

人心與人生 ——梁漱溟暮年對人性的觀察*

陳 一 弘**

摘 要

本文旨在探討梁漱溟晚年的人性論，並藉由其一生最為珍視的著作——《人心與人生》為主要依據，以明其思想變遷及對人性的最後主張。文中依序分析四個主題：首先，著重其研究方法，指出梁的特殊處在善用近代學術，尤其是達爾文演化論與馬克思哲學，而揭示人性研究之另一蹊徑。其次，闡述梁對人心所具有的主動、靈活、計畫三特質之觀察。第三，剖析梁的人性論裏，最根本、也是最關鍵的自覺能力。第四，從梁的人生歷程，探究其所以重視自覺的緣故，並由他對自覺定位的前後差異，說明其思想轉變。

關鍵詞：梁漱溟、新儒學、儒家、人性論、人心

*本文撰寫多蒙林啟屏先生之批評與指正，並間受楊承祖、張端穗二位先生之鼓勵。今再承兩位匿名審查人賜予高見，裨益拙文定稿。凡此，均深摯感謝。惟文中若有錯誤、疏漏，責任在我。

**國立政治大學中國文學系博士生

投稿日期：96.11.21；接受刊登日期：97.4.1；最後修訂日期：97.7.3

The Human Mind and the Human Life
——**Liang Shu-ming's Observation toward Human**
Nature in His Sunset of Life

I-hung Chen*

Abstract

This article probes Liang Shu-ming's theory of human nature in his sunset of life mainly according to his most important work——*The Mind and the Life*——to elaborate the change of his thinking and his final idea of human nature. This article accordingly analyzes four topics: first, it focuses on his research methodology and points out that Liang was good at applying modern science, in particular, Darwinian theory of evolution and Marxism, so that he opened up a new path to make a study of human nature. Second, it elaborates Liang's point of view toward the three characteristics of the voluntariness, agileness, and foresight of the human mind. Third, it analyzes the notion of self consciousness which is the most critical and basic capacity in the theory of human nature. Fourth, it looks into the reason why Liang valued self-consciousness from his personal experience, and explains his change by the difference his conception of self-consciousness from his earlier one.

Keywords: Liang Shu-ming, Contemporary Neo-Confucianism, Confucian, Theory of human nature, human mind

* Doctoral Student, the Graduate Institute of Chinese Literature, National Chengchi University
Received November 21, 2007; accepted April 1, 2008; last revised July 3, 2008.

壹、前言

《人心與人生》係梁漱溟（1893-1988）的晚年之作，在其中梁氏將長期沈潛於心卻亟欲廓清的人性與儒學問題，做了一番詳盡的探討，反映了他慎思明辨的性格。

甫自 1923 年，亦即梁成名作《東西文化及其哲學》出版未滿二載之際，梁旋感於舊說未密，箇中癥結即在對儒家理解有誤，且雜摭彼時心理學相關著作為據，未顧及相互異同所致，故自此恆欲修正。¹隨後於 1923 至 1924 年間他除了在北大哲學系開設的「儒家思想」課程重訂己說，並計畫撰述《人心與人生》以為正謬。不久，在 1926 年時他又寫了〈人心與人生自序〉，且將之附錄於 1929 年第八版的《東西文化及其哲學》裏，²既有昭示讀者莫蹈前誤的作用，也頗有預告新著發表之意味。無奈家、國多難，是以延至 1955 年左右，梁始正式起草，迨 1975 年七月告竣，已歷二十寒暑。惟該書殺青之際並未立時發表，洎 1984 年方正式問世，是時梁屆耄耋矣。³

《人心與人生》問世既多滯延，是以學界之關注與研究進展亦遠不若

¹ 梁對《東西文化及其哲學》的自我批判，參閱梁漱溟 Liang Shuming，〈自序〉“Zi xu”，《東西文化及其哲學》*Dongxi wenhua ji qi zhexue*，頁 6；〈自序〉“Zi xu”，《人心與人生》*Renxin yu rensheng*，頁 541。兩書均收於劉夢溪 Liu Mengxi 主編，《中國現代學術經典：梁漱溟卷》*Zhongguo xiandai xueshu jingdian: Liang Shuming juan*（石家莊[Shijiazhuang]：河北教育出版社[Hebei Education Press]，1996 年）。本文以下引用二書一依劉編，為免行文繁冗，《東西文化及其哲學》引述但言書名及頁數，而《人心與人生》由於多處徵引，故僅於篇名、頁數出注，惟兩書與劉編皆頗易尋，仍便讀者查核。

² 梁漱溟 Liang Shuming，〈自序〉“Zi xu”，《人心與人生》*Renxin yu rensheng*，頁 541。

³ 梁著書過程參閱〈自序〉“Zi xu”、〈書成自記〉“Shu cheng zi ji”，以及梁培寬 Liang Peikuan，〈梁漱溟先生小傳〉“Liang Shuming xiansheng xiao zhuan”（同收於《中國現代學術經典：梁漱溟卷》*Zhongguo xiandai xueshu jingdian: Liang Shuming juan*）。稍可注意為梁執筆《人心與人生》之時間點，〈自序〉云 1955 年七月，〈書成自記〉謂 1960 年，至於何者為是已難判定，此姑以〈自序〉為準。

梁早先所為之《東西文化及其哲學》或《中國文化要義》。⁴然茲著於梁乃自詡為貢獻學術界之作、一生最重要的事情、最珍惜最珍愛的一本書，⁵大有凌駕群作之勢，則其緣由何在，不得不詳。

大要言之，《人心與人生》呈現梁對人性的最終定論，身為擁有「最後的儒家」之美譽者，⁶該書自不乏梁對儒家心性之學的獨到領會。但另一方面「新儒家」的濫觴以及「傳統主義者 (traditionalist)」⁷的特質，又不時警醒他對固有文化採取「批判繼承」之態度，這使得梁勇於衝決羅網，而援用近代學術探討人性，並自豪的認為解決了千古以降的人性爭論。⁸則

⁴ 學界對《東西文化及其哲學》*Dongxi wenhua ji qi zhexue* 與《中國文化要義》*Zhongguo wenhua yaoyi* 的研究不勝枚舉，尤以前者提出「世界文化三期重現說」更是諸多學人探討的焦點。至於《人心與人生》*Renxin yu rensheng* 就筆者目前所見較為深入探討者僅王宗昱在其《梁漱溟》*Liang Shu-ming* 一書中闕有專節，另有專文〈梁漱溟與心理學〉“*Liang Shuming yu xinlixue*” 爾。不過前者著重闡述《人心與人生》*Renxin yu rensheng* 的主張與梁氏舊作之聯繫，後者關注梁對心理學的看法，均未完整揭示《人心與人生》*Renxin yu rensheng* 的面貌。

⁵ 參閱艾愷 (Guy S. Aitto) 的梁漱溟晚年訪談錄，《這個世界會好嗎》*Che ge shijie hui hao ma* (上海[Shanghai]: 東方出版社[The Eastern Publishing Co., Ltd], 2006 年)。書中多處提及梁對《人心與人生》*Renxin yu rensheng* 的重視，頁 71、109-110、127。

⁶ 艾愷 (Guy S. Aitto) 於 1979 年發表 *The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity* (《最後的儒家——梁漱溟與中國現代化的兩難》) 由於影響甚廣，自此梁便有「最後的儒家」之名。

⁷ 傳統主義者係指對傳統肯認之態度。參閱史華慈 (Benjamin I. Schwartz)，〈論保守主義〉“*Lun baoshou zhuyi*”，收於傅樂詩 Fu Leshi 等著，《近代中國思想人物論——保守主義》*Jindai Zhongguo sixiang renwu lun: baoshou zhuyi* (臺北[Taipei]: 時報文化出版事業公司 [China Times Publishing Company], 1980 年)，頁 33-34。然誠如史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 所云，此一肯認並不意味對傳統的全面接收。甚至在筆者的觀察裏，亦不必然衍生視個人所從出的民族為最高之情懷。以梁為例，他對人類文化最成熟境地的判定，顯然著眼於印度佛學，而非中國儒學。

⁸ 梁漱溟 Liang Shuming，〈人的性情、氣質、習慣、社會的禮俗、制度(上)〉“*Ren de xingqing, qizhi, xiquan, shehui de lisu, zhidu (shang)*”，《人心與人生》*Renxin yu rensheng*，頁 684：「中國學者遠自孟荀以來，好為性善性惡之論辯，其為說多不勝數，而可取者蓋少。此一問題不有近頃科學知識暨思想方法為資助，只出以忖度臆想，未有不陷於迷離恍惚莫

梁的主張究竟如何？實為耐人尋味之問題，此即本文關懷之所在也。

貳、人性觀察的全面視野——人心、人生

梁漱溟對人性的考察乃由人不同於其他動物之特徵著手。人類異於他物昭昭明見者夥矣！若人具有雙手，或俄國生理學家巴甫洛夫（Ivan P. Pavlov, 1849-1936）所言善用「第二信號」等，此均不失為人之特徵。⁹然梁指陳人之傑出，要在人心。¹⁰何謂人心，其云：

心非一物也，固不可以形求。¹¹

心，不指血肉之器官，而是抽象能思主宰之心。那麼，此心應透過何種途徑理解？梁揭糞兩個面相，其均與中國傳統人性論有別。一者，個體生命，即人類機體與其發顯之功能，蓋若未憑藉機體為「物質基礎」，人心將無所發用，故欲明人心，必論其機體，此即從生物學角度論人也。另一者，社會生命。厥以人必存在於社會，且受其影響，而論其特質，斯由社會學角度考究也。¹²

