

“洁净”的村庄

——毛时代义村的政治仪式与社会形态¹

卫 小将

一、前言

义村地处中国革命老区吕梁山东部，晋中平原西南部，是黄土高原上一个较为偏僻的自然村落。这个看似普通的村落却有着一段不普通的革命历史，1949年前，全村40多户人家，约有30多人参加了中国共产党领导的革命。建国后，革命和社会主义运动的狂热并没有减退，村中的关帝庙、三官庙、姑荣堂、城隍庙和龙王庙等都被毁灭殆尽，各种政治运动开始取代民间宗教，毛泽东开始取代传统诸神，成为了村民们心目中的“大救星”。这种暴风骤雨式的变化在国家主流话语体系里是一种“破除封建迷信，建立科学社会主义”的“祛魅”过程；而在村民们的日常生活世界里却可能是一个将毛神化和圣化的“造神”过程，村民们有的将毛的画像悬挂于厅堂作为镇宅和辟邪之物，也有的将毛的塑像置于神龛中供奉，还有的将毛的像章作为祛病消灾的护身符。

这种国家主流话语与村民日常生活世界的矛盾促使我们反复思索几个问题：其一，从功能上看，村民们对于毛的崇拜与以往对于关帝、三官大帝²等诸神的崇拜有何不同？其二，从行为本质上看，村民们参与的各种政治仪式³与民间宗教仪式又有何区分，是否都是一种藉外在符号或象征来表达内在意愿的仪式行为？如果这些问题的答案是趋于肯定的，我们可以尝试提出一个大胆的假设：毛时代，村民们对于毛的信仰填补了国家政治运动对其造

1 本文得到香港理工大学朱伟志助理教授和日本爱知大学松岡正子教授的悉心指导，在此表示诚挚谢意，文责自负。

2 三官大帝，亦称三元大帝、三官帝君，分别为天官、地官、水官，是道教最早祭祀的神灵，后来成为民间供奉的一种神灵，义村人称之为三官老爷。

3 郭于华将政治仪式界定为：由国家最高统治者发动的，民众或被迫或自觉参与的政治（或）革命运动。详见郭于华（2000）：《仪式与社会变迁》，社科文献出版社，第363-364页。

成的宗教信仰空白，毛在村民们日常生活中的功能与传统诸神具有趋同性，国家运动塑造的各种政治仪式与民俗宗教仪式本质上具有类同性。具体来看，一方面，人们崇拜民间诸神是为了家宅平安、祛除鬼魅，洁净社会，其宗教仪式主要是敬神驱鬼，鬼魅多为灾难、灾害、厄运和疾病的象征；另一方面，毛时代，国家主导发起的一系列政治运动和斗争仪式，不断将毛神化的同时使村民们登上仪式舞台，疾恶如仇、大义灭亲，铲除所谓的牛鬼蛇神或阶级敌人，一些个人或群体被假想和污名为“走资派”（走资本主义道路的当权派）、“黑五类”（即地主、富农、反革命分子、坏分子、右派分子）等，被认为是社会主义的污染物，人们急于将这些假想的社会污染物清除出去，以维系革命的胜利果实和乡村社会的稳定。由此或可以推断，民间宗教仪式与毛时代的政治仪式都是在“敬神驱鬼”、“洁净社会”。当然，我们的假设还必须考虑到推论中的两个干扰因素，一是情境因素，如，村民们在严酷的政治环境中采取一些权宜之计，将关帝和三官大帝改头换面为毛，将宗教热情转移到政治热情中，但这在某种程度上似乎是在印证我们的假设；二是个人因素，如，有的村民可能出于私人恩怨，借政治运动来迫害其他村民，这种特殊的现象不属于我们的研究范畴，故将其排除在外。

上述研究假设毕竟还停留在对于单个村落考察的基础上，如欲在现实社会层面得以证实或证伪，还必须收集足够多的个案资料作支撑。同时，我们也必须清楚，如果此种现象和假设只在义村成立，对于多数村落并不具有解释力，其学术意义就极为有限。即便如此，我们还是选取了义村作为单独的研究个案，理由有二：其一，我们的研究议题主要涉及传统信仰和政治仪式两股力量在村落空间中的交织，以此议题来看，义村只是中国多数村落，特别是中国革命老区村落的一个聚焦和缩影，因为这些村落大都兼具革命性和传统性的双重特征。由此，我们以义村为个案的研究对于其余村落的解释具有辐射意义；其二，义村是我生活过十多年的地方，对于那里的风土人情、村落历史、语言习惯等都非常的熟悉，这便于迅速快捷的进入田野并展开研究。藉此，我们于2008年7月10日至9月2日在义村作了近两个月的田野调查，主要采用口述历史和拓展个案的研究方法，根据过往了解和多数村民的举荐，进而通过滚雪球抽样方法选取了WSZ、WYQ、WQS、ZXJ、WYH等⁴五位男

4 遵照学术惯例本文隐去访谈个案的真实姓名。

性⁵老年人作为访谈的主要对象，具体见表1，通过铺呈访谈资料和深入分析来检视我们的假设。

表 1 访谈对象概况

个案	性别	出生年份	基本情况介绍
WSZ	男	1927	自幼家境贫寒，曾为地主放羊三年，为本村富农当长工三年。曾目睹义村的农救会、妇救会、青救会、自卫队、儿童团等群众组织。后参见游击队、八路军。解放后曾任广州铁道分局政治部副主任、主任、常委。
WYQ	男	1939	中共党员，小学学历，1947年参与了义村土地改革和斗地主运动，人民公社化时期先后担任义村司务长、小队长、大队党支部书记。四清运动和文化大革命时期受到迫害，两次被免职务，其子在文革中被红卫兵惊吓致死。1976年之后担任义村党支部书记，现居家务农。
WQS	男	1940	当过三年兵，退伍后先后在义村参加过民兵，后担任治保主任，现在家务农。
ZXJ	男	1949	中共党员，中级师范学历，大跃进时期曾在孝义县担任小学教师三年，后因工资较低无法养家而被迫放弃工作回到义村，一直担任大队会计，毛泽东思想宣讲员，文革时期担任乡革委会主任。
WYH	男	1951	小学学历，曾在生产队担任电工，一直有参军的愿望，但由于外婆曾经与国民党有来往的历史问题，几次政审都没有通过。文革时期参加了红卫兵，参与了许多政治运动。文革结束后曾担任义村村民小组长，现担任义村党支部书记。

二、理论解释框架：民间信仰—政治仪式—社会形态

毛时代民间宗教与政治仪式的相关议题，许多学者已做过卓有成效的研究，其中较具代表性的有波特夫妇、赵文词、黄树民、王绍光、金光亿、肖凤霞和韩敏等。概括而言，学者们研究的焦点主要集中于两方面：一方面，

5 我们之所以侧重男性作为访谈对象的原因有二：其一，在选取一些女性作为访谈对象时，她们总是以“我们女人家不太会说话，你可以问孩子他爸，他比我清楚，我知道的他都知道，我不知道的他也知道……”等话语来推脱。她们似乎并不太习惯于作为被访的焦点，更习惯于从旁纠正和提示自己的丈夫；其二，义村的多数女性对于政治活动并未表现出太多的关注度，参与率也较低，再加上长期以来日常生活中政治话题的缺失，较男性而言，女性对于一些政治活动场景的社会记忆逐步碎片化并难以准确言说。这里必须申明的是，这些并不意味着我们的研究已落入一种男性视角的范式。在访谈过程中，女性们作为一个间接被访者从不同层面提示或纠正了男性的观点，而男方也愿意接受其“爱人”的纠正。这或许反映着当事人的一种微妙两性关系，但由于已超出了可兼顾的研究范畴，故亦唯有接受这限制。

