

鄭 欣

* 本文為南京大學社會學系周曉虹教授「當代中國研究」課程讀書報告。

1949年以後，中國大陸進入一個運動不已的時代。共產黨領導的革命以奪取政權、改造中國為目的，但真正顛覆鄉土中國社會秩序的革命，還是發生在1949年以後，從土改、合作化、大躍進到文革，農村的組織結構、風俗習慣、生產方式飽經「滄桑」，政治化潮流席捲農村大地。

陳佩華、趙文詞、安戈三人於1975-1978年間通過對移居香港的陳村村民的訪談，深入考察了人民公社時期陳村的政治與經濟狀況後，又於1992年得以進入陳村實地考察了陳村在鄧小平時代的生活變化，並出版了《當代中國農村歷滄桑：毛鄧體制下的陳村》，該書講述的是華南農村近四十年來的滄桑史，四十年來，陳村一直是緊縛在由國家所編織的經濟與政治關係的巨網中¹；利用上述調查資料，趙文詞還撰寫了他的博士論文。

《一個中國鄉村中的道德與權力》則是趙文詞（Richard Madsen）在其博士論文基礎上修改而成的著作。該書從政治文化的角度研究了陳村的道德權威與政治秩序，並將儀式與道德話語放在國家、行動者、社區之間的互動中進行分析，強調了共產主義意識形態與傳統德治父權統治之間的根本差異和潛在矛盾與衝突，揭示了社會變遷背景下村落政治文化的一個面相²。趙文詞這項研究的一個重要意義是他不僅看到了共產主義的政治道德的鬥爭性格，而且揭示了社會主義「新人」在鄉村是如何在不斷接受國家所強加的道德「鍛煉」的同時，又為自己的目的而有意識地利用這種「鍛煉」³。

而本文關注的則是《一個中國鄉村中的道德與權力》一書中，從60年代中期到70年代末，處在中共當局所發動的一系列政治運動震蕩中的廣州附近的一個鄉村——陳村，從60年代中期四清運動，1966年至1968年間的文化大革命，60年代末清理階級隊伍運動時期的「階級鬥爭」，直至1976年毛澤東去世前後所發生的重大歷史事件的過程中，陳村兩位領導人的權力更迭以及他們所面臨的道德困境。

一、二陳之爭：兩位農村基層幹部的歷史沉浮

陳村是中國廣東省一個現有人口約為1100人的小村莊，同很多其他中國南方村鎮一樣，它是一個家族性村鎮：村民們都姓陳⁴。陳村是個地道的同宗村落，村中所有男子的關係同屬一個祖先所傳。大約四百年前，鄰縣一個有宗親關係的村子由於人口過多，跑出來了一批，遷移

到此，創建了陳村⁵。

陳慶發和陳龍永，從1961年起，他們兩人分別擔當著陳村生產大隊的主要職務。當時，整個陳村就是一個「生產大隊」，它的權力機構是由一個黨支部和一個大隊管理委員會組成。陳慶發是黨支部書記，其下就是擔任大隊管理委員會主任的陳龍永。在此後近乎四分之一世紀的時期裏，這兩人——陳慶發和陳龍永——幾乎主導著陳村的政治舞台。而且在以後的二多年間，他們之間的鬥法，將成為陳村歷史發展的主線⁶。

雖說陳慶發的黨支部總管陳村的一切，但日常行政事務則由陳龍永負責。龍永也是黨支部成員，他個性甚強，是黨委中僅次於慶發的最有影響的人物。作為負責整個大隊的領導幹部，慶發和龍永的共同利益是加強大隊一級的管理和發展全大隊的經濟。但他們卻又是一對難以共處的搭檔。陳龍永果斷、倔強，又是村裏最有頭腦的農業生產組織家。他經常認為自己的想法比慶發的高明，一有機會也就自行其是。

