

梁漱溟的“理性”概念与其政治社会理论

干春松

摘要:理解梁漱溟的思想,须基于对其哲学的核心观念“理性”的认识。通过对梁漱溟的不同时期的“理性”概念之含义的梳理,可以见出从“直觉”到“理性”再到“人心”的不断发展的思想线索。梁漱溟从“乡村建设”到后期对儒家与社会主义关系的认识,都建立在他所理解的“理性”基础之上。

关键词:理性;伦理本位;阶级;乡村建设;儒家;社会主义

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.01.10

与1920年代的那一群逐渐进入学科式研究的新儒家相比,梁漱溟和张君勱等人更倾注心力于现实政治社会活动。梁漱溟虽然曾担任北京大学哲学系讲师,并因为《东西文化及其哲学》一书而获得巨大的声誉,但不久便离开大学而投入到现实的政治实践中。从1920年代的“乡村建设”运动,到组建政党、1949年之后参加中国人民政治协商会议,他既想当一个冷静的观察者,又想将他的独特思考落实到政治社会秩序的创构中。

以认识老中国、建设新中国使命自任的梁漱溟,始终保持着独立思考的态度,并形成了他对于中国民族精神和文化形态的独特认识。已经有许多学者进行了相关专题的分析阐述,在此不赘。笔者试图从梁漱溟的“理性”概念入手,分析其理论思考与政治社会实践之间的内在关系。并以此为出发点,解释梁漱溟看似前后不一的政治立场之间的贯通之处。

梁漱溟十分看重“理性”对于理解中国文化的重要意义。他说:“想明白中国过去的文化,及中国未来的前途,都要先明白这个东西——理性。”^①我们知道,现代哲学中的“理性”(rationality)概念是由西方传入的,在其丰富的含义中包含有人类独特的思考力(与本能相比),或者与信仰对应的人类认知能力的发展,以及通过思考决定自己行为的能力。然而,在梁漱溟的概念体系中,他更愿意用“理智”来指称习惯上属于“理性”的那种能力,认为人类在进行判断推理过程中,难以区隔道德和价值等因素。他以此为基础来展开其“理性”概念,并认为中国社会的独特品格与中国人最早发展起来的这种禀赋有关。

文化是制度和习俗的决定性力量,“理性”既然造成了中国传统社会的特性,那么新中国的建设必然要以之为文化基础。因此,要理解梁漱溟的思想和政治社会实践,非“理性”莫由。对此,陈来先生说:梁漱溟是将“理性”视为人类最为珍贵的特质,也就是将儒家的道德自觉视为人类的基本特征和理想状态。虽然在这个问题上,梁漱溟多少混淆了道德伦理上的应然与实然之间的差异,却从根本上确立了儒家价值的优先性,并以此为基础来理解中国人的思维方式和社会形态。因此,“理性”是“梁漱溟哲学的最核心的观念”^②。

作者简介:干春松,北京大学儒学研究院、哲学系教授(北京100871)。

基金项目:本文系国家哲学社会科学重大项目“中华优秀传统文化的创造性转化与创新性发展”(2015MZD012)、国家社会科学基金重大委托项目“文明史视野下的‘中国认同’建构”(15@ZH015)的阶段性成果。

① 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,济南:山东人民出版社,2005年,第181页。

② 陈来:《现代中国哲学的追寻》,北京:人民出版社,2001年,第259页。

下文将依梁漱溟不同时期对“理性”的阐述,来观察其观念与行为之间的曲折关系。

一、直觉与“孔子的道路”

针对新文化运动过程中出现的对立化的东西文化观,梁漱溟决意要替“孔家”说话。1920年和1921年他在北京、济南发表系列讲演,主旨就是从文化的多路向来讨论世界文明的走向,批评陈独秀等人的单向度文明观。

该系列讲演编辑成讲演录并以《东西文化及其哲学》为名出版。在该书的第二章,梁漱溟指出中西思维方式的核心差异在于西方文化中的科学精神和中国文化中的“非论理精神”。在梁漱溟看来,西方的科学精神,旨在找寻客观的、确定性的知识,通过这种方式获得的结论是大家公认并可证实的。“西方人讲学说理全都要步步踏实,于论理一毫不敢苟。中国人讲学说理必要讲到神乎其神,诡秘不可以理论,才能算事。若与西方比看,固是论理的缺乏而实在不只是论理的缺乏,竟是‘非论理的精神’太发达了。非论理的精神是玄学的精神,而论理者便是科学所由成就。”^①所谓“非论理的精神”就是非逻辑的态度,由此,梁漱溟区分了不同的思维方式所产生的不同的成果,并将之冠名为“知识”和“思想”。也即西方人探求知识,而中国人追求思想。

在该书中,梁漱溟已经开始使用“理性”概念。不过,这个阶段的“理性”还不是梁漱溟思想成熟时期所赋予独特意义的那个“理性”概念,而是更接近于西方思想意义上的“理性”的含义,他将之与“态度”对立。比如,他说:“思想是什么,思想是知识的进一步,就着已知对于所未及知的宇宙或人生大小问题而抱的意见同态度。思想没有不具态度的,并且直以态度为中心。但我们现在所要去看的只在意见上,不在态度上。态度是情感,是意志,现在则要观察理性一面。”^②这里他区分了思想和知识,并认为知识是客观的,而思想必然要掺杂着态度。

按梁漱溟后来的说法,他这个时期的思想还没有成熟,许多替孔子辩护的说法受西方心理学影响太大,所以说服力不足。这种以西释中的方式也表现在他对概念的使用上。这个时期支撑他论说的核心概念是“直觉”,为了比较中国与西方、印度思想之间的异同,他认为首先要考察这三者在知识上的异同,他借助唯识学的知识论方法,即借用“现量”、“比量”和“直觉-非量”三个概念来展开他的分析。

梁漱溟所说的现量相当于“感觉”,人通过感觉初步形成“自相”,即对于事物的一些特殊的认识。而比量,即是“理智”,通过对感觉所形成的素材(自相)的概括,形成“共相”,进而形成正确明了的概念。人类获得的知识是由现量和比量构成的,“从现量的感觉到比量的抽象概念,中间还须有‘直觉’之一阶段;单靠现量与比量是不成功的。这个话是我对于唯识家的修订”^③。按梁漱溟的说法,直觉是现量与比量之外的一种特殊的心理作用,约略可以说是进行感觉活动或者理智活动时的一种倾向或态度。而中西印三种文化的不同或生活方式的差异根源于“直觉”的不同。直觉各有所偏,一是附于感觉的,一是附于理智的,这也构成中西文明的差异。梁漱溟通过对中国、西方和印度三种文化发展的分析,认为(一)西洋生活是直觉运用理智的;(二)中国生活是理智运用直觉的;(三)印度生活是理智的。在不同的认识方式影响之下,形成不同的“意欲”,构成不同的生活样态。

梁漱溟自己也认为这样的表述并不很通顺,解释说之所以作这样的归纳,是想说明西方人的思维方式过于强调人与自然、人与人之间的对立。在分析事物的过程中,理智和算计占据了上风,所以科学发达,但会导致人与自然、人与人关系的紧张,所以在社会管理层面主张通过强制的手段来制约人们的行为,是一种比较“低级”的管理方式。

① 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第358页。

② 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第359-360页。

③ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第400页。

很显然,梁漱溟在这个阶段还没有用他有个性色彩的“理性”概念,但是,他的“直觉”概念,已经具备了“理性”概念的雏形。他在批评西方的思维方式的时候,其实是要肯定中国人的“理智运用直觉”的方式,并在日趋科学主义的大潮中肯定“直觉”的价值。

梁漱溟认为中国人是通过直觉来干预理智的活动,这样可以防止理智的宰制性作用,这恰好是孔子思想符合时代需要的理由。他用良知来解释儒家认识活动中的“直觉”,这样将直觉理解为天然的道德判断力。人类之所以能在日常生活中,作出好善恶丑的判断,就是良知和良能在发挥作用。“这种直觉人所本有,并且原非常敏锐。”^①而这种良知的直觉就是孔子所谓的“仁”。“孔家本是赞美生活的,所有饮食男女本能的情欲,都出于自然流行,并不排斥。若能顺理得中,生机活泼,更非常好的;所怕理智出来分别一个物我,而打量、计较,以致直觉退位,成了不仁。”^②这就是说,理智区分物我的计较态度会遮蔽人的道德直觉。

人们如何在直觉的指引下过上“仁”的生活呢?梁漱溟说:“我们可以把他分作两条:一是孝弟的提倡,一是礼乐的实施;二者合起来就是他的宗教。孝弟实在是孔教惟一的提倡。他这也没有别的意思,不过他要让人作他那种富情感的生活,自然要从情感发端的地方下手罢了。”^③具体地说,在物质生活上,与自然融洽游乐的态度,享受从容。而不如西方人那样汲汲于向前追求。而在社会生活上,中国人也不像西方人,过于强调权利义务和法律关系,而是过着一种热情和互相关心的生活。在精神生活上,似宗教非宗教,似艺术而非艺术,是一种有生机生活态度。

不同的文化路向,会导出不同的经济生活、社会生活和精神生活。这些不同的生活样态,并不能简单地以好坏来判别,关键是一个“时宜”问题。比如中国文化,在理智生活还没有完全发达的时候,就已经转入直觉,属于文化的早熟,科学发展不出来,这导致了中国在近代的失败,却符合未来的发展方向。“不料虽然在以前为不合时宜而此刻则机运到来。盖第一路走到今日,病痛百出,今世人都想抛弃他,而走这第二条路,大有往者中世〔纪〕人要抛弃他所走的路而走第一路的神情。尤其是第一路走完,第二问题移进,不合时宜的中国态度遂达其必要之会,于是照样也拣择批评的重新把中国人态度拿出来。”^④他说印度文化未来必然会成为人类的选择。但从当时的状态看,却并不合宜,中国最迫切的是接受西方的理智精神,只是在态度上要作一些改变,即用直觉来调适理智,使之摆脱算计式的生活态度。

