

否定政府，重建村庄

——中国大陆梅县客家地区自发社区组织的形成^①

◇ 香港理工大学应用社会科学系 古学斌

摘要：1993年，我首次造访中国大陆梅县客家地区的古村，惊讶地发现农村在改革开放之后，村民普遍失去了过往对村干部的尊敬和信任。尤其令我深感诧异的是公社瓦解和去集体化（decollectianization）之后，农村所出现的那种混乱现象，那种一塌糊涂得好像完全无人能撑大局的脱序现象，好像再也没有新的地方政治权力能够取代当年毛泽东时期公社运动所展现的地方组织力及管理力。古村不再像早期人类学者所言那般的中国南方村落了。村子里没有特定的世家大族足以掌控地方领导核心，没有集体资产能作为村民的共同经济收入，没有地方富豪能透过贷款或垄断控制当地的交易或农业生产，以至没有任何长老或财阀能支配集体生产。那时候，村民对村中的公共事务表现得漠不关心。

1995年，我再度造访古村时看到的却是另一幅截然不同的景象。本是混乱的村落变得井井有条。那些曾经嚷着事不关己的村民都显得活跃起来，经常关注村子的发展。他们竟会兴奋地告诉我，他们要成立祠堂委员会，他们要重建古村。时至今日，古村祠堂委员会的成立已成为当地社区的重要力量，在社区营造的过程中扮演了重要的角色。同时，它亦成为村民的集体象征，特别是跟地方政府交涉各种事务之时，它更加是村中的一股重大的政治势力。

究竟传统文化包括宗族、宗教、习俗等在社区发动和组织的过程中起着什么样的作用？村民自我认同的重构在近代中国农村地方政治里扮演什么样的角色？社区发展如何借用农村的传统文化网络和资源呢？古村的例子对我们这群在农村搞社区发展的学者又有甚么的启迪和借鉴作用呢？本文将重点探讨古村自发组织形成的历程，寻索宗族、自发组织与社区发展三者之间的关系，以及村民自发组织在中国农村基层政治的意涵。

^① 本文曾发表于《台湾社会研究季刊》2007年6月第66期，感谢《台湾社会研究季刊》同意此文被《中国乡村研究》转载。我在这新稿中做了一些修改。

一、前言

自 20 世纪 90 年代初，我开始参与非政府的民间组织，从事大陆农村的社区发展工作，致力推动民众培力（empowerment）的事情，协助民众改善他们的生活环境。当中最重要的任务是动员他们的积极参与，从而培育属于他们的草根组织，使得在地民众能够通过集体力量，解决自身的困难。经过十多年的努力耕耘，凭着自己和一众同工的实践经验，在培育农村组织的工作上，我们总算做出了些成绩。可是，我在这期间日益发现最大的难题往往在于这些一时建起的草根组织通常都无法持续（unsustainable），因着不同的因素（譬如组织内部利益矛盾、互相不信任、士气低落、意志消沉、市场经济冲击等）而解散。

近年，我在不同的场合与不少不同国度的农村社区发展工作者交换过意见。他们也碰到过类似的问题，面对相似的困局。我因而常常自问：到底怎样才能更好地组织农村社区呢？到底什么才是农村民众合作的基础呢？什么东西能够维系组织内部的关系？如果像涂尔干（Emile Durkheim）所说，社区合作和稳定的凝聚力（solidarity）与集体意识（collective conscience）是真有其事的话，何解我在内地观察到的大部分村落却是荡而无存？我提出这样的问题是基于社区发展工作的一项假设，那就是民众组织的培育是社区发展的关键，民众组织起来才能发挥更大的集体力量，才能更好地改善社区的环境和生活。

围绕着这些问题，我开始整理自己以往在内地农村所做的几条田野记录，希望能够总结出一些重要的经验和观点。我把近年贵州和云南的田野状况与 1993 年我就开始搜集的广东农村田野资料相互比对，突然发现我一直忽略广东农村的一些现象。也许，我当初进入广东农村时只是将自己的研究定位在纯粹的人类学田野调查，目的是解释中国改革时期的一些现象和理解中国农村的变迁，并没有赋予研究行动进一步的意义，也没有把它放在社区发展的视角下去思索社区行动的可行性。如今当我用社区发展的角度重新去看它们的时候，我发现古村在 1996 年成立至今的祠堂委员会不就是一个社区组织吗？作为一个民间自发的组织，其持续性不是远远超过我们这些外来者在其它农村所发动成立的组织吗？

1993 年，当我首次造访广东梅县客家地区古村之时，惊讶地发现这个村落 在改革开放之后，村民对村干部的尊敬和信任逐步消解。我更感惊讶的是该村落 在公社瓦解和去集体化之后，出现了异常紊乱的现象，好像没有新的地方政治权力能取代毛泽东时期的公社，把村子组织起来并加以有效管理。古村不再像早年人类学家所言那般的中国南方村落。村子里没有特定的家族强大到足于掌控村内

的一切事务而成为地方领袖，没有集体资产能作为村民的共同收入，没有富甲一方的土豪能够透过贷款或垄断控制地方的交易或农业生产而支配集体生产。第一次在古村进行参与观察的日子里，每当我问及公共事务时，村民们总是会说：“那不关我的事！”甚而还会引经据典起来，饶具文采地说：“古人道，人人自扫门前雪，莫管他人瓦上霜！”

这种现象促令当时的我得出一个初步结论：中国大陆改革时期的农村社区似乎走上了农户个人主义（household individualism）之路。政府的基层组织——村集体由于失却了固有的功能，纵然饶富深远的历史意涵，甚至在改革之前属于一直支配着村民生活的集体组织，在改革之后却完全失掉了往日的光彩。

1995年，我再度回到古村时，看到的却是一番截然不同的景象。从前紊乱的村子开始井井有条起来。那些曾经嚷着事不关己的村民都显得日益关注村子的整体发展了，他们竟会兴奋地告诉我，他们要成立祠堂委员会，要重建古村，并在造桥铺路和重建祠堂的计划里算有我的份儿，希望我能提供经济支持。他们还不断鼓励那些像我一样，居住在海外的古村后代能为老家尽一己的心力。时至今日，古村祠堂委员会的成立已成为了当地社区的重要力量，在社区营造的过程中扮演了重要的角色。同时，它亦成为了村民的集体象征。特别是跟地方政府交涉各种事务之时，它更加是村中的一股重大的政治势力。

近年，不同国度的农村社区发展工作者开始探讨社会资本与社区发展的关系（Dhesi, 2000; Uphooff, 1999; Yong-Hak & Jaesak, 1998; Saegert, Thompson & Warren, 2001; Hirschman, 1984等）。从社会资本的角度来看，古村祠堂委员会的持续性正是因为社会资本在其中发挥了重要作用。对于社会资本的理解，各家各派有不同的看法。我基本上是把它的理解为一个社区所有成员共同拥有的知识、价值、规范、行径、社会网络等。因此，社会资本正如 Robert Putnam (2000) 的理解所示，实乃社会生活的重要元素——网络、规范、信任等。这些元素能够使得参与者走在一起，更有效地为共同的目标奋斗。简言之，社会资本是指社会联系（social connection）与附带的规范和信任。MacGrillivray (2000) 和 Kawachi (1997) 等人的理解也跟 Putnam 相当类似。社会资本是社会组织的重要成分，其中民众参与、社会关系网络、互惠规范和信任等，是促成组织、合作，并有效地运作的重要来源。这样的合作使得成员从中都得到好处。是故，现有的一点共识是社会资本乃维持社区关系的基础。社区民众间的凝聚、信任和合作要依靠社会资本。就此，Dhesi (2000) 则进一步将社会资本分成两类：正式制度化资本和非正式制度化资本。正式制度化资本包括角色定位、法则规章、议事诉讼程序、组织等；非正式制度化资本指价值、态度看法、规范准则、信念和

信仰等。这些社会资本是由历史沉淀而来，亦会代代相传的。^① 如果这两种社会资本不能很好地配合或受到破坏，社区的信任同样会受到破坏，合作和组织也无法维持下去。第三世界国家的经验就曾显示：在现代化，或者更具体地说，现代民族国家的打造过程中，许多促进在地社区团结的资源都会受到摧毁和破坏，使得社区发展的进程举步维艰（Duara, 1988; Dhesi, 2000）。