梁自述生物學的理论基礎得自達爾文（Charles Darwin, 1809-1882）人獸間關係密切，以及生物演化之說。¹³就其牽涉人性言，包含人類的動

可為準者。」

⁹ 參閱梁漱溟 Liang Shuming,〈緒論（下）〉“Xu lun (xia)”,《人心與人生》*Renxin yu rensheng*, 頁 557。

¹⁰ 梁所云之人心指涉範圍實則超越了「人性」，然由於與人性關係最密，且梁間以人心指人性，故筆者姑以「人性」名之，但望讀者不泥文字。

¹¹ 梁漱溟 Liang Shuming,〈緒論（上）〉“Xu lun (shang)”,《人心與人生》*Renxin yu rensheng*, 頁 553。

¹² 參閱〈緒論（上）〉“Xu lun (shang)”, 頁 554。

¹³ 參閱〈緒論（上）〉“Xu lun (shang)”, 頁 555。梁對進化論的肯定並非偶然，而與其哲學有密切關係，參閱吳展良 Wu Zhanliang,《中國現代學人的學術性格與思維方式論集》*Zhongguo xiandai xueren de xueshu jingge yu siwei fangshi lun ji*（臺北[Taipei]：五南圖書出版有限公司[Wu-Nan Culture Enterprise]，2000年），頁 204。

物性（本能、生理活動）、人禽之別（以機體差異之觀察為主）¹⁴、進化使人產生的蛻變等。可知其能留意疇昔殊少著力之機體探討，研究廣度過於傳統中國人性論。至於社會學角度，則本自馬克思（Karl Heinrich Marx, 1818-1883）所強調人類的社會性。馬克思重視外在因素，尤其經濟與階級對人的形塑，梁氏亦以社會生活、文化皆於人心有左右之力：¹⁵

所謂人心，離開人的語嘿動靜一切生活則無以見之矣。是故講到人心必於人生求之。而講到人生又不可有見於個體、無見於群體。群體謂始從血緣、地緣等關係而形成之大小集團，可統稱曰社會。……看似群體不外乎個體集合以成，其實個體乃從社會（種族）而來。……人類生命寧重在社會生命之一面。……個體則曰生命，於用則曰生活；究其實則一，而體用可以分說。¹⁶

梁以心之特質得藉由生活實況探討，更謂意識、語言、心情多在社會生活中益見發達也。¹⁷不過此種立場，並非表面所見那般單純，其猶待縷析者有三：一者，經驗歸納。假使心從來不能自外於生活，且隨時都在因應生活，則由生活之表現觀其特徵，豈不宜乎！當然，這並不代表透過現象觀察便可充分論證人性，實則梁的用意顯在避免僅僅訴諸一種尚未應物前的

¹⁴ 有關人與動物機體差異的觀察，梁主要運用比較心理學的研究成果，參閱王宗昱 Wang Zongyu,〈梁漱溟與心理學〉“Liang Shuming yu xinlixue”,《哲學與文化》[*Monthly Review of Philosophy and Culture*]卷 17 期 9（1990 年 9 月），頁 831。

¹⁵ 當然，梁對達爾文或馬克思的理論並非全盤接受，而自有取捨。讀者可參閱楊貞德 Yang Zhende,〈論梁漱溟文化保守主義中的歷史觀〉“Lun Liang Shuming wenhua baoshou zhuyi zhong de lishiguan”,收於李明輝 Li Minghui 編,《儒家思想的現代詮釋》*Rujia sixiang de xiandai quanshi*（臺北[Taipei]:中央研究院文哲所籌備處[Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica choubeichu],1997 年），頁 228-231。王遠義 Wang Yuanyi,〈儒學與馬克思主義：析論梁漱溟的歷史觀〉“Ruxue yu makesi zhuyi: xi lun Liang Shuming de lishiguan”,《臺大文史哲學報》[*Humanitas Taiwanica*]期 56（2002 年 5 月），頁 154-168。又，對梁而言，他取資達爾文者，毋寧是在演化、進步的理念。這便代表了，達爾文著作裏的證據是否合理，反倒不是他的關注所在。

¹⁶ 〈緒論（上）〉“Xu lun (shang)”,頁 553-554。

¹⁷ 參閱〈緒論（下）〉“Xu lun (xia)”,頁 558。

寂然之心以論人性，顧不言寂然之心，又非以此莫有也。¹⁸二者，環境對人非但有影響，且足以改變「性」。這似乎指向環境決定論（*environmental determinism*）的意圖。不過應該說，主張環境對人性形成影響是一回事，而認為環境決定人的一切又是另一回事，梁所云無寧是前者。¹⁹事實上即在馬克思，亦不應被視為極端的環境決定論者，²⁰當其提出人類社會進化的法則時，已清楚表明社會絕非一成不變，則促其變化正在人也。更何況若說環境必不能影響人性，亦不盡然，尤其愈趨現代，曩昔被視為「上帝工作」的創造萬物，已在基因工程的日新月異下，由人類積極「代勞」。又若科學以往被認為與人文各自面對不同課題，然而一旦科學技術得以解決某些生理問題時，如：引領人類邁向沒有衰病死亡的健康生命。其對人文所形成的衝擊將不可逆料。第三，環境對人雖有重大影響，但人心亦往往決定社會走向，因此兩者又互為因果，²¹故假使單從生物學角度視人為獨立個體，罔顧環境，便不恰當。²²

¹⁸ 梁言人之先驗自覺可參閱本文第肆小節。其認為進化是生命表現的最重要法則，自覺即長久進化衍生的產物，非唾手可得。

¹⁹ 梁不主張環境決定論，參閱〈緒論（下）〉“*Xu lun (xia)*”，頁 560-561；《東西文化及其哲學》*Dongxi wenhua ji qi zhexue*，頁 53。

²⁰ 參閱《中國文化要義》*Zhongguo wenhua yaoyi*，該書同收於劉夢溪 Liu Mengxi 主編，《中國現代學術經典：梁漱溟卷》*Zhongguo xiandai xueshu jingdian: Liang Shuming juan*，頁 267。無可否認地，學界對馬克思存在決定論的質疑，但不該忽略，馬克思一直鼓勵人們反抗那些壓迫的體系，足見其不當被視為決定論者。關於這點讀者可參閱 Nigel Warburton 著，李培元 Li Peiyuan 譯，《哲學思想的大師》*Zhexue sixiang de dashi [Philosophy: The Classics]*（臺北[Taipei]：韋伯文化國際出版有限公司[Weber Publication International Ltd]，2003 年），頁 201。因此就這個意義來說，梁此處的理解，相較於早期《東西文化及其哲學》純粹視馬克思為經濟決定論者，的確更為深刻周延。

²¹ 參閱〈緒論（上）〉“*Xu lun (shang)*”，頁 554。梁漱溟 Liang Shuming，〈人資於其社會生活而得以發展成人如今日者〉“*Ren zi yu qi shehui shenghuo er de yi fazhan cheng ren ru jinri zhe*”，《人心與人生》*Renxin yu rensheng*，頁 640。

²² 〈人資於其社會生活而得以發展成人如今日者〉“*Ren zi yu qi shehui shenghuo er de yi fazhan cheng ren ru jinri zhe*”，頁 640：「孤單的個人是不可想像的。人只有在社會中生活才有可能。」

馬克思提出社會具有進化的法則存在，既表示沒有一成不變的人性，²³因此與達爾文說對勘便凸顯兩種意義：首先，兩者皆否定有一種現成坐享的人性，而將人性視為發展之產物，於焉梁批評俗好倡言人性「天生來如此」遠非通人之見：²⁴

凡言「人性」者似即有「先天決定的人類心理活動傾向」之涵義。……人類從猿的系統分離出來時——言之，既一千萬年以上乃至三千萬年以上。即其近者——能製造工具的人出現時——言之，亦經一百萬年。像我們今天這樣的人類，無論從體質形態、生理機能或其心理傾向任何方面來說，自都是又在此百萬年間逐漸發展形成的。²⁵

又指馬克思云：

人類原始社會無階級，階級為後起。……階級性是後加於人者。²⁶

是無論機體與社會、人心與人生，咸為演進所得。此梁氏多用人心，而不以人性稱人類特徵之緣故也。質言之，既然沒有永恆相埒的機體，²⁷自無不更的人心與社會。

當然這樣說，也並不表示梁全然否定有先驗的人性，若就人類彼此擁有的相同機體言，必有相同趨向，只是這些趨向，靡不得之演化，此如早期猿人與現今吾儕之性必有差異，是無可懷疑的。但若就同一時間範圍論人類機體發展，又當大致相侔，故應有相近表現，則人性、人心眼前之狀

²³ 梁漱溟 Liang Shuming,〈自然與人、人與自然之間的關係〉“Ziran yu ren, ren yu ziran zhi jian de guanxi”,《人心與人生》*Renxin yu rensheng*, 頁 632:「馬克思並不認為『人的本性』一開始就是永遠規定好，現成的和不變的；它是發展的產物。」

²⁴ 參閱〈緒論（下）〉“Xu lun (xia)”, 頁 558。

²⁵ 〈緒論（下）〉“Xu lun (xia)”, 頁 558。

²⁶ 〈緒論（下）〉“Xu lun (xia)”, 頁 557。

²⁷ 梁漱溟 Liang Shuming,〈靈活性〉“Linghuo xing”,《人心與人生》*Renxin yu rensheng*, 頁 577:「(人類)其形體構造亦復未定型。」

態又可論也。²⁸

復次，達爾文與馬克思之論的比較尚有一身一心之意義：

達爾文所觀察比較的對象是在人身。馬克思所觀察比較的對象在古今社會，雖不即是人心，然須知人心實資藉於社會交往以發展起來。²⁹

「不即是人心」意為社會不是人心之全部。故總結來說，梁的人性觀察既有個人之特質，亦有所從出之團體特質，前者是為人心，後者則稱人生。然而人心與人生互為因果，應以孰者探討為先？云：

吾書既將從人生（人類生活）以言人心；復將從人心以談論乎人生（人生問題）。前者應屬心理學之研究；後者則世云人生哲學，或倫理學，或道德論之類。³⁰

事實上，由《人心與人生》的表達方式觀察，對梁而言，心理學本可包含傳統哲學中的心性之學，亦即「倫理學」、「道德論」，且能概括近代之心理學，故此處二分特為權說。蓋遠從《東西文化及其哲學》，梁即認為文化與民族的不同源自「生活樣法最初本因的意欲」。³¹是文化型態之差異，俟於不同文化人民內在的集體精神或心理傾向。因此心理學的分析，成為根本解釋文化形成與殊別的利器。該論乍見似與《人心與人生》尚由外在社會特質論人性相悖，實則匪然，梁的意思是：某種環境對人所造成的客觀事實，屬社會性的一面，但是社會環境在個人乃至民族究竟引發何種心理活動、反應，又不可一概而論。³²因此心理學涉及原有主、客兩面。可

