

國立臺灣大學社會科學院政治學系

碩士論文

Department of Political Science

College of Social Sciences

National Taiwan University

Master Thesis

試論梁漱溟的文化—社會發展觀

On Liang Su-ming's View of Cultural-social
Development



余帛燦

Yu, Po-tsan

指導教授：王遠義博士

Advisor: Wang, Yuan-yi, PH.D.

中華民國 100 年 7 月

July, 2011

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

試論梁漱溟的文化-社會發展觀
On Liang Su-ming's View of Cultural-social
Development

本論文係余帛燦君（學號：R97322003）在國立臺灣大學政治學系完成之碩士學位論文，於民國 100 年 4 月 29 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

王遠義

（簽名）

（指導教授）

楊貞德

陳忠賢

謝辭：

拙文的完成，首先必須感謝家母，盡力撐起自由發展的空間；同時亦感謝外公、舅舅、阿姨與哥哥的支持。我從家人身上獲得性格中的堅韌。

其次感謝學校的師長們，尤其是指導老師王遠義先生與林俊宏先生。我自大學一年級以來便開始修習王老師的課，常受老師提攜，這深深影響了我對現代性問題的理解，進而刺激我選擇中國現代性問題為研究課題，並得以自由發揮，這些都需要感謝王遠義先生。

如果說王遠義先生影響了我的問題意識，那麼林俊宏先生則影響了我的思索方式。和林老師對道家典籍與人生問題的討論，常刺激我從生命與價值的關係來面對自我及研究對象，同時林老師在課堂上所介紹的潘栢世先生的著作，亦予我許多啟發。

此外感謝口試老師們所惠予的鼓勵與批評，以及台大政治系所自我大學以來的栽培。最後感謝許多朋友一路上的相互砥礪與陪伴，你們充實了我的求學時光；我還要特別感謝丹陽街口的佳園麵店，他們慷慨的加菜給我許多激勵。

余帛燦

國立台灣大學 99 學年度第 2 學期碩士學位論文提要

論文題目：試論梁漱溟的文化—社會發展觀 論文頁數：99

所組別：政治學系(所) 政治理論組 (學號：R97322003)

研究生：余帛燦

指導教授：王遠義博士

關鍵字：梁漱溟、心、我執、文化、歷史

論文提要內容：

梁漱溟為五四重要思想家之一，經歷東西文化論戰、鄉村建設與共產黨建國，對中國文化與社會的前途持獨特見解。在現代中國秩序變遷的問題上，梁漱溟提出了著名的「文化三路向」說，既肯定了中國文化對人類具有普遍意義，又認為中國因中國文化的早啓，而有其特殊的現代道路。

拙文除了討論「文化三路向」說的理論內涵，並嘗試釐清此說與梁氏一生思想發展的關係。換言之，拙文以為梁氏思想包含著兩個相連的層面：他如何提出其理論，以及他如何面對該理論的成敗。拙文以為，梁氏以他對本體、心、我這三個觀念的認定，導出對「歷史的始終」、「人的能力」、以及「問題的根源與解決動力」的理解，既確立了他對中國文化與社會發展的見解，亦確立了梁氏面對成敗的胸懷。

ABSTRACT

On Liang Su-ming's View of Cultural-social Development

by

Yu, PO-TSAN

July 2011

ADVISOR: WANG, YUAN-YI, Ph.D.

DEPARTMENT: POLITICAL SCIENCE

MAJOR: GOVERNMENT AND PUBLIC AFFAIRS

DEGREE: MASTER OF ARTS

KEY WORD: Liang Su-ming, mind, self, culture, history.

Liang Shu-ming(1895~1988) was one of the most important thinkers in twentieth-century China. He was known for his view of cultural-social development. In this view, He asserted that the essence of Chinese culture would ultimately lead all human beings to the Buddhist liberation in the future and make Chinese society a unique process of evolution.

In this study, I attempt to clarify the structure of conceptions in Liang's view by reviewing all of Liang's writings in his life, and suggests that Liang's understanding of three issue: "the beginning and end of history", "human ability" and "the ultimate cause of the all human problems and the dynamic of solving it " was based on his epistemology of three central ideas: the nature of being, human mind(xin), and self, On which Liangs built his of cultural-social development and his attitude of life.

目錄：

| | |
|------------------------------------|-----|
| 口試委員審定書 | I |
| 謝辭 | II |
| 中文摘要 | III |
| 英文摘要 | IV |
| 第一章 緒論 | 1 |
| 第一節 研究動機與文獻回顧 | 1 |
| 第二節 研究方法與章節安排 | 4 |
| 第二章 梁漱溟觀念結構的成形 | 9 |
| 第一節 早年環境：梁漱溟思想中的根本關懷與趨向 | 9 |
| 第二節 佛家與社會主義 | 12 |
| 第三節 轉入儒家與《東西文化及其哲學》的完成 | 17 |
| 本章結論 | 29 |
| 第三章 中國的文化與社會發展 | 31 |
| 第一節 從全盤西化到鄉村自治(1921 年到 1927 年) | 32 |
| 第二節 從鄉村自治到《中國文化要義》(1927 年到 1949 年) | 40 |
| 本章結論 | 70 |
| 第四章 人心與天命—思想危機中的連貫基礎 | 71 |
| 第一節 梁漱溟與社會主義 | 73 |

| | |
|--------------------------|----|
| 第二節 人心：文化與社會發展的主動力量..... | 78 |
| 第三節 暮年的平靜樂觀..... | 86 |
| 本章結論..... | 89 |
| 第五章 結論..... | 91 |
| 參考文獻..... | 97 |



第一章 緒論：

第一節 研究動機與文獻回顧：

在現代中國秩序變遷的問題上，梁氏獨特地既肯定了中國文化對人類具有普遍意義，又認為中國因中國文化的早啓，而有其特殊的現代道路。徐中約曾這樣描述新文化運動時期的知識分子：「這些新知識份子都是轉型時期的產物——他們都深深植根於中國古典文化，然而同時也深諳西方文明。自由主義、社會主義、實用主義、科學和民主給他們留下不可磨滅的印記...。」(徐中約，2002:499)梁氏身上同樣也有這些思想的印記，雖然他並未留學外國，但從小接受西式教育，並大量閱讀新知識份子所辦的報刊。¹梁氏在他的論述中也先後運用了柏格森、羅素、甄克思、馬克思、恩格斯、列寧、史大林等人的思想資源，其獨特從何而來？並且他歷經了五四運動、鄉村建設、抗日逃難、調停國共、共產黨勝利的理論挑戰、與毛澤東的衝突、文革、反右與批孔批林運動，在其中一直對中國文化與人類的發展進步抱持樂觀。這些經歷與他的思想發展又是甚麼關係？

既有研究大多環繞梁漱溟「中國文化復興」²的主張，並由此辯論梁氏思想的意義³。其中若將文化獨立於或脫離於歷史脈絡之外，就容易落入列文森所謂「價值與歷史」的困境。以艾愷為例，他視文化為主觀因素，將強調「中國文化

¹ 如梁啓超的《新民叢報》(梁漱溟，1989，2:681~682)。

² 語出梁漱溟(1989:527)。

³ 對梁漱溟的研究不可勝數，可分為傳記式與主題式的寫作。傳記式寫作如馬勇，2008，《思想奇人梁漱溟》；主題式的寫作或直接認為梁氏的各個著作都是一個完整自足的哲學體系、撇開梁氏寫作脈絡對其文本逐字逐句的批判，從而認為梁氏的思想「混亂不堪、沒有現代知識」(譚宇權，1999:1)；或針對梁氏思想的某些部分探索其淵源(王宗昱，1992)。基本上大多研究還是關注梁氏由其「文化三路向」而來的「中國文化復興說」。因為資料繁雜，良莠不齊，本文僅舉三本可為代表或深入的作品。分別為：艾愷先生引發許多爭論的著作：《最後的儒家—梁漱溟與中國現代化的兩難》、以及王遠義先生的〈儒學與馬克思主義—析論梁漱溟的歷史觀〉與楊貞德先生〈論梁漱溟文化保守主義中的歷史觀〉這兩篇透過深入分析現代性問題與梁氏思想內涵來回應艾愷論述的著作。

復興」的梁漱溟看作以意志改變客觀歷史道路的唯一論者，認為他的試圖固有其深刻的時代意義、但他的努力卻少有實質建樹。這樣的主張包含了兩個認定：現代化有其客觀、必然的道路；文化只是主觀因素，並不反應任何客觀事實，而歷史乃是基於客觀條件來發展的。如梁漱溟這樣的非西方知識分子只能透過強調(或誇大)主觀因素對客觀條件的決定能力，或者強調中國的特殊，來對不可改變的現代化道路進行情緒上的反抗、並對中國現代性的形成無實際貢獻。

艾愷(Alitto, Guy S.)認為梁漱溟是對「非保守」、「非傳統」—現代化—的世界反應的一種 (1993:9)。現代化對艾愷而言，他將現代化定義為需要依靠純粹理性主義以及日日進展的物質技術來解決生活問題的現象(Alitto, Guy S., 1993:9)，而像梁漱溟這樣的保守主義者所面臨的問題在於如何在心理上接受與回應這個不可避免的趨勢，艾愷將這樣的困境以列文森所提出的「價值」與「歷史」之間的緊張來描述(1993:10)。在中國傳統與現代化必然道路的矛盾下，艾愷先生認為，梁氏一方面承認中西文化精神不能相容，另一方面又接受中國在當前的客觀事實上必須接受西方模式的社會經濟改造，正是梁氏將自己陷入理論的兩難之處。(1993:120)如此一來，梁漱溟提倡「未來中國文化將復興」的中西文化史觀，對艾愷而言便只是一種「不自在感」的表現罷了。(1993:9)從艾愷對現代化的定義，可以看出他認為只有一種必然的現代性方案，凡是拒絕這條道路的就是保守主義，然而，若僅拒絕這條單線道路、卻不拒絕現代化的思想者，還是保守主義嗎？並且，現代性的問題與現代化的道路是一元的嗎？

楊貞德與王遠義則透過對現代性問題進一步的思考，從而反駁了艾愷的主張。楊貞德指出，因為中國保守主義者所面臨的問題，使得他們無法向柏克一樣，而必須將文化與歷史分開，這是為了既納入西方所長、又同時闡釋固有的現代意義(楊貞德，2007:209~210, 262~265)，在梁氏認為東方文化自有其特殊性與普遍性，東方文化存在意義在於其是否具有世界的普遍意義，便使之不同於列文森所

述的近代中國保守主義者，以中國文化的價值僅在其對中國的特殊意義。(楊貞德，2007:225)至於艾愷所擔心的現實與傳統的矛盾問題，楊貞德指出梁氏的歷史觀區分了中國文化與實際中國歷史的發展，正視了中國文化的短處以及西方文化的長處(楊貞德，2007:264)，而非只想逃離現實滿足自己的文化情懷。楊貞德認為梁氏的「中國文化復興說」是透過將中國的文化與實際歷史分為兩個不同的領域來說明，其中梁氏主張中國文化在未來將與歷史將會合而為一(楊貞德，2007:211)，並結合過去中西文化所具長處，而不只是中國文化的單獨重現。(楊貞德，2007:215)梁氏為中國文化的辯護在於找出中國文化的核心，但此一核心卻與實際的歷史過程之間有距離(楊貞德，2007:212)，由此既肯定了傳統文化、又批判了過去的歷史；並且梁氏主張文化是受天才主觀影響而成(楊貞德，2007:226)、不可分割的整體(楊貞德，2007:211)，故梁氏雖逐漸重視客觀因素的歷史作用，仍強調主觀的重要。(楊貞德，2007:247, 252, 255)但她也認為，梁氏的文化整體觀使其在如何「保有既有文化」又「吸收西方長處」的問題上陷入困境(楊貞德，2007:265)，並且梁氏最終仍無法解釋何以過去歷史不受文化主觀因素的決定？以及一個不可分割的文化整體如何能同時發展不同性質的兩種取向？(楊貞德，2007:237)

王遠義同樣將梁氏思想中的文化與歷史視之為二(王遠義，2004：154)、並進一步認為，梁氏思想的深刻與獨特之處在其對現代性難題的敏銳體認，「對於古老的大傳統、外來新近的思想、中國的現代化和現代性之模式三者間，梁氏一貫地、不懈地將它們相互間的關連和關係，不僅作出了原創性的研究與解釋，也提出、提醒在謀求中國問題的現代解決時，此三大問題之互動、綜合與轉化的必要性和重要性。」(王遠義，2004:165~166)這個問題意識使梁氏將中國文化當前的困境與馬克思主義中資本主義過渡問題結合起來，同時面對了傳統與現代的過渡以及馬克思主義中資本主義過渡階段的問題，並對中國傳統與馬克思主義賦與了創造性的新義，梁氏便是在這種思維與應變中相信：「馬克思主義在中國展現

出最有生機的思想與力量，而中國文化只有經由馬克思共產主義之路，才能釋放出原有的文化潛能。中國馬克思主義的具體實踐，確保著、標誌出中國儒學復興的必經之途，而中國古代早熟的文化、早啓的理性，預示著、指示著馬克思主義在中國的必要性、優越性與歷史性。」(王遠義，2004:129~130)王遠義由此認為，梁氏思想中的傳統與現代的價值在歷史發展中是互補、而非列文森所謂的對立關係。(王遠義，2004:156~157)簡言之，王遠義認為，傳統、外來現代思想與中國現代化道路三大問題，致使梁氏由中國傳統文化通往馬克思主義⁴，並產生了創造性詮釋、為兩者帶來生機；但他也認為梁氏以文化因素重於科技、經濟因素(王遠義，2004:160~161)，並認為中國社會的發展因受其文化路向決定而有其特殊的現代道路。(王遠義，2004:115~116)

第二節 研究方法與章節安排

本研究同意上述兩位的見解，認為梁氏思想的特殊亦建立在他對現代性問題的敏銳體認上，並欲在此基礎上試圖透過理出梁氏用以連接主觀與客觀、文化與歷史、價值與價值的觀念架構，並更進一步釐清梁氏思想的特殊及其發展的脈絡。

對此，Lovejoy 在觀念史研究導論中的提醒有其意義：他指出，就整體而言，任何哲學家或學派的學說幾乎都是一個由單元觀念(unit of idea)所組成的複雜集合，並且常以哲學家所沒意識到的方式聚集，並且是不穩定的集合；此外，大多數的哲學體系的創新獨特之處，是在於其組成方式而非其組成單位，相同的思想集合會因為思想者的不同態度、著重與推論而呈現為不同的體系。因此，他認為研究者應當要看出在思想表面差異背後的那些邏輯、或虛假邏輯、或情感成分 (Lovejoy, 1960: 3~5)；並提醒研究者使用「主義」或一些抽象名詞(-ism or -ity)的

⁴ 溝口雄三也認為梁氏的思想揭示了中國前進社會主義路線的問題，但是，溝口氏將鄉約的意義擴大解釋，如此會與梁漱溟晚年對憲法、法治建設的呼籲相矛盾。(溝口雄三，2006)

問題—這種單一的名稱的稱說，會使複雜、且常相衝突的思想集合，容易被視為一個確切的統一整體(real unity)。(Lovejoy, 1960: 5~6)

由此可知，要理解一個思想的獨特，就必須其內部觀念的組成，而這個組成方式又是如何形成？其與思想者的人生經驗關係為何？並且，思想發展的過程常涉及對思想因素的重整，研究者又要如何從不同思想組成模式之間的轉變中找出其發展的脈絡？

從陳思賢對 Quentin Skinner 思想史方法論的討論中，我們可以得出兩種把握思想發展的觀點：Textualism 與 Contextualism。Textualism 的內涵是：視典籍本身為一個完整自足(self-sufficient)之實體，它代表一個系統性思想，只要精研原文，反覆其義，必可解析出作者原旨。但思想者的任何著述均有其特殊原因、意圖，來自於特定的環境、並可能針對特定問題。如此將原典內容過度系統化的結果，則形成了「思想史上的道統」——「先塑造一理想類型(ideal type)，然後把日後相近之說均視為此必然之結果。」並且「吾人常因此會批評某思想家境忽略討論某些重要哲學問題是令人深以為憾與難以理解的。」亦即，在此觀點下，思想發展被視為是有系統的哲學推論結果(陳思賢，1999:12~14)。

Contextualism 的意涵為，典籍產生於社會歷史的環境中，欲了解其中思想必須以其環境其理解的依據。誠然，社會環境中的種種變化常可被視為是促使作者著書立論的直接原因(antecedent causal conditions)，但「對人類某一行為或陳述出現的原因有所了解，卻未必能保證可對該行為陳述所內含的意義充分了解。...若僅依賴對 context 作出分析，只是落入了某種型式的「環境決定論」而已。」亦即，環境決定了思想(陳思賢，1999:12~14)。

根據陳思賢的歸結，Skinner 認為這兩種觀點都違反歷史研究的精神，他所

提出的觀點為：語言是作者達成目標的工具，所以得先了解作者的目標為何、以及他如何運用語言來實現，方能理解其作品(陳思賢，1999:15)。透過了解思想者的意圖來理解其思想體系的組成方式確有意義，但理解體系轉變的問題依然沒解決，造成作者在思想發展中意圖變化的原因為何？並何以用這種形式與順序呈現在其發展歷程中？當然，這樣的追問是相信思想的發展有其可以把握的脈絡，這一點透過 Michael Polanyi 的論證可以確認：思想發展必然有其潛在方向，是依據思想者想像的意義所在進行摸索的過程，而那個想像的意義，就是使思想者能將其生命中的紛雜經驗整合成秩序的核心 (Polanyi, Michael. 1986: 214~216)。

Michael Polanyi 指出，思想必然是累積的過程，其發展只是不同焦點意識的改變所造成對細部認知的不同整合，改變對細部感知的整合方式，不會因為整合方式改變而消滅了既有的細部感知，並且在這個過程中，人對細部感知的掌握是持續累積的(Polanyi, Michael. 1986: 第二章)。

致知是將紛亂經驗整合成秩序的活動，思想發展不是隨機偶然的結果，人之所以**選擇**這樣整合而不是那樣，是因為**他覺得有意義**、而以此成為凝聚他紛雜經驗的**焦點**。如果我們相信思想的發展是人意志選擇的結果，人的意志轉換既非受外在環境所決定，亦非完全脫離環境、更非隨機飄渺的，那要理解思想發展的脈絡，就需要在思想者的思想與人生經驗中找出恆久不變的焦點以為座標，也就是去問，思想者在其一生的紛雜中是如何確立其個體的存在與意義？他如何在生活中的分殊、偶然、挫敗、不知所然中使其生命有所凝聚？

拙文認為，自我意義的確立，是思想者對人與真理之間的關係認定為基礎，他所認定的關係確立了他生命意義之所在，也就確立了能使其自由意志在一生無數的選擇中有所感通的基礎，由此方能理解為何某些問題會受思想者注意、並被思想者以如此方式來認知與回應。亦即，拙文認為思想的發展是思想者意志選擇

的過程，而其意志在這個過程中是以其對生命意義的認定為基礎來找尋能有所感通的選擇，故有其脈絡。生命意義的確認是建立在思想者對人與真理之間的認定，因此拙文試圖透過理出梁漱溟人與真理之間關係的認定，由此釐清他用以連接主觀與客觀、文化與歷史、價值與價值的觀念架構。⁵

本研究將分成兩個面向來進行。第一個面向針對既有研究的共同關注：梁氏的「中國文化復興」說，釐清他如何說明中國文化是如何在過去限制了中國社會的發展、卻又在未來成為普遍人類的主流？這需要透過分析在《東西文化及其哲學》裡，精神、文化、社會、歷史的關係，並理出在其文化三路向史觀中，社會進步的條件及價值轉換的方式，由此來釐清梁氏的觀念架構，從而驗證他是否如後世所言秉持唯心論⁶、或中國文化優越論⁷；第二個面向是以其一生思想發展中的常與變來確認其觀念架構的具體核心，也就是梁氏在面對不同價值轉換中的糾結、以及面對自己人生中價值與際遇之間的波折不定時，幫助他建立內在統一的基礎。其中拙文以第一面向為主、第二面向為輔，第二面向的功能在於有助於確認由第一面向得到的知識結構，這個寫作策略是基於梁氏思想中「知」的意涵，他認為，知的意義在於對命定(包括個人的內在本能與人生價值、外在際遇)的超越⁸，這來自於他對根本存在問題的見解，使他整合中外思想因素及其人生經驗而開創出其特有的中國認識，並在波折的際遇中仍終生堅持其理論。其中，由於梁氏對語言的應用僅展開於論述層面，並未出現感染力的文字與偉大的意象，所以，拙文固著重分析梁氏在論述層面的一致，然亦輔以關照梁氏在人生的堅持與承擔，此亦符合梁氏自述其思想中的兩個根本問題取向：中國問題與人生問題(梁漱溟，2004:21)。而梁氏在論述中就可見出其欲齊一這兩個問題取向的意圖；

⁵ 換言之，純粹的語言不可能完全對應客觀事物，需要透過釐清思想者對真實的認定才能掌握其陳述。林俊宏曾在對維根斯坦、蒯因、王弼與莊子的論述中亦指出這一點。(林俊宏，2001: 115~117)

⁶ 如鄭大華的主張。(1999:91)

⁷ 如魏思齊的主張，他稱之為「華正論」。(2003:265~266)

⁸ 例如梁氏在《東西文化及其哲學》中要以現量破除我執、在《人心與人生》中以理智來超越本能、以理性來超越價值得失。

他始終以印度路向為歷史終點，其內涵就是透過心靈的超越來一併解決人生問題與社會問題的根源，中國文化的意義就是在走向徹底解脫這個人類普遍進程中扮演了過渡角色。(梁漱溟，1989，3:727)

由於關注梁漱溟思想在其人生中的發展，拙文章節安排以梁氏人生際遇的重大轉折佐以其重要著作的完成而定。

拙文在第一章要處理的是梁氏自幼年到發表《東西文化及其哲學》這段時期。主要指出梁氏在人生態度轉變中思想累積的歷程。《東西文化及其哲學》之作為梁漱溟思想的觀念架構成型之時，並可從中看出早年思想累積歷程的痕跡。

拙文在第二章要處理自梁氏教育理念成型到《中國文化要義》寫成的社會實踐歷程。透過分析由第一章得出的觀念結構，從而指出梁氏在這個時期的思想內在趨向，並以這段時期著作中的梁氏對中國社會問題的思緒進程來驗證之。

拙文第三章要處理的是梁氏 1949 年後的思想發展。主要探討梁氏思想在人生與理論挫敗下的發展，其間的連續性與既有觀念結構的關係為合？並透過孔子自述與晚年的比較來探討梁氏晚年樂觀態度的內在淵源。

第二章 梁漱溟觀念架構的成形

梁漱溟，父親取名煥鼎，字壽銘，二十歲後取字漱溟。1893年10月18日(農曆九月初九重陽節)生於北京紫禁城附近的安福胡同的一個小屋。曾祖、祖父、外祖父、父親都曾應試作官，祖母、母親亦能詩文，可謂書香門第、官宦世家。父親梁濟四十入仕，官內閣中樞，後晉升為侍讀，加四品銜。擁護維新，關懷國是。(李淵庭、閻秉華編，2003:1~2)

第一節 早年環境：梁漱溟思想中的根本關

懷與趨向

梁漱溟在自述文錄中如此述及父親及所受之影響：

先父為人忠厚，凡事認真，講求實效，厭棄虛文，同時又重俠義，關心大局，崇尚維新。因此不要求子女讀四書五經，而送我入中西小學堂、順天中學堂等，習理化英文，授新式教育。這在我同輩人中是少見的。由於先父對子女採取信任與放寬態度，只以表明自己意見為止，從不加干涉，同時又時刻關心國家前途，與我議論國家大事，這既成全了我的自學，又使我引燃萌露對國家社會的責任感，而鄙視只謀一人一家衣食的「自了漢」生活。這種向上心，促使我自中學起即對人生問題和社會問題追求不已。(梁漱溟，2004:3)

加上梁氏幼時梁父好友彭翼仲先生辦報的堅持、以及梁母提倡女學、參加北京初創第一間女學校「女子傳習所」之事，造就了梁氏對國家社會的責任感與追求維新的態度。

對國家與社會的責任感，使梁氏自幼便廣閱報刊等課外讀物，十五歲時，便擁有梁啟超所編《新民叢報》壬寅(1902)、癸卯(1903)、甲辰(1904)三整年六巨冊，此外每日還閱讀《北京日報》、《順天時報》、《帝國日報》等，外阜之《申報》、《新聞報》、《時報》等 (李淵庭、閻秉華編，2003:17~18)，1910年後立憲派之《國風報》與革命派之上海《民立報》亦為梁氏按期收閱(梁漱溟，2004:23)。梁氏述其自學最「得力於這些雜誌報紙，許多專門書或重要典籍之閱讀，常是從雜誌報紙先引起興趣和注意，然後方覓它來讀的。即如中國的經書以至佛典，亦都是如此。其他如社會科學各門的書，更不待言。...我之好學是到真『好』才去『學』的，而對某方面學問之興趣和注意，總是先借雜誌報紙引起來。」(梁漱溟，2004:13)故梁氏自謂其學問都是由問題逼出來的。(梁漱溟，2004:37)

從長輩對維新的追求中，梁氏所繼受的不僅只是追求進步的態度而已，最重要的是一種正大剛強的人格特質，梁氏謂之為其自學之根本 (梁漱溟，2004:17)：向上心，他說：

在那維新前進的空氣中，自具一種邁越世俗的見識主張，使我意識到世俗之人雖不必是壞人，但缺乏眼光見識那就是不行的；因此，一個人必須力爭上游。所謂一片向上心，大抵在當時便是如此。

這種心理，可能有其偏弊；至少不免流露了一種高傲神情。若從好一方面來說，這裡面固含蓄得一點正大之氣和一點剛強之氣。—我不敢說得多，但至少各有一點。我自省我終身受用者，似乎在此。

…真的自學，必從這裡(向上心)說起。所謂自學應當就是一個人整個生命的向上自強，要緊在生活中有自覺。單是求知識，卻不足以盡自學之事。

在整個生命向上自強之中，包括了求知識。求知識濬發我們的智慧識見，但它並不是一種目的。…有人說「活到老，學到老」一句話，這觀念最正確。這個「學」顯然是自學，同時這個「學」顯然就是說在說一切做人做事而不只於求些知識。(梁漱溟，2004:17~18)

向上心這個特質使梁氏在十三四歲時便能「自課責任」，不為旁人意見所左右。(梁漱溟，2004:17~18)十四歲時，梁氏考入順天中學堂，自己的學習常超前於老師講課的進度，此時梁氏受其父親務實態度影響而自成一功利思想的價值觀，以利害衡量解釋一切，於是便以此標準深究問題，「若思之偶有扞格窒礙，必輾轉求所以自圓其說者。」這同時讓他在十四歲就從兩位老師那裏得到了「好惡拂人之性，災必逮夫身」「語不驚人死不休」的評語。(梁漱溟，2004:15~16)

向上心除了使梁氏在十四歲時便已形成主見以外，還是趨使梁氏探索問題的動力，梁氏自云「向上心驅使我在兩個問題上追求不已：人生問題；二、社會問題」(梁漱溟，2004:21)，此時由於胸懷功利價值，故對中國問題較為熱切(梁漱溟，2004:22)，並因此便關注政治改造問題，「像民主和法治等觀念，以及英國式的議會制度、政黨政治」在梁氏十五歲那年便成為他的政治理想(梁漱溟，2004:23)，「後來所作〈我們近代政治上第一個不通的路—歐洲近代民主政治的路〉，其中詮釋近代政治的話，還不出中學時那點心得。」(梁漱溟，2004:23)

