

梁漱溟論東西哲學危機及解決之道—— 《東西文化及其哲學》及《唯識述義》 二書中的一個思想脈絡

胡元玲

國立臺灣師範大學
東亞學系
副教授

摘要

民初新文化運動風起雲湧之際，當代新儒家梁漱溟（1893～1988）於北京大學講學7年期間（1917～1924），出版了著名的《東西文化及其哲學》（1921年）及《唯識述義》（1920年）。但此二書之間的關聯性及其意義，一直隱而未彰。本文則提出，在這兩部深具時代感的著作中，其實蘊藏著一條線索，乃是對東西哲學在現今的危機有所反思，並提出解決之道。首先，分析梁漱溟二書的背景。其次，探討梁漱溟為解決東西哲學危機所作的思考：一方面，藉由印度唯識學與西方柏格森哲學之間的會通，以「直覺」解決西方哲學的形上學危機；另一方面，藉由儒學與柏格森哲學之間的會通，以「直覺」解決東方哲學的價值危機。最後，對梁漱溟思想探索的意義與價值予以評論。

關鍵詞：柏格森、東西文化及其哲學、梁漱溟、唯識學、當代新儒家



通訊作者：胡元玲 · E-mail: huyl@ntnu.edu.tw

收稿日期：2018/11/14；修正日期：2019/01/27；接受日期：2019/03/20

doi: 10.6210/JNTNU.201903_64(1).0003

壹、前言

本文之作，是對當代新儒家第一代思想家梁漱溟先生（1893～1988）的研究，¹對他早期的《東西文化及其哲學》（1921年）及《唯識述義》（1920年）二書，探掘其間一條隱而未彰的線索。

梁漱溟先天下之憂而憂，對時代風氣感受敏銳，對晚清民初東西思潮之升降觀察深刻，看問題能洞察其根源處。1917年，24歲的梁漱溟，應北京大學校長蔡元培（1868～1940）之邀，於北大哲學系講授佛學與儒學，7年後辭職。當時，正值新文化運動期間。²北京的知識界中，多有支持西化，並對傳統文化持批判態度者，而梁漱溟則不在其間，既非新派，也非舊派。³梁漱溟後來回憶：「我自民國六年十月初到大學那一天就抱的個誓為孔子釋迦打抱不平而來。」⁴並表明這在當時面見蔡先生時就是這話。⁵

隔年，梁漱溟在北京大學日刊上，登了一個廣告，徵求研究東方學的同好，期望北京大學做為最高學府，能對自身的東方文化有所貢獻。然則，梁漱溟的呼籲未能引發足夠的共鳴，響應者並不多。於是，梁漱溟便在哲學研究所開辦了「孔子哲學研究會」，開始講述自己的見解主張。到了1920年，梁漱溟陸續接獲演講邀約，當年秋季亦在北大開講這一主題紀錄為文，纂輯成書，便成為1921年出版的《東西文化及其哲學》。⁶《東西文化及其哲學》在當時引起廣大回響，再版多次，堪稱是梁漱溟的成名作。

當代新儒家第二代思想家牟宗三（1909～1995），早年在北大哲學系求學，日後評價梁漱溟《東西文化及其哲學》一書，曾說：「這是當時非常了不起的一本著作，思考力非常強，自成一家之言，不是東拉西扯，左拼右湊抄出來的，而是一條主脈貫穿而下，像螺絲釘鑽縫入幾的深造自得之作，可說是第一流的。」⁷此評語中所稱「一條主脈貫穿而下」、

¹新儒家第一代思想家，除梁漱溟之外，熊十力（1885～1968）論學會通儒佛，歸宗大易，撰著《新唯識論》；馬一浮論學總攝六藝，統於一心，撰著《復性書院講錄》。學界稱這三人為新儒家第一代思想家。

²新文化運動開始階段在文學與思想方面的活動，大約是從1917～1919年之間。參見周策縱（Tse-Tsung Chow），《五四運動：現代中國的思想革命》（*The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*），周子平等譯（南京市：江蘇人民出版社，1996年），頁42-86。此書英文原版由哈佛大學出版社1960年出版。

³梁培寬在〈先父梁漱溟與北京大學〉一文中說：「先父說：『我個人雖偶爾投書於《新青年》或《新潮》，卻不屬新派，亦非舊派。』」載於《父親梁漱溟》，梁培寬、梁培恕（武漢市：長江文藝出版社，2014年），頁101。

⁴梁漱溟，《唯識述義》，收入《梁漱溟全集》，第1卷（濟南市：山東人民出版社，1994），頁251。

⁵同上註。

⁶梁漱溟，《東西文化及其哲學》，收入《梁漱溟全集》，第1卷（濟南市：山東人民出版社，1994），頁344。

⁷牟宗三，〈我所認識的梁漱溟先生〉，《時代與感受續編》，收入《牟宗三先生全集》，第24冊（臺北市：聯經出版公司，2003），頁372。又，牟宗三在此文中，推崇梁漱溟是了不起、有風骨的人物，但也

「自成一家之言」等語，似乎意有所指，有必要注意。但很可惜，迄今學界對《東西文化及其哲學》的研究，多集中於梁漱溟對中、西、印三大文化路向的比較，而未能探討其更為深層的思想脈絡。⁸

本文認為，要想充分掌握《東西文化及其哲學》的「主脈」與精妙見解，應將此書與梁漱溟前一年即1920年出版的《唯識述義》相互參看，方能得其要旨。⁹ 此二書皆是梁漱溟於此期間的講學心得。本文將指出，在《東西文化及其哲學》及《唯識述義》這兩部深具時代感的著作中，其實蘊藏著一條線索，乃是梁漱溟對東西哲學在現代所面臨的危機有所反思，並提出「直覺」作為解決之道。

論者或質疑，梁漱溟從1920年《唯識述義》到1921年《東西文化及其哲學》乃是由佛學時期發展到儒學時期，而此先後時期在若干思想觀點上是相異的。¹⁰ 若確實如此，那麼能否將此二書視為是一個整體，則成為具爭議性之問題。其實，梁漱溟思想一直是儒佛兼具，因此之故，將此二書視為一個整體並無問題。梁漱溟1920年開始講授東西文化，並於同年年底結婚，這是他放棄原先的出家念頭，並宣稱要過孔家的生活，但其餘則並不與他佛家的生活相互衝突。雖則他在《東西文化及其哲學》中提出要反對印度文化，但此乃是梁漱溟就當時中國社會而發的主張，而在他個人方面，則是融合了佛教大乘菩薩道與儒家。譬如，以研究梁漱溟著稱的美國學者艾愷（Guy Alitto, 1942-）於1980年問到「『五四』時代，您就好像是放棄了佛學而轉入儒學」這一問題時，梁漱溟回答：「說放棄，也沒有放棄，不過是，原來想出家做和尚，把這個『出家做和尚』放棄了，在思想上還是那樣。……說我是儒家、是孔子之徒也可以，說我是釋迦之徒也可以，因為這個沒有衝突，沒有相反。」¹¹ 在現今學者研究中，亦顯示梁漱溟一生是儒佛兼具。¹²

根據另一處資料，可得到更為清楚的背景脈絡，即梁漱溟公告於1920年9月24日《北京大學日刊》第701號的一篇〈關於講授唯識哲學課的啟事〉：

批評他思想的侷限，對中國歷史文化的瞭解並不深，對時代風氣的弊病也缺乏足夠認識，見〈我所認識的梁漱溟先生〉，《時代與感受續編》，收入《牟宗三先生全集》，第24冊，頁371-377。

⁸ 梁漱溟借用德國哲學家叔本華「意欲」的概念，主張西方文化是意欲向前，中國文化是意欲調和持中，印度文化則是意欲翻轉向後。梁漱溟這一說法，見《東西文化及其哲學》，收入《梁漱溟全集》，第1卷，頁353、383、394。相關研究，譬如林安梧，〈梁漱溟及其文化三期重現說——梁著《東西文化及其哲學》的省察與試探〉，《鵝湖月刊》，7卷5期（1981），頁23-32。

