

作為隱形反抗的道德失範

——以婺源旅遊業為案例

● 童建軍、馬麗

很少有學者對中國鄉村道德失範的文化因素展開深入細緻的分析，也沒有對「公權力集團」本身做出階層區分。本文通過田野調查，以理坑村為個案，「深描」基層「公權力集團」對當代中國鄉村道德失範的影響，探究道德失範的實質。

當代中國鄉村的道德失範已經成為倫理學、社會學和人類學研究中重要的命題。既有的研究文獻不僅對道德失範的原因展開了強力的分析，而且對道德失範的治理提出了各種自治的主張，特別是注意到「公權力集團」對鄉村道德失範的影響^①。但是，很少有學者對中國鄉村道德失範的文化因素展開深入細緻的分析，也沒有對「公權力集團」本身做出階層區分。此外，由於相對缺乏自覺使用實證方法的研究意識，很多文獻思辯色彩濃厚，但對道德現實的解釋力和說服力反而略顯貧乏。倫理知識的「默會」特徵使得「人們也只能概略地、提綱挈領地指明這一主題的真理，對於只是經常如此的事物並且從這樣的前提出發只能概略地說明」^②。因此，本文通過田野調查，以江西理坑村為個案，「深描」基層「公權力集團」對當代中國鄉村道德失範的影響，探究道德失範的實質。

理坑村位於江西省上饒市婺源縣沱川鄉（婺源原隸屬安徽省徽州），在江西省與安徽省的交界處，與皖南諸村以大彰山相隔，距婺源縣城56公里，村周圍群山環抱。這是一個

余姓聚族而居的古村落，根據田野調查，該村現有398戶，1,130人，余姓佔90%以上。該村建於北宋末年、南宋初年，距今已近八百餘年。婺源是朱熹的祖籍地。受朱熹的影響與感染，根據地方文獻記載，理坑村人好讀成風，崇尚「讀朱子之書，服朱子之教，秉朱子之禮」，被文人學者譽為「理學淵源」和「山中鄒魯」，故此村名原為「理源」^③。

幾百年來，理坑村科甲連綿，人才輩出。自1586年三十一歲的余懋學中進士以來，村中先後有榜眼、侍郎、尚書、大理寺正卿、太僕寺卿、司馬、廣州知府等七品以上官員36人，進士16人，文人學士92人，著作達333部、582卷之多，其中明代戶部侍郎余懋學、清代學者余煌等名人著作共5部、78卷被收入《四庫全書》。至於仕途不暢者多外出經商，成為巨賈。這些達官顯貴、巨富豪商，或衣錦還鄉，或告老隱退，興建了大量的官邸、商宅、民居、祠堂、石橋等文化建築^④。

1999年，理坑村在民選村長A的帶領下，以本村豐厚的人文歷史資源

為切入點，在缺乏政府資金和技術等支持的背景下，自主發展旅遊事業，將理坑村推入市場化的進程。2001年，婺源縣旅遊局統籌規劃全縣旅遊開發，在罷免並逮捕該村長後，將理坑村發包給上饒市某酒店集團經營。2006年4月，來自浙江義烏的某個體商人再度接管了理坑村的旅遊開發。在市場化的進程中，理坑村的鄉村社會倫理發生了劇烈的變化，各種道德失範現象開始出現。

本文的田野調查始於2007年7月，終於2008年3月^⑤。調查主題是社會轉型期鄉村社會倫理的衝突、變遷與影響。由於鄉村倫理體系比較龐雜，為了觀測便利，我們根據傳統的重要性和現代的緊迫性兩層標準，選擇了「信」作為觀測點。

