

探寻真实意义的人生之学

——梁漱溟著《人心与人生》的生命境界

○ 欧阳哲生

(北京大学 历史学系, 北京 100871)

〔摘要〕《人心与人生》是梁漱溟一生花力最大, 酝酿、写作时间最长的一部著作, 是一部探讨人生之学的大书。该书从讨论时人所忌谈的人性入手, 肯定人性的存在, 人心具有主动性、灵活性、计划性。人类依重理智而非依重本能。生命之本性在于求取灵活与自由。确认人与自然的关系具有两面性。重申宗教“是人类在其文明史上所有的一伟大作品, 犹之乎人类生活中恒有国家和政治之出现那样”。道德是生命的和谐, 道德之真要存乎人的自觉自律。

〔关键词〕梁漱溟; 人心与人生; 生命境界

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2017.10.019

一、当代人学的开拓之作——《人心与人生》

梁漱溟是现代新儒家的代表。他一生治学, 从早年发表《东西文化及其哲学》, 到中年完成《乡村建设理论》《中国文化要义》, 再到晚年完稿《人心与人生》, 其关注点从文化生态, 到乡村重建, 最终落到人生实践。《人心与人生》是梁漱溟一生花力最大, 酝酿、写作时间最长的一部著作。这部书从 1924 年立意写作, 1926 年 5 月、1927 年 2 月、1934 年前后曾以此标题三次发表演讲。^{〔1〕}1960 年正式写作, “文革”中一度中止, 1970 年重理旧绪, 到 1975 年 7 月终于完稿, 1984 年

作者简介: 欧阳哲生, 《学术界》本期封面人物, 1962 年 5 月生于湖南省长沙市。1992 年在湖南师范大学获历史学博士学位, 1993—1995 年在北京大学历史学系博士后流动站工作。出站后留北大任教, 1999 年任北京大学历史学系教授、博士生导师至今。2016 年获国务院颁发政府特殊津贴。曾应邀赴美国伊利诺伊大学、德国柏林自由大学、日本东京大学、英国牛津大学、香港中文大学、台湾中研院近代史所等

由上海学林出版社出版,梁氏可谓用其毕生心血撰写这部著作^[2]。如果没有饱经 20 世纪中国社会政治风云变幻和诸多挫折的丰富人生阅历,他就写不出这部以人生之学为主题的著作,至少内容的精彩和厚重不会像现在摆在我们面前的这部书。

在梁漱溟的代表作中,人们比较重视他的《东西文化及其哲学》《乡村建设理论》,因为这两部著作体现了他的文化哲学、乡村建设理论,这是他一生的最大贡献所在。《人心与人生》几不进入研究的视野,艾恺《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》、魏思齐《梁漱溟(1893—1988)的文化观》都没将该著纳入研究范围,^[3]这说明外部世界并不了解梁漱溟的后期思想。作为思想家的梁漱溟,他后期思想的影响力虽不如从前,但其思想包含有与时俱进和独立思考的成分,显现出与前期思想(1949 年以前)不同的因素,值得我们重视和解析。

探讨人生观是儒家哲学的主要内容,人们甚至谓儒家之学为人生之学。《人心与人生》可以说是一部探讨人生之学的大书。它处理的是人的主动性、灵活性与计划性,理智与本能,理性与理智,人与自然,身心之间的关系,人的性情、气质、习惯,社会的礼俗、制度,宗教与人生,道德与人生,艺术与人生诸问题,这些都关乎人类的生存状态,是人生实践的基本问题。难怪朱伯崑先生在评及该书时,称梁氏是“中国当代人学的开拓者”。^[4]从撰写《东西文化及其哲学》开始,梁漱溟的内心深处即对人生问题有着深沉的探究兴趣;1937 年 6 月完成的《朝话》,通篇所讲都是人生问题,只是语近浅俗而零散,为片断的讲述。1984 年出版的《人心与人生》可以视为梁氏对自己思考人生问题的集成和最后回答。

在书中,梁漱溟谈到自己思想演进的三个时期:第一期是西洋思想,第二期是从西洋功利派的人生思想后来折反到古代印度的出世思想,第三期从印度出世思想卒又转归到中国儒家思想。^[5]这部书当然是梁氏转进到儒家思想,但又吸纳其它思想(主要是马克思主义、现代科学思想)的产物。