龍永的領導才幹和個人的魅力與慶發不相上下。龍永是個硬來硬去、不愛交際的人，對別人嚴厲，也嚴於律己。他幾乎把所有的時間和精力都用耗在公家事上。龍永來自於村西的貧農居住區，其家族譜系已蕩然無存，他也就沒有強烈的本系認同感。因此他忠誠就全部放在陳村上。如果允許自由選擇的話，在慶發的施主政策下吃虧的小隊，寧可讓龍永這樣的人當全村的「土皇帝」⁷。

而兩人之間的真正鬥法則於1964年拉開了序幕。1964年四清運動伊始，陳村黨支部接到正式文件，責令在村幹部中鏟除一切大大小小的腐敗現象。在陳村，這一行動由支部書記陳慶發負責組織和掌握。在小四清運動中，慶發在木料問題上做文章，指控龍永以鬼祟的方式偷走了木料，並把這件事定性為幹部明目張膽大搞腐敗的典型。

1965年二月初，一支四清工作隊前來陳村「蹲點」。主要開展一場批判幹部的運動，教育他們回到毛澤東的革命路線來。在批鬥中受折磨最重的要數陳慶發，這自然是因為他是陳村當前的「土皇帝」的緣故。儘管他的作風無異「土皇帝」，又在偏袒親友和追求安逸的問題上往往把持不住，但他的工作才幹卻是明擺著的，再說他還算不上是真正的腐敗幹部。工作隊徵求了陳村人的意見之後，重新任命陳慶發為臨時黨支部書記。

四清運動帶來的經濟變化和新型的組織，彼此在多種層面上改變了農村的生活。它們還使得村民對領導幹部懷抱著更高的期許。一個新的領導班子自然就必須滿足群眾這種新的期許。於是，在改造農村經濟的這場新運動中，陳慶發突然戲劇性地被四清工作隊再次攆下了台。

取代陳慶發的是工作隊所提拔的一個二、七八歲的原共青團支部書記，名叫陳敬宜，也是陳村裏的一把幹活好手。整個任職期間，他雖不遺餘力地幹工作，奈何他能力有限，實在無法與陳龍永相比。舉凡任何龍永覺得迫切的問題，最後都由他說了算，並由他雷厲風行地負責督導村民貫徹他的這些決定。但在往後的幾年裏，他就成了陳村的土皇帝。

經過四清批鬥幹部和學習毛著的運動，龍永和其他同事深受教訓，知道了怎樣才能最安全地行使權力。他們很清楚，共產黨不容許人搞宗派式的施主作風，陳慶發領導作風的主要毛病就是這一條；共產黨也不能容忍村幹部中普遍存在的腐敗現象，儘管只是小腐小敗。此外，他們也學會更加珍視自己的貧下中農階級成分，有了這種成分，在政治上可以撈到莫大的好處。

經過四清，龍永還學到：不論什麼政策，只要中黨中央推行的，誰要想跟上級政治部門頂牛都是完全不懂政治。那樣做就很容易遭受責難，被認為是政治上的離經叛道。在以後的 年裏，龍永總以故意做作的熱情和幹勁投身於黨所推行的各種全國性大運動，那怕是不受農民歡迎的運動。但是，對於地方性的經濟措施只要他認為會危及本村的經濟利益，他就會不斷地進行反抗。在往後的日子裏，龍永一再執拗地抵制地方上級侵犯陳村權利的企圖，因而更加鞏固了村民對他的支援。他多次惹惱公社幹部，但是他也清楚，只要不出政治思想問題，一個生產大隊的行政領導，又享有全村人的大力支持上級若想撤換他，並不是一件輕而易舉的事。

龍永明白，要把陳村的地位提高到其他村子之上，經濟的發展不但是最確切的保證，而且還最能滿足農民在四清運動中所激起的對於生活即將不斷美好的憧憬。當然他更明白，農民是否願意支援某個領導，說到底，也還是要看本村的經濟是否發展，農民的希望是否得到滿足。

