

# 以伦理为团体：梁漱溟的新乡村组织

周飞舟 许方毅

(北京大学社会学系, 北京 100871)

**[摘要]** 梁漱溟的乡村建设实践蕴含着的理论尝试, 是以“理性”构建具有伦理意味的团体组织。伦理本位中的理性, 具有推己及人的能力, 体现为伦理情谊和人生向上。乡农学校作为乡村建设的载体, 延续了乡约传统, 使知识分子与民众结合, 又吸纳地方的政治和道德领袖, 建立了一种以礼俗为基础的伦理团体。乡村组织塑造了四种礼制身份, 分别承担立法、行政、监督教训和推动设计的作用, 既能围绕行动为团体尽义务, 又能在互以对方为重的心态中维系伦理情谊。梁漱溟的乡村组织设计对当代中国社会的组织和社会建设仍然具有十分重要的价值。

**[关键词]** 梁漱溟; 伦理; 礼俗; 团体; 乡村建设

**[中图分类号]** C91; K892.9 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 2097—471X (2024) 06-0065-13

DOI:10.15970/j.cnki.1005-8575.2024.06.011

## 一、引言

作为二十世纪初以来重要的救国尝试, 梁漱溟的乡村建设实践是“失败”的, 似乎他自己也难逃“乡村运动而乡村不动”的宿命<sup>[1]573</sup>。但是他的乡村建设方案, 尤其是对于乡农学校的构想, 却成为乡村建设和乡村振兴工作源源不竭的指导源泉。当代学者和乡村工作者更加看重其实验和设计工作, 认为“梁先生在历史上的形象将是以一个行动家为主, 而不是哲学家为主”<sup>[2]</sup>。

由此出发的一系列考察, 聚焦于梁漱溟乡村建设的制度构想。以乡农学校和村学乡学为代表的基层组织, 无疑被视为乡村建设理论的载体。首先, 研究者强调, 乡农学校作为整体性的社会改造方案, 具有以教化为本位的特点, 能够形成独立于政治的文化系统。乡村建设体现出“政教合一”的面向, 乡农学校熔政治、经济、道

德于一炉, 而归本于教育<sup>[3]</sup>。在此基础上, 乡村建设实践中的经济、自治乃至家庭等诸面向才得以展开<sup>[4]</sup>。梁漱溟对乡约的改造, 是在保留传统中国社会组织的家长式核心的基础上, 将其与动员民众、发展经济等现代化目标结合起来<sup>[5]</sup>。在乡农学校之上能够建立知识分子的普遍联合, 构成文化运动团体系统, 作为建设新中国的“道统”<sup>[6]</sup>。其次, 研究者强调, 乡农学校尽管继承了乡约传统, 但具有鲜明的现代面向, 是对中国传统的改造。乡农学校的实践意图是创造新的团体生活, 这一团体生活也是作为乡村建设者的精神陶炼<sup>[7]</sup>, 切实地体现出梁漱溟所重视的知识分子与农民相结合的路向<sup>[8]</sup>。乡村建设运动所要建立的礼俗团体, 作为一种组织化的礼乐共同体, 具有明显的贤能政治特色<sup>[9]</sup>, 但将一般乡民的政治主体性作为制度原则<sup>[6]154</sup>。因此, 有论者认为梁漱溟对团体的设想蕴含着对中国传统的检讨<sup>[10]、[11]</sup>。

**[收稿日期]** 2024-08-18

**[作者简介]** 周飞舟, 北京大学社会学系教授。

许方毅, 北京大学社会学系博士研究生。

**[基金项目]** 本文系国家社会科学基金重大项目“乡村振兴战略下县域城乡融合发展的理论与实践研究”(项目编号: 22&ZD189)、北京市社会科学基金规划项目“习近平总书记关于共同富裕重要思想的阐释研究”(项目编号: 21SRA028)的阶段性成果。

不过，在对乡农学校具体运作机制的分析中，已有的研究虽注意到知识分子与农民相结合的特点，却大都聚焦于文化系统相对于政治系统的独立性<sup>[8]、[6]158</sup>，并未体察礼俗团体不同分子之间结合的具体方式。梁漱溟很清醒地意识到，生硬的结合只可能导致“相看两厌”的结果<sup>[12]897</sup>。另一方面，对于梁漱溟对现代团体组织与中国传统在理论和实践上相结合的关键之处，已有的研究理解得还不够清晰深入。

实际上，梁漱溟对乡村建设的参与和思考，是在实践和理论不断互动中逐渐形成的，其中的核心内容与乡村建设实践紧密关联。在1937年出版的《乡村建设理论》自序中，他提到了其中漫长的思索过程：“这里的见地和主张，萌芽于民国十一年，大半决定于十五年冬，而成熟于十七年；自十八年春欲将全盘意思写成书，中间屡作屡辍，至今七八年未成。”<sup>[1]144-145</sup>自关于中西文化的讨论后，梁漱溟就始终致力于思考现代中国的社会结构问题。他先是于1928年在广州讲述乡治思想，开始有“成熟”的认识，随后北上于河南村治学院展开工作，紧接着于1931年在山东邹平、1933年在山东菏泽相继开展乡村建设实验<sup>[13]</sup>。正是通过对乡村建设实务的不断思索，他提出了“理性”这一最为重要的概念，并形成了不同于过去以“直觉”为基础的对中国文化的新理解<sup>[14]84、[6]79</sup>。

因此，与其说梁漱溟的乡村建设思想是对中国乡约传统的继承<sup>[15]、[16]</sup>，不如说是对其中国文化理论的扩展，是对中国传统在乡村建设实践基础上的重新阐释。陈来指出，梁漱溟所言的理性体现出儒家的道德自觉，其伦理主义蕴含了对家庭伦理的创造转化<sup>[17]232</sup>。就此而言，乡村建设所要建立的理性社会及其团体生活，并非对西方文化的全盘承受<sup>[18]</sup>。从传统儒学之现代转化的立场上看，梁漱溟的乡村建设理论革新了儒学的实践性，是由“内圣”开出新“外王”的尝试<sup>[19]、[20]</sup>。这一革新体现在，梁漱溟的“儒家社会主义”或“社会主义儒学”<sup>[21]、[22]31</sup>，并未将儒家思想去伦理化，而是重新阐释了伦理的精神，使其成为团体生活的主导<sup>[23]180</sup>。伦理本位的社会形态以及其中理性的生活方式，构成了乡村建设的真正理论基础。

本文想从这一问题出发：为什么团体关系能

够成为伦理关系的延伸，而不会与伦理相冲突？我们将注意到，梁漱溟所理解的团体实际上以礼俗的形态存在，根植于中国人的理性。团体生活即不同分子相互之间的伦理生活，这一论述的背后体现了其关于中国社会构造与人生态度的思考。通过“伦理”构建一种团体生活的路向，也将是儒家传统在现代社会中展现出来的新形态。

