

“生态社区”：乡村社区的重解与重建

王俊敏

(苏州大学 社会学院,江苏 苏州 215123)

摘要：借助社区理论和生态人类学视角，将中国文化的大传统与小传统结合起来，挖掘和更新社区的“地域”要素所蕴含的意义，将乡村社区重新解释为基于并超越于社会性“人群共同体”的生态性“人物共同体”和“天地人共在的世界”，此即为“乡村生态社区”。以此来重新审视乡村社区的衰落与重建，认为新农村建设和生态文明建设需要有机结合，此即为“乡村生态社区重建”。

关键词：“乡村生态社区”；重解与重建；“人物共同体”；“天地人共在的世界”

作者简介：王俊敏(1964—)，男，内蒙古翁牛特旗人，苏州大学社会学院、中国特色城镇化研究中心教授，主要从事环境与社会、族群关系与区域发展、社会理论研究。

基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“城镇化进程中的农村生态环境治理的社区机制研究”(项目编号：07JJD840202)和中国特色城镇化研究中心创新团队项目“城乡一体化背景下的人口城镇化”的研究成果。

中图分类号：C912.82 **文献标识码**：A **文章编号**：1001-4403(2014)01-0073-08 **收稿日期**：2013-06-28

本文要讨论的主题建基于已有的两个问题：一个是“新农村建设”究竟要建设怎样的乡村，一个是“生态文明建设”究竟要建设怎样的生态文明。在“畸形发展主义”话语的支配下，二者都存在着自说自话、并行相悖、有违初衷的倾向。新农村建设也可能或实际上在空前破坏着生态系统的平衡，生态文明建设也可能或实际上在严重瓦解着乡村共同体。要弄清并解决好其中任何一个问题，都必须要把二者关联并统一起来。而这需要对乡村社区进行重解和重建。本文的策略是借助社区理论和生态人类学视角，将中国文化的大传统与小传统结合起来，挖掘和更新社区的“地域”要素所蕴含的意义，用“生态社区”的概念重新解释“乡村社区”，并以此来重新审视乡村社区

的衰落和重建，为整合新农村建设和生态文明建设提供理论依据。

一、从“共同体”到“生态社区”

社会学中使用社区概念，一般都要追溯到德国社会学家滕尼斯1887年写的 *Gemeinschaft und Gesellschaft* 一书，该书的汉文版译作《共同体与社会》。滕尼斯在1925年为该书第6版和第7版所写的前言中，明确表述了“共同体”和“社会”这对概念的含义。他把二者用于人们各种形式的结合的范畴：一切结合(既把关系作为整体，也把关系作为团体)，只要它们是基于直接的相互肯定，即“本质意志”之上的，它们就是“共同体”；而只要这种肯定是理性化了的，即由“选择

本文用“乡村”来概指农村、渔村、牧区等，用“乡民”来概指农民、渔民、牧民等，这样既避免人们忽视它们/他们之间的差异，又合乎“城”与“乡”对举并称的习惯。

意志”确定的，它们就是“社会”^{[1]42-43}。可见，在滕尼斯那里，共同体和社会是人们结合的两种方式，并不必须要具备地域的要素，即使像村落这种共同体的形式和城市这种社会的形式，其地域规定性的功用和意义也未得到突出。20世纪二三十年代，以帕克为代表的美国芝加哥派社会学者在研究城市中人们的“共同体”生活时，使用community一词来对译gemeinschaft，明确突出其地域的含义，community也就被凸显为“地域共同体”。随着帕克1932年来华讲学，吴文藻和他的学生费孝通等人借鉴芝加哥学派的相关理论和方法，将community译作“社区”，用于中国农村村落研究，逐渐形成了具有中国社会学派特点的“社区研究法”。^{[1]191-193, [2]180-184}但中国社会学者的农村社区研究显然比芝加哥学派的城市社区研究更符合滕尼斯的“共同体”真义，因为村落是共同体的主要形式，而城市是社会的主要形式，城市社区是城市人的结合方式，是城市的组成部分，所以城市社区更接近社会。

