

梁漱溟的生生思想及其  
對西方理性主義的批判  
( 1915-1923 ) \*

---

一、引言

---

\* 本文改寫自敝人博士論文(Chan-liang Wu, "Western Rationalism and the Chinese Mind: Counter-Enlightenment and Philosophy of Life in China, 1915-1927" [Yale University Ph. D. Dissertation, 1993. 5])中有關梁漱溟思想的部份。處理了許多在英文稿中不適合處理的問題，並補充了梁氏早期有關心、物及本體、現象問題的看法。

中國現代化的過程崎嶇坎坷，其原因亦錯綜複雜。以往由政治史、經濟史、社會史、乃至意識型態史的觀點所提出的詮釋已經相當豐富。本文則從探討思想基底的角度，研究民初人士的一種追求無限無執的根本至道之思維傾向，以及由之而生的一種深沈的排斥西方理性主義及現代化的態度。這種深沈的拒斥現代化態度，不僅表現為批判西方現代文明的保守思想，亦成為進步份子表面上一心西化，實際上卻無法真正了解及接受西方事物的重要原因。民國以來的西化與俄化派在心靈深層所保有的傳統心習，與文化保守主義者所呈現的心靈特質，其實一脈相通。<sup>1</sup>為求深入這種心理，本文將以開創「中國現代保守主義」的梁漱溟為代表，詳為分析其有關思想，以顯示現代保守主義及其思想淵源的深刻性與複雜性。<sup>2</sup>不明於此，亦將難

---

<sup>1</sup> 參見拙作 Chan-liang Wu, "Western Rationalism and the Chinese Mind: Counter-Enlightenment and Philosophy of Life in China, 1915-1927" (Yale University Ph. D. Dissertation, 1993. 5), 278-318.

<sup>2</sup> 本文以梁漱溟的「生生思想」及其對西方理性主義的批判為中國「現代保守主義」的起點，因其代表第一個針對現代西方文化的主要根本特質提出全面而且系統化批評的思想體系。在此之前的傳統派言論，或者根本未觸及現代性與現代意識的核心部份，或者只是偶爾提及，不成系統亦不深入。讀者或許會質疑：梁漱溟既然主張「無批評無條件的承認」西方的科學與民主精神，而且「全盤承受」西方文化，如何還是所謂的保守主義者？（梁漱溟，《東西文化及其哲學》[濟南：1921；上海：商務，1922]，206）然而梁氏對於西方文化的完整態度是：「全盤承受而根本改過，就是對其態度要改一改」，而且「批評的把中國原來態度拿出來。」（同上，202）雖

以明白中國在所謂「現代化」的過程中所面對的深層與結構性的挑戰。

從韋伯（Max Weber）與其他許多學者的研究中，我們已深切了解到整個西方的現代化，實以「理性化」（rationalization）與「智識化」（intellectualization）為核心。韋伯所指的「理性化」基本上是以基督新教倫理及希臘與啟蒙時代的理性主義為定義。前者未必為後進國家的現代化所必須，亦不甚受到民國以來學者的重視，是以本文不擬加以討論。然而後者則為世界的現代化所不可或缺之因素。舉凡現代的自然與社會科學、市場經濟、分工體制、技術與管理、官僚系統、法律系統、民主與人權、乃至個性主義均與希臘與啟蒙時代的理性主義有不可分之關係。<sup>3</sup>是以中國心靈對西方理性主義之深層拒斥，不免為中國難以真正地法治化、制度化、科學化、民主化、組織化，並落實政教分離、尊重人權、及分工敬業的一個重要原因。缺乏真正的理性主義精神，由西方引進的各種重要制度、觀念與

---

然真心接受西方的長處，然在根本態度上仍然主張發揚固有傳統，並在傳統的基礎上對西方現代文明的諸多根本病痛提出深切的批評。這些主張，大多為後來維護傳統文化的人所繼承，而成為「現代的保守主義」的核心意見。至於中國「近代的保守主義」則與西力的入侵同時而生，主要的提倡者對於現代西方文明缺乏瞭解，也通常不能真正欣賞西方文化的長處，與新文化運動以降「現代的保守主義者」頗為不同。

<sup>3</sup> Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958) ; Max Weber, *Economy and Society*, (ed. by Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley: U. of California Press, 1978) .

學術途徑，也必然失真。我們必須深入探究此種排斥西方理性主義心態的性質與根源，以思考中國文化的未來走向。<sup>4</sup>

民初排斥西方理性主義的心態，實源於傳統中國的宇宙觀與思維方式的部份基本特質。一個具有鮮明特色的大文明系統，必有其累世難變的世界觀與思維方式。西方近世文明的宇宙觀與思維模式，奠基於希臘與基督教兩大文化，尤其是前者的理性主義。至於中國文明所特具的世界觀與思維方式，學者至今仍然聚訟紛紜，然而要以儒、道、釋、陰陽諸家為代表。中西兩大文明交會時，其大為相異的世界觀與思考模式，激使許多民初的「傳統派思想家」從根本上對西方文明加以反省與批評，因而產生了有力的「反啟蒙思想」（Counter-Enlightenment）。這種在中國土地上產生的「反啟蒙思想」雖以反對西方的理性主義文明為中心，卻又不同於西方以浪漫主義、存在主義或懷疑主義為基調的反啟蒙思想，而有自己文明的特色。是即植基於中國傳統宇宙觀與思維模式的「生生思想」。本文企圖分析梁漱溟的個案，以說明這種中國式反啟蒙思想的深刻性與全面性。

---

<sup>4</sup> 梁漱溟對於西方理性主義的批判，雖然集中在「理智」（中文含意近於西文的 *calculative reason* 與韋伯的 *instrumental rationality* 所涉及的内容），然而他認為這種重理智的精神，源於一種向前、向外、主客二分、起分別相、控制與掌握世界的態度，並表現為西方人認識世界與行動時心智運作的主要方式。其所批評，已經超過工具或計算式的理性，而涉及理性運作更根本的層面。本文不採取「反理智主義」而採用「反理性主義」，原因在此。

從時代因素而言，民初排斥西方理性主義的心態亦與清末民初的局勢密切相關。清末以來的革命形勢，造成了一種反格律規條，反官僚系統，反故常，反一切束縛的心態，而表現為一種強調變化、排斥固定理則，甚至是無政府主義的態度。清末思想界的領袖，如康有為、章太炎、譚嗣同的思想已顯見其如此。風行當時的進化論，更為之推波助瀾。清末以至民初的無政府主義、實驗主義、社會主義與馬克思主義，則反映並加深了這種趨勢。革命的形勢再加上沿自傳統的思維方式，使得排斥律則的心態更為嚴重。唯物辯證法輸入後，「動的哲學」更是風行一世。舊的秩序與觀念被打倒，西方式的理性秩序亦無法建立。革命復革命，動進復動進，不斷的大破壞乃隨之而來。反啟蒙思想，亦為這種時代思潮的一環。

以上這種問題不能簡單地歸為近代西方或傳統中國思想之弊病，卻可以顯示中國在現代化過程中所遭遇的困難。要克服深入語言與生活中的傳統思維方式與宇宙觀所帶來的限制，顯然絕非易事，有待長期的努力。然而，中國數千年的大傳統絕非僅具負面價值的包袱，從當代的角度視之，反啟蒙思想雖對中國的現代化有一定的不利影響。然而其針對「現代性（modernity）」之反省與批評，卻往往深中現代文明的根本大病，而具有深遠的意義。傳統與現代的對話，對於雙方都有價值。如何在中西文化的激盪中尋得出路，並融合創造出更理想的文明，不僅是當時的首要課題，也是我們今日仍必須探討的根本性問題。

就研究方法的角度而言，近代有關中國思想史的研究多限

註解 [user1]: 未能討論時代（清末）思想的內在發展的線索。

於對於個別人物、思潮、主義、或學派的陳述，而很少探索文明在思維或心理方面的深層原理及結構；也因而對於牽引文明演化的心靈原理缺乏了解。本文使用個案研究的方式，探討中西交會時，兩大文明的世界觀與思維方式之間的衝擊。希望能為中國近現代思想史的研究闢出新的途徑。

## 二、 梁漱溟思想的核心——生生的宇宙觀

梁漱溟並非近代第一個對西方文明提出中肯批評的中國思想家，然而他卻是對於現代西方文明的本質提出全面性與系統化深刻批判的第一人。在他之前的梁啟超雖亦曾批評西方近世文明所表現出的機械主義與科學主義傾向，然而梁啟超的批評主要襲自當時的西方思想界，其深度與廣度均遠不能與梁漱溟相比。梁漱溟的批評則深植於中國傳統，乃所謂有源之水，所以特別值得吾人重視。梁漱溟思想的發展過程非常複雜，在 1949 年以前，其思想可分為三大階段：功利主義時期、佛家時期、及儒家時期。梁氏對西方理性主義的解釋與排斥深受早年功利主義時期個人經驗的影響。其批判西方理性主義化文明的宏大思想體系，則完成於他初由佛家轉至儒家思想之時期。<sup>5</sup>這個思想體系成為他影響巨大的《東西文化及其哲學》一書的骨

---

<sup>5</sup> 梁氏的生生思想及其對西方理智主義之批評主要表現於他初由佛家轉入儒家這一時期。至於他對於東西文化更成熟的意見，則完成於 1926 年之後。

幹，因此本文的重點也將放在這一時期。梁氏當時的核心思想是一種「生生的宇宙觀」。為了瞭解他這種思想的根源，我們必須簡短地追溯其思想的早期發展。

梁氏早年受的是相當西化的教育，他的父親梁濟厭薄空文而好實學，當時的進步風氣又崇尚事功，受到這種環境的影響，梁漱溟於十四歲便形成了一套以對於群己「好處的大小」為衡量一切價值之標準的功利主義思想。<sup>6</sup>然而行之數年以後，他便發現這種時時計較獲得快樂與益處多寡的人生態度，一則不能觸及真正的內在需要，而長使自己不自在又不滿足，二則違反人類依靠本能與直觀行動的自然律則。更重要的是他認識到人類「欲望無已時」，世間苦永多於樂，所以計算越多，苦惱將越多。<sup>7</sup>然而這種凡事運用理智的習慣畢竟已經深入他的性格，使得他容易為種種無解或難解的人生與社會問題所煩惱，也增加了他厭世之心。辛亥革命之際，國家、社會、文化的前途一切不定，年輕的梁漱溟為此憂思難安，心神難以負荷。日常人生與社會處處可見的惡狀又常令他難過，倍感人生可厭，乃於辛亥之冬與壬子之冬兩次自殺。<sup>8</sup>這番經歷之後，他厭棄了以計算、推量等理智手段來解決人生及人世問題的方法，轉入佛學，並終其一生極力反對功利主義與計算式的「理智」（calculative

