

孔學的現代重光— 由梁漱溟「新孔學」的五個向度入探

王汝華*

摘要

五四新文化運動時期，孔學成了眾矢之的，當此之時，梁漱溟打著「新孔學」的旗幟，致力於孔學的現代闡揚，成為學術界的一支突起異軍，亦對現代新儒家產生導向性的影響。本文鎖定有關梁漱溟「新孔學」的五個問題向度：其一、梁漱溟歸孔的主要成因何在？其二、梁漱溟對真假孔學如何進行區辨？其三、梁漱溟新孔學中的重要資源為何？其四、梁漱溟新孔學的核軸思想為何？其五、梁漱溟如何進行新孔學的具體實踐？由上述五端進行重點觀察，藉以索探其新孔學的相關內涵與特點。由是窺探：梁漱溟在新文化運動高唱反孔、顛覆傳統之際，如何遙契孔學、重構孔學、復活儒學、融通西學，架構出一己的學術內涵，且通過生命投入與行動實踐，為當代儒學的發展肇啟新頁。

關鍵詞：梁漱溟、新孔學、直覺、理性

* 台南科技大學通識教育中心專任副教授。

五四新文化運動時期，在批判與否定傳統文化思潮高漲之際，孔學成了眾矢之的，承荷著各方的批判，亦承載著多重的罪名，及至 1921 年，梁漱溟(1893-1988)發表《東西文化及其哲學》，執持新孔學旗幟，跨步而出，高喊「吾曹不出而蒼生何」，揉合西方近代思想、佛家唯識學與傳統儒家思想精髓，闢拓出自己的思想體系，亦確立了當代新儒家的發展方向。自梁倡揚「新孔學」以來，各方迴響熱絡、意見紛紜，有來自保守陣營如嚴既澄、惡石的支持認同；有發自自由主義者如胡適、吳稚暉的問疑反擊；亦歷經社會主義者如陳獨秀、瞿秋白的批判駁斥；更有來自現代新儒家或其他學者，如孫道升、張君勱、馮友蘭、賀麟等的各式回應。及至 50 年代，在政治導向下，梁漱溟成爲大陸學術界的論評焦點，撰文抨其生命主義、直覺主義、唯心論及相關哲學思想者，爲數甚夥。60-70 年代，港台學者如唐君毅、牟宗三等，均對梁學發出評論。80 年代以後，研究者蠡出，蔚爲氣候，探究廣度與深度具足。¹由此看來，梁漱溟的「新孔學」的提出，在新舊思想相銜、東西思潮相接之際，確然引發了一定的激盪之效與引領之功。

前人文獻中，偶有涉及梁漱溟「新孔學」此一課題者，詳者如宋志明曾由「一、新孔學的產生」、「二、生機主義的宇宙觀」、「三、直覺主義的認識論」、「四、三路向的文化觀」、「五、尚情無我的倫理思想」、「六、新孔學的歷史地位和影響」加以索探，²唯內容以論述梁之整體思想爲主；另黃紹梅曾由「民初反孔與新儒學的二路向發展」、「梁漱溟儒學觀的形成」、「孔學理論特色」、「孔學的實踐」等，進行駭要發揮；³他如：朱玉湘〈試論梁漱溟與孔學—兼評「鄉建派」的政治思想〉、⁴施炎平〈道德理性主義：轉變中的儒家人文精神—從孔子、宋儒到梁漱溟〉、⁵董德福〈梁漱溟新孔學的歷史地位和影響〉、⁶陸信禮 周德豐之〈論梁漱溟釋孔闡儒的內容與方法〉、⁷季芳桐〈梁漱溟對孔子倫理思想的體認〉、⁸徐福來〈孔子人生哲學與鄉村建設—梁漱溟對儒學未來發展方向的思考〉、⁹陳雷〈試析梁漱溟解釋孔子的方法〉、¹⁰顏炳罡〈評梁漱溟的東西文化觀及其對孔子精神的重讀〉、〈仁·直覺·生活態度—梁漱溟對孔子哲學的創造

¹ 詳參董德福、史云波，〈梁漱溟“新孔學”研究 70 年概述〉（上）（下），《哲學動態》，1993 年第 12 期，頁 37-41；1994 年第 1 期，頁 39-42。

² 詳參宋志明，〈第二章 梁漱溟的新孔學〉，《現代新儒家研究》（北京：中國人民大學出版社，1991 年 6 月），頁 33-84。

³ 詳參黃紹梅，〈梁漱溟的孔學初探〉，《鵝湖月刊》，第 20 卷第 3 期，1994 年 9 月，頁 40-48。

⁴ 載《山東大學學報》（哲學社會科學版），1988 年第 1 期，頁 10-18。

⁵ 載《華東師範大學學報》（哲學社會科學版），1993 年第 3 期，頁 35-41、55。

⁶ 載《北京大學學報》（哲學社會科學版），1995 年第 5 期，頁 68-73。

⁷ 載《南開學報》（哲學社會科學版），2001 年第 3 期，頁 44-50、81。

⁸ 載《南京理工大學學報》（哲學社會科學版），第 15 卷第 1 期，2001 年 2 月，頁 13-19。

⁹ 載《南昌大學學報》（人社版），第 34 卷第 3 期，2003 年 5 月，頁 31-36。

¹⁰ 載《淮陰師範學院學報》（哲學社會科學版），2003 年第 6 期，頁 753-757。

性詮釋)、¹¹倪蓉蓉 俞紅飛〈試析梁漱溟眼中的孔子人生哲學及其現代價值〉等，¹²亦略涉梁漱溟「新孔學」的相關問題。本文除酌參上述諸作及今人現有成果外，¹³並蒐彙《梁漱溟全集》中的相關論點，以《東西文化哲學》《中國文化要義》《人心與人生》《孔家思想史》《朝話》，及散篇作品〈孔子真面目將于何求〉〈孔子學說之重光〉〈儒佛異同論〉〈今天我們應當如何評價孔子〉〈東方學術概觀〉等為主要參考文本，而由梁漱溟「新孔學」的五個問題向度入探，進行相關內涵與特點的觀察：第一，梁漱溟歸孔的主要成因；第二，梁漱溟對真假孔學的區辨；第三，新孔學中的重要資源；第四，新孔學的核心思想；第五，新孔學的具體實踐等。藉此掌握梁漱溟在新文化運動高唱反孔、顛覆傳統之際，究竟如何遙契孔學、重構孔學、復活儒學、融攝西學，並通過生命投入與行動實踐，為當代新儒學的發展肇啓新頁。

壹、梁漱溟歸孔的蔚成要素

梁漱溟選擇歸趨孔子，究其要因，既有來自大時代客觀環境的衝擊，亦有源自於個人生命歷程的抉擇，茲分三點以述：

其一是西方思潮的衝激撞擊：民初西學東進加遽，威力橫掃中國，面對西方文化凌厲的衝激與撞擊，使原已繫於葦苕之勢的中國文化更趨雪上加霜，如何取捨因應，成為考驗當代知識份子的首當課題。其時有主張棄守舊有、全盤更新，以《新青年》為主要發聲利器，且陣營龐大、迴響熱烈的激進派，如陳獨秀、李大釗、魯迅、胡適、錢玄同、周作人、傅斯年、蔡元培等屬之；有主張守護固有、捍衛傳統，以《東方雜誌》為主要表意媒介的保守派，如杜亞泉、辜鴻銘、林琴南、劉師培、黃侃等屬之。東西文化論戰於焉開打，唇槍舌戰沸騰一時。梁漱溟眼見思想文化決戰已臨最後關頭，即所謂「東方化對於西方化步步的退讓，西方化對於東方化的節節斬伐，到了最後的問題是已將枝葉去掉，要向咽喉去著刀，而將中國化根本打倒」，¹⁴道德承荷的勇氣油然而生，他開始進入問題視角，著力於東西文化的研探，思考進退維谷的中國文化究應連根拔除或趁勢翻轉？如何由整體上比較各民族文化的特質異采，掘發其根本精神，進而替東西文化「于總關係中求個位置所在」，¹⁵便成為梁漱溟的首務。

¹¹ 載《理論學習與探討》，2004年第4期，頁29-32；《東岳論叢》，第25卷第5期，2004年9月，頁86-90。

¹² 載《廣西地方志》，2005年第4期，頁58-60、70。

¹³ 今人對梁漱溟學術的研究成果，得參拙作：《宋明儒學的當代三詮—兼及梁漱溟、熊十力、馬一浮的交游尋繹》（台南：漢家出版社，2009年4月），頁6-10。

¹⁴ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，2005年5月）第一卷，頁335。

¹⁵ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》第一卷，頁353。

鑑察中西文化特色，梁漱溟認為西方文化特長，一是科學的方法，一是個性伸展，社會性發達；中國則崇尚藝術精神，缺乏對外在自然世界征服的意識與激情，而以安分自足、隨遇而安為特色。就思維方法言，西方見長於理智，以外在世界為認識對象，側重思考分析、綜合的過程，目的在求真；中國善用直覺，以吾人的道德本性與事物美感為認識對象，目的在求善求美。就價值取向言，西方趨向功利主義；中國傾向不計較利害得失的生活態度。至於就未來發展走向言，以意欲自為調和折衷為根本精神的中國，將取代以意欲向前要求為根本精神的西方。客觀上，梁漱溟傾慕西學，肯定其尚功利的價值觀，主觀上，則欲圖挽回傳統道德的失落局勢；理智上，梁欣迎新時代的來臨，情感上，對舊時代仍難割捨；他一面主張全盤接受西方的科學和民主，一面重新提出儒家態度，欲期藉「老根上發新芽」，以闡拓中國文化的新出路，透過《東西文化及其哲學》、《中國民族自救運動之最後覺悟》、《鄉村理論建設》、《中國文化要義》、《人心與人生》等重要著作，梁漱溟提出中西印三大文化路向說、以認識及解決鄉村問題為未來重要方向、闡述中國文化的十四大特徵以見中國文化之早熟、由心理學角度以論述儒家思想，……究其目的均在為失卻方向的中國尋找出路，而孔學新說更是其重建儒學的重要根柢。在致力儒學重建之際，他亦同時縱橫來去於中、西、印之間，既是純粹的儒者，亦是探勘西方心理學最用力的學者，更是一個不穿袈裟的和尚。他順應思想脈絡的開展，探索宋明理學，訪晤唯識學，更躍入西方的柏格森（法國哲學家，Henri Bergson，1859-1941）、叔本華（德國哲學家，Arthur Schopenhauer，1788-1860）、麥獨孤（英國心理學家，William McDougall，1871-1938）、克魯泡特金（俄國革命家和地理學家，Peter Kropotkin，1842-1921）、羅素（英國哲學家、社會學家，Bertrand Russell，1872-1970）、杜威（美國哲學家、教育家，John Dewey，1859-1952）等，援取並融通之以作為其親向孔孟，發揚新孔學的有力資源。

其二是論孔思潮的方興未艾：近代中國方處於社會急遽轉型、中西交流加促、傳統文化旁落、儒家權威動搖的當下，素為傳統核心價值所在的孔家思想，亦面臨嚴峻的檢覈與考驗，在一方是反孔批儒的高揚聲浪，另一方則是重振與復興儒學的嘎響口號；一方為激進，一方則保守；一方主批孔排孔，一方倡尊孔護孔，在此對峙與競拔中，孔學遂呈現出多端多樣的嶄新風貌。就批孔陣營言：先有太平天國欲圖打破孔子權威，宣稱「推勘妖魔作怪之由，總追究孔丘教人之書多錯」；¹⁶繼有革命派強調「孔丘砌專制政府之基，以荼毒吾同胞者，二千餘年矣！」¹⁷務欲揭露孔子思想弊端、打破專制藩籬；至於國粹派的劉師培、鄭實、黃節等，則採行整理國故方式釋孔，此間劉師培即主張孔子所立六經，均為周史

¹⁶ 中國史學會編，〈太平天日〉，《太平天國》二，（上海：神州國光社，1952年），頁635。

¹⁷ 張枏、王忍之編，〈排孔徵言〉，《辛亥革命十年間時論選集》（北京：三聯書店，1977年）第三卷，頁208。

所藏舊典，將孔學視為歷史上已然僵死的材料，而孔子儒學在當時亦不過九流之列耳！下至五四時期新文化知識分子，詆孔力道尤猛：如陳獨秀批判孔子三綱說為擁護君主統治的巨大繩索；吳虞批判以孔為主的儒家思想，其流毒不減於洪水猛獸；胡適認為二千年來吃人禮教都懸掛孔子招牌，應將之撞碎、燒去；李大釗認為孔子已是數千年前的殘骸枯骨，卻又成為歷代帝王專制的護符等均屬之。在排孔去聖之際，尊孔護聖的勢力亦興：先有袁世凱提倡尊孔讀經，恢復祭天祀孔，藉護孔以圖政治目的；而康有為、陳煥章等成立孔教會，以「昌明孔教 救濟社會」為宗旨，展開各項尊孔活動，其後更提升孔教為國教，聲稱一切典章制度、政治法律，均以孔子的經義為根據，其極力尊孔的背後目的亦在配合保皇、復辟等政治主張。五四之後，續有東方文化派興起，倡揚以孔孟之道為靈魂的東方文化精神，如吳宓即逕言「中國之文化，以孔教為中樞，以佛教為輔翼」。¹⁸值此之際，梁漱溟、張君勱、熊十力等第一代新儒學代表，亦在辛亥、五四以來的中國現實和學術土壤上崛起，以孔孟程朱陸王作為中國的根本精神，吸收改造西方精神以謀求出路。此間如熊十力即以「一本」眾幹，道出孔子在中國學術界的正統地位；並以孔子為軸，開顯出切合其理想的內聖外王之道；藉《原儒》《乾坤衍》諸作，還原隱微不彰的孔子「本來面目」；甚至其本體論、知識論、人生觀與外王觀等，亦莫不標舉孔聖。至於與熊十力交誼深篤的梁漱溟，則率先採取生命的進路，藉由孔子人生態度與心理學的現代詮釋，透過鄉建運動的具體落實，彰顯孔學價值，亦為當代新儒家，闢立由內聖而外王的發展徑路，揭開中國儒學發展的嶄新篇章。