1966年春，北京已出現了文化大革命的苗頭。1966年12月工作組突然撤離之後，村領導們就陷入了凡事必須獨自撐持的局面。為了維持地方上的經濟與政治秩序，人民解放軍派遣的若干人員於1967年春進駐廣東農村。其中二三人還臨時進入陳村，執行在村裏建立新的行政機構的指示，稱之為文化革命領導小組。

作為陳村新的領導機構，文革小組在「外力」扶助之下，雖享有充分的合法地位，卻和稍前的大隊管理委員會一樣，其實權和威望仍然脆弱得很。他們還得轉而倚重村中不掛名的實權派。其中的關鍵人物便是龍永，特別是在促生產的問題方面。

儘管龍永正在一步步擴大他對陳村政治的掌握，但沒有國家權力的後盾，他仍然無法完全控制大隊的事務，也不能說一不二地制服他的宿敵陳慶發。陳慶發也開始在幕後活動，企圖奪回他先前在陳村享有的權力。後來在清理階級隊伍和「三忠於」運動期間，慶發獲得釋放。

憑著出色的悔改表現，慶發出了牛棚還不到一年光景，村裏黨員舉手表決同意，免除了他留黨察看的處分。爾後不久，三 幾個黨員又進行不記名投票，選舉新的黨支部委員會。1970年中期，慶發在革委會上任不久，又正值全國大力號召「團結起來，爭取更大的勝利」之期，慶發和龍永於是在一次全村大會上同時登台，兩個對頭終於相互握手，雙雙保證情若革命戰友，共同為貧下中農服務⁸。

由此可見，自上而來的運動要在陳村掀起波瀾，就非得陳村人的攪動。這種攪動不只是消極地配合、應景，而是陳村既有矛盾的反映和激化⁹。事實上，從「小四清」到文革，陳村的運動幾乎都以二陳之間的矛盾鬥爭為中軸。如果沒有運動，二陳之間也會有權力較量，但運動給他們的爭鬥提供了合法的藉口，兩人都學會了操縱運動，用官方話語來打倒對方。

二、權力更迭中的「共產主義紳士」與「共產主義起義者」

在鄉村社會，存在一種政治領袖，把村莊視為村落共同體，並傾向於拓展一種符合村民道德期望的能力。趙文詞把這種領袖稱之為「共產主義紳士」(member of the Communist gentry)。在陳村這一理想類型的一個突出例子就是慶發¹⁰。

在國家與鄉村社會之間，紳士起著平衡的作用，即封建王權強盛之時，紳士平衡者國家與鄉村社會的利益，但在動亂和王朝衰落之時，紳士便傾向於代表地方及自身的利益¹¹。傳統鄉

紳在鄉村的作用，一般是通過軟性和間接的渠道實現的，他們的權利屬於文化威權，來源於農村共同認可的文化氛圍和資源，他們既不是村民的代理人，更不是經紀，甚至不能說是村民的管理者。擁有正統的、道德性的文化知識，和保持一定的道德威望無疑是他們實現對鄉村權力控制的必要前提¹²。

其實地方領導的地位一般依賴於高層領導的支援，通過委任所構造的權力是與中國農村的傳統倫理相一致的。那些依賴於委任政治去建立他們權力基礎的骨幹份子，常常能夠效忠於他們的上級領導。他們能夠確保糧食政策的實施，村莊秩序得以被保持，或者能夠用那些有力的嘴上功夫來對付官方政策。中央政府常常樂意於給予那些鄉村政治骨幹以相當大的活動餘地，這些政治骨幹們往往利用自身的優勢，以一種傳統的委任形式，並通過使用儒家的道德話語來建立他們的權力。

至於慶發，儘管他可能對諸如發展經濟感興趣，他仍會希望維持中國農村社會中具有傳統統治地位的生活方式和地方組織形式，他的權威正是建立在這些基礎之上的。他用以達到目的的手段包括傳統的中庸之道、考慮人情、以及重視臉面等。因為慶發式的「共產主義紳士」所採用的通往權力之路是扎根在與鄉村生活緊密一致的道德傳統之中的。除了慶發式的「共產主義紳士」之外，為了有助於社會主義政治和經濟的變遷，中國政府還依賴於另外一種類型的地方性領導，趙文詞將其稱之為「共產主義起義者」（Communist rebel），在陳村典型的例子就是龍永¹³。

