

梁漱溟的鄉村概念與生活世界

◎ 顧紅亮

作為現代中國思想家，梁漱溟的原創性思想不僅體現在他的文化哲學上，而且體現在「鄉村」建設理論上。在我看來，後者的重要性遠大於前者。目前我們對梁漱溟思想的研究，對他的「鄉村」建設理論所具有的理論價值多少有所忽視。他的《鄉村建設理論》一書談及經濟、政治、文化等問題，涉略較廣。本文並不打算討論該書中的所有問題，只想就「鄉村」概念做一些學理的討論與闡釋。我的基本立場是：我們不能因為它已經被實踐證明是失敗的實驗而拒斥它。就當今中國的社會現狀來看，「三農」問題（農村問題、農民問題和農業問題）已經成為中國社會改革進程的一個大問題和大課題。就此現實而言，我們有必要重新審視歷史上一切有關「三農」問題的論述（梁漱溟的《鄉村建設理論》便是其中一例），以尋求可能的解決之道。

一 作為生活世界的「鄉村」

梁漱溟是一個有著強烈「問題」意識的現代哲學家。他關注的常常是實踐問題。經常縈繞在他腦海裏的一個現實性問題是：中國的問題究竟出在哪裏？梁漱溟認為，中國的問題就在於幾千年來的社會組織構造瀕臨崩潰。社會組織構造的中心部分是禮俗法制，是文化，因此，中國的問題也可以說是「文化失調」的問題。¹這樣，籌建新的組織形式成為解決中國問題的一個關鍵因素。新的組織形式將會是甚麼呢？梁漱溟的回答是「鄉村組織」，如村學、鄉學、合作社等等。廣義地說，「鄉村」也是一個「鄉村組織」，是一個放大的「鄉村組織」。為了敘述的方便，我把「鄉村組織」和「鄉村」合稱為「鄉村」。理想的「鄉村」是一個甚麼樣的組織呢？建造「鄉村」的實質意義是甚麼？它將承擔哪些功能呢？

我認為，不能把「鄉村」僅僅理解成一個經濟組織或政治團體，也不能把「鄉村」僅僅理解成反對都市化的場所，更不能把「鄉村」建設定義為烏托邦就將它束之高閣。從生活世界的視角來觀察「鄉村」，才能使我們更深層次地把握梁漱溟「鄉村」建設理論的實質。梁漱溟構想「鄉村」實際上是構想一個新的生活世界。

「生活世界」是西方哲學的術語。維特根斯坦、哈貝馬斯、胡塞爾等當代西方哲學家對此概念都有自己的理解。我們綜合不同哲學家的論述，大致可以描述「生活世界」的幾個特徵：第一，生活世界是人與人日常交往、工作的一個領域。顧名思義，生活世界和人們的日常生活密切相關。第二，生活世界是意義的發源處，具有本源性，科學知識的意義、客觀事物的意義只有借助於生活世界才能理解。這是意義理解的一個原初場景。因此，它是前科學的，前概念的。第三，這是一個構成性的境域，它不是一個純粹的物質空間，物件在它的視域內浮現出來。這個境域是集體性的，是包含了我、你、他、我們、你們、他們在內的集體的視域，是歷史地累積起來的。離開了人，也沒有生活世界。第四，生活世界不是不變的實體，

而是向著未來開放。它不是封閉的，而是開放的。正是未來維度的敞開，使得生活世界具有生產性和成長性。它不是認識物件，物件唯有通過它才獲得真切的意義。

上面所說的「生活世界」的含義和梁漱溟設想的「鄉村」有契合之處，尤其是在這一點上，即生活世界是一個意義的發源地。梁漱溟認為，中國的現代歷史是一部「鄉村破壞史」。²破壞的一個因素是我們總想學西方的現代化，走都市化的路子，結果弄巧成拙。梁漱溟所說的「破壞」可以從幾個角度來瞭解，其中一個最基本的含義是指儒家生活世界的「破壞」。儒家的「鄉村」是個保存了大量傳統習俗、價值觀的地方，是一個意義的聚集地，有很多寶貴的倫理資源。對此加以創造性的改造，修補被「破壞」的成分，「鄉村」就能成為現代中國人生存的意義源泉地，成為中國人的生活世界。這是一條與中國傳統精神十分合拍的現代性道路。