按梁漱溟自己的叙述,他的“直觉”概念受到了柏格森的影响。柏格森提供了一种与康德所不同的对待本体的方法,即是将宇宙看作是生命体,而非静止的对象,是“生命”和“绵延”,故而仅凭感觉和理智是不能把握的,“必方生活的直觉才行,直觉时即生活时,浑融为一个,没有主客观的,可以称绝对”^⑤。针对当时批评者将直觉等同于感觉(现量)之类的批评,梁漱溟在1923年有专文讨论柏格森与唯识学的差别,认为相比于现量主要是人类感觉活动的领域这一点,直觉可以说是“半情半知的东西——一边是情感一边是知识作用”^⑥。因此,直觉并不能归入感觉。

1923年,在《评谢著〈阳明学派〉》一文中,梁漱溟开始用“情理”的概念,认为良知直觉所产生的

① 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第452页。在评论谢无量的《阳明学派》一书时,梁漱溟认为良知是一种“有情味的知,或有趣味的知,在今日则所谓直觉。直觉不待学虑而世所谓半情半知”。见梁漱溟:《评谢著〈阳明学派〉》,《梁漱溟全集》第4卷,第713页。

② 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第454—455页。梁漱溟说儒家的生活就是一种追求仁的生活,“最与仁相违的生活就是算账的生活。所谓不仁的人,不是别的,就是算账的人。仁只是生趣盎然,才一算账则生趣丧矣!即此生趣,是爱人敬人种种美行所油然而发者;生趣丧、情绪恶,则贪污、暴戾种种劣行由此其兴。算计不必为恶,然算计实唯一妨害仁的”。见梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第461页。

③ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第467页。

④ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第526页。

⑤ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第406页。

⑥ 梁漱溟:《唯识家与柏格森》,《梁漱溟全集》第4卷,第646页。

态度与客观性的知识不同,虽然“情理”与后来所使用的“理性”并不完全相同,却是直觉向理性转变的重要过渡环节。“我们从一种观察客观静理的方法,产出知识见解以为我们生活中的工具;许多常识和学术都是如此。但如见师当敬,出言必信之理则非客观的静理,而为主观的情理。此理出于良知直觉,与知识见解由后天得来者根本不同。”^①

《东西文化及其哲学》奠定了梁漱溟对于中国发展道路的基本看法:不同的文化类型发展出不同的社会经济结构和思维模式,并通过文化类型的分析,将不同的文化类型置于不同的历史发展阶段。他的框架是:第一阶段,西方领先,而逐渐转向第二阶段,即孔子所开创的道路,并最终转向印度的超越世俗生活的方式。

在梁漱溟的眼里,西方的民主政治和科学的发展,固然是社会的巨大进步,但这种基于“算计”的西方文化已经开始进入转折期,而其方向恰好与儒家的价值理想吻合。梁漱溟在“就生活三方面推说未来文化”一节中,提出了他对未来的构想。

其一,从物质生活层面,梁漱溟认为不合理的经济模式必须要改变,虽然他没有提出具体的设想,但他认为未来人们会从物质欲望中解脱出来,物质生产将会处于从属的地位,这一点颇类似于传统中国人的生活方式。在生产上,对于工作兴趣的关注和崇尚艺术化生产的取向,都与中国人的生活趣味相同。

第二,在社会生活层面,他说,无论是专制还是共和,对人们的统治都是仗着法律,这种统治方式必将会被淘汰,刑赏的治理术必然要转变为情感的活动,“融合了人我,走尚情尚礼让不计较的路——这便是从来的中国人之风。刑赏是根本摧残人格的,是诱导恶劣心理的,在以前或不得不用,在以后则不得不废;——这又合了从来孔家之理想,刑赏废则礼乐兴”^②。

第三,在精神生活上,宗教的兴起是人类初期精神生活所必需,但随着知识的发达,宗教所依赖的超绝与神秘便不再符合人类的情感需求。所以只有辟出一条特殊的路来,既具有宗教一般慰藉人心的力量,但又无需主宰者的新的精神形态。而儒家正好就是如此这般。所以,未来人们的精神生活必然会以孔子求仁的学问作为主脑,中国作为世界上宗教最微弱的地方,伦理秩序有替代宗教的功能。

按梁漱溟自己的看法,虽然人类已经意识到中国文化发展出了一种较高的精神,但“同时仍信服西洋政治制度为必由的途径;如果中国能建立西洋政治制度,则经济、工业等可有办法”^③。他说直到1927年,才切切实实地认识到西洋政治制度与中国不能相连。因此,要为不断失败的政治实践寻求新的出路,为达成这样的目标,他逐渐从文化类型的比较转向基于“乡村建设”的制度实践。

二、“以理性求组织”:乡村建设运动与梁漱溟对中国现代化的思考

通过对东西文化“路向”的比较,梁漱溟已经意识到中国与西方应该走一条不同的社会发展道路,即使说经历“现代化”的历程是所有国家的宿命,那么,中国也应该有自己的现代化的路径。在这样的问题意识下,他认为因为思考方式与社会结构的不同,中国并不能模仿西方的道路,即在政治上实行政党民主,在经济上落入自由竞争。同样,对于被许多青年所追捧的苏联式的道路,梁漱溟也认为走不通。在梁漱溟看来,要探索出中国自己的道路,乡村重建是唯一可行的路。当然,这个结论的形成也基于他对于中国文化与中国社会的认识。

与1920年代初期过于依赖直觉和良知所不同的是,梁漱溟逐渐发现了(更确切地说是改造了)一个新的概念,即“理性”。他认为这个概念能够更准确地体现中国文化的特质。梁漱溟在《东西文

① 梁漱溟:《评谢著〈阳明学派〉》,《梁漱溟全集》第4卷,第719页。

② 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第522页。

③ 梁漱溟:《自述》,《梁漱溟全集》第2卷,第24页。

化及其哲学》的第八版序言中反思道：该书虽然归宗儒家，但对儒家的认识多半是错误的，导致这些错误的原因是方法上的失误。他指出，由于过度借鉴西方的心理学方法，所以“于儒家的人类心理现实未曾认得清，便杂取滥引现在一般心理学作依据。而不以为非；殊不知其适为根本不相容的两样东西。至于所引各派心理学，彼此脉络各异，亦殊不可并为一谈；则又错误中的错误了”^①。很显然，要纠正这些错误，就要避免盲目追随西方的认识模式，找到理解中国的关键。这个关键就是梁漱溟的“理性”概念。

“理性”概念在梁漱溟思想中的重要性几乎为所有的梁漱溟研究者和批评者所肯定。1950年代的批判梁漱溟的文章中，有许多分析是很有见地的，比如，贺麟先生就洞察到了梁漱溟的分析工具完成了从“直觉”到“理性”的转变。他说：梁漱溟的直觉和理性是完全同一之物，理由包括，在梁漱溟的思想中，（1）理性和直觉一样，都是与理智对立的東西；（2）理性是一种含有情感成分的道德的直觉，或伦理的情谊；（3）理性所表示的是物我一体、人我一体的神秘境界，凸显的是人类生命之和諧。贺麟先生进一步指出，梁漱溟由“理性”概念替代“直觉”概念与他的政治主张转变有关，“当他宣扬直觉主义时，他是公开地反对以理智为基础的科学和民主，而潜在地反对阶级斗争，当他在‘理性’的掩盖下，仍旧提倡直觉主义时，他已由反对科学和民主进而以公开反对共产主义和阶级斗争为主要对象了”^②。虽然当时的批评不可避免地带有政治色彩，不过，将梁漱溟的理性和直觉之间的转变与他的社会政治构想结合起来，基本上符合梁漱溟的思想转化历程。

由此转变，“理性”成为梁漱溟思想中最为关键的分析工具。艾恺（Guy Salvatore Alitto）强调说，理性概念是梁漱溟文化哲学的支点之一。他将乡村建设运动之后的文化理论视为梁漱溟的第二次文化理论建构，并指出，虽然没有像《东西文化及其哲学》那样建立起中国、印度和西方这样的系统性的文化发展模式，却凝练出“理性”这样的重要概念。“‘理性’这一概念是梁漱溟第二次文化理论建构的基本原理。‘理性’一词当然不能用通常英文中相应的‘reason’来翻译，…‘理性’有着和《东西文化及其哲学》中的‘仁’及‘直觉’相同的功能。”^③与贺麟先生强调直觉与理性之间的联系不同的是，艾恺看到的是这两个概念在“功能”上的一致性。

当然，在梁漱溟的思想中，“理性”概念的清晰化也是有一定的过程的。在《乡村建设理论》（写作于1926年）一书中，梁漱溟开始明确地用“理性”来指称“民族精神”。他说西洋最为令人惊异的成就是征服自然的科学技术的进步，而中华文明的长处，则是社会秩序能自自然然地维持，而这种维持的力量主要可以分为教化、礼俗和自力，这三者都是人类理性的组成部分。

由此可见，这个“理性”概念已具备与一般意义上的“理性”所不同的含义。如其所言：“所谓自力，即理性之力。礼必本乎人情；人情即是理性。故曰：‘礼者理也’。非与众人心理很契合，人人承认他，不能演成礼俗。至于教化，则所以启发人类理性；是三者总不外理性一物贯乎其中。”^④基于梁漱溟在写作上的习惯，不同的地方对“理性”一词的解释略有差异，总体上不外乎将其理解为“平静通达的心理”。这种心理状态在中国文化中开发得比较早，他称为“理性早熟”，“理性”的过早成熟导致了中国人早期民族生活中缺乏宗教，难以培养起团体生活的习惯。

梁漱溟经常是将中国人的理性早启和西方人的宗教传统相比较来论述中西差异的。他说人类社会的早期，宗教提供了人们之间互相团结的力量。用信仰的力量来维系人心，规范人们的行为。但是孔子所创立的文化态度与此不同。“他不建立一个大的信仰目标，他没有独断的（dogmatic）标

① 梁漱溟：《自述》，《梁漱溟全集》第2卷，第14页。

② 贺麟：《批判梁漱溟的直觉主义》，《梁漱溟思想批判（论文汇编）》第1辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1955年，第111页。

③ [美]艾恺：《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，1996年，第189—190页。

④ 梁漱溟：《乡村建设理论》，《梁漱溟全集》第2卷，第181页。

准给人,而要人自己反省。他尤不以罪福观念为宰制支配人心之具,而于人生利害、得丧之外指点出义理来;并要你打破这些祸福、得丧念头,而发挥你本有的是非、好恶之心。他相信人有理性,他要启发人的理性。”^①中国的理性精神体现的是无私的态度,所以不与外物对立。故而他在这个阶段也用“有对”和“无对”来描述西方与中国在文化精神上的差异。