其三是生命歷程的擺盪抉擇：梁漱溟的治學歷程幾經遷嬗，透過如下自我剖析得以略窺梗概：

關於我的人生思想之轉變或是哲學的變化，可分為三期。第一時期為實用主義時期，從十四五歲起至十九歲止，以受先父之影響為多。第二時期即為上文所講之出世思想歸入佛家，從二十歲起至二十八九歲止，在此時期中一心想出家做和尚。第三時期由佛家思想轉入于儒家思想，從二十八九以後，即發表《東西文化及其哲學》一書之際。¹⁹我常常說我一生思想轉變大致可分三期，其第一期便是近代西洋這一路。從西洋功利派的人生思想後來折反到古印度人的出世思想，是第二期。從印度出世思想卒又轉歸到中國儒家思想，便是第三期。²⁰

¹⁸ 吳宓，〈論新文化運動〉，《國故新知論—學衡派文化論著輯要》（北京：中國廣播電視出版社，1995年7月），頁88-89。

¹⁹ 《自述》，《梁漱溟全集》第二卷，頁9。

²⁰ 《人心與人生》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁601；另可參〈自述早年思想之再轉再變〉，《梁漱溟全集》第七卷，頁178-182。

在繞膝趨庭朝夕濡沐下，父親梁濟的身傳言教蘊為其評理事物的潛在標準，而當下社會的種種情勢—西方文化的嚴厲衝擊、亡國滅族的憂患意識、熾烈熱誠的救國呼聲等，亦助導其步向以去苦、就樂、趨利、避害為目的的功利主義，此為梁漱溟第一期思想。其後由於「一、感情真摯易多感傷感觸，佛家所謂煩惱重。二、事功派的誇大心理易反動而消極。三、用思太過，不知自體，以致神經衰而神經過敏」等因素，²¹他開始轉向閉門謝客，潛心佛法，茹素不婚，甚且企圖出家的第二期思想，透過否定生命、消解欲望，欲期進入無我之境，達至佛家涅槃境地。其後藉 1917 年任教北大前的一次南遊，親睹軍閥混戰的亂局；父親梁濟自盡殉道的衝擊；以及五四新文化運動對傳統的強力批判等，始重回現實人生，同年應蔡元培之邀赴北大教授印度哲學時即表示：「我此來除替釋迦孔子去發揮外更不做旁的事」；²²1918 年接踵成立「孔子哲學研究會」；1921 年《東西文化及其哲學》一書的出版，正式完成其回歸儒學的路徑；1923-1924 年出版的《孔家思想史》中提出十三種孔子人生態度；1924 年赴武昌師大講〈孔子人生哲學大要〉；其後在 1949 年則透過《中國文化要義》的出版，申言「兩千餘年來中國之風教文化，孔子實為其中心」，²³亦強調中國是倫理本位的社會，具有「以道德代宗教」的特色，闡揚人類的特徵在於「理性」，凡此亦均扣緊孔學而發。及至 1973 年批林批孔運動登場，梁漱溟仍透過〈今天我們應當如何評價孔子〉來詮釋孔孟思想與一己見地。1975 年專為闡揚孔孟心理學的《人心與人生》完成，而其心跡透過如下表白更得以昭顯：

孔孟之學，現在晦塞不明，或許有人能明白其旨趣，卻無人能深見其係基於人類生命的認識而來，並為之先建立他的心理學而后乃闡明其倫理思想。此事唯我能做，又必于人類生命有認識，乃有眼光可以判明中國文化在人類文化史上的位置，而指證其得失。此除我外，當世亦無人能做。前人云：「為往聖繼絕學，為萬世開太平」，此正是我一生的使命。²⁴

在這捨我其誰的發語中，流露出深沉的憂患意識與道德使命，鑑於當時「西學有人提倡，佛學有人提倡，只有談到孔子羞澀不能出口。」²⁵因此梁漱溟乃挺身倡導過孔家生活，以周孔教化為慰勉人生、安頓人心的方帖，亦由於其對現代孔學不遺餘力的提倡，而被封稱為「新孔學」的代言人。

²¹ 《自述》，《梁漱溟全集》，第二卷，頁 8。

²² 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 344。

²³ 《中國文化要義》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁 103。

²⁴ 〈處險境中我的心理〉，〈香港脫險寄寬恕兩兒〉，《我的努力與反省》（台北：老古文化事業有限公司，2002 年 4 月），頁 296。

²⁵ 〈自序〉，《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 544。

貳、梁漱溟護孔的歷史批判

梁漱溟以倡揚孔家哲學為其終生職志，並以此作為中國前途的路向，在致力儒學現代化的過程中，他一面闡揚其理想的新孔學精神，一面則批判並揪出歷代學術中悖離孔學方向的糟粕，力圖區辨所謂的「真孔」與「假孔」。

首先，就梁漱溟對歷代學術的評價言：以發皇新孔學為畢生職志的梁漱溟，其對歷代學術及學者的評價，即是以孔學為標竿，切近者為佳，疏離者則差。孔子言「仁」，為儒家心性論提供一基本的思維模式與發展方向，而梁漱溟則以「仁是一種柔嫩篤厚之情」、「仁是人原來的心」、「仁就是從本心裡面流露出來的直覺」等具體說明之。²⁶其後孟荀各有所承，孟子提出心性合一的道德主體論，為儒家的心性論奠立理論基礎，並開展其後之「道德心」一脈，影響宋明諸儒，至陽明則達至高峰；荀子則順承孔子外王一脈，彰顯禮義傳統，開展「認知心」一脈，伊川、朱子乃此間大家。²⁷梁漱溟對歷代學術的關注與評騭雖屬有限，然著力點顯然偏向孟子一脈，在《孔家思想史》中曾專談孟子，申說性、命、義及自己對人類心理的觀察，突出孟子的「良知良能」、「仁義行」、「踐形盡性」、「盡心」等概念，²⁸肯定孟子對孔子仁學的推闡。至於荀子重性惡，梁漱溟於《東西文化及其哲學》指出其：「得于外面者多，得于內心者少。他之說性惡，于儒家為獨異，此固由孔子不談性與天道，……但實由其未得孔子根本意思，而其所傳在禮—外面—所致也」；而「漢人傳荀卿之經，孔子人生思想之不發達固宜；而所謂通經者所得悉糟粕而已」；再往下至「三國魏晉，愈看見其時人思想之淺薄而无著落」；「此魏晉迄南北朝都可以說是孔子思想不但不實現，並且將其形式沖破了的時代」；「到唐時佛家甚盛，禪宗遍天下。以佛家態度與孔子如彼其異，而不見生一種抵抗，可見孔家思想，漸滅殆絕」；「五代亂世更无可說」；「元代似只宋人之遺，无甚特色」；「到清代實只有講經的一派，這未始于孔學无好處，然孔家的人生无人講究，則不能否認」；「此后講經家中有所謂今文家者出，到康長素、梁任公益呈特彩。……而假借孔經，將孔子精神喪失乾淨，歡迎了反乎孔子的人生態度思想進來。……中國人數千年來成了人生態度混亂的時代。」²⁹梁漱溟透過對歷朝各代學術的簡要評述，慨歎數千年來鮮能採用孔子意思、發揚孔學真諦，致所遺多為呆板訓條或貧乏糟粕，而其選擇以新孔學的闡揚者自居，欲圖重新啟動儒學的生命能量，重新復活僵死的傳統文化，實即立足於

²⁶《孔家思想史》，《梁漱溟全集》，第七卷，頁 888、889、895，又梁漱溟言仁詳參頁 886-903。

²⁷關於儒家心性論的思維模式與發展方向，得參拙作〈心學脈絡的遞嬗〉與〈心學生面的敞開〉，《熊十力學術思想中的一聖二王》（台南：漢家出版社，2005年6月），頁 69-76。

²⁸詳參《孔家思想史》，《梁漱溟全集》，第七卷，頁 949-976。

²⁹《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 472-477。

此歷史的痛心反省與時代的深沉憂患而發。除上述《東西文化及其哲學》外，梁於〈中國民族自救運動之最後覺悟〉一文中，亦對歷代學術發出如下簡議：

中國文化之精英，第一是周公禮樂，其次乃是孔子道理。……漢代去古未遠，收拾餘燼，僅存糟粕，仍可支持，至魏晉而衰竭，不復能維持矣！印度文化之佛教由是以入；唐代佛教盛行，中國人生于此呈一變例，由此異化之刺激而使固有路子稍得尋回，則宋人是矣；然內容雖見活氣，外面缺憾實多；明代繼有發明，而其味轉漓；有清三百年雖有顏李不世英豪，惜與墨子同為缺乏中國人的聰明者，自不足以繼往開來；而大體上中國的人生遠從兩千年（漢）近從八百年（宋）遞演至此，外面已僵化成一硬殼，內容腐壞發酵臭味；自歐化東來予一新穎而劇烈之刺激，近數十年乃一面為硬殼之破裂崩壞，一面為腐臭之宣播揚達；苟非殘生將次斷命，便是脫胎換骨之候。³⁰

「苟非殘生斷命，即是脫胎換骨」，梁漱溟深切體悟值處在危機四伏、亦是關鍵轉圜的時代，因此他選擇透過理想孔學的表彰，在已然質變的歷代學術中披沙揀金，欲圖煉鐵成鋼，作為抗衡西學的支柱。

「若用孔子之精神貫注起來便通是活的，否則都是死物。」³¹這是梁漱溟以為衡度歷代學術價值的量尺，在此等嚴格準則下，梁漱溟對各代學術多發出訾議。唯一例外、尚能勉為合格者，即為宋明學術，梁曰：「宋明學家算是能把孔子的人生重新提出來的，大體上沒有十分的不對」、「宋人對於孔家的人生確是想法去尋的，所尋得者且不論他是與不是，即此想法去尋，也已經是千年未有的創舉了」、「從漢唐以至清代，其代表儒家者不過是經學家而已。宋儒明儒比較能在身心性命上理會孔門之學」³²、「漢學家所為經籍訓詁之學、古文物制度考據之學大都為學術所不可少的輔助工作。卻與孔子所說的仁，曾未及體認之，豈不明白？宋明儒者于此，自是勝于漢唐解經之儒，以其志於孔子所志之學，切己反求，力行不怠，便在自家生命上有所體認而不虛也。」³³凡此均可看出宋明儒學所致力耕耘的心性內涵尚能引發其共鳴，而宋明儒學亦最能志承孔子、延續聖脈。雖然如此，在其眼中的宋明學術仍不免有其缺陷疏失，是以梁漱溟仍對其發出若干批判：「他們把一個道理認成天經地義，像孔子那無可無不可的話不敢出口」、「孔家不走單的路，而走雙的路，……宋明大儒似均不分清此雙條的路，而尤忽于照看外邊，于是種種流弊毛病，遂由此生」、「其失似在忽于照看外邊

³⁰ 〈中國民族自救運動之最後覺悟〉，《梁漱溟全集》，第五卷，頁 77-78。

³¹ 〈中國民族自救運動之最後覺悟〉，《梁漱溟全集》，第五卷，頁 473。

³² 〈中國民族自救運動之最後覺悟〉，《梁漱溟全集》，第五卷，頁 450、475；〈今天我們應當如何評價孔子〉，《梁漱溟全集》，第七卷，頁 296。

³³ 《思索領悟輯錄》之三，《梁漱溟全集》，第八卷，頁 29。

而專從事於內裡生活」，³⁴前條批評宋明儒缺乏孔子不認定、不表示，唯變所適的調和精神與人生態度，因此易走入極端；後兩條承前說明孔學所重在由乎內而兼顧外，一任直覺而兼用理智，而宋明儒家深入心性之學的結果，則造成偏內而遺外之失。雖然疏失難免，然而梁漱溟仍明確自表：「要了解孔家的真意義，不能不講宋明人的東西。」³⁵而宋明學術亦由是成爲其釋孔詮孔、彰顯孔學的入路。

其次，就梁漱溟對真假孔學的區辨言：所謂「真孔子」，大抵類似李大釗所言「實在的孔子」，即強調內存於孔子學說中的真精神，能呈現孔子思想的真正要旨和實質，或能統攝孔子做人、處事、爲學的最本真心理狀態者。至於「假孔子」，則類似李大釗所言「歷史的孔子」，³⁶多爲依據時代精神或自身需要所塑造的孔子形象。真假孔學之辨始終是中國思想史上的論爭不休的課題，凡以孔學嫡傳自居，欲維護一己的儒學正統地位者，常指責其他學派爲僞孔，如經今古文之爭、漢學宋學之爭等，均涵具若干真假孔學之辨的色彩。及至梁漱溟，在致力儒學現代化的過程中，亦著力於真假孔學的分辨。在其眼中，現傳儒學已乏孔子所創的原始儒學精神，如前所言真儒學在先秦荀子時已然流失其根本精神，僅著力於外在約束，以禮法建立行爲準則，漢代以下及清，亦各有不同程度的偏失。梁因曰：「宋以後所謂禮教名教者又變本加厲，此亦不能爲之曲諱。數千年以來使吾人不能從種種在上的威權解放出來而得自由；個性不得伸展，社會性亦不得發達，這是我們人生上一個最大的不及西洋之處」、「古代禮法，呆板教條以致偏歛一方，黑暗冤抑，苦痛不少。」³⁷孔子的根本思想，歷經二千多年的歪曲改竄，內部發酵腐壞，原發乎人情的倫理道德，已然走味變調，成爲吃人的禮教；原生動的理性與活潑的情理，已趨僵化而泥於形式，忠孝貞節成爲統治威權的工具；三綱五常對傳統文化與社會秩序掀起莫大作用，亦成爲新文化知識分子的批孔利器。梁漱溟認爲凡此偏曲，均是導源於孔子的原有思想僵化、流失，而綱常名教、吃人禮教等假孔學長期荼毒人心所致，也因此他在批判歷代假孔的茶毒與貽害之後，更欲圖挖掘孔學的真正精神，他透過《東西文化及其哲學》及其後諸作，對孔子思想全面重行詮釋。例如在〈孔子學說之重光〉一文中，強調「孔子畢生所研究的，的確不是旁的而明明就是他自己，不得已而爲之名，或可叫做『自己學』」、「孔子學說的真價值，就在他自己對自己有辦法，用他自己的話說，就是從心所欲不逾矩。」³⁸所謂「自己學」，是強調反躬內省自家生命與生活，智慧回返到自家生命，欲喚醒吾人的自省與自求，合於絜矩之道。又認爲真儒學具有「似宗教非宗教，非藝術亦藝術」的特質：儒學並非宗教，然卻與宗教同能予人安慰勗勉，使人覓得安身立命之處，通過孝悌的提倡與禮樂的實施，能使情