芝加哥学派对城市的研究运用的主要是人文区位学理论和方法。人文区位学也叫人类生态学(human ecology)，它借用生物学的生态理论来研究社区的空间格局及其相互依赖关系，把社区看作一种生态秩序，即在社区中人们由于资源的匮乏而相互竞争，同时又会寻求合作而共生。现代人文区位学避免芝加哥学派将社会性因素和次社会性的自然环境因素两分并过于依赖后者的倾向，而是强调人类群体和他们的环境的相互关系。将这一理念和方法运用于不同的族群及其文化与环境的关系研究，就把研究无差别的人群(与其他物种相对的人种)与环境关系的“人类生态学”颠倒过来，演变成了“生态人类学”(ecological anthropology)。与人类生态学相比，生态人类学秉承社会—文化人类学的传统，更重视特定的社会和文化对于自然环境的作用。^{[3]31-176}与芝加哥学派运用人文区位学理论和方法主要研究城市社区不同，生态人类学则长期侧重乡村社区研究。我们把这两种取向的社区研究都称为“生态社区”研究，它比“地域共同体”研究更充分地揭示了人群聚落(“社”)与自然环境(“区”)的生态关系整合，而且只有在这一视域下，社区才是真正整体性的社区，社区研究才是真正整体性的研究。

但芝加哥学派之后的主流社区研究，一般虽不像滕尼斯的共同体那么富含精神性，但也不像

人类生态学和生态人类学着眼于人类群体、文化与环境的相互关系而那么富含物质性，社会学家大多强调社会因素，文化人类学家则大多强调文化因素，对于社区的地域要素所包含的自然和社会两重空间，更多地关注其社会空间方面，而淡化其自然空间方面。否则，似乎就不属于地道的社会学和人类学，容易被边缘化。如果从自然空间方面着眼，地域一般被作为社区的地理位置、地理边界和居住空间而存在，或者被作为社区的自然环境背景来呈现，然后这个背景就退到后台隐而不彰了。中国以往的乡村社区研究大多正是这样做的。之所以会如此，很大程度上是由于，影响社区变迁的因素表面看来似乎主要是社会环境而非自然环境，自然环境问题一直未成为主题，或者干脆就不是问题。不仅社区研究，而且整个社会学和文化人类学研究，由于要与其他学科或本学科其他流派划清界限，“自谋”解释，另立门户，都存在这种主导性倾向。以人与环境关系的“位育论”著称并一直孜孜以求综合性解释的潘光旦先生，对此曾做过分析和批判，并就环境、民族与制度的关系问题提出了自己的立论和论证。^{[4]588-590, 446-451}

随着环境问题日益凸显，社区的地域内涵才重新得到重视。但中国目前的大多数研究仍存在着将乡村社区与次社会性的自然环境相互割裂的问题。这具体体现为方向相反的两种倾向：一种倾向是以环境保育为目标，把社区作为环境保育的一种手段，撇开社区与自然环境的天然的有机联系，对社区进行人为的机械建设；另一种倾向是以社区建设为目标，把生态环境建设作为社区建设中的一个方面的内容，与其他方面的内容相独立相并列，而不是相关联相统一。比较能够避免这两种倾向的，是具有生态人类学取向的研究；只是这类研究大多经验色彩浓厚，特别青睐于乡民以往的经验，而有关“生态社区”的理论自觉和理论建构不足，尤其是缺乏在当代社会变迁背景下的本土化理论诠释。

二、乡村社区作为“人物共同体”

从生态人类学角度来看，乡村社区的地域要素，蕴含了在特定生态系统中作为主体的人群与其他种群和环境之间存在的持续、稳定的相互依赖关系，其所关联的共同体，不只是纯粹社会性的人群共同体，而是包含而又超越了人群共同体

的、更大的生态性“人物共同体”。在此首先需要说明的是，我们并不是无视学界关于“中国乡村是否共同体”的不同观点^[5]，而是基于社区的地域要素，在“共同体”的原初意义、历史脉络和现实处境的基础上，径直采纳这一概念，并从生态人类学的角度给予其重新诠释，而不想陷入公与婆各有道理、但最终没有结果的分辨和争论。

人物共同体中的“人物”，指人和物。“人”不仅指活着的人，也包括已死去的人和未出生的人。这样就有了世代绵续，不只是父子意义上的，而是祖孙意义上的、可以无穷追索的世代，因而也就有了家族史和社区史。“物”有广狭二义，狭义的“物”指与人相对的其他有生命的物和无生命的物，其他有生命的物既包括天然野生之物，也包括人工培育之物，无生命的物既包括自然之物，也包括人造之物。广义的“物”也包括人，汉语文化中将人与物连用，谓之“人物”。这里着重讲人与物的关系。

