

乡土依恋与农民德性：农民德育的道德想象

——基于乡土文学研究及其乡村社会的实地调查

查

薛晓阳

【摘要】在农业文明面临瓦解、村庄社会解体的情况下，现代文明在困惑中呼唤乡村世界的意义。在这种反思和困惑中，文学作品似乎比社会学更敏感，在怀旧情绪中叙述乡土依恋的情怀——田野想象、小城情结和村庄眷恋。这种现代性的图景是我们思考农民德性及其道德教育的起点。乡村生活包含着农民自己的王国梦想，乡土依恋不仅是一种生活情感，更是一种道德信仰，包含着乡村世界完整的价值体系。这是基于美好人性的道德设计，也是基于乡土依恋的教育立场。乡土依恋并非作为离土者或文学家情有独钟的浪漫情思，而是深藏于农民德性中的一种集体意识。这既是农业文明的道德遗产，也是乡村世界留给农民的道德本性。作为农民文化自信的依据，乡土依恋是农民德育的必要前提，也是农民德育道德认同的可靠基础。城市的“福利”、乡村的“精神”是新农村农民德育的道德计划，也是新农村农民德育的理想图景。

【关键词】乡土依恋；农民德性；道德教育；农民文化；乡土文学

【作者简介】薛晓阳，扬州大学教育科学学院教授，博士生导师，南京师范大学道德教育研究所兼职教授。

对乡村文明的呼唤并不是今天的发现，早在 20 世纪 30 年代就已经开始。鲁迅、沈从文的小说展现了浪漫而清纯的乡村图景和小城世界——自然、人情和风俗的美。从哲学的角度看，这些文学作品已经是一种哲学反思。张磊认为，在现代作家的眼中，小城世界是自然文明的一种存在。鲁迅《社戏》中朦胧的月色、散发水草清香的鲁镇，寄托了他们对乡村的哀思。^[1]文学作品中的乡土依恋，不仅是经久不衰的文学主题，而且也是农民德育的教育想象。文学作品甚至比科学有更敏感的神经，对农民乡土依恋的刻画常常更为经典。从文学作品的图景展开对农民精神的道德探索，让我们看到奠基于乡土依恋之上的农民德性，而乡土社会的实地调查，又展现了农民德育所面临的自然生态及其精神世界。

一、农民德性的文化反思：乡土

依恋作为一种德性品质周晓虹认为，乡土关系是认识农民心灵世界的根本途径，比地缘和血缘关系更重要。乡村意识中包含着农民的道德信仰，在农民的眼中，没有土地的农民是不正经的农民。^[2]⁴¹周晓虹引用法国社会学家孟德拉斯的观点，认为在农民的价值系统中，

“金钱不是一种可靠的价值，真正有价值的东西是土地”^{[2] 41}。然而，在现代性和城市化的世界中，乡村社会已经从精神上被瓦解，这意味着“农民德性”亦不可避免地发生改变。中国的农民正在抛弃他们自己的文明，而不仅仅是一种生活方式。^[3] 吴妍妍认为，中国乡村流失的不仅有乡村社会形态，更有传统乡村社会赖以存在的乡土精神。^[4] 在这些学者眼中，乡村作为一种文明已经终结。这种现代性的图景是我们思考农民德性及其道德教育起点。

（一）关于农民德性的本质认识：乡土依恋不仅是生存依赖而且是精神依恋

在上述研究的基础上，许多学者不认可作为农民德性的乡土依恋。其主要依据是，今天的农民已经丧失对土地的依赖，他们不仅向城市逃离，而且即使生活在乡村的农民也不是依靠土地生存，甚至过着白天上班晚上归乡的生活。更不用说那些早已进城打工的农民，无论他们是定居的市民，亦或非定居的“流民”。在路遥与贾平凹的作品中，乡土依恋包含着对“过往岁月的怀恋”。然而这似乎不能代表今天农民对乡村生活的看法，因为在事实上他们好像越来越走向土地的反面。^[4] 费孝通说，农民的本性就是乡土。^[5] 可是，农民的精神世界早已今非昔比，在现代性和城市化的诱惑下，农民——这些“地之子”选择了在怀恋中远离土地。^[4] 在这种情况下，能否将故土情怀继续作为对农民的基本判断是一个值得认真研究的问题。汪小红、朱立认为，乡土记忆不同于土地依附，不完全是一种经济学角度的生存依附。在他看来，乡土记忆侧重于情感要素及土地的文化心理功能。^[6] 事实上，农民对土地的“失恋”并非源于今天的改革开放，而是始于更早的清末现代化初始时期。在现代化进程中，中国农民及农民的信仰经历了一次又一次的伤害。然而这并没有真正改变农民对土地的精神依赖，乡村和土地仍然是他们精神想象中的王国。他们的生存方式或许已经逐渐离开土地，甚至完全与土地无关，但他们的精神世界则保持着自己的固有性格——一种对土地的眷恋和依赖。因此，对农民精神世界的认识，不能仅从农民与土地的生存性依赖关系来考虑，而应从文化和伦理的角度来认识。乡土依恋实际并没有伴随农民的离土而消失，为生存考虑农民选择了离土，但他们内心却仍然有着乡村的情结与领地。乡土依恋并非是离土的诗人和文学家情有独钟的浪漫情思，而是深藏于农民德性中的一种集体意识。张德明在研究“打工诗”时指出：“每一个打工诗人眼前都面临一床象征工业化的机器，而他们的身后，无一例外地都有一座藏满梦想与思念的乡村。”^[7] 在他看来，田园乡愁是打工农民挥之不去的情结。诗人牛庆国说：“回望故乡时，心里涌起的那种东西就应该叫做‘诗’。”^[7] 从这个角度看孟德拉斯的观点，所谓金钱不是一种可靠的价值，并不是指金钱对农民没有价值，而是说金钱对于农民虽然是一种生存依靠，但乡土世界才是他们真正的精神依靠。农民接受乡土，不是接受一种知识，而是接受一种信仰，农民在心理上对土地有一种依恋，这是农民也只有农民才

具有的生活态度和价值信仰。农民正是以这样的方式建构起他们看世界的基本态度——安土重迁、礼让互助、孝亲昵子、求稳尚定。从这个意义上看，梁漱溟为乡村建设确立的文化至上的方案，在今天或许又增添了一份新的含义。比如，他之所以把礼俗看成大于法律的约束力量，就在于农民对礼俗具有更强烈的敬畏意识。