³⁴ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 450、471-472、476。

³⁵ 〈方法〉，《孔家思想史》，《梁漱溟全集》，第七卷，頁 878。

³⁶ 李大釗，《李大釗選集》（北京：人民出版社，1959 年），頁 481。

³⁷ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 479。

³⁸ 〈孔子學說的重光〉，《梁漱溟全集》，第五卷，頁 552、553。

感獲調和得中，而透過周孔教化，終使中國走上以道德代宗教之路。至於孔子創立的儒學是道德而並非藝術，道德旨在求善，藝術旨在求美，二者固然有別，然而儒家的道德生活卻又表現出整個社會人生的藝術化—既呈現出生命的和諧，亦達至人生的藝術。他再三倡言孔學中具有「任直覺」、「不認定」、「隨感而應」以及「調和」、「內省反求」、「樂天知命」等特質，此係儒家真正人生態度之所在，而對歪曲誤解孔子原有精神者提出嚴厲批判，痛斥被新文化運動詆為「吃人禮教」的假儒學。

梁漱溟透過真假儒學的區分，展現其謀求現代儒學轉換的努力，此等釋孔模式，可謂上有續承、下有開啓：就上言如康有為於《新學偽經考》中視古文經學為劉歆所偽：「始作偽亂聖制者自劉歆；布行偽經篡孔統者成於鄭玄。」³⁹康有為強調現世所傳的古文經學實為假儒學，竄改及淹沒了孔子的思想原意，真儒學則是自漢代以來即被統治者視為異端且屢遭迫害的今文經學，透過真假儒學的區辨，試圖為變法唯新尋立理論基礎與歷史根據。就下言如熊十力強調孔子後學，不脫大道、小康二派，大道派的革命之儒雖世守六經真本，然於呂政焚坑之禍後即衰微不彰；小康派則改竄六經，迎合時主，淪為帝王專制、宗法封建服務的帝制之儒。在熊十力眼中，漢初以來所盛行的三綱五常論、天人感應論、陰陽五行論均是漢世儒生為擁護帝制所倡，至於由漢人傳至今日的六經，係採用小康派的經本，並經全面竄亂，以切合忠君思想，也因此他認為二千年來，中國在封建專制主義下，真孔的面貌已然隱微不彰；真儒的精神已遭嚴重扭曲，是以他特在《原儒》中進行學統的溯源；在《乾坤衍》中進行辨偽；在《大易》《周官》等經書中試圖清理分辨，藉以還原孔子之學的「本來面目」。梁漱溟雖然接續了康有為對真假孔學的區分模式，然其立論方式、內涵與動機卻迥異於康，甚者對康有為的尊孔亦屢發訾議，並強力抨擊康有為、陳煥章等對孔子思想的隨意附會，如曰：「晚世所謂今文家者如康長素之流，……他所作的《大同書》替未來世界作種種打算，去想像一個美滿的境界；他們一班人奉為至寶，艷稱不勝，我只覺其鄙而已矣！他們根本不曾得到孔家意思，滿腹貪羨之私情，而見解與墨子、西洋同其淺薄。所以全不留一孔子是怎樣大與釋迦、墨子、耶穌不同，而一例稱道，攪亂一團；而西洋思想進來，脾胃投合，所以能首先承受，竟談富強，直到后來還提倡什麼物質救國論，數十年來冒孔子之名，而將孔子精神喪失乾淨」、「此後講經家中有所謂今文家者出，到康長素，梁任公益呈異彩。……而假借孔經，將孔子精神喪失乾淨，歡迎了反乎孔子的人生態度思想進來。他們把孔子、墨子、釋迦、耶穌、西洋道理，亂講一氣；結果始終沒有認清哪個是哪個！」⁴⁰大抵康有為尊崇今文經學，視六經皆孔子所作，梁漱溟則由心齋、陽明等入路來掌握孔學，

³⁹ (清)康有為：《新學偽經考》序，《康有為全集》（上海：上海古籍出版社，1987年10月）第一集，頁572。

⁴⁰ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁463-464、477。

認為六經並非孔子創作，為古代留下之陳跡，強調能用孔子精神貫注起來的方是活的，否則均為死物。康有為鼓吹孔子創教觀點，梁漱溟則未認同孔教是宗教；康有為視〈禮運〉大同學說為孔子思想精義之所在，梁漱溟則對〈禮運〉大同學說表示懷疑；康有為以民主進步的形象讓孔子粉墨登場，梁漱溟則通過孔子思想價值的開掘以因應時局。若就梁漱溟與熊十力比較，二人均致力於真假孔學的分辨，然梁漱溟態度較為謹慎保守，熊十力則趨向積極大膽；梁漱溟僅在點上著力，熊十力則長篇立論發揮；梁漱溟採批儒尊孔方式，熊十力後期則採捨儒尊孔策略；梁漱溟主由人生哲學與心理學闡揚孔子精神，熊十力則側重於體用哲學的建置；梁漱溟推重《論語》，熊十力則透過《周易》《春秋》《周官》〈禮運〉開展其外王的理想架構。梁熊二人均欲求復孔子的本來面目，孔子亦均是二人的理想價值之原，梁漱溟欲圖將歷來遭到荀子、程朱歪曲及淪為專制政體服務的儒學救拔而出，還其原貌，並強調孔學非但與現代生活不悖，並可為現代化提供豐富資源，而熊十力對孔子所進行的主觀而創造性的詮釋更甚於梁，熊秉持六經註我、孔子註我的態度，以「革命」、「民主」、「社會主義」之議闡明孔子外王學，被梁漱溟評為發論「驚俗駭眾」。⁴¹

參、梁漱溟揚孔的主力資源

梁漱溟「新孔學」的形成可謂取益多方，有淵本於傳統資源者，如《周易》《孟子》《大學》、周濂溪、二程、朱熹、陸象山、王陽明、陳白沙、王艮、聶雙江、羅念庵、羅近溪，以及醫學拳術等；有啓迪於西哲思想者，如羅素、克魯泡特金、叔本華、倭鏗、魯滂、柏格森等；有來自友朋同儕的激盪者，如伍庸伯、嚴立三、馬一浮、熊十力等屬之；亦有來自於佛學唯識宗的輔翼及轉化者。其間尤以西學的柏格森、宋明心學中的陽明、王艮，以及佛家唯識學的影響最劇，姑分別簡述如下：

一、柏格森生命哲學

五四新文化運動之際，西方哲學思潮如唯意志主義、新黑格爾主義、實證主義、馬克思主義等相繼湧進，其中以柏格森（1859-1941）為代表的生命哲學最能引發梁漱溟共鳴，梁曾言：「與西洋思想印證，覺得最能發揮盡致，使我深感興趣的是生命派哲學，其主要代表者是柏格森。」⁴²又曰：「余購讀柏氏名著，讀時甚慢，當時常有願心，願有從容時間盡讀柏氏書，是人生一大樂事。柏氏說

⁴¹ 梁漱溟，《憶熊十力先生》（台北：明文書局，1989年12月），頁19。

⁴² 《朝話》，《梁漱溟全集》，第二卷，頁126。

理最痛快、透徹、聰明。」⁴³此外更強調柏格森哲學與孔家精神能相互融通：「只有孔子的那種精神生活，似宗教非宗教，非藝術亦藝術，與西洋晚近生命派的哲學有些相似。」⁴⁴此外梁漱溟更直指其思想根源：「中國儒家、西洋生命派哲學和醫學三者，是我思想所從來之根柢。」⁴⁵透過上述發言，可見梁漱溟對柏格森哲學特為青睞。

柏格森在十九世紀後半期實證風潮熾盛之際，提出其生命哲學，強調直覺綿延、創造進化，欲期重新尋回人類精神的意義，尤其在其《時間與意志自由》一書中，主張自覺並非由理智所掌控，而係由直覺所催生，此直覺即是一種「生命衝力」；而《物質與記憶》一書則強調精神生活是決定人類價值與尊嚴的基礎；另《創造進化論》旨在說明生命進化由無機物、有機物到完整生命，此間動物發展主要表現在本能，人類則表現在智力，而均以「生命奮進」、「生命衝動」為原動力。大抵以言，柏格森係採直觀方法，發現生命具有衝力，而此生命衝力，所表現出的特質即為延續，由有限的生命，演變為無限的延續，宇宙即由之進化。其唯意志論與直覺主義，否定將人類理智所面對的真實世界視為唯一真實的世界，主張人有理智與直覺兩種認識能力，其間理智只能認識自然，不能真正認識生命，唯有直覺方能膺任，他側重內感體驗的直覺方法，批評理智無法認識宇宙大生命的變化流行本體，無法通達內在生命的真實。

1916 年，梁漱溟於《究元決疑論》中已援引柏格森哲學，並與佛教哲學進行比較，對於柏格森哲學的理解與評價大抵係由佛學宇宙觀出發；1920 年於《唯識述義》中，他就其時歐洲以羅素為代表的數理派、以柏格森為代表的進化論派、以布拉雷德為代表的古典傳統派進行比較，強調進化論派與東方思想最為契合，並首次援引生命哲學的術語「理智」、「直覺」；1921 年應邀為《民鐸》的柏格森號，撰〈唯識家與柏格森〉一文，為佛教唯識學與柏格森的生命哲學進行融通，復分析柏格森的直覺方法與唯識學的現量與比量之不同，強調柏格森的方法排理智而用直覺，唯識家的方法卻恰恰相反，透過此文可見梁已把握柏格森《創造進化論》及《形而上學導論》中的直覺主義特徵。1921 年《東西文化及其哲學》出版，梁漱溟提出三大文化路向說，區分科學與哲學的分際，崇尚直覺而貶斥理智，持柏格森生命哲學來印證陽明心學與泰州學派，並藉陽明心學、泰州學派領悟柏格森哲學，外加其所改造的唯識學，對儒家學說進行價值重估，由茲建構出梁漱溟個人的新孔學。及至其後的《朝話》《鄉村建設運動》《中國文化要義》，乃至《人心與人生》等著作，梁漱溟仍未停歇其對柏格森哲學的消化吸收。

由於生命哲學強調科學認識、理性認知的限制，為梁漱溟所欣然接受，乃援柏格森以入儒，借此向唯科學主義者宣揚：不能以崇尚科學理智作為文化變革的

⁴³ 《朝話》，《梁漱溟全集》，第二卷，頁 126。

⁴⁴ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 480。

⁴⁵ 《朝話》，《梁漱溟全集》，第二卷，頁 126。

價值取向。梁漱溟除直接沿用直覺、理智一詞外，並將宋儒的「天理流行」、「萬物生化」，《易經》「生生之謂易」等，與柏格森言宇宙本體為「生命」、「綿延」加以銜接通合。

二、陽明心學

自孔孟為道德心性之學開啓門窗後，及至宋明，發展尤速、成果益豐，如程明道的識仁思想；謝良佐強調心即是仁，以「覺」與「生意」來發揮「仁」的內涵；又如張九成強調「以仁為知覺」；陸象山申言「先立乎其大」，並屢及「本心」、「求放心」，以「存心」、「養心」為發明本心的方法；及至明初，陳白沙為發皇心學的大家；湛若水悟得「隨處體認天理」之奧妙；至於心性之學發展臻至高峰者，則非陽明（1472-1528）莫屬。

梁漱溟曾就陽明的知行合一思想提出見地，並對謝幼偉以「知為理想，行為實現」、「知為理論，行為實際」等觀點發出訾議，強調真正的知行關係是「我們時時是一念，在此一念上從其有所感發趣向而言便是行，更質言之，只這一念上所有的情意是行」、「知即在行上，行即在知上，知行都在一念上」，此即是陽明所謂的「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知」或「若會得時只說一個知已自有行在，只說一個行已自有知在」，亦即王龍溪所謂「知非見解之謂，行非履蹈之謂。」⁴⁶以上除駁斥謝說外，亦釐清知行關係乃是絕對不離、即知即行、無所等待者，因此未可知而不見有行，或特立一個心去行，否則將失卻知行的真義。倘就陽明在當代的學術地位言，梁漱溟認為他革除了朱子窮索於外之弊，扭轉當世學風，功不可沒，因言「及明代而陽明先生興，始祛窮理于外之弊，而歸本直覺—他叫良知。」⁴⁷「直覺」是梁漱溟初期思想中的核心概念，除心齋外，亦多有啓蒙於陽明之良知論者。再者若就歷代心學的傳承言，梁漱溟無疑視陽明為孔孟精神的續成者，因此梁漱溟又曰：「孔子而后，假使繼起無人，則其事如何，仍未可知。卻恰有孟子出來，繼承孔子，他是最能切實指點出理性，給人看的。……後來最能繼承孟子精神的，為王陽明，他就說『只好惡，便盡了是非』……我說他『完全信賴人類自己』，就在此。」⁴⁸於此所及的「理性」，係梁漱溟後期思想的重要觀念，可稱陽明良知觀的現代轉化。此外梁亦稱譽陽明學術能透徹並出入於儒道佛三家：「昔賢有悟于三家學術異同，各予以適當位置者獨有陽明王子耳！」⁴⁹對於陽明之學靈活通契於各家，以精短的文字表達其高度評價。而一向自視甚高的梁漱溟，一旦與陽明相較，也僅能自招未歷陽明所承

⁴⁶ 詳參〈評謝著《陽明學派》〉，《梁漱溟全集》，第四卷，頁 717-718。

⁴⁷ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 476。

⁴⁸ 《中國文化要義》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁 108-109。

⁴⁹ 〈東方學術概觀〉，《梁漱溟全集》，第七卷，頁 349。

的苦難，亦未達陽明的徹悟，甚者以「聖人」及「普通人」來喻表雙方的差異。
50

倘就根柢處言，梁漱溟思想實多歸本於陽明的心學立場。由其屢屢申言「儒家之學不外踐形盡性」、「人之所以為人者，其在人心乎……內一面是自覺不昧，主觀能動，外一面是人與人之間從乎身則分而隔，從乎心則分而不隔，感通若一體」、「仁，人心也。心則主觀能動者也，不為身體血氣所主使，而主乎血氣身體者也」、「心有一息之懈便流於不仁」、「求仁之學即在自識其本心，而兢兢業業葆任勿失。」⁵¹均可看出其側重心學、堅守以心為主、強調保任吾心的立場。儒家之學重在求仁，自孔子申言「默而識之，學而不厭」，孟子言「先立乎其大者，則小者弗能奪也」，迄陽明則逕指出此知是知非的本心，言「為學須得個頭腦功夫，方有著落」。⁵²並強調「致良知」之教，而梁漱溟也沿承上述傳統，對於本心、良知、仁、性體、明德的認識基本上與之無二，均將吾人的本心良知視為頭腦與主體所在。再者梁漱溟亦強調誠意慎獨，主張身心一致，主要目的在革除私欲，即陽明所言不在軀殼上起念；其強調反之的工夫，亦合於陽明之「吾輩用功只求日減，不求日增。」⁵³若陽明與朱子相較，梁漱溟則多認同前者，對朱子有「缺少頭腦，不能歸一」之議，⁵⁴主因朱子強調即物窮理，不循自識本心之路，此為梁與朱子根本上不相契者，因之若言梁漱溟的心學立場歸本陽明，當屬適切。

