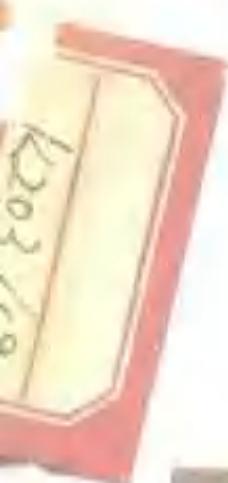


# 梁漱溟 文化理论

LIANGSHUMING  
WENHUA LILUN  
YANJIU

## 研究

· 王 明 澄 ·



上海人民出版社 ·

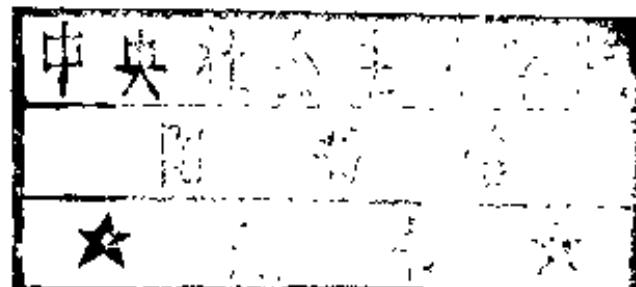
78303

# 梁漱溟文化理论研究

马 勇 著



\*200311439\*



上海人民出版社

责任编辑 朱金元  
封面装帧 殷淑荣

DQ-2/51

**梁漱溟文化理论研究**

马 勇 著

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路 54 号)

长青书屋 上海发行所经销 常熟新华印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 6.875 字数 144,000  
1991年6月第1版 1991年6月第1次印刷  
印数 1-3,000

ISBN 7-208-01066 8 D·206

定价 5.25 元

# 序

## 丁 守 和

在中国现代思想文化史上，梁漱溟是一个颇为独特的人物，或者说是颇有个性的人物。

梁漱溟的独特之处主要表现在思想的个性上，终其一生，从不随波逐流，每每标新立异。五四运动之前的立宪与革命、出世与入世等等理想和实践，固不必说。就是在五四运动爆发之始，即火烧赵家楼，痛打卖国贼章宗祥事件后，梁漱溟也是独树己见，主张法律解决，学生应接受法律裁处，“遵制服罪”。这自然遭到学生和社会舆论的指责，一时间梁几乎成了众矢之的。

五四政治运动之后，新文化运动愈趋深入，并且发展为社会改造问题的讨论，对中国旧社会和旧传统文化的批判也逐渐由学术界传播到社会各阶层。当此时，梁漱溟又不同时俗，而公开声称要为孔子和释迦牟尼“说法”，为儒佛二家思想在中国的复兴和延续而竭尽全力，于是受到新文化运动主流派的尖锐批评，被称为是“向后转”。

30年代，梁漱溟的思想观点逐渐成熟，系统地提出他的所谓认识老中国、建设新中国的乡村建设理论，主张以乡村建设为手段，重整中国社会结构并身体力行，在山东邹平从事乡村建设的实践活动。尽管他也揭露和批评了旧社会结构的种种弊端，但

究竟建立什么样的新社会结构及道德规范，其实并没有讲清楚。除了发展村学乡学有积极意义外，所谓“职业分途”、实行“乡约”等，也难于看出有什么“新”。

抗日战争爆发后，梁漱溟的乡村建设中断，而积极投入抗日救亡运动，主张抗日和民主。以后又参与国共调停和奔走国内和平活动。在这长达10余年的时间中，梁与国民党有合有分，与共产党有别有同。大体上说，为了抗日与和平，他愿意不计小别而求大同，但当形势变化，他又总觉得自己有好多与众不同的话语要向国人诉说。结果，他不仅最终与国民党闹翻，而且在国共和谈的关键时刻作出了那件他后来“最负疚”的事，遂即退出调停，乃至要退出民盟。

新中国成立，梁漱溟最初持怀疑态度。待他观察一段时间后，觉得共产党的某些理论仍难接受，但中国共产党成功的事实在不能不使他由衷地信服共产党领导的高明。于是，梁也热情地投身于新中国的建设。可惜，时间并不长，1953年与毛泽东发生争论，在一些重要问题上受到毛泽东的尖锐批评。这虽然没有给他带来实际后果，而事实上他却几乎沉默到“文革”以后。

通观梁漱溟的思想历程，我们不难感到其独特思想个性的内在苦闷、孤独与烦恼。他的主张与见解，几乎没有一个不遭到时人的批评与责难。这究竟是什么原因呢？

根据马克思主义唯物史观，任何思想观念都不是思想家个人头脑中的产物，而是现实社会状况在人们头脑中的折射和反映。梁漱溟这些独特见解的深厚原因，也只能从剧烈变动的中国近代社会条件中去寻找。

在近代以前，中国社会与外界早有接触，但相对说来，基本上是在同一文化圈中的交流。如印度佛教文化虽与中国文化异质，却又基本上都是农业社会和等级专制制度的产物。所以，尽

管也发生过尖锐冲突，但由于中国社会和文化的自我调节机制状况良好，可以慢慢消化容纳，以至于引佛入儒，出现儒释道结合。到了近代，情况发生根本性变化。与中国文化全然不同的西方近代文化，依靠坚船利炮传入中国，中国社会和文化的自我调节机制在强力重压下发生紊乱，出现严重失调现象。各种思想杂陈，主张纷纭，见解殊异。所有这些，都是在大变动中的中国社会的必然现象。故欲理解梁漱溟及其思想，也必须从中西文化的冲突与交融的广阔背景中来研究。否则，便难以理解梁漱溟何以如此。

这样说，并不是否认思想发展的相对独立性。梁漱溟独特的早期教育，他接触的亲朋师友，他的独特生活经历，当然不能不在其思想发展的轨道上留下自己的痕迹。

在现代中国的社会变革中，梁漱溟的种种思想主张和实践活动并未发生什么明显实际效用，然而作为现代文化史的思想资料却仍然值得研究。特别是他的道德和人格方面曾受到人们的尊敬。例如陈独秀就曾尖锐批评他的东方文化论观点，声明梁漱溟和自己走的并不是“一条路”，但仍然承认“梁漱溟为人的品格更是我所钦佩的”。

近几年对梁漱溟的研究受到人们的重视。马勇同志这本有关梁漱溟思想研究的论著，将梁的独特思想历程和中西文化冲突、交融的广阔背景联系起来进行研究，从中既可看到剧烈变动的中国社会对如何形成梁的独特思想品格的影响，又可以看到梁独特的生命体验在其思想发展中的关键作用，比较客观地分析了梁漱溟的社会和文化见解及道德品格，对于理解梁漱溟的独特而又苦闷的心灵是颇有助益的。

1990年4月

## 目 录

序.....	丁守和
人生与社会的困惑.....	1
归心佛法.....	10
回到世间来.....	22
西方文化的冲击与反应.....	28
中国文化的价值及现代意义.....	37
世界文化未来：中国文化复兴.....	52
欲替中国开出一条新路.....	66
对中国问题的判断.....	78
乡村建设：解决中国问题的必由之路.....	93
认识老中国，建设新中国.....	115
认识自我，改造自我.....	135
东方学术论衡：儒道释互补.....	142
中国文化复兴之道：以中国社会存在 为本位的人类文化互补论.....	151
附录：儒家精神与中国的现代化 ——梁漱溟对儒学的批判性改造.....	165
后记.....	194

## 人生与社会的困惑

要写梁漱溟的文化理论决不是件轻松愉快的事，不要说他的学问博大无比：中国的、西方的、印度的，皆有广泛的涉猎；哲学、文化、心理学、社会学、宗教学等众多学科，均有些重要论述。洋洋数百万言，读不胜读，确难把握。更不要说读其书每每产生的苦涩之感了。这个苦涩之感不是别的，只是读者的感觉，读者的心情，往往随着梁漱溟这颗孤独的心而变化。

好在梁漱溟刚刚作古，他所处的主要时代去我们未远，且留下大量著作，使我们得以窥见他那颗孤独而苦闷的心灵。让我们凭借这些文献，对梁漱溟的心理历程，尤其是他对中西文化的体认，作一巡视。

梁漱溟初名换鼎，字寿铭，后更字漱溟，以字行。原籍广西桂林。1893年生于北京。梁氏祖先可考者，据旧谱记载为元朝皇室也先帖木儿，元亡之时，皇室贵戚大都逃回漠北，然不知何故，也先帖木儿一系竟留居河南汝阳，至明初，因地望更姓梁。

梁漱溟曾祖宝叔于鸦片战争那年进京会试得中，历任直隶、定兴等知县，为政清廉，实惠在民，为有清一代著名循吏之一。梁漱溟祖父承光，少负才气，年十八，应顺天乡试中举，官内阁中书，委署侍读，磊落豪放，交游甚广，喜谈兵，好骑马。<sup>①</sup>

梁漱溟的父亲，名济，字巨川，少因家教得以熟读儒家经典，

<sup>①</sup> 《桂林梁先生遗书·年谱》，商务印书馆1927年版。

见解殊特。然由于知识的熏陶和时代风气的影响，梁济和同时代的知识分子一样，并未把精力全部用在学业上，而是密切关注时务，唯民忧戚，为国献策。早在中法战争爆发之际，梁济便细心观察，反复度量，写下数千言的建议。至甲午战起，梁济以早年既好兵家言，深得用兵精核朴实之旨，知兵不可轻用，于是起而上书陈时事，主张以屈为伸，先造就一支训练有素的军队，方可于国难有济。<sup>①</sup>

梁济生平雅以西学为务，深以为洋务西学新出各书关切时事，断不可以不看，并勇敢地批判了中国传统的旧文化，以为专读滥书是设科取士之病，中国欲富强，必先将文士全行摒弃而后可，必先将中国传统文化彻底改造而后成。

或许因为梁济的远见特识，故而深得乃父旧友、朝中大臣孙毓汶的赞赏，以为孙公记室，后改官内阁中书，正式步入仕途。时值国家多事之秋，梁济自憾家贫亲老，无力远游，谆谆教导子弟，以出洋求学为第一要务，而自己则常访学于通人，研究世界大事，“通习洋务为时所推”。<sup>②</sup>

在戊戌维新运动中，梁济默揆时事，深知变法维新必不可免，但对康有为、梁启超等人的一些具体做法则不敢苟同。他认为，各级官吏苟偷欺罔，旧俗锢闭，如仓促以法令形式自上而下的变法，或于事无补，或且转为弊政以贻巨祸。他指出，非有实心必不能行实事，非有正人亦不能有实心。变法为中国自强之本，而正人心又为变法之本，欲革弊政必先革弊风弊俗，欲革弊风弊俗必先使官吏百姓上下一新其心。当务之急是培养变法之人，精选亲民之官，从教化入手，解释民疑，行之以渐，变法图强之基乃立。

---

① 《桂林梁先生遗书·年谱》。

② 《桂林梁先生遗书·年谱》。

循此思维路向，又经义和团运动变乱的刺激，梁济深感树立国民意识的重要性，深痛国人之愚昧无知，决然以开民智为当务之急。他积极赞助彭翼仲创办《启蒙画报》，主张灌输新知，启迪童蒙，又别出《京话日报》以开牖普通社会。此报流传北方各省，被誉为风气先导，凡言维新爱国者莫不响应传播，而北京商家百姓则人手一册，家有其书。同时，梁济倾囊协助彭翼仲创立蒙养学堂，以上海等地出版的新教科书教育青少年。甚至亲自动手编写新戏，把当时的新思想同种种改革的主张糅合在一起去灌输一般群众。<sup>①</sup>

遗憾的是，尽管梁济有如此进步的学术思想，在政治上、感情上则割不断与清政府的联系，自以为以正途出身，在内阁十年，所以十分忠于清王朝。对于辛亥革命推翻清王朝，他虽然无可奈何，但在心理上无疑产生了一种失落感，因而抱定一个不变的宗旨，随时准备以身殉清。1913年初写《上赵智庵书》等藏于密箧，悄悄做好自杀的准备。至张勋复辟失败后，梁济曾致信张勋以死节相励，然张勋等人以保障生命为条件托庇于外国使馆。对此，梁济极为愤怒，以为世事坏到极处，因而决心倾身救之，代张勋等人赴死。遂于六十岁生日之际，即1918年9月投积水潭，成全了多年来的殉清之志。

正因为有着这样特殊的家庭背景，使梁漱溟从一开始就走上了与同时代思想家几乎完全不同的成长道路。他出生不久，适值甲午战争爆发，祖国处于危急关头，梁济忧国之心于此弥切。他认为中国所以积弱不振，全由那些居于社会领导地位而什九唯务虚文的所谓“社会精英”所误。他主张欲使中国富强，必先改造中国旧文化；欲改造中国旧文化，必从另行铸造文化载体——知识分子——入手。中国旧有的知识分子之所以积习太

<sup>①</sup> 梁漱溟：《答陈仲甫先生书》，《漱溟卅前文录》，第102页。

深，全由旧的社会教育制度、教育内容所致。反观西方所以致富致强，除其政治等因素之外，仅就教育而言，不过是强调讲实学办实事而已。基于此，梁济一再告诫学子要将出洋留学当做一件正当要紧的事去做，“勿惜费，勿惮劳，即使竭尽大半家资也不为过。”<sup>①</sup>在这种思想指导下，其子女所接受的思想教育可想而知。

1898年，六岁的梁漱溟开蒙读书，梁济为之延师于家，教以《地球韵言》，讲述世界大事，内容多是些欧罗巴、亚细亚、太平洋、大西洋之类，一反以儒家经典课童子的蒙学传统，结果使少年梁漱溟只会诵读朱子《小学》，及至成年时而于中国传统文化特别是儒家经典竟未一读。加之是年光绪帝宣布变法，停科举，废八股，只力求实事的梁济自然衷心拥护这一改革，更决计不教儿辈事帖括。

次年，福建人陈櫟在北京创办第一个洋学堂——中西小学堂，梁济便携漱溟入学。梁漱溟在这个学校呆了二年，既念英文，又念中文，自感读的很有味道。可惜发生庚子之变，八国联军入北京，西太后、光绪帝避走陕西，庆亲王、李鸿章代表清廷与八国联军议和，举国震惊，国将不国，中西小学堂被迫关门，梁漱溟这班少年也只好将《英文初阶》、《英文进阶》等课本一齐烧掉，回家休学。

庚子变后，新势力重新抬头，学堂复兴。梁漱溟遂于1901年转入南横街公立小学堂读书。翌年转入彭翼仲创办的蒙养学堂。

蒙养学堂实行男女同班，采用商务印书馆编印的教科书，梁漱溟在这里接受了最初的西方文化的熏陶，直至1906年蒙养学

<sup>①</sup> 《桂林梁先生遗书·年谱》，第16页。

堂被查封为止。

1906年夏，梁漱溟考入顺天中学堂，一口气上了五年半正式毕业。顺天中学的创办人为福建人陈璧，时任顺天府尹，先前任北京五城御史时，曾创办过北京最早的一所中学——五城中学校。因此，顺天中学堂虽不是北京最早的一所中学，却和最早的中学有很深的渊源关系。

顺天中学堂的英文总教习由曾在英国留学海军的天津人王邵庭兼任，汉文教习则以一位福建人为主。由于当时初设学校，学科程度并无一定标准，学生的水平也参差不齐。梁漱溟在班上年龄最小，然学习并不落后，并与同学自愿结合起来同学，相互勉励。只是于国文方面，梁漱溟极少看中国旧书，国文讲义照例不看，国文先生所讲照例不听，虽作文成绩偶然也列为前茅，但总喜欢作翻案文章，不肯落入俗套。有时也能出奇制胜，获国文先生“语不惊人死不休”的评语，然大半却失败，得“好恶拂人之性，灾必逮夫身”的批评。于此可见少年梁漱溟的反叛性格。

梁漱溟虽然断断续续受过一些系统教育，但大体上说仍靠自学成才。在小学时代，梁漱溟前后经过两度家塾四个小学，难得安稳顺序以进地求学。但由于特殊的家庭环境和社会关系，使梁漱溟较早地学会了利用报纸杂志。许多专门书和重要典籍，差不多都是先从报纸杂志上引起兴趣和注意，然后觅来细读。从中不但得到许多知识，并且启发了心中很多道理，对梁漱溟思想的形成产生很大影响。

在中学时代，由于向上心，梁漱溟常有一种自课于自己的责任感。不论何事，很少要别人督促强迫，并且有些事如果觉得不合己见，虽别人强迫他也不干。他坚信，自学最要紧的是在生活中有一种自觉，他当时常常追求不已的是人生问题和社会问题。

对人生问题的追求使他出入于西方哲学、印度宗教以及中国周秦宋明诸学派间；对社会问题的追求，使梁漱溟在中学时代即投身于社会运动，参加了中国革命。

据梁漱溟自己说，大约在十四岁的光景，他已有了自己的人生理想和价值标准，并时时以这种标准去评判一切人和事。此时的梁漱溟虽然对西方近代以来的享乐主义、实用主义、工具主义等尚无所闻，但其价值标准却与西方近代功利主义的思想不期而同然，往往以利害得失来说明是非善恶，亦即以是非善恶隶属于利害得失之下，认为人生的价值要归于去苦、就乐、趋利、避害而已。这一思想虽出之于梁漱溟的头脑，实启导于乃父梁济。按照梁漱溟的评价，梁济虽不是一个天资高明的人，做学问更没有过人的才思，然秉性笃实，天生忠厚，用心细密，意趣超俗，且有一腔热血，一身侠骨，虽研习儒书，服膺孔孟，实际上其思想和为人乃有与墨侠相象之处。梁济相信中国积贫积弱全为读书人专务虚文，与事实隔得太远所致。因此，梁济平时最看不起做诗词、做文章的人，而标出“务实”二字为讨论任何问题的一贯标准。这样，自然不免要以“实用”、“实利”为其主要涵义，自然也影响梁漱溟思想的形成，并使其思想不免与现实发生冲突，在人生问题上陷入深深苦闷。

对人生问题的苦闷，特别是当时中国问题的刺激，使得梁漱溟对中国问题的热心似又一度远过人生问题。

当时，留心时事，向志事功的梁漱溟已能取得住在中国内地的人所可能有的最好最完备的资料，如梁启超在日本主编的《新民丛报》以及稍后一些的立宪派的《国风报》，革命派的《民报》等等，这都是当时内地一般中学生所不能拥有的丰富“资财”。

据梁漱溟后来回忆，上述刊物，特别是梁启超所著的《新民

说》、《德育鉴》以及革命派与立宪派的论战文字，对其思想的形成产生过一定的影响。他认为，梁启超在《新民说》中一面提示了新的人生观，一面指出了中国社会应如何改造。这关系到人生问题、中国问题的双方，恰恰符合梁漱溟当时的精神需要。同时，梁启超等人在报刊上大量介绍西方近代思潮，也使得梁漱溟对西方近代文化略有领会。至于梁启超关于周秦诸子以及明清学术的许多论述，意趣新而笔调健，不仅在思想上而且在生活上都给少年梁漱溟以很大的“助益”。①

可以看出，此时的梁漱溟是梁启超的热情崇拜者，不仅钦佩梁启超的学问，而且相信康、梁诸人所开的君主立宪的处方是解决中国问题的灵丹妙药。

然而，腐败的清廷一天天失去人心，立宪派在革命派的进攻下也越来越难以自圆其说，捉襟见肘。在这种情况下，梁漱溟也和大批的立宪党人一样，不自觉地转向革命派。特别是在顺天中学堂，遇到了善交际的革命党人甄元熙之后，常为甄的革命激情所感染，加上后来的事实教育了他，使梁漱溟对君主立宪的主张彻底失望而转向革命。

当时的情况是，戊戌维新失败后，清政府在革命派的武装起义以及群众自发反抗斗争的震撼下，不得不做出立宪的姿态，于是国内一度蛰伏的改良派人士又逐渐解除顾虑，重新议论开国会、立宪法的问题，使立宪运动形成一段不小的潮流。

立宪派的积极活动，本意在于催促清政府革新图强，稳定政局，消灭革命。然而清廷当权者则深恐大权旁落，无法自保。因此，立宪派活动愈力，反而愈加增添清廷的疑虑。某些守旧大臣甚至把立宪当作造成自身统治动摇解体的因素，纷纷奏请对立宪派的危害予以足够的注意。遂有清廷将立宪代表逐出北京之

① 梁漱溟：《我的自学小史》，《我的努力与反省》，第30页。

举。

清廷的这一举动使君主立宪派大失所望，惹起许多人的反感。梁漱溟恰于此时遇到甄元熙，也使他日益感到立宪无望，革命才是唯一的出路，毅然决然地加入汪精卫、李石曾等人组织的中国革命同盟会京津保支部，并剪除了清朝顺民标志的发辫。

辛亥革命以后，南北议和，京津同盟会也不再舞刀弄枪，而将全部精力投身于政治活动。于是梁漱溟也随一帮同盟会会员加入《民国报》，除做过短时期的编辑工作外，主要担任外勤记者。这时的梁漱溟以二十岁的小青年，顶着记者的头衔，在北京新闻界相当活跃，上至总统府、国务院，下至学校、团体、街头巷尾，无处不去，无事不闻。

然而，到了民国二年春间，同盟会改组为国民党之后，《民国报》变成国民党的机关报，国民党总部派员改组，从总编辑以下换了一大批新人。梁漱溟在坚持工作一段时间之后，也和一些朋友一起，退出了《民国报》，从而结束了他一生中的第一次政治活动。

退出《民国报》之后，梁漱溟家居无事，一天偶然从旧书堆中捡得日本近代著名社会主义运动先驱者幸德秋水的重要理论著作《社会主义神髓》一书。此书共七章，基本上根据《共产党宣言》和《社会主义从空想到科学发展》二书的基本精神，表达了科学社会主义的主要观点。这部书在二十世纪的中国相当流行，不少激进分子都深受它的影响。

梁漱溟捡得此书后，起初没有产生多大兴趣，但书中一些反对财产私有的话，却深深印入心中，并促使他不断地思索这个问题，终至将他引到激烈反对财产私有的路上。梁漱溟认为，财产私有是引起人群中间生存竞争的根源。由于生存竞争，所以人

们常常受到生活问题的威胁，不免出现巧取豪夺的现象。这在被欺被害的人，固属不幸而可悯，即那行骗行暴的人，也太可怜，而不象个“人”了。

梁漱溟指出，人类社会本不应当成为这个样子，这是财产私有制度的恶果，无须责备哪一个人。如果不能从制度上根本解决财产私有的问题，徒以严刑峻法对付个人，因之杀之，都是不能解决问题的。在现在这个社会上，拜金主义盛行，人生的苦乐死活都取决于金钱的多寡。拥有大量金钱的人，不仅享尽人间的荣华富贵，而且握有莫大的权力，可以役使一切。这实在是人间的一种罪恶，也是社会制度的罪恶。

梁漱溟强调要克服上述社会弊端，枝枝节节的修补无济于事，只有“拔本塞源，只有废除财产私有制度，以生产手段归公，生产问题基本上由社会共同解决，而免去人与人之间生存竞争。——这就是社会主义。”①

在当时，梁漱溟对社会主义的了解不可能很多，却十分热心，经过一段时间的深沉思考，于1912年冬撰成《社会主义粹言》一种，并自写于蜡纸，油印数十本赠人。此本不传，详细内容不得而知。但有一点可以肯定，即梁漱溟真诚地信奉社会主义，为社会主义在中国的传播而倡说，并认为社会主义理论在一定程度上把握了中国问题的“病灶”。因此，梁漱溟一度热情宣传社会主义理论，对社会上种种尔虞我诈、花钱造孽的现象深恶痛绝，几至精神失常，在南京自杀未遂。②

---

① 梁漱溟：《我的自学小史》，《我的努力与反省》，第42页。

② 梁漱溟在山西省立第一中学的讲演，1922年1月。

## 归心佛法

对社会问题的探求使梁漱溟一度激进于社会主义，成为社会主义理论的宣传者和实行者。然而，由于种种原因，特别是对江亢虎之辈的冒牌社会主义的憎恶，使梁漱溟在理论上不可能更深入地探索社会主义和中国现实之间的关系问题，更不可能转变成一个社会主义者，反而渐渐对社会主义“隔膜了”，<sup>①</sup>甚至对社会问题或中国问题的探讨也厌倦了，转而又热心于探讨先前陷入苦闷的人生问题，并终至“豁然开朗”，在人生观上发生一次重大转变。<sup>②</sup>

前面说过，少年梁漱溟受乃父梁济的影响，倾心于以实用作为价值标准来判断任何人和事，一切从利害分析入手，而转入所谓苦所谓乐的研索。他看到家里女工天天洗衣做饭，辛苦异常，但问女工是否苦，女工却答习惯了。而梁漱溟虽不是家产富足，但作为父母的宠儿也备受家人的疼爱，然而内心世界却异常地苦闷。他反复思索的结果，以为人生的苦乐不在于外界的环境，而在人的内心主观世界，在于人类永远无法得到满足的欲望。他指出，通俗的观念常常以为人生的苦乐在于客观环境的优劣，以为处富贵则乐，处贫贱则苦。这种观念的依据在于人类仰赖外界物质而生活，物质之富有或贫乏就决定着生活欲望之易得满

① 梁漱溟：《我的自学小史》，《我的努力与反省》，第38页。

② 梁漱溟在山西省立第一中学的讲演，1922年1月。

足或不易满足，而人的欲望能得到满足时则乐，不能得到满足时则苦。梁漱溟说：“这自然不是没有理由的，却有一种淆乱错误隐伏其间。”<sup>①</sup>

基于这样的认识，梁漱溟在十四、五岁时便找了一些有关佛教的著作来研读。至十七、八岁时，断然拒绝父母为之订婚。从十九岁开始，遂尔倾向于印度佛教的出世思想，研习佛典，归心佛法，遵从佛教戒律，茹素不婚，以出世自励，怀抱为僧之念。

在退出《民国报》之后，梁漱溟常去琉璃厂的一些书店翻阅购买一些佛教典籍，久而久之，不仅对那些晦涩难懂的佛教著作有较强的自学能力，而且在思想观念上也发生了重大变化，“语及人生大道，必归宗天竺，策数世间治理，则矜尚远西”，于中国传统文化特别是儒家思想，则“顾不知留意”。<sup>②</sup>

对人生问题连续几年的思考，梁漱溟作成《究元决疑论》一篇长文，由《东方杂志》于1916年连续刊载，在社会上引起一定的影响。据他自己说：“我自二十岁后思想折入佛家一路，专心佛典者四、五年，同时复常从友人张申府（崧年）假得几种小本西洋哲学书读之，至此篇发表，可以算是四五年来思想上的一小结果。当时自己固甚满意，而在他人尤多称道传诵，引起许多位先生的注意，至今好些朋友关系还是从这篇文字发生出来的。”<sup>③</sup>就是梁漱溟到北大担任讲席，也是因为北大校长蔡元培看了此文而决定的。

这篇文章分“究元”和“决疑”两大部分，究元部分又分成“性宗”和“相宗”两个方面去说。在叙性宗义的时候，梁漱溟以法国

① 梁漱溟：《自述早年思想之再转再变》，《中国哲学》第1辑，第337页，三联书店1979年版。

② 梁漱溟：《恩亲记》。

③ 梁漱溟：《究元决疑论》，《漱溟卅前文录》，第46—47页。

哲学家鲁滂 (le Bon, Cr. G-) 的《物质新论》(The Evolution of Matter) 与佛教的《楞严经》、《起信论》相比附。《物质新论》是一篇探讨世界本原的哲学论文，曾由黄士恒译载《东方杂志》第12卷第45号上。梁漱溟对此文推崇备至，以为此文所探究的世界本原问题不期然而与佛旨契合，“不图鲁君貌离，乃能神合，得之惊喜。”<sup>①</sup>

其实，鲁滂认为，所谓物质在过去被假定为不灭，而实际上，物质是由原子连续不断地运动、解体而形成，因而渐归于消灭。在由物质变为非物质的过程中，已由一物变成另一物，即位于有重的物与无重的以太之间的一种物。物质的运动从根本上说无需外力的推动，因为物质自身便是力的储蓄所，所以物质的运动只是自动而非他动。在一定意义上说，“宇宙力”的大部分如电气日热等，都是物质解体过程中所散发出来的原子内的力而生成的。力与物质同为一物而异其形，物质是原子内的力的一种安定形式，而光热电气则为原子内的不安定形式。总之，原子的解体与物质之变为非物质，不外乎力的安定形式变为不安定的形式，所有的物质都是由这样不断地运动变为力。鲁滂强调指出，原子是由以太的“涡动”而形成的，非物质的以太经过“涡动”能够变成岩石铜铁等类的物质。物质的性质也由以太“涡动”的速度缓急而决定，一旦“涡动”停止，物质则归于以太而消失，物质化为非物质所获得的各种质，渐分解归于万物第一本体即不可思议的以太。

梁漱溟认为鲁滂的所谓第一本体，即不可思议的以太略相当于佛教的如来藏或阿赖耶。在佛教中，如来藏指一切众生藏有本来清净的如来法身，亦即佛性，它是世界众生的本性，世间一切众生为之所摄。阿赖耶是佛教瑜伽行派和法相宗所立心法

<sup>①</sup> 梁漱溟：《究元决疑论》，《漱溟卅前文录》，第17页。

“八识”之第八识，“三能变”之第一能变，是被着重阐发的一种识体，指能永恒执持产生世界事物的种子，成为万法之根本原因，有时又称之为“一切种识”。它是物质世界和自身的本源，亦是轮回果报的精神主体和由世间证得涅槃的依据。《大乘起信论》说：“不生不灭与生灭和合，非一非异，能撮一切法生一切法”，讲得正是这个意思。梁漱溟以为，佛教的如来藏和阿赖耶作为世界之本源，极同于鲁滂所说的以太，以太的涡动形成原子，生成世界，这种涡动也就是佛教的“忽然念起”。显然，梁漱溟在这里混淆了非物质的以太与物质性的原子以及佛教中的精神性的如来藏和阿赖耶之间的本质性区别。

不惟如此，而且梁漱溟的所谓的“忽然念起”的“起”的原动力是什么呢？他和鲁滂的所谓“涡动”区别何在呢？鲁滂认为以太的“涡动的原动力不在外部而在内部，而梁漱溟的“忽然念起”的动力则是所谓“无明”。在他看来“涡动不离以太，无明不离真心。涡动形成世界，心生种种法生，然虽成世界犹是以太。”“涡动”消失则质力随灭，所以无明灭，相续则灭。但这种灭是指质力的相续灭而归于以太，并非以太的消失。不难看出，梁漱溟的所谓无明和鲁滂的“涡动”有一种本质上的区别，后者是一种物质性的运动，前者则是一种非物质性的意识运动。但梁漱溟毕竟承认了运动的永恒性，并且明确肯定了运动的原因在内而不在外，这一观点极相似于黑格尔的理念哲学。

接着，梁漱溟探讨了人的生死问题。他指出，死本是事物变化中的必然现象，是任何人都不可能逃脱的，人们若想逃脱人生的大苦海，只有修“无生”，相续相灭，才是真正的出世间，而世人以为游栖于山林之间便能遁世，显然是不可能的。

在相宗义的一段，梁漱溟以佛教的《三无性论》、《佛性论》等

中的原理和章太炎的有关论述相比照以说明无性之义，最终归结为不可知论，并举不可思议义、自然规则不可得义和德行规则不可得义而详加阐述。他指出：“究元既竟，有为世人所当省者，则所有东西哲学、心理学、德行学家言以未曾证觉本无故，种种言说无非戏论，聚讼百世而不绝者，取此相较，不值一笑。”<sup>①</sup> 唯有佛教能拨云雾而见青天，所以舍释迦之教其谁能？梁漱溟此时觉得人生的一切问题无须他求，唯有佛教教义能够给以圆满的解决。

在人生的重大问题中，除生死之外，其最大者莫过于苦乐问题。梁漱溟认为世间凡夫常相标榜的人生目的，如德行、快乐、利他、功名等等，不论其标榜的内容正确与否，唯其目的二字便成问题。所谓目的本指人的行动趋向，就人生而言，人类的全部历史已有数千万年，个体的历史也有数年、数十年。人的历史既然已走得如此远，忽而回过头来重新审议人类历史的目的。梁漱溟指出，从这种想法本身来看，人类的历史、个人的历史本无目的可言。“故人生本是无目的，……人生如是，世间如是。”既然如此，梁漱溟又何必“决疑”？何以“决疑”？

为“决疑”，梁漱溟先树二义：一是出世间义，一是随顺世间义。所谓出世间义，就是以为人世只是从清净本然中虚妄而成。然而世间凡夫俗子耽著五欲，又只见人世间峙然环立，故信世间为实有，出世为虚妄；而另一种观点则认为，即使世间为妄有，而自天地开辟以来既已如此，未来的情形只能是连绵延续而已；更有一种观点则认为，即使世间为妄有，而自无始以来既已如此，何必一定要去求其真？

针对这种种迷惑，梁漱溟据佛教理论予以批驳。他指出，如果知道从真中竟可成妄，则知从妄中定可成真。因此，问者既承认世间是妄，即不当设此难。根据鲁滂以及柏格森的理论，世界

<sup>①</sup> 梁漱溟：《究元决疑论》，《漱溟卅前文录》，第32页。

万物源于以太的运动，运动停止，物质即灭。那么，所谓山河大地峙然而立，众生妄断，大地亦空，佛教所谓出世义便非虚。至于何必求真说，其提问者本身之庸猥劣下已不足言，但他们贪图世间享乐而不肯舍弃则为事实。梁漱溟指出，真妄之义本不易理解，苦乐迫切心身，正如章太炎在《俱分进化论》中所说的那样，苦与乐是并进的。

梁漱溟强调，苦乐问题与其着重在外境来看，不如着重于人们的主观方面更为接近事实。欲望通常表现于人们的意识上，而欲望之本则在自身，苦乐的直接感受也在自身，只是往往因通过意识而有强弱的变化和向对立面的转化。就人类个体而言，欲望也不是固定不变的，一欲望获得满足，另一欲望随即而来，层出不穷，逐有增高。穷人慕千金之家而以为乐，而不知千金之家且慕万金之家，因此说千金之家为乐亦非，说千金之家为苦亦非，千金之家自始至终与苦乐之情不相涉。

鉴于此，梁漱溟得出“人生基本是苦”的结论。人从一坠地便带来种种缺乏，或者说带来一连串待结果的问题。所谓问题的解决除将人引入一更高更难的问题外，没有其他意义，直到最后也只有把人引入一个永远无从解决的问题为止。<sup>①</sup>

什么是永远无从解决的问题呢？这就是人要生活不要老死。从根本上说，人类的一切问题原都出自人类生命的本身而在外面，但人们却总向外面去寻求解决。在梁漱溟看来，这实在是根本的错误，他以为只有佛家看到了这一点，其余的古今中外的一切圣哲，虽尽心解救生民苦难，而所走的路子却都没有逃脱这一根本错误，也都是不可取的。于是，梁漱溟更坚定了出世思想，暗中摸索，虽费力甚苦，然渐渐深入其中，似有大彻大悟、济世救人的释家风度。

<sup>①</sup> 梁漱溟：《自述早年思想之再转再变》，《中国哲学》第1辑，第338页。

“大彻大悟”的梁漱溟体认到人生只是一种苦难，觉得佛家的出世观念最为理想，遂坚持素食不婚，勤求佛典，有志于佛学。不料，在1916年，完成了《究元决疑论》之后，竟又因此文而引起其生活上的重大变化。

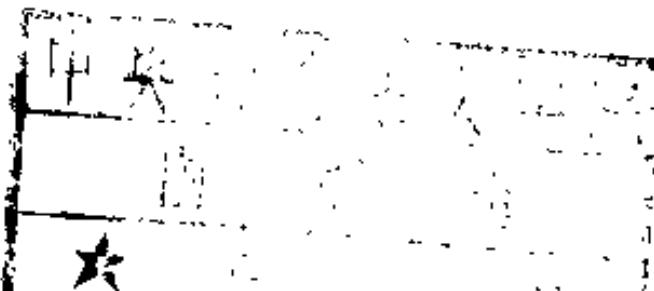
1916年冬，曾任中华民国教育总长的蔡元培从欧洲回国出任北京大学校长。当时的北大死气沉沉，蔡主持校政后，决心采取兼容并包的方针，网罗各类人才，不拘一格，量才录用，很快使北大的精神面貌为之一新，成为新文化运动的发祥地，影响遍及全国。仅就师资方面而言，蔡元培既聘请了大量的新派人物，如陈独秀、李大钊、胡适、鲁迅、陶孟和、钱玄同等，也对旧派学者如辜鸿铭、刘师培、黄侃、陈汉章等表示高度尊重。真诚地邀请他们来北大执教，使新旧两派人物在北大自由天地里各行其事，各得其所，在比较中决胜负，分优劣。

在蔡元培归国途经上海时，曾在《东方杂志》上看过梁漱溟的《究元决疑论》。因蔡自己平素爱好哲学，也希望此次到北大着重办好哲学系，遂对梁漱溟的文章稍加留意，然因行程匆匆，加之梁漱溟此时名不见经传，蔡元培便无法与梁面谈。

蔡元培抵达北京后，经教育总长范源濂介绍，梁漱溟带着《究元决疑论》慕名求见蔡元培。蔡对梁的学问与见识表示赞赏，并希望梁能到北大来教书。

不久，蔡约请梁与北大文科学长陈独秀见面，并正式聘请梁为北大哲学系讲师，担任印度哲学一课。对蔡的真诚邀请，年仅二十四岁且无学历的梁漱溟，自然又高兴又紧张，然以其他事务缠身，虽欣然接受了聘书，并不能立即到北大任教。

此时，袁世凯皇帝梦破灭之后，民国政府组织南北统一内阁，代表西南势力的张耀曾出任司法总长，梁漱溟与沈钧儒等人



作张的秘书。由于当时南来北往的函电极多，梁漱溟经常忙到深夜，一时间又无合适的人代替，所以，梁漱溟只好征得蔡元培的同意，暂缓到北大，其所任课程也由梁推荐他人暂代。

又过了一段时间，北洋政府总统黎元洪与内阁总理段祺瑞不和，闹所谓“府院之争”。段祺瑞一怒之下拂袖而去，跑到天津，于是，张勋复辟，把黎元洪赶下台。段祺瑞乘机率师入京，平息张勋辫子兵，成了再造共和的英雄。政府改组，冯国璋继任代理总统，张耀曾下野。梁漱溟亦巧遇家事去职南下。

梁漱溟山南方回京途中，一路所见，触目惊心，遂有感于内乱战祸之烈而作《吾曹不出如苍生何？》，指出当时社会秩序的混乱是由于政治上的武装势力所造成的恶果。要解决这些问题，建立新的社会秩序和政治秩序，就必须改变以武力专权的局面，组织国民息兵会，实行无条件的非战。<sup>①</sup>

梁漱溟的这些呼吁固然反映了人民的呼声与愿望，也反映了自范仲淹以来特别是自近代以来中国知识分子以天下为己任，以自我为中心的经世致用意识。无奈，他不懂得政治是一种专门学问，更不懂得战争是政治的最高形式，因此，梁漱溟的呼吁自然引起不了各方面的充分注意与赞同，寻觅不了知音的孤傲心灵，无疑地又蒙上了一层阴影。

梁漱溟回到北京之后，适逢为其暂代印度哲学一课的许季上大病，经蔡元培再三催促，梁漱溟遂于1917年10月正式到北大讲课。上课伊始，梁漱溟便公开声称，他此番到北大来讲印度哲学，就是要替释家说个明白，以寻求印度佛教和哲学在现实生活中的真价值。

开始的一年，梁漱溟因时间仓促，无法另编新讲义，只在许季上原编讲义的基础上稍加修订。到了次年，便作了一次根本

<sup>①</sup> 梁漱溟：《吾曹不出如苍生何》，《漱溟卅前文录》，第65页。

的更改，另编订印度哲学讲义一种。其中第一篇《印度各宗概略》、第二编《本体论》，当年即在北京先行出版。1919年，梁漱溟续成此书的后半部，并更名为《印度哲学概论》交商务印书馆正式出版。

从目前见到的第三版来看，梁漱溟《印度哲学概论》共分四篇二十章，主要讲述印度宗教与历史。大体上说，关于历史的部分不仅作者自己缺乏深入细致的研究，而且对近代以来西方与日本学者的研究也极少留意，只是就佛教典籍所传而以为信史，其价值是值得怀疑的。

尽管如此，梁漱溟也在此书中表达了一些颇有价值的观点。他认为，一方面，印度各宗的宗教可以说是哲学的宗教，因此，印度的哲学也就只能从宗教上来研究；另一方面，印度各宗的哲学又为宗教的哲学，即他们的哲学无不出于宗教，一是哲学方法出自宗教，一是哲学问题出自宗教。更为明显的是，印度哲学思想与其佛教的禅定互为因果，最初是因为有这种思想而修禅定，后则思想乃从禅定中得来，更往后则思想的高下完全取决于禅定，禅定的高下又取决于思想。梁漱溟的这一认识就从根本上将印度哲学和宗教的关系彻底道明。

关于印度哲学的禅定方法，梁漱溟给以特别重视，他认为，所谓“禅定”为世间与出世间的通介，正如证会为可知与不可知的通介。“禅定”虽屏视听念虑而不顾，一心向往出世，而现实间毕竟历历在目。“禅定”虽能解一时之忧，使人产生一种虚幻的意识，然现实毕竟是冷酷无情的。基于这样的认识，梁漱溟此时虽仍对佛教抱有崇敬的心情，但也明白地看到了宗教的荒诞与虚妄。他说：“哲学之所事在知，佛法之所事在亡知。”<sup>①</sup> 确实，

---

① 梁漱溟：《印度哲学概论》，第63页。

哲学的本质在于从无可知中向知的方向开展，而佛法虽也强调从无知处(禅)不妨给人以知，但其结果只能是“亡知”而不在知。因此，佛教哲学从根本上说并不具有真正意义上的哲学本质。

印度哲学就其本质而言并不是真正意义上的哲学，后世研究印度哲学的人只不过是从流传下来的佛的宗教教训中搜寻到一些哲学道理而已，在佛之初，并无哲学的概念。不过，从事实上看，佛教教训中也确实包含有丰富的哲学思想，它是全人类共同的精神财富。因此，梁漱溟以现代哲学思想为参照系，企图重新建构印度佛教哲学的思想体系，发掘印度哲学的现代文化意义，而其中最明显的莫过于梁漱溟对印度哲学本体论的探讨。

所谓本体是哲学上一个古老而又常新的命题。说它古老是因为自有哲学以来它就一直是哲学家们最为关注的问题；说他常新，在于哲学家们至目前仍未能穷尽对本体的认识。认识没有穷尽，见识却五花八门，但大体上说来不外乎认为宇宙本体为一元、二元或多元，在这其中，又可分为唯物的和唯心的两大类。

在古希腊，泰勒斯认为水为万物之本体，赫拉克利特认为火是万物之因，而在印度古代哲学中也有地、水、火、风、虚空、方、时等诸说。他们虽有说法上的区别，但在本质上都是以一种有形的物质为万物的本源，也大都属于客观一元论。

对印度哲学中的各种本体论，梁漱溟最推崇唯识派的说法。唯识学派认为，世界的本源是第八识即阿赖耶，世界万有是唯识所变，“实无外境，唯有内识”。在梁漱溟看来，唯识学宗将第八识作为宇宙的根本，远比西方近代唯心主义高明得多。唯识学派的第八识是识自体，非识能缘之用，这是西方近代哲学远不及

的。①

印度唯识学派的本体论，讨论的所谓“自信”，所谓“神我”，差不多就是笛卡尔心物二元论的哲学，所谓“梵天”差不多就是斯宾诺莎泛神一元论哲学。梁漱溟认为，根据唯识宗所指明的佛教本体论，人们很容易看出，佛教既不象罗素舍去经验单走理智一路，也不象柏格森用那可疑的直觉而依旧用人人信任的感觉——现量。佛教讲知识时，只信任现量（感觉）与比量（理智）是对的。只有这两样东西才能给人以确实可靠的东西，此外，所谓“直觉”、“冥想”皆在排斥之列。这种态度与西方科学的基本观念是一致的。他们都从只认感觉、理智出发，结果推翻旧的形而上学，重建一套新的形而上学方法。梁漱溟指出，唯识学派新的形而上学方法比罗素、柏格森的方法更为满意、更为可信，因为旧的形而上学本来已不能讲了，现在经过唯识学派的努力而又有了新的发现。