梁漱溟使用“理性”概念,最大的问题就是如何与西方思想中的“理性”概念加以区分。为此,梁漱溟特意用“理智”来取代一般意义上的“理性”概念。他将西方人偏向自然事物,详于物理、科学的思维特点称之为理智,而将中国人偏重于社会人事,注重情理的思考方式,称之为理性。他说:“宇宙间的理,我们可以粗分为二:一种是情理,一种是物理。情理出于人情好恶,偏于主观;物理存于事物,经人考验得来,偏于客观。辨察物理靠理智,体认情理靠理性。理智、理性二词,通常混用不甚分。……大抵理智要冷静才得尽其用,就必须屏抑一切感情;而理性则嗜好恶即无可见。”^②他由此得出结论说,中国人和西方人各自发展出各自的特征。“近代西洋发达了理智,中国古人则发达了理性。无论中国书、外国书,书里面总是讲了许多理;但持中国古书以与近代西洋书相较,一则讲的多是情理(忠、恕、信、义等),一则讲的多是物理(自然科学、社会科学),显然异趣。”^③梁漱溟甚至直接说:“所谓理性,要无外父慈子孝的伦理情谊,和好善改过的人生向上。”^④

受“理性”思考方式的影响,中国形成了与别的文明所不同的社会特征,虽然他并没有完全否定以前的“三路向说”,但论题更集中于讨论中西差异。理性早熟让中国并不能发展出科学、民主,也不能建立起现代国家。中国“所走之路不十分反科学,转而长保其不科学的形迹,其所走之路不十分反德谟克拉西,转而长保其不德谟克拉西的形迹。他不是尚未进于科学而是永远不能进步到科学了;他不是尚未进于德谟克拉西,而是永远不能进步到德谟克拉西了”^⑤。

理性早启在社会层面则表现为伦理本位、职业分途。“西洋始既以团体生活过重,隐没伦理情谊;继又以反团体而抬高个人,形成个人本位的社会;于是他们的人生,无论在法制上、礼俗上处处形见其自己本位主义,一切从权利观念出发。伦理关系发达的中国社会反是。人类在情感中皆以对方为主(在欲望中则自己为主),故伦理关系彼此互以对方为重;一个人似不为自己而存在,乃仿佛互为他人而存在者。这种社会,可称伦理本位的社会。”^⑥梁漱溟认为中国社会之所以是伦理本位,主要是基于家族观念对社会和政治的影响,西方则因为宗教和民族国家代兴,强调个人本位和阶级斗争,人们习惯于一种团体生活,亦思考如何突破这样的团体性,由此,近代以来启蒙运动十分注重保护个人的权利。

中西文化的差异并不能简单地以好坏来区分。即使硬要区分好坏,优缺点也是相互交叉的。梁漱溟进一步解释道:中国人的短处,是从中国人的长处中来的。比如,中国人最显著的短处是缺乏集团生活的能力,短于对自然的分析认识,这样就会受制于自然,在国家间的竞争中难以取胜。但这些短处背后却隐伏着优越的精神因素。缺乏集团生活的散漫背后是一个人理性的精神和智慧的人

① 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第182页。

② 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第185-186页。

③ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第186页。

④ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第186页。在同书中,梁漱溟亦描述了他与丹麦教育家马列克交谈时,对方对于他使用“理性主义”一词的不同意见。“我刚一提到中国儒家的理性主义(我们的理性主义与其他各国——如法国的理性主义不同),他就赶紧地告诉我说:‘理性只是一个工具,只能间接的影响到人们的行为,不能直接发动人的行为。’她所说的,也许是法国的理性主义——这个理性主义的‘理’是科学的理、物理的理、事理的理、逻辑的理、数学的理;此与中国的读书明理的‘理’非一事。……中国人所说的‘理’,恰好是有力量的‘理’,是能够发动行为的‘理’;西洋的‘理’是事理,是知识上的‘理’,虽也与行为有关系,但却不能发动行为。”见梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第267页。

⑤ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第203页。

⑥ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第168页。

生。而受制于自然的背后,是人与自然融合的精神^①。中国文化呈现出老衰性和幼稚性的缺点,但这些缺点也可以理解为早熟和有生机的优点。

而对于职业分途,梁漱溟亦是从小历史出发来分析的,认为中国古代因为土地可以自由流通、遗产均分制和缺乏类似蒸汽机这样的大机器的发明,因此,难以形成固定的阶级,资本也难以垄断,“只有一行一行不同的职业,而没有两面对立的阶级。所以中国社会可称为一种职业分立的社会。在此社会中,非无贫富、贵贱之差,但升沉不定,流转相通,对立之势不成,斯不谓之阶级社会耳”^②。

在梁漱溟看来,近代以来中国社会的崩溃,是两种力量合力的结果,一是外力的破坏,即西方入侵所造成的军事、外交上的失败,这种失败是人们所能看得到的。另有一种破坏的力量则似乎并不容易让人注意到,即对于自己固有文化的厌弃,这是一种自觉的破坏。中国的政治家和知识分子试图挽救社会,但对于固有文化缺乏自觉,有救世之心,却无救世之正确方式。所以梁漱溟认为文化自觉才是民族自救的唯一途径。这就是说,中国的社会重建应该建立在自身的价值取向和伦理情感上,而不能因为西方的成功而盲目照搬。

在这样的认识基础之上,梁漱溟对 1920 年代流行的救国方略作了评析。他认为模仿欧美的民主救国和学习西方的革命救国论,这两条路都是走不通的。

在伦理本位的社会中,社会秩序的维护主要依靠教化、礼俗和自力,并不是靠外在的制度和规则的强制,“从来中国社会秩序所赖以维持者,不在武力统治而宁在教化;不在国家法律而宁在社会礼俗。质言之,不在他力而宁在自力。贯乎其中者,盖有一种自反的精神,或曰向里用力的人生”^③。就是说这样的社会秩序建构原则和伦理精神是中国文化所特有的,因此,西方的近代民主政治的道路我们是走不通的。

与一般直接否认民主制度合理性的保守主义者所不同的是,梁漱溟肯定欧洲近代的民主政治是人类历史上结构最为巧妙的创造,它让人为善有余,为恶不足,人才各尽其用,不待人而治,其基础是因为确立了两个基本权力,一是公民权,一是个人自由权。梁漱溟认为这两个权力是“相因”的。“自公众的事,众人公同作主来说,谓之公民权;自各人的事,各自作主来说,谓之自由权。”^④

这种制度是如此美妙,令人不能不迷信,近代以来中国的社会变革也是以模仿这种制度而展开的。为何如此美妙的制度并没有在中国取得成功呢?梁漱溟分析道:这种多数人的政治,需要多数人的参与和维持,“中国的政治革新,却是出于少数知识分子所作的摹仿运动,在大多数人是全然无此要求的”^⑤。因此,你即使将参政权和自由权送到人们手里,也是不接受的。除此而外,物质条件也不具备,当时中国大约百分之八十到九十是文盲,民众生活极其艰苦,无有闲暇参与政治活动。还有,当时中国的交通不发达,国土太大,公共活动参与不便。当然这些现象背后则是经济落后,工商业不够发达。在交待了如此多的原因之后,梁漱溟话锋一转,说这些原因都比较外在,致命的原因是“精神不合”。在这里梁漱溟强调了“态度”和“习惯”,其实是将他在《东西文化及其哲学》时期就形成的思想加以推进。他说如果一种制度与其运行群体的生活态度不合,那么许多法律条文就会成为空文,而西方的政治法律制度之所以建立与有效地运行,亦是基于其产生于西方的文化样态:“态度神情实为生活习惯的核心;而法律制度不过是习惯的又进一步,更外一层。自其人之态度神情以论其社会之习惯法律制度,原是一脉一套,不可分析。法律制度所以为活法律制度而有灵,全在有其相应

① 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第 2 卷,第 197 页。

② 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第 2 卷,第 171 页。

③ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第 2 卷,第 179 页。

④ 梁漱溟:《我们政治上的第一不通的路》,《梁漱溟全集》第 5 卷,第 136 页。

⑤ 梁漱溟:《我们政治上的第一不通的路》,《梁漱溟全集》第 5 卷,第 140 页。

之态度习惯,虽视之无形,听之无声,其势力伟大关系重要固远在形著条文者之上。”^①

民族危机的急迫性,激发了国人的革命意识。按梁漱溟的分析,这背离了“理性”的精神。在中国传统社会,职业分途和伦理本位交互作用,导致中国社会的变革一般是治乱循环而无真正的革命。面对日趋激烈的革命运动,梁漱溟认为暴力革命并不是解决中国社会问题的合适的途径,因为革命也可以理解为秩序的重建,只是破坏秩序的革命算不上真正的革命。所以,在讨论了民主政治并不能解决中国的政治危机的问题之后,梁漱溟开始说明俄国共产党发明的道路也“不通”。《我们政治上的第二个不通的路——俄国共产党发明的路》,大约写于1929年到1932年间,其所针对的并非单纯是中国共产党在那个时期的政治主张,也包括在共产国际的指导下孙中山所进行的国民党改组及孙中山逝世以后国民党的革命理论。

梁漱溟一直对中国效仿苏联的方式采取暴力革命的手段持保留意见,在《乡村建设理论》中说:“俄国的统治者也是一个新的特权阶级,直接用武力,一点不讲法律;如特务队之侦察逮捕反动者,不经审判,即可枪毙。凡是从前资产阶级、知识阶级一切权利自由都被剥夺;如英国式的自由平等的风气,在俄国完全没有,他是反自由、反平等的。工人权力优越,共产党员的权力更优越,他们成了特权阶级。”^②共产主义的理想是最终消灭国家,消灭阶级,但苏联领导人认为要实现这个目标,就需先实行权力集中的“专政”。

