

# 梁漱溟乡村建设理论中的村学与乡学<sup>\*</sup>

魏文一

**内容提要** 在近代政教危机的大背景下,思想界认识到“政”与“教”必须有坚实的社会团体做载体,政教关系继而演变为体与脑、民众与知识分子的关系问题,这也为我们阐释梁漱溟在山东邹平从事的乡村组织工作提供了新的角度。梁漱溟一方面继承传统乡约的伦理教化精神,另一方面融合科学、民主要求,提出“大家齐心向上学好求进步”的新乡约,即“政教合一”的村学与乡学。其中,地方德高望重的尊长与外来知识分子承担教化和教育职能,本地行政领袖与民众试行自治,从而实现知识分子与乡村民众的新联合,脑与体结合为灵活、有力的有机体。最后,本文提出,不能依据功利的标准评判这项实验的成败,应当浸入时代思潮,返回梁漱溟的内心世界做同情式的理解,而“无所为而为”与“知其不可为而为”的儒家精神以及佛家的慈悲心,是体悟行动的内在意义的关键。

**关键词** 政教合一 新乡约 村学 乡学 梁漱溟

DOI:10.16091/j.cnki.cn32-1308/c.2017.05.013

## 政教危机与乡村建设运动的兴起

晚清以来,西学东渐,因为有传统思想的根基,所以西化的过程是迂曲婉转的,产生诸如“西学源出中国说”“托古改制论”“中体西用论”等调和中西的主张。<sup>①</sup>这表明面对西教、西政,传统士大夫“布政施教”之路遇到空前挑战,由此而生“政教相维”、“政教分途”等诸多主张。<sup>②</sup>而康有为更是突破华夷之界,用“世界性”的观点提出三世说,政的一维是从君主专制、君主立宪继而到民主共和的演变,“就像数学上的公式一样”;<sup>③</sup>而教的一维更为复杂,康氏受公羊学的影响,“并未弃儒从佛”,“对基督教义也有保留”。<sup>④</sup>

辛亥之后,政教关系也进入新的历史情境,即“大分裂”时代,表现为《大学》所确立的“国身通一”的理想系统的断裂。旧日之“教”作为工具性的手段时,能够跟新兴

的“政”的目标、各种主义勾连,开发出的“心力”甚至能够奔赴对立的政治立场。<sup>⑤</sup>然而,这种联盟却有失教化的根本,因其以人为工具,而将教化作为打磨这件工具的工具。

不过,以往的争论仍局限在文化领域,五四运动的创造性在于,它在民族—国家以及文化哲学之外,将“社会”作为“中心话语”。“社会革命者”提出,“变革‘社会组织’……是别无选择的‘治本之数’”。<sup>⑥</sup>在五四新派中也有类似的主张,如傅斯年认为,中国问题的关键不在于缺少民主,而是混乱的“无治”状态,“中国的社会更像一群乌合之众”,而“创造一个社会”是迫在眉睫的重任。他接受了社会学家孔德提出的社会有机体论,“社会的各种元素要像健康器官一样互相有效合作”,而实现“社会内之秩序”需要“养成社会责任心和‘个人间的粘合’”。<sup>⑦</sup>

由此,社会学思想的引入,以及社会组织的出场,对

<sup>\*</sup> 本文系国家社会科学基金青年项目“梁漱溟的乡村治理思想及其在乡土社会秩序重建中的应用研究”(项目号:16CSH002)的阶段性成果。

政教关系的命题提出了新的判断,即政和教必须要落到当下的具体的社会事实中,“政”的基础是社会学意义上的团体“教”具体表现为粘合个人的集体精神,是团结的力量。在社会有机体中,前者为身体,后者为大脑,政教关系演变为体与脑的关系。有机体能够有效运转,依赖各器官履行职能、密切配合,所以政教和顺,需要作为身体材质的民众,与作为大脑材质的知识分子在具体的社会组织中结合为一个有机整体。

政与教龃龉不合,表述为身体与大脑不相协调,民众与知识分子的隔绝。人们痛感现实压迫与历史积弊,变法或革命的取向占据上风。不过,心急如焚的先知先觉者往往以“时代意见”代替“历史意见”,用“试验”的心态挪用新理论、新制度,而忽略“历史因袭”、“传统沿革”。<sup>⑧</sup>结果却是“新轨之不得安立”,“旧辙之不能回归”,人们有意识地否认固有精神,却又无意识地不接受西来之思想,以致不中不西,纷乱异常。<sup>⑨</sup>其症结在于中西精神的沟通不能仅是理论的、精英式的,它更需要在社会事实层面表现出来,尤其要有具体的基层组织构造做载体。

如何将政与教落到社会组织上,使脑与体既神经通畅又肢体灵活呢?民国乡村建设运动即是一次伟大的社会实验。作为乡建领袖之一的梁漱溟就提醒人们应放弃高谈阔论的侥幸心理,或者因能针砭时弊而获得“自己良心上的安慰”,知识分子应该走出书斋,与最广大的农民相结合,携手建立全新的乡村组织,即其在邹平实验中试行的乡学与村学,梁漱溟称之为“新乡约”。一方面,新乡约接续固有的伦理、民情和习惯,焕发民众的主动性。另一方面,以新组织为根基,吸取、应用科学技术,发展产业,应对科学议题;并且在组织内培养公民的自治习惯和政治素养,为自下而上的民治道路“养其端倪”,应对民主议题。

面对政教关系,梁漱溟为何提出一条看似“复古”的道路,而且突出其“政教合一”的“保守”特征?既然是新乡约,它对传统乡约的继承与创造是什么,其“政教合一”的安排,体现出什么样的组织目标与人生追求,这与中西文化有何关联;在组织内部又怎样安排各种角色,特别是地方领袖与外来知识分子、精英与民众。最后,乡学与村学推行的效果如何,能否突破传统乡约的困境,并应对具体的社会危机。

#### 政:由政体到团体

以往对政教合一的讨论,多将“政”理解为政治,其核心的问题是政体。梁漱溟将“政”做了社会学上的转化,

把政体变为团体。不过,梁漱溟一开始并未认识到这一点,受时代思潮的影响,他也认为只要政体走上轨道,“自不难步欧美日本之后尘,为一近代国家。至于经济平等,世界大同,乃以后之事,现在用不到谈它。所见正与流俗一般无二”。<sup>⑩</sup>至于国家的出路,其最早的答案是近代民主政治。

