聯經出版 1974 2014

星火與香火

大眾文化與地方歷史視野下的中共國家形構

趙樹岡

本書榮獲
科技部人文社會科學研究中心
補助出版

目次

第一章 緒 論 1

一、 革命星火的考掘 3
二、 星火與香火 7
三、「新文化」與中共國家形構 13
「大眾的新文化」與「新中國」 20
大眾文化與地方歷史 28
攀附與鑲嵌 36
四、 從「聖地」探訪「新村」 40

第二章 汀巖山坳小鎮 47

一、 山街的宗族與地域組織 55
二、 蘇區與客家意象 65
三、 文學地景建構的邊緣 74
四、 吾土吾民 88

第三章 1929 紅旗乍到 103

一、 地方菁英的回憶 107
五四青年的「新村夢」 111
革命激情歲月 114
決裂與對抗 118
二、 夾縫求生 121
三、 社會控制的基礎 132
四、 土地與社會改革 144

第四章 「新中國」與「新歷史」 157

一、 國家代理人與階級透鏡 161
二、 從土改調查到土改補課 169
三、 政治化的歷史問題 179
四、「新村」社會再詮釋 188
日常生活的階級想像 190
個體擴散到集體的階級仇恨 196
在眞實苦難中幻想「新村」 199
五、 狂風驟雨中的歷史布幕 204

第五章 鍛造聖地 211

一、 大眾化的革命文化 214
二、 記憶地景 226
革命遺址的形成與規範 228
空間意義的轉換 231
從宗祠到革命遺址 235
三、 革命空間的拼貼與再現 239
四、 重燃星火餘燼 250
五、 生活中的紅色印記 267

第六章 革命朝聖 277

一、 第二次「長征」：文革大串連 281
二、「寓教於遊」立紅旗 292
三、 總書記到古田 308
四、 庸俗化與再神聖化 315

第七章 照映宗族的星火 331

一、 宗族傳統的復興 335
二、 建構宗族聖地 347
三、 收納革命光芒 356
四、 人民英雄與祖先 365

第八章 結 語 377

建國「史詩」的眞實感 383
革命支譜的匯流 390
徘徊纏繞的紅色幽靈 395

參考書目 405

索引 437

第一章 緒 論

一、革命星火的考掘

1964 年 4 月，福建省文化局組織的「古田會議會址建館規劃聯合工作組」抵達上杭縣東北山區的古田鎮，此行任務是調查 1929 年 12 月，包括毛澤東、朱德、陳毅等中共領導人在當地廖氏宗祠召開會議的前後過程，以及復原會議場景。事實上，早在 50 年代初期，原名萬原祠的古田會議舊址就曾進行簡單修葺，只不過當時是由最基層的村鄉級單位負責，由於許多幹部甚至連古田會議都未曾聽聞，因此還必須附帶進行宣傳工作。由此可見，中共國務院公佈「第一批國家重點文物保護單位」的 1961 年以前，別說是村鄉，甚至省級幹部都無法想像，這座位於偏遠山區，外觀不怎麼起眼的小宗祠，居然有朝一日與井岡山、延安、韶山並列為 33 個，最高級別的「革命建築與遺址」名單。

相距古田會議召開三十五年，又極度缺乏相關資料，要想復原此一短暫事件的過程與場景確實不易。工作組發揮擅長的組織動員，透過地方幹部要求親身參與、目擊，甚至僅僅耳聞會議的群眾參加座談。從洋洋灑灑的座談會紀錄看來，這次動員相當成功，然而從被動員的群眾對古田會議細節充滿分歧的發言，卻又明顯反映了，在場沒有人能夠較為完整、清晰記憶會議過程，甚至號稱曾親身與會者亦不例外。時間確實模糊了記憶，更重要的或許是除了宗祠主體建築以外，幾乎不存在足以令人聯想到紅軍活動的蛛絲馬跡。不過天井旁的旮旯角，一處不甚顯眼的灰黑焦痕或許是唯一例外。

古田雖屬華南福建，但位於海拔較高且近內陸的閩西，冬季甚至可見降雪霜凍。古田會議期間正值仲冬，會場又在無法阻隔寒風的宗祠正廳與三面庭廊，更有不少人蹲踞在天井下的空地，紅軍如何取暖引起工作小組興趣，也成為座談會討論焦點之一。相關問題的發言不少，但大多圍繞在紅軍如何以單薄衣衫抵擋山野風雪，藉以反襯革命時期的艱苦。大量類似且重複的發言或許曾令幹部們感到索然無味，直到有群眾信誓旦旦指出，面對大門正廳右前方天井的花崗石地面，看來不顯眼的灰黑污痕正是會議期間烤火的焦痕時，才將討論帶到高潮，燃起整個會場的熱情。

多數身處中共革命歷史脈絡外的他者或許不明白這次大費周章的動員，以及往後大大小小、各式各樣調查活動背後的意義，同時也難以理解山區小鎮不起眼

的宗祠，以及模糊到難以辨認的遺跡究竟有何討論的必要？帶著這些疑問，勢必更不可能想像調查小組發現這個遺跡當下，幾乎感到類似考古學者在周口店遺址發現餘燼堆積層的興奮。

事實上，當我首度接觸這份調查檔案與會議發言記錄，確實也無法理解幹部在字裡行間所反映的興奮之情。直到進入整個中共革命史與文史資料描寫的閩西革命歷程，才聯想到調查活動的另一個重點：探訪毛澤東在會址二里外賴坊村撰寫〈星星之火可以燎原〉——經常被用來說明毛澤東堅持以農村包圍城市戰略的正確性，因而成功奪取政權，具有象徵地位文章的書寫經過與背景

關鍵的革命星火意象與詮釋，再加上毛澤東、朱德等中共領導人在古田、閩西活動的小故事，有如大量馬賽克拼貼成 30 年代中共建立閩西、贛南中央蘇區農村根據地的背景，古田會址也濃縮與展演了革命建國的「光輝歷史」片段。而建築以外，唯一與古田會議直接關連，冬夜篝火留下的焦痕遺跡之於共產革命的象徵，也因此絲毫不亞於周口店餘燼在人類文明發展的意義。

50 年代以來，中共中央文物局鼓勵各地紀念館，「**在調查訪問的基礎上，編寫一套說明詞，應該像『講故事』一樣生動地說明（革命）人物生活和事件情況的具體事實**」。[1] 各省革命博物館在這個要求下，持續徵集、蒐集革命文物與故事。各地看似無關緊要的宗祠、廟宇，難以直接判別的「星火」等革命遺址、遺跡，在說明詞或在故事裡被賦予生命，地方的過去也透過轉換或加工，呈現出真實效果。古田山坳宗祠裡的革命星火，以及從此地蔓延到整個閩西、贛南，從地方到區域的歷史敘事也在轉換和展演過程中，被吸納入中共建國歷史。

中共革命建國成功的因素相當複雜，但現在越來越清楚，同時可以肯定的一點是，組織動員與宣傳交互運用的重要性，絕對不亞於軍事武裝。作為政治動員基礎的宣傳之所以打動人心，意識型態之所以成功滲透往往不是來自激昂、單純的政治口號，或是國家霸權由上而下，單線式的強加在人民身上。而在於各種精簡、淺顯易懂，藉由文字、圖像、歌謠、戲劇等，群眾「喜聞樂見」的不同載體，呈現階級剝削和共產黨領導工農群眾「翻身」的革命敘事。

改革開放後，經濟發展雖然迅速取代了日常生活的政治教條，但中共卻持續為革命星火加薪添柴，藉由無數類似的革命星火意象，以及各個革命聖地傳遞黨及建國歷史的神聖性。1989 年，江澤民在六四天安門事件的動盪過程中，接任

[1] 王冶秋，〈在紀念性博物館工作座談會上的發言（1957）〉，國家文物局編，《王冶秋文博文集》（北京：文物出版社，1997），頁：36。引文「講故事」三字引號為原文所加。

中共中央總書記，事件甫平即接連訪問革命遺址，當年底便到訪古田「瞻仰」。二十年後，胡錦濤又到此地與「革命老區群眾」共度除夕。此期間更不乏國務總理、中央政治局委員、省部級大員在此留下足跡，地方幹部更自不待言。中央領導頻頻加持，再加上國務院到各省市大力宣傳紅色旅遊，鼓勵民眾瞻仰革命遺址，古田開始迅速竄紅，成為今日閩西宣傳 1930 至 1950 年「二十年紅旗不倒」，「維持土地革命果實地區」的重心，被黨史工作者稱為「革命聖地」，甚至共產黨員的「麥加」。

中國大陸有多少革命遺址被冠以「聖地」之名，難以估算，至少列入中共國務院，屬於全國性質的「紅色旅遊經典景區」就高達 100 個，此外還有整整一倍的「全國愛國主義教育基地」，這還不包括更多的省、縣級「愛國主義教育基地」。其中除了在廢墟中重建的曲阜孔廟，或兵馬俑博物館等少數歷史或考古遺址、博物館外，絕大多數都是以中共革命事件、人物為主題的紀念地景。

宣揚革命的愛國主義基地或紅色景區各自呈現不同階段或地區的革命敘事，但背後都企圖反映革命星火是由底層工農群眾引燃，藉此宣告「廣大人民」對共產革命的支持，以及「新中國」的基礎是建立在星散各地的農村與小城鎮。革命建國的星火敘事，如同 Ana Maria Alonso 討論國族主義建構的史詩（epic）文類，呈現出「新中國」的「歷史」與傳統，一方面連結過去與現在，同時創造現在、過去與未來穩定的階序。[2]

二、星火與香火

目前許多已經成為革命遺址的中共革命時期政治、軍事機關或集會活動地點，都是過去的宗祠、寺廟或書院，中共之所以選擇這些公共建築，除了空間較民居寬敞，適合供集會使用，似乎很難找到其他因素。古田會議選擇在萬原祠召開也沒有特殊的政治或歷史背景可尋，僅僅是出自偶然，我個人之所以接觸古田會議舊址以及這個小鎮，同樣是因為 2007 年參與中央研究院主題計畫過程的另一個偶然。

除了小鎮本身相當曲折且吸引人的特殊經歷，因為過去的人類學訓練背景，長期對宗族與民間信仰的興趣，以及接觸無數宗祠的經驗，促使我試圖透過這些偶然，思考會址這個空間從宗祠轉換為革命遺址的過程，以及政治意識型態以外

[2] Ana Maria Alonso, “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”, *Annual Review of Anthropology* 3(1994): 379-405.

