

梁漱溟與林攀龍的鄉村教育工作之比較研究

王振勳

朝陽科技大學通識教育中心副教授

摘 要

中國傳統農村社會係以儒家倫理作為維護社會秩序的最重要準據，其中忠孝節義精神被鄉間的士紳所建構並視為威權，牢牢控制鄉民的思維與生活。20世紀初期，中國知識分子開始思考如何透過鄉村教育來改變農村文化，開啟民智並奠定自治的基礎。30年代在大陸山東省鄒平縣有梁漱溟開辦的鄉村建設研究院，在臺灣有林攀龍主持的霧峰一新會組織。梁林兩人的學思歷程不同，前者由熱中佛學而漸至衷心依附儒學，後者則秉持文學浪漫精神與基督信仰，作為其人生行事的最高指針。在教育思想的比較上，梁氏著重先由鄉村自治體的建立，再進入對農民所亟思農作改良的教育訓練上；林氏則重視鄉民自我力量的提昇，以文化啟蒙為開端。在農村教育的具體實踐上，梁氏偏重利用群眾性與團體性工作，規劃研議良策來務實解決社會問題；林氏則廣泛在教導鄉民正確認識生活與生命之本質，以提昇個人自覺之尊嚴和知能的力道。不過，梁林兩人都以開發鄉民理性為起始點，以期建立鄉民自治能力，再圖謀灌輸民族意識，最終朝向恢復自我民族文化的信心與解決民族受壓迫問題的目標上。

關鍵辭：梁漱溟、林攀龍、鄉村建設、社會教育、霧峰一新會、鄒平
鄉村建設研究院

* 本文於 2010.09.13.收稿，2011.03.09.外審通過，2011.03.31.修改後刊登。

前 言

2010年春節過後，中共隨即在3月6日召開一年一度的全國人民代表大會，此會主旨在定調中國發展方式的轉折，同時研討解決民情激盪的問題。有學者認為過去中共統治期程超過一甲子，在諸多違反人性或人權政策下，如極端形式的人民公社與文化大革命，都未曾裂解中共政權，其關鍵在於長期牢控城市與鄉村人口的自由水平移動，這兩種並行的人口軸線，塑造相對的糧食生產與消費的內在運行機制，其中所投入的勞動力，各別獲得效能與消解¹。

中國自上世紀八〇年代之前，都屬於傳統農業型態的國家，超過四分之三以上的農家，都被以儒家倫理作為維護社會秩序所依循的核心準則。其主旋律係透過鄉間祭典、慶儀、說書、俗諺、傳說、善書、民歌、私塾、戲劇等媒介與管道，進入農家與農人的意識內，因此這種忠孝節義正統的儒家倫理，以小傳統形式進入下層社會。

所以傳統農民常是國家機器統治權力下的無聲觀眾或順從者，直到難以忍受官僚系統的橫征暴斂後，才反常以「暴眾」席捲政壇。史家觀察到傳統農民的政治意識被描述為：（一）以家為觀點審視國的興衰運作，同時長期被從上而下的有意識的教導和催化，堅守誰當政向誰繳糧，帝力與我何干？（二）農民子弟在長期屢試不中所產生挫敗感下，產生對翻身能取而代之的想像與尋找可能翻身的機會主義。（三）經由勞而有時、寡欲無爭、差序和諧、尚同一體、財貨均有、互助修睦等六個路徑，而突顯由均平至太平和樂的生命價值境界²。

中國傳統農村泰屬於內向型的農村，農民長期在佃租的土地上與周邊環境生活。在這種順從階級且略顯鬆散的依附行為下謀生，常常受制於地主所控制資源，地主所提供公共服務的重要程度以及壟斷程度而影響到農民對外聯繫與自發組建階級力量³。當然這種農民文化或者擴大稱之為中華文化，即使其中有波瀾或衝突，但仍舊富含系統性和穩定性⁴。這種成就，常是賴以鄉間的士

¹ 《聯合報》，2010年3月5日，A21版。

² 參考張鳴，《鄉土心路八十年》（西安：陝西人民出版社，2008），頁15-20。

³ 參考約爾·米格代爾著，李玉琪、袁寧譯，《農民、政治與革命—第三世界政治與社會變革的壓力》（北京：中央編譯出版社，1996），頁28。這種說法，猶如農經學者所言：帝國主義常常透過都市的買辦資本和農村中地主這般封建勢力，來影響農業生產並吸收農村勞動力所創造的剩餘價值。見余霖，〈中國農村社會性質問答〉，載《中國農村社會性質論戰》（上海：新知書店，1936），頁38。

⁴ 陳國慶編，《晚清社會與文化》（北京：社會科學文獻出版社，2005），頁197。

代夫所建構的紳權予以維繫。

士大夫在傳統中國社會的身分，進入統治體系時稱之為官僚，退處於鄉間即為士紳，享有接受教育的特權，獨占知識，免出賦役權。其地位處於統治者與被統治者之間，並憑著地位而獲取土地，把官僚資本轉化為土地資本，雖與地主是不折不扣的同義語。但隱含一種士儒治生，若不違背公義倫理，則不庸排斥，即錢大昕所言；「與其不治生產而乞不義之財，毋寧求田問舍而卻非禮之饋」⁵ 地主所擁有的紳權，即是地方威權，亦是類如宗教的長老權力，在農村社區內具有區域性領導權力，若在同姓社區裏，即代表族長權力⁶。他的鄉紳名義對地方負有指導生產、移風易俗、調解矛盾、仲裁紛爭、進行賑濟、興修水利等公益活動，主導以文字知識為主體的教育形式和工具，儘量在農民(含佃農)和個人之間維持原本具經濟衝突本質的社會性和諧。所以地主士紳雖享有特權，亦承擔了若干社會責任，視自己家鄉的福利增進和利益保護為己任⁷。

19 世紀末與 20 世紀初期是中國承受西方殖民思想衝擊最為澎湃的階段。亦有學者認為此時期中學為體西學為用的治世風潮，乃是反思中國傳統所缺乏的教訓或鍛鍊。倘若以「新民說」來改造社會挽救中國⁸，那麼營造團體生活順暢發展的四個重要特點，便是：(1)公共觀念 (2)紀律習慣(3)組織能力 (4)法制精神，此四點可以以「公德」概括之。這正是中西體用碰撞後，中國知識份子深刻察覺中國傳統社會無法進步的關鍵阻礙因素⁹。因此，能與世界各國競爭，唯有訓練國人的政治能力，即把既有的族自治或鄉自治作為基礎，提升至市民自治，也就是以天賦民權為基礎，有言論人身的自由，甚至透過以「教」，達致中國的強盛，而發出「天下無不教而治之民，天下無無教而立之國」、「教育就是教人學做現代人」¹⁰。用今天的政治語言來說，即從鄉民社會進步為公民社會，這才是中國救治與救世之道，也就是梁啟超所強調的：農學之本在救餒，工學之本在救窳，商學之本在救困；教小學、教愚民，實為今日救中國第

⁵ 錢大昕《十駕齋養新錄·治生》(臺北：廣文書局，1968)，頁 974。

⁶ 費孝通，《皇權與紳權》(不著出版項，1948)，頁 66-69。

⁷ 孫仲禮，《中國的紳士——關於其在 19 世紀中國社會作用的研究》(上海：上海社會科學院，1989)，頁 48。

⁸ 梁啟超，曾著有〈新民說：論新民為今日中國第一急務〉，謂自新乃是新民之意，當草野憂國之士，眾嘆無以得賢相而拯民時，梁氏認為，縱然得賢相，若以「今日之民德、民智、民力，亦無以善其後」，見《飲冰室全集》(臺北：文化圖書公司，1970)，頁 2-5。

⁹ 梁漱溟，《梁漱溟全集》《中國文化要義》(濟南：山東人民出版社，2005)，第三卷，頁 68-72。

¹⁰ 梁啟超，《飲冰室合集》(北京：中華書局：1989)，「飲冰室文集 38」，頁 68。

一義¹¹。又說開發農民政治思想，實今日中國第一要務¹²。

中國鄉村教育發源甚早，若以孔子既是政治改革家，也是社會改造家來說¹³，傳統中國鄉村的家庭教育、社會教育，已包括有農時耕耘，農民自立，農村自衛等農村發展的意涵，農村家庭為農村社會組織的原型，是農村社會的中心，更是表現一國的基層民眾文化¹⁴。不過，就近代汲取西方鄉村發展思維而有完整的思路與藍圖者，則首推陶知行(1891-1946)¹⁵。他在〈中國鄉村教育之根本改造〉一文說及：「看學校的標準……乃是學生生活力豐富不豐富？村中荒地都開墾了麼？荒山都造了林麼？村道已四通八達了嗎？村中人人都能自食其力嗎？村政已經成了村民自有自活自享的活動嗎？」¹⁶