一 理坑村民信德失範之實

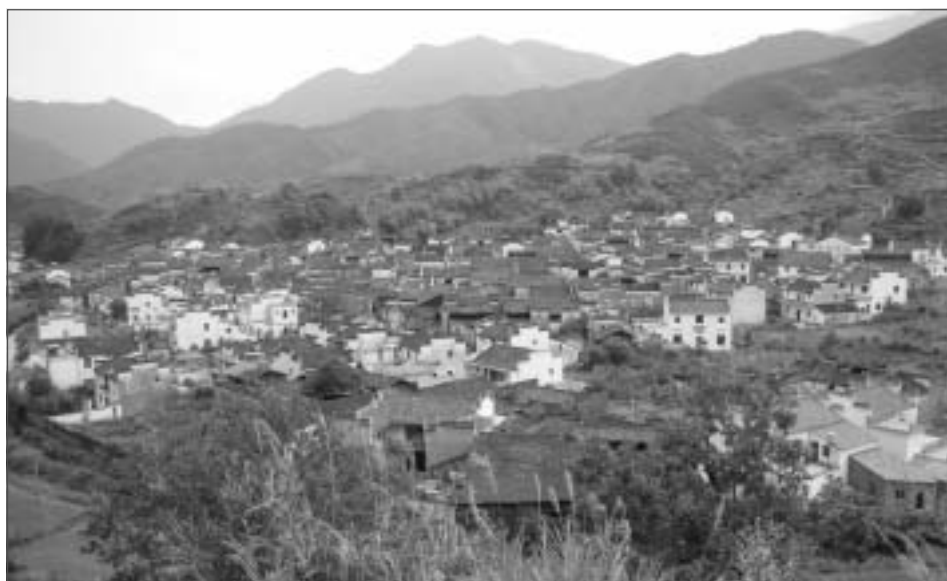
「信」即守信，是指真實不欺、遵守諾言的品德。它是中國傳統倫理「五常」之一。「信」與「諾」相對而稱，無諾之因則無信之果。諾的產生可以基於明示的規範性約定，也可以依憑

內在的自我心理期許。在現代市場社會中，最為常見的承諾形式來自規範性約定；但即使在這種約定中，也存在成文與不成文之分。典型的成文規範性約定是書面合同，而典型的不成文規範性約定是雙方共同認可的交往習慣，例如童叟不欺的商業慣例。前者可由雙方創制，而後者來自特定的文化習俗的規約。無論人們違犯了哪種形式的承諾，都構成信德的背離。如果這種背離呈現為特定社會群體內比較普遍的現象，那麼信德失範就成為必然的結局。

旅遊開發無疑提高了理坑村的經濟收入，增長了村民的見識，但也同時出現了村民以坑蒙、宰客、強賣、惡言和暴力等方式傷害遊客的失信行為；而且，更為重要的是，這些行為得到了村民的肯定與支持，很少遭到道德譴責。由此可見，信德對村民社會生活的約束和規範弱化。

如果只是滿足於從村民的實際表現或問卷調查來判斷其信德的實存樣態，而不是深入探究現象背後的深層動因，那麼，觀察者會得出一個比較悲觀和消極的結論，會認為理坑村民以信德為內容的美德正在喪失，道德

理坑村民的信德失範不能完全被宏觀地描述為社會文化變遷的必然結果，而更應從微觀上將其視為村民間接和隱蔽的不滿地方政府行為的形式和產物。這種不滿源於婺源縣及其以下的政府的所作所為被村民解釋為自利的不正當行為。



理坑村全貌

村民接觸到的現實是：有資格成為景點戶的落敗，而作假的景點戶反而當選。在村民看來，政府在制訂政策的時候，完全沒有根據公平原則辦事，而是根據自己或其利益相關者的利益隨時隨地改變規則。

出現了滑坡現象。但是，通過田野參與式觀察和深度訪談，我們發現，理坑村民的信德失範不能完全被宏觀地描述為社會文化變遷的必然結果，而更應從微觀上將其視為村民間接和隱蔽的不滿地方政府行為的形式和產物。這種不滿源於婺源縣及其以下的政府（含村民委員會）的所作所為被理坑村民解釋為自利的不正當行為。這種解釋在村長罷免、景點認定、收入分配、建房規劃等方面體現得更為明顯。

（一）村長罷免。2001年，為提升理坑村的旅遊形象，民選村長A決定將本村旅遊開發外包給黃山市某旅遊集團。但是，婺源縣旅遊局要求該村長發包給縣城某家酒店的經營人。雙方發生爭執後，婺源縣民政局以理坑村有人檢舉揭發村長A為由，啟動了罷免村長的程序。村長A不服，其支持者在會場內外喧嘩。事後，婺源縣公安機關和法院、檢察院系統等執法司法單位，將村長A及相關人員以「擾亂社會秩序罪」和「破壞選舉罪」為名帶走。村長A被關押長達十八個月之久後被無罪釋放，但至今沒有得到任何國家賠償。一位目擊者告訴我們，為了拘捕一位村長而派出十四輛車，這是一件「自從文化大革命以來都沒有發生過的事情」。村長A雖然失去了村長之職，但卻獲得了包括其反對者在內的廣泛同情。婺源縣及其以下政府的行為被多數理坑村民解釋為爭奪旅遊資源的獲利行為，到該村承包旅遊資源的開發商被村民毫無例外地貼上了與政府有裙帶關係的標籤。

