

“刚”的人生态度与新知识分子*

——梁漱溟早期论中国文化的方向

魏文一

提要:近代中国面临社会结构瓦解和人心困顿的双重危机,承担社会整合和道德教化职能的传统绅士日趋没落,而倾向变革的知识分子则采取了刚健有为的入世态度。在此背景下,梁漱溟系统地建构了一套“刚”的人生哲学,统合人性论与历史实在,并回应了东西文化的争论。一方面,“刚”以“浅易”的普遍抽象的意欲出现,成长为“艰深”的人生态度,统摄儒、佛、西三种世界文化;另一方面,作为“刚”的承担者的新知识分子,在“亲师求友”的团体中培育“刚”的人生态度,并从小群体走进农村社会,改造乡村。“刚”即梁漱溟孜孜以求的人生问题与社会问题的答案。

关键词:刚 人生态度 新知识分子 文化方向 梁漱溟

一、引言:社会瘫痪、人心困顿与士风之变

清末民初,随着西方势力的侵入,中国乡村卷入世界经济的链条,成为其最低端的一环,嵌在“乡村—大小城市(镇)—通商大埠—世界”的体系中。然而,这个体系却存在着结构性的缺陷,连接乡村与世界的大小都市只是商业性的而非生产性的。寄生的城市自身并无发展动力,不仅不能通过工业化带动乡村,反而汲取乡村财富,但是“等到乡村血干髓竭,这个都市也就衰落下去了”(陶希圣,1935;梁漱溟,2009j;费孝通,2006:68-69)。榨干血汗、敲骨吸髓的侵蚀,使社会“日渐瘫痪,一直到溃烂不治”。不同于西洋社会的经济危机,社会瘫痪是慢性疾病,肌体细胞逐渐死亡,毁伤的是根本的元气,不可逆转(费孝通,2012:369-370)。因此,中国社会的问题不是贫穷和

* 本文是“首都经济贸易大学2014年度科研基金项目成果”。感谢匿名评审人对本文提出的宝贵建议。“社会理论工作坊”上诸师友对本文也提出了中肯的批评意见。文责自负。

破产这么简单,而是贫而益贫,不断下降沉沦,是生产能力的根本丧失(梁漱溟,2009e)。

与个人身体匮乏以及社会肌体溃烂相对的是精神的沉疴,人心沮丧,世风萎靡不振(费孝通,2012)。人生困顿是普遍的,无论是农民,还是机械工人,抑或青年学生,感到的是无力、沉滞、躁动,总之是不安宁。他们或者在乏味无趣的生活中,沉湎于感官的享受;或者困于生计,工于计算,置伦理法度于不顾;或者专注技能训练,视知识为工具,忽视德行修养。简言之,就是精神的麻痹不通畅(梁漱溟,2009d:137-140)。

更为重要的是,在社会变革之际,本该承担组织社会、安定人心之责的士人缺席、腐化了,这是社会瘫痪和人心困顿的助推剂。^①首先,近代乡村逐渐陷入资本主义世界体系,地租经济衰退,^②传统绅士逐渐脱离乡村,地方失去承担主持和组织之责的农村领袖,社会结构坍塌。其次,在担负伦理道德、实施教化方面,绅士也走向反面。他们从传统道德的捍卫者,迅速变为“草莽英雄”、“混世魔王”,因为“人心失去约束,活络异常,极易变成首鼠两端的伪君子,或者干脆沦为靠武力到处趁火打劫的现代强人,暴力的魔盒就此打开了”(杨念群,2014:59)。^③

面对困境,如果说过去的士人还可以守着道统,观察政局,“用之则行,舍之则藏”,待君主行王道时出仕(费孝通,2006:21),那么此刻情势已大不同,君主制风雨飘摇,传统儒家伦理遭遇西学冲击,乡村社

① 传统社会秩序是社会—政治和文化—道德交互作用而成的,士人在“政治路线”和“伦理路线”(政统与道统)上都发挥重大作用(林毓生,1988;吴晗、费孝通,1948)。在基层社会,士人作为乡村领袖,一方面推行教化,敦睦乡谊;另一方面组织地方社会,承担公共事务,维护地方利益,保护乡里(张仲礼,2002:54)。然而,近代以来,士人在这两个领域内逐渐退却、失势,乃至堕落。

② 这并不意味着地主、绅士是一体的。绅士可能占有较多的私人土地,也可能没有。即便是土地较少的绅士,也可通过提供一些社会服务(如裁决纠纷、处理诉讼等)或者担任幕友、塾师、行医等获得收入(张仲礼,2001)。这些收入总体上也来自土地的出产和农民的劳动,所以这并不从根本上否定地租经济的分析效力。随着都市商品经济的兴起与地租经济的衰退,绅士作为地方利益保护者和公共事务组织者的角色也发生了变化。首先,对于那些土地较少的绅士来说,自身的生计变得困难。其次,那些占有大量地产的绅士(也包括不在地的地主)到都市中生活,一方面需要不断从乡村抽取财富以购买洋货,另一方面,乡村生产的手工业品,甚至粮食,他们都可以不用消费,以致从乡村攫取的财富不能回流。如此,绅士就处在与农民对立的地位,为农民所忌恨(费孝通,2006)。

③ 比如,在清末激增的动乱中,绅士参与或者担任首领的比重很大,这与清中期多为下层边缘游民参与的民变不同(王先明,2009:2-4)。这种无限制的斗争,在辛亥之后,以军阀的形式继续发展(陈志让,1980)。

会亦不能潜心居住。面对社会瘫痪与人心困顿的双重逼迫,那些寻求变革的近代中国知识分子不再拘泥于清人的考据风气,而表现出一种积极入世的刚健有为的态度,士林之风大变。

士风向“刚”的转向代表了一种重要趋势,虽然各家依赖的思想资源不同,既有儒学、佛学的内在突破,也有援引西学,对过去的全盘否定;虽然他们采取的策略不同,或者用传统的方式反传统(林毓生,1988),或者采取实用主义的文化态度(杨念群,2009),但都表明了开拓新思潮的勇气。

儒学内部,一方面渐兴“排荀运动”,有回归孟学、陆王心学的努力,乾刚之气蓬勃兴起。如谭嗣同斥荀学为“乡愿”,其背后有立孟子所言“大人”之学之意。章太炎虽提倡诸子学,晚年仍回归儒学,创办《华国》杂志,挽颓败之世风,“每以气节鼓励青年,并特别表扬孔门中有勇知方的子路,而反对定疏的性理之辨,即谓其思想渐趋于接近陆王,亦无不可”(贺麟,1945:7)。另一方面,在打通儒释关联中,勇猛刚进的品格也得到重视。清学之发轫在于反对“儒表佛里”的宋明理学,但清中后期似乎是一反动,进入一个新轮回,“‘今文学家’多兼治佛学”,“晚清所谓新学家者,殆无一不与佛学有关系”(梁启超,1998:8、99)。康有为就试图将儒家的“仁”、“勇”与佛家的“慈悲”、无畏相对应,减少佛教的出世倾向(张灏,1988:66;萧公权,2005:111)。深受佛学影响的谭嗣同以“仁”通佛、孔、耶之说,“冲决网罗”,终成“殉道者”(张灏,1988:90)。

佛教界也采取了更加入世的态度,并在佛理上加以转化。不少革命派僧侣脱下袈裟即参与暴动,踏入佛门便能诵读佛经,如宗仰、栖云以及年轻时的太虚等,他们在“佛法和革命、僧衣和西装之间徘徊”(维慈,2006:17)。在佛理上,佛学从追求自性圆满、超越轮回转向“不舍众生,不住涅槃”的大乘菩萨道。欧阳竟无即以“无余涅槃”,解脱心苦与身苦,并以佛摄儒。他注重《中庸》的重新解读,用佛家的寂然不动、感通达道来解释中庸,而过去强调不偏不倚、无过与不及,导致的是乡愿,是堕落卑下,由此中庸非不动,而是寂静有为。