贺仲明在分析乡土文学的乡村想象时对农民离土和厌土现象进行了分析。作为一种事实，在 20 世纪 30 年代就出现了大量深刻反映农民土地意识的作品。比如，叶紫的《丰收》、茅盾的“农村三部曲”（《春蚕》《秋收》《残冬》）、叶圣陶的《多收了三五斗》，以及王统照的《山雨》等作品。在这些作品中看到的是农民在现代化历程中飘摇不定的命运，以及由此而产生的对土地爱恨相交的情感。贺仲明写道：“并不是农民对土地的依恋和热爱，而恰恰相反，是农民对土地的失望……土地，不再是农民们的依靠和寄托，他们更强烈的愿望，不是恋土，而是背离土地，走出土地。”^[8]然而，农民们离土、厌土，“并不是表示他们真正与土地没有感情或者从内心中拒绝土地”，而是因为城市已经为他们的生存提供了依靠。^[8]自 20 世纪 90 年代后，农民又面临新一轮的土地伤害。市场社会彻底改变了中国乡村社会的结构，尽管土地的外在束缚已经不再存在，农民们有了更大的行动自由，但他们却面临走出土地后的艰难处境。比如，路遥的《平凡的世界》、尤凤伟的《泥鳅》及孙惠芬的《民工》等“打工题材”。事实上，所谓农民离土亦是一个虚构的真实，因为他们虽然生活在城市却仍然保持着农民的身份。^[8]然而，即便在这种情况下，当农民面对现代化对他们世代生活的乡村和土地的侵蚀时，他们仍然表现出强烈的反抗。^[8]比如，张炜的《葡萄园》系列、贾平凹的《土门》、关仁山的《太极地》《九月还乡》、韦俊海的《守望土地》以及刘宝池的《倒下的青纱帐》等作品，表现出农民对土地流失的恐惧、忧患和反抗。^[8]在这里可以看到：“不管在什么时候，农民对土地的主导情感始终是恋土。”^[8]贺仲明引用刘西渭的话说：“对于中国人，土地是他们的保姆，看护和送终的道姑”。他又写道：“土地，在农村，在农民的生活中，其实远不是外在的东西，而是与他们的生命，他们的性格整个连在一起的。”^[8]由此可见，乡土依恋是农民对乡土生活的爱恋和情感，而不是纯粹生存性的依附。因而，从文化基因和乡村精神的角度探讨农民的乡土依恋问题，才能发现农民德性更为深刻的本质。

（二）关于乡土依恋的伦理解读：乡土依恋不仅是情感纠结而且是道德选择

对作为农民德性的乡土依恋的诠释，是理解农民生活伦理的重要因素。乡土依恋不仅是一种生活情感，而且更是一种道德信仰。乡土世界不仅是他们的人生故乡，而且也是他们的精神故乡。农民对乡土世界的依恋不仅是对自然生态和传统生活方式的依恋，而且是对整个乡村生活方式及其蕴含其中的道德价值和生活信仰的依恋。乡村生活包含着农民自己的“王

国梦想”，而不仅是对乡村生活外在形式的贪恋。在农民的精神信仰中包含着乡村社会完整的价值体系，祭祀的仪式、邻里的和睦、乡夜的宁静、节日的庆典以及集市的繁华中，都包含着他们的人生目标和生活哲学。关于农民的道德体系，张鸣有过深入的讨论，他揭示了农民德性的本质。在他看来，中国农民有一种“由平等而至太平”的生活信仰，张鸣将之称为中国农民的千年王国之梦。^{[9]18}在中国农民那里，太平实际隐含着一种对秩序和稳定的向往。比如，中国农民为什么尚古而拒未来，是因为未来意味着变化和不确定，而过去是已经存在的，是已知的和确定的，因而是可以把握的，符合“至太平”的道德逻辑。进而农民把祖先崇拜放在第一位，中国农民的神灵常常都是由祖先转变而来。张鸣认为，中国乡村有规模盛大的宗祠，这是聆听祖先声音的地方，不仅是礼制的象征，更是再现传统和祖先崇拜的仪式和象征。对于中国农民来说，祖先崇拜大于神灵崇拜：“农民的祖先崇拜在其信仰体系中是占首要位置的，一般乡村中供奉神灵的庙宇大都造得没有宗祠气派……宗祠往往占据村落中最重要的位置，形成一个礼制中心”^{[9]21}。同时，中国农民对均平的理解也是与“至太平”的逻辑想通的。因为有平均才有太平，不平均就会不太平。也就是说，中国农民的平等观不是西方意义上的为了正义的平等，而是中国农民为了建构太平秩序的必然付出。从这一点出发，可以解释农民的其他种种德性品质，包括安土重迁、礼让互助的生活伦理等。甚至中国农民为什么安贫嫉富也是与这一点相吻合的。因为“显富”会影响均平，而影响均平最终会影响太平和稳定，因此，礼让和仇富的本质还是为了均平和稳定。

由此，中国农民不仅形成了不同于西方人的人生信仰，而且也形成了不同于西方人的宗教态度。基督教信仰包含赎罪和灵魂拯救、心灵求善的意思，而东方的宗教可能更多表现为祈福避灾，包括积善积德最终也转化为一种祈福，是进天堂的必要准备。张鸣认为，“中国农民对于神灵，由于并未将之完全看成彼岸世界之物，没有把信仰看做道德复归、灵魂得救的媒介，所以他们的宗教心理是功利性的，他们的宗教行为是贿赂性的，形成一种有用则近、无用则疏、有神则拜、多多益善的信仰态度”^{[9]21}。在他看来，中国人多神共处或不问教义的泛神崇拜现象，主要不是因为中国文化包容，而是因为中国文化没有专注的信仰。中国农民的生活信仰尽管繁多复杂，但追究起来，都根源于一个相同的原则。中国农民正是在这一原则基础之上建构自己的生活信仰并得到相应的文化自信。他们生活虽不富裕，但只要有一亩三分地就会生活得很满足，而对商人的财富却能矜持而不屑一顾。从这一点亦能解释中国之所以形成重农轻商的文化传统。