⁹ 《唯識述義》出版於1920年，現收入《梁漱溟全集》，第1卷。

¹⁰ 吳展良，〈中國現代保守主義的起點：梁漱溟的生生思想及其對西方理性主義的批判（1915-1923）〉，載於《當代儒學論集：傳統與創新》，劉述先（主編）（臺北市：中研院文哲所，1995），頁77-117。

¹¹ 梁漱溟口述，艾愷採訪，《這個世界會好嗎？》（臺北市：五南書局，2008），頁6-7、頁24-25。

¹² 例如陳來，〈梁漱溟與習靜之功〉，《鵝湖月刊》，34卷11期（2009），頁7-20；王宗昱，〈梁漱溟的佛教修行〉，《鵝湖月刊》，29卷6期（2003），頁30-34等。

決定在講此屆印度哲學唯識哲學之前，先取東西文化略為剖釋……假不先剖明，則講印度學問殆難措手也。原定課程每星期印度哲學三小時唯識哲學兩小時，茲擬以印度哲學之三小時略講東西文化，其唯識哲學兩小時暫不上課。一俟講畢，仍按照課程表辦理。¹³

從中可知，梁漱溟有關「東西文化」的講課，乃是作為印度哲學、唯識哲學所處之更為宏大的背景知識來講述的。換言之，梁漱溟自1917~1924年於北大講學的7年時間裡，從最初講印度哲學，後來到1920年開始講述東西文化，這前後之間的變化，並不是今是昨非的思想轉變，而是從點到面的擴大，將專題放在更為宏觀的視野下進行思考與闡述。

貳、東西哲學在現代的危機

將《東西文化及其哲學》及《唯識述義》二書相互參看，可發現作者梁漱溟從大視野來觀照東西哲學在現代所遭遇的危機。

一、西方哲學的形上學危機

首先，簡述梁漱溟對西方哲學發展的理解。從中，可以見到梁漱溟對西方哲學史的詮解極具個性。

在古希臘時代，形上學（Metaphysics）是哲學思考的重心。哲學家出於對智慧的愛好，幻想現象本質與天地本源，前者即所謂本體論（Ontology），後者即所謂宇宙論（Cosmology），最著名者莫過於柏拉圖（Plato，約西元前四世紀）與亞里斯多德（Aristotle，約西元前四世紀）。柏拉圖認為，人所見所聞之感官經驗所能認識的，只是現象而非其本質，至於其本質、實相，乃是超乎感官經驗所能認識的，他稱之為「理型」（Idea）；而在其學生亞里斯多德看來，則一反師說，認為人所見所聞之感官經驗所能認識的現象，亦即就是其本質，是唯一的真實。這兩大哲學家的思想，對於後來西方哲學發展影響甚深。

梁漱溟提出，以近現代哲學眼光來看，古希臘哲人多是在「亂講形而上學」¹⁴，「無邊無涯的胡講亂講」。¹⁵他認為其中緣由是這樣的：

¹³梁漱溟，〈關於講授唯識哲學課的啟事〉，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1991），卷4，頁577。

¹⁴梁漱溟，《唯識述義》，頁272。

¹⁵同上註，頁271。

希臘時先發明了幾何學，最為時尚，他那跡先的演繹法仿佛能咳洽六合的樣子，所以希臘的哲學家把推理看成萬能的了。什麼宇宙的實體如何如何……乃至種種很奇怪的事情，他們都能知道。¹⁶

數學這門學問，純粹依靠推演與運算，而不像其他學科知識，尚需仰賴經驗觀察，這影響到形上學，尤以柏拉圖哲學為然，譬如其著名的「不會幾何學，不得入此門」學院標語，即間接點出，幾何學的論證及思考方式，對柏拉圖形上學的重要性。

柏拉圖與亞里斯多德這兩大思想源流，綿延於後世：發展到中世紀時，有實在論（Realism）與唯名論（Nominalism）之間的論爭，此時仍尚屬形上學本體論議題，探討所謂共相（universal）是否真實存有，抑或僅有其名而非其實；而到十七、十八世紀，則發展出歐陸的理性主義（Rationalism）與英國的經驗主義（Empiricism）之爭，這就偏重於認識論（Epistemology）方面的議題，前者重理性演繹，後者重經驗歸納。梁漱溟對西方哲學的發展，頗能掌握重點，譬如他簡要地指出：「所有有經驗與理性之爭的，是因為英島的歸納說起來一反從前自希臘以來的演繹舊風」¹⁷，至於歐陸的理性主義如笛卡兒（René Descartes, 1596-1650）、斯賓諾莎（Baruch de Spinoza, 1632-1677）、萊勃尼芝（Wilhelm Leibniz, 1646-1716），「他們都是大數學家，所謂大陸的理性派，以為天地間的理是自明的，是人的理性所本有，自會開發出來，推演出來，非是從外面拾來的」，¹⁸「等到十八、九世紀，認識論上竟自論究到形而上學的能成立不能成立，大有根本動搖的樣子」。¹⁹

後來，哲學家康德（Immanuel Kant, 1724-1804）出來，調合理性主義與經驗主義之爭。梁漱溟對康德哲學的理解是：

到康德出來解他們理性、經驗兩家之爭，認識論遂獲大成，近世哲學對於往昔唯一的新形勢才確定如九鼎，而獨斷論（即前之以知識為無界限，硬作許多形而上學主張者）於是絕跡。他的說法很精緻，此不及述。他那意思，我們於現前世界以外固然是感覺不到，而且是判斷所不能加……但他卻也承認形而上學，他承認他是理性的觀念。人的悟性不應那樣用，而總不甘心，總要用，想去知道知道，這種需要就成了形而上學。²⁰

¹⁶ 同上註，頁272。

¹⁷ 同上註，頁271。

¹⁸ 同上註，頁272-273。

¹⁹ 同上註，頁271。

²⁰ 同上註，頁273。

簡言之，康德認為人的理性所能認知的是「現象」（phenomenon），而所謂「物自身」（noumena或thing-in-itself），亦即現象之本質，是超乎人的理性所能認識的。康德乃是取理性與經驗二家主義之所見，並對於人作為認知主體之認識真理的能力及其限制做了界定，而這就導致形上學危機的出現。

此外，自近代科學革命以來，科學成為時代風潮，並且成為檢證一門知識領域是否嚴謹的標準，因此出現孔特（Auguste Comte, 1798-1857）的實證主義（Positivism）。梁漱溟對實證主義的理解是，他們認為「形而上學都屬過去的東西，以後人的知識全是所謂實證的——即科學的，哲學也是科學的」。²¹ 實證主義主張，哲學要具有科學的性質，或是以科學為基礎，這一觀點影響既廣且深，成為近現代以來許多哲學家、思想家於立說之時，心中所念念不忘的目標。而在實證主義影響下，如果說形上學尚有持續發展之可能性，那麼，應當是以科學的方法，作為形上學理論建構之基礎，這一點亦為梁漱溟所堅信。事實上，梁漱溟不僅受到實證主義的影響，也認同實證主義對形上學的挑戰，以至於他對西方形上學危機的思考，最後亦是以他認為科學的方法，作為形上學方法論。

到二十世紀初，西方哲學這兩大派的論爭依然延續，並以新的面貌呈現。最為梁漱溟所注意的，當是法國的柏格森（Henri Bergson, 1859-1941）與英國的羅素爾（Bertrand Russell, 1872-1970）。²² 對此，梁漱溟解釋說：

羅素爾是大數學家，於是他的哲學又都從數理來了……與柏格森對看，恰是各走一路。一個要去經驗，一個要去推理。於是在哲學方法上兩個人成了敵對之勢（其實全由所從來的科學根本不同而致），彼此攻擊非常凶猛。羅素爾批評柏格森謂：看他所講的東西則非哲學的，看他所用的方法則非科學的。羅氏平常總自命自己的哲學是要用謹嚴的科學方法講真正哲學應講的東西。……但在柏氏亦難誠服……於是自近世以來的形而上學問題，到現代還是毫無解決的端倪。²³