那么，为什么西方与印度研究同一的问题而印度人另辟出一条新路来呢？梁认为，这是因为双方研究的对象虽为同物，但研究动机却截然不同。西方人所强调的是知识的动机、科学的动机，而印度人强调的则是行为的动机、宗教的动机。西方人自始至终研究一切问题都是出于爱智与好知，而印度人自古以来就没有这种余闲，他们在情致上迫于一类问题而有一种宗教的行为，于是就试图去解脱生活，复其清净的本体。由于这个缘故，印度人从根本上说并没有什么哲学，而只有宗教，全没有想讲什么本体论以及形而上学，而只有要求实行的目标。简言之，印度人的动机所在，就是厌弃生活，追求出世。这种出自本心的动机是无法阻止的。而西方人从人生的实际利益上去研究本体，便逐渐失去人们的兴趣而无人讲，惟有印度哲学以厌弃生活来止息

---

① 梁漱溟：《印度哲学概论》，第108页。

生活，因此，在本体论上便能开辟出一些新的方法来。

当然，就其本质而言，印度哲学的成就是宗教的，只是印度宗教的附属物。他们所关心的不是人生最迫切的问题，而是他们要求生活却看到了生、老、病、死，由此，他们所关心的便是人生的第三问题，而这个问题又是最不容易解决的。因为它违背了人类生活的本性，于是乎，印度人遂采取以取消问题为解决问题的根本方法，舍弃了人生的根本问题而成就了宗教和形而上学。

不容否认，印度佛教哲学文化在各方面仍处于幼稚的阶段，并没有发展到人类文化的最高处。对这一显然的事实，梁漱溟却以为印度哲学文化虽处于低级阶段，但其精神境界却达到了人类文化的最高峰。也就是说，印度文化对于人类生活的基本问题虽没能解决，但却和解决了一样，他们只是在解决了人类的最起码的问题之后便把全部心思精力都倾注在精神生活方面，并取得了相当可观的畸形的文化成就。

说到此，我们不难发现，梁漱溟毕生所讲的人生三大问题、三大态度、世界文化三大系等重要理论原则在此时已显露端倪，有了雏形。

## 回到世间来

梁漱溟认定人生是苦，从而归心于佛法，笃信佛学，热心地在北大为释迦说法，宣讲佛教文化。

然而，到了1920年前后，西方近代文化思潮包括各种社会主义学说潮水般地涌进中国，梁漱溟对这些新思潮虽然“莫逆于心”，但环境气氛却对他继续宣讲古代印度哲学无形中形成了很大压力。<sup>①</sup>在这种情势下，梁漱溟开始从人类文化发展史的角度重新探求西方、中国、印度三大文化体系的异同问题，以期指明东方文化的方向。

在这一时期，梁漱溟在人生思想上倾向于儒家的人生观，并强调世界最近未来必将是中国文化的复兴。这是梁氏思想的一大转变，是对先前人生是苦认识的一大修正，并最终促使梁漱溟放弃出家之念而回到美好的现实生活中来。

尤其是在1920年春，梁漱溟应少年中国学会之邀作宗教问题的专题讲演之后，在家补写讲辞。不料，下笔总不如意，写不数行，涂改满纸，思路堵塞，头脑紊乱。梁漱溟不禁诧异，掷笔叹息。静心一时，随手取《明儒学案》翻阅，于《东崖语录》中看到“百虑交锢，血气靡宁”八字，不觉蓦地心惊，顿时头皮冒汗，默然有省。遂由此决心放弃出家的理想，于是年11月结婚，开始尘世间的世俗生活。<sup>②</sup>

① 梁漱溟：《我的努力与反省》，第51页。

② 梁漱溟：《我的努力与反省》，第52页。

其实，梁漱溟回到世间来虽说触发于一时，但其酝酿颇早。梁漱溟应聘到北大讲授印度哲学，加入知识分子一堆便不免引起好名好胜之心。好名好胜之心发乎身体，而身体则天然有男女之欲。梁漱溟虽时时以出家为僧要求自己，只不过时时在精神上抑制遏止其欲念的产生而已，违反了自然流畅的生命本性。这种矛盾冲突自然不能持久，一旦平衡被打破，逢到适宜的机会和借口，自然要放弃扼杀人性、不合常理的出家理想。

从理论上说，少年梁漱溟由于家庭环境和社会关系的特殊条件，极少受到中国传统文化，特别是儒家文化的熏染，对儒家义理不甚了了，加上当时社会风气、学术风气的影响，起初难免小视中国传统文化。一旦他有暇领略中国文化的精髓，难免在思想上发生脱胎换骨的变化。据梁漱溟多次回忆，当他研读《论语》时通篇不见一“苦”字，而开篇竟是“不亦乐乎”的字样，全部《论语》都是贯穿着一种和乐的人生观——一种谨慎的乐观态度，这不能不引起梁漱溟的思寻研味，渐渐地使他觉悟到欲望是人类的本能，是一种客观的存在，只是人能卓越乎其身且为身之主宰，生命流畅自如则乐，顿滞一处则苦。<sup>①</sup>

当然，按照梁漱溟的解释，以他这种怀天下之大任的性格，之所以抛却佛家生活而归入儒家生活，决非仅仅因为个人欲望不能得到满足，而是一种不能推卸的历史责任。

梁漱溟的这一心理历程是近代中国启蒙思潮发展的缩影。在西方强权的压力下，近代国人经过睁眼看世界的准备之后，开始了向西方学习的艰辛历程，期望象西方一样获得民主、自由与富强。然而，辛亥革命的炮声仅震坍了皇帝的宝座，民主、自由与富强仍然与中国无缘。而且，中国人向往的西方导师又不断地

<sup>①</sup> 梁漱溟：《自述早年思想之再转再变》，《中国哲学》，第1辑，第340页。

欺凌学生，西方内部也逐渐地暴露出种种流弊。甚至一些聪明的西方人开始反省自己的文化，厌倦于追求物质的观念意识，而向往东方文明。梁漱溟对中国文化、孔子哲学的提倡在客观上与中国反向西方学习的利弊得失正好相合。

出于这种历史的责任感，梁漱溟不辞辛苦，南北奔波，到处宣讲他的这种主张。尤其是1921年暑假，梁漱溟应山东教育会之邀，到济南演讲《东西文化及其哲学》一题，回到北京之后，即根据陈政、罗常培等人的记录写定出版，在学术界引起广泛的反响，一时间毁誉交加，使梁漱溟成为国内学术界的知名人物。

其实，自中西交通以来，东西文化问题就一直是学术界最为关注的热门题目，各种学说纷纭杂呈，见仁见智。最早的顽固派出于狭隘的民族主义情绪或对西方文化持完全否定的敌视态度，或以为西方文化不过是雕虫小技，即使如此，这些东西在中国传统文化中也是古已有之，并非罕见。随着民族危机的加深，先进的中国人逐渐地意识到作为人类文明的共同财富，文化不应当有东西之分。魏源提出师夷之长技以制夷，就是较为朦胧地表达了这种信念。到了后来，由于国内矛盾的加剧，有一派人认为西方文化的侵入冲击了中国传统文化的发展，扰乱了社会秩序，因此把一切罪名归结到西方文化的头上。但是，西方文化特别是西方近代科学技术无疑比中国先进，公开的将这些先进技术拒之于门外，也无疑要引起世人的反对。正是出于这种考虑，张之洞适时提出以“中学为体，西学为用”作为解决中西文化冲突的标准，遂使中西文化论争的第一个阶段至此结束。

辛亥革命之后，特别是俄国十月社会主义革命给中国的思

想文化界注入新的活力，西方各种思想流派纷纷传入中国，开辟这一学术新大陆。一时间，中国思想学术界形成了春秋战国百家争鸣以来少有的最好形势。西方各种思想观念都在中国占据了一定的市场，西方文化大有取中国文化而代之的势头。

然而，第一次世界大战之后，西方世界科学破产的呼声却也严重地冲击了中国思想文化界。虔诚向西方学习的幼稚心灵无疑地受到了第一次沉重地打击，使中国的文化复古主义势力又重新抬头。连早先积极介绍西方文化的梁启超，在到欧洲游历一番之后，听到不少西方人对西方文化的反感以及对中国文化不知其所以然的羡慕，也由先前对中国传统文化的严厉批判态度转为东西文化融合沟通的态度。加上杜威来华讲学，也常说东西文化应当调和。特别是罗素来华之后，基于他原先对西方文化就很反感，所以也到处说中国文化是如何的好。因此在社会上也常有中西文化融合的说法流行，都企望未来的文化就是东西文化调和的产物。

其实，上述种种观点差不多都犯了一个同样的错误，即忽视了文化的整体性，而把文化看成是可以分割重新搭配的东西。

苦于当时没有人把东西文化做系统地比较研究，梁漱溟于1918年前后便致力于此。他对印度佛教、哲学文化现代意义的阐发基本上就是立足于中国、印度、西方学术的比较，而看出印度哲学的文化价值。他认为，梁启超、杜威、罗素等人的说法都是不对的，因为他们只说出东西文化应当调和而没有说出东西文化所以调和之道，因而失之于主观和武断。

梁漱溟指出，文化是一个整体，是不可能分割零售的，西方文化无论相对于东方如何先进都是不可能全盘地照搬照套或零星的枝枝节节的搭配。因为，如果一般国民不能从根本上改变东

方文化影响下所形成的生活习惯和态度，而只进行政治制度方面的改革，只想采用西方的民主政治，其结果只能增加东西方文化的冲突和矛盾。

梁漱溟的这一看法与李大钊在《东西文明之根本异点》一文中的立论基础大体相同。李大钊指出，东方文明是一种静的文明，西方文明是一种动的文明，中国人要学西方先进的科学技术，就必须将东方文明中的静止精神根本扫荡，否则，其结果必蹈于自杀。以英雄政治、贤人政治的理想去实行民主政治，以肃静无哗唯谐一致的心理希望代议政治，以万世一系、一尘不变的观念，运用自由宪法，其国家政治必无以安宁，此种政治的所有妙用也必毁于此国之中。当然，李大钊的结论与梁漱溟全然不同。他认为，中国人要向西方人学习，是中国历史发展的大趋势，问题在于中国不可能仅向西方学习枝枝节节的科学技术，而应该从改变国民习性入手，彻底抛却东方人守静的态度、持静的观念，最后达到融合中西以创造与现代生活相适应的新文化。

梁漱溟也承认，从精神生活、社会生活、物质生活三个方面看，东方文化都远远不及西方，尤其是西方近代以来的科学民主精神，既是世界上无论哪一个民族都不能自外的东西，又是除西方之外的任何民族所不能及的东西。在梁漱溟看来，东方文化是一种宋进的文化，而西方文化是一种既进的文化，因此，他也责难那些认为东方人在政治制度、社会风俗习惯以及物质享乐方面虽然不及西方人，而在精神方面要比西方人高超得多的新旧人物“全然不对”，<sup>①</sup>实在是一种极糊涂的观念，没有丝毫的存在余地。

---

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第13页。

基于上述思考，梁漱溟强调中国文化现在已经撞到墙上，无路可走，要寻求新的生机、开辟新的前途，必须将中国文化彻底“翻转”过来才行。如果对此没有充分的精神准备，没有根本解决的办法，中国文化的前途只能是死路一条。就这些观点而言，梁漱溟决非人们常识中的守旧派，而是中国新文化运动的同盟军，甚至在某些方面可能比新文化运动的激进领袖考虑得更周到、更全面。他坚信中国文化的未来前途决非固守旧有的传统，而必须进行新的转换，在旧传统基础上进行新的创造。然而遗憾的是，梁漱溟的这些真知灼见被他那表面的形式的复古主义形象所淹没，剩下的只是那颗长期不易被人们理解的孤独的心灵。

## 西方文化的冲击与反应

守旧的形式淹没了积极的思想内容，使梁漱溟在当时以及后来者那里都被视为是独立于新文化运动之外的守旧派乃至反对派。其实，认真分析梁漱溟当时的言论与行动，特别是他对西方近代以来的文化的看法，都不难看出梁漱溟决非是人们常识中的守旧派，甚至在某种意义上说梁漱溟的那些真知灼见，不仅与新文化运动的激进领袖的激进言论有异曲同工之妙，而且在某种意义上说，梁漱溟的那些看法可能比新文化运动的激进领袖的看法更为稳妥，更切合中国实际。况且，梁漱溟从来没有承认过自己是新文化运动的对立面，恰恰相反，他多次声称他的许多看法特别是对中西文化的看法往往与胡适、陈独秀、李大钊等人的看法如出一辙，自诩为同调。

在当时的文化论争中，最激进的莫如陈独秀等《新青年》一班人。他们有感于辛亥革命的失败而激烈抨击传统文化，集中批评孔子和传统道德，鼓吹西化。但是，陈独秀一班人往往困惑于西方学者的欧洲中心主义的迷雾，以为西方文化具有自己的民族性，尤其是西方文化的不可推广性，因而主张把西方的一套全盘照抄。同时，他们也惯于中国知识分子以复古为旗帜而求革新的传统手法，以一种无以名状的逆反心理，不辨中国文化的民族性，把现代化等同于西方化，提出一些无法实行，至少是当时不可能立即实行的绝对化的理论。如陈独秀基于中国政治变

革长时期不能彻底实现的分析，而以为政治制度的改革是枝叶，中国的改革应该重新开辟新的途径，抛弃或者暂时放弃戊戌以来在制度方面的努力，而单刀直入地探寻、移植西方文化，接受民主与科学，以唤醒国人“最后之觉悟”。

应该说，陈独秀等人确实看到了中国问题的症结，只是在解决的途径上过于激进。一方面必然引起反对派的竭力抵制，另一方面又无可避免地使后来者更为激进，以致走上偏激的道路，使其主张更缺乏可操作性。关于前者，我们后面还要谈到。关于后者，我们看到在陈独秀之后，明显地出现循陈独秀思路而发展的偏激主张。如陈序经在《中国文化的出路》中就嫌陈独秀所要的西化只是民主与科学，除此之外，没有别的。因此陈独秀所要的西化并不是全部的西化，陈独秀的贡献仅在于他根本否认中国一切的孔教化，并非主张全盘西化，而是主张全盘非孔教化，或者说非中国化，因而是一种消极的主张。“积极的主张应是全部西化的功夫”，对于西方的一切，不论好的坏的，包括军国主义和金钱主义都应该毫不犹豫地引进。他说：“假使我们认为军国主义和金钱主义产生不少罪恶来，所以要反对，那赛先生和德先生也造出不少罪恶来，那我们也不要德、赛先生了。结果我们只好再提倡孔子之教罢了。其实，要是我们觉得中国文化是不合时需，西洋文化是合时用了，孔子之道是不好了，赛先生也好了，那么要享受赛先生的利益，应该接受赛先生发脾气时给我们吃的亏。”

文化作为一个整体，自然不是此方一厢情愿地在吸收彼方文化时吸收其精华而拒斥其糟粕。任何一种文化都是一个密不可分的整体，都是其物质文化、精神文化以及各要素间的高度统一。每一个精神文化都有其相应的物质文化作依托，而每一个物质文化也总不外有一种精神文化作为表现形式。全盘西化

论者有见于此而强调全盘引进西方文明，以改造乃至抛弃中国旧文化，虽过于偏激且缺乏可操作性，但并不是毫无可取之处，至少他们看到了文化的不可分割性。然而，他们过于偏激的主张严重挫伤了中国知识分子的自尊心，不论在学术界还是在一般社会都只能引起反感，而无法获得国人的共鸣。从反感出发又势必引起激烈的反对而走上另一极，使一些人仿佛是基于民族主义的情绪，坚持中国文化不论其性质如何都可以放之四海而皆准，从而提出另外一种绝对化的主张。1916年，杜亚泉在《静的文明和动的文明》中，以为西方社会多民族纷争，自然环境宜于商业，于是西方人的观念，以为社会的存在是互相竞争的结果，“依对抗而维持”。而中国社会自古以来则多一家一姓兴亡之战，自然环境宜于农业，中国人之观念，便以为社会之存在乃各自相安的结果。基于观念上的歧异，遂使西方社会注重人为，反对自然，生活向外，胜利重于道德，无时不在战争之中；而中国人一切皆注重自然，顺从自然，生活向内，安心守分，勤俭克己，除自然的个人外，别无假定的人格，道德高于胜利，以与世无争、与物无竞为最高尚的道德，时时以避免战争为务。因此，杜亚泉强调，中西文化之异是性质之异，而非程度之差，中国固有之文明不仅不应该彻底抛弃，恐怕“正足以救西方文明之弊，济西洋文明之穷者”。

在上述两极思维之外，尚不乏折衷调和之说，这种种学说都表明中国人对文化问题的关注与焦虑。而正是在这种背景之下，梁漱溟开始他对东西文化的比较研究，并提出自己与众不同而又有同的新见解。

梁漱溟认为在当时各种文化主张中，不论是传统的守旧派，还是西方文化派，抑或是罗素、杜威、梁启超等人的折衷调和派，

都缺乏对东西文化的最基本认识和深切的生命体验，都没有能找到东西文化的根本差异何在。因而，他们都是盲人摸象，只见树木不见森林，抓不住问题的关键。

梁漱溟强调，他所提倡的东方文化或中国文化复兴运动，与一般旧头脑的拒绝西方文化不同。因为他不仅看到了东方文化的长处，更对西方文化作过深入地研究，既知己又知彼，更在比较研究的基础上清楚明白地看到西方文化优点。

在梁漱溟看来，西方文化优点如同当时先进的中国人共同指出的那样，在于科学方法与人的个性的伸展两个方面，即赛先生与德先生。他指出，科学的方法是西方学术上的特别精神，人的个性伸展是西方社会上的特别精神，就此而言，梁漱溟的看法与新文化运动的激进领袖如《新青年》一派的思想家的看法并无二致，引为同道也不为过。他常说，中国讲维新讲新学，几十年乃至于革命共和。其实，都是些不中不西的人，说了些不中不西的话，作了些不中不西的事。他们只是枝枝节节的西方化，只要零零碎碎的西方的东西，并没有把西方文化进行通盘研究，并没有能领略到西方文化特别是西方近代文化那一贯的精神，即民主与科学。他认为，只有近年《新青年》一班人才算主张西方文化到了家，因为他们看到了西方文化的一贯精神就是科学与民主。<sup>①</sup>

基于上述分析，梁漱溟认为，在科学与民主思想的指导下，西方文化是以意欲向前要求为其根本精神的，或者说西方文化是由意欲向前要求的精神产生科学、民主两大异彩的文化。就东西文化的本质差别而言，西方的文明是成就于科学之上，东方的文明则为艺术性成就。大约在西方，即便是艺术也是一种科学化的艺术；而在东方，即便是科学，也是艺术化的科学。诚如梁

<sup>①</sup> 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第21—22页。

漱溟所说，明白这科学艺术的分途，那么西方人之所以喜新而事事日新月异，东方人之所以好古而事事几千年不见进步，自然不足奇怪了。西方人既秉承科学的精神，当然产生出无数的严谨的学问，中国人秉承艺术的精神，当然产生不出一种严格的学问。

尤其重要的是，在民主与科学思想指导下，西方文化将学与术严格区分，把学独立于术之外而有学有术，事事都遵循一种科学的方法。而在东方，尤其是在中国学术界，学与术往往纠缠不清，时时处处带有一种应用的目的。因此，中国的学问从严格意义上说大半是术而非学，或说学术不分。结果，学固然不会有，真正的术也同样不能产生发达。因为术都是从学中产生出来的。不惟如此，中国政治尚人治，西方政治尚法治，其间的区别虽然还有别的原因，但总不外乎科学与艺术化的区别。

梁漱溟把中西文化的差异归结为科学化与艺术化的区别，这个判断的价值如何姑且勿论。但他看到了中西文化并非同一类型的文化，而是有着本质上的区别。因此，那些鼓吹中西文化调和融通的主张自然只能是美好的善良的愿望，而不可能在实际生活中真正实现。因为就知识本身看，由于西方重科学，中国重艺术，遂使东西方在知识层面形成重大差异。简略地说，在艺术精神的熏染下，东方的知识不外乎是一种直观的猜想，是一种玄学的方法；而在科学的训练下，西方的知识遵循的无非是一种实验的科学方法。玄学的方法是基于不改变现状的一种看法，是从整体上看、宏观上看，是拿那个东西当作那个东西看，而不需要解剖的分析的方法；科学的方法则相反，它是一种改变现状的看法，对于所要研究的任何客体，总是试图换个样子来看，解析了看，分割开看，不拿那个东西当作那个东西看，却拿别的东西比较着看。

显而易见，由玄学的方法去求知识而得出的结论与由科学

的方法去求知识而得出的结论绝对不会相同。西方人在科学精神的指导下讲学说理全都要步步踏实；中国人在艺术精神的指导下必然要讲到神乎其神，说到诡秘而不可理论。科学的方法所追求的是知识，玄学的方法所得到的只能是主观的意见而已。若与西方相比，中国不仅仅是理论的缺乏，而是非理论的精神太发达了。这种非理论的精神是一种玄学的精神，是一种尚直觉的东西，无论如何不可能得到成就的。

东西文化除科学与艺术的差异外，在梁漱溟看来另一个重要的区别就在于德谟克拉西即民主精神，而具体表现就是中国严尊卑，而西方尚平等。梁漱溟承认，在中国传统社会，其实际情形是大家不平等，个人也得不到自由。按照他的分析，这种情况的出现不仅在于中国专制主义的重缚，而且在于中国人的人格尚处在不觉醒的蒙昧阶段，中国人向来不把自己作为一个立身天地之间的人，而只把自己看成是皇帝的臣民，自己一身尚非已有，哪里还有什么自由可说？梁漱溟认为，人们必须首先具备人的观念，必须有自己的观念，才有所谓自己，才有所谓自由。这就将人的自由与解放及人的个性伸展视作社会前进的必要条件。<sup>①</sup>

历史已充分表明，现代化的发展，特别是经济的发展，决不是单纯引进外国的先进设备、技术、资金乃至科学技术成果可以实现的。它更需要现代化的主体——人的素质的真正提高，人的个性获得充分伸展。离开了这个前提，任何现代化的努力都是徒劳的和失败的。人的自主性、独立性即个性的充分施展，是经济起飞、社会进步的先决条件。显然，梁漱溟对此有清醒的认识，因此不遗余力地批判压抑人性的中国传统精神。可以说，他在这方面努力是颇有见地的。

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第35页。

人的个性伸展是社会进步的必要前提，同时也只有在社会生活最重要的方面即国家生活中表现出来。由此而延伸，人与人之间的关系便必然构成君臣、父子、夫妇、师徒等等众多方面。在西方，不仅人的个性得到充分伸展，人人生而平等，而且人的社会性也异常发达，人和人之间不象中国传统社会那样重尊卑。因此，西方人极其重视对社会的道德即公德，而中国人所讲的差不多都是这个人对那个人的道德，即私德。由于中国人没有西方人那种社会公德的概念，所以在梁漱溟看来，中国从来没有组织成近代意义的真正国家，中国的所谓国家实际上只是家的放大而已。

综上所述，梁漱溟对西方文化基本精神——科学与民主——的认识与当时新文化运动的主流并没有太大的差距，他的一些说法如东方重尊卑，西方尚平等，也为当时新派人物所常道。但是梁漱溟的认识，从根本上说又与新派人物有本质的差异。这就是他自己所常说的，当时的新派人物只是模模糊糊地认为中国应当学西方，应该走上西方的路，然面对中国如何才能走上西方的路却尽了然，只有他梁漱溟才胸有成竹，并有把握真正解决这一问题，傲然孤独之情溢于言表。

梁漱溟认为要真正解决中国如何走上西方的路，首先必须明了西方近代精神所从来。在这一点上他坚决否认唯物史观关于经济基础决定思想意识的原则，认为人的精神能决定经济现象，但不是以意识去处置经济现象。他说，这个意思与唯物史观并不冲突，只不过加以补定而已。但他又认为西方近代民主精神之所从来决非单纯唯物史观理论所能说明，而必须耐心寻找精神方面的原因。按照他的说法，西方人与东方人在精神上的不同才使西方近代产生民主之道，并间接地使经济现象变迁与

产生出西方近代的政治制度。梁漱溟看到了意识在人类社会发展中巨大的作用，但他把西方近代的民主之所从来视作西方人与东方人精神不同，无疑等于说精神产生精神。真实的情况可能是西方民族自古以来就与东方民族处于不同的生活氛围之中，生活条件的不同形成东西民族间的性格差异，从而导致西方人尚民主的近代精神。

梁漱溟也承认东西方民族精神的差异就其实质而言不外乎是各自生活样法的不同。换句话说，就是某一民族对于某一方面成功的多少不同，解决问题的方法不同。按照梁漱溟的概括，人类至目前为止，解决生活问题的方法大体有三种：一是本来的路向，就是奋力取得所要求的东西，设法满足人的一切欲望。简言之，即奋斗的态度，遇到问题都是向前面去下手，下手的解决便是改造局面，使其可以满足人类的要求；二是遇到问题不去要求解决，更无需改造局面，只在现有的境地上寻求自我满足，这时下手的地方并不在前面，眼睛也无需向前看，心思并不想着奋斗地改造局面，只是想着随遇而安，其应付问题的方法便是自己意欲的调和；三是遇到问题就想根本取消这种问题和要求，既不想改造局面，也不想变更自己的意思，这虽也是应付困难的一种想法，但是最违背生活的本性，因为生活的本性是向前要求的。

明白了梁漱溟的这些原则，就不难理解梁漱溟对西方文化特别是科学与民主的看法，在他看来，西方文化所呈现出来的征服自然的精神、科学方法的异彩、反抗权威争取人人平等的民主意识都是对于自然、社会向前奋斗的态度，是对于环境要求改造的结果，是以意欲向前要求为其根本精神的。

梁漱溟认为西方意欲向前要求的精神无疑要比中国民族的传统精神进步得多，当时的中国社会无疑也比西方落后得多，因此，要将西方文化引进中国自然是确定无疑的。问题在于这种

引进决不能是简单的模仿、照搬照运，更不能是不加分析地拿来主义，而必须从其根本路向、人生态度入手。遗憾的是，在当时中国思想文化界，大家只把科学方法、民主精神说来说去，很少有人认真地从人生态度、人生路向上去思考解决问题，以使中国走向富强之途。仅就此而论，梁漱溟不仅是五四新文化运动的同盟者，而且可能比五四新文化运动的思想领袖们更深刻、更彻底。可惜，人们很少注意于此。

简言之，梁漱溟对于西方文化的认识与当时先进的中国人并无太大的差别，甚至某些方面更表现出哲人的睿智和冷静。特别是当人们不加分析地一鼓脑地盲目信奉西方文化时，梁漱溟更能以其独特的眼光看到西方文化的弱点以及中国应当如何在吸收西方先进文化的同时，又能有效地排除其糟粕的措施。

## 中国文化的 value 及现代意义

梁漱溟对西方文化的独特见识与评价，是基于他对东方文化尤其是中国文化的深湛研究与体认。他认为，所谓东方文化事实上应分为中国文化、印度文化两大系，不能混东方诸民族的文化而概括称之。至少，也是至多要分中国、印度两大文化系统而分别言之。梁漱溟承认就中国文化系统而言，西方文化中的所谓科学、民主以及征服自然的精神都是没有的，所显露出来的只是消极的面目，很难寻到积极的成分。

但是，梁漱溟并不简单地承认中国文化从整体上在一切方面都比西方文化落后。他认为，文化的发展并不呈单向的进程，中国文化与西方文化的不同，不是前者不及后者，而是文化体系、思维路向、人生态度的根本不同。他断言，假使西方文化不与中国接触，中国完全处在闭关与外界不通风的情况下，就是再走三百年、五百年、一千年也断不会有这些轮船、火车、飞机、科学方法和德谟克拉西精神产生出来。这句话意味着中国人不是与西方人走同一条路线。因为若是在同一条路线走得慢而比人家慢了几十里路，那么只要慢慢地走，终究有一天赶得上；若是各自走到别的路线上去，那么，无论走多久，中国人也不会走到西方人已经达到的地点上去的。简言之，中国人另有他的路向，且与西方完全不同。中国人的思想是安分、知足、寡欲、摄生，而绝没有提倡要求物质享乐的，也没有印度的那种禁欲主义思想。无论境遇如何，中国人都可以满足安受，并不一定要求改造现存局

面，即无征服自然的态度，而只有与自然融洽游乐的思想倾向。括言之，中国文化是以意欲自为，调和持中为其根本精神的。

梁漱溟对中国文化价值的评判基本上是正确的。因为任何文化都只能是适应环境的产物，中国文化的产生与发展只能是中国两千年来农业经济的结果。两千年来，中国的农业经济基本上是一种自给自足的经济系统，由此产生的中国文化便是一种意欲自为，与自然融洽游乐的文化。这种文化适应了中国历史社会的需要，维持了社会的稳定和谐，因而两千年来功不可没。假如没有西方文化的冲击，中国文化的自调机制必将有效地保障其文化与社会的一致性。在这个意义上说，西方文化与中国文化没有高下之分，只有性质不同，他们在价值上是平等的。其意欲自为、调和持中的基本精神也是无可非议的。

中国文化基本精神之所以如此，在梁漱溟看来是因为中国人在哲学——形而上学根本观念上的不同。他指出，中国文化与西方文化、印度文化大为不同。中国人于宗教太淡薄了，几乎没有什么可说的。但在中国文化里面，最重要的似乎是他那无处不适用的玄学——形而上学。在这方面，可以说中国不仅避免了西方和印度古代形而上学的错误，而且，遥遥领先成为人类文化史上的奇葩。

梁漱溟强调人类文化不论就彼此的同点或批评他们的差异，从根本上说都是无法相比的。因为他们一家家——西方、印度和中国——都各自为一新奇的、颖异的东西，初不能相比，各走各的路，互不相涉，那么，中国既没有走西方或印度那样的路就绝对不会产生西方或印度那样的东西。换句话说，梁漱溟认为，人类文化的各个分支均有相埒的价值量，如果评价其价值，决不应以其中任何一种如西方近代文化作为参照系，而应以平等的眼光看待中西文化，充分认识它们都是各自社会的反映并

与其社会保持一致性。

根据梁漱溟的观察，中国的形而上学与西方、印度的根本不同大体分为二个方面：

一是问题的全然不同，二是解决问题的方法根本不同。就问题而言，西方古代和印度古代人所关注的问题在中国并不成为急迫的问题。西方和印度二方的问题原来也不尽相同，但如对宇宙本体的追究却乎一致。而他们一致的地方又正是中国与他们截然不同的地方。

众所周知，中国人并不象西方或印度人那样讨论那些呆板的静体的问题，中国人从很早的时候所传下来的哲学方法或文化精神即作为一切大小高低学术之根本思想的是一套完全讲变化的决非静体的精神。他们总只讲变化上的抽象道理，极少去问具体的问题。

基于问题的不同，那么，中、西、印在解决问题的方法上也根本相异。因为讲具体问题所用的都是静的呆板的概念，而讲变化时所使用的只能是抽象的虚的意味。在中国文化中，不但阴阳乾坤只表示意味而非实物，就是具体的东西如“潜龙”之类也无不具有抽象的意味而非实指。要认识这种抽象的意味或倾向，只能全凭直觉去体会、去玩味才能得到，感觉、理智，在这里都受到极大的限制。

这样看来，中国文化与西方、印度文化全然不同，中国文化全然不讲静体，并且在办法上也一任直觉。梁漱溟强调，讨论中国学术最忌拿抽象玄学的推理应用到属于经验知识的具体问题，并注意体会这些玄学的方法，如阴阳等观念都是一任直觉的。当然，直觉只能认识这些观念，并不能从中推衍出更多的道理来。

梁漱溟这些独特看法是基于他对中国文化的整体认识和具

体分析。他认为，中国形而上学的原则和大意大都见《周易》一书。对于《周易》，不论各家各派有多少不同的诠释，而“调和”都是各家各派公认的中心意思。所谓调和，就其大意而言，是强调宇宙间没有绝对的、极端的、一偏的、不调和的事物，如果真有这些东西也一定是隐而不显的。凡是显现出来的东西都是相对的。所谓变化，在这里就是由调和到不调和，或由不调和到调和，用现代语言来表示似乎如同普里高津的从无序到有序。梁漱溟举例说，仿佛水流必求平衡，若不平衡，必往下流。所差别的水不是自己的活动，有时水得到平衡即不流，但从趋势上看，水则是不断地往前流，往前变化。

梁漱溟指出，调和与不调和不可能绝对分开，无处无时不是调和，也无处无时不是不调和，由此观点推而广之，相对待相关系于无穷。相对待固然是相反而又是相成，一切事物都必然成立于这种相反相成的调和关系上，真正的极端是不存在的。<sup>①</sup>从现代哲学观点看，梁漱溟肯定矛盾与斗争建立在相对待的基础上，强调矛盾的双方必然处在同一体中，这在一定意义上揭示了中国文化的真精神。

在梁漱溟看来，中国文化的真精神，除《周易》中的调和观点外，另一个重要方面就是“无表示”。他指出，凡一切事物的存在为我所意识的都是一个表示，无意识的不表示就是与我们不相干的，不是我们所能意识或感觉到的，要求表示就是对于他们的实际问题有关系有影响，这是人之所以为人的本性，从这个本性出发就产生了知识，其精华便是科学。中国的形而上学则超乎一般利害关系以求真，所以走的不是知识的路、科学的路，只是一种无表示。如前所述由调和到不调和的变化，结果又归于调和，这只是不得不用语言来表示它。实在说来，这从调和到不调

<sup>①</sup> 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第118页。

和的中间也未尝不调和，也实在没有办法划分出从某点到某点为调和，从某点到某点为不调和。语言的力量在这里表现出极大的局限性。<sup>①</sup>

梁漱溟研究中国形而上学的本意并非在纯哲学的研究方面，而是试图由此评定中国文化，特别是儒家文化的人生趋向和价值上。他再三说中国文化特别是儒家文化中的人生哲学观念完全是从中国这套独特的形而上学中产生出来的，孔子的话始终只有这样一个意思，别无他解。胡适等人以孔子一以贯之的精神在讲求知识方法显然是不对的。梁漱溟强调，不但孔子，就是所有的东方人都不喜欢讲求静的知识，何况儒家尽用直觉，绝少讲理智？

出于《周易》形而上学的孔子人生哲学的第一步，在梁漱溟看来就是孔子以生活为对为好，即对人生的热情赞美。确实，通检《论语》及有关孔子言行的全部古代典籍，孔子对“生”的赞美与叹赏举不胜举，“生命”一词在孔子哲学中确为重要观念。明乎此，则明白所有的儒家道理。儒家哲学没有别的，一言以蔽之，就是要求人们顺着自然的道理活泼流畅地去生活，不加任何造作，必能与宇宙契合，使全宇宙充满生意春气。于是乎，梁漱溟断言，儒家哲学不仅与佛教人生观不同，而且整整相反。在他的心目中，代表儒家学说的是“生”，代表佛家道理的是“无生”，儒家所奉为“道体”的，正是佛教坚决排斥的。

从《周易》形而上学而生发出来的孔子哲学的第二步，即一定先得到“无表示”的道理。梁漱溟指出，向来研究儒家哲学的只认识具象，而不晓得任何具象都是浮于两相反的势力之上而无根的。根本是无表示，表示只是无表示的一个假象。一个表示是

<sup>①</sup> 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第122—123页。

一个不调和，但所有表示却无不成立于调和之上。所以，所有一切同时都调和，同时都不调和。因此，孔子另外一个重要态度在梁漱溟看来就是一切“不认定”。

在平常人都是求一条客观的道理而秉持之追求之，孔子则全不是这样。因为认定一条道理顺着往下去推理，必然走向极端，就不合乎“中”。事实象个圆圈，若认定一点拿理智往下去推则为一条直线，结果就走不通。不论孔子哲学中是否真有这种思想，很显然，梁漱溟意识到辩证思维的一般规律，反对非此即彼的逻辑。梁漱溟指出一般人是要讲理的，孔子则是不讲理的，一般人是求其通的，孔子则简直不通，但最终结果是一般人之通却成为不通，而孔子之不通则为通之至。这其中原因是孔子一任直觉，而一般人念念讲理，遂造成不通。

孔子这一任直觉的主张，说到底就是遇事随感而应。因为人的生活便是流动之体，人自然地走下去便是最妥贴最适当的路，也就无不恰好。这种直觉来不得半点有意识的作为，而是如孟子所说的不虑而知的“良知”，不学而能的“良能”，是人的“本然敏锐”。

说到这里，不难发现梁漱溟前后论述中的内在逻辑矛盾。因为在谈到西方文化的优点时，梁漱溟推崇科学精神，部分鄙视中国传统中的艺术化的精神。而在这里，又推崇宋明理学尤其是陆王心学神秘不可理喻的良知、良能，以本然敏锐的直觉反对科学方法中的分析精神。

照梁漱溟的说法，这种敏锐的直觉也就是孔子的所谓“仁”。他说，儒家完全要听凭直觉，所以唯一要求的就在直觉敏锐，唯一怕的就是直觉迟钝麻痹。所有的恶都是由于直觉麻痹，更无别的缘故。因此，孔子教人就是“求仁”，人类所有的美德无不出自直觉，也无不出自孔子的仁，所以一个仁就把种种美德都代表

了。不管人们对仁有多少理解，在梁漱溟的心目中，孔子的仁就是随遇而安，一任直觉，只要能安，即便是声、色、名、利，也算做到了仁。因为儒家本是赞美生活的，所有饮食男女本能的情欲，都出于自然流行，若能顺理得中，生机活泼，自然非常之好，所怕的是理智出来分别一个物我而打量计较，以至直觉退位，成不了仁。这样，所谓仁，不过就是本能、情感、直觉，是一个很难形容的心理状态，这个状态必须具有“极有活气而稳静平衡的一个状态”。“仁是体，而敏锐易感则其用；若以仁兼赅体用，则寂其体而感其用。若单以情感言仁，则只说到用，而且未必是恰好用，故言仁者不可知寂之义”。这个寂，简言之，“不过是为心乱则直觉钝，而敏锐直觉都生于心静时也。”

从“仁”的观点出发，遂引出儒家的也是中国人所共有的且与其他文化特异的一个极重要的态度，即不计较利害。孔子非复常人，故所见及所教人莫不自然畅达，不斤斤于利害得失。在梁看来，其实生活本身也是无所为的，不但整个人生无所为，即使那一时一时的生活亦非别一时生活而生活的，人的生活处处受直觉的支配，实在说不上如墨家事事问个“为什么”，只不过是随感而应的直觉而已。孔家的生活是要自然活泼去流行的，所以排斥计算，以不计较利害而不致伤害生机。儒家内部的所谓“王霸之辩”，就在一个是非功利的，一个是功利的。梁强调，王道虽不行，然中国究鲜功利之习，此中国文化之彩色。西方虽以功利为尚，同时又尚艺术，用直觉而富情趣，其态度适得一调剂，故西方终有强大之今日。

梁漱溟的结论无疑是正确的。中国人在儒家不计较的价值取向的支配下，千百年来从总体上说不思进取，原本积极用世的理想淹没在中庸调和的人际关系、人与自然的关系之中。在这个

意义上说，儒家不计较的态度是一种消极的精神，虽足以和西方精神相调剂，但对中国人来说则应坚决抛弃。不如此，现代价值系统不能成立，中国的现代化也永无成功之日。

当然，儒家不计较的哲学思想指导下的生活不言而喻是一种绝对乐的生活，而非系于物的相对乐。孔子原不认定计算而致情志系于外，所以他毫无所谓得失而生趣盎然，生机活泼，无入而不自得，决没有哪一刻是他心里不高兴的时候。所以，他这种乐不是一种关系的乐，而是自得的乐，是绝对的乐。他只是顺天理而无私欲，无忧苦烦恼，不但名利，乃至国家世界，都不有所忧患，一切随感而应则无不可，系情于物则无一而无。当然，这并不否认孔子要有所作为，但这种作为不是出于打量、计算，而是出于自然。

孔子出于自然的努力和作为，就是要“乐天知命”，这个命或天命是孔子所看重的东西。梁认为，天命的意义虽难讲，但大概说去就是指那造化流行而言，而无立意强求之私，无私故不忧。和墨家相反，孔家一任直觉，不待鼓而活动不息，其动原非诱于外，则不管得失成败利钝，而无时或倦。所谓知其不可为而为之，在以理智计算如墨家者知其不可则不为，知其可而为之，直觉使然。梁说：“知命而仍旧奋发，其奋发为自然的不容已，完全不管得失成败，永远活泼，不厌不倦，盖悉得力于刚。”<sup>①</sup>

孔子的道理或中国文化的特异之处已如上所述，其核心就在于如何使社会上的人都得一个仁的生活。梁认为，在“如何”下手方面，孔子差不多有他的一副宗教。这种宗教并非古怪的东西，而只是一种情态生活。情态所表现的两种生活就是宗教和艺术，而宗教的力量又常大于艺术。但梁指出，孔子的宗教并

<sup>①</sup> 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第139页。

非严格意义上的宗教，本不宜唤作宗教。只是因为它与其他大宗教对于人生有同样伟大的作用，所以姑且这样认为。梁把孔子的宗教分为两条，一是孝悌的提倡，一是礼乐的实施。

梁漱溟指出，孝悌实在是孔教唯一重要的提倡，它仍是要人作那富有情感的生活，从情感发端的地方下手。只须培养得这一点孝悌的本能，则其对于社会、世界、人类都不必教他什么规矩。要想使社会没有那种暴慢乖戾之气，人人有一种温情的态度，自不能不先从家庭做起。

至于礼乐，向来是孔教中惟一重要的作法，礼乐一亡，实无孔教可言。孔子的着重点在于人的情感，而情感的培养只有孝悌一端是远远不够的。人们原是受本能、直觉的支配，如只絮絮聒聒同人讲许多好话，对人的情感没有根本的变化，不但无益，恐怕生厌。因此，那唯一奇效的神力便是礼乐。礼乐不是别的，只是专门作用于情感的，只是从“直觉”作用于人的真生命。梁指出：“要晓得感觉与我们内里的生命是无干的，相干的是附于感觉的直觉，理智与我们内里的生命是无干的，相干的是附于理智的直觉。我们内里的生命与外面通的，只是这直觉的窗户。”一切宗教家都晓得利用直觉施设他的宗教，即不妨说各教皆有礼乐。但梁又强调，孔子的礼乐，却是特异于一切他人之礼乐，因为他有其特殊的形而上学为之张本，他不但使人富于情感，尤特别使人情感调和持中，“使轻浮虚飘的人生凭空添了千钧的重量，意味绵绵，维系得十分牢韧！凡宗教效用，他无不具有，而一般宗教荒谬不通种种毛病，他都没有，此其高明过人远矣。”<sup>①</sup>

孔家的宗教既是教人情感调和持中，遂于直觉的自然求中之外更以理智有一种选择的求中、求双、调和、平衡。这是孔家

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第141—142页。

的根本思想，其办法也始终着眼于这上头，坚持不走单的路，而离开当下以有一回省，即有意识的、有理智的活动。也就是说，孔子差不多常常不直接任一直觉，而为一往一返的两个直觉，此一返回省时附于理智的直觉，这样便有一个救济。这种双的路用梁的话来说，即（一）似可说是由于内的一任直觉的，直对前境的，自然流行而求中的，只是一往的；（二）似可说是兼顾外的，兼用理智的，离开前境的，有所拣择而中的，一往一返的。简言之，“中国生活是理智运用直觉的。”

以上所述孔子的人生哲学，可以看作是中国文明最重要的一部分。但梁认为，这并非就是中国人所适用之文化。中国人所适用之文化，就历史上看来，数千年间，盖鲜能采用孔子意思者。所谓礼乐不兴，则孔子的人生固已无从安措，何况出来提倡孔子人生者亦不数见乎！然即由其所遗的糟粕形式与呆板训条以成之文化，维系数千年以迄于今，其害固大。梁漱溟的这种看法至关重要，他显然以为孔子的人生哲学，原始儒家的思想要素本是好的，只是被后世陋儒所糟踏，今人欲建设新文化，无需太多外求，只要能从遥远的儒学文化、孔子哲学入手，即可轻而易举。此种思想，正是当代新儒家观点的最初萌芽。

