2014 年第 4 期
（第 13 卷）
华南农业大学学报（社会科学版）
JOURNAL OF SOUTH CHINA AGRICULTURAL UNIVERSITY
（SOCIAL SCIENCE EDITION）

论民间道教文化对农村社会资本的培育

允春喜[1]，徐西庆[2]

（1. 中国海洋大学 法政学院，山东青岛 266100；2. 中国人民大学 公共管理学院，北京 100872）

摘　要： 乡村治理的一个内生化维度是受民间道教文化影响而形成的社会资本。“老天爷”、祖先灵位和“街头官僚”型神祉共同构成了确认集体价值、塑造村庄信任和约束村民行为的信仰结构；道教文化中的关键人物和村民之间彼此认知的重塑使道教信仰向现实生活延伸；宗教仪式与家庭教育则使社会资本得以维系。基于道教文化所形的社会资本具有潜在性和分散性，并可能加剧村民对公共事务的冷漠和利益分配的失衡，迷信的可能也使其难以转化为公共管理资源。应通过制度干预重建“信任所指”，发挥民间道教文化中有利于个人道德提升的部分，将其纳入公共管理框架。

关键词： 民间道教文化；社会资本；乡村治理；社会信任

中图分类号： B95　　**文献标识码：** A　　**文章编号：**1672－0202(2014)04－0138－09

乡村治理状况的改善意味着“必须着力开发人力资源、实现组织发展、改革（或创造）制度及投资（积累）社会资本”[1]。事实上，相当部分农村尚未发展出完善的现代组织生活，大多农村公共事务的开展均是根据经验、传统与直觉展开，在整个过程中缺乏相对完善的外在制度约束。那么，是什么因素在维持农村社会的秩序？现有行为模式是基于怎样的出发点而形成？

一、道教化的社会资本：乡村治理的内生化维度

与城市社区的社会生态不同，农民生活环境相对封闭、生活方式比较单一，“小国寡民”的个体行动相对独立、分散，既缺乏完善的社会监督管理体制、也没有足够的资源以满足农村人口的物质需求。按照这种逻辑推断，在对有限资源进行分配的过程中，不公平与社会冲突将难以避免。在乡村生活中，尽管冲突的可能性逐渐上升，村民却很少以过激行为改变自己所不满的资源分配和乡村治理格局，究其原因，则需要从文化与习惯的维度入手。“世界上的每个民族，似乎都生活在两个世界里，一个是客观的现实世界，一个是心灵创造的幻想世界。”[2]在某种意义上，文化世界反而决定着客观现实世界的运转效果。帕特南将任何一种制度运转绩效背后都有的相应文化因素称之为社会资本。作为社会组织的基本特征，社会资本包括“诸如信任、规范以及网络，它们能够通过促进合作行为来提高社会的效率”[3]，也就是存在于社会成员之间、有利于社会秩序稳定、成员关系融洽的一系列心理倾向和被认可的习惯。

“社会资本”在村治研究中的应用确实有助于理解村民生活和行为习惯的产生原因，但这一解释并不能回答有关乡村治理内在秩序的深层次问题。尽管存在诸多由亲缘、地缘等“强关系”所构成的初级群体，信任、网络和共同生活的规范却也只能相应地停留在小家小户的范围之内。面对需要共同参与和利益冲突严重的集体事务，整个村庄便可能长期处于“无约束”的混乱状态。而农

收稿日期：2014－06－12

基金项目：国家社科基金青年项目（13CSH039）；山东省软科学研究项目（2014RKE29005）

作者简介：允春喜（1978—），男，河北大名人，中国海洋大学法政学院副教授，主要研究方向为当代中国政府与政治，政治社会学。E-mail：yunchunxi@126.com

村生活的经验告诉我们，农村地区还存在着一种得到普遍认可和应用的价值原则，它超越了门户的限制、烙刻在村庄全体成员的意识中，使村庄形成大致相同的行为模式，而这一原则正是来自于农村社会资本。因此，考察农村地区社会资本的形成和特点便显得十分重要。费孝通所提出的“差序格局”理论认为，农村社会的“礼制”形成了一个有亲疏之分的社会网络，“以自己为中心，一圈圈向外扩展。”[4]那么，这个圈层是如何建立起来的，怎样培养对血缘的认同、对祖先的敬畏？“礼治”如何在外在惩罚或缺的条件下保持相对稳定？处在农村社会网络中心的成员会不会因其权力而为所欲为，农村特权阶层的行为底线是什么？普通村民和贫困村民又怎样获得生存信念，社会秩序何以保持最大程度的稳固？“外来户”以及其他“村庄边缘”的成员如何与整个村庄步调相一致？事实上，除了村民自身力量的不足和权利意识的淡化，民间道教文化发挥了一定作用。福山曾指出，在社会资本中处于核心地位的信任，就是直接起源于如宗教、传统伦理等现象[5]。几千年的农村发展历史始终没有摆脱“神”的影子，维持农民日常生活模式的原动力与“神”有着千丝万缕的联系。农民对宗族、祖先、行为规范和生存信念的认知都带有先验的意味，是出于恐惧和期待而形成的具有神秘色彩的感知。