大哉斯言，鄉村駕馭的價值核心，乃是把傳統校牆內的教育，擴大為整個鄉村社會生命力的創造，教師是此中活動的領導者、宣傳者、實踐者；鄉村教育既是農民生活、技藝的學習歷程，亦是整體鄉村社會發展的手段。其受教對象是全鄉村人民；其教學方法，是含蓋所有行與知的互動歷程；其教學教材，是廣涉價值意識文獻與生活技藝；其教育責任，是全鄉村人民而非知識分子階級¹⁷。所以鄉村教育，既是鄉村平民教育，也是鄉村社會發展教育，是以鄉民實際生活需要為教育內容，包括識字、生產技能、知識與道德，甚至擴及推動自衛、合作、自治事業的開展¹⁸，所以鄉村教育是國民生命力教育，這只是國家改造的初步手段，不是最終目的。此外，就中國農民的特性而言，誠如美國哲學家李丹(Dannial Little)認為在傳統中國農村中進行集體性行動的可能性，即意味著對一個典型的村子，給予灌輸系統的抽象闡釋，將是很有用的¹⁹。這正是近代中國知識份子希望透過鄉村教育，試圖建立個人報效家國的重要途徑之一，也正是本論文之所要進行比較梁漱溟與林攀龍兩人，在人生觀、

¹¹ 梁啟超，〈蒙學報演義報合敘〉，載《飲冰室合集·飲冰室文集之2》，頁56-57。

¹² 梁啟超，《飲冰室合集·飲冰室文集23》，頁22。

¹³ 見張朋園，《梁啟超與清季革命》（臺北：中央研究院近代史研究所，1999），頁13。

¹⁴ 喬啟明，《中國農村社會經濟學》（上海：朱經農發行，1947），頁269-274。

¹⁵ 陶知行，原名文濬，改名知行、行知。1913年受王陽明「知行合一」學說之影響，乃以「知行」為筆名，曾在哥倫比亞大學，隨杜威、克伯屈、孟祿等人學習暨研究教育。

¹⁶ 陶知行，《中國教育改造》（上海：亞東圖書館，1929），頁131-134。

¹⁷ 陶知行將杜威的看法：「教育即生活」「學校即社會」，翻轉為「生活即教育」「社會即學校」，意指每個時空環境，都在進行教與學合一的成長活動。其1932年所創辦的工學團，即是他建構理想有生命力的鄉村，透過普通的軍事、生產、科學、識字、民權與節育訓練，來促成整個民族的甦醒與發展。參見陶行知，《中國教育改造》，頁142-150。

¹⁸ 鄭世興，《我國近代鄉村教育思想和運動》（臺北：正中書局，1974），頁6。

¹⁹ （美）李丹，《理解中國農民：社會科學哲學的案例研究》（南京：江蘇人民出版社，2008），頁42。

教育思想乃至於鄉村建設之實際作為上之異同，探求彼此哲理與實際之差別。

一、梁漱溟與林攀龍之人生觀的比較

(一) 梁漱溟的人生觀

梁漱溟(1893-1988)自述其少年時平素看輕書本學問而有志事功，極其喜愛閱讀梁啟超的《新民叢報》、《德育鑒》、《國風報》。因而特別傾慕梁啟超，重視「實學」、「實事」；青年時期（約 1911-1920 間）體認人生唯苦，自是鍾情出世的佛家，勤研佛典，志切出家。1920 年重讀《論語》，產生新感受，通篇思尋研味，但見人生悅樂，認識儒學乃是人類踐形盡性之學。體會生命流暢自如則樂，反之頓滯一處則苦。所以他遵循人生三條路向。其一，肯定欲望，肯定人生；其二，否定欲望，即否定眾生生活，從而陷入否定的人生；其三，肯定人生，但不落於欲望的窠臼，即是由近代西洋功利思想，進入佛家的出世思想，再轉變為儒家，最終在義利、天理、人欲中釐析人禽之相異，從而走上積極關懷與廣大社會安定發展攸關農村建設²⁰。梁氏此期思維從慾望糾纏、互苦不遂中脫離出再視生命的流暢自如，乃是自覺樂的根本，且以樂學有別於心之罣礙，獲得深造自得知識之愉悅。

自中華民國締造後迄至五四運動期間，在國家建設的理論思考上，可謂是眾說紛紜，單就政黨特色來說，有學者認為黨義是空間的招牌，黨員可以跨黨，甚至黨不須有民眾做基礎²¹。即使是拉長歷史的視野背景，洪秀全的太平天國農民革命被界定為在社會矛盾激化的基礎上，所發生的反資產階級的民主革命，甚至晚清康有為、梁啟超所領導的資產階級改良主義，被視為領導民主革命的前奏²²，迄至「五四」時間被視為是新文化運動，陳獨秀提出社會主義思想，並以民主科學來救治中國政治上、道德上、學術上、思想上的黑暗²³。稍晚於 1931 年發起籌備的中國國家社會黨，除了認為梁啟超、黃克強、蔡松坡等人是直間接援助中國之成立，但要避免西方資本主義國家的弊病，以及所

²⁰ 見梁漱溟，《自述五種》（臺北：龍文出版社，1990），頁 87-88。

²¹ 陳忠庸，《民國初年的黨爭（民元—民十四）——國民黨勢力的起伏因素分析》（臺北：臺灣大學三研所碩士論文，1983），頁 17。

²² 蕭超然、沙健孫編，《中國革命史稿》（北京：北京大學出版社，1984），頁 10-13。

²³ 陳獨秀，《〈新青年〉罪案之答辯書》，載《新青年》6 卷 1 號；載秦維紅編，《陳獨秀學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，1999），頁 156-158。。

形成的社會裂痕，因此主張發展社會主義的體制²⁴。

所以在此社會風氣下，梁漱溟思想即傾向社會主義²⁵，他說民眾都著眼於政治意識的覺醒，卻少人觸及經濟改造。加上其 20 歲左右(1913)開始茹素，勤求佛典，放棄婚念。自與佛家悲天憫人的道義頗為接近。所以梁氏的思想，被現代學者歸為具有中國傳統知識分子內聖外王的思想軌跡，他既關心人生價值問題，也關心社會問題，他是一位深具中國文化底色的民粹主義者²⁶。

梁漱溟在 1912 年熱心社會主義達致高潮，以油墨謄寫《社會主義》小冊子，當他在主編《村治》刊物時，已完全沉醉於共產黨²⁷。1923 年春，梁氏在曹州中學講演時，提出以「農村立國」，似乎感受到他認為農村的改善、治理，即是立國的根本。梁氏眼中的鄉村或村治是有別於當時政治上所言的訓政事業，他著手進行以鄉治運動做為文化運動。

梁氏說他 1923-1924 年時相對過去是比較能正確掌握孔子的心理學，也就是意味著對儒家思想的底蘊有相對通徹的認識與掌握。所以論及人生不應該只是在計算利害得失所統馭的道路上追求，而是要正視隱藏於意識之後的本能衝動與潛意識。前者是由欲望所支配的心理狀態，而後者乃是一種態度性的哲學性思考。所以梁氏同意羅素(B. Russell)見解，當欲望攙入衝動因子，那麼就會衍生力量。

梁氏認為縱使人類亦為生物之一，但生命力的表現較為突出，是繫於人類知道將「生命重心轉移至生體之外，一面轉移到無形的心思；另一方面轉移至形式萬千的社會。」²⁸ 所以他說理智必須從無所為的冷靜地步中呈現，而後才能發揮盡其用，最終產生了無私的感情。理智與理性都是人類心思作用的一體兩面，也就是指出知的一面是理智；情的一面是理性。而生命的重心，從身軀之內轉移至身外，這種知覺是無法用心思來模塑說明，自然就會投射於千變萬化的社會樣態與社會問題上。所以生命的價值在群體作用上，而非個人自己的

²⁴ 中國第二歷史檔案館編，《中國民主社會黨》（北京：檔案出版社，1988），頁 2。

²⁵ 梁漱溟在《自述五種》，頁 67。提及 1912 年中國已出現「社會黨」，係由江亢虎在上海所發起，但其思想與其無關。

²⁶ 丁三青，《張君勱解讀中國史境下的自由主義話語》（南京：南京大學出版社，2009），頁 115。

²⁷ 梁漱溟說：「青年們對於今之所謂國民黨，已失望到乾淨地步，不消再說；你設想他是將跟著章太炎、胡適之先生走呢？還是跟著共產黨走？共產黨在眼前短期間內，將成一時有力傾向，殆為必然的。」見《中國民族自救運動之最後覺悟》（臺北：學術出版社，1971），頁 21-22。