三、泰州學派

泰州學派的創始領袖王艮（號心齋，1483-1540），師承陽明心學，賡續陽明對傳統理學的跨越；強調人格意識的覺醒；側重知識分子務實的社會參與；注重心性道德與社會實踐的平衡。其後顏鈞、王襞、何心隱、羅近溪、李贄、焦竑、周汝登等續承衣鉢、一路傳衍，成為陽明後學中耀眼的一個支脈。以啟發愚蒙為生命志業的泰州學派，在晚明特定時空背景下，除發展出獨樹一幟的思想內涵外，其赤身擔當、不容自己的行動實踐；其狂者胸次、勇於批判的領導魅力，亦造成學者靡然從風、盛極一時的景況。至於其懷疑精神、獨創意識，乃至「庶人非下，侯王非高」、「曷嘗有高下貴賤者哉」的平等意識，⁵⁵則成為明清之際民

⁵⁰ 詳參〈答：美國學者艾凱先生訪談記錄摘要〉，《附錄》，《梁漱溟全集》，第八卷，頁 1175-1176。

⁵¹ 《禮記大學篇伍嚴兩家解說》，《梁漱溟全集》第四卷，頁 3、4、11-12。

⁵² 分別語出〈述而〉，《論語》；〈告子上〉，《孟子》；〈傳習錄上〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992 年 12 月）卷一，頁 30。

⁵³ 〈傳習錄上〉，《王陽明全集》卷一，頁 28。

⁵⁴ 《禮記大學篇伍嚴兩家解說》，《梁漱溟全集》，第四卷，頁 93。

⁵⁵ （明）李贄，《老子解》下篇（臺北：藝文印書館，1965 年 3 月，無求備齋老子集成初編，第 10 函），頁 3。

主思潮的活水源頭之一。及至民國，對泰州學派發出關注，並提煉泰州學術以融入己學者，則首推梁漱溟。

泰州學派是梁漱溟由第二期佛家思想邁入第三期儒家思想的一大推手。透過數度自白，得窺泰州學派於此間所扮演的轉圜角色，梁曰：

我曾有一個時期致力過佛學，然後轉到儒家。于初轉入儒家，給我啟發最大，使我得門而入的，是明儒王心齋先生；⁵⁶

又曰：

我佛家思想一直到 29 歲，也就是 1921 年發表《東西文化及其哲學》前後，我放棄了出家的念頭，轉入儒家，這個儒家指的是王陽明門下的泰州學派。⁵⁷

再曰：

機會是在 1920 年春初，我應少年中國學會邀請作宗教問題演講後，在家補寫其講詞。此原為一輕易事，乃不料下筆總不如意，寫不數行，塗改滿紙，思路窘澀，頭腦紊亂，自己不禁詫訝，擲筆嘆息。即靜心一時，隨手取《明儒學案》翻閱之。其中泰州王心齋一派素所熟悉，此時于《東崖語錄》中忽看到“百慮交錮，血氣靡寧”八個字驀地心驚：這不是恰在對我說的話嗎？這不是恰在指斥現時的我嗎？頓時頭皮冒汗，默然有省。遂由此決然放棄出家之念。是年暑假應邀在濟南講演《東西文化及其哲學》一題，回京寫定付印出版，冬十一月尾結婚。⁵⁸

道出他在逃避現實、抑遏欲念、崇尚出世的同時，內心的衝突矛盾卻糾纏萬端，時刻未寧。他日日在茹素獨身、觀照自我的佛學實踐者，與處乎人世、關懷現實的儒者間拉扯競拔。及至聞得東崖語指斥，當下驀地心驚、震顫不已。也透過東崖棒喝式的開顯，使其長期淤塞的心結終至鬆開，決定重返孔孟、親向人世。由此看來，泰州學派正是他回歸孔學的支點與起點，此後他便奮力向前，游刃於第三期思想中，成為「新孔學」的代言人。

⁵⁶ 《朝話》，《梁漱溟全集》，第二卷，頁 126。

⁵⁷ 梁漱溟，《東方學術概觀》（台北：駱駝出版社，1987 年 8 月），頁 230。

⁵⁸ 《我的自學小史》，《梁漱溟全集》，第二卷，頁 699。

泰州學派除引領梁漱溟走向生命的新桃花源外，泰、梁對孔學不遺餘力的發皇亦若合符契。泰州人物均以宣講孔孟之道為志，視孔學精華為挽救僵死學風的靈丹妙藥。其間王心齋傳道授業以「大成學」著稱於世，並歌曰：「我將大成學印證，隨言隨悟隨時躋，只此心中便是聖，說此與人便是師。……自古英雄誰能此，開闢以來惟仲尼。仲尼之後惟孟子，孟子之後又誰知。……」⁵⁹又曰：「我而今只說志孔子之志，學孔子之學。」⁶⁰儼然以孔孟傳人自居，另心齋學言「簡易」、「現成良知」、「樂」、「尊身重道」等則無不歸諸孔聖，而其論學方針及倡導民間講學、服務社會的大成精神，也在在影響了梁漱溟。至於其子王襮亦時效習洙泗精神，以孔孟之識為識、孔孟之好為好、孔孟之求為求；而顏鈞申講「大中之學」，即是以儒典《大學》《中庸》轉化為「大中學庸」的一門學問；至於卓然成家的焦竑，亦多講述《論》《孟》《學》《庸》。由此觀來，托孔孟以弘己見正是泰州學人的特色之一。至於梁漱溟亦以續承孔學自期，鑒於處身意義危機的年代，面對價值淪喪、焦慮惶恐的群生，周孔教化無疑是慰勉人生、安頓人心的最佳方帖，梁漱溟乃挺身倡導過孔家生活，高揚孔家尚情無我的人生觀，並以孔子心理學作為解決人生問題的基石，由此觀來泰州學派與梁漱溟均以孔學為學術依歸，至於梁漱溟回歸孔學的思想進路，則非泰州學派莫屬，因曰：「我是先自己有一套思想再來看孔家諸經的；看了孔經，先有自己意見再來宋明人書的；始終拿自己思想作主。由我看去，泰州王氏一路獨可注意。……但孔子的東西不是一種思想，而是一種生活。」⁶¹由歸宗孔子、趨向宋明、聚焦泰州學派，終而發展出一己之學，梁漱溟既隱然道出其學術路徑，亦點出走入生活、濟世精神與社會責任，是繫連其與孔聖、泰州學派諸賢的重要力量。

倘專就泰州學派對梁漱溟的思想影響言：一是樂學思想的啓迪：王心齋承繼陽明思路，以「『不亦悅乎』，說是心之本體」、「天性之體，本自活潑，鳶飛魚躍，便是此體」表述心之本體的自然流暢。⁶²更以屢為後人引頌的〈樂學歌〉道出「樂」與「學」的關係，⁶³對於宋明學者所欲效求體悟的孔顏樂處，梁漱溟獨鍾泰州觀點，因言：「惟晚明泰州王氏父子心齋先生東崖先生為最合我意。心齋先生以樂為教，而作事出處甚有聖人的樣子，皆可注意處也。」⁶⁴除逕直道出與心齋父子的契合，更多次援引〈樂學歌〉表述一己觀點：

⁵⁹ (日)岡田武彥、荒木見悟主編，〈大成歌寄羅念菴〉，〈雜著〉，《王心齋全集》(台北：中文出版社、廣文書局，1975年5月)卷四，頁107。

⁶⁰ 〈語錄下〉，《王心齋全集》，卷三，頁81。

⁶¹ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁540。

⁶² 〈語錄上〉，《王心齋全集》，卷二，頁40、63。

⁶³ 〈雜著〉，《王心齋全集》，卷四，頁100：「人心本自樂，自將私欲縛。私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂。樂是樂此學，學是學此樂，不樂不是學，不學不是樂。樂便然後學，學便然後樂。樂是學，學是樂。於戲！天下之樂，何如此學！天下之學，何如此樂。」

⁶⁴ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁465。

後世如宋儒，每言“尋孔顏樂處”。明儒王心齋更作有〈樂學歌〉云：「樂是樂此學，學是學此樂，不樂不是學，不學不是樂。」（見《明儒學案》中〈泰州學案〉一章）王氏又云：“人心本無事，有事心不樂；有事行無事，多事亦不錯。”其云“有事”者，指此心有所罣碍，即失其流暢也。其云“無事”者，指此心隨感而應，過而不留也。此樂是深造自得之樂，與彼有所得于外之樂迥然兩回事，恰為生活上兩條脉絡。⁶⁵

此外梁漱溟更時而強調去除「著意」、「安排」、「計慮」，強調隨順生命自然之理，強調吾心之自覺、自主、自得、調和，如此方能品味真樂的精神，凡此均源自泰州學派的啓迪，而孔門之學亦要在啓發人此一自覺之心而已。

二是良知天理的指點：如心齋強調：「良知之體與鳶鳥同一活潑潑地，當思則思，思通則已，……要之自然天則，不著人力安排」⁶⁶「良知一點，分分明明，亭亭當當，不用安排思索。」⁶⁷凡此均強調良知即是天理，良知係循順自然天則發展而出，無須經由後天學習思慮，自然穩當妥實，至於後天的人為造作、念慮計度均不合於天理良知。梁則強調：「人自然會走對的路，原不須你操心打量的，遇事他便當下隨感而應，這隨感而應，通是對的，要于外求對，是沒有的。我們人的生活便是流行之體，他自然走他那最對，最妥帖最適當的路。」⁶⁸梁又曰：「自然流行日用不知的法則就是“天理”，完全聽憑直覺，活動自如，他自能不失規矩，就謂之“合天理”；于這個之外自己要打量計算，就通通謂之“私心”、“私欲”。」⁶⁹其對心齋自然思想的汲取則側重於「隨感而應」、「不假思慮計較」，亦即強調聽憑直覺，以求順理得中、合於天理。他如安身立本觀、鄉會講學等，均對梁漱溟的思想與行事，產生鮮明影響。⁷⁰

四、佛教唯識學

就梁漱溟的思想發展言，大抵歷經由入世而出世、由出世而入世的遞嬗過程，然而入世中又交疊著出世、出世中又含蘊著出世，出世與入世兩相交織，難以剝離。早年在父親梁濟影響下，其人生哲學趨向實際的利害得失，認為人生即在去苦就樂、趨利避害，其後參與辛亥革命，面對窮形盡相的黑暗政局，及動盪

⁶⁵ 〈自述早年思想之再轉再變〉，《散篇論述》（1969年），《梁漱溟全集》，第七卷，頁184。

⁶⁶ 〈語錄下〉，《王心齋全集》卷三，頁64。

⁶⁷ 〈與俞純夫〉，〈尺牘〉，《王心齋全集》，卷五，頁131。

⁶⁸ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁452。

⁶⁹ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁454-455。

⁷⁰ 詳參拙作〈「樂是樂此學 學是學此樂」—梁漱溟對泰州學派的現代繼承與改造〉，《成大中文學報》，第19期，2007年12月，頁27-58。

不安的社會人心，無奈與虛幻之感油然而生，因糾結於人生苦樂問題，轉而傾心於佛教出世思想，乃閉門深居、日日研佛，現存〈談佛〉一文曰：「所謂年來思想者，一字括之，曰佛而已矣！所謂今后志趣者，一字括之，曰僧而已矣！」⁷¹正是該階段其志佛親佛的寫真。由二十至二十九歲，深扣釋典、潛研佛經，此蔚成其人生學思歷程的第二期，而 1916 年發表的〈究元決疑論〉，正是其早期佛學思想的經典代表：此文區分為二部分，「究元」為「佛學如寶論」，「決疑」為「佛學方便論」。「究元」屬本體論，重在揭示佛法根本，由本體論論證佛教的出世間法，揭明世間與人生的虛妄，強調諸法無性論與諸行無常論，亦即現象實無自性可言，現實世界均係因緣和合而生。「決疑」屬人生論，重在以究元所得的真諦解決人生問題，而苦樂觀的探討尤為此間重點。1919 年出版的《印度哲學概論》即是其系統表述佛教學理的學術專著，此書簡介彌曼善派、吠檀多派、僧法派、瑜伽派、吠世史迦派、尼耶也派等正統六宗，並索探各宗與宗教、哲學的關係。另就本體論、認識論、世間論三重點，議探不同專題，成為梁漱溟研究印度文化及哲學的重要作品，而其目的則在「為釋迦說個明白」，除開啓學院派研究印度哲學的先河外，其結論亦成為日後建構文化哲學體系的重要依據。至於 1920 年的《唯識述義》，主探唯識學的來歷，唯識學與佛教、西學關係，唯識學方法論等。書中極推崇唯識學於佛教的價值，強調其可代表佛教全體的教理，又認為印度佛教哲學成就了形而上學，而形而上學唯一的方法即是唯識學。其後在梁漱溟的學術活動中，佛學中的唯識學成為其觀察及分析問題的基本方法。⁷²1921 年《東西文化及其哲學》的出版，標誌出其對儒家的正式回歸，然而其間「現量」、「比量」、「非量」—相當於感覺、邏輯思維、直覺的認識論，即是在具佛學意涵的成分中，所進行的轉化與改造。而在中西印三大文化路向中，中國文化被視為現階段最具體可行的道路，至於印度文化則被奉為最高型態與歸宿的文化模式。雖然梁漱溟最終選擇向儒家靠攏，然而佛學方法仍是建構其學術思想的重要工具，因言：「我只是本著一點佛家的意思裁量一切，這觀察文化的方法，也別無所本，完全是出于佛家思想。」⁷³至於梁漱溟的晚年作品〈儒佛異同論〉三篇、《人心與人生》、〈東方學術概觀〉等，堪稱為研究東方文化的綜結，其間所透顯的圓融理境與純熟程度，更勝《東西化及其哲學》等早期作品，而究其旨要，則在探究及論證儒佛的異同與會通。就二者殊別言，儒家屬世間法，佛家則為出世間法，以其有此不同，因此應世的途徑、策略、步驟亦有別，倘專就相通處言：首先，就學術方法以論，以儒佛為代表的東方學術，側重在自家性命上真修實證、進德修業，而西洋學術則側重知識、發揮理智，發展自然科學、社