## 二、伦理本位中的“理性”

伦理本位的提出，延续了梁漱溟中西比较的文明视野。在“伦理本位”外，同样基于中西比较而对中国社会结构作出总体性判断，并对中国社会学有着重大影响的，当属费孝通所提出的“差序格局”。两者形式上的相似性以及儒家学说的共同参照，使得它们被后世学者竞相比附。如果说差序格局时时无法摆脱的是一个“己”的存在，总是难以超越自私的困境，那么伦理本位似乎恰恰是无“己”的，以至于在梁漱溟看来，伦理关系意味着一种义务关系，导致“一个人似不为自己而存在，乃仿佛互为他人而存在”<sup>[1]168</sup>。相似的理论图景却得出截然相反的论断<sup>[24]、[25]、[26]</sup>，并直接关系到对中国文化的根本把握，这种差异应该如何理解呢？

在费孝通看来，中国传统的道德并不包含超越私人关系的普遍观念，道德对于个人的规范总是随着与他人的关系而改变。他总结道：“社会关系是逐渐从一个人推出去的，是私人联系的增加，社会范围是一根根私人联系所构成的网络，因之，我们传统社会里所有的社会道德也只在私人联系中发生意义。”<sup>[27]339</sup>在这个名为“差序格局”的社会结构中，个人对“家”所负有的伦理义务其实是对家庭中某些个体所负有的义务，“忠”亦是对君主个人的忠。“所有的价值标准也不能超脱于差序的人伦而存在”<sup>[27]344</sup>，因此普遍化、无差别的道德观念在儒家传统里并无正当性可言。一方面，伦理要求能够以家庭为基础向外推及，外人可以被拉入“家”的圈子里；另一方面，安顿好种种个体性的关系，就是道德可能提出的最高要求，因为再抽象的“仁”都不得不还原为“孝悌忠信”等具体规范。

这一结构的特点，体现为亲属以及地缘关系上的伸缩性<sup>[27]335</sup>。正如费先生所引用的《红楼

梦》中“贾家”的例子，圈子的伸缩取决于家势的兴衰，“势力”越大的人所能容纳的圈子也就越大，仿佛他是一颗更大更重的石子，能够激起更远的波纹。这中间起决定作用的，是差序格局核心层的“庇护”能力。这种“力”既向外“推”，也向内“缩”，“在条理上是相通的，不同的只是内向和外向的路线，正面和反面的说法。”<sup>[27]338</sup>。因此，难以避免的是，“中国传统社会里一个人为了自己可以牺牲家，为了家可以牺牲党，为了党可以牺牲国，为了国可以牺牲天下”<sup>[27]338</sup>。费孝通认为，中国人的道德也是与这种差序结构相适配的道德，在根本上都是以自我为中心的<sup>①</sup>。但是费先生并没有进一步讨论西方“团体格局”中的道德形式。实际上，在团体格局下，虽然团体内部“一视同仁”，但是团体之间仍然存在着“差等”。一个人即使同时属于好几个团体，终究也存在“我的团体”与“他人团体”的区别和对立。因此，无论是差序格局还是团体格局，其核心的部分都是个体本位的“我”或者“己”，其差别只是外在结构上的。

在这一关照下，我们才能更好地体会梁漱溟的工作。“如果说费孝通所说的差序格局是中国社会结构的基本特征，那么梁漱溟所说的伦理本位则是这种社会结构背后的基本精神。”<sup>[28]</sup>与“推不出去”的差序格局不同，“伦理本位”描述的不是先于规范而存在的社会结构，而是由人的情感状态所自然产生的义务关系。这些义务关系来源于儒家对人性的认识，其中蕴含了“推”的过程，梁漱溟称之为“理性”。

“理性”是对传统思想吸收和反思的成果。在《东西文化及其哲学》中，梁漱溟第一次对中国人的行动之理做出系统的阐述。借用唯识学的观点，他认为一个人的生活不过是事的相续，也就是一个意欲接续着一个意欲，并促使着人去“用力”。所谓“用力”，是指“当下的我”对“过去的我”的一种努力，意在改变自我所处的局面以满足自己的意欲<sup>[29]378</sup>。意欲造就了“当下的我”，“用力”必然会体现在自我的状态上，由于“用力”的方向不同，自我的状态也就不同。使中国人困扰、构成其人生之根本问题的，是在我之外的其他有情物。我有意欲，他人亦

有。我能用力改造物质世界，却不能以力希求“他心”的转变。既然“他心”不可为我所制服，我所能做的不过是调和自己的意欲<sup>[29]381</sup>，其方式是诉诸“直觉”。他认为，中国人的哲学将直觉理解为对“生生”的顺应，顺从直觉使我们保持敏锐而平静的情感，放弃对利害的计较，从而达到对意欲的超越。“欲念兴，直觉即钝，无欲非以枯寂为事，还是求感通，要感通就先须平静。平静是体，感通是用，用在体上。”<sup>[29]457</sup>中国人的哲学无非在于培育和保持人活泼泼的直觉，使得其既能体察人心之隐微，又能不被强烈的欲念所挟持。

为什么反求诸己而不是外求诸人，反而能让我们与他人感通？直觉并非最终的答案。按照梁漱溟在《人心与人生》中的反思，仅仅依赖于直觉或本能其实难以引导人超越理智，反而可能导向理智。“直觉论”简单地意识到欲望之下还有直觉或本能，却未对本能的不同类型加以区分<sup>[30]599</sup>。一种动物式的本能，无非引导着人更妥善地运用理智以解决生存上的困难；只有某种出于人类本性的本能，才会引导着人从动物式的本能中解放出来，体现为人心之情意。这种情意也不是源于“社会本能”——所谓社会本能，体现在动物为其族群，人类为其家庭，都是将感情局守于某种超越个体的共同体之上，虽然扩展了人心的广度，却只是体现为更大范围的“本位主义”。支撑人通过反求诸己而与人感通的是人的本性，这种本性顺应天地生生之德，由己到人而不是为了自己，由此而生的情感必然以对方为重、与他人共鸣，其出发点就是己立立人、己达人，而非为了保护、慰藉、释放自己。因此，无论其表现出的情意仅限于两人之间，还是扩散至更大的群体，都是诚挚深沉的，因此能够动人动物，此所谓“通”。梁漱溟从《乡村建设理论》开始，就将这种“通而不局”、无所私的感情之运用称之为“理性”。

“理性”构成梁漱溟最核心理论概念，用“理性”代替“本能”或“直觉”，蕴含着至关重要的思想转向<sup>[5]172,[31].[9]</sup>。梁漱溟始终通过与理智的对比来定义理性，他将理性视作理智

<sup>①</sup> 需要说明的是，以个体本位作为差序格局的核心层是费孝通早年的认识，他在晚年一系列的文化自觉反思的主要努力就是要替换掉这个个体本位的中心。

“尽其用”后不期而开出的无所私的情感，因此理性能够成为统摄理智的“体”<sup>[30]125</sup>。

理智者人心之妙用；理性者人心之美德。后者为体，前者为用。虽体用不二，而为了认识人心有必要分别指出之。……理智静以观物，其所得者可云“物理”，是夹杂一毫感情不得的。理性反之，要以无私的感情为中心，即从不自欺其好恶而判断焉；其所得者可云“情理”。……然一切情理虽必于情感上见之，似动而非静矣，却不是冲动，是一种不失于清明自觉的感情<sup>[30]603</sup>。