第一期思想为功利思想所主导,梁漱溟以为“明于利害即明于是非”“肯定欲望而要人生顺着欲望走”。这时期影响梁氏的西方思想家及其著作有罗素的《社会改造原理》、麦独孤(W. McDougall)的《社会心理学绪论》、克鲁泡特金的《互助论》。^[6]第二期受出世思想引导,“根本否定人生而要消除欲望,达于彻底无欲之境”。他觉悟到人生所有苦难皆从欲望而来,“必须没有欲望才没有苦”。在人生态度上,虽与前一期相反,但都“从欲望来理解人类生命,不过前者以欲望

处访学或从事研究。主要从事中国近现代思想史、中西文化交流史研究。在《中国社会科学》《历史研究》《近代史研究》《北京大学学报》《中国哲学史》《中国文化》、*Chinese Studies in History* 等国内外刊物发表论文一百余篇。著作有:《自由主义之累——胡适思想之现代阐释》《严复评传》《二十世纪中国文化》《科学与政治——丁文江研究》《探寻胡适的精神世界》《五四运动的历史诠释》《傅斯年一生志业研究》《中华民国专题史》第二卷(合著)等。编有:《胡适文集》(12 册)、《傅斯年文集》(7 卷)、《丁文江文集》(7 卷)等多种文集。曾获首届中国青年社会科学优秀成果奖、霍英东教育基金第六届中国高等院校青年教师基金奖。承担并完成国家社科基金项目“古代北京与西方文明”等多项课题。

为正当,后者以欲望为迷妄耳”。^[7]《人心与人生》是梁漱溟思想转进到第三期的产物。据他在1937年出版的《朝话》一书末尾交代:“儒家与道家在现在学术界都莫能自明,不能与现代学术接头,我觉得我有一个最大的责任,即为替中国儒家作一个说明,开出一个与现代学术接头的机会。《人心与人生》一书之作,即愿为儒家与现代学术界之间谋一说明,作一讨论。此工作其难作,盖以明白心理学的人不能明白儒家,明白儒家者又不明白心理学,两者能明白而又能有所讨论的,这个人现在很难有;我则甚愿努力于斯。”^[8]这是梁氏当初所抱的雄心。到“文革”期间,他再写《人心与人生》时,时过境迁,语境发生了极大的变化,他的思想受到意识形态的规训,在一定程度上接受了马克思主义的影响,^[9]故书中随处可见引用马克思、恩格斯、毛泽东的语录和论点。这是《人心与人生》与1949年以前梁氏出版的其它代表作的区别所在。思想家受制于他的时代,梁漱溟当然也不例外。阅读艾恺《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》,人们也许会产生梁氏是那个作古的传统硕果仅存的孤臣孽子的印象,这正是艾恺要寻找或树立的一个反现代化的活的标本。但如果我们仔细解析《人心与人生》,就会对艾恺的“塑造”感到怀疑。梁漱溟并非一个大变革时代的反动者,也不是被革命话语边缘化的落伍者,他的特立独行其实也保留着与时代、语境互动、前行的轨迹。

二、《人心与人生》旨趣发凡

《人心与人生》从讨论时人所忌谈的人性入手。“自1957年‘反右’运动以来,人无敢以人性为言者。盖右派每以蔑视人性、违反人性诘责于领导,领导则强调阶级性,指斥在阶级社会中离阶级性而言人性者非”。梁漱溟不避嫌疑地自称:“吾书盖不啻如一篇《人性论》也。”^[10]何谓人性,即“谓人之所不同于其他动物,却为人人之所同者,即人类的特征而已”。何谓阶级性,“此谓不同阶级便有不同的立场、观点、思路等等”。^[11]人性先于阶级性。人性存在,约言之理有三:1.“生物有相同之机体者,必有相同之性能;其在人,则身与心之相关不可离也”。2.阶级性后于人性而有,阶级性消亡,而人性仍存在。3.“阶级性之在人者,纵许烙印深重,然其人性未尝失也”。^[12]肯定人性的存在。在梁氏看来,人心与人生迭合为一。“说人心,应当是总括着人类生命之全部活动能力而说”。它含有内外两面,对外一面指“人在其自然环境和社会环境中,即有所感受,复有所施为,既有所施为,复有所感受的那些活动能力;对内一面指“个体生命所赖以维持其机体内部日夜不停的活动能力”。^[13]“心与生命同义”,“一切含生莫不有心”。^[14]这大概是梁氏将“人心与人生”放在一起讨论的缘由。