²⁸ 梁漱溟，《梁漱溟全集·人心與人生》，頁 531。

心思與慾望²⁹。毫無疑問的梁氏可歸類於社會哲學家，在他個人所看見的社會問題背後，一定可以發現到潛藏的衍生必須條件和可能的機會，當然也可以從其觀察與作為之中發現力與律³⁰。

那麼很有趣的議題是，梁氏人生的力與律到底是什麼？倘若我們用哲學心性論來予對照觀察，所謂身心二元論：「身顯心隱為身體的活動；身隱心顯為心的活動」。正確的說，心乃是身的指導，身是心的象徵，自然可以從身體的活動表現，推知心或心靈³¹。

當代社會學者葉啟政在討論知識份子在社會變遷的功能，認為社會變遷的內容不管來自外在刺激或內在的引導，都要透過知識份子予以選擇和解釋；此外，在社會變遷所及內容之界範、肯定、修飾和解釋及其過程，知識分子的責任在使變遷的內容合法化³²。

據美國漢學家艾愷(Guy S. Alitto)認為梁漱溟是將第一次世界大戰後歐洲社會主義及明顯的反現代化型的社會主義（基爾特社會主義）的高漲，視為是西方即將採行中國路徑的明証。而且在 1920 年後，他對民國初年所表現的中國文化與歷史上的儒家，認為並非真正儒家的表現，直指西方社會將來必須靠尚情無我的心理，始能維持社會秩序³³。

倘若以梁氏的觀點看待 2008-2010 年間世界經濟之崩跌，乃是由於西方資本主義缺乏道德內控所致，最終是由最具實力的所謂「中國特色社會主義」所挽救。那麼似乎印證梁氏所認為的中國儒家的禮樂有宗教之效且實質產生救援與反思資本主義為尚的人性貪婪的負面影響。

所以梁氏針對人類生活所應秉持的態度，認為要從有情的「他心」來看人的問題。「他心」不在個人可以控制的範圍之內，當然也無從把握能否帶與個人的滿足³⁴。因此梁氏認為在中國社會裡真正完整的人生是：「使你無所得而暢快；不是使你有得而滿足，這樣的結果，導致忘物忘我忘一切，不再分別物

²⁹ 同前註。

³⁰ 烏爾韋克著、黃卓生譯，《人文主義社會哲學》（高雄：復文圖書出版社，1984），頁 12。

³¹ 皮中一，《中西哲學思想探微》（臺南：作者出版，1972），頁 101-106。皮中一認為宋儒所言之心與性均為情；義理之心和性均為性，所以義理之心是潛伏於氣質之心的。

³² 葉啟政，〈知識分子與中國現代化〉，載胡佛編《成長的民主》（臺北：聯經出版社，1980），頁 283-284。

³³ （美）艾愷，《世界範圍內的反現代思潮——論文化守成主義》（貴陽：貴州人民出版社，1991），頁 161-162。艾愷師從費正清、史華慈兩大學者，著有《梁漱溟傳》，並獲得「費正清最佳著作獎」。

³⁴ 梁漱溟，《中西文化及哲學》（臺北：里仁書局，1983），頁 62。

我而追求。」³⁵ 明顯表示這種人生是來自禮樂的教化結果，故中國社會不需宗教做為約束或勸阻民眾轉向遷善的力量。

梁氏在探討人生，不免要細究人類的特徵，他認為理性是先天具有的合理人生，是一種有情感成分的道德的直覺³⁶。而且人透過時時勞動來改造自然也同時發展了自己³⁷，進一步梁氏又說：「在人的形成過程中起決定作用的是社會，社會是人（指個體）和自然界之間真實的中介者，吾人後天的社會生活是為其先天決定的理智生活之所決定。」³⁸ 梁氏的人生思想帶有西洋思想的「意欲向前」，中國儒家的「意欲自為調和執中」，與印度佛教的「意欲返身向後」的三種階段變化³⁹。當今學者評梁氏的人生是從「出世間義」，切入人生苦樂的問題核心。簡單的說是欲望滿足程度所引發的苦樂深淺；其次才是「順世間義」，即順著人類的進化方向，追求與外在世界公認的準則相同的世俗生活。梁氏希望人們追求前者，時時抑制慾望，獲致安穩的世間生活⁴⁰。

（二）林攀龍的人生觀

林攀龍(1901-1983)自小就接受基督信仰，早年離開霧峰前往東京求學並住宿於日籍教師家庭，在生活上雖不致於物質困虞，但年少身體一向羸弱⁴¹，且其心靈成長自與長年和父母共同生活的感受是不一樣。兼及思想漸至成熟階段，愛好文學，我們可以從他 1922 年時值 22 歲，所發表的〈近代文學的主要潮流〉這篇文章，聯想到他是位感情濃厚的文藝/文學青年。次年又在《臺灣》雜誌發表〈當我看到彩虹，我心躍動〉的散文，可謂完全流露出他浪漫細緻的思想感情。在這篇文章中，他引用聖經，道出：「我們在野地裡的百合花上想到神深厚的恩惠，在天上的鳥身上感受到神深深的愛。」⁴² 於此，神（基督信仰）、自然、文學三元素成為林氏思想的基礎。倘若我們用較寬廣的學科來

³⁵ 梁漱溟，《中國民族自救運動之最後覺悟》，頁 58。

³⁶ 梁漱溟，《梁漱溟全集·鄉村建設理論》，頁 181。

³⁷ 梁漱溟，《梁漱溟全集·人心與人性》三卷，頁 619。梁氏直言人不可在須臾間離開自然，人涵育在自然中，渾一不分。

³⁸ 同前引書，頁 626-627。

³⁹ 黃克劍、周勤，〈佛光燭照下的一代佛宗〉，載《哲學研究》，1990 年 3 期，頁 89。

⁴⁰ 參考鄭大華，《梁漱溟與現代新儒學》（臺北：文津出版社，1993），頁 16-17。

⁴¹ 張漢裕編，《蔡培火全集》（臺北：財團法人吳三連臺灣史料基金會，2000），（一）家世生平與交友，頁 290。

⁴² 林博正編、林攀龍著，《人生隨筆及其他——林攀龍先生百年誕辰紀念集》（臺北：傳文文化公司，2000），頁 242。

包容看待林氏的學習歷程，那麼林氏的知識經驗是遊走於哲學、文學與社會學之間。這三門學科知識都具備相當高層次的理想性。所以臺灣史學者周婉窈即說：「他（林攀龍）是個心性淡泊，重視精神生活的人，他愛讀書、愛思考，有堅定的基督信仰，他的宗教信仰奠立在他人生和宇宙的思考。」⁴³

林攀龍透過人生的時間軸，認為生與死兩點之間是很短的線段，又說：「有了死，才有真正的生；生是為了死的嚴肅性，始高揚價值。」⁴⁴ 這種思維，無異是站在歷史的高度所俯視人生，單一個體的存活，在綿延無盡的宇宙時空中是極其渺小的；再說從死的立足點回溯反觀生命活動的價值，毫無疑問的會引起緊張與關切，活的意義究竟為何？從而導引兩種思維問題：其一，生的適性；其二，生的實踐。

林攀龍在熊本第五高等中學就讀期間，即加入以留學東京為主之臺籍生所籌組的「啓發會」，固然這個青年組織係以林獻堂與蔡惠如為中心，就林攀龍同時任「啓發會」、「新民會」的成員，再細察其日後政治意識發展來看，林攀龍是一位民族主義者，這應無疑義。進一步從他在 1922 年 8 月 8 日於《臺灣》刊物所發表的〈近代文學的主要潮流〉論文來看，已隱含他對自然主義/浪漫主義有一份憧憬，也漸漸走上新理想主義（人道主義）的路徑上。稍後他所發表的〈當我看到彩虹，我心躍動〉散文，他引用《聖經·馬太福音》第六章 26.28.29 節讚美神恩，直稱：「人類幼小的時候，自然給予人類以豐贍的恩惠。……自然是我們慈藹深厚的慈母，自然當了我們情深的奶媽。」⁴⁵ 在他的理想眼光下，人們每天和大自然互動交往，久而久之就會和緩/避免與他人之間的摩擦，那麼整體社會必然就會走上無盡的和平。

近代學者李歐梵談及五四文人的浪漫精神，直說「五四」對於中國影響最深的不是科學，而是文學⁴⁶，且說能膺配典型文人身份者，其經歷總要看過嚴復翻譯的《天演論》，林琴南翻譯的《茶花女》和梁啟超的《新民叢報》，且在大都會過活，亦曾投稿報紙文藝副刊，若能有錢出洋一趟學習之旅，那更是