五四新派则借助西学促进个性解放,“刚”表现为“自觉而奋斗”,甚至“兽性”。陈独秀呼吁青年要与自身颓废年老的气象做斗争。身体上要“华其发,泽其容,直其腰,广其膈”,精神上要破除“陈腐朽败”之怀抱,焕发新鲜活泼之仪容,拥有“自主的”、“进步的”、“进取的”、

“世界的”心态(陈独秀,2013a/1915:1-8)。此积极主动的精神,进一步可为“兽性主义”,表现为“意志顽狠,善斗不屈”,“体魄强健,力抗自然”(陈独秀,2013b/1915:25)。李大钊(2006/1915:137)也提倡自觉精神,与“自暴自弃”、“自贬以奉人”、消极宿命的国民厌世精神相对。胡适则借助莱布尼茨的单子说,来比拟不能独存的“小我”与不朽的作为全体的“大我”之间的关系,鼓励青年人奋发有为,不放弃对社会、世界的责任,个人的“小我”也可以在“大我”中永远留存,孝子贤孙也会给每个人在“大我”中记录功绩(胡适,1998a:529)。

综上,各派对“刚”的相关论述,不论其初衷如何,均从思想和价值领域切入,直指作为文化核心的民族精神。不过,上述讨论也有其局限,一方面,热心社会变革的知识分子从文化切入政治,拥有宏大的政治构想,使“刚”,乃至承载“刚”的人,都沦为献身理想的工具。可谓缺乏深沉的底蕴,其锋也利,其折也易。在遭遇挫折后,难免意志消沉,或者在不同的“主义”之间摇摆。另一方面,文化问题局限于学院派的讨论和抽象的学术论域,对实际人生没有指导意义,也无法应对变革的迫切要求,如农村问题(杨念群,2009:58)。

相较于同时期的批评家,夹在新旧两派中间的梁漱溟清楚地看到了单纯文化争论的局限,因为它不仅无助于解决中国自西化以来不东不西的尴尬处境,反而导致各种思潮泛滥,人们更加眼花缭乱、手足无措。或者说这种急躁的争论本身就是时代的病症,与它们所要解决的问题同出一源。那么,梁漱溟是如何建构一套分析性话语,理顺个人、民族、文化与社会改造的关系呢?

梁漱溟的立论从人生出发,提出以“刚”作为实际的生活态度。在“定命论”、“正命论”、“命运论”及“俟命论”的辗转、固定、无常中,“刚”的态度也许正是自我觉醒后的个人所能持存的精神支柱。

可是问题在于“刚”从何而发,作为抽象的人,是否自然具备“刚”的潜质和可能性,“刚”是否内在于人性之中?此外,作为具体的人,是现实的民族群体的一分子,是文化社区中的一员,那么,“刚”如何从普遍人性的原初状态成为具体的人生态度?这与文化整体和个性有何关联?也就是说,“刚”如何统摄文化争论中出场的儒家、佛家和西学等各路文化?最后,“刚”的担纲者是谁,它如何在现实中培养,又以何种姿态介入社会改造事业?梁漱溟是怎样思考和处理上述这些问题的呢?这便是本文探索的主要问题。

二、“刚”的精神气质与文化困境

梁漱溟对“刚”的论述之所以能回到生命本身,与其自身的生活经验密切相关,他一生所体现出的知行合一,也正是“刚”的精神气质的最好诠释:梁漱溟反复表明“我不是一个学者”,只是好用心思,之所以不断思考,是因为有人生问题的切肤之痛。所以他思考的时候勇于包容各种学说,“从前人用心思得到的结果中提出新问题,进行新思考,产生新的学问”,获得新学问后,又“身体力行”,可谓“独立思考,表里如一”(梁漱溟、艾恺,2015:83-87;费孝通,2003:2)。①

尽管其思想带有体悟性和实践性,但是这不排斥梁漱溟对“刚”进行体系化的理论构建。在系统比较、审度了世界文化的整体面向和内在精神动力之后,梁漱溟坚定地认为“刚”是当下中国人面对西方化、开辟未来世界文化时,要明确持守的人生态度,而且“刚”有坚实的思想基础,因为“刚”“可以统括孔子全部哲学”。梁漱溟将“刚”的内涵解析为“浅易”和“艰深”两个方面:“浅易”是指“刚”代表了一个向前的动作和意向,而身心俱有力气和充实之感,不过,这是最一般、普遍的抽象状态,是一团力量、生气的聚拢,是活着的人都具备的。“刚”还有“艰深”的一面,这与“刚”的承载者,即具体的人,尤其是作为群体的民族有关,特指孔子哲学对“刚”的表述,如刚毅木讷、无欲则刚等。此刻,“刚”作为一种具体的人生态度,发自内心的自然真挚的感情,能对浅易混沌的生命力量加以引导,力的使用不是出于利益的计算,不以生命为手段,而以自身圆满的生活为目的。在东西文化对张的背景下,孔家的“阳刚乾动”作为一种民族精神,一种应对社会困境和思想迷茫的人生态度,既能帮助中国人解决精神痛苦,又可在实现社会改良的同时避免西洋工业文明的诸多弊害(梁漱溟,2009b:537-539),所以“艰深”

① 比如,梁漱溟年轻时注重事功,将“有用”作为衡量标准,自负对国家之责任,有一股傲气、正气和刚气。直至目睹世间贫富不均,人生疾苦,转而批判功利心和私有财产,研究社会主义。因为信奉革命主张,他参与了同盟会的暗杀与暴动,可辛亥革命后眼见国会腐败无能又闭门研读佛典,茹素不婚。在北大任教时,偶然翻阅明儒著作,感于儒家对生命之赞美,遂服膺儒家,又转到世间来。此后他秉持孔家学说从事乡村建设,其刚正不阿在之后的运动中更是难能可贵(李渊庭、阎秉华,2003;马勇,2015)。正是对人生苦乐问题的探索,推动了西、佛、儒三家在梁漱溟身上辗转经历了一遍,这种“体验式”的研究方法,将学术与生活合二为一(郭齐勇、龚建平,2011)。

的一面,实为“刚”的文化表述。上述对“刚”的二分法界定是分析意义上的,本文尝试对“刚”进行完整论述,解释在梁漱溟那里“刚”如何由“浅易”发展到“艰深”状态,在具体的个人、群体中成就统一性,并兼具世界属性,进而能够作为社会改造的精神内核,参与乡村建设运动。

不过,梁漱溟从文化比较入手,提出孔子“刚”的人生态度的做法容易被标签化。例如,他被称作“在理论上系统地卫护儒学和中国传统文化的第一人”(周策纵,1999:462),是“20世纪最著名的保守主义者”,能够“有系统,有独到的见解,自成一家言”(贺麟,1945:9;郑大华,2001:42;牟宗三,2003:231)。由此导致的结果是,时至今日,传统与现代、东方与西方、保守与激进这样的二分法成为了研究梁漱溟的固有框架,其背后是不同的文化论。具体包括以下几种思路。

一是从宽泛意义上的进化论看文化的演变,认为梁漱溟为东方文化辩护自然就是固守传统、反对西化(郭湛波,1997),胡适就以文化“有限的可能说”作为西化的依据,批评梁漱溟是“翻身论”。^① 陈序经(2004/1933:3-12)并不否认新旧两派的一个共识,那就是中国问题根本上是文化问题,但也认为对待文化不能采取复古的态度,复古就是尊孔,以梁漱溟的势力最大。同样持进化论的唯物史观学者,也在中国社会性质、农村性质的论战中,回击了梁漱溟的文化论。^②

二是认为梁漱溟的观点实际上是文化体系论,他将文化视作不同类型,也就不存在落后与先进之别。梁漱溟的文化分类不是简单地罗列、并排西、中、印三种文化,而是认为它们是有次序的,世界文化即将进入孔家代表的新时代。在此意义上,梁漱溟的创造性在于看到了世界文化的系统分类(周策纵,1999:462),跳出了比较东西文化孰优孰劣的窠臼。不过,也有学者认为梁漱溟所说的孔子的态度的复兴,是改变事实以切合理论(李石岑,2004),没有完全逃脱中体西用的圈套(贺麟,1945:11)。其根源是梁漱溟对西方文化和印度文化的理解过于简单,以致与“中体西用”的说法相去不远(陈荣捷,1987)。胡适(1998b)