「共產主義起義者」通過擁有和滿足那些處於鄉村社區邊緣經常抱怨的村民期望的能力，從而獲得和保持他的權力。缺乏這種通過傳統社會秩序的常規渠道來獲得權力和聲望的能力的人，他的權威結構通常是通過建立在良好的人際感情和結構性的親屬網路基礎之上的交換。

龍永的政治計劃是由將陳村變成一個單一的、工作努力的、相對來說主張人人平等的「大家庭」來構成的。龍永通過一種權威主義家長的方式，而不是遵循由官方的共產主義意識形態有關原則來達到他的目標。即使中央政府取消了對他的支援，「共產主義革命者」仍然保持著很大的樂觀性，較之國家的支援，他的權力更多的依賴於他所在的村落共同體的情感，它可以繼續他的領導活動，甚至當不再有國家支援的時候。「共產主義起義者」的特性，其積極的一面導致了對於作為一個整體的村莊共同體利益的必然的奉獻，他能夠在需要增進公共利益的共同體成員之中激發一種無私的道德規範；而消極的一面，則容易導致部分地方領導追逐權力的野心和一種武斷的、獨裁的統治。

由龍永和慶發所持的彼此對立的道德觀點中的內涵，是兩種在陳村中存在的不同視角和觀點的社會現實。一種是等級性的並加以結構化的家庭聯合體的村落共同體的視野，這種家庭式的聯合體是由一種共同的居住和一個共同的祖先所聯繫在一起的，並且是通過一些相對來說佔優勢的家族給予贊同和忠誠來安排的。另一種是作為由或多或少同等的成員所構成的一個大家庭的村落共同體的視野，是一個以一種嚴格的但卻是正當的權威來加以操作的。慶發，根據他所採用的通往個人權力的道路，代表了上述觀點中的第一種，而龍永則代表了第二種¹⁴。

「共產主義起義者」和「共產主義紳士」的政治資本一方面來自於他們滿足其地方共同體成員期望的能力；另一方面則是來自於他們滿足官方政治道德期望的能力，這種道德期望是由中國的國家機構所強加的，或者是由政府的核心宣傳機構所宣傳的官方的馬克思主義意識形態所界定的。

當然，上述有關龍永和慶發式地方領導類型及其特性，屬於一些理想的類型，這些理想的類型有助於幫助我們密切關注近20年來中國鄉村社會的政治骨幹和活動者的行動和話語中的特定傾向。實際上，在這些類型間的區分是模糊不清的。地方上的領導者並不完全和持續地遵從於特定的道德原則；趙文詞所作的比較是在一個價值的連續統中的極端類型間的比較。

總之，如果鄉村社會中的地方領導者是理想的「共產主義紳士」的成員，那麼就不可能建立一個理性化的農業生產系統，並且經濟發展將不景氣；如果他們是理想的「共產主義革命者」，村莊將成為一種內在的良好組織的，但卻是沙文主義的，並且中國國家政治與社會的整合將受到損害¹⁵。為了逃避這些困境，各種各樣的傳統的和文化的脈絡必須被綜合在一起，也就是能夠為創造性的地方的領導關係提供一種合適的道德基礎，這種領導關係必須要滿足村民和作為一個整體的中國國家的當代的需要。

三、毛澤東時代鄉村運動中的道德困境

在陳村，慶發和龍永這兩種地方行政領導，發展出了具有不同特性的權威類型，而且他們主要依靠不同類型的資源去獲得和保持他們的權力。這些地方性領導的政治資本的道德方面首先來自於他們滿足所在的地方社區成員或那些試圖介入到村落中的中央政府機構上層領導的道德期望的能力¹⁶。而二陳之間的權力更迭，則在某種程度上反映了從二 世紀60年代早期到80年代早期這動盪的二 年中，發生在陳村人們所面臨的一系列道德觀念的衝突與危機。