对政治改良的强烈诉求,成为梁漱溟从事乡村建设运动的重要动机。1934年,在对邹平乡村干部的讲话中,梁漱溟畅谈自己从关心政治问题转向乡村建设的心路历程:

“我有一段心事希望大家能够明了!这段心事积在心里已有二十多年的历史。我刚才坐在办公室里回忆以往的情怀及我所以来邹平的动机。大家知道我为什么来邹平的一段心事吗?我来邹平不为别的,就是探求如何改造中国的政治,如何解决中国的政治问题。当我在中学读书的时候,就很热心时事,留意政治;对当时的政治很不满意,具有顶急切强烈的政治改革要求。”<sup>⑪</sup>

梁漱溟为何从对近代民主政治的迷恋,转到了乡村工作,培育实在的社会组织(团体)。他对中国社会构造的分析,是理解这一问题的关键。

#### (一) 民主政治从团体生活中来

同为五四一代,梁漱溟对民主政治持欢迎态度,它是西洋社会的潮流。它保证了“公民权”和“个人的自由权”。不过,经历过民初政治动乱,对议会政治灰心丧气的梁漱溟逐渐意识到,近代西洋民主政体有其独特的社会基础。西方社会的“德谟克拉西”就是“个性伸展,社会性发达”,二者彼此渗透而共生,绝非对立抗衡。“个性伸展”是在“社会组织”中不失个性,“社会性发达”亦是个性伸展后不掉“社会组织”。<sup>⑫</sup>

这种社会基础及其培育出来的独特民情是西方历史发展的结果。“西洋人从来是团体生活,自宗教开端,以至于经济、政治,处处皆然。”<sup>⑬</sup>更为详实的论证是在《中国文化要义》中,梁漱溟借助法国社会学家古朗士(Fustel de Coulanges)的著作《希腊罗马古代社会研究》,指出西洋人一直生活在集团之中,无论希腊、罗马的家族,还是之后的基督教会、封建庄园以及城市的同业公会。<sup>⑭</sup>近代以来的民族国家和民主政治,所体现出来的“国家意识”、“爱国心情”、“政治能力”都是在这些“范围较小而亲切确实的地方”养成的,后来扩大到民族国家这一更高的团体里,就形成了民主政治所必需的公德。民主政治只是在国家级别的团体中的生活而已。

## (二) 西洋团体与中国家庭伦理不合

问题的症结在于,社会改造不是一厢情愿的,与西方人习惯的团体生活不同,中国人最亲密的群体是家庭。家的伸缩性很强,边界比较模糊。在新青年派和持唯物史观的人看来,家庭是社会组织化的障碍,二者分别从个人本位和社会本位出发,反驳既往的家庭制度和伦理。随之而来的分歧是,要么将个人从家庭中解放出来,以新的人格和姿态组建新的团体,以作为“政”的社会基础;要么保留家庭,并生发出一种超越家庭的、有亲近感的组织,同样为“政”提供可靠的依托。梁漱溟持第二种立场。

### 1. 非个人本位

首先,新青年派认为传统政治模式是家国同构。梁漱溟从个人、家庭、团体、天下四个维度比较了中西社会,西洋人突出的是个人和团体,中国人则是家庭和天下,所以很难说是家国同构。

其次,至于冲破家庭,就可以摆脱羁绊,以结社之团体建共和之政体,梁漱溟认为这种执念过于乐观,弄不好君子失位、小人得志。比如,在新旧规范交杂混乱、“文化失调”之际,一些青年人正是利用了这种空隙,一方面,在婚姻自主、恋爱自由等问题上援引新观念,标榜自我,反对父母干预他的思想和行动,反抗旧家庭。另一方面,在经济窘困的时候,又回到旧伦理,主张同居共财,要求父母、兄长提供物质支持,希望家庭给予保护。<sup>⑮</sup>如此反复,实则私心太重,以此等心态、品行参与团体生活,恐难忍受组织约束。当新团体施以惩戒时,他便将自由置于至高地位,以心中理想的法则来推翻现实的团体和法律,他们打倒了一个团体,仍不能安心于另一团体。因此,反对家庭并不能直接带来团体的发达、共和的巩固。

如果我们希望将来的社会团体能够充满人生情趣,即人情、温情的话,我们就应该保留家庭,因为“家庭是人的用情发端之处。一个人不能与家人无情而与外人反到有情。家人间的情趣是情趣间的起头,最能使人快乐。”家庭生活最看重的是情感,有“无我的倾向”,家庭所孕育的豁达、温和、友爱之情,带入团体生活中,也会缓和理性过度发达的紧张。<sup>⑯</sup>

### 2. 非社会本位

与个人本位的分析逻辑不同,一些受唯物史观影响的学者提出社会本位的建议,他们从客观经济基础的变化,论证家庭不过是经济发展到某阶段的产物,在资本主义和私有制消灭之后,家庭也自当消失。<sup>⑰</sup>而家庭渐衰之后,个人生活在什么单位呢?答案是社会。在“生产社会化底社会中,人对于其社会之关系,是密切的。他生活的

一切都须依靠社会”。<sup>⑱</sup>

在梁漱溟看来,社会本位把家庭社会化,但传统社会正好相反,是“社会的家庭化或曰伦理化”,“以家庭的恩谊推准于其他各方面”,如东伙、师生、官民关系,“一律家庭化之”。伦理关系触及四面八方,覆盖家庭之外的社会分工系统,人们追求社会上的名望、财富、地位,是为了“家世门祚盛衰”、“追念祖先”或者“期望儿孙”,所以仍有内敛的力量使之从社会回归家庭。<sup>⑲</sup>

虽然社会的家庭化处于变动之中,但很难彻底反转,为家庭社会化,后者更多是一种“好尚”,表达的是主张者“个人性情资质”,而社会的变革,须注意“在唤起同情获取了解外”,慎用“政治上或宗教上的权势”。<sup>⑳</sup>社会本位的解释模型是“独系演进论”“阶梯观”,而梁漱溟倾向于“批评派或历史派”,“注意各别特殊情形,谨慎从事,不敢建立普泛原则理论”,这是二者在方法论上的分歧。<sup>㉑</sup>