① 在胡适看来,人类生理构造大抵差不多,能创造出的解决方法是有限的,方法之间大同小异,只是程度上有差别。之所以出现差别,也是因为不同民族面临的环境和问题不同,而文化正是民族生活对环境的适应。由于东西交通,世界格局已经逼迫不同民族渐渐走上西方人的路,而伟大的民族“急起直追”,“终还有生存自立的机会”(胡适,1998b:182-197)。当世界问题带有普遍性的时候,文化自然表现出某种一致性。

② 如薛暮桥(1985)认为梁漱溟对伦理的强调是回到宗法社会,千家驹(1936)虽然指出梁漱溟的“新治道”不同于复古派追求恢复三纲五常,但仍与广大农民不亲切。

更是认为梁漱溟只是武断地推导出了几个整齐好玩的文化公式而已，“全无‘真知灼见’”。不过，也有学者认为梁漱溟采取的是“迂回战略”，不是直接拿儒家的人生态度拒斥西方文化，他所谓的儒家复兴是在“全面接受西方文明”之后（费孝通，1988：12-13）。因此，梁漱溟不是反对西方化，而是“反对反东方文化”，本质还是“文化多元主义”，是站在未来修正资本主义（陈来，2001：39）。然而，有学者质疑，在没有经历现代化洗礼的中国，梁漱溟能否清楚地谈论一些后现代问题（李泽厚，2012）；相反的判断是，梁漱溟以礼乐文化改造社会，看似保守，却提供了现代化的另一种可能（吴飞，2005）。

综上，两种思路折射的是梁漱溟理论内在的巨大张力，一方面，中国人要解决迫在眉睫的现实问题——“持护生命财产个人权利的安全”，需要发展物质生产以及改造政治体制，从西方文化得到自己想要的东西（如科学与民主），解救中国人的痛苦。另一方面，我们的行动，秉持的价值又能够体现中国人本来的精神，避免“西洋的弊害”，而着手点就是确立孔子的“刚”作为中国人的普遍人生态度（梁漱溟，2009b：537-539）。这种努力也可能“模糊了他与文化调和论者之间的界限”，而后者正是梁漱溟所努力避免的（艾恺，2011：86）。至于梁是否为文化调和论者，需要完整呈现出“刚”的理路才能回答。不过，梁漱溟并不急于将“刚”限定在一家之言、一种文化之内，也不是直接论证“刚”如何处理东方化与西方化的文化议题。可以说他采纳的是一条折衷的分析性办法，将自然法与历史实在进行调和，以表明人是文化、历史中的个体，反之，文化、历史也扎根于人性与人心结构之中。就分析的逻辑顺序看，梁漱溟先从普遍抽象的人性来论证“刚”的内在必然性，即作为人自然就具有“刚”的品格，它以活着的生命呈现出来，与具体的文化无关，表现为人的“意欲”（will）。那么，什么是意欲，为什么说意欲是普遍的，梁漱溟借助哪些思想资源来界定意欲呢？

三、“刚”的源动力：没尽的意欲

在梁漱溟（2009b：352）看来，“生活就是没尽的意欲”，意欲不是欲望，而是无休止的用力，即奋斗，它确定了人生向上的生命底色，这实际是从“浅易”的层面论证“刚”的内涵，意欲也就成为“刚”的源动力。生命不休、

生活不止、奋斗不息。由此，“刚”具有显著的意志论和生命哲学色彩。^①

梁漱溟毫不避讳地指出自己对意欲的理解与叔本华的意思相近，但他也并非完全在叔本华的启发下使用这一概念。^② 叔本华哲学的引介与中国语境密不可分，即传统处理族群关系的天下观遭遇民族观后渐渐失势，协调天人关系的自然观、宇宙论遭到科学思潮冲击，随之而来的问题是人如何确定人生观以安稳人心秩序。这是一场回归内心、个体，同时兼顾其他一切生物、一切有情的努力，它一开始就不是狭隘的唯我的态度，而是从普遍性来理解自身与世界，具有开放的心胸、超拔的起点。

1904年，王国维(2009:34-43)就宣扬了“性行之乖僻”、“人人视之若蛇蝎”的叔本华的意志论，至少包括两个方面的意思。

一是奠定统一的、完整的、非工具化的人性论。意志是“生活之欲”，但人与万物属“同一意志之发现也”，个人与他人、他物的区分，是知力的遮蔽，而究其本源，实是“同一意志之客观化”，意志的本质则是一。因为是一，所以能博爱，有正义，拒绝将他人的生活作为自己欲望的工具，在此意义上，王国维以佛家的涅槃等同于叔本华的最高理想。因此，个人与他人、本民族与他民族的共存就有了哲学的基础。这实际上从道义上解放了意志，意志的发挥并不必然与战争、抢夺捆绑在一起。

二是“调和自由意志论”与“定业论”。人的品性固然可以影响动作，但是在品性之上，有绝对的自由意志，意志在超绝的意义上可以改变品性，当然现实中还有经验世界的制约。这实际上给予人内发的驱动力、改变自我的信心和介入现世的勇气。

如果说王国维多少还带有叔本华的悲观主义色彩，那么，随后执掌

① 在1916年写作《究元决疑论》时，梁漱溟还只是模糊地认为叔本华的“求生之欲”、柏格森的“生活”和“生成进化”，与达尔文、斯宾塞等人的进化学说相似，都毫无例外地指出了生命的变化无息，生活的隐默推行，而促使其运转变化的动力其实是佛家的清净本心，是真如涅槃。此时，梁漱溟已经尝试将叔本华、柏格森和佛学综合起来。不过，他从中体会到的是世间变幻、人生悲苦，倾慕解脱出世。直到20世纪20年代，梁漱溟读泰州学派王心斋的作品，感慨儒家通篇不谈人生之苦，而赞人生之乐，遂转入对生命自然的重新思考。同时，他在《唯识述义》、《东西文化及其哲学》中重新讨论叔本华与柏格森，生命的基调得以反转。

② 梁漱溟读书的特点是，先有自己的想法再参照他人的著作。“友人张崧年(中府)先生以我之思想与叔本华之思想相近，于是乃将叔本华之著作与相关别人著作介绍给我”(梁漱溟，2009c:8)。

《东方杂志》的杜亚泉则通过译介叔本华的著作,进一步澄清了意志论的积极面向。杜亚泉认为,世人多以为叔本华的悲观论与小乘佛学相近似,但其实“不无与大乘融洽之处”,能在人颓唐懊恼之际,给人惊醒奋发之慰藉(杜亚泉,2007:248)。

新青年派则更进一步,干脆放弃以大乘佛学通叔本华意志论的做法。刘叔雅(1915)直言在“国之将亡”、“民德之日衰”的时代,如章太炎般求诸大乘的途径,过于曲折,“大乘之教,不可户喻,欲救其弊,斯亦难矣”。不若直接通叔本华之大义,知其为天下难得之大勇。以不灭之意志,不顾及有形有限之身体,进而超现象之生死。

可见,叔本华的引入,是知识分子借助意志论哲学,焕发国人精神动力、廓清沉闷之气的主动选择。梁漱溟对叔本华意欲的解读也是这一努力的例证。既然意志论渲染了昂扬奋进的色彩,生活如何展开呢?

