

梁漱溟的文化比较模式析论

郭 齐 勇

梁漱溟先生是我国文化哲学和比较文化研究园地的开拓者。人们可以对他的有关论著提出种种批评,但人们不能不肯定他的筚路蓝缕之功。八十年代重开文化大讨论以来,时贤追溯、反思东西文化问题论战的历史,时常论及梁先生关于文化比较的若干结论,而鲜有进一步发掘、评估梁先生文化比较研究之方法论者。笔者的兴趣,在于通过研读梁先生早年成名作(《东西文化及其哲学》,1921)、中年成熟作(《中国文化要义》,1949)和晚年定论(《人心与人生》,1984),摸清其文化比较模式,剖判它的得失,作为当今之文化哲学和文化比较研究的借鉴。

一、“身的文化”与“心的文化”

什么是“文化”?广义的“文化”,“就是吾人生活所依靠之一切。”①梁漱溟正确地指出,包括如何进行生产,其所有器具、技术及相关之社会制度、宗教信仰、道德习惯、教育设施乃至语言、衣食、家庭生活等等,无不属于“文化”的范畴。他认为所谓文化就是一个民族生活的样法,是一个社会过日子的方式。“文化是极其实在底东西,文化之本义,应在经济、政治乃至一切无所不包。”②“全部中国文化是个整底(至少其各部门各方面相联贯)。它为中国人所享用,亦出于中国人之所创造,复转而陶铸了中国人。”③文化是由人类所创造,同时又反过来制约着人们的生活方式。文化是一个相互关联的复杂综合体。

按照这样一个认识,本来可以合逻辑地推出下述结论:每一具体社会的文化都是一定历史条件下的人的物质的和精神的的活动方式及其结果。它大体包括着人与物(自然)的关系和人与人(社会)的关系。而这两重关系是共时态的,是同步发展、相互联系、不可分割、动态统一的。

遗憾的是,梁漱溟把人与自然的关系和人与人的关系看成是历时态的、有先后次序的。在《东西文化及其哲学》中,他把古希腊人、古中国人、古印度人在人生态度上的不同,看作是文化路向的根本差异。在他看来,西方人持奋斗的生活态度,西方文化以意欲向前要求为其根本精神;中国人持随遇而安的生活态度,中国文化以意欲自为调和持中为其根本精神;印度人持出世的生活态度,印度文化以意欲反身向后要求为其根本精神。梁漱溟认为,“由于问题浅深之不等,其出现于人类文化上实应有先后之序。从而人类文化表现,依之应有三期次第不同。”④因此,现在是西方文化成为世界文化的时代,将来是中国文化翻身成为世界文化的时代,其后则是印度文化翻身成为世界文化的时代。上述思想,曾被胡适在《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》一文中批评为笼统、武断、把复杂的文化问题套入一个“整齐好玩”的简单的公式的“主观的文化轮回说”。梁漱溟在《答胡适〈东西文化及其哲学〉》里则批评胡氏更为笼统、武断,企图把世界各国文化放在一个类型的文化的历史发展之中,混灭了不同民族文化的不同类型和特异色彩。胡梁二氏对于文化的时代性有着完全不同的理解。胡氏认为西方近代文化的精神即是世界文化的时代精神,而梁氏则认为西方文化属于人类第一期文化(在二十年代尚未完成),而古中国人“文化早熟”,遽然超越之。他说:

“第一问题即人对物的问题;第一态度即向外用力底态度。现在总说作:从身体出发。第二问题即人对人的问题;第二态度即转而向内用力底态度。现在总说作:从心(理性)出发。”⑤向外界求生存当然是人类面临的第一位问题。梁漱溟认为文化之发生以至开展,最先是环绕着生存问题这一中心,当然是正确的。但是,把改造客观环境的种种活动笼统地说成是“从身体出发”,把与此相关的认识活动说成是“自然趋向”,则是不全面的。梁漱溟进而把人结成社会,把人与人的关系,看成是超越身体而有其心的相联相通之道,把人