（二）景點認定。按照一般的程序規定，如果村民認為自己所擁有的房屋具備「景點戶」的資格，他們可以向地方政府提出申請，由後者作出最後裁定。但是，由於地方政府從未公布詳細的景點戶評定標準，因此，村民

從未讀到過相關政府文件和類似的宣傳材料，並不清楚成為景點戶的條件是甚麼，不知曉政府最終批准或拒絕的理由是甚麼。那些渴望成為景點戶而未能如願的人，將落選的原因歸結為政府的不公正。而事實上，在村民眼中，入選的景點戶中，確實有魚龍混雜的現象，例如「小姐樓」。根據村民的說法，該村確實有座「小姐樓」，但不是現在作為景點戶的「小姐樓」；真正的「小姐樓」比較破爛，不適合成為景點，於是，現在作為景點戶的「小姐樓」就取代了真正的「小姐樓」。村民所能接觸到的現實是：有資格成為景點戶的落敗，而作假的景點戶反而當選。尤其是當作為景點的「小姐樓」裏面的住戶確實誕生了在村民看來可以影響政府決策的後代的時候，這種不公平感就會加劇。

（三）收入分配。按照規定，在本村旅遊收入分紅的時候，凡是被列為景點戶的，就可以除每年的分紅外，額外領取景點費。這些景點按照保護的完整與否，具體景點費存在差異。有的景點戶只能拿4,500元，有的可以拿5,000元；有的因為景點是兩家共有，5,000元景點費必須平分。除了景點費外，其餘的旅遊分紅原則一直在變，2007年則是根據戶口而定。但是，凡是出嫁的女兒，無論戶口是否遷移出理坑村，一律不得參加紅利分配；戶口遷移進來的外甥以及戶口沒有遷移進來的兒媳婦也一律不得參加紅利分配。這種分配方式激起了景點戶內部以及景點戶與非景點戶之間的爭執。但是，爭執的最終指向都是地方政府與組織。例如在排除出嫁女兒分紅的政策變遷中，2007年之前，即使女兒出嫁但只要戶口還在本村，仍可以享受分紅。那為甚麼2007年以後，戶口在本村但已出嫁的女兒卻享

受不到這些利益呢？村民們認為，其根本原因是村長已出嫁女兒的戶口遷出了本村，沒有任何合理的依據再參與分紅，所以，村長就取締了曾經使自己受惠而如今使自己所得利益減少的分配政策。在村民看來，政府在制訂政策的時候，完全沒有根據公平原則辦事，而是根據自己或其利益相關者的利益隨時隨地改變規則。這就是一位村民所說的：「他〔政府〕分錢沒有原則，對自己有好處就是原則。」

（四）建房規劃。自從理坑村開發本村旅遊資源後，為了充分發揮地方旅遊景點的特色，實現旅遊經濟的可持續發展，地方政府始終沒有放棄的一條原則是：嚴格控制村民新建住房。村民不僅建設新房受到限制，即使維修舊房也受到地方政府和村委會的監督。他們必須保持傳統徽派建築的格式，不能走現代式的水泥澆注的建房或修房之路，也不能在村旁的空地另建新房。地方政府考慮的是，古建築中有人居住，有利於景點保護；而且將居民與明清建築融合在一起，更能給景點帶來生氣。但村民更傾向於將這種禁令理解為地方政府自我創造變相「尋租」的機會。從實際運作來看，政府的這一限制性規定並沒有得到很好的執行，有些村民憑藉着關係突破了這些禁止性規定。本村玉皮街122號對門的住戶就在原舊房地址上建設新房。建房者本人毫不隱晦地坦承，為了建上新房，報批了好幾年，但最終起決定性作用的還是其在烏拉圭做房地產生意的表哥與地方政府領導之間有密切的關係。

從理論上而言，群眾利益是政府與政府官員施政的基礎和服務的目標，政府應該將群眾的利益視為自己的利益，將群眾利益的實現當成自身利益實現的前提和基礎。政府是群眾

利益的守護者和促進者，而不是掠奪者和競爭者。但是，在實際的鄉村政治運作中，婺源縣及其以下政府和組織的行為，無論就其主觀動機和客觀效果來看，都被村民理解為自我或者關係內的群屬獲取利益的行動。