---

<sup>6</sup> 《梁漱溟全集》，山東人民出版社，卷二，679。

<sup>7</sup> 《全集》卷一，17-18。

<sup>8</sup> 《全集》卷二，8；卷四，492；白吉庵，《物來順應：梁漱溟傳及訪談錄》（太原：山西人民，1997），130-131、134、140。

reason) 主義。

### (一) 變化的歷程觀

梁氏於二十至二十九歲之間信佛極誠。他學佛純係自修，所涉獵的法門亦甚龐雜。其最後所得的中心思想是一種以「變化」為一切事物之本質的宇宙觀，屬於一種「歷程哲學」(process philosophy)。他認為宇宙萬物的本質乃是「變化」，離此不斷變化之歷程別無所謂本體、本質或真實。既然萬事萬物本無常，則一切執名言、物相、規律、理則以為實有之見皆為無明，而為種種煩惱與迷妄的根源。人們須離此一切無明妄見，方能解脫眾苦。就個人的心理背景而言，梁氏於此時篤信變化的歷程觀，其根本原因其實是為了破一切欲執以解脫所有的苦。他排斥理則及理智主義，同樣是希望破除一切欲執以解脫煩惱的自然結果。<sup>9</sup>就時代背景而言，自清末至民初，佛學先於文化界而後於學術界盛極一時，梁氏本人更曾深受譚嗣同與章太炎佛化思想之影響。他雖有特立獨行的個性，仍不免在此風氣之中。然而梁氏本質上是個極為認真、凡事要完全根據自己內心思想與感受的人。他這時期的思想固然反映了時代的困惑與空虛，更重要的源頭則是切身的痛苦經驗。兩次自殺的經歷，才是他思想轉變的關鍵。<sup>10</sup>梁氏變化的歷程觀最早表現於 1916 的一篇名噪一時的文章：〈究元決疑論〉。他將那無形相方所、為一

<sup>9</sup> 汪東林，《梁漱溟問答錄》（香港：三聯，1988），31-32。

<sup>10</sup> 《全集》卷四，492。



切質與力之根本、恆動「無休息」的以太比做阿賴耶識或如來藏；並以之為恆變而包含一切的「第一本體」，亦即其所究得之元。<sup>11</sup>這種思想其實便是譚嗣同與章太炎乃至民初盛行的唯識宗所喜言之「阿賴耶識恆轉如瀑流」的宇宙觀的現代詮釋。為了因應西方科學的挑戰，梁漱溟將以太與阿賴耶識、如來藏比附在一起，以完成其一以貫之，統宗會元的最高思想體系。他並且因為這篇文章受到蔡元培的賞識，而得以進入北大哲學系教書。前有譚嗣同將以太與電、仁、愛比附在一起，後有梁漱溟將以太與阿賴耶識比附在一起，並且都深受時人的重視。當時人企圖融通人類知識的最高原理，掌握貫通宇宙人生的至道，以在固有的價值全面動搖的情形下，重新確立人生與文化方向的迫切心理，由此可知。

就其思想內容而言，梁氏此時的注意力完全放在變化的宇宙觀之上。至於以太說屬唯物論，而佛家的宇宙觀則近似唯心論，兩者立論淵源絕然不同的問題，似乎並不在他心中。<sup>12</sup> 這

<sup>11</sup> 《全集》卷一，4-7。

<sup>12</sup> 1. 梁氏於文中明白表示「以太」為非物質，所謂物質只是以太旋轉渦動的結果。並謂「以太渦動形成原子，而成此世界。此渦動即所謂忽然念起……便是無明。」《全集》卷一，6）他強調物質以及一切具「形、相、方所」之物，皆非恆久，皆非真如。既然說物質如原子者為一念無明之妄見執著所成，這表示他根本上還是個佛家唯「心」論者。所以他說：「宇宙不能客觀存在，即佛說山河大地以眾生妄見而有。」《全集》卷四，491）然而此處的「心」非世俗所謂的心靈活動，而是梁氏所謂大乘教法的心，乃就「一體遍十方不生不滅」的「宇宙心」而言。《全集》卷一，95-96；「宇

說明了他信仰的中心是「變化觀」，與由之而生的「無所執觀」及「一體渾融不分別觀」。梁漱溟雖用本體一詞，至於本體為如何？是心或物或其它，他也似乎並不在意。這固然是他當時的學力不足，對中西各家學說的差別不夠敏感。同時更因為變化的歷程觀根本上便反對超越或對待於現象界的本體論——無論其為吠檀多或希臘的本體論，所以自然反對為本體立名或設定義。本體究竟為如何？對梁氏而言，代表一種執著未化的問題。梁氏曾於《印度哲學概論》（商務，1919 初版）一書中批評世人之以佛法為唯心論：「今試問此所謂心者為有心之自相，抑無心之自相？若許有自相則非佛法。佛法中不見一法有其自相，……若所謂唯心之心者並無心之自相，則何所謂唯心？」<sup>13</sup>其思想重點既在於破一切名相之執，故不可立唯心或唯物之名，所謂「一切諸法同一無性，是故真實性以無性為性。」<sup>14</sup>是以梁氏終生不以唯心或唯物之名加於其所相信的第一義之上。梁氏早年所採取的佛說近乎吾人所說的唯心論，而其中年以至於晚年的說法則近乎「心物合一」論，或曰「宇宙生命流行的生生之論」。其實無論是唯心論、唯物論、或所謂的心物合一

---

宙心」一詞為筆者所加）是以「瓦礫芥子六塵緣影原同是心」，所謂「三界唯心萬法唯識」是也。《全集》卷一，94-95）此法身界的「宇宙心」與我們平常所說的心既然大不同，也難怪梁氏及一般善知識不願以唯心論之名加之於佛學了。2. 梁氏於民國十二年寫的後記中對本文中種種比附的作法已提出嚴厲的批評（《全集》卷一，21-22）。

<sup>13</sup> 《全集》卷一，94。

<sup>14</sup> 同上，8。

論都可與變化的歷程觀配合。這一方面是「道不可道」，本體說了便錯；另一方面也表示梁氏的思想從來企圖將現象界與本體界打成一片。所謂本體乃是「一體遍十方不生不滅」<sup>15</sup>，是故「現象之全體」即本體，即現象即本體，而不再為本體立一存有論的定名。<sup>16</sup>

梁氏變化的宇宙觀源本於佛學，而當時流行的進化論及物理學上「質能互換」與「以太」等新說法，也加強了他對於這個觀點的信心。他將以太的無形象方所及質能的互換性作為宇宙一切本來變動不居的物理學基礎。關於進化論，他曾說：

印度化在晦塞的東方本無以自明，唯以有進化論後所產生、所影響之科學如生物學、心理學及其他，所演出、所影響之哲學如實驗主義、柏格森及其他，而後佛家對宇宙的說明洞然宣達，印度化才好講，唯識方法才好講。<sup>17</sup>

用進化論與當代科哲學的演化觀來證成佛學變化的歷程觀。然而佛法雖善言宇宙之成住壞空與無常變化，卻並不言進化，尤其並不持一種自然或物質主義的進化論。梁氏所重既然在於變化觀，對這些分別便不注意。所以他說：

此遷流相續者魯滂所謂變化無休息，達爾文、斯賓塞所

<sup>15</sup> 《全集》卷一，95-96。

<sup>16</sup> 這些看法雖然深受佛學影響，卻同時表現出中國思想體用一源、心物不二的大傳統。其詳請參見下文。

<sup>17</sup> 《全集》卷一，279-80。

謂進化，叔本華所謂求生之欲，柏格森所謂生活，所謂生成進化，莫不如是。<sup>18</sup>

合唯心、唯物、心物二元、生機主義（vitalism）諸說於一爐，不加分別。至於諸家之說若以較嚴格的佛學觀點視之，皆不免執於以其所見之「根本之物」為本體與實有的問題，梁氏也忽略不論了。

這種歷程的宇宙觀既以變化為一切之本質，自然視一切名言、律則、觀念、物體、形質等有形相分別者為假，而唯有那離一切分別相，是以不可思議言說者方為真實。這正與西方理性主義的基本前提相反對。古希臘的理性主義者認為這不斷變化的世界不真實，也不能成為理性認知的對象，所以哲人們要透過理性所攝的 concept, idea, 或 logos 以掌握那現象界背後的永恆真實界。換言之，是以流行變化（the world of becoming）為假，而一心追求那存有的世界（the world of beings）。其基本態度與以變化為唯一的真，而一切「具相」之「物」為假的佛學思想正好相反。

由此根本見解出發，他在佛家思想期表現出強烈的反理智主義傾向，對於一切的名言及律則（law）不信任。對他而言，「真如」是「不可思議，不可說，不可念」的。思議言念尚且不可，則何論於事物之律則。故曰：「無性者云何有法。世間不曾有軌則可得。」<sup>19</sup>這不僅是「自然（nature）軌則不可得」，

---

<sup>18</sup> 《全集》卷一，13。

<sup>19</sup> 《全集》卷一，10-11。

同時也指「德行（moral）軌則不可得」。<sup>20</sup>一切的軌則與理律既不可得，則他也不免常說「世間種種學術我不曾見其有可安立。」<sup>21</sup>在佛說之前，一切「東西哲學心理學德行學家言」，不免為「不值一笑」了。<sup>22</sup>這些反理智主義的見解不僅表現在〈究元決疑論〉中，他的《印度哲學概論》及《唯識述義》二書對此更有詳細的發揮。本於唯識宗，此二書對理智，即所謂「比量」，有深入的批評。其批評也同時成為梁氏的成名著——《東西文化及其哲學》一書批判西方理智主義認識論及宇宙觀的基礎。關於這一方面，我們將於下文一併討論。

## （二）生生思想

變化的歷程觀基本上均保留在梁氏《東西文化及其哲學》一書之中，而成為他反對西方理智主義與批判西方文化的思想基礎。然而佛學雖是摧破理智主義形上學與認識論的最佳利器，它本身卻建設性不足，難以成為新時代的思想基礎。梁氏在寫作《東西文化及其哲學》時，已經轉入儒家，而開始有了一套新的，包含了儒、釋、道、陰陽、中醫以及西方思想的世界觀。

梁氏之所以轉入以儒家為主的「生生的世界觀」，實與新文化運動以及他在北大的入世生活密切相關。就時代的背景而

---

<sup>20</sup> 同上，9。

<sup>21</sup> 同上，11。

<sup>22</sup> 同上，12-13。

言，救中國與找到中國文化的新方向是新文化運動時期的首要課題。這些目標要求一種比較積極入世的思想，佛學太消退不能解決中國的現實問題，這是梁漱溟所以轉入儒家的一個主要理由。<sup>23</sup>然而除了這較為實用的考慮外，還有他對人生路向的新體會。梁氏學佛吃素之後，身心比較清靜，然而在北大的生活，卻擾動了他的心：「動念回到世間來，雖說觸發於一時，而早有其醞釀在的。這就是被誤拉進北京大學講什麼哲學，參入知識份子一堆，不免引起好名好勝之心。好名好勝之心發乎身體，而身則天然有男女之欲。」<sup>24</sup>這使得原來「蓄志出家為僧」的他，「精神上時時在矛盾鬥爭之中」。民國九年初春的一日，正當他心緒紊亂之時，讀到《明儒學案》中泰州王門崇尚自然的思想，便「決然放棄出家之念」。<sup>25</sup>從此採取儒家樂生的思想，於暑假中開講《東西文化及其哲學》，並於同年底結婚。換言之，梁氏之由佛學轉入儒學，是在數年之間受到新文化運動之中心北大的一種活潑熱烈氣氛的感染，引發了他對於儒家樂生態度與入世生活的肯定。他強調自然、生命、意欲、與本能等思想，亦均由此時開始。這種崇尚自然的生生思想，不能不說是時代新精神的一種表現。<sup>26</sup>