的社会关系化约为心对心的关系，把宗教、礼俗、法律、道德等等都看做是人的心思的层面，则更加令人惶惑了。

梁漱溟认为：“所谓文化实包有以上这两面；由于这两面之逐渐开展而社会得以发育成长。通常应该是这两面彼此辗转增上，循环推进底。……当社会在经济上实现其一体性，人与人不复有生存竞争，而合起来控驭自然界时，实为文化发展上一绝大转折关键，而划分了前后期。”⑥第一期的成就在发达身内身外种种工具（包括知识技能），第二期则在社会经济高度发展的基础上展开心的一面。“故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基础；第二期才真是人的生活。”⑦

梁先生对于人类文化史的分期有没有什么人类学和历史学的依据呢？完全没有。我们可以说，这完全是主观的文化哲学。而这种主观的文化哲学，正是梁先生进行中西文化比较的理论基础。他说：“西洋文化是从身体出发，慢慢发展到心底；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。”⑧

梁漱溟进一步用“理智”与“理性”、“有对”与“无对”等范畴，比较中西文化。“理智者人心之妙用，理性者人心之美德。后者为体，前者为用。虽体用不二，而为了认识人心，有必要分别指出之。”⑨梁漱溟认为，“理智”只是人之“知”，“理性”才包括人之“情”和“意”；“理智”是求生命的工具，“理性”才是生命的本身。人生的价值不仅仅在于“智慧向外用”，客观地观察分析，获得自然科学知识；同时还在于向内直觉体悟，反求自身，以己度人，追求道德理想人格和丰富的感情、审美的意境。生活最重要的不是“理智”，而是包含情趣、情感的“理性”。

“只有理性是人类生命‘无对’一面之表现，而其‘有对’一面之活动，或运用理智，或不运用理智，却莫非从身体出发。……何谓‘有对’？何谓‘无对’？辗转不出乎利用与反抗，是曰‘有对’。……只有超越这些，或发乎向上之心，或发乎同体之情，内有自觉而外无所为，斯乃所谓‘无对’。”⑩“有对”即是与物为对，一切生物均局限与“有对”之中，只有人类才能从“有对”中超脱出来，进入浑然与物同体的理想境界。“人心”、“生命”与宇宙大生命契合无间，没有彼此、主客的对立。“人身是有对性的，妙在其剔透玲珑的头脑通向乎无对……人心之用寻常可见，而体不可见；其体盖即宇宙本体耳。人身虽有限，人心实无限际。”⑪

梁漱溟认为，从人类与一切生物所同的“有对性”出发是人生第一态度；向往人类所以异乎一切生物的“无对性”是人生第二态度。近代以来西方文明，大致是顺着身体发展工具的。不超越身体之“有对”，而进致人心之“无对”，则不能超越功利，不能解决人生意义的苦恼和精神无着落的问题。这样，梁漱溟以“身的文化”和“心的文化”为轴心，设计了一套中西文化比较的参照系。我把它整理成下表。

西方文化：身的文化——人对物（自然）的关系——人心之妙用（用）——理智——有对——向外——人类第一期文化；

中国文化：心的文化——人对人（社会）的关系——人心之美德（体）——理性——无对——向内——人类第二期文化。

这就是梁漱溟进行中西文化比较的基本模式。这一模式显然是不科学的。但是，我们不能不看到，在“全盘西化”、“百事不如人”的民族虚无主义思潮和处处以西方近代文化作为参照系的文化背景下，这一模式的意义，在于它提出了区别于西方中心论的价值评价标准，在于它肯定了世界文化的多样性和中国文化之不同于西方文化的特殊价值，批判了科学主义对于人的类本质的片面理解和对于生动丰富多层面的文化生命的肢解割割。“在其图式化的文化史里，梁氏认为，由于古圣先贤的伟大洞见，中国文化在演化过程中有了早熟的跃进，回避了以理智计较来主宰环境的基本工作，成就了人类的伦理完美。……中国人早熟地发现了人类的本质，同时导出比西方更为人文的存在，也因此而在物质上受苦。”⑫也就是说，东西文化的差异是生活路向、人生态度、“精神”“意欲”的差异。西方文化只发展出人的功能性的聪明才智，中国文化则发展了人性的道德本质。这在梁氏看来也是历史文化发展阶段的差异。他强调工业社会的异化给人们带来的种种疏离和困惑，企图以中国文化加以救治，因而突出人的生命存在、生活理想的多层意义与价值。

二、“个人本位”与“伦理本位”