因此，乡村治理离不开社会资本，而这个社会资本从根本上源于对神秘超自然力量的敬畏，具有宗教化的色彩。“民间宗教的符号系统构建了一套隐性的、非正式的公民参与公共事务的治理体系。这一体系为农民向市民转变提供了一个良好的平台，对促进村民自治制度的完善，对城镇化农村的发展稳定，对丰富人们的精神生活都起着重要作用。”[6]而对于大部分农村地区来说，植根于中国农村生活的道教文化占据了主导地位。道教是源自中国本土影响最大的宗教，长期以来对中国人的行为方式、思维习惯和处世原则均产生了深刻影响。正如鲁迅所说，“中国的根基大抵就在道教”，而道教的根基大抵全在农村。农村地区存在大片荒芜土地，现代科学技术、生活方式和思想意识形态尚未普及，这使农村成为产生超自然力量崇拜的天然场所。“道教以其非教养、非理性的性格，甚至比儒教还更传统主义。”[7]277而作为建立在血缘和农业生产基础上的宗教，道教凭借其鲜明特色成为最适合农村人口心理期望的宗教文化类别，从而占据绝大多数农村居民的内心世界。应当说，农村地区世代相传的民间神话故事和村民对“神灵”与“善”的自发追寻，为道教信仰在乡村地区的社会化奠定了文化与生活环境的基础。

道教文化中对“恶”的惩罚及其宗族观念无疑对资源分配者形成了心理和伦理上的震慑，而对“善”的颂扬则激发了村民“积德”的诉求，消解了冲突的动机。“人类生活上的每一次重要危机都含有情绪上的扰乱、精神上的冲突以及可能的人格解组……宗教信仰在于将精神上的冲突中的积极方面变为传统的标准化，”[8]道教文化信仰将整个村庄的成员规制在一个共同权威框架之下，塑造了公共生活共同的底线和共同的基本生存信念。正是在这一意义上，道教文化提供了培育乡村社会资本、促进乡村生活和谐的基本工具，乡村治理责任机制得以内化，于以往的村民自治制度、行政机构检监察、执行偏差与村民反抗三种渠道之外，增加了一个内生化的自治维度——道教化的社会资本。

民间道教文化不同于乡村政治文化，也不等同于一般意义上的宗教。它是依托道教神仙信仰、调适于民间生活而形成的心理过程和心理特征，它表面上反映着人与神之间的关系，实际上规定着人与人之间的关系，是农民依托神力获得有秩序的生活的方式，也是个人在现实社会压力之外的精神指向。在民间信仰中，道教文化中的许多精髓，比如见素抱朴、少私寡欲，上善若水等，由于具有说教性和较高的文化修养要求而被村民所摒弃。真正在农村发生作用的乃是融合了民间习俗、符合百姓心理的部分。它崇尚神的力量，但更重要的是将神与人联系起来，其实质是通过道教中的神仙信仰而建构起民间世俗契约：怎样付出，便能从冥冥之中得到怎样的回报。需要指出

的是,民间道教文化并不等同于封建迷信。“宗教既是一种特殊的意识形态,也是一种源远流长的社会历史文化现象。以往由于政治原因和历史局限性,过于强调宗教的……负面作用,”而“近30年来则更多地强调宗教的文化属性及其正面作用。”[9]民间道教文化脱胎于我国道教,具有其信仰核心和深厚的文化因素,而不仅仅是“神秘技术手段”的组合。同时,民间道教以公开方式证实信仰,是一种集体传承的自发行为,而非通过欺骗获得物质利益。

二、民间道教文化的结构及其社会资本培育方式

民间道教文化是道教文化民间化的部分,其结构与内容都与学理上的道教存在很大不同。我们在对山东省济南、莱芜、泰安、东营、淄博、枣庄等地20余个村庄调研的基础上,通过区分道教文化的承载主体(超自然力量的承载者)来形构民间道教文化的作用机理,以及其维系社会资本的内在特质和方式。