稳定和太平是中国农民德性的最高原则。因此，他们对乡土世界的认同，不仅是一种情感的依赖，更是一种道德的选择。农民德性的这一特点体现了农业文明的本质，因为农业文

明不需要进取和改变，也不需要发展和变化。一年四季的耕作是有规律的，不仅不需要改变，而且是最害怕改变。比如，天气的变化会给生活带来严重的危害，所以农民信仰稳定和不变，因为稳定和不变才能带来太平和秩序，所谓风调雨顺、国泰民安、万世太平，这才是农民的所谓“太平盛世”。如果说乡土依恋是农民的一种文化基因或道德本性，那是因为土地意味着乡村世界全部道德体系的根基。由此可见，中国农民对乡土世界无法拒绝的依恋情结奠基于古老的道德传统之中。这种基于土地的道德情感，既是农业文明的道德遗产，也是乡村社会留给农民的道德本性。尽管今天的农民已经流动于城市，许多村庄已经临近解体，整体的道德体验也已经接近崩溃，但这种古老的情结却依然能够抓住他们的心灵。太平信仰造就了中国农民的伦理秩序，不仅以家庭为中心建构他们的道德关系，而且把这种关系变成一种由辈份而形成的生活礼仪。张鸣认为，这是农民维护乡村世界稳定和秩序的最高原则。^[9]²⁴在这一基础之上衍生出孝义和亲友等伦理观念和道德原则。中国农民在这样的伦理观念和政治信仰基础上，相应地也形成了独特的属于他们自己的文化心理，即安土重迁、安分守己、安贫乐道以及礼让互助、福禄寿财等生活理想。因此，农民们对乡土世界的怀念和不舍，其本质是对乡村社会伦理秩序的信仰。由此他们才会对祭祀、邻里、乡夜和集市那么热衷和津津乐道。无论他们生活在农村或是已经移居城市，对父母的思念、对家和家乡的想象都是他们生活中最为重要的东西。

在我们对山东邓庄的调查中发现，从村庄形成至今，村上一千多亩良田从来没有被荒废过，哪怕是遇上天灾，农民依然辛勤地守护着属于自己的那“一亩三分地”，他们相信土地具有不变的灵性和福祉。尽管今天的农民没有他们前辈那样对土地的忠诚，但城市依然不在他们的想象之中。过去种地是生存，现在种地是依恋。在调查中，尽管有农民埋怨种地苦，希望子孙不再干农活，但他们仍然表达了对守候土地的强烈情感。一位 56 岁的男性农民这样说：“现在生活好起来了，都用机械化了，但是感觉天亮了不起床，不去地里干点什么不自在。”另一位 43 岁的男性农民说：“你在家如果没有别的活干（只打零工），再不去下地，邻居街坊乃至整个村庄都会笑话你的，把你作为村上的笑柄，传出去影响也不好，因为一听说好吃懒做，也没人家会跟你家的孩子结婚”。

土地不仅是一个生存元素，而且是一个道德元素，农民因为土地而形成与城市居民不同的生活态度和人生信仰。农民从这种生活方式中获得安全感，因为土地才有稳定和生活，农民的安全意识不是金钱和工作，不是竞争的机会而是看得见的土地，或许就是张鸣所讲的包含在土地中的那种对太平的自信，因为在土地中没有因变化可能带来的不确定性的威胁。我们的调查显示，农民对土地流转问题的态度表现了土地在他们心中的重要和神圣。农民们几

乎给予了完全一致的回答：“我们不希望土地流转，无论怎么样，家里都要有几亩地自己种着，这样心里才觉得踏实”。调查数据显示：15岁至25岁的农民，赞成的30人，反对的57人，说不清的13人；25岁至55岁的农民，赞成的14人，反对的82人，说不清的4人；55岁以上的农民，赞成的6人，反对的92人，说不清的2人。从调查数据看，尽管随着年龄的变化，农民对土地扭转的态度有所变化，但总体来说，无论是老年人还是年轻人都不愿意彻底放弃土地。在这里，我们也可以看出，土地是农民最后的避难所，同时还是“家”的象征。调查还发现一些很有意思的现象。进城打工的农民与家人聊天的主要话题就是土地。38岁的村民郑某，家里有2个孩子，平时去外地城市打工，妻子在老家种地，照顾着2个孩子，郑某几乎每天都会往家打电话。下面是夫妻俩的一段电话记录。郑：吃饭了吗？妻：刚吃完，准备刷锅；郑：孩子呢？妻：他们在看电视；郑：今天地里干什么活了？妻：我麦田除了些草；郑：麦子返青了吗？妻：嗯，返青一段时间了，就是缺水；郑：现在咱那地里怎么样了？妻：还是旱（2011年冬季，山东经历了50年不遇的大旱），下的那点雨没下透，还得浇地，村上已经有人浇了；郑：那咱也得赶快浇。妻：你什么时候回来浇地？郑：再过两天，再不下雨就马上回家浇地。简短的几句夫妻之间关于农业方面的寒暄，没有名字的称呼，没有夫妻之间的缠绵，也没有情人之间的浪漫，就是关于土地的几个问题。而土地就这样把在外打工的农民工和家人紧紧联系在一起，土地才是他们最终的归宿，土地需要他们回家。土地和亲人才是最可靠的，农民因它而有责任感和义务感。

在邓庄村东头有一棵大白杨，这棵树现在已经没有村民记得是什么时候栽的了，因为它已经有上百年的光景了。78岁的村民郑某告诉我们：“我小时候这棵树就已经很粗了，老辈子人都说这是保护村上的吉祥树，只有它在，我们的土地才会肥沃、长粮食，这么多年来没有人去破坏他，每次我们从它下面经过的时候都会停个半分钟看看它。”农民对土地的感情，在本质上是对乡土道德体系的依恋。农民对金钱的期待是一种对福利的祈求，而不是对贪欲的爱恋。他们希望获得更多福利，但又迷恋土地生活的安谧。在这里，足以看出这棵树所具有的象征意义——长者或神灵的眼睛——时刻看着村庄里的每一个人，一种道德权威和生活的保护者。