²⁸ 參閱〈緒論（下）〉“Xu lun (xia)”，頁 560。

²⁹ 〈緒論（上）〉“Xu lun (shang)”，頁 554。

³⁰ 〈緒論（上）〉“Xu lun (shang)”，頁 555。

³¹ 《東西文化及其哲學》*Dongxi wenhua ji qi zhexue*，頁 34。

³² 梁曾舉一「屋小而漏」的生動例子，說明客觀問題因主觀認定差異而衍生不同應對態度，見《東西文化及其哲學》*Dongxi wenhua ji qi zhexue*，頁 63。另〈緒論（上）〉“Xu lun (shang)”，頁 556：「科學主於有所認識；認識必依從於客觀。……而好惡取捨一切

惜的是，近世西方心理學「自居於科學而不甘為哲學」³³，於是缺乏主觀心理，也就是哲學的研究。另一方面從事哲學者又「不善取資於科學」³⁴而均蔽於一曲，故梁標舉「人心與人生」良有正謬之意。足見析心理學及倫理學為二徒乃權採時下之說，並非兩者截然可分；而先後之別，也只是側重面相有異，並不代表研究之必然順序。

參、人心三特質——主動性、靈活性、計劃性

人心的主要特徵為何？梁云「自覺能動性」。而其內涵則別為主動性、靈活性及計畫性。然此係便於論述而析之為三，實則三者互通，以下即予分論。

一、主動性

梁對主動性的論述明顯偏少，原因有二：其一，主動性與下節探討的自覺實為一體，因此闡述自覺，形同言主動性。³⁵其二，主動性亦可含括靈活性及計畫性，³⁶故於二者亦可見主動之義。

主動性主要是透過動物與人類比較顯露的差異言之。就廣大生物界言，唯有人得以展現高度主動性。誠然，以最寬鬆定義觀之，即連植物亦有主動性，猶有主動吸收、消化等活動，然諸如此類僅是主動性的些微朕

評價則植基在主觀。人生哲學……其不能離主觀以從事固宜。」

³³ 〈緒論（上）〉“Xu lun (shang)”，頁 555。

³⁴ 〈緒論（上）〉“Xu lun (shang)”，頁 556。

³⁵ 梁云：「主動性，又可以稱作自覺，自己覺悟，自覺能動性。主動性就完全等於自覺能動性。」參閱 Guy S. Aitto（艾愷）採訪，梁漱溟 Liang Shuming 口述，《這個世界會好嗎》*Che ge shijie hui hao ma*，頁 308。可見主動性遠較其餘二者重要。又，梁談主動性，偏重自發、創造、求變的意涵，其與自覺所欲凸出之覺察、警醒義雖然相涉，卻著眼有別，則區隔條陳，當屬梁之論述策略。

³⁶ 參閱梁漱溟 Liang Shuming，〈略說人心〉“Lue shuo renxin”，《人心與人生》*Renxin yu rensheng*，頁 565。

兆，不足以展示足夠的主動強度。³⁷

主動性的表現要件有二：「當下生命的」，此其一；「自發的」，此其二。³⁸所謂當下生命，乃面對生命時，於每一當下念念「新新不已」，而不受以往經驗左右，或不蹈襲先前的生命樣態。至於自發則指一切新新不已的表現，率非有所為而為，而是主動的創造，不待生命有所困窘方苦思解脫。梁舉例云詩人、畫家在藝術境界上不斷精益求精正是主動性的表現。而以上兩個要件，都是其他生物缺乏的，蓋其生命狀態雖時有變化，卻總在「相似相續」中，幾乎不變，³⁹故主動性可謂人之特質。而梁又將此別稱為「生動活潑」⁴⁰之屬性或「莫知其所以然的無止境的向上奮進」⁴¹，並以之為社會精進不已的根本動力。

二、靈活性

靈活性是主動性實踐的資具。⁴²不夠靈活的人，便談不上主動，其定義為：

不循守常規而巧妙地解決了當前問題。……是生命不受制於物而恆制勝乎物的表現。⁴³

不受限於常規即不守舊，不守舊便不受既有因素侷限。惟此處可留意者為：主動性與靈活性在梁的定義中具有絕高相似性，原夫不循常規解決問題，未嘗不是主動性，則何以區分為二？然若稍加細辨，此間亦確有指涉差異。蓋主動性著重於新創，而新創者未必與故有生命、社會等齟齬。至

³⁷ 參閱梁漱溟 Liang Shuming, 〈主動性〉“Zhudong xing”, 《人心與人生》*Renxin yu rensheng*, 頁 566-567。

³⁸ 參閱〈主動性〉“Zhudong xing”, 頁 568-569。

³⁹ 參閱〈主動性〉“Zhudong xing”, 頁 569。

⁴⁰ 〈主動性〉“Zhudong xing”, 頁 569。

⁴¹ 〈主動性〉“Zhudong xing”, 頁 570。

⁴² 參閱〈靈活性〉“Linghuo xing”, 頁 571。

⁴³ 〈靈活性〉“Linghuo xing”, 頁 571。

於靈活性，表現關鍵顯然在跳脫宿植基礎而另覓創新（當然，主動性並非無此特質）。故以建築為喻，主動或可表現為平地起高樓，靈活則尚面對一片舊有建築，須俟拆毀清理後，方能重構。

梁認為自然界的進化，莫非靈活性之表現，但舉目所及的事實是：

各種物種高下相差，等級甚多；但它們今天一一止於其所進之度了。⁴⁴

則物種高下原因奚在？又緣何高等生物無一可臻至與人頡頏之地步？此即在於這些生物俱深陷各自生活樣態的「刻板文章」，一旦落入，靈活遽減。梁以原始單細胞生物（protozoa）為喻，申明其感受遲鈍，並恆在刺激反應間作動，且必恃外來刺激始有反應，毫無自發行動，以為「既不靈又不活」⁴⁵之代表。然而，由 protozoa 的機體構造卻也提供吾人了解人類擁有靈活性之契機：

（protozoa）其形體構造簡單之極，在其生活上初無分理機關，感受刺激者同時即是施出反應者，……從受刺激到施反應之間便無回旋餘地、無延宕時間，而被迫成為一種機械性的直接反應。⁴⁶

茲可注意有三：首先，protozoa 靈活性不足，乃受機體構造限制使然，並非意志問題，因此即其真有我欲靈活之意志，靈活性也不會至矣！則靈活性必以機體功能的強大與否為資藉甚明。其次，所謂機體強大即是分工，若機體未分理（分工）出各種機關，那麼外界刺激都只會化為當下反應，而不能有決定反應或不反應的靈活性。第三，未有分工者面對刺激既「無回旋餘地、無延宕時間」，則反觀分工所能形成的就是「有回旋餘地」、「有延宕時間」。而在梁看來，人類靈活性的取得端在伴隨分工而來的「回旋餘地」與「延宕時間」。

⁴⁴ 〈靈活性〉“Linghuo xing”，頁 572。

⁴⁵ 參閱〈靈活性〉“Linghuo xing”，頁 572。

⁴⁶ 〈靈活性〉“Linghuo xing”，頁 572。

「延宕時間」一詞似有貶抑之感。且由生物言，能對外界刺激快速反應，未嘗非是，若人碰觸於火或目睫受異物入侵，均有立即反射維護生命，則反射迅速著實重要，甚至不妨說，反射愈迅速不正是具有的靈活性愈強？但按梁意來說這種立即反射最大問題在於不由自主。復次，他的本意也不是機械性反射對人類毫無益處，相反的，藉由「分工」恰巧給與這些反射安排一個很好的位置。且事實上除機械反射外，人類生命本有不仗於此者，故他對機體分工的意義進一步分析道：

分工是分別各有職司，於其同時必有以聯合統一之。……分工實為生物進化的第一重要方針、步驟。必分工而後功能各得進於專精，乃更有所分化，更以精細。⁴⁷

梁運用近代科學研究成果指出分工係由細胞分工進於組織、器官之分工。⁴⁸在分工之餘，人類藉由神經系統進化所衍生的大腦皮質，遂於全身機構產生直接、間接的控制能力，或主導力，⁴⁹由是奠定遇事「有回旋餘地」的可能。

蓋人之大腦地位甚為特殊，若問其用，則不能視、聽、言、觸，是真無所用，然竟有大用者何？乃統籌機體各處傳遞而來的資訊並予以應變爾。然則大腦得以如此，正因迥異身體其他機構，而沒有確實任務，此梁名曰：「中央空出來不事一事」⁵⁰透過巴甫洛夫對高級神經科學的研究更證實大腦皮質的發達能有效抑制本能，⁵¹故人類可脫離單純的刺激反應，於

⁴⁷ 〈靈活性〉“Linghuo xing”，頁 572-573。

⁴⁸ 參閱〈靈活性〉“Linghuo xing”，頁 574。

⁴⁹ 參閱〈靈活性〉“Linghuo xing”，頁 575-576。

⁵⁰ 〈靈活性〉“Linghuo xing”，頁 578。

⁵¹ 參閱〈靈活性〉“Linghuo xing”，頁 576。即便巴甫洛夫的觀點後人頗多懷疑、糾正，然若藉此斷定梁說為非，顯然不當。因為對梁而言，巴甫洛夫理論的意義，係作為梁氏觀點的佐證，而不是歸納。換言之，引證的錯誤，本不必然撼動某一主張的是非。關於巴甫洛夫學說的檢討，讀者可參閱王延松 Wang Yangson、彭虎軍 Peng Hujun、郭祖儀 Guo Zuyi，〈對巴甫洛夫高級神經活動學說的回顧與反思〉“Dui bafuluofu gaoji