⁷¹ 〈談佛〉，《散篇論述》，《梁漱溟全集》，第四卷，頁 491。

⁷² 《唯識述義》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 278：「現在講的所謂唯識學，佛學的生命就繫在這解答上，我並認人類所有的形而上學的要求就繫在這解答上。質言之，我看形而上學是有個方法的，有他的唯一的方法的，這個方法便是唯識學用的方法。」

⁷³ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 376。

會科學，乃至「愛智」的哲學等。換言之，雖然儒釋為說不同，但「其所說內容為自己生命上一種修養的學問則一也」，亦即二者「同是生命上自己向內用功進修提高的一種學問」。⁷⁴同是一種反躬修養之學，同樣致力於生命的自我體認，同在為吾人的精神提供一安身立命的寄託與歸宿。其次，就生命的濡化或改造成效言：儒佛均能解放生命，使生命通而不隔。人類生命常因陷入所取、能取二取，我執、法執二執，而致失卻清淨本然圓滿自足之體，生命因而陷溺，滯而不通。我執有二，一是生命與生俱來的我執習氣，稱「俱生我執」，一是後天生活中所培植而出的我執勢力，即見於意識分別者，稱「分別我執」，儒家強調世間法，特重人倫，因此不主張破除俱生我執，但儒佛均強調分別我執的破除。儒家孔門所言四毋—毋意、毋必、毋固、毋我，實即破除分別我執之意，唯有如此方能達到廓然大公、物來順應，而佛家則強調破二執、斷二取，從現有生命中解放出來。

要之，梁漱溟廣泛應用佛學思想於其「新孔學」的思辨模式與概念系統中，就本體論言：例如強調宇宙由生活構成，生活即是沒盡的意欲，是在某範圍內事的相續，而「事」是由「識」所變現的，最終歸結至唯識宗的八識說中，其「意欲」觀實揉合了佛教唯識學的「萬法唯識」概念，唯識學成為其建立宇宙觀的重要資具，阿賴耶識成為其改換後的形上本體。就知識方法論言：以唯識學作為觀察事物與研究知識的根本方法，持唯識的現量、比量、非量，⁷⁵詮解三種不同的認識理論以及人生哲學，並將「非量」改造為柏格森的「直覺認識」。就文化觀言，強調由人生三種問題的引發，產生向前要求、調和持中、轉身向後等三種人生路向，以印度文化為人類最高型態的文化。此外如採行佛教的判教方法，以界定東方文化的意義與價值；如將大乘佛學的佛性說與儒家的仁心相互溝通等。其運用佛學的名相分析方法，融鑄西哲諸說，藉茲重新詮釋傳統學術，並由此闢拓出其獨特的文化哲學。⁷⁶

肆、梁漱溟闡孔的核軸思想

1921年《東西文化及其哲學》一書的出版，正式完成梁漱溟回歸儒學的路徑，書中闡揚孔學的現代人生態度，論衡中西印的文化差異，強調中國文化的核

⁷⁴ 〈儒佛異同論〉之一，《梁漱溟全集》，第七卷，頁154。

⁷⁵ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁397：「我研究知識所用的方法就是根據於唯識學。所以我在講明三方面的思想以前，不能不先講明我觀察所用的工具—唯識學的知識論：然後我的觀察乃能進行。唯識家講知識所用的名詞就是『現量』、『比量』、『非量』。我們觀察知識，即要曉得知識如何構成的。知識之構成，照我們的意思，即由于此三量。此三量是心理方面的三種作用，一切知識皆成于此三種作用之上。」

⁷⁶ 關於梁漱溟的儒佛會通，得參徐嘉，〈參佛歸儒—梁漱溟與佛學〉，《現代新儒家與佛學》（高雄大樹：佛光山文教基金會，2001年6月，中國佛教學術論典38），頁19-78；曾議漢，〈梁漱溟思想辨析—從唯識學的角度看梁漱溟的學術性格〉，《東吳哲學學報》第七期，2002年12月，頁57-81。

心，在於《周易》，並闡揚「生生」之理，以及孔家的不認定、一任直覺、仁、性善、不計較利害、生活之樂等人生態度，以及孔子透過孝弟的提倡、禮樂的實施，所呈現的「宗教」特質。其後在 1923-1924 年出版的《孔家思想史》中復提出「仁」、「樂」、「訥言敏行」、「看自己」、「看當下」、「反宗教」、「毋意、必、固、我」、「非功利」、「非刑罰」、「禮樂」、「孝悌」、「不遷怒不貳過」、「天命」等十三種孔子人生態度。1949 年《中國文化要義》中則強調中國是倫理本位的社會，具有「以道德代宗教」的特色，闡揚人類的特徵在於「理性」，並以孔學為核軸而出發。及至《人心與人生》，則著力於心理學的表彰：

凡是一個倫理學派或一個倫理思想家，都有他的一種心理學為其基礎，或說他的倫理學，都是從他對於人類心理的一種看法，而建樹起來。儒家是一個大的倫理學派；孔子所說的許多話都是些倫理學上的話；這是很明顯的。那麼，孔子必有他的人類心理觀，……如果我們不能尋得出孔子的這套心理學來，則我們去講孔子即是講空話。……倘你不能先拿孔子的心理學來和現在的心理學相較量、相堪對，亦即不必說到發揮孔子道理。⁷⁷

透過梁的自白，知其乃以倫理學、人生觀的根柢繫於心理學，而其作《人心與人生》，目的在於心理學的釐辨發皇。所謂「孔子的心理學」，其實質內涵則切近陸王傳統的心性之學。換言之，建立一融合現代心理學、倫理觀、人生觀，乃至形上學、文化哲學為一爐的心性之學，正是其所汲汲致力者。以下試由「直覺」、「理性」、「宇宙生命」三者加以推擴，藉窺其如何融鑄諸學，提煉出適應於當下社會與時代思潮的主要孔學內涵：

一、「直覺說」的提出

科學實證與直覺證悟係並存於現代中國哲學的兩股思潮，前者如胡適等強調概念分析的明晰性與精確性；後者如現代新儒家等即側重此概念複雜，可以指涉形上學、認識論、倫理學等殊多領域的「直覺」。至於梁漱溟則最早凸顯直覺在傳統文化與相關典籍中的重要地位，從而系統表述直覺的內涵，並漸次淡化其直覺說中的非理性成分，是以賀麟稱述其地位曰：「中國思想界近一二十年來，第一個倡直覺說最有力量的人，當然要推梁漱溟先生。」⁷⁸

⁷⁷ 〈附錄：《人心與人生》自序〉，《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》第一冊，頁 327。

⁷⁸ 賀麟，〈宋儒的思想方法〉，《近代唯心論簡釋》（上海：上海書店，民國叢書第三編 5，1991 年 12 月）第四章，頁 87。

欲究梁漱溟的「直覺說」，得先窺其早期思想中的另一重要概念「意欲論」。意欲論是其文化哲學的核心思想，梁漱溟將人類文化分爲西洋、印度、中國文化等三種類型，而三種文化的形成原因則繫乎「意欲」。梁曰：「你且看文化是什麼東西呢？不過是那一民族生活的樣法罷了。生活又是什麼呢？生活就是沒盡的意欲（Will）。此所謂『意欲』與叔本華所謂『意欲』略相近—和那不斷的滿足與不滿足罷了。……然則你要去求一家文化的根本或源泉，你只要去看文化的根源的意欲，這家的方向如何如何與他家的不同。」⁷⁹換言之，意欲的性質與滿足意欲的方式決定出各家文化特質。由是則西洋文化乃以意欲向前要求爲其根本精神，因而偏向科學，欲圖征服自然，強調人的個性伸展；中國文化則以意欲調和持中爲其根本精神，不放縱生命、不否定生命、不改造局面，隨遇而安，強調中庸及人我、物我、自身與我間的和諧統一；印度文化則是以意欲反身向後要求爲其根本精神，造成面對問題不正面解決，而由根本上將問題取消的特色，以及宗教特爲發達的傾向。可見其將文化問題簡化爲一種生活方式，又將生活方式約簡爲意欲問題，進而提出其「文化三期重現說」，亦即人類文化的發展將依序爲：體現人類對物質文化的滿足—即意欲向前要求的西方文化；進入以道德倫理解決人與人間的情感問題—即意欲調和持中的中國文化；接續爲以宗教解決人與自己內在生命間的問題—即意欲反身向後的印度文化。換言之，當第一期之西方文化已滿足人類的物質問題此一任務後，爾後將是中國文化之復興，因此由其意欲論又衍生出其儒家文化將興說，及儒家文化早熟說等。事實上，梁漱溟之所以提出「意欲論」乃至「文化三期重現說」等，實肇於其一面對西方之科學技術、工業文明、物質成就、民主制度發出喝采；一面亦對西方社會的功利主義、實證主義、科學主義所造成的價值真空、意義迷失、私心計算、內心貧乏等，至表戒慎憂心，因言：「西洋人向前逐物，作那理智算計的生活，分別目的和手段，結果把自己生活全化爲一截一截手段，而大大貶損了人生價值」、「人處在這樣冷漠寡歡，乾枯乏味的宇宙中，將情趣斬伐的淨盡，真是難過的要死！而從他那向前的路一味向外追求，完全拋荒了自己，喪失了精神，外面生活富麗，內裡生活卻貧乏至於零！所以此刻他們一致的急要努力擺脫理智所加于他們的逼狹嚴酷世界。」⁸⁰明確道出以理智爲主的西方文化過度擴張後的深層危機，也因此梁漱溟乃通過對儒家典籍的詮釋，及西方相關學者的理論，乃至印度唯識學的輔翼，闡發其直覺理論。

就梁漱溟的直覺內涵言，首先它是一種形上學的方法：雖然科學方法利於分析，益於物質的提升，然所言多爲固定明確的現象或概念，對於一而變化、變化而一的本體，則有賴玄學方法—亦即透過直觀方式始能掌握，因此梁漱溟言：「要認識本體非感覺理智所能辦，必方生活的直覺才行，直覺時即生活時，渾融爲一

⁷⁹ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 352。

⁸⁰ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 506、505。

個，沒有主客觀的，可以稱絕對。直覺所得自不能不用語音文字表出來，然一納入理智的形式即全不對，所以講形而上學要用流動的觀念，不要用明晰固定的概念。」⁸¹意謂唯有透過玄學的方法，即直觀的方式，方能掌握此種渾融的流動的形上概念。⁸²其次，它是獲取知識的方法之一，亦是心理方面的作用之一：在《東西文化及其哲學》中，梁漱溟強調獲得知識的方法有三：即現量、比量、非量。所謂「量」，即標準、尺度之意，古印度學者將其引入認識論中，意指知識的來源、認識形式、方法以及判定知識真偽的標準。梁漱溟即認取唯識學中的現量、比量此兩種證量方法，並改造非量內涵以建立自己的知識論。所謂「現量」即是「感覺」，每一種感覺均由外界刺激吾人的感官而生發，如喝茶時品及的茶味，桌上的白布所得為白色等，均是經過人的主觀加工，因此易生錯覺。唯有離開運用概念的思維活動，才能獲得純粹的感覺，因之現量又有真現量與似現量之分，前者係未加入概念分別，且未被幻相所迷惑的純粹感覺，它是一種靜觀無私的方法，與此相反者則為「似現量」。所謂「比量」即是「理智」，其認識的對象為外在的客觀世界，透過邏輯思維，亦即理智的分析及綜合，所構成的認識形式，例如「茶」的此一概念，它僅是一種意義，一種影像，未必反映「茶」的真正本質；至於「非量」即「直覺」，此係介於現量與比量中間的一種作用：「從現量的感覺到比量的抽象概念，中間還須有『直覺』之一階段；單靠現量與比量是不成功的。……凡直覺所認識的只是一種意味精神、趨向或傾向。」又曰：「直覺可分為兩種：一是附于感覺的，一是附于理智的。如聽見聲音而得到妙味等等，為附于感覺上的直覺。若如讀詩文所得妙味，其妙味初不附于墨字之上，而附于理解命意之上，于是必藉附於理智之直覺而后能得之。」⁸³此道出感覺和理智唯有在直覺支配下，方能完成知識的建構過程。而不管是傾聽音樂、欣賞書畫、讀詩文而得妙味等，均是一種主觀自生的認識。直覺除具認知的功能，表現於藝術中的美感的認識外，再者，它亦具有道德實踐的功能，此尤為梁漱溟所致力彰顯者：在倫理生活暨道德行為中，梁漱溟屢屢強調要一任直覺且率性以為，因為它是吾人認識自己內在生命的唯一窗戶，它是一種不用理智去打量計較的認識，沿循直覺的路走去，自能合於規矩，過切合生命本性的生活。至於所有運用理智向外逐求的活動，都被梁漱溟視為私欲，直覺是一種善念，一種無私、不求占有、不計私利的情感。而任直覺的方法即在於去除私心、私欲以及理智的計算考量。道德的生活即是憑任直覺、隨感而應。