理坑村民認為，縣政府、鄉政府和村委會的幹部為了滿足自己的利益，而削減了本該屬於村民的利益，甚至打擊報復那些阻礙他們追求利益的村民以及村民心目中的好幹部。在村民看來，基層政府是村旅遊經濟的最大受益者和最小投資者，鄉黨委指派本村黨支部書記的唯一目的就是要掌握本村旅遊收入，為自己謀取利益。村民有怨言卻無處反映，而基層幹部不會通過民主和法制的辦法來處理民怨，只會官官相護。基層幹部與民爭利的形象在理坑村民的心目中印象極深。一位村民談到：

我們又不喜歡你們遊客過來的，說實在話，我們每年才分到100塊錢，以前還沒有這麼多的。旅遊對我們來說，沒有甚麼好處，只有壞處，去外面幹活都不方便，……對那些當幹部的和那些不要臉的人來講，旅遊才有好處。

村民一旦形成這種主觀認定和解釋，導致的結果是鄉村道德文化和道德心理的嬗變。既然本村旅遊事業可以被看作是「他者」對自我所有資源的侵奪，而自我又缺乏足夠強大的力量去撼動這被剝奪的命運，那麼，與其訴諸勞而有險且無功的直接反對地方政府的行動，不如將攻擊的目標轉移到與利益剝奪無直接關係的遊客身上。相對於地方政府，遊客是明顯的弱者，是更容易攻擊的對象。於是，研究者就觀察到了鄉村政治生活中可怕的心理嬗變：不是向「公權力

相對於地方政府，遊客是明顯的弱者，是更容易攻擊的對象。於是，鄉村政治生活中發生可怕的心理嬗變：不是向「公權力集團」申訴權利，而是向其他社會群體宣洩對公權力的不滿。

集團」申訴權利，而是向其他社會群體宣洩對公權力的不滿。在這種嬗變中，信德的土壤被逐漸腐蝕。人們不但寬容失信，而且支持失信，甚至參與失信。正如一位村民所說：

他〔泛指某些村民〕有時候搞一擔糞啊，挑到水塘裏去，倒在路上。這都是我們村發生過的事情啊。反正我也搞不到錢。……就這100塊錢，你不給我就算了。我就挑着糞往你身上撞。這個東西，包括村裏人，很多外地人是沒有辦法的。

很顯然，理坑村民失信背後是其內心深處怨恨情緒的間接和隱蔽表達。德國現象學家舍勒 (Max Scheler) 曾經遵循心理學的分析路徑，將怨恨作為效果體驗單位，深入分析了其產生的心理動力以及相關的社會基礎。在他看來，怨恨是包含敵意的消極情緒品質，是對他人情緒性反應的感受和咀嚼，就其實際特徵而言，「怨恨是一種有明確的前因後果的心靈自我毒害。這種自我毒害有一種持久的心態，它是因強抑某種情感波動和情緒激動，使其不得發洩而產生的情態；這種『強抑』的隱忍力通過系統訓練而養成。」^⑥怨恨針對「他者」，是一種反應性情感，從一開始就建立在對他人行為的先行理解之上；它在產生之前，主體必須曾經受過他人的傷害，而隱忍背後反映的是軟弱感與無能體驗。報復衝動、仇恨、嫉妒、幸災樂禍、惡意和陰毒等本身並不是怨恨，只是怨恨的諸起點之中的階段。只有在這些情感波動與激動情緒在隨後因為受到強烈的無能意識的抑制，而既不出現內在道德上的克制，又不表現出外在的舉動，如謾罵和揮舞拳頭的時候，它們才開始轉化為怨恨。「怨

恨產生的條件只在於：這些情緒既在內心猛烈翻騰，又感到無法發洩出來，只好『咬牙強行隱忍』——這或是由於體力虛弱和精神懦弱，或是出於自己害怕和畏懼自己的情緒所針對的對象。」^⑦