機體感受刺激後，復經由大腦一關，再行應對，斯靈活性之先備要件也。

靈活性與機體進化之關聯尚不止大腦皮質一事，還有伴隨分工而來於外界資訊採知的多樣性上。大腦與機體中的機構間具有相輔相成之關係，當機體具備的感知機能甚寡時，即使大腦再強大亦無用武之地，此受限於資訊管道（能知）之故也，故云：

知覺所及的廣狹貧富，則各視乎其機體感官的進化、神經腦髓的發展程度如何而定。⁵²

人類官能發達，對周遭世界的感知也就格外廣泛，雖然某些動物與人一樣具有眼耳鼻舌等器官，不過由於人類大腦發達，因此在感官世界外（按：梁並不認為感官對世界的認識必然正確，相反的基於其一貫的佛家立場，他極為清楚感官工具的主觀性。⁵³），更可憑藉後天發明，若望遠鏡、顯微鏡等以延伸原有的官能限度，⁵⁴則感官不足以概括人類面對的世界，甚至可說人類對世界的感知持續擴張，而靈活表現也不斷增進，此與其他生物或官能不發達、或生活於官能僅及的世界，相去甚遠。

機體秉賦既是人類靈活表現的資具，梁進而批駁宗教家賤形體、貴精神的主張，並對儒家發揮了創造性的詮釋，以孟子所言「踐形盡性」正是

shenjing huoduo xueshuo de huigu yu fansi”，《商洛學院學報》[*Journal of Shangluo University*]卷 21 期 2（2007 年 6 月），頁 63-68。

⁵² 〈靈活性〉“Linghuo xing”，頁 574。

⁵³ 梁漱溟 Liang Shuming，〈世間、出世間〉“Shijian, chu shijian”，《人心與人生》*Renxin yu rensheng*，頁 732-733：「感覺有取有捨，未嘗一如其實地反映了外界。」又曰：「吾人感覺有其頗重之主觀成分，……吾人知覺的主觀成分乃更重於前者。從唯識家來看，感覺是現量的，知覺卻間雜許多比量、非量在內了。」又梁一生皆未放棄佛家，對他而言佛儒雖有不同，卻也不乏會通之處。參閱 Guy S. Aitto（艾愷）採訪，梁漱溟 Liang Shuming 口述，《這個世界會好嗎》*Chege shijie hui hao ma*，頁 8；王宗昱 Wang Zongyu，〈是儒家，還是佛家——訪梁漱溟先生〉“Shi rujia, hai shi fojia: fang Liang Shuming xiansheng”，《文星》[*Wen Xing*]期 115（1988 年 1 月），頁 67-69。

⁵⁴ 參閱〈靈活性〉“Linghuo xing”，頁 574。

「充分發揮人類身心的所有作用」⁵⁵不過嚴格說來，孟子言「踐形盡性」，乃克盡善性，使其光輝發顯於形。⁵⁶與梁之靈活性有別。但話說回來，善性的發揮，有賴靈活，當為不易之則，則梁說亦持之有故。只是要說孟子的踐形等同梁對機體進化的肯認，是又言之太過。

三、計畫性

計畫性，或稱工具性，⁵⁷夫計畫本非目的，徒為達成目的之工具。其定義為：

人們在行事之前，卻不即行動，而就其所要解決的問題中那些對象事物，先從觀念上設為運用措置一番或多番，以較量其宜如何行動，假定出一方案或藍圖之謂也。⁵⁸

可見計畫性有幾項特質：第一，就作動言，是遇事不即刻行動，保留計畫餘地。第二，就時序言，乃事前擬定。第三，就所擬定之計畫優劣言，則對問題理解之深淺將決定計畫良窳，則知識為計畫不可或缺之憑藉。⁵⁹

梁指出假使僅有主動與靈活而缺乏計畫性，人類實不足以稱雄萬物，若某些生物之靈活實為人所不及，然則人之獨秀多賴計畫。⁶⁰進而言之，人類文明日進，實肇於身為工具製造者（tool maker）所然。⁶¹

梁以細膩的心思關注到一個問題：即計畫性何以是人所獨有？他引用

⁵⁵ 參閱〈靈活性〉“Linghuo xing”，頁 578。

⁵⁶ 孟子踐形的意義，楊儒賓有頗為生動的描述，參閱楊儒賓 Yang Rubin，《儒家身體觀》*Rujia shenti guan*（臺北[Taipei]：中央研究院中國文哲研究所籌備處[Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica choubeychu]，1996 年），頁 43-53。

⁵⁷ 參閱梁漱溟 Liang Shuming，〈計畫性〉“Jihua xing”，《人心與人生》*Renxin yu rensheng*，頁 582。

⁵⁸ 〈計畫性〉“Jihua xing”，頁 580-581。

⁵⁹ 計畫與知識之關係參閱〈計畫性〉“Ji Hua xing”，頁 580-581。

⁶⁰ 參閱〈計畫性〉“Jihua xing”，頁 582。

⁶¹ 筆者此處所謂工具製造者包含人類所製造的有形工具，也包含梁所云之計畫性。

恩格思《勞動在從猿到人轉變過程中的作用》云：

一切動物的一切有計劃的行動，都不能在自然界的自然界上打下它們意志的印記。……動物僅僅利用外面的自然界並且只是由於自己在場才使自然界中有變化，而人則以自己所作出的改變來迫使自然界服務於他自己的目的。⁶²

這段話頗可留意，一者：動物的計畫只是消極順從自然界，並不能改變自然界，甚至可謂無此企圖，而人則不然。其次，動物對自然界之運用（計畫）涉及切身與否，僅關心當下、周遭的處境，範圍狹隘，遠不如人類形在江海，心存魏闕之廣大。若復問，緣何人與生物之計畫性判若雲泥，曰：

一切動物的一切有計畫的行動，蓋指其計畫之出於天者，亦即出於種族遺傳的本能，非個體有意識之行動。⁶³

則豬籠草捕食昆蟲、狡兔三窟等妙絕之事純為生物本能（*instinct*）驅動所衍生的行為。在生物本身，於行為實無意識，既無意識，也就談不上是真正的計畫。故計畫性的先決條件即是意識，此梁或逕以意識、理智（*intellect*）稱計畫性之原因。⁶⁴再者，計畫既不由本能決定，則人類得以擘策正由於跳脫本能，而跳脫的關鍵便在生物演進路向之差異：

動物界在演進上實有本能與理智兩大脈路之不同。……發展理智，即脊椎動物之所循由，必待人類出現而後造於高致。⁶⁵

演進雖可解釋理智的出現，然若試問演進因何開出理智，梁復云：

理智對於本能，原不過是生活方法上趨向不同的問題，然其反本能的傾向發展到末後突變時，卻變成了人類。⁶⁶

⁶² 〈計畫性〉“*Jihua xing*”，頁 583。

⁶³ 〈計畫性〉“*Jihua xing*”，頁 583。

⁶⁴ 參閱〈計畫性〉“*Jihua xing*”，頁 584。

⁶⁵ 〈計畫性〉“*Jihua xing*”，頁 583-584。

⁶⁶ 〈計畫性〉“*Jihua xing*”，頁 587。

這句話道出了理智的本質，卻不無可疑。蓋人類是否由動物演化而來，實有爭議，若人類學即不主此說，是則「突變」果安在哉？⁶⁷不過，在梁則以進化為宇宙根本法則，因此生命之盤旋不進，便判為大失宇宙之本。

原夫理智最初亦不過是演進過程中為維持生物性命所發展出的另一套機制，從此人類由仰賴本能度日，邁向理智之途，「無意識」的機體本能遂逐漸隱沒。故究實而言，理智與本能系出同源，區隔但在維生方法的差異，而非目的（圖存、傳種）追求的不同。⁶⁸因此只就本質言，理智可謂人類天生的「本能」。⁶⁹然而理智這種本能又與純粹的「動物式本能」不同，⁷⁰故梁別稱理智也。

理智與本能的差異大抵有幾：首先，本能緊扣生理機能；理智則關聯大腦。⁷¹其次，本能是「即知即行，知行合一，不分不隔。」；理智則「知行之間往往很有間隔。」⁷²善於靜中細密籌畫，不似本能躁動。⁷³第三，本能是先驗的，不待學而能之；理智就秉具言，雖也是先天擁有，不過就作動言，又須仰賴後天經驗、知識累積方能完善。⁷⁴第四，巴甫洛夫的研究指出，欲建立動物的「條件反射」(conditioned response)須以「動物本能」為刺激 (stimulus)，如飲食，⁷⁵可見本能有其特定用途。換句話說，本能

⁶⁷ 主張人類與動物無連續性關係，勢必影響梁的諸多論點，而不僅於此。讀者可參閱陳序經 Chen Xujing,《中國文化的出路》*Zhongguo wenhua de chulu*,收於邱志華 Qiu Zhihua 編,《陳序經學術論著》*Chen Xujing xueshu lun zhu* (杭州[Hangzhou]:浙江人民出版社 [Zhejiang renmin chubanshe], 1998年),頁9-12。

⁶⁸ 〈計畫性〉“Jihua xing”,頁592:「從一切生物所有生活看去,要不外個體生存、種族繁衍兩大問題而已。」

⁶⁹ 參閱〈計畫性〉“Jihua xing”,頁589。

⁷⁰ 參閱〈計畫性〉“Jihua xing”,頁588。

⁷¹ 參閱〈計畫性〉“Jihua xing”,頁588。

⁷² 參閱〈計畫性〉“Jihua xing”,頁589。

⁷³ 參閱〈計畫性〉“Jihua xing”,頁585。

⁷⁴ 參閱〈計畫性〉“Jihua xing”,頁589、612。

⁷⁵ 參閱〈計畫性〉“Jihua xing”,頁593。

只以圖存、傳種為滿足，除此之外，罕有用心。但理智不然，人類所關注的是大千世界，因此所感受的世界廣度，遠勝動物。⁷⁶

理智雖於人心昭昭可見，然不可諱言，人終究存有動物性本能，因此自古以來不論是哲學著作或非哲學著作，均習見以人同時秉賦獸性與人性，則情操高尚者固可推崇後者，但自甘墮落者亦不乏其人。對此梁復從人類的生存方式說明理智生活乃人不得不然之方向：