的社會文化意義。

宗族與民間信仰是西方漢學領域，人類學漢人社會文化研究相當重要的主題，因為宗族不僅是純粹的親屬組織，同時也呈現出複雜的社會經濟、地域結構，而民間信仰不僅反映了漢人傳統宇宙觀，更複製了中華帝國的科層體制。[3] 過去半個多世紀，歷史學者用宗法、禮教，[4] 人類學者運用源自非洲部落社會的世系群（lineage）概念，從宗族的定義為起點，延續到親屬組織結構與功能，並擴展到地域性宗族的社會結構研究，或是以民間信仰面向探討祖先崇拜的儀式行為。

歷史學、人類學大量研究成果，顯示中國各地宗族與民間信仰的分歧多樣，具體組織型態與觀念形成也有複雜的歷史地理背景，但二者皆為中華帝國行政控制以外，維繫社會穩固相當重要的文化基礎，則是相關學術領域普遍的共識。

陳春聲、劉志偉、蕭鳳霞、柯大衛（David Faure）等，目前被稱為「華南學派」學者開拓了宗族與民間信仰研究新視野，超越了傳統功能與結構面向，將焦點集中於各地形貌各異的宗族與民間信仰實踐背後的國家意識型態，以及各類能動者如何透過信仰、儀式及各類文化展演，凸顯地方在整體國家秩序的正統。[5] 如明清珠江三角洲宗族研究清楚反映出，該地區宗族形成超越血緣和親屬組織的關鍵，主要是國家正統傳遞過程中，地方知識分子扮演中介者角色，將代表國家正統意識型態的宋明理學傳遞到地方，透過鄉紳、禮生推廣宗族禮儀，結合地方認同與國家象徵的過程與結果。[6]

中共是中國歷史上第一個試圖徹底摧毀，也有能力剷除宗族、民間信仰，脫離傳統國家正統象徵，而能維繫社會穩固的政權。滲透到村落的黨政組織固然是政權穩固的關鍵，但行政制度以外，更需要重建另一套非儒家意識型態的國家正

---

[3] Arthur P. Wolf, “Gods, Ghosts, and Ancestors”, in Arthur P. Wolf ed, *Religions and Ritual in Chinese Society*(Stanford: Stanford University Press, 1974), pp.131-183. Stephan Feuchtwang, *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*(Stanford: Stanford University Press, 2007).

[4] 尤其是日本學者如牧野巽、清水盛光、濱島敦俊、井上徹等學者對宋代以來的宗法制度，明代家廟與宗祠制度等都有詳細的討論，參見井上徹，《中國宗族與國家禮制：以宗法主義角度所作的分析》，錢杭譯（上海：上海書店出版社，2008），頁 34-127。

[5] 這些研究成果相當豐富，有關中華帝國與宗族社會結構、民間信仰等重要著作參見 David Faure, *Emperor and Ancestor, State and Lineage in South China*(Stanford: Stanford University Press, 2007)；劉志偉，《在國家與社會之間：明清廣東戶籍賦役制度研究，2010》（北京：中國人民大學出版社）。信仰與地方文化與國家正統性研究另參見陳春聲，〈正統性、地方化與文化的創制：潮州民間信仰的象徵與歷史意義〉，《史學月刊》1（2001）：123-133; Helen Siu（蕭鳳霞），”Recycling Tradition: Culture, History and Political Economy in the Chrysanthemum Festivals of South China”, Comparative Studies in Society and History 32(4,1990):765-794, “Cultural Identity and the Politics of Difference in South China”, Daedalus122(2,1993):19-43.

[6] 科大衛、劉志偉，〈宗族與地方社會的國家認同：明清華南地區宗族發展的意識型態基礎〉，《歷史研究》（2000,3）：3-14；David Faure, “The Lineage as a Cultural Invention: The Case of the Pearl River Delta”, *Modern China* 15.1(1986):4-36.

統象徵。如果將國家形構視為一種文化革命，世界產生意義的方式，[7] 中共政權摧毀所有「封建傳統」之後，也必須建構得以取而代之的文化體系。這套意識型態，簡單的說，就是以馬列共產主義與階級鬥爭為核心，革命的「新文化」。

宗族與民間信仰觀念及組織可說是「封建傳統」思想與生活實踐的根柢，不剷除宗族組織，人為劃分的階級便難以存在；不打破唯心的民間信仰，更無法建立唯物的馬列共產主義。最後的結果是階級取代宗族之類的血緣、地緣組織，階級關係取代家庭、宗族關係；馬列主義思想驅逐了「封建迷信」和宗教，最後取代所有信仰，建立全國一致，滲透到日常生活的「新文化」。

中共建國到文化大革命結束前，這個「新文化」相當於革命文化，革命論述也成為無可取代，社會生活的最高價值。在革命論述與實踐不斷滲透日常生活，以及對毛澤東狂熱的個人崇拜過程中，所謂的革命又幾乎成為另一種大眾信仰。毛澤東像章、塑像、毛語錄具有不可輕侮的神聖性，舉國上下透過革命戲曲、舞蹈等有如儀式性的展演宣揚革命。從中共官方媒體對於文革初期大串連，文革期間的革命旅遊，以及改革開放後，紅色旅遊的宣傳報導內容，都可以發現這些活動被描繪為具有接觸「革命聖地」、「淨化革命心靈」，類似朝聖進香的效果。

中國傳統宗族與民間信仰表面上呈現複雜多樣的面貌，但在社會實踐的關鍵象徵就是香火所代表的延續性。宗族香火往上的延續是連接歷代祖先，華南地區族譜最常見的內容就是透過繁複的中原始祖南遷過程，攀附同姓帝王或歷史名人，說明世系傳自帝王貴胄、族中不乏簪纓之士，被視為邊緣的族群也藉此建構我群出自「純正」漢族血脈，而往下的延續則是期盼宗支後世能夠瓜瓞綿延，這是無論身為生物個體乃至整個宗族文化的終極理想。廟宇之所以能夠香火鼎盛，也與香火綿延互為因果。

歷代政權更無不希望國祚綿延、萬世永續，除了政治軍事後盾，一方面需要依賴祭祀天地，藉由鄉紳透過宗族制度，傳遞代表國家正統的宋明理學。另一方面更要透過高壓手段毀淫祀，確立合於祀典的神明，透過敕封確立神明位階，[8] 以此建構類似香火的文化象徵基礎。

中共建國至文革期間，藉由黨或「國」取代「家」或宗族，以馬列共產主義取代民間信仰，亦即透過中央到地方的黨政組織及意識型態，取代維繫傳統中國

---

[7] Philip Corrigan and Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution* (Oxford: Basil Blackwill, 1985), pp.3,218.

[8] James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou('Empress of Heaven') Along the South China Coast, 960-1960 ", in David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China*(Berkeley: California University Press, 1985), pp. 92-324.

社會穩固基礎的宗族與民間信仰。然而，以唯物的馬列主義為基礎建立的政權，也必須建構一套具有類似香火延續性，可以往上追溯革命建國歷史，往下維繫政權穩固的象徵。如果從中共無數的建國敘事文本，找尋可以取代被摧毀的宗族與民間信仰的香火，應該就是迄今不斷考掘、不斷展演，被中共用來象徵「廣大人民」支持共產革命的星火。

全國各地持續不斷的考掘、展演、描繪星火，不僅為了增強革命敘事真實感，更為了書寫從井岡山、閩西、贛南、延安到北京，從星散的革命根據地到「新中國」建立的時間與空間。描繪星星點點革命遺址構成的革命空間與「長征」路徑，成為紀錄革命始祖遷徙，在各地開支散葉的革命系譜，各個省、市、縣的地方革命史，則是有如支譜般的將地方革命過程，有系統的連結或攀附到整個革命系譜之中。個體、家庭、地方或區域也因此透過大大小小的革命建國事件、遺跡、遺址與「新中國」產生連結。

改革開放以來的中國社會經濟產生急遽變遷，官方主導的意識型態與歷史論述也逐漸改變。無論政治經濟如何變化，藉由微弱但卻廣佈的星火意涵，傳遞革命建國「史詩」意象與象徵，亦即「新中國」是代表「大多數」底層群眾支持的國家，將是中共維繫政權穩定相當基本，足以連結過去、現在到未來，最為終極、不可能捨棄，且將持續宣揚的政權正當性軸心與核心意識型態。

星火如何建構、未來如何能夠如同香火般延續，同時維持「鼎盛」與「神聖」，是中共政權面臨的問題或挑戰，更是外界瞭解中國社會 50 年代迄今及其未來發展的關鍵。相對於官方的「民間」在不同歷史階段如何認識革命星火，以及中共賦予的神聖性，則是更值得探討的另一個問題。

任何來自中國大陸以外，對中共革命至改革開放發展過程稍具認識的他者，站在復原後的古田會議會場，感受強烈共產革命意象的宗祠大廳，再仰視原本象徵宗族香火延續，現在卻空無一物的神龕，或許會自然而然的思考革命與宗族、民間信仰等，可歸類為中國傳統文化的扞格，以及中共形塑革命意象與神聖性的文化霸權。如果將視野置於長時段歷史發展、廣大的農村，以及改革開放之後，隨處可見過去被強力摧毀，代表「封建勢力」、「封建迷信」的宗族與民間信仰正以驚人速度復興、回歸，或許又令人懷疑中共持續半個多世紀的革命似乎並未置換、取代或打破傳統。