对梁漱溟而言,不存在用一种生活观来指导客观的生活这种二分法,他综合柏格森的生命哲学并改造了唯识宗的观点,提出生活和生活者是一体的,不是生活者如何看待生活、过某种生活,因生活本身就是一个完整的事件,不再分裂出作为对象的生活。^①一事一事相续绵延,一事包含一问一答。探问的工具具有:眼、耳、鼻、舌、身、意,也就是唯识宗所讲的前六识,在工具之后的“寻问者”就是意欲。在工具前面的是“殆成定局”,那么一问一答也就成为意欲对殆成定局的宇宙的努力。不过,这个宇宙不是纯客观的,而是“前此的我”或者“已成的我”,一问一答的生活可以说是“现在的我”对“前此的我”的奋斗(梁漱溟,2009b:376-378),这也反驳了胡适等人的“小我”、“大我”之分。那么,个体内部的普遍性的心理认识机制,在具体的、实在的社会中呈现

① 梁漱溟在撰写《究元决疑论》时阅读过“Henri Bergson: *The Philosophy of Change*”一书,他用佛学的概念来对应柏格森学说,例如,用八种识心来阐述所谓“慧性”。随着张君勱、张东荪、李石岑等人在《改造》、《民铎》杂志上较为系统和专业的引介,柏格森的思想得到进一步传播,梁漱溟还为《民铎》1921年第三卷第一期的“柏格森号”写过《唯识家与柏格森》一文。梁漱溟认识到直接用佛学,特别是唯识学来解释柏格森,将忽视两家在方法论上的根本不同。不能把“直觉”等同于佛家的“现量”、“比量”,他甚至认为“绵延”、“流动”等概念与唯识学相斥。不过,梁漱溟赞同柏格森将人、生命视作整体的观点,为此他改造了唯识学,将“直觉”的内涵赋予了“非量”,而“直觉”代表了西方哲学的近代转向,与孔子“和乐恬静”、“仁的生活”相对应(详见本文第五节)。不过,同样受生命哲学影响的张东荪则否定了梁漱溟的解释,认为柏格森讲的是“动”,绝非孔子的“悠然自得主义”,梁漱溟的“中国化”走得有些过了(张东荪,2015/1922)。

出何种样态?是否有其他因素介入,从而将意欲这股强劲的力量加以引导,也即“刚”如何从“浅易”状态进入“艰深”状态呢?

四、意欲的展开:人生态度与文化

(一)人生态度与文化面向、路向

意欲的展开就是生活,它用力的不同带来生活样法的不同,生活的样法就是文化。根据对奋斗造成的障碍、问题不同,梁漱溟(2009b:378-381)划分了文化的三个面向。

一是意欲对物质世界的奋斗,且从长远看,随着科学的发展,障碍终会解决。由此产生的文化是物质文化。二是意欲对其他“有情”或者“他心”的奋斗,虽然后者的“根身”在“已成的我”,但真正造成障碍的是“他心”,是他之“现在的我”,反之亦然。与对物质世界的奋斗的乐观相比,对“他心”的奋斗结果未定。由此产生的文化即社会文化。三是意欲对因果法则的奋斗,这注定是不能满足的,如超越生死。另外,与三种奋斗不同的还有自然而发、不经意识的情感,由此产生歌舞、音乐等。此处,我们在形式和逻辑上遇到困境,第三种奋斗和自然情感的结果是否对应精神文化,梁漱溟未能给予充分论证,但从他列举的文化形式看,应与精神文化对应。

三种问题是所有民族都会遇到的,因此三个面向是所有文化都具备的。这反驳了那种将东方文化视为精神文化,西方文化视为物质文化的狭隘理解。

不过,对不同民族而言,意欲用力的方向是不同的,意欲用力的方向就是人生态度,人生态度是文化的“民族性”(梁漱溟,2009b:477),或者“民族精神”(梁漱溟,2009c:30)。因为用力方向不同,各民族在文化的三个面向上取得的成绩不同、步调不一,形成了三种不同的文化路向。具体而言就是:遇到任何问题都直面向前加以改造的第一路向,即意欲“向前要求”的人生态度,这是西方文化的根本精神。第二路向上,意欲不是向前、向外求解决之道,而是适应当下的境地,返回自身,“对自己的意思变化、调和、持中”,这是中国文化的根本精神,尤其是孔子的人生态度。印度文化(佛)“以意欲反身向后要求为其根本精神”,走的是第三路向,其发达的是精神文化,尤其是宗教,而在物质文

化和社会文化方面成就不明显。所谓向后反转,指的是“努力于解脱这个生活”,是出世的人生态度(梁漱溟,2009b:352-382)。

由此可见,文化路向是体系性的,它以人生态度为中枢将物质文化、社会文化、精神文化三个面向贯通在一起。因此,不能简单地将文化的三个面向机械地拆分为绝对的体、用两部分,也不能直接将另一种文化拿过来作为本文化的体或者用。

(二)由民族性的路向说到人类整体的三期说

不过,这绝不是说人生态度代表的民族性与其他文化是绝缘的,梁漱溟进一步用三期说来提升三路向说,此时文化的主体不再是诸民族,而是人类整体。文化除了一家一家的存在形式外,从古至今,“人类全体的文化是一个整东西”,而各家文化在其中占据一个位置。仅陈列个别的东西是不够的,它们在总关系中的位置更待说明(梁漱溟,2009b:353)。

总关系与人类处理问题的次序有关,梁漱溟设定了一个本来的顺序,即人类总体应该依次处理人与物、人与人、人与己的关系,不过,因为有人生态度作为枢纽,所以又不同于唯物论。这构成了他反观现实的一个理想模型,最符合此模式的是欧洲。不过,就欧洲社会发展的实际看,也不会顺利地依次经历这三个阶段。在梁漱溟看来,希腊文明是基本偏向第一路向的,在宗教发达的中世纪,反而拐向处理精神问题,倾向于出世,只是在近代才重新回到第一路向。因此,以处理物、人、己关系为异彩的西、中、印(佛)文化,都是世界文化,处理的是作为整体的人类不同时期的问题,这是超越民族独特性的。

综上,“刚”从“浅易”向“艰深”的迈进过程,即“刚”从原初的笼统混沌的意欲状态真正发挥的时候,不是无目的、均衡、分散的用力,而是带有方向性的,这与生活着的民族有关,与具体的历史和文化传统有关,这才生成实在的人生态度,产生带有文化个性的路向。因此,“刚”的“艰深”层面需要从文化的个性来理解。^①不过,某一人生生态度和文化路向,又被人类文化三期说所吸纳,所以对“刚”的“艰深”理解还得置于世界文化体系中。

^① 这里似乎有一个矛盾,即从源头所作的发生学解释与从意欲出发的动力学之间的冲突。各文化原点是否相同,缺乏充分的证据,所以梁漱溟并未详细讨论,而是从比较成熟的文明形态看,比如古希腊、周孔、佛学,三种文化意欲用力就已经不同,所以讨论也是从此处展开。李泽厚(2012)认为梁漱溟又落入了圣人创教的俗套。

五、“刚”的人生态度与人类整体文化

在梁漱溟看来,对中国人而言,“刚”从普遍的意欲成为具体的人生态度,发生于孔子代表的带有民族性的文化,问题是“刚”的人生态度符合孔子何种人生哲学,它如何处理与西学、佛学的关系呢?

(一)一任直觉:“刚”的人生态度与重估儒学

“刚”的人生态度不是对教条、道理的死守,其力量来自内心的自然感情,用孔子学说表达就是直觉,看似柔弱,却威力无比。那么直觉是一种怎样的心理状态呢?梁漱溟通过《易经》来论证。虽然解读《易经》的学派众多,但有一个“大家公认的中心意思,就是‘调和’”,表现为“相对、双、中庸、平衡”等,“所谓变化就是由调和到不调和,或由不调和到调和”,这正是第二路向的人生态度。而这种变化、调和,是无法用固定的语法、明确的语句来表达的,梁漱溟称之为“无表示”。当我们诉诸文字——如“由调和到不调和”——时,虽然意思好像是“对的”,但已经是不得已而为之,因为言语是无法全面反映变化、调和的。把握的方法只有直觉,直觉看似“无表示”,“然无表示亦一表示”(梁漱溟,2009b:444-446)。在梁漱溟看来,孔子的学说正是强调直觉。要了解孔子,就得先从他的“无表示”入手。如果没有直觉,很多人心中的道理就是死理论,容易走入极端、偏执,越来越脱离生命,不像直觉那般是活形式。

正因为有直觉,“刚”的态度才能一方面直观内心,另一方面又有强烈的现实指向和行动力,实现知行合一。所谓知特指良知,而良知如孟子所言是不学不虑的,也就是直觉,是“有情味的知”,它既不同于感觉也不同于概念(理智)。良知是动的知,与静的知相对。静的知虽然也是关于人事的,但静的知不必然行。它只是关于人事的一个道理或者判断,但不涉及情味,也就不知理的切要。动的知是在静的知上的动情,是好恶的自然迎拒,它和行是合一的。