在本文中，我将重新梳理古村自发组织形成的过程，探索宗族、自发组织与社区发展三者之间的关系。古村的组织也许只是一个特殊的案例，但借助此一个案例还是可以归纳出一些具启迪性的有用线索，可让我们这群在农村搞社区发展的学者借鉴，从而思考到底什么原因使得社区形成，村民愿意走在一起，紧密地连结起来？什么力量在当中维持他们的组织？在大陆的政治脉络下，到底这样的组织有什么政治意涵？到底传统文化包括宗族、宗教、习俗等在社区发动和组织的过程起了什么样的作用？村民自我认同的重构在近代中国农村地方政治里扮演什么样的角色？社区发展如何运用农村的传统文化网络和资源呢？

二、古村的变迁与政府基层组织的瘫痪

古村地处广东省梅县的东北面，邻近福建省及江西省的边界。村民所操的语言是客家话。这个村落四面环山，仅有一条道路通往所属的集镇。像很多中国南方的村落一样，它是一个单姓村，村民全属古氏，所以我称之为古村。古村是一个自然村，与邻近的五个自然村同属一个管理区管辖。自古以来，古村村民都是以种植稻米为主。由于地处山区，可耕地有限，古村村民的生活一直都并不怎么富裕。古村所在的乡镇向来就有“穷南”之称。1980年代中期，全县经历了巨大的变化。当地村民的主要农业活动及经济收入由种植稻米变成种植沙田柚。村民的生活也因着此一新兴的市场农作物闯进他们的社区而起了根本的变化。乡村的基层政治在这样的农业商品化过程中同样出现了重大的变化。

（一）古村在改革初期的变化。

1980年代，翻天覆地的农村改革深刻地转变了中国农村的面貌。公社制度的瓦解以及自由市场的出现，使得大量农民从集体经济的束缚中解放出来。农民获得了生产上的自主性，能够决定自己的劳动过程。今日的大陆农村已经不再以

^① 当然，我觉得社会资本是过于抽象的概念，必须置放在具体的在地脉络才能把它阐述清楚，以及梳理清楚社会资本到底是怎么运作的。如果只是抽象地大谈社会资本而无实在的指涉，只会落得“讲了等于没讲”的评断。

粮为纲，很多地方都变成了多样种植。国家允许农民将自己的剩余农产品在市场上自由出售，这政策提高了农民生产的积极性，使他们的收入提高。集体经济的瓦解亦使农民从土地中解放出来，很多年轻的村民离开了村庄，闯进了城市的工厂谋生。

像其它农村一样，古村在1980年代初进行了改革，实行分田到户及责任承包制，情况基本上与其它村落没有两样。责任承包制意味每家农户要履行对国家的一些责任，例如：他们需要缴交农业税（村民称之为公粮）之余，村民的税收单据显示他们还需缴交五保粮、教育粮及优待粮。相比中国其它的农村，这些税收对于古村村民来说并不算重。在1992年之前，村民是以缴交实物为主。其后，广东省政府发出了新的规定，允许农民以金钱代替实物缴交农业税。这一项新政策对于农户与村干部之间的关系有很深远的影响。据村干部所报，改革初期本是由他们负责征收农业税。可是，过了不久，这项重要任务就由粮站直接执行。此一改变深深削弱了他们的一大实权，降低了他们作为官方主理人（agent）的影响力。

除却土地之外，古村的改革几乎把所有集体财产都变卖成村民的私有财产。^① 在古村，生产队将全部生产工具，如扁担、拖拉机、锄头、筐箩等全部卖给农民，实行一件不留。本来属于古村集体的果园、竹林、鱼塘等亦都全部承包给各个农户，集体几乎变成了空壳。按照村委会计所提供的数字，每年村委有5200元的收入。这些收入的主要来源就是这些承包费。村委的支出亦主要靠这些承包费来应付。收入如此，使我经常听到村干部埋怨财政拮据，因为这笔收入实在不够集体的开支。其实，问题的关键在于集体资产分掉后，这些地方干部并没有致力在新的历史条件下去发挥村委的作用。地方财政进一步出现困难，跟1980年代中期的财政改革有着密切的关系。

自财政实行中央地方“分灶吃饭”而始，地方达成了上缴的财政指标之后，剩下的财政盈余是可归地方保留的。^② 地方财政的独立同时意味地方政府要自行负起地方的开支。对于那些乡镇企业发展迅速的乡镇政府而言，财政收入的确比以前增加了不少。这些乡镇政府也较有能力为村民提供福利和物品，承担乡村的公共事业开支。然而，对于那些缺乏乡镇企业的地方政府来说，财政往往出现

^① 虽然大陆政府一再强调经济改革不等于将集体卖掉，但据悉，很多农村都是这样，把集体的财产卖空卖尽。

^② 该政策一方面是希望地方能够财政独立，减少中央的财政负担，另一方面是希望刺激地方政府发展经济的积极性。见 Oi (1992)。

短绌。古村所在的乡镇和管理区正是属于缺乏乡镇企业的地区。

集体财政的拮据导致村委会无法为古村村民提供任何的社会福利，以及承担任何公益事业。按村民所言，村委会就连五保户的补贴也好久没有发放了。1996年之前，村里的道路一直崎岖不平，但村委会却没有资金可以拿来铺路。现时村子里头的老人之家（老人娱乐部）也不是由村委会出资建造，反而是靠海外侨胞捐款兴建。村小学的修葺和扩建靠的也同样是海外华侨的捐助。村委会根本没有出过分毫。就此，村民都感到极为不满，因为他们觉得政府没有履行该尽的责任。村委会无法介入村里的公务大大打击了村干部的威望。村委会财政的拮据也使村干部在改革开放之后无法动员村民献工献酬，参与公共建设，如修筑水利等公共事业几乎全部停顿下来。

公社的解体同样削弱了地方干部的权威，因为他们在毛泽东时期所拥有的权力基础几乎全被瓦解了。今天的村委会已不再组织生产，以及不再控制资源的再分配。它剩余的职能就只有负责传达及执行上级政府的任务。吊诡的是他们靠什么来推行上面下达的任务呢？如果遇到村民反抗的时候，他们凭什么手段来控制大局呢？

（二）农业商品化与古村的经济改变。

改革时期的中国，在发展主义的意识形态指导下，中央政府积极地鼓励全国农村发展商品经济，希望将农民推入市场。^①官方的论述亦不再把发展商品经济视为走资本主义道路，反而高举出来变成农民摆脱贫穷的唯一出路。1980年代中期，“发展沙田柚商品经济”变成了地方政策。^②根据村干部和一些村民的忆述，当政策到来之时，村民原初的反应其实并不热烈。对于村民而言，毛泽东时代的经验已经给了他们很多可怕的教训。建国几十年以来，中共的政策经常反复不定。不单不能使村民致富，反而弄得他们的生活更糟更苦。故此，当时古村有很多村民（特别是老村民）都只是抱着观望的态度。对于种果致富的宣传半信半疑，他们不晓得到底果树是否真的能挂果，也不想去冒这样的险。

为了鼓励村民积极种果，政策的推行就像往常一样，采取行政手段和宣传教育并行的方式。行政手段方面，政府要求每个村干部都得带头种果。若不能完成上面下达的指标，他们就要被扣除工资和奖金。至于鼓励方面，当时地方政府提

^① 从大陆的报纸中我们经常可以发现政府的言论和其背后的意识形态，例如“把农业推向市场”，《农民日报》，1993年3月21日。

^② 1985年，国家农牧渔业部批准梅县“七五”计划期间，建立10万亩沙田柚商品生产基地；广东省科委亦将“梅县沙田柚技术开发”列为省重点科技项目；1986年和1987年连续两年将“梅县沙田柚综合技术开发”列为省级“七五”计划期间的“星火计划”项目。

出了一项打着这样口号的政策“谁开荒种果，谁拥有土地”。地方政府还补贴种果的农户。每一棵树苗补助五角。农业信用合作社亦为农户购买化肥、树苗和农药提供低息的贷款。结果，沙田柚真的逐步成为农户种植的主要作物，也确为他们带来了可观的经济收入。在村中，每次跟他们谈及经济发展的话题，他们例必提到沙田柚的种植，并流行着一句土话：“我们的新房子是沙田柚堆起来的。”因种植沙田柚而带来的经济优势使村民对集体或地方政府的依赖大为减少，这也使得基层政府日益无法完全控制当今的村民。