⁴³ 周婉窈，〈「進步由教育 幸福改造」——林獻堂與霧峰一新會〉，載《臺灣刊物》，56 卷 4 期，2006.12.，頁 43。

⁴⁴ 林攀龍，〈人生大學〉，前引書，頁 15。

⁴⁵ 林攀龍，《人生隨筆及其他——林攀龍先生百年誕辰紀念集》，頁 242-243

⁴⁶ 梁啟超在〈論小說與群智之關係〉一文說：「欲新一國之民，不可不先新一國之小說，……小說有不可思議之力支配人道。」此種文學救國觀，表面上似存有一種浪漫思維，其內涵卻寓有終極的社會功能，林攀龍亦有類似觀點。

有名的文人⁴⁷。倘若以李歐梵的文人浪漫精神為據，那麼觀之於林攀龍身上，那幾乎是完全契合。所以說 20 歲前後的林攀龍，其青年時代縱使是臺籍的留日學生，但其思想氣質是超塵俗的，在〈落櫻〉古典詩上寫著「江上漁翁時舉網，落江片片多於蝦」，所以此期的林攀龍是屬於參與推行「新文化運動」的一員，在無形中，自也播種新臺灣文化，並接受中國主流五四新文化運動的影響和滋潤⁴⁸。這也影響其政治思考與臺灣現代化運動所及之新文化締建。

中國讀書人向來接受儒學薰陶，有相當的入世功利傾向。就以 19、20 世紀交關前後 50 年間，中國讀書人的理想人格已有相當的轉型，如嚴復大力倡導自由，以「各盡其天賦之能事，而自承之功過者也。……故言自由，則不可以不明平等，平等而後有自主之權。」⁴⁹ 這是立論平等生存與自主發展之權。至於與攀龍父親林獻堂有往來且承受影響的梁啟超，在其人學上即表示：「天生人而使之有求智之性也，有獨立之性也，有合群之性也。」⁵⁰ 所以讀書人的性格自由，要發揮於形體與精神之自由，而以前者為大，後者為小。

林攀龍是否直接受到梁啟超的影響，尚無文獻佐證，但就精神自由與智性追求而言，是頗為相似。就自然與人生的關連來看，林氏說：「今人把自然劃分段落，透視各部門的知識，日有長足進步；惟觀察一整體自然，親切吸收靈感的意向，反見越發衰退。」⁵¹ 只要人類敞開心懷，面對宇宙萬物，就會體悟精神自由下所散發的無窮力量，這既是對生命的愛，也是對身外一切交往的方式，也就減少人對自然的摩擦，人對人際間的摩擦，社會生活將益發平等。

大陸學者周光慶說：「一個人只有對於現代具有特殊的感知性，只有對於觀念具有特殊的原創力，只有具備深厚的主體意識並不斷的追求充滿現代精神的理想人格，他才是真正的現代知識份子。」⁵² 據此憑以觀察林攀龍人生觀與人格的現代性，他在〈人生的側面〉一文說：「人生……有快樂也有苦痛，有歡喜也有悲哀，有光明也有黑暗。……把人生看作苦痛或悲哀的連續者，

⁴⁷ 李歐梵，〈五四文人的浪漫精神〉；載周陽三編《五四與中國》（臺北：時報出版公司，1988），頁 296-297。

⁴⁸ 黃武忠，〈剪不斷的文化臍帶——五四運動與日據下臺灣新文學的發展〉；載周陽三編，前引書，頁 526。

⁴⁹ 嚴復，〈主客平議〉；載王憲明編，《嚴復學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，1999），頁 68。

⁵⁰ 梁啟超，〈飲冰室茶集〉第二集〈中國積弱溯源論〉，頁 680-681。此說係源自梁氏對政術的看法，他在探討中國積弱原因上，認為還有導因於理想上的誤解，如不知國家與天下之差別，不知國家與朝廷之界限，不知國家與國民之關係。

⁵¹ 林攀龍，〈自然與人生〉，前引書，頁 61。

⁵² 周光慶，《中國讀書人的理想人格》（武漢：湖北教育出版社，1999），頁 5。

這種不即人生實像的皮相見解，乃對自己人格價值，全未認識之生活態度。」⁵³ 這就反應出林氏以真實與自由的心境看待常人視為冷酷無情的身體悲苦，從而引發他藉此體驗人生真實的愛和希望。攀龍又說要正確認識人生的目的，要從生活的本身著手。身外的名利追逐，那僅是一種幻影的追逐，絲毫沒有觸及到生活的內涵，所以他的人生觀裏沒有階級，凌駕慾望，以尊敬人心中的「最善」為真正的智慧，這是科學無法提供的⁵⁴。

因此就梁漱溟與林攀龍的人生觀之比較，前者具濃厚儒家思維⁵⁵，但絕非遁隱的出世思想，而是明白在其《究原決疑論》提供真正人生問題的探索，以樂為基礎的積極人生觀。尤其中國五四運動後，強調以學習西方文明與西方精神的潮流下，梁氏毅然挺身而出，回歸彰顯孔子哲學與儒家思想的生命智慧，較之同時代的多數學者而言，這是要具備何等超凡出眾的勇氣與智慧。

因為佛家所看重的生滅現象與無生滅的本體，梁氏針對此說，提出：「假如許可世間生滅的是事實，那麼出世間不生不滅，毋寧更是真實的事。」⁵⁶ 他又說：「平情論事，世間的真實性，又何妨予以承認，卻是出世間就更真實耳。」⁵⁷ 這就是儒釋相通之道，既不失對人世真實的理解與接納，卻又創造出可以凌駕俗世的價值。他最終的註腳是：「真的學術為解決真的問題而產生，要解決問題都要透過行動實踐才得解決。」⁵⁸ 以自我更新之自我，作為投入鄉村建設的人生哲學的一項有力支持。

至於林攀龍的人生觀，可說完全以宗教為憑據，所以他理解到西方科技文明可以帶來征服自然的力量，也豐裕了人類物質生活。但他不認為科學可以駕馭人性，反之留下較多人類作繭自縛的苦惱，唯有哲學、宗教、科學三位一體，才能帶來人類的幸福⁵⁹。

⁵³ 林攀龍，〈人生的側面〉，前引書，頁 176。

⁵⁴ 林攀龍，前引書，頁 279-280。

⁵⁵ 一般近代思想史學者都認為梁漱溟在 1920 年代之後，棄佛歸儒，若以今天臺灣佛教界強調人間佛教言，其實與現代新儒學，其內涵差異並不遠。

⁵⁶ 梁漱溟，《梁漱溟全集·人與人生》，頁 717。

⁵⁷ 同前註，頁 724。

⁵⁸ 同前註，頁 727。

⁵⁹ 林攀龍將哲學、宗教、科學與人類的頭、心、手相比擬。

二、梁漱溟與林攀龍鄉村教育思想的比較

有學者認為中國農民的思想意識具有合體的雙重性，既要求財富平均但自私自利；既反抗壓迫又趨炎附勢；既要求人身平等又崇拜權力，反反覆覆於自卑與自傲；保守與趨時；善樸又橫暴；無信仰又迷信這般深刻的矛盾⁶⁰。這些特質阻礙了經濟意識的萌芽與發展；沈落於信守等差的政治意識；蒙昧於鬼神迷信而喪失了追求農業技術與生活文明⁶¹。

梁漱溟、林攀龍兩人出身背景近似，概為「書香人家」或「仕宦家庭」子弟。其庭訓都源自於秉性篤實，處事認真，兼之略帶俠氣的父親個性，接受尊長服膺孔孟儒學思想，又近和平勿爭的墨家思維的啟發，兩人幼年又分別就讀過私塾／漢書房，修過四書五經，且尤其自幼體瘦瘠弱多病，被親長憂慮難有壽命⁶²。梁氏七歲入洋學堂即習英文，10歲時即從《京話日報》知曉社會病痛、國際大事與社會運動，同年曾參與抵制美貨運動，藉以回應美國對華工之苛刻待遇，其民族情懷自此萌生，迨無疑義，到了青少年階段，以「實用」，「實利」之務實標準，用以評判周邊之事務與人物，直覺群己皆利者，即為天下一等事。林氏則於10歲(1910)前到日本求學，迄至1918年才第一次返臺，換言之，林氏的青少年時期是完全接受日本文化的薰陶。

在第一次世界大戰前後，中國青年狂熱追求西方的民主與科學時，毫無疑問的，五四運動帶給青年建立學習組織，包括學習討論、普及教育、社會服務、社會文化或以經營政治為目的的合作團體，同時知識份子對新社會建立有相當的熱情，甚至發起大眾教育運動⁶³。在此氛圍下，梁氏即擁有從日本傳遞至中國北方的梁啟超主編之《新民叢報》與《新小說》雜誌，也因關心時局而日常閱讀《北京日報》、《順天叢報》、《帝國日報》、《申報》等媒體刊物，對國家政體、經世政策，以及有關國體是否堅守革命共和抑或君主立

