

# 论梁漱溟晚期的“东方学术”建构

## ——以《东方学术概观》为中心

王玉彬

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心,山东 济南 250100;山东大学 哲学与社会发展学院,山东 济南 250100)

**摘要:**撰成于1975年的《东方学术概观》是梁漱溟晚期思想的代表作品。在其中,梁漱溟提出了一种与科学、哲学、艺术并列的东方学术类别——“修养”,以期彻底改变中国文化与东方学术的失语状态,并在最高程度上确立其学术主体性,证成其学术价值。梁漱溟认为,作为“修养”的东方学术不是任何意义上的“哲学”,而是以生命为关注、以“向内体认”为方法、以生命的自觉与自由为追求的“人生实践之学”,儒家的心学、道家的身学以及兼括身心的佛学共同构成了东方学术的三种流派。在梁漱溟那里,作为“修养”的东方学术体系建构之所以必要、中国文化复兴之所以可能,与社会主义的兴起以及人生“第二问题”(人与人的问题)的临现息息相关。在此意义上,作为“修养”的东方学术并非一种地域化的学术建构,而是一种普遍化的生命实践诉求。

**关键词:**梁漱溟;《东西文化及其哲学》;《东方学术概观》;东方学术;哲学;修养

**中图分类号:**B261 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-3882(2024)05-0005-08

梁漱溟先生之学,以西方文化盛行于世为思想语境,以“替孔子释迦去发挥”<sup>①</sup>为时代责任,以“沟通中外古今学术思想”<sup>②</sup>为历史使命,以东方文化的世界化为理想期许。尽管在梁先生漫长的学术生涯中,其关注焦点、思考方式与观点屡有迁变,但上述之责任、使命与追求是一以贯之的。在这些方面,如果说出版于1921年的《东西文化及其哲学》给出了一个振聋发聩的早期方案,那么,完稿于1975年的《人心与人生》《东方学术概观》则意味着深思熟虑的晚年定论。1976年10月30日,梁漱溟在信中有如下自陈:“四十年前从香港脱险时,自信不会死,因为使命在身,尚未完成。但现在则《人心与人生》《东方学术概观》两书均已写出来,对于东方西方一古一今的学术思想的沟通工作,略其开端,死而无憾。”<sup>③</sup>足见梁先生对《人心与人生》与《东方学术概观》两书的重视程度。然而,与《东西文化及其哲学》的纵横捭阖、长篇大论相比,仅有两三万字篇幅的《东方学术概观》颇显简明扼要;<sup>④</sup>与《人心与人生》的发愿甚早、精心结撰相比,《东方学术概观》又似不过是一时兴

**收稿日期:**2023-09-12

**作者简介:**王玉彬,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院研究员。

<sup>①</sup> 梁漱溟《东西文化及其哲学》,上海:上海人民出版社,2014年,第24页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

<sup>②</sup> 梁漱溟《梁漱溟全集》第七卷,济南:山东人民出版社,1993年,第401页。下引该书,仅随文标注书名简称“《全集》”、卷数与页码。

<sup>③</sup> 梁培宽编注《梁漱溟往来书信集》,上海:上海人民出版社,2017年,第334页。下引该书,仅随文标注书名简称“《书信集》”与页码。

<sup>④</sup> 《东方学术概观》1961年的初稿只有约两万字,1975年的改定稿不足三万字。《梁漱溟全集》不以“专著”视之,而归诸第七卷“散篇论著”之列。

起之作。<sup>①</sup>正因如此,《东方学术概论》基本上沉寂无名,未能受到学界的普遍注意。管见所及,近年来只有罗志田对此书特别致意,认为它“提出了一套独到的学科分类体系,试图重新制定现代学术的规则”,建构了“东方学术”这一独立的学科类别,以从根本上突破西方文化对东方文化的束制,彻底改变东方文化无法表述自身的失语状态。<sup>②</sup>罗先生慧眼如炬,体会到了简明切当的《东方学术概论》所蕴蓄的学术雄心,并在近现代的宏观文化语境中对之进行了简述,只是未能以之为主题而专研细论。实际上,《东方学术概论》对东方学术之主体性、独特性的探察非常富有想象力与创造力,与早期的《东西文化及其哲学》相比,梁漱溟对西方学术的态度、对哲学的理解均发生了深刻转变。本文将概述这些转变的表征,探察这些转变的原因,并对梁漱溟先生晚期的东方学术体系建构进行系统的描述与初步的评判,以期为优秀传统文化的创造性转化与创新性发展提供一个富有启发性的典型案例。