在中国古典思想中，人与物是相通的，二者没有不可逾越的界限。其中，庄子的“齐生死、一物我”思想表达得最为彻底，其《齐物论》全篇可以“天地与我并生，万物与我为一”一语领衔，终以“庄周梦蝶”寓言证齐物极境。^[6]^[7]^[8]后来各家又不断有所阐发。但现代以来，除了少数例外，这一思想逐渐式微了。所幸上世纪中后期又有了一些相关的讨论^[2]^[10]^[102]^[7]^[8]^[62]。这其中文史大家钱穆先生的阐发颇为用力和通透，且极富时代感，其晚年皇皇巨著《晚学盲言》在一定程度上就是以此为主题的。我们所做的就是在此基础上，将中国古典思想的“一物我、合天人”大传统与中国乡民经验的小传统结合起来，以便更直接地切入当下乡村生态社区衰变与治理的实际。

人与物的贯通意味着人具有物性，同时物也具有人性。就“人的物性”来说，人本来就是一类物，进而依据对乡民影响较大的阴阳家的讲法，人的躯体由金、木、水、火、土五种物质合成。人生而源于物，死而归于物，活着当然更是个“人物”，是物中的生物，是生物中的人物。非凡的人固然是个“人物”，谓之曰“大人物”，平凡的人同样是“人物”，谓之曰“小人物”。就乡民的生活而言，或采集狩猎，饲马牧羊，或捕鱼捞虾，种植桑，或衣食住行，交易来往，无不以物为用，又与物相合。在把人与物合一并举的同时，又把从物中独立出来，以表达人的本位意识，提升人的

独特价值，也是必然而应然的。否则，不但人生而无意义，而且物在也无价值。把人从物中独立出来，因为人不只是一躯体，更贵有一心灵，即人乃“万物之灵”；人又与物合一并举，因为人通过心灵而与物相通相合，即人能“诚之”。《中庸》云：“诚者天下之道也，诚之者人之道也。”又云：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性。”^[9]^[10]^[11]乡民虽不能像天地本身和与天地同一的圣人那样“至诚”，但由于时时处处直接与自然相对，与万物相交接，在其人生日用中必然移情于物，而通物之性，在特定的时空中也能“尽人之性”，进而“尽物之性”。

“能尽物之性”，不仅使人具有物性，也使物具有人性，使人与物自然相互贯通。在一个乡村村落中，“物”并不只是作为“人”认识、适应和改造的对象而存在，更是作为“人”依赖、看护和移情的伙伴而存在。各种人与人之间，各种物与物之间，各种人与物之间，都有着千丝万缕、难以分割的联系，进而形成一个休戚相关、衰荣与共的人物共同体。进而言之，在此人物共同体中，物后必有人，物因人而重；人贵有心，人与物交必以心；心通则神，心通万物则万物皆神，如此则心与物与神三位而一体。此种情状，不能仅靠天然情感和理性认知，同时必依神话传说和宗教信仰，才能深入人心，传之久远。这样，“人物共同体”也就成为“神人物共同体”。乡民信奉的万物有灵论就是此种经验的理论表达。以此观之，我们所说的无生命的物也是有生命的，是有灵性或神性的，有生命的物则更具灵性或神性，而与人相通相合，左右相伴。即使在早已世俗化了的今天，在俗民的意识深处，人与物的神灵性也未完全根除。

前面对“人的物性”解读，是颇具理性精神的；而这里对“物的人性”、进而对“人和物的神性”的阐释，则似乎充满了神秘色彩。其实，没有一定的神性，人和物也就不会分别同时具有物

据王尔敏考证，中国古人在动物分类学中就把人列为一种动物，连圣人也不免除。如至迟成书于战国前期的《管子·玄官篇》及《玄官图篇》，将动物分为鳞、羽、毛、裸、介“五兽”，人即其中的“裸兽”；战国后期以降一概改称“五虫”，《吕氏春秋》、《大戴礼记》、《淮南子》均如此，人即其中的“裸虫”。（王尔敏：《先民的智慧：中国古代天人合一的经验》，广西师范大学出版社2008年版。）

性和人性,也就不会相互贯通。这种神化的人物观,在非工商的农业社会土壤中是必然要滋生蔓延的,它既是自然而然生成的,也是构建形塑而成的,是乡民为了生存,通过劳动和栖居的中介,将人与自然沟通起来,根据自己的生产生活经验和认知想象构建形塑而成的。

三、乡村社区作为“天地人共在的世界”