关于行,也不是通常理解的现行,它同样跟直觉联系在一起。行就是“一念”所起,是“感发趣向”,比如“一念起敬”,“一念生怜”。也就是说不必强求行于外。通常所理解的行,是通过如此“念念相续”,布达身体,并在条件允许的情况下,以可见的行动来做事。反之,如果缺

乏此情意,纵使有可见的行动,也是徒有其表。因此,知行合一都在于直觉的“一念”(梁漱溟,2009g:711-720)。

从直觉出发的“刚”也符合“仁”的要求,梁漱溟没有从各家学说中辨析何为仁,而是通过《论语》宰我的案例,得出仁就是“敏锐的直觉”。在具体的心理状态上,仁包括“寂”和“感”。寂是“顶平静而默默生息的样子”,感是“最敏锐而易感且很强”。不仁之所以出现,同样是因为理智的介入。从广义上看,它将直觉的完整、生活的自然打断,分出一个“物我”;从狭义上看,特指计较算账的功利或者说自私。它打破了人心的平衡,使之不调和(梁漱溟,2009b:454-455)。^①梁漱溟对“刚”的人生态度的阐述回到了人生哲学,体现了他重估儒学的努力。

首先是方法论的调整。受疑古风气以及今古文争论的影响,儒家经典文本的取舍和考据已繁琐无比和过于专业,常人不能置喙。梁漱溟采取了从简的做法,依据比较可靠的《论语》,深入其代表的观念,发现孔子的学问就是讲生活。这种做法还可以跳出从社会、政治研究孔子的局限(特别是新派对三纲五常的批判),也否定了康有为、陈焕章等将孔子神化的国教化运动(梁漱溟,2009b:773-776)。

其次是认识论的体系化,这是借助唯识学的逻辑思辨来完成的。梁漱溟改造了“现量”、“比量”、“非量”三个概念,来说明直觉在认识过程的位置。他将“现量”理解为单纯的感觉(sensation),对应的是影如其质的“性境”。比如,我们用眼睛看到白布的白色,是一问,所得到的回答,只是对颜色有感,即使看到的是白色,但不知白色是何意义,不会跟其他颜色有对比,也并无抽象的白色。感觉是影与质的直接对应。“比量”相当于理智,它通过简分、综合两种作用,抽象出共同的意义,对一物的认知不仅要跟他物相区别,还要遍查该物的种种形式,最后形成概念,它对应的是“独影境”。有影无质,概念非由客观事物所生,而是“我心所自生私有的”。

不过,在由“现量”向“比量”的进阶中,还要经历“非量”,即直觉。

① 理智怎么与直觉相处呢?梁漱溟做了一个“补订”,直觉的发挥,在离开当下后会有一个“反省”,“是有意识的,理智的活动”,不过,返回的是附于理智的直觉。直觉往返是两个直觉,也是一个直觉,因为直觉本身是连贯的、不停地做出努力,生命的不停歇使得任何直觉都只是绵延整体中的一个片段,而这个片段还是我们停下来的一瞥,但就这一瞥将理智带入后,迅速转入下一个直觉。所以,梁漱溟所言的返回附于理智的直觉,其实也是前进。因此,从动态的角度来理解,直觉仍然是调和的。

从单纯的印象到概念的跨越,要经历“一种不甚清楚而且说不出来的意味”,否则一次次感觉的量的积累并不会有任何新得。直觉所得的是一种意味、趋势或倾向,与感觉的呆静和概念的固定相比,直觉“实一种活形式”,把握的是“带质境”,有影有质,附在感觉和理智上。当直觉附于感觉时,如欣赏美景、品味美食所得的意味;当直觉附于理智时,如对诗文、字句的理解后的体会(梁漱溟,2009b:397-401)。

借助佛学,梁漱溟不仅从认识论上完善了对直觉的论证,还进一步体系化建构了“刚”的人生态度,这就是以出世的精神来入世,即“不住涅槃”,从而理顺儒、佛关系。

(二)“不住涅槃”:“刚”的人生态度与大乘佛学

在《东西文化及其哲学》中,梁漱溟将佛教置于印度化的总脉络中讨论,且定性为对问题和生命持取消态度,是未来人类文明第三期的代表。若现在移植过来,大兴佛学,将使更多国人消极避世,不敢直面仍未解决的第一期问题。这与梁启超对佛化的担心颇为相似。^① 这些担心具体来说有如下几点。

第一,佛教由贵族化向平民化的改造。佛教传入中国后并非以独特的“理论”存在,而是作为“救世之道”,尽管它也将僧伽带入,但士大夫与僧人的交往,逐渐造就了一种“士大夫佛教”(许里和,1998:6-8)。如果说佛教传入早期上层士大夫介入较深,那么清末民初佛教的复兴则与文人、在家居士的推动密切相关,他们的介入表明现世越来越重要,“至于受过教育的信徒,他们更是根本不关心来生”(陈荣捷,1987:114-115)。

梁漱溟同梁启超、章太炎讨论过上述佛教平民化的努力,他认为文人及居士们拿佛教到世间来应用,改造佛教的贵族气味颇为困难,因大家现在是“求生不得”,并非“生活圆满”后解脱生死,且改造之后的佛教恐怕也难称为佛教。当佛教向现世扩展的时候,国人倾向以实用主义的态度来理解,多数人不能研读佛理,亦不以佛的道路修行。因此,“我反对佛教的倡导,并反对佛教的改造”(梁漱溟,2009b:536-537)。

第二,参佛之人,可能为逃避现世苦难或义务。梁漱溟的态度是,

^① 梁启超(1998:100)也指出,佛教本非厌世消极,但世道紊乱、人生“愤懑悲哀”,稍用心者多堕入佛教以求超脱,“真学佛而真能赴以积极精神者,谭嗣同外,殆未易一二见焉”。

自己个人这般做,无可挑剔,但是,佛化不能形成一种潮流乃至举国提倡,因内忧外患的现实不许。佛陀固然感于世间苦难而出家,但悟道后,不舍众生,即为救世。常人似多拘泥个人超脱,而无佛之发大愿心,这是梁漱溟反对提倡佛教的更重要原因。

梁漱溟自言在《东西文化及其哲学》中对佛的解释只偏于一边(出世),而没有说另一边(入世)。李石岑(2004)指出这是因为梁漱溟没有区分佛教与佛学的差异。可是,梁漱溟反复陈述过,自己一些不严谨的表达,请大家领会其真实意思,之所以有一些概念未做学理的辨析,是因为他是为“大家”出主意。大家即整个社会,或占绝大多数的普通人,他们是无法深入、细致区分佛教与佛学的差异的。

梁漱溟恰恰从佛学上论证了出世与入世的关系,他明确提出,出世与入世并不必然冲突。“千年来之讲佛者,主出世者不主救世,主救世者不主出世,以为二者不相容。观此二者,不但相容,而且只是一事不是两事。彼不懂救世者即是不懂出世,不懂出世者,即是不懂救世”(梁漱溟,2009f:494)。这样看似矛盾的辩证关系,是难以通过平民化的方式说明的。

那么,佛家是如何以出世的精神来入世的呢?其出发点还是大乘佛学“不住涅槃”,对生命的同情慈悲。“发菩提心”,兼具慈悲与智慧,“这味道非常深醇,颇难言说”,而慈悲的对象和智慧应对的难题,都是机械的生命。所谓机械的生命,是指“不用人摇而能自动的一个机器”,机器能动自然是受欲望、私心、本能所支配(梁漱溟,2009d:40-49)。一方面,人感到诸多不由自主的力量,正如前文梁漱溟对意欲向外的分析。人们耽于追求外物,受欲望的驱动。人与人、与己、与环境为敌,尽管有所猎取,但心绪不安。另一方面,消费成为消耗,所得都无沉淀,人们感到的不是充盈,而是亏损,不是自由,而是束缚。

