

谋求儒学的现代转换

作者：郑大华 文章来源：《孔子研究》2006年第3期 点击数： 更新时间：2007-3-7

——梁漱溟与现代中国学术

(一)

作为现代新儒学的代表人物，梁漱溟的一项重要工作或使命便是谋求儒学的现代转换。他曾对他弟子说过：“我觉得我有一个最大责任，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”。梁漱溟谋求儒学现代转换的努力首先体现在他对所谓真假儒学的区分上。

在梁漱溟看来，现世所传的儒学不是孔子所创立的原始儒学或真儒学，真儒学传至先秦荀子时，因“荀卿虽为儒家，但得于外面者多，得于内心者少”，故未得孔子的“根本意思”，其着力处在外部的约束和建立行为准则“礼”上。汉人所传主要是荀学，孔子的本来思想反淹没不彰，“其政治非王非霸，而思想中又见黄老之活动，实在是一个混合的文化。当时的人生与其谓孔家的，宁谓多黄老之意味。”到三国魏晋南北朝时，其时人生问题大为活动，思想愈加浅薄无着落。至唐代，佛学大兴，禅宗遍天下，孔子的思想无人提倡，几乎“渐灭殆绝”。虽有一个韩愈以孔孟传人自居，然就其思想来看，没有一点儒家的影子。五代乱世更无可说。经过此非常沉寂时代，到了宋代，慢慢地产生了宋学。宋学尽管“对于孔家的人生确是想法去寻的”，并且亦寻得了几分，但因它“忽于照看外边，而专从事于内里生活，而其从事内里生活，又取途穷理于外”，因此“亦不甚得孔家之旨”。至明代，有王阳明和他的弟子出现，尤其是泰州学派的王艮王襞父子，于“孔家的人生态度，颇可见矣”。然好景不长，随着清王朝的建立，代王学而起的是汉学，汉学家“两眼都是向外，又只就着书本作古物看，内里生活原自抛却，书上思想便也不管”，孔子的“本来思想”又被尽失。其结果，经过二千多年的歪曲篡改，孔子的“真儒学”变成了“假儒学”，“内部腐坏酵发臭味”，充满人情的伦理道德成了不顾人情的“吃人的礼教”。他说：“中国民族几千年实受孔孟理性主义（非宗教独断）之赐，不过后来把生动的理性，活泼的情理僵化了，使得忠孝贞节泥于形式，寝失愿意，变成统治权威的工具，那就成了毒品而害人，三纲五常所以被诅咒为吃人的礼教，要即在此。”²

实际上，对儒学作真与假的区分，这并非梁漱溟的新发明。于他之前，戊戌变法时期的康有为就区分过真假儒学。在康有为看来，现世所传的古文经经学是“假儒学”，它淹没了孔子托古改制的“微言大义”，变成了顽固守旧派拒绝任何形式变法的护身符，“真儒学”是自汉代以来就一直被统治者视为异端而屡遭迫害的今文经经学。所不同的是，作为资产阶级的维新思想家，康有为区分真假儒学的目的，是为自己的变法维新制造理论根据和历史根据，而作为20世纪中国著名的文化保守主义者和现代新儒学的“开启者”，梁漱溟区分真假儒学的目的则是谋求儒学的现代转换，从而使经五四新文化运动的批判而日趋僵化死亡的儒家文化重新复活起来。对此，梁漱溟从两个方面作了努力。

首先，是对“假儒学”的批判。在《东西文化及其哲学》中梁漱溟写道：“古代礼法，呆板教条，以致偏欹一方，黑暗冤抑，苦痛不少。”宋以前这种礼法对人们的束缚还不十分厉害，“宋以后所谓礼教名教者又变本加厉，此亦不能为之曲讳。数千年以来使吾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，社会性亦不发达，这是我们人生上一个最大的不及西洋之处。”³在《中国文化要义》中他又指出：“中国文化最大之偏失，就在个人永不被发现这一点上。一个人简直没有站在自己立场说话机会，多少感情要求被压抑，被扼杀。五四运动以来，所以遭受‘吃人的礼教’等诅咒者，事非一端，而其要实不外此。”⁴如此言论，于梁漱溟的著作中屡见不鲜，这与陈独秀、胡适等反传统主义的西化派对于儒家之纲常名教的批判是何其相似！