“鱼儿离不开水,瓜儿离不开秧,万物生长靠太阳。”水载于地,秧生于土,日归于天。随着“物”的扩展,各种有生命的和无生命的“物”,以及化育万物的天地,构成了与人相对且相关的次社会性的自然环境。我们即便不能进一步说乡民与其密切相关的次社会性自然环境也一起构成了一个共同体,但至少可以说构成了一个“共在的世界”,在这个共在的世界中,通过乡民的劳动和栖居,自然环境中化于社区之中,同时社区也镶嵌于自然环境之中,互为构成要素。这样,不仅人具有了物性,物具有了人性,天地也与物一样具有了人性和神性。个人为一小生命,人群共同体为一大生命,人物共同体和天地人共在的世界为一更大的生命。《中庸》云:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”此言万物与人皆有性,此性皆受命于天,在人性和物性中皆涵有天之一部分,而与天为一,因而万物与人可融为一体。张载曰:“乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃浑然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。”^[10]此即为道。乡民世代代就在学此道知此道,在修此道行此道。农民对土地和庄稼、牧民对草原和牲畜、渔民对河湖和鱼虾的永不衰竭的依恋和热爱,至今仍流行于民间的祀天祭祖、多神崇拜和风水信仰,体现的正是这一朴素而真挚思想和感情。在这个意义上,乡民不仅仅是作为特定生计发明者和承载者的农民、渔民、牧民、猎民、手工业者,而且同时也是打通了人、神、物隔阂,打破天、地、人界限的“生态民”。

因此,说乡村社区的次社会性自然环境只是“自然”环境,当然并不正确,而将其视为“人工”自然环境,似乎仍然不能确切表达乡民与自然环境的的关系。按照生态学对生态系统的分类,陆地生态系统分为自然的和人工的两大类。这样的分类并不完全符合我们对生态系统的理解。因为所谓自然生态系统,其实也涂上了越来越浓的人工色彩。而即使被作为人工生态系统或“人工”

自然环境的农田,其所指似乎也多局限于乡民对“地”的适应、培育和改造,而很少涉及乡民对“天”的猜想、敬畏和构建。而正如接着上面引用《中庸》的话说的那样,“能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣”^{[9][11]}。农民日出而作,日落而息,凿井而饮,耕田而食,春种夏锄,秋收冬藏,随时而动,守常知变,周而复始,生生不息,就是在“赞天地之化育”,就是在“与天地参”。乡民由于靠天吃饭,唯恐有违天时,遭到天谴,不仅一直脚踩大地,俯察地理,也一直在头顶星空,仰观天象。天象、地理、人文共在一界,天时、地利、人和同为一事。其中,“天”既包含人格化的天神,又指非人格化的天命,也具体化为自然性的天时,往往能统合“地”和“人”并因而具有更超然的地位。虽如此说,并不表示与“人为万物之灵”的人本思想相背离,也不意味着与能“为天地立心,为生民立命”的大人主体意识相矛盾。否则,乡民无法把握完整的世界,因而既无法安排农事和生活,也无法破解人生的奥秘,我们也无法理解天、地、神、人、物在他们心中的位置、作用、关系和意义。今人常言社区文化建设,岂不知这正是乡村社区文化的要义,不明此义的社区文化建设,不过是皮毛文章,甚至是南辕北辙。

“天人合一”和“天地人齐等”的思想是中国古圣先贤总结阐发出来的,但其来源应该在农业生产实践,其初始发明者应为乡民。如阴阳五行家所作的关于自然生态保育思想的文本《吕氏春秋·月令》,就是这方面的典型。这类文本反过来对乡民产生广泛而深远的影响,至今未绝。钱穆说:“故欲探讨中国传统人生,必注意其社会风俗。欲探讨中国社会风俗,必注意及其天时气候节令。此皆与农业有甚深关系。”^{[11][54]}乡民只是践行者,而非文本作者。乡民可能并不知道、也并不需要像《月令》这样的文本,但他们却不能不践行。“没有天,哪有地,没有地,哪有家,没有家,哪有你,没有你,哪有我。”《酒干倘卖无》

有关这方面的思想所论甚丰,近些年来更加受到重视。(王尔敏:《先民的智慧:中国古代天人合一的经验》,广西师范大学出版社2008年版)

《月令》的得名,是由于它是小型的历书,概括地告诉君民应当按月做什么事,以便与自然力保持协调。如果君民在每月不按适合本月的方式行动,就要造成异常的自然现象,殃及国家的稳定和人民的生活。