就理解中共革命建國迄今的國家形構（state formation）與社會文化變遷過程而言，無論側重國家霸權，或強調傳統的延續，都可能僅僅觸及了問題的邊緣，

或只瞥見當代中國的浮光掠影。如同會址的建築結構、外觀與歷史功能，及其空間展演呈現的多義性，既不能單純以國家霸權探討共產革命對宗族、民間信仰等社會文化傳統改造成功與否，或所謂的文化傳統如何根深柢固。必須透過檔案、國家展演的各類象徵文本，以及田野材料，深入分析象徵共產革命的星火與宗族、民間信仰相當重要的香火象徵交結纏繞過程，彼此如何產生意義轉換，透過當代國家研究視野，剖析中共「新文化」與國家形構的歷史脈絡及當代變遷。

三、「新文化」與中共國家形構

從毛澤東宣告中華人民共和國——中共標舉的「新中國」正式建立伊始，學術界對中共所以能成功奪取政權，以及中央到地方的政治結構無不抱持高度興趣。半個世紀以來，大體歷經了三個學術世代，分別以集權主義、多元主義，以及 80 年代開始盛行，用來討論改革開放之後的國家/社會關係模式，不斷試圖詮釋、分析或描繪這個過程。[9] 歷史學及政治學者無以計數的研究成果，詳細呈現中共黨政組織、政權結構，以及社會階級分化。大量人類學者在改革開放後湧入中國農村，透過細膩的社區民族誌，循著土地改革、集體化、人民公社、大躍進飢荒、文革傷痛、改革開放的發展序列，探討黨支部在村落的滲透，制度變遷對農村社會結構與人際關係的影響，以及傳統文化與儀式的回歸。[10]

跨學科共建，廣佈西方學術圈的中國研究領域自 1960 年代起，大多集中於描繪或分析中共強大的黨政機器、國家機器底下的人民，或是從政治狂風驟雨摧殘後的荒原尋找傳統。相較於封閉的冷戰時期，當前逐漸對外開放的田野，以及稍可觸及的中共地方檔案，使得我們對中共政權運作、社會控制，或是制度與社會文化變遷又有了更清楚的瞭解。然而中共建黨、建國迄今，在政治制度、黨政組織、經濟發展與社會控制以外，作為「新中國」基礎的文化建構，及其與大眾文化（popular culture）在不同時期、不同領域互動的討論，似乎仍有相當大的空間，亦即缺乏將當代國家研究關切的重要問題，帶入中國研究領域。

80 年代中後期以來，跨領域人文社會學者的國家研究，除了在全球化脈絡思考國家邊界，反思傳統的國家觀念，傅科的多重力場（multiple force field）也挑戰國家作為權力中心的傳統思維。這些視野提供我們反思何謂國家、反思長期

---

[9] Elizabeth J. Perry, "Trends in the Study of Chinese Politics: State-society Relations", *China Quarterly* 139(September 1994), pp. 704-713.

[10] 人類學者自改革開放後的中國研究回顧可參閱 Steven Harrell, "The Anthropology of Reform and the Reform of Anthropology: Anthropological Narratives of Recovery and Progress in China", *Annual Review of Anthropology* 30(2001):139-161.

支配學術領域的國家/社會模式，以及從例行（routine）、儀式性的日常生活實踐探討「新中國」，重新認識紅色政權不僅是統治者的「面具」，更是不同領域「大眾」共構的結果，進一步思考整個共構過程。

從概念層面而言，當代跨學科的國家研究大致已經排除將國家視為先驗（a priori）的概念、定著的（fixed）實體，甚至能否成為研究客體也再度被重新審視。Philip Abrams 詳細梳理二十世紀國家研究指出，以往政治社會及馬克思主義學者將國家視為實體進行研究遭遇的困境，建議將國家視為超越人民的首要意識型態（first ideology）、社會的虛幻共同利益（illusory common interest），[11] 從政治運作和行政統治的現實面抽離國家概念，將其區分為行政管理、司法制度等實際運作的國家體系（state-system），以及意識型態的國家觀念（state-idea）。前者類似實際執行統治權力的政府，後者則是有如集體虛偽呈現（collective mis-representation）的國家。

Philip Abram 認為，國家不是隱藏在政治實踐面具背後的實體，其本身就是防止人民窺見政治實踐的面具，除了限制人民接近政府實際運作知識，也透過意識型態建構使其更具真實感。換言之，國家一方面透過禁止人民接觸檔案等行政控制手段，掩蓋面具背後的政治操作，另一方面更要讓人民相信，彰顯於外的面具就是真實的國家。Begona Aretxag 呼應 Abram 的「國家面具」觀點，也回應 Etienne Balibar 和 Immanuel Wallerstien 討論國族形式事實上是觀念、意象，和意識型態，非先決的包裝（container），[12] 而以國家形式（state form）強調內容空洞卻有力的國家概念，有如權力論述和實踐的螢幕。[13]

無論面具或螢幕，國家觀念得以存在的關鍵主要是維繫、穩固，以及不斷建構政權正當性來源基礎的真實感，不可能脫離公共展演，以及圍繞在國家意識而生產的論述、敘事、虛幻（fantasies）等用以連結國家形式到人民的能動性（dynamics）元素。因此，Aretxag 建議將國家視為現象學的存在，透過權力論述和實踐的生活會遇（encounter），在日常領域，公共文化、儀式慶典、官僚機構、紀念場域等空間組織被生產。[14]

中共各類革命遺址與敘事文本毫無疑問是國家展演的重要場域，文革結束

---

[11] Philip Abram, “Notes of the Difficulty of Studying the State(1977)”, *Journal of Historical Sociology* 1(1.1988):58.

[12] Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*(London; New York: Routledge, 1991).

[13] Begona Aretxags, “Maddening State”, Annual Review of Anthropology 32(2003):395.

[14] Begona Aretxags, “Maddening State”, Annual Review of Anthropology 32(2003):396.

前，地方幹部在各類政治運動過程，組織動員群眾展開的鬥爭大會、政策宣導活動，也可以視為連結國家與人民公開展演的劇場。透過激烈、戲劇性、情緒性的表述，打擊「階級敵人」，宣揚「新」、「舊」社會的對比，藉此帶給人民「新中國」的擬構（fiction）。然而，這種擬構如同中共地方檔案描繪的社會樣貌或國家象徵文本，並不全然出自虛構（falsity），[15] 而是如 Clifford Geertz 討論「國家劇場」提及的 Negara，屬於另一種展演文類。[16]

既然國家不是先驗的概念、定著的實體，也不是理所當然的權力中心，不僅民族－國家之間賴以連結的分號越來越站不住腳，長期處於學術支配地位的國家/市民社會典範也遭受到相當強烈的質疑。取代國家/社會模式的重要取向，是將國家視為新的治理性效應（governmentality effect），[17] 從效應（effect）認識國家過程和實踐的多重場域（multiple sites），[18] 從而探究國家在日常生活中非顯而易見的會遇（encounter）。

多重場域的國家，或 Navaro-Yashin 所謂的多形貌國家（faces of the state）等觀點挑戰了長期支配人文社會學界的國家/社會框架，被視為國家生產、再生產中心的日常生活場域也逐漸受到重視。[19] 如 Timothy Mitchell 對於諸如公共領域（public sphere）、公共文化、市民社會和國家等國家/社會二元對立的批判，認為這些二元對立都是新的權力論述效應。[20] Navaro-Yashin 同樣質疑誰有權定義哪些社會領域為「市民社會」，另一方面藉由政治生產場域的公共生活（public life）概念，批判以往假設權力與抵抗之間存在涇渭分明界線的觀點，並藉此說明，無論人民或國家都是政治生產和重鑄的模糊指涉，因此二者不是對立的兩端，而是處於相同的領域。[21]

在政治上，中共向來以「帶領」群眾的口號，取代「統治」人民的事實。在文化上，則一向自詡為五四精神的承繼者，甚至自認在文化大眾化的程度更超越

---

[15] 有關中共地方檔案的討論，請參閱趙樹岡，〈國家代理人筆下的地方社會：從檔案看中國的地方「歷史」，1949-1966〉，中央研究院近代史研究所主辦「歷史視野中的中國地方社會比較」研討會會議論文，2008 年 12 月 18-19 日。

[16] Clifford Geertz, Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali(Princeton: Princeton University Press, 1980).

[17] Timothy Mitchell, “Society, Economy, and the State Effect” In George Steinmetz., ed., *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*(Ithaca: Cornell University Press, 1999).

[18] Michel-Rolph Trouillot, “The Anthropology of the State in the Age of Globalization”, Current Anthropology 42(1, 2001):126.

[19] Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*(Princeton: Princeton University Press, 2002).

[20] Timothy Mitchell, “Everyday Metaphors of Power”, Theory and Society 19(5, 1990):545-577.

[21] Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*(Princeton: Princeton University Press, 2002) , pp. 135.

五四知識菁英。建國以前即不斷強調壓倒性多數群眾為主體，「大眾的新文化」論述，形構出「新中國」這個面具是「廣大勞動人民」的集合體。無論實際統治形式為何，至少在政治與文化宣傳上，模糊了統治者與被統治者界線，建構出貌似「人民」的「新中國」。

在中國朝代更迭、政權嬗遞的歷史過程，中共政權的特殊性並非中國研究領域長久以來所關注的武裝割據，建國之後的黨政權力結構，或嚴密的社會控制，而是延安時期開始利用「文化軍隊」，積極運用各類宣傳工具製造輿論，拓展「文化戰場」。[22] 毛澤東所謂，「**凡是要推翻一個政權，總要先造成輿論，總要先做意識型態方面的工作**」，[23] 為輿論和意識型態在推翻舊政權，建立新政權的功能，下了赤裸裸的註解。輿論傳播與意識型態滲透工作所憑藉的就是宣傳，就是徹底將中共自認為屬於大多數群眾的「新文化」轉化為全國大眾的文化，建構全國一致，新的世界觀、歷史觀。

George Steinmetz 指出，以往歷史或比較研究脈絡進行的國家研究中，文化這個主題雖然從未被排除在外，但無論傳統或新馬克思、韋伯政治理論都將文化視為國家產物，而沒有看到國家同樣是文化過程的結果，[24] 當代中國研究領域同樣缺乏以這個觀點討論中共建國前後到當代國家形構過程。國家與文化的關係，或 Steinmetz 使用意義較為開放的國家/文化，討論重點是文化如何影響國家形構，以及國家又如何反過頭來影響國族文化和地方文化。為了達成國家形構與展演的效力，這些展演又必須是通俗或大眾的（popular）。[25]

Philip Corrigan 和 Derek Sayer 在其經典著作，*The Great Arch* 當中，透過中古到近代，九個世紀以來的歷史發展，論述英國現代國家形成是以中產階級文明為基礎，強調國家活動與制度都是文化形式，因此探討國家形構不能不深入分析文化生活形式與實踐。[26] 換言之，所謂的國家形構觀點嘗試擺脫以往著重政治菁英與上層知識分子，或是以權力為核心探討國家起源的國家建設（state building）研究傳統，在他們看來，國家形構不外乎是一種文化革命，世界產生

---

[22]「文化軍隊」與「文化戰場」引自毛澤東，〈延安文藝工作會議上的講話（1942）〉，竹內實編《毛澤東集》（東京：蒼蒼社，1983），頁 849。

[23] 毛澤東，〈中共八屆十中全會講話（1962）〉《建國以來毛澤東文稿（第十冊）》（北京：中央文獻出版社，1996），頁 194。

[24] George Steinmetz, "Introduction: Culture and the State," in George Steinmetz ed., *State/Culture: State-formation after the Cultural turn*(Ithaca: Cornell University Press, 1999), pp. 12-23.