中国为什么没有西方近代文化意义上的民主、自由与科学？梁先生是这样看的：中国以非宗教的周孔教

化为中心,西方以基督教为中心;中国文化的道路是由家族生活而演进为伦理生活的,而西方文化的道路是由集团生活而演进为个体生活的。

他认为,从孟子到黄梨洲,中国传统思想家有民有、有享的呐喊,却缺乏民治的实践。由于缺乏集团生活,“遇事召开会议取决多数之习惯制度未立,划清群己权界、人己权界之习惯制度未立……特别是缺乏个人本位权利观念。”^⑬习惯于长幼尊卑、亲疏远近之家族生活,又“纳人群于伦理”,“融国家于社会”,中国缺乏政治和法律。“家族生活偏胜,又演为伦理社会如中国者,却天然缺乏政治其事,法律其物。”^⑭“政治伦理化”、“政治无为化”、“权力一元化”,使中国产生不了西方的民主制度,相反,早于古代海国城邦见其端倪,又经破除家长家族间隔,人人在上帝面前平等的基督教文化的陶冶,沿着集团生活偏胜的路子,西方培养出了近代国家,发展了其政治和法律。

梁先生注意到这样一个文化现象:近代西学大规模涌入中国后,人权自由之观念,并不为中国人所重视——维新家之以以为非急务,革命家如孙中山则嫌民众自由太多。梁氏认为,这恰恰说明中国人生活在自由与不自由之间,未尝自由,亦未尝不自由。然而,“害就害在这未尝不自由上”。他说:“就中国社会之为伦理本位那一面来看,它没有象西洋那样底社会形势,先叫人失去自由,再叫人确立其自由。”^⑮西洋中古社会,出世禁欲之宗教笼罩一切,集团生活对个人干涉过强,宗教改革以降的种种运动,无非是对个人感情、要求、思想、意见被压抑被抹杀之强烈反抗,肯定欲望,追求现世幸福,确立人己权界、群己权界。

梁先生认为,在中国,人权自由为温情脉脉的伦理理念所掩盖。“在以个人为本位之西洋社会,到处活跃着权利观念。反之,到处弥漫着义务观念之中国,其个人便几乎没有地位。此时个人失没于伦理之中,殆将永不被发现。自由之主体且不立,自由其如何得立?在西洋近代初期,自由宝贵于生命;乃不料在中国竟同无主之弃物!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上说话机会,多少感情要求被压抑、被抹杀。五四运动以来,所以遭受‘吃人礼教’等诅咒”^⑯。在这里,梁氏揭露了不待有我而去讲无我,不待个性伸展而去讲屈己让人,把个体的主体性消融于人伦关系的儒家伦理异化现象。西方有宗教,中国无宗教。宗教异化最终把一切暴露得十分彻底,而伦理异化却是“以理杀人”,不见形迹。^⑰但梁氏要说明的重心是中西分途。中国的伦理理念与西方之自由理念,各有不同的文化背景。梁漱溟认为,其源盖在于:一则是家族生活,一则是集团生活;一则处于伦理关系中,一则处于宗教组织中;一则乐观向上,一则有原罪意识;一则以为人具有“理性”,至德要道不必外求于神,一则崇拜上帝;一则服从家长,尚贤尊师,一则人人平等,直接对上帝负责;一则政教合一,群己权界不分,一则反逼出了政教分离和个人自由独立。两者走着不同的道路。

关于中国何以没有产生近代科学,梁漱溟的依据仍然是中西文化的分途。他认为,作为精确而有系统的知识的科学是起自人对物的,科学从“理智”来,而从“理性”来的,却不属于科学。中国人“详于人事而忽于物理”,其所谓“人事”也不是今日之社会科学,因为它不是顺着自然科学的路子作纯客观的研究,而是从道德观点或实用眼光与艺术眼光,寓主观评价于其中的。他说,二千年来,伦理本位促成其修己安人之学问,职业分途则划出农工商,即把人对物的问题划出了学问圈之外。“周孔以来,宗教缺乏,理性早启,人生态度遂以大异于他方。在人生第一问题尚未解决之下,萌露了第二问题暨第二态度,由此而精神移用到人事上,于物则忽略。即遇到物,亦失其所以对物者;科学之不得成就出来在此。既不是中国人拙笨,亦不是文化进步缓慢,而是文化发展另走一路了。”^⑱西洋人从身体出发,而进达于其顶点之理智,中国人则由理性早启,其理智转被抑而不申,即便有一些科学的萌芽,也半途夭折。