⁶⁰ 馮崇義，《農民意識與中國》（香港：中華書局，1989），頁4-5。

⁶¹ 馮崇義，前引書，頁104-105，認為中國社會近代化的道路非常崎嶇坎坷，是導因於「中等社會」與「下等社會」沒有真正團結。同時「中等社會」的知識份子缺乏經濟上的依託、政治上的靠山，連帶也導致思想文化體系的軟弱無力。

⁶² 有關兩人之童稚生涯，分別見梁漱溟《自述五種》，頁41-47。林獻堂曾經告訴蔡培火說：「攀龍體弱或者性交不能，他若終身不婚，任其自然可也。」見張漢裕編，《蔡培火全集》，（一）家世生平與交友，頁290。

⁶³ 周策縱，《五四運動：現代中國的思想革命》（南京：江蘇人民出版社，1996），頁257-263。

憲，都有相當程度的涉獵⁶⁴。

1927年春，當梁漱溟完成在北京的學術講演「人心與人生」後，五月即前往廣州與省府主席李濟深長談中國民族道路的發展路徑，彼此同意只有「鄉治」一途才足以挽救國家命脈。他認為中國今日的失敗，正從她過去的成功而來……中國人若不是有她根於人類理性而發育成的優越文化，便不得過著幾千年散漫、放任、和平、幸福的日子，再加上民族歷史太長且背景深厚，自然受過去的限制太大，所以適應新環境也就顯得格外困難⁶⁵。到了1928年梁氏任廣州第一中學校長時，提出試辦「鄉治講習所」之建言，同時也公開講演鄉治的意義⁶⁶。翌年(1929)離開廣州，先後考察陶知行的「南京曉莊實驗鄉村學校」、黃炎培的「江蘇昆山鄉村改進會」、晏陽初的「河北定縣鄉村改革實驗區」與閻錫山的「山西地方自治」。

1929年秋梁漱溟受聘為河南輝縣百泉之村治學院教務長，起草設院之組織大綱、學則、課程等文件。1930年6月接替王鴻一主編《鄉治月刊》，此學院因中原大戰而停辦。1931年接受山東省府主席韓復榘之邀請，到鄒平推動「鄉村建設運動」⁶⁷。

梁漱溟在山東開辦鄉村建設研究院，明白揭櫫他從事這件鄉村改造工程的思維背景，他看到中國自19世紀末備受西方資本主義的侵奪，認為影響所及，中國的工商業僅是「發財的路而不是養人的路」，尤其強調從「合作」所發達的農業，才是濟眾養民的大道。梁氏指出最為可怕的是，受教育的知識份子，既沒有農民勤勞吃苦的習慣能力，在都市又無發展機會，自是競相投奔於軍政學界，也間接導引出國家大局的擾攘不安，隨之兵亂蜂起，農村受害，益形造成社會貧枯凋敝之困境，所以他藉著鄉村建設來吸引受教育者投入鄉村改造工程，頗有扭轉中國人向來重視理智的自私心妙用，轉移至服從理性的人心美德上。此項社會運動，從經濟面言，促成農作技術的改良；從教育面言，可以提高鄉村民眾的知能，興革鄉村禮俗；從政治面言，建立地方自治，穩定國權，所以鄉村建設乃是從救濟鄉村到鄉村自救，再進入積極

⁶⁴ 見梁漱溟《自述五種》，頁60-62。

⁶⁵ 梁漱溟《中國人理性早啓的人生》（北京：鳳凰出版社，2009），頁105-106。梁氏認為理性是體，理智為用，只有理性才足以提升人類生命之本性，只有理性才是主人，餘理智、本能、習慣都是工具。

⁶⁶ 此時梁漱溟的教育觀是統一在學生自治的大前提下進行。見王宗，《梁漱溟》（臺北：東大圖書公司，1992），頁33。

⁶⁷ 梁漱溟因應時風，大談提倡建設，故把原始之「村治運動」，更名為「鄉村建設運動」。

建設，達到一新社會構造⁶⁸。其整體執行步驟，先組成鄉村自治體，再由此非營利的民間組織籌辦教育，再指導農業改良，最後促成經濟發達。所以必須以灌輸農民合作觀為基礎工程，藉此降低生產費，增厚生產值，強調此項工作要審度地方民情，規辦順序⁶⁹。這種教育觀頗接近陶知行的大社會教育觀：教育的目標是在認識社會問題，在解決社會生活問題，其作用力在改造社會問題，而非是適應社會問題⁷⁰。

林攀龍在日本讀書與生活 15 年，又在英法德等三國深造 7 年，的確他對社會的視野、對自己的理想實踐，是遠異於其他同時代的知識份子，甚至也相異於其父母和兄弟的觀點。他說他個人的血液已經交融於歐洲人的生活，是無法被析出觀照，否則那就等於分離其生命體。又說：「中國的光榮就是東洋的光榮，東洋的偉大也就是中國的偉大。」⁷¹ 上述兩句話的對比，他對出生土地的母國是有無限的驕傲感，同時他汲取歐人的文化菁華，使自己混血於東方為體西方為用的情感與理念，進一步持有東西體用二元互為支撐的心態，從而尋求生命發揚的突破。

林攀龍於 1932 年自德國學成返臺，辭去臺北帝大的聘請，回抵家鄉從事最基層的農村建設工作。此一工程先從底層的新生活運動開始，把家鄉霧峰當作文化啓蒙的實驗區。他在同年 2 月 4 日先籌組文化啓蒙組織，其要旨是：「促進農村文化，廣佈自治精神，以助建設新臺灣。」⁷² 這個動作似乎可以解讀為：(1)知識分子的歸鄉奉獻；(2)為農村注入新的社區意識與價值；(3)改變鄉村居民的自我生活樣貌；(4)經由成功的單一農村改造成為典範，再推及全臺灣；(5)最終在尋找臺灣主體意識的建構，並實踐主權在民的新境地。

林攀龍的教育觀是先肯定有人生才有教育，人們無論扮演何種角色，只要全力以赴表演得好，即是人生的圓滿。所以，他主張的教育，除學校教育、家庭教育、社會教育之外，還要有向大自然學習的教育。以自由和謙虛，開

⁶⁸ 梁漱溟，《梁漱溟全集·鄉村建設理論》，頁 148-166。

⁶⁹ 參見梁漱溟，《中國民族自救運動之最後覺悟》，頁 207-217。

⁷⁰ 參考曹常仁，〈陶知行社會教育思想與實踐之研究〉，載《花蓮師範學院學報》，第 11 期，2000.09.，頁 16。

⁷¹ 林攀龍，前引書，頁 286-294。

⁷² 林攀龍此一動作，當然為其父親獻堂所首肯，雖然父子曾經在 1927 年有過歐遊經驗，對西方社會的改造與現代化有若干程度的了解，但真正的社會的改造要義與途徑，恐非獻堂一人所能全盤知悉和掌握。

敞心靈，啓發靈智，接受自我教育，實現人格價值新標記⁷³。這種觀點又近似陶知行所重視的無形的社會大學，以宇宙爲學校、以真理爲吾師、以社會爲課室、以天地爲學校⁷⁴。

林攀龍從個人生命的感動而產生自我提升的力量，再推己及人，影響周邊的鄉民。如此，把革新的清新空氣散佈開來，他在〈新臺灣的建設要從地方開始〉一文，記錄個人爲3月19日的霧峰一新會開幕提出建設臺灣新文化活動要旨，包括：(1)文化運動必須從個人的生活做起；(2)運動的契機在大眾內部生命中孕育；(3)臺灣的革新是本地本身的問題，不是接枝和移植問題；(4)作法先從對人的尊重與堅定生存意志做起，自會旁施於他人；(5)活動的對象與終極意義乃在全臺灣人身上，因而將目標訂在全臺新文化（清新之氣）、新經濟（生活至上）、新價值（誠實無欺）的推動與實踐⁷⁵。期盼終有一日達到從倫敦海德公園內的兩三朵「蕃紅花」能遍開在臺灣的土地上，認爲這是一種創造性幸福的喜悅⁷⁶。

三、梁漱溟與林攀龍在鄉村建設作法的比較

梁漱溟在山東鄒平從事鄉村建設(1931-1937)，以「院」爲機構，先在院內設（理論、方法）研究部、服務人員訓練部和鄉村建設的試驗區。

在研究部工作方面，招收一定教育程度之學員給予生活津貼支持，並按個人專長和興趣予以深入培養，以期成爲訓練講師或專職研究人員；訓練部則是以就地取財方式，在農村當地訓練具初中教育程度服務人員，給予服務精神、認識問題、解決問題等具精神性、知識性、教育性的課程內容，終極目的在於「以學帶政；以學統政」⁷⁷，其課程性質有如當今各大學所開辦的通識教育和專業教育一樣，課程包括黨義、自衛軍事技能、農村經濟、農業技能與公共政治議題⁷⁸。具體歸納爲人生態度的指點，中國歷史文化之分析，與人生實際問題的探討。