人心具有主动性、灵活性、计划性。主动性表现为自发地创新和自觉的意志。“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”。^[15]梁漱溟欣赏人的主动性,他诗意般地畅言,人心的生动性,“曰努力,曰争取,曰运用,总都是后力加于

前力，新新不已”。人在社会之所以出现和发展，就在其不断发展，不断翻新。^[16]所谓灵活性，“不循守常规而巧妙地解决了当前问题，是谓灵活性；在一时一时形势变幻中而能随时予以适当应付，总不落于被动，是谓灵活性；出奇制胜是灵活性；闪避开突如其来袭击，亦是灵活性。总之，灵活性就是生命不受制于物而恒制胜乎物的表现”。^[17]“不灵活不足以为人心”。“灵活是有待争取的！人心不是现成可以坐享的”。^[18]主动性与灵活性相互关联，“主动性有赖于运用上的灵活乃得实现”，“灵活性复有赖于主动性；饱满的主动精神恰为手脚灵活之所自出也”。^[19]将梁漱溟这些对主动性、灵活性的论述与他的人生实践相印证，梁氏虽有其执着坚持、特立独行的一面，其实他还有随机应变、识时务者为俊杰的另一面。他对灵活性的诠释就是他不断进取的人生道路的注脚。

计划性不同于灵活性，灵活不可前定，计划却是要前定。“计划是人们在行其行事之前，却不即行动，而就其所要解决的问题中那些对象事物，先从观念上设为运用措置一番或多番，以较量其宜如何行动，假定出一方案或蓝图之谓也”。^[20]梁漱溟特别强调，计划制定的前提是知识的准备，“知识之构成始于各种感觉、知觉直接经验”。知识系统之发展不仅有赖于生活经验之积累，而且与人的知识欲、搜集、检查、实验有关。^[21]知识就是力量，一切计划皆有赖于知识。梁氏对计划性的认识直接以恩格斯《劳动在从猿到人转变过程中的作用》和毛泽东《论持久战》两文为依据而加以发挥，认定“计划性是人心之基本特征”。

人之所以为人在其心，心之所以为心在其自觉。脊椎动物与非脊椎动物之分途在于前者拥有理智。理智“实为后起之一种反乎本能的倾向”。本能是天然的，人之有为在于意识，“意识即从理智开展出来”。^[22]本能是个体生命受种族遗传而与生俱来的生活能力（或其动向），梁漱溟在谈到本能时，专门引述了巴甫洛夫的条件反射说，它是1950年代在中国科学界产生较大影响的苏联心理学理论，可谓中国科学界接受苏联影响的重要例证。人类依重理智(intellect)而非依重本能(instinct)。人类之理智与一般动物之本能区别有三：其一，依本能生存者，其生活中所需工具即寓乎其身体，但人类可在身外制造工具而用之；其二，依本能生活者，其生活能力只有与生俱来的能力，而人类可以不断发展他的生活能力；其三，依本能生活者，未脱离自然状态，只需身体长成即能自营生活，而“人类的生活能力、生活方法，必依重后天养成和取得，是即其理智之明证”。^[23]一切生物的生活问题不外是个体生存和种族繁衍。“人类虽有富丽堂皇之文化生活，总不过或直接或间接关系于两大问题而已”。解决这两大问题，端赖理智之发展。生命之本性在于“争取灵活，争取自由”。^[24]人类从动物式本能解放出来，不断向上，追求灵活与自由。梁氏特别引用柏格森对自由的赞语：“自生命最低的阶级以至最高的阶级，自由好象是紧系于链索之上，个体最多只能伸张至于链之长度为止。到了人类，遂突然一跃，而链亦折断。”^[25]这种对自由的赞扬声音，似乎又回到了从前的“五四”。五四时期，柏格森的生命哲学及其代表作《创造进化论》被译介到中国来，对中国思想界产生了一定影响，梁氏当年亦为其所动。他晚年