孔子的人生既未实现，则中国人的生活态度还是处在梁所谓的人生第二路向上。在物质生活方面，中国人虽不能象孔子所谓“自得”，却是很少向前要求有所取得的意思。中国人安分知足，享受眼前所有的那一点而不作新的奢望，所以其物质生活始终是简单朴素，没有种种发明创造。从不好的一方面看，则为物质文明不发达，乃至有时且受自然界之压迫。梁漱溟认为，这种知足的、容忍的态度，在人类初期文化即所谓第一问题未曾解决时，实在不甚相宜。因为在此时是要先图生存的，并且物质

的不进步并不单是一个物质的不进步，一切的文物制度也都因此不得开发出来。然从好的方面看，梁漱溟强调，中国人虽有许多失败，却也有莫大之大幸。因为从这种态度就不会产生西洋近世的经济状况。西洋近百年来的经济变迁，表面非常富丽，而骨子里其人苦痛甚深。“虽然中国人的车不如西洋人的车，中国人的船不如西洋人的船，……中国人的一切起居享用都不如西洋人，而中国人在物质上所享受的幸福，实在倒比西洋人多。盖我们的幸福乐趣，在我们能享受的一而，而在所享受的东西上，——穿锦绣的未必愉快，穿破布的或许很乐；中国人以其与自然融洽游乐的态度，有一点就享受一点，而西洋人风驰电掣的向前追求，以致精神沦丧苦闷，所得虽多，实在未曾从容享受。”<sup>①</sup>在这个意义上说，中国文化的发展方向在近期内不是向西转，而是重新认知中国古来文化的真精神，废除西方文化的参照系，以中国社会存在为出发点，根据历史的变化、文化与现实的矛盾，独立自主地设计中国文化的发展方向，以期进行创造性的发挥。梁漱溟这个分析固然深刻，也确实看到了西方近代社会问题的症结所在，但经过“文革”的中国人，读到这类“精神富翁”甘贫乐道的语言不禁想起四人帮的“理论家”张春桥“宁要社会主义的草，不要资本主义的苗”的说教。而经过五四新文化洗礼的人，自然也容易想起鲁迅所揭示的“阿Q精神”。

梁漱溟接着说，处在人生第二路向上的中国文化，在社会生活方面，虽数千年以来由于种种儒家礼法的束缚，使中国人不能从种种在上的权威解放出来而得自由，个性不得伸展，社会性亦不得发达，这是我们人生上一个最大的不及西方之处。但也正是在这一方面，中国人虽有如此失败不利，却是自中国人一面看去又很有利。梁分析道，西洋人是先有我的观念，才要求本性权利，

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第151—152页。

才得到个性伸展，但从此各个人之间彼此界限，亦划得很清，开口就是权利义务、法律关系，谁同谁都要算帐，甚至父子夫妇之间也莫不如此。梁说：“这样生活实在不合理，实在太苦。中国人态度恰好相反：西洋人是要用理智的，中国人是要用直觉的——情感的；西洋人是有我的，中国人是不需要我的。……家庭里，社会上，处处都能得到一种情趣，不是冷漠、敌对、算帐的样子，于人生的活气有不可少的培养，不能不算一种优长和胜利。”<sup>①</sup>这里，梁漱溟犯了两个主观性错误，一是对中西社会事实的判断，一是对权力、义务的理解。从社会事实看，西方人重理性，人与人生而平等。但西方人并不是没有感情，整个社会中人并不是总处在一种对峙状态之中，那里也有中国式的温情，中国式的情感；在中国，温情主义确对社会秩序起到相当的维系作用，但无可否认，中国式的温情必然带来只患不均而不患贫的原则，贫穷的社会主义观念，落后的封建意识，大锅饭、窝里斗可能都与中国式的温情主义有关。在权力与义务上，西方基于人人平等的原则，强调二者的对应关系；而中国，作为极强的等级社会，在权力与义务上的界限不清，谁有利谁有害不是显而易见的吗？梁漱溟作为上层知识分子，缺乏对中国社会现实尤其是下层民众生活的真切体验，难免有时说出某些欠考虑的话来，智者千虑，终有一失。

但是，梁漱溟对中国人精神生活的评断，确不乏真知灼见。他指出，人多以为中国人在精神生活方面较西方人见长，其实大大不然。中国人在这一面实在是失败的，如“情志一边的宗教，本土所有，只是出于低等动机的所谓祸福长生之念而已，殊无西洋人宗教那种伟大尚爱的精神；文学如诗歌词赋戏曲，虽多聪明精巧之处，总觉也少伟大的气概、深厚的思想和真情；艺术如音

<sup>①</sup> 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第152—153页。

乐绘画，……私臆以为或有非常可贵之处，然假只为偶然一现之文明而非普遍流行之文化。知识一边的科学，简直没有；哲学也少所讲求，即有甚可贵者，然多数人并不作这种生涯；社会一般所有，只是些糊涂笨拙的思想。所以从种种看去，这一面的生活，中国人并没有作到好处。只有孔子的那种精神生活，似宗教非宗教，非艺术亦艺术，与西洋晚近生命派的哲学有些相似，或者是个作到好处的；惜乎除中间有些萌动外，没有能够流行到一般社会上！<sup>①</sup>除了关于“生命派哲学”的比附一说之外，梁的这些看法还是颇有见地的。

而问题是，中国文化既然有如此多方面的不如西方，那就应该尽弃其学而焉。然而，从根本上，梁虽承认中国文化在某些方面不如西方，但在整体上似又远迈西方。西方着意于生活的工具，中国着意于生活本身，各有所得，各有所失。这就是人生第一条路向与第二条路向的区别。基于此，梁漱溟否认中国文化再转再变之可能，更不相信中国文化在近期有向西转向的可能。他指出，中国文化所以一成不变的原故，据本在中国古圣人由其观察宇宙所得的深密思想，开头便领着大家去走人生第二条路向。到老子孔子更有一般哲学为这路向作根据，从此以后无论多少聪明人转来转去总出不了他们的圈。而人生路向不变，文化遂定规成了这等样子不能再变。又且周公孔子替我们预备的太周到妥贴，愈维持的日子久，便倒不能进步了。如其不周到妥贴，则非换掉一个不可，所以换掉的维持一时，又非再换掉一个不可，那么就进步了。那么周公孔子所预备妥贴的是什么呢？正是梁所指出的“调和”精神。梁漱溟不无惋惜而言曰：“从这精神出来的东西是最能长久不倒的，却由此就耽误了中国人”。“其

---

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第153页。

结果只成了这非高非低浑沌难辨的生活、文化。”①

不难看出，梁漱溟对中国文化特别是孔家宗教的描述与阐释，是中国知识分子在西方文化的强大冲击与压力之下而作出的本能的反应，是在理性层面的深入思考。美国人类学家林顿（R·Linton）在研究两种相异文化接触过程中的反应时曾指出，某一主体文化因受客体文化的冲击，主体文化的部分成员因感于外来文化的压力，不可避免地会作出各种各样的反应，其中一部分人往往企图保存或恢复其传统文化，以重整传统文化的本土运动或振兴运动来抗拒外来文化。他认为，这种重整反应的本土运动，依其性质可分为理性的和非理性的两种。前者是指主体文化以理性的眼光和理智的思考来吸收客位文化即外来文化的若干因素，并与重整本土传统文化同时进行；后者是指主体文化在客位文化的压力下企图利用非理性的、巫术的以及其他超自然的手段来重整传统文化，迎接或抗拒外来文化。很显然，这两种反应都是以一种被动的形式而对外来文化的强力冲击而作出的反应，都是一种自救自强的运动。他们或以理性的方法来达到传统文化的存续，或以非理性的方法来求得传统文化的复兴。

依据上述原则来分析，我们看到梁漱溟的一切努力无不与外来文化的冲击有关，无不与复兴传统文化有关，而且更重要的是，梁漱溟在方法上几乎同时采用了理性与非理性的两种手段。

在理性层面上，梁漱溟冷静地比较中西文化的优劣长短，采取对西方文化既吸收又排斥，对中国传统文化既排斥又再创的基本态度。这样，他可以毫不犹豫地主张全盘承受西方近代以

---

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第155—159页。

来的全部文化，又可以毫不犹豫地宣称中国文化是世界文化的未来，代表人类文化的发展方向。而在非理性层面，梁漱溟几乎采取了巫术般的论证，高度赞美中国文化崇尚直觉的精神和礼乐意识，企图以宗教式的生命体验重整中国文化对人生的勘勉安慰作用。

梁漱溟对中西文化的比较研究所得出来的结论，很显然是以理想的中国传统文化作基本的价值取向，因而在对中国传统文化的阐释上，我们每每看到的并不一定是中国传统文化的真面目，而是梁漱溟理想中的中国文化。也正因为这样，梁漱溟对中国传统文化的阐释实际已包涵有他对西方外来文化的吸收，是综合了中西文化之长而对传统文化作出的重新整合，是以中国社会存在为本位的人类文化互补论。不过，这一点只是到了梁漱溟晚年才有一种较为自觉的认识。

## 世界文化未来：中国文化复兴

在对中、西、印三方文化进行了充分比较研究之后，梁漱溟对世界未来文化作了大胆预测。他认为，由于西方文化赖以存在的经济形式对人性的扼杀，特别是西方经济形式本身周期性危机的现实，不能不使西方经济发生大的变动。其变动的趋势也必然是由私有经济向以社会为本位，以分配为本位的社会所有制过渡。这样一来，就导致人类文化要有一次根本变革，即由第一路向改变为第二路向，由西洋态度改变为中国态度。

至于为什么会出现这样的变动，梁漱溟认为，人类在解决了衣食住行种种物质的需要之后，尤其是西方近几百年对自然界、对社会的胜利征服，理想的、物质充裕的世界出现以后，人生的第一路向也便走到了尽头。“盖人类将从人对物质的问题之时代而转入人对人的问题之时代。”<sup>①</sup>而征服自然的那种态度便不能用在人与人之间，必须从求诸外求诸人的心态转而求诸内求诸己，不能不从物质的一致而进为心的和同，——总要人与人间有真妥洽才行。也就是说，西洋人没看到孔子的学说则罢，一旦看到，便“不怕他不走孔子的路！……他既看到人类生活本来是怎么一回事，则他将不能不顺从着生活本性而听任本能冲动的活泼流畅，一改那算帐而统驭抑制冲动的态度；……不能不有一种先事的调理，俾冲动发出来就是好的，妥洽的，没毛病没危险的，

---

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第167页。

那就不外乎要养成一种和乐恬静的心理才行，即这般活泼和乐的生活便是‘仁的生活’，便是孔子的生活”。①因此，梁断定不怕西方人不走孔子的路，不怕西方不根本变更他们从来的文化而走上人生第二条路，即中国文化的路。

梁漱溟的这个判断，在当时有助于克服中国人特别是部分知识分子在中国现代化运动中产生的自卑心理，消弥了这一部分人的失落情绪，使他们感到中国文化即使暂时落后，但终归对人类发展有用。然而，今天看来，梁漱溟的这个判断在中国现代化的过程中是相当有害的，至少如同他对中国文化的整体判断，其态度未免早熟，未免拿出得早了些。毫无疑问，中国文化在后工业社会乃至现代化的过程中自有其价值，但也明显地显露出一些不适应性。如果一味强调它在未来社会的作用，势必造成一部分人心理上的盲目乐观而于现实无补且有害。恐怕这一点是梁漱溟在为孔子“说法”时所未及深思的。

梁指出，大约一种态度或一人生方向，初走时不见得有什么不妥，持续走到中途甚或大半截还觉得很好，然顺着走下去，愈入愈深愈转愈远，便全都不对，毛病百出，苦痛万状。从前觉得种种都好，现在觉得种种都不好。这种否定之否定的转变大体符合西方近代人的心态和文化发展趋势。按照梁的观点，西方人自秉持向前的态度，其精神上怎样使人与自然之间，人与人之间生了罅隙。而这样走下去，罅裂越来越大，就弄得自然对人象是很冷而人对自然更是无情，无复那古代以天地拟人而觉其抚养万物，象对人类很有好意而人也恭敬他，与他相依相亲的样子。并且从他们那理智分析的头脑把宇宙所有纳入他那范畴悉化为物质，看着自然只是一堆很破碎的死物，人自己也归到自然内只是一些碎物合成的，无复囫囵浑融的宇宙和神秘的精神。

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第171页。

其人对人分别界限之清，计较之重，一个个的分裂、对抗、竞争，虽家人父子也很少相亲相依之意，象是觉得只有自己，自己以外者都是外人或敌人。人处在这样冷漠寡欢、干枯乏味的宇宙中，将情趣斩伐得净尽，真是难过得要死！在梁看来，“人生快乐就在生活本身上，就在活动上，而不在有所享受于外”。<sup>①</sup>

基于上述分析，梁强调，从西方人那向前的路一味向外追求，完全抛荒了自己，丧失了精神，外面生活富丽，内心生活却贫乏得几乎等子零。所以，西方人目前一致的急需努力摆脱理智所加于他们的逼狭严酷的世界，而有识者所为一致的警告就是丧其精神。什么宗教的复燃，艺术的提倡，“爱”的普遍观，灵肉一致的理想，东奔西突，寻不得一个出路。梁指出，这时唯一的救星便是柏格森生命派的哲学。唯有生命派哲学具有把破碎的宇宙融成一整体的气魄，而从他的方法也真可以解脱了逼狭严酷，恢复了情趣活气，把适才化为物质的宇宙复化为精神的宇宙。梁断言：“现在的世界直觉将代理智而兴，其转换即在这派的哲学。理智与直觉的消长，西洋派与中国之消长也。”<sup>②</sup>

柏格森的生命哲学虽在当时西方世界喧闹一时，柏格森本人也因此荣获诺贝尔文学奖，但历史的发展不依人的主观意志为转移，西方世界在二十世纪的发展并没能象梁漱溟断言的那样转到柏格森生命哲学的指导下，而仍按照旧有的轨道向前发展。这一事实表明，精神在社会发展中虽有一定的力量但毕竟有限。

从物质生活与社会生活的层面看，梁认为，世界未来之文化必然是中国文化的复兴。因为，随着经济的发达，旧有统式的法律不论在中国还是在世界都将随着国家的消失而消失。这也是

① 梁漱溟：《合理的人生态度》，《漱溟卅前文录》，第196页。

② 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第178页。

共产主义的理论依据之一。那么，废法之后，如何进一步去陶养性情，自是很要紧的问题。按马克思主义的理论，自然是人们觉悟随着经济的发达，教育的普及而提高。但梁认为，可能更重要的是礼乐的作用。他说：“本来人的情志方面就是这宗教与美术两样东西，而从来宗教的力量大于美术了……实亦从未有舍开宗教利用美术而做到非常伟大功效而如一个大宗教者，有之，就是孔子的礼乐。以后世界是要以礼乐换过法律的，全符合了孔家宗旨而后已。”①

礼乐是中国文化至少是孔学的重要核心价值系统，中国社会的主要伦理规范差不多都与此有关。它在中国历史上确曾产生过抑制人性的负而作用，但更多情况下则是对社会起到一种强有力的维系功能。五四新文化运动把孔子学说弄得臭名昭著，传统的礼乐精神几乎荡然无存。在这种历史条件下，梁漱溟大胆评说礼乐的功能和意义，企图以礼乐的形式重建中国文化的核心价值系统。当然，梁漱溟的努力并没有得到应得的报偿，五四之后的价值系统紊乱的后果，恐怕时至今日都难以真正看清。

就精神生活的层面看，随着经济的发达，人类便从物质的不满足时代转到精神不安宁的时代。而宗教的道路由于种种原因，在未来文化中显然走不通。未来的文化只有辟出一条特殊的路来，同宗教一般具有能奠定人生勗慰情志的大力，却无藉乎宗教超越现实的观念，而成功一种不含出世倾向的新宗教。或同哲学一般的解决疑难，却不仅为知的一边事，而成功一种不单是予人新观念，并实予人以新生命的哲学。梁认为，要成功这样一条路，便只有走孔子的路。孔子那求仁的学问将为大家所讲究，中

---

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第195—196页。

国的宝藏将是宣露。“而这一路哲学之兴，收拾了一般人心，宗教将益漫微，要成了从来所未有的大衰歇”，<sup>①</sup>这种情况也正与中国的旧样子相合。因为世界上宗教最微弱的地方就是中国，最淡于宗教的人就是中国人，中国偶有宗教多出于低等动机，其高等动机不成功宗教而别走一路。梁指出，此时的世界文化便是这样别走一路，其路还是中国走过的那路。中国的哲学以研究人生占他的全部，而此时的哲学亦大有此形势。当然，梁亦承认，世界未来文化中的科学却不应成中国旧有形式而衰替，而应以其他文化类型中的先进因子代替之。不惟如此，以及哲学艺术当然都以进化之久总有胜过中国之点，只是在整个精神生活层面要如中国从来派头，这点是梁所坚信不疑的。显而易见，这是近代以来中体西用说在新条件下的变种。

基于中体西用的思维路向，梁坚决反对融合中西，调合适中以创造新文化的一切说法。他认为，持这种观点的人，一是只看见文化的呆面目而不留意其活形势——根本精神，不晓得一派文化之所以为一派文化者固在此而不在彼，有此谬误，就想着未来文化的成分总于这两方文化各有所取，所以寄希望于二者融合产生一种新文化。其实，两派根本精神不同的文化无从融合，“未来文化只可斩截的改换，而照现在形势推去，亦实将斩截的改换，所改换的又确为独属于中国一派。”<sup>②</sup>

显而易见，梁漱溟反对中西文化的调和，其重心在于反对中国传统文化的顽固和不让位，而主张将中国文化进行根本性的创造性转化，并大力吸收西方近代文化的因素。就此面论，梁漱溟的理论又与中体西用说有着本质的区别。

梁又认为，融合论者的第二错误，在于他们惑于中西文化各

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第197页。

② 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第198页。

有各的弊害，都不很合用，于是从他们心里的愿望，想着得一个尽善恰好的文化，从此便可以长久适用。他们不晓得一文化原是一态度或一方向，态度或方向没有不偏的，即都有其好的地方，也都有其不好的地方，无所谓那个文化就是好的文化，合用的文化，这个文化就是不好的，不合用的文化。因有此错误，融合论者就想着未来文化总当要调和两偏而得适中，成为一个新的好文化。梁指出：“其实，一态度其初都好，沿着走下来才见出弊害，或遇到他不合用的时候，就得变过一态度方行，而又沿着走下去，还得要再变一态度，想要这次把它调和适中，弄到恰好，那安得而有此事呢？未来文化只可明确的为一态度，而从现在形势推去，亦实将明确的换过一个态度，所换过的又确乎偏为从前中国人的那一个态度。”<sup>①</sup>

结论虽然明显的不对，但梁漱溟对文化发展的一般规律的分析还是颇有见地的。世界所有文化，总会有兴有衰乃至完全灭亡，成为一种博物馆文化。因为，所谓文化，要不外乎是一种态度，那么任何一种态度都不可能凝固化、静止化，总会随着产生这一态度的社会条件的变化而变化。同理，中国文化也不过是一种态度，它也不可能永远统治人的生活，它在历史上的地位总会有个产生、发展直至最后消亡的过程。

确实，从文化的动态历史来观察，任何一种文化之所以出现与存在，都有其出现与存在之理由，拿不同时代、不同生存机制下的文化去作横向比较以判断优劣，只能是无类比附。梁的结论虽然有误，但其推理过程大致不错，他毕竟模糊地感觉到了西方近代文化与中国文化是根本不同的两码事。

质言之，梁坚信：“世界未来文化就是中国文化的复兴”，有如希腊文化在近代西方的命运一样。按照梁的演绎，人类生活

<sup>①</sup> 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第198—199页。

只有三大根本态度，由这三大根本态度演为各自不同的三大系文化，即西方、中国与印度。这三大系文化，自其成绩论，无所谓谁家的好坏，都是对人类有很伟大的贡献。然自其态度论，则有个合宜不合宜的问题。梁指出，相比较而言，“希腊人态度要对些，因为人类原处在第一项问题之下。中国人态度和印度人态度就嫌拿出得太早了些，因为问题还不到。不过，希腊人也并非看不清必要而为适当之应付，所以西洋中世纪折入第三路一千多年，到文艺复兴乃始拣择批评的重新去走第一路，把希腊人的态度又拿出来。他这一次当真来走这条路，便笔直的走下去不放手，于是人类文化上所应有的成功如征服自然、科学、德谟克拉西都由此成就出来，即所谓近世的西洋文化。”<sup>①</sup>

西方的历史发展是否如梁漱溟所描述的那样，我们暂且勿论。我们感兴趣的是处在现代化过程中的梁漱溟确实看到了传统与现代化之间存在着密切而非对抗性的矛盾。西方近现代的历史表明，传统的东西并不是都有害于现代化，只要进行拣择性的批评，传统便可以为现代化服务。如果一味把传统与现代化对立起来，实质上是把传统一概归为过去的东西，一概视为一成不变的僵死的教条。梁漱溟通过对西方文化发展历史的分析，其价值首要的在于正确地揭示了传统与现代的真实关系，澄清了把传统等同于过去，而牺牲了其现代内涵的误会，从而有助于理解中国传统文化在现代化过程中的实际地位和作用。

梁认为，西方文化的胜利，只在其适应人类目前的问题。而中国文化、印度文化在今日的失败，也不是其本身有什么不好，而在于其不合时宜。人类文化之初，都不能不走第一条路，中国人自不例外。但中国人不待把这条路走完，却中途拐弯到第二条

---

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第199页。

路上来，把以后方要走的提前走了，成为人类文化的早熟。但是明眼还处在第一问题未了之下，第一条路不能不走，哪里容你顺当去走第二条路？所以就只能委委屈屈表出一种暧昧不明的文化——不如西方文化那样鲜明，并且耽误了第一路的路程，第一问题之下的世界现出很大的失败。

从十九世纪末、二十世纪初中国社会实际出发，梁漱溟对中国文化的这种埋怨和责难情有可原。即中国没有真正解决人类生存与繁衍的基本问题，便无从谈精神的充实与发展。中国首要的问题尚不是谈论生命的活泼流畅，而是如何尽快解决生老病死的物质问题。但是，揆诸历史事实，我们又看到梁漱溟这种表面责难而实则赞美的中国文化论，从根本上仍未弄清中国文化何以产生、发展、繁荣的社会原因，仍是以一种理念的演绎、先天的结论去评判中国文化，其价值便值得怀疑。

应当说，这种文化早熟论在当时或稍后的中国学术界并非梁一人所持，秉承各种思想流派的著名学者似乎都看到此点，但基于早看法上的解决方法则不尽相同，甚或根本相异。大多数以为中国文化早熟，跳过了生产发展的必要阶段，那么，目前的中国应该充分抓住时机，迎头赶上，顺利解决人生第一问题。然而，梁则认为，中国文化虽在以前不合时宜，而此刻则机运到来。因为第一条路走到今日，病痛百出，今世人都想抛弃它而走第二条路。尤其是第一条路走完，第二问题移进，不合时宜的中国态度遂达其真，于是照样重新把中国人态度拿出来。

平心而论，梁的这些看法用在当时中国固然不妥，至少在浅意识层面反映了中国传统知识分子崇古心理。他忘记了传统的中国社会是以农业生产为主要方式，而现代社会的重要标志则为大机器的工业生产。由于生产方式的绝对不同，就不可能有拣择地批评地把中国人的态度重新拿出来。在传统社会条件

下，中国人的基本态度是进取心不足，守成心有余；缺乏创业冲动，安于知足常乐；总之，是缺乏创造性和主动性。这样一种人生态度无论怎样进行批判性地扬弃，也不可能和现代化同日而语。当然，我们不会忘记，梁不是在狭隘的眼界中讨论中国民族之前途，不是在说中国人应该如何做，而是站在人类文明发展的高度对全人类的忧思，是讨论全人类文化之命运，寻求拯救人类文明之良方。明于此，我们也不应对梁的这些论点进行过多指责，而应看到其哲人的睿思和忧患。

梁漱溟站在全人类文化发展的高度宣称世界文化的最近的未来必将是中国文化的复兴，在一定意义上确实是不拘泥于只从现在出发的实用功利来考察问题，而是从深远的未来前景出发来规划中国文化。但是，在当时的中国，万事不如人，梁漱溟这种孤独的意见未免是梦一般的幻想，其本质仍是从过去看未来，而不是从未来看过去。因为他所说的世界未来，他所憧憬的未来情形只是中国过去的摹本加上现代化的生产工具和生产方式。不错，传统是流动于过去、现在与未来整个时间流程中的过程，而不是在过去就已经凝结成型的一种实体。它除了已成型的过去存在外，还应包括尚未被规定的东西，它永远处在创造之中，永远向未来敞开。但是，世界的未来决不可能是物质的丰富、技术的进步加上传统的社会情景，而是以往历史所从未有过的情景。那么，未来的文化不仅不可能是中国文化的复兴，甚至也不是人类文明总和的复兴，而只能是人类在以往文明基础上的新创造，是对传统进行的整体改造与重建。

当然，我们看到梁漱溟站在人类文明的高度重新审视以往文化、展望未来文化，不仅对西方文化有所批评，而且对中国文化亦无偏袒之情，那些所谓梁为东方文化派的论点显然未见于此。因为我们知道梁虽对以中国文化拯救现时弊端百出的西方

文化寄予厚望，但也承认，中国文化在全人类实行之后，也必然会产生出新的弊病来。他说：“当初藉以解救痛苦的是他，后来贻人以痛苦的亦即是他。”<sup>①</sup>因此，梁虽相信最近世界未来文化就是中国文化之复兴，但从长远看，决不会是中国文化万世一系的独霸天下，而必被更高级更精致的印度文化所取而代之。“最近未来文化之兴，实足以引进了第三问题，所以中国文化复兴之后将继之以印度文化复兴。”<sup>②</sup>因为，在梁看来，“科学是知识，宗教是行为。知识并不能变更我们行为，行为是出于情态的，由科学进步而人类所获得之‘得意’、‘高兴’，是打倒宗教的东西，却非科学能打倒宗教。反之，人若在情志作用强烈时，无论什么不合理性的东西他都能承受的。”<sup>③</sup>

至于印度文化在未来文化的价值，我们暂时无意讨论。还是让我们回过头来看看梁对最近世界未来文化之态度。梁提出，第一要排斥印度的态度，丝毫不能容留；第二，对于西方文化是全盘承受，而根本改过，就是对其态度要改一改；第三，批评地把中国原来态度重新拿出来。梁说：“这三条是我这些年来研究这个问题之最后结论，几经审慎而后决定，并非偶然的感想。”<sup>④</sup>他强调，中国文化所有的不好不对，所有的不及人家之点，就在步骤乱，成熟太早，不合时宜。并非这态度不对，只是这态度拿出太早不对，这是中国唯一致误所由。中国不待抵抗得“天行”就不去走征服自然的路，所以至今仍被见厄于自然。中国人不待“有我”就去讲“无我”，不待个性伸展就去讲屈己让人，所以至今也未曾得从种种威权下解放出来。中国人不待理智条达，就去崇

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第201页。

② 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第200页。

③ 梁漱溟：《宗教问题讲演》，《漱溟卅前文录》，第148页。

④ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第202页。

尚那非论理的精神，就专好用直觉，所以至今思想也不得清明，学术也都无眉目，并且从这种态度就根本停顿了进步。从其文化开发之初到他数千年之后，也没有什么两样。他再不能回头补走第一路，也不能往下去走第三路。因此，梁认为，假使没有外力的入侵，没有国际环境及中国文化生存条件的变化，中国文化必将长此终古。

然而，遗憾的是西方文化踏着传教士、探险者足迹潮水般地涌向中国，中国文化与正有成就的西方文化相比，确实相形见绌，自然禁不起西方文化的威凌，只有节节失败，忍辱茹痛，听其践踏，仅得不死。梁承认，这一切的错误都归结到中国文化的贻误，先前一步步走错，弄到这般田地，那么怎么办呢？梁提出，不能不承认中国文化不好，也不能叹惜致恨于古圣人的道理未得畅所其道。其实，“中国人之有今日，全由于我们自己的文化，而莫从抵赖；也正因为古圣人的道理所得几分，所以才致这样，倒不必恨惜。但我们绝不能后悔，绝无怨尤，以往的事不用回顾，我们只爽爽快快打主意现在怎样往下走就是了。”<sup>①</sup>即抛弃过去的成见，抬起头来往前看。

前面说过，传统不是凝固的过去存在，而涵育有丰富的现代内容。一厢情愿地抛弃传统，在一张白纸上作最好最美的图画，只能是诗人般的幻想语言。传统的最大特点恐怕就在于不论现代人是否理睬它，它都会忘情地关怀现代人。正确的择选大概是，现代人既不能对传统束手无策，裹足不前，但又不能不在向前迈进的同时拿出一定的精力关照一下自己的传统。

那么，往前看，在当时的中国，什么是最重要的问题呢？梁认为，当时中国最需要的是怎样能让个人权力稳固，社会秩序安

---

<sup>①</sup> 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第204页。

宁，不如此，中国就不能巩固国基，就不能在国际上成一个国家，也不能让社会上一切事业得以顺利进行。原则上说，梁并不反对中国学习西方，只是更加强调“如何要鉴于西洋化弊害而知所戒，并预备促进世界第二路文化之实现。”<sup>①</sup>显然，在当时一片全盘西化的鼓噪中，梁更清醒地超前意识到西方化之后可能出现的问题。中国在经历了半个多世纪之后不得不向外部世界开放以来所出现的种种问题，正充分证明了梁的这种忧患所包含的价值。

诚如梁所指出的那样，西方人之所以取得那样的成就，全在人生态度上。中国的全盘西化派只看到了西方的船坚炮利或德谟克拉西、赛恩斯等，而全然不顾中西人生态度之根本不同。梁指出，中国人要赶超西方，首要的问题是改变中国自古以来的人生态度，引进西方的人生态度。但当时西方人对西方人生态度已见出许多弊病，西方文化也受到了严重的批评与挑战。虽然这种态度今日于中国人适可救其偏，但于西方人则“更益其痛苦”。因此，为避免可能出现的失误，梁主张把西方的人生态度作一些“必要的修正”之后再拿过来才好，“况且为预备及促进世界第二路文化之开辟，也要把从来的西洋态度变化变化才行。”<sup>②</sup>

在人类文化传播史上，原封不动的照搬照套似乎不曾有过。即使是靠强权征服一地的征服者的文化，也不可能如愿以偿地改造被征服者的文化，“必要的修正”似乎已成为文化传播的定律。不仅如此，古往今来的文化传播还证明，征服者的文化还往往被被征服者的文化所同化。古有蒙古人、满族人入主中原，今有美国人在战后改造日本。

---

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第204页。

② 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第205页。

至于守旧派，在当时虽与新派貌似两军对垒，事实上，旧派只是激于新派偏激精神的一种反动，并没有真正提倡“旧化”。对于旧派对新文化的反对和攻击，梁明确地宣布“不赞成”。因此，所谓认为梁是东方文化派的代表或封建守旧派的看法，都是不能令梁心折的。

在新旧两派之外，在当时还有一种不太明显的暗流——“佛化派”。这派人目睹中国的衰穷、社会的混乱、政治的黑暗，而劝人们不必图谋此世界的生活而别有所注，寄希望于“天国”。对这种倾向，梁以大量篇幅予以批判，坚决反对中国人走上这条人生的路。他公开声称：“我反对佛教的倡导，并反对佛教的改造”以适应中国人的现实需要，佛教是注定不能解决中国现实问题的。

既然西化、旧化与佛化的态度都不适合于中国，那么什么态度才是当时中国最急需的呢？梁答称，当时中国最急需的便是孔子的所谓“刚”。梁指出，本来中国人从前走的就是刚柔相济的一条路，却是一向总偏于阴柔坤静一边，近于老子，而不是孔子阳刚乾动的态度。按照梁的解释，这种刚，大约就是里面力气极充实的一种活动。孔子所谓“刚毅木讷近仁”全露出一个人意志高强，情感充实的样子。梁说：“我们此刻无论为眼前急需的护持生命财产、个人权利的安全而定乱入治，或促进未来世界文化之开辟而得合理生活，都非参取第一态度、奋往向前不可；但又如果不根本的把他含融到第二态度的人生里面，将不能防止他的危险，将不能避免他的错误，将不能适合于今世第一和第二路的过渡时代。”简言之，我们现在所需要的人生态度在梁看来应当是第一、第二即西方与中国人生态度的结合。

表面上看，梁漱溟主张拣择地批评地重新拿来中国的旧有

态度以济时艰，与他所倡言的无保留地引进西方人生态度存在一种矛盾。实际上，梁漱溟是通过对中国旧有态度的重新阐释，发掘其与现实生活相合的现代意义，并轻而易举地找到中国文化与西方近代文化结合的同构关系。表面上的矛盾掩盖着他的真实目的。

梁指出，他之所以提倡这样一种刚的态度，其意不过是提倡一种奋勇向前的风气，而同时排斥那向外逐物的颓流。现在只有先根本启发一种人生，全超脱了个人的为我，物质的欲慕，处处的算帐，有所为的而为，直从里面发出的活气，并含融西方向前的人生态度，随感而应，方有所谓情感的动作。梁认为只有这样，向前的动作才真有力量，才继续有活气，不会沮丧，不生厌苦，并且从他自己的活动上得到了他的乐趣。也只有这样向前的动作，才可以弥补中国人素来缺点，既解救中国现在的痛苦，又避免了西方人所遭受的弊害，且应付了世界对中国的要求。

## 欲替中国开出一条新路

梁漱溟不是一个空谈家，他自己也从来不认为是一个哲学家或关在书斋里为学问而学问的人。恰恰相反，他常常自称为社会活动家或实践家，“一向喜欢行为而不甘于坐谈”。基于这样的性格，那么在他认定了世界文化的未来必然是中国文化的复兴这一目标之后，便矻矻为这一目标而奋斗。他随后所从事的乡村建设运动虽然具有极强的悲剧色彩，但如果放在中西文化冲突与交融的这一社会背景下来观察，便多少可以透露出梁漱溟对中西文化的体认以及他孤独、苦闷而不知所措的心灵。

1924年，梁漱溟不满当时的教育制度，辞去北大教席，到山东曹州主持省立第六中学高中部，以期实行“自己求友，又与青年为友”的办学思想。由于种种条件的限制，他的理想并没能顺利实现。1927年，梁漱溟离开山东回到北平，客居清华园，在整理乃父遗集的同时，冷静反思自己几年来的作为。他觉得，老大中国从长远上看虽不会亡，但在可见的未来，大致要如西洋近代或其未来模式一样，即中国暂时必须对西洋文明持全盘承受的态度。然而怎样全盘承受，怎样才能尽快使中国走上西洋近代的道路，则使梁漱溟再度陷入苦闷与彷徨之中。

在梁漱溟怀疑烦闷期间，南方一种新兴的民族自救运动开始了，这就是1924年的国民党改组和国共第一次合作。在这一运动开始时，梁漱溟的好友李大钊从广东归来曾向他详谈国共

合作的意义，给梁漱溟带来一丝希望的曙光。不久，李大钊出国赴欧，消息隔绝。至1925年，广东局面渐趋统一，梁漱溟的许多参预其间的朋友，都盼望他南去，劝他不要关起房门，高谈哲学，应到实践中感受那清新悦目的时代气息。

然而，此时梁漱溟尚未在思想上探寻出一条中国究竟往何处发展的道路，胸中疑虑烦闷，又不甘心于和那批朋友一起干，更无勇气劝他们莫干，因而未南下。但广东轰轰烈烈的国民革命运动确实是在中国大局沉闷阴霾之中，而露出的阳光朝气，不能不引起梁漱溟的极大关注。于是，1926年初，他派王平叔、黄良庸、徐名鸿等前往广东实地考察。他们先后到达广州、湖南、武汉，并将所到之处的观察向梁漱溟作书面报告。不久，因时局变化，武汉反蒋，王、黄先后秘密离汉返回；与梁漱溟复聚于北京西郊大有庄，互相切磋。梁漱溟“数年往来于胸中的民族前途问题，就此新经验之后，从容省思，遂使积闷夙晦，不期而一旦开悟消释。”<sup>①</sup>扫除了往昔怀疑的云翳，透出了坦达的自信，于一向之所怀疑而未能遽然否认的“西洋把戏”，现在断然地否定了；于一向见而未敢遽然自信的中国固有的“立国之道”亦断然地相信了。经过这番思考，梁认定心中早就酝酿着的中国自有的“立国之道”就是所谓“乡治”。

其实，乡治的理论在梁漱溟的思想中萌芽颇早。早在1923年春间，他在山东曹州中学讲演时，就已提出“农村立国”的说法，只是没有详细发挥，形成系统的想法而已。而这一理论的最初提出，当推北京农大校长章行严。章氏曾在《甲寅》上发表《农国论》一文，说中国是农业国，没有工商业，所以不能行代议制度。<sup>②</sup>而真正在思想上引起一种自觉注意并力图发挥、实践这一

① 梁漱溟：《主编本刊之自白》，《村治》1卷1期，1930年6月。

② 参见陈序经：《乡村建设运动》，第3页，大东书局1946年版。

理论的，则是王鸿一。1924年，王鸿一与米迪刚创办《中华报》，请尹仲材为主笔，组成一个研究部，希望从“农业立国”的原则讨论一个具体的建国方案。当时，他们有意请梁漱溟参与其事，常征求他的意见，梁也尽情说出自己的感想，但并未直接参预《中华报》研究部的实际活动。经过一段时间的讨论，研究部出版了一本《建国刍言》，提出《中华民国治平大纲草案》，规定了“传贤民主国体”，对“农村立国”的思想作了详细的阐述。此时，梁漱溟对农村立国的观点“点头承认”，但总觉还有疑问，一直在苦思。直到1927年，梁才基本上消除了疑虑，而决定从中国乡村入手，解决中国的出路。

梁漱溟欲以乡治解决中国出路的观念确立之后，便在1927年5月偕王平叔、黄良庸应李济深邀请南下广州。

此时，李济深是广州的铁腕人物，以总参谋长代总司令职留守后方。因是老朋友的关系，故一见面，梁便对李关于建立统一的强有力的政府的理想大泼冷水。他向李陈述道：“国家是不能统一的，党是没有前途的，凡你所希望的都是做不到的！”李听后默然。由于时机尚未成熟，梁漱溟无法道出自己的主张，便来到广州乡下的新造细墟闲居读书，静待时局的发展。此后半年，梁拒绝出任广东省政府委员，在乡间与青年诸友共读。到了年底，李济深回味起梁漱溟当初见面时讲的“怪话”，再次恳请梁出乡，梁也愿乘机与李一谈，因而返回广州住在李济深的总部。

梁漱溟向李济深说，中国在最近的将来，实际上将不能不是些分裂的小局，每个小局面还都是大权集中于个人手里。这些握有权力的个人，下焉者便为祸于地方，上焉者或能作些建设事业。但这都不是我所期望于你的。我所期望的是你能替中国民族在政治上、经济上开出一条路来。如何替中国民族开出一条路？梁漱溟说，这就是我的所谓“乡治”理论。

对梁漱溟的“乡治”主张，李济深表示接受，同意在广东试办“乡治”。梁遂决心留在广东，不时参预李济深的其他政治事务，并代表李济深担任广州政治分会建设委员会主席，提出《请开办乡治讲习所建议案》及“试办计划大纲”。在建设委员会通过之后，送政治分会；政治分会决议转请国民党中央核示。中央政治会议和政府内务部迟迟不答复，后来才同意试办，颇有勉强之意。梁审量之后，感到时机仍不成熟，遂要求先到国内各地作乡村运动的考察，回来再办。

在广东不到两年的时间里，是梁氏乡村建设理论发展的重要时期。他自认为乡治理论“盖成熟于广东”。1928年他曾在广东试办了一期乡治讲习所，分10个题目讲述，听众达千余人。此时，梁漱溟追求的目标倾向于英国式的宪政。但鉴于此一模式在中国常流于一纸空文，因而竭力主张从地方自治入手。而所谓地方自治，必须充分考虑政治、经济、文化诸方面的因素，把地方搞成一个自治体才得以实现。而要实现地方自治，又应当从乡村入手。所谓“乡治”，用梁漱溟的话说，“简言之，即从乡村入手，改造旧中国，建立一个新中国。”<sup>①</sup>一旦豁然开通之后，梁漱溟抛却先前的犹豫与彷徨，毅然踏上新的征程，为其理想而实干去了。

广东的乡治试验得不到国民党政府的有力支持，1929年2月，梁漱溟便带冯炳奎、周用、马毓健、伦国平、杨遂良等一帮人离粤北上。首先到达南京，参观考察晓庄师范。

“晓庄乡村师范学校”是陶行知1927年3月在南京创办的。陶行知是一位力主教与学、言与行合一的人。他与梁漱溟初次见面就很相投，参观、座谈之后，梁十分钦佩陶的事业，提出向他借兵调将。陶欣然答应。这样，潘一尘、张宗麟、杨效春后来就

<sup>①</sup> 汪东林：《访梁漱溟问答录》，《人物》，1986年第5期。

到了邹平山东乡村建设研究院，成为梁的得力助手。

参观晓庄师范之后，梁漱溟一行又抵达上海，在黄炎培、江问渔的陪同下，考察了江苏昆山安亭乡徐公桥。

徐公桥是中华职业教育社的乡村改进试验基地。1926年，中华职教社与国立东南大学农科、中华教育改进社、中华平民教育促进会合组在徐公桥进行乡村改进试验。他们主张“改良乡村以教育为中心”，并“拟集中于一地积极办理”<sup>①</sup>。派遣教员和医生下乡，在教育、公共卫生、医疗救护、文娱活动以及筑路等方面做了大量的工作。

梁漱溟在徐公桥参观了新建的小学及小学教员参预办理村中公务情况，详细了解了农村技术改进及农民社会教育等方面的进展，感到中华职教社从职业教育运动转到乡村改进运动，与当时渐渐兴起的乡村建设运动的潮流汇聚到一块，是非常可喜的。但是，对徐公桥的做法，梁漱溟发现有两个问题。一是徐公桥试验仅限于一地，影响太小，无法从根本上解决中国广大乡村的实际问题。二是人才与资金问题。中国农村有知识的人极少，徐公桥从外地聘请知识技术人员，生活费用由职教社补贴，这种做法于局部地区或许可行，但要在各地普遍推广，实有很大困难。梁漱溟指出，乡村改进的困难无法回避，必须“坚忍勇猛地在此死中求活”，就地解决。中国农村眼前的问题是“贫”与“陋”，从经济入手，振兴农村产业，增进本地的富力，这样乡村改进就能健康而稳步地发展下去。如果单从教育、文化上下功夫，显然是枉用心力，收效甚微。

离开徐公桥，梁漱溟一行来到河北定县翟城村。

翟城村是晏阳初主持的中华平民教育会的试验区。之所以

---

<sup>①</sup> 许汉三：《黄炎培年谱》，第75页，文史资料出版社1985年版。

选在该村是受村中大族米迪刚的影响。米氏早年留学日本，认为日本的一些模范社区值得取法推广，遂决计献身于农村建设事业。回国后乃大力劝农民废庙建校，改善村庄组织，尤其努力于发展地方自治。由于翟城村有这样良好的基础，平教会遂决定以定县为华北试验区。

梁漱溟在冯梯震的陪同下，参观了翟城村的自治事业。该村按邻里编制，设有村政委员会，村公所负责本村的治安。办了男女两所学校，不仅解决了学龄儿童的上学问题，而且有利于包括妇女在内的扫盲工作。村中300多户村民都办起了副业，颇有点家给人足的景象。平教会还在村中办了一所特别训练学校，对年富力强的高小毕业程度的本村村民，加以训练，备作村中自治的人才和新技术推广的骨干。

通过对定县平教会的考察，梁漱溟认为平民教育由城市平民转到农民身上，并扩充教育的内容，是一大进步，这比办一所中学、大学更有意义。但是，中国的问题不是从教育上所可解决，平教会的农业改良研究和教育研究虽有意义，但并不能根本解决中国问题。也就是说平民教育在中国是需要的，但时机尚未成熟。

结束对定县的考察，梁漱溟一行离冀入晋。

山西村政发达较早，在1918年就实行了村的新编制，以后又渐有改进。其所依据的理论有二：一是“村本政治”，即以自然村为行政单位。这样，如果为政不达于村，则政为粉饰；若自治不本于村，则治无根蒂。二是“用民政治”，即认为用官不如用民，从用民过渡到民自用，以实现人民自治。但这个人民自治，不是让人民参预国事，而是把乡村地方之事付诸人民自理。