这首流行歌词，似乎正是乡民关于由大生命到小生命的“天人合一”理念的现代版通俗表达，而大量现代人类学的田野民族志则给予了充分的经验证明。

这是乡村社区有别于现代社会组织的独特之处。在社会组织中，存在的主要是人与人、人与人造之物的持续交互作用，而这种交互作用的本位在个人。且不说人造之物，就是人本身也往往被视为互相分隔或彼此利用的外在之物，因而不存在真实的组织先于且高于个人的观念，也不存在组织的有机整体性。在组织中缺乏人与自然的不断互动，即使有所互动，自然也主要被视作可以开发利用的资源和原料，而不是一大生命，一人可与之相通相合的大生命。人们是在人工环境中工作，而不是在自然环境中劳动，当然也没有与天地万物众神共在的栖居。因而，对于社会组织来说，作为共同体意义上的社区是外在的。

这也是乡村社区不同于现代城市社区——包括前述人类生态学所研究的城市社区——的地方。城市社区与乡村社区一样都有地域的规定性，但现代城市社区的地域要素主要意味着城市居民拥有居住的特定地理空间，而不蕴含着社区拥有起码的生态稳定性或平衡性。因为城市社区已经从土地上“解脱”出来。在城市社区中，居民只有通过人工化的绿地和河流（如果有的话），与自然进行微弱的交流，只有到与城市相隔离的农村牧场、荒郊野外或遥远孤立的国家公园、自然保护区之类的地方，似乎才能回归自然。他们在社区中只是居住，而不是栖居；不仅没有劳动，也没有工作。因而，绝大多数现代城市社区存在的，最多不过是像现代社会组织那样的人群结合体（关系），而很难形成除了家庭之外的人群共同体（关系），更不用说人物共同体和天地人共在的世界。

从人地关系上说，地域界限固然限定了乡村社区的地理空间；但从天人关系上说，地域界限又不能限定乡村社区的地理空间。地重空间，天重时间，一个社区也是一个难以确定边际和始终的小宇宙，乡民也有自己完整的宇宙观。正是在这个小宇宙中，在这个天、地、人共在的世界中，在这个神、人、物相通的天地中，人与人、人与物也才能成为真正的共同体。这种宇宙观包含着大量实践理性的认识，当然也有不少神秘体验的成分，在今天也的确不完全合宜，因而需要马克思

思的“自然的人化”思想的改造^{[12]304-305}；但就乡民的感知能力、思维习惯和文化遗产及其所具有的区域生态保育的客观功用来讲，无疑有其合理性，即便对其进行改造，也需保留和借助其合理性内核。其不完全相宜之处在于，外在化为种种偶像加以顶礼膜拜之神，此神乃为虚幻；其合理性内核是指，人依自己的心灵与天地万物相通相合之神，此神乃为真道。如果这后一种意义上的宇宙观也被抛弃了，这个小宇宙消失了，这个天地人共在的世界消失了，人物共同体就解体了；人物共同体解体了，人群共同体也将趋于解体。换句话说，大生命消亡了，小生命也将无以存。就此而言，在乡村社区中，通神与祛魅，天人关系上的无界限与人地关系上的有界限，是辩证地统一在一起的。

这就是我们在中国文化大小传统相结合的语境下所理解的“生态社区”。在当代语境下，“绿色”、“环保”、“生态”成为流行语，将其加在一些词语和概念前面，成为时髦。“生态社区”作为一

在城市，曾把社区与社会组织统一起来的是传统社会主义时期的“单位制”。那是一种例外，还是一种倒退，抑或是一种有益的尝试？是可以再讨论的。

与滕尼斯类似，韦伯提出了“共同体关系”和“结合体关系”这对范畴。但他一开始就对其进行了明确区分，并说明了它们互相渗透的关系。这两类社会关系是与韦伯的四种社会行动类型相勾连的：情感性的或传统性的社会行动的指向“建立在参与者主观感受到的互相隶属性上”，就是共同体关系；目的理性的或价值理性的社会行动的指向“基于理性利益的动机以寻求利益平衡或利益结合”，就是结合体关系。就像四种行动类型的区分不是绝对的，而是在特定情况下相互包含一样，两种社会关系类型的区分也是相对的，在大多数情况下二者多少也会相互嵌入。“社会行动的任何一种秩序形式，在某些方面皆预留了空间给不同类型的人，以各种方式在竞争中为生活机会而进行事实上的‘选择’。”（马克思·韦伯：《韦伯作品集（VII）》，顾中华译，广西师范大学出版社2005年版，54-56页）因而，韦伯的这两种社会关系类型划分也具有理想类型的方法论意义。