[25] Stuart Hall, "Popular Culture and the State," In Tony Bennett, Colin Mercer, and Janet Woollacott eds., *Popular Culture and Social Relations*(Philadelphia: Open University Press, 1986), Pp. 22-49.

[26] Philip Corrigan and Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*(Oxford: Basil Blackwill, 1985), pp.3,218.

意義的方式。

如果說雄偉的拱門是英國的國家形構象徵，「新中國」相當重要的象徵即為分散各地，代表廣大人群的「星火」。寓意微弱、廣佈，但卻能夠燎原的星火，成為與階級對立的大眾（the masses）－中共強調的「群眾」和「人民」隱喻，也成為所有文藝活動、革命敘事與物質展演試圖凸顯的主軸。從國家作為集體虛偽意識的面具而言，中共形構的「新中國」成為最高道德指涉，「新中國」賴以建構，關鍵的、屬於「大眾的」「新文化」意識型態，更模糊了國家與人民界線。

「大眾的新文化」與「新中國」

Corrigan 和 Sayer 採借 E. P. Thompson 用來表述英國中產階級革命的「拱門」（great arch）隱喻，以高聳堅固磚石結構空間，建築時間等時空意象，將英國國家形構視為經濟轉型、政治擴張與建構，歷經數世紀形成的國家與特殊政治社會中的人民，[27] 而他們以「文化革命」討論英國國家形構，相當重要的觸媒則是來自毛澤東。[28]

早在三、四十年代，毛澤東與黨內或親中共知識分子即展開一連串的「新中國」與「新文化」論述，尤其集中在抗戰時期延安出版的《中國文化》季刊。毛澤東、郭沫若、茅盾、洛甫（張聞天）、艾思奇等人都持續提出「新文化」的本質、新文化運動的任務，同時對文化的「民間形式」與「民族形式」關係展開論戰。毛澤東在《中國文化》創刊號上發表的〈新民主主義的政治與新民主主義的文化〉（後更名〈新民主主義論〉）雖然是以抗日戰爭期間民族主義的大帽子，「民主統一戰線」脈絡的宣言，但其中「新中國」、「新文化」，以及依據革命史觀詮釋中國歷史分期，直到今日仍然是中共對於相關問題最具代表性的論述。[29]

站在與國民黨爭奪政權的立場，中共必須建構「新」中國論述，以及將中共建黨前與建黨後的中國劃分為「舊民主主義」、「新民主主義」二個階段，以共產黨為「新民主主義」下的「新中國」代表，如此才足以在政治上取代辛亥革命後，

---

[27] Philip Corrigan and Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, pp.11; William Roseberry, Hegemony and the Language of Contention in *Everyday forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of rule in Modern Mexico*(Durbam and London: Duke University Press, 1994), pp. 355-366.

[28] 所謂的「文化革命」不是「文化大革命」，而是中共建國前即展開的文化論述。Daniel Nugent and Ana Maria Alonso, "Multiple Selective Tradition in Agrarian Reform and Agrarian Struggle: Popular Culture Formation in the Ejido of Namiqupa, Chihuahua", in Gilbert M. Joseph and Daniel Nugent, eds., *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (Durbam and London: Duke University Press, 1994), pp. 210.

[29] 毛澤東，〈新民主主義的政治與新民主主義的文化〉，《中國文化》（創刊號，1940）：2-24。

完成推翻帝制歷史任務的中華民國政權正當性。革命時期毛澤東即相當清楚將「新中國」當作「面具」，以及透過徹底摧毀「封建文化」，建構「新文化」的過程來建立「新中國」。

中共所謂的「新中國」，迄今不變的論述可以歸納為：共產黨領導、代表「多數工農群眾」利益，有別於「封建帝制」，或是辛亥到五四運動以前，由「資產階級領導的舊民主主義」的中華民國。「新中國」與「新文化」的「新」，是相對於「政治上受壓迫，經濟上受剝奪」的「舊」中國，以及「被舊中國統治因而愚昧落後」的「舊」文化。

新、舊文化是以五四運動為分期。五四運動雖然被中共視為「徹底地反對封建文化的運動」，其間提倡的「新道德」與「新文學」也值得肯定，但五四所謂的「平民」被中共認為僅僅侷限於「城市小資產階級和資產階級的知識分子」。而中共雖然將五四「新文化」視為革命運動和實踐的基礎，不同的是強調「無產階級領導的人民大眾的反帝反封建的文化」，因此亟力強調「新文化」是屬於更為廣泛的「人民的」和「大眾的」。

毛澤東將「新文化」定義為具有民族的、科學的、大眾的三個特點。除了民族的「新文化」是以反帝國主義立場，在建立「中國自己的文化形式」基礎上，實踐馬克思主義外。科學的、大眾的定義都與代表「大多數」的「人民」或群眾有關。科學的「新文化」，主要是「反對一切封建思想和迷信思想」，尤其是「唯心主義」和「宗教教義」，同時要「科學的清理中國古代文化發展過程」。需要清除的是代表「古代封建階級腐朽的東西」，要發揚的是「多少帶有民主性和革命性」，代表大多數被統治者的「古代優秀人民的文化」。

「新文化」的建構是一回事，實際傳遞又是另外一回事。因為既要求「新」，又要兼具多數和通俗的革命文化產生相當的矛盾，主要涉及文化的普及與提高，而這個問題又涉及五四以後的民族文化論戰。

大體來說，五四反傳統主義除了試圖打倒魯迅在〈狂人日記〉隱射為封建禮教的「地主舊帳簿」，更將農村為主體的「民間文化」視為糟粕。因此，對於諸如向顧頡剛、王守真、趙紀彬以民間文化作為民族形式「中心源泉」的「舊瓶新酒」說，自然引來強烈的批判。[30] 茅盾、郭沫若等學者認為，此說為五四新文

[30] 1930 年代，以顧頡剛為主，試圖透過民間文化與通俗讀物作為教育民眾、喚醒抗日民族主義的宣傳利器，引起文化形式通俗化與大眾化論戰。所謂「舊瓶裝新酒」一詞，最早出現在 1936 年，由顧頡剛屬名，實為王守真所撰，刊載於《民眾週報》卷 1，第 5 期的〈為什麼要把新酒裝在舊瓶裡〉。其中以向林冰為筆名的趙紀彬並非「舊瓶新酒」最早提出者，但卻發表多篇有關「舊瓶新酒」一詞之意義與價值，或許因此被郭沫若、茅盾等視為「舊瓶新酒」說的主要發言人。相

化潮流之「復古」或「倒退」，徹底反對將「舊的」、「封建的」民間文化視為民族文化中心源泉。

雖然在開展文化的民族形式立場上，茅盾強烈反對向林冰將「宣傳教育的通俗化工作與屬於文藝創造的民族形式的建立混為一談」，但在實際宣傳面對中國當時教育普遍低落的現實，卻不得不「遷就民眾低下的文化水準」，民間文化仍舊是不可或缺的有效媒介。[31] 如中共延安時期，陝北秦腔之類的地方戲曲即為相當有效的宣傳工具，文化幹部還是採取「舊形式新內容」的演出方式，中共也正是藉此獲取政治動員能量。相較之下，新形式宣傳似乎難以達到同樣效果，如採取西方舞台劇形式的化妝劇，雖然以農民容易接受、與時事相關、淺顯易懂的形式與內容，但一成不變的角色扮演，久而久之也令人感到乏味。[32]

毛澤東定義大眾的新文化所指的「大眾」，事實上有雙重意義。一方面是指「多數」(the mass)，亦即以革命史觀塑造出相對於「封建統治」階級，高達百分之九十以上「工農勞苦群眾」，另一方面的實際意義則是指「通俗」(popular)。絕大多數「勞苦大眾」連識字都有問題，更遑論對其解釋什麼是馬克思主義，什麼是「唯心」或「唯物」思想。因此，還必須要區分「共產主義的思想體系」與「社會制度的宣傳」，分別「抽象行動綱領」與「社會實踐」。

總體而言，就是要區分「訓練幹部的共產主義的理論與方法」和「整個國民文化的新民主主義」。在傳遞「新中國」、「新文化」抽象論述過程中，必須將幹部教育和大眾宣傳區分開來。[33] 幹部對理論的認識必須提高，但在群眾宣傳方面，必須要轉換形式，「文字要改革，語言也要接近民眾」，重點是普及。

中共論述的文化，包括為政治、經濟服務的觀念型態，以及被稱為文藝的傳統文化表現形式。在「觀念型態」的文化概念下，「封建思想」必須完全剷除，但在群眾宣傳的實際工作上，至少在文革以前，毛澤東還是傾向「舊瓶新酒」的作法，提倡蒐集和研究農民工藝與藝術，各種與農民日常生活緊密連結的民間文

關歷史背景與論述見劉龍心，〈通俗讀物編刊社與戰時歷史書寫（1933-1940）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》64（2009）：87-136。有關「舊瓶新酒」的詳細討論亦可見 Chang-tai Hung, *War and Popular Culture: Resistance in Modern China, 1937-1945* (Berkeley: University of California Press, 1994), pp.187-220.

