

田野深描

谭同学 著

桥村有道

转型乡村的道德权力与社会结构

生活·读书·新知 三联书店

本书超越了以社会调查取向为核心的乡村研究，而突出了乡村研究的社会学意义。这让我想到，我在做博士论文时，恩师费孝通先生就非常强调社会调查和社会学调查的区别……此外，在具体的研究方法上，费先生也一直特别强调研究层次、类型的比较在人类学中的应用……费先生强调的这几个方面，在本书中都得到了有效应用。这应该说是学术的传承。

《桥村有道》既注意到了人类学话语的整体性和世界视角，同时又密切地从中国历史文化和哲学积淀中寻找对话点，并作出了自己的分析，这个路数是值得赞赏的。或许这也是中国乡村研究的学术之道，即是一种学术的文化自觉。

——麻国庆（中山大学人类学系主任、教授、博导）

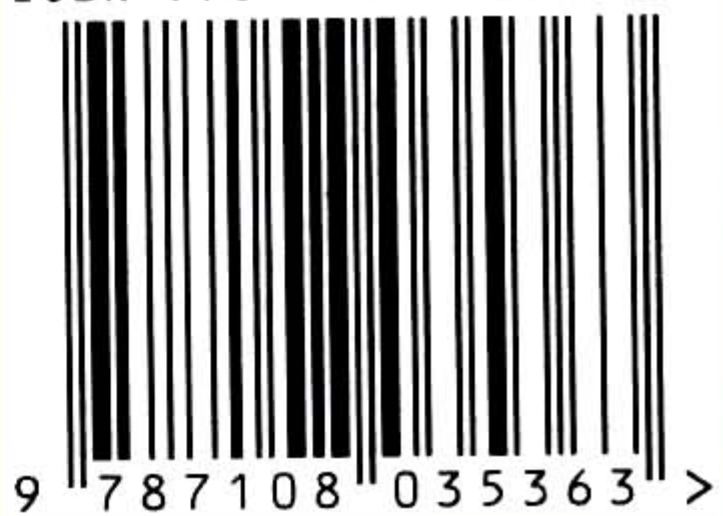
当人们仍聚焦于“革命”与“改革”的“翻天”与“覆地”时，《桥村有道》以敏锐的视角向我们展示了1990年代（尤其是1990年代中期）以来，乡村社会正静悄悄地发生另一场更深刻的变革，并面临与治理、“道理”和信仰相关的基础性社会问题。由此，无论是向往阳春白雪的学者，还是关心乡村社会前途命运的同道，都需要深思本书所提出的命题。

——吴重庆（《开放时代》主编、研究员）

该书论证了，1949年后乡村的纵向社会结构发生了改变（典型过程是“翻身”），但横向社会结构并没有发生实质性的变化。针对1990年代中期以来乡村社会结构出现的新特征，作者提出了与老一辈社会学、人类学家相呼应的“工具性圈层格局”、“核心家庭本位”等概念。所有这些都表明，该书是近年来乡村研究中的一部力作。

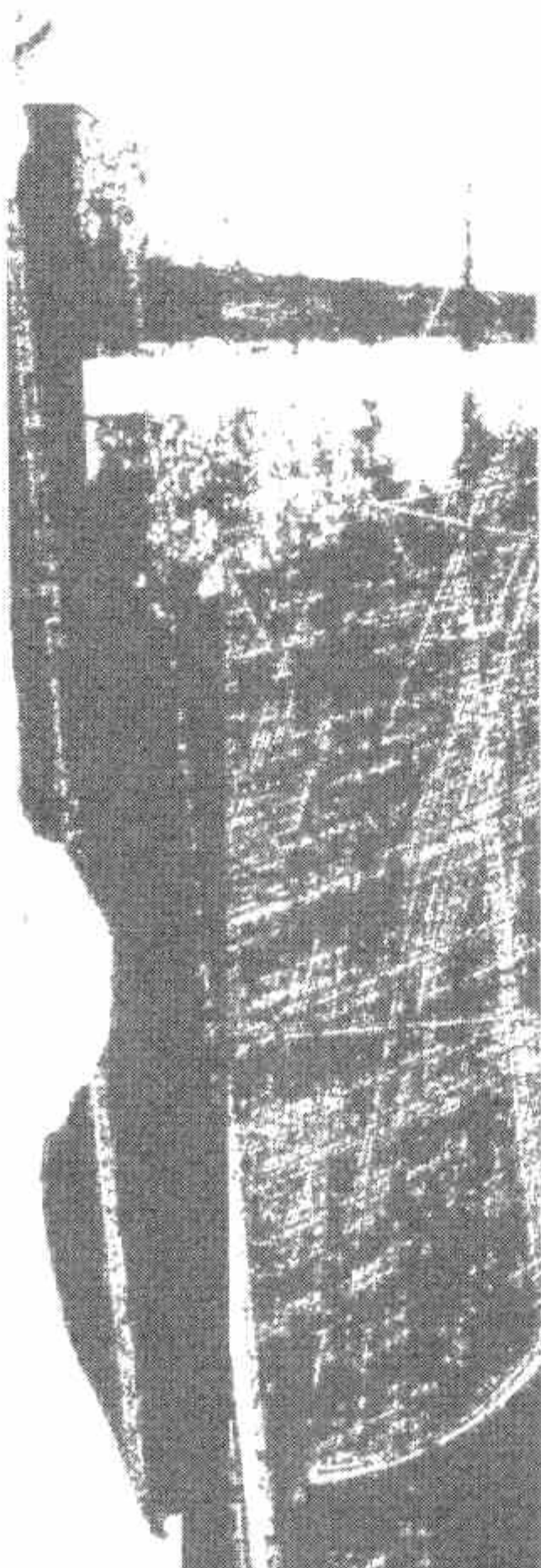
——张佩国（上海大学社会学系教授、博导）

ISBN 978-7-108-03536-3



定价：44.00元

田
野
深
描



谭同学 著

桥村有道

转型乡村的道德权力与社会结构

生活·读书·新知 三联书店

Copyright © 2010 by SDX Joint Publishing Company

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

桥村有道：转型乡村的道德权力与社会结构/谭同学著.
—北京：生活·读书·新知三联书店，2010.10

(田野深描)

ISBN 978-7-108-03536-3

I. ①桥… II. ①谭… III. ①乡村—社会结构—变迁—
研究—中国 IV. ①C912.82

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 154930 号

责任编辑 叶 彤

封扉设计 罗 洪

出版发行 **生活·读书·新知** 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京京海印刷厂

版 次 2010 年 10 月北京第 1 版

2010 年 10 月北京第 1 次印刷

开 本 880 毫米 × 1230 毫米 1/32 印张 16.25

字 数 390 千字

印 数 0,001—4,000 册

定 价 44.00 元

本书得到以下项目资金支持，谨致谢忱！

2004 年高等学校全国优秀博士学位论文作者专项资金资助项目“改革开放以来农村社会的发展、特性与治理研究”（主持人：吴毅；编号：200407）；

中山大学“211 工程”三期重点学科建设项目“珠江流域的文明进程与民族互动”子项目“南岭走廊的民族互动与珠江文明”。

总 序

在情景化的叙事中编织学术

吴 毅

摆在读者面前的这套丛书，一共四本，是我指导的第一、二届博士研究生以他们的博士论文为基础撰著的，是他们历经数年辛苦的倾心之作。这种倾心，表现在作品选材的独特，以及深入扎实的田野工作，也体现在作品所表现出来的对于文本书写方式的某种尝试。

若以学科分类而论，这四篇以博士论文为基础的著作均出自社会学的门径，但它们却又都体现出了程度不同的人类学色彩。这与中国社会学研究所具有的学术生态大抵一致，即作为社会科学的社会学总是要从其他学科那里寻求智慧与启示，更何况，从学科发展的脉理来看，中国的社会学和人类学又曾经是那么的分而不疏和关系紧密，这种分而不疏和关系紧密，成就了社会学与人类学在中国社会科学历史上的一段亲缘关系，也让今天的社会学从业者多了一种从事研究的路径与方法，甚至是由此进入其他学科的可能。而我以为，对于初涉社会研究的新手，要他们在研究之初以人类学的方式，进行一次被称作是“田野工作”的深度调查，然后以此为基础去从事关于社会事实和社会思想的思考，好处甚多。尤其是视社会

科学理论为舶来品的中国人，在这一过程中，能够面对可知可感的经验化对象，体验其与理论之间的复杂关系，这种训练，对于他们的一生都将十分受用。这也是为什么我总觉得田野研究好处甚多的一个原因。

近年来，学界中总有人喜欢谈本土化，谈研究的中国主体性，好像只要解决了研究者的立场和态度，有了研究的中国主体意识，就能够解决理论与经验之间所呈现出来的张力，也因此就能够对中国的社会科学作出贡献。这种看法，似乎有些将问题简单化，或者可能就是一种心智上的懒惰——以意识形态立场来代替复杂的研究本身。其实，凡是有过深度田野调查经历的人都知道，理论与经验之间的张力，并不仅仅存在于所谓中国经验与外来理论之间，其实更为根本的，它就是任何理论与经验之内在关系的本质特征。可以说，任何力图去归纳和抽象特殊经验的企图，都会遭遇到这种紧张。因此，当社会科学研究已经源远流长，自成脉系之后，从理论入手来完成学术训练，的确容易让人将复杂的经验简单化、切割化和碎片化。从这个角度来看问题，目前在一些研究中所存在的理论与经验的两张皮现象，从根本上讲，就并非只是知识的外来与本土的关系问题，而是任何学术研究的初入者都将要遭遇的难题。不过，西学相对于中学的强势，让人误以为其乃祸根而已。弄懂了这一点，就应该明白，对于每一个从事社会研究（而非仅仅以西学来从事中国研究）的人来说，都有一个学习如何处理经验与理论的关系问题，即如何以理论来解释经验，或以经验来对话理论。在这个时候，若能有一次深入的田野调查经历，让人在一个可控的特定范围内看清楚两者的相互塑造和转换关系，就十分重要而且幸运。

基于这种考虑，当博士生们在谈及论文的选题及研究方法时，我便总是要向他们表达自己的考虑，希望他们的学位论文能够以田

野调查为基础，以某个可以把握的个案为研究对象。这样做的目的，自然是希望他们从容易把握的对象开始，来从事学术的研究。

但是，这还不够，做田野现在已经成为了许多学术研究的一个时尚，在这样一个潮流当中，我们对研究应该具备什么样的要求，或者说，我们所提倡的田野研究应该具备什么样的特点呢？这几年，在实践中，我突出强调了三性，即我们所做的田野研究应该兼具乡土性（有时我以经验性来取代）、情景性和叙事性。这也可以说是我们对于自己研究特色的某种定位和追求。

所谓乡土性，那是由我们的研究方向所决定的，这一点，大概报考我的博士生者，大多不会迟疑。既然我当年进入了乡土社会的研究领域，那就总还是要将这一特点传承下去。不过，我又觉得，以“经验性”来替代“乡土性”，其意义可能要更加宽泛，因而也更能够以研究特征与研究类别来包容和提升研究对象。所以，许多时候，我会径直以经验性来取代乡土性。当然，强调乡土研究的经验性特征，暗含了一种期冀，即希望相对于纯粹抽象性的概念推演，我们能够从对更为具象事物的理解与把握，而且是从对一个可感、易把握、有一定时空限制的具体对象（例如村庄、乡镇、社区等）的理解与把握，来开始学术生涯。这其实是一个基于对中国社会大转型之复杂性和理论启示可能的选择，这种复杂性和可能，让我们面临着从事社会科学研究千载难逢的机遇，在这种机遇下强调经验研究的重要性，自然也就凸显了从事理论原创活动的想法。但这种想法一定要先有一个具体的落脚点，如果缺乏对复杂万端的具象社会的理解，尤其是缺乏对在时空上易于把握的具象社会的理解，那大抵是把握不住，容易以空对空的。所以，研究要有时空的边界，而边界又落脚于乡土社会的某个角落，这自然也就构成一个既纷繁复杂，又可知可验，足以让自己在其中纵横驰骋的学术小世

界了。

接下来的问题是，面对虽然可感，但却复杂万端的经验对象，如何从事理论研究？这样的问题，大概是任何最初投身于学术中的人都必须要回答和经历的。作为现代主义的社会科学传统，其占统治地位的路径莫过于归纳和抽象。通过归纳与抽象，从复杂到简单，从情景到规律，从而实现对对象的概化理解。然而，不知人们注意到没有，这种研究路径在向人们展示其对事物的概化能力的同时，却可能又会牺牲对象的复杂性，因而，它在有利于化约式理解的同时，却并不利于我们去了解事物的多面性和复杂性，从而也就偏离了我们想要通过田野研究去发现与讨论理论与经验之复杂关系的立意，而一旦偏离了这一立意，失去了对上述关系之复杂性的理解机会，那么，我们就不仅将失去理论研究的一条重要通道，甚至也偏离了从事田野研究的本意。

社会理论研究的任务，除了对于对象的抽象和提炼，其实还有对复杂性的理解和解读的一面，这种理解和解读，从早期的经典作家一路传承下来，到今天，已经形成了人类社会研究的一个重要传统，并且在以当代哲学为基础的知识认知观那里获得了理论上的依据。因此，才有了阐释与深描，也才有了作为方法而彰显的历史社会学，亦即要在一种对于对象的情景和过程式的探讨中去实现经验与学理关系的复杂化呈现。

由此，便又想起了叙事这一理论的武器。从研究的角度看，叙事本来是历史学（当然并不仅限于历史学，例如还有人类学等，但作为经典的叙事理论还主要是出自于历史学）的看家本领，虽然有那么一段时间，在科学主义的研究路径中，甚至连史学的叙事也一度被认为不是分析而遭到否弃，甚至还有人声称要摒弃故事而只重结构，但最终人们看到的，却不是故事的摒弃，而是叙事的复兴，

以及叙事超越出历史学的范畴而在整个社会研究中的运用给研究所带来的创新。

于是，我们提倡要自觉地运用叙事来从事研究。这样做，倒不仅仅是因为田野研究需要有一个与之相匹配的合适的表述载体，而是我们意识到叙事在化解经验与理论之间的张力、展示和组织对象的复杂性以及达致复杂化的理论再思方面所具有的特殊功用。因为何以叙事，如何叙事，其实本身就已经隐含了叙述者对叙述对象进行组织、分析和表达的诉求，这些诉求，看似围绕情节而展开，却是无时不在受到某种特定理论“后台”的操控，这个“后台”，在海登·怀特那里叫做“隐喻”，在更为前卫的“叙事学”家那里，则等同于组织和解释叙述对象的角度、立场和方法。也就是说，叙事不仅组织对象，更组织关于对象的认知。因此，叙事实际上就是在再构对象，而再构中所融入的叙述者关于叙述对象的认知立场和观点，最终将决定情景的展开、组织、逻辑和意义。因此，叙事看似指向过程和情景，其实却是对于过程和情景本身的解释，属于理论研究的一种范式。而考虑到大转型时代中国乡土社会变化之急速与复杂，抽象和化约式分析与结构化思考往往有乏力之处，我们便更加愿意自觉去尝试这种情景式的或者是叙事性的分析，并力图在叙事性的分析中去实现对理论的建构、再造与提升，即要在情景化的叙事中去编织学术。

显然，这四本著作在这方面均显示出了自觉，而且也展示了相应的功力。虽然他们所关注的对象各异，具体的理论旨趣和指向完全不同，但在情景化的叙事性分析这一点上，它们却都以适应各自研究对象与内容的方式，形成了在文本表述风格上的统一和呼应——更重要的是一种研究方法上的统一与呼应，并且让我们看到了在这种研究方法下各自所表现出来的创新性潜力。

学术研究无疑是要讲求源流的，是要有所本的，这个源流和本，不仅是基于各自研究主题与对话理论在学术研究路线图上的相应位置，如《秦窑法庭》沿寻中国革命的法律传统而提出的“政法传统”的分析理路；《桥村有道》针对梁漱溟“伦理本位”及费孝通“差序格局”讨论而提出来的“核心家庭本位”和“工具性圈层格局”概念；《夏村社会》所做的关于“差序场”的分析和讨论；《灰地》在底层社会研究传统中所展开的乡村灰色化、越轨行为与社会秩序的研究，同时也是指研究方式，乃至文本表述特征在方法史中的承接与探索。可以说，这四本著作在这两个方面的努力，会让人感觉到下一代学人的专业与进取，也足以让我感到欣喜。

当然，我深知，我个人的感受不能代表社会评价，这四本著作到底做得如何，它们在各自的研究路径上做了哪些探索，这些探索给读者带来哪些启示，又带出了哪些新的思考和问题，最终还是要由读者说了算，既如此，那就还是一任读者去研判吧。

最后要感谢三联书店和叶彤先生为推出这套丛书所做的努力。

是为序。

二〇〇九年十二月十六日

于武昌喻家山

序

麻国庆

我第一次认识谭同学还是 2004 年夏。当时在华中师范大学举办的农村研究方法研讨班期间，他不时和我讨论一些有关人类学和中国农村研究的问题。该同学对于学术的执著和敏感给我留下了很深刻的印象。之后，我从北京大学调到中山大学工作，其间我们又有多次邮件往来，我也一直鼓励他用社会人类学的方法从事乡村社会结构研究。

2007 年 5 月，我接到了谭同学的博士论文，这时他已在华中科技大学跟随吴毅和贺雪峰教授研究乡村社会数年，并即将参加博士论文答辩。当时我正好到兰州大学参加博士论文答辩并到青海民族学院讲学，其间也考察了相关的民族地区，空闲之余反复阅读了谭同学的博士论文。在生活于青藏高原的西北少数民族环境中，阅读谭同学关于与该地相隔万里的湖南汉族乡村社会研究，更增加了我的多种跨文化思考。这让我感受到，在青藏高原来看遥远的南方汉族村落，会看得更加完整、更加细致、更加有很多联想。可以说我非常兴奋，心中充满了对该文的欣赏之情，写完了我对该论文的评审意见。

记得我当时在评审意见中大致这样写过：怀着浓厚的兴趣，非

常投入地读完这本以“人”的活动为核心，而非一堆物化材料堆积的社区报告后，我很想强调的是，本文不是一篇平面的社会调查叙事，而是一部充满立体感的、具有“社会学调查”意义的、有议有叙、有理有据，并有诸多创新的优秀博士学位论文。

2007年6月，我再应邀作为答辩主席参加了谭同学的博士学位论文答辩会，对该同学的学术研究有了更深入的了解。紧接着，机缘巧合他又来到了中山大学人类学系作我的博士后。在博士后期间，谭同学继续虚心学习，除参与了我主持的与乡村社会研究相关的课题外，还较系统地听取了人类学系多位老师的博士生、硕士生课程。我发现该同学是一位完全有独立思考、具有很强的学术问题意识和人文关怀的年轻学者。现在摆在我们面前的《桥村有道》，是他在博士学位论文的基础上再经过三年补充、修改而成的民族志著作，这本身也反映了他的为人为学之“道”。

关于中国乡村社会结构的研究，目前大概有这么几种路径。第一种路径是把乡村社会结构的变动置于近代以来以“革命”为主的话语体系和以“改革”为背景、一直到现在正在进行的现代话语体系下，来讨论乡村社会与中国整体社会变迁的有机联系。第二种路径是从乡村社会内部结构性和功能性的特点以及关系的变化入手，试图给中国乡村社会定性的表述。比较典型的如用费孝通先生的“差序格局”概念进行拓展分析，以解释当代出现的一些新社会现象。第三种路径是试图从乡村社会内在的运行机制，来思考乡村社会的运行轨迹，如在变与不变、社会延续与社会断裂、内发型发展与外在型推动等动态机制中，来讨论乡村社会的文化与变迁。

这几种类型的研究，都包含着对乡村文化传统和乡村社会结构之间关系的思考。这不仅仅是一个大传统和小传统的关系问题，在很多方面是大传统与小社会的关系，以及小传统与小社会之间的有

机联系。而在这些思考的背后，都隐含了作为“礼”的传统文化机制和以族权为基础的权力机制，以及以伦常为载体的道德机制。相关的论述常常把这几种机制分散在不同的层面进行思考和讨论，有结合，但并不一定紧密。而现在呈现在我们面前的《桥村有道》，试图把这几种机制通过深描的方式，有机地结合在一起，来展示乡村社会的变迁之“道”。

“道”的思想在中国有着悠久的历史。记得今年三月陈来先生来中山大学博雅学院讲“道”时，就曾专门讲过“道”与古代中国的权力关系。他认为，“道”的理念在儒家思想中，蕴涵了“天民合一”、“天德合一”、“天礼合一”的要求，影响了中国千百年来来的政治与社会实践。这是哲学概念上的“道”。我认为，从“道”的概念里面，可以折射出人类学如何与中国哲学对话的问题。但如何将它转换为人类学田野调查可以操作化的“道”？当然，本书并不是以此为中心展开讨论，但其论述结果反映出了这种潜在的对话意识。

这让我想到，在北京大学百年校庆时，李亦园与费孝通先生的对话，李先生问费先生的问题是中国人人类学研究的重要领域在哪里？费先生强调了两点：第一个问题是如何考虑中国文化的延续性；第二个要注意中国社会关系结合的基础，例如亲属关系对中国社会关系的结合、组织带来的影响。这两点是破题引路。那么到我们这一代如何将这些问题变得可操作化？这就是我要谈“传统惯性与社会结合”的原因。这两个概念是有缘起的，而且我认为这两个范畴构成了中国汉人社会人类学研究的重要基础之一。在中国做研究，学科的综合性非常重要，历史学和中国思想史的讨论与人类学之间有很多的对话点。在某种意义上，人类学是作为思想的人类学。谭同学的研究，非常有意思的是，与这些理念不谋而合，通过

“伦常”话语来理解转型时期的乡村社会，这种思考本身就是在中国文化深厚底蕴的基础上，来展开对道德、权力和乡村社会结构关系的思考。

不过，虽然从题目本身，《桥村有道》似乎给人们一种传统的中国话语，抑或说乡土话语的表述，但事实上，作者的研究又把它纳入到中国乡村研究的全球话语中讨论问题。它在对海外中国研究，也包括中国人自身的研究，特别是中国乡村研究有较到位的评述，在认真阅读、研习的基础上，找到了自身独立的切入点。这种切入点，就是前面说到的多种机制的有机联系，如何展现在一部著作体系中。例如，作者对与乡村社会结构相关的国内外文献作了精细的梳理和评述，在每一章具体的论述中，也有清晰的对话意识，并有据、有理、有力地提出了自己的观点。

在我看来，本书对于中国乡村社会的研究，有几点具有很大的启发性。

第一，本书试图从社会结合的角度，来讨论乡村社会的构成基础。如在对照“差序格局”和“伦理本位”概念的基础上，本书尝试性地提出并论述了“工具性圈层格局”和“核心家庭本位”在乡村社会中的具体体现。它不仅呈现了财富标准逐渐主导社会分层的过程，更呈现了纵向社会结构中的层级间张力给横向社会结构所带来的冲击：乡村社会结合仍以自我（核心家庭而非个人）为中心，但处理自我及其周围各圈子之间关系的原则不再是伦常道德，而是带有较强工具性的新准则。

第二，关于“革命”话语及其在中国乡村的实践，本书没有拘泥于既有的、或肯定或否定的判断，而是细致地剖析了“革命”话语渗入乡村社会以及二者互动的复杂过程，并在此基础上提出了乡村社会纵向结构为“革命”话语所改变，而横向结构却呈现出了延

续性的观点。在这里，一方面，现代国家与“革命”话语的动员机制得到了充分呈现，另一方面同样得以呈现的是：儒家传统在宏观上被消解后，在乡村基层的日常生活中以某种方式得以延续下来。

第三，从方法论上来说，本书超越了以社会调查取向为核心的乡村研究，而突出了乡村研究的社会学意义。这让我想到，我在作博士论文时，恩师费孝通先生就非常强调社会调查和社会学调查的区别。当然，这些思考与拉德克利夫—布朗来到燕京大学讲座时的倡导有很大关系。此外，在具体的研究方法上，费先生也一直特别强调研究层次、类型的比较在人类学中的应用。非常高兴谭同学的这本专著，没有囿于简单的社会调查范畴中，而是在长时间田野调查的基础上，给我们展示出了一部动态的社会人类学专题民族志，体现了社会学调查的内涵和意义。关于具体的方法，作者也提出并运用了类型比较视野下的深度个案法，尝试将类型比较作为本土社会研究中一种特殊的“他者”眼光，以其增强研究者对田野点的敏感性与理论自觉，从而在类型比较视野下更有效地凸显田野点（深度个案）的特点。从方法上说，费先生强调的这几个方面，在本书中都得到了有效应用。这应该说是一种学术的传承。

此外，本书以人类学田野调查为基础，结合相关学科的研究视野，反映了作者多学科的训练基础和研究能力。

从二十世纪人文社会科学发展的历史来看，人类学对于整个人文社会科学学术上的贡献，是有目共睹的。但反过来，在今天，人类学如何吸收其他人文社会科学的养分来丰富自己，应是人类学同人所需要共同努力去做的事情。其实，对于人类学的中国研究而言，面对这样一个历史悠久、复杂的文明社会，集哲学思想和历史积淀于一身，是人类学中国研究的重要基础。中国哲学中的一些核心概念，如何具体化进入人类学的话语体系，是我们值得思考的问

题，而历史人类学这一研究视角的出现，也反映了人类学中国研究的本土特点。《桥村有道》正是这些特点的集中反映（当然，这与作者的政治学、社会学和哲学基础有关系）。书中的论述，都会有这种学科背景的反映。例如，本书对“伦常”、“革命”话语及其实践的讨论，就表现出了这些特点。

总而言之，《桥村有道》既注意到了人类学话语的整体性和世界视角，同时又密切地从中国历史文化和哲学积淀中寻找对话点，并作出了自己的分析，这个路数是值得赞赏的。或许这也是中国乡村研究的学术之道，即一种学术的文化自觉。

2010年7月6日

于中山大学康乐园马丁堂

目 录

序	麻国庆
桥村地图照片及相关图表	1
本书所涉主要人物及关系	1
第一章 导论	1
第二章 祖荫下的差序格局	
——伦理本位理想及其社会结构实态	44
第三章 “革命”旗帜下的道德与权力竞争	
——集体主义话语下的社会变动	98
第四章 权力剧场的道德秘密	
——新时期村庄政治及其社会基础	155

第五章 道德、权力与纠纷解决

——冲突性事件视角下的社会变化_____ 209

第六章 日常生活中的道德与权力

——社会转型中的个人、家庭与村庄_____ 259

第七章 道德、权力与信仰变迁

——变革社会中的村民及其意义世界_____ 318

第八章 从伦理本位迈向核心家庭本位

——现代性转型中的道德、权力与社会结构_____ 379

参考文献_____ 458

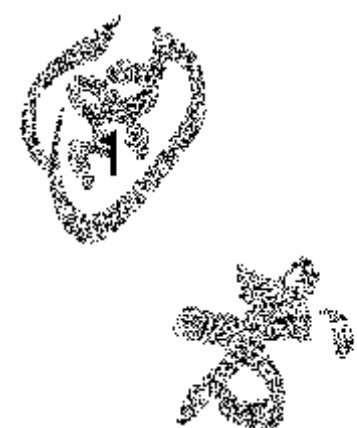
中外译名对照表_____ 482

后记_____ 484

第一章 导 论

现代社会，似有唯城市马首是瞻的味道。对于中国人来说，无论是被动还是主动，走现代化的道路则既像是一种发展形式，又似是一种生存情结。由此，让现代性渗入、改造相对传统、封闭的乡村社会，也便成了社会现代性转型之必需。但中国仍拥有庞大的农村人口，且中国的城乡从来没有像今天这么紧密地“捆绑”在一起过。开始于2008年但尚远不知结果如何的世界经济危机来袭时，一部分农民工想方设法继续留在城市，但也有一部分人几经辗转在城市仍无法找到工作而不得不卷起铺盖回乡下。这大抵验证了诸多学者无数次强调的：对于中国这样的发展中大国，在相当长时期内仍将需要农村发挥“稳定器”与“蓄水池”的作用。

可是，似乎有必要追问，当相当大数量的人无法在作为现代社会样板的城市中有尊严地生存下去的时候，他们能够回去的、不那么现代的乡下又是一番什么样的景象呢？那还是一个当他们在城市中抵挡不住“风雨”时，能够回去安心躲避“风雨”、“养伤”待发或者重建人生意义的家园吗？对这个问题，随意、笼统的回答恐怕是要不得的，要有专门的研究才行。它不仅事关我们对于乡村这个“蓄水池”性状的认识，同时也可为我们为当下的乡村建设活动



找准着力点提供一个参照系。

千百年来，中国的乡村是以相对缺乏流动为标识的，稳定的乡土经验塑造了农民特有的生产与生活习惯及其相应的社会秩序（费孝通，1999d：319）。而经过了二十世纪“三级两跳”（从农业社会向工业社会与信息社会的“跳跃”）式的快速变迁之后（费孝通，2001：320），在当代，由于城乡间前所未有的紧密“捆绑”，以及城市所承载着的现代性影响，乡村也成为了整个社会“脱胎换骨”的一部分。在温饱有余而小康不足的经济状况下，进城寻求新的资源和机会成了一种选择。于是，对众多农民而言，乡村是“生我”却不再是“养我”的地方。在二十世纪接近尾声之际，面对农村人、财、物的快速流失，有的农村政策基层实践者发出了“农民真苦、农村真穷、农业真危险”的呐喊（李昌平，2002：20）。稍后在农村新政的“滋养”下，农民负担大幅减轻。但由于农村劳动力外流从根本上说不是由农民负担决定的，外出务工仍是农民（尤其是年轻的农民）的必选，甚至首选之路。农村与外界的市场关系以及媒介信息和人际关系的互动，更是丝毫没有减弱。

毕竟，农民的衣食住行、生老病死、观念欲望都深深嵌入到了现代国家、市场和媒介所辐射的范围当中。与传统的乡村社会相比，这一切不仅从根本上改变了农民生存所必需的收入来源，也深刻地改变了对他（她）们同样具有赖以生存意味的社会关系网络和文化环境。以至于有研究者甚至从“中国文化前景”的高度，对这些不完全符合“西方现代性”标准的经验提出了关切之问：“乡土中国的这场巨大变迁将会为华夏子孙带来什么样的新的基层生活共同体？什么样的社会组织和网络？什么样的‘日常生活结构’？”（甘阳，2000：203）

我们该如何去认识这种现代社会样板“照耀”下的乡村社会之时代特征呢？这是一个巨大的题目，当有许多方面的讨论与总结作为支撑。关注农民负担的“呐喊者”大抵算得上较为具体，而关注文化前景的“守望者”则相对抽象。倘若我们试图在二者之间做一些研究的话，笔者认为，村庄社会结构变动及其与道德、权力的关系是值得探讨的重要问题之一。它与“呐喊者”和“守望者”所关注的问题紧密相连，但较前者更涉及深层次和普遍性的问题，而较后者则又相对具体、易观测和把握。

一、村庄社会结构：论题及其研究路径

在社会学、人类学乃至整个人文社会科学当中，社会结构都可算是一个常用的概念。但它又具有多个层面的含义，研究者往往因分析侧重点不同而对其进行不同的界定，以至于英国社会学家洛佩兹和斯科特费墨十万余言，仍认为对此概念的综述难以周全（2007：7）。不过，尽管如此，其基本含义还是相对确定的，那就是指社会体系各组成部分或诸要素之间比较持久、稳定的相互联系模式。若粗略地划分，它至少可从三个层面得以理解：在宏观层指政治、经济、文化等系统如何构成社会，在中观层指社会群体构成社会的方式，在微观层指个体之间互动的关系模式。

本书略为侧重于微观层面的社会现象，关心的是个体性的村民如何联结起来形成基层生活共同体，所用的“乡村社会结构”或“村庄社会结构”概念，即指“村民间联结方式”。与此十分相近，麻国庆曾用“社会结合”的概念来分析人与人之间的结合方式（1999；2005）。他将其定义为“人和人之间的结合的纽带、方式

及其功能”^①（1999：112）。笔者认为，此概念有偏向于从个体的角度透视社会一般构成方式的意味。本书虽然也关注个体村民如何结合为一个生活共同体，但更侧重于较具体的村庄社会分层和村民间社会交往方式^②，以及相应的权力与道德基础。故而本书采用在社会学与人类学中更具通用性的“社会结构”概念来提挈论题。

村庄社会生活作为一个有机整体，其各方面的变化都必将或多或少地与社会结构的变化有着联系。从理论上来说，从任何一个方面入手理应都可以发现村庄社会结构变化的“蛛丝马迹”，而本书将从村庄道德秩序与权力格局研究入手。为什么它们适合于作为考察村庄社会结构变化的入口呢？这得从道德与权力问题对于社会理论及中国村庄社会结构的重要性谈起。

1. 经典理论中的道德与权力论题

在经典社会理论家看来，道德直关社会整合与社会特性，而权力则

① “社会结合”的概念在日本社会学与人类学界使用较多。略作梳理，笔者以为可将其归纳为三个层面的含义：从基本含义来说，它指的是作为社会个体的人与人如何联结起来形成了社会整体，从而又使得每一个社会个体具有了社会的整体性。个体一旦失去这种联结，同时就会失去社会属性（如著名的“狼孩”事例就说明了这一点）；在中观层面上即如麻国庆所界定，常用来指称社会个体以何种纽带结合成为有内在结构的群体（如血缘、地缘、业缘、趣缘等纽带），以及结合起来的方式和功能（即内部结构及相对应的功能，如费孝通先生曾提到的差序格局、团体格局就是两种不同的方式，其功能也不同）；在更为微观的层面上，它也可用来指具体的个体与个体之间（尤指合作性）的联系方式，如张思的研究曾提到近代华北农村耕作习惯中的“搭套”、“合具”、“伙养（牲畜）”以及朝鲜的“结耦”、日本的“结”等结合方式（张思，2005：37、119、120）。本书在个别地方使用“社会结合”，是在中观层面意义上说明这一概念的。

② 麻国庆在研究家与中国社会结构关系时认为，中国社会结构的构建原则是，家通过分家析产的继替形成社会的“纵式”结构，家通过“类”与“推”形成社会的“横式”结构（1999）。这对本书进行社会结构分类颇有启发，但本书将侧重于从较为具体的层面进行分类。在这里，村庄纵向结构指社会分层，而横向结构指村民间社会交往关系模式。

是其背后的力量关系，它们都是影响社会联结方式变化的基础性因素。

首先，在马克思看来，道德或者说道德性是人在社会中真实生存状态的标志。

在批判费尔巴哈，并试图用实践的思想改造旧唯物主义时，马克思论述了其关于人与社会关系的思想。马克思指出：“人的本质不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”（1972a：18）并且，对于马克思而言，社会生活在本质上又是实践的。而在资本主义社会实践中，由于资本对于劳动及其产品存在广泛的支配权力（马克思，2000：21），劳动发生了异化，不再具有实现人的创造力的意义。在这里，“劳动这种生命活动、这种生产生活本身对人来说不过是满足一种需要即维持肉体生存的需要的一种手段……生活本身仅仅是表现为生活的手段”（2000：57）。进而，由于劳动的异化，社会生活反道德而行，人同人相异化（2000：59）。

那么，如何“医治”这种“病态”社会关系呢？马克思开出的“药方”是“政治解放”（由此迈向“人类解放”），通过改变权力支配格局而改变社会关系（2000：62）。

其次，在涂尔干的社会理论中，道德对于维系社会整合具有重要意义，并且道德也是解决社会失范问题的关键。

涂尔干认为，社会本是“集体意识”的表现（2000：42），而在“集体意识”中，道德具有基础性的地位^③。他说道：“诚然，工业活动拥有自身存在的理由，它们可以适应许多需要，但这些需要却不是

^③ 关于道德对于分工及社会得以维系的基础性作用，涂尔干在《社会分工》中作了大量的论述（2000：354—367）。此外，在《宗教生活的基本形式》一书中，道德在“集体表现”中的重要位置也得到了较为充分的论述（1999）。

道德上的需要。”（2000：15）正由此，在涂尔干中晚期社会思想转向的过程中^④，首先得到探讨的便是乱伦禁忌及其起源的问题（2003）。乱伦不仅是被社会禁止的，而且往往被当做所有不道德行为当中最为严重的一种，据此，涂尔干认为它应该是社会规制的最初形式。基于同样的理由，涂尔干认为，社会的反常化也是由于道德缺席而出现的社会整合危机（渠敬东，1999：21—26）。他在《自杀论》中说道：“无限的情欲像一种道德差别的标志那样每天都显示出来，而这种欲望只能在失常的和把失常当作规律的意识里产生。”（1996：275）

很显然，涂尔干与马克思的批判有着异曲同工之妙。不过，涂尔干开出来的“药方”却与马克思有所不同。“道德法则”及其实践成了涂尔干寄希望于统率“强力法则”，并抑制人与人之间的争斗的社会法则。一方面，他尝试分析在分化社会中以集体意识和职业伦理为基础，以抽象方式实行有效社会控制（渠敬东，2006：147；李猛，1999）；另一方面，他尝试将社会决定论转化为个人主义立场，将其常规化为日常生活中自我道德实践，使社会存在获得一种有别于以往任何样式的可能性（涂尔干，2001a、b）。

再次，在韦伯社会理论传统之下，道德也是解决人与人之间信任问题，并实现理性化的重要因素。

韦伯认为理性化是现代性的基本要求，现代社会基本沿此建构和发展。他甚至把资本主义生产和交易中的信任基础，归结为新教教徒在世俗生活中的道德（韦伯，2007；苏国勋，1988）。同时，权威与权力是道德化还是理性化，是其判断社会支配类型的基本依据（1997a；2004b、c）。他认为，权力与何种道德结合，并以其作

^④ 涂尔干在中晚年倾向于从社会决定论转向构建道德个体主义理论，其中《乱伦禁忌及其起源》与《宗教生活的基本形式》可算得上其社会思想转向的标志性著作（渠敬东，2006）。

为合法性基础，形成了不同的社会支配类型——在一定意义上说，这也就是不同的个人与社会关系类型。在韦伯看来，社会之所以不和谐，个人与社会的关系出现紧张，主要的原因也是因为理性化带来了“目的（工具）合理性”的伸张。以至于法律也可能因过度“形式合理性”而淹没了“实质合理性”（1997b：138—139）。

与马克思和涂尔干等人相比，韦伯的“药方”也显得更为个体化（王小章，2006：288），他主张由个体恪守“责任伦理”，以消弭理性化“铁笼”带来的社会紧张（2004a：272）。

很显然，关于个人与社会关系这一基本问题，马克思、涂尔干及韦伯三种社会理论传统的论述有着诸多的差异。但尽管如此，道德与权力却始终是他们分析个人与社会关系的基本视角。它们既是经典社会理论家讨论社会构成的重要因素，也是其探询如何克服社会失范，尤其是克服现代性社会问题的重要资源。由是，若要探讨村庄社会结构变化问题，道德与权力理应是比较合适的人口。

2. 道德、权力与传统乡村社会

人际关系及权力的道德化可谓传统乡村社会（乃至整个中国社会^⑤）的基本特征之一，通过道德与权力的变化来透视村庄社会结构的变化不失为一条捷径。

首先，“伦常”道德秩序乃传统乡村社会理想的基石。

⑤ 从人与人之间联结方式这个角度来看，在传统中国，在道德认同及行为逻辑上城乡分化不明显。从这个角度可以说，乡村社会的特性就是中国社会的特性。当然，严格地说，“传统乡村社会”也难以成为一个固定的概念，在近代以前，中国乡村社会也一直处在变化过程当中，如宗族在宋明时期即变化较大（吕思勉，2002：316—317）。但其变化相对于当代而言，速度较慢、幅度较小。本书之主要着眼点即在当代，故而将“传统乡村社会”看作一个相对稳定的理想型。在经验考察中，它所对应的主要是晚清以降至1949年前的村庄经验。

遵循“伦常”一直是传统中国社会运作的理想形态^⑥。孔子有言，“天下之达道五……君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也”（《中庸·二十章》）。孟子说，“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”（《孟子·滕文公上》）。

依据“伦常”原则，父子之间相亲是家庭内部关系和谐及人生希望的理想境界。这种理想同时也可推广至“国”和“天下”。由此，“孝”一直被视为维系正常社会关系和秩序的“法宝”。孔子说道：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”（《论语·学而》）后世儒学多有变化，但“孝”一如既往地受到了重视（汪晖，2004：108、286、748）。当“五伦”基本关系之间发生矛盾时，“伦常”原则倾向于优先保证父子伦。如孔子说，“父为子隐，子为父隐，直在其中矣”^⑦（《论语·子路》）。

同理，夫妇之伦被认为应该情礼兼顾，“有别”是其准则。钱穆分析道，“夫妇易偏于情，故贵节之以礼。父子易偏之于礼，故贵亲之以情……不严男女之别，则夫妇一伦终不安。”（钱穆，2004：210）长幼之伦的核心是兄弟关系，但不仅仅限于兄弟关系。按照“长幼有序”的原

⑥ 在汉语中，“伦常”是一个可根据上下文作多解（但意义相近）的概念。当代国学家钱穆曾分析道，“人之相处，其间必有一些分别次序等第，谓之伦理。故人伦即指人相处之道与义。尽伦者，即尽其分别次序等第间之道与义，故人伦即人事，即人与人相处之道……人之处群，必有其配偶搭档，以相与共成其道义。伦字又有匹配义，有相伍为耦义。”（2004：205）而所谓“五常”者，指“仁、义、礼、智、信”。“伦常”并不分而述之为“伦”与“常”，而主要侧重于“人伦”（唐君毅，2005：473）。

⑦ 不过，也有例外。例如，若是“大逆不道”的谋反行为，“父子相隐”则不被提倡。更为详细的论述可参看瞿同祖（2003a）、林端（2002）、布迪与莫里斯（1998）、滋贺秀三（2003）、梁治平（1997）的研究。在同样深受儒家文化影响的日本，在所谓的“忠孝不能两全”时，日本人认为“忠”优于“孝”（本尼迪克特，1990：68—72；夏建中，1996），即使在高速现代化的过程中，这种延续性仍很强（作田启一，2004：392—393；上野千鹤子，2004：92—93）。

则，要求在家庭中幼尊长，而长爱幼。“长者之于幼者，前辈之与后辈，则匡之直之辅之翼之，使自得之，又从而振德之。”（钱穆，2004：214）

较之于父子、夫妇及长幼之伦，君臣、朋友之伦则属于家庭以外的社会联结方式^⑧。父子之伦是家庭内的主导关系，君臣之伦则是家庭以外的主导关系。孔子曾经以“君君臣臣”来概括君臣关系的处理原则。正如钱穆所说，“凡言殉节殉忠，皆当知殉人殉道之辨。殉道可尊，殉人可卑。”（钱穆，2004：209）在朋友之伦中，除了长幼有序之外，还格外强调“信”。由此，“管鲍交”与“将相和”方成了传统中国人关于朋友之谊的佳话。

其次，“差序格局”与道德秩序、权力格局紧密相关。

费孝通在《乡土中国》中认为，其写作时代的乡村社会仍是一种乡土性的熟人社会，其社会结构的基本格局是“差序格局”，即“从自己推出去的和自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序”，“好像把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。每个人都是他社会影响所推出去的圈子的中心”（1999d：334）。此后，“差序格局”作为一个分析性的概念得到广泛运用，成为人们理解中国社会结构的重要理论工具^⑨。但依笔者

⑧ 严格地说，长幼之伦也有一部分是用来调整家庭以外的社会关系的。一个人可能无兄弟，但在家庭以外，却毕竟不可能没有长幼之分。依“伦常”原则，这些道理与处理兄弟关系的道理相同，故不另赘述。

⑨ 当然，也有一些研究者对“差序格局”的有效性提出了质疑，但却有意无意地忽视“差序格局”这一概念本身所要回答的问题。就目前而言，最常见的一种质疑论据为：实际生活中人际关系不见得都是遵照儒家思想（大传统）进行的（陈俊杰、陈震，1998）。这说的当然是事实，但作为论据却并不具有说服力。“差序格局”概念提供的是社会常态的分析范式，在具体层面的实际生活中有反例并不足为奇。问题的关键是，这些反例在当时的历史情境中是属于人们普遍认可的“应该”，还是“不应该”。正如我们可以把“勿偷盗”当做常态社会条件下人们处理物权关系的原则，虽然实际生活中不能避免偷盗现象，却不能据此证明“勿偷盗”已经是没有说服力的原则了。只有在有“偷盗”现象且人们普遍认为是“应该”的时候，我们方可说某时某地关于某物的“勿偷盗”原则没有了说服力。

看来，这一抽象层面的分析性概念实际上是以具体层面的道德秩序和治理格局为基础的。若没有具体经验为基础，“差序格局”便不可能具有此种解释力。

例如，费孝通曾分析道，“我们儒家最考究的是人伦，伦是什么呢？我的解释就是从自己推出去的和自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序。”（1999d：335—336）在以自己作中心的社会关系网络中，“最主要的自然是‘克己复礼’，‘壹是皆以修身为本’——这是差序格局中道德体系的出发点……社会范围是从‘己’推出去的，而推的过程里有着各种路线，最基本的是亲属：亲子和同胞，相配的道德要素是孝和悌……向另一路线推是朋友，相配的是忠信”（341）。换言之，“一个差序格局的社会，是由无数私人关系搭成的网络。这网络的每一个结都附着一种道德要素，因之，传统的道德里不另找出一个笼统性的道德观念来，所有的价值标准也不能超脱于差序的人伦而存在了”（344）。很显然，在费孝通看来，“差序格局”的社会结构直接植根于“伦常”秩序。

同样，这种道德秩序也与特定的具体层面的乡村治理面貌相联系。费孝通从家族、男女有别、礼治秩序、无讼、无为政治和长老统治等几个方面作了精彩的分析（1999d：344—372）。他认为，这些治理特征无一不以“伦常”道德秩序为基础。

费孝通的分析可给我们以启示，从道德秩序与权力格局入手，可以在较抽象层面的社会结构问题与较具体层面的治理现象之间建立起联系，以方便对社会结构问题进行具体把握。

再次，“伦理本位”社会结构特征有其道德、权力根基。

与费孝通有所不同，关于人与人的联结方式问题，梁漱溟直接从道德层面入手作了一番富有启发的分析。

在梁漱溟看来，在个人与社会关系的问题上，当时的中国人并不偏重任何一方，而重人与人之间的关系，应该称之为“伦理本位”（2006c：81）。因为重个人间伦理关系而不重团体，从而少有用普遍的道德标准处理关系的需要。梁漱溟将此形容为：“话应当看是谁说的，离开说话的人，不能有一句话。标准是随人的，没有一个绝对标准，此即所谓相对论。”（2006c：95—96）以“伦理本位”为特征的社会构造也与具体的社会治理面貌相关联。

在经济方面，“伦理本位”直接导致了共财之义、分财之义和通财之义。兄弟之间或近支亲族间，有分财之义，分财时强调照顾贫者和弱者。在亲戚朋友之间，也有互通有无之无形规定，“在经济上皆彼此顾恤，互相负责；有不然者，群指目以为不义”（梁漱溟，2006c：83）。

在政治方面，由于“伦理本位”的基本原则，人与人之间的联结并无固定的边界，而是一个开放性的系统，能否纳入到一个以“己”为中心的人际关系网络当中来，全凭是否有私人间的联系。在“伦理本位”社会中，人以群分，却依然保持着由近及远，引远入近的可能性，难以形成团体性的对抗，从而造就了中国“政治皆伦理”的特点（2006c：85—86）。

在社会信仰方面，宗教成了理解中国与西方社会区别的关键因素之一（费孝通，1999d：340；梁漱溟，2006c：53）。能否在现世当中获得人生的意义满足，是人们是否依赖宗教的一个十分重要的原因。而正是在这一点上，中国人大体上是现世主义的，在“伦理本位”社会中，道德代替了宗教（梁漱溟，2006c：88—89）。

所以，梁漱溟的分析同样给我们以启示：道德秩序与权力格局等具体治理现象与社会结构紧密相关，若要研究村庄社会结构的变化，它们不仅是较为理想的入口，甚至也是绕不过的关节点。

二、耕耘于“熟地”：文献综述

若我们称开拓新领域的研究为向“荒野”跑马圈“生地”的话，关于村庄的社会学与人类学研究无疑已是一块地地道道的“熟地”。就村庄社会结构这一问题而言，若将视界放宽一点，也可说大凡以村庄为研究素材的作品，都或多或少与其有些相关。但考虑到关于村庄的整体研究，学界已多有详细综述（参见麻国庆，1998；王铭铭，2003：1—33；王铭铭，2005；庄孔韶，2004；刘新^⑩，2004；贡赛罗，2006），本书仅对与之直接相关的文献作一简略梳理^⑪。

1. 如何认识传统乡村社会结构

首先，在村庄纵向社会结构方面，社会分层及层级间的权力差别已为研究者之共识，但关于分层标准和维系结构的机制有不同的看法。在经济因素和文化因素之间考察这些标准和机制仍是一项值

^⑩ 为保持行文流畅，本书正文中的外文文献作者名均采用中译名，中外译名对照表后附。

^⑪ “道德”本是本书的重要话题之一，而对农村道德问题探讨得最多的无疑是伦理学，但笔者无意从这方面进行文献梳理。原因是：当下伦理学对道德问题的探讨，大多是从规范伦理学的角度展开的，较为偏重“应该”如何生活，而不太注重“可能”如何生活（赵汀阳，2004：1—24；130—142），又尤其缺乏将其纳入社会何以可能的视野之论述。以至于有学者批评此种倾向道，“或忙于从时代发展要求出发来设计现代中国所需的现代伦理、评论时下的道德伦理表现；或忙于普世伦理和底线伦理的讨论，以为世界的长治久安尽力；或忙于以中国古典伦理为论说资源和其他文明、文化伦理对话，并以之批评现代性的缺失。凡此种种伟业，一个共同的特点就是不去追究和分析现下中国人的伦理困境、精神痛楚和不安定的身心。”（贺照田，2002）当然，此一批评也未必全无苛求与偏颇之嫌，但却道出了一个事实，那就是，伦理研究者关于道德问题的讨论，对转型期社会变化的实践性、复杂性关注不够，而将其与关于社会结构及特性的讨论结合起来研究的问题意识更是付之阙如（抑或按照学术分工的原则，此本不是伦理研究者需要回答的问题？——这只能留给伦理研究者去斟酌了）。本书之文献梳理将主要依据乡村社会研究的脉络而展开。

得探索的工作。

经济因素对于村庄纵向社会结构无疑是具有标志性意义的，陈翰笙在利用阶级分析法对华南土地占有与租佃关系，以及地主经济、政治地位进行系统分析的基础上，重点强调了财富在村庄纵向社会结构中确定层级秩序的基础性作用（1984）。其推论还包括，通过革命改变这种层级结构是可欲且不可避免的（1984：引言，12）。与主张革命的陈翰笙不同，主张以文化改良的手段来改造乡村社会的梁漱溟，对村庄纵向社会结构的判断自然也不同。梁漱溟认为，乡村的财富分化是存在的，但由于社会结构有“伦理本位”的特征，依据“共财之义”、“分财之义”而使得财富具有平均化倾向（2006c：83—84）。再则，遵循文化改造的思路，他还强调道德、权威在村庄纵向社会结构中具有重要意义（2006b：173—174）。与梁漱溟不同，沃森强调在宗族模式盛行的同时，阶级分化是不容忽视的（2008：230—241）。较此更为不同的观点则认为，以财富为中心的社会分层并不是传统乡村社会结构的特征。例如，秦晖认为“关中无地主”（2001），卢晖临也提到了“没有地主的村庄”（2003）。

与以上分析思路不同，费孝通较为侧重从亲属结构与文化因素相结合的角度研究乡村社会。在村庄纵向社会结构上，费孝通认为财富分层是很明显的，但诸子平均、以多继少的继嗣制度具有平均财富的作用（1999c：146）。此外，费孝通还十分强调宗族权威、文化水平和道德品行在社会分层中的意义（1999d：322、370）。可以说，在此种分析思路下，村庄纵向社会结构除了在以土地为中心的财富上体现出来以外（1999a：256），更重要的是表现在权力格局和道德秩序上。与此类似，许烺光和杨懋春都提到了一个问题，那就是在社会流动中为何存在“富不过三

代”的现象。杨懋春认为这与“勤俭持家”这一文化规则难以在家族中持续坚持有关（2001：129），而许烺光认为这是村民过度依赖祖荫、个人人格教育缺位而致的结果（2001：6—8）。不过，通过论证绅权较强的世代延续性，潘光旦指出了村庄纵向社会结构在权力格局和文化地位上稳定性的一面（1995：375）。后来，吴晗（1988：66—70）、费孝通（1999d：472）、胡庆钧（2006：86—92）、瞿同祖（2003b：293—297）等人关于绅权的分析也证实了这一点。

综上，在村庄纵向社会结构认识方面，除了经验材料上的空间差别之外，主要是分析思路上的区别，争论集中在经济或文化的分析上。但凡从经济与文化相结合的角度分析，大体上对村庄纵向社会结构中分层标准的多样性是认可的，除了财富之外，权力、文化和德望也都是重要标准。不过，在较硬性的经济分层和较软性的其他分层之间，是以何种机制为纽带相结合的，以及如何维系层级间秩序，则仍颇值探讨。

其次，在村庄横向社会结构方面，家庭以及人伦标准的重要性已无争议，只是对具体的关系模式有不同总结，对维系这些模式的机制也有不同的看法。在显性的组织性因素和隐性文化因素之间考察这些机制，则尚待更进一步讨论。

不少研究表明，像葛学溥所提的大家庭（2006：121），在中国乡村社会事实上并不普遍（费孝通，1999a：22；王跃生，2006：234—238），可大家庭的理想却毕竟是存在的（许烺光，2001：94）。村民与自己家庭内的成员，以及与家庭外的其他村民或团体建立和维系关系，均围绕着这个中心进行。正由此，冯友兰参照梁漱溟之说认为，中国社会具有“家本位”特征，“所有一切组织，均以家为中心，所

有一切人与人的关系，都须套在家的关系中”^⑫（1967：58）。

费孝通基于家庭生活和生育制度的分析表明（1999a：26—29；1999c：72—74），在家庭基本三角关系当中，父权和夫权居主导地位。许烺光着重从个人与文化人格形成的角度（2001：第8—10章），林耀华（1989：第5章）和杨懋春（2001：第6章）围绕家庭生活如何组织的描述，也确证了大家庭理想下，家庭生活以父子关系为轴心、男女有别。此种家庭内关系模式被理论抽象为父权（孝道）中心、“忍让”的性格、勤俭的文化和性爱受限制等特征^⑬（潘光旦，1993：129—232；梁漱溟，2006c：67—122；费孝通，1999d：316—381；许烺光，2001）。此模式对于村庄生活如此之重要，以至于不少学者认为，父系亲属关系的扩展（如宗族）应是分析中国乡村社会的基本框架（弗里德曼，2000；许烺光，1990；葛伯拉，1966；波特，1970；裴达礼，1979；巴博德，1972；科大卫，1986）。

社会继替对于任何一种样态的社会都十分重要，单系偏重与诸子平均继承被认为是传统中国汉族乡村社会继替的基本特征（费孝通，1999c：118—129；麻国庆，1999）。费孝通从分家析产（1999a：43—53）和生育制度（1999c：1—175）的角度，林耀华从家族组织制度的角度（2000），对其进行了系统研究，结论大同小异。较多学者认为，家产属父亲与诸子共同所有（戴炎辉，1979；弗里德曼，2000：34；杨懋春，2001；张佩国，2002a；黄宗智，2003a）。与此稍

⑫ 梁漱溟在论证“伦理本位”概念时也特别强调，人伦关系始于家，而应用到与之发生联系的各种关系当中（2006c：81—82）。由此可见，从基本分析思路上来看，“家本位”与“伦理本位”所指乃一回事，本书后文对此不另予专论。但值得指出的是，无论是梁漱溟还是冯友兰，其所指的“家”，很显然不专指核心家庭。

⑬ 潘光旦还指出，西方社会的小家庭以个人为重，而（中国）大家庭则几若一小社会（1993：137）。

有不同，许烺光（2001）、滋贺秀三（2003）和谢继昌（1985）等人认为，通常父亲对家产有较大处置权，但在分家问题上，家长的权力有限。高永平试图统合两类观点，将其性质概括为“家系主义”（2006），但此概念本身稍显模糊。不过，虽然这些观点略有分歧，但对诸子在社会继替中享有平等权利这一问题上，并无实质分歧。作为回报，诸子也平等承担赡养义务。“轮养”作为诸子平均承担赡养义务的制度，被认为是汉族乡村社会的重要特征（林耀华，1989：149；葛伯拉，1966：142—145；庄英章，1981；谢继昌，1985）。此外，从意义层面来看，村民强烈的“香火”意识表明（费孝通，1999a：23—25；林耀华，1989；巴博德，1972：65—69；芮马丁，1973、1981；武雅士，1974；桑高仁，1987），家族延续性是赋予村民以人生意义的重要途径（许烺光，2001：76），其作用远胜于宗教（费孝通，1999d：341；梁漱溟，2006c：103）。

家庭以外社会结构围绕家庭、家族应运而生，费孝通将这些结构的特征概括为：礼治秩序；无讼；长老统治（1999d：354、364、368）。梁漱溟等人的研究路径虽与此大不相同，其结论却也基本相似。例如，梁漱溟认为，家庭伦理关系对家庭以外村民间关系有很强的参照性（2006c：82）。许烺光关于宗族团结的论述（2001：105—112），林耀华关于村庄内村民间竞争与合作的描述（1989：第17章），杨懋春关于村庄组织与领导更替的分析（2001：第13章），杜赞奇关于纠纷调解的研究（1996：168—178），都表明农户间公共权威及村民间关系模式具有明显的伦理性。稍有不同的是，沃森指出了宗族和阶级对立性的一面（2008）。不过，她却始终没有能够清楚地说明，为何这两种不同的机制并行不悖。此外，张思通过对近代华北农耕结合习惯的研究，探讨了“公与私”、“集团

与个人”的对立与统一，以及二者适度切换的机制（2005），对理解传统村庄社会结构伦理性与实利性的关系富有启发。

从总体上来看，以上研究对于家庭及其扩大的家族、宗族，以及人伦标准对于村民处理横向社会关系的重要性都予以了强调。关于具体关系模式的争论，笔者认为，一方面可能有经验材料上的区别，另一方面可能更大程度上与“儒式”社会理想与实践之间的落差^④，以及不同的研究者侧重的角度不同有关。在这些争论之余，或许还有另一条研究道路值得探索。那就是暂搁争议部分，从已有的共识出发，或许还有些问题值得追问。例如，在显性的宗族、族权等组织因素和隐性的“礼”、“无为”等文化因素之间，还有哪些中间机制对于指引村民处理横向社会结构上的关系，以及塑造村庄横向社会结构，具有基础性的作用？笔者认为，从部分外显、部分内化的道德机制着手分析，我们或许会有一些新的发现。

2. 现代性抑或革命如何改变了村庄社会结构

尽管费孝通（1999c：300—440；1999d：316—387）和梁漱溟（2006b：166—185；2006c：79—122）都曾对传统时期乡村社会作出过理想型的概括（看似静态），但他们对于其时已逐步卷入市场和更大范围社会交往的变化也十分关注。费孝通通过对蚕丝业的发展（1999a：141—150），以及土地经营、手工业等问题的分析（费孝通、张之毅，2006），呈现出市场对村民间的劳动关系的改变。同时，人、财、物的流失造成村庄经济关系紧张、公共权威衰退，也是促使费孝通考虑通过乡村工业重建乡土社会的重要原因（1999c：380—402）。梁漱溟在其乡村建设理论中，认为工商精神

^④ 这一区分受惠于黄宗智关于传统中国民法的表达性与实践性区别的讨论（2003a）。

对乡村社会构造有冲击（2006b：198），进而主张用中国的老道理为根本精神改造乡村组织（2006a：653）。林耀华对两个家族变迁的分析表明，能够顺应外界商业和社会变化调整自我与其他村民关系的家庭，能得以维持稳步发展，相反则不能（1989：第17章）。杜赞奇关于基层政权赢利型经纪活动的探讨（1996：第2章），呈现出了市场规则对基层公共权威的侵蚀。黄宗智（2000a、b）、张佩国（2002b）专门探讨了家庭与市场的关系，以及由于经济内卷化对家庭间竞争（与家庭内分工合作）结构的建构作用。施坚雅则从方法论的角度提出，基层市场体系是一个可用作分析中国乡村社会的总体理论框架（1998：40）。很显然，这些分析思路与探讨革命在中国如何兴起的侧重点有所不同，其关注的乃是更具普遍意味的现代性对乡村社会的影响。另一个特点就是，除了关注家庭与市场的关系，也关注村庄权力、权威在二者中间的调节作用。

随着革命话语在中国高涨，研究者也开始围绕“革命”讨论乡村社会结构问题（尽管其实质可能也是讨论现代性问题）。在“革命”分析范式影响下，核心问题是“革命”如何在新中国继续展开而又骤然结束。

韩丁（1980；1983）、柯鲁克夫妇（1982）和黄树民（2002：第3章）分析了国家主导的土地关系调整，及相应的革命话语所带来的村民间联结方式的重大调整，“翻身”为其关键词。除此之外，村民间关系赖以调整、维系的道德与权力基础也被纳入了研究视野。杨庆堃对南景村的调查，在很大程度上验证了这一点（1959a：第9—14章），但他同时也注意到了在生活实践中亲属关系仍具有很重要的作用（1959b：180）。赵文词以移居香港的26名陈村村民访谈资料为基础，分析了国家如何塑造道德体系和权力格局，而村民又如何反过来利用国家因素“塑造”自我与他人关系的过程（1977；1984）。在“儒家道德”、“毛主义道德”及“实用主义道

德”的复杂纠葛中，共产主义政治道德的实践品性得以呈现^⑮。此后，陈佩华、赵文词和安戈合作研究了陈村政治运动、道德及村民间关系建构问题（1984），并结合其在陈村实地调查所获得的材料进行了追踪研究（1996）。他们进一步分析了国家权力和道德利用政权组织网络及村民间的竞争，向乡村社会渗透的过程，以及村民的“顺从”与“反抗”对于社区道德和人际关系网的建构作用。改革开放后国家政策转型对村民人际关系的挑战，也得到了初步探讨，但未来得及深入展开。

与以上分析思路不同，不少学者开始从“革命”研究范式之外来探讨乡村社会结构变化。例如，黄宗智援引其关于清代民法分析的模式，将革命的表达性与实践性用来分析村庄政治竞争（2003b）。在“革命”背景下讨论乡村治理构架（曹锦清、张乐天、陈中亚，2001：第4章）及土地与劳动关系调整问题（张宏明，2005：207—219；张江华，2007），也成了一种研究路径。华尔德（1986）的单位制分析框架，被学界广泛用来分析国家对村庄社会的全面渗透（张乐天，2005；毛丹，2000）。与此类似，在“国家与社会”分析框架的影响下，更多学者开始将国家因素，作为与之相对的“地方性”村庄及其内部结构调整的重要变量。萧凤霞探讨了国家如何通过意识形态及其基层代理者改变村庄治理结构（1989）。吴毅则从现代性、国家与村庄的地方性知识三个基本维度，分析了村庄政治结构的变迁过程^⑯，将“革命”下的村庄政治视为走向“告别革命”的过程（2002）。

^⑮ 有学者将赵文词描述的这种道德品性概括为“斗争品格”（吴飞，1998）。

^⑯ 与此貌似但有实质不同的是，于建嵘以宏观制度变迁为参照系，对二十世纪村庄政治结构变迁作了一次历时性的总体叙述，其中不乏涉及对“革命”话语下人民公社制度的介绍（2001）。

可以说，这些研究虽然在分析思路上跳出了“革命”范式的影响，但在问题意识上却仍是围绕“革命”而展开的，故而难以摆脱“革命”的宏大话语真实或者彻底与否之类问题的纠缠。

持解构论倾向者认为“革命”主导的国家完全吞没了社会，乡村社会结构及相应的权力格局、道德秩序都发生了断裂。例如，萧凤霞认为“革命”使得农村社区进入了一个细胞化的过程（1989：169）；张乐天认为“革命”表象掩盖甚至替代了真实生活的社会，从而将乡村社会变成了一个“剧场社会”（2005：自序）；吴毅认为，全能的“革命”和国家权力完全遮蔽了社区权力（2002：92），而这使得乡村进入了“集体共同体社会”（120）；吴森认为，“革命”下的乡村治理过程就是一个与传统“决裂”的过程（2007）。

可是，持建构论倾向者却认为，“革命”并没有真正割断乡村社会结构与文化结构的延续性。例如，黄树民就认为1949年后的“革命”并没有在农村真正贯彻（2002：前言）；波特夫妇也认为，所谓的变化不过是“在社会生活的表面刮擦一下而已”（1990：269），韩敏的观点与此类似（2007：259—264）；此外，赵文词（1984：第6—7章）、朱晓阳（2003：第3章）等人认为，乡村社会中的认同、道德结构在很大程度上结合、利用了“革命”话语，并在实质上维系了符合村庄自己的道德秩序和社区整合。

正如有的史学家所呼吁的，不要将“集体化时代”“化约为单一的历史图景”（行龙，2007：177）。以笔者愚见，若我们更具体、深入、细致一点追问乡村社会结构在哪些方面发生了变化（不管它们有多大），哪些方面没有变化，或许就不必在这种全称肯定或全称否定式的逻辑怪圈里打转了。作为一种尝试，在本书中，笔者认为有必要从村庄纵向和横向社会结构两个不同的角度来考察其

变与不变的话题。

较早在分析思路和问题意识上都撇开“革命”话语研究中国乡村社会结构的作品，是一些研究者依据台湾、香港这样未受“革命洗礼”地区的田野经验而形成的。

这最先体现在家庭关系的研究上，葛伯拉（1966：143—144）、孔迈隆（1976）等人指出，在现代市场经济条件下，家庭中的个体对于财产的重视程度在上升。庄英章同样基于台湾经验分析道，受城市化的影响，在汉族乡村社会中，形成了以父母为中心，远距离分工与合作的松散家庭模式（1972；1981）。稍后，一些基于其他地区的经验分析也表明，在现代化政策影响下，现代性因素渗入了乡村社会，出现了年轻一代村民的自主性追求。例如，费孝通在1980年代初注意到，经济发展使得主干家庭与核心家庭之间的张力已呈现出来^①（1999e：263；1999f：51）。夫妻间的关系因妇女“解放”而趋于平等的现象也引起了研究者的重视（杨庆堃，1959b：第7章；戴蒙德，1975；克罗尔，1981：185）。冯尔康认为，这是中国家族现代转向的

① 在这里必须要强调的是，本书中使用的“核心家庭”概念在中国文化中常被称为“小家庭”（费孝通，1999e：258）。正如费孝通先生所指出，我们常用“家”作为 family 的译文，但实际上中国文化中的“家”并不完全等同于 family（1999e：257），本书中的“核心家庭”概念也并不完全等同于其英译文 nuclear family，相反，它们有着极为重要的区别。

在西方社会中，nuclear family 是以个人主义为基础的，其家庭成员关系在个体上是平等的模式，如费孝通先生所言乃像“几根稻草束成一把”（1999d：333）。而且，个人经过 nuclear family 这个生活单位又平等地与其他人交往组成团体，形成了重团体和个人而轻家庭的社会格局，以至于费孝通将之称为“团体格局”（1999d：335），而梁漱溟也感叹，“团体与个人，在西洋俨然两个实体，而家庭几若虚位”（2006c：80）。

可是，中国文化中常说的“小家庭”，虽然在亲属关系上与 nuclear family 一样，指一对夫妇和其未婚的子女所构成的生活单位（费孝通，1999f：52），但“小家庭”内部的人际关系法则却是受人伦而非个人主义支配的。因此，即便“小家庭”这个生活单位变得极为重要，乃

重要标志（2005：27）。此外，阎云翔还从私人生活考察入手指出，早在“革命”盛行的时期，择偶、性爱自主等浪漫主义的元素就已经悄悄地开始了对传统家庭关系的改造（2006a：61—63）。

另一个研究思路是受弗里德曼宗族模式影响而形成的。例如，裴达礼（1968：164）、巴博德（1972：120）、科大卫（1986：4）等人与弗里德曼不同，指出了地缘关系在乡村社会结构中的重要性。芮马丁甚至批驳弗里德曼道，中国人的祖先牌位设立和供奉，是与财产继承相关的，假如没有从祖先那里继承得遗产，可不祭拜祖先，祖先并不总是仁慈，相反，常会无端地致祸于子孙（1973）。而武雅士的分析则在某种程度上支持了弗里德曼的观点，他认为，中国人的祖先基本上是仁慈而不加害子孙的，只有在子孙疏忽祭祀他们或没有合宜地延续家系时，祖先才会惩罚子孙（1974：132—182）。与此类似，芮马丁（1981）、桑高仁（1987）和王斯福（2008）等人的研究，借鉴了“国家与社会”分

至在乡村社会结构中居主导地位，家庭中个体的自主性再怎么抬升（正如本书后文将展示的），在“小家庭”内部，父母与子女在个体上仍并不是平等的模式，而是长幼有序的。个体经过“小家庭”这个生活单位与其他人进行交往所形成的社会结构，也势必与西方的“团体格局”有区别，即使在个体自主性上升之后仍如此（详见本书后文）。

相应地，我们还需注意，在当代中国文化中以“小家庭”为基础的个体自利主义倾向，虽然在日常用语中常被称为“个人主义”或者“极端个人主义”，实际上也与西方社会意义上的“个人主义”极为不同。如果说西方社会的个体、个人主义与核心家庭相配合，并构造出了团体格局的话，很显然自利主义倾向与团体格局是格格不入的。

然而，鉴于到目前为止“小家庭”并不是一个社会科学通用的分析性概念，本书还是选择了用“核心家庭”这个概念来展开自己的论述。但笔者又必须提醒读者，“核心家庭”这一概念正如整个中国社会科学一样，乃是“舶来品”，在本书中它实指一对夫妇和其未婚的子女所构成的生活单位，但这个生活单位不以个人主义为基础。如不澄清这种“舶来品”特性，本书后文的一些论述将会遇到语境混乱的困扰。例如，若将“核心家庭”等同于 nuclear family，本书后文提出的“核心家庭本位”概念将与“个人（主义）本位”变得没什么区别（如前所述，nuclear family 以个人主义为基础），而在梁漱溟先生看来，“个人本位”恰恰是西方社会结构与文化的特征（2006c：95）。实际上，在本书中“核心家庭本位”之意乃“小家庭本位”。凡此种种，皆同此理，不另一一注明。

析框架，从地方信仰层面入手探讨了“大传统”对建构乡村社会结构的影响。

同样在关注国家权力影响的问题意识下，曹锦清与张乐天、陈中亚合作的“浙北”研究（2001），“记录”了与“革命”话语纠缠在一块的现代性因素对村民婚姻、市场交换、信仰等方面的影响。不过，作者未给出一个明显的理论分析框架。王铭铭在考察社区史、仪式及地方政治关系的过程中指出，国家的“公民”塑造过程对社区公共权威重构产生了影响（2004：94—101）。

此外，景军对“革命”与现代性兴起，改造村庄权威结构，及其对社会记忆的塑造过程进行了“深描”，呈现出社会记忆被扭曲、村庄权力格局颠覆的种种复杂变化（1996：第3—4章）。强世功通过对刑法史材料的分析，则认为“革命”以反现代性的面目推进现代性，以致在乡村形成了一个“弥散性惩罚社会”（2003：161）。应星还从更为精细化的身体政治的角度，探讨了国家如何通过村庄内部资源（包括身体）实现权力下沉及其治理，以及村民的身体在调整社会关系当中的作用（2003；2009：第3—5章）。

很显然，已有研究在解释村民与家庭外其他村民、团体间的关系受“革命”抑或现代性的影响而发生变化这一问题上，无疑富有启发和卓有成效。其中不乏涉及事关村民日常生活的“我”与“他”、“友”与“敌”、“公”与“私”等关系的重构。但这些讨论仍较集中于政治结构变化，而较少侧重从更一般的社会结构角度予以理论总结。一些从西方视角出发的研究者较多地倚重于由外而内的视角，如用国家或文化因素分析夫妻和代际关系变化，而对其与村庄道德秩序及权力格局的关系关注较少。倘若将视界继续放宽，同时又将村民间的政治竞争、人情往来和信仰维系等内容纳入到村庄生活共同体中，纳入到村民的日常生活经验当中去考察、理

解，或许我们有望看到村庄社会结构在整个社会现代性转型当中更具一般性的变化。

3. 如何认识村庄社会结构变动的“当代特征”

(1) 关于家庭关系的研究

1980年代初的农村改革以及随之而来的市场经济在农村掀起了一番新的变化，其中家庭关系变化已为学界广泛关注。

通过考察婚姻和居住空间等方面的变化，戴蒙德（1975）、孔迈隆（1999）、玛格丽（1985）、雷洁琼（1994：95—122、156—168）、戴维斯与郝瑞（1993）、王跃生（2006：383）、杨善华与柳莉（2008）等人的分析表明，年轻一代村民的自主性追求，使其与父母的关系松散化，而夫妻间的关系因妇女“解放”趋于平等。但在女性主义视角下，约翰逊（1983）、葛希芝（1989）、朱爱岚（1989）、伊沛霞（1990）、拉夫利（1991）、宝森（1999）等人认为，尽管妇女地位有了上升，夫权仍在家庭中占主导地位^⑩。通过对私人生活变革的考察，阎云翔指出，以婚姻自主和居住空间私密化为标志，家庭中个人的自主性开始全面兴起（2006a：72、153）。

与年轻人自主性兴起及夫妻关系变化相对应的是年轻夫妇与父母等老一辈家庭成员的关系问题。庄孔韶（2000：325）、马威（2005）、周大鸣（2006：186）等人认为，“轮养”制度仍广为汉族乡村社会采用，可视作乡村社会结构的标志之一。不过，相对于传统的家庭而言，这种家庭结构显得相对松散，庄孔韶将这些新家

^⑩ 关于家庭中的性别关系，在本书当中只是村庄社会结构数个方面的一个部分，故不专门综述。布拉格和瑞格拉等人有详细综述（1994：261—304），有兴趣者可参看。

庭模式与传统“轮值（养）”模式，合称为“中国式准—组合家庭”（2000：330）。武雅士（1974：159—160）、柯里士曼（1981）、桑高仁（1987）也强调，即使是在市场经济条件下，村民在一定程度上仍具有较鲜明的“香火”意识。依笔者愚见，这大概与武雅士和桑高仁的田野经验来自传统因素保存较大陆要好得多的台湾乡村有关系。与此相对照，阎云翔对计划生育的影响及孝道衰落的分析表明，“香火”意识在其所调查的东北下岫村村民中衰落得非常厉害（2006a：228）。在分析年轻夫妇过高的彩礼盘算，以及对待老年人不尊重的现象基础上，阎云翔甚至认为，在“无情的市场逻辑”下（207—208），村民受自利主义的影响，陷入了“无公德个人”的境地（2006a：243）。当然，社会保障研究者也十分重视老年人的赡养问题，但主要是从经济资源分配及国家公共政策的角度来关照此问题的（王习明，2006）。

此外，在意义层面，刘新（又译流心）通过考察陕北农村日常生活实践认为，祖先已经不再具备赋予村民以人生意义的重要性。相反，村民已生活在自我的阴影之下（刘新，2000）。

以上研究无疑表明，父权和夫权主导的家庭关系模式已有了变动（存在争议的只是变动的内容与幅度问题），村民不仅在经济上，而且在人格上日趋独立。不过，由于这些研究要么较为关注家庭关系如何从以亲子关系为中心转向以夫妇关系为中心，以及家庭形态的核心化过程和水平，而较少将从家庭关系、结构上去认识核心家庭，并从村民关系、村庄权力、道德和社会结构上对其加以说明，结合起来讨论（例如，以上提到的雷洁琼、王跃生、杨善华等人的分析在前一个方面卓有成效，对后一方面的关注则不多）；要么侧重于考察家庭模式的一般特征，而对社会变迁快于社会继替速度，及其与道德秩序即权力格局的关系关注较

少（如以上提到戴蒙德、孔迈隆、戴维斯与郝瑞、约翰逊、葛希芝、朱爱岚、伊沛霞、拉夫利、庄孔韶等人的研究，主要集中于前一个方面）；要么在对这些变化进行解释时，同样也是较多地倚重于由外而内的视角，用国家或文化因素分析夫妻和代际关系变化，而对其与村庄道德秩序及权力格局的关系关注较少（如以上提到的武雅士、桑高仁、阎云翔的研究）^{①9}。

即使在阎云翔最为与道德问题切题的分析中，也由于较侧重于直接考察私人生活，而较少提及村庄权力格局与公共道德秩序变动的影响，俨然国家政策及市场规则均是弥散性地直接作用于个人。在这样的分析视角中，个人和家庭得到了突显，而村庄的影子太弱，甚至被遮蔽掉了。而笔者认为，村庄恰恰是不能忽略的一个重要分析层面，否则我们就难以解释，同样的国家政策和市场力量，直接作用于（同样的）个人之后，为何没有产生大致相同的结果，相反，不同类型村庄内的家庭结构虽然都有剧烈的变化，其变化却十分不同（贺雪峰，2007a）。

在分析视角中忽略村庄整体，还带来了另外一个结果，那就是在看到个人的自主性从家庭中破“茧”而出的同时，便认为个人成了整个乡村社会结构的核心，而忽略了核心家庭仍具有的特殊地位。以至于阎云翔在讨论中似乎没有意识到，在核心家庭外代际关系高度紧张的同时，核心家庭内却相对缓和（以温情为主旋律），只是在子女成年之后方开始逐步紧张。此外，村庄权力格局与私德问题，在其讨论中也没有得到足够的重视。我们可以确信，道德与家庭（社会）结构作为一个论题，尚远不是无可再“榨”的“豆

^{①9} 曹锦清等人（2001）和王习明（2007）的著作除外。但前者虽提及了村庄各种要素的变化与家庭结构的关系，却未从乡村社会结构的角度进行理论总结，而后者对村庄社会结构分析较少。

腐渣”。若我们稍调整侧重点，当可再“嚼”出些许新发现。

(2) 关于家庭以外关系的研究

二十世纪最后20年的农村改革虽说是以尊重农民首创精神开始的，但从全国范围看则毕竟与国家的强力推动相关。由此，关于农村基层政权的研究或多或少反映了村庄层面的权力格局变化——村民自治（张厚安，1992；徐勇，1997a）。但由于其着眼点主要集中在启蒙式的民主话语和行政式的管理体制研究，村庄权力格局变化与整个乡村社会结构的关联并未引起研究者足够的重视。

这一状况一直到一部分研究者引入1990年代在大陆学界风行一时的“国家与社会”分析框架才得以改善。在这方面，王铭铭的《社区的历程》起到了较大作用。在该书中，作者通过对一个社区历史的考察，讨论了农民公私观念的相对性和伸缩性（2004：71—82），以及由“村政现代化”带来的公民塑造、象征权威变化过程（83—101、151—159），与整个家族社区的社会文化组合和国家互动机制。王斯福关于国家“公民”塑造过程对社区公共权威重构的讨论也产生了一定的影响（1997）。张静则指出，乡村制度诸问题与乡村社会权力未能完成现代性转型有关（2000：286—288），沈原从市场发育的角度也关注了此问题（2007：92—109）。李怀印还从方法论的角度指出，从地方治理的角度观察国家权力运行，可作为研究中国乡村与国家关系的途径（2008：295）。

吴毅大体上借鉴了此种分析思路，并认为告别“革命”后的村庄已呈现出“去政治化”的特征（2002：334）。他还尝试引入格尔茨（又译吉尔兹）的“地方性知识”概念，来修正“国家与社会”分析框架中的“社会”维度。但留有缺憾的是，由于其讨论对村庄政治以外的一般性乡村社会结构缺乏关注，而未能阐述清楚“地方性知识”究竟指什么。张静则持续关注着国家建构过程中，乡村社会现

代公共规则的塑造问题。在此视角下，村民的“公民”特性和现代公共规则建构，仍是一个远未完成的过程（2006：265—267）。

同样关注国家权力运作，但稍侧重社会层面分析，贺雪峰在从村民自治研究转向乡村治理研究，后又转向乡村治理的社会基础研究的过程中，讨论了乡村社会结构变化问题。例如，村庄社会分层和公共权威变化的关系得到了探讨。依据村庄人际关系理性和村民熟识程度对村干部选举的影响，贺雪峰还创设了“村庄社会关联”和“半熟人社会”等概念（2003：4、48）。这种尝试性的、富有启发的理论概括引起了较多研究者的注意，但无论是作者本人，还是作为其早期研究合作者之一的仝志辉，都未进一步对这些概念作更精细的界定和诠释（仝志辉，2004：274—298），以至于用其说明乡村社会结构特征尚难让人满意（应星，2005）。曹锦清与张乐天、陈中亚合作的“浙北”研究，关于社会各方面变化的记录显得更为翔实、细致，呈现了农村改革在村庄层面（包括社会结构）的种种影响（2001），惜未有理论概括的尝试（但可能正由此，它具有多角度、多层面的参照意义）。

与以上研究思路不同，陈佩华、赵文词和安戈合作对陈村的追踪调查，也关注到了农村“革命”与改革之间的切换对村庄社会结构的调整作用（1996：第12章）。但因其著作出版较早，1990年代以来村庄更为深刻的变化未能得以展现。景军在描述与分析不同村民采取不同策略重建孔庙的过程中，也涉及到了“革命”与改革的切换。他的分析表明，不同的社会记忆塑造和对待国家话语的策略，导致了截然不同的结果。他所描述的大川村的村民因主动吸纳而非拒斥市场规则和国家话语，既获得了较多象征资本，也重构了新的社会记忆、公共权威与家庭间关系（1996：第5章）。朱晓阳在讨论此背景下的社区惩罚机制时指出，在非集体化政策的基础

上，人际关系作为国家权力实施惩罚的根源的作用开始弱化，社区本身关于“自我”与“外来人”的认同区分变得更为重要，乡村“诗意的法”与国家“平淡叙事的法制”之间的张力以更加显性化的方式展现了出来（2003：288—291）。

此外，赵旭东从纠纷解决考察入手，分析了不同正义观交织下村庄权威的多元性特征（2003）。晚近学界关于当代农村法律实践（苏力，2000；赵晓力，2000；贺欣，2003；强世功，2003；董磊明，2006b；谭同学，2006a：第5—7章），以及村民自治、水利建设活动（罗兴佐，2006；谭同学，2006a：第2—4章）的考察^{②①}，也呈现出了当代乡村社会中规则多样性乃至相互冲突的景象^{②②}，并强调尊重农村现实、重视乡村内生规则。与此殊途同归，另有学者指出了国家政策基础研究（贺雪峰，2004：373；刘岳、宋棠，2006）和乡村研究国情意识的重要性（贺雪峰，2004：序言）。不过，董磊明等人最近更进一步指出，由于“结构混乱”不可避免、传统复归不再可能，所以乡村秩序的维持不再是“送法下乡”的问题，而是有了“迎法下乡”的需要（董磊明，2008：200—207；董磊明等，2008）。

除了国家因素之外，围绕市场这一大背景研究乡村社会变化也成了一种基础研究进路。

^{②①} 关于村民自治的研究成果颇为丰富（在一定程度上因其与备受人们关注的“三农”问题交织在一起而获得了公共话题的性质），分析路径也千差万别，但因关于民主实践与村庄政治结构互动的探讨是其主导内容，故笔者不再赘述，更为详细的梳理可参见吴毅与李德瑞的综述（2007）。

^{②②} 在分析后发展国家在启动现代化过程中，社会原有内生的正义观同从外部引入的、更多反映现代生活方式和压力的正义观之间的紧张局面时，格尔茨将此局面称之为“语言混乱”（1999：12；2000：243）。朱晓阳援引格尔茨的说法，认为中国农村中的规则多样，乃至相冲突的局面正是“语言混乱”的表现（2007）。

由于新中国建立之后政府计划主导经济形态的影响，村庄生活受市场的影响骤然减弱（虽然事实上的市场交换关系乃至所谓的“黑市”一直存在）。直到此经济体制发生改变之后，市场的巨大影响力方重新显现出来。在此背景下，国外学界原有关于农户行为特性的讨论重新引起了村庄研究者的重视。较有影响的如，恰亚诺夫的生计小农说（1996）、斯科特的道义小农说（2001）和波普金的理性小农说（1979），此外，黄宗智认为应该就区域经济形态来分析此问题（2000a、b）。杨美惠（1994）、阎云翔（1999；2000）在考察礼物的流动与社会网络构建时，也涉及到市场的影响，其中阎云翔将利益交换性的礼物称之为“工具性礼物”（2000：64）。曹锦清循“三农”话语之脉搏，分析了市场机制切割下村民货币支出的压力及其“善分”的特性（2000：625）。其研究因侧重公共话题且调查面较广，而未对处在农户与市场间的村庄的特殊作用予以关注。不过，还是有不少研究者对此作了更多的经验论证（贺雪峰，2003：138—147；罗兴佐，2006；谭同学，2006：第3章）。

与城市化相伴随的市场规则对村庄或者拟制村庄内部结构的冲击与建构，也日益为研究者所重视。周大明与郭正林（1996）、萧楼（2006；2007）等人的分析表明，市场规则不仅已为村民所接受，用于日常生活，而且直接导致了他们以此为基础，策略性地建构村庄政治结构。李培林（2004）与蓝宇蕴（2005）等人的论述甚至暗含了村庄社会结构与城市趋同的势头。但也有部分学者向我们展现了另一个与之相对的过程，那就是村民既主动接受市场规则的“改造”，同时又用其建构起来的关系“抵制”市场风险（倪志伟，1985：171—178；陈其南，2005），甚至建构起了拟制性的“村庄”（折晓叶，1997；折晓叶、陈婴婴，2000；项飏，2000：449—489；张鹏，2001）。

此外，刘新与阎云翔曾尝试对市场背景下农村社会结构的新特征

进行概括。刘新分析了陕北农民的居住格局调整、婚姻危机、不像礼物而像市场交易的彩礼与嫁妆、饮食变化、葬礼娱乐化、村民的善变情感以及社会主义教育运动失败等现象（2000：39—50、51—57；66—70、91—99、151—156、179），提出了“无涉道德的政治”与“无涉道德的经济”两个概念（157、181），用来指称政治、经济与道德相对脱钩的事实。在此基础上，刘新认为，个人与利益至上使得农民的生活实践陷入了一种不确定性当中，人格极其易变（184—185），已经从祖荫下转为在自我的阴影下。之后，在关于中国南方某城市中官员、企业家与性工作者（小姐）关系的研究中，刘新再次强调了这种人格上的不确定性与易变性，认为个人只关心“今日之今日性”而不管过去与将来，成了当代社会关系和人格的一般特征（2005：144—145）。与刘新所采取的个体主义分析思路一样，但结论却相去甚远，阎云翔分析了农村改革后村民婚姻从自主到浪漫的过程、夫妻关系和家庭决策趋于平等、居住空间私密化、以年轻夫妇为中心的彩礼支配和分家模式、孝道衰落与虐待老人等现象（2006a：第3—7章），认为在无情的市场逻辑下信仰世界坍塌（205—208），出现了社会主义国家与私人生活转型的悖论（251—261），“无公德的个人”成了乡村社会结构的基础（243、261）。

以上诸多关于村民与家庭以外其他村民、团体联结方式的研究，表明这个维度的乡村社会结构的确发生了巨大变化。不过，不同角度的分析或因另有理论取向，而从村庄社会结构特性方向进行理论概括的努力较少，或有此种努力而因侧重点不一，致使理论概括未尽周详或有偏颇之嫌。例如，朱晓阳讨论了“在激变的时代‘做人’”以及“做人”对于社区整合的意义（2003：281—291），但因将重点放在了惩戒与社区整合的关系上，而未尝试去概括什么样的“人”是当代乡村社会结构的基础；贺雪峰作了尝试

(2003), 但未继续深入; 阎云翔关于礼物的分析较为侧重于参照莫斯的研究(2000), 探讨互惠原则建构社会网络的一般原理及其“中国特性”, 而对市场因素影响下乡村社会结构的“当代特性”关注较少^②。在其关于“无公德个人”与市场关系的分析当中, “当代特性”得到了充分展现, 但因较侧重于私人生活这一主题, 而隐去了村庄在此间的角色。由此, 其分析将当代村民以核心家庭为基本单位的利益算计当做了纯粹的个人利益算计。周建国的分析也有此特点^③。不难看出, 就如何认识乡村社会结构之当代特征而言, 以上研究一方面作出了卓著的贡献, 另一方面也留下了不少亟待继续发掘的空间。本书试图要做的事情之一即是希望从这个角度再作一番探索。

三、重访桥村：田野与方法

1. 湘东南的小村庄

在湖南省东南部的郴州市有一个县叫永兴县^④, 属地东经112°43'—

② 此外, 翟学伟(2001; 2004; 2005)、安德鲁(1997)、金耀基(2002: 93—174)、黄光国(2004)、乔健(2006)、周建国(2005)、沈毅(2007a; 2007b)等人对中国的人际关系与行为结构进行了深入探讨, 对村民公私观及人际关系的研究较具启发。不过, 这些研究主要偏重于社会心理分析, 将“中国人”当做一个整体概念作为表述对象, 与本书以田野经验为基础的分析进路有重大区别。

③ 在借鉴金耀基、黄光国等人关于华人人际关系圈层结构研究经验的基础上, 周建国进一步强调了当代中国人际关系中自利性的一面, 提出了“紧缩圈层结构”概念(2005: 101), 并尝试以此与“差序格局”构成某种对话(2005: 序言), 颇具新意。但美中不足的是, 一方面, 此概念的提炼和对话在经验论证支撑方面似较薄弱; 另一方面, 作者在批评以往的人际关系研究过于偏重“情感因素”而忽视了“利益因素”时(姑且不论这种批评是否中肯), 强调离开了“利益”就没有长期稳定的社会关系、也无法理解这些关系(2005: 12)。这似从一端的偏颇跳向了偏颇的另一端, 过于强调“利益因素”这一端, 与村民在核心家庭外以利益算计为重而在核心家庭内以情感为重的一般社会事实(不排除个别极端现象)并不相吻合。

④ 遵照学术惯例, 本书对相关的地名进行了技术处理(“永兴”及县级以上地名除外)。

113°35′，北纬 25°58′—26°29′，东西长 90 公里，南北宽 56 公里，最窄处仅 6.3 公里，总面积 1979.4 平方公里。该县东部多山，西部以丘陵为主，中部则丘岗平地间布，湘江的主要支流之一——便江将该县分为左右两翼，当地人习惯称之为江左、江右。江左的代表性地形是丘陵，而江右的代表性地形则是山地。江左与江右的方言区别也很大，江左基本上可划为两个方言区，其中一个方言区即以金陵乡方言为基本背景，江右另有数种方言，县城横跨便江，居民所操方言为永兴话。永兴县耕地盛产稻谷、红薯、烟叶、豆类、茶叶与花生等，林地盛产杉、松、楠竹和油茶，有“油茶之乡”的誉称。该县内有一定的矿产资源，尤以煤炭和有色金属资源为主。该县有文字记载的历史始于西汉，汉高祖五年（公元前 202 年）在湘东南设立了一个县，以境内便江得名为“便县”，宋熙宁六年（1073 年）定名为“永兴”，沿袭至今（永兴县志编纂委员会，1994：1）。

金陵乡是永兴县江左的一个乡，乡政府所在地距县城 30 公里，距郴州 40 公里，京广铁路、107 国道由北而南贯穿其境。在历史上，金陵乡曾多次易名，但对当地人而言，“金陵乡”是一个延续性更强且更为经常使用的称呼。为保持叙述的一贯性，若无特殊要求之处，笔者在本书中也称之为金陵乡。

在金陵乡南部 5 公里处有一个很不起眼的小村庄，笔者称之为“桥村”^{②⑤}。如今的桥村并不大^{②⑥}，人口 2300 余人，共有面积不到 2

②⑤ “桥”在汉语中有沟通双方的意思，若稍作引申，则有过渡的意味，它正象征着村庄的转型过程，故以其为田野点的村名。

②⑥ 需要说明的是，桥村今日所辖自然村与历史上的桥村相比有所不同。那么，将其作为一个村来研究是否合适？答案是肯定的。一则因为村庄的主体区域未变，尤其是 1949 年前桥村的核心自然村——桥湾仍属于今日之桥村管辖，且为村委会、小学的所在地；二则辖区的变化，反映了国家规划性变迁条件下，村庄的重新组合及村民关系的调整。因此，它不仅不是研究的障碍，反而恰恰是研究的重要内容。

平方公里，其中，水田 1138 亩，旱土 226 亩，山林约 150 亩^{②⑦}。桥村包括 8 个自然村，分别为桥湾、上游湾、中游湾、下游湾、半夜湾、石林湾、竹林湾与曾家湾（因历史和内部认同等因素的影响，桥湾人在内部又有上桥湾、下桥湾之分。桥村以外的人则一般不对它们细分，而统称其为桥湾）。下桥湾为周围数个村庄林姓村民之发源地（当地人称之为“祖居”），现有人口 368 人^{②⑧}，上桥湾、上游湾、竹林湾、石林湾等自然村的主姓也是林姓，半夜湾、中游湾主姓金，下游湾主姓林、张，曾家湾主姓曾。在桥村周围几十里范围内，居民主要有两大姓氏，一为林姓，一为金姓，其他还有王、

②⑦ 其中人口及山林面积数据为桥村原会计提供的估计数据，在给政府部门的正式报表中，2006 年底的人口数为 2025 人，山林面积为 90 亩。造成这两组数字差异的原因主要是瞒报，其中山林数据是因为丈量不够准确和村集体瞒报，而村干部难以掌握准确人口数据（更遑论上级政府），则是因为村民向村干部和政府瞒报。笔者虽花了较长时间在桥村调研，却并不能获得村庄人口的准确信息，此实为桥村生活的真实面目。

②⑧ 此处所提供的数字是 2006 年 2 月下桥湾为了盖一座供全湾人公用的堂屋（主要用于红白喜事）时统计所得，由于它是以社区内部人际关系网络为基础的“盘根”式统计所得数据（如有隐瞒或不愿意集资者，在将来办红白喜事时该户则不得使用此堂屋），故其数据准确无误。在桥村，无论是村干部还是一般的村民都直言，村委会的人口统计一般而言是不准确的。因为自近 10 余年来，与其他许多村庄一样，该村有大量的劳动力在外打工，其中不乏一些人在外地有计划外生育的子女，多年不带回家抚养，村干部无法准确收集这些信息，甚至在一般情况下也不为一般的村民所知。也有的村民在自己孩子年龄比较大一些的时候带回村，这些孩子被称为“黑孩子”（没户口），他（她）们一般要到需要办居民身份证时才会到派出所去报户口（自然免不了要交一点“罚款”）。最近随着政府规管技术的进步，人口信息上网，超生村民的应对策略正在受到挑战（但这一变化还有待观察）。

笔者之所以要对这些“鸡零狗碎”的数字作这么细致的交代，倒不是为了使数字和表述更为准确，而是为了表明，实际上，国家常规治理能力仍然比较有限，连基本的人口信息统计及管理都停留在“糊涂账”的水平上（正如布迪厄指出，人口和身份的确立本身既是国家的象征，也是国家权力的实践。参见布尔迪厄，2007：123—124）。在计划生育工作和前些年征收税费的过程中，存在乡干部“搬柜抬床”和“牵猪拿粮”等粗暴行为，常让人误以为国家治理力量过于强大。殊不知，这正是常规治理能力不足的一种表现，以至于乡干部为完成任务或达到官僚目的而采取了非常规的粗暴手段。

陈、雷、谢、张与黄等姓氏^②。在同属金陵乡的各村中，梁、宜、源、北村主姓金（其中梁村为周围数个村庄金姓村民的祖居），而桥、里、联、高等村则主姓林。

桥村的交通算得上便利，107 国道擦边而过，从村委会所在地下桥湾往东至 107 国道约 1 公里。由于宗族与村际关系等原因的影响，桥村的半夜湾并未向东修公路经桥湾、上游湾和中游湾直接通往国道，而是向西修一条公路经北村（半夜湾与之同宗，且历史上就归其管辖）绕至国道，石林湾向东南有公路经与之相邻的东村（是一个有 2500 余人的金姓大村）至国道，曾家湾则向东北有公路经宜村（为约 1800 人的金姓村）至国道（具体情况参见“桥村示意图”）。从半夜湾、石林湾和曾家湾到桥村村委会及村小学所在地下桥湾只有小路相连。2002 年，从半夜湾至北村的公路实现了硬化，从半夜湾至村小学的小路也变成了 1 米宽的水泥路，让其他自然村的村民羡慕不已。由 107 国道至桥村小学（桥湾湾口）的公路也于 2005 年底改成了水泥路。

桥村村民多以种植水稻为主，经济作物主要是花生，另有少量油茶。最近 10 来年，大约有 30% 的水田改种了莲藕。半夜湾与其他湾不同，村民拥有土地较少，自清朝以来从事铁器加工者一直在湾中居多数。除这些生产活动之外，制造鞭炮历来也是桥村村民重要的手工业。此外，在 1960 年代之前，上游湾村民编制的草席在金陵乡小有名气。

较之于过去，今日桥村村民的生活水平有了显著提高，但它仍然是一个难以为人瞩目的村庄。其面积不算很大，也不算很小；经

^② 两大主姓已经技术处理，以金陵乡之“金”与“陵”代表该地区最主要的两个姓氏（在桥村方言中，“陵”与“林”同音）。

济发展情况不算太好，但也不算太差^⑩。它并非交通要道，也非革命圣地。若以一种由外往内、由上往下的眼光来审视桥村，我们很难发现被掩映在湘东南常见的黄土丘陵之中的桥村有什么特别之处。或许仅仅只能说，桥村是湘东南一个普通的小村庄。不过，我们将会看到，若以桥村村民自己的眼光来看，这里却承载着许许多多足以让人追忆的往事。

2. 我与桥村

桥村之于我而言，最开始是一个十分陌生的世界。

我的家乡是永兴县江右之最东端银峰乡的一个偏僻山村，村内宗族竞争色彩较淡。据传闻给我的印象，金陵乡村民的宗族意识较强^⑪。1994年9月至1997年7月，我在永兴县第一中学学习期间，因不少同学来自金陵乡方言区，为了减少语言交流障碍（当时在县城讲普通话会被认为不合群），我学会了金陵乡方言。

1997年夏第一次前往桥村探访一位朋友之后，我基本上每年都会去桥村一两次。2001年夏，我第一次带着学术目的到桥村调研。当时，我刚在湖北某镇作完一次调研，又前往湖南选一个乡镇做调研，以供比较研究之用。我在金陵乡进行了一次大约10天的调研，其中村庄层面的调研主要就是在桥村进行的。后来，此项比较研究计划并没有完成。不过，那次调研所接触到的经验却激发了我对金陵乡和桥村进行长时间观察的兴趣。例如，在那次调研中我曾见到非常惊人的一幕：30多个乡干部集体出动清收农业税尾欠，结果

^⑩ 整个金陵乡的经济发展水平与周围乡镇相比也居中等，其北面 and 东面的北镇、东镇皆高于它，而南面和西面的南乡与西乡则皆低于它。

^⑪ 后来的调查也证明，这些传闻部分属实，在1990年代中期以前，该地的宗族色彩较银峰乡强，而在之后其村民宗族意识急剧弱化。

在征收行动的第一站——北村，乡干部被村民用小石头砸得落荒而逃，不少人带“彩”而归，更有一位乡干部被砸伤鼻子，血流满面地被急送到乡卫生院医治^②。至今，此事于我可谓记忆犹新。一方面，它与我在许多地区所看到的现象十分不同，迫使我在经验比较的视野中思考金陵乡村民与乡村治理的关系；另一方面，它也破除了我对不少书本上的理论高调和空词的迷信。

出于“职业病”的缘故，此后每年短访桥村，我都尝试着对在桥村的所见所闻进行学术上的分析。但桥村对于我而言，仍可以说是既熟悉而又陌生，村中的许多现象就像一些散乱的谜团。

2005年7月和8月，当我再次来到桥村时，不少村民都已经与我比较熟悉。可当我对村民说起想研究他们的生活变化时，他们一方面觉得“这有什么好研究的”，另一方也感到日常生活太细碎、杂乱，无从谈起。于是除了观察和参与闲谈之外，我只得采用半结构式访谈的办法询问他们的生活经验，如个人命运、婚姻、食物、家庭生活、宗族活动、教育、游戏、生活技能、待客方式、农具、道德榜样和纠纷等一些“鸡零狗碎”的事情。大凡一问，村民倒突然觉得这些“鸡零狗碎”的事情变得有意思起来，经常一边回答我的问题，一边与我“讨论”。

第一期调研之后，我曾前往江西吉安、湖北荆门、贵州黔东南与陕西咸阳等地的农村，围绕此主题进行较为浅层次的调研，时间多则半个月，少则一个星期^③，目的是由比较调研，使自己在桥村

② 后来的调查表明，只有北村等极少数人口众多且仍保留了一定宗族意识的村庄，方有此般集体行动能力。

③ 目前学界对这种短期的比较式的调查存在着较为明显的偏见与误解。例如，阎云翔在针对这种研究路径展开批评时就指责其为“打一枪换一个地方”的“游击战”（2000：3）。实际上，同样值得注意的是，缺乏比较视野也有可能制约深度个案的理论自觉。

调研中产生陌生感和问题意识。除了在2006年元月曾到桥村进行了短暂的第二期调研之外，一直到2006年6月我才再次进入桥村进行第三期调研并就地写作（基本上是白天调研，晚上写作^④），如此持续到是年10月。2008年与2009年，我再到桥村进行了几次补充调查，长则半个月，短则一个星期。除特别注明外，本书所用经验材料皆为我在桥村实地调查所得，在以下的正文中，我将视叙述的连贯性适当注明出处，而不逐字逐句作注释。

此外，值得略加说明的是，本书以《桥村有道》为名，乃是试图以这些“琐事”呈现乡村社会转型的基本特征。

以字而论，在汉语中“道”有多义。其主要含义有：路（如“道路”）、方向或途径（如“志同道合”）、方法或技艺（如“医道”）、事理（如“道理”）、学术或思想体系（如“传道授业”）等等。

以社会思想与文化而论，它又与道家思想和道教分不开，有本原、过程、规律、法则等含义。例如，老子说，“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反”（《老子·二十五章》）。庄子说，“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”（《庄子·大宗师》）。《周易》则言，“一阴一阳之谓道”（《周易·系辞上》）。

同时，“道”在其他思想体系中也有深刻的含义。例如，孔子所说的“道”是“中庸之道”，指一种方法。佛家所说的“道”是

^④ 本书第二章至第六章部分内容的草稿为笔者在桥村所写就，虽然这些内容后来两度得以彻底重写，但身处田野写作对现场感的形成较有帮助。

“中道”，乃佛家真理，指不堕极端。

本书名取一“道”字，其意在表示，桥村里的故事虽普通，却隐喻着乡村社会转型的本原、过程、轨迹与规律，以及它们所蕴含的道理，同时还表征着它们和中国传统社会与文化（而不仅仅是道家或道教^⑤）复杂但有内在理路可循的关系。

3. 类型比较视野下的深度个案与本土社会

由于文化的同质性，本土社会研究者常因缺乏比较社会学或人类学“他者”的眼光，而容易对“自我”经验“熟视无睹”。不少研究者往往认为，通过长时间的深入调查较全面地把握田野经验，可以解决此问题。

长期跟踪研究的好处当然很明显，在一个地方待得时间长一些，研究者会对田野的情况更熟悉一些。所以，就批评走马观花似的调查而言，深度个案的研究思路无疑是十分有价值的（这也是本书试图依据深度个案调查，然后在田野经验基础上进行“深描”的缘故之一^⑥）。但是，同样值得强调的是，对这种“阵地战”式的深度个案研究方式，也不能盲从，只知其利而不知其弊。即便是经验材料再怎么翔实，我们仍需要追问，它们在何种条件下才具有什么样的理论意义^⑦。

例如，关于中国家族仪式之一——祖先崇拜，曾有三种颇有分歧的意见，三者均有个案经验作依据，但在理论解读时出现了分

^⑤ 正由此，若对照英文，宜以拼音 Dao 作其英译，而非有关道家或道教英译中惯用的 Tao。

^⑥ “深描”首先由格尔茨引入人类学理论，并成为阐释人类学的基础。它指一种区别于照相机式“现象主义”的研究方法，其核心特征是以厚重经验描述为基础理解其内部意义结构（1999：3—39）。

^⑦ 试想毛泽东所说的“本本主义”（1991：109—118），不正是指经验与理论的生搬硬套吗？

歧。第一种观点以许烺光为代表，认为祖先崇拜是中国人对他的直系祖先的亲缘仪式关系，并不是因为祖先留有财产继承才供奉祖先，祖先是仁慈而从不加害子孙的（2001：42—45）；武雅士结合台湾一个村庄的研究形成了第二种观点，如前文所述，他认为中国人的祖先基本上是仁慈的，只有在特定条件下祖先才会惩罚子孙（1974）；第三种为芮马丁所持，如前文介绍，她认为中国人的祖先牌位设立和供奉，是与财产继承相对应的（1973）。

在比较三方观点所依赖的个案材料的基础上，李亦园提出了中国人祖先崇拜仪式亲族关系的三种类型：第一类，亲子关系，包括抚养/供奉、疼爱/依赖、保护/尊敬等；第二类，世系关系，包括家系传承、财产继承等权利义务；第三类，权力关系，包括分支、竞争、对抗与合并（2006）。进而，李亦园指出，许烺光所分析的个案属于儒家“大传统”影响较强的地区，是当时中国乡村社会的常态，亲子关系占主导地位；武雅士的分析所依赖的个案为移民的台湾村庄，世系关系占主导地位；而芮马丁之论述所依赖的个案是极端的例子（即使在台湾移民社会中亦非常少见），是移植人群竞争激烈的村庄，特殊婚姻（入赘、再婚、收养、过房）以维系家系延续所占比重非常大，权力关系占了上风，强调权利义务原则（2006）。在“正常”情况下，中国人的祖先崇拜仪式一般如许烺光所分析的“父慈子孝”，只有在较为特殊的情况下，世系关系乃至权力关系的因素才会占主导地位，形成武雅士或芮马丁所述的情形。

当然，李亦园关于中国祖先崇拜仪式中亲族关系的类型划分及论述是否具有说服力，或许是一个可再争论的问题。武雅士及芮马丁在对个案经验作理论概括时，对其“代表性”问题的警惕性则显然有所不够。导致此“麻痹症”的原因，从方法论根源上来说，与

之直接相关的，是作者对其所欲表述的宏观文化框架下的其他区域和类型的经验缺乏了解或敏感性。若其能对其他区域或类型的经验（如许烺光所提及的经验类型）略加比较，大抵不至于如此武断。

从社会科学的历史来看，广义上的类型比较视野，起初较多用于异文化研究。在异文化研究中，类型比较视野实际上就是一种“他者”的眼光（麻国庆，2001）。在费孝通的《江村经济》之前，早期人类学特别强调异文化的研究^⑳。研究者在异文化经验中，因为有“自我”与“他者”比较性的眼光（毛斯，2003；萨林斯，2003），觉得一切都很新奇，容易产生学术敏感性。在本土社会研究中，研究者容易因为对个案太熟悉而缺乏敏感性。这是本土社会研究最容易陷入的困境。

那么，对于本土社会研究而言，如何培养“他者”的眼光来审视“自我”呢？笔者认为，中国是一个巨型社会，不同区域的政治、经济、文化和社会发展差异性很大。这样，对于本土社会中的个案而言，类型比较的视野也是一种独特的“他者”的眼光^㉑。一方面，类型比较视野能最直接地激发研究者对长期调研个案的“新鲜感”，产生新的疑问，以避免对经验作按图索骥式的把握，看到的東西都是自己想看的东西。另一方面，将个案田野经验置于比较视野之下，还可帮助我们较为准确地把握“点”的经验或区域性的经验在较大范围内的位置（当然，完全无偏差是不可能的），使

⑳ 关于此背景更为详细的分析，可参看费孝通（1999i：13—49）、赵旭东（1996）、萨义德（1999）、沃尔夫（2006：24—25）的论述。

㉑ 需要指出的是，对于为建立深度个案比较视野的类型比较，我们同样也需要有理论自觉。由于调查并不深入，概括出来的模型在更多的意义上只是一种“理想型”，而不能代替深度个案。正如麻国庆所指出，若试图结合社会学与人类学的方法，进行比较社会学的探索，当需顾及两方的优点与缺点（2000a）。

深度个案获得其理论自觉。它有利于提醒我们所依赖的田野经验在哪些方面能有代表性，以及在多大程度上有代表性，哪些方面没有代表性^⑩。

在笔者看来，作为一种研究进路，类型比较视野下的深度个案研究可综合类型比较和深度个案的理论敏感性。它有利于建立本土社会研究的内部视角，并是一种让中国乡村研究获得理论自觉性的可尝试的研究办法^⑪。

中国的村庄是一种高度文明化且具有悠久历史记忆的社区，这是其区别于早期人类学家们所面对的所谓“土著”社会的重要特点。其社会结构的变化既受到村外大社会的共时性影响，也深深受到历史遗产的影响。故而，本书在考察村庄社会结构变化时，不得不顾及两点：一是时间的维度，探讨历史更迭对村庄生活中村民间关系的影响^⑫；二是国家的维度，探讨国家宏观变化对村庄微观生活中村民与村民关系的影响。

提出这两点倒并非出于理论上对早期人类学“土著”社会描写之“不满”，而是笔者在调研中发现，这两方面因素对村民间关系的影响十分重要。例如，虽然已时隔数十年，不少村民对人民公社时期的集体生活仍记忆犹新，一些恩怨消解了，也有一些恩怨却积累下来，影响着一代人，甚至几代人的行为与关系。再如，家庭联

⑩ 值得指出的是，由于这里的类型比较视野旨在加深个案的理解和理论自觉，因此也与旨在扩展个案视野或从多个视角透视问题的“多点民族志”无论在表述形式还是在内涵上都有着很大的不同，虽然在“深”“浅”结合方面二者有着相同的作用（马库斯，1998）。

⑪ 关于类型比较视野下的深度个案研究方法及其与中国经验表述的关系（以乡村研究中的民族志书写为例），笔者曾另有长文予以详细讨论（2009），有兴趣者可参看之。

⑫ 由此也便绕不开对历史社会学的依赖，而核心当然是借鉴其从过程性当中发现社会历时性的区别与联系。在这方面，史密斯（2000）、伯克（2001）、拉迪里（〔又译勒华拉杜里〕1997；2002）、斯考切波（2007）的分析颇具启发，而将其与中国问题相连的分析则可参看柯文（2002）的研究。

产承包责任制和村民自治制度，以及来自各级政府汲取资源的力量，对村庄公共权威及村民间关系都产生了极大的影响。这些鲜活的经验说明，撇开历史与国家这两个因素对特定村庄经验进行描述与分析，不仅不可以，实际上也不可能。

基于同样的理由，在资料选择上，本书将试图以村民口述资料及笔者的田野观察为基础，辅以文字资料作印证性参考。笔者不会试图掩饰“自我”在文中的影子，因为与其将这种影响隐藏起来，假充客观^{④③}，不如坦然地展现“我”在“他者”世界中的存在。事实上，即使最优秀的学者也不可能像一台自动录像机一样将“他者”的生活过程记录下来，却保证“自我”不在场。而就研究实践来看，越来越多的研究者在呈现“社会事实”时已经注意到这个问题，并试图以“我”与“他者”的交往为线索，组织经验材料。例如，在格尔茨的作品当中，我们就能看到作者的影子在“他者”世界中出现（1999：484—489；2000），而并没有从根本上妨碍他对“他者”世界的观察与理解。本书主要以写实民族志的方式进行叙述，但也将根据需要而糅合一定比例的自白民族志和合作民族志的写作方法^{④④}。

④③ 调查者及其知识偏见往往被认为是一种主观性的因素，会影响其对田野经验进行描述和分析的客观性。而从绝对意义上来说，实际上这是无法避免的（伽达默尔，2004），这正是格尔茨提出并发展了阐释人类学的理论与研究方法的缘由（1999：第1章），其他一些人类学家则试图用“写文化”来表述其部分真理性（克利福德、马库斯，2006）。在笔者看来，保持“我”在“他者”世界的存在，也未必就对更好地理解“他者”经验一点好处都没有。事实上，如果我们完全只是一架毫无感情的田野工作“机器”，将难以理解田野工作对象的喜怒哀乐。例如，若是对二十世纪末中国中部地区农民生存状态缺乏深切的同情和“切肤”的痛感，我们又如何能真正理解李昌平关于“农民真苦、农村真穷、农业真危险”（2002：20）的呐喊呢？

④④ 关于民族志写作方法的分类以及写实、直白、合作民族志方法的特点和优缺点，马南有系统而精彩的分析（1988）。理所当然的是，撰写者在民族志当中出现的理由与方式也得到了系统阐述和探讨（1988：93—96；136—138）。

第二章 祖荫下的差序格局

——伦理本位理想及其社会结构实态

关于传统乡村社会性状，费孝通先生曾从宏观上给出了精彩的分析。他用“熟人社会”来概括传统乡土社会的基本特性（1999d: 319），并指出在这种社会当中，人与人之间形成并维持社会结合的原则是“差序”，即“从自己推出去的和自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序”，“好像把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。每个人都是他社会影响所推出去的圈子的中心”。（334）费先生论述道，“在差序格局中，社会关系是逐渐从一个一个推出去的，是私人联系的增加，社会范围是一根根私人联系所构成的网络”（339），这使得其社会秩序成为一种礼治秩序（355）。礼治社会不依靠外在的权力来推行“礼”，而是从教化中养成个人的敬畏之感，“礼”是人们生活甚至生命本身的一部分。对于那些没有能够完全将“礼”内化于心的人，当其实际行为与“礼”有冲突时，便由长老统治运用族权对其予以矫正（356、371）。

费先生的这番论述构建了一个关于传统中国乡村社会的经典理想类型。麻国庆曾就“差序格局”之说作了进一步的探讨，他在费先生的基础上提出了一个更为具体的问题：在“差

序格局”中，从中心点到其他各圈层的路径是什么？他给出的答案是，一条路径是分家与继替，一条路径是“类”与“推”。前者实现了社会的纵向结合，如以家为起点发展到分家，而分的同时又有继与合（1999：49—51）；后者形成了社会的横向结合，如通过拟制的家与推己及人的拓展办法构建横向关系（1999：126—146）。此番论述对于乡土社会中的社会结构问题的研究无疑推进了一步，但其论述的侧重点主要在于揭示社会结合的一般原则。于是，此处还留下了一个值得追问的话题：在日常生活的具体实践中，分家与继替、“类”与“推”是依靠什么得以实现的，在最“软”的文化机制——“礼”（内化的）和最“硬”的权力机制——族权（外在的）之间，最常见的机制是什么？在本章中，笔者试图给出的答案是以“伦常”为核心的道德机制，其中一部分是外在的，一部分是内化的。

相对于费孝通侧重社会结构的分析而言，许烺光对汉文化区域传统乡村社会的分析则较偏重于文化心理。他指出，延续祖荫，做出成就以报答祖荫，是赋予中国农民的人生以意义的最重要的途径（2001：76）。他曾将这种社会结构的核心特征概括为，“从血缘组织的整体出发，父子同一仅是一个大家庭范围内所必须的一条纽带，它一边连接着众多的祖先，另一边是无数的子孙后代”（2001：205）。虽然许烺光进一步确证了葛学溥等人关于中国农民家庭规模并不大的说法（许烺光，2001：96；葛学溥，2006：121），但正如许烺光所述及的，在这种社会结构基础上，大家庭毕竟还是一种理想（2001：94）。在这种理想或者说文化下，家庭生活是以父子关系为轴心而组织起来的，在夫妻关系中则强调以夫权为中心，而这两组关系相比较，则以父子关系为中心而夫妻关系次要得多。由此而派生的一系列家庭生活现象则是，因为父权至上而导致小孩的培

养强调“忍让”的性格（许烺光，2001：178）。我们可追问的是，这些“玄”的社会文化与心理特征是怎样与“实”的社会结构和村庄生活互动的？族权规制、儒学教育等具体活动自然是不可忽略的，然而这些活动毕竟因为太具体而不可能日常化、全景式地“监控”村庄生活。那么，部分依赖于族权、儒教等具体活动推进，部分内化到村民心中（从而具有弥散性特征）的道德体系，则是“玄”与“实”互动中更常起作用的工具。

立志于乡村建设（尤其是乡村文化重建）的梁漱溟自然也不会不注意到“伦常”道德机制在中国文化当中的重要性，他在论述中国文化要义和东西文化及其哲学时多次涉及到了对此问题的分析。梁漱溟认为，中国的人际关系由于以宗亲关系为中心而组织，具有非常强的伦理色彩，他谓之“伦理本位”（2006c：81）。在经济方面，“伦理本位”直接导致了共财之义、分财之义和通财之义（83）。在政治方面，造就了中国“政治皆伦理”的特点（85—86）。在社会信仰方面，道德代替了宗教（88—89）。当然，现实生活中并非没有与“伦理本位”有出入的现象。这种概括也可视为一种理想型，对于浸润于此文化的人们来说，则可谓之理想。这种理想在乡村社会中的实践状态如何呢？这便是留待经验考察中需要说明的问题了。

本书将以桥村经验为基础，考察村庄社会结构的变化及其与道德秩序、权力格局的关系。可是，该将何时作为桥村经验叙述的起点呢？从该村有文字记载村史时开始吗？本研究的基本目的并非要考证桥村村史，无谓延长考察时段未必具有实质学术意义。从桥村林姓族谱中所载对林姓祖先的称赞，以及相关文史资料来看，桥村村民的道德理想与实践，在从清朝到民国时代的长时段里，相似性比较大。所以，我们不妨将研究起点放在较近的民国时期。又由

于其时桥村村民生活并不与外在的大历史同步，因而外在于村庄的标志性历史时间并不太适宜作为本书的时间参照系。以村庄内部视角为基础，笔者将以桥村若干人物的经历作为经验考察的开始。外在于村庄的历史事件虽非与其毫无关系，却只是村庄生活的时代背景。

一、伦常道德理想和族权实态

二十世纪初，桥村的桥湾经济状况比较差，有水田 100 石以上者总共才 3 家。尤其是下桥湾，竟然没有一户人家挤进“百石户”的行列。下桥湾有一对年轻的兄弟林培鲲、林培鹏^①，其父去世后，他们每人继承了 1 间房屋、6 亩水田、1 口水塘、1 亩旱土和约 5 亩油茶山^②。1903 年，林培鲲和林培鹏两人均已经成家，过着优于一般桥村村民的生活。是年初夏，一场疾病夺去了林培鲲的生命。两个月后，其儿子林金社才出生。在当时桥村，其妻子留在村中守寡是一种被提倡的有德之行。她也确实准备在桥湾守寡，把儿子养育成人。她家里的经济基础并不差，养活孤儿寡母问题并不大。唯一存在的问题是她缺少奶水，为此她不得不求助于林金豆的妻子，后

① 本书对相关的人名也做了技术处理（少数著名历史人物名字除外）。为保留人名中的宗族文化特点，对按照宗族排行取名的人名，保留其排行。1990 年林姓重修族谱之后，林姓增添了新的排行（以后续谱则继续往后添加），它们与祖辈的排行联系在一起构成一首诗，代表了族人对本族未来欣欣向荣的希望：森富源受添，思仁均祖正；汉林光远铨，清土永培金；宗枝逢盛世，德业启荣昌；孝友昭忠烈，文章著善良；朝廷登俊秀，家国享平康；鼎甲传芳美，龙门庆泽长。