与本能相伴的感情可以称之为“私情”，而理性则体现为“无私的感情”，其与理智这一“无所为的冷静”对本能的解放这一过程相伴而生。无私的感情要求的是“通”，因此人之体虽分，而人之心则不隔。梁漱溟重新阐释“性善”，认为“善本乎通”。西洋人的理智是“平静通晓”，而中国人的理性是“平静通晓而有情”<sup>[1]314</sup>，多了“有情”，就好比给理智带来了一个“主人”。以人性及其表现的感通之情作为主体，而将其贯穿运用于理智的认识和行动之中，从而达到一种越平静冷静、越通达事理而越能感通情意的状态。平静通晓事理而带来的理智和清明，便是这种由人性而来的情感的运行通道和表现场域，这就是社会构成的基础，也是伦理本位的核心内容。

综上所述我们可以看出，梁漱溟的“理性”概念，从根本上来源于儒家思想中孔孟对于人性的认识。他对于“理性”的阐释，与他用“伦理本位”理解中国传统社会一脉相承。人性中这种己立立人、己达达人的本能，从其来源看叫作“生生”，从其表现看叫作“善”，从其构成社会的基础看叫作“理性”。这样的理性，是一种真正的“公”，是一种自然而然的以己及人的态度。如何在团体中为这样一种“理性”留下生发、生长和壮大的空间，是梁漱溟讨论团体组织问题的核心关注点。

### 三、理性与团体：伦理情谊与人生向上

团体是民国学人对西方社会结构特点的一种流行的概括，费孝通用“团体格局”总结西方社会结构就是显著的例子。团体或团体组织代表

了中国社会自古缺乏的、西方社会先进的社会组织形式。团体之间的界限分明、团体内部的团结平等以及团体作为基本单位的政治形式都为当时的中国知识分子所心向往之。梁漱溟乡村建设实践的目的，就是要尝试在中国建立起团体的社会生活，改变中国社会一盘散沙的局面。其目的与当时遍布城乡的各种社会建设和社会运动并无大的差别，但其用意则深沉得多。在梁漱溟看来，中国社会的病根并非缺乏团体组织和团体精神，而是中国固有的精神无法在新的团体组织中得到体现，无法发挥应有的作用，即“文化失调”。解决文化失调的办法，用他自己的话来说，是要用中国固有的真精神与西洋文化的长处做一番切实的沟通，这种沟通最要紧的就是要落在“具体事实”上。西洋文化的长处是团体，而中国固有的真精神就是“理性”，以理性为团体，在理论和实践上都是巨大的挑战。

在梁漱溟看来，西方的团体组织所具有的一些特点不适用于中国社会，甚至尚有一些缺点需要用中国固有的精神加以改造。团体对分子来说是“公”的，每一分子因为有了团体而有了公共观念，但这不是“真公”，因为对团体以外的人来说，这种团体本位的观念带来的是一种“大范围的私”。“西洋人每此疆彼界，度景狭隘，不能一视同仁。因自护其团体不讲公理者恒有之，反不如中国人养得一片公平心理。盖在团体一面为有所合，则一面必有所分；一面有所爱，则一面必有所不爱。”<sup>[1]194</sup>他认为：“西洋人的公共观念，就是他大范围的私！”<sup>[1]280</sup>基于此，梁漱溟所提倡的团体，虽然与其他团体一样也需要有边界，但是团体之间不是彼此对立，而是要有“合”的态度。“合先于分，以合为主，因有所合乃有所分。”<sup>[1]281</sup>之所以能够有“合”而超越团体的边界，还是“理性”的作用。

针对晚清以来关于公私问题的讨论，梁漱溟认为，所谓“公”就是“通”，也就是古人所说的“仁”。“公即不分彼此，一体相关……私就是妄分彼此，隔阂不通。而通就是公，公就是通。古人说‘仁’，就是一体相通的意思。气脉相通，痛痒相关，就是仁。反之，为麻木不仁。公即是仁，私即是不仁。”<sup>[32]813</sup>。因此在阐释“伦理本位”时，梁漱溟才会说伦理关系“始于家庭，而不止于家庭”<sup>[1]168, [30]81</sup>。理性的发端在

自然的亲属关系即“天伦”之中，而其最高程度的实现，则不妨在后天创造的社会团体关系之中。“中国人的伦理，由近以及远，自是人情常理。这就是情意关切，气脉相通，通了一层再一层，通了一节再一节。这无所谓公私之别存于其间。”<sup>[32]813</sup>将理性理解为“通”或“公”，认为“两人彼此说话最说得通的时候，就是一个人有理性之时”<sup>[30]123</sup>，正是从这一实现的形态上着眼的。

理性在团体生活中的实现，被梁漱溟概括为两个方面，分别称作“伦理情谊”和“人生向上”。这是他对新团体基本原则的总结，也是我们理解乡村建设实践的关键所在。

如果说理性指的是人的本性，那么伦理指的就是理性在社会关系中的表现形式，加上“情谊”二字，是特别强调理性中所包蕴的情感。伦理情谊所要取代的是西方团体组织中的权利原则。在梁漱溟看来，权利是和义务相对的概念。个体和团体的关系，就是由权利和义务组成的。西方社会中的权利原则都是主张权利为先，义务在后。个体有权利，团体要为其尽义务；团体有权利，个体要为其尽义务。在这种原则之下，以个体权利为先的就是个体本位的社会，以团体权利为先的就是团体本位的社会，都偏向于一端，相反而相成，构成了西方社会中以牵掣制衡、监督防弊为主的社会关系形态。中国固有的伦理精神却不如此。虽然个体和团体间也不外乎权利和义务关系，却是主张义务为先，权利在后，“权利是对方给的，不是自己主张的；义务是自己认识的，不是对方课给的”<sup>[1]294</sup>。个体先从对方出发，以对方为重，看是否尽了自己对对方的义务；团体也是先从对方出发，以对方为重，看是否给了团体分子以应有的权利（这是团体的义务）。这种以义务为先、以对方为重的原则，就是伦理本位的原则。“互以对方为重”与“各以自己为重”都能产生均衡，但是前者产生的是“合”的力量，后者产生的是“分”的力量，是“大范围的私”。由此我们可以看出，梁漱溟所理解的伦理，是在双方相对中以对方为重的关系，情谊正是在这种“相对论”中产生的<sup>[1]307</sup>。

但是，无论在何种团体中，互以对方为重的伦理情谊似乎是不现实的。就伦理本位的中国社会而言，父子、夫妇、兄弟、君臣、朋友这些伦

理可以要求人以对方为重，但是个体和团体如何能够做到以对方为重？个体参加团体，不是为了满足自己的需要而来吗？团体之所以组成，不是为了了一些集体的目的而有的吗？在此，梁漱溟把分子（个体）和团体的关系看成是五伦外的“第六伦”，他提到，“我们刚才所讲的团体组织，其组织原理就是根据中国的伦理意思而来的；仿佛在父子、君臣、夫妇、朋友、兄弟这五伦之外，又添了团体对分子、分子对团体一伦而已。”<sup>[1]308</sup>所谓“根据”，就是要将伦理情谊贯注到这种关系中去，他所不断强调的“人生向上”，就是为此而发。

在西方社会，团体组织之所以出现，是为了达到个体单独行动所达不到的目的。因此，团体组织或者成为实现个体利益的工具，或者变成支配和压迫个体的势力，这是以权利为团体的组织发展的必然结果。以理性为团体的组织，固然离不开上述目的，但是除此之外，还有一个更加重要的目标，就是“人生向上”。所谓“人生向上”，就是说人不但要求自己的行为是有利的、能满足自己的欲望和需求，还要求自己的行为是合乎“理性”的、是对的，这种要求往往需要超越自己的欲望和需求，因此并非大部分团体成员能够做到甚至认识到，这是我们认识团体内部政治形态的要害所在。