从不同视角叙述了毛时代的各种政治运动对于民间宗教的颠覆与破坏；另一方面，集中于讨论八十年民间宗教的复兴比照一九四九年前是延续还是变迁（韩敏，2007）？无论如何，学者们一般都应将各种政治运动与民间宗教对立起来审视，倘若要验证我们的研究假设，还需尝试将二者放置到同一语境中理解。按照Stephan Feuchtwang的观点，毛时代的一系列政治运动可以理解为是一种“政治仪式”（Stephan Feuchtwang，2008），而Mary Douglas又进一步认为，宗教仪式和政治仪式都是一种人们藉外在符号或象征来表达情感和欲望的仪式行为，不仅如此，一个时代的宗教仪式常常折射出当时的社会形态（Mary Douglas，1997）。据此，毛时代的各种政治仪式又反映出怎样的社会形态？围绕这些问题，本文试图采用民间信仰—政治仪式—社会形态作为理论分析框架：首先，阐明中国民间宗教的特质与内核是Charisma式的圣者崇拜；其次，探求民间宗教仪式与政治仪式在某种程度上的内在趋同性；最后，通过借鉴Mary Douglas洁净社会（也称社会卫生型社会）的引申意勾勒毛时代的社会形态。

（一）中国民间宗教的特质与内核：Charisma式的圣者崇拜

胡适曾说过：“中国是一个没有宗教的国家，中华民族是一个不迷信宗教的民族”（杨庆堃，2007：2-3），这种论断的梦魇一直萦绕至今，使人们一度存疑中国是否存在真正的宗教。事实上，这只是一种将西方的宗教概念强行套用于中国本土的观点。杨庆堃认为胡适的论断并不能在现实中找到有力的证据支持，他指出：“在中国广袤的土地上，几乎每个角落都有寺院、祠堂、神堂和拜神的地方。寺庙、神堂散落各处，比比皆是，表明宗教在中国社会强大的、无所不在的影响力，它们是一个社会现实的象征”（杨庆堃，2007：3-4）。杨氏在分辨中西方宗教时明确指出，不同于西方的制度化宗教（institutional religion）⁶，传统中国的宗教多为普化的宗教（diffused religion），其特点是宗教信仰仪式多混合于生活习俗之中（杨庆堃，2007：268-269）。在此基础上，台湾大学的李亦园教授作了进一步的阐释和发挥，他认为，所谓普化宗教又称为扩散的宗教，亦即其信仰、仪式

6 台湾大学李亦园教授在《中国人信什么教》一文中认为，所谓“制度化宗教”是指一个民族的宗教在教义上自成一体，在经典上则有具体的刊行出版典册，同时在教会组织上也自成一严格系统，而与一般世俗生活分开。西方的基督宗教都属制度化宗教，而回教、佛教等世界性宗教亦属之。详见，李亦园（2004）：《宗教与神话》，桂林：广西师范大学出版社。

及宗教活动都与日常生活密切混合，而扩散成为日常生活的一部分，所以教义也与日常生活相结合，也就缺少有系统化的经典，更没有具体组织的教会系统……是一种综合阴阳宇宙、祖先崇拜、泛神、泛灵、咒录符法而成的复合体，其成份也包括了儒家、佛、道家的部分教义思想在内，而分列在不同范畴中表现出来（李亦园，1992：140-141）。由是观之，杨、李二位学者有力回应了中国社会无宗教的论断。但我们也不能否认，杨氏所谓制度性宗教和分散性宗教的概念在很大程度上仍然是按照西方式的学术规范来研究中国宗教（杨庆堃，2007：3-4），而李氏对于民间宗教概念的阐释统摄了人们生活的各个层面，显得过于宽泛，事实上两位学者还是没有明确民间宗教的特质，或可能给人一种意犹未尽之感。有鉴于此，我们应该致力于探求民间宗教的特质和内核以便能深入理解民间宗教。

那么，中国民间宗教的特质与内核又是什么？在寻证过程中我们发现，崇拜已逝去的杰出人物是许多文化中的共有现象，然而在中国民众的日常生活社会中却表现的更为明显和突出，无疑可能成为中国民间宗教独一无二的特征。该观点可以在John Shryock的论述中可以找到有力支持，John Shryock在提及民间宗教时曾写道：

或许没有一个国家对英雄的崇拜能像在中国这样得到充分的发展。……有些英雄被当作神灵崇拜，也有很多则没有神位，完全因为他们生前所建树的功绩而受到祭祀。……这种形式受到官方的鼓励，因为它为公众树立了仿效的好榜样，并通过纪念建立功勋者来鼓励民众践履美德。毫无疑问的，民众对于神话的人同样会产生特殊的感情，期待英雄在另一个世界以更大的神力保佑自己（杨庆堃，2007：154-155）。

不仅如此，著名学者钱穆曾在《现代中国学术论衡·略论中国宗教》中也曾谈到：

中国人亦非不重神，但神不专在天，不专属上帝，亦在人在物。孟子曰：“圣不可知为神。”则圣人即一神……故尊圣即可谓乃中国宗教（李向平，2006：148-149）。

上述两位学者谈及的中国民间宗教中对于圣人和英雄的崇拜类似于韦伯所说的Charisma领袖崇拜，其本质是基于个人的非常禀赋而得到人们的信仰，而这种信仰的基础基本上是以两个相关的因素为标志：一场公共灾难和一个英雄。英雄的重要作用在于他对公益的全情投入，从而树立某种品德操行的

榜样;严峻的形势当然是英雄呼之欲出的前提,一旦英雄为公众利益而牺牲,那么他身上所体现的象征价值更会不可估量。综上,我们是否可以认为,卡里斯玛式的圣人崇拜即是中国民间宗教特质与内核。如果这种观点成立,我们亦不否认毛泽东是Charisma式的领袖,那么人们对于毛泽东的崇拜与以往的传统信仰在特质是无变化的。既然我们论辩了人们对于毛的崇拜与以往的传统民间信仰在本质上是相同的,都是一种Charisma式的圣者崇拜,那么,毛时代的政治仪式是否取代了传统民间信仰仪式,二者在实质上是否具有趋同性,这正是下文要谈及的内容。

(二) 民间宗教仪式与政治仪式的内在趋同性

Alfred Radcliffe-Brown认为,中国人对于仪式的重视,不仅证明中国民间宗教的主要内涵是仪式,而且为理解世界上的所有宗教提供了很好的参考(胡志毅,2008:132-133)。在他看来,因为宗教的支柱是仪式而不是信仰,因此,不管是文明社会还是原始社会,仪式可以作为宗教体系加以研究。既然仪式可以纳入到宗教体系当中研究,那么我们又将如何看待政治仪式?在此有必要先探讨一下仪式的意涵。一般来讲,人类的行为被分为三大类:实用行为、沟通行为和巫术行为,英国人类学家Edmund Leach认为,沟通行为和巫术行为在基本上都是利用一套符号以表达人类内心的感情与欲望,虽然其表达的对象不同,前者以其它人为对象,后者则以超自然为对象,但实际上都属一种仪式行为,前者可称为世俗仪式,后者则称为神圣仪式。既然与其它人沟通交往的沟通行为,以及与超自然沟通交往的巫术或宗教行为,都是一种藉外在符号或象征来表达的仪式行为,那么在同一社会中,与人沟通及与神沟通的符号与象征必有其共同的原则存在(李亦园,1992:15-16)。由此言之,大多数宗教和巫术行为都具有仪式意义。但仪式这一概念并不限于宗教和巫术。任何具有象征意义的人为安排均可称之为仪式,正如邓肯·米切尔所说,仪式的意义在于隐喻或转喻来陈述心灵体验。人类社会生活的许多场合都是以仪式作为标志的(陈国强,1992:145-146);从历史包容范围的极致而言,一个人可以被确认为:一个中国人,一个民族主义者,一个社会主义者,一个基督教徒,一个回教徒,一个佛教徒,一个道教徒,或这些人中的某些人,每一个中国人的属性都可以由仪式场景和庆典来表现(Stephan Feuchtwang,2008:135-136)。由此,我们可对仪式的概念采取较