在该文中,梁漱溟首先讨论了中国革命取法俄国“党治”之必要。他说要进行社会革命,必须由少数人来领导方能开展,而这少部分的社会改造者,必须建立起严密的组织,所以党是必需的。对于当时的中国而言,问题之严重不仅在政治,尤其体现在经济上,如果直接与发达资本主义国家进行竞争,则困难重重,因此,必须依赖强有力的政府来有组织、有计划地推进,才有可能避免自由竞争带来的困境。对于中国发展最大的阻碍帝国主义而言,如果不能集中革命势力与之作斗争,也难以有成效。从这个角度说,梁漱溟认为取法于俄国共产党的道路是有一定的必要性的。

不过,梁漱溟认为,这条路在俄国是否算得上成功还需要时间检验,即使如此,中国想要效仿这条路也是不可能的。首先,共产党革命的主要手段是阶级斗争,而中国社会并不存在阶级的观念;工商业的落后,又导致并没有成规模的产业工人队伍。中国的农民虽然生活困苦,但因为知识缺乏和忍耐性强,所以革命的动力也不足。小资产阶级,如果“既可以为革命主力,又可为革命对象,当然不是可靠的革命基础了。说来说去,究竟谁革命?殊不易确指”^③。谁是革命者固然难以确定,然革命的对象亦不甚明了。梁漱溟说,帝国主义和军阀是大家公认的革命对象,但在实际的革命过程中,“打倒帝国主义”往往与“不抵抗”并存。一是因为帝国主义势力过于强大,二是与帝国主义的决裂会导致中国经济的困境。因此,即使日本侵占了东三省,当政者还是主张不启兵端。

对于军阀,梁漱溟认为不应该成为革命的对象,因为军阀恰是革命的后果,辛亥革命推翻了旧的秩序,但新的秩序并没有建立起来,军阀才应运而生。既然军阀的产生是因为秩序失范,那么只要新秩序建立起来,军阀便自然消失了。

梁漱溟认为中国革命的依靠力量和革命对象的难以聚焦,导出的后果是革命理论的难以统一,无论是三民主义儒家化还是国民革命、超阶级革命等等,充满着自相矛盾和似是而非。经过如此这般的分析,梁漱溟又把视野拉回到他自己的结论中,即俄国共产党的道路,与中国的历史习惯、民族

① 梁漱溟:《我们政治上的第一不通的路》,《梁漱溟全集》第5卷,第148页。在《东西文化及其哲学》中,梁漱溟认为通过法律的方式建立社会秩序,虽然有效,但并非能代表人类文化的未来。“现在这种法律下的共同过活是很用一个力量统合大家督促着去做的,还是要人算账的,人的心中都还是计较利害的,法律之所凭藉而树立的,全都是利用大家的计较心去统驭大家。关于社会组织制度等问题,因我于这一面的学术也毫无研究,绝不敢轻易有所主张;但我敢说,这样统驭式的法律在未来文化中根本不能存在。”见《梁漱溟全集》第1卷,第521页。

② 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第2卷,第227—228页。

③ 梁漱溟:《我们政治上的第二个不通的路——俄国共产党发明的路》,《梁漱溟全集》第5卷,第275页。

精神不合,所以,这条道路也不是中国所能模仿的^①。

从文化的角度来说,他特别关注 1920 年代中国农民运动的“反理性”特征。根本上说,他是反对当时国民党和共产党所推动的以土地改革为核心的农民运动的,他认为那些运动过于关注农民的利益,且这些利益的获得主要依靠斗争。在梁漱溟看来,农民所关注的并不只是物质的收益,还在于生活的乐趣,而这样的乐趣的获得要依靠“合作”和“创造”,所谓合作就是彼此感情好,而创造更多的是“于工作上有自得之乐”^②。

尽管在理论上有许多不完满的地方,在实践上还没有经过长时间的检验,但梁漱溟已经开始描述乡村建设理论的重大突破,认为乡村建设是“从理性求组织”,不仅是要解决中国目前的困境,而且是要为人类开一条新路。在他看来,一般的社会秩序是由多数人所造成,而由少数人来维持;中国的秩序则是由多数人造成,并由多数人所维持,不是通过强制,而是通过磋商获得共识。“是从理性上慢慢建造成的一个秩序,仿佛是社会自有的一种秩序,而非从外面强加上去的。”^③他将设想中的乡村社会视为“理想社会”,并开始描述这个理想社会是如何超越传统中国社会和西洋近代社会的,认为这才是“正常形态的人类文明”。他分六点来描述这种新文明:“一、新社会是先农而后工,农业工业结合为均宜的发展。”“二、新社会是乡村为本,都市为末;乡村与都市不相矛盾,而相沟通,相调和。”西洋社会放弃农村的做法造成了都市与乡村的不平衡,合理的方式是都市成为经济文化中心,而乡村成为社会生活的中心。“三、新社会以人为主体的,是人支配物而非物支配人。”“四、新社会是伦理本位合作组织而不落于个人本位或社会本位的两极端。”“五、新社会内政治、经济、教育(或教化)三者是合一而不相离的;合一的是正常,相离的非正常。”“六、新社会秩序的维持,是由理性替代武力;而西洋近代国家还不外武力统治,其社会秩序之最后维持在武力的。社会秩序出于理性,靠理性来维持,是正常的;反之,靠武力便非正常。”^④梁漱溟坚信,因为独特的文化传统,所以中国将比世界上其他国家更早地达成这个正常形态的文明。因为中国是一个“理性”的国度,“现在的国家都不外借着民族斗争阶级斗争这两大力量在那里为种种形式的团结。可是将来阶级要消除,民族之争也跟着要消歇,就没有可以资藉的机械力量。此时团体生活的维系,并且要他发育得很好,那就非充分发挥人类的理性不可”^⑤。

梁漱溟认为从乡村出发来建构中国现代国家是一条最为合适的路径。“中国国家可说是集家而成一乡,集乡而成县,集县而成省,集省而成国。中国这个散漫的国家,一定要求组织,但我们求组织,如果是从家入手,那就太小,从国入手又太大,事实上不能一步登天,所以要从乡村入手。先求乡村有组织,人民有乡村的组织生活,一步一步的做到国家的组织生活。……世界上所有的国家,他的组织不是自觉的。中国今日从乡村完成这个组织,完成中国的大社会组织。等到中国完成了这种自觉的理性的国家组织,他就可以领导全世界,领导全人类。只有中国人没有狭隘的国家观念,才没有狭隘的民族意识,以中国人大公无私四海为家的精神,就能够稳定世界的和平,就能够为人类谋福利。”^⑥梁漱溟说中国会避免西洋和日本人那种以压制弱小国家来谋取利益的霸力国家,而成为世界上最为理想的新的国家形态。

① 在 1936 年的一个题为《中国社会构造问题》的讲演中,梁漱溟对此有更为简练的表述:“社会主义于中国不合——西洋现代的社会主义,也自有它的历史背景,有它的来由。在西洋近二三百年来,个人主义发达的太过了,以致妨碍了社会;个人主义走到极端,发生了流弊;所以就又有社会主义来救正,用社会主义对以往的偏弊作个调剂,仍然求着团体与个人的平衡。可是,我们中国大多数人原来都居于被动的地位,现在我们应当想法子使他由被动转为主动,若反仿行社会主义,抬高团体,抑压个人,岂不是让他更落于被动?!更增加了他的被动性吗?!这哪能与我们的要求相合呢?”见《梁漱溟全集》第 5 卷,第 858 页。

② 梁漱溟:《朝话》,《梁漱溟全集》第 2 卷,第 104—105 页。

③ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第 2 卷,第 313 页。

④ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第 2 卷,第 557—565 页。

⑤ 梁漱溟:《乡村建设理论》,《梁漱溟全集》第 2 卷,第 567 页。

⑥ 梁漱溟:《中国人的长处与短处》,《梁漱溟全集》第 5 卷,第 982—983 页。

从这个角度来看梁漱溟的乡村建设运动,他的目标不单是要解决中国近代以来的社会危机,还试图提出矫治西方现代性弊病的方案。他要将中国因为理性早启而压制的潜能释放出来,让历史进入中国文明的时刻。“所谓从民族自觉而有的新趋向,其大异于前者,乃在向世界未来文化开辟以趋,而超脱乎一民族生命保存问题。此何以故?以吾民族之不能争强斗胜于眼前的世界,早从过去历史上天然决定了,而同时吾民族实负有开辟世界未来文化之使命,亦为历史所决定;所谓民族自觉者,觉此也。”^①在梁漱溟看来,西方文明建立在对个人权利的片面强调之上。而由苏联并影响到中国的社会主义,虽然是对功利主义和自由竞争的一种翻转,但从手段上,也利用了人与人之间的对立与斗争,总之都是对中国文化中王道仁义之风的背弃。这事实上也可以看作是对于“启蒙”与“救亡”问题的一种回应。民族自救固然是梁漱溟的切己追求,但是否应该为了国家的存亡而视民族固有精神如尘土,这或许是许多志士仁人所无暇顾及的,却是梁漱溟苦心孤诣于“理性”概念的深层诉求。

三、心与身:儒学与社会主义

抗日战争后期,梁漱溟试图继续完善他的理论建构,于是有写作“系统”的理论著作的计划。这就是影响更为巨大的《中国文化要义》与《人心与人生》。

动笔于1942年,时断时续,而于1949年出版的《中国文化要义》,是他对中国文化的基本特征作出系统分析的一部著作。他修正了《东西文化及其哲学》一书关于文化三路向的说法,特别是对印度文明的问题鲜有谈及,而更着力于思考中西问题,并开始从身心的角度来谈论中西的差别。比如,将原先描述西方文明的“向外用力”的态度概括为“从身体出发”,而中国文化向内用力的态度则被概括为“从心(理性)出发”：“西洋文化是从身体出发,慢慢发展到心的,中国却有些径直从心发出来,而影响了全局。前者是循序而进,后者便是早熟。”^②

梁漱溟认为文明的正常发展应该是循序渐进的,只有生存问题得到解决,那么着眼于身体的那些文化才会逐渐退出,理性的力量才能得到彰显,由此可以开启第二期文化的发展。在梁漱溟看来,“第一期假如可称为身的文化,第二期正可称为心的文化。第一期文化不过给人打下生活的基础,第二期才真是人的生活”^③。

在这部作品中,有一个专门的章节讨论“理性”概念。虽然许多的说法在《乡村建设理论》一书中已经有了端倪,甚或也有比较成条理的阐述,不过,可以这么说,正是在《中国文化要义》一书中,梁漱溟真正将“理性”概念作为分析文化和制度问题的核心概念。