⁷³ 林攀龍，〈教育與學校〉，前引書，頁100-101。

⁷⁴ 曹常仁，前引文，頁6。

⁷⁵ 林攀龍，前引書，頁282-285。

⁷⁶ 林攀龍，前引書，頁268-269。

⁷⁷ 黃克劍 周勤，前引文，頁92。

⁷⁸ 梁漱溟，〈山東鄉村建設研究院設立旨趣及辦法概要〉，前引書，頁217-225。

一新會成立後，林獻堂擔任議長，實際執行工作者為其長子林攀龍，攀龍擔任委員長的工作角色，並兼社會部主任。這個地方性組織在攀龍父執輩眼光下是極為重要的事業，其中特別關心攀龍成長與婚姻的蔡培火看來，兩人彼此有共同的基督信仰，對普及白話文也有一定的相知，在一新會成立的當天蔡培火於日記上記錄：「今日是攀龍君倡設的霧峰一新會發會式的日……我……所講的要旨，一點，他們的會是奉仕(服務)團體，……他們的目標是要一新眾人的生活。」⁷⁹

霧峰一新會(1932-1937)採會員制，並無研究部設立，成立之初約有會員300名，後發展至高峰期達500餘人，每人年繳會費壹圓，其耗費預算光是一新會下之一新義塾年支出經費就要1,500元，這些預算是霧峰林家頂厝籌措而來⁸⁰。

一新會運作5年半後，在中日戰爭全面展開後，因日治政府壓迫而終止活動⁸¹。在運作期間，會下設調查部、衛生部、社會部、學藝部、體育部、產業部、庶務部、財政部等八部⁸²。上述業務分工遍及公共衛生、社會教育、社會救護、讀書識字、學藝展演、貧弱賑濟、休閒提倡、風俗遷善、農作生產改良以及新知宣傳⁸³。這是不折不扣以私人的財力、智慧和眼光，來全面提升地方的文教、經濟水平。雖然沒有明白顯示政治性意圖，但是活動的底蘊乃在逐漸鋪設自治精神和能力，為臺灣新文化之建設而奠定基礎⁸⁴。

一新會活動頗受民眾的喜歡和肯定，這是全霧峰莊居民共同生活內容的一部分⁸⁵。就以擔任社會部委員的吳素貞(林吳帖)來說，她自述：「每當我們在一起唱會歌時，那激昂眴勉之詞，口心相應，大家生氣勃勃。」⁸⁶

梁漱溟的鄉村建設工作，係以鄉農學校為核心所進行的鄉村全面改造。他認為一般鄉村社會在200-500戶之間，以小規模進行社會教化，可收到與學校

⁷⁹ 張漢裕編，《蔡培火全集》，頁203-204。

⁸⁰ 林獻堂，《灌園先生日記》，1935年4月4日。

⁸¹ 最後活動是1937年10月4日一新義塾廢止漢文教學活動。

⁸² 許雪姬，〈霧峰「一新會」的成立及其意義〉；載《中臺灣鄉土文化學術研討會論文集》（臺中：臺中市文化局，2000），頁11。

⁸³ 蔡培火向林攀龍建議，一新會自1935年起，針對霧峰莊鄉民，給予教導風俗改良、衛生普及、住宅改善、入浴獎勵以及育嬰設施之充實。不僅口惠宣傳講演，更要進行實質訓練。見張漢裕編，前引書，頁326。

⁸⁴ 見《灌園先生日記》第五冊，圖版所刊「霧峰一新會會則」。

⁸⁵ 周婉窈，前引文，頁56。

⁸⁶ 林吳帖，《我的記述》（臺中：財團法人素貞善慈會，1970），頁27。

相同的教育功能，這即是社會學校化。此一精神頗像陶知行所言：中國鄉村的生路，就是建設適合鄉村實際生活的活教育，且從鄉村實際生活產生活的中心學校，活的鄉村教育，先要有活的鄉村教師，這些教師需有農夫的身手、科學的頭腦，改造社會的精神⁸⁷。準此以觀，在梁氏眼光下，透過鄉村學校，使得鄉村領袖與民眾常有聚首會面的機會，如此晤談，自然會在命運共同體建立下涉及到研思社會公共議題，如災異、困難、民風、作為……隨後即產生聚合討論對策力量來。梁氏以「推動社會、組織鄉村」八字，以鄉村自救為本，來總結鄉農學校的目標與作法⁸⁸。

倘若我們以 1930 年代海峽兩岸農民運動的勃興來看，在梁氏抽離在地及階級身分，以鄉村建設來穩定國政，其用意顯然是避免農民運動所可能招起的不滿情緒再轉換為危害社會安寧的兵匪侵擾。而攀龍本身是地主子弟，雖無絕對的財富支配權力，但是他也必須考慮到因農民教育帶來開明思維所引起的情緒上反撲，從而可能迫害了自家地主與佃農這般經濟性與文化性的關係，所以我們檢視一新會活動，其所有活動的指導者，多數係由林家親朋所組成，他們未必有好的農夫身手，但他們多數居住於霧峰庄內，顯然對農事與農村生活有相當程度的熟悉。

一新會活動以星期講座（日曜講座）、一新義塾教學與讀書會為最持久的活動。星期講座持續辦理 200 餘回。以 1933 年 5 月為例，在一新義塾上課的男女學生高達 120 餘人，每週有 15 個小時左右的漢文教學，其中讀書會主要是一新會委員們的自我學習成長團體，互為學習者與教授者，其運作性質，倘若對照梁漱溟的鄉村建設工作，比較像是研究部的範圍。

一新會的會員雖絕大多數來自霧峰及鄰近村莊，但每逢週年慶，參與週年慶活動者數以千計。據林吳帖的回憶，在二或三週年慶時，全省各地都有民眾前來霧峰參加此一盛會，尤其飲食部活動最為熱烈⁸⁹。林攀龍主持的一新會在提升當地民眾的知識面與文化面的認識，並提供正當休閒娛樂活動，這些活動從社會心理學的角度來看，一方面是具有紓解階級壓抑與貧富不均的衝突情緒；另一方面則提升自覺與自救的力道，合作參與拓展農務內外的生機活動。梁漱溟的鄉村建設運動的本旨，即在圖謀鄉村的救濟、自救與積極

⁸⁷ 陶行知，《中國教育改造》，頁 131。

⁸⁸ 梁漱溟，《梁漱溟全集·散篇論述 1930 年-1937 年》，頁 347-356。

⁸⁹ 據林吳帖，《我的記述》，頁 28。不過周婉窈認為這天應是三週年慶。見周婉窈，前引文，頁 26。

建設，這也是為鄉民生活覓得一條活路。

以今天的教育眼光來看一新會活動性質，動靜兼括，學科與育樂並包，可歸於社會教育的範疇。梁漱溟自認，他所策辦的鄉村建設與社會教育運動是有滙合的趨勢。再說 1930 年代的中國有必要推動社會教育工程，其目的：(1)為成年人持續教育以迎合新社會之轉型；(2)以大眾參與的教育，回應全社會除舊佈新需求；(3)考量生產大眾在其原有生產活動之餘，發達自治意識與生產技術⁹⁰。上述社會教化的作用，依梁氏認為：中國自古以來只有統治者，卻無統治階級，且以不擾民為政治上之大信條。緣此，社會以倫理為本位，社會秩序賴以維持者是在教化而不是武力，是在社會禮俗而不是國家法律，這是一種自力的理性⁹¹。

此外，家庭勞動力的解放，應事先把女性從單純私領域家務的限縮中釋放其智慧與勞動力，首先承擔子女教育責任，甚至有餘力再關心社會公共事務，也就是提高女性的人生閱歷與視野，在男女平權的意識下，逐步增加公共參與角色，梁氏的觀點，家庭在中國人生活裏之所以特重，並非「生產家庭化」之勞動力解放所能完全了解⁹²。林攀龍說把人生的肯定和生命的尊重交給我們的，不是東洋文明，而是產生西歐文化的基督教人生觀、宇宙觀，而我們不可因西歐文明產生的一部分機械文明的妖光眩惑而忽視真相，在肯定西歐文化對人性善化美化諸種作為，也提高了女性地位⁹³。這表示林攀龍在推動鄉村建設之際，已充分考量到女性天賦應有的角色與責任，同時也認定唯有女性的公平完全參與，才有可能革新與落實整體地方文化並產生力量。

當然梁漱溟也注意到傳統中國女性是被社會的錯亂思維所限制，就像纏足，離開了女性自身的切膚知覺痛癢，以致摧殘迫害了女性的生命。但是梁氏也承認男性與女性有必然性的差異，如陰陽之一物兩面，合為一體，分即不成人，應順從各天賦性別發展的可能性，但倘若強求其相同，又是背棄自然的錯誤。梁氏強調人類的生命由身體裏解放出來，解放的程度，即代表智慧的多寡，就性別而言，男性最能超脫身體的限制，女性反受身體限制最大