为广泛的理解：它可以是特殊场合情境下庄严神圣的典礼，也可以是世俗功利性的礼仪、做法，或者可将其理解为被传统所规范的一套约定俗成的生存技术或由国家意识形态所运用的一套权力技术。这种共同的原则将宗教行为和社会关系有机的扣联在一起，因此，李亦园教授认为，一定的宗教仪式行为也常常折射出一定的社会形态。人类学家特纳也曾说，如果我们分析一个仪式的组成物，我们发现了符号；如果我们探询它的背景，我们发现了社会的矛盾舞台，或社会的戏剧（特纳，2006：164-165）。许多仪式人类学家都持有和特纳类似的观点，认为仪式即社会的表像或象征模式，在此表像或模式中呈现着有关社会秩序和社会冲突的象征性表述形式。既然我们在宽泛的意义上理解仪式，那么政治仪式也是一个时代社会形态的表现与象征。

由是观之，毛时代国家意识形态采用的一套权力技术也可以理解为是一种政治仪式，宗教仪式与政治仪式具有内在的趋同性。根据Stephan Feuchtwang的观点，有些仪式大可以不去理会，但其它的仪式则多是一种社会义务，其中有些人们还会全身心的投入。每一次做仪式，都会从心理上产生一种依赖感，这属于个人的事情，但仪式的情境及其参照物也在建立一种历史认同的社会周期。在中国的任何地方，人们都能够经验到不同系统的仪式情境，这种情境在影响着他们的生活，其中每一个系统所展示出来的又是一种不同的历史感（Stephan Feuchtwang，2008：242-243）。毛时代就是一个特殊的历史周期，特别是1964—1978年间这十四年的群众运动，对于强化一种新式的聚集大众的政治仪式是至关重要的。这是由中国人实施的频繁而又持久的仪式，是其它任何仪式都无法比拟的，并对每一个人都造成了深远影响（Stephan Feuchtwang，2008：240-243）。据此，我们说，革命前的中国农民生活在一个“象征和仪式的世界”中（杨庆堃，2007：308-309），建国后的一系列社会运动依然没有使中国农民摆脱仪式世界，只不过是“政治仪式”对“宗教仪式”的取代。正如郭于华所指，“在社会主义制度建立后的现代社会中，仪式并非不复存在，只是作为生存技术的仪式被作为权力技术的仪式所代替，而此替代发生在标榜以革命性的、先进的、现代的、文明的取代封建的、落后的、传统的、迷信的旗号之下”（郭于华，2002：364-365）。在这样一些观点的关照之下，我们研究的正是毛时代以国家领导人为主导发起的一系列政治运动和斗争仪式，在农村吸引了无数的农民作为所谓的跑龙套者登上仪式舞台，疾恶如仇、大义灭亲，铲除所谓的牛鬼蛇神或阶

级敌人，这本身是国家权力触角的延伸和权力符号力量的一种彰显。那么这些政治仪式背后折射出的社会关系和社会形态又如何，下文我们将会做进一步的阐释。

（三）“洁净社会”的阐释

在仪式行为与社会关系研究方面的贡献最大者当数Mary Douglas，她用“群”(group)与“格”(grid)两个向度来探索社会形态与仪式行为的关系。“群”一般指有明显界限的社会群体而言，而“格”则指社会中个人与他人交往的准则，包括角色、类别范畴等等（李亦园，1997:72）。Mary Douglas认为，人类学家一向注重“群”的探讨，而忽略了规定个人在社会网络中与他人交往互动种种准则的检视，甚而有人认为二者是合而为一的。其实群体界线的严密与否和人际交往准则的拘束或松懈并无必然的关系，应该看作两个不同向度去分析才对（李亦园，1997:72）。Mary Douglas把群与格看作两个不同的向度在交互作用，因而构成一种四个象限的社会境遇图。如图1，图中横轴代表群的向度：自左向右顺着箭头，则群体所形成的约束力量逐步增强，纵轴代表格的向度：自下而上，顺着箭头，则个人与他人交往互动的准则逐渐严格。群与格两向度自左至右以及自下而上的交叉因而形成A、B、C、D四个象限，A象限代表一种社会，其群体约束力量很强，同时个人角色的规定亦很严格，是一个非常讲究形式化的社会，一切行为都要中规中矩，而要保持行为的规矩，就会产生人与人之间的许多仪式行为，道格拉斯称之为仪式主义社会；在B象限的社会，虽然群体的约束力量很强，但是个人角色的规定不严，甚至是混淆的。由于群体约束力很强，所以非常注重社会群体界限的存在，内部的混淆不清与困境都怀疑是外敌的唆使而产生的内奸所引起，因此，清扫内奸抵御外敌是这类社会的特征，Mary Douglas称为洁净社会或社会卫生型社会；C象限的社会则是属于群体约束力弱，而格强的范畴，在这一类型的社会中群体的界限极不清楚或不甚固定。但是在个人角色关系方面极注重个人之间的对等交换，人与人之间的关系都规定于社会交换的网络中，个人可以通过与他人的交换人情关系增强而逐渐成为领袖人物，这样的社会称为“巨头”社会；D象限的社会刚好与A象限相反代表一种散漫社会和个人主义社会。

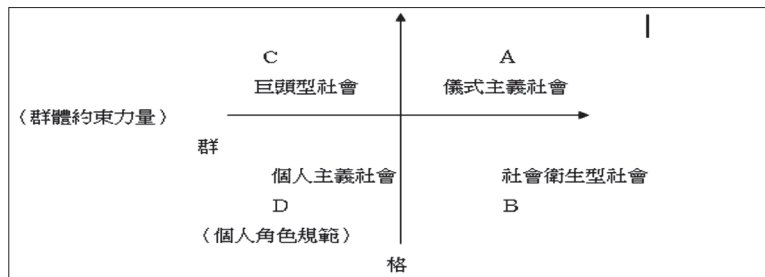


图 1：群格向度四象限图

出所：李亦园《宗教与神话论集》，台北：立绪文化公司，1997，72页。

我们的研究主要借鉴了Mary Douglas洁净社会的引申意。在洁净社会中，各个群体之间的边界清晰，而个体的角色则是相当混淆的，这类社会投射在宇宙观上是善恶两种势力的对峙与抗衡，外来的邪恶之魔应该以巫术的力量予以驱除，所以在这一类型的社会中，疯狂、暴力、谵妄的仪式极为盛行，通过这些驱魔仪式使界内获得安静和平和。而毛时代的社会特征与洁净社会有诸多类似之处：毛时代政治运动充斥社会，各种批判仪式层出不穷，各阶级之间壁垒森严，个体角色模糊不清，阶级情感战胜了亲情、友情，疯狂战胜了理性，各种建构的“阶级敌人”、“牛鬼蛇神”、“黑五类”、“反革命”、“野心家”、“害人精”等不洁群体威胁着社会主义的和平、安宁，革命群众提高警惕、时刻准备斗争。特别文化大革命期间，这种疯狂到了极致，正如刘再复描述的：

那时中国人变成只剩下两种人，一种是虐待狂，一种是被虐待狂。两种人都属于疯狂状况。虐待狂用尽一切最恶毒的语言和一切最凶狠的手段折磨对方；被虐待狂则拼命的检讨、疯狂地诅咒自己、侮辱自己，不仅毒骂自己，而且毒骂自己的父辈，特别是那些出身“黑五类”、“黑九类”的人。不仅把自己说成等于零，即不是人，还把自己说成等于负数，即等于牛鬼蛇神，等于害人虫，等于畜生，坐牛棚完全应该。一面检讨自己，一面又检举揭发别人（李泽厚，刘再复，1997：81-82）。

这种“红”与“黑”群体界限分明，“政治血统”替代“生理血统”，人伦、道德、亲情、友情、爱情均会遭受阶级立场冲击，“阶级敌人”被无情打击和清除是一种洁净社会的象征。