其一，依本能以生活者，其生活中所需工具即寓乎其身體，若不假外求而自足。但人類非於身外製造種種工具而用之，幾乎不能生活。其二，依本能以生活者，一生下來（或於短期內）即具有其生活能力，然畢生亦即如其所能者而止。人之生也，初若無一能，其卒也乃無所不能。此即依重先天本能抑或依重後天學習之分異。……其三，依本能为生活者未脫離自然狀態，只須身體長成即能自營生活，而人類不然。……皆必待學習乃能適應其群的生活。⁷⁷

此處觀察可謂巧妙。的確，除了人之外的所有生物，其生活能力的取得即使不是先天擁有，也是在短時間內習得，部分動物機體的特殊性更是遠勝於人，唯獨人真有百般不足。不過也因此，讓人體會若仍浸淫於殘存本能之懷抱，是有違天賦。則人應憑理智生活，拓展特別的生活樣態實無疑義！而當梁這樣指出人應前進的道路時，便揭示出其人性觀中最核心的價值，那便是「自覺」，是論於下。

肆、人類合理行為之淵源——自覺

人類機體既有靈動之三特質，但人類社會卻未必時時以進步樣貌出現，且懈怠被動者，恆不在少數。可見即使知悉人類心靈傑出，並不保證

⁷⁶ 參閱〈計畫性〉“Jihua xing”，頁 589、590。

⁷⁷ 〈計畫性〉“Jihua xing”，頁 591-592。

實踐的必然性，梁於是拈出主動性中較隱微的「自覺」一層，以談人心最根本的迎拒力。⁷⁸

自覺的出現，同樣基於生物比較的詮釋：

現存物類，陷入本能生活中，整個生命淪為兩大問題的一種方法手段，一種機械工具，浸失其生命本性，與宇宙大生命不免有隔。而唯人類……發揚生命本性，至今奮進未已，巍然為宇宙大生命之頂峰。⁷⁹

此與前面談論人與動物差異頗為不同。在三特質的比較中，動物仰賴本能度日，主要被理解為生物演化路向不同使然，縱使人類理智遠勝萬物，咸由功能強大立論，不從道德分判，但至此則以同「宇宙大生命」有隔，直斥動物廢弛生命本性，是可留心者，茲分疏之。

首先，「宇宙大生命」者為何？梁謂：

生命通乎宇宙萬有而為一體也。⁸⁰

此頗契於宋儒程顥所云：「仁者，渾然與物同體。」即生命之存在，不單就有限機體看待，而應涵融於其所存在之宇宙為一大生命體，並善加惜護。且誠如前述，動物對世界的關心只侷限於本能所及，故可證明動物「無心」體察周遭環境實況。

然梁之所言，不免啟人疑竇，蓋生物之能力，苟受機體限制，則焉得歸咎其心，梁復舉證云：

讀者毋疑吾言之落於唯心論也，試看生物進化中既進而復退之寄生動物，詎非耽溺現前生活方法便利而違失生命向上之顯例？⁸¹

⁷⁸ 參閱〈計畫性〉“Jihua xing”，頁 605。

⁷⁹ 〈計畫性〉“Jihua xing”，頁 596。

⁸⁰ 〈計畫性〉“Jihua xing”，頁 596。

⁸¹ 〈計畫性〉“Jihua xing”，頁 600。

此意為生物既有進化，胡不有退化。只是用欠缺正向意志的「耽溺」，說明寄生動物之內在（心靈）情形，終出自對科學「事實」的一番揣想。實則寄生動物，能否自覺其寄生之安逸，不無可疑。

其次，關於體認宇宙大生命，亦有待說明。一方面，常人多執短暫時、空中出現的「我」為自己，則超越客觀條件的「我」是否有之？又人類將宇宙之一切視為分內之事，可有必要？質言之，感知為一事，照顧之義務又是另一事，安得謂有此感知，即有此照顧義務？

梁深知欲證明生命不以個體為限並不容易，因此試圖藉由科學尋其依據。在破除空間方面，指出人時時取資於自然資源生存，故不能自外於世界。⁸²然則即使體認自然與吾人密切相關，態度亦可不盡相當，執戡天役物的觀點抑或對自然抱持敬意，此間差距甚大，則所謂關係密切尚待論之。梁於是進而指陳人與自然間乃是深切的感通，而感通更能於人之精神、機體造成影響。他以風濕病患對天候的預期覺察以及音樂能感發植、動物為例，⁸³說明萬物間的一體性。並透過皮膚構造（按：此皮膚可包含一切感官，梁姑舉一隅。）說明其既有使人執持機體為「我」之可能，又有感知外在訊息的特質，足證人之內蘊本有求通不求隔之一面。⁸⁴至於時間方面，梁並無詳細說明，僅單純訴諸唯識學爾。⁸⁵

⁸² 參閱梁漱溟 Liang Shuming,〈自然與人、人與自然之間的關係〉“Ziran yu ren, ren yu ziran zhi jian de guanxi”,《人心與人生》*Renxin yu rensheng*, 頁 632。

⁸³ 梁之舉證參閱〈自然與人、人與自然之間的關係〉“Ziran yu ren, ren yu ziran zhi jian de guanxi”, 頁 596；梁漱溟 Liang Shuming,〈身心之間的關係（下）〉“Shen xin zhi jian de guanxi (xia)”,《人心與人生》*Renxin yu rensheng*, 頁 658-659。

⁸⁴ 參閱〈自然與人、人與自然之間的關係〉“Ziran yu ren, ren yu ziran zhi jian de guanxi”, 頁 633。

⁸⁵ 參閱梁漱溟 Liang Shuming,〈宗教與人生〉“Zongjiao yu rensheng”,《人心與人生》*Renxin yu rensheng*, 頁 627-637。梁以唯識觀點稱生命、生活只是「相續」，其立場由《東西文化及其哲學》以來並無改變。參閱郭齊勇 Guo Qiyong,《梁漱溟哲學思想》*Liang Shuming zhexue sixiang*（武漢[Wuhan]：湖北人民出版社[Hubei People's Press], 1996年），頁 191-192。

道出人類和宇宙的緊密性，固然是證明兩者關係的方法，但僅僅算是從客觀面立說，故梁不以此為足。蓋假使宇宙生命間本有一體性，則人類習以短暫時、空中之機體為「我」又是何故？此苟非回頭由人之內在根除該謬見，那麼不只對一體性的肯認不能達至渾圓無別的境界，甚至難免不改爾為爾，我為我之錯誤。於是梁進一步云，以機體為「我」只是「理智」偏執流衍之結果。據前述，理智（計畫性）為人所特出，且足堪增進人類對宇宙認識之廣度，則為何產生隔闕？索其緣故便在理智為方便解決問題而時常進行某種未必正確的分析；而且更不可忘記，理智最初是由取代動物本能而來，因此劃分物我將有助圖存、傳種之便，然一旦「我」的概念出現，旋即引發與萬物「有對」的危機：

人們從其擅長分割的理智，極容易分割出空間上時間上的自己個體來，而外視一切，若不相干。此一錯誤觀念，在理智分別不足的動物卻不會有的；相反地，它生活於本能之中，一片天機，倒彷彿較為接近於生命的一體性。但其實不然。……人們的錯誤……當人類知識進步，從意識去分的，不難還從意識上合起來，糾正了那錯誤。這是一層。更重要的一層尚在其後，那就是親切體認到一體性。而在動物則於此之錯也對也皆無可談，可為其陷於本能生活，缺乏靈活自由之故。⁸⁶

理智之誤用一如學術往往進行分類，分類固有益研究，亦恆令人忘卻一切分類俱是理智建構的標準，即使結果具有一定的真實性，終不免掛一漏萬。因此從機體生滅界定「我」，純屬理智中「時」、「空」範疇的濫為，假使沒有這些範疇，人類生命定有截然不同的表現。

與動物相較，人恆感受苦痛，原因端在視物為「外」，由是浮興愛憎情欲。一旦人心的計畫性被用以不斷滿足自身情欲時，生命只在不斷爭逐

⁸⁶ 〈計畫性〉“Jihua xing”，頁 598。

中打滾，⁸⁷此所以人或有「不如動物快樂」之感。但話說回來，類似感慨萌發時，正是人類生命中含蘊一股蓬勃生機，呼喚著理想生活的到來。這種呼喚即是「自覺」也。的確，就結果言，動物的行為伴隨本能，時時不違天機，逍遙自在。然其不知逍遙為何物，更不解逍遙之可貴。惟人不然，理智的錯用，透過自覺點化，可重啟「無所對（人、物不隔）」的一體境界。當人經歷此種自我批判的過程後，所感受的宇宙一體性，業非動物可擬。梁更認為這種和諧不只是純粹的心靈境界，甚至有突破機體限制與擴大機體功能之用，道家「收視反聽」⁸⁸、佛家瑜伽修行均善衝決頑固生理本能，⁸⁹又佛家之神通即是破除「我執」後所得之能力也。⁹⁰

至此可知自覺扮演梁人性論中最重要的角色。⁹¹自覺，一名「理性」，以別於計畫性的「理智」；⁹²又稱「良知」、「獨知」；⁹³或謂無私的情感。⁹⁴此源自《東西文化及其哲學》以來反覆強調中國文化之特出處，⁹⁵若問自覺

⁸⁷ 參閱《東西文化及其哲學》*Dongxi wenhua ji qi zhexue*，頁 143。

⁸⁸ 參閱〈計畫性〉“*Jihua xing*”，頁 602。

⁸⁹ 參閱梁漱溟 *Liang Shuming*，〈東方學術概觀〉“*Tongfang xueshu gai guan*”，收於梁漱溟 *Liang Shuming* 等著，《梁漱溟先生論儒道佛》*Liang Shuming xiansheng lun ru dao fo*（桂林[Guilin]：廣西師範大學出版社[Guangxi Normal University Press]，2004 年），頁 50-51。