重温柏格森的生命哲学,张扬人性、理性、自由,这显然是对“文革”的流行风气,也就是讲阶级性、讲革命性的一大“反动”,也是他回归五四精神的坚强表现。

梁漱溟特别重视自觉这个概念,强调理智、自觉与“心静”的关联。“自觉与心静是分不开的。必有自觉于衷,斯可谓之心静;唯此心之静也,斯有自觉于衷焉。”^[26]这种对“心静”的偏爱与他对中国文化的“自觉”理解密切相关。“自觉是随在人心任何一点活动中莫不同时而具有的”,“自觉之在人,盖无时不有也”。“凡自觉之所在即心之所在。中国道家功夫,于其机体内部生理运行往往皆有自觉,且能相当支配之,证以其‘收视反听’恒时潜心于此耳。”^[27]梁氏在区别自觉与意识两个概念时,将其视作内外之别。“自觉蕴于自心,非以对外,而意识则是对外的。”“内有自觉之心,一切对外活动——自感觉、知觉以至思维、判断——概属意识。”人类之成就全赖人心之自觉,而成绩之表现则是真、善、美。“古语云‘直心是道’。求真恶伪者,即人心之直也。伪者欺伪;伪则不直,故恶之。求真,非他,只不自欺耳。求真恶伪是随着人心对外活动之同时自觉中,天然有的一种力量。”^[28]这种对“真”的境界的诠释,与儒家“正心诚意”的君子哲学有着直接的关联,这正是梁氏思想的底色所在。

梁漱溟对“求真恶伪”的弘扬,是与对传统儒家伦理的褒扬,和对“文革”虚假之风的贬斥联系在一起。“求真恶伪——是则是,非则非——属于吾人感情意志两大方向之一种表露,是肯定的。儒书之言不自欺其心,即借‘如恶恶臭,如好好色’以明之是也。后儒阳明王子有云‘只好恶就尽了是非’,亦可见。”^[29]他指出人类具有超越于利害关系之上的无私感情,并不是为动物式本能所拘。“当人类从动物式本能解放出来,便得豁然开朗,通向宇宙大生命的浑全无对去;其生命活动主于不断地向上争取灵活、争取自由,非必出于更有所为而活动;因它不再是两大问题的机械工具,虽则仍必有所资借于图存与传种”。“具此无私的感情,是人类之所以伟大;而人心之有自觉,则为此无私的感情之所寄焉。”^[30]梁氏显然看到了社会风气因长期的阶级斗争而变得浑浊、肮脏,他呼吁“人必超于利害得失之上看利害得失,而后乃能正确地处理利害得失”。也许正是基于长期的不适生活境遇体验,他才下决心完成这本拟定中的《人心与人生》。“人之所以为人在其心,而今则当说,心之所以为心在其自觉”。人心特征在自觉之义,是贯彻全书的主题所在。

对自然与人、人与自然的关系,梁漱溟确认其具有两面性。一方面“人类的生存赖于自然,不可一息或离,人涵育在自然中,浑一不分”;一方面“则人之生也时时劳动而改造着自然,同时恰亦就发展了人类自己”。^[31]人与自然同一。“凡现在之人类和现在之自然,要同为其相关不离递衍下来的历史成果,犹然为一事而非二”。^[32]在这里,他虽未提及传统的“天人合一”思想,但他强调人与自然“浑一不分”似与传统的“天人合一”又保持着某种传承的关系。