二、农民德育的可能依靠：作为道德基础的乡土依恋

农民德育必须建立于一个可靠的道德基础之上。这个基础不仅应当是可以依靠的，而且应当是能够让农民从中得到文化自信的，同时还是更容易让农民获得道德认同的依据。

（一）美好人性的设计：基于乡土依恋的教育立场

关于乡土依恋为什么可以依赖，对于道德教育来说是必须考虑的重要问题。农民德育的

体系必须建立于一个可以依赖的基础之上。从道德角度看，乡土依恋或许不仅是一种农民的乌托邦想象，而且更体现了人类的一种美好人性和文明价值。也就是说，乡土依恋既表达了乡村伦理精神，又是一种美好人性的象征。安贫乐道、礼让和谐、宁静志远，包含着人类文明中代表人性本质的最美好部分。因此，将乡土依恋作为建构农民德育的道德前提是十分重要的，而一旦失去这一前提，则可能导致农民德育根基的动摇。从这个意义上说，乡村伦理或乡土道德不仅具有独立于城市的价值合法性，而且甚至可以从精神上净化城市社会的道德精神。乡土小说对乡村的描绘，在本质上不是对乡村自然生态的赞美，而是对乡土世界的人性追问和眷恋。乡土包含着一种自然人性的纯朴和美，一种比城市更符合人性本质的生活伦理。韩毒在描写乡土小说时写道：“描写人性的美好更是无数文学创作者孜孜以求的目标……”^[10]高红霞在评价新时期小说的“家园皈依”和“家园情结”时认为，这些文学作品是一种对历史的回望、对乡土的依恋及其家族神话的怀旧意识和感伤情调，也是“反思现代化进程”为现代文明“建构精神家园”的创作活动。^[11]当代小说的“乡村意识”体现了对现代化的反思倾向——回归乡村社会，对纯朴生活的向往，对城市文明的厌倦，表达人类回归自然的一种本性。家园小说从艺术的角度表达了乡土生活更贴近人性本质的美善品性。农民德育建立在这样的人性价值之上，应当说不仅与乡村文明的伦理信仰一致，而且更体现了人类文明的道德方向。高红霞认为，“期待以乡土文明纯朴真诚的精神价值底蕴来抵制现代化带来的物欲横流和人性异化……试图从个体家庭悲剧进入到整体的历史和文化创伤层面，反思自身文化的现代文明进程”^[11]。由此可见，乡村伦理不仅是一套宁静安谧的生活信仰，而且包含着纯朴、善良、礼让、谦逊的道德价值。

在乡土文学及研究中，我们可以看到甚至比哲学、社会学更为深刻的讨论。吴妍妍认为，在城市化及今天的社会改革面前，“精神依恋之处与现代化改造之所”以一种不恰当的方式走到一起，造成对乡村世界美好图景的破坏。^[4]路遥在描述农民的“恋土”情结时描绘了他们真诚、纯洁、无私，为爱甘愿丧失自我，即便被抛弃也无怨无悔的纯朴品质。如《人生》中的刘巧珍、《姐姐》中的姐姐、《平凡的世界》中的兰花以及《黄叶在秋风中飘落》中的高广厚等，虽为“落伍的忘我主义者，却是个浪漫主义者”。^[4]从这里可以看出，乡村伦理“质朴”但不等于“落后”，“单纯”但不等于“不丰富”，“宁静”但不等于“不美丽”，它的质朴、单纯和宁静绝不意味着它的落伍或没有价值。在这些文学作品中，我们看到了对乡村生活及其伦理信仰的哀情和理解，体验到乡村精神与城市信仰的价值平等性。然而，面对当前乡村社会的瓦解，诗人们只能对“土地”表现出“既爱又怜，既歌颂又批判”的复杂情态。^[7]而这种复杂情态正在于表达对乡村社会美好人性和道德信仰的不舍和依恋，以及面对现

代化和城市化图景而显示出的一种道德上的无奈及哀伤情绪。或许，正像文学评论家们所指出的那样，这是中国农民的一种“忧郁的底色”，充满着“沉重的爱与悲切”。

以农民的乡邻关系来说，无论是在乡村的农民还是城市的打工者，都对这种邻里亲和抱有深深的怀念，这或许是他们厌倦城市的一个重要原因。邻居之间相互关照，这在城市似乎是难以企及的。城市文明或许缺少的正是乡村社会这种逝去已久的文明和美好人性。农民依恋的是什么，不正是这种由中国千年农耕文明延续下来的发自人性深处的仁慈和大爱的本性吗！正是从这里现代文明开始丢失自己唯一可以与贪欲相对抗的本能和天性。在邓庄，我们对邻里往来和互助及农民理想进行了调查。调查数据显示：邻里之间经常往来的占 78.6%，不大往来的只占 1.3%；邻里能够互助的占 87.3%，邻里满意的占 62.4%，比较满意的占 30.55%，不太满意的占 5.4%，而完全不满意的只占 1.5%。过去我们认为农民没有集体意识，但今天看来这个结论似乎是有问题的。张鸣认为，农民有集体主义，但只是一种家庭、村庄集体。^{[9] 33}然而即便是这种家庭、村庄集体意识也是不可小视的。农民习惯于在群体中皈依，形成共享认同，村庄社会的邻里合作和互助，使农民获得一种类似有神性支配的村庄精神。在村庄生活中，村里有建房建屋、婚丧大事，亲戚邻里都会出来帮助，同一村上的人是不会取报酬的。大家都会牢牢记住这笔人情债，以待有机会时偿还。反之则表示一个人与邻里相处不好，“抬头不见低头见”，在村上与人相争是件很没面子的事——这不仅是一种处事哲学，同时又是一种道德约束的压力。这一现象被李培林称为“人情信用”，它不同于城市社会的契约信用。^{[12] 94}在笔者看来，人情信用实际已经超出人际交换的范畴，成为维持乡村共同体的道德方式及其生活伦理的一部分。李培林认为，对于中国的农民来说，有时“信义”比生命更为重要。在他看来，这种民间信用的主要内容包括人情、民约、族权，而具体表现为面子、路子和门子。由人情信用为基础的人情交换不同于市场交换，它不是以等价交换为原则的，但却常常比契约信用更可靠，因为它以“人心”为前提，而不是以金钱为前提。^[12]⁹⁵⁻⁹⁶可见，农民对乡土社会的依恋，具有实实在在的不同于城市社会的生活伦理及其包含其中的人性内涵，而不是纯粹出于对乡村世界的浪漫想象。

(二) 农民德育的认同建构: 乡土依恋作为文化自信的依据

当前，关于农民的身份和归属问题，以及农民的道德认同和文化自信问题是农民研究的热点话题。建构农民的生活伦理及由此而获得的生活自信，可能涉及对农民的价值剥夺或道德强制，即有限制农民城市向往的倾向和嫌疑。因为这关涉到是支持还是反对农民留土或离土的道德权利及其选择自由。然而这种担忧显然不无道理，但或许又是多余的，因为从生活伦理的角度看，离土亦或留土的争论是没有意义的。我们既不能因为农民的社会身份而封闭

他们的城市信仰，也不能因为城市信仰可能具有的优越性就消灭乡村社会及其道德价值。农民有分享现代性的自由，也有守护乡村世界的权利。但无论如何我们无权摧毁乡土文化信仰，因为乡土价值以及由此而建构起来的乡土教育不仅自身是善的、好的，而且也是乡村作为独立于城市而存在的道德依据。