② 其中，旱土和山林的面积为估计面积。由于湖南的旱土自清朝乾隆年间以来不收田赋（高王凌，2006：118），所以，对旱土面积的丈量是极不准确的，只能依靠大概的估计。对此，出生在金陵乡附近的黄克诚在其自述中记载道，“湖南旱土不收田赋，从来不太准确。”（1994：1）山林的情况更是如此。

者成了林金社的“奶娘”。

可不久后，这个年轻的寡妇很快就发现，她根本没办法在村子里待下去。在生产上原本就处于不利境况的她，还经常受到“本苑”堂兄家的欺负^③。她养的鱼常被这家人偷去，养的猪也被偷去一头。后来有一回，这家人还偷了她的一个铜盆和一只铜壶，被她人赃并获。随后，她将此事告诉了湾中的族老林金旦^④，要求他主持公道。但小偷家有5个打架不要命的儿子和一个十分泼辣的女儿，村民将他们称为“五虎一豹”。他们只是归还了铜盆和铜壶，却拒绝按照林金旦等人的要求赔礼道歉。林金旦等人组织了一些村民要对“五虎一豹”进行惩罚。后者在家里烧了一锅开水，声称谁要是敢进他们家抓人，他们就用开水往谁身上泼。前来抓人的村民无人敢打头阵，事情不得不草草收场。身为族老的老中医林金旦也不再管此事。

不过，这还并不是事情的全部。其实，村民之所以没有下决心将小偷绳之以“法”，还不仅仅是因为惧怕其敢“拼命”，而是他

③ 指“五服”内的宗亲关系，桥村村民也称为“一个巴掌没开叉”（五个手指头）的关系。这个范围是当时桥村村民很重要的“自家人”认同单位（称之为“自己屋里的人”，简称“屋里人”），“屋里人”的关系被认为应该比较紧密。

④ 当时的桥村各自然村（湾）都有自己的族老（也常称为宗族“管事的”）。族老并不需要正式推选，一般是辈分高、年龄大者较容易获得村民承认，但也并不完全按照辈分和年龄而确定，最重要的还是村民公认其在村庄中比较会办事、会说话的有威望者。周围几个林姓村庄的族老们以下桥湾的族老为首，因为下桥湾是其他各湾林姓村民的祖居。例如，当时下桥湾的几个族老皆以中医林金旦为首，理所当然他也成了其他自然村林姓村民所认可的族老之首。据说，林金旦的医术相当高明，远近闻名，但他有体恤穷苦人的心肠和责难富人的脾性。若穷人请他看病，他愿意徒步前往病人家，且开“单子”（药方）不收诊费，吃饭也不计较。但是，若是富人请他看病，他必须坐轿子前往。他首先往往会要求好吃好喝一顿（他带去的轿夫也必须得到同样的待遇），才会开单子，而且诊费也特别贵。这样的行为在桥村村民看来具有非常强烈的道德色彩，村民认为林金旦是一个关爱贫苦且不畏富贵的人，这无疑是其威望比较高的一个重要原因。

们发现林培鹏对这件事情太不积极。在整个过程当中，林培鹏都显得反应迟钝、办事拖沓，俨然是对待一件完全与他无关的事情，丝毫没有显示出要为寡妇嫂子撑腰的意思。既然林培鹏持这种态度，其他的村民便不由得有了几分看客的心态，否则可能不仅讨不到好，说不定还会被讥为“皇帝不急太监急”。

林培鹏为何会这样呢？他虽然算不上一个强势的村民，但却也绝对不至于如此懦弱，更何况还有那么多族人跟他站在一边。之所以不为嫂子出头，实际上是因为他本来就不想让嫂子在桥村继续待下去。自从林培鲲死后，林培鹏就在打其家产的主意。开始他一再盼望嫂子生下的小孩会是一个女孩，可她却偏偏生下一个男孩。这样，当他发现嫂子受到别人的欺负时，总是睁一只眼闭一只眼。甚至可以说，他巴不得嫂子忍受不了欺负而改嫁。如果是那样的话，年幼的林金社必定“随母下堂”^⑤，将来在其继父家安家立业也说不定是有可能的事情。后来的事情恰如其所料，在林金社3岁时，其母亲改嫁到了金陵乡的金窝村。之后，其在桥村的田、土、塘、山和房子都由林培鹏耕作和使用。

对于林培鹏的这些表现，其他村民自然心里有数。按照林金社最小的儿子林宗田后来所说，“湾就这么一点大（的地方），这样的事情还不是癞子头上的虱子（明摆着的事情）”。在一个当时只有150余口人的自然村内，每个人家里有什么家当，每个人做事常采用的方式，乃至每个人的性格，彼此都比较熟悉。其他村民能够判断出林培鹏在针对“五虎一豹”的惩罚行动中不积极，自然不是空穴来风。在以往的日常生活中，林培鹏并不懦弱，且做事情并不拖沓（十余年后，他与林金社争家产时，这一特点得到了再次展

^⑤ 母亲改嫁后，未成年的子女随其一同住在继父家。

现)。不过，村民对林培鹏的道德判断是一回事，他们决定如何应对这一情况却又是另外一回事。他们对林培鹏有看法，但在他们看来，“屋里人”相互倾轧属于“人家屋里”的私事，只要不闹得太过火（如明显违背族规），外人便不太好理会。照族规，对于偷盗现象应该予以严惩。但因为“五虎一豹”的强悍，更因为作为“屋里人”的林培鹏的无声抵制，其他村民不便替林金社的母亲出头。

说到这里我们或许要说，毋庸置疑，家的概念在乡村社会生活中是十分重要的。以至费孝通先生在乡村社会结构研究中认为，以家为原型形成的“自家人”概念具有很强的伸缩性，可以包罗任何自己要拉入自己圈子、表示亲热的人物（1999d：334）。在这里，我们似乎可以对费先生所述的“自家人”的伸缩性略作补充。也即，这种伸缩性并非可以均质地伸缩自如，而是其中有某个圈子（如这里的“屋里人”）较之于其他的圈子更为重要（我们不妨称之为“核心圈”^⑥），以至于虽有许多人可伸缩性地被“纳入圈子”、“表示亲热”，但却只有少数特定的人真正被认为属于“核心圈”。在林金社母亲的故事里，我们看到“屋里人”是村民认同上一条很分明的界线，它像一堵墙梗在公共性的族权与肇事者中间，而“五虎一豹”所偷铜壶、铜盆的“罪过”还没有严重到族权必须跨过“屋里人”这道界线，义无反顾地对其进行惩罚的地步。

可是，这也不像朱晓阳曾为我们给出的社区惩戒图景那样，在公共道德秩序受到挑战之后，社区通过揪出“外人”（“替罪

^⑥ 贺雪峰在论证这个较之于其他圈层更重要的圈层时，称之为“基本行动单位”（2007b），对此问题的探讨有推进。但笔者认为，此说一则因农民行动多样而难以界定基本行动的内容，二则因概念稍具实证之意而难以涵盖农民在社会文化与心理层面的认同。

羊”)而区别性地对待(不惩罚)村里人实现社区的整合(2003:193—197),从而也维系了公共道德话语的权威性。我们看到,在不太可能找到“替罪羊”的情况下,一旦越轨行为发生了,惩与不惩就成了一柄双刃剑。若惩了,族权就有一点越了“屋里人”与一般族人的界线之意思;但若不惩,肇事者就在某种程度上得到了纵容,族权的威严性便会受到一定程度的损害。后来一直到“豹子”出嫁,“五虎”成家后家境也比较困难,该家的气势才稍微弱了一点。在林金社尚未返回桥村找这些人算账之前,“五虎”终于遭到了一番惩罚,并从此“夹”起了“尾巴”。

说及此事,得说起一个年轻人。这个年轻人叫林培武,生于1911年。其父母的家境在贫穷的桥村算是中等偏上的水平,家里有4间房子、14石水田和约1亩旱土。这对夫妇共生了4个儿子,其中大儿子林培立生于1901年,第二个儿子在童年时因麻疹而夭折,林培武是第三个,后来还于1921年生了一个儿子叫林培艺。

在林培武小的时候,其哥哥成亲后便分家,父母开始着重培养林培武。让他们高兴的是,教育林培武的私塾老师认为他是一块读书的“料”。他的聪慧程度在几个同学当中居前列,能对对联,会作文书,并写得一手好字。由于其家境并不算太宽裕,他不可能像同学林金格(桥村田湾人)那样有机会去当局正式开办的中学读书。不过,就桥村的日常生活而言,林培武已算得上是一个受人尊重的读书人了。

在林培武16岁那年,“五虎”之首又因为在一个村民的菜园子里偷菜被抓住。如何处置此事让林金旦等族老感到多少有些难办,此时林培武自告奋勇提供了一个方案。他找到了林金格的哥哥林金品,后者已经成家,并从父母手中继承了约500石水田,是远近闻

名的地主^①，与乡公所的乡长关系特别好。通过林金品的私人关系，林培武从乡公所请来了两个带枪的乡丁。乡丁们一到场，并不需要多说话或者动手，“五虎”一看架势便软了下来，乖乖地接受了林金旦等族老宣布的惩罚。

此事让林培武在村民心目中有了较高的威望，开始协助林金旦等族老管事，后者夸赞林培武有头脑，会办事。这很是让林培武的父母高兴了一阵子，他们明显感到自己在湾里说话有了分量，张口闭口就说，“我们屋里老三……”

在这时，无论是林金旦还是林培武似乎都没有意识到请乡丁参与处理湾中事务究竟意味着什么。在这之前，这些事务通常被认为应该由宗族“管事的”商量解决，只有发生了大事才需要报官交由官方解决。仅就此次惩罚来看，实际上仍是遵循宗族处置的原则进行的，乡丁主要是起了威慑性的作用，并没有改变村民的是非观和行为逻辑。因此，毋宁说这是族权策略性地援引了国家力量，来迫使不愿意自觉服膺族权者就范。

由此可以说，从根本上来看，这里的族权实践仍是如费孝通、梁漱溟所分析的那样循“伦常”理想而动的。这中间并非没有落差，究其原因，除了力量悬殊所致之外，也与村庄道德体系所赋予族权和个体的权力边界有关系。并且，解决这些落差的途径也带有很强的伦理色彩。村庄道德体系的这种“公”、“私”划分，是对作为“大传统”（雷德菲尔德，1960）的儒家思想根据实际需要而做出的修正（因为毕竟并非每一个村民都是圣人），但这并非

^① 林金品和林金格的爷爷曾开过一个煤矿，此后广置田地，他们的父亲和伯父曾分别继承约800石水田。值得注意的是，此时“地主”一词并不具有政治意义，而只是表明其拥有比较多的土地。

对它的背离，相反，其主旨显然在于对它予以更好的贯彻和继承。

如果说费孝通先生关于乡村社会“无讼”特征的分析（1999d：359—363）略具理想色彩的话，它对于说明绅权与政权的相互利用却是很恰当的。绅权并不像当代流行的“国家与社会”理论中的社会自治权那样，具有与国家相对的独立性和民主性（于建嵘，2002）。实际上它是以政权为后盾的，并在文化意识上与后者一致。后者则乐得前者为其在乡村维持统治秩序，轻易不介入乡村社会的纠纷处理过程。在林培武看来，他试图借用的无疑是在他看来仍具有这种文化意识共通性的政权力量。而已超出他的认知体系的是，此时基层政权力量已经具有了与传统的“皇权与绅权”模式中的官僚不同的性质，以至于后来他后悔将乡丁引入村庄纠纷解决过程（详见后文）。

二、祖荫和土地：为何及如何生存

当林培武在桥村权力格局中崭露头角时，“随母下堂”客居他村的林金社也在考虑是否要回到桥村来安家立业。

林金社在金窝村的继父姓梁。梁某原配娶妻并生有二子，后因丧妻而再婚。再婚之后，林金社的母亲为梁某再添了两个女儿。他们的家庭生活一直比较和谐，对于林金社而言，继父就像嫡亲父亲一样，而对于梁某原有的两个儿子而言，后母也如同嫡亲母亲一样。1926年，林金社的继父甚至还为他说了一门亲事，准备让他在金窝村安家。

但林金社颇为犹豫，究竟是在从小长大的金窝村还是回到桥村成家立业？如果选择后者，则必须要回到桥村并要回他父亲的遗产。几经考虑之后，他决定选择后者。一则继父家家境并不佳，且其另有两个儿子，若林金社在金窝村成家的话，往后即便与他们相

处得不错而不被当做“野种”对待，在经济上也会比较困难；二则只有回桥村才算真正延续了父亲的“香火”，否则则有不孝之嫌；三则他认为有权利而且有义务要回父亲的遗产，否则则有败家之嫌。

1927年春，林金社回桥村找到了叔叔林培鹏，表示自己即将结婚，意欲到桥湾来安家。林培鹏一方面祝贺侄儿即将成家立业，另一方面却表示只能给他一间房子，而对于其他家产，则表示“慢慢再说吧”。叔侄二人发生了纠纷，林金社找到林金旦等族老召开调解会。他又找来林金豆及其次子林宗江前来“助阵”。按林姓的字辈排行，林金社是林宗江的叔叔，但由于林金社称后者的母亲为“奶娘”，二人则亲如兄弟。此时16岁的林宗江已是一个敢说敢做的小伙子，好打抱不平，也爱打架。

在宗族调解会上，林培鹏坚持认为他所统管的水田、旱土、水塘和油茶山都已经是共同财产，故而只能把林金社纳入大家庭，并按人口平均分（当时林培鹏已有一子，家有三口人）。也就是说林金社是大家庭4个人当中的1个，只能得1/4而非1/2的财产。宗族“管事的”认为林培鹏的说法“讲不通”，他们表示，林金社的母亲离开桥村时，只是将田土等家产交给林培鹏代管，而不是送给他。见大家庭“共同财产”的说法站不住脚以后，林培鹏仍不愿意将属于哥哥林培鲲的家产交出来。他又提出了另一个理由，说他管理这些家产这么多年，费了很多心血，很辛苦，所以要多分一点田、土和山，而不是“原样奉还”。林金豆和林宗江父子则发起了脾气，林金豆说，“这些田你管了这么多年，是辛苦了。可是这十多年的时间里，你收了多少谷呢？照我说，应该要你退出这些年收的谷才对！”

这样，林培鹏才终于同意还给林金社家产，但他提出水田不能

“原物”返还，而只能按原面积返还，因为这些年经过他的耕作，使不少田变肥了。这当然也是一个小小借口，实际上他是想把一块肥田据为己有。这样的小“算盘”当然瞒不过林金旦和林培武等“管事的”，但这个借口在表面上却也不无道理。再者后者见林培鹏已经做了让步，所以也不便再反对，于是由林培鹏和林金社二人抓阄决定各自获得哪一份土地。

林培鹏将所有水田和其他家产划成两份之后，林金旦宣布：两份地分别由“甲”、“乙”两个阄代表（其中较好的那份土地为“甲”阄），抓阄定地之后不许反悔等等。之后的程序是制阄，林宗江自告奋勇承担了这项任务。他在制阄过程中在阄上做了手脚，把两个阄都写成了“乙”，然后毕恭毕敬地对林培鹏说，“要尊重长辈”，让林培鹏先抓阄并当即打开给公证人确认（而林金社则根本不用再抓阄）。林培鹏太想占便宜而不顾宗亲之情，结果自己搬起石头砸了自己的脚，得了一份较差的地。林金旦等“管事的”都发现了这一点，却并未做声，因为他们也对林培鹏的表现不满。事隔几年后，林培鹏听了一些村民关于此细节的传闻，才开始怀疑当日抓阄是否中了林宗江的计。可是，林金旦等“管事的”在公开场合都矢口否认这一点，至于林宗江则已经成了一个拿枪的军人，林培鹏根本不可能向他去质问此事。

事情讲述至此，土地对于当时村民的重要性已可见一斑。与陈翰生（1984）、费孝通和张之毅（2006）等人所描述的一样，土地对于桥村人的生计具有基本生存物质的意义。并且，我们还可清晰地看到，对于村民而言，土地的物质和象征意义是联系在一起的（很明显，受美国文化人类学影响的许烺光较侧重于土地的祖荫象征意义，参见许烺光，2001：第2、7章）。若不能掌握土地，尤其是依祖荫获致的土地，不仅在生计上受损，同时也是对祖先的不

敬。如此，我们可在费孝通、张之毅、陈翰生等人偏重于经济、社会与政治的分析和许烺光偏重于文化、心理方面的分析之间，建立起一个理论的连续谱。从而也看到政治经济与社会文化之间的互动，土地对于村民的物质生计和祖荫象征意义相互加强，以至于乡村社会从根本上“被土地束缚”^⑧。对于桥村的林金旦等族老而言，也肯定是深谙此道的，并且力图维系一种基于“伦常”道德秩序的正义，以至于他们发现林宗江在阍上做了手脚却并未予以制止。

在桥村站稳脚跟之后，1927年初夏，林金社成了亲。他是一个勤快的人，务农是一把好手，农业生产搞得不错，而他的妻子也是一个贤惠的妇女，家里收拾得井井有条。而且，不久后他的妻子就怀孕了，一片充满希望的新天地似乎在林金社面前慢慢地铺开。

就在这年腊月接近尾声时，林宗江给林金社透露了一个十分惊人的消息：湘南发生暴动了，金陵乡梁村也有人搞了暴动，而且他准备去参加农民军！

林宗江家中贫困，其父亲主要靠租种土地和做豆腐买卖支撑家庭，林宗江从小协助父亲干活，稍大一点之后由他代替父亲林金豆挑着箩筐在金陵乡及附近的地方转悠着卖豆腐。他还有一个哥哥和一个弟弟，但在林宗江还小的时候，哥哥看中了伯父的家产并主动要求当了其继子。在当时的桥村，过继本是一件常见的事情，但长子过继的情况却极为罕见。按照过继的惯例，一般而言嫡亲父母只会将最小的儿子过继给对方，因为他们首先要考虑保持自己“香火”的延续，在这一点上长子显得更可靠一些。一方面长子能更早成家立业，另一方面较年幼者能否长大成人本身也是有风险的，水痘、麻疹等都可能

^⑧ 费孝通将他的《禄村农田》和张之毅的《易村手工业》、《玉村农业和商业》合编为书并以英文出版时，曾用 Earthbound China（被土地束缚的中国）作书名（见费孝通，1999g: 133）。

使其夭折。可是，林宗江的哥哥却主动要求过继。由此，林宗江长大后与哥哥的关系一直不太好，他认为哥哥没有骨气。正是受了这样的家庭环境影响，林宗江从小就对为富不仁者非常反感，可是其家境却决定了，无论他如何反感，他仍不得不和父亲租种别人（如林金品和林金格家）的土地，帮别人做短工、月工。

林宗江听到梁村暴动的消息之后十分震撼，他原来总认为所谓的“革命”只是村外遥远世界里的事情，没有料到“革命”其实离自己并不远。但是，当他把这番道理给林金社讲时，实在是讲不通。林金社也看不惯为富不仁者，但他坚信“善有善报、恶有恶报”。对于他来说，在家安心地种好手中的几亩地，经营好这个刚刚建立起来的家庭，才是最实在的事情。他一方面说佩服林宗江爱打抱不平的性格，另一方面却又怪他胆子太大。他希望林宗江能多赚点钱，买点地，早点成个家（就像他这样在依赖于土地的、稳定的乡土生活中延续祖荫）。这场争论当然没有结果，林宗江与家人不辞而别，只身一人离开了桥村。

阳春马上就到了，林金社的妻子即将分娩，而此时农民起义队伍在“中央军”的大规模围追下也开始向东边的山区转移。林金社无暇再去关心林宗江在外面闹革命的情况，与其他的桥村农人一样，他开始每年周而复始的春耕。然而，他还未来得及下秧时，妻子却遇上了难产，尽管他按照接生婆的吩咐给祖先和观世音菩萨跪了一遍又一遍，但结果却仍是“大小不保”（产妇和婴儿均未能活下来）。由于医疗条件的限制，在当时的桥村，“大小不保”并非什么稀奇之事，但对于林金社个人而言却仍是一个巨大的打击。而且，在当时的桥村村民看来，这并不是医疗条件太差而导致的问题，而是个人的命运使然。

为了纪念妻子为帮助他延续“香火”而作出的牺牲，林金社给

他们这个未能活下来的儿子取了一个名字叫“林宗白”。并且，他在妻子墓碑上刻文说其“生有一子林宗白”。按照当地的习俗，这表示若将来他有机会娶妻生子，第一个儿子的名字就叫“林宗白”，并且在将来林姓族谱的记述中，这个儿子将被记在他前妻的名下，视作她所出。

继父梁某始终鼓励林金社积极面对生活。1929年秋，他又为林金社物色了一个女子。后来的事实证明，林金社并不是要“绝菟”（绝后）的命。1931年，他的妻子终于如愿以偿地为他生下了第一个儿子，而名字自然是“林宗白”（此后，她又为他生下了10个孩子，但这10个孩子只存活了三男三女。其中三个男孩分别为：林宗禾，1938年生；林宗兵，1945年生；林宗田，1951年生）。林金社终于可以“抬起头”在桥湾做人了。他更加坚信，回到桥村来继承其父亲的家产和延续“香火”，是其“抬起头”做人的一个重要前提。

这也进一步说明了祖荫与土地对于村民为何及如何生存的重要性。正如许烺光（2001：205—221）和费孝通（1999a：23—25）所描述的，在家族组织及其权力主导村庄生活的条件下，无论对于宗族还是对于个人而言，延续祖先的“香火”都是十分重要的事情。从村庄现实生活来看，祖荫价值的实践又需以一定的物质基础作为载体，而以土地为核心内容的家产就是其所指（费孝通，1999a：50）。即使在并不富有的桥湾，“香火”问题总是与家产问题纠缠在一起的。一方面，有家产而没有“香火”正统性的村民必然会被村庄贴上“野种”的标签。而一旦如此，单家独户的家庭生活便难以展开，以至于村民即使花费很大的代价也要努力避免这种情况；另一方面，有“香火”的正统性却没有土地，家庭生活也将不稳定且难以延续，在桥村比较常见的情况是这样的男性村民被排

除在婚姻之外，连媳妇都娶不到，更遑论延续“香火”。

由于其时家庭生活的稳定和“香火”的延续都较多地依赖于土地及其他家产，进而在村庄生活实践中，常常发生与“屋里人”和睦相处的“伦常”原则相背离的事情。但像林培鹏这样做得“过分”的情况并不多见，以至于他的行为招致了族人的不满，并最终招致了族权的惩戒。“伦常”道德体系所具有的弹力，正是有形的族权和无形的道德认同之间的纽带力量，当“差序格局”受到个体挑战时，这种力量会凝聚起社区集体的行动对其予以限制。不过，值得注意的是，“伦常”道德的弹力也有其限度。它在集血缘、地缘、生产、生活为一体的村庄范围才能发挥其效用，而一旦扩展到国家、阶级等层面，它是难以起到调节作用的（故有如沃森所说的，“兄弟”并不平等^⑨），但其塑造的个体保守性在客观上会抑制某种程度的社会冲突，如林金社就缺乏反抗精神。这是一个更大的、需作专论的话题，限于篇幅此处不再赘述。

三、婚姻形式与家庭生活目标

与林金社家一样，当外面的世界变得动荡不安时，林培武家也依然循着村庄既有的步伐，按部就班地为他准备成家立业的事情。在林培武 18 岁那年，他父母决定给他谈一门亲事。

在当时的桥村，婚姻主要分两种：一种是童养媳，当地人称“小嫁”，女方一般在 10 岁以下，少量的在十一二岁左右（因为到

⑨ 沃森在关于香港厦村的研究中，重点关注了阶级与继嗣制度之间的关系，并提出在宗族（文化）力图保持亲属结构内和睦的同时，经济上的阶级分化是难以避免的（2008）。而反过来，在这里笔者想强调的是，从村庄内部视角来看，在缺乏动员的情况下，村民更愿意在“伦常”道德秩序框架下而较少从阶级性的角度，来分析这种分化，如认定一个村民是否“为富不仁”（详细分析见后文）。

这个年龄，如非特殊情况，一般会让她等上两三年再嫁)；另一种则是正常的成年男婚女嫁，当地人称“大嫁”，女方一般在15岁以上，但也有少量的在十三四岁左右。就林培武的年龄而言，当然是要娶“大嫁”的女子。依照当时桥村说亲事的习惯^⑩，林培武的母亲托其娘家的一个亲戚给他物色了一个女子。

林培武家托媒的过程出人意料地顺利，媒人很快就回复了消息，说北镇某村某湾有一个女子与林培武年龄相仿，为人贤惠，劳动能力比较强，长相也还过得去。当然，当地人常对媒人的话并不是那么置信，按桥村村民的俗话说，“媒人不打哄，两边不得拢”。最想多知道一些对方情况的自然要数林培武，但按照当时的习惯，婚姻大事由父母做主，他并没有决定权。

于是，很快这桩婚事就进入了交换“八字”的过程。男女双方的生辰“八字”都告诉了媒人，媒人再请算命先生测算，结果当然是“相配”的（凡是媒人经手的结果往往都会是“相配”的，即使不“相配”，算命先生也会告诉“破解”男女双方“相冲”的办法）。在这之后，要正式交换“八字”，男女双方的生辰“八字”被写在红纸上，由媒婆互换给双方父母。之后，双方还交换了首饰（这个环节叫“交首饰”，一般与“换八字”结合为一个环节，但也有的单独作为一个环节来操作）。

但是，一个意外的消息给这桩进展得非常顺利的婚姻抹上了一层阴影。一个常在金陵乡附近走村串巷的货郎说他认得林培武未来的妻子，并说她不太聪明，性格不好，脾气暴躁，而且长相也很

^⑩ 在当时的桥村及周围的地区，“大嫁”婚事一般而言需要经过四个步骤：第一步，托媒；第二步，交换“八字”和订婚，附带交换信物（称“交首饰”）；第三步，准备婚礼（选日子、下礼单、换礼单、准备婚宴等）；第四步，婚礼。

差，要身材没身材，要脸相没脸相。这话自然也传到了林培武父母的耳中，但悔婚约在当时的桥村可不是一件小事，尤其对女方而言简直就是一种侮辱。在当时的桥村人看来，订婚后女方虽然没有过男方的门，但实际上等于已经是男方的妻子。以至于有的人订婚后，男方在婚礼前意外死亡，女方依然要嫁到男方家守“活寡”^①。如果男方在这时提出要取消婚约，就已经不是退婚，而相当于“逐妻”。虽然当时政府的法律允许“退婚”、“离婚”，但就桥村的日常生活实践来看，“离婚”一词于村民而言实不知为何物。

再加上，林培武的父母并不那么在乎未来媳妇的长相，至于脾气暴躁一点也问题不大。对他们来说，她比较能劳动这一点倒显得比较重要，尤其因为他们家“老三”是个文弱书生，娶一个比较能劳动的媳妇对将来“过日子”很重要。所以，他们并没有对这桩婚姻完全失望，更没有改变婚事的打算。

这个消息对于林培武的意义则完全不同。他并不特别在乎女方的劳动能力，而更在乎对方的性格和长相。据其弟弟林培艺后来回忆，听到此消息后，林培武当天粒米未进，“呕得呕血，呕了两次”。当然，我们很难据此判断，林培武真是因为遭此打击而突然气得吐血，还是他原本就有病在身而被此刺激引发了病根。但是，这个消息对他的打击之大已可想而知。之后一段时间里，他“天天吃了睡，睡了吃”，终于忧郁成疾，得了肺病（后来就死于此病）。林培武的遭遇虽然在一定程度上也博得了一些村民的同情，但也被认为是“读书人”的“穷酸气”。有不少村民都发出了类似的嘀咕，“一个乡下人讨（娶）个夫娘（妻子）能干活、生孩子就行

^① 妇女在未正式成婚同房前丈夫就已经死亡，而此后仍在丈夫家守寡，桥村村民称之为“活寡”，以与已有婚姻之实而丧夫寡居的妇女相区别。

了，哪那么多讲究?!”

因此，这桩婚姻没有因为这一切而改变。婚事的第三步如期进行，婚嫁日期定在当年冬的某天。

婚礼前一天，林培武家组织的迎亲队伍前往女方家，迎亲队伍由知客司（主持红喜礼仪者）的副手作礼仪领队，由两个妇女作迎新娘的陪同，若干年轻小伙子当搬东西的挑夫，外加8个乐师组成，但不包括新郎本人。他们的抬盒与箩筐里装着给新娘家人及亲戚的礼物。次日，迎亲和送亲的队伍赶往男方家，队伍的最前面是新娘的弟弟（这象征着“早生贵子”）。回送给男方的礼物分三部分：一是女方亲戚送的被子和衣服等礼品；二是女方父母给女儿的嫁妆，如被子、衣服、水桶、便桶、小凳子与铜镜等梳妆用品；三是女方本人为男方父母和兄嫂等人所做的布鞋。

新娘到后即拜堂，婚宴随即开始。之后，男方亲戚“写礼”，客人送给新郎家的礼金、礼物被一一记录在案。这笔资金并不像今日的桥村这般归新婚夫妇所有，而将被用作补偿其父母置办酒席及筹备婚事的开支。天黑后，年轻人来闹洞房，主要是想看看新娘的模样，而新郎也才刚刚见到新娘的“庐山”真面目。第二日，林培武带上媳妇拜祠堂，然后由他的母亲带上新娘拜访湾中每户人家，并送上油炸糍粑。

一年后，林培武生了一个女儿，却未养活。后来一直到1943年，林培武才终于生了一个女儿而免于夭折，1947年再添一女，但他却一直没有如愿以偿地生下一个儿子。林培武成婚后第二年，便与父母分家。与林培立当年分家一样，父母给林培武暂时分了3石水田和约3分旱土，其余的田土归父母种，真正分家析产要等其弟弟林培艺成家以后才进行。由于林培武种地技术不过关，又吃不了耕作之苦，除了耕种自己的3石水田之外，他仅有一年租种过公会

的10石水田（各种公会情况参见后文）。

在日常生活中，林培武对家庭越来越淡漠。但由于他和妻子各有缺点（在当时的桥村，不能生儿子被认为是妇女的一个大缺点），他们虽也偶有小吵小闹，却一直相安无事。倒是林培武母亲的态度发生了很大的变化，她不喜欢这个媳妇的态度常“挂在脸上”。她多次表示后悔当初“看走了眼”，听信媒人的话，以至于娶了一个不能为自己家延续“香火”的儿媳。

与林培武不同，林培武的弟弟林培艺在稍稍“懂事”时，就被要求协助父母劳动，以维持生计。为了这些劳动，林培艺不得不舍弃了许多游戏时间。其父母慢慢地形成了一种认识，老四（林培艺）虽然没读书，却比老三（林培武）更懂事。一方面由于父母对林培武夫妇失望，另一方面由于家庭贫困，在林培艺10岁那年，父母给他领养了一个童养媳。

这个童养媳叫金青凤，是与桥湾相邻的自然村半夜湾一个穷困人家的女子。当时，她的父母给年仅8岁的她算了一个“八字”，认为她命不太好，对于娘家不利，所以打算早一点把她嫁掉。当然，事实上，并不完全是因为她的父母出于这样的民间信仰，才下决心将她早早地嫁掉，而在很大程度上与家庭过于穷困有关。

15岁时，林培艺开始做成年人的整套农活。此外，他还逐步跟母亲学会了制酒的手艺。在这期间，林培艺与金青凤的言语并不多。不过，林培艺的母亲与这个童养媳的关系倒不错，她不像村里其他一些婆婆那样，总爱打骂童养媳。相反，她待金青凤更像女儿，除了教她一些基本的家务活之外，还教她针线活。

如果说家在中国社会当中具有基本单元意义的话，从社会结构的角度来看，婚姻则是构建这种基本社会单元的社会结合机制。众多学者在述及家庭史或婚姻问题时，都对传统中国乡村社会中的婚

姻关系的诸多细节进行了描述和分析，涉及到婚姻形态（费孝通，1999c：52；庄英章，1994：8）、妇女权利（戴蒙德，1975；戴维斯、郝瑞，1993；约翰逊，1983；葛希芝，1989；朱爱岚，1989；伊沛霞，1990；拉夫利，1991；宝森，1999）、继承制度（克罗尔，1981；费孝通，1999a：47）和婚配原则与人口规模（孔迈隆，1999；雷洁琼，1994：169—193；李中清、王丰，2000；王跃生，2006；段友文，2007：91—94）等多方面的内容。本书无意在这方面提供更清晰的描述，但笔者认为值得将此时的婚姻过程放在乡村社会结构的问题意识中再作解读。

从婚姻形态上来看，林培武与林培艺两兄弟的婚姻自然十分不同。可如果我们不纠缠于形式问题的话，他们的婚姻却很显然都是为了同一种生活——“过日子”并延续“香火”。从村庄社会结构的角度来看，在此时的桥村，组建一个新家庭，很显然首先不是两个人的事情，而是大家庭的选择。这正如杨庆堃所说，婚姻有助于亲属制度中成员关系的扩大并通过以共同的血统将生物的联系转化成社会的联系，从而创造成员之间的团结（1959a：84）。婚姻的选择权在父母，无疑是这种社会结构下“父父子子”道德秩序的展现。或许还可以说，村民通过婚姻形成新的社会联结，不仅不完全是个人，甚至也不完全是家庭的事情，它在一定程度上还具有村庄内血缘和地缘的公共性。新媳妇拜祠堂和访村民，彰显了这一点。

在这里我们不必用道德主义的话语去谴责这种婚姻的“封建”性，也不能因为这种婚姻的实用性色彩，而认为“按照家庭经济的逻辑，婚姻是涉及到两个家庭之间财产、人力及生殖能力的一项交易，这项交易由两家的家长计划、组织和提供资金”（罗梅君，2004）。从林培武、林培艺兄弟俩的婚姻过程来看，除了经济上的算计之外，无疑还折射出了更多的祖荫文化（许烺光，2001：65—

92)、宗族（父亲）权力及其相应的象征体系（例如提到“八字”）等方面的内容。数年之后，老母亲对林培武的婚姻不满，也是出于对其“香火”中断的担忧，而对于一个新家庭应该如何产生，他们丝毫没有觉得父母包办有何不好。甚或即使从现实利益格局方面来看，这些婚姻形态、婚配原则虽有压制妇女权利之过，却也如费孝通先生（1999a：31—46；1999c：118—129）所强调的，应当从当时农民对土地的依赖以及社会继替等更广阔的视角去理解。例如，林培武父母的行为的“合理性”，在一定程度上正是由村庄道德秩序关于家庭结构的安排与论证所赋予的。

四、家庭、宗族与个人人生意义构建

1931年冬，林培武的父亲患病去世。由于林培艺还比较小，对于林培立和林培武而言，该如何为父亲举行葬礼成了头等大事。在当时的桥村，葬礼可以较粗略地分为两种，一种是简葬，一种是大葬。顾名思义，所谓简葬就是简单的埋葬，当天死当天埋葬（或次日埋葬——如死在下午或晚上的话），场面也比较简单，只有较亲近的亲戚及湾中的宗亲参加，一般不超过4桌客人；而大葬则比较注重各种礼仪及场面，一般要请和尚或道人为死者做法事或道场，少则三五天，最多的则达七七四十九天，乐队也是少不了的，邀请的客人也一般需要达20桌以上。

林培立的意见是将父亲简单埋葬，林培武却不同意此意见，为了尽孝心，他决定要由他来主持为父亲举行大葬。然而，林培立家的经济条件仅够糊口，而林培武也暂时无力承受这一笔开销。为此，林培武夫妇与母亲及弟弟仍合为一家生活。为了攒足这一笔钱，他们采取了日积月累的办法来筹钱。在父亲死后近3年时，林培武才终于攒足了钱为其举行葬礼。在其他村民看来，林培武确实

够孝顺，而且有能力兑现自己的诺言。按照当地的习俗，人死后3年内必须下葬，若此时其亲属仍没有攒足钱，则举行简单的葬礼。而如果这样的话，其亲属将大掉面子，比3年前就直接举行简葬还要糟糕得多。因为在村民看来，穷并不要紧，穷人多的是，而自不量力就不太好。由于林培武在3年的期限内为父亲举行了大葬，其威望有了更进一步的提高。当然，说到“孝”，古人有云：不孝有三，无后为大。林培武没有生得一个儿子，似乎够不上“孝”的标准。但事实上，村庄生活的逻辑并不如此跟“大传统”严格对应。对父母是否孝顺是直接关系到村庄秩序的事情，而有后无后则只是关系到林培武自家的事情。其他村民更关心前者，而不是后者。

当然，“无后”一事对于林培武自己来说确实是大事情。由于这种阴影的影响，林培武对家里的小事，尤其是对他的妻子越来越懒得过问。对于宗族事务，他倒是管得越来越多。

在当时的桥湾，最为日常性的村庄公共事务是公会的管理。公会是村民因宗族或其他关系结合起来，共同筹资实现内部共济或兴办公益事业的组织。林培武管理过或者打过交道的桥村内部公会，以及与桥村有关的公会主要如下：

(1) 房会。以宗族之房为单位，共同购买一定数量的水田，这些田租给本房村民耕种，所得之租主要用于扶助本房的困难户。

(2) 义学会。以宗族之房为单位，共同购买一定数量的水田，这些田租给本房村民耕种，所得之租专作奖励本房子弟读书之用，升学至初中的学生即可获得一定数量的支持。

(3) 节谷会。以宗族之房为单位，秋收后每家每户节余一些粮食，收集起来由会长或指定人保管，第二年若少粮则

发放一点。与房会不同，节谷会发放粮食不属于扶助，而是借贷。

(4) 孟蓝会。以宗族之房为单位，共同购买一定数量的水田，这些田租给本房村民耕种，所得之租主要用于给死去的房支祖先（老公公）三年祭（农历七月半）做法事或道场。

(5) 清明会。以宗族的房为单位，共同购买一定数量的水田，这些田租给本房村民耕种，所得之租用于给房支祖先清明祭祖。

(6) 圣公会。以宗族的一支为单位（一支一般包括几个房，桥村林姓共有4个支系，各支系有自己的主要居住地，但都发源于下桥湾，且在下桥湾留有居住“代表”——这部分村民被认为是各支系留守祖居的人），共同购买一定数量的水田，这些田租给本支系村民耕种，所得之租用于给本支系公公（圣公）清明扫墓和生日祭祀。

(7) 中秋会。依靠朋友关系形成的组织（一般限于本湾内，多则十来户，少则三五户），共同购买一定数量的水田，这些田租由会内的村民耕种，所得之租用于中秋共同祝月之用，如办酒席、奉神和放鞭炮等。

(8) 年节会。依靠朋友关系形成的组织（一般限于本湾内，多则十来户，少则三五户），共同购买一定数量的猪种，这些猪由会内的村民饲养，过年前，会里统一把猪杀了，给会员家分发一定数量的猪肉。

(9) 重阳会。依靠朋友关系形成的组织（一般限于本湾内，多则十来户，少则三五户），共同购买一定数量的水田，这些田租由会内的村民耕种，所得之租用于重阳做糍粑，会里统一做好后分发给会员家。

(10) 同庚会。由湾内同一年出生的人组成，共同购买一定数量的水田，这些田由其中一个村民耕种，所得之租用于同年人互助。

(11) 促孝会。因金陵乡周围地区金、林二姓农民历史上多有积怨，故而两姓形成两个具有一定对抗性的宗族联盟，各辖十个不同的金姓宗族和林姓宗族（称十“服”），联盟内部约定，凡其中任何一“服”的村民受到对方联盟村民的欺压，本联盟内其他各“服”有与之“共进退”的义务。在林姓联盟内，有绅士捐资发起促孝会（金姓联盟内也有同样的组织），其资金用于资助本宗族联盟内无力埋葬父母者为父母购买棺材之用，通常的做法是促孝会做好了棺材，直接施舍棺材给受资助者（有时会视情况要求受资助者量力出一定的费用，称之为“连卖带送”或“半卖半送”）。

(12) 育婴会。以相邻地域村庄自由组合为单位，由绅士捐资发起，其资金主要用于资助贫困之家生育婴儿（尤其是男婴），一般是给受资助者几升米和一两件棉衣。

(13) 高渠会。以高渠沿途经过的村庄为单位，每一个湾推举一个代表组成。凡受益的水田，按面积摊资，用于高渠的管理、修葺（日常技术维护和管理有专人负责），一般年景按2筒谷/1石田的标准摊资，遇高渠因自然灾害破坏而需较多维修费用时，由高渠会召集各村宗族“管事的”开会商量，酌情增收一定稻谷。

(14) 低渠会。以低渠沿途经过的村庄为单位，每一个湾推举一个代表组成。凡受益的水田，按面积摊资，用于低渠的管理、修葺（日常管理有专人负责），一般年景按1筒谷/1石田的标准摊资，遇低渠因自然灾害破坏而需较多维修费用时，

由低渠会召集各村宗族“管事的”开会酌情增收一定稻谷。

(15) 湾会。以自然村为单位，共同购买一定数量的水田，这些田租给其本自然村村民耕种，所得之租用于自然村的公共开支，如春节后以湾为单位舞龙灯，其费用即由湾会承担。

林培武一直是各种公会管理的佼佼者，以至于像高渠会、低渠会这样的公会带有水利协调性质的组织，于林培武这个连自家田都种不好的人而言，原本关系不大，但因其能写会算，桥村也曾有数年推举他为代表^⑫。

林培武在公会管理中颇显平易近人，但这并不代表他只是一个敢唱“红脸”，不敢唱“白脸”的人。相反，在处理宗族内部事务和村民关系时，他也是积极主张捍卫伦常道义的人。与湾中其他一些宗族“管事的”一样，他会为维持一个理想的村庄道德秩序而不惜得罪人。最为常见的体现便是对一些他认为“没有规矩”（如“没大没小”）的行为“发话”^⑬。

“没大没小”主要指有违“父慈子孝”道德原则的现象。由于在当时的桥村，年轻人不孝敬父母的情况非常之少，所以“没大没小”主要集中于婆媳关系方面。婆婆为难媳妇，尤其是婆婆打骂甚至虐待童养媳的情况较多。这类事情一般被视为家事，旁人不好干涉。但如果事情做得比较过分时，林培武则会“发话”。他一方面对儿媳说，婆婆打骂儿媳是为了儿媳好，另一方面则告诫婆婆“要知道做大”，不能耍泼。若是对方根本不听，或没有多少改变，林培武则会找该家的男人，要求其管好自己的妻子，不要把“湾风”

^⑫ 代表不拿工资，而渠道技术维护及管理员则拿取一定的工资，后者由高渠会或低渠会负责聘请。

^⑬ 意同“命令”或权威性的发言。

(村庄的风气)搞坏了,尤其不要“公鸡不叫母鸡叫”(指家里的事情由妻子做主)。“发话”成了他处理村庄中一些琐事,尤其是“家务案”的主要手段。

不过,在1930年代初^⑭,林培武和林金旦等人也曾对一个村民作出了比较严厉的惩处——将其逐出了村。

这一惩罚源于一起在当时的桥村村民看来属于“通奸”的桃色事件。当时下桥湾有一个单身汉,靠做佃农和手艺为生(画菩萨、做花灯和唱戏),其邻居是一寡妇及几岁的女儿。这若在今日的桥村,两家合为一家也不失为一种美好的选择。但在当时的桥村,寡妇若要再婚则不允许嫁在其前夫所在的村子(村民认为,这是“伦常”秩序的一部分)。但寡妇还是私下与邻居发生了关系,终于有一天,二人被抓在床。这在当时的桥村被认为是“通奸”行为,有伤风化。在宗族会议上,包括林培武在内的不少人提议严格按照族谱上有关惩处“通奸”行为的规定,将“犯事”的单身汉驱逐出村,其他几个“管事的”同意了林培武的意见。

第二日,林培武敲响铜锣通知众多村民到乾公祠(下桥湾的祠堂)开会。宗族“管事的”让“犯事”的单身汉当着村民的面承认“错误”。随即,他们写好“逐书”并向众人宣读(大意):该单身汉因奸淫而败坏伦常,特将之逐出下桥湾,永世不得再回下桥湾居住。后者不愿搬出桥村,林培武等“管事的”组织了十几个年轻人将其东西强行搬出村子,并封了他的家门。“犯事”的寡妇经不住村民的“闲话”羞辱,不久后也只得改嫁他村。

此外,村中有家庭困难需要房会、育婴会和促孝会支持者,也

^⑭ 在笔者调研过程中,桥村的几个老人认为此事发生在1933年左右,由于记忆问题,确切时间已无从查起。

多由林培武帮他们去协调。在灾害年景，湾中的一些佃农交不起给地主林金品、林金格等人家的租谷时，他也愿意出面替他们说情，尤其是一些靠做长工、短工为生的村民和其他偶尔靠讨米过日子的人家。因此，他们对林培武十分尊重。

林培武积极参与宗族和村庄公共事务的管理，一方面花了不少时间和精力，是其“书生”身份为宗族及村民所用的过程；另一方面，也反过来增进了他在宗族和村庄中的德望，甚至也由此在一定程度上赋予了他的人生以意义。他在家庭生活上“失之东隅”，但在村庄和宗族公共事务中却“收之桑榆”。与他那当县参议员的同学林金格相比，他感到生活的另一种满足。对于林金格这样的人，村民多少有些心存愤恨，而对于林培武，村民却是打心眼里服从其威望。

威望而非强力标识着“长老统治”意义上的“爸爸式”权力运行特征（费孝通，1999d：371），其浓厚的人伦色彩则正是以“伦常”道德为底蕴的。无论是对家庭琐事“发话”，还是所有与宗族相关的公会管理，都显示出了以伦理为本的理想（梁漱溟，2006c：82）。在一般情况下，内化道德认同是村庄自我维持秩序的基础性力量，说教式的外力虽也常见却毕竟比较温和。不过，正如费孝通所言，“礼治社会并不是指文质彬彬……礼也可以杀人，可以很野蛮。”（1999d：356）桥村村民依靠强力驱逐“通奸者”出村无疑验证了这一点。正是这强力以村庄道德舆论为基础，而使得林培武和林金格这样的人有了区别。从社会分层的角度看，依靠道德舆论将他们区分开来，甚至也是村庄内部“弱者的武器”（斯科特，2007：321）。

弥散于村庄的“伦常”道德话语如此重要，以至于在家中略显不幸的林培武，在村庄层面找到了实现自己人生价值的空间。说到

这里，我们大抵可对许烺光的判断略作更精细的补充。从文化的层面，许烺光富有洞见地指出了生在祖荫下和延续祖荫对于村民人生意义的重要性（2001：76）。我们可补充的则是，一方面这是一种文化的理想型特征，另一方面在日常生活实践中，它更侧重在家庭层面。而在家庭之外的社区层面，维系祖先传下来的（公的）道德规矩也具有与（私的）传宗接代同样重要的意义。于村民个体而言，在这“公”、“私”两个领域获得满足均具有构建人生意义的作用；于村民群体而言，则更为关心“公”，他们不会因为林培武没有子嗣而认为他的人生没有意义。

五、宏观政治史及其村庄道德化叙述

在林金旦和林培武等宗族“管事的”努力下，桥湾可谓管理得井井有条。但在1935年，下桥湾却陷入了一场麻烦。是年春节刚过，永兴县保安团由林金格领路来到桥湾并宣称，桥湾的林宗江到处跟政府作对。他们要求林宗江的家人及下桥湾的村民帮助政府找到林宗江，并一再强调“活要见人、死要见尸”。但由于林宗江自1928年后就与家里断绝了联系，其家人根本无从知道他的下落，于是保安团放火烧了林宗江家的房子（未全部烧完）。临走时限令林宗江家人及桥湾村民想办法找到林宗江，并把他交给政府。

约一个月后，保安团又来到桥湾，见村民交不出林宗江，便放火焚烧乾公祠和部分民宅（当然也包括林宗江家的房子）。火烧乾公祠时，林金品、林金格兄弟也在场，但他们并没有袒护族人。保安团临走时还扬言，如果桥湾村民还不协助他们抓到林宗江的话，下次将要烧掉整个村庄，杀绝林宗江的族亲。保安团离开桥村之后，林金旦和林培武等人组织村民灭火，但包括林宗江家在内的几栋民房和乾公祠的前厅已经被烧毁。之后，他们商量决定，由林金

社和林宗江的胞弟林宗山一块到红军常活动的八面山一带（湘东南资兴市与桂东县交界地带）去找林宗江。1935年农历二月，他们找到了林宗江，将桥湾的情况告知他，劝他下山。不久后，林宗江向当地保安区投降。

林宗江背叛红军当然不会只是因为听了林金社和林宗山一番劝说那么简单，其根源当属“革命意志不坚定”。后世相关的正式史料对此有比较详细的记载，其军旅生涯大致如下^⑮：

1928年湘南暴动中参加农军，后随部上井冈山，1933年提升为红军某独立团团团长。1934年10月，中央红军主力长征后，林宗江奉命率部在罗霄山脉南部开辟游击区。1935年春节后，林宗江率部进入永兴地界，在银峰乡附近遭到保安团的伏击，部队伤亡惨重，旋退回资兴八面山。国民党湖南省保安司令何健命郴州专属专员兼保安司令欧冠亲自坐镇指挥围剿，为断绝红军的给养，欧冠派人在所有村庄的水井里放毒，派出当地所有士绅观哨，一看到山上有烟火就强迫村民迁居。林宗江部严重缺少给养和枪支弹药，不久后又有一次进军中遭到强大伏击，损失惨重，士气低落。

恰在此时，林金社与林宗山找到了林宗江。此外，国民党也开始以高官厚禄诱降。林宗江投降之后，何健接见了他并任其为湘南招抚委员，后又命其任团长与红军作战。1936年，林宗江负伤后回永兴养伤，并与永兴县政府某要员亲戚之女结

^⑮ 以下材料为笔者根据两份官方出版物和相关史料整理，本应注明文献出处。但若注明文献出处，读者将很容易根据此线索找到桥村和本书中诸多被调查者的真名。出于保护被调查者隐私的考虑，此处略去文献出处。

婚。之后，何健见其招抚无力，作战无功，给了他一个省保安处附员的空衔。因有职无权，加之妻子与马弁通奸，林宗江欲重归共产党，并于1938年9月带着勤务兵到湘鄂赣边区寻找共产党抗日根据地的队伍。但其行踪已被国民党察觉，到达湖南平江县后，被国民党收买的勤务兵（后为附员）暗杀。

林宗江成了“大历史”的一部分，林金社和林宗山等人也因此顺带被嵌入了“大历史”。对林宗江的社会影响，“大历史”已盖棺定论，不必赘述。但是，对于桥村村民来说，事情却还不止这么简单。一方面，不少人由此嵌入“大历史”，直接或间接影响了他们与村民及村庄公共权力的关系；另一方面，他们较侧重于从道德化视角来看问题，有意无意将“大历史”予以“小写化”的叙述。所以，尽管林宗江的经历大部分已经是外在于桥村的事情，“大历史”叙述也主要是对其在村庄之外的活动予以了关注（当然这也暗含了阶级话语的色彩），而桥村村民对于外面的世界难以有这么清晰的判断，其叙述更具有村庄道德色彩（并不反阶级话语，而是它的一种补充）。把这两种叙述稍加比较，我们会发现，传统的村庄社会结构及其道德秩序、权力格局如何应对这种外来的事件，同时又如何将其纳入村庄自己的道德叙述。

由此，我们有必要补叙一些未纳入正式史料，但对于桥村村庄记忆却比较重要的细节。

1935年，林宗江回了一次桥村，出资重建了乾公祠的前厅，并修缮了后厅，而他自家的房子却还未来得及盖。

次年，他在乾公祠举办了婚礼。其酒席的规模达到了120余桌，以至于在坤公祠（上桥湾林姓祠堂）都摆上了筵席，将林金社等数家人的房子借做厨房、账房。林金旦被邀请为总知客司（由于

酒席规模太大，不得不请好几个知客司)，而林培武则在账房专管登记礼物。除了林宗江的亲戚及桥村的乡亲之外，从省里到乡里前来道贺的大小官员就不下百人，这其中既包括何健、欧冠这样的官员，也包括林金品、林金格这样的带有官方头衔的士绅。这场桥村历史上规模最大的婚礼让桥村村民足足开了一回眼界，至今只要谈及村民办酒的规模，林宗江的婚宴仍是桥村村民津津乐道的历史“故事”。办酒的那天，他的弟弟林宗山也穿了一身军装，骑着高头大马威风了好一阵子。倒是林金社比较低调，他只是如其他帮忙的村民一样，忙里忙外地做事情。

1938年，林宗江还去过一次武汉，在启程之前回了一次桥村。当时桥湾有好几个年轻人，如林培艺，也想跟他出去闯一闯。临走时，林培艺的母亲对林宗江说，“（林）培艺他们几个人还是小孩子，不懂事，想去见见世面，万一他们什么时候想回家了的话，拜托你务必要想办法让他们回家。”林培艺等人到了武汉之后果真开始想回家，林宗江给了他们每人两个银元作路费。当林宗江在平江被杀时，林培艺等人早已回到了桥村，并正在家里忙着秋收。

在当时的条件下，林金社和林培武等村民并不认为林宗江有什么不对。尽管在常态下，像林金社、林培武这样的村民缺乏变革社会的革命性，但他们对林宗江反对既有秩序的行为有着朴素的同情，而对于为富不仁的林金品、林金格兄弟有着诸多的不满，保安团火烧乾公祠之后尤为如此。从这个角度来看，村庄生活的道德话语与阶级话语有着契合之处。可是，一般的村民毕竟强烈地依赖于土地家产及稳定的村庄生活，当林宗江的行为给家人乃至整个村庄的安宁带来威胁时，他们（包括林宗江的家人）纷纷开始嫌他惹了祸，以至于把湾里的人都牵连进了一场灾难。让他们感到放心的是林宗江最终和当局和解了，并且也由此，村民将其向政府投降的动

机做了另一番道德化解释。在林培武等“管事的”和林金社等村民看来，这是因为林宗江心里还有乡亲、族人，而其重修乾公祠前厅无疑增添了村民这种颇具祖荫色彩的道德性叙述的说服力。

关于林宗江的死因，村民并不太在意国民党的暗杀行为，而特别在意其妻子与人通奸。他们认为，林宗江的死与他的妻子不守妇道有着重要的联系，甚至于大部分的村民都相信是她出卖了林宗江。在村民看来，她原本就是县政府安排在林宗江身边的一颗棋，属于政治斗争的一部分。也即，家庭斗争服从于政治斗争。但她与别人私通，在村庄道德秩序中属于利用政治斗争谋杀亲夫之卑劣行径。在这一叙述中，政治斗争是服从于家庭斗争的（而从正式史料来看，并没有充分的证据表明林宗江被其妻子告密而遇害）。

在学界，关于中国乡村革命叙述，一度曾以阶级话语为主导，如韩丁所作受经济盘剥和文化压迫的农民追求社会变革的史诗式叙述（1980）。尔后随着一些新经验考察的出现，这种叙事遇上了困境（李放春，2005；张佩国，2007：2—9）。黄宗智指出了乡村革命“表达性现实”与“客观性现实”之间的差异（黄宗智，2003b），周锡瑞更是直接向阶级结构分析发出了挑战（1998）。基于社区层面分析，卢晖临提出了“没有地主的村庄”以解释乡村革命的动员过程（2003）。这些分析虽然突破了原有主流分析中的部分教条话语，但很显然仍主要是考究农民的革命性与社会分层联系的紧密程度，只不过其答案是否定性的。与此类似，裴宜理注意到了不少农民基于生存策略（为了吃饷）而当兵（2007：263），白凯（2005：第5—6章）和刘昶（2003）在考察江南地区农民为什么虽有反抗而又缺乏革命性时，都是主要围绕地租、赋税而展开讨论的。也即，其研究仍主要聚焦于农民的经济理性及其保守性的关系。

可是，即便我们在某种程度上认可波普金的“理性农民”说

(1979), 似乎在经济利益之外也还需考虑农民其他生存环境对这个问题的解释力。在这方面, 罗红光提出用“生活中的地主”而非“生产关系中的地主”作分析参照(2000: 第1章), 李康(1999)、方慧容(2001)、郭于华与孙立平(2003)、张鸣(2003)、陈德军(2005)等人则对革命实践的权力技术(如诉苦、塑造记忆)进行了分析。这些分析无疑丰富了革命叙事的非阶级性和非经济性内容。但笔者窃以为, 无论是生活中的社会分层, 还是权力技术的应用, 都应在村庄整体经验中得以理解, 否则很容易让人粗糙地引向另一种解释——革命只是某些聪明人巧施妙计的社会事件(这当然未必是研究者的本意)。在这里笔者也不敢妄自尝试作详尽的阐述, 只是结合本书的论题需简略指出, 在林宗江的故事中, 我们看到阶级认同的确更多地存在于“大历史”叙述中^{①⑥}, 村民对林宗江的革命、叛变和死亡所作的道德化叙述, 证明其对于革命问题的认识也不是简单的权力技术论。相反, 这些叙述都是基于“伦常”道德话语而形成的。而支撑这一话语的除了有形的族权之外, 则是无形的社会结构和宗族文化。

从真实性的角度来看, 村民提供的口述史料或不可与正式史料相提并论。但社会记忆或者说集体记忆的选择性和创造性奥秘恰恰在此(柯文, 2000: 序言; 哈布瓦赫, 2002: 93; 希尔斯, 1991: 261), 口述史料的意义在于, 它呈现了村庄的道德判断, 以及村民看待历史的标准。毋庸置疑, 在这里我们看到了“伦常”道德带给村民史观上的偏见, 以及宏观政治史, 尤其是阶级分析标准基础上的历史与村庄道德化叙述之间的错位。若用雷德菲尔德的“大、小

^{①⑥} 林金格的地位和行为无疑能说明阶级话语并非完全空穴来风, 但当时的村民却少有从这个角度来看待它, 而是依据村庄既有的道德话语认为林金格是有违伦常的。

传统”视角来看的话（1960），我们会发现当大传统发生剧烈变动时，隐藏在村庄道德秩序中的小传统却在某种程度上存留了原有的“伦常”标准。从维系村庄社会秩序的角度来看，村民正是通过此力量维系了人与人之间的结合原则，甚至塑造了其世界观。也即，除了以族权为核心的权力机制以及以“礼”为核心的文化机制之外（费孝通，1999d：356），在生活实践中的村庄秩序以及村民间联结方式的维系力量主要是以“伦常”为核心的道德机制。

作为另外一个例证，正是基于这种道德话语，后来林培武卷入正式史料所称的“敌伪人员”行列，但在村庄中也并未遭到道德性的责罚。

1943年冬，日军加强了对武汉至广州铁路的控制。在“以战养战”方针的指导下，日军疯狂地向铁路两厢地区掠夺补给。一开始日军直接进村奸淫掳掠，但由于村民纷纷逃入周围的山区，日军兵力不足，掠夺补给难见成效，故改为武力威胁，间接掠夺。日军在各村扬言，如这些村庄能自己组织“秩序维持委员会”（简称“维持会”），定期向其兵站提供食物，则可免遭屠村，具体操作办法就是村民用食物换取日军发放的“良民证”。在此背景下，桥村村民推举林培武担任“维持会”会长。林培武并不愿意担当此职，因为一旦村民没有提供足额的食物，日军很可能首先会将他杀掉。但在林金旦等老一辈“管事的”一再催促下，林培武最后还是担任了此职。3个月后，日军被从桥村周围地区赶走，林培武方得以解脱。当时的桥村村民将仇恨记在了日军头上，对于林培武，他们并没有特别的看法。

六、族有界而家无界

由于林培武较早地在桥湾，乃至整个桥村取得了比较高的威信，林培艺从小就在“三哥”的荫蔽下生活，少有介入村民间的纷争。不过，1937年林培艺意外地被卷入了一场族与族之间（从而

也是湾与湾之间)的纷争,并差一点丢掉了性命。

是年清明节时,按照桥湾的惯例,由林金旦和林培武等“管事的”指定3人代表桥村到林姓祖坟上去扫墓,其开支由各房的孟蓝会支付。林培艺、林金席和林逢玉3人被指定为该年清明节的扫墓人,而 they 要扫的墓位于仁村村边的山上^⑰。

林培艺等3人抄近路赶往墓地,恰好从仁村金姓的祖坟边路过。这使得仁村村民误以为他们是去挖金姓祖坟的,故而敲响铜锣,聚集了三百多人追赶“盗墓者”。林培艺等3人见势不好便逃,而这更让仁村村民“确证”了他们的猜测。年事已高的林金席首先被抓住捆回仁村的祠堂。之后,林培艺也被抓住捆押至仁村祠堂。祠堂里密密麻麻的人群让林培艺感到“杀气腾腾”,老者林金席已经被吓晕。好在年轻力壮的林逢玉摆脱了仁村人的追赶,逃至桥湾后马上给林培武报信。

林培武得知此消息后,马上找到了林金旦等“管事的”商量要将村民组织起来打到仁村去,把林培艺与林金席救回桥村。但老成持重的林金旦却并不赞成这样做,因为按照金陵乡附近地区金、林二姓各自的宗族联盟规则,一湾受到另一姓人欺负时,同姓的其他湾便有为其助阵的义务。桥村和仁村一旦“开战”,就可能意味着金陵乡及附近地区金、林二姓的一场大“混战”。于是,林金旦等人采取了比较保守的策略:第一,派两个年轻人马上去区公所找区长报告^⑱,一则望其出面斡旋,二则万一两村“开战”,也可证明桥村曾经积极争取和谈,从而可以掌握道德舆论上的主动权;第二,全村戒备,备棍、刀和鸟铳,做好一旦仁村来犯即可还击的准

^⑰ 仁村四周的山全为桥村之祖山,而仁村的祖山则在其祖居梁村,后因仁村人在桥湾祖山的山脚购买田地,并居住于此,靠近山边的一块田中建了一位祖先的衣冠冢。

^⑱ 此时桥村所在乡已改为区。

备；第三，为防林培武太情绪化而影响谈判，留其在桥村“防守”祠堂，由林金旦等人前往仁村“讨说法”。

林金旦等人到达之后，区长也赶到了仁村，他们一致要求放人。但仁村人坚持说，在事情没有搞清楚之前不能放人。后来区长提议先将此二人带至区公所，其他事宜由双方族老慢慢调解。十余天后，双方族老一致认为此次冲突是一场误会，仁村金姓族老同意派人用抬盒抬上礼物及4块银元，作为对林培艺和林金席的赔偿，一路放鞭炮送此二人回桥湾。后来，林培艺写日记如下：

扫墓记

民国二十六年仲春，清明后一日，是我族固定扫墓日。族侄林金席、年七十余，族孙林逢玉年二十六岁，吾年仅十六春，前往仁村后龙黄粟（地名）扫墓。刚入坟场，突听铜响惊天，喊杀叫围之声不断，而吾三人不知何故、惶恐无计。（林）金席躲入侧（厕）所，（林）逢玉伺机走脱，吾登山越岭，力尽受绳捆，关入与林金席同进囹圄。外面人一时叫杀一时叫斩，吓得我魂飞魄散，自思有死无生。巷中人声噪杂，说宜村、梁村、北村三村来壮丁千余人，手执武器，齐至仁村，准备与我村作战，而我村无大动，只有我三哥要往仁村斗打，老人阻止……区长一闻此情，要来仁村，查情了解，分清是非，说道：林姓用意偷坟盗墓，何用一老一小？此情冤枉，断无此事。因此区长带我二人至区公所安住，半月有余后，由区长为领袖组织当地士绅……从中调和解决，我方同意，抬盒、红绿鞭炮，送我一老一小还家。

民国二十六年六月

（引者注：人名、地名经技术处理过，括号内内容为引者所加。下同此。）

经过与仁村的这场意外冲突之后，曾有近一年的时间林培武都不允许弟弟出外做事，只让他协助母亲在家做酒、卖酒。

在卖酒的过程中，林培艺愈来愈认识到了读书识字的重要性。在村庄里卖酒，不如在集市上那般一手交钱一手交货，缺少现金收入的村民常常需要赊账。如果不是记忆力超凡的话，就需要学会记账。为此，林培艺经常感叹自己命不好，家里困难，让他错过了读书识字的机会。一次谈及此事，他不由得伤神落泪。这场景恰好被林培武碰见，于是他把林培艺叫回家问道，“你是不是真的想读书？要真想读，并且肯用功的话，我可以想办法。”就这样，林培艺成了当时桥村最大的一个“懵懂”（启蒙的学生），他与那些八九岁的小孩一道开始学识字、写字。林培艺也确实没有辜负“三哥”的期望，他学习十分努力，经过大半年的私塾学习，他便学会了做对联、写文书等在村民看来不易办到的事情。为此，其母亲支付了1石谷子给私塾先生。

到此为止，林培艺基本上达到了他原来读书识字，能记账目，会写对联等目的。在一家人连温饱尚且捉襟见肘的情况下，林培艺本该是与读书的生活再无缘。但由于抓壮丁的压力，林培武不得不托了老同学林金格的关系，将林培艺送往高等小学读书。因为按照当局的规定，学生可免兵役。最开始，林培艺被送往设在金陵乡的小学就读。该学校原是一所旧式学堂，是远近闻名的古校。湘南暴动之后，农民武装队伍在学校的操场上批斗过金陵乡附近的一些地主和绅士。1928年农民武装向井冈山转移之后，这里成了国民党当局和地方绅士们重树威严的象征之地。他们在学校操场上就杀了一百余人，并将被杀者的头颅挂在操场周围的树枝上示众。

林培艺到此读书时，该校仍有支持和反对当局的两种思想倾向（后来的文史资料证明，当时有地下共产党员在该校执教），再加上学生当中延续了附近地区金、林二姓传统的宗族矛盾，以至这些十

几岁的学生们之间也不团结。

半年后，胆小怕事的林培艺央求林培武再托林金格的关系，转到了邻镇的文明书院就读。林培艺在这里读了两年书，除了继续学习语文之外，还接触到一些算术方面的课程，这些知识（尤其是数学知识）给他后来的生活带来了重要的机会。

20岁的林培艺从文明书院毕业后，考入了衡阳大同中学。他所在房份的嫡系族亲还从义学会当中拨了4石稻谷以资其学费。但不幸的是到衡阳后仅两个月，林培艺就染上了霍乱。奄奄一息的林培艺被抬回村，最担惊受怕的便是金青凤。在当时的桥村，童养媳一般要在18岁生日以后才与丈夫正式成亲（同房）。若林培艺此时死了，则意味着金青凤将要守活寡。不过，林培艺“意外”地被林金旦治愈了（说“意外”毫不夸张，在当时的条件下，乡下医生根本没有有效的办法治疗霍乱），后来这一直被人作为林培艺“命大”的一个重要证据。不久后，林培艺与金青凤正式成亲。

由于林培立、林培武和林培艺三兄弟皆已成家，在林培艺22虚岁时（1942年），三兄弟举行了分家仪式。原家中的14石水田由3个兄弟平均分配，长兄林培立此时已生得一子而多分得一份“长孙田”^①，故他得到了6石，林培武、林培艺各得4石。家中的1亩旱土及4间房屋，林培立和林培武各得3分旱土1间房屋，林

^① 按照当时桥村的分家习惯，若一对夫妇不止一个儿子，他们首先会临时性地分一部分口粮田给最先要求分家的儿子。然后，他们分给第一个孙子（这自然未必是第一个儿子所生）一块“长孙田”。“长孙田”面积的大小可由爷爷奶奶决定，但按照不成文的规矩，分家时一般将长孙以半个儿子来看待，即应按照其父亲1/2的标准分得土地（当然，如果在一些无田无土或者土地极少的穷困人家，这一规矩就显得没有什么实际意义了）。待最小的儿子成家后，他们再把除“长孙田”以外的所有土地集中起来，给儿子们平均分配。而他们的养老问题则以轮养的形式进行。从继嗣制度的角度来看，“长孙田”很明显地体现了宗族观念下，村民对婚姻所具有的家族延续性功能的重视。

培艺得4分旱土和2间房屋（因母亲与他同吃住，故多分得1分旱土和1间房）。此外，三兄弟各分得农具和家具若干，耕牛、牛栏、风车与水车等则仍由三兄弟共有共用。另，猪栏归林培立，厕所归林培武和林培艺。一切分妥后，由林金旦等“管事的”撰写了“分关”（分单）。内容大体如下：

立分关（分单）合约字人林培立、林培武与林培艺三兄弟。今因家务纷纭，难以料理，兄弟商议分居。请凭族戚林金旦等，将得受祖业房屋两间，自造房屋两间，猪栏、牛栏、厕所、耕牛、家具、家庭用具、柜箱等，现有粮食八百六十斤，现金六块银元，搭配均匀，按元、享、利三字号商定。订关自分之后，能力有大小，创业有高低，总犹是一家公事公办，私事私理，克勤克俭，永敦和睦，相亲相爱，无伤手足之情。今欲有凭，立此一样四份，各执一份为据^②（其中一份由林金旦所执）。

不过，虽然分家了，而且请了公证人立据为凭。但由于林培武不善耕作，林培武的田土仍归林培艺耕作，生活上兄弟两家也一直是同灶吃饭。由于二人卖酒生意较好，赚了些钱，买了4石水田。另外，他们还租佃了各类公会水田5亩。这些田土的耕作，基本上全部靠林培艺一人完成。

1947年春夏之交，解放军尚未南下，却有一支“游击队”突

^② 该分单已遗失，但林培艺为学习礼仪知识需要曾抄录了该分单的格式。文中所引部分为林培艺根据其抄录的格式外加回忆内容而形成，在分家的具体财物、数量上与当时的分单可能略有出入。

然进入了金陵乡及周围地区活动。他们在桥村去邻村的路上抓住了外出办事的林培武，把他关在桥村附近的铜村。第二天林培艺赶到铜村准备跟“游击队”谈条件，但扑了个空，他们已经把林培武架到了西乡。林培艺当晚摸黑再赶到西乡，见林培武尚好。“游击队”里有两人就是桥村附近某村的村民，在他们给其他“队员”说情的情况下，林培武并未挨打。但因为并不是“头头”，所以并不敢私放林培武。他们告诉林培艺，其实他们不是真的游击队，而是附近一些乡镇的村民，原来在“中央军”中当兵，其时战局不利，他们带枪逃回家乡，却不愿各自回家，于是就靠抢劫和绑架生存。他们说并不想杀林培武，只是想要点钱而已。天亮后，林培艺回到桥村将家里所有水田的“田面”全部卖给了林金格家^②。念及与林培武的同窗之谊（而且，几个月前他的哥哥林金品还与林培武一道作为林姓修谱委员会的成员合作抢修了族谱），林金格未像对待别人那样乘机压价，而是慷慨地给了林培艺银元40块。次日，林培艺赶到西乡与“游击队”讨价还价，花了30块银元将哥哥赎回。临走时，他们曾劝两个认识的“游击队员”回家过农民的“安分守己”的生活，但对方表示，家里无田无土无亲人，且已走

^② 当时桥村的田产分为田面和底田，前者属于经营权，卖后可赎回，而底田若卖后则不能再赎回——除非其所有者愿意将底田再出卖给原主，这一点与当时华北农村的情况基本相似（黄宗智，1998：37—41）。不过，或许是因为当时湘东南地区宗族组织较发达的缘故，桥村及附近地区的田产权相对显得更为复杂一些，有强烈的宗族色彩。在这里，田面和底田仍都属于“地皮”，而带有延续“香火”性质的占用权（建造房屋和坟墓）则属于“地骨”，“地骨”被视为祖宗所有，不能出卖（除非经过全宗族公决），桥村村民俗称“卖地卖皮不卖骨，卖子卖女不卖祖”。若买地者为异姓或异宗，即使田面和底田均已归其所有，买田者也不得在此田上建房或造坟。与田产权相比，山林权显得简单一些，它只分为“山皮”、“山骨”，权限与田产规定相同。可见，在当时的桥村，即使是私有的田产和山林也同样具有村庄公共性，私有物权在这里被赋予了鲜明的宗族意蕴。

了“不归路”，不想再回村。

经此劫难之后，林培武在其他村民面前总是说弟弟林培艺有德行、讲良心，分家了也像没有分家一样。而当村民也以同样的方式当面夸赞林培艺时，他总是笑笑说，“这是应该的，人家上游湾有好几个弟兄都是为了帮哥哥讨一个夫娘（老婆）自己一辈子打单身呢”。由此，村民更加认为林培艺确实是一个懂“礼”的人，而其大哥则不是。1948年初，林培艺生了儿子林伯聪之后，才与三哥林培武真正分灶吃饭。至1949年桥村解放时，林培武有水田2亩，租佃公会水田5亩，林培艺有水田1.5亩，租佃公会水田3亩。春耕与秋收时，林培艺帮林培武劳动仍是常有的事情。

诸多研究者在考察传统中国乡村社会中的财产权利实践时，都注意到了宗族伦理对财产权利边界的影响（黄宗智，2003a；滋贺秀三，2003；张佩国2002a；高永平，2006）。从文化逻辑上，这正如梁漱溟所阐述的“伦理本位”社会的共财之义、分财之义和通财之义（2006c：83）。从社会结构上，麻国庆也对其作了具体分析。他指出，汉族农民家庭实际上是一个“分”、“继”、“合”的动态过程（1999：55—56），“合”即是在一个更大家族内维持有机整体。而在传统时期的桥村中，我们看到分家后两个兄弟家庭间日常生活、生产的“合”，以及在危急时刻两个家庭间财产边界的模糊性（一种更高程度的“合”）。这一切并不是靠族权外力来实现的，也不完全是靠“伦理本位”文化直接实现的（如林培立就没有照此标准行动），而是通过以“伦常”原则为标准的村庄道德评价所产生的压力来实现的。在此场域中，未必每个个体都是“伦常”道德的合格者，但它会给符合该标准的行为（如林培艺）以正向激励，而给不符合该标准的行为（如林培立）以压力，乃至对其形成社会排斥。不过，需要注意的是，反过来看“伦常”道德机制也不

是凭空发生作用的，而是以家、宗族与村庄为基础的。这是无田无土无亲人且脱离了村庄的社会个体容易变成社会越轨者（如绑架林培武的村民）的重要原因之一。

还值得注意的是，在象征领域，这种边界对整个宗族都具有意义。正如武雅士（1974）、科大卫（1986）、桑高仁（1987）和丁荷生（2002）等人的研究表明，基于亲属制度的象征体系往往又与地域文化、政治缠绕在一起，成为地域文化的一部分，同时又是地域中特定亲属集团区分他人与自我边界的标志。但在他们的描述中，重点突出的是二者的结合，二者的张力却展现得并不明显。在桥村及周围地区，复杂的宗族构成（例如，不少宗族组织在地缘上存在插花地的状况），无疑使得这种象征竞争更为激烈，其边界十分清晰。这正是林培武等人扫墓引发纠纷的背景，也是血缘认同与地缘认同的契合与张力并存的表现。

七、乱世不乱村：村内惩戒与基层政治

像林培武被逃兵绑架这样的事情，无疑算得上是二十世纪上半叶接近尾声时，乡村社会卷入风雨飘摇的宏观政治秩序的一个缩影。按照桥村村民的说法，那的确确实是一个“乱世”。不过，尽管村庄外面战火纷飞、匪患不断，村庄内部的秩序，尤其是道德秩序，却依然在“伦常”原则及宗族权力的作用下得以维系。作为族权执行者之一，林培武遇到年轻人对老人不尊敬或其他有违伦常的情况时，仍会时不时地“发话”。若是碰上了“发话”解决不了的事情，“打屁股”往往会被认为是起码的惩罚手段。

1947年，桥湾曾对一个铁匠实施过这一惩罚措施。事情的缘由是年近五十的铁匠收留了一个自耒阳逃婚出来的女子，并纳其为妾。在当时的桥村，一些贫困家庭的诸兄弟中，往往只能设法保证

一个人娶到妻子，其他的人则只能单身（这当然意味着绝后）。所以，当时桥村的一些男性村民（尤以贫困单身汉居多），收留从外地逃婚出来或乞讨至桥村的女子，并迅速与之结为夫妻的情况并不少见。对于铁匠这门亲事，其他村民除了“眼红”他“好福气”之外，并没有对他有什么意见。村民都知道，铁匠元配妻子没有生育，他让这个“小婆”（妾）为他生一个儿子，以免“绝苑”——而这在当时的桥湾具有较强的正当性。

铁匠所娶的这个“小婆”还未到桥村来之前，曾有一段时间在郴州城里靠当妓女维持生活，后来又将“花柳”病传给了铁匠。该女子自觉无脸继续在桥村待下去而逃走后，铁匠执意要把家里的20余石水田全部卖掉治病，但他那寡居的老母亲不同意（这背后当然也有他妻子的原因）。在争执过程中，铁匠生气地把老母亲推倒在地，并朝老母亲和妻子发了一通火。铁匠的母亲找到林金旦、林培武等“管事的”“投人”之后，林培武等人组织了十几个年轻人将铁匠扭至乾公祠，并敲响铜锣叫村民来观看。在乾公祠的神龛前，林培武等“管事的”让铁匠向众人诉说自己如何对母亲不好，甘愿受责罚，并让他保证再不重犯，且至少留出4石水田作为母亲的口粮田等等。铁匠照办，但约一年后他便不治身亡。事后，林培武向人提及此事时略有歉意地说（大意），“要是早晓得他快死了的话，就让他少出一次丑算了”。

在当时的桥村，比“打屁股”更为严厉的惩罚手段是“写逐书”，将受罚者驱逐出村。1946年，上桥湾某村民偷了下桥湾一个村民打铁用的铁墩。林培武等“管事的”曾将这个有“偷盗”之过的村民驱逐出村。

除了“发话”、“打屁股”和“写逐书”之外，在一些情况下，桥村村民甚至会利用族权将他们认为严重威胁村庄秩序的人处死而

不向政府报告。例如，1946年桥村就有一个村民因“大逆不道”和“祸害一方”的“罪名”而被处死。

是年，在桥村所属的田湾，一个叫林金顺的村民偷了该湾清明会的稻谷。为此，他挨了一顿拳脚。田湾的湾规一向甚严，哪怕像打牌这样的小事在该湾都是受严格控制的，除了大年初一可以在村口外的丘陵上打牌以外，其他时间湾内一律禁止打牌。按照田湾的湾规，将林金顺打一顿可谓对其偷盗行为最轻的惩罚。此后林金顺却扬言要报仇雪恨，并口吐狂言说，他只会让田湾留下三个半活口。村民对此话心怀恐惧，因为林金顺是远近闻名的制毒、用毒“里手”（行家），还有传言说他会打“阴拳”^②。林金顺的妻子在数年前被日军杀害，留下一个女儿两个儿子。不久后，两个儿子在游泳时溺水而死。这一切似乎都验证了林金顺确实是一个会打“阴拳”的人，村民的恐惧由此而生。他们甚至不敢让不懂事的孩子自由地在湾里玩耍。此外，还得留神防范林金顺在水井中下毒。

约半个月后，林金顺果真将一种叫作“信”的毒药放入了其堂叔家的稀饭中^③，致使其堂叔叔中毒，但他的亲叔叔——一个被他认为应该留下活口的人，也喝了有毒的稀饭。村民发现此二人中毒后，及时给他们灌了桐油，两人吐出毒物后侥幸未丢性命。充满恐惧和愤怒的村民抓住了林金顺，要求田湾“管事的”处死这个“大逆不道”、“祸害一方”的不肖之子。因兹事重大，田湾“管事的”马上派人到祖居下桥湾，请林金旦、林培武等人迅速到田湾的

② 在桥村及周围地区的民间传说中，“阴拳”是一种毒功与气功结合的拳法，可隔数尺之外凌空打人穴位而令对方毫不察觉，并且对方会因中毒的程度不同而在不同的时间之内死去，可谓“要人几时死就几时死”。由于这种拳法太过阴毒，有损“阴德”，以至于凡习此拳者必断子绝孙。

③ 据笔者所访谈的部分村民估计，这大概是一种由砒霜及其他草药配置而成的毒药。

祠堂开会处理此事。林金旦、林培武等人赶到田湾祠堂时，林金顺被绑在祠堂的一个侧房里，而祠堂堂屋里则挤满了前来围观的村民。

在族老会议上，田湾“管事的”主张把林金顺处死，而林培武等人却主张得饶人处且饶人，提议将林金顺逐出村。会议进行了约一个时辰尚未有讨论结果，林培武突然敏感地发现祠堂的堂屋里没有了年轻人。他随即提议“先去看看人（林金顺）被打得怎么样再说”——他估计田湾的年轻人可能偷偷跑出去打骂林金顺去了。而事实则远远出乎林培武等人的意料，半个时辰前，田湾的年轻人已经把林金顺给拖出去活埋了！最后，林培武等桥湾“管事的”也并未对活埋这一行为再有太多异议，只是怪田湾村民不懂“礼”。林培武说（大意）：“既然把我们请来了，你们却背着我们做决定，先斩后奏。”第二天，田湾湾会出资，由林金顺的亲叔叔具体操办，请道士为林金顺做了一天道场，把他的尸体挖出来并请风水先生另找一块坟地埋掉。林金顺没有兄弟，他的叔叔抚养了他留下的11岁的女儿，并在几个月后将其嫁给附近村子里的一个村民家作童养媳。

林金顺死了，但与其有关的议论还在继续。赞成应该将其处死者顿感大快人心，但也有不赞成将其处死者对此颇有微词。例如，林培武认为，林金顺确实应该得到重罚，但却罪不至死，因为毕竟他并没有毒死人。林培武认为，这在一定程度上与林金顺家“房脚”（在宗族房支中的地位）比较弱有关系。“房脚”弱小的林金顺不仅学了些有损“阴德”的拳法，还偏偏不注意处理好和其他村民的关系，以致被人活埋。

从总体上来看，林培武等宗族“管事的”常用的惩戒手法是“发话”，“打屁股”、“写逐书”和处决人命只是极少数的情况下才会用的手段，但这已经足以维持桥村基本秩序不受破坏。不过，若当林金品这样的强势人物做出一些有违村庄道德理想的事情时，林

培武等人即便想要向其讨一个说法都显得力不从心。

例如，下桥湾有一个村民靠给林金品家做长工为生。1937年的某天，林金品怀疑该长工偷了他家的一件玉器（后来证明玉器并未丢失，而是林金品自己一时记错了放玉器的地方），于是将其打了一顿，并以扣其半年工钱的手段威逼其承认“罪行”。该长工不承认有偷盗之举，并说林金品侮辱其人品和德行。为表清白，他回家后于当晚上吊自杀。在这样的情况下，村民纷纷认为林金品逼死了长工。而林培武等“管事的”也认为，该长工的死毕竟与林金品的打骂和威逼有关，林金品至少应该支付其丧葬费。但是，林金品以没有动手杀人为由，拒不为其支付安葬费。林培武只得以死者5岁的儿子林宗刚的名义，向促孝会要了一副棺材并将其埋掉。

再如，1948年，桥湾一个未满20岁的寡妇因婚外性关系上吊自杀后，由于林金品出面干涉，林培武等宗族“管事的”也未能对肇事者林金会施以惩罚。

林金会为林培鹏之子，生于1917年，也是一个读书较多的村民。林金会邻居家有一寡妇，其丈夫被“抽丁”外出后再未回家。两家的住房为联体房，二楼仅有木板隔开。林金会将其中的一块木板撬开，与独居隔壁二楼的寡妇发生关系。后者怀孕后，村民议论纷纷，并猜测她所怀的究竟是谁的“种”。不少人在背后骂她，说她是一个不守妇德的“娼妇”。经其公婆突击“审问”之后，她承认与林金会私通的事实。但其公婆还未来得及找林金会“算账”时，她已上吊而死。出了这种事情，寡妇的娘家人自是不再方便说话，林金旦、林培武等宗族“管事的”却准备要找林金会的麻烦。但林金会的母亲与林金品之妻乃是姐妹，林金品带了一个乡丁到桥村后表示，壮丁家属出现这样的事情他们也“感到遗憾”，若有证据证明她所怀身孕乃林金会所为，他们自会秉公将之绳之以法，但

若没有证据就不要乱说乱动。由于死无对证，此事只得不了了之。至此时，林培武才意识到，当年对付“五虎”时所采取的请乡丁介入村庄事务的办法，实在不是一个好办法。

说到这里，我们或许难免要问，既然林金品和林金会这样的人违背了大家认可的道德原则，宗族“管事的”也没有能力惩罚他们，那不是正好说明村庄秩序乱套了吗？答案是否定的。对此，林培艺表示，“逞强的人总是会有的，这与世界乱不乱没有多大关系。即使不是在乱世，如果势力强的人逞强，一般的人也只能承认这样的现实。德行归根结底靠个人修养，湾里‘管事的’也只能量力行事。但这并不表示湾里就乱了，一般的人还是讲究德行。”总而言之，一则这样的人毕竟是极少数，二则其他村民普遍认为这样的行为有违“伦常”（并且正是通过这种谴责，维持了“伦常”道德话语基础的稳定性和在一般村民中的有效性），以至于从总体上看，村庄的“伦常”道德秩序并没有真正动摇。

不过，虽然村庄秩序，包括道德秩序并未因为“乱世”而乱，但“乱世”还是深深影响了桥村村民的生计。交钱、纳粮自然是不在话下的事情，“抓丁”、“买兵”、“走兵”也成了村庄生活中抹不去的阴影^{②④}。不仅一般村民害怕“抓丁”，甚至保长也感到“抓丁”是一件头痛的事情。由于难以承受“抓丁”的压力，桥村（当时为金陵乡第四保）的保长一职竟然出现了无人肯干的情况。例如，林枝日当了三个多月保长就不愿意干了。由于没有人肯接手，他竟然不得不摆了两桌酒席向人求情。

林枝日生于1920年，他的父亲是桥村林姓宗族一个房支的“谱长”（相当于房支负责人）。担任“谱长”这个职务需要一定的

^{②④} “买兵”即花钱请他人代替自己服兵役。得知军队即将到来，桥村村民往往逃出村，到山上躲避起来，这种逃避战祸的方式被称为“走兵”。

能力，家庭经济条件要过得去，此外还必须“命好”（或者称“八字好”）。这要求此人不仅夫妇俱健在，而且有儿子（如果有第三代人的话则还必须要有孙子），子孙当中必须有一个读书人。1940年，林枝日曾在耒阳县读过两年初中。1943年上半年，他曾在桥村教过半年书。

1944年农历四月初，时任保长感到压力太大，要林枝日接替他。林枝日并不愿意接替这个职务，保长说，“你父亲是谱长，你又是一个读书人，你不当谁当？先当一阵再说吧。”迅即将保长所要管理的账本往林枝日家中一放，后者就这样当上了保长。同年农历六月，根据当局的要求，第四保要抽5名壮丁到郴州修飞机场，工钱则需由桥村村民自己支付。林枝日考虑到保里拿不出钱，未及时派出。为此事，他被乡丁叫到乡公所狠狠训了一顿。农历七月初，担任了三个月零七天保长的林枝日置办了两桌酒席，邀请包括前任保长和林金品、林金格等有名望者参加。在酒席上，林枝日向来客“谢恩”，并宣布他能力有限，无法当好一个保长，请他们另选人。这之后，林枝日便专心专意地伺弄他的土地。

虽然林枝日只干了三个月零七天的保长，但他还是执行过一些抓壮丁的任务。中游湾村民金吉祥就是在林枝日任职期间被要求去当兵的。

金吉祥，男，1926年生于一个贫困的家庭，其父早逝。金吉祥的妻子叫王小莲，她在8岁时就和金吉祥定了娃娃亲，12岁成亲。

1944年夏，金吉祥被要求去当兵，但由于他两个弟弟还年幼，为了“躲丁”，他母亲花32石谷子，从曾家湾找人替他去当兵（“买兵”）。此人曾在相当长一段时期内靠“卖兵”（索以一定报酬替人服兵役）过生活，然后找机会逃回家乡再“卖”给别人。但这一次“卖”给金吉祥后，便再没有能够回家。对于金吉祥而言，

虽然避免了当兵，但也缠上一身债务，其“买兵”的谷子中有15石是以每年每石1斗的利息从别人家里借来的。

1947年，在金陵乡，“抓丁”甚至扩大到了16岁的小伙子身上。为此，林金社家也陷入了一场不大不小的灾难，因为他的大儿子林宗白也已达到了“壮丁”年龄标准。林金社花了30石谷子“买兵”。然而，在1948年，林金社的另一个儿子也达到了16岁，新任保长林逢源通知林金社，说该年又得从他们家抽一个壮丁。林金社见这个儿子身体不好（不久后因病而死），同时又再无力“买兵”，只好让即将初中毕业的林宗白去当兵。

1949年的大年初一，林金社惊喜地看到林宗白逃回了家。因担心当局追查，他将林宗白藏了好几天。后来见没有乡丁到村里来，林逢源家也没有什么动静，才敢让他公开露面。而实际上，林逢源并非不知道林宗白回了家，只不过抱着多一事不如少一事的心态未将此事上报。之后，林金社忙着给林宗白说了一门亲事。林宗白和女方都不大同意这门亲事，但双方父母为防兵荒马乱节外生枝，还是匆匆为他们办了婚礼。林金社希望在再次“走兵”之前能抱上孙子。为此，他还在该年春买了2石水田，以备作将来的“长孙田”。而与此相对照的是，他的堂弟林金会则在一年前就开始只卖地而不买地。

该年，在桥村村民看来颇具象征意义的事情是，林金旦也逝世了。他的继子和两个女儿为他举行了盛大的葬礼。除了族亲之外，许多受惠于其医术者纷纷到桥村祭奠。后来，林培武跟弟弟林培艺聊天时感叹，“（林）金旦死了，宗族管事的时代也就好像结束了”。

林培武这种感叹不假，与第一次借来惩治“五虎”的乡丁没有改变村庄道德是非观不同，林金品为林金会的事带来的乡丁与

村庄道德体系之间存在着根本性的冲突。事实上，从权力的性质来看，乡丁已然不是“皇权与绅权”体系的官方力量（费孝通，1999d：471），因为此时的国家已经不再是传统国家，而是经由了现代国家建设观念动员并向乡村基层延伸权力触角的国家^⑤。按理想来说，现代国家权力应该是一种理性化、公共化的权力（张静，2006：49）。但在近代中国乡村，由于国家能力不足、官僚政治腐败、民众缺乏动员等因素的影响，国家权力的现代转型并没有顺利完成，基层政权形成了一种“赢利性经纪”模式（杜赞奇，1996：37），造成了国家政权的“内卷化”（杜赞奇，1996：67）。这既表现在桥村村民不堪重负的征粮、征兵任务上，也在一定程度上导致了基层政权为村中强势人物（如林金品）撑腰，甚至联合起来不顾道义、不顾法纪地干预村庄纠纷。不过，也正因为国家能力不足，此时国家权力渗入乡村社会的程度仍十分有限，在通常状况下乡村日常生活仍是村民自治的。这正是桥村在“乱世”中仍能大体依照村庄道德秩序对越轨者实施惩戒，维持村内道德秩序不乱的背景。

从具体的村内惩戒来看，这比有形的族权和无形的“报”的文化更为常用且具基础性。

在“打屁股”、“写逐书”和处死人等非常惩罚形式中，族权之所以能够发挥作用而不招致激烈的反抗，很显然不仅是因为宗族掌握了地方性的暴力，而是因为拥有一种特殊的“地方性知识”（吉尔兹，2000：242）。在村庄范围内，这种有关“伦常”道德的地方性知识赋予了暴力以合法性。

^⑤ 关于现代国家的性质以及现代国家建构过程特点的详细论述，可参看蒂利的研究（1975；2007）。

同样，正是由于这种道德机制所产生的村庄公共压力存在，铁匠案中其母亲“投人”才有了能起作用的前提。熟悉乡村生活的人都知道，“投人”几乎就是村庄版的新闻发布会，常为妇女所采用，主要是向其他的村民（尤其是其他妇女）展示自己的弱势地位和受委屈的细节，以博取村庄舆论的同情，从而让欺压自己的人“现丑”。与前文提到的“闲话”作用机制一样的道理，这一“弱者的武器”之所以能收到成效，最主要的原因在于伦常道德秩序基础。若是在人人“独立”得只管自己事的群体中，通过展现弱势处境形成舆论压力的可能性便不大，而“投人”的诉说最多只能如鲁迅笔下的祥林嫂一般，得到别人冷漠的敷衍甚至奚落。这大概正是埃利亚斯所感叹的，“闲话结构跟闲话集团的结构有着多么紧密的联系”（2005：232）。

对于“现丑”作为一种惩罚的日常形式，朱晓阳有精彩的分析（2003：199—209）。他认为，由于“报”文化机制的存在，“现丑”具有制裁意味，同时也具有社会整合作用（2003：209）。而若从推进此探讨的角度来看，我们似还可更进一步追问，缘何“报”能产生作用？笔者认为，在“差序”性社会结合当中，“伦常”原则提供了包括“报”在内的道德秩序基础。前者若发生变化，道德规则对于村民的意义也会发生改变。若村民变成高度自主的个体——最极端的状态无疑是贺雪峰提供的“原子化”的理想型描述（2003：3—27），个体并不在乎别人对自己的看法，以“报”为基础的“现丑”的惩罚作用无疑将减小甚至消失。

如果说惩戒越轨者是维系特定秩序下社会结合方式的重要活动的话，除了最为外显的宗族暴力和最为内隐的文化力量（如“礼”、“报”）之外，以“伦常”为核心的道德机制很显然是最主要的维系“差序”社会结合模式的中间力量。它在闲言碎语、现丑

之类的“背后指责”惩戒中呈隐性，而在公开惩戒中则外显。

八、小结

以上叙述无疑确证了老一辈社会学家和人类学家对传统乡村社会的诸多分析，如村民对祖荫的重视（许烺光，2001）、村民间“差序”性的社会结合模式（费孝通，1999d：333—335），以及以伦理为本位的村庄道德秩序（梁漱溟，2006c：81—82）。但我们若不仅仅停留在验证许烺光、费孝通和梁漱溟等人的论述上，则有必要进一步细化分析，除了族权和文化力量（“礼”）之外，何种因素是塑造此种乡村社会结合模式的中间力量。

本书以上给出的叙述与分析，大体上是为了试图说明，在多数情况下，族权不是依靠暴力或者完全靠村民自觉以“礼”为鉴来维系社会秩序的，而是依靠“伦常”道德力量。即使有暴力行为也大多是以“伦常”道德条令作为其论证基础，“礼”的文化也只有通过“伦常”道德机制并在村庄实践中方能呈现出来。而反过来，此社会结构又对村庄权力体系和道德秩序具有固化作用。如此，以族权为核心的权力体系，以“伦常”为核心的道德体系，以及以祖荫为核心的信仰体系，形成了一个相互支持的三环扣。这个三环扣成了传统乡村社会秩序稳定的基础，也是社会个体形成社会结合的准心。在横向社会结合关系中，“己”是社会关系一圈圈往外“推”的中心，其“推”的核心标准则是“伦常”上的远近。在纵向社会结合关系中，财富是一个重要的但并非唯一的分层标准，书面文化和“伦常”道德标准也有相当的作用，符合“伦常”标准的读书人最容易进入村庄权力体系的核心。这就解释了，缘何在传统时期的桥村，尽管存在十分严重的贫富分化，族权的实际运作也常与“伦常”道德理想存在种种差距，但“乱世”中的村内秩序却并不

乱。对大部分违背“伦常”或挑战村庄公权的行为，村庄自身能够对其进行有效惩戒。

从这个视角出发，我们看到了传统中国乡村社会的“差序”性社会结合理想模式下更多丰富而具体的社会实践过程。它有助于解释“差序格局”内部动态关系，如纵向的分家与继替、横向的“类”与“推”的过程，在日常生活的具体实践中，在文化机制和权力机制之间，通常是依靠以“伦常”为核心的道德机制实现的。

第三章 “革命”旗帜下的道德 与权力竞争

——集体主义话语下的社会变动

革命胜利后新政权的建立，带给中国乡村社会的影响无疑是巨大的，以致人们常会用“翻天覆地”来形容这一变化。就村庄而言，除了政治权力之外，新国家积累起来的更重要的则是革命话语。革命话语是为前者合法性做论证的（德里克，2005：217），其核心则是阶级分析。具体到社会关系问题上，简要地说，阶级分析要求人们在亲疏关系的划分上以阶级认同为标准。这与“差序格局”关系模式基于“伦常”道德文化、以血缘标准为核心、辅以地缘标准来划分人与人之间关系的亲疏、远近，是截然不同的。不过，这种简单的区分只是理论上的，当二者在村庄里直接相遇时，实践情况要复杂得多。

例如，革命是否改变了中国乡村的社会与文化结构？对此，学界的观点形成了两种截然不同的趋向。一种趋向强调变迁，认为新的国家力量彻底吸纳并改造了社会。持此观点较有影响的如萧凤霞。她认为，“土改破坏了宗族组织的经济功能；集体化把农村社区变成了国家的细胞构成。人民公社化运动将农村干部吸纳到了严

密的官僚网络中……这些干部扮演的角色更像是国家的代理人而不是政治掮客……从而建立起了党和国家控制农民日常生活的权力。”（萧凤霞，1989：292）另一种趋向强调的则是延续，认为新的国家力量并没有真正割断传统社会与文化结构的延续性。例如，我们在第一章文献综述中提及的黄树民（2002：前言）、波特夫妇（1990：269）和韩敏（2007：259—264）等人均持此类观点。

可是，如果不那么固执地坚持非此即彼的全称肯定或否定判断的思维方式的话，或许我们应当追问的是，哪些内容发生了变化，以及它们是在多大程度上、如何发生变化的，哪些内容延续了下来，以及如何延续下来的。要弄清楚这些问题自非易事，但我们仍可以用此设问的方式，从较显性的、中性的和较隐性的不同层面，就村庄权力结构、道德话语和社会结构等基本问题，来考察社会与文化结构在“大集体”这一重要时代中的“变”与“常”。

一、重确身份与政治化社会分层

1949年桥村外的战局变得很快，10月，桥村解放。林金格匆匆逃往香港，不久病死于九龙。

次年冬，如同中国其他广大农村地区一样，桥村也开始了“减租反霸”运动。专门负责此运动的工作队进村后，住进了桥村的穷苦人家。于是，这些干部被认为是真正的“好官”，具有良好的德行，因为他们根本不以“官”自居。工作队推开运动后，按照要求，桥村的几个地主放弃了该年佃户应交给他们的绝大部分的租谷。其中，林金玄（林金品和林金格的堂兄）主动放弃了所有的地租，得到了工作队的表扬。实际上，村民也一向认为林金玄是有德望的人。昔日常为林金玄及其堂兄弟林金品、林金格家干活的老长工林思红如是说：“青黄不接时，他会借米给别人，而且去他家借

米的人，他还会留别人吃一餐饭。他家里喊（请）人做事时，如果天下雨、事做不成的话，照样给饭吃，而且给工资。在他家干活，干活的人回来之前，他们自家人不会先吃饭，不像（林）金品和（林）金格家，他们（林金品和林金格）总是先吃了饭，然后给我们一点剩菜吃。”

在这次运动中，林宗刚当了民兵队长。至于那个与其父亲上吊不无关系的林金品，曾逃到了附近的山区，但不久即被民兵捉回。工作队给他讲解政策，要他交出“浮财”。工作队通过深入村民调查后得知，林金品至少拥有银元上千。因为早在一年半以前，当他得知解放军要渡过长江的消息之后，他便开始大批量地卖稻谷。他有1000余石水田，按照村民估计，通常他都积攒着好几百石谷子（当时1石稻谷的价格在1个银元左右）。但他不仅不肯交出财产，还指责没收其财产是不讲道义的“抢夺”行为。为此，工作队和民兵把他捆在了乾公祠的前厅（此时已改为农会办公室），施以拳脚，尤其是林宗刚几乎“眼睛都要冒火”，可是，林金品始终不屈服。他大喊：“死了王一还有王二，你们杀了我，我的金银财宝也要留给我的后代！”

平时待人不够和善、积怨太多和道德形象不佳的林金品，在新的政治条件下仍“不思悔改”，成了桥村第一个也是唯一被枪毙的“旧社会”和“旧政权”的代表性人物。1949年前这个在桥村举足轻重的“强门”（强势）角色，在新的道德话语里成了“恶霸”。对此，村民（尤其如林宗刚者）感到特别地解气。

1951年春节之后，另一项改变桥村村民命运的运动又开始了，这就是人们常说的“土改”。从这次运动起，桥村村民才终于认识到，新的国家权力所倡导的道德原则，与他们原来所持的道德原则有着根本性的区别。

从运动一开始，村民就感到“土改”不再像“减租反霸”那样，只是将原来村民眼中道德形象不佳的人拉出来批斗，而是有着一套全新的是非观。工作队向村民解释道，村民之所以长期贫困，缺衣少食，原因在于封建主义、官僚资本主义和帝国主义这三座“大山”的欺压，农民要想过上好日子，就要消灭剥削制度。一开始，村民听不懂这些话，他们弄不清楚那么多“主义”。但说到日军在村中烧杀劫掠，说到国民党拉夫抓丁、收粮派款，说到林金品、林金格兄弟“吃”人血汗和仗势欺人，却是他们再清楚不过的事情。要说分林金品、林金格两家的地，村民觉得非常高兴。但要说林金玄道德也有问题，在村民看来多少有些显得难以理解，对于曾经受惠于他的村民来说尤为如此。例如，在笔者访谈时，老长工林思红表示，“朝廷的粮、地主的租，一向都是天经地义的，以前只能盼望朝廷少征一点粮，地主少收一点租，却绝对不敢想根本不交，至于分地那是想都不敢想的”。

不过，工作队的解释打消了村民的疑虑。他们说，在日常生活中对人好或者不好当然很重要，以往“减租反霸”就要区分这两种人，但“土改”的目标是实现土地平均分配，耕者有其田，要对村民进行阶级划分。所以，不仅要没收地主多余的地，而且要将土地拥有的多少、有没有靠雇佣劳动力生活，当做划分阶级的标准。这样，桥村有11户人家（包括林金品、林金格兄弟家）被划为地主，其他村民也以此为标准重新确定自己的身份。从这个时候开始，“地主”一词在桥村真正具有了政治和道德意义，而不是像原来那样仅仅具有经济意义，表示一个村民家拥有较多的土地可以用于出租。原来若称谁为地主，被称者会客气地答“哪里、哪里”。可是，“土改”之后“地主”的称谓则明摆着是对其政治上的区隔和道德性的鄙夷。同样，“富农”、“中农”、“贫农”与“雇农”等一系

列词语也开始渗入桥村的日常生活，日渐成为一种政治性和道德性的身份符号。

“土改”后，下桥湾的村民平均每口人分到1.2亩地^①。由于下桥湾一向比较贫困，只有林宗江的侄儿林枝月一家因为有76石水田而被划成“地主”，后来在核查时，工作队又因其家人口多，以往只雇佣少量的短工，将其改为“上中农”。这个原本贫困的村庄，按照新社会标准的说法，成了以“贫下中农”为主的村庄，在新的道德话语中具有了比较优越的位置。

不过，当“土改”工作队员要对林培武进行阶级鉴定时，却一时间拿不定主意了，他们不知道将他划定为什么阶级才合适。这个“先生”自己不种田、不种土，家庭生活不算好，但也不算坏，他长期作为湾里“管事的”参与宗族事务管理，此外，他还曾经担当过“维持会”的会长。无奈之余，他们将林培武的情况向县里作了汇报，结果县里也拿不定主意，最后一级级报到省里后方有了明确的结论，将他划为“公会管理者”。而当这一结论下达到桥村之后，不仅林培武本人，就连工作队的人也给弄糊涂了，他们不知道这究竟属于一种什么性质的阶级身份。如果说从事公会管理的人划为一个单独的阶级，一则似乎与当时“阶级”所隐含的生产资料占有及剩余价值剥削的含义不吻合，二则桥湾其他几个宗族“管事的”并未被如此处理。

而就当时及其后的桥村日常生活来看，身份的属性问题却决不是“难得糊涂”所能解决的。弄清楚某人究竟是什么阶级身份，有其实际生活意义。在接下来很长一段时期内，“地主”或“富农”（尤其是“地主”）在桥村日常生活中将处处“矮人一等”，谨言慎

^① 土地面积靠沿袭原有面积标准和以“土改”工作队的估计为参照，并没有丈量土地。

行。一旦有“忆苦思甜”的仪式性活动，他们往往会被作为苦难造就者的象征接受批判，即便不被拉上批斗台，也无不如坐针毡。

那么，林培武会如何呢？

相对于“地主”与“富农”，林培武的处境要好得多。在解释“公会管理者”这一身份时，村民没有将它与“地主”等同起来，也没有将它与“敌伪人员”挂钩。在“土改”结束之后，桥村举行了一次“忆苦思甜”活动，主要内容是辨明“谁养活谁”的问题。林金玄等地主和林枝日等担任过“伪保长”的人被拉上了批斗台，并表示对忆苦者所诉之苦负有重要责任。而林培武却未被“请”上台，村民认为林培武这个人不错，所以能放则放之。在这里，由于“公会管理者”这个身份符号所具有的模糊性，村庄道德评价所起的作用强过了“土改”工作队带来的新的是非观。

相对于林逢源，在开始的几年里，林培武心里还是有一些不平衡。林逢源担任过保长职务，1949年后他写了“悔过书”和“保证书”（桥村的老人至今将其合称为“投诚书”），表示要悔过自新并保证“全心全意为人民服务”。之后，桥村百废待兴，缺乏有文化的工作人员，林逢源被吸收为桥村小学教员，后又变为公办教师。至于林培武，因为曾经担任过桥村“维持会”的会长，这比国民党当局所属工作人员更为“道德沦丧”，更需要打击防范。虽然村民两次提议让他去当教员（他们觉得林培武在互助组里是一个累赘），但都没有得到乡政府允许。在这里，国家的政治标准比之于村民的道德评价明显占了上风。

与林逢源一样，及时给农会和乡政府写了“投诚书”的还有林金会。并且，由于林金会在1946年和1947年变卖了不少土地，按照“土改”标准，他成了“贫农”。由于他在1949年前教过私塾，

故而也很顺利地当上了新政府所办小学的老师。林金会的际遇让林金社再一次感叹读书的重要性，他认为林金会就是因为能看书、读报，才可能对桥村的解放有预见性，而提前卖了一部分地，以至于划阶级成分时占了便宜。而林金社拥有水田6.7亩、房屋4间与水塘1口，还经营一点小铁器生意，被划作了“中农”。不过，令林金社比较欣慰的是，他的大儿子林宗白能够协助“减租反霸”和“土改”工作队做一些事情。

1950年，林宗白生了一个女儿，但不久后就闹离婚。林金社对此事老大不高兴，可由于“减租反霸”工作队支持了这对年轻夫妇的选择，林金社也只能作罢。该年，林宗白因为有一些文化，会写字、算数，与林培艺等人被一并聘请为“减租反霸”工作队的记账员。在“土改”划阶级时，有村民对林逢源当老师一事提出了异议，说他原来当过保长。在这时，林宗白站出来为林逢源说了几句开脱的话，说当年他当逃兵回家后，林逢源并没有举报他。这样，林逢源虽然留下了“伪保长”的记录，但还是获得了教员资格。林宗白则给桥村村民留下了“敢说直话”的印象，在他们看来，“敢说直话”，尤其是在关键时候“敢说直话”是一种“讲良心”的有德之行。不久后，林宗白也当上了小学老师。

当教师之后，林宗白在休息日还得帮助家里干活。1952年，他再次结婚，并于1954年生了一个儿子，取名为林徽墨。1956年，桥村小学教师的工资改由县财政负责，始称“吃国家粮”。在这之后，林宗白很少再参加家里的农活。其妻一直多病，并于1960年病逝。不过，对于林金社而言，已无暇管那么多。令他高兴的是，他的第二个儿子林宗禾读书成绩一直非常好，1952年考上了郴州一中，1955年被湖南株洲某机械厂招为工人。

从以上村民的经历来看，重确身份的工作能得以顺利进行，与

村庄权力结构的改变密不可分。在“减租反霸”和“土改”运动中，除了工作队以外，村内的其他事务由党支部领导，农会、民兵队协助。桥村的第一任支书是下游湾的一个林姓村民，他在1949年前无田无土，农会主席则由中游湾一个金姓老长工担任。这一时期的村长一职显得相对不重要，由下游湾的张孝白担任。这样，桥村的实质权威第一次开始落入了桥湾林姓以外的小姓与小宗手中。较具有戏剧性的是，一生热爱劳作的村支书一方面认为担任公职耽误时间，另一方面因为比较缺乏管理经验，感到工作吃力，于1951年辞职。上级组织也认为他虽然够“红”却不够“专”，于是安排一个叫雷英勇的村民接替他的工作。

雷英勇是田湾人，在1949年前也是无田无土的人，因说话大声而被村民称之为“雷公”。较之于前任支书，他有一点长处，认得一部分字而且会简单的数学运算。不过，他之所以能脱颖而出，主要的原因还不在此，而是因为他在“土改”的过程中表现比较积极。如前文所述，“根正苗红”的民兵队长林宗刚在“减租反霸”运动中表现比较出色，因而原本他是很有希望得到重用的。可由于他在对待林金玄及其他几个小地主的问题上，态度显得比较保守，使得工作队认为他在政治上不如雷英勇成熟。于是，不是林宗刚，而是雷英勇进入了桥村权力的核心圈。次年，林宗刚便报名参加志愿军离开了桥村。

身份的界定是权力结构和社会设置的标志之一（张静，2005），从桥村的情况来看，在以“土改”为核心的社会变革中，虽然不乏夹杂着阶级身份与道德身份不相符合者，并且，毋庸置疑，在底层村民“翻身”的过程中（韩丁，1980），也的确伴随着他们在村庄权力结构更迭中的竞争。但这并不像弗里曼、毕克伟和赛尔登等人所说的那样，这场变革不但没有解放农民，给贫

苦农民以权力，反而将乡村中的权力交给了地痞和懒汉，使得中国社会的不良分子得以掌权，且使得潜存于中国文化中的恶习泛滥（2002：374）。从大体上看此时的桥村，原有村庄社会纵向结构中居底层的人的确因为革命话语而跃升到了上层（当然，这并不排除雷英勇这样的人后来因科层制惰性的影响而沾染上不良习气）。并且，这种分层不再是村庄旧有的以财富、声望、教育水平、道德水平等为综合分层标准，而是由政治标准担当了社会分层的主导标准。

那么，有哪些方面没有发生改变或者说变化没有这么大呢？在借用布迪厄“习性”概念的基础上（2003：80），张小军指出“深层政治文化和人们的习性”是难以改变的，并以大量经验材料为据说明，村民在革命话语下依靠接受和借用国家象征资本来扩展自己的资本和资源（2003）。这无疑有其洞见，但其论述本身稍有偏政治化层面的味道。如果从村庄日常生活的经验来看，我们似还可找到具体一些的“社会事实”，更为清晰些地说明这个问题。首先，很显然村民虽然接受了政治化的社会分层，却并没有真正接受阶级化的道德标准。以至于他们更愿意将林培武的身份解释为非敌对性意味，在如何对待林金玄这样符合原有“伦常”道德标准的地主之类问题上也显得更为温和，甚至迷茫。从广义上说这或许也算一种“政治文化”或“习性”，而从直接起作用的因素来看，则是因为村庄道德话语关于是非的论证并未依照阶级标准要求完全脱离人伦色彩。其次，也正是村庄道德化的人际关系操作，显示出了村民处理人际关系的基本原则——以“伦常”标准划分亲疏、远近，并没有发生变化。也即，在村庄纵向社会结构发生急剧变革的同时，村庄横向社会结构并没有发生什么变化。

二、新国家、新婚姻及其实践

在桥村权力更迭过程中，村一级权力核心层的人物出现了翻天覆地的变化，林培武等“管事的”隐退到了新权威的阴影下。同样，权力的边缘层也发生了实质性的变化，林培艺在桥湾的崛起就是一个例子。

在“减租反霸”过程中，大多数村民欢天喜地得到实惠之后，也认可了作为工作队记账员的林培艺的才能和责任心。不过，真正考验他的还不是这件事情，而是发生在1951年冬的村办煤矿财务案。

是年农历五月，桥村开办了一个小煤矿。煤矿的首任经理为下游湾张孝里，采购员为中游湾金绍兴，会计为上游湾林典原，而林培艺则担任出纳之职。很显然，与村权力结构的核心层一样，煤矿的几个关键性的职务也基本上由小姓或小宗村民担任。按说，这种情形最容易导致桥湾林姓村民的不满，但首先对村办煤矿财务提出质疑的却是中游湾的金昌辉和上游湾的林道友等人。农历九月，他们指责煤矿的财务有问题，并带领一些村民关押了林培艺，要其交代贪污事实。其具体过程如林培艺在1952年正月的日记中所述：

（9月上旬某日）傍晚时分，（金昌辉等）派壮丁数人（把我）抓入煤矿，晚上12点钟左右，又押到桥湾坤公祠，将余拷打。不由分说，要我承认贪污万余元，那时我死不承认。（林）道友和一班犬狼扯我双手放在凳上，上用一凳两人猛力压下，我霎时气绝，昏迷不醒。一点（钟）后渐渐苏醒，狼犬等恐防（将我）弄死，及时松开，又把余关在楼上。七天七晚

后，放出仍押到煤矿。此次，连会计林典原、经理张孝里、采购（员）金绍兴一同押往乡公所，进入圉圉。算（因）余年少，日间外面劳动，晚上仍归牢房，如此三个月有余。但他三人，自从进入圉圉，地下坐、地下眠，不洗手、不洗脸，大小便才开牢门，还有人看守。吃（喝）的冷水，食的冷饭。叫天天不应，叫地地不鸣，苦不堪言，无处申冤。他三人商量，听说（乡公所）金秘书曾经与我同学共砚，何不暗中向他诉冤？余从其言，果然一卦求准，恰好春节已到，因此，将余等释放回家。后年（过年之后），余想与（林）典原等向上级起诉申冤。（林）典原自说，阶级高（阶级成分为“上中农”），不敢出头，（张）孝里已死，（金）绍兴恰在病中，而余力薄能微，无法可施。哭上天，噫嘻。

后经查实，村办煤矿的财务确实没有什么问题。这次“误打”让林培艺受了委屈，并因此辞了职。但也使得他在财务工作方面取得了村民的信任，村民认为他是一个廉洁而有公德的人。

可是，林培艺的一场婚姻变故却使得村民对他的私德有了一些看法。

林培艺和金青凤的确算不上十分和睦，两人常常吵架。在其他村民看来，金青凤虽然是童养媳，但由于她已经生有一个儿子，和林培艺吵吵闹闹也不是什么稀奇的事情^②。

可在1953年正月底二月初政府宣传《中华人民共和国婚姻法》时，林培艺以感情不和及父母包办婚姻为由要求与金青凤离婚。金

^② 较之于大嫁而来的媳妇，童养媳在家庭中的地位要低一些。但由于“香火”意识的影响，在其生育了儿子之后，便没有了这种区别。

青凤不愿意离婚，而且也不是很担心真的会离婚。因为按照桥村传统的休妻原则，林培艺根本没有权利将其赶出家门。她生有儿子，身体健康，与兄嫂关系不错，曾照顾过林培艺的父亲并送其入土。此外，她对林培艺的母亲够孝顺且与之关系很好。林培艺的母亲及哥哥林培立和林培武都规劝他不要离婚，无疑也算得上是对金青凤的明确支持。

此后，金青凤和林培艺大吵大闹过几回，并在村里到处“投人”，指责林培艺有偷老婆的行为。村民对此议论纷纷，但国家政策如此，一般村民也只是私下议论而已，村干部曾试图出面说和，但林培艺执意要离婚，村干部也不能不拥护国家的新政策。对金青凤所指的桃色“新闻”，在私下言说时，村民宁愿信其有而不愿信其无，但若在正式场合，却只能信其无而不能信其有。除了得到了一些人，尤其是妇女的同情之外，金青凤并没有得到多少实际的支持。

金青凤的最后一线希望寄托在了区公所的干部身上^③，她认为，共产党既然让穷人翻了身，说明共产党的干部是“好人”，区公所的干部应该不会支持林培艺这种不讲“良心”的行为。可是，当她跟着林培艺一道来到区公所之后才发现，一切都已经无法挽回。区公所的秘书向她解释道，党和国家提倡婚姻自由，反对父母包办和买卖婚姻，既然林培艺不同意继续维系父母包办的婚姻，政府只能“判”他们离婚。之后，在区公所外的集市口，悲愤交加的金青凤拖住林培艺，大骂他偷老婆、不讲良心。林培艺则用力甩开金青凤，并把她推倒在地，径自回了家。金青凤返回区公所，声称林培

③ 其时实行小乡制，永兴县被划分为7个区，下辖1镇65乡，原来村民常称之为金陵乡的区域被划成了5个乡。

艺毒打了她一顿。然后，她回桥湾收拾了自己的衣物，背着女儿去了半夜湾娘家，儿子林伯聪则由林培艺抚养。

几日后，林培艺接通知后到区公所，区公所秘书训斥他说，“要离婚是可以的，但离婚后打人便不对，尤其是在集市口打妇女”，旋即将他关押了起来。如林培艺后来的日记所记，其具体过程大致如下（虽然其语气带有明确而强烈的感情色彩）：

不由分辩，两个狼犬（区公所工作人员）把我拖入牢房。吁嗟，上无楼板，下是湿地，壁无窗孔，黑似地狱。日出外面劳动，晚上进入牢房。单单独独、悲悲惨惨、凄凄凉凉，珠泪滴滴，无席无被，卧于地下。又想起民国十七年，在此区所，杀死、病死、缢死等不知多少（指1928年湘南暴动武装主力撤离永兴县后，国民党当局在此杀害与暴动有关的人员）。想到此，好像就有鬼哭鬼叫的声音在我旁，毛骨悚然，身出冷汗，好不怕耶。我又转想壮起胆子，自言自语说道，我到此步又何惧焉？呜呼，黄蜂尾上针，最毒妇人心。如此者，七天晚上（七天七夜）。然而灾满祥到，恰好田湾（一个）干部到区公所开会，火中抽薪，替余申冤，言我为人忠诚老实，凡事善当先，并没有毒打妇情。由此，区长亲口说要我回家。

事情发展到这里，林培艺这场婚变的另一个“影子”虽已为村民的目光所聚焦，却一直尚未被“照亮”。这便是金青凤“投人”的桃色故事中的另一个主角——何彩凤。

何彩凤，1921年生，1940年嫁与林培艺的一个堂兄，曾于1941年与1946年生得两个女儿，1948年生得一个儿子，取名为林丁星。此后，其丈夫一直卧病在床。1951年秋，她再度怀孕，并于

次年农历五月中旬生下一子，取名为林戊星。1953年春，在林培艺与金青凤离婚后不久，她也提出与自己的丈夫离婚，并获得批准。

对此，1971年，林培艺在其日记中记载道，“两人（何彩凤及其前夫）经常意见纷纷，听到新婚姻法，两人自觉自愿同意离婚”。但在中共永兴县委社会主义教育工作队于1964年编订的《湖南省永兴县金陵公社桥村大队下桥湾生产队阶级谱》中^④，记录员却以林丁星为第一人称的口吻记录道：“解放后分到田四亩、土五分，因父亲年老多病，母亲和他离了婚……”^⑤而其他村民更愿意相信，这场婚变和林培艺的婚变之间有着某种联系。不少人甚至猜测，何彩凤是否准备嫁给林培艺。

后来的事实证明，这种猜测是正确的。农历三月二十二日，林培艺和何彩凤二人到区公所办理了结婚登记手续（见照片9^⑥）。何彩凤的一个女儿和两个儿子随其一道并入林培艺家。此时何彩凤的前夫已因病不能说话，直到1954年病逝，由林培艺出资将其安葬。