綜合言之，西方哲學在現代的形上學危機，可從兩方面來說明：

一是，認識論發展導致形上學危機。自康德以來，認為人之理性對於「物自身」無法有直接認識之可能，在其影響下，古希臘以來對於現象本質的探索等形上學議題，被視為是不夠嚴謹的。在康德之後的重要哲學家如胡塞爾（Edmund Husserl, 1859-1938）現象學（Phenomenology），亦主張將本質「放入括號」（Bracketing），予以「存而不論」（Epochè或Suspension，懸置），亦帶來相類似的挑戰。

²¹ 同上註，頁274。

²² 按，現今多譯作「羅素」。

²³ 梁漱溟，《唯識述義》，收入《梁漱溟全集》，第1卷，頁276-277。

二是，實證主義的方法論導致形上學危機。實證主義崇尚科學精神，講求實證。在此風氣之下，形上學在方法論上遭遇質疑，被視為是不科學的，而不科學就意謂著其理論不能成立。科學居於學術主流之強勢地位，從其而來的衝擊，便是人文及社會領域被視之為是不科學的，而甚至被認為是沒有價值的。這一現象，不僅發生於歐洲，從而引發其後諸多哲學家的反思與批判，也影響到新文化運動胡適等人提倡「整理國故」，要以科學的方法對傳統學問進行研究。

而在受到科學影響這一點上，梁漱溟與胡適等人其實是一致的。兩人的差異之處在於：胡適承襲了英美的經驗主義脈絡，其功績在於一生彰顯民主與科學，將英美以經驗主義為思想淵源的自由主義，付諸於言行、政論之中，但在創造性方面則較為不足；而梁漱溟則視野宏大，能跳出西方哲學發展的洪流，觀照其得失，省察其危機，並希望以當時的時代潮流所最為認可之科學精神來試著回應、解決。因此，在創造性思考方面，梁漱溟是優於胡適的。

然而，近現代以來，古典形上學儘管備受質疑，在根基上出現動搖，但形上學關懷依然持續，仍然有哲學家懷抱著形上學夢想，並且以符合時代精神所標舉的科學方法、科學知識，試圖來建立其形上學。梁漱溟後來的《人心與人生》一書，即是以當時最新的心理學知識為基礎，對儒家性善論進行現代的詮釋，亦是以科學知識作為哲學理論之基礎的例證。

討論至此，或問梁漱溟為何如此關心西方哲學在現代的形上學危機呢？其實，這還是要回到東方哲學乃至中國儒家自身的立場來說。如梁漱溟所言：「印度是以其宗教為中心的，中國是以形而上學為中心的，所以這個問題非常重要吃緊，倘然是求不出一條路來時，東方文化簡直隨著宗教形而上學成了文化的化石了！」²⁴意思是，既然西方出現形上學危機，那麼中國及印度「是不是同西方宗教、古代形而上學陷於一樣的謬誤」？²⁵正如梁漱溟說：

提到哲學方法問題或認識論（Epistemology），這便是西方近世哲學對古代與中世才有的新形勢，也就是東方哲學的難關所從來。……那一味好談形而上學的東方哲學，雖然一般的度日度到二十世紀，還只是西洋古代中世的模樣，那十六七世紀以後的新形勢在東方通通沒有，直不曉得。然則兩相比看，豈非西方哲學生機別啟，前程遠大，而東方哲學已是命運就終，「爾墓之木拱矣」了麼？所以我這治東方哲學的人去看西方哲學，頭一樁就覺得這種形勢非常重大，是最為重大。²⁶

²⁴梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁407。按，梁漱溟認為中國哲學以形上學為中心，這一點現今學者或有不同看法，而主張中國哲學應是以心性論為中心。於此筆者認為，此乃見仁見智。若從新儒家道統論立場而言，可說是以心性論為中心；但若從思想史的角度觀之，氣、陰陽、理氣等概念所形成的形上學思考，亦可說是中國哲學的重心。

²⁵同上註，頁407。

²⁶梁漱溟，《唯識述義》，頁271。

換言之，西方哲學近代以來，認識論或知識論方面的發展，除了對西方自身傳統的形上學造成挑戰之外，若將西方知識論的思考，放之於東方哲學來看，對東方哲學本身也造成一大挑戰。這個挑戰就是：儒佛二家之說在現今時代是否能夠成立？這一點，才是梁漱溟關懷之所在。

有學者認為，梁漱溟在《東西文化及其哲學》中以佛學為「利器」來批判、摧破西方理性主義。²⁷然而，如上所述，西方理性主義的困局，原本即是西方哲學自身發展所面臨的困境，梁漱溟僅是被動地就實際狀況如實而言，不是主動地進行批判。

二、東方哲學的價值危機

東方哲學發展到現代，面臨西學衝擊，出現了價值危機，意即東方哲學在現今社會是否依然具有存在並延續下去的價值？意即，是否應該如新文化運動所標榜的「全盤西化」，而對傳統文化進行完全地否定、拋棄，從此展開一個新的時代？又是否如新文化運動提倡的「整理國故」，將傳統文化視之為骨董般陳列著的治學對象，而不是可依之作為立身處世之道，仍然活著的思想傳統？這些問題深深困擾著梁漱溟。

遠處來說，自晚清以來數十年間，迫於西方列強的侵逼，有識之士倡議西學，以求救亡圖存。

一般皆認為，這段向西方學習的大潮流，大致分為三個階段，梁而漱溟亦有所論：

起初的時候，驚於火炮鐵甲之利，聲光化電之妙，想著不得不學他的。大約咸豐末同治初以迄光緒二十幾年，都是這個思想。……曾不曉得這些東西有它的來歷（西方化），不是可以截蔓摘果就挪到自己家裏來的，而實與自家遺傳的教化（東方化）大有衝突之點，輕輕一改，已經失了故步。²⁸

以上是第一階段，僅就器物方面向西方學習，其缺失在於並未瞭解西方文明之根源。而在甲午之戰失敗後，始將眼光移到較為深層的制度面，特別是政治制度，如梁漱溟說：

²⁷ 吳展良，〈中國現代保守主義的起點：梁漱溟的生生思想及其對西方理性主義的批判（1915-1923）〉，載於《當代儒學論集：傳統與創新》，頁86。

²⁸ 此段引文出自《東西文化及其哲學》導言，但列於較早出版的《唯識述義》正文之前，見梁漱溟，《唯識述義》，頁255-256。據梁漱溟稱：「民國八年，有一位江蘇的何墨君同朋友來訪問我對於東西文化問題的意見。當時曾向何君略述；何君都用筆記錄，但並未發表。後來我作一篇希望大家對於此問題應加以注意的文章，即發表於《唯識述義》前面的。」見梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁344。這是梁漱溟常用作法，在新出版的著作中，把自己將要探索的議題，或是已初步完成的文章，列於書中正文之前，作為預告，以引起讀者的注意，如《東西文化及其哲學》正文之前，即列有《人心與人生》自序。

到甲午海軍覆滅，始又種下觀念變更的動機。慢慢覺悟得問題所爭尚不在此，把眼光挪到學術、教育、種種實業與政治制度上去，而尤歸本政治制度之改革，較前可以算得一大進步。……在大家心目中都以為但能如其所求，便不難接武日本、抗躋歐美，曾不留意這種制度（代議制度、民主制度）是什麼樣精神產生的，與這東方化夙養的國民是何等的鑿柄不入。²⁹

然而，政治制度上的改革或革命，仍然有所不足，仍未深入西方文明的精神所在。於是，有新文化運動之興起，欲就西方文化的根本面來學習，如梁漱溟說：

這種活剝生吞的改革的無功又且貽禍，而後曉得既不是什麼堅甲利兵的問題，也不是什麼政治制度的問題，實實在在是兩文化根本不同的問題，方始有人注意到改革思想，把西方化為根本的引入。這是最近一二年的新傾向。差不到六十年功夫才漸漸尋到這個根本上來。³⁰