其中的慶發作為共產主義紳士，是小家庭聯合體的領袖；龍永是共產主義起義者，試圖當村莊大家庭的家長。慶發通過對親朋好友的惠助，建立了自己的一個私人圈子，並不斷將它擴大，圈子內的人對慶發提供政治上的支援。龍永沒有形成這樣的圈子，但他顯然將村子看得比國家更重要，必要時甚至為村子的利益違抗上級命令。二人的風格儘管不同，但都與村中差序格局式的儒家道德有相當的對應。在歷次政治鬥爭中，他們分別與國家的道德觀念及其儀式發生著互動。在60年代初期，毛主義尚未滲入陳村，在儒家化很濃的陳村，村支書慶發安然做著他的土皇帝。在四清運動這樣的社會主義儀式中，慶發的土紳作風與共產主義道德發生了激烈衝突，大隊長龍永逐漸取代慶發成為土皇帝。在毛主義實現其如轉化時，龍永的作風得到了發揮。毛主義的為人民服務在陳村變成了為本村服務，這正符合龍永的大家庭風格。在文革之後的清理階級隊伍運動中，龍永對慶發實行了殘酷的報復，愈加成為稱霸一方的土皇帝。在進入實用主義時代後，他的行為方式愈來愈難以適應國家所倡導的實用主義道德。陳村的領導權回到了慶發的手裏。慶發恢復了他的土紳作風，重新成為陳村的土皇帝¹⁷。

另外，據趙文詞的觀點，中國社會存在兩種政治人格，一種是「道德型」的，一種是「暴君型」的。而且據他在「陳村」的研究，這兩種人格在1949年之後就一直並存與中國鄉村，並以「道德型」成為民間信任主流，原因是它符合中國的傳統（實用傳統）¹⁸。

眾所周知，在草耕社會，人們傾向於依賴扎根在儒家傳統中的倫理觀念來構造他們的利益和期望。在傳統道德觀念中，一個理想的社會是一種將諸多的異質性關係和諧整合的有機體，一個好的社會就像一個好的家庭¹⁹。

陳村作為傳統的家族性村鎮，它的道德基礎是一系列關於以親情紐帶為重的思想和由這種紐帶所產生的特定的責任所構成。但在1949年共產黨解放中國以後，這種牢固的以血緣維繫的

社會經濟基礎遭到破壞。他們將村裏的集體土地分配給村裏的貧苦農民。此外他們還採取一系列措施直接衝擊了這種以血緣維繫的道德基礎，將每個村民劃入不同的階級——貧農、中農、富農、地主等，讓貧農攻擊和侮辱屬於他們同族的富農和地主，並剝奪他們的權利。這樣共產黨為每個階級的人所提供的道德責任超出了他們對本族的忠誠。

在50年代中期，中國共產黨使村鎮農業集體化。單個家庭被迫放棄私有土地，交給「農業生產合作社」。經過一番混亂的嘗試，在60年代早期這個村莊分成了三個合作社，現在被叫做「生產隊」。村民生活水平的提高現在進一步取決於他們如何在新的隊伍中有效的合作，而不是他們對家庭成員和家族所應承擔責任的忠誠度。在60年代中期，中共開展了一場旨在批判村民，特別是村領導幹部中「封建」道德行為的運動。村民們再次被動員去批鬥同村人，那些不符合官方標準的人。60年代晚期，文化大革命爆發。這場無政府運動和它帶來的後果使中國政府幾年前誠心誠意宣傳的那些道德標準遭到質疑²⁰。

經歷了所有的這一切後，村民們必須做出一系列令人苦惱的道德抉擇。惡毒地批判當地的富農和地主是否正確？攻擊那些官方宣布的「政治異己」份子是否合適？一個人該如何在他的責任和社會階級、新的生產隊和新的國家政府之間找到平衡？在多大程度上一個人可以在被公認的正確道德觀和政治上的權宜之計間找到一種妥協？