没有村民对林培艺和何彩凤的婚姻公开表示反对意见，但此事对桥湾村民的震动却十分巨大。如前所述，按照桥湾的传统，何彩

④ 由于前文所提及的学术化处理需要，这份材料的名称已非原名，其中所涉地名已经技术处理过，其在永兴县档案馆的编号一并略去。

⑤ 这是笔者在该大队所有生产队“阶级谱”中发现的，唯一一份以当事者第一人称口吻记录的档案。按照阶级划分和重新核定阶级成分的规则，当事人自己填写档案材料是不允许的。档案材料上的笔迹也表明，这并非林丁星自己所写的记录。事后林丁星在接受笔者访谈时也表示，这不是他写的记录。究竟是何种原因让当时的记录者以林丁星自己的口吻写了这段记录，恐怕是一个谜了。好在这倒不是本书所要考究的，本书关心的是在当时的历史条件下，村民对待家庭阶级成分及历史问题的重视程度，以及这份记录的极其严肃性。进而，我们有理由说，在这份材料中林丁星提供的关于其父母离婚原因的说法，起码比林培艺所提供的说法更可信一些，虽然它本身也省略了许多与其时道德原则不符的私密故事——而这已不是“阶级谱”所关心和要记录的了。

⑥ 为保护被调查者隐私，照片中的人名已经技术处理。

凤即使要改嫁也不能再嫁桥湾。更为严重的是，何彩凤和林培艺双方的婚变似乎原本就是冲着再婚而来的。这很自然又让人更为相信，原有的关于他们二人有不当关系传闻的真实性。而在当时的桥村村民看来，如果这种“预谋论”成立的话，其行为无疑与“伦常”原则有根本冲突。有村民打了一个比方来形容林培艺的这种行为，“吃了别人的饭还不甘心，连别人的锅都要端走”。

当然，林培艺和何彩凤一直都否认这种“预谋论”。但村民却并不相信他们的话，只是奈何他们不得已。金青凤的遭遇更加得到了村民的同情，但不久后，人们又纷纷认为，其实她也是“命该如此”。

与林培艺离婚后，金青凤带着女儿回到娘家，但半夜湾村民并不欢迎这个被丈夫“踢出家门”的女人。当年，她就嫁给了联村的一个村民。可是，他们的生活稳定下来还不到两年，金青凤所带去的女儿因病去世。恰好这时林培艺感到生活负担较重，且与何彩凤结婚后于1954年又生得一子，不愿意抚养林伯聪。于是，金青凤把林伯聪接到了联村予以抚养。但不幸的是，1955年，金青凤的丈夫暴病而死。是年，她再嫁给了联村的另一个男人。一年后她生下了一个儿子，但儿子尚不到周岁，其丈夫暴病而死。1957年，她再次与联村的一个男人结婚，后者也在当年得病死去。这些离奇的事情引发了村民的种种猜测，有的说她“八字”毒、克夫，有的则怀疑她是否谋杀了她的几任丈夫。为此，永兴县公安人员还曾专门立案调查，结果表明其几任丈夫确为因病死亡。多年以后，她才再嫁给联村的一个离婚男人。故此，关于她和林培艺的婚变，村民虽然对她同情，却也认为这与她的“命”不好有着密切的关系。甚至于常有人跟林培艺开玩笑说，“幸亏你躲得快，要不然估计你也活不长”。

关于金青凤的命运，林培艺当然乐得村民这样去解释。不过，他也并不完全是为了掩盖道德上的瑕疵，而别有用心地附和着村民的说法。实际上，他本人确实对命运的说法深信不疑。例如，虽然他对哥哥林培武一向大方，愿意为其提供诸多帮助。但在林培武年逾50岁仍未得子，希望林培艺将一个儿子过继给他时，林培艺却没有答应。他之所以拒绝林培武，主要的原因也是担心他“命”不好，将儿子过继给他也养不活，白白浪费了一个孩子的性命。还有一个相对次要的原因，就是何彩凤与兄嫂较疏远（因为林培武等人皆反对她与林培艺的婚事）。受这件事情的影响，林培武与林培艺的关系再也不如原来那么亲近。

林培艺此阶段的经历可谓既算村庄的“传奇”，又在村庄日常生活的情理之中。以财务案为例，煤矿的生产方式正是国家倡导的“革命”道德话语所高度认可的模式——以国家或集体的权力（公共权力）而不是私人资本为核心组织资源进行生产的^⑦。但问题是，如此一来权力便有了谋取私利的可能——这即是后来经济学家们常说的寻租问题（贺卫，1999：100—105）。要解决这个问题，办法有二：一是设立专业化的监督系统，从而由公权承担监督成本；二是赋予群众充分的监督干部的权利，但群众可能存在所谓的“乌合之众”心理（勒庞，2005），可能会“误伤”干部（这可算作是干部们所承担的监督成本）。“革命”道德话语下的公权监督模式很显然主要是第二种。可是，对于村民而言，并没有因为这种道德话语“革命”就遵从。真正使得村民行动起来，乃是“革

^⑦ 若能在一定程度上或一段时间内有效抑制权力寻租问题，以权力整合资源组织生产具有高效的特点（诺思，2008：131），这正是诸多后发现代化国家往往采取以较集中的权力统合资源、发展经济的缘由。

命”道德话语中关于“公”的保护与村庄道德话语中的“公德”对接了起来。事后村民认为林培艺可信赖也不仅仅是因为他符合“革命”道德标准（事实上在整件事情中，“诬告者”显得更为“革命”），而是具有“公德”。

在林培艺的婚变事件中，当国家权力以“婚姻自由”的“革命”道德话语支持他的婚姻选择时，村庄道德话语与“革命”道德话语之间的错位戏剧性地彰显出来了，而村民所乐于坚持的很显然是以“伦常”为中心的道德话语来评价林培艺的行为。甚至可以说，区公所的干部后来之所以对林培艺施以重罚，也可算是在某种程度上对这种道德话语的认可、补偿。这样一来，国家权力既贯彻了“革命”道德话语关于新式婚姻的要求，同时也在一定程度上迎合了“伦常”道德话语的情理。当然，由于两种道德话语的张力的存在，国家权力不可能在这两个方面都百分百地符合要求。真正“解决”（或许准确地说应该是“掩盖”）这一矛盾的办法还在村里，村民用“命”的观念解释了牺牲者蒙受牺牲的“情理”，从而也让他们有了一个接受这一矛盾事实的说法。从整个村庄来看，就惩罚道德秩序越轨者而言，无论是财务案中闹哄哄式的暴力，还是“婚变案”中静悄悄式的指责，都表明惩罚即使在“革命”话语主导的背景下并不是任意“弥散化”的（强世功，2003：161），而是基于道德文化，尤其是关于“命”、“报”之类的传统理念的（朱晓阳，2003：19）。

当然，国家权力在基层的实践过程无疑表明了它不再是“无为政治”的象征，而是具有了改造社会的现代性特征。并且，与杜赞奇笔下描写的近代中国国家权力有下沉之意愿却难深入基层不同（1996：66—68），此时的国家权力已经具备了渗入基层、改造社会的能力。不过，若是回到本章开头所提及的研究争论的话，这里又

似乎隐含着并不简单的结论。如果说（政治）权力是此时社会分层的核心标准的话，村庄纵向社会结构很显然是发生了重要改变，而“革命”道德话语是这种层级结构和村庄权力实践的合法性的“论证词”。如果说家庭的组建是社会单元的再造的话，此时村庄横向社会结构则呈现出了很大的延续性，而“伦常”道德话语则是维系这种延续性（从而也谴责、惩罚违规者）的合理性的“说明书”^⑧。此外，若再从更隐秘的文化层面来看的话，村民如此熟练地运用了关于“命”的“学说”，无疑也说明村庄信仰世界的核心领域并未有太大的触动（关于这方面的讨论由于较为独立，后文将另行专门讨论）。

三、资源紧缺时期的村庄权力格局

1957年，桥村的“版图”发生了一点变化，作为上一年撤区并乡工作的尾声，原属于北村的半夜湾被划归到了桥村，桥村原来所辖的低陵湾则划给了与之相邻的联村管辖。同年，桥村的头面人物发生了一次变化^⑨。农历的新年之后，工作能力更强，在村民中口碑更好的张孝白当上了支书，而被村民称之为“雷公”的雷英勇因为办事太猛，被“降级”为会计。张孝白是一个文盲，但他的工作方法却得到了村民的广泛认可。不过，他毕竟不识字，在财务管理上则只能依靠雷英勇（这也正是后者最后出经济问题的原

⑧ 从这个角度来说，或许我们不宜笼统地称这种社会结构是“总体性”或“全能性”的（邹说，1994：222）。借用黄宗智的话来说，既然“革命”话语在表达性和实践性之间存在着许多不同（2003b），我们或许该更为细致地考察，在哪些方面国家发挥了这种作用，在哪些方面这个过程并未真正得以实践。

⑨ 在此前一年，撤区并乡，桥村所在的小乡与其他几个小乡合并为金陵乡，其辖区与1949年前村民常说的金陵乡相同。此外，秋收之后，桥村的所有初级社均转为高级社。

因之一)。

张孝白至今被桥村的一些老人夸赞为“从不在社员家里吃一餐饭、喝一杯酒”的“好”干部，但在执行一些不得人心的政策时，他却是一个毫不知“拐弯”的人。在“大跃进”期间，上级有关部门曾提出要多用草木灰肥田，并提供了一种用木头燃烧熏黄土增加土壤肥力的办法。当时桥村各湾均有成片的、两人合抱粗的柏树，张孝白要求各生产队砍树做熏肥，引起了不少人的不满。最后，他只得组织人手首先将他本人所在下游湾的所有大树全部砍掉。在这样的压力下，其他各湾内的大树也几乎全部未能幸免。为此，张孝白得了个“白支书”的外号^⑩，甚至今日有不少桥村的老人提到此事时，仍会忿忿地说，“那号（种）人真是蠢亥（如猪一样蠢）的跟屁虫……公社的人说屁是臭的，（他）就说是臭的，公社的人要是说屁是香的，他也跟着说是香的。”

1961年夏，桥村大队所在的超大型公社——东方红公社被分为几个小公社，桥村属于金陵公社管辖。刚刚从饥饿中走出来的桥村村民解散了食堂，生产队也进行了调整。原来属于一个生产队的下桥湾被改为三个小的生产队。与此同时，在新的社队基础上进行了“三权四固定”^⑪，生产队获得了更大的自主权。此外，在“三权四固定”的过程中，桥村的“版图”再次发生了变化。田湾被从桥村划出去，与其周围的几个自然村组成了田村大队。而原来担任桥村大队会计的雷英勇，也摇身一变成了田村大队会计。

领导桥村大队“三权四固定”工作的支书是半夜湾的金德天，

^⑩ 在桥村方言中，“白”与“柏”同音。村民称张孝白为“白支书”，看似以其名字的最后一个字相称，以示亲近，但实际上暗指他对柏树的毁灭性砍伐负有责任。同时，“白”还有“什么都没有”的意思，因此这个称呼也有暗喻他是“败家子”的意味。

^⑪ “三权”指种植权、劳力安排权、技术措施权，“四固定”则指耕牛、农具、土地、劳力固定。

在此项工作刚启动时，金陵公社安排他接替张孝白当大队支书。金德天做事循规蹈矩，他在任期间没有发生多少大事。不过，这个后来几乎被其他各湾村民忘记还曾担任过支书的人，却给他所在的半夜湾村民留下了极其深刻的印象，因为在“三权四固定”时，他给半夜湾划分了很少的土地（详见后文）。两年之后，村民虽然不满意张孝白像公社干部的“跟屁虫”，但也不满意铁匠出身的金德天不会领导农业生产。金陵公社的领导也很快发现了这一点，1963年春重新启用张孝白作支书。

在张孝白上上下下的折腾中，桥村村民走过了一段艰难之路。

1957年，希望孩子能早日出人头的林金社将6岁的儿子林宗田送进了学校。但是，一场麻疹耽误了林宗田半年的学习时间，1958年他又重读小学一年级。林宗田从小就羡慕他那当教师的大哥林宗白，他总憧憬着有一天能如大哥那般，不需要干太多体力活。好在他的学习成绩一直都不错，1964年考入了一所县属中学，而他的很多同伴却只能到金陵公社的中学就读。

在林宗田的伙伴中，有两个小孩特别爱打架，一个是林复日，一个是林枝田。林复日和林枝田是四代堂兄弟，都是三代单传的“独苗”，两家关系也一直非常好。

林复日生于1952年，其父亲于1959年在为一座水库堵漏时溺水而死。之后，公社发给了林复日的母亲100元抚恤金，另在1962年与1963年由桥村大队为其提供抚恤谷共380斤、人民币50元^⑫。此外，为了以示照顾，林复日的母亲被安排到了桥湾食堂做炊事员，直到1961年食堂解散。

^⑫ 原本应该在1960年和1961年发放，但由于1959年的特大洪灾和1960年的特大旱灾造成了桥村大队的粮食全面减产，故拖延了2年才发放。

林枝田生于1951年，其父亲在“土改”时当过桥村的民兵。据说，他是一个比较爱说大话的人，且经常奚落别人。例如，桥村的林枝月性格一向比较内向，再加上他是林宗江的侄儿且在1949年后曾一度被划为“地主”，后虽在复查过程中更改为“上中农”，但“上中农”的身份也足够使得他为人谨慎。林枝田的父亲则经常取笑林枝月“不像个男人”，有时候甚至当着林枝月的面说他“没一点×用”。林枝月的脾气却显得特别的好，从不发作。但在笔者调研过程中，林枝田曾提到了两个细节，说林枝月报复他。

林枝田说，1960年生活特别困难时，他和林复日在食堂里偷了两条生丝瓜吃，恰好被时任大队秘书的林枝月撞见。林枝月并没有打林复日，但甩了林枝田两个耳光。还有一次，林枝田和几个同学放学回家时，有人往乾公祠屋顶上扔石头，刚好被林枝月和队长看见^⑬。林枝月大喊，“抓住（林）枝田给我扑（打）一顿”。队长真的抓住林枝田扇了两个耳光，并下了一道命令：“你们几个学生明天（放学后）去摘红薯藤，（林）枝田做组长，要摘6斤，其他的每人3斤。不完成任务就扣一钵饭（这意味着一餐晚饭）。”对于这两件事情，前者因为林枝田本身有错，其父亲也不方便发作，后者因为动手打林枝田的是队长而非林枝月本人，而且，队长火气大得有名，林枝田的父亲不敢再去惹他。

这些事情对年幼的林枝田震动很大。尽管他的父亲已经是生产队中的强势人物（1963年还当了一年生产队长），但他仍认为父亲是一个没用的“弱门”（弱势）角色，并立志要做一个“强门”角

^⑬ 在当时的桥村，这位队长脾气大且工作作风粗鲁，被称为“耳刮子”队长。因为对于不服管理的社员，他通常采取的办法就是打人，“给两个耳刮子”则是他的口头禅。他甚至还动手打过他儿媳的外公（后者也是桥湾生产队的社员，1949年前作为入赘女婿而在桥村定居下来）。

色。那么，此时桥湾有些什么样的“强门”角色呢？除了敢于经常打人的队长之外，在林枝田和一般村民眼里，凡是生产队的干部都可以算得上是“强门”角色。在笔者访谈时，林枝田说，“举一个例子，你经常调查（访谈）的那个老人（林培艺）就算得上一个，那时他是生产队的会计”。笔者感到比较奇怪，于是问了不少村民，“湾里（的村民）不是很多人对林培艺的婚事有看法吗”？对此，林枝田和林宗田等人都表示，之所以如此是因为，虽然大家对林培艺私德有所不满，但对其公德却比较认可，再一个原因就是，刚解放，湾里缺少能写会算的人。

1951年的村办煤矿财务案确实有“预防针”的作用。自1957年在高级社（后为生产队）担任会计后，林培艺在干财务工作时一直比较谨慎。按照他自己的话说，一方面，一想到要多吃多占的时候，就会想起在乡公所被关押的情形；另一方面，在做账时他特别注意做到每一笔账都要有人能为其作证。这样，林培艺得以长期在生产队担任会计。

与林培艺相比，他的哥哥林培武就是一个地道的“弱门”了。他想如林逢源一般当小学老师而未果，想续绝却遭林培艺拒绝。不过，1957年林逢源在学校被划成“右派”批斗后，他又反过来认为，其实在村里也不错，至少村民没有把他拉出来批斗。他也因此认为，村民确实比知识分子和善而“有良心”。1959年，林培武的大女儿嫁往邻镇。同年，政府在桥村、东村和仁村交接处开办了东方红煤矿（正处级单位）。3年后，林培武家刚刚在桥湾食堂里度过一段极其困难的时日，其小女儿就嫁给了东方红煤矿的工人。由于政府提倡“新事新办”，林培武没有能够从两个女婿那里拿到一分钱的彩礼。对于两个女儿而言，她们自感比父辈幸运得多。虽然她们“找对象”依然要靠别人介绍，但在决定订婚之前，她们已被

允许和对方在公开场合见面，也允许互相“看家”，实地查探对方家庭情况。在最后决定婚事时，父母的意见虽然也还是非常重要，但已经不再具有绝对性，否则他们就会落下“包办”婚姻的嫌疑，而遭到干部们的批评。

从1961年秋开始，其他村民的生活慢慢有了好转。但对于林培武家来说，由于家里只有一个主要劳动力，所能挣得的工分并不多，生活依然十分拮据。不过，此时的林培武对俗世生活已兴趣不大，他开始潜心钻研堪舆（看风水）世界的奥秘。在当时的文化氛围中，学堪舆实属政府所不允许的“封建迷信”。为了偷偷摸摸地钻研这门“学问”，林培武在日常生活中日渐显得有些猥琐，他总是愿意独来独往，干部们曾多次告诫他“不要学这些封建迷信和歪门邪道”，要他学毛泽东思想。他每一次都“欣然”接受批评，似乎成了一个很顺从的人，只要别人说他怎么不好，他都承认。但事实上他却并没有放弃钻研堪舆知识，他成了屡教不改的“老油条”，一副“死猪不怕开水烫”的样子。因为他这一行为并无大恶，一直没有公开活动，而且他毕竟是林姓中的长辈，在当时的桥村，对长辈给予起码的尊重仍被视为十分必要，所以无论是一般村民还是干部都并没有把他怎么样。况且，不少村民（包括部分干部）多多少少也还有些相信“风水”。但很显然，林培武家的生活状况不可能因为堪舆之业而改善。在“革命”话语盛行的时期，没有村民敢找人看风水，又尤其不敢找林培武这种“命”不好的人看风水。

以今天的眼光，包括笔者，在听到桥村村民讲起这些往事时，难免会觉得这事有点“怪”^⑭。如何看待这种“怪”呢？或有人说

^⑭ 这种跨时间的描述对研究者的冲击感，甚或不亚于跨空间的想象（如所谓“奇风异俗”的冲击），而这两者都基于一种“他者”式的感受。

这是一个疯狂的时代。这般说固然也有其道理，但却因太笼统而有些似是而非，以一种简单的终极解释（如集权体制或毛泽东个人错误）代替了复杂的、经验的因果分析。

在桥村困难时期的众生脸谱中，我们会发现有不少的具有模糊性（因而难以简单化置以肯否）。张孝白无疑首先是符合“革命”道德话语需要、且有一定管理能力的，够得上“又红又专”。从村民的角度来说，他因不在社员家吃喝而具有不以权谋私的面孔，符合村庄道德秩序中“清官情结”的要求（应星，2001：320—323）。可由于手握权柄且身处权力集中的科层体系中，一味唯上成了他官僚主义化的标志（王亚南，1981）。然而，如果我们不是像村民那样仅仅基于村庄道德话语编制一个绰号针对干部个人的话，或许就会发现集权的科层体系产生了惰性——当代新制度经济学家们称之为“制度惯性”（诺思，1992：235）。可问题是，若换上金德天这样的非既得利益者，却又不夠“专”，无法领导“赶超体制”所需要的集体生产。如果“赶超”目标不变，一方面国家权力需要依靠张孝白这样的“专”才，另一方面又得试图防止他们官僚主义化（如唯上是从、态度粗暴、以权谋私等），而这成了一个难题^⑮。

从权力的受众来看，一部分人因为符合“革命”道德话语需要而做出了特别的牺牲，被树为维护道德的榜样，并致以象征性的补偿，如林复日的父亲。有的人，如林枝田，虽然不服从既有的干部，却认可了权力结构本身，并试图在既有权力结构中获得优势地位^⑯。

还有一些人，如林培武，选择了逃避。若参照帕累托的“精

^⑮ 有研究者象征性地称之为“毛泽东难题”（田力为〔又名老田〕，2008）。

^⑯ 个体尽管对另一个体存在不满，但对其行为逻辑却又认可，表明此行为逻辑已在某种程度上成了一种社会共享的文化。若参照福柯的理论，个体试图在行为框架下获得优势地位，正表明这种文化“规训”的成功（1999：278）。

英”说（2001：298），原来的林培武无疑也是精英人物之一。然而，精英并不总是绝对的能力表现^①，当“革命”话语倡导的政治标准在社会分层过程中居主导地位时，林培武在村庄纵向层级结构中就落到了底层。甚至于即使在横向社会结构方面，他也对女儿的婚姻失去了如往昔般的决定权。不过，“伦常”道德话语在村庄中也还是有些延续性的，这正是林培武自我边缘化后，无论是干部还是其他村民都没有对他“落井下石”的原因。

国家权力、村庄权力、“革命”话语和“伦常”原则之间的复杂纠葛在林枝月身上则更具复杂意味。他不愿像林培武那样自我边缘化，一面表现出高度遵从“革命”道德话语，因不利的阶级身份而谨小慎微，另一方面却也会躁动不已，甚至因小事而拿林枝田这样的小孩子出气，呈现出了一种矛盾性人格和抑制性心态。与此不同，普通的村民倒是显得格外单纯，要么老老实实劳动（包括以一种现实主义的态度对待林培艺），要么像林宗田这样寄希望于通过脱离村庄（升学）而实现社会流动。

正如应星在讨论权力与身体的关系时所说，“借着权力的光束，我们才能看清这些暧昧的身体”（2003）。在这里我们通过权力和道德话语的光束，看到了“革命”话语主导的困难时期干部和村民不同的脸孔。

^① 在关于当代中国乡村能人或者说精英作用的讨论中，研究者较为集中地关注到了精英们的能力（徐勇，1997b；吴毅，2001）。强调这一点当然是重要的，但我们似乎该补充另一个同样重要的方面：能力是否能够成就精英，还依赖于国家权力、意识形态（如“革命”道德话语）、村庄社会结构和道德秩序等多种因素互动的结果。不理解这一点，（因为能者赢往往被视为正当）我们就难免会陷入“赢者即有能力者”的“霍布斯逻辑”，从而丧失对社会结构和道德秩序的判断力。这大概是我们可对重点强调“精英—能力”模式的帕累托理论稍作矫正的地方。

四、“四清”运动的矛头及其转向

1963年初夏某天，桥村又迎来了一个工作队，他们的主要任务是来搞社会主义教育运动。运动的开始是政策宣传，工作队召集桥村所有干部和党员在乾公祠开动员大会。工作队宣布，社会主义教育运动的主要内容是“清工分、清账目、清仓库、清财物”（后简称“四清”，又简称“小四清”）。与会者意识到，干部要接受“教育”的时候终于到来了。而在这之前，他们当中的许多人总以为，政治运动只会整治“地富反坏右”。动员会开完以后，一些干部心里就捏了一把汗，包括一向以清廉著称的张孝白也如此，他担心有的账目说不清楚。因为他不识字，不知道与其搭档的几任会计是如何作账的。晚上回家后，他就对妻子说：“看样子这一次要出事了。”

次日，张孝白得知，田村大队雷英勇上吊自杀了！原来，雷英勇听闻要清查账目、仓库、工分和财物情况，便发了愁。他虽已是田村大队的社员，但作为原桥村大队会计，对于其原来在桥村大队所做的账目还需要负责。一开始他妻子还漫不经心地说（大意），“运动来了，你怕什么，又不会整你”。他则忧心忡忡地说（大意），“这次不同，这次（运动）主要就是要查账、查仓库”。其妻也开始担心起来，她知道他们原来曾多吃多占了一些大米和红薯。但让她没料到的是，雷英勇竟趁她睡熟之后选择了自杀。

雷英勇的死不仅在田村大队造成了很大的震动，也给桥村大队的干部心里蒙上了一层阴影。对于张孝白而言尤为如此，他是雷英勇的老搭档，最容易受到牵连。一般桥村村民也为之震动，没想到雷英勇这样“又红又专”的人，德行竟然也会变坏到如此地步。而在此前，他的表现一直很好，并且在每一次运动中他都爱唱高调。

例如，1957年林宗白等人在桥湾小学被划成“右派”时，雷英勇就曾说，“搞无产阶级的革命运动，知识分子当然得不到好果子吃”。但当“革命”运动的矛头指向干部时，他却首先被证明是一个经不住考验的人。

数日后，“四清”运动在桥村大队正式展开。其过程分两个阶段，首先是干部自查自报（问题），然后是群众复查总结。这也称之为“过两关”，首先是过思想关，然后是过群众关。各生产队共自报出有问题的干部10余人，大队报出有问题的干部2人，问题主要是多吃多占粮食。群众复查的结果与干部自报的结果基本吻合，所不同的是挪用或贪污的数量上略有出入。工作队和贫雇农协会（简称“贫协”）召开会议给出了处理意见：在经济上要求他们偿还等额的粮食给集体，而组织上的处罚则留给上级组织作决定。至于雷英勇，原本有人提出让其妻子偿还粮食给桥村大队，但由于工作队及部分“贫协”代表表示，既然他已死，家里留下孤儿寡母，赔偿的事情也就作罢。对此，在笔者调研时，林宗白半开玩笑半认真地说：“‘雷公’罪不致死，但‘雷公’这个人性子太急，沉不住气，反‘右’的时候就爱出风头，在‘四清’时照样沉不住气，结果白白送了一条命。”

林宗白说这番话是有所指的，桥村的“四清”运动在一年后发生了一些重要的变化。

从绝对数来看，这些“问题”干部多吃多占的粮食并不多，但对刚刚度过困难时期的桥村村民而言，这些粮食却不是可有可无的东西。况且，揪出这些事情，最重要的还不是粮食问题，而是“公平的感觉”（林宗白语）。于是，桥村村民一直在期待上级组织对“四不清”干部进行处理。但在1964年初夏，一种“问题在干部、根子在敌人”的新说法传到了桥村。如此，以往大队和生产队干部

的多吃多占行为确实是“问题”，但已不是最重要的问题，因为事情的关键在于“敌人”，而不是干部本人。

有了新的“尚方宝剑”之后，张孝白和工作队多次在大队的“千人大会”（即大队社员会）上讲，对“问题”干部的经济处理还要执行，但组织处理就不搞了，因为迫在眉睫要处理的是那些“真正危险的敌人”——“地、富、反、坏、右”。林枝日、林宗山等“土改”时就上了批斗会的人（虽然当时只是很简单地“意思”了一下，并没有真正“斗”），再次被拉上了批斗台。不仅如此，在“土改”时没有上批斗会的林金社和林培武也在被批之列。批斗林金社的理由是，他与林宗江情同手足，林宗江是他和林宗山两人从山上“叫”下来的，此行为属“通敌”。批斗林培武的理由则是他当过“维持会”会长。在批斗中，林枝日和林宗山除了脖子上挂砖还被要求跪在砖头上，林金社因无人愿意推搡他而没有下跪^⑮，只有林培武年事已高，这两项都得以免去。一开始，“傲气冲天”的林宗山还试图为自己辩护，说他虽然出身不好，却从来没有叫干部贪污，干部应该对自己的行为负责。大队民兵连长则大怒：“你还死不悔改?!”并将他一脚踢翻在地。见此状况，林枝日等人则学会了顺从，凡是干部提出的“罪状”都一律承认，并作检讨，后来也便没事了。

在批斗会之后，工作队重新核定了村民的阶级成分，并编制成档案材料存档。其后，工作队就很少在桥村开展工作了。不过，桥村“挖根”的工作却还没有停止。张孝白等大队干部在“革命要经常搞”的口号下，表示要经常警惕、防范“危害革命”的“根

^⑮ 按照林培艺、林宗白及林宗田的解释，其实普通的村民仍不认为林金社上山找林宗江是“通敌”的行为，故不愿意批斗林金社。

子”。直到有一次，林枝田把执行搜集“地富反坏右”“反革命”证据的民兵狠狠打了一顿，桥村“四清”运动的“挖根”工作才真正结束。

1964年，读了一年初中的林枝田退学回家参加劳动。此时的他虽然年龄不大，但却长得高大、壮实且爱打架。该年冬，中游湾的一个“地主”因为埋怨吃不饱而被大队干部认为是对社会主义不满。再加上，刚好当时由其看管的一条耕牛得了病，兽医认为这是由于牵牛时用竹签将牛鼻子弄伤而造成的。这两件事情被政治性和道德性地联系起来后解释为：旧社会的地主对新社会不满，故意破坏生产。为这事，此“地主”被批斗、搜家，因为有干部怀疑他还有“浮财”没交公。两个搜家的民兵分别来自半夜湾和上游湾，属于强势生产队的社员。在一无所获的情况下，他们又提出要搜“地主”弟弟的家。民兵搜到此家楼上时，前去围观的人（包括林枝田）被要求不准上楼。当时此家有一女儿（曾为林枝田的同班同学）睡在楼上的谷柜上，两个民兵要搜谷柜，但他们却不怀好意地将手伸进女孩的被子，要摸她的胸部。听到女孩的叫喊声后，林枝田即冲上楼，把两个民兵打得趴在楼板上。

两个民兵挨了打也不敢再做声，事后还受了处分。因为这件极其不光彩的事情，张孝白也遭到了村民的非议，他不得不终止了“挖根”的工作。而年纪小小的林枝田便在桥村获得了一个“敢说敢做、肯打抱不平”的名声，他的行为既让他在村中的道德秩序中获得独特的地位，也为他后来在村庄政治格局中取得有利地位打下了基础。

从政治格局与道德秩序的角度来看，对于桥湾而言，1964年确实是非常重要的一年。在这一年，除了“四清”及其连锁反应事件之外，村民还跟林培艺算起了道德账。

随着林戊星长大成人，其长相终于暴露了林培艺与何彩凤所有的秘密。他与林培艺的长相十分相似，村民将其形容为，“就像一个模子印出来的一样”。村民的话的确不假，在调研中笔者也发现，从体型、脸形、眼神与说话的语音、语调等各方面来说，除了年龄的差别，今日的林戊星与其“养父”林培艺都惟妙惟肖地相似。由此，桥湾的村民确信，林戊星就是林培艺和何彩凤的孩子。这也就证明，林培艺和何彩凤的婚变有预谋。虽然村民不可能像1949年前那样将其驱逐出村，但一些村民与林培艺发生口角时，会毫不隐讳地指责他，“（林）戊星比你亲崽还像你”。遇到这样的情况，林培艺会勃然大怒，而何彩凤也会“拜天”（喊冤），高声称别人冤枉她，不得好死，等等。可在其他村民看来，这多少是有些欲盖弥彰的滑稽效果。

1964年夏，一些桥湾村民向“四清”工作队提意见，说林培艺威望不高，要求重新选会计，工作队同意了他们的要求。就这样，林培艺被拉下了台。笔者在桥村调研时，曾就此事询问了一些亲历者。村民给出的答案大同小异，归结起来主要是一点：因为他的婚变，当时整个桥湾的村民普遍看不起他。当初让他当会计是“没有办法的办法”。有村民说，“那时我们最好的劳动力累死累活一年才能挣3200来个工分，当会计的一年就补助1000个工分，相当于100个工。他这样的人，品行有问题，这样的好事干吗要给他这样的人做呢？”

“四清”运动在桥村结束了，但带给桥村村民的思考却远未结束。矛头明明指向“强门”的“革命”运动，最后的“板子”却打在了“弱门”的屁股上。许多年以后，一些村民，如林枝日、林金社及其子女都对此感到困惑，乃至愤懑。

唯一对“四清”运动表现得满不在乎的就是林培武，他仍继续

钻研他的堪輿“学问”。是年冬，他的肺病再次复发，并夺去了他的生命。他的妻子和两个女儿请生产队长主持了简单的追悼会。后者在追悼会上说（大意）：“（林）培武同志在世的时候吃了不少苦，对待湾里的叔伯兄弟都不错，他当过‘维持会’会长，但没有做什么缺德的亏心事，我们应该沉痛哀悼……”次日，村民送林培武“上山”，将他葬在了那块他自己挑选好的“风水宝地”。他的妻子则在生产队继续劳动，后来靠吃“五保”过日子，于1981年去世。由于林培武后辈的生活并不如人意，村民更认定他的“命”不好，学了堪輿也没能给自己选上一块好坟地。

此外还值得一提的事情是，同样是在1964年，另一个新的头面人物也开始在桥村崛起，这个人就是金吉祥。

1950年春，金吉祥家暂时分得2亩水田（此时“土改”尚未开始）。是年秋，他和弟弟一起主动报名参加了解放军。他的妻子王小莲则带着刚出生不久的女儿完成了秋收，并还清了几年前为金吉祥“买兵”所欠的谷子（1950年的利息被政府勒令取消）。1951年春，王小莲不得不自己种地（在1949年前的桥村，妇女是不种地的），政府给她评了个“模范军属”称号。为了优待这位“模范军属”，政府奖励了她锄头、箩筐、犁与耙等农具一套，此外还有磷肥70斤。因有传言说磷肥是人骨头烧出来的，王小莲心里颇为害怕，不敢把它放到家里，而把它放到了厕所里，这事至今在桥村传为笑话。不过，令她欣喜的是，这点宝贵的“人骨头灰”让她那年大获丰收。

1953年金吉祥的母亲去世后，这个家庭又变得困难起来了，而此时的金吉祥尚未从朝鲜战场上回来。金吉祥也往家里寄过信，但王小莲本人不识字，每次都需要找人帮忙读信和写回信，所以一直联系不多。这期间，金吉祥和王小莲都曾想过要离婚，另找对象。

对此，在笔者访谈时，金吉祥说，“解放后很多童养媳离了婚，但我在部队，她在农村，我也想离，主要是考虑前程，想另外找一个有工作的，吃国家粮的，但政府不允许。”而王小莲则说，“（我）一个人在家里好苦，我想在农村找一个男的，可以帮着（一起）成个像样的家，但是政府不允许。”1958年金吉祥第一次回家探亲时，两人曾商量好离婚。但到了公社之后，又被公社干部劝回了家，后者表示，除非有一天金吉祥转业了，他们才能离婚。

1963年，金吉祥的弟弟回家探亲时在北镇火车站不小心被火车轧死。金吉祥回家后为此事到车站大吵大闹了一场，甚至还以军人的身份威胁过车站领导。这让他的弟媳获得了比较多的抚恤金，但由于车站往他所在部队写信“反映情况”，金吉祥有面临被处分的可能。恰好此时家人一再催促他转业，金吉祥即申请了转业并获得批准。在组织上征求其意见，是否愿意转业到永兴县的一个煤矿时，金吉祥考虑到煤矿离家较远，且其生活较之于农村更艰苦，故而要求转业回到了桥村大队务农。因为在部队里入了党，且有“抗美援朝”的资历，金吉祥回家后立即成了桥村大队的“政治人物”。在“四清”运动中，工作队发现这个复员军人确实有能力。经推荐，1965年金陵公社让其带领一个工作队前往郴县某地开展“社教”运动（内容为清思想、清政治、清组织、清经济，简称“大四清”）。

对于桥村村民来说，“四清”是“大集体”时代他们所经历过的众多政治运动当中的一次。可若“事后诸葛”地看的话，它却是我们理解“大集体”时代桥村的关节点。从运动矛头的初始所指来看，这与以上我们提及的鼓励普通村民监督干部乃出于同一逻辑，是其延续。从清查的结果来看，干部们多吃、多占的行为也确实证明，日常的监督并没有很好地解决集权基础上的科层体系的惰性问

题。无论“革命”道德话语多么响亮，国家权力终究是要具体的干部才能贯彻到乡村基层的，这便给了基层干部“选择性执行”政策的机会（欧博文、李连江，1999），以至于张孝白等人很乐意将运动的矛头指向已经有些畏首畏尾的林宗山、林枝日等人。如此，“革命”道德话语与国家权力实践出现了落差——也即表达性与实践性的区别日益显著（黄宗智，2003b），村民的道德逻辑输给了村庄的政治逻辑，村庄纵向层级结构的惰性进一步得以加强。但凡事必有度，当权力被不恰当使用得过头的时候，村庄道德话语便有了起作用的机会。林枝田正是利用村庄道德话语的支持而在村民中树立了威信，而张孝白处罚民兵并终止“挖根”工作也是对村庄道德舆论的让步。

政治运动在客观上伤害了不少村庄纵向结构中的弱者，但其具体过程却只能在村庄社会结构、权力运作和道德秩序的互动中方能得到较为全面的理解，而非“极权主义”、“个人错误”、“恩怨清算”等结论那么简单。即便存在村民间“清算”恩怨的成分，也是离不开村庄道德话语成分的。村民将林培艺从村庄纵向结构中较高层级上拉下来，主要是不满于其严重违背“伦常”道德秩序，之所以借用“革命”话语，只是借用国家强势话语来作“武器”罢了（陈佩华、赵文词、安戈，1996）。甚至于，“革命”道德话语下的优势群体在根本上也还是部分认可“伦常”道德原则的。在生产队长给林培武的悼词中，“革命”道德话语和“伦常”道德话语既有重叠的部分，又明显以后者为重。

若就此追问，政治运动改变了什么，又没有改变什么，我们或可简要地说：较之于传统乡村社会，村庄纵向社会结构及其相应的社会流动已改变为由“革命”道德话语主导（金吉祥进入村庄政治核心层的过程更清晰地展现了这一点），但在处理一般人际关系

(也即横向社会结构)方面,“伦常”道德原则仍具有延续性,尽管有时它借用“革命”道德话语作外表而得以实践。此外值得注意的是,村庄纵向层级结构的惰性问题并没有太大改观(马歇尔,1985:185),这似乎暗示了有的研究者指出的:“四清”后“文革”接踵而至,前者成了后者的“预演”(张乐天,2005:113)。

五、“夺权”与反“夺权”:围绕道德大旗的竞争

1966年初,有了“农村工作经验”的金吉祥被委任为桥村大队支书,考验他的第一件大事无疑是该年夏天开始的“文化大革命”。

运动开始时,几乎所有的桥村村民,包括起来“造反”的“造反派”,都不知道“走资派”是什么意思。当听说周围地区有了“农民造反联合会”(简称“农联”)之后,桥村大队的一些年轻人立即宣布他们属于“农联”,并积极鼓动一些中年人加入。秋收以后,桥村有20多个年轻人成了“农联”的积极分子,其中桥湾人居多数,但为首的却是竹林湾的林蒙古。

林蒙古没有兄弟,又是一个瘸子,曾在湾里受过一些歧视。当与其关系不好的人叫他“瘸子”时,他总是不高兴,装作没听见,因为他认为这是对他的讽刺(实际上由于当时村民生瘸比较普遍,这种称呼在一般情况下并不具有讽刺的意味)。听说毛主席也支持“造反”后,林蒙古感到实在高兴。以往每天早上开工前集合点名时,老生产队长都会以一种怪怪的腔调点他的名——“瘸子”,而此时林蒙古才知道“原来我还可以造反”。果然,在他宣布加入“农联”后,老队长再也没敢取笑他,虽然仍有时会信口叫他“瘸子”。尤其当他成为“农联”在桥村的负责人后,老队长每一次碰见他后都会和蔼地笑一笑。不过,按照当年“农联”积极分子

(如林丁星、林复日等人)回忆,林蒙古倒也算得上大度,并没有对老队长怎么样。当有积极分子问他为何不斗一斗老队长时,他还开脱道,“人家是老头了,既然改正了就算了”。

林蒙古和林丁星等人还在乾公祠和坤公祠各贴了一张大字报,上面写着“天打雷劈走资派!”但由于他们并不清楚哪些人是所谓的“走资派”,所以他们商量后决定把桥湾的林宗山批斗一番。但由于桥村“农联”中的多数积极分子是桥湾人,林蒙古虽然不是桥湾人,却也与桥湾人同宗。由此,他们认为“农联”不方便出面批斗林宗山。不过,金陵公社和桥村大队干部却很有兴趣批斗林宗山,几个公社干部来抓林宗山上公社的“万人大会”(全公社的社员大会)去批斗,但林宗山根本不服气。在笔者调研时,一个当年的红卫兵积极分子回忆道:“几个干部穿得干干净净来抓他,他牛高马大,一身泥巴。他推搡了几下,几个干部便被弄得一身脏兮兮的,不敢再上前抓人。”最后,公社干部只得让大队干部将其抓到万人大会上。第二天林宗山根本不用抓,便老老实实地跟着大队民兵去了万人大会。林蒙古很快就发现了林宗山这一“弱点”——吃软不吃硬,只要是村里的人要抓他、斗他,他都不会反抗。于是,他和林丁星等人商量之后,发动了一群还在读初中的红卫兵出面批斗林宗山,让他游村。

不久之后,林蒙古和林丁星等人发现,他们“造反”反错了对象。因为此时外界又有消息传来,说“造反”要打倒的是“党内的走资派”。于是,他们将原来的大字报撕掉,重新写大字报,除了原来的内容之外,还在后面加了一句“让他们从党里滚出去!”

可是,谁才是党内的走资派呢?他们将矛头对准了“当权派”。林蒙古组织人手写了几张新的大字报,所针对的主要是张孝白和金吉祥。内容分别是:“当权派张孝白为什么要砍树?!”“金吉祥一

年拿三千工分太多（指误工费补贴）。当权派滚下去！”不仅如此，在随后的一次大队贫雇农代表会议上，林蒙古和林丁星等人让张孝白和金吉祥戴上了写有“打倒当权派张孝白”和“打倒当权派金吉祥”字样的高帽子。在会议上，张孝白作了“交代”，说砍树是根据上级组织决定办的事，此外，他早已下台，所以他已经不能算“当权派”。金吉祥也作了“交代”，大队支书和大队长每年拿三千个工分的补贴是公社的规定。此时台下有人嘟囔，“你太丑（脾气差），讲（责骂）社员的时候像讲自己的儿子一样。我们又没有谁是你的儿子！”对此，金吉祥表示一定改正。

就这样，桥村“农联”针对“走资派”的批斗结束了。但在农历十一月，“农联”与另外一个试图到桥村来发展成员的“造反派”组织发生了一次冲突。

这个组织的名称叫“湘江风雷”，它的主要成员是城市或工矿企业的知识分子，在桥村大队只有两个卫生员参加了这个组织。“农联”认为“湘江风雷”代表的是“当权派”，打着“造反派”的旗号准备夺“造反派”的权。于是，林蒙古带了几个骨干赶到桥湾湾口，“湘江风雷”在此搭建了简易舞台，准备搞宣传活动。林蒙古等人要求“湘江风雷”马上拆台离开，后者不愿意，当时他们也有10多个人，并不惧怕林蒙古等人。结果在林蒙古要强行撕掉“湘江风雷”的标语时，双方打了起来。“湘江风雷”虽然人多，但打起架来却根本不是这些农民“朋友”的对手，以至于他们中的好几个人被打得鼻青脸肿。而且，很快引来了更多的村民，后者纷纷大喊，“岂有此理，敢来我们湾门口打人！打死他们！”“湘江风雷”的人被吓得落荒而逃。桥村大队的两个卫生员本是为“湘江风雷”搭台宣传的积极分子，但一开始他们就没有帮着“外人”打“湾里人”，村民也便没有把他们怎么样。不过，他们由此被“湘

“湘江风雷”组织认为是不够忠诚的成员，再加上怕得罪本大队的社员，他们从此之后再没有参加过“湘江风雷”的任何活动。

当桥村平静下来时，与之相邻的东方红煤矿的斗争却格外激烈，斗争的双方是“湘江风雷”和“顶天立地派”（也称“东方红煤矿造反联合会”，简称“东造联”）。至1967年秋，“湘江风雷”和“东造联”的斗争由文斗（大字报和批斗会）演变成了武斗，而吃亏较多的一方无疑是“湘江风雷”，因为“东造联”一则人多势众，二则其成员绝大多数都是干重体力活的工人，打起架来自然占优势。不过，后来“湘江风雷”弄来了一批枪支弹药，立即扭转了不利的“战局”。

桥村大队“农联”的积极分子得知“湘江风雷”枪打“东造联”的消息后非常气愤。次日再听到枪声后，“农联”40余人立即由林蒙古和林丁星带队赶往东方红煤矿支持“东造联”。“湘江风雷”的人见了桥村的队伍便马上开枪，林蒙古听到枪声后落荒而逃，因此丧失了“农联”中的威信。倒是林丁星显得特别“勇敢”，他直往前冲并大呼“抢掉他们的枪！”他后面的“农联”成员这才发现，其实对方只是在朝天开枪^⑩，于是他们迅速追上林丁星一并冲进矿区夺了对方的枪。一个星期之后，县武装部派人到桥村大队将枪支弹药收走。经过此事，林丁星在“农联”和桥湾的同龄人中树立了威信。

至于桥村村内，此后则比较平静，金吉祥所领导的“当权派”和林蒙古、林丁星领导的“造反派”一直相安无事。事实证明，金

^⑩ 后来他们才知道，对方不敢惹农民，因为一旦惹恼了矿区周围的农民，他们将来与农民就会有“扯”不完的“皮”。事实上，矿区每年都要送礼物给周围各大队，以求“矿社联防共建”，维持矿区秩序。在矿社关系中，矿区一直处于比较被动的状态。

吉祥对“造反派”所采取的稳重的处理办法是正确的。在平常时日，“农联”积极分子常会在林蒙古或林丁星等人家里开会，对此，金吉祥一如既往地不干涉。以至于刚开始时“农联”开会还派人站岗，而到了1967年底他们开会则根本不再派人站岗。不过，金吉祥要求各生产队开社员会议时“农联”成员要照常参加，并嘱咐各生产队长防止他们捣乱。而实际上，因为怕人讥笑自己是“假革命”，“农联”成员在生产中并不敢偷懒，在生产队的会议上也不敢捣乱，因为如果影响了生产的话，其他的社员都会有意见。

实际上整个桥村的“文革”就这么结束了，剩下的只是一些口号，实质性的批斗与反批斗再未发生。不过，金吉祥还是一如既往地谨慎，甚至在某些方面他表现得比“造反派”还“革命”一些。1974年桥村大队建成大礼堂后，施工人员请人写了“大礼堂”三个字，成扇形地排列在大礼堂大门顶头的墙上。金吉祥看了之后说，“我们一再强调要‘批林批孔’，要批判‘克己复礼’，你们怎么还写一个‘礼’字在上面呢？”于是，他让施工人员从桥村小学请了一个“又红又专”的老师从报纸上剪了“大会场”三个字放大，然后绘在了墙上（见照片5）。同年，桥村小学一位姓林的老师在给学生上课时提到了一句地方谚语，“雷公叫了，芹菜不香”。这原本指的开春之后（以春雷为标志）不宜再吃芹菜，因为此时的芹菜已经不鲜嫩与芳香。可金吉祥批评他道，“林老师，你还信迷信呀？以后不要这样了”（指他不该说“雷公叫”而应该说“打雷”）。

不过，金吉祥最为谨慎对待的还是手中的权力。为了不让自己被一些有文化的年轻人替代，他一如既往地压制其他人入党。结果在其任支书的10年间内，桥村大队党支部竟然没有发展一个党员。

从种种迹象来看，金吉祥最担心入党“夺权”的就是林枝珞。林枝珞是上桥湾村民，曾为桥村小学老师，1951年任村办煤矿采购员。1960年他在继续做采购员的同时还当上了桥村大队的团支书，与其做搭档的团支部副书记就是金吉祥的堂弟金承相。林枝珞的办事能力在桥村确属一流，笔者所访谈过的村民都承认这一点。例如，金承相说：“他很能干，到什么场合就能说什么话，办事干净利落。”1967年，林枝珞申请入党，这个原本被认为入党是顺理成章的团支书却被挡在了“门”外。因为支书金吉祥说，“对待（林）枝珞这种知识分子入党，我们要慎重。”金吉祥甚至也拒绝了一字不识的金承相入党，他跟金承相“交心谈心”时说，“免得别人说我这个当支书的厚此薄彼”。而心中不快的金承相后来跟林枝珞“倒苦水”说起了此事。林枝珞大骂金吉祥“不是人”，他说，“我一个高小毕业生算什么知识分子啊?!”事后，林枝珞总爱跟人说金吉祥怕他夺权而不让他入党，直到数十年以后的今天仍如此。

林枝珞这般做法搞得金吉祥比较被动，但在1969年，有一个机会让他建立了自己的“统一战线”。该年初，金陵公社卫生院传来消息，要桥村大队派一个人去县卫生局举办的“红医班”学习，以配合正在开展的医疗卫生运动。金吉祥马上通知不太听他话的林枝田前去参加，而林枝田原担任的大队广播员职务则由张孝白的儿子接替。张孝白为让他儿子在大队谋得一职已经盘算很久，同样的工分补贴，广播员是一个不需要太好文化基础的工作，而且每天播放各类指示、通知也十分神气。此后，在林枝珞入党的问题上，张孝白在支部会议上顺着金吉祥说，“那就等一等再说吧”。

除了林枝珞和金承相之外，林复日和林枝田等人的入党问题也都被金吉祥以各种理由“冻结”。例如，他提出“慢慢考察”林枝

田的理由是：“（林）枝田晚上出诊要么就要人陪着，要么就走大路不敢走小路，怕鬼，这证明他还信迷信，不是唯物主义者。毛主席一再强调要破‘四旧’，怕鬼就是一种变相的‘四旧’。”

比之于很多人描述的“文革”中的激烈斗争（如李鸿永，1978；张乐天，2005），桥村的“文革”大概可算温和型的了。但这也不是独一无二的例外。不仅桥村周围地区的很多村庄大体如此，在诸多研究者提供的其他地区的案例中也不乏有类似于桥村的情况（如高默波，1999）。缘何同一政策在基层实践起来会有如此大的区别呢？这或许跟地方官员的选择有关系，同时也与不同区域群众内部结构和斗争策略有关系。关于前一因素牵涉太广，这里我们暂不作讨论，而后一种因素则在桥村与东方红煤矿的对比中看得较为清楚。

在社会结构上，村庄较之于矿区的特点就在于它曾为宗族组织所统合过。在宗族组织因外界力量影响而不再起主导作用后，以“伦常”为核心的道德秩序却并没有在村庄中迅速瓦解，它是一条“底线”。故而我们看到，桥村即便是在“革命”话语支持下（甚或可以说在政治运动的“裹挟”下），再加上村民间个人恩怨的积累与清算也常常发生，但斗争的各方终究“不敢把事情做得太绝”。否则，不仅从地缘关系上来说，将来相互还抬头不见低头见、不好相处（如“湾里人”认同），而且从血缘关系上来说有违“伦常”底线，很快就会遭到村庄道德舆论的谴责，并可能被村民借用“革命”话语施以惩戒——如同对待林培艺一般。与此相比，矿区则不同，工人来自不同地区，内部结构人伦色彩比村庄要较弱得多，且没有相应的道德体系作支撑，从而没有应对“革命”话语冲击的“减震器”，以致其围绕“革命”道德大旗的斗争比桥村激烈得多。

从这个角度来说，一些研究者笼统认为“文革”使农村经济与

社会到了接近崩溃的边缘（李鸿永，1978），似有所偏颇。当然，这并不是说它造成的问题不够严重。从桥村的情况来看，的确增添了很多摩擦。运动的结果并没有对村庄纵向层级结构造成实质性的变化，干部除了做了一次检讨之外，依然是村庄中最具优势的群体，而“造反”除了给少数“造反派”积极分子带来了一点民间权威之外，并没有让他们成为真正的权力竞争者（例如，对金吉祥而言，真正的权力竞争者是林枝珞，而非林蒙古）。相反，已居其位的干部倒是经常用“革命”道德条令作护身符（如改大礼堂为“大会场”），或树立权威（如改“雷公叫”为“打雷”），甚至拿起它作“棍子”用来打压人（尤其是真正的竞争者）。这样的结果是，一方面就干部而言，除了“公德”上的官僚主义之外，“私德”的问题也已出现，连张孝白都开始利用职权为儿子谋取格外的好处；另一方面就普通村民而言，社会流动的机会在运动中不仅没有增加，反而进一步减少，当政治标准成为几乎独一无二的社会分层标准时，人们对“革命”道德话语的不满也便产生了。这正是人们常说的“革命”“巅峰”中夹杂的“疲态”（吴毅，2002：166），只是熟谙村庄政治和“革命”道德话语的张孝白并没有意识到这一点，以致帮儿子找了一个旋即因“革命”道德话语退场而黯然失色的差事。

六、“革命”旗帜下权力竞争中的年轻人

1975年底，桥村大队支书改由曾家福担任，金吉祥则被调到了金陵公社所办的煤矿（地点就在桥村旁边）当支书^②。曾家福担任

^② 比较凑巧的是，林枝珞已于1974年底从桥村煤矿调到了金陵公社煤矿当采购员，因金吉祥的反对，他多年未能入党。

大队支书后马上发展了好几名党员，1975年底林复日入党，1976年初金承相和林枝田也入了党。这样，曾家福在任期间获得了较多党员和社员的支持，大队的一切工作都开展得比较顺利。直到1979年，桥村大队与东村大队的一场群体械斗事件才导致他下台（详见后文）。

曾家福卸任后，林复日担任支书。他1966年高小毕业后，读了一个学期的初中。1967年由于学校停课“闹革命”，林复日回家在生产队劳动。该年秋学校复课，但他未再去学校读书。1968年，由于他略有文化，同时考虑到其父亲曾因公牺牲，组织上要照顾他，安排他操作电动机、抽水机和碾米机。1974年，林复日当上了大队广播员。是年初，村中有人给林复日介绍了一门亲事。女方为金陵公社源村大队人。在“交首饰”订婚时，林复日的母亲特别高兴，拿出了20块钱做订婚礼金（据说当时一般的人订婚只用花8—10块）。按照约定，他们准备在该年冬结婚。但没料到还在农历九月时，他们就结了婚并举行了特别的婚礼。

在这之前的两三年里，金陵公社根据移风易俗的精神，除了《毛主席语录》、《毛泽东选集》和锄头、犁耙等农具之外，婚嫁仪式一律不得送礼物，但简单的仪式尚允许举行。而在1974年秋，金陵公社接到上级组织的指示，婚嫁仪式要进一步“革命化”、简化。为此，金陵公社决定在桥村大队首先搞一个集体婚礼典型。经过金吉祥等人的努力，终于说服了桥村大队5个已订婚的小伙子，同意在即将到来的国庆节之前举行集体婚礼。按照要求，小伙子们只要说服未来的媳妇及其父母，而不能惊动其他亲戚（免得他们送亲、迎亲），送亲与迎亲仪式则由公社安排。但最后，只有林复日说服了其岳母（其岳父早已去世）。婚礼前一天，林复日来到女方家。次日上午，女方的兄嫂都开工去了，源村大队“革委会”放了

一串鞭炮送她和林复日出村。当日下午，他们在桥村大队“大会场”举行了结婚仪式，支书金吉祥主持了婚礼。

此后，在曾家福担任支书期间，林复日“连升三级”，先是入党，又于1977年成为支部委员，再后于1978年担任副支书。1979年冬曾家福被免职之后，他顺理成章地接了曾家福的班。

与林复日相似，在“革命”道德的大旗下，林枝田也逐步在桥村的权力角逐中取得越来越重要的地位。在“四清”中痛打民兵之后，林枝田很快就认识到了光靠打架“霸蛮”是不行的，只有手中有了权力才不会被别人“卡脖子”。1966年春，他被调工到永兴县鲤鱼公社修青山垅水库（永兴县在江右的一大水利工程）的配套渠道。某天傍晚，他接到通知说必须于当晚赶回桥村，因为桥村大队民兵连长林金六（下桥湾人）来电话，说他破坏毛主席形象。待他徒步40余公里于第二天早上赶到桥村时，又接到通知说没他的事了。原来头一年秋天他负责晾在乾公祠楼上的红薯藤被风吹掉，刚好把挂在一楼墙上的一个毛主席像框绊在地上摔坏了。林金六当即说要严肃批斗这种破坏毛主席相片的“坏分子”，但晚上开会后与会人员又认为，林枝田于此事没有责任，结果让他担惊受怕地白白走了一整晚的路。

是年秋，林枝田也成了“农联”的一名积极分子。林金六和林枝月等人因此而担惊受怕了，林金六甚至找到林复日要他帮自己在林枝田面前说说好话。但这时的林枝田并没有报复“当权”的干部，而是选择了加入干部的行列。当时上级组织要求每个大队配备广播，他以所学知识为大队装上了广播线，并成了第一任广播员，直到1969年他被派去“红医班”学习。1971年，林枝田和另外两个年轻人正式成为大队卫生员。做此事虽然辛苦一点，但他所得到村民的尊重却丝毫不亚于广播员。1975年底，曾家福担任大队党支

部书记后，他成为了团支书兼卫生员。此时，他确已实现了当一个“强门”角色的想法。1976年初，他被调工到相邻公社的黄口堰水库（永兴县在江左的一个大型水利工程）工地修堤。他没带铺盖，到工地后就与林复日同睡一张床。炊事员（下放知识青年、上桥湾人）说怪话，“不是连部的人应该从连部滚出去”^②。林枝田将炊事员打了一顿，后者则到团部告状。林枝田被民兵带到团部后向团长说明了情况，团长旋即痛骂了炊事员一通：“你连部是什么单位，耍什么威风？人家睡兄弟的床你有什么资格赶人家？再说，林枝田现在正在组织团员来工地，本来就相当于副连长。”此后，炊事员对林枝田的态度来了一个一百八十度的转弯，见了面经常给他装烟，有了好菜也首先叫他去“尝尝”。

可是，“革命”道德的大旗除了可能让林复日与林枝田这样的年轻人步步高升之外，也让一些人因为言语或者行为不慎而在权力角逐中吃了大亏。他们所吃的亏虽然几乎是村庄权力竞争的直接结果，却难免染上了道德大旗“祭品”的色彩。林逢聪就是其中的一位。

林逢聪乃林枝日之长子，由于在“四清”之前其父并未挨批斗，一开始他也并未受到波及。1962年，18岁的林逢聪报名参军，在福建“前线”服役。据林逢聪本人说，这在当时政审要求格外严格，甚至比一般的部队要求还严格些。这说明，父亲担任过保长这一事实一开始并未影响到他的前程。参军之后，一直到1967年林逢聪才获得了一次探亲的机会。回家后，林枝日便给儿子说了一门

^② 当时政府对劳动力进行了拟军事化的管理，来自同一公社的劳动力被编为“团”，以大队为“连”，各级均有指挥部，简称“总指挥部”、“团部”和“连部”。林复日的床即位于“桥村连”的连部。

亲事，女方因听说林枝日当过“伪保长”而没有同意。之后，中游湾有村民给林逢聪做媒，对象就是支书金吉祥的堂妹。林逢聪嫌弃该女孩长相丑陋、且是独生女（这意味着与其成家之后，将可能面临着赡养岳父、岳母的问题），拒绝了这门亲事。他后来看中了东方红公社一个小学老师的女儿（此老师曾被划为“右派”），名为金小娟。为此，金吉祥曾恼火地说：“贫下中农的女儿不要，要一个右派分子的女儿。（林）逢聪这个人只怕以后有亏要吃呢。”

果然，1968年，林逢聪退伍回家时，原本有机会被安排到北镇火车站上班。但由于桥村大队有人（后来证实就是金吉祥）向火车站反映他是“伪保长”的儿子，林逢聪便失去了这个机会。而与他有着类似家庭背景的一个战友，却被安排在了北镇火车站工作。不过，林逢聪回家后，桥湾的村民还是推选他当了民兵副连长，协助林金六开展工作。但不太会说话的林逢聪很快就把这个顶头上司给得罪了。上任后不久，他和林金六两人被派到县武装部学习半个月。在实弹射击时，林逢聪打靶成绩优秀，而林金六却只打了零环。林金六只得讪讪地笑道，“枪坏了”。林逢聪却不知趣地接过林金六手中的枪说，“我来打打看”，结果他仍打了个“优秀”。最要紧的还在于林逢聪“爱出风头”，他和林金六回到桥村后向金吉祥汇报时，还在开林金六的玩笑说，“你这个人也说当过兵，真不晓得你怎么当的，同样一支枪，我打了个‘优秀’，你却打了个‘光头’。”为此事，林金六对林逢聪一直有意见，7个月后他终于以林逢聪工作不得力为由，让另一个村民代替了林逢聪当副连长。

1974年，林逢聪再次陷入了麻烦。该年他的弟弟参加生产队的劳动，在评底分时，生产队长给林逢聪的弟弟评了一个6.5分，而其本人则认为自己至少应该拿到7分。为此事，林逢聪的弟弟挨了打。之后，母亲找到林逢聪说，“你这个做老大的怎么不管？”正在

家里喝酒的林逢聪则拍桌子大声说：“侄子打叔叔，应该要拜祖公老子，该杀！”（队长比林逢聪小一个辈分）队长听闻此话后大怒，要找林逢聪打架。有邻居劝队长说，“不要打架，有什么事可以告诉支书”。林逢聪则在房内喊道，“告诉支书也要杀！”劝架者冲林逢聪说，“那还有公社书记李保清呀”。林逢聪却说，“李保清来了也要杀！”队长将此话告到了金吉祥处，后者似乎有意要将事情闹大而说道：“既然公社书记都敢说要杀，我们大队可不敢管这事了，你们还是去找公社领导处理吧。”结果，队长及其妻子赶到金陵公社大院门口并跪了下来“喊冤”：“国民党伪保长、坏分子的儿子要杀贫下中农，要杀支书，要杀公社书记！”恰好该日金陵公社正在开公社、大队和生产队的“三级会议”，此事立即引起了轰动。

次日，金吉祥让林金六带民兵抓林逢聪。他吩咐道：“你们四个人最好带绳子去，把他捆起来，他（林逢聪）是从福建‘前线’回来的，你们四个人打不打得他过？”其中一个原来由林逢聪带领过的民兵说，“不需要，我知道（林）逢聪这个人，他不会乱来的。”并且，他对已经拿了绳子的民兵说，“丢掉，别出丑了”。事情确如其所言，到了大队办公室之后，他们对林逢聪说，“大队的千人大会要斗你”，林逢聪便跟他们走了。批斗会上贴着标语：“杀人犯林逢聪批斗大会”，倒是林蒙古“路见不平”给金吉祥提意见：“杀人犯不成立，没有动刀、动枪，也没有动棍子，没有死人，怎么叫杀人犯呢？再说啦，杀人犯是你们能批斗的吗？杀人犯是政府管的事。”于是，金吉祥不得不让人重新写了标语：“林逢聪批斗大会”。在批斗会上，金吉祥要林逢聪承认有杀人的想法，但林逢聪拒不承认。然后，金吉祥又要他讲做过的坏事，林逢聪依然拒绝回答。后来团支部组织委员（中游湾的一个妇女）站了出来，指责林逢聪给农作物杀虫时，把真的药粉拐卖了，而配了假药杀虫，结

果杀虫的效果很不好。但不久前林逢聪还因杀虫成绩优秀而受到了生产队的表彰，故没人响应她的指责。金吉祥只好由几个大队干部上台讲了一些“要警惕‘地富反坏右’”之类的话，然后就结束了批斗会。在批斗会之后，团支部组织委员又对林逢聪的妻子说，她之所以这么做是金吉祥指使的，她本来不肯，但为了让批斗会进行下去，只好听了金吉祥的话，进而她请林逢聪夫妇原谅她。

几天后，林逢聪被送到公社的万人大会再批斗了一番，林逢聪家的生活为此受了一些影响。农闲时，与大多数强壮劳动力一样，林逢聪也在桥村大队煤矿做事。但金吉祥连下井都不让林逢聪下（下井劳动所得的工分稍高于地面劳动），说怕他在井下搞破坏。最后还是在煤矿当工程师的林蒙古说，“林逢聪这个人不会搞破坏，我可以担保。”这样，林逢聪才获得了一个下井的机会。在笔者一次访谈中，林逢聪“总结”道，“那时出身不好还不要紧，但不会说话就不行，要做一个一般的社员还问题不大，但要争上游（出人头地）就根本不可能……”

从社会分层的角度来看，林逢聪的这番“总结”无疑是关于政治标准主导村庄纵向社会结构的感叹。但是，它同时也表明了问题的另一个侧面：“革命”道德话语在实践中并不是一件“天衣”，村民是否成为“革命”道德旗帜下村庄权力竞争的受害者，最重要的还不是其阶级身份，而是“会说话”、会处世与否。也即，若撇开村庄纵向社会结构不说，从村民处理人际关系这种横向社会结构来看，仍有传统延续性的一面。这与不少研究者所述，革命具有总体性、完全中断社会与文化结构的特点（萧凤霞，1989：292），有较大出入。总体性“中断论”的叙述当然也有其洞见的一面，但以纵向社会结构的改变作为整个社会与文化结构断裂的证据，却略显粗糙、笼统。

对于迈入社会竞争的年轻人来说，在这种社会结构基础上和权力格局下，若要改变社会位置、实现向上流动，首先必须要在阶级身份上合格，这是最低底线，其次还得在“革命”道德话语中有亮点。此外还有一点也很重要，绝不能因为在村庄“伦常”道德话语中具有优势，而漠视“革命”道德话语，最好是二者兼顾。林枝田多次蒙受后者带来的委屈，却并没有依仗前者而冒犯后者，反而选择了创造条件加入后者的行列，正暗合了其中的“奥妙”，为其成为“强门”找到了捷径。

然而，事情不可能都如林枝田这般令人如意。对“革命”旗帜的争夺，原本正常的村庄权力竞争变得格外戏剧化（以致在今天看来颇有些“黑色幽默”的味道）。仪式化的“革命”道德话语实践长期脱离了原本朴实的村庄日常生活（张乐天，2005：自序），让不少村民身陷压抑。除了林逢聪的无奈表情之外，我们还在炊事员对待林枝田一百八十度转弯的面孔中看到了某种扭曲了的人格。

七、“闯出去”：另一种努力

当桥村绝大多数的年轻人在“革命”道德旗帜下，力图获得一个相对较好的社会地位时，也有一些人将目光投向了村庄之外。然而，由于可供他们走出村庄的正式社会流动渠道非常有限（主要是升学和参军），注定了他们当中的大多数仍只能留在村庄里调适自己的人际关系，以及矛盾重重乃至有些压抑的心理。林宗田就是此类年轻人中的一个。

林宗田于1964年以优秀的成绩考入县属中学后，其效仿大哥林宗白靠读书“吃国家粮”的想法似乎有了一些希望。但当他即将毕业时，“文革”已波及学校，学校开始停课。1967年下半年，学校终于又开始复课。1968年，林宗田拿到了初中毕业证，但由于中

专招生已经由考试改为推荐，中农出身的他只能靠边“稍息”。到此时，他才发现因为患麻疹读了两个小学一年级，恰好让他耽误了一年十分宝贵的时间。为此，他甚至有些怀疑，这一切是否真是命运的安排。如果不是耽误了一年，或许他能够考取一个中专学校或者什么的。

由于不能考中专，若要继续读书，就只有选择读高中。林金社还是赞成让林宗田继续去读书，但林宗田的母亲却不肯。她说，“读书能认得字就行了，这么大的人还读什么书，还不给家里赚工分?!”经再三考虑后，林宗田放弃了读书的打算。因为这个时候林宗田的家里确实比较困难。大哥林宗白成家后就没再管过家里的事，1963年他又娶了自己一个学生为妻并生了小孩，更加不可能对大家庭做贡献；二哥林宗禾参加工作后于1958年调往北京工作，但他特别不喜欢北京的气候。1959年冬，林宗禾患胸膜炎后回家修养，他感觉家里的生活比工厂里好得多，便再未回北京，1968年成家后他也与父母分家；至于三哥林宗兵，初中毕业后考取了湖南常德机械学校，但在即将毕业时，正碰上国家的“调整、巩固、充实、提高”政策，按照政策要求，他返回了农村。之后，他也成亲并与父母分家。

但是，林宗田马上就发现，自己并不是一个愿意像父辈一样安心过活的人，他还是渴望“闯出去”。1970年，他获得了一个参加征兵的机会，得知政审和体检都合格的消息之后，他一度高兴得睡不着觉。可是，最后的结果却让他好些年“感到心里堵得慌”。当时要求当兵的人数特别多（要知道，桥村不少年轻人都如他一样，看准了这是一条“闯出去”，或者至少是改变人生道路的路子），而征兵的指标却有限，按照政策，贫农成了优先招录的对象。林宗田再度因为他的“中农”出身，失去了一次“闯

出去”的机会。

林宗田虽然心里不满，可不敢说什么。因为在一年之前，他父亲还是“文革”批斗的对象。他的堂叔林金会因为被人揭发在1949年前加入过国民党，也在被“监视”之列。当时林金会是“贫农”，所以并没有将他推向批斗台。但自此之后他被认为是“贫下中农协会”中的不纯分子，被剔除出会。这意味着他被排除在了村庄政治的中心舞台之外。

林宗田的大哥林宗白也遭到了批斗。林宗白是一个脾气暴躁、有话直说的人，为此他在金陵中学当校长兼学区副主任的时候，得罪过不少同事乃至上级。结果在1966年6月份的某天，他的顶头上司学区主任写了一张大字报贴在他家门上。其标题是“反党反社会主义的坏家伙——林宗白”，内容是“多可恶，污蔑我们的社会主义是石灰主义！”当这张大字报出现时，在金陵中学的社会主义教育工作队还没有撤销。工作队的队长以及林宗白的妻子不断提醒他，“不要管他，骂不还嘴，打不还手，这是新运动，以后总要落实政策的”。但林宗白百思不得其解，自己究竟在什么场合下“污蔑”过社会主义是“石灰主义”。最后他从其他老师口中得知，原来在1958年国家推行普通话时，他作为骨干教师从郴州地区语言训练班培训回到金陵中学后，进行师资培训。当时不少老师习惯使用方言，普通话说得不大准确，当他们读“社会主义”时，与方言中的“石灰主义”颇为谐音。

稍后林宗白被调往东镇中学任教，并担任了学区设在该校的教育组组长。由于依然如故的处世方式，他又得罪了不少老师，其中就包括该校“湘江风雷”组织的两个负责人。更不巧的是，1969年，一支抗美援朝的部队返回国内后经过该地。由于不熟悉情况，误认为在107国道上活动的“湘江风雷”成员扰乱社会治安，于是

将其两个负责人抓了交给县武装部。这两个人被关押了数日后才被放出来，他们认定，自己被抓一定是与他们素来就有矛盾的学校领导林宗白诬告所致。于是，他们又翻出了“石灰主义”大字报之旧事，并组织了好几次批斗会，要林宗白跪在台上承认错误。此外，他们还要求林宗白在课余时间进行“劳动改造”，在食堂里干一些诸如挑煤、烧水和做饭之类的事情。与林宗白不同，同样曾划为“右派”（且还担任过保长）的林逢源因为与同事、学生和领导的关系都保持得比较好，在这次运动中除了象征性地上过一次批斗会之外，基本上安然无恙。

鉴于这一系列事情，林宗田也变得比较谨慎，虽然没有能够实现参军的愿望，却从不敢因为这件事情在别人面前发牢骚、讲怪话。

不过，即便如此，不久后他还是碰上了一桩麻烦事。事情的起因是他的二姐带着小孩到桥村来做客，结果她在娘家厕所里发现门背面有一行粉笔字“打倒毛泽东！”身为团支书的她像堂·吉珂德见了风车一般，马上到坤公祠的大队办公室报了案——如果她当时将这行字擦去的话，后面的很多事情便不可能发生了。她全然没有想过，这是她父亲家的厕所，事情一旦查起来，首先便少不了林宗田的麻烦。直到民兵连长林金六把厕所的门板下了，放到大队办公室保存起来，她才意识到自己干了一桩蠢事。第二天，县公安局的两名公安到桥村追查此事。林金六先夺其声，他告诉两个公安，说厕所是林金社家的，但林金社本人是文盲，所以这事一定是林宗田干的。

两名公安并没有听信林金六的一面之词，而是要求林宗田写了一些字核对字迹。他们发现，从字迹来看，反动口号似乎并非林宗田所写，不过，此嫌疑仍不能被排除。言下之意，若查不出此事系

别人所为，林宗田仍难逃干系。后来，两个公安又从厕所的地理位置和粉笔的来源入手重新排查嫌疑人员。因为厕所靠近乾公祠，他们便找了一个住在乾公祠的小学老师核对笔迹，他是一个大学生，因1957年划为“右派”才被下放到桥村来教书，因此“可能对社会主义心存不满”。但他们发现，他的笔迹与门板上的字迹也不同。最后，他们找到了在乾公祠上学的学生，让他们拿出作业本核对笔迹，结果发现这位老师十岁的儿子有嫌疑。一审问，这个小孩马上就承认了“作案”事实。“大案”告破，但“罪犯”却是一个不懂事的小孩，无法判刑，两名公安收了手铐回城。“肇事”的老师因“‘右派’分子唆使儿子写反动‘标语’”的罪状而多次被批斗、游村。而林宗田和他的二姐也受了一番惊吓，若非如此结局，林宗田说不定要戴了手铐进监狱。经过此事之后，林宗田家与林金六家的关系变得有些紧张。

可是，与林金社本为“五服”之内的堂兄弟的林金六，为何会如此对待林宗田呢？这又要从两年前他和林宗田的一次冲突说起。

林金六少时与林金社的关系还算过得去，但他当了民兵之后，开始努力地处处显示出他是一个“贫农”出身的社员。他不仅与“富农”、“上中农”和“中农”社员保持一定的距离（林金社就是“中农”），而且对于这些人，多少表现出有些看不起的意思。1968年，17岁的林宗田从学校毕业之后在生产队参加劳动。在评“底分”时，生产队贴出来的榜上写着 he 只能得8分“底分”，而与他同龄的小伙子则都是9分。林宗田生气地撕掉了墙上的榜，林金六见后大呼：“（林）宗田还敢对集体的事搞破坏！”并声称要处理林宗田。但在他要动手抓林宗田时，反而被林宗田的三个哥哥一下子逼到墙根。星期天回家给妻子帮忙种菜的林宗白口才也明显强于林

金六，他快言快语地说（大意），“社会主义按劳分配，做多少就是多少，即便是地主出身，现在也是做多少算多少，凭什么我家老四比别人少一点？你们凭什么这样？”

见此架势，林金六也不敢再多言。可他后来找到“耳刮子”队长商量，说要扣林宗田的工分，以树立集体的威信。但“耳刮子”队长并不领他的情，他说，“我有的是威信”。除此之外，这个“耳刮子”队长没再吭声（按照林宗田的说法，“这因为他知道这件事情做得不对”）。这样，林宗田免于被处理，但林金六却越看他越不顺眼。

参军不成后又差点陷入写反动“标语”案件，林宗田很是失落了一阵子。但他仍在思索着，如何才能脱离这种生活，到外面的世界去。

两年后，他尝试着继续他学生时代所酷爱的文学创作。他想，或许凭他的笔杆子也能“闯出一条出路”。不久后，他在郴州地区一份名为《五岭文艺》的杂志上发表了一篇文章。这篇文章，甚或这份杂志在后来的文艺史上都不会有人记起，但“小试牛刀”而有所获却给了林宗田以极大的鼓舞。他每天干活回家后，总要挑灯夜战一阵子，或是阅读，或是写作。一时间，桥湾人都知道村子里出了一个“文学家”，不管是干部还是一般的社员都开始对他另眼相看。尤其是像林复日与林枝田这样的年轻人，在干活歇息时，都爱跟他凑在一块，听他讲“天文地武”，甚至“耳刮子”队长偶尔也会问起他是否又发表了文章。最让村民感到惊奇的是，他竟然还免费参加了郴州地区文联举办的几次写作培训班，听了《湘江文艺》编辑部的老师讲课，并且后来还与地区文联经常保持着通信联系。

此时，林金社想趁机给这个最小的儿子说一门亲事，可林宗田对此事却总是一拖再拖。他在想，自己或许能“闯出去”，即使此

事未能如愿以偿而要在农村成亲，也得先赚点钱把家里条件搞好一点再说。于是，他除了在生产队干农活之外，在农闲时跟下游湾一个泥瓦匠学砌墙，搞建筑。当然，在晚上的时候，爬格子仍是他的“必修课”。1975年，他在一份名为《芙蓉》的杂志上发表了一篇文章。作品能在全中国知名刊物上发表，让林宗田有了在实现自己梦想的路途上迈上一个台阶的感觉。

然而，1976年，与桥村的许多人一样，林宗田得到了令人震惊的消息：“毛主席逝世了！”虽然林宗田没有像桥湾的许多老人那样痛哭流涕，并担心这个世界会发生巨变，但他还是感到有些茫然失措。他“担心毛主席不在了，形势会有些混乱”。按照他的观点，“形势混乱时应该少说话，以免‘言多必失’”。在无法判断大形势的情形下，他生怕因为写文章出差错招致祸患，暂停了创作。此时，林金社则一直在催促他找一个对象。是年冬，林宗田成亲。对于新婚妻子汪彩云，林宗田尚算比较满意。她是一个做事的能手，结婚后的第二天就在生产队出工，而其他的妇女有意要测试一下这个新来的同伴干活的能力，纷纷暗地里跟她较劲比赛，结果表明，她无论干哪一行都是能吃苦又够麻利。让林宗田感到稍微有些不满的就是，她是一个文盲，担心以后她会难以理解他的梦想。

汪彩云出生于1953年，3岁时母亲去世，5岁时父亲去世，由其兄嫂将其抚养长大。由于兄嫂家本来也经济困难，为此她的童年生活一直比较艰难。除此之外，她还屡屡遭人欺负。例如，据汪彩云本人回忆，在食堂里吃饭的时候，原本是吃南瓜，但打菜的妇女却往往只给她舀一勺南瓜汤，连一小片南瓜都不给。正因为这苦难，使得她从小就学会了当家。自从她嫁到桥湾后，在收工后的时间里给自留地的蔬菜施肥，就很少再要林

宗田的母亲负责。更让林宗田父母高兴的是，1978年她生了一个儿子，1980年和1982年，她又生了两个女儿。并且，对于林宗田那点残存的梦想，她也从来没有反对。1980年，林宗田想参加《人民文学》杂志社举办的文学创作函授培训班，需要交纳20元学费，她竟然没有反对。而对于本就寒酸的家境来说，这可不是一笔很小的开支，它几乎相当于30斤猪肉的价格。可惜的是，林宗田虽然于1982年拿到了培训班的结业证书，但由于家庭生活压力增大，再未进行创作。

林宗田试图另辟蹊径“闯出去”的过程表明，由于分层标准政治化，想在社会纵向层级结构中向上流动实在是一件不容易的事情。可是，这并不代表他连一点希望都没有。真正让林宗田放弃了上学的，乃是他对家人的体谅，最终让他结婚且不得不放弃“创作”的也是其对家庭责任的顾全（虽然其中也有一点受宏观历史背景变化的影响）。可以说，在一定程度上林宗田是因为受与“伦常”道德秩序相左的“革命”道德话语抑制，而试图另找出路离开村庄的，但最终却为了“伦常”原则而不得不放弃了这种努力。这说明，在村庄纵向社会结构中，“革命”道德话语起主导作用，但在村庄横向社会结构中起主导作用的则仍是“伦常”道德话语。面对这两种道德话语，村民总是综合起来考虑问题的。若是无意地忽略了“伦常”原则（如林宗田的二姐），结果往往吃亏；若是故意避开“伦常”原则（如林金六），则会在村庄道德秩序中陷入孤立；若是能援引“革命”道德话语保护“伦常”原则（如林宗白为林宗田辩护），则可获得最有利的“护身符”。

八、小结

毋庸置疑，在“大集体”时代，外界导入村庄的新政治力量在

一定程度上改变了村庄既有的权力结构。在个人层面，新婚姻法的实施部分改变了婚姻（从而也是新家庭）成立的原则，在个人向上流动的过程中，政治性的标准起到了很大的作用。在村际关系上，依据行政区划的“单位”边界成了村民的认同边界之一。这些现象与国内外诸多研究者的描述并无二致。不过，与不少地区（包括与村庄仅有一丘之隔的煤矿区）所不同的是，不管是在“反右”、“四清”运动中，还是在“文革”中，桥村并没有发生严重的揪斗、尤其是武斗事件。

基于此类经验，我们可认为，以汉学为核心的解释思路——“革命一再革命—告别革命”，虽对宏观历史不乏解释力，但对乡村基层社会结构变化的复杂性则关注不够，而只笼统地认为它发生了惊天动地的变化。桥村的经验证明，在原有宗族认同较强的乡村地区，各类政治运动主要改变的是村庄的纵向社会结构（政治标准成为了占主导地位的分层标准，但村庄道德标准亦仍是重要分层标准），而村庄的横向社会结构——以“己”为中心、以“伦常”为标准往外“推”的圈层结构——并未发生实质性的变化。这就解释了，一方面此时期村民围绕政治标准而竞争具有普遍性，但另一方面，他们并没有依据“革命”话语的要求，将“阶级”认同当做处理与其他村民关系的核心原则。

简而言之，当我们以一种务实的经验研究态度而不是抽象化、纯粹化、非此即彼的态度，去追问这一时期乡村社会与文化结构“变”与“常”时，或许会发现：村庄纵向社会结构中的“翻身”过程确实是存在的（韩丁，1980），但也主要限于“翻身”（且新的纵向层级结构也滋生出了惰性），村庄横向社会结构并没有实质性的改变；“革命”道德话语主要在前一个领域发生作用，而“伦常”道德话语则在后一个领域中延续了下来，阶级观念并没有代替

人伦意识；在村庄权力竞争的过程中，两种道德话语有较多碰撞和复杂纠缠。这便是“革命”旗帜下村庄中的权力、道德与社会结构互动的概貌，有变亦有未变之处，既不像“持续论”所描述那般浪漫地延续了传统，也不像“断裂论”所讲述那样发生了社会与文化结构的中断。

第四章 权力剧场的道德秘密

——新时期村庄政治及其社会基础

依照戈夫曼的传神之笔，将社会互动喻为一种舞台表演（1989），我们大概可以将以村庄为基础的乡村社会看作一个无形的舞台，而村庄权力竞争则是这个剧场中最为引人注意的前台部分。村干部们是头面人物，为村民瞩目。不过，他（她）们却也绝非权力剧场的全部。在剧场中决定着其表演方式的，除了其自我意愿之外，还有“表演”规则、评判标准等。村干部的行为虽然看上去具有诸多的个体性，却也与其所在村庄的行动规则和村民的评价等社会性因素紧密相关，村庄道德和社会结构在其中居重要位置。通过考察村干部的行为表现，村民对他（她）们的评价，以及二者的互动，可对村庄政治的社会基础有一个比较深入的了解。

对村庄政治或者其扩展意义上的乡村治理的社会基础给予重视，是近期农村研究的新篇章。这种研究对原有村级治理研究重制度分析而不重制度运行的社会基础予以了反思，强调研究后者而不仅仅是前者^①（吴毅，2002；贺雪峰，2003）。这种思路对我们这里的话题很显然产生了重要的影响。不过，也有重要区别。在本章

^① 关于这种研究取向及方法上的转向，可参看吴毅、李德瑞的详细分析（2007）。

当中，我们着重要做的不是通过理解社会基础来更好地理解村庄政治或者乡村治理，而是理解社会基础本身，即通过村庄政治来理解乡村社会（如社会结构、道德秩序）。

乡村社会也是复杂多面的，无法面面俱到。就本书提出的中心问题来说，我们主要关注在“革命”道德话语退场、权力体系变化的情况下，村民的道德实践以及村庄的纵向和横向社会结构状况。

一、新时代的老干部

与集体时代的许多干部相比，林复日算得上“比较走运，赶上了好时代”（林复日本人语）。1976年，经林复日推荐，桥村大队派了林逢源的长子参加政府组织的杂交水稻播种技术培训班，当年桥村的一部分水田就种上了杂交水稻。次年，桥村大队约四分之三以上的水田耕种了杂交水稻。1978年，桥村大队彻底淘汰了传统的高秆水稻。以至于桥湾不少老人开玩笑说：“粮食是增产了，但也有美中不足，没有了高秆水稻的稻草，用稻草制作床垫时就不太方便。”林复日此时是副支书，颇感脸上有光。

促使桥村粮食产量再一次出现革命性突破的“宝贝”便是化肥。1979年和1980年，随着化肥的大量使用，桥村大队的粮食产量每年增产都达两成左右。粮食产量提高，农民不仅不再受饥饿的威胁，而且可以吃得稍微好一些。刚刚当上支书的林复日也顺带地沾上了增产的光，村民认为林复日确实是一个不错的支书，在他的领导下日子过得宽裕起来。林复日不必再面对因为吃不饱而讲怪话、发牢骚的社员。

可是，林复日“做梦都没有想到”，在他任期内，外面的世界会变得这么快。1981年冬，根据上级的指示，他被要求主

持桥村“分田到户”的工作。一开始，桥村的许多农民听到这一消息后都表现得特别害怕。例如，林培艺听到这一消息后，就好几天不敢跟湾里的人闲谈，只和几个玩得来的人不停地猜测，究竟发生了什么事。在毛主席逝世后村民曾害怕过一阵子，但马上就没事了，因为他们发现村庄日常生活并没有实质性的变化，“但这回却是动真格的，要分田了！”甚至于有一个老长工悄悄地跑到林复日家问他，“这不是又回到解放前了么？”林复日只得告诉他“事情不是这样的”，并向他解释着一些当时连自己也弄不太明白的政策。

猜测归猜测，害怕归害怕，到真正开会并抓阄“分田”时，他们还是特别高兴。许多村民后来提到（以林宗田语为例），“当时也没有想太多别的，就是感到自由了，以后出工爱出就出，不爱出就不出，想晚点起来就晚点起来，想早点收工就早点收工，不用受那么多管了”。

不仅如此，他们还将土地“分”得特别彻底，连高渠和低渠都没有人再愿意维护。1984年高渠开始破败（因为高渠在丘陵的腰部，每年必须清淤和护坡），由村办煤矿出资维修过两次。但到1990年，由于村办煤矿经营日益困难，高渠委员会“化缘”不到，高渠被宣告彻底报废。与高渠相联系的所有的岗田从此必须依靠从低渠抽水灌溉——这自然加重了低渠的负担。而且由于单家独户抽水难以协调，为争水而引起的吵架和打架纠纷骤然增多。

与此类似，“分田到户”之后，村民争田争土的纠纷也一直不断。林复日经常被村民叫去“评理”，“处理”纠纷。此外，1983年，低渠两侧水田的承包者纷纷宣称低渠埂为其所有，他们砍掉了渠埂上原本未分给私人的梨树，将渠埂改成了菜地。没砍梨树的村

民则上了桥湾对面的“花果山”^②，将几十亩桃树、李树和橘树悉数砍尽。每户人家背了好几捆回家做柴烧，也有自感砍得太少而吃亏了的村民，干脆将周围的油茶树也砍了背回家^③。只是到了秋天的时候，才又经常有人说起，“哎，原来我们桥湾人要吃桃子和梨子可不用买……说来说去大家都是败家子”。直到今日，桥湾的许多人还会说起类似的话。

对于林复日而言，最令他头痛的工作还不是这些，而是如何做好计划生育工作。这项工作在1976年时就开始在桥村铺开了，但最开始几年要求并不严格，而从1979年起逐步变得严格起来。原来只是提倡计划生育，由生产队按男性劳动力标准补助结扎妇女一个月的工分（300分），为其提供术后照料的人员也补助150分工分。妇女住院期间，她和照料者的生活费由大队支付。此外，大队还提供30元现金补助和白糖、饼干与猪肉各3斤（从大队煤矿的收入中开支）。到1979年，尤其是1980年后，凡生有一子一女（或二子）的适龄妇女均被要求强制性结扎^④。在“分田到户”前，林复日还可用扣工分等手段相要挟来推行这项工作，但在这之后，他只能靠不停地带乡干部上门跟这些人磨嘴皮子。并且，由于生产队已不复存在，给结扎妇女及其照料者的工分补助也不得不取消。在生儿子传宗接代思想仍很盛行的桥村，计划生育工作让林复日得罪了不少村民。不过，在这方面他所受的指责虽然尖锐，却并不普遍，因为他总是一而再、再而三地强调，他并不是有意要这样做，

② 指桥湾和石林湾之间的丘陵。因当时种了许多果树和油茶树而被村民称为“花果山”。

③ 按照当时桥村村民的分类方法，果树属于“小树”，因为它提供的不是必需品。而油茶树则属于“正树”，它能提供油料，一般情况下它属特别保护的树种。

④ 按政策规定也可由丈夫结扎，但实际上在桥村极少有由男性结扎的情况，因为村民普遍相信一种传言说这会影晌男性的劳动能力。

而且他并没有徇私。例如，他的堂兄林枝田就因为拒不让妻子去结扎，而让乡党委给“搞掉”了党员资格（详见后文）。

可除了在计划生育工作上，林复日被不少村民认为“只知道跟着上面叫”（暗骂其为狗）之外，他还被认为在私德上有问题。1980年，桥村大队在坤公祠有一个供销社“代销点”。林复日“走后门”将他的妻子安排在“代销点”当售货员，这在村民看来是一件轻松而高人一等的差事。当时日用消费品还比较紧缺，售货员是许多人求助的对象。“分田到户”之后，供销系统进行改革，私人经销不再受限制。林复日遂让妻子从“代销点”辞职出来，转而在桥湾开了一家私人经营的“经销店”。这个小店子给林复日家赚了不少钱。

不过村民并不仅仅是因为“眼红”林复日家赚了钱，而说他的风凉话。事实上在当时的桥村，已经有几个泥瓦匠发了财，但村民却只是艳羡，而不认为这些泥瓦匠有什么值得非议的地方。他们之所以不满于林复日家赚钱，最主要的原因是认为他“原始积累”的路子不正。1983年，林复日和桥湾另一个村民各自买了一台黑白电视机，却几乎没有多少人愿意到林复日家看电视^⑤。而另一村民是湾中有名的干活能手，加上其两个妹妹出嫁（责任田无法带走），家中粮食吃不完，卖了粮买的电视机。并且，此家对人也和气，以至于每天晚上在此人家看电视的都有近百人。两台电视机得到的“礼遇”如此不同，足以说明林复日和桥湾其他村民之间的关系确实已经疏远。

林复日当然也越来越感觉到了这一点，他开始有些厌烦了支部书记的工作。按照他自己的话来说，他感到自己原来的热情劲儿越

^⑤ 当时电视机非常之少，谁家有电视机，邻里都会去看。

来越小，并愈发觉得赚钱才更重要。虽然他的家庭条件“比上不足比下有余”，但他并不习惯于“比下”，而只习惯于“比上”。一些原来在桥村远不如他“威风”的人已致富，甚至比他还“威风”。林复日遂开始下决心辞职一门心思去赚钱^⑥。

林复日卸任之后，金吉祥再次做了桥村支书。原本他在金陵乡煤矿任支书，1987年初煤矿矿址搬迁，他不愿意随矿搬迁远离家门，金陵乡党委遂将他再次任命为桥村支书。在新的任期内，金吉祥的工作方式还是老样子，在政治上特别谨慎，但对待日常工作却比较随意。可是，由于“人不同了”（林复日语），村民对金吉祥不再像原来那么尊重。

1988年，一个由下游湾嫁到石林湾的妇女被丈夫怀疑有外遇，但她否认有此事。她表示只有一次在她上厕所时，该湾的一个男人曾冲进厕所欲强奸她，但未遂。之后，该妇女喝农药自杀身亡，其娘家及亲戚约60人赶到石林湾“打命案”。此时肇事者已外逃，其妻子生怕被死者的娘家人打伤，遂向金陵乡派出所“报案”。然后，金陵乡副书记、司法所所长，外加金吉祥与林枝田（此时他已是村副支书兼会计）等村干部前往调解纠纷。经调解，双方在上午10

⑥ 1986年，林复日与其他几个人合伙投资在永兴县樟树乡办了一个小煤窑，他的资本是其妻子办经销店的收入。当然，要办一个小煤窑也不是那么简单的事情，在办审批手续时，他找到了当年与他及林宗田、林枝田等6人共买一辆自行车的堂兄。此人在县政府某局工作，经他找人帮忙，林复日等人才顺利办好了开办小煤窑的手续。1988年冬煤窑停办后，林复日在桥湾较早地盖了一栋混凝土结构的楼房。同样，盖房子也少不了找这位堂兄帮忙，后者通过私人关系，给林复日拿到了1.5吨内部价的钢筋指标，为其节约了一大笔钱。当笔者问及林复日当年辞职去办小煤窑的想法时，他说道：“1986年，我觉得做这个（支书）没味道，她（其妻子）1979年结扎后身体不太好，经常风湿痛。当时刚好搞改革开放，我就和几个人一起去樟树乡办垅（小煤窑）挖煤……我去办垅，乡里的副书记到垅上去叫我，要我来当支书，我不肯来……（这个时期）管的人都不同了，（“分田”后）刚开始大家的毛泽东思想还没变，后来就不行了。思想不同了，人就不同了，不好管了。”

点左右达成协议：第一，由肇事者支付4000元丧葬费；第二，尸体必须在当日下午下葬；第三，除死者直系亲属外，其他亲戚不参加葬礼；第四，一切葬礼仪式从简，来得及的就搞，来不及的就省掉。

可是，在丧礼前吃饭时，金吉祥“感叹”说，“这样的处理结果当然不错。不过，死者也是有子女的人，要是能请一个道士来看一下风水就更好些了。”死者娘家及亲戚纷纷表示极力赞同金吉祥的意见，要求先做道场再下葬。而其结果自然是“夜长梦多”，他们在肇事者家里杀猪、杀鸡和摔东西，直到第五天方将死者下葬（此时金吉祥想收回他的话，但已无人听从了）。乡村干部调解的工夫白花了不说，肇事者也因此而多损失了1万余元。更为严重的是，事情的性质已经发生了变化。它演变成了传统的“打命案”，而不是村干部调解的结果。乡村干部都感到在村民面前大丢了一次面子，林枝田曾当着很多人的面埋怨，“跟着金吉祥这样的人搞工作真是丢人，照这样下去，说话根本不能算数，以后哪还有什么威信可讲？”

1990年，年事已高且不再受村民尊重的金吉祥终于“退休”，金陵乡党委安排林枝田接替了他的职位。

林枝田当支书可谓众望所归，除了在“四清”中表现出敢打抱不平的气概，后来的卫生员及干部工作也证明他确实是一个能干的人。不过，最关键的问题还不在此，而在于他变成了“强门”角色之后，并不欺负“弱门”。虽然在1979年，他不同意让他的妻子去结扎，但在村民看来，这是情有可原的。他违反计划生育的行为并没有什么损人利己的色彩，而且，为此事公社书记曾宣布“搞掉”他的党员资格，因此也不存在“只许州官放火、不许百姓点灯”的嫌疑，大家并没有因此认为他在公德或者私德方面有什么问题。

1982年，支书林复日提出让林枝田当支部委员，有人提出了异议。为此，林枝田跑到县委组织部去问当年处理情况，组织部的办事人员告知他，当年并未取消其预备党员资格。不过，他们也弄不清楚，林枝田这么多年没转成正式党员，也没有参加党组织活动，却缘何没有任何说明。由于当时整个组织系统都在忙着“拨乱反正”，他们无暇顾及林枝田此类“芝麻大的事”。1983年，林枝田遂转为正式党员，并兼任副支书和会计。此外，随着政策变化，村卫生室变成了其私人诊所。村民常说，从那之后，“看到他的荷包一天天就鼓起来了”。对此，林枝田自己也常向人感叹，“三十年河东，四十年河西。早知道这样，张孝白怎么着也不会让我去学医了”。与林复日不同，一般的村民对于林枝田最初致富并没有什么特别的看法。在他们看来，林枝田的“路子”是靠技术吃饭，而林复日靠的是关系，有以权谋私的成分。

稍稍审视桥村权力格局的变化，我们不难发现，“分田到户”的影响是巨大的。也由此，理论上的解释便格外引人注目。一种比较流行的解释思路是，“分田到户”刺激了农户的劳动积极性，带来了粮食产量的稳步提高，从而证明“分田到户”是生产力发展对制度变革的直接要求（林毅夫，1994：44—75）。对照桥村的经验看来，此解释似乎与粮食产量的革命性提高对水利、良种及化肥依赖较多这一事实出入较大^⑦。另一种解释思路是，这是社会精英寻求制度变革的结果（老田，2004）。对照桥村的经验看来，这亦似有偏颇之处。至少不少村民对集体劳动不自由的深切感觉，可说明他们在这方面有潜在要求，且具有一定的普遍性。而集体劳动之所

^⑦ 事实上，如果没有这些条件的话，靠增加劳动力投入增加粮食产量的空间在清朝中期即已微乎其微（黄宗智，2000b：88；温铁军，2000：76）。

以会给村民以这种体验，乃是前文我们已经提到的权力体系和村庄纵向社会结构惰性，对个体村民的自由和社会流动抑制过度而造成的。从更基本的层面来说，其时以家户为单位的经济模式仍为农民的生计需要（费孝通，1999e：259），也给村民绕开充满惰性的村庄纵向社会结构寻求新的社会流动机会提供了可能。由是，不仅仅是寻求制度变革的社会精英，桥村的普通村民也对“分田到户”给予了行为上的肯定。

从村庄社会结构来看，以家户为单位“分”的特性很显然带来了村民社会流动新动向。财富标准又成为村庄社会分层的重要标准之一，以至于它对林复日这样的人都有巨大的吸引力（当然，权力体系也仍是有吸引力的）。不过，村民“分”的特性也带来了其他意想不到的结果。一是对集体公益的破坏给乡村水利、弱者福利等带来了不小的问题^⑧，二是对村庄的治理方式提出了挑战，林复日感叹“不好管”即在此。金吉祥在纠纷处理中失误，则更说明原有的权力运用方式已失灵。村庄的权力体系所面对的村民已发生改变，较宽松的制度环境和多样化的社会分层标准让村民不再是村干部“登高一呼、应者云集”的群众，而有了更多的独立选择。

从村庄道德秩序来看，村民对林枝田的褒扬和对林复日的指责都表明，村庄舆论对公与私有清晰的区分。并且，林复日在日常生活中陷入孤立，也足以证明村民的道德判断能够形成实际的社会压力，对村庄公权的运用形成影响。而在村庄横向社会结构的人际关系处理方面，则很显然在“革命”话语弱化的情况下，人伦色彩变为显性。

^⑧ 关于这方面的系统分析，可参看罗兴佐（2006）、王习明（2007）等人的研究。

二、裤带、口袋两道“关”

林枝田又当上了“官”，做事情仍比较向着“弱门”，而且办事有能力。例如，在救济物资发放及村办煤矿分煤（集体福利）时，每一次他都主张对困难户予以照顾。还有一些事情也证明，林枝田确实符合一般村民对村干部的期望，向着本村人，向着“弱门”，而且有能力。

例如，1989年，上桥湾一个叫林爱军的村民因车祸去世，林枝田的一系列表现就得到了村民普遍的称赞——当然，若从“外人”的眼光来看，这种“称赞”背后的正义观或许并非没有问题。对此事，林枝田自己回忆道：

1990年的样子（后证实为1989年），林爱军到北镇去赶闹子（赶集），在107国道通往桥村的岔路口出了车祸，死了。（肇事者是）外地司机。（林爱军被）送到郴州人民医院，没抢救活。司机没有逃。处理的时候是在县交警队处理的，我也去了。（林）爱军有父母、子女，两个崽（子），一个女。按照要求，父母要赔偿到70岁，子女要抚养到18岁，妻子好像也要算赔偿，妻子好像是按劳动力算一半还是怎么的吧。具体的，我也搞不清（赔偿）究竟怎么算法。但我知道年龄不同，赔偿肯定不同。然后，我去把他（林爱军）小孩的户口撕掉了，把小孩的年龄都改小了3岁，把他父母的年龄也改低了一点。最后，（司机）赔了她（林爱军妻）42000多块钱。交警队的人好像看出了一点名堂，不过估计可能也是帮本地人吧，他们没有做声。

处理完了以后，在永兴喝了一餐酒。一般的，在这种情况

下，女的肯定会哭。但她（林爱军妻）不哭，好像也不伤心，还跟我们一起喝白酒呢。当时，5个叔叔（林爱军的弟弟）都说，“看样子（林爱军）这个夫娘（老婆）肯定靠不住，很快就会改嫁。”我当时就给他们想了一个办法。赔偿的钱一到位之后，让她（林爱军妻）把零头拿着用，4万块整数存到信用社里，但我们一起跟信用社里的人讲好要求，并写下来，（取款时）要5个叔叔都在条子（取款凭条）上盖章，大家都同意了才能取款。这样做，主要是怕她改嫁，不仅不养小孩，而且把钱也花掉了。不过，后来证明是我们想多了。没想到她把家里搞得一五一十的，井井有条，送儿子读了高中，后来一个读了中专，一个还读了大学，女儿也读了初中。现在女儿嫁了，大儿子也讨（娶）了夫娘。湾里的人对她（林爱军妻）评价还蛮好。所以，看事还是不能看表面。不过，防一手还是好一点，万一她真那样的话，小孩子就可怜了。

对于桥村普通的村民来说，金陵乡党委缘何要任命林枝田为支书，是他们不得而知的，那已是超出村庄的事情。但他们能够欣然接受林枝田当支书，甚至于还在某种程度上对他寄予了一些期望，最主要的原因却是认为他的公德、私德及办事能力都靠得住。

然而，林枝田担任支书之后，在公德与私德两方面的变化却日渐让村民失望。

林枝田在工作上面临的最大问题也是计划生育，而且此时的计划生育工作成了政府工作“一票否决制”中的“一票”。按照金陵乡政府下达的要求，已有两个女儿的“纯女户”（只生有女儿的夫妇）也必须进行结扎手术，在执行手段上也已由1980年代的“牵猪拿粮、搬柜拆床”发展到了拆房——大概乡干部认为超生户会担

心没有房子住而“投降”（林枝田语）。但不久后乡干部就发现，拆掉超生户的房子之后，他们根本不再回家，而政府抓人结扎的目的也相应落空。于是，从1991年起，与其他许多乡镇一样，金陵乡开始运用“株连”的办法推行计划生育工作。按照这种办法，超生而外出不归者，政府不仅可以拆其房子，而且可以对该夫妇的直系亲属进行罚款乃至拆房。乡政府试图由乡村社会血缘关系网络向超生户施加压力，将超生的妇女逼上结扎的手术台。对于这种做法，有村民将其形容为“赶鱼上岸、逼蛇出洞”。

按理说，林枝田毕竟不是此类“政策”的决策者，超生户不至于怪罪他。但事实证明，村民往往并不这么理性，计划生育工作让林枝田和许多村民的关系变得十分紧张。例如，1991年，在林枝田陪着乡干部“威逼利诱”的情况下，桥湾一个生了8个女儿的妇女终于同意接受结扎。这成了金陵乡“纯女户”结扎的第一例，被乡政府当做典型材料到各村宣传。可桥村一些超生户对这一件事情却有不同看法，他们认为林枝田为了自己的政绩而出卖村民。

同年，下桥湾村民林宗文因为生有3个女儿，其妻子也在被“逼”做结扎手术之列。一开始，林宗文夫妇在各亲戚之间辗转，以躲避计划生育工作队的清查。林宗文有两个哥哥（大哥叫林解放、二哥叫林宗善），其妻子有8个兄弟姐妹，这对于躲避计划生育来说无疑是一个很大的优势。可是，他们也遇上了1991年金陵乡政府“赶鱼上岸、逼蛇出洞”的土政策。在林枝田的陪同下，金陵乡计划生育工作队到了林解放和林宗善家两次之后，担惊受怕的林解放和林宗善很快即向工作队“投降”。他们各自向工作队交了600元的罚款，然后向林宗文施压，要他的妻子雷南燕去结扎。

林宗文对两个哥哥在关键时刻不仅不肯“拼死相救”，反而为求自保而“出卖”兄弟非常恼火。不过，令他最恼火的还不是他们。

毕竟林宗善家十分困难，承受不起乡政府的罚款。而林解放则是在乡政府旁边开了一家建材店，“脖子”掐在乡政府手里，而且，乡干部还多次表示，如果雷南燕不结扎，就开除林解放的党籍。林宗文最记恨的人还是村支书林枝田，他认为如果不是林枝田从中作梗的话，像他这样的“纯女户”在当时还有可能再超生一胎。

从其他村民的角度来看，林枝田的形象还比较模糊。一方面，他这个“新官”想为自己“点”上“三把火”，另一方面，乡政府也逼得紧，他有些迫不得已。林宗文夫妇只是恰好碰到枪口上了。但此后他在一些工作细节处理方面不太谨慎，却让越来越多的村民认为他“与乡干部穿一条裤子”，“宁愿让别人断子绝孙也要讨好乡干部”（在村民的口中，此话分量之重可想而知），品性有问题。

例如，1994年，金陵乡政府以20元/天的价格请了外村打零工的村民，将上桥湾一个外逃超生户及其父亲的房子拆掉，致使其父亲搬进坤公祠居住。而千不该万不该的是，当天，林枝田不仅为乡干部带了路，事后还请乡干部在他家喝了酒。乡干部在监督其所请来的劳动力拆房时，超生户家的周围挤满了前来围观的桥湾村民^⑨。所以，林枝田算得上是在众目睽睽之下，在一种具有十分强烈的仪式化色彩的场景下，将乡干部拉到自家去喝酒——而在村民眼中，这难免会产生一种与拆房相对的仪式化效果。这么强烈的对比，不能不让人怀疑（尽管也可能是误会），林枝田是不择手段巴结乡干部的人。

不久后的一件事情，更进一步加强了林枝田“帮强不帮弱”的形象。

^⑨ 从一定意义上来说，这正是乡干部所希望看到的。只有让许许多多的村民亲眼看到，违反计划生育有可能会被拆房子，其行动才具有“杀一儆百”的威慑力。这正如福柯所论述的，在常规权力实施能力不足的情况下，公开化、仪式化地展现权力（乃至暴力）是权力实践的一种策略（1999：53）。

1996年，曾家湾发生了一起命案。人命案的矛盾隐患可追溯到1960年代，当时曾家湾生产队长常责骂其堂弟做事不太灵活，甚至还打过后者。“分田到户”后，他们又是邻居，仍常发生一些小矛盾。1996年两家各有一个16岁的儿子在金陵中学读书（其中老队长的儿子矮小且瘸腿）。该中学学生拉帮结派，乃至打架的情况屡治不断。两人属不同派别，“瘸子”经常遭对方殴打。在该年中秋节的早上，“瘸子”趁对方在家挑水之机，朝对方眼睛撒了一把石灰粉，然后朝其颈部刺了一刀，致使对方当场死亡。

案发后，林枝田、金承相（村治调主任）和乡派出所干警赶到现场，死者家属要求派出所缉拿凶手（他们知道凶手在其郴州的一个亲戚家），但派出所干警表示办案经费不足，提出要其先交3000元现金作办案经费。在这个问题上，林枝田和金承相的态度截然不同。金承相力劝派出所先抓人，“钱的问题以后好商量”，而林枝田则帮着派出所说话。见派出所干警不愿前往郴州办案，死者家属遂将凶手及其哥哥家的两栋房子拆成废墟。林枝田曾试图予以制止，并提议再度组织调解，但死者家属表示已经不相信林枝田会公正处理。

关于此事，许多村民认为林枝田表现得“贴屁股”（巴结别人）“贴”得太过火，毕竟在村民看来，人命问题严肃而且无价。无论一个村干部多么习惯于附和乡干部的意见，多么想“巴结”乡干部，在这样的事情上都不能不讲良心，不问是非。也有人怀疑林枝田与老队长关系要好，而有意袒护凶手^⑩。当然，从“外人”的眼光来看，这些都是无从证实的事情。但在客观效果上，村民的这

^⑩ 当笔者在访谈中问及此事时，林枝田坚持认为他其实是帮死者家属的。他说，“他们太蠢了，公安部门的办公经费有限，我说要他们家里拿钱出来，就是为了把凶手早点抓住……他们不愿意，他们只是哭着将（死者）尸体抬进别人（老队长）家里，说要把它葬在别人（老队长）家里”。为了说明他并不是“贴（派出所）屁股”的人，他还举了一个例子：在这之前，

些看法无疑影响到了林枝田的道德形象。

除此之外，一些村民还抓住了林枝田的“辫子”。例如，在特别关乎村干部道德形象的“荷包”（经济）和“裤带”（作风）问题上，其可抓的“辫子”就历历可数。在1980年代当会计时，他总担心有一天群众运动还会来（林枝田本人语），还能够“捂紧荷包、勒紧裤带”。到了1990年代，与不少乡村干部一样，他逐步意识到群众运动不会有了，胆子慢慢变大（林宗文语），在“荷包”（口袋）和“裤带”方面常出问题。村民举了两个最确凿的证据：第一，1995年村办煤矿停办时（停办前的账目问题也一直“难以说清”），大量设备由林枝田以较低的价格买下，然后再倒卖给别人。按照村民比较保守的估计，仅这一次他就“贪”了1万元以上（有村民估计达2万元左右）；第二，约从1994年开始，林枝田与湾里的一个妇女长期维持不正当关系，在1996年某日几乎被妻子跟踪“捉”住。在一个偶然的时机，林枝田的妻子向一个好朋友“倒苦水”，说她当时准备把他们捉奸在床，但在她踹对方的门时，林枝田从后门逃走了。而林枝田从后门出来时，恰好被两个村民碰见，以至于这一尴尬事故成了林枝田“裤带”问题的“铁证”。此外，在1995年某天，林徽墨在林枝田的诊所拾到他的存折，上面显示他有11万余元存款，但后来林枝田却说“根本没有这回事”。同年，他的妻子在清理家里做香炉用的竹筒时，从香灰里倒出了3000多块钱。次年，在农历六月六日晒家谱时，林枝田竟然发现了他自己

上游湾一个村民强奸其邻居的幼女，派出所干警来到桥村后让林枝田带路去抓肇事者。他们在路上碰见了肇事者，林枝田却未做声，以至于肇事者外逃半年后才回家与其邻居私了此事（赔偿了5000元现金）。对此有不少村民表示，很显然这是林枝田为自己开脱的一种说法，而其实，这两件事情都说明了他扶强不扶弱的工作办法和处世原则。有村民感叹道，“壮子（胖子，林枝田的绰号）再也不像他年轻的时候那样爱打抱不平了，当了支书之后一切都反过来了”。

也不知道什么时候夹在家谱里的 2500 块钱。按照一些村民的说法，“他的诊所哪赚得了那么多钱啊，再说，如果不是贪来的钱，哪会这样不珍惜？”甚至有不少村民讽刺性地认为林枝田的体态就“证明”他是一个“腐败分子”。如有村民说，“你看他那走路的样子，像鸭子一样摆来摆去，不是腐败分子是什么？”

“裤带”和“口袋”在桥村无疑是一种象征，它们代表着一种村庄道德秩序对村庄公权的要求。除了直接对个人作风和经济问题颇有微词之外，村民对林枝田指责更多是唯上的官僚主义。村民更愿意将村庄公权实践作道德化叙述，而较少从学者聚焦的民主角度（徐勇，1997a），来看待村庄政治问题。村民对帮“弱门”的林枝田执掌公权寄予了希望（这未必符合民主精神，甚至未必合法），对其失望也在此。甚至于，村民愿意将计生工作、不珍惜钱乃至肥胖的体态，均当做了林枝田“腐败”的“证据”（若按理性的证据分析，这些都是有待考证和暂缺说服力的）。可是，在这里与其说村民的叙述泛道德化，不如说是其对村庄权力体系惰性问题无能为力的无奈牢骚。在“分”的社会结构基础上，这些牢骚无法作为一种“发落的日常形式”（朱晓阳，2003：199），起到惩戒村民所认定的公德与私德“越轨者”的作用。

三、“反叛”的村民及其公私观

尽管林枝田的“问题”越来越多，但由于村民缺乏制约村干部的有效手段，林枝田并不在意村民怎么看他。为什么村民不试图去向乡干部反映情况，把林枝田“扳”下台呢？不少村民给出的理由是：“那是公家的事情，哪个会愿意为公家的事情去得罪人呢？”换言之，行政村对村民而言是“公”，而且，这种公共性足以阻止分散的农民去影响林枝田的去留问题。从林枝田一系列的行为来

看，他是深谙此道的，以至于在一些重大决策上，他根本不考虑一般村民的意见。这最终导致了他在自己湾里栽了跟头。

1996年，为迎接“普九”达标，桥村党支部和村委会决定建一座新小学。在原本熟悉村民关于山林的产权有“山皮”、“山骨”之分的前提之下，林枝田未征求任何村民的意见，即决定将校址定在已经荒芜的“花果山”上。随后，村里花一万多元请工程队在山头上推出了一块平地供盖教学楼。在推土机刚刚上“花果山”时，下桥湾“管事的”林丁星与林宗文二人就曾给林枝田“打招呼”^①，其大意为：虽然“花果山”的“山皮”属于村集体，但其“山骨”却是属于下桥湾、竹林湾、田湾与下湾等自然村的林姓族亲所有，是其“祖山”，未经这些村民公决，在上面盖房子是不对的（盖房属利用“山骨”）。但林枝田以“盖学校是好事”为由，“挡”了他们的“驾”。结果在推土工作接近尾声时，这几个湾“管事的”一起到工地上赶跑了推土机的司机。下桥湾和竹林湾不少前去“围观”的村民也纷纷表示，林枝田拿他们的祖山给“大队”（村）办事于理不符。实际上正如林宗文所说，不少村民也并不是完全由此而发作，而是早就对林枝田产生了不满，只是没有合适的由头，没人挑头，没有

^① 在“分田到户”之后，下桥湾被划分为三个村民小组（沿袭了原来“生产队”的边界），作为村民自治组织由村委会领导。同时，下桥湾作为一个自然村还有一套非正式的管理体系，自然村有“负责人”、“会计”和“出纳”（有时候由“负责人”兼“出纳”），村民称之为湾里“管事的”（并不受村委会领导）。其主要职责是管理自然村的公共事务，如管理乾公祠等公共财产、组织维修湾内的道路、组织春节舞龙灯及接待其他湾里的龙灯到下桥湾表演，等等。这部分职能在1949年前是由宗族“管事的”承担，但如今的桥湾村民并不认为湾里“管事的”是宗族管理组织。他们说，“如今湾里‘管事的’不同于1949年前宗族‘管事的’，如今非林姓村民也可以成为下桥湾‘管事的’，却决不可能成为林姓宗族管理委员会的成员。”可以说，湾里“管事的”是一个地缘性的组织，而宗族管理委员会（1949年前为宗族“管事的”）是血缘性的组织。

机会表达自己的不满。这一回，林丁星与林宗文等人公开强调林姓宗族对“山骨”的所有权，村民的情绪就都被调动了起来。与此相对照的是，田湾虽然也有人来到了现场，其表现却远不如下桥湾和竹林湾积极。如果说这场纷争真是林姓村民维护“祖山”的话，那他们就应当与下桥湾和竹林湾的村民一样“义愤填膺”。

事后，金陵乡政府组织了调解工作。乡干部一再强调：“土地是‘国家’的……法律上哪条哪款有‘山皮’、‘山骨’的说法？”但下桥湾、竹林湾的村民“装作没听见”。于是，乡干部让桥村村干部在桥村小学旧址上盖新学校。按照林宗文的说法，在乡干部一开始出面调解时，他和林丁星等人就算准了这个结果。因为，对于乡干部来说，反正已经产生的1.8万元损失是桥村干部的事情，而若引起群体性纠纷则无疑会给乡政府添加不必要的麻烦。前者是桥村村民的“公事”，而后者是乡干部的“私事”，搞不好会影响其前程。林枝田太自信，以为只要有乡政府撑腰就没问题。但实际上林宗文等人已拿准了乡干部和乡村关系的“七寸”，他们赢得了这次较量的胜利。同时，林宗文也利用这次“公”的机会，出了一口“私”气。

连下桥湾的村民都不愿意支持林枝田了，他终于在1998年夏因为半夜湾村民的上访而被拉下了马。此事的起因是1997年该湾与上游湾的一次群体性械斗。

是年秋，桥村被供电公司停电，进而村民发现村里的电工（上游湾村民）贪污电费近4000元。半夜湾的几十个村民在几个“积极分子”的带领下，将桥村的变压器拆掉后抬到该湾。针对这一问题，乡村干部组织了10余次调解，但没有成效。后来，半夜湾的3个“积极分子”在乡村干部未知晓的情况下，试图到上游湾与电工交涉，后因语言不和而将电工打了一顿。但稍后，他们也在上游湾

湾口被电工的堂兄弟打了一顿。

变压器的纠纷还没有解决，新的纠纷又摆在了乡村干部面前。为此，乡村干部在村委会办公室再次组织调解，但调解并不顺利。在会上，林枝田和金承相等人提出：为避免矛盾进一步激化，乡村干部应首先分头到半夜湾和上游湾做工作。可是，村委会主任、民兵连长和妇女主任孙夏媛等人（均为半夜湾村民）反对此意见，而主张首先惩办电工。由于他们三人拖延时间，乡村干部错失了分头做工作的良机。

在当时的桥村，半夜湾人多且团结，是一个十分强势的自然村。该湾许多村民（尤其是年轻人）一谈到湾与湾之间的强弱时，常常流露出傲气。该湾的一些“积极分子”（如金承白）认为^⑫，上游湾殴打半夜湾的“积极分子”是“太岁头上动土”，因而必须“教训”一下对方，“让上游湾的人长点记性，半夜湾的人不是好欺负的”，免得上游湾的人“见老虎不发威还以为是病猫”。从一定程度上来说，孙夏媛等三位干部在调解会议上所表现出来的态度，也正是这种强势的表现。

出乎乡村干部意料，在调解会议毫无进展的情况下，半夜湾约200人在金承白等人的带领下，带了8支鸟铳和其他器械打进了上游湾，缺乏准备的上游湾村民匆忙拿出锄、耙和菜刀应“战”^⑬。待乡村干部赶到该湾时，械斗已经变得十分激烈。见林枝田出现，

^⑫ 金承白爱打架闹事在桥湾历来颇有“名气”，1990年代初就曾因屋界纠纷差点打死过人（详见后文）。他是林复日的老庚（同年生的人），且两人关系特别好。林复日与林枝田的关系也十分不错，按理说金承白与林枝田的关系也该不错。但是，由于1990年代林复日在金承白面前流露出还想继续当村支书的想法，而此时的支书之位却已由林枝田“占”着，金承白即认为，是林枝田抢了他老庚的支书之位，并多次公开表示，他认为林枝田当支书“不够格”。

^⑬ 由于政府收缴枪支，上游湾的村民无人拥有鸟铳。半夜湾之所以有鸟铳，是因为该湾许多打铁的村民懂得制作鸟铳，政府总是收缴不完。

金承白喊道：“（林）枝田来了，拿铳的（人）赶快点朝（林）枝田开铳，打死他！哪个敢帮上游湾就打死哪个！”乡干部怕林枝田受伤，赶紧支开了他。

械斗结束时上游湾被打伤8人，半夜湾伤2人。其中，半夜湾一人手腕被砍伤得严重，仅他一人即花去医药费3万余元，而上游湾8人也共花去3万余元。值得一提的是，手腕被砍者并非自己愿意参加械斗，而是被金承白等“积极分子”所裹胁而参加。后者宣称：“你要不参加，以后就再别住在半夜湾。”于是他回家猛喝了半瓶白酒后冲在队伍的最前面。

乡政府再次在桥村村委会组织会议，处理这几桩纠纷。最后给出的处理结果为：受伤人员医药费由各湾自行解决；村主任和民兵连长被“撤职”；电工还回电费；取消村变压器，各自然村自行购买一台变压器。半夜湾内部处理办法为：受伤人员所花医药费由全湾村民支付，筹资办法是从每户收取50元现金，另将该湾的电价每度提高2角，直到够用为止。上游湾内部处理的结果则是，受伤人员的医药费按全湾人口平摊。