三、“革命村”的由来

义村又名响义村，行政架构上隶属于交口县温泉乡。交口县位于山西省西部，地处吕梁山中段，东临汾河谷地，西通黄河，进可攻，退可守，扼吕梁山之要冲，地形险要，向为兵家必争之所（交口县志，1997）。温泉乡位于交口县东北部，历史悠久，唐武德三年（620），曾置县于此，其辖区范围甚广。经唐、宋至元三年（1337）废县，其境域分属隰州、孝义县和灵石县管辖。温泉县存在717年之久（交口县志，1997）。明清以后一直为孝义县辖区。民国初年，孝义县国民政府在此设立第五区，驻郭家掌村。新中国建立后，仍为孝义县第五区（驻郭家掌村），后改为第一区。1956年改设为城北沟乡，驻城北沟村。1958年改设为温泉人民公社。1971年5月，新设交口县，温泉人民公社改属交口县。1984年实行乡镇制区划分后改设为温泉乡。1936年，红军抗日先锋队渡河东征期间，毛泽东率领红军总部驻扎在郭家掌村，并在金斗山指挥了著名的兑九峪战役（交口县志，1997）；中日战争期间，这里是八路军游击区，晋西游击队、山西青年抗日决死总队十分活跃。



图 2：山西省交口县义村地理位置图

义村位于交口县和孝义市的交界处，是温泉乡西郊地区的较大村庄。据《交口县志》记载，此地最早称为九泉沟，后因在泉水之上垒石板筑成大井，

称村名为板井村(交口县志, 1997)。另有一说, 相传唐朝名将尉迟恭率军打仗途经此地, 将士们饥渴难耐, 尉迟恭凭借自己的神力, 扳倒水井解决了将士们的口渴之急, 故村名称为板井村。乾隆《孝义县志》和光绪《孝义县志》均载名为板井上。民国初改称响义村, 含响应辛亥革命起义的意思。解放前, 全村40多户人家, 约有30多人参加了中国共产党领导的革命; 中日战争期间, 这里是牺盟会(山西牺牲救国同盟会)和游击队活动的中心, 村中的许多青年人走上抗战救国道路。

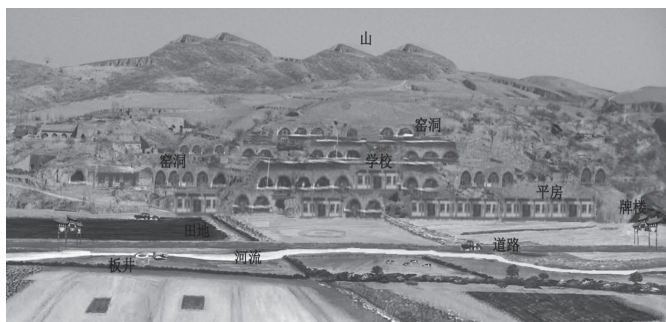


图3：义村概况图

义村一直被周围十里八村的人称为“革命村”, 这种美称具体从什么时候开始已经无从考证, 但根据访谈对象的介绍和我们的实地调查, 所谓“革命村”, 在义村人看来涵义有二, 一是村民们的思想政治觉悟高, 参加革命的绝对人数多; 二是参加革命的人数相对于周围村庄较多。根据离休干部WSZ的回忆:

我们村参加革命的人数较多, 几乎家家户户都有人参加革命, 这点在交口县还没有村庄能与我们相比, 因此我们被称为“革命村”。40多户人家有32人参加八路军、决死队和地方工作: 参加八路军二团的卫克(小名: 三成)、卫清廉、卫思敬、卫清拴、卫清达、卫清昌、卫清登、卫四则(三成四弟)、卫清亮、卫清源、卫田喜、卫良泉、卫朝义、赵成则、卫吉锁; 参加决死队后转八路军, 卫朝兴、卫士荣(女); 参加115师八路军五区游击队改编洪赵总队的有卫清升、卫祥吉、卫良荣、卫朝忠(小名: 二拴)、卫朝中、卫思金、卫三生、赵拴骡、卫思忠、卫清言、卫良信、卫清杰、卫良树、苏克、卫清

学⁷。

根究WSZ提供的数据，我们将义村参加革命的人数与周围村落做了一个简单的比较，见图4。从图4可以明显看出，义村参加革命人数的比例大大高于周围村庄，当之无愧是远近闻名的“革命村”。这里我们可能会存疑一个问题，为什么义村与周围村落相比有如此大的差异，我们继续从WSZ的访谈中寻找答案。

1937年抗日战争开始，八路军已在我们这带活动。当时阎军（阎锡山的军队）与日本兵在忻口作战，溃不成军到处抢掠人们财物，把牲口都拉走了。后来阎军败退晋南，县、区人员都逃走了，村里无人管，只有两名八路军工作人员动员村民加入八路军，宣传抗日战争，并组织准备成立群众组织牺盟会、游击队等。当时根本没有人理会那些宣传的大道理，更没有人敢参加这些组织。那年冬天，大石头村的赵权贵（化名）来到我们村协助两个八路军做工作。赵权贵是我村的外甥，他小时候常在我村住，与村里的年轻人关系要好，而且也有威信，他曾因为参加了八路军而被阎军掘了祖坟。他那次来带着父母的骨灰，并交给村里的年长者，向全村人承诺：参加八路军就是跟着毛主席闹革命，打江山，打下江山就是有功之臣，就能做官，全家都沾光。他还愿意拿父母的骨灰作赌注：如果革命不能取得胜利，村里的人就不要让他父母的骨灰下葬。村里人就这样被说服了，陆续开始参加革命。

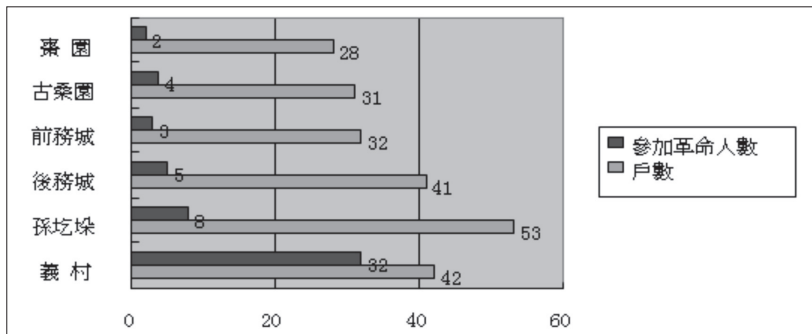


图4：义村及周围村庄参加革命人数比例图

出所：根据wsz提供数据作者整理而成

注：图中各村落的户数主要指1937年左右的户数。

7 此处我们使用了真实姓名，因为他们都是义村家喻户晓的革命功臣和烈士。

由此可知，义村所谓“革命村”的由来和美称具有一定的偶然性和暧昧性。事实上，义村人的革命意识和觉悟并非高于周遭村落，革命动力也并非源于对革命的真正认识和理解，他们之所以热衷于参与革命有多方面的原因：首先，义村是一个偏远落后的黄土高原小村落，自然环境较为恶劣，再加上各种战乱因素，村民们处于一种朝不保夕的生活境地，灾难、疾病、饥饿等始终困扰着村民们的日常活，他们与多数中国农民一样，积极参加革命大都是为了寻求一条生存之道。在当时的情境中，他们并不能清楚认识和区分国民党、共产党抑或是日本兵。从某种程度上讲，他们都是被生活“逼”上革命道路的；其次，村民们的传统信念中一直持有一种“改朝换代、建功立业、高官厚禄、扬名后世”的中国传统思想，这种思想一直演绎在村民日常喜爱的传统戏剧中，村民早已耳熟能详，并自觉将其内化到现实生活价值中。赵权贵作为村民们心目中的“自家人”唤醒了这种蛰伏的价值，他并没有宣传共产主义的信仰和救国救民的大道理，而是给村民们呈现一种较为现实的愿景：跟着毛主席打江山，打下江山就有高官厚禄、泽被宗族、封妻荫子。这些极大地诱发了村民参与革命的积极性和主动性；最后，村民们信奉儒家思想倡导的孝道和地方性的知识“人死后入土为安，如果人死后不能入土为安，就不能重新投胎做人”等，这些已经成为他们习以为常的生活价值，而赵权贵以自己父母的骨灰作赌注，对于说服村民参与革命起了决定性的作用。综上，义村革命村的由来并非官方话语中宣称的“村民觉悟高，深刻认识到革命的意义”，而是由生计、传统思想和偶然因素等交织形成的。