梁漱溟在考察了山西村政的实际状况之后，认为山西村政有些名不符实，其根本原因，“一面是太过不注意，一面是太过用

力气。全无引人民自动的好办法。”<sup>①</sup>就人民自治而言，缺乏自治的真精神，如村民会议的不实在，村民为人所操纵等等，流弊不少。唯一值得称道的是地方治安情况尚好；学校较多及禁缠足、禁赌、禁毒等改良风俗的作法。他指出，要开创乡村自治的新局面，做村长的人是很重要的。但当时能被选出来当村长的人不外两种：一是土豪劣绅，这种人往往是勾结官府，欺压百姓，以公肥私的人，若这种人掌握一村之权，村治必完，自治亦不会成功。另一种是青年学生，他们年轻热情，响应政府乡村自治的倡议，回到乡间。但他们往往经不起挫折而离去，结果自治又会落空。梁认为觅得合适的村长实在太难，而山西却极容易地找出2万多个村长，其结果安得不糟！同时，由于中国产业不发达，农民文化低，无自治的习惯和能力，旧的习惯根深蒂固，很难一下去掉。山西村政不能有自治真精神，原因就在于此。

漫长的北游和考察，是梁漱溟乡村建设理论发展史上的重要阶段。通过对各地的乡村建设团体与其实际工作的分析，更坚定了自己以乡村入手解决中国问题，替中国开出一条新治道的信念。同时，他又发现各地所进行的乡村工作都大小不同地存在这样那样的问题，如只重视一地一事，而无全局观念和整体方案。他说：“大概我与诸公不同之点：诸位是在现状下尽点心，作些应尽的事，而我则要以‘中国’这个大问题，在这里讨个究竟解决。”<sup>②</sup>他认为中国问题涉及政治、经济、文化各个方面，从某一而入手，解决不了问题，必须全面抓起。此后，围绕“中国”这一问题的解决，逐渐形成了他的乡村建设理论体系。

在考察了各地乡村运动之后，梁漱溟由山西回到北京。因

① 梁漱溟：《北游所见纪略》，《村治月刊》1卷4期，1929年6月15日。

② 梁漱溟：《北游所见纪略》，《村治月刊》1卷4期。

时局变化，李济深与蒋介石矛盾加深，被蒋扣留于汤山，梁漱溟无法回粤，借居清华园，欲将近来思考所得写成《中国民族之前途》一书，旨在从政治、经济和中国固有文化传统的几个层面分析中国民族的前途，提出乡治是中国民族的唯一出路，并强调国民党今后的生机在于认取中国民族精神，以负文化复兴之使命。然由于其他原因，梁漱溟当时并未把此书写完，仅留下一个粗略的目次，其中一些单篇也曾独立发表过。

1929年夏，梁漱溟因王鸿一介绍，认识了梁耀祖（仲华）。是时，仲华正与友人彭禹庭同奉河南省政府委命筹办河南村治学院，遂邀请梁漱溟帮忙。

二十年代中期的河南，深受战乱之祸。明智之士有见于此，先后在各地发起“乡村自卫”，“乡村自救”运动。彭禹庭在此基础上总结了镇平等县剿匪自卫的经验，意识到只着重剿匪与自卫并非长久之计和根本解决，“必有治本办法，健全人才，方能奏效。”<sup>①</sup> 1929年7月，彭禹庭就此想法与省政府主席韩复榘面商，后由省政府决议，责成彭筹办河南村治学院。彭任院长，梁仲华为副院长，王炳程（怡柯）为总务长，郭海封为教育长。校址选在辉县百泉。

学院分设农村组织训练和农村师范两部，并附设村长训练部、农村警察训练部和农业实习部，以研究乡村自治及一切乡村问题，并培养乡村自治及其他乡村服务人才，以期指导本省乡村自治之完成。1930年1月，学院正式开学，河南各地及直、鲁、晋等省来此求学者络绎不绝，最后决定招收240名学员。

从师资方面看，该院汇集了当时全国村治派的名流，除梁漱溟之外，还有研究合作的孙廉泉、研究农业的冯梯霞，都是当时

<sup>①</sup> 《彭禹庭讲演集》，转引自冯文纲《河南村治学院始末》，《河南文史资料》第20辑。

乡村自治思想的积极倡导者。他们在百泉精心研究乡村建设的理论和具体运作方式，使村治学说一时大盛，引起了各方面的高度重视。1930年5月，冯玉祥在王鸿一的陪同下，专程来学院参观，发表演讲，勉勉有加。

正在河南村治学院顺利发展的时候，1930年中原大战爆发，河南成为蒋介石、冯玉祥的交战区，学院被迫一度迁往北平。大战结束后该院仍回河南，但由于学院的政治靠山韩复榘已离开河南，学院遇到种种困难，反对者更多。辉县县长李晋三收抚几百土匪，首先与学院为难，把学院抢掠一空。在这种情况下，院长彭禹庭于9月初便把学院的事托付给副院长梁耀祖等人，自己回老家镇平办“地方革命”去了。彭离院不久，蒋介石的部队进驻开封，河南省代主席张钫下令将该院取消。紧接着，刘峙到省，省政府正式成立。韩复榘电请予以维持，刘峙复将该案提出，交民政厅核办。民政厅长张钫拟改设地方行政人员训练所，经省府会议通过。学院得此消息后，以各部学员结业期近，即结束院务，办理交代手续，正式停办。

河南村治学院虽然只办了一年，学生也只招有1期240人，但为乡村建设运动培植了社会势力，传播了种子。停办后在汲县设立的同学会，为学生回乡继续研究和工作提供了方便，遍布各地的同学确也做出了一些有益于社会的事业，在中国现代教育史上占有一定的地位。

在河南村治学院，梁漱溟担任教育长，学院的一切章程、思想和办学方向大都由梁漱溟根据办院主旨及河南地方实际需要，并本其研究民族文化问题之所得，与前在曹州高中、重华书院及广州一中试行教育改革之经历，所“悉心参酌”而拟定提出的。他还担任了乡村自治组织等课程的讲授。

在筹办河南村治学院的同时，梁漱溟接受了《村治月刊》的聘请，担任该刊主编。自1930年6月1日新编第1卷第1号起负责，并决定从这期起改为半月刊。

“村治”一词是王鸿一的用法，梁漱溟在广东所用的是“乡治”一词。因音讯不通，无从商榷，各自形成了习惯，其间也没有什么大区别，所以梁氏主编此刊之后，便从了北方的用法，仍使用“村治”之名。但在具体的内容主张上，梁漱溟与王鸿一为代表的北方村治派也只是大致相近，略有小异。

王鸿一认为中国国民革命到了目前阶段，孙中山所昭示的建设社会国家的最高原则，已由理论而进入实施，由事实而要求理论的推进的新时机。然而环顾现实，则令人失望。一则中国民族固有文化精神，经过新文化运动的冲击，已根本破产；一则新的文化精神又未能及时建立起来，遂引起国民思想之烦闷纷歧而无所归宿，构成莫衷一是的党务纠纷，机棍混沌之社会现象，也无力从根本上驱除帝国主义在华势力。一大批热血青年出于救中国救民族的良好愿望，上下求索，南北奔走，甚至不惜牺牲生命，然而，他们“都不知道民族心理，换言之，就是不明白中国民族文化的精神”。因此，他们“都走的死路”，白白地牺牲了生命。<sup>①</sup> 基于此，王鸿一等人决定反对欧化与俄化，而主张首先应当确认中国五千年固有文化的伦理信条、教养精神，再合一欧美之科学精神，于“确认研究每个社会之历史的背景与现象外，西洋文化制度下社会组织的敏活，实为满足这个庞杂的社会之要求，因之敢基于这个原则之上，‘物观的’讨论中西文化融合，建立民族的新文化。换言之，即继承固有文化之特殊精神，融合世界各民族文化之优点，为复兴中华民族之新文化。”<sup>②</sup> 具

① 王鸿一：《中国民族之精神及今后之出路》，《村治》1卷5期，1930年8月1日。

② 《发刊词》，《村治月刊》1卷1期，1929年3月。

体地说就是实施村本政治，“惟村本政治，一切权利，根本在民，政权操于众，治权始于乡村，权力无由而集，阶级无由而生，全国农村组织划一，权虽分而仍无害于统一，村之治权则由村民直接选举本村贤良以治本村。”<sup>①</sup>庶几以改良农村经济，终致民族之繁荣、国家之兴旺。

而在梁漱溟看来，所谓乡治或村治，全然不是什么当今建设事业之一，或什么训政时期的一种紧要的工作，而是一种最实在的文化运动。他强调乡村建设运动的展开是中国民族自救运动四、五十年来再转再变的一个新方向，是中国民族自救运动之最后觉悟。它与以前的自救运动相比较，具有本质的差异，以前的运动都是往西走，这一次则是往东走。他说：“我不开口说话则已，我说话，劈头一句就要打破他往西走的迷梦，指点他往西走的无路可通。”<sup>②</sup>在这里，梁漱溟与王鸿一等人一样，在原则上反抗欧化与俄化，根本否定欧洲近代社会制度在中国实现的可能性，而主张在中国固有文化的基础上融合中西文化之优点，建立民族新文化，重新建构中国社会组织系统。但是，梁漱溟不象王鸿一那样，认为乡村运动必须在国民党政府统一领导之下而进行，从根本上否认乡村建设运动是孙中山学术思想在新条件下的实践，而认为它是中国民族自救运动一变再变而悟出来的“最后觉悟”，在本质上是一种文化运动、社会运动，而非官方所能推行的。因此梁漱溟不承认乡村建设与现政权之间合作的可能性，不似王鸿一那样，汲汲于依靠现政权和地方军阀势力代表。尽管后来梁漱溟在其实践过程中不得不依靠韩复榘这样的地方实力派，但从心理上说，他之所以这样做，并非出于其自愿而是

① 王鸿一：《建设村本政治》，《村治月刊》1卷1期，1929年3月。

② 梁漱溟：《主编本刊之自白》，《村治》1卷1期。

不得不然。

尽管梁漱溟与王鸿一为代表的北方村治派存在着若干分歧，但并未影响他接办《村治》。梁接办该刊后，部分地修订了编辑方针，专意对着青年——尤其是左倾青年说话；在思想内容上则着力扭转国人盲目地向西方学习的心理，发表了一系列从文化哲学、社会分析等角度研讨乡村建设问题的文章，逐步建立和完善了其乡村建设理论体系，在当时的国内外产生了一定影响。

## 对中国问题的判断

梁漱溟企图以乡村建设为手段，重新整治中国社会，替中华民族开出一条新治道。这种思想决非突兀而起，而有其深刻的思想渊源和文化哲学基础。有鉴于此，欲研究梁漱溟关于建设乡村、复兴民族的理论，不得不从其文化哲学入手。

梁漱溟文化哲学的提出，是基于对中国问题的判断，也是与各种解决中国问题之方案相比较而存在，相辩难而发展。

在当时从事乡村建设的团体中，能与梁漱溟为首的乡村建设派相匹敌的是平教会。平教会的领袖晏阳初认为，中国问题千头万绪，但基本问题只有四个，这四大基本问题用四个字来概括就是所谓“愚、穷、弱、私”。所谓“愚”，就是中国最大多数人目不识字；所谓“穷”，就是中国大多数人在生与死的夹缝里挣扎着，温饱无定，遑论什么“生活程度”、“生活水平”；所谓“弱”，就是中国最大多数人几近病夫，根本谈不上公共卫生和科学治疗；所谓“私”，就是中国最大多数人不能团结不能合作，而以内哄为能事。<sup>①</sup> 晏阳初的这些主张，与胡适的所谓“五鬼闹中华”基本相似，都是把现象作为本质，以具体事例作为中国问题的根本症结。在这种思想指导下，晏阳初把解决这四大基本问题作为平教会的奋斗目标，尤以除文盲做新民，提高中国人的文明程度为平教会的工作核心。

<sup>①</sup> 晏阳初：《中华平民教育促进会定县工作大概》。引文见《乡村建设实验》第1集，第56—57页，中华书局1934年版。

对晏阳初的这些主张，梁漱溟不以为然。他指出，中国问题的症结并不是一个个具体的贫、愚、弱、私等问题，而是中国为什么存在这四大问题。也就是说，这四大问题只是中国社会的病态表现，仅仅知道这四个表面的病象是不够的，必须往深层去追究中国社会何以会如此的真正原因。梁漱溟强调，当时的中国，不是贫、愚、弱、私等问题，而是贫而益贫、愚而益愚、弱而益弱，私而益私的问题。“换句话说，今日正是日趋崩溃，向下沉沦。”<sup>①</sup>他认为，如果就事论事，不从抽象关系注意，而徒为一二具体东西牵住自己的视线，是难以找到问题的症结的。解决中国问题，必须抓住带有根本性的环节，眼光放远些，着眼于整个中国问题的解决。否则，采取头疼医头、脚痛医脚的某些具体措施，显然是无济于事的。

从理论上说，梁漱溟撇开具体问题，试图抓住根本环节的努力，在一定意义上较晏阳初与胡适辈的主张要稍高一筹。他把中国问题的根本解决，视作一个系统工程，这点显然也是可取的。

在当时众多的救国方案中，除晏、胡的主张之外，最引人注目和最激动人心的莫过于认定帝国主义和军阀是中国问题的根本所在。持这种观点的人，不仅数量多，而且囊括了左、中、右各色人等。他们认为中国社会的衰落，特别是中国农村经济的破产，其原因不尽在农村本身，而最主要的还在于国际资本主义的侵略。外国资本主义凭借优越的政治、经济势力在不平等条约的掩护下，以商品为武器侵入中国农村，使中国农村经济基础开始动摇，数千年来自给自足的自然经济便逐渐粉碎。因此之故，这一派人认为从事乡村建设运动者，若不从反对帝国主义入手，而仅从农村问题本身着想，决不可能得到真正完善的解决方

① 梁漱溟：《乡村建设理论》，第18页。

案。

对于这些反对帝国主义的主张，梁漱溟作了深入的分析，提出不同的看法。他指出，外国资本主义的侵略，只是中国农村破产的外部条件，而国内连年的水旱灾以及兵祸、匪患、苛捐杂税等才是中国农村破产的内部原因。由于中国内部政治上没有形成“唯一最高的国权”，“自身陷于分裂冲突不能凝合为一个力量以应付国际环境”，因此造成被动挨打的局面。落后就要挨打，内争难免引起外患，中国近百年的历史已清楚地证明了这一真理。

循此逻辑，那么，打倒军阀，解决中国社会的内争问题，以建立一个强有力的一元政权，是不是梁漱溟所得出的结论呢？否，梁漱溟认为，近代以来军阀拥兵自重，左右中国政局，确实妨碍了中国社会的进步。从表面上看，军阀虽然可以说是中国社会本身的问题，但是，如果从历史的动态上，从抽象的关系上来观察，军阀问题仍然是中国问题的表象而非原因。要铲除军阀，必先铲除军阀赖以生存的社会基础，必须触及中国社会本身。否则，如果就军阀本身寻找解决中国问题的方案，则势必是以暴易暴，旧的军阀消灭了，新的军阀又重新出现，形成永无止境的恶性循环。<sup>①</sup> 基于此，梁漱溟强调，中国问题的真正解决，既不在于外国资本主义经济侵略，也不在于国内军阀的暴力统治，而关键仍在于中国社会本身。

平心而论，梁漱溟的这些看法，并不是在为帝国主义和军阀作辩护。因为他从来没有否认过帝国主义和军阀是中国社会进步的两大障碍。只是在解决方式上，梁漱溟不主张从外在因素上着手，而试图寻找事物何以然的内在原因，即从中国社会本身去寻找中国问题的解决方案。简言之，也就是用乡村建设改变

<sup>①</sup> 梁漱溟：《中国民族自救运动之最后觉悟》，第166—167页。

中国社会结构，建立繁荣富强的新国家。如此，所谓帝国主义，所谓军阀等问题自然不难解决。实际上，中国共产党也只是把反对帝国主义、打倒军阀作为中国革命的目标之一，而在革命斗争的实践中，也是以农村问题为突破口，发动和领导农民革命，从根本上改变中国社会的基本结构，才真正解决了中国问题。正如《中国共产党第四次全国代表大会对农民运动的决议案》所指出的那样，“农民问题在中国尤其在民族革命时代的中国，是特别重要的”。亦诚如梁漱溟多次自我认识的那样，他的这些思考与中国共产党以农村问题为解决中国革命的出发点有某些相近之处。<sup>①</sup>

说梁漱溟的思考与中国共产党有某些相近之处，只是就二者均重视农村问题，均视教育农民、改造农民、振兴农村，以农村带动中国问题的解决这一方面而言，而在指导思想、具体的步骤与主张上，二者可谓风马牛不相及，甚至在某些方面、某种时候，二者处在尖锐的冲突与对抗之中。因为在根本点上，梁漱溟认为中国共产党从苏联学来的那套社会主义原则，并不适合中国国情，进而判定这是条政治上不通的路。

当时的苏联是世界上唯一的社会主义国家。它在苏联共产党领导下，通过武装斗争而建立政权，并以阶级斗争的方式，解决了政权成立之后的一系列国际国内问题，在经济建设、社会改造等方面，也取得了举世瞩目的成就，在世界上产生了极大的反响。

早在俄国革命胜利之初，中国早期马克思主义者如李大钊就指出过，中国社会的改造，必然要走俄国共产党所开辟的道路。经过10余年的努力，中国共产党从无到有，从一个小党发展

---

<sup>①</sup> 梁漱溟：《两年来我有了哪些转变？》，《光明日报》1951年10月5日。

成一个大党，虽经过蒋介石“四一二”大屠杀，受到巨大挫折，但就思想影响而论，中国共产党从俄国“老师”那里学来的革命理论，在本世纪 20 年代末 30 年代初，已深入人心，成为当时中国最有影响的思潮。

尽管中国共产党的革命主张受到社会各阶层的注意和重视，然而，也有许多人对中国共产党的理论见解表示怀疑，或不完全信服，提出种种非难。以梁漱溟为代表的乡村建设派，对中国共产党的主张，既赞成又反对。

梁漱溟认为，中国革命不出于其社会内的客观要求，而实发动于少数人意识上的先见，这一性质与欧洲革命因其社会内部问题爆发的情况相异。因此，欧洲问题的解决，未尝不可如苏联那样，借助于斗争的方式，但在中国则不然。中国人于历史上为世界最尚理性的国民，甘于服善而耻于用暴，故中国问题的解决，决不能采用斗争的方式，必当从理性之途。他说：“吾民族今后而果有新生命之辟造也，其必自此精神之发挥以得之。乃国人为共产党所误，亦欲以斗争解决中国问题，是有乱而已，不能有积极的结果也。”也就是说，马克思主义关于阶级斗争的理论产生于西方社会，是西方近代经济发达的产物，它的原则或许适用于西方，倘若将马克思主义关于阶级斗争的理论普遍使用于一切民族，特别是具有“爱好和平与独守中庸的天性”的中国民族<sup>①</sup>，梁以为显然是不行的。

梁漱溟的这一论断，已被历史所证明是错误的。他过份地夸大了中国社会的特殊性，否定了马克思主义的普遍性。

在梁漱溟看来，不仅马克思主义关于阶级斗争的理论在中国难以行得通，即或国民党倡导的国民革命理论，也不适合中国国情。

<sup>①</sup> 梁漱溟：《中国文化特征之研究》，《观察》2卷6期，1947年4月5日。

早在南京政府成立之初，梁漱溟在《中国民族自救运动之最后觉悟》中就婉转地指出：“凡今之所调祸国殃民亟要铲除打倒的，皆昨之沐受西洋教育或得西洋风气最先者，以往的研究系、北洋派因皆此例，而眼前之南京政府不尤其显著乎！”他强调，南京政府所倡导的民族自救运动只不过是一种新的祸国殃民运动而已<sup>①</sup>。显然，梁漱溟对此时的国民党新军阀也持怀疑态度。他还认为，对南京国民党中央党部1928年颁发的《党员训练大纲》中所规定的国民革命是由国民党领导的被压迫民众、被压迫民族求解放谋利益的运动的这一说法，也是难以同意的。因为中国的压迫者经常处于变动不拘的状态，上下无定，并无明确的分野。在这样一种社会条件下，革命对象既无从确定，那么所谓国民革命运动便无从谈起。<sup>②</sup>

梁漱溟之所以对上述各种主张不以为然，是基于他对中西社会的分析与以上各家各派存在着极大的差异。

早在1912年梁漱溟就认为，所有西方社会上秩序不安宁的种种问题，皆为产业私有的结果。在西方阶级发达的条件下，或许能如俄国以阶级斗争手段，解决这些问题，而在中国阶级并非俨然对立的社会中，便很难走上这条路。<sup>③</sup>

到了1921年，梁漱溟在讲《东西文化及其哲学》时，又模糊地肯定中华民族尽管与西方民族有所不同，但在人类社会发展的模式上，至少在近期的模式上，应一如西方，走发达产业的道路，还期望欧洲近代政治制度在中国实现；从这条道路去解决中国政治、经济问题。他后来承认，他此时虽倡导东方文化思想，但

① 梁漱溟：《中国民族自救运动之最后觉悟》，第90页。

② 梁漱溟：《乡村建设理论提纲》，《乡村建设论文集》，第44页，山东乡村建设研究院，1934年。

③ 梁漱溟：《槐坛讲演之一段》，《村治》1卷1期，1930年6月1日。

对于西方近代文化尚有全盘接受之意。但对中国如何才能走上西方近代化的道路，梁漱溟并未深思。

然而到了 1922 年，梁漱溟又“渐渐对于一向顺受无阻的西洋政治道路怀疑起来。”<sup>①</sup>觉得中国如果一味效尤西方可能是一条走不通的路。这一思想的形成，固然与当时的国际社会变化有关。因为第一次世界大战之后，以罗素为代表的西方“明智”之士以及以梁启超、孙中山为典型的一大批虔诚向西方寻找真理的“学生”，都觉得西方近代资本主义社会不是尽善尽美的社会，而是存在这样那样不易克服的矛盾。不管梁漱溟本人是否承认，当时这股强大的对西方道路的怀疑思潮，无疑对其思想引起前所未有的震荡。

当然，也必须承认梁漱溟对西方资本主义前途的怀疑，与当时的社会思潮存在着显著的差异。如罗素、梁启超、孙中山等人在批评西方近代资本主义时，并未表现出彻底失望，而是在大体肯定的前提下，对其“弊病缺点”进行指责，以期为之补充修改。如孙中山就试图将西方资本主义的合理性与苏联社会主义的模式嫁接到中国社会，以建立更为合理的民主共和政体。而在梁漱溟那里所疑在其根本，他已从根本上否认西方近代政治制度在中国实现的可能性，更疑心中国人与西洋政治制度是两个永远不曾相属的东西，疑心中国民族精神与西方近代精神之间存在着根本的滞碍，有着一条无法逾越的鸿沟。

在梁漱溟看来，中国人对西方近代政治制度的向往与迷信，主要在于西方近代政治制度在西方的合理与巧妙，而缺乏对中西社会的审视与洞察。然而事实是，自清末维新运动以来，中国人模拟西方近代政治制度而创设的国会制度、政党内阁、约法以

---

<sup>①</sup> 梁漱溟：《主编本刊之自白》，《村治》1卷1期。

及联省自治等，无不以失败而告终，其何以然？

确实，就政治层面而论，西方近代政治制度得以实行的政治基础和中国近代社会状况有着显著不同。在西方，民众觉悟到自觉关心宪法以及其他一切制度法律等政治问题，由此形成一种所谓多数人政治。而中国自清末以来的政治革新，往往是出于少数上层知识分子所做的“模仿运动”，除极个别的政治运动如辛亥革命以外，一般地说来，在大多数民众是全然无此要求的。民众无此要求，而强送给他，当然是难于成功的。梁漱溟有见于国家意识、国民意识的不觉悟，应该说是明智的，独具慧眼的。

为了论证西方近代政治制度在中国的行不通，梁漱溟从物质与精神各个层面深入检讨了中西社会的差异。今天看来，这些检讨，虽偶失偏颇，然瑕不掩瑜，在许多地方闪现着哲人的智慧与睿思。

在物质层面，梁漱溟从三个方面梳理了中西社会之间的差异：一是中国人的生活简陋，不独文盲极多，即或少数知识阶层，也终日忙于维持其生活而极少闲暇预闻政治，遑论终日忙于生产的广大民众对政治的冷漠与热心。在西方，古代的雅典民主政治是因为社会划分为平民与奴隶两大阶级，生产的事由奴隶去做，遂使西方平民有闲暇预闻政治，并形成关心政治的传统。欧洲近代民主政治，更是工业革命、产业发达的结果，否则也难以实现。而近代中国则不然，由于内忧外患，天灾人祸交迫，人民最基本的温饱问题尚未解决，生活极不安稳，且随时有陷入危亡的可能，如何形成一种势力来干预政治，而反倒以其竞争饭碗而往往扰乱政治。<sup>①</sup> 梁漱溟这种基于经济条件的民主政治的主

<sup>①</sup> 梁漱溟：《我们政治上第一个不通的路》，《中国民族自救运动之最后觉悟》，第10页。

张，虽与梁启超以至国民党新军阀的中国民智未开，不适宜于民主政治的理论相合，但毕竟在一定程度上反映了中国社会的实际情况。

那么，按梁漱溟的推理，中国如果实现农村复兴，产业发达，富力增强，则必然逐渐走上民主政治的道路。然而，遗憾的是，梁漱溟并未做此推论。梁漱溟认为即使将来中国经济发达了，人民的生活水平提高了，但是由于中国国土太大，中国人语言、风俗习惯的差异不易一时消除，而又不善于利用文字符号，遂使内地人仍将感觉政治实在是太模糊的东西。基于此，梁漱溟断定，在这样的国度里实行民主政治，显然也是不可能的。此乃梁漱溟对中西社会物质层面的第二个分析。

梁漱溟这一认识确实是基于当时中国社会的条件。在军阀混战、内战频仍、交通闭塞的旧中国，民主政治何曾真正在中国实行过，即或偶尔组织“选举”，也无不流于形式。问题在于，我们应当树立民主政治的观念，努力创造条件，以期真正实现民主政治。然而，梁漱溟并没有也不可能得出这样的结论，树立这样的信念，而坚持认为民主政治不适宜于中国。

至于中西社会物质层面的第三个差异，梁漱溟认为是中国工商业太不发达，民族资产阶级难以形成一种强有力的政治势力，“与欧洲工商业主对照，恰好相反。彼则利政权之公开，此则利政权之独占；彼则利秩序之安定，此则利局面之常翻。”<sup>①</sup>甚至那些貌似清高的知识阶层，为取得或保持或预谋自家生活起见，亦莫不求接近政权，夤缘官府，追逐官僚军阀政客之后，推波助澜，扰乱政局。

---

<sup>①</sup> 梁漱溟：《我们政治上第一个不通的路》，《中国民族自救运动之最后觉悟》，第112页。

中西社会的差异，不仅表现在物质层面上而且还在精神层面上。概括而言，梁漱溟从四个方面进行了比较与分析。

其一，是中国人和西洋人在人生上是迥然不同的两种态度，两副精神。近代西方人经过文艺复兴和宗教改革两大洗礼，彻底舍弃中世纪禁欲清修求生天国的心理，而重新认同古希腊人于现世求满足的人生态度，把一副虔诚的朝向天国的面孔，又重新转回到这人类的尘世间来，于是一切为人生利用的学术器物制度，才日新月异。综其要者有三：即征服自然的物质文明，科学的学问和民主精神。他们经过这次“人类的觉醒”，重新认识了“自我”，一切从“我”出发，一切为了“我”而用，眼前的一切，都成了“我”的要求、利用、敌对和征服的对象。这种强盛的个人主义，正是西方近代政治制度之所以产生的重要条件，也是西方近代文明的精神所在。而中国人则不然，千百年来，中国人的人生无他，只是“自得”——从自己努力上“自得”而已。梁漱溟说：此“自得”二字可以上贯周孔精神，而下建数千年中国社会无知无识匹夫匹妇之态度，虽有真伪高下浅深久暂千百其层次而无所不包，此实为一种“艺术的人生”。<sup>①</sup>这便在民族文化心理的深层结构上揭示出中西民族精神的差异。循此逻辑，中国欲摆脱目前落后局面，必须从改造民族文化心理入手，引进西方积极的人生态度。然而，梁氏亦未作此推论，而是坚持认为中国人的态度及其文化心理从根本上说有其不可更改之处。

基于第一点分析，梁漱溟认为，中西精神层面的第二个不合是中国人不具有西方人的竞争精神。此点认识已向为诸多研究

---

<sup>①</sup> 梁漱溟：《中国民族自救运动之最后觉悟》，第59页。

者所接受。而问题在于，中国人是否应该改变这种谦谦君子的风度，而树立现代竞争意识。今天看来，这一似乎不成问题的问题，而在思想先驱者的探寻中，却充满极度的犹豫和苦闷。确实，中国人的不争精神，较西洋人的竞争意识，在人生意义上含蓄深厚得多。这在物质文明高度发达，社会弊病百出的西方，固然有其积极的价值。但在经济极为落后的中国，如果一味固守温情脉脉的君子之风，则势必永远甘于贫而患不均。要之，中国民族在进行现代化的时候，除发扬民族文化优良传统之外，不得不引入竞争机制，以克服人类固有的惰性。然而，梁漱溟根本不可能看到这点，他固执地认为，中国若引进西方的竞争精神，其结果不仅离开固有的图辙，失去向上努力的方向，且势必造成极大的混乱，中国政治永无清明之望。梁漱溟这一保守的理论，正是当代新儒家理论的滥觞。

中国人之所以不具备竞争精神，在梁漱溟看来，是基于人性善的认识上，此即梁氏中西精神层面的第三个差异。梁漱溟认为，西方近代政治制度是建立在人性恶的基础上，所以到处都是一种彼此牵制、彼此对立、互为监督、互为制裁、相互防范。这种“钳制与均衡”的制度，表面上看是极为科学的，也取得一些极好效果，如政治运转灵活，不滞于一偏，且能有效地保障人权不受强权的摧残，这种制度在西方不仅有其相当的历史根据，而且有个人主义、权利观念的思想基础。但是，如果将这种制度不加分析的，人为的移入中国，其效果可能与西方相反。因为，在中国伦理社会中，一切事无不以伦理关系为中心，人与人之间不能萌生相对抗的权利平等观念。换句话说，西方近代政治制度是基于人性恶的心理依据，所规定的是人们最起码的最低级的道德要求。这是西方近代多元社会的必然产物；而中国传统社会制度的依据是人性善的心理，人人皆可成尧舜，所期望的是人的最

高限度的道德追求。显然，从经验的观察看，人人都能成尧舜，只是一种美妙的理想，所以中国以伦理关系为基础的社会制度的推行便遇到极大的困难。

从人性恶与人性善的区别上推演，梁漱溟认为中西精神层面上的第四个差异在于“物欲本位的政治”和“非物欲本位的政治”。前者在西方确实一度造成地上的天国，实现了人类的现实幸福，但也存在一些不易克服的缺憾，造成“幸福上的不平等”或表面幸福未必真快乐。这种本于私欲或物欲的近代文明，显然是一种病态文明。而中国人虽然肯定人生，注重现世，但不承认将人生放在欲望上面，不承认生活就是欲望的满足。而认为人生的意义价值所在便是一个“理”字，这也是人之所以为人，而异于其他生物的根本所在，也是中国古人得以脱于宗教的迷蔽，而认取人类的精神独早之故。

总之，梁漱溟通过对中西社会多层次多角度的全面分析，一再认定中西之间存在着不可逾越的鸿沟。历史也充分证明，简单地模仿西方的道路，显然是不通的。即便在未来，在中国经济状态改观之后，模仿也是没有出路的。天下没有单纯的模仿，任何模仿都基于创造。仅就此而论，梁漱溟对中西社会差异的分析，应该说是相当深刻和独特的。

虽说梁漱溟对中西社会差异的分析是相当深刻的，但是，在他的分析过程中，过于强调中国社会和文化的特殊性，否认人类社会发展的普遍性、一般性，且主要基于主观的心理分析和经验主义的演绎，故其结论则值得怀疑。中国社会或为早熟，中国文化或为超前文化，但无可争辩的事实是，这种社会与文化在西方文化的冲击下显得软弱无力。如何改变这种情况，如何使中国民族自立于世界民族之林，决不是高唱恢复中国文化的固

有精神所能解决得了，而必须面对现实，引进西方一切先进的东西为我所用。在这个前提下，提倡保持发扬中国文化的精华，不致使中国重蹈西方国家在近代化进程中所犯的错误，这样或许全面些。

至于近代以来的民主政治能否在中国实现，到目前为止，似乎尚难以定论。但不应否认，这是人类最起码的追求，也是中国社会发展的必然趋势。至于将来中国式的民主政治是否就是西方近代模型，则未必然，而必然的是它不可避免地要带有中国的、东方的特色或烙印。

有趣的是，梁漱溟关于中西社会差异所作的结论，我们并不一定能完全接受，但其思维的路向却和我们不期而同然。我们知道，中国的社会历史自与典型的欧洲封建社会不同，马克思的所谓“亚细亚生产方式”的理论，正是基于这种不同或特殊性而建立的。在这个意义上，梁漱溟强调中国社会的特殊性，自是有识之见。

梁漱溟认为，中国社会的特殊性，主要表现在两个方面，一是历久不变的社会，停滞不进的文化，二是几乎没有宗教的人生。

的确，中国民族开化较早，几千年前已有灿烂的文化。时至今日，世界上与其并时而开的文化之花无不零落消亡，只有中国文化不曾间断，且不时绽出新的文化盛彩。中国民族也不曾灭亡，只见它一次再次同化外族，而不曾被外族真正征服过。但是，中国社会发展到近代，与西方相比较确实落后了。对这几近常识的见解，梁漱溟斥为流俗浅见。他认为，中国社会到了近代并非迟慢落后，而是停滞在某一特殊状态而不能进。这正是中国两千年来不同于西方社会的特殊性。

这个特殊性在意识形态上的表现，就是中国缺少欧洲中世

纪那种宗教人生观。这是因为中国文化是一种“曖昧不明”的文化，替代欧洲中世纪宗教而成为中国社会文化中心的是孔子的“教化”。由于它全然不从超绝知识处立足，因此没有欧洲中世纪宗教的那种独断、迷信及出世倾向。但其效果实与世界上其他宗教一样，对人生具有同样的安慰勉励作用。这既是中国社会之异于西方的两大原因，也是中国社会一个不可解的谜。

对于这个谜，梁漱溟以其《东西文化及其哲学》所揭示的文化三期发展路向为依归，强调中国因为走上了第二种人生态度，即两眼转回来反求诸己，尽其在我，调和融洽我与对方之间，或超越乎彼此之对待，以变换主观自适于这种境地为问题的解决方式，所以中国不需要欧洲中世纪时的宗教。

既然中国所持人生第二种态度较西方近代重新认同的古希腊文明中的第一种态度更进一步，那么为什么中国文化竟长期以来处于停滞状态而不再前进呢？对此，梁漱溟解释道，中国不持向前进取的第一态度，就根本地“冷怠了”人对于“物”的人生第一问题，<sup>①</sup>没有很好地解决人生第一问题，即满足人们吃穿住的最基本的需要。

然而，社会上最为流行的人生态度，在梁漱溟看来，并不是中国文化的精华，或者说，并不是梁氏评判的第二种人生态度，而是一种糟粕。他以为中国文化的真精神湮没已久，当前的任务即在于发掘中国文化的真谛或其现代意义。他指出孔子的教化久已不得而见，所贻留于后世的不过是些孔子的言语道理，其影响人生的势力是很勉强的。梁氏心目中的中国文化是那比较遥远的古老传统，而非后世陋儒所宣扬的那些支言碎语。但是他又认为尽管中国文化的真精神久已湮没，但在人们的潜意识

---

<sup>①</sup> 梁漱溟：《中国民族自救运动之最后觉悟》，第56页。

层或“集体无意识”的层面上看，周孔所开辟的中国文化还是多有保留，这就是中国文化中的理性主义。因此梁漱溟强调中国走向现代化的关键，就在于将那些古老的传统发扬光大，并在民族精神的立场上重新建构中国人的人生态度和重新整治中国社会结构。而他所从事的乡村建设正是这一系列运动中的一种。

在梁漱溟看来，立足于中国民族固有精神以求进步，并不是一种盲目的民族自大的观念，而是“民族自觉”的新趋向，是站在世界未来文化的前途，而超脱乎一民族生命保存高度的清醒审视。换言之，民族自觉的象征是意识到自己民族不仅应当在争强斗胜的眼前世界自立于世界民族之林，而且能自觉担负起开辟世界未来文化的使命。

当然，历史发展的事实，并未能如梁漱溟所设计的那样：中国人只要“反求诸己”的伦理本位社会就可代替民族的独立与乡村内部的斗争及政治、经济的改革，而走上独立富强的坦途，并为世界文化开出新世纪的曙光。恰恰相反，中国人在历经半个世纪的磨难之后，方有机会痛定思痛，重新审视自己走过的道路，逐渐建立开放的心态和多元的文化观念，努力汲取世界文化和传统文化之长，力图建立一种新的文化形式和社会组织，以争取早日步入发达国家之列。不过，事实虽然无情地粉碎了梁氏的幻想，但历史不会忘记梁漱溟的努力，更不会忘记梁漱溟“不脱读书人风骨”的高风亮节。<sup>①</sup>

---

① 《晏阳初与中国农村建设运动》，《观察》5卷1期，1948年8月28日。

## 乡村建设：解决中国 问题的必由之路

从狭义上说，乡村建设不外是建设乡村，繁荣乡村，解决中国广大农村居民的温饱问题。然而，在梁漱溟看来，乡村建设决不能孤立地进行，决不能狭义地理解。他强调，从事乡村建设的人要把眼光放得远大些，要把乡村建设的来龙去脉弄清，在历史的必然性上找出自己的使命，才不致盲目瞎干，才可以开出伟大的前途来。<sup>①</sup>因而他从分析中国社会开始，提出全面的建设乡村的理论与方法。

根据前面的分析，不难看出，乡村建设理论的提出，主要是依据梁漱溟对中西社会文化的认识，特别是对中国传统社会的认识。他认为，中国原来是个大的农业社会，即或有些城市也很少能算得上都市，而境内所见，无非是些农村。基于此，中国的建设问题无疑应当是乡村建设，这一点和当时一般人的认识相差不大。

但中国乡村如何建设，它的依据何在，它的理想模式又是怎样的呢？在当时的社会观念中，最一般的看法是应当用现代都市文明改造中国的传统乡村社会，发展工商业，使中国农村尽快走上资本主义或现代大农业的道路，尽快抛掉贫穷落后的帽子。对于这些流行观点，梁漱溟一概视为荒唐无稽。

---

<sup>①</sup> 梁漱溟：《乡村建设几个当前的问题》，《乡村建设》4卷10—11期合刊，1934年11月11日。

首先，梁漱溟认为那些人所追求的目标，即西方近代资本主义文明，已经遇到了严重的困难，显现出一种“病态”。

其次，他强调，西方现代资本主义国家何尝愿意工商业和都市文明的畸形发达，只是由于他们既已走上资本主义自由竞争的路，遂使其农业的发展受到桎梏，乡村归于衰落。

梁漱溟还指出，中国真要走现代资本主义的路，牺牲乡村，发展工商业，建设都市文明也是难以行得通的。因为今后的世界，各个先进的工业国之间拼命竞争，中国工商业兴发之机早被阻塞。

鉴于此，在梁漱溟看来，解决中国问题的唯一正确道路是发挥自身的优势，谋取乡村的发达，完成一种“乡村文明”。

在半个世纪后的今天看来，梁漱溟的这些论断大都早已被历史所否定，自不待言。中国必须走工业化的道路，是时代的课题而不得不然。然而，历史地观察梁漱溟关于乡村建设的认识，对今日中国现代化的发展也不无参考价值。

梁漱溟的所谓乡村文明，就其本身而言，并不是单纯地对抗工业化和现代化，而恰恰是使中国尽量合乎自身的特点，早日完成工业化、现代化的改造。他强调的所谓乡村文明，既不是与都市文明相对立而存在，更不是要使中国乡村走上畸形的发展道路，而是要使乡村的文化普遍提高，物质技术日趋前进。完成后的乡村文明，近代都市的长处不妨应有尽有。质言之，即“乡村都市化”。他自信，这一基于中国实际而设计的理想模式，不仅在中国实现是没有疑问的，而且其成就也必将对世界的未来发展有一定的启示。

从梁漱溟关于乡村建设理论的整个体系来观察，他的这一自信不是没有道理的。因为，他认为他关于乡村建设的出发点，即对中国传统社会的结构所做的分析是正确的。

关于中国传统社会的结构问题，自从中西文化冲撞以来，人们从各个角度进行过不同分析，仁者见仁，智者见智。但大多数人以西方近代或中古社会为参照系，所作结论也就难免有点无类比附之嫌。因为中国自古以来就与西方走着完全不同的道路。就历史条件、地理环境、文化背景以及生存机制等方面看，这种差异比比皆是。因而讨论中国传统结构，仅以西方社会为参照系，似有不妥。

不过，当人们分析任何一个事物时，如果孤立地看待它，似乎什么都难看出，只有将一物与另一物进行比较时，才能见其优劣高下，这是最基本的常识。因此，尽管拿中西社会进行比较有些不妥，但仍能从中看到一些有益于认识中国社会本质的东西。梁漱溟对中西社会的认识，尤其是对中国社会特征的分析，已见前述，其正确与否，是另外一个问题，姑置勿论。然其以此认识推演出来的中国传统社会结构的特征，却与众不同，独树一帜，有必要在此作一简略分析。

梁漱溟认为，在中国传统社会结构中，自古以来就缺少一种“集体生活”，因而也就无从映现社会与个人问题。个人与社会这两个极端均非中国人所具备，而中国人所有的恰好是这两个极端的中心环节即“伦理关系”。伦理关系始于家庭，家庭在中国人际关系中的极为重要地位，为人人皆知。当然，家庭关系是人类进入文明社会的普遍现象，决非中国人所独有，然则何以在中国人那里占有重要地位？梁漱溟认为，这是因为中国人向来缺乏集团生活，严格地说，“西洋人从前的宗教后来的国家，在我们都是没有的。中国的宗教不象宗教，或原不是宗教；中国的国家不象国家，或原不是国家。”<sup>①</sup>由于社会团体与个人之间关系

---

① 梁漱溟：《乡村建设理论》，第24页。

松弛，因而家庭关系便在中国社会结构中异常突出的显露出来。

应当说，梁漱溟关于中国传统社会结构中侧重于家庭伦理关系的分析，相当准确地把握了中国传统社会的特征。在中国传统社会中，人与人都处在相互关系的网络中，人一生下来就有与他相关系的人，而一生都将始终在与人的相互关系中生活。儒家经典中所谓“五服说”正清楚地表明了这一点。既在相互关系中而生活，彼此便自然发生了情谊，所谓父慈、子孝、兄友、弟恭等道德规范正是中国传统社会结构在观念意识层面的投影。对于这些众所周知的事实，自汉儒、宋儒以迄五四新文化运动的思想家们，都做过大量的描述和分析，或持严厉的批评态度，或以此为中国社会优于其他民族的突出例证。对此，梁漱溟从历史价值判断和现实价值判断两个方面作了深入的探讨，并把中国社会定义为“伦理本位”的社会。他既批评了这种伦理本位的社会结构在进入现代化过程中的障碍作用，又肯定了它在中国社会现实生活中的正面效应。

梁漱溟对中国伦理本位社会结构的分析，主要集中在以下三个方面：一是社会方面。他认为在中国伦理本位的社会结构中，家庭实在具有重要的意义。就人类的情感而言，所谓人生的美满与缺憾，无不就家庭而言。由家庭推而广之的家族、亲戚、乡党、师徒等关系也确为人生情感联系的纽带。二是经济方面。梁漱溟认为由于中国传统社会中夫妇、父子乃至祖孙兄弟“共财”，诸如义庄、义田、一切族产等，也为共财的一种方式。兄弟乃至宗族间有“分财”之义，亲戚朋友间有“通财”之义。他强调，从积极的意义上看，这种分财与通财，使中国传统社会中的人们在经济上经常彼此顾恤，互相负责，人们在生计问题上无形中便有了许多保障。这种以伦理为本位的经济形式却与西方以个人或以社会为本位的经济形式有异。三是政治方面，他认为在中国伦理本