在这起事件的处理过程中，应该说林枝田的“胳膊”还是朝村里“拐”的。当乡政府提出要从半夜湾抓4人（主要“积极分子”），从上游湾抓1人（电工）交给县法院去判刑时，他以不要再加深双方的仇恨为由，说服乡干部放弃了此方案。但尽管如此，他的老对头金承白却到处向人讲，“（林）枝田帮着上游湾姓林的（村民），应该承担整个事件的责任”。同样，半夜湾的其他几个“积极分子”也成了林枝田不依不饶的坚定反对者。金承白等人经常到乡政府“反映情况”，要求林枝田“下台”，并指责道，“如果林枝田不是包庇电工，而是及时处理了电费问题的话，就不会有后面的事故”。再者，他们强调，在多次调解中林枝田均有帮与之同

姓的上游湾的嫌疑，是引起“宗族械斗”的根本原因。除此之外，他们还威胁要到县里去上访。于是，1998年冬，乡党委将与半夜湾关系较好的林复日再次任命为桥村的支书。

对此事，不少村民认为，只有半夜湾的村民还如此团结且具有宗族意识。那么，究竟是什么原因使得半夜湾村民比桥村其他各湾村民的宗族意识要强烈得多呢？这与历史有关。

关于半夜湾的历史，2005年农历三月十一日，一个在某政府机关工作的半夜湾人为该湾盖的“公堂”（公共的堂屋）作序时写道：

半夜湾系金孟梁公一脉真传。明朝成化年间居住在北村江口湾。清朝顺治年间，其第六代孙定试公辞祖搬迁于斯，取名半夜湾。定试公有二子，长子邦志生国伟、国优二子，后迁居茅叶湾；次子邦忠公有三子，国借、国佼、国伸，除国借公之第五代孙高通再迁夏塘之外，国佼、国伸及其子孙世代在此繁衍生息。我先辈以打铁、务农为生，因人多田少，生活贫困，文化落后，但贫士有养亲之孝，家庭有天伦之乐，相互和谐。唯国伸公第五代孙金代吉字扬声，经寒窗苦读，终达仕途，衡州府为官，始创本村为官从政之先河。

不过，大量的桥村村民（包括半夜湾村民）口述史表明，作为半夜湾外出为官的高级知识分子，此序言的作者只是选择性地回顾了半夜湾祖先的“光辉”历史，而隐去了其不太光辉的内容，意图达到再造村庄记忆的效果。根据林培艺等人的说法，该序言当中的第一句话，便是“美化”其历史。因为，在他们这一代人，甚至在今日桥村中年人的记忆中，半夜湾的来历并不是这样的。

据传，半夜湾的开基之祖并非金姓“真传”，而是其父亲与一

个丫鬟所生的私生子^⑭。这样的身份，在1949年前的桥村及其附近的地区，被称之为“奴婢崽”或“奴婢x”（后者显得更为尖刻）。以至于半夜湾祖先的地位在金姓村民中十分之低，北村金姓村民根本不承认他们是金姓的族人，并常常欺压他们。因为其社会地位低下，经济状况也受限制，他们拥有的土地十分少，主要靠打铁为生。在这样的背景下，“定试公”才被迫带领他的家人从北村的江口湾迁至半夜湾。当时的半夜湾还是一片荒山，他们开辟了少量水田和部分旱土，但仍以打铁为主要生存之道。一直到1949年前，半夜湾村民的日子仍过得较为艰难，且不为人所尊重。例如，北村金姓村民修族谱时仍不准半夜湾的人入谱，其他所有金姓宗族事宜也皆不邀请半夜湾村民参加。还有特别重要的一点，北村金姓村民的祖山不允许半夜湾村民葬坟。总之，半夜湾村民“不光彩”的出身，影响了他们的社会地位，乃至道德形象。在1949年后相当长的一段时期内，甚至在1980年代初期，仍常有人戏谑性地称半夜湾村民为“奴婢x”。

1949年后，与其他各自然村村民一样，半夜湾村民也分得了一部分土地。但是，半夜湾许多村民仍从事并擅长于打铁这一传统手艺，以至于他们感到务农特别吃力。在1961年“三权四固定”时，桥村的粮食产量仍比较低，务农所得的仅够勉强填饱肚子（在刚刚过去的“三年困难时期”则根本吃不饱），而铁器加工则除了能从国家换回要吃的粮食之外，手头还能有一点现金可以支配。考虑到这个情况，时任桥村支书的金德天以半夜湾缺少农业生产的劳动

^⑭ 这当然是一种无从考证的说法，但从1949年前半夜湾村民的遭遇来看，它或有一些可信度。不过，它本身是否真实显得并不重要。重要的是，这种说法在村民看来具有真实性，并且它在很长一段时期内，影响了半夜湾村民在周围村庄村民心目中的道德形象，以及由此而形成的村庄内部认同。

力，且多数男性劳动力习惯于打铁为由（这也确为事实），为该湾的两个生产队相对少划分了一部分土地，而将多余的土地划给了上桥湾和田村大队的田湾耕作。若社队体制一直延续下去的话，这无疑是一种不错的选择。

可后来的世界发生了半夜湾人远远想不到的变化，“分田到户”后，粮食价格持续上涨，他们不仅只能眼睁睁地看着其他湾里的农民卖粮食，而且依然还需要买一部分粮食才能填饱肚子。但也正因为这种压力的存在，半夜湾村民在“分田到户”后大力发展和改进了铁器加工的技术。此外，该湾出现了一大批制假、售假而致富的“万元户”。当时桥村有顺口溜戏说道：“假烟假酒假饲料、半真半假半夜塘（半夜湾的别称）”。到了1980年代末，粮食价格开始大幅下滑，较之于其他湾，半夜湾村民的生活水平开始遥遥领先。此外，从1949年到1999年的50年时间里，半夜湾的人口增长速度最快，其他各湾增长约1倍，而半夜湾增长了1.5倍多。

在长期不利的生存环境中，半夜湾村民特别懂得保持内部团结的重要性。以至于不管内部有任何矛盾，该湾的村民在对待本湾与其他湾的关系问题上，总比其他湾能够显得更加一致对外。同理，半夜湾村民也一直保持着清晰的共同祖先的记忆，强调其同为“定试公”子孙而保持内聚力。由此，他们具有较之于其他湾村民更浓厚的宗族意识。此外，半夜湾村民长期致力于改善与北村的关系。例如，该湾修公路时就没有往东向与之相邻且同属桥村的桥湾开辟道路，以打通经由桥湾到107国道的通道，而是往北向与之相邻的北村开辟道路，经由北村绕至国道。在1980年代末北村金姓村民修族谱时，终于同意了将半夜湾村民修入其族谱，而半夜湾村民则捐赠了一大笔资金给修谱委员会以作修谱之资。从认同的角度来看，这进一步明晰了半夜湾村民的宗族意识。

在半夜湾与上游湾的纠纷中，一开始3个“积极分子”在上游湾挨打，在上游湾及其他湾村民看来是一件“私事”。但在半夜湾村民看来，这却是一件挑衅其整个湾的“公事”。当纠纷演进到械斗的地步时，上游湾的村民更多地认为这是一种湾与湾之间的矛盾，而半夜湾村民却认为这种矛盾具有相当强的宗族色彩，以至于除了金承白之外，还有其他村民认为林枝田帮助上游湾就是宗族性的互助。正因为半夜湾村民团结，且有较强的（或许也是不甚恰当的）乃至有些过敏的宗族意识，该湾的“积极分子”成了林枝田最坚决有力的反对者。

反对者们确实“教训”了被桥村村民认为在公德和私德上均有问题的林枝田，直至最后让其在村庄权力剧场的舞台上消失。可是，以上两个案例并不表明村庄道德秩序具有限制公权的能力。相反，我们看到更多的是利害、怨气的考量。林宗文对土地宗族象征的利用并非“伦常”道德呈现，更不是维护“革命”道德话语中集体之“公”。半夜湾村民的行为中虽蕴有宗族之“公”（这已属少见的例外，且掺杂了诸多的自然村竞争因素），对村庄公权来说却亦属“私”。在村庄权力剧场中，“伦常”道德话语不再具有实质影响力，“革命”道德话语也已退场，而相应的“现代公共规则”却尚未建立起来（张静，2006：265）。村庄道德体系中“公”、“私”张力的存在和戏剧化互置，暗示了村庄纵向社会结构此时已不再根据德望分层的迹象。

四、谁来约束村庄权力

金陵乡党委任命林复日再次担任桥村支书有其特定的考虑，2001年，笔者在金陵乡调研时，几个乡领导因偶然的机会曾谈及此事。他们表示，当时乡党委主要考虑有三：第一，林枝田之所以多

次成为上访的焦点，主要就是因为不太稳重。例如，在为小学选校址以及半夜湾与上游湾的纠纷中，竟然把自己给陷进去了。因此，最好选一个比较稳重一点的，可以平衡各湾关系的人来接替林枝田的位置；第二，当时桥村的党员普遍老化，绝大多数党员年龄偏大，难以承担支书之职，少有的几个与林复日差不多年纪的党员，只有林解放的能力与威望能纳入乡领导的视野，但林解放本人更愿意在金陵乡集市上做他的建材生意，而不愿意回桥村当支书；第三，驻村干部找到林复日谈话时，林复日本人对于重新当支书有着相当浓厚的兴趣。就这样，林复日成了金陵乡的领导考虑新的桥村支书人选时首选的对象。

林复日为人较稳重，这有利于他在半夜湾建立一个庞大而良好的关系网络。除此之外，林复日与其他各湾村民的关系也不错。虽然这些村民也知道林复日靠走后门发财之事，但正如林复日自己所说，村庄人际关系的秘密就在此。与桥湾的村民不同，他们更多的只是同自己本湾的村民暗地里较量。他们对于林复日将自己的妻子安排进“代销点”有一些看法，但其不满却远不如桥湾村民如此深刻。在他们看来，林复日比林枝田更愿为村民着想。例如，在他首次任村支书期间，计划生育工作抓得并不严格，他很少发脾气，更少有出口伤人（而在桥湾村民看来，这却成了“不够直爽、喜欢在背后动手脚”的“证据”）。

与林复日相比，林枝田是桥村有名的“大炮”，指责人时从不留情面。他当然也知道得罪了不少村民，但他的口头禅就是，“得罪了就得罪了，他们算老几啊？”例如，1996年桥村党支部和村委会讨论桥村小学筹建办法时，有半夜湾村民提出在该湾建一座小规模的学校，进行一、二年级的教学。对此，林枝田坚决反对，理由是当时已经可以预见几年之后，半夜湾每年的适龄入学儿童并不

多，为此建一座学校不划算。此话并非没有道理，但与半夜湾村民发生争执时，他却多次羞辱对方为“奴婢×”。于是，林枝田成了半夜湾村民普遍反感的村干部。

从村支书的位置上退下来之后，林枝田开始一心一意地经营他的诊所。2000年春，一件“丑闻”从他的诊所传了出来。当时，根据药品管理的相关规定，除交通不便的个别山区乡镇之外，村一级的“赤脚”医生必须从药材公司购药（原来从乡卫生院购药）。但是，林枝田还是通过卫生院系统的熟人购进了一部分药材和医疗器械。而卫生部门检查后认定，其诊所有少量药材和医疗器械属于不合格产品。他托各种关系说情，才被卫生部门从轻发落，只罚了一小笔款。事实上，在当时的金陵乡、东镇与北镇等交通比较方便的农村地区，这一现象是比较普遍的。一些药材和医疗器械经销商常常以“低价推广试用新药”和“厂家直销”等由头，找到有关医务人员并说服医生购买他们经销的产品。

对此，林枝田表示，这些药材和医疗器械并不差，卫生部门主要是为了整顿市场才这么做的。否则，若他真是用了之后会害死人的假货，卫生部门绝对不可能只罚他一小笔款就了事。可是，这一消息对于桥村普通的村民来说却具有非同一般的意义。由于缺乏医疗卫生方面的专业知识，也不熟悉药品监督管理方面的详细规则，他们难以从卫生部门的角度来看待此事，而更倾向于从道德的角度来分析问题。由此，村民将此前的一些事情与林枝田购药的事故建立起了联系。此前不少村民曾得病在林枝田诊所久治不愈，而转到东方红煤矿的医疗点或者金陵乡卫生院后不久就治愈了，村民往往认为，这是由于林枝田的医术不过硬而造成的（事实上可能也正是如此）。而到了此时，这些村民纷纷感到“恍然大悟”，原来林枝田是故意使用了“假药”，或者故意不对症下药，以拖延病人的治

疗时间，从中赚更多的钱^⑮。再加上，2000年，竹林湾一个村民的妻子在马路边开了一家诊所，竹林湾、上游湾、中游湾和下游湾的村民到这个女医生的诊所看病更近、更方便，许多村民就不再常到林枝田的诊所来看病。

当然，林枝田并非没有了任何生意。在一些村民看来，林枝田毕竟是老医生，而竹林湾的女医生还是新手。至于东方红煤矿医疗点，毕竟距离远了一些。此外，也有一些村民，特别是桥湾的村民，还有些寄希望于林枝田会看在自己湾里人的份儿上，不至于故意用“假药”或者不对症下药。可是，林枝田的态度却未见有好转。2002年，林培艺患病后在林枝田的诊所治疗了一段时间未见明显好转，他在与人闲聊时曾说过“不知道是不是（林）枝田吊着医”之类的话。这些话传到了林枝田耳朵里后，他十分恼火地说，“我以后再也不得给这个老头治病了，他死了我看都懒得去看一眼”。后来，林培艺也确实不敢、不愿再到林枝田的诊所看病。2005年夏，笔者在桥村调研时，林培艺患了严重的前列腺炎，难以

⑮ 这种猜测可能在很大程度上是不成立的，或者说至少是不完全成立的。举一反三，上游湾某村民的儿子被狗咬了之后，曾到林枝田的诊所要求注射狂犬病疫苗。林枝田表示，该小孩被咬中的是头部，属于重要部位，因此仅仅注射狂犬病疫苗十有八九可能不管用。于是，他坚决不肯为其注射狂犬病疫苗，并强烈建议对方将小孩送到县防疫站或到郴州市防疫中心注射狂犬病免疫蛋白。但该村民嫌麻烦，并冲着林枝田发火说，“难道怕我们不给你钱么？”之后，此小孩被送到田村的一个医生家注射狂犬病疫苗。结果一个疗程的狂犬病疫苗尚没有注射完，该小孩便因狂犬病发作而死。从这个事例来看，村民关于林枝田故意用假药或不对症下药，以便赚更多钱的说法证据不足。但是，当笔者向一些村民谈起这个事例时，即有人表示，“这是人命关天的事情，他当然不敢乱来了……要是碰着一些不会死人的病，他就慢慢地吊着别人医。”对于笔者与村民的这番“争论”，从“外人”的角度来看，我们难以说谁的论说更具有说服力。不过，这并不十分重要。重要的是它表明，村民已经坚定地认定了他们对林枝田的道德判断，以至于不再愿意相信任何相反的说法（而了解村民的判断，正是笔者在调研过程中故意制造“争论”的目的）。

小便，去东方红医疗点看病嫌太远，找竹林湾女医生看病又难为情，竟然拖了好些天都没有去看病。后来笔者一再鼓励他去看病，而他本人也感疼痛难忍，担心自己会死去，才到女医生的诊所，给她写了一张字条，说他“下身很痛，射（拉）尿射不出来”，并问她“还有没有救”。女医生告诉他，“这是常见的病，打几针消炎药就能得到缓解”，他才终于放了心。

2006年夏，笔者在桥村调研时因眼睛被毒虫所蜇需就医，不少村民就力劝笔者不要到林枝田的诊所去就诊。他们表示，如果是本湾村民的话，一方面可能他还会讲点情面，另一方面知道他们没有钱，所以不会怎么“吊”着他们医，至少不会太离谱。而笔者是大学里“派”去做调查的人，林枝田可能以为笔者是一个有钱的主，很可能会“吊”着笔者医。

凡此种种都表明，经过几年的支书生涯以及诊所经营“事故”之后，林枝田昔日的声誉及威望确实已经一去不复返。不过，在村民看来，在道德上日益没有指望也不仅仅是林枝田一人而已，他们常感叹：“现在整个社会都是这样了，能捞得到（钱）的就是强门。（林）枝田这样，也很正常。”

正因为一般的村民有了这种“大势已去”的心理基础，当他们发现重返桥村支书之位的林复日比之于他第一次当支书时更加“乱来”，也没有表现出更多的惊讶。许多村民都表示，第二次上台的林复日在“荷包”和“裤带”两个方面都存在着问题，但同时又表示，这不是他们所能管得了的，并一再感叹，“现在能管好自己家里这点事情就不错了”。

首先，不少现任或原任村干部及一些消息比较灵通的村民，掌握着林复日“荷包”问题的证据。

曾经由林复日“培养”出来并担任过村主任的林宗文表示，林

枝田贪了不少钱，“下台的时候，一摊糊涂账丢给后面的人，屁股一拍走人，什么事情都没有”。林复日见此情况，在财务问题上再不像他在第一次任村支书时那样谨慎。例如，2000年县政府两个局级单位联合在桥村“蹲点”，搞“手拉手帮扶”活动（即一个或两个单位直接联系一个村，帮助其发展）。在“手拉手”工作组撤离桥村时，留给了桥村3万元“扶贫款”。除花了5000元为桥村村委办公室添置了1张会议桌和30余把木椅之外，这笔资金不知去向。林复日的继任者孙夏媛上任时，林复日及原村会计异口同声地表示钱已用完，而账目已经遗失。

不过，绝大多数的村民并不知道桥村曾经接到过这么一笔款项（而这正说明村务管理缺乏公开），只有村干部和少数与村干部关系特别好的村民对此有清晰的记忆。有些村民表示知道“上面”给了桥村一笔款子，但具体数目不清楚，“估计有两三万”。毕竟这笔资金不是从他们手中收来的，所以他们也懒得去理会这些事情。还有村民说：“这年头大队（村）干部贪污成了公开的秘密，就看贪多贪少而已……我们习惯了。”这样，村民不仅没有办法制约林复日将公家的钱“兜”入自己的“荷包”，甚至也丧失了制约村干部的基本信心。以至于绝大多数村民认定林复日及所有村干部肯定都有贪污行为，每每谈及这些问题都十分不满，但却没有一个村民提出过意见。

其次，林复日的“裤带”也出了一些问题。

由于林复日做事情一向比较谨慎，其“裤带”问题也远比林枝田隐蔽一些。直到有一回下桥湾的“半仙”林跃进（因从事看“八字”和看风水之业而得此外号）的妻子金小丫气晕了头，才抖出了林复日的“裤带”问题。2002年夏某深夜近1点钟时，林复日还赖皮地坐在下桥湾的一个妇女林芝兰家不肯走，而林芝

兰的丈夫林逢军因长期在郴州打工而不在家。金小丫发现此点后，当即敲了林芝兰家的窗户，并大骂林复日不怀好意。林复日随即一面骂金小丫多管闲事，一面灰头灰脸地离开了林芝兰家。金小丫却并未就此罢休，她告诉林芝兰，一年前“半仙”外出数日未归，林复日就是用这种手法在她家耍赖，此后他们一直断断续续地维持着暧昧关系，没想到林复日却“负心”于她。实际上，林芝兰对此早有耳闻，此时她认为金小丫的意思无非是让她别靠近林复日，以免抢了她的“野老公”。于是，林芝兰赶忙表示，她和林复日没有任何关系，只是后者死皮赖脸坐在她家不愿走而已。此事传开后即成了林复日的笑柄。不过，一般村民只将它当做闲聊时的谈资，没有谁去认真追究。正如有村民说：“‘半仙’自己是一个半醉半醒的懦弱人，（林）复日的老婆也不够厉害，管不住自己的老公，这种事情他们两个都管不着，别人能说什么呢？”因而，“裤带”问题尽管进一步影响了林复日的道德形象，但并没有直接影响他的“仕途”。抑或如有的村民所说：“现在在桥村能不能当村干部，已经跟德行没有什么关系。”

在桥村的权力剧场中，“演员”虽变了，与公权相关的“公德”问题却并没有改变。同样，私德问题也不会因为一个村民角色的改变而改观。村庄道德舆论犹在，却对公共权力和私人行为失去了实质性的压力。村民尽管可枚举诸多细节以证明其道德判断绝非“造谣生非”，被评判者究竟如何行事却只能是“革命靠自觉”。进而可以说，无论是人伦标准还是“革命”标准，在村庄的纵向社会结构分层过程中，均已不是决定性的标准。甚或在“大集体”时代的“革命”话语和政治运动冲击下，并未发生实质变化的村庄横向社会结构，此时也已然发生了变动。在村庄横向社会结构中处理人际关系，“革命”道德话语消退，“伦常”原则也不再具有主导作

用。例如，同为医生，“大集体”时代和1990年代后的林枝田，以及已故的林金旦，形成了三种泾渭分明的道德象征。

五、无需德望的村长

与林枝田一样，林复日虽然没有因为道德形象差而“下台”，最终还是被迫离开了支书之位。其原因有二：第一，他患了较严重的肝病。自2002年起，其身体状况变得极其糟糕，好几次家人甚至以为他快要死了，而为其准备后事；第二，他在计划生育工作上不得力。在林复日此次担任支书期间，金陵乡政府对于村民的超生行为已管得较少，但对于超生后的罚款却显得特别在意，可林复日的办事效率不高，无法协助乡干部及时收到超生户的罚款，这使得乡干部对他产生了不满。2004年初，金陵乡党委派人到桥村宣布让林复日“退居二线”，由时任村主任孙夏媛接替他任支书。

孙夏媛当支书着实让桥村村民吃了一惊，他们对于妇女当上桥村“一把手”感到意外。但不久后他们就发现，对于他们“过日子”而言，取消农业税后的村支书已是一个“无关紧要”的职务。虽然他们“总感到有些不对劲”，却也很快就适应了这位桥村的“武则天”，没有人因此而公开表示不满。不过，对于一些村干部而言，这一“意外”却有着十分重要的意义，这其中就包括林宗文。他原本指望着接林复日的“班”，此时却不得不面临着一种新的村庄权力格局。

说到这里，应该介绍一下林宗文的主要经历及其走上桥村权力舞台的过程。

1963年，林宗文生于一个极其贫困的家庭，次年父亲因病逝世，他和哥哥林解放、林宗善由其母亲抚养成人。1969年，林解放凭其良好的身体素质和当民兵连长的叔叔林金六的推荐，获得了一

个参军的机会，直到 1977 年才退伍回家。这在当时当然是一件光荣的事情，而且事后也确实给林解放本人的发展奠定了良好的基础。可是，按照当时的有关规定，军属每年只能从大队拿到 300 分的工分补助。因此，林宗文少年时的生活条件较差。

1978 年，初中毕业后的林宗文开始参加生产队的劳动。“分田到户”之后，林解放接替叔叔林金六当上桥村的民兵连长，他力劝林宗文积极向组织靠拢。但林宗文认为村民都已经靠“单干”过日子，当干部也没有什么威风，故而他回绝了林解放的提议。林宗文拜了桥湾的泥瓦匠林丁星为师，开始寻求新的赚钱机会。不久后，他却发现自己吃不得苦，在干体力活这条路上难以“混出”一个名堂来。但在过日子的现实压力下，他不得不跟随林丁星到处揽活干。

1985 年，林宗文与雷南燕结婚，但婚后的生活并不如意。在其他村民看来，雷南燕是一个比较懒惰的妇女，这对于原本就难处的婆媳关系无疑是雪上加霜。一年后，雷南燕生了一个女儿。原本还有几分忍让的婆婆开始变得更加爱唠叨，指责这个最小的媳妇没有为她添一个孙子。为此，雷南燕和婆婆的关系彻底闹僵。1986 年底，林宗文夫妇与母亲分家，母亲搬进林解放的老房子居住。为了调解母亲和弟媳妇的矛盾，林解放也曾数次回村找母亲及林宗文夫妇“做工作”，但都不管用。而在当时的桥村，最小的儿子要求与母亲分家，让母亲单过，被认为不合情理。

此后，林宗文家的烦恼并没有减少。一方面，他吃不了苦，家庭经济条件没有得到改善；另一方面，1988 年雷南燕又生了一个女儿，而当时计划生育的风声已经逐步紧起来。1990 年，林宗文家再添了一个女儿。1991 年，雷南燕做了结扎手术。由于没有能够生得一个儿子，林宗文夫妇在接下来的很长一段时间里心情都不好，他

们的家庭状况也一直没有丝毫改善，雷南燕变得比以往更加慵懒。在其他村民看来，三个小孩穿得破烂一些情有可原，但却总是十分邈邈，这与雷南燕不够勤快有关。待女儿们慢慢长大后，雷南燕干脆不再怎么干家务活。不仅如此，她也不爱像其他妇女那般伺弄菜园，以至于家中不仅难以吃上荤菜，就连蔬菜也常常吃不上。她最爱做的事情就是与其他家庭条件较好而拥有较多空闲时间的妇女一起打牌。

2000年，林宗文终于找到了一条不卖苦力又可以赚钱的路子——组织一个乐队。他敏锐地发现，从1990年代中后期起，凡红白喜事，尤其是白喜事，越来越多的人爱将它办得越来越热闹，从而为乐队提供了市场。他很快联系了几个音乐爱好者，组建了一个由唢呐、笙与鼓手等组成的简单乐队，共8人。为了顺利地筹建起这个乐队，他邀请了林戊星在乐队中吹笙。此外，他甚至还邀请了林枝田的妻子来当乐队的鼓手。乐队组建起来之后，作为乐队队长的林宗文每年能赚到3000元左右，其他的队员每年能赚到2500元左右。

林宗文在桥村已算得上是一个“知名”人士。不过，其“名”却并不佳。让他成为村内“名人”的原因，除了计划生育事件之外，就是他和妻子“好吃懒做”，这被村民认为是私德有问题。从客观上来说，或许这种评价也有失偏颇，但村庄一旦将一个人的形象塑造为“懒惰”之后，就会为其添加强烈的道德色彩，并且难以改观。况且，村民关于林宗文夫妇的道德判断并非全是空穴来风。1994年，林宗文的母亲患眼病并致失明之后，林宗文夫妇基本上没有尽赡养义务，而将所有担子丢给了家庭条件十分拮据的林宗善，并且林宗文和雷南燕（尤其是雷南燕）“连看都很少去看”这位老人。2000年，这个老人在林宗善家去世，其葬礼共花销了12000多

块钱。在商议如何分摊这笔花销时，林宗文夫妇表示不愿承担这笔费用，理由是他们没有生得一个儿子。虽然林解放和林宗善一再给他们讲道理，“这又不能怪我们，我们也无能为力”。但林宗文夫妇仍坚持只出1000元。无奈之下，林解放和林宗善承担了剩下的所有开支。为此，林解放和林宗善（尤其是林宗善）几乎与林宗文家断绝了来往。林宗善总爱说，他这个弟弟是一个毫无良心的人。

可是，正如村民谈及林复日的“荷包”与“裤带”问题时感叹的一样，如今在桥村能否成为“有头有脸”的人，与其道德形象关系并不大。2002年，林宗文与驻村乡干部的一次偶然相遇，将他推上了桥村的政治舞台。

该年春的某天，林宗文在从国道至桥湾的公路上碰到了一个驻村干部，这个干部原来曾到桥村催缴过税费，所以林宗文认得。与之同行的另一个人是20余岁的年轻小伙子，林宗文并不认得。可是，这个小伙子却不停地向林宗文问起桥村村委会的相关情况，此外，他还问了桥村一般村民以及林宗文本人对村中一些公共事务的看法。一直快走到桥湾时，这个年轻的小伙子说：“你的一些想法还不错，要是将来有机会的话，有没有到村里做点事情的打算？”见林宗文满脸的不解，驻村干部才解释道：“这是我们新来的副乡长楚炎武，以后他接替我做你们村的驻村干部。”临近分手时，楚炎武又对林宗文说道，“以后有机会到乡里去坐坐”，并把他的手机号码告诉了林宗文。林宗文颇感受宠若惊，因为据说乡干部（尤其是乡政府主要领导人）的手机号码一般不轻易外露。

次日，听说楚炎武又来桥湾办事，林宗文装作串门的样子，到支书林复日家再见了楚炎武一面。楚炎武和林复日谈完工作后要离开桥村，林宗文一路陪他聊天，并将他送至国道边搭车，而这给楚炎武留下了较好的印象。

是年农历五月初，湖南省某电视台的记者在相关部门工作人员的陪同下，到桥村就村民种莲藕一事进行采访。按照节目制作的需要，记者需要分别拍摄一个访谈村支书和藕农的镜头。村支书林复日特别紧张，楚炎武不得已让一个乡干部冒充村支书上镜，倒是林宗文在镜头下很自然地展现了“藕农”的形象，并回答了记者的各种提问。这一次“露脸”不仅让桥村村民对林宗文刮目相看，而且也使得他在楚炎武心目中留下了深刻的印象。以至于数年后，调任他乡工作的楚炎武谈及林宗文如何“闯”入他的视野，仍记忆犹新。

农历2003年初，原村主任患病去世，桥村村委会换届选举。楚炎武向担任选举委员会主任的林复日提议，将林宗文列为村会计的候选人。私底下他又找到林宗文说，此次选举虽然将其列为候选人，但属作为另一候选人的“陪选”，目的是要逐步提高其知名度和威信。后来，在流动票箱的发票者不断向村民“解释”谁是“候选”谁是“陪选”的情况下，林宗文仍得到了880余票，比对方仅少50余票。楚炎武和林宗文对于这样的选举结果都比较满意。在这次换届中，原村妇女主任孙夏媛当选为村主任。

选举结束后，楚炎武跟林宗文说，要以金陵乡政府的名义聘请他为桥村的科技宣传员，其工资由村委会从15%的农业税返回中开支^{①⑥}。此时，村民自发种植莲藕的桥村被金陵乡政府命名为“莲藕基地”，并受到了县有关部门的表扬，因而也就成了金陵乡（尤其是驻村干部楚炎武）的重要“政绩”之一。作为桥村的科技宣传员，林宗文的主要任务就是在进桥湾的岔路口的桥村小学围墙上，

^{①⑥} 依据当时的农业税及附加费征收体制，村干部的一项重要工作便是协助乡干部收取税费。若完成任务，村将获得由乡返还的部分税费（金陵乡规定的比例是15%）。

刷出一块黑板，再用粉笔写上莲藕的病虫害信息及其防范办法。由于林宗文本人并不种藕，而且也并不懂什么农业科技，他只得将原本已成为桥村村民常识的一些病虫害信息和喷洒农药的方法写在黑板上。一般村民并不关心这块“可有可无”的黑板。但它却成了“莲藕基地”的一部分，外来的视察者和参观者都将它看做是金陵乡和桥村村干部推动“莲藕基地”建设的一个举措，因而它给乡村干部（尤其是楚炎武）挣足了面子。对于林宗文来说，虽然由于该年桥村未能完成金陵乡政府布置的税费上缴任务，村里没有得到相应的15%的农业税返回款，因而他也未能得到工资，但他还是十分乐意做这件事情。毕竟，这给了他一个介入桥村村干部活动的机会。

不久后村会计因故辞职，村出纳林志远（上桥湾村民）接替其担任会计。楚炎武即提议让林宗文作为“增补”，进入村委会工作。但村主任孙夏媛却想从其所在的半夜湾增补一个人进村委会，她以桥湾已有村支书林复日和会计林志远两个村干部为由，委婉地拒绝了楚炎武的提议。作为回应，楚炎武也拒绝了她的从半夜湾增补一个村委委员的提议。这样，村委会就在缺少一名委员的情况下运行了几个月。2003年5月，桥村治调主任患重病不能继续工作，而楚炎武也正要升职，调往西河镇当人大主席。在调离金陵乡前，楚炎武跟他的好朋友，接替他做桥村驻村干部的程东江打了一个招呼：“可考虑将林宗文增补进村委会。”

是年6月，桥村党支部讨论林宗文的入党问题。在会上林枝田表示“应该暂缓考虑”，程东江则事先给支书林复日做了工作，后者在支部会议上为林宗文说了很多好话，其入党的问题得到解决。7月1日，林宗文在金陵乡党委办公室进行入党宣誓完毕后，程东江问道：“想不想到村里搞点事？”林宗文则说，“原来楚乡长在的时候曾经说过，目前桥湾已经有两个村干部了，我要想搞的话可

能要等下一届去了。”程东江即说道，“那你不管，你只管估计一下，下游湾和石林湾这两个地方（由原治调主任包片的自然村）的税费收不收得上来”。林宗文当即表示，“收税费应该没有什么问题”。于是，林宗文当上了村委会治调主任。而为了平衡利益，孙夏媛关于从半夜湾增补一个村委委员的提议也得到了程东江的同意，其提名者担任民兵连长。

林宗文进入村庄权力剧场舞台的过程表明，“乡政（权）村（民自）治”的乡村关系在实践中确实仍具有“乡政”主控性（张厚安、谭同学，2001）。而透过此类乡村关系下村庄权力结构的调整过程，不难发现村庄权力与道德体系的交互性已较弱。决定权力剧场以何种面貌呈现在村民面前的不是他们对“演员”能力的认可，更与他们对其道德评价无关。村庄道德体系从根本上失去了对村庄公权的控制，权力实现了“祛魅化”（韦伯，2004c：280），却没有能够实现理性化（292）。究其缘由，除了“乡政”的自主性目标影响之外（谭同学，2006a：196），也与村庄社会结构松散化不无关系。试想，如果村民间社会结合紧密，能形成足够的内聚力和行动能力的话，村庄权力结构的调整自然脱离不了村庄道德评价的影响。普通村民及其道德评价之所以在此过程中缺席，乃是由于他们对“私”的关注远胜于“公”，不愿意为“公”的事情出头。也即，村庄横向社会结构上家户与家户间关系的现实化过程（“伦常”与“革命”话语均消解），与村庄纵向社会结构上分层的现实化过程（德望作为分层标准已消解），开始重叠、交织在一起。

六、权力竞争：精英的“游戏”

真正当上了村干部之后，林宗文才体会到，其实村干部不那么

容易当。从2003年8月份开始，他不得不着手第一道难题——征收税费。是年夏，湘东南地区大旱，下游湾和石林湾大多数村民的水稻严重减产，其中下游湾还有3户村民的水稻绝收。这样，当林宗文到下游湾发放“农业税征收通知书”时，一些农户拒绝接收通知书^①，其中一个绝收的农户说，“要乡里的人到田里来看看！收税就来了，田干了怎么就没有人来呀？”其他村民也开始起哄，他们说林宗文所在的桥湾村民曾挤占了他们两天的抽水时间，要林宗文负责帮他们从桥湾讨还损失，他们才会交税费。林宗文则表示：

这不是我一个人能说了算的。我只能反映情况，让村里组织开一个会，看能不能解决。我一个人没有权力改变抽水的时间。再说啦，事已如此，历史也不能倒回去，今年的情况是改变不了了。至于灾情，我会去乡政府汇报，争取叫人来看一下。

在这样的情况下，多数村民仍不肯接纳“农业税征收通知书”。林宗文后来又去了下游湾三次才将大部分的通知单发放下去，最后还有十余户村民拒绝接纳通知书，他则将其丢在这些农户家里了事。

几天后，林宗文陪同程东江一道来到下游湾看灾情，结果被下游湾的村民团团围住。程东江即说，“你们不要这么多人围着我们，把我们到处拖嘛。难道我们是地主还是坏人？究竟往哪里看，听谁的？你们要找一个为头的，定下路线，我们再看。”看了一些受旱

^① 在正常的年份，桥村村民交纳税费尚算比较积极，主要原因是这里的税费并不高，一般在80元/亩左右，最高的年份才100元/亩。

灾的稻田后，程东江又对围观的村民说道：“要你们湾里‘管事的’（负责下游湾两个村民小组）把受灾的面积详细统计一下，我们研究以后才能确定如何进行灾情补助。但是，桥归桥，路归路，你们的税费还是要先交。”

此后，林宗文常常起早贪黑去下游湾和石林湾催收税费（因不少村民干活早出晚归），最后完成了90%的任务。此“成绩”在桥村干部中居第二名，向程东江等乡干部证明了，林宗文确实是一个能干的人，完全可以胜任一个村干部的工作。但是，林宗文同时也得罪了一些村民。次年，村委会进行包片分工时，因为担心以后在下游湾和石林湾不好开展工作，林宗文不得不改包了另外两个自然村。至于程东江在下游湾表态的“灾情补助”，最终也没有“研究”出一个结果来。对于林宗文而言，这是对其“从政”的一次重要“教育”。他说：“从这件事中，我懂得了农村工作的一个诀窍——一个字‘拖’……在如今这么复杂的农村环境下，如果村干部按照一般的为人处世的（道德）要求，‘言必行、行必果’的话，那简直就干不成事情。”

2004年初，程东江也被调往西河镇工作。至此，与林宗文关系要好的两个乡干部均已离开了金陵乡。他本可能是林复日的接班人，但稍后林复日“意外”卸职，直接冲击了他对桥村权力格局的远景“规划”。当时，他尚未由预备党员转为正式党员，眼睁睁地看着支书之职落入他人之手（支书必须由正式党员担任）。不过，林宗文并非完全没有了希望。林复日卸任前曾找到他和村会计林志远说：“我们湾里就你们两个人在村里当干部了，支书和会计这两个位置要把握好，一定要争取占住这两个位置。”并且，林复日还表示，乡干部在征求他对未来班子的意见时，他已经向乡干部推荐了林志远和林宗文。言下之意，林复日希望林志远担当支书，而林

宗文则担当会计。

在此情况下，林宗文满以为自己虽然暂时当不上支书，却也能当上会计。何况林志远的年龄已达57岁，过几年即将退休，支书一职于自己仍大有希望。可是，出乎林宗文意料的是，林志远找了孙夏媛商量，并向乡政府反映了他们商量后的意见：让孙夏媛当支书，而林志远则继续当会计。对此，林宗文说，林志远之所以“出卖”他并向孙夏媛“投降”，原因有二：“一则担心自己胜任不了支书一职，二则担心在林复日非正常卸任的情况下接替其职位会得罪林复日。”后来笔者也曾就此访谈过林志远，他承认在第一方面确实有所顾虑，第二方面则并不属实，理由是要林复日“下台”并不是他所能决定的。不过，林志远另提供了两个理由：一则在当时尚未取消农业税的情况下，他担心支书的责任太重大，二则当时村干部的工资普遍难以兑现，支书拿的补助并不比会计多，所以他还不如干他原本就比较熟悉的会计一职。

乡干部很快同意了林志远和孙夏媛的提议，二人分别被安排为村会计和支书，林宗文则被“任命”为村委会主任。这种调整让林宗文感到很不愉快，但一转眼他又想，“反正支书是一个没有什么能力的女流之辈，顶多是个摆设”，他也许能在村主任的职位上做出一番成绩。对此，笔者曾问林宗文：“一般来说，好像多数是主任听支书吧？”林宗文答道，“一般来说是这样的，但她孙夏媛一个女流之辈，又没有什么能力，怎么能让我听她的呢？”后来的事实证明，林宗文能在村主任的位置上做出一番成绩并不假，但因孙夏媛是女性且“没有什么能力”，就认定她是个“摆设”，却是一种十分错误的想法。

林宗文与孙夏媛共事一个多月以后，两人之间就出现了矛盾。

2004年春，林宗文从电视中得知，中央政府有大规模转移支付

投向农村，其中一个投资方向就是支持农村的道路建设。林宗文当即想借此机会将从国道至桥湾的路段硬化，这需要村干部到县里去积极争取资金，俗称“跑项目”。林宗文考虑到孙夏媛是一个与他年龄相仿的女性，两个人一起外出而数日不归，可能会让妻子雷南燕不高兴。于是除了偶尔叫上林志远同行之外，他多次拒绝了孙夏媛要求一起去“跑项目”的提议，而常常单独一个人往县里跑。照常理来说，由于半夜湾村民早在2000年就自筹资金将该湾经由北村到国道的道路硬化了，桥村此次道路硬化工程与半夜湾基本上无关（事实上，后来此工程也并未向该湾村民摊派资金），对于身处半夜湾的孙夏媛而言，这原本是一件可置身事外的事情。但是，林宗文不让孙夏媛插手这事，却让她感到“大权”旁落，以至于她对常与她玩麻将的几个妇女说，“这事与我们半夜湾又没有什么关系，要我出头我还懒得出头呢……他（林宗文）就爱出风头，让他出好了，看他能出到什么时候”。

该年夏，林宗文与孙夏媛因为征兵工作中的一点误会发生了第二次摩擦。当时金陵乡组织该年度的征兵工作，由于乡武装部长打电话没有找着桥村民兵连长（孙夏媛提名者），便打电话找到了林宗文，让他第二日组织桥村已报名且政审合格的青年到金陵乡政府集中，然后去县城去体检。几天后，孙夏媛找到了林宗文，并表示民兵连长对他有意见，她说道：“乡里打电话来了，你怎么过了几天才告诉他呢？”但林宗文并未正面回答她的问题，而是给她碰了一个软钉子，表现出一副俨然不愿在孙夏媛面前多做解释的样子。他说：“既然是他有意见，那就让他自己来跟我说好了，我会给他解释的。”

不久后，林宗文与孙夏媛发生了第一次直接冲突。在该年“秋征”（税费）时，孙夏媛从乡政府开会回来要求林志远给他报销10

元钱摩托车油费。而在一年前，程东江曾在桥村搞村级财务管理改革试点，按照规定，桥村支书的开支要村主任签字方能报销。在孙夏媛要林宗文给她的白条签字时，林宗文认为，去乡政府开会只能报销来回的方便车车费4元。数日后，孙夏媛又要求给她和民兵连长各报销“误餐费”2次，每次计5元，理由是他们在石林湾收取税费时耽误了吃午餐的时间。林宗文仍然签了字，但他却“忍不住”给她“打招呼”：“以后不能报这样的账了，本村范围内收农业税，村里报不起钱。从石林湾回家吃饭也就二十来分钟的路程，我们要做好表率……下不为例。”

然而，后来的事实表明，在“荷包”问题上，孙夏媛根本无法按章办事，不久后她就将林宗文的“招呼”忘得一干二净。2005年初，孙夏媛买了60支笔芯要求报销，标准是每支2.5元，共计150元。林宗文对此不满，因为这些笔芯的市场价每支才0.35元。他问道：“为什么不打一个电话给我或者（林）志远商量一下？”孙夏媛表示，如果不能报销的话就算她私人所买。林宗文则说：“要就算你自己买的也不现实，我也是对事不对人，下次可不能再这样了。”若是林宗文就此打住的话，也许就没事了，可是他又提起孙夏媛的一桩旧事。2003年，还在林复日担任村支书期间，作为村主任的孙夏媛没有征得林复日的同意，就为村里买了400本稿纸，后来要求村会计按照每本3.8元的价格报销，而这种稿纸的市场价仅为1.2元。旧事重提戳中了孙夏媛的痛处，她反过来指责林宗文在村道路硬化工程中徇私舞弊，让他的师父林丁星担当了施工的“头头”。结果两个人在林志远家闹得不可开交。

2005年又是村委会换届选举年。5月中旬，永兴县民政局出台了包括“村民委员会换届选举办法”在内的相关文件。桥村村委会虽然刚调整过，按照要求仍需进行换届选举。

经孙夏媛和驻村干部提议，桥村村委会换届选举委员会将林宗文和林志远二人同时列为村主任候选人。此时，林宗文感到选举工作不够正常。因为，按照民政部门有关规定，林志远的年龄严重超标，而其文化程度严重偏低。为此，林宗文找到了金陵乡党委组织委员和驻桥村的乡干部，对林志远的年龄和文化条件提出了质疑。但对方告诉他，他们这样安排是考虑桥村的实际情况，让林志远当他的“陪选”。他们还表示，林宗文应该对自己再次当选村主任有信心，毕竟他年轻、办事能力强是众所周知的事实。

之后，林志远还特意跑到林宗文家，向其表示：“主任我是不想搞的，这个位置当然要留给你，我只是陪选而已，我还是搞我的会计。”于是林宗文也说起了漂亮话：“这个嘛，看乡里的领导怎么安排就怎么安排吧。”除了林志远的低姿态，林宗文还有更为直接的心理保障。当天他看到了已经公布出来的选举委员会的名单，其中，总唱票员兼半夜湾流动票箱发票员是林志远的妻弟（半夜湾村民）。林宗文知道，2004年林志远的岳母生病时，林志远极少去看望岳母，岳母去世后，他在礼节方面也做得不够周到。为此事，他的妻弟差点用菜刀将他砍伤。只要后者当发票员和唱票员，林志远肯定占不了便宜。由此，林宗文相信了“林志远是陪选”的说法。

但在正式选举那天，林宗文才发现，原由林志远的妻弟所担任的总唱票员兼半夜湾流动票箱的发票员之职已换由孙夏媛丈夫的弟弟担任。当日晚，选举委员会在村委会办公室举行了总唱票、计票。由于半夜湾的两个村民小组分别为桥村的第一、二组，唱票首先从该湾的选票开始，结果林宗文在半夜湾得票寥寥无几。见此状况，林宗文中途就离开了现场。他的“陪选”者林志远却显得对选票格外关心，在得票数一路遥遥领先的情况下仍每票必争。下桥湾的唱票员林宗田发现一张选票上将林志远的名字写了两遍，按照选

举规则，这张票应该为废票。但林志远却跑上台去与林宗田争论了起来，他反复强调，这种情况下虽然不能记两票，但至少应该记一票。在场的乡干部出面劝阻后，林志远才放弃此要求。

选举的最后结果不言而喻，林志远以绝对的优势当上了村委会主任。相应地，由孙夏媛一手“培养”起来的民兵连长则“升级”为村会计。

由以上事例看来，村干部们之间的竞争不可谓不激烈。在村庄权力剧场中，乡干部的“宏观调控”及村内各类力量的较量使得村庄权力结构得以戏剧化地变动。对于乡干部来说，这自然暗合了其治理上的需要，在“压力型体制”下（荣敬本等，1998：27），为达到治理目标，策略性地选择合适的政策执行者（欧博文、李连江，1999；刘岳、宋棠，2006）。对于村干部们自己来说，则显得更为重要，既有面子上的考虑也有实打实的利益需要。普通村民对于村庄权力竞争的策略与胜败却不甚关心，在取消农业税之后尤其如此。在原本重男轻女思想仍存有相当影响的桥村，对于女性进入权力舞台核心除了一开始有些惊奇之外，很快就默然，甚至认为谁当干部都无所谓。一句话，村庄权力竞争仅仅是权力精英们的“游戏”而已——这便是人们常说的“政治冷漠”。

可缘何会如此呢？“秘密”就在林宗文所说的，村干部并不按一般的为人处世道德要求做事。这话说到底，无非是说村庄权力体系与道德体系是相对分离的，村民的评价影响不了村庄权力精英的行为逻辑。导致这一状况的一个重要原因就是村庄的横向社会结构松动，家户间关系“分”的特性和现实化的算计使得普通村民难以形成有效的政治表达。在村庄权力剧场中，因“说话不算数”，村民在客观上没有了“声音”。通过这一点，村庄社会结构（尤其是横向社会结构）变动的“潜流”也便浮上了水面。

七、权力竞争的个体因素

笔者在桥村调研时，林宗文将其在村干部角逐中失利的原因总结为如下几条：

第一，低估了林志远参选的动力。从2005年起湖南省全部取消农业税，永兴县村干部的补贴改由主要靠县乡财政发放，并且提高了标准^⑮，这对林志远（当然也包括林宗文自己）而言十分有吸引力；第二，对林志远的低姿态太过麻痹大意，以至于对其不符合参选的年龄与文化标准仍被列为候选人失去了警惕性；第三，与自己关系要好的楚炎武和程东江调离金陵乡后，没有及时与新的驻村干部及相关乡领导搞好关系，而林志远则通过其在邻镇当党委书记的堂侄，事先跟金陵乡的相关领导打了招呼，否则即使孙夏媛大力推荐，乡领导也未必会同意选举委员会违背选举规则将其列为候选人；第四，低估了孙夏媛的活动能力；第五，运气不太好，如果不是林复日提前卸任的话，后面的这些事情都可能不会发生。

然而，事情真的如此吗？稍微细究一下就会发现，事情并不如此简单。如果林宗文真的“根基”牢固的话，即便他失去了半夜湾两个村民小组的选票，也还有另外十二个村民小组的选票可作支

^⑮ 在这之前，金陵乡所辖村主职干部每月的补贴标准为：支书80元，主任68元，会计65元，资金来源为各村所缴纳的税费的返还款（按税费的15%计，但如果税费任务未能完成，村干部实际上将得不到这笔经费）。自2005年起，这些补贴标准变为：支书、主任315元，会计285元，资金来源为县乡财政分别承担40%和30%，另外的30%由村自筹。

撑。所以，若要更为全面一点地理解林宗文“败北”，或许还需要换一个角度来看问题。

若从林宗文自身来找原因的话，种种迹象表明，他的失败与其工作方法和处世原则有密切的关系。

从工作态度方面来看，不少村民表示，林宗文并不平易近人，而是一个“不太好说话”的人，“官味十足”。林宗文自己也常说，“懒得讲太多道理”。从以下由林宗文自己提供的几件事例来看，其工作方法方面的不足之处可见一斑。

2004年春，在林宗文刚刚开始担任村主任后不久，他即被治调主任叫到上游湾去处理一起纠纷。该纠纷的大致经过如下：

上游湾一个62岁的老年妇女黄纪兰和同湾一个35岁的妇女金某因琐事发生口角，并打了一架。黄纪兰有三个儿子（其中两个不在家），金某的丈夫也有两兄弟（皆不在家）。由于金某有病在身，在打斗中吃了亏，被黄纪兰用洗衣杵打了几下。之后，金某从外嗣（娘家）叫了4个人来讨说法，同来的还有其弟弟的几个“江湖”朋友（北镇的几个“烂桶子”^①）。

村治调主任担心控制不住局面，遂要求林宗文去上游湾为自己“帮阵”。林宗文到现场后，几个“烂桶子”冲着他和治调主任叫嚷：“你们要好好处理好，否则我们重新打一架。”林宗文也不甘示弱，他反问道：“有事应该好商量，（你）一上场就叫喊着要打架，

^① 从广义来说，“烂桶子”是桥村及周围地区关于“混混”的一种称呼。但从狭义来说，它的所指范围比“混混”要窄，它主要指依靠暴力敲诈、抢劫的人，而“混混”则还包括小偷小摸和行骗者。

你能打倒几个人啊？”此时又一“烂桶子”叫道：“富平（人名，北镇一个有名的“烂桶子”）和我是自己屋里人！”林宗文也掷地有声：“你敢动手打人，今天我就打得你爬回去！你和富平是自己屋里人，我和富平是结拜兄弟，外喜（人名，北镇另一个有名的“烂桶子”）是我外甥！”而实际上，“富平”根本不认识林宗文，“外喜”也只是林宗文的一个堂兄的外甥。不过，对方还是被林宗文震住了。然后，按照其要求，除了当事人之外，只有金某的父亲和姐姐留在调解现场，其他人一概撤离桥村。

但没料到的是，见几个“烂桶子”撤离了桥村，黄纪兰却不肯服从调解了。她指责对方请了娘家和村干部来帮忙，并说她这个老太婆不怕死。面对这种情况，林宗文并没有尝试给她讲道理，相反，他将金某的姐姐叫在一边说：“你过去给她（黄纪兰）一点下马威，形象凶一点，但不要打她。”后者迅即捏着拳头飞快地冲到黄纪兰面前，将其吓了一跳。于是，这位老人很快接受了调解，赔偿金某20元钱。

是年秋，当林宗文牵头桥村道路硬化工程时，黄纪兰找了借口与他“扯皮”。当时她种了十几株蚕豆在公路的边角地上，而公路硬化工程必须将她这些蚕豆刨掉。为此，她向在场的村干部提出了300元的青苗补偿要求，村干部认为她要价太高。她则明确说：“这跟你们无关，我就是看林宗文不顺眼，他要威风要我出了20块钱。”因为黄纪兰“搅局”，施工队不得不停工一天。

在公路硬化的过程中，林宗文得罪了更多的村民。

在施工进行到下游湾时，有一处地方需将原公路扩宽1米，而共需新占地6平方米左右。当时，有村民说这一小块地是下游湾某村民家的，而据林宗文所知，此人是一个“好说话”的老实人，故而他未就此事进一步核实便下令将这一小块地上的蔬菜铲掉，并占

了这块地。但事实上，这块土地虽小，却是一块“插花地”，中间大概有2平方米属于下游湾另一年轻村民的菜地。当日下午，这个年轻的村民驾驶自己的微型车到工地，说林宗文不把他放在眼里，进而要村干部按照国家修建公路的标准赔偿其征地费和青苗损失费500元。林宗文表示，村集体修公路不可能像国家修路那样赔偿，最多只能赔偿青苗费20元。在两人争执不下要动手打架的情况下，一个村干部拿出100块钱说：“我私人给你100块钱算了好不好？”对方说：“我不要你私人的钱，我要公家的钱。”他的妻子却将钱收了下来。但她当晚将钱送回了林宗文家，因为林宗文在她丈夫开车走后曾扬言：“明天就开始封路，他的车子要从这里过就要他交200块钱。既然我们修路要花钱，就要从用这条路的车主身上收回来！”

很显然，在这起冲突中，如果林宗文做工作细致或者事后多做解释工作，冲突可能不会发生。但在接下来关于工程的争论中，他依然坚持了这种工作办法。

2004年冬，施工队中几个来自竹林湾的工匠，用村委会买来的石料和水泥在主干道通往竹林湾的岔路上砌了两个护坡。而按照原定的规划，这两个护坡并不包括在此硬化工程之内。他们之所以这样施工，主要是考虑到以后从主干道往竹林湾修路时，可为竹林湾村民节省一笔可观的资金。在他们进行护坡施工的过程中，林志远曾数次要求停工，但他们却对其意见置若罔闻。林宗文从县里“跑项目”回到桥村时，两个护坡已经完工。为此，林宗文对几个工匠大发了一通脾气，并宣布两个护坡须由竹林湾人自己“买单”。毋庸置疑，这件事情让林宗文与竹林湾的村民之间产生了某种程度的不愉快。

两天之后，林宗文与上桥湾的村民之间也发生了一场争执。其争执的焦点在于，村委会筹资修路究竟修到何处为止。按照林宗文

的设想，村委会只能筹资将水泥路修到位于下桥湾的桥村小学和村“两委”办公室门口。但上桥湾的村民坚持认为，由下桥湾至上桥湾近400米的路段也属于桥村的主干道，其硬化工程也应由村委会负责。他们还派了能说会道的林枝珞作为代表，多次找到林宗文提此要求。林宗文则表示，按照平均每口人300元的标准筹资，上桥湾所筹资金就只够修400米左右的路段。进而他反问林枝珞，“那真正的主干道硬化工程岂不落在了其他几个湾村民的头上？”

客观地讲，林宗文拒绝上桥湾村民的要求，并非没有道理。但问题是，他却把话讲得特别难听。他回绝林枝珞道：“这个便宜无论如何不能给你们湾里占，要不然的话，前面的主干道岂不变成了其他湾里的人给你们抬冤丧？”^②在2004年底金陵乡对所辖村的村干部进行年终考核时，林枝珞作为党员代表向前来考核的乡干部发了一通对林宗文很不利的议论。他说：“林宗文工作方法粗暴，听不得不同意见，他本人及妻子都是好吃懒做的人。”他还表示，按照“让一部分人先富起来”的思想和“三个代表”的要求，新时期党员和村干部应该是带头致富的人，像林宗文这样连一栋房子都盖不起的人（其时林宗文的老房已成危房，借住在林戊星的老房子中），自己的家庭都搞不好，更不用说带领群众致富，这样的人当村干部实在不太合时宜。

林宗文与下游湾、竹林湾和上游湾村民之间的一些矛盾，直接影响了他在选举中得票。而当他在总结自己选举失利的原因时，对此认识并不足。在访谈过程中及平时闲聊时，他每每跟笔者“倒苦水”，却从未谈及他在这些矛盾中有什么做得不对的地方。与他相

^② “抬冤丧”的字面意思是指“白白浪费力气给死者抬棺材”，引申意常指做亏本的事情。但在语气较重的情况下，它有尖刻乃至诅咒的意味。

比，林志远的表现则要好得多。林志远耳朵稍有一点点背，在路上不管别人有没有跟他打招呼，他都会点点头，笑一笑，并象征性地“哦”一声。虽然在许多村民看来这显得有点“宝（傻）里宝气”，但却比“不好说话”的林宗文的面孔要好看得多。再者，林志远面对工作中的矛盾时常常会采取一种“和稀泥”的处理办法，例如他对竹林湾的几个工匠提了几次意见（可免于其他村干部说他未尽责），却决不用强（免得得罪人）。

从更深层次来看，林宗文与其他村民之间关系不佳，还不仅仅是他的工作方法或者说急躁的性格造成的，其特定的为人处世的道德原则才是形成此局面的根本原因。关于如何处理和他人的人际关系，林宗文向周围的村民，也向笔者多次阐述过其处世“哲学”。例如，他曾说道：

我爱和有文化、有水平和有眼界的人交往……人天生就应该“向上看”，只有与比自己文化程度高、说话水平高、做事更高明和眼界更开阔的人交往，才能够提高自己的水平，开阔自己的眼界，跟土农民、乡巴佬交往有什么用呀？我不喜欢和这些人有太多的来往！

正因为这种“向上看”的处世原则，他才会对乡干部那么恭敬，以及对家中有人在外任“官”、上大学或经商致富的村民比较客气，而对一般的村民没有耐性。甚至于，他对孙夏媛与林志远等同事也表现出不屑一顾，嫌他们的工作能力差。他坚持“向上看”，但具有讽刺意味的是，他的妻子并未给他以真正的配合。举一个简单的例子，自从他担当桥村科技宣传员开始，到他从村委会主任一职上卸任为止，极少有乡干部在他家吃到过饭。有一回他带了一个

乡干部到家里，叫他妻子做饭吃，正在麻将桌上“酣战”的雷南燕却回答道：“你不晓得自己做啊？”结果这个乡干部立即找了一个借口，扭头就到林志远家吃饭去了。

未当干部后，林宗文办的第一件大事就是在铺了水泥的村公路边建了一栋二层楼的房子（资金主要为其女儿打工所得及借债）。在乔迁喜庆那天，他还特意邀请了楚炎武和程东江来喝喜酒，虽然楚炎武没能够出席，但还是托程东江带来了200元贺礼，这让他挣足了面子。此外，他起初没有准备邀请孙夏媛和林志远来，但另一个村干部一再劝他：“大家好丑（歹）一起共过事，你还是要请他们才对，请不请在于你心胸是否开阔，他们来不来则看他们心胸是否开阔……”这样，他才给孙夏媛和林志远各打了一个电话。孙夏媛和林志远也确实没有拒绝林宗文的邀请，他们给林宗文送去了自己的贺礼。

2006年9月，得知笔者准备去西河镇拜访旧友楚炎武，林宗文主动表示愿意同行，去该镇拜会他的两个老领导楚炎武和程东江。因久未见面，话语颇多，其中也不乏涉及桥村的事情。楚炎武开导林宗文道：“官场有官场的游戏规则和是非标准，不管孙夏媛是男是女，也不管她能力怎么差，只要她坐在那个位置上一天，你就得把她当支书看待，她没有做好，别人自然会说她的不是，但若你没有把她当做支书看待，那别人就会说你的不是……凡事都有一个规矩嘛。”此外，楚炎武和程东江都表示，“如果换一个角度，以乡干部的眼光来看，林志远也确实不错，乡里布置的各项任务都积极地完成得不错”。他们还一再鼓励林宗文将来争取在村“两委”做点事情。

最近几年，在农闲的时候，林宗文赚钱的主要方式仍然是带着他的乐队给办红白喜事的村民“凑热闹”。不过，虽然他每年都能

赚上 3000 元左右，但也感到压力越来越大。越来越多的村民，尤其是比较富裕的村民办红白喜事时，开始从北镇或者城里雇请现代电子乐队，这些乐队所拥有的器材和“服务”是他的土乐队所无法达到的，如洋号、电子琴与荤段子，乃至哭灵队（代替死者家属哭灵的演员）与艳舞等等。这些电子乐队演出一晚上能收入 1000—1500 元，甚至达 3000 元，而他的土乐队则一般只能收入 300 元左右。这样，林宗文在经济上也依然比较窘迫。2007 年，林宗文在县城找了一份分销报纸的合同工，每月能挣上 600—800 元。2009 年初，他又转到郴州找到一份卖报纸的工作，年底他回到永兴，在县城找了一份销售家具的工作，并做了一个销售小组的业务主管。他表示，干这样的活虽也赚不了多少钱，但能脱离农村的体力劳动也算不错。其妻子则更趋逍遥，除了种一点蔬菜之外，主要的时间都花在了打牌和打麻将上，水田则撂荒长满了野草。

当我们从“做人”的角度来理解林宗文在村庄权力剧场中的竞争过程时会发现，正如朱晓阳指出的，在激变时代，“做人”成了个体在社会整合中趋向社会中心或边缘的关键因素（2003：284）。不过，在此基础上似可进一步细化的是，转型（激变）时期乡村社会存在多个布迪厄意义上相对独立的“场域”（布迪厄、华康德，1998：132），特定的“做人”方式让个体在某个场域不顺，并不代表他（她）在其他所有场域均不顺。如林宗文的做人方式虽让他在村庄权力竞争中吃了亏，但却让他在商业场中获得了一些机会。也即，由于村庄纵向社会结构的分层标准具有多样性（主要的如财富、权力），个体村民向上流动的机会也便具有了多样性。

然而，当我们反过来思考时，似乎又值得问，“做人”在这里仅仅是个体性因素吗？若从村庄纵向社会结构来看，这不也是其对个体加以筛选并予以分层的机制？如果说“做人”本身是道德实践

的集中表现的话，这无疑也说明由于村庄纵向社会结构的不同场域，对不同的道德原则具有排斥性。又因为以何种道德原则处理自我与他人关系（有时呈现为家户间关系），乃是不同横向社会结构的基本特征。我们似乎可以说，村庄纵向社会结构对不同“做人”方式的选择和排斥，正是其对横向社会结构加以塑造的中介机制。村庄纵向社会结构的变动引发、乃至在一定程度上规定了横向社会结构的变动。

八、小结

从桥村的权力体系来看，1980年代是一个过渡性的年代。这不仅仅指权力剧场中的精英更迭，更指权力剧场规则和权力精英行为方式的变化。一则采用老办法治理乡村已难见成效，二则权力寻租问题已有显性化的苗头。不过，此时的权力体系虽然不再是村庄社会分层的主导标准，但仍是重要标准之一。再者，普通村民对权力精英的道德评价能对其形成实质性的压力，至少可以在日常生活实践中相对孤立“公德”和“私德”的“越轨者”。可以说，虽然家户间关系“分”的特性已有苗头，村庄的横向社会结构却仍变动不大。

但在1990年代（尤其是1990年代中期）以来，村庄权力剧场更为深层的变化开始发生。

村庄权力剧场精英化，权力竞争不再依赖德望。村庄权力运作在“祛魅化”的同时，人们期待中的理性化尚未实现。权力精英超脱于村庄“公德”与“私德”评判，以及公然的权力寻租都表明，在村庄纵向社会结构中，财富的标准不仅在很大程度上掩盖了道德标准，甚至也已让权力分层变为从属性的标准。于社会分层中的财富标准而言，权力（而非权威）标准次之，道德标准则落到了最不

重要的位置。

在村庄纵向社会结构分化的压力下，村民处理横向社会结构方面的家户间关系时，现实化算计原则在很大程度上排挤并代替了“伦常”原则，至于原本就没有真正在村庄社会中扎根的“革命”道德话语，则大多成为了村民对现实发牢骚时的理想参照物。村庄横向社会结构的这番变动，造就了村庄权力剧场的一个重要基础：村民更为关心“私”，而非“公”，他们尽管可能对诸多权力精英的“表演”意见颇大，却因陷入“集体行动的困境”（奥尔森，1995：2），而在权力剧场中失去了身影和声音。当然，导致这一结果的深层原因还可能在于，村民的相当一部分利益结构已不再与村庄这个生活共同体挂钩，而公共的权威在很大程度上是以共同利益为基础的（布劳，1988：228），在后者发生改变的情况下，前者也随之有了变动。

第五章 道德、权力与纠纷解决

——冲突性事件视角下的社会变化

纠纷解决是社会互动的重要内容，也是社会整合与延续的必要方式。由此，纠纷解决机制一直是学界关注的重要社会现象之一。

瞿同祖很早前就对此问题进行了专门研究，并提出了传统中国法律具有“以礼入法”特征的观点（2003a：329）。黄宗智则从司法档案中看到了中国法律表达与实践之间的差别（2003a），并用“第三领域”的概念来分析国家与乡村社会在纠纷解决问题上的互动过程（2003c）。与梁治平所说的“用法律去阐明文化，用文化去阐明法律”相仿（1992：自序，1），布迪与莫里斯（1995）、滋贺秀三（2003）、张佩国（2002a）、白凯（2007）等的研究，对儒家文化下传统中国法律实践的特征（如对财产边界的伦理性特征）予以了详细的分析。也有学者对于“革命”话语主导下的纠纷解决方式，及其政治实践特征作了探讨（强世功，2003；张佩国，2005）。在关于当代中国乡村纠纷解决的不少论述中，尊重乡村社会内生秩序得到了重视（苏力，2000；尤陈俊，2002；强世功，2003；何兵，2003；田成有，2005；陈柏峰，2007），也有研究者提出这应与1949年后中国的政法传统结合起来考察（高见泽磨，2003；丁卫，2007），以及关注法律实

践的社会基础（谭同学，2006a）。

以上研究之间无疑有着诸多细致的区别，我们在这里作此简略的梳理主要是为了说明，它们大体上有几个共同特征：第一，其研究对象多集中在经过了调解程序的纠纷，对于那些没有经过调解人调解而“自然熄灭”的“无事件型”纠纷（董磊明，2006b），则很少关注；第二，其理论分析大多指向法律及其实践（即使是对法律实践的社会基础进行了较详细的分析）；第三，其研究方法大多是将纠纷从其所发生的社会空间中拿出来，单独予以分析。在日趋专业化的分析中，此类研究漏掉了一些可能与法律问题无甚关系但对乡村社会十分重要的东西。毕竟，对村民而言，纠纷解决的目的在于维系乡村秩序，而非实现“法治”或“礼治”理想（赵晓力，2000）。由此有学者较为尖锐地指出，此路径下的乡村纠纷研究“见理论逻辑而不见生活逻辑”，进而提倡在村庄的整体经验中理解纠纷调解（董磊明，2006b）。这对于拓宽乡村纠纷研究路径无疑是有意义的洞见。而我们可进一步提问的是，在此基础上如何通过对纠纷解决的研究考察乡村社会，将重点不再放在法律及其实践而放在乡村社会的研究上？

与此追问的思路大体相仿，赵旭东、朱晓阳的研究对纠纷背后的社会问题予以了关注。其中，赵旭东分析了法律多元状况下乡村社会权力多维和村民公正观的相对性（2003：第8、9章）。朱晓阳则将主要关注点放在了个体选择（“做人”）与社会整合上，认为纠纷是个体选择与社会整合的互动机制（2003：第7章）。由此视之，纠纷解决背后的权力、道德与社会结构问题仍是一个值得进一步探讨的话题。

纠纷解决的形式与村庄社会结构紧密相连，不同村庄社会结构下的村民面对纠纷时，会采用或者说会接受不同的纠纷解决方式。

桥村的纠纷解决极少以正式的诉讼方式进行，多数是调解或者自行了结。调解无疑离不开权威、权力及相应的道德规则；若自行了结则并不涉及调解者的权威何以产生的问题，但当事人之所以能够接受了结的结果，也离不开各自对行为正当性的判断。就每一个单独的案例来看，纠纷是具有偶然性的“事件”，似显零零星星，但若将其依照时间序列联系起来看，则十分清晰地呈现出了一些并非偶然性的特点。

在前几章当中，本书并未专门对纠纷解决问题进行分析。但顺带提及的几个案例已可表明，在传统时期的桥村，纠纷解决更多的是依赖于宗族“管事的”及相应的“伦常”道德原则来予以调解的。再加上，本书所关注的重点是变化了的乡村社会结构之当代形态，以下叙述主要涉及的将是当代桥村的纠纷及其解决方式。作为参照形态的传统时期桥村村民纠纷解决形式，已由前文给出，在此不另赘述。在“大集体”时期，桥村的纠纷从总体上来说比较少，以下仅仅给出两个较为典型的案例。

一、族无界而村有界

1949年之后，桥村的建制范围已经不再是以前那种基于宗族居住范围划分的村，而是基于行政权力划分的区划。尤其在人民公社体制下，桥村也成了单位体制的一部分。村民虽然在同一个单位下生产与生活，但是否在认同上真正接受了基于单位划分的村庄边界，却是一件并不能确定的事情。如果要判断村民是否认同了单位化的边界，要看他们在处理村际关系时，是遵循单位化的边界，还是仍旧基于宗族认同的村庄边界行事。若在实际的行为中遵循的是后者，则说明虽然村庄已经单位化，但就道德认同而言，却仍是宗族认同强于单位认同。

村际关系当然包括各式各样的关系，但在村民处理村际关系的过程当中，村际纠纷是比较重要的事情，也是比较能够确切地反映出他们关于村庄边界认同的事情。按照桥村村民的话来说，这叫做“危难时刻见真情”。如有村民说：“平时你好、我好、大家好，看不出什么名堂，但真要有何大事了，哪个给哪个帮忙，哪个反对哪个，哪个跟哪个好，就分得一清二楚了。”

在整个“大集体”时期，桥村所涉及的村际纠纷并不多，较大的只有两起。

第一起村际纠纷是桥村大队上桥湾的两个生产队与田村大队下田湾两个生产队之间的纠纷。起因是1961年在“三权四固定”过程中，双方对于一部分田土的界线存在不同意见。一开始，刚刚上台的大队支书金德天协调能力不足，采取“和稀泥”的办法，让下田湾两个生产队的队长“给他一个面子”，将这些田土“暂时”交给了上桥湾两个生产队耕作。由于当时这两个湾的四个生产队都属于桥村大队，所以事情并没有闹得很僵。当“三权四固定”工作进入尾声时，田湾（包括下田湾和上田湾）被从桥村大队划了出去。下田湾两个生产队明确表示，将与上桥湾两个生产队“寸土必争”。桥村大队和田村大队的支书、大队长及两个湾四个生产队的队长组织过几次协调会，均没有达成一致意见。在协调会上，金德天劝双方：“你们两个湾的人本来就是一家人（上桥湾为下田湾的祖居），虽然现在我们不讲宗族了，不能搞封建那一套了，但毕竟血浓于水，何苦为这一点巴掌大的地方争来争去呢？”但是，下田湾两个生产队的队长却一致表示：“亲兄弟也要明算账，何况现在已经不兴那一套（宗族）了。”

这起纠纷最后由于金陵公社干部的介入而解决，下田湾和上桥湾之间由于这起纠纷而形成的不和谐的关系却一直持续到“分田到

户”。对此，上桥湾的村民可谓记忆犹新。在 1976 年杂交水稻推广之前，上桥湾几乎年年缺少粮食。由于下田湾的两个生产队土地较多，其粮食较之于上桥湾要丰裕一些，但上桥湾的两个生产队根本无法从下田湾的两个生产队借到粮食。不得已，上桥湾的村民要绕过下田湾，到上田湾的两个生产队去借粮食^①。为此，上桥湾的村民不仅要挑着谷子多走 3 里路，而且从下田湾经过时还得面对该湾村民的冷嘲热讽。

1979 年，桥村大队卷入了第二起村际纠纷。

该年夏，湘东南地区大旱，由于种植双季水稻，桥村大队及周围的几个大队农业灌溉用水普遍紧张，经过桥村大队的低渠成了桥村大队和与之相邻的东村大队千余亩水稻的“生命线”。桥村大队半夜湾在渠道的上游，桥湾在中游，中游湾及下游湾的部分土地在渠道的中游和下游之间，而东村大队则在渠道的下游。按照金陵公社防汛抗旱指挥部事先的规定，桥村大队和东村大队灌溉时间分配的方案为：每天早上 7 点到晚上 9 点由东村大队放水，从晚上 9 点至次日早上 7 点则归桥村大队放水。为防桥村几个湾的村民偷水，东村大队每天派 4 个人分两组看守低渠在桥村大队境内的两个分水口（分别位于半夜湾和桥湾）。

7 月 21 日上午，在东村大队放水的时间段内，半夜湾已经无权放水，但该湾的两个社员却用桶从渠中提水往其生产队的田中灌水。东村大队派的两个看水员遂抢了半夜湾这两个社员的木桶，将其砸破，并和他们相互推搡。半夜湾几个循声而来的年轻人在金某的带领下，将东村大队的两个看水员打了一顿。后者回

^① 在宗族谱系中，上桥湾是下田湾的祖居，而与上田湾则只是“兄弟湾”的关系（二者均为下桥湾所迁出），前者关系近得多。

到东村大队后马上向支书汇报了情况，支书表示，此事要通过公社协调才能处理。

东村大队的年轻人却认为，若不给桥村大队，尤其半夜湾一点颜色，以后可能还会长期受桥村大队的欺负。第二天早上，东村大队的团支书通过广播向全湾村民（东村大队只有一个湾，且单姓林）广播了一个“通知”，让所有男性青壮年带上锄头或铁棍等“法器”到“大队部”（大队办公地点）门口的晒谷场上集合。然后，他及其他几个主要策划者带领近300个青壮年从三条不同的路线同时打入半夜湾。除了打人之外，抽水所用的机房、电动机及水管等物资也在他们的破坏之列。

当时桥湾大队团支书兼卫生员林枝田闻讯后，准备通过大队的广播将分散在地里干活的社员集中起来，与东村大队的人“决一死战”，但正在桥村大队蹲点的公社干部阻止了他。也另有社员找到支书曾家福，要求将桥村大队的社员组织起来。曾家福也不主张将社员组织起来打架，而主张大事化小、小事化了。

很快，东村人结束了在半夜湾的“战场”，转而顺低渠而下将矛头指向了桥湾。此时桥湾一些村民才自发地组织起来，拿起干活的农具试图将东村人阻拦在村庄之外，但一交手便被打得七零八落，湾中的老幼见势不妙纷纷外逃。结果桥湾不少人家的窗户、门板和锅碗瓢盆都被砸烂，用于抽水的机房及里面的所有设备也未能幸免。在半夜湾遭到袭击时，石林湾的一些年轻人准备要为半夜湾“助阵”，其理由是：虽然石林湾位于“花果山”的背面，与低渠用水无关，但毕竟与半夜湾同属桥村大队。可是，他们越过“花果山”后立即就被打败了。之后，东村人继续沿着低渠往下游走，将中游湾和下游湾的一些社员也打了一顿，连与东村人同宗的下游湾林姓村民也未遭幸免。当日下午，桥村大队

和东村大队两方都戒备森严，以防对方偷袭。双方清点损失，整个械斗事件共打伤近30人。桥村大队在半夜湾和桥湾的两个电动抽水机房及其相应的设备被悉数毁坏，这两个湾所属社员家的窗户、门板及餐具损失也不少。

事后，永兴县相关部门及金陵公社组成的“7·22事件”专案组对械斗事件进行处理。为了防止双方发生进一步的冲突，专案组采取了“各个击破”的策略，先将两个大队的村民控制在本大队内，然后再分头做工作。谈及此事，当年担任中游湾生产队长的金承相回忆道：

（当时）我们这边是曾家福当支书，叫（我们）别动，他怕事，所以就没出事。如果是一个强硬的支书，组织一下对战，就会死很多人。当时东村大队的基干民兵把枪架在（东村）湾口，怕我们进攻。县里工作队的人比较聪明，对我们说：“你们别动，要把好自己的关，以免被东村的人再偷袭一次”，对东村的人也说：“你们别动，要把好自己的关，免得被桥村的人来偷袭。”结果县里两边派工作队做工作，事情才平息，然后就是慢慢地商量如何处理了，没有再冲突。也好的那个时候大队干部有威信，要是现在，（派）工作队也没有用，（干部）管不住群众。

然而，工作队却在很长一段时期内没有拿出如何处理“7·22事件”的明确意见。当时有不少东村籍的人在永兴县各部门工作，他们通过各种努力试图减轻东村大队的事故责任。等了两个月仍没有消息后，桥村大队也开始积极寻求私人关系网络的支持。当时，上桥湾林枝珞的哥哥在省政府某局任职，且是该局

的党委委员。桥村大队决定，由林枝珞陪同支书曾家福、会计兼秘书林枝月前往长沙。他们找到了林枝珞的哥哥，请求他想办法为桥村大队讨回所有损失。后来，林枝珞的哥哥写了一张纸条让他们带给永兴县的相关领导，大意为：望县有关部门及时公正地处理“7·22事件”，如果惊动了省公安厅及相关部门，引起省里的领导过问此事，事情将变得不好处理。在此压力下，“7·22事件”专案组很快在东方红煤矿办公大楼组织了桥村大队和东村大队的调解会议，并拿出了处理意见：由东村大队赔偿桥村大队价值2万余元的全部财产损失，其中，大部分以抽水机与水管等实物形式交付，另有2000余元现金给半夜湾、桥湾作为家庭财产损失的赔偿；由东村大队和桥村大队各自负责本大队受伤人员的医药费；由县法院判处东村大队团支书5年有期徒刑，判处半夜湾金某3年有期徒刑，判处东村大队其他3个主要组织者各1年有期徒刑；撤销东村大队和桥村大队支书的职务，理由是他们没有在7月21日当天就争水打架的纠纷进行及时沟通和处理，以致酿成了次日的大事故。

依照涂尔干的研究思路，集体行动乃是社会整合基础上认同的集中表现（涂尔干，2000：42）。从两起村际纠纷的解决过程来看，行政区划上的村界认同很显然在双方的集体行动中均超过了宗族认同。从总体上来说，这可谓“单位制”的表现之一（沃尔德，1986）。但从社会认同的角度来说，却值得追问：村民接受这种认同边界是否意味着，与他们此时期在处理横向社会结构时所遵循的“伦常”原则（如本书第三章所述）相矛盾。

这要从两个方面来分析。第一，单位制认同确实与具有浓厚宗族味道的“伦常”道德话语有根本区别，第二，单位制认同也与“革命”道德话语并不一致。“革命”道德话语强调的是政治性

(阶级), 单位制认同则更依赖于再分配经济的支撑^②。村民对行政区划上的村界认同表明了村民对于再分配经济的依赖(当这一前提消失后, 这种认同即迅速弱化, 详见后文)。简言之, 这是再分配体制下集体利益所在, 而不是处理个人与他人关系(包括家户间关系)的要求。两起村际纠纷看上去颇像“伦常”道德原则的“反例”, 但却与之并不相悖。若回到“革命”话语下什么变了、什么持续了下來之类问题, 这正好说明, 此时期村庄的纵向社会结构虽为“革命”道德话语改变, 在经济上以再分配体制为基础, 但村庄横向社会结构并未发生实质改变。村民在处理横向社会结构关系时遵循“伦常”原则, 与其处理纵向社会结构关系不得已依照“革命”原则, 以及在再分配经济中依赖单位制认同的关系时, 作了基于生活逻辑的区分。相对于本书第一章所述及的“族有界而家无界”的特征, 此时“族无界而村有界”的特征当然是一个不小的变化, 但这却并非社会与文化结构的整体性“中断”, 而是部分变化与部分持续的共存与互动。

二、亲属制度与“野种”的尴尬

以上两起村际纠纷表明, “大集体”生活后期, 桥村村民的认同呈现出了“族无界而村有界”的特点。与传统时期“族有界而家无界”的特点相比, 它表明村民关于“公”的边界认同发生了重要变化。那么, 此时村民关于“私”(家)的边界认同是否发生了变化呢?

这个问题原本难以通过历时性比较的方法回答, 因为家庭成员的伦理关系并不具有可变动性。不过, 就桥村的具体情况而言, 比

^② 波兰尼认为, 互惠、再分配与市场是人类社会的三种基本经济模式(2007: 37—48)。在乡村社会当中, 三种方式很显然是共存的, 区别只在于三者的重要性程度不同。舒绣文认为, 再分配经济的建立是国家权力下沉并渗入中国乡村社会基层每一个角落的重要过程(1980: 183—191)。

较凑巧的是，恰好有一个人的身份具有暧昧性，他就是林戊星。村民可说他是林培艺堂兄的儿子，也可以说是林培艺本人的儿子。如果林培艺及其家人关于家的边界认同淡化了，那么，林丁星就会很自然地认可林戊星是他的弟弟。相应的，林丁星与继父林培艺虽然未必相处得很好（这取决于许多条件），但至少不会因为血缘亲疏问题而发生冲突。而如果他们关于家的边界认同仍十分清晰的话，林丁星便会（或者说在某种程度上不得不）对伦理关系问题较真，不认可林戊星这个弟弟。

为支撑起一个家，林培艺确实吃了不少苦。一方面他的身体一直不太好，另一方面则主要是因为他需要抚养7个小孩。他没有抚养长子林伯聪，但需抚养何彩凤带入其家的3个小孩，他和何彩凤结婚后又生了3个儿子和1个女儿，其中3个儿子分别为：林伯明，1954年生；林伯正，1958年生；林伯玄，1962年生。面对这种“人口压力”，林培艺常常自我解嘲，“有人就有世界”。意思是说，只要将来孩子们都长大了，生活自然就会好起来。的确，至1970年，林培艺家生活有了根本好转。这一年林戊星已同成人一样每天拿到10分工分，林伯明也可以每天拿到6—7分工分，林伯正自动放弃读书，在家可做点小事。再加上这一年林丁星成了家，他的媳妇也是一个劳动能手，每天能拿到8—9分工分。此外，此时林培艺的身体虽然依然不是很好，但由于1969年大队成立了合作医疗室，他看病的费用并不高。可以说，此时林培艺家真正的“消费者”就只有尚在读小学的林伯玄。

1971年农历四月十二日，林培艺和养子林丁星的一场纠纷却让他花了一大笔钱。而且，他的家庭从此之后多年陷于不和谐的状态当中。

事情的起因是林丁星和母亲何彩凤的口角，后来二人争执的话

题变成了林丁星是否“欠”这个家什么。此时，林培艺帮着妻子何彩凤说话，指责林丁星不懂得报答父母的养育之恩。若在一般的村民家里，这话本是父亲对儿子常见的责怪之词。但由于林培艺和何彩凤不同寻常的婚姻，这话使得林丁星“火冒三丈”，他大声嚷了起来，“要不是我娘为了跟你在一起而跟我爸离了婚，我爸会那么快死？我又怎么会要你来养？”说着两个人便扭打了起来。被人拉开后，林培艺还在不停地骂林丁星，而且说林丁星的“种”都是坏的。在桥村，这话等于把林丁星的嫡亲父亲也给骂了，林丁星操了一把四齿铁杈大喊要为父亲“报仇”。

当晚，林培艺一家人吃饭时，林丁星一个人躺在床上赌气不吃饭。其正在娘家做客的妹妹问，“大哥怎么没来吃饭？”林丁星的妻子回答道：“他在赌气，先不管他。”林培艺则说：“这样的人不来吃就算了，狗×出来的，连父母都不认。”在桥村，“狗×出来的”原本是一些爱说粗话的村民的口头禅，并没有什么实际的含义，即使在语气较重的情况下，一般也只表示说话者的不满情绪，只有在当面对骂的情况下，它才有骂人“不是人”的意味。在桥村，有不少父亲骂自己的嫡亲儿子时也常常会夹杂着用此语。但此时林丁星正在为林培艺骂了自己嫡亲父亲而生气，他听得此话后再次发怒，提了一把铜壶往林培艺砸去。随之，二人再次扭打了起来。邻居林宗山闻声后赶来劝架，结果被他们甩得摔在台阶下的下水沟里，头部受了重伤，被火速送到卫生院抢救。为此，林培艺家支付了200多块钱的医药费。

一年后，林宗山在拾粪回家的路上感到体力不支，不久便倒地身亡。事后，其家人也曾怀疑他的死是否与一年前受伤有关。但一方面由于赤脚医生认为他的死可能与高血压有关，另一方面由于家庭成分不好，他们放弃了找林培艺家讨说法的打算。就这样，曾令

桥村村民羡慕过、畏惧过与批斗过的林宗山悄无声息地被送上了下桥湾的祖山。

至于林丁星，自打架后即与林培艺正式分家，分得了嫡亲父亲遗留下来的房子。分家后，即使林培艺仍经常生病，林丁星也再不去看望这个养父。一直到1997年林丁星为庆祝儿子考上大学而办酒宴，经知客司劝说，他才邀请林培艺参加酒宴，并与之重新来往。

林丁星与林培艺这种紧张关系，直接影响到了林戊星和林培艺及其嫡亲儿子林伯明、林伯正和林伯玄等人的关系。

自从这次纠纷之后，林丁星根本就不再承认林戊星是他的亲弟弟，并曾在一次口角中骂他是“野种”。与此相对应，林伯明、林伯正和林伯玄以及迁回桥村大队居住的林伯聪更不可能承认林戊星是他们的亲兄弟。在1970年代和1980年代的桥村，兄弟间日常互助比较多，但他们却极少与林戊星“换工”。甚至在1985年的某天，林戊星与同湾的一个村民发生口角后扭打了起来，他们也并不上前“帮忙”，而只是围观。而在当时的桥村，即使有矛盾的亲兄弟，在其中一人与其他村民打架时，其兄弟往往被认为理所当然地应该“帮阵”。为此，林培艺训斥林伯明等嫡亲儿子道：“你们不帮忙也就算了，怎么连劝架都不劝呀？”结果林伯明当着围观村民的面说：“他又不是我什么亲人！”这话把林培艺“噎”得半天说不出话来——而更受刺激的无疑是林戊星，此后很长时间内，他见到林伯明连招呼都不打。

林戊星在一般村民中地位也不高，他一直都想参与下桥湾中一些公共事务管理活动，但没有得到其他村民的支持。例如，为了想消除自己在湾的孤立地位，他多次想成为湾里“管事的”，于是多次试图组织村民为低渠清淤，但都没能够如愿以偿。2002年，林戊星的好友林宗文当上了桥村村主任。在下桥湾的一次自然村户主会

议上，林宗文曾提议让林戊星担任该湾的负责人，但户主投票的结果是，林戊星仍仅得了 10 票，比未经提名的林丁星少了 30 余票。2006 年，下桥湾村民筹资建一座“公堂”，用来作红白事及其他喜庆的餐厅，为此要选 11 个村民组成筹备委员会。虽然这次林宗文仍然建议村民选林戊星作筹备委员，但林戊星还是落选了。

在调研过程中，笔者曾就这些事情问过不少村民：“（林）戊星这个人好像还有点公益心，对湾里的公事积极性比较高，但为什么大家都不太愿意信任他呢？”结果不少村民表示，林戊星家的事情很复杂，这样的人不适合“在湾里为头”。还有村民意味深长地说：“他是个不明不白的人，不明不白的人怎么能领导别人呢？”笔者又曾询问一些村民，要在什么样的情况下，他们才可能消除对林戊星的这种不信任的看法。包括林宗文在内的不少村民表示：“那至少要（林）培艺老头出面表态，承认（林）戊星是他嫡亲的崽（儿子）。他都不认这个崽，别人怎么会认呢？他到现在还遮遮掩掩，好像这样就能保住自己的名誉似的。其实何苦这样呀。现在村里私生子女也不少了，大家对私生子女也没有什么特别的看法了。”质言之，只要林培艺愿意公开承认林戊星为其私生子，村民即可正常对待林戊星，可林培艺却偏偏不愿意这样做。林宗文所说也确有所指，远的不说，在林培艺身边就有这样的例子。林丁星的大女儿（未婚）就曾与一个有妇之夫生下了一个儿子，因无结婚证和准生证，至今小孩要上小学了仍没有户口，但在日常生活中其他村民并未对他有何歧视。

正是因为这层原因，林戊星与林培艺的关系也总是若即若离。在每年农历过年前，他往往会送一点钱给林培艺用。但平时他却从不会去林培艺住的房子里去坐一坐，林培艺生病时，他也不会去看望。即使在听说林培艺病得很严重时，他也只会打发妻子去探望。

2008年春还发生了一件颇具象征意味的事情。林戊星被要求把正在住的新房子让出来给儿子、儿媳居住，随后他则占住了林培艺的房子，给了后者一间更差的房子。林培艺对此意见颇大，甚至哭闹过，却也无可奈何。其他村民对此事的态度多为漠然，少数人（如林宗田）认为林戊星做得不对，但也表示因为“这是人家的家事”而“不会有人出面说三道四”。

依照社会人类学的比较视野来看，中国的宗族是一种十分强调血缘延续性的亲属制度（弗里德曼，2000：3；许烺光，2001：205—221），在以上纠纷当中，我们看到的正是宗族文化与身份纯正性问题的复杂纠葛。若不是这种张力的存在，林丁星显然不至于对自己的身份如此敏感^③。尤其是，林戊星不会因为“野种”长期被村民歧视、排斥，甚至在其与周围村民的纠纷中，其兄弟均默然视之。在这种跌宕起伏的纠纷背后，我们不难看出，在1990年代之前，村民关于村庄横向社会结构的亲疏关系认同，仍具有典型的宗族文化特征，此类关系的处理仍带有循“伦常”而动的色彩。只是到了后来，非婚生子才没有了“野种”的道德意味，并在村庄人际关系中不受排斥。而该家儿子挤占父亲住房的连环纠纷不告而终，以及周围村民的冷漠态度，更证明“伦常”道德原则既不再为村民内化遵从，也不再能依赖其他村民的外力形成道德舆论给不遵从者造成任何实质性的压力。

从村庄纵向社会结构来看，宗族模式和“伦常”标准在“大集体”时代已然不再。“革命”道德话语主导的政治标准，才是村民在社会分层中取得何种位置的主要准绳。是故，在村庄整体氛围

^③ 与此相对照，在日本家族制度中，收养是很普遍的，而且养子的身份在继嗣和道德上不会被歧视（麻国庆，1999：192）。

中，林宗山的死才会变得如“鸿毛”般轻，而没有引发新的纠纷。在当今的情况下，则出现了社会分层标准的多样化，村民并不排斥非婚生子女的身份。只可惜，林培艺在这种前提下仍不愿承认林戊星为自己的“私生子”。这大概为他们现在甚至将来的纠纷埋下了祸根，而可以想见的是在这些纠纷中，年迈的林培艺很显然只有“吃亏”的份儿。由于族权的消失和“伦常”道德体系的解体，以家户为单位的“公”、“私”界线在村庄横向社会结构中已十分明显，其他村民是不愿意出面介入他们父子间纠纷的。

三、村头打架村尾和

“分田到户”之后的桥村，村民间的纠纷猛然增多。其中，最常见的就是关于田、土及宅基地界线方面的纠纷。对此，曾在桥村担任了十余年治调主任的金承相解释道：

刚“分田到户”，大家对田、土看得都特别贵重，再一个（原因）就是“分田到户”时界线说得还不是很清楚，当时只说了一个大体，没有很精确，但往往就有一些人在中界地带，比方说田埂什么的，种上一点东西，而与之交界的另一方就不愿意，结果纠纷就很多……不过，由于田、土大不了还是几寸土的事情，能让就让了。做房子的地盘却是很紧张的，原来没有计划生育，生得都多，到了八十（1980）年代都要盖房子了，原来的荒土、荒坡在“大集体”时期都开作土了，所以宅基地就特别紧张。现在的人都纷纷往公路边建房子，那时的人却还没有这种意识，大家还是像老一辈的人一样，盖房就在湾中央，或者顶多是湾周围，不会离得太远，太远了好像就不是湾里的人了一样。这样一来，做房子的地盘就更加紧张了，照

我们桥村的俗话来说就是“千金易得、地基难求”。也因为这个原因，八十（1980）年代，一直到九十（1990）年代初界线纠纷比较多，尤其是宅基地纠纷特别多。

不过，从事情的结果来看，金承相表示，在1980年代的桥村，村民闹出纠纷来还比较容易解决。笔者随即问他是不是在纠纷调解方面有些秘诀。金承相答道：

也谈不上什么秘诀，那个时候之所以纠纷容易解决，主要是两点：一是村干部还多少有些权威，二是，我们有一个传统，村内的纠纷村内解决，不能叫外人来帮忙，打一个比方说，哪两个家里闹了纠纷，其中有一个家的老婆外嗣（娘家）比较强，叫几个人到村里来，我们就拒绝去处理，要我们去处理，就必须听我们的，无关的外人不能介入，要不然，这纠纷就没法处理了。

“要是这个妇女的外嗣（娘家）就是很要强、很不讲理，不请你们去处理，他们自己了结行不行呢？”笔者再问道。金承相回答道：

你说的这种情况不是没有，但只能是一些小事。在小事上，一方吃一点亏就自认倒霉算了。吃亏的一方不来找我们（村干部），我们也不会去多管闲事。如果事情稍微大一点就不行。那个时候，你的外嗣（娘家）强，到我们村里来帮着你讲一讲话是可以的，但不敢打人。打一个比方，我们两个有矛盾，你请你的外嗣人来不要紧，但要是你外嗣的人敢打我，那湾里人就都会出面说你不对，如果是“强门”湾，说不定就不

让你外嗣的人走了。就算是“弱门”湾，虽然不能把你外嗣的人怎么样，但至少你以后就只好做人了，没有多少人愿意跟你交往。所以一般来说，我们不去的话，他们不敢乱来。当事人必须保证不请外人插手纠纷，我们才肯出面。

金承相所言确属实情，在1980年代至1990年代初的桥村，村民间的纠纷虽然不少，但基本上是在村内解决的，即便是比较大的纠纷，也最多是请乡干部会同村干部一起来协调解决。若纠纷中的当事方有妇女是从东村与梁村这样的大姓大湾嫁到桥村的，她们也不会选择到娘家去搬“救兵”，或者即便是搬了“救兵”，也至多是起间接的声援或威慑作用，不敢让其直接介入纠纷的解决过程。如果选择了后者的话，则意味着在评理时首先输了一着。村庄内部权威在村庄纠纷解决过程中扮演着决定性的角色，虽然它在某种程度上已经打上了国家的烙印——“干部”。

1988年，半夜湾村民金水军做房基时，事先未打招呼便占了另一村民家一块地。金水军在半夜湾确实是一个“强门”角色，他有一个女儿在北镇医院当医生，其女婿则是东镇党委的副书记。这种身份不仅使得金水军在湾中较有面子，而且也助长了他看不起其他村民的心理。关于地基之事，在房基开工之前，曾有村民劝过他跟对方做一个商量，他却说：“这一点屁大的地方算什么东西，他家也不缺这一点地基，开工就是了”。而当对方出面阻止其开工挖地基时，金水军又认为对方坏了他家做房子的兆头^④。为此，双方吵

④ 在桥村及周围农村地区，做房基带有一定的仪式性，在开工日期选择、破土方位等方面都有讲究。此外，参与施工及围观的人都要说好话，以示吉利之兆。与此相对应，吵闹、骂人及打架等行为都被认为是对吉利兆头的破坏。

闹了一番，并扭打了起来，金水军受轻伤。对此，金承相说：“（对方之所以要出面阻止金水军做房基，乃是因为对方）要是暗地里吃一点亏的话，那也就算了。但要是人家明着欺负，却不敢做声，那就证明他是一个懦弱好欺的人，是一个没用的人，以后他在湾里就可能经常会受人欺负。”

事后，金水军找金承相进行调解。调解的结果是，金水军退还对方地基，对方赔偿他 35 元医药费。数日后，金水军开始反悔，他径直跑到对方家，要求另加 20 元赔偿。双方再度吵闹、打架，金水军再受轻伤。不少围观的村民也发表了对金水军不利的看法：“讲文的不听，就应该讲武的，像这样不讲道理的人，就应该要打他几下。”在打架吃亏，又面临“人人喊打”的情形下，金水军将女婿叫到家里来“做客”，然后试图请金承相再次处理纠纷。金承相说：“我那天就说了，‘你们要建立新的团结，哪个再先吵闹，哪个就要负责。你们要是认为我处理不公正的话，可以去乡政府告我，但不能自己再吵闹了。’结果你听了我的话没有啊？”金水军则表示，他的女婿来了，所以还得麻烦金承相跑一趟。金承相则说：“我说了‘不去了’，你的郎（女婿）来了也没有用，什么官来了我都不去了。我处理了没有用，我还去干什么？”金水军只好没趣地回了家，而他的女婿也劝他，“多一事不如少一事”，事情就此了结。

在访谈时，金承相对笔者说：“他（金水军）的郎也是一个聪明人，见我不去，知道在湾里不好逞强。他不撑腰，金水军挨打还不是冤里冤枉挨了。人家说，夫妻床头打架床尾和，村子里人也一样，村头打架村尾和才对嘛。自己没有道理，叫一个外人来就更加没有道理了，再说叫一个外人来又能怎么样呢？”

就桥村来看，有亲戚在外“做官”的村民并不多，出现这类

“外人”干扰村庄内部纠纷解决过程的可能性并不大。更为常见的是，有村民的亲戚是桥村周围地区大湾大姓的村民，如东村的林姓、梁村与北村的金姓等等。但在1980年代至1990年代初，这类“外人”对于村庄内部纠纷解决过程的影响也不明显。

1991年，同样是在半夜湾，村民金承白与另一村民发生了一起房界纠纷，并将对方打成重伤。金承白无弟兄，其妻子的娘家为东村人。伤者有哥哥、弟弟各一个，其妻子为梁村人。伤者被送到林枝田诊所，但林枝田一则见其伤势严重，二则林枝田与金承白关系不好，不愿意沾惹此事，遂建议将伤者送往金陵乡卫生院治疗。但金承白不愿意，因为这意味着他将要为伤者支付更多的医疗费。由于金承白躲在家里不出来，伤者的兄弟打破他家窗户上的玻璃并表示，若耽误了治疗，他们要找他算总账。这时金承白才给了1000元钱，让他们将伤者送往卫生院。伤者住院一个月有余，共花去医疗费1400余元。

伤者出院后请村支书林枝田去处理此纠纷，但金承白表示，他和林枝田不和，不愿意接受林枝田的处理。然后，他找到金承相，请求其处理。金承相发现，纠纷双方妻子的娘家也都赶到了半夜湾，其中东村近十人，梁村十余人（为首的是该村的老支书）。梁村的老支书说：“主任（金承相）啊，今晚上你可要处理好呢，否则今晚上我们就不好收场了呢。”金承相则说：“你是老干部了，我要叫你师父，但处理就是要新的团结，不是要再争一个高下，用秤称东西也难得分毫不差。万一我处理好了你也说没有处理好，那我怎么办呢？所以，凡事还是要往好的方面看。”梁村的老支书即同意尊重金承相，但同时提了一个要求，说要让梁村的人也参加调解会议。金承相说：“我们有规矩，而且是老规矩了，只要大队（村）干部来了，处理的会议就不要亲戚参加，如果亲戚参加，大队干部

就不参加。你们要是坚持参加，我就回家了。我听说你们梁村处理纠纷的时候也有这样的规矩，所以还请老支书体谅，不要让我白白走一趟冤枉的夜路。”在这样的情况下，梁村和东村的人都同意不参加调解会。

关于如何赔偿的问题，金承相采取了分头做工作的办法，以求和解。伤者开始向金承相提了四个方面的赔偿要求：医疗费、营养费、住院期间照顾者的工资和耽误农活的损失。金承相则说，“我们都是自己屋里人了，祖上都是从梁村搬到桥村来的，在历史上金、林二姓就不和，如今要是梁村与东村的人为你们的事情械斗起来，那后果不堪设想。依我看，医疗费他肯定是要给你的，营养费稍微意思一下，其他的就算了吧。”他再找到金承白说：“你今晚既然把我找来了，就老实一点，要是像你平时那样，我就不管了。你这次把他打伤，住院住了这么久，他妻子耽误了那么多时间，他家里还荒了那么多田，你这次要赔的钱可能不少呢。”金承白表示自己愿意出医疗费，但其他的费用则不能出，并说对方的兄弟打坏了他家的玻璃。金承相则说：“按我的处理，你这些玻璃不能赔偿，你把人打得这么厉害，医生要他去住院，你却不让，要是不打你的玻璃，你会去吗？好在你还是去了，真要耽误了治疗时间，（伤者）死了的话，你要判刑的呢。”最后，除了已给出的1000元以外，金承白又支付了对方450元了结了此纠纷。

从以上案例来看，在当时的桥村，村民一般认可“村头打架村尾和”的规则，村干部处理起来也较容易撇开来自村庄外部的干扰。那么，是否如金承相谦虚地所说那样，村干部在处理纠纷的过程中不需要诀窍呢？

在笔者一再“提醒”之下，金承相表示，如果非要说有诀窍的话，就是两点：第一，尽量公正一点，若想着偏向哪一方的话，就

得不到村民的信任；第二，除了喝点开水之外，千万不要在纠纷中的任何一方家里吃东西，而且在纠纷处理结束之后的很长一段时间里，都要避免这一点，否则就会招致另一方的怀疑。他说道：“农村处理纠纷本来就是眉毛胡子一把抓，不可能分分毫毫都分得那么清楚，你一吃人家的东西，另一家就怀疑你在处理纠纷时不公正。”他还举例说，林枝田曾有两次在给村民处理纠纷时，不够谨慎地在当事人中的一方家吃了东西，使得他处理纠纷的公信力受到了很大的影响。1990年，林枝田在上桥湾为两个村民处理纠纷之后在其中一家吃饭，另一家即由此要求“翻案”。1991年，他再次犯类似的“错误”，一个当事人说：“（林）枝田这个人不是好东西，喝了酒就讲酒话，没有喝酒就讲×话。”俨然他的道德形象就是见利忘义、见风使舵之徒。

按照中国现有的法律，村干部调解纠纷的意见是不具有强制性的，有不少学者认为乡镇司法所的调解也不具有这种性质（范愉，2007：第7章），更遑论村干部以外的其他村民充当“中人”或“公人”。但在村民的生活经验中，一旦经过村干部或其他“中人”、“公人”，纠纷的解决也不算“私了”。这种公权在很大程度上就是社区性的，从而也是依靠权威而获得认可的，其调解依据尽管可能参考官方的正式制度，却多少离不开村庄道德规则。

“村头打架村尾和”作为一种乡村纠纷解决特征，至少说明了，村庄公权仍较具权威性。而从此时期纠纷处理者所援引的“是非标准”来看，村庄道德规则仍在很大程度上是起作用的。以至于在一定程度上，个别村民试图以私人关系援引村庄外部强力影响纠纷解决过程时，后者也不得不考虑并尊重村庄公权和村庄道德舆论已给出的“是非判决”。当然，有一点也是不容忽视的，那就是村庄公权的执行者本身必须遵循村庄道德秩序“是非标准”而“判决”。

否则，处理纠纷的中人（如林枝田）本身也将面临纠纷当事人和村庄道德舆论的“判决”。

从社会结构的角度来看，这一切的背后无疑是以村民能够通过村庄公权和道德话语形成某种隐性的集体行动为前提的。与其说是纠纷处理者说服了纠纷当事人，倒不如说是整个社区的道德规则和舆论压力所致。也即，村庄横向社会结构仍并不是很松散，相反具有较强的凝聚力。单就此点而言，这与我们在第二章中所述“乱世不乱村”具有相似性，村庄能自主主导日常的纠纷解决（重大案件自另当别论），只是前者的宗族文化色彩更强，而这里的村干部则是带上了某种“国家标记”的权力象征（苏力，2000：47）。这进一步验证了我们在第四章中关于村庄权力剧场变化分析中给出的说法，1990年代之前，村庄的纵向社会结构虽然多有反复，其横向社会结构却没有实质性的改变。

四、血缘与地缘间的“我们感”

在1980年代至1990年代初的桥村，村民极少利用村外的非体制性力量来解决纠纷，与其以村庄为边界的“我们感”（在认同上将哪些人与自己视作“我们”）有关。那么，这种“我们感”又是以什么为基础的呢？以下两起群体性纠纷表明，这种“我们感”乃是村民血缘与地缘认同叠加的结果。

1988年夏某天，田村牛角湾有一个妇女因不满于丈夫黄某打牌而喝农药自杀。其娘家（桥村上游湾村民）得讯后，组织了30余人赶到黄某家“打命案”。不久后，金陵乡乡长、派出所所长及其他乡干部6人，以及桥村、田村村干部各3人赶到现场。乡干部一面指出，“打命案”是“封建”式的做法，不合法，另一方面则表示对死者娘家的心情很“理解”。在其主持下，当事双方开始商量

如何安葬死者。

在墓地选择问题上，双方发生了分歧。按照当地风俗，死者若属非正常死亡，其尸体不能上正祖山，而只能与夭折的小孩一样被埋葬在末等祖山上。但死者娘家提出，死者确属非正常死亡，可这是由于黄某的错误行为造成的。他们要求将死者埋入牛角湾黄姓的祖山。因此事涉及到牛角湾黄姓村民祖先墓地的纯洁性与吉利性，对此要求，不仅黄某家人不同意，其他黄姓村民也均表示反对。后来，牛角湾一个八旬有余的老人才想了一个办法打破了僵局。他提醒该湾村民，他们在桥村下游湾的丘陵上还有一块正祖山。这座小丘陵约有2亩，由于面积太小且路途较远，事实上牛角湾黄姓村民早已不再把它当做祖山看待了。

到此为止，牛角湾与上游湾村民之间的纠纷得到解决。但是，牛角湾与东村及桥村下游湾村民之间又马上产生了新的纠纷。因为，若将死者埋葬到下游湾去，抬丧队伍需要经过东村的边缘地带，然后还需要横穿下游湾。而按照当地另一习俗，死人（尤其是非正常死亡者）只能被抬往村外，而不能抬往村内。牛角湾抬丧队伍到达东村的边缘地带时，即接到了来自东村村民的警告。他们表示，“湾里的路属于国家，大路朝天、各走一边，谁都可以走”，但“湾运”却只属于他们东村人，他们有权利保护他们的“湾运”。面对一向强势的东村村民，乡村干部和牛角湾村民选择了抬着棺材，从长满了灌木和荆棘的山上艰难地绕过了东村。

但到了桥村下游湾，抬丧队伍被再度拦截下来，下游湾林姓、张姓村民不同意牛角湾的村民将死者抬入村庄。该湾“管事的”表示，他们承认湾中丘陵上有一小块地是牛角湾村民的祖山，但牛角湾人不能滥用自己的“财产”。因为，对于下游湾人来说，“湾运”也是一种“财产”。无奈之下，乡干部派人到北镇公安分局申请支

援，并同时向县委办公室报告了此事。北镇分局的10余名干警在分局局长带领下赶到现场，但他们也不敢采取强制措施，因为下游湾的村民已经全部出动，他们用石头在路上设下了路障。不久后，县政法委副书记率领县公安局、检察院、司法局和法院相关人员10余人赶到现场。但是，下游湾村民仍不肯让步。近天黑时，干部们变得十分焦急。因为当地村民相信，抬丧队伍一旦出发，就必须于当天将棺材抬到墓地，否则死者的魂魄会变成鬼回到其生前的村庄危害活人，若死者为非正常死亡尤为如此。天黑之前若无法将死者安葬，牛角湾与上游湾或下游湾之间随时可能出现群体性冲突。而一旦发生这样的事情，干部们将陷入十分被动的状态。

县、乡、村的干部将牛角湾抬丧村民召集起来，在田埂边开了一个紧急会议。会议决定，抬丧队伍强行通过下游湾，由牛角湾村民抬棺作为队伍的中心部分，由县、乡、村干部聚集在抬棺人员的周围形成中间层，最外层则由北镇公安分局及金陵乡派出所的干警组成。见此情况，下游湾的村民认识到与牛角湾村民械斗已经不可能，他们开始用事先准备好的鹅卵石与大小便袭击抬丧队伍。后者并不还手，而是以尽可能快的速度抬着棺材穿过了下游湾，将其放入墓穴。见棺材已入墓穴，下游湾的村民也只好边骂边哀叹着接受了事实。因为他们相信“死者入土为安”，一旦死者入土，则死者为大，活人不能再随便将其迁到别处。

无独有偶，在血缘关系与地缘关系的双重影响下，1990年，因为土地权属问题，竹林湾与中游湾也发生了一起群体性纠纷。

中游湾村民主姓金，该湾背后公路以上的丘陵属竹林湾林姓村民的祖山，在“大跃进”时期，桥村大队在该丘陵的坡地上开辟了一片旱土。“三权四固定”时，该丘陵作为山林划归了中游湾生产队，而丘陵上的旱土则算作了中游湾村民的自留地。“分田到户”

后，它为金世和等村民所承包。

1990年，金世和开始在自己耕作的旱土上盖房子，但他将房基扩展到了路边，占用了马路的部分土地（基本上不影响通车）。一个竹林湾“管事的”见后说：“（金）世和啊，你的房基不要砌到马路上来了呢，你占了（旱）土还要占马路，你这房子究竟要沾大家多少光呀？”按照金承相后来对笔者所说，在这种情况下，如果金世和为人比较低调，给对方说一番好话，就什么事情都没有。但他却挑衅性地回答道：“土地是共产党的，又不是你的，关你什么事？”竹林湾“管事的”当即扬言：“（旱）土在山上，土是你的，山也是你们湾里的，但‘山骨’是我们湾里的，这是我们的祖山，你走着瞧好了。”（在桥村人看来，做房属利用“山骨”。）

次年，竹林湾一个没有儿女的老年妇女去世。礼生（白喜仪式主持者）及湾里“管事的”商议之后决定，将其葬到中游湾的旱土中去。一开始，死者的老伴并不太愿意这样做，他担心会引发冲突。竹林湾的多数村民却执意要按照既定方案举行葬礼，以免他们的“山骨”被中游湾金姓村民占去。而在中游湾，金世和呼吁：“（旱）土是中游湾的，不能让竹林湾葬坟。”于是，他与另外几个村民朝竹林湾村民已经挖好的墓穴中倒了一桶大粪。按照当地习俗，这表示墓地已经被玷污，若再让死者葬于此墓穴的话，对死者家属极为不吉利。

可是，竹林湾的村民并没有因此而改变丧葬计划。虽然死者的老伴表示了不满，但其他村民对他的意见未加理睬。还有村民“安慰”他说：“你老人家反正无子无女，吉利不吉利都无所谓了，让他们去闹算了吧。”实际上，也正是因为死者及其家属如此“弱门”，竹林湾“管事的”和礼生才选择了将其葬到中游湾的旱土中去，“弱门”成了竹林湾村民的“武器”和借口。竹林湾抬丧队伍

在路上被中游湾村民拦住，后者事先还从半夜湾买来了数支土铳。

在此情况之下，时任桥村治调主任的金承相（中游湾人）赶紧将手执土铳的村民拖住。他首先斥责金世和，“如果不是你一年之前口无遮拦的话，根本就不会出现这样的纠纷”。进而，他给中游湾其他村民讲道理说，打架是“封建”的做法，但若按照“封建”的做法，这“山骨”确实属于竹林湾，竹林湾人有权葬坟，中游湾如果因此而要与竹林湾打架的话，自己首先就理亏了。所以，还是要按照“现代”的做法，要找政府出面来解决纠纷，不能打架。不久后，金陵乡政府来了6个干部。他们首先批评金世和盖房子不仅占了马路，还出口伤人，并训斥其泼大粪的行为，不仅对死者不敬，而且是故意挑起纠纷。进而，他们还警告中游湾执土铳的村民，说他们的行为属于非法持有枪支。同时，也指出竹林湾村民的行为“不合法”，法律不承认有“山皮”、“山骨”的说法，因此他们将墓地选在别人的旱土中，属于“封建房头势力作祟”的表现。他们表示，就算有“山皮”、“山骨”的说法，那也只能将人葬在没有用来耕作的丘陵上，在常年耕作的旱土中葬坟，也明显不对。

经调解，死者葬入已挖好的墓穴。此外，双方还议定，往后竹林湾不能再到该片旱土中葬坟，而中游湾村民也不能再在此旱土上建房。

一年后竹林湾村民又在此片旱土中葬了一个人。这一次金世和没有直接与对方发生冲突，而是带了几个村民到县城找到了政法委书记告状（后者为梁村人，与中游湾金姓村民同宗）。该书记对他说，“（土地）‘三权四固定’时说了给谁的就是谁的，不准他们葬坟就是了。土地是国家的，哪有‘山皮’、‘山骨’的区分呀。”然后，他写了一个条子让金世和带到金陵乡，要求金陵乡的干部处理

此事。金陵乡负责桥村工作的驻村干部看了金世和带来的纸条后说，“连我们（乡干部）也被你们告了，你们自己怎么不到永兴（县）里叫人来处理呢？”不过，话虽如此，这个驻村干部还是到桥村竹林湾走了一趟。他找到了该湾“管事的”及两个村民小组长说：“上次纠纷乡干部就参与了调解，竹林湾和中游湾达成了协议，这次是竹林湾不对。若以后再发生这种事情，那就说明竹林湾不仅是故意挑起与中游湾的纠纷，而且还根本不把乡政府放在眼里。”此后，竹林湾村民便再未将人葬到中游湾的旱土中去。

对于并不那么唯物主义的村民而言，死亡象征是一种极具威胁性的力量，一方面它是阴与阳的区隔，另一方面它又是二者相联系的纽带。对亡者的空间处置是否妥当，会直接关系到生死两方的和谐相处。又尤其在宗族文化的影响下，人们普遍相信并力图延续祖荫（许烺光，2001）。由是，阴宅和阳宅二分，以及二者在“风水”上的合理安排，是人们对死者尊重的需要，也是生者追求死者荫蔽（或者说至少不加害）的需要（许烺光，2001；濑川昌久，1999）。

可以说，祖先崇拜和风水信仰是以上纠纷的象征性前提。这大概证实了一些研究者关于法条主义、普法主义（如一味强调物权法定边界）无法如其所宣称那样解决乡村纠纷的结论（苏力，2000：58）。实践中的产权，很显然较法条更复杂，而且短期内也还难以避免（尽管从现代主义的眼光来看未必合理）。在这里我们不必再重复此类论述，因为法律实践并不是我们要关注的重点。从社会结构研究的角度来看，我们需要强调的是，若村民只是有此类信仰，而没有集体行动能力，这种群体性的纠纷也便难以产生。

集体行动的背后是村民较为强烈的血缘与地缘认同的结合，在关于阴宅的态度中折射出更多的是血缘认同，关于阳宅的重视（如

“湾运”）则更侧重于地缘认同。而这种血缘与地缘认同的复杂叠加、互渗，是以村庄社会结构支撑作为基础的。作为一种划分“我们”与他者界线的方式，血缘与地缘认同的结合在群体纠纷中能起到动员作用，证明村民在处理横向社会结构的人际关系时仍具有很强的人伦色彩和地域色彩。在此基础上，村庄民间精英和乡村干部均具有一定的权威性，则证明村庄纵向社会结构分层标准具有多样性，不再如“大集体”时代那般以政治权力为主导标准。

透过村民这种血缘与地缘间的“我们感”，我们看到了村庄横向社会结构延续的一面，同时也看到了纵向社会结构变动的一面。由此，从实然状态上若说此时期宗族复兴或复苏并不算偏颇（王铭铭，1997；萧唐鏢，2001），但若说这是宗族或传统的再生、再造（萧凤霞，2003），以社会结构变动性的一面代替全部社会结构，便多少有些偏颇了。而从事后诸葛亮的角度来看，宗族“复兴”之说亦似值得怀疑，对照本书前文已提及的1990年代（尤其是1990年代中期）以来村庄横向社会结构出现的变动，宗族在1980年代很显然是“苏醒”了却并没有“兴旺”起来（详见后文）。更为恰当的解释方式或许是宗族的“蛰伏—复苏—弱化”过程。

五、“偷人”、丢丑与难为情的调解

在桥村，婚外性关系一直是村民常爱议论的话题。同样，它也是一个容易引发村民间纠纷的问题。

从传统时期开始到当下，由于“偷人”的行为而引发的纠纷在桥村从未断绝过。在1949年前的桥村，如果有了确凿的证据，当事人必定会招致村民的一致谴责，甚至会招致宗族惩罚。在1949年之后，桥村内部村民间关于“谁偷到谁”的闲话也不少，但除了林戊星这个“证据”表明林培艺和何彩凤有过婚外性关系之外，并

没有其他的传言被公开证实。而林培艺和何彩凤发生婚外性关系情属特殊，二人后来成了夫妻，故未直接导致纠纷。

在1980年代，桥村发生过几起“偷人”纠纷，但其解决形式与过程基本上是低调的、半公开的。参与纠纷解决过程的人不多，甚至知道纠纷具体解决过程的村民也不多。无论是纠纷当事人，还是纠纷调解者都显得有些难为情。以下简述两例，以说明其时此类纠纷解决过程的特点。

第一起纠纷的起因是上游湾林逢聪之妻金小娟与同湾村民林平军的婚外性关系。

从家庭条件来看，林逢聪与林平军家都不错，在上桥湾数中等偏上。在其他村民看来，由永兴一中初中毕业的金小娟算得上知识分子，林逢聪虽然曾在政治上多年受排挤，但毕竟当过兵，后来还当了桥村出纳，是个有本事的人。林平军的妻子林育苗原居石林湾，也读过初中，多年在桥村“代销点”做售货员。“分田到户”后夫妻二人一起做一点小生意，较之于一般村民，其收入也不菲。

林逢聪和林平军两家的关系也一直很不错。1985年，林平军家拆旧房盖新房，住房紧张，有不少家具没处存放。林平军夫妇首先便想到找林逢聪夫妇帮忙，结果林逢聪家的堂屋，乃至卧室里到处都堆满了林平军家的东西。然而，两个条件如此好且关系如此好的家庭^⑤，却因为一桩“偷人”纠纷而反目成仇。

事情的起因是林育苗在1985年某天敏感地发现了丈夫林平军

⑤ 依照桥村的俗语，“天作孽还可活，自作孽不可活”。在村民看来，林逢聪、林平军这样的家庭条件带来的应该是好的生活，而因为婚外性关系导致了生活的不幸，纯粹是林平军和金小娟品行上有问题、个人行为不检点造成的，属于“自作孽”，而与其他无关。谈及此事，村民对他们良好家庭条件的强调，其意在加强他们对于此事件及家庭生活变化分析的道德色彩。

有婚外性关系的“蛛丝马迹”，后者一开始极力否认有此事，但数日后经受不住盘问，承认与金小娟有暧昧关系。

事情的另一方面是，林逢聪也怀疑妻子，但金小娟一开始也拒不承认。当林平军向林育苗“交代”了一切之后，林育苗跑到林逢聪家大吵大闹。金小娟依然不承认有这回事，转而和林逢聪将对方轰出了家门。之后，林逢聪和金小娟在家里吵闹得不停，林逢聪不仅摔打东西，而且打过妻子好几回。可是，面对外人（包括林育苗），无论是金小娟还是林逢聪，都矢口否认金小娟与林平军有暧昧关系。有几次，金小娟身上被打得青一块紫一块，但当其他妇女问及其伤势时，她只得讪讪地“解释”道，家里东西太乱了，她的伤是找东西的时候不小心给撞的。

实际上，此时的金小娟也已经在丈夫面前承认了她有外遇，只是由于碍于面子，在其他村民面前她一直不愿意承认这一点。至于林逢聪，与林育苗一样，也非常气愤，但与林育苗不同，对于他来说，看不住妻子，戴了绿帽子是一件很不光彩的事情。对于林育苗而言，她毕竟是一个女人，看不住丈夫，虽然也脸上无光，其道德形象却更多的是一个受侵犯的弱者，村民不会像看待林逢聪那样来看待她。由此，不仅金小娟在外人面前不愿意承认她“偷老公”，就连林逢聪也不愿意承认这一点。于是，林育苗隔三差五地找由头跑到林逢聪家旁边的晒谷场上“拜天”，骂林逢聪是“烟斗”^⑥。虽然她并不提林逢聪的名字，但是湾里的村民听后都知道她的谩骂所指。有几回，金小娟也反“骂天”，说有人（同样不指名道姓）冤枉她清白，不得好死，等等。这样的“拉锯战”一直持续了约两年（而两个家庭的内部也同样吵闹不断），并且，吵闹的内容慢慢地增