## 一、从《东西文化及其哲学》到《东方学术概论》

《东西文化及其哲学》与《东方学术概论》之间横亘着将近五十年的光阴。在这段风起云涌的岁月中,梁漱溟曾一度操心于“中国问题”(或曰“社会问题”),此以其“乡村建设”及建国前后的一系列民主活动为主要功绩。新中国成立之后,梁漱溟认为“中国问题”已被解决,遂在学术方面专意于对“人生问题”的思索,其主要研究成果便是定稿于1975年的《人心与人生》《东方学术概论》两部著作。也就是说,《东西文化及其哲学》兼顾“中国问题”与“人生问题”——东方文化中的儒家可为“社会问题”提供解决方案,佛家可为“人生问题”的解决提供终极启发;与之相比,在马克思主义已经解决了“中国问题”的前提下,《东方学术概论》中的东方学术所能解决也就只是“人生问题”了。

在《东西文化及其哲学》的“第八版自序”中,梁漱溟表示该书的一个根本缺陷在于“当时解释儒家的话没有方法,或云方法错误”(《东西文化及其哲学》,第8页)。这一缺陷在《东方学术概论》中得到了彻底修正,而这也恰好构成了梁漱溟统合儒道佛三家的根本方法。在《东西文化及其哲学》中,梁漱溟由“人生三种问题”(人与物、人与人、人与己)而论“人生的三路向”,问题与路向之间是一一对应的:“向前”的西方文化解决人与物的问题,“调和”的中国文化解决人与人的问题,“向后”的印度文化解决人与己的问题。在《东方学术概论》中,梁漱溟仍然坚持“人生三种问题”这一划分,但路向却由“向前一调和一向后”三种转变成了“对外一向内”两种:“对外”解决的是人与物的问题,并初步解决人与人的问题;“向内”关注的是人与人的问题,尤其是人与己的问题。以“对外一向内”的路向划分为基础,梁漱溟提出了两类学术:一是“从吾人生活立场对外而应用的那种种学术”,二是“生命回向乎内而自己修养的那种种学术”。<sup>③</sup>这种划分模式不再强调儒、佛在“意欲”方向上的区别,而是找到了儒、佛“向内修养”之共性;与此同时,梁漱溟也改变了《东西文化及其哲学》对道家的负面看法,而将道家统归于“向内”的东方学术之中,从而使东方学术的统系变得更加完整。在此意义上,《东方学术概论》之问题意识的单一化实际上使它对“人生问题”的讨论变得更

<sup>①</sup> 《人心与人生》是1926年计划、1975年写成的,可谓发愿甚早、精心结撰;《东方学术概论》的撰写过程,请见本文第二部分的相关阐述。

<sup>②</sup> 参见罗志田《文化表述的意义与解释系统的转换——梁漱溟对东方失语的认识》,载《四川大学学报(哲学社会科学版)》2018年第1期,第89—102页。

<sup>③</sup> 梁漱溟《东方学术概论(增订本)》,上海:上海人民出版社,2014年,第59页。下引该书,仅随文标注书名简称“《概论》”与页码。

为全面而周详了。

概而言之,《东方学术概论》既聚焦于“人生问题”,必然意味着东方学术是解决这一问题的最佳方案;同时,《东方学术概论》的解释方法由早期意欲的“向前一调和一向后”的三分变成了“(理智)对外—(理性)向内”的二分,在彰明了儒、道、佛三家东方学术之共性的同时,也凸显了西方文化与东方学术的本质性差异。与《东西文化及其哲学》相比,这种问题意识与解释方法的双重转化,意味着梁漱溟沟通东西文化的新尝试与新进展。实际上,仅从书名即可看出,“东西文化及其哲学”含有东方文化、西方文化、哲学三个要素,而“东方学术概论”只有“东方学术”一个要素;尽管《东方学术概论》必然也会讨论“西方学术”,但它不再居于核心地位,而是下降为一个潜在背景。这样,西方学术“落”而东方学术“出”,东方学术独立的学术主体地位也便呼之欲出了。