可以見到梁漱溟對於東西文化問題的思考，亦是在時局變動之下所激發出來的。他沉痛地指出：「請放眼一看，世界上哪一塊不是西方化的領土！凡稟用東方化的國民，若日本、暹羅、印度、安南、緬甸、高麗之類，不是改從西方化，便為西方化所強據。」³¹又說：「東方化對於西方化步步的退讓，西方化對於東方化的節節斬伐！到了最後的問題是已將枝葉去掉，要向咽喉去著刀！」³²並意有所指的批評，知識界對於「東西文化及其哲學」這個「絕重大的問題」，「大家未注意的時候，我早看到這個問題逼到眼前，直到現在當真逼來，急待取決，大家還是不顧，或敷衍搪塞過去便了。」³³但要注意的是，梁漱溟支持東方思想，並非一味守成，而是有著一種尋求真理的精神，對問題認真尋求解答。

梁漱溟指出，在形勢的逼迫下，這是無可閃避的議題，應當盡快尋求應對之法，而可走之路有三種可能：第一，「東方化與西方化果真不併立而又無可通……那麼，我們須要自覺的如何徹底的改革，趕快應付上去，不要與東方化同歸於盡」；第二，「東方化受西方化的壓迫不足慮，東方化確要翻身的，那麼，與今日之局面如何求其通，亦須有真實的解決積極的做去，不要作夢發呆卒致傾覆」；第三，「倘然東方化與西方化果有調合融通之道……須要趕快有個清楚、明白的解決，好打開一條活路。」³⁴從這段話可以見到，梁漱溟所抱持的

²⁹ 梁漱溟，《唯識述義》，頁256。

³⁰ 同上註，頁256。

³¹ 同上註，頁255。

³² 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁335。

³³ 梁漱溟，《唯識述義》，頁254。

³⁴ 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁337。

視野極大，而並非如外界所慣常認為的，自始至終是以中國文化為本位來進行思考。固然，就其著書立說所呈現出來的思想內涵而言，梁漱溟是以中國文化為本位的；然而，就其思考問題的出發點而言，梁漱溟並非全然以中國文化為本位。如他所言，東方文化若真的走不下去，則我們要趕緊應付此一局面，而不要與之「同歸於盡」。可以說，梁漱溟的思考層面乃涵攝中國文化於其中，但並非僅局限於中國文化。³⁵

近處來說，新文化運動的興起，更激發了梁漱溟對東西文化及哲學的思考。

梁漱溟日後回憶這一段歲月，說：

民國六年，我應北京大學校長蔡子民先生之邀入北大教書，其時校內文科教授有陳獨秀、胡適之、李大釗、高一涵、陶孟和諸先生。陳先生任文科學長。茲數先生即彼時所謂新青年派，皆是崇尚西洋思想，反對東方文化的。我日夕與之相處，無時不感覺壓迫之嚴重。……《新青年》雜誌之批評中國傳統文化，非常鋒利，在他們不感覺到痛苦；彷彿認為各人講各人的話，彼此實不相干；彷彿自己被敵人打傷一槍，猶視若無事也。而我則十二分的感覺到壓迫之嚴重，問題之不可忽略，非求出一解決的道路不可。³⁶

以上可知，梁漱溟在與陳獨秀（1879～1942）、胡適（1891～1962）等這些「新青年派」同事的相處之下，對於他們如此激昂地批判東方文化，深切地感到痛苦、衝突與不解。他們似乎其人、其生活與其文中主張是相分開的，而不會感覺矛盾或痛苦；但在個性認真、表裡如一的梁漱溟而言，文章觀點與個人生活乃是一貫而不可分開的。在此環境下，梁漱溟由此對於東西文化、東西哲學的問題非要探索思考出答案不可，至少是自己心目中認可的答案。

當時的知識界，主張全盤西化而有所謂「新派」，反對全盤西化而有所謂「舊派」。³⁷然而，這兩派對於東西文化及哲學相關問題，大都針對具體主張而發，如文言文與白話文之爭，而並非從較為凌空、較為宏觀的視野來進行討論。如梁漱溟批評說：「知識階級，也大

³⁵對此，杜保瑞亦持類似觀點，他的分析甚為精彩：「《東西文化及其哲學》可以說就是以佛教哲學為思考架構寫出來的巨作，然而著作中卻主張中國要走儒家的路。這真是一套奇特的理論及思路。可以說，梁漱溟兩分思想的世界為真理的世界以及現實的世界。真理的世界是佛教世界觀及種種理論在界定的，但是，現實世界中的人類卻有現實的問題，這就是歷史發展中的文化哲學的問題，於文化哲學問題中的歷史當下，他為中華民族謀計，就是要走儒家的路，而當民族存亡問題解決好了以後，中國以及全世界的人類就是要走佛家的路了。」見杜保瑞，〈從當代儒佛辯證談中國哲學研究視野〉，《哲學與文化》，40卷8期（2013），頁97-114。

³⁶梁漱溟，《自述》，收入《梁漱溟全集》，第2卷（濟南市：山東人民出版社，1994），頁11-12。

³⁷其實，舊派學者亦非腐儒，譬如章太炎（1869～1936）、劉師培（1884～1919）、黃侃（1886～1935）等人，皆為性格激烈、曾經投身革命、學問篤實之士，後二者曾在新文化運動時期任教於北京大學，在治學上傾向古文經學之路數，重視音韻訓詁，從小學而通義理。

多數都是身在兩文化的交戰中……感覺西方化的壓迫而表示反對的，這所謂舊派，為數也不少……其次便是能感覺西方化的美點而力謀推行的，這所謂新派，為數不多，自是被世界西方化的潮流所鼓動。」³⁸

在新派知識份子中，莫過於以陳獨秀及胡適最具代表性。陳獨秀性格激烈，思想極端，主張西化與傳統儒家不能相容，要西化就必須廢孔。³⁹ 胡適則溫和許多，對東方哲學尚抱有樂觀期待，如胡適在《中國哲學史大綱》說：「世界上的哲學大概分為東西兩支。……到了今日這兩大支的哲學互相影響，五十年後一百年後竟能發生一種世界的哲學也未可知。」⁴⁰ 值得注意的是，陳獨秀雖主張廢孔，但梁漱溟並未因此全面否定陳獨秀，反而還頗推崇陳獨秀標舉德、賽兩先生，稱讚這是對西方精神的領會。⁴¹

這種認為東西哲學相互影響、互相調和的樂觀期待，亦出自一些西方思想家，像是胡適在美國哥倫比亞大學的老師杜威（John Dewey, 1859-1952）及英國的羅素。他們受邀來華講學時，即發表類似的談話，如梁漱溟提到：「西洋經大戰的影響對於他們本有的文化發生反感，所以對於東方文化有不知其所以然的羨慕，譬如杜威羅素兩先生很不看輕中國的文化，而總覺得東西文化將來會調和融通的。……但假使問他們如何調和融通，他們兩先生其實也說不出道理來。」⁴²

此外，梁漱溟也提到梁啟超（1873~1929）在一戰後赴歐洲參訪，「也很聽到西洋人對於西洋文化反感的結果，對於中國文化有不知其所以然的一種羨慕。所以梁任公在他所作的《歐遊心影錄》裡面也說到東西文化融合的話」⁴³，「西洋人對他說『西方化已經破產，正要等到中國的文化來救我們，你何必又到我們歐洲來找藥方呢！』他偶然對他們談到中國古代的話，如孔子的『不患寡而患不均』、『四海之內皆弟兄也』以及墨子的『兼愛』，西洋人都嘆服欽佩以為中國文化的可寶貴」。⁴⁴

然而，東西哲學相互調和融通，這些話固然鼓舞人心，但在梁漱溟看來，卻仍然是空洞而不夠具體的。他因而批評道：「我細看他們對於東方化的講法，我總遍尋不著他們以什麼見地把東方化抬到與西方化互相影響彼此融合的地位與那融合之道在那裡。我並且武斷，假

³⁸ 梁漱溟，《唯識述義》，頁257。

³⁹ 如陳獨秀說：「欲建設新國家、新社會，則對於此新國家、新社會不可相容之孔教，不可不有徹底之覺悟，勇猛之決心。」見梁漱溟，《唯識述義》，頁259。

⁴⁰ 同前註，頁259。

⁴¹ 譬如梁漱溟說：「民國九年看見《新青年》六卷一號陳獨秀君的〈本誌罪案之答辯書〉說他們雜誌同人所有的罪案不過是擁護德賽兩位先生——Democracy, Science——罷了。……我常說中國講維新講西學幾十年乃至於革命共和其實都是些不中不西的人，說許多不中不西的話，作許多不中不西的事。他們只有枝枝節節的西方化，零零碎碎的西方東西，並沒把這些東西看通竅，領會到那一貫的精神。只有近年《新青年》一班人才算主張西方化主張到家。」梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁350。