^⑥ 指男人管不好自己的妻子，或睁一只眼闭一只眼让妻子出卖肉体，以换取金钱。

添了其他的日常生活中的恩恩怨怨。林平军一再请求妻子就此罢休，但她却执意要辱骂林逢聪夫妇，她表示必须要让金小娟狠狠地丢丑，否则将来说不定还会重犯“老毛病”。

终于有一次，气愤不已的林逢聪差点要动手打正在“拜天”的林育苗。林育苗即到村治调主任金承相处告状，说金小娟不仅“偷”了她的老公，而且还唆使林逢聪准备打她。事实上，对于这些事情，金承相早有耳闻。并且，他也知道，当天金小娟和林育苗的娘家都来了上桥湾，双方大有要打上一架的势头。不得已，金承相和时任村会计的林枝田一道前往上桥湾处理此事。他们分头做林平军夫妇和林逢聪夫妇的工作。两家人都承认，金小娟与林平军确实有过暧昧关系。然后，他们将双方叫到坤公祠边的古樟树下，准备商量如何处理这桩纠纷。调解会议刚刚开头，正要谈及林平军和金小娟往日的暧昧关系，林逢聪又和林平军打了起来，后被亲戚们拉开。见此状，金承相和林枝田立即离开了现场。

在调研过程中，笔者曾问及金承相、林枝田，当时的情形为什么会这样。他们的意见是，当时的情形已经说明，林逢聪夫妇及林平军都不愿意当着外人的面谈那件尴尬的事情，所以，他们作为调解者也难为情，只好走了。金承相说道：

（林）逢聪又和（林）平军打了起来，（林）平军不敢还手，后来就散了会，没有处理结果，我们连扯（劝）架都没有扯就走了。他们本来都承认了的事情，但到会上就不肯说了，直接打架，明摆着就是当众说穿了没有面子喽。（对于我们两个村干部来说，他们）直接打架反而没事，因为这说明他们确实怕丢丑，因为丢丑的事情，亲戚也不好帮忙打架，只会扯架。这样的事情处理起来也无非是要他们当众表态“以后不再

犯”就行了，也不可能有什么其他的处理。当时，看他们这个样子，（既然）他们怕丢丑，那以后就应该不会再犯了，我们也就不用多说了。同样的，（林）育苗也甘心了，她也无非是要他们以后不犯了，也不是真要我们处理他们（当中的）哪个。表面上看起来，这个事情没有处理我们就走了，实际上是已经处理。事情结束了就行了，行动表态就行了，没必要逼着他们在嘴巴上表态。他们两家后来就再没有了来往，（林）育苗在家里有时还是骂（林）平军，过了几年之后，（林）平军就干脆出去做生意。（林）逢聪家里倒是比较平静，那件事情之后，（金）小娟在家里比较怕（林）逢聪，有什么事情都得听（林）逢聪的。现在两家的子女都长大成人，而且还都有孙子、孙女，事情也就过去了。

与这桩纠纷及其解决过程十分相似，1990年，上游湾发生了一桩“偷人”纠纷，当事人及双方的家人都对纠纷有明显的耻感，都希望尽可能地避开众人目光解决纠纷。

引发纠纷的男方有6兄弟，在日常的村庄生活当中，他们即便不算“强门”，至少也不算“弱门”。女方的丈夫有4兄弟，他们虽然不算“弱门”，但至少不比对方更强势。该年某天，女方丈夫晚归，发现她在家“偷人”。他当即将肇事男方揍了一顿并追打至其家，后者不敢还手。后者的兄弟闻声后赶到，但也没有为其出头，只是一方面说他活该挨打，同时劝女方丈夫冷静，另一方面找到村支书林枝田，请他处理纠纷。

林枝田到现场后，将双方的兄弟都召集到了一起。他首先发表意见说：“以后不能再发生这样的行为，要对家里的人负责，也要对自己的名誉负责。”然后他话锋一转，表示希望双方低调

处理这桩纠纷，“闹大了对谁的影响都不好”。对此，除了女方丈夫忿忿不平地说了不少气话之外，其他的人都表示赞同。后来，经林枝田提议，肇事男方支付了400元现金给女方丈夫，纠纷就此了结。尽管在次日的上游湾，不少村民（尤其是妇女）得知了这一桃色“新闻”，并且，这一“新闻”迅即成了他（她）们私下闲聊时的谈资，但纠纷本身已经在阳光和村民目光聚焦之外的黑夜里以较为缓和、模糊的方式得到了解决。从此之后，纠纷两家“鸡犬之声相闻，老死不相往来”。此外，有此“软肋”后，女方在家里的地位一落千丈。

两性关系，从社会结构上来说，无疑是村民在横向社会结构中与他人最基本的关系之一。所以，人们如何处理两性关系纠纷，可谓纠纷所在村庄之横向社会结构的集中表现之一。又尤其是在儒家文化影响下的社会结构中，处理两性关系的道德原则一向被认为应是含蓄的（许烺光，2001：第8—10章；费孝通，1999c：46—51；杨懋春，2001：第6章）。乡村实践中的两性关系尽管与“伦常”标准可能不无出入，但其伦理色彩则无疑是十分浓厚的，尤其是婚外性关系往往被认为是道德上的严重“越轨者”。

以上所述桥村婚外性关系纠纷低调解决过程，无疑说明当事人对于这种道德压力仍十分在乎且略带恐惧。也即，以“伦常”原则为核心的道德体系能够形成足够的社会压力，将两性关系上的越轨者变成社会结构意义上的“越轨者”。不仅他人对此有明确的是非判断，当事人自身也觉理亏（“理”在这里乃一种应然的道德判断）。在“夫妻权力格局”中，有婚外性关系的一方往往会因此而损失很大的权力。

一句话，这说明“伦常”原则仍是村民在处理横向社会结构上的关系之基本道德规则。这与本书第二章提到的村庄公权对发生婚外性

关系的村民之惩戒，在基本逻辑上是一致的。所不同的是，此时村庄没有了有形的族权（而这正是村庄纵向社会结构变化特征之一）。

六、“狗肉上正席”：“偷人”纠纷的变化

在以上两起纠纷中，纠纷双方都不愿意将事情拿到桌面上来讨论，调解者也如此。桥村人称这种情况为“狗肉上不了正席”。不过，让林逢聪等人大跌眼镜的是，在1990年代末的桥村，这一情况发生了根本性的改变。不少老年村民近乎哀叹式地说道：“原来说狗肉上不了正席，现在狗肉不仅可以上正席，而且狗肉上正席没有了一点不光彩的感觉！”这种说法自然是带着老一辈村民较为强烈的感情与道德色彩，然而，若从社会事实层面来看，此说并非全是虚言。

自1990年代末以来，在“偷人”纠纷中，当事人不仅不再有难为情的表情，而且敢于将这些事情拿到桌面上，公开进行讨价还价。相应地，其他村民也不再是仅仅私底下议论这些事情，而且也敢在正式场合，乃至在当事人面前就这些事情开玩笑，后者也并不会因此与开玩笑者发生冲突，顶多冒出一句，“我是偷人了，那又怎么样呢？我又没有偷你的老婆（公）！”有的则甚至嬉皮笑脸地自我解嘲，其他的人“偷人”“偷”不到是因为自己没有本事。

1996年，中游湾发生了一起“偷人”纠纷。之后，它基本上以公开的方式解决。

该年夏，两个村民发生了婚外性关系。他们在稻田里发生关系，被人从远处看见。不久后，两人搂搂抱抱被女方丈夫发现，后者当即与肇事男方打了起来。

事后，肇事男方的父母试图请金承相调解纠纷。但金承相表示，自己湾里的事情，他不好处理，遂出面请村会计林逢聪到中游

湾处理此事。双方情况为，肇事男方有堂兄弟约 10 人，女方丈夫有堂兄弟近 30 人（包括老支书金吉祥）。这两部分人原来就有过一些恩恩怨怨，此事一出，双方都开始借题发挥。双方既不怕公开此事，又不愿意全部公开。当时中游湾约有 130 余人赶到了处理纠纷的晒谷场上（对于中游湾而言，这个数字表明，基本上所有谙世事的人都已经到场），当事男女方也没有提出要回避到其他场所去处理纠纷。但在后来面对林逢聪和金吉祥等人的盘问时，他们却都只承认曾经“动手动脚”，不承认有性关系。进而，肇事男方表示：“现在的社会，摸一摸也没有什么大不了的。”金吉祥当即指其行为是“强奸”，要将他“法办”。肇事男方的父母则反过来说，将他们儿子的行为定为“强奸”是对其“名气”的污蔑，要对方赔偿其“名气”。

林逢聪当即找到了金吉祥、金承相等党员和其他几个老人，要他们尽量将纠纷引向缓和解决的方向。针对金吉祥关于“强奸—法办”的说法，他鲜明地提出了反对意见。他说：“这不行，没有证据。‘法办’不是我们的职权，只有政府才能‘法办’、判刑，再说，就算是政府‘法办’，也要有证据才行。”然后，他对围观的村民予以了含蓄的批评：

群众的话不能不信，但也不能全信，男女双方的话值得考虑。总的原则是要大事化小、小事化了，俗话说“捉贼捉赃、捉奸捉双”，你们只说“看到了”，有没有捉到呢？没有捉到就是没有确切的证据，没有确切的证据就不要把它当做大事来处理。再说，就算捉到了，也应该是归政府处理的事情。在我的印象中，中游湾是一个文明湾，你们不要故意把事情搞大，让别人来看你们湾里的笑话……他们既然说没有这种关系，大

家就不要疑神疑鬼。现在的年轻人，不像我们老一辈的人，一起打打闹闹并不奇怪。

进而他严肃批评了男女双方和男方父母。他说道：

你们两个人以后也要注意，不能再动手动脚。虽然说现在的社会开放，但我们毕竟是农村，原来封建社会说女的应该守妇德，现在我们不提倡了，但夫娘人（妇女）也还是应该有夫娘人的规矩嘛。刚才你们说的事情，好像还没什么，但我听得倒真是不好意思了，这种话在大庭广众之下亏你们说得出口！既然你们不怕摆在台面（桌面）来说这个事，我也就直说了。今晚上你们两个必须当着大家的面保证，以后不能再发生这种事情……另外，你们两个老人家（肇事男方的父母），我也不得不说你们两句。子女的事情，要批评，有则改之、无则加勉，尤其有了纠纷，不要帮着子女争，否则对子女不好，对后代也不好。

后来，遵照林逢聪的提议，男女双方向女方丈夫道歉，并当众表态“以后决不再犯”，这桩纠纷也就划上了一个句号。在笔者调研时，林逢聪谈及处理此纠纷的经验时说道：

处理这样的事情就是要快。拿决定前要把准备工作做好，调查清楚，究竟有没有这个事情，如果有的话马上要想办法化小，说话前先要有方案，如果信口开河就往往会适得其反。像这件事情，你说他们要脸吗，他们又不要脸，当着那么多人也不脸红，你说他们不要脸吗，他们又还要一点脸，硬是不承认

(发生了性关系)。所以，该要点严肃性的时候还是要有一点严肃性，政治语言还是要的。会议不能开得太长，(会议)太长了七嘴八舌的议论就多，议论多了就容易出岔子，引起麻烦。

对于此次纠纷解决过程中当事人的“大胆”表现，林逢聪的“感触”不可谓不深刻。当年当他卷入此类纠纷时，景观与此完全不同。而更为值得注意的是，两年后，同样在中游湾发生了另一起“偷人”纠纷，它让1996年这桩纠纷颇为显得有些“小儿科”的味道。

引发纠纷的男方及女方的丈夫均没有兄弟，其堂兄弟数量基本相当，女方娘家为强势的东村村民。男方是一个初中毕业生，懂得一门安装有线电视设备的技术，中游湾的有线电视就是他在1996年投资所建。为此他曾向亲戚(包括其妻兄)借了不少钱，但一年后收回所有成本，此后每年他都能靠此赚上6000元左右。正由此，在家里，他的地位比较高，不愿干一些脏活、累活。他每天最主要的工作就是照看一下卫星接收器和有线电视播放设备，其他时间即在村子里闲逛、串门。

与此类似，引发纠纷的女方在家里也是“当权派”。若夫妻间遇事意见不合，其丈夫往往只有挨骂的份儿。其实，若纯粹从赚钱的角度来说，后者才是家庭的支柱。从1990年代中期起，他除了务农之外，所做最主要的事情就是贩卖假烟。有村民戏称他是“假大王”，意指他专门售假，同时也暗指他怕老婆(不是“真大王”)。他常自我解嘲地说，老婆“当权”，男人对家里的事可以少操心。而对于售假，他则饶有“底气”地说，“我贩假卖假，但不害人，我只卖假烟，不卖假酒”，进而振振有词地指出，假酒会害死人，假烟却不会，并且，假烟可以让抽烟者花较少的钱满足虚荣

心，就像桥村不少村民穿着假的名牌西服也很神气一样。

1998年春某晚，他准备到郴州去贩烟，但因故没能搭上车。回家后，他发现妻子在“偷人”。因惧怕老婆，他并没有动手与肇事男方打架，只是很气愤地将其赶出了家门。见此状，后者侥幸地以为女方丈夫怕老婆，其被“捉”的事情可能就这么悄无声息地过去了。但实际上，更为严重的麻烦正在朝他逼近。东窗事发后，一方面，女方坚持认为自己“偷老公”首先是因为其丈夫“没用”，且对她不够体贴；另一方面，她说是肇事男方死皮赖脸地纠缠她，后来她才把持不住的。其丈夫则一方面“承认”自己不够体贴，另一方面又提出，自己戴了绿帽子，要妻子替他讨回“损失”。

两天后，女方到肇事男方家说他将性病传染给了她，要求肇事男方赔偿1万块钱。肇事男方则不承认自己有性病，并找到村支书兼赤脚医生的林枝田，要求其“做主”处理纠纷。在林枝田的诊所，女方并没有表现出任何的难为情。当着几个正在就医的村民，她提出了自己的主张及其理由。肇事男方也公开承认与其有暧昧关系，但否认自己有性病。这番吵闹引来了不少桥湾和中游湾的村民围观。但女方仍毫不避讳地指责说肇事男方的性器官上有一颗痣，并表示她怀疑那就是得了性病的表现。她和丈夫还将肇事男方推搡到林枝田跟前，要其帮忙查看有无性病。肇事男方的妻子试图将其丈夫拉开，她冲女方丈夫说道：“你夫娘（老婆）也是自愿的。你们有什么理由要赔偿？你们两口子当着这么多人的面，在这里（拖拖拉拉），还要不要脸啦?!”女方丈夫却“雄赳赳地”（林枝田语）“回敬”她说：“要脸又怎么样，不要脸又怎么样？这是我的私事，别人的嘴巴我封不住，（别人）爱怎么说就怎么说，关我屁事！男子汉大丈夫，敢作敢当，他×了我的夫娘，就要出钱！”见此状况，林枝田当即表示不会看性病，并建议由肇事男方的妻子同女方到郴

州找一家正规的医院去检查。

经医院检查表明，女方并没有性病，只是有一点一般性的妇科炎症而已。肇事男方的妻子向医院支付了 600 余元检查费后，问医生若要将女方的妇科炎症治疗妥当，大概需要花费多少钱。医生告知她，只需要注射和口服一些消炎药便可治愈，花上 500 元左右即可。但是，女方在 10 多个东村（娘家）人的“陪同”下坚持索要赔偿。林枝田再次被肇事男方请去处理纠纷。在调解会上，肇事男方表示只愿再支付医药费 500 元，对方则除此之外另要 5000 元“青春损失费”。女方丈夫堂而皇之地给出了让许多围观的老年人认为难以启齿的理由：“医药费是医药费，损失费是损失费，这是两码事，否则我夫娘（老婆）岂不是被白搞了？世界上哪有白×的×？”经过一番讨价还价，肇事男方支付了对方 2000 元现金，后者才“收兵”。

然而，这起纠纷却还远没有得到真正彻底的解决。双方都对处理结果存在着不满，进而又发生过几次小的冲突。1999 年秋的某天，双方再次发生争吵之后，女方从东村叫了 6 个“烂桶子”，到中游湾将男方狠狠地打了一顿。后者被送到医院抢救，花去医疗费 4000 余元。事后，他根本不敢找对方索要赔偿，两家的冲突才真正平息下来。

以上两起婚外性关系纠纷让我们看到了一个明显变化的过程，其解决过程由 1980 年代的“遮遮掩掩”，到 1990 年代中期变为“半遮半掩”，而到了 1990 年代末变得不再惧怕公开处理（虽然未必主动公开）。从纠纷解决的结果来看，1990 年代中期以前，村庄公权还对纠纷处理具有一定的主导或者说引导能力，但是在 1990 年代末这种能力就变得微乎其微了。不仅仅是村庄内部村民间的强力不再那么卖村干部的面子，村庄外来的强力也开始干涉村庄纠纷

解决过程。这种外来的强力与原来妇女依赖亲属关系从娘家“搬救兵”不同，它在本质上已是亲属制度以外的非体制性社会力量。

由此纠纷解决过程特征出发，对照我们讨论的村庄社会结构问题会发现，“伦常”已然不再是村民处理横向社会结构上的人际关系之道德准则，但是新的理性化的准则也依然没有能够在村庄中生根。与村庄横向社会结构相匹配的道德体系现实化，本身始于村庄纵向社会结构分层标准的现实化。“强门”（又尤其是财富标准）即“正确”，使得村民更注重自家在纵向社会结构中的流动，只要不至于影响自我利益，就较少过问其他人家的事情。可是，反过来，村庄社会结构上的道德现实化，又对村庄纵向社会结构的权威性进一步起到了“祛魅”乃至消解作用。由此，村庄纵向社会结构的理性化也未能实现。在村干部权威性不足的情况下，“混混”在纠纷解决过程中也便有了“市场”。在这里出现了一种与“革命”形成的“翻身”过程完全不同的社会结构变动方式，那就是村庄的纵向与横向社会结构共同发生了变化。

七、“灰社会”及其纠纷摆平术

上一节我们说到，从纠纷解决所依赖的力量来看，在1999年中游湾的“偷人”纠纷中，女方已经援引了村庄外面的力量介入村内纠纷解决过程。这是桥村村民所能记起第一个援引“外人”来解决村内纠纷的案例。这些“烂桶子”并不干农活，也没有其他正当职业，而主要靠在107国道上找过路司机或其他人的茬，然后索要各种各样的“赔偿”过日子。

那么，为什么一般的村民不能阻止“烂桶子”介入村庄内部村民间的纠纷解决过程？这得从“烂桶子”的特点以及他们与村庄的关系说起。

在桥村及其周围的农村地区，村民除了常称这种人为“烂桶子”之外，还常称其为“混混”（个体性的）或“黑社会”（群体性的）。村民将其特点概括为“好吃懒做，游手好闲，好耍赖，爱打架，敢玩命”。“烂桶子”与村庄内部一般性的爱打架的强势村民相比，后者的行为还遵照村庄的基本规范，没有相对稳定的“同伙”群体，且极少敢于介入其他村庄的事务。但村民所说的“烂桶子”也并不是严格意义上的“黑社会”，他们虽然有相对稳定的“同伙”群体，并主要依靠暴力或暴力威胁获取不正当利益，却没有“黑社会”那么严密的组织，且其内部不如后者那般有较高度的“专业分工”。村民将之称之为“黑社会”，显然是在泛化的意义上说的。在这里，不妨称之为“灰社会”^⑦。

“灰社会”的成员几乎来自于各个村庄，不过，一些小村庄出来的“混混”，往往因为村的规模较小，无法形成相对稳定而有影响力的群体，而梁村、东村和北村等大村、强村的“混混”则往往以村庄为认同单位，成为相对稳定的群体。“灰社会”除了在107国道、集市和附近的一些厂矿活动之外，也常常介入村庄内部村民间纠纷的解决过程，其口头禅即是“摆平”。目前，除了极少数强势村庄之外，一般村庄很难免于“灰社会”的侵扰。以下几起纠纷的解决过程可作例证。

2004年农历三月二十九日晚，时任桥村主任的林宗文借居于林戊星的老房子，与林培艺是邻居。林宗文的第三个女儿正在卧室

⑦ 顾名思义，灰即间于黑白之间的一种颜色，笔者在这里借用它来指称一种介于正常社会与黑社会之间的社会群体（力量）。循此理，“乡村灰化”也就是指乡村社会受“灰社会”力量的影响不断增强，以至于影响了一般农民群众生产与生活秩序的社会过程。关于桥村及周围地区“灰社会”与村庄的关系，以及乡村灰化的路径问题，笔者曾有专文予以了粗浅的讨论（谭同学，2006b）。

(里间)洗澡，有人拿着手电筒在老房子后照来照去，像是在寻找什么东西。林宗文很快就发现了这一点，近年桥村经常有小偷光顾，他当即提高警惕问：“哪个啊？”对方并没有吭声，这让林宗文感到不正常。他拿了手电筒朝屋后赶去，而对方飞快地朝村外跑，一直到了低渠边才停下来。他再次发问：“你是哪个啊？”对方却挑衅性地骂道：“你有些蠢里蠢气吧?!是我呀。我在看你夫娘和女儿洗澡呢!”他这才听出来，这人是本湾的林小飞，是林伯聪的儿子。林小飞原来曾经因偷盗被派出所罚过款，于是林宗文反讽林小飞道，“我看你是想偷东西吧?!”两人随即打了一架，各自受了一点皮外伤。之后，林小飞的兄嫂及父母要求林宗文给林小飞认错，林宗文则认为林小飞有错在先。此时，林培艺也赶到现场。他试图叫儿孙们“大事化小、小事化了”。可其长孙大骂他道：“老糊涂了，胳膊肘往外拐，不帮自己屋里的人，反而帮外人。”林逢聪也骂他道：“你这么有能干(力)，我没长大的时候，怎么不管我啊?现在你有什么能干，连孙子的事你都要管?”

次日，林宗文正在马路边干活，林小飞在北镇开发廊的妻子回村后，再次要求林宗文给林小飞赔礼道歉。林宗文则回答道：“我就是死也不得认错，我有得(没有)错。我是村干部，姿态高，我可以找小飞交换意见，要不是村干部，连意见我都懒得交换。”约半个小时后，林小飞的哥哥与两个外村的小伙子(后来有村民说他们是北镇的“专业打手”)骑着摩托车找到林宗文，要他赔偿林小飞500元医药费并赔礼道歉，他拒绝照办。两个外村的小伙子当即从摩托车后座上抽出两根特制的钢管，将林宗文打倒在地，致使其大小便失禁。

林宗文被送往医院抢救，花去医药费2400余元。之后，他将此事告到了金陵乡乡长处。后者让乡综合治理办公室主任到桥村为

其讨要医药费，该主任到林小飞家说：“简直反天了！照这样以后还有谁当村干部啊？打了他就是打了我，这事一定要处理。”后来，林小飞支付了2000元赔偿（因他表示自己也花去了400元医药费，故不愿支付林宗文的全部医药费），此外，给综治办的100元“处理费”也由其支付。

需要指出的是，并非所有受到来自“灰社会”威胁的村民都能够及时得到政府力量的支持。对他们来说，碰上这种情况多半只能自认倒霉。例如，2005年夏笔者在桥村调研时，“半仙”（林跃进，下游湾村民）的女婿就被“半仙”的堂侄敲诈了一把，而“半仙”及其女婿则无力以对。

“半仙”的女婿黄某系南乡人，由于南乡交通不如金陵乡方便，同时也由于近十来年在桥村及周围农村地区，越来越多外嫁后的女儿往往仍长期居住于娘家（女婿也便常住岳父母家），黄某常在桥村居住，跟桥湾村民（包括林枝圳）比较熟悉。林枝圳生于1974年，是“半仙”的一个未出“五服”的堂兄之子。他初中毕业以后曾南下广东打了几年工并成了一个吸毒者。为了筹集毒资，他回村后经常伙同一些“混混”活动于107国道、小煤窑，依靠暴力敲诈生财。数年前，他开始做“正当”生意，帮一些贩运煤炭的汽车司机押车，每车收取“押车费”200元。

在其他村民看来，黄某对林枝圳算比较“够意思”。2004年，林枝圳因做煤炭“生意”而向黄某借钱，黄某尽管知道他是一个不务正业的人，却还是借给了他2000元。2005年春夏之交，林枝圳在一次斗殴中受伤，在家养伤两个月。这期间，黄某与一个司机合作开始做煤炭生意。林枝圳的伤势好转后，伙同另外5个“烂桶子”在107国道上拦住了黄某运煤的卡车，并指责黄某抢了他的生意。黄某则表示没有此事，但林枝圳等人并不听其辩解，而是将其打了一顿。然

后，林枝圳要求黄某给他 2000 元赔偿，另给他 5 个同来的“兄弟”每人 200 元“买烟的钱”。此外，年前他向黄某所借的 2000 元也一笔勾销。最后，他们还警告黄某以后不要再犯类似的“低级错误”。他们说：“别看我们这帮人只有十多个人，我们与所有 107 国道边的黑社会关系都很好，甚至与广州、东莞真正的黑社会关系都不错。我们走到哪里吃饭都有‘朋友’请客，不用自己出钱。”

据黄某所知，林枝圳的话并不全是真的，但也绝非空穴来风、全无根据。于是，他不仅挨了一顿打，还眼睁睁地损失了 5000 块钱。在桥村的“半仙”听闻此消息后也自感无能为力，他纳闷地自言自语道：“今天明明是适合出行的好日子啊，怎么会发生这种事情呢？”“半仙”的妻子则打断他的话，将其骂了一顿。然而，她也想不出什么好办法为女婿挽回损失，甚至去骂一骂林枝圳的勇气都没有。

在调研的过程中，笔者也曾以林枝圳与黄某的纠纷为例，问及不少村民，有无适当的办法制止“烂桶子”的行为。大多数村民都感叹：“世界变得越来越乱了，没有办法。”有的则说：“躲吧，俗话说‘惹不起躲得起’，只能是躲了。”但也有的村民，如有多年处理村民间纠纷经验的林枝田指出，如果政府不专门整治这种人的话^⑧，一旦村民间发生纠纷，如果一方当事人请了“烂桶子”来帮忙，而另一方又不想吃亏，那就只有一条路可走——自己也请“烂

^⑧ 不少村民表示，在大多数情况下，若非重大事故，如今的乡镇干部（包括金陵乡及周围的一些乡镇都如此）不愿意或不敢整治“烂桶子”。究其原因，村民认为主要有三：第一，许多“烂桶子”家里有“后台”，乡干部不怎么敢管他们；第二，“官匪勾结”，不少“烂桶子”与本地的乡镇干部（甚至包括派出所的干警）关系很好；第三，一些“烂桶子”是大祸不犯小错不断的“惯犯”，乡镇干部或派出所的干警们管不了那么多。有村民（如林枝田等人）还指出，在农村税费改革前，村民若受到“烂桶子”欺压，尚可以“不交农业税”之类的“武器”来向乡干部施加压力，要乡干部“主持正义”。而在此后，若没有私人关系，乡干部变得越来越不愿意理会这些“不会死人的小事”。

桶子”来帮忙。事实上，在如今的桥村也确有不少村民如此行事。2006年8月13日，笔者正在桥村调研时，就目睹了一起纠纷以此形式得以解决。

当日下午，下桥湾林金六之子林嘉康与另一村民林枝正（林培立之孙）发生了一起小纠纷。纠纷的起因是林嘉康的妻子与林枝正在低渠边洗莲藕时，因小事发生口角之后，后者打了前者一个耳光。闻声赶来的林嘉康要求林枝正赔礼道歉，后者不仅不道歉，反而再次动手打人。可他并不是林嘉康的对手，被摁在地上，额头为莲藕擦伤。他当即回家给其住在北村的妻兄金翠军打了一个电话。在电话中他谎称，林嘉康打了他的妻子金翠花一顿，从而要求金翠军带几个人到桥村来帮他“出口气”。金翠军约37岁，是金陵乡一个有名的“烂桶子”，因其打架敢“卖命”，在北村的30多个“烂桶子”中颇有“威信”。

当日傍晚，金翠军等15人乘车至桥村后，每人提一把砍刀冲正在低渠边干活的林嘉康奔去^⑨。林嘉康经其他村民提醒之后，朝村外的田野逃去。金翠军等人即叫嚷着要到林嘉康家砸东西，林枝正也附和他们的意见，倒是林枝正的妻子金翠花抱住了金翠军，说林嘉康根本没有打她。同时，林嘉康的妻子也找到了林徽雄，请他看在林嘉康与他是“一个巴掌未开叉”的堂兄弟的份儿上，为其找金翠军等人说情。林徽雄拉住金翠军说：

⑨ 颇为“懂行”的林徽雄（林宗白的第三个儿子）告知笔者，金翠军等人所持砍刀，是“道”上“混”的人专门为械斗而制作的刀具，刃薄而背厚有利于增加刀的重量和锋利度，长柄则有利于双手用力。进而，他提醒笔者及某些围观者离金翠军等人远一点，免得被误砍，他还举例说，在此前不久北镇某人就是因此而被误伤。他之所以对于这些事情如此清楚，是因为他本人也是附近小有名气的“烂桶子”之一（而与之关系较近的村民则稍柔和一些地称之为“乱弹琴的人”），早年曾涉嫌偷盗电线等物品而遭公安人员追查，近年曾在郴州城内某地下赌场“看场子”。

（金）翠军老大（兄）啊，这几年我少有时间在家，我们没有十年也有八年没有见面了吧，来、来、来，抽根烟消消气（说完递了一根烟给金翠军并为其点燃）……（林）嘉康是我的堂弟，我看这个事情肯定是误会。一点小事就用不着惊动这么多人了，你看，这场面大家看了多不好啊。有事好商量嘛，动刀动枪的多不好，就算卖我一个面子算了，好不好？这个事情慢慢再商量，一定不会让（金）翠花老弟嫂（弟媳）吃亏的，至于（林）枝正吗，都是堂兄弟，自家兄弟的事情总是好说的，也不可能让他吃亏。你要是喜欢在我们湾里做客，我特别高兴，今晚我就专门陪你喝几杯红薯酒。其他的人，他们要是喜欢，也欢迎他们另日（他日）来做客，但是今下午，我觉得你还是叫他们回北村去好一些，你看怎么样？

这样，金翠军才同意带着北村的“烂桶子”们离开了桥村，走的时候还冲着围观的村民大声说，要是以后桥村有人欺负他妹妹的话，他将为妹妹“撑腰”。之后，林徽雄对笔者说：

现在村里真是越来越乱了，你看，像（林）嘉康家里的人不叫人帮忙也不行，但是叫人帮忙也难搞。今天幸亏是叫我帮忙，我本来就是这个湾里的，而且原来与（金）翠军他们还打过一些交道，所以（金）翠军他们这一台（伙）人还比较卖我的面子。要是（林）嘉康家里的人也像（林）枝正一样，叫外村的“烂桶子”来帮忙，今天可能就要大打一场了，不死几个也得伤几个。

当晚，林嘉康依然邀请了林徽雄去参加他与林枝正之间的纠纷

调解会，除此之外，林嘉康伯父的儿子林宗善也主动到场。但自我宣称一向不愿意跟“乡巴佬”打交道的林宗文没有去参加。而按常理，他是林宗善的弟弟，担任过村主任，比林宗善更适合参加纠纷调解会。谈及这一点，林宗善与林嘉康感叹道，林宗文只关心他自己的事情，没有什么兄弟感情，对于兄弟、堂兄弟的事情很少关心。但转而他们又自我安慰道，“如今这世道也就这个样，村里像他这样的人多得很”。

在调解会上，林徽雄和林宗善等人首先指出了林枝正多处理亏之处，如他打了林嘉康的妻子，打电话谎称林嘉康打了金翠花，叫外人到村里来打人，等等。但林枝正根本不吃这一套，他只反复强调他的额头擦破了皮，需要医疗费200元，并扬言若林嘉康不愿意赔偿，他就再叫金翠军等人到桥村来打架。为了息事宁人，林嘉康同意为林枝正买一瓶红花油（一种主治跌打损伤的外用非处方药），折价40元。再加上林徽雄劝说，林枝正才接受了这一条件。

以“烂桶子”抵抗“烂桶子”的路子，是个体村民最容易自发性地选择的路子。从单个的纠纷解决案例来看，这对于其利益保护或许并非没有任何用处。但若从村庄整体来看，一旦村民不是力图去阻止“灰社会”介入村民间纠纷解决过程，相反还主动寻求“灰社会”力量为自己“摆平”纠纷，村庄本身自主解决纠纷的能力也便逐步被消解了。并且，从总体上来看，对于绝大多数普通的村民而言，更多的情况下，不是他们利用“灰社会”“摆平”别人，而是被“灰社会”以各个击破的方式“摆平”了自己。

从社会结构的角度来看，正是村庄横向社会结构上农户间“分”的特性，使得村民很容易成为“灰社会”介入村庄纠纷解决过程的牺牲品。这在客观上也使得村庄纵向社会结构中的权力体系

更趋失衡，即便是处于村庄权力结构上层的精英，也已无法主导村庄内部的纠纷解决。当“灰社会”的影子在村庄纠纷解决过程中经常出现并为村民不得不遵从时，它俨然成了一种“常规”治理力量，以一种西西里的方式直接挑战人们关于“越轨”的定义^⑩。对于关心乡村治理的人们而言，在此种社会结构基础上，以及国家常规治理能力不足的情况下，笼统地谈“官退—民进”或“国家退出一—乡村自治”（于建嵘，2002），似乎就值得商榷了。“官退”的结果很可能不是“民进”，而是“灰社会”乃至黑社会进；“国家退出”后的“乡村自治”不是村民或乡民的自治，而是社会强力的自治。我们似应区分，在乡村的哪些领域应该“官退”，哪些方面应继续“官进”（这已非本书之主题，当另作专论）。

八、小结

关注法律在纠纷解决实践中的作用及其复杂环境的研究者，曾对一味将农民视为愚昧、落后“法盲”的法条主义、普法主义给出了较多的批评。这对于推进法理与法律实践以及纠纷解决的研究无疑是有意义的。不过，从建设性批评的角度来说，仅仅强调（或者说笼统地强调）乡村社会内生秩序相对合理性却也似不够。若要真正增进法律或其他正式制度的实践性，还应该得以明了的是，乡村社会内生秩序本身是一种什么样的状况，哪些方面在何种意义上具有合理性。这便要求我们不仅仅研究纠纷解决的具体过程及其对于法或其他正式制度的需要，还要求我们研究纠纷解决背后的乡村社会构架及其运行逻辑。（抑或这已不是法的相关研究者之“分内

^⑩ 关于“灰社会”的组织特征和活动规律更系统的分析，可参看黄海（2008）、陈柏峰（2008）的研究。

事”，而需不同研究进路的分工、交叉与互动?)

若从纠纷解决过程来看乡村社会，我们不难发现其变迁的一些重要特征。

在“大集体”时代，在体制内法律实践“政法”化的同时(丁卫，2007)，乡村基层呈现出了社会纵向结构与横向结构的分野。村民在纠纷的纵向社会结构方面，表现出的是单位制的认同，而在横向方面则并未完全被“革命”道德原则代替，或说为“国家”所“钳闭”，而是仍较具“伦常”色彩(除本章提供的案例外，在本书第三章林宗田家与林金六的多次纠纷中，后者试图依照“阶级逻辑”与“伦常”原则划清界线，而招致了社会排斥)。也即，所谓的“总体性”或“全能性社会”(邹谠，1994：222)，并不那么“总体”(大约这个概念本身是一个“总体性”的描述，略有粗糙、笼统之嫌)。“革命”改变了村庄纵向社会结构，却并未从根本上改变其横向社会结构。

在1980年代，原来在村庄横向社会结构中实践着的，并且在“革命”道德话语下“蛰伏”着的“伦常”道德话语，得以重新“苏醒”。持社会与文化结构“断裂论”者，由于认定“革命”中断了传统社会，在这里更愿意强调的自然传统的“再造”或“再生”(如萧凤霞，2003)；持社会与文化结构“持续论”者，则认为这只是传统的继续(如波特，1990：339)。而我们看到的是，分层标准多样化，的确是对单纯政治标准主导的村庄纵向社会结构的变革，而村民在纠纷中表现出的血缘与地缘间的“我们感”，以及在两性关系纠纷中对“伦常”标准的认可，表明村庄横向社会结构的确还没有根本性的变动。

村庄纵向与横向社会结构共同发生变化，在1990年代中期以来的纠纷解决过程中已可见一斑。在村庄纵向社会结构方面，财富

成了主导性的分层标准。这对村庄横向社会结构形成了某种压力。村民在认可此分层标准的主导性之后，较为注重以家户为单位的经济竞争，而以人伦标准处理横向社会结构中的人际关系，则或多或少与此目标存在冲突。由是，我们看到村民在村庄横向社会结构中处理人际（尤其是家户间）关系时道德原则的现实化（即使在家庭中，核心家庭外的代际间也在某种程度上存在这个问题，老年人在家庭纠纷中日趋弱势）。而这反过来弱化了村庄纵向社会结构中公权的权威性。村庄横向社会结构“分”的特性使得村民在社会竞争中呈“单家作战”的状态，加上村庄纵向社会结构中公权权威性的缺失使得强力成为社会竞争的现实手段，村庄自主解决纠纷的能力也愈来愈差，“灰社会”介入村庄纠纷解决过程便有了机会。

第六章 日常生活中的道德与权力

——社会转型中的个人、家庭与村庄

在我们的文化当中，在道德学说上，有关公私、义利的辨析可谓不绝于史。但联系社会结构来谈的则不多见，令人熟知的较早论述可能是费孝通在分析“乡土中国”时所谈到的“差序格局”。他认为，说中国人重私而不重公是一种太笼统的说法，归根结底还要看私的界线怎么划分（1999d：333）。进而，他以“家”这个例子说明了“私”的伸缩性：“‘自家人’可以包罗任何要拉入自己圈子，表示亲热的人物。自家人的范围是因时因地可伸缩的，大到数不清，真是天下可成一家”（334）。这种因时因地而定的公私界线，大概正好说明了另一些学者所说的中国人际关系的“情境主义”（金耀基，2002：152；黄光国，2004：15）。

从中国宏观社会结构上，沟口雄三论述了公私观念相对性与儒家文化、帝国体制的关系，认为这是王权体系与乡村社会互动的结果（1994；1995：55—62；）。在微观社会结构上，王铭铭依据来自村庄层面的田野经验，对于公私界线的相对性和层次性作了一次具体的区分，认为它是一个由个人出发，经由家庭、房支、宗族、村庄、区域、国家，到天下的一个圈层结构，每一个圈内的范围相对于圈外而言为私（2004：74）。同样基于村庄调查的经验，贺雪峰

指出，这种圈层结构并不如此均质，而是有一个圈层较其他的更重要。他将其称之为农民的基本行动单位（2007b）。

这些分析对于理解公私界线相对性与社会结构的关系无疑是富有启发的。不过，我们仍需指出，另一个层面的问题也值得重视。那就是，第一，在同一圈层上，一个社区内人们关于公私界线的认同也具有相对的稳定性。这样才不至于每一个人各持一套标准，以致无法形成道德判断。如前文所述，不孝道、婚外性关系等问题，在宗族“管事的”主导村庄惩戒时期，就不仅仅被认为是家庭的或个人的“私”事。包括受罚者在内的村民，在此问题上对公私界线的认识是相对统一而稳定的；第二，这些认识具有时代性，例如，在阎云翔看来，个人在当代中国农民的公私界线中居于核心地位（2006a：257—261）。一句话，公私界线虽然具有伸缩性，但在生活实践中，它毕竟是与时代和特定社会结构相连的，并在某种程度上成为后者的标识。

在乡村的纵向社会结构中，这种时代性更为明显地受到了学界的重视。虽然不同的社会分层理论之间存在不少分歧，但大体上依据经济标准，对告别“大集体”时代的平均状态之后的乡村社会分层予以了比较详细的描述与分析（李强，1993、2002；李培林，1995；陆学艺，2002；边燕杰，2002）。不过，以笔者愚见，仍有两个方面的问题值得进一步探讨。其一是社会分层与村庄横向社会结构之间的关系，其二是村庄纵向社会结构与道德、权力领域的关系。

就桥村来说，这些问题在日常生活经验中是如何呈现的呢？在这里，我们似乎遇上了一个表述经验的难题。村民日常生活是多式多样的，虽然主体非常明确，却因人员庞杂、事情零碎而并不便于“外人”深描。一方面，不能将某一个村民的生活算作是桥村的日常生活，另一方面，事实上又难以做到洞悉所有村民的全部生活。

如何解决这一矛盾呢？“转述”或许是一种可尝试的方法。那么，该以谁的经历作为“转述”的基础呢？从个人特点及其在村庄中的地位来看，林宗田是一个不错的人选。他的年龄处于中偏老的阶段，对桥村老年人、年轻人的生活均比较熟悉；其家庭经济条件属中等；他一生从未当过干部，但参与过一些公共事务的管理。此外，他曾是村民眼中的“文学家”。他虽在1980年代初就停止了创作，但对村庄生活观察较仔细，且多有思考。虽然其观察和思考未必准确、精当，但其所见、所闻与所思也不失为对桥村日常生活的一种细致体验。

笔者将以林宗田的经历为基础，并以其所见、所闻与所思为线索统合、转述其他经验材料，来考察桥村日常生活的某些重要变化。如此虽不能涵盖村民的所有生活，但能以内部视角为基础，“理解”村庄的变化。

一、家事、公事与村庄公权

1980年代初，林宗田虽然因为生活所迫不得不放弃了文学创作，其家庭生活比之于村中其他不少村民倒也显得不错。但1982年其母亲因病瘫痪，给林宗田家带来了一些麻烦。按照桥村的习俗，老年人如果身体状况正常，一般跟最小的儿子住在一块，如果生活难以自理，则诸子及媳妇均有照顾的义务。可是，林宗田的母亲病后，林宗白、林宗禾和林宗兵及其媳妇们照顾老人的主动性都不够。在这位老人1983年去世前，几乎所有的洗衣、送饭以及倒便桶等活，几乎都由汪彩云一个人包揽。老人临死之前拉着她的手说：“你对老人有孝心，将来一定会有好处的。”这大概是汪彩云所有的辛劳换得的一句奖励和宽慰，虽然后来的事实证明它并不那么灵验（桥村村民普遍相信，老人临终前的预言是非常准确的）。

笔者闲聊时，汪彩云谈及此事说道：

原来很相信这样的话，现在看样子也不那么准确，老三（林宗兵）的夫娘（媳妇）对婆婆就很一般，很少看老人，可是人家老三家里后来还赚了大钱。所以说来说去，在老人面前的事，对老人好或不好，别人管不了，鬼神也管不了，只能说是凭个人的良心。

不过，老人临终的话并非完全没有道理。从村庄舆论的角度来说，汪彩云比其他妯娌付出更多的辛劳，其他村民看在眼里，记在心里。下桥湾的多数妇女都爱跟汪彩云来往，而与她的三个嫂嫂来往则明显少一些。有不少人（如林宗善的妻子金秀莲）表示，因为她们感觉到汪彩云是一个吃得起亏的人，而在这一点上，她的三个嫂嫂明显不如她。金秀莲说：“一个人如果该尽的责任都不愿意尽，吃亏就吃不起了。她们只能占便宜，不能吃亏，跟这样的人交往没意思。”可以说，村庄无形的公权还存在。它通过村庄舆论的形式，对符合“伦常”原则的行为予以夸赞，对不符合此原则的行为贴上“自私”、“不懂道理”的标签。正是所谓“公道自在人心”，汪彩云感到心理比较平衡。1980年代末，林宗田的父亲瘫痪在床，也同样主要是汪彩云照顾其日常生活。

1984年，林宗田夫妇终于干了一件扬眉吐气的事情，他们最先在桥湾建成了钢筋混凝土结构的楼房。从1982年起，林宗田常常与他的泥瓦匠师傅在郴州的一些厂矿企业搞工程建设，积累了一点资金。1984年，他们给郴县（今郴州市苏仙区）栖凤渡煤矿做基建工程之后，对方没有支付他们现金，而是按照指令价格750元/吨（市场价为1500元/吨左右）给了他们约4吨钢筋，林宗田分得

1吨多一点。在当时的价格双轨制条件下，钢筋属紧俏货。林宗田能买到指令价的钢筋，在一般村民看来属于在社会上“吃得开”、有面子和有本事的人。至于建房用工，则基本上是采取“换工”的方式进行。在1980年代的桥村，这种依靠“换工”建房的办法比较普遍，一直到1990年代初，甚至1990年代中期才消失，转而全部采用货币支付工酬的办法建房。

1985年，汪彩云患上了鼻咽癌。由于家中刚刚搞了建设，基本上没有了现金，林宗田不得不向亲戚借钱给妻子治病。此时的林宗白是一个人拿工资，几个小孩吃饭，因而明确地说没有钱能借给他。至于林宗禾，该年已在一场车祸中去世，其妻子改嫁，留下三个孩子相依为命（此时分别为20岁、18岁、15岁）。另外，林宗兵此时的家庭条件也不算很好，拿不出现金来支持林宗田，不过，他答应为林宗田暂时照顾三个小孩。为了凑足看病的钱，林宗田首先将家里的两头猪卖掉，然后找在郴州工作的二姐借了300元，再找汪彩云的姐姐借了500元。林宗田将妻子送至长沙肿瘤医院住院3个月有余，花去800余元，后又在郴州某医院复查住院花去300多元。在好几年内，这些债务让林宗田家的日子紧巴巴的。

而更让林宗田感到日子过得不顺的是，1985年的某日，刚刚从医院回来的汪彩云不小心卷入一桩纠纷。

当时，金陵乡政府在桥村的土地上所办的金陵乡煤矿曾致使桥湾一部分土地坍塌，造成了水稻种植的一定损失。一些村民找到煤矿支书金吉祥表示，如果煤矿不赔偿他们的损失，他们将阻止煤矿开工。为此，乡政府带上乡治安队，组织煤矿和桥村村民（主要是下桥湾的3个村民小组）在下桥湾“管事的”林丙郴家开调解会。由于在赔偿问题上存在重大分歧，下桥湾“管事的”林丁星以及林丙郴的侄儿等人说了些粗话谩骂乡干部，随之与治安队发生冲突。

结果治安队不仅打了林丙郴及其侄儿，而且要“拘留”林丙郴和林丁星等人。一些前来围观的妇女纷纷谴责乡干部和治安队的工作方法不对，尤其认为他们不应该殴打林丙郴及其侄儿，并砸坏这两个村民家的东西。治安队迅即要抓这些围观的妇女，并未出声却躲闪不及的汪彩云被当做“扰乱社会治安的坏分子”抓住，并且马上被戴了手铐。在他们将要把汪彩云推上吉普车时，一些村民将他们围了起来，林宗田的侄儿林徽雄等人将汪彩云从他们手中抢回了家。另一方面，林丙郴与林丁星等人也摆脱了抓他们的治安队，并叫喊村民追赶乡干部和治安队。后者纷纷朝村外逃去，并扬言要调更多的人来桥村抓人。

次日，乡政府并没有到桥村来抓人，但桥湾村民总担心他们一定会来的。为此，他们决定去上访。“控诉状”理所当然是由桥村的“文学家”林宗田执笔撰写，他列举了金陵乡政府4大过错：第一，乡干部带治安队，且带了刑具来开调解会，这样的调解会本来就已经不是调解会，而是要胁迫村民；第二，在赔偿问题上，乡政府明显偏向煤矿一边；第三，打、砸、抢烈士家属林丙郴家的东西；第四，冤枉群众，无故铐押围观群众汪彩云。上访的费用由下桥湾村民按户头均摊，每户收取10元，共得670元。

代表村民上访的人主要是林宗田和时任桥村会计的林枝田。他们首先找到县政府、人大的办公室，但这两家单位的工作人员纷纷表示，要他们找县人民法院或公安局等职能部门。而当他们找到县法院和公安局以后，这两个单位的工作人员也互相踢皮球。无奈之下，他们找到了分管这两个单位的政法委，可是政法委书记认为他们纯属“闹事”，并表示县公安局要出面逮捕“闹事者”。在这种情况下，他们又到郴州地区上访，但同样遭遇了“踢皮球”。县公安局有关工作人员得知此消息后，签发了8张拘留证到桥村抓捕林

丁星等人，但扑了一场空。为此，林宗田、林枝田和林丙梆再次到郴州地区公安处上访，处长听了他们所反映的情况，并看了他们的“控诉状”以后，当即打电话让县公安局停止抓人，以免激发新的矛盾。至此，这场围绕抓人、再抓人的上访就划上了句号。

由上观之，此时桥村的凝聚力仍较强。由于有凝聚力，村庄公权便有了发挥作用的基础。无论从家事还是从公事来看，也无论从无形的还是有形的权力运作来看，此时期的村庄公权依然有其特殊地位。从对内的角度来看，村庄公权虽然已经不足以惩罚家事中不符合村庄道德秩序的行为，但却对鼓励符合村庄道德秩序的行为有明显的作⽤。甚至于可以说，若以较为严格的眼光来看的话，妇女们不太愿意与汪彩云的嫂嫂们来往，在客观上或多或少也起到了孤立她们的效果。也即，村庄公权还有维系自己的道德秩序的能力。从对外的角度来看，村庄公权也在一定程度上还能动员村民争取自己的权益，甚至包括与基层政府的不合法行为产生直接的冲突。如果村民没有足够的凝聚力，村庄公权难以聚集资金，林宗田等人的上访很可能难以持续，更遑论上访起来如此“底气”十足。

可是，10年之后，桥村各湾（半夜湾除外）的凝聚力明显下降，在此基础上，村庄公权对于村民的约束力开始急剧下降。比较典型的例子就是，在1996年左右，桥村的不少村民小组已经没有能力进行责任田的小调整^①。

1996年在下桥湾的一个村民小组，为了责任田调整的事情，林

① 尽管政府一再强调维持第一轮农地承包多少年不变（后曾规定“30年不变”），桥村各自然村的村民历来就一致同意，每隔3—5年对土地进行调整（土地调整会议由自然村“管事的”与村民小组长共同主持）。家中有人去世或户籍外迁的村民将原本属于去世者或户籍外迁者的责任田拿出来，供家中因娶媳妇和生育小孩（超生人口除外）的村民们分配。在1980年代及1990年代初，此规则得到了遵守。

丁星与另一村民发生了冲突。当时的情况是，林丁星家的两个女儿已经出嫁，按照下桥湾原有的土地调整规则，他应该将这两个女儿的责任田拿出来供其他的村民分配^②。纠纷的另一方有3个儿子娶了媳妇，而且都生育了小孩，因而成了按照村庄既定的土地调整原则有权利再取得一部分土地的“大户”。而且，从更深的层次上来说，这些土地甚至还不仅仅具有物质方面的意义。在村庄的日常生活当中，对于他及其几个儿子而言，在土地调整时再分得一点土地，是他们作为下桥湾村民的正常“权利”，若自己没有能力维护这一“权利”，则属于“受欺”乃至“无能”的表现。在土地调整会议上，林丁星不愿意交出责任田，以致双方差点动起手来，后被其他与会者拉开。

双方回家之后各自都盘算着如何应对这一场冲突。在林丁星家，其养父林培艺的儿子林伯明与林伯正等人纷纷表示，如果对方“敢来耍威风”，他们决不会坐视不管（但林培艺本人因尚未与林丁星修复关系而未参加）。更不用说的是，林戊星此时也积极地表示，他将鼎力支持哥哥林丁星，虽然林丁星对他的态度一直就不冷不热。纠纷的另一方也召开了家庭大会，表示一定要找林丁星“讨回一个公道”。他们一起冲进了林丁星家的堂屋，要求他答应给地。下桥湾“管事的”林复日等人前往调解纠纷，但没有结果。需获得土地的一家强调，按照下桥湾调地的规则，他们有权利得到林丁星家的土地，并请“管事的”做主，请湾里其他的村民做见证，他们绝非无理取闹。林丁星则强调，按照国家的政策，他家可以不将土

^② 这种小调整规则在1980年代是普遍存在的，村民也广泛认可“集体（村民小组）有调田的权力”。在1990年代之前，这种延续性曾被一些人类学家和汉学家用来证明农村的改革并未拆除“大集体”制度，而是继续肯定了集体主义的几个基本特征（较有影响的例如贺康玲，1985：32）。

地拿出来。他说：“我愿不愿意出田，要看我的心情，我愿意就愿意，不愿意就不愿意，你们能奈何我什么？”

林丁星的话可谓说中了事情的要害，最关键的问题是其他的村民没什么办法能“奈何”他，而不仅仅是按照国家政策他可以不出地（尽管这也是一个条件）。在这里，国家政策只是一个大背景，一个“大帽子”（话语），而实际上是因为其他村民在日常生活中，已经难以针对林丁星形成集体行动，以至于他可以蔑视村庄公权。否则的话，即便国家政策规定土地承包多少年不变，只要大多数村民通过谴责或不与之来往的形式孤立他，他便不敢违背村庄原有的调地原则。此时村庄公权既没有历史记忆中（如1949年前宗族）的有形强制，也没有村民私底下形成的无形强制，因而失去了实质性惩罚的能力。

一旦有村民发现了村庄公权这一“软肋”并利用了此“软肋”之后，村庄公权就变成了村民心目中虚弱的“纸老虎”。即使是在调地这样的公事上（家中的私事则更不在话下），藐视村庄公权的行为也像瘟疫一样迅速蔓延开来。在1990年代中后期的桥村，除了有着独特宗族意识的半夜湾之外，其他各湾都逐步丧失了调整土地的能力。

以上事例无疑清晰地呈现除了村庄中公私界线的变化过程。在1980年代至1990年代初，公私界线仍具有人伦的色彩。从陌生社会经验与眼光来看，原本属于家庭内的“私”事，村庄公权能对之形成直接或间接影响（如孤立不合道德规范者），而原本属于整个村庄的“公”事，村民亦能团结起来，当作“私”事一般一致对外。也即，村民在处理村庄横向社会结构上的人际关系时仍深受“伦常”道德体系影响。但自1990年代中期起，村庄公权对社会个体失去了这种制约力。村庄中公私界线越来越主要集中在核心家庭

的边界上，其背后折射出的则是村庄横向社会结构的重大改变：“伦常”不再是村民处理横向社会结构上人际关系的道德原则，取而代之的是利益考量。正是村庄横向社会结构的这种改变，以及相应的道德秩序，造成了农民合作上的困难（曹锦清，2000：625）。

二、艰难的“姑侄”婚配

在与笔者的多次长谈中，林宗田都强调，从桥村及其周围地区来看，1990年代是一个社会快速变化的时期。其中，村民关于婚姻观念的变化就是一个突出的标志。此番话自有其根据，因为家庭历来是乡村社会的基本组成单位，而一个新的家庭应该如何组织起来自然会影响到这个社区的基本运行规则。村民婚姻观的变化，实际上是其对于这种社会运行规则变化的认知。毋庸置疑，它是一件关乎村民间联结方式变化的事情。

以林宗田的经验来看，在1990年代初的桥村，村民关于婚姻的观念虽然已经不那么“封建”，已经有少数人是自由恋爱结婚^③，但在核心原则上却还“遵守规矩”。例如，按照宗族观念及“伦常”原则的要求，同一个宗族内部不能通婚。对于违反这一原则的婚姻，村民会非议不断，村庄无形的强制仍然存在。1990年，林宗田及其兄弟家就因其侄女林芝兰的婚姻而陷入了一场尴尬。

1990年春节后，林宗白的妻子在他所在的中学里找到了一份临时性的工作，只有在周末的时候才能回家一趟。此时林宗白的大儿子林徽墨已成家单过；其二儿子林徽勇也已成家并与父母分家，他

^③ 此时多数人依然依靠介绍人介绍后再谈恋爱，这种方式在桥村村民看来还不算彻底的自由恋爱。在他们看来，彻底的自由恋爱是指男女双方先谈好并决定结婚了，最后象征性地请一个人当介绍人（村民形象地称这种介绍人为“现成的介绍人”，意指其实际上没有做介绍人的工作，但挂了介绍人的名分）。

是一个泥瓦匠，常到郴州城里找活干；其三儿子林徽雄和大女儿成了较早去广东“淘金”的打工仔和打工妹，只有小女儿林芝兰还在家“赋闲”。

是年初夏，林宗白的妻子发现了一件非常严重的事情——林芝兰未婚先孕了，而“肇事”的男方却是下桥湾的一个小伙子林逢军！

原来，该年春节后，下桥湾部分年轻人外出到郴州、广东等地去打工，村里的年轻人顿时觉得村里冷清了许多。但他（她）们并没有因为人少就减少活动，相反，村里留下的仅有的几个年轻人之间联系反而比原来还紧密一些。其中，林逢军常到林芝兰家来玩，两人不经意间便碰撞出了感情火花。林芝兰常常是单身一人在家，两人的感情很快升温，以至偷吃禁果，不久林芝兰就有了身孕。对此，两人非常着急。他们曾下过决心要偷偷去把胎儿打掉，但因为两人在家里都还没有掌握经济支配权，而向父母要钱或者向别人借钱却又怕暴露秘密，结果就将人工流产的计划给搁置了下来。时间一长，纸终归包不住火。

随即，林宗白从其工作的学校匆匆赶回家主持家庭会议，林徽勇与林徽墨及其家人都到了场，林徽雄及其大妹妹由于远在外地务工而未得到通知。在家庭会议上，所有人都非常生气，认为此事是奇耻大辱。

没有经过任何媒约和仪式，林芝兰就已经有了身孕，这在当时的桥村可不是一件小事。在这里，如果结婚后不到10个月就生育，这样的夫妇往往会被别人笑为“好功夫”或“有本事”。在1970年初期的桥湾，曾经有妇女在结婚后不到7个月就生了一个孩子。为此，她的丈夫便在村里获得了一个“老师傅”外号。不过，他的事毕竟与林芝兰的事情还有很大区别。事实上，他们在生小孩前已订婚近两年，只是由于难以筹到足够的钱来办几桌酒席，而拖延了

婚期。所以，虽然村民认为“老师傅”及其媳妇不够正经，但这多少能在道德上得到人们的原谅。林芝兰和林逢军却“本是同根生”，且并不同辈。按照宗族的称呼原则，林芝兰为“姑”，林逢军为“侄”。

林芝兰与林逢军的行为与宗族“伦常”的冲突是剧烈而深刻的。究竟该如何应对呢？这成了摆在林宗白家每一个人面前最现实而头痛的问题。

大家首先把林芝兰狠狠地骂了一通，责怪其不懂事。但事情终究不是谩骂和责怪就能解决得了的，须得拿出一个行得通的办法才行。林芝兰自己给出的说法是她并不愿意嫁给林逢军，之所以“出事”是因为不懂事，出于好奇心而犯了错，但事情已经发生了，所以想请家人同意她嫁给林逢军。其实，林芝兰这样的说法显然并不合乎事实，也难以说服她的家人。受过初中教育的她并非不懂得偷吃禁果可能会“出事”（怀孕），至于说她不愿意嫁给林逢军等说法也无疑只是她替自己开脱的策略。

面对林芝兰提出的要求，林宗白认为通婚之事断然不可，开这种先例会为桥村村民所不齿，连后代都是“孽种”，做不起人。况且，林宗白本人是附近有点名气的老教师，若林芝兰与林逢军“姑侄”婚配的话，会让他几十年积累的威严和脸面都一扫而光。林芝兰的母亲更是态度坚决，表示宁愿让她嫁到远很远的地方，永远不回桥村都可以，“就像被卖掉了一样”，却绝不能允许她嫁给林逢军。否则以后湾里的人会指着林芝兰的脊梁骨骂娘，说她“有娘生没娘教”。

林徽勇也认为，林芝兰和林逢军的“愚蠢行为”必定会遭到村民的谴责。按照他的估计，甚至不少村民会有意疏远和他们家的关系。但是，他又分析道，事情已经发生了，即使将林芝兰嫁往外

地，家人也免除不了遭村民非议。相反，林芝兰会被人称为“卖二手货”或者“一女嫁二郎”。这样的做法与将她嫁给林逢军相比，家里的人听的“闲话”并不会少。所以，他一面骂林芝兰和林逢军“不是好东西”，一面却坚持让他们结婚。他宽慰母亲道，同一个宗族不通婚只是农村的“土办法”，他在郴州做工时，并不见城里人在乎这一套，以后说不定农村也会这样，因为“社会总是发展的”。林宗白对此意见没有吭声，这些道理他并非不懂，只是他认为农村毕竟是农村。

林芝兰的叔叔林宗兵和林宗田及其家人也赶到了现场。林宗兵是个直性子人，他说：“这门亲肯定是不能开的。这要是按老辈人的规矩的话，是要被逐出村的，要赶快想办法处理好这个事情，结婚的事情我不同意。”并且，林宗兵还表示，如果林芝兰眼里还有他这个叔叔的话，就应该尽快把胎儿拿掉，然后再出去打工，以后远嫁外地，轻易不要再回桥村来。林宗田也算得上是个直性子的人，但与林宗兵却多少有些不同。他是一个“文学家”，在这种大事面前，说话比较注意方法。他说道：

年轻人不懂事也是情有可原的，但错误还是错误，毕竟（林芝兰）已不是小孩子了，自己做错了事就要勇于承担责任。国有国法，家有家规，祖辈传下的规矩就是这样，所以让（林）芝兰和（林）逢军结婚确实不合适。但是，就目前的情况来说，关键的问题不是讨论能不能通婚的问题，而是肚子里的小孩怎么处理的问题。

按照桥村村民的话来说，林宗田说话显然比林宗兵有水平得多。林宗田的说法意味着，原本道德色彩极其强烈的意外孕“事

件”因为“不懂事”而在一定程度上去道德化了（正所谓无知者无罪）。当然，这并不是说林芝兰就可以对自己的行为不负责任。林宗田所说的“错误还是错误”，意味着即便不是因为伦理问题，一个“已不是小孩子”的人也需要对已发生的事情负责。

所以，从实质态度上来说，林宗田并不真的认为这一事情与伦理没有关系，只是他的表述方式顾全了大哥林宗白及其家人（尤其是林芝兰）的面子。如此处理这种微妙关系，正是体现林宗田有“水平”的地方。桥村村民叫这种说话的方式为“给台阶下”，而给出的“台阶”必须要在表面上显得比较“合理”，只有“说得过去”的理由才能成为一个比较好的“台阶”。林宗田无疑给了林芝兰一个较好的“台阶”下，但她并没有就此下“台阶”，而是执意要嫁给林逢军。这也进一步证明，早先她所提供的不愿意嫁给林逢军的说法，只是迫于村庄关于“乱伦”言说的压力而作出的策略性表达罢了。

此时，林宗兵的妻子发表了一通意见。她表示，林芝兰如果嫁给林逢军，不仅丢自家的脸，而且连叔伯兄弟家也脸上无光。她主张，林芝兰不仅不能嫁给林逢军，而且附近的村子和乡镇都不能嫁，一定要嫁到外地去，否则，以后林芝兰的坏名声会影响其堂兄妹的婚嫁。按照桥村村民的说法，林宗兵的妻子这番话实在太没水平。与林宗田的发言相比，这番话显然具有很强的挑衅性。其一，她明确地反对林芝兰和林逢军的婚事倒不足为怪，但话说得难听，让林芝兰大为不快；其二，她的说法明显认定林芝兰的意外孕是道德性行为，并且指责了这一行为；其三，她指责林芝兰的目的并不是为了林芝兰会有一个更好的处境，而是出于为自己脸上“贴金”。作为一个“外人”，或许我们难以肯定或者否定她的说法，但可以理解的是，在当时紧张的气氛下，它对林芝兰有很强的刺激性。以

至于她很容易将它理解为这位婶婶极端自私，拿她当“垫脚石”。时至今日，林芝兰对这番话的解读仍无太大变化。

面对婶婶的这番言论，林宗白家人感觉很不舒服，可也无以反驳之。但是，林芝兰和婶婶闹了起来，她甚至叫婶婶“死（滚）出去”。后者大声骂着离开了林宗白家，似乎要向湾里的村民声明，她要和林芝兰划清界线。后来的情况表明，这种急躁的做法给她和林芝兰的关系造成了很深的裂痕。一直到现在，她们就住在同一个湾，抬头不见低头见，却形同陌路、互不来往。

很显然，林芝兰的态度表明，她更愿意将这件事看作是她自己的私事，不愿意让其他人插手。但问题的关键是，在当时桥村既有的道德秩序中，它并不被认为仅仅是她的私事。此后几天，林芝兰和家人陷入了“冷战”。她每天待在楼上自己的“闺房”里，除了吃饭和上厕所，根本就不出房门。两个叔叔偶尔还是来问问情况，但都无功而返。林宗白夫妇则一方面每天苦口婆心“教导”她，给她讲同宗不婚的“大道理”，另一方面给她施加压力，表明全家及两个叔叔家都反对他们结婚的态度。

在这期间，林逢军也来过林芝兰家两回，但由于她家人阻拦，他没有能够见到林芝兰。

此外，林德磊、林智磊、林体磊与林美磊四兄弟也来过林宗白家几回。他们是林金会的儿子，和林宗白是共一个曾祖父的堂兄弟。由于其祖父辈和父辈都是独子，所以，除了林宗兵与林宗田这两个亲兄弟之外，在宗族谱系中，他们与林宗白的血缘关系最近。此时林体磊与林美磊还是不太懂事的少年，林德磊与林智磊把他们一起带到林宗白家来，多少带有一些仪式性的色彩，表明他们对于宗族血缘关系的重视。不过，林德磊和林智磊并不针对林芝兰的事情发表具体的意见，只是劝林芝兰的家人“有话慢慢说”。除此之

外，他们又尤其劝林芝兰“不要想不开”。

很明显，他们在非常谨慎地把握着自己的角色和言行。对于林宗白家而言，他们是介于“自己屋里人”和一般村民之间的关系。对于这种尴尬而棘手的事，他们如果插手过多恐怕会“里外都不是人”，但如果完全不闻不问，则显得有意疏远了与林宗白家的关系，也恐在以后的日常生活中多有不便。后来的事实证明，他们的选择是明智的^④。后来林芝兰与娘家人多年没有来往，但林德磊和林智磊等兄弟则既与林宗白及其兄弟家相处得好，也与林芝兰家相处得好。

从一个局外人的角度来说，我们之所以关注以上故事，乃是因为透过它我们可看到那些掩映在平静的日常生活下的村庄社会结构及其道德规则。关于婚姻与道德的关系，早在百年前涂尔干就做出过判断，禁止乱伦是人类社会的普遍规则，所不同的是判断何为乱伦（2003：3—82）。由此，社会对此类行为的惩罚也是较重的。众所周知的是，在汉文化区亲属制度当中，同宗而婚是对“伦常”的挑战（费孝通，1999c：43）。以上的“姑侄”婚配因为村庄纵向社会结构已发生改变，有国家力量的存在，而正式宗族组织又付之阙如，才没有遭到正式的惩罚。但在非正式领域的日常人际关系中，当事者无疑遭到了较为严厉的道德惩戒和社会排斥。而且，当事者本人也认可这种惩戒和排斥的正当性。所有这些都证明，此时期村民在处理横向社会结构上的人际关系时，对“伦常”原则仍是认可的。

具体到公私界线的界定，很显然，也是依据“伦常”原则而定

④ 当然，这并不表示态度越不明朗就越好。对于林宗兵、林宗田而言，他们并没有选择的余地，必须有清晰的态度。事实上，后来林芝兰也并没有因此责怪两个叔叔，而只是对林宗兵的妻子有意见。

的。在当时的桥村即使是一个成年人，他（她）的行为选择（包括私密性最强的性行为），都不仅仅是“私”事，而与其家人有关，甚至也是整个村庄的“公”事。一方面，这说明村庄公权无论在“公”的事务上，还是“私”的事务，都可依据“伦常”原则伸缩，形成直接或间接的影响；另一方面，村庄公权之所以能起作用，乃是因为虽然村庄纵向社会结构发生了改变，而其横向社会结构依然具有强烈的人伦色彩。

三、同宗婚与村庄道德变化

对于林芝兰的事情，与其急躁的家人相比，其他村民则在表面上显得很沉默。但事实上，他们（尤其是妇女们）对这事特别地关心。一些人在串门时竞相传递着这村中最大的“桃色新闻”。在屋檐下吃饭的时候，在田间地头劳动的时候，在水渠边洗衣服的时候，甚至在晒谷场上乘凉的时候，都有人小声地议论此事。闲谈的大意总免不了感叹年轻人胆大妄为，责怪林逢军和林芝兰，指责林宗白夫妇没有管教好孩子等等。

林枝珞等几个桥湾宗族“管事的”找到了当时桥湾林姓村民中辈分最长的林培艺，商量如何应对此事。林培艺说：“姑娘（姑妈）嫁给同宗侄子岂不乱伦了么？下桥湾是几千林姓人的祖居，在这里出现这样的事情更加要不得。”有村民问：“那该怎么办呢？”林培艺说：

这事情可不好办，主要要看（林）宗白自己家怎么办了。要在过去，这样的事情族里“管事的”可以管，肯定不能让他们结婚，要是他们非要在一起，就算不把他们两个沉塘（处死）也要逐他们出村。但是现在不同了，现在是新社

会，国家不允许宗族房头抓人、打人，更不允许杀人，现在哪个敢把他们怎么样？现在“革命靠自觉”，别人最多说一说他们（罢了）。

有人提议，至少以后在上族谱（将名字入族谱）这一点上要把握住，对于林逢军和林芝兰这样“乱来”的人，不能让他们的后代上族谱。林培艺回答道：“那当然，这样的人生下的后代，族谱怎么能记？按男方的字辈，还是按女方的字辈计算都说不清楚。记上去岂不是乱了辈分？”林枝珞的态度则更坚决，他表示，若是林芝兰真与林逢军结婚的话，以后桥村林姓修族谱时，就算林逢军捐上家财万贯，也不能考虑让他们的后代上谱^⑤。

在林宗白家召开家庭会议后不久的一天，在林枝珞等人的催促下，林培艺有意“碰”上了林宗白，“顺带”问起了林芝兰与林逢军的事情。林宗白知道林培艺是在绕弯子提意见，这样做当然是为了显得不太突兀。面对林培艺“语重心长”的批评，平时脾气非常暴躁的林宗白竟然“没半点脾气”，只自叹生了一个“孽障”。

除了林培艺直接向林芝兰的家人表明过态度之外，其他的村民则在公开场合保持着沉默，但私底下却花了不少的心思去打听事情的进展。一些村民从林宗白家门口路过，不免要多瞟上几眼，若碰上林宗兵与林宗田及其家人，则会问问情况，议论上几句，甚至加上几声叹息。村民的目光，背后的窃窃私语，同情性的叹息和表情复杂的笑脸，构成了林芝兰与林逢军这场“姑侄”婚配事件“漩涡”周围细微的“涟漪”。

^⑤ 在桥村，村民每一次修族谱所需资金来自两部分，一部分依照族内男丁人数平均摊派，另一部分由族人自愿捐赠。

数日后，林逢军再来到林芝兰家。当他在家门口被拦住时，他向林宗白夫妇宣称，他和林芝兰并不是近亲结婚，他们自由恋爱是国家政策所鼓励的，他们要结婚也是受法律保护的。听了林逢军这番话，林芝兰的母亲说，她可不管什么婚姻法不婚姻法的，反正不同意她的女儿嫁给林逢军。林宗白则反问林逢军：“你是不是想反天了啊？你以为有了法律保护就能在湾里抬得起头啊？”但与妻子不同，林宗白还是再一次慎重地问了林芝兰的意见，后者态度依旧。

林芝兰这种明里说不愿、暗里却执意嫁给林逢军的态度，无疑使得其家人和叔婶们更为生气。大家找不出好的理由来反驳她，可另一方面，“同姓不婚”又像一柄利剑一样悬在大家头上。最后，还是林宗白狠狠地蹦出了一句：“算了，就当这个女儿死了，算我白养了她一场。以后大家不要理这个蠢种！”

据林宗白事后所说，他当时作此选择有两方面的原因。一方面，林逢军说得有道理，国家的法律只说禁止近亲结婚，并没有说禁止同宗结婚，相反，国家一再强调婚姻自由。林宗白并非不懂这些道理，只是怕在村里丢不起脸。可是，林逢军若真到法院提起诉讼，则更丢人。另一方面，林宗白最担心林芝兰寻短见。林芝兰是他最小的孩子，又是女孩，所以他从小就待她特别娇，他担心她会想不开。

次日，林逢军和林芝兰找到担任村支书的林枝田，要他给他们开证明到民政部门去办结婚证。恰巧一个驻村干部在林枝田家，他见林枝田面露难色，遂“教育”了林枝田一通。林枝田随即写了证明，又让林逢军与林芝兰拿到村会计林逢聪家去盖公章。乍一见到证明，林逢聪皱了皱眉头，但见了林枝田的字迹，也便二话没说地在证明上盖了章。

林芝兰与林逢军婚后的生活倒也不错，只是林芝兰娘家的人真的与她没有了来往。按照桥村的习惯，如有妇女怀孕了，与之关系较好的邻里、朋友和关系较近的亲戚，尤其是其娘家的亲戚往往要带些礼物看望孕妇，俗称“看月婆”。这些习惯是桥村村民维持他们之间的正常的关系，或再建立关系的要求。林芝兰却成了村里唯一一个没有娘家亲戚看望的孕妇。该年入冬后，林芝兰生了一个男孩。有几个亲戚赶去道贺，但林芝兰的娘家人却没有去。有村民说：“明摆着这是最贱的外甥了，根本没有外婆路上的人来看看。”在很长一段时间内，在桥村及其周围地区的村庄里，一个妇女的娘家及其亲戚对她及其子女的重视程度，往往会关系到她在家庭中，乃至村庄中的地位。于林芝兰而言，娘家人的如此表现，对她无疑是一种较大的压力。

林芝兰的孩子满月时，她的母亲终于忍不住去看了一下外孙。但林宗白仍不允许她回娘家。林芝兰与林宗白僵持着的关系让“见过世面”的林徽勇也懊恼不已，虽然他是这桩婚姻的主要赞成者，却感到这样的选择给整个家庭乃至家族带来了一种压力。

3年后，林芝兰的儿子能在全桥湾的范围内跑着玩耍时，村民对于这起婚事的看法稍微有了些改变。她得以回了一趟娘家，但还不愿跟两个叔叔家来往。若是林芝兰发现儿子去了林宗兵家玩，她会毫不犹豫地小孩揍一顿。在其他村民看来，这在一定程度上当然是故意揍给林宗兵的妻子看的。1995年，林宗白退休后从其所在学校搬回桥村居住。此时，大儿媳因嫌林宗白夫妇小气，与两个老人的关系比较平淡。其第二个和第三个儿子及其媳妇们常在外务工，其大女儿在广东打工后远嫁到四川，几年都难得回桥村一次。所以，对林宗白夫妇而言，林芝兰倒成了日常生活中唯一可以随叫随到的贴心“小棉袄”。

1999年冬，林宗田的妻子汪彩云得了一场病，经林宗白夫妇反复开导，林芝兰买了点水果看望这位婶婶，此后她和林宗田家才重新开始来往。在这里我们看到，正如桥村许多村民所说的，意外的事件或人生里程的标志时刻，如生日、结婚日与生病的时候，常常是他们建构、调整或增进人际关系的重要时机。2000年，林芝兰刚好30岁，为了补上10年前未给林芝兰置办的嫁妆，林宗白自己出了300元（在其他村民看来，这正验证了有关他们比较小气的说法），再让林徽勇与林徽雄各出300元，外加林芝兰自己的300元，让林芝兰买了一台彩电和一台VCD影碟机。

2005年，林芝兰再次怀孕，丈夫常到郴州去做工，刚过15岁的儿子不愿意读书，也与其他许多同年人一样去了广东打工。林芝兰则除了回家睡觉之外一般都待在娘家，受到无微不至的照顾。并且，林宗田的妻子和林徽墨的妻子自然免不了要“看月婆”。农历九月，林芝兰生下了一个女儿，其娘家的亲戚再去道贺了一次。但是，林芝兰与林宗兵的妻子仍无来往。按照桥村歇后语的说法，她们是“铁刷碰上了铁锅”（“两头硬”或“硬对头”）。

虽然林芝兰和林逢军“违背伦常”的婚姻所引发的故事还远远没有结束，它带来的人际关系调整还没有完全“正常化”（如林芝兰与林宗兵妻子的关系），人们还会议论它，但评价的方式已大不一样。在他们结婚之后，桥村出现了一些令人啼笑皆非的变化。

首先，有在外打工的人传回消息，说林枝璐的女儿和林逢聪的儿子在外打工时“在一起”了（这意味着又是一桩“姑侄”婚配）。一开始，林枝璐和林逢聪都矢口否认这一消息。直到1991年秋，两个年轻人抱着小孩回到桥村时，他们才发现，传闻确实不假，只是因为两个年轻人在与家人通信时闭口不谈此事，以至于把他们蒙在鼓里。这事惹得林枝璐和林逢聪两个人老大不

高兴。尤其是林枝珞，不仅因为他对林芝兰和林逢军的婚事发表反对意见时振振有词，而且他一向认为林逢聪是个粗鲁没有水平的人，在日常生活中，他多次表示过对林逢聪说话与办事水平的不屑一顾，但此时却不得不将女儿给林逢聪作儿媳。1992年，林逢聪的儿子与林枝珞的女儿到了正式结婚年龄，林逢聪托了个人情让他们去民政部门拿了结婚证。因为女方未到法定婚龄就有了生育，村委会对两个年轻人罚了50元的款，执行“罚款”和收款的人却是村会计林逢聪本人。

其次，在1997年以后，不管是林姓还是金姓，桥村各湾都出现了同宗同湾通婚的案例。桥村的年轻人不再关心“同宗不婚”这样的规定，而未婚先孕的现象也已见怪不怪。到了1990年代后期，村民（尤其是年轻人）谈起林芝兰和林逢军的婚事，不再是一件多么严肃的事情。相反，它俨然成了浪漫的表率 and 勇敢的象征。尤其是林徽勇，他常常“唱高调”说：“我早就说了这是社会发展的方向嘛。”至于那个“老师傅”，也不再有人取笑他。有村民说：“原来说他是‘老师傅’，要换到现在，他连‘徒孙’都算不上了。”与笔者聊天时，“见多识广”的林枝珞和桥村“文学家”林宗田纷纷感叹道，“现在这个社会真是说变就变，好多事情我们那个时候想都不敢想。”“别说我们这些老家伙跟不上形势，说句实在话，我们是连看都看不懂了，真是三十年河东、四十年河西。”

的确，凭林枝珞和林宗田这类村民的直观感受，已可知乡村社会变化的程度之深刻和速度之快，已经出离于他们所能想象的样子。从日常生活中的感受来看，作为村民间联结方式非常重要的一个部分——婚姻形式的变化，让林宗田深感难以理解。婚姻背后的道德基础也发生了变化，可以说，它成了人们观察村庄社会结构变

化的一个窗口。正是透过这个窗口，林宗田看到了乡村社会变化的“冰山一角”。

在“冰山一角”的背后，若从社会结构的角度来分析，同宗婚道德色彩的淡化，无疑首先说明了族权（哪怕是正式的）在村庄权力格局中已急剧弱化。这与1990年代初的情况形成了鲜明对比。这里我们不是说村民已经接受了“乱伦”，而是已经认定“同宗而婚”不属于“乱伦”。也即，这不是说村民突破了涂尔干的“集体意识”意义上的社会规则（2000：42），而是说“伦常”作为一种道德原则已被村民认为过时，以致被更为现实化的道德原则代替。从公私界线的角度说，此时的婚姻（包括同宗而婚）和性关系（包括婚前性关系）已是个人或者说核心家庭的“私”事，而不再是社区或者宗族房支的“公”事。这正是阎云翔所说的个人主体性的兴起过程（2006a：257—261）。不过，与阎云翔的分析有所不同，我们需强调的是，这不仅仅是（甚或说主要不是）个人权利变化问题，而是村庄社会结构与道德、权力格局变化问题。如刘新所说，同宗婚的出现反映出的是农民关于自我与他人关系认同的变化（2000：54—56）。正是村庄横向社会结构出现了有别于“伦常”道德原则要求的松动，村庄权力格局才更倾向于依赖正式制度为基础，当个体村民挑战原有公私界线时，村庄公权不再（也再无力）去抑制这种行为。

四、孝道相对式微与社会继替困境

在1990年代，桥村村民的收入有了明显提高。仅从住房的角度看，到了1990年代末，各湾中心的老房子里已没有多少人居住，村民转而住进了湾周围及马路边的新楼房。从住房内部的日常用品来看，彩电、沙发、瓷砖灶台、高压锅与席梦思床等“现代”用品

一应俱全，即使在最穷的村民家里，也就缺少彩电和席梦思床这两样东西而已。再往后，摩托车、DVD 与卡拉 OK 设备等都已经不是什么稀奇的东西。可是，让林宗田比较困惑的是，在村民整体生活水平提高的同时，老年人的生活条件却没有得到相应的改善。在笔者调研时，林宗田说道：

这些老人都是吃了特别多的苦的人。小时候要长身体，但在解放前没吃没穿；中年时要抚养小孩，但那时国家也穷，还没有到富裕的时候，相反在大集体里搞建设，一年四季都有做不完的事；现在老了，本来以为吃了一辈子的苦，生活条件好了，可以好好享受夕阳美了，可是又碰上了子女普遍不孝顺的时代。（年轻人）吃不完的宁愿浪费掉，也不给老人吃，用不完的宁愿打牌赌博输掉，也不给老人用……原来说养儿防老，结果怎么样呢？运气好的还好一点，运气不好的，碰上一个不孝顺的儿子、儿媳，真还不如吃“五保”省心一些。（老人）吃那么多苦还不是为后代吗，没想到现在的后生（年轻人）会是这副德性，有很多老人都看不穿，可是看不穿又怎么办呢？唉……不晓得现在的后生怕不怕他们的子女以后也这样对他们。照我说呀，（现在的年轻人）以后可能要遭报应的。

对于林宗田的这种说法，笔者访谈过的所有老年人都认为不假。从最近十来年的情况来看，桥村绝大多数的老年人过得很不如意。其主要原因正是林宗田所说的年轻人不孝顺。以下桥湾为例，在2006年8月林宗白去世之前，共有60岁以上的老年人32人，其中男性12人，女性20人。在老年人看来，只有林培艺和林宗白两个人生活得较为舒心一点。他们两个人有一个较为特别的条件，林

培艺在郴州武警某部门工作的儿子林伯玄通过私人关系，让林培艺享受民政部门“生活保障”每年1200元^⑥，而林宗白则是退休教师，每个月能从政府拿到1200余元的退休工资。他们自己手头有钱，身体也较为健康，在日常生活中也便不需要子女操什么心。不过，即便是林培艺也常常感叹，因为年纪大了行动不便而遭一些儿子、儿媳的嫌弃，只有林宗白在尚未行动不便之前突然去世，避免了这样的遭遇。

林培艺的大儿子林伯聪常在村民面前指责他无情无意，不像做父亲的。他与林培艺几乎没有来往，他的第一、二个儿子结婚都没有邀请林培艺参加。直到2001年何彩凤去世后，林伯聪的第三个儿子结婚时，经几个知客司劝说，他才邀请林培艺参加了婚礼。在其他村民看来，林伯聪对父亲不好是情有可原的，因为林培艺曾经抛弃了他及其母亲金青凤。不过，也有些年纪比较大的村民认为，林伯聪也做得太过分了一点，之所以这样，实际上是与不孝顺父母的风气有关。

在林宗田等村民看来，林培艺的另一个儿子林伯正实在没有什么理由不孝顺父母，因为他与父亲从来就没有什么矛盾。可是，林伯正及其妻子对林培艺的态度却也极其冷淡。究其主要缘由，是因为他娶了一个比较厉害的老婆。他老婆有一个特点，就是爱攀比。在对待老人的问题上，她不是比谁更孝敬老人，相反，却爱与妯娌比谁承担的责任最少。一旦林伯正不能比其他的兄弟显得更“聪明”，则免不了受到妻子的责怪甚至奚落。林培艺在评价林伯正夫

⑥ 在笔者调研过程中，林培艺及其子女都表示不知道这笔经费的准确名称。据民政部门有关工作人员分析，这应该是违规操作的“困难补助”。林培艺本人有几个儿子，按照相关规定不能享受此待遇。

妇时，将其形容为“只能讨亲（娶媳妇）不能嫁女的人”，意指其只能占便宜，不能吃亏。

林伯正夫妇对林培艺尚且如此，“养子”林丁星与林戊星则更不在话下。在所有的儿子儿媳当中，林培艺只对林伯明夫妇比较满意。他说，林伯明有一个“懂事”的妻子。每逢节日，他们都会送点小礼（如糖果或零钱）给林培艺，平时若是家里杀鸡宰鸭，也会给老人送点鸡汤与鸭肉。在笔者的长期调研过程中，林伯明夫妇是林培艺唯一夸赞过的儿子和儿媳。他说：“他们对老人好，还是有好报，你看，他们的儿子就考上了大专……”他似乎全然忘记了，那个被他认为不懂得报答养育之恩的林丁星有一个儿子已经大专毕业。

实际上，对于林培艺的日常生活而言，最大的问题并不是特别缺钱花，而是日常生活没人料理，生病时没有人过问——只有他卧床不起了，林伯明夫妇才会问一问情况。不过，他又自我安慰道，他的处境尚算相当不错的。下桥湾毕竟是附近许多村庄林姓村民的祖居，不像上桥湾、上游湾、中游湾、下游湾与竹林湾，常有儿子不为父母治病，甚至不给父母饭吃的现象。

在下桥湾，第一例公开地不孝敬老年人的事情发生在1995年。该年，林枝月的老伴被她的三个儿子赶进了在堂屋内的角落里搭建起来的杂物间。她三个儿子都当过包工头，属于桥村“先富起来”的村民。他们将母亲赶到杂物间居住，在其他村民看来明显属于故意让老人“受贱”的不孝做法。但问题是，其他村民看在眼里、想在心里，却没有人敢说一说他们。该年年底时分，老人的第二个儿子家杀猪，邀请时任村支书的林枝田去吃肉、喝酒。他们的酒席就摆在堂屋中央，老人则坐在杂物间的门槛上看着酒席。林枝田遂问她道，“老人家你怎么不来吃呀？”老人一听此话便掉下了眼泪，但

却并不说话。林枝田又跟她的三个儿子说，“你们的妈怎么不来吃呢？还是应该装点饭给她吃嘛”。老人的三个儿子则均对他表示：“你吃你的，不用管这些事情。”后来在笔者访谈时，林枝田说道：

我当时想，我算老几呀？他们的娘都没得吃，我哪当得起呀。他们几个，尤其是老大和老二，还有他们的夫娘（妻子），经常骂老人。（老人）有时候问他们要粮、要钱时还闹矛盾，用手推搡老人。不过，时代变了，已经不讲什么宗族不宗族的了，村干部也不算什么了，所以我也不怎么好讲（说）他们什么，讲了也不会有什么用。各人管各人家的事，他们的家事，我看不惯，但也不好管，只好找了个借口走了。

与藐视村庄公权的行为得不到遏制一样，年轻人对老人不孝的行为露出端倪后，没有得到来自家庭以外的其他力量的制约，公开的不孝行为便开始日益泛滥。对此，林枝田说道：“现在老年人的生活安排越来越受制于儿子、儿媳，得不到起码的尊重。”2000年，竹林湾一个72岁的老党员自杀就在很大程度上与此相关。

这个老党员中年丧妻后一直鳏居，自1990年代中期以来多次表示想要与竹林湾的一个寡妇结婚，但其3个儿子、儿媳均表示反对。年轻人对老年婚姻存在偏见、有意见，倒也与孝顺与否无关。但他的儿子、儿媳们提出反对意见，却恰恰不是出于对老年人婚姻的偏见，而是出于一种物质性的算计。他们提出的理由是，寡妇已经近60岁，若与其结婚，等于给他们领了一具尸体回家，这意味着他们以后要多支付一个老人的丧葬费。他们威胁他，说如果他非要结婚的话，就让他住到寡妇家去，以后连他的丧葬他们都将不负责了。并且，在日常生活中，他们也尽可能地杜绝他得到现金的机

会，他们认为“老人手头的钱多了就会作怪（祟）”。2000年的一天，寡妇问他要一点钱买白糖吃，但他没有钱。在吵闹过程中，他用正在施肥的小便勺敲了寡妇一下，致使其额头擦破表皮。事后，他马上送寡妇到林枝田的诊所处理伤口，医药费则向林枝田赊账。但寡妇并未就此消气，她除了继续辱骂他之外，还表示要他赔偿“营养费”。老党员冲林枝田等人木讷地说道：“想当年我吃那么多苦，没想到现在子女没有一个孝顺的。那个时候入党，（我）也算是有头有脸的人，没想到老了会落得这样的下场……”当晚，他便上吊自杀了。谈及此事，林枝田表示：

他的儿子、儿媳们太不孝顺，在老人面前精打细算到了不愿意多出一分钱的地步。如果他们愿意让老人过得好一点的话，即便算经济账，他们也是划得来的。他们每一户人家拿出2000元左右，给寡妇死后作丧葬费，就可以让老父亲在有人相伴、照顾的条件下安度晚年，何尝划不来呢？要是自己照顾老人，要花多少时间呀。要是像城里人一样，请一个保姆，还不止这点钱。所以，归根结底还是因为他们并不把老父亲的生活，甚至可以说把他的生命当做一回事。

对林枝田的这番分析，包括林宗田在内的不少村民都持相同的看法。不过，林宗田表示，由于年轻人不孝顺而导致老人自杀的现象倒属特殊情况。他更为感到无奈的是，年轻人不给老人粮食、煤炭和治病的现象在桥村经常可见。

2005年夏，上桥湾一个年近八旬的老太太的儿子和儿媳嫌她爱唠叨，在其他村民面前说他们的“坏话”，而不给其粮食和煤炭。其儿媳表示，她宁愿把饭给狗吃，也不会给老太太吃。老太太只好

拄着拐杖去十余里以外的女儿家住了一个多月，然后再由女儿送回桥村。有村民反映，在日常生活中，老太太的媳妇确实常用米饭喂狗、喂鸡，而且她家的狗不仅可以吃饭，还不定期要吃点肉。笔者也发现，生活水平提高后，在今日的桥村，村民用米饭喂狗、养家禽已经是较为普遍的现象。这本是无可非议的事情，但是，一旦老年人将这一现象与年轻人对自己的不孝行为联系起来时，却十分痛心。可问题恰恰在于，1990年末以来，反差如此之大的现象隔三差五地会在桥村出现。

与桥村有的老人相比，上桥湾的这个老太太还算幸运，她至少还有一个愿意资助其生活物资的女儿。在中游湾有一个人称“耒阳婆”（祖籍耒阳）的老太太终生未有生育，但她曾与丈夫一道将其前妻所生的两个儿子抚养成人，大儿子成家后，他们与小儿子住在一块。“耒阳婆”的丈夫去世后，在小儿媳的要求下，她被分出单过，日常生活所需仍由小儿子家提供。1999年，一向嫌“耒阳婆”爱唠叨的小儿媳开始拒绝为她提供粮食和煤炭，子虚乌有的理由是“耒阳婆”对大儿媳好，而对她不好。无奈之下，“耒阳婆”朝小儿子夫妇两人下跪。尽管其小儿子见此情况松了口，但由于他媳妇不同意，而在他们家又一向由媳妇做主，“耒阳婆”跪了数次都没有拿到大米和煤炭。后来“耒阳婆”数次请该湾金承相出面，试图说服小儿媳，都未成功。最后，经金承相反复劝说，其大儿子及其媳妇同意给米、给煤，“耒阳婆”的生计才算有了着落。两年后“耒阳婆”去世，她的两个儿子为其举行了轰轰烈烈的葬礼。可正如林宗田所说，“（老人）生的时候不孝，死后搞得轰轰烈烈，有什么用？只能为他们自己长点面子，壮一下威风（罢了）。”

无独有偶，2000年的某天，上游湾一个老太太的独子也拒绝给

她粮食和煤炭，以至于老太太跪在儿子门口“拜天”。后经该湾的一个老党员反复劝说，她的儿媳也只同意给米，却不同意给煤，理由是煤炭太贵，老人自己可以捡柴做燃料。而实际上，她经常打牌输钱的零头，都足够买煤给婆婆烧了。问题还在于，桥村是典型的丘陵地区，没有山林，因此老人根本捡不到柴。无奈之余，这位老太太长期靠在丘陵上和田间地头割草做燃料。

与此类似，2003年夏的一天，下游湾一个老太太也因独子之媳拒绝给粮食和煤炭而跪在湾中的晒谷场上“拜天”。当时，恰好已成为村干部的林宗文到下游湾征收税费。他遂找到了老太太的儿媳妇，说她的做法不对。不料，对方却振振有词地说，“我没有说不同意给啊，谷在谷仓里，（老人）要吃多少，她自己装了去碾就是了嘛，散煤都堆在屋檐下，（老人）要烧多少，她自己装了去打（做成蜂窝煤）不就行了吗？又没有谁拦着她！”而实际上，这位老太太根本挑不动稻谷去碾米厂碾米，更没有体力做蜂窝煤。林宗文当然不会忘记指出这一点，但对方却反讽他，“自己屁股不干净就不要说别人”，意指林宗文不愿出钱葬母亲，没有资格批评她。时隔不久，她与外村的一个有钱的单身汉通奸的事情“东窗事发”，两人干脆“私奔”到广东去打工。这样，老太太得以搬回儿子的住处，其粮食与燃料难题才戏剧性地得到了解决。

“除了粮食和煤炭等生活必需物资之外”，林宗田说，“如今的桥村老人面临最大的问题就是得（患）一些慢性病……如果是得大病马上会死的话，倒是一了百了”。不用多说，老人为此所受的痛苦是可想而知的，他们最容易得的就是一些慢性病，如风湿、骨质增生、贫血与呼吸道疾病等等。一旦年轻人不愿意为其支付医药费，他们就得长期受病痛折磨。

2005年夏的一天，中游湾的一个妇女曾请林枝田为其在上游湾

的父亲看病。笔者恰好在林枝田诊所调研，于是陪同林枝田出诊。我们到上游湾后才得知，这位老人所得的其实是一种再常见不过的病——口腔溃疡。林枝田表示，若患者因口腔溃疡不能吃饭马上就医的话，只要花上一百来块钱注射几次青霉素就没事了。但问题在于，这个73岁的老人及其老伴连这点钱都拿不出来，而他们的3个儿子，最小的在外打工，在家的长子和次子家都不愿意花钱让他就医。其大媳妇还对前去要钱的婆婆表示，她的钱是留着将来给公公办后事的，不会用来给他治病。这样，其口腔溃疡越拖越严重，一个月有余都不能吃东西，靠喝一点点红薯酒度日（这加重了他的病情）。在这样的情况下，住处离其不到400米远的女儿才主动请医生为其看病。

半个月后，笔者很遗憾地得知这位老人去世了。当然，他的3个儿子同样也给他举行了风光的葬礼。谈及他的死，不少村民纷纷说他死于口腔溃疡。但医生林枝田表示，从医学的角度来看，口腔溃疡并不是其直接死因，实际上他是被饿死的，因为他已经很长时间没有吃东西了。而林宗田夫妇这种“非专业”人士则只是感叹他可怜，其子女如此不孝。例如，汪彩云听了林枝田的解释之后说道：

这个老人太可怜了，原来除了种田，还贩卖一点小菜（蔬菜），挑着担子到处赶闹子（赶集）。当时我在做一点小卖（本）生意，经常在闹子（集市）上碰到他。为了攒钱给儿子讨亲（娶媳妇），他非常节约，在闹子上打中伙（吃午餐），连两块钱一碗的肉丝粉或者鸡蛋面都舍不得吃，从来都只吃素粉或者素面……总想着传宗接代，望子成龙，望女成凤，没想到老了落到这步田地，70岁了还靠自己种地，这两年实在不行

了，他的崽（儿子）才帮他种地。这样的人吃了一辈子苦，死了还做个饿死鬼，实在不抵（不值）。

在目前的桥村，只有在宗族意识稍强的半夜湾，老年人的生存状况尚算稍微过得去。该湾几个老人表示，在日常生活中，年轻人给老年人脸色看，甚至谩骂老年人的情况也并不少，但至少没有出现如其他湾的年轻人不给父母粮食和煤炭的情况。据林宗田说，在桥村周围的村子里，目前也只有还保留了一点点宗族色彩的东村、北村、梁村与陈村的老人的生活状况还与半夜湾具有相似之处，其他村子里的情况则都不容乐观。据林枝田与林逢聪等桥村的老干部估计，在目前的桥村（半夜湾除外），约有30%老年人的儿子、儿媳不会主动提供粮食和煤炭，而需要老人“像叫化一样上门讨要”。对于老年人有慢性病，因为儿子、儿媳不愿意给医药费而得不到治疗的情况，林枝田则表示，“这个方面老人不说外人就不知道，所以不好估计”，但他估计，“这种情况肯定也不少”。

其实，从村庄道德秩序与社会结构的角度来说，问题的关键并不在于究竟有多少年轻人不给父母粮食和燃料，而在于孝道（较之于传统乡村社会）已经出现了相对式微的变化。何况，即便单纯从数量来看，30%的比例也已经足够说明这种变化的剧烈程度。从村庄对个体的影响力的角度来说，即便极端的案例并不多，也已清晰地表明，不仅村庄对村民个体有形的约束力没有了，无形的约束力也已经丧失殆尽。可是，更为严峻的问题在于，桥村绝大多数现存的中老年人，都还是极其看重传宗接代对于自己人生的意义的村民。这样，村庄社会结构及其道德秩序变化的速度远远超过了社会继替的速度。其结果正如汪彩云感叹的“不抵”和林宗田所感叹的“看不穿”，桥村的中老年人已开始对人生乃至生命的意义感到困

惑，甚至表现出对晚年日常生活的惶恐。

与本章前两节我们提到的婚姻关系一样，代际关系也是“社会基本三角”关系当中的一角（费孝通，1999c：59）。宗祧、财产和赡养义务的传递，乃是汉文化区社会继替的重要特征（费孝通，1999c：118—129；麻国庆，1999：49—63），同时也是“伦常”道德体系的核心内容。在乡村权力格局中，族权对此也是起支撑作用的（费孝通，1999d：371；杨懋春，2001：179）。

由此相对照，桥村的经验表明，1990年代中期以来社会继替和“伦常”道德体系已经开始受到了实质性的挑战。以公私界线为据，在原有的“伦常”道德体系及相应社会结构前提下，在村庄日常生活实践中一向被认为不仅仅是“私”事而且被认为是村庄“公”事的“不孝”行为，如今已变成了家庭内的“私”事（除非严重虐待老人到国家权力必须进行干涉的程度）。

在这里我们无意强调村庄内的不孝现象多么严重，老年人的赡养状况多么糟糕，而是试图强调，一旦这种个案发生之后，当年的年轻人已经不会再受到实质性的村庄道德舆论压力，更少有可能受到有形村庄公权的惩戒。也即，社会继替的困境背后，从直接来看是村庄道德秩序问题，或者顶多是村庄公共权力问题，但从深层来说是村庄社会结构问题。村庄纵向社会结构的变动，使得德望在社会分层标准中已不再具有很大的实质意义，而仅仅有权力（并非权威）的村庄精英无力也不会有主动去干涉此类“家务案”的可能。与之共变的还有村庄横向社会结构。村民在处理横向社会结构上人际关系时的现实化，使得其“分”的特性彰显，关于“私”的界线主要集中于核心家庭边界。由是，当“不孝”现象出现时，其他村民很自然地认为“这是别人家里的私事”，原本由普通村民即能给出的非正式的惩戒——道德谴责，也便消失了。这与其说是“无

情的市场逻辑”下“无公德的个人”使然（阎云翔，2006a：261），倒不如说是村庄纵向与横向社会结构共变，以及村庄道德与权力日常性互动的结果。

此外，作为理性化的社会分析，问题还得反过来看的是，我们必须注意和强调，所谓的孝道衰落仍是相对的。只是相对于传统乡村社会，相对于亲历社会急剧转型的中老年村民的体验而言，“世风日下”，“孝道衰落”。但从客观上来看，多数村民在日常生活中的大部分时间里对老年人还是能做到有所养，乃至有所尊重。在核心家庭内部，则更是如此。如果我们对“孝”的标准要求不那么苛刻并承认其内涵可随时代有所变化的话，这在一定程度上未尝就不是孝道。从这个意义上讲，阎云翔及诸多“道德滑坡论”者所强调的乡村社会已经变得普遍不孝的说法，可能不无偏颇。当然，这也不是说，一定比例的极端不孝现象就不能说明任何问题。事实上，它们至少能够说明村庄作为一个道德场域已经发生了变化，而权力格局和社会结构变化是其基础。但与此同时，若冷静地说，它们并不能证明孝道已经彻底衰落甚至消失，乡村社会结构的基础已彻底瓦解成了狼对狼一般纯粹自私的个人。在这里，我们与其笼统地说“孝道衰落”，毋宁将之界定为“孝道相对式微”。

五、盗贼、毒品与乡村灰化

对于林宗田以及比他更为年轻的村民来说，尚不必面临老年人生活的难题。对于他们来说，目前最不安心的是日常生活当中的安全问题。林宗田将其概括为，“在家里怕东西被偷，出门在外怕被敲竿（诈）”。

那么，桥村的偷盗之风是从何时兴起的呢？林宗田表示，这个时间是1990年代初。在此之前的1980年代，桥村偶尔也有偷盗事

件发生，但主要是有人到别人菜园子里偷蔬菜。这种偷盗主要是为了满足基本的吃饭问题，与以满足发财欲望和过上奢侈生活为目的的偷盗有根本区别。所以，桥村村民普遍将这种行为叫做“小偷小摸”，而不叫做“贼”。由于偷蔬菜尚不会对失主家的生活造成特别大的困难，所以，村民并没有因此而失去安全感。而在今日的桥村，除了“小偷小摸”之外，盗贼已经成了威胁日常生活安全感的重要群体。

对于这个群体的兴起，林宗田的感受不可谓不真切、不深刻。他的两个侄儿就曾与此有关，一个是林宗白的儿子林徽雄，一个是林宗禾的儿子林小英。

1990年的一个晚上，林徽雄将桥村部分室外电线给偷了，致使桥村半夜湾停电近半个月。被发现后，他即南下广东打工去了。他的妻子带着不到一岁的女儿，连同他的母亲则被半夜湾的村民围在了家里。半夜湾的村民在林徽雄的房子里找到了几捆电线，遂将其家具砸坏了一些。见此状况，桥湾许多前来围观的村民，包括林徽雄的兄弟们，也不敢对半夜湾的村民们怎么样。后者还试图要将林徽雄兄弟们的房子的门窗砸掉，桥湾的村民才出面制止。

次年，林徽雄的堂弟林小英因“偷盗”被判了无期徒刑。

该年某晚，他和田村的4个“兄弟”一起在东方红煤矿游逛。当时的东方红煤矿经营不景气，大部分作业区已经停止了作业，内部管理也较松懈。林小英和他的几个“兄弟”在矿区的街道上闲逛，突然其中有人提议去偷一些电缆，搞点钱抽烟、打牌。次日，有田村的村民往桥村传来消息，说林小英在田村的一个“兄弟”已经因为偷盗电缆被抓，而参与偷盗的其他几个人则已经逃往广东。听得此消息后，林宗田等人建议他也先到广东避风头，他们已经为他筹集好了路费。林小英却争辩说：“我没有偷东西，我只是看看

他们偷东西罢了。”但经过公安人员审定，他的行为被认为已构成盗窃。在法院审判这起盗窃案时，由于另一案犯只有16岁，被当做了“从犯”，他则被当做了“主犯”。当时正碰上“严打”活动，法官对他作了从重判处^⑦。

对于林宗田这个家族来说，1991年可谓一波未平，一波又起。该年，林徽雄从广东打工回家，而且，还带回来一个不到20岁的河南女孩（村民常称之为“河南婆”）。这是他在广东打工时谈的一个对象，他们曾经生下了一个儿子。但因为担心两个人的收入养不活这个儿子，同时也担心这个计划外生育的儿子将给他们带来巨额罚款，便将婴儿送给了一个陌生人做养子。林徽雄的妻子十分愤怒，她多次与林徽雄大吵大闹，要其将“野老婆”赶出桥村，但林徽雄置若罔闻，于是两人迅即离婚。

不过，林徽雄的前妻也并没有就如此罢休，她将林徽雄以前几年的偷盗行为统统告知了公安人员。为此，金陵乡派出所的干警曾数次到桥村抓捕林徽雄，但均未得手。后来，他长期在广东打工，时间一久，此事不了了之。1992年，林徽雄与“河南婆”结婚后生得一女。他因为爱打架，成了桥村及周围地区一个小有名气的“烂桶子”。由于当时金陵乡及周围地区可供“烂桶子”们“捞油水”的机会较少，林徽雄认为在桥村这样的地方“混”不出什么“鬼名堂”，遂带着妻子长年累月地在广东打工。

在林徽雄“洗手”后的几年里，桥村里偷盗情况发生了较大的

^⑦ 由于林小英在狱中表现较好，后被改为有期徒刑。2006年秋，经3次减刑后，服刑满15年的林小英得以释放。对于15年前的那次偷盗事件，精神状态已经很不好的他已没有了忿忿不平的心态。他表示，让他忿忿不平的不是国家将他重判了，而是他那几个逃跑了的“兄弟”不仅成功地逃避了惩罚，而且“很不够意思、不讲义气”，在他坐牢期间，始终都没有去探过监。

变化。在此前，被偷盗的往往是集体、室外的东西，盗贼还不敢进入村庄，更不敢入室偷盗。在这样的情况下，村民虽然也常感叹偷盗之风日盛，却还没有真正失去安全感。在多数村民看来，只要不把东西放在室外便是安全的。但从1990年代后期开始，入室盗窃和暴力敲诈等现象成了桥村村民的心头大患。

发生在桥村的入室偷盗主要有两种，第一种是夜间入室偷家禽，或者进猪圈、牛圈偷猪、偷牛；第二种是白天入室偷钱及其他贵重物品，或在家门口偷摩托车。

1990年代末至今，第一种偷盗对于不同村民的生活影响不同。例如，有一村民家被偷了两只近200斤的猪，但由于其经济条件比较好，影响并不大，但林宗善家丢了一只小猪，对他的家庭打击却特别大（详情后述）。无奈之余，村民只得加固房子的门窗。例如，2004年，林宗田家杂物间的窗户被人撬开并丢失了几只鸡。事后，林宗田只好将窗户封了起来。但在2007年底，其后门被人踹开，又被偷去几只鸡。

约在2000年以后，尤其是农村税费改革后，由于经费、人性和积极性等问题的影响（金陵乡干部语），基层政府对没有多少“油水”可捞、且不影响其政绩的偷盗案件的查处进一步松懈。在此背景下，以上所说的第二种偷盗案件发生的频率一年比一年高。

林宗田说，这种偷盗现象，又可以分两类：入室偷钱及贵重物品的盗贼一般来说肯定是同一个湾里的人^⑧，否则就容易引起村民

^⑧ 在桥村的每一个自然村，村民间或多或少有些亲缘关系。若非血缘、地缘及其道德认同弱化，偷自己湾里人东西，是不可思议的事情。如林宗田说：“自己湾里的人做这种事，亏这些人下得了手！”可是，问题恰恰出在了这里。许多年轻人已经没有了“自己湾里人”的认同，他们不仅“下得了手”，而且即使被发现后也没有表现出什么不好意思的样子（林枝圳敲诈其堂妹夫也说明了这一点）。

注意；但在家门口偷东西（主要是摩托车）的盗贼则主要是一些大湾的“混混”，他们偷了摩托车之后将车卖掉，或者等主人去花钱“赎买”。

2003—2006年间，桥村被盗摩托车10余辆，绝大多数系与之相邻的东村和北村村民所为，只有3辆系北镇和东镇的村民所为。由于一些村民外出务工，笔者没有能够调查到每一位失主。据林宗田和林宗文等人说，失主最多的曾花了3000元才将车子“赎”回。花费最少的是下游湾的一个村民。2004年，一个与之同宗族的东村林姓村民偷了他的摩托车，他发现后，对方却拒不承认是偷来的，而说是从一个陌生人手里买的二手车。无奈之余，失主托了东村一个与其有些亲戚关系的“烂桶子”出面。后者对小偷说：“这把（辆）摩托车是我的一个亲戚的，我不管你怎么把它弄到手的，但希望能够看在我的面子上，稍微意思一下，让别人（失主）把车子骑回家算了。”这样，失主“意思”了200元给小偷“买烟”才得以把车弄回家。

由于村民不能团结起来阻止盗贼的盗窃行为（同时也由于基层政府常规治理能力不足），近几年这类盗贼在桥村及周围地区活动频繁，并且十分猖狂。例如，2006年某天中午，石林湾的一个村民干完活回家的时候，发现东村的一个村民正在偷自己的摩托车。小偷发现他后，驾车奔驰而去。失主大喊大叫，但路边的村民却不敢将小偷给拦下来。失主追到小偷家后，小偷威胁他说：“这车子是我从一个过路的生疏（陌生）人手里花了2000块钱买的，你敢说我是偷得你的？你哪只眼睛看到的？你给我说话小心一点，别看错了，乱说话。我警告你，哪只眼睛看错了，我就挖掉你哪只眼睛。”失主只得一再跟小偷求情，小偷才说“看在乡里乡亲的熟人份上”，以1000元的价格将摩托车“卖”给了失主。

对一般村民日常生活影响更大的另一类盗窃案是偷狗。在一些稍大一点的湾子，如半夜湾与桥湾，盗贼一般要天黑之后才敢入湾。但在其他小湾子，天尚未黑盗贼便敢进湾。2003年某天，一个东村村民试图在中游湾的马路上偷狗，该湾一个村民发现他，并叫了一声“你干什么啊？”小偷冲这个村民吼了一声：“关你屁事！”但不料此时那狗狂吠起来要咬小偷。小偷骑上摩托车逃走，但由于太慌张，冲进了路边的稻田。次日，小偷到中游湾找这位村民索要200元赔偿，其理由是：“昨日要不是你在背后怪叫一声，我就捆住那条狗了，你一声喊，搞得我不仅没有捆住狗，还摔了一跤。”此事恰好被桥村主任林宗文和金陵乡副乡长楚炎武碰见，楚炎武试图跟小偷讲道理，但小偷根本不吃这一套。无奈之余，楚炎武只得拿出手机向东镇中心派出所报警（金陵乡的治安归该派出所管辖）。可是，由于他只说了案件情况，没有亮明自己的身份，对方冷冰冰地告诉他，这样的小事情，派出所没工夫管，如果是死了人或者可能死人的大事，派出所才可能出警下乡。在笔者调研过程中，不少村民感叹，幸亏东村的小偷见楚炎武报警后马上骑着摩托车走了，否则的话，楚炎武那天真是有些下不了台。

在桥村，盗贼制造的不仅仅是偷盗问题，而和游离于村庄与城镇之间的吸毒、“灰社会”问题是孪生兄弟。一方面，一部分盗贼之所以偷盗本身就是为了找钱买毒品；另一方面，一部分原本不吸毒的人，因为从事盗窃得钱太容易，因而往往与一些吸毒者来往较多，也染上了毒瘾。至于偷盗、吸毒与暴力敲诈之间的联系，显然也很紧密。如前文所述，在桥村及周围农村地区活动的盗贼往往不是“独行侠”，而是有其特定的“圈子”，他们因人多势众且拥有一定组织程度的暴力，一有机会就会从事敲诈活动。

例如，一个曾经从事过偷盗的村民表示，只有加入群体性的敲诈行动，个体性的小偷才能“混”入一个圈子。那么，一个小偷能否只做“独行侠”呢？该村民说，“很难”。究其原因主要如下：第一，“独行侠”意味着没有“朋友”，每一个“圈子”有自己的地盘，“独行侠”难以建立自己的“地盘”，而“踩”别的“地盘”容易引起矛盾；第二，不少团伙与一些乡镇干部、治安队队员及厂矿老板有若即若离的关系，若碰上一些案子，因种种压力后者必须抓人交差时，一些团伙往往会默契性地“配合”其工作，“独行侠”往往首当其冲地会成为入了“圈子”的同道的“替死鬼”。正由此，盗贼往往也就是依靠暴力敲诈的“灰社会”成员。与此类似，吸毒者也常参与暴力敲诈。而且，由于“他们是明确知道自己没有下场的人，是真正不怕死的人”（林宗田语），他们往往是偷盗和暴力敲诈团伙中的中坚分子。

据医生林枝田估计，在桥村约有 10 人吸毒。仅在下桥湾，为村民所熟知的吸毒者就有 2 个。谈及其中一个吸毒者，林枝田说：“他先是在广东打工开始吸毒的，后来有一年戒得差不多了，但回来后又和一些吸毒的朋友混在一起，于是又吸了。（他）人很聪明，自己打静脉注射比我还熟练。原来买不起毒品的时候，就先买麻黄素，然后自己提炼毒品。大概像他这样的人还有不少，现在金陵乡、北镇、东镇这些地方的医院都不敢再卖麻黄素了。”在桥村究竟有多少人在吸毒呢？因为人口流动及吸毒活动的隐蔽性，这是一件不得而知的事情。但据永兴县疾病预防控制中心有关人员称，截至 2006 年底，仅在该中心登记在册的吸毒人员，金陵乡、北镇和东镇加起来有 20 余人。为了控制包括艾滋病在内的各种传染疾病的传播，该中心遵循有关政策，为吸毒人员免费提供一次性针筒置换，即只要吸毒者将用过后的针筒

交还到该中心的指定地点，就可换到新的一次性针筒。但出于种种担心，不少吸毒者并没有到该中心去登记。从整个群体的特征来看，多数吸毒者常在 107 国道上从事敲诈。2005 年，在煤炭资源较丰富的北镇的几条村际公路上，一些吸毒者甚至设起了路卡，对过往的载煤车辆实行强制性“收费”，标准为拖拉机每车 10—15 元，小型载重车每车 30 元，大卡车每车 50 元。林枝圳也曾在一个路卡上为其“朋友”帮过一阵子忙。

笔者无法调查清楚桥村吸毒者的数量，不过，村民众所周知的是，该村有两个贩毒者已经被公安人员在云南抓获，并已获刑。2005 年 7 月，笔者正在桥村调研时，一个来自云南警方的消息说，下桥湾某村民的次子因贩卖海洛因而被抓获。两天后，他筹集了一笔路费前往云南探望其次子。但在他出发半天后，云南警方再次传来消息，他的长子也因同一宗案件被捕。并且，正是其长子贩毒，转而将稍有些智障的弟弟也拉入了贩毒的行动。

可以肯定，桥村吸食海洛因的村民毕竟只是极其少数。但是，不少年轻的小伙子却有过吃摇头丸的经历。到了傍晚的时候，他们一起到北镇、东镇或者郴州的一些娱乐场所去蹦的、跳舞，而这期间少不了吃摇头丸。吃摇头丸兴奋后，吵架者有之，打架斗殴者有之，甚至犯罪者也有之。林宗文说：“简直防不胜防。”并说在他当村主任期间，曾有两次被朋友拉进的厅，差点吃了摇头丸，后来他见已经吃了摇头丸的人太兴奋，同时考虑到自己年过四十怕受不了刺激，最终没有吃。不过，问题在于，一旦自己周边的人卷入了这种生活，即便自己不吃摇头丸却也难免出意外。例如，2003 年某晚，桥村有一个 20 岁的小面包车司机，应几个中学同学（外村人）的要求，开着车子一道到郴州某的厅蹦的。他并没有吃摇头丸，但其他几个人都吃了，而且出了的厅之后还兴奋不已，遂在一偏僻处

轮奸了一位少女。公安人员将他们抓获后，他因“提供作案交通工具”而被判处了12年有期徒刑。

如果说1990年代初，盗贼还属于徘徊于桥村的边缘群体的话，1990年代中后期以来该群体几近明目张胆的做法则已非偶然性的社会越轨问题了。虽然在一定程度上这与社会控制的漏洞有关，尤其跟“国家退出”话语主导下基层政府常规治理能力弱化有关，但更有其深层的社会结构性原因。就算是国家权力在乡村基层的控制能力仍嫌不足，若村庄本身能够有足够的凝聚力动员村民对抗外来个体性乃至半组织性的骚扰与威胁的话，“盗贼”也不至于敢在众目睽睽之下由偷变抢。村民之所以惧怕和委屈于“混混”，虽然有“西风”太盛的原因，但归根结底乃是由于“东风”太弱，以致“西风压倒了东风”。“东风”太弱则是因为村民各自只管自家的“私”事，当绝大多数村民皆秉承此“做人”原则时，在“混混”们面前变成了相对孤立的“个体”（核心家庭）。

从社会结构的角度来说，村庄之所以对“混混”失去免疫力，一方面是因为村庄纵向社会结构中的权力格局单一化，村庄内生权力严重不足，难以承担起社会团结或者说社会动员的职能；另一方面是，村民在处理横向社会结构上的人际（尤其是家户间）关系时更趋向于（尤其是核心家庭的当下）现实利益考虑，而不是顾及人伦关系的远近。当这种村庄纵向与横向社会结构共变得以发生时，又遇上了村庄外部环境中出现的国家权力“退场”，再加上“混混”与毒品、赌博等问题的复杂叠加、激化，比“混混”范围更小些但组织化程度更高些的“灰社会”便滋生了出来。“灰社会”力量的影响增强，以致影响到一般村民的生产与生活秩序的社会过程，便成了一种乡村灰化。

六、时尚、金钱与“英雄”的暧昧

林宗田曾表示，在日常生活中，对偷盗重在防范，对敲诈重在躲避，可是，村民间相互攀比和缺钱花的压力却让人防不可防，躲无可躲。以其眼光看来，桥村之所以会有一部分村民卖淫嫖娼与做贼打抢（抢劫），或多或少与这种攀比压力有关。他说，“人家有钱，你没钱，怎么办？有本事的就想办法赚一点，没有本事的，或者好吃懒做的，就去偷、抢，女的就去‘卖’。反正现在偷、抢、‘卖’好像也不是什么可耻的事情了，能把钱弄到手就是英雄。”

对于林宗田这番说法，不少村民均表示深有同感。究其原因，却少有村民说得上来，大多数村民只表示，“现在的社会就这样”。笔者多次追问一些村民，“能否说得再详细一点”，不少村民（包括林宗田）表示，现在的村民，尤其是年轻人，从吃、穿、娱乐到审美都注重时尚，喜欢跟潮流，而这都需要钱。因此，越来越多村民接受了一个标准：一切向钱（前）看，有钱便是英雄，穷则可耻。同时，相比之下，以何种手段赚钱就显得是一个次要的，甚至根本不重要的问题了。

攀比本是桥村古老的话题，但今日村民攀比的内容与形式却有了很大的变化。在1949年前的桥村，村民既比财富（有钱），也比子女多寡（有福气），同时还比读书的多少（有文化）、个人威望以及道德品行等等。在“大集体”时期，村民比财富，比子女多寡，同时比家庭成分、道德品行、劳动能力和积极性等等。直到1980年代末至1990年代初期，财富、子女数量、受教育程度及道德品行都还是村民比较主要的攀比指标。然而，经过了1990年代之后，除了财富之外，其他指标的攀比意义在桥村都已经被消解得若有若无。它们即使在部分村民心目中还有意义，也已主导不了整