梁漱溟在传统的“天人合一”思想基础上毕竟向前迈进了一大步。他认识到,人类出乎自然,又高于自然,人类具有一般动物所不具备的理性。“人原从自

然界生物演进而来，在生活上一息也离不得广大自然界，是固自然界之一物，同乎其他动物也。顾人们乃每每自外于自然，独若翹然居于对立面者，是又何由而来耶？此无他，由于人的头脑特见发达，卒有意识出现之故耳。”^[33]“本能是工具，是为人类生活所不少的工具有。正以其为工具也，必当从属于理性而涵于理性之中。本能突出而理性若失者，则近于禽兽矣”。^[34]理性是人类的美德。他区分了理智与理性两个概念。理智“静以观物”，可谓“物理”；理性“以无私的感情为中心”，可云“情理”。理性高于理智。“从生物进化史上看，原不过要走通理智这条路者，然积量变而为质变，其结果竟于此开出了理性这一美德。人类之所责于物类者在此焉。世俗但见人类理智之优越，辄认以为人类特征之所在。而不知理性为体，理智为用，体者本也，用者末也；固未以理性为人类特征之得当。”^[35]在先前的《中国文化要义》一著中，梁氏阐述的一个重要论断是中国文化讲究情理——理性，这是中国文化不同于西方文化之所在，也是人类希望之所在。在《人心与人生》中，他又找到了对卡雷尔(Alexis Carrel)的《人之奥妙》(Man, the unknown)作为西方资产阶级学说的一个标本。对该书批评道：“综合各门科学会通之，盖哲学头脑之事也。原著者的哲学头脑不足，哲学素养不足，又蔽于资产阶级知识界的眼光，未能从马克思主义的哲学和社会科学得到启发，其所知非不多而泥滞不活，落于支离漫衍，不能通透深入，自是当然了。”梁氏所批评者，即“虽其书特详于自然科学有关人类身心的知识，却于人与自然之间的关系不能爽朗地有其确见”。^[36]可见，他对于马克思主义的运用也是将其纳入自己既有的思想框架之中，为我所用。

梁漱溟并不回避“宗教与人生”的密切关系。他重申宗教“是人类在其文明史上所有的一伟大作品，犹之乎人类生活中恒有国家和政治之出现那样”。宗教与国家都具有两面性，一方面有利于人，造福于人类，一方面有害于人，为祸于人。^[37]梁氏认为，宗教之出现既早于国家，消亡将远在其后。“宗教殆且与人类命运同其终始”。^[38]他极为推崇印度的佛教，以为宗教之极致。“宗教之至者必数佛教，正为在印度无比发达繁盛的宗教群体中乃得有之”。^[39]在他看来，印度佛教、中国儒学是宗教、道德的典范，也是印度、中国文明之精髓。“原夫印度的特殊贡献在宗教，中国的特殊贡献在道德，其为人生所需切固不若衣食住行之直接地迫在眼前，又具体而可见，是其落于忽视、漠视中的一个由来。”“无见于古佛家之学，古儒家之学，莫得窥见宗教和道德之底蕴故也。”^[40]他提出宗教的两大要件：第一，“宗教在人的理智方面恒有其反智倾向即倾向神秘超绝，总要在超知识、反知识之处建立其根据”。第二，“宗教在人的情感意志方面恒起着慰安勸勉作用，俾人们感情动摇、意志颓丧者，重自振作生活下去。如所云安心立命者是”。^[41]这是一切宗教必备的条件。他对宗教与科学的相同之处做了诠释：“宗教与科学同为社会的产物，既同构成于人们的心思，又同为人生服务”。科学与宗教确有区别，科学解决现实问题，推动社会生产力前进。“科学知识以现前个别事物为入手对象，虽步步深入研究，有所联通，蔚成体系，但不及于浑全宇宙，

不作最初、最终任何究极之谈。解决当前疑问是其动机。疑问解决,达于实用,又复促其前进。此中大有人制胜乎物的主动精神在。”宗教表现人的终极关怀。“伟大宗教显示出人类的一种深切关怀憧憬,若不得已。其所憧憬者若在当前万物流逝之外,又实隐寓其中,即尔真实不虚,却又若有待实现。盖人生自我对神秘的无边宇宙之依存究竟若何,有不容翫置。”^[42]“科学家心向外用之于物,宗教家反用之生命本身”。^[43]那么,人类为何需要宗教呢?首先,“当人类有文明创造之初便有宗教,甚至可以说人类有宗教乃有其文明创造”。其次,“人们情感意志零弱,是其落归迷信鬼神而走向宗教一途的由来”。^[44]不过,梁氏以为,“宗教与鬼神种种迷信主要存在初级宗教中,高级宗教同亦有之,在最高级则涉及不多”。^[45]他反复为宗教辩护,“宗教而有其真,愈经刮剥其真愈显。宗教无前途则已耳。宗教而有其光明前途,亦唯有本乎人心自觉之不可欺、不可昧——这是人类特征所在——而得开展,莫能外也。”^[46]他甚至推断,“道德属世间法,宗教则出世间法也。宗教之真唯一见于古印度早熟的佛教之内,将大行其道于共产主义社会末期,我之测度如此”。^[47]他罕见地批评苏联的宗教政策,“一面在其执政党标榜无神论,鼓行反宗教运动,另一方面在其社会群众间乃表现出宗教热。有的国家主张无神论多年,但现在不断有报道说又出现了宗教热,不只是老年人而且在青年中也有此种现象,且似有影响及于其领导”。“今天东欧有的国家一面既缺失社会主义高尚远大精神领导,而一面又武断地唱其无神论要废除宗教,其势就非反激出人们的宗教热不可了”。^[48]梁氏这些对宗教作用及状况的议论,在长期对宗教一片否定声浪的语境中,表现出了一个思想家的大无畏勇气。