這些問題更是成為陳村領導幹部政治生活中的焦點。上一級共產黨政府以意識形態要求來評價他們，而普通的村民則以當地的傳統道德規範來評價他們。村裏的領導不時為他們自己進行辯護，以使他們的上司和村民都覺得他們的所作所為是有一定道理的。普通的村民和上司也不時贊揚、攻擊、同意或否定那些理由。這種動態過程使村領導的個性陷入一個永不停息的道德理論的漩渦中。

而發生在龍永和慶發間的權力更迭與衝突，正是源自不同道德規範間必然存在的矛盾。傳統儒家思想中的道德規範，有時在陳村往往會導致異常激烈的爭論，因為沒有固定的規則來規定人們什麼時候應該為了大集體而犧牲小團體的利益。同時有的道德規範也會變得具有個人偏好性，比如如果某人不同意他人的道德觀點，就認為此人的基本道德是欠缺的；一個人犯錯誤不是因為判斷的失誤，或特別的誘惑，而是由於他本質上是個壞人等。在陳村動盪的二年中，我們會看到好多發生在陳村的充滿激情且帶有個人偏好的道德危機與衝突。

但是村莊內的道德衝突不單局限在儒家思想中，它還同共產黨政府積極宣傳的新道德規範相交錯。其中之一就是毛澤東思想。這是由毛澤東在二 世紀30年代到40年之間在《為人民服務》，《紀念白求恩》和《愚公移山》中所倡導的道德風格。在60年代早期，這樣的毛澤東講話被奉為神聖並被官方大篇幅詳細報道；在60年代中期，政府積極地向農民灌輸這種道德模式，從而使其成為中國人道德生活的綜合指南²¹。

當1966年文革開始後，中央政府的道德權威遭到徹底破壞，各種團體提出了自己對毛澤東著作的理解，使國家陷入巨大的政治和道德的混亂中。在二 世紀60年代後期陳村主要的道德衝突體現在毛澤東的道德規範與村民的儒家思想之間。所以當陳村的領導試圖為他們的行為辯護，當普通的村民指責他們的領導的時候，他們尋求不同的道德規範。不同的村民在不同的時候運用不同的規範。為了解釋他們這樣做的原因，我們不能簡單地認為他們對一種特定的道德教誨有一種無私的愛。當村領導採取一種特定的道德立場時，政治因素被理所當然的考慮進去。為了獲得政治權力或保持這種權力，人們需要這麼做。

由此可見，正是這種動態過程使得陳村領導的個性陷入一個永不停息的道德理論的漩渦中。隨著政治形勢的變化，這樣的漩渦潮隨著各種爭論的變化而變化，從而創造出新的道德教誨的急流。不過趙文詞認為，不僅僅是道德爭論的動力形成了村民道德的漩渦，這其中還有道德上的「應該」和牢固的政治結構中的「必須」兩個流動概念的相互作用。為了成為一個成功的政治領導人，地方幹部和政治積極份子（官方認可的地方政府的合作者）經常採取一些行為方式。這些方式會與至少一些、或很多、甚至全部的當地的道德思想潮流相衝突。為了適應日益變化的經濟、政治和社會的需要，普通的村民必須選擇不同的方向而超出道德的限制。這種「應該」與「必須」之間的矛盾導致了新的道德思潮的產生，並塑造出村民的道德特徵²²。

四、從毛澤東時代的道德話語看當代中國的新德治

中國的政治傳統儘管斑駁繁複，難以一概而論，但從其所持的「道」而言，它深受孔子仁政思想的影響。孔子所謂的仁，實際上是融道德、人倫、政治於一爐的；其所倡導的治術則以德、禮為主，政、刑為助。所謂「為政以德」的德治，則是指通過在位者的人格感召來教化大眾，匡正人心，使百姓相親相愛，知禮守法²³。