四、毛时代义村的政治仪式

毛时代的群众运动，借鉴Stephan Feuchtwang的观点我们称之为政治仪式⁸，对于强化一种新式的聚集大众的动员方式至关重要，这是一种由国家发动实施的频繁而持久的仪式，对于每一个人都造成了持久的影响。义村作

8 人类学家Tala! Asad从四个层面来阐释仪式的内涵：（1）作为预定好的为神祈祷的表演仪式；（2）作为塑造美德和愿望的的适当而又带有惩戒性表演的仪式；（3）作为装扮与模仿的仪式；（4）作为象征行为的仪式（具有多重意义的行为）。这些或多或少都能运用到大众运动的政治仪式中去，最大不适用的就是“为神祈祷”这一项，它已经转变为一种奉献给伟大的革命理想的祈祷。比如对于人民大众而言，革命领导者的形象就成了历史目的的象征符号。详细论述可见Stephan Feuchtwang（2008）：《帝国的隐喻：中国民间宗教》，赵旭东译，凤凰出版传媒集团，江苏人民出版社，第237页。

为一个“革命村”也经历了毛时代的各种政治仪式，以下我们主要围绕义村的“斗地主”、“破四旧”、“毛的神化和圣化”、“扫除牛鬼蛇神”和“划分阶级成份”等仪式展开讨论，进而窥探义村的政治仪式全貌。

（一）阶级剥削与农民翻身：斗“地主”仪式

民国35年（1947年）11月中旬，交口县全境获得解放，1948年义村开始着手进行土地改革（交口县志：1997）。提及土改，韩丁在《翻身》一书中描绘了一幅对比鲜明的画面，人们应该是再熟悉不过了：

在平静的村庄，地主老财仍旧穿着长袍马褂，征收高额地租，豢养家丁，修着他们的长指甲，吃着白馍。而佃农们穿着他们粘满泥的裤子在地里流汗，让苛捐杂税夺取他们的大部分收成，靠小米和糠麸度过寒冷的冬天。如果有人提到变革，地主就会昂然反问道：“太阳会从西边出来吗？”（韩丁，1964：27-28）

然而在义村的现实生活中却没有韩丁所描述的图景，因为义村根本就没有所谓的地主，⁹这些为村干部和工作组的划分阶级成分工作带来了麻烦。按照WYQ老人的回忆：

1948年秋天，县上派了两名干部来村里指导土改工作，工作组组织村干部开了好几次会，学习了一些文件和精神，大概意思是要根据占有土地的多少和是否雇佣长工将人们分为四种：地主、富农、中农和贫农，并且中农和贫农可以组织农会斗地主和富农，分他们的地、窑洞和财物。当时没有人响应，村民们主要有两方面的顾虑：一是乡里乡亲，低头不见抬头见，不能伤了和气，不劳动拿人家东西太不厚道；更主要的是人们生活境况都差不多，谁也不比谁富多少？哪来的地主可斗？最后那两名干部发了火，说这是政治任务必须完成并说先拿村里土地和钱最多的人开刀，他们就是地主。村里最有钱的当然是全子（化名）了，他一家四口，拥有二十多亩地¹⁰，窑洞也是四合院式的，全村最大，据说他藏了几个“金元宝”和许多“银元”，他还曾雇人开荒和放羊。解放前他儿子要跟着赵权贵参加八路军，他死命拖着没让去……说实话，全子那人最大的毛病就是太抠（小气），那些地都是他没日没夜开垦荒山荒坡

9 1933年十月毛泽东在《怎样分析农村阶级》一文中认为，占有土地，自己不劳动，或只有附带的劳动，而靠剥削农民为生的，叫作地主。地主剥削的方式主要是收取地租，此外或兼放债，或兼雇工，或兼营工商业。但对农民剥削地租是地主剥削的主要方式。

10 这里的土地主要指自己开发的山地。

得来的，种的粮食也舍不得吃，换成钱盖房子，连枕头都舍不得用，睡觉枕得是砖头。吃白面都有掺上糠麸，有一次老婆做了一顿纯白面馒头，他打了老婆一顿，全家几天没吃饭，说天要塌下来了。他这种性格难免引起许多人的厌恶……

在工作组的全力推动下，全子被贴上了“地主”和“阶级敌人”的标签，义村的斗地主仪式也正式上演了。斗地主的前奏仪式是“诉苦”，按照国家的意志，土改不是采取行政命令，或者恩赐土地给农民的简单办法，而是致力于唤醒农民的阶级意识。对于大多数农民来说，“阶级”和“剥削”是一些完全陌生而又遥远的概念。土改初期，贫苦农民对于地主的控诉，基本上都是指向道德质量和生存伦理方向。据WQS老人的回忆：

“斗全子”开始主要是由村里的一些“二流子”（小混混）带的头，他们都是光棍，没有什么顾忌，而且工作组应承（许诺），斗倒全子后可以分到金元宝和银元。有一天傍晚，二流子将全子捆绑起来带到老爷庙（三官庙）的广场上，全村人都被召集来开会。工作组的人说，在万恶的旧社会人们之所以过牛马不如的生活就是因为有全子这种阶级敌人、害人精……只要主动揭发他的罪行就可以分到土地，开始多数人不吱声，拴兔（化名）“诉苦”之后气氛就开始变了，拴兔当面质问全子：“我爸去世的早，那年村里闹饥荒，我才十岁，好几天没吃饭，在你家门口看你吃山药蛋，我实在饿得不行，就捡你扔在地上的山药蛋皮吃，你不让我吃，用脚碾成粉碎，可我还是吃了，你真没有人性”。说着泣不成声了……二女（化名）也讲：“那年家里没粮吃，我爸饿的挺不住了，我向你家借点玉米面，你硬是没借给我，最后，我爸被活活饿死了……”说着撕心裂肺的痛哭起来。人们一个接着一个发言，许多人想到卖掉的孩子，想到死去的亲人，想到被霸占的财产，都掉下了眼泪。工作组不停地问大伙：“这些都是为什么？我们为什么这样受苦？我们这会还不跟地主老财算账，把旧世道给翻过来吗？谁不斗争地主，就是人民的敌人……”。于是人们都将愤怒归因为全子，有的给他脸上抹锅黑，有的向他吐痰，小孩们向他扔石头，人们还将他吊起来，逼迫他交出金元宝和银元……好像谁不站在他对立面，就不是革命群众了。后来，全子被“扫地出门”，全家人被赶到村西的破庙里，没人敢理他，儿子也与其断绝关系，主动揭发他不让其参加革命的反动本质。最后他在破庙里上吊自杀了……

综上可知，国家自上而下地竭力发动斗地主政治仪式，其目的有二，一

是塑造和唤起农民的阶级意识，通过团结多数“无产阶级”来打击少数“地主阶级”，使农民获得实惠的同时永远感激党和国家的“恩赐”；二是割裂农民的“乡情”纽带，使其依附于新生政权，国家通过政治仪式夸大和渲染地主的“罪恶行径”，将人们过往日常生活的苦难归咎于地主，使其在憎恨和消灭地主并与“万恶的旧社会”决裂的同时，寄希望于新生政权带领其进入新社会。在这样一种全景式运动中，无数类似于全子的悲剧不断上演着。全子的死意味着义村“阶级敌人”和“地主”的灭亡，也意味着斗地主仪式的终结，尽管参与斗争仪式的人只是分得了几亩地、几间窑洞、几件农具和几斗发霉的粮食，根本没有找到所谓的金元宝和银元。然而，经过仪式的洗礼之后，人们终于找到了以往苦难存活的根由，即是有类似于全子之类的阶级敌人的存在。在这样一个理由的驱使之下人们心安理得地将一个：勤俭致富的农民界定为喝穷人鲜血的地主，进而无情的打击并铲除，人们一面打倒假想地主的同时，一面也在翻身跻入革命群众行列。由此可见，一方面，对于民众来说，“地主”、“阶级敌人”只是一个象征性和道德性的概念而不一定是物质性范畴，阶级斗争被当作是一场道德戏剧性的行动，用来表现“善”的革命力量与代表“恶”的阶级敌人之间的对抗（黄宗智，2004：82-84）；另一方面，虽然经历了斗地主的政治仪式后，人们依然没有真正懂得何为地主？何为阶级敌人？他们只是在日常生活中经历了太多的贫穷与苦难，他们对于地主和阶级敌人的恐惧犹如对于妖魔鬼怪的恐惧，虽然没有亲见，却是宁可信其有不可信其无，再加上斗地主还可以获得实在的实惠，因此，他们便义无反顾的加入国家发动的政治仪式当中。对于多数民众来讲，斗地主与一般的宗教仪式或许并无实质性区分，都是一种“驱魔”运动。