### 3. 伦理本位

梁漱溟坦言,沉浸于家庭是我们的短处,但不能急切地运用个人本位和社会本位的方式来建立新团体,毕竟我们长期生活在伦理本位的家庭文化之中。如果忽视这一点,新团体也是徒有其表,软弱无力。不过,他不是泥古守旧,而是相信伦理可以从家庭拓展到团体。

“伦理关系,始于家庭,而不止于家庭。何为伦理?伦即伦偶之意,就是说:人与人都在相关系中。人一生下来就有与他相关系的人(父母兄弟等),人生将始终在与人相关系中而生活(不能离开社会)”。<sup>㉒</sup>伦理关系中个人是“无我”、“无对”的,相互以对方为重,家庭成员如此,超越家庭之外的人际关系也是如此。家庭伦理可以培养“公心”,它不同于西方团体中的“公心”(其实是大范围的“私心”),我们可以本乎这种精神,培育自己文明脉络中的新团体。<sup>㉓</sup>

简言之,梁漱溟提出伦理本位,不是与个人本位或者社会本位相对抗,他很清楚,此刻中国社会的政教难题,不能用历史上的治乱循环来解释。因为之前治乱交替之际,人们认可的理还是“一”,可现在大家都能讲出很多的道理来,所以恢复传统的“治道”已经“绝不可能”。当下“需要一个真正的通人”,能够综合各家,“对中国伦理本位的道理有了解,能承认;对西洋近代的思想有了解,能承认;对反西洋近代的潮流有了解,能承认”,要讲出一个新的“道理”来,才能指出一条新的“道路”来,“建立新的社会”。<sup>㉔</sup>也就是说,新团体作为“政”的基础,需要新的“教”作为精神依据,而这种新精神能统合中西,具有极大的包容能力,为“政”之灵魂、亦为个人所亲近。

### 教：融中西文化到新乡约精神

新精神的创造 需要梁漱溟所说的“通人”、或者费先生所言的“文化英雄” 在新旧文化交替的时候 他提出新方法 取得人们的信任 消除众人心理上的“紧张、犹豫和不安” 并且实验新方法 引导社会变迁。<sup>⑤</sup> 梁漱溟就有这样的担当 他相信儒家伦理取向的人生态度 是世界性的 而且它能吸纳以科学和民主为代表的西洋文化的优势 全盘承受 然后创造出一种新的“教” 个人可以安身立命 团体亦有其凝聚众人的精神资源。<sup>⑥</sup> 这个“教”就是新乡约精神 可以高度概括为“大家齐心向上学好求进步” 与教相对应的团体是新乡约。问题是 延续“政”的讨论 团体为何采取乡约的模式？相对旧乡约 新乡约创造性在哪里？而且这句看似口号式的话语 何以高度凝练“教”的内容？

#### (一) 乡约的精神：伦理情谊与人生向上

乡约的起源一般追溯到《周礼》 秦汉的三老作为乡村最高领袖 延续德化主义 此后是长期的混乱时代。直到北宋熙宁九年（公元 1076 年） 吕氏兄弟提出“德业相劝 过失相规 礼俗相交 患难相恤”的约文 乡约才重新实践<sup>⑦</sup> 后经朱子考订增损得以传世。不过 乡约日益僵化 清代皇帝颁布圣谕 地方宣讲 “在形式上偏重仪式 成为形式主义。乡约演变成一种文化 不再解决百姓的疾苦 不再涉及人民的实际生活”。<sup>⑧</sup> 历史上乡约的实施起伏 民国之后 新的行政系统在地方铺展 梁漱溟为何觉得乡约仍有生命力 而且可以作为新组织的一个母本呢？

其原因在于 乡约是家庭的扩大 是自然亲切的团体。《吕氏乡约》“主事”部分吕大忠的一段话准确概括了家庭与乡约的关系 “人之所赖以邻里乡党者 犹身有手足 家有兄弟。善恶利害皆与之同 不可一日而无之。不然 则秦越其视 何与于我哉！大忠素病于此 但不能勉。愿与乡人共行斯道。”<sup>⑨</sup> 以手足、兄弟之情来比拟一家之人与邻人的亲密关系 以家庭“比证”（analogy）乡约 是家庭思想的扩大 从而“认定邻里社会、乡党社会是一个整体”。<sup>⑩</sup>

这种比证从“善恶”与“利害”两方面论述家庭和乡约共为一体。从善恶道德方面看 一人之善 是一家之幸 也是一乡之荣 举约之人皆美其善行 “书于籍” 视为表率 反过来 约众也以举约之力 规劝一人之过失 使之闻过必改 以服侍兄长、管教子弟、读书治家 从而使一家之内长幼有序、关系和睦。从利害交往看 一家遭遇水火、

盗贼、疾病、死丧、孤弱、诬枉、贫乏等意外 一乡之人给予接济。

梁漱溟认为 这种家、乡关系的比证、共为一体的心理感受 是古今共通的。在文化心理上 由家到乡的过渡 不是地理空间、行政单位的变化 而是同一文化单位内部、伦理情谊的自然生长和伸展。乡的情味是乡约的生命力所在 这些情味可以表现在乡音、乡情、“乡土观念” 而在城市中“范围太大、人口太多” 不会产生这种亲切的情谊。<sup>⑪</sup> 而时兴的地方自治 只是偏向用行政手段解决农村的散漫问题 其所依靠的政治强力 不仅无助于乡村组织的建设 反而重新滑向吏治传统 甚至因为官僚体系深入基层社会 而进一步消解农村的活力 耗费农村宝贵的物质财富。<sup>⑫</sup> 因此 地方自治没法包含乡约伦理情感方面的内容 只是一个机械性的、国家治理的工具而已。