（三）农业商品化与村委会的瘫痪。

研究期间，我多次听到村干部大发牢骚，埋怨今天的村干部不好当。有的更加表明“如果可以不干，我们也不想干了”，在群众之中已没有什么威信，无法推行上面的政策。我问他们什么原因使得今天的基层干部难当。他们给我一个很简单的答案：“穷。”古村的集体也真的穷得要紧。现在村委会连一像样的办公地方也没有。有的只是一间破烂屋子，门口挂着村委会残旧的牌子。然而，大门却是长年锁上，根本没有开门办公。落得如此田地，村干部解释道：这是由于现在的集体是没有资金的，委实不可能建一个新的、像样的办公楼。他们曾经发信向海外华侨募捐，奈何得不到任何响应。当然后来这个办公楼在乡政府的协助下，几经辛苦也建成了。

农业商品化无疑能为梅县的农民带来物质生活上的改善。不过，我在这里想要说明的是农业商品化带来的意外结果，那就是它对村落政治的冲击。最明显的事例就是村干部权威的衰落。农村基层组织变得涣散和瘫痪，亦即国家的力量在农村的弱化和衰败。虽然我不能肯定每一个村落都是如此，起码这是古村的情况。

大陆农村自人民公社体制解体以还，原则上村级的组织并不是正式的国家行政组织。按照宪法规定，乡镇政府才是政府行政体系最基层的级别。村委会只是村民的自治组织。^①但在改革时期的农村，村委会依然扮演着基层行政组织的角色。像毛泽东时期的大队和生产队一样，村委会依然执行着国家的政策和措施，

^① 1982年，新宪法规定：“省、直辖市、县、市辖区、乡、民族乡、镇设立人民代表大会和人民政府。”1983年中央发出《中共中央、国务院关于政社分开建立乡政府的通知》；1985年，建乡工作全部完成。同时按照宪法规定，取消了原有的生产大队和生产队，建立了村民委员会。原则上，乡镇人民代表大会才是地方国家政权机关的最基层组织，是各级国家政权机关联系人民群众的纽带和桥梁。村民委员会按照宪法规定是农村群众自己组织起来的、进行自我教育、自我管理、自我服务的群众性组织，而不是国家的基层权力机关和基层行政机关，也不是它们的直属或附属机关。

像公粮的征收、三提五统的收取和计划生育政策的落实等。矛盾的是现今的村组织的权威已大不如以前的生产队，根本无法像生产队一样推行上面的政策。

农村基层组织的瘫痪表现在以下几方面。首先是干部对村里事务显得漠不关心。出现漠不关心的原因很多，而且相互交织，很难说哪一个原因更主要。例如：有的干部只顾忙着自己的农活或者从事各种各样的商业活动。虽然挂有村干部之名，却对村务的打理既无暇亦无心。在古村，管理区的主任就是这样，由于每天都忙着搞运输，他每年几乎大部分时间不在村里。我在村中开展研究的那一年只跟他见过几面。其它的干部虽然留在村里，但自从出现沙田柚种植之后，他们也一样开荒种果，还要越种越多。他们大部分的时间都花在打理自己的果树上面，村里的事务早已懒得理会。令干部提不起劲儿来管理村务其实还跟他们的工资太低有关。由于并不属于政府的行政组织的缘故，严格上他们每月所领取不算是工资，只是补贴。在古村，这些干部多次私下向我抱怨补贴太低。

有些村干部并不把时间花到自己的业务去，而是更不像样地花在耍乐上，例如，每天打牌赌博、大吃大喝、无所事事。这些行为都影响到他们个人及干部整体的声誉和威望。像村委会的会计就经常与一些村民混在一起抽烟、打牌、喝酒等。在村口那家小店里，我就有好几回碰见他这样的行为。不过，我亦因而能有机会跟他聊天。当问到村民大会的事宜之时，村会计即以半嘲讽的语调回答我：“村民大会？什么年代？老毛（毛泽东）那时候还开不够吗？现在村民各干各的活，哪有人会来开这样的会，除非有什么可以分他们就会来。现在开会不是抽税就是计划生育，村民会来吗？我们也开过，结果没有什么人来，我们后来也就不开了，开了也没用，没有人会来。如果硬要他们来，他们会跟我们要误工补贴，我们哪有钱给他们，现在集体穷得很。”

他说的一点也不假。1996年，我在村里的时候，村书记就曾试过召开村民大会，希望传达上面下来的农业特产税。村民见到她都不约而同地推说“太忙”或“有急事”。结果一个村民都没有出席。大会没有开成，使得特产税在收取的时候碰到更大的困难。因为，村民可以藉此推说不知道有这回事。有的且反过来要求村干部拿出政策文件来证明。有的索性什么也不管就骂村干部。村委会只好私下动用集体的资金来缴付农业特产税作罢。除特产税之外，村干部在收取其它任何款项时也都是困难重重。曾有干部向我吐苦水，说道：“现在的村民就是蛮不讲理，这明明是上面的政策，他们就是不信，不合作。我觉得自己像乞丐一样，想向他们要什么都难。”

另一个令村干部头痛非常的事情是计划生育政策的推行。在古村，政府的生育控制似乎已经完全失效。我发现许多农户不止生有政府所允许的二胎，有

的更是二胎，甚而更多。据我所了解，在古村大概有 10 个农户生有三胎或以上。这正好反映村干部在执行国家政策上的无能和失败。除此之外，村干部对于惩罚那些违反政策的农户也显得无能为力。他们在收取超生罚款时往往遇到抗拒。只有计生高潮时，在乡镇各部门的配合下，才能对超生户进行惩罚，像强行搬走超生户家中贵重的物品，例如：电视机、录音机、家具等，甚至横暴地拆毁农户的房子。但这种诉诸暴力的政府行为却进一步恶化基层政府与村民的关系。^① 这些暴力的手法并没有吓怕那些希望生儿子的村民。计生高潮过后，没有了上级政府和其它部门的配合，村干部根本无法推行计生措施。村书记就因为严厉执行计生政策遭受村民的咒骂。听村民说，村书记就曾有好几次被村民骂哭了。为了不开罪村民，她现在执行计生措施时，亦已变得没有先前那么积极了。当我访问这名村书记的时候，她也承认在执行计生措施时无能为力：“如果她们（超生游击队）躲到其它的村庄里或跑到外省去，你根本没法抓到她们。我们每天忙得很，根本不可能每天盯着她们……这工作（计划生育）真是吃力不讨好，又伤大家的感情。上面根本就不知道我们基层工作的困难。我们做不好工作还要受到批评，扣奖金。谁愿意啃这没肉的骨头呢？”

为什么在改革开放时期国家的意志无法像毛泽东时期那样贯彻于农村社会呢？为什么农村干部无法像毛泽东时期那样代表国家管治农村社会呢？主要的因素是农村干部的权威基础被削弱了。在毛泽东时期，由于国家对生产数据的垄断以及市场的全面封闭，使得村民完全依赖于集体。农村干部的权威正是来自于他们作为国家主理人的角色。在集体生产过程中，他们拥有着控制资源分配和影响村民生活机会的权力。在执行国家政策时亦往往得到上级政府的支持。这些优势在改革时期全都消失了。

另一个构成村干部权威衰落的原因是基层民主选举的诞生，使得他们在民众心目中出现威信和诚信危机。1980 年代末至 1990 年代初，中央政府其实正视到农村基层组织的管治危机，希望透过农村基层民主选举重建政府在民众心中的权威，希望通过村民自治，重获民众的支持。当然，基层民主选举有不同层次，跟村中民众最具直接关系的当然是村委会的选举。^② 古村的村委会选举表面上是在平和的气氛下进行，没有什么激烈的冲突。然而，实情却是村民并不认同选举的

^① 在中国其它农村也是常见的。见 Ku (2003)。

^② 村委会民主选举在中国大陆的情况也千差百异。虽然有成功的例子，但往往成为基层干部与村民矛盾的焦点，甚至引发暴力的冲突（见 South China Morning Post, April 21, 1997; Xu, 1997; Wang, 1997; He, 1997 等）。近年，许多关于中国大陆民众维权运动的报道中，就有不少是关于村委会选举中贿选、假票、行政干预等而导致民众不满抗议的事件。