(一)道教化社会资本的形成:规范、信任与网络

1.“老天爷”与观音信仰:内在规范形成与集体价值确认

与正式道教团体不同,民间道教没有兴趣也没有能力将三清、四御、二十八星宿和诸位天师纳入自己的信仰。农民在长期生活中将所有的神格简化整合为一:“老天爷”。这里的“老天爷”不同于道教中的“玉皇大帝”,它是一位能观察民间疾苦和善恶、有天眼天耳、可预知人心,并掌管四时节气、风雨雷电,掌握个人命运的“全能神”。在民间,他往往与天空相联系,其形象充斥于整个时空。老天爷一般是公正的象征和代表,凡作恶多端者就会“遭天谴”,严重者甚至“天打五雷轰”。这就要求每一个村民要尽量行善积德,不要在天的背后做任何阴损之事。与“老天爷”相补充,作为民间道教文化重要组成部分,观音菩萨则成为“送子”、“赐福”和“辟邪”的灵符。在绝大多数村民心中,作恶之人必定在求子嗣2方面遭受痛苦。正如韦伯所说,“在理论上,鬼神会对人的一切作为施以福报或惩罚不管是在现世或来世,不管是报应在行为者身上,或者……报应在他的子孙身上。”[7]281-282正是在这一点上,民间道教文化为乡村善治奠定了最广泛的心理基础。

对“老天爷”和“观音娘娘”形成的坚定信仰作为村民自我控制机制,逐渐发展为村庄内部社会资本的基础,并构建起集体行动和个人行为的底线。这种底线便是个人的行动不能违背公共生活的秩序:一是不能做伤天害理的事情;二是应积极参与由传统确定的、对他人有益的村庄集体活动,比如应当孝敬老人、在其他村民遭遇不幸时表达物质或精神慰问等。每年农历六月六是敬天的日子,从功能上看,这一习俗能够延续至今就是在传达一个信息,“天”是一直都存在的,村民需要向“天”表明自己的虔诚和善意。在这种信仰影响下,外在制度约束不足的农村得以免去许多异化行为的发生,村庄共同的价值观和处事原则确立起来。

2.祖先灵位信仰:村庄信任与良好秩序的“参与中介”

农村社会高度尊崇血缘,一方面是源于心理认同,另一方面则是出于敬畏。在农村社会的价值观念里,人有灵魂存在,尤其是已故三代以前的祖先更是具有接近神灵的能力。他们被赋予惩治不孝、护佑幼儿成长、促进家族繁衍、化解厄运并为家族带来好运的功能。关于祖先的这些功能并没有谁见证过,不过因为社会长期以来的发展趋势确实如此,并且即便在社会正义缺失的情况下也可以使恶人遭到惩罚,所以很自然地将这个功劳归于一向护佑自己的祖先,尽管有时“恶人”的“恶报”带有主观杜撰与放大的成分。

这一信仰的功能主要表现在三个方面。首先,祖先信仰为个人设立了伦理准则。个人应当至少特定节令采取感念旧恩、诚心祈祷的方式与祖先沟通。对于不孝子女,祖先也会通过噩梦、灾病施加惩罚。这种敬畏也使后辈善待长辈,从而有利于减少家族内部的纷争,“人们在子孙绵延的情

感之链中找寻安身立命的基础，村民们相信人只有尊老爱幼、相互扶助才能生活得美好，才可以得到神灵的佑护，不至于成为现代风险社会的玩偶。”[10] 这种情感对解决财产继承矛盾、明确农村养老责任具有积极意义。其次，祖先灵位信仰增强了家庭单位对家族的认同感。尤其是在一些地区，整个村庄或许只有一个或两个家族构成，对祖先灵位的共同供奉在分散家庭之间形成了深厚的亲密感，他们作为同一祖先的子孙共同承担伦理或事务上的责任，彼此尊重、信任并彼此提供生活的帮助。第三，从不同家庭对祖先的共同信仰中，逐步发展出了村庄公共事务的独特参与秩序。一方面，家族会在符合道义的原则下行事，而祖先灵位所宣示的精神便成为道义的尺度。祖先崇拜“为农村家庭提供了一套生活准则和努力方向，塑造了人们的生活观念和价值准则”[11]。在一些重要事件中，家族以祖先的声誉担保自己行为的正当性，从而建立起不同于现代契约的稳固信任。人们也宁愿相信，一个供奉祖先灵位的人不会做出不守信的行为。另一方面，民间祖先信仰还要求个人对他人的祖先致以敬意，因此在祭祀时节，个人需要到他人家中跪拜其供桌上的牌位。这种强制性习俗在不同家族之间发展出较长历史的“交情”，从而使得各家族在冲突面前也不会采取极端形式，从而增加了妥协和合作的几率，使村民个体行为整合为集体有序的谈判。