⁹⁰ 參閱〈宗教與人生〉“*Zongjiao yu rensheng*”，頁 721。

⁹¹ 〈計畫性〉畫，頁 607：「人心基本特徵即在其具有自覺，而不是其他。」

⁹² 理性主要是梁在《中國文化要義》*Zhongguo wenhua yaoyi* 提出，參閱〈我對人類心理的認識前後轉變不同〉“*Wo dui renlei xinli de renshi qian hou zhuanbian butong*”，頁 624-625。部分學者主張梁有意以「理性」一稱取代「自覺」。若王遠義 *Wang Yuanyi*，〈儒學與馬克思主義：析論梁漱溟的歷史觀〉“*Ruxue yu makesi zhuyi: xi luen Liang Shuming de lishiguan*”，頁 151。究實而言，單由《中國文化要義》考察梁氏思想，確實容易衍生此種測度。然從《人心與人生》觀之，梁於「自覺」二字，始終未刻意迴避，更談不上有採取「理性」取代「自覺」之企圖。

⁹³ 梁漱溟 *Liang Shuming*，〈東西學術分途〉“*Dongxi xueshu fen tu*”，《人心與人生》*Renxin yu rensheng*，頁 679。

⁹⁴ 〈計畫性〉“*Jihua xing*”，頁 606。

⁹⁵ 《東西文化及其哲學》中隨處可見以自覺為中國文化及儒家特色，姑舉三節為例：〈孔子對於生之讚美〉、〈孔子之不認定的態度〉、〈孔子之一任直覺〉。

從何而來，實與理智（計畫性）同出於演化中機體所提供的「靜」：

一切感情衝動皆足為理智之礙。理智恆必在感情衝動屏除之下——換言之，即必心氣寧靜——乃得盡其用。於是一分理智發展即屏去一分感情衝動而入於一分寧靜；同時對於兩大問題亦即從而解脫得一分之自由。繼續發展下去，由量變達於質變，人類生命卒乃根本發生變化，從而突破了兩大問題之局限。……由心靜而自覺以生，自覺與心靜是分不開的；必有自覺於衷，斯可謂之心靜。⁹⁶

靜使人得以知行有隔，不似動物即知即行。惟一旦有所行，自覺於自身行為再清楚不過。甚至未有行為，但有念頭，亦不能欺瞞自覺。是以自覺便具有「求真惡偽」的價值意涵，也可說是人人俱有的先驗價值：

求真惡偽是隨著人心對外活動之同時自覺中，天然有的一種力量。例如吾人核算數字必求其正確，……一遍、兩遍以至數遍，必明確無誤乃快。……蓋所謂是非之心也。……求真惡偽是人心天然所自有的，純粹獨立的，不雜有生活上利害得失的關係在內。

⁹⁷

此可見自覺幾點特色：首先，無時不在。其次，是一種天然力量，換言之，具有普遍性，人人皆有，屬共通價值，故他人之心吾亦能揣度。⁹⁸第三，核算數字就結果言，固可能於核算多次後，「自覺」正確，顧仍為錯誤，然此不足為自覺之病。夫自覺僅是一迎拒力、是「求」真「惡」偽的無私之情，故知識不足導致的錯誤，並非自覺昏昧，惟心知計算錯誤，尚仍不悛，是有泯自覺。第四，自覺既不因個人或機體的利益掩蓋事實，則其正

⁹⁶ 〈身心之間的關係（下）〉“Shen xin zhi jian de guanxi (xia)”，頁 664。

⁹⁷ 〈計畫性〉“Jihua xing”，頁 604。

⁹⁸ 參閱梁漱溟 Liang Shuming，〈身心之間的關係（上）〉“Shen xin zhi jian de guanxi (shang)”，《人心與人生》Renxin yu rensheng，頁 647。

是人類得以破除理智限隔，通向宇宙大生命之契機。第五，求真惡偽又謂是非之心，則梁說取資於孟子也就很明顯了。

事實上，梁對自覺的體悟並不只得自孟軻，⁹⁹在《東西文化及其哲學》中業已自陳，其對儒學的核心掌握，便是放在自覺二字，因此他指出，〈大學〉、〈中庸〉所云「誠意」、「慎獨」¹⁰⁰以及《論語》裏的「知之為知之」一段，均充分展示自覺的重要：

自覺是隨在人心任何一點活動中莫不同時而具有的。……例如：人在聽到什麼聲音時，他不唯聽到了而已，隨即同時還自知其聽到什麼聲音；人在自己說話的同時，還自知其在說什麼話。甚至一念微動，外人不及知而自己知之甚明。……儒書有云「知之為知之，不知為不知，是知也」；此中第五個知字正指其自覺昭明而言。¹⁰¹

又云：

慎獨之「獨」，正指向宇宙生命之無對；慎獨之「慎」，正謂宇宙生命不容有懈。儒家之學只是一個慎獨。¹⁰²

以慎獨言自覺，即是強調此心翻騰變化，縱使他人不曉，仍不逸出個人掌握。

於此，復可稍加梳理理智與自覺之差異。一來，兩者係工具與目的之

⁹⁹ 必須說明的是：梁對自覺之體會，最初係得自明儒王艮，再溯及陽明、程顥，乃至先秦儒者，此即後人目其為新儒家之原因。參閱《東西文化及其哲學》*Dongxi wenhua ji qi zhexue*，頁 159；Guy S. Aitto（艾愷）採訪，梁漱溟 Liang Shuming 口述，《這個世界會好嗎》*Chege shijie hui hao ma*，頁 106-107；梁漱溟 Liang Shuming，〈中西學術之不同〉“Zhongxi xueshu zhi butong”，收於梁漱溟 Liang Shuming 等著，《梁漱溟先生論儒道佛》*Liang Shuming xiansheng lun ru dao fo*，頁 12。

¹⁰⁰ 參閱〈東西學術分途〉“Dongxi xueshu fen tu”，頁 679。

¹⁰¹ 〈計畫性〉“Jihua xing”，頁 601。

¹⁰² 〈東西學術分途〉“Dongxi xueshu fen tu”，頁 679。

別。理智原是人類跳脫（失去）本能後所擁有的另一謀生工具，因此時時被用以計較個體利害，滿足需求，雅非生命目的。而先秦自荀子以來執性惡說者，正是將人性視為僅有本能或工具理智所形成的偏見。¹⁰³實則人類於理智發達之餘，又開出自覺以體驗宇宙如實之樣貌，則人生之目的，洵與宇宙打成一片也。說是目的，並非自覺有一可抵達之實在目的，蓋自覺只為無私之情感，自覺明通者，其心胸亦只是對宇宙存有無盡關懷，並於自家生命恆有剛健奮發之意志。¹⁰⁴二來，理智是用以對外解決問題的，其對象為物理，因此有待經驗累積方能成就。自覺則是向內面對自己，對象是情理，情理的體會只要秉持「不學不慮的良知」，也就是當下察識即可。¹⁰⁵第三，就主從關係言，決定個體行為者，實為自覺（此就理想狀態言），亦唯有自覺，方能適切運用「理智」這一工具。¹⁰⁶因此一旦自覺隱沒，非但行為喪失意義，即連感覺恐怕了無作用：

若在生活中漫不經心，飄忽而過者，其亦得謂為有其經驗乎？¹⁰⁷

大抵心有走作——心向外傾斜去——自覺即失其明。……若所謂「心不在焉，視而不見，聽而不聞」，則正是其視、其聽皆缺失自覺也。¹⁰⁸

心神放馳則自覺剎時隱沒，隱沒並非消失，只是暫不發揮作用，若憬然一悟終可尋回。缺乏自覺可能造成兩種不同層次的問題，就與萬物隔閡這點說，行為只充斥私欲，理智運作全然淪為個人利害的算計。另就此種隔閡所帶來的偏差言，只對促成私欲滿足的事物萌生興趣，置宇宙整體於不

¹⁰³ 參閱梁漱溟 Liang Shuming, 〈道德——人生的實踐（上）〉“Daode: rensheng de shijian (shang)”, 《人心與人生》 *Renxin yu rensheng*, 頁 747。

¹⁰⁴ 參閱〈身心之間的關係（下）〉“Shen xin zhi jian de guanxi (xia)”, 頁 669。

¹⁰⁵ 參閱〈計畫性〉“Jihua xing”, 頁 601; 〈身心之間的關係（上）〉“Shen xin zhi jian de guanxi (xia)”, 頁 649。

¹⁰⁶ 參閱〈計畫性〉“Jihua xing”, 頁 607-608。

¹⁰⁷ 〈計畫性〉“Jihua xing”, 頁 609。

¹⁰⁸ 〈計畫性〉“Jihua xing”, 頁 602。

顧，即使能夠成就世界至善者加之眼前，同樣可視若無睹，遂使諸多事物化為過眼雲煙，乃至從未於心中留下蛛絲馬跡。是見「用心」之關鍵，實在自覺。

自覺雖為人所共有，但人類的生理本能究竟存在，因此個別機體的差異，也影響自覺發顯的容易與否。此並不意味梁主張生理資質決定自覺之可能，事實上，梁很清楚的看見形形色色個體在自覺體察中所遭遇的困境：

人的天資高下不等，又或氣質各有所偏。¹⁰⁹

氣質包含廣泛，如脾氣、性欲：

俗常說的某人「脾氣不好」，那便是氣質問題了。……這些與生俱來零弱有限的本能卻仍具有相當機械性……有人好發怒鬥爭，有人則否；又如男女情欲或強或不強，人各不等，其彼此不同者即彼此氣質之不同也。而論其事，均屬本能衝動之事。¹¹⁰

本能在個人所形成的影響，未必只是生理欲望而已，亦可在機體上，對人產生極大拘束：

女子身心間的距離天生來均不及男子那麼深遠。……女子擔負著創造人類幼體的天賦任務，……每月總有七天乃至十天不得舒服自在，……心恆受到身體勢力的牽掣影響，超脫不開。¹¹¹

此處純粹道出男女生理差異，非關性別鄙視。佛教不亦云人身難得，惟男身又優於女身乎！是女性的明覺之途，較男性迍邐，苟無堅韌意志，將不免進一退九。

¹⁰⁹ 〈計畫性〉“Jihua xing”，頁 602。

¹¹⁰ 〈人的性情、氣質、習慣、社會的禮俗、制度(上)〉“Ren di xingqing, qizhi, xiquan, shehui de lisu, zhidu (shang)”，頁 687-688。