既然理坑村民認為，他們通過旅遊市場開發所獲得的微利源於地方政府的不當作為和政策，那麼，以自身的行動嘗試着反抗地方政府的行為，並試圖改變其政策，就成為眾多村民共同的心願。事實上，他們也作出過努力，如前所述，最初是以民選村長及其支持者大鬧會場的方式表達出來，但導致的結果是這些人被抓。既然曾經公開而激烈的反抗毫無成效，於是他們就漸漸產生一種心理上的軟弱感和對當下處境的適應性偏好。所以，儘管理坑村的村民曾經有過反抗，曾經強烈地表達過自己的意見，可是，當這一切顯得那麼徒勞的時候，就會歸於平靜。這就是一位村民所說的：「現在即使村裏有甚麼問題，村民也不會說，也不敢說。大家都做自己的事情去了，說了也沒有用。」但「不說」只是將自己的意見壓抑起來，而沒有消除不滿，這種壓抑在累積後就會凝聚成隱而不發的怨恨情緒。在怨恨情緒的支配下，理坑村民表面上恢復了往日外在行為的平靜，但這並不意味着他們內在反抗意識的消弭。他們將這種怨恨表達做了相應的轉移。既然無法也不敢正面同國家力量的代言人衝突，他們就採取迂迴曲折的方式。其邏輯是：我可以不惹你，甚至我根本惹不起你，但是我有權在法律的範圍內不配合你或者暗地破壞你。

從內心來講，村民對外來的遊客並沒有偏見，也未必不懷好意，因為任何一個有理性的人都可以認識到，這些遊客多數都是接受過教育的文化

儘管村民「理性」地思考之後，會感受到他們其實受益於旅遊開發，但他們從道德直覺和情感上更不願意自己所在的村落被利用為那些基層幹部通往「錢途」的工具。所以，不合作乃至破壞這項政策的實施，就成為多數人的選擇。

之士，況且從總體而言，他們的到來為本村的經濟發展注入新的增長點，也開拓了本村人的視野。在訪談中，許多村民強調的是，這些出來旅遊的人，很多都是有文化的人。在鄉土社會中，文化代表着修養，代表着受人尊敬的身份和地位。但是，由於村民沒有足夠的能力打擊引起他們挫折感的政府工作人員，於是，這些「有文化」的遊客就成為出氣筒。所以，當遊客走在石街上參觀遊覽的時候，有些村民在象徵性的招呼聲過後，如果遊客依然不讓道，他們就毫不客氣地挑着糞桶撞過去。他們認為，儘管我沒有能力打擊那些幹部，但是在法律允許的範圍內，我可以給你添上不和諧的音符。這就是村民行事的邏輯。

儘管村民「理性」地思考之後，會感受到他們其實受益於旅遊開發，但他們從道德直覺和情感上更不願意自己所在的村落被利用為那些基層幹部通往「錢途」的工具。所以，不合作乃至破壞這項政策的實施，就成為多數人的選擇。這是一種同歸於盡的決心。正如一位村民所說：

遊客想來我家裏參觀，我要他的錢也沒有必要，他又不懂。我現在就是講，乾脆不讓他進來。讓他進來，我收他錢，他又覺得不舒服。他又不知道。我這個人又不是為了錢。我就是一口氣不服氣。不公平待遇。所以，現在來的遊客就只能看個「尚書第」的牌子，看不到屋內的情況。家裏我一般就不讓他們看了。

因此，村民的信德看似同政府的作為沒有任何必然聯繫，但它之所以被破壞恰恰是村民表達對地方政府不滿的委婉而曲折的方式。遭到破壞的可以是村內與旅遊有關的設施，也可以是本村人在遊客心目中的良好形

象。他們的最終目的不是為了破壞這些事物或者惡意對待遊客，而是為了宣示對基層政府的不滿與不信任。但他們不能直接針對基層政府，只能將破壞力轉向這些無辜的事物或者人們。既然無法阻止政府主導的對本村旅遊事業的開發，那麼，唯一可以做的就是希望本村旅遊事業不再順利發展，遊客不再光顧本村。於是，我們在同村民的訪談中，就可以了解到村民同遊客發生衝突的故事，感受到他們對於旅遊事業遭受挫折的振奮和旅遊事業發展順利的悲哀：他們總是津津樂道於本村因旅遊開發而產生的負面影響。