「鄉村」構造的實質是構造一種生活世界、一種社會秩序與意義秩序。「新社會、新生活、新禮俗、新組織構造，都是一回事，只是名詞不同而已。」³在中國文化傳統裏，這種秩序常常是以禮俗而不是法律的形式來規範和塑造的。在傳統儒家，禮俗主要具有倫理性質，在現代中國，它還帶有政治的性質。因此，作為生活世界的現代「鄉村」相應地具有倫理和政治兩個意義的向度。

二 「鄉村」的倫理生活向度

生活世界首先標識的是倫理關係。我們可以把日常生活形式、行為方式、風俗習慣統稱為倫常（customs）。德國現象學專家黑爾德（Klaus Held）教授說：「倫常構成ethos，也即一個熟悉的共同場所，一個人類共同體持續不斷地逗留在這個共同場所中，通過行動來塑造他們的共同生活。」⁴梁漱溟的「鄉村」就被設想為這樣一個共同的場所，儒家的倫常在此場所中發揮著紐帶的作用，以不可見的、潛移默化的方式起著作用，把人與人自然地連接在一起，共用著生命的意義與倫理的訴求。在「鄉村」倫常的構建之中，義務與理性是兩個關鍵字。

在西方社會中，存在著個人本位和社會本位兩種學說。梁漱溟指出，它們是在群己關係上的極端觀點。他主張理想的群己關係是倫理本位的。那麼，甚麼是倫理呢？倫理就是人與人的關係，「倫理就是倫偶，人一生下來即有與他相關的人，並且他的一生也始終是與人在相關係中。」⁵這就衍生出一個如何處理人與人的關係問題。理想的狀態是互相尊重對方，也即互相以盡義務為自己的職責，由此保持人與人之間的和諧關係。「倫理關係即表示一種義務關係。」⁶一個以倫理為本位的社會一定是一個宣導義務、責任優先而不是權利優先的社會。

在三四十年代，梁漱溟仍然把「鄉村」看作一個價值的共同體或生活世界，而不是一個權利的共同體。在中國傳統的價值共同體內，「仁義禮智信」的儒家價值規範維繫著這個共同體，個人遵守這些價值規範，就是在履行自己的義務。傳統的社會秩序是靠價值規範或義務來確立的，而現代社會在很大程度上是一個權利的共同體。每個社會成員都是享有自由、平等權利的個人。個人權利的享受、維護成為共同體的重要任務。現代政府的一個重要職責是保障個人的合法權利不受侵犯。在法律許可的範圍內，個人有權處置專屬自己的權利，如出賣、轉讓、贈與自己擁有的對某物的權利。權利及其相關的利益成為現代社會共同體整合的紐帶。正如英國政治哲學家歐克肖特（M. Oakeshott）指出：「政府的職能被理解為維護有

利於個人利益的安排，這些安排就是將主體從共同忠誠的『鎖鏈』中解放出來的安排，它們構成了人類處境的一個條件，在此條件下，人們可以探究個體性的暗示，享有個體性的經驗。」⁷共同忠誠的鎖鏈指的是以倫理或宗教價值為紐帶聯結起來的傳統共同體，儒家「鄉村」社會即是如此。進入現代社會，傳統的共同體的解體與個人、權利的形成是共生的。在生活世界上，傳統與現代性的差異在此以義務（價值）取向和權利取向的方式呈現出來。梁漱溟無疑贊成前者。

作為生活世界的「鄉村」不僅是義務優先的社群，而且是一個理性組織。「理性」是梁漱溟的獨特用詞，與理智相對立。理智表示主體的計算、籌畫能力，而理性是無私的感情，是通達的心理，無私心雜念。梁漱溟常常引用杜威(John Dewey)《民主主義與教育》中的一段話，說明理想的「鄉村」是以理性為主導的，是浸透著理性精神的社群。杜威說：「在任何社會群體中，有很多人與人的關係仍舊處在機器般的水準，各個人相互利用以便得到所希望的結果，而不顧所利用的人的情緒的和理智的傾向和同意。」⁸杜威批評當代社會的一個不良現象，即以功利原則來處理人際關係，把人與人的關係看作是機器與機器的關係。梁漱溟把這樣的社會稱為機械的社會，而把那種由互相尊重對方的倫理關係組成的社會稱為理性的社會。在這樣的社會組織中，人憑藉理性直覺到人與人的義務關係，進而構築起倫理的情誼，構成生活世界的倫理境域。「這個社會組織乃是以倫理情誼為本源，以人生向上為目的，可名之為情誼化的組織或教育化的組織；因其關係是建築在倫理情誼之上，其作用為教學相長。這樣純粹是一個理性組織，它充分發揮了人類的精神（理性），充分容納了西洋人的長處。」⁹在「鄉村」倫理中，理性與義務是互相纏繞著的。它們共同構成了中國人的倫理家園。