⁴² 同上註，頁342。

⁴³ 同上註，頁331。

⁴⁴ 同上註，頁342。

使我當面請問他們，他們除了幾句空空洞洞的話外，也沒得可說。」⁴⁵ 似乎，大家都只是嘴上說說而已，雖然受新文化運動的影響，時常聽到或讀到「東西文化」一詞，但並未認真看待此一問題。

凡此種種，皆或直接或間接地促發了梁漱溟的思想探索。

參、西方哲學形上學危機的解決之道

在此，梁漱溟藉由唯識學與柏格森哲學之間的會通，賦予「直覺」形上學方法論上的意涵，以作為西方哲學形上學危機的解決之道。

一、對唯識學的理解

梁漱溟頗能掌握大乘佛學，常能以簡單明瞭的話，直探大乘佛學的旨趣。⁴⁶ 大乘佛學主要可分為空宗與有宗。空宗，指的是般若學；有宗，指的是唯識學。空、有二宗皆具有西方哲學中的形上學意涵，但並非純粹的理智思辨，而有其實踐上的功用。

般若學以空性來討論諸法實相，但這並非是將空性立為現象之最終本質，而是作為方法、手段，要來掃除人的任何見解，因為凡有所見解即有所執著，而破執才是般若學的關懷所在。如梁漱溟說：「般若家直悟一切無得不墮在見解計較裏邊，拿空無來掃盪一切的見解計較，而他所說的空無卻不是一種見解計較。」⁴⁷ 此言甚當。

相形之下，唯識學雖看似立有見解，但與般若「無得」之意亦不相違。更且，若是只談論般若空性之學，則易流於斷滅空，而應將般若、唯識二者互相補充與發揮。如梁漱溟說：「唯識家雖從有分別入手，歸根還是無得，與般若家無二。無得是佛家的真意。般若、唯識本來是兩條大路同以無得為歸，沒有高下可言。」⁴⁸ 此言甚得大乘精髓。

唯識學所運用的方法，是從現量經驗出發，即人的認知主體於當下此時此地之所感所知。如梁漱溟說，「他既不曾走西洋科學所走那條路，他一直所走的是什麼路呢？原也並無稀奇。只在能把握現量」⁴⁹，而「唯識家又怎能把握得到現量呢？他是由於修習瑜伽。瑜伽就是禪定……佛家的禪定不過是要求真現量罷了」。⁵⁰ 所以，「所謂唯識家的並非別物，原

⁴⁵ 梁漱溟，《唯識述義》，頁264。

⁴⁶ 譬如梁漱溟說：「大凡一個學說都是要人改正不對的習慣。……尋常人說一件東西便是一件東西，說一句話便是一句話，而唯識家教你說一件東西不當一件東西，說一句話不當一句話。你如果說了不算，這話便可說得；說了就要算，這便萬要不得。這是大乘佛家唯一的要義。」梁漱溟，《唯識述義》，頁281。

⁴⁷ 梁漱溟，《唯識述義》，頁269。

⁴⁸ 同上註，頁269。

⁴⁹ 同上註，頁305。

⁵⁰ 同上註，頁305。

是佛教瑜伽師去修禪定得的副產物，同時即為佛教瑜伽的說明書」。⁵¹

梁漱溟以白瓶為例作說明，人所認知的現量經驗，究其實，只是眼所見之「白的」與手所觸之「硬的」這兩個知覺，「就是心理未起瓶子的意思，乃至未起白的意思，極醇的感覺」。⁵²然而，我們卻認為自己認識到的是「白色的瓶子」這一真實存在的物體，但其實此乃這兩種感覺湊在一起，由人的理智所創造出來的一個概念。⁵³換言之，「白色的瓶子」這個物體，其實純然只是「事實以外的設想」，而實際上我們所能認識的，只是藉由眼、耳、鼻、舌等感官來認知，是一個個各別的經驗。⁵⁴梁漱溟如此解釋：

瑜伽師在他現量中對著瓶子不曾有瓶子的意思，對著瓶子的白不曾有白的意思，只那白的感覺灼然非無渾然未劃，見相相同，沒有什麼物我之說。……所謂物我之分，瓶子之念，都不過自家的妄想罷了。因此便說物我之分，瓶子之念，都無事實可得。所有的事實，只這渾然的感覺，亦名曰識，因遂說唯有識。⁵⁵

一切現象之所具有的形貌、色彩等特質，在未經哲學反省的日常經驗下，這些特質是存在於認知主體之外，作為認知對象而存在。然而，經由唯識學的分析，這些看似對於「外在」客觀事物的認知，其實皆屬於「內在」，是內在於認知主體而存在的。⁵⁶

循此思路，則不但「白色的瓶子」被瓦解掉，連「白的」也能被唯識學分析所破解。所以，對唯識家而言，「知白非外有，外白非有，因遂說唯有識」⁵⁷；而對一般人來說，雖然每人各見其白，但感覺相差不遠，大家互以言語相喻，其義若一，於是也就似若大家共一白了。⁵⁸由此，境由心生，每個人其實是生活在不同的世界，但又並非完全不同，誠如梁漱溟說：「我們平常以為大家同在一個世界上的，其實各人各自有他的世界，並非是一。雖然對坐在一間屋裏，而完全在兩個世界上。並且我這世界你始終進不來，你那世界我也沒法進去。」⁵⁹梁漱溟總結道：「總而言之，一切主張並非主張，都是因為能夠把握現量而後發現的事實。」⁶⁰所以，在破執這個功用上，唯識學使得「一切主張並非主張」，因此也達到與

⁵¹同上註，頁305。

⁵²同上註，頁305。

⁵³梁漱溟說：「從白的、硬的乃至其他種種意思，構成一個具體的瓶子意思來，這便非比量作用可以行的，乃是出於設想（hypothesis），並且是始終無法可以證實的設想。」同上註，頁285。

⁵⁴同上註，頁285。

⁵⁵同上註，頁305-306。

⁵⁶梁漱溟引述佛典說：「《成唯識論》上說：『內識生時似外境現。』」同上註，頁303。

⁵⁷同上註，頁306。

⁵⁸同上註，頁306。

⁵⁹同上註，頁304。

⁶⁰同上註，頁306。

般若學相似的效果。

二、對柏格森哲學的理解

柏格森是法國重要哲學家。⁶¹ 柏格森主張，真正的實在、實相（Reality）是一種生命之流，只有透過直覺才能認識。柏格森哲學在新文化運動時期引介進來，風行一時。譬如，1913年《東方雜誌》刊載文章介紹柏格森哲學；1918年，《新青年》也出現文章介紹柏格森思想；1921年，《民鐸》雜誌出版「柏格森號」專刊，刊載與柏格森相關的論文共18篇。在此期間，由張東蓀所翻譯的柏格森重要著作，也陸續由商務印書館出版。⁶² 受到柏格森哲學影響的學者，包括梁漱溟、熊十力、張東蓀（1886～1973）、張君勱（1887～1969）、馮友蘭（1895～1990）、方東美（1899～1977）、賀麟（1902～1992）等。⁶³ 張君勱還曾經邀請柏格森訪華講學，但柏格森因故未能成行，後來張君勱在歐洲曾當面拜訪柏格森，並請教有關直覺方法的問題。⁶⁴ 可以想見，柏格森思想中，必然有其吸引中國學者注意的特質。⁶⁵