<sup>23</sup> 《東西》，3；汪東林，《梁漱溟問答錄》，32。

<sup>24</sup> 《全集》卷二，698；白吉庵，《物來順應：梁漱溟傳及訪談錄》，158。

<sup>25</sup> 《全集》卷二，698-99。

<sup>26</sup> 對於他在「講儒家思想時」的立場，梁漱溟於1940年對漢藏教理院的出家人演講時曾說道：「我的生活和思想都歸在儒家方面去了，但對佛法的信仰我沒有變動。不過我覺得為此時此地一般的大眾說法，就不一定以佛法

梁氏新世界觀的來源與內涵非常複雜，然而誠如他所言：「凡真學問家必皆有其根本觀念，有其到處運用之方法，或到處運用的眼光。」<sup>27</sup>他自己便是這樣一位具有獨造自得而直湊單微的眼光之思想家。梁氏的「根本觀念」，除了相信宇宙的本質即變化，離此變化之歷程則別無所謂本體的佛家與道家化的宇宙觀，更加上「生生」這一融合了儒家、道家、陰陽、中醫、與西方之演化論與生機主義的思想。<sup>28</sup>他說：

我思想中的根本觀念是「生命」、「自然」，看宇宙是活的，一切以自然為宗。彷彿有點看重自然，不看重人

---

來作領導，因為對一般人根基來說，儒家的道理比較來得相宜一點吧。」《全集》卷六，71）他於晚年接受訪談時，亦自稱佛教徒。吾人合梁氏一生觀之，出世法始終是梁氏所唯一承認的徹底解脫法，清靜境界一直是梁氏一生之真心所好，而佛化的社會則是他所認為人類進化的最後階段。《全集》卷四，71；卷三，757）儒家思想似乎只代表了他用世的一面。然而他於《人心與人生》一書之結尾時又說：「然而菩薩不捨眾生。不住涅槃，出世間而不離世間。夫誰得為一往究極之談耶？然盡一切非吾人之所知，獨從其一貫趨向在爭取自由靈活，奮進無已，其臻乎自在自如，徹底解放，非復人世間的境界，卻若明白可睹。不是嗎？」《全集》卷三，758）將出世間與人世間打成一片，即生生之自由即徹底解放，即乾元之剛健即自在自如，融佛學入儒學，即人世即涅槃，是為理學中陽明一脈之真傳。

<sup>27</sup> 《全集》卷二，126。

<sup>28</sup> 有關道家思想與變化的歷程觀之關係，請參看拙作“The Cosmo-ontological View of Becoming in Ancient Chinese Taoism”，《台大歷史學報》第十九期，（1996，台北）。

為。這個路數是中國的路數。中國兩個重要學派—儒家與道家，差不多都是以生命為其根本。如四書上說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。」「致中和，天地位焉，萬物育焉。」都是充分表現生命自然的意思。……我曾有一個時期致力過佛學，然後轉到儒家。於初轉入儒家，給我啟發最大，使我得門而入的，是明儒王心齋先生；他最稱頌自然，我便是如此而對儒家的意思有所理會。……後來再與西洋思想印証，覺得最能發揮盡致，使我深感興趣的是生命派哲學，其主要代表者為柏格森。……再則，對於我用思想做學問之有幫助者，厥惟讀醫書。……醫書所啟發於我者仍為生命。……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。<sup>29</sup>

佛學在此似乎退居幕後，甚至不提了。這大抵是梁氏提倡儒學之結果。然而「生生」之說其實仍然是一種變化的歷程觀。只是佛說的變化無常乃無性、無名相、本來清靜。梁氏所理解的儒家宇宙觀則指此充滿生命，不斷變化流轉的宇宙自然為一生生的過程。他說：

我心目中代表儒家道理的是「生」，代表佛家道理的是「無生」。<sup>30</sup>

又說：

---

<sup>29</sup> 《全集》卷二，125-127。

<sup>30</sup> 《東西》，122。



中國自極古的時候傳下來的形而上學，作一切大小高低學術之根本思想的是一套完全講變化的——絕非靜體的。<sup>31</sup>

我很看得明孔子這派的人生哲學完全是從這種形而上學產生出來的。孔子的話沒有一句不是說這個的。……這種形而上學本來就是講「宇宙之生」的，所以說「生生之謂易」。由此孔子讚美歎賞「生」的話很多，像是：「天地之大德曰生」；「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉」；……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。<sup>32</sup>

生命與生長觀自然包括變化觀。而它同時是一種有機的、一體相感相應、不可分割的整體性的宇宙觀（holistic world view）。

若論及梁氏「生生的宇宙觀」之根源，我們發現這種宇宙觀與其說是孔子的宇宙觀，不如說是《易傳》與《中庸》宇宙觀的一個根本要素。《易傳》與《中庸》本屬戰國中晚期以後的晚出書，其宇宙觀實主要源於道家思想，是綜合了儒道兩家思想的產物。<sup>33</sup>梁氏未曾深究古代儒道兩家思想前後互相影響

<sup>31</sup> 《東西》，115。

<sup>32</sup> 《東西》，121。

<sup>33</sup> 《易傳》七種，非一人一時之作，然而大抵皆出於戰國中晚期。關於《易傳》成書之年代，本文綜合了採取錢穆、李鏡池、戴君仁、高亨、朱伯崑、戴璉璋、陳鼓應諸先生之說法。至於將《易傳》之宇宙觀歸源於道家則主

的關係，然而他採取傳統的說法，以《易經》為古代儒道兩家思想的共同經典，卻符合秦以下儒家已採取了道家宇宙觀的現象。<sup>34</sup>梁氏所見亦繼承了理學，尤其是王學的說法。事實上宋

---

要根據錢穆先生。近年來陳鼓應先生亦主張類似的說法。有關討論請參閱錢穆，〈易經研究〉（《中國學術思想史論叢》卷一[台北：東大，1976]；1928年講，原刊蘇州中學校刊，17-18期）、〈論十翼非孔子作〉、〈易傳與小戴禮記中的宇宙論〉（《中國學術思想史論叢》卷二[台北：東大，1976]）；李鏡池，《周易探源》（北京：中華，1982）；戴君仁，《談易》（台北：開明，1961）；高亨，《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979）；朱伯崑，《易學哲學史》（北京：北京大學，1986），卷一，第二章）；戴璉璋，《易傳之形成及其思想》（台北：文津，1989）；陳鼓應，《易傳與道家思想》（台北：商務，1994），5, 56, 83, 143。關於《中庸》成書之年代，與其所受道家思想之影響，則請參考錢穆，〈中庸新義〉（《中國學術思想史論叢》卷二[同前]；原作於1955）、〈中庸新義申釋〉（同前，原作於1956）。近年來古代史學者如李學勤等先生，根據新出土的材料重作考訂，認為《易傳》成書的年代不會晚於戰國中期。（李學勤，《周易經傳溯源》[長春：長春出版社，1992]，97。）然而李書中所引據之材料，頗多漢代文獻或漢代成書之著作，未必能依此斷定先秦著作成書的年代，所以筆者對此新說法，暫時保留。此一問題雖然不影響本文的立論，因有讀者提出質疑，在此附帶加以討論。

<sup>34</sup> 嚴復引進天演論思想時，便特別提出西方天演論與中國《易》、老莊、《中庸》等思想的相通性。（其詳請參見〈嚴復《天演論》作意與內涵新詮〉一文）梁漱溟重變化的歷程觀、演化論、道家、《中庸》與《易經》的思想，與嚴復的思想一脈相承。然而嚴復所重在中西之同，梁氏則暢發東西之異，尤其將變化的歷程觀與西方理性主義的矛盾性，加以深刻的發揮。

明儒的宇宙觀也深受佛道乃至陰陽家的影響，而好言大化流行，萬物遷化。宋明儒論仁亦超出人生界，而喜由天地生生之德綜論宇宙一體之仁與元亨利貞之道。梁氏所敬仰的泰州王心齋，其學說一方面繼承這個傳統，一方面更明顯地具有禪宗與道家「即遷化即真實」思想。至於中醫的生命觀（一種整體及有機論的生命乃至宇宙觀），則從來便與道家及陰陽家一體。對梁漱溟而言，中國古代儒、道、陰陽、理學、中醫諸家思想實有一共同的思想根源，即其所謂「生生變化」的宇宙觀。梁氏此說，合諸家之宇宙觀為一爐，而以儒道兩家的宇宙觀為核心，雖然不能表現出中國傳統宇宙觀複雜的全貌，卻也代表了中國傳統宇宙觀的一個基本特質。

梁氏此說亦有採取於西洋。論者如 Guy Alitto、王宗昱等均以梁氏之宇宙觀比擬柏格森的生機主義。<sup>35</sup>然而柏格森的生機主義實具有「超越的唯心論」之背景。其「生力」(life drive)一說的重點在於提出離物質界而存在的一種生命根源。一切的生命與進化現象均有賴此生命根源之力，離此力則物質界不能單獨創造生命，根本上是一種心物二元論。此說的背景實為基督教的上帝創造生命觀與西洋唯心論的傳統，而其目則在於駁斥當時大行於西方的自然主義。<sup>36</sup>梁漱溟受釋道儒三家的影響，根本上排斥二元論。其意想中的「生生」乃一體用一源，

---

<sup>35</sup> Guy Alitto, *The Last Confucian* (Berkeley: University of California Press, 1979), 96, 109; 王宗昱, 《梁漱溟》(台北: 東大, 1992), 301-2。

<sup>36</sup> Leszek Kolakowski, *Bergson* (Oxford, Oxford University Press, 1985), 9-10.