（二）“破四旧”与毛泽东的“圣化”、“神化”仪式

一九六六年九月，红卫兵以革命的名义展开“破四旧”运动（旧思想、旧文化、旧风俗、旧习惯），义村的生产秩序开始变得混乱，在打破“封、资、修”的旗号下，大量的文物古迹惨遭破坏。许多村民投身其中，ZXJ也是参与者之一，他讲道：

那个时候，虽然没收了一些人的土地和窑洞并进行了重新分配，但村里的几个庙还在，村民们遇到重要节日还会去烧香拜佛，并经常集资举行一些崇拜仪式活动，尽管场面比原来小的多了，但村民们还是表现出极大的兴趣。

这也是当时“四清”（清政治、清经济、清思想、清组织）工作组比较头疼的，因为村民们把时间都耗费在求神拜佛上，参加政治运动就不积极了，于是工作组号召村里几个年轻人将庙都拆毁了，开始许多村民们对此都有意见和看法，工作组的人为了解释这些做法的合理性，公开揭发了老爷庙（三官庙）里的一个老和尚的罪行，这个老和尚是村里唯一的神职人员，他在早些年造了庙里的神像，神像眼睛是用晒干的驴粪做的，外面涂了油漆。工作组和年轻人们把老和尚带到人们面前说：“乡亲们，你们这么多年来拜的只是长了驴粪眼的三官老爷，可也没有神灵怪罪你们，可见神是定不能再信了……”。村民们也顾不上怨恨年轻人的做法了，拳打脚踢将那个老和尚活活给打死了。

破四旧结束后，义村的传统信仰开始出现断裂，对于毛个人的狂热崇拜成为义村唯一的宗教文化，毛的语录也逐步成为人们日常活动和社会交往的仪式化语言，人们即便是在互相攻击时也将它作为武器，各种程序化的仪式，如“早请示，晚汇报，天天读”等已成为村民们日常生活中的必修课。下列一段经典话语或许可以再现那个时代包括义村在内的村民们被动员的理由：

“地主剥削我们，咱们没有的吃，日子难过，神灵保佑咱们了吗？没有！可是党来了之后，毛主席来了之后，咱们不缺吃，不缺穿，生活强多了，所以神定不能再信了，要信党信毛主席！”（陈佩华，赵文词，安戈，1992：80-81）

后来又发展出唱‘语录歌’和跳‘忠字舞’¹¹等仪式活动。身着肥大绿军装和蓝制服成为人们的标准形象，儿童在学校表演的舞蹈和歌曲都是程序化的。通过练习，每一个人都能做出这些动作，比如坚定的大公无私、远远凝视着未来东方耀眼的阳光、愤怒而又刚毅的抗击中国人民的敌人的那种目光朝下看的动作以及热情地向着伟大领袖毛主席的方向眺望的动作等等。然而毛是否真的走进了义村人的心目中，这可能是多数人的一个疑惑，然而用张新俊的话可能找到答案：

问：你觉得义村人真的会像崇拜关帝等一样崇拜毛主席么？

ZXJ：我觉得最初可能不会，但慢慢的也就了。

问：为什么？

ZXJ：开始人们还不习惯放弃自己崇拜的对象来崇拜毛主席，但随着时

11 忠字舞是文化大革命时期，人民表现对毛泽东的忠诚的一种舞，舞蹈时以毛主席语录为道具，面向太阳，时而挥拳，时而举红宝书，高唱着万岁万岁毛主席，以表达对毛主席的忠心。

间的推移，现实生活开始告诉人们崇拜毛是合理的。第一，在那个年代崇拜毛不会给自己带来任何危险，以往的一切宗教活动只要将对象变为毛主席，不会有人说是迷信活动，就像以前崇拜观音，现在改崇拜华佗（掌管疾病的神），后改毛主席了；第二，毛主席是活生生的人，他也是农民出身，而且是穷人的大救星，人们感觉比神更亲切；第三，毛主席的许多神话般的事迹到处流传，这对于年轻一代有巨大的诱惑力。关羽也是一样的，从小听父母讲他的动人事迹，后来就崇拜他了。

综上，破四旧是国家发动的一系列群众运动的累积，其主要目标是割裂民众的传统信仰，使其树立社会主义的世界观、人生观和价值观，从而拥护和支持党中央和毛主席。在此之前，国家就发动过一些政治运动，如没收富农和地主的土地重新分配给群众，以便使村民们感受到党和国家的恩泽。然而，工作组的人却意外地发现，由于庙宇和祠堂的存在，村民们依旧举行各种宗教仪式，这些宗教仪式与革命宣传的新式群众运动产生了张力，相较于党和国家的恩惠，村民们更热衷于神佛和祖灵的庇护的恩泽。藉此，国家以大众参与革命变革的理想来塑造意识形态主体，一方面，通过破四旧的政治仪式来切割大众的民间宗教信仰；另一方面，通过社会主义教育运动重塑民众的信仰，特别是对于毛的信仰。毛也因其Charisma式的领袖气质而赢得了众多的忠实信徒，再加上毛的传教士毛泽东思想宣传员的推动，毛的许多具有传奇色彩的故事版本开始在民间流传，并且家喻户晓。在此，我们也必须清醒的认识到，破四旧的政治仪式中，国家发动轰轰烈烈的破除迷信和打倒崇拜神佛运动，塑造科学和革命话语的同时也在制造着对于毛的个人崇拜，而民众在积极参与国家发动的运动中也在沿着主流话语将毛作为新的神灵来崇拜。这或许是一种在高压政治中的生存策略，但更多的还是一种将毛作为新的神邸取代传统诸神的渐进过程。藉此来看，国家发动破四旧的政治仪式既是一个“脱魅”的过程也是一个重新“造魅”的过程，人们对于毛的崇拜与传统民间诸神崇拜的逻辑路径并无二致，在民众的心目中，毛的功能依然是祛除鬼魅，保持洁净。

（三）斗“牛鬼蛇神”和划分“阶级成分”仪式

1967年初，外地红卫兵串联来到交口县（当时属孝义县）境内，双池（地

名)、大麦郊(地名)和温泉等中学相继成立红卫兵组织,义村的文化革命也开始掀起新一轮的高潮,吸引了许多年轻人参与,作为见证人的WYH描绘了当时的情况。

那个时候,外地红卫兵串联有十好几个青年人路过我们乡,上边安排暂住我们村。他们穿着绿军装,背着帆布包,手臂上带着印有“红卫兵”字样的红袖章,胸前别着毛主席像章。许多人的脚磨起了水泡,他们要走路去北京见毛主席,并说,党内出现了“走资派”和“牛鬼蛇神”,他们的任务是要带领人们起来斗争,保卫党中央和毛主席。村里的年轻人都非常羡慕,觉得他们很光荣,都希望能当一名“毛主席的红卫兵”。可当红卫兵是有条件的,那些人“我们凭什么当毛主席的红卫兵?就凭我们是工人、贫下中农、革命干部、革命军人、革命烈士的子弟……历史是谁创造的?我们红五类的父兄……我们就是红五类子弟。非红五类子弟要干革命就要背叛自己的家庭,就要革自己的命。”外地红卫兵还给村民讲解了他们的斗争对象“黑七类”(地主、富农、反革命分子、坏分子、右派、资本家和被打倒的“黑帮”)的故事,并说这些人试图篡党,试图破坏革命胜利的果实,企图复辟充满剥削和压迫的社会。宣言红卫兵将用从“战无不胜的伟大的毛泽东思想”中得到的“法力”和“神通”,把旧世界打个天翻地覆,打的乱乱的,越乱越好。