然而，在这一问题上学界并未完全形成一致认识。对于作为农民德育重要内容的乡村教育或乡土教育，虽然少有学者直接反对具有乡土性的乡村教育，但他们的观点实际暗含着对乡土教育的批评，即乡村教育的道德设计包含着对农民的道德歧视，在道德上是不公平的。徐继存、耿丽娟是为数不多的直接对乡土教育提出质疑的学者。他们认为乡土教育再现了农村生活的美好，但却忽略了对新事物的呈现。这种教育虽然顾及了乡村精神的守护，但却脱离了世界的现代图景。“乡土化教材带来的将不仅仅是教育的不平等问题，同时还会带来整个国家与世界接轨的发展问题。”^[13]其他学者则间接地表达了类似的观点。邬志辉认为，无论是乡村教育还是城市教育都应当是“现代”的，因此，乡村教育必须是“乡村且现代的教育”。^[14]这就要求无论是城市还是乡村的学校，都必须有同一的现代化教育内容。乡村教育至多增加一些体现乡村特点的“地方资源”而已。而这一观点担心过度乡土化的教育可能封闭乡村社会的现代化。郝文武表达了相同的观点：“农村教育与城市教育的区别不能从目标、任务、内容、方式和手段等的差别来比较。”因此“把农村教育界定为对农村人的教育或者教育农村人的活动是可以的，说成是培养农村人或农民的教育就是不可以的。”^[15]而在胡金平看来，乡土教育这个名词可能已经失去了现代意义，因为“地方课程……相对于乡土教育更具有的现实性、开放性、探究性等特点……地方性课程（含校本课程）已基本取代乡土教材、乡土教育而成为地方性知识的代名词”。^[15]“除在部分民族地区仍然关注乡土教育外，乡土教育逐渐淡出人们的视野而成为一个历史名词。”^[16]黄菡引用农民史学家孙达人的观点直接表达了对乡村教育缺少现代化元素的不满：“最令人惊异莫名的是，时至今日，还有人公开宣扬把农民牢牢地禁锢在土地上的观点。”^[17]从这些分析中可以看到，乡土教育一方面受到城市化的挑战，脱离了乡村世界和农村孩子的实际生活；另一方面它拒绝城市精神的传播，将农民的精神世界禁锢于看似美好的传统乡村之中。

尽管从某一角度上笔者赞同上述观点，但同样也认为必须澄清在这之外的另一问题，即不管是乡村学校还是城市教育，除了现代化上是平等的之外，还有教育价值的平等。我们应当看到，无论是乡村伦理还是城市信仰都是人类文明的成果，在价值上具有平等性或等值性。那种过度要求乡村教育向城市教育看齐、向现代化看齐的观点，不仅隐含着对乡土价值的否定，而且还包含着一个有问题的假设，即城市文明优于乡村文明。事实上，乡村文明与

城市文明不仅是平等的，而且从改善城市文明缺陷的角度看，乡村文明甚至是更为重要的道德资源。^[3]与此同时，关照乡村文明及其道德信仰并不意味着对乡村世界的封闭，相反，它可以使农民以更加自信的姿态走向城市。

农民的自我认同和文化自信源于何处，这是需要研究的，只有这样才能发现重建农民信仰的基础。在传统社会中，中国农民既不缺少自信更不缺少幸福。在农业文明中，乡村社会及其生活方式是中国人的基本生存样态，同时也是中国社会的主流价值。对于中国的农民来说，在这种由稳定至太平的生存价值在文化和价值上没有任何自卑感，相反它是处于优势地位的生活信仰。在这种文化生态中，农民生活得既安定又自信。对于中国农民来说，不是不想富裕，但首先要稳定和太平。他们可以不要金钱但绝不能没有稳定和太平。事实上，中国农民的生活信仰及其价值体系在本质上是一套以儒家伦理为基础的天下大同、安居乐业的生活价值，而宁静安谧的乡村世界恰好符合这种天下大同的信仰。农民的文化自信不是来自城市价值中的财富、权力和地位，而是来自包含于乡村伦理中的由稳定至太平的生存价值，这是中国农民安身立命的道德根基。从这个角度看，今天农民丧失文化自信的根本原因是自我认同的瓦解。他们发现过去不如未来精彩，安宁不如富豪快乐，平均没有公平有意义。从这个意义上看，中国农民德育问题的关键是如何重建他们的生存逻辑和理性意识，恢复儒家生存逻辑在乡村伦理中的位置。我们说，孔子的大同不是公平正义，而是人人均平而不相害的仁爱世界。墨家、道家尽管与儒家不同，但对世俗社会安谧不乱的追求亦有相同之处。中国人视此世和“人间性”为顺乎其然的产物。比如，中国人认为血缘伦理是再自然不过的道德标准，但西方人却不这么认为。中国人认为，西方人的生存逻辑出于一种反自然的伦理态度。在《旧约》中，上帝以拒绝血缘为前提，通过倡导包括爱自己的敌人的“泛爱”思想，实现对血缘伦理的彻底否定。儒家尽管有老吾老以及人之老和幼吾幼以及人之幼之说，但终究没有摆脱整体的“人间性”思维方式，选择了亲情相依和昵亲爱子的道德传统。^[18]尽管中国的儒家伦理和基督教伦理都源于对现世苦难的思考，但犹太教和基督教伦理最终走向精神救赎和心灵危机的摆脱，而中国儒家伦理却走向世俗仁爱相亲的大同理想。

今天，农民精神贫困的本质是信仰和价值的贫困。他们不仅失去了安身立命的土地依靠，而且还失去了安身立命的精神依靠——文化尊严及生活自信——而处于精神和道德的迷茫之境。失去祖先留给他们世代享用的生活价值，在城市社会面前，他们的生活信仰受到鄙视。城市价值不仅摧毁了乡村信仰，而且成为指导农村生活的天然标准。农民正在按照市场道德的标准和消费主义价值观安排自己的人生目标和生活理想。贺雪峰强调重建农民的生活态度，建立一种非金钱的价值观。^[19]然而，从传统乡村的社会信仰看，其本质不是一种重

建而是一种回归。因此，将今天乡村重建的基础建立于农民的乡土依恋之上，不仅是为了更好地促进农民的道德认同，而且是归还乡村信仰应有的价值和地位。这是乡村社会及农民道德尊严的一部分，而不是为了顺应农民狭隘的文化心理。乡村信仰原本不应是一种无奈的选择，而应是一种不受任何歧视的道德安排。苗春德等人认为，20世纪30年代的乡村教育运动是一场现代化甚至国际化的运动，不仅包含着民族化、大众化，而且包含着国际化和科学化。^[20] 笔者不仅赞同这一观点，而且认为今天我们所说的乡土教育与20世纪30年代的乡村教育具有完全不同的目标和任务。那时的乡土教育主要是为了实现乡村社会的现代化，因而指向教育的科学化甚至国际化，而今天却恰恰相反，乡村教育是要改变过度科学化和城市化的教育体系。一言以蔽之，那时是走向城市，而现在是回归乡村。今天农民生活信心的丧失，不是因为缺少对现代文明（科学知识和城市价值）的认识，而是因为缺少对乡土自身作为现代文明的必要理解。

