会规模上把那些没有创造能力的普通人提高到创造性的先驱者的水平上，依靠实践的方法是无法解决的，只有运用纯粹的模仿能力——这是人性的较低能力之一，其中教化要多于启发。”在这种条件下，教众与这部分少数人通常是捆绑成为一个整体；少数人对于教义的理解、对于仪式的展演，直接关系到其所带领的教众们的修行理念与宗教实践，也间接决定了整个团体在法律秩序的有序运行中的角色定位是“蝶蛹”还是“毒瘤”。

德才兼备的少数人，往往会有效带动教徒们的修行，典型人物为林兆恩。林兆恩曾在嘉靖年间自愿从事收尸埋骸与防治瘟疫的工作。嘉靖、万历年间，倭寇时常进犯莆仙地区，杀人无数，致使瘟疫愈发流行；更糟糕的是，此时由于政府的赈济不利以及部分有心之人的火上浇油，莆仙地区的社会秩序被迫进入了紊乱的运行态势。危难之际，林兆恩带领其弟子亲自到城外进行拾骨火化、超度亡魂等工作，并且积极防治瘟疫，促使紊乱的社会秩序相对向好发展。据《林子本行实录》记载：“倭寇既退，教主谓刘献策等曰：‘城果陷矣，尔等能不忘一体夙心，而掩其遗骸乎？’于是鬻田得金，命献策与僧法从等十八人，在莆城内外收尸，积薪火化，瘞于南北河尾二山，约有四千余身。又瘞余骨百有余担，作《寇退收尸歌》曰：‘与汝形骸一气分，满城鬼哭不堪闻。风幡挥泪缘何事，与汝形骸一气分。’三月，教主复以鬻田之金，命朱禹雍、文命等九人，住崎头收尸，积薪火化，文以奠之，凡瘞于城外之山者，八百余身，而拾余骨，无论已，复祭族历及祖父墓邻诸魂，亦亲亲及人之意也。（卢文辉，2019：54）”

然而，心术不正的少数人，会故意歪曲教义、从事不当行为，借用宗教仪式来误导教众，致使整个教派的发展产生偏差，有邪教化的迹象。据李光荣《莆田大事记》载：“康熙五十五年，诏拆毁三教祠，以教徒朱昆迷惑少妇，事泄。株连合郡三教门徒，……”……至今莆田仙游民间仍流传着“三教被朱昆败”的俚语（林国平，1992：135-136）。据此可知，三一教中由于构成人员鱼龙混杂，所以少数投机分子就会利用门人从事特定的非法活动。一方面，这样的行为致使门人对教派产生失望感和迷茫感，对于修行过程中的导师会产生一种错乱感——想象中的圣师与现实中的邪师的落差感。另一方面，会有意无意地使三一教沾染上非法的邪教气质，致使原本就处于尴尬地位的三一教被多方势力联合围剿；上述朱昆事件发生后，清廷加强了对三一教的打击力度，间接导致三一教暂时走向了衰微。

### 2.2.2 法律漏洞贯穿性风险

在法律运行过程中，法律漏洞时常会成为某些民间宗教游走于法律边缘的“黑洞奇点”<sup>2</sup>。法律漏洞是指：以整个现行法律秩序为标准的违反计划的非完整性（不圆满性）。其典型特征就在于：法律法规对于相关职权主体及其实际运作的模糊定义。通常情况下，法律法规在法律秩序建构中，不可避免地会

<sup>1</sup> 灵性主义，主张万物有灵论。其在宗教方面，承认灵魂的存在；同时，重视超验体验与直觉的重要性，认为人能超越感觉和理性而直接认识真理。

<sup>2</sup> 按天体物理学黑洞理论，“黑洞奇点”是指宇宙时空内的光和物质被强大引力吸纳、挤压进一个体积为零、密度无穷大的奇异之点。

出现两种漏洞——自始漏洞、嗣后漏洞。前者是在法律诞生之初便已有之；而后者则是法律在实际运作过程中，由于自身固有的嗣后性及经济、政治等因素的作用下而逐步孕育出来的。事实上，想要在法治实践中完全解决这两项漏洞，无异于痴人说梦。

这些法律漏洞，往往就容易成为前文提到的“黑洞奇点”：一方面，给相关司法行政主体留下了推诿的余地；另一方面，为部分教徒在“雷池”两边反复跳跃，提供了便利条件。当前我国对“非法宗教”的认定并不明确，对“非法宗教活动”在法律上也没有明确的定义，因此在实践过程中，由于宗教的敏感性，存在不敢认定“非法宗教活动”的突出现象，并且在处罚的裁量上也有较高的自由度（刘溪，2019：87）。此外，民间宗教往往又倾向于借助仪式展演等特定形式，与民间信仰、民俗活动及民众日常生活结成盟友关系：随着市场经济的发展和社会观念的变迁，三一教越来越多地承担了民俗信仰的功能，如婚嫁丧葬、占卜算卦，祈求顺利平安等等（刘朴淳，2023：56）。这导致法律机关对其及其行为的界定，更加无法寻得平衡点；一旦处理不当，又容易引火烧身，间接引发法律秩序的动荡。

三一教某协会的几次冲突，即体现了上述的特征。三一教成立某协会之后，内部产生的矛盾分歧就不间断。2015年以来，矛盾愈演愈烈，一发不可收拾。……从2017年初开始，有一些信众，反对该协会的主要负责人，双方的冲突不断升级。不久，一帮人冲入该协会驻扎的三教祠，强行驱赶该协会的领导、工作人员，并且所有办公室的门锁重新换过。据目击者说，当时场面异常混乱，双方还有肢体冲撞。P师傅还报警，警察来到现场，对双方的当事人进行劝说。后来，莆田市宗教局的有关领导作了指示，这是信教群众的内部事务，相信他们自己会处理好这一问题。现在，宗教管理部门不便干涉过多（王成良，2018：23）。

上述案例中可以看到：法律秩序运行过程中，相关部门对于特定的教内活动表现出无计可施的态度。缘何会有此窘境出现？根据《宗教事务条例》第六条<sup>1</sup>的规定可知：对于民间宗教团体的管理，是存在数个垂直管理主体的；事实上，在现实运行过程中，各式各样的行政机关、司法机关都会在其领域内对民间宗教团体及其事务，拥有管理的权力和职责。例如，民族宗教事务局通常需要贯彻执行党和国家宗教工作的方针、政策、法律、法规；值得注意的是，现今的民族宗教事务局已经划归统战部，这就意味着，统战部也对民间宗教团体及其事务拥有相应的管理权力和职责。与此同时，由于民间宗教往往涉及文化传承、文物保护等领域；因此，精神文明办、文旅部门等单位，也与民间宗教团体存在着管理与被管理的行政关系。除此之外，对于民间宗教的财务管理、教职人员的行为监督等方面而言，又存在着财政部门、审计部门、公检法等部门的身影。

管理机关的庞杂，许多时候会制造出真空地带。譬如上述的打斗事件，该事件实质上会涉及到三一教某协会、民族宗教事务局、公安局等多个主体。首先，从该协会的角度出发，此次打斗事件是因为协会内部对于教务管理产生了分歧，并产生了强行换锁、肢体冲突等过激行为。其次，由民族宗教事务局的视角观之，其下属的民间宗教团体由于宗教事务发生了严重冲突且无法解决，民族宗教事务局应当履行管理职责，积极介入，以此来调停纠纷。再者，于公安机关而言，其辖区内发生了打斗事件，出于维

<sup>1</sup> 《宗教事务条例》第六条：

各级人民政府应当加强宗教工作，建立健全宗教工作机制，保障工作力量和必要的工作条件。

县级以上人民政府宗教事务部门依法对涉及国家利益和社会公共利益的宗教事务进行行政管理，县级以上人民政府其他有关部门在各自职责范围内依法负责有关的行政管理工作。

乡级人民政府应当做好本行政区域的宗教事务管理工作。村民委员会、居民委员会应当依法协助人民政府管理宗教事务。

各级人民政府应当听取宗教团体、宗教院校、宗教活动场所和信教公民的意见，协调宗教事务管理工作，为宗教团体、宗教院校和宗教活动场所提供公共服务。

护社会治安的需要，应当履行相应的管理职责；若打斗造成人员不同程度的受伤，则可能依照《治安管理处罚法》或者《刑法》，依法追究当事人的行政法律责任或刑事法律责任。但是，笔者前文曾提到，这类型的事务一旦处理起来，容易引火烧身；因此各个部门就会瞄准自身与其他部门在管理职责上的交集，相互地踢皮球，造成纠纷迟迟难以解决。上述打斗事件中，警察的行为实质上可以看作是和稀泥的行为；而民族宗教事务局的有关领导，在已经发生了强行换锁、肢体冲突等过激行为的情况下，仍称这是“信教群众的内部事务”，显然也是不欲引火烧身。

民间宗教内部事务的分配与管理，亦有可乘之机。三一教各教派全年总体上会存在着大量的节日，因此每个月都会进行若干场的仪式展演。其通常会分为两大类，一类是固定的会道日和神明节日，例如某某学术研讨会、某某经典培训班、某某神明诞辰、某某神明成道日等；另一类则是不定期举行的各类集体或私人仪式，像是开光点眼、谢恩拜忏、普施超度等。仪式展演通常是由经师进行，而经师的组成方式可谓是不胜枚举；例如，有的堂祠是由固定的经师进行仪式展演，而有的堂祠的经师则是不固定的，经常会进行相互的流动。由于经师之间对于经文念诵、动作演示、门人沟通的上心程度与熟练程度不尽相同，因此不同经师在仪式展演方面会存在较大差异。有责任心的经师会在仪式展演开始前的一段时间内，就开始进行吃斋守戒、置办贡品、设置坛场等预备工作；而在仪式展演过程中则是会一心一意地进行经文念诵、动作演示，不会东张西望、交头接耳；仪式结束后，亦会专注于收尾工作，有始有终。但有些经师则是得过且过；笔者曾在某段视频中见到，某位经师在身着法衣期间，躲到角落，边看手机边吸烟，十分不庄严。