[31] 矛盾，〈舊形式、民間形式，與民族形式〉，《中國文化》（1940）2（1）：5。

[32] 艾思奇，〈抗戰中的陝甘寧邊區文化運動：二十九年一月六日在邊區文協第一次代表大會上的講話〉，《中國文化》（1940）1（2）：24。化妝劇早在 1929 年 12 月，毛澤東的〈古田會議決議〉文中出現，從艾思奇的描繪看來，所謂化妝劇是是由三、五位演員，分別扮演國民黨與共產黨軍、政人員，以及日軍與農民形象。

[33] 毛澤東，〈延安文藝工作會議上的講話（1942）〉，竹內實編《毛澤東集》（東京：蒼蒼社，1983），頁 849-880。

化，以「民間藝術」形式出現。將民間文學、戲曲、民歌、小調、說書等，民眾「喜聞樂見」的「文藝」作為動員群眾，轉換抽象革命理論、建構「新中國」與「新文化」的宣傳工具。[34] 如洪長泰以「政治文化」，探討中共政治地景的象徵，以及民間藝人如何被共產黨改造成宣傳工具，利用民間傳統藝術如版畫、剪紙、秧歌、節日宣揚革命，說明中共在尋求群眾動員方式中，制訂了以普及代替提高文化水平的新路線。[35]

事實上，如果就運用通俗文化進行宣傳活動而言，早在 1929 年，毛澤東的「中國共產黨紅軍第四軍第九次代表大會決議」，亦即「古田會議決議」就賦予紅軍作戰以外，還必須擔負「擴大政治影響爭取廣大群眾」的重要任務。強調紅軍要特別注意宣傳內容，要因時、因對象、因地制宜，關鍵是不要使用超出民眾日常用語的文字和詞句，要求宣傳標語的用字與用詞必須讓老百姓看懂。[36] 詳細列舉如花鼓戲、黑板報等用之於紅軍政治訓練的教育活動，也幾乎涵蓋了革命到建國以後，全國各地普遍施行的宣傳方式。1930 年代，中共閩西、贛南建立中華蘇維埃時期，更大量運用地方戲曲、小調、歌謠進行革命宣傳。[37]

1934 年，中華蘇維埃割據政權在國軍圍剿下，自贛南轉往陝甘寧，展開所謂的「二萬五千里長征」。毛澤東將「長征」定位為「宣言書」、「宣傳隊」、「播種機」，[38] 宣稱跨越數省的「長征」非但不是政治軍事的挫敗，反倒是宣傳工作上的大勝利，使得底層民眾更瞭解紅軍與中國共產黨。毛澤東詮釋的「長征」只能視為另一種宣傳，不見得對底層社會帶來實際或廣大的宣傳效果。但毛澤東定義的「長征」卻被號稱「新長征」，文化大革命初期進行大串連的革命師生化為行動綱領。

1966 到 1967 年，全國各地無數的「革命師生」透過長途跋涉，深入農村「向工農群眾學習」，同時也如同一群群的「宣傳隊」，在鄉野傳遞革命「新文化」。大串連實際進行時間雖然不到二年，但卻有如毛澤東形容，「長征」是「中國歷史上的第一次」——「新長征」同樣是第一次因為個人崇拜，以學生為主體的全國性、大規模將國家「新文化」帶入底層社會的運動。

30 年代到文革以前，中共在宣傳和利用傳統文化層面上屬於實用主義者。

---

[34]毛澤東，〈延安文藝工作會議上的講話〉。

[35]洪長泰，《新文化史與中國政治》，（台北：一方出版公司，2003 年），頁 112-143。

[36] 毛澤東，〈中國共產黨紅軍第四軍第九次代表大會決議（古田會議決議）〉，竹內實編《毛澤東集》（東京：蒼蒼社，1983），頁 78-117。

[37] Ellen R. Judd, “Revolutionary Drama and Song in Jianxi Soviet”, *Modern China* 9,1(1983):127-160.

[38]毛澤東，〈論反對日本帝國主義的策略（1935）〉，竹內實編《毛澤東集》（東京：蒼蒼社，1983），頁 137-162。

例如在革命到建國後的土改過程中，雖然極力剷除宗族勢力與「封建迷信」的民間信仰，但明令禁止拆毀宗祠、寺廟、教堂。革命期間要求紅軍不要動不動拔祖先牌位、拆宗祠，主要是擔心激起民怨，建國之後的主要著眼點是這些建築可以作為黨或地方政府機關處所。對於傳統文化的外顯形式，亦即中共所謂的「民間藝術」也是如此。革命到文革以前，「文藝」一直被當作國家形構的宣傳工具，主要保留各類民間藝術形式，例如山歌曲調、戲曲主要結構，大量運用傳統樂器，但在表現內容上則主要是為了宣傳革命「新文化」與傳遞政策。

文化大革命的背景是歷史學者相當關切的主題，背後也有中共中央領導權力鬥爭的政治背景。姑且不論毛澤東個人或整場悲劇背後錯綜複雜的因素，文化大革命十年在中共國家形構過程的意義，主要是全力打倒、清除過去被用來作為宣傳工具，亦即傳統文化的「文藝」。打倒「舊」傳統之餘，也不斷鍛造「新」的通俗文化，「新」的革命傳統，徹底把國家形構過程的革命文化取代所有日常生活的通俗或大眾文化。

中共也知道要完全清除所謂的「封建傳統」確實有困難，例如部分地區香燭紙錢等「迷信用品」是在文革時期才強烈禁止販售，至於農曆春節或清明等傳統節日，更不可能依賴國家機器強制取消。文革期間改造類似傳統的方式是將其「革命化」，不能強制禁止春節，因此鼓勵民眾要過革命化的春節，清明禁止祭墓、焚香燒紙，但還是利用清明的民俗意義，從中央到地方在清明舉辦緬懷革命烈士的盛大儀式。[39]

暫且不論中共建國以來，由於人為因素導致的各類悲劇，或是毛澤東的歷史定位。中共國家形構連結的文化論述、強調文化是屬於「全國百分之九十人民」的「大眾」，以及區分宣傳與實踐、共產主義的理論方法與整個國民文化，確實是相當成功的文化建構模式。從中共成功建立政權，以及各項政策由中央迅速宣達到農村，也說明了中共革命時期確實有效掌握了通俗或大眾文化，並成功的運用在各種宣傳策略，進而迅速打入基層。

無論中共革命時期的「新中國」論述，或建國到文革期間的土改、反右等一連串政治運動事實上都是建立革命「新文化」的過程。將革命文化變成全國一致，具有普遍性的大眾文化，也要讓民眾重新認識中國歷史，重新認識生存空間的過去與現在。更重要的是在這個過程中，強調「新文化」建構出來的「新社會」與

[39] 年節的「革命化」早在文革以前就以經展開，如上海教育出版社編，1962 年出版的《農村應用文》即蒐錄、編纂各類「革命化」春聯，希望民眾運用。該書流通甚為廣泛，1965 年時已歷經九次印刷，印量為一百多萬份。

「舊社會」高度反差，不斷透過鬥爭大會與各類「文娛活動」將這個對比圖像深入民間，藉此呈現出「新中國」的真實感。

改革開放後雖然取消了階級，但是中共顯然不僅沒有放棄，反而在各種活動進行過程中，透過精緻細膩的展演，持續加強發揚革命傳統。事實上，所謂的革命更早在中共建國初期就已經成為傳統。1951 年，毛澤東為「中央人民政府南方革命根據地訪問團」南下訪問革命老區時，就題了「發揚革命傳統，爭取更大光榮」這句話。2011 年，為慶祝中共建黨九十週年，北京中國國家博物館舉辦的「中央蘇區革命傳統主題展」，同樣以此為展覽主題。

中共雖然迄今並未放棄持續宣揚已經喊了半個多世紀的革命傳統，但在不同歷史階段、不同脈絡下，所謂的革命傳統也有不同意涵。建國到文革結束前，官方意識型態的「大眾的新文化」轉換為大眾文化的印記，以階級鬥爭史觀重新詮釋中國歷史的鑿痕，星火象徵所塑造的建國「史詩」以及革命傳統，如「新瓶舊酒」，出現在改革開放後，貌似自主、民間的大眾文化領域及地方歷史書寫當中，而革命的神聖性卻在不同場域，產生了不同形貌的質變。

大眾文化與地方歷史

中共延安時期定義為「大眾的」新文化不等於大眾文化，而是毛澤東以階級鬥爭理論，將文化強制劃分為代表少數統治階層的「封建文化」，以及代表多數「勞動人民」的民間文化。前者是必須推翻的對象，而後者則是必須經過篩選、加以發揚，代表「勞動人民」，大眾的、科學的革命文化。所謂的大眾文化不完全相對於官方的「民間文化」，亦即 Stuart Hall 定義為，非自主、非統治者束縛，或統治者視野下的小傳統，而是彼此鬥爭、辯證關係下產生的文化。[40]

國家形構是永遠的進行式，而中共文革結束前的重點工作，主要是逐步將馬列共產主義、階級鬥爭為基礎，國家虛偽意識的「大眾的新文化」徹底轉化為大眾文化，將革命塑造為「新傳統」，重新以階級鬥爭、進化史觀詮釋中國歷史，將紛雜多樣的地方歷史轉化為革命史的過程。在「新」、「舊」進化論的革命史觀框架，中共建國以前的中國歷史都成為不同階段的階級鬥爭史，而各個地方史也成為一幕幕的「工農抗暴史」。這個過程是中共建構「新中國」真實性的關鍵，更是過去著重以政治理論、社會控制，與國家/社會框架探討中共政權建設以外，

[40] Stuart Hall, “Notes on Deconstructing ‘The Popular’”, Raphael Samuel ed., *People’s History and Socialist Theory*(London: Routledge and Kegan Paul, 1981), pp.233.