簡言之，向上心實為梁氏思想演變之核心，梁氏自述其思想學問乃由問題所逼生，而其問題的發現與深究則須先有主見，此則由向上心而來。此時梁氏的主見因乃父的務實態度，而成功利思想，重視中國問題、輕視哲學；並因為向上心而來深究的個性使梁氏將功利價值推到極處，進而思索利害的本質，方入於苦樂問題。在梁氏成名之作《東西文化及其哲學》中，文化三路向之間的演變，也正是在前一個路向(或價值)發展到頂點時，便會對其問題本質產生更深層的問題，

從而入於下一個歷史階段⁹，正為梁氏深究問題之個性的表現。梁氏在此時加上受同學郭君的影響，便嘗試從佛家思想中尋找解答。

第二節 佛家與社會主義

壹、佛家

梁氏的功利思想雖受父親影響，但他與父親不同，梁父對哲學沒有興趣，梁氏卻由此深究苦樂的本質，日後進而思索至利、害之本，便入於苦樂問題中了。(李淵庭、閻秉華編，2003:16)

梁氏自述在由功利到出世這個思想轉變上，受其十六歲時所結識的順天中學堂好友郭人麟(或曰仁林)影響極大。梁氏自言當時：

自負要救國救世，建功立業，論胸襟氣概似極其不凡；實則在人生思想上，是很淺陋的。對於人生許多較深問題，根本未曾理會到。對於古今哲人高明一些的思想，不但未加理會，並且拒絕理會之。蓋受先父影響，抱一種狹隘功利見解，重事功而輕學問。

洽遇郭君，天資絕高，思想超脫，雖年不過十八九而學問幾如老宿。他於老、莊、易經、佛典皆有心得，而最喜歡譚嗣同的「仁學」。其思想高於我，其精神亦足以壟罩我。

⁹ 「...你莫以為人類所遇到的問題，經人類一天一天去解決，便一天從容似一天，所謂問題的解決，除掉引入一更難的問題外，沒有他義，最後引到這個無解決的問題為止。」(梁漱溟，1989，1:432)

「大約一態度或一方向初走時不覺的有什麼不妥當，持續走到中途大半截路上一定還覺得很好，很見出許多成就，卻是順著走下去到後來越入越深越轉越遠便全都不對了，毛病百出，苦痛萬狀；從前覺得他種種都好，現在竟可覺得他種種都不好。」(梁漱溟，1989，1:504)

自與郭君接近後，我一向狹隘的功利見解為之打破，對哲學始知尊重，這在我的思想上，實為一絕大轉進。(梁漱溟，2004:24)

先前狹隘之見解乃得見次解放，不敢謂佛老為絕無道理矣。(梁漱溟，2004:41)

梁氏就是在這個時期開始閱讀佛書 (2004:20)，此時梁氏的思想也往出世思想轉變，開始根本否定人生、不談實利。他自述這個轉變的原因：

概由三層緣故：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趨消極；三、用思太過，不知自休，以至神經衰弱而神經過敏，但在主觀上則自有一套理論，持之甚堅且確。(梁漱溟，2004:41)

在十七歲的時候開始對人生感到煩悶，他進一步思索利害的本質，認為所謂的利害得失，實際上依據著人的苦樂感覺，人之趨利避害就是為了去苦就樂。苦樂的來源則是人的欲望，「所欲得遂則樂，所欲不遂則苦」，然而人的欲望層出不窮、非固定不變，至此梁氏得一結論認為認為人世基本為苦，故轉入出世，否定人生。(梁漱溟，2004:70~71)日後梁氏《究元決疑論》中論苦樂的一段文字，完全出於十六七歲這段時間所寫的舊稿。(梁漱溟，2004:22)

十七歲時，梁氏拒絕母親議婚；十九歲起，開始茹素。(李淵庭、閻秉華編，2003:21~24)民國元年到民國三年前後這段時期，梁氏除了閱讀佛典以外，還同時兼讀中西醫書，這是因為心慕金剛經所云「入城乞食」之古志，欲出家以行醫換得衣食，之後放棄出家，醫學也置而不談，然在這過程中始知「中西兩方思想根本不同，在某些末節上雖可互有所取，終不能融合為一。」(梁漱溟，2004:31~32)

梁氏雖在人生思想上轉向出世，但並未放棄對國家社會的關懷，例如在十六七歲的時候，受到學生軍救國的熱潮影響，梁氏和班上的雷國能同學被班上推為代表要求學堂用課外時間實施軍事訓練(梁漱溟，2004:22)；十八歲起除了持續收閱立憲派之《國風報》與革命派之上海《民立報》以外，還常與同樣積極時局的友人甄元熙討論政治，梁氏本支持立憲，後隨著清廷逐日失去人心而轉支持革命。梁氏認為政治改造可用俄國虛無黨人的暗殺手法，十九歲時在甄君的引介下加入京津同盟會，梁氏云此會「為北方革命團體之最大者。所有刺良弼、刺袁世凱和在天津暴動的事，皆出於此一組織。」(梁漱溟，2004:25~26)辛亥革命後，組織結束暗殺行動，革命同志轉而到天津辦報，為革命宣傳，梁氏一班人甄君為首辦了《民國報》，梁氏在這底下擔任編輯，並做過外勤記者，漱溟二字，即為當時總編輯孫炳文所取之筆名。(梁漱溟，2004:27)

因為作新聞記者，梁氏得以接觸更多實際政治運作過程，他說：

所有民元臨時參議院民二國會兩院，幾乎無日不出入其間了。此外同盟會本部和改組後的國民黨本部，若在國務院等處，亦是我蹤跡最密的所在。還有共和建設討論會(民主黨之前身)和民主黨(進步黨的前身)的地方，我亦常去。當時議會內黨派的離合，國務院的改組，袁世凱的許多操縱運用，皆映於吾目而了了於吾心。…這些實際知識和經驗，有助於我對中國問題之認識者不少。

…與社會接觸頻繁之故，漸曉得事實不盡如理想。對於革命、政治、偉大人物等等，皆有不適如此之感。有些下流行徑、鄙俗心理，以及尖刻、狠毒、兇暴之事，以前在家庭、在學校所遇不到底，卻時時看見了，頗引我對於人生感到厭倦和憎惡。(梁漱溟，2004:27)

這些事實與理想之間的落差，在梁氏身上被其個性推向了無可消解的衝突，更使他萌生厭世之感，他說：「我在二十歲的時候，曾有兩度的自殺；那都可以表現出我內心的矛盾衝突來。就是自己要強的心太高；看不起人家，亦很容易討厭自己。其故是一面要強，一面自己的毛病又很多，所以悔恨的意思就重，使自己跟自己打架。...打到糊塗得真受不了的時候，就要自殺。」(李淵庭、閻秉華編，2003:26)

1913年，梁氏二十一歲，退出了《民國報》，也脫離國民黨，自此歸心研究佛典、醉心社會主義。(梁漱溟，2004:3)梁氏對佛典的接近是由於他對人生苦樂問題的探索，他說：「我讀佛家的書大致有兩個時期：一是十四五歲，辛亥革命之前，一是民國以後不當記者，進北京大學之前，在家閑居時(二年多)。開始不懂得甚麼大乘、小乘，甚麼密宗、禪宗等，但由於自己對人生苦樂的探求與佛學合拍...，久而久之，漸漸入門。」(李淵庭、閻秉華編，2003:29)

貳、社會主義

梁氏對社會主義的印象始於民國元年由江亢虎在上海發起的社會黨，北京支部是陳翼龍，與梁家夙有來往。梁氏認為陳翼龍是投機分子，故排斥他們的言論，並因此對社會主義產生隔閡。(梁漱溟，2004:28)

梁氏之傾向社會主義，乃是約在民國元年與二年之交，他偶從家裡舊書堆中撿到幸德秋水所著，張溥泉翻譯的《社會主義之神髓》。梁氏說：「它講到甚麼「資本家」「勞動者」的許多話，亦不引起我興味；不過其中有些反對財產私有的話，卻印入我心。我即不斷來思索這個問題，越想越多，不能自休。終至引我到反對

財產私有的路上，而且激烈地反對，好像忍耐不得。...我發現這是引起人群中間生存競爭之根源。」(梁漱溟，2004:28)當時梁氏原本認為中國問題只需要待憲政上軌道後便可像歐美日本一樣逐步成為近代國家。(梁漱溟，2004:29)此後梁氏以私有財產制度為社會之惡，廢除私有為未來社會之必然，但他此時尚未覺得中國特別需要社會主義。(梁漱溟，2004:31)

佛家與社會主義這兩脈思維對梁氏的影響可在他 1915 年發表〈談佛〉，1916 年發表了〈究元決疑論〉兩篇文章中看出。從這兩篇作品中，可以看到佛家思想與(梁氏所以為的¹⁰)社會主義影響他闡釋人類「進化」與「苦樂」的問題。

梁氏在兩文中都認為人類社會演進，是「由圖騰而宗法，而軍國」，接下來到社會主義已是世間最圓滿的結局，而後破除迷妄進於佛家出世的最終階段。(梁漱溟，1989，1:19~20；4:496)其中他在〈談佛〉一文中還認為，孔子、基督教等學派都是人類社會在「軍國」階段以前的學說，已屬落後，並認為進化實乃一種「不可阻之傾向」。(梁漱溟，1989，4:495)在〈究元決疑論〉中，梁氏透過將魯滂(Le Bon, Gr. G-)所謂構成物質、不生不滅的以太，解釋為佛家的「如來藏或阿賴耶」，並將物質本源釋為心念之起。(梁漱溟，1989，1:4~6)而在人生苦樂問題上，梁氏認為「苦樂唯因欲有；若無欲時亦無苦樂」、「通計欲不遂者遠過於得遂者，則苦量遠過於樂量」、隨著文明進化，人類的心思更加靈敏，欲也更奢，所感受到的苦量只會益多益切，是故在社會主義這個在世間以及圓滿之階段後，終須佛家之出世法方能破除欲望、使人獲終極解脫。(梁漱溟，1989，1:16~19)此中有幾個要點：心念為世間(包括物質)之本，欲望為人生苦樂之本，進化是世間之必然，社會至社會主義階段已圓滿至極，然唯有佛家徹底斷欲方是最終解脫之道。

1916 年，蔡元培看了〈究元決疑論〉後邀梁氏到北京大學教授印度哲學，

¹⁰「吾所謂社會主義頗與時人所論有異，今不詳。」(梁漱溟，1989，4:496)

但梁氏時任司法部秘書，至 1917 年方到任(梁漱溟，2004:94)，是年梁氏二十五歲。此時梁氏固然有出世之人生態度、亦對現實政治心存惡感，但他依然沒放下對國家與社會的責任，是年，有感於軍閥戰禍之慘，寫出〈吾曹不出如蒼生何〉一文，此文延續梁氏對政客之厭惡，呼籲社會各界組織國民息兵會，共同阻止內戰，培植民主勢力。(李淵庭、閻秉華編，2003:34)

簡言之，在出世時期，梁氏專注於思索人生問題，從佛家思想中尋找生命的解脫。此時，他對人生問題與社會問題的思索受佛家思想與社會主義的影響，以人生為苦、佛家為人類最後解脫之徑、私有制為社會罪惡之源，並認為中國問題的解決之道不在憲政。此後在北京大學受到新文化運動對東方傳統學問的直接挑戰，梁氏寫出《東西文化及其哲學》，標誌著出世時期的結束。

第三節 轉入儒家與《東西文化及其哲學》的完成

梁氏的重大思想轉變皆起於內心矛盾加劇至極後。1918 年，農曆十月十日，晨，梁父與梁氏閒談，最後梁父問道：「世界會好嗎？」梁氏回答：「我相信世界是一天一天往好裡去的？」梁父點頭道：「能好就好啊。」出門自沉於淨業湖。父親的自殺，一方面因為這最後的談話還是社會問題，激勵了梁氏從此積極於斯；另一方面則使梁氏從此誓闡中國文化(梁漱溟，2004:43, 49)；並且梁父之死讓梁氏思索精神狀態與思想的關係。(梁漱溟，1989，4:543~551)

梁氏在出世時期歸心佛家，以人生為苦，開始關注中國文化、鑽研論語後，發現其人生態度與佛家完全不同，「全書不見一苦字，而樂字卻出現了好多好多」(梁漱溟，2004:36)，梁氏從論語之樂中悟到，人非必然陷入慾望，並且認為生命

流暢為樂、停滯為苦，故孔子雖無欲望得遂仍樂。(梁漱溟，2004:73~74)對人生的新體悟，便是《東西文化及其哲學》中三路向的由來¹¹，也伏下了放棄出家，回到世間之念。

梁氏入北大之時，西方思潮正屬高漲，提倡科學與民主、貶抑東方文化。對梁氏而言，他到北大首先就是要闡明儒佛之道(梁漱溟，2004:45)；其次，東西文化之辨關係著國族存亡，不可輕忽。他說：

蓋自鴉片戰爭以來，隨帝國主義勢力之入侵，西方文化傳入，中國傳統文化價值受到懷疑，似中國之有今日全由於我們的文化。這明明是逼著中國人討一個解決。試想，如果中國傳統文化果真不能與西方文化並存，而要根本絕棄，我們應趕快自覺改革，不要與他同歸於盡；如果中國傳統文化受西方文化壓迫，並不足慮，而中國文化終有翻身之日，那也應積極去作，不要再作夢發呆；又如果確如一些人所說，東西文化可以融通調和，那也應弄清調和之必要極調何之道，絕不應消極等待。誰說問題不嚴重而且急切？(梁漱溟，2004:95~96)

1919年，梁氏便開始以《東西文化及其哲學》為題，在課外對北大同事、同學多次講演，此時梁氏在思想上既苦思於東西文化之辨、國族存亡的命運，內心亦陷入矛盾掙扎，就在這樣內外交迫的狀態下，1920年，他突然醒悟，由此轉回世間。他說：

…被誤拉進北京大學講甚麼哲學，參入知識分子一堆，不免引起好名好勝之心。好名好勝之心發乎身體，而身體則天然有男女之欲。但我既蓄志出

¹¹梁氏晚年提到：「假使我循舊社會常例先讀儒書《論語》，早接觸得夙來的中國式人生意趣，那麼，我將不易覺察世界有如上三方社會人生文化文明之劃然各具其特色異彩。…此所以早年未讀儒書時為我思想演變上一大關鍵也。」(梁漱溟，1989，7:186)

家為僧，不許可婚娶，只有自己抑制遏止其欲念。自己精神上就這樣時時在矛盾鬥爭中。矛盾鬥爭不會長久相持不決，逢到機會中於觸發了放棄一向要出家的決心。

機會是在 1920 年春初，我應少年中國學會邀請作宗教問題講演後，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。既靜心一時，隨手取《明儒學案》翻閱之。其中泰州王心齋一派素所熟悉，此時於東崖語錄中忽看到「百慮交錮，血氣靡寧」八個字驀地心驚：這是恰在對我說話嗎？這不是恰在指斥現實的我嗎？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。(梁漱溟，2004:36)

《東西文化及其哲學》一書之成，固然直接起因於新文化運動，然亦為梁氏早期思想總結之作。此書由探討東西文化之辨，透過梁氏對唯識學對心與生命的詮釋，追尋文化的核心起源(我執)即其社會表徵，進而討論不同文化精神的社會變遷道路。其中隱含的進化觀點，則受佛家對存在與生命的理解影響，產生了獨特的史觀來預測未來世界潮流與中國當下的出路。其中可以看到過去閱讀中西醫的經驗成為梁氏比較東西不同的例證；他在《究元決疑論》中，認為物質與精神非二元對立、以及在〈答陳仲甫先生書〉中以精神能影響思想的觀點亦獲得延續；同時他也依然認為人生基本為苦、文明的進步只有讓人益覺痛苦(梁漱溟，1989，1:432)、社會主義解決資本主義問題的良方、以及認為破除一切而出世的佛家之道才是人類最終的解脫途徑。前後不同者，在於他認為儒家在人類發展史上較西方文化進步，將是佛家之前的救世之道、亦是中國當前的出路，而社會主義在此

轉變為第一路向的最後階段，生存問題到社會主義才獲得全面解決。¹²此外，梁氏在研讀《論語》時，體悟到了儒家佛家的差異在於「對待欲望的不同態度」，他在《東西文化及其哲學》中即延續此一體認，以「對待欲望的態度」來區分西方、中國、印度三種文化；梁氏並進一步依照其所謂生命的層次來區分不同態度的先後發展順序，始於感官層次終於存在層次，由此構成了其獨特的進化史觀，即梁氏著名的文化三路向。該史觀提出，人生包含了：人與自然、人與人以及人與自己之間三種基本問題，而由面對這三種問題的不同人生態度，發展出世界三種主要文化的核心，即為當前的西方、中國與印度文化；並且這三種文化恰好代表了人類歷史發展之三大階段，當下世界處在由西方文化所代表的第一期之末，此後將進入由中國文化為代表的第二期階段，最終人類歷史將以印度文化之面貌結束。其中三路向之間的轉折內涵，似來自梁氏深究問題以至思想轉變的體驗，梁氏說：

大約一態度或一方向初走時不覺的有什麼不妥當，持續走到中途大半截路上一定還覺得很好，很見出許多成就，卻是順著走下去到後來越入越深越轉越遠便全都不對了，毛病百出，苦痛萬狀；從前覺得他種種都好，現在

¹² 「把現在個人本位的，生產本位的經濟改正歸到社會本位的，分配（消費）本位的。這出來要求改正的便是所謂社會主義。西方文化的轉變就萌芽於此。」

「以社會為本位，分配為本位是一定的，這樣一來就致人類文化要有一根本變革，由第一路向改變為第二路向，亦即由西洋態度改變為中國態度。..只為他由第一種問題轉入第二種問題了。」

「改造到這社會大改造一步，理想的世界出現，這條路便走到了盡頭處！所謂生存問題逝去者，不是說這時便不生存，是說生產分配既有安排，則生存問題不成問題，人心目中的問題不在生存，而在別處了。...生存態度既失其必要；...就前面下手改造環境以求滿足的路—已走到了盡頭處...。蓋人類將從人對物質的問題之時代而轉入人對人的問題之時代—前所列第二種他心問題之時代。」

「隨著經濟改正而改造得的社會不能不從物的一致而進為心的和同一總要人與人間有真妥洽才行。...物質不足必求之於外，精神不寧必求之於己。...凡此種種都是使第一路向，西洋態度不能不轉入第二路向。」

從這些引文可以看到，社會主義的出現就是西方文化即將轉向第二路向的徵兆。當前西方文化將從個人本位轉向社會本位，這個轉向會導致由第一路向改變為第二路向，是要等到社會大改造、生產分配安排好以後，第一路向才算走到盡頭，從而進入第二路向。也就是說，梁氏在此認為社會主義是第一路向轉向第二路向之前的最後階段。(梁漱溟，1989，1: 491, 493, 494, 495).

竟可覺得他種種都不好。(梁漱溟，1989，1:504)

由此，在現代中國秩序變遷的問題上，梁氏既肯定了中國文化對人類具有普遍意義，又認為中國因中國文化的早啓，而有其特殊的現代道路。其中須注意這樣的主張包含了兩個基本問題：中國文化既有其普遍意義，又限制了過去中國的發展，那麼現代中國如何能既發揚其意義，又能擺脫其文化對社會發展的限制？其次，現代世界體系下的後發國家如何在物質經濟條件落後的情況下擺脫在帝國主義壟斷下的劣勢？亦即，現代中國知識分子如何透過自己的意志來超越文化與物質的命定？此外，否定人生的印度路向終點何以不會導向消極於當下的社會發展觀點？

首先，梁氏在物質的問題上，他說：

意識是很沒力量的，精神是很有力量的，並且有完全的力量。唯物史觀家以為意識是被決定而無力決定別的，是我們所承認的，但精神卻非意識之比，... 生產力的發展是由於人的物質生活的欲求，... 其實物質生活的欲求，難道不是出在精神上嗎？(梁漱溟，1989，1:375)

梁氏認為人類物質生活乃是依照人的欲望發展出來，而精神則能決定人對待欲望的不同態度，此處對精神的討論即延續〈答陳仲甫先生書〉一文中的觀點。此外，梁氏從對生活的定義中進一步精神與物質的關係：

生活就是相續，... 只有生活這件事，沒有生活這件東西，所謂生物，只是生活。生活、生物非二，所以都可以叫做「相續」。生物或生活實不只以他的「根身」—「正報」—為範圍，應統包他的「根身」、「器界」—「正報」、「依報」—為一整個宇宙—唯識上所謂「真異熟果」—而沒有範圍的。...

盡宇宙是一生活，只是生活，初無宇宙。由生活相續，固爾宇宙似乎恆在，其實宇宙是多的相續，不似一的宛在。

這個差不多成定局的宇宙—真異熟果—是由我們前此的自己而成功這樣的；這個東西可叫做「前此的我」或「已成的我」，而現在的意欲就是「現在的我」。所以我們說小範圍生活的解釋即是「現在的我」對於「前此的我」之一種奮鬥努力。所謂「前此的我」或「已成的我」就是物質世界能為我們所得到的，...「現在的我」大家或謂之「心」或「精神」，就是當下向前的一活動，是與「已成的我」—物質—相對待的。(梁漱溟，1989，1:376~377)

此段引文意義有三：「心」或「精神」是未成的可能，物質是已成的意識；精神與物質非截然二分，只是在意識上相對待；生活本質上只是兩種相對意識。這些論點延續了《究元決疑論》裡認為物質生於心念、以及在〈談佛〉中以人生為妄念的觀點。

固然否定欲望、人生的印度終極路向是上述觀點在梁氏史觀中的展現，然而須注意最終對人生的否定並未與功利的西方路向、和樂的中國路向相矛盾，且與其他兩者同置於一條前進的歷程中，意味著這三條「在對待欲望上結然不合」的路向之間是彼此相互貫串且促成的關係，而要理解此，便須深究此書中梁氏運用唯識學資源對知識與存在本體的探討。(梁漱溟，1989，1:352)

梁氏認為文化就是一民族生活的樣法(梁漱溟，1989，1:352)，梁氏謂人的生活就是「現在的我」對「已成的我」的努力奮鬥(梁漱溟，1989，1:377)，意義在於人類生活的根源為人心深處的「我執」。梁氏認為生活只是意念，在生活背後似乎有一個發動一切行為的主宰，但實際上只是一個深層潛意識—末那識—我執的作用，為人類生活與錯誤的根源。這個潛意識使人認這個我為真實的主體，以

為生活的之後有一個統一的主宰在發動、外在經驗世界的紛雜背後也有某些獨立的主體或規律存在，因而將斷續的宇宙認為連續的整體、將一體不分的存在認有物我之分(梁漱溟，1989，1:376)，進而發動六種意識感官(眼耳鼻舌身心，意即人的認知與思考能力)去追索那本來不存在的連續整體以及物我之間的關係。(梁漱溟，1989，1:411~412)但實際上「我執」運用六官在經驗世界中所獲得的結果，都只是自己基於這個認定所變生的影像，而非實際的本質，且正因為如此而將本質重重遮蔽了。所謂本質，為阿賴耶識，也就是梁氏所謂的「宇宙本體」，人類生活中一切生死變化、生命現象中的所有規律，其實都是基於我執而由此本體所變現的影像(梁漱溟，1989，1:412)；而人不管透過甚麼方式追索，最後只會得到無可解消的問題，生老病死，宇宙無常，梁氏以為最終人只能全面放棄意識上的追索，破除「我執」，從而才能直證那本為一體的状态。簡言之，「我執」在梁氏思想中有兩個意義：一個是發揮六官不斷求取的行動趨向；另一個是做為個體與終極價值之間的障礙。

文化與社會型態之異源自於各社群對「我」與本體關係的不同認定¹³。不同的認定導致對不同人生問題的求取，也就是意欲的方向：一、改變、運用物質世界—這是可以由人的能力來得到滿足的；二、追求他心的順服—這是不一定能獲得滿足的；三、超越人生因果規律的限制—這是絕對無法滿足的。(梁漱溟，1989，1:379~380)在對三種人生問題的求取中，因為體認個人能力與目標的不同差距，從而對意欲產生不同的態度—此即精神，為不同文化的核心：對意欲要奮力獲得滿足者，為西方文化；改變自己意思以求調和通達者，為中國文化；徹底否定意欲者，為印度文化。(梁漱溟，1989，1:381~382)此三種文化先後構成人類歷史

¹³例如西方人在開始就認定了「我」、並更進一步用理智去區分「我」與「他」(梁漱溟，1989，1:390)、「一切西洋文化悉由念念認我向前要求而成。」東西(梁漱溟，1989，1:485)；中國人則是去掉理智上的我、同時在直覺上判立一個我。(梁漱溟，1989，1:430~431)「孔子的生活只是毋我的生活，只是不分別執我，初非真破了我執，其直覺的認我依舊有的，然亦唯只直覺的我，更無其他我執。」(梁漱溟，1989，1:486)；印度則是要循佛家的路，以直證本體來完全破除我執，是無我的態度。(梁漱溟，1989，1:412, 487)

的不同階段，其先後次序，乃是來自於梁氏之唯識思想。梁氏認為本體是無分別的，故印度之無我為人類歷史之終點，而「我」的意識在梁漱溟思想中又分為「分別我執」與「俱生我執」，為梁氏區分西洋路向與中國路向先後之關鍵（梁漱溟，1989，1:486），前者乃依附於後天理智判斷而益加與物區分劃隔，後者乃是存在於潛意識之中，即梁漱溟所謂之末那識（梁漱溟，1989，1:411~412），較前者更為深層，是以中國文化較西方文化為進步。最終印度文化以無我的態度來破除造成世間分別對立的我執，使生命直證真如。

人類是憑藉甚麼來破除「我執」呢？梁氏謂人類知識乃成於人心之三種作用上（梁漱溟，1989，1:397），所謂三種作用為現量、比量、非量。現量是比量與非量的共同基礎，也是所有經驗感官與判別意識的依據，指一種純然而未概念化無意義的真實而完整¹⁴的感覺（Sensation），唯此可證本體，但為知識不可得。「現量是無分別、無所得的」（梁漱溟，1989，1:399），所有人觀看中所有有意義的認識，都是因為比量、非量的作用。梁氏所謂的比量指理智，亦指能歸納與判別經驗而構成概念的作用，為人心自生。但若現量不可把握，那麼比量的判別與歸納作用要如何施用？在現量與比量之間，還有一種非量—梁漱溟所謂直覺的作用結果，此即比量所以作用者。換言之，人所「以為有」者，是非量的作用，如當人耳朵感覺到外界的震動頻率，因為非量的作用，而「以為有」一個東西而名之聲音。而「我」乃是非量所生，故世間所有可經驗的知識、包括前述之生活工具對梁氏而言都是非量作用的結果。

前所謂生命活動的一切本質是阿賴耶識，人類所有生活的認知，實際上都只是依照我們的感官判別從阿賴耶識分離出來而已。阿賴耶識只有現量感覺—整個的心—才能直證而知，無所謂經驗或概念上的有無：

¹⁴指包含見分、相分、自證分與證自證分。換言之，指包含認識能力、認識的結果（在心中呈現的形象）、前兩者的依據，前三者的基礎且自為基礎者。此亦為論者所謂老莊思想中的「道言」或孔子的「天何言哉」。參見林俊宏，2001：128~129。

真如之體不屬世間，知識不及，是為超絕，而又現量所得，初義不妨說為仍在知識範圍。(梁漱溟，1989，1:437~438)

故梁漱溟的本體是不有不無的本體，所有世間萬物都只是這一本體而不分，因為人的虛妄認知才有了對象的分別。人之能上達本體乃是依據這無判別的現量。梁漱溟知識架構的核心便建立在這一般知識不能及，卻又能為人所得的本體之上。本體與人實非二，人是因為非量的作用才以為有獨立於人之外的主宰，印度文化便是要以現量來消解非量所帶來的知識，梁氏便以此為破除「我執」的基礎。