三 「鄉村」的政治生活向度

作為生活世界的「鄉村」除了倫理的向度外，還有一個政治的向度。「鄉村」不僅是個倫理生活的場景，也是一個政治生活的領域。人們既可以從中獲得倫理意義的支撐，又可以獲得政治自由，自由地表達自己的意見，發展人的個性，並受到人們的尊重。現代新儒家牟宗三一直在學理的層面上在努力開啟現代儒家的民主政治，相形之下，梁漱溟早在他之前就已經在「鄉村」開始了民主政治的實踐，尋找通向民主政治的切實可行之路。但是他所說的政治不是西方的或俄國的政治，而是他獨創的「鄉村」政治。雖然梁漱溟不同意走西方民主政治的道路，但並不等於他不認同民主精神。事實上，他對民主精神的精闢論述昭示出：他把民主作為一種生活方式來理解。民主的生活方式積澱在生活世界之中，構成「鄉村」生活的重要政治向度。從這個角度上看，梁漱溟並沒有像有些學者聲明的那樣「放棄民主之路」，¹⁰恰恰相反，他是在堅持和實踐一種新的具有中國特色的民主政治，即「鄉村」政治。

這個「鄉村」政治的特點就在於試圖在倫理的生活世界之上開出一個政治的向度來。在傳統的意義上，「鄉村」所展示的是包含儒家價值系統在內的生活世界。梁漱溟進行「鄉村」建設的一個主要目標是把「鄉村」這個傳統的生活世界加以改造，不僅使之成為一個容納現代權利、民主觀念的生活世界，而且使之向政治世界開放，實現他獨特的「民主」政治理想，即「人治的多數政治」，¹¹一種把「賢者政治」與「多數政治」相結合的理想政治。賢者政治承自儒家的傳統，多數政治承自西方民主的傳統。兩者的結合體現梁漱溟的「鄉村」民主理想。這樣一個中西融合的「鄉村」組織，「正是一個民治精神的進步，而不是民治精神的

取消」。¹²

正如現象學專家黑爾德教授指出：「當生活世界打開為政治世界時，不單世界開放性有所提升，而且所有人之自由也展現出來。因此，政治世界的開放、自由的向度之所以具體開展，乃因人們統合為一個社群，而這個社群的唯一首要目的就是讓所有人的自由能夠顯現，或使他們行動可能性之明確的可能存在成為可能。」¹³也許我們可以在黑爾德教授所說的自由社群的層面上進一步理解梁漱溟的「鄉村」概念。他在對儒家意義上的「鄉村」進行現代性的改造，使倫理的生活世界與政治的世界在儒家的「鄉村」組織中得以融合。在這樣的「鄉村」建設過程中，不僅包容了權利在內的義務得到了確立，更重要的是，包括個人政治自由在內的所有人的自由將被開啟。由此，未來的「鄉村」將是一個由自由的個人組成的新政治社群。只有生活在這樣一個自由的可能性維度被充分打開了的「鄉村」組織中的個人，才是自由的個人。

梁漱溟一方面繼承儒家的道德共同體的理論，另一方面又參考西方的政治哲學，在有限的程度上認可權利理論，試圖把兩者結合起來，建構一個道德——權利的生活世界。這個理論的實踐就在於「鄉村」建設。他努力建設理想化的「鄉村」組織，使之成為道德——權利的共同體，用他自己的話來說，理想的社會是「政教合一」的社會。很顯然，他的這個理論包含著尖銳的矛盾，即道德和權利之間存在著衝突。當兩者發生衝突的時候，就產生道德優先還是權利優先的問題。梁漱溟在此問題上基本上保持了傳統儒家的道德主義立場，主張道德義務優先於權利。換言之，政治生活最終是以倫理生活尺度為基礎的。在「鄉村」的生活世界中，以清明理性和道德義務為中心詞的倫理生活控制和調節著政治（民主和權利）的取向。「鄉村」倫理境域的不斷構成，也推動著政治生活的自由進程。