从乡约的结构看 密切家、乡关系、敦睦风俗离不开一个超越性的角色 这就是士人 道德善恶上的感化、利害交往上的合作 都是在士人的主持、调和、推动下进行的。可以说 乡约实现了知识分子与民众、脑与体的结合 从而使得“儒家一些长期囿于宫廷学林之中的抽象道德观念 从此有了一个较为合理与稳定的基层通道 使之转化为世俗的训诫条规和礼仪”。<sup>⑬</sup>

梁漱溟十分推崇乡约的教化功能 它提振人们的精神 实现“人生向上”。教化不是强势权力 礼者理也 理是情理 是“平静通达的心理” 彼此间“顶容易说得通”。<sup>⑭</sup> 约众会因为这个理而感染、心动。朱子增损《吕氏乡约》 “毅然将罚则取消 而只留善恶两籍以纪善恶；善籍可以朗诵 而恶籍则只可默观 以收隐恶扬善之效”<sup>⑮</sup> 也是为道德感化留有余地 以不绝人从善改过之路。

不过 清代乡约 “教”成为君主思想控制的工具 皇帝本人的圣谕被置于至高地位。与劝人向善相比 防止秘密社会和非法宗教是乡约更为急切的目标。清代统治者对“思想安全”高度关切 思想控制也用在儒学的阐释和推行者——地方官和士人——身上。“他会认真地看待诸如征税、盗贼、谋杀和诉讼之类的事情 但容易忽略半个月一次的讲约会。” 严苛的限制与特权的诱惑 使士人“无法发展出知识的热情或道德的力量” “在紧急时刻 很少人打算帮助皇上面对危机”。<sup>⑯</sup>

梁漱溟提出 必须对乡约进行改造 他以“大家齐心向上学好求进步”代替了《吕氏乡约》16 字的约文 成为新乡约的“教”。

#### (二) 新乡约：大家齐心向上学好求进步

梁漱溟认为新乡约的 11 个字 既是对传统乡约伦理

情谊、人生向上的继承,也是融合科学、民主思潮的创新。从分析的角度,我们可以拆解为“大家齐心”、“向上学好”、“求进步”。“大家齐心”对应“伦理情谊”;“向上学好”对应“人生向上”;“求进步”则是吸纳西学后新增的内容。具体而言:

“大家齐心”一方面表明梁漱溟尊重乡约“伦理情谊”原则下的家、乡关系及邻里一体的心理,反对将乡约保甲化,或者将乡约行政化,由官吏出面组织。另一方面,他也指出,传统乡约离西洋团体的组织化程度还有很大差距。吕氏兄弟在筹建乡约的时候,大哥晋伯就担心“惧德未信,动或取咎”,<sup>37</sup>唯恐遭到“强人所难”、“非上所令”的指责。乡约推行之后,在朝中为相的二哥大防,“惧罹党祸”,还要求大钧“放弃乡约,出来游宦”。因此,杨开道指出吕氏乡约是一个事业型组织,而不是严格的地方组织。事业型组织以具体的某项工作为依据,同情者即可加入,也有离开的自由,而地方组织以居住地为标准,凡当地人民自然属于该组织。<sup>38</sup>

“大家齐心”就是要将伦理情谊与地方组织结合起来,成为全体乡民的新乡约以彻底重组地方社会,兼具共同体和地方自治的性质,融合儒家德化和西洋民治主张,以团体的方式、合作的态度应对一切。首先,个人品德的完善要在新共同体内实现,善行不是单纯的个人修养,他必须要“发愿”,以大勇气来参与团体、改造社会、建设乡村、创造新文化,这才算有更高的道德。<sup>39</sup>其次,乡村的公共事业也要由地方自治团体来主持。如经济上“提倡土货,统制消费”,新技术的引进和推广、医疗卫生等。<sup>40</sup>因此,“大家齐心”要求个人在传统的五伦之外,再添上一伦,就是个人与团体“彼此互为尊重”,而非牵制求均衡。<sup>41</sup>

形成地方性组织,离不开儒家的乐教。乐来调和分歧和差等,唤起超我的同类和归属之情。前文提到的家、乡比证的共同心理,是在长期的地域生活、历史文化的积淀中形成的,有一定的范围限制,到县、甚至更高的区域内就可能失灵。而“乐”则弥补这一不足,扩大了“同”的范畴。比如,戏剧“能使人情绪发扬鼓舞,忘怀一切”,连“忘”的主观故意都淹没掉,而入“化境”,“这是人的生命顶活泼的时候”,“化就是生命与宇宙的合一,不分家,没彼此”。至于音乐,“它可以变化人的心理,激励人的人格”,音乐演奏,生命之韵随之流动,畅通无形,随性而不受挫。通过乐,个人不仅与他人,也与万物同体,“廓然大公”而无我,一切世故利害得失,俱不足道。此境界之“同”,才是超越人我、物我的“大同”,无历史时间,无地理

空间。其结果不是空洞的大我,而是只有达到这个高度,才能明白“我不自我,而是连上我的亲眷,我的友人,我的仇敌而为一我;无远无近,亦不论见面不见面,都脉脉相关,息息相通,毫无隔阂”,“大家在我的宇宙中,我亦存在于大家的宇宙中”。<sup>42</sup>

“向上学好”就是在新乡约中继续保留师位,以其人格魅力和良好的德行,继续履行风教的职能。他是全体村民的老师,但不是村小的教师,不承担学校的授课任务,更不接受政府的差事。历史上,乡约衰败的一个重要原因就是道德领袖被政府驱使,沦为办事人员,如在台头村,一开始乡约领袖还负责向村民宣讲孝道等儒家伦理,渐渐地他们成了政府的传令兵,最后下降为不受村民待见的收税员。<sup>43</sup>一些与教化无关的事务被强行塞入乡约,原初的功能和目的反被遗忘。例如,有的将乡约取代保甲,使之成为治安工具,或者“利用乡约的组织架构来组织团练”,这些都迫使乡约的教化功能变质。<sup>44</sup>

“求进步”侧重科学技术的引进和发展乡村公共事业。传统乡约已将社学、社仓、保甲吸纳进来,形成较为完善的纲目体系,从而在教化之外,满足乡民在教育、救助、治安等方面的需要。不过,梁漱溟认为它仍有弊端,即侧重预防,他提出“将消极的彼此顾恤,变成经济上的种种合作,积极的有所进行”,“大家合作生产,合作运销,不要单是消极的周济贫乏,我们要积极的使其不贫乏”,需要团体引进“进步的生产技术与种种建设”,<sup>45</sup>出面与银行、院校等对接。