但在破壞這些事或者人的時候，村民又保持了一種理智甚至可以說是巧妙的方式，他們將破壞的手段和程度控制在法律懲罰的邊界以內。由此，對於這些破壞行為，旁觀者可以從道德上展開評價，但卻無法從法律上作出嚴懲。電視等媒體的報導、與外界的交流以及身邊的教訓，已經使他們至少在與地方政府處理這種關係上逐漸走向理性。他們不願意為此付出沉重的代價，認為只要能以間接、隱蔽的方式來表達內心深處的不滿就足夠了。地方基層幹部也意識到村民這種微妙的鬥爭方式，乾脆採取不理睬的手法回應之。只要村民的破壞行為沒有越過法律的底線，他們都予以容忍。一位鄉幹部說到：「現在的老百姓比較難管理，我們這些地方上的基層幹部也不好做事了。反正我們現在做的就是，只要你的行為不過火，我們就不管了。」

由於受怨恨情緒的影響，我們有時候無法確切地區分出村民所反映信息的真實程度。有些村民向我們述說該村以往的淳樸和正義，可能在歷史上並未出現過，它之所以被虛構出來，只是村民表達怨恨的一種方式而

村民保持了一種理智甚至是巧妙的方式，將破壞的手段和程度控制在法律懲罰的邊界以內。對於這些破壞行為，旁觀者可以從道德上展開評價，但卻無法從法律上作出嚴懲。村民認為，只要能以間接、隱蔽的方式來表達內心深深的不滿就足夠了。

理坑村民以信德之失作為反抗地方政府作為的隱蔽形式，但固有的地方文化傳統又使之對包括信德在內的基本美德保留着信仰和追崇。這種現實壓力和傳統觀念糾結在一起，致使理坑村民在生活中實踐道德時呈現出矛盾性。

已。有些村民認為，在本村旅遊開發之前，村裏的風氣很好，老人小孩尊卑有序，外地人到本村遊玩不但不需要收取任何費用，而且會受到當地人的熱情歡迎；但開發旅遊之後，村民的市場意識變得空前強烈了，一切向錢看齊。從旁觀者的立場而言，村民反映的情況或許存在，但是其嚴重程度到底如何，就是一個無法單純依靠村民敘述就可以解決的問題。對於怨恨之人而言，「它宣稱意願的東西，其實根本不是它認真『意願』的；它之所以批判，並不是要消除不良現象，而是以此作幌子亮相而已。」^⑥因此，村民的這種敘述可能正是某種基於怨恨的批判，通過對傳統的回首或者未來的暢想，達到批判現實的目的，紓緩內心的緊張感。

二 理坑村民信德失範之結

理坑村民以信德之失作為反抗地方政府作為的隱蔽形式，但固有的地方文化傳統又使之對包括信德在內的基本美德保留着信仰和追崇。這種現實壓力和傳統觀念糾結在一起，致使理坑村民在生活中實踐道德時呈現出矛盾性。

美國社會學家希爾斯(Edward A. Shils)在其力作《論傳統》(Tradition)中對「傳統」的三個特性做了揭示：一是「代代相傳的事物」，既包括物質實體，亦包括人們對各種事物的信仰以及慣例和制度；二是「相傳事物的同一性」，即傳統是一條世代相傳的事物變化鏈，儘管某種物質實體、信仰、制度等在世代相傳中會發生種種變異，但始終在「同一性」的鎖鏈上扣接着；三是「傳統的持續性」^⑦。正是傳統「使代與代之間、一個歷史階段與另一個歷史階段之間保持了某種連

續性和同一性，構成了一個社會創造與再創造自己的文化密碼，並給人類生存帶來了秩序和意義」^⑧。

婺源是理學家朱熹的故鄉，朱熹所訂的《家禮》曾經深刻地指導着包括理坑村在內的徽州鄉民的日常社會生活。它成為一種精神符號，印刻在村民的文化觀念中，成為鄉村社會的文化傳統，預製着生於斯長於斯的人們的生活樣法。田野調查發現，包括老者在內，歷經時代的變遷，儘管他們並不確切地了解朱熹倫理思想的具體內容以及《家禮》中的具體要求，但他們自覺或不自覺地流露出生於朱熹故鄉的自豪感和踐行朱熹道德學說的使命感，這就是時刻提醒自己與朱熹同為故里，要努力做一個好人。無論是對失信者還是對一般村民的訪談中，都沒有人會否認這一點。