梁漱溟在中年時期，曾談及自己對柏格森著作的喜好，說：「我曾有一個時期致力過佛學，然後轉到儒家。……後來再與西洋思想印證，覺得最能發揮盡致，使我深感興趣的是生命派哲學，其主要代表者為柏格森。記得二十年前，余購讀柏氏名著，讀時甚慢，當時嘗有願心，願有從容時間盡讀柏氏書，是人生一大樂事。」⁶⁶ 艾愷1980年在北京訪問梁漱溟本人，晚年的梁漱溟也還是提到：「我在哲學思想上最喜歡的，也算是崇拜吧，是法國的柏格森。」⁶⁷ 根據艾愷的說法，梁漱溟最受到柏格森《創造進化論》中關於直覺、理智等論述方

⁶¹ 柏格森是二十世紀上半葉具有廣大影響力的法國哲學家。1878年從著名的巴黎高等師範學院畢業，1889年獲得巴黎大學博士學位，1898年回到母校巴黎高等師範學院教書，1900年成為法蘭西學院教授，講學二十年，聽者眾多，風靡一時。柏格森於1927年獲頒諾貝爾文學獎。在柏格森著作中，尤以《論意識的直接與料論》（*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889）、《物質與記憶》（*Matière et mémoire*, 1896）、《創造進化論》（*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, 1932）及《道德與宗教之二源泉》（*L'Évolution créatrice*, 1907）這四部為代表。參見吳康，《柏格森哲學》（臺北市：臺灣商務印書館，1980），頁3-15。

⁶² 參見景海峰，〈論柏格森對現代新儒學思潮的影響〉，《現代哲學》，3期（2005），頁76-82。

⁶³ 參見張典魁，〈陳立夫《唯生論》與柏格森哲學關係之探討〉，《中正歷史學刊》，12期（2009），頁157-194。

⁶⁴ 張君勱曾請教柏格森，直覺是否相近於精神上的潛修工夫（Meditation）？而柏格森回答之意是，若將Meditation指作印度哲學之專求超脫於知識分別之上，那麼他並非有這個意思；然則，若將Meditation理解為心力集中進行思考，則歐洲任何哲學都不能少此工夫。參見張君勱，〈法國哲學家柏格森談話記〉，載於《中西印哲學文集》（下），程文熙（編）（臺北市：臺灣學生書局，1981），頁1238。

⁶⁵ 譬如賀麟說：「我們讀柏格森的書，常會感到一些中國哲學的意味，譬如他的重哲學而輕科學，他的推崇直覺，講求神秘，他的卻除符號，不要言詮，都會令我們想起先秦魏晉的老莊和宋明陸王之學。」賀麟，《現代西方哲學演講集》（上海市：人民出版社，1984），頁21。

⁶⁶ 梁漱溟，〈中西學術之不同〉，《朝話》，收入《梁漱溟全集》，第2卷（濟南市：山東人民出版社，1994），頁126。

⁶⁷ 梁漱溟口述，艾愷採訪，〈這個世界會好嗎？〉，頁110。

面的影響，但對於柏格森1921年以前的其他著作不大熟悉。⁶⁸

前面提到，西方哲學在現代的形上學危機。依據梁漱溟對柏格森的理解，柏格森能針對康德哲學的不足而提出自身的方法論，如梁漱溟所言：

柏格森自己說他的哲學方法是出乎康德對一般形而上學之反對之外的，是要把從康德以來被康德打斷了的形而上學與科學再搭一個橋接通。⁶⁹

康德直以為智慧只是概念作用，除概念更不會別的了，知識只是數學的，想造一大數學的網把宇宙籠罩了。⁷⁰

既然，康德認為人只能感知現象而無法認識物自身，而感知都是能、所對立的，那麼，柏格森提出以「直覺」來跳脫能、所對立之舊有認識模式，「他的方法即所謂直覺（Intuition）」，⁷¹「柏格森講說他的直覺，開口就標出能覺的我要加入所覺裏頭去，不在所覺外邊轉」。⁷²此外，過去形上學是以類似數學的抽象概念來建立，然而形上學的途徑未必只允許這一種型態，因此，要轉變過去以數學以概念來講形上學，譬如柏格森以生物學來講哲學，就是重經驗而非重概念。簡言之，柏格森哲學既是對認識論也是對方法論進行反省。

三、以「直覺」解決西方哲學的形上學危機

對於西方哲學的形上學危機，梁漱溟提出解決之道，說：「我看形而上學是有個方法的，有他唯一的方法的，這個方法便是唯識學用的方法。」⁷³並且，這個「形上學的新方法，且比羅素、柏格森的方法為滿意，為可信任」⁷⁴。這個方法是什麼呢？直言之，就是對唯識學與柏格森哲學進行會通，從而提煉出梁漱溟自己的「直覺」說。因此，梁漱溟的「直覺」概念，並不完全是取自於柏格森哲學，而是有梁漱溟自己所創發的見解在其中。⁷⁵

⁶⁸艾愷（Guy Alitto），《最後的儒家：梁漱溟與中國現代化的兩難》（*Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*），王宗昱、龔建中譯（南京市：江蘇人民出版社，2003），頁68，注1。

⁶⁹梁漱溟，《唯識述義》，頁275。

⁷⁰同上註，頁276。

⁷¹同上註，頁275。

⁷²同上註，頁275-276。

⁷³同上註，頁278。

⁷⁴梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁413。

⁷⁵現代學者指出，中國古代本無「直覺」一詞，將intuition譯為「直覺」的是近代日本學者。參見許全興，〈中國哲學直覺論思想的形成與發展〉，《河北學刊》，28卷4期（2007），頁33-38。

梁漱溟首先運用唯識學的概念來說明。唯識學有所謂「三量」，即：現量、比量、非量，其實就是三種心理的作用，也是構成知識的三種方法。⁷⁶

現量，是指透過眼、耳、鼻、舌、身、意六識，於當下所感覺之色、聲、香、味、觸、法，是在了別、辨別或判斷、思維等活動之前的純粹經驗，是無能所對立的，「所謂『現量』就是感覺（Sensation）」。⁷⁷

比量，「即是今所謂『理智』。是我們心理方面去構成知識的一種作用。對現量經驗進行了別、辨認、揀別而形成感知與見解。」⁷⁸

非量，則指似現量與似比量，但其實非現量亦非比量，是錯誤的覺知與推論。

梁漱溟認為，譬如純用理性所建立的科學領域，這可稱為是「純用比量經營而成」；而依賴經驗而建立的科學領域，則可稱之為「兼用現比經營而成，雖帶著非量走卻非從非量生」；⁷⁹至於西方傳統形上學，在梁漱溟看來，是只有比量而無現量，「滿篇非量，即所謂臆談」。⁸⁰

梁漱溟「直覺」說的理論背景，即建立在對唯識學「三量」的說法上。他說：

從現量的感覺到比量的抽象概念，中間還須有「直覺」之一階段；單靠現量與比量是不成功的。這個話是我對於唯識家的修訂。⁸¹

其實，梁漱溟講「直覺」有其與非量相近的意思，但他補充說道「直覺」其實有著積極的意思，他說：「直覺就是非量……但是我們所以不用『非量』，而用直覺者，因為唯識家所謂『非量』係包括『似現量』與『似比量』而言，乃是消極的名詞，否定的名詞，表示不出於現量比量之外的一種特殊心理作用，故不如用直覺為當。」⁸² 以上是以唯識學來解釋「直覺」。同時，亦可以柏格森哲學來解釋，誠如梁漱溟所言：

柏格森之所成就的，卻又與唯識學頗相密合。假使無柏格森開其先，或者唯識學還不好講……唯以有進化論後所產生、所影響之科學如生物學、心理學及其他，所演出、

⁷⁶如梁漱溟說：「唯識家講知識所常用的名詞就是『現量』、『比量』、『非量』（參看我著的《印度哲學概論》及《唯識述義》）。我們觀察知識，即要曉得知識如何構成的。知識之構成，照我們的意思，即由於此三量。此三量是心理方面的三種作用，一切知識皆成於此三種作用之上。」梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁397。