借用莊子《齊物論》對天籟地籟人籟的討論，可以更清楚理解梁氏三量之間的關係及其意義，天籟「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪？」，天籟就是一切的聲音，由一切竅穴自己發動，而不是一個純然外在的一個「別的聲音」。其中判別地籟與人籟不同者，就是比量的作用；以為地籟人籟天籟背後各有東西在推動，則是非量的作用；而能知道天籟就是一切聲音本身，就是現量的作用了。當人知道天籟為何以後，人籟與地籟之間區別也就不存在了。換言之，人世間價值多元對立，各有其形象與道理，就如人籟地籟一般，而當人能如對天籟的把握一樣，回到這些價值背後最純然的感知上，也就能對這些對立找到齊物消解的基礎：無所謂有無的本體。是故非量為人類問題之來源，而現量為解決人類問題之關鍵。此外值得注意的是，正因為是不有不無的本體，也就不會被有意識地用以否定別種價值—因為本體無法被「意識地」利用，從而消解了價值的衝突¹⁵，但亦提供積極反思人類所有行為的思想資源，而不落入相對與虛無。

歷史的前進就是人類以現量對於我執的破除，是人對自身存在狀態的反省與

¹⁵此處對《齊物論》的解釋得益於潘栢世先生的《東方文哲資料》與台大政研所林俊宏老師。

超越，而推動破除的動力在於情感¹⁶。第一路向往第二路向的轉變是由直覺的真情來解救理智的嚴酷，而當出於真情實感的第二路向遇到了絕對無法滿足的第三問題時，在無法掃空的痛苦下才轉向第三路向。(梁漱溟，1989，1:527)是故，人類無真情之困頓痛苦，便無法直接進入歷史的終點，而須循序漸進。中國文化之優點在於，在物質問題沒有徹底解決的條件下就提前進入第二路向，但也因為物質問題沒有獲得真正的解決，故在第二路向亦無真實情感，而盤旋不進。梁氏當下所倡者，便是一種奮往向前的情感，將第一路向的態度含融到第二路向中，以此來全面引進西方文化(生存工具)，以「解救了中國人現在的痛苦，又避免了西洋的弊害，應付了世界的需要，完全適合我們從上以來研究三文化之所審度。」(梁漱溟，1989，1:537~538)換言之，梁氏是要在既有態度所帶來的文明基礎上，透過提倡新的態度(剛的積極)來激發自身另一種能力(對物質的知識)，非因此拋棄了既有態度下的成就，這背後包含的是對認知態度(精神)與知識成就(文明的)清楚區分。

梁氏文化—社會發展觀的觀念架構至此已成，其建立在三個根本觀念之上：不有不無的本體、包含所有生命活動與能直證本體的人心，以及構成障礙與追求救贖的我執，此三者分別對應為人世中「歷史的始終」、「人的能力」、以及「問題的根源與解決動力」。在這三個觀念之上梁氏建立起他對生活的見解：「現在的我」對「已成的我」的努力奮鬥¹⁷。其要旨在於世間一切都離不開人的意識，看似客觀的境況其實也就是因「我執」的焦點意識所形成的支援意識¹⁸，包括所有

¹⁶ (梁漱溟，1989，1:515)。此語最早出於1919年〈李超女士追悼會之演說詞〉。(梁漱溟，1989，4:578)

¹⁷ 梁氏認為這「是我們全書的中心。我們批評的方法即因此對於生活的見解而來。」(梁漱溟，1989，1:377)

¹⁸ 語出 Polanyi 的認識論，他認為致知（包括對外在世界、他人心靈與自己內在的知識）活動是透過將致知的對象轉化成支援意識(subsidiary awareness)，轉化的過程是致知者的心靈在焦點意識(focal awareness)的引導下將被知覺的細部與自己的生命融合在一種整體性的感覺中。例如手握探針認路，人的注意焦點是在探針針尖，此時人不會有意識的知覺到探針對手的擠壓，手對探針的知覺並不以一種明示(explicit)的感覺存在，而是被整合進入整體的知覺中，而在這樣的整合中，人的知覺也可以說延伸到探針針尖。這個例子說明了致知的幾個重點：人對於細部知識的整合(而不是抹消)，目的性(焦點意識)的引導，在這個過程中生命延伸到被整合的對象。

世間的習慣、制度、文化、價值、一切能為感覺或概念把握的對象；其中既有的支援意識能指出更多的細部因素、從而拓展了致知者的眼光，但新的細部因素可能成為既有秩序的異例、致使焦點意識的轉移，而既有的支援意識會被焦點意識的轉移所破壞而被新的焦點意識重整為新的秩序¹⁹。生活是「我執」在當下的焦點意識對既定支援意識的延用或改變，這兩種對待方式也就是梁氏思想中、代表中國與西方的兩個人生路向：對既有局面的調和或改造，而梁氏思想中的印度路向，就是要透過現量對本體的直證來破壞「我執」這個生命深層的既定意識，使個體生命的所有細部因素(常變生滅)能直接與本體重新整合為一個秩序；歷史開展與社會變遷也就是在既有支援意識(習慣、制度)的基礎上，透過焦點意識的轉移所造成。焦點意識的轉移固然會造成支援意識的破壞，但這個破壞是只對所掌握的細部因素產生不同的整合方式、從而擴大我們的生命範圍，而非否定了那些細部因素的存在，故梁氏所謂對既有態度的否定，仍不違文明累積的進程。²⁰

如果我們將這樣的眼光運用到我們自身，會發現人在進行肢體動作的時候並不會知覺到身體內部層層肌肉的推擠拉扯，這些內部運作都是在「完成一個動作」的目的下被連貫起來，以整體的形態被人所知覺，同樣的，人對其運用的技術，也是知覺該技術所指歸的焦點，而非該技術的細部。而當人的焦點轉移，就會改變人對細部的整合，如將焦點從探針針尖轉到手與探針接觸的地方，人可以知覺到探針對手的推擠，但也就無法知覺針尖了。簡言之，人對於世界的知覺不是一成不變的，是受到人的心靈在不同焦點引導下而有所改變，所以說，外界不是以機械、隔絕於外的形式轉為人的意識，知覺涉及人心靈對於目的的選擇，並且人的生命延伸在其中，這個過程中始終是以個人為中心。故 Polanyi 認為「人活在他能辨識的意義中，並將自己延伸到他發現為融貫的事物裡」。並且 Polanyi 認為人的心靈能感知到有一個超越的真實存在，而人的心靈能夠透過發現去揭露那個真相。Polanyi 認為人心有追求意義的趨向，但意義自存於世界上；梁氏則認為一切意義源頭都在生命本身。並且在梁氏的理論中，人自身就具有貫通歷史的能力(現量)，並且所依據的並不是與凡人斷裂的神性，而是發自內在的情感，亦即人內在就有超越歷史的力量，不受任何「註定」的限制，因為所有限制的力量本源實際上都是人自我意識的加諸而已。這裡面包含了對個體的反省：「我執」—Polanyi 所謂致知者—本身也只是一種深層的支援意識。(Polanyi, Michael, 1984:第二章、第十一章)(梁漱溟, 1989, 1:411~412)

¹⁹「大約一態度或一方向初走時不覺的有什麼不妥當，持續走到中途大半截路上一定還覺得很好，很見出許多成就，卻是順著走下去到後來越入越深越轉越遠便全都不對了，毛病百出，苦痛萬狀；從前覺得他種種都好，現在竟可覺得他種種都不好。」(梁漱溟, 1989, 1:504)

²⁰故梁氏云「人類文明和文化之前進，恆有賴於革命，即舊物的否定。否定之最大者，莫如否定人生，亦即出世間。世間者，生滅也；出世間者，不生不滅也。」(梁漱溟, 1989, 8:55)，並在否定的同時又肯定文明累積的正面貢獻：認為有第一路向的物質文明累積，解決了物質問題後才使人能轉入第二路向：人對人問題的時代。(梁漱溟, 1989, 1:494)「必要低的問題—生活問題—都解決了，高的問題才到了我們眼前。所謂低的問題都解決的時候非他，即理想的改造後之社會也...。」(梁漱溟, 1989, 1:439)簡言之，梁氏所否定者，是過去焦點意識，而非文明的累積。

「現在的我」對「已成的我」的努力奮鬥為梁氏看待人世秩序的基本觀念，可見諸他對心與身、文化與社會、上層建築與經濟基礎以及意志與社會變遷等議題的討論上，這個架構包含了一種認知態度與一個堅持：世間的一切都是人意識的結果，社會殊異的根源在於精神；人意志的主動積極是開啓自身能力乃至終極救贖的關鍵。其中對人意志的認定刺激了梁氏「啓發積極人生態度」的教育理念，最後使他離開北大、自行辦學。

1921年，梁氏將1920年在濟南演講的《東西文化及其哲學》整理出版，1920年一月所發表的〈唯識述義〉，即為此書之前引(梁漱溟，1989，1:251)，其內容在討論佛家的知識論與本體，梁氏且於1921年發表《對於羅素之不滿》、《唯識家與柏格森》兩篇文章表達了《東西文化及其哲學》一書中關於生命與心的觀點與這兩位西方學者的不同。《東西文化及其哲學》為重要的學術思想之作，至1929年便印刷第八版。(李淵庭、閻秉華編，2003:50)但梁氏本人對於其內容及其引發的爭論都不甚滿意，1923年，梁氏表示：

我讀適之先生和其他各位的批評，都有同一的感想；感覺著大家的心理與我相反。…大家讀我的書，大概都像看新聞紙一樣，五分鐘便看完了。作者下過一番心的地方，他並沒有在心理過一道，便提筆下評論。(李淵庭、閻秉華編，2003:57~58)

另外梁氏在晚年自云：

在1921年《東西文化及其哲學》出版後的第二年，我很快查覺到其中有關儒家思想一部分粗淺不正確。特別是其中援引晚近流行的某些心理學見解

來講儒家思想的話不對，須得糾正²¹。這亦就是說當初自己對人類心理體會認識不夠，對於時下心理學見解誤有所取，因而亦就不能正確地理解古人宗旨，而胡亂來講它。既覺察了，就想把自己新的體認所得講出來以為補贖，於是從1923年到1924年之一年間在北京大學哲學系我新開「儒家思想」一課，曾作了一種改正的講法。在一年講完之後，曾計畫把它分為兩部分，寫成兩本書，一部分專講古代儒家人生思想而不多去討論人類心理應如何認識問題，作為一書取名《孔學絳旨》；而把另外那一部分關涉到人類心理的認識者，另成《人心與人生》一書。這就是我最初要寫《人心與人生》的由來。(梁漱溟，1989，3：525)

1924年，欲實現其教育理想，梁氏辭去北大教職，赴山東辦學。(李淵庭、閻秉華編，2003:60~61)



本章結論：

梁漱溟文化—社會發展觀的思想成型於《東西文化及其哲學》之作，其概念關係之上的內在邏輯或與幼年環境以及概念進入時的人生態度階段有關。

梁氏的幼年環境造成他關懷社會的問題取向與向上心這個求知個性，後者促使他由功利問題而深究苦樂根本、其人生轉入出世態度，其中「人生由功利轉入苦樂問題」、「深究問題」這兩個思維在《東西文化及其哲學》之中呈現在「歷史進步的歷程」與「人的內在趨向」²²兩個觀念上。此外，他在這個階段認識了民主和法治，所以西方制度成了日後梁氏在思考中國出路時所考量的第一個方案。

²¹1922年，梁氏為《東西文化及其哲學》寫第三版自序，表達對孔家哲學說明不清的悔悟。

²²「人...所對的宇宙...只是自己向前要求的一個回答，...這個向前追求蓋基於二執—我執、法執；當其向前求的時候蓋即認有前面，認有自己，所謂求即攪來與我之態度。」(梁漱溟，1989，1：411)

梁氏深究問題的個性、加上當記者時對社會黑暗的體認，將他推入了出世階段。透過郭人麟的影響而接觸傳統思想，梁氏最後在佛家中找到苦樂根源的解答，「對我執的解脫」由此始終為梁氏歷史發展的終點。梁氏在苦思人生問題的階段接觸了社會主義，透過社會主義對私有制的批判來認識資本主義的問題，但社會主義這個語彙在梁氏其後關於中國出路的論述中，是已「生產分配社會化」的內涵出現，而沒有階級鬥爭的成分，並且梁氏始終以佛家為最終解脫。

梁氏以其出世時期之作〈究元決疑論〉而受蔡元培之邀，進入北大教書，故能遭逢東西文化論戰，將對人生與社會問題的思索，及於文化問題上。最後梁氏以他所謂儒家「樂」的態度來面對人生與文化問題，完成了《東西文化及其哲學》一書。在梁氏思想發展的過程中，一直有一個潛在的認定：進步。這可能來自梁氏長年閱讀梁啟超的《新民叢報》²³，以及好友郭人麟推許《仁學》²⁴的影響，其淵源可上溯到康有為的思想，但其中康有為以苦樂為善惡與進步的標準²⁵，但梁氏的史觀最終是要超脫苦樂，其中或為梁氏受其人生體驗與〈俱分進化論〉的影響所在。²⁶

²³ 「《新民叢報》一開頭有任公先生著的《新民說》，他自署即曰“中國之新民”。這是一面提示了新人生觀，又一面指出中國社會應該如何改造的；恰恰關係到人生問題中國問題的雙方，切合我的需要，得益甚大。」(梁漱溟，1989，2:682)

²⁴ 「夫善至於日新而止矣，夫惡亦至於不日新而止矣。」(譚嗣同，2002：58)

²⁵ 「凡大地萬國之宮室服食舟車什器正教藝樂之神奇偉麗者日受而用之，以刺觸其心目，感盪其魂氣。其進化耶，則相與共進，退化則相與共退；...誠如電之無不相通矣，如氣之無不相周矣。」(康有為，1979：5)

「聖人者，因人情所不能免，順人事時勢之自然，而為之立國土部落君臣政治之法。」(康有為，1979：8)

「...普天之下有生之徒，皆以求樂免苦而已，無他道矣。」

「立法創教，令人有樂而無苦，善之善者也，能令人樂多苦少；善而未盡者也，令人苦多樂少；」(康有為，1979：9)

²⁶ 「世間所希望之樂境如文明進化、大同世等，不第與富貴同其或妄，且爾世苦量必過於今。...余杭《俱分進化論》遮撥進化論者之希望進化，表苦樂並進之義...。」(梁漱溟，1989，1:18)

第三章 中國的文化與社會發展

《東西文化及其哲學》成書不久，梁漱溟轉入實踐道路。人每一步的實踐或認知，都是一種選擇，其結果可能是因為某些選擇較能讓他獲得感通。是故，拙文認為若要了解梁氏思想與人生經驗的互動過程，亦需視其觀念結構。「現在的我」對「已成的我」的努力奮鬥為梁氏看待意志與境遇的基本關係，這個結構包含了一種認知態度與一個堅持：世間的一切都在人的意識中，社會殊異的根源在於精神；人意志的主動積極是開啓自身能力乃至歷史終點的關鍵。這個認知態度影響梁氏對其後所遭遇的理論與經驗形成特殊的歸結；其堅持則影響了他的人生道路，使他相信自身的積極參與能對時代有所貢獻，而投身社會事業。這些認知的歸結與人生的選擇又反過來刺激其思想的開展，前者在社會問題的關懷下，促使他進一步釐清精神與社會之間的互動關係；後者則讓他在其後的人生際遇中，持續反省人的意志與他的個體生命，兩者所可能的成就與限度。


梁氏於 1921 年後的思想發展起自《東西文化及其哲學》一書中所留下問題。《東西文化及其哲學》一書中以對待欲望的態度為文化的核心，是故歷史演進的核心便在於人對問題的領悟、探索而造成人生態度的轉變；當下中國問題的解決要透過提倡孔子精神中的奮進人生態度，「全超脫了個人的為我，物質的歆慕，處處的算帳，有所為的而為，直從裡面發出來的活氣—羅素所謂創造衝動—含融了向前的態度，隨感而應，方有所謂情感的動作，情感的動作只能於此得之。」(梁漱溟，1989，1:538)以此精神為基礎來「全盤西化」²⁷，方能「解救了中國人現在的痛苦，又避免了西洋的弊害，應付了世界的需要」。(梁漱溟，1989，1:538)此時梁氏尚以「全盤西化」為中國發展的道路，且未思索社會結構的意義。書成後東西差異以及中國文化核心的問題延續下來，為梁氏所著意：首先，中國問題

²⁷ 「對於西方文化是全盤承受」(梁漱溟，1989，1：528)

的解決在於提倡孔子「剛」的精神，則孔子思想的核心為何？，這個問題還包含了對生命內涵的追索；其次，中國究竟能不能行近代西洋之政治社會制度？這兩脈問題意識在梁氏特殊的觀念架構下，經過辦學與鄉治的經驗而趨成熟，交織成爲具體的理論。

第一節：從「全盤西化」到鄉村自治(1921年到1927年)

壹、反思人心：儒家與辦學



梁氏入北大之時，便以闡儒佛之道爲己任。1918年，梁氏在《北京大學日刊》，登告徵人以深究東方學問。然此提議僅梁氏北大哲學研究所開了一次孔子哲學研究會作收。固其後受新文化運動的刺激而成《東西文化及其哲學》一書，然闡孔釋之願未竟，但梁氏非著意於單純在知識上對東方學術與文物制度深究，而欲從知識以外的全面生活中，透過與青年學子的共住共學、相互啓迪，以明古學，同時亦盡改造社會之志。梁氏自云「當時我雖熱心於東方文化的運動，但從我《東西文化及其哲學》的結論，特別著眼於人生態度之一點，所以歸著在開講學的風氣，而常想以近代的社會改造運動，與古人講學的風氣併做一事，而矢以終身，屢屢爲朋友言之，若辦大學從事於東方學術和其他文物制度的研究，則尙無此打算。」(梁漱溟，1989，4:727)

此時山東王鴻一先生，在辦學意見上與梁氏志同，但苦於東西文化之辨，遂透過山東教育廳，在1921年暑假，邀梁氏於濟南演講《東西文化及其哲學》四十日，並每日就聽，風雨無阻講後又常與梁氏「高談甚豪」，自此與梁氏相交，梁氏以爲知己(梁漱溟，1989，4:727~728；5:190)。在山東時，梁氏言王氏爲古

所謂之「狂者」(梁漱溟, 1989, 5:189), 兩人談及開辦大學, 王先生此時已在山東曹州辦中學, 早不滿既有大學之風。便力促梁氏「當本看所見積極發揮, 積極做去」, 自辦大學; 且立即隨梁氏回京聯繫當時國務總理靳翼青。靳氏乃王氏同鄉, 早有辦一發揮東方文化大學之意, 讀王氏所寄梁氏之文章, 又邀梁氏深談, 以梁氏可償其多年辦學之願, 遂既請趙次珊、柯鳳孫諸老為發起人, 又自出私財二十萬, 並再募三十萬為開辦費, 在北京太樸寺街衍聖公府內社一曲阜大學籌備處, 著人草擬籌備處簡章、曲阜大學校章及計畫書等。然梁氏主要以為沒有人才, 除自己外無其他教員, 且趙次珊、柯鳳孫諸老以為所辦之學乃一「存古堂言就經學古文之所」, 便提出先成立一學會, 「集合一般(有)制去有天資有相當之學識基礎的少年英俊, ...相處二三年後, 感情見解, 已多了解, 一向辦事, 便容易多多」, 日後由此學會去辦大學。故梁氏便以此主意告王、靳兩人, 提出先成立中學部, 組織學會, 三年後再辦大學, 此事便告作收。(梁漱溟, 1989, 4:728~731)1924年梁氏在山東曹州中學所開辦的高中部即源此思路, 其教育理念乃「著眼一個人的全生活而領著他去走人生大路, 於身體的活潑, 心裡的活潑兩點, 實為根本重要; 至於知識的講習, 源自重要, 然固後於此。」(梁漱溟, 1989, 4:784)其中人生應當積極進取的態度, 早出現於1923年梁氏所發表的〈我之人生觀如是〉中²⁸; 其次認為生活自有其值得追求的本然意義、且以知識為生活之末的觀點乃為《東西文化及其哲學》一書的延續, 認為生活只是念念相續, 其核心在於起念上的真情感發, 此思路另外表現在梁氏1923年發表的〈評謝著《陽明學派》〉一文中。²⁹要實現這個教育目標, 梁氏認為要透過與學生一起生活、彼此相互提攜扶持, 此形式固如春秋古人講學之風, 然亦受德人衛西琴教學方式之影響。

²⁸該文指出, 「生命者無目的向上奮進也。所謂無目的者以其無止境不知其所屆。生物之進化無在不顯示其勢如此...。即此無目的之向上奮進, 是曰人生真義, 亦即可以說即此同心協力積極奮勉向前即是人生真義。」(梁漱溟, 1989, 4:763) 此義亦可視為《東西文化及其哲學》中梁氏所謂孔子「積極向前」、「剛」的精神的發揮。

²⁹(梁漱溟, 1989, 4:717), 此外, 1923年發表〈孔子真面目將於何求?〉, 認為孔子及其學生一生著力於生活, 孔子學問便在於生活。(梁漱溟, 1989, 4:773~780)

貳、衛西琴的影響

1921年冬，梁氏訪德人衛西琴所辦學校，謂「其間所有，舉不同俗，一事一物，靡不資人省味；頓為驚嘆。」見百餘學生「一一顏色澤然，神采煥然；凡外間一般學校學生，所有憔悴之色，沉悶之氣，於此絕不可見。」(梁漱溟，1989，4:801, 802)³⁰學校裡學生被分為許多小組，叫做家庭；教員為家長，其責任在於引導學生自己的力量。故校內所有事務皆由學生自理，包括做工、做鞋襪、做點心、修理房屋、買賣、校務等等。(梁漱溟，1989，4:824)而「先生之勞瘁，睹面可識，不止於瘠，直已病矣！」梁氏既見學校，又與衛先生談論到傍晚，乃知先生胸中大有物在，自此與其相交，更與自己學生深究其學，「先生每有講演，造述，必以見示；每以事來京，必相過從。五年之間，得所惠稿件積之盈尺，時所尋繹，漸有所會。...以王君平叔啓予者為多。」(梁漱溟，1989，4:802)

梁氏指出衛先生思想的根本在其不同於一般的心理學：

他覺得他所得的心理定律是和其他科學所得的定律是同一準確，而心理物質又同為自然界所有等級不同的力量而無大殊。(梁漱溟，1989，4:818)

衛氏之說以心理學為核心，他視宇宙一切為各種力量，而心理為其中之一，由接受的「感覺力」與施用的「精神力」組成，兩者本應往復相通。(梁漱溟，1989，4:818~819)人類的心理力量是自然力量中最高的一層，為人類從生物本能營求之下的剩餘力量，亦即解放自身體的多餘力量，其中男子的心是世界上最獨立自由的，因為受身體的限制最少；女性身體構造是為了生育，故女性受身體限制大，此為男女不同之處³¹。

³⁰ 〈衛中先生自述題序〉《全集》卷四 P.801, 802

³¹ (梁漱溟，1989，4:819~821)，梁氏在1936年發表的〈對人類女性的認識〉即承續此觀點。(梁

衛氏的教育為其心理學之應用，其目標要使人有力量而能創造，中國因為地理環境與農業社會的緣故，生活溫文緩和，故中國文化心理活動高，但身體趨衰敗，而身體衰敗後，精神也衰敗了。(梁漱溟，1989，4:825~826)是故當下要重生中國文化，須先借西洋的物質文明補養其身。(梁漱溟，1989，4:826)要模仿西方文化亦須心理的創造力量，是故中國此刻辦教育最重要的就是「培養一種與感覺有關的心」以及「培養身體力量的教育」。(梁漱溟，1989，4:826~827)

總而言之，衛先生的教育思想要做到讓人有力量而會活動。(梁漱溟，1989，4:823)

其中，「心是從身體解放出來，最自由不受拘束的力量」、「精神透過身體施用於物質」、「精神與感覺應該相通」、「身體介於精神與物質之間」幾個觀念在梁氏其後著作中可見到相同或極為相近的概念³²。梁氏晚年自認最重要的作品《人心與人生》一書之作，應受衛氏學說刺激、啓發。梁氏得遇衛氏的隔年，察覺到在《東西文化及其哲學》一書中引用晚近心理學來解釋儒家思想的錯誤。梁氏經過 1923 到 1924 年間自己在北大開設儒家思想的醞釀，在 1926 年立意寫兩本書，

漱溟，1989，5:878~893)

³²以下略舉一二：

「心非一物也，故無形體，但有其效用通過身體而表見出來。」(梁漱溟，1989，4:3)

「人的生活（一切生物亦莫不然）是離不開其所生息的自然環境和社會環境的。這環境可總名之曰物，或云外物。人在生活中，其活動正不外是有所受於外，而又有所施於物。凡有所受，必自身而通乎心，凡有所施，必自心而通乎身。身心連通乃有活動，兩方面缺一不可，而意即萌茁於其連通之上。一般說來，身心之間時時往復連通，時時有意，時時有活動；這便是一個活著的人實際上的情況。」(梁漱溟，1989，4:110)

「人類從本能生活中之解放，始於自身生命與外物之間不為特定之行爲關係，而疏離淡遠以至於超脫自由。這亦即是減弱身體感官器官之對於具體事務的作用，而擴大心思作用。心思作用，要在藉累次經驗，化具體事務為抽象觀念而運用之」(梁漱溟，1989，3:124)

「人類社會之心理學的基礎在…人心」「略說人心…一、對外界感受施為的心理能力」「生命本性要通不要隔」(梁漱溟，1989，3:533, 547, 583)

然亦須注意梁氏與衛氏不同之處，關鍵在於衛氏認為心是一種力量，但梁氏認為生命只是一個當下接著一個當下，心非一物，實際上是無限的可能。(梁漱溟，1989，4:3)這點又表現為功夫論上的差異，衛氏之教育強調要培養力量，梁氏則以靜心反省為修持之法。(梁漱溟，1989，4:5, 20)

一為專講古代儒家人生思想、而不是人類心理的《孔學絳旨》，另一涉及認識人類心理者，即為《人心與人生》。(梁漱溟，1989，3:525)在1926年所寫的〈《人心與人生》自序〉中，梁氏便主張須先認識孔子的心理學，方能了解孔子的思想。(梁漱溟，1989，1:328~329)

在這樣的教育理念下，1924年梁氏辭去北大教職赴山東辦學，即為前述之曹州中學高級部。1925年春，因山東政局變化，梁氏將高中交陳亞三先生接辦，回北京與熊十力及一些學生在什刹海租房，師生共住共學、相互扶持砥礪。(李淵庭、閻秉華編，2003:66)

參、中國固有精神、世界資本主義潮流與鄉治道路

此時梁氏正對中國的出路處於煩悶中，他質疑自己在《東西文化及其哲學》一書中的全盤西化觀點，並重思西洋的政治社會制度究竟能否合於中國社會？皇帝舊制雖已被推翻，但十幾年來仍未立新軌。梁氏認為其中蓋因這個轉變乃是由少數有力分子推動，而社會中佔大多數的蚩蚩農工卻未能行成較強的傾向，是故舊制因為少數人積極有意識地反對、而新軌則因大多數人因為數千年來的習慣，致使在無意識層面對新軌的不接受。「更有難者，有意識的一面代表西來的時代精神；無意識一面代表民族固有精神；二者有無可以融通之道，固已不可知；...如何應付現在腳下所踐處的環境世界。世界是國際資本帝國主義競爭侵略的世界；我們本身是一個為其侵略下的生產技術簡拙，文化老衰的民族。」並且「現在的這世界局面又是不能長久的，其將轉變出一新局似有不容己之勢。於是我們更須於此時準備著變化，含容了未來，庶乎其可。」(梁漱溟，1989，5:8~11)