梁漱溟曾说:“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。”(《全集》第二卷,第136页)在以西方文化为核心的现代学术面前,中国文化乃至东方文化都是早熟而弱勢的失语者;既无法表述自身,也就无从传达自身的精华、呈现自身的价值,这在20世纪初期的中国堪称共识。这样,为中国文化、东方文化开出—个与现代学术接头的机会就成了梁漱溟的自负之责。在这种忧患意识与担当精神的驱使下,不同于大多数学者以西释中的低伏姿态,梁漱溟《东西文化及其哲学》既承认西方文化的当下必要性与现时有效性,更致力于将东方文化置于人类“未来”的方式复活之、重光之,而反对以“古董”(《全集》第二卷,第132页)或“文化的化石”(《东西文化及其哲学》,第87页)的眼光看待它。在《东方学术概论》中,梁漱溟“似乎悟到与现代学术‘接头’还有一种可能的方式,即修改现代学术那一整套规范性的体制,并将此突破‘解释系统’的尝试付诸实践”<sup>①</sup>。也就是说,在社会主义已然到来的新语境中,梁漱溟开始意识到东方学术的当下必要性,并致力于将之打造为与科学、哲学、艺术等并列的新学科——“修养”。

## 二、东方学术的“自家立场”:从“哲学”到“修养”

将“东方学术”与“哲学”划清界线,是梁漱溟后期思想与早期思想的重要不同,也是《东方学术概论》做出的一个根本性的视域转换。

在《东西文化及其哲学》中,梁漱溟的哲学观与当时的主流论调并无二致,他认为“哲学就是有系统的思想,首尾衔贯成一家言的”,包括形而上学、认识论、人生论三个部分;而且,形而上学是西洋、中国、印度三种人生态度的核心与根本,西洋哲学以知识论为中心问题,中国哲学的人生哲学最盛且微妙,宗教占印度哲学思想之全部。(参见《东西文化及其哲学》,第76页)我们看到,《东西文化及其哲学》不仅专设“西洋中国印度三方哲学之比观”一章,“西洋哲学”“印度哲学”“中国哲学”及“西洋的形而上学”“印度的形而上学”“中国的形而上学”等说法更是触目可见。然而,至少在《中国文化要义》的撰述时期(1941—1949),梁漱溟就开始自觉排斥“文化哲学”这一标签,同时明确主张中国古代无哲学了:“西洋自古艳称‘爱智’,其科学正由哲学衍来。中国后世之无科学,即为其古代无哲学,哲学只是西洋所有物,亦犹乎科学只是西洋有之。在古中国,哲学只不过是其道德实践之副产物,在古印度则为其宗教实践之副产物,皆未尝独立自存。”<sup>②</sup>此后,梁先生完全放弃了早期以

<sup>①</sup> 罗志田《文化表述的意义与解释系统的转换——梁漱溟对东方失语的认识》,载《四川大学学报(哲学社会科学版)》2018年第1期,第100页。

<sup>②</sup> 梁漱溟《中国文化要义》,上海:上海人民出版社,2011年,第258页。

“哲学”界定中国文化、东方文化的观念,而将“哲学”与“科学”均视为西方文化的独特产物,或者说将“哲学”视为“科学”之一种。

针对梁漱溟“中国无哲学”的看法,熊十力在1950年致梁漱溟的信中有所质疑,他说:“关于大著《文化》(引者注:《文化》即《中国文化要义》)书,弟前已屡函,兹不赘。大者且勿论,如必以西洋人著书成一套理论,而遂谓中国无哲学,此乃吾绝不忍苟同。”(《书信集》,第689页)此后,熊、梁二先生关于中国是否有哲学当有持久性的论辩。对于梁漱溟而言,这一论辩与分歧至1961年已到了不能不解决的地步。