3.“街头官僚”型神祇：越轨行为的文化约束

在全能的“老天爷”之外，凡是与农民日常生活密切相关且存在潜在风险的领域，都会有一个“地方性”的神祇存在。农村生活中的诸多“危险”来自于资源短缺、技术落后以及集体治理制度的不健全。比如在尚未建立公共安全制度的村庄，人们会担心自身财务安全，尤其是担心偷盗者破门而入。为了保护自己免受来自他人的伤害，土地爷、灶君、太岁、姜太公、门神与车神等与百姓结合最紧密的神祇构成了民间道教中的“街头官僚”，成为农村生活中极具心理震慑力的信仰，并协助形成了在特定场合内的公共秩序。比如在除夕之夜，家家户户是不必锁门闭户的。因为按照农村道教文化的说法，除夕是迎接祖先灵魂回来的日子，此时各地方神及鬼魅都在街头游荡，盗贼若碰上就会在一年遭到厄运。村庄商人们所采取的谋利手段也不能过分，因为不端正的行为将激怒他们所供奉的财神。

这时的神祇就充当了农村生活具体规则的角色。它们在“老天爷”总体的价值塑造基础上，通过文化和习俗的权威向全体成员指出，只有那些有所忌讳的行动才能保证安全且有助于增加好运，最终起到了控制越轨行为的作用。一般来说，神祇信仰所铺设的“轨”和忌讳即是长期农村生活中传承下来的最重要的规范，用来保护农民个人生活中脆弱、易受伤害的部分。这些各自强调不同方面的“轨”将个人行为控制在合理的范围内，不允许超越界限而侵犯别人的领域，从而共同组成农村不可触犯的处世规则，最终为农村社区的自我稳定提供了最大限度的可能。

4. 民间宗教仪式：公共空间的塑造与社会网络的培育

社会资本的塑造需要利于村民接触的诸多场景，乡村道教文化起到了塑造农村公共空间的重要作用。农村社会保存有许多祭祀仪式，比如清明、除夕和中元节对祖先的祭祀，除夕及农历六月中旬对“老天爷”的祭祀，以及迎财神、送灶君，还有各式的丧葬仪式等等。仪式的目的性非常明确和现实，包括祈求健康长寿、多子多福、邻里和睦、财源广进、仕途顺利、丰产丰收等等。以民间道教仪式为契机，还会生发出村务治理和公共参与的新方式。一些村庄借“敬龙神”的机会组织村民加固水库堤坝，或者在“敬泰山奶奶”仪式中为全村成员发放抵抗流行病的荷包，村庄神像、水井和庙所也受到了村民自发的维护。对于乡村地区来说，宗教就是个人信仰行为的群体性相似。这种相似形成了村庄内部交流、协调和奉献的共同话题，愈加使人们认清彼此间的亲密性。他使村庄成员的活动朝着一个“天然”、神秘、无法摆脱的既定目标靠拢，共同致力于村社的发展。

在民间道教仪式中，成员统一听从有道德的神婆或者家族长老的指挥，浸入在同一的生活氛

围中。村民们会暂时放下手头事务和个人恩怨,统一回归到一个最原始的身份:神和共同祖先的子民。村民之间互相说笑、谈心、串门拜访,巩固人际关系,成为维系、发展、培育乡村内部联系的重要方式,即便是往日产生纠纷的村民也会暂时抛弃前嫌。不论是出于怎样的动机,这时候的村民沉浸在庄严神圣的乡土宗教气息中,都会表现得异常虔敬。“人生的各种圣礼将人们集合起来,不仅是为着举行非个人的仪式,而且是为着促进彼此的利益和保证彼此的责任。”[8]这些宗教仪式作为乡村生活习惯和好恶标准的外显,清楚地传递出“公共的”要求和集体责任,为现代社会成员反思自己提供了极好的契机。

(二)价值向现实的延伸:道教化社会资本在村庄的强化机制

民间道教文化所确立的价值规范只是一种文化现象或个体的心理现象,而要在现实生活中发挥作用还需要形成一种由诸多村民共同分享的认知方式,从而用道教文化解释现实世界且具有一定的权威。