结果，他们怀疑有人作假，怀疑乡政府操纵选举。因而，古村民众采取了不同的策略以表抗议。最普遍的是不参与投票的游戏，其次是投废票，或者票是投了但在背后描黑整个选举。

民众对于村委会选举的冷淡，除了基层选举当中被传有弄虚作假之外，也是村中民众已经对官方的村委会这种基层组织失去信心的结果。他们已经不再期望像古村这样的村委会能够为他们做些什么了。故此，1990年代后期，有些村民，特别是老人们，希望建立自己的组织，自己处理好村内的事务。

以上用这么长的篇幅对古村基层政治的瘫痪进行描述和解释，为的是提供一个古村自发组织萌起的背景，让读者能够更明白何以古村在1990年代后期放弃对政府的期盼，开始自行组织起来以及集体推动公共事业。

三、共同的信仰基础：古村民间宗教组织的“重活”

若说民间宗教是“重活”的话，那便意味着这些民间宗教曾经被毁。可是，这样的说法其实已饱受质疑，因为大量研究指出，尽管毛泽东时期大力扫除迷信，村落的民间宗教活动从来没有停止，只是转而以地下活动方式进行（Siu 1990；Dean 1993；Feuchwang 1992；Rosenthal 2000）。所以，这里“重活”的意思只是能够再次公开进行，重新有组织地公开行动。

每一个村子往往都有自家的神灵，并把它看作是村子的守护者。古村居民日常生活里最常谈到的神灵就是观音（源自佛教的神祇）、公王（山神）和河口伯公（河川之神）等。对古村人来说，神灵是无所不在的。这些神灵在当地被认为会为他们带来福气、风调雨顺、财富和后代子孙，同时也会保护古村的整体利益。

在古村，一直流传着一个有关公王的神迹。这个神迹发生在内战前后，也就是解放军和国民军对抗的1940年代。据说有一天，国民军和游击队发生激烈战斗，游击队不敌国民军而节节败退到古村的山中。国民军为了追击游击队也进到古村。国民军的队伍前面有一名骑马的军官，后面有许多士兵。当他们来到古村的村口时，这匹马突然停了下来。无论这名军人多么用力地抽动马鞭，马还是不肯往前走。这时，这名军官注意到路旁有一家祭祀公王的小庙，认定是公王显灵，镇住了他的马匹。于是军官搬兵回营，古村得以逃过一场战争的浩劫。这个公王保村的故事就这样一代一代地在古村传了下来，成为了当地家喻户晓的故事。每逢重要的节庆，现在的古村人还会照例祭拜公王。特别是公王的寿诞，几乎家家户户都会摆上丰盛的祭品供奉公王。他们深信公王有很大的能力来保护古村的。

观音是另一个古村人经常讨论的神祇。观音是佛教的神。无论何时，当古村人遇上无法解决的疑难，诸如健康、婚姻，或生子，一定会拜祭观音以指点迷津。他们相信观音会回应他们的愿想。每逢大年初一，家家户户的老妇也会拜祭观音，奉上丰盛的牲礼，祈求来年幸福，事事顺景。

据悉，1993年村中发生了一起意外，见证了观音的神力。一天傍晚，一阵尖叫声像箭一样射向烧得火红的夕阳。村民们听得出尖叫声是村中一位兄弟发出的，于是朝着声音传来的方向飞奔而去。此事很快在古村传开，所有村民都走出来探看到底发生了什么事。结果，人们发现这位兄弟倒在观音庙后面，失去了意识，头被庙旁倒塌的松树压着。虽则如此，人未身亡。这起意外在村里引起纷纷议论。一些村民相信：这位兄弟遇上这档子的事是因为他砍伐观音庙后面的大松树，触怒了观音。但也有村民认为：全赖他的母亲对观音虔诚，在每个重要的日子都会拜观音，这才保住了他的一条性命。对村民来说，这起意外既是观音的惩罚，也是它的慈悲。但无论是前者还是后者，两者都在他们的社区之中起着证实观音真有神力的作用。

1950年代，特别是文化大革命时期，民间信仰活动被看成是迷信，古村的信仰活动也遭禁止，大部分的庙宇和神坛都被毁坏，祠堂被政府占用，改作仓库和幼儿园。庙祝、乩童和出家人士等被捉拿，成了批斗对象。即使如此，村民们对家族、亲人和地方宗教还是维持着很强的向心力。尤以中年妇女对村里宗教活动最为积极。一名叫七英姑的村妇就讲述了一个关于古村居民如何在文革时期保护民间信仰的故事，她说：

文化大革命时，也是打倒迷信正热闹的时候，一群少年红卫兵来到我们村子，想要破坏观音庙。我们一听到消息，立刻跑到庙前看发生了什么事。我现在还记得一清二楚，年轻人都热情地参与打倒迷信的行动，他们使劲地打烂了泥塑的观音像和庙壁，搞尽破坏后，还唱着革命歌曲离开了。

我当时害怕地跑回家去，因为我还有一个小的泥塑观音在家里。我回到家后，找了个安全的地方把它藏起来，最后我把观音泥塑藏在我的床底下。在一些重要日子里，我会拿出来拜拜，当然是很隐蔽的。每一次都要关上门窗，我婆婆会帮我把门，她一看事情不妙就会敲一敲门，我就立刻停止拜，然后将观音像和牲礼藏在床底下，每一次我们都只能拜食物，没用香、蜡烛和纸钱等，因为怕被人发现。

观音庙虽然被打烂，村里的一些老人或多或少仍会如同七英姑所述那般，私下继续参拜观音。他们在家里自设小神桌，有的还会暗藏小型的观音雕像或者画像。毛泽东时代的破除迷信打得破那些神像和庙宇，却摧不毁村民心里的价值和

信仰。随着文革的退潮，古村的民间信仰活动又再度流行起来。邓小平时期，中国南方的地方宗教活动非常活跃（Siu, 1990; Dean, 1993; Feuchwang, 1992; Rosenthal, 2000），在这股传统文化复苏的氛围中，传统的地方宗教仪式和活动被注入了新的意涵，以回应改革开放带来的新政治经济情势。

1979年农村改革之后，村里的经济虽然明显好转，但村民同时也失去了生活的保障，因为他们不仅要直接面对农村生活的窘境，项目繁多的税收也使家庭财政紧绌。一胎化的政策更进一步威胁农民长期追求的社会价值以及赖以生存的命脉——家族传承和劳动人口。当村民着眼于致富之道和美好未来憧憬之时，市场经济却变得愈来愈不公平和不确定。起初，村民们把自己的命运既交托政府也交托地方神灵，但他们越来越觉得政府不可信任。最终，地方神灵取代了政府在村民心里的地位。许多庙宇和神坛被翻修和粉刷。地方神灵和村民的相互责任也被再度强化并赋予了新意：村民献上祝愿和祭品，神灵给予保护和支持。但是，现在村民不止是祈望能温饱、三餐可继，而是希望能够有更多的发展，个人层面当然是第一胎生男丁、子女考上大学、成家立业、挣大钱等；社区层面，希望能够恢复更好的宗族关系，能够有更舒适的社区环境等。

在日常的闲聊中，他们也会提到生存与神明的关系。好像农忙的季节，村民聊天的话题总在柚子的收成和价格上打转。当天时不好的时候，他们就会这样说：“唉！这雨水会搞死收成，如果雨还一直下下去的话，来年就会很难熬的，在过去人民公社社会保障基本生活，但是现在都要靠自己了，吃米饭或喝粥，都要看老天爷的脸色了。”也许是这样的想法使然，每年春节，村民都会到观音庙去求拜，祈祷上苍保佑风调雨顺好收成，并同时希望家里添儿添丁。

村中的观音庙重造于1980年代农村改革之后。1980年代初，村民还很穷，没法靠着自己的能力建庙。一些古村的长者就写信给海外的亲友，希望他们能捐款把观音庙建起来。观音庙其实也只是一座普通的，由青砖砌成的庙宇，有三面墙，屋顶铺着红瓦，一尊穿着中国传统服装的观音娘娘雕像欣然端坐在正中央，旁边放着香炉和烛台，神坛前面安放着一张供桌，用来摆放祭拜的牲礼和食物。Dean对中国东南沿海一带的农村宗教活动的复兴，有一个很精确的看法：“宗教仪式能否获准，很大程度上是取决于在地居民的决心，村支书、村民以及他们与地方政府的关系、海外关系、社区的财力和影响力，以及持续变化的政治气候，每一个宗教活动的出现都跟这些因素有关。”（1993：9）