这些激进言论极大地鼓舞了义村的年轻人,他们开始根据“红五类”和“黑七类”的政治血统来划分人的等级,为了参加政治运动,背叛开始成为一种时尚。人们为了摆脱不利的阶级出身和政治处境,甚至仅仅为了表现进步,不再受任何道德和良知的约束,夫妻之间、父母子女之间、兄弟姐妹之间,都可能揭发批斗,造成无数的悲剧。WXQ就遭遇了这种悲剧:

我们村红五类的人很多,黑七类的人却很少,全子上吊后,村里几乎没有可批斗的对象。可红卫兵们坚持说:“村里有资本主义的当权派,必需要打垮、打倒”。实际上矛头就指向了我和卫师仁(化名),因为当时我是村里的党支部书记,卫师仁是生产队长。他们说我们一直在带领全村人走资本主义路线,并要我向人民低头认罪。什么是资本主义路线,我们不知道,村里人不知道。人们对于这些话似懂非懂,大致觉得资本主义类似于“毛鬼神”,¹²是一种“不干净的、怪异的、害人的东西”……红卫兵带领村民喊着:“打

12 毛鬼神是义村人假想的一种危害人们生活秩序的邪恶的神。

倒WYQ,火烧卫师仁”的口号,数次敲锣打鼓冲到我家的,翻箱倒柜要我交出“黑材料”。每次听到锣鼓声家人就发抖害怕,抱作一团。我大儿子当时5岁就是被吓死的,后来我几乎一个多月不穿衣服睡觉,随时准备等他们来……院子里标语满天,就像驱鬼的灵符,在村里的大谷场搭起舞台,让我们踩在凳子上,头朝下,人们泼脏水,扔垃圾,人们都很气愤,最令我想不到的是我妈是其中最积极的,她主动向组织揭发我,并主动与我划清界线,那段时间是我一生中孤独的时候。我觉得自己已经被认为是危害人们的“鬼”了,没有人敢与我们交往,连小孩都向我们扔石头和吐唾沫……

这种悲剧性的故事不能不令人醒思。WYQ也提供了当时批斗会留下的一些书面材料,我们摘录了其中一段文字,这段文字或许可以让人重新体味那种情境下充满火药味的群体性疯狂。

那些反党反社会主义的家伙们(指WYQ为首的义村领导集体),都是剥削阶级的野心家、阴谋家、伪君子。他们阳奉阴违,两面三刀。阴一套,阳一套。表面是人,暗中是鬼。当面说人话,背后说鬼话。他们是披着羊皮的狼,吃人的笑面虎。他们常常以马克思列宁主义、毛泽东思想的词句做幌子,在“但是”后面大做文章,贩卖资产阶级、修正主义的私货。那些打着假红旗的敌人,要比打着白旗的敌人狠毒十倍。那些披着羊皮的狼要比不披羊皮的狼阴险十倍。笑面虎要比张牙舞爪的老虎凶恶十倍。糖衣炮弹要比真枪实弹利害十倍。堡垒是最容易从内部攻破的。钻到我们肝脏里的敌人,比公开的敌人更危险的多。阶级敌人是打不倒的。被打倒了,它还想爬起来。搞掉了一条黑线,还会有新的黑线,我们一定要遵照党中央的指示,念念不忘阶级斗争……念念不忘高举毛泽东思想伟大红旗……我们一定要把毛泽东思想接过来,传下去,子子孙孙、千秋万代地传下去……毛主席是我们心中的红太阳,毛泽东思想是我们的命根子。

综上所述,传统乡村更多是一个“守望相助、血浓于水”的社会共同体,村民相互之间依靠血缘和地缘来维持着关系,纵有亲疏远近与贫富差距,但却没有所谓阶级之分,即共属于“乡里乡亲”的境域之中。这种紧密的纽带关系对于新生政权的介入具有一定的抗拒力,国家权力触角欲伸入乡村社会必须打散这种纽带,由此,国家通过政治仪式建构了一种牛鬼蛇神和黑七类的阶级敌人。然而,对于多数民众来说,将亲人和邻里作为阶级敌人是一个较为艰难的过程,对此,国家诉诸于两种策略性手段,一是动员广大涉世未

深的青少年参与政治仪式，他们的乡亲意识较为淡泊，相对无所顾忌；二是国家极力渲染阶级敌人的危害，将他们冠以“牛鬼蛇神”的标签，从而建构为“社会的污染物”，这就与民众的日常生活话语连接起来，因为民众的日常生活中，对于鬼魅的惧怕和清洁是一种天经地义的行为，而国家的表达性话语中阶级敌人无时无刻不在进行着复辟和阴谋，他们的存在会威胁到民众们来之不易的新生活，如果不铲除就可能倒退到万恶的旧社会。带着这样一种逻辑，人们极有可能将亲友视为是真正的牛鬼蛇神加以打击，政治上的红与黑开始取代血缘和地缘关系。

五、毛时代义村的社会形态

根据英国人类学家Mary Douglas的观点，无疑宗教仪式和政治仪式都是一种人们藉外在符号或象征来表达情感和欲望的仪式行为，一个时代的宗教仪式常常折射出当时的社会形态（Mary Douglas, 1973: 93-112）。那么毛时代的义村历经的一系列政治仪式又折射出怎样的一种社会形态呢？

传统上，义村是一个充满象征和仪式主义的社会，人们有强烈的家族归属与连带感，人與人之间的互动亦遵循“五伦”（君臣、父子、夫妇、兄弟和朋友）的纲常。而毛时代新政权的建立和巩固则以政治运动作为基本机制与途径，大大小小的运动，一波接一波的高潮充盈和控制着整个社会，通过运动机制，国家权力与政治力量深刻而透彻地嵌入于普通民众的日常生活之中（陈佩华，赵文词，安戈，1992: 191-192），逐步改变着仪式主义社会的形态。这一系列的政治运动也可理解为是一种仪式，这些仪式本身也折射出一种新的社会形态。在“翻身”、“斗地主”和“扫除牛鬼蛇神”仪式中，国家在同一个家族内部建构出地主、富农、中农、贫农、“红五类”和“黑七类”等不同身份和角色的群体，这些群体之间有严格的界限和壁垒，并各自都有其社会传染性，所谓“老子英雄儿好汉，老子反动儿混蛋”。义村人的身份不再隶属于家或族，而隶属于“红”或“黑”，人们逐步开始由传统的“我族”中心开始向“红群”中心过渡。不仅如此，新政权还将地主、富农和“黑七类”建构为社会的污染物，是即将破坏现有社会秩序和革命成果的潜在隐患，于是通过动员民众利用斗争仪式来驱除这些不洁因素。正如人类学家柯泽所说的，政治权力必须通过象征形式而得以表现，仪式实践是传播这些政治神话

的主要方式。位于仪式中心位置的象征作为神话的构成部分有助于构造出对于政治世界和各种政治人物公开态度的理解。仪式不仅从认知上影响人们对政治现实的定义，而且具有巨大的情感影响力。统治者努力设计和利用仪式动员民众的情感以支持其合法性，并激发起群众对其政策的热情（Clifford Geertz, 1999：256-257），使他们陷入一种疯狂状态。也许用刘再复和李泽厚的话可以说明这种社会状态：

毛时代，人一部分变成被关押在“牛棚”里的牛马，一部分变成看管牛马的狼群。一个创造了五千年璀璨文化的文明古国，此刻已成为一个充满恐怖的精神病院：人格分裂症、恐怖症、偏执狂、夸大症、强迫观念、歇斯底里、虐待狂与受虐狂、抑郁与狂躁，种种病态人格和癫狂症状随处可见，整个社会已失去理性（李泽厚，刘再复，1995：81-82）。