心物一如的大化過程，與柏格森的說法說有根本上的差異。梁氏一再強調的是一種不分別、渾融一體的宇宙觀，而柏氏則要強調「生力」與精神之獨立於物質的自由主動性。這種不為已成形質、觀念、形式所拘限的自由主動性雖然也是梁氏論生生思想的要義，然而源頭大為不同。梁氏相信至道不二，無名無執而為萬有生發之源，當然以恆動及主動創造為其主要特質，柏氏所求則為精神超越物質的獨立自主性，屬於二元觀點。梁氏對柏格森的思想與背景之了解均有限，所以他自己並未發現這個問題。他僅指出柏氏之說與唯識學所用的認識論方法有所不同，而從年輕至老均對柏氏的生機主義宇宙觀稱譽有加，這就更難避免學者的誤解了。<sup>37</sup>

從生生思想出發，梁氏對於近代物理非常感興趣。他敏感地注意到近代物理的宇宙觀與西方傳統的宇宙觀大不相同，而其最大不同之處，正在於一則以變化觀取代了希臘與啟蒙式的實體觀，再同時以整體觀（holistic view）取代了古典物理的原子觀及分析觀。他讀了一本介紹愛因斯坦相對論的書，然後發現：

他所有的話都根據「宇宙是大流」的意思而說，一切東西都在這大流中彼此互相關係。其最要緊的話就是：一切都是相對，沒有自己在那裡存在的東西。似乎同我們

---

<sup>37</sup> 參見《全集》卷一，13-14；275-80；《東西》，78-79；《全集》卷三，642-43。

的意思很契合。<sup>38</sup>

愛因斯坦雖然沒有「宇宙是大流」的說法，然而他的時空質能一體說卻打破了古典物理的時、空、質、能分立觀。而相對論也的確指出了一切存在的一體相關性。沒有所謂孤立的主體，或不變的實體，一切事物都是不斷變化且相互影響的。

析論至此，讀者不免要問此種「生生思想」的「本體」或「本質」究竟為何？其實梁氏宇宙觀的重點在於動態的變化過程，所以他並不討論「靜態本體」的本質。然而他到底又逃不掉本體論的問題，這使得他的本體論見解經常不甚明晰甚至矛盾。梁氏早期的佛教本體觀具有強烈的唯心論色彩，而他在《東西文化及其哲學》一書中所自述的根本思想，則為一種本於唯識宗的唯意志論。他認為「生活就是相續」，「盡宇宙是一生活，只是生活，初無宇宙」。這生活就個人而言是個人「沒盡的意欲」所成，就宇宙而言，則是眾生「沒盡的意欲」的共同積業所成，所以意欲實為一切萬有之根源。<sup>39</sup>物質世界只是具相的「前此的我」，是為前此意欲所成的業，而一般所謂的心與精神則為當下靈動的意欲。<sup>40</sup>梁氏此說中的心物其實都由那「宇宙意欲」生出，仍屬唯心論。然而所謂宇宙意欲，就形貌上而言實近於一種根本的，無形相方所之限的動能。其所謂物質界則為具相、具形式、固定化後的動能。因此梁氏先前對於

---

<sup>38</sup> 《東西》，118。

<sup>39</sup> 《東西》，48-49。

<sup>40</sup> 同上，49。

「以太說」極表贊許，此時又對於所謂愛因斯坦唯物論的「宇宙是大流」說大為欣賞。<sup>41</sup>只是他已不再輕易比附，而只強調西方人近來亦改採「動的思想」。<sup>42</sup>梁漱溟以變化為根的宇宙觀使他傾心於當時流行的進化論。宇宙意欲之說，更使他相信生物進化的過程亦受生之意欲的一路主導，而人類則代表這種主動靈性的充分顯現，所以得以走到了進化的頂端。也可以說，梁氏由佛學的「心生萬法」、意志與意識變現萬物的觀念出發，又受到近代演化論與中國傳統的影響，乃有一種中國化的生機主義的說法，認為生物的進化亦有賴其各自的奮進意志；人類正是因為其奮進意志最強，才能爬到進化階層的頂端。至於人類文化則更是人們意志力的展現。<sup>43</sup>然而另一方面，他的生生思想又深受道家與中醫的自然主義的影響，強調生命與本能，帶著心物合一論的味道。<sup>44</sup>這種種不同來源的影響，使得梁氏對本體論的見解含有相當的彈性。大體而言，他的本體論仍是以佛家的唯心論為基礎，但卻向著儒道的「心物合一」說過渡，

---

<sup>41</sup> 《東西》，118。

<sup>42</sup> 《東西》，169。

<sup>43</sup> 《東西》，44-53。

<sup>44</sup> 一、此種對進化論的生機主義式的解釋頗近於柏格森創造進化（creative evolution）觀。然而柏格森之說屬於二元論，梁氏則將其融入佛道儒式的體用不二、一元論式的生生思想之中。二、梁氏的宇宙觀真正有得於西洋而為中國思想所本無者，其實是現代的演化觀。中國古人雖有「大化流行」、「氤醞生物」之說，卻並無環環相扣的宇宙及生物的演化觀念。然而他並沒有接受達爾文的天擇（natural selection）說。

而其真正的重點則在於體用不二的生生變化說。

以上所討論的宇宙觀與本體觀近乎所謂天道，然而梁氏生生思想之興發點實在於人道。對梁氏而言，天道、人道本不可分。變化的宇宙觀本來含攝並強調整體觀，所以在梁氏的書中，宇宙觀、本體觀與人生及人世問題常合在一起討論。這本是中國思想的傳統。然而為了深入分析，本文必須將他思想中的個別要素分離出來。生生變化的宇宙觀是他一切思想的理論基礎，是以必須先加以分析。然而就梁氏思想而言，釋、道、陰陽家的變化的歷程觀固然是批判西方理性主義的宇宙、形上論之基礎，儒家重情之教則為批判西方理性主義的倫理與社會思想的基礎。於此同時，他又因佛學而重視直感（梁氏稱其為「現量」，指未經理智與直觀組織的直接感知），因儒、道、陰陽、中醫之學而重視直觀與直覺，由是而積極地從認識論的角度對理性主義大加批評。生生思想實蘊含以上所有觀點（然不等於任何一家，尤其不同於佛學，因佛學不言生生），構成了一個內容豐富的世界觀，而對於理性主義的世界觀構成有力的挑戰。以下將從宇宙、本體、認識、人生與倫理、社會政治論等方面，進一步分析梁氏的中西文化觀，以闡明其複雜的內容。

### 三、對西方文明系統化的批評與

#### 對中國文明的反省

本於佛學及生生思想，梁氏於《東西文化及其哲學》一書中展開了他對西方文明與理性主義的全面批判。梁氏於此書所討論的包含了古今中外宇宙人生社會文化等各方面的問題，內容極為龐雜。然而吾人如由上述的基本觀點去觀察，則將是如網在綱，系統分明。

梁氏此時期最大之突破在於充分運用其哲學來討論文化問題。其思考方式主要是一種哲學化的「文化型態觀」，認為一個文化有他最基本的，無所不在的一種模式（pattern）。就梁氏而言，此模式源於其文化成員的生活意向。不同的生活意向將決定不同的思維方式，前者為發動的意欲，後者乃知性的形式，合此情志與知兩基本模式，乃可以決定一文化的基本型態。這種看法固然也包含了他的對於人類文化的許多敏銳觀察，然其基本觀點則明顯地源於唯識的唯意志論中「盡宇宙是一生活」的說法。<sup>45</sup>由此出發，他認為中、西、印文化各為人類持中、向前、向後的意欲所形成的文化之代表。而其相應的「代表性」思維方式，則分別為直觀、理智、及「現量」。<sup>46</sup>限於本文的主題，我們對其說法不能一一檢討。以下所論將集中於梁氏對於西方理性主義文明及傳統中國的「非西方理性主義的思維方式」之批評及反省。

梁氏於《東西文化及其哲學》一書中對於西方文化的觀察本於其「四步講法」。此方法為「先從西方各種文物抽出他那

---

<sup>45</sup> 《東西》，49-50。

<sup>46</sup> 《東西》，55、62-63、177、158-160。



共同的特異采色，是為一步；復從這些特異的采色尋出他那一本的泉原。這便是二步；然後以這一本的精神攬總去看西方化的來歷是不是如此，此為三步；復分別按之各種事物是不是如此，這便是四步。」<sup>47</sup>基本上是一種由追求文化的綜合特性的觀察出發，而後求其歷史與現前之證據的「文化型態觀」。當時人對於文化的綜合特性之認定，經常取決於一個文化所表現的心靈活動的基本特性。然而對於心靈活動的基本特性的大分類，又不免深受觀察者對於人類心靈基本運作方式的認識之影響。<sup>48</sup>此種討論文化型態的方法，雖然不能為事事講求實證的當代學術界所接受，卻頗流行於民國時期的學術與思想界。梁漱溟於其論述中強調西方文化的兩大基本特色，民主與科學，均源於西方人的一種「意欲向前要求」的生活態度，而近世「西洋人所作的生活又以理智為其唯一重要工具」。<sup>49</sup>向前要求的意欲越強，其理智活動也將越盛越強，輾轉以形成文藝復興以降西方文明的異彩。

梁氏對於西方理智主義的論述之價值，實不僅在於指出理智在西方文化，尤其是近代，作為一種無所不在的基本工具，同時也在於他對西方理智主義的深刻批判及對於中國文化中「非理智思想」部份的反省。梁氏對西方文明的看法確實頗有

---

<sup>47</sup> 《東西》，25。

<sup>48</sup> 另外一個有名的例子便是李大釗的「東方文明主靜，西方文明主動」說。（李大釗，〈東西文明根本之異點〉，《言治》第三冊 [1918，北京]）

<sup>49</sup> 《東西》，158。

見地，可與尼采、韋伯、海德格、哈帕馬斯諸人對現代文明之解釋相發明。他對中國文明「非理智」性格之反省，亦多切中要害。然而梁氏哲學化及唯心主義式的文化型態觀到底不免過度地簡化了歷史。因此，下文的重點不僅在於檢討梁漱溟如何用理智主義一概念去解釋西洋文化，而更在於他對西方理智主義之看法與態度。我們必須由一批判的以及思想史的角度去考察這種看法與態度的歷史意義。以下我們將由本體論、宇宙觀、認識論、人生與倫理哲學、社會與政治哲學等角度分別探討梁氏之說法的價值。

### （一）本體論與宇宙觀

從本體論及宇宙觀的角度而言，梁氏於《東西文化及其哲學》一書中所言仍是基於變化的宇宙觀（a world-view of becoming）對於西方存有式的宇宙觀（a world-view of being）的一種觀察與反省。然而他此時不僅對於這種觀點的意義有了更完整的發揮，而且又從唯意志論的角度對於西方理性主義的本質加以深刻的批評。他說：

希臘的思想本來各方面全都很發達……但是到了後來西洋只有偏於向外的，對於自然的，對於靜體的一方面特別發達，而別種思想漸漸不提，這就因為西洋人所走是第一條路向，在第一條路向本來是向前看的，所以就作向外的研究；前面所遇就是自然，所以對於自然研究；自然乍看是一塊靜體，所以成靜體的研究。……自從希臘哲學的鼻祖泰理斯起，就來究問宇宙本體的問

題，……近世哲學還是一元多元，唯心唯物等等問題，仍舊接續古代的形而上學，總想探究宇宙之本源。……根本的使其哲學成功唯物的傾向。「物質」一觀念在這種態度上蓋不待構於思，出諸口，已先有了。<sup>50</sup>