趙文詞在《一個中國鄉村中的道德與權力》一書中則分析了「儒家道德」、「毛主義道德」和「實用主義道德」之間的相互關係及其作用。陳村解放前是儒家道德一統天下，解放後，這套道德話語遭到毛主義的批判，一次次的運動是共產主義的儀式，向社區灌輸毛澤東思想，農民以自己的方式理解和接受這些，形成了毛主義與儒家道德的結合。文化大革命中，這兩套道德的同盟被破壞。改革開放後，一種實用主義的道德重新整合了陳村社區。道德話語的轉化始終伴隨著國家與社會之間的互動。儒家道德的衰落，毛主義的傳播，兩套道德傳統的結合與破壞，以及新道德的重建，都與這種互動息息相關。

其實在趙文詞的研究生涯中，他首先關心的便是現代社會的道德秩序。他認為，這種秩序是體現在制度實踐中的。這種實踐通過儀式與道德話語得以完成和轉化，行動者使用社會中的文化資源形成這些儀式與話語²⁴。

所謂「道德話語」，趙文詞指的是一種動態的社會過程，在這一過程中，人們理解、評價和爭論這樣的問題：在某一情境下，什麼是對的和什麼是錯的。話語的元素是符號——「指作為概念的載體的物件、習慣難為、事件、性質和關係。」話語包括一切複雜的組合，其中有可述的符號，也有不可述的符號²⁵。道德話語是由符號構成的，這些符號承擔著某種概念與意義，生活在其中的人們為此發生爭論甚至鬥爭。趙文詞的關注點並不僅僅在於解釋符號所表達的意義和其間的結構，而是解釋人們在符號與儀式下的生活，解釋人們在制度事件中所使用的道德話語，以及不同話語之間的互動。

從20年代末到50年代末的三年中，中共在農村的基層政權組織既不統一也不穩定，幾次搖擺於村政和鄉政之間，儘管在人員上實現了精英替代，在結構上沿用了舊的半官僚化的國家經紀模式²⁶。在1946至1949年的內戰期間，中共統治區的村政朝著正規化、官僚化方向有了顯著的進步。1949年，隨著中國共產黨在內戰中獲勝，進而取得對整個國家統治權，中國進入了政黨政治時代。

雖然當代政黨政治事實上繼承了傳統君主政治的核心內容——政治一元化，也部分吸納了儒

學有關德治、內聖和修身的若干思想，但以馬克思、列寧主義為基本原則的當代政黨政治仍表現出鮮明的時代特色。針對傳統政治與道德所形成的民眾公德意識缺失和群體凝聚力不強的現狀，中國共產黨自延安整風時期就開創了「新德治」政治，將提升民眾的道德水平和道德修養即塑造「共產主義新人」進而將社會改造成為一個純化的「美麗新世界」作為其政治目標和政治理想²⁷。

可以說，當代中國的新德治是1949年後的中國用政黨倫理來實現政治治理和權力關係再生產的基本機制。這種道德與權力密切結合起來、旨在塑造聖潔的共產主義「新人」和至善的新世界的道德化政治，在長期的軍事鬥爭和政治運動實踐中，既在糅合馬克思主義階級鬥爭理論和中國傳統修身理論的基礎上發展出一套別致的真理話語，又逐步發展出一整套獨特的權力技術，從而使新德治深入到了社會的各個角落，對每個人都發生了深刻的作用。

然而，新德治的最大悖論在於，這種史無前例的「去自我」的道德作用力恰恰消除了個人自由向善的倫理實踐的可能性，反帶來了普遍的虛偽表現與腐敗朽爛。對於運動中的人們而言，支援他們積極參加運動的是理想主義、政治理念，但這卻與農民務實的經濟關懷明顯矛盾。

黨的領導從60年代後期到70年代後期強加於農民頭上一系列行之不通的經濟計劃，終使農民的善良意願、忍之又忍及易於輕信，至於損耗殆盡的地步。陳村農民從此再不願意聽從打著意識形態和毛式倫理的旗號所發的任何號召了。在這幾年前，在開展學習毛澤東思想運動時，他們還曾深深激動於當局倡導的利人不利己、集體合作和獻身革命等崇高品質，和建立其上新的道德秩序和理想。但是現在他們對於這一套的寄望已漸破滅。即便四清工作隊樹立了一套新的道德準則，它同時等於心照不宣地教會了村民怎樣披上正義的外衣，來掩飾自私的動機，特別是怎樣利用毛澤東的語言來打擊對手。如此，則所謂誠實公正，徒為戲言罷了²⁸。