在团体组织中，大部分成员能够认识到的只是自己的欲望和利益，只有少部分人有自觉的理性。若团体政治以多数原则的表决、投票为形式，则失去了“人生向上”之意，这是梁漱溟反对西方团体政治原则的主要原因。所有团体中都有贤不肖、智愚之别，而贤智之士虽然是少数，代表的却是“理性”的部分。“因为智愚、贤不肖在人群里天然是有，且从人生向上的意思来说，都应当把自己看作不如别人，必须时时求教于人，此时天然的就走入少数领导的路，而非多数表决的路”<sup>[1]283</sup>。在梁漱溟看来，多数表决、投票政治否定的就是贤智之士的意志，这只是机械的平等和形式化的多数政治，并非实质和真正的平等。

贤智之士所代表的“少数领导”与多数政治并不矛盾，而且是真正的多数政治。团体中的贤智之士虽然是少数，但是他们的意志和主张，往往能够超越其个人的欲望和利益，而能与人感

通，代表了每个人本质上具有但却没有自觉的“理性”。所以在团体中，大多数人虽然不能做到贤或智，但是对贤智之士都有发自内心的尊重。尊贤尚智就是普通人具有“理性”的明证。贤智之士代表的是团体成员的“理性”和“人生向上”。这样的团体政治，并非“法治”，而是一种以“人治”为形式的民治，梁漱溟称其为“人治的多数政治”或“多数政治的人治”<sup>[1]292</sup>。

以理性为团体，就是在团体中实现伦理情谊和人生向上。其中的难点在于，人人都具有理性，人人都喜欢伦理情谊、向往人生向上，但是大部分人并不能有此自觉。人的自觉并不会自动发生，身边即使有贤智之士，也多会因为一曝十寒而没有成效。“人莫不有理性，而人心之振靡，人情之厚薄，则人人不同；同一人而时时不同。”<sup>[30]137</sup>一个人是否能有高昂的心气，是否能处伦常而无愧，取决于他所处的环境，取决于他人看待和对待他的方式。若他人只以粗硬的方式对待自己，不顾情谊和面子，彼此相待不高，那么各自的心气也就越降越低；若是相互之间本着彼此爱惜的意思而相互规劝、勉励，那么人心也就自然为之振奋<sup>[1]323</sup>。建立团体组织，使多数人能够有力参与，在不断地面对问题和解决问题中接受启发、熏陶和教育，就会焕发出伦理情谊和人生向上的力量。在梁漱溟看来，乡村建设运动的历史使命，应该有整个社会中的贤智之士来首先承担。

理性的启发与维持依赖于士人，在现代社会中，士人的人格需要由知识分子来承担。“今所谓知识分子，便是从前所谓念书人。如我们所讲，他是代表理性，维持社会的。其在社会中的地位是众人之师，负着创导教化之责。”<sup>[1]482</sup>借助士人的教化，尤其是礼俗的涵养，理性也能为“匹夫匹妇”所自觉。对于后者来说，理性就体现为“伦理情谊”与“人生向上”这易于体认的两项要点，它们“原同一个义理”<sup>[33]418</sup>，只是为便于指点而有所区分。古今一切士人的教化总超不出这两个方面，通过教化而为“匹夫匹妇”所身体力行，也就形成了梁漱溟所理解的“中

国民族精神”。这一职责，对于今日的知识分子来说亦然。如果他们放弃时代赋予的责任，就不再是“众人之师”，而是“社会之贼”。他们实现其责任的方式就是深入农村，重新建立与庶民的伦理纽带，这使得在农村建构一种团体生活成为其必然选择。

需要注意的是，梁漱溟所强调的“教化”遵循的是中国自古一贯的士人传统，又在当下有着很强的实践性。在传统社会，士人的教化职责体现为：“启发理性，培植礼俗，而引生自力”<sup>[30]206</sup>。在当下，知识分子同样应在乡村建设中培植新礼俗，启发每个人本来就具有的理性。这使得团体的组织和建设，体现出非常鲜明的特点。

#### 四、以伦理为团体

梁漱溟称自己在乡村建设的新团体为“新礼俗”。称之为“礼俗”，是强调这种团体的精神在本质上是固有的真精神，而“新”则是强调这种组织就像是老树上生出的新芽。

具体地说，能够体现中国固有精神的“旧礼俗”就是乡约，新礼俗、新团体只是对乡约的补充改造而已。乡约的四大纲领是“德业相劝、过失相规、礼俗相交、患难相恤”，最能体现理性和教化的精神，其缺点只是失于“消极”，重在防止“人生向下”，积极性和进取性不够。补充改造的要点，在于建立新的机构，通过这种新机构来谋取福利、提振志气。新机构在早期的设想和实践叫作“乡农学校”，后来梁漱溟将乡农学校扩展为整个地方自治组织，亦称之为“村学乡学”<sup>①</sup>。

##### （一）乡农学校与乡村组织

乡农学校是乡村建设运动中最核心的机构，也代表了梁漱溟的理论构想。乡农学校有两个基本原则。一是要有明确的地方区域范围，一般在“一百五六十户到三四百户”，这相当于华北地区一个自然村的大小，因此我们可以将其理解为一个村的学校。二是其名为“学校”，却是一个地方组织，担负了动员民众积极办理地方事务的

<sup>①</sup> 梁漱溟在邹平，将全县划分为14乡，于村设“村学”，于乡设“乡学”。而在菏泽，则于全县20乡每乡建立一所“乡农学校”。其区别在于，菏泽的做法“启发地方自治的意思少”，更多凭借行政力量去推进，并且乡农学校的办学人员多为委任。他在所撰写的《村学乡学须知》中提到，村学与乡学同样设立“学长”“学董”“学众”“教员”等职务与名分。《乡村建设理论》中描述的“乡长”“乡公所”“乡民会议”和“乡农学校”，以及村、乡两级组织结构，毋宁说是理论上对邹平方案与菏泽方案的综合。

综合功能，实际上相当于“地方自治组织、自卫组织、农会组织、合作社组织等等”，是以学校来组织乡村<sup>[1]347</sup>。乡农学校以学校作为平台组织乡民参加，讨论、学习、实践的内容是乡村事务，又在讨论和解决乡村事务的过程中培养乡民的理性自觉，梁漱溟称之为“以学包事”。

乡农学校有四个“部分”或四类人：校董、校长、教员、学生。校董是这个区域或村的地方领袖，再从校董中推举出一个校长，作为教育事业的主持。然后再从外部聘请一个有新知识的人，作为乡农学校的教员。至于学生，则为全体乡民，全体乡民自然的就是学生<sup>[1]347</sup>。