1961年1月,梁漱溟开始筹划写作《东方学术概论》。撰述之前,他在3月至11月搜罗并阅读了熊十力在1949年之后出版的《体用论》《明心篇》《乾坤衍》等著作。在这一时期,梁先生一边阅读熊氏著作,一边取其精华、去其糟粕——编纂《熊著选粹》而谓其“固自有其真价值不容抹杀”(《全集》第七卷,第714页),撰述《读熊著各书书后》以明其“琐碎疏忽错失之处”(《全集》第七卷,第734页)。梁漱溟认为熊十力的晚期著作不过是“玩弄思想理论把戏”,“全属自毁自杀之作”(《全集》第七卷,第782页),终而“掷笔兴叹,不胜惨惻于心”(《全集》第七卷,第785页)。正是在对熊著的批判论调与叹息情绪中,梁漱溟在11月撰成二万余字的《东方学术概论》初稿,以彻底扭转熊十力“漫然随俗以儒学归之于西人所谓哲学,完全失掉了自家立场”(《全集》第七卷,第755页)这一根本谬误。

在《东西文化及其哲学》中,梁漱溟认为中国哲学是区别于科学型的西方哲学的玄学型的哲学,“中国形而上学”讲的是活动浑融的“变化”而非西方形而上学那种明确固定的“静体”。(参见《东西文化及其哲学》,第119页)这种说法与熊十力实际上并无二致。熊十力在写给梁漱溟的信中说:“中国的学问思想虽久绝,而儒道诸家饶存者,不可谓其非哲学。以其非宗教、非艺术故,以其不遗理智思辨故,但其造诣却不限于理智思辨,此当为哲学正宗。”(《书信集》,第689—690页)熊先生认为中国哲学不但是哲学,而且是比西方哲学更正宗的哲学:“中国他无所见长,唯有哲学比于西人独为知本。”<sup>①</sup>这种对中国哲学优长的理解同样是从本体论角度立论的:西方哲学因陷入理智思辨的泥淖而无法“知本”,不离理智思辨而又反求实证的中国哲学则能真切“见体”。在此意义上,《读熊著各书书后》还意味着梁漱溟对自己的早期哲学观的超克。总之,对“哲学”的不同理解构成了梁漱溟早期与后期学术思想的分水岭,梁漱溟通过批判熊十力而实现了自己哲学观的蜕变,并由之确立了重新体贴“自家立场”之学术关切。

与冯友兰所谓“哲学乃自纯思之观点,对于经验作理智底分析、总括及解释,而又以名言说出之者”<sup>②</sup>及“所谓中国哲学者,即中国之某种学问或某种学问之某部分之可以西洋所谓哲学名之者”<sup>③</sup>等观点不同,熊十力和早期梁漱溟都非常强调“中国哲学”的独特性。显然,晚期梁漱溟不再满足于这种在“哲学”内部的有限调整,而是重新肯定了冯友兰的哲学观。在这一基础上,梁漱溟评判“哲学”不过是建立在科学知识之上的推想思索、评价论断。因此,梁先生不会认可冯先生以“西洋哲学”为模则而建构“中国哲学”的做法,因为,以儒家为代表的东方学术以“在自身生活上勉力造达一种较高境界”(《概论》,第9页)为关切,这一向内用力的“人生实践之学”既区别于改造自然、改造世界的科学,也迥异于空想宇宙之大的哲学,而可以“修养”另称之。