在《東西文化及其哲學》等早期作品中，梁漱溟主以「直覺」此一概念來理解人性，其內涵略同於其後牟宗三先生所謂「智的直覺」，而以「理智」的計算

⁸¹《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 406。

⁸²高瑞泉，〈直覺與工具理性批判：梁漱溟對儒家經典的文化詮釋〉，《臺大歷史學報》，第 29 期，2002 年 6 月，頁 116-122。

⁸³《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 400-401。

考量來指稱私心人欲。其直覺概念的成形，有靈活取資於前賢者；而透過前賢及相關典籍，亦能深入理解其直覺概念。強調只要隨順自然流行、隨順本能直覺，無論情或欲均是善，因此應率性而行、純任自然，此等觀念除繼承自心齋父子已述之如前外，再者，直覺亦等同於傳統儒家的「仁」，梁曰：「敏銳的直覺，就是孔子所謂仁。」⁸⁴仁就是當下易感的直覺，而直覺的感應必以仁為其體。他並舉《論語》載宰我問三年之喪為例，由安心與否來詮解仁及直覺，「這個『仁』就完全要在那『安』上求之。宰我他于這樁事心安，孔子就說他不仁，那麼，不安就是仁嘍！所謂安，不是情感薄直覺鈍嗎？而所謂不安，不是情感厚直覺敏銳是什麼？」⁸⁵「安」與「不安」是一種道德情感的表現，而梁漱溟即由此來說明直覺，因此其所謂性善亦即是情善，進言之則「所有飲食男女本能的情欲，都出于自然流行，並不排斥。若能順理得中，生機活潑，更非常之好的。」⁸⁶由是見知其早期將仁視為直覺，而直覺亦含有善的情感及自然本能的成分。此外梁漱溟又言道：「仁是一個很難形容的心理狀態，我且說為極有活氣而穩靜平衡的一個狀態，似乎可以分為兩條件：（一）寂—像是頂平靜而默默生息的樣子；所謂「感」—最敏銳而易感且很強。能使人所行的都對，都恰好，全仗直覺敏銳，而最能生發敏銳直覺的則仁也。仁是體，而敏銳易感則其用；若以仁兼該體用，則寂其體而感其用。」⁸⁷此係藉用聶雙江的「歸寂以通天下之感」來說明仁的特質，所謂「寂」並非枯寂，而是一種心靜平和、欲念不興的狀態，所謂「感」即感通，寂為仁之體、感為仁之用，當於寂中求得生命的感通，達到心明境闊之境，此即是憑直覺所致者，亦是合於天理者。其次，直覺亦相當於孟子及陽明的「良知」；梁漱溟曰：

……儒家說：「天命之謂性，率性之謂道」。只要你率性就好了，所以就又說這是夫婦之愚可以與知與能的。這個知和能，也就是孟子的不慮而知的良知，不學而能的良能，在今日我們謂之直覺，這種求對求善的本能、直覺，是人人都有的，故孟子曰：「人皆有不忍人之心，…」…這種直覺人所本有，並且原非常敏銳，除非有了雜染習慣的時節。你怎樣能復他本然敏銳，他就可以活動自如，不失規矩。⁸⁸

由此觀來，梁漱溟直覺觀的養分主要擷取自傳統儒家的經典，尤其是孟子及陽明的良知論等，雖然直覺與情感同質的規定迥異於傳統儒家，但梁漱溟進一步說明它是一種不計私利、無有計慮、不求佔有的情感，它是一種當下即是自發

⁸⁴ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 453。

⁸⁵ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 453。

⁸⁶ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 454。

⁸⁷ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 455。

⁸⁸ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁 452。

行爲，一種求善求對的良知良能，也因此梁漱溟鼓勵在吾人日常生活與行爲中，應信任直覺、率性而行。另在其〈評謝著《陽明學派》〉一文中，對《傳習錄》之「良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡就盡了是非」提出評論，⁸⁹並提出對良知的三種規範：

陽明他為此語原是本于孟子「不學而慮」的兩句話而來。其實只就這兩句話分割去，所謂良知者已自可見。第一樁一切後天知識俱不在內，這是很明的。某為天，某為地，某為黑，某為白，某為三，某為四，……所有這一切具體觀念或抽象概念都為良知所不能知，良知上根本沒有這些個。第二樁其能知這些個之知非是良知。這就是說先天所有能創造、能傳習、能了解這些後天知識之作用，即所謂感覺作用和概念作用（即理智）者都非良知。……第三樁我們試看真個不慮而知的是哪一項？則只有痛癢好惡才相接觸即時覺知更不待慮。即此痛癢好惡是良知。這項的知是有情味的知或說有意味的知，和知識知解的知不同。知識知解的知是靜的知，亦即是客觀性的知，而良知則為主觀性的知。試看孟子的話便曉得，孟子說的人之四端，……這種有情味的知，或有意味的知，在今日則所謂直覺。⁹⁰

在此梁漱溟將其直覺等同於陽明的良知，又強調直覺是一種有情意、發自內心的、主觀性的知，如孟子言惻隱、羞惡、恭敬、是非等四端，陽明之「只好惡便盡了是非」等，梁漱溟即以「直覺」稱之。至於外在或後天的客觀知識、冷靜的理智作用等，非屬直覺之列。梁認為人心對於好惡之事存有一種本能的接納與排拒，即所謂「迎拒力」者，此即是良知之「行」。如見好花即向前觀賞，此為「迎」；聞惡臭則退後掩鼻，此為「拒」，「知」是直覺之知，「行」為人的一種本能活動，換言之，所謂「知行」即是直覺認識與其所引起的情感活動，他繼承陽明〈傳習錄〉的「我今說個知行合一，正是要人曉得一念發動處即是行了」。⁹¹在陽明的思想基礎下，他強調的是即知即行、無所等待、兼知與行的「情理之知」，而不是常人所領悟的以靜的知解為知、以呈露的舉動行事為行，知行兩不相及的「物理之知」，前者為「絕對不離之知行」，後者乃「絕對不合之知行」；前者是哲學的、主觀的、感受的方法，後者是科學的、客觀的、冷靜的方法，梁漱溟的直覺說顯然係偏向前項，並以具體體現吾人的道德生命為主者。

大抵說來，梁漱溟的「直覺」是一個廣泛融攝、取源多端、不斷遷變，頗難條分縷析的概念，在《東西文化及其哲學》等早期作品中，梁漱溟透過直覺論強

⁸⁹ 〈傳習錄下〉，《王陽明全集》，卷三，頁 111。

⁹⁰ 〈評謝著陽明學派〉，《梁漱溟全集》，第四卷，頁 712-713。

⁹¹ 〈傳習錄下〉，《王陽明全集》，卷三，頁 96。

調道德行為當下即是自發性，它相當於與「理智」對立的求善「本能」，也與生活創造根源的「意欲」一詞切近；直覺是人的道德本性，一種無私情感，也是一種生活態度；直覺是獲取知識的三種工具—現量、比量、非量（即直覺）之一；直覺更是融合陽明、心齋自然現成的良知觀及孔子的「仁」、《中庸》的率性、乃至《易經》的生等多重概念，梁欲藉由道德上的直覺來承認人心的主體性，強調我欲仁、斯仁至矣，藉以抬高人的自主地位。同時梁於此期屢屢強調直覺與理智的判別：就認識對象言，直覺的認識對象為人的道德本性與事物美感，理智則以客觀世界的外在事物為主，前者涉及主觀情感，重在求善求美、後者在於求真；就認識方法言，直覺的認識方法是一種不慮而知、不學而能的認識形式，是當下即悟，毋需對認識結果進行累積與分析等過程，是認識上的一種頓悟與飛躍，而理智為認識對象與認識主體相互對立，認識主體係獨立於認識對象之外來進行客觀的觀察；就認識功能言，直覺具備道德實踐的功能與藝術美感的認識功能，理智則係對零散具體事物進行區別、歸類、分析與綜合，其具體表現在征服自然、科學方法或民主。他屢次強調唯有沿循直覺之路，才能走出對的路，才能真正認識生命本體。因此直覺是人的生命主宰、價值之源。只要聽憑敏銳的直覺，人就可以當下感應，活動自如、不失規矩。至於凡事打量、計較利弊得失、費心計算者即是「理智」，當直覺、感情作用盛時，理智即退伏隱沒；若理智當家時，直覺即隱晦，人生即置身於此直覺與理智對立下的競賽拉拔。由於梁漱溟一反科學主義者之強調科學的優越性，特為崇尚玄學、推崇直覺，大反理智而輕視科學，強調直覺是知情意的統一，而理智則割裂知行、情理、內省與外求，此等觀念對當代新儒家的後續者萌生深遠影響。

又次，梁漱溟的直覺說除向內取益、融攝傳統外，亦兼有向外國學者取經者，簡言之如麥獨孤《社會心理學緒論》之盛談本能：認為意識僅是一種工具，而決定工具之運用者，則為本能及其相應之情感衝動；而羅素則於《社會改造原理》中盛談衝動，強調人類具創造性與佔有性兩類衝動或本能，唯有發揚創造性衝動、遏抑佔有性衝動，方能改造出一理想人世，凡此見地均在梁漱溟的早期思想中萌發一定影響。至於梁漱溟對「直覺」一詞的運用更直接取攝自法國柏格森，並藉柏格森之說來修正王學為主的傳統說法，將王學良知中所包含的普遍理智，及理性主義傾向加以剔除，強調陸王心學的當下體認，融入柏、麥、羅等之說，改造出其個人特屬的直覺說。然究實說來，柏格森的「理智」純係指西方傳統的邏輯推理、思辨概念，而梁漱溟則包含分別計較的私心人欲、向外逐求的人生態度乃至科學主義等；至於柏格森的「直覺」僅是一種別於理智的認識方法，是超道德的；而梁漱溟的直覺卻是一種道德的體認與反省。由此看來，梁新孔學中的直覺與理智雖揉入柏格森的相關概念，卻向宋明儒者—尤其是陽明、心齋及其後學取攝更多的養分。

二、「理性觀」的倡揚

自《中國文化要義》起，梁漱溟提出「理性」一詞，藉以替代《東西文化及其哲學》中的「直覺」，除沿用原有概念外，並對其進行若干修正與深化。首先，前期的「直覺」中混有「本能」概念；後期的「理性」則剔除「本能」概念：前期梁漱溟承接泰州學派「天理者，天然自有之理，才欲安排如何，便是人欲」的思想路徑；⁹²柏格森的「生命衝動」學說以及克魯泡特金互助論的「道德本能說」等，將道德視為一種生命本能，一種自然而然的本能衝動，因言：「這一個『生』字是最重要的觀念，知道這個就可以知道所有孔家的話。孔家沒有別的，就是要順著自然道理，頂活潑頂流暢的去生發，他以為宇宙總是向前生發的，萬物欲生，即任其生，不加造作必能與宇宙契合，使全宇宙充滿了生意春氣」、⁹³「孔子是走順著調理本能路的先覺」等，⁹⁴此係將「本能」視為人類的本性。《東西文化及其哲學》出版後，漸覺原有觀點之不當，因「本能」實有三種：一是動物式的本能（如麥獨孤、弗洛伊德所言即屬之）；二是某些動物和人類的社會本能（如克魯泡特金所言即屬之）；三為人類的本能（如孟子所云「不學而能，不慮而知」即屬之），⁹⁵倘籠統以言本能是人類的本性，道德出於本能，則勢將混淆上述三種本能。因此他乃接受羅素《社會改造原理》一書中的「本能 理智 靈性」三分法，並以「理性」一詞替代「靈性」，將人類心理由前期的「本能 理智」二分法改為「本能 理智 理性」三分法，將原歸屬於「本能」的人類無私感情改納入「理性」之中。通過人類心理的發展史，梁確立本能、理智、理性的三分及其定位，就本能言，係「感官對外界事物之先天有組織的反應」，及生物的圖存與傳種等，而理智則是「本能中反乎本能的一種傾向」，⁹⁶脊椎動物由魚類、鳥類、哺乳類、猿猴類以至人類，依次遠於本能、傾向理智，人類能藉理智克服本能之主觀好惡或感情衝動，並在靜以觀物中發展出科學知識等，而由人心之靜更進層發展出者為無私的情感，即所謂道德理性者，一改早期本能直覺的非理性主義特點。其次，改變前期直覺、理智之對立關係而為密切相繫、體用相依關係，如就彼此的功能言：「理性、理智為心思作用之兩面：知的一面曰理智，情的一面曰理性，二者本來密切相聯不離。譬如計算數目，計算之心是理智，而求正確之心便是理性。……分析、計算、假設、推理……理智之用無窮，而獨不作主張，作

⁹²（清）黃宗羲撰，全祖望補修，〈泰州學案一〉，《明儒學案》（台北：華世出版社，1987年2月），頁715。

⁹³《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁448。

⁹⁴《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁522。

⁹⁵《人心與人生》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁610。

⁹⁶《中國文化要義》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁129。

主張的是理性，理性之取舍不一，而要以無私的感情為中心。」⁹⁷理智與理性之別在於一為認知、一為道德，理智具有認識客觀事物的功能，而理性則為人心之主，擔任支配及指導理智的角色。又就二者的體用關係言：「理智者人心之妙用；理性者人心之美德。后者為體，前者為用」、「就人心—人類生命—而言之，理性為體，理智為用。而言乎人類文化文明之創造也，理智為科學之本，理性為道德之本。」⁹⁸理性固為理智的主宰，但理智的發展則為人類理性產生的條件，藉由理智可幫助人類脫離動物界的本能生活。由此可知，梁漱溟一改前期排斥理智的態度，在一定程度上承認理智的重要。此外他亦再三強調「人類特徵在理性」，⁹⁹由於理性在人必漸次開發，因此中西各有所偏，西洋偏於理智而短於理性；中國則偏於理性短於理智，亦即西洋長於物觀上的理—物理；中國則長於人情上的理—情理。

梁漱溟於後期提出「理性」概念，它是一種平靜通達的心理狀態，不偏執、不迷信，係強暴與愚蔽的反面；它是一種清明自覺的情感；它是情感上隨感而應的自覺判斷；它是先天具有的合理人性等，凡此均與前期直覺概念相似。然梁漱溟於早期的《東西文化及其哲學》中，既未能區別本能與直覺，甚且明言「仁」即是本能、情感、直覺。後期論良知本心，則不稱直覺而改以「理性」一詞，梁曰：

人有無私的情感存于天生的自覺中。此自覺在中國古人言語中，即所謂良知（見《孟子》）亦或云獨知（見《大學》《中庸》），亦或云本心（宋儒陸象山、楊慈湖）者是已。……良知既是人人現有的，卻又往往迷失而難見，不是現成的事情。孔子之學就是要此心常在常明，以至愈來愈明的那種學問工夫。¹⁰⁰

所謂「無私的情感」即意指理性，它雖為人生本具，然仍須透過修煉、修為工夫方能體現。此外他亦強調《論語》一書「一面極力避免宗教之迷信與獨斷，而一面務為理性之啓發。」¹⁰¹孔子即專從啓發人類的理性作工夫，處處教人用心反省，如「己所不欲，勿施於人」、「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義」等均在教人自我省察、培養辨識能力；至於孟子並能直抉出理性以示人，如言「心之官則思」、「先立乎其大者，則小者不能奪」及「怵惕」、「惻隱」等說均直截了當以言；又如王