其次，是对“真儒学”的阐发。现世所传的儒学是“假儒学”，那什么又是孔子所创立的“真儒学”呢？梁漱溟认为孔子所创立的“真儒学”，既不是“纲常名教”等具体的行为模式和规范，也不是一门自然科学或社会科学，甚至不是哲学，而是一种“自己学”。他在《孔子学说的重光》一文中写道：“孔子的学问究竟是什么？我们根据比较可靠的古籍——《论语》，来看孔子毕生致力用心所在的学问是什么；拿其中许多条来参考勘对，比较研究。我们发现最显著的一条，‘吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。’这是孔子自己说明他自己的话。……说他自己的话，说他自己的生命，说他自己这个人。仿佛可以说，他由少到老，从五十到七十，所致力用心的就是关乎他自己个人的一生。我们隐约地见出他是了解自己而对自己有办法。照我所体会，他的学问就是要自己了解自己，自己对自己有办法。——这种学问究竟是什么学问，安一个什么名词才好呢？恐怕找遍现代世界所有大学、研究院、学术分科的名词，都找不到一个合适的给他安上。孔子毕生所研究的，的确不是旁的而明明就是他自己；不得已而为之名，或可叫作‘自己学’。”⁵

所谓“自己学”，据梁漱溟的解释，也就是“反躬向内理会自家生命和生活，而不是其他”，从而使“自己生命和生活向上进步提高”的学问。⁶故此，他指出：由孔子所创立的儒学的最大特点，“就是要人的智慧不单向外用，而回返到自家生命上来，使生命成了智慧的，而非智慧为役于生命。”这也是儒学与西学的根本区别所在。西方人对什么都有办法，天上的电，地下的矿，山上的草木，无不了解；上穷天际，下极地层，对一切都考查研究。但有一点，他们很少了解自己，体认自己，自己对自己无办法。故此，和儒学不同，西学的最大特点，是要人的智慧向外用，结果不是使生命成为智慧的生命，相反智慧为役于生命，“成了生命的工具”。所以，尽管西方人会制造飞机，上升天空，也会制造军舰，在海面上游弋，但由于他们的“生命是蠢的”，是系于物的，所以制造无数飞机放炸弹，自己毁灭自己，自己对自己无办法。由于自己对自己无办法，其他一切办法不仅无济于事，相反会越弄越糟。梁漱溟由此得出结论：西方文化是要失败的，“等到西洋人失败的时候，中国文化的坠绪从新接续，慢慢再发挥光大；孔子学说的价值，最后必有一天，一定为人类所发现，为人类所公认，重光于世界！”⁷

我们尽可批评梁漱溟仅根据《论语》中的一段话就推断孔子所创立的“真儒学”是所谓“自己学”的不当，也可指责他提倡儒家这套反省内求、乐天安命之人生态度的非是，但必须承认，这是他谋求儒学现代转换的一种努力。美国汉学家墨子刻教授在他的《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》一书曾如此写道：“一些杰出的中国知识分子，一向从事着今天也仍然在从事着的人本主义的努力。他们的工作也包括同传统的某种剧烈的分离。具体地说，他们反对把制度化的儒学和儒家教条主义——尤其反对把西汉以来朝廷所倡导的具有官学地位的儒学——当作真正学问的唯一源泉。毫无疑问，即使是在帝制时代，儒家学者们也在不断作出努力，以区分什么是承夫子之道的真儒学，什么是鱼目混珠的假儒学。但是，儒家哲学的现代信徒们，或许将这种区分强调到了前所未有的程度。他们希望通过已经不纯的文化遗产的筛选，提取出一种可能适用于未来的道德‘精神’。因此在一定程度上，他们已经接受了‘五四’时‘反对传统权威’的原则，期待着一种既受益于中国和西方学渊源的，又批判地发展起来的‘新’学术”。梁漱溟不正是这样的儒家哲学的现代信徒吗？