結果，接二連三的運動浪潮不但沒有在陳村建立起什麼新的統一，反而把陳村變成了競技場，政治高調滿天飛，內訌不已，相互傾軋，乃至操縱把持運動的發展。此外，黨所施加的政治壓力實際上只是妨礙了農村的經濟發展。到了70年代後期，這一變了質的毛澤東時代的遺產，便造成了一股犬儒主義式的懷疑空氣。這種凡事懷疑和不信任的情緒，即便在60年代初的經濟最困難時都未曾見。

同時趙文詞在《一個中國鄉村中的道德與權力》中認為，社區與國家各有自己的一套道德話語。這兩套道德話語之間通過共產主義儀式發生了互動。這些儀式使得國家權力得以到達鄉村。但是，由於地方精英自己的理解和行為，由於村民按照自己的邏輯接受著國家的道德話語，在國家的道德邏輯與鄉村的道德邏輯之間達成了妥協，於是形成毛主義與儒家道德的結合²⁹。

如此看來，共產主義意識形態與傳統儒家思想之間，不僅僅是一個道德歸屬感的問題，也是一個既矛盾又調和的過程。

- 1 陳佩華(Anita Chan)等著,孫萬國等譯:《當代中國農村歷滄桑:毛鄧體制下的陳村》(香港:牛津大學出版社,1996),頁301。
- 2 吳毅:《村治變遷中的權威與秩序——20世紀川東雙村的表達》(北京:中國社會科學出版社,2002),頁17。
- 3 魏沂: 改革前中國道德化政治的歷史反思,《戰略與管理》,2001年第2期。
- 4 Richard Madsen, *Morality and Power in A Chinese Village* (Berkeley: University of California Press, 1984), 2.
- 5 註1《當代中國農村歷滄桑:毛鄧體制下的陳村》,頁15。
- 6 註1《當代中國農村歷滄桑:毛鄧體制下的陳村》,頁25。
- 7 註1《當代中國農村歷滄桑:毛鄧體制下的陳村》,頁33-34。
- 8 《當代中國農村歷滄桑:毛鄧體制下的陳村》,頁172。
- 9 陳佩華等: 一個華南鄉村的運動考察,《開放時代》,1999年第3期。
- 10 註4 Richard Madsen, 246.
- 11 杜贊奇:《文化、權利與國家》(上海:江蘇人民出版社,1996),頁31。
- 12 張鳴:《鄉村社會權力和文化結構的變遷》(南寧:廣西人民出版社,2001),頁2。
- 13 註4 Richard Madsen, 249.
- 14 註4 Richard Madsen, 54.
- 15 註4 Richard Madsen, 257.
- 16 註4 Richard Madsen, 244.
- 17 吳飛: 儀式、道德話語和制度變遷——讀趙文詞的兩本著作,《中國書評》,1998年第5期。
- 18 王銘銘: 作為民間權威的地方帶頭人,《戰略與管理》,1997年第6期。
- 19 註4 Richard Madsen, 245.
- 20 註4 Richard Madsen, 3.
- 21 註4 Richard Madsen, 14-15.
- 22 註4 Richard Madsen, 4.
- 23 魏沂: 改革前中國道德化政治的歷史反思,《戰略與管理》,2001年第2期。
- 24 註17吳飛。
- 25 註4 Richard Madsen, 8.
- 26 沈延生: 村政的興衰與重建,《戰略與管理》,1998年第6期。
- 27 註23魏沂。
- 28 註1《當代中國農村歷滄桑:毛鄧體制下的陳村》,頁245。
- 29 註17吳飛。

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第九期（2002年12月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。