1. 民间道教中的关键人物成为观念与现实的连接者

任何神秘信仰都需要通过神秘事件来解释并宣扬神力,而能够捕捉神秘事件、显示非凡力量的人就在这一信仰体系中占据重要位置。世俗生活化的民间道教同样需要有这一角色维系其在现实生活中的权威,民间道教文化体系中并不存在“道士”,于是各村便产生了“神婆”,她们通过与高层神灵进行对话来为平民与神之间建立信任关系,向发愿者解释神灵的意愿并指示下一步行动,成为这个过程中的专业性权威。一般来说,神婆是由上一代神婆在全村中老年妇女中挑选并加以指导而产生,具有沟通天人的神婆往往是德高望重之人。她们“强调自己一心向善,为神、为人做好事,行好而并不求报酬……十分鄙视为发财或扬名而看香的人”[12],并通过主持这些仪式向村民传达神灵的意愿,并将厄运与村民的恶行联系起来,从而对村民形成极大震慑:多行不义必自毙,行善便是积德,便是为自己和后代谋取福祉。神婆通过自己的职业权威,使静态、自发的道教“神话故事”变成自觉传播的“生活故事”,使道教文化对村民的约束力增添了强制、真实的味道。

2. 村民之间互相充当彼此认知的解构与重构者

受神婆行为的示范作用影响,村民习以为常地将各种事件说成是与神仙或者命运有关,并深信不疑。这种认知建构以相对狭小的生活空间为基础,其题材是街坊邻居不寻常的生活事件经历。比如各家的孩子事业成功与否,村民得重病或者遭遇其它变故,都会被解释为与“敬天”、“敬祖”、“敬神祇”等行为相关。尤其是在那些行为失范的个别村民身上,村民们更强化和夸大了这种道教化的认知方式,认为其所有不幸都源于对神灵的不敬。村民在生活中无意识地用道教文化自身的话语将村庄内部各种事件一一进行解构,赋予“神道”无处不在的形象,在村民当中形成了这样的认知结构:生活中的一切都与某种超自然力量相关,也就是长期以来存在的神;它将继续存在下去,因为它以前存在,并且至今还存在;这个神只能是祖先同样信奉的神,即道教中的神;自己、家庭和周围的人都处在神的监视之下,今日的所作所为将在日后得到相应的结果。在这种认知结构下,道教文化信仰赋予道德高尚的村民以非正式权力。

在诸多认知重构者的努力下,道教式农村认知方式建立起来。神明长存,因此村民将获得与其行为相符的结果;与个人职责相悖的行为将招致恶报。这样的道教认知方式将通过影响个人心理而约束人际关系处理,并通过村民产生的共同期待而对乡村公共管理者产生一定规范要求。因此,民间道教文化在作为一种宗教文化之外,还同样是一种乡土化了的政治文化和生活原则。

(三)宗教仪式与家庭教育:道教化社会资本的维系

1. 仪式文化的强制性与周期复苏:社会资本的传承

仪式在农村社会网络体系巩固方面发挥着重要作用,民间道教仪式强调“集体在场”,部分甚

至内化为村民的义务。在一些特定场合，缺席被解释为“不敬”、“自私”或者狂妄。这种出于文化上向内的引力导致的“强制”所创造的集体在场，有效保证了社会资本的维系。仪式的稳定性和封闭性则有利于了村落共同体在现代社会的延续。在“关于村落认同的文化表演”的过程中，“家庭之间、宗族之间的边界被弱化，取而代之的是一种对地缘的认同，是一个杂姓村落共同体产生并延续的历史进程。”[13] 每一种宗教仪式最基本的功能都是增加信仰的真实性，这些仪式把村民置于真切的祭祀过程和文化氛围中，赋予村民行为以意义，村民也从对自己行为的认同中进一步培育了对信仰的确信。当然，要保证社会网络维系功能的稳定发挥，应存在一种保证宗教仪式稳定性的内在机制。民间道教的每一次仪式都由时令唤起，受习俗支配，从而获得长久的生命力。因此，其所强调的价值观、社会网络和相互信任规范也能够得到周期性地培育，保证了社会资本的长久延续。从某种意义上说，传承至今的仪式本身就是强有力的社会资本。只要它存在于村庄社区，仪式的参与者就能从中获取新的感悟，培养出适应时代进步和社区生活的良好愿景。

2. 家庭教育和道教化的命运观：社会资本维系的内在工具

宗教仪式与民间道教价值观念之所以得以在漫长历史演变中维系，还离不开家庭教育及其所形塑的命运观。长辈们在宗教仪式与日常生活中的言行都对年轻家庭成员形成潜移默化的影响，这些在幼年时习得的观念和习惯将形成强大的认同感。而且，长辈们往往会自觉在家庭教育中强化道教神话故事等元素，以此改善对后辈的教育效果。当面对重大自然灾害，部分民众会“到坛庙上香许愿，也还有部分民众到老建筑物、老树、老土井、老土沟叩头焚纸”[14]，这无疑会深刻地社会化给下一代。这种行为实际上有效化解了农村社会内部的潜在紧张，缓解了社会发展中的震荡和风险。作为社会良性运转的非正式制度保障，它所发挥的作用与众多的制度保障是相同的[15]。中国农村相对稳定的生活方式得以延续，在很大程度上与这种家庭教育的社会化积累所形成的道教化命运观念有关。