对于堂祠及门人而言，其自然希望选择责任心强、道行高深的经师来作为常驻的仪式专家；糟糕的是，这类经师时常会遭到部分经师的排挤。譬如，莆仙地区的某个三教祠曾为了留住一位优秀的经师，实施了别具特色的聘任制；然而，树欲静而风不止，其他经师由于其才能出众且管理有方而产生了忌妒心，通过诋毁、阻扰等方式，迫使该经师离开，让该三教祠的管理又陷入了僵局。值得思考的是，这种行为虽然不道德，但是并未触及法律的底线；所以像是民族宗教事务局等管理主体，实际上很难对这种特定领域进行有效管控。问题的关键在于，上述的协会负责人、经师等人的存在与否，是三一教相关协会、堂祠能否在理想国式的宗教氛围中运作的因素。有关协会和堂祠想要通过仪式展演等途径来高效地引导门人进行正确的修行，以及与民族宗教事务局等管理主体进行良性的合作；即需要这些领导能力出众、能够通过仪式展演等方式来以香云盖顶式的熏习方式去引导教徒修行的人才；而非依靠部分利用法律漏洞来作为挡箭牌的名利客。

### 2.2.3 纠纷解决位次性困境

由宗教仪式展演而延伸出的法律纠纷，尤其是财产纠纷，由于法律法规的含糊规定与宗教习惯的持续存在而频繁出现话语权争夺的激烈场面，进而陷入一种势不两立的博弈状态。现实情境中，“堂祠财产性质界定”与“经师收入所得区分”时常成为点燃这一火药桶的导火索。

堂祠财产性质界定，核心问题在于：于堂祠财产而言，其所有权的归属方是谁？其管理权的规范行使范畴有多大？这一痛点产生的关键之处为：由于莆仙地区三一教的大多数堂祠是依附于家族式的传承体系，所以特定门人容易产生对于堂祠财产所有与管理的错误知觉。大多数堂祠的建立发展以及日常运作情况通常是呈现出下述局面：堂祠最初是由特定门人（后来基本成为堂祠的堂长）以筹集资金、捐献土地等方式而初步建立，此时堂祠的规模通常很小；随着时间的沉淀，堂祠在不遭遇重大天灾人祸的情况下，整体规模会逐渐地扩大，流动资产与固定资产会逐步增加。在上述过程中，堂祠教务的开展，往往不是由类似于中大型佛教寺院十方丛林式的流动性强的教务管理团体来运作；而多是由堂长及其家族

成员等人所组成的子孙式的稳定性强的教务管理团体来运作。于此背景下，堂祠及其附属产业所派生的诸如香油钱、店面租金等动产或不动产的收益，就与堂长及其家族成员间产生了难以言明的关系。尤其是近几十年来，经济的蓬勃发展为这些堂祠带来了比以往任何时期都更加丰厚的经济利益，但由之而产生的问题亦愈发凸显，我国台湾地区便较早地暴露出了相关趋势：从1970年代开始，资本主义在台湾急速发展，使得个人主义与功利主义弥漫，地方社区宗教式微（林玮嫔，2020：12）。这些收益犹如潘多拉魔盒，无疑是极具诱惑力的；为了规范其用途，《宗教事务条例》在法律层面做出了应对举措——第五十二条规定：“宗教团体、宗教院校、宗教活动场所是非营利性组织，其财产和收入应当用于与其宗旨相符的活动以及公益慈善事业，不得用于分配。”；第五十三条规定：“任何组织或者个人捐资修建宗教活动场所，不享有该宗教活动场所的所有权、使用权，不得从该宗教活动场所获得经济收益。”但在现实运行中，宗教习惯有时会与上述规定背道而驰：前文提到，因为堂祠的初步建立与日常运行很大程度上是归功于堂长及其家族成员，所以堂祠的传承体系就表现出“父子相传”的特征；这就使其形成了一种错觉——堂祠的财产是属于私人所有，而非公共所有；在这种错误观念的支配下，堂祠财产有时会被挪作私用或是由特定成员平均分配并享有。值得商榷的是，这种做法显然既不符合法律法规——可能构成挪用资金罪、职务侵占罪，也不符合三一教的基本要求——扶危救困、济世度人。但现实中，这一困境却很难在短时间内得到解决：一方面，行政机关、司法机关一般不会主动过问并介入这些财产的实际用途；另一方面，堂长及其家族成员间会因有利可图而守口如瓶，不会主动检举这一行为，即便有内部成员想要检举，其也会碍于家族关系而放弃这一想法，以避免家族关系的破裂。

经师收入所得区分，争议焦点在于：经师因宗教仪式展演、其他各项日常宗教活动而获得的财产，以及其去世后的与堂祠相关的遗产，应如何分配？

在论证三一教堂祠与经师所产生的这种混沌状态前，可以先观察下佛教所面临的类似困境：佛教僧侣能否享有私人财产权的争议由来已久。按照佛教内律，僧侣不当蓄财，其所有财产应当归寺院（僧团）所有，而法律规定认为应当承认僧侣的私人财产权。从而产生宗教习惯与法律规定之间的冲突及僧俗两界的分歧（孙伟搏，2020：摘要）。

相较而言，三一教所面临的问题只多不少。由于经师的修行方式类似于道教正一派的火居道士，即可以居家修行、娶妻生子、买房置地等；所以他们绝大多数人在法律身份上可以视为基本等同于普通公民；当然，这也意味着某些适用于僧侣、道士的约定俗成的惯例并不能完全适用于经师。基于此，当他们以经师身份参加宗教仪式展演时，其性质应当如何界定？其酬金应当如何归属？这主要可以归纳为以下几个争议焦点：第一，经师进行仪式展演的行为是属于事实行为范畴，还是属于法律行为范畴？第二，经师与堂祠间是处于何种的关系？其进行仪式展演的行为是属于个人行为范畴，还是属于职务行为范畴？第三，门人、民众给予经师的酬金的归属方是谁？是归属于经师，还是归属于堂祠？这些问题直接关系到经师私人财产与堂祠公有财产的区分，进而影响到经师驾鹤西去后的遗产种类与份额的认定。该认定问题较为复杂，且本文篇幅有限，因而笔者挑选出其中最为棘手的内容进行辨析。笔者认为，该类型中难以界定的事象是——经师帮助亲戚完成仪式展演这一行为及其所衍生出的收入应当如何定义？前文说到，莆仙地区三一教的大多数堂祠带有较强的亲缘性和地缘性；因此，亲戚一般有红白事需要仪式展演时，往往会请这些与之具有亲戚关系的经师来主持。于此情况下，经师所从事的仪式活动，是属于事实行为，还是属于带有服务合同性质的法律行为？同时，经师的行为是属于帮助亲戚的个人行为；还是属于代表其所在的堂祠在进行仪式展演的行为，亦即该行为是属于职务行为？除此之外，亲戚往往在仪式展演后会给予某些象征性的酬金；那么，此时的酬金应当是基于经师个人行为所获得的，还是基于

经师职务行为所获得的?更加难以解决的是,按照三一教部分堂祠的宗教习惯,经师所获得的收入,会分出一部分给堂祠,用以奉祀神明及堂祠建设,剩下的留作己用。于此情况下,法律层面本就难以界定区分的行为性质以及财产种类,与宗教习惯纠缠在一起后,就演变成更加纷繁复杂的形态。

### III. 民间宗教仪式与法律秩序的融合性

#### 3.1 二者融合的基本表现

##### 3.1.1 共同“仪式”元素的直观表达

从具象层面审视,民间宗教与法律秩序达成了某种默契的关系,共同化用了抽象元素的具象化形式——仪式展演,以此将这些抽象元素生动地表达给特定的对象,进而以达成特定的目的。法律的各项仪式(包括立法、执法、协商以及裁判的各种仪式),也像宗教的各种仪式一样,乃是被深刻体验到的价值之庄严的戏剧化。在法律和宗教里面需要有这种戏剧化,不仅是为了反映那些价值,也不仅是为了彰显那种认为它们是有利于社会的价值的知识信念,而且是为了唤起把它们视为生活终极意义之一部分的充满激情的信仰(伯尔曼,2012:24)。

鉴于人的根基各异,对于法律和民间宗教抽象概念的理解往往是纷繁复杂且时常杂糅着各类讹言谬说,致使部分对于法律的荒谬解释以及民间宗教的极端学说大行其道。想要化解该类问题,一条行之有效的途径便是:通过设定相应的法律仪式、民间宗教仪式,为法律秩序和民间宗教秩序的良好运行提供一个相对客观的标准以及相对生动的演示。

仪式特有的“范式性”“生动性”,为抽象法律概念的普遍解释提供了特有的平台。以“公平”这一司空见惯的法律概念为例:不同的人对于公平有着不同的见解,一部分人认为,公平应当遵循社会达尔文主义,强者与弱者应当在包括但不限于法律的领域内公平竞争;但是,另一部分人认为,公平首先应当对一切主体一视同仁,其次,在此基础上,有倾向性地保护弱者;现代法律秩序总体上倾向于支持后者的观点。为通视上述有关公平的抽象论证及其动态变化,我们可以从其最原始、最简单的形式开始追溯;具体而言,我们可以通过观察和阐述与公平概念密切相关的具象化载体的世俗面貌,以此来升华至公平的法律内核。司法实践中,出于有效促使其治理下的民众可以充分理解法律意义上的公平概念的考虑,司法机关时常会在司法场所使用一个法律仪式范畴内的符号载体——天平,来传递并建构新兴法律秩序下的公平概念。天平的特质在于,左右两端的托盘只有在处于相同质量的状态下,才会平衡;在法律中,这意味着双方当事人应当是处于一种大致对等的状态,不会因为性别、年龄、职业等外在因素的介入,而使法律天平发生过分倾斜。在此基础上,倾向于对弱者的保护,并不违反这一概念。因为弱者相对于强者而言,在法律的角斗场中,其自身由于专业素养、经济实力等因素的限制,因此力量可能远弱于对面的强者,此时如果机械地一视同仁,便同样会造成法律天平的倾斜。在此特殊前提下,需要通过“法律制度设计上的相对倾斜”这一变量,来帮助弱者的法律托盘达到与强者的法律托盘基本处于同一水平线上的效果。例如,在行政诉讼中,法律通常是作不利于行政主体一方的推定,这就是为了遏制作为行政主体的国家机关所拥有的强大力量。据此可知,法律上的抽象理念,如果单纯用文字符号进行表示,则会显得十分晦涩难懂;但是在运用这些法律仪式中的特定物质载体进行具象化表达后,特定的法律概念就能够以一种范性形变式的方式被反复塑造;好似当民众一看到天平等特定事物时,其脑海中所接受过的新兴法律秩序塑造下的公平概念,就会被生动地激活并不断重申。