¹¹¹ 梁漱溟 Liang Shuming，〈身心之間的關係(中)〉“Shen xin zhi jian de guanxi (zhong)”，《人心與人生》Renxin yu rensheng，頁 652-653。

總的來說，梁所謂氣質之性與理學家所言相似，¹¹²不過在此之外，梁更透過現代科學輔證氣質之存在，他引用《人之奧妙》云：

一人的細胞組織具有它隸屬的個體所特有的性質，罕見有兩人完全相同。¹¹³

此若醫學裏器官移植有所謂排斥現象可證也。

機體影響個人的自覺，既如上述。但誠如梁言，無人可自外於社會，是以環境亦扮演啟發或桎梏自覺的作用：

內心自覺開發程度是隨身體發育和社會交往逐漸升進的。¹¹⁴

外在力量細加臚列有習慣、禮俗、制度等，此皆能引發不當慣性而掩蓋個體自覺。¹¹⁵早在《東西文化及其哲學》中，梁即痛陳歷來中國人對孔子的了解，往往建立於社會裏的僵化教條與陋習，¹¹⁶此乃個體及社會的墮落僵化，也是社會對自覺的壓抑。當然，必須強調的是：不論壓抑的力量多大，均不能減損自覺絲毫。故對自覺本身而言，個人念念之體察，毋寧是遠重於歸咎環境或體質的。

¹¹² 當然，梁所言的氣質仍與理學家有別，參閱王宗昱 Wang Zongyu，《梁漱溟》Liang Shuming（臺北[Taipei]：東大圖書股份有限公司[Dongda tushu gufen youxian gongsi]，1992年），頁273-274。

¹¹³ 〈人的性情、氣質、習慣、社會的禮俗、制度（上）〉“Ren di xingqing, qizhi, xiquan, shehui de lisu, zhidu (shang)”，頁689。

¹¹⁴ 〈東西學術分途〉“Dongxi xueshu fen tu”，頁674。

¹¹⁵ 參閱梁漱溟 Liang Shuming，〈人的性情、氣質、習慣、社會的禮俗、制度（下）〉“Ren di xingqing, qizhi, xiquan, shehui de lisu, zhidu (xia)”，《人心與人生》Renxin yu rensheng，頁661、696-703、708-709。

¹¹⁶ 參閱《東西文化及其哲學》Dongxi wenhua ji qi zhexue，頁140、156-159。

伍、力補前愆——自覺之定位

梁對自覺的珍視，是其著作一再強調的主張。不過對自覺的定位，即其應歸屬本能，抑或人類擁有的特殊情意，則是在《人心與人生》始有定論。此間之思辨，即使不是「從百死千難中得來」，卻也反映了他一生的學思歷練與變化，於此不曉，則梁重視自覺之緣由，便不可知。

大抵而言，梁的思想分為三階段。童蒙時，其父梁巨川深感於中國多難，認為出自文人唯務虛文，不切實際，故於子弟教育強調西學。這帶給梁「遇事輒以有無實用為衡量」的影響，隨後蔓衍為講究實用、功利的人生觀，並以「人世間的是非善惡必在利害得失較量上求得其最後解釋。」將人類一切行為的動機視作「趨利避害、去苦就樂」。故以為分析行為的關鍵在於意識中的欲望。¹¹⁷

然而就在梁的功利主義日漸茁壯之際，卻又逐漸感悟「人生所有的種種之苦皆從欲望來」。且欲望實非先前所認定那般單純，而有很大的「不自覺面」存在。此種洞見主要得力於佛家唯識學，¹¹⁸並在西方之叔本華（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）、佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）、麥獨孤（William Mc Dougall, 1871-1938）、羅素（Bertrand Russell, 1872-1969）亦有類似主張。¹¹⁹按佛教唯識之說，意識僅屬六識之一，是人類心理的表層，更為根本者係意識背後的末那識與阿賴耶識，由

¹¹⁷ 梁的第一期思想，參閱梁漱溟 Liang Shuming，〈我對人類心理的認識前後轉變不同〉“Wo dui renlei xinli de renshi qian hou zhuanbian butong”，《人心與人生》*Renxin yu rensheng*，頁 614-615。

¹¹⁸ 唯識中的「八識」及「三量」一直是梁反覆用以分析問題之方法，在《東西文化及其哲學》*Dongxi wenhua ji qi zhexue*，頁 79 已明示：「我研究知識所用的方法就是根據唯識學。」

¹¹⁹ 梁在此提到這些西方哲學家，並不表示接受他們所言的一切。其用意毋寧是說明西方於崇尚邊沁、密爾一派的功效主義之餘，已逐漸產生一股不由效用、而從人類自身出發解釋行為根源的風潮。

末那識所持的「俱生我執」遠較意識中的「分別我執」頑固與強烈。¹²⁰而叔本華指出任何行為背後所潛藏的動機，是不可解與盲目的意志（will）。¹²¹佛洛伊德強調人類受潛在原欲（libid）之操控。¹²²麥獨孤表示透過「內省」所察知的「意識」，只是本能驅策下的「工具」，而非行為的究竟源頭。¹²³羅素也提出一次大戰，肇於人類本能中的「佔有衝動」。¹²⁴凡此皆令梁體悟意識尚被一隻無形之手操縱：

人之所以高於動物者，信在其理智之優勝，一言一動罔非通過意識而觀。然事實上其通過意識也，常不免假借一番說詞（尋出一些理由），以自欺欺人（非真清明自主而以清明自主姿態出現）而已。¹²⁵

則若能消除欲求本能，真可超拔於苦海。此即梁心儀出世的第二期。

以欲壑難填為苦，誠乃不刊之論，但人類本能是否僅是令人懊喪且難以擺脫的消極因素，此又不然。蓋人所表現之行為實有超越本能，不計生

¹²⁰ 參閱〈宗教與人生〉“Zongjiao yu rensheng”，頁 730、734。

¹²¹ 參閱《東西文化及其哲學》*Dongxi wenhua ji qi zhexue*，頁 33、56。梁指出生活就是沒盡的意欲（will），其與叔本華認為世界與人類行為，只是盲目衝動的意志構成之表象有相近處。叔本華的學說讀者可參閱《意志與表象的世界》。

¹²² 參閱〈我對人類心理的認識前後轉變不同〉“Wo dui renlei xinli di renshi qian hou zhuanbian butong”，頁 620。梁並未詳論其對佛洛伊德的了解，大致來說其意在以精神分析對潛意識的重視，佐證潛在本能不虛。

¹²³ 參閱〈我對人類心理的認識前後轉變不同〉“Wo dui renlei xinli de renshi qian hou zhuanbian butong”，頁 614、619。又此處所云「內省」並非「自覺」，而指人對自己淺層意識的了解，見〈身心之間的關係（上）〉“Shen xin zhi jian de guanxi (shang)”，頁 646。

¹²⁴ 參閱〈我對人類心理的認識前後轉變不同〉“Wo dui renlei xinli de renshi qian hou zhuanbian butong”，頁 617。

¹²⁵ 〈我對人類心理的認識前後轉變不同〉“Wo dui renlei xinli de renshi qian hou zhuanbian butong”，頁 616。

死、利害者。¹²⁶而在羅素的著作中，亦有「創造衝動」一詞，梁以此頗似儒家所云人之積極面。¹²⁷又適見俄國克魯泡特金（Peter Kropotkin, 1842-1921）將人類的合群互助稱為「道德感覺」與「社會本能」，這使得梁感到以本能純為消極非圓滿之見，並察覺儒學中的良知良能，與羅素等人所見略同。¹²⁸由是開啟他擁抱儒家的第三期，並於《東西文化及其哲學》宣稱中國人對直覺的體悟以及淑世人生觀，恰於西方、印度文化外，放射出另一番異彩。

然而就在《東西文化及其哲學》發表未及兩年，梁旋對前作單純將人心判為「意識與本能」甚感不妥，並後悔彼時立說之輕率，乃至一度欲加停刊，益見其心有未安之深刻。

梁對《東西文化及其哲學》之缺失，即使意識甚早，然其修正之途可謂漫長，除於 1923-1924 年在北大開設「儒家哲學」彌補前愆外。¹²⁹更陸續於新刊的《東西文化及其哲學》與《中國文化要義》中有所澄清，不過真正表達他「對人心之最後認識」的，終得俟諸《人心與人生》。¹³⁰

梁以為前說錯誤在於濫引當時心理學相關著作，而帶來本能分析之含糊，故提出更為細緻的本能三分法：

- 一、動物式的本能（有如麥獨孤、弗洛伊德等思想中的）。
- 二、著見於某些動物和人類的社會本能（有如克魯泡特金及其他

¹²⁶ 參閱〈我對人類心理的認識前後轉變不同〉“Wo dui renlei xinli de renshi qian hou zhuanbian butong”，頁 616。

¹²⁷ 參閱〈我對人類心理的認識前後轉變不同〉“Wo dui renlei xinli de renshi qian hou zhuanbian butong”，頁 617-618。

¹²⁸ 參閱〈我對人類心理的認識前後轉變不同〉“Wo dui renlei xinli de renshi qian hou zhuanbian butong”，頁 619-620。

¹²⁹ 參閱〈我對人類心理的認識前後轉變不同〉“Wo dui renlei xinli de renshi qian hou zhuanbian butong”，頁 623。

¹³⁰ 參閱〈我對人類心理的認識前後轉變不同〉“Wo dui renlei xinli de renshi qian hou zhuanbian butong”，頁 624。

學者思想中的)。

三、人類的本能（有如孟子所云「不學而能，不慮而知」的）。¹³¹

動物式本能即前云傳種、圖存。或謂：佛洛伊德所說之潛意識與此何干？答曰：若將性欲視為源自生物傳種之衝動，則謂之動物本能，豈不宜乎！復次，人類與部分動物表現的社會本能，就現象（按：本質自是不同）分析是群體性的表現。第三，人類的本能，乃特指人類不同於動物的秉賦，著重在「從動物式本能解放出來的人心之情意方面」¹³²。即前云自覺、理性、無私的情感是也。