三、农民德育的道德回归：作为方法论的乡土依恋

（一）乡土依恋对城市社会：大小共同体的博弈与重建

乡村世界的解体是小共同体向大共同体开放的结果。在传统社会，作为共同体的乡土生存是中国社会的主要生存形态，依靠土地生存是中国人的主要生存方式。所谓农业国家的概念即是此意。城市不是也不可能是中国人的主要生存方式，也不是亦不可能是支撑国家的主要力量。据资料显示，在1700—1820年间中国的国内生产总值（GDP）在世界国内生产总值（GDP）中所占比重年增长率远远高于整个欧洲地区。^[21] 而其中占主体地位的是农业，而不是城市工业，即使到建国前，在整个国民经济中现代工业也只占10%左右，其余的90%还是农业和手工业。^[22] 因此，在传统农业社会中，乡村不仅在经济上处于优势地位，而且在精神上也占据优势，城市不具有比乡村更强大的政治力量和伦理力量。乡村世界尽管很“封闭狭小”，但却在精神上很强大。在那个时代，从城里发财的人最终是要回归乡村的，在家乡置地建房、落叶归根。梁漱溟对此深有体会：“原来中国社会是以乡村为基础，并以乡村为主体的；所有文化，多半是从乡村而来，又为乡村而设——法制、礼俗、工商业等莫不如是。”^[23]¹⁰ 在那时，中国的乡村无论在经济上还是在精神上都有远胜于城市的生存魅力。但是，随着现代化的进程，城市社会逐渐强大起来，成为中国人的主要生存方式，同时也是支撑国家的主要资源。乡村变成一个真正的“小共同体”，而城市变成一个真正的“大共同体”。城市与乡村在精神上颠倒过来，城市信仰变成主流价值。在传统社会，农村向城市输送价值，现在则是城市向乡村输送价值。乡村世界的解体成为一种文明的趋势。我们通常把这种解体解释为市场社会和信息系统的的作用，但这种解释是不科学的。真正解构乡村社会的不是城市

价值的传播而是城市价值本身的强大造成的。今天，乡村社会的重建，关键是看乡村社会这个小共同体在精神上能否真正强大起来。

在这里，我们必须思考一个问题，即小共同体重建的可能性。农民的价值体系源于乡村共同体的生活，农民既被这个共同体建构，同时也是这个共同体的建构者。这里可以借鉴文化历史学家有关民族文化存在的现代意义的相关研究，因为民族的历史存在及其现代性与乡村社会的历史及其现代性有许多非常相似的特点。美国学者贝尔说，民族是一个记忆性社群，其道德传统和生活是一致的。在他们的记忆中有“共同的期望和理想”，他们的命运与前辈连结在一起。^{[24] 122}日本思想家西田说，民族的存在是一种从“历史生活”到“文化世界”的过程。即从各种独特的文化的历史基础中产生并形成一种世界文化。^{[25] 218}这种对民族的分析完全适用于从现代性和城市化的角度看乡村世界的现代意义。对于现代性而言，每一种文化都是民族共同体的历史和传统的表达，而对于城市化而言，每一个乡村都类似于一个更小的共同体的历史和传统的存在。然而，今天最大的问题在于，农民仍然保留着对乡村世界的“精神依恋”，而无法面对乡村社会的解体。过去，农民生活在一个共同体之中，今天，乡村依然存在，但这个共同体却不存在了。乡村仍然是乡村，但乡村的“共同世界”及其“共享价值”没有了。这个共同世界的消失，在本质上是“共享价值”的消失。农民的精神信仰被一个更大的世界——城市社会（城市成为一个更大的共同体）所解构。在这样的背景之下，乡村伦理的重建还有没有一种道德上或精神上的基础，就成为一个值得追问的问题。笔者认为这个基础仍然存在，只是需要我们去发现和挖掘。钱理群、刘铁芳认为，“乡村社会存在着比较稳定的价值系统，这种价值系统甚至可以成为社会重建的价值来源”^{[26] 序 9}。乡村整体的道德体系是乡村重建的基础。农民的德性和道德偏好是小共同体重建的前提。与此同时，乡村精神是比城市信仰更符合人类天性的价值，在这种乡村世界中，人类的自然本质和道德天性才能得到守护和尊重，而这一点恰恰也是乡村共同体重建的重要依据。

除了挖掘乡村资源，乡村重建的另一种途径恰恰来自于解构乡村社会的力量——城市精神。在今天，城市成为大共同体的主流，这一趋势已经不可能改变，阻止城市信仰向乡村世界的进入既不可能也不应该。在这个前提下，作为小共同体的乡村重建的本质是乡村精神的重建及农民生活信仰的重塑，让乡村社会在城市社会这个大共同体之下能够保持精神上的独立和自主。比如，新农村建设提出的生态乡村、文化产业、农合组织（包括非农组织），以及包括乡村社会基础设施、生态文明、福利保障的建设等就是让乡村世界独立或强大起来的重要例证。梁漱溟当年提出乡村建设的文化主义方案，其核心思想就是让乡村在精神上重新组织起来。他之所以特别重视乡村学校和农村社会组织建设，目的不在于这些社会形式的建

立,而在于乡村社会的精神重建和改造——让乡村社会不是在物质上而是在精神上能够有优于城市的地方,成为价值上能够自主的精神王国。尽管农村社会没有城市的繁华和丰富,但却有像贺雪峰所说的那种比城市更好的福利,^[19]甚至有比城市更纯洁的风情和社区,既能得到现代文明的福利,又能享受传统文明的纯洁。然而,这种丰富性不是来自于乡村自身,而是由城市社会所供给的。城市的科学创新、现代治理、公共产品为乡村社会的现代性和丰富性提供了样板和资源。如,目前在许多乡村有很好的文化广场、灯光球场、文化书屋等文化设施,还有电影娱乐等文化产业,又如村委会公共议事,农合组织、非经济的农合团体及业余宣传舞蹈队,等等。今天的乡村建设,既吸收了城市社会的元素,又保留了乡村社会的生活结构。由此可见,要建立小共同体的归属感必须具有对抗大共同体的能力,使乡村既具有乡村世界的人文性,又具有城市文明的丰富性和消费性。但现实是严峻的,因为新农村建设和城镇化工程都在相当程度上既缺少真正强大的经济投入,又缺少真正的精神规划,因而乡村依恋已经很难成为完整的精神意识,农民的精神信仰与现实依靠已经处于分离之中,农民很难从乡村生活获得与城市社会同等的价值回报。想象中的依恋难以变成现实中的依靠。在现代文明逐渐变成城市文明的今天,用城市物质文明保护乡村精神文明已经是一个不可回避的问题。从这个意义上说,乡村是需要城市文明扶持的,但这并不意味着城市文明有高于乡村文明的价值。因此,在引入城市社会文明及其福利制度的同时,必须保留乡村社会的精神传统和文化信仰,包括那些支撑乡村社会之所以成为乡村社会的节日庆典、祭祀敬祖、集市娱乐等生活仪式和内容。