① 熊十力《尊闻录》,载萧蓬父主编《熊十力全集》第一卷,武汉:湖北教育出版社,2001年,第616页。

② 冯友兰《新理学》,载《三松堂全集》第4卷,郑州:河南人民出版社,2001年,第6页。

③ 冯友兰《中国哲学史》,载《三松堂全集》第2卷,第249页。

实际上,熊十力同样持有中国学术是一种“生活的学问”<sup>①</sup>的说法,或者如承续熊先生慧命的牟宗三所说,中国学术是一种“实践的智慧学”<sup>②</sup>。但梁漱溟所谓“人生实践之学”与熊、牟一系的区别在于,尽管熊、牟均以“生活”“智慧”为依归,却将“思辨”或“客观的了解”摆在优先位置、视为根本方法——熊十力自谓《新唯识论》“始乎辨析,而终于反己”<sup>③</sup>,牟宗三主张“有正解而后有正行”<sup>④</sup>。在梁漱溟看来,熊、牟既以“辨析”“正解”为契入点与起手式,则所谓“生活的学问”“实践的智慧学”的基调只能是一种“向外”之思想与“推论”之玄想,不过是空想、戏论而已。因此,梁漱溟极力反对熊十力的哲学观,哪怕“哲学”在熊十力心中同样是“修养的学问”<sup>⑤</sup>。当然,梁漱溟并不主张将“哲学”从东方学术中赶尽杀绝,但他认为“哲学”毕竟只是“修身”之副产品,无关紧要亦无伤大雅,不值得格外推崇、主动迎合。最终,梁漱溟在《读熊著各书书后》中说:“熊先生情趣在好玩弄思想理论把戏,他亦完全明白东方古人之学莫不有其反己之真实功夫为其学说所自出,不应该离开此等真实功夫而谈什么思想理论。然而他却任从情趣去搞他的哲学理论,而怠于反己之实功。这便开始堕落。”(《全集》第七卷,第782页)熊十力“尚思辨”而梁漱溟“贵力行”,恰好是朱熹“道问学”与陆九渊“尊德性”之辩在“现代新儒家”内部的再现。

可见,《读熊著各书书后》构成了《东方学术概观》的背景或前传,正是通过对熊十力哲学思想的具体批判与反面“启导”,梁漱溟才最终建构出了一套全新的“东方学术”体系。梁漱溟指出,在近代西洋学术风气占统治地位的背景下,儒家的学问既非自然科学、应用科学,也不是社会科学、人文科学,以哲学称之更是“全然不适当”,因此,“显得十分特殊”而“难有其适当归属”的儒家文化、中国文化的学术特征究竟是什么,需要特别加以注意并说明。(参见《全集》第七卷,第754页)因之,梁漱溟对熊十力以“哲学”论儒家的身心性命之学非常不满,认为熊先生的这种做法“有意无意地模糊了儒家特征,没有尽到原儒任务”(《全集》第七卷,第755页)。这样,“从根本上把学术内涵分类清理一番,彻底纠正近代以来西洋学术风气之浅隘阙失,确当地指出东方古人之学在学术上应有的位置”(《全集》第七卷,第755页),就成了梁漱溟一定要舍弃“哲学”而另立“修养”的根本动力。

### 三、作为一种学术类别的“修养”

在《东方学术概观》中,梁漱溟阐述了“东方学术”作为一门独立的学术类别——“修养”——的宏观架构与具体内涵。梁漱溟之所以会有如此创构,与其所处的社会背景息息相关,他说:“百多年来既迫于环境大势,不能不崇尚西学。在摹仿外国大学教育中,东方三家之学各作为一种哲学来讲,其固有精神实质亡矣!”(《概观》,第6页)在《东西文化及其哲学》时期,尽管梁漱溟认为人类生活已经开始“从物质的不满足时代转到精神不安宁的时代”(《东西文化及其哲学》,第196页),中国文化在“最近未来”的复兴已经初现曙光,但就当时中国的现实需要而言,在政治、经济方面“对西方化要‘全盘承受’”(《东西文化及其哲学》,第206页)依然是梁漱溟坚信不疑的。1949年之后,梁漱溟的问题意识随着时代背景的变化发生了深刻转变,他更加关注“东方学术”的精神实质与命运,并彻

① 熊十力《十力语要》,北京:中华书局,1996年,第179页。

② 牟宗三《牟宗三先生晚期文集》,载《牟宗三先生全集》第27册,台北:联经出版事业股份有限公司,2003年,第431页。

③ 熊十力《十力语要》,第278页。

④ 牟宗三《牟宗三先生晚期文集》,载《牟宗三先生全集》第27册,第419页。

⑤ 熊十力《十力语要》,第72页。

底放弃以“哲学”称之。可见,关于是否可以用“哲学”来理解东方学术,梁漱溟的观点是境域化与时机化的:在“第一问题”与“第一期学术文化”的视域中,“以哲学看待东方各家之学亦固其所”(《概论》,第7页);但是,“在人生第一问题向第二问题转进间”及“第二期学术文化的时运已有所接近”(《概论》,第7页)的境域中,在“今天社会主义的新中国之崛起,是其朕兆昭然可睹”(《概论》,第40页)的背景下,东方学术必须作为“哲学”之外甚至之上的学术类别才能如其所是。换言之,东方学术已经到了走出不得不崇尚西学的无奈,而走向不能不自成一格的自觉的时刻了。