中共統治得以完成的重要基礎。

改革開放後，中共「大眾的新文化」與逐漸復興的宗族與民間信仰等大眾文化在彼此辯證關係中被生產與詮釋。除了民間藝術、戲曲、地方民俗活動以外，傳統文化「復興」現象最突出，以及受到最多關注的就是以往中共打擊最烈的宗族與民間信仰。當然，被視為復興的種種「傳統」，有相當程度上是發明或是如蕭鳳霞所謂，中國民間信仰或各種傳統在改革開放後的發展不能完全視為文化復興，而是「（中國）傳統在馬克思主義國家權力影響下的新詮釋」。[41]

事實上，從國家/文化脈絡而言，傳統的恢復或蕭鳳霞所謂「新詮釋」，相當程度也是階段性的國家形構。80 年代開始，「黃帝陵」就被《人民日報》大力宣傳為炎黃子孫的祭祖聖地。[42] 各個姓氏透過舉辦活動，鼓勵海外華人尋根祭祖，各級政府也透過各種不同的管道，支持各類宗族活動，使得沈寂許久的修族譜、建宗祠，大規模祭祖的民間組織逐漸恢復。

表面上民間自發性的活動背後，事實上還是可以發現國家的陰影。中共藉由這套傳統香火觀念，凝聚全球華人向心力，從各個姓氏的尋根問祖，到虛擬的中華民族「人文共祖」最大公約數，建構涵蓋面更廣、更抽象的「新中國」。大眾文化或所謂傳統，只不過再度成為中共現階段的國家形構工具。對大眾或所謂民間而言，「新中國」與革命「新文化」在日常生活實踐也產生了與建國到文革，「不斷革命」階段以外，值得深入探究的新詮釋。

討論這些新詮釋的重點，首先需要認識人類學和部分歷史學者已經脫離了討論國家本質，或國家能否成為研究客體，關鍵在於國家這個觀念如何被人民認識、想像與實踐。[43] 值得注意的是，少數政治學者也開始重新思考取代行為論，支配國家、政府研究的新制度論，批判以往長期欠缺從底層研究國家，強調從傳統探討統治實踐，將國家視為根植於公共領域，個體透過創造、行動所賦予的社會建構意義。從文化實踐意義上討論國家，呈現出因為根植於不同公共領域、不同信仰實踐的多樣性。[44]

---

[41] Helen F. Siu, *Agents and Victims in South China: Accomplices in Rural Revolution* (New Haven: Yale University Press, 1989), pp.11.

[42] 〈炎黃子孫敬祖聖地：黃帝陵〉，《人民日報》，1984 年 9 月 1 日。

[43] 人類學界從 Radcliffe-Brown 呼籲放棄「國家」觀念，以及 Clifford Geertz 等詮釋或象徵人類學對國家觀念的討論回顧，以及人類學對國家研究典範轉移來自包括葛蘭西（Gramsci）的文化霸權，傅科（Facault）以權力討論知識實踐，薩伊德（Said）重新思考當代世界權力與政治的東方主義等理論刺激，在前述 Philip Abram 的文章，以及 Christian Krohn-Hansen and Knut G. Nustad, "Introduction." *State Formation: Anthropological Perspectives*.(London: Ann Arbor, 2005), pp.3-26.有相當清晰的論述。

[44] Mark Bevir and R. A. W. Rhodes, *The State as Cultural Practice*(Oxford: Oxford University Press,

從研究對象和方法而言，反思根基論、「把國家帶進來」，或是新制度論，將國家視為文化實踐的政治學論述和當前以國家/文化觀點探討國家的歷史學、人類學者並無太大差別。但政治學者嘗試進行的新範例也說明了從傳統、社會底層和長期歷史發展探討國家形構，從傳統理念探討國家統治，從象徵層面討論國家的日常生活實踐已經成為人文社會學科的共同焦點。

如 Timothy Mitchell 認為，將國家區分為意識或物質層面都無法增進我們理解國家，必須進入歷史脈絡，觀察日常行政瑣事（mundane）與國家的關連，以及這些抽象表徵如何在生活展演，[45] 或是如 Akhil Gupta 從官僚體系的生活實踐，探討公共文化的國家建構與人民想像的國家。[46] 這些研究都涉及權力多重形式及其日常生活效力，焦點是人們如何瞭解國家，這種瞭解又因為身處不同區域，與不同國家代理人接觸而產生各色各樣差異，最後則是國家如何展演自身。

除了反思歐洲中心、功能或結構論的國家研究傳統，由於歐洲殖民勢力與被殖民世界文化碰撞的歷史背景與現況，也促使學術界嘗試將國家形構觀點帶入拉丁美洲、東南亞、非洲被殖民國家。這些新興國家十九至二十世紀陸續獨立以來，不斷發生武裝政變，政權更迭頻仍，極端不穩定的後殖民發展，以及各地傳統社會文化與西方政治制度的交會等特殊性，從微觀政治探討國家如何在村落、學校，以及日常生活中被想像，為國家形構與大眾文化研究提供相當豐富生動的例證。[47]

以往被殖民地區的國家研究，除了延續 James C. Scott 討論被支配團體（subordinate group）如何面對國家權力，從大眾視野探討社會行動者在日常生活、社會網絡如何認識國家，進而想像、表達或展演；也同時關注新政權透過各種象徵與文本使其呈現具體樣貌，建構權威和統治權力的合法性，也就是 Corrigan 強調，將焦點放在統治如何完成，取代過去關注由「誰」統治的問題。[48] Gilbert M. Joseph 與 Daniel Nugent 等跨領域學者更嘗試結合國家形構與大眾文

2010), pp. 1-22. 該書二位政治學者自 2003 年起即試圖從透過詮釋學和人類學者 Clifford Geertz 的 thick description，藉由探討英國各階層行政官員細微的、例行性行政事務描寫，探討國家與政治的日常生活實踐。

[45] Timothy Mitchell, "Society, Economy, and the State Effect" In George Steinmetz., ed., *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*(Ithaca: Cornell University Press, 1999). Pp. 76.

[46] Akhil Gupta, "Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Polities, and the Imagined State," In Aradhana Sharma and Akhil Gupta eds., *The Anthropology of the State: A Reader*(Malden: Blackwell Publishing,2006), pp. 211-242.

[47] Thomas B. Hansen and Finn Stepputat, "Introduction", *State of Imagination: Ethnographic Explorations of the Post colonial State*(Durham: Duke University, 2001), PP. 1-38; Aradhana Sharma and Akhil Gupta, "Introduction: Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization", *The Anthropology of the State: A Reader*(Oxford: Blackwell Publishing, 2006), pp. 1-41.

[48] Philip Corrigan, "State Formation", in *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the*

化，討論墨西哥歷經多次革命，政權交替過程中，統治者透過各種方式宣稱革命推翻舊政權的正當性，以及被統治者在新政權下的回應。[49]

如同近代中國國族賴以凝聚、建構及想像背後的歷史與神話，[50] 國家政權正當性展演的效力除了來自大眾文化，更重要的還必須透過歷史敘事強化真實感，亦即 Ana Maria Alonso 以真實的效力論述國家歷史紀年（historical chronologies）連接多樣性的個人、地方及區域歷史，將其轉化為單一的國族時間，而日常生活經驗則歸類為國族事件，藉由轉化和展演強化國族團結。國族過去的再現需要以地方和區域歷史為素材，各類分歧多樣的地方歷史就如未加工的事實（raw facts），根據國家霸權食譜烹煮，為官方歷史服務。[51]

然而，如 Alonso 同時描繪農民私下傳遞的歌謠，諷刺、抵抗新政權及腦滿腸肥的統治者，反映出統治者宣稱為人民推翻被稱為壓迫者舊政權的正當性也不見得如此輕易被人民接受。這類抵抗，或被支配者的表述即 James C. Scott 所謂的隱藏文本（hidden transcripts），一種流傳於被支配團體之間，檯面下（offstage）的論述，在日常生活中對支配團體公開文本（public transcripts）的抗拒。這類表述以「隱藏」形式出現，主要是官方對公民言論的壓抑，因此傳遞隱藏文本的行動通常不是暴亂或反叛，而是透過 Scott 所謂「弱者的武器」，以間接、非公開的表達，或是採取消極抵抗。Scott 相信，透過探討隱藏文本和公開文本之間的權力關係，可以實際瞭解抗拒支配的方式。[52]

Rubie Watson 等人類學和歷史學者曾共同探討中國、東歐、外蒙等，過去或現在的共產主義集權國家 1980 年以來的非官方歷史，亦即人民對國家歷史的挑

Negotiation of Rule in Modern Mexico., pp. xvii.

[49] Gilbert M. Joseph and Daniel Nugent, "Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico" in *Everyday forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of rule in Modern Mexico*(Durbam and London: Duke University Press, 1994), PP. 3-23. 理論脈絡亦可見 James C. Scott 在該書頁 vii-xvi 的序言。

[50]近代中國國族建構的討論見沈松僑，〈我以我血薦軒轅：黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》28（1997）：1-77，以及〈振大漢之天聲：民族英雄系譜與晚清國族想像〉，《中央研究院近代史研究所集刊》33（2000）：81-158。這二篇文章對國族理論有相當清晰的討論，以及清末知識分子如何在論述與權力交織過程中，以黃帝為符號，或是民族英雄論述，建構中國國族想像。

[51] Ana Maria Alonso, "The Effects of Truth: Re-Presentations of the Past and the Imagining of Community" *Journal of Historical Sociology* 1:1（1988）:40-44. 有關博物館中的國家與地方歷史拉扯以及地方歷史在這個過程中被馴服的過程另見 Kathleen Adama, "Nationalizing the Local and Localizing the Nation Ceremonials, Monumental Displays and National Memory-Making in Upland Sulawesi, Indonesia," *Museum Anthropology* 210(1997):113-130.

[52] James C. Scott, *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*(New Haven: Yale University Press, 1990); *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1986).