位的传统社会中，官民之间、君臣之间相互以伦理的义务为准则，而不认国家团体的关系，所谓以国君为大宗子，以地方官为父母，正是这种社会特征的生动写照。这种伦理化的政治，虽有利于联络人们的感情，但毕竟是人治而非法治。<sup>①</sup>

就感情方面而言，梁漱溟对中国传统社会结构所做的伦理本位的概括，相当深刻而准确地揭示了中国社会的本质。确实，中国社会进入文明时代以来，相当浓厚地保留了原始氏族社会的特征。血缘关系、宗法制度不仅是人们交往的基本原则，而且成了维系社会制度的重要纽带。儒家所谓“修齐治平”的道德信条，实质上就是基于血亲、伦理关系而作的道德说教。关于此点，向来的研究者已作了充分的说明。而问题在于梁漱溟撇开伦理本位的历史判断，而作了过高的现实价值判断。此种偏爱虽然在情感上为国人接受和乐道，然在理智上则难以令人信服，而于事理也不通。比如说梁漱溟就社会方面论证伦理本位的社会关系，有助于增强人类的情感。又就经济方面论证伦理本位的社会关系有助于人们在经济上经常彼此顾恤，互相负责。孤立地看，此二点确实言之成理。然而，如将这二点联系起来，就不难看出其中的矛盾与冲突。马克思主义唯物史观告诉人们，在阶级社会中，人与人之间不可能有超阶级的感情，人和人之间的关系就其本质来说，是一种经济关系。仅就梁漱溟所举的例证来说，在师徒或东伙之间，其感情色彩固然重要，但其经济上的冲突在中国传统社会中也屡见不鲜。简单地说，人类的感情和人们的经济关系固然有着十分密切的联系，但说到底，二者并非一事。

至于政治的伦理化问题，梁漱溟的论述更是难以让人首肯。

---

① 梁漱溟：《乡村建设理论提纲》，《村治》3卷5期，1933年8月1日。

尽管他也明确承认，政治伦理化的结果，必然导致“人治”而非“法治”，然而，他在感情上却倾向于人治，而否认法治在中国发展、健全的必要性和可能性。在中国传统社会中，开明的人治自然曾给中国带来过文景、贞观、开元、乾隆等等治世和盛世。但是，从政治学的角度而言，任何开明的人治也不可能产生法治社会的社会效果，其最终的结果也就必然象梁漱溟所多次描述的那样，中国社会的历史只能是“一治一乱”，交相循环，永无止境的“轮回”。<sup>①</sup>此外，中国传统社会政治伦理化所导致的裙带之风、关系网、老人政治等等病象，不胜枚举，触目惊心。关于这点，已有许多学者揭露，此不赘述。

当然，笔者无意否认伦理本位社会结构在中国社会转变时期的正面效应，如中国的家庭，经过千百年的发展，至今仍有强大的生命力。家庭仍然是中国现代社会的细胞，四世同堂、五世同堂仍在一定程度上影响着人们的生活情感。而且更重要的是，中国所从事的经济改革正是从实行农村家庭责任制开始。此一措施，不仅极大地解放了社会生产力，而且在新的意义上使中国传统的家庭形式充满了生机，继续发生着巨大作用。

很显然，伦理本位的社会结构在现代社会并不都是负面效应，问题是强调过份则势必走向反面。新加坡、日本、南朝鲜、香港、台湾等儒家文化圈的现代化进程表明，家族、家庭的内聚力，即使在现代工业社会，对面临不利情况的个人来说都可能会有很大的帮助，而且有利于商业关系的发展以及家族成员之间彼此真诚的合作。但是，在现代工业社会，滥用家族之间的联系也极有可能损害共同利益，并造成低效率和较差的经营实绩。强调家族、家庭意识的最终效果显然取决于他们所伴随的情况。因此，过于肯定和过于否定伦理情谊在社会发展中的作

<sup>①</sup> 梁漱溟：《乡村建设理论》，第31—34页。

用，无疑都是对儒家精神的误解。从观念上讲，真正的儒家伦理总是要求一个人所做的事情的范围由自己扩展到整个家族，再由自己的家族扩展到国家，并且最终扩展到整个世界。伦理情谊并不是中国社会的终结，而只是起点。家族、家庭也只是个人自我修养不断提高的步骤；由自我到家庭、家族，再到国家，最终到整个世界，由此实现儒家伦理的全过程。个人自我修养虽然并不彻底排斥对个人利益的追求，但从理性要求上说是期望每一个人不追求个人利益，而把自己培养成脱离庸俗欲念、放眼世界、先天下之忧而忧，后天下之乐而乐的高尚品格。假定一个人对社会义务的认识和社会责任感在离开了他的家庭、家族和朋友圈子之后变得越来越不那么自觉，那么，在这种情况下，家族、家庭以及伦理情谊的道德要求便失去了效用。

如果说梁漱溟关于中国传统社会结构“伦理本位”的判断尚容易被人们部分地接受，那么，他关于中国传统社会结构“职业分途”的说法则难以为我们所同意。简单地说，他认为中国传统社会不存阶级的分野，而只有职业的差异。这一论点，表面上看来无关宏旨，而在实质上此一论点正是梁漱溟乡村建设理论的基石之一，也是他强调以乡村建设推动整个中国问题的解决的重要理论之一。因此，有必要在此略作考察。

梁漱溟认为在西方社会中，先是奴隶与贵族两阶级的对立，到了近代，农奴因资本主义工商业兴起，都市发达而获得解放，整个社会遂以资本家和劳工两阶级对峙，所以，西方社会一直是阶级对立的社会。而在中国则不然，中国自始至终并无阶级之分界。显然，这一观点与中国马克思主义者对中国社会的评判有着根本的差异。其何以至此？这必须从他们对这一问题的整体思考入手方能把握。

按照列宁的说法，“所谓阶级，就是这样一些大的集团，这些

集团在历史上一定社会生产体系中所处的地位不同，对生产资料的关系（这种关系大部分是在法律上明文规定的）不同，在社会劳动组织中所起的作用不同，因而领得自己所支配的那份社会财富的方式和多寡也不同。所谓阶级，就是这样一些集团，由于它们在一定社会经济结构中所处的地位不同，其中一个集团能占有另一个集团的劳动”。<sup>①</sup>在对阶级内涵的理解上，梁漱溟基本接近列宁的说法，他指出：“俗常说到阶级，不过是地位高下、贫富不等之意，那其实不算什么阶级。此处所称阶级乃特有所指，不同俗解。在一社会中，其生产工具与生产工作有分属于两部分人的形势——一部分人据有生产工具，而生产工作乃委于另一部分人任之；此即所谓阶级对立的社会”。<sup>②</sup>既然梁漱溟对阶级的理解和马克思主义相接近，那么，为什么他又不同于中国马克思主义者对中国社会结构的分析呢？这其中的差别自有原因，还是先从正面来体会一下他的理论。

梁漱溟强调，中国社会之所以没有构成两大对立的阶级，其根本原因在于生产工具没有被一部分人所垄断的趋势，他从下述三个方面对此做了说明：一是在中国传统社会中，土地可以自由买卖，人人可以得而有之，无法形成高度垄断，造成一部分人占有生产资料，而另一部分人不得不出卖劳动力；二是中国传统社会中的遗产继承制，也不利于财产集中；三是中国传统社会中的生产力极端落后，也无法造成资本垄断之势。无垄断即无阶级，生产者各自拥有自己的工具，“只有一行一行不同的职业，而没有两面对峙的阶级。”<sup>③</sup>

---

① 《列宁选集》，第4卷第10页，人民出版社1980年版。

② 梁漱溟：《乡村建设理论》，第27页。

③ 梁漱溟：《乡村建设理论》，第28页。

关于第一点，我们还可以为他补充点论据，那就是在中国传统社会中，统治者不断采取均田之类的措施，在一定程度上遏制了土地垄断。然而，也正从此点不难推论出，土地垄断的趋势是如何严重而不得不有最高统治者不断采取“均田”、“限田”等措施。大量资料表明，自唐宋以迄明清，土地垄断一直呈上升趋势。大量皇田、庄田正是土地高度垄断的象征。土地自由买卖虽为事实，不过也正是这种自由买卖政策更加速了土地垄断的进程，遂使“富者田连阡陌，贫者无立锥之地”。至于中国遗产的非长子继承制，确实在一定程度上阻止了社会财富的集中和垄断，但也不能不看到，遗产均分也只是家族内部的均分，而不是社会的均分。因此，这一措施的实际效用要比梁漱溟所期望的小得多。所以说，梁漱溟关于中国社会无阶级差别和对立的理论，显然与社会实际情况不符。

其实，梁漱溟这一理论的关键，并不在于中国社会是否存在阶级对立，而着重在于他认为中国社会是个“职业分途”的社会。这种职业分途不仅表现在经济上，亦且表现在政治上。在中国传统社会中，不似西方中世纪政权垄断于贵族，而较早采用了以科举取士的文官制度。各级官吏上至宰相下至县令亲民之官，大抵是士人通过考试而来。这不仅在一定程度上遏制了贵族专权，使政权开放给众人，让大家都能得到参政的机会，而且使士人与农、工、商并列为四民，禄以代耕，实际上不过是一种职业，为构成此职业社会所不可缺少的成分而已。

中国历史上的实际情况虽然完全是另外一种样子，但梁漱溟将政治作为一种职业的想法实有合理之处。他认为，在传统的中国社会中各人所从事的职业决无高下优劣之分，而只是职业“分立”之不同。各级官吏从国库中领取俸禄，这不仅难以造成与民众相对抗的另一阶级，而且使官吏们较能顾全大局，主持公

道，无偏无党的为公众办事。然而遗憾的是，在中国传统社会中，人们常常遇到的往往是“清官难觅，豺狼当道”。因此，与其说梁漱溟关于职业分立的判断是其对中国传统社会的分析，不如说是他对未来理想社会的向往。

根据以上的分析不难看出梁漱溟决不是激进的革命派或破坏主义者，但他也不是由向来的论者所批评的那样为封建保守势力的代表，他的思想代表了当时一部分中国知识分子的理想。这一部分知识分子由于所处的社会地位、家庭环境、教育经历等决定他们的理想往往是美妙而空洞，幻想多于现实。

梁漱溟认为，当时中国的社会问题，就其现象而言是伦理本位、职业分途的社会结构在欧风俄雨的冲击下而日趋败坏，呈现出旧辙已破，而新轨未立的混乱现象。就其实质而言，当时中国问题的症结所在是极严重的文化失调。因此，解救之道就是如何为中国重建一新的社会结构，如何基于中国传统文化而吸收现代欧美新的科学技术文明而重新建立新的民族文化。简单地说，就是如何在传统与现实之间寻找出解决中国问题的根本办法。

传统作为事实已成为永远消失的过去，但作为一种文化在观念意识的层面上却永远与现实有难以理清的千头万绪的联系。在传统与现实之间如何找出解决中国问题的办法呢？梁漱溟强调：“质言之，中国之政治问题之根本解决，必待于新政治制度从事实上创造成功之后，此新政治制度即文化改造中最重要之一事。”<sup>①</sup>他虽然对田园牧歌式的中国传统社会的崩溃深感惋惜，但毕竟事实如此，“想规复以前的治道，则绝不可得。”<sup>②</sup>只有

① 梁漱溟：《王静如〈我们的乡村运动与现政权〉一文前论》，《村治》3卷1期，1932年11月30日。

② 梁漱溟：《乡村建设理论》，第70页。

在这严酷的现实的基础上重建一个新的社会结构，才是解决中国问题的唯一正确途径。

不难看出，梁漱溟解决中国问题的出发点并不是一味地守住传统，全面恢复旧治道。他坦率地承认：“因为中国文化历史太长，所以中国社会很缺乏活泼有力而更多机械死板”。<sup>①</sup>因此，他主张沟通中西，尽量吸收西方现代社会的长处，乃至苏联共产党的有益经验，以创造出一个为全世界所没有的一个最进步的文明社会。他宣称：“新社会组织结构之发现在乡村不过是一苗芽，此苗芽之茁壮以至长成，都靠引进新的生产技术、生产组织乃至一切科学文明。”<sup>②</sup>显然，这与盲目的主张全盘西化根本不同，也与封建顽固的守旧派存在着根本的差异。

所谓沟通调和中西，就是把中国固有精神与西方近代文化的长处二者所体现的具体事实做一“沟通调和”，而非在政治制度上、在根本的政治问题上容纳西方近代洋把戏。<sup>③</sup>因为他从根本上认为中国问题“与其谓之为政治问题，毋宁谓之为文化问题”。<sup>④</sup>鉴于此，坚持在中国传统文化基础上，在中国历史问题这个“老根”上，吸收西方近代文化的长处，使中西文化得以融通，即创造出一种更有生命力的“新芽”。这就是梁漱溟的所谓乡村建设，所谓民族复兴，所谓中国民族运动之最后觉悟。<sup>⑤</sup>

传统的评论差不多都把梁漱溟的这一系列的主张视为反对西方近代文明的典型守旧派。对此，梁漱溟多次申辩他“并非守

① 李星三：《丹麦教育家与梁先生的对话》，《乡村建设旬刊》4卷10—11期合刊，1934年11月11日。

② 《由乡村建设以复兴民族》，《乡村建设旬刊》3卷6期，1933年9月21日。

③ 梁漱溟：《乡村建设理论》，第143页。

④ 梁漱溟：《民众教育何以能救中国》，《乡村建设旬刊》4卷7—8期合刊，1934年10月11日。

⑤ 梁漱溟：《精神陶冶要旨》，《乡村建设旬刊》4卷7—8期合刊，1934年10月11日。

旧之人”。<sup>①</sup>他虽然反对欧化与俄化，但他自己所说只是“就其人生态度社会风习而言，若科学方法及其所成就（许多学问及物质文明）则是天下公器，从人类智慧发挥去，自然有的结果；虽欧洲人开其先，固非欧洲人所得私也。……如让我具体地说出，则我平常所用欧化俄化两词，亦不过指从欧洲近世社会所产生的‘法治’，共产党新兴的党治而言而已。……请大家不要误会。”<sup>②</sup>因此，对于“人生态度”之外的西方文化，梁漱溟还是主张大力吸收和引进，并努力和中国传统文化相调和。当然，说到底梁漱溟的这些主张并没有从根本上跳出自张之洞以来的“中体西用”的老框框。

在融合中西思想的指导下，梁漱溟为重新建构中国新的社会组织作了具体的设计，其基本特点即在以伦理为本位的社会条件下，重整乡村组织。

以梁漱溟为代表的乡村建设派认为，乡村组织的关键，就在于村学和乡学。从形式上说，乡、村学仍和其他乡村工作团体的努力有相似之处，都是从教育农民、培养农民的智慧入手，以改造乡村、建设乡村。他们指出：“农村教育的责任，不外养成农村人民之健全的人格，培植农村中善良的公民，引起一般推进农业的志趣，改良农村的环境”等等。<sup>③</sup>梁漱溟也多次强调，乡村建设工作只能从民众教育入手。他说：“乡村建设运动之作法，即为民众教育，此点毫不含糊，清清楚楚；走民众教育的途径完成乡村建设。”<sup>④</sup>而民众教育的具体形式即为乡学和村学。

---

① 梁漱溟：《张廷健先生来论附答》，《村治》1卷2期。

② 梁漱溟：《李朴生〈村治运动的正路〉读后附志》，《村治》1卷6期，1930年9月1日。

③ 根培：《高呼建设中之农村问题》，《村治》1卷10期。

④ 梁漱溟：《民众教育何以能救中国》，《乡村建设旬刊》4卷7—8期合刊，1934年10月11日。

就实质而言，乡、村学并不只是个教育机关，而是农村基层政权组织。它的对象不是个别的或部份的青壮年农民，而是包括了一定区域内的男女老幼人等。梁漱溟的这一主张，与其他一些乡村团体只重视农民中的某一部分人不同，深得美国新教育家罗格的赏识。<sup>①</sup>

按照梁漱溟的想法，乡、村学发展起来之后，不仅成为地方教育机构，而且从中分化出乡村基层政权组织，在政治生活中起到引导推动农民参与团体生活、关心团体事情的作用。他认为中国社会缺乏团体力量，是中国散漫无力落后于西方的重要原因之一。因此，他所设计的乡、村学，在其主观上就是吸收西方团体生活的长处，启发农民自觉地组织起来，树立一种团体意识，形成一种集体的力量。他强调办乡、村学的意思即在于农民的自觉行动，“而后才能发生组织”，<sup>②</sup>他认识到只有组织农民，团结起来，才是解决中国乡村问题的唯一正确途径。这一见识要比其他乡村建设团体只侧重于教育或某些枝节问题的做法要高明的多。

但是，梁漱溟不了解乡村中的阶级关系，而把乡村视为抽象的整体，只看见乡村的外部矛盾而看不见乡村中的内部矛盾。他把各种不同经济地位、社会地位的乡村居民都作为乡、村学的对象组织起来，并规定乡、村学的董事和负责人要由乡村中有信用、资望的领袖所担任，学董也必须由那些“齿德并茂”、“群情所归”的士绅所充当。于此可见，梁漱溟所设计的农村基层组织——乡、村学——并不可能摆脱地方绅士甚至土豪劣绅的控制，这样的乡村组织根本不可能把广大乡村居民组织在一个团

① 《乡村青年的训练问题》，《乡村建设旬刊》4卷12期，1934年11月21日。

② 张孟龙：《旧济南道属二十六县民教会议纪略》，《乡村建设旬刊》3卷9期，1933年10月21日。

体里，也无法真正形成一种团体力量。

应当指出的是，梁漱溟他们在组织农民的过程中并非采用强制的手段。他们既借鉴了西方现代国家如丹麦的农民合作运动的经验，<sup>①</sup>又植根于中国的传统文化之中，对中国农业社会向来的乡规民约进行了创造性的改造与转换，将新的内容套入旧的形式，以期建立具有东方特色的新的社会组织形式和秩序。梁漱溟说：“在我想：我们的村学一上来就得采用中国古人的所谓乡约做法。”<sup>②</sup>

中国古人所谓乡约的做法，起源很早，它是中国古代血缘政治、地缘政治及宗法制度的必然产物。先秦时期已有乡党邻里类的组织形式，是否制定有如同后世的乡约，因材料阙如，无法推断，但至少在汉代乡规民约的雏形已大致形成。然正式见诸于文字记载并留传于今的，是宋代的所谓“吕氏乡约”。吕氏乡约也称“蓝田乡约”，为北宋蓝田人吕大钧兄弟在家乡所制定。其中规定同约人要“德业相劝、过失相规、礼俗相交、患难相恤”。到了南宋，大理学家朱熹对“吕氏乡约”进行了全面的修订，但仍保持其基本精神。“吕氏乡约”对宋代以后的中国农村社会产生了极大的影响，成为中国农民自治自救的一种有效形式。明代学者王守仁曾仿“吕氏乡约”颁行“南赣乡约”，对“吕氏乡约”的内容又有新发展。

对“吕氏乡约”为代表的中国古代乡约制度，梁漱溟给予了高度的评价。他认为，“吕氏乡约”充满了人生向上的意义，不仅包含了地方自治，而且成为一种伦理情谊化的组织。<sup>③</sup>它的精神“完全是开明的，通达的，现实的。从这个很可以看得出中国原

① 梁漱溟：《乡村建设理论》，第142—143页。

② 梁漱溟：《村学的做法》，《乡村建设半月刊》5卷5期，1935年10月15日。

③ 梁漱溟：《乡村建设理论》，第190页。

来有的精神，原来有的道路。”<sup>①</sup>在旧有的乡约基础上，梁漱溟加以扩充和修订，以形成新的社会组织，即新的礼俗。他将消极的彼此顾恤变成积极的救济，即组织农民走向合作生产的道路。他认为农民的这种合作，既异于西方资本主义的所谓个人本位，亦异于纯粹的社会本位，而是“恰能得其两相调和的分际，有进取而无竞争；由此道而行，自无偏欹的结果，并不是利于农业者，又将不利于工业。唯此农业工业自然均宜的发展，为能开出正常形态的人类文明。”<sup>②</sup>

旧有的乡约把个人的品德看得过重。每个人对自己有个标准的礼俗，而个人对社会的责任往往被忽视。梁漱溟将旧乡约中偏于个人的地方改为重视社会、重视团体组织，以期将散漫落后的中国乡村社会组织起来。他们所建立的乡学、村学、乡农学校等，正是这类组织形式。

在过去的乡约中，乡约的主持人总希望以政府的提倡或其他政治力量加以实行。梁漱溟认为，真正意义上的乡约决不应该依靠政治力量，而应该依靠广大农民群众的自觉自愿的行动，并使之成为一种新的社会运动或新的文化运动，以使农村中的大多数人自觉地养成“新政治习惯”。<sup>③</sup>

梁漱溟以乡约的形式重建中国新的礼俗的做法，从理论上说似乎无可指责。因为旧的价值观念、伦理道德经过批判性的改造，并不是不能为现代化服务。至少，这种启导性的批评与重建有助于新的价值系统的创立。但在实践中梁漱溟重建新礼俗的努力收效甚微则为事实。其原因就在于他不懂得农村中的阶

① 梁漱溟：《村学的做法》，《乡村建设半月刊》5卷5期，1935年10月15日。

② 梁漱溟：《山东乡村建设研究院设立旨趣及办法概要》，《中国民族自救运动之最后觉悟》，第203页。

③ 梁漱溟：《乡村建设旨趣》，《乡村建设》4卷11期，1934年12月11日。

级矛盾和阶级冲突。他自以为他们所从事的这项事业，不仅与中国共产党所倡导发动的农民运动存在着“大大不同”，而且也比中国共产党的做法要高明得多。他指出中国共产党试图通过农村中的分化斗争，解决中国问题，而他们自己则着重于使农民走上联合的道路，并狂妄地自信：“如果中国今后有所谓农民运动，那一定是乡村建设的联合运动，而不是引发农民斗争的分化运动。”<sup>①</sup> 农民联合起来固然重要，但任何联合都必须在一定的原则基础上，中国农村本身所存在的严重分化这一铁的事实并不因梁漱溟的良好愿望而自然消失。因此，梁漱溟企图通过旧的乡约制度，使农民联合起来的做法，只能以不成功而告终。

遗憾的是梁漱溟觉悟得太迟，他长期坚信他们所建构的乡村组织是一粒种子、一颗幼芽，慢慢地会发展成为一个理想社会。他们说，这些新的乡村组织的建立不仅为解决中国的政治问题、经济问题，以及其他一切社会问题找到了途径，而且为“新社会组织结构之发现”。<sup>②</sup>

梁漱溟对这种新的社会组织结构没有具体的描述，但原则上认为新社会在经济方面必须是“生产与分配都社会化”，“社会成员站在一个立场上，来共同对付自然界，而减除了人对人的竞争”，消灭“经济上各自为谋，甚至人与人为仇敌”。在政治方面“必须不是阶级社会”，必须解决财产私有问题，“这个问题（财产私有）不解决，一切都是没有办法。”<sup>③</sup>

梁漱溟所要建立的理想社会是一种没有阶级差别、生产力获得高度发展的社会，并且由社会有计划地组织生产和消费，他认为这就是“社会主义社会”。令人惋惜的是他们的乡村组织是

① 公竹川：《对于目前乡村工作建设的意见》，《中国农村》3卷6期，1937年6月1日。

② 《由乡村建设以复兴民族》，《乡村建设旬刊》3卷6期，1933年9月21日。

③ 梁漱溟：《乡村建设理论》，第285—291页。

无法实现这样一个新社会的。因而，他们只能陷于空想的境地。

梁漱溟对理想社会主义的设计具有鲜明的时代烙印。所谓“无阶级的社会”、“社会主义社会”，所谓生产力的高度发达等等，显然与西方近代政治学说在中国的广泛传播有关。而在更大程度上，梁漱溟对理想社会的描绘与中国古代“空想社会主义”如儒家所期望建立的“患不均”的理想社会、墨家的“无差别尊卑”的理想社会，以及康有为所描述的“大同世界”具有明显的血缘关系。

然而，中国古来的思想家尽管设计了许多美妙的社会理想，但大多是空想，而不知如何才能实现。梁漱溟的理想，虽然和古来的浪漫主义理想有着血缘上的联系，但他们之间最明显的不同是梁漱溟又具体地设计出如何达于理想社会的途径、步骤和方法。

梁漱溟认为，古来的思想家所设计的理想社会之所以陷于幻灭而不能实现，其根本原因是生产技术尚未发达到那一步。他们强调尽管生产技术发达到极高水平，或许理想社会仍不成功；但“理想社会的成功，则非生产技术进步到很高不可。”<sup>①</sup>

那么，如何使生产技术获得迅速的发展呢？以梁漱溟为代表的乡村建设派认为，就中国的国情看，当时的中国是个远远落后于西方资本主义的农业国，在中国不可能发达资本主义，走工业引发农业的道路，而只能立足于发展农业，走以农业引发工业的道路。“如果农业发展了一步，工商业自然被刺激得活泼一点，工商业再转回来刺激农业，农业就更可进步。”<sup>②</sup>

至于农业进步的条件，梁漱溟认为首先要有一个良好的政

① 梁漱溟：《乡村建设理论》，第287—288页。

② 黄省敏：《略论农村建设问题》，《乡村建设半月刊》6卷9期，1936年12月16日。

治环境，要有一个适合担当此重任的政治机构。在当时的中国，国民党政府由于代表不了农民的利益，因此希望现有政权是难以完成农业进步的。促兴农业发展的政治机构只能是全国乡村运动大联合的组织，这个组织的中枢机关就是“中国社会的总脑筋”。它“对于全国各地方的各种问题都有精确的知识和消息，而集中学术人才，以学术头脑规划其前途，为政府施政的指针”，并在社会上形成一股势力，用社会的力量促进乡村建设。<sup>①</sup>

就农民方面而言，单纯的技术指导决不能从根本上促进农业的发展。因为零散的农民从事小块的作业，断无法采用现代化的生产技术。只有把农民组织起来，成立农业生产合作社、销售运输合作社等一系列健全的合作系统，才能有效地改变农业生产技术落后的面貌。

要发展就需要资金，把农民组织起来之后资金便成为重要问题。如何调集资金，支援农业，便成为乡村建设所面临的一个重要问题。梁漱溟希望通过设立农民银行，以吸收城市资金而转输于农村。同时，严格审计与监督，彻底遏制投机营利之风，务使资金用于农业生产上。

资金问题解决了，仍遇到一个土地问题。一般认为，梁漱溟是撇开土地问题而谈乡村建设的。实际上，他对土地问题也有明确主张。他承认当时的中国土地分配不均，甚至有的地方相当严重，急待和必须要解决的问题是耕者有其田和土地的合作利用。如何解决土地问题？中国共产党采取了革命的措施，斗地主分田地，以强硬的手段实现中国农民梦寐以求的理想——耕者有其田。对于这种措施，梁漱溟不以为然，虽然他也认为实行耕者有其田是农民的最迫切的愿望。但他希望以和平的手段、合

---

<sup>①</sup> 梁漱溟：《乡村建设理论》，第400页。

作的形式予以解决，首先造成土地公有的事实，然后再设法取得自然的解决。在具体步骤上，他希望先有一个主动的、能动的力量，即依靠国家权力从法律上“设为种种限制，裁抑地主，终使其土地出卖”。“奖励自耕家，保护佃农”。<sup>①</sup> 同时要建立一个完整的农村金融系统，以长期贷款鼓励农民购买土地，这样，便可以实现耕者有其田的理想。

梁漱溟关于土地问题的主张，在一定程度上反映了农民的要求，具有积极的意义。但是，他反对以革命手段解决土地问题，希望用点滴的改良满足农民的土地愿望。果能如此，自不失为完美的解决方案，而问题是在当时的中国，梁漱溟的这一设计，根本无实现的可能。要国家权力从法律上设置种种限制，迫使地主出卖土地，这是当时的国民党政府不可能做的。再者，希望农民以贷款购买土地，这在当时兵祸、匪祸、水旱灾害连年交迫的非常时期固然难以实行，即在和平时期贫苦农民也不可能有能力购买土地，这是极为明显的事。

梁漱溟既然自诩其乡村建设理论为解决中国问题的正确道路，因此，他的乡村建设理论，也就不仅仅局限于探讨农村生产的技术问题、资金问题、土地问题等，而在相当广阔的背景上探讨了中国民族的前途问题，特别是工业化问题。他强调乡村建设不是一项孤立的事业，而必须与中国的工业、国防、科学技术等相协调而发展。在以农业立国的中国，发展农业、建设乡村、繁荣乡村，自然是第一要务，也是最起码的目标。然而，他强调，繁荣乡村并不是他的最终目的，而是希望以农业引发工业。因为在梁漱溟看来，“中国的兴亡系于中国能否工业化”。<sup>②</sup>

至于如何实现中国工业化，梁漱溟明确主张，反对资本主义

① 梁漱溟：《乡村建设理论》，第44页。

② 梁漱溟：《乡村建设旨趣》，《乡村建设旬刊》4卷14期，1934年12月11日。

为追求利润的生产方式，希望吸收和采纳苏联实行统筹全局的工业发展方针，由国家对重工业、能源、交通等实行统一调配，并实行资源国有化，诚如他自己所说，他们的一系列主张，原本也是“一种社会主义”。①

显而易见，不论梁漱溟对中国理想社会的设计，还是其以农业引发工业的主张，其关键莫不在于技术的进步问题。而技术的进步，又在于社会中的知识阶级是否愿意和下层群众相结合，是否愿意引导群众为技术的进步而努力。梁漱溟强调：“中国问题之解决，其发动、主动以至于完成，全在其社会中知识分子与乡村居民打并一起，所构成之一力量。”② 梁漱溟把社会的进步寄托在那些最先与外国接触，最富有世界知识的精英阶层，并希望这些先知先觉的志士仁人在全民族的觉醒与民族解放与自救过程中发挥作用，无疑这是一种英雄史观。因为，从阶级的观点看，知识分子向来不能构成一个独立的阶级实体，历史上的英雄伟人出于此类，而卑鄙琐陋之辈也大多非此类人物莫能为。显然，不加分别的将民族希望、将解决中国问题的动力寄诸于知识分子也显得“宽泛无当”。不过，在更广泛的意义上说，知识分子为社会的精英，尤其在现代社会条件下，离开了知识分子觉悟，不仅科学技术的进步无从谈起，即或纯粹的社会运动，也无法真正完成。因此说，梁漱溟将知识分子视为社会中坚，视知识分子的群体觉醒与群体意识为中华民族的希望之所在，虽不免有知识分子的自夸成分，然实不失为一种远见卓识。

知识分子既不能构成一个独立的阶级实体，那他们的作用只能通过与整个社会势力相结合才能实现。梁漱溟也承认，知

---

① 梁漱溟：《乡村建设理论》，第432页。

② 梁漱溟：《中国问题之解决》，《村治》1卷8期，1930年10月7日。

识分子是社会之“宾”，而不是“主”，中国社会的真正主人是广大“乡村间居民”。乡村居民虽然茫然无知无识，但他们感受到的迫害虐待即表现为中国问题的灼点。同时又因为中国社会的特殊原因，使他们往往可以利用宗法关系、血缘关系以及宗教等形式较城市居民易于团结，容易形成一股群体力量。因而是知识分子所必须凭借的社会中潜伏的一大力量，“此种力量一经发动，则任何问题不期而有办法。”<sup>①</sup> 知识分子的使命正在于到乡间去，与乡间人有接触而渐融，引导他们起来革命。至少也可以为乡村居民增加些耳目，教他们认识几个字，学一点知识，又可以为乡村增添“喉舌”，凭借自己的敏锐感觉，为乡村问题而呼喊。梁漱溟的这些主张，显然是五四新文化运动精神的延续。他肯定农民在革命中的作用，并号召知识分子深入农村，身体力行与农民结合，发动和组织农民，这一见识是当时那些空谈革命与改造的知识分子望尘莫及的。

梁漱溟还强调知识分子到乡间去应当形成广泛的联系，拥有相当的联络组织，以期发挥群体作用，逐渐使散漫的中国社会形成一中心势力之望。然后要将其眼光放到解决乡村居民的实际问题，而不务虚蹈空，这样在乡间居民方面才能逐渐得到开化，乐于接近知识分子，不再为土豪劣绅所操纵。使知识分子与乡村居民由相互接近而构成新的力量，使乡村建设事业真正推开，文化的推进增长真正实行。

平心而论，梁漱溟的这些见解确为中国社会的中的之言。因为中国问题说到底是个农村问题，农民占全国人口的绝大多数。如何引导农民致富，如何诱导农民热心于现代科学技术，时至半个世纪以后仍然成为中国问题的一个重要方面。梁漱溟由于历

---

① 梁漱溟：《民众教育何以能救中国》，《乡村建设旬刊》4卷7—8期合刊。

史条件的限制，不可能真正完成由知识分子引导农民实现农业现代化的任务，但他对这一问题的探索，仍对今天的社会主义建设特别是农村现代化建设具有借鉴意义。

## 认识老中国，建设新中国

通过对梁漱溟乡村建设理论的分析，我们不难看出，梁漱溟的乡村建设主张具有浓厚的改良主义气息。他们所从事的乡村建设运动，正如一些批评者所说，在本质上是当时“知识分子的乡村改良主义运动”。<sup>①</sup>是一般知识分子寻求“第三条道路”即改良主义道路的运动。<sup>②</sup>他们以文化改造问题掩盖其它一切问题，企图在伦理本位的基础上，重建中国社会新秩序，并以所谓伦理本位、职业分途的假说，否定中国社会阶级冲突与阶级斗争的客观存在，以此有意无意地反对中国共产党领导的农村土地革命，其是非是不言而喻的。

从梁漱溟及乡村建设派在河南、山东等地的实践来看，他们希望在“不违反现存社会秩序”的前提下，<sup>③</sup>运用“和平的”手段，达到国民经济改革的理想以实现拯救农村、复兴民族的目标。<sup>④</sup>在一定意义上，乡村建设派所从事的事业，为当权的国民党起了点缀粉饰的作用。

但是，在半个世纪后的今天，我们重新考察这一由知识分子自觉发动的民族自救运动，除指出其不足外，更应看到其合理、

① 孙治方：《为什么要批评乡村改良主义工作》，《中国农村》2卷5期；干家驹：《中国的歧路》，《中国农村》1卷7期。

② 薛暮桥：《关于中国农村经济研究会及白区工作问题——给少奇同志的报告》，《中国农村》论文选，第17—23页。

③ 亦农：《乡村建设到哪里去》，《乡村建设半月刊》6卷7期，1936年11月16日。

④ 干家驹、李紫翔：《中国乡村建设批判编者序》，第2页，新知书店1937年版。

积极的方面。

首先，包括梁漱溟在内的大多数乡村建设工作者，在其主观上并无解放后一些教科书所评判的那样，是为了配合国民党政权对革命根据地的军事进攻，是挽救地主阶级的垂死命运。他们完全是出于一种善良的愿望，企图在共产党和国民党两条道路之外，寻找出一条解决中国问题的道路。他们对当时国民党统治下的社会状况，特别是农村惨状，有着相当的亲身感受，并身体力行，从城市走到农村，以埋头苦干的精神，在不同程度上，做过有益于农民的工作。把做学问与做社会运动结合起来，把知识分子与民众结合起来，应该说，这是五四以来新知识分子传统的延续和发展。因此，正如薛暮桥对刘少奇所说的那样，无论如何我们决不应当忽视在乡村建设派中有着无数的有良心的青年，“他们主观上是企图改造乡村，改造中国。他们不是为了掩护地主资产阶级甚至不是为了个人的金钱和地位，而是为了追求光明，追求自己的空洞理想而在这里艰苦的工作着。”<sup>①</sup>

其次，梁漱溟及乡村建设派虽然并无推翻现存政权的决心，但他们在主观上也无依附政权，为现存政权粉饰太平的愿望。他们多次强调“千万莫登政治舞台，千万莫存打倒人家我来干的政治野心，坚决守定在野立场”。<sup>②</sup>希望以社会运动的力量达到培养创造具有真正自由精神的乡村组织。因此，在乡村建设派最鼎盛的时期，当权的国民党对其理论并不以为然，认为他们的理论很不切实际，并在实践方面提出种种非难，甚至在报上把梁

---

① 薛暮桥：《关于中国农村经济研究会及白区工作问题——给少奇同志的报告》，《中国农村》论文选，第23页。

② 公竹川：《对于目前乡村工作建设的意见》，《中国农村》3卷6期，1937年6月1日。

漱溟所从事的乡村建设运动大骂一通。①

当然，这样说并不意味着梁漱溟和国民党政权为对立的两极。事实上，梁漱溟在其实践活动中并未能象他们信誓旦旦的那样，走自己独立发展的道路，而处处事事表现出对国民党政权地方实力派的依赖，“走上了一个站在政府一边来改造农民而不是站在农民一边来改造政府的道路”。②结果，正如乡村建设派的领袖梁漱溟所承认的那样，高谈社会改造的乡村运动却是“乡村不动”。可以说这也是梁漱溟所从事的乡村建设运动之所以收效不大的根本原因之一。

再次，虽说梁漱溟所从事的乡村建设运动收效甚微，但他对中国社会的认识，对中西社会差异的比较，企图以中国固有文化的精华为基础，吸收西方一切先进的东西，沟通融合中西，重建民族新文化的努力，特别是他基于近代科学方法所从事的农村教育、技术实验与改良、社会风俗的改造等方面，还是取得了一定的成就，有值得肯定的地方。这虽不是彻底改变中国农村贫穷落后面貌的根本举措，但毕竟是有益无害的工作。

不过，对梁漱溟乡村建设的理论特别是他们从事的实际工作也不应估计过高。梁漱溟曾坦率地承认，他们已从事的各种实验并非理想，而与他们的目标相差甚远，不过是提供一个标本，是给外行人看的，骗骗外行人而已，内行人一看，就知其弱点、缺点何在，只是不去详细考究这些而已。他还多次说过他们的种种措施并不都受到老百姓的欢迎。③这些话大体反映了梁漱溟对自己所从事的乡村建设运动的自我评价、自我感觉和崇

---

① 参见徐树人：《我在乡建派的活动与见闻》，《山东文史资料》第2辑。

② 梁漱溟：《我们的两大难处》，《乡村建设半月刊》6卷4期，1937年4月1日。

③ 参见潘一尘：《讳病忌医的乡村工作问题》，《中国农村》3卷6期，1937年6月1日。

高的孤独感。

乡村建设运动虽然没有达到梁漱溟的预期目标，但毕竟轰轰烈烈了相当长的一段时期。然而，由于国际形势的急剧变化，日本帝国主义的入侵，乡村建设运动不幸夭折，梁漱溟本人在国难当头的那段时间也只好放弃乡村建设事业，而尽力从事所能从事的救亡运动去了。

在抗战的最初几年，梁漱溟以社会贤达的身份参加国防参议会（后称国民参政会），风尘仆仆地南北奔走，为挽救民族危亡而呼号，而无法顾及学术研究和社会改造。

到了 1941 年，抗战的形势略有好转，梁又开始重新思索中国何以如此老是不能强盛的文化原因。是年春间，梁漱溟在广西大学作过两个月的专题讲演。次年春在桂林开始着手写作《中国文化要义》，希望能对上述问题作一系统研究和清理。至 1944 年陆续写成 6 章约 8 万字，以日寇侵桂而辍笔。抗日战争胜利后，梁又为国内和平而东奔西走，无暇执笔。至 1946 年 11 月，当梁看清楚“无可为力”的时候，便拔脚走开，辞脱民盟秘书长职务，远去重庆北碚，重整旧业，且作且讲，闭门写作《中国文化要义》一书，至 1949 年 6 月始告完成。

经过如此多的内外反复，梁更进一步地认识到，中国问题之所以不能根本解决，关键就在于其历史，其文化。欲寻得一个根本解决，必先检查其历史文化的优劣得失。

梁从世界文化的比较看，认为中国文化具有极强的个性，具体说来有这样几个方面：

一是中国文化独自创发，慢慢形成，非如日本、美国文化多从外来文化中接受。

二是中国文化自具特征，自成体系，与其他文化差异较大，

如文字构造的特殊性，中华法系的独特性。

三是历史上与中国文化若先若后的古老文化，如埃及、巴比伦、印度、波斯、希腊等，或已夭折，或已转移，或失其独立、自主之民族生命，唯中国能以其自创之文化之绵永其独立之民族生命，以至于今日岿然独存。

四是中国文化具有极强的同化力，对于外来文化亦能包容吸收，而不被其动摇改变。

五是中国文化由于具有极强的同化力，故能大度地吸收若干邻邦外族，而融成后来之广大的中华民族。也就是说，中国文化不仅时间上绵延最久，而且在空间上的拓展亦为其他文化所不及。

六是中国文化在最近的二千年里几乎没有任何改变与进步，似显示其自身内部具有高度之妥当性、调和性，已臻于文化成熟之境者。<sup>①</sup>用现在常用的术语说，中国文化处在一个“超稳定性”阶段。

七是中国文化放射于四周之影响既远且大。尤其是欧洲的文艺复兴，实得力于中国造纸、印刷术的发明。而十七八世纪的欧洲文艺复兴运动中的理性主义，也实得力于中国思想，尤其是儒家思想的启发。

中国文化既有这样强的个性，那为什么在近百年的时间里突然落伍于世界潮流呢？梁氏认为，欲回答此问题，必须再从中国历史文化的内部原因入手。

如常识所说，中国地大物博，资源丰富，这固然是祖宗的遗业，文化的成果，而后人食其福。但话又说回来，食其福者亦未尝不受其累，中国之不易亡者在此，中国之不易兴或亦在此。如多年来中国之最大问题在于不统一。如果中国只有广西一省这

<sup>①</sup> 梁漱溟：《中国文化要义》，第3页，路明书店1949年版。

样大，统一之局亦必早成。局面太大了，领袖不易得人，因为可以为小局面领袖者，在大局面中未必能行。即使其人本质上能行，而机缘会合资望养成亦需时间，大非易事。而且人多则问题多，局面大则问题大。并造成感觉力迟钝，活动力减低。因此，梁漱溟强调，国大，既足为福，亦足为祸，其所以致此，决非偶然，这正是中国文化一大特征。由此延深，即具有三个显著特点：一是广土民众；二是民族同化融合力特强；三是历史长久，并世莫与之比。

从上述三个特点看，无疑地有一伟大力量蕴于其中。这一伟大力量究为何物！便是人们最不容易捉摸的问题。梁漱溟指出，如人们所知，知识为人类文化力量之所在，中国文化在过去之所以见优胜，无疑地亦正有知识力量在内。但中国人似乎又非以知识见长之民族。其表现为，中国民族虽开化甚早，文化寿命极长，而最终并未直接产生科学。科学是知识的正轨或典范。只有科学，才算确实而有系统的知识；只有科学，知识才得其向前发展之道。中国人始终走不上科学道路，便见其长处决不在此。

再如经济，首在工商业的发达，而中国的经济始终墨守其古朴的农业社会不变，素不擅长发展商业和工业。他如军事和政治，中国也不具有现代意义的强大与擅长。梁漱溟说：中国文化最富于和平精神，中国人且失之文弱，中国政治向于主消极无为，中国人且亦缺乏组织力。他强调，恰恰相反，若就知识、经济、军事、政治一一数来，中国不独非其所长，且恰好都是他们的短处。这些短处何以建筑起中国文化的“伟大力量”呢？

按照梁漱溟的意思，中国文化为一特殊形态的文化，它具有这样两大显著特征：一是历久不变的社会，停滞不进的文化；二是几乎没有宗教的人生。由此推演，中国非一般国家类型中的

国家，而是一种“超国家类型”的国家。<sup>①</sup>这一观念亦非梁氏所特有，罗素在中国讲学时就曾说，“中国实为一文化体而非国家”，日本学者也有如是见解。

但在梁漱溟看来，正是由于中国的这种特殊性，决定着中国社会近百年来与西洋相较并非为落后，而是走上了不同的道路。中国不是尚未进于科学，而是已不能进于科学；中国不是尚未进于资本主义，而是已不能进于资本主义；中国不是尚未进于德谟克拉西，而是已不能进于德谟克拉西。<sup>②</sup>中国走上这样一条特殊的道路，既走不出，遂陷于盘旋不进的状态。中国历史上只有一治一乱的循环，而不见根本性的变革。梁漱溟由此认为，中国较之西洋，并非不及，而是太过。如科学与民主，在中国古代早有萌芽苗露，只是后来趋于萎缩荒废。这其中的原因，是因为它向别处发展去了。简言之，中国文化是人类文化的早熟。