梁氏雖早已開始探索西化的條件與中國社會的性質，但仍未成定見。1922

年，他於〈在晉演講筆記〉中提到政治與經濟條件對發展工業的重要(梁漱溟，1989，4:690~691)，1923年時，在山東曹州中學演講提出農村立國，但還尚未確信。(李淵庭、閻秉華編，2003:57)1924年，國民黨改組容共，近行國民革命，鼓吹爭取國民政治自由；1925年正值北伐前夕，「黨的特殊精神亦分外著露；許多朋友身預其間的，都盼望我南去。我於此時才知注意，而似不無懷疑—或者至少是無解於我的煩悶。」(梁漱溟，1989，5:11)在陳真如、張難先等朋友來信催促下，梁氏便派王平叔，黃良庸，徐名鴻三位學生南下參加北伐，但自己未去。(梁漱溟，1989，5:12)1926年春，梁氏仍在北京租房，與熊十力、衛西琴等朋友學生共住共學，討論儒家哲學與心理學，並開始寫《人心與人生》。(李淵庭、閻秉華編，2003:68)是年九月，梁氏本欲赴武漢見朋友陳真如及兩位學生，但未到武漢，只到了上海南京，「這就可以看出我自己之一面心焦，一面又沒定見，沒主張了。」梁氏在上海與國家主義派曾慕韓先生論及國民黨與中國出路，然而無解梁氏煩悶，「我心目中的問題他們都沒有。」此後梁氏旋及北返。(梁漱溟，1989，5:12)是年，王鴻一先生曾避居東交民巷，常與梁氏討論王氏的建國方案。該方案是王氏在1924年與米迪剛先生創辦《中華報》，請尹仲材先生為主筆，研究具體建國方案，後來出一本《建國芻言》談原理，與一本《中華民國治平大綱草案》。梁氏頗同意其中傳賢民主國體與農村立國制主張，然「總覺還有疑問，和應該顧慮到的許多問題，而放心不下。」王氏先後力促梁氏為其方案作序、介紹，但梁氏心意未決而無從下筆。梁氏認為，傳賢政體不符合今日國內外情勢，無法對付國際資本帝國主義的侵略壓迫，並且經濟問題關係一切，但王氏方案無法解決中國經濟問題。³³

因武漢反蔣，於是王平叔、黃良庸梁為學生於1926年底1927年初返北京，

³³(梁漱溟，1989，5:15~17)另外此時梁氏雖在中國政治經濟問題上未成定見，但在1924年所講的《孔家思想史》中，延續《東西文化及其哲學》中「現在的我」對「已成的我」這個架構來強調人的意志為宇宙發展的必要組成，或可視之為其後梁氏在解決政治經濟問題上強調人心的端倪。

報告南行觀察，其中王平叔最欣賞共產黨理論，徐名鴻因此加入共產黨，而黃良庸並無動搖。透過三位學生的經驗，梁氏「數年往來於胸中的民族前途問題，...不期而一旦開悟消釋。」(梁漱溟，1989，5:12~13)梁氏認為是共產黨讓他認清了中國自有其立國之途。共產黨 1924 年以來革命潮流(梁氏認為容共的國民黨左派是變相的共產黨)，實際上違背中國民族精神，「即使有意識傾向他之人，在其意識背後仍就無異的拒卻他；而以我們的精神實超邁於他之故，他將無成功之望。這有一個我們所信的大原則在，就是：凡高過我們固有精神的，便能替我們民族開新生機；若低下一些，便只益死機；在我們固不能由是開出新生命，即在他亦不能成功。我們所以敢於否認西洋政治制度者在此，所以敢於否認共產黨的亦在此。」(梁漱溟，1989，5:13~14)最後在 1927 年秋於廣州鄉間，梁氏悟出了對中國問題的解決之道，鄉治主張至此成型。³⁴梁氏在〈自述〉中曾簡要說明這段思想轉變歷程：「簡而言之，即是從政治問題看到習慣問題，從習慣問題看到團體力之培養，從團體力之培養問題看到由小範圍做起，於是有鄉村自治之主張也。」(梁漱溟，1989，2:21~22)

鄉治主張蓋以追求統一、民治為目標，認為過去數種方案的失敗主要因為社會中少數有力人士的意見未能為大多數人接受而形成風尚，及未能解決中國經濟問題。梁氏認為中國以農村為本，唯有自農村入手，以合於固有精神的合作方式使中國社會發展出政治經濟的新組織，方為解決中國問題的根本之道。

³⁴鄉治主張的成熟，在〈主編本刊《村治》之自白〉一文中指出「遲至民國十六年秋住居廣州新造細墟鄉間時，才得完全解決。我今日主張的成熟，蓋成熟於廣東」(梁漱溟，1989，5:17)；而在〈鄉村建設理論自序〉中則指出「成熟於十七年，...曾講於廣東地方警衛隊編練委員會(題為《鄉治十講》)」(梁漱溟，1989，2:144)；在〈自述〉中則提到「...我的思想在此一階段中轉變的歷程。憶民國十七年在廣州政治分會曾有《開辦鄉治講習所建議書》...即從養成新習慣之立論也。」(梁漱溟，1989，2:22)

由上所述，可知鄉治思想之成熟在十七年以前，亦在《鄉治十講》演講之時，而依據年譜《鄉治十講》講於民國十六年，故本文將梁氏鄉治思想成熟時定於民國十六年。(李淵庭、閻秉華編，2003:73)

肆、小結：

梁氏思想在這段期間的發展分為兩條徑路：首先梁氏在辦學的際遇中，受衛西琴的影響，認為心是自然力量突破身體限制後的自由獨立力量，其表徵就是人的創造力。心為人的力量所在，這使梁氏反省《東西文化及其哲學》中對儒家思想的詮釋，更刺激他由人心來重思孔子學說(梁漱溟，1989，3:525)；簡言之，梁氏由此經驗推出以心來理解文化意義的思想路徑，其中並包含了「心是從身體解放出來，最自由不受拘束的力量」、「精神透過身體施用於物質」、「精神與感覺應該相通」、「身體介於精神與物質之間」幾組概念之間的關係，反映在梁氏後來對心與生命的探討上。

另一條思想徑路則是循著對「中國究竟能不能行近代西洋之政治社會制度？」這個問題的反省而來。梁氏在《東西文化及其哲學》中，提倡發展積極奮進的態度來為全盤西化的基礎(梁漱溟，1989，1:538)，這裡面的意思就是「人透過積極的意志可實現制度改革」。梁氏對此主張體認到兩層問題：首先固有精神深植於大多數人的習慣中，致使在潛意識上抵抗西方精神，由此梁氏認識到習慣是制度的基礎；其次當前「世界是國際資本帝國主義競爭侵略的世界；我們本身是一個為其侵略下的生產技術簡拙，文化老衰的民族」並且「現在的這世界局面又是不能長久的，其將轉變出一新局似有不容己之勢。於是我們更須於此時準備著變化，含容了未來，庶乎其可。」(梁漱溟，1989，5:8~11)為了抵抗侵略，就需發展生產技術，由此梁氏又進一步認識到政治與經濟條件對發展工業的重要，並思索農村立國的可能；同時對世界局面即將變化的體認，則使梁氏不再以西方文化為中國前途而另思出路。

最後梁氏透過三位學生參加共產黨革命的經驗，認清了中國自有其立國之

途。他將共產黨在此期的失敗歸結為其精神低於中國的固有精神，認為只能由精神低者向精神高者發展，而中國之固有精神高於西洋與共產黨，故今後中國出路的就是依據其固有精神自行發展制度，來解決資本帝國主義侵略的問題。這個見解配合「制度以習慣為根」、「中國以農村為根」的兩個認識，發展出梁氏鄉村自治的路線：自農村入手，以合於固有精神的合作方式使中國社會發展出政治經濟的新組織。日後梁氏就延續著這個路線深入探討中國社會的問題、根源與出路。

第二節：從鄉村自治到《中國文化要義》 (1927 年到 1949 年)

成竹在胸，梁氏便於 1927 年五月同王平叔、黃艮庸南遊，以待實現機會。先於上海會陳真如先生，後至廣州見李任潮先生。梁氏與李氏為舊識，但自 1918 年以來已有六七年不見，李此時任總參謀長代總司令留守後方，梁氏與他一見面便討論中國當下的出路，兩人都認為當下中國須追求統一，但李氏主張依靠黨政府來實現統一，梁氏則認為中國近來仍不脫分裂的局面，並且無法依靠黨來統一。兩人話不投機，便未深入。(梁漱溟，1989，5:18)1927 年底，李氏南來勘亂，似對梁氏前次所談有所省悟，便邀梁氏深談。梁氏索性住在他總部內，每夜深談。此後李氏接受梁氏鄉治主張，並留梁氏在廣東試辦鄉治。

壹、對中國政治問題的思索

1928 年四月，梁氏向中央政治會議廣州分會提交〈請辦鄉治講習所建議書〉。並因其過去辦學的思路與經驗，梁氏於該年夏，先接辦廣州第一中學，以為鄉治講習所的籌備。(梁漱溟，1989，4:840, 845~852)後梁氏審度辦講習所的時機未到，故自請先至國內各地鄉村考察後回來再辦，便於 1929 年春離粵，先至

江蘇崑山參觀中華職業教育社所辦之鄉村改進會；次到河北定縣參觀中國平民教育會之華北試驗區；後又到山西汾縣介休等縣調查村政情形。梁氏此行看到許多與自己理想相符者，但總結其中問題，要點在於，「中國向來是無國家的國家；中國向來以無政治為政治」，現在的政府過於主動，人民純屬被動，若不能養成村民主動自治的習慣、以即自給自足的經濟，結果必是勞民傷財」。(梁漱溟，1989，4:880~910)在梁氏的〈自述〉中可見其對此問題的認識與歸結：

在此際，我的用思，有一發展，我迅速的從政治制度問題而旁及於經濟問題，從政治上之無路可走而看出於經濟上之無路可走。原來經濟進步，產業開發不外兩途，其一即是歐洲人走的而為日本人所模仿的路子，即是近代國家制度能確立，社會有秩序，法律有效力，各個人可以本營利之目的以自由競爭成功資本主義的經濟；其二即是俄國的制度，由政府去統制經濟，若工業之收歸國有，農業亦徐徐因國家經營農場之故而改變其私有的局面等等。這兩條路，不論是自由競爭或是統制經濟，都須有其政治條件或其政治環境。如前者之須有安寧的社會秩序，後者之須有強有力的政府，而此兩大前提，在中國則全不具備…。我又很迅速的開悟出中國經濟的路子須與先前所覺悟到的政治制度或習慣，同時從鄉村培養萌芽起，二者可算是一物之兩面。政治習慣之養成有賴於經濟問題之解決，經濟問題之解決又有賴於政治習慣之養成。所謂政治習慣…即是團體生活之習慣，…不從生計問題不親切踏實；同時生計問題要有一解決，又非藉結合團體的辦法不行也。³⁵

簡言之，梁氏由中國政治條件的缺乏而認識到無法仿行日本、俄國的既有經濟道路，並結合 1927 年以前「習慣為制度根本」的見解，將政治問題歸根於欠缺團

³⁵(梁漱溟，1989，2:26~27)梁氏並指出：「在這些地方，得益於馬克思和共產黨方面之啓發不少；我的主張雖不相同於馬克思和共產黨，正因為不相同而思想上或得許多幫助也。」(梁漱溟，1989，2:28)

體習慣，從而得出「培養團體習慣」的改革見解。接下來，梁氏就在此基礎上進而思索「建立團體習慣的基礎」為何？

1929年，梁氏訪山西後便返北京，此時廣東政局變化，李濟深被蔣介石扣留，梁氏便待在北京，暫住清華園，欲延續《鄉治十講》、將鄉治思想全盤寫為《中國民族之前途》(梁漱溟，1989，3:3)(其中目錄中已列出〈我們政治上的第一個不通的路—歐洲近代民主政治的路〉與〈我們政治上的第一個不通的路—俄國共產黨發明的路〉兩章)(梁漱溟，1989，5:32)一書未果，此書即為後來發表之《鄉村建設理論》前身，梁氏在1937年二月所寫的〈鄉村建設理論自序〉中指出：「自十八年(1929年)春欲將全盤意思寫定，中間屢作屢綴至今七八年未成。今天這本書，前一小部分是自己寫定稿，後邊大部分只是同學聽講筆錄一種刪訂，所以稱「演講錄」。不過在政治問題經濟建設各段中頗有自己動筆之處，所以又不像講時口氣了。」(梁漱溟，1989，2:144~145)由此可知，梁氏於1929年到1937年之間發表的論述，是在《中國民族之前途》—《鄉村建設理論》這個大敘事架構下的分項討論。但透過比較1929年《中國民族之前途》與1937年《鄉村建設理論》的目錄，並對照梁氏1929至1937年的發表，可看出梁氏在這些分項討論過程中獲得了一些重要體認，使他回頭修改了大的敘事架構。《中國民族之前途》目次如下：

自序

第一篇 無路可走的今日之中國

第一章 中國民族究竟還有前途沒有

第二章 政治上的無路

第一節 第一個不通的路—歐洲近代政治制度的路

第二節 第二個不通的路—俄國共產黨發明的路

第三節 政治上必然落到的地步

第三章 經濟上的無路

第一節 第一個不通的路—歐洲近代資本主義的路

第二節 第二個不通的路—俄國共產黨要走的路

第二篇 中國民族唯一的出路—我所謂鄉治

第一章 鄉治在解決政治問題上的意義

第二章 鄉治在解決經濟問題上的意義

第三章 鄉治在解決文化問題上的意義

第四章 鄉治在解決教育及其他問題上的意義

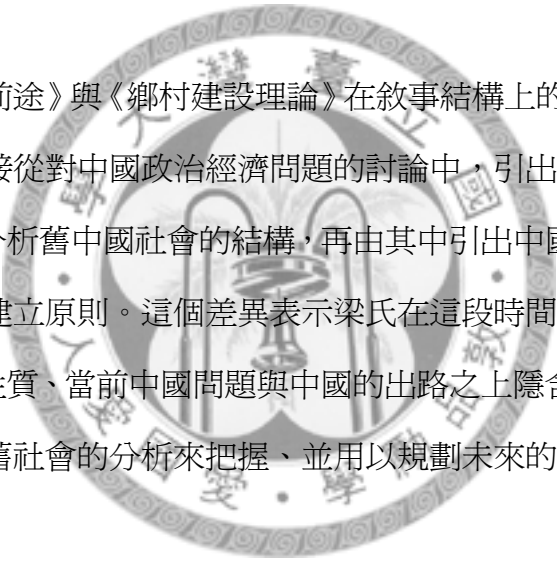
第五章 倡行鄉治的方法

第六章 近年各地鄉村運動概評

第三篇 今後的中國國民黨

第一章 從國民黨過去歷史以測前途

第二章 國民黨今後的生機在認取中國民族精神以負文化復興之使命(梁漱溟，1989，5:32)



《中國民族之前途》與《鄉村建設理論》在敘事結構上的最大差異在於，《中國民族之前途》直接從對中國政治經濟問題的討論中，引出鄉治的道路；《鄉村建設理論》則是先分析舊中國社會的結構，再由其中引出中國政治經濟問題的特殊，以及新組織的建立原則。這個差異表示梁氏在這段時間發展出一個知識體認，就是在舊社會性質、當前中國問題與中國的出路之上隱含了某種有意義的連結，人可以藉由對舊社會的分析來把握、並用以規劃未來的發展。

要理解這個體認的產生，就需回溯此期的思想脈絡。梁氏在 1929 年已認識到外來政治經濟制度不合中國社會之故，就在於不合中國舊習慣；並且因為中國民族精神高於西方，故西式新習慣也無法養成。(梁漱溟，1989，2:22)是故，中國民族精神為何？既符合固有精神、又能解決當前政治經濟重建問題的組織為何？這兩個問題便是梁氏從 1929 年至 1937 年的思索核心。

貳、政治經濟問題的根源

1929年梁氏留在北京之時，梁仲華、彭禹庭諸人正籌辦河南村治學院，兩人經王鴻一先生介紹商請梁氏合作。是年秋，梁氏「到河南輝縣百泉受聘為村治學院教務長，並推定擬寫《河南村治學院旨趣書》及組織大綱、學則、課程等文件。村治學院設農村組織訓練部、農村師範部，於十二月招收學生。」(梁漱溟，2004:97)(李淵庭、閻秉華編，2003:79)《河南村治學院旨趣書》為梁氏第一篇具陳「如何由鄉村合作組織解決當前政治經濟問題」之作，後至解放前所發表的〈山東鄉村建設研究院設立旨趣極辦法概要〉、〈鄉村建設理論〉之中有關具體農村組織與政治經濟問題的規劃，均延續此文綱領。

梁氏在此文中指出，中國社會的本質實為一散漫缺乏組織的村落社會，經濟上自給自足、政治上非常自由，故中國文化極端和平，內無階級、外無國家意識。帝國主義是源於資本主義的經濟組織，中國因為缺乏組織，故在近代所受的侵略早為其歷史文化所決定。近年來中國產生的問題在於，欲以模仿西方求富強，但「舉資本主義的經濟組織之產物悉以置辦此村落社會而欲範之為近代國家。近代國家未之能似而村落社會之毀其幾矣！」(梁漱溟，1989，4:911~912)中國之弱在缺乏組織，故出路便在發展成為組織的社會。中國為一農業社會，而資本主義適於工業社會，且列強之工業早發、已無中國發展餘地，故中國不能取徑資本主義。中國的組織化分為政治與經濟兩方面，因中國民族精神接近社會主義，且農業也適合社會主義，故經濟上應促成產業之社會化，並在這社會化所帶來的新社會關係之上建立起政治的組織化，此即民治。(梁漱溟，1989，4:912~913)

在經濟層面，此時中國因受不平等條約之約束，中國的工業資本主義受列強經濟侵略而未興，反而給農業留下一線生機。但此時資本多為軍閥官僚商人買辦敲剝而屯於都市租界的銀行。故應成立集研發、信貸、推廣、職業訓練、平民教育、整合功能於一身的農村產業合作組織，「一面萃力於農業改良試驗，以新式農業介紹於農民，一面訓練人才提倡合作，一面設為農民銀行，吸收都市資金而

轉輸於農村。則三者連環爲用：新式農業非合作而貸款莫舉；合作非心是農業之明效與銀行貸款之力莫由促進；而銀行之初帶也，非有新式農業之介紹莫能必其用於生產之途，非有合作組織莫能必其信用保證。」(梁漱溟，1989，4:916)並由此合作組織成立自治組織，是爲梁氏一併解決政治經濟之法。(梁漱溟，1989，4:917)

梁氏在《河南村治學院旨趣書》中，以「農業的散漫社會」爲中國社會的性質、與中國政治經濟問題的根源，並從而推出中國的特殊出路：結合都市資金與農村產業建立農村合作組織，來實現政治上的國民革命與經濟上的社會主義。在這樣的敘事結構中，有一個重要的潛在認定：「社會關係」或「社會結構」是使「社會問題」成爲問題的根本³⁶。

參、轉入精神

在 1930 年到 1931 年之間，梁氏更進一步闡明，中國的固有精神與社會性質何以不適於近來流行的資本主義與共產主義道路。

首先梁氏於 1930 年六月發表〈主編本刊(《村治》)之自白〉，說明了近年來所苦思問題的經過與鄉治道路的產生。其要點在於：梁氏由 1924 年到 1926 年的中國共產黨運動，使他認清了西方文化不合於中國的固有精神以及農業社會的散漫關係，以及國際帝國主義經濟壓迫等現實，而唯有從農村起在政治經濟上開出

³⁶ 這個思想的抽象認定雖在《鄉村建設理論》中才爲梁氏表明，但我們可以從「社會關係」與「政經問題」的連結方式中看出，該認定已在本文中成爲梁氏的內在邏輯，只是要到《鄉村建設理論》才形諸於文字。「...使障礙更格外成爲障礙的，全在中國社會本身。中國社會本身問題遠大過任何障礙於他的。軍閥，雖似說到中國社會本身問題，可惜仍未能在歷史動態上、抽象關係上做理會。一心只看這具體的障礙，便一心在去這障礙上做工夫。而不知障礙不可去，以問題原不在此，而在社會全盤關係上。要從社會全盤關係上做工夫，則這障礙自去。」(梁漱溟，1989，2:162)

新路，方能將中國社會中，佔少數的知識分子與佔大多數的農民結合為統一的力量，為中國民族打開出路。(梁漱溟，1989，5:3~28)梁氏接下來於六月十六日至七月十六日之間，於《村治》連續發表〈中國民族自救運動之最後覺悟〉系列文章。其要在於以「有對」、無對」的概念來進一步說明中國精神如何造成中西社會的不同、且又高明於西方精神之處。這表示梁氏在思想發展中一直秉持著「以精神為社會差異根源」的認知態度，使他在深入探索問題的同時，回頭豐富、而非推翻了「精神」這個語彙的內涵。

梁氏在此延續《東西文化及其哲學》中的觀點，以人生態度為中西差異的根源。他指出，近代西方文化是掠奪的文化，為資本主義的經濟、新興中間階級的民主政治，以及近代民族國家之三位一體，既極富組織，也極為機械³⁷，源於第一路向的人生態度(梁漱溟，1989，5:50)；中國文化的特徵為歷久不變的社會、停滯不進的文化；幾乎沒有宗教的人生。有倫理無宗教³⁸，有士人而無貴族，均源自第二路向的人生態度。(梁漱溟，1989，5:64, 75)中西文化之異源於不同人生態度，梁氏更進一步以近來所悟的「有對」、「無對」概念來闡明不同人生態度之別。是年春，梁氏偶讀廚川白村《東西之自然詩觀》，認為其中對中西文化之別的解釋與自己近來所悟相切。在《東西文化及其哲學》中，梁氏以「向前面要求」為西洋人根本精神所在，以「自己調和持中」為中國人之態度，近年來則以「有對、無對」為中西分判的核心：

無對，即中國古人所謂「仁者與物無對」之無對；有對亦即與物為對之意。

蓋生物進化到人類，實開一異境。一切生物，均限於「有對」之中，而人

類則以「有對」超進於「無對」了。…中國一般人自未足以言「無對」，而

³⁷須留意「機械」一詞在梁氏而言意為「被動」，與主動的「自覺」相對。

³⁸梁氏認為倫理關係始於家庭，推於社會，其義在於是一種「彷彿為他人存在」的關係，故能抑「以自己為本位」來壓迫別人之心理，使得中國制度迫害性較西洋少。(梁漱溟，1989，5:94)另須注意梁氏於1922年〈在晉演講筆記〉中就指出中國人家庭的特殊，認為其中有一種無我的傾向，可以適應接下來的世界變遷。(梁漱溟，1989，4:684)

其所傾向則在此；中國數千年文化所為與西洋大異者，實由古人認識了人類之所以為人——認識了無對有以開其先，立其基。(梁漱溟，1989，7:649~650)

梁氏認為當前世界發展到社會主義便已是「有對」精神的發展盡頭³⁹，過去中國的錯誤，就在於拋開自家精神，倒退去學習西方有對精神的產物，不僅不合固有精神，亦有違世界當下形勢與未來潮流。中國文化為無對精神之開展，在生命上實較西方進步，故梁氏指出「吾民族之不能爭強鬥勝於眼前的世界，早從過去歷史上天然決定了，而同時吾民族實負有開闢世界未來文化之使命，亦為歷史所決定」⁴⁰亦即，梁氏將「有對」、「無對」的概念引入「精神」之中，使其內涵由《東西文化及其哲學》中「對待意欲的態度」轉變為一種抽象的社會關係，由此連結起 1927 年廣州鄉間「從固有精神找尋出路」與 1929 年《河南村治學院旨趣書》「社會關係為政經問題根本」的兩個認定，以「固有精神—理性」貫串了舊社會性質、當前中國問題與中國的出路三層議題。

這樣的連結呼應了梁氏觀念架構中「歸結於精神」的認知態度，使他獲得某種實在感，從而用有步驟的論證與堅定的語氣對社會輿論中的不同立場表達出確切的是非。此可見諸梁氏於 1930 年七月發表的〈我們政治上的第一個不通的路——歐洲近代民主政治的路〉、1930 年十月發表〈中國問題之解決〉與 1931 年九月發表的〈我們政治上的第一個不通的路——俄國共產黨發明的路〉這三篇文章，主要針對三個議題：近代西方民主道路、俄國共產黨道路與革命。

³⁹梁氏在早年〈談佛〉一文中指出，入世之學(包括孔子)於當前世界走到共產主義就已至窮盡，此時見解的不同在於他改變早其對孔子的看法，認為孔子之無對精神實超越共產黨之前的有對性，故為世界未來之所趨。(梁漱溟，1989，4:495)

⁴⁰(梁漱溟，1989，5:113)此文雖著重說明中國問題的文化精神根源，然而非與《河南村治學院旨趣書》中需以政經入手的觀點相違，梁氏認為文化、政治、經濟看似三面，實為一渾整問題，固然問題之解決不能外於文化精神而談，然當研究實際政治經濟出路時，即是同時研究文化，故不需另外將文化獨立研究之，此為與羅素以文化先於政治經濟之說不同處。(梁漱溟，1989，5:116)

在〈我們政治上的第一個不通的路—歐洲近代民主政治的路〉中，除了指出物質、產業條件上的差異之外，其梁氏仍以「無對」「有對」的精神差異為核心，來說明中國何以不適用西方的政治制度。他指出，西方從有對精神來對待彼此，造成人與人之間的相抗關係，進一步發展出待人如物的剛硬法律，以及以相互不信任為基礎的選舉制衡制度，而近代國家便是在社會之內的階級相抗下產生⁴¹；而中國自無對精神出發，發展出無相抗形勢的倫理關係，進一步發展出禮。(梁漱溟，1989，5:134~165)在此之下，中國社會散漫和平，雖無西方民主之權利平等概念，然實質上貧富貴賤流通，人人接近平等。故中國自有其民治之道，不合於西方個人本位相互對抗的道路；並且由於禮乃是基於高明的無對精神，故將為未來社會的潮流，他以當下西洋法律轉向對社會本位、社會義務的強調為例證(梁漱溟，1989，5:165~166)，進而認為立於相抗的近代國家在未來將會成為一個教育團體。⁴²

梁氏在〈我們政治上的第二個不通的路—俄國共產黨發明的路〉中，從「有對精神」推出馬克思主義的特徵—機械性，從而說明中國之所以不適此道。梁氏指出：

十三年改組以來的國民黨，照他們所標榜的馬克思歷史、唯物的一套話與，大約是憑藉一種準機械的力量來推進社會改造

然而中國的客觀情勢並不如馬克思的意思，要採取這一道路，實際上幾乎都賴主觀人力為之調節，實際上他們自號唯物論的唯心傾向比我們唯心論者更大呢！

⁴¹近代國家成於階級相互壓迫之上之說在〈中國民族自救運動之最後覺悟〉一文中便出現，為梁氏引奧本海末爾(Franz Oppenheimer)的觀點。(梁漱溟，1989，5:95)

⁴²(梁漱溟，1989，5:171)然須注意，梁氏此時尚未將鄉村建設與民眾教育結合，梁氏到1933年才體認到兩者必須結合。(梁漱溟，1989，2:32)這時所談的教育系著重在教育對人生命啟發與完備的作用，為之前辦學經驗的繼承。

馬克思以機械觀來說明社會的蛻變改進，對歐洲人是適用的。機械的意思是指意識之先；有生以後，生命本身自然流行，亦幾乎是意識無容施的（注意幾乎二字）；意識為他用，被他所左右，一而不能左右他。