依据他对“真儒学”是“自己学”的解释，梁漱溟认为孔子创立的真儒学具有“似宗教非宗教，非艺术亦艺术”这样两个显著特征。⁸

首先，就“似宗教非宗教”这一特征而言，他指出，所谓宗教就是“以超绝于知识的事物，谋情志方面的安慰助勉。”分而言之，有两个方面：“一，宗教必以对于人的情志方面之安慰助勉为他的事物；二，宗教必以对于人的知识之超外背反立他的根据”。前一方面是说宗教“除与人一助勉之外实不作别的事，此即大家所谓得到一个安身立命之处是也。”后一方面是说宗教都具有“超绝”和“神秘”两个特征，故此“一切宗教多少总有出世的倾向”和“不容理智使其作用”的宗教信仰和仪式。⁹如果以宗教的前一方面而论，儒学“与其他大宗教对于人生有同样伟大作用”，能给人“以情志方面之安慰助勉”，从而使人从中“获得安身立命之处”，所以，儒学“差不多有他的一副宗教”。如果从宗教的后一方面来看，儒学既不崇信“超绝世界”之人格神，也没有表现出任何出世的襟怀，更没有“理智所不能喻”的宗教信仰和宗教仪式，孔子教给人的只是浅显易懂的道理，所以它又“不宜唤作宗教”。¹⁰换言之，所谓“似宗教非宗教”，是说儒学既具有“给人以情志方面之安慰助勉”的“宗教精神”，但它又不是像基督教、佛教那样的宗教。

认为儒学不是宗教，但具有某种“宗教精神”，对人能发挥宗教的作用，这可以说是现代新儒家的基本共识。被认为是现代新儒家纲领性文件的1958年《文化宣言》¹¹就指出：“对于中国文化，好多年来之中国与世界人士，有一普遍流行的看法，即以中国文化，是注重人与人之间之伦理道德，而不重人对神之宗教信仰的。这种看法，在原则上并不错。但在一般人的观念中，同时以中国文化所重的伦理道德，只是求现实的人与人关系的调整，以维持社会政治秩序；同时以为中国文化中莫有宗教性的超越感情，中国之伦理道德思想，都是一些外表的行为规范的条文，缺乏内心之精神生活上的根据。这种看法，却犯了莫大的错误。”宣言认为：中国虽然“莫有像西方那种制度的宗教教会与宗教战争”，但这并不表明儒学中“缺乏宗教性的超越感情或宗教精神”，只是因为中国文化的“一本性”，使得儒学自始即与伦理道德和政治结合在一起，从而造成了人们的误解。

要判定不是宗教的儒学有无“宗教精神”，关键在于如何认识和界定宗教。如果按照狭义的界定，认为宗教就是信仰一神教或多神教，有自己特殊的教会组织及其仪式，那么，儒学的宗教性显然是不具备的。这正如牟宗三所指出：“纵然在古代中国并不乏超越的人格神的观念，可是在儒学后期的发展中，这个观念却沉默了。再者，纵然儒家也有祷告和嘱咐的成素，这些成素却没有发展到制度化的仪式，如基督教所行的祷告和礼拜的仪式。”¹²但是，假如给宗教一个广义的界定，不仅仅着眼于有无一神教或多神教的信仰以及教会组织和仪式，而像梁漱溟那样，把给人“以情志方面的安慰助勉”或所谓的“终极关怀”也视为宗教特征，那么，儒学具备有宗教精神则是毫无疑问的。而就宗教理论之趋势而言，越来越多的学者都倾向于从广义上来界定宗教。譬如西方神学家田立克（Paul Tillich）就认为宗教之最要特征是“终极关怀”，当一个人的心灵被终极关怀所笼罩时，他就有自己的宗教信仰。并且在他看来，这种终极关怀人人具有，有的人是名，有的人是利，有的人则是精神的寄托，因此人人也具有自己的宗教。后来的现代新儒家也正是沿着梁漱溟的路子从广义的宗教立场上来认同和阐述儒学之宗教精神的，当然其具体说法与梁有所不同。钱穆在《东西接触与中国文化之新趋向》一文中认为，儒学所讲的“赞天地之化育”是其宗教精神。他说：“《中庸》上说，尽己之性而后可以尽人之性，尽人之性而后可以尽物之性，尽物之性而后可以赞天地之化育。承认有天地之化育，是宗教精神。”¹³在《孔子与宗教》一文中他又写道：“我们可以说，孔子讲人生，是直指人心的，由人心进而为世道，这是中国人传统的人生哲学，亦可说是中国人的宗教。”¹⁴1958年的《文化宣言》则认为，儒学之“心性之学”和“义理之学”中所包含的“天人合德，天人合一，天人不二，天人同体的观念”，即“明涵有宗教性之超越感情”。而在梁漱溟看来，孔子主要是通过“孝悌的提倡”和“礼乐的实施”来给人“以情志方面之安慰助勉”的，“二者合起来就是它的宗教”。¹⁵