古村重建观音庙的每一步都要与这些不同的力量角力。当村民开始重建时，村干部介入，试图说服村民不要急着重建观音庙，因为政府对宗教的政策还不太明朗。可是，村民们不太搭理村干部的说法。他们认为政府无权干涉重建的工

作，因为他们花的都是自己的钱。他们兼而举出了新宪法有关“宗教自由”的说法来支持重建的行动。当地方干部警告说政府仍然反对迷信时，村民们就反驳村干部，重建是海外村民支持的。改革初期，海外华侨对大陆人来说有一定的权威。地方政府总以为海外华侨都是有钱人，都是吸引投资的好对象。故此，地方干部最后还是一只眼开一只闭地允许了村民的重建计划。其实，村干部的家人都有拜观音，只是他们自己并没有公开参与这些活动而已。村民在1980年代后期完成了重建工作。当村民的人均收入从1984年的400元人民币，骤增至1995年的3000元人民币时，村民相信他们在生计上的改善是得到观音的庇佑的。

公王的神龛同样是在“文革”期间被红卫兵毁坏，但在1995年被村民重建起来。在1980年代初期，虽然没有公王的神殿，可是人们的拜祭从来未曾中断。在村内的大树底下，随处可以看到拜公王的香炉和石碑。

神坛翻修的工作是由七英姑组织和领导的。她挨家挨户地筹集翻修需要的费用，她自己更负担了大部分翻修的开支。新的神坛是一面更大的石碑配以一个新的香炉，石碑被放在一个由三面墙围成的庙堂里面。庙宇翻修好了之后，紧接着而来的是启用的仪式和庆祝的活动。村民们挑选了一个吉日将石碑立到新庙，还邀请了斋嫫（女道士）来为神坛进行开光。开光典礼的那一天，吸引了许多邻村村民前来参与，村旁山丘上挤满了围观的群众。大家都为公王住进新家而感到高兴。每一户的代表提着盛着祭品的篮子一个挨着一个排队祭拜。这个祭拜的过程由作为人和神之间的桥梁（灵媒）斋嫫主持。^①在公王的搬迁仪式中，有一些旁人无法能明的仪式，像斋嫫双腿盘坐在王庙之前，双手合十，口中不时念念有词，不时又以特殊的唱腔唱着难懂的韵文，接着她还一面唱着，一面站起来，捧起一碗生米，将米洒向围观村民的身上。村民们都把用衣衫兜到的米收好，因为他们相信透过这些米可以得到公王的庇佑。对村民来讲，这些东西都是老祖宗一代一代传下来的，公王也是这样保佑着他们的村子。过程中，小孩亦同来参与，并混在祭拜的人群当中，帮忙烧纸钱，学习如何祭拜神灵的。团体的宗教活动在凝聚村子的认同上起着很大的作用，透过重建地方的庙宇和一起祭拜的活动，成为村民信仰的共同基础，维系着他们的共同利益。

^① 斋嫫是从镇上来到村子的，斋嫫一辈子吃素，但和尼姑不同，她们不需剃度，也不用住在庙里。

四、宗族与社区网络纽带：祠堂委员会的形成

许多研究指出，信仰是中国农村的重要生活内容。祠堂，特别是在中国南方，更是重要仪式进行的场所（Baker, 1979; Freedman, 1958; Yang, 1948; Yang, 1961; Fei, 1939; Granet, 1962; Potter and Potter, 1990; Feuchtwang, 2000）。在毛泽东时期，虽然国家对传统文化进行了“破旧立新”，但这些旧文化并没有完全根除。在1980年代初期，许多农村已经开始重修祠堂了（Siu, 1989; Feuchtwang, 1996、2000; Potter and Potter, 1990）。虽然重建是个普遍的现象，但发动每一个地方进行重建的动力并不相同。有一些村子干部是和村民一起干的，有一些村子只是村民自己要求重建的。在大陆东南沿海的一些农村，海外华侨都普遍积极参与。至于古村，祠堂的重建靠的主要是村民自己和海外亲友，村委会的干部都是被排斥在外的。只有一个村组长参与其中，而且也只是以古村年轻后辈的身份，并没有成为祠堂委员会的领导。

（一）古村人的“根”。

信仰和传统文化活动的复苏并不令人感到意外，村民并不会轻易地放弃他们的符号系统，因为符号系统接连他们的内心世界与外在生活世界，同时也是族群认同的基础。

客家人，啊，客家人，
你的根在何处？
源自何方？

这首客家民歌表现出客家学者们经常提到的一个观察，那就是客家人对自己族群本源的强烈认同（Yang & Tan, 1994; Aijmer, 1994）。这样对族群的根的强烈认同不仅表现在民歌当中，也可以在他们的信里看到家园对他们的强大吸引力。现引一位印度尼西亚华侨写给子侄的一段信来作讨论：

亲爱的侄儿：

我很高兴从你父亲那儿听到，你很用功读书，明年你就可以修完你的课程，你一定能完成父母对你的期待，我相信你海外的叔叔和婶婶，以及你在天上的祖先一定会为你感到光荣。

最后，作为你的长辈，我也想给你一些鼓励和建议。首先，作为一个客家子孙，你应该继续学习你的母语——客家话，因为这是你的根。我希望你一定要能饮水思源……你一定要记得你的根在古村。此外，我也希望你记得我们的家训——忠诚待人……

海外的或离乡的村民常常强调“落叶要归根”，希望能死在自己的家乡。那些无法死在家乡的人通常也会要求他们的子孙，一定要将他们的骨灰运回家乡安葬。当我住在古村的时候，就曾看到一位印度尼西亚华侨将他父亲的骨灰盒送回家乡的情景。他告诉我：这是他父亲最后的一个心愿，“我很高兴完成了我的责任”，“我父亲如果泉下有知的话，一定会含笑九泉”。

古村人对“根”的感受也表现在他们日常的闲聊中，他们经常谈到关于先人的成就。每次当我回到古村，他们总会跟我讲关于曾祖父和祖父对古村教育的贡献。这个故事在我还未回村之前，我的父亲就经常跟我讲了。我的曾祖父是名儒士，在村里办过私塾，专门教育村里的年轻人。我的祖父是村里少数到广州接受较高教育的其中一个。1930年，当他完成高等教育之后，就回到村里筹办一所学校。为了筹集建校的经费，他曾几次到香港和印度尼西亚，向当地的古村人和朋友募捐。

村里的祠堂是村民的“根”的代表符号。祠堂将村人与家族连在一起，也维系着祖先和后代间的联系。祭祖其实是上一代和下一代关系在死后的延续，死亡并不代表儿子对父母责任的解除，只是改变了儿子对父母责任的形式而已。后代子孙服侍他们的祭拜祖先，祖先透过超自然的能力保佑和支持他们的后代。这些都是村民所认定的信念。

（二）重建祠堂。

对村民来说，祠堂是村里一个很重要的地方，但这个地方那时已破旧了。因此，他们在1996年时决定重建祠堂。重建祠堂的想法是一次大伙儿在宾叔家里闲聊时产生的。宾叔是古村中一位比较受村民尊敬的长者。重建祠堂那年，他已经62岁了。村民尊敬他的原因是他受教育程度比较高，跟村子外面社会网络联系比较紧密（如：与商家，还有镇上政府的人都有比较好的关系）。最重要的是他对村中的事务很热心。每次村子里需要海外的经济支持时，宾叔都会写信给他住在印度尼西亚有钱的姊姊，要求她捐些钱。村民们闲来亦总喜欢到宾叔家里坐坐聊聊。有一天，文叔、四伯和文明哥前脚跟后脚地来到他家，他们聊起了古村祠堂。这里特别要提这些人物，因为他们都是重建祠堂的关键人物，也是凭借他们的努力，重新透过祠堂的重建把村民组织起来。以下是村民如何着手重建的过程，如何自发组织自己以及管理自己村落的详情。