乡农学校的运作方式是乡村建设运动的核心内容。作为一个平台的“学校”，就是要让乡民多碰头、多聚合，碰头聚合的理由不只是学习识字，而主要是为了解决村里的实际问题，如防匪、种树、卫生、节育等。这类事情的讨论和解决都是靠村里的领袖和村民为主来推动，教员只是起参谋的作用。教员要做的是时常“开会”，提供一个将乡民聚合在一起的机会，让大家能够坦然讨论各自所面临的问题。一面是对实际问题有亲切感的乡民，一面是有新知识新方法的有心人，“教员之知识头脑与本地人之实际经验交换而切磋”，人们对于解决问题之法才能得出有效方案来<sup>[1]355</sup>。作为外来的有学问、有眼光、有新知识、新方法的人，教员主要提引问题、商讨办法、鼓舞实行，鼓励村庄领袖带动村民中的一部分也成为有眼光、有学问的人。

我们可以看到，梁漱溟设计的乡农学校实际上蕴含了乡村组织的大部分功能。在1933年梁漱溟获得政府支持，将邹平、菏泽划定为县政建设实验区，因而能够主导主要的行政事务后，他就试图将乡农学校扩大为更高层次（乡）的组织。这套更加复杂的组织系统，代表了梁漱溟对中国基层政权运作的理想设计，是他所说的“新礼俗”的理想形态，我们可以将其称为“新乡村组织”。

新乡村组织是乡农学校的扩展或“膨胀”。一个人能够在乡农学校中当好学生，他也就能够在乡村组织中当好乡民。乡农学校的综合功能，也自然而然地扩展为整个乡村组织中的职能，使得整个乡村能够构成一个团体。“我们最初的自治组织就是一个乡农学校，当乡农学校慢慢

充实起来的时候，这个组织就要渐渐发展、分化，分成四个——乡长、乡农学校、乡公所、乡民会议。这是因为事实上有了分的必要，不得不开展、分化了。”<sup>[1]362</sup>乡长、乡农学校、乡公所、乡民会议，构成了乡村组织这一新团体中的四个“作用”或四“面”，与原来乡农学校中的四个部分的对应关系如下表所示。

表1 乡农学校与乡村组织的构成

乡村组织	作用	乡农学校
乡公所	行政	校董
乡长	监督教训	校长
乡农学校	推动设计	教员
乡民会议	立法	学生

由乡农学校而为乡村组织，是团体的第一次生长。乡村组织中的乡公所、乡长、乡农学校和乡民会议分别对应于原村庄乡农学校中的校董、校长、教员和学生。乡农学校“生长”成乡村组织，实际上是乡农学校所蕴含的四个“作用”的扩张。

这样由四个面向构成的架构，蕴含了梁漱溟所理解的团体的精髓，所以他自称“很用过一番心”，是“最富于理性的”。未来中国的社会乃至政治制度的整个构造，都造端于这个名为乡农学校的组织。“整个组织的运作，必须要靠这四个作用，缺一面则此大的机器将全盘运行不好。并且这四面永远是四面，再往前发展，还是四面。”<sup>[1]361</sup>梁漱溟不断强调，他在此处所设计的四个部门，不仅是乡农学校或乡村组织所应具备的四个部门，也是一切理性的团体都必然要求具备的四个部门。这样一种团体生活能够在乡村的维度上成功，它就有可能超出乡村之外，成为将社会塑造为一个团体的基础。“此社会组织，我常爱说他是生长的东西、慢慢开展的东西，从苗芽而生长，从端倪而开展。其苗芽端倪在乡村，从乡村慢慢开展一个大的社会。”<sup>[1]337</sup>要理解这个大的社会的基础，还是要将目光投入到最初的苗芽之上。

在最初的乡农学校中，校董或校董会是教育事业的管理者，校长虽然由校董中推选，但他作为主持者，其职能已与日常管理不同。教员是纯粹的教育者，学生是纯粹的学习者。他们各自具有不同的身份。当团体的苗芽生长为乡村组织

时，团体内部的四种作用及其各自的特征就更加显明了。

## （二）四个作用

那么，为什么团体中非得有这样四个作用不可呢？在梁漱溟看来，任何团体组织都有必不可少的两面，即团体意思决定的机关，和本着此意去经营团体事情的机关，这两面其实就是西方所说的立法机关和行政机关。在他看来，西方式团体以及时下仿照西方团体建立的乡村自治组织，都是由这两个面向构成的。这两个面向构成了西方式团体组织的根基，通过它们之间的相互监督和制衡，团体得以不断运作。这两个面向或作用分别对应于乡农学校中的学生和校董，或者是乡村组织中的乡民会议和乡公所（如表一所示）。但如果只有这两个部门，必然导致人们要以权力的平衡来理解和参与团体生活，这就无法避免与伦理的冲突。因此，新团体的创新之处在于另外两个作用的设计。

在中国，团体生活如果遇到困难，总是体现为三种形式：“流弊”“捣乱”和“停摆”。出“流弊”就是滥用职权，也是西方学者最为关注的。而“捣乱”和“停摆”则更体现出中国传统伦理在团体生活上的困境——“他给你过不去，你给他过不去，弄得大家不安”，就是“捣乱”的体现；“团体事情停摆，不能进行”，团体沦为形式，就是“停摆”<sup>[1]366</sup>。西方的组织总是凭借一种彼此监督的力量来减少流弊，而这必须依赖于每个人的权利观念，每个人都抱着“维护自己所应得的一份而毫不让步”的态度，但这样一来，伦理情谊也不可得了。“从权利观念那个地方说话、出发，就完全糟了，不再能促进关系。”<sup>[1]371</sup>在梁漱溟看来，最容易导致“捣乱”或“停摆”的，正是权利与伦理的冲突。尝试建立团体或自治组织的中国人总会发现，越是想要防止团体出流弊，越是盯着权力的滥用，团体就越是无法正常运转。从法理上乡民有权弹劾乡长，但若真的运用这种权利，不仅乡长面子上过不去，于情理也有许多人要反感。彼此伤了情面后，团体生活又如何可能维系呢？

针对这一点，梁漱溟认为在立法机关和行政机关之外，首先还要有一个监督教训的机关。这个机关或者说作用与西方组织中的司法或监察权有相似之处，但是其精神实质不同，这正是梁漱

溟“新礼俗”的要害所在。所谓“监督教训”的作用，重点在“教训”，关键是以教训带监督。建立这样一个机关，就是要“找一个代表理的人，把理放在他身上。”<sup>[1]377</sup>在乡村组织里面，乡长就是理的化身，可以说是团体事务之“公道”的主持者。需要特别指出的是，梁漱溟设计的“乡长”并非是行政机关的直接领导和首脑，这与我们一般理解的“乡长”意义不同。梁漱溟对此解释道，“表面若即现行法令之乡长，而语其作用乃替代现行法令之监察委员会与调解委员会掌教训而不负行政责任”<sup>[1]360</sup>。他更像一个道德领袖或长老，所以梁漱溟也称其为“学长”。他能够“以众人之心为心”，通过乡长之口，众人的意思表示为“最恰当的情理”。当负责人与众人意愿不合，或村中人为公事而意见不合时，乡长应体察公众的意思，体察出一个情理来，然后才能“折中”来调解。这一调解不是无原则地调和，而是守持情理，“以情动、以理喻”<sup>[1]387</sup>。