而毛时代的义村曾一度陷入这种疯狂状态，用WYQ老人的说法：

那是一个颠倒黑白，人鬼不分的时代，人们早就看淡了家族和家庭的责任。姓卫还是姓赵已经变得不再重要，重要的是你属于“红”还是属于“黑”，红的就是阶级弟兄，黑的就是阶级敌人。家族或家庭历史的红与黑往往会株连到其后人，如WYH当年就是因为他外婆曾经参加过国民党的历史问题而受到批斗，还不让他参加解放军，其实他是我们村最优秀的年轻人，在他出生前外婆早就死了，这和他一点关系都没有。他最后为了向组织表决心，主动与外婆划清界线，几欲将他外婆的尸骨挖出来抛到荒地，这种举动被人看在眼里，后来就属于红了。这样的事情太多了，那时候的人也不知怎么的，都着了魔了，为了红与黑，不管是父子、夫妻、亲戚、朋友都互相揭发和批斗。虽然你是坏人，但你表现积极，忠于毛主席，那么你就是红的，就是革命群众。虽然你是好人，但没有表现出对于毛主席的忠诚或是表现落后，那你就是黑的，就是牛鬼蛇神，就是全村人的祸害，就要被清理。

由此可见，毛时代义村人个体间的交往准则和伦理（如传统五伦关系等）逐步被打破。毛之前，人们有强烈的我族与他族的群体界线，在我族内部对于个体的角色和交往准则亦有明确的规定性，如族规、辈字、五伦、血缘、民约等。而毛时代红与黑的观念开始打乱我族与他族的观念。血缘关系已经变得模糊化，人们看重的只是政治立场，即红与黑。这是一种为了维护红与黑的群体界线而宁可破坏亲情、友情、爱情的社会，人们摆脱了传统家族对于个体言行的束缚，陷入一种揭发和批斗的谰妄状态。凡是社会主义意识形

态和毛的都是神圣不可侵犯的，是红的；凡是与此相对立和相反的都是不洁净的牛鬼蛇神，是黑的，需要驱除。因此毛时代的义村是一种强调群体的成分划分，而弱化个体之间的交往准则的清洁型社会。

六、结论

毛之前的义村保持着传统的民间宗教信仰和仪式，从其庙宇的整体功能（关帝庙、姑荣堂、城隍庙、三官庙、龙王庙）来看，如图5，村民们处理的主要是神、人和鬼三者之间的关系，主要宗教仪式是“敬神驱鬼，保佑平安”，实质上也就是维持一种和谐稳定的社会秩序。而毛时代，这种传统的民间信仰逐步被打破，祠堂、庙宇等宗教活动空间成为了废墟，农民们的文化、习

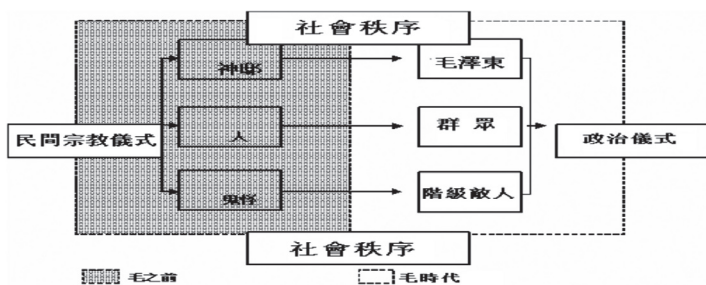


图5：民间宗教信仰的逻辑路径图

俗、话语也发生了转变，从表面上看，国家的政治运动取代了民间宗教。但从本质上看，村民们的民间信仰逻辑却没有变，他们在政治运动中处理的主要是毛泽东、革命群众和阶级敌人之间的关系，其政治仪式依然是“敬神驱鬼，保卫社会”，一方面，通过“早请示，晚汇报”、“语录歌”和“忠字舞”等将毛作为一种charisma式的领袖神化和圣化；另一方面，通过“斗地主”、“批斗会”、“扫除黑七类”等建构了大量的阶级敌人，这些阶级敌人与传统意义上人们假想的“鬼怪”本质上是相同的，这正是人们将其视为社会污染物铲除的原因，其本质上还是为了维护既有社会秩序。不仅如此，毛时代各种洁净社会的政治仪式，较大地冲击了村庄固有的社会结构、家族观念、民间信仰和人伦关系，衍生出红五类与黑七类两大边界清晰的对立群体，弱化了个

体原有的角色承担，人们的疯狂蚕食了理性，不再受任何道德和良知的约束，背叛成为一种时尚，夫妻、父母子女、兄弟姐妹之间，都可能揭发批斗，造成社会的无数悲剧。与此同时，领袖及其代理人通过政治仪式为民众提供了榜样，并且确保民众对领袖的无限忠诚。把一个庞大的人群变为一个单一的实体。正如Moscovici所说，政治乃是被复兴的宗教。

参考文献

- Clifford Geertz (2008):《文化的解释》，南京：凤凰出版传媒集团，译林出版社。
- Feuchtwang Stephan (2008):《帝国的隐喻：中国民间宗教》，赵旭东译，南京：凤凰出版传媒集团，江苏人民出版社。
- 胡志毅 (2008):《国家的仪式：中国革命戏剧的文化透视》，桂林：广西师范大学出版社。
- 韩敏 (2007):《回应革命与改革：皖北李村的社会变迁与延续》，南京：凤凰出版传媒集团，江苏人民出版社。
- 杨庆堃 (2007):《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，范丽珠译，上海：世纪出版集团，上海人民出版社。
- 李向平 (2006):《信仰、革命与权力秩序：中国宗教社会学研究》，上海：上海人民出版社。
- 维克多·得纳 (2006):《仪式与过程：结构》，黄剑波等译，北京：中国人民大学出版社。
- 黄宗智 (2003):《中国乡村研究》(第一辑)，北京：商务印书馆。
- 交口县地方志编撰委员会 (2002):《交口县志》，中华书局出版社。
- 郭于华 (2000):《仪式与社会变迁》，北京：社科文献出版社。
- 李亦园 (1997):《宗教与神话论集》，台北：立绪文化公司。
- 李泽厚，刘再复 (1995):《告别革命：回望二十世纪中国》，香港：天地图书。
- 陈佩华，赵文词，安戈 (1992):《当代中国农村历沧桑：毛邓体制下的陈村》，孙万国等译，香港：牛津大学出版社。
- 交口县地方志编撰委员会 (1992):《交口县志》，中华书局出版社。
- 李亦园 (1992):《文化的图像》(上下册)，台北：允晨文化出版社。
- 陈国强 (1990):《简明文化人类学词典》，杭州：浙江人民出版社。
- 韩丁 (1980):《翻身：中国一个村庄的革命纪实》，韩惊等译，北京：北京出版社。
- Mary Douglas, 1973 *Natural Symbols*, New York: Vintage.

(要旨)

“洁净”的村庄

——毛时代义村的政治仪式与社会形态

卫 小将

文章以中国革命老区的一个村落为个案，主要选取五个村民作为访谈对象，通过口述历史的方法收集和铺呈资料。在此基础上，诉诸于“民间信仰—政治仪式—社会形态”的理论解释框架，从而揭示出：毛时代的农村日常生活世界中，民间宗教仪式与政治仪式遵循同样的逻辑路径，其本质功能都是“敬神驱鬼、保卫社会”，只不过前者处理的是“神—人—鬼”的关系，后者处理的是“毛—人民群众—阶级敌人”的关系。在政治仪式中，一方面，通过“早请示、晚汇报”、“忠字舞”、“语录歌”等将毛作为一种Charisma式的领袖神化和圣化；另一方面，通过“斗地主”、“批斗会”等仪式打击铲除各种“阶级敌人”和“牛鬼蛇神”。事实上，“地主”、“富农”、“黑七类”等边缘性群体都是一种主观建构的产物，他们与传统意义上民众假想的“鬼怪”本质上具有趋同性，都是一种社会的“不洁物”和“污染物”。藉此或可以说，毛时代国家发动的一系列政治仪式征显出一种洁净社会形态。