梁氏這段話雖有一些問題（例如西方人顯然不僅擅於研究自然，亦頗長於研究人文社會；靜體之觀念與唯心唯物均有關，不必然走入唯物等等），然而它卻指出西方學術思想所主要追求的對象——靜體，或曰現象背後永恒不變的實體（*substance*, *being*）。而這種態度，正如 Robin Collingwood, Arthur Lovejoy, Carl Becker, Franklin Baumer, John Dewey, Alfred Whitehead, Martin Heidegger 以及許多西方大家所曾一致指出的，的確為西方思想自希臘以降的根本特質，而尤其是理性主義的基本特質。柏拉圖的理性主義之本質正在於相信人類可以運用理性，透過代表超越共相之觀念（*idea*），掌握住永恆的實體。自此實體、觀念、與理型（*form*）三者產生難以分離之關係，而為一切西方思想與語言文字之核心。直至十九世紀下半期之後，這個大傳統才逐漸遭到從尼采到解構思想之挑戰，而其演變的方向，如 Carl Becker, Franklin Baumer 等第一流思想史家所曾指出的，正是由實體的宇宙觀（*a world-view of being*）轉向變

---

<sup>50</sup> 《東西》，74-75。

化的宇宙觀（a world-view of becoming）。<sup>51</sup>梁氏不斷地由變化的宇宙觀對實體的觀念提出質疑，與其若合符節，可謂一舉中的。

梁氏同時認為追求靜體、唯物思想、及運用理智均源於西方人意欲向前、向外的態度。在此他對於現代西方人運用理智的心理狀態有一番深刻的剖析：

要注意這時（文藝復興）的人從頭起就先認識了「自己」，認識了我而自為肯定；……所謂人類覺醒其根本就在這點地方。這對於「自己」、「我」的認識肯定，這個清醒，又是理智的活動。……要注意這時的人有了「我」，就要為「我」而向前要求，向前要求都是由「我」而來，一面又認識了他眼前面的自然界。……這時候他心理方面又是理智的活動，在直覺中「我」與其所處的宇宙自然是渾然不分的。<sup>52</sup>蓋本無所謂物質，只納入理智的範疇而化為可計算的便是物質。<sup>53</sup>

科學方法要變更現狀，打碎，分析來觀察；不又是向前下手克服對面的東西的態度嗎？<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven: Yale University Press, 1932), chap. 1; Franklin Baumer, *Modern European Thought* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1977), 全書均企圖闡明此一說法。

<sup>52</sup> 《東西》，63。

<sup>53</sup> 《東西》，178。

<sup>54</sup> 《東西》，55。

這一切起於本為一體渾然的宇宙之分化與異化。「我」的概念，或曰個體的「主體性」的建立，即代表了欲望的興起，以及理智對世界的分化與「定型化」。而其背後則是實體論的存有學及理性化的符號系統。物質、觀念、人、我、物、事亦莫不為向前之欲望運用理智分化出、造做出的形式。這種態度的普遍運用，雖創造了極有力量的西方近代文明，卻也造成了自然、人生、及社會的高度異化：

從他們那理智分析的頭腦把宇宙所有納入他那範疇悉化為物質，看著自然只是一堆很破碎的死物，人自己也歸到自然內只是一些碎物合成的，無復囫圇渾融的宇宙和深秘的精神。其人對人分別界線之清，計較之重，一個個的分裂對抗競爭，雖家人父子也少相依相親之意。像是覺得只有自己，自己以外都是外人或敵人。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，真是難過得要死！……所以此刻他們一致的急要努力擺脫理智所加於他們的逼狹嚴酷世界。<sup>55</sup>

梁氏根據其變化的宇宙觀、唯識的唯意志論、及萬物一體的生生思想所創造的這一套物化及異化理論，使我們想到許多近代西方的反啟蒙及後現代思想家對於理性主義及整個西方現代文明的批評。雙方批評的理論基礎與思路雖常不同，然而其結論卻驚人地相似。首先讓我們看看海德格對西方近代文明的批評。梁氏將物化與異化溯源至希臘主流派的形上學及理性主

---

<sup>55</sup> 《東西》，177-78。

義。海德格則將現代西方科技文明定義為「西方形上學發展的最高階段，因為在科技之中，『客體化思維』（*objectivizing thought*），或曰理智主義，已經發展至人所曾經驗的最高階段。」<sup>56</sup>對海德格而言，「科技的本質便是形上學，而唯有將科技放在可溯至柏拉圖的西方思想傳統中，我們才能駁斥科技世界的獨特本質。」<sup>57</sup>梁氏同時將物化與異化的思想以及計算性的理智思維追溯至向前征服的意欲，及主客的分離。而海德格的基本思想，如同哈帕瑪斯所一再指出的，是強烈地反對「由在行動與認知上對立於事物所成的客觀世界的個別主體，所出發之主體化的哲學（*philosophy of subject*）」。<sup>58</sup>海氏並認為「主體的自我維持，顯現為對可認識而可控制之客體的計算理智（*calculating reason*）」<sup>59</sup>。梁氏及海氏對西方科技化、物化、理智化、異化的現代文明之批評，可謂神似。

海德格批判主體化哲學及理智主義的思想一方面遠有所承，一方面也影響無窮。從尼采、海德格、Bataille、福柯、到哈帕瑪斯對西方文明的批判，便一直是以對啟蒙式的理性主義之反省為中心。哈帕瑪斯繼承黑格爾對理性之解釋，對理性主義之價值仍多堅持。其餘諸人則視「理性僅是改裝過的權力意

---

<sup>56</sup> Gianni Vattimo, *The End of Modernity* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1991), xxiv.

<sup>57</sup> 同上。

<sup>58</sup> Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (tr. Frederick G. Lawrence; Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1990), 136.

<sup>59</sup> 同上。

欲 (will to power) 」，並對「主體中心的理性 (subject-centered reason) ，及其所造成的對於自然、社會、及自我之控制」大加鞭撻。<sup>60</sup>尼采認為「現代科學只是那推動了整個西方思想與歷史之權力意欲的產物」。<sup>61</sup>繼承了尼采的海德格則認為：「『自我』及『控制』不僅是現代科學，而且是西方人對於真理之基本概念背後的第一主題」<sup>62</sup>Bataille 對於「理性之外」的系統化探究，則告訴我們「由那有用的、可計算的、與可支配的世界所排除出去的是些什麼。」<sup>63</sup>至於福柯對於知識、理智、與權力之間交纏複雜的關係之剖析更已眾所周知。梁氏認為理智是向前征服意欲之產物，實可與這些反啟蒙及後現代的思想相發明。

十九世紀末之後整個西方思想史的發展主流表現為對於希臘與啟蒙式理性主義及其背後的實體觀的批判。<sup>64</sup>這個現象對

---

<sup>60</sup> Thomas McCarthy, *Introduction to The Philosophical Discourse of Modernity by Jürgen Habermas*, (tr. Frederick G. Lawrence, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1990) , xiii.

<sup>61</sup> Huston Smith, *Forgotten Truth: The Primordial Tradition* (New York: Harper & Row, 1976) , 10.

<sup>62</sup> 同上。

<sup>63</sup> Thomas McCarthy, *Introduction to The Philosophical Discourse of Modernity by Jürgen Habermas*, xiv.

<sup>64</sup> Ex. Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, 10-20; A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: Free Press, 1967)

於本世紀初的中國思想界有很大的影響。然而其影響卻並不透過以上諸家。梁漱溟對前述諸人幾乎一無所知，唯一只聽說尼采是個反智識主義者。梁漱溟肯定西方思想界當時正由靜態實體觀轉入動態變化觀，主要是得自流行於中國的進化論、現代物理、及柏格森學說的印象。他認為西方理智主義源於強烈的自我意識及征服意志，則受到當時新輸入的社會主義對於西方文明的批判的鼓勵。當時的社會主義份子普遍反對西方傳統所謂貴族化、唯心主義式的理性及知識觀，而強調人的社會性與物質性。自然主義盛行，本能說高揚，而理性則被解釋成一種「自顧的情緒（self-regarding emotions），和達成小我目的知性工具。」<sup>65</sup>同時的新文化運動領導者又極力提倡西方文化中的科學、民主、理智、個人主義及奮鬥、抗爭、征服、和控制的意志。<sup>66</sup>梁氏從他的佛學及生生思想觀點，將這些代表西方文明的因素串了起來，才產生前述深刻複雜的從本體論上批判西方理智主義的系統。

## （二）認識論的批判

從佛學的角度觀之，宇宙的本質既然是恆動恆變的過程，則運用理智所得之固定的、靜態的概念，勢必不能代表真實。梁氏在這一方面的意見初見於前述之〈究元決疑論〉，而於《印度哲學概述》及《唯識述義》中根據唯識宗的說法有了進一步

---

<sup>65</sup> 《東西》，173-75。

<sup>66</sup> 《東西》，21-24、34-47、56-65。



的發揮，最後並大體保留於《東西文化及其哲學》之中。唯識宗對認識作用的解釋主要建立在對於比量、現量、非量的分析上。梁氏認為「所謂『現量』就是感覺（sensation）」；又指出「『比量智』即是今所謂『理智』……此種認識作用所認識的是什麼呢？就是意義——概念——即唯識家所謂『共相』」。至於非量則指妄見，主要是直覺。他首先試圖從變化的宇宙觀及唯意欲論出發，去摧破理智與直覺的共同基礎——共相。他說：

蓋生命寄於向前活動，向前活動基於二執故也（我執之末那識及意執之意識）。當其運用六工具（前六識）向前要求時，所碰到的實非別的，還是自己所現：眼見色，色即眼識現；耳聞聲，聲即耳識現；乃至意緣念，念即意識現。……其影像皆由自己變現是也。……不過不單影象是隨時變現，非恆在的東西，就是這內外的本質，你看他死呆呆的物質世界，實在也是遷流不息，相續而轉。一塊石頭不是一塊石頭，是許多石頭的相續。<sup>67</sup>

這是因為宇宙大化之中，「本來無一物」，吾人所見之相、所謂之物、所得之概念皆不免為無明之欲想所造。此論之深刻處不僅是說一切物與事之概念為意欲及理智所造，並指出平常所謂的「感覺張本」亦含有主觀因素（即官覺所代表的意欲）介入，並非所謂純客觀的經驗基礎。<sup>68</sup>至於所謂直觀，則更屬「橫

<sup>67</sup> 《東西》，85。

<sup>68</sup> 唯識宗論此雖不如康德學說之精密，對於古典經驗主義之批評卻有異曲同工之妙。

增的」主觀共相。理智與直觀所得的共相既然都是人的主觀意欲所造，無當於本然，吾人唯有棄去一切意欲的介入，復乎現量，才能契入本真。然而什麼是現量呢？他說：

現量非他，就是（見白瓶時）心理未起瓶子的意思，乃至未起白的意思，極醇的感覺。<sup>69</sup>

唯識家所謂唯識的就是說一切都無所有，唯有感覺。<sup>70</sup>現量的唯一條件就在無分別，而分別即是比量作用，所以現比量並非並列的東西，而是勢不兩立的對頭。<sup>71</sup>