这种早熟，是与西方文化比较而言。从消极的意义上看，是中国社会自古以来缺乏一种集团生活。在西方，由于自古以来有一种集团生活的训练，遂使西方人自然地养成某些突出的长处，如公共观念、纪律习惯、组织能力、法治精神，括言之，即“公德”意识。这恰为中国所缺乏。往昔并不觉得，自从中西文化冲突以来，这一问题愈觉严重。故梁启超《新民说》以为挽救社会，改造中国之本，必须首先树立国民的公德意识。

然而，公德意识在中国实在淡漠的很。因为中国自来缺乏一种集团的生活训练，中国绝大多数人都不在宗教组织中，中国社会秩序的维持，社会生活的进行，既不是靠宗教意识，也不是靠国家本身。诚如梁启超在《新大陆游记》中所说：“吾国社会之

---

① 梁漱溟：《中国文化要义》，第2页。

② 梁漱溟：《中国民族自救运动之最后觉悟》，第97页。

组织，以家族为单位，不以个人为单位，所谓家齐而后国治也。”梁漱溟也指出，这种以血缘宗法关系为基础的社会结构，正与中国社会之生存发展有极重大的关系。或径直说，这就是中国社会所以数千年生存发展，可大可久的基础。只有认识了它，才能认识这一老大中国的真面目。

再看基层地方自治体和职业团体。中国基层地方自治体虽有乡党之间的亲密关系，但团体性依然薄弱，若有若无。且其组织、权限与区划也不似西方稳定，而是忽大忽小，制度纷更，几乎朝令夕改。在传统社会中，中国人没有以职业集中为团体的习惯，而天然地依邻里乡党为组织，以地方团体为团体，而地方团体又常常建筑在家庭关系之上。且乡党意识、宗族意识远远强于行业意识，并由“同行是冤家”的谚语，知即或有同业行会，也不难知其嫉忌竞争，缺乏西方社会那种紧密的团体精神。

至于中国的知识分子，本应有一种集体意识或团体意识，应该比农工商各业更宜发挥团体力量。遗憾的是，中国知识分子向来只有联络而已，谈不上坚固的团体。梁漱溟说，因为他们一面是最富有个性的人，一面又是缺乏共同利害的人。<sup>①</sup> 在一定意义上讲，中国人的散漫一是从知识分子中来，一是从农民中来。士人和农民是构成中国社会的最重要成分，他们散漫，中国便不得不散漫了。

当然，从另一方面而言，集团生活在中国不能说没有，只是缺乏。西方人的集团生活与中国人的家庭生活不相容，其区别只在宗教一途。在西方，经过基督教一千数百年的训练，使得西方人往往牺牲家族小群而尽忠超越家族的大群之要求，成为西

<sup>①</sup> 梁漱溟：《中国文化要义》，第79页。

方人日常呼吸的道德空气。而中国社会在周孔教化熏陶下，自来成就了家族生活而牺牲了集团生活。这既是中西社会构造的重大差别，也是中西文化的分水岭。

梁漱溟指出，西方人既然富于集团生活，所以个人人格即由此而苗露。相反，在中国由于缺乏集团生活亦就无从映现个人问题。中国人是从团体与个人两极端中间就家庭关系推广发挥，而以伦理组织社会，从而消融个人与团体这两个极端。

那么，中国社会是否一直以家族为本位呢？梁漱溟答曰：否。“家族本位”的说法不合于中国社会实际。准确地说，中国社会与西方以社会为本位的社会能相对应的只能是以“伦理为本位”的说法较为合适。在中国社会中，每一个人对于四面八方的伦理关系，各负有其相当义务；同时，其四面八方与他有伦理关系之人，亦各对他负有义务，令社会之人不期而辗转互相联锁起来，无形中形成一种组织。这种组织不合于团体组织的原则，因为它没有边界，不形成对抗，所谓“天下一家”、“四海兄弟”者，正表明以伦理为本位的中国社会是如何在空间恢拓开展，在时间上绵延久远。

伦理本位在经济上的意义是财产共有，不分彼此。但由于伦理感情是自然而有亲疏等差，且日常生活实以分居为方便，故在财产共有的前提下，兄弟之间，或近支亲族之间便有分财之义。分财之后，彼此之间经常互通有无，遂又有通财之义。通财在原则上是要偿还的，但作为周济不负偿，在中国社会也是最普遍的情形。遇到某种机会，施财也是一种义务。凡此种种，都是伦理本位的中国社会经济情形。按照梁漱溟的意见，其原则“在经济上彼此顾恤，互相负责，有不然者，群指目以为不义。”<sup>①</sup> 梁漱溟

---

① 梁漱溟：《中国文化要义》，第89页。

认为，从某一点上看，这种伦理的经济生活，隐然似有一种共产精神在内，不过它不是以一个团体行共产，其相与为共的，视其伦理关系之亲疏厚薄为准，同时亦要看这财产之大小。因此，在某种意义上，中国人的财产，不独非个人有，非社会有，抑且亦非一家所有，而是看作凡在其伦理关系中者全体所有。

伦理本位在政治上的意义，在梁漱溟看来就是与中国社会之政治构造密切相关，诸如比国君为大宗子，称地方官为父母，视一国如一大家庭。但知有君臣官民彼此间伦理义务，而不认识国民与国家之团体关系，因而在乎国就没有公法私法的分别，刑法与民法也就不分了。所以，一般国家的阶级统治，在乎国这一特殊政治构造的社会里便不免隐晦或消融了，不但整个政治构造纳于伦理关系中，抑且其政治上之理想与途术，亦无不出于伦理归于伦理。中国的理想向来是“天下太平”。这一理想的具体内容就是人在伦理关系上都各自作到好处，大家相安相保，养生送死而无憾。至于途术，则是中国自古就有的“以孝治天下”的老办法，使人人孝悌于家庭，便可使天下自然得到治理，故而中国政治往往取放任而不主干涉。

伦理本位在宗教上的意义与价值更为明显。这里的宗教，在梁漱溟是取精神生活的广义，而非狭义的宗教。他认为，中国的职业社会，伦理本位，使一家人感情特别亲切，相互间在精神上总是给予极大的鼓励作用。一家人总是为了共同的前途而努力，熙熙融融，协力合作，最能使人心境开豁，忘了自己，在一定意义上寻得了人生的真意义。在每一个人至少都有一种神圣的义务感，且都有一远景，常常鼓励他们勤奋工作，不断获得活力。因为中国人如同宗教意义上考虑过去、现在、未来三世一样，总在考虑为祖先、为自己（家庭）、为子孙后代的事而奋斗，在精神上有所寄托。于此，在一定意义上，中国的伦理本位成了一宗教的

替代品，它使人超越现实，超越躯壳，不使人生局于浅近狭小而上。融合人我，泯忘躯壳，虽从根本上未忘现实，但毕竟将人生拓远一步，使人在较深较大处寻取人生意义。梁漱溟强调伦理具有宗教的作用，意在说明中国缺乏宗教，而宗教又是人类必不可少的内容 故只能以家庭伦理生活来填补它。

中国之所以以伦理组织社会，最初是有眼光的人看出人类真切美善的感情，发端在家庭，培养在家庭，要人们相互间联结情谊，要尊重对方，忘却自我。认为人生相关之理，即一个人似不为其自己而存在，乃仿佛互为他人而存在。<sup>①</sup>

对于这种泯灭自我，压抑个性的中国社会伦理规范，五四以来甚至远推明代李贽、黄宗羲诸大思想家无不予以揭露和批判。那么梁漱溟除了指出中国社会的这种客观存在之外，是如何作价值判断的呢？一方面，梁认为，中国人没有个人观念，一个中国人的不为自己所存在，这点和西方近代精神刚好相反。西方近代思想的主流在于个人觉醒，是中古基督教的禁欲主义逼着西方人走向一种反动，从而爆发出一种“欲望本位”的人生，肯定了欲望，也就肯定了个人。在人我之间强调自我，追求自我的价值与权利。中国人则与之相反，而是彼此在尽义务时，权利自在其中。这种互以对方为重的伦理情谊是中国人对人类文明的一大贡献。然而从另一方而看，梁漱溟认为，中国的这种伦理情谊所重在人与人之间，不在社会与个人之间，故难免有偏颇不当之处。如以此理应用于社会与个人之间，岂不甚妙。他指出，在团体权力与个人自由之间，最理想的解决办法是：一，平时的时候，维持均衡，不落一偏；二，于必要时，随有轩轾，伸缩自如。<sup>②</sup>

① 梁漱溟：《中国民族自救运动之最后觉悟》，第86页。

② 梁漱溟：《中国文化要义》，第101页。

那么，怎样才能使社会、团体与个人之间达到这种均衡自如的境界呢？梁漱溟指出，这就只有根据伦理，要求站在团体一面必尊重个人，而站在个人一面则应以团体为重。中国伦理是天下最通达的道理，较之团体本位或个人本位都更接近真理。强调团体与个人双方互以对方为重，才能产生均衡自如的境界。

在历史上，人类文化差不多都以宗教为开端，且每以宗教为中心。社会秩序及政治，导源于宗教，人的思想知识以至各种学术，亦无不导源于宗教。甚至某些民族，有以宗教包办一切的文化，如藏族。不仅文化不甚高的时候如此，便是高等文化如近代欧美文化亦多托庇在一伟大宗教下，而孕育发展出来。就一般情况而言，非有较高文化不能形成一大民族，而此一大民族之统一，却往往有赖于一大宗教。

然而，宗教在中国虽有同于其他民族的一般情形，但更多特点则为其他民族所不具有。在梁漱溟看来，在周孔教化未兴之前，中国民族的宗教意识，诸如图腾崇拜、祭天祀祖、群神崇拜等大都与其他民族无异。而在周孔教化既兴之后，中国人的宗教形式从表面上看并无太大变化，但中国人的宗教意识与宗教心理却发生了极大的变化。此后之中国文化，其中心便移到非宗教的周孔教化上，而祭天祀祖只构成周孔教化之一条件而已。<sup>①</sup>

周孔教化非宗教形式和非宗教意识，是梁漱溟研讨中国社会特质的一个基本出发点。他认为，孔子不语怪力乱神，不追求出世，一心探讨的只是人生的实在问题，这证明孔子是不信仰宗教的，而孔门弟子也未把孔子作为神来看待；而周公的贡献在于具体礼乐制度方面的创作，也从未有人把周公作为神来对

<sup>①</sup> 梁漱溟：《中国文化要义》，第108—109页。

待。

宗教所必具的要素，在周孔不具备，而孔子所具有的一种特殊精神，如相信人都有理性，而完全依赖人类自己的观点，又为宗教所不能有。孔子从未将武断的标准给人，而是最大程度地相信人类自我的反省能力。因此，在一定意义上说，孔子虽没有排斥或批评宗教，但他实在是宗教最有力的敌人，因此专从启发人类的理性上作功夫。

基于这些分析，梁漱溟认定，周孔教化实是一种道德而非宗教。道德为理性之事，在于个人之自觉自律。宗教为信仰之事，寄于教徒之恪守教诫。中国有孔子以来，便受其影响，走上以道德代宗教之路。

这种代替宗教的道德，不在于空洞无物的说教，而在于礼乐制度。因为，理性之于人类，虽始于思想或语言，但要启发它，实现它，却非尽从语言思想上所能为功。抽象的道理，远不如具体的礼乐。具体的礼乐直接作用于身体，作用于血气，人的心理情致随之顿然变化于不觉，而理性也随之油然现前。然而，随着时间的消失，周孔礼乐几乎荡然无存，所流传至今的不过是儒书中的一些零散记载而已，至于其基本精神，梁漱溟概括为“清明安和”四个字。<sup>①</sup>

要做到“清明安和”，在中国家族本位的宗法社会里，便必然地要以伦理组织社会，以“正名分”为其手段。梁漱溟指出，孔子的“正名”，《春秋》的“以道名分”，初非强调旧秩序，而是以旧秩序为蓝本，却根据理性作了新估定，随处有新意加进去，遂使旧秩序慢慢变更，新秩序不知不觉地建立起来。这种新秩序，即为伦理社会的秩序。孔子在这一历史转变中的功劳，一方面便是

① 梁漱溟：《中国文化要义》，第119页。

启发出人的理性，使一切旧习惯旧观念都失其不容怀疑不容商量的武断性，而凭着情理作权衡。另一方面便是谆谆于孝悌，敦笃家人父子间的恩情，并由近及远，使整个社会关系建筑于情谊之上。

梁漱溟指出，伦理秩序初非一朝而诞生，它是一种礼俗，是一种脱离宗教与封建而自然形成于社会的礼俗。这种礼俗，便是周孔教化，便是二千年来中国文化的骨干，它所规定的中国社会的组织结构二千年来大体未变。这大体未变的社会框架的支撑点不是宗教，而是理性。

那么，理性是什么呢？梁漱溟认为，理性实为人类的特征，同时也是中国文化特征之所寄。它始于思想与说话，其要不外乎人们平静通达的心理而已。在一定意义上说，中国古人特别是儒家有见于人类生命之和谐，从不把人当成什么问题，而是强调人的可贵，表现出对人的无限信赖。这种和谐，即是“清明安和”之心，即是理性。

“清明安和”的中国社会理想建立在伦理本位的社会结构模型之上。按照梁漱溟的分析，这种伦理本位的社会结构与西方以个人为本位的社会结构根本不同。但伦理本位只说明了中国社会结构的一个方面，另一方面则为中国社会是一种职业分立的社会，而西方自来则为一种阶级对抗的社会。

一般地说，梁漱溟不否认人类社会阶级存在的客观性，他指出，除了人类社会之初起和人类社会之将来，大概没有阶级之外，在这中间一段相当长的历史时期，阶级都是客观存在的。宽泛地说，人间贵贱贫富万般不齐，未尝不可都叫做阶级。但阶级之所以为阶级，最重要的标志当是经济、政治上的对立争衡。就经济而言，在一定社会中，生产工具与生产工作分家，占有工具之一部分人不工作，担任工作的一部分人不能自有其工具，这便

构成了对立的阶级。他们既彼此互相依存，不可分离，又互相矛盾，彼此利害相反。当社会生产力低下，一个人的劳动除养活自己外，并不能有多余，这时阶级便不会发生。无疑地，阶级不是理性的产物，而宁为反乎理性的东西。同时，梁漱溟也承认，阶级的发生与存在，有其客观必然性，是人类社会前进过程中必须经过的事情，“没有它，社会进步不可能”。<sup>①</sup>假如社会史上没有阶级出现，正不知人类文明如何产生。梁的这一观点大体上与马克思、恩格斯及其阶级斗争论的先辈们的观点相同。

不仅如此，对于阶级的消失，梁认为，随着生产技术的进步和社会产品的不断丰富，所需无所不备，生产手段归公，经济生活社会化，人人在社会中如一体不可分，人人都有条件享受高等教育，人人智力水平都得到充分发挥，然后平等无阶级，阶级便自然消失。反之，生产技术不进步，社会财富不丰富，即使人人无差别，也不过是寡中求均，也不可能无阶级。

阶级既为客观存在，又为人类社会发展的必然阶段，那么，中国的情况怎样呢？梁认为，上述阶级起源、发展与消亡应为人类社会史上的公则，但决不能照搬照套于中国历史与社会，以为有一定不易之阶梯，把中国历史自三代以迄清末，按照唯物史观次第分期，纳入其公式中。若遇秦汉以后两千年，强为生解而不得，宁责怪历史之为谜，不自悟其见解之不通。坦率地说，梁漱溟这些批评，虽有偏颇过激之词，但要则在于批评以阶级斗争的观点解释一切的教条主义模式，则不无启发作用。

梁漱溟认为，秦汉以来的中国社会虽有变化，但无根本性的质变，几乎处于“盘旋不进的状态”，到了近百年左右的时候，情况仍是如此。但也有点不同，这种不同表现在，近百年到当时尚

---

① 梁漱溟：《中国文化要义》，第157页。

未解决的中国问题，正形成于百年前的中国社会之上。因此，如何认识中国传统社会以及近百年来的中国社会，对于解决中国问题都是至关重要的。

评判中国传统社会的性质，梁漱溟与当时中国马克思主义史学家之间的最大不同，在于是否认定中国传统社会为阶级社会。马克思主义史学家们认为，中国社会如西方社会一样，正经历着阶级对立与冲突的激烈斗争，资产阶级与无产阶级的斗争在中国势不可免。而梁漱溟认为，中国社会确曾经历过阶级冲突的阶段，但秦汉以后，百年以前的中国社会的阶级冲突则渐为职业分途所取代，其理如次：

梁漱溟指出，在农业社会如中国者，要讨论其有没有阶级，则土地分配问题自应为主要关键所在。第一，在中国传统社会，土地自由买卖，人人得而有之；第二，土地集中垄断的情形不明显，一般估计，有土地的人颇占多数。尤其在北方，大地主虽恒有，但从全局大势看，则很少见土地集中垄断的现象。一般地看，无地之人极少。据梁漱溟的调查，邹平 90% 以上的人都有土地，不过有些人的地很少罢了。即或有些大土地占有者，如按照中国社会通例——遗产诸子均分制，那么，过不了几代大土地占有者也就不大了。若遇着子弟不知勤俭，没落更快。南方各省在工商势力、政治势力的影响下，土地集中虽快，但土地占有者的兴趣不在土地，他们决没有改行经营土地的兴趣，因而这种土地垄断之势总不能持久。因此，梁漱溟强调，可以说，秦汉以来之中国，单纯从经济上看去，其农工生产都不会演出对立之阶级来。所可虑者，仍在政治势力之影响于土地分配。<sup>①</sup>

我们知道，经济上之剥削阶级，政治上之统治阶级，例必相

① 梁漱溟：《中国文化要义》，第 167 页。

兼。从经济上，中国无阶级对立之说已如上述，那么从政治上看，有无阶级对立之现象呢？

梁漱溟提出，中国政治上的阶级对立情形是有的，但那是周代或周代以前的事。因为自战国而后，自中央到地方，一切当政临民者都是官吏。官吏之所以不同于周代封建贵族者，即他们不再是为自己而行统治了。他们诚然享有统治的权位，但既非世袭，亦非终身，只不过居于一短时间的代理人位置而已。为自己行统治，势不免与被统治者对立，一时代理人则未必。何况做官的机会，原是对众人开放的。如在科举制度下，读书不似今日极为机械、困难和要有相当的本钱，所谓耕读之家，半耕半读之家，是那时社会所熟知的口语。人人可以读书，每个读书人都可以应考。虽然考中和做官的比例极小，但凡考中者均能做官。朝为田舍郎，暮登天子堂，正是那时生活的写照。这样，统治者与被统治者常有时而易位。因此，梁漱溟断定，在中国自周代以来，便没有统治与被统治的阶级对立，耕与读之两事、士与农之两种人，其间气脉浑然相通而不隔，“士农工商之四民，原为组成此广大社会之不同职业，彼此相需，彼此配合”，<sup>①</sup> 俨然构成一统一的有机社会。

如此这般，梁漱溟认为，君临于四民之上的中国皇帝，却当真成了“孤家寡人”，他与欧洲封建社会大小领主共同组成一统治阶级以临于其所属农民的形势大为不同。在中国看不到统治阶级，而只见有一个统治者，而这个统治者也不过是统治的一个象征，并不可能实行真正意义上的统治。因此，两千年的中国常常是一种消极相安之局，很少有积极统治之实。中国国家早已超出一般国家类型而自有其特殊的政治制度。这种特殊性的表现

<sup>①</sup> 梁漱溟：《中国文化要义》，第170页。

便是士农工商的职业分途的职业化倾向。平心而论，梁氏的这些观点虽有偏颇，也不无启发。同时他并不否认中国社会除与西方不同的特殊性之外，也有与西方或整个人类历史发展的相同之处。他说，秦汉之后的中国“未构成阶级，自是中国社会之特殊性；而阶级之形成于社会间，则是人类社会之一般性，中国其势力也不能尽失其一般性。故其形成阶级之趋势，二千年间不绝于历史。同时，其特殊性亦不断发扬。二者迭为消长，表现为往复之象，而未能从一而发展去。”<sup>①</sup>

关于中国社会所具有的人类社会的一般性，梁漱溟并没有过多论述，我们也不便发挥。如从中国社会的特殊性上引伸发挥，各人也不免有各人的看法。如果按照梁漱溟的推论，中国社会的最大特殊性尚不在无阶级对立与冲突，而在于中国根本上不象近代意义上的国家。他指出，从国家应有之功能上看，中国政治从来都表现为，“不扰民”是其最大的信条，“政简刑清”为其最高理想。就国际意义上说，中国之不象国家，在于它缺乏国际对抗性。一方面，中国的国力一度不可谓不大，但其国际对抗性却总淡漠，如时人所谓缺乏海洋文化或“蔚蓝色文明”；另一方面，国际对抗性尽管缺乏，却无害于国力的继续增长。这种国际对抗性缺乏的表现有如下诸端：一是疏于国防，如自清季以迄本世纪初，中国政府对沿海缺乏应有的重视，有时甚至把沿海港口及内河航运的引水权交给外人；二是向来缺乏准确的户籍、地籍调查；三是中国人重文轻武，民不习兵，几乎为“无兵之国”，甚有“好铁不打钉，好男不当兵”的社会心态，遂使中国自东汉以后成为“无兵的文化”，<sup>②</sup>更甚者演成兵匪不分、兵民相仇的局面。

① 梁漱溟：《中国文化要义》，第173页。

② 参见雷海宗：《中国文化与中国兵》。

面。

中国不似近代国家的另一个重要论据，在梁漱溟看来，是中国人在传统观念中极度缺乏国家观念，而总爱说“天下”。关于这一点，梁启超在《中国之前途与国民责任》、《先秦政治思想史》中言之最早最详。象现在所谓“国家”、“社会”等等，原非传统观念中所有，而是在西方文化影响下的产物。中国原本的“国家”、“天下”等概念，多为一种“超国家主义”的意识。<sup>①</sup>在中国人的心目中，近则家身，远则天下，舍此而别无。这与西方人生活中以个人和团体为重恰不相同，而是强调了家庭与天下的极端的重要性。

中国国家意识的淡化，除其特殊的历史原因除外，还由国家的特性所决定。马克思主义经典作家多次指出，国家是一种暴力统治，担负着对外反侵略，对内维持社会秩序安宁的双重职能。因而必须是一种阶级统治。而中国正如前述，向来缺乏一种阶级意识，而以皇帝一人为之主，这样便不能形成一种强有力的阶级统治，这是中国不象近代国家的真正原因。历代帝王所以要轻赋薄敛，与民休息，布德泽，兴教化，乃至有所谓“以孝治天下”者，皆隐然若将放弃统治，只求上下消极相安。

当然，梁漱溟也承认，尽管中国不象近代意义上的国家，但内、外部的环境逼使它终将成为一个国家，逼它拥有一个强大的武力以对内和对外。然而，由于中国自秦汉以来，也无真正意义上的阶级，那么，由谁来主宰这个国家便一直成为中国问题的关键，并由此形成中国政治的特殊性。

在梁漱溟看来，中国政治的特殊性说到底便是伦理本位、职业分途。他认为，中国缺乏阶级，不象国家，自有其负面影响，但

---

<sup>①</sup> 梁漱溟：《中国文化要义》，第81页。

由此而产生的伦理本位、职业分途的特点也不无正面作用。这种正面作用之一，就是中国人莫不“向里用力”。因为一个人生在伦理社会中，各种伦理关系便从四面八方包围了他，要他负起无尽的义务。然其所求者，无非彼此间感情之融和，他心与我心之相顺。此和与顺，强力求之则势益和，巧思取之则情益离，凡一切心思力气向外用者，皆非其道。因此，在中国这一伦理社会背景下，传统的教训便是反省、自责、克己、让人、学吃亏等等向内里用力的功夫。

从外部关系看，中古封建社会及资本主义阶级社会中，人的地位生来以后大体决定了下层民众要改变命运，只能向外用力，大则阶级斗争，小则罢工，而上层阶级为维护自己的既得利益，也只得时时采取防范措施。而在中国，由于职业分途的外部环境，则开出路来让自己努力，而自己努力便必然地主要向内用力，“行行出状元”，只要吃尽“苦中苦”，一般地说总能成为“人上人”。所以，从根本上说，梁漱溟对中国社会实况的分析，并不否认马克思主义阶级斗争理论的合理性，而是“信乎其不诬”<sup>①</sup>，唯中国社会特殊，盲然以阶级斗争的观点研讨中国社会，指导中国问题的解决则并不一定皆准。

---

① 梁漱溟：《中国文化要义》，第219页。

## 认识自我，改造自我

梁漱溟对中国社会的认识与分析，自以为找到了解决中国问题的关键，不料当他正在对自己的理论贡献自我陶醉的时候，中国共产党领导人民军队依靠阶级斗争的手段推翻了国民党，建立了新的政权。

中国共产党的胜利，使梁漱溟不能不感到尴尬。在国共斗争最激烈的年代，梁努力使自己不偏不倚，保持公正的立场。他在追究内战责任时，可以说是对国共两党各打 50 大板。不过，从感情上说，梁对国民党表现了极大的失望，他当然不会随国民党去台湾，似乎国民党方面也无意请他前往。对共产党，根据多年来的交往经验，梁也认为共产党的目标与追求不是他的理想，因此对共产党新政权，梁漱溟打心底里不以为然，采取消极的不合作态度，而埋头四川北碚从事他所期望的教育改革，主办勉仁书院。

然而作为社会贤达、知名人物，再加上是毛泽东的老朋友，共产党新政权并没有忘记梁漱溟。未经梁事先同意，把他列为中国人民政治协商会议第一届代表。新政权太需要梁漱溟这类人物了。

梁漱溟闻知此事以后，曾致信毛泽东，请求辞去这一职务，然而没有成功。1950 年 1 月，梁漱溟离开四川北上，回到阔别 25 年的北京，一度成为毛泽东的座上客。

在北京的最初几年，梁和毛的关系融洽。毛请梁去各地考察

土地改革，梁也欣然从命，风尘仆仆南北奔走，并对一些存在的问题犯颜直谏，有些引起毛泽东的不快，但也没有造成什么后果。梁渐渐地增加了对共产党的信念，相信在共产党的领导下，必将为中华民族开出一个新的生机，并自觉致信海外友人，劝他们回到大陆来。

就中国当时的情景而言，共产党刚刚取得政权，没有国民党的腐败现象，加上国民经济处在恢复阶段，举国上下确实有一种从未有过的喜悦。在这种形势下，梁漱溟不免感到高兴，并自觉地对自己以往的认识加以检讨，以期跟上时代的步伐，和共产党建立共识。1951年10月，梁漱溟在《光明日报》发表长篇文章，缕述自己两年来的思想转变，不仅重新认识中国问题，而且重新认识自己，一副与往昔不同的谦恭的态度跃然纸上。他写道，三年来几乎整个中国有了绝大转变，不但是面貌一新，气象不同，而且几乎每个角落的人，彼此互相影响着，从内心上也都起了变化，“就我个人来说，亦许旁人看着变化不大，其实在我自己正是‘打破纪录’了。”转变的最根本之点，是看到共产党在建国上的种种成功，而自己几十年来向来认为正确的见解已站不住脚了。“简捷地说，我过去一直不同意他们（指中国共产党）以阶级眼光观察中国社会，以阶级斗争解决中国问题，而现在所谓得到修改者亦即在此。”<sup>①</sup>

长期以来，梁漱溟坚信，中国自秦汉以来，封建社会解体，而又未进入资本主义，中国社会内部不存在阶级冲突，只是一种“伦理本位，职业分途”的社会。因此，他不同意共产党以阶级斗争的观点观察中国问题，以阶级斗争的手段解决中国问题。然而，中国共产党建立全国政权的实践，使梁漱溟幡然省悟，以为

① 梁漱溟：《两年来我有了哪些转变？》，《光明日报》1951年10月5日。

自己长时间为主观所蔽，遂于国际国内的某些事实视而不见，听而不闻。现在他相信，“既然客观形势上中国不可避免地要卷入世界漩涡，而终必出于阶级斗争之一途，那么，阶级斗争便是解决中国问题的真理”。

梁漱溟不仅承认自己以往对中国问题的判断错误，而且诚恳地认为自己之所以出现这样的错误，是由于自己是一个根本未曾改造的“小资产阶级”，表示自愿接受唯物观点，接受中国无产阶级的领导，即中国共产党的领导。

在梁氏原来的思想中，中国既无阶级分野，只有士、农、工、商等职业分途。中国社会的进步，不是靠武装斗争、暴力革命，而是靠那些先知先觉的知识分子如梁漱溟者深入农村，组织农民，将这些“后知后觉”的农民组织起来，重建乡村文明，以乡村带动城市。而共产党胜利的事实告诉他，他原先的设计只是一个美妙的幻想，中国问题的真解决只能靠中国共产党那些以武装斗争夺取政权的方式。细绎梁漱溟说法，他的态度是真诚的，转变是真实的，只是在理论的探索上，未能免“胜者王侯败者贼”的传统之俗，从而注定他后半生的悲剧色彩。

梁漱溟对中国共产党态度的转变和对新政权建设成就的宣传，无疑使部分共产党高层人士感到满意。因为他这篇自责的文章发表之后曾引起一连串的批评文章，然梁漱溟除了发表一篇讽刺、嘲弄批评者的回答文章之外，并没有作任何更深刻的自我批评。很显然，梁受到来自中国共产党高层的保护，至少他的态度得到了高层的默许。

中国共产党对梁漱溟的保护及默许，是出于巩固新兴政权的需要，一旦梁无法满足这种需要，他便不可能再获得这种保护。在当时，梁漱溟并不能清醒地看到这一点，而往往以纯真的知识分子情感，凭借与毛泽东的特殊关系对共产党的作为指三

道四，并最终导致 1953 年 9 月开始的一场引火烧身的“批判梁漱溟反动思想”的运动。

这场批判运动后来没有给梁漱溟带来如其他一些被批判者那样的遭遇，但非常明显的事是，梁对此事非常伤心，不仅长时间不愿重提此事，而且从此缄默不语，做起自己多次声言不愿做的“书斋里的学问”。

梁漱溟被迫退回书斋的心情可想而知。经过近两年的思想冲突，于 1955 年 7 月重理旧稿，撰书《人心与人生》一书，以期“有助于人类之认识自己，同时盖亦有志介绍古代东方学术于今日之知识界。”<sup>①</sup>

写作《人心与人生》的念头由来已久。早在 1921 年《东西文化及其哲学》出版之后，梁漱溟便有几处颇自知悔。三版时，甚至觉得是书有一种根本错误，于是函请出版社停版。这个根本错误，据梁漱溟自己说有二点：一是当时所根据以解释儒家的心理学见解的错误，一是解释儒家思想的方法上的错误。<sup>②</sup>

关于前一点，梁漱溟认为，大凡是一个伦理学派或一个伦理思想家，都必有其所据为基础的一种心理学。而他在讲演东西文化及其哲学时所阐述的儒家价值，虽喜用当时流行的心理学作依据，其实于儒家的人类心理现实并未认识清楚。改正要点全在辨认人类生命（人类心理）与动物生命（动物心理）异同之间。1923 年以后，梁漱溟于此所悟渐多，遂知非批评当时流行的心理学，而阐明儒家的人类心理观，不能谈儒家的人生思想。此一辨认愈来愈深入与繁密，遂于 1924 年决意集中精力写作《人心与人生》，欲待此书出版后，再将《东西文化及其哲学》复版，以前者

① 梁漱溟：《人心与人生》，第 1 页，学林出版社 1984 年版。

② 梁漱溟：《东西文化及其哲学第八版自序》，1929 年 6 月 21 日。

补救后者之误。然而由于梁漱溟多年来心思别有所用，《人心与人生》除演讲几次有关内容外，迟迟不见完成。

梁漱溟这次“闭门思过”，时间充裕，只有心情不佳，时写时辍，至1975年方全部脱稿，1984年由上海学林出版社代理出版。

在这部书中，梁漱溟依据他所了解的现代自然科学知识和马克思主义的“言语词句”，深入分析了人生与人心的关系，力图认识人类自身，使一向自发演变的历史转入人类自觉地规划创造历史的道路上。梁指出，讲到人，离不开人心，只有从人心上来讲，方能明了人为万物之灵，高于万物。这里的心，不是解剖学意义上的物体，而是人的思维，因此，所谓人心，便离不开人的语言动作一切生活。梁漱溟强调，“是故讲到人心必于人生求之。而讲到人生又不可有见于个体，无见于群体。”<sup>①</sup>不能孤立地、抽象地谈论人或人心，而只能从人所处的社会环境、文化环境中去探求。

在同一社会环境、文化环境中，人群仍有不同的倾向性，即阶级性，如何认识此一问题，便成为梁漱溟非首先解决不可的难题。按照梁氏早先的理论，他根本不承认中国社会的阶级存在，以为阶级分析的方法具有极大的有限性，不能解释东方社会特别是中国社会。现在不同了，梁漱溟通过思想自我改造运动的洗礼，认为马克思主义关于阶级及阶级斗争的理论具有普遍性的意义。他认为，除原始社会外，从过去之奴隶社会而封建社会而近代至今之资本主义社会，既无超出于阶级而生活之人，便无超出于阶级性之人性。

人性不可避免地打上“阶级烙印”，但梁漱溟在此时充分论

---

① 梁漱溟：《人心与人生》，第2页。

证它的客观存在以及它在人类发展史上产生、消亡的必然性，这在50年代的反右斗争之后，“人无敢以人性为言者”<sup>①</sup>的最初几年，不能不需要理论上的探索勇气和为真理献身的精神。透过梁漱溟复杂、繁琐的形而上学论证以及对马克思主义语言的引证，我们不难体会出孜孜不倦追求真理的初衷。就人心而言，梁漱溟从个体生命与社会环境两个方面入手，“从知识引入超知识、反知识，亦即从科学归到形而上学，从现实生活上起作用的人心归到宇宙本体”，<sup>②</sup>在充分注意到人心也在发展变化的同时，又把握其共同一贯之处。

在当时的条件下，梁漱溟借助于《毛泽东选集》，曲折地表达了他对心物问题的看法。他指出，毛泽东对人的主观能动性、灵活性、计划性的概括，抓住了人心与人生问题的关键。认识人心的主动性，宜先从其生命自发地（非有意地）有所创新来体认，然后再就人们自觉的主动精神——人们的意志来认取。人在思想上每有所开悟，都是一次翻新，人在志趣上每有所感发，都是一次向上。生命本性可以说莫知其所以然的无止境的向上奋进，不断翻新。通过自觉的主动性不是别的，就是人们意识清明中的刚强志气，即坚毅与豪迈的精神。在这里，梁漱溟轻易地回复到他早在《东西文化及其哲学》中宣扬的中国最急需恢复的儒家真精神——“刚”，即从人心内里充实的一种活动，一种奋往向前的风气。

刚的精神，即主动性的发挥，有赖于灵活性的实现。梁漱溟根据现代神经病理学理论详细说明不灵活不足以人心，灵活有待争取，但灵活又不可求，因为“灵活是生命之一种流露或表

---

① 梁漱溟：《人心与人生》，第7页。

② 梁漱溟：《人心与人生》，第15页。

现于外者，根本在生命本身。”<sup>①</sup> 灵活性不可外求，然并不意味着人们在事物面前无能为力。人之所以为人，人之所以不同于其他动物，在于人拥有其他动物所不能拥有的计划性。人的任何大事小事莫不有人心计划的施展运用在内。计划性也成为人心的基本特征之一。

梁漱溟通过对人心的复杂分析，着重在于宣扬儒家对人类生命的终极关怀。他强调，人类生命是宇宙大生命从低级生物发展出来的顶峰，除人类之外，其他生物无论怎样接近人类也莫不各自止于其所能进达的程度，陷于盘旋不进。人之所以异于其他生命的地方，关键在于人心的高度进化，在于有意识，在于人的生活不纯是一种动物生活，而是具有相当的道德规范，而这种道德规范又必须合乎生命的本性。也就是说，人类生命既有其个体的一面，又有其群体一面。

从个体方面而言，人类生命在于自觉向上，虽然人类残留一些动物本能，但人类之所以为人类无疑是因为人心内在的向上心、自觉性、能动性。而在群体方面，梁漱溟认为，人类的最基本的道德则在务尽伦理情谊，可以“尽伦”一词括之。他指出，人类生命与动物生命在本质上不同，是先天所决定的。因为一个人从生下来就不可能离群索居，而必然地生活在许多人事关系中。人和人之间在生活上互相感召，有施有报，关键要看事实情形怎样以及能否顺乎生命之自然而行。

顺乎生命之自然，就是不把道德规范、社会风俗看成是一成不变的教条，而是能因时因地损益增减，不同乎国家法律所规定的那种义务是外加的义务，而是人类发自内心的自觉行为，并不会滞碍人类活泼流畅的生命，反而会促进生命的自然发展。只有这样，儒家伦理的真精神才能得以显现。

<sup>①</sup> 梁漱溟：《人心与人生》，第32页。

## 东方学术论衡：儒道释互补

或许因心情不佳的缘故，或许因探讨的问题非己所长，梁漱溟《人心与人生》的写作极不顺利。至1966年夏仅写出前7章，突遇文化大革命，因自己所储备的资料及参考用书尽被红卫兵烧掉而辍笔。遂于1966年9月21日开始，在没有一本参考书的情况下，仅凭记忆写作《儒佛同异论》，以期对毕生所研究的东方文化问题作一总结。

梁漱溟指出，儒与佛是根本不相同的两大文化体系。儒家所持为“世间法”，从不离开人说话，其立脚点是人的立脚点，说来说去不忘对人的终极关怀。佛家则相反，所持为“出世间法”，它总是站在远高于个人的立场上，总是超越于人而立论，结果并不归结到人身上，而是归结为成佛。但儒佛之间并非全无相同之处。

儒佛之间的相通，表现在两个方面，一是两家所说虽不同，但其对人说话则一致，或许佛家的说话对象不止于人，但人仍是其主要说话的对象。二是两家立论虽不同，但其所说内容为自己生命上一种修养的学问则是一致的，同为生命上自己向内用功进修提高的一种学问，同样体现出对人的终极关怀，在大方向上并没有什么不同。

梁漱溟对儒佛二者的判别和沟通，是唐以来相当一部分人努力的继续，是以儒解佛，以佛融儒，儒佛汇通的探讨。它的立足点是人类生命原本一致，任何文化所要解决的问题都不外乎对

人的生命意义的理解。儒家文化强调生命之乐，佛家文化强调生命之苦，都是执于人生问题之两极，貌似冲突，实质为同一问题的两个方面。

从自然事物看，人类生命原从物类生命演进而来，既有其类近一般动物之面，又有其远高于任何动物之面。这在《人心与人生》一书中，梁漱溟有充分的阐述。由于客观事物具有这种两面性，那么，在人们对待生命意义的主观评定上，不可避免地出现两极之见。高者，则远高于动物的一面，开出无可限量的发展可能性，表现为极崇高伟大的人生态度，上下与天地同流，乐在其中。低者，以人类类近一般动物，而仅看到人生的丑恶一面，甚至更指人类生活的下流、顽劣、奸险、凶恶远不如动物界之生命意义，因而在人生观上难免陷于黯淡龌龊的悲观情绪，以为人的生命意义是苦海沉沦，莫得自拔。这两种偏激的观念虽不相同，但实有很大的关联，前者以儒家为突出代表，后者则以佛家最为典型。

儒家思想的主旨要在亲切体认人类生命此极高可能性而精思力践之，以求“践形尽性”，无负于自然之所赋予人类的恩德。梁漱溟重申，儒家的这一理想是人类未来文化在古代中国的早熟品，由于社会尚未发达到此种程度，因而素来真正能体验儒家精义者殊少。<sup>①</sup> 人生的意义必循儒家的思维路向而后可得，但这并不是说不体验儒家精义而人生无快乐可言。事实上，人类生命无限可能性为人所共同具备，舍弃儒家思想，人类同样能达到乐的境界。

乐与苦是同一事物的两个方面，通常虽有客观条件决定而实出于人的主观方面的感受。苦与乐不是绝对的，而是相对的，

---

<sup>①</sup> 梁漱溟：《儒佛异同论》，《东方学术概观》，第9页，巴蜀书社1986年版。

二者之间的转化表现为辩证的。梁漱溟强调，那苦乐之增益恒有其适当限度，量变积而为质变，苦极转而不见苦，乐极转而失其乐。同时，由于人的各自生命并不相同，即使在同一人也有前后时间的差异，从而对于同一客观条件往往引起不大相同或根本相异的感受。这样说，并不意味着否定苦乐的客观标准，苦乐均为一种客观实在，其要不外乎生命的流畅与扼制。乐寄于生命的流畅上，所不同的是世俗之人常借助于外来刺激变化以求得其流畅，而高明有修养之士则不假外求以保持生命流畅。

然而，对现实生活中的绝大多数人来说，生命之苦则是不易更改的，如何克服生命之苦便成为儒佛二者均所关注的课题。宋儒所谓“寻孔颜乐处”，明儒所谓“乐是乐此学，学是学此乐”，从根本上说是寻求一种精神上的自我满足，与佛教从现有生命寻求解脱，生死即涅槃并无本质性的区别。

如梁漱溟所说，儒佛两家对生命意义的关怀并无不同，同为人类生命上自己向内用功进修提高的一种学问。然在修养实践上，儒家笃于人伦，以孝悌慈和为教，尽力于世间一切事务而不息；佛教则主张一力静修，弃绝人伦，屏除百事，以取消问题作为解决问题的不二法门。儒家期于做人，只求有以卓然超于俱生我执，而不必破除俱生我执；佛教期于成佛，故必须从事甚深瑜伽功夫，根本破除二执，以从现有生命中解放出来。所以，儒家修学不在屏除人事，而紧要功夫正在日常人事生活中求得锻炼。只有刻刻慎于当前，不离开现实生活一步，从“践形”中求所以尽“尽性”，惟下学乃可以上达。<sup>①</sup>

质言之，儒佛二者同中有异，异中有同。在社会生活方面，佛家是走宗教的路，而儒家则走道德的路。宗教本是一种方法，是

<sup>①</sup> 梁漱溟：《儒佛异同论》，《东方学术概观》，第16页。

弱者对未来的希望与憧憬。因此，宗教总不免要超越知识界限，打破理智冷酷，辟出一种超绝神秘的世界，俾能稳定人生，勘勉人的情感，使各人得以生活下去。而道德则在于人的自觉自律，肯定人的主观能动性，以理智稳定人生。

若与西方文化相比较，梁漱溟认为，儒佛之学并无本质上的区别。他指出，学术出自人类的智慧而育成于社会交流之上。所谓人类智慧，即人内心蕴藏的自觉性。凡用心在某一事物或某一问题并用感官探索之时，必留有印象于衷怀自觉中，先后多次反复，必悟得其中的相关规律。总之，遵循自觉，便有一切创造进步，没有自觉，便一事无成。以此分析东西文化之区别，便不难看出包括儒道释在内的东方学术文化与西方学术文化的最大差异在于运用人心的自觉性能而发挥之，在于致力于生命的自我体认，而不似西方学术文化以考察外在事物为主要目的。

按照梁漱溟素来对文化的根本意见，人类在发展的最初阶段为求生存必把心思用在向外方面，以求解决人的生活所需的物质问题，即人生第一问题，亦即人对物的问题。随着第一问题的逐步解决，人类由阶级分化而渐归于消泯阶级，这样，人类生活便从第一问题转入性质不同的第二问题，即人对人的问题。诚如梁漱溟引述恩格斯所说的那样，人类于此时乃真正脱离动物界而成为自然界真正的自觉的主宰。人生的问题由人对物转为人与人如何得以和衷共济，彼此无忤。人类必须重新审视自己，重新体认此身此心而得其善自调理涵养之道。

随着人生第二问题的不断解决，人类生活将逐步过渡到古人所向往的大同之世、太平之世。当此时人类并非没有问题，但问题的性质又不同往昔，它既不是物质问题，也不是人与人之间的问题，而是人类自身的烦恼。于是，如何解脱人生来不自由的生命便不可避免地成为人类所面临的迫切问题，此即出世之