⁷⁷同上註，頁397。

⁷⁸同上註，頁398。

⁷⁹梁漱溟，《唯識述義》，頁279。

⁸⁰同上註，頁278。

⁸¹梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁400。

⁸²同上註，頁401。

所影響之哲學如實驗主義、柏格森及其他，而後佛家對宇宙的說明洞然宣達，印度化才好講，唯識方法才好講。⁸³

這是從西方哲學發展的眼光，來建立唯識學在現代的價值。

綜前所論，「直覺」既是梁漱溟對唯識學作修訂而後提出的概念，同是也是柏格森哲學中的概念意涵。梁漱溟的「直覺」融合了唯識學與柏格森哲學，有東西哲學會通之意，以「直覺」作為形上學方法論，可以解決西方哲學在現代的形上學危機。

肆、東方哲學價值危機的解決之道

在此，梁漱溟藉由儒學與柏格森哲學之間的會通，賦予「直覺」倫理學上的意涵，以作為東方哲學價值危機的解決之道。

一、對儒學的理解

新文化運動的特點是輸入西學、批判傳統。在此氣氛下，梁漱溟在課堂上講授儒家與佛家，壓力之大可以想見。當時，來聽講梁漱溟儒家哲學這門課的學生，曾多達二百餘人，包括許多旁聽學生。⁸⁴ 這其中，有些學生是抱著不認同的心態，「來聽聽他荒謬到什麼程度」。⁸⁵ 梁漱溟經常為備課而夜不就席，失眠毛病困擾終身。⁸⁶

不過，梁漱溟雖支持儒家，但並不認同於當時反對新文化運動的舊派，譬如《國故》一派。⁸⁷ 在梁漱溟看來，當《新青年》詰問舊派「孔子真精神是什麼？價值何在？」之時，舊派未能直接就此質疑提出有力的回應，仍埋首於舊學之中。⁸⁸ 梁漱溟曾批評說，「那《國故》只堆積一些陳舊古董而已」，「那些死板板爛貨也配和人家對壘嗎」？以致於「現在談

⁸³ 梁漱溟：《唯識述義》，頁279-280。

⁸⁴ 如梁漱溟說：「當一九二三年前若後，我講儒家思想一課，來聽講的通常總在二百人左右。」見梁漱溟，〈五四運動前後的北京大學〉，《憶往談舊錄》（西安市：陝西師範大學出版社，2009年），頁44。又如梁漱溟說：「此課聽講者約二百人，期末考卷有九十多份，此數即為註冊之學生，如馮友蘭、朱自清、顧頡剛、孫本文諸位均是如此得與我相聚於課堂的。至於其餘半數即為自由聽講者：有的來自其他高校，有的來自社會。蓋當時北大對外開放，任人來聽課。」見梁漱溟，〈值得感念的歲月〉，《我生有涯願無盡》（北京市：中國人民大學出版社，2011），頁116。

⁸⁵ 梁漱溟，〈五四運動前後的北京大學〉，頁45。

⁸⁶ 參見梁培寬，〈先父梁漱溟與北京大學〉，頁99-100。

⁸⁷ 「國故」一詞常見於民初學界，譬如章太炎於1910年出版的《國故論衡》一書。1919年，在劉師培主導下，《國故月刊》成立，即外界所稱《國故》派。

⁸⁸ 見梁漱溟，〈值得感念的歲月〉，頁118。

及中國舊文化便羞於出口，孔子的道理成了不敢見人的東西」。⁸⁹

作風洋派，深受學生歡迎的胡適，在1919年出版的《中國哲學史大綱》一書，以西方哲學概念來解釋中國古代思想，影響很大。所謂君子和而不同，儘管同為北大學者，梁漱溟並不忌諱對胡適甚至蔡元培的觀點提出批評，這自然也得力於蔡元培以「兼容并包」的治校理念，塑造了北大著名的自由學風。胡適在《中國哲學史大綱》一書中有一段話：「仁就是理想的人道，盡人道即是仁，蔡子民《中國倫理學史》說，孔子所說的仁乃是『統攝諸德完成人格之名。』這話甚是。」然而，梁漱溟對蔡、胡批評毫不留情，說：「這樣籠統空蕩蕩的說法，雖然表面上無可非議，然他的價值也只可到無可非議而止，並不能讓我們心裡明白，我們聽了仍舊莫名其妙。這因為他根本就不明白孔子的道理，所以他就不能說出使我們明白。」⁹⁰

清代有所謂漢、宋之爭，最早是對於漢代學者及宋代學者，在治經方式上的差異而言。漢代學者重視訓詁名物，以考據方式趨近儒家典籍，從客觀立場求見其本義；宋代學者則重視群經大義，多從義理方面去闡發，以求經典之引申義，且並不完全將經典視為是己身之外的客觀議題來探索。梁漱溟自然是較為傾向宋學，而對於漢學治經方式有所批評，譬如他說：

他們漢人治經只算研究古物，於孔子的人生生活並不著意，只有外面的研究而沒有內心的研究。⁹¹

此言甚是。然而，若對民初學術界有所知悉，便可想見，梁漱溟之治學立場，在當時顯得多麼不合時宜，且以當時極具影響力的清華學校國學研究院之四大導師為例，即梁啟超（1873～1929）、王國維（1877～1927）、陳寅恪（1890～1969）及趙元任（1892～1982）四位學者，或是承續清代乾嘉之風，或是受學於東洋、西洋，以語言文獻學（Philology）為途徑的漢學（Sinology）之影響，即可觀此一代學風之趨向。

那麼，梁漱溟講授孔子思想，有何獨到之處呢？其實，正如前所言，梁漱溟對於大乘佛學，能以簡單明瞭的話，直探其要旨，而非徒知徵引文獻，這一特點若放在梁漱溟對儒家的理解來說，亦十分貼切。何謂孔子的生活？梁漱溟說得簡潔有力：「在我心中代表儒家道理的是『生』」，「這一個『生』字是最重要的觀念，知道這個就可以知道所有孔家的話」，就是出於「以生活為對，為好的態度」。⁹²此外，梁漱溟將宋代理學與孔子思想區隔開來。

⁸⁹ 梁培寬，〈先父梁漱溟與北京大學〉，頁101。

⁹⁰ 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁453。

⁹¹ 同上註，頁473。

⁹² 同上註，頁448。

譬如，理學家喜歡從形上學本體論的角度來闡述儒學，這是梁漱溟不很贊成的；推測其用意，乃是為突顯孔子的靈活性。譬如梁漱溟說：

宋明學家算是能把孔子的人生重新提出的，大體上沒有十分的不對，所有的不對，只在認定外面而成了極端的態度和固執。⁹³

梁漱溟認為，宋儒「把一個道理認成天經地義」⁹⁴，孔子則並非如此，他說：「孔子有一個很重要的態度就是一切不認定。」⁹⁵ 道德之義理、信念、守則等固然好，但若是過於把持原則，也是一種執著，「所以一般人心裡總是有許多道理、見解、主張的，而孔子則無成心」。⁹⁶

因此，梁漱溟指出，如果從尋求一定理、原則的目標來看待孔子，則會發覺孔子所言常自相矛盾，譬如孔子既說「鈞而不網，弋不射宿」，又說「君子遠庖廚」，那麼「既要鈞何如網，既不網也就莫鈞；既要弋就射宿，既不射宿也就莫弋；既不忍食肉就不要殺生，既殺生又何必遠庖廚」？⁹⁷ 對於孔子所言，梁漱溟以略帶誇大、正言若反的方式說：

一般人是要講理的，孔子是不講理的，一般是求其通的；孔子簡直不通！然而結果一般人之通卻成不通，而孔子之不通則通之至。蓋孔子總任他的直覺，沒有自己打架，而一般人念念講理，事實上只講一半，要用理智推理，結果仍得憑直覺。⁹⁸

孔子雖然不講理，但是，孔子的理就蘊含在情之中，情理自然合一。在此，也就帶出了梁漱溟以「直覺」來解釋孔子的「仁」這一獨特的理解。

二、以「直覺」解決東方哲學的價值危機

梁漱溟以「直覺」來解釋儒家的「仁」，有其獨創之處。

什麼是直覺呢？梁漱溟說，就是「遇事他便當下隨感而應」，如儒家所言「天命之謂性，率性之謂道」，「只要你率性就好了，所以就又說這是夫婦之愚可以與知與能的。這個

⁹³ 同上註，頁450。

⁹⁴ 同上註，頁450。

⁹⁵ 同上註，頁450。

⁹⁶ 同上註，頁451。

⁹⁷ 同上註，頁451，案「鈞而不網」在《論語》中應作「網」，此處依照梁漱溟原書不做更改。參見魏·何晏注，宋·邢昺疏，《論語注疏》，收入清·阮元校刻《十三經注疏》（臺北市：藝文印書館，1979），頁63。