戰。[53] 從這些討論可以發現，隱藏文本以各種不同的方式呈現。例如，從中國農村知識分子的自傳、被控制的戲曲、喪禮等儀式展演，觀察民眾如何在文本、記憶和記憶儀式（commemoration）中，對抗官方歷史論述，以及表達國家、政府對於暴力犧牲者顯現出的刻意失憶的不滿。

人類學及歷史學者一直相當重視這類抵抗，尤其關注集權政治或共產主義國家的人民如何呈現這類隱藏文本。然而，以國家/社會二元框架，著重社會抵抗的學者，似乎都忽略了，即使 James C. Scott 也相當關注反抗以外，國家文化植入（rooted）大眾文化的過程。[54] 更重要的是，「新中國」形構過程所建構的「新文化」與大眾文化在不同政治脈絡交織的社會情境，與透過被殖民背景所討論的國家形構與大眾文化有相當大的差異。因此更需要透過不同歷史發展過程瞭解對抗以外，中共「新文化」根植大眾文化的過程，彼此的攀附與鑲嵌關係。更重要的是，改革開放之後，「新中國」與革命神聖性的延續反而必須依賴香火象徵，而我們也得以從這個面向看到多重領域與多形貌的國家。

攀附與鑲嵌

共產或集權國家對意識形態和歷史論述的嚴密掌控是無庸置疑的事實，這些國家的「過去」也經常隨著不同時空背景而變。所謂的大眾對政權正當性展演、權力的操弄，以及經過加工，與國家歷史紀年連結的地方歷史，確實感到無能為力或不自覺接受。但無可否認上述 Watsons 等人提出非官方、不被認可，甚至抵抗的論述，正不斷透過不同形式散佈，持續在被支配團體之間流傳。

長久以來，大量學術論文期刊或是大眾媒體，已經對中共高度集權專制本質，以及無所不在的國家權力或暴力進行過深刻描繪，但在另一方面，即使被馬克思形容為「馬鈴薯」的農民在政治壓力下也不是毫無作為。例如，過去無論集權主義、多元主義或國家/社會模式的討論都相當關注中共黨政體系的生產隊、生產大隊幹部在傳統關係網絡，以及維護自身權益的社會壓力和生存考量下，如何與國家政策「暗中較勁」的現象。[55]

---

[53] Rubie Watson, ed., *Memory, History, and Opposition Under State Socialism* (Santa Fe: School of American Research Press, 1994).

[54] James C. Scott, 'Introduction" in *Everyday forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of rule in Modern Mexico*(Durbam and London: Duke University Press, 1994), Gilbert M. Joseph and Daniel Nugent eds., PP. vii-xvi。

[55] 相關理論可參閱 Jean C. Oi, State and Peasant in Contemporary China (Berkely: University of California Press, 1989)，實證與案例研究可參閱黃宗智，《長江三角洲小農家庭與鄉村發展》（香港：牛津大學出版社, 1994）。我個人在《當代鳳陽花鼓的村落：一個華北農村的人類學研究》（台

透過媒體或是北京、上海，甚至無遠弗屆的網路，隨處可見無以計數，以各類形式反抗、調侃、戲謔中共統治或其政權正當性，已經公開化的隱藏文本。西方觀察家更經常從國家／地方二元對立框架，運用 James C. Scott 的理論，以對抗、衝突角度探討這類反抗性質的異議言論，不斷將西方民主主義、人權觀念帶入中國社會研究，強調非官方、底層群眾藉由私下傳遞、笑謔言詞抵抗中共政權及官方建構的歷史，同時以歐洲歷史經驗討論中國經濟自由化之後，未來應該朝向政治民主化的軌跡發展。

1989 年的六四天安門事件後，部分學者原先的樂觀預期徹底幻滅，從而對中國社會將隨著經濟自由化，帶動政治朝向民主化發展的預測產生觀望。但更有不少學者從接連不斷的地方抗爭事件，堅信越來越開放的社會經濟環境將使人民自主意識增強，促使市民社會的出現，進而對中共政治改革帶來更大壓力。支持或反對中共政權無關道德，站在他者立場，更完全沒有必要加以歌頌或讚揚，但因循冷戰思維，著重國家/社會的對立似乎也無法清晰準確的描繪當代中國社會發展歷程。更關鍵的是，確實存在著的「公開」或「隱藏」形式抵抗，究竟是抵制共產黨？抵制中共中央或地方政府？還是抵制共產黨的「新中國」？

政黨與國家絕對無法劃上等號，中共也絕對不等於中國，但中共始終沒有停止形構「新中國」，以及自身為這個國家的象徵更是無庸置疑的事實。為了與今日的中國劃上等號，中共必須不斷往上連結「新中國」的創立過程，宣揚革命建國歷史，更要往下連結，宣揚代表「大多數」底層群眾對中共政權的支持。例如，在表面上屬於大眾娛樂性質的電視、電影情節中，植入中共革命背景，以及作為反襯「腐敗的民國」形象。中央到地方領導人不斷為當前革命聖地加持，每年舉行調查與考掘新的革命遺址活動，大力推廣紅色旅遊，都是連結「新中國」、不斷植入革命傳統的手段。

惟有維繫「集體虛偽呈現」的「新中國」才能夠鞏固與延續中共手中掌握的政權。因此革命建國相當重要的星火表徵，也終將是中共過去到未來無法割捨，且必須緊抱的「傳統」。

既然在文革結束前，中共整個國家形構相當於將革命「新文化」大眾化與通俗化的過程，而其中的星火象徵又是中共至今持續緊抱的傳統，我們似乎有必要進一步思考中共建國以來，地方或區域如何在接連不斷的政治運動風雨裡，重新認識自我生存的空間與過去，以及改革開放後，在官方重新詮釋過去的過程，認

北：唐山出版社, 2003），亦曾回顧相關研究，以及從淮河北岸的村落變遷探討過類似問題。

識「新中國」，又是如何在社會經濟急遽變遷的發展中，詮釋至今仍被官方強調的革命神聖性象徵。

更值得注意的是，改革開放三十年後的今日，外界很容易被中國亮麗的經濟發展，與已開發國家無異，甚至更絢爛的城市景觀與社會變遷面貌迷惑，而忽略了 40 年代，毛澤東在延安時期的「新文化」表述至今仍是中共官方緊握的「傳統」。從鄧小平到當前中共中央持續強調的「中國特色的社會主義」就是「新文化」當中民族的定義，反「封建迷信」的「科學的新文化」更是基本教義派黨員知識分子迄今不移的觀念，而強調「大眾的新文化」更是中共必須持續推動的虛偽意識型態。

當代中國城市角落及廣大農村，不難發現除了隨處可見，已經公開化，抵抗的隱藏文本，更存在著非官方、不被統治階層認可，刻意攀附共產革命神聖性，或是將毛澤東神格化，將革命聖地「宗教化」等等，被《人民日報》及各類官方媒體批判為「庸俗化」的論述。來自日常生活，社會底層的革命神聖性象徵文本雖然非抵抗性質，但卻被官方媒體強烈抨擊，因此不能形諸文字，必須依賴口耳相傳、心領神會。

已經被「庸俗化」的革命象徵與文本，不僅存在於相對中共官方或馬克思正統教義派以外，可歸類為草根、通俗、大眾領域，甚至在各層級幹部之間也廣泛流傳。這些存在於模糊、朦朧，多義的灰色地帶，不以抵抗為訴求，但必須「隱藏」的文本，反而成為可以被地方幹部操弄，支持中共政權的無形力量，這個灰色地帶也正是星火與香火、革命與傳統相互攀附、連結、鑲嵌及各自產生變化的場域。

中國社會日常生活的國族想像與國族的社會實踐以往極少引起注意。沈松僑以 1930 年代中國救亡圖存的國族建構脈絡下，分析常民生活敘事是相當少見的例子。他透過敘事說明 Michael Billig 的平庸的國族主義（banal nationalism）概念，亦即國族觀念如何在不知不覺的情況下滲透到日常生活，影響人群對自我、社會與世界的理解。[56] 王明珂則是從時代與人群邊緣，帝制中國到民國社會情境（context）的儀式與文本變遷的微觀社會研究，討論近代國族情境結構變遷與相應文本結構變遷問題。[57]

---

[56]沈松僑，〈中國的一日，一日的中國：1930 年代的日常生活敘事與國族想像〉，《新史學》20:1（2009），頁 1-59。

[57]情境與文本相應變遷的例子如正史、方志、族譜都是循著某些社會情境結構，分別由中原帝國、郡縣與宗族的情境結構內化而成，生存在社會情境與情境結構中的人群，書寫時自然會依賴文本結構寫出合宜的，可以被同一社會情境中的其他人接受的文本。另一方面，文本雖然或多或少依

上述研究具有相當的開創性，同時值得借鑑，尤其在中共建黨、建國以來不斷形塑「新中國」與共產革命意象過程中，社會底層如何感知、轉換或理解這些抽象觀念，以及這些觀念的日常生活實踐等問題，仍有相當大的討論空間，更是不容忽視且必須深入的重要問題。

無論透過日常生活、國族邊緣，或星火、香火相互連結，彼此攀附的討論都必須跳脫北京、上海，西方媒體、政治菁英視野，或國家/社會對立框架，從歷史脈絡觀察日常行政瑣事與國家的關連，國家抽象表徵如何在生活展演，[58] 以及從行政體系的生活實踐，探討公共文化的國家建構與人民想像的國家。[59] 問題的關鍵不是星火與香火在不同階段的彼此置換或取代，而是象徵革命神聖性之星火的日常生活實踐意義，星火與香火連結、轉換的過程，以及社會底層、菁英，國家代理人在這個過程扮演的角色。

四、從「聖地」探訪「新村」

本書將透過大眾文化與地方歷史視野，探討閩西上杭縣古田鎮 50 年代迄今的發展過程，同時從歷史發展脈絡，以微觀層面探討星火與香火連結與彼此攀附的過程。在中共統治下，50 到 80 年代的中國社會都歷經幾乎一致的軌跡，當然不能否認各地仍有差異性，例如土改過程的土地分配、階級劃分標準都存有政策與具體落實之間的差異，但整體而言都無一例外的經歷了國家推動的各種政治運動。從這個角度來說，古田如同中國其他成千上萬名不見經傳的鄉鎮，同樣經歷與呈現了中共「新中國」、「新文化」建構過程。然而，古田卻有著可以讓我們清楚探討上述問題，從「新村」到「革命聖地」的特殊經歷。

我個人首度接觸古田是在 2007 年 8 月，當時為了執行中央研究院「歷史視野中的中國地方社會比較研究」主題計畫，首次展開福建之行，重點是蒐集上杭縣檔案和進行田野調查，探討原以為 1930 年代確確實實存在於上杭縣古田、蛟洋地區，在傅柏翠領導下，推動土地革命、社會改革，試圖實踐高度理想化，有如烏托邦式的「新村社會」。

循社會習性（habitus）與文類，但社會情境的變遷，例如新觀念、新事物的引進，事件或個人情感也會導致文本結構的改變。詳見王明珂，〈國族邊緣、邊界與變遷：兩個近代中國邊疆民族考察的例子〉，《新史學》21: 3（2010）：1-54。

[58] Timothy Mitchell, “Society, Economy, and the State Effect” In George Steinmetz., ed., *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*(Ithaca: Cornell University Press, 1999). Pp. 76.