然而這只為意識被役於盲目的生命，故只在這圈裡轉，而不得出耳。而中國印度文化的特點，就是讓智慧返回到人的生命上來，使生命成了智慧的，而非智慧為役於生命。

最大的見證，在於中國經濟留滯盤桓的狀態。唯物學家所謂上層建築，應視其為經濟基礎所決定者，在東西有許多處或寧說為上層支配了下層。（梁漱溟，1989，5:264~266）

中國社會往高裡說則已超過了機械性，往低裡說則不到什麼機械程度，總之根本上是極不機械的（梁漱溟，1989，5:268）

由於無機械性，故中國社會無法自動發展出革命階級，而中國共產革命實際上反而依賴知識分子的主觀參與；其次許多人總以為革命的對象是帝國主義與軍閥⁴³，然而「革命是一社會根本秩序的推翻與改建。然在人類歷史上，秩序與國家幾乎是不可分的。秩序包含法律制度禮俗習慣，當然秩序維持不全恃武力，而武力每為後盾。革命就是否認秩序，否認這秩序背後根本的最高權力。所以革命就必是國家內裡面的事。」（梁漱溟，1989，5:281）是故固然要打倒帝國主義，但那是戰爭對象，不是革命對象；固要打倒軍閥，但軍閥本身就與秩序相對，打倒軍閥是建立秩序而非推翻秩序，故亦非革命的對象。

⁴³1930年七月梁氏已在〈「建設新社會才算革命」答晴中君書〉說明中國無革命對象的問題。

革命的對象意味著問題的根本，梁氏在此文中指出帝國主義、軍閥俱非革命對象，即認為中國問題根本不在此，這依然是循著梁氏從《河南村治學院旨趣書》到〈中國民族自救運動之最後覺悟〉之中「以社會關係為社會問題根本」的認定。這也反映在同時期的作品中。1930年十月，梁氏發表〈中國問題之解決〉一文，指出中國問題由外部引發、為世界問題之一部份，其義有三：

- 一、受外面的壓迫打擊，激起自己內部整頓改造的要求；
- 二、領會了外來的新理想，發動其對固有文化革命的要求；
- 三、外面勢力及外面文化實際地改變了中國社會，將其捲到外面世界漩渦來，強迫地構生一全新的中國問題。(梁漱溟，1989，5:210~211)

雖然中國問題實由外部引發，但中國被世界影響而非世界受中國推動，其原因就在於中國文化內部的欠缺。梁氏以文化蓋括政治經濟之故，將中國問題的解決定位為「文化改造，民族自救」(梁漱溟，1989，5:211, 219)，中國革命的目標就在於推翻舊秩序以建立新秩序，而革命的力量來自於知識分子與鄉村居民的結合。(梁漱溟，1989，5:210)由此梁氏自認為革命份子(梁漱溟，1989，5:6219~220)，這呼應了其觀念架構裡所包含的堅持：對人的積極意志與個體生命在時代中的肯定與期許。

肆、丹麥教育與生命：理性的另一個面向

梁氏在河南不過一年，學院即因1930年中原大戰被迫結束。1931年，原河南省主席韓復榘被蔣介石委以山東省主席之職，學院結束後，副院長梁仲華先生赴山東向韓報告，韓即邀學院同人至山東續未竟之志。於是梁氏與學院同人、學生於年初赴山東，在社會高談「建設」的氣氛下，改村治學院為山東鄉村建設研

究院，院內設研究部與訓練部，並以鄒平縣為實驗地區。其中梁仲華先生任院長，梁氏任研究部主任。六月，研究院正式成立，後又在荷澤縣成立分院，其中因鄒平較安定而採取正常步驟，從社會、經濟、教育等方面著手；荷澤多匪，故從鄉村自衛入手。(梁漱溟，2004:98)

循著知識分子結合農民的思路，梁氏便開始留心丹麥的民眾教育。1931年十月，梁氏發表〈丹麥的教育與我們的教育—讀《丹麥民眾學校與農村》〉，其核心觀念在於以自然活潑的生命為知識的根本⁴⁴、成功了合作事業，為丹麥立國之基。他指出，丹麥之經濟進步、政治改革的成功都要歸於民眾學校(梁漱溟，1989，7:660)、人格教育為其民眾教育的核心；其學校科目規劃之要點在此，語言教育培養民族性，以偉大歷史人物擴充人格，以音樂詩歌活潑生命，以體操鍛鍊身體(梁漱溟，1989，7:657, 664~667)，而無職業訓練。丹麥的職業訓練學校是從民眾學校中聯帶產生，「它們大都是民眾學校的學生辦理的」，「這文化與職業兩方面的活動各自獨立，而又互相關聯，共同攜手著為丹麥的民眾服務。」(梁漱溟，1989，7:675)

對生命的培養使丹麥民眾教育學校富有家庭意味、師生之間保持良好的友誼關係，此即為丹麥合作事業成功之關鍵：

原書敘說丹麥社會內部沒有階級衝突，就說：丹麥所以能這樣僥倖，由於財產分配得平等，和農民得探索人生意義的運動，把全體民眾不論階級、家世、職業、資產都聯合在友愛的精神之下。其財產分配得較為平等，則合作事業為力最大；因其產業的發達不從資本主義路也。合作事業之發達，又屬民眾教育之功。...合作事業之成敗，全看參與合作者之友誼、信用、擔當如何；假如沒有丹麥教育是不會有以合作力國的丹麥國家的。(梁漱溟，

⁴⁴ 「丹麥教育最大的長處是不就機械；處處富於自然旨趣」(梁漱溟，1989，7:682)

1989, 7:672)

丹麥合作事業的成功在其生命教育，這個認識一方面呼應了梁氏 1924 年重視活潑、啓發力量的教育理念以及探索心與生命的思路，提供了連結生命發展與社會改革的確切例證，在梁氏「以理性為社會改革固有精神」的思路下，使他開始論述理性對生命與社會發展的意義；另一方面丹麥教育與以社會自辦為主、政府為輔的形式(梁漱溟，1989, 7:668~669)亦正影響梁氏在鄉村建設運動中看待政府的關係，表現為「自下而上」、「站在政府外邊」的主張。⁴⁵丹麥教育在這兩個面向影響可見諸梁氏其後的幾篇發表。

1932 年 12 月，梁氏應邀參加國民黨內政部召集的全國第二屆內政會議。這次會議討論地方自治問題，〈中國之地方自治問題〉即為此次會上所談。該文指出團結合作的新習慣則須發中國人之真精神、出於自覺的意識來演成(梁漱溟，1989, 5:343)，是故須由社會文化的力量自下往上的發展，而不能由政府的強制力從上往下建立。(梁漱溟，1989, 5:345)梁氏並由此認為中國的國家組織也必須是由小範圍的地方組織聯合而成。(梁漱溟，1989, 5:344)1933 年，梁氏在〈社會本位的教育系統草案〉中指出人類為理性動物，在個人與社會的發展過程，即是漸由機械進於理性之過程(梁漱溟，1989, 5:397)；並在〈鄉村建設理論提綱〉中指出中國社會之既有構造核心為倫理本位、職業分立。(梁漱溟，1989, 5:370~372)1934 年一月初，梁氏在鄉村建設研究院講習會演講《自述》，敘述自己的思想轉變，至鄉村建設運動的成熟，最後他由看到社會各方人士的投入而認為鄉村建設運動乃是自然之勢、歷史的決定。(梁漱溟，1989, 2:34)同月，梁氏於〈社會教育與鄉村建設之合流〉中指出：

⁴⁵例如在〈鄉村建設理論〉中提到：「鄉約組織不可以借政治的力量來推行，至少他是私人的提倡或社會團體的提倡，以社會運動的方式來推行，政府只能站在一個不妨礙或間接幫助的地位，必不可以政府的力量來推行。」(梁漱溟，1989, 2:334;5:345)

在中國的革命裡邊，機械的解決不是絕對的必要；... 中國社會的革命，可以由理性來解決。... 除了機械的構造必以機械力推翻以外，中國的此時，正好似一塊空白，專等著教育來填補(梁漱溟，1989，5:435)

1934年七月，梁氏發表〈精神陶煉要旨〉，梁氏指出丹麥教育因重視培養人格而成爲其社會合作之關鍵，由此人格對社會合作的影響啓發了梁氏。由是梁氏亦認爲中國社會的改革須始於陶煉個人精神，以創造新文化。雖然中國舊文化以老衰，但其老衰是因爲機械、僵固，非精神之落後，故舊文化必要淘汰、但新文化仍必從固有精神中發展出來。(梁漱溟，1989，5:504~506)中國的固有精神就是理性，此爲人之所以爲人者，是根據於人類心理，故了解中國民族精神，便能掌握人類社會問題的核心(梁漱溟，1989，5:517~519)，中國文化對人類普遍的貢獻便在於此。(梁漱溟，1989，5:503~504)由此精神發展出得新習慣、新組織，既能合於中國精神、亦能開展於未來的世界。鄉村建設之核心問題：如何培養合於固有精神又能適應當前人類問題的新習慣、新文化，至此由理性對生命與社會發展的意義獲得完整的歸結。之後對於教育、憲政、中國民主形式、抗戰動員、團結統一等問題的討論，梁氏皆以理性爲核心⁴⁶，並將這些討論總結在《鄉村建設理

⁴⁶ 1934年十月，發表〈民眾教育何以能救中國？〉，梁氏指出中國問題「爲世界問題之一部。例如中國漸漸有資本主義現象發生，亦即此故。」十一月，發表〈與丹麥兩教授的談話〉，指出「像後來發達的倫理禮教，不過是許多條目，傳之越久，則越機械。我們所要復興的不是這個；這個是必須崩潰的。我們所要復興的是孔子與人類生命深處有關係的那一點...此即所謂理性；理性即人類心理頂平靜清楚的時候，並且意識很有情的時候」。(梁漱溟，1989，5:483~484, 576)

同年十一月，受政府公佈五五憲草的影響，梁氏發表〈中國此刻尚不到憲法成功的時刻〉指出中國此刻不應發展憲法的原因，中國社會散漫，無法形成機械性勢力；「中國固有思想與西洋思想之矛盾衝突，西洋近代思想與最近思潮之矛盾衝突，使得中國人迷亂紛歧」，無法形成理性勢力，並指出要產生中國的憲法只有先養成新生活習慣、新禮俗。(梁漱溟，1989，5:469~470)

1935年四月一日，梁氏發表〈歐洲獨裁制之趨勢與我們人治的多數政治〉，提出由理性而來的人治多數政治：

我們的主張是人治的多數政治。多數政治即是法治，我們把兩種制度攪合起來，截長補短，便創出人治的多數政治。... 多數政治是大家立法，大家共同遵守所立之法。人治的多數政治，則是大家承認一個人，服從一個人。其一點即在乎此。多數政治是法在上，一切的人都站在法之下，法的背後有一個無形的大勢力即大眾的意志。現在我們把他調和一下；則得到二者之調和融洽的一點。此點為何？就是大家共同遵從一個人。這個辦法是與先前的人治不同；以前的人治是不問

論》中。

1937年三月，梁氏於山東鄒平出版《鄉村建設理論》，此書乃《東西文化及其哲學》、《中國民族自救運動之最後覺悟》之延續，其後《中國文化要義》則在這本書的基礎上，進一步探討中國社會的性質。這些著作所環繞的核心在於中國問題與中國出路為何？這些現實問題的發展同時受梁氏對人生或生命問題的探索相互啓發、影響，而《鄉村建設理論》的要點有二，一是以「理性—生命—社會發展」這個認定為核心，解釋了舊社會性質、當下問題的根源以及出路的基礎；二是具體表達出對社會關係與社會問題之間關聯的認定⁴⁷。從而建立起一個完整的語言結構來總合這段時期的論述。

中國社會以農村為本，然近來鄉村已至崩壞，這是因為沒有一個穩定的政治

眾人之同意與否而要征服群眾，很明白的是強制的缺乏理性。今日所說的人治不僅是採取群眾的意見，同時是理性的政治。(梁漱溟，1989，5:667)

1935年，華北緊張，鄉村工作便轉入備戰狀態，給梁氏帶來動員訓練等新刺激，他「悍然唱出『華北五省三市自治』」計畫以在全省普設鄉農學校作為抗戰基層組織。十月，在研究院講〈我們的兩大難處〉，提出應「守定社會運動立場，絕對不自操政權」；「我們的領袖要退居政府之外」，「工作機關只受政府津貼而不受政府干預」。(梁漱溟，1989，7:425) (李淵庭、閻秉華編，2003:115)

1936年，梁氏訪日本考察期農村復興工作，歸國後演講〈中國社會構造問題〉嘆日本之進步並反思中國不進步之因。梁氏認為其因在於社會構造，社會構造就是指社會中方方面面的關係、政治經濟教育各種制度，以及秩序。而中國最大的問題在於內戰導致社會結構破壞，而重建社會結構最重要地力量在於人心，須發以中國的理性統一團結中國人形成力量方能重建中國秩序，最終拯救人類。是年9月28日演講〈我們當前的民族問題〉，認為中國社會的散漫來自孔子，然而中國人意識的統一、力量的產生也必定要在孔子這裡尋。(梁漱溟，1989，5:843, 844~845, 848, 862~863, 864, 877)

⁴⁷ 「其實宇宙是變化的，人類社會更是變化轉動很快的。...不從前後動態上理會，只看見眼前的靜象，是抓不到問題的。宇宙間最要緊的是那些關係，而不是一一具體事物；人類社會尤其是這樣；不從抽象關係注意，而徒為一二具體東西牽注自己視線，是抓不到問題。」(梁漱溟，1989，2:161~162)

「...使障礙更格外成為障礙的，全在中國社會本身。中國社會本身問題遠大過任何障礙於他的。軍閥，雖似說到中國社會本身問題，可惜仍未能在歷史動態上、抽象關係上做理會。一心只看這具體的障礙，便一心在去這障礙上做工夫。而不知障礙不可去，以問題原不在此，而在社會全盤關係上。要從社會全盤關係上做工夫，則這障礙自去。」(梁漱溟，1989，2:162)

「任何一時一地之社會必有其所為組織構造者，形著於外而成其一種法制、禮俗，是即其社會秩序也。一社會之文化要以其社會之組織構造為骨幹，而法制、禮俗實居文化之最重要部分。」(梁漱溟，1989，2:162)

秩序，使得中國內部無法形成一股統一的力量來應付內外挑戰，農村便在外敵與內戰之下受到破壞，並且像日本的近代資本主義道路與俄國計畫經濟道路接因為國內外條件不合，尤其這兩者實為都市文明產物，在中國農村社會反而加深農村的破壞。中國當前政治無秩序、經濟受帝國主義的商品傾銷、關稅壁壘與不平等條約的限制並且自身生產技術落後，固然問題是由外部引發，但真正妨礙中國形成力量的障礙還是在於內部既有的社會關係，所以梁氏認為要解決這些問題的根本之道，在於從鄉村起重新建立一個新的社會構造，在此之前，梁氏先討論既有的社會結構是如何形成秩序。

倫理本位、職業分途為中國舊社會之特徵，其意義在於彼此之間為消極相安的散漫關係，無法形成階級團體的力量，無法像西方一樣從相抗的社會形勢中發展出政治上的民治，與經濟上的個人競爭主義，故難有革命的力量。因此過去中國在政治上講求無為而治，其教化講求自反、向內用力的人生態度，其依據在於人類的理性，指人平靜通達的心理，以及無限的向上心⁴⁸。人因理性而能彼此相通，其在社會關係上表現為彼此尊重、不強調自我，是故社會風氣消極相安，中國既有之禮俗教化皆由此而來，中國文化之早熟亦即在此。所謂早熟，在於理性本來在人類是要等到經濟進步已即其他相應文化條件成熟後才能慢慢發展出來，然而中國在孔子之時，便以理性取代宗教的社會功能，不以神秘超越的信仰、而以個人內在心理的力量為本，來統攝社會，實現秩序。西方則由宗教開端，在政治經濟社會生活處處皆是團體生活，其重點在於團體容易引起鬥爭，在團體與團體、團體與個人之間形成相抗之勢，近代西方便在對教會團體的反抗下出現了「我」的自覺，由此產生個人主義、階級意識與近代國家。

中國社會因理性而使中國社會得以在消極無力的狀態下維持穩定，其中蘊含

⁴⁸ 這兩個看起來無關的意思，在其後梁氏對「自覺」的修煉與功能上交會：「人心唯靜，斯有自覺於衷。《大學》之「明德」指此。非靜德無以有明德也。」(梁漱溟，1989，4:5)其要點在於因為梁氏對宇宙本體解釋為與萬物一體不分，故「向上」也就是追求和宇宙本體融通。

了重要的人類普遍意義，就是以內在智慧使個人生命向上超越，因此當中國在近代遭遇挫折時，便引起中國讀書人便在文化與人生態度上的反省進而厭棄反抗，就是因為理性這種「向內用力」的思路。然而中國歷史太久，使得原本富生趣的文化日久僵固、機械，加上中國文化萌芽雖早，但一直沒有進一步發展，使得中國社會一方面散漫不前，另一方面原本精神中的生機也消失殆盡、治道淪喪，此二者為中國文化自身的缺陷。

中國的出路在於團結組織。以國民黨⁴⁹自清末以來對西洋民治、俄國革命的改革失敗為例，梁氏指出這些西洋的組織原本是藉由其社會中既有的對抗形勢自然發展出來，而中國本是散漫無力的社會，無法像西洋那樣機械自動的演化出組織，並且中國的精神自有其高明之處，在生命進化的歷程上實較西洋進步，所以中西不合不僅是中西既有習慣的不同，更因為中國無法在精神上回頭屈就。

宇宙本質不斷創進，其最活潑之處乃是人類的心理，中國古人早見於此，便提出理性要人自覺不斷擴充生命，此為中國文化貢獻人類之普遍意義。當前中國社會的改進上，便是要從故有精神中發展出有力量的組織構造，其方法參考丹麥合作社，要啟發文化中相互尊重、人我融通的精神，來配合農業合作社的經濟關係，以建立起適合中國的組織方式。由此在政治上能發展出的獨特的民治方式，梁氏稱為「多數政治的人治」，要點在於透過各人的積極參與來取代多數表決、制衡監督；在經濟上則發展出社會本位的合作經濟，此也正符合當下以俄國革命所代表的反個人資本競爭的潮流，並透過合作社，以農業市場與產品來累積工業資本以解決具體經濟問題⁵⁰。建立該組織的根本動力在於每個人內在的理性自

⁴⁹ 梁氏在那時便認為國民黨正反映了中國社會無力消極的精神，故其所有學習外來的改革均告失敗。

⁵⁰ 就是散漫的農民，經知識份子領導，逐漸聯合起來為經濟上的自衛與自立；同時從農業引發了工業，完成大社會的自給自足，建立社會化的新經濟構造。分析起來，這裡面包含幾個要點：一、非個人營利，也非國家統治，而是從農民的聯合以達於整個社會的大組織；二、從農業引發工業，而非從商業發達工業；三、從經濟上的自衛自立入手，以大社會自給自足為歸，自始即傾向於為

覺，既是因為中國社會沒有對抗的機械力量，也因為中國固有精神的進步，此義的另一個面向表現在鄉村運動與政府的關係上，梁氏依照之前在辦學與教育上的心得，認為鄉村建設應該站在政府外面，只受政府補助而不加入政府，如此方能不受政府官僚機械性的影響而斲傷了教育應有的創造生機⁵¹。

至此，我們可以看到梁氏自其觀念架構成型後，以「社會殊異的根源在於精神」這個認知態度在人生經驗中所獲得的認識與見解，肯定而非修正了他的根本堅持：社會發展的動力與問題的關鍵都在人心創造能力的開展與否⁵²。

梁氏在〈中國文化要義自序〉中提到，《東西文化及其哲學》、《中國民族自救運動》、《鄉村建設理論》與《中國文化要義》在內容上有不少重複的地方，這是因為在思想上是一脈相承，尤其《中國文化要義》乃是銜接《鄉村建設理論》而來，更詳細地探討舊中國社會的性質。(梁漱溟，1989，3:3~4)在比較《鄉村建設理論》與《中國文化要義》兩本著作之後，可以發現兩者都以理性為解釋中國社會性質、歷史發展與社會問題的根源。固然《中國文化要義》承襲了《鄉村建設理論》中對中國社會性質與出路的主張，但在推論上，梁氏透過分析主觀意志與客觀境遇之間的關係，來進一步解釋理性早啓何以對中國社會的發展產生限制。拙文認為，這個不同或許是梁氏基於 1937 年到 1946 年的人生經歷，回頭對其思想的反省。

1937 年六月，梁氏在〈我們如何抗敵〉中提出以「無限的兵力」、「支持長久」來摧毀敵人。其要點在於增厚國民抗敵情緒與能力、加強政府統制，而這兩點在於國家上下的情感要相通，是故根本做法仍是增強鄉村工作、組織農民。七

消費而生產，最後完成為消費而生產，不蹈歐美為營利而生產的覆轍。(梁漱溟，1989，2:495~496)

⁵¹ 艾愷曾將梁氏的鄉村建設與其父的宣講所制度並舉，然而其父方案要依靠政府、警察單方面宣告、糾舉的力量，實與梁氏對教育理想不合。(艾愷，1982:301)(梁濟，2008:176)

⁵² 亦即梁氏所謂「自覺」與「機械」的對照。(梁漱溟，1989，2:148, 201, 292)

月，日軍入侵。因韓復榘之撤退不抵抗，鄉村工作毀於一旦，梁氏率鄉村工作同人終於十二月下旬撤退，其人槍在至河南受訓後，於 1938 年以「中央直屬第三政治大隊」名義返山東抗戰。梁氏在 1938 年四川改革徵兵失敗後，延續其過去對黨派問題的意見、自 1938 年由於對共產黨的直接接觸與認識，以及自己的鄉治合作理想，開始了團結黨派、追求統一的調停之途，然最終於 1946 年黯然退出政治。他於十一月六日離開京滬，即到北碚，直到 1949 年十二月重慶易手，《中國文化要義》一書就是在這段意志受挫的時期完成(李淵庭、閻秉華編，2003:128~233)，其寫作或許包含了他對意志成就與限度的反省。

在此文中，梁氏認為「人類文化雖根於本能卻大體出於吾人後天之製作」(梁漱溟，1989，3:46)，尤其受天才影響甚大，是故梁氏反對文化乃是客觀、由生活所必要(如經濟因素)而來。(梁漱溟，1989，3:41)固然梁氏也承認一切生物均需要滿足生存基本需求，所以文化在人類早期受「自然(指身體生理心理與身外環境間)限制極大」(梁漱溟，1989，3:47)，而經濟因素也確實對社會發展有重大影響，但梁氏認為這只是人類初期階段的情形而已，文化不僅不為經濟所決定，且隨著人心的開展，物質、經濟的影響將逐漸遞減。(梁漱溟，1989，3:39)文化不為任何客觀規律所決定，是故梁氏總結道：

以我看人類文化前途，正應該把就演進論之同途同歸觀念修改為殊途同歸就對了。

如我判斷，人類文化史之全部歷程，恐怕是這樣的：最早一段，受自然(指身體生理心理與身外環境間)限制極大，在各處不期而有些類近，乃至有某些類同隨後就個性漸顯，各走各路。期間又從接觸融合與銳進領導，而現出幾條幹路。到世界大交通，而融會貫通勢成，今後將漸漸有所謂世界文化出現。在世界文化內，各處自仍有其情調風格之不同。復次，此世界

文化不是一成不變的；它倒可能次第演出幾個階段來。(梁漱溟，1989，3:47)

雖然人類歷史有人心自覺開展的共同大勢，但各個文化自有其不同的發展階段。如前所言，梁氏認為文化的核心在於一種人生態度，決定了文化其他部分的發展，那麼中國文化是如何具體影響影響中國社會的發展呢？梁氏先從比較中西社會結構的不同來說明中西社會發展之異。

梁氏認為社會構造乃是其文化的骨幹，中西社會差異的核心便在於西方社會結構乃是如英美的個人本位、或蘇聯的社會本位，注重團體與個人的關係；中國社會則是倫理本位，注重個人與個人之間的關係。(梁漱溟，1989，3:50)梁氏以民主為例，認為民主實乃「我」之覺醒，起自個人對集團壓迫的反抗，中國社會是倫理本位，並無集團與個人之對抗，故無所謂個人之覺醒，而無從發展出民主。(梁漱溟，1989，3:49~52)

他認為個人主義、自由主義乃是西方近代文化的主流，乃起自於對中古社會集團過強、對個人過度壓制干涉的反抗。民主實際上是一種進步的團體生活，由自覺自發的個人來決定團體事務，而非由團體決定個人。(梁漱溟，1989，3:51)此種個人解放在經濟上表現為完全放任個人營利自由競爭，在初期成果甚豐，但後來卻演出種種弊害：

特別是盲目生產，經濟上陷於無政府狀態，演為週期恐慌不能自休；在內則階級鬥爭，在外則民族鬥爭，整個世界苦痛不安，人類文明有自毀之虞。(梁漱溟，1989，3:52)

因此一次大戰以後便出現以集團限制個人、以保護干涉取代放任自由，然均不出集團與個人之間。(梁漱溟，1989，3:52~53)英美社會構造的關鍵在個人本位，

由基督教影響而來；而中國的社會構造則是倫理本位，由周孔教化而來：

周孔教化極高明而道中庸，…中國遂漸以轉進倫理本位，而家族家庭生活乃延續於後。西洋則由基督教轉向大團體生活，而家庭以輕，家族以裂，此其大較也。(梁漱溟，1989，3:53)

西方何以出現集團生活呢？梁氏認為原因為基督教的影響，但不是由於基督宗教家的意圖，而是基督教所造成的社會政治形勢。基督教在社會打破家族與階級而組成團體，有助於中古封建統治(梁漱溟，1989，3:56~57)，反過來基督教也因此而政治化了，其結果使得集團內部統治過強，以及集團之間鬥爭頻繁激烈。(梁漱溟，1989，3:58)此外後進集體行動的蠻族生活亦有助於集團形成。

梁氏認為歐洲中古封建社會生活在政治經濟各方面均依靠集團生活。(梁漱溟，1989，3:60)然封建社會實際上乃是倒退的結果，是因為帝國解體使個封建集團興起、加上伊斯蘭教切斷地中海東西南三面的商業交通、以及蠻族入侵摧毀了古代經濟，使得整個西歐退回自然經濟的農業社會，讓社會生存完全建立在土地佔有上。國家之軍事行政功能均無力維持，故各個自給自足的封建單位則為培養集團生活的良好機會。而後商業復興、都市再起，讓已養成的集團生活更啓進步之機。(梁漱溟，1989，3:60~61)簡言之，歐洲封建解體過程中其宗教政治經濟條件相互影響所造成的社會形勢，產生了影響西方文化的關鍵：集團生活。⁵³

梁氏認為中國社會向來缺乏集團生活(梁漱溟，1989，3:73)，這是因為中國

⁵³梁漱溟對集團生活的定義如下：

所謂集團生活，諸如前述誠然形形色色；但亦有其一致之點可指：

要有一種組織，而不僅是一種關係之存在。組織之特徵，在有範圍與主腦。

其範圍超於家族，且亦不一家族為其組織之出發點。—多半依於地域，或職業，或宗教信仰，或其他。

在其範圍內，每個人都感受一些拘束，更且時時有著切身利益關係。(梁漱溟，1989，3:72)

社會關係是從家庭關係推展出來的，而家庭與團體關係是不相容的。(梁漱溟，1989，3:72~79)然要注意梁漱溟指出中國社會是倫理本位而非家庭本位，兩者差別在於，前者是由家庭關係推出，擴及全社會的相互情誼義務關係，沒有邊界與對抗，與宗法社會中以各個家庭為界相抗者不同。(梁漱溟，1989，3:81~82)