而在民间宗教中,仪式展演同样也是扮演着具象化与强化某些理念的角色。笔者认为,三一教的仪

式展演可以大致分为两类：一类是“会道”，另一类是“做斋醮（做道场）”。会道，“会”指的是“聚会”，“道”指的是“抽象意义的道义、规律、学说、方法、技艺”。做斋醮（做道场），“斋”指的是“祭祀前或举行典礼前清心洁身”，“醮”指的是“祈祷神灵的祭礼”；这一宗教术语最初来源于道教，后被三一教化用为自身纯粹宗教意义上的仪式展演的统称。

首先，我们把目光聚焦于会道。会道是三一教发展初期门人思想交流与理论互动的主要方式，本质上属于带有一定宗教仪式色彩的学术沙龙。为了更好地督促众人之间相互学习交流，林兆恩（2015：93-95）在文章《明经堂》里为其弟子制定了部分规定：“一作文。以四九日为期，每期作文一篇，辰候至午候而止。诸生所习之经不同，会日俱作四书文，经文随便自作。……一每月四九日下午，会齐明经堂。先将本日所作之文，私相笔削批点，然后呈览，览毕，听掣籤背经书白文，得籤者即背五句，依次左旋，各背五句，周而复始，至所看书毕而止。次掣籤讲说经书，每掣二人，相为问难，若讲解不明，另举一人再讲，余者静坐以听，毋得噪言以乱规矩。其所讲者，只要发明本文，及体贴小注，截段明白。若有疑者，先书于起止簿上，俟讲书毕时问难，且便掣籤时查考。又次掣籤背义论策表，只掣三人，务要应声朗诵十数句。……一朔望日下午，或登东山，及附郭之有胜境者，以效曾点浴沂风雩之乐；晚膳后，俱至明经堂清坐，或诵四书一章，或歌诗一篇，要皆切我心性者。”

这实际上是三一教早期仪式展演的一个缩影。虽然三一教在发展的初期，还没有完全变成一个充满灵性气息的民间宗教；但其实际上业已在借用某些宗教仪式的元素，帮助门人进行修行。展开来说，会道是一个非常宏大且抽象的概念，如果不将其具象化成某些特定且持续的仪式，门人对于学习如何开展就会感到束手无策，进而会开始凭感觉学习。值得一提的是，当今的部分会道就弥漫着凭感觉学习的气息，亦即门人机械地将会道等同于烧香拜神的绝佳契机，并且时常会变成讨论家常里短的茶话会。回归正题，林兆恩通过要求其弟子定期进行写作、掣籤、朗诵、清坐等仪式，间接帮助他们制定了具体可行的学习路径，实质上就是将会道具象化——其弟子通过参加会道中的这些具体仪式，可以把自己的思考和所作的文章，与老师、同窗相互分享，并在相互辩论、答疑的过程中，不断地复习过往仪式中所掌握的义理；同时，可以使之当场学习本次仪式中所习得的新的义理，避免了弟子自己胡乱解经，并使其学业在环环相扣的仪式展演中得到了有效提升。

其次，我们把目光转向做斋醮（做道场）。相比于会道，它的学术沙龙色彩已经消失殆尽，业已演变成真正宗教意义上的仪式展演。这意味着，当前三一教的教义教理、经典书籍等，为了实现自身的具象化，并非主要凭借传统的会道途径来实现，而是会极度依赖做斋醮（做道场）的各类宗教元素。随着教主林兆恩拱手而逝，三一教内部分裂成为以林兆珂为代表的“学术派”和以卢文辉、张洪都、朱逢时、林至敬、董史、陈衷瑜等人为代表的“宗教派”。前者由于学术色彩过于浓厚，故而在当时文盲遍地的社会背景下，后继无人，逐渐没落；而后者则由于其仪式观赏度高、功能性强且便于掌握，故而在民间社会蓬勃发展。时至今日，三一教在宗教派的持续改造下，业已演变成为“以仪式展演为主，以学理探究为辅”的民间宗教，并繁育出多个下属教派和若干套科仪机制。例如，就三一教的道场类型而言，大体上可以分为文道场和武（舞）道场两类。黄建兴老师（2018：61）曾指出：“南方民间‘红白’仪式的区分与‘文武’仪式的划分是相对应的。白事因以诵经为主，具有较深厚的文字传统。故称为‘文’；红事因为包含法师的驱邪仪式，科仪动作较多，因而称为‘武’。但是从狭义上看，‘文武’又分指红事仪式中的‘道法二门’。”

从静态元素来看，三一教的经师服饰，就是三一教部分抽象理念的生动体现。三一教的经师们在做

斋醮（做道场）时，其“法帽”<sup>1</sup>大致分为两种，一种是传统的三纲巾，另一种则是类似于清朝顶戴花翎的斗笠；后者实质上应当是三一教部分教派在清朝时期，受到了当时衣帽潮流样式的影响，故将其吸纳成为教内的衣帽穿着，当然，该种法帽较为罕见。而从法衣上看，虽然其在制作材质、颜色运用等方面有所差异，但可以统称为三纲五常服。此时，三一教的教义与理念就得到了具象化，顾名思义，三纲巾与三纲五常服就是林兆恩所倡导的抽象层面上的“归儒宗孔”的生动体现。三纲指的就是“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲。”意思是君待臣以礼，臣待君以忠，父待子以慈，子待父以孝，夫待妻以恩，妻待夫以义。三纲循序以礼而兴，可成至盛之业，同造极乐世间。……五常指的是“仁、义、礼、智、信”仁就是要有天良之心，一如既往就是仁。待人家之犹如待自己一样，见人家之喜而心欢之；见人之难，即心犹之；见人之惨而悲之；见人之得如己之得；这就是仁义，是阴阳合一的真理。恩怨分明、忠事谋业、生死不畏、以恩报恩、以德报德，这就是义。礼是常行之法，为人不可缺少的，应当日日奉行，凡所遇之人问声好，一切等人先行早，心不作邪想，眼不视邪物，口不言邪语，身不穿邪服就是礼。智者就是用自己的头脑，想出一切办法，为百姓谋益事。做到临难能解、临疑有决、临险能避、作事由成，这就是智。而信就是信实，应该要信心不退、遵期信约，不得违背误延，以免人家添忧、增虑，这就是信（吴慧娟，2010：101）。

从动态元素来看，三一教的宗教动作演示，具有极强的“表法性”，亦直观传递了特定的理念。以龙门派的对拜仪式为例：对拜仪式是龙门派的特色仪式。在该仪式中，展演次序通常是“经师——男性门人——女性门人”；经师大组、男性门人大组、女性门人大组之间需要依次进行，等到上一大组结束后，才能进行下一大组。而在具体的一小组对拜中，通常是由两人或三人同时站立进行；当上一组完成对拜退场时，下一组的门人要立刻上来与上一组完成对拜后退场的门人先对拜一次，再步入中央区域；之后，步入中央区域的同组内的门人间先是对拜一次，然后转向“天地”（一般是面向大门），与天地对拜一次；而后，再转向回来，在此过程中，门人之间需要再面对面对拜一次；当第二次面对面的对拜完成后，门人需要共同转向主神的神像，先站立与该神像对拜三次，然后跪下与其对拜五次，完成后，起身依次转向其余神明，各对拜一次；此时，下一组的门人就会紧接着上来，与完成对拜后即将退场的本组门人对拜一次；此后，完成对拜的本组门人正式退下，下一组循环上面的仪式。这一整套完整的仪式，实质上就体现了人与人、人与天地、人与神之间的微妙关系：门人与门人之间的对拜，意味着其应当互帮互助、和睦相处；门人与天地之间的对拜，象征着象天法地、道法自然、天地合而万物生，这暗示门人要融通天地人三才，尊重天地万物，保护天地万物；门人与神明之间的三次站立对拜、五次跪立对拜，代表着仁智勇、道经师、佛法僧、戒定慧、仁义礼智信、温良恭俭让、金木水火土、地水火风空等等。

由法的内涵外延观之，对拜仪式有意无意地对门人提出了一种法律秩序中的高位阶要求。以互帮互助为例，其在法律秩序建构中的嬗变位次应当是：人人互不帮助——一部分人尝试帮助他人——人人互帮互助。从第一位阶来看，这是法律的最低要求。按现有的法律规定，一般情况下，除非有先前的特定关系或行为引起的帮助义务，否则，人与人之间不存在法定的帮助义务。同时，法律目前只是鼓励人与人之间互帮互助，并无法把互帮互助变成法定义务；因为想要提升社会总体道德水平是一件非常困难的事情，所以法律只能作出最低限度的要求。而从第二位阶、第三位阶来看，前者是法律秩序中的高位阶要求，后者可以说是法律秩序的究极要求。值得注意的是，三一教对于其门人的要求，通常是以法律秩序

<sup>1</sup> 三一教部分教派在做斋醮（做道场）时，其经师不会戴法帽。例如，悟本派的经师们一般不戴法帽，只穿法衣。

的第二位阶作为起始点。从上述的对拜仪式中就可以看出，龙门派对门人提出了一种互帮互助的要求，或者退而求其次，先做到部分人尝试帮助他人。事实上，这种特定的仪式对于门人确实起到了陶冶的作用。以龙门派的龙黄堂为例，其在搬迁重建的过程中，得到了其常驻门人及其他兄弟堂祠门人的大力支持，他们有钱出钱，有力出力。同时，在做斋醮的全流程中，部分门人会提前若干天到场布置，有的还会在此过夜，以便次日能够尽早继续开始准备工作；而在斋醮当天，部分门人会自愿在厨房中烹调素食，供其他门人食用。对于社会公益事业，龙黄堂及其下属的门人也是积极参与，其曾经无偿捐出巨款，用于学校的建设。