个村庄的攀比标准。赶时尚，同时当然也是比“有钱”，日益成了桥村村民，尤其是年轻和中年村民所追求的生活意义，而反过来也给了他们自己以弥散性的压力。可以说，村民间由此形成了一种相互裹胁的关系。

在桥村的日常生活中，村民的服饰、打扮是天天为其他村民所见的，因而也是最惹人注意的攀比内容。村民首先在意的不是服饰是否美，而是它是否值钱。年轻人和中年人在不干农活的时候，都会穿上皮鞋，尽管穿皮鞋在满是泥巴的村里走路未必方便。对待衣服也如此，西装成了一种有钱、有派头的象征。若在夏天，衬衣也不能太差，否则便会被认为寒酸、没钱。同时，不少村民，尤其是年轻人还很注重衣裤、皮鞋的品牌。对此，林宗文说，“名牌穿起来当然神气一些”。实际上，由于大部分村民并不那么富裕，不少村民买的都是假冒伪劣的“名牌”产品。可不少村民认为，这是必需的，否则就会被人看不起。有村民以下桥湾一对夫妇及其4个孩子为例说：“衣服穿得差得很，别人一看就知道他们没钱，没本事，就看不起他，甚至于在一些事情上欺负他们。”以至于笔者在桥村调研时，林宗文多次提醒笔者，“你啊，穿得太朴素了。虽然说在农村穿得朴素有利于跟老百姓打成一片，但（你穿得）太朴素了，有蛮多人就会看不起你，以为你没什么了不起的，你去搞调查，他们可能就懒得配合你”。

除了是否值钱之外，是否赶得上潮流，也是桥村年轻的村民在服饰和打扮方面追求的重要内容。对于桥村很多20多岁乃至不少近40岁的妇女而言，她们在服饰和打扮上巴不得能够跟上电视里演绎的时尚。如林宗文的妻子、女儿们所言，“我们农村的人达不到电视里的标准，她们穿的都是时装，但我们至少也不能太土了，太土了在村里被别人认为没钱、没本事，出门在外则会被别人当做

乡巴佬。”与她们一样，村中不少年轻女性不干活的时候，在冬天常会上长筒靴，在夏天则会穿上高跟鞋，不少人还会配上一套吊带裙或者露脐装。染头发、拉头发与烫头发也是这部分人生活的重要组成部分，林宗文、林宗田的女儿们常跟她们的堂姐妹、堂嫂们交流“做头”的经验。在这方面，男性可做的事情要少一些，主要是一些小伙子将头发染成了红色的、黄色的乃至半黄半绿的。对于这样的时尚，村中的一些老人感到很不适应。例如，林培艺就曾针对此现象说道：

从前讲究衣不露体，现在女的衣服越来越多了，遮住的部分（却）越来越少，就剩下遮住奶子了，有的人甚至于恨不得把奶头也露出来，凑到别人眼前给别人看一样……原来头发讲究青丝，没想到这些年，大家搞一些红头发、绿头发，像野人一样。

林培艺的话显然是从审美的角度来说的，所呈现的也是村民审美的代际变化。不过，年轻人攀比的却绝不仅是审美的时尚，在时尚追求背后，客观上不得不比的是金钱。正如林宗文所指出，“没有钱的人是买不起那些时尚衣服的，别看那些衣服布料少，价格却不便宜”。同样，要是没钱的话，也不可能经常去做头发、染头发。在这样的风气下，就连大多数正在校园里读书的桥村少年，也攀比穿着打扮，而其父母自然无法逃避这种压力。例如，林宗文说，前几年他的女儿与村子里许多同年人一样，读书成绩很差，但花销却不小，经常回家要钱，搞得他压力很大。

穿着的攀比以金钱为基础，那么钱从哪里来呢？如果不劳动，只消费，日常生活岂不无法维系？故而，与吃饭、穿衣一样，劳动

是村民日常生活的基本内容。与众多传统时期的农民一样，在很长时期里，桥村村民是以勤劳为美德的。然而，在今日的桥村，绝大多数的村民，尤其是中年人和年轻人，已经认为劳动，尤其是体力劳动是一件不太光彩的事情，尽管他们中的绝大多数人还无法脱离劳动。以林宗文为例，有一些老年人说他及其妻子是好吃懒做的人，然而，对于这一点，他却并不怎么在意。对于劳动和赚钱的问题，他有自己的“学问”：

（生活在）现在的社会，关键不在于做得多不多，而在于赚到的钱多不多。如果人很勤快，但赚不到钱的话，一切等于零。以前的老人说靠勤劳致富，我看这话不对，要放到现在，这肯定是彻底的假话……八仙过海，各显神通，赚钱有各种各样的办法。俗话说，“尖子（聪明人）吃尖心，蠢子吃奴性”，这话在今日一点都没错。聪明的人用脑壳（袋）赚钱，蠢子靠赚血汗钱。不怎么劳动，甚至于不劳动就能赚到钱，才是有本事的人，流一滴汗（才能）赚一分钱，是没本事的蠢人做的事……当然了，话又说回来，不管怎么样，能赚到钱才是最重要的，能吃得起苦，勤劳致富也不错。但关键是靠劳动要特别富的话，很难。我们桥村这么大一个村，你看哪个是靠做苦力事特别富裕的？没有。（做苦力事的人）就算赚了一点钱，也根本不能跟那些做轻松事的人比，更不能跟那些不做事（劳动）的人比。

在桥村一些旧房子大门口的门楣上，“劳动门第”与“勤劳之家”的字迹仍清晰可见。但对于这些曾经给父辈们带来荣耀的字迹，年轻人已经不屑一顾。例如，在下桥湾，有一个村民说到他家老房子时，谈及门楣上的“劳动门第”字样（见照片6），在其一

旁的儿子“回敬”他的却是讽刺，“这些老掉牙的话，亏你们这些人也相信……我看这是明摆着告诉别人‘我很蠢’。有本事的话，至少也要写个‘书香门第’什么的呀”。在这些桥村年轻人眼里，劳动俨然成了心性愚钝，只会做“死”事，赚不到“活”钱的表现。在村庄的主导价值系统中，勤劳已经不是美德，相反，能不劳而获才是有能力的表现，尽管后者也不被视为美德。不少桥村中年及青年村民越来越倾向于以钱服人，而不是以德服人，反过来也如此，他们更容易服于有钱之人而非有德之人。正是在此村庄文化氛围下，像林宗田这样的50多岁的中偏老的村民（同时也因为他有些文化），以及更多的老年人越发感到爱劳动的年轻人的可贵。例如，在选择女婿时，林宗田表示最大的心愿就是希望他的两个女婿比较老实、勤劳，不像近些年来很多桥村小伙子这样吊儿郎当、好吃懒做。他的两个女儿分别已于2002年和2005年结婚，所幸的是目前他对两个女婿在“诚实”与爱劳动方面还比较满意。

在劳动之余的日常生活中，如今桥村老人的生活非常不好过。如林培艺所说，多数老年人看电视怕花电费，而其他的娱乐活动又少有适合他们参加的。除了偶尔相互串门拉家常之外（若太频繁了也怕遭年轻人嫌弃），最主要的打发时间的办法就是照看小孩子。而如果没有小孩子可照看，则感到日子过得特别慢。他戏谑般地说，很多老人恨不得时间快点过，有时候就是路上有两只狗在交配，也值得他们去围观一阵，并议论半天。除此之外，只有林宗白与林宗田等少数村民主要以看书、看电视和下象棋打发时间。以笔者对上桥湾与下桥湾两个自然村村民访谈基础上的粗略统计为例，对于超过六成的村民来说（从而也是主导村庄闲暇生活的方式），闲暇生活主要就是打牌、打麻将和“买码”（地下六合彩），次之，便是看电视与电影（VCD或DVD）。此外，一些年轻人常会到北镇、东镇乃至郴州的娱乐场所去

跳舞、蹦的，少数刚从学校毕业或辍学不久的青少年会去北镇或东镇的网吧上网（主要是打游戏或聊天）。

在近十来年的桥村，一般的村民打牌和玩麻将都带有一点赌博性质，最主要的形式是输赢一次计一块钱，但也有稍微大一些的，甚至有专门赌博的输赢一次达10元乃至50元。一些常打牌的村民所说：“不带点赌博性就没有刺激，玩起来也就没有意思。”村中的几个诊所和小卖店逐渐也成了村民常聚在一块打牌和玩麻将的地方。除此之外，一些村干部家（如林逢聪与林宗文家）和一些打牌的积极分子家（如林芝兰家）也是“牌友”们常常光顾的地方。以下桥湾为例，该湾家庭条件最差的村民也喜欢凑上牌桌。笔者曾数次见到他因此而被妻子责骂，但这并不能让他从牌桌上退场，更不能阻止他下次再上牌桌。对此，林宗田说，十几年前像这位妇女这样的行为在村里较常见。因为那时妇女打牌还比较少，于是常发生因丈夫打牌而引起的夫妇吵架的事情，甚至有的妇女以自杀相威胁。

随着村民收入慢慢提高，基层政府也不再抓一般的小赌，打牌之风日炽，妇女们慢慢地也开始加入打牌和玩麻将的队伍，以至于男人们反过来常为了妻子打牌不做家务（如做饭）而发生夫妻吵架的事情。在近几年的桥村，已经很少有妇女像这位妇女这样怒斥丈夫不该打牌。相反，不少妇女认为她“不正常”，管得太多，不像话。对于她们来说，她们既不限制丈夫打牌，也不让丈夫限制自己打牌才是最“正常”的生活。可是，她们俨然忘记了，这位妇女经常还得为买油盐的钱发愁，她哪里能容忍得了丈夫“既没有本事，又爱打牌”。

除了一般闲暇的时候打牌和玩麻将之外，在桥村最常见的是，在有客人来访的村民家里，一定有牌“摊子”或麻将“摊子”。主客见面之后一般是边打牌、边聊天，甚至于没有工夫叙旧，只顾着

打牌。但是，千万不要以为这只是玩玩而已。主客之间在打牌或玩麻将的账目上一定是一清二楚的。对此，雷南燕曾说：

赌博要有赌品，赢了不能中途退场，输了不能赖账，就算是父子、母女打牌，赌债也一定要清。亲戚朋友之间，一般来说，钱的问题可以商量。但是，赌桌上的钱却要分清。否则，赌品不好，以后就没人跟你赌了。

同理，在桥村办红白喜事时，到处摆设的也是牌桌和麻将桌，以至于主家必须像准备办酒席用的桌凳与碗筷一样，准备许多的扑克牌、字牌和麻将。甚至于在办丧事时，孝子、孝女都与其他村民一道在牌桌上吆喝、嬉笑。例如，2006年8月初，在林宗白的追悼会即将举行那个下午，其子女还时不时地与客人一道坐在牌桌上，被其母亲怒斥了好几回。

地下六合彩（村民称之为“买码”）在桥村开始流行要晚一些，2001年的时候，还只有极少数的村民到周围的乡镇去“买码”，但此后参与“买码”的村民一年比一年多。2004年，竹林湾女医生和半夜湾某村民家各成立了“买码”的点之后，参与“买码”的村民日益增多。据林宗田与林宗文两个人的估计，村中估计近半数村民（大多数年轻的村民和中年人）曾经买过“码”。在桥村，每隔一天的早上，都能随处听到村民相互间问候，“昨晚开什么了？你买中了没有？”并可以见到一些村民聚在一块研究最新的码报^⑨。据经常“买码”的林徽雄说，这些报纸上所说“半真半假”，偶尔在开奖之后，

⑨ 一种非法印刷品，其内容主要是介绍各种买地下六合彩的“经验”，以及“计算”和猜测中奖号码的办法。这种报纸的价格非常贵，1份4个版面的报纸价格是5元。

他发现中奖号码其实已经事先在报纸上“公布”了，只可惜他事先没有“悟”透“玄机”。持他这种心态的村民实在不少，一到开奖的第二天早上，在桥村到处都能听到此类叹息声。除此之外，村民还普遍相信某镇某村（如东村）有人“买码”中了十几万元的大奖，搬到城里去了之类的消息。就笔者的调查来看，这样的消息并不属实。较有意思的是，中奖传言的“主角”所在村庄（如东村）也传言某村（包括桥村）有村民中了大奖。而据竹林湾的女医生说，桥村村民中奖最大的也只3000元左右。对于这种流言究竟是如何起来的，她表示“不太清楚”。至于其背后的组织网络，她表示只知道自己的上家（而她不能将其姓名透露给他人——包括笔者），但谁是她上家的上家，她则根本不清楚。

得知笔者受教育程度较高，不少村民曾请笔者为他们解读码报，而笔者自然无能为力。不过，在与他们的交往中笔者发现，他们普遍知道在一般的情况下“买码”只会亏本，但同时他们又普遍寄希望于有一天奇迹会降临在自己头上，很轻松地发一笔大财，不劳而获，甚至一劳永逸地解决这一辈子所需要的花销。从更深的层面来看，他们这种心态当然是以他们对于劳动的态度为基础的。在这种心态和文化（包括流言）的作用下，上门求“半仙”（林跃进）猜算中奖号码的村民可谓络绎不绝，而“半仙”则表示，他是一个“严谨的”算卦者，不能帮助别人发横财。可愈是这样，不少村民愈是相信他肯定能算准中奖号码，只是碍于算卦的“行规”不愿意为他们算罢了。“半仙”还真买了许多码报进行精心“研究”，但后来得出的结论让他自己都有些失望。他说：“‘买码’并不符合八卦的数理逻辑。”

“买码”的村民主要是中年人和青年人，他们常常亏本，甚至有村民赔掉了所有的存款，虽然尚没有人因为“买码”而倾家荡产。

但老年人并非就不“买码”，只是参与人数少一些罢了。例如，2004年，石林湾就有一个62岁的老年村民不满于儿子、儿媳对他及其老伴不够孝顺，于是想趁着自己还能种地的时候，通过“买码”大发一笔，从而一次性地解决后顾之忧。他瞒着老伴，将家里所有的粮食卖了用来“买码”，结果输得一分不剩。他遭到了儿子和儿媳一番辱骂自不在话下，虽然他们也同样是“买码”的积极分子。

除了打牌、玩麻将和买地下六合彩之外，村民闲暇时间里所依赖的电视、电影及其他娱乐方式也影响到了他们的日常生活，因性别、年龄不同，其影响稍有不同。超过八成的年轻女性村民爱看都市爱情剧（包括韩剧）；约有半数四十岁上下的中年妇女爱看宫廷言情剧；约有四成四十岁上下的中年男性村民爱看历史剧与战争片；超过半数的年轻男性村民爱看古惑仔式的黑帮剧目和情色片。

四十岁左右及以上妇女受电视影响较小，她们爱看宫廷言情剧，主要是当做打发时间的方式。但新闻节目对她们有明显的影响，如汪彩云表示，通过看电视才知道这个社会很乱，没有安全感。年轻妇女爱看都市爱情剧，其所受影响主要在于人生观方面。如有人说：“看了这些电视才知道什么叫做谈恋爱，什么叫做现代女人应该过的生活……可惜的是，我们农村没这样的条件，甚至于我们中国都没这样的条件，你看人家（韩剧中）韩国的女人好（多）神气啊。那才叫生活呢，我们这只能叫过日子。”

部分桥村青少年迷上了因特网，但其所受影响尚不明显。不过，也有一些中学生告诉笔者，他们中有人终日沉迷于网吧，甚至网恋。此外，较为值得注意的是，古惑仔式的电视剧和电影对青少年有很明显的影响。以林宗田的几个堂孙为例，他们很崇尚古惑仔式的生活。当他们被问及为何仰慕古惑仔时，其中好几个人一致说道，“屌呀，拽啊（神气），哪像我们湾里这些土农民一样，窝窝

囊囊地过一辈子。”笔者曾有意“提醒”他们，古惑仔下场都不太好，而他们对此话的反应是，“赖活”不如“好死”！以至于他们往往以常去北镇、东镇乃至郴州的娱乐场所跳舞、蹦的为荣，并表示农村单调、沉闷的夜生活没意思。

普通村民关于生死的看法，虽然尚未达到这些年轻人所说的“洒脱”境界，但也有些类似的心态。以红白喜事仪式为例，从1990年代末起，电子乐队越来越多地出现在桥村的红白喜事场面上。约在2000年后，这些电子乐队所表演的节目越来越与红白喜事无关，而与村民的看客心态有关。在林宗白的丧礼上，电子乐队表演的都是“夫妻双双把家还”与“纤夫的爱”这样欢快的爱情歌曲（见照片11），唯一带有些哀意的节目便是哭灵队哭灵（见照片12^⑩）。对此，林宗田说：“现在越来越多的人不仅在父母生前不孝敬，甚至死后连哭都懒得哭了，而是花钱请别人哭。”而其实，林宗白丧礼上的表演尚算不怎么出格。在此前及此后的几场丧礼上，笔者看到的表演与丧礼气氛更为不符。一些穿着十分暴露的女演员像开演唱会一样吆喝着：“亲爱的父老乡亲们、农民朋友们，你们好！”不少节目都穿插着黄色对白，引起村民阵阵笑声和掌声。此外，好几场表演中都有一首歌唱道，“学习受罪，工作太累，不如加入黑社会，有吃有喝有地位，还有那娘儿们陪我睡……”^⑪听到此处，一些观看表演的年轻人便点头、鼓掌，甚至跟着唱。林宗田说：“这在一定程度上正暗合了如今年轻人的想法。”此外，据林宗文说，一些村民在给老人办丧事时竟然发展到了请女演员跳艳舞的地步。究其原因，他分析道：“反正大家比的是钱，花的钱越多

^⑩ 为保护被调查者隐私，照片中人像眼睛部位已经技术处理（“哭灵队”的演员除外）。

^⑪ 2005年5月，笔者在豫北农村调查时曾第一次遇此情景。由此视之，此曲流传范围不小。

就越说明孝家（死者子女）有本事。”

如前所述，村民的日常生活总是充满攀比的。攀比的过程中，则会“创造”一些“英雄”。以上种种表明，自1990年代中后期以来，桥村村民间攀比的内容越来越以金钱为主导。那么，桥村村民眼中的“英雄”发生了一些什么样的变化呢？

林宗田说：“若在二十年前的桥村，说谁是村里的英雄，大家未必会给出一个确切的答案，但却会有一个相对类似的答案。”村民或许会说林枝珞是英雄，因为他在金陵乡企业办的编织厂当过采购员；也许会说是林复日，因为他有着不凡的干部经历，领导桥村村民修好了从国道到桥村小学的公路，领导了村民“分田到户”，在桥村买了第一台电视机，等等；也许会说是林枝田，因为他爱打抱不平，还是村里的赤脚医生；也许还会说是林宗田，因为他在桥湾第一个盖起了钢筋混凝土结构的楼房，还是桥村的“文学家”。总之，村民认为“英雄”是那些有才干或者德行不错的人。再往后，在1990年代中期，若问这个问题，村民给出的答案会五花八门。在近十年来，村民对这个问题的答案又开始趋向一致，村中那几个赚了钱的人是“英雄”。

近几年，下桥湾的一个女青年是村民不得不佩服的“英雄”。她是郴州某驾驶学校一个干部的情妇，为他生下了一个儿子，由她带着长期住下桥湾。桥村不少在郴州务工的村民都认识这位有妇之夫，他没有儿子，故而让此女青年为他生儿子。“理所当然”的是，后者在下桥湾盖了一栋不错的房子，而且她父母常常在其他村民面前说大话，流露出对较穷村民的鄙视之意。2009年春节，这个“准女婿”送了他们一条近2000元的宠物狗。此后他们经常一边在村里遛狗，一边驱赶本地土狗以防它们靠近其宠物。不少村民一方面觉得这种行为十分滑稽，另一方面又十分艳羨其悠闲。

上游湾的一个村民也是不少村民（尤其是年轻人）佩服得“五体投地”的对象。他在1990年代长期从事偷盗（据说他只干“大买卖”，不屑于小偷小摸），公安部门多次想抓他却苦于没有证据。后来，他与妻子离婚，其妻揭发他偷盗所得竟高于20万元。为此，金陵乡派出所的干警将其拘留审问，但无论怎么打骂，他均不承认。无奈之下，干警们只得将其放掉。此后数年之内，他一直不干活，但他不仅马上盖了一栋楼房，娶了一个妻子，而且自2004年以来还包养了一个16岁的小姑娘做情妇。笔者最初见他在林枝田的诊所打针时，两个女人当着许多正在就诊和打麻将的村民的面，同时为他捶腿捶背。以至于笔者误以为此小姑娘是他女儿，却不料她们当着村民的面都称他为“老公”。据上游湾的村民说，该村民与这两个女人长期同居在家，而且还常常向周围的村民炫耀，说每到晚上两个女人都要与他发生性关系，搞得他特别累。但不少村民同时表示：“这年头能赚到钱的就是老大，要是人家没本事，能养得起两个老婆吗？”

中游湾和下桥湾各有一个包工头致富后，成了不少村民羡慕的“英雄”。中游湾的一个包工头于1990年与元配离婚，在村支书林枝田的“公证”下支付其原配生活费6万元。他再婚后又于1996年离婚，转而又娶了一个比其小20余岁的媳妇。而让不少桥村村民真正羡慕的还在于，他后来在郴州买了3套房子，供其第一、二、三任妻子居住，并同时拥有这三个女人（离婚只是他逃避婚姻法律责任的手段，这被村民称之为“离婚不离家”）。与此相比，下游湾的包工头林盛清则显得“没本事”且不够“大方”，1991年与其元配离婚并迅速再婚，但只留了很少一点钱给前妻和两个女儿。在1990年代中期至2002年左右，其女儿林琼花长期在郴州卖淫，积累了几十万元的资金，转而彻底从桥村搬到郴州居住并开始投资实业，至2007年初有资产100余万元。

除了这些人之外，半夜湾一个开铁器加工作坊的村民和另两个开小煤窑的村民，也上了桥村村民的富裕“英雄榜”。

另值得一提的是，2005年，原永兴县委书记、郴州市副市长雷渊利因贪污巨款和拥有数个情妇、私生子女而被捕^⑫。桥村村民对此议论纷纷，然而，一方面几乎所有村民都对其腐败行为十分痛恨，另一方面不少村民却把他当成了头号“英雄”，惋惜他“运气不好”，俨然巴不得自己就是东窗事发前的雷渊利。甚至于笔者访谈过的不少年轻人都认为，至少雷渊利舒服而风光地享受过生活，如果他们也能够过一段这样的生活，“别说被判刑，就算死了也值得”。

当然，林宗田不会屑于去跟这些“英雄”做比较。尽管对于他来说，1990年代在经济上是一段较为窘迫的时期。1985年汪彩云从医院里出院回家以后，他就开始陆续地面对三个小孩子读书的学费问题，其经济压力一直都没有得到缓解。以至于在1994年，他的儿子以优异的成绩考上永兴县第一中学之后，他不得不让两个成绩不太好的女儿辍学。1997年，他的儿子考上了大学，必须借一笔钱作学费。可他发现，尽管其亲戚的家庭条件比原来要好得多，但借钱却不是更容易而是更难了。

让林宗田夫妇感到高兴的是，他们的儿子大学毕业后，又读取了北京某著名大学的研究生。可是，2004年却有一个惊人的消息传到桥村，让他们以及不少其他的村民感到，“天下万般皆下品，世上唯有读书高”之类的意义也已被消解。桥湾另有一个村民的儿子去了上海某著名大学读研究生，这被其他村民认为是与林宗田的儿子同样荣耀的事情。可是，有消息传回桥村说，他与林琼花谈起了

^⑫ 此后根据雷渊利提供的线索，警方与纪检部门查处了包括郴州市委书记在内的100多位重要官员，这场官场“大地震”引发了全国范围内的关注与议论。

恋爱并已准备结婚。虽然这桩婚事最后并未成功，但对于以崇尚读书为“英雄”的想法来说，却无疑是一个巨大的讽刺。当然了，或许这只是桥村村民的有色眼镜作怪罢了。若是这两个年轻人真有感情，也许并不是一件多么值得非议的事情。可问题是，事情并非如此简单。得知此消息之后，这位研究生的一个好友（竹林湾人）曾问他：“她原来长期在郴州开发廊，你晓得么？”^⑬他回答道：“晓得啊，她自己也承认确有其事，但这几年已经不做了。”其好友则进一步问他，“那你读了这么多书，为什么还准备和她结婚呢？”不料他给出了一个冷冰冰的答案：他毕业后想留在上海工作，上海的房价让他望而生畏，而林琼花却能为他在那里买一套房子。

除了已经退出社会竞争的老年人之外，在时尚和“英雄”的背后，绝大多数的村民很显然感觉到了金钱的弥散性压力。一方面他们知道追赶时尚会带来经济负担，另一方面又因为怕被别人看做穷人而不得不努力攀赶。一方面他们看到了暴富者身后诸多不合理的因素，另一方面又不得不接受了“英雄榜”的排名办法并力图成为“英雄”。这正是“英雄”的暧昧所在。

吊诡的是，这种行为多少带有一点村民的自觉性。难道村民不追赶时尚，不将暧昧的“英雄”当英雄不行吗？这即是金钱的“魔力”所在了。对此，西美尔（又译齐美尔）曾有过深刻的论述。他说道，“货币是一切价值的公分母”（2002b：63）。货币的可转换性剔除掉社会个体的个性，及一切与其相关的具有人格特征的社会关系，而无差别地纳入货币体系当中予以衡量、交换（151—157）。从而，这为货币从手段转换为目的奠定了基础（158）。不同

^⑬ 在桥村方言中，“发廊”在多数场合下指的是卖淫场所。若要指正规从事理发业的场所，人们往往会特别强调是“理发店”。

道德色彩的村民在金钱面前也便变得“平等”起来，不管如何致富，致富本身才成了最重要的和相互攀比的事情。

不过，西美尔亦似只说对了一半。这只是从宏观上针对现代社会给出的一般理论，而具体到经验社会时，特定时间和地点的社会总有一些领域被认为是不可以用货币通约的。就桥村而言，它就无法解释“革命”话语主导时期，货币为何无法抹去村民在政治和道德上的差别。由是，货币的“公分母”和目的特性究竟如何呈现，是有其特定社会基础的。我们似可从社会结构的角度出发补充说明西美尔没有说的另一半。

从村庄横向社会结构的角度说，在货币经济与人口流动的情况下，“伦常”原则所依赖的相对稳定的农业经济已发生改变，基于核心家庭为单位“分”的特性和现实化利益算计原则得以伸张。如此形成的直接结果是，德望无法在经济和生活循环中转换成现实的财富，文化水平如果不能货币化的话也不能变为真实的财富。由是，在村庄纵向社会结构中村民对待社会分层，也便更看重最直截了当的财富标准，权力资源因其易转为财富的特点而位居其次，受教育水平再次之，德望因其难以转为财富的特点而成为被人最不看重的标准。这样我们才会看到，“大集体”时代注重“革命”政治标准的社会分层体系消退之后，经过了1980年代短暂的社会分层标准多元化，1990年代中期财富标准变得独大。而反过来，村庄纵向社会结构层级之间的压力，又加固了横向社会结构中以核心家庭为单位“分”的特性^⑭。

^⑭ 关于中国社会的宏观分层，学界已有诸多深入分析（李强，1993、2002；李培林，1995；陆学艺，2002；边燕杰，2002）。本书要呈现的是社会分层的层级间在微观上的动力机制，及其对横向社会结构的影响。至少从乡村基层社会来看，这可能还有不少需要探索的地方。

较之于1990年代之前社会结构纵向方面的改变，此时村庄社会结构变化的特点是横向与纵向共变。而“朝钱看”则不仅成了多数村民处理纵向社会结构原则，也是其处理横向社会结构的原则。劳动未必不光荣，但“劳动=光荣”的公式则已被现实所质疑乃至否定。同样，在村民看来，读书未必不是一条向上流动的路，但若读书不能置换成有形财富，在村庄分层体系中就等于零。在财富重要到了掩盖获至财富的手段时，“读书人”与暧昧的“英雄”也便具有了婚姻“交易”的可能性。甚或性伴侣的数量也成了村庄纵向社会结构分层的畸形象征。质言之，此类社会结构才使得货币真正可能成为“一切价值的公分母”。

七、小结

若非从道德学说层面来看村民的公私观，我们会发现村庄社会结构和道德实践互动中公私界线的相对性与情境性。然而，若从特定场域与层面的公私界线来看，却具有其相对稳定的时代特征。当代桥村村民道德实践中表现出来的公私界线变化表明，1980年代村庄公权仍能循“伦常”标准对日常生活中的家庭内部关系（如何对待老人）、家庭形成（婚姻）方式施以影响，并有处理家户间争端、维持社区行为规则，以及动员村民抵制外来（包括政府）不正当压力的能力。在家庭中，老年人虽不再主导家庭决策，但仍较受尊重或至少衣食无忧。于个人而言，对婚姻已有较大自主权，但与“伦常”原则并不相悖。也即，较之于以往，此时村庄纵向社会结构虽有了变动，其横向社会结构仍未有实质性的变化。

1990年代（尤其是1990年代中期）以来，桥村日常生活出现了诸多重要变化。村民在婚姻上的自主性已突破传统的“伦常”之围。在男女趋向平等的同时，在核心家庭外的代际间，形成了偏向

年轻一代的非对称权力关系模式。村民重视财富积累的结果，而忽视财富积累的手段与过程。或许可以说，这不仅仅是韦伯意义上社会关系理性化的结果，其重权利（甚至不是权利而只是利益）而轻义务的特征，表明这种道德实践已经突破了通常意义上理性化社会关系的道德底线。

从社会结构的角度来说，这在很大程度上乃是由于当代乡村贫富差距明显扩大，村庄纵向社会结构中的层级间形成了种种压力，引导乃至迫使村民由下往上看齐。可是，限制财富侵蚀“伦常”关系领域的传统村庄道德和内生权力体系并没有相应地恢复，而国家倡导的道德教育在村庄内的实施效果又欠佳。财富成了村庄社会结构中纵向分层的主导标准，权力（而非权威）标准次之，文化水平又次之，道德标准则落到了最不重要的位置。当绝大多数的村民认可了这些分层标准时，其处理横向社会关系的原则也便随之改变，工具性原则开始在横向社会结构中发挥主导作用。一句话，在社会结构上，那就是纵向和横向社会结构已发生并仍正在急剧共变。

第七章 道德、权力与信仰变迁

——变革社会中的村民及其意义世界

一说到信仰体系，便须面对一个十分复杂的知识领域，以下我们将从三个层面来考察桥村村民基本信仰体系的变化^①。它们分别是：第一，宗教信仰。它是相对体系化与精致化的崇拜体系，与村民日常生活经验较远；第二，自然信仰（或称自然崇拜）。它是一般的崇拜体系，主要是民间风水、时间信仰等，有较为一般的超越性，与村民日常生活经验较近；第三，祖先信仰（或称祖先崇拜）。它是与亲属制度相关的崇拜体系，最为具体，指向且仅指向与村民自身有亲属关系的祖先序列，与村民日常生活经验最近，也一向被公认为是汉文化区域乡村社会“最早和最基本的信仰型态”（李亦园，2004：117）。但不管“远”或“近”，从村民的角度来说，它们却不是与经验世界分离的，而是“整个生活的一部分”（拉斯特，2008：204）。正如田汝康先生在研究“摆”的宗教仪式与傣

^① 这参照了哈维兰关于信仰的划分办法（2006：393—397）。由于本书之主旨并非从哲理层面探讨人类信仰形成的一般原理，或宗教与社会的一般关系，故而也无意穷尽桥村村民信仰的所有知识，而只是为了研究方便而作的简单分类。因为此领域相对独立，本书第二、三章在描述传统时期和“大集体”时期的桥村经验时，未对村民的信仰生活作专门考察，而将其放在本章与当下村民信仰生活一并考察。

族社会结构及日常生活之间关系时所指出，信仰及其仪式是关联着村民整个生活的“钥匙”（2008：5），而绝非无谓的举动（104）。

汉文化区的农民信仰体系，是一个相对专门的研究领域，有诸多的研究方向存在和研究成果问世。一般而言，这些研究都侧重研究信仰体系本身（李向平，2006a：3—4；2006b：138—139），而将它作为一扇窗户来窥探乡村社会结构特征的研究则并不多。较早将二者放在一块考虑的有梁漱溟（2006c：89）、费孝通（1999d：340）等人，他们认为中国乡村基层社会结构的人伦特征，是重视伦理而使得宗教相对不发达。许烺光也强调农民的祖先崇拜及其“父子同一”的社会结构是相互加强的（2001：205）。后来，杨庆堃专门考察中国宗教与政治、社会结构的关系，认为相对于制度性宗教而言，中国宗教具有分散性与公众性特点（2007：第4、12章），它对家庭整合和传统道德秩序维系有非常重要的作用（第2、11章）。

1970年代起更为偏重结构性的解释在反思弗里德曼宗族理论的基础上形成（详细综述参见王铭铭，2005：54—89；贡赛罗，2006）。芮马丁首先强调了汉族农民祖先崇拜功利性的一面，祭祀直接与财产继承相关（1973；1981），武雅士则维护弗里德曼的观点认为，中国人的祖先只有在子孙疏忽祭祀他们或没有合宜地延续家系时，才会惩罚子孙（弗里德曼，1966；武雅士，1974）。但与弗里德曼不同，他强调民间信仰的地方整合性作用（武雅士，1974：132）。李亦园针对性地提出了中国人祖先崇拜仪式亲族关系的三种类型：亲子关系、世系关系、权力关系（2002：154—155；2006），以统合三方的观点（前文综述，不另赘述）。

从国家与社会关系的视角出发，桑高仁（1987）、丁荷生（1993；1998；2003）、郑振满（1995）等人更为强调民间信仰与亲属制度结合在一起时，对于区域的地方性构建有相当强的作用。

王斯福进一步认为，“中华帝国”与乡村社会本身就是同源的，民间信仰就是“帝国”结构的隐喻（2008）。科大卫则认为，民间信仰既是亲属体系的“意识形态”，又是“国家与社会”框架下地方认同得以形成的基础（2007：193—217），赵世瑜（2002：352—372）、希尔曼（2004）、韩明士（2007：295—298）、梁永佳（2005：126—136）等人也持相似观点。

此外，景军从祖先记忆与国家话语互动的角度（1996；2001），探讨了社会记忆与社会结构的适应性问题，郭于华（2000：338—383）、罗红光（2000）则更为关注仪式与权力、社会结构的关系。而且，景军、郭于华和罗红光的论述与以上提到的研究相比，更为注重时代变迁对于村民信仰体系的影响。结合本书的主题，我们在这里也将关注村民信仰体系的时代特征，但更为关注的则是这些特征当中折射出来的村庄社会结构变化，及其与村庄道德秩序、权力格局的关系。

为什么要关注这一点呢？这是因为，从村民的生活安排及其知识谱系的角度来说，道德无疑是为村民提供现实生活中行为的合理性说明的知识，而其信仰体系则更侧重于为其未知世界与秩序提供解释。在村民的生活中，二者并非两套完全没有关系的知识。相反，它们有着十分密切的联系，甚至于可以说是殊途同归，共同指向现世的生活。正如杨庆堃所说，中国宗教缺乏独立伦理价值，但它对伦理价值有强化作用（2007：260—265）。较之于道德而言，信仰体系以更为精致、神圣化的方式调整着现实的社会秩序。从根本上来说，它也旨在告诉村民哪些行为是合理的，哪些行为是不合理并可能招致未知力量惩戒的。由此而言，信仰体系事关村民人生意义及心灵深处行为准则。村民信仰体系的变化是如何展开的，可被视作乡村社会变化中较为深层的一部分。

一、以祖先崇拜为核心的信仰

1. 宗教信仰

在1949年前的桥村，有不少村民信仰佛教和道教，其中佛教主要受南岳衡山的辐射影响。以桥村为中心，在半径约15里路的范围内（这是村民步行当天往返较为适宜的距离），就有白眉仙、大水寺、乌燕仙与下桥观等较有影响的宗教祭拜场所，其中前三个是佛教活动场所，下桥观是道教活动场所。由于距离较近，这些寺、观曾经都是桥村村民常去祭拜的地方，是他们有关宗教活动记忆最多的场所。此外，在更远距离的范围内，村民则对较大规模的宗教活动场所比较看重。他们认为规模大，菩萨的法力也大一些。当他们在近距离的小寺、观中求佛、求道没有如期灵验地解决问题时，往往会求助于较远距离的大寺庙。具体而言，较远范围内的宗教场所对桥村村民有重要影响的主要有三处，一是县城附近的观音寺，二是县城附近的龙华寺，三是衡山的南岳大庙。

在桥村，村民普遍存在的情况是同时信仰佛教和道教。对佛与道的祭拜主要可以分为两种，一是“临时抱佛脚”，有困难和苦恼需要寻求佛、道力量解决时，举行一定的仪式祭拜佛与道；二是依照宗教时间节律性的祭拜活动。

村民通常会在如下一些情况下进行第一类祭拜：有病求医而不治或者根本没有钱治病而求病愈；婚后多年无子而求子或者根本没有生育而求生育；家中有不顺之事而求平安（驱鬼、驱魔）；家中有人去世之后求佛、道安置亡灵，等等。在这类祭拜中，除了自己烧香、烧纸之外，村民往往会请和尚、道士或其俗家弟子做法事道场。由于每一个村民在日常生活中总难免会遇上一些难以解决的

困难，故而，就这一类祭拜而言，绝大多数的村民都曾经参加过。但通常以妇女，尤其是中老年妇女居多。

村民进行第二类祭拜的主要情形为：农历初一、十五日在家祭拜或上寺庙祭拜（后者被视作较虔诚者）；农历二月十九日、六月十九日和九月十九日属于村民所认定的观音菩萨的三个生日，稍虔诚者须至少在其中的一天到附近的寺庙祭拜，其他时间在家中祭拜；农历十二月二十四日下桥观庆典日到下桥观祭拜。这类祭拜若是在寺庙或道观进行，就有和尚、道士主持相应的祭拜仪式，若是在家中进行，则只是祭拜者烧香、烧纸并合掌鞠躬或下跪。由于这一类祭拜需要祭拜者付出较多的时间与精力，且需要有节律性地坚持，祭拜者并不多。据林培艺等老人回忆，在当时的桥村，只有家境较差或身体较差的男性，以及部分中老年妇女才会记得有规律地进行这一类祭拜。用林培艺的话说就是，“（如果）家里没灾没病的谁会经常去做这些事情啊？”

由是观之，在传统时期的桥村，对于宗教，村民一般而言主要持一种“临时抱佛脚”的态度。即便是少数能坚持参加节律性祭拜的村民，从基本动机上来说，主要也是指向现世生活的，并不具有追求超越此岸世界的佛、道境界的意味。至少，出家当和尚或道士不是村民的理想选择。

2. 自然信仰

在传统时期的桥村，在天地万物有灵、生死轮回的世界观基础上，一些地方性的自然信仰较为盛行。

以桥湾为例，在1949年前有三座庙：城隍庙、邓公庙和娘娘庙。

城隍庙里供奉的是城隍菩萨，在村民看来，这是管理整个桥村

范围内阴间事务的尊神。村民通常在三种情况下会去祭祀城隍庙：一是村民家中有人去世，其所有子孙要在和尚或道士的带领下前去烧香、烧纸和祭酒，以求亡者安息超生、生者安康幸运；二是在农历正月十五日，每户都会有人（多为妇女）前去拜祭，以求新年家人安康、农业丰收；三是村民在遇上一些不顺心的事情的时候，会去拜祭，以求运气好转。据林培艺说，即使在方位上，城隍庙的建筑也有讲究。它建在乾公祠左侧不远的空地上，与象征着祖先崇拜的祠堂相呼应。

邓公庙建在湾口，庙里供奉的是邓公菩萨。在村民看来，它是一个武神，其作用在于维持当地的社会秩序，保护村民及所有家禽、家畜不受凶神恶煞的伤害。庙的日常管理（点灯和打扫）由“灯会”支持。“灯会”由桥湾所有村民组成，并拥有4石水田。邓公庙的节日祭祀由“邓公会”组织开展，桥湾的“邓公会”拥有20余石水田，会下又划分成6个班。每隔一年的农历八月十五日，由一个班的村民（通常5—8户）具体组织，用邓公会的田租请道士施法，村民将邓公菩萨抬出邓公庙绕桥湾走一圈，然后将其放到乾公祠的神坛上。此外，村民还会邀请花鼓剧演唱班子到祠堂门外的晒谷场上表演三个晚上的花鼓戏，并将外嫁的女儿及其子女一起请到桥湾来团聚。农历八月十八日上午，村民再将邓公菩萨抬回邓公庙。

娘娘庙就建在湾后丘陵的一片空地上，庙中供奉的是魍、魅、魍、魍四个小鬼。桥村村民相信“人小鬼大”的说法，也即，未成年人死去之后，其魂魄对活人的威胁很大。当湾中灾害频繁，尤其是瘟疫等灾害引致较多村民死亡时，该湾的村民便会组织祭拜娘娘庙。在组织祭拜过程当中，起主导作用的是“头香首”和“尾香首”。“头香首”必须由有子有孙的村民担任，这被认为是有“福

气”、“命”好的象征。“头香首”除了要牵头组织祭拜之外，还要出较多的“功德钱”。“尾香首”同样也要由“命”好的村民担任，其职责是协助“头香首”组织祭拜，“尾香首”也要捐献较多的“功德钱”，但次于“头香首”。其他的村民及其家人则算作祭拜的“中间信使”，也需要捐献一定的“功德钱”。祭拜时，村民在道士的指挥下将魑、魅、魍、魃抬到乾公祠供奉一天，当晚邀请花鼓戏剧班子表演戏剧，次日再将它们送回娘娘庙。

除了城隍庙、邓公庙和娘娘庙之外，传统时期桥村村民的信仰世界还有许多更为丰富的东西，桥村村民还会祭拜大树与石头，甚至道路、水井等等。在地方性的自然信仰当中，桥村村民关于空间和时间的崇拜也十分普遍，主要体现在风水信仰和天干地支凶吉观念方面。由于这些与人们熟知的其他汉文化区乡村普遍存在的情况基本相似，学界也已有诸多专门的介绍与研究^②，本书对此不另赘述。不过，一些具有地方意味的，与村民生产、生活节律及人生周期相关的信仰却值得予以梳理。

在1949年前的桥村，与村民生产节律密切相关的信仰现象不少。例如，播种的时候，家人不能说不吉利的话。立春和“尝新”是桥村村民有关生产的两个最重要的节日。在立春这一天，村民要在家中供奉天地神灵，然后还得到水田和旱土边烧香、烧纸，以求新的一年风调雨顺、五谷丰登。“尝新”是农历六月的“辛日”（根据天干地支历法推算），在这一天村民要象征性地吃新产的稻米，如果水稻还没有成熟则在米饭中放入一株稻穗表示新米。在吃新产的稻米做出来的米饭之前，米饭将被首先用来供奉神灵，村民

^② 关于风水信仰与乡村社会运行的关系，濑川昌久（1999）与陈进国（2005）有较为系统而富有影响力的论述。

烧香、烧纸并跪拜天地神灵，以感谢其该年赐予了粮食，并期求次年有一个好收成。

若在生产中遇到了难以控制的自然因素，如旱涝灾害、虫鸟灾害等，村民也会试图通过一定的仪式，援引神灵的力量来保护自己的庄稼不受破坏。在面临旱灾时，村民会在宗族“管事的”安排下，让一些未成年人抬一条活狗绕村游行，敲锣打鼓求雨^③，有时则请和尚或道士进村，在城隍庙前念经或施法求雨。在面临涝灾时，村民会在宗族“管事的”安排下，请和尚或道士进村，在城隍庙前念经或施法恳请龙王不要发怒，期求洪水快快消退。当村民遇上虫灾时，也会到水田边烧香、烧纸，以跪求神灵助其消除虫害。此外，飞鸟也会在一定程度上破坏村民水田里的庄稼或旱土里的蔬菜、瓜果。为此，桥村村民称农历二月初一为“出鸟节”，以指从此开始大部分候鸟将由南越过南岭来到桥村，直到冬季来临时它们才会南飞，村民希望借助神灵的力量让飞鸟不破坏他们的生产。在“出鸟节”的前一天，桥村家家户户都要做一些碱水糍粑。在“出鸟节”的上午，每一个自然村都会有一户较贫困的村民将从山上砍来的竹枝发送给各家各户^④。当日中午，村民将糍粑插在竹枝上，将竹枝插在水稻秧田中和菜园中，然后烧香、烧纸，并唱歌：“鸟公鸟婆，山上莫吃我粟，田里莫吃我谷，一块糍粑粘住你的嘴巴，三年都不得脱（掉）”。

在日常生活的节律中，桥村村民对于一些日期特别“讲究”，这在一定程度上也展现出了他们对时间的崇拜。这些“讲究”主要

③ 在当时的桥村，村民普遍认为未成年人具有沟通自然的本能，故能较为有效地让神灵及时看到他们所遇到的灾难。

④ 作为回报，二月二日，这户贫困的村民可将其他村民插在水田、旱土中竹枝上的糍粑取回家食用。

依据农历天干地支的时间而定，例如，在酉日不杀鸡，在戌日不动土（包括扫地），在丑日不用牛耕地等等。再如，在农历十二月二十三日晚上，桥村村民会放鞭炮送“灶王爷”上天，然后到新年的正月初一再迎接“灶王爷”归位。因为桥村村民相信，“灶王爷”掌管着这一家人所有的为善或为恶的信息，在农历十二月二十三日晚上，它会上天庭将这些信息向“玉皇大帝”汇报。所有的村民都希望自家的“灶王爷”向“玉皇大帝”汇报自家人所做的善事，以期在新的一年里上天会为其安排好的运气。村民送“灶王爷”时除了烧香、烧纸之外，还会在灶头上贴上一副红对联，“上天做善事，下地降祯祥”。

此外，在村民日常生活中，也有自然信仰与传说有关，“吃乌饭”的仪式即如此。在桥村有一个传说，古时候有一个名叫萝卜的孝子，需要走很远的路送饭给他的母亲吃，但是在农历四月八日会被路边出来的鬼怪抢吃。后来萝卜终于想出了一个办法，他从山上采来了一种树叶，将其捣烂后泡在水里，然后将染黑了的水用来泡米，这样做出来的饭清香但不好看（名为“乌饭”），鬼怪见了也便不屑于抢食。由此，桥村村民形成了一个习惯，在四月八日这一天吃乌饭，以阻止鬼怪抢吃老母亲的米饭（暗指能让母亲健康长寿或在阴间不当饿鬼）。与此类似，农历七月七日是传说中牛郎与织女相聚的日子。在当晚的桥村，若天气较好且有月色，未出嫁的姑娘会在母亲的带领下到月光底下做些刺绣，以期将来能嫁人富足而有福气的人家，而此刺绣仪式象征着她们为成为一个心灵手巧且有妇德的妻子做准备。

在有关人生周期的信仰中，当时的桥村村民有着许多讲究。在如今的桥村，林培艺可谓对于1949年前桥村村民人生仪式知识最为熟悉的人了。在笔者的调研过程中，他曾向笔者展示了他关于这

些知识的记录本，竟然厚达400余页。而且，这还只是这些仪式中属于“俗人”主持的一部分，还有至少与此等量的仪式属于“出家人”所主持。村民关于此类信仰的丰富程度，由此可见一斑。这类信仰的核心内容主要是祈求神灵保佑村民的子女、长辈或者其自身，身体健康、长寿，有能力、有福气，等等。其所指也主要是现实的家庭生活伦理秩序，如对孝敬的强调。

例如，若有桥村村民去世，在其丧事操办过程中有一个重要的仪式叫做“破地狱”。主持此仪式的道士或和尚会在一块空地上画上迷宫一般的图案，其中第一道线特别粗，这代表“黄河”，中间有十八条线和十八块瓦片，分别代表十八层“地狱”及其“关卡”。死者所有的晚辈须在道士或和尚的带领下，护着死者的画像（由长子手持），首先跨越“黄河”，然后逐个踏破每一层“地狱”的“关卡”（瓦片）。之所以这样做，是因为桥村村民相信一个人在人世间避免不了杀生，甚至避免不了造孽（如做亏心事、冒犯长辈或神灵等），这些罪孽可能跳进黄河也洗不清。因而死者所有的晚辈有义务代替死者受罪，帮助死者跨过“黄河”，并踏破“地狱”的“关卡”，以让死者入土为安，不受地狱之苦。

3. 祖先信仰

就信仰的仪式化活动来说，桥村村民的祖先信仰仪式可以分为两种，一种是单家独户的仪式活动，另一种是宗族群体的仪式活动。这两种仪式化的活动又分别可分为两类，一类是在家中或祠堂中的祭拜活动，另一类是在户外（主要是墓地）的祭拜活动。

首先，在桥村，单家独户的祭拜活动主要是围绕神龛祭拜进行的。

在土坯房时代，桥村村民的住房一般是“中”字形的结构

(如图1),中间为堂屋,两厢为其他用房。堂屋中与大门相对的墙上有一个神龛(见照片7),神龛上有祖先的牌位(一般是联合牌位)、香炉与神灯等等。神龛壁板上贴有神榜,神榜由竖排文字写成,最中央一排文字为“天地国亲师神位”;次之则是一副对联分列左右,内容为“招财童子、进宝郎君”;最外层还有一副对联分列左右,内容为“祖德流芳远、宗功起凤毛”。有的村民因为常祭佛,还会在神龛的平台上摆上一个观音菩萨。此外,半夜湾和下桥湾各有一户村民因特别信奉道教,还另在自家的堂屋里两面侧墙上挂了太上老君及其他道教人物的画像及其他图案。不过,即使在特别信仰佛教和道教的村民家,神龛也居于正对大门的墙上,是其堂屋中最为重要的象征物。

桥村村民主要在如下4种情况下会在家里祭祀祖先。

第一,当家中生产或生活不顺利时,如有人生病、家畜不兴、男丁难婚与婚后不育(以生育男孩为重)等情况,村民会做几道(偶数)菜、奉几杯(奇数)酒,烧香、烧纸,请求祖先保佑帮助其解决此类困难。

第二,当家中有较为重要的事情发生时,要请祖先参与,向祖先汇报、请示。例如,家中杀家禽、牲畜吃的时候,首先要祭祀祖先,请祖先先行“享用”。村民家中新增添了人口要向祖先汇报,并请求祖先保佑其健康、平安,家中有人去世也得向祖先汇报,让其接纳死者进入阴间的大家庭。此外,村民决定做其他重要的事情时,也要请示祖先。

第三,在特定祖先诞辰或忌辰时,要为祖先庆贺或缅怀祖先。村民一般记得祖父母和父母这两辈人的生日、忌辰,在此时需要祭祀,一则不让祖先在此类人生重要的日子里不受寂寞之苦,二则恳请祖先保佑子孙有更幸福的生活。

第四，在节律性的祖先与子孙相聚的时日，要供奉祖先。例如，农历正月初一早上，村民在新年里第一次打开家门之后，便要祭拜祖先，表示向祖先问候“新年好”，并求祖先保佑一家人新年“万事如意”，在全家人喝第一杯水（酒）之前，在吃第一餐饭之前，也都必须首先祭祀祖先，请祖先先行“食用”。在农历七月十一日，村民要在神龛前摆设较为丰盛的酒席，迎接所有的祖先到阳间来过“七月半”，在接下来的几天里，村民每天都要祭祀祖先三餐饭，并在上午祭祀一餐点心，一直到七月十五日下午，村民烧香、烧纸恭送祖先回阴间。并且，村民还将用纸做好的“衣服”、“房屋”与“钱包”等一并火化，好让其祖先带到阴间去使用。在七月十一到十五之间，在桥村还有许多禁忌。例如，小孩子不允许坐在堂屋大门的门槛上，以防挡了祖先的“路”，每家每户还得将自家通向村中主要大路上的杂草除尽，不得在路边大小便，以方便祖先“通行”等等。此外，村民其他所有节庆或者家人庆祝生日时都要祭祀祖先，邀请祖先“共庆”节日或生日。

其次，村民单家独户地到户外祭祀祖先，最主要的形式是清明节为祖先扫墓，此外还有“拜血禅”等非常规的祭拜活动。

在清明节前后几天内，桥村村民必须到其自己曾祖父及其以降的宗亲祖先的坟地上去扫墓。在扫墓时，首先在祖先的墓碑前鞠躬三次，然后割去坟头上的杂草，整饬一下坟头周围的泥土，在坟头上堆一些新土。之后，再在祖先的墓碑前放上三只碗，斟上素酒（未被食用过的酒），烧香、烧纸和跪拜，并请祖先享用祭品，保佑子孙后代安康、幸福。最后，会在坟头前放一挂鞭炮，鞠躬三次离开。村民对于扫墓极其重视，刚嫁到桥村的妇女，在头三个清明节，必须随丈夫或姑嫂为祖先扫墓。此外，所有未成年的小孩也必须在父母或其他长辈带领下参加扫墓。

除了死者的男性后代及其家人需要为其扫墓之外，由桥村外嫁出去的妇女在头三个清明节，也得回桥村为祖先扫墓，村民称之为“扫社坟”。时间在清明节前的5天以内，扫墓的当天被称之为“社日”。在出嫁后的第一个清明节，该妇女需要带一只公鸡回桥村“扫社坟”，并当场将鸡杀后用鸡血祭祖。然后，她需要将鸡肉带到其兄弟家（若无兄弟则到堂兄弟家），与之共同食用。在第二个清明节，她同样要带一只公鸡到桥村祭祖，但只与兄弟或堂兄弟共食半只鸡肉，另半只鸡则由她带往夫家食用。在第三个清明节，她需要带上鸡、鸭、鹅、鱼和猪肉若干（合称“五生”），在礼生的引领下先到祠堂祭祖，然后到墓地祭坟。除此之外，她还需带一些点心，分发给出嫁前所在自然村的每一户人家（以湾内的灶头为标准，包括外姓村民），家境较好者还会置办几桌酒席，请湾内所有的村民吃喝一顿。从此之后，她不用再回桥村为祖先扫墓。这意味着她完成了从娘家祖先荫蔽之下向夫家祖先荫蔽之下的过渡，但如果她在夫家受到了较为严重的不公正待遇，娘家村庄有义务为其撑腰。

在户外祭祀祖先的活动当中，还有一种比较常见但不是每年都进行的祭拜活动叫做“拜血禅”。村民举行这一祭拜活动，主要是因为他们对于自己的父母或者祖父母去世时丧事办得过于简单，没有请和尚为其念经超度，而在有钱之后补办一次祭祀仪式。这类祭拜活动因家庭经济条件以及孝家的大方程度而有不同的规模，规模较小者请和尚或佛教俗家弟子为祖先念经一天，规模较大者则念经3—5天甚至更长时间，然后在所住的堂屋神龛前身穿孝服出发，由和尚引领，三步一拜，或者五步、七步、十步一拜地一直到祖先的墓地，扫墓、祭祀后脱去孝服回家。

再次，除了单家独户祭拜祖先之外，村民还会在宗族“管事

的”组织下，以整个宗族或者宗族的房支为单位祭拜祖先。其祭拜活动也可分为宗祠祭祀和祖先墓地祭祀两种。

以下桥湾为例，乾公祠是该湾林姓村民共同祭拜祖先的场所。

在正月初十或十二日，下桥湾村民开始新年舞龙灯时，首先要到乾公祠的神龛前祭拜祖先，然后才从乾公祠的大厅舞着龙灯到湾内游行，或者到其他湾去联谊。在正月十五日晚上，村民举行一次规模较大舞龙灯之后，仍要到乾公祠祭拜祖先，然后龙灯才被舞到村外的田野里或者荒地上烧掉（称之为“倒灯”）。这些开支由下桥湾“湾会”支出。

在清明节的时候，若是大祭的年份^⑤，下桥湾所有林姓男丁都要聚集到乾公祠祭祖，以求祖先保佑该湾林姓村民子孙发达。然后，每户派一个男丁到林姓“开基公公”与“开基婆婆”的坟头去扫墓，祭祀这对开创该宗族的夫妇。

在农历七月十一日至十五日之间，下桥湾村民也需要在乾公祠公祭祖先，为其所有祖先庆祝“七月半”。此外，村民还要请和尚或道士到乾公祠为林姓村民的祖先做法事或道场，以求祖先的恩泽。这些仪式活动的开支由“盂蓝会”支出。

在农历九月九日重阳节，宗族“管事的”会组织一些男丁将下桥湾对面丘陵上的重阳菩萨抬到乾公祠神龛前，然后所有男丁共同祭拜祖先。宗族“管事的”再组织人手做一些糍粑，给有老人的村民家里发送一定数量的糍粑，并告诫年轻人要孝敬老人等等。此

⑤ 在清明节，桥村村民以宗族房支为单位祭祀祖先，分大祭和小祭两种。大祭规模较大，且需置办酒席，每家每户需派一个男丁为本族“开基公公”和“开基婆婆”（始繁衍该宗族的夫妇）扫墓，小祭则由宗族“管事的”指派3—5人前去扫墓，且只为“开基公公”扫墓。大祭5年进行一次，小祭每年都进行，所有开支由“清明会”支出。但也有的宗族，如上游湾林姓每隔3年还会进行一次中等规模的清明祭祖。

外，当晚，在乾公祠或者乾公祠旁的晒谷场上还会有一场花鼓戏，其内容大多为宣扬孝道、诚实等道德原则。这些活动的开支由“重阳会”支出。

在农历十一月二十六日，桥湾的大多数村民要祭奠他们两个房支共同的祖先“圣公”。据桥湾林姓族谱的记载，这一天是“圣公”的生日。“圣公”祭拜也是五年一大祭、一年一小祭，小祭由宗族“管事的”商量后决定，指派3—5人首先到乾公祠进行简单祭祀，然后到“圣公”墓地再祭拜一番。在大祭的年份，两个房支的所有男丁都要到乾公祠祭祀“圣公”，并由每家派一名男丁到“圣公”墓地再进行隆重祭祀。这些祭祀活动的开支由“圣公会”支出。

在农历的岁末，由宗族“管事的”商量决定，选一人作对联一副，然后用红纸书写好后张贴在乾公祠大门两侧。作对联者可由有才气者担任之，但书写对联者却必须是书法功底深厚且有子（孙）者，表示能繁衍且恩泽子孙。如林培武这样有才气且书法出众者，因为没有子嗣，不得担任该对联的书写者。

在整个宗族或者宗族的某个房支有重大事宜的时候，宗族“管事的”也会组织相关人员在祠堂祭祖。例如，有子弟考上了功名（秀才或者新学制下的中学），宗族或者至少其本房的村民会为其在祠堂举行祭拜祖先的仪式。

桥村村民到村外祭拜祖先，则主要是清明节的时候祭祀本宗族的祖先，然后在本房支或者血缘关系邻近的2—3个房支共同的祖先（如“圣公”）生日那天，共同祭祀这位祖先。活动及开支办法与在村内祠堂祭祀的情况相同，在此不另赘述。

通过以上考察，我们不难发现，在宗教信仰、自然信仰与祖先崇拜三个方面中，祖先崇拜对村民显得最为重要。如果一个村民不

相信宗教，其他村民会说他（她）不信神，但这并不具有什么贬义。如果一个村民没有一般性的信仰，其他村民会说他（她）胆子大，竟然“天不怕地不怕”，但这仍只是表示该村民对于自然界的规律不够了解，无知者无畏，或者最多只是有些责备其自以为是、不知天高地厚。可是，如果一个村民没有祖先信仰，其他的村民则会说他（她）不孝不敬、没大没小。这种批评具有十分强烈的伦理色彩。如果一个村民不想在村庄内冒这种道德指责的风险，他（她）就必须遵从这些信仰及其相应的仪式。而对于具体的村民而言，由于社会继替的影响（费孝通，1999c：125），从小就在这样的信仰下习得社会行为规则，从而祖先信仰对其成长及人生意义的建构所起的作用是最为根本的（许烺光，2001：76），可谓深入骨髓。

可以说，传统时期桥村村民的信仰体系毫无疑问是以祖先崇拜为核心的。前两类信仰更多的只是为了帮助村民延续祖荫（许烺光，2001），大体可确证梁漱溟（2006c：87—90）、费孝通（1999d：340）等人关于中国乡村社会人伦“有余”，而使得宗教“不足”的说法。在祖先崇拜的背后，我们也看到了有形族权组织的祭祀以及“长老统治”（费孝通，1999d：371）。村庄纵向社会结构的分层标准之一即是以“伦常”为依据的德望，以及相应的村庄公权。在横向社会结构上，村民信仰体系蕴含的要求也是以“伦常”道德为核心，强调人与人（甚至包括人与自然、人与自我）关系的人伦和谐。

二、破坏“旧偶像”和嫁接新理想

在1949年后的中国乡村，现代国家权力主导下的目标就是在“破坏一个旧世界”的基础上“建设一个新世界”。毋庸置疑，作

为“旧世界”其中的一个主要组成部分的乡村社会民间信仰也便成了应该破坏的“旧偶像”。那么，这些“旧偶像”的核心内容是什么呢？国家权力主导下的“破坏”与“建设”活动，又触及了哪些内容，或者说改变了哪些内容？

在1949年之后，无论从形式还是内容方面来看，桥村村民的这种信仰系统遭到了各式各样的冲击，发生了不小的改变。然而，从种种迹象来看，这种信仰体系的根基并没有被动摇，被去掉的只是其部分枝叶。国家权力所倡导的新理想绝非建立在一张白纸上，而是嫁接在了“旧偶像”的根基上。以下仍可从村民信仰的三个基本层面，对这些变化略作考察。

首先，在正式宗教信仰方面，桥村村民基本上放弃了原就并不牢固的信仰，取而代之的是社会主义的道德理想，以及作为新的救苦救难象征的社会主义和毛主席。

1949年后，“减租反霸”和“土改”等运动的工作队都常常组织桥村村民开大大小小的会议。在会议上，工作队都一而再、再而三地向村民宣讲唯物主义思想。他们反复告诉村民，包括教村民唱歌，“世上没有救世主”。观世音解决不了贫苦村民的生存问题，太上老君也不能，只有毛主席带领贫苦大众闹革命，推翻三座“大山”，建立了新中国，贫苦村民的日子才能好起来。在新理想的“播种机”面前，又尤其在现实物质生活和村庄秩序剧变面前，村民虽然未必完全理解和接纳了工作队反复宣讲的“社会主义”。但是，他们确确实实明白了，观世音也罢，太上老君也罢，都没有办法像毛主席这样直接改变他们的生活。以林培艺的话来说就是，“信佛、信道，还不如信共产党”。正是由此，我们才不难理解，不少桥村村民将毛主席的画像贴在了神龛旁边的墙上。在后来的政治运动中，村民彻底砸碎了有关佛教与道教的种种偶像，但却将毛主

席当成了新的偶像。

除了村民住房堂屋中（尤其是神龛上）的佛、道教象征物被破坏掉之外，桥村周围的寺庙和道观也由于无人居住而破败，最后直至在“破四旧”运动中被周围村庄的村民拆毁。经过“土改”及相关的“革命”理想教育之后，桥村村民对于僧尼还俗、成家立业，已经没有了反感。例如，林培艺的一个表哥就娶了还俗的尼姑，并生了一儿一女。正是在这种村庄氛围下，桥村周围的寺庙和道观在1949年后数年内纷纷人去楼空，既无人看护菩萨，也无人再来祭拜，虽然国家既倡导无神论，同时也主张宗教自由。

其次，与宗教信仰有所不同，1949年后桥村村民的自然信仰并没有真正消解，而是“蛰伏”了下来^⑥。迫于“革命”话语的压力，村民在公开场合不敢表露出来，但暗地里的大部分行为还是遵从了这些信仰。

以桥湾为例，由于“土改”及其他政治运动和政策的影响，桥村原有各种祭祀的公共经济基础已被取消掉。1951年，按照有关政策规定，该湾的城隍庙和邓公庙需要被拆除。但是，村民无人敢带头在“太岁头上动土”。后来，一个在桥村小学教书的、30余岁的外乡人带头开始拆庙，并指挥小学生参加，才将这两座庙拆除。至于该湾的娘娘庙，没有人去拆，只是由于其祭拜和修缮活动被禁止，体积不到1立方米的庙才日益残败，以致最终倒塌。城隍庙、邓公庙和娘娘庙的消失，是否意味着桥村村民的自然信仰发生了根本性的改变呢？答案显然是否定的，有两个现象可以说明这一点。第一个现象是，带头拆除城隍庙和邓公庙的小学老师在不久后去县

^⑥ 唐军（2001）曾以“蛰伏”与“绵延”，来描述1949年后华北村落家族的生长历程，这里借用它来指称民间信仰的变化。

城开会时，突然心脏病发作而死，村民认为这是由于他冒犯了神灵的结果。第二个现象是，虽然由于现代医疗技术进入桥村，桥村的未成年人（尤其是婴儿）死亡率急剧下降，再加上村民被禁止祭拜娘娘庙，从而没有村民再供奉魍、魅、魍、魍四个小鬼，但对于桥村村民来说，娘娘庙及其周围的空地却仍是充满禁忌的荒地。尽管对于不少村民来说，这块空地足够他们盖房子或开辟为菜地，但实际上没有任何一个村民敢动一动破败的娘娘庙及其周围的土地。

当然，1949年后桥村村民的自然信仰并非没有任何改变。在某些方面，由于各式各样的原因（如现代科技和新制度、观念的影响），桥村村民的部分自然信仰发生了变化。

在生产方面，由于大水利系统的规划、建设，以及农药、化肥和杂交水稻的逐步推广，村民逐渐接受了粮食丰收靠科学，而非靠神灵保佑的观念。在旱灾降临时，桥村的狗儿再不会因被小孩抬着游村而受皮肉之苦。农药代替了祭拜，以帮助村民抵挡虫害的侵扰。由于“除四害”运动将麻雀也列为了一害，麻雀作为影响桥村村民最主要的一种候鸟到处遭到捕杀，村民不再在“出鸟节”做糍粑、唱咒歌。在集体生产、生活中，依据计划作息，酉日不杀鸡、戊日不动土与丑日不用牛等习惯被突破，相应的信仰也不再为村民所遵循。由于政府倡导尊老爱幼，年长无劳动能力者能分配到基本的口粮，同时也因为无神论的影响，村民抛弃了农历四月初八“吃乌饭”的仪式。农历七月七日晚，未出嫁的姑娘也不再在月光下刺绣、纺织。究其原因，正如林培艺、林宗田等人所说，一方面，随着纺织工业的出现和发展，村民不再如以往极度依赖妇女纺织、刺绣，相应地，这两项东西不再作为妇德被提倡；另一方面，受国家倡导的新婚姻制度影响，父母的意见虽然仍对子女婚姻有重要影响，男婚女嫁仍主要依靠媒人介绍，但女方在出嫁之前，已经有机

会与对象见面，还可以到男方家里走动。因此，年轻的姑娘们在一定程度上已经能对自己未来丈夫及其家底有所了解，不需要再依靠仪式化的“修炼”和织女的保佑来保证将来嫁一个好人家。

再次，在1949年后，桥村村民祖先信仰在形式上被消解了，但在实质上，其核心内容延续了下来，并在“革命”话语下获得了持续的生命力。当然，同时也融入了一部分新的内容。

在形式上，对于村民祖先崇拜起主导作用的宗族活动被取消，宗族“管事的”也由新型的干部取而代之。不过，从村民的生活实际来看，多子多福的观念并没有发生改变。否则，我们就难以理解林培艺所说的“有人就有世界”，就难以理解村民关于各种延续“香火”的努力。以至于没有子嗣则被村民称之为“绝菀”，而努力通过收养继子或者招赘的方式来弥补这一“过失”。从干部的角度来看，之所以国家权力主导的话语以及政府一再注重扶持小姓或小房支的村民担任桥村的主要干部，甚至在村界划分问题上，也故意采取了打破原有的仅按宗族关系为基础的村庄界线，实际上说明村民的宗族认同仍是存在的，否则国家权力就没有必要“处心积虑”地采取这些有针对性的措施，以抑制宗族文化对村民的影响。从村民关于林培武“背时”的看法以及对其死后未能选中“风水宝地”的叹息来看，村民实际上仍然相信祖先坟地“风水”能够对后代的生活产生影响，村民的观念仍是指向祖先崇拜与“香火”延续的。

由此可见，虽然桥村村民祖先崇拜观念以及此基础上的宗族观念在集体生产与生活中被削弱了，但其根基并没有被瓦解。相反，在“人多力量大”的“革命”话语影响下，延续祖先“香火”的核心思想以新的方式延续了下来，并继续长期为村民所遵循。

就信仰的仪式化活动来说，以桥湾为例，1949年后，乾公祠首

先变成了农会和各种工作队的办公室，后改成小学的教室，而坤公祠也先被当做了无房户的住所，后变成了大队的办公室和供销社桥村“代销点”的营业厅。两个祠堂的神龛被取了下来，整面墙都画上了革命宣传画，写上了革命标语。桥村村民以宗族或房支共同祭祀祖先的活动也再未进行。但是，村民对祖先的崇拜却并未消失。村民家中堂屋上的观世音菩萨被砸了，但神龛并未被砸掉，在祖先生日和过年这样的特殊日期，村民仍会祭拜祖先，并为干部们所理解。甚至于，干部们在这两个特殊的日期里也会祭祖。其内容也基本上是请求祖先保佑自己安康、幸福。这样的行为要是被拿到正式场合来说时，村民会套用“革命”话语说是“缅怀先烈”。而实际上显然并非如此，因为，即使地主与富农等一些政治出身不好的村民祭祖（只是稍微低调一些），也并不为其他村民所反对。若“缅怀先烈”一说成立，他们的行为则多少显得有些“反动”了。

在清明节的时候，作为政府倡导尊老传统的一部分，村民为祖先扫墓也并未被禁止，只不过扫墓时不准烧香、烧纸与跪拜罢了，村民改以鞠躬表达对祖先的敬意。遭到禁止的只是给整个宗族的“开基公公”与“开基婆婆”或房支的祖先（如“圣公”）扫墓活动，因为在当时一般村民和干部看来，这些坟头是宗族房头势力的象征，属于新社会所要反对的东西。当然，除了这些小的变化之外，清明节为祖先扫墓还有一个重要变化，那就是由桥村外嫁出去的妇女不再回桥村“扫社坟”。按照新的政策精神，扫墓只为表达对长辈的怀念和尊敬，而不是享有祖先的荫蔽。妇女在夫家的合法权益也由国家保障，无需其娘家村庄予以保障。相反，如果其娘家介入其在夫家的纠纷处理，容易引起宗族间的矛盾。因此，作为桥村外嫁妇女从父系祖荫下转向夫系祖荫下的一个过渡性仪式，“扫社坟”被政府取缔了，而村民也接受了这种新的安排。

在农历九月九日重阳节时，桥村村民不再抬“重阳菩萨”，也不再共同祭祀祖先。但是，作为一个尊老的节日，重阳节仍然得到了保留。虽然过得不隆重，但各湾仍要做一些糍粑给老人吃（在食堂时期由食堂做）。也即，重阳节祭拜祖先的种种仪式被取消了，但其孝敬老人的实质内容仍然得到了倡导。

简而言之，从宗教信仰、自然信仰和祖先信仰三个层面来看，1949年后，桥村村民的信仰体系在形式上发生了根本性变化。在实质内容上，正式宗教信仰发生了根本性的变化，原本就不甚牢固的宗教信仰，被新的意识形态与象征所代替。与此不同，村民的自然信仰只发生了部分变化，融入了一部分新的内容，但禁忌仍在较多领域存在。比此犹甚的是，桥村村民的祖先信仰，在实质内容上几乎没有发生重大变化。新的国家权力倡导的尊老爱幼的道德原则嫁接于村民原有的祖先崇拜的基础上，得到了发展。与此同时，村民祖先信仰的核心部分，也在这些道德原则倡导之下，以另一种形式存续了下来。

也即，村民信仰体系的变化表明，因为“翻身”的影响（韩丁，1980），与国家权力和“革命”道德话语直接相关的村庄纵向社会结构发生了急剧的变化。但是，同时，与人伦关系相关的村庄横向社会结构并没有依据“亲不亲阶级分”的政治标准而变化。村民信仰体系的变化远不像部分学者所说的标志着社会与文化结构的断裂，或者说根本就没有发生什么实质性的变化。

三、宗教与弱者的救赎需求

在“分田到户”之后，集体化生产与生活的消失是否也一并将村民的意义世界带入了一个新纪元呢？答案是否定的。从桥村村民宗教信仰层面来看，宗教重新以一种大众化的姿态进入桥村的日常

生活是 1990 年代，尤其是 1990 年代中期才发生的事情。截至 2006 年底，桥村有 22 个人在坚持吃“清水斋”^⑦，其中下桥湾 2 个（林宗善夫妇）、上桥湾 5 个、半夜湾 5 个、上游湾 2 个、中游湾 2 个、下游湾 2 个、竹林湾 2 个、曾家湾 1 个、石林湾 1 个。此外，各湾还有一些吃“短斋”、“花斋”和“三六九”的村民^⑧，因带有偶然性，难以统计。据林宗善估计，农历每月初一、十五日烧香、烧纸敬佛的人家可能达全村总户数的一半。他是较早信奉佛教且长期坚持吃“清水斋”的人。可以说，他选择信奉佛教的历程及其遭遇，是“分田到户”后不少桥村村民信佛及其遭遇的一个缩影。

林宗善生于 1953 年，按照他自己的说法，他的出生确实没有赶上一个好年份。在他进学校读书的那年，刚好是桥村大队经济困难的时候，经常吃不饱。为了节省能量，在他开始读书的两年里，学校通常都是上午安排 3 节课，下午安排 2 节课。直到二年级快结束时，情况才开始有了些好转，学校也恢复了上午 4 节课、下午 3 节课的惯例。但是，一年多的严重饥饿让他的身体素质变得非常之差，1961 年秋，桥村大队的饥饿问题已经基本解决时，林宗善却常常病得只能吃稀饭。这使得他的父母对他不满而又无奈。1963 年夏，只读了 3 年小学的林宗善辍学，靠拾粪给家里挣工分。

1979 年，林宗善与刘秀莲结婚。结婚对于他而言不是一件容易的事情，少钱、缺粮和住房首先成了他的“紧箍咒”。在订婚时，他所能支付的彩礼只是比较寒酸的 8 尺“的确良”布料。幸亏在 1974 年至 1975 年时，金陵公社禁止大办红白喜事，曾提倡以“红

⑦ 即不仅不吃荤腥，而且也不吃植物油，只吃用盐水、糖水煮出来的菜及其他食物。

⑧ “短斋”即偶尔吃斋；“花斋”即除了在农历每月初一、十五日之外，在其他的日子里也隔几天吃一天斋；“三六九”即在农历每月初三、初六、初九、十三、十六、十九、二十三、二十六、二十九日吃斋。

宝书”和农具为彩礼与嫁妆。虽然此时这一倡议已不为村民所遵循，但“一切从简”的“革命”口号依然很响亮，这至少让他所给出的微薄彩礼有了一个面子上过得去的说法。至于新婚用房，在无力盖新房的情况下，林宗善只好从林宗田家借了一间房子。他会做一些简单的木匠活，自己动手做了一张简易的木床和几个凳子。随之而来的问题是，他没有钱买铺盖。为此，他准备推迟婚期。后来他的哥哥林解放答应给他弄一套铺盖，这才让他放心地按照原定计划开始准备婚礼。但到了婚礼的前一天，他问林解放要铺盖时，对方却说没有，并说：“哥哥是答应了你，但哥哥的家也不是一个人的家呀，还有嫂嫂呢。”至此，林宗善气愤地将他哥哥为人处世的特点总结为两点：第一，说话不算话，第二，怕老婆。并且，为此他们在接下来的十余年时间里几乎没有了来往。婚期已至，他只好买了一张草席铺在床上，席子下面垫了些干稻草。

相对于林宗善家而言，刘秀莲家的情况要好一些。她有三个哥哥、两个弟弟和三个妹妹，在众多兄弟姐妹当中，23岁方找对象的她已经属晚婚。娘家为她准备了一份在当时看来比较丰厚的嫁妆，包括2套铺盖、1个梳妆台、1担挑箱、1担木桶、1个铁脸盆和4个板凳等等。考虑到林宗善家庭困难，新婚后的家庭生活难以起步，刘秀莲的娘家还在嫁妆中添置了2席碗（16只小碗与20只大碗），而这是常规的嫁妆中所不包括的东西。为此，在后来的日常生活中，他们夫妇俩吵架时，刘秀莲常爱说的一句话就是“当初连饭碗都是从我外嗣（娘家）来的”。

结婚之后，林宗善身体一直不太好。刘秀莲常说，他们所住的那间阴暗潮湿的房子里有鬼，而他则老是给她鼓勇气说：“不要信这些歪门邪道的说法，有病就治病。”直到1981年，他们生下的第一个女儿不满一个星期便生病死去，林宗善开始或多或少地相信了

妻子的话。几个月后，由于林解放盖了两间新房，林宗善夫妇马上搬进了林解放原来住的旧房（属于大家庭的财产）。在刘秀莲看来，接下来的生活更证明了她的判断有道理，她于1983年生下的女儿长得茁壮可爱。并且，1984年春，林宗善和桥湾的另外一个木匠经过林枝珞帮忙承接了金陵乡编织厂的一桩生意，对方要求他们做一些桌椅，这算得上是能赚钱的轻活。

然而，这桩轻松的活却给了林宗善一个沉重的打击。该年春天一直阴雨连绵，林宗善的工棚里阴暗潮湿。不久后他就开始咳嗽，并被诊断患上了肺结核。此后的十年里，林宗善常常靠吃药控制病情。对于本就十分拮据的家庭而言，这不能不说是一种慢性灾难。

受身体所限，从1984年起，林宗善基本上已无法从事农业生产，家里的责任田及其他所有重活都落在了刘秀莲一个人身上，他本人不得不寻求一种新的谋生技能。为此，他开始尝试补鞋的手艺。在周围几个乡镇赶集时，林宗善在集市上摆一个补鞋的摊子。在非赶集的时间里，他则像货郎一般挑上补鞋的工具在周围的乡间转悠，这样的“上门服务”也颇有市场。但问题在于林宗善的身体并不好，天气太热或太冷及刮风下雨时，他都不能正常出去工作。因而，事实上补鞋这门手艺还不足以让其谋生，只能赚点零花钱补贴家用。

从开销的角度来说，在接下来的时间里，林宗善家的负担不是越来越轻，而是越来越重。第一，他们结婚时办酒席的开支都是借来的，由于这个新家庭连续经历诸多不利的事情，此时尚未还清债务；第二，他原本希望妻子生一个男孩，然后就做绝育手续，通过控制孩子的数量减轻家庭负担。但是，1985年刘秀莲生下的仍是女孩。为了生一个男孩，林宗善夫妇决定在计划外再生一胎。1988年，他们终于生了一个男孩，但林宗善也为此付出了

150 元的罚款^⑨；第三，医疗服务的价格越涨越快，成了林宗善家沉重的负担。

考虑到这些情况，林宗善开始在补鞋之外再发展养猪业。但很不凑巧的是，他买回家的猪崽，接二连三地死去，在第四头猪崽死后，他不敢再贸然地养猪。这不仅严重影响他和妻子的心情，而且让他们损失了 200 多元钱。可是，养猪毕竟是当时桥村常见的能获取一笔可观资金的门路。为此，林宗善决定先请教一个行家，然后再养猪。他想到了桂阳县洋镇兽医站的一个医生，后者在附近地区小有名气。

林宗善 18 岁那年，与该兽医有过一面之交。当时后者受其所在生产队派遣，到桥村大队所办的煤矿来买煤。负责装车的社员要求他支付额外的“辛苦费”，否则拒绝为其装车。在他毫无举措的情况下，林宗善答应为他装车而不要额外的“辛苦费”。此兽医离开时说：“以后到洋镇去了就去找我，能帮得上忙的我一定帮你，比如说挑猪崽什么的，我是里手（行家）。”由于洋镇离桥村并不近，所以林宗善当时并没有将此话放在心上，权当客气话罢了（事实上他们后来也很少见面）。

十余年过去后，当林宗善几乎陷入绝境时，他还是决定去洋镇碰碰运气。令其喜出望外的是，事实证明此兽医确实是讲“义气”、讲信用的人。他不仅为林宗善在洋镇的集市上挑了一只他认为最好的猪崽，而且陪同林宗善回桥村，对林宗善家的猪圈进行了消毒。此外，他还教了林宗善一些治疗猪病的简单技术，并送了林宗善一套注射器和些许防疫药品。1988 年，林宗善饲养的母猪终于为他赚

^⑨ 由于担心结扎后影响妻子的身体，从而也影响家里的农业生产，林宗善选择了由他自己接受结扎手术。而在当时的桥村村民看来，这是颇具“悲壮”色彩的事情。

了一笔小钱，以至于在第二年他终于还清了结婚时所欠的债务。1990年，他还盖了两间新房，并住进新房。

与此同时，林宗善也开始做兽医。最开始请他出诊的是桥村的一些邻里。在他们看来，村里的兽医是“半桶水”，而且比较难及时邀请得到，而林宗善则不管是白天还是黑夜，总是随叫随到。此外，林宗善的收费也比较便宜，每治好一头猪才收取手续费3元。一时间，周围几个湾的村民如有兽医的需要时，往往愿意请林宗善并出诊，甚至其他行政村的村民邀请他出诊的情况也不少。为此，桥村的兽医对他有些意见，并在1994年有关部门提出要打击民间“游医”时^⑩，向金陵乡兽医站提出，没有营业执照的兽医也应该算“游医”。虽然后来兽医站并没有按照处理“游医”的办法处理林宗善，但他还是不得不很“知趣”地终止了兽医之业。

1994年，对于外面的世界来说实在是平凡的一年，这一年除了物价上涨得特别厉害以外（部分原因是通货膨胀），没有任何比其前一年或后一年更为特别之处。这一年对于桥村而言也同样没有什么奇特，但是对于林宗善却十分重要。在这一年，太多事情降临他家，而且深刻地改变了他的人生之路。

该年，首先是林宗善的患眼病近一年的母亲病情恶化，并且迅速双目失明。此后，林宗善及其兄弟三人开始商量母亲的养老问题。林解放主要的时间都在其位于金陵乡政府旁边的建材店里，他答应给老人所需的口粮，但无法照顾她。林宗文也只愿意出老人所需的口粮，而不愿意照顾老人，因为他此时家庭较困难且妻子雷南燕与婆婆向来不和。在这种情况下，林宗善只好接受照顾母亲的任

^⑩ “游医”，即没有营业执照而行医的人。

该年春天的一个晚上，林宗善家的猪被盗。对于本就贫困的家庭来说，这是一次重大损失。随后，为了以防万一家里耕牛也被偷，林宗善“亡羊补牢”式地请了半夜湾的一个铁匠，为他家的牛圈做了一道铁门。但不幸的是，一段时间之后，林宗善家的春耕才刚刚开始，他家牛圈上的铁门竟也被人盗走。不得已，他只好将所幸未被盗走的耕牛给卖了，转而请人用拖拉机耕地。对于缺少现金收入的林宗善家来说，这无疑也是一种冲击。以至于在笔者访谈过程中，林宗善念及此事还情绪激动地说道：

在毛泽东时代杀一条牛，要这里批那里批。首先是生产队开社员会认为牛不行了，然后到大队打（开）证明，再到公社兽医站鉴定了之后才能杀。那时的牛一般是老得不行了，或者摔坏了才杀。事实上，如果不是这样，（杀牛）从良心上也过不去，别人（牛）给你犁田，你却杀了别人（牛）吃……但现在这些强盗（小偷）随便就杀！

该年农历九月，林宗善的次女患上了乙肝，他为此花费近500元。更让林宗善近乎绝望的是，不久后他的儿子也患上了伤寒和痢疾几近死亡，他和妻子甚至做好了让孩子等死的打算。这时，因母亲失明后商议其养老问题而重新与林宗善开始来往的林解放，主动提出借给他600元钱，让其带着小孩到郴州某医院抢救。经过半个月的住院治疗，医生们终于为林宗善家保住了这根“独苗”。

一方面由于家庭生活条件差，另一方面由于家庭变故不断冲击，1994年，林宗善的身体状况也变得更差。从1984年到1994年，他在努力寻找能够拯救他的家人、改变他的命运的门路，然而却屡屡失败。这中间包括他思想上从不相信鬼神到相信有鬼神

的转变。1994年家里的一系列变故，使得林宗善开始有些“病”急乱投“医”，巫婆、神汉、和尚、尼姑、道士以及风水先生等都曾被邀请到他家做“法”。可是，效果却并不如意。他还去过耒阳市某镇的三元寺求佛。虽然当时他把去三元寺求佛当做“求医”的一部分，没有特别地在意，但后来这个寺庙却对他产生了很大的影响。

三元寺开始为一村民牵头于1980年代初所建，至1990年代初在湘东南形成了不小的影响。在林宗善去三元寺之前，桥湾即有几个中老年妇女极其信奉该寺的“法力”，这其中就包括林宗善的一个堂嫂。据她所传，三元寺有一个自称“活佛”的老者（即牵头建寺的村民）会“化水”（求佛赐水治病），其“法力”非常之高，凡喝了他“化”过的水，可免灾祛难，一切疾病都能迅速痊愈（而这在事实上很显然是以讹传讹）。

1994年农历六月十九日（村民记忆中观世音的生日），林宗善将信将疑地去了一趟三元寺。他发现，该寺果真是人山人海，傍晚时，一老者坐在寺庙门口的天台上“讲课”。由于人太多，他终究没有能够请到“法力”高深的老者为他“化”一碗水。入夜后，他在山顶上坐了一夜。他说：“当时心里感到特别的乱，我在想，如果真有佛，却为何不保佑我这样受苦受难的人呢？”

其儿子病愈之后，林宗善对佛不再将信将疑。他认为，原来之所以求了佛也未见效果，主要就是因为他将信将疑。因为心不诚，佛自然也就不灵。在1994年的岁末即将到来之时，林宗善走上了佛道，去三元寺求了一碗“化”过的水喝。对此，他感叹道：“那些年我觉得自己就像流浪汉一样，到处找能够救苦救难的人……后来终于找到了。就这样，我走上了佛道。”

此外，林宗善还为他的母亲去过几回三元寺，他想祈求佛祖保

佑他母亲的眼睛复明。可是，当他把从三元寺求来的水带到家里时，他的母亲和妻子都不相信他的话。林宗善回忆说，“我妈妈不肯跪下来拜，我本来把水带来，求的卦也是顺卦，但她不肯拜，那连佛也没办法了。”因不愿忤林宗善的好意，当他再次从三元寺带水回家时，老太太还是把水喝了。虽然眼睛并没有复明，她还是相信了佛的存在。例如，她曾对人说：“如果不是有佛，我家（林）宗善不上佛道，我哪有这么孝顺的儿子照顾我呀？”

在西方社会的基督教文化传统中，在宗教与社会的一般关系上，“罪”的概念是比较重要的。心灵皈依于宗教往往与皈依者对“罪”的认识有关，所不同的只是如何解释和对待“罪”的问题（西美尔，2003：89）。但我们在林宗善及其背后透露的桥村村民信仰体系中，一方面看到了在“革命”话语退场之后，宗教在农村的发展并不快，但在1990年代中期以来有了一个迅速发展的过程，另一方面却也看到了村民首先不是从认识到“罪”开始皈依宗教的，而是如同求医一般在寻找诸多解决现世问题可以依靠的力量当中的一种。对于多数村民而言，只是当他们在现世的社会关系网络中难以找到足够的依靠力量时，才选择了信仰某种宗教（由此很难说是一种皈依）。可以说，村民主要寻求的不是关于“罪”的救赎，而是更多地包含了其作为弱者寻求现实救赎的意味。

1990年代中期以来，村民之所以在现世的社会关系网络中寻找依靠力量变得日益困难，除了桥村这样的农业型村庄集体经济与集体福利彻底瓦解之外，更重要的是家户间互助的功能变得比以往弱得多（虽然此时从平均水平上来说，家庭经济条件比以往好得多）。而家户间互助的弱化，则很显然与“伦常”作为村民处理横向社会结构上家户间关系的道德原则消解，被更为现实化的利益计算取而代之，有直接关系。并且，从林宗善兄弟的种种行为原则来看，这

种利益计算是以核心家庭为单位的。在村庄纵向社会结构上，社会分层的标准逐渐从 1980 年代的多样化变为以财富标准为主导，权力（而非权威）次之。即使林宗善掌握了一定的兽医技术，也没有获得实现向上社会流动的机会。而这不仅固化了此类村民在村庄纵向社会结构中的弱势地位，甚至也在横向社会结构中加剧了其边缘性。依据宗教的“供需平衡原则”（斯达克、芬克，2004：237），有了这样的群体，宗教或打着宗教旗号的各种说法在农村迅速传播、发展也便有了“市场”。

一言概之，在 1990 年代以来农村宗教“市场”的急剧扩展背后，我们可以清晰地看到村庄纵向与横向社会结构共变的痕迹，以及由此带来的村庄道德秩序和权力格局的变化。弱势村民跌宕起伏的“求医”过程，只是这场深刻变化所呈现的人格化、无力感的一面。

四、宗教不堪现世生活之压

1995 年，一个惊人的消息从三元寺传了出来。因那个“化水”的老者及其部分信徒私藏巨额炸药、干扰社会治安等原因，公安人员曾一度查封了该寺。对于这件事情，与其他不少常去三元寺拜佛的信众一样，林宗善始终不愿意面对现实，似乎只要承认了这一点，就否认了他信佛的虔诚性与正当性一般^①。按他的解释，这场变故变成了耶稣蒙难式的英雄故事。他说：

^① 从研究的角度来说，我们的确有必要对利用宗教外衣和非法宗教场所从事犯罪的组织及其骨干分子，与一般不知情的信众和香客区分开来。就后者而言，除了受欺骗之外更多的是对佛教的虔诚（且正因为此特点而容易受欺骗）。是故，在考察村民信仰时，我们将林宗善的事例主要当做村民对宗教的追求来分析。

实际上是有红尘中的人心肠很坏，他们诬蔑三元寺的人，并让政府误以为这是一个犯罪的组织。那个老者没有办法，只好一个人承担了全部责任，被判了刑，因为要不然的话，政府就要抓跟三元寺有关的做善事的人。

正是在这种信念的支撑下，林宗善一直是三元寺的“铁杆”支持者。当三元寺恢复开放的消息传出来后，他和附近的几个“同道”（去三元寺的永兴籍信众间以“同道”相称）第一时间就赶到三元寺进香。并且，他由一个吃“短斋”者，变成了一个吃“花斋”者。有一回他与一个“同道”谈及家里一些不顺心的事情，后者说：“要想冤脱手，就要吃‘三六九’。”于是，他从此改吃“三六九”。

可是，随着林宗善吃斋的时日越来越多，他和妻子的矛盾也日益加剧。刘秀莲虽然相信鬼神，却不相信佛教，更不愿意吃斋。由于林宗善坚持要吃斋，在做菜时，刘秀莲不得不将同样的菜分开做成含动物油和不含动物油的两道菜。此外，林宗善在农历每月的初一、十五日在家里焚香、烧纸，她尚可以接受，因为从1980年代中期以来在桥村及周围地区，这样的行为比较普遍。可是，当林宗善经常在家里焚香、烧纸之后，刘秀莲便有些怪丈夫把家里搞得乌烟瘴气，何况买这么多香和纸本身也需要一些花费。两个人为此经常吵架，但林宗善却依然我行我素，并努力地劝妻子也上“佛道”。

1996年夏某日，刘秀莲患了一种精神疾病，不能吃饭，生活不能自理，只是一个劲地哭着说家里有鬼。林宗善把她送到北镇的一个医院治疗，出院后她要求回娘家，但林宗善怕岳母见了伤心，故而是说：“穷人靠天救，我们回家算了。”两人行至桥村村口时，刘秀莲提出要买东西吃，后来她又说，商店的老板给林宗善多找了几毛

钱。开始林宗善还怪妻子疯疯癫癫乱说话，但后来一数口袋里的钱还真多了几毛，于是两人又把这几毛钱送回到商店。然后他对妻子说，这一定是神在帮助她，否则她就不会神清气爽，更不会知道商店的老板给他多找了几毛钱。这回刘秀莲也终于相信了丈夫的话，回家后就焚香、烧纸，开始吃“清水斋”，而此时的林宗善则开始吃“长斋”（即长期吃植物油，不吃荤腥）。但在大约半个月后，刘秀莲终于不能坚持下去。

1998年农历二月初三，林宗善在家焚香、烧纸后，挑着补鞋的工具准备外出找活干。见妻子只带着3个孩子吃饭，却没有给他母亲装饭吃，他即拿小孩子开骂：“奶奶的眼睛看不见，你们的眼睛也看不见？不晓得装一点饭给奶奶吃？”刘秀莲认为丈夫是在指桑骂槐，于是生气地把自己手中的饭碗摔到了地上。林宗善则发脾气道：“我刚敬完神，香都还没有燃完。你在这里发脾气，神要见怪的。家里要是有什么事，你要负责！”

凑巧的是，那天上午林宗善的儿子发起了高烧。刘秀莲赶忙把儿子抱到林枝田的诊所打了两针，但到了下午他还依然没有退烧。林宗善回家后，见妻子正在干活，便冲妻子说：“（刘）秀莲你赶紧别切猪草了，先给上天老人家承认错误、道歉再说，否则儿子可能真的会有事了。”六神无主的刘秀莲赶紧照办。傍晚时分儿子退烧后，刘秀莲开始从内心深处有些相信丈夫的话了。

后来的两件事情让刘秀莲彻底相信了丈夫关于神灵和佛的说法。第一件事是刘秀莲得了咽喉炎，在林枝田的诊所和北镇医院治疗多时未见明显好转。家中少量的现金被花得一分不剩，而林宗善对她说：“我跟你说过多少次了，穷人要自救，要天救。你要是相信，那就今晚12点钟在大门口下跪求水。”刘秀莲依照丈夫的说法，当晚在大门口焚香、烧纸，祈求上天的神灵为其“化”水。而

她喝了这些水后，咽喉的疼痛“真”的一天天减轻，最终好了起来。第二件事是当年刘秀莲被发现患有肾结石，同样也是吃了一段时间的药未见疗效，后来依然是依照林宗善的建议请神灵“化水”，并又吃了一段时间的药，而将结石排了出来。

此后，刘秀莲也开始吃“短斋”，次年又发展到吃“三六九”。而自1998年起，林宗善经常到永兴县西河镇黄塘村的一个“同道”家里（联络点）去参加聚会、进香（详情后述），受不少“同道”的影响，进而转为吃“清水斋”。他还曾多次劝刘秀莲也开始吃“清水斋”，因为在吃斋的人看来，这比吃“短斋”、“三六九”和“长斋”都要显得更虔诚。但是，刘秀莲仍难下此决心。

2000年，林宗善的母亲去世。由于林宗文拒绝平摊丧葬费，林宗善不得不承担了5000元的费用。同年，其长女因甲状腺机能亢进在郴州某医院动手术，又花去医药费近5000元。并且，不知道是否因为甲状腺被切过多，手术后其精神一直萎靡不振。林宗善也曾想过通过打官司向法院讨一个公道，但一方面不懂得如何打官司，另一方面听他的一个“同道”说，因为取证比较难及司法腐败等原因，打这种官司可能需要花费很多钱，而且还不一定能胜诉。于是，他放弃了此打算。同时，他又认为，这大概本身也是命运的安排，是上天和佛祖安排好的用以考验他的“劫”。不久后，他在西河镇黄塘村联络点认识了一位对中药颇有研究的“同道”。林宗善之长女吃了此人找的几副草药后，慢慢恢复了正常。从此，刚刚初中毕业的她也开始信上了佛教，坚持吃“短斋”。

由于家庭困难，林宗善不得不让只在初中读了一个学期的次女辍学。在当时桥村，许多家里原本有钱可供上学的中学生也辍学，故而她对辍学也没有太大的不满。她并不信佛，但也不反对父母信佛，而且母亲吃斋菜，她也同样吃斋菜。

2000年冬，刘秀莲患肾炎，到郴州某医院治疗一段时间后未有明显的成效。但其所带资金已全部用完，而且不得不在天黑前赶回家过年。林宗善对她说：“我是上了佛道的人，你最终也要上这条路。现在是恶病‘度’你，是磨练你。你不信我的话，我也没有办法了。反正治病也治了，我也没有别的办法了。”眼见家徒四壁和3年以来难以穿上一件新衣裳的孩子们，刘秀莲终于下定了吃“清水斋”的决心。

2001年正月初一，林宗善夫妇开始共同吃“清水斋”。在林宗善看来，这一天象征着他们开始摆脱过去的苦难生活。笔者在闲聊时打趣式地问他，既然知道妻子总有一天要走佛道，为何还送她到郴州去住院治疗。他很严肃地给出了一个理由：

开始我就知道她最终要走这条路，但她不信我，不上佛道。而不去医院检查、治病的话，万一坏了，（她）死了，她外嗣（娘家）的兄弟要说我的。为了不让她的外嗣有意见，所以还是去了一趟医院。再一个就是，她可能也是注定了要受这么磨难，经过这个过程才能上佛道的。

依据医生林枝田的说法，从2001年开始，林宗善夫妇大概因为心情轻松了、负担轻了，虽然仍常有些小病，却基本上没有生过大病，他们的小孩也一直比较健康。对于林宗善夫妇来说，则更愿意相信这一切都是因为他们的诚心获得了佛祖与神灵的保佑。

从这年开始，林宗善夫妇每天要敬4回神。他们分别在早上6点、中午12点、下午6点和晚上12点给佛祖和各路神灵跪拜磕头。林宗善解释说，这4次跪拜分别是报四大恩情：一报天地福泽恩；二报惶惶水土恩；三报父母养育恩；四报师长教育恩。按照他

们的理想，本来每次跪拜都要烧纸钱的，但由于家庭条件较差，就改成了仅在农历的每月初一和十五这两天烧纸。林宗善说，“礼多人不怪，神也是这样。但要是条件差，就少一点也行，心诚就行。”除了每天跪拜4次之外，他们还每天24小时地燃着香并点着“神灯”（茶油灯），这叫“长香”和“长明灯”。另外，林宗善夫妇还考虑到每天点着“长香”和“长明灯”，怕有不谙此道的邻里串门时冒犯了神灵，所以他们干脆将一楼堂屋的神龛废弃不用，而在二楼单辟了一个房间专做“经堂”。

除了在自己家里烧香拜佛之外，林宗善仍偶尔会去三元寺去烧香。另外，他还常常去西河镇黄塘村的联络点，与其他“同道”一起参加一些活动。

这个联络点最开始由常去三元寺进香的林小明和他父亲两个人倡导建立，他们是1990年代初较早开始吃“清水斋”的佛教信徒中的积极分子。1995年，三元寺被政府暂时查封后，不少吃“清水斋”的“同道”纷纷找他商量如何继续烧香拜佛的活动。为此，他们花了一点微薄的代价将黄塘村的一座老宅子买了下来，作为信众可常来烧香拜佛的场所（信众称之为“道场”）。之后，林小明和他的父亲又将自己家里的田都拿出来，给“同道”们耕作。甚至于，他们还将一些外出打工的村民所抛荒的田也利用了起来。这样，他们最多时候曾经耕作了40余亩水田。此外，他们还将一座100余亩的荒山开辟成了果园和菜园。这些水田、果园及菜园所产被用来招待前来拜佛和干活的“同道”，林小明家和“同道”们修葺好的老宅子俨然成了一座不小的庙宇。

林宗善是支持这座“道场”的积极分子。在春耕和秋收的时节，林宗善自家的农活大部分由妻子刘秀莲完成，但他会抽出几天时间赶到黄塘村，为“道场”做春耕和秋收。在夏天，林宗善还会

去那里为“道场”的果园和菜园除草、施肥。此外，在秋冬农闲的时候，他还常常去“道场”制作香烛。每一次去“道场”，他都能见到很多“同道”。他们除了干活之外，最主要的事情就是交流拜佛的经验与心得。当然，他们也常常会拉家常，相互诉苦与宽慰是拉家常的最主要的内容。林宗善还偶尔参与“道场”的公益性活动，主要有：一、维修公共设施，如修路；二、救济贫苦弱者，如在农历年底，从“道场”领取一些大米、衣物、被子和煤炭分发给贫困者。

此外，林宗善还参加一些非常规性的活动。例如，上桥湾原有一个老人无子，两个女儿均已出嫁到外村。2000年，其土坯房在一场大雨后倒塌了一间，另一间也摇摇欲坠，于是借了一个邻里的房子住。但在2001年，他得了一场大病。其所借房子的主人恐其会死在此房中^⑫，有赶他之意。林宗善即与几个吃“清水斋”的“同道”，找人给他家盖了一间简易的红砖房（开支由“道场”承担）。2003年，东镇禾花村的一个五保户家的房子即将倒塌，该村的一个吃“清水斋”的“同道”因“单掌难鸣”，而请林宗善予以支持。东镇政府出了200元资金，林宗善等人出了2天的劳力将其房子修好。事后禾花村的支书提议让人给林宗善等人摄像，并送到县电视台去播放。林宗善立即表示，他们不想扬名。事实上，他对这样的行为颇有看法，在回家的路上，与其他几个桥村“同道”嘀咕道，“这个支书就知道做表面工作，既然有摄像的资金和工夫，他何不帮这个老人把房子修一修，也免得我们从桥村跑到这里来”。

总之，如林宗善自己所说，自从他1994年“上佛道”之后，又尤其自1998年开始吃“清水斋”之后，他似乎进入了另一个世

^⑫ 在桥村村民看来，这对于房子的主人是很不吉利的事情。

界。在一定程度上，我们有道理相信其所言的真实性。毕竟，他从对佛的信仰中和“同道”们人际关系网络中，体味到了另一番生活意义。然而，如果说这是对桥村常态社会生活的一种“远离”的话，他真的成功了吗？并不全然。至少在人情往来和金钱算计方面，他的种种行为表明，村民“远离”身边现实的生活世界并不是一件容易的事情。

在人情往来方面，林宗善很少与林解放来往。2005年腊月，林宗文的新房落成后举行了乔迁喜庆，他也没有去道贺。他对于昔日这两位兄弟的种种“不好”十分在意，并且记忆得特别深刻。用林宗善本人的话来说，“对于现实的恩怨，还是看不穿”。对于其他亲戚和邻里也是如此，他和妻子刘秀莲仍有赶人情的压力。反过来也一样，对待别人该偿还自己的人情债，他们（尤其是刘秀莲）也一样看重。在笔者访谈过程中，刘秀莲多次提起，某某亲戚或邻里何时欠她家的人情而不还，并表示出她的愤懑。

在金钱算计方面，林宗善夫妇以吃斋信徒的名义做事时（如上所提及的做善事），确实不计经济收益。但在日常的生活中，如许多一般的村民一样，精打细算、分毫必争仍是林宗善夫妇的做事原则。当然，从“外人”的角度来说，对于林宗善夫妇争取利益，也不应太过苛求，以不食人间烟火的标准来要求他们并不公允。但问题在于，在某些时候，他们的行为在其他村民看来“有点过分”。

例如，自从两个女儿外出打工后，林宗善家的经济条件有了很大的改观。她们于2003年秋为父母买了一台电动碾米机和一台柴油打谷机，以方便他们日常生活和秋收时打稻谷。由于柴油打谷机能减轻劳动强度，很快得到了村民的青睐，林宗善除了自己打稻谷之外还将它出租。2003年，在桥村及周围地区租用柴油打谷机的市场价为22元/亩，但林宗善坚持要收25元/亩，理由是他不像其他

的机主那般在客户家吃饭（机主操作机器，而客户自己搂稻穗）。次年，市场价为25元/亩，他收30元/亩。2005年，市场价为30—32元/亩，他则收40元/亩。在这种情况下，有村民开始租用上游湾村民林丫柳的机器打稻谷。林宗善知道后即找到林丫柳，要求他不要到下桥湾来出租。对方表示，做生意并不分村庄。林宗善则找了一个理由说，打稻谷是特殊的生意，按照原来的习惯，这是“换工”的事情，而“换工”历来就基本上是以湾为单位的。由于笔者没有单独访谈到林丫柳，不知道林丫柳对林宗善的话是否真有所忌惮，但在接下来的时间里，他确实没再到桥湾来出租打谷机。

2006年夏某日，桥湾的一个村民租用林宗善的打谷机。由于缺少劳动力，该村民一个人一边搂稻穗一边操作机器打谷（这意味着机器要多损耗一点柴油）。在结账时，林宗善要求对方另加5块钱，对方以他的出租价格本来就比市场价高为由，拒绝再加价，结果双方吵闹了很久。虽然林宗善最后并没有能够拿到那5块钱，但其与平常所宣称的“走佛道”颇有出入的形象，却已为桥村村民共知且不满。

与林宗善相似，桥村其他吃“清水斋”、“短斋”、“花斋”和“三六九”的村民，大多也是因为身体欠佳或家中有不平之事而信仰佛教的。同时，在日常生活中，他（她）们也或多或少与林宗善一样，对世俗的理性算计和金钱压力带有较强的敏感性。或许如林宗善所言：“生活在现在这个社会，花销的压力总是存在的，完全不算计就没法生活。”可以说，佛教在1990年代曾在桥村复兴，但是，在与世俗价值竞争的过程中，它并没有能够占上风。毋庸置疑，它的确曾带给林宗善夫妇这样的村民以心灵慰藉，但并不能将他们从以金钱压力为主导的社会压力中真正解脱出来。

除了佛教之外，道教在桥村也有些许影响。但基本上没有虔诚

的信奉者，只是在村民的葬礼上，才能够看得到有道教的俗家弟子做一些仪式性的工作。另有一宗教组织最近几年曾试图在桥村传教，但信奉者尚不多。数年前，与桥村相邻的宜村的一个老支书入了该教。在其他村民看来，该教的传教者说服他人入教显然是一个极为聪明甚至“处心积虑”的选择^⑬。因为他在人民公社时期曾是整个东方红公社最知名的大队支书，在附近颇有知名度。此外，一些类宗教组织在桥村颇有“市场”。例如，在1990年代中后期，一个冠名为某气功的类宗教组织在桥村传教，宣扬末世论，称修炼此功后得病不用治疗，自杀可功德圆满等等。一时间桥村竟然有了50多个积极分子，对其感兴趣者更多。后来，村民通过电视等媒体获知，“鼓励人们自杀、得病不用治疗等属于‘邪教’的做法”，而该组织传教所言正是如此，于是原有绝大多数积极分子纷纷放弃了修炼（但也有极少数者仍在坚持秘密活动）。

由是观之，在强大的无孔不入的世俗竞争面前，唯有极个别宗教和一些类宗教组织有组织、有计划性地向村民传教，才具有快速深入村民心灵的可能，而佛教、道教这样的靠自然濡化过程传教的宗教则显得力不从心。在这样的背景下，即使对生活竞争压力感到厌倦而对宗教青睐有加的村民，也只能在圣俗间徘徊，而绝大多数的村民则根本不信这一套。极少数村民对于宗教心存敬畏，但宗教仍然无法起到稳定村庄基础性的道德秩序的作用。

“皈依者”在宗教实践中表现出了与理想诉求之间的距离，当然无需由我们来指责其虔诚度。事实上，从总体上看，具有宗教信仰的村民确实较其他群体更为遵守基本社会公德。在村庄纵向社会

^⑬ 依据斯达克和芬克给出的信仰“供需平衡”法则可知，善于精心组织传教乃是特定的宗教类型提高自己在宗教市场中的竞争力、争取更多信众的重要办法之一（2004：294）。

结构上的社会分层极为看重财富标准时，这些多为弱势者的村民除了展现道德上的高尚性和与世无争的态度之外，他们确实不可能在村庄纵向社会结构中获得更多的尊重，同时也无法在横向社会结构中获得更多的互助机会。

不过，这种理想与实践的差距又确实是客观存在的。究其缘由，主要并非“皈依者”的虔诚性或道德问题（事实上，如前所述，多数“皈依者”并非真正因“罪”而皈依，而是“求医”的结果），而是由于村庄纵向社会结构中的层级落差太大，并且在强大的未经润饰的现代市场媒介宣传下，社会分层标准过分集中于财富，在各层级间形成了一种巨大压力。正是这种压力使得村民往往和“与世无争”的信条背道而驰。更为深邃的影响则是，这种纵向社会结构的压力还带来了横向社会结构的变动。当费孝通先生（1999a：476）所说的“消遣经济”无法维系时，“竞争经济”就成为村民不得不追逐的对象，而这使得横向社会结构的人伦色彩迅速淡化，“伦常”不再是村民处理横向社会结构上农户间关系的道德原则。

其结果便形成了村民在宗教信仰上吊诡的面目。一方面因现世的压力而寻求宗教力量支撑人生和慰藉心灵，另一方面又常出于现世竞争目的而逾越宗教所设定的道德界线。如果不理解 1990 年代（尤其是 1990 年代中期）以来村庄纵向与横向社会结构之间的互动，以及相应的道德秩序、权力格局变动，我们就无法理解村民的宗教信仰面目。反过来，正是通过后者，我们看到了前者的变动所具有的时代特征。

五、自然崇拜及其工具化

“大集体”的生活结束之后，桥村村民的自然信仰发生了什么

样的变化呢？若简单地说，它在桥村出现了一个短暂的“复兴”过程。并且，从形式上来看，较之于宗教而言，它对于一般的桥村村民影响更大一些。不过，从实质来看，桥村村民的自然信仰却正是在“复兴”之后开始出现了形式化的倾向，甚至于从1990年代以来日趋工具化。若具体地说，这可从桥村村民在自然信仰方面的行为当中获得确证。

要了解桥村村民自然信仰的变化，可首先从核心人物“半仙”说起。

“半仙”名林跃进，生于1958年，有姐姐、妹妹和弟弟各一个，其父亲是桥村最好的泥瓦匠。但这门在今日能赚钱的手艺在当时却赚不了什么钱，其家庭经济条件一直不好。在林跃进刚读三年级时，母亲患脑膜炎去世。因家境困难，林跃进辍学，与林宗善等人一道拾粪为家里挣工分。从14岁起，他开始在桥村大队煤矿当“挑脚”，依每100斤1角钱的价格，每天能挣1元钱左右（这已接近一个成年劳动力的收入）。此外，他也偶尔下井挖煤。

1977年，林跃进担任了民兵排长。1978年，由于在生产队劳动表现突出，而且在担任民兵排长期间尽职尽责，他被桥村大队党支部发展为入党重点培养对象。该年秋他获得了一个当兵的机会，在他前往部队时，桥村大队党支部还没有来得及开会讨论其入党问题。于是，原本排在他后面的林丁星代替他的位置，在该年冬入了党。林跃进参军后被安排在新疆服役，不久，其所在的部队划归建设兵团。在建设兵团，林跃进参加了从库尔勒至乌鲁木齐的铁路建设。其所在的部队主要负责修隧道，而林跃进由于原来有在井下挖煤的经验，在修隧道的过程中表现突出，曾多次获得其所在连队的奖励。

1981年冬，林跃进可继续在部队当兵，也可退伍。若退伍，他可以有两种选择，一是到外地工作，二是回家务农。最开始，其直

接领导——排长代表组织跟他谈话，问他愿意继续留在部队服役，还是愿意到克拉玛依油田去工作。林跃进却另有隐忧，此时他父亲身体欠佳，家里吃饭都成问题。他遂向排长坦言，家里太苦，作为长子的他应该回家乡工作。排长说：“想要回头就难了呢。给你一个月假期，算你探亲一次吧，没钱的话，我借给你200块。”但林跃进说：“我每一个月才6块钱津贴，什么时候才还得起你的钱呀？我还是转业回家乡算了。”回到家乡后，林跃进一个战友的父母分别在县检察院、人事局担任领导职务，他们热心地为林跃进挑选了一个在当时看来很不错的转业单位——湘永煤矿。可是，一方面，由于林跃进对井下作业有着太多不良的记忆，不愿意再当井下工人，另一方面，林跃进得知桥村马上就要“分田到户”，故而毫不犹豫地选择了回家务农。

以林跃进后来的话来说，因为不了解国家政策和社会发展的大势，在转业过程中他的选择一次又一次地发生了失误。在今天看来，选择去克拉玛依油田工作可谓最上的选择，次之则是继续在部队服役，再次则是到湘永煤矿工作。并且，从收入的角度来看，这些选择并不会与他承担大家庭的责任发生矛盾。可是，他偏偏选择了回家务农。开始他有些懊恼不已，但后来终于还是想通了，他认为这可能就是命运暗中注定的结果。

退伍后，按照当时的政策，林跃进得到了部队的70元补贴、乡政府提供的低价木材1方、桥村大队提供的3650分工分（1年的工分）。当年，林跃进用这些资金和木材做好了房子的墙坯，次年又借了一点钱才将房顶做好。

1981年农历十一月，林跃进转业到家。十二月，他与金小丫结婚，婚礼几乎简单得不能再简单。当时林跃进的新房还没有做好，借住于林复日家的老房子。林跃进请了桥村的知客司林培艺与其一

道接新娘，除了四斤猪肉、一斤豆腐和一条鱼之外，再无任何其他礼物。其婚宴共四个菜，一碗猪肉、一碗鱼、一碗糯米丸子和一碗白菜，厨师即林跃进本人。在当时的桥村，结婚仪式受政府管制已经较松，一些与传统信仰相关的仪式（如择日）重新为村民所采用。林跃进解释说，他当时之所以办得如此简单，几乎没有尊重任何传统“讲究”，一方面是因为其家庭经济条件所限制，另一方面是因为，他是刚刚退伍的军人，基本上不相信农村的“封建迷信”，仪式办得简单表明其对“革命”传统特别尊重。

林跃进对桥村村民的自然信仰很不在意，这在1982年处理其妹妹自杀事件的过程中也有非常明显的表现。其妹妹自杀的原因是，1974年她与相邻大队的一个小伙子订婚并有了身孕，但因男方参军而未能如期进行结婚登记，后来男方又在部队里另找了一个对象。村支书林复日带领林跃进等人到了男方家，男方家赔偿了林跃进家60元钱丧葬费。对于这件事情，林跃进的父亲虽然也很心痛，但他与桥村许多同时代的村民一样，相信这或许是其女儿命中注定的。与此不同，林跃进对此事十分气愤，他不相信鬼神、风水或者命运什么的，而直指对方“不讲良心”^⑭，扬言要杀男方。后来事情经过组织程序处理之后，林跃进才不得不就此罢休。

1982年和1984年，林跃进有了两个女儿。为了改善家里的生计，他不得不选择了到桥村村办煤矿当下井工人，因为井下作业的工资要比地面工作的工资高得多，与务农收入相比则更显得高不可及。在井下作业一年之后，他的身体状况变得比较差。有一回他患上了十分严重的急性肠胃炎，上吐下泻。林复日不畏酷暑，用自行

^⑭ 客观地说，林跃进妹妹的自杀行为隐含着一种家庭正义诉求，林跃进本人义正辞严的指责也正是以人伦道德为基础的。关于这方面的专门分析，可参看吴飞的出色研究（2009）。

车将他火速送到医院抢救。后来医生表示，若非抢救及时，林跃进可能会有生命危险。林跃进对林复日充满了感激之情，而其父亲则提供了另外一种解释：这是林跃进的命大，因为他命中有“贵人”相助。言下之意，林复日就是林跃进命中的“贵人”，林跃进对此未置可否。1986年，林跃进夫妇计划外生育了一个男孩。由于时任村支书的林复日在乡计划生育工作队面前替林跃进求情，工作队只对林跃进进行了150元的罚款处理（若不然可能为300—500元）。

有了3个孩子后，林跃进家的负担更加大了。当时桥村一些村民，如林跃进父亲的两个徒弟，通过在外承包建筑工程成了“万元户”。受此影响，林跃进也试图开始找机会承包建筑工程。1988年，他用家里所有的积蓄和另几个村民合伙承包了某学校一栋房子的建筑工程。可由于他们“经验”不足，竞标时要价太低，在建筑过程中没有“学会”偷工减料，结果不仅没有赚到钱，反而还亏了1.8万元。其中，林跃进亏去3000余元。1989年，林跃进通过其在永兴县某银行工作的表弟，试图承包该银行在某镇的营业所的建筑工程。为此，他通过其表弟给该银行的相关领导送礼2500余元。但最后该工程还是被该银行某领导的一位亲属承包了下来，林跃进送礼的花销则“打了水漂”（白白浪费）。

1990年某天，林跃进见一人到桥村来算命，每给一个人算一个“八字”，即可收入1—2元。他突然想到：“赚大钱不成反而欠债，倒不如这种赚小钱的方式还来得实在。”于是，他开始购买《周易》、《算命》和《八字测命运》之类的书籍自学算命。1991年，他在郴州的一些建筑工地上做泥瓦匠，找不到活干的时候，他就到附近的街边摆摊算命。按他自己的话说，当时学“艺”还不精，在城里找其算命的都是陌生人，即使算不准也没有关系。在郴州城里“磨炼”了两年后，林跃进自认为摸准了算

“八字”的门道^⑮，于是干脆回家专门以此为业。

回到家乡以后，林跃进首先也是从集市开始做起。他在北镇和东镇等集市赶集时，到集市上摆上算“八字”的摊子，接受来访者的询问。每给一个来客算命一次，收取费用2—4元左右。但遇到一些来客的“命”特别好或者特别不好时，他会要求对方多支付一些费用，前者以示祝贺，后者则可从他的测算中得知一些规避未来的人生风险的办法。一开始，有村民认为他算得准，也有村民认为他算得不准。但久而久之，那些认为他算得不准的村民也认为，其实他是算得准的，只不过不愿意说实话罢了。因为，据说算“八字”者即使看清楚了一个人的未来，也不能完全告诉对方，否则会致使算命先生本人折寿。数年后，林跃进的名气大增，不仅在集市上的生意不错，上门求其算“八字”的来客也越来越多，甚至有人给他起了一个“半仙”的外号。林跃进的收费标准仍是每一次4元左右，但来客一般理解为4元是最低标准，往往给他8—10元，也有来客给的更多，林跃进本人说最多的一次曾接受过400元的红包。除此之外，还有村民求林跃进为自己刚出生不久的小孩取名字，由于大部分村民相信取一个好名字能祛灾积福，在林跃进看来，这项工作的难度比较大，其收费也高一些，取名字按每字20元计，单名40元，三个字的名字60元。

算“八字”为改善林跃进家的经济条件帮了很大的忙，除了种地之外，他只是偶尔在桥村附近做一点泥瓦匠的活，他的妻子金小丫做一点水果生意，但他的家庭已经不是特别的困难。3个孩子陆续上学也没有让林跃进欠债，而桥村其他有3个小孩读书的家庭无

^⑮ 但按照桥村一些不相信此类信仰的村民所言，林跃进所掌握的其实是一套模棱两可、随机应变的说话方式，只要请其算命者本身就有信“命”的心理基础，就很容易为这种说话的方式所迷惑。

一不或多或少地欠债。按照八卦的推论，事物发展的规律大体上由“天时”、“地利”与“人和”三个层面的因素决定，而他所学的算“八字”只是“人和”当中的一部分，于是他决定学习风水知识。

1996年，林跃进开始拜南乡的一位老先生为师，学习看风水的本领。这位老先生是桥湾的女婿，为林德磊的姑父，是一位退休老师，早年承袭祖业，在“分田到户”之前就看风水，只是不敢公开活动而已。林跃进年轻时多次在别人面前表示，这位老先生的“手艺”是骗人的“封建迷信”。此时他却自食其言，拜老先生为师，遭到了不少村民的嘲笑。1999年，林跃进出师。不久之后，他便“青出于蓝而胜于蓝”，全盘接替了其师父的衣钵及其相关的“生意”，在桥村及周围的一些村庄活动较为频繁。

时间一长，林跃进真正迷上了这个信仰系统，而不仅仅将其作为赚钱的工具。这些自然信仰知识，成为了其信仰的一部分。有一个例子可以证明，至少他并不是有意用这些知识来糊弄其他村民。