那麼中國倫理本位的社會構造對其社會發展有何影響？在經濟方面，重點在於倫理社會情如一體，有共財之義，使中國社會沒有出現絕對的財產所有權利觀念，即結果便是使中國社會不趨向「生產本位」的資本主義。(梁漱溟，1989，3:83~85)在政治方面，情若一體的倫理本位，使得團體的條件：邊界、中樞具無，並且也無階級上下之區分，致使消融了中國社會成近代國家階級統治的條件。(梁漱溟，1989，3:85)此外倫理本位的政治理想乃是每個人在倫理關係上相安，非如西洋政治以追求幸福與進步為目標。(梁漱溟，1989，3:85)並且倫理本位因融合人我泯忘軀殼，而取代宗教了以超越軀殼以安定人生的方式，是故中國因倫理本位而缺乏宗教(梁漱溟，1989，3:89)，為中西社會差異的原因。⁵⁴

梁氏認為中國所以能發展出獨特的倫理本位，並非由宗法社會自然演變出來，而是因中國古人的安排。(梁漱溟，1989，3:90)他透過宗教在中西不同的發展來說明，認為中西古代社會原本相去不遠，但西方接下來的文化發展是以宗教如基督教為中心；中國文化發展則以周孔教化而非宗教為中心。這便是中西社會構造差異的根本原因。(梁漱溟，1989，3:53)

初民對於自然環境之變化惶恐不安，故需宗教以超越知識的形式以穩定秩序。梁氏指出在此宗教實際上乃是一種想像出來的外力，而人便假借這種外力以肯定自己。(梁漱溟，1989，3:99, 101)西方社會就在這個想像的對象與個人的關

⁵⁴ 「中國社會處處見彼此相與之情者，在西洋社會卻處處見出人與人相對之勢。」(梁漱溟，1989，3:90~95)

係上發展出道德、法律與社會制度。而近代歐洲文明出現後，由於下列幾個因素使得宗教失勢：

第一、科學發達，知識取迷信玄想而代之。

第二、征服自然之威力猛進，人類意志轉強。

第三、富於理智批評的精神，於信仰之不合理者漸難容認。

第四、人與人相需相待不可或離之結構，已從經濟上建築起來，而社會秩序則受成於政治。此時作為文化之中心者，已漸在道德、禮俗既法律。

第五、生活競爭激烈，物質文明之誘惑亦多，人生疲於對外，一切模糊混過。

人們對於宗教之需要既遠不如前，而知見明利，又使宗教之安立倍難於前；於是從近代到今天，宗教之失勢，遂不可挽。(梁漱溟，1989，3:99~100)

中國上古先民亦崇拜宗教，後來因為周孔教化以道德取代宗教，發動人內在的自覺自律輔以禮樂陶冶性情而為社會秩序之核心。理性在社會發展上需經濟文化進步為基礎才能發展，然中國在古代就已萌現，故梁氏謂中國文化早熟：

這是道德，不是宗教。道德為理性之事，存於個人之自覺自律

在人類文化歷史上，道德比之宗教，遠為後出。蓋人類雖為理性的動物，而理性之在人，卻必漸次以開發。在個體生命上，要隨著年齡即身體發育成長而後顯。在社會生命上，則需代社會經濟文化之進步為其基礎，乃得透達而開展。不料古代中國竟要提早一步，…我說中國文化是人類文化的早熟，正指此。

但宗教對於社會所擔負之任務，是否就這樣以每個人之自覺自律可替代得了呢？當然不行。古代宗教往往臨乎政治之上，而涵容禮俗法治在內，可以說整個社會靠它而組成，整個文化靠它做中心，豈是輕輕以人們各自之道德所可替代？

事實上，宗教在中國卒於被替代下來之故，大約由於二者：

- 一、安排倫理名分以組織社會；
- 二、設為禮樂揖讓以涵養理性。

二者合起來，遂無事於宗教。…在中國代替宗教者，實是周孔之禮。(梁漱溟，1989，3:106~110)

其中孔子以春秋道名分，將當時的封建秩序轉為倫理本位，為中國社會架構出現之關鍵所在，其內涵在於將社會關係倫理化：

在一般之例，都是以家庭一外大集團的勢力支配了家庭關係。可說由外而內，其社會上許多不近情不近理不平等的事，非至近代未易糾正。而此則把家庭父子兄弟的感情關係推到大社會上去。可說由內而外，就使得大社會議從而富於平等氣息和親切意味，為其他古老社會所未有。這種變化行乎不知不覺；倫理秩序初非一朝而誕生。它是一種禮俗，它是一種脫離宗教與封建，而自然形成於社會的禮俗。…它受到社會廣泛支持，不倚靠封建或任何一種勢力，而且封建正為它所代替。

即此禮俗，便是後二千年中國文化的骨幹，它規定了中國社會的組織結構，大體上一直沒有變。舉世詫異不解的中國社會史問題，正出在它身上。(梁漱溟，1989，3:119)

雖孔子當時的努力並無直接之效，然已啓發人的理性，並留下倫理秩序之大輪廓於後世：

中國之倫理名分，原出於古宗法古封建，誰亦不否認；卻是孔子以後，就非宗法封建原物，越到後來越不是。(梁漱溟，1989，3:116)

封建社會的關係是呆定的；倫理社會，則其間關係準乎情理而定。(梁漱溟，1989，3:117)

新秩序，指倫理社會的秩序，略如我前章所說者。其誕生尚遠在以後—須在封建解體之後，約當西漢世。不過尋根溯源，不能不歸功孔子。孔子的春秋大義，對當時封建秩序做修正功夫，要使它理想化，結果是白費的。但雖沒有其直接的成就，卻有其間接地功效：第一便是啟發出人的理性，使一切舊習俗舊觀念都失其不容懷疑不容商量的獨斷性，而憑著情理做權衡。固然那些細微曲折的春秋義例，不能喻俗；而情理自在人心，一經啟發，便蔚成勢力，浸浸乎要來衡量一切，而莫之能禦。(梁漱溟，1989，3:118)

不過像春秋所設想的那套秩序，卻從未曾實現。…（孔子）其所貽於後世者，只有那倫理秩序的大輪廓。(梁漱溟，1989，3:122)

孔子的理性精神為後世儒家繼續尊崇，梁氏稱為「理性至上主義」(梁漱溟，1989，3:132)，認為此後二千多間中國人便是在此精神下養成了獨特的社會風向，梁氏稱其內容「一為向上之心強，一為相與之情厚。」(梁漱溟，1989，3:133)其意約之可為一種恍若一體之情，使人追求超越個體利害的關係而自覺與其他生命相關情切。(梁漱溟，1989，3:134~135)梁氏認為動物的生活概由生命本能決定、完全為了基本欲望而營求，其一生所能有限；人類雖亦有本能、然其生活卻不限

於此，這是因為人心的理智作用，以冷靜的心理將具體經驗化為抽向觀念以產生知識、創造生活工具而使心思得以自由，其生活無可限量。(梁漱溟，1989，3:123~125)心思擴大後，又「不期然」從中開出理性，要點在於無私向上，為理智之主宰、人之所以為人者(梁漱溟，1989，3:125~126)，這是因為梁氏認為宇宙本為一體不分，人因為有「我」這種私己之念才以為萬物相隔斷裂，然人心實能上通宇宙大生命。簡言之，「理性」、「理智」是人心成就之所在。

人心之理性便是「人與本體之間的本然關係」的具體展現，故其內涵便是渾然一體的融通向上之情⁵⁵，展現在人世關係上便是「恍若其為一體」的無對精神，使人知道生命不限於個體。(梁漱溟，1989，3:135, 137)理智因在人類生命僅為開發心思的工具作用，在工具性思維下，與物不出利用與反抗，所以梁氏以「有對」稱之，為西洋文化的精神所在。(梁漱溟，1989，3:137)

這種超越對象性思維的理性便是梁氏所謂中國文化的核心，據此則「納國家於倫理，合法律於道德，而以教化代政治(政教合一)，人在社會中追求相安調和，而非勢力對抗，造成了中國的長處與短處。(梁漱溟，1989，3:136~137)要注意的是，梁漱溟指出實際上理性的理想並未在歷史上實現，但其精神仍然影響了中國的「社會形勢」：

凡是一種風尚，每每有其擴衍太過之外，尤其是日久不免機械化，原意浸失，只於形式。這些就不再是一種可貴的精神，然而卻是當初有這種精神的證據。(梁漱溟，1989，3:137~138)

具體的影響結果，就是使中國無經濟意義上的階級。梁漱溟指出階級乃是在經濟政治的對立形勢中才能建立起來(梁漱溟，1989，3:139~151)，中國的土地因

⁵⁵情在梁氏用語中可釋為「趨向」、「連結」或「限制」。

為可以自由買賣、以及均分的繼承制度，使得土地容易分散，故農業難以出現地主佃農階級；商業由於運輸不便故限制了其發展，無廣大市場則也失去了刺激工業的誘因；工業除了無廣大市場刺激以外，還因為人們的心思不用於此。總而言之，中國社會的農工生產都不會產生階級，而僅有職業分途。(梁漱溟，1989，3:145~151)此外在政治上亦無統治階級。(梁漱溟，1989，3:153~156)何以無統治階級，是因為封建解體路徑上與西洋不同，中國封建階級鬆散，其因正在理性早啓而宗教不足，宗教不足而使集團不興、貴族階級鬆散，致使無新興階級興起對抗的必要，而為鬆散的士人所取代：

西洋封建之所以解體者，要在經濟進步。唯工商業發達，人競逐於商業利潤產業利潤，而後乃不復費氣力在農村中，為人對人之強制剝削。這就是由經濟手段之順便，引誘得封建階級放棄其政治手段，這最為徹底。唯工商業發達，第三階級興起，領導群眾爭取個人自由，而後人對人之強制剝削乃不復行得通。這就是強迫封建階級非放棄其政治手段不可。…它絕不會在回頭了。無疑地，這是經濟進步推進了文化和政治。…中國…王權集中，實行專制。同時，分封錫土之土地制度，亦變為土地自由買賣，認民所耕不限多少。…應該就是從封建下得其解放了。…經濟進步是有的，商品生產、貨幣經濟、都市興起、交通發達，史冊皆有可證。但求如西洋對於政治手段那所謂引誘所謂強迫者，則難得其跡象。…質言之，此雖亦不能不有其一定經濟條件，然不是由經濟之進而被推進者，毋寧是由文化和政治轉而影響了經濟。(梁漱溟，1989，3:172~173)

所謂中國封建解體，是由文化和政治開端者，其具體表現即在貴族階級之融解，而士人出現。…中國封建之解體，要不外乎階級之解消，而彷彿將以理性相安代替武力統治。(梁漱溟，1989，3:173~175)

中國無階級造成了實際上無法形成近代西洋的國家，且也無進一步推進變革之主體，便因此限於消極散漫而社會發展停滯畸形。(梁漱溟，1989，3:179)何以數千年來沒有新的政治思想運動？這是因為倫理本位穩固了既有的散漫社會形勢：

約言之有三層：第一，任何政治制度未不基於其社會內部形勢外面環境而立，其中，內部形勢尤為主要基礎。中國自封建解體後，社會形勢散漫，一直未改。而沒有新形勢，則人們新的設想新的運動不會發生。…第二，中國制度似乎始終是禮而不是法。其重點放在每個人自己身上，成了一個人的道德問題，他不是藉著兩個以上的力量，互相制裁，互相推動，以求得一平均效果，而恆視乎其人之好不好。…那麼，就常常在打圈子了。二千餘年我們卻多是在此等處努力。第三，中國歷史已入循環中，為重複之表演。(梁漱溟，1989，3:184~185)

並且在經濟層面，倫理本位有共財之義、而無個人絕對的財產所有權概念，妨害了資本主義的發展：

倫理本位的經濟、財產近為夫婦父子所共有，遠為一切倫理關係之人所分享，是以兄弟分財，親戚朋友通財，宗族間則培益其共財。財產越大者，斯負擔周助之義務亦越廣。此大足以減殺經濟上集中之勢，而趨於分散，阻礙資本主義之擴大再生產，而趨近消費本位（對生產本位而說）。…在西洋愈以積個人之有餘者，在中國恆愈以補眾人之不足。遺產均分，不過順延此情勢而來，又予以有利之決定。…中國所以總不能進一不到資本主義社會，並不是受了封建社會的桎梏；實實在在就為中國這種遺產制度，把財產分散零碎，經濟力量不得集中之故。

西洋資本主義，全從個人營利，自由競爭而發達起來，其前提則在財產所有權歸於個人掌握，個人能完全支配其財物。只有這樣，才能促進人們利己心的活動；只有這樣，才增高人們利用其財物的能率。然而這卻是由近代法律襲用羅馬法，才有的事。

中國法律則根據於倫理組織，其傳統精神恰好與此相反。…非獨事實上成為一個人在經濟上有所進取之絕大累贅，抑且根本上就不利於此進取心之發生。(梁漱溟，1989，3:190~191)

這些因素乃相互影響，造成中國固有精神限制其歷史發展的結果。

階級缺乏，使社會職業化，職業又有助於倫理。如是倫理與職業，政治與經濟，輾轉相成，循環扣合(梁漱溟，1989，3:194)

總結言之：一面由理性早啟，文化早熟，社會構造特殊，而中國之不發生產業革命其勢決定。更一面由中國不發生產業革命其勢決定。(梁漱溟，1989，3:239)

簡言之，梁氏認為社會性質的核心乃是社會中人相互對待的關係，而中國社會的特殊便在其是一個散漫的社會，而周孔教化的出現既反映了此一「社會形勢」、又進而穩固此社會關係，是故中國社會陷於盤旋不進、無西方產業革命(梁漱溟，1989，3:239)，此為理性早熟所以限制中國發展之處，但又因其理性在人類生命階段之進步，故為中國與人類在未來共同發展的希望之所寄。

其中在精神與歷史的關係上，梁氏並不認為是理性創造了歷史，反而認為是社會形勢發展出理性，這點也出現在於梁氏晚年之作《人心與人生》中。(梁漱

溟，1989，3:232, 236, 737)其所謂之「社會形勢」乃指某種社會關係，他認為西方文化生於集團對立相抗的形勢，而中國社會中乃是散漫的個人與個人，沒有集合相抗群眾之機械盲目，故能講情理，並且理性亦促進此散漫的「社會形勢」。(梁漱溟，1989，3:200~201)儒家融國家於社會的倫理思想，將人生問題指向個人道德，更有助於維持此一散漫局面的穩定，梁氏謂此為漢室所以能綿遠於秦者。(梁漱溟，1989，3:210)是故雖然中國理性早啓乃周孔之功，但不意味梁氏認為個人主觀意志能創造「社會形勢」：

近二千年儒家之地位，完全決定於此社會構造社會秩序逐漸形成之時，不是漢儒們所能爭取得來，更不是任何一個皇帝一經他主張，便能從此確定不移的。

「社會形勢」為社會發展之核心，中國二千年來只有治亂循環而無制度變革，便是因為此社會形勢不變，從而造成在中國人思想上亦無進步。故若無今日中西接觸，中國文化將永遠停滯不進：

(中國歷代沒有新思想新運動發生之因)約言之有三層：第一，任何政治制度莫不基於其社會內部形勢外面環境而立，其中，內部形勢尤為主要基礎。中國自封建解體後，社會形勢散漫，一直未改。而沒有新形勢，則人們新的設想新的運動不會發生。…第二，中國制度似乎始終是禮而不是法。其重點放在每個人自己身上，成了一個人的道德問題，他不是藉著兩個以上的力量，互相制裁，互相推動，以求得一平均效果，而恆視乎其人之好不好。…那麼，就常常在打圈子了。二千餘年我們卻多是在此等處努力。第三，中國歷史已入循環中，為重複之表演。(梁漱溟，1989，3:184~185)

簡言之，梁氏認為「社會形勢」固非任何一個人的主觀意志所創造，但形勢

本身是基於每個人各自的意識活動，而非單由為客觀規律所決定之本能。梁氏認為思想家的意義在於能預見「社會形勢」之變，並有意識地推動，然其後的變革事業亦需建立在人心的基礎上，天才的思想基於社會形勢而生，回過頭來又維持了該社會形勢，兩者相互循環影響。在這個文化精神與社會形勢的互動關係中，我們可以看到梁氏對其堅持的反省：人類能憑藉理性與理智來超越客觀境遇的限制，但這個能力同時也會因客觀形勢而有其限度。

本章結論：

透過對梁漱溟觀念結構的把握，首先，我們可以確認他在這段時間思想的發展是持續向著某種有意義的方向整合，而非紛亂、不連貫的，這表現在他對「中國精神」內涵的累積擴充(而非斷裂重整)上，從《東西文化及其哲學》中「對意欲調合的人生態度」、至此發展為連接「生命與社會發展的理性無對精神」，並貫串起舊中國社會結構的核心、當前問題的根源，未來發展的基礎。其次，我們也可以確認其發展方式既非完全抽離了現實脈絡、亦非完全為外在環境所決定⁵⁶；我們可見梁氏的人生經驗與挫敗都被整合到其觀念結構中所包含的方向裡、進一步推出其獨特的見解。「社會殊異的根源在於精神」這個認知態度，使他努力尋找能貫通社會問題與性質的精神根源；「肯定意志」的堅持則使他討論人心的能力與限度，並且對自身在時代中的角色做出嘗試與反省。

⁵⁶ 即陳思賢先生所歸結的 Textualism 與 contextualism。

第四章 人心與天命—思想危機中的連續基礎

子曰：「吾十有五而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳順；七十而從心所欲，不踰矩。」

《論語·為政》

透過 Michael Polanyi 對致知結構的探討，我們可以知道思想的發展是持續累進、而非斷裂的過程⁵⁷。拙文在上一章指出，梁漱溟從《東西文化及其哲學》到《中國文化要義》的思想，乃是依照其觀念架構裡的認知態度與堅持所指歸的方向來發展。那麼，在他人生經歷了許多成敗、反省—也就是如 Polanyi 所稱、透過原本的意義架構獲得了細部感知—以後，是會使原本觀念結構被改變了？還是只是改變了觀念架構對思想發展的影響方式？並且這個改變是否能從原本的觀念架構中找到端倪，從而不會推翻觀念架構這個研究視角？

人世是一堆是非、情緒、不知所然而然的集合，但人不可能漫無目的地活在這一堆偶然中，如同 Michael Polanyi 所指出的，「人生活在其可辨認的意義中」（Polanyi, Michael & Prosch, Harry, 1986:79），他需要把握著某些必然，從而才能使他將眼前的偶然理出秩序，從而安於其中。這個必然是要建立在他對真理與價值之間認定上，同時他也要自覺地把握這個認定去參與(indwell)這些紛亂，才能產生秩序的整合，而這個整合的活動也必然伴隨著對外經驗造成不同程度的凝聚與封閉，也就是說，他所整理的秩序及其作為基礎的必然，一定是有限度的。問題在於，既然人世就是一堆是非、情緒、不知所然而然的集合，人秉持著自己的

⁵⁷ 在 Michael Polanyi 的論述裡，典範轉移只是改變對細部感知的整合方式，不會因為整合方式改變而消滅了既有的細部感知，並且在這個過程中，人對細部感知的掌握是持續累積的。(Polanyi, Michael & Prosch, Harry, 1986:第二章)

堅持，在人世必然會有成敗起落，這就會引發兩層反應：首先，他會去反省其堅持所可能的成就與限度，從中對自身生命在世界上的角色有了體認；其次，如果他對其所相信命定有某種現世的期待，他會反省其所相信的命定是否是受一個更大、不知所然的命定來擺佈？或者在堅持原本的命定下，繼續抱持期許並承受隨之而來的落空⁵⁸。

孔子的自述，或可做為中國士人一生中，「思想與生命發展」的範例。「三十而立」，是他價值成形、要在人世努力實現其是非堅持的階段；「四十而不惑」，表示他在實現堅持的經歷中，慢慢看清了其是非以外存在著的諸多偶然，從而不因這些因素而引發情緒，從而影響到他對既有是非的判斷⁵⁹；到了五十歲，因為對存在於人世不知其然中的天命與有了體悟，從而也對自身生命在世間的角色有了認定。在這樣的體認下，他可能會從其對存在本質的認定中去尋找一種信念，讓他能把想實現卻實現不了事情轉為希望，既沒有放棄他的堅持、又沒有拒斥當前不得已的境況，從而使他能安分的在能力限度之內完成他能做的事⁶⁰；或者在追溯生命根本基礎的知識活動中去試圖讓其堅持與世間際遇之間的矛盾融合，由此才能進入「耳順」—這個不論聽到什麼都能不違於心的階段。

換言之，人在「知天命」這個對其堅持與現實差距有所體悟的生命階段，其思想並不必然會由此全面崩解，而是依據其根本觀念去尋找能讓其堅持與現實互通之處，從而影響了他的思想發展。回溯梁氏在《東西文化及其哲學》裡的觀念架構，其建立在三個根本觀念之上：不有不無的本體、包含所有生命活動與能直證本體的人心，以及構成障礙與追求救贖的我執，此三者分別對應為人世中「歷

⁵⁸本段思維參考自潘栢世的《齊物論》。

⁵⁹對「惑」的理解是參照這兩段文本：「愛之欲其生，惡之欲其死，既欲其生，又欲其死，是惑也」、「樊遲從遊於舞雩之下。曰：敢問崇德、脩慝、辨惑？子曰：善哉問！先事後得，非崇德與？攻其惡，無攻人之惡，非脩慝與？一朝之忿，忘其身以及其親，非惑與？」《論語》〈顏淵〉

⁶⁰此處解釋參考 Michael Polanyi 對宗教功能的解釋。(Polanyi, Michael & Prosch, Harry, 1986:191~192)

史的始終」、「人的能力」、以及「問題的根源與解決動力」。在這三個觀念的基礎上，梁氏建立起對生活的理解，也就是他看待人世的結構：「現在的我」對「已成的我」的努力奮鬥。這個架構包含了一種認知態度與一個堅持：世間的一切都在人的意識中，社會殊異的根源在於精神；人意志的主動積極是開啓自身能力乃至終極救贖的關鍵。其認知態度使他從精神上尋找社會問題的根源與解答；實現堅持的經歷則使他反省人的意志在境遇中所可能的成就與限度，從而也就對自身在時代中所能成就的限度有所體認，但這個體認並不會直接導向思想體系的全面崩解，而是使人在其觀念結構中尋找更根本的基礎來嘗試消弭、緩解其堅持與現實之間的緊張。

梁氏於 1921 年發表〈東西文化及其哲學〉時方二十九歲，1937 年發表〈鄉村建設理論〉時是四十五歲，1949 年發表〈中國文化要義〉時是五十七歲。在這段期間，梁氏的思想一直依照其觀念結構所指歸的方向累積擴充，而無斷裂、重組。固然鄉村建設與調停的失敗衝擊了他的堅持，使他對自身在時代中的角色有了覺悟，從而退出現實政治；但這個挫敗只是讓他清楚自己在時代中的限度，延續著《人心與人生》的思路，梁氏透過對「人心無限能力」這個基本觀念的發揮，既找到接受馬克思理論的方式，又保留原本對中國社會性質的認定，由此他得以繼續保存著對人意志的肯定與對現世的關懷，而未放棄他的堅持，所以在 1950 年 3 月 12 日，毛澤東邀梁漱溟加入政府時，梁氏婉拒，並希望成立文化研究所進行研究。(梁漱溟，1989，7:443)

第一節 梁漱溟與社會主義

誠如在拙文第一章所指出的，1949 年以前，梁氏對社會主義的印象始於民國元年由江亢虎在上海發起的社會黨，但因梁氏認為陳翼龍是投機分子，故對社

會主義產生隔閡。(梁漱溟，2004:28)在民國元、二年之交，他偶從家裡舊書堆中撿到幸德秋水所著，張溥泉翻譯的《社會主義之神髓》，受其中批判私有財產的啓發，才開始傾心社會主義，開始以私有財產制度爲社會之惡，廢除私有爲未來社會之必然。這個思維與出世思想接下來結合成梁氏在 1915 年發表〈談佛〉、以及 1916 年發表的〈究元決疑論〉兩篇文章。他從中指出，心念爲世間(包括物質)之本，欲望爲人生苦樂之本，進化是世間之必然，社會至社會主義階段已圓滿至極，然唯有佛家徹底斷欲方是最終解脫之道。

在《東西文化及其哲學》中，梁氏依然認爲社會主義解決資本主義問題的良方、以及認爲破除一切而出世的佛家之道才是人類最終的解脫途徑。所不同者在於他認爲儒家在人類發展史上較西方文化進步，將是佛家之前的救世之道、亦是中國當前的出路，而社會主義在此轉變爲第一路向的最後階段，生存問題到社會主義才獲得全面解決。⁶¹這個觀點延續到鄉村運動時期，並同時成爲梁氏分析西方道路問題的參照，但因其精神及發源的社會條件俱與中國不合—中國是無對的固有精神與無階級的社會—故非中國的出路所在，而反對秉持有對精神、要進行階級鬥爭的中國共產黨路線，指其必然要失敗。(梁漱溟，1989，2:151, 274, 412；5:106~107, 109, 169, 265, 267~268, 607, 608~609, 610, 613, 624, 856；6:16, 17, 85, 204, 219~210)簡言之，梁氏對社會主義的贊同是在對「生產分配社會化」這個內涵的認定下，並以其做爲第一路向到末路的例證，同時也將這個內涵納入鄉村建設運動的目標中(梁漱溟，1989，2:495~496)，但基於對舊中國社會性質的認定，而反對中國共產黨機械式的史觀與階級鬥爭的道路。

1949 年六月，梁氏在共產黨即將獲勝的氣氛下完成〈中國文化要義〉，該書承襲了梁氏在《鄉村建設理論》對舊中國社會性質的看法⁶²，認爲舊中國社會的

⁶¹ 同註 12

⁶² 其中雖然指出中國倫理本位的經濟「隱然亦有似一種共產。不過它不是以一個團體行共產。」

精神是無對的理性、其社會形勢散漫，為梁氏自五四運動以來對舊中國社會性質的全面總結。共產黨的勝利直接推翻了梁氏的對中國出路的論點，但並未使動搖其對中國社會性質的核心理解。梁氏以人心的自覺創造力來闡釋「階級」以及中國共產黨的歷史社會意義，使之能與梁氏對舊中國社會性質的解釋並存，而歸於梁氏既有的歷史結構中。此為延續自 1926 年以來立意撰寫〈人心與人生〉的思想脈絡：以心理學為人類學問之本，透過探討人心來闡述人類問題與中國文化的本質。其中，梁氏用以調和其既有理論與現實的關鍵就在於「人心主動的無限能力」，這個關鍵一方面使梁氏創造性(或修正性)地吸收了階級的觀點，既承認了共產黨成功之因，又不須修改他對中國社會本質的認識結構；另一方面則使梁氏繼續堅持知識分子對農民與政府的獨特關係，以及中國社會不受命定的特殊性。這表現在梁氏對《中國文化要義》的持續看重，他在 1976 年〈自敘兩則弁於年譜之前〉中提到：「乃不料中年而後卒有《中國文化要義》之作，深入淺出，精闢而周詳，為學術界此一研究奠基開端。」(梁漱溟，1989，7:402)1988 年五月對台灣《遠見》月刊記者尹萍表示「要注意中國傳統文化，...要讀我的《中國文化要義》。」(李淵庭、閻秉華編，2003:378~379)