我們的一位訪談對象是理坑村的業餘導遊，他總是很樂意向遊客介紹本村的理學淵源，並在談話中不時地夾雜着文言文，或引用古代思想家的言論。他並不認為做業餘導遊只是為了營生，而是將之看作一種宣揚文化的事業。基於這種認識，他反對「拉客」，而是將自身的講解同對本村歷史文化的宣傳結合起來，將每次做導遊的機會都視作從不同層面 and 不同深度推介本村歷史的機會。他在平常生活中極為注意搜集與本村歷史相關的資料。這既可以看作是他為了更好地謀生的需要，但又體現出他深層的生於朱子故里的責任感和使命感。由此，同為日常營生的業餘導遊工作，就因此而具有了神聖性，也使他面對遊客時體現出具有更強烈的道德使命感。所以，同一般的村民甚至其他業餘或正規導遊相比，他對本村歷史文物的講解流利而生動且詳實得多。為此，境內外的一些媒體來理坑村拍攝時，都願意邀請他做講解員。這名業餘導遊說：

客人嘛，我帶遊客就知道，我也不纏着你，要我帶我就帶，不要我帶你就自己轉。我幹嘛強拉你？因為我不是靠這門去討飯的，這不是一門討飯的工具，也不是打零花的工具，這本身是一門文化和藝術，宣傳的工具，是開導人的。崇尚朱子理學，不能掛起朱熹的牌去向人家討飯。朱熹就像孔子一樣，他是德高望重、受人尊敬的人。因為我這個村莊，按資料查下來是朱熹的學生的地方，不能違背祖師，余氏家族是朱熹的學生。

儘管其論述缺乏精緻的邏輯論證，也未見理性的精神閃耀，但從他對自我身份的歸屬中可見，從文化傳統深處，通過將自己「嵌入性」地理解為朱熹故里的成員，村民確證了信德的價值，這是確定無疑的。他們對自我的理解首先不是原子式的追求個人權利滿足的純粹單子，而是在一個社群中承擔着一定身份的人員。他們作為朱熹故里同人的出生背景使之具有美德上的自我角色期待，而不是走向自我的「脫域」狀態。

因此，在理坑村，我們既可以體味出寬容失信的道德心理，又可以察覺出支持失信的無奈，還可以觀察到失信的社會事實。但同樣可以進入研究者視野的是，對於外地遊客，村民（包括這些看似已經喪失信德的村民在內）都承認，除「黃金周」（五一、十一）旅遊高峰期外，來理坑村的遊客很多都接受過教育，素質很高，很有禮貌，有文化。所以，從本真的心理狀態而言，他們願意也很樂意和善地接待這些遊客，甚至渴望能夠與客人建立交情。一位村民說：

像前年我碰到的客人他在理坑住了兩個月，我燒飯給他們吃。現在我們沒

有聯繫，但是手機號碼是有的。我叫他，如果你以後來，不要去別的地方，你住在我家就好了。他們是兩夫妻帶着一個兒子。他是做英語翻譯的，女的是杭州的手機廠的。兩夫妻開車來的，肯定是有錢的。他們吃的全部是我們的家鄉菜，紅薯葉啊，我就燒了兩次荷苞鯉魚給他們吃。我小孩的衣服啊，照片啊，全是他寄來的。那個寄費也花了10來塊錢。

我們在理坑村做田野調查期間，都住在這位村民家中，日常飲食生活由她提供解決。平常我們會送些小禮物給她的兩個孩子，加之對飲食並不會提出特別要求，這些在我們看來十分微小瑣屑之舉卻被她賦予了道德意義，被認為是好人的外在行為顯示。在結束田野調查時，這位村民不僅減免了我們近半住宿費，而且饋贈了理坑村的山野特產。即使距離田野調查完成已達兩年之久，這位村民仍會告知我們其近況。當我們的學生去理坑村旅遊時，曾經提到我們的姓名，仍會得到包括這位村民在內的多數村民的熱烈回應。

三 結語

行文至此，難免會使人回想起美國政治人類學家斯科特 (James C. Scott) 於1970至80年代在馬來西亞的塞達卡 (Sedaka) 村莊所做的卓有成效的田野調查和理論分析。斯科特呈現給人們的經驗圖景是：塞達卡的貧民很少會冒險與富農發生直接、公開和集體性的對抗，而是通過偷懶、裝糊塗、開小差、假裝順從、偷盜、裝傻賣呆、誹謗、縱火、暗中破壞等「日常」形式的鬥爭，蠶食或消解當局所