“中国几千年来学术不分;其所谓学问大抵是术而非学,最为大病。”^⑲中国人不能离用而求知,“恒以浑沦代分明,以活动代确立,亦即是以思想代知识。物生于知识,知识生于物。中国人不倾向知识,亦就失去了物。……当人类文化初期。争求生存,对物问题居先;即遇到人,亦以对物者对之。一般说,人对物问题是掩盖了人对人问题底;独中国不同。”^⑳再者,自然科学的前身是宗教,“若没有宗教作文化中心以维系其社会,则近世科学之发生发展又是不可想象底。对照中国,则由理性早启而宗教缺乏,与其无科学,亦正是一贯底一事情。”^㉑由于中国文化的“早熟”,道德代替了宗教,礼俗代替了法律,长于理性短于理智,于是产生不出民主和科学,“文化盘旋不进,社会历久鲜变”,“前进不能,后退不可”,中国历史上一治一乱是盘旋,经济、学术亦都在盘旋,而且“再不能回头补走第一路(西洋之路),亦不能下去走第三路(印度之路);

假使没有外力进门,环境不变,他会要长此终古!”^②也就是说,西方文化基于向外在自然界的理知探求导出了科学的发展,基于个人的利己态度和明晰的群己权界,开出了民主政治。而所有这些,在一个血缘家族生活浓重的伦理型的文化传统中是不能产生的。比较的结果是:不可比!从模式上看:

西方文化:宗教氛围——集团生活偏胜——个人本位——民主与科学;

中国文化:无宗教生活——家族生活偏胜——伦理本位——无民主与科学。

实际上是说,中国没有西方近代意义的民主与科学,因为中国文化不是走的这个路子;中国文化有自己的道路,它的发展,不一定要循着西方的模式。另一方面,西洋人在人对自然的关系问题上进步如飞,在人类第一期文化上大有成就,而中国人却陷入盘旋不进的状态。在研究世界文化的共同道路、普遍规律与中国文化的特殊道路、特殊规律的关系上,梁先生虽然自己并不自觉,然实际上提出了一些有价值的问题。梁先生的思想矛盾,如忽而对中国文化充满信心,忽而悲观失望,和上述极不严谨的比较模型(以“伦理本位”和“个人本位”概括中国文化和西方文化准不准确是另一个问题),都反映了文化发展道路上殊共矛盾的复杂性。

三、“古今之别”与“中外之异”

陈独秀、李大钊、胡适、常乃德等,从一元的单线的发展模式出发,认为西方文化是全世界文化唯一普遍的发展方向、道路和标准。他们充分重视文化的时代性,敏锐地指出东西文化问题乃是古今之异的问题。到四十年代,冯友兰先生进一步以共相与殊相即普遍与特殊的关系,分析东西文化的问题或中国文化的近代化问题。他认为,一般人所说的东西之分,其实不过是古今之异;一般人所说的西洋文化,实际上是近代文化;所谓西化,应该说是近代化。冯先生强调了文化的时代性和世界历史进程的普遍性,强调了产业革命是使“以家为本位的社会”(乡下)迈进“以社会为本位的社会”(城里)的唯一道路。^③