梁漱溟将古今东西学术分为四大类别——科学技术、哲学思想、文学艺术、修持涵养(简称修养)。其中,科学技术和哲学思想是西方文化之理智精神的独特产物,修持涵养是东方学术之理性精神的独特产物,文学艺术则是情感意志的表现活动。所谓“修养”,“特指反躬在自己身心生活上日进于自觉而自主,整个生命有所变化提高的那种学术”(《概论》,第42页)。“修养”指向的是“自己身心生活”或曰“整个生命”,并以生活的自主、生命的自由为其追求。梁漱溟明确意识到了作为一种“学术类别”的“修养”是很难被人认可并接受的,故云:“又或有人于此非无见闻,而顾必菲薄屏绝之。这亦是难怪的。学术出自人生有问题,当其问题尚未临到眼前,浅人固不识也。”(《概论》,第49页)“人生问题”的现实来临,迫在眉睫是他为自己辩护的关键:“第四大类修养之学,除一面从第二问题督迫来,另一面亦并出自第三问题。而从第二问题所引出形成的学术亦初非止于第四修养一类,同时还大大启迪了社会科学。”(《概论》,第55页)“修养”是与第二问题(人对人的问题)、第三问题(人对己的问题)相关的学术类别。当第二问题成为人们面对的核心问题,作为一种独特的学术类型的“修养”理应会被人们真切体会并最终承认。

梁漱溟所谓“东方学术”,包括中国的儒家与道家,以及印度的佛家。在梁漱溟的学术生涯中,他对儒家和佛家的定位一直是清晰而稳定的。在梁漱溟看来,儒家在处理第二问题方面有着得天独厚的优势,那就是本诸道德、依乎自觉而处理人与人之间的关系;换言之,儒家是从“心”的角度来启发人的自觉、促成人的自勉的,这样才能保证“他心与我心之相顺”(《概论》,第54页)这一理想的人际关系实现,以及自主、自如之人生实践的达成。第三问题只有在佛家那里才会被彻底解决,“破我执”是通向究竟涅槃的不二法门,可将众生从世间的种种迷妄之中解放出来,从而使生命既能回复到圆满清静之本体,又可返照而得生命之一切,“通达无碍,才是佛法”(《概论》,第34页),佛法是“打通世间出世间的学问,即是彻究乎宇宙生命的学问”(《概论》,第38页)。

关于道家,梁漱溟的认知与评价有一个明显的调整过程:《东西文化及其哲学》对道家持“讥笑”态度;1961年所作的《东方学术概论》初稿认为“道家学术则主要是属于人生第三问题和第三态度之内”(《概论》,第67页);完稿于1975年7月的《人心与人生》尚认为“道家之学则应乎人生第一问题临未转变之时所需切者”<sup>①</sup>;直到1975年11月《东方学术概论》完稿,梁先生才为道家找到了一个合适的位置——处乎第二问题与第三问题之间。梁漱溟所谓“道家”,是指与道教相关的各种身体修炼方法(比如中医、太极拳等)。他认为,与本于“人心”而为学的儒家不同,道家更重视“人身”。因为“心”是分而不隔的,故儒家能在人与人的关系问题上发挥通达你我的作用;“身”是分而隔的,故道家关注的是个体生命的灵通与自如。这样来看,道家必无益于第二问题的解决。与此同时,梁漱溟认为“真正从人生第三问题而来的学术在佛家,不在道家”(《概论》,第39页),道家身学亦无法彻底解决第三问题。这样,梁漱溟只能将道家界定为“性质上介于第二期与第三期之间”(《概论》,第5页),也即“介于儒家佛家之间”(《概论》,第26页)。