(二) 农民德育的道德规划: 城市的“元素”加乡村的“价值”

引入城市元素的目的不是让农村变成城市,而是让农民享有城市社会的丰富性,乡村永远不可能真正成为城市,无论是地域的大小和价值的独立性,乡村都不可能变成城市。但是,我们要做的工作是,不能让农村变成有“丰富的传统”却同时又有“贫乏的现代”。我们的新农村应当是城市的“福利”加乡村的“伦理”,即“建设”(物质或制度)是城市化的而“教育”(价值或精神)则是乡村化的。只有城市的福利、乡村的生活才是完美的新农村方案。新农村建设包括城镇化设计都应当包含城市的福利机制,但绝不倡导城市里的金钱意识、奢华生活和竞争压力。贺雪峰提出“低消费高福利”的新农村建设策略,而针对所谓“高福利”的内容,贺雪峰认为主要是指“农村公共品的供给”:即“为农民提供廉价的公共品,即减支,是减少农民支出增加农民收入的重要途径。”^[27]但在笔者看来,这个公共品主要不是以“减支”为目的的生活用品的供给,而是应当包括农村公共空间和社会资源的建设,包括文化休闲广场、体育健身设施、图书信息资源等文化生态,以及村委会议事机构及规则建设及

文化产业和农合组织，尤其是非经济农合组织建设，如乡村舞蹈队、农技中心等非经济的福利建设，这些内容在本质上就是所谓城市元素的引入。这一福利的含义不完全等同于城市社会的福利制度，而是比福利制度有更重要的内涵，即建设乡村伦理生活。在这一基础上，实现所谓“建设”是城市化的而“教育”是乡村化的，以及城市的“福利”加乡村的“生活”和城市的“元素”加乡村的“价值”这样一种新农村的社会图景。当然，这种城市元素不可能完全依靠新农村的“村庄建设”来完成，而是由村庄与乡镇共建的“大农村”的整体设计来完成（不是本文主题，另文论述）。

正是从这个意义上看，韩国新村运动在伦理生活上取得的成功值得我们反思和借鉴。韩国新村运动成功避免了乡村传统生活伦理的瓦解，没有出现中国农村普遍存在的原子化现象，守护了农民的文化自信并阻止了城市化对乡村世界的侵蚀。从性质上看，韩国新村运动毫无疑问应当被视为新型共同体建设的典范，其本质是一种精神运动而不是经济建设。^[28]韩国新村运动成功的根本原因是对乡村伦理的开发和利用，而所谓“政府主导”恰恰体现了“城市元素”的利用，但最终成功却是“乡村伦理”的功劳。在新村运动中，让人留下深刻印象的不是政府的主导和投入，而是普遍的思想动员及对精神培训的重视——对作为乡村伦理精神本质的自助意识和合作精神的广泛传播。因此，新村运动真正具有象征意义不是国家意志而是农民品性自身。新村运动的基本精神是勤勉、自助与合作，这是新村运动的真正起点和出发点，也是新村运动的终点和亮点，而这所有的一切都源自对乡村精神资源挖掘。韩国的新村运动实际是一场由精英领导的贫民自我教育运动，也是一场农民精神自我改造运动，其内在的精神资源是传统乡村伦理。而最值得关注的是传统生活伦理是如何成功实现现代转型的，不管韩国新村运动与中国的国情有多大差别，但其乡村精神向我们释放出的魅力都是无法拒绝的。

我们需要重视的另一个问题是，如果乡村共同体建设不是指回归血缘、地缘信仰，而是指现代性新型共同体建构的话，那么，我们需要回顾 20 世纪 50 年代和 60 年代人民公社的建设运动。人民公社运动在本质上是一个现代新型共同体的重建运动，尽管这一历史经验无疑具有悲剧色彩，但的确在摧毁千年历史形成的传统乡村社会、建立新型共同体方面为我们树立了榜样，积累了经验。人民公社以社会主义国家意识形态代替了传统血缘、地缘意识维持的家族共同体，建立起一个同样具有共享价值的共同体社会。在那个时期，“在公社的外貌之下传统村庄的治理要素在某种程度上得以复活”^[29]。“通过对宗族共同土地的分配，破坏了宗族团结的社会经济基础，然后利用意识形态的灌输，使民众将认同的对象由家族共同体转向新的人民政权。”^[30]最终实现从家族认同到国家认同的转变，应当说，这是一个非常

典型的新型共同体建构的经验。由此可见，在传统共同体解构之后，新的共同体的建设是可能的。而关键是重新建立的共享价值必须对农民有意义，作为一种社会信仰和教化方式，能够与作为现代性的城市信仰相对抗。现在看来（诸如韩国新村建设经验等），乡村伦理及其道德信仰完全具有这样的平等权利和对抗能力，而问题的关键在于我们能否为这种价值奠定坚实的生活基础——城市化的社会条件和基础福利的建设。而这个基础和条件已经在城镇化的策略面前显示出诱人的魅力——村庄与乡镇的结合——乡村借助乡镇实现城市化的丰富性，而得以继续保持村庄生活的传统和共同体精神。