### 3.1.2 相似规则谱系的话语建构

从抽象层面审视，民间宗教与法律秩序在规则范式的建构上具有家族相似性，能够做到相互融通，尝试将多维度的话语叙述以仪式展演的形式呈现出来，由此来为自身的现实运行提供相对客观的标准。

在莆仙地区历史发展的长河中，三一教根据历史经验而制定了种类繁多的教内规章制度，籍宗教术语以言之，即为戒律。这些戒律于过往的几百年里，在莆仙民间社会部分充当着类法律的角色。究其根本，主要是有两方面的因素在起作用：第一，三一教在莆仙地区的广大区域内，尤其是在广袤的农村地区，影响甚大。以仙游县为例，在仙游县的农村，三一教的信仰是非常普遍的，甚至几乎是全民皆信，……因此，当我们在仙游农村调研的时候发现，基本上每个村子里都有三一教的祠、堂，大的村子甚至有好几个，可以说三一教的影响遍及了整个仙游县（尤其是农村）（何善蒙 & 王廷婷，2007：89）。第二，三一教的教义、经典、仪式等要素，可以有效地将法律上的许多理念、规则进行文化转译，以一种带有浓厚乡土气息的方式，表达给民众——在许多堂祠中，会存在诸如《二十四孝图》《龙华三会图》《观音度众图》等等的壁画，这实质上就是把许多类似于“孝亲敬长”“不做坏事”“注重诚信”的抽象法律概念，用一种民众喜闻乐见的方式宣说出来。缘何如此？在过往的莆仙地区，大部分民众的文化程度不高，基本处于文盲或者半文盲状态；所以彼时的权宜之计便是借用宗教元素来直观表达法律的理念、规则。就像笔者在田野调查中所见所闻——年纪较大的门人时常会说：“三教先生教我们，坏事不能做。”“我们是在替三教先生做事情。”除此之外，三一教所培养出来的部分门人，在学习并遵守戒律的前提下，亦能够反哺于传统法律秩序的运行。譬如，林兆恩的弟子——蔡继善：他少时仰慕林兆恩的道法，也学他人皈依夏午，修炼心法；后来，他登进士第，走上了仕途，并始终牢记林兆恩的教诲，刚正不阿，为民请命。在其担任香山县知县期间，澳门地区发生骚乱，他“单车驶澳”，化解纠纷，并及时制定《制澳十则》，后被采用，使澳门地区的法律秩序得以趋于稳定。这说明，三一教的教义经典、教主林兆恩的教诲等，对于部分门人的影响是十分巨大的，能够积极塑造他们的人格；当他们入世工作时，他们就能够运用自己在三一教中的所见所学，规制自己的所作所为；当然，这在不同程度上必然会与当时的法律秩序相契合。总而言之，三一教与现实法律秩序并非是割裂开来的，二者总能在某些场合，通过某些人物的嫁接，相互耦合。

正如社会法学派的代表人物——尤根·埃利希（Eugen Ehrlich）及其追随者所认同的那样：法律是与人共存的，它反映在他们的婚姻安排、财产交易、遗产处理之中，而且还反映在他们的群体和社团的内部法则之中，所以它对于理解法律秩序而言要比研究政府如何通过法院判决（埃利希视这些判决为例外情形）实施其命令具有更为重大的意义。这一法律社会学流派倾向于强调法律制度中的下述因素，即那些趋于使法律制度成为一种自生自发的、非强制性工具的因素：它们调整着在社会中共同生活并互相发生各种关系的普通人之间彼此提出的主张与要求（[美]E.博登海默，2017：345）。

中国在新兴法律秩序建构的背景下，对于具体法律规则的制定与落实，通常会采用两种路径：一种

是专业领域上的成文法典的制定；另一种则是生活领域上的将法律规则寓于歌谣、顺口溜等载体中。众所周知，中国是典型的成文法国家，因此在法治实践中，有关部门会制定大量的成文法典，例如《宪法》《刑法》《民法典》《关于适用认罪认罚从宽制度的指导意见》等等，这些法典实质上就是我国法律规则的集合体。对于民众来说，其行为是否合法，评判的重要标准就是“是否符合法典有关内容的构成要件”；而对于国家机关而言，其应当始终遵循一条箴言——法无授权不可为，而法是否有授权，评判标准就是看相关法典中是否有明确规定。当然，作为成文法国家，中国的法典可谓是汗牛充栋，民众自然无法通读其中所有的规则；因而，借用某些通俗易懂的形式来宣传，就是法律规则进行在地演变的不二法门。目下，许多负有普法义务的国家机关、法学院等等，在进行普法时，热衷于采用法律猜谜语、法律顺口溜、普法情景剧等形式；法律规则在这些场合中，就不只是冰冷的文字，而是彻底融入到了这些形式载体中。以“昆山龙哥案”为例，其作为正当防卫的典型案，被拍摄成为普法情景剧；这使得民众能够在具象化形式下，用一种贴近生活的方式去体悟法律法规中有关于正当防卫、防卫过当、假想防卫等等的具体含义；换言之，民众通过观看情景剧，便有机会在日后生活中，学会辨析正当防卫的防卫对象、时间节点、防卫限度等法律规则中的抽象要素。

以三一教为代表的民间宗教的戒律，亦是遵循上述法律规则实施的两种路径：第一，教门内部会制定大量的成文教规；第二，教门会借用仪式展演等形式，来对教徒进行身心洁净。

三一教各教派的教规数量繁多，大致上亦可分为两大类型：一种是现代化的教规；一种是教门经典传承下的教规。

首先，现代化的教规通常是以现今官方发布的法律法规为底板进行改造的，是新兴法律秩序建构下的产物。典型者如三一教东山祖祠发布的《三一教（夏教）规章戒律》，里面提到的“三一教门人必须服从党和政府的领导，遵守国家的政策法令，开展合法的宗教活动。”“若有违法乱纪，报请有关部门给予依法惩处。”（何善蒙，2011：206）等内容，就是现代国家话语体系下所倡导的法治社会建设的具象化表现，亦是特定法律规则楔进三一教中所呈现的实践形态。同时，三一教团体依据内部管理需要而订立的教规，常带有则天象地式的行为要求，由法学视角进行审视，其往往对门人提出比法律义务更高的义务标准，即需要将其将世间法与世出法相联结，亦即“于一切法上，觉照一真之性。”。通过遵守这样的规定，可以达到一石二鸟的功效，一方面，遵循了教内的规章制度；另一方面，也遵循了国家的法律法规。以道德实践为例：法律是最低限度的道德，而三一教在教规中对门人所提出的要求，通常是比法律要求处于更高位阶的道德层级，即要求门人要努力提升自身的道德修为。例如，三一教东山祖祠会定期组织门人进行慈善施济活动，无偿捐款用以购置粮油米面，以此来帮助一些贫苦人士，这即是三一教内部对门人所提出的更高层级的道德义务。很多时候，这会比专业的法科教育产生更多不可思议的效果。例如，一位道德修养高的门人，他可能不完全懂得法律法规的具体内容，但他出于自己的道德良心，往往不会去做偷鸡摸狗的坏事，而这就避免了其触碰到法律的底线。相反，一个人若是品行不端、道德败坏，虽然他知道从事不法行为所可能产生的法律后果，但他可能还是会铤而走险，做一些触碰法律底线的事情；更糟糕的是，这类人往往还会研究法律法规的具体规定，以此来游走于法律条文的空白地带。

其次，三一教教门经典传承下的教规，在现实教务运作中，对于门人的身心洁净，更为高效；因为其常常依附于仪式展演这一充满直观表现色彩的形式。

一种是经书式的教规传承。最为常见的就是三一教各教派的通用经典——《林子训言》：“勿起邪心，勿为邪事。三教先生，教我如此。若不如此，便是心死。哀哉心死，孰若身死。住世百年，谁能不死。身死心生，方为不死。”许多教派会将《林子训言》纳入到自己的科仪当中，并在仪式展演时，用

道腔或者唱腔表达出来。在这个过程中，门人通过诵读《林子训言》，亦即诵读三一教主的诫言，不断地警醒自己，先要戒恶向善，而后方能心生。通过这样，门人在日常生活中，如果想要做坏事，脑海中就会在刹那间浮现出《林子训言》中的所言所语，这使其需要慎重思考自己的所作所为是否符合教内规章、法律法规；换句话说，仪式展演下的经书内容，对门人施加了软法层面上的约束。当然，在三一教的部分经书中，亦常常显现出“法律秩序良善建构”的气象——这些经书尝试吸纳法律层面的精神和规则，间接与之成为亲密的伙伴，并将其所蕴含的养分，有效地灌输给门人。譬如，三一教振水书院的经书中有一篇《参师真言》，其内容如下：“法学正气处处明，一人得道非道者。……国策法律是正道，世人遵守家族兴。祠章戒律是正气，能积真果众神敬。……”与此同时，该书院经书的部分表达亦体现了其善于运用蕴含着大量文化信息的莆仙方言的特色讲法来实现特定理念的文化转译；该书院的经书中，有如下字眼：实实灵、实实强、响咚咚、跑去厝、传没歇、大好果、传到到、实无虚。这些实质上就是极具莆仙特色的词语，一方面可以展现出济世度人的无量功德；另一方面可以反映出作恶多端的因果报应。通过这种叙事话语，门人可以体会到一种无法言明的亲切感与熟悉感，真实感受到法律秩序建构中的抽象理念的具象化。