辜鸿铭认为，中国人具有超强的包容心理，从小便接受着“良民的宗教”。民间道教强调安分守己、命运既定和“不争”，形成了民众对“善有善报”的期待与信任。在因微小利益而产生冲突时，一些本来就处在弱势地位的村民不愿卷入其中，而是选择退出或者忍让，而大多数并不会因此产生很大的心理落差。因为在民间道教观念中，“祸兮福之所伏”，破财往往与免灾联系在一起，村民的伤害承受能力也因此增强。不是到万不得已或者出现具有超凡魅力的民间领袖，农民一般不会做出过激反应。“各安其位”的命运观和以此为条件而形成的稳定社会秩序恰恰为道教化社会资本的维系提供了社会认知基础。

三、民间道教文化培育社会资本的不足

（一）自我约束机制下利益分配的失衡

民间道教文化培育社会资本是以个人为单位展开。它以影响个人观念为主，并通过全面渗入村民生活而促进村民自己的身心修炼。在民间道教文化体系中，正是个人的善构成了集体的善，而个人求善的基础是出于对“善有善报，恶有恶报”的信任。农村社会因此是心理自治的社会，村民是相互独立的民间道教信徒，或者说是“善”的信徒。也正是如此，道教文化在社会资本的培育功能是一种被动而非积极的有限角色。在道教信仰体系中，大多数人都是顺民，但不排除“小人、奸民、刁民”的可能。同具有其他宗教信仰的社会成员一样，道教化的社会资本“可以促成或增进人们对相应宗教的认识或接触乃至实际出席……但宗教性强关系却不足以导致宗教选择，除非他/她信”[16]。

民间道教思想作为一种社会资本并不具有强制力，只是对“君子”和“顺民”有直接作用。于是

在民教道教文化之下,村民分为两部分:一部分是通过“天道”、“祖先”与“因果报应”观念自我约束的百姓,另一小部分则是并不相信“恶有恶报”的村民。后者游离于民间道教文化行为体系之外,其行为往往出现失范与越轨,但却因此获得了体系内大多数村民不敢争取的资源,加剧了社会阶层的分化与利益分配的不平等。这样的结果倾向于使村民看不到行善的好处何在,因而也逐渐放弃内在道德信仰,致使最终坚守这一原则的只剩下了三类人:一是德高望重之人,二是具有足够经济实力、不屑于卷入利益纷争的人,三是不敢争、争又争不到的人,从而使利益分配失去应有的平衡。

(二)天道寄托下对公共事务冷漠的加重

民间道教文化的内在含义是不争,并且寄希望于“神”、“道”、“天”。在漫长的发展历程中,道教文化力图证明,个人的任务是进行自身的内心修炼,惩治败类则是上天的事情。不管跨越多长的时间历程,恶人必得恶报。在经济实力有限、现代政治观念不强、参与渠道受限制的农村社区,寄希望于天的村民对公共事务的态度变得更加冷漠。民间道教文化过于强调个人的善,却没有构建一种优良的公共生活秩序。在这种政治文化语境中,个人从公共事务中抽离出来并日渐疏远,以自我内心的期许和“诅咒”代替了实际行动,既无法表达自己的利益需求,也不能实现村庄治理的进一步有序化。

(三)迷信混淆下转化为公共管理资本的艰难

尽管与迷信有本质的区别,民间道教文化所具有的一些特质却带来了其与迷信混淆的风险。民间道教文化依赖世代相传而发展,缺乏正式典籍依据和外在约束检查,难以形成发展方向的自我审视。道教文化只有依靠对特殊事件的解释才能具有更强的认知建构权威,而在解释事件和塑造权威的过程中容易忽略客观条件,进而产生迷信元素。在一些技术性较强的“边缘地带”,道教的盲目参与反而会夸大主观力量的作用,比如抵抗传染病、抗旱等事件。另外,一旦超过一定的限度,民间道教的繁文缛节仪式就面临扭曲的风险,如果缺乏必要的信仰内涵,则更易形成隐性迷信。正是如此,民间道教文化得到的认可并未超出农村社会,而是被置于与科学相对立的一面。很少有地方政府愿意在社会管理中承认或者提倡民间道教文化的良性功能,从而使其在民间积累的社会资本游离在公共管理框架之外。