自 1950 年到 1952 年間，梁氏在毛澤東的多次建議下幾度四處走訪，觀察共產黨改造後的中國鄉村，並據此反省、修正早年論述。1950 年，梁氏依毛澤東建議走訪河南、山東、東北一帶的國營企業工廠與農業合作社，返京後整理半年來的參訪見聞，於十月起撰寫〈中國建國之路〉，至 1951 年 5 月完成，梁氏認為社會改造的核心在於人心，因為文化(包含宗教、禮俗、道德、法律)本質上就是社會中人心的習慣(梁漱溟，1989，3:370)；並且由於中國社會散漫，尚無產業革命的條件，故須堅強有力的革命團體引領建設。(梁漱溟，1989，3:410)共產黨的成功正因其以黨的集團力量來建軍建國，填補了中國社會在宗教與集團上的缺漏(梁漱溟，1989，3:384)，中國社會固然沒有適合共產黨發展的客觀條件，而所以

(梁漱溟，1989，3:84, 143, 287)

能故，在於中國自古以來好尚的仁義精神正如共產黨所謂的無產階級精神。(梁漱溟，1989，3:404)在共產黨將生存問題徹底解決後，人類的第二路向便將到來。(梁漱溟，1989，3:381)

1951年8月30日梁氏參加西南土改工作團回來後，於十月發表〈兩年來我有了哪些轉變〉，指出過去一直不同意共產黨「以階級眼光觀察中國社會，以階級鬥爭解決中國問題，而現在所謂得到修改者亦即在此。」(梁漱溟，1989，6:874)梁氏依然認為中國社會缺乏階級，但認為「仍然要本著階級觀點來把握它，才有辦法。」(梁漱溟，1989，6:876)一方面中國被捲入世界的階級鬥爭中，故亦須以階級鬥爭來解決中國問題；另一方面梁氏認為無產階級不同於以往的階級，「乃是歷史全程中最末後一革命階級，它負著徹底解放全人類的使命」(梁漱溟，1989，6:885)，故不像以往的階級那樣侷限於各種客觀條件，只要主觀上認同無產階級革命，「還是可以站在無產階級立場，作無產階級之事的。」(梁漱溟，1989，6:886)所以中國問題需無產階級以階級鬥爭的方式解決。然而梁氏仍認為中國社會不具備近代工商業，故沒有西洋革命力量(梁漱溟，1989，6:886)；中國革命的力量仍需由知識分子領導農民產生。(梁漱溟，1989，6:884)

1952年，梁氏自省「沒有參加革命，而自以為致力於革命，以致妨礙了共產黨革命，有必要自己檢討。我寫出檢討文〈何以我終於落歸改良主義〉(1987年出版時改名為〈我的努力與反省〉)一長篇」。(梁漱溟，1989，7:447)梁氏於此文中簡要地重述了過去〈鄉村建設理論〉、〈中國文化要義〉與〈我在日本參觀後的感想〉幾篇作品中的觀點⁶³，他同樣堅持中國歷史文化的特殊處、自認其錯誤在於過分強調中國的特殊，是因為不懂毛澤東的《矛盾論》(梁漱溟，1989，6:1030)，致使看輕地主與農民之間的矛盾，從而要求聯合不要鬥爭。⁶⁴梁氏究其

⁶³ 可見於〈我的努力與反省〉(梁漱溟，1989，6:970, 998, 1006)

⁶⁴ 此亦反映了梁氏眼中知識分子與農民的關係。(梁漱溟，1989，6:1027, 1029)

根源，認為在於自己在感情與決心上始終沒有像毛澤東那樣「站在被壓迫被剝削的人們立場」。(梁漱溟，1989，6:1030)

綜合梁氏 1950 年到 1952 年的論述，梁氏承認了自己在革命方法上的錯誤，但他仍然拒絕接受中國社會有客觀命定意義上的階級，認為社會的發展是「非機械必然的」⁶⁵。他解釋中國共產革命所以成功之故，在於世界形勢補充了中國缺乏階級的事實，而使得中國革命成為世界鬥爭之一部，故需以鬥爭來完成⁶⁶。此時他接受的階級觀點，乃是自覺的階級觀，也就是只要站在無產階級立場、行無產階級之事，便是無產階級，而不受其本身的客觀條件的立場所決定，這仍是對人心自覺主動性的強調⁶⁷。是故雖然他接受以階級的眼光來看待中國社會，但認為中國革命的力量自始至終仍然必須寄託在知識分子與廣大農民的身上⁶⁸。亦即，梁氏實際上只承認鬥爭路線這個手段的勝利⁶⁹，而未改變他對中國社會與問題性質的根本理解⁷⁰。在這個理解下，與其說梁氏在理論被推翻後接受了馬克思主義，不如說他在馬克思主義中找出能符合其根本觀念之處。

⁶⁵ 「現在我還是認為社會發展信有其自然順序，然卻非機械必然的。」(梁漱溟，1989，6:875)

⁶⁶ 「中國誠然缺乏階級形勢，但此形勢卻由世界形勢補充。無產階級是人類社會最後一個革命階級，他懂得在他以前的那些革命，具有那些革命意識，包含了以前那些革命階級的立場。只有他不限於一時，其他皆有所侷限。」(梁漱溟，1989，6:865)

「我一向強調中國缺乏階級。...我現在覺悟到儘管中國社會有其缺乏階級的事實，仍然要本著階級觀點來把握它，才有辦法。」(梁漱溟，1989，6:876)

「現在事實告訴我中國革命要通過世界性的大階級鬥爭而得完成，乃知我們只能在一般革命中講中國的特殊性，而不應跳出革命範疇來講。」(梁漱溟，1989，6:885)

⁶⁷ 「唯物乃所以爭取主動，而不是取消了主動...我即從此義（爲了爭取主動）而接受唯物觀點。」(梁漱溟，1989，6:882~883)

「盡管其人並非無產階級，而看清了中國革命要如此，還是可以站在無產階級立場，作無產階級之事的。」〈兩年來我有了哪些轉變？〉(梁漱溟，1989，6:883)

⁶⁸ 「中國革命力量自始至終不能不寄於優秀的知識分子和廣大的農民，這是一定的。」(梁漱溟，1989，6:887)

⁶⁹ 「共產黨的成功是成功於其行動的。他的行動就是武裝鬥爭四個大字。」(梁漱溟，1989，6:1021)

⁷⁰ 中國問題本有其特殊之處。例如下列三點我至今不放棄原有的意見：

一、中國問題的歷史背景特殊

二、中國問題的文化背景特殊

三、近百年世界大交通後乃引發了中國革命 (梁漱溟，1989，6:967~968)

所以梁氏對人心的發揮，不是有意去逃避現實，而是他在這個活動中能感到理論與現實的差異被消弭了。因此梁氏直至晚年，其思想主要都關注在對「人心能力」的探索與發揮，這可見諸之後他對「階級」與「中國矛盾性質」的定義。他依照毛澤東《矛盾論》的觀點，來修正自己對階級的看法，重點在以「主動而非機械」這個梁氏「人心」這個既有根本觀點上，來接受唯物主義(梁漱溟，1989，6:882~883)，以及用「矛盾」而非「生產關係」來定義階級。⁷¹終其一生，他依然認為中國沒有「馬克思原本定義」上的階級，中國的矛盾性質基本上也非傳統馬克思主義所說的機械，從而對中國社會的發展階段保持不同的見解⁷²。

第二節 人心：文化與社會發展的主動力量

我們可以從梁氏 1975 年完成的《人心與人生》之中，了解其「人心主動無限能力」的內涵。他認為心就是生命整體(梁漱溟，1989，3:720;8:9)，是人類所有生命活動的可能集合⁷³，不是一個統一的對象，所以不能被有意識地把握(梁漱溟，1989，8:18)，只能體證，其中主動性是心最重要的特徵。主動性只見於當下生命上，生命都是一個當下接著一個當下，而主動性則是指在每個當下的不斷創新(梁漱溟，1989，3:553)，所以能之故乃因心是集合了生命的所有可能。梁氏謂人的生活就是「現在的我」對「已成的我」的努力奮鬥(梁漱溟，1989，1:377)，便是指這個無限可能的心在每個當下的主動創新之說。

⁷¹ 可見諸 1966 年〈談全國統一穩定的革命政權的建立〉(梁漱溟，1989，7:153)、〈有關階級問題的一次發言草稿〉(梁漱溟，1989，7:215)、〈學習《矛盾論》隨時檢查自己〉(梁漱溟，1989，7:216)、〈我的思想改造得力於《矛盾論》〉(梁漱溟，1989，7:220, 222)、〈請王克俊同志再指教並望各位同志賜教的一篇話〉(梁漱溟，1989，7:225~227)

⁷² 「秦漢以來兩千年間的中國，中共認它為封建社會，我則意見不同。因我認它不再是社會發展史上五階段的那個第三段—封建社會。」(梁漱溟，1989，6:874)

⁷³ 即《東西文化及其哲學》裡所謂「現在的我」。

心的主動性表現在對物的利用上，可以爲了生活的需要而產生工具來運用外物，這是心靈依照某些目的而形塑⁷⁴的結果，其意義在於讓心得以從這些需要解脫出來，更進一步而言也就是讓生命超越這些生活需要的限制。(梁漱溟，1989，4:8)這些工具包括了生物的器官構造、本能、習慣與人類社會的組織制度，都是蘊涵所有可能但尚未被形塑的心(梁氏謂「現在的我」，也就是生命)，所定型後的產物(梁氏稱爲「已成的我」)(梁漱溟，1989，7:1024)，既可供生命利用、但也可能成爲生命的妨礙，使人心落於被動。(梁漱溟，1989，4:8)

由於人類生命的所有能力都來自這個「未受型塑的心靈狀態」，而使梁氏的思想產生三種面向的開展：首先，梁氏所以注重啓發的教育方式，便是要涵養人心，由此擴展成納建國於教育的社會改造理念，也就是鄉村建設運動的核心。而梁氏認爲：「凡事一落於國家行政，就是太機械化，不能發現缺點，不能隨時修正，而有進步。」(梁漱溟，1989，5:630)也就是認爲目的僵化的制度將會妨礙人心的自覺，而造成梁氏對國家機器的遠離；其次，造成了梁氏對知識分子領導地位的堅持。因爲「未受型塑的心靈狀態」是人類進步的關鍵，鄉村運動的核心就是由知識分子(而非行政官僚)以教育來啓發農民人心，故梁氏始終認爲知識分子的角色與農民不同，八十七歲回首時還感嘆他這樣一個北京長大的世宦子弟下鄉建設爲早年絕對意想不到之事(梁漱溟，2004:343)；梁氏思想第三面向的開展則是在個人修持與社會發展上強調對既有意識的反省、破除，由此生命方能開展，梁氏在1921年發表的〈東西文化及其哲學〉中以否定人生的印度路向爲歷史終點、1965年〈禮記大學篇伍嚴兩家解說合印敘〉中以靜心、默識、止求爲修持「自覺」之法(梁漱溟，1989，4:5, 13, 19, 20)、1975年〈人心與人生〉裡主張最終人類這個種族最後會主動消滅，「此在古印度人謂之還滅，在佛家謂之成佛」。(梁漱溟，1989，3:769)此三例或可爲徵。

⁷⁴ 梁氏稱爲機械化。另外此處文句參閱潘栢世先生在《東方文哲資料》對「成心」的解釋。

其中前兩個面向影響梁氏對社會問題層面的態度，使梁氏未改舊有學說的根本結構，只在論述上吸收了「階級」的詞彙與「鬥爭手段」，加上梁氏不願加入政府，意為梁氏這個知識分子與毛澤東的政權並未「戰線統一」。換言之，1953年毛與梁氏的衝突，表面上是由工農問題所引發，但核心或許是梁氏對中國社會與自身生命志業的認定均不合毛澤東多年來的期待，這在兩人過去幾次談話中已可見出端倪⁷⁵。由此觀之，1953年9月梁氏在政協擴大會議與毛澤東的衝突或許也就不令人意外了。

1953年與毛的決裂，同樣也未能使之更改其志，梁氏依然就「人心主動能

⁷⁵以下簡述 1953 年以前梁氏與毛氏與談情形：

梁氏早在 1938 年訪延安時便與毛澤東會面，當時兩人便爭辯中國社會的性質，其要在於中國社會是否為馬克思理論的一般規律所命定，並由此延伸出在中國出路即其發展階段上的歧見。當時兩人互不相讓，但「雖有爭辯，而心裡沒有不舒服之感。」1949 年共產黨勝利後，梁氏與毛澤東四次談話並無爭辯，但未有 1938 年那次的暢然。(梁漱溟，1989，6:192, 198, 204, 205)

梁氏於 1950 年 1 月由川入京。3 月 10 日，毛澤東自莫斯科返，次晚即約梁氏於 12 日晚相談。毛氏邀梁氏加入政府，梁氏不願意，並提議建立中國文化研究所、欲從事研究，毛氏隨即勸梁氏到各地鄉村參訪，並指示梁氏在四川所辦的勉仁中學由國家機關接收。兩人談至半夜，左右請示開飯，梁氏長年茹素，欲另要素菜一二即可，但毛氏「忽大聲道：『不！全都要素菜！今天是統一戰線！』」飯後梁氏告辭，毛氏堅持送至門外登車，「然而看他辭色間似不愉快者。」後來梁氏尋思此次相見之不快，就在於毛氏欲相邀入政府而與梁氏意願相違。(梁漱溟，1989，7:442~444)

1950 年 9 月 16 日，梁氏依毛氏建議出訪歸來，23 日晚即應毛氏之召於頤年堂談話。毛氏聞梁氏報告工人覺悟時欣然色喜，不過對梁氏設文化研究所之請表示暫緩。之後毛氏仍建議梁氏去個地參觀學習農村土改，但梁氏因多日奔波，以整理半年見聞為由而拒。(梁漱溟，1989，7:445~446)

1951 年 8 月 30 日，梁氏參加西南土改工作團歸來，毛氏即於 9 月 5 日晚相召與談。時值主席開飯，席間毛氏謂江青到江南參觀土改未下鄉，並未完成任務，須再走訪湖北。最後，毛氏建議梁氏去參觀廣東土改問題，梁氏以方入川參加土改四個月，不想再出去，毛氏遂不相強。(梁漱溟，1989，7:446~447)

1952 年 5 月 5 日，梁氏將檢討文〈何以我終於落歸改良主義〉送請林伯渠轉呈毛氏，後者於 8 月 7 日午後召梁氏往談。毛氏謂梁氏「思想是見有進步了，但還不夠，慢慢來吧！」又建議梁氏不去蘇聯而改在國內進行社會調查，表示公家將給予一切方便，並立即交付統戰部準備。梁氏在談話結束後欲告退，毛氏即邀梁氏同赴隔壁勤政殿開中央人民政府會議。8 月 9 日，統戰部徐冰邀梁氏商談國內調查一事，但梁氏「縱然去不成蘇聯，終不願為國內漫遊。」故仍拒絕。日後梁氏悟知毛氏之意乃為知識分子改造問題，認為「知識分子必須下場下鄉接近工農，以至知識份子要勞動人民化，工人農民要知識份子化。」自 1950 年 3 月到 1952 年八月，毛氏四次相邀走訪，僅一次為梁氏聽從。(梁漱溟，1989，7:447~452)

由此可見，梁氏不僅在思想核心上與毛氏相左，在行為上更離毛氏期待甚遠。1953 年，梁氏在政協會議上直言批評當前政策，更是公開與中央口徑不一，不論梁氏是否真為反動，毛氏積怨因此一發不可收拾自不在話下。

力」的角度來應對世事，並主動的表達褒貶的立場。1955年，梁氏起草〈人心與人生〉並第二次為之寫序(梁漱溟，1989，3:525)，1959年梁氏在此脈絡下針對大躍進運動著手撰寫〈人類創造力的大發揮大發現〉(梁漱溟，1989，3:520~521)，由群眾自發創造力來稱讚大躍進與整風運動，強調毛澤東與共產黨對群眾積極性與創造力的調動⁷⁶。1966年八月二十四日，紅衛兵燒砸梁家文物古籍、抄走所有手稿書籍衣物、並佔據正屋將梁氏夫婦趕往先前用以堆放雜物的小南屋；梁氏與夫人被勒令每天早上打掃街道、廁所，限制行動自由，梁夫人並在二十九日被打成重傷。(李淵庭、閻秉華編，2003:282~283)梁氏在文革中以佛家人生態度自勉，使其心情平靜又非漠然⁷⁷，仍致力寫作不綴，九月十日致信毛澤東，謂錢財衣物被抄均不足惜，唯祈其求發還〈人心與人生〉手稿、准許續成，此為其生命意義之所在。(梁漱溟，1989，8:80)九月二十四日，〈人心與人生〉原稿與存摺現款一同發還。此外，梁氏還在九月下旬憑記憶開始撰寫〈儒佛異同論〉，於十一月完稿。梁氏並於1967年三月開始撰寫〈中國—理性之國〉，後於1970年完成，梁氏特別註明「此稿只須保存，供內部審閱，不宜發表。」(梁漱溟，1989，4:201)在1972年十二月二十六日，毛澤東八十歲生日時親送此文至新華門傳達室轉呈毛澤東。(李淵庭、閻秉華編，2003:304)

此文為梁氏參用共產理論語彙而續其既有特殊論之說，並繼承1953年〈關於經濟基礎及其上層建築問題〉一文的觀點，認為生產關係固然為社會的核心，上層建築初始受其決定，但隨著生產高度發展，上層建築便漸離經濟基礎而自有其發展，並回頭推進或限制既有的生產關係。(梁漱溟，1989，4:389, 401; 7:711~713)因為文化(上層建築)亦有左右社會發展的力量，歷史的進步與停滯則繫於人類的主觀能動力能否創造性地主宰利用客觀條件。(梁漱溟，1989，4:456)此亦為梁氏

⁷⁶ 年譜中提到，該文引用不少大躍進時期的報刊、領導講話資料，故難免失實。(李淵庭、閻秉華編，2003:271)

⁷⁷ 例如梁氏據說是第一個到太平湖吊唁老舍的人，並且在1967到1968年之間，他每日散步練拳寫作、借閱《參考消息》，並寄錢補貼學生生活，即便1968年被打為黑五類，梁氏不數日又恢復生活習慣。(李淵庭、閻秉華編，2003:287~292)

〈人心與人生〉思考脈絡下的心身關係⁷⁸，其根本仍源自「現在的我」對「已成的我」的結構、強調「主動意志能開啓人心的力量、從而脫離境遇的限制」，梁氏便由此來說明中國理性精神在人類歷史進程中的普遍意義。梁氏特別強調⁷⁹理性早啓為中國特殊之所在(梁漱溟，1989，4:365~367)，他指出理性精神之要就在於它是人心自覺創造能力的呈現，而未來世界將是人類自覺發展的階段，故中國秉其既有傳統而為世界社會主義希望之所寄，當下便須注意中國理性精神的傳統(梁漱溟，1989，4:477)，以及知識分子對中國革命與中國共產黨的重要地位。(梁漱溟，1989，4:250~251)此文意義除了論述上繼承舊說以外，或亦有勸誡的意圖，長隨梁氏身側的學生李淵庭認為：「或許是先生用自己的幻想—『理性之國』—來啓發毛的理性？！在當時那種高壓政治形勢下，不敢明言，而採取明褒實貶的寓貶於褒的手法，呼籲毛主席應走理性治黨、治國之道。」(李淵庭、閻秉華編，2003:295)李氏之義或可徵於1982年，梁氏發表的〈試說明毛澤東晚年許多過錯的根原〉，其中提到：

多年之後，夙性獨立思考的我，漸漸恢復了自信，而毛主席林到晚年暴露其階級偏見亦加倍荒唐錯亂達於可笑地步。

例如他說「千萬不要忘記階級鬥爭」；「階級鬥爭一抓就靈」；「階級鬥爭要年年講，月月講，天天講」…如此等等。

既然中國社會是小資產階級的汪洋大海了，缺乏敵對的兩大階級了，卻為何強要無風起浪，製造階級鬥爭？甚麼「破四舊」；甚麼「無產階級文化大革命」；真是胡鬧！(梁漱溟，1989，7:521)

⁷⁸ (梁漱溟，1989，3:630~632)，以及梁氏長年以來對道家與中醫的認識，認為人可以透過心的修持來改變身體狀態。(艾愷採訪，2006:259)(梁漱溟，1989，7:171~175)

⁷⁹ 梁氏註明：「閱看此稿，最好先取第十八章一看，然後再從第一章順序看下去。」(梁漱溟，1989，4:201)

簡言之，梁氏在此作中認為，階級鬥爭不符中國理性精神，文革是人為製造階級階級鬥爭所產生的災禍。

1973年四人幫開始批孔批林運動，梁氏一違時人言論表示應批林不批孔，因此遭受一年的批判(李淵庭、閻秉華編，2003:311)，並在1974年被批判的時期裡針對批孔批林運動撰寫〈試論中國從古以來的社會發展屬於社會發展史上所謂亞洲社會生產方式〉、〈今天我們應當如何評價孔子〉兩文為孔子辯護並強調倫理為中國傳統文化的根本；1975年發表〈人心與人生〉、〈東方學術概論〉⁸⁰總結一生對人類問題與中國文化的思考。梁氏在1974年九月被問及被批鬥的感想時，他脫口而出：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志。」(李淵庭、閻秉華編，2003:313)

1975年，梁氏在批孔批林浪潮下完成〈人心與人生〉，總結其一生思想，為梁氏晚年首推之作。(艾愷採訪，2006:71)其特點在於將現實生活問題與存在問題、科學與形上學連結起來，從而指出人心(精神)的社會歷史意義。這樣的知識意圖早見於《東西文化及其哲學》之中(梁漱溟，1989，1:438)，此時梁氏還參酌生物、神經等學問，在論述更臻完備細密。⁸¹其意義在於，人雖有個體的限制，但又有超越個體限制的能力，此為梁氏謂人之不同於其他生物者，其關鍵在人心。一切生物均必面臨生存問題，而人類因為人心理智方便人解決生存問題，使生活得有餘裕、不在受限於生物本能，從中釋放出的生命就是心思，使人得以更進一步追求生命之超升，其功能具體而言有三：主動創新、靈活應變以及構成知識，其中第三者為文明累積之關鍵。

人心以其功能在個體表現為超越本能、習慣而提升生命；在群體則使社會能

⁸⁰梁氏認為舊著「筆力軟弱無力」。(梁漱溟，1989，7:324)

⁸¹例如以巴甫洛夫的神經學來說明心靜與心的功能之間的關係，(梁漱溟，1989，3:636-637)以及由腦在人類身上的進化來比對梁氏自己以人心是從物類發展來之說。(梁漱溟，1989，3:631)

超越既有文化與客觀條件而進步。(梁漱溟，1989，3:538)人心所以能如此，是因為宇宙本為渾然一體(梁漱溟，1989，3:582)，而人心正為此存在本體的一點透露(梁漱溟，1989，3:645)、理性則為心對宇宙一體的體現，表現為與外界渾然融通的無私感情，促使人在超越本能之後，更追求向上、以超越個體的區別限制。理智的作用在於使人累積經驗以製造知識與物質工具以解決生存問題，亦即服務於個體生存上的利害得失；所謂利害得失都是基於以個體為中心，也就是「我」的執著而來，理性能使生命更為向上，便在於以融通萬物的情感超越個體的區隔，故能超越利害得失(梁漱溟，1989，3:592)，而為理智之主宰。由於理性使人超越個體的利害得失，故能與他人合作來往而不相互競爭廝殺，為社會之基礎；理性同樣亦須人在社會中獲得生存問題的解決後方能發展，兩者相互影響又各有其發展，故「隨著社會型態構造的歷史發展而人心亦將自有其發展史。」(梁漱溟，1989，3:540)他指出，社會的發展是循著生產關係的改變而進，其最後階段就是由人為自覺的組織以計劃掌握社會中的生產，使人心得以解放於生存競爭⁸²；人心的發展在接下來則將由資本主義社會下，各自為謀，分別計較利害得失的個人本位進於人與人之間以融通情感取代分別計較的社會本位階段，此即為中國舊社會之理想所在，未來世界所以為中國文化復興之由在此。(梁漱溟，1989，3:607~608)此後生命更追求超越利害得失，最終超越種族存續、「人類將主動地自行消化以去，古印度人所謂『還滅』是也。」(梁漱溟，1989，3:744)

1976年九月毛澤東過世，梁氏重思與毛澤東的論辯，宣稱對於過去所言重拾信心、並開始表達對毛澤東作為的批評，但同時也表達對毛的讚許⁸³。他認為毛澤東對中國政治帶來兩大問題：一是發動文革過度製造階級鬥爭，一是致力人治而非法治。⁸⁴

⁸² 此為梁氏早年吸收共產理論觀點之處。(梁漱溟，1989，3:599~600；2:412~413)

⁸³ 他認為毛澤東即便有許多錯誤，但還是最偉大的中國人。(艾愷採訪，2006:120)

⁸⁴ 他在1977年二月完成的〈我致力鄉村運動的回憶和反省〉中提到：

我誠然錯了，卻並非全無是處。老中國社會既有其特殊性之一面，另一面亦有其一般性，即略同

於他方社會者。…人生向上，倫理情誼兩句話是我對傳統文化民族精神的理解認識。…如我所說，我誠然錯了；然而所見仍然沒有錯，只不過是說出來太早了。…若問將在世界最近未來所復興的中國文化，具體言之是什麼？扼要言之，那便是從社會主義向共產社會邁進時，宗教衰微而代之以自覺自律的道德，國家法律消亡而代之以社會禮讓習俗。(梁漱溟，1989，7:427~428)

是月，梁氏訪問雷潔瓊討論毛澤東的法律觀，後發表為〈毛澤東對於法律做如是觀—訪問雷潔瓊同志談話記〉，其中提到：

我固然早知在毛主席思想體系中，法律只是施政的工具，非其所重。

毛主席不沿用法政一詞而必曰政法者，正謂無產階級專政為主。

但建國初期，中央各部院中猶有司法部，史良任部長，後來便撤了。雖至今有各級法院之設，而事務甚簡，社會上有不少問題，皆由公安部門或以行政處分處理之。

我之訪問雷君，意在以自己所見，尋求印證。

毛主席逝世兩年後，法制與民主的呼聲漸起，其前途必逐步展開，無疑也。(梁漱溟，1989，7:429~430)

梁氏並在同年五月十五日完成的〈今後國內政治局面之預測〉中提到：「過去幾十年即是毛主席的人治時代，如我預測，今後將是法治之代興也。」五月二十八日，完成〈論毛主席的晚年〉，其中提到：

毛主席功在國家，功在世界，其功德直是數說不盡。

但對照起來，從謙虛謹慎，今則一反常態。

前後判若兩人的另一明証，即在其後來完全不聽旁人的話，沒有人能向他進言。

目空一切，無法無天，是晚年以前毛主席所以鬧革命，革命無往不勝的根本威力所在。當其晚年生命力現出衰頹時，缺乏警惕，便闖出禍亂了。

一旦他去世，中國歷史其將掀翻一頁而入於新局乎！（皆未發表之手稿）(李淵庭、閻秉華編，2003:333)

1978年，梁氏更在全國政協會議上表示，毛澤東過去都是人治、而非法治，造成憲法付諸空文，在文革中人民的生命財產均無保障。今後人治必須轉向法制。(李淵庭、閻秉華編，2003:338)

1982年一月一日，梁氏在香港《中報》發表〈試說明毛澤東晚年許多過錯的根源〉，其中對於自己過去所堅持中國社會的特殊性恢復了信心：

毛主席臨到晚年暴露其階級偏見亦加倍荒唐錯亂達於可笑地步。

例如他說「千萬不要忘記階級鬥爭」；「階級鬥爭一抓就靈」；「階級鬥爭要年年講，月月講，天天講」…如此等等。

既然中國社會是小資產階級的汪洋大海了，缺乏敵對的兩大階級了，卻為何強要無風起浪，製造階級鬥爭？甚麼「破四舊」；甚麼「無產階級文化大革命」；真是胡鬧！

可為欣幸者，今後既不會再出現這樣希罕人物，而在標出要集體領導，要遵行法制，要民主協商，前途正可抱謹慎的樂觀。至少我個人是如此。(梁漱溟，1989，7:520~521)