问题在于,新乡约中政与教的关系如何?以民众为主体的自治团体与教化权威、新知识群体如何相处?政教权威基于一人、一个分支机构,还是分属不同的角色?梁漱溟的回答是政教合一的村学与乡学。

### 政教合一的村学与乡学

提起政教合一,我们会想到“作之君,作之师”,君师系于一人的模式。不过,政教一元还是二元,无论在经学上,还是在现实的政治运作上,都有很大争议。这种分歧,也延续到民国时期乡村组织的理论与实践。

#### (一) 同期政教合一的争论与实践

训政时期,为了推动民众教育和地方自治,解决教育对象的泛化和农村涣散的问题,内政、教育两部提出政教合一的计划。一种办法是由县民众教育馆馆长兼任区长,例如,江苏就划定宜兴、昆山、南通等县试行此法;另一种是改民众教育馆为农民教育馆,由区长兼任馆长,如金沙县。<sup>46</sup>

一些从事乡村教育和改造的社会团体,也认识到单靠教育则缺乏动员力量,只用行政的手腕则过于机械僵硬。政府推行的政教合一模式虽然尝试结合二者的长处,但“教”依赖农教馆,偏向民众教育,忽视了学校教育。因此,他们提出将学校教育也并入“教”中,建立区公所、农教馆、中心校“三位一体”的政教合一新格局,尤以乡村小学为中心,利用其办公地点、吸纳小学教师作为办事人员,以期“活动自由,如身使臂,如臂使指”。最后,由区长、校长、馆长分别担任行政领袖、精神领袖和技能领袖,这与政府主张区长和馆长合二为一的做法有所不同。<sup>④7</sup>

不过,杨开道提出了相反的意见,他指出政教合一妨碍人民形成公约,阻挡人民行使自治,结果“行政学术化,学术政治化”,一旦超越单个农村的事业组织,就需要一个“太上组织”来“综理一切的农村事业,去调剂一切的农村关系”,也就是在事业组织之外有一个地方组织,如村公所,这使得乡约卷入政治漩涡。<sup>④8</sup>

与杨开道近似,梁漱溟对流行的政教合一的做法有明确批评,“一面借行政上强制的力量办教育,尤其是办民众教育;一面拿教育的方法、教育的工夫,来推行政府所要推行的各项新政”,结果“有让乡村工作行政化的趋势——乡村工作变成地方下级行政。”<sup>④9</sup>他坚决主张以社会的力量、独立的身份做乡村组织工作。

1932年第二次全国内政会议召开,提出县政改革案和地方自治改革案,山东乡村建设研究院所在的邹平县,被划为实验县。随之而来的两难是,一方面,新乡约作为地方组织,此前受行政体制束缚,无法尽其可能,现在的机会来之不易。另一方面,既然掌握了一县政权,担负试验地方自治的任务,如何处理教育团体与行政机关的关系就颇为棘手。

最终,梁漱溟决定新乡约采取政教合一的模式,将乡村组织教育化、学校化。梁漱溟所言的政教合一,与前文提到的国民政府“以政统教”、以及其他乡村教育团体“三位一体”的做法均不同,他将乡村组织整体改造,不再依赖现行学校、机关,其宗旨是践行“大家齐心向上学好求进步”的理想。政教合一就是将这种理想现实化,以有力的团体来帮助大家实现人生向上和社会进步,所以其重点在于以伦理化的团体去做政和教的载体,开创一种有生命力的新文化。

具体到社会改造中,新乡约中外来知识分子、本地道德领袖承担“教”的职能,作为整个村学、乡学的“大脑”;本地行政领袖和民众合为新组织的身体,实现自治,承担“政”的职能,最后脑与体统合在一起,成为一个有机整

体。新组织的一大特征就是“合”。

## (二) 社会学校化: 村学与乡学

1933年,县政实验在邹平全面展开,在山东乡村建设研究院的主持下,原来的7区156个乡镇的区划全部废除,相应的区乡镇公所、监察委员会、调解委员会亦予以撤销。为了完成“政教合一”的目标,除县城外,全县划分为14个乡,乡设立乡学,代替过去之区公所,乡以下成立村学,代替过去的乡公所。全县政权演变为县政府、乡学、村学三级。乡学、村学既是自治机关,又是教育机关。<sup>⑤0</sup>乡学、村学由学长、教员、辅导员、学董和民众组成,根据“政”、“教”角色的不同,我们将成员分为两类。

### 1. 教: 学长、教员与辅导员

学长是乡学和村学中的最高领袖,为了突出其“尊位”,他不由村民直接选出,这意味着不能被民众质询、纠察、考核、罢免,而是由学董会根据“民众群情所归,推举齿德并茂者一人”,经县政府礼聘后担任,甚至有些情况下,由乡村建设研究院代为安排。学长的产生办法决定了其权威不来自平均的、底层的意见,以免民粹主义的僭越;同样其权威也不来自政府,他不听从政府差遣,不执行繁琐的往往得罪民众的税收、差役等任务。相反,县政府要带头“尊重他,恭敬他,要对他有礼貌”,保证他的尊严。<sup>⑤1</sup>这样做,是出于教化的需要,避免学长成为单纯的民意代表或者政府的传声筒。

学长的权威来自其所代表的“人生向上”的精神,他是这个理的具体承担者,占据“师位”,他首先要品行高尚,“自尊自重”,为村民言行之表率。至于年龄的要求,一方面年长者多为家庭、宗族领袖,对族中子弟大有影响;另一方面,一个人的德行也是在长时间的为人处世中才显露出来,进而赢得他人的信任和敬重的。

在维护乡学、村学的团结上,学长的教化之责可以简单概括为“抚爱后生,调和大众”。公开的批评和羞辱,过重的责罚,容易导致污名化,断绝年轻人改过自新的机会。例如,吕坤钉竖牌以显大恶,“竖牌共有十种,长二尺,宽两寸,上书过恶,下书姓名,钉于本犯门左”,<sup>⑤2</sup>类似的做法,梁漱溟均不赞同。