前文已述,“直觉”所遇到的最大挑战是“直觉”与“感觉”之间的边界问题,这也是《中西文化及其哲学》时期最为困扰梁漱溟的问题。他在《中国文化要义》一书中,对此有所反思:“二十七年前我还不认识理性。但颇有悟于人类社会生活之所以成功,有远超乎个人意识作用之外者,遂因克鲁泡特金之《互助论》而信‘社会本能’之说。认为意识觉醒所以促个人主义之抬头,而社会之构成则筑基于此种本能之上。”^④换句话说,梁漱溟在1920年代初就认识到人类生活的独特性,这种独特性不仅体现在人类所具备的理智计算能力,也体现在人类善于组织和开展群体生活,并发展出一套道德准则,但当时并没有凝练成“理性”概念来作为串联这些问题的枢纽,而是从柏格森、杜威和克鲁泡特金等人对于直觉和群体本能的观念中寻找理论依据,经过他的长年思考,逐渐凝练出“理性”这个概念。

在《中国文化要义》一书中,通过“理性”概念,他对中西文化差异的表述更为集中和精炼。他认为中西差异主要是宗教与信仰上的差异,产生这种差异的原因在于中国文化中“理性开发之早”。他

① 梁漱溟:《中国民族自救运动之最后觉悟》,《梁漱溟全集》第5卷,第113页。

② 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第258页。

③ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第265—266页。

④ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第261页。

继续用“理性”和“理智”来讨论中西差别,觉得人们还没对这两个外来概念加以“订定”,所以需要专门讨论。

梁漱溟认为动物依靠三种方式生活:本能、理智和理性。人类能从本能的生活中得以解放。“减弱身体感官器官对于具体事物的作用,而扩大心思作用。心思作用,要在藉累次经验,化具体事物为抽象观念而运用之;……知识即于此产生,更凭藉知识以应付问题。这便是依理智以为生活的大概。”^①所以,理智的生活依赖于后天学习。“盖理智必造乎‘无所为’的冷静地步,而后得尽其用;就从这里不期而开出了无所私的感情(impersonal feeling)——这便是理性。理性、理智为心思作用之两面:知的一面曰理智,情的一面曰理性,二者本来密切相联不离。”^②

梁漱溟认为西方人所说的“理”一般是科学之理,中国人所说的“理”则倾向于人世间许多情理。“科学之理,是一些静的知识,知其‘如此如此’而止,没有立即发动什么行为的力量。而中国人所说的理,却就在指示人们行为的动向。”^③因此,梁漱溟重复了《乡村建设理论》的说法,将西方的科学之“理”称为“物理”,而将关切人情的“理”称为“情理”。然这两种理都是人类进化的产物,因此,必然都是一种“无私的感情”。他所说的“无私”,意思是不树立对立面,即并不是将别人或认识对象看作是相争夺的另一方。

梁漱溟并不将理性看作是中国文化所特有,却认为儒家是这种理性精神的最佳体现。“儒家对于宇宙人生,总不胜其赞叹;对于人总看得十分可贵;特别是他实际上对于人总是信赖,而从来不曾把人当成问题,要寻觅什么办法。此和谐之点,即清明安和之心,即理性。一切生物均限于‘有对’之中,唯人类则以‘有对’超进于‘无对’。清明也,和谐也,皆得之于此。”^④

儒家的“理性”构成了中华民族的基本精神,具体可以用两句话来概括:“一为向上之心强,一为相与之情厚”^⑤。这种向上的心,就是知善知恶、追求公平合理和维护正义的心。理性早启使我们很早就摆脱了西方式宗教对人的压制。中国人开出了人类文明的独特道路,即不主张出世而禁欲,也不注重现世的幸福,因此,产生出无对的文明,“相与之情厚”。梁漱溟以王阳明《大学问》中的天地万物一体说来阐发由一体之仁所产生的以对方为重的道德情感。因为无对,所以并不会产生出阶级的对立,不是靠制约来规范人的行为。“中国旧日社会秩序的维持,不假强制而宁依自力……教化所以必要,则在启发理性,培植礼俗,而引生自力。这就是士人之事了。……有了他,社会秩序才是活的而生效。夫然后若农、若工、若商,始得安其居乐业。”^⑥没有阶级,只有士农工商这样的职业区别,而在这些不同的职业中,士人群体则是价值的承载者。

在《中国文化要义》中,梁漱溟强调说,中国人的这种理性态度是从家庭骨肉之爱为其发端的,所以,中国是一个伦理本位的社会,儒家的伦理本位观念,并不导向社会组织的建构,而更注重一个人如何“成己”,注重追求人生的意义。“所谓学问,应当是讲求这个的,舍是无学问。所谓教育,应当就是培养这个的,舍是无教育。乃至政治,亦不能舍是。所以他纳国家于伦理,合法律于道德,而以教

① 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第124—125页。

② 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第125页。在王若水看来,梁漱溟的理性观念强调了主观的道德对于客观的理智的支配:“我们要特别注意梁漱溟的‘理性’是属于感情方面的,是和理智对立的。它们之间的对立来源于‘情理’和‘物理’的对立,‘情理出于人情好恶,偏于主观;物理存于事物,经人考验而来,偏于客观’。那末,‘理性’和理智的关系是怎样的呢?梁漱溟说:‘严格说,只有理性是主人,理智、本能、习惯皆工具。’这样,梁漱溟就从道德的领域里驱逐了理智,而把前者放在感情的独立统治之下。对梁漱溟来说,客观的理智没有资格来审查‘偏于主观’的‘理性’——道德的感情,反而是主观的道德的感情应当支配客观的理智,这个拥有无上权威的‘理性’,竟是非理智超理智的东西。”见王若水:《梁漱溟所谓“理性”是甚么?》,《梁漱溟思想批判(论文集)》第2辑,北京:生活·读书·新知三联书店,1956年,第124页。

③ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第127页。

④ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第131—132页。

⑤ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第133页。

⑥ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第206—207页。

化代政治(政教合一)。”^①中国文化的优劣长短都集中于这一点上。

在写作酝酿于同一时期,但完成更晚(约1970年代)的《人心与人生》一书中,梁漱溟对于在《中国文化要义》中已经开始讨论的本能理智与理性的关系有了进一步的深化。这个深化不仅体现在他开始引用更多的西方学术成果来说明本能活动与理智活动之间的区别,而且体现在他对理智的一定程度的肯定。他认为理智活动使人类摆脱生存和繁殖这两个基本的问题,而追求自由的生活。

在梁漱溟看来,动物难以从其机体的本能中解放出来,而人类因为具有心的自觉,从而能够超越简单的利害关系来判断自己的行为。在《人心与人生》一书中,他对罗素的“灵性”概念作了讨论。并对《中国文化要义》中的说法进行了反思。他说:“二十七年我亦还不认识理性,同意克鲁泡特金道德出于本能之说,而不同意罗素本能、理智、灵性之分法。及至有悟于理性、理智之必须分开,而后恍然罗素三分法为不易之论。——罗素所云灵性相当于我所谓理性。”^②在该书中,梁漱溟明确表示罗素所说的“灵性”与他所讲的理性不同,“罗素三分法之所以有胜于两分法,吾卒不能不服其确有所见者,即在其特别提出无私的感情于本能之外。其原文 spirit 一词,中文以灵性译之似未善。在罗素以此为人世所以有宗教和道德的心理基础,固未为不当。但他以此与本能、理智三者平列并举,对于人心原为一整体来说则有未安耳。至于我所说理性与彼所说 spirit,二者不相等同,读者其必察之”^③。在随后的叙述中,梁漱溟并未给出 spirit 的译法,但他开始批评克鲁泡特金等人将群体意识和美德视为“社会本能”的做法,而是认为对于群体利益的关注是理性自觉的后果。他同时也批评了麦独孤否认人性善的说法,认为天赋的道德意识恰好就是人类摆脱本能的一种标志。

虽然区分理性和理智,但梁漱溟并不认为这两者可以单独产生作用,而是认为理性会影响、干预理智的行为。“人类的聪明可分从理智、理性两方面来说。前于第六章所讲人心的计划性,那即是理智。粗略地说,礼俗制度的创造形成,其中少不得有知识、有计虑,即属理智一面。但理智偏于静,其支配着知识,运用着计虑的动力乃在人的感情、意志、要求方面。理性表见于感情、意志、要求之上,但人们的感情、意志、要求殊非恒衷于理性者。相反地,其非理性所许者乃所恒见不鲜焉。”^④这就是说,理性可以产生影响,但并不是绝对决定性的,有时理智的力量违背了理性的指引,甚或经由理智和理性合力而形成的制度、秩序,一旦成形,可以单独发挥作用。

梁漱溟认为社会制度、礼俗习惯的形成固然有理性和理智的选择,但也有一些强制力的作用,因此,礼俗制度所以形成,主要是由三种力量构成。1. 是理智之力——即谓人们各从自身利害得失的计虑上而同意接受遵从……;2. 是理性之力——即谓人们因其公平合理,虽不尽合自身利益,却允洽舆情而乐于支持拥护……;3. 是强霸之力——即谓人们大半在被强制之下,不得不忍受服从^⑤。

梁漱溟虽然激烈反对康有为在《大同书》中对于未来社会的构想,但他自己也期待一种摆脱了强力控制的理想社会,认为未来的共产主义可能是这样的理想社会。“生活规制、社会秩序是否亦有单纯依赖于理性、理智以建立的?今虽未之见,却可能有之,那就是未来的共产社会,那时将是有社会而无国家,有礼俗而无法制。其所以可能,首先因为各从身体来的利害得失降低,彼此间的矛盾冲突减少,而同时发乎人心的自觉自律又达于高度也。”^⑥所以,在1949年之后,他对“理性”的理解加入了