<sup>①</sup> 梁漱溟《人心与人生》,上海:上海人民出版社,2011年,第141页。

梁漱溟对道家的最终接纳意味着他对“东方学术”产生了更完整、更系统、更深入的理解：儒家是心学，道家是身学，佛家是浑括身心之学。由“心”而“身”而“身心兼融”，梁漱溟的生命观念与东方学术思想也便和盘托出了，他说：“致力东方三家之学者，其所创造便首先重在生命上。重在生命上的创造即是创新于内。”（《概观》，第41页）又说：“儒、佛、道三家之学均贵践履实修，各有其当真解决的实在问题，非徒口耳三寸之间的事。”（《概观》，第39页）可见，东方学术的共同点在于：首先，儒道佛三家均以“生命”自身为核心关注；其次，这种关注要求的是一种“向内体认”的方法；再次，向内体认并不意味着将生命视为理智考察、冷静处理的对象，而是通过理性而“直从生命本身自返地体认生命”（《概观》，第25页），也即通过生活实践不断提升生命的自觉、自主与自由。

这样，梁漱溟成功建构出了作为一种学术类别的“东方学术”——“修养”，这种学术有共同的关注（生命）、共同的方法（向内体认）、共同的目标（生命的自觉与自由），是最符合人之本性、最能实现人之为人之目的的学术；鉴于生命还可以区分为“心”与“身”两个向度，由此“修养”才衍生出儒家（心学）、道家（身学）与佛家（兼括身心）三种学术脉络。可见，梁漱溟关于“修养”的论述非常契合现代学术语境下的“学术类别”之要求，这意味着他的东方学术建构在形式上是成功的、完备的。只不过，与《东西文化及其哲学》阐述的西方文化、中国文化、印度文化一样，梁先生对儒家、道家、佛家的处理依旧是类型化、简单化的。

#### 四、东方学术与文化复兴

在出版于1931年的《中国哲学史》上册《绪言》中，冯友兰说：“吾人本亦可以中国所谓义理之学为主体，而作中国义理之学史。并可就西洋历史上各种学问中，将其可以义理之学名之者，选出而叙述之，以成一西洋义理之学史。”<sup>①</sup>这说明冯先生认为“义理之学”而非“哲学”才是中国学术本有的主体思想，但他之所以不作《中国义理学史》而作《中国哲学史》，是因为在西方学术普遍流行的背景下，只有后者才能与世界学术进行交流，“义理之学”无法取得必要的学术地位、发挥相应的思想影响。在此意义上，晚期梁漱溟不仅在哲学观上与冯友兰是一致的，在对中国本有学术的认知上，两人也有相当程度的叠合之处，梁先生所谓“修养”实即冯先生所谓“义理之学”。在1949年之后的思想历程中，冯友兰倾心于“用马克思主义的立场、观点、方法，重新写一部中国哲学史”<sup>②</sup>，无暇关注中国义理之学的学术建构；在“世界形势社会主义将代资本主义而兴，人生第二问题将引起第二期的学术文化”（《概观》，第19页）的宏观认知下，梁漱溟开始积极探寻与人生第二问题、第二期学术文化相应的“东方学术”理论体系，体现了更高层次的独立思考与学理前瞻。

此外，在梁漱溟积极采用“哲学”概念的民国时期，已有很多学者反对将东方文化称为“哲学”了，林宰平、张东荪、欧阳竟无、马一浮等人即其代表，且都与熊十力积极交换过意见。问题在于，除了“复古”或采取某种含混调和之见，这些学者并未找到称示东方学术的合理方法与可取路径，早期梁漱溟同样没有相关建树。但在新的时代背景下，梁漱溟认为：“古东方学术——特别是古中国学术——复兴机运近在目前。”（《概观》，第19页）又说：“在西洋风气下的学术界一向不加讲求的东方早熟学术，其将复兴有必然矣。”（《概观》，第40页）如果说在《东西文化及其哲学》时期，梁漱溟的当下关注还是中国如何接受西洋文化，不管中国文化、印度文化如何高明，终究要被寄望于缥缈的未