值得一提的是，三一教中有一教派——夏午派，该派在其领导者杨通化及其弟子黄太空、阮灵光等人的领导下，创造出了自己独特的经文系统和念诵机制。杨通化等人将三一教的教义教理、经典书目改造成歌词，并汇编成《夏午堂歌词集》，让其门人以唱歌的方式来学习知识、论道参真，以达到渡人渡己的效果。关于三一教教规，《入门启章》中有明确规定，但三一教信徒不甚明了，杨通化编写《持世歌》加以强化。“我们是夏午的门徒，我们宣布的法言：毋以强凌弱，以富欺贫，以公济私，亦不可刻薄，致碍雅道。切勿好斗健讼，切勿酗酒喜赌。宣扬明训，当时成人有德，小子有造，蔼然礼让成风。依照宗旨，克己合群，教化善男信女，四维谨守，八德奉行，同励志，诚学道，精神勉勉勉！”杨通化的弟子黄太空还把夏午堂的戒律“六守戒”“八守则”编成《持戒歌》，让信徒传唱。“三一教门戒律施，夏午门人须谨记，立本当守六戒条，修身养性明智理。一戒不孝父母亲，二戒不敬师长贤，三戒不存友谊义，四戒做事亏心机，五戒不禁淫邪耻，六戒身法不修持。立本戒律条条清，铭刻心坎志不移。入门更有八守则，时时刻刻要牢记。要谨孝悌主患信，当明礼义知廉耻。必须清静真修行，严遵师训别男女。此门法纪条条明，真心精进勤修持。”……由于《夏午堂歌词集》的歌谱多采用百姓喜闻乐见的莆仙地方小调或莆仙戏曲音乐，深受三一教信徒的喜爱，特别是女信徒的欢迎，从而积极参加诵唱歌曲。从民国时期夏午堂系统的发展史看，《夏午堂歌词集》确实在其中发挥着积极的作用。至今，在三一教堂中，我们仍经常看到三五成群的三一教信徒在一起忘情地歌唱，在娱乐中接受三一教的理念，在娱乐中宣扬三一教，在娱乐中凝聚三一教共识，诵唱三一教歌曲，成为夏午堂系统信众聚会时的一道亮丽风景线（林国平，2013：54+56）。

一种是榜文式的教规传承。这种形式往往以榜文为载体，通过把相应的规章制度及功课安排，用颜色鲜艳的纸张以及字体较大的醒目文字表现出来。典型者如三一教龙门派的《真武曰》《龙华会上光明正大》。该派绝大多数堂祠在做斋醮的时候，会将两个榜文挂出来，并要求参与人员要严格遵守；如《真武曰》的第一条为“三斋七戒”，第二条为“在经筵中须五戒：戒烟、戒酒、戒治病、戒开玩笑、戒乱串”。笔者在田野调查中看到最明显的便是，平日里经常吸烟的经师们，在斋醮当天会不约而同地戒烟。当然，榜文并不只是在斋醮当天才会有效力，对于许多门人来说，他们会把榜文里面的要求带到日常生活中去。在他们的脑海中，这榜文是由神明所宣说，而在生活中则是“举头三尺有神明”；换言之，如果他们不遵从神明的良善教导，就可能种下恶因，进而产生恶果。除此之外，宗教层面的因果关系不同

于法律层面的因果关系，法律上的因果关系有明确的限缩边界，但宗教上的因果关系则是可以无限延长的；譬如，今天所得到或失去的果，可能是由无始劫前所种下的因所导致的。这意味着，如果门人违反了法律法规，那就种下了恶因，一方面，要接受法律的制裁；另一方面，要承受宗教的报应。因此，门人在做出不同举动时，无形中就会斟酌自己的行为是否符合法律法规，是否符合神明的要求。基于此，这些榜文实质上达到了觉民行道的效用，在门人的修行中同样扮演着类法律的角色。

值得注意的是，在新兴法律秩序建构的过程中，民间宗教的规章制度与国家的法律制度的结合变得愈发紧密。这种转变是民间宗教自身合法性话语建构的迫切要求，也是其自身有序化的一条捷径。前文曾提到，以三一教为代表的民间宗教在过往很长的一段时间内，与官方保持着剑拔弩张的对立态势，时常被国家正统叙事体系打上非法的烙印；故而其若想要取得合法地位，除了自身的正规化外，也需要缓和与官方的关系，将自己纳入官方的治理版图中；同时，官方作为法治发展的风向标，能够通过协助制定管理制度、开展监督工作等方式，为以三一教为代表的民间宗教提供法治化的专业指导。早在二十世纪末，三一教内部的各方势力就尝试向新兴法律秩序下的官方力量表达三一教的合法化意愿，并开展了具体行动：当前三一教领导层中的某一派系正致力于重组整个教派运动，旨在统一和规范传统，从而加强其控制力，并认为此举能使三一教更易获得国家认可。获得官方宗教身份是该派系珍视的政治目标。实现这一目标面临多重障碍，既源于三一教自身的复杂性，也因官方对宗教团体的严格定义。尽管如此，以东山祖祠为基地的领导委员会仍持续向政府提交申请，开展教派普查，搜集、编纂并重印经典与早期历史文献，组织学习小组及礼仪管理顾问团队，并向相关联的千余座堂祠下发文件（Dean, 1998: 257）。在教内门人及社会各界有识之士的不懈努力下，三一教于2006年被国家正式批准认可，获得了法律意义上的合法性地位。当然，三一教并没有因为阶段性的成功而有所懈怠，而是在前者的基础上，依靠官方的指导与内部的革新来不断完善自身。这在三一教管理制度的设计与运行中体现得淋漓尽致；诚然，三一教目前的管理制度还是有许多值得改进的地方，但是相较于过去而言，业已所有长进，渐次开创了若干种前所未有的管理制度。三一教管理有两个类型：一是协会管理模式，二是联络员和片长管理模式。协会管理模式最早出现在莆田市涵江区。1998年5月，涵江区三一教协会成立，挂靠区委统战部，该协会在民政局社团办登记，按社团的规章制度运行。目前，加入涵江区三一教协会的三一教堂有118座，其中涵江区98座，涵江区之外的20座（西天尾15座、城郊5座）。……协会制定一系列规章制度，诸如管委会制度、讲经会道制度、财务管理制度、卫生、防火制度等；协会还负责各三一教堂与政府有关部门的沟通，协调不同教堂之间的关系等。而参加协会的三一教堂也要承担相应的义务，诸如每年向协会交纳150元会员费，参加协会的各项活动，执行协会制定的规章制度，接受协会的检查监督等（俞黎媛，2012: 83）。

## 3.2 二者融合的内在原因

### 3.2.1 “法律良性生长”的需要

法律生长，其含义可以概括为：在任何一个社会，构成法律之基本实体的乃是持续不断地制定和重订法律的戏剧；这些戏剧，连同其仪式、传统、权威和普遍性，不但显示和实现了法律的原则和策略，而且表明并且实现了法律的价值、法律的情感。而这些，又有助于确立法律的宗教性和神圣性（伯尔曼，2012: 63）。通过理解其含义，可以清楚地看到：法律生长并非是野蛮生长，其最重要的特征乃是变易性。换言之，法律在不同的时空中，需要学会根据生长地的主客观情况，吸收诸如民间宗教等各类元素的养分，籍此以滋养自身的制度设计与体系建构。

纵览古今中外世界各地满天繁星式的法律体系，究其根本，皆自觉或不自觉地遵循法律生长的规律。这说明，其乃是巧借法律继承与法律移植的桥梁来盗机化育，在对权威及传统进行继承与反叛的楚河汉界上反复横跳；此亦即西方文化背景下的法律体系进入中国后，无法完成对法学高地的快速占领与顺利开展核爆式的法律秩序摧毁及重构，而是需要缓慢地改服易帜的缘由。同理，中华法律体系在逐步经历了西方法律体系问鼎中原及横扫六合后，虽悲歌式地退位让贤，但其余威——带有传统张本、以富含华夏气质的民间信仰和民间宗教为重要底板的法律体系，仍浸润着曾经治理过的普罗大众。

西方底色式的法律体系，来到中国战场上进行新兴法律秩序的建构，不可避免地要学会入乡随俗，尝试与中国传统的以三一教为代表的民间宗教进行对话，这亦是其在中国能够初步扎根并茁壮生长的必经之路。在此背景下，首要任务就是明晰“中国延续至今的治理传统是什么？”简言之，其有两个方面的内容：第一，以三一教为代表的民间宗教所蕴含的道德底色为中国传统治理提供了遍地开花的可能性；第二，国家权威的至高无上性凌驾于包括民间宗教在内的各类主体之上。

从第一个方面来看，笔者曾经在前文提到过，三一教的许多元素，诸如戒律、仪式等，在很长的一段时间内，协助三一教扮演着类法律的角色。这似乎与西方法律体系原住地的教会在西方社会中所扮演的角色有着惊人的相似之处；但是，二者区别的关键点在于：以三一教为代表的民间宗教内部很少会存在一个强有力的统一机关，其更多情况下是以一种弥散式的方式进行传播，也就是倾向于运用自身元素来帮助民众自我改造自身的思想和行为。然而，西方在过往很长一段时间内都是奉行政教合一的制度，且教的话语权远大于政；这就促使西方的教会更倾向于采用带有强制色彩的命令式、家长式的教导方式。诚然，在西方爆发文艺复兴、宗教改革等运动后，教会的话语权逐渐被削弱；但是其政教合一背景下的权威感依旧难以在短时间内被磨平。

通过比较前文中两种社会下的两种宗教运行方式，西方底色式的法律体系想要在中国得以生存，很重要的一条就是学会尊重中国各地的传统与道德。天主教初步进入福建时所遭遇的窘境，即体现了这一要求；当时天主教在福建传教时所犯的一个严重错误就是：传教方式的不适，引起群众不满。由于多明我会和方济各会反对耶稣会士“入乡随俗”的传教方式，极力反对教徒祀孔祭祖，引起当地群众不满，如1635年传教士徐方济各（Franciscus Diag）、施自安（Juan Catcia）在福安城内教堂传教时被驱赶（何绵山，2010：286）。在莆仙地区的广大境域中，尤其是幅员辽阔的农村地区，三一教在很多情况下，就是本土传统与道德的具象化形式；比如三一教的神明，基本是仁义礼智信的代表，同时，三一教仪式展演中的敬天地、敬鬼神、敬祖宗等思想与事象，也是本土传统与道德的直接表现。这就要求西方底色式的法律体系必然要与三一教等民间宗教进行相互对话与融合。