在对机械的生命的同情上,佛与儒是相通的:它们“终极都是一个自由的活泼的有大力量的生命”。因此,佛家的发菩提心、儒家的立志都是立足于这种生命态度,所针对的也都是机械的生命。无论儒还是佛,只有开发出此愿力,“才有大勇气,才有真精神,才有真事业”(梁漱溟,2009d:48-49)。儒家深厚敏锐的直觉,以及不住涅槃的大乘佛学都能引发一种刚健的入世态度。

既然儒、佛都能引发“刚”的人生态度,那么二者能否统合为一体呢?我们通过梁漱溟本人所谓由佛到儒的转变来说明。单从文字表述

上看,梁漱溟似乎在1921年左右由佛学转入了儒学,但这个转入不是彻底决裂,在他的所谓佛学阶段有大量的儒家因素,反之亦然(Meynard,2011)。按梁漱溟(2009c:17)的说法:如果说有什么放弃的话,只是放弃了“出家做和尚”的念头,由对人生是苦的消极出世的态度,转入积极的人世态度。即便在闭关研读佛经的三四年间,“自己仍然关心中国问题,不肯放松,不肯不用心想”。甚至还经常与父亲通宵达旦争论时局,相持不肯妥协。

究其一生,梁漱溟所谓思想上接近佛家,只是说明佛家是一种更高的精神要求,所谓生活上更接近儒家,也不是否定儒家的精神境界。因为儒家的“廓然大公、物来顺应”与佛家的破“分别我执”并不冲突。只不过孔子的仁,其所爱大致限于人类,而佛家的爱则至于“一切有情”。所以在梁漱溟的思想体系中,如果有精神进步的阶梯的话,在破除“分别我执”后,儒家的滋养便不够了,需要借助佛家更深入地破除“俱生我执”。因为儒家是爱人、乐生,对生命是终究不弃的,不会如佛家那般追求寂灭涅槃、不生不死,入清凉解脱之境,所以就无法破“俱生我执”。这也就解释了为何梁漱溟认欧阳竟无一宗为真佛学。在欧阳竟无的思想体系中,儒学似乎是未完成的佛学。不过,不能强求人们走佛的路,也不必教人们走佛的路,“我觉得人是自然会走到佛的路上去的,不必教他;如其不然,宁愿舍佛就人”(梁漱溟,2009b:541)。由此,我们也可以理解舒衡哲(2000:39)访谈梁漱溟时,他为何再次重申这句话:“我完完全全是一个佛教徒,虽然有人叫我是‘中国最后的儒家’。我不吃肉。我要探索人间的苦,希望解脱我的苦和众生的苦”。因此,就梁漱溟个人的思想构成来说,佛和儒并无根本冲突。

(三)全盘承受:“刚”的人生态度与改造西化

前文分析文化路向和人生态度的时候谈到,意欲对外要求是西化的根本特点,与从直觉出发的“刚”的人生态度相冲突,那么,这能说梁漱溟是反对西化吗?

我们看到,在《新潮》和《国故》两派争论正酣之际,梁漱溟像个局外人,他似乎更担心自己的学说被误作替旧古董家们“帮腔而益坚其迷惑”(梁漱溟,2009a:251)。梁漱溟也非常清楚所谓旧派并未“倡导旧化”,只是处于一种两难,“不能不改革”,但对新近的种种变化又难适从。然而他用同情又不满的口吻说“旧派无人”,如《国故》只是“堆

积一些陈旧古董”，不配和新派对垒。那么，梁漱溟要亲自披挂上阵，代旧派而战吗？且慢，相比较而言，梁漱溟似乎对新派更少怀疑，对科学与民主，他直言“只能为无批评无条件的承认；即我所谓对西方化要‘全盘承受’。怎样引进这两种精神实在是当今所急的；否则，我们将永此不配谈人格，我们将永此不配谈学术”（梁漱溟，2009b:532）。

似乎新派、旧派都可以从文字中找到支持的证据，与其在字句上纠结，不如回到梁漱溟（2009b:528）的最终论断：“对于西方文化是全盘承受，而根本改过来，就是对其态度要改一改”。即只有具备了“刚”的人生态度之后，才能返回来重新看待西化，特别是科学与民主议题，否则西化的努力在中国都是种种热闹的流行，而不会真正落地生根。那么，梁漱溟所说的将中国的“刚”的态度拿出来后再全盘西化就不是调和论吗？^①“刚”的人生态度如何与科学、民主相匹配呢？

首先，梁漱溟论证科学、民主与第一路向的人生态度相一致。西洋物质文化和社会文化，其背后的科学和民主，都是“向前要求”，只不过，前者用力于自然世界，后者作用在人类社会。由于具备这种人生态度的同源性，科学和民主是可以相互连通的，所以西洋文化中，民主是科学的民主，科学是民主的科学。只不过因为是第一态度主导，所以科学和民主都是客观、静观地看待自己的对象，于是自然和人都是有别于我、与我皆对立、需要我去克服的“物”而已。

其次，“刚”具备西洋人生态度向前要求的效果，但因源自直觉，所以在人生态度上要高一级，是“无欲则刚”，不是算计、功利、物化地看待人与自然、他者的关系。万物皆在我心，皆为已成之我。因此，看似对外的征服、交往，其实都已经精神内化为浑然一体的我。有我即宇宙、宇宙即我的豪气，另一面就是与一切有情相通的无私。

科学和民主背后的人生态度，概括来说就是要人积极运动起来，“刚”就是要扫除“死气”，这是科学和民主能推行的前提。所谓死气，一方面是指个人之生死。梁漱溟转向儒学，直接的诱因是在对人生困惑不已乃至两度尝试自杀之后，翻阅《论语》时感受到充斥于眼前的

^① 梁漱溟对待西化的态度，与时代背景密不可分，一战的爆发引起东方学者对西方文明的反思。特别是梁启超出访欧洲，撰写《欧游心影录》，直接掀起了科学与玄学的论战。梁漱溟是读过《欧游心影录》的，在共同好友林宰平的引介下，作为师辈的梁启超、蒋百里还专程拜访梁漱溟。不过，梁漱溟（2009b:342）将梁启超的言论归为调和论，“其实任公所说，没有一句是对的！”

“乐”,以及孔子对生命的热爱。在梁看来,受新思潮影响,对社会问题肯用心的青年人更容易萌发自杀的念头。“刚”直接与死亡的意向作对,而且从根本上告诉青年,中国文化是有未来的,中华民族是有希望的。另一方面,死气指的是“社会太死”,“私意太重”。“刚”本乎直觉,反对的就是计算打量的私心。梁漱溟相信人非天生就有私心,“天性是公的”。只有激发起公心,“殆死的散漫的社会,变成活的团聚的社会;从社会没有力量,变成社会有力量”(梁漱溟,2009d:73-74)。当大家团结起来做事的时候,科学的创造、运用就有了组织载体。

综上,人生态度的不同产生了丰富多彩的民族生活的样法,进而开创了不同的文化路向。“刚”有其意志论的发端作为动力,当它摆脱一般的混沌状态,在历史中展开的时候,在中国产生了本乎孔子学说的“刚”的具体人生态度,而且它可以统摄儒学、佛家、西洋三种思想资源,成为中国人安身立命、应对现实挑战的根基。不过,这仍没有解答我们的全部疑问,“刚”的人生态度如何培育,担当者是谁?