钱穆在中西文化比较中，反复强调区别于西方商业文化的“天人合一”的宇宙观和人生观源于中国的农业和农民。他说，中国以农立国，西方以商立国。中国人的宇宙和人生、宇宙观和人生观是一个事物的两面，人是一生命，宇宙亦是一生命，人是一小生命，宇宙是一大生命，而人与宇宙是相通相和的。只有这样才有生命之大总体。而这实际是农民的观念，源于中国的农业，并进而扩展至社会各个方面。（钱穆：《晚学盲言》，三联书店2010年版，51-65页，207-221页）钱穆讲的农业文化指的是汉族定居农耕文化，不仅与西方的商业文化相对，似乎也与中国其他族群的狩猎、渔捞、游牧、游牧等游牧文化相对。我们认为，“天人合一”的宇宙观和人生观同样源于游牧文化各类型，只是这些文化类型的思想在这方面不够纯熟、精致、系统而已。

个新词,一般主要被用于社区规划和建设(包括建筑设计)领域。我们使用这一概念,并不主要是指这种狭隘的“现代”含义,更不是赶时髦,而是旨在引入现代生态学的科学含义,延用生态人类学的文化视角,重新挖掘和阐释乡村社区作为包含并超越“人群共同体”的“人物共同体”和“天地人共在的世界”的悠久深厚传统,或者说重新挖掘和阐释乡村社区所蕴含的丰富精深的传统生态文明资源,为重建“乡村生态社区”接通地气,提供滋养。

四、乡村“生态社区”的衰落与重建

滕尼斯关于“共同体与社会”的思想正是在19世纪“共同体”衰落和“社会”兴起的背景下提出来的,百年之后的中国社会变迁再次验证着滕尼斯的这一思想。正像人们讨论社区作为共同体主要是社区作为人群共同体一样,讨论社区作为共同体的衰落也主要是指社区作为人群共同体的衰落。但如上所述,乡村社区不仅是社会性的人群共同体,而且是生态性的人物共同体和天地人共在的世界,因而,乡村社区的衰落不仅指社会性的人群共同体的衰落,同时也指生态性的人物共同体和天地人共在的世界的衰落,两种共同体或两个世界的衰落是相互成就、不可割裂的。

乡村社区作为“人物共同体”,乡民作为“天人合一”的践行者,并不总是自觉的,毋宁说在社区文化和自然环境长期处于相对稳定的状态中,这是自发的。而自发性恰是共同体的本质特征。但是,随着各种外来异质性力量的冲击,尤其在“发展主义”意识形态支配下,一些地方政府和企业联手而使作为共同体的乡村社区逐渐割断与自然环境的内在关联,以便于对乡民和自然环境分而治之,为“发展”所用,社区文化和社会结构遂发生了空前剧烈的变化,进而导致了生物衰减、环境衰败、生态衰退,最终危及乡民自身的生存。社区正在趋向于瓦解,自然正在趋向于终结。然而,除非有其他安全可靠且更好的出路和保障,否则,乡民并不会听之任之,因为他们还要直接依赖土地、水、生物而生存,他们不仅无法离开人群共同体而生活,也无法离开人物共同体和天地人共在的世界而生活。即使神已被放逐,“神化的”世界已经褪色,但人与物的有机联系,人与“物化的”天和地的有机联系,却无法彻底割断。而社区要想存续,就必须重塑其存续的基础,重建人

与物、社区与环境的内在关联。于是,唤起了人物通感、众生一家的觉醒,乡民作为“天人合一”的践行者,由自发走向了自觉,社区作为“人物共同体”,由趋于解体复转于重塑。因而,即使“普天之下,莫非国土”,即使“率土之滨,无不公有”,时而征地,动辄拆迁,地下开矿,水里排污,乡民都会挺身而出予以干预,他们天经地义、理直气壮地认为,他们才是世代代生长在这方水土上的真正主人。