“师位”代表学长处于超然的地位,不参与村庄管理,因而能与行政人员保持距离;不与民争利,因而不致德行有亏。在一切纠纷中,可以做出不偏不倚的裁决,化解乡民与行政人员的直接冲突。一方面,面对民众的时候,他要维护行政人员的权威,替他们解释乡村工作中的难处,“勿使民众肆行攻击”。另一方面,乡民对行政人员的不满和意见,学长要提前掌握、疏解,并在民众激烈地表达

不满之前,先将民意告之行政。这样做既是对后者的监督,也是爱护。其他如邻里关系的调和,也与之相似,要晓之以理,这个理就是乡约中家、乡关系的比证,“邻里街坊本为旦晚照顾彼此相依之人,犹家有兄弟,身有手足”,所以学长要奔走双方之间,以免“兴讼到官,结怨益深”。<sup>53</sup>

教员和辅导员也承担教育职能,面向全体乡民,用教育的办法建立整个村学、乡学制度,维持其有效运行。教员和辅导员的共同点是:他们一般是外地人,且在乡村建设研究院学习、培训过,懂得乡村建设的使命,明白村学、乡学的组织办法,而这些知识是本地乡村领袖所欠缺的。教员和辅导员又有所不同,具体而言:

教员是村学、乡学聘请来的“先生”,先生意味着他们与道德担纲的“师”不同,也与乡村小学的教师不同,他代表的是新乡约中“求进步”的力量,“合”乡村之力。首先是撮合,引起众人的兴趣。他要运用自己所学的社会科学知识,如乡村建设理论,启发民众与乡村领袖,使其知晓农民、农村的困苦,与国内外政治、经济局势的关联。若个人仅在家里唉声叹气,则毫无改善之可能,唯有彼此合作,共同商议,才有出路。由苦闷到自觉,需要外来知识分子的“提引”。其次是合用,寻找解决办法。教员要使用自己所学的自然科学知识和生产技术,开展社会建设事业。教员多为研究院训练部毕业的学生,由高等院校的专家传授农产制造、水利、造林、凿井、养蚕、育种,以及畜牧知识,不过,这些技术实用与否,还得跟农民的经验结合起来。因此,教员居于乡村和研究院之间,起着科学技术推广员的作用。当然,其他如自治办法、武装自卫、风俗改良方面的知识技能也是教员需要掌握的。最后是合气,乡村工作困难重重,需要教员在一旁不断鼓舞民众的勇气和士气。为此,教员在训练部就得先接受精神陶炼,通过操行日记、拳术健身等磨练意志、强健体魄。<sup>54</sup>

辅导员则仅驻乡学,代表县政府和研究院,所以严格地讲,他不是乡学的成员,但是履行“辅导”之责,辅导的对象不是一般民众,而是乡学、村学中的学长、学董、教员,所以不用行政命令,而是劝告指正后者应注意的问题,比如学董间能否协商乡村中的公务,学长能否“勉励众人,振作大家的精神”等。如果说梁漱溟及其代表的研究院是“通人”,那么辅导员则是“通人”在乡村的代表,是基层最熟悉乡村建设理论和制度的人,理当也是“通人”。为此,乡村建设研究院专门成立研究部,培养高级干部。学生在入研究部之前已大学毕业或者具备同等学力,入

学后首先要研究本省各地的乡村建设方案,掌握梁漱溟的乡村建设理论,谓之基本研究;此后根据关心的乡村问题,选择一种做专科研究。修业期限共两年。如第一届研究部毕业的学生中,就有5人担任乡辅导员。

## 2. 政:学董与学众

学董是村学、乡学的发起人,考虑到乡村改造必须取得地方领袖的支持,所以由学董会出面组织。待村学、乡学成立之后,他们成为村中的行政人员,并从学董中选择一人担任常务学董,即理事,总揽乡村中的行政事务。

学董要依礼施政。首先,学董要经常召集民众聚会讨论,行自治之权。不过,开会不绝对恪守法理,而是以礼而行,“讨论事情不宜用表决方式,致显有一边胜利,一边失败的样子”,“最好将各方意见调和接近,算是全体同意的样子”。梁漱溟很清楚,酝酿协商才是自治的关键,如果没有这个基础,贸然表决,只是将分歧表面化,即便通过了决议,也往往因人心不平而难以实行。其次,学董尤其是理事,要带头尊重学长,接受学长的规诫;也要模范地礼待教员,“使众人亦知尊敬先生”。最后,学董要接受民众的监督,明白自己工作难免有疏忽之处,民众的建议并非吹毛求疵,而是希望自己能够进步。<sup>55</sup>

学众就是全体村民、乡民,要依礼作为团体的分子。伦理要求个人以团体为重,为团体服劳,守团体的规约。团体和多数人也顾及个人和少数人,双方彼此迁就,“和气为贵”。学众要尊敬学长,诚心接受学长的训诫,信任和爱护理事、学董。

## 3. 政与教的结合

村学、乡学中政与教如何结合在一起呢。首先,教化是灵魂,是一切制度的精神、行动的准则,也是一切事业的动力。在“教”中要兼顾伦理、人生与科学,概括为“尊智尚贤”,分别由学长、教员承担,而辅导员是总指导。在施教过程中,道德教化和知识教育有先后差别,首要的是用教化的方式提振一种大的气魄和人生格局,使生命通畅有力。这种境界可以不惧往高处说,为的是让农民从暂时的琐碎的事务中脱离出来,使他们因生活的困苦而疲惫不堪的神经放松下来,从整个社会演进、文明出路的高度重新思考自己的生活。对此有了同情和理解后,再开展科学技术教育。因为人们心神安定,目光朝前,心里有了“力气”,以友爱的精神自然可以很好地实现合作,所以梁漱溟强调“精神陶炼先于实用技术”。