(四)道教文化基础上社会资本的潜在分散

道教文化熏陶下,村民个体基本具备尊重他人生活、约束自我行为的认识。在有些地区,道教信仰形成了极为强烈的文化氛围和行为模式,并对社会成员形成一种无形的心理压力,比如源于福建沿海的妈祖信仰地域。但由于大多数农村并未形成格外强调道教文化信仰的传统,从而道教文化形成的社会资本较为分散。道教文化没有统一的标准,随着个人的心理而变化。农村道教化的社会资本很大程度上只是一种潜在的共同心理认知,一般情况下只适用于部分村民作为自我宽慰的寄托,只有在强大的外力组织或者号召下才会被激发出来,转化成生产性的力量。由于缺少足够的集体行动来形成这种外力,道教文化所培育的社会资本仍然处在一种“沉睡状态”,只能塑造良好的个人品德、良治的局部邻里、家族,却很难形成有序、博爱的整个农村社区。

四、道教文化的社会资本培育功能提升:“信任所指”的重建

恩格斯曾经指出:“即使是最荒谬的迷信,其根基也是反映了人类本质的永恒本性。”[17]涂尔干也认为,社会是宗教的起源,“神圣的东西首先是依附在集体的非个人的力量之上,这一力量正是社会本身的再现,”或者当集体生活本身极度紧张时,社会本身就会去创造神或宗教,因此,人们对神的崇拜无非是对个人所依赖社会“不知不觉”的实体化或人格化,宗教生活的目的“是为了把

人提升起来，使他超越自身，过一种高于仅凭一己之见而放任自流的生活，信仰在表现中表达了这种生活；而仪式则组织了这种生活，使之按部就班地运行”[18]。正是宗教信仰树立了人们的社会意识，不但推进人们对社会秩序的维护，而且使其信徒获得战胜困境的安慰和力量。

因此，推进乡村治理必须建基于现有乡村社会资本之上，实现传统民间文化习惯与现代社会秩序的有机结合，“必须做出相当幅度的政治和社会结构调整……核心问题被认为是如何改造传统的政治结构和权威形态使其在新的基础上重新获致合法性并转换成具有现代化导向的政治核心。”[19]民间道教文化促进了个人内心道德水平的提高和人际之间的交往与信任，然而，其对社会资本的培育功能更像是现代公共服务缺乏的产物，具有一定程度的不利影响和不稳定性。我们认为，民间道教文化最大的缺陷在于“信任所指”的缺失：一方面，寄希望于天道并不能使更多的人一如既往地相信“恶有恶报”，天道并不能够让人实实在在地体会到一种公正的社会秩序，反而成为弱势群体寻求自我精神安慰的唯一选择；另一方面，道教化的社会资本毕竟精华与糟粕并存，也因此受到了来自公共权力的抵制和警惕。从这个角度看，民间道教文化在农村社区建立了信任的“能指”，但其“所指”尚未建构起来。一旦当公正的“迟到”达到一定程度，整个农村社区将失去最后的精神寄托，引发严重的社会纠纷。

因此，首先应当完成“神”不能完成、或者“神”不能让村民直接感受到的惩罚功能，通过建立公正的自治和激励制度，为村民内心“善”的生长创造更大的空间，并形成信任的良性循环。村民对于道教文化的信仰实际上充当了现实与理想之间的缓冲器，它使得村民在不公面前能说服自己放弃一时的利益追逐，转而期待日后的善报。这种对“善报”的信仰可以从道教体系中获得，但实现善报的任务很大程度上必须由人来完成。这种由习俗和文化决定的信仰已经切实存在，善报却并非总是能实现。如果信仰与现实的差别被过分拉大，村民将从信仰者转变为道德底线的自我突破者和公共秩序的扰乱者。从这一视角来看，乡村治理的首要任务是通过维持社会公平塑造组织权威、保障村民正常的承受能力。也就是说，乡村治理的主体要了解村民所不能忍受的社会现象，约束“不义之财”的获得者，惩罚“仗势欺人”者，同时保护“忠厚老实”者，正面奖励“德才兼备”者。

其次，公共管理者应当客观认识民间道教在维系农村社会资本方面的作用，并将其纳入到乡村治理的框架。杜赞奇在提出“权力的文化网络”概念时指出，“国家政权深入乡村社会有多种方式和途径，而民间信仰即为其一”[20]。党和政府从战略高度重视“正确认识和处理宗教问题，切实做好宗教工作”的意义，学术界也完成了从“宗教鸦片”论到“宗教文化”论再到“宗教适应”论的认识历程[16]。为了避免自上而下的国家权威受到道教文化信仰的抵触，可以采取“软着陆”方式，适当鼓励、引导各村发展自己的民间文化研究并提供适当的资金支持。可以对道教文化进行符合公共利益的重塑，将社会主义先进文化的精髓注入民间道教文化的具体框架。通过新型道教文化促进社会规范的建立、重塑社会变迁时期的公共道德底线，从而将社会资本转化为公共管理资本。另外，可积极尝试将道教文化精英吸纳到公共管理队伍当中，引导良性社会风气的形成并表达尊重民间习俗的意愿，从而实现民间道教文化与国家乡村治理权力的结合。这有利于重建民众对良性道教文化的信任，也有助于增强道教文化信仰者对国家政策的认同。