一个非常现实的问题是,数以亿计的离开土地的农民工,之所以大多长期游离于城乡之间而未能在城市扎根,除了由于受制于一些不公平的制度和政策外,根源在于城市能否保障他们未来的工作和生活,这一直是不确定的、未知的,因而,当他们随着年龄增长而丧失竞争能力,或由于经济波动而发生就业困难,他们就会重回家乡,退守田园。老一代农民工如此,新生代农民工恐怕也不能完全例外。而一个更为简单的事实是,根据人口计生部门的估算,中国人口将在2033年达到15亿的峰值,如果中国城市化率同期达到70%,仍然会有4.5亿人口将长期生活在乡村。即使退一步说,假定这些问题和事实并非如此夸张,可以不必多虑,但人不能不以食为天,食不能不以安为要,不论多么“先进的”产业和社会,最终都不可能不建立在农业的基础之上,尤其是像中国这样的巨型国家,不可能把吃饭的希望寄托在其他国家和地区,则是无论如何也无法改变的,因而也决不能置之不理。正是在这一基本的背景和条件下,乡村社区作为人物共同体,作为天地人共在的世界,将不断得以修复和再生产。

需要强调的是,我们所说的乡村社区重建,并非时下流行的、基于既定的天人对立关系模式的“社区建设”,而必然是“社区重建”,而且必然是基于亘古常新的天人合一关系模式的“生态社区重建”。与20世纪三四十年代梁漱溟、费孝通等前辈倡导和践行的“乡村建设”或“乡土重建”相比,在今天乡村自然环境急剧衰变的背景下,“乡土重建”已经转化为“生态社区”意义上的“乡(村落)土(环境)重建”,而且这一经过转化的重建显得更加重要和急迫。正像有的研究已经提示的那样,依靠社区机制治理乡村生态,与在乡村生态治理中修复和再生产社区机制,在这一意义上

以梁漱溟的《乡村建设理论》和费孝通的《乡土重建》两书为代表而名之。

是同一过程的两个方面。或者说，环境问题的乡村社区治理，其要旨就是，在生态治理中社区得以重建，在社区重建中生态得以重塑。^{[13]233} 社区重建与生态治理虽不能互为充分且必要条件，但互为必要条件则是确定无疑的。

在这一背景下突出社区的地域性共同体含义，并非无视滕尼斯关于共同体与社会的关系的论述，并非逆历史潮流而动，发思古之幽情，抒浪漫之情怀。奇格蒙特·鲍曼在引用雷蒙·威廉斯的评价“它(共同体)总是过去的事情”之后，补充说“或者它总是将来的事情”。^{[14]35} 因为它已经属于“过去”，所以或者有人深怀眷恋之情并试图重新发现它，或者有人从相反的方向极力把它从地域中“解放”出来；也因为它或者存在于“将来”，所以有人对其抱着深深的期待并大力提倡、培育和建设，努力在一个不确定的世界中寻找安全。我们不知道把共同体从地域中“解放”出来是乡村社会化的必然，还是国家控制和资本逐利的谋略，抑或是各方尚未意识到因而也未顾及生态危机所致，但无论如何，社区作为“共同体”只要从“地域”中“解放”出来，二者便双双瓦解。那些仍然主要以土地为生的乡民，之所以抵制“人地分离”，眷恋“人地合一”，正在于“人地分离”给其带来风险，“人地合一”能给予其安全。这种安全也是一种吉登斯所说的“本体性安全”(ontological security)，但乡民的这种本体性安全并不完全“根源于他们童年时期的某些经历”^{[15]80,82}，更主要的是根源于他们长期的人地关系实践，以及在此基础上形成的“人副天数”的信仰。对这种安全的需要，不只是曾经存在于过去，也不只是可能存在于未来，而是仍然存在于现在，存在于当下；不只是一种想象，而仍是一种现实。乡民们虽然可能一直在自觉不自觉地与破坏的力量共谋，甚至本身就是破坏力量，但同时也在不断与之抗争，鼎力保卫着自己的家园。由于乡民与土地和社区相联系的稳固性和持久性，也使得其环境抗争最具长效性。这种长效性在其他地方是找不到的。

只是在当今时代，为了这种本体性安全而重建的乡村社区，失去了社区本有的自发性，而将不断处于自觉的重建之中。但是，如果乡村社区的这种重建，就像当今城市社区普遍有门卫把守和电子监控一样，需时时处于警觉和自卫之中，也就接近了鲍曼所分析的封闭性“隔离区”^{[14]134-152}，而走向“本体性安全”的反面，丧失了它的应有