從文化傳統深處，通過將自己「嵌入性」地理解為朱熹故里的成員，村民確證了信德的價值。他們對自我的理解是在一個社群中承擔着一定身份的人員。作為朱熹故里同人的出生背景使之具有美德上的自我角色期待。

中國鄉村道德建設的首要對象必須發生轉向，即由村民轉向地方政府等「公權力集團」，因為恰恰是後者成為污染前者的源頭。不當的政治安排和「公權力集團」行為不僅會摧毀社群中可能產生的美德萌芽，甚至可能會最終消解社群的存在。

構想的政策；即使是在象徵的和儀式的順從背後，也存在着無數的意識形態反抗的行動^⑩。但是，儘管理坑村的反抗行動與塞達卡的貧民有着類似之處，我們仍有必要對引發反抗的緣起保持清醒的理解。很顯然，塞達卡貧民的反抗源於對以雙耕和機械化為象徵的資本主義生產體系的價值不適，是生產方式的更新衝擊了傳統的道德習俗，導致了道德危機。但在理坑村，村民的反抗起因於在市場化的共識中對地方當局政策安排的不滿，是公共治理方式的不公瓦解了村民繼續市場化的熱情，衍生出道德失範。

無疑，當代中國鄉村中的確存在道德失範的現象。但通過對以理坑村為個案的田野調查，我們發現，無論是從村民的觀念還是行為上而言，都不能將當代中國鄉村的道德失範完全歸結為終極意義上的喪失。村民之所以不遵循道德的要求行動，並不是因為他們不認同這些道德規範，而是他們在正當的權利訴求沒有得到滿足且沒有宣洩途徑時，表達內心憤懣和不滿的一種方式。因此，這種道德失範的本質應該被表述為在特定的政治制度安排和政治文化下的自我道德戕害和隱秘的反抗形式的間接表達；其根本原因不是當代中國村民價值觀墮落的結果，而是與他們的生活世界密切相關的基層「公權力集團」成員不當的行為方式、不公的政策安排，以及腐化的人格形象的必然產物。

在當今的中國社會，「公權力集團」成員正動搖着鄉村社會既有的道德結構和道德文化，對村民的道德心理和道德行為產生切近而深遠的影響。因此，中國鄉村道德建設的首要對象必須發生轉向，即由村民轉向地方政府等「公權力集團」，因為恰恰是後者成為污染前者的源頭。不當的政治安排和「公權力集團」行為不僅

會摧毀社群中可能產生的美德萌芽，甚至可能會最終消解社群的存在。所以，從這點而言，在鄉村道德治理中，如何安排和落實基層政治制度，如何造就經濟社會生活中的良治 (good governance)，影響甚遠且深。

註釋

① 吳燦新主編：《當代中國道德建設論綱》（北京：中國社會科學出版社，2009）；龐衛國：《轉型期農村道德建設研究》（深圳：海天出版社，2005）；羅文章：《新農村道德建設研究》（北京：當代中國出版社，2008）。

② 亞里士多德 (Aristotle) 著，苗力田譯：《亞里士多德全集》，第八卷，〈尼各馬科倫理學〉（北京：中國人民大學出版社，1994），頁5。

③ 引文出自該村一名業餘導遊提供的族譜殘篇。但是，筆者發現，原徽州所屬六縣在表述其文風時都會使用類似的話語。

④ 陳愛中：《中國老村——理坑》（南京：江蘇教育出版社，2006），頁3。同時，筆者參照了理坑村口的歷史文化宣傳牌和理坑小學退休數學教師的口述。

⑤ 以下內容及訪談，如無特別註明，均出自此次田野調查。

⑥⑦⑧ 舍勒 (Max Scheler)：〈道德建構中的怨恨〉，載劉小楓選編，羅悌倫譯：《舍勒選集》，上冊（上海：上海三聯書店，1999），頁401；404；407。

⑨ 希爾斯 (Edward A. Shils) 著，傅鏗、呂樂譯：《論傳統》（上海：上海人民出版社，1991），頁15-17。

⑩ 樊浩：《中國倫理精神的現代建構》（南京：江蘇人民出版社，1997），頁199。

⑪ 參見〈前言〉，載斯科特 (James C. Scott) 著，鄭廣懷、張敏、何江穗譯：《弱者的武器》（南京：譯林出版社，2007），頁2。

童建軍 中山大學教育學院講師

馬麗 北京師範大學珠海分校政治理論部講師