古家祠堂在1950年代初土改时被收归公家所有。在1980年代政府归还祠堂给古村人之时，祠堂已经残破不堪。当文叔等人在宾叔家聊天时，话题就不知不觉地闲转到了祠堂，也可看到祠堂对于村民来讲是一起何等重要的事。

“每次海外亲友回到古村，总是对着残破的祠堂叹息，因为它实在太老旧

了，”文叔说，“我也觉得很难过，虽然我们是万盛公的后代，我们却没办法好好保护祠堂，我们死了之后，真是无颜去见祖先。”宾叔告诉他们说，他正琢磨一个想法，是关于祠堂的。“我同意你们的讲法，我们有责任保护我们的祠堂，我跟一些海外的亲友商量过了，他们承诺会捐些钱让我们重建祠堂。”

四伯也很赞成这个意见，但是担心有谁能领导大家干这件事。宾叔明白四伯的担心，说：“我想我们要把这个责任扛起来才是，我们是村里的长辈，如果我们不带头做，又有谁会做呢？！”文叔同意这个看法，但又担心起年龄问题来，他觉得如果这些老人只当名义上的领头人，或许文明哥可以担起这个担子。这时文明哥是1996年新上任的村组长，明白老人们的心意，于是承诺“如果你们可以把经费落实了，我就来动员劳动力”。于是大家决定由宾叔负责祠堂维护的工作。他们还自行做出了分工，文叔负责财务管理，强叔负责新的供桌和丧服的制作。正当他们讨论起细节时，四伯问起，祠堂的重建计划是否要宗教局审批。

“不理他们，”文明叔说，“现在每个村子都在重建祠堂，他们哪管得了这么多？”之后，宾叔将他们讨论的内容写成重建计划书，寄给海外的亲友。同时，他们也挨家挨户地询问村民的意见。海外亲友们很快就有了响应，总共有110人承诺捐钱给祠堂重建，最后重建委员会总共收到30000元人民币的捐款。

五个月的重建工作完成之后，祠堂变得焕然一新。祠堂前庭的照壁被重新固定和粉刷，斗方也重新整修，天井和前面的围坪重新铺上了水泥，大门的两边贴上了对联，写着“乡贤世泽，国宝家盛”。祠堂里头则贴有另一对堂联，写着“孝悌为家政，文章报国恩”，提醒村人要对家国感恩。所有的对联是以黑墨写在红漆之上，十分悦目。神龛也上了金漆，还在上头用黄漆写有八个大字“天齐新运，祖德重光”。墙上贴着三大张裱了框的红纸，第一张写着捐款人的姓名和捐献金额，第二张写着祠堂管理委员会的名字，第三张写着古氏的家谱。

在整个祠堂重建的过程中，并非没有村民反对。一些村民曾向我抱怨造价过高，另一些人则怀疑钱的去向。但是村民们大多只是在背后说说，并不想破坏彼此的感情和人家的面子。重建工作亦意外地对祠堂前面的鱼池造成了影响，因为工程必须降低池塘水位，才能重做围坪的地基。重建工程因而需要排放池水好几次，导致一些鱼苗死亡。租用鱼池的村民于是要求赔偿。结果，宾叔又做主，赔偿了损失，免得引起纷争。

在决定重建祠堂之后，领导重建的人组成了祠堂委员会，负责组织和管理村里事务和庆典，例如：祠堂维修、修路、学校扩建和其它的一些事务。强叔被推举为主席，宾叔被选为副主席，文叔被委以财政和秘书的工作，四伯负责祠堂财务保管的事宜。这些委员会成员没有由村民选举产生而是取决于他们在村中的威

望，以及他们对重建祠堂工作的贡献而当上。文明哥虽然功不可没，但是他是村组长，算是村委会的一员，而且年纪过轻，并不熟悉宗族的事务，未有获得甚么正式职位。虽然这样，古村的人基本上同意这样的安排。

委员会将最后一个祠堂管理员的位置空了出来，让大家选出人选。由于担当这个位置的人需要来自村民的合作和认可，宾叔说：“我们不要让村民说我们不民主。选举可以让村民与管理员出现矛盾时无话可说。你知道，这个管理员是他们选的，到时他们什么也不能说嘛！”

重建的过程，祖先牌位被搬走。整修工程完工之后，他们看了通胜（农民历），挑了个重新安放祖先灵位的日子，而日子就定在农历九月十五日。祠堂委员会的成员事前召开了一次会议，讨论祖先灵位安放那天的细节安排。一般村民是不太乐意参加村委会干部组织的会议，但这次会议却是不同，几乎每家都派代表出席。会议一开始，宾叔就把事前准备好的欢迎词诵读出来。

我很高兴看到这么多叔伯兄弟们来参加我们的会，你们大家是知道的，我们已经完成了祠堂重建的工作，祖先灵位要尽快放回原来的位置了。根据通胜，我们选了这一个月农历十五号这个日子，因为日子眼看就快到了，所以我们需要和大家商量，我知道大家忙了一整天，也都累了。可是祠堂是我们大家的事，我们都是万盛公的后代，我们一定要同心合力地把这事办好……

宾叔接着宣布祠堂委员会成立，并大声宣读委员会的章程。就在那个晚上，村民们需要选出祠堂的管理员。这个管理员每天要负责打扫祠堂，每逢农历初一、十五要为祖先上香。文叔看见大家都默然无话，于是提议：“淑芬姐是个好的人选，她人好，我看她每天勤快地打扫祠堂。”村民七嘴八舌地齐声附和：“对！对！对！淑芬真的很帮忙。”“淑芬姨是个好人选，她家就在祠堂边上，这样每天照管祠堂也容易些。”“淑芬很虔诚，她知道祭拜的习俗。”听到这些说法之后，宾叔就作总结：“如果没人反对的话，我们就请淑芬姐担任管理员的职务，希望大家多多支持她的工作。”

面对大家的热情，淑芬姨谦虚地说：“你们太夸奖我了，我没有你们说的那样好啦。如果你们真要我做这个管理员的话，我一定尽力把祠堂弄得整洁就是。”

根据祠堂管理章程的规定，管理员每月会从祠堂管理委员会那儿得到 15 元人民币的补贴，但是淑芬姨拒绝了 this 个补贴，因为她觉得管理好祠堂是对祖先的义务。

祖先灵位安放仪式，最后确定在吉日那天清晨 5 点 45 分进行。仪式进行的前夕，家家户户都忙着准备牲礼，一些年轻村民因为不想赶早起床，决定整夜不睡。当旭日初升，阳光洒进了每家每户的屋里，天愈来愈亮之时，祠堂委员会的

成员比村民们早一步来到了祠堂，摆放牲礼的供桌一路从神龛绵延到了祠堂的门口。淑芬姨也早就将烧纸钱的火盆、祠堂的地板和桌子擦得一尘不染。

大约清晨5点左右，村民穿上了漂亮干净的衣裳陆陆续续来到祠堂。村里每一户人家都准备了三牲、水果、香、蜡烛，还有纸钱。整个祠堂香烟缭绕，供桌上堆满了祭品。村民们全都拿出了自己最好的东西祭拜祖先。当然这也是展示自己财富的机会，每户人家借机彼此比较。祠堂管理委员会主持整个仪式，并且管理会场秩序。5点45分一到，他们就立刻恭敬地把祖先灵位放回神龛，并且一起向祖先诚心鞠躬。

到了仪式的尾声，他们燃放鞭炮，继而在围坪上播放港产电影《黄飞鸿》酬谢村民。这也是毛泽东时代经常出现的集体场景——露天电影。村民们大多很喜欢又感动，特别是那些上了年纪的村民。他们说村里头已经有很长一段时间没有那么热闹了。他们看到古村人团结在一起为祖先做这些事，感到十分宽慰。

五、地方自发组织的有效运作

祠堂委员会成了古村自发的组织，委员会成员也俨然非正式的村领导。祠堂重建完成之后，他们计划在村里铺条水泥路。当时村委会并没有反对古村人的这些自发行动，而乡镇政府也欢迎古村的这项计划。一个乡政府的办事员这么说：“现在中央鼓励村民自治，这样可以减低政府的财政负担。”这种说法也是因为这些地方政府实在是财政困难，无力承担这些公共的建设。