团体中每个分子的意志固然需要表达，但直接表示往往会“不客气”，不能礼让。此时，作为众人和办事人间的中介，作为立法机关和行政机关的中介，乡长还使得意思的传达能够“转一个弯”，不至于直接冲突。乡长并不认为自己掌握着监察的权力，他只是将监察视为维护情理的自然方式。“怎样监督他呢？例如看他有骄横之处就背地忠告他，看他有阴私之处就赶紧规诫他。怎样调护呢？实现忠告规诫，不让他闹出乱子来，就是调护他；要默察众人之意，而时常转告之，就是调护他，众人要说的话，先都由学长代为说到，自不致激出众人的话来。”<sup>[1]368</sup>只有中国式的伦理团体中才可能存在这样一个主持者来教训众人，否则他的劝告只会被人“误会”为批评，而失去了人生向上的劝诫意味。监督教训只能是通过这个人的行为体现出来的效果，“理”在团体中不是教条，不是“宪法”，而是分子之间良好的互动过程。同样，也只有因这样一个人的存在，团体生活中的矛盾和冲突依然能以符合中国人伦理情感的方式解决，“组织的轮子才能转”。

为了使乡长能够体察众人之意，从性质上就要求他“不许与任何人不和”。他必须超然于行政事务之上，不对具体的问题负责，否则“作

事就不免惹人反对，落入问题争执之中。”<sup>[1]369</sup>但这样一个人并非脱离一切伦理位置，他依然在团体之中有自己的位置，梁漱溟称之为“师位”<sup>[1]377</sup>。不管是行政机关还是立法机关，都要向尊师一样尊敬乡长；乡长也要以师的身份自处，以对各个分子的教化为念。

在立法和行政机关之外，作为一个机关的乡农学校，在实际上仍然以“教员”的身份行动。就像在乡农学校中的教员一样，乡村组织中的乡农学校起到的也是“推动设计”的作用。不仅如此，教员还可以起到联结地方和文化系统的作用。知识分子不仅领导农民建设新礼俗和新社会，自身也构成了在团体之上实现社会统一的纽带。梁漱溟认为，知识分子的生命力就在于将地方容纳于文化的“大系统”，用文化来塑造地方：

须要成功一个大的社会运动团体的系统，乡农学校的教员要直接于这个大系统。当他直接于这个大系统的时候，他才有他的效用；如果他与大系统断了气，则没有了效用。因为乡农学校里的教员，他是代表一个新知识、新方法、新眼光，去帮助乡村人解决问题的；但他所以新，所以能够常常不断的新，所以能够解决问题，不是他本人的力量，而是由于他是从这个大的系统来的<sup>[1]358</sup>。

教员寓教育于建设之中，领导民众实现有方向的进步，承担了团体中一种独立的、不可或缺的功能：“从对人的提醒上说，谓之推动；从事情的办法上说，谓之设计。”<sup>[1]364</sup>推动设计意味着使人结合于事，民众尽管能够表达公共意志，但脱离了有关于事的知识，脱离了对人的目标的认识，意志就是盲目的。所以梁漱溟补充到，这一职责并不仅仅是社会改造的需要，知识学问在现代社会中一定是专门化的，因此将始终有尊重知识的必要。推动设计机关看似“变例”，但其实符合“常理”，它将始终在团体之中存在。

值得注意的是，教员以提出问题、解决问题为导向，而不是以情理为导向，所以教员并非居于“师位”。这一区分不是没有意义的，教员切不可越俎代庖，自视为乡民伦理关系的指导者。教员作为“大系统”的代表，体现了现代社会中组织与观念的相互感通，他亦受限于这一处

境，不足以担任乡民的“榜样”。现代社会的新知识和乡土社会的旧伦理之间不是直接接触的，它们总是隔了一层，要在“转一个弯”的情况下才能汇聚到一起。所以说，乡村真正的“师”既非教员，也非乡农学校，而是乡民中之作为榜样的出类拔萃者。这正是儒家教育的真精神：无论伦理情谊还是人生向上，都并非外铄于我，而是我固有之。

可以说，在有了监督教训和推动设计的机关之后，中国式伦理团体中的立法机关和行政机关也得以生发出伦理意味，具有了与西方团体组织不同的面向。对于团体的分子来说，理性有着具体的内涵，它一方面意味着自觉，即对团体生活的参与意识，一方面体现为对道理的尊重，所谓“尚贤尚智”。这两者恰恰是结合在一起的，因为正是一个人肯用心思，对团体事情“能把力气用进去”，他才更愿意接受高明人的领导。从服从的事实来看，他是被动的；但从用心思的角度，他是主动的。全体乡民构成为立法机关，指的就是他们能在知识分子的领导下对团体生活作有力的参与，“听话能听进去”。领导立法机关的也不仅是提供新知识的教员，还有体察众人之意的乡长。立法机关需要意识到，“众人对乡长的尊敬与信托越到家，则乡长越能体察众人的意思，代表众人来说话”<sup>[1]387</sup>，则立法的真正作用才能得以实现。可以说，监督教训和推动设计之意愈明，则立法自治之意愈明。

另一方面，对于行政机关而言，他不仅仅扮演一个纯粹执行命令的角色。如果说乡长居于“师位”，那么行政机关则居于“主位”，“理事是村中办事人，好比东家一样”<sup>[1]379</sup>。他必须把自己当作主人，在乡村组织中承担起作为主人的职分。对于外来的知识分子，他要如主人礼待宾客一般，使一乡之学众皆知尊敬先生；对于上级行政系统，他要善于将其意思转达于下，也要能代表乡村说话，有主人的意识。这一自处某一伦理位置、承担某一“礼身份”的自觉，正是中国传统之真精神的体现。

### （三）走礼的路

我们看到，团体中每个机关各自都承担相应的作用，但这些作用并不能只就其自身得到完全的理解。机关的运作，依赖于相互之间搭配而成的某种格局，这种格局体现了相互的伦理关系。

从“事”的意义上说，这是四种机关或作用；从“礼”的意义上说，这其实就是四种身份或名分。因此，乡农学校中四类分子的相互对待与合作，如同中国传统礼仪中的揖让周旋，互不越位而各尽其职，始终流露出相互的敬意。

让我们组织运行的只有这四个作用：推动设计、监督教训、立法、行政。大概就是这个样子作成一种局势——我们的这种安排，是一种制度，是一种格局，方方面面作成这一种局势；作成这种局势时，他就能运行。而这种局势的作成，则全靠此礼仪以及相喻而共守的许多习惯。局势作成之后，则处处都很自然，很平淡，就像日常走惯了的路一样<sup>[1]388</sup>。

梁漱溟也意识到，如此一种团体必然没有形式上的准则，事事要靠个人的解决，“太活动”，对于不自觉的人缺少相应的惩罚措施，似乎很可能失败。但这恰恰是中国伦理的特点。西方的团体生活必须立基于一个客观的标准上，或是趋重个人，或是趋重社会，而总不能均衡。实际上站在理性的立场，团体生活根本不应该以客观的道理为标准，不能“离开说话的人在外面安一个道理”<sup>[1]306</sup>，伦理的道理总是相对的。这样没有凭准、没有最后制裁的组织，正好以礼俗来协调。“不能走法的路，就只能走礼的路”，在礼的引导下，人们慢慢形成习惯，自然就确定团体事务的分际。“礼而成俗，就是一个习惯。”<sup>[1]384</sup>“职责即为礼”，所谓“师位”和“主位”，以及与其相对的“生位”和“宾位”，无非是礼的实现。如果因为团体没有凭准就想给它立法，意图在形式上规范它的活动，那就只会不伦不类，反而一条路也走不通了。法的精神尤其会破坏中国人的人生态度，在相互制衡的团体中，人们只会因“彼此相待不高”导致“心气越降越低”。