道德是生命的和谐,即人生生理心理——知、情、意——的和谐,亦是我的生命与社会其他的人的生命的和谐;是人生的艺术,即会让生命和谐,会作人,作得痛快漂亮。这是梁漱溟在《朝话·道德为人生艺术》对道德的诠释。他反驳普通人对道德的理解是拘谨的、枯燥的、格外的误解。在《人心与人生》中,梁氏又提出,“凡行事合于礼俗,就为其社会所崇奖而称之为道德;反之,则认为不道德而受排斥”。^[49]强调道德的自然属性和合乎礼俗的一面。他认为中国传统的道德,也就是所谓“五伦(君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友)之说,其所指偏乎此一人对彼一人的关系。今说人对人的关系应当包含个人对集体、集体对个人那种相互关系在内,亦包括集体对集体的关系在内”。“既然同样是在生活上互相依存的两方面就同属于伦理,都有彼此顾及对方,尊重对方之义,都有道德不道德问题”。^[50]他对如何涵养德育的问题提出了自己的看法,“德育之本在启发自觉向上,必自觉向上乃为道德之真”。^[51]儒家所讲的“智、仁、勇三者是道德的内涵素质,或云成分。三者都是人类生命中所有,发而为人群中可敬可爱之行事,是曰道德。”^[52]道德是一种内化的力量。“道德之真要存乎人的自觉自律”。^[53]

梁漱溟展望未来社会的人生将趋于艺术化。“那时道德生活不是枯燥的生活,恰是优美文雅的生活,将表现为整个社会人生的艺术化。正是在此生活中,客观条件更无任何缺乏不足之苦,人们方始于苦恼在自身初不在外大有觉悟认

识,而后乃求解脱此生来不自由之生命也”。^[54]在这样的社会,宗教失势,礼乐将代宗教、道德而起。礼乐有典礼之礼,它存在于古今中外一切习俗之中;“有生活上斯须不离之礼”,它是一种理想生活,一种完全艺术化的社会人生。^[55]梁漱溟所说的礼乐有类于蔡元培当年所说的美育,所以他主张不同于中古式的“以道德代宗教”,而“以美育代宗教”作为今后社会文化的趋向。在分析世界文化的历史时,他强调世界文化的三路向说,即世间存在印度、中国、西方三大文化系统、三种人生态度;但面对未来的人类社会文化趋向,他又以为尽管世界各地礼俗虽不尽同一,但其精神本质其实相同。“世界各方礼俗今后虽不是整齐划一的,却在社会文化造诣上或先或后进达一种高明境界当必相同,亦就是将必有共同的精神品质”。^[56]

三、《人心与人生》的思想来源与探寻世界

《人心与人生》的写作受到当时语境的限制,在使用方法和思想表述上都打下了时代语境的烙印。在书中,梁漱溟尽力吸收了马克思主义和毛泽东思想,多次引用毛泽东的《论持久战》《抗日游击战争的战略问题》有关主动性、灵活性的论述,引用恩格斯《劳动在从猿到人转变过程中的作用》一文对计划性的论述,并对人的计划性与动物的计划性作了区别。“马克思主义所主张之科学的社会主义,其有别于空想的社会主义者,盖为其所主张不徒从主观理想要求而来,更且指示出客观事实发展前途趋归在此,具有道德与科学的一致性,理性与理智的合一性,所以完全正确。从此乎此种社会发展观点我们即准以评价一切礼俗制度”。^[57]这段话虽不能算作梁氏对马克思主义的皈依,但表示他认可马克思主义社会发展理论则无疑,这是梁氏晚年思想的一大变化。历经二三十年的社会主义革命和建设,梁氏的思想受到意识形态的规训,与解放前比确然有了一定的调整。^[58]