从第二个方面来看，西方底色式的法律体系，还应当学会较大程度上尊重官方的权威。回溯至西方传统的政教关系，二者大致经历了“政弱教强——政教持平——政强教弱”的演变过程。在这个过程中，政权与教权在法律话语权的争夺上，展开了马拉松式的拉锯战；这就给西方的法律体系制造了捭阖的机会：既会联合政权，又会联合教权，既会对抗政权，又会对抗教权。这在西方市民社会的组成基础上是可行的，但到了华夏大地，却是别样的风景。前文曾论证过，中国式的治理传统乃是倾向于行政化，而非法律化。这意味着，作为主要行政力量的官方在整体治理中还是占据了主导地位，同时，这并不与前文所说的“以三一教为代表的民间宗教的‘类法律’地位”相冲突；因为民间宗教之所以能够扮演这样的角色，实质上就是因为民间宗教的教义、经典、仪式等元素与官方统治要求相契合，因而能够得到官方的默许；抑或是说，能够长时段扮演类法律角色的民间宗教，某种程度上就是官方统治的延伸，一旦这些民间宗教身怀异心，就会遭到官方的迅速围剿。

于此特殊背景下，晚清以来的西方底色式的法律体系的马前卒——教会和传教士，在吸取了过往的经验教训后，就积极表现出向官方靠拢之意，并做出了实际行动：两教（天主教和基督教）这一时期开始制订一些约束教徒及传教士的具体规则，客观上有助于清廷治理教会。如1871年福州美以美会教士译有例文一本，要求入教者了解教徒应遵守的规矩。书中强调教徒“理宜服国家官长，教士传道者尤宜如是，自己和平端正，教人尊敬官长，顺守国法”。值得注意的是是一些基层官员取得教会方面支持发布了治理教会的告示。1874年登莱青兵备道龚易图与美国烟台领事施博（Eli T. Sheppard）议定条规对中国官方最痛恨的传教士干预司法一事，申明“如外国传教士出头护庇，亦准该民人来烟赴本监督衙门及领事官衙门指名控告，必为秉公审理”。天主教方面还有官教合作发布的告示。1876年巴东县令与湖北天主教传教罗司铎联合告示中强调“所有设堂传教以及设立义学、医馆，皆系心存济世以善及人，且系条约所准，并无违法害人之事”，造谣生事要受官府严惩。同时，该告示特别把守法列为“奉教之人”的入教条件，强调教会司铎“专理教内灵魂事务”，不得干预司法。这些规则预示官教之间在协调各自基本利益前提下存在彼此合作的可能性（陶飞亚 & 李强，2016：192）。

### 3.2.2 “多元分层意识”的共存

“多元分层意识”指的是，在同一个社会或不同社会中，存在着多种具有不同的“内在逻辑、属性或范围”的意识。由于多元分层意识的存在，人们不是以单一的政治资源或经济资源的拥有量来划分阶层，而是融进了文化资源的要素。这种文化资源的持有不仅表现为对知识技术的占有，而且表现为对伦理道德的遵守。因此，多元分层意识的一个重要分支就是遵从伦理道德的意识，它对法律秩序生长过程中的许多真空地带具有潜移默化的教化和规制作用：……补白了许多法律功能无法达到的地域（杨力，2006：155）。

要明白多元分层意识为什么能够产生，就应当首先探求其产生来源的多样性。笔者认为，要探求其产生来源，应当借鉴哈耶克（Friedrich August von Hayek）的自生自发秩序理论。自生自发秩序的二律背反是人造秩序。其中，人造秩序是为大众所熟知的，因为历史话语叙述的主体，在过往的几千年中，通常是官方，抑或者说是统治阶级；这意味着，民众穷其一生所能主动感知的，通常是这种自上而下的秩序，也就是他们的精神世界。然而，他们却忽略了自身自觉或不自觉地体会并塑造的社会世界的某些方面，这个方面实质上就包含了自生自发秩序，一种自下而上的社会秩序。

西方很早之前就存在着一种自生自发秩序参与建构下的法律秩序，其表现为：特定习惯法和民间法的产生、运作。在西方法律传统中，尤其在其较早阶段，法律不仅而且主要不是来自国家的立法权，而主要出自许多个人和群体在其日常的相互交往中创造的关系。人民、社会而不是国家、政府权威一直被认为是法律的主要渊源。组成各种联合的人们、建立相应的权利和责任的雇主和雇员、彼此间订立协议的商人们、把孩子们抚养成人的父母们——他们建立了各种民间（unofficial）法律关系，创造了可以被恰当地称作习惯法的制度（伯尔曼，2012：167）。而在此过程中，西方法律不可避免地会与西方宗教相互交融，并孕育出某些带有宗教气质的法律思想与事象：现在正在罗马天主教会中进行的改革，就部分是在十二、十三世纪法律基础之上重建教会法的努力。然而更重要的，乃是教会法——教会的婚姻法、继承法、侵权行为法、刑法、契约法、财产法、衡平法、诉讼法——已进入到西方世俗法律制度之中，就如同生长原则本身已进入其中一样，结果在事实上产生了西方法的通用语言，一种能够有机发展的西方法律传统（伯尔曼，2012：54）。这也解释了为何西方众多耳熟能详的法律仪式中时常会出现宗教的身影。例如，西方的证人在法庭上作证时，需要进行圣经宣誓；西方男女可以通过前往教堂并由教职人员见证其婚礼，进而使自身的婚姻产生法律效力。

当我们把目光转向莆仙地区时，会惊奇地发现：这片曾经长期被视为蛮夷之地的边缘地区，业已培育出了成熟的自生自发秩序；这种秩序在相当长的一段时间内，主导了莆仙地区的历史走向，深刻影响了莆仙地区的社会文化传统。几十年前，华南学派的领军人物——丁荷生（Kenneth Dean）、郑振满，花费了长达数十年的时间，几乎跑遍了整个莆仙地区的寺院道观、宫社堂祠；他们从大众史观的角度出发，揭示了莆仙地区自明清以来逐步形成的自治传统。正如郑振满老师（2004：105）所指出的那样：“明清时期的政治体制，经历了由直接统治向间接统治的演变过程，我称之为‘基层社会的自治化’。由于这一自治化进程主要表现为乡族组织的政治化，因而也可以视为‘国家内在于乡族’的历史过程。”笔者认为，这种自治传统应当就是属于自生自发秩序的范畴，其在法律层面上表现为：由于帝国政治高压的鞭长莫及，以及礼仪下乡的持续影响，中央王朝的统治者与莆仙地区当地的民间宗教、地域组织在秩序博弈的过程中达成了一种默契——变相允许莆仙地区在中央高度集权的体制下进行较大幅度上的地区自治，即皇权不下县；并希望莆仙地区借助宗教、乡族等要素混合后产生的神庙系统与祭典组织来代天牧民、敦风化俗、维持法律秩序，亦即笔者前文数次提到的“类法律的角色”。

事实上，这套体系确实不负众望，不仅为民众纠纷的解决提供了渠道，而且发展出了一套宗教仪式色彩浓厚的纠纷解决机制。江口东岳观即是典型代表。在江口东岳观的大门内，迎面悬挂着“先问心”的金字牌匾，还有一个八尺宽的大算盘。这是因为，东岳观的董事经常在此调解民间争端，“先问心”的牌匾意在告诫人们言行必须“问心无愧”，而大算盘则暗示“人算不如天算”。在东岳观的前殿，排列着十殿阎王及其部属的塑像，气氛阴森可怖。凡是来东岳观打官司者，必须先有神像前赌咒发誓，然后才可以向董事们申诉（郑振满，1995：37）。当然，三一教的堂祠与门人也时常成为纠纷解决的实际场所与主持者，这在仙游一带表现得尤为突出。三一教门人成为调解矛盾者。在访谈中有位村里负责人告诉笔者：“三一教我们这里大家都信，因为它提倡的东西是好的。”三一教的门人以老年人为主，就仙游县而言，55岁以上的门人19630人，占到门人总数的一半以上。而这些老人在村中有着比较高的威望，比如祠堂的董事长或者堂主（董事长和堂主是三一教基层的管理者，前者主要负责日常事务，后者主要负责宗教仪式）。村民之间如果有纠纷，都由他们出面协调，总能很快地得到妥善的解决，所以村中邻里之间关系和睦，基本上没有什么矛盾、积怨（何善蒙，2011：48）。与此同时，在过往的几百年中，兴化平原（莆田平原）上的精英阶层——士绅阶层，也积极地在三一教与地方社会之间不停地往返，即他们中的很多人在士绅身份之外，还拥有三一教门人的身份。兴化平原的士绅阶层主要活跃于明、清、民国时期，其主体通常是具有较高文化水平和一定科举功名的当地知识分子。这些士绅曾经在兴化平原各地的政府沟通、村社治理、械斗调解、水利修建、农田开垦等领域有着举足轻重的作用。尤其是在政府沟通、械斗调解层面：在政府沟通层面上，彼时兴化平原的绝大多数民众由于文化水平不高且对政府不够信任，往往不懂得如何与政府进行有效沟通，因而经常需要请这些士绅出面，代为协商。在械斗调解层面上，最著名的莫过于“乌白旗械斗”；这不是单指某一次具体的械斗，而是一场持续百年之久的大型械斗运动。兴化平原（尤其是在南洋平原一带）上的多数村庄由于水利、农田、渔业等资源的长期稀缺与争夺，都自觉或不自觉地卷入了这场运动，并划分出“乌旗”与“白旗”两大联盟；分属于不同联盟的村庄时常会相互械斗，少则几十人，多则上千人，每次械斗的场面犹如大型战役，异常激烈，最后基本会出现房屋被焚、农田树木被毁、民众被伤被杀的惨烈局面；在此运动中，几乎每次纠纷皆是由民众请士绅出面调停或士绅主动介入才得以平息。进一步而言，上述两个层面往往是交织在一起的；在抑制械斗与事后处理的过程中，政府官员、士绅、民众都会参与其中。这个时候，这些士绅一方面要代表民众与政府官员沟通，商定具体惩罚事宜；另一方面，要安抚民众的情绪，促使械斗参与方能够尽量