梁漱溟先生的《中国文化要义》则批评了冯说,反过来强调文化的民族性、个性、特殊性。他说:“在文化比较上,西洋走宗教法律之路,中国走道德礼俗之路。”“西洋一路正是产生科学之路,中国之路恰是科学不得成就之路。……有人认为中西思想学术之不同,只不过是古今之别,并无中外之异,显见其不然。……在学术上,在文化上,明明是东西流派之分甚早,岂得看作一古一今?”^④“文化之形成,既非一元底,非机械底,因此所以各处文化便各有其个性。……中国人的家之特见重要,正是中国文化特强底个性之一种表现,而非为生产家庭化之结果,自亦非生产家庭化的社会之通例,如冯先生所谓‘共相’者。”^⑤在梁先生看来,不应当以西方文化作为普遍的模式和唯一的参照标准;各个民族的文化有着不同的发展道路;近代化并不等于西化。笔者以为,说中西文化的差别是时代的差别(古今之别),对不对呢?当然是对的。不承认这一点,就无法判断世界范围内不同民族、不同类型的文化的文野高下之分、发展阶段之别。不同地域、不同系统的物质与精神文化都是与时俱进的,但从横向比较来看,当然有先进与落后的区别。衡量这一差别的一般指示器,只能是生产力的发展水平,商品经济的发展水平。工业社会是不可能超越的。当然,时代性不是文化的唯一属性,如果说中西文化的差别仅仅是古今之别,则又是不完备的。这里的确有梁先生提出的“民族个性”的问题。任何文化发生发展都有其历史时间和社会空间,衡量不同源头、不同发展的各文化系统,除了一般的、统一的时代性尺度之外,还有一个民族性尺度。这里需要有一个时间轴与空间轴、时代性与民族性多维立体交叉的座标系统。梁先生的贡献,就在于他把文化发展的特殊性、民族性问题格外地凸显出来,打破了西方中心主义的铜墙铁壁。当然,他有时候不免走到另一个极端,把特殊性强调到不恰当的地步。这正是理解他所谓“身的文化”与“心的文化”、“个人本位”与“伦理本位”的比较模式的关键。

他说:“从文化比较上来看,中国文化盖具有极强度之个性。”这些个性包括:中国文化独自创发,慢慢形成,非从他受;中国文化自成体系,与其他文化差异较大;历史上与中国古文化相先后的巴比伦、印度、波斯、希腊等,或已夭折、或以转易,或失其独立自主之民族生命,唯中国能从其自创之文化绵永其独立之民族生命,至于今日岿然独存;其文化上同化他人之力量最为伟大,对于外来文化,亦能包容吸收;由其伟大之同化力而融成广大的中华民族,说明中国文化非唯时间绵延最久,抑空间上之拓大亦不可及;中国文化自身内部具有高度调和性,对外则具有巨大影响力。“中国文化之相形见绌,中国文化因外来文化之影响而起变化,以致根本动摇,皆只是最近一百余年的事而已。”^⑥从中国文化发生、形成、发展、整合、转化的历

程及其结构与功能来看,从世界几大文化系统的比较来看,梁先生的以上概括应当说是准确的、有根据的,并值得认真思索的。另一方面,他又在分析中国文化的十四大特征、五大毛病和中华民族品性的劣根性上,不遗余力地批判了传统文化的弊端,其激烈程度并不亚于西化派诸干将。

梁先生是反对经济决定论的。他肯定社会经济的变迁在全部文化中的巨大作用,但否认它在文化中片面具有决定力,认为风教礼俗对经济基础的作用不容忽视。他说:“我们不要以为文化就是应于人们生活所必要而底;——这是第一。必要亦不是客观底;——这是第二。更不可把必要局限在经济这范围;——这是第三。”^{②⑦}他认为这是一切机械观犯错误的根源。我们不同意把文化问题化约为经济问题,或者片面地强调物质文化、经济发展的作用;诚然,经济上落后的国家在文化上仍然能够演奏第一提琴,但是,人类文化发展史上若干阶段的一般标志和世界范围内各文化系统的横向比较的普遍尺度,只能是经济发展水平。肯定这一标准,可以避免文化比较上的混乱,同时也不妨碍珍视各民族文化系统的个性。梁先生引用黄文山先生的论断并加以发挥,认为中国的家族伦理决定了中国社会经济和中国整个文化的命运^{②⑧}。我们反过来可以问,中国的家族制度、伦理情谊难道不正是自给自足的自然经济所决定的吗?