梁漱溟指出，人之感情的发端在其孩提时代，而发端的对象是他的父母和兄弟姊妹家人。虽然这种感情开始比较微弱，但却很重要，它是人之一生“一切用情的源泉”。因为一个人只有对其家人有感情，才可能对社会，对他人有感情。故此，“要想社会没有那种种暴慢乖戾之气，人人有一种温情的态度，自不能不从家庭做起。”所以，梁漱溟一再强调，“孝悌实在是孔教唯一重要的提倡”。然而他又认为，仅仅提倡“孝悌”还不够，还必须有“礼乐”的实施与之配合，这是因为：我们人原本是受本能、直觉的支配，你只同他絮絮聒聒说许多好话，对他的感情冲动没给一种根本的变化，不但无益，恐怕生厌，更不得了，而“礼乐不是别的，是专门作用于感情的，他从‘直觉’作用于我们的真生命”，这正好能弥补仅仅提倡“孝悌”之不足。¹⁶故此，在梁漱溟看来，“礼乐是孔教唯一重要的作法，礼乐一亡，就没有孔教了”。¹⁷当然，梁漱溟进一步指出，礼乐不仅孔教有，其他一切宗教也都有自己的礼乐，只不过孔教之“礼乐”与其他宗教之“礼乐”相比，有着自己根本不同的“特异”之处罢了。这根本不同的“特异”之处，就在孔教的礼乐“有特殊的形而上学为之张本。他不但使之富于情感，尤特别使人情感调和得中。你看《乐记》上说的多么好，教你读了心里都是和乐悦美。”譬如，他举例道，孔教的祭礼把别的宗教之拜神变成祭祖，这样既革除了那些“荒谬不通”的迷信作用，又可以“使轻浮虚飘的人生，凭空添了千钧的重量，意味绵绵，维系得十分牢固！”由此，梁漱溟得出结论：通过“孝悌的提倡”和“礼乐的实施”，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”。¹⁸

梁漱溟是在《东西文化及其哲学》中对儒学之宗教精神作出上述肯认的。后来，他在《中国民族自救运动之最后觉悟》、《朝话》、《中国文化要义》、《人心与人生》以及《东方学术概观》等论著中又继续就这一问题进行了探讨。他指出，人类文化都是以宗教开其端的，中国也是如此，初民时代的图腾崇拜、事物崇拜和群神崇拜以及祭祀祀祖等，就证明了宗教的存在。但到了周秦以后，宗教却在中国逐渐地消失了，尽管依然有祭祀祀祖等，然其性质已发生了变化，已不再是一种纯粹的宗教仪式。从此，中国“走上以道德代宗教之路”。而道德与宗教有着根本的不同。概而言之，“道德为理性之事，存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”。¹⁹宗教本身原是出世的，却在人世间接着维持世间的作用；道德本身在世间接具有绝对价值，原不是为什么而用的一种方法手段。²⁰一句话，“宗教是一种方法，帮助人提高自己品德，而道德则要人直接地表出其品质，不借助于方法”。²¹

梁漱溟进而指出，中国之所以会“走上以道德代宗教之路”，其原因就在于儒学——“周孔教化”——的兴起，并成了中国传统文化的核心。在他看来，孔子有一种为宗教所不能有的特别精神，“这就是他相信人都有理性，而完全信赖人类自己所谓‘是非之心，人皆有之’，什么事该作，什么事不该作，从理性上原自明白。”²²这既避免了宗教的迷信与独断，又启发了人的理性，“养成你自己的判别力”。同时，为了使个人的道德养成有个依傍，周孔又制定礼乐，“一、安排伦理名分以组织社会；二、设为礼乐揖让以涵养理性”。其结果“使人走上道德之路，恰有别于宗教”。²³

中国虽然是“以（儒家）道德代宗教”，但这并不表明儒学缺乏之宗教精神，因为，第一，儒家之道德与宗教既有根本区别的一面，又有相同之处，它们对于人生有“等量的安慰助勉的作用”。他说：“人的生命具有相反之两面：一面是从躯壳起念之倾向；另一面是倾向于超躯壳或反躯壳。两面中间，则更有复杂无尽之变化。宗教正是代表后一倾向。其所以具有稳定人生之伟大作用者，就为它超越现实，超越躯壳，不使人生局于浅近狭小而止。生命力强的人，得其陶养而稳定，庸众亦随之而各安其生。”儒家之道德与宗教一样，也能“融合人我，泯亡躯壳，虽不离开现实而拓进一步，使人从较深较大处寻取人生意义。”²⁴第二，道德虽为儒学之重要内容，但“孔子的道理却不尽在伦理纲常中”。伦理纲常是社会的一面，涉及的是人与人之间关系，而儒学除此之外，还关心个人之生命的拓展。梁漱溟举例道，“《论语》上说，‘吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩’”。所有这一层层的内容，我们虽不明白，但有一点可以肯定，即孔子是自己的生活，而并未涉及到社会。²⁵故此，梁漱溟一再强调：“单从不随俗迷信，不走宗教道路来看孔子和儒家，尚失之片面未为深知孔子也。须知孔子及其代表之儒家既有其极远于宗教之一面，更有其极近于宗教之一面。”²⁶换言之，儒学不是宗教，但具有宗教精神，