这一特点，最集中的体现在乡长这一位置上。不对事负责，就是对乡长这一职位仅有的要求。梁漱溟反复强调的是，“并不一定要一个贤哲圣人去担任乡长”<sup>[1]384</sup>。要求于乡长的，不是高明的才能或出众的德性，而是庸常的、能够体

会一般人心的情理<sup>①</sup>。在梁漱溟看来，乡长这一职位体现的是背后的礼制。乡长对情理的体察、人们对乡长的尊敬，是通过礼俗而养成的习惯。例如，“在开会的时候，有没有礼仪，礼仪合适不合适，关系很大。譬如开会的时候大家随便出入，说话乱嚷，坐位没有次序，则这个会一定开不好；因为他没把开会这件事情看重。不以事为重，则每个人的整个的生命力量就出不来；生命力不出来，则事情作不好。——礼仪就是让每个人的生命力出来。”<sup>[1]386</sup>等到新的礼俗得以创造，规矩得以养成，人的是非之心能在实践中培育，乡长也就自然能够敦风化俗。一个常人，只要身居乡长之位，为团体中各类身份间的伦理关系所围绕，有礼俗来指导相互的关系，那么他就可以胜任理性的代表。

基于此，梁漱溟才会说，“中国将来的新社会组织构造仍要靠礼俗形著而成。……新组织构造、新礼俗，二者是一件东西。”<sup>[1]276</sup>因此，乡农学校是一个通过礼俗维系的团体。团体的分子在团体中获得各自的身份，形成相互间各有侧重的伦理关系，最终由礼俗将各个分子联系在一起。对于这些分子来说，团体生活本身就构成了新的礼俗。新乡村组织中的四类人分别对应了四种“礼身份”，见表二。

表2 伦理团体的四类分子

人物	社会身份	作用	礼位
理事	地方领袖	行政	主位
乡长	道德领袖	监督教训	师位
教员	知识分子	推动设计	宾位
乡民	普通民众	立法	生位

在一个“各讲各理”的社会中，同时掌握情理与事理的“士人”已经消亡了，“士人”原本承担的职责由社会中的知识分子与地方的道德领袖共同承担。但在伦理团体中，他们仍然能够相互敬重、相互激励，能够尽享师生、宾主之欢，因此才能在团体生活中互以对方为重。团体需要伦理，伦理也需要团体。新的礼俗是一种“从社会到个人，从个人到社会循环

① 早在1929年“北游”考察后，梁漱溟就将村长（乡长）的人选问题视为乡治的第一难题。有钱之人、有能力之人乃至有德之人都纷纷离开乡村，导致乡长一职往往落入土豪劣绅或青年学生手中。前者只为牟利，而后者不通事理，总是“心浮气急”。彼时他认为乡长问题实在没有解决的办法。其实，乡长难选源于其位置上的模糊性，直到《乡村建设理论》，通过与地方领袖和知识分子的区分，梁漱溟才对乡长的位置有了一个恰当的理解，于是乡长的人选不再成为问题：“你一尊他，他也得自尊，就不敢再作被议论的事了。他原是不十分够；可是，一尊他就对付着够了。所以只要你去求，‘师’是可以有的。”

不已的事”<sup>[30]668</sup>。梁漱溟之所以对中国伦理开出团体生活之路有信心，正是因为建立在理性之上的团体可以为它的成员赋予各自的身份，使每一个分子都能积极地参与，并在相互关系中以礼俗为原则加以指导。这样一种团体生活，可以成为中国人的新礼俗，其所具有的伦理意涵，也能为中国人所切身体认。梁漱溟的“乐观”在于，这一新礼俗、新团体与新社会，不是乡村建设的产物，而是乡村建设的理论前提，“运动”可能会失败，但理性的生活样态将始终延续。

## 五、余论：礼与现代社会

有学者指出，梁漱溟通过社会学式的体察，实现了“传统伦理的创造转化”<sup>[17]233</sup>。本文认为，这一创造性体现在，他致力于由中国传统伦理生出现代团体生活，并呈现了现代社会构造的另一种可能。与现代新儒家不同，梁漱溟的理论思考蕴含在乡村建设的“具体事实”中，是他从社会生活中体贴得来，实践与论著互为表里。乡村建设理论构成梁漱溟思考的核心，也是他真正的创造之所在。

梁漱溟追溯宋代以来的乡约传统，固然有着对清代礼教僵化的不满，而要求对儒家传统予以更新，恢复礼俗的真精神。“清代率天下为八股时艺，一宗朱注，演孔孟书为游戏文章；学术界风气又以名物考订为事，鲜及义理。……礼教之威严愈著，人情真意愈以衰薄。”<sup>[1]341</sup>在他看来，传统乡约失败的根源，在于礼教僵化使人情衰薄，人也因此缺乏志气，难以构成有志愿之人的结合。在这个意义上，学者们普遍认为，梁漱溟最初所理解的“直觉”基于对阳明学的体悟<sup>[5]100</sup>，其亦常以“良知”释“直觉”<sup>[12]713</sup>，贺麟因此视梁漱溟为新文化运动以来倡导陆王之学的首要人物<sup>[34]25</sup>。但通过阐明“理性”之义，梁漱溟进入了中国传统更深的层次。他认为，“礼必本乎人情；人情即是理性。故曰：‘礼者理也。’非与众人心理很契合，人人承认他，不能演成礼俗。”<sup>[1]181</sup>中国传统中的“礼”是维持社会秩序的主要力量，而其基础在理性，唯有由理性才能构造新的伦理团体。他又谈到，“凡中国之所谓理或礼，皆指此情义而言。”<sup>[32]587</sup>显然在他心目中，宋明理学与清代礼教有所追求的

共同精神，而他的工作，恰恰是对这一精神的总结和发扬。在这个意义上，梁漱溟对于儒家传统有着继往开来的意义。

梁漱溟的乡村建设理论呈现出复杂的面向，涉及其对于现代中国政治、经济、教化、社会结构等问题的思考。这样一种以伦理团体创造新文化、建设乡村的方案，又始终在回应现代中国如何“统一于下”的建国问题。但是，以伦理构建团体的“理性”精神，始终是乡村建设理论的基础所在，也是乡农学校这一团体的真正内核。从这一精神出发，他一方面接续中国历史传统上的乡约制度，发扬其中“伦理情谊”和“人生向上”之意，并将尊师重教的传统扩展为对外部世界的开放和学习；另一方面对话和批判西方的组织理论，将团体组织的立法、行政两作用补充扩展为四方面的作用，重新塑造了团体生活的意涵，使得乡农学校真正体现出中国人的伦理精神。

因此，梁漱溟乡村建设理论的基础，体现在中国“老道理的真精神”中<sup>[29]614</sup>。这一“真精神”正是他所辨析的“理性”，展现为一种以对方为重、推己及人的义务态度。伦理团体作为一种生活方式，其实质特征正体现在乡长、教员、理事、乡民互以对方为重的相处之道上。他认为中国式的团体生活必须具备的四种作用，实际上表现为中国式的礼制所赋予的不同位置，表现为一场礼仪中相互依赖的不同身份。团体与分子的关系之所以能构成“第六伦”，是因为团体中的各分子始终以礼俗相待，由此不期然地维系了对于团体的义务，也同时在此生活中找到了团体赋予其人生向上的权利。