学的讲求。

梁漱溟对人类心理变迁的推演，虽然并不合乎社会存在决定社会意识的唯物主义原则，人们在物质生活不断丰富和满足的情况下，不至于如此一个烦恼接着一个烦恼。但是，也应该看到，梁漱溟的分析也有其独到之见，即人类永远不会满足于现状，旧的问题解决了，新的问题便随之出现，而且，新出现的问题往往较已解决的旧问题具有更深层的意义。

东方文化包括儒道释三家在内，在梁漱溟看来都属于人类面临人生第二问题、第三问题时出现的学术文化。具体地说，儒家之学属于解决人生第二问题的学问，道家之学和印度瑜伽学要解决的问题在性质上介于人生第二问题和第三问题之间，佛家之学属于解决人生第三问题的学问。奇怪的是，在古代东方，人们尚未真正解决人生第一问题何以产生儒道释这些解决未来问题的学术？梁漱溟简单地将之归为人类文化的早熟，其实和自己前面关于学术问题随人生问题而出现的推演不可否认地存在着说不通的矛盾。

历史事实毕竟业已如此。梁漱溟虽然无法清楚地解释已经出现的问题，但他对东方文化的体认并不因为无法解决其产生的真实原因而一无是处。相反地，梁漱溟立足于现实感受，以佛家之学分析东方文化，阐释东方文化的精义，往往不乏真知灼见。

梁漱溟认为，我们后人虽然无从真正知晓孔子毕生为学的一层一层进境，但综合起来，不难明了孔子的学问不是外在事物知识之学，亦非某些哲学玄想，而是就在他自身生活中力争上游的一种学问，勉力造达一种较高境界。这种学问不妨称之为人生实践之学，或者说，是其力争上游者力争人生在宇宙间愈进自觉、自立、自如。简言之，在梁漱溟看来，孔子之学的真谛就是追

求一种较高的精神境界，这种境界，用宋明理学的术语来表述，即“孔颜乐处”。

孔颜乐处的核心，在个人修养方面主张向内用力，不要苛求于人，也不要苛求于己，而是一种自在自如的精神境界。这种主张用在政治上，便是道德本位主义，以道德教化代替严刑峻法。

和儒家思想表面不同而俨然别自为派的，在中国古代是道家之学。梁漱溟认为，道家之学表面上与儒家之学不同，实际上，它们都来自中国古人的同一思想路数，而各自呈现出特殊的思想风貌。就思想内涵而言，儒家代表中国古人思想的正面，道家代表其负面。儒道二家不仅在世间法上可以互补，而且在解决人类面临实际问题上具有异曲同工之妙。

道家之学和儒家之学一样，其思想路数的特殊由来，即在早有悟于宇宙变化而于自家生命深有体认，其向内的功夫多于向外的功夫，甚至比儒家更走向极端，一味以向内用功作为解决人类面临的问题的不二法门。

儒家为学本于人心，趋向在此心之开朗以达于人生实践上之自主、自如。道家为学更侧重在人身，以为人的生老病死在于机体生理上、起居生活上，因而注意从生活起居、机体生理方面进行调理，以求适应天地（大自然）的变化，趋向在此身之灵通而达于某种自主自如之境。

但是，道家之学又不同于佛教，至少在表面上看，它并不以取消问题作为解决问题的手段。相反，道家之学通过对人类生命的体验，而提出介于儒佛之间如何解决人类而临困境的办法。这种办法，简单地说即摄生养生之学。

摄生养生在中医学上的运用就是对生生不息的活生命本身反躬体认，而不似西医一味向外察物，从生命外表测验讨究。最

典型的例子莫如西方科学界迄今尚无法清晰阐释的气功疗法等来自古道家的东方学术。

梁漱溟对道家之学的体认，按他自己的说法，前后经历过若干复杂的进程。由于其早年困惑于人生烦恼苦闷，执著倾慕于出世的佛家教义，以为除佛之外，皆无所取。后悟儒家之高明，又尽弃早年之学而学之，极力颂扬表彰孔孟，对道家之学仍不屑为之。只是到了晚年，至少是在 1949 年或 1953 年以后，梁漱溟有感于现实政治之艰难而不能继续从事，方倾心于道家之学，力主向内用功，“数十年来于太极拳心窃好之”。<sup>①</sup> 仅此一点，不难看出，梁漱溟奋斗自强、力争自觉的一生，仍未能逃出中国绝大多数知识分子的必然归宿，即出则以儒家之学用世，入则以道家之学摄生。儒道互补，在梁漱溟晚年的思想历程中得到真正的实现，于此，我们也能感觉到那颗并未衰老的心随着缓缓的太极拳式，而孤独地跳动着。

儒道互补，只是就梁漱溟晚年不自觉的苦闷心理而言，是他个人的生命体验，是一种不自觉的思想行为。然而，正是这种不自觉的思想行为，也不能不对其学术见解发生深刻的影响。最明显的，就是以一种无比宽容的文化心态，希图在自己的思想体系中包容一切。

在这种心态下，梁漱溟重新衡定东方学术，以为儒道释三家皆有可取之处。儒家被他概括为心学，道家被称身学，并进而以为前者侧重人的社会生命，后者所重则在人的个体生命。显而易见，只有对人的社会生命与个体生命的全而体验，才足以谓之为全面。必然的结论，儒道二家应该等量齐观，和衷共济，为解决人类不断面临的困惑而努力。

<sup>①</sup> 梁漱溟：《东方学术概观》，第 154 页。

进而言之，梁漱溟不仅认为儒道二家应当结合，即使佛家之学乃至西方学术都应合而为一，以各自合理的内核重构理想的文化模式。他指出，儒道属于世间法，佛教属于出世间法。世间者生灭相续，迁流不已，而出世间便是超脱生灭，正不妨看作彼此相反。不唯如此，大乘菩萨不住涅槃，不舍众生，留或润生，乘愿再来，出世间又回到世间，出而不不出。在本质上仍是在解决人世间所面对的许多困惑与苦难，只是手段、途径与步骤不同而已。

梁漱溟强调，佛教不仅在人类生命的体验上有所得，而且在自然科学上也有相当贡献，至少某些理论或提法具有现代科学的萌芽形式。他指出：“往者瑜伽师静中之所谛察与现代科学家之所发明多有互资印证者，谁能不承认佛学之为实学。陈那入定而有新因明之开出，固又可以思辨以取消思辨，比如以战争消灭战争。”<sup>①</sup>

即使就佛教的宗教性质而论，梁漱溟认为，佛教不似其他宗教，而具有极强的理性精神，简直可以说是“宗教中之反宗教者”。<sup>②</sup>因为佛教的根本教义不是信仰宇宙唯一大神，而以“四谛”、“五蕴”、“十二因缘”等剖析人生因果往复之理，从开导人们的理解入手，辨明因果自作自受，劝恶从善，虽是现世间无可奈何的哀叹，但毕竟从长远立意看到了主体性的觉醒的实在意义。此即生死之本在我执，只要修习六波罗密（一名六度）便可以破除。从这个意义上说，佛教是世间迷妄生命中的解放之学。

总而言之，梁漱溟认为，儒道释三家之学其根本特征在于向内体认生命，恰与近代西方科学向外以求认识事物的方法根本

① 梁漱溟：《东方学术概观》，第164页。

② 梁漱溟：《东方学术概观》，第164页。

不同。这种根本不同，不是彼此冲突，而是互补互济。明于此，方能真正明了东方文化的真价值。

不论东方学术还是西方学术，其源皆起于人生的种种活动实践，都不外是为了解决人生的问题。人生问题无量无边，强为分类至少要涵盖这样三个方面，即人对物的问题、人对人的问题和人对自己的问题。为了解决问题取得自由，便有种种学术产生出来。这些学术自然有助于人生三大问题的解决，如西方学术（广义的）于人对物的问题，中国儒家学术于人对人的问题，古道家与佛家于人对自己的问题，都不同程度地提供了解决问题的方案。但是，也不可否认，由于人类社会的发展尚未真正解决前两个问题，人生第三问题便没有提上日程，故道家尤其是佛家的真价值并未被人类引起足够的重视。

随着近代科学技术突飞猛进的发展，人生第一问题行将根本解决而转入第二问题，从而在学术文化上，梁漱溟判断必然发生一次根本性的转变，一向少有人真正注意的早熟的东方学术文化必将引起世人的注意，并将有复兴的必然。揆诸第二次世界大战后的历史，不能说梁漱溟的判断都变成事实，至少可以说在欧美日及东南亚一些发达的工业社会里，中国学术特别是儒家伦理已愈来愈多地引起人们的重视，并逐渐由学院式的研究、爱好式的欣赏而变成直接的社会实践。

这样说，并不意味着梁漱溟认为东西文化有高低之分。恰恰相反，他认为，东西文化及其各个分支，不仅在世界文明史上各自占有不容忽视的地位，即使今日社会主义的时代乃至共产主义无阶级社会，这各个文化并非全无意义和价值，只是由于社会的发展，人生问题的逐步解决，有些文化可能将让位于另一种文化而已。至于对个体生命而言，无论社会发展到多么高的程度，对内、对外的各种学术文化仍是个体所必须。

## 中国文化复兴之道：以中国 社会存在为本位的人类文化互补论

在文化大革命急风暴雨的日子里，梁漱溟被迫躲进“小南屋”，两耳不闻窗外事，心平气和地评论儒、道、释三家得失，以期对东方学术作以结论。到1972年底，梁漱溟在无任何资料的情况下，断断续续写作《儒佛同异论》、《东方学术概观》以及《人心与人生》，原本以为可以消磨时光，了却余生。不料，1973年10月底，江青等人鼓动批林批孔，捎带批判梁漱溟，迫使梁在沉默了20年之后再次公开发言，结果不鸣则已，一鸣惊人，梁再次成为一定范围内的人们注目的对象。

按照梁漱溟后来的解释，批林批孔发动之初，他虽然觉得把林彪的一切罪恶都归罪于孔孟之道实有不妥，但由于是一场政治运动，多年的经验告诉他不能逆潮流而动，故只能“腹非”，并不能“明言”，更不能出头露面，只能保持沉默，静以观变。

无奈，当时“四人帮”逞凶下的中国，正如胡适早些年说过的那样，在一定意义上不仅没有言论自由，而且没有不说话的自由。作为全国政协委员，特别是有名的东方文化、孔子文化的宣传者，如果梁漱溟此时出来捧场，批林批孔的宣传效果想必甚佳。因此，环境逼着梁漱溟不能不出来谈几句话。1973年12月14日，梁漱溟在政协学习会上公开亮出自己的观点，他说，此时此地他没有好多话可说，但对当前正在进行的批林批孔运动则持保留态度。至于如何评价孔子，他觉得有话要说，准备专门写

文章，根本的意见是很不同意时下流行的批孔意见。

翌年2月24日，八十一岁高龄的梁漱溟衣冠整洁，手提皮包，犹如当年在北大讲演东西文化及其哲学那样，斯文地跨进全国政协会议室，有声有色地讲述他对如何评价孔子的根本性意见。

在这次连续两天（两个半天）的讲演中，梁漱溟从当时人们公认共许的道理，或浅近易晓的事理，或眼前无可争议的事实作为入手的依据，援引马克思、恩格斯、列宁、毛泽东的话进行论证，对孔子文化进行较为全面地现代诠释，在一定意义上说达到了时代高度，表现了哲人超越时代和空间的智慧。

梁漱溟认为，评判孔子决不能就事论事，而应该放到中西文化发展的广阔背景中去评定，中西文化发展的最大不同在于对客观事物之理与主观情理两种不同之理的区别。西方人重视客观事物之理，在人伦上便是一切不顾，只顾自己的达尔文伦理主义，以为人人生来由于自私自利而时有利害冲突，故西方人侧重于肯定自我，为生存而奋斗，有时不免做出一些杀人越货如掠夺黑人而不以为耻的事情。而东方人特别是中国人自古以来是好讲情理的民族。

情理出自人的理性，梁漱溟把这些仍归结为中国古人理性早熟。那么，中国理性何以早熟？中国人何以重于情理而忽于物理？梁漱溟仍然认为，这是因为中国自远古以来偏重于家庭家族生活，忽略或根本没有构成西方意义上的社会生活与国家组织结构观念，从而走上了与西方社会迥异的另外一种发展道路。

梁漱溟认为中国历史走着和西方不同的道路。从秦汉以来直到清末从未经历过社会秩序根本性的变革，即革命。即使有一治一乱的变化也不是自觉性的行动，而是发于身体的活动奋斗。只有到了现代社会主义革命，揭出了通而不隔之心，本乎情理以

运用物理，从全人类立场自觉地、有意识地创造其前途历史。人类今后将起着主宰大自然的作用，而伦理过程将不为宇宙自然演进过程所掩盖。简言之，梁漱溟认为，人类以往心为身用者，今后乃渐进于身为心用。

梁漱溟依据马克思主义的理论分析无产阶级之前的革命每每归于空想和失败的根本原因，在于革命的组织者和参加者往往从身出发，而缺乏一种真正的理性自觉和人性的觉醒。只有无产阶级领导的社会主义革命，是人类生命深处发出来的深心大愿，代表着人类至高精神，不仅蕴于内心者明强，而且对外观照也广博普遍，以全人类的利益为利益。

这种意义上的革命，在梁漱溟看来，在中国历史上仅出现过两次。一是辛亥革命，它为中国历史两千年来一大变局，社会秩序、一切法制礼俗都被重新订定。然而由于一时订定不出来，又使中国陷入长时间的扰攘混乱，使革命的效果大为缩减。另一次便是中国共产党领导的社会主义革命，这是中国历史上的重大转折，其价值在于这次革命真正建立了新的完整的社会秩序。

梁漱溟没有因为自己的遭遇而对中共的事业有所菲薄，而是以知识分子的良心认定中共的事业是正义的事业，并为之寻求哲学层面的证立。当然，同时也是为了证立自己的观点。梁漱溟认为，共产党的事业之所以能够成功，除去种种外在的客观条件之外，在于共产党的革命是从心出发而非从身出发，即是以人心自觉为主，开出一种自觉地创造历史的新局而，而不是自发性的运动。

非但中国革命从心出发，梁漱溟认为，信而有证的资料表明，中国共产党领导的革命最大的成功经验在于唤醒了人心，团结了人心，征服了人心。<sup>①</sup>毛泽东亲自制定的军队内的民主生

<sup>①</sup> 梁漱溟：《今天我们应当如何评价孔子》，《东方学术概观》，第52页。

活、三大纪律八项注意以及优待俘虏的政策，无不从尊重人格出发‘故能使抑塞的人心豁通抒发，不仅有效地团结人民，团结友军，而且能把敌军的人吸收团结到共产党方面来。

在梁漱溟的意识中，似乎共产党从心出发而归结于心的政策和策略与中国传统文化密切相关。二千多年来，中国人是世界上唯一淡于宗教，远于宗教，可称“非宗教的民族”。中国人思想开明较早，较少地受蔽于其身，人与人之间的情理早见，言动行事受规范于内心而非外在的敬畏崇拜的宗教对象，颇知自我约束而兴起礼让之风。

中国传统文化在社会秩序层面这一突出表现，关联到精神与物质两个方面。按梁漱溟的一贯见解，溯源于中国特殊的社会组织结构、家族家庭生活偏胜而集团构成不足。人和人之间由有隔之身移于通而不隔之心，由密切的亲族人之间相互照顾，时时以对方为念的那种心理情谊，扩大推行于邻近之外人，取代或者说免除了西方集团生活中狭隘的排他性。正是因为这种伦理情谊的推行，使中国民族先后同化吸收了许多邻邦外族而开拓无疆，历史文化尽管有曲折起伏但总能绵续长久，且不时创造新的高峰。

梁漱溟对中国传统文化伦理情谊的阐释，表面上看是寻求儒家精神的真意，其真正价值在于他立足于现实生活对中西文化进行重新建构，或者说是以中国现实为本位的中西文化互补论，他的努力在一定程度上对传统文化的现代化转化起了极大的促进作用。我们知道，当梁漱溟进行人的主体性价值的哲学证立之际，中国大陆正在进行的批林批孔等一系列运动正是抑制人性最猖獗之时。当是时，梁漱溟的内心苦闷不言而喻，但他以哲人的丰富涵养及包容天地万物的开放胸襟，对包括被时人诬为臭名昭著的儒家伦理情谊在内的中西印文化进行通

盘梳理，给予现代意义的诠释，企图重构中国新文化的开放体系。

就哲学证立的逻辑展开而言，梁漱溟诚如夫子自道，是以佛教的精神包容中西印文化，但在具体的手法上，我们看到梁漱溟仍未脱中国知识分子以复古为革新的传统。他认为，中国古代传统文化美则美矣，但由于后世陋儒的误释、误导，也使中国文化的发展一度误入歧途。况且中国文化过于早熟，社会承受能力，特别是社会经济生产力的发展水平不足以接受，虽然其精神宏伟深厚，但难免失之片面和畸形。近百年，中国在西方冲击下的大失败，中国传统文化负有不容推卸的历史责任。

或许正因为宏伟深厚的中国文化有着一些片面和畸形，因而有可能使它在前天、昨天的不适宜而变得适宜于今天。梁漱溟这一论点和他早中期的文化见解略有差异。在以往，他认为早熟的中国文化或许在不远的将来将成为人类文化，在最近期的中国，只能全盘承受西方近代以来的文化而加以根本改造。然而到了此时，晚年的梁漱溟毕竟因为年迈以及其他客观原因，长时期的脱离社会实际生活，再也没有对中国社会特别是下层民众生活的真切体验，因而认为值此社会主义行将取代资本主义的世界革命前夕，人类所需要的正是中国文化的伦理情谊，中国文化在他所能见到的时日内便将成为世界文化的主流。

梁漱溟晚年的这一文化见解固然是一种冲动的乐观主义情绪，和其毕生所思所想有着不容怀疑的内在矛盾，但揆诸当时的社会意识与社会情绪，梁的这一新见解并非完全无的放矢。在他看来，国际间已有冲突转向缓和，由对抗转为对话与互助，人类心理上的种种隔阂有彻底打通的希望。这些便是梁漱溟对中国传统文化命运作出判断的基本依据。

中国传统文化可以行之于现代中国，并不意味着梁漱溟认为中国文化完美无缺。他重申，中国传统文化二千年来的正面作用固然不容低估，不能采取民族虚无主义的立场，同时也应当看到中国文化消极失败的一面，功过俱为事实，无需为之辩解和掩饰。正常的心态是去其消极失败之所短，扬其积极成功之所长。

现代释义学的研究成果表明，传统的最大特性在于它的可变性，在于依据现实可以推陈出新，作出与现实相吻合且有用的东西。梁漱溟强调中国传统文化可以行之于现代中国，在某种意义上他是说传统不是一宗现成之物，而是在理解传统、解释传统的过程又参与了对传统的创造与再铸。在这个意义上，中国传统文化不论有多少缺点，都不应构成中国现代化的障碍物，而应变成现代化的动力和积极因素。关键是现代人如何理解、创造、改造、扬弃我们的传统文化。

如何扬弃中国文化，以使中国传统文化实现现代化的转变，这是梁漱溟毕生思考的主要课题之一。他认为，近代中西文化冲突以来，中国节节败退，不能自存，被迫变法维新，崇尚西学，以西学之长补中学之短，这原本是正确的选择。但五四新文化运动中激进派高呼打倒孔家店，对传统文化一概否定，而以科学与民主相标榜，乃至走上全盘西化的道路，这实际上是要葬送中国文化，也无法真正学来西方文化。梁漱溟强调，中国文化现代化转化的正确道路，既要彻底摒弃陈旧的“中体西用”论，又要反对全盘西化论，而建立以中国社会存在为本位的人类文化互补的新体系。以中国社会存在为本位，就“不能抄袭他人文章，仍须走自己的道路”。①

---

① 梁漱溟：《今天我们应该如何评价孔子》，《东方学术概观》，第83页。

确实，传统与现代化在某种意义上并无根本冲突，任何一个民族都不可能彻底抛弃自己的文化传统而另起炉灶实现现代化。在这个前提下，传统是现代的起点，传统与现代是连续的生机勃勃的过程。中国的现代化说到底就是传统的自我更新与自我变更。因此，对中国传统文化有条件的厌恶可以理解，而盲目的概排斥，恐怕也不是真正的现代精神。正确的选择是对中国传统文化保持一个合理的保守态度，尽量发掘传统文化的积极成分和现代意义，以期和外来文化合在一起构成进步求新的动力。

在梁漱溟以往的论著中，都详细谈及中国传统文化的缺点，认定中国有待学习西方长处的两个方面：即团体组织和科学技术，前者亦相当于民主。在梁漱溟看来，中国文化的补充改造与大发展，正是对于相沿极久的社会结构、社会秩序作根本性的大革命。但是，在西方，民主与科学是资产阶级用来反封建、反宗教斗争的武器，是自发的资产阶级革命的斗争法宝。由于资产阶级革命是自发的革命，亦即是从身体出发的革命。因此，中国学习西方的科学与民主，便不能抄袭他人文章，不能抄袭资产阶级革命，而只能走自己的道路。

既要学习西方的民主与科学，似乎又要考虑西方民主与科学在中国实现的可能性，梁漱溟毕生都在坚持这貌似矛盾的观点。他认为，中国自古早有人民为主体的思想信念，但只是在民有、民治、民享三个方面，而缺乏西方近代意义上的民主。其原因在于古代中国过于倚重家庭生活，而政治上一向主于消极无为。中国当今急需补充的不是西方全套的民主、自由和科学，而是从经济生活上学习西方组织合作团体入手，使中国从散漫进于组织，如此，则政治就能实现民治。也就是以团体生活训练民众，克服散漫陋习，才能真正确立主权在民的观念。

组织团体实现后，中国的民主仍应与西方的民主有所区别。梁漱溟强调，中国的民主一方面是个人应以团体为重，另一方面又应以其成员为重，此即互以对方为重的伦理情谊。中国旧日伦理总是此一人与彼一人之间的关系，新的伦理则重点转移在团体与个人的关系之间。或者说，中国新伦理的建立一定要超越旧伦理的范围，即离开自己的直系家族和朋友圈子。

中国旧伦理的范围即儒家伦理所概括的人所共知的五种传统关系，即君臣关系、父子关系、夫妻关系、兄弟关系和朋友关系。相对来说，个人在这五种关系中即使个别人未曾谋面，总也会略知一、二。但是，由于没有特别提及一个人与另外一些不为自己所熟悉的人之间的关系，或者与那些并不很具有知名度的人之间的关系，在旧伦理的文化氛围中，一个人就可能缺乏对范围很模糊的公众以及对单个的陌生人的责任感意识。

随着近代社会的发展，经济规模日趋扩大，特别梁漱溟设想随着团体生活在中国人群中逐步实现，旧的伦理意识势必越来越不能满足新的社会条件。当此时，新的伦理情谊不仅仅要求陌生人也要受到同样诚实的对待，被视为朋友，而且要求各人道德和交往礼仪中产生的所有问题都必须按照中国传统伦理情谊所要求的那样去做，即象对待自己的直系亲属或朋友那样。果如此，中国传统社会的伦理情谊必将完成现代化的转化，由往日一度阻碍社会的发展变成社会前进的助力。

新的伦理情谊的建立，是立足于对全人类的关怀以及儒家性本善的原则，是对传统文化的批判性改造。它要求人们甚至不惜以自己的利益为代价，给全社会所有的人带来共同利益。这样，不仅有助于增强中国人的内聚力，而且有助于科学技术的引进与再创。梁漱溟设想，由团体组织的发展推动科学技术的引进和利用，因科学技术的利用促进组织的发展，组织的发展又转

而引进科学技术。如是循环推进，不独实现民治可期，抑且工农百业将掌握于社会，既可避免资本主义，又能成就社会主义。这正是中国取西方之长补己之短的时候循从高度自觉而行，大不同于西方资产阶级革命的盲目性和自发性！

诚如梁漱溟坦言的那样，他的这些美妙设想落空了。但是他认为，自从晚清以来“从心出发”的民族自救运动，特别是近几十年中国共产党领导的社会主义革命，正是他从心出发高度自觉性的革命理想。他指出，中国共产党于传统文化的补充改造，不正是通过组党、组织统一战线、组织农民互助合作等团体组织入手的吗？科学技术的吸收融取，不是采取大小并举、土洋并举、两条腿走路等方式一步一步接着来的吗？所有这些，在梁漱溟看来都是中国几千年来特殊的历史文化背景所决定的，是中国不能步趋西方资产阶级的道路，而只能走自己的路的最好说明。

事实证明，中国共产党建国之后不依靠外力，走自己的路，靠中国人自身的聪明才智，创造了举世瞩目的成就，即使在中国所最缺乏的科学技术方面，在高科技领域，也莫不如此。梁漱溟认为，现代中国之所以取得这样辉煌的成就，除中国共产党领导有方，中国人多地广等外在条件之外，一个最重要的原因便是肇兴自古的“非宗教性文化”，对于现世人生的郑重从事。这种文化不仅取代了宗教，而且取代了强力政治，使当政者总是积极于兴教化，而以消极不扰民为政治铁则。由此又陶养中国人一幅性格和作风最能把异族人同化吸收进来，拓大其民族单位。反过来，又丰富了中国文化的内涵，促进了中国文化的发展。

以理性主义为特点的非宗教性的中国文化，使中国人养成好讲情理的民风，以及开明的人生态度。因此，尽管中国民间琐碎迷信流行不绝，又有外来宗教输入进来，但从未构成对中国

文化和中国人的真正威胁。中国人喜欢融通调和，对民间迷信以及外来宗教总是持一种间接的信任态度，即各人听便，不强人从我。

理性主义的中国文化不仅没有宗教的教条主义气息，而且使在其文化氛围中的中国人随着日常行事自处待人之间启发人的情理自觉，以人所自有的理性来领导人，达到自觉自律。梁漱溟认为，这种境界非易达到，但确实是中国文化精义中最重要的东西，准确的说，是孔孟学说的核心。

由前所述，不难看出梁漱溟以中国社会存在为本位的人类文化互补论对中西文化优劣的评判以及互补的基本原则和途径。他清楚地看到了中国文化的长处和短处，更意识到中国应该以及怎样向西方学习，建立一个新的民族文化体系，从而完成中国传统文化的创造性转化。

然而，当梁漱溟正在进行这方面的深入思考的时候，中国大地正在开展凶猛的对孔孟之道的批判，这又迫使梁漱溟不得不对中国文化中最重要的内容——儒家及孔子思想——作一阐释。

梁漱溟声明，对于批林批孔运动中一般流行意见，他多半不能同意。如孔孟提倡的处世之道，批判者未能探其本源，而视为粪土，实未能得孔孟真意。梁漱溟指出，孔孟自有其根本学问在，其立身处世不过其学问之可见于外者，非其全部。孔孟学说博大精深，囊括了许多方面，仅就立身处世而言，他们主张心思气力在自己一面，而非向外用力，用在对付他人。向内用力或称修己，或称修身，此点可从立身行己和处世待人两个方面看。一方面自己要把精神收敛在自家身上，由此即进入儒家根本学问所谓“慎独”；另一方面，处世待人也非向外用力，而要反求诸己，正

人先正已。至于孔孟的这些主张在中国社会的实际情况，梁漱溟认为那是另外一件事，至少孔孟表达了中国古人高度的自觉能动性，即理性早启，智慧早熟。尤其是孔子，虽为统治阶级中人，但能发挥通而不隔之心，在因袭中有创造以化导乎众人，故能表现出一种超越于时代、阶级限制的远大理想。因此，梁漱溟此时虽已部分赞成阶级斗争学说，但坚决反对以教条的阶级分析方法来评判孔孟的功过是非。

以阶级分析的方法研究中国历史与文化确实自有它的好处，但太执著于此也难免有许多的事情说不清楚。当中国大陆阶级斗争学说统治一切最严厉的时候，梁漱溟敢于站出来提出异议，并巧妙地借助马克思的所谓亚细亚生产方式的理论，重申中国社会至少是中国社会某一阶段发展的特殊性，反对阶级斗争理论的普遍意义，不能不说是一种真知灼见，足以为当今中国知识分子的楷模。

梁漱溟强调，那种一味指斥孔孟代表着一种复辟、反动、倒退的运动，表面上看是基于马克思主义的阶级观点，实际上是对马克思主义的严重歪曲。比如最流行的批判一味指斥孟子关于劳心与劳力的说法，这在中国走上社会主义道路的今天固然希望劳心劳力合一，但决不应因此责备于数千年前的古人。相反地，在古代那时劳心劳力的分工原是人类社会经济最初最必要又最大的进步。这在恩格斯《反杜林论》中有详尽而深刻的论述。梁漱溟认为，莫以为求公平，讲正义，不计时间，不计空间，不计一切条件，果如是，便不是马克思主义而是反马克思主义。劳心与劳力的分工是古代社会经济发展的进步，属于宇宙自然演化过程。而求公平、讲正义，则属于人为的伦理过程。情理后于物理，伦理过程后于宇宙自然过程。好讲情理的孟子在那个时代能把经济上所以必要分工的“物理”讲得十分明白，正见出非常高明通达。

何况孔门毫无古希腊罗马那样贱视生产劳动的形迹，而以为各行各业均为社会发展之必须，均有其存在的价值与意义。如孔子答弟子问曾明确表示自己在农业方面不如老农老圃。

70年代席卷中国大陆的批孔运动是由批判林彪引起的，因“克己复礼”象是林彪念念在心的大事，故当时人便集中批判孔子的“克己复礼”，以为孔子是要恢复周礼，林彪是要复辟资本主义。林彪的目的究竟何在？历史将给予公正的评判。但孔子是否怀抱复古倒退的思想，在梁漱溟看来则大可怀疑。

首先，“克己复礼”一语，确实出自孔子之口，但从孔子说此话的背景看，只涉及个人生活修养的问题，而与社会制度毫无关系。其次，孔子为公认的理性主义者，一以理性为依归，实事求是。他的认真在情理上，而断不执著于任何徒有其表的礼貌仪文。当然，孔子也重视礼文，但礼文以情理为其内容，即礼文的本质在情理。情不足而装饰以繁文缛节是最有害不过的。根据孔子这些一贯的思想原则来分析，在当时礼坏乐崩的时代条件下，他对现实纵然有着无数的不满，也不至于必定要恢复周代之礼。第三，梁漱溟认为，孔子虽钦佩周公，深爱其制礼作乐，但孔子和诸子各家一样，追求的是“以其道易天下”，即使渴慕往古，也不过是为了托古改制而已。

至于批林批孔运动中一再提及的儒家三纲五常，不仅出自后儒，而且在梁漱溟看来，它对中国近两千年的传统文化社会秩序起着莫大作用。其利弊得失应该辩证的进行分析，而不应一味地否定。梁漱溟指出，包括社会礼俗在内的任何事物总因为人们所需要而存在。<sup>①</sup>三纲五常的存在，而且存在如此之久，便不言而喻证明它毕竟有用，至少是在一个时期内有它的用处，合乎中国社会的实际需要。客观地说，三纲五常在中国历史上曾长期地维持着社会秩序，让人们从事生产和生活。中华民族之所

以无比绵长，民族单位之所以无比拓大，恐怕三纲五常未始不是一个重要因素。

公正地说，三纲五常曾在中国历史上起过正面作用，但到后来确也成为社会发展的障碍，成为遏制人性的“吃人的礼教”，发生一系列的负面影响，但这些负面影响不应由孔子任其咎。梁漱溟说，正如同一切学马克思主义的人若陷入教条主义错误，马克思不能承担责任一样，中国后世所形成的礼教，也不应一味归罪于孔子。人世间的一切错误皆由正确引起的，真理向前迈出一步便成为谬误。原始儒学或孔子的思想原本是非宗教独断的理性主义，但是，由于后世儒者把孔子生动的理性、活泼的情理僵化了，使得三纲五常忠孝贞节拘泥于形式，丧失原意，变成统治权威的工具，那就成了毒品而害人。

情理之所以走上僵化，是由于情理的礼俗化。当一种情理例如忠或孝被看成是有用的好东西，群求其通行而成为风尚，由风尚而形成礼俗，于是便形成了某种程度的固定性和形式化，僵化也由此开始。久而久之，礼俗中的情理活气渐失，机械化、惰性日重，便有积重难返之势，最终形成不恤人情，或大背情理的状况。

这种状况在某种意义上说符合文化发展的一般规律，任何文化兴久必衰，不可能呈直线地发展趋势。这种兴衰的必然规律不仅不应由任何个人承担责任，而且更重要的是它必然为文化的再发展创造了条件，留下了契机。如上所说，三纲五常的观念在起初未尝不充满着理性和情理，即使在三纲五常成为扼杀人性的吃人礼教的时候，其中理性主义的因素依然存在，这种僵而不死的东西正为其后复苏的根本。不可否认，中国历史上对三纲五常的攻击与批判，即使某些人得力于某种外来文化因素，但真正最有力量的批判无不与早期儒家的理性主义精神有着血缘上的关系。

归纳这些分析，我们不难看出，梁漱溟的真实用意并不在于为儒家为孔子规避谴责，而是以一种发展的观点，以一种多元开放的文化心态，以中国社会存在为本位，批判地吸收包括孔孟之道在内的全部人类文化，创造出人类的新文明。梁漱溟坚信，包括孔孟之道在内的中国传统文化，不仅久已深入人心，积淀到中国人的深层文化结构中，不能靠批判和扫除解决问题；而且更重要的是，当中国真正迈出现代化的步伐的时候，决不应该，也不可能无视中国传统文化的影响，采取民族虚无主义的态度。正确的选择应当是批判的吸收或扬弃民族文化的精华，发掘民族文化中的活力和理性主义的因素，以期和西方文化互补，重构人类新文明，为解决现代工业社会乃至后工业社会人类面临的共同难题而和衷共济！

通过对梁漱溟文化心理历程的考察，我们发现他的一些见解虽然受启于时代，但总和时代精神或当时大多数人的思考相偏离，每每标新立异，傲然孤独地“鹤立鸡群”。他的这一系列看法或许不对，或许全部有误，但他批判性的思维方式和大胆怀疑精神却足以成为中国知识分子的楷模。因此之故，人们在谈论梁漱溟的时候，并不在意他说过什么，而是由衷敬佩他不失中国知识分子传统的无私无畏的精神。这对梁漱溟个人来说未免悲剧色彩太浓了，但对后来者无疑是一笔巨大的精神遗产。

## 〔附录〕

### 儒家精神与中国的现代化 ——梁漱溟对儒学的批判性改造

作为二十世纪的中国思想家，梁漱溟和同时代的中国人一样，毕生所思所想总不外乎这样的问题：为什么数千年来遥遥领先于世界各民族的中国到了近代反而落伍？中国要想迎头赶上西方先进国家，究竟应该走上一条什么样的道路？除了西方近代国家发展的一般模式外，中国的现代化是否还有另外的一条道路可供选择呢？

### 中国精神的危机与重建

依据目前国际学术界的通行理解，中国的变革和现代化过程肇端于十九世纪西方列强四处扩张以建立以西方为中心的世界秩序这样一种背景。不论我们对当时西方帝国主义性质或对西方人和西方各国政府的活动持何种批评态度，而中国的现代化毕竟因为这些活动的刺激才开始发生。

在十九世纪之前，中国并非与外部世界毫无接触。印度佛教传入中国之前的情况不必说了，即使在唐代和元代，西方基督教也曾两度传入中国，并在中国首都安营扎寨，建立教会社区。但是，包括明末以来的“西学东渐”，所有这些都没有构成对中国人的真正挑战，中国人仍把自己看作是世界的中心。甚至面对蒙

古族和满族的征服，中国人仍能坚持住中国是“中央之国”这个普遍看法。

然而，从十九世纪开始，中国以外的世界对中国的观念和行为给予极大的冲击。中国在鸦片战争中的失败以及此后的一系列不平等条约，使中国人对西方国家的“坚船利炮”留下难以磨灭的印象，中国人开始思考改变对世界的传统看法。

不过，这种改变并不意味着中国整个士大夫阶层放弃了“中国中心”的文化意识，而只是在不同层次有不同程度的变化而已。一部分参与战争的人，如奕訢、琦善等，他们虽然在惨痛的事实面前不得不承认西方“船坚炮利”，武器精良。但从心理分析的角度而言，这只是他们推卸战争责任的托词与无能的解嘲，并不意味着他们对世界的看法有什么根本转变。

另一部分在战争结束前后负责办理交涉事务的清廷官吏，他们以己之心度人，以为西方“蛮夷”之国天性难测，贪婪狡诈，唯利是图。因而，他们竭力主张并实践着“近君子而远小人”的传统道德规范，尽最大可能的给西方人安抚、施利、迁就，希望以传统的“羁縻”之策来遏制西方人的贪婪之心，以满足敌手的物欲换取边境的安宁无事。这部分人说到底是对西方有一种无可名状的畏惧心理，是在西方强权的压迫下步步退让的屈膝求和。当然，奴才对主子的屈从并不意味着厌恶心情的减弱，相反，他们对西方的厌恶、憎恨之情随着西方国家得寸进尺的步步紧逼而日趋强烈。

这种厌恶与憎恨之情不可能转化为对世界的正确认识。对世界的正确认识必须突破憎恶、畏惧乃至“中国中心”的消极狭隘的传统文化意识，积极地从反省的角度睁眼看世界，知彼又知己，从中西对比中审视自身的弱点与差距，从而确立救国救民的自强制夷之策。持这种观点的人在鸦片战争进行之中和稍后也

大有人在，林则徐、魏源等人便是其中的杰出代表。

林则徐、魏源等人站在时代思潮的前列，提出一套了解西方、学习西方的自强御侮、治国安邦的对策。从而打破了长期固居封闭的以华夏为中心的传统思想体系，标志着中国人对世界、对中国看法的重大转折与突破，是中国现代化开端在思想意识领域中的革命，表明“在旧社会内部已经形成了新社会的因素”。①

学习西方的思潮在林则徐、魏源等人的鼓动下，由小到大，由理论走向实践，到了十九世纪六十年代便形成了高潮。其最明显的标志便是洋务运动的兴起，其最显著的特点是国人一致认为有向西方学习的必要。

必须看到，洋务运动是清王朝在内外交困的形势下被迫采取的自救自强运动，它的根本目的是为了挽救处于风雨飘摇困境中的封建统治，因此，在清廷统治阶层看来，凡有利于维护这个统治的措施和手段，便可以学习，反之，便义无反顾地持坚决反对的态度。然而，历史的发展从不以人的主观愿望为转移。正如马克思所分析的那样，“随着新生产力的获得，人们改变自己的生产方式，随着生产方式即保证自己生活的方式的改变，人们也就会改变自己的一切社会关系。手推磨产生的是封建主为首的社会，蒸汽磨产生的是工业资本家为首的社会。”②那么，伴随着洋务运动的发展，新的生产力在中国旧的生产方式中萌生着，力量虽然微弱，但其前途显然不利于旧的统治。

清的统治者显然看到这一点，因此，他们适时提出了“中学为体，西学为用”的指导性原则，企图在恪守封建统治的传统模

---

① 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》，第1卷，第271页。

② 马克思：《政治经济学的形而上学》，《马克思恩格斯选集》，第1卷，第108页。

式，维护清朝专制制度的前提下和范围内实行“有序”的变革，将洋务运动局限于从西方引进一些技术和设备，局限于徒有皮毛的不彻底的经济改革。

“中体西用”的指导性原则立足于中国固有的文化传统，主张有选择地吸收西方近代的物质文明，在一定时期和一定范围内确实起到维系人心、统一认识的作用。从历史主义的观点看，其积极意义自然不必全部否定。但是，随着新的生产力因素的日趋增加，这种一厢情愿的指导性原则便日趋与实践发生冲突，其结果势必带来思想上的更大混乱，乃至中国传统精神的危机。统治者陷入两难境地。

这种混乱与危机主要表现在知识分子阶层。向来受儒家思想支配的中国知识分子在新的世界观和新的价值观的冲击下，传统的伦理观念、价值体系逐步解体，中国知识分子一向借以安身立命的传统价值取向的象征日益衰落，诸如“重义理轻艺事”、“正其谊不谋其利，明其道不计其功”以及与之相联系的三纲五常、重农轻商等观念在这批近代知识分子的头脑中已成为往昔的记忆。知识分子崇实致用、重科学技艺，求民主自由的风气则日渐浓厚，于是中国人也陷入严重的“精神迷失”的境地，中国传统精神面临亘古未有的大挑战。

中国传统精神是否已经全无是处，必须弃之如敝屣？处在社会转型期的思想家无不焦灼地思考着这个问题。由于他们所处的社会地位、个人经历等条件的不同，答案自然是各式各样的。

以康有为为首的维新派假借“托古改制”的形式，通过对儒家精神的“独特的诠释”，倡导儒教运动，<sup>①</sup>企图以儒教重建中国

<sup>①</sup> 张灏：《新儒家与当代中国的思想危机》，见封祖盛编：《当代新儒家》，第55页，三联书店1989年版。

精神；而革命民主派几乎彻底抛弃中国传统精神，不仅公开地用一种“欧洲思潮”武装自己，而且进一步搬来了资产阶级民主共和国的政治方案，从而激起人们对中国传统精神更加憎恶，连国粹派的著名人物章太炎也从“帝孔氏”转变为反孔丘，敢于“追难孔子”，“伐孔子之说”；到了五四新文化运动，新青年一班人则更进一步，他们觉悟到中国问题的症结不单纯是经济问题、政治问题，而是一个复杂的文化问题，中国如欲追求进步，必须对儒家的道德传统重新加以评价，必须抛弃中国传统精神，而以西方现代意识重建中国人的价值系统。

很明显，陈独秀一班人的激进主张缺乏可操作性，虽然它对孔子、儒学和中国传统精神是一次巨大冲击，使精神危机的状态达到极致，但很难获得国人的赞同。因为“孔子早已是中国文化的象征，民族信心之所寄，当孔子的权威被侵犯，在当时仍占多数的旧式士大夫，他们心理上所受的挫折和创伤，是极其严重的。”<sup>①</sup>而恰当时，第一次世界大战在欧洲爆发，残酷的战争不仅使西方人对西方精神文明感到迷惘，而且使曾一度坚决主张向西方学习的先进的中国人如梁启超等人飘飘然，以为中国文化的未来发展应当是与西方文化相调和，吸收西方文化的长处，改造中国文化的不足，创造出一种新文明，重建中国精神。

## 认同于儒家精神

清末民初中国思想界的混乱，最突出的表现是中国精神的危机，这是任何一个历史悠久的民族在现代化运动启动过程中的必然现象。当时中国思想界争论的焦点不是中国要不要现代

<sup>①</sup> 韦政通：《现代儒家的挫折与复兴——中心思想的批判》，见《当代新儒家》，第81页。

化，而是在进行现代化的前提下，中国究竟是向东走，还是向西走？梁漱溟关于认同于儒家精神的思考正是在这种时代氛围和学术背景下开始的。

梁漱溟在其少年时代谈不上对儒家有什么好感和恶感。由于其独特的家庭背景和教育经历，他曾较系统地接受过西方近代思想的训练，其人生的价值标准与西方近代的功利主义不期而同然，总是“以利害得失来说明是非善恶，亦即以是非善恶隶属于利害得失之下。”<sup>①</sup>踏入社会之后，梁漱溟受康有为、梁启超思想的影响，一度热衷于君主立宪，由于后来的事实教育了他，梁漱溟于1911年上半年对君主立宪的主张彻底失望而转向革命，毅然剪除清朝顺民标志的发辫，加入京津同盟会，担任《民国报》的编辑和记者。

记者的生活使梁漱溟受到很大的锻炼，但现实的不尽人意又促使他进行新的思索。当他得读日本近代著名社会主义运动先驱者幸德秋水的《社会主义神髓》一书后，使他不自觉地又转到反对财产私有的路上，激进于社会主义，主张“废除财产私有制度，以生产手段归公，生产问题基本上由社会共同解决，而免去人与人间之生存竞争”，<sup>②</sup>承认社会主义在中国正是一种“方兴未艾”的事业。<sup>③</sup>

然而，由于种种原因，特别是对江亢虎之辈冒牌社会主义的憎恶，梁漱溟并未能深入地探索社会主义，成为社会主义者，反而“对社会主义隔膜了”，转而探求人生问题，并终至豁然开朗，觉得社会主义还是不能救中国，一转而入佛家思想，归心佛法，