⁹⁰ 梁漱溟，《梁漱溟全集·散篇論述》，頁 528-53。

⁹¹ 梁漱溟，《梁漱溟全集·鄉村建設理論》，頁 177-185。

⁹² 梁漱溟，《理性早啓的人生》，頁 67。梁氏認為任何生活情趣的起點，都是由家庭開始，也最能使人快樂。

⁹³ 林攀龍，前引書，頁 269。

⁹⁴。這種論述毫無疑問的，梁氏是主張女性身體的解放，卻又回歸儒家對女性身體與思想的限制。因此在鄉村教育上，似乎看不出梁氏試圖給予女性有較多公共參與角色的期待。這與一新會委員 37 人當中，女性有 9 人，女性比例佔 24%，幾達四分之一，連攀龍的母親都親自參與演說，不管從日本或香港探親、旅遊歸來，都憑此為題公開發表心得，這般情境，對提高女性視野，必然有一定之助益。

結 論

就心理學探析個人成就來說，係首先建立於動機的啓動。梁漱溟在 1930 年代投入鄉村建設工作，誠如其所言，先見及 1920 年代華北兵災頻仍，讀書人轉避禍於都會，尤其是北平。但個人驚覺自家之田園物業是牢牢附著，無法遷移，縱使身安，但精神、財富均為懸盪，故應返鄉從事自衛性質之鄉村建設才有保障；其次梁氏個人年幼成長於北京城市，眼見國事蝸蟻，政制紊亂，檢思中國政治改革，單由知識份子之革命行動，是無法成功。在消除個人鬱悶，認為非改造中國人政治習慣不可，以實行鄉村自治來達致國民新政治習慣的養成⁹⁵。尤其更要學習西方，藉以矯正中國人一向缺乏的公共觀念、紀律習慣、組織能力與法治精神等之公德。

幾乎與梁漱溟同時代推展鄉村建設工作的林攀龍，固然其早年的社會意識、政治意識與其父親林獻堂有相當的雷同，把其父親所推動的臺灣文化協會，啓開全省民智的工作，縮小地域範圍，集中人力、物力焦點於霧峰一隅。從一新會會務之歌詞：「霧峰土地好／灌沃亦周到／豪華非所重／重在氣節高／進步由教育／幸福公家造／大樹根底在／風雨揮不到。」⁹⁶ 可以知道林攀龍試圖以自己成長的家鄉為實驗區先教育民眾的村里/社會意識，經由共同的努力，奠定新生活模式，以集體智慧，創造社會，促成經濟與政治的全面改善。誠如蔡培火認為一新會最大的意義就是「清新之氣再造臺灣」，一新會這個組織是文化協會的復活，文化協會是全般的做法，而一新會是從鼓舞地方做起

⁹⁴ 梁漱溟，《梁漱溟全集·散篇論述 1936》，頁 878-893。

⁹⁵ 梁漱溟，《梁漱溟全集·散篇論述》，頁 620-626。

⁹⁶ 林獻堂，《灌園先生日記》，1932 年圖版。

⁹⁷。甚至在一新會創立週年慶時，攀龍講「生活之黎明」，蔡培火自己講「臺灣再造與地方文化」，蔡氏說他與攀龍的講演其精神完全一致⁹⁸。甚至兩人具有相同認識：把人所處的社會由最初階段的「你是你，我是我」，推進至「我是我，你也是我」的強權意識，再提升至「你是你，我也是你」的奉獻或貢獻社會⁹⁹。這就是說明攀龍以地方文化的重建為根基，發揚改造社會首從改變人心下手之先見，藉以試圖開展新臺灣的新風貌。此中境界，即是做為 20 世紀初期知識份子，以社會理想與社會科學來呈現探討及實踐社會發展的作為，這是他個人日治殖民時代感知民族尊嚴被壓抑的反應與行為表達¹⁰⁰。倘若用今天社區總體營造的觀點來看一新會活動，很顯然攀龍是用了社群組構培力與經理這兩種方式所進行的鄉村建設，這種策略包括族群、階級、團體、組織、企業，甚至是活動其中的社會組構的個人彼此間的關係；當然組構的核心對象是具有人文社會科學知識的在地或外地的菁英，在殖民政府威逼之下，勇敢排除了政府或國家力量的介入或干擾¹⁰¹。

在一新會三周年慶之後，蔡培火與攀龍擬議新設農民學校，培育農民中堅，深化一新會工作效用，如籌設各類組合進行住宅改良、減輕鄉民病疾、獎勵環境清潔、消費合作社等，其中設農校一事不為林獻堂同意，謂日本政府將不准，絕無希望設立¹⁰²。

基本上一新會活動，或是山東鄒平的鄉村建設，可說是順應中國清末以來的西潮影響，從社會總體分析，農民對自我的生活意識和政治意識，都沒有超出感性與經驗的認識範圍¹⁰³。梁漱溟與林攀龍所從事的鄉農教育，是鑒於創造美好的未來，先從地方做起，再推廣至全國。他們的作法以聯絡下層社會，揉進了西方民主科學的政治與社會意識，以地方自治取代了農民革命的鬥爭經

⁹⁷ 張漢裕 編，《蔡培火大全集》，（一）家世生平與交友，頁 214-215。蔡培火認為林攀龍所投入一新會的鄉村教育事業，是植基於他的宗教信仰與熱切的信心下所從事的行善工作。在其 1932 年 11 月 3 日的日記上描寫林攀龍是臺灣人中最有心志、最傑出的人才。

⁹⁸ 同前註，頁 250。

⁹⁹ 張漢裕 編，《蔡培火大全集·臺灣語言相關資料（上）》，頁 204-208。暨林博正編，前引書，頁 86。林攀龍說人類社會生活，是「我」和「你」的關係，兩者應該共存。然而，比起「我」是「你」的講法，反須強調「你」是「我」。梁啟超亦有相似的言論：苟無「非我」則亦無「我」，我之知有我緣與「非我」對待而後知之也。見《飲冰室文集 32》，頁 75。

¹⁰⁰ 李松根，《社區營造與社會發展》（臺北：問津堂出版社，2002），頁 14。

¹⁰¹ 同前註，頁 82-83。就林家來說，組織、團體等力量，來自於宗教、地方民間營利或非營利機構，當然也包括林家所投資的興利事業及媒體。

¹⁰² 張漢裕編，前引書，頁 346、350、356。

¹⁰³ 程獻，《晚清鄉土意識》（北京：中國人民大學出版社，1990），頁 20。

驗和意圖。梁漱溟還具體的指出，以地方團體來行地方自治，凡是經濟不進，分子不壯，關係不密，則虛云「地方」，難成團體，亦就不能行「治」了¹⁰⁴。

農民的價值取向，是農民的文化心理中最深層的內涵，透過「福、祿、壽、財、土、灶」六神，表現在：(一)重視家庭和美團圓；(二)長期受統治壓迫後的對權力崇拜；(三)重視通過生命傳衍以光大生命價值；(四)對累積財富的渴求與嚮往；(五)常存對敬天謝土的償報心願；(六)以家來體現價值的意義¹⁰⁵。所以我們看到梁氏提及：「中國似可說為倫理本位的社會，……于國于社會皆家庭化之，情義益以重。」¹⁰⁶頗像是後來學者評論梁氏思想之轉折，其人生中後期確乎更鍾情於古典東方人演示過的人生態度，他既是佛教的「大士」，又是孔們的聖徒¹⁰⁷。倒是林攀龍很少論及家庭的作用，只說：「人間多佳景，根源在愛情……人生真理，脫不了這簡要的範疇，只要心心能相應，樂園就此成。」¹⁰⁸他還勸說農民在辛勤勞動之外，要抬頭仰天，記住地面的豐收是天面所賜，能正確理解天、地、人三者關係，才能超拔於勞動背後的目的，避免墜入低賤的私慾，而牢籠於無意義之苦役¹⁰⁹。

在推動鄉村教育，宗教力量的介入，也算是一種助力。梁漱溟希望在體制內學校之外有一平行之社會教育，這種村塾的社會教育，可以運用宗教力量增進教育成效，如以基督教為例：各去我執、淨化胸襟，為諸生奉獻，為祖國為同胞增予希望和勇氣；這又好比佛教開拓胸懷，存寬闊清靜的世界，修行一種圓滿質樸的人格¹¹⁰。那麼觀察梁漱溟說自己係以出家的精神做鄉村工作，而林攀龍視人生為一種教育歷程，以聖經為教育最高藍圖，從自我教育過程中提供更多機會，這是見證實質人生才有教育，非有教育始有人生，教育若僅囿於學校，是很褊狹的見解，學校是一個特殊性格的社會，是學校圍牆內外交流作用的生活，與社會一般理想共同存在¹¹¹。