梁漱溟的乡村建设理论为我们理解现代社会和社会组织提供了新思路。古人认为，礼乐所由起，积德百年而后可兴。乡村建设已历百年之久，但是中国社会团体和组织建设的重任仍然有待完成。梁漱溟在乡建理论中提倡的精神，在现代企业、事业和行政组织中仍然不乏其痕迹，这是中国传统精神活力不息的表现，但是因为与西方的组织理念不相容，经常被作为团体和组织建设中努力消除的干扰因素。我们本文的回顾，是要呈现“监督教训”和“推动设计”这两个在西方组织和政治理论中并不突出的面向对于中国社会建设的重要意义。

如果说早年的费孝通尚不能认同梁漱溟对中国文化和社会结构的思考,费先生晚年则逐渐理解梁漱溟的工作,并将其视作“社会学中国化”的重要努力<sup>[35][36]</sup>。在这个意义上,重新挖掘梁

漱溟对于中国文化根本问题的思考,通过乡村建设理论理解其文化观和人生观,也是构建中国式社会学的应有之义。

#### [参考文献]

- [1] 梁漱溟.梁漱溟全集·第二卷[M].济南:山东人民出版社,2005.
- [2] 张兰英,艾恺,温铁军.激进与改良:民国乡村建设理论实践的现实启示[J].开放时代,2014(3):166-179.
- [3] 熊春文.以理性复兴中国、以学校组织社会:对梁漱溟乡村建设及乡村教育思想的社会学解读[J].社会,2007(3):26-43.
- [4] 王正.中国“家庭”的近现代困境与解决:梁漱溟乡村建设中的家庭思考[J].南开学报(哲学社会科学版),2020(1):100-107.
- [5] 艾恺.最后的儒家:梁漱溟与中国现代性的两难[M].北京:外语教学与研究出版社,2018.
- [6] 王悦之.梁漱溟与现代儒家激进主义的兴起[M].北京:社会科学文献出版社,2023.
- [7] 钱理群.梁漱溟乡村建设思想及其当代价值[J].中国农业大学学报(社会科学版),2016(4):5-16.
- [8] 魏文一.梁漱溟乡村建设理论中的村学与乡学[J].学海,2017(5):103-111.
- [9] 干春松.乡村建设与现代政治习惯的建立:梁漱溟“乡村建设理论”探究[J].湖南大学学报(社会科学版),2017(4):1-9.
- [10] 高海波.“团体组织”梁漱溟对中国社会文化改造的理论与实践[J].儒家典籍与思想研究(第十辑),2018(00):260-278.
- [11] 陈畅.梁漱溟的新心学:心学形上学视野中的“伦理社会”学说研究[J].社会科学,2019(9):127-134.
- [12] 梁漱溟.梁漱溟全集·第四卷[M].济南:山东人民出版社,2005.
- [13] 郭蒸晨.梁漱溟乡村建设活动大事记[M]//梁漱溟乡村建设理论研究会.乡村:中国文化之本.北京:中国社会科学出版社,2018:327-339.
- [14] 干春松.伦理与秩序:梁漱溟政治思想中的国家与社会[M].北京:商务印书馆,2019.
- [15] 吴飞.梁漱溟的“新礼俗”:读梁漱溟的《乡村建设理论》[J].社会学研究,2005(5):228-233+246.
- [16] 吴飞.从乡约到乡村建设[M]//《思想与社会》编委会.教育与现代社会:《思想与社会》第七辑.上海:上海三联书店,2014:226-245.
- [17] 陈来.现代儒家哲学研究[M].北京:北京大学出版社,2018.
- [18] 罗志田.文化的眼光:梁漱溟认识取向的特色[J].复旦学报(社会科学版),2017(6):111-124.
- [19] 李善峰.儒学的现代转型与传统社会结构的重建:以梁漱溟的乡村建设实验为核心的讨论[J].山东社会科学,2016(10):57-63.
- [20] 颜炳罡.人类文明的中国模式何以可能:梁漱溟乡村建设理论的实质及其当代意义[J].文史哲,2021(4):145-153.
- [21] 丁耘.大陆新儒家与儒家社会主义:以梁漱溟为例[J].文化纵横,2012(2):62-67.
- [22] 唐文明.彝伦攸斁:中西古今张力中的儒家思想[M].北京:中国社会科学出版社,2019.
- [23] 沟口雄三.中国的冲击[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2011.
- [24] 熊春文.费孝通的乡土重建与梁漱溟的乡村建设[M]//李友梅.江村调查与新农村建设.上海:上海大学出版社,2007:110-124.
- [25] 杨清媚.制度与人心:重温费孝通与梁漱溟的乡村建设思想[J].群言,2015(3):27-30.
- [26] 周飞舟.行动伦理与“关系社会”:社会学中国化的路径[J].社会学研究,2018(1):41-62.
- [27] 费孝通.费孝通文集·第五卷[M].北京:群言出版社,1999.
- [28] 周飞舟.差序格局和伦理本位:从丧服制度看中国社会结构的基本原则[J].社会,2015(1):26-48.
- [29] 梁漱溟.梁漱溟全集·第一卷[M].济南:山东人民出版社,2005.
- [30] 梁漱溟.梁漱溟全集·第三卷[M].济南:山东人民出版社,2005.

- [31] 丁耘.启蒙视阈下中西“理性”观之考察[J].中国社会科学,2014(2):20-33.
- [32] 梁漱溟.梁漱溟全集(第五卷)[M].济南:山东人民出版社,2005.
- [33] 梁漱溟.梁漱溟全集(第六卷)[M].济南:山东人民出版社,2005.
- [34] 贺麟.五十年来的中国哲学[M].上海:上海人民出版社,2019.
- [35] 闻翔.梁漱溟与现代中国社会学:以“中国问题”与“人生问题”为线索[J].江海学刊,2019(2):115-124.
- [36] 张浩.从“各美其美”到“美美与共”:费孝通看梁漱溟乡村建设主张[J].社会学研究,2019(5):19-43.

## **Ethics as the Group : Liang Shuming' s New Rural Organization**

**ZHOU Fei-zhou , XU Fang-yi**

(Department of Sociology , Peking University , Beijing 100871 )

**Abstract** :The theoretical attempt in Liang Shu - ming' s rural construction is to construct ethical organizations by rationality (li-xing ). In the ethics-oriented society , rationality has the ability to extend itself to others , which is reflected in ethical friendship and upward mobility in life. As the carrier of rural construction , village school continues the tradition of the rural covenant. It constructed an ethical organization based on rituals and customs , while connecting intellectuals with general public , involving local political and moral leaders. Four ritual identities are shaped by rural organization , shouldering respective responsibilities of legislating , administrating , supervision and promoting design. It can not only fulfill the obligations for the group around the action , but also maintain the ethical friendship in the mutual oriented mentality. The design of village organizations by Liang Shuming remains significantly valuable to the social construction of contemporary Chinese society.

**Key words** :Liang Shuming ; ethics ; ritual and custom ; organization ; rural construction

[责任编辑 梁利华]