[59] Akhil Gupta, “Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Polities, and the Imagined State,” In Aradhana Sharma and Akhil Gupta eds., *The Anthropology of the State: A Reader*(Malden: Blackwell Publishing,2006), pp. 211-242.

只不過實際進入古田、蛟洋之後，才發現所謂的「新村」似乎僅僅存在於傅柏翠個人的理想，以及這個地區經歷革命世代民眾的想像，傅柏翠領導下的古蛟具體社會樣貌也幾乎完全從人們的記憶中消逝。首度閩西行，就是在宣揚革命傳統的「古田會議舊址群」包圍下，在旗幟鮮明的革命氛圍中，探訪虛無飄渺的「新村」，但卻瞭解到這個目前被視為「共產黨員麥加」的背後，相當有意思的「歷史」。

除了在閩西本地，傅柏翠絕對稱不上赫赫有名的人物，但他的一生確實充滿傳奇色彩與爭議。傅氏出生蛟洋擁地百餘畝的家庭，曾赴日學習法律，返國後在上杭擔任律師。1927 年響應中共福建省委號召，在古田、蛟洋地區領導農民暴動，均分土地及生產工具，嘗試成立「共家團」，組織村鄉集體合作、互助共享，要將這個地區改造成有如 20 年代初期，日本無政府主義武者小路實篤提倡的「新村」社會。由於傅柏翠與閩西共產黨領導人自蛟洋暴動後，陸續發生多次衝突，導致 1931 年與紅軍在古田爆發武裝對抗，最終與閩西共產黨決裂。

紅軍離開閩西之後，傅柏翠積極奉國民黨正朔，但上杭縣國民黨黨部卻始終不承認古蛟區的合法性。正是由於民國時期地方政治的特殊性，直到中共建國前，古蛟地區都維持類似「半獨立」的特殊狀態。雖然 30 至 50 年代古蛟地區實際發展與「新村理想」差距頗大，但在抗日戰爭與國共內戰的混亂動盪時局中，這個區域卻始終維持社會穩定，經濟自給自足，堪稱同時期閩西農村少見的異數。

1949 年 5 月，包括傅柏翠在內的閩西重要領導人簽署集體聲明，宣告成立行動委員會，再度投入即將正式建國的中共政權。因此中國共產黨政權建立初期，仍承認傅柏翠及其領導的地方領袖為起義人員，他們控制的古蛟區也屬於「蘇維埃區」，在全國土改過程中並未劃分階級，還維持數年的土地革命「成果」。

但在雷厲風行的鎮壓反革命風潮中，傅柏翠過去反革命事蹟逐漸被凸顯，以往依附傅柏翠勢力，得以雄霸一方的地方頭面人物也從光榮的起義人員，淪為萬惡不赦的反革命分子，絕大多數在 1952 年遭逮捕，並處以極刑。自此之後，古蛟從「蘇維埃土地革命地區」，轉變為打擊階級敵人不力，政治上的「落後鄉」。為了糾正土改期間未劃分階級的政治錯誤，1954 到 1956 年又經歷少見且激烈的解決土改遺留問題、土改補課政治運動。

土改補課期間，古蛟地區群眾被迫接受土改小組成員以階級描述的地方過去，必須在各個動員場合陳述古蛟階級剝削嚴重的「歷史」，是長期受到傅柏翠「蠱惑」的區域，重新以國家強加的全國性土改政治宣傳認識地方。他們必須遺

忘古蛟地區早在 30 年代即將土地劃歸鄉有，並實施平均土地分配制度，相較閩西其他地區，古蛟即使未能達成傅柏翠的「新村」理想，卻長期維持社會穩定，經濟自給自足的事實。沒有地主的記憶，自土改補課後被掩蓋在強制性的階級劃分之下，短暫的「大鳴大放」階段，確實有古田鎮民在上杭縣城貼上「古田、蛟洋沒有地主」大字報，但是當這些鎮民事後全數被打成右派後，古蛟的歷史再度被深深掩埋，成為相當敏感的政治禁忌。

中共建國到文革結束，接連不斷的政治運動過程中，福建省以下的各級地方政府，以及古田會議紀念館人員多次藉由座談會、訪談，重構毛澤東與紅四軍在閩西的活動過程，以及古田會議召開場景，透過民眾片片段段的回憶，書寫「領袖與革命的光輝形象」，也迫使民眾無形中不斷回憶中共革命建國的片段。除了古田會議址，地方刻意保留或修復共產黨重要領導人物在古蛟附近活動、居住的房舍。這些革命活動空間在 2006 年併入古田會址，以「古田會議舊址群」為名，共同列入第六批「全國重點文物保護單位」，成為擴大宣傳的革命紀念地景，同時被包裝為紅色旅遊套裝行程。

如果從結合休閒與教育的紅色旅遊宣傳看來，以古田會址為中心，被稱為革命聖地的小鎮或許確實具有會址入口牆面，「全國愛國主義教育基地」金色牌匾所昭告的功能。除此之外，會址內毛澤東辦公室，以及革命事蹟以外的「神話」，導遊口中活靈活現的「聖跡」，更對遊客帶來無可抗拒的吸引力。

會址外的草坪上，四處可見販售「毛主席平安車掛」吊飾、「主席像章」等商品的小販，成群旅客步出「愛國主義教育基地」，感受革命「神聖性」之後，經常可以在小販「步步高升」、「平安發財」的祝福聲中，滿懷朝聖進香之後，「帶福還家」的心情歸去。各級地方幹部以及宗族成員更不斷以各種不同媒介，多樣化形式，將地方傳統或是聖地的靈驗鑲嵌在民族主義及革命神聖性論述之中，以及攀附革命地景，凸顯宗族、地方「輝煌」的過去。

國家毫無疑問具有建立及展演神聖歷史、空間的霸權，但現在越來越清楚，所謂的霸權不是毫無限制。無論歷史或過去，以及神聖性論述都受到文化規範（norms）制約，不是可以無限塑造的象徵來源。[60] 這不表示文化傳統決定歷史與過去，而是這些論述都有一個內在文化框架。同樣的，建構革命神聖性論述的方式也不是「革命」字面意義所表達的完全捨棄傳統。中國共產革命關鍵論述是推翻舊傳統，進入馬列主義終極目標的共產新社會，但很少有革命

[60] Arjun Appadurai, “The Past as a Sacred Resource,” *Man* 16(1981):201-219.

是完全打破傳統而能達到目標。[61]

改革開放後的傳統復興有相當程度藉助經濟驅力，各個革命聖地的紅色之旅除了強烈的政治支撐力，同樣具有不可或缺的經濟因素。如果以「文化搭台經濟唱戲」解釋紅色旅遊的興盛，或許我們可以進一步思考，為什麼「革命文化」搭的台可以創造經濟效應，以及表面上屬於建國「史詩」的革命文化如何成為地方或區域的傳統？為什麼這些被操弄的「傳統」對吸引觀光客和商業發展是有效的？而革命傳統與民間信仰、宗族又是如何從互斥到共存，甚至步入共融？

從古田 30 至 50 年代的社會發展，可以發現所謂的「新村」與共產黨宣傳的革命聖地存在著相當大的落差，但隨著古田成為共產黨員「麥加」的同時，傅柏翠與他的「新村」又逐漸從深埋的檔案中走出。相對中共革命史及組織史而言，大量有關傅柏翠與「新村」的「民間」論述可以視為與「官方」論述的對抗。然而，本書將從宗族活動與地方歷史書寫，分析看似「對抗」行動的社會文化意義，以及國家形構相當重要的革命傳統與大眾文化象徵彼此攀附、鑲嵌的過程。

古田 1930 至 1950 年間相當特殊的歷史背景，以及小鎮村道旁，已經成為「國家重點文物保護單位」，被稱為共產黨員「麥加」的古田會址在中共國家形構不同階段，以及對於不同能動者的象徵意義轉換，讓我們可以從微觀社會層面討論近代中國的國家形構與大眾文化關係。更重要的是，50 年代以來的古田會址整建維修以及展演計畫檔案資料，呈現出中共傳遞革命星火重要過程，透過中共地方檔案、文史資料，古田三個宗族從民國初年至改革開放後陸續編修的族譜和宗族組織恢復過程，以及當地蒐集的田野資料，也清晰反映出國家形構下的社會情境變遷與文本變遷樣貌。

在整個中國近代史脈絡中，傅柏翠即便被稱為一方之霸的閩西王，充其量也僅僅是偏據福建一隅的社會菁英，無論如何也無法列入具有舉足輕重地位的「大人物」之流，要不是因為革命遺址，今日的古田也勢必如同中國其他名不見經傳的鄉鎮。正是因為傅柏翠和生活在這個「小地方」的「小人物」讓我們得以從微觀面向，探討如何從底層認識共產革命和「新中國」等問題，不僅可以從「聖地」思考未成形即行殞落的「新村」在近代中國的意義，以及不同階段的地方歷史詮釋，更可以探討 50 年代迄今中共政權的國家形構，以及這個過程中的大眾文化

[61] 洪長泰，《新文化史與中國政治》（台北：一方出版公司，2003 年），頁 151-177, 261-297。

與地方歷史書寫，進而與當代國家研究對話。