中國知識份子所擁有的社會權力，最主要是從經典知識轉換為政治權力的

¹⁰⁴ 梁漱溟，《梁漱溟全集，散篇論述》，頁 584。

¹⁰⁵ 參考張鳴，《鄉土心路八十年——中國近代化過程中農民意識的變遷》（西安：陝西人民出版社，2008），頁 28-31。

¹⁰⁶ 梁漱溟，《梁漱溟全集·散篇論述》，頁 587。

¹⁰⁷ 黃克劍 周勤，前引文，頁 86-87。

¹⁰⁸ 林攀龍，〈人間多佳景〉，前引書，頁 79。

¹⁰⁹ 林攀龍，〈天面、地面、人面〉，前引書，頁 83。

¹¹⁰ 梁漱溟，《梁漱溟全集，散篇論述》，頁 723-724。

¹¹¹ 林攀龍，〈教育與學校〉，前引書，頁 100-105。攀龍同時強調真正的教育活動，是師生間人格關係之直接接觸，倘若只視為是知識之傳授或享受，這種論見是偏頗的。

制度安排和過程。所以這種知識權力下的特權和地位，是經由國家機器，來指揮紳士，來動員民眾，而形成全社會的道德力量及行政力量¹¹²，那麼回頭檢驗梁漱溟與林攀龍的鄉村教育作法，並沒有試圖要獲取獨佔性的政治影響力，只有重視團體生活中的規約或法則，以及表現在知識對政治的解釋和規範省思，梁氏在對抗紛擾的政治思維與社會破壞，而林氏則在對抗被異化的政治壓迫與社會文化沉溺。

梁漱溟與林攀龍所推動的鄉村教育的終極目標，是著眼開發民眾的理性，以促進大環境的改善與向上。梁氏的努力作用在消極上是重建社會秩序，在積極上是從農業引發工業，以鄉村進步去繁榮都市。林攀龍則是以建立臺灣意識為主軸，確認臺灣為地球之中心，讓臺人徹悟堅定自己立場的重要，揮發自尊自愛，以播種新文化來落實臺灣地方建設，重新認識臺灣本身土地問題，並根本解決臺灣民眾的民族問題。當然這與梁漱溟晚年的學術研究與社會實踐都標榜一個民族必須依靠自己的文化才能綿延生存，而且也唯有優越的中華文化才足以阻絕西方文化的侵奪這種堅定的民族意識，在梁漱溟與林攀龍兩人的民族主義的立場上可說是完全一致的。

¹¹² 參考郭劍鳴，《晚清紳士與公共危機治理——以知識權力化治理機制為路徑》（北京：光明日報出版社，2008），頁 8-10。

參考文獻（依姓氏筆劃多寡排序）

- 丁三青 《張君勱解讀中國史境下的自由主義話語》（南京：南京大學出版社，2009）
- 王宗 《梁漱溟》（臺北：東大圖書公司，1992）
- 王憲明編 《嚴復學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，1999）
- 中國第二歷史檔案館編 《中國民主社會黨》（北京：檔案出版社，1988）。
- 皮中一 《中西哲學思想探微》（臺南：作者出版，1972）
- 艾愷 《世界範圍內的反現代思潮——論文化守成主義》（貴陽：貴州人民出版社，1991）
- 米格代爾著，李玉琪、袁寧譯 《農民、政治與革命——第三世界政治與社會變革的壓力》（北京：中央編譯出版社，1996）
- 李丹 《理解中國農民：社會科學哲學的案例研究》（南京：江蘇人民出版社，2008）
- 李松根 《社區營造與社會發展》（臺北：問津堂出版社，2002）
- 余霖 《中國農村社會性質論戰》（上海：新知書店，1936）
- 林吳帖 《我的記述》（臺中：財團法人素貞善慈會，1970）
- 林博正編、林攀龍著 《人生隨筆及其他——林攀龍先生百年誕辰紀念集》（臺北：傳文文化公司，2000）
- 周光雯 《中國讀書人的理想人格》（武漢：湖北教育出版社，1999）
- 周婉筠 〈「進步由教育 幸福改造」——林獻堂與霧峰一新會〉；載《臺灣刊物》，56卷4期，2006.12.
- 周陽三編 《五四與中國》（臺北：時報出版公司，1988）
- 周策縱 《五四運動：現代中國的思想革命》（南京：江蘇人民出版社，1996）
- 胡佛編 《成長的民主》（臺北：聯經出版社，1980）
- 孫仲禮 《中國的紳士——關於其在19世紀中國社會作用的研究》（上海：上海社會科學院，1989）
- 陶知行 《中國教育改造》（上海：亞東圖書館，1929）
- 秦維紅編 《陳獨秀學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，1999）
- 烏爾韋克著、黃卓生譯 《人文主義社會哲學》（高雄：復文圖書出版社，1984）
- 陳忠庸 《民國初年的黨爭（民元—民十四）——國民黨勢力的起伏因素分析》（臺北：臺灣大學三研所碩士論文，1983）
- 陳國慶編 《晚清社會與文化》（北京：社會科學文獻出版社，2005）
- 曹常仁 〈陶知行社會教育思想與實踐之研究〉；載《花蓮師範學院學報》，第11期，2000.09.
- 梁啟超 《飲冰室全集》（臺北：文化圖書公司，1970）
- 《飲冰室合集》（北京：中華書局：1989）
- 梁漱溟 《中國人理性早啓的人生》（北京：鳳凰出版社，2009）
- 《中西文化及哲學》（臺北：里仁書局，1983）
- 《中國民族自救運動之最後覺悟》（臺北：學術出版社，1971）
- 《自述五種》（臺北：龍文出版社，1990）
- 《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，2005）
- 郭劍鳴 《晚清紳士與公共危機治理——以知識權力化治理機制為路徑》（北京：光明日報出版社，2008）
- 張鳴 《鄉土心路八十年——中國近代化過程中農民意識的變遷》（西安：陝西人民出版社，2008）
- 張朋園 《梁啟超與清季革命》（臺北：中央研究院近代史研究所，1999）
- 張漢裕編 《蔡培火全集》（臺北：財團法人吳三連臺灣史料基金會，2000）
- 程獻 《晚清鄉土意識》（北京：中國人民大學出版社，1990）
- 黃克劍、周勤 〈佛光燭照下的一代佛宗〉；載《哲學研究》，1990年3期
- 費孝通 《皇權與紳權》（臺北：不著出版者，1948）
- 喬啓明 《中國農村社會經濟學》（上海：朱經農發行，1947）
- 馮崇義 《農民意識與中國》（香港：中華書局，1989）
- 鄭大華 《梁漱溟與現代新儒學》（臺北：文津出版社，1993）
- 鄭世興 《我國近代鄉村教育思想和運動》（臺北：正中書局，1974）
- 臺中市文化局 《中臺灣鄉土文化學術研討會論文集》（臺中：臺中市文化局，2000）
- 錢大昕 《十駕齋養新錄》（臺北：廣文書局，1968）
- 蕭超然、沙健孫編 《中國革命史稿》（北京：北京大學出版社，1984）

The Comparative Study on the Village Education between Liang Su-Min and Lin Pan-Lon at 1930s

Wang, Jivn Shinn

Associate Professor, General Education Center, Chaoyang University of Technology

Abstract

The main system to maintain social order in Chinese village was based on Chinese ethics. In early 20th century, Chinese intellectuals began to think how to change the village culture by local education, as a foundation of self-government. In 1930s, there are two social projects, the former was Liang Su-Min who created the research center at Jopin county in Santon province, and the latter was Lin Pan-Lon who sponsored the I-sin Club at Wu-Fong in Taiwan. Mr. Liang's learning process, originally in Buddhism and changed to Confucianism afterwards; Mr. Lin held the spirit of Romantic literary and the religion of Christ throughout his life. In the beginning, Mr. Liang built the self-governed organization of village and then engaged in the training of the improvement of agriculture; Mr. Lin stressed the promotion of villagers' self-strength and took the movement of cultural enlightenment as his first step. Mr. Liang emphasized on working out solutions for social problems with group work methods; Mr. Lin taught villagers the essence of life and what the value of life truly is to help them promote their self-awareness. The ultimate purposes between these two men were done in the same way. They started with teaching the villagers in order to raise their consciousness, which also increase their self-governing ability and gradually instill national consciousness into their mind, ultimately toward the goal of rebuilding the confidence of Chinese culture and releasing pressure from imperialism.

Keywords : Lin Pan-Lon, Liang Su-Min, I-Sin Club, Village Education, Cultural Enlightenment