梁漱溟还尽力吸收了现代科学思想,如肯定“巴甫洛夫高级神经活动之研究是很有价值的”。他对现代自然科学成果与人的生命之关系尤为关注,如胰岛素人工合成的科学意义,伴随控制论、信息论、电子计算机兴起的“机器人”,在他探讨身心之间的关系时都尽入视野,显示出他的治学兴趣并不为哲学所限。梁氏对科学的态度由他对其他人生哲学的批评可知:“晚近心理学家失败在自居于科学而不甘为哲学;而一向从事人生哲学(或伦理学或道德论)者适得其反,其失乃在株守哲学,不善为资取于科学。”^[59]他一反在科玄论战中排斥科学的态度,谋求哲学与科学的沟通与融合。

尽管如此,《人心与人生》展现的思想主题、主要观点与梁漱溟此前的著述有着一脉相承的继承关系。梁氏赞赏儒家的人生观,他是从儒墨两家对比中获知这一认识。“墨家是实利主义者,只从意识计算眼前利害得失出发,而于如何培养人的性情一面缺乏认识。儒家则于人的性情有深切体认,既不忽视现实生活问题,却更照顾到生命深处”。^[60]这是儒墨不同之处。他特别赞赏儒家之讲究

“慎独”，“慎独之‘独’，正指向宇宙生命之无对；慎独之‘慎’，正谓宇宙生命不容有懈。儒家之学只是一个慎独。孟子不云乎，‘学问之道无他，求其放心而已矣’！宋儒大程子说，‘圣贤千言万语，只是教人将已放之心约之使反复入身来，自能寻向上去，下学而上达’，既是证成孟子之言，且更申明此学无穷尽。”^[61] 在梁漱溟看来，墨家讲实利主义，西方学术也讲实利主义，儒墨之不同，亦即东西方学术的分野之处，他是从“认识人类心理之深或浅上来分别东方（古代）与西方（近代）”。“所谓东方和西方一深一浅者在此；所谓儒佛皆为人类文化之早熟者在此；所谓世界最近未来中国文化必将复兴者，亦无不在此”。^[62]

梁漱溟求学崇实尚真。他自认为自己不是学问家，他是为人生而思考，为问题而思考。他认为，“求真恶伪是人心天然所自有的，纯粹独立的，不杂有生活上利害得失的关系在内”。^[63]“真的学术皆为解决真的问题而产生的，要解决问题都要通过行动实践才得解决，殊非徒在头脑、口、耳之间象西洋哲学家那样想一想、说一说（只解释世界而非改造世界）而止”。^[64]这段话与马克思的名言：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”^[65]如出一辙。梁漱溟追求的是纯真透明的心灵、躬行实践的人生。

总之，梁漱溟探寻的人生境界是创造的人生、自由的人生、智慧的人生、和谐的人生、艺术的人生。他归纳自己的人生经验和人类的发展趋向应该是，“人在创造之中有学习，在学习之中有创造；各方文化交流，彼此传习，是全人类文明发展进步的最大因素”。^[66]从这个意义上说，他对儒家伦理虽有其偏好，但如将他定位为文化保守主义者，他是否允肯，这又是一个值得提出的疑问。

注释：

[1]现存有梁漱溟的《人心与人生》讲词纪录，均系云天颂先生1936年抄存。参见中国文化书院学术委员会编：《梁漱溟全集》第七卷，济南：山东人民出版社，1990年，第1038页。此稿收入中国文化书院学术委员会编：《梁漱溟全集》第七卷，第978—1038页，内容尚不完整。

[2]梁漱溟在《人心与人生》完稿后，有一《书成自记》，署“1975年7月15日梁漱溟自记”。参见中国文化书院学术委员会编：《梁漱溟全集》第三卷，济南：山东人民出版社，1990年，第760页。这个版本与他在1936年留下的抄本在内容和语言上都有相当的差异，显示其后来思想有很大发展。1975年“书成”以后，这个稿本是否还有修改，尚不得而知。从1975年稿成到1984年公开出版，时差达九年之久。这期间中国发生了翻天覆地的变化，学界对梁氏思想的认识和评价也有了极大的反差。如果文稿在1976年以后继续修改，该书的思想性就可能受到质疑，我们对它的认识和评价相对来说也会有所不同，因为书中所表述的一些观点，如对人性论、宗教、道德的正面看法，在1970年代末80年代初学术界有类似表达，梁氏的个人特色因此自然就会减弱。