現量對於本質是不增不減的。<sup>72</sup>

簡而言之，現量即是除去一切意欲的介入後所得的純感覺。然而如何可能呢？依佛法言，真正的純靜感覺，所謂「佛位現量」，非經累世特殊修行，破一切內心欲執，達到一種絕對無欲無求的境界則不可得。梁氏以為，此時「就是眼前的人和山河大地都沒有了！空無所見。」<sup>73</sup>梁氏此說雖未必為是，然而「佛位現量」總之是離一般人之經驗相當遙遠，吾人只有在入靜甚深時方能略窺其彷彿。至於「世間現量」則指一般的「純靜觀」，如「看飛鳥，只見鳥（但不知其為鳥）而不見飛鳥」；見白物，只有白覺，而不起白的概念。這「世間現量」雖亦難得，但吾

---

<sup>69</sup> 《全集》卷一，305。

<sup>70</sup> 《全集》卷一，286。

<sup>71</sup> 《全集》卷一，311。

<sup>72</sup> 《東西》，73。

<sup>73</sup> 《東西》，84。

人尚可勉力修行而至。<sup>74</sup>這種需經過修行方可證入的認識方法，與西方人所言的認識論自然是徹底不同。並且是一種最徹底的反理智主義。

由這種反理智主義出發，梁氏所欣賞的西方思想家自然是反啟蒙的思想家如柏格森與叔本華等。然而他對諸家亦有批評，以其不如佛說。他於《唯識述義》（北京，1920）一書中明白地說：

柏格森反智的主張是承認的，主張直覺卻不能承認。……一面是不能找著純然非理智的東西——直覺並非純然非理智的——則反智必不能圓到有就；一面是不能根本反對理智，則無以解外人之難。<sup>75</sup>

他所說純然非理智、根本反理智的東西即是唯識宗所說的現量。<sup>76</sup>至於叔本華的唯意志論（voluntarism）及反理性論自然亦為梁氏所喜，然而梁氏只說叔氏近於佛說，卻並未進一步深論。

77

除了欣賞反啟蒙的西方思想家，梁氏對於西方近代哲學普遍重視認識論，而懷疑傳統之形上學的大趨勢亦極為注意。他每次講西方思想，都幾乎要由休姆、康德、羅素、孔德、柏格

<sup>74</sup> 《東西》，83；《全集》卷一，163。

<sup>75</sup> 《全集》卷一，279。

<sup>76</sup> Guy Alitto 以為梁氏的哲學基本上得自柏格森，是不明瞭梁氏所受佛學影響之深。然而梁氏批評柏格森的主要不是柏氏的宇宙論，而是柏氏的認識論。

<sup>77</sup> 《全集》卷一，10、13、16。

森、馬赫、皮耳松（Pearson）、杜威、詹姆士等人對於傳統獨斷之形上學的批評講起。<sup>78</sup>無論是懷疑論、批判哲學、不可知論、實證論、整體經驗論、批判的唯心論、感覺主義、工具主義、實用主義，對梁氏而言都代表了西方傳統形上學及理智主義的沒落。如吾人所知，近代西方知識論的高度發展，的確使我們對於人類知識的限度有了深切的認識。自休姆的懷疑論與康德的批判哲學提出之後，人類瞭解了知性基本上只能自安於現象界，而不宜向本體界的形上問題進攻。梁氏所舉休姆、康德之後的西洋諸家，大體上同此見解。他深有見於這個大趨勢，因而提出西方依靠知性的形上學沒落了，東方依靠現量或直覺的形上學卻依然能存在的看法。

梁氏所謂「佛家的形上學」所依靠的現量，已評述於前。以下當分析其心目中「中國的形上學」所憑藉的直覺或直觀。梁氏認為「中國是以形而上學為中心」。<sup>79</sup>關於這種中國形而上學的認識論態度，他說：

中國形而上學所講，既為變化的問題，則其所用之方法，也當然與西洋印度不同。因為講具體的問題所用的都是一些靜的，呆板的概念，在講變化時絕對不能適用，他所用的名詞只是抽象的，虛的意味。……我們要認識這種抽象的意味或傾向完全要用直覺去體會玩味，才能得到。……理智所製成之概念皆明確固定的，

<sup>78</sup> 《東西》，75-77；《全集》卷一，271-276。

<sup>79</sup> 《東西》，80。

而此則活動渾融的也。<sup>80</sup>

然而根據梁氏對於現、比、非量的分析，直覺或直觀均屬「非量」，為一種不可靠的主觀的知見，又如何能成為「中國的形上學」的基礎呢？梁氏對此問題並未提出令人滿意的解答。事實上梁氏所謂的中國形上學並非西方傳統的、具有超越或存有論意義的本體論，而勿寧說是一種宇宙觀，一種對現象界中的普遍理則的看法。然而梁氏所討論的這種宇宙觀卻又受著中國傳統「體用同源、顯微無間」、「形上形下一體」思想的影響，咬緊著最根本普遍義不放。仍然是即現象即本體，宇宙論、本體論、形上學打成一片的中國思路。既然打成一片，而為一體渾然的不斷生長變化過程，則直覺所得於其中的，也只能是一些「抽象的」、「活動渾融」的概念了。這種概念本無「明確固定」的範圍，未必能滿足西方知識論上的嚴格要求，卻能反映人心所感的真實，並對應於所謂「變化的形上學」。梁氏有感於此，卻尚未能建構一套中國式的人文知識論。數年之後，他進一步地拋棄「直觀」與「直覺」的概念，而改採「理性」為中國文化之基礎的說法。然而其所謂「理性」，誠如賀麟先生所曾指出的，其實仍是一種直觀。或曰一種直觀式的倫理思想，強調人性中情感與意志的層面，與知識論上的理性討論大體不相干。直至其晚年，梁氏始終未能真正地建立嚴格的人文知識論體系。然而他早年對「直觀」與「直覺」的重視，中年以後對人心相通的理性與情理之重視，對於中國乃至普遍的人

---

<sup>80</sup> 《東西》，116。

文知識論實深有啟發。

梁氏在此也對於中國傳統的學術提出一個重要的批評，他說：「中國學術所有的錯誤，就是由於方法的不謹，往往拿這抽象玄學的推理運用到屬經驗知識的具體問題。」<sup>81</sup>認為形上問題應與經驗問題分開。然而正如梁氏所曾指出的，中國式思維及概念與那種變化的「形上觀」不可分，而西方理智主義則與其靜體觀不可分，任何民族的形上學都將根本地影響到其思想與文化的每一個層面。更何況所謂中國的形上學又與其宇宙論不可分，其影響更為巨大。與其勉強將形上學與認識方法分開，不如營建更周延的形上學與宇宙觀。

### （三）人生及倫理思想

梁氏的人生及倫理觀其實是他生生思想中最重要的一環。梁氏之信佛，而後又由佛學轉入儒學基本上都是為了人生及倫理問題。至於他對西方理智主義的批評，雖有其本體論及認識論的基礎，然其根本的引爆點，其實是對於西方近代功利主義的人生態度、及異化了的倫理關係之不滿。梁氏曾一再地說，他一生為了兩大問題而努力，最先主要是人生問題，而後是中國問題。而他晚年的最後一本鉅著，則是《人心與人生》。所以人生問題實在是他思想的真正起點與歸宿。本文之由宇宙、本體、認識等論說起，是為了理論與系統分析的需要，然而這

---

<sup>81</sup> 《東西》，117。

並不能替代梁氏自身關懷的重點。本乎人生而究達天心，因乎天道而發明人文，不偏於人亦不偏於天，在這一點上，梁氏仍表現為一個道地的中國思想家。

梁氏此時的人生及倫理觀，受了泰州學派的引導，以強調自然生發及一體感通之仁為特色。而這兩點都通於他那以天地萬物為一體，生發長養為心的「生生的宇宙觀」。梁氏以為人生天地間，一切種種問題都因執著而來。然而人既與天地萬物為一體，萬物且遷化不已，「我」又何存？「執著」又何所附？其實「我」本無我，「我」與一切執著皆起於私念私智所造成的分別觀。而人生第一要務便是破除這種理智化的「分別計較」之執著，才能讓人的本心自由創造，人的本性自由發揮。如此而人生自然剛健，情意自然感通，以參贊天地生生之德。合乎這種理想人格的，在他看來只有孔子一人。他說：

孔子有一個很重要的態度就是一切不認定。易經上說：「易之為書也不可遠，為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常。」……論語上就明白指出所持的態度說：「子絕四，勿意，勿必，勿固，勿我；」……一認定，一計算，在我就失中而傾欹於外了。<sup>82</sup>

孔子的唯一重要的態度，就是不計較利害。<sup>83</sup>

認為儒家不用理智計算，而靠著「不慮而知的良知，不學而能

---

<sup>82</sup> 《東西》，123。

<sup>83</sup> 《東西》，131。

的良能」，以直覺應物，才能在一體之大化中得其恰當。<sup>84</sup>他指出：

蓋孔子總任他的直覺。……他便當下隨感而應，這隨感而應，通是對的。要於外求對，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。<sup>85</sup>

一有分別計較則為私欲。梁氏認為：「私心人欲不一定是聲色名利的欲望之類，是理智的一切打量，計較，安排，不由直覺去隨感而應。」<sup>86</sup>有了私欲，則人心便偏欹，多慮多苦，情感不得暢通。唯有那無執著、無分別，因此得以敏銳地感通到整個內外世界的直覺，才能體現出人與萬物一體相通的自然情感。而梁氏使用這種自然的情感來詮釋「孔子所謂『仁』」，並以之為「人類所有的一切諸德」及合理的社會生活之基礎。<sup>87</sup>

合理的社會生活，對梁氏而言，是為一種重視人與人之間的溫情厚意的倫理生活。他以倫理生活發達為中國文化最主要的特色。認為那「人與人渾融的樣子，和那醇厚禮讓的社會生活態度」是可貴並且高出於西方人的：

西洋人是先有我的觀念，才要求本性權利，才得到個性伸展的。但從此個各人間的彼此界線要劃得很清，開口

---

84 《東西》，125。

85 《東西》，124-125。

86 《東西》，127。

87 《東西》，127。



就是權利義務，法律關係，誰同誰都是要算帳，甚至於父子夫婦之間也都是如此；這樣生活實在不合理，實在太苦。中國人態度恰好與此相反：西洋人是要用理智的，中國人是要用直覺的一情感的；西洋人是有我的，中國人是不要我的。……他不分什麼人我界限，不講什麼權利義務，所謂孝悌禮讓之訓，處處尚情而無我。<sup>88</sup>而西方人生的基本特質便是分別心重，並且好用理智計算，又太重視知識與人生的意識面，因而不得人生的本真，社會倫理生活缺乏情味。他認為：

西洋人自古以來……就是只看人心理的有意識一面，忽卻那無意識一面……以致所研究殆限於個人的靜止的精神狀態，而常偏在唯知主義（intellectualism）。……以為人的生活盡是有意識的，盡由知的作用來作主的，盡能揀擇算計去走的，總是趨利避害去苦就樂的……如是種種，於是就以知識為道德，就提倡工於算計的人生。<sup>89</sup>