梁先生吸取了二十至四十年代世界民族学和人类学的若干成果,批评了关于人类社会进化的“独系演进论”和“阶梯观”,提出了“殊途同归论”和“流派观”。

人类学和民族学上的进化学派,揭示了人类文化由蒙昧、野蛮达到文明时代的进化历程和普遍规律,功不可没。他们的忽视史前复杂多样的文化现象的单线进化观,曾受到历史学派、播化学派、反演化主义学派的批判。梁氏从这种批判中得到启发,认为把一切人类不分种族不分地域都看成是相同的,或大同小异的,或持恒进步论或循序渐进论,看不到历史中的退化或突变,都大成问题。但他比较忽视人类文化发展中的共同的规律和一般发展阶段,只承认形形色色的各文化系统为不同的流派,反对“误以流派为阶梯”。

值得指出的是梁先生文化比较参照上的矛盾。如为说明所谓“历久不变的社会,停滞不进的文化”之特征,他援引冯友兰先生的《中国哲学史》关于中国历史缺一近古时代之说,并认为:“中国文化各方面却还是中古那样子,没有走得出来,进一新阶段”^{②⑨}。说中国文化停滞,说中国没有科学、民主与法制,说中国只有中古史而无近古史、近代史之阶段,这不都是以西方文化作为参照吗?这与梁先生的不同文化只是流派之殊异而不是阶段之区别的主张不是正相矛盾吗?

通过林惠祥先生的介绍,梁先生了解了西方人类学界的“新进化论”。我们知道,“新进化论”解说了文化进化的“一般进化”和“特殊进化”,强调了在一般情况下的“单线进化”和在特殊情况下的“多线进化”,注意到文化进化的多维性和复杂性。梁先生说:“我们若把全人类历史作一整体看,略去各地各时那些小情节不谈,则前进之大势自不可掩。那么,演进论经修正后还是可以讲底”^{③①}。这就承认了人类文化的发展趋势,但他仍主张没有不可免的定律。

他又说:“其实,以我看人类文化前途,正应该把旧演进论之同途同归观念修改为殊途同归就对了。如我判断,人类文化史之全部历程,恐怕是这样底:最早一段,受自然(指身体生理心理与身外环境间)限制极大,在各处不期而有些类近,乃至有某些类同。随后就个性渐显,各走各路。其间又从接触融合与跃进领导,而现出几条干路。到世界大交通而融会贯通之势成,今后将渐渐有所谓世界文化出现。在世界文化内,各处自仍有其情调风格之不同。复次,此世界文化不是一成不变底;它倒可能次第演出几个阶段来。”^{③②}这就是说,在没有形成统一的世界文化以前,人类文化只有多样性而没有统一性,只有特殊性而没有普遍性,没有共同的规律,不能划分其发展阶段。

梁氏文化比较是一种差异法的比较。他的比较模式的重心在于确立各文化系统的区别。从文化哲学的方法论上说,是强调多样、特殊,忽视统一、普遍;强调殊异,忽视异中之同。但他又不是完全没有看到文化发展的普遍性,因而在文化比较上常常发生矛盾。

一方面,他坚持“中外之异”,反对“古今之别”,指陈中国不可能有科学、民主;另一方面,他又拿西方资本主义文化的民主、自由、科学等等来批评中国文化的弊病和国民性格的阴暗面。一方面,他认为科学与民主具有普遍的价值和世界的意义,“无论世界上哪一个地方人皆不能自外”,“只能为无批评无条件的承认,即我所谓对西方文化要‘全盘承受’”^{③③};另一方面,他又说中国文化早熟,中西文化各走各的路。“如依梁先生,中国文化是‘另走一路’,这不等于说中西文化所走的路象是永不相交的平行线?又如依梁先生说,中国

文化是‘无论是走好久，也不会走到那西方人所达到的地点上去的’，那么‘中国文化比西方文化早熟’一评断，岂不是全无意义？”^⑨

梁先生刻意要深刻认识中国文化的民族个性，认识“中国伟大的出奇”，但离开了世界文化的大发展趋势、阶段、规律等共相，离开了文化的时代性，如何可能？梁氏亦不是完全没有认识文化的时代性，如把人类文化分为三期，如说必须“全盘承受”西方文化等。问题的症结在于梁氏不理解作为文化的两个基本属性的时代性与民族性是相互涵摄、互相包容的。民族性的内容中寓有世界性（共相）的要素。西方文化不是普遍的，但在具体的西方各民族文化形态中的民主、科学精神和工业文明则是普遍性的要素。同样的，中国文化对于世界文化来说也不是普遍的，只是具有普遍性的要素。

梁先生认为特殊地体现于中国文化的生命、精神、道德理想对整个人类是普遍的，因而对复兴中国文化使之成为世界文化充满信心（这种充满信心又与悲观绝望成为二律背反）。在这又一层殊相与共相的矛盾面前，梁氏亦缺乏辩证的理解。