第三節 暮年的平靜樂觀

梁氏生命中最後的幾年十分平靜：他在 1980 年接受艾愷訪談、1981 年接受林琪(K. Lynch)訪談；在 1982 年 90 大壽之時，應統戰部之邀，全家到統戰部接受祝賀，全國政協負責人亦到席祝賀，並送生日蛋糕到其寓所；1984 年北大教授張岱年、馮友蘭、湯一介等教授發起創辦中國文化書院，梁氏亦應邀參與，並任院務委員會主席、學術委員會委員、發展基金會主席。(李淵庭、閻秉華編，2003:344~359)1986 年到 1987 年幾次應邀為文化學術座談會演講，梁氏依然認為「中國文化必將復興」、「中國此種傳統精神(倫理)與現代化不相衝突」。(李淵庭、閻秉華編，2003:364, 372)1988 年一月，梁氏讀了自己在 1987 年以前的年譜，六月過世，享壽九十六歲。他始終對於中國文化與人類的未來保持樂觀。

一個人的堅持，就是使他生命中的紛雜能有所凝聚的核心。孔子生命的薄暮是籠罩著深深的失落與悲傷，他對天命的認定給他的生命帶來一種自覺，好像能對這個混亂的人世與人生有所拯救，但他在這個自覺裡更深刻的體會到自身能力在亂裡中的渺小，從而只能將他那份堅持寄託在一種確切的期待中。早年周遊列國的經驗讓他知道了自己沒有實現的能力，而長年的等待到了「西狩見麟」與顏淵之死時，讓他不知道人世能不能實現他的堅持，甚至，不知道到底有沒有他所以為的那個天命——也就是人到底是不是所有世間偶然之中的一片微塵而已？天命信念動搖了，使他生命能有所凝聚的堅持也就失去基礎，他的生命也就徹底崩解。⁸⁵

⁸⁵魯哀公十四年春，狩大野。叔孫氏車子鉏商獲獸，以為不祥。仲尼視之，曰：「麟也」。取之。曰：「河不出圖，雒不出書，吾已矣夫！」顏淵死，孔子曰：「天喪予！」及西狩見麟，曰：「吾道窮矣！」喟然歎曰：「莫知我夫！」子貢曰：「何為莫知子？」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」《史記·孔子世家》(司馬遷，2007)

孔子蚤作。負手曳杖。消搖於門。歌曰。泰山其頽乎。梁木其壞乎。哲人其萎乎。既歌而入。當戶而坐。子貢聞之曰。泰山其頽。則吾將安仰。梁木其壞。哲人其萎。則吾將安放。夫子殆將病也。遂趨而入。

固然梁氏在「人心的無限能力」中消解了其堅持與現實之間的緊張，但他的堅持畢竟沒有實現。自〈鄉村建設理論〉到〈中國文化要義〉，他歷經了五四運動、鄉村建設、抗日避難、調停國共到退出政治，已臻耳順之年；此後又經歷了過去論述的根本挑戰、與毛澤東的衝突、文革、反右與批孔批林運動，新中國雖已建立，第二路向始終沒有到來，但他既未放棄其堅持、也未喪失對政治的批判態度。⁸⁶他在其中除了對其理論反省檢討、承認自身的錯與共產黨的對⁸⁷，並且終生不改其現世關懷。這實際表現在梁氏晚年持續對馬克思主義的閱讀、對毛澤東與共產黨的掛念⁸⁸，以及對〈人心與人生〉的思索與寫作中⁸⁹。這一方面固可視為其性格堅毅的表現；但另一方面所反映的，不僅是梁氏的觀念結構在論述層面上所呈現的包容力，更意味其根本觀念能融通生命中的差異，使他的心靈在面臨價值與際遇之間無法並立的同時，依然能保持某種充實的內在統一

無法實現生命的堅持有三層意涵：第一層是自己沒有能力可以實現，但不表示在其他時空下不可能；第二層是不可能人世實現，但這層意義沒有否定來世的可能；第三層是根本就不存在任何可以決定實現與否的規律，也就是完全沒有能

夫子曰。賜爾來何遲也。夏後氏殯於東階之上。則猶在阼也。殷人殯於兩楹之間。則與賓主夾之也。周人殯於西階之上。則猶賓之也。而丘也般人也。予疇昔之夜。夢坐奠於兩楹之間。夫明王不興。而天下其孰能宗予。予殆將死也。蓋寢疾七日而沒。《禮記·檀弓上》(王雲五編，1979，1：23)

⁸⁶ 例如在文革中寫〈中國一理性之國〉給毛澤東間接批評文革；1970年在學習小組上批評憲草；在批孔批林運動中先後撰文為孔子與中國文化辯護：〈試論中國從古以來的社會發展屬於社會發展史上所謂亞洲社會生產方式〉、〈今天我們應當如何評價孔子〉、〈人心與人生〉、〈東方學術概觀〉。

⁸⁷ 例如1965年梁氏在1930年發表的〈悼王鴻一先生〉文章後批注，「其時吾於共產黨缺乏了解且有偏見，故爾出與不合。然此文可存，此語不必改，以存其真，且誌吾過。」(梁漱溟，1989，5:196)

⁸⁸ 1953年後，毛澤東與梁漱溟不再見面，後來毛氏雖既續讓梁氏擔任政協委員、待遇照舊，但也僅在逝世前一年的國慶招待會的簡報上批示：「金無足赤，人無完人。名單上的人參加招待會甚好，可惜沒有周揚、梁漱溟。」(汪東林，2004:196)而梁氏雖未改其與毛氏論述的距離，卻一直記掛著毛氏。這或為梁氏重感情的表現，也或為在梁氏心中，毛澤東即代表著中國共產黨、當前中國政治的核心，為梁氏鄉村建設理論以及離開政治後以立言濟世的論辯、勸諫對象。

⁸⁹ 例如在〈中國一理性之國〉、〈我的思想改造得力於〈矛盾論〉〉中都以主觀自覺能動力為毛澤東、列寧等人所以能領導革命之因。(梁漱溟，1989，4:457)(梁漱溟，1989，7:223)

夠承載任何生命意義的真實基礎。

因此我們需要回溯梁氏對存在的根本觀念，釐清人與真實本體之間的關係為何？誠如拙文在第一章所指出的，梁氏認為存在本為一體不分，只是因為「我執」這個心理的非量作用才以為有區隔，而透過心理的現量破除非量、就能直證本體。也就是說，人從來就沒有離開其本根，並且直證本體的現量也蘊含在人心裡面，這也就是梁氏認為「人心有無限超越能力」的原因；而就在人在以積極的意志一步步去解決世間問題的活動中，最終由真情實感對宇宙無常的絕望感來開啓心中的現量。因為梁氏觀念中的存在本體是感覺與理智所不及，唯有現量可直證，任何感覺上、理智上的挫敗，都只與本體—真理—人類的未來隔了一層心理的非量而已；甚而除了個體的得失成敗以外，梁氏認為人類發展到最後整個種族會主動消化而去(梁漱溟，1989，3:796)，這就是因為存在與本體不分的觀念，所以其主動消化，實際上是要將生命完全託付給那真實、根本的本體。此外，梁氏這樣的本體觀念也表現在他對「天命」的特殊認定上，他認為宇宙間只有「趨向」、而無「被決定」的外在規律。⁹⁰簡言之，梁氏因為對人與真實之間的不同關係，使他能在現實挫敗與生命意義的緊張之前後退一步，從而對人生與人類歷史的進

⁹⁰命可分三層：

已定的具體事實

已定的抽象法則

在事實與法則間所含的趨勢；雖然一個趨勢是將要怎樣，卻是一個已經將要怎樣，仍屬已定。

以上三層可說是一回事。宇宙實無具體的事實，只有法則。事實不過是沒有看清楚之法則。進一步說，宇宙只有趨勢，實沒有法則，因每一個法則通是一個趨勢。故寧說是宇宙大的流行之一趨勢，從很遠一直貫注下來，成功如此，無可轉動，這就是所謂已定。但只有一點是未定，就是當下之一念。除此外，統是已定。此時我當下之念未屬於已成，是一個未定，但未能發出表現。

機械的宇宙人生觀，當完全承認是被決定。人為二字，在機械觀根本用不上。我的意思則非是。發動是未定，而發動的結果，則為被決定。既非必然論，因為其為不為在我；又非偶然論，因發動則必須外面的條件。(梁漱溟，1989，7:945~946)

步長保樂觀。

本章結論：

透過 Michael Polanyi 對致知結構的探討，我們可以知道思想的發展是持續累進、而非斷裂的過程。⁹¹梁漱溟觀念結構中的認知態度與堅持提供了他思想發展的基本趨向，在上一章裡可見這個基本趨向對其人生經驗的整合，形成他對中國問題的獨特見解與立場。透過孔子人生自述的比較，可以看出在不同生命階段，對既有的認知與堅持會有不同的處理方式，但非直接揚棄而產生發展上的斷裂。

現實經驗與外來理論的碰撞，會為思想帶來新的異例與典範，而在這個發展過程中涉及到思想者的抉擇，這些抉擇則涉及到思想者當下是否能對其有所感通⁹²，而非理智上的推演結果。因此本章透過釐清梁氏觀念架構中對真實與個體生命之間的關係，來把握他在面臨人生挫敗與共產黨理論挑戰時的思想發展，其中他從對「人心的主動」定義上來接受「階級」與「唯物」，並同時保存他對舊中會的既有認定。在這樣的視角下，拙文得以將梁氏的思想轉折及其人生態度連結起來，並嘗試為他的思想抉擇找出解釋；而透過孔子人生自述及其生命末年的對照，可以看出梁氏思想與儒家傳統之間的細微差異。

⁹¹ 在 Michael Polanyi 的論述裡，典範轉移只是改變對細部感知的整合方式，不會因為整合方式改變而消滅了既有的細部感知，並且在這個過程中，人對細部感知的掌握是持續累積的。(Polanyi, Michael & Prosch, Harry, 1986：第二章)

⁹² Michael Polanyi 亦指出，發現是一個逐漸喚起意義的摸索過程。(Polanyi, Michael & Prosch, Harry, 1986：216~218)



第五章 結論

壹、存在、人心與社會變遷

在梁漱溟的思想中，在包含變化、衝突、生滅的經驗世界之上，有個絕對真實的本體，在理智直覺之外、為概念與經驗所不及；它既是流行變化、又是清靜無為不生不滅(梁漱溟，1989，3: 671)；既與萬事萬物為一，又是萬事萬物的根源與發展終點。(梁漱溟，1989，1:437~439；3:582, 592, 722)經驗世界只是這個真實本體在人類意識中的不同呈現，本體與現象實非為二，現象又源於本體而非本體⁹³，梁氏曰：不一不異。此為傳統中國思想中的體用關係。(張岱年，2005:39~40)

存在一體不分，所有人世價值現象的紛歧衝突都統攝於本體之下，雖然本體為概念經驗所不及，但仍可由人心的現量⁹⁴來直證，使人能看破世間的迷妄、直證本體而解脫生命。(梁漱溟，1989，1:437~439)

萬千人世來自於人內在意識的「我執」⁹⁵，為一種從無常宇宙中探尋規律與統一的執念(梁漱溟，1989，1:411~412)，以獲得內在情志的安穩。在這樣的活動中就對現象、經驗產生某種歸結與封閉，而有物我之分，更進一步推出好惡取捨、價值判斷，從而累積知識、形成文明(梁漱溟，1989，3: 566~568)；世界三大文化就是由對待「我執」的三種基本態度所發展出來。(梁漱溟，1989，1:390, 430~431)

⁹³ 這個本體與現象的關係如論者所謂老子「內在於萬物而又超越（不可以萬物視之或是完備）萬物的特性，同時也作為萬物生成的源頭」的道的涵義。(林俊宏，1999：173~174)

⁹⁴ 梁氏思想中自覺、自証分都是現量，(梁漱溟，1989，1:289；3: 586~587)而自覺為人心之根本。(梁漱溟，1989，3: 593)

⁹⁵ 我執的內涵是「認有前面、自己而奮勇向前求取」〈東西文化及其哲學〉《全集》卷一 p.411，而在其後〈中國文化要義〉以及〈人心與人生〉等著作中雖不太用「我執」這個詞，但「奮勇求取」這個內涵保留在「向上」的語彙中，依然做為人意識深處的本然趨向與行為根源。「心即生命整體，而所有生命活動則全由意來。所謂意者，謂第七念念緣第八以為「我」，隱默地、不息地在轉之無已時也。我執是生命活動根源。」(梁漱溟，1989，3: 72)

「我執」是人心的非量，實為迷妄(梁漱溟，1989，1:401)，最終要以現量來破除；亦即梁氏將「知」分為兩層：存在的知與人世的知。存在的知是絕對、無判別的，能直證本體而不能施以概念；人世的知乃是應「我」的生活需要而生，幫助人解決眼前的問題，使人得有餘裕更進一步去探尋宇宙人生的規律與真實。因為由非量而成的「生活」、「宇宙」本為虛妄、無常，所以最終人將識得非量的虛幻而由此轉向存在根本的問題，最終以現量破除虛妄的非量進入歷史的終點，直證那清靜無為、流行變化的本體。

梁漱溟對存在的觀點意味著在絕對真實與紛雜現象之間的關鍵通路可由人心打開，其中因為「我執」的持續深究，人的心思才由對人世轉入存在問題，亦即須依靠人持續探尋的意志，人世知識方能成為開啓真實知識的基礎。⁹⁶這裡面包含了一種胸懷，就是在面對世間所有分歧衝突的價值時，一方面知道這些差異在本體都是一而不可分，另一方面則知道只要人意志堅定地持續追尋，不同的價值都將可能將人心導向本體。如此個人的意志與人間的價值都獲得了肯定，使梁氏能平靜樂觀以對他一生中的價值衝突與挫敗⁹⁷。

人心是真實知識的現量與人世知識的非量之間的連結，也是梁氏理解「人」的關鍵。梁氏認為人雖以生物機體為基礎而有個體的限制，但又有超越個體限制的能力，此為梁氏謂人之不同於其他生物者，其關鍵就在人心。心總括了所有生命活動能力，其中包含了能形成知識、製造工具的理智，以及使人不斷向上奮進的理性；前者為助人實現目標的工具能力，後者則是一種與天地為一的內在情感，促使人在生活中向上奮進、擺脫個別的限制，最終通向渾全無對的宇宙本體。梁氏認為人之所以為人、能夠脫離一般生物個體、發展文明、並更進一步直通本

⁹⁶ 此外，梁氏在肯定人能通向終極價值的同時，並未導出某種狂熱的宗教情感；相反地，他認為宗教只是人類用來安慰自己的一種寄託想像。(梁漱溟，1989，1:418)

⁹⁷ 而不同於韋伯對現代性的悲觀，認為世界上各種價值領域(Wertordnungen)處在無可解消的相互衝突中，並且在現世追求終極救贖會導致理知的犧牲。(Weber, Max. 2005:155, 166)

體，就在於理性這個內在傾向。人類的錯誤與解救之道都是內在的，前者來自於理性這個內在傾向為感官慾望所遮蔽，後者開啓的關鍵就在於人的意志能否自覺地向上奮進。

梁氏認為生活是「現在的我」對「已成的我」的奮鬥努力，每一個當下都源自人心內在的我執，新局面的開啓就在於人是否有意志地超越既有的局面(梁漱溟，1989，3: 649~650)；換言之，歷史前進的關鍵在於人的主觀意志，而非外於人的規律。雖然向上奮進是人的內在傾向，但實現與否仍繫於人在每一個當下的意志，所以梁氏認為宇宙間只有趨勢，而沒有命定的法則，不然人的主動性就無從談起。⁹⁸

生活就是「我」在每個當下的努力所開展出來，而心靈為了解決「我」在生活中的問題所產生的工具、習慣、制度，就是文化(梁漱溟，1989，1:352；3: 9)，其中人生態度(也就是面對「我」的欲求的態度)為核心，文化改造、社會變遷必由此而來(梁漱溟，1989，3: 97~98)；亦即，梁氏眼中的人不是被動的受社會環境所決定，社會變遷不是依賴偉大的立法者來創造制度，關鍵在於態度的轉變，而只有在積極奮鬥的活動中才能引發態度的轉變。因此，在民族的困頓與個人的挫敗中，一個意志堅強的生命始終屹立於梁氏的思想裡；當梁氏在 1946 年退出現實政治時，他並未從其關懷的現世中抽離、退入封閉的內心世界，而是在闡述人心與中國文化內涵的活動中持續表達他對社會的關懷與批判。⁹⁹

⁹⁸(梁漱溟，1989，7: 945~946)這也反應在梁氏對因果的看法上：「陳啓修先生所述的那種唯物史觀，似亦未妥。他們都當人類只是被動的，人類的文化只被動於環境的反射，全不認創造的活動，意志的驅往。其實文化這樣東西點點俱是天才的創作，偶然的奇想，只有前前後後的「緣」，並沒有「因」的。...他們...所謂的因就是客觀的因，如云只有主觀的因更無他因，便不和他的意思，所以其結果必定持客觀的說法了。...我們的意思只認主觀的因，其餘都是緣，就是諸君所指為因的。卻是因無可講，所可講的只在緣，所以我們求緣的心，正不減於諸君的留意客觀。」(梁漱溟，1989，1: 372)

⁹⁹ 最明顯的例子就是在毛澤東八十大壽之日親送〈中國一理性之國〉致新華門轉呈毛氏。

人之所以爲人就是不斷地與當前的境遇奮鬥，雖然梁氏強調人的主觀意志爲歷史開展的關鍵、人生態度爲文化制度的核心，但他不否認客觀因素對人「當前境遇」的強制決定。他指出人心必以生物機能的身體爲基礎，所以必然受到生存需求的限制(梁漱溟，1989，3: 47)，但他懷著對進步的正面評價，認爲隨著人類文明的發展、人類有許多工具來解決生存問題後，這些對生物機能具有強制作用的物質、經濟因素對人類生活的決定程度也將隨之減弱(梁漱溟，1989，3: 39)，歷史將轉入以人心自覺爲主的階段；亦即，客觀因素可以決定人的境遇、未來的開展繫於當下人的主觀意志，但主觀意志不決定客觀因素。並且因爲梁氏強調的是「每一個當下的奮鬥意志」，所以不會導出史華慈所謂「操作的意識型態」(operative ideology)(Schwartz, Benjamin I., 2006:109)，這是由於在認知的層次上，現量這個根本智是不會產生任何可以概念化的知識，從而也就不會產生可以把握、操縱的原則，只能透過人在積極奮鬥的活動中來開啓那最終的頓悟。

人的意志是社會變遷與歷史發展的核心，所以當前的政治改革的主軸就在於培養人積極開創的心志。其中梁氏因爲辦學的經驗以及受丹麥教育理念的影響，認爲政府的行政機關的機械與僵化，將不利培養人的創造力，所以他主張「以知識分子的領導作用和教育功夫來代替行政上的強制力量」(梁漱溟，1989，6: 543)，以免落於機械被動。並且由此自覺自發的鄉村組織聯合成國家，而非先建立一個國家再將權力讓渡給地方(梁漱溟，1989，5: 344)，故梁氏云：「中國問題不在總上求總，而在分上求總。」(梁漱溟，1989，5: 633)並且他更進一步認爲未來的國家將轉變爲一個教育團體、主動地培養人的積極向上心(梁漱溟，1989，5: 170~171)；亦即，梁氏對「意志與救贖」、「傳統精神與現代發展」的連結，最終並未導出當今許多非西方世界獨大政黨、集權國家的政治圖像，這都源自於梁氏特殊的觀念架構。

梁氏這個觀念結構在中國思想史的脈絡中有跡可尋，例如梁氏從宇宙渾然一

體、人透過自覺最終能與本體為一的存在觀¹⁰⁰，推出中國文化理性的「無對」精神，就如同宋代程顥所謂：「仁者，渾然與物同體」、「此道與物無對」(程顥，2)；此外，梁氏認為「心即生命整體」(梁漱溟，1989，3: 720)、「心不屬世間任何範疇。因一切皆心之所觀，心以一切為體。」(梁漱溟，1989，8:18)，而透過靜心修持，便能內蘊自覺¹⁰¹(梁氏即¹⁰²謂此為「良知」)，和宇宙為一，從而在人身上呈現出仁的精神，其特徵為「寂其體而感其用。」¹⁰³這樣的觀點似同於陸九淵「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」(陸九淵，1979：180)、與聶豹「寂然不動，感而遂通天下。」(聶豹，1997：459)這些固然符合梁氏對儒家—中國精神普遍意義的理解，但不同於梁氏思想中、超越理知、無法被概念把握的存在本體(梁漱溟，1989，1: 437~439)，並且雖然梁氏認為心為主宰、宇宙即吾心，但他認為心是可能的集合，而非一種貫通天地的規律或原則，亦非僅限於道德良知之義。這也表現在梁氏對欲望的態度上，梁氏對於為了滿足欲望而帶來的文明累積持肯定態度，而只是反對人心鬆懈而為欲望所主宰；亦即，欲望不必然是惡的，它能刺激文明發展，而沒有宋明學家思想中與天理之間的尖銳對立。¹⁰⁴簡言之，梁漱溟透過宋明學者的思想來理解儒家，也影響他對人心能力的理解，但並未以宋明理學之天理為其存在本根。

誠然，梁漱溟所面臨的，是許多非西方知識份子在傳統與西方現代化道路之間也同樣面臨著的困難，但是否其思想的發展就被這樣的問題所決定了？我們固然可以看到梁漱溟的思想是處在如艾愷先生所謂的傳統與現代化之間的緊張之中，但這個難題卻無法註定梁氏的生命必然也要陷入緊張中、並產生情感與理智

¹⁰⁰ 宇宙只是渾然一事耳。莊子說「天地與我並生，萬物與我為一」；又說：「道通為一」(梁漱溟，1989，3:648)

¹⁰¹ 「人心唯靜，斯有自覺於衷。」(梁漱溟，1989，4:5)

¹⁰² 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。(梁漱溟，1989，3:666)

¹⁰³ 並要注意梁氏在此所用「寂」這個字的內涵非是「寂滅」、而是「默默生息」之義。(梁漱溟，1989，1: 455)

¹⁰⁴ 鄭大華和李寧琪都指出梁氏的天理與宋明思想有所不同，他們認為梁氏將宋明理學中的天理，轉換成而是自己生命流型變化之義(鄭大華，1993:149~150)(李寧琪，2002:43)。

的分裂；梁漱溟始終在相同的觀念結構下，將中國的過去、當前的問題與未來的出路連在一起，其中傳統與歷史不是斷裂、對立的。¹⁰⁵梁氏的觀念架構以他對本體、心、我這三個觀念的認定，導出對「歷史的始終」、「人的能力」、以及「問題的根源與解決動力」的理解，從而使他對中國社會性質及其出路、文化、國家，發展出不同的見解。其中除了「我執」的一個面向(積極不斷的求取答案)，以及「深究問題」的思考方向為受梁氏早年成長環境與個性的影響，透過孔子與宋明思想的比較，梁氏在本體、認知的層面上似承襲儒學傳統以外的中國思想脈絡，例如本研究是透過莊子「成心」的概念來理解梁氏現量與非量之間的關係，並且梁氏從「不有不無的本體」到「三量」來推出人與真理關係的論述，也非常接近莊子由「若有真宰」到「成心」的思維。



¹⁰⁵ 王遠義亦指出這一點。(王遠義，2004:155)

參考文獻

壹、中文部分：

- 王汝華，2009，〈孔學的現代重光—由梁漱溟「新孔學」的五個向度入探〉《逢甲人文社會學報》，第19期，PP.51-88
- 王宗昱，1992，《梁漱溟》，台北：東大圖書股份有限公司。
- 王雲五主編，1979，《禮記》，《四部叢刊正編》，台北：商務，1。
- 王遠義，2004，〈儒學與馬克思主義—析論梁漱溟的歷史觀〉，收錄於楊貞德主編：《當代儒學與西方文化：歷史篇》，台北：中研院文哲所。
- 司馬遷，2007，〈孔子世家〉，《史記》，《文淵閣四庫全書電子版》，香港：迪志文化出版有限公司。
- 艾愷，1982，〈梁漱溟〉《近代中國思想人物論—保守主義》台北：時報出版。
- 艾愷採訪，2006，《這個世界會好嗎？—梁漱溟晚年口述》，上海，東方出版。
- 汪東林，2004，《梁漱溟問答錄》，武漢：湖北人民出版社。
- 何晏集解，1975，《論語集解》，《四部叢刊三編》，台北：商務。
- 李淵庭、閻秉華編，2003，《梁漱溟先生年譜》，桂林：廣西師範大學出版社。
- 李寧琪，2002，《梁漱溟倫理思想研究》，長沙：湖南人民出版社。
- 林俊宏，1999，〈《老子》政治思想的開展—從道與幾個概念談起〉，《政治科學論叢》，10：171~194。
- 林俊宏，2001，〈《莊子》的語言、知識與政治〉，《政治科學論叢》，15：101~134。
- 徐中約，2002，《中國近代史》，香港，中文大學。
- 陸九淵，1979，《象山先生全集》，《四部叢刊正編》，22。
- 康有為，1979，《大同書》，台北：龍田。
- 陳思賢，1999，《西洋政治思想史—古典世界篇》，台北：五南。
- 梁漱溟，1989，《梁漱溟全集》。濟南，山東人民出版社。
- 梁漱溟，2004，《我生有涯願無盡—梁漱溟自述文錄》，北京：中國人民大學出版

社。

梁濟，2008，《梁巨川遺書》上海：華東師範出版。

張岱年，2005，《中國哲學大綱》，南京：江蘇教育出版社。

程顥、程頤，《二程遺書》，文淵閣四庫全書電子版。

溝口雄三，2006，〈另一個「五四」〉，收錄於溝口雄三等主編：《中國的思維世界》，南京，江蘇人民出版社。

楊貞德，2007，〈論梁漱溟文化保守主義中的歷史觀〉收錄於李明輝主編：《儒家思想的現代詮釋》，台北：中研院文哲所。

潘栢世，《東方文哲資料》，未出版。

鄭大華，1993，《梁漱溟與現代新儒學》，台北：文津出版社。

鄭大華，1999，《梁漱溟學術思想評傳》北京：北京圖書館出版。

魏思齊，2003，《梁漱溟(1893-1988)的文化觀：根據<<東西文化及其哲學>>與<<中國文化要義>>解說》，台北：輔仁大學。

聶豹，1997，《雙江先生困辯錄》，台南，莊嚴文化，459。

譚宇權，1999，《梁漱溟學說評論》，台北：文津出版社。

譚嗣同，2002，《仁學》，北京：華夏出版社。

Alitto, Guy S.著，王宗昱、冀建中譯，1993，《最後的儒家—梁漱溟與中國現代化的兩難》，南京，江蘇人民出版社。譯自*The Last Confucian Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*. University of California Press. 1986.

Polanyi, Michael & Prosch, Harry著，彭淮棟譯，1986，《意義》，台北：聯經出版社。譯自*Meaning*(無版權)。

Schwartz, Benjamin I.著，談火生譯，2006，〈盧梭在當代世界的迴響〉，收錄於許紀霖、宋宏編，《史華慈論中國》，北京，新星出版社。譯自*The Rousseau Strain in the Contemporary World, in China and Other Matters*, Harvard University Press, 1996.

Weber, Max著，錢永祥編譯，2005，《學術與政治：韋伯選集(I)》，台北：允晨。

貳、西文部分

Lovejoy, Arthur Oncken. 1960. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. New York : Harper.