连接乡里和村之间的路是最惹人恼火的。村民觉得乡政府和村委会应该有责任把路铺起来，一直希望乡政府出资解决这个问题。村民告诉我，1992年时，为了修路，村里每人收了20元，可是什么事也没做成。结果村民不再信任村委和乡政府了。宾叔告诉我，乡政府把修路的事承包给一家民间工程队，结果路的质量没有把握好。当公路管理局的人来检查质量的时候，工程队请他们到一家餐馆吃顿饭，结果他们根本没时间认真地去检查路的质量了。第二天报纸只是轻描淡写地说路修好了，质量过关。这件事让村民对地方官员特别气愤，觉得这些人不仅乱花钱，而且也没好好地尽他们的责任。由于这件事令村民对地方官员失去了信任，政府就更难向村民收钱了。

其后，一些年轻村民到文明哥家中闲聊的时候，修路的事又被提起。“新年快到了，”青年人阿金说，“你们还记不记得去年新年的事？”

“怎么忘得了！”青年人阿明嚷着说，“那真是个糟糕的新年，几乎每天都在下雨，路全都变得泥泞不堪，弄得车子全都不能走，想进村出村的车全都被泥土

堵死在路上。”阿达接着说：“连摩托车都开不到镇上，弄得根本没有镇上的水果老板愿意带人来我们村收购，无论给多少钱都不愿意呢！希望这样的事今年不要再发生才好。”

青年人阿信也提到这条路影响了柚子的生意，因为买柚子的商人根本进不了村子。文明哥建议大家一起筹点钱，把这条路修好，于是他领着大伙到宾叔家去，告诉他大伙的想法。宾叔高兴地说：“我们老了！古村的未来要靠你们年轻人了。”他很欣赏这帮年轻人的计划，答应一定全力支持他们，并且再度承诺会写信给海外的亲友，希望他们捐献。

结果，祠堂委员会也在村里推动这项由青年人提出的计划，各家的响应都很积极，总共筹了 6100 元钱。每一户根据各自的经济能力捐献，捐得多的约 300 元，捐得少的约 50 元。大家并没有按照划一的数目来捐款，海外亲友约捐了 55000 元钱。与此同时，古村人还按自己拥有的不同资源，协助铺路。有一名在梅县做水泥生意的村民，愿意捐出 5 吨水泥，并且再以低价额外供应 50 吨水泥。另外一名在村外搞运输的村民也愿意免费运载材料。宾叔则从他妻子娘家那儿借了一台水泥搅拌机。其它村民亦从河床弄来了铺路用的石子。村中无论男女老少都投入了劳动。他们花了十天，日以继夜地铺，从村子口一路铺到了水电站，大约是通往乡镇的路的三分之二路程。铺路期间，村里中年或较年轻的男人，每天工作十个小时，全是义务的，没有拿一分钱。村里的老人和妇女则负责送水和饭食，也没有拿一分钱。每天早上，四伯和宾叔会为大家蒸馒头。回想这段日子，村民们对全村上下能够如此同心协力都十分感怀在心，村子的向心力、凝聚力从没比此时更高的了。

1996 年，当我完成田野工作离开村子之时，祠堂委员会正计划将上次没有铺上水泥的路面也铺上水泥。他们预算要用 15000 元。一名海外村民已经捐了 12000 元。他们亦趁村民卖了柚子之后，向他们筹款。当我正在伦敦书写论文的时候，他们写信告诉我说，多亏了另一位海外亲友的捐献，村子的路已经铺好了。

除了修建祠堂和道路以外，他们依旧不断地建设好自己的社区和家园。因为村里的河水日益被污染，所以他们希望能建一个水利设施，使得大家有清洁的饮用水。为了照顾村里没有孩子的老人，他们想设立一个基金，用来照顾这些孤寡老人。祠堂委员会也想在村口建一个牌楼，一块刻着“古村”二字的横匾挂在牌楼上。就像先前的每一项计划一样，这个牌楼的建设同样有海外亲友的捐款。他们的名字也会刻在牌楼上。这个牌楼亦将成为古村的重要地标，成为强化古村人自我认同的另一要素。

后来，我还收到村民的来信。信上说水利设施在村民的努力下建成了。现在村民只要扭开水龙头，干净的泉水就会流出来。他们不再需要到河边挑水了。就像信中所言：“这真是我们村里的一个伟大工程啊！”2002年我再次到古村去，村民所关心的路真的几乎全通了。现在他们又打算建造村里的停车场，一切村中的公共设施，皆由祠堂委员会牵头发起。除此之外，祠堂委员会还扮演着其它的社会角色，譬如，当村中有老人生病入院，祠堂委员会会代表村民带一些礼物去探望；当农忙之际，有些孤寡老人需要帮忙之时，祠堂委员会又会发动一些年轻人去协助。这些难道不正是我们强调的社区自助吗？难道不是我们看到的组织吗？不是我们社区发展工作者想看到的景象吗？

六、总结

对于中国大陆改革开放之后农村基层政治的变迁，中国农村研究的学者们皆有不同的观察。有的（Watson, 1984~1985）认为，改革时期村民从集体经济的束缚中解放出来，一定程度上打破了毛泽东时期地方干部手中掌握的资源再分配权力，使得他们无法完全控制农民的生活机会（life chance）。但有些学者（Oi, 1989、1992）认为，在改革时期的大陆农村，国家权力依然不断影响农村社会的不同层面。有些是地方政府通过乡镇企业的经济发展，来影响农民的生计和社区的生活。Jean Oi等人还认为，改革时期的村干部依然拥有权力，因为他们依然有能力控制土地承包权和不同种类的资源，加上他们也能够影响乡镇企业的运作。乡镇企业的发展亦使地方政府财政富裕。是故，他们依然有能力为村民提供就业的机会和各种不同的社会福利。地方干部资源的垄断使得毛泽东时期那种村民与村干部的附从关系依然维持着（Oi, 1992、1999；Nee, 1991、1992；Lin, 1995）。用Jean Oi（1992：99~126）的说法，这种附从关系只不过换上了一种新的外装，那就是地方法团主义（local state corporatism），地方干部摇身变成法团的主管，影响着法团的运作。其甚者，有些地方依然像毛泽东时期那样粗暴地推行政策。^① 地方政府对地方经济发展的干预在改革开放时期从没有间断过，地方干部依然使用毛泽东时期那种自上而下的强制手段推行政策，影响在地民众的生计（O'Brien & Li, 2006；Peng, 1996）。

然而，古村的形态似乎有所不同。古村的基层政府似乎越来越无法干预村民的生活。村委会的作用也越来越弱。他们与村民的关系已近乎河水不犯井水的地

^① 我在云南农村进行田野研究的案例就是那样。

步。像文中所言，村委会的弱化在公社解体后已经出现，他们分掉集体资产的同时却未像其它一些地区的村委一样致力寻找新的历史条件使村委继续发挥其功能与作用。政府基层组织的进一步瘫痪直接跟中国大陆贫困农村地区在 1980 年代中期的财政改革之后所面临的严重财政困难有关。贫困地区集体财政的拮据使得基层政府无法承担其应有的功能，那就是为村民提供必要的社会福利以及承担公益事业（包括教育、医疗、卫生保健等），而这大大削弱了村干部的威望，也严重损害了村民对政府的信任。他们觉得地方政府没有履行该尽的责任的同时，却只扮演了收税、收费、罚款的角色。

古村自发组织的形成正是在基层政府失去了社会性功能和威望的情况下萌发的。当社区的民众已经不再依赖政府，不再相信政府（包括对政府所推动的基层民主选举）的时候，透过传统权威（亲族里的老人）的带动和社区的联系，他们开始走向自我组织的道路。当然，在政治上，像祠堂委员会这种自发民间组织没有，也无法在当今中国大陆这种脉络下取代作为党国在村落基层代表的村委会。但是我们看到某种意义上，村委会的一些功能（包括社会福利、公共建设、村落事务等）被取代了。村落也因祠堂委员会的出现而得到某种意义上的自治。本文主要的论点是，当社区民众自发地依靠自己的时候，一些社区的资源或资本皆可以成为被动员和运用起来。在古村的例子中，我们可以看到传统的宗族文化和宗教活动是重要的社区社会资本，它提供一个共同信仰或信念的基础，维系了社区的团结。族中的长辈，是维系组织的关键，他们的威望并非是通过政治的授命或行政委任而获得的。跟村干部不一样，他们权威的基础并不是从政府那边得到的。除了靠家族的财产、个人教育水平、传统宗族文化中对长辈的敬重和其它文化资本之外，更重要的是他们积极地介入地方的公务，为地方谋求福利，对村庄做出贡献。从以上他们如何重建祠堂、如何修路等社区项目中，我们可以看到他们有效地和积极地运用了自己的网络关系和资本（例如：海外的关系、同镇里的商人和一些政府官员的关系等），使得组织可以有效运作，从而发挥了组织在社区的功能。组织负起营造社区和小型公共建设项目的责任，通过彼此合作，维系着社区的社会关系。从众多的关系资本中，海外关系和资金在众多项目上都具决定性作用，这和凝聚性很强的客家同姓村落一起为古村自发组织的成功提供了决定性前提。