是“似宗教非宗教”。

为了说明儒学这种“似宗教非宗教”的特征，梁漱溟还把它与佛教作了一番比较。他指出，儒佛是根本不同的两种文化系统。儒学不是宗教，而佛教是宗教。所以“儒家从不离开人来说话，其立脚点是人的立脚点，说来说去总还归结到人身上，不在其外。佛家反之，他站在远高于人的立场，总是超开人来说话，更不复归结到人身上——归结到成佛。前者属世间法，后者则出世间法。”²⁷但除了这种不同之外，儒佛之间又存在着相通之处。这种相同主要表现在两个方面：一、两家为说不同，但对人说话则一，或许佛家说话的对象不止于人，然而人仍是其主要的说话对象；二、两家为说不同，但所说的内容则一，即非自然科学，也非社会科学，甚至还不是西洋古代所云“爱智”的哲学，而是生命上自己向内用功进修提高的一种学问，同样体现了对人的终极关怀。²⁸

其次，从“非艺术亦艺术”这一特征来看，梁漱溟指出：孔子创立的儒学是道德不是艺术，道德在求善，艺术在求美，二者不可混为一谈。但是，另一方面，儒家的“道德生活不是枯燥的生活，恰是优美文雅的生活”，其“表现为整个社会人生的艺术化”。²⁹因为“道德乃是生命的和谐，也就是人生的艺术。所谓生命的和谐，即人生生理心理——知、情、意——的和谐；同时亦是人的生命与社会其他的人的生命的和谐。所谓人生的艺术，就是会让生命和谐，会作人，作得痛快漂亮”。³⁰比如，他举例道：艺术的表现是礼乐，而礼乐又是儒家“唯一重要的作法”，³¹所谓“礼乐不可斯须去身”。所以，儒学不是艺术又是艺术。梁漱溟认为儒学是“非艺术亦艺术”的思想，后来也为其他现代新儒家所接受，如徐复观、方东美等都谈论过儒学的艺术化问题。

(三)

如果说对儒学作“真”与“假”的区分是为了“正本清源”的话，那么，梁漱溟谋求儒学现代转换的另一种努力则是援西方柏格森的生命哲学入儒，用前者重新解释和发挥后者，从而使儒学与西方哲学实现某种程度的结合，并在此基础上创立了自己的“新孔学”。

柏格森的生命哲学开始传入我国，大约是辛亥革命后，五四新文化运动期间得到广泛传播，与杜威的实用主义哲学一道，成为对现代中国思想文化界影响最大的西方资产阶级哲学思潮，当时中国的不少思想家，尤其是新儒家学者，如梁漱溟、张君勱、熊十力等，都在不同程度上接受过柏格森的生命哲学的影响。柏格森的生命哲学之所以会受到中国思想家尤其是新儒家学者的青睐，其原因就在于它反科学主义和非理性主义的特征不仅适应中国思想界对科学主义思潮批判的需要，而且也与中国传统哲学特别是儒家哲学有某些相通之处。贺麟就曾指出：“我们读柏格森的书，常常感到一些中国哲学的意味。譬如他的重哲学而轻科学，他的推崇直觉，讲求神秘，他的祛除符号，不要言诠，都会令我们想起先秦魏晋的老庄和宋明陆王心学；而他的整个绵延创化的变的哲学，也容易使人联想到‘天行健，君子以自强不息’，‘神无方而易无体’、‘以未济终焉’之类的话头。”³²

梁漱溟开始接触柏格森的生命哲学是在1915年前后。当时，梁漱溟因对人生的“厌倦和憎恶”，已辞去自民国初年起担任的《民国报》记者一职，回到家中，潜心于佛法，过起了隐居生活。在此期间，他在他的中学同学、哲学家张申府（崧年）的推荐下，曾阅读过一些介绍柏格森和其他西方思想家思想的文章和著作，其中有一本英文书，叫做The Philosophy of change（《变的哲学》），主要介绍的是柏格森的生命哲学。据梁漱溟后来说，这是他“看西洋哲学的起缘”。