[3]参见Guy S. Alitto, *The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*, 2nd ed. Berkeley: University of California Press, 1986; 魏思齐：《梁漱溟（1893—1988）的文化观》，台北：辅仁大学出版社，2003年。

[4]参见朱伯崑：《中国当代人学的开拓者——评梁漱溟先生著〈人心与人生〉》，收入梁培宽编：《梁漱溟先生纪念集》，北京：中国工人出版社，2003年，第409—415页。

[5][6][7][10][12][13][14][15][16][17][18][19][20][21][22][23][24][26][27][28][29][30][31][32][33][34][35][36][37][38][39][40][41][42][43][44][45][46][47][48][49][50][51][52]

[53][54][55][56][57][59][60][61][62][63][64][66]参见梁漱溟:《人心与人生》,收入中国文化书院学术委员会编:《梁漱溟全集》第三卷,济南:山东人民出版社,1990年,第590,592—595,590—591,531,532,532,540,543,542,544,545,546,552,553,553,555,555,561,566—567,569—570,575,577,578,580,581,607—608,608,609,603,606,614,688,688,689,693,693,688,689,697,695,689,732,739,740,719,727,724,730,719,738,743,747,678,530,598,656,598,579,716,677页。

[8]梁漱溟:《朝话》,收入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,1990年,第136页。

[9]有关梁漱溟这方面的思想表现,参见梁漱溟:《一个东方人的马克思主义观》(1979年)、《从人类立场到无产阶级立场》(1979年)、《我怎样理解唯物辩证论?》(1988年)等文,收入中国文化书院学术委员会编:《梁漱溟全集》第七卷,济南:山东人民出版社,1990年,第486—490,701—703页。

[11]梁漱溟:《人心与人生》,收入中国文化书院学术委员会编:《梁漱溟全集》第三卷,济南:山东人民出版社,1990年,第531页。这段话语是否为1975年“书成”时所作,笔者存疑。但即使在后来修改所补,作为梁先生的观点存真和《人心与人生》的主旨所在,亦有其思想价值。

[25]柏格森:《心力》,胡国钰译,上海:商务印书馆,1924年,第21页。梁漱溟所引与原文小有出入。

[58]1950年代以后,梁漱溟曾先后撰写过《中国建国之路(论中国共产党并检讨我自己)》(收入《梁漱溟全集》第三卷,第317—414页)、《人类创造力的大发挥大表现——试说明建国十年一切建设突飞猛进的由来》(收入《梁漱溟全集》第三卷,第415—521页)、《中国——理性之国》(收入《梁漱溟全集》第四卷,第201—481页)三著,均未刊行。其中《中国建设之路》作于1950年10月至1951年5月,是梁先生在参观关内关外各省,“一面对于中共所以领导国人者粗有体认;一面亦于自己过去认识问题之不足,憬然有悟”所作。《人类创造力的大发挥大表现》作于1959年1月下旬至1961年1月11日,梁先生自认此文“感觉于马列主义、毛泽东思想少所发挥引用,而谬托学习之名,却贩卖了自己的思想见解”。《中国——理性之国》作于1967—1970年之间,“此书在环境条件困难(失去自己储备的材料复缺乏参考书籍)中,写出廿二章,尚差欠其收尾的三四章,有待完成”。这三著均表现了梁先生在当时的历史环境下体悟中国社会巨大的变化,结合学习马克思主义、毛泽东思想所获心得,对建设新中国的认识。现今学术界对梁先生这三著均缺乏讨论。梁先生虽有可能在身不由己、不由自主的环境下创作这些著作,但也表现了在一种特殊语境下梁先生的思想活动。《人心与人生》与上述三著比较,学术色彩相对浓厚,它虽然仍受限当时的语境,既沿承了以往思想调整的惯性,又有对时代话题的回应,还有回归五四传统和呈现梁先生思想底色的一面。

[65]马克思:《关于费尔巴哈的提纲》,收入《马克思恩格斯选集》第一卷,北京:人民出版社,1995年,第61页。

[责任编辑:陶婷婷]