⁹⁷ 《中國文化要義》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁 125-126。

⁹⁸ 《人心與人生》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁 614、768。

⁹⁹ 《中國文化要義》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁 126。

¹⁰⁰ 〈東方學術概觀〉，《梁漱溟全集》，第七卷，頁 334。

¹⁰¹ 《中國文化要義》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁 107。

陽明之「只好惡，便盡了是非」亦屬之，¹⁰²在梁漱溟看來，上自孔孟、下迄宋明諸哲的理學，均為理性思想的發揮，乃至中國文化重視禮樂揖讓、安排倫理名分以迄組織社會等，亦是理性文化的呈顯，而儒家之特色即在此理性至上主義。

由上可知，梁漱溟早期融攝傳統心學與泰州學派的人性觀，著重吾人自覺心的啓迪，並加添柏格森、克魯泡特金等的觀點，以直覺為主要觀念來理解儒家思想，視道德為一種自然本能；後期則將本能與道德分離，強調道德反乎本能，道德並非本能的充擴，而係本能的減損，而理性即是解放、減損本能的關鍵，另前期一任直覺、寂而且感的修持方式，至後期乃改而強調修身慎獨如前節所述者，然不論前期或後期，他的新孔學始終堅持良知本心的主宰與超越地位。

三、「宇宙生命」的發揮

倘《東西文化及其哲學》重在討論人生問題，並歸結至孔子的人生態度，則《中國文化要義》呈現梁漱溟對中國的歷史、社會及文化變遷自成一家之演繹，堪稱為歷史哲學著作，而《人心與人生》則重在表彰孔子的心理學，其實質內涵則趨近陸王心性之學的人性論，藉茲推翻彼時的主流心理學。再者倘《東西文化及其哲學》以「直覺」為主軸觀念，《中國文化要義》正式提出「理性」，則《人心與人生》側重於理性觀念的圓熟發展，並扣合吾心與宇宙本體來加以發揮，因此梁漱溟曰：「吾書言人心，將從知識引入超知識、反知識，亦即從科學歸到形而上學，從現實生活上起作用的人心歸到宇宙本體。」¹⁰³

「說人心，應當是總括著人類生命之全部活動能力而說。」¹⁰⁴梁漱溟言人心，其內涵極其寬廣，橫跨人類的生命與生活，乃至宇宙間森然萬象等，由是可見。「說人，必于心見之；說心，必于人見之。人與心，心與人，總若離開不得」、「離開人的語默動靜一切生活則無以見之矣。是故講到人心必於人生求之。」¹⁰⁵鑒於心與人的無可割捨與分離，因此《人心與人生》既由人類生活以言人心；亦由人心以言人生問題。再者心究為何物，梁曰：「何謂心？心非一物也；其義則主宰之義也。主謂主動；宰謂宰制。對物而言，則曰宰制；從自體言之，則曰主動，其實一義也。」¹⁰⁶就「主」字之義言，人心重在「主動」，其義即近於梁反覆使用的「自覺能動性」、「主觀能動性」，而其實質內涵則涵括主動性、靈活性、計畫性三者，其間尤以主動性為要，在梁看來人生最重要的即在於爭取主動而已。就「宰」義言，則強調「心」是包括「身」在內所有物的主宰，梁在書中曾以極大篇幅索探身心關係，就其先後關係言，既可言身在心之先：「從生物進

¹⁰² 《中國文化要義》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁 107-109、132。

¹⁰³ 《人心與人生》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁 549-550。

¹⁰⁴ 《人心與人生》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁 547。

¹⁰⁵ 《人心與人生》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁 538。

¹⁰⁶ 《人心與人生》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁 550。

化史看去，總是心隨身而發展，身先而心後，有其身而后有其心。」¹⁰⁷若就本原處以言心，則可言心在身之先，因為「人心恰是宇宙生命本原的最大透露」。¹⁰⁸此外梁亦強調心為身之體、身為心之用；心為主宰、身為工具，二者具主從關係卻又相反相成，身固然可能遮蔽心、阻礙心，但身的發展亦能促進心的發展，心必然要通過身方能發展與彰顯，若身離心則產生盲動，因此梁漱溟再三提醒「人心要緣人身乃可得見，是必然的；但從人身上得有人心充分表見出來，卻只是可能而非必然」、「人心不是現成可以坐享的」。¹⁰⁹在面對西方身的文化的衝擊下，梁漱溟發出其身心一致的思考與回應，然而身仍舊未能取代心的主宰地位，他仍遵循宋明以「心為主宰」、「心即理，理即心」、「吾心即宇宙，宇宙即吾心」的心學路線。

承前所述，陽明視良知本心為自家寶藏，良知既是道德的主體，亦是宇宙的本體；是道德實踐的依據，也是天理的所在。天理之在吾心，即是吾人的良知；人類的良知之在天地萬物，即是草木瓦石的天理，倘無此人心一點靈明，天地萬物即不成為天地萬物，反之我的靈明如離開天地萬物，靈明即失卻其實有的意義。人因有此一點靈明，心物便得以同流共化，得以與天地萬物相互感應體察，彼此互為一體，所謂天地萬物一體之仁即可在此呈顯。至於梁漱溟在後期《人心與人生》作品中論及心的問題或理性概念時，亦是貫穿道德與宇宙本體以言，如梁曰：「理性……要以無私的感情為中心，即以不自欺其好惡而判斷焉，其所得可云『情理』。例如正義感，即對於正義欣然接受擁護之情，而對於非正義者則嫌惡拒絕之也。離開此情感，求所謂正義其可得乎？」¹¹⁰所謂「不自欺其好惡」，即是能善善惡惡，因此此處之「理性」實等同於吾人的道德良知。又如「生命本性就是莫知所以然的無止境的向上奮進，不斷翻新」、「人在生活中能實踐乎此生命本性便是道德。『德』者，得也；有得乎道，是謂道德；而『道』則正指宇宙生命本性而說。」¹¹¹此處之「道德」實又趨近於陽明之「此是乾坤萬有基」的概念。在梁漱溟看來，人與宇宙自然實息息相通、痛癢相關，生命與宇宙係一體而非二，因此強調：「生命本性要通不要隔，事實上本來亦一切渾然為一體而非二。吾人生命直與宇宙同體，空間時間俱都無限。古人『天地萬物一體』之觀念，蓋本于其親切體認及此而來。」¹¹²此等人心自覺則無隔於宇宙大生命的觀念在《人心與人生》中所在遍是、徹頭貫尾，相當於傳統哲學中的天人合一，亦即等同於孟子之「萬物皆備於我」、莊子之「天地與我並生，而萬物與我為一」、大程子

¹⁰⁷ 《人心與人生》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁 630。

¹⁰⁸ 《人心與人生》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁 669。

¹⁰⁹ 《人心與人生》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁 637。

¹¹⁰ 《人心與人生》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁 614。

¹¹¹ 《人心與人生》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁 731。

¹¹² 《人心與人生》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁 583。

之「學者須先識仁，仁者渾然與物同體」、陸象山之「萬物森然於方寸之間」、陽明之「大人者，以天地萬物爲一體者也」等。¹¹³梁又進層曰：

我這裡所說人心內蘊的自覺，其在中國古人即所謂「良知」又或云「獨知」者是已。良知一詞先見於《孟子》書中，孟子嘗以「不學而能，不慮而知」指示給人。後來明儒王陽明大力闡揚「致良知」之說，世所習聞。獨知一詞則涵于《大學》《中庸》兩書所諄諄切切的慎獨學說中。其曰獨知者，內心默默炯然，不與物對，他人不及知而自家瞞昧不得也，陽明詠良知詩云「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」。乾坤萬有基者，意謂宇宙本體。宇宙本體渾一無對。人身是有對性的，妙在其剔透玲瓏的頭腦通向乎無對，而寂默無為的自覺便像是其透出的光線。一即一切，一切即一，宇宙本體即此便是。人心之用尋常可見，而體不可見；其體蓋即宇宙本體耳。人身雖有限，人心實無限際。昔人有悟及此者多矣。邵康節詩云「身在天地後，心在天地先」，湛甘泉有云「心也者包乎天地之外，而貫乎天地萬物之中者也」—豈不是一語道出了宇宙大生命。¹¹⁴

梁援引邵康節、湛甘泉語，謂其道出宇宙大生命，所欲傳達的亦不外透過人心可以親切體認到宇宙一體性，可通往宇宙大生命的崇高境界，生命係通乎宇宙萬有而爲一體。欲期由肯定當下生命進而體證宇宙生命，由心爲形役進而爲踐形盡心，由下學而上達生命本原，由人身之有對進而進入宇宙生命之無對，此是梁漱溟沿承孔門之學、宋明心學，一脈共同致力的課題。

伍、梁漱溟倡孔的踐履之道

在提倡儒學、宣佈過孔家生活的同時，梁漱溟不但在其人生觀、認識論或本體論上進行整合與建構，提出新時代下的孔學特質與內涵，更積極思考、勇於實踐，關注中國現實問題的解決，致力於孔學思想的發用與落實。在受其父梁濟學以致用的思想影響下，梁漱溟不爲學問而學問，而以實踐爲依歸，其一生切志於中國問題的解決，喜歡行動而力避空談，因此韋政通曾如是評論梁漱溟：「他是一個行動底人物，他爲了行動而思考。在行重於知這一點上，他是當代新儒家中

¹¹³ 分見〈盡心〉，《孟子》；〈齊物〉，《莊子》；〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，《二程全書》（台北：台灣商務印書館，1983年，文淵閣四庫全書698），卷之二，頁128；《象山全集》（台北：中華書局，1981年《四部備要》380），卷三十四，頁21；〈大學問〉，《王陽明全集》，卷二十六，頁968。

¹¹⁴ 《人心與人生》，《梁漱溟全集》，第三卷，頁666-667。

最能相應原始儒家精神的人。」¹¹⁵其行動力的展現，尤其以結合儒學思想與民主科學、知識份子與農群眾民，所提出的鄉村改造運動，最具典型。

梁漱溟鑒於中國具有倫理本位、職業分途的特殊社會型態，以及鄉村為中國文化的老根，因提出建設新中國的「路向」，須由鄉村入手，以教育為手段來改造社會，使老根上重發新芽。其鄉建目的有三：就教育面向言，期達全體受教、農民自覺的目的；就經濟面向言：期促興農業、發展工業；就政治面向言，藉由自衛組織，防止匪患橫行。至於鄉村建設思想來源有三：一是源自北宋時呂大鈞所發起成立，以德業相勸、過失相規、禮俗相交、患難相卹為精神核軸的「呂氏鄉約」之啓益；次是來自閱讀孟憲承譯著《丹麥民眾學校與農村》，對丹麥民眾高等學校強調促進民族精神自覺的省思；第三則是來自泰州學派鄉會組織與建構，及講學教育的引導。倘專就後者言，梁曾道及個人對泰州學派講學之風的注意：

照我意思要如宋明人那樣再創講學之風，……至于我心目中所謂講學，自也有好多與從前不同處；最好不要成為少數人的高深學業，應當多效力于普及而不力求提高。……由我看去，泰州王氏一路獨可注意；黃黎洲所謂“其人多能赤手以搏龍蛇”，而東崖之門有許多樵夫、陶匠、田夫，似亦能化及平民者。¹¹⁶

梁欲透過講學之風的倡導藉以昭蘇、復活已然剝盡生機的中國，而所謂「宋明人」主要即指泰州學人。泰州學派崛起於草澤魚鹽之中，以師道自任、四方翕從的大眾化學風，正是他提倡講學的最佳學習典範。梁又曰：

我很佩服王心齋，他是個鹽工，出於其門下的也大多是勞工。他是本著自己的思想而實踐的人，所以他是個社會活動家。我自己也是個做社會運動的人，鄉村建設就是社會改造運動。我不是個書生，是個實行的人。……我以為我持的是大乘菩薩的救世精神，這一點和泰州學派的儒家精神是相通的。¹¹⁷

對於屢屢強調自己不是為學問而學問、一生實事求是的梁漱溟而言，鄉村建設便是他一生實踐之所在，而以心齋為主的泰州學人的社會改造運動，無疑是他效習的最原始動力。

¹¹⁵ 韋政通，〈梁漱溟：一個為行動而思考的儒者〉，《儒家與現代中國》（台北：東大圖書公司，1984年7月），頁219。

¹¹⁶ 《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》，第一卷，頁540。

¹¹⁷ 王宗昱，〈是儒家，還是佛家？—訪梁漱溟先生〉，《東方學術概觀》附錄，頁230。

1923 年梁漱溟尚執教於北大時，即赴山東曹州中學演講，提出「農村立國」；1928 年接辦廣州第一中學，籌設鄉治講習所；1929 年離粵北遊考察各地農村改進事業、自治事業、試驗區；1930 年在河南村治學院任教鄉村自治組織等課程；1931 年山東鄒平之山東建設研究院正式開辦，並以鄒平及荷澤兩縣為實驗區，展開實際建設，另成立鄉農學校，藉以實施鄉村教育、推行鄉村自衛、組織合作社以發展農村經濟、舉行朝會以陶煉精神等，其所建構的農村改造思想體系，透過〈中國民族自救運動之最後覺悟〉《鄉村建設大意》《鄉村建設理論》等作品得窺其梗概。其實鄉村建設的提出，實呼應著梁所面對的時代背景，處身西方文化向東方節節進逼、斬伐之際，中國何去何從？梁乃提出「老根上發新芽」的因應策略，他堅持挺護的文化老根，就無形言即是以真孔學為核心的「中國人講的老道理」—亦即包括以對方為重的倫理情誼、改過遷善的人生向上等理性精神；就有形而言則即是鄉村，因中國社會即是以鄉村為基礎，以農業為經濟主體，欲解決中國問題，須由鄉村入手，藉由教育以發揚儒家理性傳統，重建倫理秩序，改善鄉村風俗，掌握農業科學技術，發展農村經濟，如此方能真正護住老根、發出新芽、抵禦外侵。雖然梁漱溟以創造新文化、救活舊農村為目標的鄉村建設，終因對日抗戰、科學技術掌握、理論與實施落差、鄉民配合等諸多原因而落幕，¹¹⁸但是他對傳統教育體制的改造、對培育鄉村人才的努力、對引進西方科學技術的嘗試、對重建文化的著力等，均仍有其一定意義與借鏡價值。