<sup>①</sup> 冯友兰《中国哲学史》，载《三松堂全集》第2卷，第249页。

<sup>②</sup> 冯友兰《三松堂自序》，载《三松堂全集》第1卷，第135页。

来;那么,在《东方学术概论》时期,梁漱溟现实地看到了中国文化复兴“近在目前”的机运。于是,“早熟”的中国文化、东方学术终于等来了它们可以大放异彩的现实土壤,既要从思想理论扎根到现实、落实为实践,也能从一种地域性的学术类型转变为世界性的学术类型了。

正是在扎根到现实、落实为实践的角度上,“东方学术”中的“学术”不再是以理智的外向探察为特征的学术;正是在世界性、普遍化的角度上,“东方学术”中的“东方”不再是政治、经济意义上的地域性的东方。在此意义上,“东方学术”实际上是一种不是学术的学术。梁漱溟云:“东方学术这名词原是不能成立的。不过在世界文明史上一古一今一东一西恰有彼此对照的事态出现,乃姑为此称号方便于论说耳……此三家之学在较远乃至颇远颇远之未来文化中,固亦将次第通行于世界上,最后失去东方某家某家之称也。”<sup>①</sup>这样,与其坚持“东方学术”这一终究要被放弃的名号,不如用“修养”来指称这种人类终将普遍致力于的“向内体认”的生命事业。在此意义上,梁漱溟以“修养”来界定东方学术的内涵,的确是一种更深的考量、更远的卓识。1976年,梁漱溟曾有如此自许:“我的著作将为世界文化开新纪元,其期不在远,不出数十年也。”(《书信集》,第404页)可惜的是,《东方学术概论》提出的学术分类法,基本是自说自话,社会影响甚小,连反对的议论也很少见<sup>②</sup>,或许,这种自我期许与现实回响的偏差意味着梁先生又一次走在了时代前列乃至超越了时代,一如他在《东方文化及其哲学》中曾经做到过的那样。

最后,如果说乡村建设是梁漱溟在1949年之前躬身践行的制度创新,“开创了一种极为独特的设想现代中国之路的政治思考和社会运动方式”<sup>③</sup>,1949年之后他对“东方学术”的重思与再认就是一种不折不扣的文化创新。尽管梁先生的制度创新已然失败,但其乡村建设运动的实践与思考在今天依然有熠熠生辉之处。至于其在新的时代背景中更为宏大而敏锐的文化创新,尽管同样未能抵达尽善尽美之境,但其立足于“自家立场”的创新性思考会促使我们正视并重视东方文化、中国文化的独特价值,并为我们今天促进传统文化的创造性转化与创新性发展提供一个可资参考或有待反思的珍贵样本。

责任编辑:张沛

**Abstract:** The *Overview of Eastern Scholarship* written in 1975 is a representative work of Liang Shuming's (1893—1988) thought in his late years, where Liang Shuming proposed an Eastern academic category called “cultivation”, which is paralleled with science, philosophy, and art, in order to completely change the silence state of Chinese culture and Eastern academia, and to establish its academic subjectivity to the highest extent and prove its academic value. Liang Shuming believed that Eastern scholarship, as a form of “cultivation”, is not “philosophy” in any sense, but rather a “discipline of personal life practice” that focuses on life, uses “inward experience and recognition” as a method, and pursues self-awareness and freedom of life. The heart—mind—oriented Confucianism, the Daoist discipline of body, and the Buddhist discipline on both body and mind constitute the three schools of Eastern scholarship together. In Liang Shuming's view, the necessity of constructing the Oriental academic system as “cultivation” and the possibility of the revival of Chinese culture are closely related to the rise of socialism and the emergence of the “second issue” of life (the issue among human beings). In this sense, Eastern scholarship as “cultivation” is not a localized academic construction, but a universal pursuit of life practice.

**Key words:** Liang Shuming; *Cultures and Philosophies of Eastern and Western*; *Overview of Eastern Scholarship*; Eastern academia; philosophy; cultivation

① 梁漱溟《人心与人生》,第142页。

② 参见罗志田《文化表述的意义与解释系统的转换——梁漱溟对东方失语的认识》,载《四川大学学报(哲学社会科学版)》2018年第1期,第101页。

③ 王悦之《梁漱溟与现代儒家激进主义的兴起》,北京:社会科学文献出版社,2023年,第93页。