六、“刚”的担纲者:新知识分子

前文我们提到,近代士风向“刚”转变以应对社会结构的瘫痪和人心困顿,而且传统士绅难当此任。随着新式教育的发展,城市里聚集了大量的知识青年,那么,单靠他们是否能够承担起这项重任呢?梁漱溟对此持否定态度。

(一)亲师求友:学者社会与新式教育的嬗变

就新学自身的发展看,敏锐者如梁启超早已注意到,新学已悄然变旧学,非特指其知识,而是指心态。所谓“新学者”,“不以学问为目的的而以学问为手段”,学子求学也动机不纯(梁启超,1998:98)。简言之,什么新、什么流行学什么,主义、理论朝夕可变,真信仰、真观点消失遁去。新式教育已然死气沉沉。

梁漱溟认为,开创“刚”的人生态度,激发社会新风气,仍须宗宋明讲学之风,但不固守常规,重在保留其核心——共同求学。共同求学不是单纯的求知,而是朝夕相处,共同生活,一起进步。把知识传授与感情涵养结合起来,培育心性,砥砺品格。也就是说,“刚”要从生活的最

细微处下功夫,从乐生、温情着手,以“群”的方式提升个人,培养深厚敏锐直觉的心理,由小群渐成大群,终成气候。

相比而言,清儒则是狭小的“学者社会”,因为清儒一不喜聚徒讲学,二无欧美之学校作为讲学之所,只能借助函札(梁启超,1998:64)。学者之间并无紧密之交往,也难成一坚实之团体。有鉴于此,梁漱溟早年筹办山东省曹州中学高级部以及曲阜大学,其主旨就是改变学校单纯作为知识传授之物的现状,“照顾到一个人的全生活”,与青年为友。这个“群”具有两个方面的特征,一是感情上的亲密团体(朋友关系),二是学术共同体(师生关系)。

“友”表明“群”是全方位的亲密团体。友能生情,“刚”不是单纯的强硬,人之所以“刚”,正是因为有儒家那般对人生的赞美、喜悦,有佛家对生命的同情、悲悯,个人能具体感受到周围人的亲近友善。因此,从“友”的角度看,首先,教育者对学生的身心有随时关怀和指引,“自起居游息以迄工作读书,常常都是大家同在一起的”;其次,教育者也是为自己找一朋友,彼此帮扶;最后,就教育者内部而言,校长等管理者与教员不是“官样职务关系”,而是“彼此取益的私交近友”。最终达到的结果是,不断有新朋友加入,在帮助青年成长的同时,教育者自身也得以进步(梁漱溟,2009i:784-787)。“师”表明“群”内部是闻道有先后的,有教化者与被教化者。“刚”不仅有深厚的感情做支撑,还需要老师引导学生对自然、社会、人情有充分的认知。“群”的范围随着教化的实施而扩大,可以说,这样一个学术共同体是以“同处共学”的方式存在的“朋友团”。

当然,这样的“群”会遭遇各种压力,特别是功利的经济因素的冲击,梁漱溟也做了制度上的安排。例如,在关乎学校运转的经费收支问题上,为了实现书院面向普通大众的要求,让寒门子弟也得以入学,梁漱溟提出学费膳宿费不必统一,交由学生家长“斟酌损益”、“量力而输”。入学后,不管每位同学缴纳多少,所受待遇是一致的。这样做本乎人情,而非根据出资多少计算权利、义务。

(二)从政治到社会:新知识分子与农民的结合

“刚”的人生态度最终要入世,但不是个人的急公好义,而是依赖上述群体,知识分子以团体组织的方式改造社会。鉴于中国城乡关系发生的变化以及由此带来的社会结构的坍塌,梁漱溟认为知识分子还

要从感情、知识相近的小群里走出来,迈入更大的社会,实现由士风向世风的转变。即知识分子要走进乡村,与农民结合在一起,从而在乡村建设中成为真正的新知识分子,这才是“刚”的最终实现。梁漱溟的这一思想,在1927年大革命之后变得极为明确,也与时代思潮相契合,社会代替政治,正是民初学者讨论的关键词(杨念群,2009)。

从现实看,新式教育自身不会促进知识分子与农民的结合,它只会“将乡村间的许多青年子弟引出乡村之外”,聚集在都市的知识分子之所以可以办教育,实际上是靠那些外出求学、继续走前辈旧路的更年轻的学生来供养,梁漱溟讽其为“轮回教育”。毕业的“洋学生”越来越多,且不得不拥挤在“军政学界”,都市又靠从农村吸取财富而存在,结果“乡村竟成人财两空之势”(梁漱溟,2009e:480)。“洋学生”们与传统士绅类似,成为乡村的对立面。

城市知识分子即便领导运动、改造社会,也与绝大部分民众相脱离,如果只坚持理想的话,甚至会因自身的缺陷而背叛民众。梁漱溟认为,以往的运动有两种形式:一是单独由知识分子来领导,二是“内地无知农民之发动”。二者在本质上“初无二致”,“知识分子做外国的梦,做上层的梦;农民做自己的梦,做下层的梦”。只有“上下互通声气,头脑与身体合二为一”,中国问题之解决才颇为容易(梁漱溟,2009k:485)。“刚”的实践需要新知识分子深入到乡村中,从事具体的乡村建设,培育实在的社会基础。

七、余 论

在社会瘫痪、人心困顿之际,知识分子通过文化问题的争论,推动了士风向“刚”的转变。不过,梁漱溟敏锐地发现,知识分子的一腔热血,如果不能带来整个世风的改变,就不能起到安稳人心和社会改造的作用。此外,更为悖论的是,如果以功利的心态,“利用”某种文化来达到这两个目的,这种做法自身就瓦解了文化的整体性,以机械的方式肢解了文化的诸多面向。反之,如果用推倒重来,彻底改头换面的做法,又会无视不同文化的精神特质,用线性的进化论代替了历史的多元与民族的底色。

同一时期,激烈的科玄论战也是对这一难题的一次解答,只不过,

科学派与玄学派仍没有彻底摆脱体用论,而梁漱溟一针见血地指出,双方看似截然对立的观点,在根本上都犯了同样的错误:由于中国传统思想的危机,国人本身的空虚,西洋的思想其实是作为“用”在中国得以传播的,正因为西学被急切地移植过来,一种思想不灵,马上换另一种,西洋的精神并没有在多少人身上扎下根来。这里有个吊诡,西学是以“体”的方式进来,但中学本身“体”的丧失,使得西学沦为“用”的地位。梁漱溟的解决办法是,重新回到生命、生活本身,以刚健有为的人格来包容世界性的文化。

首先,梁漱溟借助意志论哲学和佛学,奠定了人性之“刚”的普遍、抽象前提——意欲,即作为“浅易”状态的“刚”。它虽然略微混沌,但充满进取的力量,渲染了昂扬的格调,此时的“刚”不带有民族特性,而是作为类的人的人性。

其次,意欲还要冲破抽象的普遍状态,在生命具体化的过程中,“刚”在“艰深”层面成为一种人生态度。它发端于孔家的“直觉”,即“寂”、“感”的“仁”,反对处处算计的功利态度,却承认人的天性亦合乎天理。通过唯识宗提供的方法论工具,梁漱溟将直觉的认识论与儒家的生命哲学合二为一。作为中国人之人生态度的“刚”则与孔子的儒家学说有关,但这并不是简单的文化多元主义。“刚”还要处理与大乘佛学、西学的关系。一方面,梁漱溟指出在同情人生的机械性方面,儒家的“刚”与“不住涅槃”的佛学相一致,只不过,儒家大致相当于佛家破除“分别我执”的阶段,此后再破“俱生我执”,则需要佛学的滋养。另一方面,正是有儒、佛共同沉淀、提炼的“刚”的人生态度作为前提,才能返回来重新审视西学,科学与民主所体现出的对外用力的人生态度,经过“刚”的转换,仍能保留其效用。从而在民族性与世界性文化之间实现统一。

最后,“刚”的人生态度要在“亲师求友”的学术群体——即改良了的书院模式——内培育,经此培养的新知识分子是其担纲者。当然,“刚”要从士风变为世风,还需要新知识分子以群体的方式进入农村社会,与农民合为一体。

此后,梁漱溟进一步完善了早期对“刚”的论述。一方面在理论上为“刚”的人生态度寻找更为坚实的心理基础,体现在《中国文化要义》、《人心与人生》中对“理性”所做的系统表达。梁漱溟指出理性是“平静通达的心理”,与理智、本能都不同,从而以重情谊和义务的情感