儒家的道德价值是人类的普遍价值吗？在何种意义上可以作出这种判断，其间需要多少转换的中间环节？林毓生先生在评论梁先生的父亲自杀的一篇文章中，对于处在中国意识的危机中的保守主义思潮作出了很有意义的分析：“当他认为儒家道德价值之‘天理’在任何时代放诸四海而皆准的时候，他已将儒家道德价值的解释从属于中国的、有实质意义的层面，移转到普遍的、只具形式意义的层面。……于是梁济不自觉地把儒家的道德价值化约至最普遍的层次，并且提出一个普遍主义式的论点来维护这些价值。”^⑩这一评论是可以移赠给梁漱溟先生及现代新儒家们的！在历史的变迁中，儒家文化的符号与价值系统如何改造并获得“创造的转化”，是一个非常复杂的问题。普遍的理想和价值是在具体行为规范中展现的，是与社会、政治秩序紧密整合着的。因此，儒家中有价值的层面在现代或后现代生活中的转型，同样必须考虑普遍与特殊的关系问题，才不致流于理想主义的一厢情愿。

梁先生文化比较中的漏洞和矛盾，实际上是中西文化冲突、融合与中国文化新旧嬗替之际，中国知识分子理智与情感的矛盾心态的反应。梁先生的贡献，即通过他敏锐的反思，把上述问题提了出来，把上述矛盾凸显起来，尖锐化起来，给人们进一步反思提供了思想起点。这是十分了不起的功劳！中国文化的发展离不开人类文化发展的共同大道，受制于人类文化发展的一般规律，但同时，难道不正是有梁先生强调的中国文化发展的特殊性的问题吗？不考虑中国文化渊源有目的特殊发展道路，无论是“全盘西化”抑或是“全盘苏化”，不都是走不通的吗？现在看得更清楚了，民族化即中国文化的特殊性问题不解决好，是不能求得健康发展的！尊重特殊性也即是尊重文化发展的规律。此外，中国传统文化中有没有一些具有普遍意义的、世界意义的东西呢？尽管梁先生只谈到儒家道德价值，但给人们的启示却是多方面的。在世界文化的发展中，在生动丰富多层面的人文价值中，中国的文化（其本身是多元的）自有光辉的地位，则是显然的。

文化发展的最一般规律是通过各民族的大量偶然的特殊形态间接地表现出来的。社会历史经济形态反映了社会文化发展的本质，揭示了一般必然性，却并没有包含其全部的丰富性。由于各民族传统文化的不同，现代化的途径是多样的。处在现时代的文化氛围之中的人们，不能不以多维坐标系辩证地思考中国文化现代化发展道路中的一元与多元、普遍与特殊、时代性与民族性、现代化与传统等诸种关系的问题，并作出理论与实践统一的回答。从某种意义上来说，这也是改革开放的一个重大课题。

注释：

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛ 《中国文化要义》，路明书店1949年版，第1页，2页，26—27页，290页，290—291页，296页，295页，289页，289—290页，273页，274页，278页，281页，306页，309页，311页，313页，38—39页，2—3页，38页，40页，10页，44页，44—45页。

⑩⑪ 《人心与人生》，学林出版社1984年版，第85页、145页。

⑫ 艾恺：《梁漱溟——以圣贤自许的儒学殿军》，《近代中国思想人物论——保守主义》，台湾时报公司1980年版，第296页。

⑬ “伦理异化”的概念是萧蓬父教授提出来的，参见萧著《儒家传统与伦理异化》，1987年9月儒学国际学术讨论会论文。

⑭ 《中国文化要义》，第333、320页；《东西文化及其哲学》，上海商务印书馆1922年版，第203页。

⑮ 参见冯友兰：《新事论》。

⑯ 《中国文化要义》，第331、308—309页。

⑰ 《东西文化及其哲学》，第9页、206页。

⑱ 韦政通：《梁漱溟思想纲要》，《现代中国思想家》，台湾巨人出版社，第八辑，第67页。

⑲ 林毓生：《论梁巨川先生的自杀》，《近代中国思想人物论——保守主义》，第180—181页。