四 天下主義與民族國家主義

梁漱溟的「鄉村」建設是中國現代性的一個實驗。儘管實驗結果失敗了，但其中一定有很多經驗教訓可以總結，總結可以從實驗條件、設備的調查入手，也可以從理論假設的檢驗入手。我採取的是後一種方式，試圖分析梁漱溟的「鄉村」現代性實驗的潛在理論矛盾：普遍主義視角與特殊主義視角之間的矛盾。

從梁漱溟的思想歷程來看，他從對文化問題的思考轉入對中國社會問題的思考，從而對「鄉村」問題發生濃厚興趣，顯示出與其他現代新儒家不同的理論關注點。從三十年代的時代背景來看，「鄉村」建設思潮在當時的知識份子群體中頗有影響，例如陶行知在南京創辦曉莊師範學校從事鄉村教育，晏陽初在河北定縣開展鄉村運動。這些「鄉村」建設活動是與中國民族自救運動聯繫在一起的，其背後的潛臺詞是現代民族國家的建設，也就是說，「鄉村」運動最終指向現代國家的建設。梁漱溟對「鄉村」運動有著自己的理解。他不想從現代國家的角度定位「鄉村」建設工作。他批評說：「我們一向民族自救運動之最大錯誤，就在想要中國亦成功一個『近代國家』，很像樣的站立在現今的世界上。」¹⁴梁漱溟對「鄉村」建設與「現代國家」相勾連的觀點提出批評。他認為，「鄉村」運動其實是一個「文化運動」，¹⁵是生活世界的更新運動。這個觀點背後呈現出文化普遍主義的思路。這一思路是要脫出「民族國家」的政治語境，在一個普世的文化譜系下討論中國文化的前途與自救問題。

梁漱溟並沒有把中國文化簡單地理解為民族文化或地方性的文化，而是視之為普遍的文化、

全球性的文化。當他在說「中國」這個詞的時候，更多的含義是指天下、世界意義上的中國，而不僅是「民族國家」意義上的中國，因此，中國文化是世界文化的一個普遍模式，是世界文明史上一個重要形態，是「正常形態的人類文明」。¹⁶維護中國文化的實質是維繫世界文化。在現代新儒家中，梁漱溟懷有強烈的「天下」意識。他認為，我們的眼光不能只局限於一個「民族國家」來理解「鄉村」組織，而應該有一個世界的視野。「從民族自覺而有的新趨向，其大異於前者，乃在向世界未來文化開關以趨，而超乎一民族生命保存問題。」

「吾民族實負有開關世界未來文化之使命。」¹⁷這樣，他構想新的「鄉村」與理想的生活世界，實質是對世界文化形態的設計與謀劃，超越了狹隘的民族文化。很顯然，在「鄉村」問題上，梁漱溟持有普遍主義或天下主義的視角。

梁漱溟的「鄉村」思路具有天下主義的色彩，這是一方面。問題的複雜性在於還有另一方面：他並未完全脫離「民族國家」話語來談論「鄉村」建設。三十年代，當「民族國家」建設已經成為一個實踐無法回避的迫切問題時，文化的復興就與現代國家建設緊緊捆綁在一起。現實告訴人們：文化的發展必須以現代民族國家為根基。從這個角度上說，「鄉村」建設固然具有文化的意義，但是，也不可避免地帶有現代國家的目標訴求。他說：「鄉村建設，實非建設鄉村，而意在整個中國社會之建設，或可雲一種建國運動。」¹⁸「建國運動」的說法暗示出：「鄉村」建設的一個主要目標指向就是現代民族國家：「鄉村」無非是一個縮小的民族國家組織，是民族國家是微型組織。因此，他的「鄉村」建設工作也有了民族國家主義（nationalism）或特殊主義的色彩。