理性来反驳工具理性。情感理性使得生命通畅,助人摆脱本能的生活,而人性的舒展、自在,就是人的可能性的圆满发挥,这与“刚”所刻画的“人生向上”的态度,以及无所计算、顺应内心的直觉行动一脉相承。另一方面,在实践上,梁漱溟于20世纪30年代开始从事乡村建设运动,这是“刚”的行动力的表现。尤其是所谓“政教合一”的乡学、村学模式,实践着对传统乡约的改造,将新知识分子、传统绅士、农民整合为一个“人生向上”共求进步的新团体。梁漱溟对村学至研究院间各级团体组织的关系做了精炼的概括:村学把全村合起来作为一个“学堂”,学堂之中“有品有学”的人是学长(承担教化之责)，“明白会办事”的是学董(担负行政职能),由他们领着众人一起学好求进步,其中“自家人”知识会不足,便请教员(外来知识分子)来指导,这样就成了一个村学组织。许多事非村学能够应对,须一乡的村庄联合起来才行,需要“品学资望更高的人出头领导”,需要更多的教员来指导,乡学由此而成。凡是村学不清楚、不能解决的问题,就向乡学请教,乡学不能处理,再向县政府请教,县政府可以向乡村建设研究院咨询。最终,由村至全国,由村学到国学,上下贯通,齐心向上。总之,“刚”的人生态度体现的是梁漱溟从人心入手,调和伦理,重组社会,进而推动政治变革的思路,也是他一生致力于解决的两大问题——人生问题与社会问题——的答案。

参考文献:

- 艾恺,2011,《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》,王宗昱、冀建中译,南京:江苏人民出版社。
- 陈独秀,2013a/1915,《敬告青年》,《独秀文存》一,北京:外文出版社。
- ,2013b/1915,《今日之教育方针》,《独秀文存》一,北京:外文出版社。
- 陈来,2001,《现代中国哲学的追寻——新理学与新心学》,北京:人民出版社。
- 陈荣捷,1987,《现代中国的宗教趋势》,廖世德译,台北:文殊出版社。
- 陈序经,2004/1933,《中国文化之出路》,余定邦、牛军凯编《陈序经文集》,广州:中山大学出版社。
- 陈志让,1980,《军绅政权——近代中国的军阀时期》,北京:三联书店。
- 杜亚泉,2007,《述〈处世哲学〉》,田建业编校《杜亚泉著作两种》,北京:新星出版社。
- 费孝通,1988,《论梁漱溟先生的文化观》,《群言》第9期。
- ,2003,《梁漱溟先生之所以成为思想家》,梁培宽编《梁漱溟先生纪念文集》,北京:中国工人出版社。
- ,2006,《中国绅士》,惠海鸣译,北京:中国社会科学出版社。

- ,2010,《江村经济》,戴可景译,上海:上海人民出版社。
- ,2012,《乡土中国 生育制度 乡土重建》,北京:商务印书馆。
- 郭齐勇、龚建平,2011,《梁漱溟哲学思想》,北京:北京大学出版社。
- 郭湛波,1997,《近五十年中国思想史》,济南:山东人民出版社。
- 贺麟,1945,《当代中国哲学》,南京:胜利出版公司。
- 胡适,1998a,《不朽》,欧阳哲生编《胡适文集》2,北京:北京大学出版社。
- ,1998b,《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》,欧阳哲生编《胡适文集》3,北京:北京大学出版社。
- 李大钊,2006/1915,《厌世心与自觉心》,中国李大钊研究会编注《李大钊全集》第一卷,北京:人民出版社。
- 李石岑,2004,《李石岑讲演集》,桂林:广西师范大学出版社。
- 李渊庭、阎秉华,2003,《梁漱溟先生年谱》,桂林:广西师范大学出版社。
- 李泽厚,2012,《中国现代思想史论》,北京:三联书店。
- 梁启超,1998,《清代学术概论》,上海:上海古籍出版社。
- 梁漱溟,2009a,《唯识述义》,中国文化书院学术委员会编《梁漱溟全集》第一卷,济南:山东人民出版社。
- ,2009b,《东西文化及其哲学》,中国文化书院学术委员会编《梁漱溟全集》第一卷,济南:山东人民出版社。
- ,2009c,《自述》,中国文化书院学术委员会编《梁漱溟全集》第二卷,济南:山东人民出版社。
- ,2009d,《朝话》,中国文化书院学术委员会编《梁漱溟全集》第二卷,济南:山东人民出版社。
- ,2009e,《乡村建设理论》,中国文化书院学术委员会编《梁漱溟全集》第二卷,济南:山东人民出版社。
- ,2009f,《谈佛》,中国文化书院学术委员会编《梁漱溟全集》第四卷,济南:山东人民出版社。
- ,2009g,《评谢著〈阳明学派〉》,中国文化书院学术委员会编《梁漱溟全集》第四卷,济南:山东人民出版社。
- ,2009h,《孔子真面目将于何求?》,中国文化书院学术委员会编《梁漱溟全集》第四卷,济南:山东人民出版社。
- ,2009i,《办学意见述略》,中国文化书院学术委员会编《梁漱溟全集》第四卷,济南:山东人民出版社。
- ,2009j,《河南村治学院旨趣书》,中国文化书院学术委员会编《梁漱溟全集》第四卷,济南:山东人民出版社。
- ,2009k,《民众教育何以能救中国?》,中国文化书院学术委员会编《梁漱溟全集》第五卷,济南:山东人民出版社。
- 梁漱溟、艾恺,2015,《这个世界会好吗?》,北京:三联书店。
- 林毓生,1988,《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》,贵阳:贵州人民出版社。

- 刘叔雅,1915,《叔本华自我意志说》,《青年杂志》第1卷第4号。
- 马勇,2015,《中国圣雄:梁漱溟传》,北京:东方出版社。
- 牟宗三,2003,《我所认识的梁漱溟先生》,梁培宽编《梁漱溟先生纪念文集》,北京:中国工人出版社。
- 千家驹,1936,《中国的歧路》,千家驹、李紫翔编著《中国乡村建设批判》,上海:新知书店。
- 舒衡哲,2000,《张申府访谈录》,李绍明译,北京:北京图书馆出版社。
- 陶希圣,1935,《都市与农村》,《独立评论》第137期。
- 王国维,2009,《叔本华之哲学及其教育学说》,傅杰、邬国义编《王国维全集》第一卷,杭州:浙江教育出版社。
- 王先明,2009,《变动时代的乡绅——乡绅与乡村社会结构变迁(1901-1945)》,北京:人民出版社。
- 维慈,2006,《中国佛教的复兴》,王雷泉、包胜勇、林倩等译,上海:上海古籍出版社。
- 吴飞,2005,《梁漱溟的“新礼俗”——读梁漱溟的〈乡村建设理论〉》,《社会学研究》第5期。
- 吴晗、费孝通,1948,《皇权与绅权》,上海:观察社。
- 萧公权,2005,《康有为思想研究》,汪荣祖译,北京:新星出版社。
- 许里和,1998,《佛教征服中国》,李四龙、裴勇等译,南京:江苏人民出版社。
- 薛暮桥,1985,《旧中国的农村经济》,北京:农业出版社。
- 杨念群,2009,《“社会”是一个关键词:“五四解释学”反思》,《开放时代》第4期。
- ,2014,《“士绅”的溃灭》,《读书》第4期。
- 张东荪,2015/1922,《读〈东西文化及其哲学〉》,左玉河编《中国近代思想家文库·张东荪卷》,北京:中国人民大学出版社。
- 张灏,1988,《危机中的中国知识分子——寻求秩序与意义》,高力克、王跃、许殿才译,太原:山西人民出版社。
- 张仲礼,2001,《中国绅士的收入》,费成康、王寅通译,上海:上海社会科学院出版社。
- ,2002,《中国绅士:关于其在19世纪中国社会中作用的研究》,李荣昌译,上海:上海社会科学院出版社。
- 郑大华,2001,《梁漱溟传》,北京:人民出版社。
- 周策纵,1999,《五四运动史》,陈永明等译,长沙:岳麓书社。
- Meynard, Thierry 2011, *The Religious Philosophy of Liang Shuming: The Hidden Buddhist*. Leiden/Boston: Brill.

作者单位:首都经济贸易大学劳动经济学院社会工作系
责任编辑:罗琳