他学习算命之后，确认林复日是他命中的“贵人”，可这位“贵人”却对他冒犯有加。前文已提及，2002年，因他妻子金小丫曾“警告”林芝兰不要和林复日走得太近，关于她与林复日有暧昧关系的消息不胫而走。林跃进对此十分恼火，与妻子多次发生争吵。但他却不敢找林复日的麻烦，甚至根本不敢把他与林复日的关系搞僵，因为他很担心自己的命会失去“贵人”的保护。对于这件事情，桥湾的村民有两种看法。老年人多少有些相信命运的说法，但多数老年人认为，遇上戴“绿帽子”这样的不平之事，即便把命中的“贵人”丢掉，也要“发威”一次，否则就不是男人。几乎所有的年轻人和中年人则不太相信，甚至根本不相信“贵人”护命的说法，他们把林跃进对于这种信仰的虔诚态度当成了一种小丑式的笑料，嘲笑他“还真把这种见鬼的说法当真了”。不少村民认为，林跃

进常常满身酒气地出现在各种场合，与此不无关系。据他们回忆，大概就是从那时起，多数时候，村民看见他都是一副半醉不醒的样子。

另一件让林跃进懊恼的事情是，他的儿子原本在他看来有一个适合读书的“八字”，可在2002年春却坚决不愿意再去学校，原因是，1990年代末以来，其所在的中学里，学生常拉帮结派、打架斗殴，一方面，他（她）们模仿了电视、电影中“黑社会”的做法，以像古惑仔而为荣；另一方面，他（她）们也与混迹于金陵乡及107国道附近的“灰社会”有着十分密切的联系，受了后者的影响。学生间流传着一句口头禅：“开学三日耍，放学三日打。”老师们倒并非没有能力管制住学生，但学生会找校外的“混混”殴打老师。在治安人员无法提供必要的人身安全保障时，老师们也采取了多一事不如少一事的态度。这些学生毕业之后，不少人马上就成为了当地的小“混混”，并以原来在学校建立的关系网络为基础，形成较为稳定的“圈子”。正是在这种背景下，林跃进的儿子因身材矮小，担心在最后一个学期被其他同学殴打而坚决退学。任凭林跃进挑选了多少个他认为适合去上学的黄道吉日，要儿子到学校去完成最后3个月的初中学业，都无济于事。

与其儿子一样，绝大多数的青年基本上都不相信林跃进这一套东西。他们碰见林跃进时，经常拿一些看风水或算命的行话开他的玩笑，而对于信奉这一套东西的村民而言，这些行话充满禁忌，决不能用来开玩笑。在他们眼里，林跃进的行当只是一些没本事的人装神弄鬼混饭吃的手法而已，不仅不值得敬畏，而且多少有些卑微，不够“酷”，不够潇洒。

对此类自然信仰，目前在桥村舞台上的主角——中年人和成家立业了的年轻人，基本上持一种将信将疑的态度。他们并非完全不相信这些信仰，否则就不会花钱邀请林跃进为他们“服务”了。可

是，当他们的现实欲望与这些信仰发生冲突时，却对之没有起码的敬畏之情。例如，按照因果报应的说法，伤天害理之事不能为。但在桥村，一些“强门”要欺负其他村民时，根本不会顾忌这一点，至于“烂桶子”们偷盗、敲诈和抢劫则更对此无所顾忌。当林跃进本人惊诧于其堂侄林枝圳在一个“黄道吉日”敲诈他的女婿时，村民都嘲笑他迂腐。对此，林宗文有过较为传神的概括：

这些东西是说不清楚的东西，如果没有什么事情的话，当然是宁可信其有，不可信其无，反正信一信也没有什么损失。但如果与赚钱有冲突的话，当然要首先考虑赚钱了。平时就算相信这一套，不也就是为了赚钱吗？如果二者有冲突，赚钱肯定是硬道理，（在）现在这个社会（里），没有比荷包里的票子更实在的东西了，其他的一切都是虚假的，何况这些东西是真是假，本来就说不清楚。当然了，如果二者没有冲突就最好不过了。一句话，有用的才是好的，要没有用的话，就算是个菩萨，鬼都不怕它……最近这十几年以来，特别是现在，除了那些老“封建”之外，还有哪个真的把这些东西当一回事呢？也只有（林）跃进这样的有些神经质的人，才会蠢里蠢气地假戏真唱……

事实上，若究其原因，或许并没有林宗文说得如此简单。除了村民因金钱的压力而在金钱和禁忌之间优先选择金钱之外，还有其他许多因素很明显地影响了村民自然信仰的变化。例如，当代所有的教育及正规媒体向村民传递的信息，都是瓦解这些信仰的。再例如，按照时间性信仰的要求，某些日期并不适合出远门，但由于桥村村民的生活在很大程度上也已经深深嵌入了更广阔范围内的生活，甚至包括城市生活。村民外出找政府工作人员办事，必须依据

公历时间行动。外出务工的村民不得不按照城市作息时间，按资方提供的特定假期回家休假，然后按其规定的时间再赶往城市。晚上到邻近乡镇或城市里去蹦的、跳舞的年轻人，也得循城市的旋律而动。这一切都使得越来越多的桥村村民，在越来越多的情景下，无法依据农历及其与此相关的种种信仰行事。

可以说，村民传统的自然信仰弱化，几乎是现代社会发展的必然趋势。不过，这对于解释村民将这些信仰拒斥或赶出脑外较有说服力。但对于解释村民缘何会对其自然信仰作工具化的利用，却还是要到其日常生活当中面临的金钱压力那里找答案。正是这种压力，使得村民既没有完全抛弃自然信仰，也没有将其作为真正的信仰，而将它排在金钱之后，并作为牟取金钱的工具之一。

从社会结构的角度来看，这种压力正是由村庄纵向社会结构的分层标准单一化，而且层级间落差太大而形成的。如前所述，这也带来了村民在横向社会结构上越来越以核心家庭为边界进行现实化计算。而当以核心家庭为单位的现实化计算变得如此重要时，自然崇拜的禁忌性威慑力就变得次要了。由是有了平时相信此类信仰，而与现实利益相冲突时又“天不怕地不怕”的现象。对于林跃进这样的以此“机关切换”为生计的人来说，则有了人格的戏剧性冲突。若不信则无以为生计，若真信则又不适于整个村庄社会结构而被当做“神经质”式的边缘人。总之，在1990年代（尤其是1990年代中期）以来村庄纵向与横向社会结构共变的情况下，村民的自然信仰虽然没有消失，但其与现实利益的先后顺序发生了改变，从而其原本就有的工具性一面更加彰显了出来。

六、祖先崇拜的“复兴”与弱化

如前所述，在传统时期的桥村，在村民的信仰当中，祖先信仰

最为重要。对村民而言，它比宗教信仰和自然信仰都更为重要。与此相对照，在当代桥村，桥村村民的祖先崇拜信仰在1980年代在形式上“复兴”得最快，而在1990年代又出现了明显的弱化。这里不妨仍从单家独户户内祭拜、单家独户外祭拜、宗族群体祠堂祭拜与户外祭拜四个角度来考察桥村村民祖先崇拜信仰的变化。

1. 单家独户户内祭拜

在“分田到户”之后的桥村，由于村干部没有了干涉村民日常生活的制度性动力，对于所谓的“封建迷信”和“宗族房头势力”不再特别关心。除了计划生育和调解纠纷之外（在1980年代收取税费尚是一件简单的事情），村干部很少介入村民的家庭事务。在这种情况下，几乎所有的家庭，包括村干部家，都恢复了堂屋中的神龛。在“大集体”时代，绝大多数桥村村民住上了砖瓦房，其住房基本上仍是“中”字形的结构，但在堂屋的后墙上，一般都没有安置神龛。由于村民有关祖先信仰暗地里一直延续着，外部制度性约束消失之后，他们很快做了神龛安放在堂屋的后墙上。神龛上同样放上了祖先的牌位、香炉、神灯等等。在神龛壁板上，同样也贴上了神榜，神榜上的文字也与传统时期毫无二致。在桥村最早建新式楼房的林宗田家，由于住房结构变成了“田”字形的套间（参见图2），没有了堂屋，林宗田还是写了一张神榜贴在客厅的后墙上。

但是，自1990年代，尤其是1990年代中期起，神龛在越来越多家庭的堂屋或客厅里消失了。尤其是建了新式楼房的村民家里，除个别情况之外，几乎所有的村民家里选择在原来挂神龛的位置贴上一张大景风景画（见照片8）。也有的村民家里有年轻人或者青少年，在这个位置上挂上了大幅明星画像。有一次笔者在一个村民家里，见此位置悬挂了一幅衣着十分暴露的女星画像，问及原因，

原来是他那正在读初中的儿子要求悬挂的。他叹了一口气道，“哎呀，没办法啊，我也觉得不太好看，但现在家里小鬼们的地位高，他们就喜欢这些，有什么办法？”如果说关于空间的布局，本身是社会权力的一种配置的话（黄应贵，1995：10—14），这无疑一方面表明了年轻人的地位上升，另一方面也表明年轻人祖先崇拜意识的弱化。更多的村民在回答这个问题时，首先表示是因为在家里祭拜有很多烟雾和烟灰，不卫生。但被追问后，不少村民回答即有所不同。例如，上桥湾的一位村民曾如是说：

真说不要神龕是因为不卫生的话，好像也不对，至少不是主要原因。（不要神龕）主要是因为拜了也没有有什么用，你看人家城里人，从来不在家里拜祖宗，还不照样比我们活得好吗？现在这个社会是年轻人的世界，是靠钱说话的世界。要是拜祖宗能真的保证（自己）发财的话，别说是一点点烟（灰），就是再怎么不卫生也会有人天天拜。关键是拜了（祖宗）确实不管用，活着的老人都跟不上现在的形势，赚不到钱，何况已经作古的老人。

据笔者不完全统计，桥村约有一半的家庭取消了神龕。当然，这并不是说桥村村民所有的祖先祭拜活动都已消失。但与神龕的变化相类似，“分田到户”以来，桥村村民在家里祭祀祖先的活动也发生了一系列的变化。

第一，当村民家中生产或生活不顺利时，村民仍会祭拜祖先。在1980年代，如传统时期一样，桥村村民如家中有人生病、家畜不兴、男丁难婚与婚后不育（以生育男孩为重）等情况，会在家里祭拜祖先。从1990年代中期起，村民逐渐接受了计划生育。村民

最希望的生育结果是一男一女，但若生育的全是女孩，也并没有太大的关系，在打工的浪潮中，由于女性更容易就业，这些纯女户村民的家庭经济条件往往较其他村民还好一些。况且，即使想生育男孩，村民也会选择寻求现代科技的帮助。若没有生得男孩，村民一般不会再通过祭祀祖先来寻求帮助。

第二，当村民家中有较为重要的事情发生时，仍会请祖先“参与”，但频率已经急剧降低。例如，1980年代以来，有媳妇嫁到桥村，还是要祭拜祖先，但她不用再拜宗祠。“尝新”祭祀祖先曾一度较为隆重，但在1990年代以来，由于村民流动性增强，一家人很难团聚在一块“尝新”，此仪式也逐渐淡化。村民家中杀家禽、牲畜已被村民看作平凡的日常生活，不再祭拜。例如，林宗田对此的态度是，“现在做事情都是图简单，太复杂了就嫌麻烦。在凡世间，都已经是什么事情都由年轻人做主，小事更不用告诉阴间的老人了”。

第三，在祖先过诞辰或忌辰时，桥村村民缅怀祖先的活动经历了一个短暂的“复兴”过程。“分田到户”后，不少村民按捺不住多年以来想给祖先过生日或忌辰的冲动，纷纷大办此类活动。特别在祖先忌日时，不少村民请了和尚或道士给祖先念经，以弥补当年其去世时未能请人为其念经的过失。但是，自1990年代，尤其是1990年代中期以来，此类活动急剧衰落，并几乎迅速在桥村消失。究其原因，许多年纪较大的村民给出了相似的答案。以林宗田为例，他说：“现在都是父母记得儿女、儿媳妇的生日，爷爷奶奶记得孙子、孙女、孙媳妇的生日，年轻人有几个记得父母、爷爷奶奶生日的？至于已经死了的就不用说了。”可这种说法并不能解释，为什么现在桥村的中老年人也不祭祀祖先的诞辰或忌日了。从较深层次的原因来看，可能林宗文的说法更可信一些。他认为，“现在

的社会，随便什么东西都要讲有用，拜祖宗拜得再多也没有用，所以也就没有必要拜得那么勤快了”。

第四，在节律性的祖先与子孙相聚的时日，桥村村民供奉祖先的活动也大致经历了相似的变化。在1980年代，村民对于正月初一和“七月半”祭拜祖先都极为重视，其他所有节庆或者家人庆祝生日时祭祀祖先也较为常见。但自1990年代中期以后，年轻的一代在家庭中取得了家政大权，正月初一祭拜祖先的仪式基本上不再被遵守，相反他们会在这一天到处赶牌场、打麻将。“七月半”祭拜祖先的事情在中老年人的操办下仍在继续，但已经大大简化，只在农历七月十五日供奉一餐饭，然后在下午烧一些香和纸。大多数的村民嫌做纸钱太麻烦，从市场上买些印了“中国人冥银行”字样的“冥币”来烧，只有极少数老年人对此还较为虔诚。笔者问及许多村民缘何办得如此简单，他们给出的答案也基本相似。其大意是，这些“鬼事情”谁知道是真是假呀？意思一下就行了。

2. 单家独户外祭拜

村民单家独户地到户外祭拜祖先的活动在1980年代同样也经历了短暂的“复兴”过程，但在1990年代，尤其是1990年代中期以来急剧弱化。

1980年代，在清明节的当天或其前后一两天，桥村村民必须到曾祖父及其以降的宗亲祖先的坟地上去扫墓。在仪式方面，村民也开始重新模仿传统时期的扫墓仪式。并且，因为此时桥村村民较之于传统时期的前辈们已经富裕得多，清明扫墓仪式办得也更为隆重一些。但是，自1990年代开始，一些年轻人纷纷开始外出打工。越来越多的年轻人不可能在清明节赶回家为祖先扫墓。不过，时间和空间的限制并不是根本性的原因。1990年代中后期以来，不少年

轻人，尤其是没有成家的青少年，清明节即使在家也并不与家人一同去扫墓。笔者问及不少这样的村民为何不去扫墓，有人回答说，“不感兴趣”，也有人回答说，“反正有人给他们（祖先）去烧一点香、烧一点纸就行了，何必都要去呢”。言下之意，他们对于祖先并没有什么特别的感情，也几乎毫无敬意。笔者曾问及不少 25 岁以下的年轻人他们祖先坟墓的位置，结果表明，绝大多数的人只知道两代以内亲属坟墓的准确位置。用同样的问题问未成年的青少年，他们几乎只能说出最近去世的祖先坟墓的准确位置。可是，若问中老年人又如何呢？结果表明，除一些老年妇女还会在扫墓时跪拜之外，其他村民均表示，一切仪式从简，其中约有一半的村民表示，他们只给两代以内的亲属扫墓。

至于桥村外嫁的女性，在 1980 年代也“复兴”过“扫社坟”的活动。1990 年代初，此类祭拜形式变得越来越不常见，直至 1990 年代中期基本上在桥村消失。究其原因，笔者问及不少到桥村来走娘家的妇女，她们提供的答案基本上可概括为两个方面：第一，现在事情太多了，活人的事情都管不过来，死人的礼数太多了搞不过来，而娘家人也更看重外嫁女对娘家的经济及其他方面的支持，不看重其对娘家死人的尊重；第二，既然娘家村庄自己人都懒得给祖先扫墓了，外嫁的女儿就更没有这个义务了。

除了清明之外，“拜血禅”等单家独户村民户外祭拜祖先的形式在 1980 年代也风行过。原因是许多村民补办祭拜，以弥补原来在“大集体”时期给死去的亲属办丧事时没有请人念经的亏欠。但 1990 年代以来，这种祭拜活动也基本上从桥村消失。此时，桥村村民越来越注重死者的丧礼，而不会留待其死后多少年再补办祭拜仪式。并且，村民越来越看重的是活人之间的攀比，对死者的悼念倒在其次（丧礼上的“哭灵队”、艳舞无疑能说明这一点）。简而言之，丧礼是

一项可以攀比的活动，而“拜血禅”之类的祭拜活动不具有可比性，逐渐消失。2006年，桥村一位妇女为其母亲举行“拜血禅”仪式，这是近十年来桥村唯一一例此类祭拜活动。村民对其行为的评价不仅不是肯定的，而且颇具讽刺性。按照村民记忆中“拜血禅”仪式的要求，祭拜者应该走几步跪拜一次，或者至少要鞠躬一次，但她在祭拜过程中，只是走几步点一下头而已，甚至有时连头都不点。于是，旁观的村民纷纷指责其“装模作样，还不如不搞”。

3. 宗族群体户内外祭拜

“分田到户”后，与不少农村地区一样，桥村村民的宗族意识从蛰伏的状态复苏，再次呈现在村庄生活舞台的前台。对于这一现象，学界常称之为宗族或者说传统的“复兴”。但从桥村来看，村民的宗族意识“复”而不“兴”，“兴”而不久，或者说“兴”而不实。这在桥村村民宗族祭拜祖先的变化过程中可见一斑。

以下桥湾为例，乾公祠曾是该湾林姓村民共同祭拜祖先的场所，但自1980年代以来仅祭拜过两次。

在1980年代每年的正月初十或十二日，村民仍开始舞龙灯，但已经取消了到乾公祠的神龛前祭拜祖先这一仪式，而是直接从湾中的晒谷场或者桥村小学门口舞着龙灯到湾内游行，或者到其他湾去联谊。在正月十五日晚上，村民“倒灯”之前，也不再到乾公祠祭拜祖先。

在清明节，村民不再共同去给“开基公公”与“开基婆婆”扫墓。1990年，桥村的几个老年人，包括林培艺与林逢源等人，曾发起重修族谱的活动。后来他们利用修族谱剩余的钱，组织了林姓宗族的扫墓活动。但正如林宗田与林宗文等许多村民所说，实际上这只是林培艺等几个“管事的”的事情，大多数村民并不关心此

事，去扫墓的人也很少。否则的话，尽管林培艺已经是当时桥村男性村民当中辈分最高的一位，但因为他与何彩凤有私生子，被村民认为道德上有问题，大家不会愿意让他牵头祭祖。除了这一次之外，桥湾林姓村民再未为其“开基公公”和“开基婆婆”扫墓。

在农历七月十一日至十五日之间，村民在家里也会为祖先过“七月半”。但以宗族房支为单位在乾公祠公祭祖先的活动，也只在1980年代进行过两次。在此之后，村民便再未进行过此类活动。在一般情况下，乾公祠成了一些村民堆放杂物的地方，大厅内脏乱差，甚至到处是狗粪。若有村民办红白喜事需用乾公祠时，需要花上整整一个上午的时间打扫才能使用。究其原因，不少村民（如林培艺）表示，“现在的人连自己家里的祖先都懒得祭拜了，谁还愿意一起去祭拜共同的祖先呀，再说也没有人操闲心出面组织”。

在农历九月九日重阳节时，村民不再抬祭重阳菩萨。所有的年轻人和不少中年人甚至表示，对于重阳菩萨闻所未闻。在1980年代，还有一些村民在家里做一点糍粑吃（虽然不仅仅是给老人或者祭祀祖先吃的），以表示过重阳节。而自1990年代起，重阳节彻底在桥村消失，村民不再把重阳节当做一个节日，至于该日公祭祖先的活动也就更无从谈起。

在农历十一月二十六日，祭奠“圣公”的活动也只进行过两次。1990年，桥湾林姓村民重修族谱后剩余了一部分资金，经林培艺等人组织，有近60个村民到“圣公”坟墓前祭拜了一次。2003年，林培艺等人在登记桥湾林姓村民人口变动之后，还剩余一部分资金^⑩，牵头组织祭拜一次“圣公”。此次祭拜看似隆重，约有40

^⑩ 按照宗族族谱续修的原则，每隔30年重修族谱一次。在此期间，“族谱委员会”成员每隔10年对本族的人口变动情况登记一次，以便重修族谱时使用。

个村民参加祭拜，并请了一个摄影师将祭拜过程拍摄下来制作成了VCD光碟。但笔者访谈过的近半数村民竟然不记得有这么一次祭拜活动，即使知道此活动的村民也认为，这项活动只是林培艺等“管事的”少数人的事情，与大家的关系不大。而从VCD所展现的祭拜过程来看，参加祭拜者确实显得很严肃（见照片10^{①⑦}），开玩笑、打闹者不时出现在镜头中。

在农历的岁末，宗族“管事的”再没有选派人选为乾公祠写对联。对此，笔者访谈过的所有村民（如林宗田）表示，“现在这个社会都是各家顾各家的事情，乾公祠贴不贴对联已经没有人关心了。反正祠堂的兆头好不好，与自己家里一年的兆头好不好也没有关系”。^{①⑧}

下桥湾如此，桥村的其他各湾也大体如此。以宗族或房支为单位的集体祭拜祖先的活动，自1980年代以来大致经历了相仿的变化过程。在1980年代时，由于在“大集体”时期蛰伏的宗族意识重新“浮”出“水面”，其在祖先崇拜的仪式方面也经历了一个类似于宗族“复兴”的过程。但是它并不是全面的“复兴”，而只是“复兴”了其中的某些部分。而自1990年代，尤其是1990年代中期以后，具有实质性信仰意义的集体祭拜活动在桥村已基本上消失。

稍微特殊的是，因为特殊的历史原因，半夜湾村民的宗族意识

①⑦ 为保护被调查者的隐私，照片中人像眼睛部位已经技术处理。

①⑧ 与此相关，1990年代中期以来，桥村的每一个自然村（最小的曾家湾除外）纷纷建立了公堂，以方便办红白喜事时摆放酒席。由于除下游湾有两个宗族之外，其他各湾均以一宗族为主，此活动在一定程度上反映出，村民的宗族意识并未完全消失。但需注意的是，这些场所都不具有神圣性，甚至于可以说其地缘性意味强于血缘性意味，因而并不具有祖先崇拜这个信仰层面的意义。

稍强于桥村其他各湾。可是，在祖先崇拜这一点上，也与其他各湾区别不大。例如，虽然新公堂作序者将该湾考出去的大学生作为其荣耀^①，但是，没有任何一个考出去的学子或者其家人为此到公堂祭拜祖先。实际上，村民认为这种“出人头地”的好事是自己努力的结果，或者顶多说与自己家里的祖先恩泽有关，而不会说与宗族集体的祖先有任何的关系。

可以说，桥村村民单家独户的祖先崇拜急剧弱化后，还有些存留，对于较近（两代以内）亲属关系的崇拜则还在继续。而与此相比，桥村村民以宗族或房支为单位的集体的祖先崇拜几乎已经消解得不再具有什么重要的意义。

鉴于上一节对“革命”话语下祖先崇拜内核得以“蛰伏”的分析，在这里我们可将1980年代的祖先崇拜“复兴”看作一种“苏醒”，而不是萧凤霞强调的那般在中断了之后于1980年代出现了“再生”或“再创造”的过程（2003）。而且，“苏醒”后只出现了短暂的“繁荣”景象。1990年代中期以来，它已明显呈弱化趋势。在核心家庭之外，祖先崇拜已经不能作为一种村民的“共同记忆”（景军，1996：第2章），起到道德底线并用来规范人际关系的作用（如抵制虐待老人的恶劣行为）。

在村民祖先崇拜变化的背后，是村庄社会结构的变化。1980年代，祖先崇拜之所以“苏醒”，除了“革命”话语退场这一国家因素之外，最直接的原因就是村庄纵向社会结构的社会分层标准多样化，使得正式权威（如村干部）之外的权威得以出现，以及村庄横

^① 该序言曾写道：“全村（湾）由解放初的200余人发展到现在的近1000人（包括外出工作者及其后代等户口不在该湾的人数）。文化教育事业蓬勃发展，全村（湾）金榜题名的大中专毕业生、研究生及专家教授达40余人，在国家机关工作的300余人，其中科局、处级领导干部多人，为周边村庄所称道。”

向社会结构延续了人伦色彩，使得宗族在某种程度上具有统合力。随着 1990 年代中期以来村庄纵向社会结构的社会分层标准单一化，宗族权威消解，村庄横向社会结构人伦色彩的淡化，这使得宗族认同弱化，而基于核心家庭的现实利益计算强化，祖先崇拜弱化的社会基础也便具备了。

七、小结

在传统时期的桥村，村民的宗教信仰并不强，且具有现实关怀；村民的自然信仰较强，村民对此充满敬畏；祖先信仰对村民最为重要，村民在祖先崇拜中赋予有限的人生以无限的意义。这与许烺光（2001）、弗里德曼（2000：104—114）以及武雅士（1974）的描述基本相同，并大体可用梁漱溟（2006c：87—90）、费孝通（1999d：340）所持“人伦代替宗教”之说予以解释，其背后则是以具有“伦理本位”的社会结构——“差序格局”为基础的（梁漱溟，2006c：82；费孝通，1999d：336—337）。

进入了“大集体”生活的桥村，村民的宗教信仰基本上被新的道德崇拜所代替；村民自然信仰当中的某些方面虽然有了不少的改变，但作为一个信仰系统却没有消失，而只是以一种“蛰伏”的方式“绵延”了下来；村民关于亲属制度的信仰形式发生了重大变化，但其内核却没有发生实质性变化，相反它的某些方面在“革命”话语下获得了新的生命力。1980 年代，由于制度性压力减弱，村民信仰系统的三个层面都曾出现了一个短暂的“复兴”过程，其背后的社会结构基础并非原有社会结构的“中断—再生”（萧凤霞，1989），或“一贯延续”（波特，1990），而是村庄纵向社会结构的变动与村庄横向社会结构的延续相配合的结果。

自 1990 年代，尤其是 1990 年代中期以来，村民的宗教信仰看

上去还正在“复兴”，但实际上除了个别宗教及其他类宗教组织因有计划、有组织地主动传教之外，佛教与道教等依靠自然濡化的传统宗教信仰都未出现主动“进攻”性扩散的态势，而是村民面对现实社会压力的一种消极“撤退”方式；村民的自然信仰呈弱化与工具化趋势，村民基本上不再对其心存敬畏；较之于自然信仰弱化而言，村民的祖先崇拜的弱化也十分明显。若我们认可仪式与社会结构有一定的对应关系（郭于华，2000；罗红光，2000），则会发现此时村民的信仰体系，不再如诸多经典研究所分析的传统时期中国乡村那样，与亲属制度高度结合从而整合乡村社会（桑高仁，1987；丁荷生，1993；郑振满，1995），或与地域性群体结合从而整合区域性地方社会（科大卫，1986：4—11；赵世瑜，2002：231—251；希尔曼，2004）。虽然它仍具有一定的国家隐喻特征（王斯福，2008），但不再具有“国家与社会”关系意义上构建“地方性”的作用。景军在1990年代中期完成的研究，出色地分析了村民的祖先记忆与国家话语互动的关系（1996），但我们似可对此略作“事后诸葛亮”式的补充：1990年代中期以来村民关于祖先的记忆出现了另外一些重要变化，它在对外方面有寻求国家话语支持的动力，但在对内方面正在失去作为道德底线的作用。

可以说，村庄纵向与横向社会结构的共变，以及村庄道德秩序和权力格局的相应变化，使得桥村村民在信仰上陷入了一种困境。在物质主义和金钱至上的弥散性压力下，在信仰这个最后的、最隐秘的“战场”上，村民已退无可退。除了少量信教村民之外，对于一般的村民而言，信仰体系已经无法赋予其人生以意义（如许烺光所述，参见许烺光，2001：76）。它丧失了令人敬畏的力量，已起不到阻止和惩戒不当行为的规范性作用。

第八章 从伦理本位迈向核心家庭本位

——现代性转型中的道德、权力与社会结构

经过第二章至第七章有关桥村经验材料的叙述及简析之后，在最后一章里，本书无疑有必要回头透过具体经验，对第一章中提出来的问题予以必要的理论答复。也即，如何从理论上总结在转型的过程中，村庄社会结构及其道德秩序与权力格局的变化。在整个经验材料叙述当中，我们着重关注的无疑是当代乡村社会的变化，其中第二章和第三章则简要地叙述了传统时期和1949年后“大集体”时期桥村社会在道德、权力与社会结构方面的基本特点，用以作为当代变化的参照。为了较为全面地呈现出相关的经验，我们把时间线索与主题线索结合起来铺陈了经验的叙述和分析。

故而在本章当中，首先，我们有必要对经验叙述及其初步分析给予理论再加工，以解释这些纷繁复杂的经验变化背后，村庄道德、权力与社会结构究竟是如何发生变化的；其次，在历史性概括与分析之后，需要分析当下乡村社会经验的特点，并作适当理论概括。

一、伦理本位：社会结构之传统特征

从本书第二章提供的经验材料来看，传统时期桥村社会的道

德、权力及社会结构的基本特点，与费孝通、梁漱溟、林耀华及许烺光等人描述的传统中国乡村社会大体一致，伦理本位为其基本特征。

第一，在政治格局上，国家试图将权力的触角伸及村庄，但因种种制约，其下渗却并不成功。尽管在桥村也建立起了保甲制度，但实际上的村庄治理公权仍在宗族“管事的”手里。

保甲成了国家汲取资源，主要是经济资源和劳动力资源的单位，而就村民的日常生活而言，它仍是一个以宗族为基础的单位。桥村的征兵工作无疑是依靠保甲的组织网络来进行，似乎可作为村民被纳入了现代国家的一个例证。但从村庄内部视角来看，在村民的认同中，并没有现代国家的概念^①。尽管以现代政治的眼光来看，服兵役（尤其是抗击入侵者）是每一个公民应尽的义务。但桥村村民的态度却是想方设法地逃避，以至于出现“买兵”与“卖兵”（从而也难以避免“逃兵”）的现象。“买兵”与“卖兵”者，所基于的正是传统的而非现代国家观念。就村庄生活来看，“买兵”与“卖兵”乃是村民规避生存风险和讨生活的一种策略性选择。简言之，在传统时期的桥村，其政治仍具有鲜明的“双轨”痕迹，虽然就理想型的政治模式而言，费孝通认为该时期乡村的“双轨政治”已经被破坏（1999c：340—343）。与传统的“帝国政治”相比，外在于村庄的政治格局已经发生了实质性的变化，但村庄的权力格局却保留了其原有“没有团体”的特点（梁漱溟，2006a：627），村民的国家观和政治认同仍停留在“双轨政治”的框架当中。

第二，在村庄公共事务管理方面，传统时期桥村的实际管理者

^① 以至于梁漱溟感叹，国家观念、国家权力在乡村社会没有建立起来，成了其推动乡村建设一大难题（2006c：157—164）。杜赞奇（1996）、孔飞力（2002）的研究也反复证明了这一点。

是宗族“管事的”，而非保长、甲长这类被国家权力作了“标记”的村民。

在村庄公益事业活动中，在村民的纠纷调解中，乃至在村民家务事的处理过程当中，都能够看到宗族“管事的”影子。当然，在宗族权力的实践过程当中，也有一些现象与宗族和睦的伦理原则有出入。例如，在林培鲲去世之后，其妻子因受“屋里人”排挤而离开了桥村；有权势的村民，如林金格、林金会等人违背了宗族规则，但宗族权力却无法对其施以惩戒；当个别的村民为村庄惹来麻烦时，宗族权力在冒犯村庄的兵匪面前显得十分脆弱等等。但是，从一般村民的角度来看，欺压弱者的强势村民是受道德谴责的。对于林宗江这样给村庄带来麻烦的村民，一般村民之所以责怪之，主要是因为他危及了宗族的安全。对于因林培艺等人清明扫墓误会而差点引发的村庄纠纷，则无论是桥村宗族“管事的”还是一般的村民，都持支持态度，而并不介意其给村庄带来麻烦。从总体上看，在道德上，村庄有其主导的评价体系，即便是因为权力悬殊，难以杜绝一些与村庄道德秩序不符的行为，但后者很明显在村庄道德秩序中是处于边缘位置的“异类”现象。“长老统治”的基本特征（费孝通，1999d：368），在传统时期的桥村可谓表现得非常明显。若进一步察其基础，不难发现，它正是以“伦常”道德秩序及相应的宗族认同为基础的。村庄治理构架纳入伦理关系当中，以孝道及其衍生的相关道德原则作为村庄治理的依据，可谓此一时期桥村治理的特征之一。在此道德秩序基础上，家庭为重、长老为重，是故有了宗族“管事的”治村。若从村庄秩序来看，这正是梁漱溟所说的伦理本位社会在治理方面的体现（梁漱溟，2006c：85）。

第三，从家庭的组建及其内外关系来看，传统时期桥村村民的婚姻及村民间关系也是围绕“伦常”道德秩序及相应的“差序”

原则组织起来的。

在婚姻缔结问题上，婚姻的当事人，不管是男方还是女方，都没有实质性的决定权。无论是成年婚姻还是童养媳婚姻，父母包办都是其基本特点，甚至于在进入洞房之前，男女双方可能从来都未曾谋面。从婚后的生活来看，村民看重的是过日子和延续“香火”，男方的家人尤其如此。很显然，婚姻作为一种最基本的社会联结单位——家庭的开始，在村庄的日常生活逻辑中尤其看重其可持续性，在此基础上才谈得上其他的追求。以林培武的婚姻为例，其父母的考虑带有更多的日常生活现实性——在这一点上，有些书生气的林培武与父母（或者说一般的村民）有着十分不同的看法。这桩让林培武一开始就感到十分失望的婚事，在父母的日常生活逻辑中却并无太大缺陷。可见在这种道德与权力格局下，婚姻在相当程度上超越了个人欲望，而在更多意义上带有了家庭间关系重组以及宗族延续需要的色彩。在如何判断婚姻的成败问题上，桥村村民也持相同的态度，延续了“香火”的婚姻方算得上成功的婚姻。在丈夫去世之后，妇女“应该守寡”成了当时桥村的村庄伦理要求。其实际效果也便是，为了造就更稳定的家庭生活基础，为了伦理秩序的延续性而强调了妇女对这种稳定性所负有的责任（而这当然是以牺牲妇女的自主性为代价的），甚至于即使妇女改嫁也不能再嫁往其前夫所在宗族的村庄。

正如老一辈人类学家所分析，在这样的压力下，男女有别成了村民处理家庭内部关系的基本原则（费孝通，1999d：349；许烺光，2001；杨懋春，2001）。也即，家庭内部的关系在一定程度上是村庄公共道德秩序与权力格局所规定的了。以至于，在当时的桥村，家庭生活并非仅仅具有私人性的一面，甚至在父子、夫妇等基本关系的处理上，它首先不是私人性的，而被认为是村庄公共的道

德秩序与社会结构的一部分。这便是宗族“管事的”对其他村民的家庭生活“发话”的道德与权力基础所在，也是伦理本位基础上村民间关系循“差序格局”而定的表现。

与此相同，“伦常”道德秩序也是村民处理家庭以外关系的基础。首先，村内的偷盗、通奸行为，不仅为道德所不容，甚至也可能招致族权的直接惩罚。以至于在村民看来有特殊伤害能力而不遵循“伦常”原则者，成了村庄的公共威胁，在村民的多数“暴政”下被剥夺了生命。其次，在与村庄外部的关系当中，宗族界限十分明显。除了常规的同姓宗族互助之外，宗族间的竞争（如可能出现的破坏祖坟的行为），则是宗族纠纷发生的基础。甚至于桥村村民对于更为宏观的历史及政治关系，也更倾向于作合乎村庄道德秩序的道德化解释。村民对革命及其反叛者林宗江的矛盾心态，以及关于其死因的解释，正是这种道德观的例证。最后，在家庭间的关系上，兄弟即使已经单立门户，无界限式的互助仍为村庄道德秩序所倡导。例如，从财产的角度来说，兄弟分家后财产权即有了清晰的边界。但在林培武被绑架后赎金的筹集过程当中，我们看到，其弟弟林培艺变卖家产的行为得到了村庄道德的极大鼓励，与之相反，其哥哥的行为则为村庄舆论所谴责。而其实，若从物权的角度来说，即便是按照当时最粗糙、最不“现代”的法律，各兄弟分家后的主要财产（如房屋、土地）的产权也已经足够清晰^②。但很显然，在实践形态中，这种产权又具有相对的模糊性。可以说在当时的桥村，产权究竟是模糊还是明晰，最重要的不是看“物”本身，

^② 同样，即使最“现代”的法律，也无法使产权完全清晰，它总是有条件的（巴泽尔，1997），“交易成本”是其绕不过去的问题（科斯，2000）。若成本过高，产权清晰化也便失去了意义。

而要看人与人之间的关系。若个体性的村民选择了与其他人进行理性计算式的交往，则物权自然清晰，若人与人的关系遵照理想型的“伦常”原则，则物权并不清晰。后者属于“共财之义”和“分财之义”并存的村庄道德秩序，正是梁漱溟所说的伦理本位之于经济的重要表现（2006c：83—84）。

第四，在纠纷解决及越轨行为惩戒方面，“伦常”原则是此时期桥村村民解决争端和维持秩序的基本依据，而族权则是守卫此道德体系的社区性权力。

在林金社与其叔父的家产纠纷当中，宗族“管事的”在很大程度上是根据村庄家产继承原则来明晰财产权，支持林金社“夺”回了应得的家产。但在处理这起财产纠纷的过程当中，他们更为偏重于“伦常”原则的要求，以至于虽然发现了林金社的好友林宗江在制阉的过程中作弊，却没有制止。在村际和宗族间的纠纷中，“伦常”原则也为包括桥村在内的各村村民所公认，以至于在桥村与仁村的纠纷中，当双方澄清了“挖祖坟”一说属于一场误会之后，即取得了和解。若不然，果真是桥村村民对仁村村民的祖先不敬的话，宗族械斗则在所难免。

同样，桥村村民在对他们认为属于越轨行为的惩戒问题上，“伦常”也是其根本原则。宗族“管事的”“发话”所针对的往往是不孝、无公德，或者长辈不知道“做大”等与“长幼有序”的道德秩序不吻合的行为。其组织“打屁股”，乃至“写逐书”的惩戒方式，所针对的则是不孝、偷盗与奸淫之类在当时的村民看来严重破坏“伦常”秩序的行为。在这里，极其为村庄道德秩序所不容的行为甚至可能招致杀身之果。从“外人”的角度来看，这当然与国家基层治理能力不足有关系。按照现代国家建设的目标，剥夺公民生命权的权力只属于国家，但是，事实上当时桥村“活埋”人的

做法并没有受制于政府。从客观的治理效果来看，在国家权力下渗不成功的情况下，为实现汲取资源的目标（最为现实和直接的问题就是征粮、抓丁），“国家”不得不依赖既有的宗族权力网络，而这反过来又限制了国家权力向乡村社会渗透。就内部治理而言，社区本身的权威和权力占据了主导地位，“伦常”道德秩序赋予了社区暴力“合法性”。

正是由此，林金格、林金会等强势村民利用乡丁及国家法律威慑村民，在当时的桥村村民看来，已属完全违背伦常的强力行为。这让曾经利用乡丁的权威惩罚了村内“五虎”的林培武懊恼不已。当然，事实上即使没有乡丁的介入，宗族“管事的”依据“伦常”原则做出的惩罚也未必就毫无偏差。林金顺学了有损“阴德”的拳法，已使其在道德上处于劣势，偷盗行为更是置自己于伦理秩序中的不利地位，在这样的情况下，他还不注意改善与其他村民的关系，也便注定了村民要对他进行制裁。

然而，尽管此时桥村的纠纷解决和惩戒已经数次受到了国家权力的干扰，甚至于即使没有外界的干扰，其惩戒本身也因势力强弱而存在“罪”“罚”不相当的情形，但从总体上来看，其惩戒基本上是村庄内部权威以“伦常”原则而组织实施的。费孝通所指乡土社会“礼治”与“无讼”等基本特征（费孝通，1999d：354；359），仍适用于描述此时桥村社会的理想状态。虽然“伦常”原则主导下的村庄秩序受到了来自外界的冲击，如乡丁介入纠纷解决，县保安团进村烧房子，乃至兵匪不断，但乱世并没有从根本上改变村庄的内部秩序，村庄并不乱。其秩序的韧性与林耀华所描述的家族秩序均衡的稳定性可堪比翼，在后者那里，敌机从村民头顶飞过，老人仍在平静地对孩子们说，“别忘了把种子埋入土里”（1989：206）。

第五，从信仰的角度来看，传统时期桥村村民最为看重的是祖

先崇拜，次之为自然信仰，再次之方为宗教信仰。这三个层面的信仰都指向现世生活。

在祖先信仰仪式上，神龛是桥村村民居住空间中最为重要的东西。在神榜上，“天地国亲师”字符居于最中央的位置，不能不说是桥村村民关于现实道德秩序安排的验证。从祭拜活动来看，几乎在村民家中发生任何重大事情的时候，甚至于包括杀鸡宰猪之类在今日村民看来很平常的事情，都会祭拜祖先。祖先的荫蔽对于桥村村民如此重要，以至于在享受上祖先优先，在决策上征求祖先意见，在危急时刻求助于祖先。对于宗族来说，组织祭祀祖先是其一项重要的工作。对于桥村外嫁的妇女而言，“扫社坟”也是其从娘家祖先荫蔽之下向夫家祖先荫蔽之下的过渡仪式，是否遵从此仪式，将成为她们将来在夫家受到不公正待遇之后，能否获得桥村村民支持的一个重要条件。

与此紧密相关，祖荫也是与桥村村民的人生意义联系在一起的。延续祖荫，以“伦常”原则处理家庭内外关系以及祖先崇拜，共同赋予了个体村民在个人欲望之外的人生意义。这正如许烺光所说：“从血缘组织的整体出发，父子同一仅是一个大家庭范围内所必需的一条纽带，它一边连接着众多的祖先，另一边是无数的子孙后代。”（2001：205）以至于如同费孝通所描述的“江村”（开弦弓村）村民（1999a：23—25），此时期桥村村民在婚姻上最为看重的就是延续“香火”，这是其祖先崇拜的核心所在。林培武这样的村民没有能够生得儿子，宗族事务管理仍在一定程度上满足了其人生意义的追求，但续绝也一直是其思考的一种延续“香火”的方案。只是当后两种方案都行不通的时候，他才真正地一头钻进堪舆世界（自然信仰）。

正是因为祖先信仰发达，桥村村民的自然信仰和宗教信仰都显

得较弱，且均指向现世生活。在自然信仰方面，无论是城隍庙、邓公庙和娘娘庙祭拜，还是对其他自然物和时间的崇拜，以及“破地狱”等丧礼仪式，都旨在维持安康的生活与和谐的村庄秩序。在这其中，最为重要的仍是以“伦常”为核心的道德秩序，延续“香火”，福泽子孙是其主要内容。同样，宗教信仰对于此时期的桥村村民而言显得并不重要。“临时抱佛脚”是绝大多数桥村村民的宗教态度，并且，若与延续“香火”相冲突，村民选择的是后者而非信仰宗教。在这里，几乎正如梁漱溟所说的，伦理代替宗教（2006a：106—109），组织了村庄生活。

二、“翻身”：社会结构的纵向变化

尽管从村庄内部的视角来看，桥村的变化未必同外界大历史的变化同步^③，但毋庸置疑，与许许多多的其他中国村庄一样，1949年后新政权的建立成了村庄变化的重要背景。谈及这个背景下农村的变化，无论是学者还是农民都常会用“翻天覆地”来描述。此话当然不假，以桥村为例，从整个村庄治理面貌来看，1949年后所发生的变化不能不说剧烈而深刻。不过，若非如此笼统地来看待乡村社会的变化，有一个问题仍是值得进一步追问的。那就是，这次急剧的变化究竟是一种什么样的变化？对此问题，从不同的角度自然会有不同的答案，甚或可以说，从不同的角度可以有不同的提问方式。而本书所要追问的是，从村庄社会结构的角度来看，桥村发生了什么样的变化？

第一，在政治格局上，随着新的国家政权的建立，在单位化和

^③ 杨念群（2001；2003）、赵世瑜（2002：438—468；2006）、汤普逊（1999）、陈春声（1993；2003）等人关于（区域）社会史研究方法的讨论在这方面富有启发性。

运动式治理过程中，国家权力渗透到了桥村底层的各个角落。与此同时，村庄社会的阶梯性层级结构得以重构，以“革命”为标志的政治因素成了村民“翻身”的条件。

除了经济上的改造之外，1949年后桥村村民的身份，以阶级标准得以重新确定，并成为村庄社会分层的主导标准。这种标准不是血缘性也不是地缘性的规则，而是一种以“革命”话语为依托的超血缘和超地缘的国家认同标准^④。从道德的角度看，这种社会结构是对原有的以血缘为基础形成的人伦关系的调整。在这里，按照“革命”道德话语的理想形态，村民不再通过私的道德发生联系，而是通过阶级的公共道德形成联结，亲与疏依据阶级成分而决定。不过，事实上却并非如此，在生产、生活亲友互助当中，人伦关系仍十分重要。那么，真正得以调整了的是什么呢？那就是村庄的分层。财富不再是村民在村庄阶梯性格局中取得位置的决定性依据，取而代之的是政治标准。这种以新的道德秩序为基础的纵向社会结构变化，正是人们常说的“翻身”过程（韩丁，1980），也是学界曾热衷于讨论的“全能主义”革命化过程在社会结构方面的实质内涵^⑤。而贯彻这种新的公共道德的无疑是“国家”。阶级话语下的

④ 关于“革命化”的中国乡村社会变化，韩丁（1980）、柯鲁克夫妇（1982）、朱迪思（1983）、赵文词（1984；1990）、陈佩华（1984；1996）、裴宜理（1985）、杨大力（1996）、拉夫（1998）、弗里曼（2002）、张乐天（2005）等人作了大量有影响力的论述，有兴趣者可参看其详细分析。

⑤ 关注此时期中国乡村社会变化的著作（主要是汉学家们的讨论及其话语主导下的相关作品），或隐或显地为一个核心问题所主导（即革命如何在中国兴起并支配了新中国社会的方方面面），而较少关注“革命”话语背后之实质，由此往往得出了社会构造全方位被国家改造了的结论。而依本书的分析，从社会结构的角度来看，“革命”话语主导下的村庄变化，主要是在纵向的层级结构发生了变化（典型的过程就是“翻身”），而横向的基于伦理原则形成的“差序”人际关系模式并没有发生太大的变化。虽然此时村庄道德秩序已经植入了一些“革命化”的新内容，但其内核尚未变。

村庄公共道德重塑^⑥，成了国家改造乡村社会进程中的一部分。

正由此，国家权力在改造乡村社会的过程中，才需要改变论证原有权力格局合理性的伦理秩序。以财产权为例，它并不是纯粹的物权，而是依附于特定的伦理秩序而存在的。若承认“剥削”有理，减租减息运动便属于不讲道义地剥夺私产，而若承认“剥削”无理，则意味着运动只是让一部分村民交出原本就不该得到的财产。所以，在这里不是讲不讲道义的问题，而是讲什么样的“道义”的问题。若伦理秩序发生变化，则物权也可能有所变化。正是在这方面，国家权力试图贯彻的新是非观与村民既有道德观之间存在着重叠和错位。在村民看来，林金品、林金格兄弟的道德有问题。从而，村民认可了剥夺此二人财产的行为。而对其他在村民看来人品不错的地主也进行财产剥夺，村民一开始心存疑虑。

从社会流动的角度来看，以“革命”为标志的政治因素也成了个体村民在村庄层级结构中流动的主导资源。像林宗田这样想方设法改变自己在纵向结构中位置的村民，因为政治出身的原因而变得困难重重，甚至于其“闯出去”的努力也受制于此。当然，“革命”话语主导下道德秩序基础上的权力格局对于社会流动的影响，在实践中也具有更多的复杂性，它与诸多传统的“屋里人”认同及服从型人格具有多重耦合之处。因此，村庄权力格局中的既得利益者，在不公开破坏“革命”道德话语的前提下，甚或有意利用此道德话语，保持自己及其“屋里人”的优势地位。例如，已入党的干部排斥其他村民入党，安排“屋里人”从事较轻或较有地位象征意

^⑥ 关于现代性话语影响社会变迁的机制，可参看福柯（1998；2001）、埃利亚斯（1998；1999；2005）的分析。在话语变化中，能实现知识更新的个体或群体将获得更多的象征资本及重塑自我的机会（景军，1996；1999；2001）。

义的工作。一些不太懂得以服从型人格标准做人的村民，因公或因私而难以与强势群体相容，以至于丧失了种种向上流动的机会。例如，导致林逢聪起起落落和林宗白多次挨批斗的根本原因即在此。不仅如此，甚至于原本指向干部们的政治运动矛头，也在一定条件下转向了相反的方向。“革命”道德话语在村庄权力格局中的实践，导致了有违此道德秩序本身要求的效果。“翻身”之后村庄纵向社会结构所沉淀下来的惰性，成了缺乏社会流动机会的村民怀疑“革命”话语，怀疑此道德秩序基础上权力格局，以及纵向社会结构合理性的深层原因。

第二，在村庄公共事务管理方面，桥村精英发生了整体性的更替，宗族“管事的”退为普通村民，“又红又专”的村民开始承担几乎所有的村务管理。与此并行不悖的是，村庄精英仍需具备道德上的条件，德与望相随。

以“翻身”为标志的村庄纵向社会结构变化，在治理方面也得以体现。在权威的更替过程当中，“贫下中农”掌握了村庄治理的主导权，而原来宗族“管事的”一律失去了“头面”人物的声望。当然，公共事务管理能力仍是必需的，否则仅有政治出身的优势而难以治理好村庄的话，也不能服众。在桥村就有一任支书因为没有文化、管理能力，另一任支书因为长期从事手工业而不懂得组织农业生产，而只在村庄政治舞台上短暂地“露脸”。同样，道德上的优势仍是村庄精英所必须争取的资源。林枝田因为敢于跟举着“革命”旗帜干流氓勾当的民兵打架，而很快取得了进入村庄政治舞台的“通行证”。林培艺因为公德尚可而在人才紧缺的情况下担任了各类“公职”，但因私德问题而在人才并不紧缺的情况下被排斥在了公共事务管理者的大门之外。由此可以说，在此时期的桥村，“长老统治”已不复存在，但德望在治理中仍是必需之物。

从权力运作方式上来看，各种工作队与村庄权力格局中的边缘性力量相结合，也有其道德基础，并被村民赋予了道德化的理解。工作队以此村庄道德秩序为基础，结合国家权力赋予的改造社会的目标，宣称穷并不可耻，相反它具有道德上的优越性（富则“反动”）。其行为被村民认为属于道德高尚的表现，而不是“嫌贫爱富”。循此，国家权力便通过村庄道德网络实现了向乡村社会的渗透。同理，村（大队）干部乃至“造反派”对道德话语主导权的争夺，也展现了村庄道德秩序对于权力运作的基础性支配作用。

也即，这些权力技术之所以能得以运用，首先在于它获取了村庄伦理的支持，而不仅仅是治理技术的转化或者策略性的权力技术运用（强世功，2003；孙立平、郭于华，2000）。以“诉苦”为例，如果在伦理世界中不首先说明，“贫下中农”的苦难来自于“三座大山”的压迫，那么这种“苦”便没有了“诉”的道理。只有当国家运用“革命”话语重塑村庄伦理秩序之后，政治化的“诉苦”机制才有了相应的社会基础（郭于华、孙立平，2003）。同样，村庄伦理秩序只有被植入了“革命”话语之后，才成了村庄纵向社会结构得以调整的道德基础所在。而若按照未经“革命”话语改造前的村庄伦理解释，这种“苦”缘自个人能力不足，或是个人“背时”、“命该如此”，村庄中的地主再怎么待人苛刻，那也只是他们的私德太差，却不应该对贫困村民的“苦”负有责任。

正由此，新的村庄层级结构产生惰性之后，在道德上，包括干部在内的村庄精英的行为逐步变得为一般村民所不认可。在一般村民当中，针对干部利用“革命”道德话语和制度化力量来维持其优势地位的行为，形成了一种反层级结构的社会心态。当张孝白为忠

实贯彻上级要求而以官僚主义的态度砍去桥村村中的树木时，村民奉送了他一个具有道德意义的“白支书”外号。包括林逢聪、林宗田在内的受压制的村民，对于金吉祥与林金六等干部以“革命”道德话语压人的做法，产生了各式各样的消极看法。可以说，一般村民对于“去政治化”村庄生活的潜在需求（吴毅，2002），已经开始萌芽。村庄社会层级结构惰性造成的“革命”道德话语空泛化，损害了村庄公共权力的合法性，从而形成了“革命”巅峰中孕育“疲态”的社会基础，暗示了“后革命”的可能^⑦（吴毅，2002；黄宗智，2003b；张佩国，2007）。

第三，从家庭的组建及其内外关系来看，桥村村民在婚姻中的自主性增加，但家庭整体利益仍对婚姻有重要影响。在“革命”话语外壳下，村民间关系仍继续循“伦常”秩序及相应的“差序”原则而定。

国家权力对自主婚姻的支持，在桥村以村民意想不到的形式拉开了序幕。在一场极为暧昧的婚姻变故中，以“伦常”为基础的村庄道德秩序受到了剧烈的冲击。由于政府以“革命”道德话语主导社会变革，桥村中违反“伦常”的婚姻在“反封建”的“革命”旗帜下获得了自主的空间。但是，由于在村庄日常生活中“伦常”道德秩序并未从根本上瓦解，此场婚姻的当事人林培艺及其相关者（如村民眼中的“私生子”林戊星）遭到了无形的社区惩罚。与此同时，军婚也在同样的权力秩序当中获得了体

^⑦ 在关于村庄生活的“革命”与“后革命”问题讨论当中，这一悖论性过程通常被理解为“革命”道德秩序与“理性人”的本性之间的张力所致。但实际上这是一种思辨化的解释模式。若将其置入村庄生活经验来看，毋宁说，依据“革命”道德原则“翻身”后，在村庄层级结构中居优势地位者，为维持既定格局而背离此道德秩序。并且，这一过程在一定程度上瓦解了“翻身”后重新形成的均衡层级结构的道德合理性。

制性的“保护”，以至于金吉祥夫妇两人都想离婚而久拖未决。除了这两类特殊的婚姻之外，更多得到保障的是带有一定自主性的新婚。婚姻的男女方本人对于婚姻已经有了较大的决定权，他（她）们不至于再像1949年前的村民那样，在结婚前可能连对方的长相都不知道。相反，在决定婚姻之前，他（她）们有了见面、说话，乃至相互家访的机会。

尽管政府不遗余力地提倡婚姻自主，家庭整体利益的考虑仍对婚姻的成败有着重要的影响。在相亲的时候，村民（尤其是女方）除了要考虑对象本人的条件（如长相、办事能力）之外，还要重点考虑其整个家庭的条件，如经济条件、政治出身等等。对于男方而言，整个家庭“过日子”的考虑在其婚姻中仍占有较重要的分量，以至于桥村的“文学家”尽管对于文盲妻子并不特别满意，但考虑到父母年龄较大、兄弟均已经成家等因素，也毫不犹豫地接受了这桩婚姻。与此不同，林逢聪因为嫌弃桥村支书堂妹的长相，为了个人偏好拒绝了婚姻，他本人却因为家庭出身而非个人原因，被一个对象及其家人拒绝在了婚姻的门外。而且，在后来的村庄生活中，这种在当时村民看来过度自主的选择，正是让其整个大家庭陷入种种麻烦的原因之一。至于林复日等人更具“革命”色彩的婚姻，也很显然附加了更多非自主性的考虑。

桥村村民处理家庭内外关系的办法，也因国家倡导的意识形态与基层权力实践的影响而发生了些许变化。在家庭内部，妇女在家庭纠纷中的合法权益，开始更多地依赖于以干部干预为标志的国家制度保障，男方宗族与妇女娘家在这方面的影响明显淡化。同样，未成年子女的教育不再仅仅是父母或者家庭的问题，同时也具有了“革命”性的国家意义。新型国家观念主导下的小学建在村庄内部，不仅输入了新的知识，父母教育子女的方式也

或多或少受到了学校的影响。从家庭以外的关系来看，村民间关系也明显因为国家倡导的“新社会”（如移风易俗）原则而发生了些许改变。在婚姻上以国家婚姻登记为标准，其他仪式也趋“革命”化。宗族关系虽然没有消解，但基于行政区划的认同逐步得以确立。国家常规权力全面深入村庄，一些原本靠村庄内部自我调整的越轨行为，如伤人、贪污，被国家正式制度（包括法律）定性为犯罪或违规行为。

与此同时，也有未发生实质性改变的一面。在村民处理家庭以外社会关系时，人伦秩序基础上的“差序”仍是其核心原则。虽然宏观话语一再强调阶级认同，以“同志式”的“革命”道德组织社会交往，但就桥村的实践来看，即便是在“革命”话语最为盛行的“文革”时期，村民的“屋里人”认同和以孝道为核心的“长幼有序”的伦理观念仍较强^⑧。在家庭内部，孝敬父母仍是必需的，否则将可能遭到干部的批评，针对不孝行为的村庄无形压力也仍存在。在此背后仍是较为浓厚的血缘性认同，林丁星之所以冲撞其养父，正是因为后者侮辱了其嫡亲父亲。林宗田为家庭（主要是父母）生计考虑，在一定程度上压抑了自己“闯出去”的理想，在村民看来是属于体谅父母的“懂事”之举。从家庭外部的关系来看，“屋里人”仍被认为应该“抱成团”，以至于林金六为当干部而不顾及这一点时，被其他村民看作了不会“做人”的道德污点。也即，以己为中心的圈层结构仍是“维系着私人的道德”的典型模式，重人伦关系仍是村庄社会结构的基本道德特征。当然，这并不是说桥村没有出现更侧重“阶级”认同的个体行为，但这样的行为（如林金六刻意与“屋里人”保持距离）在村庄道德秩序中，属于

^⑧ 李放春（2005）关于革命话语与现代性构建关系的论述与我们在这里的分析殊途同归。

被谴责的对象^⑨。

第四，在纠纷解决及越轨行为惩戒方面，“伦常”原则与“革命”话语缠绕在一起，主导了村民间的争端和村庄惩戒。在国家权力运动式运作的背景下，村民（尤其是年轻人）围绕“革命”旗帜的道德与权力竞争也随之而起。

从程序性的角度来说，1949年后的桥村仍可谓一个“无讼”的社区，程序繁琐的法律裁决对于村民来说仍是一个陌生的知识领域。不过，若从国家权力介入村民间纠纷的实质解决过程来看，此时期的介入则无疑是相当深的。若村民遇纠纷，“找干部”或者“找政府”“评理”、“处理”成了村民最常用的办法。因劳动“底分”而与生产队长发生纠纷后，林逢聪说“酒话”要援引宗族规则惩罚生产队长，而引致了诸多的麻烦。在林宗田因劳动“底分”而与生产队长及林金六发生纠纷后，林宗田及其兄弟正是援引了“国家政策”之类的正式标准而获得了主动权。与此类似，在针对越轨行为的惩戒方面，主要的惩罚转移到了政府手中，对偷盗、凶杀或者“写反革命标语”等行为的惩戒，都是由政府工作人员来完成的。

从村庄内部的惩罚来看，事情则更为复杂一些。在这里，“革命”话语与“伦常”原则若即若离地塑造了村庄的惩罚机制。针对干部廉洁与否的清算，在“革命”话语主导下开始，其后惩罚落在了“反革命”者头上。此次运动在桥村真正结束，乃是因为两个

⑨ 孙立平（1996）曾试图创设一个概念——“同志式关系”，以概括“共产主义文明”条件下社会关系的特征。这对此时期宏观文明的理想型不无解释力，但微观的实践却明显更具复杂性，“同志式关系”并不是此时期桥村村民处理与他人关系的常态原则。麻国庆（2000b）、张佩国（2006）关于宗族与村民公私观念变化的分析表明，从“下”往“上”、从“里”往“外”看，在“大集体”时期，村民间的联结方式具有更多的传统延续性。

民兵的流氓行为，已经严重违背村庄伦理秩序（同时当然也违背了“革命”话语的要求），致使这种运动式的惩罚在村民眼中失去了起码的合法性。因为“翻身”后新层级结构惰性的影响，村干部的行为在一定程度上违背了“革命”道德要求，而他们所做出的惩罚，也促使一般村民在道德认同上相互认可。例如，在政治行为选择和道德认同上，林逢聪与林宗田等人与“造反派”林蒙古有着更多的亲和性。而针对林培艺的无形惩罚，则无疑表明村庄的惩戒仍具有浓厚的“伦常”道德色彩。

可以说，在“革命”话语下，村庄伦理秩序发挥作用的空間一直存在，而没有变成一个所谓的弥散性惩罚社会（强世功，2003：161），或者全能主义遮蔽的社会。甚至于从总体上看，村庄单位化也不是国家吞并社会的表现，只是从国家权力渗入最深的惩罚领域来看，它才具有国家钳闭社会的色彩（朱晓阳，2003：210）。例如，在对“革命”色彩极其浓厚的阶级成分定位问题上，村庄伦理秩序的影响也并不弱。林培武的身份因含义不明确，村民对其做了倾向于“宽大处理”的解释，原因无疑是因为他在村庄伦理秩序中，并不被村民认为是“恶人”。此外，即使有明确的“地主”身份的林金玄也没有遭到村民的批斗，道理也在此。只是在更为正式化的领域，国家权力主导的“革命”话语才具有更强的力量，所以林培武不能被吸纳进“人民教师”的行列，林培艺的婚变却能得到支持。

在常规性的社会竞争过程中，村民的行为也同样受到了“革命”道德话语与“伦常”秩序的双重影响。从权力格局来看，在“革命”道德话语的影响下，在层级结构或者说社会流动方面的竞争中，最为流行的一对“矛盾”便是“夺权”与反“夺权”。虽然干部们对于“夺权”讳莫如深，但是一般的村民对此所涉并不多。

只是一些年轻人，尤其是原来在层级结构中没有多少“发言”机会的年轻人，试图借用“革命”话语发出自己的声音。在“革命”话语盛行的情况下，“革命”道德旗帜成了“夺权”与反“夺权”的重要资源。由是，干部们表现得比“造反派”更为“革命”。而在“夺权”这一竞争性话语之外来看，顺从此层级结构行为规则的村民（如林枝田与林复日）获得了向上流动的机会。相反，未能较好适应、利用此道德旗帜的村民（如林逢聪）则丧失了向上流动的机会。可从竞争的实质来看，这些选择又都或多或少地夹杂了“伦常”道德因素，甚至有时候主要不是“革命”道德的要求，而是改变或维持自己在村庄社会层级结构中位置的努力。

第五，从信仰的角度来看，桥村村民的宗教信仰被“革命”道德所代替，其自然信仰有所减弱并转入“地下”状态，其祖先信仰，在仪式上大大简化，而其内核则得到了保存。

在以“翻身”为标志的村庄纵向社会结构变化过程中，较之于其他方面的变化而言，村民信仰的变化最小。诚然，与以“革命”话语主导的分析相比，此种说法难免颇显突兀。因为在“革命”分析范式下（张佩国，2007：2—9），“共产主义意识形态”（或者说信仰）缘何及如何支配了新中国乡村社会，一直是一个无需讨论的前提，从“革命”、“再革命”到“告别革命”是无需言明的解释线索。但是，话语权对分析的支配性恰恰表现在这里。若从更进一步的经验来看的话，其实不难发现，“后革命”之后的诸多经验变化已非“革命”分析范式所能涵盖（刘新，2000；戈德曼等，1999）。由是反观之，在“革命”话语背后深入社会生活逻辑（社会结构乃其中一个重要方面），考察、分析村庄社会变化实为必要。

将信仰放入社会结构的视角来看，而不是将其作为一种话语来看，需要从村民的信仰活动（实践）来考察其变化。从此角度可以

说，虽然“革命”话语覆盖了桥村的日常生活，但“共产主义意识形态”却并未真正成为村民的信仰。

从宗教信仰层面来看，桥村村民确实基本上放弃了原有并不牢固的信仰，如佛教、道教信仰。共产主义的道德崇拜在这方面起了明显的作用，它及其人格化的“毛主席”成了村民信仰系统中救苦救难的象征。与此同时，桥村周围的小型庙宇迅速消失。

从自然信仰层面来看，村民的自然信仰却没有发生根本性的变化，只是在仪式化方面难以在村庄中有公开活动的机会而已。村民某些信仰及其仪式（如“出鸟节”）因现代科技扩散而消失，但这并不能说明村民放弃了此类崇拜的所有内容，而只是因为现代科技对这些具体的信仰产生了祛魅的作用。那些没有被祛魅的自然信仰仍然为村民所坚持，以至于村民通过对带头拆除邓公庙的小学教师死因的神秘化解释，以增加此类信仰的说服力。甚至于，对于那些违背了村庄“伦常”道德秩序，而又因为“革命”话语和国家权力影响而不能组织社区惩罚的行为，村民也采取了这种解释策略，以维持村庄道德秩序核心部分的稳定性。例如，在对待林培艺婚变的问题上，基于其前妻离婚后的一系列不幸遭遇，村民建立了一种“命该如此”的解释模式，以消解村庄“伦常”秩序与国家权力之间的张力，直至十余年以后村民找到机会对林培艺实施了无形的惩罚^⑩。

从祖先信仰层面来看，由于国家权力直接或间接的影响，以宗

^⑩ 对违背伦常规则的行为施以惩罚，无疑是一种积极地消除社会失范，对既有道德秩序与社会结构予以有力维护的方式。但当惩罚难以进行时，要么道德秩序受冲击，要么就把失范现象划归为人不可控的异类现象，如用“命中注定”的说法将失范现象排除在“失范”的概念之外，从而维持一种消极的“社会团结”。关于传统知识谱系对于惩罚及“社会团结”的影响，朱晓阳有过专门的分析（2003），有兴趣者可参阅其详细论述。

族房支为单位的祭拜仪式从桥村消失。同样，以家庭为单位的某些祭拜活动，如“拜血禅”仪式，也被禁止。此外，一些与红白喜事相关的仪式作为“封建迷信”或作为“繁文缛节”而取消，村民的生日、婚嫁及埋葬仪式被“革命”化的程序所取代。但是，村民多子多福的观念却并没有发生改变，延续“香火”仍是村民人生意义当中十分重要的一方面。以至于林培武因为“命”不好，被其弟弟拒绝续绝（收养继子），显得十分失望，甚至影响了两家原本十分密切的关系。村民虽然不相信林培武看“风水”的本领，但却并没有完全抛弃祖先坟地“风水”泽被子孙的信仰。此外，“人多力量大”的“革命”话语更给了村民延续祖先“香火”的想法以名正言顺“发扬光大”的机会。“革命”道德所倡导的尊老爱幼的原则，也对村民祖先信仰的核心部分存续起了同样的作用。

从桥村村民实际的信仰活动来看，“革命”道德对村民信仰虽然在某些层面确实产生了影响，但村民信仰的内核并未发生实质性的变化，它在很大程度上仍是指向祖先与子孙的伦理体系。与“革命”分析范式主导下的总体性叙述所得结论大相径庭，我们有理由认为，其时村民信仰的基石为伦理本位，而非“革命”信仰（即部分学者所谓的“共产主义意识形态”）所倡导的集体本位。

三、“大转折”：社会结构的纵向与横向共变

“大转折”是经济史学家波兰尼为分析经济结构转型背景下社会转型，所提出的一个概念（2007），后常被人们用来分析计划经济向市场经济转变过程中，社会流动与社会文化整体性变化的过程（例如，塞勒尼、伊亚尔、汤斯利，1998）。在这里，不妨借用它来指称乡村社会的多层面转型，而不是“翻身”意义上以村庄纵向社

会结构变动为主要内容的社会变革过程。可是，就桥村经验来看，村庄社会确实发生了一次或者说正在进行一次“大转折”吗？答案是肯定的。从本书以道德与权力为入口所考察的社会结构变化来看，“大转折”正是当代桥村社会变化过程的特征^①。

第一，在政治格局上，随着人民公社体制的解体，村民自治的权力格局在村庄中得以建立。与此同时，村庄社会的阶梯性层级结构再次被重构，以致富为导向的经济因素逐步主导了分层标准。

在人民公社体制解体的背景下，桥村的社队也发生了变化。其核心内容当然是土地联产承包耕作，在权力格局上，“乡政村治”成了典型的权力构架（张厚安、徐勇等，1995），并且因村庄去单位化而失去了对村民生产和日常生活的主导权。一开始国家常规权力并未从村庄中撤出，基层行政较强的社会治理能力犹在^②；同时也因为村庄人口流动仍较少，村民对于农业收入的依赖如故，村干部仍具有较高的权威。在1990年代及以后，村庄日益卷入大市场，人、财、物流动急剧增加，村民收入多样化。与此同时，基层行政体系在“压力型体制”下（荣敬本等，1998：27），未能及时转变治理方式，却因官僚机器利益及自主性而抬高了治理成本，从而导致了官僚机器权力和国家横暴性权力外显（如干部贪污和暴力征税），而国家常规权力却迅速大幅

^① 汪晖探讨了1990年代在二十世纪中国宏观政治和文化变迁中的特殊性（2008：58—97），很具启发意义，但对这个转折时刻的微观经验意义的探讨则尚为未竟之事。当然，笔者在这里无意与之形成照应，而是试图呈现出这种转折在乡村社会当中的实际根据和具体特征，以建立起一种当代乡村社会结构的分析性图式。

^② 王绍光较早探讨了当代中国国家能力建设问题，认为国家能力不足是其重要特征之一（1995）。

退出村庄^⑬（如维持治安和人口信息统计的能力不足）。与国家常规权力大幅度退出村庄权力格局相对应，村庄内部的社区性公共权力也因失去原有社会结构及其相应的道德秩序支持而迅速瓦解，在协调村庄内部村民间争端与惩罚越轨行为等方面都失去了作用。由是，在貌似“双轨政治”的背后，桥村权力格局之实质既缺乏“双轨政治”模式之传统性，也缺乏“国家与社会”模式之现代性。学界常参照“绅士”影像而援引的“代理者”概念或者“双重角色”的划分方式^⑭，或多或少地有以理想型理论简化经验的色彩，忽视了当代村庄权力格局与“双轨政治”及“国家与社会”权力格局的区别。

在村庄权力格局变化的同时，村庄阶梯性层级结构也发生了变化。在生产经营家庭化之后，一部分村民首先实现了致富，一部分村民没有能够实现致富^⑮，甚至于有一部分村民因病、因教育或其他原因而致贫。在原本物质条件较平均的基础上，“万元户”成了村庄纵向结构被重新拉开的最抢眼的标志。

在一开始，就桥村的情况来看，致富者基本上是靠勤劳起家

⑬ 若笼统应用“国家与社会”的理论框架，常容易误认为官僚机器所有的行为就代表“国家权力”，而村民或团体则代表社会。事实上，官僚机器行使的权力并不都是国家权力（孔飞力，1999），其自利性的制度外权力可被称之为官僚性权力（谭同学，2006a：185）。而对于国家权力也不能一概而论，它至少可作两类划分（曼，2002：13），一是专制权力，二是基础性权力。后者常被认为是“无需暴力的权力”（杰克曼，2005）。李怀印（2003）曾运用曼的理论分析传统中国乡村治理的权力基础，颇有启发。

⑭ 有关绅士身份的特殊性，可参看张仲礼（1991）、周荣德（2000）、费孝通（1999d：472）的分析；以此视角对村干部角色的分析，可参看徐勇（1997b）、戴慕珍（1989：187—210；1999：161—190）、萧凤霞（1989）的论述。对此类分析模式的述评可参看吴毅（2001）的分析。

⑮ 其宏观背景当然是国家以“鼓励一部分人先富起来，通过先富带后富”的模式推动社会发展（邓小平，1993：374）。

的。例如，下桥湾一个村民靠种田在桥村最先买了电视机，林复日也是靠做小生意积攒了一笔资金，甚至几个包工头开始也是依靠自己做泥瓦活的劳动技能起步的。不过，其他的非劳动性的致富机制也已经开始发生作用。例如，林复日家之所以能顺利地做起小生意，与他原来通过干部权力及关系网络而安排其妻子做了桥村“代销点”的售货员分不开。他后来之所以能开办小煤窑，也与其在县政府工作的堂兄私人化利用公共权力密切相关，甚至于他盖房子买钢筋能受惠于“价格双轨制”，也是因为走了此“后门”。同样，几个包工头之所以能承包各种各样的工程，也不仅仅是其技术好，而是因为至少还比较善于利用包括“走后门”在内的各种非正式机制^⑩（这当然与权力寻租这个前提分不开）。与他们不同，在做泥瓦活方面同样有着家传绝活的林跃进，却因为不善于建立和利用这种关系网络，不仅没有实现致富的愿望，而且还在“走后门”的过程中“反蚀了一把米”。从村庄道德秩序的角度来看，在一开始，村庄舆论还对不符合道德规范的致富方式有明显的排斥性。例如，村民对于林复日的致富方式有看法，以至于绝大多数村民不愿意到他家去看电视，尽管当时的电视机对村民有着巨大的吸引力。同时，对于不善于“走后门”的村民（如林跃进），其他村民也有较多的同情，而没有取笑其“没用”。简而言之，致富途径的道德性仍为村民所看重，村庄社会分层标准除了财富之外，德望和权力等因素仍较重要。

但是，这种情况在1990年代中期以后的桥村发生了实质性的变化。村民致富的途径开始多样化，有以勤劳为基础的办法（主要是制鞭炮、铁器加工和打工），也有主要靠权钱交易的方式

^⑩ 有人形象地称其为“潜规则”（吴恩，2001）。

(主要是工程承包和矿产资源开采), 还有村民靠制假、售假、卖淫、做情妇、偷盗、诈骗、勒索与抢劫发财, 甚至也有村民尝试通过贩毒致富(虽然目前尚无村民因此而“成功”)。第一种方式成为村民试图致富的主要方式, 后两种方式在桥村却也不容忽视, 在村民眼中能够排得上号的富裕村民, 竟有多半靠后两种方式致富。从村庄道德秩序的角度来看, 村庄失去了基础性的道德评价标准。有的村民不仅赞成而且试图通过后两种方式致富, 也有的村民(以老年人居多)表示反对, 而更多的村民则表示已经难以用道德标准去评价村庄内部的贫富变化, 反正富裕了就是好的, 能勤劳致富固然好, 但能走捷径致富也不错。据此, 可以说, 村民在村庄纵向结构中位置的取得已经与道德无关(当然, 也并非必然反道德), 财富标准占据了绝对性的优势, 成为村民在纵向社会结构中排序的刻度尺。

第二, 在村庄公共事务管理方面, 桥村的精英发生了局部性更替, 经济能人、“知识分子”在村庄中取得了重要的社会地位, 村干部作为权力精英仍承担了主要的村务管理。但是, 无论对于经济能人还是权力精英来说, 德望已经不是其介入村庄公共事务的必要条件。

从村庄精英的角度来看, 1980年代桥村社会结构纵向变化的过程, 也就是经济能人成长的过程。经济能人出现之后, 对村庄公共事务管理产生了直接或间接的影响。从自然村层面来看, 各湾公共事务都离不开经济能人的参与。例如, 在重修族谱的过程中, 一些经济能人不仅是“族谱委员会”的成员, 而且也在筹资过程中贡献了较之于其他村民更多的资金。一些缺乏经济能人的宗族, 如曾家湾曾姓村民、上游湾林姓村民, 重修族谱较晚, 且声势较小。在正月舞龙灯时, 经济能人虽然未必是活动中的积极

分子，但却是出资较多者，他们的看法，往往影响着活动的进程（如选择在何处“倒灯”）。

在红白喜事方面，有文化的村民代替干部成为了各类仪式的主持者。桥村“文学家”林宗田及旧学功底较好的林培艺等人成了桥湾红白喜事领域的“骨干”分子，他们中的一部分人属于宗族“管事的”。除此之外，在各湾“管事的”当中，除了原来担任过村干部的村民以外，经济能人和“知识分子”也是其主要成员。相反，村民小组长却无甚作用，甚至有的自然村根本没有村民小组长。

与这些变化相比，从整个村庄层面来看，桥村的权力精英还有其稳定性的一面。在相当长的一段时间内，桥村的干部还是原来的老干部。并且，村干部仍是村庄公共事务的主要管理者。不过，虽然其权威仍得到了一定程度的延续，但由于新时期村庄治理的任务发生了变化（如计划生育任务逐渐成为一项“一票否决”的工作），以及因村庄去单位化而带来的农户分散性，村干部既有的“施政”经验与村庄变化之间的张力已经展现出来。以至于有的村干部感叹“人心变了”，有的村干部用老办法处理新问题失败之后大掉“面子”。不过，从村庄权力与道德秩序的角度来看，由于运动“恐惧症”和道德约束力的存在，村庄权力精英在廉洁和作风问题方面的表现仍能大体上为村民所满意。

1990年代中期及其后，桥村公共事务管理及其主要参与者都发生了一系列的深刻变化。

从经济能人群体来看，由于其得以致富的途径本身去道德化，其参与公共事务的频率和方式也发生了根本性的变化。通过如上提到的第一种方式致富的村民，在自然村公共事务上表现较为积极，各湾所建用于红白喜事办酒席的公堂，都与其积极参与

有关。在半夜湾自筹资金率先硬化该湾道路的过程中，这部分村民也是主要组织者。通过第二种方式致富的村民，由于其财富往往遥遥领先，已较少或根本不在村内居住，极少参与村庄公共事务，但往往是其原住自然村及整个桥村兴办大型公益事业时“化缘”的对象。从村庄的内部视角来看，通过第三种方式致富的村民，往往拒绝参与村庄公共事务，甚至成为村庄公共事务管理的捣乱者（当然了，若从“外人”的视角来看，这也算是一种消极的参与方式）。

从文化精英群体来看，有文化的村民仍是各类仪式的主持者。旧式“知识分子”（如林培艺）、新式知识分子（主要是桥村籍的小学教师）和个别退休回村居住的村民（如林枝珞）是此时期桥村红白喜事仪式中的积极分子。与1980年代所不同的是，由于曾一度“复兴”的宗族认同在村中迅速弱化（个别有特殊社区记忆的自然村除外，如半夜湾），此时期文化精英参与村庄公共事务，已经不再有浓厚的宗族色彩。甚至于一个村民能否成为一个自然村中主持红白喜事的积极分子，已不在于他是否该湾中的主姓村民。

与以上两个群体相比，桥村干部参与村庄公共事务管理的方式变化最大。在干部产生机制上，参选者与乡村干部私人关系网络以及他（她）的办事能力，成为了其能否当选为村干部的决定性条件。当选者固然未必是村民眼中的道德败坏者，但德望并不是其必要条件。不愿意承担埋葬母亲之义务的林宗文也能够当上村干部，而他之所以迫不得已退出村庄政治舞台，也不是因为其个人道德不能服众，而与村庄权力场域内部竞争，以及他在工作中“树敌”太多直接相关。在公共事务管理过程中，村庄道德秩序及以此为基础的村庄舆论对于村干部行为的外在制约作用微乎其微，村干部变得

较少在乎一般村民的意见。其反对者从本质上来说也并不是出于对公共利益关心而与其唱对台戏，而是更多基于私人利益算计的考虑。村干部在廉洁和作风方面出问题，已成为其介入公共事务管理的“顽症”，“德治”与“法治”均难治之。

第三，从家庭的组建及其内外关系来看，桥村村民在婚姻中的自主性进一步增加，不仅家庭整体利益对婚姻的影响减弱，“伦常”原则也已对婚姻失去了制约力。在家庭内男女趋向平等，但在核心家庭外的代际间形成了以年轻一代为中心的非对称权力关系模式。在家庭外村民间关系当中，理性算计成了以己为中心圈层结构的道德基础。

“大集体”生活消失后，在村庄纵向社会结构发生变动的初期，财富、权力与德望等多重因素一并成为村庄社会分层的标准。再加上被压抑了的宗族文化得以外显，国家权力从村民日常生活中隐去，宗族观念曾一度对村民间关系的调整产生了较大的影响。但是，随着财富标准主导村庄社会层级结构之后，致富变得比致富的手段更为大多数的村民所看重，这种压力甚至超过了传统时期的桥村。在传统时期的桥村，财富固然重要，但德望与福气等标准在村庄社会分层中也具有较重要的位置。在当代桥村，村民在纵向社会结构中重新拉开差距之后，传统“伦常”秩序已无法再建构起来。由此，在村庄道德秩序中造就了一种“富即光荣”的话语（曹锦清，2000：前言；刘旭，2006：52—67；邓晓钢等，2004），在村民看来，村庄纵向结构中居较优势地位者之行为就是“正确”的象征，并明显表现出了矛盾性的忌妒心理^①。当然，以乡村干部为载体输入村庄的国家权力一直就在倡导与此不同的道德体系，以集体

^① 关于忌妒心理的矛盾性机制的基本原理，可参看齐美尔（2001）和舍克（1999）的分析。

主义道德秩序为主导内容的村风建设和道德教育的工作也一直没有停止。但是，乡村治理中种种问题集中在乡村两级展现出来，基层公共权力合法性下降，乡村干部在村庄中的道德形象并不为村民所认可^⑩（尽管乡村干部的个人道德表现可能并不差）。村民认为乡村干部“说一套做一套，对人一套对己一套”，在“己所不欲、勿施于人”的道德榜样作用机制下，乡村干部正式倡导的道德秩序实在难以在村庄中建立起来。

无论就整个社会而言，还是在具体人的行为结构中，道德原本就是为社会行为提供合理性说明从而指明行为方向的认知系统。以财富标准主导的村庄纵向社会结构俘获了村庄道德秩序之后，村民据以处理与其他村民关系的道德基础也便发生了变化。以己为中心，主要依据自我利益的工具性需要而非伦理关系形成的同心圆结构（黄光国，2005：33），成为村民与他人关系模式的内核。

这种模式表现在婚姻上，就是村民个人感情与欲望的需要取得了对婚姻的决定权。在1990年代初的桥村，违背“伦常”原则的同宗婚姻还受到了重重阻挠。第一个“吃螃蟹”的妇女林芝兰，受到了来自家庭内外或明或暗的各种压力。数年里，无形道德压力对于林芝兰而言都如芒在背。在第二例同宗婚当中，作为女方的父亲，曾对林芝兰的婚姻发表过鲜明反对意见的林枝珞，显得极为尴尬而愤怒。很显然，虽然此时已有破例的现象，家庭及村庄道德秩序对于村民的婚姻选择却仍具有较强的约束力，否则当事人就不会

^⑩ 村民关于“中央的经被地方干部念歪”的说法，以及“中央有亲人、地方有坏人”的权力观（应星，2001：320—323），无疑更能说明这一点。此外，这甚至也可以从外界针对乡村干部的种种道德性批评中可见一斑。关于意识形态与中国社会转型关系的详细分析，可参看白思鼎的论述（1992）。

有如此大的压力。

数年之后，村庄道德秩序发生了重大变化，“伦常”原则已弱化到了无法形成村庄舆论压力的地步（不仅仅对于婚姻如此），在“富即光荣”的压力下，村民变得不甚关心，或者说至少不会主动干涉与自己致富无关的其他村民的事情，各人管各家的事成了村庄大势。宗族认同也被这种金钱压力所分解，同宗婚不仅为年轻的村民所接受，而且数量迅速增多。同样，父母及其他家人对于婚姻当事人的选择的影响也急剧减弱，前者的意见仅仅变成了一种参考，而没有决定权^①。村庄道德秩序对村民的婚外性关系也丧失了约束力，此类行为虽然并不能得到村民的肯定，但村庄舆论对当事人的行为选择已经不起任何作用。也因此，其他村民已经“懒得”从道德上评价此类行为，而只是将其当做一种类似于影艺明星绯闻事件式的谈资。事实上的一夫多妻现象不仅不被村庄道德秩序所排斥，男主角甚至还是不少男性村民（尤其是年轻男性）眼中的“英雄”，与此类似，私生子女也不再具有“野种”的伦理意味。甚至于，经金钱力量抹平差别之后，性工作者与高学历者在婚姻问题上取得共同语言也已成为可能。

在家庭内部关系上，男女大体上已经趋向平等。夫妻共同进行家庭重大决策成了常见现象，甚至于妇女在婚外性关系问题上出格，而未招致丈夫惩罚的现象也有不少，而若在大男子主义主导家庭内部关系的条件下，这样的现象显然是不可思议的。与男女关系日趋平等不同，桥村村民家庭内代际权利义务失衡，已成为一个日益突出的问题。由于村民自我道德认同中孝道相对式微，再加上其他村民也很少会干涉与自家无关的不孝行为，不及

^① 在这方面，阎云翔（2006a：第2、6章）做了大量精彩的专门分析。

时支付老人基本生活口粮与燃料，以及不给老人支付常规疾病诊治费用的现象，在桥村变得日益严重，甚至极端性的案例也已非鲜见。

在村民处理与家庭外村民关系时，有用性变成了主导原则，而与此相背的关系则疏离化（即便依据血缘或地缘因素其关系更近）。即使在熟人间，如有利益冲突，诚信出现问题也是常有的事。参照阎云翔关于表达性与工具性礼物的划分（2000：第3章），表达性礼物在村民间关系构建过程中的比重明显下降，而工具性礼物则变得十分重要，甚至成为村民用以改变横向社会关系，获得各种资源，并最终实现自己在村庄纵向社会结构中向上流动的重要手段。村民常用“自私自利”和“势利”来指称此类处理家庭内外关系的原则，而若从“外人”的角度来看，这两个道德概念背后所指实质，正是以己为中心以工具性算计为原则形成的同心圆横向社会结构。村庄纵向社会结构变化与横向社会结构变化叠加的过程，正是当下村庄社会转型与“革命”道德秩序下以“翻身”为标志的社会变化之根本差别所在。

第四，在纠纷解决及越轨行为惩戒方面，除个别自然村之外，村庄公权普遍衰落，村庄内部自主解决纠纷的能力弱化，实施惩罚的能力则几近消失。同时，由于国家常规能力不足，“灰社会”介入村庄纠纷解决成为常见现象。

纠纷解决及对越轨行为的惩罚，与村庄的权力格局和道德秩序紧密相关。从此角度来看，一直到1980年代末，无论是在整个村庄层面还是在各个自然村层面，桥村内的公权对村民都还有较重要的影响力。同时，“伦常”原则仍是村民对自我与他人行为进行合理性判断的主要标准。在此条件下，“村头打架村尾和”不仅是村庄内部村民间纠纷的真实写照，也是村庄道德秩序所期望的局面。

从村庄能力上来看，村庄公权还有能力保证纠纷依照村庄道德秩序的要求而得到解决。

在纠纷调解当中，不管是本人为村庄内的强势村民，还是其村外特别强势的亲戚，都服从村庄公权处理纠纷的原则。其原因并不仅仅是纠纷调解者具有较高的威望，更不是因为其调解纠纷的能力特别强，而是因为村庄横向社会结构及其道德秩序尚能形成一种无形压力，以惩戒不循“伦常”原则行动的村民。富有调处纠纷经验的村干部（如金承相）正是看准了这一点：不循此而动的村民必将在未来的村庄中不好“做人”，在日常生活中可能会因为其他村民的孤立而处处碰壁。以至于金水军试图依靠其担任镇委副书记的女婿“翻案”，不仅再度挨打，遭其他村民谴责，且因为村干部拒绝再调解，而不得不以不了了之的形式解决了由其挑起的新纠纷。在村民间纠纷中，尤其在与妇女有关的纠纷中，因为1980年代村民宗族认同有了外显的机会，援引娘家力量保证其在夫家及其村庄中的权益，成为了妇女常用的办法。但是，因为村庄自主解决纠纷的社会结构基础尚在，妇女娘家直接介入纠纷解决的行为受到了限制。与此类似，在（自然）村际纠纷中，村民基于血缘和地缘而形成的以（自然）村庄为边界的“我们感”也有明显表现。而在道德色彩更浓厚的性关系方面，婚外性关系一旦被公开，给当事人及其家人造成的无形压力十分巨大，以至于由此引发的纠纷，无一不被村民（包括当事人及其家人）认为是“丢丑”的事情，其解决过程基本上是非正式和非公开的。

自1990年代中期起，桥村村民间纠纷解决的方式发生了根本性的变化。一开始是一些妇女的娘家人直接介入纠纷，其后迅速发展一部分村民引入村外“灰社会”力量来解决自己与其他村民之间的纠纷。并且，援引“灰社会”力量的村民不再仅仅是

为了保证自己合法的权益，而往往与侵占他人合法利益之不当目的有关。

村庄自主解决村民间纠纷的能力明显弱化，首先与村庄公权的衰落有关。一方面，以村干部为标志的正式公权因为种种治理问题而致使合法性下降，另一方面，以自然村为基础的社区性公权不断被削弱。没有适当的村庄公权，单家独户的村民才可能无视村庄道德秩序引“狼”入村。此外，这些村民之所以敢这样做，也与村庄中多数村民“各扫自家门前雪”的分散性有关。在村庄中，“混混”毕竟是少数，只要村民够团结，“混混”恐怕会少有给村民施以“颜色”的机会。可惜的是，多数村民乐于自保，往往是沉默的“大多数”。村庄横向社会结构趋向于以己为中心、以理性算计为原则之后，组织化程度较高的“灰社会”在村庄内有了生存的社会结构基础（而在此前，它基本上无法入村）。与以村庄道德秩序为基础的纠纷解决办法不同，“灰社会”解决纠纷的办法与道德秩序格格不入，唯有“摆平”是其总原则。

同样是在此社会结构和道德秩序基础上，通奸、卖淫和当情妇等婚外性行为在村庄中也不再受惩罚，甚至失去了伦理意义。一旦有村民出现此类情况，其家人较常采取的是忍耐的态度，甚至也有不少家人有纵容的色彩。与此相关，由婚外性关系而引发的纠纷，得以公开化解决，也开始为当事人及其家人所接受。在纠纷解决过程中，当事人及其家人的“耻感”几近消失^②。虽然村中的一部分村民（尤以老年人居多）仍认为这是“丢丑”的事情，但“现丑”作为一种惩罚

^② 而值得注意的是，如金耀基等人所述，“耻感”恰恰是中国传统文化（包括道德秩序）的重要特征之一（2002：117—140）。

的日常形式^①，已经没有了实质性的惩罚作用^②。村庄社会结构训导出了村民“各自管各家事”的行为原则，合乎有用性而非合乎人伦关系成了村庄主导的道德认同，“现丑”作为惩罚机制的社会与道德基础也便随之瓦解。村民并不在意别人的道德评价和选择，并不怕“丑”，“现丑”便在很大程度上失去了惩罚越轨行为并维持社区整合的意义。相反，在金钱及时尚压力下，因占有财富较少而在村庄纵向社会结构中居较低位置，倒成了“丢丑”的事情，村民过差的穿着，甚或过“土”的说话方式，成了新的“现丑”象征。与此同理，不孝、制假、售假、偷盗、诈骗、勒索、抢劫以及贩毒等行为也不仅非村庄公权所能制约，而且也不再受村民道德性排斥。村庄有形、无形的惩罚均不起作用之后，惩戒此类越轨行为的担子都落在了（基层）政府肩上。

第五，从信仰的角度来看，桥村村民陷入了信仰缺位的困境。村民的宗教信仰之“火”稍有重“燃”，但除个别有组织、有计划传教的宗教或类宗教现象之外，均难以抵挡金钱压力的冲击。其自然信仰经短暂复苏后呈弱化和工具化趋势，多数村民（尤以年轻者为主）不再对此有敬畏之心。其祖先信仰经迅速复苏后也出现了弱化趋势，并丧失了赋予村民以人生意义的功能。

① 让我们再回到朱晓阳对于“现丑”作为一种惩罚的日常形式的富有启发的分析：“一方面几乎个个小村人都惧怕成为村人眼睛里行为不轨的活典型和怕遭人以流言蜚语，操骂甚至孤立等等方式来制裁。在另一方面村民都比较注意坚守以报伦理为基础的和谐关系。因此当地的冒犯者也通常能被村民重新整合进村落的生活。”（2003：209）也即，“报”的文化机制使得“现丑”具有制裁意味，同时也具有社会整合作用。笔者认为，在这里我们或可略作补充的是，村庄横向社会结构提供了包括“报”在内的道德秩序基础。一旦村庄横向社会结构松散到一定程度，个体村民可无视其他村民对自己的道德评价时，“报”的文化机制便失去了载体，“现丑”的制裁意味和整合作用也随之急剧弱化。

② 基于村庄公共舆论变化的分析，刘勤曾将当代村庄的公共生活概括为“有道德期待，无实质惩罚”（2008）。与此对照，这里的分析无疑有异曲同工之妙，同时也可验证此种特征的普遍性。

村庄社会结构在纵向与横向上共同发生变化的过程中，不确定性因素对于村民生活的潜在影响急剧抬升^{②③}。在阶梯性层级结构中，金钱压力呈弥散性扩展到村民生活的方方面面。在横向社会结构中，因以己为中心理性算计原则影响，“村庄社会关联度”下降（贺雪峰，2003：20—21），在村民人生关键时刻，以血缘、地缘为基础的社会关系网络中的其他村民均可能形同陌生人^{②④}。由此，无论是社会竞争的成功者，还是失败者，村民普遍感到“心累”，似乎被“拔根”了一般，找不到精神上的依托。所不同的是在如何慰藉受累之“心”时，有的村民采取了世俗的乃至快感式的物质刺激的办法，而有的村民则试图以信仰来达到这一目的。在客观上，由于村民获取财富的能力和遭遇不确定性风险的机会不同，较富裕者较多地采用了前一种方式，而经济条件较差和遭遇不幸变故较多的村民更容易采取第二种方式，因为事实上他（她）们缺乏必要的物质条件通过第一种方式获得慰藉。

从宗教信仰的层面来看，在1980年代，宗教信仰开始重新在村庄层面找到了社会心理基础。但是，此时期桥村真正有明确宗教信仰的村民还非常少，只有极少数的几个中老年妇女算得上虔诚的宗教

②③ 这无疑是对村民生存秩序稳定性的考验，米格代尔（1996：77—88）、恰亚诺夫（1996：218—219）、马科斯（1984：76—95）、斯科特（2001）等人关于不确定性对农民生存风险和社会变迁影响的分析可作佐证（艾利思，2006）。

②④ 贺雪峰在研究村民委员会选举时认为，当今的行政村范围内村民间并不特别熟悉，故多以陌生人般的态度对待选举，并称村庄的这种状况为“半熟人社会”（2003：48）。不过，一方面以熟识程度判断村民的行为规则难以客观化（因为对村民的熟识程度进行判断本身非易事），另一方面村庄最大的变化似乎不仅在于村民间熟识程度降低，而在于同样在仍为十分熟识的村民间，行为规则也形同陌生人。由是，吴重庆提出了“无主体熟人社会”的概念，用来指称因社会流动而导致村民（尤其是年轻村民）缺乏社区主体感——“基本角色的缺席”（2002），以及由此带来的村庄作为有机体作用下降，熟悉如昔的村民越来越倾向于舍弃熟人社会行为规则等乡村社会事实。笔者认为，这是一个较为确切且颇具说服力的概念，但若使其成为分析性概念则似尚有待进一步详加界定和论证。

徒。而自 1990 年代，尤其是 1990 年代中期以来，村庄社会结构及其相应的道德秩序与权力格局迅速变化，加深了村民被“拔根”的体验。宗教一时间被不少村民选择为慰藉品，甚至有些村民除了指望其“救苦救难”之外，还试图通过此方式重构自己的人生意义。宗教信仰徒主要是一些家庭经济状况较差，或者家庭遭遇了不同寻常变故的村民，而更多的则是这两种不利条件兼有者。这些村民无法在以经济标准分层的村庄纵向社会结构中获得足够的人生意义，往往又在横向的社会结构中难以获得足够的社会支持（虽然不至于无法获得任何支持），转而相信了宗教关于“苦难”的成因及其解救办法的解释。而其实，从信奉者的经历来看，其“苦难”得以解决（如病情好转乃至消除）往往在本质上属于受非宗教性措施之惠（如就医），但频繁的不确定性风险和其微薄的收入以及脆弱的社会支持网络之间的张力，还是将其推向了宗教（林宗善一家人的经历即为典型）。当然，经济条件较好者并非没有信仰宗教之可能，只是在客观上他（她）们从物质享受和其他村民的尊重当中获得慰藉的机会较多，同时其生活所受不确定性风险影响的机会也少一些，信仰宗教者也少一些。由于此社会基础的存在，一些类宗教组织曾一度迅速发展，无论在经济条件较差还是较好的群体当中都较有“市场”。

由于弥散性的金钱压力存在，并且这种压力过于强大，除了个别有组织、有计划传教的宗教和类宗教组织之外，宗教信仰并不能为村民抵挡金钱的冲击。以此为凭，村民朴素的“救苦救难”的愿望都往往难以实现（但在教徒群体内部互助方面有一定的效果），遑论通过这一途径重建人生意义。

从自然信仰层面来看，1980 年代，桥村村民的自然信仰曾经发生过一个迅速“升温”的过程。如前所述，这在很大程度上是在原有村庄“革命”道德话语下蛰伏的信仰重新外显出来的结果。此外，

一部分村民试图以钻研和“出售”此信仰知识为业，也加速了其“升温”的速度。但从1990年代中期以来，此种信仰开始迅速地工具化，村民对它的敬畏感迅速消失。作为一个知识体系，它仍常被村民寄以有用的希望，但已不能制止村民做任何违背公德或私德的事情。

从祖先信仰层面来看，1980年代，桥村村民在祖先崇拜上同样也发生过一个迅速“复兴”的过程。与其自然信仰一样，这也是原本蛰伏了的信仰重新外显出来的结果^⑤。并且，其变化过程也与其自然信仰相似。从仪式的角度来看，也从村民对亲缘关系的认同来看，村民的祖先信仰自1990年代中期以来开始弱化。其重要性从作为一种主要的赋予村民以人生意义的方式，变化到了让位于使村民更为急于应对金钱压力的地步^⑥。

很显然，在村庄社会结构的纵向和横向共变的背景下，村庄权力格局和道德秩序发生了实质性的变化，村民的信仰系统陷入了紊乱。对于个体村民而言，这一紊乱的甚或缺位的信仰体系，对外已经无法守卫村庄道德秩序，以维持其与他者恰当的关系，对内已经无法赋予自我以人生意义，以维持和延续有意义的生活和伦理性的社会继替。作为村庄道德秩序的最后一道“防线”的信仰的崩溃，导致村民生活的无意义化、现时化和高度自利化^⑦，不仅缺乏公德成为村庄普遍的道德事实，村民私德出问题的情况也已经大量存在。

^⑤ 但这曾一度让学界普遍认定为传统的“复兴”（萧唐鏢，2001；刘晓春，2003）。

^⑥ 刘新在考察改革背景下陕北农村日常生活变化后得出结论，村民在人格上已变为与“祖荫下”完全不同的“在自我阴影下”（2000）。进而他在考察南方某城市的一个企业运作的基础上得出结论，令人惊愕的不是人们职业的改变，而是其人格的断裂性变化，他称之为“自我的他性”（2005）。这直接启发了本书对村民信仰变化的考察与分析，但本书更关心村民信仰与村庄社会结构及其相应的道德秩序、权力格局变化的关系。

^⑦ 刘新曾依据对中国南方某城市社会变化的分析发现，过去与未来对于社会个体的意义在下降，“存在”开始与“虚无”纠缠在一起（2005：146—152）。

四、工具性圈层格局：新的社会结合机理

以上论述从村庄道德秩序、权力格局及社会结构变化的角度，总结了村庄社会的两次重大变化。若在此经验基础上作更进一步的理论把握，则还应当追问，当代桥村社会有的一些什么样的特征？笔者认为，从村庄社会“大转折”之后的经验来看，“伦常”原则不再是村民行为的道德基础，村庄治理的基石变为核心家庭。虽然当下的乡村社会还在发生变化，但参照传统时期乡村社会的经验^⑳，其以下几个方面的特征已可见端倪^㉑。

⑳ 萧楼以一个城市化过程中的村庄为基础，提出了几个与传统乡村社会经验相对的概念，如治理结构的“互构”（2001）、“柔性政权”（2002）、政治场域的“策略中心主义”（2004）、“钟摆型政府”（2006）等等。这对于提醒研究者理解、把握乡村社会的“当代”特性，无疑有较为重要的启发意义。

㉑ 其实，人们在分析传统时期的乡村社会时，已经注意到局部的变化开始产生，更大的变化即将到来。例如，费孝通在《乡土中国》中开篇即提到了另一个特殊社会正在孕育（1999d：316），其后关于法律对于“无讼”秩序影响的分析也有此意（363）。梁漱溟（2006b）、林耀华（1989）等也都提到了这些变化。他们之所以还对乡村社会作了模型化的概括，显然是从基本特征上来说的。对于发生了深刻变化的乡村社会中已初见端倪的基本特征，作出新的总结既有必要也有可能。

在宏观社会结构上，孙立平已作了精彩的概括和分析，如“总体性精英”、“断裂”等概念的提出（2002；2003：14）。不过，需要说明的是，本书试图要做的概括，乃是以桥村经验为基础作类型理论化的尝试，而无意于作跨类型化的一般性总结（当代中国乡村较之于传统时期更为巨大的区域差异决定了这一点）。关于如何处理区域差异与跨类型化的一般性总结之间的张力，除了费孝通的类型比较（1999h：46—49）与“社会缩影”（1999i：26）、弗里德曼（2000）的“宗族范式”、施坚雅（1998）的“经济区系”理论和杜赞奇（1996）、巴博德（1972）、芮马丁（1973；1981）、桑高仁（1984）、萧凤霞（1989）、波特夫妇（1990）、王斯福（2008）、张宏明（2005）等人借用的“国家与社会”理论外（详细评述参见王铭铭，2005），近期国内学者王铭铭与贺雪峰也做了一些努力。王铭铭试图通过借鉴朝贡体系、天下制度等传统理论资源，来建立起二者之间的桥梁（2003）；贺雪峰则尝试通过个案基础上的区域比较，来找到区域差异背后中国乡村社会的一般性特征（2006a；2007a、b），在他这里，个案是基础，而区域比较为目标。而本书对于类型比较视野的强调，则旨不在此，而旨在加强类型化个案的理论敏感性与自觉性，在这里，类型比较是背景，而个案是目标。

1. 半封闭的乡土经验

从知识谱系上来看，乡村社会之乡土性是以相应的乡土经验为基础的。村民被土地束缚（费孝通、张之毅，2006），“生于斯，死于斯”的结果必然是子孙承袭祖先的经验而生活。甚至于，稳定的或者说封闭性的乡土经验无需文字来传承（费孝通，1999d: 331）。但是，在乡村转型过程中，这种乡土经验的封闭性已经被打破。

自新中国建立之日起，国家即开始通过基层政权作为主要渠道，运用国家权力及“革命”话语，有计划地大规模向村庄输入超越村庄的经验。关于“谁养活谁”的阶级清算，以及以政治出身为基础重确身份的过程，给村民带来的都是与血缘认同格格不入的经验。“翻身”后的村庄纵向结构以“革命”道德秩序为基础而建立，政治标准成了村民分层的主导标准。祖先记忆和“王侯将相宁有种乎”的传统文化与来自遥远的欧洲大陆的马克思主义交织在一块，成了村民追求平等的依据^⑩。从经济生活来看，村庄的经济活动也不再是村民以家庭为单位的生计努力，而是更为远程的国家现代化建设过程的一部分^⑪。甚至于从日常生活来看，村民的生活也深深卷入了村庄的单位化过程。以教育为例，随着科普和新式学校进村，绝大多数的村民开始越来越多地接触到外界信息和现代科学知识。这类经验对原有乡土经验的冲击，目前尚无法得以完全清晰的清理。但可以肯定，集体化给村民所带来的平等观与国家观改变

^⑩ 更为详细的分析可参看黄宗智（2003a）、卢晖临（2003）、韩丁（1980）、柯鲁克夫妇（1982）、赵文词（1984）、陈佩华等（1996）的论述。

^⑪ 例如，国家权力与农村劳动力资源结合为主导的乡村水利建设（罗兴佐，2006；谭同学，2006a：第2章），生产以单位化的村庄为基础计划化（曹锦清等，2001；张乐天，2005；毛丹，2000；赵文词，1984；陈佩华等，1996），等等。关于单位制的详细论述则可参看华德（1986）的研究。

是十分深刻的。况且，对这种新植入的经验“盖棺定论”仍无法进行，本身也说明历史记忆在当下村庄中犹在。

如果说国家有计划植入乡村社会新经验的过程还比较粗糙，以至于村庄的道德秩序和村民信仰的核心部分并未发生实质性变化，并在村庄去单位化以后得以延续的话，1990年代以来，乡土经验的封闭性则被以更为入微的方式打破。

在当代中部地区的乡村社会，村民生活虽然还无法完全依靠土地之外的收入予以保证，但其收入结构与“被土地束缚”的情形相比（费孝通、张之毅，2006），已经有很大的不同。在温饱有余、小康不足的状况下，非农收入已经成为村民生活的重要支柱^②。不过，这些村民并没有得到多少“离土不离乡”参与工业生产过程的机会。又尤其因为依赖土地耕作的收入不足以支撑其在现代市场经济中的教育与医疗等消费（陈昕，2003；王宁，2001；埃尔潘，2005），多数村民采取了“离土又离乡”的打工方式，如候鸟般参与城市（尤其是东南沿海城市）的工商业循环过程。除了极少数的村民得以有机会永久性地城市居住下来之外，绝大多数的打工者仍需将乡村作为其栖息和完成劳动力再生产的场所，并已成为长期的“制度化半工半耕”现象（黄宗智，2007：471），而非简单的权宜之计。从村庄乡土经验的角度来看，人口流动给村庄带来了诸多的新经验^③。除了在城市开

② 宝森通过对禄村六十年变迁的研究，认为非农收入成了农民挣脱土地束缚的主要途径（2005：402）。

③ 如妇女的眼界也变得日益开阔（参见玛格丽，1985：140—181；杰华，1997；2006：59；李培林，2003）。此外，在村庄经验重整方面，人口流动和东南亚史（一定程度上与朝贡制度有关）、边区开发等主题获得了交叉研究的契机。在此视角下，除了稳定性的乡土社会和“国家”与“地方”之外，超越乡土的（“天下体系”）经验构成了一种对中国（尤其是传统中国）层次更为丰富的理解（华生，1975；陈支平，1991；郑振满，1992；王明珂，1997；刘朝晖，2005；贺美德，2005；孙兆霞等，2005；麻国庆，2006）。

阔了眼界，接触到了各种各样的现代城市生活知识之外，一些远方的媳妇被娶进村，村内的女子远嫁他乡，改变了家庭形成及其内部关系。而更为重要的是，村民在工商业活动中，开始逐步接受陌生人交往规则（更何况这已成为一种与“土”、“落后”相对称的“文明”象征）。村庄未必是一个有太多陌生人的地方，但却是融入了许多陌生社会经验的地方。

即使村民不去城市打工，也同样开始依赖于陌生社会经验。村民的生产与生活都已经高度社会化和市场化，农业耕作所用的种子、化肥与农药均来自村外，所获产出常需销售到外地，村民的日常生活用品也基本上由工业品所代替，住房已非仅靠自己能做出的砖瓦而需钢筋水泥方可建成，生病了需要就医，而所有医疗服务均已被纳入现代医疗体系，此外，村民子女的教育也已被纳入现代教育体系。所有这些都决定了，生产与生活均已卷入更大范围内社会和市场的村民，不得不开始面对以市场交换为基础的社会关系。建立和维系这些社会关系的经验，已非村民依靠从父辈或其他熟人的经验当中“习”得即可，而开始需要大量依靠“学”而得之。对以文字承载的知识的掌握，成为生存必需。为了不被人认为“愚”不可及，更为了完成必要的村外社会活动，村民开始学习普通话或者城里的方言，学习基本的交通规则，乃至熟悉政府部门间的分工，以免到了政府也不知道找人办事。甚至于村民还不得不弄懂一些诸如“搞定”、“走先”之类的广东话和“酷”、“OK”之类英语词汇，否则就欣赏不了电视节目。而就电视而言，更重要的是它向村民集中展现了一种与乡村生活完全不同的都市生活经验，并宣称后者为社会发展的方向。例如，理性交换、豪宅靓女与“要死要活”的爱情等，成了主要电视节目热衷展现的“文明”社会经验。

这样，虽然从地缘上来看村民仍在同一个村庄中居住，甚至在血缘上还有或远或近的亲属关系，但是利益结构的外化使得他（她）们与同一个村庄中的其他村民在利益上已相去甚远。在日常生活的具体行动中，村民更多地是以家庭为单位进行利益考虑。在横向社会关系与自己在纵向社会结构中的竞争没有冲突时，宗族、村庄等形式的“我们感”仍有一定体现。但在二者有冲突时，多数村民（以中青年尤为明显）优先考虑的是应对纵向层级压力，而要达到这一点，则显然必须将自我从血缘、地缘、业缘、趣缘等熟人社会关系网络的束缚中剥离出来。其结果便是，村民虽然还是那些熟面孔，但因为缺少了一种“我们感”，就村庄整体来说这些熟识的村民已经没有了主体性（吴重庆，2002），因此也就没有了实质性的内聚力。在其面对“灰社会”侵扰时，这一点表现得十分明显。熟识依旧的村民在其他村民受到“灰社会”威胁时，不会认为是“我们”的事情而施以援手。

当然，以上所说并不是要强调乡土经验就已经全部被消除。事实上，农业生产和乡村生活的不少传统经验在乡村社会也仍有其根基。但必须看到，乡土经验已经不是一个稳定的、封闭的知识体系，它已经呈半封闭性，并正在接受越来越多的新经验。乡村社会不再那么“乡土”，而与传统乡土社会“貌合神离”（董磊明，2008：164）。村民在熟人社会中是依赖经验而生活的（费孝通，1999d：331），但这一状况在半封闭的乡土经验中发生了改变。从代际的角度来看，由于外界和村庄社会变动速度加快，村庄内长辈依据过往经验而形成的话语，用于教育子女都已未必能起作用。在传统乡土社会，村民依个人经乡土经验驯化的欲望活动即可（费孝通，1999d：387），但在当代，半封闭的乡土经验正在刺激其欲望急剧膨胀。

2. 维系自我中心的道德

从道德秩序的角度来看，无论是单位化的生活还是去单位化后的村庄生活，都在促使村民走出“狭隘的”、“封建的”道德体系。只是在努力方向上，二者有一些差别。

以“革命”道德话语主导的村庄生活，试图将村民从“封建”道德体系中解放出来，引向社会本位的道德秩序。在此话语倡导下，对集体的优先尊重成了其道德秩序理想形态之最根本标准。并且，单位化的村庄生活也确实被纳入这么一种运行轨道，一系列的“革命”措施被用来促进“革命”道德原则在乡村社会贯彻。而由于此道德秩序对集体和“尊老爱幼”的强调，事实上它很大程度上模拟了村庄原有道德秩序的核心部分。以至于单位化体制在村庄层面消除之后，后者得以重新展现出来。可以说，经国家权力主导下的“革命”道德原则改造，村民在一定程度上获得了自主性（如婚姻自主观念深入人心），但在核心道德原则上并没有走出“伦常”道德秩序，更没有进入到以集体为本位的道德状态。

与“革命”道德话语不同，在村庄去单位化以后，以反思集体生活压抑村民自主性为主导的新型道德话语，倾向于将村庄道德秩序引向自主性更高且更为理性化，符合现代法治权利、义务观的方向。村民不仅获得了经营自主权及以此为基础的一切家庭事务决策权，而且得以更为自主性地参与公共事务。可是，正如不少研究者已经看到的，走出祖荫的个人并没有获得真正独立自主的个性（刘新，2000：182—183；阎云翔，2006：207）。相反，摆脱了传统伦理束缚的个人往往表现出一种极端功利化的自我中心取向，其与他者之间的权利、义务关系出现了严重不对等。当然，国家权力主导的宣传渠道并没有放弃以“革命”道德原则为核心的集体主义道德

教育，但是，基层公共权力合法性下降和经济生活的高度市场化，使得集体主义道德教育的绩效不容乐观。

在村庄纵向社会结构方面，村民实现社会流动日益变得与道德无关。一方面，道德不再是村庄社会分层的主导标准之一，与其他标准一样（如福气），在财富标准面前都显得十分脆弱；另一方面，道德对于社会流动的手段也失去了制约作用，村民无论通过何种方式致富，只要没有获致国家的正式惩罚（而此类惩罚成本高昂），便都能够得到其他村民的认可。村民眼中的“英雄”必须是致富了的村民，而与道德无关（虽然未必是道德败坏者）。在公共事务参与方面，道德也失去了吸引力，侵犯公共利益的行为日益泛滥。在家务方面，家庭内男女趋向平等，但代际间形成了以年轻一代为中心的非对称权力关系模式，老年人的赡养已经成为问题^④，遑论孝道。在家庭外村民间关系当中，理性算计成为了以己为中心圈层结构的道德基础，村民与他人关系的建立、维系都以此道德原则而进行，伦理性社会关系不再是村庄社会关系网络的基础。

同样，私德方面的缺陷也成了村庄道德秩序不可忽视的问题。与此相对照，在此之前，即使婚外性关系历来就在村庄当中存在，甚至数量也不少，但却是隐性的，私德对于一个村民在村庄社会中的道德形象，甚至于比公德更为重要。但在当下村庄中，一个没有公德的村民尚可能招致其他村民的非议（尽管这种非议并不能对其形成实质性的压力），而若一个村民的私德出现问题，其他村民根本难以对其进行道德评价，只能将之当成与道德无涉的娱乐性谈资。起码的一夫一妻原则屈服于财富主导的村庄纵向社会结构及其道德秩序，事实上的多妻者成为了暧昧的“英雄”，伦理性的“野

^④ 关于当代中国老年人社会支持网络状况，贺寨平（2004）、王习明（2007）有较详细的分析。

种”概念也不再被村民用来指称私生子女。此外，在私德方面，伦理不再如梁漱溟所说那样，能够代替宗教，赋予村民之人生以意义。

由是，与“伦常”道德秩序相比，从公私两个方面来看，村庄道德秩序都发生了极为深刻的变化。在这里，村民也讲关系，但此关系却已非彼关系，此关系主要是对于自我利益是否有用的工具性关系，而非伦理关系。道德仍是维系私人的而非公共团体的道德（费孝通，1999d：339—343），但其指向却发生了根本性的变化，前者指向人伦关系，后者指向自我利益。在村庄社会中占主导地位的道德秩序已从人伦差序中脱离出来，以维系以自我为中心的欲望。

3. 精英政治

在“维系着私人的道德”之乡土社会中（费孝通，1999d：339—343），村庄政治在宏观的“无为政治”条件下（364—368），呈现出“长老统治”的特征（368—372）。而经过集体化和去单位化之后，在当下的村庄政治中，精英政治成了其重要特征。

从近代开始，村庄外在的宏观政治即迫不得已地走向了积极行政的轨道，“无为而治”的历史已经一去不返。只不过，由于此时期国家权力下沉不甚成功，村庄权力格局没有发生根本性的变化。在新中国建立之后，这一不得已的选择以赶超战略的形式得以继续并加剧。国家不仅要积极行政，而且要动员一切能动员的资源，进行现代化建设。对乡村社会的改造与建设，变成了国家建设的一部分。自此开始，作为村庄生活一个重要方面的村庄政治也被纳入了整个动员体制。并且，超越家族、村庄的任务，显然已经无法通过宗族权力或者社区权力整合资源完成。除了积极行政之外，在“革

命”话语下，村庄政治的另一个重要变化即是长老统治的格局被消除，“翻身”后的中青年开始主导村庄政治。又由于“革命”道德话语和村庄原有道德秩序交错、重叠，“又红又专”成了村民介入村庄政治核心舞台的条件，担任干部及其后的行为都离不开道德话语的支持。

在村庄去单位化以后，村干部积极行政的体制性压力仍未消除。经1980年代过渡后，尽管村庄的干部队伍并未发生太大变动，村庄政治的运作逻辑却发生了实质性的变化。在二十世纪的最后十年里，随着以税费沉重为标志的一系列治理问题在农村基层出现，基层政府成了压力型体制下的“千线”之“针”。村庄政治在此背景下也发生了变化，一个村民能否当上干部不在于其德望，而在于其能否完成政府交代下来的任务（主要是上级部门考核基层政府的“一票否决”工作，如税费征收与计划生育）。但是，此时的村庄政治却恰恰碰上了村民自治的制度框架^⑤。乡村干部为了完成基本的治理任务，不得不开始在制度外依靠非正式网络，保证有能力完成任务者进入村干部的队伍。并且，在村庄政治日常运作中，村干部在不引发群体性事件和村民上访的情况下获取非制度利益，往往被乡干部所默许（更何况基层政府自身也有追求制度外自主性利益的需求^⑥）。

再又因为村庄道德秩序的变化，一般村民不仅没有机会进入村庄政治的前台，甚至也无法用道德化的要求制约村干部的行为。这

^⑤ 徐勇（1997a）曾对此制度框架有较为详细的分析。

^⑥ 关于乡村两级利益共同体及其内部运作逻辑的分析，可参看贺雪峰的研究（2004：88—104），结合乡村社会基础分析基层政府的“赢利型经纪”（杜赞奇，1996）行为的研究也不少（可参看张静，2000、2006；蔡晓莉，2002；贺雪峰，2003、2004；吴毅，2004；谭同学，2006a）。

样，村庄政治成了一个道德无以嵌入的精英场域^⑳。当村干部在公德或者私德方面暴露出问题来时，村庄本身没有对其予以制约的力量。村庄中仍会有“反叛”干部的村民，但他（她）们即使指责干部有道德问题，也不是因为要试图去改变干部的道德品行，而往往是基于利益（且多为私利）算计的考虑。在这样的村庄政治中，村庄基于地缘乃至基于宗族认同的社区记忆也有可能被激活^㉑，但这往往也是积极分子用以冲击竞争者的手段，而不是用以维系伦理关系及其“伦常”道德秩序的群体自觉。村庄政治成了一个精英竞争的场域。一般村民即使以群体的形式参与其中，也往往是派性竞争^㉒。这是村庄政治服从于精英竞争逻辑，而非团体生活的表现。

正在进行的乡村改革和建设，不仅取消了农业税，而且加大了涉农转移支付的力度。此外，在客观上基层政府对于计划生育工作不仅抓得较松，而且做了自主性与策略性的调整，超生的村民事后交纳一定的“罚款”即可了事。在此背景下，直接作用于村庄政治的体制性压力迅速得以减轻，甚至几近消失。但是，村庄政治作为精英竞争场域的性质却没有发生改变。而且，由于村干部的工资得以提高，并改由主要依靠政府财政予以保证，村庄政治精英间的竞

⑳ “场域”概念为布迪厄所创设，但他认为“场域”是一个开放性的概念，并将其定义为“各种位置之间存在的客观关系的一个网络（network），或者一个构型（configuration）”（布迪厄、华康德，1998：133—134）。也即，“场域”的基本含义只是指产生于特定系统中的相互关系。进而，布迪厄认为，在特定场域中，有常态性规则，即为“惯习”。并且，无论是“场域”还是“惯习”，都是实践性的（1977：78—87；2003：143—145）。萧楼曾用“政治场域”来指称村庄政治互动的策略性关系，以与国家、社会和制度中心主义所切割的村庄政治分析相区别（2004）。本书的“精英政治场域”正指村庄政治与伦理关系和“伦常”道德相分离的实践特性。

㉑ 关于乡村社会记忆对时间（事件）参照系的依赖机制，可参看方慧容（2001）的分析。

㉒ 关于派性在当代村庄政治的作用及其特点，贺雪峰（2003：83—105）、陈涛（2006）等人做了精彩的分析。

争性得以进一步加剧。在此逻辑下，村庄政治呈现出更鲜明的策略性，无论非制度性的私人关系网络还是利益性交换（乃至以公共利益换私人利益），凡能增强竞争能力的办法，均被用来作为获得权力和实践权力的技术。