梁漱溟是一个能“活学活用”的人物。所以他在阅读《变的哲学》不久，即在《究元决疑论》中依据《变的哲学》所介绍的柏格森的创造进化论对印度佛教作过解释。在本文的第二部分“决疑第二”的开头，梁漱溟就指出，佛教所谓的忽然念起，因果相续，迁流不住，以至今日，即柏格森的所谓生活，所谓生成进化。然后他引用了《变的哲学》四段介绍柏氏创化论的文字，认为柏氏把宇宙万物归结为永无休止之“生命之流”的观点，“不异为佛学解脱其依他性所由立也。”所谓“依他性所由立”，即佛学依据其“缘起”说，认为世间一切现象都是依各种因缘而起，“刹那生灭，恒转如流”，似有非有。在梁氏看来，在西方各家学说中，唯柏氏的生命哲学将佛教的这个道理说得特别明了透彻。所以他不无慨叹道：“善说世间者莫如柏格森也。”³³

梁漱溟虽然对柏氏学说大加赞赏，但实际上他这时并没有对柏氏哲学真正弄懂。如他把柏氏哲学的“理智”（他译为“慧性”）比之于佛教的“八识”，认为柏氏哲学表明“一切生物之慧性，即人心之八种识心，但是隐默推行之不息转变所谓进化者之所生成”，而没有理解“理智”在柏氏哲学中的重要意义。在柏氏哲学中，理智与物质的关系是生命创化的一个阶段，物质出现是“生命冲动”，即生命创化停滞或削弱の結果，理智则是生命贯彻与利用物质的一种方法。而梁漱溟则把理智与物质的关系视为柏格森生命创化学说的基础，认为“柏氏举一切归纳之于不息转变，以为唯此是真，而求其原动力则不得，此无他，彼未尝证得圆成实性（即真如涅槃），故不了其为其他故。不了其为清静本然之真心（即鲁滂之以太）之忽然念起也。依他必待证得圆成始了，以其所以难”。故此，他得出结论。“说世间愈明，世间之妄愈确”。³⁴

1920年1月，梁漱溟的《唯识述义》第一册由财政部印刷局印行，北京大学出版部发售。《唯识述义》第一册的主要内容讲的是唯识学的来历，唯识学与佛教、西方哲学的关系，以及唯识学的方法论。在讲唯识学与西方哲学的关系时，梁漱溟重点对柏格森的生命哲学作了介绍。从其引文的注释中可以看出，这时的梁漱溟已阅读过柏格森的代表作《形而上学导论》的原著，因此对柏氏哲学有了进一步的理解，并第一次使用了生命哲学的术语“理智”与“直觉”。

《唯识述义》出版后的第二年（1921），《民铎》杂志出版了一期《柏格森专号》，共刊出18篇中国学者介绍和论述柏格森生命哲学的文章，其中也有梁漱溟写的《唯识家与柏格森》一文。根据文中的介绍，梁漱溟写此文时已阅读过柏格森的另一部代表作《创化论》（有张东荪的译本），因此他对柏格森生命哲学的理解比写《唯识述义》时又更进了一步。比如，《唯识述义》中只有“理智”与“直觉”，而没有“创造”、“绵延”、“流动”等生命哲学的术语。梁漱溟对这些术语的使用最早是在《柏格森与唯识家》一文之中。

《柏格森与唯识家》一文写于1921年3月。不久梁漱溟演并出版了他的第一部代表作《东西文化及其哲学》。如果说在此前梁漱溟还仅限于对柏格森的生命哲学的介绍、评价以及用来与唯识学的方法论进行比较的话，那么在《东西文化及其哲学》中，梁漱溟则已扩大为对柏格森的生命哲学的吸收、改造与利用，并使之成了他建构自己新儒家学说的一个重要理论来源。犹如论者所推出，《东西文化及其哲学》是“王阳明的心学与柏格森的哲学，再加上经过他改造的唯识学”的“混合物”，“但其主干是儒家思想或王学”。³⁵梁漱溟自己也说过，“西洋生命化哲学”是他思想所从来的一个“根柢”。³⁶具体来说，梁漱溟在《东西文化及其哲学》中，援柏格森哲学入儒，用柏格森生命哲学重新解释和发挥儒家哲学，从而建立起了中西合璧式的“新孔学”。