政府也可以支持正式道教团体通过文化下乡的方式开展讲座，促进道教文化交流并尝试建立农村传统文化研究中心，作为号召当地共同行动的常设机构。在农村传统价值观日渐弱化、外来宗教势力不正当扩张的形势下，支持民间道教、培育具有乡土特色的社会资本显得愈加重要，因为这种“公共价值可以被看做一种资源，从而产生其他的资本”。而我们也应当从民间道教所培育的社会资本中看到其对于公共治理的潜在能力，“创造共同的道德观，为整个社区提供发展的最大可能。”[21]

参考文献:

[1] 徐娜娜. 民间信仰与乡村治理——一个社会资本的分析框架[J]. 东南学术,2009,(5).
[2] 刘守华. 比较故事学论考[M]. 哈尔滨:黑龙江人民出版社,2003:410.
[3] 罗伯特·D·帕特南. 使民主运转起来[M]. 南昌:江西人民出版社,2001:195.
[4] 费孝通. 乡土中国[M]. 北京:生活. 读书,新知三联书店,2009.
[5] FRANCIS FUKUYAMA. Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity[M]. New York: Free Press, 1995:325.
[6] 朱武雄. 民间宗教的语言与城镇化农村治理[J]. 华南农业大学学报(社会科学版),2010,(3):149.
[7] 韦 伯. 中国的宗教:宗教与世界[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2004.
[8] [英]马凌诺夫斯基. 文化论[M]. 北京:华夏出版社,2001:12.
[9] 邱永辉. 当代宗教研究30年综述[M]//宗教蓝皮书中国宗教报告(2008). 北京:社会科学文献出版社,2008:16-56.
[10] 刘 涛. 民间信仰的圈层体系与村庄社会功能整合——基于豫中沟村的田野调查[J],周口师范学院学报,2011,(7).
[11] ROMAN MAYER. The Chinese Peasant Economy: Agricultural Development in Hopei and Shantung, 1890—1949 [M]. Cambridge: Harvard University Press, 1970:134-135.
[12] 岳永逸. 对生活空间的规束与重整:常信水祠娘娘庙会[J]. 民俗曲艺. 2004,(3):240-241.
[13] 周大鸣,詹虚致. 祭祀圈与村落共同体[J],中国农业大学学报(社会科学版),2013,(4):88.
[14] 张祝平. 民间信仰:当下状态与应然路径[J]. 广西社会科学,2009,(1):96-100.
[15] 张 剑. 关于我国民间信仰问题的理论政策思考[J]. 中国宗教,2007,(7).
[16] 方 敏. 宗教归信与社会资本[D]. 天津:南开大学,2010.
[17] 马克思恩格斯全集(第一卷)[M]. 北京:人民出版社,1972:651.
[18] 爱弥尔·涂尔干. 宗教生活的基本形式[M]. 上海:上海人民出版社,1999:552.
[19] 杰弗里·亚历山大、邓正来. 国家与市民社会[M]. 北京:中央编译出版社,2002:14.
[20] [美]杜赞奇. 文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村[M]. 南京:江苏人民出版社,1996.
[21] 范丽珠,欧大年. 中国北方农村社会的民间信仰[M]. 上海:上海人民出版社,2012:222.

The Cultivation of Folk Taoist Culture to Rural Social Capital

YUN Chun-xi[1], XU Xi-qing[2]

(1. *Law and Politics School*, *Ocean University of China*, *Qingdao* 266100;
2. *School of Public Administration and Policy*, *Renmin University of China*, *Beijing* 100872, *China*)

Abstract: An inner dimension of rural governance is the social capital under the influence of folk Taoist culture. God, the souls of the ancestors and the "street bureaucrats" deity worshiped by the villagers together constitute inherent belief structure which helps confirm collective values, shape village trust and form constraints of personal behavior. The crucial figures in rural Taoism and the mutual reshaping of personal knowledge among villagers makes a generally binding for the value of faith to extends to reality; while religious and family education get Taoism social capital maintained. However this potential, decentralized social capital may lead to indifference to public affairs, unbalanced distribution of benefits, superstitious may also make it difficult to translate into public management of resources. For this intervention should be reconstructed through the system "within the meaning of trust" and played folk Taoist culture in favor of personal moral improvement section.

Key Words: folk Taoist culture; social capital; rural governance; trust