① 梁漱溟：《自述早年思想之再转再变》，《中国哲学》第1辑，第336页，三联书店1979年版。)

② 梁漱溟：《我的自学小史》，《我的努力与反省》，第42页，漓江出版社1987年版。

③ 梁漱溟：《谈佛——与张落溪舅氏书》，《正谊》1卷1期，1914年2月25日。

以出世自励，怀抱为僧之念，“语及人生大道，必归宗天竺；策数世间治理，则矜尚远西；于祖国风教大原，先民德礼之化，顾不知留意。”①

早年的梁漱溟，诚如他自己所说，对儒家思想知之甚少，除了朱子《小学》等中文工具书之类的读物外，长期以来对儒家经典“竟未一读”。②他受蔡元培之邀到北大担任讲席，也只是只讲印度哲学与佛学，何以由他来提倡对儒家精神的认同？

梁漱溟由佛家思想向儒家思想的转变是一个复杂而又痛苦的过程，除了内在的“欲望与情感”的冲突外，③按他自己的解释是一种不可推卸的历史使命感的驱动，是“天将降大任于斯人”的历史必然。他说：“我不容看到周围种种情形而不顾——周围种种情形都是叫我不要做佛家生活的。一出房门，见到街上的情形，会到朋友，听见各种的情形，在在触动了我研究文化问题的结论，让我不能不愤然地反对佛家生活的流行。而联想到我自己，又总没有遇到一个人同意于我的见解，即或有，也没有如我这样的真知灼见。所以反对佛教推行这件事，只有我自己来做。这是迫得我舍掉自己要做的佛家生活的缘故。我又看见西洋人可怜，他们当此物质的疲敝，要想得精神的恢复，而他们所谓精神，又不过是希伯莱那点东西，左冲右突，不出此圈，真是所谓未闻大道，我不应该导他们于孔子这一条路来吗！我又看见中国人蹈袭西方人的浅薄，或乱七八糟，弄那不对的佛学，粗恶的同善社，以及到处流行种种怪秘的东西，东觅西求，都可见其人生的无着落，我不应当导他们于至好至美的孔子路上来吗！无论西洋人从来生活的猥琐狭劣，东方人的荒谬糊涂，都一言一蔽之，

① 梁漱溟：《恩亲记》。

② 梁漱溟编：《桂林梁先生遗书·年谱》，第16页。

③ 梁漱溟：《李超女士追悼会之演说词》，《漱溟卅前文录》。

可以说他们都未曾尝过人生的真味，我不应当把我看到的孔子人生贡献给他们吗！然而西洋人无从寻得孔子，是不必论的；乃至今天的中国，西学有人提倡，佛学有人提倡，只有读到孔子羞涩不能出口，也是一样无从为人晓得。孔子之真若非我出头倡导，可有哪个出头？这是迫得我自己来做孔家生活的缘故。”<sup>①</sup>

从广阔的学术背景看，梁漱溟转到儒家的道路上，很明显是对五四新文化彻底反传统主流的回应和反动，是当时思想混乱、精神危机的必然反映。他的最大贡献在于提醒人们注意儒家精神传统是一个复杂的多面体，其中虽有糟粕，然更多精华；负面效应固然足以构成现代化的滞碍，然其正面效应与中国现代化并无内在的冲突，关键在于批判性的改造、创造和扬弃。因此，他才出头阻止中国向西走，而重新认同于儒家精神。

中国的现代化之所以不能向西走，而必须重新认同于儒家精神，在梁漱溟看来，主要是基于这样几种思考：

一、中国与西方是两种不同的文化模式，二者之间有着一条无法逾越的鸿沟。

梁漱溟认为，中西文化的差异是一种本然的客观事实，但无论二者存在何种差异都不足以判定一方比另一方落后，或相反。因为文化不仅无法进行量的测定，离开了它赖以生存发展的社会生活背景便无法判定其优劣。而且，文化的发展从来都不是一种单向的进程，中国文化与西方文化的不同不是前者不及后者，而是文化体系、思维路数和价值体系的根本不同。他断言，假使中国不同西方进行接触，中国是完全闭关与外界不通风的，那么，就是再走三百年、五百年、一千年，中国也不会走到西方的路上去。换句话说，“中国人不是同西方人走一条路线，因

---

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，1921年10月20日。

为走的慢，比人家慢了几十里路，若是同一条路线而少走些路，那么慢慢地走终究有一天赶的上；若是各自走到别的路线上去，别一方向上去，那么无论走多久，也不会走到那西方人达到的地点上去的。”<sup>①</sup> 简言之，中国人另有自己的人生路向、人生态度，中国人不象西方人那样积极进取，而是安分知足，寡欲摄生，以意欲自为调和持中为其根本精神。

基于文化上的思考，梁漱溟认为，中国传统精神与西方近代精神之间存在着根本的滞碍，有着一条无法逾越的鸿沟。<sup>②</sup> 从而疑心中国人与西洋政治制度是两个不曾相容的东西，西方近代的政治理想在中国没有实现的任何可能性。他指出，中国人对西方近代政治制度的向往与迷信，主要在于西方近代政治制度在西方的合理与巧妙，而缺乏对中西社会的审视与洞察。然而事实是，自清末维新运动以来，中国人模拟西方近代制度而创设的国会制度、政党内阁、约法以及联省自治等，无不以失败而告终。这除去其他复杂的原因外，中西文化模式的根本不同，可能也是其中一个最主要的原因。

## 二、中国的现代化不必重走西方近代的路，儒家精神与现代化并无根本滞碍。

“现代化”是一个复杂的概念，但在五四反传统思想家的意识中，现代化几乎等同于“西化”。这种误解不必责怪任何个人，因为处在前现代化的中国要实现的现代化目标，和已达到现代化的西方社会模式具有许多相似的地方。

梁漱溟不否认中国进行现代化的历史必然性，他在肯定中华民族尽管与西方民族有所不同的前提下，也曾承认在人类社

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第65页。

② 梁漱溟：《东西人的教育之不同》，《梁漱溟先生教育文集》，山东乡村建设研究院，1935年。

会发展的模式上，至少在近期的模式上，中国应一如西方国家走发达产业的道路，并“期望欧洲近代政治制度在中国实现；从这条道去解决中国政治、经济问题”，对西方文化尚有“全盘承受”之意。①

然而，随着思考的逐步深入和国际形势的急剧变化，梁漱溟“渐渐对于一向顺受无阻的西洋政治道路怀疑起来”②，觉得中国一味效尤西方可能是条不通的路，即使使中国获得一时的成功，也必将给中国带来无穷无尽的灾难。很显然，这是基于西方现代社会弊病而作的深沉思考。

为了避免西方现代社会的弊病在中国重演，梁漱溟强调中国的现代化不必重走西方近代的老路，完全有可能建设有中国特色的现代化。

首先，梁漱溟认为，现代化是一个综合性的概念，具有多方面的指标。西方国家现代化的过程不是唯一的一条道路。由于西方在这一过程中产生了许多流弊，因此，作为后起的中国在进行现代化建设的同时，一定要注意克服这些可能出现的问题，充分考虑自己的固有文化传统，有选择地吸收一切有益于中国进步的东西，诸如“科学方法及其所成就（许多学问及物质文明）则是天下公器，从人类智慧发挥去，自然有的结果；虽欧洲人开其先，固非欧洲人所得私也。”③换言之，梁漱溟主张大力吸收和引进包括科学技术在内的一切于我有用的东西，但应与中国固有精神所体现的事实作一“沟通调和”。从形式上说，梁漱溟的这些主张并没有从根本上突破张之洞以来的“中体西用”的老框框。

其次，梁漱溟认为，西方国家现代化的模式是基于西方民族自己的固有传统，他们何尝愿意工商业和都市文明的畸形发展

① 梁漱溟对新境界的谈话，《新晨报》1930年4月。

② 梁漱溟：《主编本刊之自白》，《村治》1卷1期，1930年6月。

③ 梁漱溟：《张廷健先生来论附答》，《村治》1卷2期。

而牺牲乡村，只是由于他们既已走上资本主义自由竞争的路，遂使其农业发展受到桎梏，乡村归于衰落。现在的中国如果重走西方资本主义的路，牺牲乡村，发展工商业，建设都市文明，不仅将给中国带来与西方同样的社会弊病，而且于事实上也难以行得通，因为当今世界各个先进国家拚命竞争，中国工商业兴发之机早被阻塞。

总之，梁漱溟认为，中国的现代化不必也不可能重走西方国家的发展道路，而只能重新摸索，寻求另外一种更合乎中国实际的发展模式。除去复杂的国际环境即外部条件外，应该更深入地去理解中国的文化传统及其与西方影响之间错综复杂的相互作用。简言之，以中国固有精神即儒家精神协调中国现代化的发展。

### 儒家精神的现代诠释

儒家精神与中国的现代化是两个根本不相容的东西，儒家精神是中国现代化的根本滞碍，这是五四反传统思想家的基本观点。吴虞认为，儒家精神的束缚是造成中国积贫积弱的最重要根源，“中国之天下所以仅成一治一乱之局者，皆儒教之为害也。”<sup>①</sup>陈独秀更强调，“现代生活，以经济为命脉，而个人独立主义，乃为经济学生产之大则，其影响遂及于伦理学。故现代伦理学上之个人人格独立，与经济学上之个人财产独立，互相证明，其说遂至不可摇动；而社会风纪，物质文明，因此大进。中土儒者，以纲常立教。为人子为人妻者，既失个人独立之人格，复无个人独立之财产”。<sup>②</sup>因而，陈独秀断定，儒家精神与现代生活

① 《吴虞日记》，上册，第4页，四川人民出版社1984年版。

② 陈独秀：《孔子之道与现代生活》。

根本不合。中国欲走上现代之途，必须彻底抛弃儒家传统，全盘引进西方文化。

勿庸讳言，现代化是一个创造与毁灭并举的过程，它所欲建立的新的生活方式和价值系统不可避免地蕴含着对旧的生活方式和价值系统的彻底破坏。“如果人们想象现代化是在新的原则基础上对社会的整合和重建，那么他们也必定会想到现代化就意味着传统社会的解体。”<sup>①</sup>问题在于，这种新旧之间的对立是否还有折中的余地？

很显然，陈独秀面对新旧文化的冲突，以“非此即彼”的二元价值观进行判断，强迫人们二者只能择其一。这种依据价值判断而来的独断论式，不仅根本不是对中西文化的客观认知，而且实际上为反对者留下了理论上的漏洞，<sup>②</sup>促使人们从另一个方面进行新的思索。

梁漱溟正是进行这种新的思索的第一人。他认为，非此即彼的价值判断，不是基于一种正常的文化心态。正常的文化心态应是一种多元开放，应将中西文化放在一个平等的地位来看待，辨其优劣，论其长短，既不要盲目排斥西方文化，也不要采取民族虚无主义的态度。

通过对中西文化的深入比较，梁漱溟指出，西方文化相对于中国文化无论如何先进，都是不能全部照搬照套的。因为一般国民不能从根本上改变中国固有精神影响下而形成的生活习惯和人生态度，徒然更改政治制度、采用西方民主政治，都只能增加中西文化的冲突和矛盾，而无助于问题的根本解决。

① 段小光译，[美]C·E·Black著：《现代化的动力》，第37页，四川人民出版社1988年版。

② 韦政通：《现代儒家的挫折与复兴——中心思想的批判》，见《当代新儒家》第84—112页。

梁漱溟承认，从精神生活、物质生活和社会生活三个方面看，中国固有精神都远不及西方。尤其是西方近代以来的科学与民主精神，是世界上无论哪一个民族都不能自外的东西。同时，梁漱溟也责难那种认为东方人在政治制度、社会风俗习惯以及物质享用虽不及西方人，而在精神文明方面要比西方人有长处的新旧派人物“全然不对”，“实在是很含混不清，极糊涂，无辨别的观念，没有存在的余地。”<sup>①</sup>他强调，文化无论东西，物质方面与精神方面总是一贯的，而且精神方面尤其为根本，决没有彼方面必亡而此方面存在的道理。“所以应当说，要改革就从根本上改革起。”<sup>②</sup>这就将文化视为一个整体的系统工程，不是可以零售或搭配出卖的。

梁漱溟这样说，决不意味着他固守中国传统文化，恰恰相反，他真诚而坚定地相信中国文化现在已经撞到墙上无路可走。中国社会的再发展，中国现代化的进程，都必须有待于文化上开辟新局面，寻求新的生机，“必须翻转才行。所谓翻转，自非努力奋斗不可，不是静等可以成功的。如果对于这问题没有根本解决，打开一条活路，是没有办法的。”<sup>③</sup>也就是说，中国文化的未来前途，决不是固守旧有传统，而必须进行新的转换，在旧传统的基础上进行新的解释和创造。换言之，即中国传统精神的现代诠释。

梁漱溟心目中的中国传统精神等同于儒家精神，他对儒家精神的现代诠释主要体现在这样几个方面：

### 一、儒家精神虽无宗教气息，但体现了对人类生命的终极

---

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第12—13页。

② 梁漱溟：《东西文化及其哲学讲演录》，《北京大学日刊》，1920年10月25日。

③ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第14页。

关怀。

儒家是不是一个宗教，它是否具有宗教性？这在国内外学术界是一个纠缠不清的问题。<sup>①</sup>之所以如此，主要在于如何评估儒家人文精神的现代价值。

梁漱溟不认为儒家是一个宗教，相反，他认为中国人在儒家精神的影响下，宗教意识太淡薄，即使在形而上的层面，也多为抽象的讨论，因而避免了西方和印度哲学的“蹈虚”的错误。在儒家精神中，貌似具象的物质总是富有抽象的、虚的、形而上学的意味。不但阴阳乾坤只表示意义而非实指，就是一些具体的物质如“潜龙”、“牝马”之类，在儒家精神中也不是仅指实体，而是具有高度抽象的意味。要认识这些抽象的意味和倾向，无法凭借西方科学的方法去解决，只能凭借直觉去体会，去玩味，感觉、理智在这里都受到极大的限制。在这个意义上说，儒家似乎又具有一种宗教的意味。

基于这种分析，梁漱溟强调，讨论儒家精神，最忌拿抽象玄学的推理应用到属于经验知识的具体问题，而应注意体会儒家固有的玄学概念和方法。同时，他又指出，儒家的概念虽然具有高度的抽象，但儒家所讨论的问题又都很实际，它总是拿生活中的事实来讲授给人。因此，讲儒家精神，决不应只在字面上求，文字不过是代表观念的一种符号，其真正的底蕴是无法通过文字加以表述的。

文字在儒家那里失去了应有的效用，因此，儒家最看重的是礼乐的作法。礼乐一亡，实无儒家可言。因为儒家的着重之点在于培养和诱发人们善的情感，达到“仁”的生命境界。而人又总是受本能、直觉的支配，如只以语言文字同人絮絮叨叨讲许多

① 《当代新儒家与中国的现代化》，《中国论坛》第15卷第1期，1982年10月。

教训之词，对人的情感培养不可能起太大的作用，说的多了，反而生厌。因此，儒家向来的教化手段并不是单纯的说教，而是依靠具有宗教氛围而又非宗教的礼乐。如此，则“使轻浮虚飘的人生凭空添了千钧的力量，意味绵绵，维系的十分牢韧！凡宗教效用，他无不具有，而一般宗教荒谬不通种种毛病，他都没有，此其高明过人远矣。”<sup>①</sup>

稍微熟悉中国近代思想史，都不难看出梁漱溟的这些说法和康有为、严复、章太炎等人试图通过对儒家精神的“独特诠释”而建立中国人新的信心以拯救民族危机的努力有一脉相承之处。康、严、章等人有感于中国社会转型期的急剧变化和国人的信仰危机、精神危机的残酷现实，或试图建立孔教会，或试图以西方精神重新改造儒家精神，重整道德，建立一种新的价值系统。在一定意义上说，他们的这些努力实际上是一种“宗教上的革命”。

梁漱溟当然熟悉这些思想前驱的努力与遭遇。因此，他在对儒家精神进行现代诠释的过程中，虽然极其推崇儒家的直觉主义的形而上学，但同时又竭力排斥儒家的非理性主义，而期望重建儒家价值系统，使儒家精神既没有宗教的“荒谬不通种种毛病”，而又具有一种“宗教功用”。

很显然，梁漱溟试图对儒家精神的这番改造，着重于宣扬儒家对人类生命的终极关怀，以使儒家精神合乎现代社会的需要。他清楚地认识到，人类生命是宇宙大生命从低级生物发展出来的顶峰，除人类之外，其他生物无论怎样接近人类，也莫不各止于其所能进达的程度，陷于盘旋不进。人之所以异于其他生命的地方，关键在于人心的高度进化，在于有意识，在于人的生活

---

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第141—142页。

不纯是一种动物生活，而是具有其他生物所不具有的情感，而这种情感必须合乎人类的生命本性。<sup>①</sup>使人既能保持一种内在的向上心、自觉性、能动性，而又使人不感到是一种外在的束缚，不至于窒碍人类活泼流畅的生命，反而会促进生命的自然发展。正是在这个意义上，儒家既无宗教气息、又有宗教功能的特点起到其他宗教或其他思想流派所无法比拟的作用。

为了进一步说明这一点，梁漱溟在其晚年所著的《儒佛异同论》中，拿儒家精神与佛教教义作了比较。他认为，儒与佛是两种根本不同的文化体系，儒家所持的“世间法”，从不离开人说话，其立足点是人的立足点，说来说去总不忘对人的终极关怀。佛家则相反，所持为“出世间法”，它总是站在远高于人的立场，总是超越于人而论，结果并不归结到人身上，而是归结为成佛。

当然，儒佛之间也并非全无相通之处。它们的相通主要表现在两个方面，一是两家说法虽不同，但其对人说话则一致，或许佛家的说话对象不止于人，但人仍是其主要的说话对象。二是两家立论虽不同，但其所说内容为自己生命上一种修养的学问则是一致的，同为生命上自己向内用功进行提高的一种学问，同样体现为对人的终极关怀，在大方向上并没有什么不同。

## 二、儒家虽有尊卑观念，但其伦理价值体现了以自我为中心的现代精神。

儒家精神体现了对人类生命的终极关怀，着力于为人类寻求一个“安身立命”之所，具有一种极强的人本主义倾向，似乎人们并无太大异议。五四新文化运动及其之后的反儒思潮对儒家的指责也不是儒家是否具有人本主义倾向，而是集中批判以“三纲五常”为核心内容的儒家伦理价值体系。

<sup>①</sup> 梁漱溟：《人心与人生》，第2页。

儒家伦理价值体系植根于中国传统社会的家族制度、宗法制度，强调家庭是文明的基础，家庭中的每一个成员不仅要绝对服从于家庭，对家庭忠心耿耿，甚至置其他任何社会关系或政治机构于不顾，而以“三纲五常”为社会每一个成员的行为准则。传统的儒家认为，如果人们能恰当地遵循“三纲五常”的道德规范特别是关于“孝道”的原则，表面上看或许有时与其他社会关系、政治机构有冲突，实际上它可以让社会带来意想不到的安宁与和谐。因为“三纲五常”的内涵与外延实际上已包容了人们的所有的社会关系。

反儒思想家并不否认儒家伦理的社会功能，但他们依据西方近代启蒙思想的个人主义原则，认为儒家伦理与现代个人主义不相容，是对个人独立自尊人格的损害，窒碍个人思想的自由，既剥夺了个人法律上的平等权利，又使个人养成了依赖性，戕贼了个人的创造力。陈独秀指出：“率天下男女，为臣，为子，为妻，而不见有一独立自主之人者，三纲之说为之也。缘此而生金科玉律之道德名词——曰忠，曰孝，曰节，——皆非推己及人之主人道德，而为以己属人之奴隶道德也。人间百行，皆以自我为中心，此而丧失，他何足言？奴隶道德者，即丧失此中心，一切操行，恶非义由己起，附属他人以为功过者也。”<sup>①</sup>

陈独秀对儒家伦理的批判，触发了深受儒家伦理之害的吴虞的进一步思考，于是吴虞集中批判儒家伦理所维护的家族制度及其孝道原则。他指出，“君之既握政教之权，复兼家长之责，作之君，作之师，且作民父母，于是家族制度与君主政权遂相依附而不相离。儒教徒之推崇君主，直骂父母者上之，故儒教最为君之所凭借而利用。”<sup>②</sup> 吴虞准确看到了家族制度与君主政体

① 陈独秀：《一九一六年》。

② 吴虞：《读荀子书后》。

相互依存的事实，并正确地指出了儒家伦理的“孝道”原则“为二千年来专制政治、家族制度联结之根干”，是二者“胶固而不可析”的根本原因。因此，吴虞坚决主张，要彻底推翻专制制度，非从“非孝”入手不可：“夫孝之义不立，则忠之所无所附；家庭之专制既解，君主之压力亦散。”<sup>①</sup>

吴虞的“非孝”主张确实触及到儒家伦理的核心，对当时新知识分子要求的个人或个性的解放确实产生了极有力的影响。然而，孝道原则在儒家伦理中所关涉的问题既复杂又严重，如果简单地否定孝道原则，提出“非孝”的命题，那么必将给社会带来严重的混乱，事实上，“非孝”的主张在实践上也难以行得通。所以，吴虞的论证貌似严密，实际上留下许多值得认真反省的漏洞。

梁漱溟对儒家伦理的思考，正是对陈独秀、吴虞等人的批判性思维的批判性思考。他认为，儒家伦理是一个复杂的价值系统，决非简单地批判所能彻底否定。他指出，儒家伦理的实际功用或许在中国历史上有较大的负面效应，但它并不是儒家伦理的根本目的，恰恰这些负面效应也是儒家所竭力排斥的。因为儒家精神的核心无疑在于如何使社会上的每一个人都得到“仁”的生活，都能做到生命的活泼流畅。

要做到这一点，梁漱溟指出，除了推广礼乐，建立一种既无宗教弊病又有宗教意味的情志生活之外，便是提倡孝悌，期望社会中的每一个人都能自觉地相互关照，这样，便不难使社会中的每一个人都得到“仁”的生活。

梁漱溟心目中的“孝悌”既非现代人所理解的那种狭隘的尊卑观念，更非陈独秀、吴虞等人所理解的那样的黑暗。他认为，孝

---

<sup>①</sup> 吴虞：《家族制度为专制主义之根据论》。

悌对人们的基本要求，只是希望人们从情感发端的地方下手，培养起一点孝悌的本能，而只要做到这一点，那么，儒家伦理不仅合乎人的本性，促进个人的自由发展，而且对现代社会的发展与稳定也有着莫大的助益。

梁漱溟之所以这样认为，是基于他对中国传统社会的分析。他强调，在中国传统社会结构中，自古以来就缺少一种“集团生活”的习惯，因而中国也就无从反映社会与个人的问题。个人与社会这两个极端均非中国所具备，而中国人所有的恰好是这两个极端的中心环节即“伦理关系”。伦理关系始于家庭，因而家庭关系便在中国社会结构中异常突出地显露出来。

应当说，梁漱溟关于中国传统社会结构中侧重于家庭伦理关系的分析，相当准确地把握了中国传统社会的特征。不过，梁漱溟的真实兴趣不在此，他的兴趣在于通过对中国传统社会结构的分析，使之与他理想中的儒家精神相合，以儒家精神重新整合中国社会。

在中国传统社会中，由于伦理关系的膨胀，人与人都处在相互关系的网络之中，人一生下来就有与他相关系的人，而一生都将始终在与人的相互关系中生活。儒家经典中的“五服”说正清楚地说明了这一点。按照儒家伦理原则，人们既在相互关系中生活，彼此便自然发生了情谊，所谓父慈、子孝、兄友、弟恭等伦理规范正是中国传统社会结构在观念意识层面的投影。对这些众所周知的事实，自汉儒、宋儒以迄当代思想家，都作过大量的描述和分析，或持严厉的批评态度，或以此为中国社会优于其他民族的突出例证。对此，梁漱溟从历史价值和现实价值两个方面进行分析，既批评了它在中国进入现代化过程中的滞碍作用，又肯定了它在中国现实生活中的正面效应。

梁漱溟认为，依据儒家的伦理原则，所谓人生的美满与缺

憾，无不就家庭立言，无不就人的情感为标准。由家庭推而广之的家族、亲戚、乡党、师徒等关系确实也在相当程度上成为中国情感联系的纽带和社会稳定的重要因素。就经济方面而言，由于中国传统社会中家庭、家族共财，因此，不仅家庭、家族之间有“分财”之义，乃至亲朋、邻居在经济上也能彼此经常顾恤，互相负责，使人们在生活上无形中便有了许多保障。再从政治方面看，在中国传统社会中，官民之间、君臣之间相互以伦理的义务为准则，所谓以国君为大宗子，以地方官为父母，它既是中国传统社会特征的生动写照，实际上也说明整个中国社会不外乎是家的放大。

确实，中国进入文明社会以来，相当浓厚地保留了原始氏族社会的特征，血缘关系、宗法关系不仅是人们交往的基本准则，而且成了维系社会稳定的重要条件。儒家所谓“修齐治平”的道德信条，实质上就是基于血亲、伦理关系而作出的道德说教。然而，梁漱溟撇开儒家伦理的历史判断，作了过高的现实价值判断，此种偏爱虽然在情感上易为国人接受和乐道，然在理智上则难以令人信服，而于事理也不通。

比如说，梁漱溟就社会方面论证儒家伦理有助于增强人类情感，又就经济上论证儒家伦理有助于人们经常彼此顾恤，互相负责。孤立地看，此二点确实言之成理，但如果将这两点联系起来，就不难看出其中的矛盾与冲突。马克思主义唯物史观认为，在阶级社会中，人与人之间不可能有超阶级的感情，人和人的关系就其本质来说是一种经济关系，在经济利益发生根本冲突的时候，伦理情谊别无选择地降为次要地位。

当然，我们也无需否认儒家伦理在中国社会转型期的正面效应。如中国的家庭，经过千百年的发展，至今仍有强大的生命力，家庭仍然是中国社会的细胞，四世同堂、五世同堂不仅在一

定程度上影响人们的情感，而且在经济生活中也扮演重要角色。当代中国的经济改革正是从农村家庭责任制开始，此一措施，不仅极大地解放了社会生产力，而且在新的意义上为中国传统的家庭形式注入新的生机，继续发挥特殊作用。

很显然，儒家伦理在现代社会并非都是负面影响，问题是强调过份则势必走向反面。新加坡、日本、南朝鲜等儒家文化圈的现代化进程表明，家庭、家族的内聚力，在现代工业社会，对面临不利情况的个人来说，有时可能会起很大的作用，甚至有利于商业关系的发展和家族成员之间彼此真诚的合作。但是，滥用家族之间的联系有时也极有可能损害共同利益，并造低效率和较差的经营实绩。

从观念上讲，真正的儒家伦理总是要求一个人所做的事情的范围以自我为中心，并由自我扩展到整个家庭、家族，乃至国家、世界。因此，在一定意义上说，儒家伦理强调个人自我修养但并不彻底排斥个人对物质利益的追求。也正是在这个意义上说，儒家伦理虽有尊卑观念，但其价值体系与以自我为中心的现代精神并无根本障碍。这也正是梁漱溟之所以主张重建儒家伦理的根本原因所在。

### 对西方现代精神的容受

梁漱溟不仅认为儒家伦理与现代精神并无根本障碍，而且认为儒家精神足以容受西方现代精神。

早在 1918 年，梁漱溟开始替孔子“说法”时就明确提出，“欧化实世界化东方所不能外”，<sup>①</sup> 西方精神文明与物质文明为人类的共同财富，东方人不应当拒绝也无法拒绝。在他看来，中国文

① 梁漱溟：《为征求东方学者启事》，《北京大学日刊》，1918年10月31日。

化的未来发展，一方面有待于旧传统上的新创造，另一方面在世界逐渐一体化的今天，在中国与世界日益不可分离的今天，决不可能孤立地进行，中国文化的未来发展不能不充分考虑外来文化特别是西方现代精神的影响。

西方现代精神的优点，梁漱溟归纳为两个方面，一是科学的方法，一是人的个性伸展、社会性发达。前者是西方学术上的特别精神，后者是西方社会上的特别精神。用当时最通行的语言说，就是科学、民主和自由。由于梁漱溟特别着重个性的伸展，因此，在某种意义上说，他与同时代的陈独秀、胡适等人并无二致，他自己也时常以陈、胡的同道自诩。他说：“我常说中国讲维新讲西学几十年乃至于革命共和，其实都是些不中不西的人，说许多不中不西的话，做许多不中不西的事。他们只有枝枝节节的西方化，零零碎碎的西方东西，并没有把这些东西看通透，领会到那一贯的精神。只有近年新青年一班人才算主张西方化主张到家。”<sup>①</sup> 这些主张即自由、民主和科学。

梁漱溟指出，西方文化的主要内容是科学与民主，其基本精神是“意欲向前”，或者说是由意欲向前的精神产生了科学与民主两大异彩。依科学而言，东西文化本质差异在于，西方的文明成就于科学之上，而东方的文明则为艺术的成就。大约在西方，艺术也是科学化，而在东方，即便是科学，亦是艺术化的。明白了这科学与艺术的分际，也就明白了西方人之所以喜新厌旧，而事事日新月异；东方人之所以好古，而事事几千年不见进步。

再以民主精神而言，梁漱溟坦率地承认，那是中国根本不具备的。照中国已经走过的路走下去，“其结果是大家不平等，同

---

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第21—22页。

时在个人也不得自由。”<sup>①</sup> 中国人向来不把自己作为一个“立身天地”的人，只当作是皇帝的臣民，自己一身尚非已有，哪里还有自由与民主可说？必须先有“人”的观念，然后才有所谓自己。这就将人的自由与解放及人的个性伸展视作社会进步特别是实现现代化的必要条件。

历史已充分表明，现代化的发展，特别是经济、技术的进步，决不是单纯地引进外国先进的设备、技术、资金乃至科学成果可以实现的，它更需要现代化的主体——人——的素质的真正提高，人的个性获得充分伸展。离开这个前提，其结果只能如某些人所形容的那样：“现代化的装束与中世纪的面孔结合在一起”，任何现代化的努力都只能是徒劳的。梁漱溟显然有见于此。

基于此，梁漱溟并不反对西方现代精神移入中国的必要性和可能性，但认为不能简单地照搬，摹取西方现代精神的形式，而必须从人生的基本路向、人生的基本态度入手，必须明白自己的既往道路和西方有哪些相同、相似的地方，并且使中国传统精神所能以容受。

第一，中国传统精神与西方现代的民主与自由精神并无根本滞碍，而各自的特长恰好足以互补。

梁漱溟指出，原始儒家精神经过后世陋儒的改造，已面目全非，形成一套完整而又僵化的礼法制度，从而使中国人数千年来无法从权威的束缚下解放出来而获得自由，个性得不到伸展，社会性也得不到发达，这是中国人一个最大的不及西方之处。但也正是在这一方面，中国人虽有如此失败不利，却是自中国人一面看去又很有利。梁漱溟分析道，西方人是先有我的观念，才要求本性权利，才得到个性伸展。但从此各个人之间彼此界限亦划得很清，开口就是权利义务、法律关系，谁同谁都要算帐，甚至

<sup>①</sup> 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第35页。

父子夫妇之间也莫不如此。梁漱溟说：“这样生活实在不合理，实在太苦。中国人态度恰好相反：西洋人是要用理智的，中国人是要用直觉的——情感的；西洋人是有我的，中国人是不要我的。……家庭里、社会上，处处都能得到一种情趣，不是冷漠、敌对、算帐的样子，于人生的活气有不少的培养，不能不算一种优长和胜利。”<sup>①</sup>

这里，梁漱溟犯了两个主观性错误，一是对中西社会事实的判断，一是对权力、义务的理解。从社会事实看，西方人重理性，人与人生而平等，但西方人并不是没有感情，整个社会中人并不是总处在一种对峙状态之中，那里也有中国式的温情，中国式的情感；在中国，温情主义确实对社会秩序起到相当的维系作用，但无可否认，中国式的温情必然带来只患不均而不患贫的原则。在权力与义务上，西方基于人人平等的原则，强调二者的对应关系；而中国，作为极强大的等级社会，在权力与义务的界限上不清，谁有利谁有害不是一目了然吗？梁漱溟作为上层知识分子，缺乏对中国社会现实尤其是下层民众生活的真切体验，难免有时说出一偏之见，智者千虑，终有一失。

倒是对原始儒家精神的评判以及与西方民主、自由精神的比较，梁漱溟确有真知灼见。他认为，原始儒家精神是一种积极向上的人生观，如《论语》通篇不见一个“苦”字，开篇竟是“不亦乐乎”的字样，全部《论语》乃至整个儒家精神无不充满一种积极而又谨慎的和乐的人生气象。因此，儒家精神不是别的，而是要求世间万物都应顺着自然的道理，顶活泼顶流畅地去生发，只有不加造作，才能与宇宙契合，万物欲生，即任其生；万物欲亡，即任其亡。<sup>②</sup>这样，不仅整个宇宙充满了生机，而且个性也必将在

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第152—153页。

② 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第121页。

有序的状态中得以充分发挥和施展。

梁漱溟强调，儒家的这种人生态度是基于直觉，而直觉的基本要求便是遇事随感而应，依据个人的直觉去走那最对、最妥贴、最适当的路。这种直觉来不得半点有意识的作为和虚伪，而是如孟子所说的不虑而知的“良知”，不学而能的“良能”，是人的“本然敏锐”。很明显，梁漱溟在这里以陆、王心学改铸原始儒家精神，以使儒家精神足以容受尊重个性、尊重个人人格的民主与自由。

按照梁漱溟的解释，他所强调的“敏锐直觉”，就是孔子的所谓“仁”。基于仁的立场，儒家完全要听凭直觉，所以唯一重要的就在直觉敏锐，而唯一怕的就在直觉迟钝麻痹。因此，在梁漱溟看来，所谓仁，即一任直觉，随遇而安，只要能安，即便是声色名利，也算是做到了仁。果如此，不仅“中国人生活上自有其民主精神”，<sup>①</sup>而且儒家精神与民主、自由更没有根本滞碍，各自的特长恰好互补。

第二，儒家精神缺少科学，但并不意味着儒家精神排斥科学。

儒家精神缺乏科学，这是梁漱溟历来承认的事实。问题在于，儒家精神是否排斥科学，是否能在中国社会转型期容受科学？

五四新文化运动前后，对儒家精神持严厉批评态度的思想家有感于中国的社会现实，几乎异口同声地认为不仅儒家精神缺乏科学，而且，西方现代的科学技术之所以不能在中国生根开花，全由于儒家精神的排斥之故。不是吗？正统的儒家精神向来看科学技术为“雕虫小技”。于是乎，逻辑的结论，中国欲引进西方的科学技术，必须彻底推翻儒家精神。

<sup>①</sup> 梁漱溟：《中国文化要义》，第273页。

梁漱溟指出，这种对儒家精神的指责，是只见皮毛，未见根本。近代中国比西方落后固然有科学技术方面的原因，但决不是根本原因。换句话说，对儒家精神的这种指责是倒果为因，将西方近代进步的结果视为原因。在梁漱溟看来，中西的差异决不在于科学技术的先进与落后，而在于文化上的根本不同。中国人如果不明了西方先进的科学技术之所从来，而只搬取西方的科学技术，未免过于简单了些，事实上也不可能使中国步入现代化，跃居世界强国。

就科学技术而言，梁漱溟坦率地承认，中国不是一般地不及西方，而是差距太远。因此，中国向西方学习科学技术，是中国现代化过程中的应有之义，来不得半点犹豫和含糊。况且，西方近代的科学技术，也决非西方民族所私有，而是人类的共同财富，是世界上无论哪一个民族都不能自外的东西。

引进和吸收西方先进的科学技术，在梁漱溟看来是毫无疑问的。他在《中国文化要义》中明确指出，科学是知识的正轨或典范，只有科学，才算确实而有系统的知识，只有科学，知识才得其向前发展之道。<sup>①</sup>然而，他的疑问在于，中国自洋务运动以来的数十年，几乎一直把精力放在引进和吸收西方先进的科学技术，为什么仍然收效甚微，为什么仍然落后挨打？由此，梁漱溟关于科学技术问题的思考，就不是局限于科学技术本身，而是试图从中西精神背景的不同方面寻求根本原因。

梁漱溟指出，西方科学技术的基本精神是“意欲向前”，或者说是由意欲向前的精神产生了西方的科学技术。而中国则不然，中国人的价值取向历来是“调和持中”、“安分守己”、“知足常乐”，缺少一种进取心，而表现为一种“艺术化”的人生。简言之，西方的文明成就于科学之上，而中国的文明则为艺术的成就。

① 梁漱溟：《中国文化要义》，第7页。

科学与艺术的区别，不仅表现在文化成就上，而且表现在知识本身。梁漱溟指出，由于西方重科学方法，中国人重艺术方法，遂使中西双方在知识的操作层面亦形成重大差异。简略地说，中国的知识是一种直观的猜想，是一种玄学的方法，而西方则是一种实验的方法。“玄学总是不变现状的看法，囫囵着看，整个着看，就拿那个东西当那个东西看；科学总是变更现状的看法，试换个样子来看，解析了看，不拿那个东西当那个东西看，却拿别的东西来作他看。”<sup>①</sup>显而易见，西方人由科学的方法讲学说理要步步踏实，一丝一毫也不愿苟且，而中国人由玄学的方法讲学说理必要讲到神乎其神，诡秘不可以理喻才算能事。谁都听不懂，才算最有学问。

不难看出，梁漱溟温和平稳的叙述语言中带有一种对中国传统精神明显厌恶的情绪，他所渴望的是使中国走上一条科学的大道，而摒弃玄学的、非理性的艺术方法。仅此而言，作为“最后一个儒家”的梁漱溟，虽然坚信儒家伦理的现代价值，但丝毫不排斥西方近代科学精神。因而，他公开宣称，儒家精神只要经过现代化的转化，便足以容受西方的科学与技术。所以，“他一面重新提出儒家的态度，而一面主张全盘接受西方的科学与民主。”<sup>②</sup>

综上所述，我们看到，梁漱溟基于西方文化的刺激，而重新提出儒家的态度，认为儒家精神只要经过批判性的改造，便足以容受西方的科学与民主。那么，儒家精神不仅与现代化毫无根本障碍，而且完全有理由相信，经过批判性改造的儒家精神可以对中国的现代化起到某种程度的促进作用。他的这种说法虽然没

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第28页。

② 贺麟：《五十年来的中国哲学》，第11页，辽宁教育出版社1989年版。

有完全逃脱“中学为体，西学为用”的思维模式，毕竟很“巧妙地避免了东方优于西方文化的偏狭复古的见解。他也没有呆板地明白赞成中体西用或旧瓶装新酒的机械拼合。这不能不说是他立论圆融高明的地方。”<sup>①</sup>

然而，从另一方面看，梁漱溟的这些见解，特别是他对儒家精神的阐释，仍然是中国知识分子面对外来文化的强大冲击与压力之下而作出的本能的保守反应，既有一种理性的思考，也有一种非理性的倾向。美国人类学家林顿（R·Linton）在研究两种相异文化的交流时指出，主体文化的某些成员在受到客体文化的强烈冲击时，不可避免地会作出各种各样的反应，其中一部分人往往企图保存或恢复其传统文化，以重整传统文化的“本土运动”或“振兴运动”来抗拒外来文化。这种本土运动或振兴运动依性质可以分为理性的和非理性的两种。前者是指主体文化以理性的眼光和理智的思考重新审视自己的文化传统，吸收外来文化的长处，并使二者结合起来进行；后者是指主体文化在外来文化的冲击下，企图以非理性的、巫术般的以及其他超自然的手段来重整或振兴传统文化，迎接或抗拒外来文化。不言而喻，这两种反应都是主体文化以一种被动的形式而对抗外来文化的冲击，都是一种自救自强运动。他们或以理性的方法来达到传统文化的存续，或以非理性的方法赢得传统文化的复兴。

依据这些原则，返观梁漱溟对外来文化的反应，不难觉察他的所思所想几乎同时采用了理性与非理性的两种手段。

在理性层面，梁漱溟冷静地比较中西文化的本质差异，采取对西方文化既吸收又排斥，对中国文化既排斥又再创的基本态度。这样，他可以毫不犹豫地主张全盘承受西方的民主与科学，又可以毫不犹豫地宣称中国文化是世界文化的未来，代表人类

<sup>①</sup> 贺麟：《五十年来的中国哲学》，第12页。

文化的发展方向。而在非理性层面，梁漱溟几乎采取了巫术般的论证，高度赞美中国文化崇尚直觉的精神和礼乐意识，企图以宗教式的生命体验重整中国文化对人生的劝勉安慰作用。

基于此，梁漱溟对中西文化的比较研究以及所得出的结论，很显然是以理想中的中国文化作为基本价值取向，因而他对中国文化特别是儒家精神的阐释，很难说就是历史的本来面目，而可能仅是他的一种理想。也正因为这样，梁漱溟对儒家精神的阐释实际上已涵育有他对外来文化的吸收，是综合了中西文化之长而对自己文化传统的重新整合，是以中国社会存在为本位的人类文化互补论。这一点显然比中体西用、全盘西化以及固守中国传统文化的种种论调要高明圆融得多。

## 后记

欲了解中国现代化的走向，不能不研究西方化对中国的冲击以及中国化的反应。无疑，在这些冲击与反应中，20世纪上半叶持续不断的中西文化论争是最典型的。激进的，保守的，调和持中的，后来人所能想到的观点几乎都被这场历时甚久的论争各方所涉及。

在这场论争中，梁漱溟参加了全过程。二十年代初的《东西文化及其哲学》既是当时论争的产物，又引发了更深一层的论争。如果说此书是现代中国思想文化史上东西方文化比较研究的开山之作，恐怕并不会发生多大异议。

有趣的是，本世纪的上半叶的最后时刻，中国政治格局发生急剧变化，伴随着这一变化，中西文化的论争也由此暂息。而在此时稍前，梁漱溟却忙里偷闲完成《中国文化要义》，对自己半个世纪以来的文化见解进行了系统清理。因此，又可以说，梁漱溟的这部著作是20世纪上半叶文化论争的压轴之作。

当然，这是从时间的巧合上去看，而在实际政治、文化的运作中，正如丁守和先生在本书序言中所讲的，梁漱溟的思想见解并没有在当时发生多少实际效用。历史发展的实际过程表明，中国现代化的走向刚好与梁漱溟所期望的相反。

那么，是梁漱溟与历史的发展“背道而驰”，抑或是其他？如果从最功利的立场来看这类问题是根本无法获得答案的。因为，说到底，梁漱溟是个理想主义的“思想家”，而不是现实运动的组织者和领导者，他的所思所想不是或者说很少从最直接的现实

功利出发，而是期望站在人类共同利益的立场上思考整个人类的命运。因此，在这个意义上说，梁漱溟的文化见解在当时的中国不是缺少现实的可操作性，而是当时的中国根本上就不具备操作梁漱溟这些见解的现实条件。

中国现代化的走向或许正是这样。梁漱溟的那些奇特几致不可思议的见解超越了时间与空间，在当时根本不具备实践的条件。但到今日，中华民族既克服了内乱，又排遣了外忧，那么，以中国社会存在为本位的人类文化互补论不正是中国现代化的必然走向吗？

正是在这个意义上，我选择了“梁漱溟思想研究”这个课题，经过几年的努力，现在将梁漱溟关于文化问题的思考这一部分先行出版。然后再对梁漱溟的全部思想进行系统清理，希望既能概见梁漱溟思想的真面目，又能对中国现代化的进程有所裨益。

本课题的选择与确定，首先应该感谢刘志琴老师。是她在梁漱溟先生依然健在时鼓励我从事这一课题，并介绍我去梁家拜访。而后又不断地鼓励督促我。

本课题的完成与成书，还应感谢胡晓春同志，如果不是她积极协助查找资料，这一课题的完成当然仍需时日。特别值得说明的是，本书中关于梁漱溟乡村建设理论的部分章节便是由她执笔起草初稿的。

丁守和先生对本书的写作以及我的整个研究计划，自始至终予以极大的关怀，并在本书稿完成后于百忙中仔细审阅，不仅提出许多具体的修改意见，而且挥毫作序，对如何深入研究梁漱溟提供指导性意见。所有这些，都是值得感谢的。

#### 作 者

1990年4月15日