首先，他根据柏格森的生命哲学重新解释和发挥儒家哲学的变易思想，使它具有了宇宙本体论的意义。他说：“我心目中代表儒家道理是‘生’”，“这种形而上学本来就是讲‘宇宙之生’的”，所以说“生生之谓易”。在引述了孔子关于“天地之大德曰生”；“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉”；“致中和天地位焉，万物育焉”；“唯天下至诚为能尽其性，能尽其性则能尽人之性，能尽人之性则能尽物之性，能尽物之性则可以赞天地之化育，可以赞天地之化育则可以与天地参矣”等论述后，梁漱溟断言：“这一个‘生’字是最重要的观念，知道这个就可以知道所有孔家的话……。他以为宇宙总是向前生发的，万物欲生，即任其生，不加造作，必能与宇宙契合。”³⁷儒家哲学虽然讲

“生”，承认宇宙万事万物都处于永无休止的变易之中。但他指的是事物的运动变化状态，而梁漱溟却把它与柏格森哲学之“生命”“绵延”的概念相提并论，使他和后者一样成了宇宙万物的本体。他指出：“宇宙是一生命，从生物的进化史，一直到人类社会的进化史，一脉下来，都是这个大生命无尽已的创造。一切生物，自然都是这个大生物的表现。”³⁸又说“宇宙本体不是固定的静体，是‘生命’、是‘绵延’”。³⁹

其次，用柏格森的直觉主义重新解释和发挥儒家哲学的认识论思想，使它更具有了非理性主义的特征。传统的儒家哲学的认识论虽有当下即是直觉因素在内，但并不排斥理性。梁漱溟却根据柏格森的直觉主义，对它作了非理性主义的解释。他说：“儒家尽用直觉，很少来讲理智。”又说：“儒家很排斥理智。”“一般是讲理的，孔子是不讲理的，一般是求其通的，孔子则简直不通。”并以王阳明哲学为例，“及明代而阳明先生兴，始祛穷理于外之弊，而归本直觉——他叫良知。”⁴⁰1922年他写的《评谢著阳明学派》一文中，梁漱溟又根据柏格森的直觉主义对王的“良知”说作了三重含义的界定：（一）“一切后天知识具不在内”；（二）“后天知识之作用，即所谓感觉作用和概念作用（即理智者）都非良知”；（三）良知是“有情味的知，或有意味的知，在今日则所谓直觉”；它“和知识知解的知不同，知识知解的知是静的知，亦即客观性的知，而良知则为主观性的知。”⁴¹

第三，他用唯意志主义的观点解释和发挥宋明理学“存天理，灭人欲”的思想。按照传统儒学的观点，天理是带有强制性的道德规范，并且这种规范是心性自觉的结果。但梁漱溟从柏格森“生命冲动”论的唯意志主义倾向中获得启迪，对“天理”作了与传统儒学不同的解释。他认为“天理”“不是认定一个客观道理，如臣当忠、子当孝之类”，而是“自己生命自然变化流行之理”，是主观的“情理”。“见师当敬，出言必信之理则非客观的情理，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。”⁴²这就是说，道德规范的树立不是对外在必然性的认识，而是内在的自由意志的选择。“经过这样的解释，他就把中国儒家注重‘自觉’的特点与西方伦理思想注重‘自愿’的特点结合起来了。”⁴³

不惟如此，梁漱溟还把儒学的一些基本概念和范畴都作了直觉主义的附会。比如“仁”，是儒家的重要概念，孔子对仁作过多种界说，而梁漱溟则把它说成是“直觉”，他说：“孔子是要作仁的生活”，这种仁的生活，就是“敏锐的直觉”。⁴⁴儒学的性善论也被梁漱溟作了直觉主义的解释。他指出：“恻隐之心，羞恶之心，恭敬之心，是非之心”，这种“好善求对”的“直觉”人所本有，但有的人能表现出来，有的人表现不出来，其原因就在“直觉”的锐钝不同。本来直觉都是“敏锐”的，然而由于有的人不幸有了“杂染”，从而使“敏锐的直觉”变得迟钝了。因此“只要复他本能敏锐，他就可以活动自知不失规矩。”⁴⁵很明显，梁的上述解释不过是孟子所谓“善是人性之本，恶是物欲之迁”的直觉主义表述。又如“孝悌”，梁认为“也不过是儿子对其父母的一直觉而已”；“礼乐不是别的，是专门作用于感情的，他从‘直觉’作用于我们真生命。”⁴⁶如此等等。