其次,政要符合教的精神。新乡约“政教合一”的“政”,是指普通民众的自治,目的是调动农民参与团体生活,使这个新团体的身体有力量。自治精神来自新乡约

的“教”，一方面，它不同于传统社会中地方领袖主导下的散漫的、有限的联合，而是在伦理情谊的大原则下，以家、乡一体的心理，以对新文化出路的理解，深切感悟到乡村前途和自身命运的不可分割性。另一方面，自治也不是按照所谓三权分立、相互制衡的方式来搭建机构，设置人员。旧体制下，有头有脸的人物不屑于担任公职，“那些充当政府代表的公职人员往往脱离村民，村民不太喜欢他们”，一些公职人员“经常受到下乡政府官员的侮辱和不友好的对待，他也不敢反抗，他确实难以得到村民的尊敬”。<sup>④</sup>新体制下，按照监督、民主原则组建村庄委员会和选举村庄领袖，例如作为模板的山西村政，即变“竖政治”（官治）为“横政治”（民治），设村民会议，行使选举、罢免、创制、复决四权；村公所为行政机关；息讼会调和纷争；监察委员会纠察村中公务人员。<sup>⑤</sup>参观过山西村政的梁漱溟对此的评价是“盛名之下，其实难副”，“自治之生机已绝”。种种防弊之举措，虽省政府严加申斥，但往往是村民自己违反，而不实行。<sup>⑥</sup>因此，新乡约不以“用民”为目的来编排村庄，以免农民更易被上级行政机关所支配；不以防蔽为初衷来规划自治机关，所谓四权“太硬太辣”，“粗野之至”，<sup>⑦</sup>村民与领袖彼此以对方为重，民众接受领袖的领导，领袖珍视民众的信任。

最后，政与教的结合，领袖是至关重要的因素，梁漱溟希望本地精英和外来知识分子合在一起。杨开道怀疑这种方式的可行性，他将村长、教师、族长等全部否定。<sup>⑧</sup>梁漱溟则没有这般激进，这根源于他对世界文明体系的比较，坚信儒家“调和持中”的人生态度，是人类进入第二个阶段所必须采纳的，因此他以礼来协调各方关系，重视深厚的人伦情谊，长幼有序，邻里和睦，精英与民众彼此信任，所以这是一个稳妥平和的改革方案。梁漱溟很清楚，单靠农村、农民自己，中国的乡村和国家是没有出路的，但他并没有将农村、农民视作被动的、消极的有待解放的对象，而是深信道理讲清楚了，他们会跟着乡村建设者动起来。

### 余 论

前文，我们梳理学术思潮的脉络，结合梁漱溟思想的演变，分析了村学、乡学政教合一的组织模式，定位于理论研究。从现实层面看，自1935年日本策动华北事变之后，乡村建设研究院不得不抽出更多的精力投向武装训练，减缓了社会建设、组织改造的步伐。直到日本侵占邹平，实验终结为止，尽管县内各乡都成立了乡学，但村学仍未全部普及，有的乡只建立两三个村学，未能成立村学

的仍沿用村长制。<sup>⑨</sup>

梁漱溟对工作一直有检讨，“吾人日言乡村建设，其不落于破坏乡村者几希！言念及此，不寒而栗。”<sup>⑩</sup>在1935年的一次演讲中，梁漱溟提到了两大难处，一是“高谈社会改造而依附政权”，二是“号称乡村运动而乡村不动”。也就是说，“政”所包含的自治能力培养，提升主动性一面，“教”所期望的感化、鼓动农民，引领人生向上的一面，效果均有限。村民对这个帮助他们的乡村建设研究院似无更深的亲切感，如果要邹平人民投票的话，恐怕大多数人的意见是乡村建设研究院可去可留，与自己的关系不大。<sup>⑪</sup>

那么，我们能据此断言村学、乡学的实验已经失败了吗？或者给梁漱溟贴上“保守”的标签，将其判定为知识分子不了解国情的一次理想化的尝试而已？

本文认为，这样的理解都过于急切，从根本上说，都是从事功的角度所做的评价。梁漱溟并不忽视具体的实验成果，但他一再强调的是，如果我们仅从成绩的大小来思考乡村工作，反而将断送这项事业的前途。因为这样一来就降低了它的气象格局，漠视了它为国家、民族、文明寻找出路的初衷，所以现在即便失败也要做，为的是引发一种潮流，形成一种共识。尤其是他坚信世界文明的转向，以及儒家文化复兴的必然性。现实中，有的人顾忌看不到路的尽头，犹豫不定，或者担心自己走错了路该如何，是否还有别的出路。相对的，一些知识分子建功心切，担心在自己的一生中，不能实现某个宏大目标，因此不惜强行推进某种主张。这两种心态，对于乡村工作都极为有害。

梁漱溟的态度如何呢？可以概括为“无所为而为”与“知其不可为而为”。早在《东西文化及其哲学》中，梁漱溟确定“刚”的人生态度时就指出，“刚”秉持直觉，而直觉与计算、功利相对，它反对从分别对立中追求物欲，物化他人，主张回到乐活的生命本身。“刚”以包含宇宙万物的大我的平和心态来看待古往今来的一切，其情无所不至，生命绵延流动、昂扬奋进。知行合一，须臾不分。“刚”所表达的就是“无所为而为”的儒家人生观。<sup>⑫</sup>冯友兰也持近似的观点，儒家走的路，非“损道”、亦非“益道”，而是“中道”。儒家不求“天然之美大”，也不求人力之胜天，其追求的是活动、演进本身，意义就在过程和行动之中，而不在初始的完美本源，也不在结果之成败。可以说，“儒家不废‘有为’；但谓须无所为而为”，只须在为中求好而已，故君子当自强不息。<sup>⑬</sup>其对结果无所计较，自然能做到“知其不可为而为”，结果的好坏，会有诸多因缘巧



合非人力所能为,如此才能“不惑”、“不忧”、“不惧”,不怨天尤人。以此精神做乡村工作,就不会因一时的挫败而灰心丧气,亦不因点滴丝毫的成绩而沾沾自喜。“知其不可为而为”是大智、大仁、大勇后的坦然。