於是，民族國家主義（特殊主義）和天下主義（普遍主義）奇特地並存在梁漱溟的「鄉村」觀上，構成一個混雜的綜合體。從普遍主義和特殊主義雙重視角來看，我們不會完全同意艾愷（Guy S. Alitto）的下述論斷：梁漱溟「在根本上是一心維護某種模式的文化主義者，而不是一個獻身於中國政府的國家主義者」。¹⁹我認為，前半句話是合理的，後半句話則未必。現代中國深受「民族國家」思想的影響，傳統的「天下」觀念已被「民族國家」論者攻擊得體無完膚。列文森（Joseph R. Levenson）的下列說法無疑是一個深刻的洞見：「近代中國思想史的大部分時期，是一個使『天下』成為『國家』的過程。」²⁰「國家」取代「天下」已經成為現代的社會思潮。也許梁漱溟並不一定獻身於某個具體的政府，但是，他對作為國家概念的中國還是情有獨鐘的。從傳統儒家的視野看，「中國」概念不僅具有政治的意義，更具有文化的意義。梁漱溟繼承了這一視野，在文化和政治雙重意義上確認中國概念，所以，他既用心思考和維護普世性的中國文化，也殫精竭慮地探索民族國家的富強與獨立之路。這樣，「鄉村」的生活世界既具有普遍的意義，是人類生存的意義指引，又具有特殊的意義，是中國「國民」生活意義的寄託之地。

毋庸置疑，梁漱溟的「鄉村」建設是一項綜合工程，是一項包括了政治、經濟、文化教育等方面在內的系統工程。在這些龐雜的現實問題背後，隱藏著「鄉村」建設理論的實質：即生活世界的重新建構，以復興中國文化與改善中國人的精神狀態。我認為，與其說梁漱溟提出了自己的「鄉村」理論，不如說提出了個性化的「生活世界」理論。這一理論包括這樣幾個要點：第一，生活世界具有倫理與政治的向度，是生命意義的源泉；第二，生活世界包容了天下主義與民族國家主義的複合視角；第三，他把生活世界的建構放在「鄉村」而不是都市的環境裏，視「鄉村」問題為中國現代性的關鍵問題，選擇「鄉村」而不是城市作為中國現代性發展的口子。不解決「鄉村」與生活世界問題，中國的現代性始終無法走上正常的軌道。這些都是他的「鄉村」概念留給我們的啟示。

註釋

- 1 《梁漱溟全集》第2卷，山東人民出版社1990年，第162頁。
- 2 《梁漱溟全集》第2卷，山東人民出版社1990年，第150頁。
- 3 《梁漱溟全集》第2卷，山東人民出版社1990年，第278頁。
- 4 黑爾德：《世界現象學》，孫周興編，三聯書店2003年，第131頁。
- 5 《梁漱溟全集》第2卷，山東人民出版社1990年，第305頁。
- 6 《梁漱溟全集》第5卷，山東人民出版社1992年，第94頁。
- 7 歐克肖特：《政治中的理性主義》，張汝倫譯，上海譯文出版社2004年，第92頁。
- 8 杜威：《民主主義與教育》，王承緒譯，人民教育出版社2002年，第10頁。
- 9 《梁漱溟全集》第2卷，山東人民出版社1990年，第309頁。
- 10 何信全：《儒學與現代民主》，中國社會科學出版社2001年，第84頁。
- 11 《梁漱溟全集》第2卷，山東人民出版社1990年，第292頁。
- 12 《梁漱溟全集》第2卷，山東人民出版社1990年，第290頁。
- 13 黑爾德：《世界現象學》，孫周興編，三聯書店2003年，第232-233頁。
- 14 《梁漱溟全集》第5卷，山東人民出版社1992年，第108頁。
- 15 《梁漱溟全集》第2卷，山東人民出版社1990年，第338頁。
- 16 《梁漱溟全集》第2卷，山東人民出版社1990年，第567頁。
- 17 《梁漱溟全集》第5卷，山東人民出版社1992年，第113頁。
- 18 《梁漱溟全集》第2卷，山東人民出版社1990年，第161頁。
- 19 艾愷：《最後的儒家》，王宗昱、冀建中譯，江蘇人民出版社2003年，第9頁。
- 20 列文森：《儒教中國及其現代命運》，鄭大華等譯，中國社會科學出版社2000年，第87頁。

顧紅亮 1971年生，男，浙江蕭山人。1999年畢業於華東師範大學，獲哲學博士學位。2003—2004年在以色列Bar-Ilan大學從事博士後研究。現為上海華東師範大學哲學系暨中國現代思想文化研究所副教授。

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第四十六期 2006年1月27日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第四十六期（2006年1月27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。