作为小共同体的村庄意识是乡村伦理建设及其道德教化的重要资源，无论城市价值如何向农村社会渗透，乡村伦理对乡土社会的影响都没有彻底消失。比如，居住方式对农民的教育作用。“村民的住宅大体都是现在所呈现出的样子，它在一定程度上体现着农民对自然、人伦等的认识和理解。”^[31]在调查中我们发现，在邓庄男女之间的区别是很明显的。有一个特别有趣的现象，就是每家每户都有男女两个厕所。现在大部分家庭都是三口或者四口之家，一个厕所足够用了，可是在农村家家都会有两个厕所，哪怕家里只有夫妻两个也是这样，而且家家都在厕所墙上把男和女写得清清楚楚。此外，男孩、女孩只有小时候在一起玩耍，随着年龄的增长，男女之间单独的交流较少。同龄异性即使碰到一起时，除非血缘较近，一般也就是打个招呼，很少在一起玩耍。在这种道德环境中成长起来的青少年都恪守着这份道德传统。这从村上孩子进入大学校园后谈恋爱的情况可以得到体现。调查显示：邓庄村近5年在校大学生共24人，男性14人，女性10人，男性只有2人谈恋爱，占14%，未谈恋爱的12人，占86%，女性谈恋爱的3人，占30%，未谈恋爱的7人，占86%。邓庄没有严格的宗族，人口主要由几大家族组成。家族关系主要通过祭祀、扫墓、修家谱等活动得到加强。家族里的婚丧嫁娶要求族里的人全要参加，而且都要付出无偿劳动。无论家族里的人在外地干什么工作，除非特殊情况，一般都是要回家族参加这些活动。通过这些活动能深刻体会到作为家族一份子的荣耀和自豪，催生一种爱家乡的情感。在我们的访谈中就有一例，村民委员会一队队长张某告诉我们：48岁的村民郑某，在某市土地管理局上班，从小牢记自己是家族的一分子，在得知邓庄需要修公路时，积极向上级主管部门请示，并不停地与邓庄村委会联系，说一定要尽自己的一份力为邓村的老百姓干点事，为家乡家族争光。在郑某的积极努力下，邓庄村公路的修建得到政府的大力支持，邓庄村的村民都发自内心感谢这个“恩人”。每年过年，村上百姓都会去郑家为其父母拜年，以示谢意。

参考文献：

- [1] 张磊. 城乡交响中的小城乐章——浅论现代作家的小城意识 [J]. 山东师范大学学报: 人文社会科学版, 2001(6).
- [2] 周晓虹. 传统与变迁——江浙农民的社会心理及其近代以来的嬗变 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1998.
- [3] 薛晓阳. 农村德育的道德价值及其自我建构 [J]. 教育理论与实践, 2012(19).
- [4] 吴妍妍. 现代化进程与小说中的当代乡村形象变迁——以陕西当代小说创作为例 [J]. 小说评论, 2011(4).
- [5] 费孝通. 乡土中国 [M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [6] 汪小红, 朱力. 失地农民身份认同及其分异——基于生命历程范式的解释 [J]. 中州学刊, 2014(4).
- [7] 张德明. 新世纪诗歌中的田园乡愁 [J]. 南方文坛, 2010(3).
- [8] 贺仲明. 论新文学中的农民土地意识书写 [J]. 吉林师范大学学报: 人文社会科学版, 2009(3).
- [9] 张鸣. 乡土心路八十年: 中国近代化过程中农民意识的变迁 [M]. 西安: 西安人民出版社, 2013.
- [10] 韩毒. 人性的长河——沈从文边地小说的文化源头探微 [J]. 华中师范大学学报: 哲学社会科学版, 1996(4).
- [11] 高红霞. 福克纳“家园”情结的新时期中国之“在” [J]. 甘肃社会科学, 2012(1).
- [12] 李培林. 村落的终结: 羊城村的故事 [M]. 北京: 商务印书馆, 2004.
- [13] 徐继存, 耿丽娟. 人教版小学语文教材城市化问题调查研究 [J]. 当代教育与文化, 2011(3).
- [14] 邬志辉. 乡村教育现代化三问 [J]. 教育发展研究, 2015(1).
- [15] 郝文武. 价值理性、工具理性视角观照下的农村教育问题 [J]. 陕西师范大学学报: 哲学社会科学版, 2005(4).
- [16] 胡金平. 国家意志与我国乡土教育的三次勃兴 [J]. 南京师范大学学报: 社会科学版, 2014(2).
- [17] 黄菡. 乡村的目光——农村学生城市认知的经验研究 [J]. 南京大学学报: 哲学·人文科学·社会科学版, 2004(6).
- [18] 林滨. 时间先构与逻辑先构——儒家伦理与基督教伦理的建构方式比较 [J]. 现代哲学, 2011(3).

- [19] 贺雪峰. 农民本位的新农村建设 [J]. 开放时代, 2006(4).
- [20] 苗春德, 张光辉. 论中国“乡村教育”运动先驱者的现代教育观 [J]. 河南大学学报: 社会科学版, 2004(5).
- [21] 曹大为. 明清农耕文明的鼎盛及其在世界工业文明潮流中的殒落 [J]. 史学理论研究, 2002(4).
- [22] 刘晓凯, 常超. 论现代化进程中的农民问题与中国社会政治稳定 [J]. 社会科学战线, 1999(5).
- [23] 梁漱溟. 乡村建设理论 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2011.
- [24] 贝尔. 社群主义及其批评者 [M]. 李琨, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2002.
- [25] 安德鲁·芬柏格. 可选择的现代性 [M]. 陆俊, 等, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2003.
- [26] 钱理群, 刘铁芳. 乡土中国与乡村教育 [M]. 福州: 福建教育出版社, 2008.
- [27] 贺雪峰. 坚持低消费高福利的新农村建设方向 [J]. 学习月刊, 2006(1).
- [28] 刘清敏. 关键是让农民成为主体——韩国新村运动的启示 [J]. 求是杂志, 2006(22).
- [29] 郭圣莉, 邓丁, 等. 乡村共同体的瓦解与重建——我国乡镇治理的困境及其自治要素分析 [J]. 江西社会科学, 2010(6).
- [30] 汪火根, 曹卉. 新农村建设中的乡村共同体与社会秩序的重构 [J]. 经济研究导刊, 2011(31).
- [31] 张光伟. 转型时期基于乡土依恋的农民德育研究 [D]. 扬州: 扬州大学教育科学学院, 2011.

Homeland Attachment and the Farmers' Morality: A Moralistic Imagination of the Farmers' Moral Education

XUE Xiao-yang

(School of Educational Science, Yangzhou University, Yangzhou 225002, Jiangsu)

Abstract: In face of the collapse of agricultural civilization and disintegration of village society, the confused modern civilization calls the significance of the country world. Deep in reflection and perplexity, literary works seem to be more sensitive than sociology and attempt to

express the feelings of homeland attachment——imagination of the country, complex of small towns and village attachment. This modernistic picture is our starting point to think about the farmers' morality and moral education. In fact, village life contains the farmers' dream of his own kingdom, so homeland attachment is not only a type of feelings of life but a type of more worship, involving the system of wholesome values of the country world. In this connection, homeland attachment is not merely exclusive romantic affection to emigrants and men of letters, but a collective consciousness hidden in the farmers' morality, both a moral heritage of agricultural civilization and the moral nature left to farmers by the country world. As the basis of the farmers' cultural self-confidence, homeland attachment acts not only as the necessary precondition of farmers' moral education but as a reliable foundation of their moral acceptance. Urban "welfare" and rural "spirit" shape the moral plan for farmers of the new countryside and also the ideal picture of farmers' moral education.

Key Words: homeland attachment; the farmers' morality; moral education; farmer culture; homeland literary