化解纠纷，相互道歉、赔偿。笔者列举一位典型士绅人物——张琴。他的一生充满传奇色彩。其自幼年开始就受家人影响，信奉三一教。而后，经过刻苦学习，科举路上一路过关斩将，依次成为秀才——举人——贡士——进士；当他中进士后不久，清廷就废除了科举制，因而他也被誉为“末代进士”。民国成立后，他活跃于政坛，并与于右任、谭延闿等人相交甚好；后来袁世凯复辟，他曾直接撰写多篇文章弹劾袁世凯；不仅如此，他后来还积极参与制宪活动，代表支持立宪方力战反对立宪方，最终获胜，与诸位同仁合力制定了《中华民国宪法》（曹锟版），这对于中国法治的进步具有里程碑式的意义。1928年左右，随着蒋介石逐步掌权，张琴选择告老还乡。往后几十年的光阴里，他致力于兴化平原的文教事业、医疗事业、宗教事业；例如，他亲自主持编纂《莆田县志》（民国版本）、支持开办新式学堂和医学院校等等。最重要的是，张琴在日常生活中经常会以士绅/门人身份参与到当地社会建设中：首先，张琴跟三一教函（涵）三派等教派往来密切，而函（涵）三派的主要教派活动就是整理三一教传统经书典籍、编写简易读本、设立赈济会等等，这对于当时兴化平原一带民众的道德培养、生计维持具有重要意义；有趣的是，笔者经常会读到张琴给很多三一教堂祠题写的楹联，这亦再次从侧面说明张琴跟三一教的紧密联系。其次，张琴经常亲自深入民间社会，关心民众日常生产生活。具体而言，他经常会受邀成为地方活动开展的见证人、领头人，成为民间纠纷调解的中间人；笔者读到的有关兴化平原的修桥铺路、修堤筑坝、开渠引水的碑刻，很多是由张琴亲自撰写，里面的内容也能深刻反映出他在这些地方活动开展过程中的重要贡献。最后，笔者认为，其最为难能可贵的是——他敢于对政府官员的不合理行政行为进行抨击。民国31年（1942年），莆田县警察局长伊扬铭在沿海的涵洞旁随意设置碾米机，使得涵洞无法正常发挥其功能，进而加剧了当地旱涝灾害的发生；鉴于此，张琴亲自撰写诗文，批评伊扬铭这种罔顾民瘼的行为；最终，碾米机被撤走，伊扬铭也被罢职。除此之外，有些门人、民众在具体实践中，也往往会选择把三一教的堂祠作为纠纷解决的实际场所。在纠纷解决过程中，时常会出现仪式展演的情景——门人、民众会一同焚香拜请三一教主等神明，请求其下凡帮助解决纠纷，而有时他们也会通过跋杯、上僮等方式，询问神明对事件的具体看法与意见；这使得纠纷双方得以在神明与门人的共同监督与见证下，真正解决纠纷。

通过前文对于中西不同背景下的自生自发秩序生成的具象化审视，就能够明白为何当西方的习惯法和民间法随着西方人一同来到福建和广东两地时，会惊讶地发现他们在异乡的同乡客——由包括民间宗教元素在内的民间社会所创造出来的“法”。有趣的是，这一特殊概念下的“法”，在莆仙地区正是体现为“不找法”的习惯法、民间法。值得注意的是，笔者所指的“‘不找法’的习惯法、民间法”，并不是一种法律条文上明确规定的法，而是一种民间社会的习惯；不可否认，其与西方的习惯法和民间法之间具有相似特质——它们都是从当地自生自发秩序中产生的，是民众参与秩序建构的成果。尤其对于莆仙地区而言，在僧多粥少的现实境况下，有限的司法资源不可能完全运用于趋于无限的人口上；因此，民众为了保护自身的法律利益，就自发地形成了特定的纠纷解决机制。这种机制需要两种元素：一种是能够提供理论支持的概念集合体，亦即能够为诸如诚信、道义、孝顺等概念提供一个相对符合正统的解释；另一种则是需要接受过一定教育且拥有丰富社会阅历的特定人员。这个重担很大一部分无疑是落到了三一教及其仪式元素的肩上——因为三一教的宗教基础就是建立在中华传统文化上；同时，门人出于经典解读、仪式展演等宗教活动的需要，需要学习一定的文化知识和接触形形色色的人；所以其自然而然就成为了这一机制的运作媒介。

### 3.2.3 “过化存神”路径的导引

“过化存神”的涵义为：“君子，圣人之通称也。‘所过者化’，身所经历之处，即人无不化，如

舜之耕历山而田者逊畔，陶河滨而器不苦窳也。‘所存者神’，心所存主处，便神妙不测，如孔子之‘立斯立、道斯行、绥斯来、动斯和’，莫知其所以然而然也。是其德业之盛，乃与天地之化同运并行，举一世而甄陶之，非如霸者，但小小补塞其罅漏而已。此则王道之所以为大，而学者所当尽心也。”（朱熹，2004：388）

法律秩序的建构，要有道落民间的气息。法律的受众是“人”，换言之，法律在制定出来后，如何适时适地实施，以及如何构建一个神畅气和的法治氛围，很大程度上是依赖于人的构想与推动。对于飘洋过海来到莆仙地区的西方底色式的法律体系而言，想要在此地立足，同样需要人的帮助；但现实问题在于，东西方在原有的法律观念、法律制度等特定层面上，存在着巨大的沟壑。如何以最小的差异融入到莆仙地区中，就成为了其必须解决的问题。显然，相较于短期内难以轻易撼动的经济基础、政治基础而言，从鲜活的人下手，才是明智之举；而西方底色式的法律体系与其此前素未谋面的莆仙人所产生的交集，就是人类在法律上所共通的最为朴素的法律观念，例如诚实守信、遵纪守法等。

莆仙地区广大民众朴素法律观念的养成与强化，与三一教密切相关。三一教对此的实施路径为何？其路径就是笔者在段首所提到的四个字——过化存神。从前文对于过化存神的论证可以看出，其主要分为两个方面的内容：一方面是过化，亦即用自己的良善行为来不断地感染他人；另一方面则是存神，亦即保有自身的真心。二者是一个不断转化的过程，同时，具有接续性——以一灯传诸灯，终至万灯皆明。个体自我并不呈现为一种单向的绝对排他性，而更多地通过双向互惠、互为的方式，在一种融历史传统与当下人际于一体的人文环境之中，通过彼此制约与相互给予而共同成就（傅振中，2012：15）。

通过上述论证可以发现，西方底色式的法律体系想要融入莆仙地区，并建立新兴法律秩序，就要学会得到过化存神路径引导下的三一教门人的帮助。值得注意的是，门人通常也热衷于在这片世代居住的土地上构建一个和天安地的法律秩序，因为这是一件十分符合三一教修行宗旨的事情。宗教的究极目的为何？答案可以是：规劝修行者通过各类修行途径，磨砺自身的道德修养与水平，最终达到究极境界。这一境界，在基督教里叫“神”，在佛教里叫“空”，在道教里叫“道”，在儒家里叫“仁”，也就是“归元性无二，方便有多门”，亦即三教先生林兆恩所倡导的“天下无二道，圣人无异教”。自不待言，对于门人来说，参与新兴法律秩序的建设，既是对过去的继承，亦是对未来的展望。那么，这一路径在莆仙地区新兴法律秩序建构的背景下是怎么如何通过三一教门人得以达成的？三一教实现过化存神的传导机制，通常是通过宗教仪式展演来具体落实。确切地说，由于法律的专业性极强，且个人的根器不全相同；因此，对于专业法律知识，民众多无心也无力深入学习。在此窘境中，新兴法律秩序的建构，最直观的方式就是通过道德宣说的方式，将法律的精神、原则如墨渍入水般贯通到民众日常生活。具有广泛传道区域的三一教，无疑是方便法门：人类在法律上所共有的最为朴素的法律观念，体现在三一教的教义经典、仪式展演中；门人通过念诵经文、演示动作等固定仪式来不断地反思个体自我与整体世界，并因此对仪式中的思想与事象有所感悟；然后，他们能够以此来规范自身，并且尝试将自己的体悟传授给身边的人。具言之，在三一教门人即时/延时往返于民间社会的过程中，部分能够做到德法双运的门人时常会与民众接触，尝试运用宗教仪式展演等富有感染力和传播力的渠道，展现自身的修为水平、践行本教的根本宗旨。在此进程中，民众会逐渐理解、学习这些门人的美好品德，并会得到精神与肉体的双重救赎；进而，他们会积极向这些门人靠拢，其中有些民众日后会选择加入三一教，成为新一代门人；之后，他们会学着前辈，以门人的身份重新回到民间社会，开启新一轮的传道工作，这就形成一个循环往复、生生不息的闭环系统。

三一教龙门派第三代掌门人/龙黄堂的第一任堂长——陈珀山，即是新兴法律秩序建构背景下的过化

存神的典型人物。其自舞象之年起便投入其师黄珠武的门下，此后五十余载时光，其皆投身于三一教的传经布道，直至驾鹤西去；从最开始的献田盖堂，到现今的统领全派，他始终以自己的元初之心来对待三一教的事业。在他拜入师门的那个年代，莆仙地区一穷二白、百废待兴；但即使处于这样的条件下，他仍旧依靠自身的努力以及同门的教授，学会了读书写字、仪式展演。教务具体开展过程中，他严守各类科教，例如做斋醮前的斋戒、堂祠日常管理的过夜等等。我们可以清楚地看到，他不是以从事教务活动作为养家糊口的手段，而是将其作为福国裕民的救劫路径。

事实上，陈珀山的修行历程充满了“修身齐家治国平天下”的意味。具体而言，其各种行为所产生的能量的覆盖范围，不只局限于某一堂祠，而是会不断扩大至其他兄弟堂祠，进而是整个龙门派，最终是其所处地方的社会秩序。在陈珀山“过化存神”的过程中，他的权威并非是建立在带有强制色彩的行政、法律要素上；相反，这种权威是通过他的实操实干精神与行为而逐步建立起来的。笔者从陈珀山过往的职业背景和活动经历出发，列举出能够支撑这一观点的两个案例：第一个是陈珀山的从业经历；第二个是陈珀山的地方活动。