① 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第137页。

② 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第306页。

③ 梁漱溟:《人心与人生》,《梁漱溟全集》第3卷,第614页。

④ 梁漱溟:《人心与人生》,《梁漱溟全集》第3卷,第684页。

⑤ 梁漱溟:《人心与人生》,《梁漱溟全集》第3卷,第686页。1950年代批梁运动时期的许多作品,夸大了梁的理性的决定性。比如,汤用彤和任继愈认为“梁漱溟用感情的直觉代替了理性的科学的分析。用主观的心理状态代替了判别是非的客观标准。用主观的直觉的好恶(喜欢或不喜欢)代替了检验真理的实践。他们说‘理性’实际上已变成‘上帝’的代用品,因为只要凭借‘无私的感情’,‘平静通达底心理’,居然能够‘推动历史、支配社会、控制人生’,它不是不可思议的万能的上帝是甚么?”见汤用彤、任继愈:《批判梁漱溟的生命主义哲学》,《梁漱溟思想批判(论文汇编)》第2辑,第10页。

⑥ 梁漱溟:《人心与人生》,《梁漱溟全集》第3卷,第686页。

身心关系的因素,并以人心的主动创造性从理论上来说明中国选择社会主义的必然性。对此,唐文明分析说:“理性引导人类迈向精神自由的新领域、新境界,意味着生命进化的一个更高阶段。在《人心与人生》中,梁漱溟将这个阶段与社会主义、共产主义的思想联系起来。在他看来,社会主义、共产主义试图消除阶级和国家,达到世界大同的理想,实际上就是要实现宇宙大生命的真正‘大通’。他和马克思一样在一个宏大历史观念的笼罩下谈论人类社会的演变和人类的进化,但是,如果说马克思更注重物质因素在历史进化中的作用的话,那么,梁漱溟则更注重精神因素在历史进化中的作用。这也说明,梁漱溟是站在他自己的历史观念的立场上,或者也可以说是站在儒家思想的立场上来认同马克思主义的社会理想的。”^①在唐文明看来,梁漱溟的理性观念是梁漱溟从儒家立场吸纳社会主义的一种理论自觉。

在1949年之后,梁漱溟拒绝了毛泽东希望他加入政府的邀请,而是决定继续做一个“中立”的旁观者。通过对于东北的新的工厂和西南土改的考察,他发表了一些文章,比如《两年来我有了哪些转变?》(《光明日报》1951年10月5日)、《我的努力与反省》(1952年5月5日)。在这些文章中,梁漱溟说他自己改变较多的则是对“阶级”和“暴力革命”的看法。“所谓三年来的事实给我的教训最大者,即是若干年来我坚决不相信的事实,竟出现在我眼前。这不是旁的事,就是一个全国统一稳定的政权竟从阶级斗争而奠立了。我估料它一定要陷于乱斗混战没有结果的,居然有结果,而且结果显赫,分明不虚。我何以估料错了呢?对于国际的国内的那种种形势漫不加察,没算在内;我认为分不成两面的,归根到底还是分为两面了。其次,我又对马列主义太欠研究,误以为斗争只是斗争,不料想毛主席却有‘又联合又斗争’的统一战线那一套运用。于是就不但分开两面,始终斗而不乱;更且不断扩大了自己一面而终于制胜强敌。”^②他在该文中甚至说,阶级斗争是解决中国问题的真理。

当然,也有梁漱溟始终坚持的,他说虽然有些想法并不为时代所允许,但依然坚持。比如(1)中国问题的历史背景特殊,有治乱而无革命;(2)中国的文化背景特殊,融国家于社会;(3)中国革命是由外力刺激引起^③。但他的变化是对中国共产党道路的认识,通过这些考察,他认为中国共产党做到了两件事,其一是建立了团体生活,其二是透出了人心。这两者是互相影响的。团体生活的建立要依赖统一中国,建立国权,这样使其秩序可以贯通到全国。梁漱溟说:“中共只是无意中作了两桩事:好像一个伟大宗教那样子,填补了中国缺乏宗教的漏空;此其一。从而引进了团体新生活,以代替伦理旧组织;此其二。”^④这样的团体生活虽然最初由强制的力量来推行,但其出发点在于培养新的政治习惯,该团体之所以能够成功,乃是基于团体的凝聚力,即团体对团体中的分子抱有负责的态度,而分子又具有自觉能动性。这背后就是人心的力量。“人类社会看似在有意识地(其中有理智)无意识地(其中有本能)彼此互相利用而结合着;其实这至多是把人牵引到一起,或连锁不散而已。若要和好地共处,积极地协作,却必在此不隔之心。故此人类社会之所以能成功,所以能发展,其心理学的基础不是旁的,就是人心。”^⑤从上述他的反思可以看到,1950年代初,梁漱溟对于自己基于“理性”而得出的中国社会性质的认识产生了一些怀疑,因为建国初期的社会发展,取得的成就出乎其预想。而中国共产党通过阶级斗争和暴力革命的方式,建立起一个新的国家,这个国家模仿前苏联的社会组织方式,迅速建立起团体生活,这样也挑战了梁漱溟一直所认为的不但欧洲民主政治之路走不通,而且苏联道路也走不通的结论。他甚至认为新的国家“透出了人心”,那么在这样的前提下,如何认识他所坚持的中国的“特殊性”便需要调整。

① 唐文明:《“根本智”与“后得智”——梁漱溟思想中的世界历史观念》,见氏著:《近忧:文化政治与中国的未来》,上海:华东师范大学出版社,2010年,第61页。

② 梁漱溟:《两年来我有了哪些转变?》,《梁漱溟全集》第6卷,第881页。

③ 梁漱溟:《我的努力与反省》,《梁漱溟全集》第6卷,第968页。

④ 梁漱溟:《中国建国之路》,《梁漱溟全集》第3卷,第384页。

⑤ 梁漱溟:《中国建国之路》,《梁漱溟全集》第3卷,第369页。

无论是1920年代初的“直觉”，还是1920年代末的“理性”，梁漱溟一以贯之的是对于人心的创造力的肯定，因此，他将中国共产党的建国看作是人类创造力的大发挥大表现。不过，不久，梁漱溟又开始担心“人心”的力量，他不同意国家侧重城市、工业的发展战略，认为这样其实是对农民的剥夺，因而引发了一场对他的政治批判，但梁漱溟的思考并没有因这次批判而停止。1967年，梁漱溟开始写作《中国——理性之国》，目的是要解释中国在1949年之后所发生的社会变革。

《中国——理性之国》一书的撰写，正值“文化大革命”时期，资料也十分缺乏，手稿大约于1970年完成。这部著作显示梁漱溟十分肯定建国十七年所取得的成果，并乐观地宣称中国可能会先于世界上任何一个国家进入共产主义社会。这些说法，一方面可以看到梁漱溟对于中国发展的认识的一个新的变化，同时也是他自身理论逻辑的合理演进。梁自认写作此书有两个最重要的目的：其一，今日之中国与历史的关系；其二，中国可以为当前的世界革命和未来的新文化作出什么样的贡献。

今日之中国与历史的关系这个议题，所要思考的是中国何以会以社会主义建国。熊十力等新儒家试图从《周官》等儒家经典中找寻其中的内在逻辑，梁漱溟则更多地观照了马克思、毛泽东的理论与中国文化精神之间的关系。

梁漱溟认为，按照社会发展史，社会主义社会出现的前提是资本主义生产大发达，然而俄国和中国这样经济社会并不十分发达的国家提前进入社会主义社会，其原因在于无产阶级自发的斗争和知识分子的自觉引导，“以知识分子的自觉去启发社会基层可能自发而未发的斗争力量，升入自觉以发出来。有步骤地从小小局部（乡村）入手向着广大国土一步一步前进，从极其简陋的现实向着极其高远的理想一步一步前进”^①。

这个阶段，梁漱溟的思想发生了一些重大转变，比如，理性早启本来用以说明中国社会的特殊性，然而在这个时期，他看重的是人的意志对于身体的需要的超越，并强调了人心的创造力。因此，他同意分清敌我的斗争策略，并将武装斗争看作是根治农民和知识分子散漫病的良药。“你死我活的斗争，恰是根治农民和知识分子一向散漫自由的妙药。加以革命时期特殊的军事共产主义供给制生活，人人集体相依为命，一息也离不开。一切为集体生存及其前途开展所必须的组织纪律性就会培养出来。”^②在他看来，划分敌我的斗争是收合团聚的最好办法，但这种斗争并不会制造仇恨，斗争恰成为团结的一种最好的手段，就其实质而言，则是因为依靠人心。即通过为他人着想的办法，来建立起一种互相信任和激发的关系。

这样的认识，改变了传统中国依靠伦理情谊来凝聚人心的习俗，而这正是梁漱溟用以解释中国社会特征的基础。鉴于社会主义运动乃超越中国疆域范围的世界性运动，梁漱溟试图超离对于中国特殊性的认知，转而通过对于“人心”的创造力的强调，来保留他对于“理性”的主动性的一种肯定，但又不让理性仅仅作为一个解释特殊性的观念。所以，他也以身与心的差别，来解释共产党与别的组织在凝聚原则上的差异。梁漱溟说，世界上的共产党之所以可以构成跨区域的团结，在于一般的团体的构成本于身，而共产党则本乎心。“它是从那些有着共同理想和一致行动的人们自觉结合以成。人类最初的集团是在血缘地缘上形成，其后杂以人事种种关系，几经分合，难可究诘，但直至于今，世界上不仍然从肤色、种族、地域、方位见其分野吗？这就是说，在集团所由形成上，一般本乎身，而共产党本乎心。”^③

在《中国——理性之国》中，梁漱溟也从身心关系来讨论公私关系，从而认为身的认知属于生理

① 梁漱溟：《中国——理性之国》，见《梁漱溟全集》第4卷，第254页。

② 梁漱溟：《中国——理性之国》，见《梁漱溟全集》第4卷，第257页。

③ 梁漱溟：《中国——理性之国》，见《梁漱溟全集》第4卷，第269页。

之自然,只有追求公的心才需要人的自觉,这样的自觉就是将自己从身的限制中超越出来^①。这样,原本用以说明中西差别的人心和人身的问题,在这里转变为解释一个共同体内“自觉”者与“自在”者之间的差异。而很明显共产党是自觉者。在自觉的群体中,有一部分人则是“高度自觉”的,“具有如此高度自觉之人,亦即仁且智之人,必怀抱深心大愿,随其所处时代社会环境条件,以种种方式启导群众共趋于高明觉悟一途,发扬群众的优越精神共成其所可能成办的事业”^②。大致可以认为,这部分“高度自觉”的人指的是领导群体。