西洋人自秉持為我向前的態度……使人與自然之間，人與人之間生了罅隙。<sup>90</sup>

這樣的社會在他看起來實在要不得，而他也以此為批判西方文明的最主要根據。

---

<sup>88</sup> 《東西》，152。

<sup>89</sup> 《東西》，168-69。

<sup>90</sup> 《東西》，177。

然而梁氏同時也承認中國人的社會有問題。這問題主要就是各種威權透過禮法來壓迫人，使得中國人「個性不得伸展，社會性亦不得發達」。<sup>91</sup>梁氏的生生思想強調自由創發，本來就有反規條的傾向，對於權威與禮法自無好感。然而孔子素重禮樂，梁氏亦需有所解釋。梁氏認為，孔子原來所言的禮樂「不但使人富於情感，由特別使人情感調和得中」，仍然由情感的發抒安頓這一方面立論。<sup>92</sup>這話雖然不錯，然而孔子是如何得其中的呢？他說：

孔子之作禮樂，其非任聽情感，而為回省的用理智調理情感。……明明於直覺的自然求中之外，更以理智有一種揀擇的，求中；調和，平衡中，都是孔家的根本思想。

93

這段對於理智與直覺的說法，講得進退失據，實與他前述的：「孔子總任他的直覺」<sup>94</sup>一說相矛盾。這也顯示出梁氏的直覺說與生生變化思想在解釋中國傳統時所面臨的限制。正是因為他只強調儒家重生發、感通（仁）的一面，使得他對於儒家立規矩制度、制斷行宜（禮與義）的一面，缺乏相應的瞭解。他尤其討厭理學家，認為宋代以後「禮教名教者又變本加厲」，加重了古代禮法對人的壓迫。<sup>95</sup>他說：

---

<sup>91</sup> 《東西》，152。

<sup>92</sup> 《東西》，141。

<sup>93</sup> 《東西》，144。

<sup>94</sup> 《東西》，124。

<sup>95</sup> 《東西》，152。

在孔子祇有人生，無所謂性理，性理乃宋人之言，孔子所不甚談者，戴氏之思想對於宋人為反抗，我們承認確是糾正宋人支離偏激之失。其以仁義禮智不離乎血氣心知，於孔孟之懷蓋無不訢合。<sup>96</sup>

如此地強調本能、情感與自然而反對禮法、理學、性理之說，一方面固然是他的生生思想的必然結果，一方面也是時代普遍的風氣。在新文化運動浪漫的風潮下，幾乎人人都在追尋久抑的情感、失掉的自我。這股文人的浪漫風氣要等國共鬥爭激化後才轉移到政治運動之上。而梁氏本人到了從事實際的鄉村運動時，亦一改此時的文人理想氣息，不再只是高談生發創造，而進一步地重視到倫理與組織的問題。乃有其後期的中國式的「理性」，或曰「倫理」主義。<sup>97</sup>

由以上的態度出發，梁氏所最反對的，自然是西方近代與中國當時所盛行的功利主義。他認為西洋人自古迄今人生哲學的主流「一言以蔽之，就是尚理智：或主功利，便需理智計算；或主知識，便需理智經營；或主絕對，又是嚴重的理性。」<sup>98</sup>從蘇格拉底、亞利士多德、伊壁鳩魯學派、到培根、笛卡爾、斯

<sup>96</sup> 《東西》，150。

<sup>97</sup> 這是梁氏後來提倡理性，而不再談直覺與本能的一個重要原因。梁氏後期所高舉的「理性」實以情感為中心，並以儒家的倫理為內容，與西方人所說的理性大不同。所以他認為西方人短於理性，而中國則為理性早熟之國。他後期所言的理性其實仍然源出早期的「一體相感之仁」及「無私心」等說法。

<sup>98</sup> 《東西》，155。

賓諾莎、霍布士、洛克、及休姆，在他看來都是主知主義，自然帶著功利主義的氣味。至於邊沁、穆勒一輩，則當然是功利主義的代表。<sup>99</sup>至於當時最為流行於中國的實用或實驗主義及墨子的「功利思想」，則更為他所大力抨擊了。<sup>100</sup>唯有德國一系的倫理學，在他看來有所不同。然而他認為康德的「要無所為而為的直接由理性來的命令才算道德」一說，「雖說無所為與我們相似，然我們所說的無所為並不像他這樣不容留感情。」<sup>101</sup>並舉孟子之說為例，提出「照他（康德）這意思，便是由惻隱之心而為恤人之舉，也都非道德了」的批評。<sup>102</sup>對於中德雙方思想之根本差異的判斷，可謂絲絲入扣。

梁氏對西方功利主義與「異化」現象的批評，及其強調用直覺感通以「唯變所適」、應物皆得其宜的人生態度，其實也正反映了當時知識份子面對巨變時內心中的巨大壓力。民初有關哲學的討論盛極一時，人人似乎都在尋找一根本至道，以解決自己與時代的問題。必須詳細計慮，又帶著分化與異化意味的理智的人生態度，很難滿足「浪漫」的革命要求。梁氏所提倡原始儒家的一任本心，自由生發，活潑剛健的態度，其實正反映了新文化運動的時代精神。當時無論西化派、俄化派，或

---

<sup>99</sup> 《東西》，155-57。

<sup>100</sup> 《東西》，158、193、133。

<sup>101</sup> 《東西》，157。

<sup>102</sup> 《東西》，157。

新生的現代保守派都同具這種性質。這代表了傳統已頹，一切有待重鑄的時代中，人心對於人類創造力與活力之源泉的一種呼喚。所不同的是西化的自由主義思想較重視個性與創造力的解放及個體的自由，而梁氏則由破我執、去人欲中追求一種通乎宇宙大生命之泉源的大自由。至於俄化派則一方面嚮往打破封建、帝國主義、官僚政治、階級壓迫後人類生產與創造力的解放，一方面大力提倡在沒有異化與物化的情況下，人類的一體之愛。三者之相通處正表現出大時代的共同嚮往。

比較之下，梁氏的「傳統派」社會與倫理思想顯然較接近俄化派。梁氏早在信佛之前，就已經是一個熱切的社會主義者。他走入佛學，很大一部份是要澆熄心中難以完成的熱情。而他的重返儒學，又是為了要解救中國的人民。梁氏在《東西文化及其哲學》一書中所稱道的西方人生思想，除了柏格森、Eucken等反啟蒙式的人生哲學，就是社會主義及無政府主義的人生及社會思想。他尤其盛讚克魯泡特金及康氏（Conn, Herbert William）的「社會本能說」：

又以前因這「社會的本能」不曾留意看出的緣故，就以為人所以結成社會的是出於自利心的算計，要交相利才行，社會所賴以維繫的是由人類的理性。……（康氏謂：）智力與思辨與其謂能促社會組織趨於鞏固，寧謂之促個人主義之發達。<sup>103</sup>

以及社會主義者頡德（Kidd, Benjamin）對理性之自私的本質

---

<sup>103</sup> 《東西》，173-174。

的批評：

理性是自顧的情緒（self-regarding emotions）的最高形式。<sup>104</sup>

認為他們所提倡的無私的、未經理智分別心所扭曲的、順乎本性的生活，才最近乎中國人原來的理想。社會主義與共產主義在中國的興起，與前述的時代心理及此種襲自傳統的倫理及情感的態度，均有深切的關係。

#### （四）政治及經濟思想

梁氏早年的思想主要用力於宇宙人生的一些根本問題，對於實際的政經制度，他自己也屢次承認並無足夠的研究。因此他在這一方面的論述，基本上僅為他宇宙人生思想的推衍，常不免過於理想及空想化。我們可資深入討論的，並不很多。這個情形，要到他下一階段真正投身於社會改革之後，才逐漸好轉。

梁氏反對理智化與功利主義的根本原因，是因為他相信功利主義將使人類社會將嚴重的異化與物化。而資本主義社會，正是他心目中異化與物化的社會之典型代表。因此當時社會主義者對於資本主義社會下人為物役，人生機械化、疏離化的批評，自然被梁氏引為知己。<sup>105</sup>梁氏認為在資本主義體系下，人人算計，處處算計，把人都當物品及商品看待，生活極其無味。

---

<sup>104</sup> 《東西》，174。

<sup>105</sup> 《東西》，161-66。

再加上資本家無人性的剝削，經濟的波動，工人的失業，使得一般人的生活極其慘酷。人類的未來勢必無法忍受這種生活，而必然要將「現在個人本位的，生產本位的經濟改正。歸到社會本位的，分配消費本位的」。<sup>106</sup>到那時物質生活已能滿足，經濟將「不競爭而安排妥協——人與人沒有生存競爭」。西方傳統的向前征服的人生態度「將隨生存問題以俱逝」。人類將轉入重視倫理、情感與社會生活的階段，<sup>107</sup>中國文化亦將因而大放異采。

梁氏認為這樣的社會主義是未來的大趨勢，然而究竟「改正成功什麼樣子」？他說：「我們也不便隨意設想」。<sup>108</sup>他對現代經濟實在所知有限，對資本主義社會的批評更是全然依照當時流行的社會主義論述，其批評的價值主要在於完成他反異化與物化的思想體系。然而對於現代經濟與生產方式的知識不足，卻是梁氏的理想將會失敗的一個根本原因。梁氏所言在未來或將展現特殊的價值，然而在當時卻離事實需要太遙遠。他終不免是一個唯心與理想主義傾向太重的思想家。

梁氏的生生思想及反理性、反格律傾向同時使他對於現代的法治系統缺乏好感。他說：

不論是往時的專制獨裁或近世的共和立憲，雖然已很不同，而其內容有不合理之一點則無異。……現前那一事

---

<sup>106</sup> 《東西》，164。

<sup>107</sup> 《東西》，165。

<sup>108</sup> 《東西》，166。

不仗著法律。現在這種法律下的共同過活是很用一個力量統合大家督促著去做的，還是要人算帳的，人的心中都還是計較利害的。<sup>109</sup>

他理想中的社會則是大家全不計較工作高低，一致協同共營生活。不靠法律，而只靠「提高了人格，靠著人類之社會的本能，靠著情感，靠著不分別人我，不計較算帳的心理」。<sup>110</sup>我們也只能說，這樣的烏托邦也早已遠離了儒家務實的本質，而是五四時期浪漫與理想主義風潮的產物。

梁氏因強調自由生發，對於民主的理想倒並無甚批評。他以「個性伸展社會性發達」這九個字來詮釋民主的生活。<sup>111</sup>然而個性伸展，是「我念深重」及向前求取之態度的結果，梁氏既不喜分別人我，則其理想中的社會並不以發達個性為目標。梁氏所反對的是傳統中國社會中居下位的人之個性所受到的壓抑。然而他絕非個性主義的宣導者，也因此他的說法難以具有鼓動人們為了本身的利益去爭權利，爭民主的力量。至於西方人的社會性發達，梁氏也認識到那是他們追求「個性伸展」的結果。然而既不真正提倡「個性伸展」，則社會性能發展得也自然有限。至於西方民主政治及其社會性發達的基礎，如法治、理性、基督新教、及資本主義等又為梁氏所不喜或甚至不解。他所希望的「全盤承受」西方文化的好處，不免仍為空想了。