之义。的确，如果社会已是“风险社会”的汪洋大海，社区又何以能最终自我保全为“安全社区”的孤岛！

社区被从地域中“解放”出来之后，还引导了一种认知误区，那就是在信息化时代和网络社会的背景下，生活在城市中的研究者很容易用城市生活的体验来推测乡村社区，认为乡村社区也已经“脱域”(disembedding)，进而变为流动的、虚拟的社区。但对于乡民来说，信息技术对乡村社区的武装，不仅意味着社会系统的“脱域”，即“社会关系从彼此互动的地域性关联中……‘脱离出来’”；而且更意味着社会关系的“再嵌入”(re-embedding)，即“重新转移或重新构造已脱域的社会关系，以便使这些关系与地域性的时空条件相契合”。^{[15]18,69}

因此，对于乡村社区在今天是否“固态的”实体(关系)的怀疑有了初步解答：只要社区没有完全从地域中脱离出来，社区就天然地趋于成为实体，成为人物共同体意义上的实体(关系)；何时“共同体”与“地域”被支离，社区作为人物共同体就自发地或自觉地要求重建，就仍然会努力维持着实体(关系)的形态；何时“共同体”与“地域”被支离而破碎，社区作为人物共同体已无法重建，也就很难再成为实体(关系)了，而变为“流态的”疏离关系。如果这样，生态失衡也将开始走向不归路。

结语

我们从挖掘和更新社区的“地域”要素所蕴含的意义入手，把乡村社区更确切地解释为包含并超越社会性“人群共同体”的生态性“人物共同体”和“天地人共在的世界”，此即为“乡村生态社区”。虽然今天乡村生态社区已经或正在急剧衰变，但由于广大乡民和国家迫于生存安全需要，在相当程度上仍能继续以农为本，大多数乡村社区还未突破生态平衡底线，因而良性的生态社区会不断得到重建，社区居民和自然界的其他“居民”都将被赋予“生态公民权”而有望得到承认和保护。新农村建设和生态文明建设就是中国

鲍曼提出“流动的现性”概念，用“流体”(液体和气体)的流动性、多变性、轻快性来比喻“现代”这一时间范畴的“现在”这一阶段，以与“现代”的“过去”那一阶段的“固态的现代性”相区别。(详见齐格蒙特·鲍曼，流动的现性，欧阳景根译，上海三联书店2002年版，1-12页。)

当前为此而做出的新的努力,但二者并不是没有各自传统的全新事物,也不能各行其是,而需要有机结合,其实质所指就是我们所阐释的“乡村生态社区重建”,这同时也延续并超越了中国的

传统生态文明,以及20世纪三四十年代的“乡村建设”或“乡土重建”。至于如何重建,具体的机制如何,还会面临哪些难题,如何化解,则另需专文讨论。

参考文献

- [1] 斐迪南·滕尼斯. 共同体与社会[M]. 林荣远,译. 北京:商务印书馆,1999.
- [2] 王铭铭. 经验与心态:历史、世界想象与社会[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2007.
- [3] 凯·米尔顿. 环境决定论与文化理论:对环境话语中的人类学角色的探讨[M]. 袁同凯,周建新,译. 北京:民族出版社,2007.
- [4] 潘光旦. 派与汇:作为费孝通《生育制度》一书的序[G]//环境、民族与制度. 寻求中国人位育之道——潘光旦文选. 潘乃谷,张海焘. 北京:国际文化出版公司,1997.
- [5] 李国庆. 关于中国村落共同体的论战:以“戒能—平野论战”为核心[J]. 社会学研究,2005,(6).
- [6] 王先谦. 庄子集解[G]//诸子集成(卷三). 上海:上海书店,1986.
- [7] 王尔敏. 先民的智慧:中国古代天人合一的经验[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2008.
- [8] 汪晖. 现代中国思想的兴起(上卷)[M]. 北京:三联书店,2008.
- [9] 朱熹. 中庸章句集注[G]//四书五经(上册). 北京:北京市中国书店,1985.
- [10] 张载. 正蒙·乾称. 张载集. 北京:中华书局,1978.
- [11] 钱穆. 晚学盲言[M]. 北京:三联书店,2010.
- [12] 李泽厚. 中国古代思想史论[M]. 天津:天津人民出版社,2003.
- [13] 陶传进. 环境治理:以社区为基础[M]. 北京:社会科学文献出版社,2005.
- [14] 齐格蒙特·鲍曼. 共同体[M]. 欧阳景根,译. 南京:江苏人民出版社,2003.
- [15] 安东尼·吉登斯. 现代性的后果[M]. 田禾,译. 南京:译林出版社,2000.

[责任编辑:赵强]