从第一个案例来看，陈珀山会有效运用职业优势。陈珀山在入教前是一名包工头，长期活动于建筑行业；这一背景为他提供了得天独厚的优势，亦即他对于成本核算、板材选择、房屋搭建等工程事务有着更为深入的了解。在入教后，他选择把这项优势放大，用以助力龙门派的发展；具言之，各兄弟堂祠在盖房的过程中，他时常会亲自到现场去进行专业指导和实际操作，并会利用自己的人脉关系和行业资源来帮助这些堂祠尽量节约成本。从短期而言，他的这种行为使得部分门人和民众会实打实地感受到他的古道热肠，进而受到他的影响，也会尝试着尽自己所能去支援其他兄弟堂祠；这也就解释了为何陈珀山所创立的龙黄堂在进行神明移殿等事务时，各兄弟堂祠的部分门人会及时到场提供援助。从长期而言，他的这种精神和行为有力地地为龙门派持续吸纳门人与仪式展演提供了物质场所；使之免受日晒雨淋，进而能够更好地修行，亦正如西方谚语所云：“多一座教堂，少一座监狱”。

从第二个案例来看，陈珀山会积极参与地方事务。需要明确的是，陈珀山之所以会参与地方事务，除了其自身原有的责任感外，还有很重要的一部分原因是受到了龙门派宗教思想与事象的熏陶；换句话说，这使得他所拥有的实操实干的精神与行为会打破边界的限制，不知不觉地扩大到龙门派以外的事务——地方事务。回归正题，笔者认为，陈珀山参与地方事务的代表性事件如下：陈珀山所在的村与隔壁村，在上世纪的某一次元宵预热过程中，由于队伍先后问题发生了激烈争执，进而出现了打斗场面，最终造成部分人员负伤。基于这样的背景，这件事情一旦没处理好，可能会进一步引发两村之间的大规模械斗，甚至可能导致双方成为世仇；因此，陈珀山及其父亲等人在事发后，连夜前往七境总宫，与隔壁村的村民一同商谈此事，最终双方讲和，化解了纠纷。而再往后，随着上一任乡老的逝世，陈珀山的父亲接任了村中的乡老一职，并在日后相当长的一段时间内，负责带头组织、处理村中特定事务，诸如开展民俗活动、调解矛盾纠纷等。于此之中，陈珀山时常会辅助其父亲，与之共同参与元宵巡游等活动；当然，村中的宗教事务一般也会由陈珀山出面处理，例如神明退神仪式等。籍由此，陈珀山通过长期参与地方事务，影响了许多民众，进而也在地方树立起了权威。

据此可知，这一个个活生生的实例，不仅是陈珀山“过化存神”的实际体现，而且是他对新兴法律秩序下善良风俗建构的积极响应。具体而言，在他自身存神的基础上，大批门人与民众得其过化，努力修行，积极参加教内与教外的各类仪式、活动。诚然，他们中的大多数人由于文化水平的限制，无法理解法律法规的具体含义，就像其并不能完全懂得自己所念诵的经书典籍与所做出的仪式动作背后的思想义理。但是，他们怀着一颗最为真挚的心，在年复一年的旋转木马式的“神圣——日常”仪式展演中，

以一种大道至简的方式领悟着三一教“不可道”的玄机，体悟到“满街都是圣人”的法律秩序建构的究极奥秘。

#### IV. 结语

民间宗教仪式与法律秩序，作为熟悉的陌生人，在业已经历“混元——道分”后，将再次尝试走向“一团和气”。展望人类社会的荆棘之路，民间社会中的普罗大众在缓步走过的轮盘式的“应劫——化劫”的独木桥上，渐次创造出了充满苦难道意的民间宗教仪式。在新的一劫，亦即“过往法律秩序崩坏——新兴法律秩序建构”的历程中，如何承继道统与臣服新王，成为了民间宗教及其仪式等元素亟需思考并改易的议题。回顾本次研究，笔者整体上能够遵循正统的研究思路与方法，但在某些方面仍然有所缺陷。比如，囿于学识、素材、与篇幅，笔者没有具体展开三一教仪式展演时的动作细节；同时，笔者没有系统引入其他的民间宗教来进行比较；此外，笔者虽然是以法科生的视角在撰写本文，但是研究的重心有时会不自主地过度偏向交叉领域中的宗教学、历史学、人类学、社会学的板块，亦即偶尔会主次不分。放眼当下，民间宗教与法律的学科系统交叉研究几近空白，尚未形成基础性的科研网络；同时，相关的立法、执法、司法领域，则是纲举目未张，许多实施细节尚未出台。鉴于此，笔者往后将会继续寻找更多有关民间宗教与法律的切入口进行系统研究，希冀为我国法治事业的进步增光添彩。

#### 参考文献

- [1][美]伯尔曼. (2012). 法律与宗教. 北京: 商务印书馆.
- [2][美]E.博登海默. (2017). 法理学: 法律哲学与法律方法. 北京: 中国政法大学出版社.
- [3]陈云深. (不详). 芙蓉志元三教堂特刊(第一版). 森美兰: 芙蓉志元堂.
- [4]陈进国. (2017). 救劫: 当代济度宗教的田野研究. 北京: 社会科学文献出版社.
- [5]傅振中. (2012). 传统儒学对现代民主理论的“兼容”与改进——以个体自我的理解为基点. 学术探索 (06), 15-20.
- [6]何绵山. (2010). 福建民族与宗教. 福建: 厦门大学出版社.
- [7]何善蒙. (2011). 三一教研究. 浙江: 浙江大学出版社.
- [8]何善蒙 & 王廷婷. (2007). 福建省莆田市仙游县三一教信仰状况田野调研. 世界宗教研究(02), 87-96.
- [9][英]亨利·梅因. (2019). 古代法. 北京: 法律出版社.
- [10]黄建兴. (2018). 师教: 中国南方法师仪式传统比较研究. 北京: 中华书局.
- [11]蒋潇锋 & 张婷. (2007). 中国秘密教门的渊源、现状、特征及对策研究. 江西公安专科学校学报(02), 86-93.
- [12]林国平. (1992). 林兆恩与三一教. 福建: 福建人民出版社.
- [13]林国平. (2013). 从《夏午堂歌词集》看三一教的娱乐与教化观. 海峡教育研究(02), 51-56.
- [14]林玮嫔. (2020). 灵力具现: 乡村与都市中的民间宗教. 台湾: 台湾大学出版中心.
- [15]林兆恩. (2015). 林子三教正宗统论. 北京: 宗教文化出版社.
- [16]刘朴淳. (2023). 双重困境: 改革开放后三一教面临的问题研究——基于仙游县的田野调查报告. 中国研究论丛, 01(02), 49-60.

- [17]刘溪. (2019). 我国新时期农村非法宗教活动的特点及治理对策. 云南警官学院学报(06), 84-88.
- [18]卢文辉. (2019). 林子本行实录. 北京: 宗教文化出版社.
- [19]孙伟搏. (2020). 中国佛教僧侣私人财产权问题研究. 硕士学位论文, 天津师范大学.
- [20]孙辙 & 张龔. (2022). 司法的实体公正、程序公正及法官的行为公正. 法律适用(03), 102-110.
- [21][英]汤因比. (2010). 历史研究. 上海: 上海人民出版社.
- [22]陶飞亚 & 李强. (2016). 晚清国家基督教治理中的官教关系. 中国社会科学(03), 181-203+208.
- [23]王成良. (2018). 2006年以来的莆田三一教研究. 硕士学位论文, 华侨大学.
- [24]吴慧娟. (2010). 三一教仪式音乐的场域与实施. 星海音乐学院学报(04), 93-103.
- [25]杨力. (2006). 社会分层的多元化意识与现代法律秩序生长. 学习与探索(02), 154-156.
- [26]叶冲. (2016). 试论法律于实践中与道德的兼容与冲突——从自然法谈起. 公民与法(法学版)(04), 2-4.
- [27]殷啸虎. (2015). 法律与宗教规范关系的冲突与协调. 东方法学(01), 39-45.
- [28]俞黎媛. (2012). 加强民间宗教信仰管理 促进宗教文化生态平衡——以福建为考察中心. 世界宗教研究(02), 80-89.
- [29]俞黎媛 & 谢金森. (2008). 论福建民间宗教信仰与和谐社会之构建. 莆田学院学报, 15(06), 37-42.
- [30]郑振满. (1995). 神庙祭典与社区发展模式——莆田江口平原的例证. 史林(01), 33-47+111.
- [31]郑振满. (2004). 乡族与国家: 多元视野中的闽台传统社会. 郑振满等编. 区域社会史比较研究中青年学者学术讨论会论文集. 山西: 山西省历史学会, 101-107.
- [32]朱熹. (2004). 四书集注. 湖南: 岳麓书社.
- [33]Kenneth Dean. (1998). *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China*. Princeton: Princeton University Press.

## On Coupling between Folk Religious Rituals and Legal Order: A Case Study of San Yi Jiao in Puxian Region

Chen Yirui (School of Law, Minnan Normal University, China)

**Abstract:** With the dawn of the third millennium, how to assimilate the strengths of western legal system and construct a legal order imbued with a Chinese ethos has become an urgent issue for China on its path toward the rule of law. In light of this, this paper attempts, based on field research employing the research ideas and methods of the Southern China School, to take the San Yi Jiao in the Puxian region as a typical case and use the systematic theories of historical jurisprudence and natural law theory to delve into the conflicts and integration between folk religious rituals and legal order. Specifically, the paper begins by examining their conflicts, first addressing the issues of “citizens versus believers” and “tradition versus modernity” to depict the visible manifestations of these conflicts. Next, it reveals the underlying mechanisms behind these conflicts through three perspectives: “sources of faith” “legal loopholes” and “dispute resolution”. On this basis, the paper then shifts to an examination of their integration, first analyzing the similarities between the two in terms of “ritual element expression” and “rule genealogy construction” as a way to approach the basic manifestations of their integration. Subsequently, it explores specific elements such as “healthy legal growth” “awareness of multiple layers” and

“the path of Guo Hua Cun Shen” to gain insight into the intrinsic reasons for their integration. Through this process, the paper aims to promote a gradual transition from duality to unity between the two.

**Keywords:** Religious Rituals; Legal Order; San Yi Jiao