梁漱溟的讨论并没有就此停止,而是进一步说明,中国的周孔教化使得无产阶级这种无私的精神有了深厚的基础。对于中国之选择无产阶级的革命精神,梁漱溟的解释是:“三千年来的社会生活遂以敦笃伦理情谊的周孔教化代替了宗教(如在他方社会者)。凡我民族社会所由以拓大而且融通若一体者,皆内心得所开启而不为身体所掩盖之明效。其精神颇与个人本位自我中心之资本主义社会相刺谬,而与无产阶级革命精神却可接近相通。”^③在梁漱溟看来,周孔教化的确是从家族或家庭伦理入手,并使远近亲疏的人通过亲情得到联络,但如果仅仅将中国社会看作是家庭本位,没有看到互以对方为重的普遍性的一面,这也是对“理性”的认识不足。“人与人之间从乎心则通而不隔,将会互相关顾的那个理性。”^④而在梁漱溟看来,无产阶级革命之所以能在中国取得如此成功,与这种理性有莫大的关系。这样的理性精神,使中国人只能向上学习改造,而不能向下学习改造。在梁漱溟看来,如果学习西方人各自争个人权利,那是一种弛散堕落,因此,周孔的教化必然会引导国人选择社会主义。“现在我将指出无产阶级精神既有其高于我们传统习俗之处,同时又和我们固有精神初不相远,中国人很容易学得来,无产阶级革命在中国取得如此巨大成就实与此有极大关系。”^⑤

梁漱溟借用儒家两个核心价值“仁”与“智”来讨论中西文化的异同,这可能会让我们想到他对于“理性”和“理智”的区分。“心思开明,通达事理属智而仁在其中,心量宽大,善能容物属仁而智在其中。社会生产力及一切文化向高发展要归于智用之高强,而社会范围向大发展终赖于仁用之伟大。”^⑥比较中西,梁漱溟认为西方近代文化侧重于智用,中国文化则偏于仁用。这两种文化同属于理性,只是理性之倾向不同。而无产阶级革命其目标是解放全人类,所以要借助于人与人之间通而不隔的仁心。就此而言,虽则按社会发展史而言,西方社会应更早进入社会主义,现实中却是中国后来居上的原因。

梁漱溟在1920年代末确立“理性”概念,目的是要反对暴力革命和阶级斗争学说,认为这样的救国方式是中国乡村崩溃的原因之一。但是,到1970年代,他所看重的“理性”的作用主要显现为“为对方着想”的国际主义精神。他说:“阶级斗争信非中国人所习知,而剥削非正义,反剥削为正义,则是理解的。从阶级斗争以团结一切争取正义的人们,而走向于‘中国一人,天下一家’,解救正在受难的中国人民和世界人民,这就是四十多年前中国人以知识青年为先锋,依然自勉于无产阶级的历史使命,不断地改造客观世界之中改造自己,又从改造自己来达成改造客观世界的任务。”^⑦这种革命的力量依靠人们的觉悟,是发乎人的内心而非来自于欲望和身体。梁漱溟是从对中国人宗教态度的分析来突出理性之国的优势,认为中国文化的理性特征,导致文化传统中以礼乐取代宗教的倾向,而这样的态度在对待社会与个人的关系上,较之宗教救世观念,更为可靠。宗教“多少解救了人们的自小

① 梁漱溟说:“从自发到自觉,资本主义社会是心为身用,以心从身的个体本位社会;社会主义社会则将是身为心用,以身从心的社会本位社会。”参见梁漱溟:《中国——理性之国》,见《梁漱溟全集》第4卷,第305页。

② 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第292页。

③ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第344页。

④ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,338页。

⑤ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第309—310页。

⑥ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第343页。

⑦ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第345页。

自私,惜乎其先贬低了人生,隐伏很大的毒害作用,其为解救不免是欺骗性的解救”^①。可能与当时的科学主义思潮的传播相关,梁漱溟始终认为宗教对人的救赎不是终极性的,而伦理的关怀更具实质性。

中国人的理性在对待宇宙大自然的现象时,带有无神论唯物论倾向,对于人生社会问题则倾向于民主主义和社会主义,梁漱溟给出的论据是:1.天下主义的观念普泛地流行于不同学派中,而人类社会由小向大的发展,必须破除自私于内、敌视于外的狭隘意识。2.对于人生社会普遍抱有理想,比如对于大同社会的构想。3.反对以力服人,对人类有一视同仁之气度。4.不存在固定的阶级,反对财富集中^②。也因为理性早熟,所以中国人强调身心合一,而不主张通过征服自然、采取殖民和剥削的方式积累资本。在财产的支配原则上也倾向于家族共财,如此都决定了中国不可能走上资本主义道路。他不认可当时流行的中国存在资本主义萌芽或者中国必将走上资本主义道路的判断。

梁漱溟说在国家主义盛行的时代,中国人那种超越狭隘的自私心态的理性态度却被强权逻辑讥讽,而在社会主义行将取代资本主义的当下,国家分立对抗的局面将被世界大同的理念所取代,“国家至上主义曾有利于图存于竞争之世;反之,缺乏国家观念辄难免处于不利地位。然人类历史发展身的(自发的)时代且将为心的(自觉的)时代所接替。国家虽大,却是有局限的,而天下则不是。中国人有其理性早启的历史背景,继于彼,优于此,在近代争强称霸为落后者,在今天破私立公却要领先,不其然乎?”^③因此,梁漱溟认为,伦理本位的社会即将取代利益本位的文化,礼乐大兴的时期要到了^④。伦理本位既不是个人本位,也不是集体本位,而是个人和集体的协调,即中国文化中的互相以对方为重,在注重团体利益的时候,照顾个人利益,在注重个人利益的时候,不忘团体的使命。“个人本位的权利思想,集体本位的权力思想,均属旧文化,已成为过去之事。在协作共营的新社会生活中,凡相关之两方彼此都要互相以对方为重,自觉者觉此,自律者律此。而根于此伦理情谊以形著于社会上的种种风尚习俗,便是人们行为的准则,而为社会秩序、劳动纪律之所寄。这样以社会礼俗取代国家法律,乃体现了人类由社会而国家之新局。”^⑤

梁漱溟的逻辑是这样的,既然社会主义革命是需要高度理性的,那么中国人的理性早熟恰好在社会主义阶段发挥其独特的优势。在他看来,苏联以及东欧的社会主义国家虽然比中国更早取得革命的成功,这些国家却很快地进入修正主义或出现了资本主义复辟。因此,中国责无旁贷地要担负起世界社会主义运动的领导者的责任。“奇在社会主义世界革命的领导责任,今天竟尔独特地归到中国人身上,而前之首先发难者和一时号为社会主义的许多国家,标榜无产阶级的许多政党,几乎举

① 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第360页。

② 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第368—371页。

③ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第443页。

④ 在《人心与人生》书中也有大体类似的说法:“处在资本主义下的社会人生是个人本位的;人们各自为谋而生活,则分别计较利害得失的狭小心理势必占上风,意识不定时时要抑制本能冲动,其人与人之间的感情是很薄的(如《共产党宣言》中之所指摘)。同时,作为阶级统治的国家机器不能舍刑赏以为治(此不异以对付犬马者对人),处于威胁利诱之下的人们(革命的人们除外)心情缺乏高致,事属难怪。——此即人类即将过去的精神面貌。转进于社会主义的社会人生是社会本位的;大家过着彼此协作共营的生活,对付自然界事物固必计较利害得失,却不用之于人于人与人之间;在人与人之间正要以融和忘我的感情取代了分别计较之心(如所谓‘人不独亲其亲,子其子’)。同时阶级既混,国家消亡,刑赏无所用而必定大兴礼乐教化,从人们性情根本处入手,陶养涵育一片天机活泼而和乐恬谧的心理,彼此顾恤、融洽无间。”见《梁漱溟全集》第3卷,第607页。

⑤ 梁漱溟:《中国——理性之国》,见《梁漱溟全集》第4卷,第473页。这样的社会主义观念在梁漱溟那里是始终如一的,比如在《东西文化及其哲学》一书中,他就反对《礼运》篇中的大同小康说,主要是认为其中有关于利害的算计。同样他也反对康有为的《大同书》,认为根本没有得到孔子思想的真意。“晚世所谓今文学家如康长素之流,其思想乃全在此。他所作的《大同书》替未来世界作种种打算,去想象一个美满的境界;他们一般人奉为至宝,艳称不胜,我只觉其鄙而已矣!他们根本不曾得到孔家的意思,满腹贪婪之私情,而见解与墨子、西洋同其浅薄。”(《梁漱溟全集》第1卷,第463页)我们知道毛泽东是十分推崇《大同书》的,而中国之社会主义背后是一个追求富强和独立的诉求,这与梁漱溟将社会主义作为儒家人性之提升的现实化是不同的,所以梁漱溟十分推崇克鲁泡特金的无政府主义的社会主义,尤其是肯定克鲁泡特金将无私的情感视为人类的本能的想法,梁漱溟认为这是逼近孔子的王道思想的。见《梁漱溟全集》第1卷,第512页。

皆堕落背叛以去,事实证明:深陷自私窠臼辗转难以自拔者大有人在,但恰恰不是中国人!快在世运转变之急,使我竟及身得见之,更不须多等待!”^①

社会主义革命虽然首发于俄国,但苏联在倒退,中国在前进。“中国革命的成功,亦是通过历史发展变化规律,由毛主席领导共产党大大发挥了人类主观能动性又一伟大事例。特以无产阶级基础势力在这里特见不足,改从发动农民入手,其事便超越了马克思夙来所讲的无产阶级革命那个规律条条,而全靠极灵活地运用马克思学说和列宁主义,步步看着都在创造性地向前进行,对于前途虽抱有信心,却实难一一有其预见。其成功也,盖缘于四面八方演来的世界形势,动向与民族历史夙有储备的各种条件适然汇合而成。种种条件中最主要的就是人——从毛主席这个人以至其领导的广大人民群众。”^②