另外，像传统的乡村领袖一样，这些长辈们不是浪得虚名。祠堂委员会的成员成为了当今村落的权力代表，特别是当村落利益和政府利益出现冲突的时候，他们往往能够站在村落的立场出面与之讨价还价。例如在 2002 年，当地方政府为了发展旅游业而希望开放古村时，祠堂委员会再次发挥了地方组织的功能，他

们组织村民捍卫了自己的家园，与发展商交涉，保护村中的祠堂和重要的地盘不被占用。^①

通过古村的案例，本文想要说明的是，在改革开放的特定政经脉络之下，大陆农村社区的民众是如何运用社区的资源组织起来，为自己解决生活上切身的而政府又没有负责的事务。古村人如何透过创造性的地方社会资本组织自己，为自己开辟另类的政治远景和宗族认同。祠堂委员会的出现或重生是村民在后改革时期对社会主义国家“责任”蒸发的响应。虽然村中民众对于地方政府的表现和政府的一些政策非常不满和气愤，但在大陆现实环境下，他们没有选择激烈或暴力的行为作为对抗，反而是自行团结起来，绕过政府，取代村委会的职能，解决自身的社区事务和困难，建立属于自己的村组织。

古村人自主的行动是饶有显著的政治含意的，祠堂委员会组织的形成显示了社区民众的力量，也表现了村民的觉醒，并将村委会和对地方政府去合法化（delegitimize）。就某种意义来说，这也可以理解为村民抗争的一种形式，因为这些行动挑战并转化了村里的权力关系，解装了地方政府以及代表其权力和功能的村委会新的领导形式，不仅逐渐瓦解了村干部的权力，^②也同时改写了村庄的权力运作的新形式，不再像过去那样的村落领袖一定要融入党一国体系。新领导的权力并非由国家赋予，因此也不用依赖国家取得认授性地位。这种自发民间组织的可持续性也是很强的，从1996年至今还是有效地运作，这样的经验也许值得我们继续探讨并成为农村社区发展的借鉴。

参考文献

- Aijmer, Goran (1994), "Ancestors and Geomancy among the Ma On Shan Hakka, New Territories of Hong Kong," in Xie J. and Zheng C. Y. eds., *The Proceedings of the International Conference on Hakkaology*, Hong Kong: Chinese University of Hong Kong.
- Baker, Hugh, D. R (1979), *Chinese Family and Kinship*, London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd.

① 由于篇幅所限，这个例子将无法详细展开，这种祠堂带领村民捍卫家园的故事，将可以成为另外一篇文章。

② 虽然在地方的村委会在改革开放之后不断自行瓦解，但是名义上他们还是有一些权力和职能。如果古村人不主动地去拿回自我管理的权力的话，村委会还是不时用不同的名堂向村民收费。譬如修路和其它事件，因为过往村委会已经失信于民，村民拒绝村委会的不同名目的收费。现在，自己把村中的事情管起来，也杜绝了政府巧立名目的干扰。

- Dean, Kenneth (1993), *Taoist Ritual and Popular Cults of South — East China*, Princeton: Princeton University Press
- Dhesi, Autar S (2000), “Social Capital and Community Development,” *Community Development Journal*, 35, 3: 199~214.
- Fei, Xiaotong (1939), *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in Yangze Village*, London: Routledge & Kegan Paul
- Feuchtwang, Stephan (1992), *The Imperial Metaphor*, London: Routledge
- Feuchtwang, Stephen (2000), “Religion as Resistance,” in Elisabeth J. Perry and Mark Sel-den eds., *Chinese Society: Change, Conflict and Resistance*, edited by London: Routledge.
- Freedman, Maurice (1958), *Lineage Organization in Southeastern China*, London: Athlone
- Granet, Marcel (1962), *The Religion of the Chinese People*, London: Harper and Row Publisher.
- He, Q. L. “The Rise of the Wicked Force in Rural Local Society—Discussing with Wang Xu,” *Twenty-one Century Double Monthly*, No. 41 (1997): 129~158.
- Hirschman, A. O. (1984), *Getting Ahead Collectively: Grassroots Experiences in Latin America*, New York: Pergamon Press
- Kawachi, I (1997), “Social Capital, Income Inequality and Mortality,” *American Journal of Public Health*, 87, 9: 1491~1498.
- Ku Hok Bun (2003), *Moral Politics in a South Chinese Village: Responsibility, Reciprocity and Resistance*, Lanham, Md., U. S. A.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Lin, Nan (1995), “Local Market Socialism: Local Corporatism in Action in Rural China,” *Theory and Society*, 24, 2: 301~354.
- Macgillivray, Alex and Perry Walker (2000), “Local Social Capital: Making it Work on the Ground,” in Stephen Baron, John Field, and Tom Schuller, eds. *Social Capital: Critical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press
- O’Brien, Kevin J. & Li, Lianjiang (2006), *Rightful Resistance in Rural China*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Oi, Jean C (1989), *State and Peasant in Contemporary China: The Political Economy of Village Government*, University of California Press.
- Oi, Jean C (1992), “Fiscal Reform and the Economic Foundations of Local State Corporatism in China,” *World Politics*, 45: 99~126.
- Oi, Jean C (1999), *Rural China Takes Off: institutional foundations of economic reform*, University of California Press.
- Peng, Yali (1996), “The Politics of Tobacco: Relations between Farmer and Local Government in China’s Southwest,” *The China Journal*, 36: 67~82.

- Potter, Sulamith H. , and Jack M. Potter (1990), *China's Peasants: The Anthropology of a Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Robert D. (2000), *Bowling alone: the collapse and revival of American community*, New York: Touchstone.
- Rosenthal, Elisabeth (2000), "For the Up-to-Date Village, a One-of-a-Kind God," *The New York Times*, 7 April
- Saegert, Susan, J. Phillip Thompson, and Mark R. Warren (2001), *Social capital and poor communities*, New York: Russell Sage Foundation.
- South China Morning Post*, April 21, 1997.
- Siu, Helen F. (1990), "Recycling Tradition: Culture, History, and Political Economy in the Chrysanthemum Festivals of South China," *Society for Comparative Study of Society and History*, 21, 4: 765~794.
- Uphooff, N. (1999), "Understanding Social Capital: learning from the analysis and experience of participation," in P. Dasgupta and I. Sergeldin ed. , *Social Capital: A Multifaceted Perspective*, Washington D. C: World Bank.
- Yong-Hak, K. & S. Jaesak (1998), "Trust, Co-operation and Social Risk," *Korean Journal*, 38, 1: 131~153.
- Wang, X. (1997), "Local Democracy in Rural China: The Power Game of the State and Society," *Twenty-one Century Double Monthly*, No. 41: 129~158.
- Xu, Y. (1997), "The Dilemma of the Rural Cadres: State Brokerage or Protective Brokerage," *Twenty-one Century Double Monthly*, No. 41: 129~158.
- Yang, C. K. (1961), *Chinese Communist Society: The Family and the Village*, Cambridge: MIT Press
- Yang, Heshu, and Tan Bin (1994), "Some Observations on Hakka Religion in Renju District," in Xie J. and Zheng C. Y. eds. , *The Proceedings of the International Conference on Hakkaology*, Hong Kong: Chinese University of Hong Kong.
- Yang, Martin (1948), *A Chinese Village: Taitou, Shantung Province*, London: Routledge and Kegan Paul
- Watson, Andrew (1984, 1985), "New Structures in the Organization of Chinese Agriculture: a Variable Model," *Pacific Affairs*, 57: 621~645.