毋庸否认，由于梁漱溟当时对柏格森的生命哲学和儒家哲学都缺少认真的研究，往往是用他不甚理解的生命哲学去解释、发挥他同样不甚理解的儒家哲学，使孔老夫子及其门徒从身着长衫的“古圣先贤”变成了西服革履的“假洋教授”外，就其内容而言，不过是古义新释，实质上并没有增添多少新东西。然而从方向上来说，他援柏格森哲学入儒，是谋求儒学现代转换的一种努力，他试图通过儒学与柏格森哲学的结合，通过后者对前者的重新解释和发挥，使经五四新文化运动批判而日趋僵化死亡的儒家文化重新复活起来。谋求儒学与西方哲学的结合是现代新儒家共同努力的方向，而这一方向的定位者是梁漱溟和他的《东西文化及其哲学》。

- 1 《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》（一），第473—477页，山东人民出版社1989年版。
- 2 《今天我们应当如何评价孔子》，《梁漱溟全集》（七），第312—313页，山东人民出版社1993年版。
- 3 《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》（一），第479页。
- 4 《中国文化要义》，《梁漱溟全集》（三），第251页，山东人民出版社1993年版。
- 5 《梁漱溟全集》（五），第551—552页，山东人民出版社1993年版。
- 6 《孔学绎旨》，《梁漱溟全集》（七），第501页。
- 7 《梁漱溟全集》（五），第551—552页。
- 8 《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》（一），第480页。 9 《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》（一），第418—420页。
- 10 《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》（一），第467页。
- 11 指1958年牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅四人联名发表的《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化前途之共同认识》。
- 12 转引自张灏《新儒学与现代中国的思想危机》，见《近代中国思想人物论——保守主义》，台时报文化出版公司1980年版。
- 13 《现代中国哲学史资料汇编》第三集第四册，第181页，辽宁大学哲学系编印。
- 14 《现代中国哲学史资料汇编》第三集第四册，第119页。
- 15 《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》（一），第467页。
- 16 《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》（一），第468页。
- 17 《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》（一），第467页。
- 18 《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》（一），第469页。
- 19 《中国文化要义》，《梁漱溟全集》（三），第107—108页。
- 20 《人心与人生》，《梁漱溟全集》（三），第750页。
- 21 《人心与人生》，《梁漱溟全集》（三），第704页。
- 22 《中国文化要义》，《梁漱溟全集》（三），第105页。
- 23 《中国文化要义》，《梁漱溟全集》（三），第110页。
- 24 《中国文化要义》，《梁漱溟全集》（三），第88—89页。
- 25 梁漱溟《朝话》，《梁漱溟全集》（二），第89页，山东人民出版社1989年版。
- 26 梁漱溟《儒佛异同论》，《梁漱溟全集》（七），第164页。
- 27 梁漱溟《儒佛异同论》，《梁漱溟全集》（七），第153页。
- 28 梁漱溟《儒佛异同论》，《梁漱溟全集》（七），第153页。
- 29 《人心与人生》，《梁漱溟全集》（三），第738页。
- 30 梁漱溟《一般人对道德的三种误解》，《梁漱溟全集》（二），第86页。
- 31 《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》（一），第467页。
- 32 贺麟《现代西方哲学讲演集》，第21页。
- 33 《梁漱溟全集》（一），第14页。
- 34 《梁漱溟全集》（一），第14页。
- 35 袁伟时《中国现代哲学史稿》上卷，第687—688页，中山大学出版社1987年版。
- 36 梁漱溟《中西方学术之不同》，《梁漱溟全集》（二），第126—127页。
- 37 《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》（一），第448页。
- 38 《人生在创造》，《梁漱溟全集》（二），第94页。
- 39 《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》（一），第406页。

- 40 《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》（一），第476页。
- 41 《梁漱溟全集》（四），第707—708页。
- 42 《梁漱溟全集》（四），第714页。
- 43 宋志明《援西学入儒的尝试》，《现代新儒学论集》（一），第131页，中国社科出版社1988年版。
- 44 《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》（一），第454页。
- 45 《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》（一），第452页。
- 46 《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》（一），第468页。

文章录入: zhangzy 责任编辑: admin

- 上一篇文章: 晚清思想家“振兴中华”使命感的历史考察
- 下一篇文章: 论民国思想史的几个特点

[【发表评论】](#) [【加入收藏】](#) [【告诉好友】](#) [【打印此文】](#) [【关闭窗口】](#)

最新热点

最新推荐

相关文章

- 梁漱溟与马克思主义
- 民国时期的乡村建设运动

 网友评论: (只显示最新10条。评论内容只代表网友观点,与本站立场无关!)

版权所有: 中国社会科学院近代史研究所

地址: 北京王府井大街东厂胡同1号 邮编: 100006 传真: 65133283