村庄政治与人伦血缘关系网络的分离，通常被视作现代社会与传统小型社区区别的标志之一（滕尼斯，1999：78—79），本是现代性的趋势所在（韦伯，2004a：200—201；2004c：261—347；吉登斯，2000：50）。但在国家常规能力不足和社会基础张力的作用下，村庄政治与伦理关系和“伦常”道德相剥离，并未导致理性民主政治的出现，而是导致了“精英政治”。

4. 力治秩序

尽管人治和法治秩序之间存在着诸多勾连（苏力，1996；2000），但从人治走向法治以维持乡村社会的秩序，一直是近代以来国家治理转型努力的方向，也是普法话语下的社会共识。而实际上，正如费孝通所论证的，法治只是“人依法而治”，而非没有人的因素（1999d：354）。这种治理转型的理想，在本质上与其说是从“人治”转向“法治”，不如说是从“礼治”转向“法治”。在乡土经验高度稳定的情况下，村庄社会有了“伦常”道德秩序这个基础，以“礼”的教化来维持社会秩序即可，而无需太过依赖正式法律。与此相对应，“无讼”也便成了乡土社会的基本特征之一（费孝通，1999d：360）。即使传统中国的法律有“以礼入法”的特征^④，地方政府官员也注重以法律配合教化（瞿同祖，2003b；

^④ 详细论述可参看瞿同祖（2003a）、林端（2002）、布迪与莫里斯（1998）、滋贺秀三（2003）的研究。

苏力, 2006), 但法律毕竟有较高形式化的要求, 对簿公堂是撕破脸面的做法, 故得不到“礼治”秩序和鼓励。

新中国建立之后, 国家权力第一次真正深入到了村庄。法治观——尽管是在当今不少“法律人”看来法律意味并不纯粹的“政法”, 也随着国家权力渗入了乡村社会。在家庭如何建立这一事关社会关系建构最为基本的问题上, 乡村社会以“伦常”为基础的婚姻习俗被婚姻法所突破。对村庄中的越轨行为的正式惩罚, 也是以村庄外的正式制度和“革命”话语为基础的。“革命”道德话语试图要完成的任务是将村民从“封建”伦理“牢笼”当中解放出来, 争取自己的独立性, 但又不鼓励个人主义, 而努力引导已被解放出来的村民进入一种团体性道德秩序。这与“伦常”秩序对于个体的压抑, 存在一种貌合神离的重叠。以至于, 虽然由于国家主导的有计划的快速变迁打破了依靠村民对传统的自觉服膺而维持的“礼治秩序”, 但村庄秩序并没有从根本上完成向“法治”的过渡, 而是形成一种“革命”道德话语基础上的“人治”秩序。

村庄去单位化之后, 一部分富有宗族色彩的社区记忆重新显现, 但由于长老统治并没有得以恢复, 以及作为社会现代性转型目标的“法治”话语并未改变, “礼治秩序”也就没有恢复的可能。从这个角度来说, 乡村社会不可能再走回头路。不过, “法治”本身是国家常规权力建设当中的一部分, 它需要有足够的国家常规权力作为支撑, 而不是仅靠普法话语, 甚或从“法制”到“法治”式的学理乃至口号性争论所能创造出来的。就村庄层面来说, 当下的现实恰恰是, 国家常规能力建设严重不足。村民不仅对法律和法治精神不甚熟悉, 而且即使在知道自身合法权益受侵害的情况下, 援用法律力量来保护权益

的成本也十分高昂^①，甚至高到难以承受的程度。究其原因，简单地说有四个方面：从村庄内部视角来看，一则村民对法律的认同尚未很好地建立起来，二则人口流动造成了一定的治理困难；从村庄外部视角来看，一则国家针对社会的常规权力建设跟不上社会变化的节奏（如人口信息统计能力与治安执行能力不足），二则国家针对基层官僚体系的常规权力建设不足，对其制度外自主性的常规制约机制不完善（如官员腐败与政令不通^②）。这样，一方面，村庄社会依法治理存在困难，另一方面，基层治理体系本身也因存在大量违背法治精神的行为，而损害了公共权力的合法性，村庄秩序“法治化”的进程因而受到阻碍。

针对1990年代中期以来引发了人们广泛关注的“三农”问题，在笼统的“官退民进”思维影响下，一系列旨在削弱人们眼中的直接“肇事者”——基层公共权力的制度得以出台。其结果是，基层官僚性权力在一定程度上得到了抑制，但其所承载的国家常规权力也一并在一定程度上被削弱。若非重大事故，村民即使报警，警察也没有时间和精力（或许还因为官僚自利性而不愿意）下乡处理。可问题是，乡村社会的秩序在客观上终需有一定力量来予以维持。在村庄道德秩序指向自我中心利益，社区性权力被不断消解，国家

① 法律的实践状态与其成本密切相关。详细论证可参看波斯纳（1997；2001）、埃里克森（2003）的分析。关于村庄权力格局及村民公正观对法律实践的影响，则可参看赵晓力（2000）、王铭铭与王斯福（1997）、强世功（2003）、赵旭东（2003：291—338）、喻中（2006）的分析。

② 欧博文与李连江（1999；2004）、刘岳（2006）等人系统研究了基层政府“选择性执行”政策的现象，白思鼎和吕晓波分析了“无代表征税”问题（2000）。甚至有学者和政策研究者指出，基层政府“非法生存”已非偶然现象（伊莎贝尔与华林山，2002；周绍金，2003；赵树凯，2003）。张静（2000）、应星（2001）、吴毅（2002）等人则对缺失资源状况下基层治理的一般逻辑进行了分析。

常规权力也不足的情况下，组织化程度较高的“灰社会”力量便开始影响村庄秩序^{④③}，次之则是个体村民的私人关系网络（如有亲友在外为“官”），乃至个人身体暴力在村庄秩序中发挥作用^{④④}。由是，村庄不仅不能再对公德或私德有问题的村民施以道德压力，无法对越轨者予以实质性惩罚，甚至也不能再自主解决村内村民间的纠纷。因而，不是村庄道德，不是村庄公权，也不是国家法律或基层政府，而是村民的私人关系网络、身体暴力乃至“灰社会”，成了村民间纠纷解决的主导力量。此可谓，乡村社会从“礼治”向“法治”现代性转型不顺利，在“不讲规矩就是规矩”的状况下所出现的乃是“力治秩序”。

5. 财产契约化

若按照国家正式法律的规定，财产权的边界通常总是有界定的。但在生活实践中，它却往往与法律的规定有很大的区别^{④⑤}。就传统时期的乡村社会而言，在“伦常”原则作用下，即使在法律上有清晰边界的财产权，在村庄道德秩序中也是没有固定边界的。如此说当然不是指村民“共产”，或者其财产权完全没有确定的归属可言，而是指其依据伦理关系网络，在一定条件下，其所有者有适度让渡财产的道德（而非法定）义务。在经过签订分家契约后的兄

④③ 若建设性地解读科斯的研究，试想其关于企业的性质在于降低交易成本的论断（2000），便可知组织起来的力量大于未经组织的力量。

④④ 徐勇较早注意到了乡村社会中的“力治”问题，认为它有依靠能力、权力和暴力治理三种表现形式（2002）。鉴于依靠能力治理与现代性规则并不相悖，本书所强调的“力治”偏指受后两种因素影响的社会秩序。

④⑤ 关于这种区别，可参看黄宗智关于清代、民国法律及其实践的研究。他认为，其时法律的表达与实践的区别非常明显（黄宗智，1998；2003a）。此外，张佩国关于族产分配与家庭伦理关系的分析也表明，财产权具有很强的伦理色彩（2002c）。

弟间，其财产仍具有伦理上的共同性。符合此要求的行为为村庄道德秩序所鼓励，而不顾此要求者则虽然不至于招致村庄正式惩罚，更不会受法律制裁，但会丧失德望，在村庄生活中陷入孤立。对此，梁漱溟有过较为系统的分析。他指出，在此伦理关系中，社会个体在家庭中有共财之义、分财之义，在亲戚朋友邻里之间有通财之义，甚至施财也是一种义务，而其所依据的原则则以伦理关系之亲疏厚薄为准（2006c：96—97）。

不仅仅是法律的理性化，更重要的还在于社会秩序的“法治化”，法律关于财产权边界的界定在实际生活中得以贯彻，成了社会和经济现代性转型的重要内容之一（韦伯，2006）。不过，由于新中国建立后受赶超战略和“革命”话语的影响，法律更重视对集体财产权边界的界定与保护，村民私人财产权虽有界定并予以保护，但较之于前者较弱。在村民日常生活实践中，依据伦理关系和单位化的组织关系的互助行为，一并得到了鼓励。以至于在“大集体”时期，村民间的财产权在道德秩序中仍是可变动的，依据伦理关系而生成的共财之义、分财之义、通财之义仍存在。除此之外，集体财产权也是以生产队为基础，而边界依据“革命”道德标准可变动。

村庄去单位化后，村民间依据伦理关系共财、分财与通财仍属于常见现象，这一局面直到1990中期以来才发生根本性的转变。

在村民与核心家庭之外人员关系当中，其财产权的伦理色彩已经几近于无。在维系自我中心的道德影响下，村民各自管各家的事成道德秩序认可的常态行为。在道德秩序变化后，依据维系伦理关系的道德而形成的义务便消失。在村民的礼物来往中，伦理关系上的亲疏还有所表现。在互助中，较小额的财产让渡仍存在（额度小得几乎仅具象征意义）。但数额稍微大一些，则一般不可能无偿

让渡，甚至于村民向亲戚借钱也不再顺利。对方往往会象征性地借一点，但却不会鼎力相助。即便是为供子女上学之类在村民看来十分“高尚”的动机，也很难如1980年代及之前那样得到亲戚的全力支持。在亲戚圈子内部进行有偿借贷，这一原本被认为于情谊很不协调的现象，在当今乡村社会不仅已非鲜见，而且被认为理所当然。至于集体财产权，受此道德秩序影响，加上村庄权力格局精英化，颇有了“唐僧肉”的味道。乡村干部和村中一些强势村民侵占集体财产的行为，不仅难以为村庄道德压力所制止，甚至也为国家正式制度屡禁不止。

同样，维系自我中心的道德也影响了村民家庭内部的财产关系。在同代的兄弟姐妹间，大凡有能力获得一定收入者，都将自己所得收入视为完全属于自己。较为常见的现象是，一个村民家中有几个子女，一旦做好了成家的准备（也即一个潜在的核心家庭雏形），其通过打工或其他途径所获得的收入，或存在自己的银行账户上，或点明数量由父母保管，存款的归属分明。父母或其他兄弟姐妹要使用，则需要向其借款。若用于家庭的公共开支，如父母生病和家庭日常开销，则按有收入子女数量平均摊派。有自愿贡献较多者，属受鼓励的行为，却不是道德上的义务。与此十分不同，父母的收入及其他所有财产却是公共的。父母不仅要养育子女，支付其教育成本（包括超出义务教育的部分），还得尽力为子女谋取婚嫁的财产，如做房子与买嫁妆。但是，这些仍然无法保证子女有了自己的核心家庭之后，将会对父母很好地尽赡养义务。而对此，村庄已无道德压力可制约之。与“伦常”原则完全不同，在以自我为中心的道德基础上，核心家庭以外代际间的权利义务关系出现了严重失衡。

财产权的理性化属社会现代性转型的一部分（韦伯，2004b：

162—163；滕尼斯，2006：52—54），从家庭外村民间关系来看，村民不仅有了强烈的维护私人财产权的意识，而且获得了村庄道德秩序的认可。财产权不仅在法定框架中，而且在实践中已经大体上实现了契约化。无人照看而只有人觊觎的财产权便是集体财产权和父母的财产权，对这两种财产，以自我利益算计为中心的村民倾向于多得之而少尽甚或不尽义务。基于“伦常”道德秩序的权利、义务观被消解后，与法治相匹配的契约意识尚未建立起来。乡土经验呈半封闭性后，村民从陌生社会经验中选择性地学会了维护权利（包括财产权），却置义务于不顾，以至出现诚信不足和孝道相对式微的局面。

6. 向外用力的人生

在传统乡村社会，以“伦常”道德秩序为基础的“礼治秩序”，重在“礼”和教化，在人格上个人服从家庭和国家（许烺光，2001；李亦园，2002：241—254），甚至出现即便委曲求全也要做到表面无违家长的“名实分离”的局面（费孝通，1999d：378）。从人生发展来看，这就形成了向里用力的人生。在讨论中国文化“要义”时，梁漱溟认为，此乃中国式人生的最大特点（2006c：194—197）。进而，他在其乡村建设理论中再次论述道，“伦常”道德秩序和职业分立的社会构造，使得乡村社会处处训练人向里用力。前者所得教训，如反省、自责、克己、让人和学吃亏，后者所得教训，如勤俭、刻苦、自励与要强（进取）。总之，贯乎其中者，盖有一种自反的精神，是谓“向里用力的人生”（2006c：177—181）。

在“革命”道德话语下，集体为重、家庭次之、个人为轻的人生观为村庄权力格局和道德秩序所提倡，贫困的村庄经济也容不得

过分的自私自利和挥霍。不难发现，此时期村民之人生仍以向里用力为理想。反省、自责、克己、让人、学吃亏、勤俭、刻苦、自励与进取，都是村民对人生之要求，也是教育子女的主要内容。在村庄去单位化后，一方面由于物质生活水平提高，另一方面出于对“革命”道德秩序的反思，传统的克己与勤俭等少数具体行为原则已不为年轻人所看重，但乡村社会主导的人生原则仍未发生根本性的变化。

自1990年代中期起，根本性的变化终于开始发生。究其原因，从总体上说，一方面，由于代际更迭，1980年代的年轻人在此时已到中年并已开始主导村庄生活；另一方面，村庄社会结构发生了剧烈变化，权力格局和道德秩序也随之变化，影响了绝大多数村民的人生观。在自我中心取向下，村民间甚或已经不再是马克思所说的“马铃薯关系”，而是“刺猬关系”，在与自我利益无涉的远距离时，万事高高挂起，而一旦有利益关系（甚至还不是利益冲突关系），便大有为多争取些利益而要刺对方之势^④。简要言之，可以说，在当下乡村社会中居主导地位的乃向外用力的人生。多数村民主导的选择是，尽可能利用他人力量而非靠自力来满足自己的人生。若再具体一些讲，此特征又可从如下两个方面见一斑。

在对待自我与他人的关系时，反省、自责、克己、让人与学吃亏已被视作“没用”的“老实人”的做法。但凡持如此人生原则者，往往难以避免在诚信等基础性道德秩序不完全的市场竞争中吃

④ 这里并没有要从道德上评判何种人生之意，向外用力的人生本无可厚非，且在某些方面也正是社会现代性转型之大势所需。或者从最低限度来说，它至少与人类学式的价值多样化“宽容主义”不完全相悖（葛瑞伯，2001：89）。但需指出的是，无论何种道德体系主导下的何种人生，正常的乡村社会秩序，当有起码的道德底线作为支撑，不以损害他人正当权益为手段争取自我利益。

亏，在村庄政治角逐中同样也讨不到好处。与此同时，村庄纵向社会结构决定了财富是村民在此结构中取得较好层级位置的主导标准，权力次之，德望与福气等标准则无足轻重。两相比较，除部分老年人之外，村民大体上认可了一个原则——不能吃亏！与此相连，在自我中心取向面前，忍让成为竞争不力的表现，反省、自责与克己也变得不必要。相反，村民常责怪他人与己争利或未尽必要的义务，甚至佛教信仰者也常怪其他村民“欠”自己太多。缺乏反省与自责，而常自以为是，以为他人错，成了普遍的现象。即使在最应该相互体恤的家庭内部，在与父母的关系当中，年轻村民也少有反省、自责和克己。相反，普遍存在的情况是，年轻人责怪父母未能为其积攒足够财产，未能为其料理家务，乃至责怪父母身体状况不好而增添麻烦。而对于那些不愿意尽赡养义务的年轻人而言，反省与克己则更无从谈起。

在对待自我生存和社会流动问题上，勤俭、刻苦、自励和进取也不再是村民的理想选择。在村庄纵向社会结构变化过程中，一部分村民通过非自力的途径实现了致富，并与通过自力途径致富的村民一样，能够成为维系自我中心道德秩序下的“英雄”。而且，通过自力途径致富的困难较大，速度不如通过非自力途径快。再又因为弥散性的金钱压力的影响，不仅村民的生活对于金钱的依赖度增强，而且金钱也是村民在村庄纵向社会结构中实现社会流动的标志。勤俭、刻苦与自励往往难以及时应对村民生存中的金钱压力，更难以满足其快速和轻松地致富，以在财富标准主导的村庄阶梯性层级结构中向上流动的欲望。于是，在自我中心取向的村民看来，勤俭、刻苦和自励成了“脑子不灵活”村民的形象，是“无用”的村民不得已的选择。正是由此，不少村民希望能通过买地下六合彩（赌博）之类的活动，不劳而获，乃至

一劳永逸地解决致富问题。一些村民选择走偷盗、诈骗、抢劫等违法之路，无疑是以这种不劳而获的人生观为基础的。除了财富标准上的社会流动之外，在村庄中较为重要的便是权力。但在当代村庄政治场域中，权力精英间的竞争，也主要不是试图通过刻苦、自励而获得竞争优势，而倾向于尽可能通过私人关系网络，利用竞争对手的“反叛者”，乃至寻找对方的缺点、弱点，获得竞争优势。

7. 工具性圈层格局

“差序格局”是费孝通先生在分析传统中国基层（尤其是乡村）社会结构时创设的一个概念（1999d: 332）。由于首次提及此概念的乃是讲课稿（《乡土中国》），费先生并未对其予以社会科学定义式的界定，而是在对照西方社会结构的基础上联系中国实际，形象地指出：

我们的格局不是一捆一捆扎清楚的柴，而是好像把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。……以“己”为中心，像石子一般投入水中，和别人所联系成的社会关系，不像团体中的分子一般大家立在一个平面上的，而是像水的波纹一般，一圈圈推出去，愈推愈远，也愈推愈薄。在这里我们遇到了中国社会结构的基本特性了。我们儒家最考究的是人伦，伦是什么呢？我的解释就是从自己推出去的和自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序。（334—336）

若以当代社会科学定义的语言重新梳理费先生的这番论述，我们大概可读出这么几层意思：第一，“差序格局”是与具有“分

子”式平等特征的西方社会结构——团体格局相区别的；第二，“差序格局”中的“中心”与各圈层之间的关系原则是人伦，而非实利，与工具理性关系性属不同；第三，“差序格局”具有乡土气息，但它也是整个中国基层社会结构的基本特征。

由此相对照，当前一些研究将其予以再解释或扩展运用，则多少显得与其原意有出入。具体而言，这些尝试主要有如下几种。

第一种策略是将“差序格局”与当代新现象联系起来以解释当代社会结构特征。例如，杨善华、侯红蕊在考察现阶段农村社会中的血缘、姻缘、亲情和利益关系的基础上，认为“差序格局”出现了理性化趋势^④（1999）。此分析无疑有助于我们认识当代农村社会关系网络的多样性，但将人伦意味极浓的“差序格局”概念与经济利益为重的“理性化”概念叠加，其间的差异尚没有得到详尽的解释。不过，由于此种策略偏于描述性，而非建构分析性概念，不至于模糊其所指，故仍属值得探讨的方向。

第二种策略是将“差序格局”饰以限定语，用来分析当代社会的某些现象。例如，李沛良曾尝试用实证统计的办法研究“差序格局”，他在考察当代香港社会中熟人之间支持纷争、解决困难和经济资助等现象的基础上提出了“工具性差序格局”的概念。他解释其内涵道：

- (1) 社会联系是自我中心式的，即围绕着个人而建立起来；
- (2) 人们建立关系时考虑的主要是实利可图，所以亲属和非亲属都可以被纳入格局之中；
- (3) 从格局的中心向外，格局

^④ 此前郭于华曾提出“亲缘关系”这一概念，用来分析宗亲和姻亲关系网络的结合对于当代中国农民处理社会关系和获取资源的作用（1994）。

中成员的工具性价值逐级递减；(4) 中心成员常要加强与其他成员亲密的关系，特别是与那些工具性价值较大的；(5) 关系越紧密，就越有可能被中心成员用来实现其实利目标。（李沛良，1993：71）

毫无疑问的是，“工具性差序格局”概念所指称的社会结构变化事实具有强烈的当代特征，其分析思路也极具启发性。但若对照费先生关于“差序格局”的论述，尤其是细究“差序格局”背后的道德秩序基础，就会发现李先生的概念颇值商榷。在费先生的论述中，“差序格局”对应的是“伦常”道德秩序，其所指的社会结构虽然也是以己为中心的同心圆，但处理各圈子之间关系的道德原则却是以对方为重、以长辈为重、以义务为重、以伦理关系为重，与以工具性算计为重有本质差别。故而，“差序格局”原本是以非工具性道德原则（即费先生所说的“人伦”）为其内涵的，若在其前饰以“工具性”，难免有些矛盾。

第三种策略是对“差序格局”进行再解释。例如，阎云翔一反学界关于“差序格局”主要指横向社会关系的观点，提出“差序格局”既包括横向关系上的、以自我为中心的、富有弹性的“差”，也包括纵向关系上的、刚性等级化的“序”。他进而指出，“差序格局的维系有赖于尊卑上下的等级差异的不断再生产，而这种再生产是通过伦理规范、资源配置、奖惩机制以及社会流动等社会文化制度实现的。”（阎云翔，2006b）此番论述就我们丰富对“差序格局”的理解而言无疑是有益的，是一条值得探索的路径。但它也似乎忽略了这么一个事实，相对于社会分层意义上的纵向社会结构而言，“长幼有序”的序也属横向社会结构范畴。再就是，原本指向理解现实的再解释，似难涵盖我们在本书中反复提及的

“伦常”道德消解、财富主导乡村社会分层（不再是按照人伦关系进行资源配置、社会流动）之类的社会现实。

第四种策略是将“差序格局”予以扩大运用。例如，张继焦认为农民工在城市就业并不完全遵循原有的“差序格局”顺序，进而将农民工按照城市异质关系网络建立的关系称之为“城市版‘差序格局’”，以区别于原来的“乡村版‘差序格局’”（2004）。这显然与费孝通先生对于传统中国基层社会结构（而非仅仅指乡村）“差序”特征的强调相去甚远。将此视为对“差序格局”概念的发展（于光君，2006），似难为人信服。此外，卜长莉认为，家长权力与精英管理并存、差序格局与社会分层并存、礼治与法治并存等现象可视为差序格局的“现代性”内涵（2003）。这与费孝通先生为说明“差序格局”而论述的“长老统治”、“礼治秩序”也显然不同。若无更详细的论证，亦似难让人确信“差序格局”可自动扩展内涵以包含这些所谓的“现代性”内容。扩展分析性概念的内涵本无可厚非，但似应有严格界定且终有边界，若不然，无所不包的实质就是无所包。当一个概念被随意扩大并能包罗万象式地指称任何想指称的内容时，其指称也就变得模糊不堪，解释力随之降低乃至失去意义^④。

与以上四种策略不同，有研究者尝试从费孝通先生本人的晚期论述中发掘理论资源，以建立起“差序格局”与当代社会结构变化之间的联系。例如，萧楼（实名章伟）曾承接费孝通晚年提出的

^④ 正由此，在近年的几次学术会议上，甚至有学者认为，欧美社会的人际关系也是以己为中心的同心圆结构，也是“差序格局”（因未成文，暂不宜给出持此类观点者之名）。殊不知，单有同心圆结构而不以“伦常”道德为处理中心与各圈层间关系的原则，是算不上“差序格局”的。考虑到费孝通先生本是在对照西方社会结构的基础上提出“差序格局”概念的，可见以上解说难免有盲目扩大的嫌疑。

“场”概念^④，并将之与“差序”结合为“差序场”用来分析这样社会现象：社会纵向的整合被更加复杂的社会整合代替；社会差等机制仍广泛存在；村民和与村民不断互动构成了不同的“场”（章伟，2007：6—7）。同样基于形象的比喻，萧楼认为，“现代生活犹如在水里投多颗石子，水池里波纹荡漾，水花相互激荡着，基于自身的波纹碰到另外一个波纹，则又起新的浪花。”（103）决定当代乡村社会结构状态的不是一颗石子激起的同心圆，而是不同同心圆激起的新浪花，这就是“差序场”。此番探索对于揭示当代乡村社会结构的特点颇具说服力，但在当代社会科学语境下将“差序场”作为分析性概念，其本身的内涵与外延则还有待周详界定。故此举当属有益尝试，但其理论发掘空间则需将来更多的探索来验明。

那么，面对剧烈变化后的乡村社会结构的经验性特征，该如何作出理论上的概括呢？与以上五种策略一样，对“差序格局”概念饰以新的限定语或对之进行再解释，当然不失为一种选择。但笔者认为，循其内在核心机理，直面当代乡村社会结构经验进行理论概括，亦非不能尝试之路。在此思路下，笔者认为李沛良先生的概括颇值借鉴。若保留其“工具性差序格局”中关于“工具性”的概括，同时又不急于与“差序格局”实现对接，我们可以再借鉴金耀基（2002：104）、黄光国（2004：71；2005：33）和周建国（2005：101）等人关于人际关系同心圆结构的分析，将当代乡村社会结构概括为“工具

^④ 在《反思·对话·文化自觉》一文中，费孝通表示早年用“差序格局”来表达亲属关系的结构形态，意义尚不够清晰。当遇到文化有没有边界问题时，他想到用“场”的概念来补充“差序格局”的意思。“‘场’就是由中心向四周扩大，一层层逐渐淡化的波浪，层层之间只有差别而没有界线，而且不同中心所扩散的文化场在同一空间互相重叠。也就是在人的感受上可以有不同的生活方式、不同的规范，可以自主地选择。”费孝通认为，“场”的概念有助于纠正以国土概念划分文化并强调冲突论的倾向（1999i：158—159）。

性圈层格局”。“圈层格局”指的是以己为中心向外形成的同心圆式的关系网络结构，其中“圈”指社会横向的同心圆结构，“层”指社会纵向的层级结构，而“工具性”则指村民在处理中心与各圈层关系时遵循实利原则。不过，正如李沛良在论述“工具性差序格局”时所说，强调道德情感或工具性中的某个方面并不彻底排斥另一个方面（1993：70）。在这里我们也需强调：其一，“己”主要指核心家庭，而非个人。核心家庭是实利算计的基本单位，在核心家庭内则仍是人伦原则占主导。参照黄光国关于情感性、工具性、混合性关系的划分（2004：6—11），可以说核心家庭内的人际关系仍是情感性关系占绝对优势；其二，工具性是主导原则，而不是说“伦常”原则根本不起作用。较之于费孝通先生所分析的“差序格局”，“工具性圈层格局”作为一个浓缩的概念具有如下一些分析性的元素：

（1）在核心家庭之外，利益关系远远超过血缘、地缘及其他人伦关系的重要性；

（2）社会联系是自我中心式的，自我尤指核心家庭，而非个人；

（3）各圈层容纳的对象及其与中心的距离，由工具性价值大小而非人伦关系远近决定；

（4）核心家庭外的公私、群己关系仍具有相对伸缩性特点，但决定公私边界伸缩性的标准不再是“伦常”道德，而由实利算计标准取代之；

（5）维系自我中心的道德，是非观不再依人伦关系远近定，而依实利相关程度确定；

（6）力治秩序，强力（包括私人强力和公共权力）代替礼教和“伦常”道德维持社会秩序，复归礼治秩序的可能性十分低，但隐含有法治的需要与可能；

（7）精英竞争与合作取代长老统治成为村庄主导政治机制；

(8) 在与核心家庭利益不相冲突的情况下，血缘与地缘关系仍受村民重视，并有适度的人情往来和起码的象征体系与此原则匹配。

“工具性圈层格局”从根本上说乃是根源于半封闭的乡土经验的。当充满熟人的村庄中融入大量陌生社会经验的时候，村民利益结构开放化，诸多村民的生产、生活乃至人生意义构建所依赖的资源已在村庄之外，于是以己为中心的圈层结构不再限于“伦常”原则。有了这个前提，才有了以上所说的诸种元素。

五、迈向核心家庭本位的乡村社会

1. 何谓核心家庭本位

在传统乡村社会当中，尽管大家庭并不多，但大家庭却毕竟是一种理想（许烺光，2001：94）。在此理想下，受祖先荫蔽、延续祖荫乃是社会个体的重要职责，甚至是其人生意义构建的核心部分（76）。由此，围绕父子关系轴形成的人伦体系对于整个社会结构都非常重要。以至于梁漱溟认为，不重团体，不重个人，而重伦理关系，乃是传统中国社会的基本特征（2006c：90—96）。其证据是“团体与个人，在西洋俨然两个实体，而家庭几若虚位。中国人却从中间就家庭关系推广发挥，而以伦理组织社会，消融了个人与团体这两端”（2006c：80）。为了说明伦理本位社会的基本特征，梁漱溟将其与西方社会对比后形成两幅图（2006c：80），以显示在伦理本位社会中，家庭大而团体与个人小（图3与图4比较）。

毫无疑问，在经历了“革命”与市场的双重变动之后，以上所指（乡村）社会结构发生了不小的变化。而饶有意味的是，目前较具影响的研究者往往在面向西方社会读者的情况下将变化后的乡村社会基础锁定于“个人”。

例如，刘新在考察一个村庄的文化变迁基础上，提出了与许烺光的“祖荫下”概念相对的“自我阴影下”。“自我阴影下”的说法诚然敏锐地呈现了当代乡村文化与社会变迁的许多重要特点，但它并没有足够的家庭关系方面的材料来证明，乡村社会关系网络中的“己”不是家庭，而是独立的个体。在其进一步的研究当中，刘新富有洞见地指出了当代中国社会个体对当下的关注远胜于对过去和将来的关注（2005：145），但其关于老板对其父母与家人的关系描述（44），表明家庭的考量仍是重要的。在家庭内部，无视过去也不管将来的纯粹个人并没有出现^⑤。

再如，阎云翔在考察一个村庄中私人生活的变革之后提出了“无公德的个人”概念（2006a：243），对于帮助我们理解1960年代以来的家庭关系变化不失其贡献。但是，作者列举的浪漫爱情、孝道衰落、居住空间变化等经验材料（第3—7章），只能证明核心家庭以外的代际间关系松散乃至严重偏向年轻一代。在整本著作中作者并没有提供任何证据表明核心家庭内部的个人也是以工具性的利益计算来对待其他成员的。相反，作者关于新娘对于彩礼的过度索取的描述（172—175），证明核心家庭家庭才是实利算计的单位^⑥。

以桥村的情况来看，虽然大家庭理想已消失，为核心家庭理想

^⑤ 在2008年7月于中山大学与笔者的一次讨论中，石汉指出，刘新的结论与其在分析对象上过于集中于个人有关。他认为，刘新在突出“小姐”们在城市个体性存在的同时，无意间忽略了对她们与家人关系的分析，从而更彰显了其个体主义色彩。

^⑥ 说到这里还值得指出的是，“无公德的个人”这一概念尚属于在语气上进行了弱化处理的中文译文。在原文中，作者使用的是 *uncivil individual* (Yan Yunxiang, 2003: 225)。在英文中，*uncivil* 有“粗野的、不文明的、失礼的、无文化的、未开化的”等含义。很显然，以此类饰词来描述当代中国乡村中的农民，即便没有歧视意味，至少也恐有失偏颇。我们当然大可不必依照“义和团”式的思维而认定作者此举乃意在迎合西方世界的想象抑或需要，不过，考虑到原文的主要读者对中国乡村的现实情况未必都如译者这般了解，*uncivil individual* 作为原文的一个关键概念，确实容易造成人们的种种误解乃至不恰当的印象。

取而代之，甚至不行孝道的现象也较为严重，整个村庄生活却毕竟还没有变化到唯个人是从的地步。

不过，同样值得言明的是，“大转型”的变化也确实存在的。较之于梁漱溟所分析的“伦理本位”社会，我们有理由认定，自我中心取向的个体组成的核心家庭，而非伦理关系或团体，成为了当前村庄社会结构的基础所在。

首先，从家庭与团体的关系来看，团体对于村民的生活而言仍不甚重要。

在村庄政治领域，在民主化的村民自治制度框架下，村民以核心家庭为单位的利益考虑往往强于村庄利益考虑，以至于村庄政治成为精英竞争的场域，而并没有真正做到制度意义上的民主选举、民主决策、民主管理和民主监督。在生产领域，当家庭利益和集体利益出现矛盾时，优先考虑家庭利益也是村民普遍的选择。“交足国家的，留足集体的，剩下的都是自己的”，本是家庭与超家庭团体经济分配关系的制度模式，但在实践中，“交足国家的”往往是村民无奈的选择（此点与国家暴力及官僚利益相关），而村庄公权衰落后，“留足集体的”这一环往往被村民弃之不顾。在生活领域，团体生活更是难以形成，村庄公共生活衰落，公共设施和集体财产遭侵占，已屡见不鲜。即使同为一个村庄村民，在业缘团体，如自主形成的合作组织中（未必冠以“合作组织”之名），诚信缺乏也成了一个大问题，团体规则（如法律）也不是一般家庭间处理关系的准则（李熠煜，2004；邱建新，2005）。在信仰领域，超越家庭的宗教虽有一定市场，但在家庭受到金钱压力的冲击时，也难以真正起到“救赎”的作用。

尽管从外部视角来看，国家权力主导下的道德教育和文化建设活动，都试图在村庄中树立以团体为重的道德意识。但从村庄内部视角来看，村民并没有因为这些教育和文化活动的建立而建立起实质性的

超家庭的团体道德意识。在处理家庭与团体关系时，不管是老年人，还是中青年，都偏向于优先考虑家庭利益。从此角度看，当代村庄社会中家庭与团体的关系，似乎与伦理本位社会中二者的关系相同。而其实却不然，因为，有一个不能忽视的区别是：在伦理本位社会中，团体虽然较家庭次要，但因以伦理组织社会，团体往往具有强烈的“家的拟制性”（麻国庆，1999：126），是伦理关系由亲往疏、由里往外推的过程当中的边缘性一环；在当下的村庄社会当中，团体不仅较家庭次要，而且因其以工具性的算计为基础，不再是拟制的“大家庭”。故而，在当下村庄社会中，家庭与团体相比，家庭大而团体小，且理性算计成了村民处理二者关系的基础。

其次，从家庭与个人的关系来看，核心家庭内的个人自主性有一定程度的表现，但家庭仍比个人重要。在核心家庭以外，代际关系已被以自我为中心的个人所主导。

在传统乡村社会，虽然事实上的大家庭并不多，但大家庭理想仍是其重要特征，比核心家庭更大一些的主干家庭占有主导地位。可以说，梁漱溟所说的伦理本位中“个人小、家庭大”特征所针对的正是主干家庭（2006c：80）。在后来冯友兰所说的中国儒家文化“家本位”当中，家虽然具有可伸缩性，但主要也是指这种“大”（主干）家庭（金耀基，2002：162）。

在主干家庭中，家庭与个人的关系可以分为两个大的部分，一是代际关系，二是夫妻关系。其中，以孝处理代际关系乃“伦常”道德秩序的基础，夫妻关系服从于代际关系，此为伦理社会中家庭关系之根本。若将其模型化，则可得“主干家庭大、核心家庭次之、个人小”之图（见图6）。并且，这也是伦理本位社会中个人小于家庭，乃至为家庭所掩盖的重要标志。

在当代村庄，这种关系发生了非常大的变化。

在家庭的成立方面，婚姻当事人已经掌握自主权，当事人家庭内其他成员（包括父母）的意见仅仅具有参考作用。在子女的婚姻中，父母所能做而且必须做的便是为子女尽可能提供物质支持。这样的结果是，村民在考虑婚姻时更多的是考虑个人需求，而不是为父母考虑。顺此理，在日常生活方面，嫁入家庭的媳妇首先也不是考虑如何通过孝敬的办法处理好与公婆的关系，而是首先考虑如何让父母为自己未来的核心家庭打下物质基础。在代际更替方面，老年人明显因人为原因而非客观物质条件限制而处于弱势。是可谓，代际伦理关系犹在，处理此类关系的“伦常”原则（如孝道）却已为年轻一代所抛弃，取而代之的是维系自我中心的道德。

与代际关系失衡不同，家庭内横向的夫妻关系倒是趋向于平等，至少在家庭重大决策方面如此。在生育方面，“生男生女都一样”的口号也基本上为村民所接受，而生一女又一男则成了村民最理想的生育结果（依照计划生育政策规定，若先生男孩则不能再生二胎）。不过，在横向关系方面，兄弟姐妹的关系虽然也趋于平等（再无“长兄如父”之观念），却也是以理性算计为基础的平等，这在财产契约化方面表现得十分明显^②。

② 2009年5月，在笔者参加的“社会学与人类学‘三人行’读书会·西安会议”上，萧楼曾指出直系家庭的重要性。其理由主要有二：第一，与费孝通先生在《生育制度》中所说的“单系偏重”的社会继替规律相对照（1999c：135—141），国家推行的计划生育政策正在以人为的方式改变乡村的亲属制度，由于独生女与儿子一样获得了社会继替地位，“双系并重”的社会继替有了可能；第二，因政策导致每对夫妇只有一子，费孝通先生所说的“以多继少”的局面（141），也可能发生变化，父母的财产权利及相应的赡养义务的去处几乎是固定而无他择的（如有多子则可能有多种选择），如此一来，财产和赡养通过继承（或将来要发生的继承）在直系家庭的边界上固定下来。这一洞见对于从亲属制度的角度来分析计生政策的社会意义，以及理解中国乡村社会的转型，是富有启发的。不过，从已有经验材料来看，到目前为止，计生的这种效应至少在乡村（桥村）尚未全部表现出来（独生子比例仍微乎其微，独生女则更是罕见，常见的生育结果是一女一子或二女），且该政策本身是否具有永久性还未可知。故而，在当

若从核心家庭内部来看，个人的独立性虽已在某些方面表现出来，但个人仍围绕家庭而活动。在核心家庭之外的代际关系中，自我中心取向的个人（尤其是年轻人）已凌驾于主干家庭之上。与伦理本位社会不同，“核心家庭大、个人次之、主干家庭小”的格局已经成为当下村庄社会结构中家庭与个人关系的特征（见图7）。

再次，从个人与团体的关系来看，团体显得尤为不重要，乃至为个人所掩盖。

团体生活的缺乏是伦理社会的另一特征，以至于在传统时期的乡村社会，由于国家权力下渗不成功，行政名义上的团体界线实际上乃是依宗族界线而划的，如保甲实为穿了“团体”外衣之宗族（赵秀玲，1998）。这一局面随着新中国建立，国家权力下沉，而发生了较大改变。尽管职业团体并没有发育起来，至少基于行政区划的团体生活对村民的生活产生了或多或少的影响。在村庄去单位化后，这种团体生活在村民自治框架下得以存续（虽然其活动内容已然大大减少）。此外，随着经济活动和人口流动机会增多，村民介入职业团体（如商业组织）生活的机会也开始增加。但是，就个人与团体的关系来看，个人被从家庭及相关的“伦常”道德秩序中解放出来后，并没有真正融入到一种团体生活当中。

大凡团体生活，个体平等乃重要特征。虽然团体生活当中也有层级结构，但它与平等一样，乃在先于个体而存在的团体章程或宗教之下。对此，梁漱溟曾归纳为公共观念、纪律习惯、组织能力和法治精神，并将其称之为“公德”（2006c: 68）。以此为照，当下村庄中的村民即使不得被纳入行政区划上的团体，即使主动参与了职业团体，也并不倾向于依照团体行为原则而行事。

下及可预见的将来，在乡村社会结构中核心家庭仍将比直系家庭更具基础性地位。

在村中，村民对公共资源所持态度不是正当利用，而是试图将其化为私利。至于纪律习惯更是无从谈起。在村庄政治竞争中，关于村干部的产生以及村干部行为规范的纪律形同虚设，为个人利益而策略性利用法律，甚或公然违背纪律（迫于外在压力而不得不遵守纪律的情况当然不少，但这并不代表村民具有了团体纪律意识）。村中也有与村干部对立的“反叛者”，但在纪律意识上，二者并没有实质区别^⑤。在日常生活关系处理中，尤其在纠纷解决中，村民更倾向于尽可能通过各种途径努力维护自己（甚至未必正当）的利益，而并没有依正式制度程序化处理问题的习惯。在业缘团体中，在个人特殊化利益要求面前，章程往往不起作用，甚至诚信都难以得到保证。以至于此类业缘团体常不稳定，内部纷争不断乃至不欢而散为常有之事。

由以上说到的家庭与团体、家庭与个人、个人与团体的关系状况，不难看出，依当下主导的认同标准（而不是指每一个村民皆如此），家庭（尤其是核心家庭）比团体重要，个人更比团体重要，但在核心家庭内部，家庭仍比个人重要。如此若将其模型化，可得一模式：核心家庭最大，个人次之，而团体最小（图5）。与伦理本位社会相比（图4与图5比较），个人从主干家庭中解放出来后，彰显的是核心家庭（如图5），而不是个人与团体共同变大。

关于“伦”的意义，潘光旦先生也有过精辟的论述。他在《说“伦”字》一文中指出，“人的类别序次，关系，谓之伦”（2000：134）。稍后他又在《“伦”有二义》一文中论述道，“伦”有二义，第一义是类别，第二义是关系，第二义是从第一义中引申出来的，没有了类别，关系便无从发生（2000：146）。近期麻国庆在此基础上进

^⑤ 与此类似，在研究现代公共规则与乡村社会发展关系的过程中，张静指出，公共规则建设被导向了工具主义方向（2006：144—146）。

行过专论，将类别中的关系归纳为，“类中有推，推中有礼”、“类以群为本，推以家为轴”（2008）。也即，以人伦为基础、以礼（“伦常”原则）为标准推展关系，乃是“差序社会”的文化逻辑中社会结构的基本特征。此说与梁漱溟先生的论述颇有异曲同工之妙。其所呈现的是，关系是重要的，但不是任意的，而是根据“伦常”道德推展开来且以其为处理关系的准则，二者缺其一便算不上以伦理为本了。

在认定当代乡村社会结构既不属于个人本位、团体本位、社会本位，也不属于伦理本位之后，关于它究竟属于什么特征的社会结构这一问题的答案也便呈现了出来。

让我们再回到梁漱溟先生关于“伦理本位”的论述：

在社会与个人相互关系上，把重点放在个人者，是谓个人本位；同在此关系上，把重点放在社会者，是谓社会本位。……（伦理本位）不把重点固定放在任何一方，而从乎其关系，彼此相交换；其重点实在放在关系上了。（2006c：95）

在当前的乡村社会中，在社会与个人的相互关系上，村民既没有把重点放在个人上，也没有放在社会、团体上，更没有放在伦理关系上，而是放在了核心家庭上。循梁漱溟先生之分析路数，此种社会结构特征实可称之为“核心家庭本位”。

核心家庭当然不是什么新鲜事物，在传统中国乡村社会也广泛存在。但核心家庭本位却是晚近的事情，具体地说是1990年代，尤其是1990年代中期以来的事情。若将其凝练为稍具分析意味的概念，我们或许还需指出，较之于梁漱溟先生所说的“伦理本位”，它至少有如下方面的内涵：

（1）不是团体、关系或个人，而是核心家庭成为村民在个人与社

会的关系中所坚持的重点，核心家庭理想为走出“祖荫”的村民看重；

(2) 核心家庭内夫妇关系取代亲子关系成为家庭生活的轴心，父母对孩子的绝对权威和权力开始受限；

(3) 核心家庭外的代际间形成了偏向年轻一代的非均衡权力关系，“反哺”式的社会继替机制遇上孝道相对式微的难题；

(4) 核心家庭本位之于经济，着重表现在财产契约化，核心家庭外的礼仪性人情往来是有的，但基于伦理关系远近而成的“共财之义”、“分财之义”、“通财之义”则不复存在；

(5) 核心家庭本位之于政治，则为精英政治，政治从伦理关系中剥离出来（未必反道德），人伦关系与村庄治理脱钩，利益竞争与权力均衡成为关键；

(6) 核心家庭本位之于社区的重要表现，就是社区行为规范无力，社区内生权威弱化，以家户为单位的私力和外来力量（公共权力或私人强力）对社区生活影响较大；

(7) 核心家庭本位之于人生，则集中表现为向外用力的人生，自省、内敛、克己、自励不再为村民看重，寄希望依仗外力乃至不劳而获实现向上的社会流动，成为了“时髦”的人生倾向；

(8) 核心家庭本位之于信仰，则表现为伦理不再具有代替宗教的作用，而宗教本身虽可在一定程度上帮助弱者缓解来自纵向与横向社会结构中的实利算计压力，但无法从根本上克服它。

2. 核心家庭本位与现代性转型

现代性问题是当代社会科学研究的一个重要问题，虽然它仍是一条未被“画”完毕的“巨蟒”，但本书既无意也不可能在此方面稍作“添足”。这里之所以将现代性问题提出来，主旨乃为更好地理解“核心家庭本位”及其所依托的村庄社会转型经验。若简单地

说，这是为了更为经验化、情景化地理解当下村庄社会结构之“核心家庭本位”特征，而不是试图利用后者去论证、修饰或质疑现代性问题。因为，不管现代性当中孕育了多少矛盾性，村庄社会的现代性转型过程已经开始，并已成为一个不可逆转的趋势。村庄道德秩序、权力格局和社会结构的变化，或多或少都与这个背景分不开，甚或说它们根本就是这一过程的一部分。“核心家庭本位”也是此过程当中所产生的一种社会特征，它应当被放入此过程得到审视和理解。否则，很可能因为人们对伦理本位社会中某些合理性因素的赞赏与怀念，甚至无意识地习惯与服从，而难以理解当下村庄社会的“核心家庭本位”特征（对于以同文化为标志的本土社会研究者来说，这一点显得尤为重要）。

在此视角下，对于“核心家庭本位”，便可获得一种稍具辩证意味的理解。

首先，“核心家庭本位”包含了社会理性化之要求，个体自主性兴起乃村庄现代性转型之结果。

个体从家族的阴影下走出来，获得自主性，是现代性的重要内容之一。尽管马克思对“万恶的”资本主义进行了猛烈的批评，但对于资本主义将个人从“封建的”状态当中释放出来，也是持肯定态度的。在他看来，这是社会的一大进步。关于如何克服在资本主义社会中个人自由和自觉性的缺乏（即人的异化），马克思所给出的指向也是人的解放，而非回到“封建”（1972b；2000）。在涂尔干看来，个人基于社会分工的自主性，也是社会从“机械团结”迈向“有机团结”的标志^④。对于道德缺席引发的社会整合危机，他

^④ 滕尼斯在讨论“共同体”与“社会”（1999），韦伯在讨论“共同体”与“结合体”（2004d）的区别时，也特别强调这一点。

给的出路是职业伦理和道德个人主义（涂尔干，2001a；渠敬东，1999、2006）。韦伯与齐美尔也认为，现代性的要求即是个体通过真正有意义的生活而成就“自我”和“个性”（韦伯，2004a：255；齐美尔，2002：359—372；西美尔，2002a）。在出路问题上，韦伯寄希望于个体“责任伦理”（2004a：255），而齐美尔则认为在上帝已死的情况下，个体只能从感性生命中获取生命意义（2003：43—44）。

仅此为凭，无需细究各种社会理论传统下关于现代性问题分析的区别，当已可说明，个体发现“自我”，获得自主性，乃社会现代性转型之内在要求。村庄社会的变化也正如此（尽管它并非没有问题）。

从半封闭的乡土经验来看，当代乡村社会正在源源不断吸纳的陌生社会经验，还不仅仅是一般的陌生人之间处理社会关系的经验，而是承载了现代性启蒙意识的陌生社会经验。若仅仅是一群未受现代性意识冲击的陌生农民聚在城市中，虽然相互之间更依赖于非血缘性原则处理关系，但却不构成一个与乡土社会完全不同的“市民社会”（邓正来等，2002）。当代乡村社会所吸收的陌生社会经验，正是以现代性为内核的经验。它冲击了并将继续冲击乡土经验，使个体从高度稳定的乡土经验中走出来。与此相适应，村庄的经济、政治生活与人伦分离则成为必然。

从道德秩序的角度来看，无论指向团体的“革命”，还是指向理性的市场，都成为促使个体从“伦常”道德秩序当中走出来的重要动力系统。个人从宗族与家庭的束缚下解放出来，是国家有计划砸碎“封建”社会，建设新社会的重要一环（现代性无疑是其导向）。在建设新社会过程当中，拥有自主性的个体被置在团体行为规则下（“革命”道德话语或者法律），乃国家推动社会及国家自

身现代性转型的基本方向。村民关心和争取自我利益的行为获得道德秩序的支持，便成了村庄现代性转型所要达到的结果。在此背景下，村庄道德秩序发生了变化，对个体自主性开始由被动接受转向了顺其自然的认可。

从政治格局来看，社会现代性转型需要以政治理性化为基础，而后发现代化国家的复杂性则更在于，国家在推动社会转型的同时也需推动政治与人伦血缘关系网络分离（亨廷顿，1989：91—100；萧功秦，2008：113—127）。在此背景下，村庄之政治架构，无不首先以选举制度为基础，并参照正式制度而配置了旨在容纳广大村民参与的村庄政治日常运作规则。从人的角度来说，所有这些均指向现代政治的基础——公民，而非被掩映在家庭或宗族下的个人。从治理规则的角度来说，其所指也是“法治”（虽然未必能马上实现），而非伦理化的“礼治”。

从财产的角度来看，现代性在经济理性化方面的表现便是契约化。现代性之于经济的要求，不管是计划的还是市场的手段，其目的都是实现资源的优化配置。那么，依据经济资源配置本身的内在要求，能实现增值，而非能维系伦理关系，当是更为重要的标准。即使在较为照顾人性福利的计划手段当中，超越家庭及其他血缘与地缘团体利益的考虑也是其基本要求。货币及其理性计算机制作为一种最为一般化的价值，具有最强通约价值的的能力（马克思，2000：140—145；西美尔，2002b：139—141），成了经济理性化过程中村民个体间的桥梁。

从人生的角度来看，基于现代性关于权利、义务关系清晰化的要求，反省、自责、克己、让人与学吃亏，便也显得没有必要。在权利、义务关系清晰化的条件下，该自己得的便得之，不该自己得的则不得，在“法治”之法定义务之余，村民个体没有其他的特殊

义务。由是也不必通过反省、自责、克己、让人与学吃亏，来适应伦理义务要求。乃至在审美方面，现代性的个体特征也很明显（齐美尔，2001；2002：153—156）。

以上数点说明，与人伦关系和“伦常”道德相剥离的村庄经验从深层上来说正根源于社会现代性转型之所需。基于此经验所概括出的村庄社会“核心家庭本位”特征，也便具有了村庄现代性转型的过程性含义。撇开泛道德主义思路的干扰，来审视和理解村庄道德秩序、权力格局和社会结构的变化，方是一种理性态度。若从发展的角度来看，由于宏观社会现代性转型的背景不会发生改变，有理由相信，乡村社会初见端倪的“核心家庭本位”特征，也必将在村庄现代性转型中得以加强和更为充分地展现出来，个人及核心家庭重新被掩盖在大家庭理想之下已成为难以想象之景象。

其次，在当下迈向“核心家庭本位”的乡村社会当中，现代性渗入并不充分。自我中心取向的个体在核心家庭之外缺乏道德底线，导致了以治理、道德和信仰问题为标志的“基础性社会问题”。

应当说明，现代性具有其内在矛盾性。它在解放人于“封建”桎梏的同时，也对人构成了一种新的压抑，其集中表现无疑是以金钱为代表的“物化”、“客观化”或者说过度“理性化”的压力，致使个体以物质利益为核心的欲望极度膨胀。乡村社会在现代性转型过程中，自然也或多或少地受到了这种现代性内在矛盾的影响。村庄日益卷入以现代性为内核的陌生社会经验，由此经验刺激起来的个人欲望，不再是以传统乡土经验为基础的“知足”式的欲望（费孝通，1999d：387），而是由物质享受主导的欲望。在满足基本的温饱问题之后，其核心是货币主导生产领域和文化领域而制造出来的欲望。村民以自我为中心的道德取向，以及村庄治理中的其他

种种问题，从深层次来说与现代性的内在矛盾不能说毫无关系^⑤。可是，若试图以本书的村庄经验来反思现代性问题，虽不至于毫无启发，但必定为其所不能承受之重。因为，这本身已经是另一个更为宏观层面上的问题（特纳，2006）。

由是，对于本书而言，不如将村庄现代性转型作为一个背景，集中“兵力”，对乡村社会迈向“核心家庭本位”中的现实社会问题予以关注。而从此角度来看则不难发现，当下乡村社会中的主要问题，又与现代性渗入不足有着更为直接的关系。

那么，当下乡村社会中的主要社会问题究竟是一些什么样的问题？以本书所依赖的村庄经验来看，从较为具体到较为抽象（或者说隐秘）的层面，可将其概括为三个方面，即治理问题、道德问题和信仰问题。这三个层面的问题对于乡村社会而言，具有基础性的地位，而不是具体问题与表面现象（如单独的农民负担问题、个别村民道德败坏问题或信仰世界坍塌）。在这里，不妨将其合称为“基础性社会问题”。

从治理问题来看，村庄内生的权力格局为国家权力主导的正式权力格局取代后，乡村公共权力的自利化利用，便成了治理问题之关键。若此关键得到了解决，其他问题则有了解决的基础^⑥。在这方面，现代性暗含了承认个体争取自我利益的要求，但现代性同样要求个体在公共纪律之下谋取利益，执行公共权力的官僚机器及其

⑤ 以至于梁漱溟及一些文化论者主张，在社会改造中重新发掘中国传统文化资源，以克服现代社会当中的危机（梁漱溟，2006a：653—665；甘阳，2000：204）。

⑥ 正由此，老一辈学者和社会活动家在思考乡土重建或推动乡村建设运动时，都首先将关注点放在了“为人民服务”的乡村公共权力上（费孝通，1999c：334；梁漱溟，2006a、b；晏阳初，1989、1992；郑大华，2000、2001）。在当代乡村建设倡导者的思考中，这也是一个基础性的问题（温铁军，2004、2006；贺雪峰，2004、2006b）。

个体当以不破坏公共规则为前提。正是乡村公共权力利用过程中现代性不足（同时由于社会转型使得传统的道德制约力也不足），而导致了它的自利化利用。由此才会出现中央政府以取消农业税和转移支付的形式大幅减轻农民负担后，村庄精英政治没有发生改变，“灰社会”也没有消失，“法治秩序”未建立而陷入了“力治秩序”……乡村治理的基本问题并没有得到解决^{⑤7}。一句话，由于现代性民主参与和国家常规能力不足，私人化利用公共权力的机制并没有得以改变。

从道德问题来看，当下“核心家庭本位”乡村社会中最关键的问题无疑是核心家庭以外道德底线的缺失。若仅仅是“核心家庭本位”，个体重视以自我为中心的利益，但并不损人利己^{⑤8}，则村庄正常秩序仍能得以维持，也是现代性之所需。现代性包含了将个体从“伦常”道德秩序中解放出来的要求，但它却并不允许（遑论鼓励）个体突破公德与私德之底线。在政治上，现代性肯定的是公民参与，而非精英政治。在经济上，它并不鼓励代际剥夺。在人生问题上，权利、义务关系清晰化为现代性之需，但它也便暗含了通过自力、自强获取向上的社会流动机会之要求。当下村庄社会中的道德问题，正是村民自主性因村庄现代性转型而兴起，其高度自利性也因传统道德底线被破坏，现代性道德底线未建立而滋长的结果^{⑤9}。

^{⑤7} 在1990年代中期以来的“三农”话语中，农民负担乃万众瞩目的焦点问题。由当下村庄经验来看，减轻农民负担缓解了相当一部分社会矛盾，但尚为具体问题的改善（这当然也很重要），乡村治理机制并没有发生根本变化。

^{⑤8} 伦理学研究者倾向于称之为“互利主义”（龙静云，1998）。

^{⑤9} 作为参照，有关日本家庭与村庄的研究颇具启发。上野千鹤子（2004）、作田启一（2004）、藤井胜（2005）、鸟越皓之（2006）等人的分析表明，日本的家庭与村庄中的个人经群体化后，在保留了以“忠”为道德核心的条件下，实现了现代性转换。

从信仰问题来看，当代乡村社会最关键的问题是信仰缺位。而这当然与现代性的冲击不无关系，因为社会的祛魅化与理性化本身就是现代性转型的重要标志。不过，现代性并不必然解构个体的信仰。参照韦伯的分析，在将个体从家父长制支配、封建制支配、卡理斯玛支配或宗教支配之下解放出来后，世俗法理型权威乃现代性之需（韦伯，2004b）。由此可见，以世俗权利、义务观和个体世俗成就、甚至生命本身赋予个体以人生意义，乃现代性之于个体信仰的基础。当代乡村社会中信仰缺位，乃属旧信仰体系被打破，而新的信仰体系难以形成（反倒是货币成了一种新的可崇拜的神秘力量），而致使村民人生意义被消解。由是，个别有组织、有计划传教的宗教或类宗教组织对村民产生重大影响便有了基础。在此条件下，即便是具体的类宗教组织得以抑制，其他更多同类组织产生影响的可能性也仍旧存在。信仰问题，已成为“核心家庭本位”且缺乏道德底线之乡村社会中最深层、最隐秘的问题。

从以上三个方面来看，一方面因为现代性本身的内在矛盾性，另一方面更直接缘于现代性渗入不成功，而传统的道德秩序、权力格局和社会结构已发生改变，迈向“核心家庭本位”的乡村社会正面临着深刻的“基础性社会问题”。究其原因，主要不是村庄现代性转型而引起了个体自主性兴起，而是因道德底线缺乏，个体自主性兴起后越过合理界线，形成了以核心家庭为基础的高度自利性。从发展的角度来看，无论乡村社会中的“基础性社会问题”继续存在，还是得以逐步解决，村庄的“核心家庭本位”特征将不会有实质性的变化。因为，即使“基础性社会问题”得到改善乃至解决，将被去掉的也只是村民突破了道德底线的高度自利性，而不是其自主性。去掉突破了道德底线的高度自利性之后，村民因村庄现代性转型所获得的自主性也将不可能再交给大家庭，核心家庭比主干家

庭更重要的局面也便不可能改变。

同样缘于此番理由，在本书即将结束之际，并非出于套话之故而不得不加上一句话：如何在“核心家庭本位”的基础上规范公共权力的使用，建设村庄道德秩序的底线，并逐步培育村民之团体意识，缓解、解决乡村的“基础性社会问题”，当属乡村社会现代性转型成功之必需，也是摆在关心乡村社会前途命运之士面前的现实课题。

参考文献

- 埃里克森, 2003, 《无需法律的秩序》, 苏力译, 北京: 中国政法大学出版社。
- 埃尔潘, 2005, 《消费社会学》, 孙沛东译, 北京: 社会科学文献出版社。
- 艾利思, 2006, 《农民经济学》, 胡景北译, 上海: 上海人民出版社。
- 埃利亚斯, 1998, 《文明的进程》(I), 王佩莉译, 北京: 三联书店。
- 埃利亚斯, 1999, 《文明的进程》(II), 袁志英译, 北京: 三联书店。
- 埃利亚斯, 2003, 《个体的社会》, 翟三江、陆兴华译, 上海: 学林出版社。
- 埃利亚斯, 2005, 《文明、权力与知识》, 刘佳林译, 南京: 南京大学出版社。
- 奥尔森, 1995, 《集体行动的逻辑》, 陈郁等译, 上海: 上海三联书店、上海人民出版社。
- 巴泽尔, 1997, 《产权的经济分析》, 费方域、段毅才译, 上海: 上海三联书店、上海人民出版社。
- 白凯, 2005, 《长江下游地区的地租、赋税与农民的反抗斗争》, 林枫译, 上海: 上海书店出版社。
- 白凯, 2007, 《中国的妇女与财产》, 上海: 上海书店出版社。
- 宝森, 2005, 《中国妇女与农村发展》, 胡玉坤译, 南京: 江苏人民出版社。
- 本尼迪克特, 1990, 《菊与刀》, 吕万和等译, 北京: 商务印书馆。
- 边燕杰, 2002, 《市场转型与社会分层》, 北京: 三联书店。
- 伯克, 2001, 《历史学与社会理论》, 姚朋等译, 上海: 上海人民出版社。
- 波兰尼, 2007, 《大转型: 我们时代的政治与经济起源》, 冯钢、刘阳译, 杭州: 浙江人民出版社。
- 波斯纳, 1997, 《法律的经济分析》, 蒋兆康译, 北京: 中国大百科全书出版社。
- 波斯纳, 2001, 《道德和法律理论的疑问》, 苏力译, 北京: 中国政法大学出版社。
- 卜长莉, 2003, 《差序格局的理论诠释及现代内涵》, 见《社会学研究》, 第1期。
- 布迪、莫里斯, 1995, 《中华帝国的法律》, 朱勇译, 南京: 江苏人民出版社。
- 布迪厄, 1998, 《实践与反思》, 李猛、李康译, 北京: 中央编译出版社。
- 布迪厄, 2003, 《实践感》, 蒋梓骅译, 南京: 译林出版社。
- 布尔迪厄, 2007, 《实践理性》, 谭立德译, 北京: 三联书店。

- 布劳, 1988, 《社会生活中的交换与权力》, 孙非、张黎勤译, 北京: 华夏出版社。
- 曹基础, 2007, 《庄子浅注》, 北京: 中华书局。
- 曹锦清, 2000, 《黄河边的中国》, 上海: 上海文艺出版社。
- 曹锦清, 2001, 《当代浙北乡村的社会文化变迁》, 上海: 上海远东出版社。
- 陈柏峰, 2007, 《“气”与村庄生活的互动》, 见《开放时代》, 第6期。
- 陈柏峰, 2008, 《乡村混混与农村社会灰色化》, 武汉: 华中科技大学博士学位论文。
- 陈春声, 2003, 《乡村的故事与国家的历史》, 见黄宗智主编《中国乡村研究》(第二辑), 北京: 商务印书馆。
- 陈德军, 2005, 《乡村社会中的革命: 组织、“敌人”与控制》, 见复旦大学历史学系、中外现代化进程研究中心编《近代中国的乡村社会》, 上海: 上海古籍出版社。
- 陈翰笙, 1984, 《解放前的地主与农民》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 陈进国, 2005, 《信仰仪式与乡土社会》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 陈俊杰、陈震, 1998, 《“差序格局”再思考》, 见《社会科学战线》, 第1期。
- 陈佩华、赵文词、安戈, 1996, 《当代中国农村历沧桑》, 孙万国等译, 香港: 牛津大学出版社。
- 陈其南, 2005, 《中国人的家族与企业经营》, 见文崇一、萧新煌主编《中国人: 观念与行为》, 南京: 江苏教育出版社。
- 陈涛, 2006, 《派系斗争中的村庄治理》, 武汉: 华中师范大学硕士学位论文。
- 陈昕, 2003, 《救赎与消费》, 南京: 江苏人民出版社。
- 陈支平, 1991, 《近500年来福建的家族社会与文化》, 北京: 三联书店。
- 戴炎辉, 1979, 《中国法制史》, 台北: 三民书局股份有限公司。
- 德里克, 2005, 《革命与历史》, 翁贺凯译, 南京: 江苏人民出版社。
- 邓晓钢、柯迪利埃, 2004, 《致富是光荣的: 当代中国增长着的期望、降低着的控制及逐步升级的犯罪》, 见周晓虹主编《中国社会与中国研究》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 邓小平, 1993, 《邓小平文选》(第三卷), 北京: 人民出版社。
- 邓正来、亚历山大, 2002, 《国家与市民社会》, 北京: 中央编译出版社。

- 迪尔凯姆, 1996, 《自杀论》, 冯韵文译, 北京: 商务印书馆。
- 蒂利, 2007, 《强制、资本和欧洲国家》, 魏洪钟译, 上海: 上海人民出版社。
- 董磊明, 2006a, 《村庄纠纷调解机制的研究路径》, 见《学习与探索》, 第1期。
- 董磊明, 2006b, 《农村调解机制的语境化理解与区域比较研究》, 见《社会科学辑刊》, 第1期。
- 董磊明, 2008, 《宋村的调解》, 北京: 法律出版社。
- 董磊明等, 2008, 《结构混乱与迎法下乡》, 见《中国社会科学》, 第5期。
- 杜赞奇, 1996, 《文化、权力与国家》, 王福明译, 南京: 江苏人民出版社。
- 段友文, 2007, 《黄河中下游家族村落民俗与社会现代化》, 北京: 中华书局。
- 范愉, 2007, 《纠纷解决的理论与实践》, 北京: 清华大学出版社。
- 方慧容, 2001, 《“无事件境”与生活世界中的“真实”》, 见杨念群主编《空间·记忆·社会转型》, 上海: 上海人民出版社。
- 费孝通, 1999a, 《费孝通文集》(第二卷), 北京: 群言出版社。
- 费孝通, 1999b, 《费孝通文集》(第三卷), 北京: 群言出版社。
- 费孝通, 1999c, 《费孝通文集》(第四卷), 北京: 群言出版社。
- 费孝通, 1999d, 《费孝通文集》(第五卷), 北京: 群言出版社。
- 费孝通, 1999e, 《费孝通文集》(第八卷), 北京: 群言出版社。
- 费孝通, 1999f, 《费孝通文集》(第九卷), 北京: 群言出版社。
- 费孝通, 1999g, 《费孝通文集》(第十一卷), 北京: 群言出版社。
- 费孝通, 1999h, 《费孝通文集》(第十二卷), 北京: 群言出版社。
- 费孝通, 1999i, 《费孝通文集》(第十四卷), 北京: 群言出版社。
- 费孝通, 2001, 《费孝通文集》(第十五卷), 北京: 群言出版社。
- 费孝通、张之毅, 2006, 《云南三村》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 冯尔康, 2005, 《18世纪以来中国家族的现代转向》, 上海: 上海人民出版社。
- 冯友兰, 1967, 《新事论》, 台北: 商务印书馆。
- 福柯, 1998, 《知识考古学》, 谢强、马月译, 北京: 三联书店。
- 福柯, 1999, 《规训与惩罚》, 刘北成、杨远婴译, 北京: 三联书店。
- 福柯, 2001, 《词与物》, 莫伟民译, 上海: 上海三联书店。
- 弗里德曼, 2000, 《中国东南的宗族组织》, 刘晓春译, 上海: 上海人民出版社。

- 弗里曼、毕克伟、赛尔登，2002，《中国乡村、社会主义国家》，陶鹤山译，北京：社会科学文献出版社。
- 甘阳，2000，《乡土中国重建与中国文化前景》，见罗岗、倪文尖主编《90年代思想文选》，桂林：广西人民出版社。
- 高见泽磨，2003，《现代中国的纠纷与法》，何勤华等译，北京：法律出版社。
- 高永平，2006，《中国传统财产继承背后的文化逻辑》，见《社会学研究》，第3期。
- 格尔茨，1999，《文化的解释》，韩莉译，南京：译林出版社。
- 戈夫曼，1989，《日常生活中的自我呈现》，黄爱华、冯钢译，杭州：浙江人民出版社。
- 葛学溥，2006，《华南的乡村生活》，周大鸣译，北京：知识产权出版社。
- 沟口雄三，1994，《中国与日本“公私”观念之比较》，见《二十一世纪》，2月号。
- 沟口雄三，1995，《中国的思想》，赵士林译，北京：中国社会科学出版社。
- 郭于华，1994，《农村现代化过程中的传统亲缘关系》，见《社会学研究》，第6期。
- 郭于华，2000，《民间社会与仪式国家》，见郭于华主编《仪式与社会变迁》，北京：社会科学文献出版社。
- 郭于华、孙立平，2003，《诉苦：一种农民国家观念形成的中介机制》，见杨念群等主编《新史学：多学科对话的图景》，北京：中国人民大学出版社。
- 哈布瓦赫，2002，《论集体记忆》，毕然、郭金华译，上海：上海人民出版社。
- 哈维兰，2006，《文化人类学》（第10版），瞿铁鹏、张钰译，上海：上海社会科学院出版社。
- 韩丁，1980，《翻身：中国一个村庄的革命纪实》，韩惊译，北京：北京出版社。
- 韩敏，2007，《回应革命与改革》，陆益龙、徐新玉译，南京：江苏人民出版社。
- 韩明士，2007，《道与庶道》，皮庆生译，南京：江苏人民出版社。
- 何兵，2003，《现代社会的纠纷解决》，北京：法律出版社。
- 贺卫，1999，《寻租经济学》，北京：中国发展出版社。
- 贺欣，2003，《当代中国农村紧张的官民关系及有限的司法独立》，见《香港社会

科学学报》，第25期。

贺雪峰，2003，《乡村治理的社会基础》，北京：中国社会科学出版社。

贺雪峰，2004，《乡村研究的国情意识》，武汉：湖北人民出版社。

贺雪峰，2006a，《乡村治理区域差异的研究视角与进路》，见《社会科学辑刊》，第1期。

贺雪峰，2006b，《新农村建设与中国道路》，见《读书》，第8期。

贺雪峰，2007a，《农民行动逻辑与乡村治理的区域差异》，见《开放时代》，第1期。

贺雪峰，2007b，《差序格局与乡村治理的区域差异》，见《浙江学刊》，第3期。

贺寨平，2004，《社会网络与生存状态》，北京：中国社会科学出版社。

贺照田，2002，《制约中国学术思想界的几个问题》，见《开放时代》，第1期。

亨廷顿，1989，《变化社会中的政治秩序》，王冠华等译，北京：三联书店。

胡庆钧，2006，《汉村与苗乡》，天津：天津古籍出版社。

黄光国，2004，《面子：中国人的权力游戏》，北京：中国人民大学出版社。

黄光国，2005，《中国人的人情关系》，见文崇一、萧新煌主编《中国人：观念与行为》，南京：江苏教育出版社。

黄海，2008，《当代乡村的越轨行为与社会秩序》，武汉：华中科技大学博士学位论文。

黄树民，2002，《林村的故事》，素兰、纳日碧力戈译，北京：三联书店。

黄应贵，1995，《导论：空间、力与社会》，见黄应贵主编《空间、力与社会》，台北：“中央研究院”民族学研究所。

黄宗智，1998，《民事审判与民间调解》，北京：中国社会科学出版社（繁体中文版）。

黄宗智，2000a，《华北的小农经济与社会变迁》，北京：中华书局。

黄宗智，2000b，《长江三角洲小农家庭与乡村发展》，北京：中华书局。

黄宗智，2003a，《法典、习俗与司法实践》，上海：上海书店。

黄宗智，2003b，《中国革命中的农村阶级斗争》，见黄宗智主编《中国乡村研究》（第二辑），北京：商务印书馆。

黄宗智，2003c，《中国的“公共领域”与“市民社会”？》，见黄宗智主编《中国

- 研究的范式问题讨论》，北京：社会科学文献出版社。
- 黄宗智，2007，《经验与理论：中国社会、经济与法律的实践历史研究》，北京：中国人民大学出版社。
- 吉尔兹，2000，《地方性知识》，王海龙、张家瑄译，北京：中央编译出版社。
- 吉登斯，2000，《现代性后果》，田禾译，南京：译林出版社。
- 加达默尔，2004，《真理与方法》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社。
- 强世功，2003，《法制与治理》，北京：中国政法大学出版社。
- 杰华，2005，《都市里的农家女》，吴小英译，南京：江苏人民出版社。
- 杰克曼，2005，《不需暴力的权力》，欧阳景根译，天津：天津人民出版社。
- 金耀基，2002，《金耀基自选集》，上海：上海教育出版社。
- 金耀基，2006，《人际关系中人情之分析》，见杨国枢主编《中国人的心理》，南京：江苏教育出版社。
- 景军，2001，《知识、组织与象征资本》，见杨念群主编《空间·记忆·社会转型》，上海：上海人民出版社。
- 克利福德、马库斯，2006，《写文化》，高丙中等译，北京：商务印书馆。
- 柯鲁克夫妇，1982，《十里店：中国一个村庄的群众运动》，安强、高建译，北京：北京出版社。
- 科斯，2000，《企业的性质》，见普特曼、克罗茨纳编《企业的经济性质》，孙经纬译，上海：上海财经大学出版社。
- 柯文，2000，《历史三调》，杜继东译，南京：江苏人民出版社。
- 柯文，2002，《在中国发现历史》，林同奇译，北京：中华书局。
- 孔飞力，1999，《叫魂》，刘昶、陈兼译，上海：上海三联书店。
- 拉迪里，2002，《历史学家的思想和方法》，杨豫等译，上海：上海人民出版社。
- 拉斯特，2008，《人类学的邀请》，王媛、徐默译，北京：北京大学出版社。
- 濑川昌久，1999，《族谱》，钱杭译，上海：上海人民出版社。
- 蓝宇蕴，2005，《都市里的村庄》，北京：三联书店。
- 老田，2004，《中国的城市化前景与“三农问题”的出路》，见《开放时代》，第3期。
- 勒华拉杜里，1997，《蒙塔尤》，许明龙、马胜利译，北京：商务印书馆。

- 勒庞, 2005, 《乌合之众》, 冯克利译, 北京: 中央编译出版社。
- 雷洁琼, 1994, 《改革以来中国农村婚姻家庭的新变化》, 北京: 北京大学出版社。
- 李昌平, 2002, 《我向总理说实话》, 北京: 光明日报出版社。
- 李鼎祚, 1991, 《周易集解》, 陈德述整理, 成都: 巴蜀书社。
- 李放春, 2005, 《北方土改中的“翻身”与“生产”》, 见黄宗智主编《中国乡村研究》(第三辑), 北京: 商务印书馆。
- 李怀印, 2003, 《中国乡村治理之传统形式》, 见黄宗智主编《中国乡村研究》(第一辑), 北京: 商务印书馆。
- 李怀印, 2008, 《华北村治》, 岁有生、王士皓译, 北京: 中华书局。
- 李康, 1999, 《西村十五年: 从革命走向革命》, 北京: 北京大学博士学位论文。
- 李猛, 1999, 《论抽象社会》, 见《社会学研究》, 第1期。
- 李沛良, 1993, 《论中国式社会学研究的关联概念与命题》, 见北京大学社会学人类学所编《东亚社会研究》, 北京: 北京大学出版社。
- 李培林, 1995, 《中国新时期阶级阶层报告》, 沈阳: 辽宁人民出版社。
- 李培林, 2003, 《农民工: 中国进城农民工的经济社会分析》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 李培林, 2004, 《村落的终结》, 北京: 商务印书馆。
- 李强, 1993, 《当代中国社会分层与流动》, 北京: 中国经济出版社。
- 李强, 2002, 《转型时期的中国社会分层结构》, 哈尔滨: 黑龙江人民出版社。
- 李向平, 2006a, 《中国当代宗教的社会学诠释》, 上海: 上海人民出版社。
- 李向平, 2006b, 《信仰、革命与权力秩序》, 上海: 上海人民出版社。
- 李熠煜, 2004, 《关系与信任》, 北京: 中国书籍出版社。
- 李亦园, 2002, 《李亦园自选集》, 上海: 上海教育出版社。
- 李亦园, 2004, 《宗教与神话》, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 李亦园, 2006, 《中国家族与其仪式: 若干观念的检讨》, 见杨国枢主编《中国人的心理》, 南京: 江苏教育出版社。
- 李中清、王丰, 2000, 《人类的四分之一》, 北京: 三联书店。
- 梁漱溟, 2006a, 《梁漱溟全集》(第一卷), 济南: 山东人民出版社。
- 梁漱溟, 2006b, 《梁漱溟全集》(第二卷), 济南: 山东人民出版社。

- 梁漱溟, 2006c, 《梁漱溟全集》(第三卷), 济南: 山东人民出版社。
- 梁永佳, 2005, 《地域的等级》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 梁治平, 1992, 《法辨》, 贵阳: 贵州人民出版社。
- 梁治平, 1997, 《寻求自然秩序中的和谐》, 北京: 中国政法大学出版社。
- 林端, 2002, 《儒家伦理与法律文化》, 北京: 中国政法大学出版社。
- 林耀华, 1989, 《金翼》, 庄孔韶、林宗成译, 北京: 三联书店。
- 林耀华, 2000, 《义序的宗族研究》, 北京: 三联书店。
- 林毅夫, 1994, 《制度、技术与中国农业发展》, 上海: 上海三联书店、上海人民出版社。
- 刘勤, 2008, 《自我、主体性与村庄: 陕南丘村公共生活研究, 1980—2006》, 武汉: 华中科技大学博士学位论文。
- 刘昶, 2003, 《在江南干革命》, 见黄宗智主编《中国乡村研究》(第一辑), 北京: 商务印书馆。
- 流心, 2005, 《自我的他性》, 常姝译, 上海: 上海人民出版社。
- 刘晓春, 2003, 《仪式与象征秩序》, 北京: 商务印书馆。
- 刘旭, 2006, 《底层叙述》, 上海: 上海古籍出版社。
- 刘岳、宋棠, 2006, 《国家政策在农村实践过程中的理解社会学》, 昆明: 云南人民出版社。
- 刘朝晖, 2005, 《超越乡土社会》, 北京: 民族出版社。
- 龙静云, 1998, 《治化之本》, 长沙: 湖南人民出版社。
- 卢晖临, 2003, 《革命前后中国乡村社会分化模式及其变化》, 见黄宗智主编《中国乡村研究》(第一辑), 北京: 商务印书馆。
- 陆学艺, 2002, 《当代中国社会阶层研究报告》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 罗红光, 1997, 《权力与权威》, 见王铭铭、王斯福主编《乡土社会的秩序、公正与权威》, 北京: 中国政法大学出版社。
- 罗红光, 2000, 《不等价交换: 围绕财富的劳动与消费》, 杭州: 浙江人民出版社。
- 罗梅君, 2004, 《19世纪末以及今日中国乡村的婚姻与家庭经济》, 见张国刚主编《家庭史研究的新视野》, 北京: 三联书店。
- 罗兴佐, 2006, 《治水: 国家介入与农民合作》, 武汉: 湖北人民出版社。

- 吕思勉, 2002, 《中国制度史》, 上海: 上海教育出版社。
- 麻国庆, 1998, 《汉族的家族与村落》, 《思想战线》, 第5期。
- 麻国庆, 1999, 《家与中国社会结构》, 北京: 文物出版社。
- 麻国庆, 2000a, 《比较社会学》, 见《民族研究》, 第4期。
- 麻国庆, 2000b, 《宗族的复兴与人群结合》, 见《社会学研究》, 第6期。
- 麻国庆, 2001, 《走进他者的世界》, 北京: 学苑出版社。
- 麻国庆, 2005, 《社会结合和传统文化》, 见《广西民族学院学报》(哲学社会科学版), 第3期。
- 麻国庆, 2006, 《作为方法的华南》, 见《思想战线》, 第4期。
- 麻国庆, 2008, 《类别中的关系》, 见《文史哲》, 第4期。
- 马克思, 1972a, 《马克思恩格斯选集》(第一卷), 中央编译局译, 北京: 人民出版社。
- 马克思, 1972b, 《马克思恩格斯选集》(第二卷), 中央编译局译, 北京: 人民出版社。
- 马克思, 2000, 《1844年经济学哲学手稿》, 中央编译局译, 北京: 人民出版社。
- 马威, 2005, 《北方蒙汉边际地区轮养制研究》, 北京: 中央民族大学博士学位论文。
- 曼, 2002, 《社会权力的来源》(第一卷), 刘北成、李少军译, 上海: 上海人民出版社。
- 毛丹, 2000, 《一个村落共同体的变迁》, 上海: 学林出版社。
- 毛斯, 2003, 《社会学与人类学》, 余碧平译, 上海: 上海译文出版社。
- 毛泽东, 1991, 《毛泽东选集》(第一卷), 北京: 人民出版社。
- 米格代尔, 1996, 《农民、政治与革命》, 李玉琪、袁宁译, 北京: 中央编译出版社。
- 莫斯, 2002, 《礼物》, 汲喆译, 上海: 上海人民出版社。
- 鸟越皓之, 2006, 《日本社会论》, 王颀译, 北京: 社会科学文献出版社。
- 诺思, 1992, 《经济史上的结构和变革》, 厉以平译, 北京: 商务印书馆。
- 诺思, 2008, 《理解经济变迁过程》, 钟正生等译, 北京: 中国人民大学出版社。
- 帕累托, 2001, 《普通社会学纲要》, 田时纲译, 北京: 三联书店。

- 帕里罗等, 2002, 《当代社会问题》(第4版), 周兵等译, 北京: 华夏出版社。
- 潘光旦, 1993, 《潘光旦文集》(第一卷), 北京: 北京大学出版社。
- 潘光旦, 1995, 《潘光旦文集》(第三卷), 北京: 北京大学出版社。
- 潘光旦, 2000, 《潘光旦文集》(第十卷), 北京: 北京大学出版社。
- 裴宜理, 2007, 《华北的叛乱者与革命者》, 池子华、刘平译, 北京: 商务印书馆。
- 齐美尔, 2002, 《社会是如何可能的》, 林荣远译, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 恰亚诺夫, 1996, 《农民经济组织》, 萧正洪译, 北京: 中央编译出版社。
- 钱穆, 2004, 《晚学盲言》, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 乔健, 2006, 《关系刍议》, 见杨国枢主编《中国人的心理》, 南京: 江苏教育出版社。
- 秦晖, 2001, 《封建社会的“关中模式”》, 见杨念群主编《空间·记忆·社会转型》, 上海: 上海人民出版社。
- 邱建新, 2005, 《信任文化的断裂》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 渠敬东, 1999, 《缺席与断裂》, 上海: 上海人民出版社。
- 渠敬东, 2006, 《现代社会中的人性及教育》, 上海: 上海三联书店。
- 瞿同祖, 2003a, 《中国法律与中国社会》, 北京: 中华书局。
- 瞿同祖, 2003b, 《清代地方政府》, 范忠信等译, 北京: 法律出版社。
- 荣敬本等, 1998, 《从压力型体制向民主合作体制的转变》, 北京: 中央编译出版社。
- 萨林斯, 2003, 《“土著”如何思考》, 张宏明译, 上海: 上海人民出版社。
- 萨义德, 1999, 《东方学》, 王宇根译, 北京: 三联书店。
- 上野千鹤子, 2004, 《近代家庭的形成和终结》, 吴咏梅译, 北京: 商务印书馆。
- 沈毅, 2007a, 《“仁”、“义”、“礼”的日常实践: “关系”、“人情”与“面子”》, 见《开放时代》, 第4期。
- 沈毅, 2007b, 《“差序格局”的不同阐释与再定位》, 见《开放时代》, 第4期。
- 沈原, 2007, 《市场、阶级与社会》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 斯达克、芬克, 2004, 《信仰的法则》, 杨凤岗译, 北京: 中国人民大学出版社。
- 施坚雅, 1998, 《中国农村的市场社会结构》, 史建云、徐秀丽译, 北京: 中国社会科学出版社。

- 史密斯, 2000, 《历史社会学的兴起》, 周辉荣等译, 上海: 上海人民出版社。
- 斯考切波, 2007, 《历史社会学的新兴议题与研究策略》, 见斯考切波编《历史社会学的视野与方法》, 封积文等译, 上海: 上海人民出版社。
- 斯科特, 2001, 《农民的道义经济学》, 程立显等译, 南京: 译林出版社。
- 斯科特, 2007, 《弱者的武器》, 郑广怀等译, 南京: 译林出版社。
- 苏国勋, 1988, 《理性化及其限制》, 上海: 上海人民出版社。
- 苏力, 1996, 《法治及其本土资源》, 北京: 中国政法大学出版社。
- 苏力, 2000, 《送法下乡》, 北京: 中国政法大学出版社。
- 孙立平, 1996, 《“关系”、社会关系与社会结构》, 见《社会学研究》, 第5期。
- 孙立平, 2002, 《总体性资本与转型期精英形成》, 见《浙江学刊》, 第3期。
- 孙立平, 2003, 《断裂》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 孙立平、郭于华, 2000, 《“软硬兼施”: 正式权力非正式运用的过程分析》, 见清华大学社会学系编《清华社会学评论》(特辑), 厦门: 鹭江出版社。
- 孙兆霞等, 2005, 《乡民社会》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 谭同学, 2006a, 《楚镇的站所》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 谭同学, 2006b 《乡村灰化的路径与社会基础》, 见贺雪峰主编《三农中国》(第8辑), 武汉: 湖北人民出版社。
- 谭同学, 2009, 《类型比较视野下的深度个案与中国经验表述》, 见《开放时代》, 第8期。
- 唐军, 2001, 《蛰伏与绵延》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 唐君毅, 2005, 《中国人文精神之发展》, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 汤普逊, 1999, 《过去的声音》, 覃方明等译, 香港: 牛津大学出版社。
- 特纳, 2006, 《社会宏观动力学》, 林聚任等译, 北京: 北京大学出版社。
- 藤井胜, 2005, 《家和同族的历史社会学》, 王仲涛译, 北京: 商务印书馆。
- 滕尼斯, 1999, 《共同体与社会》, 林荣远译, 北京: 商务印书馆。
- 滕尼斯, 2006, 《新时代的精神》, 林荣远译, 北京: 北京大学出版社。
- 田成有, 2005, 《乡土社会中的民间法》, 北京: 法律出版社。
- 田力为, 2008, 《从“根据地经验”看中国社会主义新传统》, 见《开放时代》, 第5期。

- 田汝康, 2008, 《芒市边民的摆》, 昆明: 云南人民出版社。
- 涂尔干, 1999, 《宗教生活的基本形式》, 渠东、汲喆译, 上海: 上海人民出版社。
- 涂尔干, 2000, 《社会分工论》, 渠东译, 北京: 三联书店。
- 涂尔干, 2001a, 《职业伦理与公民道德》, 渠东、付德根译, 上海: 上海人民出版社。
- 涂尔干, 2001b, 《道德教育》, 渠东、付德根译, 上海: 上海人民出版社。
- 涂尔干, 2003, 《乱伦禁忌及其起源》, 汲喆等译, 上海: 上海人民出版社。
- 王国轩译注, 2006, 《大学 中庸》, 北京: 中华书局。
- 王沪宁, 1991, 《当代中国村落家族文化》, 上海: 上海人民出版社。
- 汪晖, 2004, 《现代中国思想的兴起》, 北京: 三联书店。
- 汪晖, 2008, 《去政治化的政治》, 北京: 三联书店。
- 王明珂, 1997, 《华夏边缘》, 台北: 允晨文化实业股份有限公司。
- 王铭铭, 1997, 《村落视野中的文化与权力》, 北京: 三联书店。
- 王铭铭, 2003, 《乡村研究与文明史的想象》, 见《走在乡土上》, 北京: 中国人民大学出版社。
- 王铭铭, 2004, 《溪村家族》, 贵阳: 贵州人民出版社。
- 王铭铭, 2005, 《社会人类学与中国研究》, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 王宁, 2001, 《消费社会学》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 王斯福, 1997, 《农民抑或公民?》, 见王铭铭、王斯福主编《乡土社会的秩序、公正与权威》, 北京: 中国政法大学出版社。
- 王斯福, 2008, 《帝国的隐喻》, 赵旭东译, 南京: 江苏人民出版社。
- 王习明, 2007, 《乡村治理中的老人福利》, 武汉: 湖北人民出版社。
- 王小章, 2006, 《经典社会理论与现代性》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 王亚南, 1981, 《中国官僚政治研究》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 王跃生, 2006, 《社会变革与婚姻家庭变动》, 北京: 三联书店。
- 韦伯, 1997a, 《经济与社会》(上卷), 林荣远译, 北京: 商务印书馆。
- 韦伯, 1997b, 《经济与社会》(下卷), 林荣远译, 北京: 商务印书馆。
- 韦伯, 2004a, 《韦伯作品集 I: 学术与政治》, 钱永祥等译, 桂林: 广西师范大学出版社。

- 韦伯, 2004b, 《韦伯作品集 II: 经济与历史 支配的类型》, 康乐、简惠美译, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 韦伯, 2004c, 《韦伯作品集 III: 支配社会学》, 康乐等译, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 韦伯, 2004d, 《韦伯作品集 IV: 经济行动与社会团体》, 康乐、简惠美译, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 韦伯, 2006, 《经济通史》, 姚曾虞译, 上海: 上海三联书店。
- 韦伯, 2007, 《韦伯作品集 XII: 新教伦理与资本主义精神》, 康乐、简惠美译, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 文崇一、萧新煌, 2006, 《中国人: 观念与行为》, 南京: 江苏教育出版社。
- 温铁军, 2000, 《中国农村基本经济制度研究》, 北京: 中国经济出版社。
- 温铁军, 2004, 《我们到底要什么》, 北京: 华夏出版社。
- 温铁军, 2006, 《新农村建设理论探索》, 北京: 文津出版社。
- 沃尔夫, 2006, 《欧洲与没有历史的人民》, 赵丙祥等译, 上海: 上海人民出版社。
- 沃森, 2008, 《兄弟并不平等》, 时丽娜译, 上海: 上海译文出版社。
- 吴重庆, 2002, 《无主体熟人社会》, 见《开放时代》, 第1期。
- 吴飞, 1998, 《仪式、道德话语与制度变迁》, 见《中国书评》, 第5期。
- 吴飞, 2009, 《浮生取义》, 北京: 中国人民大学出版社。
- 吴晗, 1988, 《论士大夫》, 见吴晗、费孝通等《皇权与绅权》, 天津: 天津人民出版社。
- 吴森, 2007, 《决裂: 新农村的国家建构》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 吴思, 2001, 《潜规则》, 昆明: 云南人民出版社。
- 吴毅, 2001, 《“双重角色”、“经纪模式”与“守夜人”和“撞钟者”》, 见《开放时代》, 第12期。
- 吴毅, 2002, 《村治变迁中的权威与秩序》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 吴毅, 2004, 《不同语境下的乡村关系》, 见《探索与争鸣》, 第9期。
- 吴毅, 2006, 《乡村中国评论》(第1辑), 桂林: 广西师范大学出版社。
- 吴毅、李德瑞, 2007, 《二十年农村政治研究的演进与转向》, 见《开放时代》, 第2期。

- 希尔斯,《论传统》,傅铿、吕乐译,上海:上海人民出版社。
- 西美尔,2002a,《社会学》,林荣远译,北京:华夏出版社。
- 西美尔,2002b,《货币哲学》,陈戎女等译,北京:华夏出版社。
- 西美尔,2003,《现代人与宗教》,曹卫东等译,北京:中国人民大学出版社。
- 夏建中,1996,《“孝”的文化与“忠”的文化》,见《中国人民学学报》,第2期。
- 项飏,2000,《跨越边界的社区》,北京:三联书店。
- 萧凤霞,2003,《传统的循环再生》,见中山大学历史人类学研究中心、香港科技大学华南研究中心主办《历史人类学学刊》,第1卷第1期。
- 萧功秦,2008,《中国的大转型》,北京:新星出版社。
- 萧楼、王小军,2001,《互构村庄:权力转换机制与村庄治理结构》,见《开放时代》,第3期。
- 萧楼,2002,《柔性政权:“政治动员”下的乡镇和村庄》,见《浙江学刊》,第4期。
- 萧楼,2004,《基于村庄选举的政治场域搭建》,见《华中师范大学学报》(人文社会科学版),第4期。
- 萧楼,2006,《村落的政治》,北京:社会科学文献出版社。
- 萧楼、徐丽芳,2006,《钟摆型政府:乡镇财政和政府行为》,见吴毅主编《乡村中国评论》(第1辑),桂林:广西师范大学出版社。
- 萧唐鏢,2001,《村治中的宗族》,上海:上海书店出版社。
- 谢继昌,1985,《轮伙头制度初探》,见《“中央研究院”民族学研究所集刊》,第59期。
- 行龙,2007,《走向田野与社会》,北京:三联书店。
- 许烺光,1990,《宗族·种姓·俱乐部》,薛刚译,北京:华夏出版社。
- 许烺光,2001,《祖荫下》,王芃、徐隆德译,台北:南天书局。
- 徐勇,1997a,《中国农村村民自治》,武汉:华中师范大学出版社。
- 徐勇,1997b,《村干部的双重角色:代理人与当家人》,见《二十一世纪》,第8期。
- 徐勇,2002,《礼治、理治、力治》,见《浙江学刊》,第2期。
- 晏阳初,1989,《晏阳初全集》(第一卷),长沙:湖南教育出版社。

- 晏阳初, 1992, 《晏阳初全集》(第二卷), 长沙: 湖南教育出版社。
- 阎云翔, 2000, 《礼物的流动》, 李放春、刘瑜译, 上海: 上海人民出版社。
- 阎云翔, 2006a, 《私人生活的变革》, 龚小夏译, 上海: 上海书店出版社。
- 阎云翔, 2006b, 《差序格局与中国文化的等级观》, 见《社会学研究》, 第4期。
- 杨伯峻译注, 2006, 《论语译注》, 北京: 中华书局。
- 杨伯峻译注, 2008, 《孟子译注》, 北京: 中华书局。
- 杨国枢, 2006, 《中国人的心理》, 南京: 江苏教育出版社。
- 杨国枢, 2006, 《中国人与自然、他人、自我的关系》, 见文崇一、萧新煌主编《中国人: 观念与行为》, 南京: 江苏教育出版社。
- 杨懋春, 2001, 《一个中国村庄》, 张雄等译, 南京: 江苏人民出版社。
- 杨念群, 2001, 《空间·记忆·社会转型》, 上海: 上海人民出版社。
- 杨念群等, 2003, 《新史学》, 北京: 中国人民大学出版社。
- 杨庆堃, 2007, 《中国社会中的宗教》, 范丽珠等译, 上海: 上海人民出版社。
- 杨善华、侯红蕊, 1999, 《血缘、姻缘、亲情与利益》, 见《宁夏社会科学》, 第6期。
- 杨善华、柳莉, 2008, 《日常生活政治化与农村妇女的公共参与》, 见杨善华主编《城乡日常生活》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 应星, 2001, 《大河移民上访的故事》, 北京: 三联书店。
- 应星, 2003, 《身体与乡村日常生活中的权力运作》, 见黄宗智主编《中国乡村研究》(第二辑), 北京: 商务印书馆。
- 应星, 2005, 《评村民自治研究的新取向》, 见《社会学研究》, 第1期。
- 应星, 2009, 《村庄审判史中的道德与政治》, 北京: 知识产权出版社。
- 永兴县志编纂委员会, 1994, 《永兴县志》, 北京: 中国城市出版社。
- 尤陈俊, 2002, 《法治的困惑》, 见《法学》, 第5期。
- 于光君, 2006, 《费孝通的“差序格局”理论及其发展》, 见《社会科学论坛》, 第12期(下)。
- 于建嵘, 2001, 《岳村政治》, 北京: 商务印书馆。
- 于建嵘, 2002, 《乡镇自治: 根据和路径》, 见《战略与管理》, 第6期。
- 喻中, 2006, 《乡村司法的图景》, 见黄宗智主编《中国乡村研究》(第四辑), 北

- 京：商务印书馆。
- 翟学伟，2001，《中国人行动的逻辑》，北京：社会科学文献出版社。
- 翟学伟，2004，《中国社会中的日常权威》，北京：社会科学文献出版社。
- 翟学伟，2005，《人情、面子与权力的再生产》，北京：北京大学出版社。
- 张宏明，2002，《民间宗教祭祀中的义务性和自愿性》，见《民俗研究》，第1期。
- 张宏明，2005，《土地象征》，北京：社会科学文献出版社。
- 张厚安，1992，《中国农村基层政权》，成都：四川人民出版社。
- 张厚安、徐勇，1995，《中国农村政治稳定与发展》，武汉：武汉出版社。
- 张厚安、谭同学，2001，《村民自治背景下的乡村关系》，见《中国农村观察》，第6期。
- 张继焦，2004，《差序格局：从乡村版到城市版》，见《民族研究》，第6期。
- 张江华，2007，《工分制下的劳动激励与集体行动的效率》，见《社会学研究》，第5期。
- 张静，2000，《基层政权》，杭州：浙江人民出版社。
- 张静，2005，《身份：公民权利的社会设置与认同》，见张静主编《身份认同研究》，上海：上海人民出版社。
- 张静，2006，《现代公共规则与乡村社会》，上海：上海书店出版社。
- 张乐天，2005，《告别理想》，上海：上海人民出版社。
- 张鸣，2003，《华北地区土地改革运动的运作》，见《二十一世纪》，第76期。
- 张佩国，2002a，《近代江南乡村地权的历史人类学研究》，上海：上海人民出版社。
- 张佩国，2002b，《近代江南的农家生计与家庭再生产》，见《中国农史》，第3期。
- 张佩国，2002c，《近代江南乡村的族产分配与家庭伦理》，见《江苏社会科学》，第2期。
- 张佩国，2006，《公产与私产之间》，见《社会学研究》，第5期。
- 张佩国，2007，《财产关系与乡村法秩序》，上海：学林出版社。
- 张思，2005，《近代华北村落共同体的变迁》，北京：商务印书馆。
- 章伟，2008，《失去农民的村庄》，武汉：华中科技大学博士学位论文。

- 张仲礼, 1991, 《中国绅士》, 李荣昌译, 上海: 上海社会科学院出版社。
- 赵世瑜, 2006, 《小历史与大历史》, 北京: 三联书店。
- 赵树凯, 2003, 《乡村治理: 组织和冲突》, 见《战略与管理》, 第6期。
- 赵汀阳, 2004, 《论可能生活》, 北京: 中国人民大学出版社。
- 赵晓力, 2000, 《通过合同的治理》, 见《中国社会科学》, 第2期。
- 赵秀玲, 1998, 《中国乡里制度》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 赵旭东, 1996, 《马林诺斯基与费孝通: 从异域迈向本土》, 见潘乃谷、马戎编《社区研究与社会发展》, 天津: 天津人民出版社。
- 赵旭东, 2003, 《权力与公正》, 天津: 天津古籍出版社。
- 折晓叶, 1997, 《村庄的再造》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 折晓叶、陈婴婴, 2000, 《社区的实践》, 杭州: 浙江人民出版社。
- 郑大华, 2000, 《民国乡村建设运动》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 郑大华, 2001, 《梁漱溟传》, 北京: 人民出版社。
- 郑振满, 1992, 《明清福建家族与社会变迁》, 长沙: 湖南教育出版社。
- 郑振满, 1995, 《神庙祭典与社区发展模式》, 《史林》, 第1期。
- 周大鸣、郭正林, 1996, 《中国乡村都市化》, 广州: 广东人民出版社。
- 周大鸣, 2006, 《凤凰村的变迁》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 周建国, 2005, 《紧缩圈层结构论》, 上海: 上海三联书店。
- 周荣德, 2000, 《中国社会的阶层与流动》, 上海: 学林出版社。
- 周绍金, 2003, 《乡镇政府非法生存环境须解决》, 见《改革内参》, 第31期。
- 朱晓阳, 2003, 《罪过与惩罚》, 天津: 天津古籍出版社。
- 朱晓阳, 2007, 《“语言混乱”与法律人类学的整体论进路》, 见《中国社会科学》, 第2期。
- 庄孔韶, 2000, 《银翅》, 北京: 三联书店。
- 庄孔韶, 2004, 《中国乡村人类学的研究进程》, 见《广西民族学院学报》(哲学社会科学版), 第1期。
- 庄英章, 1972, 《台湾农村家族对现代化的适应》, 见《“中央研究院”民族学研究所集刊》, 第34期。
- 庄英章, 1981, 《社会变迁中的南村家族》, 见《“中央研究院”民族学研究所集

- 刊》，第 52 期。
- 庄英章，1994，《家族与婚姻》，台北：“中央研究院”民族学研究所。
- 滋贺秀三，2003，《中国家族法原理》，张建国、李力译，北京：法律出版社。
- 邹谠，1994，《二十世纪中国政治》，香港：牛津大学出版社。
- 作田启一，2004，《价值社会学》，宋金文、边静译，北京：商务印书馆。
- Ahern Emily M. 1973. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. California: Standford University Press.
- Ahern Emily M. 1981. *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Andrew Kipnis. 1997. *Producing Guanxi: Sentiment, Self, and Subculture in a North China Village*. Durham: Duke University Press.
- Arthur W. 1974. *Gods, Ghosts and Ancestors*. in Arthur W. *Religion and Ritual in Chinese Society*. California: Standford University Press.
- Baker Hugh. 1968. *A Chinese Lineage Village: Sheung Shui*. London: Frank Cass Company Limited.
- Baker Hugh. 1979. *Chinese Family and Kinship*. London: Macmillan.
- Bernard Gallin. 1966. *Hsin Hing, Taiwan: A Chinese Village in Change*. Berkeley: University California Press.
- Bernstein P. Thomas. 1992. “Ideology and Rural Reform: The Paradox of Contingent Stability”. in Arthur L. Rosenbaum. *State and Society in China: The Consequences of Reform*. Colorado: Westview.
- Bernstein P. Thomas, Lǚ Xiaobo. 2000. *Taxation Without Representation in Contemporary Rural China*. New York: Harvard University Press.
- Bossen Laurel. 1999. “Women in Development”. in Robert Gamber. *Understanding Modern China*. Colorado: Rienner.
- Brugger Bill and Reglar Stephen. 1994. *Politics, Economy and Society in Contemporary China*. California: Stanford University Press.
- Chan A. , Madsen R. , Unger J. 1984. *Chen Village: The Recent History of A Peasant Community in Mao's China*. California: University of California Press.

- C. K. Yang. 1959a. *A Chinese Village in Early Communist Transition*. Cambridge: Technology Press, Massachusetts Institute of Technology.
- C. K. Yang. 1959b. *The Chinese Family in the Communist Revolution*. Cambridge: Technology Press, Massachusetts Institute of Technology.
- Cohen Myron L. 1976. *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*. New York: Columbia University Press.
- Cohen Myron L. 1993. "Cultural and Political Intentions in Modern China: The Case of the Chinese Peasant". *Dacdaus*. 122 (2).
- Cohen Myron L. 1999 "North China Rural Families: Changes During the Communist Era". *Etudeschinoises*. 16 (1-2).
- Crissman W. Lawrence. 1981. "The Structure of Local and Regional Systems". in Ahern Emily M. and Hill Gates edited. *The Anthropology of Taiwanese Society*. California: Stanford University Press.
- Croll Elisabeth. 1981. *The Politics of Marriage in Contemporary China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- David Faure. 1986. *The Structure of Chinese Rural Society*. New York: Oxford University Press.
- Daves Deborah and Stevan Harrell. 1993. *Chinese Families in the Post-Mao Era*. Berkeley: University of California Press.
- Dean K. 1993. *Taoist Ritual and Popular Cults of South-east China*. Princeton: Princeton University Press.
- Dean K. 1998. *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in South-east China*. Princeton: Princeton University Press.
- Dean K. 2002. "Lineage and Territorial Cults". 见林美容主编《信仰、仪式与社会》，台北：“中央研究院”民族学研究所。
- Dean K. 2003. *Local Communal Religion in Contemporary South-east China*. *The China Quarterly*. (174).
- Diamond Norma. 1975. "Collectivization, Kinship, and the Status of Women in Rural China". in Rayna Reiter. *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly

- Review Press.
- Ebrey Patricia Buckley. 1990. "Women, Marriage, and the Family in Chinese History". in Hpaull Ropp. *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*. Berkeley: University of California Press.
- Freedman M. 1966. *Chinese Lineage and Society; Fukien and Kwangtung*. Lundon: Athlone Press.
- Gates Hill. 1989. "The Commoditization of Chinese Women". *Signs*. 14 (4).
- Gellner E. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Goldman. 1999. *The Paradox of China's Post-Mao Reform*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gonçalo. 2006. "The anthrology of Chinese kinship". *European Journal of East Asian Studies*. 5 (2).
- Hillman Ben. 2004. "The Rise of the Community in Rural China: Village Politics, Cultural Identity and Religious in a Hui Hamlet". *The China Journal*. (51).
- Isabelle Thireau and Hua Linshan. 2002. "Power beyond Instituted Power: Forms of Mediated Spaces in the Chinese Countryside". in Françoise Mengin and Jean-Louis Rocca. *Politics in China: Moving Frontiers*. New York: Palgrave Macmillan.
- Jacka Tamara. 1997. *Women's Work in Rural China: Change and Continuity in and Era of Reform*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jing Jun. 1996. *The Temple of Memories*. California: Stanford University Press.
- Jing Jun. 1999. "Villages Dammed, Villages Repossessed: A Memorial Movement in Northwestern China". *American Ethnologist*. 26 (2).
- Jing Jun. 2001. "Male Ancestors and Female Deities: Finding Memories of Trauma in a Chinese Village". in Michael Roth and Charles Salas. *Disturbing Remains: Memory, History, and Crisis in the Twentieth Century*. Getty Research Institute Publications.
- Johnson Kay Ann. 1983. *Women, the Family and Peasant Revolution in China*. Chicago: University of Chicago Press.
- Judd Ellen. 1989. "Niangjia: Chinese Women and Their Natal Families". *Journal of Asian Studies*. 48 (3).

- Judith Stacey. 1983. *Patriarchy and Socialist Revolution in China*. Berkeley: University of California Press.
- Kathleen Hartford. 1985. "Socialist Agriculture is Dead; Long Live Socialist Agriculture! Organizational Transformation in Rural China". in Elizabeth J. Perry and Christine Wong edited. *The Political Economy of Reform in Post-Mao China*.
- Lavelly William. 1991. "Marriage and Mobility under Rural Collectivism". in Watson S. Rubie and Ebrey B. Patricia. *Marriage and Inequality in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.
- Lee Hong Yung. 1978. *The Politics of the Chinese Cultural Revolution*. Berkeley: University of California Press.
- Lily Lee Tsai. 2002. "Cadres, Temple and Lineage Institutions, and Governance in Rural China. *The China Journal*. (48).
- Liu Xin. 2000. *In One's Own Shadow; An Ethnographic Account of Post-reform Rural China*. California: The University of California Press.
- Liu Xin. 2004. *New Reflections on Anthropological Studies of (greater) China*. Berkeley: The Regents of the University of California.
- Lǚ Xiaob. 1997. "The Politics of Peasant Burden in Reform China". *The Journal of Peasant Studies*. 25 (1).
- Maanen Van John. 1988. *Tales of the Field*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Marcus E. George. 1998. *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- Margery Wolf. 1985. *Revolution Postponed; Women in Contemporary China*. California: Stanford University Press.
- Marks Robert. 1984. *Rural Revolution in South China*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Marshall Marsh. 1985. *Organizations and Growth in Rural China*. New York: St. Martin's Press.
- Mette H. Hansen. 2005. *Frontier People; Han Settlers in Minority Areas of China*.

- Hongkong: The University of British Columbia.
- Nee Victor. 1985. "Peasant Household Individualism". in William L. Parish edited. *Chinese Rural Development*. New York: M. E. Sharpe.
- O'Brien Kevin, Li Lianjiang. 2004. "Suing the Local State: Administrative Litigation in Rural China." *The China Journal*. (51).
- O'Brien Kevin, Li Lianjiang. 1999. "Selective Policy Implementation in Rural China". *Comparative Politics*. 31 (2).
- Oi J. 1989. *State and Peasant in Contemporary China*. California: University of California Press.
- Oi J. 1999. *Rural China Takes Off*. California: University of California Press.
- Pasternak Burton. 1972. *Kinship & Community in two Chinese Villages*. California: Stanford University Press.
- Perry Elizabeth J. 1985. "Rural Violence in Socialist China". *China Quarterly*. (103).
- Philip A. Kuhn. 2002. *Origins of the Modern Chinese State*. California: Stanford University Press.
- Pierre Bourdieu. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. London: Cambridge University Press.
- Popkin Samuel. 1979. *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley: University of California Press.
- Potter J. 1970. "Land and Lineage in Traditional China". in Maurice Freedman edited. *Family and Kinship in Chinese Society*. California: Stanford University Press.
- Potter S. , Potter J. 1990. *China's Peasants: the Anthropology of a Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Richard Madsen. 1977. *Revolutionary Asceticism in Communist China: Social Causes and Consequences of Commitment to the Maoist Ethos in a South China Village*. PhD Dissertation for Harvard University.
- Richard. Madsen. 1984. *Morality and Power in a Chinese Village*. California: University of California Press.
- Richard. Madsen. 1990. "The Politics of Revenge in Rural China During the Culture

- Revolution". in Jonathan N. Lipman and Stevan Harrell. *Violence in China*. Albany: State University of New York Press.
- Robert Redfield. 1960. *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ruf Gregory A. 1998. *Cadres and Kin: Making a Socialist Village in West China, 1921-1991*. California: Stanford University Press.
- Sangren P. Steven. 1984. "Traditional Chinese Corporations; Beyond Kinship". *Journal of Asian Studies*. 43 (3).
- Sangren P. Steven. 1987. *History and Magical Power in a Chinese Community*. California: Stanford University Press.
- Shue Vivienne. 1980. *Peasant China in Transition*. Berkeley: University of California Press.
- Shue Vivienne. 1988. *The Reach of the State; Sketches of Chinese Body Politic*. California: Stanford University Press.
- Siu Helen F. 1989. *Agents and Victims in South China*. New Haven; Yale university press.
- Szelényi, Eyal, Townsley. 1998. *Making Capitalism without Capitalists; Class Formation and Elite Struggle in Post-Communist Central Europe*. London and New York; Verso.
- Tilly C. 1975. *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton University Press.
- Unger J. 1985. "Remuneration, Ideology, and Personal Interests in a Chinese Village, 1960-1980". in William L. Parish edited. *Chinese Rural Development*. New York: M. E. Sharpe.
- Unger J. 2002. *The Transformation of Rural China*. Armonk; M. E. Sharpe.
- Walder A. G. 1986. *Communist Neo-traditionalism; Work and Authority in Chinese Industry*. California: University of California Press.
- Walder A. G. 1998. *Zouping in Transition*. Cambridge; Harvard University Press.
- Wang Shaoguang. 1995. "The Rise of the Regions; Fiscal Reform and the Decline of

- Central State Capacity in China". in Walder A. G. *The Waning of the Communist State: Economic Origins of Political Decline in China and Hungary*. Berkeley: University of California Press.
- Waston J. 1975. *Emigration and the Chinese Lineage*. California: University of California Press.
- Yan Yunxiang. 1999. "Youth and Youth Culture in North China". *Culture, Medicine and Psychiatry*. 23 (1).
- Yan Yunxiang. 2003. *Private Life under Socialism: Love, Intimacy, and Family Change in a Chinese Village, 1949-1999*. California: Stanford University Press.
- Yang Dali. 1996. *Calamity and Reform in China*. California: Stanford University Press.
- Yang Mayfair. 1994. *Gifts, Favors, and Banquets: the Art of Social Relationships in China*. New York: Cornell University Press.
- Li Zhang. 2001. *Strangers in the City*. California: Stanford University Press.

中外译名对照表

Ahern Emily M.	芮马丁	Gates Hill	葛希芝
Andrew Kipnis	安德鲁	Gellner E.	盖尔纳
Arthur W.	武雅士	Goldman	戈德曼
Baker Hugh	裴达礼	Gonçalo	贡赛罗
Bernard Gallin	葛伯拉	Hans Steinmüller	石 汉
Bernstein P. Thomas	白思鼎	Hillman Ben	希尔曼
Bill Brugger	布拉格	Hua Linshan	华林山 (音)
Bossen Laurel	宝 森	Isabelle Thireau	伊莎贝尔
Bourdieu	布迪厄	Jacka Tamara	杰 华
Chan A.	陈佩华	Jing Jun	景 军
C. K. Yang	杨庆堃	Johnson Kay Ann	约翰逊
Cohen Myron L.	孔迈隆	Judd Ellen	朱爱岚
Crissman W. L.	柯里士曼	Judith Stacey	朱迪思
Croll Elisabeth	克罗尔	Kathleen Hartford	贺康玲
Daniel	丹尼尔	Lavelly William	拉夫利
David Faure	科大卫	Lee Hong Yung	李鸿永
Daves Deborah	戴维斯	Li Lianjiang	李连江
Dean K.	丁荷生	Li Zhang	张 鹏
Diamond Norma	戴蒙德	Lily Lee Tsai	蔡晓莉
Ebrey P. Buckley	伊沛霞	Liu Xin	刘 新
Eyal	伊亚尔	Lǚ Xiaobo	吕晓波
Freedman M.	弗里德曼	Maanen	马 南

Marcus E. George	马库斯	Ruf Gregory A.	拉 夫
Margery	玛格丽	Sangren P. Steven	桑高仁
Marks Robert	马科斯	Shue Vivienne	舒绣文
Marshall Marsh	马歇尔	Siu Helen F.	萧凤霞
Mechthild Leutner	罗梅君	Stephen Reglar	瑞格拉
Mette H. Hansen	贺美德	Stevan Harrell	郝 瑞
Nee Victor	倪志伟	Szelényi	塞勒尼
O'Brien Kevin	欧博文	Tilly C.	蒂 利
Oi J.	戴慕珍	Townsley	汤斯利
Pasternak Burton	巴博德	Unger J.	安 戈
Perry Elizabeth J.	裴宜理	Walder A. G.	华尔德
Philip A. Kuhn	孔飞力	Wang Shaoguang	王绍光
Popkin Samuel	波普金	Waston J.	华 生
Potter S. , Potter J.	波特夫妇	Yan Yunxiang	阎云翔
Redfield	雷德菲尔德	Yang Dali	杨大力
Richard Madsen	赵文词	Yang Mayfair	杨美惠

后 记

本书的主要内容是在我博士论文的基础上修改而成的。作为一项专门的研究，它最早源于2004年3月。当时我刚完成硕士论文写作，想尝试从原先对农村基层政治的关注转向乡村社会结构研究。是年6月，贺雪峰、吴毅、董磊明等老师组织了一个关于乡村社会研究方法论的研讨会，会议邀请了多个学科的研究者参加，其中包括长期从事农村社会研究的曹锦清、吴重庆、李远行教授，以及麻国庆、王铭铭、张佩国教授等具有人类学背景的学者。这次会议给我留下了深刻的记忆，除了学识上收获良多之外，更“诱惑”了我下决心用社会人类学的方法来研究当代中国乡村社会结构，并将之作为自己博士论文的方向。

然而，确定研究方向是一回事，找准具体题目，真正展开研究却又是另外一回事。当时我已有的专业训练与社会人类学区别很大，乡村社会结构也不是我熟悉的领域。在着手阅读文献时，我甚至怀疑这个选择是一次“惊险的跳跃”，能否按期拿到学位都是个问号。所幸的是我能够在—一个充满学术热情的群体当中学习和从事研究，这不仅在具体研究上给我提供了诸多的启发、指点甚至经费上的帮助，更重要的是从精神上鼓励了我坚持下来。

贺雪峰、吴毅、董磊明教授是这个群体的“领导者”。吴毅教

授是我博士论文的指导老师，对我的调研、写作提供了悉心的指导和大力支持。贺雪峰、董磊明教授也是如此。

罗兴佐、王习明、陈涛、鄢庆丰等老师，以及吴森、胡宜、丁卫、杨震林、萧楼、黄海、毛刚强、刘勤、刘岳、陈柏峰、申端锋、李德瑞、吕德文、杨华等学友给了我许多帮助。我们在华中科技大学中国乡村治理研究中心每月一次的讨论会及日常交流给了我许多启发，尽管我们关于很多问题的看法有时会很不相同。此外，在华中科技大学社会学系学习期间，雷洪、孙秋云教授给我的学习提供了许多帮助，谨表感谢。

2007年6月，我的博士论文顺利地通过了答辩。不过，我更愿意将它理解为一次中期考核。我清醒地、深深地体味到，对于一个要从事长期田野工作，同时又要阅读大量文献的专业（研究方向）来说，三年的时间要完成一篇高质量的博士论文实在太紧张，紧张到了几乎不太可能的地步，对于“半路出家”的我来说尤其如此。大抵考虑到学生的工作、生活甚至家庭等方面的“硬道理”，长者们总是“心太软”，见论文已具雏形即高抬贵手以示鼓励。但论文答辩主席麻国庆教授、评阅人张佩国、贺雪峰教授以及诸多其他阅读过这篇论文的师友提出来的问题，对我却一直是一种拷问。由是，我不得不再重返田野和加大文献阅读量，外加四处请教。

可能真如“功夫不负有心人”的说法，偶然间我获得了一个到中山大学人类学系，在合作导师麻国庆教授指导下从事博士后研究工作的机会，并在出站后又很幸运地获得了留校任教的机会。与许多博士后不同，在这里，我一边做博士后的工作，一边尽量挤出时间同硕士生、博士生一起去听课、听讲座，参与讨论和读书会，以弥补原先缺乏社会人类学专业系统训练之不足。此外，新的参考资料条件也给了我很大的帮助。在这里我接触到了大量与社会学、人

类学相关的英文文献，其中绝大部分是我与几位学友在武汉求学时做了很多努力都未能接触到的。

在论文的补充调查和修改过程中，中山大学社会学与人类学学院周大鸣、蔡禾、王建新、刘昭瑞、张应强、刘志扬、吴国富和范涛等老师为我提供了许多帮助。曹锦清、董磊明、王跃生、赵旭东、李远行、张佩国、卢晖临、潘毅、严海蓉、郭正林、王启梁、张峻、高朋、黄志辉、张亮、杨帆、马威、吕杰、王丹、赖立里、吴晓黎、石汉（Hans Steinmüller）、马修（Matthew Hale）和戴震（Alexander Day）等师友或是对论文修改予以了指点，或是为我提供了资料上的帮助，在此一并表示感谢。本书的部分内容曾在《开放时代》、《中国农业大学学报》（社会科学版）上发表，感谢主编吴重庆、赵旭东及匿名审稿人的提点。在全书即将定稿之际，部分内容还得以在德国马克斯·普朗克社会人类学研究所举办的研讨会（workshop）上讨论，感谢王斯福（Stephan Feuchtwang）、柯瑞士（Christopher Hann）和石汉先生提出的建设性意见。

麻国庆、吴重庆教授多年来对本书的调研、写作给予了许多指点。我到中山大学从事博士后研究之后，他们为我的研究和生活更是提供了不可或缺的支持。同时，我也很有幸地参与了中山大学华南农村研究中心的一些学术活动，梁庆寅、麻国庆、吴重庆教授和田仟博士等人为我提供了许多帮助，深表感谢。

求学期间我还曾与几位趣味相投的学友参与组织了一个类似于seminar的读书会，取名为社会学与人类学“三人行”读书会。2007年离开武汉之后，我们只能采取远距离日常互动外加每年聚会一两次的方式，畅谈各种学术问题。与胡宜、丁卫和萧楼等人难以计数的彻夜长谈，给了我许多学术思考的空间。而更为重要的是，它成了某种精神上的寄托，伴随岁月流逝、学海天涯。

感谢我的家人这么多年以来为我做出的无偿奉献，我因潜心于研究而在许多方面无暇顾及他们。在我身上，原本承载着儿子、女婿、哥哥、丈夫等许多社会角色，但很愧疚的是没有哪一样是我做得出色的。尤其是对妻子王首燕，我没有能够像很多优雅的城里人那样，在空闲的时候陪伴她，在日常生活中照料她，在工作事业上支持她。大概我就是人们常说的那种“城市农作物”吧。

从本书的调研开始，郭传鸿、刘振平和张廷江老师，以及好友李锦、谭火键、赵婵、徐刚等人就给予了大力支持。桥村许多的村民更是给了我难以计算的帮助，事实上正是他们（以及他们祖先）的生活构成了本书的核心叙事，我是他们的学生。但很遗憾的是，出于保护被调查者隐私等原因的需要，在这里我无法列出他们的真实姓名。

三年前，我曾以这样的笔调结束了博士论文的后记：“这篇论文未必是一个好的研究结果，但我希望它会是一个好的开始。”看样子在三年后的今天，用这句话来形容本书似乎仍是合适的。故而，真心欢迎任何读者不吝指教（tantongxue@163.com）。

2010年3月28日草于德国马普社会人类学研究所

9月26日改于中山大学社会学与人类学学院