鄉村建設運動不是一種單純的鄉村救濟，亦不單是經濟、政治與教育的建設，它是梁漱溟企圖透過實踐以解決傳統文化與現代化問題的一次嘗試，是中西文化急劇衝突中對中國文化的選擇與出路，也是新孔學理想社會中—生活完全理性化的藍圖具現，更是中國倫理社會與儒家人生態度完美結合的圖景，其收效雖然有限，但梁漱溟為適應現代化需求的行動實踐與理論成果，使他贏得「最後的儒家」之譽。

陸、結語

19 世紀末、20 世紀初，是社會變動急劇、中西文化衝突熾烈的時代，孔子與其所代表的儒學再度被聚焦，在肯定與否決中競賽拉扯，或以宗教模式詮釋；

¹¹⁸ 梁漱溟之鄉村建設終難竟其功，原因多端，如龔鵬程言梁：「缺乏必需的政治經濟知識，以致常拿文化理想來直接填充為政治經濟政策的內容」，語出〈背離孔子的國度：梁漱溟的中國〉（下），《鵝湖月刊》第 19 卷第 4 期，1993 年 10 月，頁 34；又如譚宇權認為：「他是在不知不覺中排斥西方現代文化，來實行農村改革。……檢視梁君當年所提倡之主張（或主張學長制、反多數決、反尊重民權，以及輕利），無不是反現代化的」，語出〈第二章第四節 評梁漱溟鄉村建設運動在中國現代化運動的缺失〉，《梁漱溟學說評論》（台北：文津出版社，1999 年 8 月），頁 59；再如黃愷萍以「溫和改良緩不濟急，以致農村經濟並未如期復興」、「號稱鄉村運動而鄉村不動」、「知識份子的自我實踐」等三點析評之，參〈梁漱溟學術思想與教育實踐〉，高雄師範大學教育學系博士論文，2006 年 1 月，頁 201-210。

或以整理國故的方式看待；更有持禮教殺人的罪名，高喊打倒孔家店者，在時勢遞進下，反孔的滔天聲浪快速壓過護孔的薄弱力道，當此其時，梁漱溟孤軍奮起，為發皇孔學的新時代精神挺身而出，公開主張走孔家的路、過孔家的生活。

在肯定西方近代文化充溢著「征服自然之異彩」、「科學方法之異彩」，以及「德謨克拉西之異彩」（即民主）的同時，梁漱溟更致力於表彰孔學的真面目、真精神與真價值，闡述周孔教化的內涵與特色，強調孔家的學問即在自家的生命與生活之上，他透過東西文化的內在理路，及世界文化三期重現說，來申闡儒學何以能實現中國的救亡圖存，他藉由柏格森生命哲學與陸王心學合軸的新孔學，開展出現代儒學的第一道曙光。由《東西文化及其哲學》《孔家思想史》《中國文化要義》至《人心與人生》的闡揚；由傳統資源（如《周易》《孟子》《大學》、宋明諸儒、醫學拳術等）、西哲思想（如羅素、克魯泡特金、叔本華、倭鏗、魯滂、柏格森等）、友朋同儕（伍庸伯、嚴立三、馬一浮、熊十力等）至佛學唯識宗的取攝；由假孔的詆斥至真孔的護辨；由調和折衷的哲學思維、知足長樂的生活態度、尚情無我的倫理關係至求安求仁的道德精神的發揮；由「直覺」的提出、「理性」的倡揚至「宇宙生命」的關注；由人生態度、倫理觀、文化觀至心理學的全面闡論，……梁漱溟多方位、多層次的展開其對新孔學精神的倡揚與理論特色的建置。

梁漱溟獨樹一幟的提振孔學，其新孔學所關拓的方向與內涵，對學術界風氣的引領與影響可謂鮮明：首先：他開啓了通過宋明諸儒，以承接洙泗、活絡孔學的風氣，其對本心、良知、仁、性體、明德的認識與發揮基本上與陽明的路線一致，因而贏得了「新文化運動以來，倡導陸王之學最有力量的人的美譽」，此外亦能廣泛融通周濂溪、程明道、陳白沙、聶雙江、羅念庵、羅近溪及朱子諸賢的思想；其次，他也率先開展了援西學以闡儒的風氣，以及比較哲學領域的開拓，其後的新儒家學者對於西學的移植與借鏡由是益形側重，楊明因曰：「他開闢了『以洋釋儒』的新學風。梁氏用柏格森的生命哲學印證宋明儒學的天理流行說，以直覺主義論說陸王心性修養方法，這一思路是前所未有的，在一定程度上突破了近代儒學思想家『中體西用』的陳舊框架，對於深化中國傳統哲學的研究大有裨益。」¹¹⁹側重陸王心學，崇尚直覺主義，援西學、佛學與傳統儒家揉合，以意欲、直覺、生命等概念詮釋儒家思想，推動儒學的現代化轉換，定位並確立儒學在新時代、新階段的發展意義暨思想進路；再者，他更是當代學者中全方位實踐儒家內聖外王理想的第一人，在孔子「修己以安百姓」及泰州學派赤身擔當、不容自己的學風浸濡下，他勇於承擔，志切中國，透過鄉建運動的實踐，成為名實相符的行動儒者，其思想與作為對熊十力內聖外王之道的開顯、牟宗三本內聖之學以解決新外王，乃至唐君毅的返本開新等，均萌生一定啓迪。倘就其缺點言，則梁對宇宙生命雖略有探勘，但其所關心的重點仍落置於文化路向與人生態度，

¹¹⁹ 楊明，《現代儒學重構研究》（南京：南京大學出版社，2002年5月），頁95。

對道德哲學較乏形而上學的堅實基礎，對儒家思想超越層面的系統探究仍然闕如，尙待熊十力以下學者的持續墾拓。另梁雖以「驚俗駭眾」評議熊十力之學，然其「新孔學」仍不免落入主觀而創造性的發揮。

整體而言，他是當代新儒家中重構現代孔學以因應時變、適應新局的第一人，他開啓了：「以接續儒家道統、復興儒學爲己任，以服膺宋明理學（特別是儒家心性之學）爲主要特徵，力圖以儒家學說爲主體爲本位，來吸納、融合、會通西學，以尋求中國現代化……」的風氣，¹²⁰另宋志明亦曰：「梁漱溟的新孔學對後來的『新儒家』學者有較大的影響。馮友蘭、熊十力、賀麟都在不同程度上吸收了新孔學的某些觀點，進一步推進了『新儒家』哲學思潮的發展。」¹²¹而牟宗三的評述尤能表達出梁漱溟一生學術貫注的焦點：「他獨能生命化了孔子，使吾人可以與孔子的真實生命及智慧相照面，而孔子的生命與智慧亦重新活轉而披露于人間。同時，我們也可以說他開啓了宋明儒學復興之門，使吾人能接上宋明儒者之生命與智慧。吾人須知宋明儒學與明亡而俱亡，已三百年于茲，因梁先生之生命而重新活動了。」¹²²總之，梁漱溟上接孔子的生命與智慧，持其豐富而強烈的文化意識，在儒學的現代轉進過程中確實做出個人的獨特貢獻。

¹²⁰ 此是方克立對現代新儒家的所下的定義，姑摘之以援釋梁漱溟新孔學的特色與開啟方向，見〈關於現代新儒學研究的幾個問題〉，收入方克立、李錦全主編，《現代新儒學研究論集》（一）（北京：中國社會科學出版社，1989年4月），頁2。

¹²¹ 宋志明，《現代新儒學研究》，頁84。

¹²² 〈現時中國之宗教趨勢〉，《生命的學問》（台北：三民書局，1984年7月），頁112。

參考文獻

一、古籍

- (日)岡田武彥、荒木見悟主編，《王心齋全集》，台北：中文出版社、廣文書局，1975年5月。
- (宋)程顥 程頤，《二程全書》，台北：台灣商務印書館，1983年，文淵閣四庫全書 698。
- (宋)陸九淵，《象山全集》，台北：中華書局，1981年，《四部備要》380。
- (明)王陽明，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年12月。
- (明)李 贄，《老子解》下篇，臺北：藝文印書館，1965年3月，無求備齋老子集成初編，第10函。
- (清)康有為，《康有為全集》第一集，上海：上海古籍出版社，1987年10月。
- (清)黃宗羲撰 全祖望補修，《明儒學案》，台北：華世出版社，1987年2月。

二、現代專書

- 方克立、李錦全主編：《現代新儒學研究論集》（一），北京：中國社會科學出版社，1989年4月。
- 王汝華，《熊十力學術思想中的一聖二王》，台南：漢家出版社，2005年6月。
- 王汝華，《宋明儒學的當代三詮—兼及梁漱溟、熊十力、馬一浮的交游尋繹》，台南：漢家出版社，2009年4月。
- 中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》（全八冊），濟南：山東人民出版社，2005年5月。
- 中國史學會編，〈太平天日〉，《太平天國》二，上海：神州國光社，1952年。
- 牟宗三，《生命的學問》，台北：三民書局，1984年7月。
- 李大釗，《李大釗選集》，北京：人民出版社，1959年。
- 宋志明，《現代新儒家研究》，北京：中國人民大學出版社，1991年6月。
- 韋政通，《儒家與現代中國》，台北：東大圖書公司，1984年7月。
- 孫尙揚、郭蘭芳編，《國故新知論—學衡派文化論著輯要》，北京：中國廣播電視出版社，1995年7月。
- 徐 嘉，《現代新儒家與佛學》，高雄大樹：佛光山文教基金會，2001年6月，中國佛教學術論典 38。
- 張 枏、王忍之編，《辛亥革命十年間時論選集》第三卷，北京：三聯書店，1977年。
- 梁漱溟，《東方學術概觀》，台北：駱駝出版社，1987年8月。
- 梁漱溟，《我的努力與反省》，台北：老古文化事業有限公司，2002年4月。

賀麟，《近代唯心論簡釋》，上海：上海書店，民國叢書第三編 5，1991 年 12 月。

楊明，《現代儒學重構研究》，南京：南京大學出版社，2002 年 5 月。

譚宇權，《梁漱溟學說評論》，台北：文津出版社，1999 年 8 月。

三、期刊論文

王汝華，〈「樂是樂此學 學是學此樂」—梁漱溟對泰州學派的現代繼承與改造〉，《成大中文學報》第 19 期，2007 年 12 月，頁 27-58。

朱玉湘，〈試論梁漱溟與孔學—兼評「鄉建派」的政治思想〉，《山東大學學報》（哲學社會科學版），1988 年第 1 期，頁 10-18。

季芳桐，〈梁漱溟對孔子倫理思想的體認〉，《南京理工大學學報》（哲學社會科學版），第 15 卷第 1 期，2001 年 2 月，頁 13-19。

施炎平，〈道德理性主義：轉變中的儒家人文精神—從孔子、宋儒到梁漱溟〉，《華東師範大學學報》（哲學社會科學版），1993 年第 3 期，頁 35-41、55。

倪蓉蓉 俞紅飛，〈試析梁漱溟眼中的孔子人生哲學及其現代價值〉，《廣西地方志》，2005 年第 4 期，頁 58-60、70。

徐福來，〈孔子人生哲學與鄉村建設—梁漱溟對儒學未來發展方向的思考〉，《南昌大學學報》（人社版），第 34 卷第 3 期，2003 年 5 月，頁 31-36。

高瑞泉，〈直覺與工具理性批判：梁漱溟對儒家經典的文化詮釋〉，《臺大歷史學報》，第 29 期，2002 年 6 月，頁 116-122。

陸信禮 周德豐，〈論梁漱溟釋孔闡儒的內容與方法〉，《南開學報》（哲學社會科學版），2001 年第 3 期，頁 44-50、81。

陳雷，〈試析梁漱溟解釋孔子的方法〉，《淮陰師範學院學報》（哲學社會科學版），2003 年第 6 期，頁 753-757。

黃紹梅，〈梁漱溟的孔學初探〉，《鵝湖月刊》，第 20 卷第 3 期，1994 年 9 月，頁 40-48。

黃愀萍，《梁漱溟學術思想與教育實踐》，高雄師範大學教育學系博士論文，2006 年 1 月。

曾議漢，〈梁漱溟思想辨析—從唯識學的角度看梁漱溟的學術性格〉，《東吳哲學學報》，第七期，2002 年 12 月，頁 57-81。

董德福、史云波，〈梁漱溟“新孔學”研究 70 年概述〉（上），《哲學動態》，1993 年第 12 期，頁 37-41。

董德福、史云波，〈梁漱溟“新孔學”研究 70 年概述〉（下），1994 年第 1 期，頁 39-42。

董德福，〈梁漱溟新孔學的歷史地位和影響〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版），1995 年第 5 期，頁 68-73。

顏炳罡，〈評梁漱溟的東西文化觀及其對孔子精神的重讀〉，《理論學習與探討》，2004年第4期，頁29-32。

顏炳罡，〈仁·直覺·生活態度—梁漱溟對孔子哲學的創造性詮釋〉，《東岳論叢》，第25卷第5期，2004年9月，頁86-90。

龔鵬程，〈背離孔子的國度：梁漱溟的中國〉（下），《鵝湖月刊》，第19卷第4期，1993年10月，頁29-36。

Contemporary Resurgence of Confucianism— Study on the Five Aspects of Shu-ming Liang’s New Confucianism

*Zu-hua Wang**

Abstract

In the early years of the Republic, when May Fourth Movement occurred, “Confucianism” became an easy target for many people. At that time, Shu-ming Liang’s “New Confucianism” emerged as a unique sect in academia. He dedicated himself to the promotion of modern spirit of Confucianism and influenced the developmental direction of modern New Confucianism as well. This study investigated the five aspects relevant to the insights and characteristics of Shu-ming Liang’s “New Confucianism”: the major cause making Shu-ming Liang turn towards the study of Confucius, the way Shu-ming Liang distinguished true Confucianism from false Confucianism, the major resources of “New Confucianism,” the core ideas of “New Confucianism,” and the concrete implementation of “New Confucianism.” By investigating the five aspects mentioned above, the study demonstrated how Shu-ming Liang reconstructed the study of Confucius, revived Confucianism, and opened new opportunities for the development of contemporary Confucianism during the period of May Fourth Movement when all people advocated anti-Confucianism and the subversion of tradition.

Keywords: Shu-ming Liang, New Confucianism, instinct, rationality

* Associate Professor, General Education Center, Tainan University of Technology.