---

<sup>109</sup> 《東西》，194。

<sup>110</sup> 《東西》，194。

<sup>111</sup> 《東西》，41。



他於下一階段中，毅然拋棄了西化的路，誠屬必然。

#### 四、結論

梁氏的思想雖含有強烈的反西方理性主義元素，然而他在寫作《東西文化及其哲學》時，卻根據文化有其階段性發展需要的觀點，提出一種文化調和論。他認為西方文化在向前征服與理智主義的一條路上已經發展得不但充分而且過度了。西方人雖然征服了物質與自然，卻在社會生活中產生了嚴重的物化與異化問題。因此西方人將改採類似中國人的路，重視社會中人與人的情意交流，不再冷酷地用理智去分化事物，計算利害。至於中國則是「過早」地採取了「隨遇而安」的「調和」路線，以至於問題重重：

我們不待抵抗得天行，就不去走征服自然的路，所以至今還每要見厄於自然。我們不待有我就去講無我，不待個性伸展就去講屈己讓人，所以至今也未曾得從種種威權下解放出來。我們不待理智條達，就去崇尚那非論理的精神，就專好用直覺，所以至今思想也不得清明，學術也都無眉目。<sup>112</sup>

所以中國亟需「全盤接納西方文化」。然而他到底對於西方的人生態度並不欣賞，所以他同時要將西方文化「根本改過，就

---

<sup>112</sup> 《東西》，203。

是對其態度要改一改」。<sup>113</sup>改成一種「剛」的態度，「要大家向前動作，而此動作最好要發於直接的情感，而非出於欲望的計慮」。<sup>114</sup>這種態度雖然十分令人嚮往，也確然代表一種向前奮進的時代精神與改革態度，然而誠如梁氏所言，西方文化的創造力根源於其特殊的人生態度與思維方式，將其基本態度也改了，又排斥理智的計算，如何能將西方文化引進並扎根於中國呢？更何況根據梁氏的分析，無論就本體與宇宙論、認識論、人生與社會思想，東方思想都更合乎道理，西方人不免為「苟獲」。捨己而從人，並非心悅誠服，而是為了實利的考量，其勢亦不能久。<sup>115</sup>梁氏後來終於拋棄了文化調和論，而要走中國自己的路，其原因早見於此時。這種既希望採取西方的長處以改善中國傳統的不足，又恐怕因此而傷害民族的高尚本質之態度，表現出中國第一個深刻而完整的現代保守主義體系所面臨的困境。而梁氏對西方的許多批評，也不免是但見西化之流弊而不能真切地理解現代化的意義。在中國追求現代化的大潮中，梁氏的理念必然不能代表時代的主流。然而他的思想確實具有深刻的傳統宇宙、人生觀及思維方式的基礎，對傳統的價值與現代西方文明的缺失亦有深刻的洞見，所以其思想在現代中國仍有廣泛的代表性與深遠的影響力。梁氏的保守主義讓我們對中國文化的現代意義有了更深刻的認識，而其所遭遇的困

---

<sup>113</sup> 《東西》，202。

<sup>114</sup> 《東西》，111。

<sup>115</sup> 參見梁漱溟，《中國文化要義》（台北：問學，1977）。

難，及其系統所內含之矛盾，亦顯示出中國文化在現代化的過程中所面對的一些根本性問題。

## 參考書目

### 梁漱溟著作

- 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》（山東：人民出版社，1989）。
- 梁漱溟，《人心與人生》（台北：谷風，1987）。
- 梁漱溟，《中國文化要義》（台北：問學，1977）。
- 梁漱溟，《東西文化及其哲學》（台北：問學，1977）。
- 梁漱溟，民國叢書編輯委員會編，《中國民族自救運動之最後覺悟；鄉村建設理論》（上海：上海書店，1992）。
- 梁漱溟著，梁培寬編，《梁漱溟書信集》（北京：中國文史，1996）。
- 梁漱溟，《自述五種》（台北：龍文，1990）。
- 梁漱溟，《教育文錄》（台北：文景，1972）。
- 梁漱溟，《梁漱溟學術論著自選集》（北京：北京師範學院，1992）。
- 梁漱溟著，梁培寬編，《梁漱溟學術精華錄》（北京：北京師範學院，1988）。
- 梁漱溟著，魯薇娜編，《梁漱溟隨想錄》（太原：山西高校聯合，1992）。
- 梁漱溟，《煥鼎文錄》（台北：地平線，1974）。
- 梁漱溟，《漱溟卅前文錄；漱溟卅後文錄；朝話》（上海：上海書店，1989）。

- 梁漱溟著，李淵庭整理，《梁漱溟講孔孟》（北京：中國和平，1993）。
- 梁漱溟，《究元決疑論》（上海：商務，1925）。
- 梁漱溟，《憶舊談往錄》（北京：中國文史，1987）。

#### 研究文獻：

#### 中日文部份

- 王宗昱，《梁漱溟》（台北：東大，1992）。
- 王邵軍編著，《東方聖哲：梁漱溟》（北京：中國青年，1994）。
- 白吉庵，《物來順應：梁漱溟傳及訪談錄》（太原：山西人民，1997）。
- 朱伯崑，《易學哲學史》（北京：北京大學，1986）。
- 朱傳譽主編，《梁漱溟傳記資料》（台北：天一，1981）。
- 朱漢國，《梁漱溟鄉村建設研究》（太原：山西教育，1996）。
- 艾思奇，《批判梁漱溟的哲學思想》（北京：人民，1956）。
- 艾思奇，《胡適、梁漱溟哲學思想批判》（北京：人民，1977）。
- 艾愷，《文化守成主義論》（台北：時報文化，1986）。
- 李淵庭、閻秉華編寫，《梁漱溟先生年譜》（廣西：師範大學，1991）。
- 李學勤，《周易經傳溯源》（長春：長春出版社，1992）。
- 李鏡池，《周易探源》（北京：中華，1982）。
- 汪東林，《梁漱溟問答錄》（香港：三聯，1988）。
- 汪東林，《梁漱溟與毛澤東》（長春：吉林人民，1989）。
- 胡應漢，《梁漱溟先生年譜初稿》（台北：龍田，1979）。
- 馬東玉，《梁漱溟傳》（北京：東方，1993）。
- 馬勇，《梁漱溟文化理論研究》（上海：人民，1991）。

- 馬勇，《梁漱溟教育思想研究》（瀋陽：遼寧教育，1994）。
- 馬勇，《梁漱溟評傳》（安徽：安徽人民，1992）。
- 馬勇編，《末代碩儒：名人筆下的梁漱溟 梁漱溟筆下的名人》（上海：東方，1998）。
- 高亨，《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979）。
- 張岩冰編，《梁漱溟印象》（上海：學林，1997）。
- 張岱年等，《文化的衝突與融合：張申府、梁漱溟、湯用彤百年誕辰紀念文集》（北京：北京大學，1997）。
- 曹躍明，《梁漱溟思想研究》（天津：天津人民，1995）。
- 梁培寬編，《梁漱溟先生紀念文集》（北京：中國工人，1993）。
- 梁漱溟鄉村建設理論研究會編，《鄉村：中國文化之本》（濟南：山東大學，1989）。
- 郭齊勇、龔建平，《梁漱溟哲學思想》（武漢：湖北人民，1996）。
- 陳鼓應，《易傳與道家思想》（台北：商務，1994）。
- 陸鏗、梁欽東主編，《中國的脊樑：梁漱溟先生紀念文集》（香港：百姓文化，1990）。
- 景海峰，《梁漱溟評傳》（南昌：百花洲文藝，1995）。
- 楊承彬，《胡適，梁漱溟，錢穆》（台北：台灣商務，1999）。
- 鄭大華，《梁漱溟與胡適：文化保守主義與西化思潮的比較》（北京：中華，1994）。
- 鄭大華，《梁漱溟與現代新儒學》（台北：文津，1993）。
- 鄭大華，《梁漱溟學術思想評傳》（北京：北京圖書館，1999）。
- 錢穆，〈中庸新義〉，《中國學術思想史論叢》卷二（台北：東大，1976）。
- 錢穆，〈中庸新義申釋〉，《中國學術思想史論叢》卷二（同前）。
- 錢穆，〈易傳與小戴禮記中的宇宙論〉，《中國學術思想史論叢》卷二

(同前)。

錢穆，〈易經研究〉，《中國學術思想史論叢》卷一（台北：東大，1976）。

錢穆，〈論十翼非孔子作〉《中國學術思想史論叢》卷二（同前）。

戴君仁，《談易》（台北：開明，1961）。

戴璉璋，《易傳之形成及其思想》（台北：文津，1989）。

魏華齡主編，《回憶梁漱溟》（桂林：漓江，1993）。

譚宇權，《梁漱溟學說評論》（台北：文津，1999）。

龔建平，《梁漱溟讀書生涯》（武漢：長江文藝，1998）。

李璜，《與梁漱溟先生論中西之異同》（出版地與出版者皆不詳，1930）。

## 西文部份

Alitto, Guy S. *The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Baumer, Franklin. *Modern European Thought*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1977.

Becker, Carl L. *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press, 1932.

Cascardi, Anthony J. *The Subject of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992

Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. tran. by Frederick G, Lawrence. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1990.

- Heidegger, Martin. *Basic Writings: from Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)*. New York: Harper & Row, 1977.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. tran. by John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper, 1962.
- Heidegger, Martin. *The Principle of Reason*. tran. by Reginald Lilly. Bloomington and Indiana: Indiana University Press, 1991.
- Hollinger, Robert, ed. *Hermeneutics and Praxis*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1985.
- Horkheimer, Max. *Critique of Instrumental Reason*. tran. by Matthew J. O'Connell and others. New York: The Seabury Press, 1974.
- Kolakowski, Leszek. *Bergson*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- McCarthy, Thomas. *Introduction to The Philosophical Discourse of Modernity by Jürgen Habermas*. tran. by Frederick G. Lawrence. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1990.
- Murray, Michael, ed. *Heidegger and Modern Philosophy*. New Haven and London: Yale University Press, 1978.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *The Philosophy of Nietzsche*. trans. by Clifton P. Fadiman & etc. New York: The Modern Library, 1927.
- Smith, Huston. *Forgotten Truth: The Primordial Tradition*. New York: Harper & Row, 1976.
- Vattimo, Gianni. *The End of Modernity*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1991.
- Weber, Max. *Economy and Society*. ed. by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: U. of California Press, 1978.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

Whitehead, Alfred North. *Science and the Modern World*. New York: Free Press, 1967.

Wu, Chan-liang. "Western Rationalism and the Chinese Mind: Counter-Enlightenment and Philosophy of Life in China, 1915-1927." Yale University Ph. D. Dissertation, 1993.