最后,我们还需要结合梁漱溟的佛学修养,理解其行为背后的慈悲心,梁漱溟用“出家的精神”来表述这种心态“现在我来作乡村运动,在现在的世界,在现在的中国,也是同和尚出家一样。我同样是被大的问题所牵动,所激发;离开了朋友,抛弃了亲属,像和尚到庙里去般的到此地来。因为此事太大,整个的占据了 my 生命,我一切都无有了,只有这件事。”<sup>⑥⑥</sup>发大愿,念众生,虽孤独,犹未悔。因而,看似对乡村工作客观、理性的评价,如果不能回到梁漱溟的精神世界,则显得有些轻巧和过于冷静。在梁漱溟看来,这种“客观”评价的心态,已经决定了这些人不能从事乡村工作。<sup>⑥⑦</sup>

- ①王尔敏《近代中国思想史论》社会科学文献出版社 2003 年。
- ②陆胤《政教存续与文教转型:近代学术史上的张之洞学人圈》,北京大学出版社 2015 年,第 277 页。
- ③汪荣祖《康章合论》,新星出版社 2006 年,第 31 页。
- ④萧公权《近代中国与新世界:康有为变法与大同思想研究》,江苏人民出版社 2007 年,第 79-84 页。
- ⑤王汎森《中国近代思想与学术的系谱》,吉林出版集团有限责任公司 2011 年,第 146-148 页。
- ⑥杨念群《从“五四”到“后五四”——知识群体中心话语的变迁与地方意识的兴起》,载《杨念群自选集》,广西师范大学出版社 2000 年,第 214-243 页。
- ⑦王汎森《傅斯年:中国近代历史与政治中的个体生命》,王晓冰译,生活·读书·新知三联书店 2012 年,第 46-49 页。
- ⑧钱穆《中国历代政治得失》,生活·读书·新知三联书店,2008 年。
- ⑨梁漱溟《主编本刊之自白》,载《梁漱溟全集》第五卷,山东人民出版社 2009 年,第 10 页。
- ⑩梁漱溟《我的自学小史》,载《梁漱溟全集》第二卷,山东人民出版社 2009 年,第 688-689 页。
- ⑪⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟梁漱溟《我的一段心事》,载《梁漱溟全集》第五卷,山东人民出版社 2009 年,第 532、537、538 页。
- ⑫梁漱溟《东西文化及其哲学》,载《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社 2009 年,第 367 页。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟梁漱溟《乡村建设理论》,载《梁漱溟全集》第二卷,山东人民出版社 2009 年,第 193、207、173-175、168、194-197、208、316、181-183、333、377 页。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟梁漱溟《中国文化要义》,载《梁漱溟全集》第三卷,山东人民出版社 2009 年,第 54-64、43-45 页。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟梁漱溟《在晋演讲笔记(十篇)》,载《梁漱溟全集》第四卷,山东人民出版社 2009 年,第 684-686 页。
- ⑰易家钺《家庭与婚姻》,《民铎杂志》1920 年第 2 卷第 4 期。
- ⑱冯友兰《新事论》,载《三松堂全集》第四卷,河南人民出版社 2001 年,第 237-238 页。

- ⑳梁漱溟《沈著〈家庭新论〉序》,载《梁漱溟全集》第四卷,山东人民出版社 2009 年,第 699-704 页。
- ㉑费孝通《乡土中国 生育制度》,北京大学出版社 2000 年,第 77 页。
- ㉒⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟魏文一:《“刚”的人生态度与新知识分子——梁漱溟早期论中国文化的路向》,《社会学研究》2016 年第 4 期。
- ㉒⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟杨开道《中国乡约制度》,商务印书馆 2015 年,第 5-13、68-69、82、71-85、70-80、141 页。
- ㉒⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟牛铭实《中国历代乡约》,中国社会科学出版社 2005 年,第 6、108、108 页。
- ㉒⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟魏文一:《从乡治到乡村建设——梁漱溟学术理路的演进及其对基层社会治理的启示》,《山东社会科学》2016 年第 10 期。
- ㉒⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟杨念群《基层教化的转型:乡约与晚清治道之变迁》,载《杨念群自选集》,广西师范大学出版社 2000 年,第 269 页。
- ㉒⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟萧公权《中国乡村——论 19 世纪的帝国控制》,张皓、张升译,联经出版事业股份有限公司 2016 年,第 220-295、238-239 页。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟梁漱溟《村学的做法》,载《梁漱溟全集》第五卷,山东人民出版社 2009 年,第 735-736、736-737 页。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟梁漱溟《朝话》,载《梁漱溟全集》第二卷,山东人民出版社,2009 年,第 118-123 页。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟杨懋春《一个中国村庄:山东台头》,张雄、沈炜、秦美珠译,江苏人民出版社 2001 年,第 169、170 页。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟徐国光《政教合一的研究》,《江苏教育》1935 年第 3 期。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟金轮海《徐公桥政教合一实验的新阶段》,《教育杂志》1936 年第 10 期。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟梁漱溟《我们的两大难处》,载《梁漱溟全集》第二卷,山东人民出版社 2009 年,第 574、573-575 页。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟梁漱溟《山东乡村建设研究院县政建设实验区邹平县实验计划》,载《梁漱溟全集》第五卷,山东人民出版社,2009 年,第 380 页。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟梁漱溟《村学乡学须知》,载《梁漱溟全集》第五卷,山东人民出版社,2009 年,第 454-455、458-461、456-458 页。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟邢振基《山西村政纲要》,载山西省地方志办公室编《民国山西村政建设》,山西人民出版社 2014 年。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟梁漱溟《北游所见记略》,载《梁漱溟全集》第四卷,山东人民出版社 2009 年,第 897 页。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟杨开道《农村领袖》,世界书局,1931 年,第 55 页。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟王冠军《回忆抗战前的山东乡村建设》,山东省政协文史资料委员会、邹平政协文史资料委员会编《梁漱溟与山东乡村建设》,山东人民出版社,1991 年,第 7 页。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟梁漱溟《山东乡村建设研究院工作报告》,载《梁漱溟全集》第五卷,山东人民出版社 2009 年,第 391 页。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟冯友兰《人生哲学》,载《三松堂全集》第二卷,河南人民出版社 2001 年,第 160-161 页。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟梁漱溟《以出家的精神做乡村工作》,载《梁漱溟全集》第五卷,山东人民出版社 2009 年,第 425 页。

作者简介:魏文一,首都经济贸易大学劳动经济学院社会工作系讲师。北京,100070  
(责任编辑:毕素华)