读到这里,我们赫然发现梁漱溟在《东西文化及其哲学》里所提出的第二条发展道路,却以社会主义制度的方式在中国呈现。因为他在1920年代就意识到资本主义逻辑的不可持续性,以及那种自私算计的生活方式的缺陷。当社会主义制度建立之后,社会生活主要依靠自觉自律,这就需要比较高的道德品质,就此而言,中国的伦理本位和礼乐文明,恰好切合未来文明发展之需要。“集体本位主义也好,个人本位主义也好,表面似乎大相反,而实则其站在各自一方主张其权利而责对方以义务,正无不同,即同样是从身出发的,非是从心发出来的;同样失之一偏,失之不通不活,不能如根本人心情理之可以在必要时随有轩轻,伸缩自如。从人类社会发展史前途来看,身的时代即将过去,心的时代就要到来,新社会其必非个人本位固不待言,亦非什么集体本位,而是很自然地要走向伦理本位之路。”^③

除了伦理本位的文化,梁漱溟认为中国文化可能贡献于世界的是礼乐精神。礼乐秩序之对立面是西方在近代以来所形成的个人权利本位的文化,及其与这种功利主义精神相配套的政治法律制度。在他看来,无论是个人本位的文化还是集体本位的文化,在自觉“以对方为重”,并在行为中加以“自律”的新文明形态中,就已经成为过去之事,属于旧文化。这些自觉自律的行为固然需要条文约束,但它并非背离群众的意愿,而是“准于人情事理形著之榜样标的为群众所公认者;这就是礼俗,不是法律”^④。所以,在梁漱溟看来,礼俗固然是道德意识的外在化,而这种礼俗也有助于道德实践,任何的理想道德,都要通过礼乐活动来呈现。

就目前学术界的状况而言,主流的梁漱溟研究者对《中国——理性之国》一书存有谨慎的态度。毫无疑问,熟悉1960年代“文化大革命”的政治言语的人都可以意识到梁漱溟的问题意识与当时的意识形态话语之间的内在关系。如果我们透过意识形态的制约,反过来看梁漱溟的论述是否与其一贯的逻辑线索相一致,也就是说,伦理本位和以他人为重的态度,是其论证社会主义运动的合理性与中国作为社会主义运动的范本的重要理由。不过,到1980年代,他虽然依旧认为毛泽东是中国历史上最伟大的人物之一,但开始批评毛泽东的“阶级斗争”理论,认为他与毛泽东的主要差别在于中国是否有阶级斗争,并回忆他与毛泽东在延安的谈话的根本分歧就在于此。1949年之后,他曾经放弃了自己的主张。“多年之后,夙性独立思考的我,渐渐恢复了自信,而毛主席临到晚年暴露其阶级偏见亦加倍荒唐错乱达于可笑地步。”^⑤在这篇写于1982年的文章中,梁漱溟认为毛泽东对于阶级斗争的看重和“制造”阶级斗争的做法都是无风起浪。这的确与他在《中国——理性之国》一书中的许多观点存在着分歧。那么,1980年代的反思究竟是梁漱溟理论自信的恢复,还是违背了他自己的一致性呢?这里却可以看到梁漱溟思想中的逻辑矛盾。梁漱溟虽然否认了阶级斗争在建成一个大的共

① 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第443页。

② 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第450页。

③ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第462页。

④ 梁漱溟:《中国——理性之国》,《梁漱溟全集》第4卷,第474页。

⑤ 梁漱溟:《试说明毛泽东晚年许多过错的根源》,《梁漱溟全集》第7卷,第521页。

同体中的作用,恢复了他伦理本位的基本立场,但从他的日记和其他作品中看,他并没有整体上否定《中国——理性之国》这本书,而是一直在寻求出版。那么我们或许可以认为他对阶级斗争的否定,并没有否定他思考儒家与社会主义关系的总体立场。

行文至此,梁漱溟的“理性”概念的发展线索以及他思想的复杂性得到了一定程度的呈现。很显然,用贴标签的方式来概括他的思想是苍白的。在跟艾恺的对话中,梁漱溟坚持认为自己是一个佛教徒,同时又自称是孔子和王阳明的追随者^①。其实,与同样思考儒家与社会主义关系问题的熊十力相比,梁漱溟并不是反对熊十力根据《周易》、《周官》等作品发掘孔子“革命”、“民主”、“社会主义”等做法,而是反对熊十力将社会主义看作是被破坏的“古人理想”。梁的分析更多“社会科学”色彩:“熊书总是自己站在儒家立场讲话,而我则宁愿先从旁而来观察它。彼此的思路是不相同的;彼此立言的态度是不同的。”^②因此,陈来先生指出:“说梁漱溟是保守主义、是反现代化、是反科学民主,都是不正确的。”从社会、政治、经济的改造主张方面,他是欧化论和社会主义的结合。从社会政治思想来看,在本质上,梁漱溟是一个社会主义者。只是这中间的关系,他并没有清楚的交待^③。也有人提出,梁漱溟的思想倾向,并不能化约为“文化保守主义、新保守主义、政治自由(或保守)主义、儒家资本主义或儒化马克思主义来视之界之”^④。按此看法,梁氏之提倡儒家文化,并不是将之作为现代化的批评性因素,也不是革命的反对力量(尽管他很长时间内反对暴力革命)。梁漱溟的看法可以综合为:“在此革命的世纪中,传统的文化,要在革命的进程中,显露实现它待长待成的价值;现代化的革命与道途,要俟素朴未琢的传统文化来指引,相辅并长、并行;至于第二路向(即中国文化路向——引者注)的文化开展,则早已为‘过去’(历史)所决定,在那儿等待传统文化与现代化的‘未来’融合结果,而今日的中国,逐渐地开步向预定的道路前行了。在这社会主义革命的时程中与路程上,‘传统的’因和现代转折结合,由是而成长了、现代化了,‘现代的’经由与传统互补融合,终而修正了、再传统化了,然后两相渗释,化成出人类新的文化路向来。”^⑤如果顺着这样的思路,梁漱溟的理性观念,是否可以成为一个现代儒学的“基石性”概念呢?

【在论文写作和修订过程中,陈来教授、唐文明教授等分别提出过修改意见和建议;论文并在法国远东学院的“历史、考古与社会”中法系列讲座中以报告的方式发表。在此一并致谢。】

[责任编辑 刘京希]

① 梁漱溟、[美]艾恺:《这个世界会好吗?——梁漱溟晚年口述》,北京:外语教育与研究出版社,2010年,第281、275—277页。

② 梁漱溟:《勉仁斋读书录》,《梁漱溟全集》第7卷,第755页。

③ 陈来:《现代中国哲学的追寻》,第24页。

④ 王远义:《儒学与马克思主义——析论梁漱溟的历史观》,载杨贞德主编:《当代儒学与西方文化:历史篇》,台北:“中央研究院”中国文哲研究所,2004年,第151页。

⑤ 王远义:《儒学与马克思主义——析论梁漱溟的历史观》,载杨贞德主编:《当代儒学与西方文化:历史篇》,第155页。

Liang Shuming's Concept of "Rationality" and His Political Society Theory

Gan Chunsong

It is necessary to comprehend Liang Shuming's ideology approaching from his core recognition of "rationality" in philosophy. This paper goes through Liang Shuming's ideological involvement and reveals the sequential logical chain from "intuition" to "rationality" and to "human mind." This paper also points out the argument that Liang Shuming's recognition in rural construction as well as the relationship between Confucianism and socialism are all based on his own understanding of "rationality."

The Changes in Idea of Labor in the Field of Enlightenment Ethics

Fu Changzhen

From "sacred labor" to "labor is glory", the changes in idea of labor in China once acted as spiritual indicator and value coordinate of an era. The raising of "sacred labor" slogan made "labor" come into Chinese people's vision of public life for the first time. Through ideological enlightenment and extensive mobilization by intellectual elites, the public began to re-examine the social function of their own in the perspective of "labor," and establish self-identity and social value with "labor" as the core. In the historical context of Chinese modernity and enlightenment ethics, how the idea of labor stood out of the competition with other ideas to be a "prevailing and popular" social concept, and realized the profound change from ideological enlightenment to revolutionary practice? Since China's reform and opening-up in 1978, the idea of labor has been presenting increasingly complicated situation with the growing status of capital. The lack of a governing and fundamental social value not only makes extraordinary difficulty in integrating dominate social values, but also intensifies the risk of social fragmentation.

Zhu Xi's Thought of "Shaping Benevolence" and His Interpretation of Love

Xiang Shiling

In shaping the substance of benevolence, Zhu Xi has emphasized the public value and the thought of loving person. The relationship between benevolence and public is in essence the relationship between benevolence and person. Although the thought that "a benevolent person and all things in the world are one" does not come to be a reason of love, it does come to be a necessity in universal love, especially in preparing the way of carrying out the universal love. The debate between Zhu Xi and Zhang Shi over the thought of benevolence mainly goes to their discussions on the relationship between love and benevolence, which further opens their discussions on the relationships between human nature and dispositions, and that between substance and function. From the perspective of connecting benevolence to love, Zhu Xi emphasizes that one's dispositions are to embody nature, and one's love is connected with substance. What one should do is to embody benevolence, rather than seeking benevolence. Zhu disagrees with Han Yu in defining benevolence as universal love; Zhu argues that substance cannot be replaced by function. The thought of love without reasons or relationships in Buddhism does not make sense; it sacrifices one's self for the completion of things, which betrays the principle of universal love. In the argument of starting from loving your parents to being benevolent to your people, and then further loving things, Confucians have presented the most realistic way of actualizing the universal love.

A Textual Research of the Final Imperial Examination in the Liao Dynasty

Wang Xin

The final imperial examination became a regular system of the Liao Dynasty since A. D. 1036. Emperor Shengzong of Liao started reform of tributary examination in imitation of the imperial examination system of the Northern Song Dynasty. After the final imperial examination in 1036, the ceremony of the emperor bestowing the Metropolitan Graduates with Honors, i. e. the successful candidates also became institutionalized. From then on, the Metropolitan Graduates should all attend the final imperial examination normally in the imperial examination held in the reigns of emperors Xingzong, Daozong, and Tianzuo. The so-called "Metropolitan Graduates of the Final Imperial Examination" should refer to those who won the selection of the Ministry of Rites, yet failed in the final imperial examination. After the final examination was added in the imperial examination, the Metropolitan Graduates with Honors were usually appointed to government offices directly, and there should be no strict system of "awaiting appointment" in the Tang Dynasty.