事實上，就本質言，理性於人原即「本能」，則單以本能名之，應無大礙。但梁認為若不細分，難免混淆。蓋自覺係人類進化中所開闢出的「反本能」之途，¹³³其與動物式本能不同。此外人類與動物之社會本能，雖然表現雷同，而歸為一類，卻不可一概而論。動物的群體性，尚不脫圖存與傳種之需要，但人類社會之建構，卻萌於自覺，若親子、宗族、家國之情，皆是超越動物性本能之明證，是不容淆亂。¹³⁴要之，梁的修正代表他在名稱的嚴格界定上，並不完全同意孟子籠統的良知良能說，這也是《人心與人生》最可注意的一項主張。

六、結論

整體看來，《人心與人生》體現梁漱溟在其所宗仰的儒、佛二家之外，對於近代哲學、科學、心理學、生理學的吸收、詮釋與批判。不論就匯聚

¹³¹ 〈我對人類心理的認識前後轉變不同〉“Wo dui renlei xinli de renshi qian hou zhuanbian butong”，頁 624。

¹³² 〈我對人類心理的認識前後轉變不同〉“Wo dui renlei xinli de renshi qian hou zhuanbian butong”，頁 625。

¹³³ 參閱〈我對人類心理的認識前後轉變不同〉“Wo dui renlei xinli de renshi qian hou zhuanbian butong”，頁 625。

¹³⁴ 參閱〈我對人類心理的認識前後轉變不同〉“Wo dui renlei xinli de renshi qian hou zhuanbian butong”，頁 625-626。

百川的方法言，抑梁之理路與取得之結果來說，該書的確重申了他從《東西文化及其哲學》、《中國民族自救運動之最後覺悟》、《中國文化要義》等書以來之一貫態度，如自覺之重要業啟於《東西文化及其哲學》，不過這並不代表《人心與人生》僅是一名八秩老翁對個人舊學的叨絮。洵如書中所云，人心仍處於持續進化，而梁亦以健動不已的態度面對人生。因此《人心與人生》的觀點自與早期有別，其在人性論中展現的豐富內容，更非前作可擬。

身為一名屢遭中央迫害的知識份子，梁在飽經文革風霜之餘，非但勇於力抗時人於人性論領域噤若寒蟬之勢，¹³⁵且善用馬克思哲學以及科學著作，保存儒家「自覺」的意涵，此番苦心孤詣，實為彼時諸多文士所不及，更不減當年「孔子之真若非我出頭倡導，可有哪個出頭？」¹³⁶之氣魄。即使邇來對梁部分著作有所謂阿諛當軸的抨擊，並有異化儒者之批判，¹³⁷不過若通視梁著及其真實生活狀況，自可體會艾愷讚譽梁為「最後的儒家」並無溢美，而《人心與人生》正是在梁的儒者性格下所構思的作品，其意圖既代表中國人性論對西學的回應與吸收，也一如中國歷來許多儒者，在人性究竟上所表現的著迷與一往情深。

¹³⁵ 〈緒論（下）〉“Xu lun (xia)”：「自 1957 年『反右』運動以來，人無敢以人性為言者。蓋右派每以蔑視人性、違反人性詰責於領導，領導則強調階級性，指斥在階級社會中離階級性而言人性者之非。」

¹³⁶ 《東西文化及其哲學》*Dongxi wenhua ji qi zhexue*，頁 227。

¹³⁷ 參閱龔鵬程 Gong Pengcheng，〈背離孔子的國度：梁漱溟的中國（上）、（下）〉“Beili Kongzi de guodu: Liang Shuming de Zhongguo (shang, xia)”，《鵝湖》[*Legin Society*]卷 19 期 3、4（1993 年 9、10 月），頁 17-25、29-36。

徵引文獻

- 王宗昱 Wang Zongyu, 《梁漱溟》 *Liang Shuming*, 臺北[Taipei]: 東大圖書股份有限公司[Dongda tushu gufen youxian gongsi], 1992年。
- , 〈是儒家, 還是佛家——訪梁漱溟先生〉“Shi rujia, hai shi fojia: fang Liang Shuming xian sheng”, 《文星》 [*Wen Xing*]期 115, 1988年, 頁 67-69。
- , 〈梁漱溟與心理學〉“Liang Shuming yu xinli xue”, 《哲學與文化》 [*Monthly Review of Philosophy and Culture*]卷 17 期 9, 1990年, 頁 826-837。
- 王延松 Wang Yangson、彭虎軍 Peng Hujun、郭祖儀 Guo Zuyi, 〈對巴甫洛夫高級神經活動學說的回顧與反思〉“Dui bafuluofu gaoji shenjing huoduo xueshuo de huigu yu fansi”, 《商洛學院學報》 [*Journal of Shangluo University*]卷 21 期 2, 2007年, 頁 63-68。
- 王遠義 Wang Yuanyi, 〈儒學與馬克思主義: 析論梁漱溟的歷史觀〉“Ruxue yu makesi zhuyi: xi lun Liang Shuming de lishiguan”, 《臺大文史哲學報》 [*Humanitas Taiwanica*]期 56, 2002年, 頁 145-196。
- 吳展良 Wu Zhanliang, 《中國現代學人的學術性格與思維方式論集》 *Zhongguo xiandai xueren de xueshu jingge yu siwei fangshi lun ji*, 臺北 [Taipei]: 五南圖書出版有限公司[Wu-Nan Culture Enterprise], 2000年。
- 梁漱溟 Liang Shuming, 《東西文化及其哲學》 *Dongxi wenhua ji qi zhexue*, 收於劉夢溪 Liu Mengxi 主編, 《中國現代學術經典: 梁漱溟卷》 *Zhongguo xiandai xueshu jingdian: Liang Shuming juan*, 石家莊 [Shijiazhuang]: 河北教育出版社[Hebei Education Press], 1996年。
- , 《中國文化要義》 *Zhongguo wenhua yaoyi*, 收於劉夢溪 Liu Mengxi 主編, 《中國現代學術經典: 梁漱溟卷》 *Zhongguo xiandai xueshu jingdian: Liang Shuming juan*, 石家莊[Shijiazhuang]: 河北教育出版社

- [Hebei Education Press]，1996年。
- ，〈《人心與人生》*Renxin yu rensheng*〉，收於劉夢溪 Liu Mengxi 主編，
《中國現代學術經典：梁漱溟卷》*Zhongguo xiandai xueshu jingdian: Liang Shuming juan*，石家莊[Shijiazhuang]：河北教育出版社[Hebei Education Press]，1996年。
- 等著，〈《梁漱溟先生論儒道佛》*Liang Shuming xiansheng lun ru dao fo*〉，桂林[Guilin]：廣西師範大學出版社[Guangxi Normal University Press]，2004年。
- 郭齊勇 Guo Qiyong，〈《梁漱溟哲學思想》*Liang Shuming zhexue sixiang*〉，武漢[Wuhan]：湖北人民出版社[Hubei People's Press]，1996年。
- 陳序經著 Chen Xujing，邱志華編 Qiu Zhihua，〈《陳序經學術論著》*Chen Xujing xueshu lun zhu*〉，杭州[Hangzhou]：浙江人民出版社[Zhejiang renmin chubanshe]，1998年。
- 傅樂詩等著 Fu Leshi，〈《近代中國思想人物論——保守主義》*Jindai Zhongguo sixiang renwu lun: baoshou zhuyi*〉，臺北[Taipei]：時報文化出版事業公司[China Times Publishing Company]，1980年。
- 楊貞德 Yang Zhende，〈《論梁漱溟文化保守主義中的歷史觀》“*Lun Liang Shuming wenhua baoshou zhuyi zhong de lishiguan*”〉，收於李明輝編 Li minghui，〈《儒家思想的現代詮釋》*Rujia sixiang de xiandai quanshi*〉，臺北[Taipei]：中央研究院文哲所籌備處[Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica choubeichu]，1997年，頁207-266。
- 楊儒賓 Yang Rubin，〈《儒家身體觀》*Rujia shenti guan*〉，臺北[Taipei]：中央研究院中國文哲研究所籌備處[Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica choubeichu]，1996年。
- 龔鵬程 Gong Pengcheng，〈《背離孔子的國度：梁漱溟的中國（上）》“*Beili Kongzi de guodu: Liang Shuming de Zhongguo (shang)*”〉，〈《鵝湖》[*Legin Society*]卷19期3，1993年，頁17-25。
- ，〈《背離孔子的國度：梁漱溟的中國（下）》“*Beili Kongzi de guodu:*

- Liang Shuming de Zhongguo (xia)”, 《鵝湖》[*Legin Society*]卷 19 期 4, 1993 年, 頁 29-36。
- Aitto, Guy S. (艾愷) 著, 王宗昱 Wang Zongyu、冀建中 Ji Jianzhong 譯, 《最後的儒家——梁漱溟與中國現代化的兩難》*Zuihou de rujia——Liang Shuming yu Zhongguo xiandaihua de liang nan* [*The Last Confucian——Liang Shuming and the Chinese Dilemma of Modernity*], 南京[Nanjing]: 江蘇人民出版社[Jiangsu renmin chubanshe], 1996 年。
- Aitto, Guy S. (艾愷) 採訪, 梁漱溟 Liang Shuming 口述, 一耽學堂 Yidan xuetang 整理, 《這個世界會好嗎》*Che ge shijie hui hao ma*, 上海[Shanghai]: 東方出版社[The Eastern Publishing Co., Ltd], 2006 年。
- Schopenhauer, Arthur (叔本華) 著, 劉大悲譯, 《意志與表象的世界》*Yizhi yu biao xiang de shijie* [*Die Welt als Wille und Vorstellung*], 臺北[Taipei]: 志文出版社[Zhi Wen chubanshe], 1993 年。
- Warburton, Nigel 著, 李培元 Li Peiyuan 譯, 《哲學思想的大師》*Zhexue sixiang de dashi* [*Philosophy: The Classics*], 臺北[Taipei]: 韋伯文化國際出版有限公司[Weber Publication International Ltd], 2003 年。

中央大學人文學報 第三十七期