⁹⁸ 同上註，頁451。

知和能，也就是孟子所說的不慮而知的良知，不學而能的良能，在今日我們謂之直覺」。⁹⁹ 梁漱溟再解釋說：

其實我們生活中處處受直覺的支配，實在說不上來「為什麼」的。你一笑、一哭，都有一個「為什麼」，都有一個「用處」嗎？這都是隨感而應的直覺而已。那孝也不過是兒女對其父母所有的一直覺而已。¹⁰⁰

又如孟子所言：「心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」¹⁰¹ 因此，「這種直覺人所本有，並且原非常敏銳，除非有了雜染習慣的時節。你怎樣能復他本然敏銳，他就可以活動自如，不失規矩。」¹⁰²

那麼，既然「此敏銳的直覺就是孔子所謂仁」¹⁰³，而若落實在工夫論上，則梁漱溟是這樣發揮的：

儒家完全要聽憑直覺，所以唯一重要的就在直覺敏銳明利；而唯一怕的就在直覺遲鈍麻痺。所有的惡，都由於直覺麻痺，更無別的原故，所以孔子教人就是「求仁」。¹⁰⁴

說到此處，論者或質疑，對於同一件事，每個人直覺所感所應未必相同，那麼是否這就意味沒有一套確實的道德標準可為依循呢？對於這類質疑，梁漱溟解釋說：「大家要曉得，天理不是認定的一個客觀道理，如臣當忠，子當孝之類；是我自己生命自然變化流行之理。」¹⁰⁵ 這顯然是陸王一系的心學立場，從內心尋求標準，而非外在客觀的行為準則，因此說「美德要真自內發的直覺而來才算」，若僅只是出自於習慣，那也不能算是真道德。¹⁰⁶

此外，梁漱溟還主張，直覺是非算計之心，這一說法亦頗為創發，他說：

最與仁相違的生活就是算帳的生活。所謂不仁的人，不是別的，就是算帳的人。……算計不必為惡，然算計實唯一妨害仁的，妨害仁的更無其他；不算帳為必善，然仁的

⁹⁹ 同上註，頁452。

¹⁰⁰ 同上註，頁461。

¹⁰¹ 東漢·趙岐注，宋·孫奭疏《孟子注疏·告子上》，收入清·阮元校刻《十三經注疏》本（臺北市：藝文印書館，1979），頁196。

¹⁰² 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁452。

¹⁰³ 同上註，頁453。

¹⁰⁴ 同上註，頁454。

¹⁰⁵ 同上註，頁454。

¹⁰⁶ 同上註，頁458。

心理卻不致妨害。¹⁰⁷

梁漱溟並以當時陳煥章（1880～1933）孔教會為例，批評道：「陳煥章辦孔教會，我們一看所謂孔教者，直使人莫名其妙。而尤使我心裡難過的，則其所為建築教堂募捐啟；細細開列：捐二十萬的，怎樣鑄全身銅像；捐十萬的，怎樣鑄半身銅像；捐五萬的，怎樣建碑；捐幾千的怎樣；捐幾百的怎樣；煞費計算之精心，引逗世人計量我出多少錢買多大的名好呢？我看了只有嘔吐，說不上話來。」¹⁰⁸ 所謂「算賬」、「算計」，早在法家《韓非子》中即有對人性陰暗面的觀察：「人為嬰兒也，父母養之簡，子長而怨。子盛壯成人，其供養薄，父母怒而誚之。子、父，至親也，而或譙、或怨者，皆挾相為而不周於為己也。」¹⁰⁹ 又：「父母之於子也，猶用計算之心以相待也，而況無父子之澤乎！」¹¹⁰ 法家從負面角度觀察人性，不無道理；孔孟儒家則從正面角度來看人性。人情世故、送往迎來之應酬，確實往往有著算計在其中，在心底撥著人情的算盤，一點一滴，斤斤計較。然而，性惡論雖是對人性現實之觀察，其實乃僅就「實然」層面而言；而性善論則是放眼於人性中非算計之善念，即孟子所言「人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也」。¹¹¹ 即使只是一剎那間的不忍之心，一絲無算計之善念，孔孟儒家則因此願意相信，這是人性所共通且為「應然」的。

綜前所論，梁漱溟以「直覺」作為倫理學意涵來疏解孔子的仁，可說是對儒學賦予現代詮釋，以此來解決東方哲學在現代的價值危機。此外，其「直覺」概念的背後，亦隱藏著對唯識學與柏格森哲學的觀照，自然也有東西思想會通之意。

伍、結論

本文從文獻入手，探討梁漱溟早期出版的《東西文化及其哲學》及《唯識述義》，發現其中確實存在著一條思想線索，亦即對東西哲學在現代的危機有所反思。對於西方哲學的形上學危機，以方法論意涵的「直覺」作為解決之道；對於東方哲學的價值危機，以倫理學意涵的「直覺」作為解決之道。梁漱溟的論述，清晰而明確。明乎此，方能對牟宗三稱譽《東西文化及其哲學》是一部「自成一家之言」，是「一條主脈貫穿而下，像螺絲釘鑽縫入几的

¹⁰⁷ 同上註，頁461。

¹⁰⁸ 同上註，頁464。

¹⁰⁹ 清·王先慎集解，《韓非子·外儲說左上》（臺北市：華企書局，1991），頁227。

¹¹⁰ 清·王先慎集解，《韓非子·六反》，頁350。

¹¹¹ 《孟子·公孫丑上》，頁65。

深造自得之作」，有所同感。¹¹²

儘管梁漱溟晚期對「直覺」一說有所調整¹¹³，但他早期的主張對於其他新儒家學者頗有影響。¹¹⁴ 譬如賀麟說：「中國思想界近一二十年來，第一個倡導直覺說最有力量的人當然要推梁漱溟先生……梁漱溟先生最早引起我注意直覺問題，於是我乃由梁漱溟先生的直覺說，且更推廣去研究西洋哲學對於直覺的說法。」¹¹⁵ 唐君毅（1909～1978）對梁漱溟也評價甚高：「在我心裡面，我覺得真正的人物，到現在我一直都沒有變的，是兩個人，都是在我19歲以前認識的，一個是在北京時的梁漱溟先生。……他是一個對學問真誠的人……他講中國文化是直覺的。這個在我年輕的時候，很不能接受……後來歲數越大了，我把直覺的地位一步一步的擺得越高。」¹¹⁶ 總的來說，梁漱溟即使在思想後期，依然走的是會通中西思想而後對儒學進行創造性詮釋之路徑，這一點，顯然為其他新儒家學者所承傳。

一直以來，柏格森哲學被認為是在形上學的層面上；在歐陸哲學方面，除柏格森外，其實不乏「直覺」的討論，著名者如康德「智的直覺」，胡塞爾「本質直覺」則與康德「智的直覺」有若干相通之處，亦即直覺的對象是物自身，然而對於康德以智的直覺乃歸於上帝而人不能擁有這一點並不贊同。¹¹⁷ 以上皆是就形上學層面而言。

英美哲學則是從倫理學層面來討論直覺，譬如二十世紀英國的直覺主義（Intuitionism），以摩爾（George E. Moore, 1873-1958）、普里查特（Harold A. Prichard, 1871-1947）及羅斯（W. David Ross, 1877-1971）為代表。直覺主義者聲稱，我們對於行動的對錯，事物的好壞等道德真理，可以藉著直覺得到，毋須提出理由去說明。直覺主義常喜以數學類比道德：道德真理是自明的（self-evident），一如數學真理，如 $4+4=8$ 。張君勱從東西哲學會通的角度進行思索，認為孟子致良知說與英國直覺主義倫理學如摩爾、羅斯等人有一交會點，都同意在道德知識上有先天而直接的洞察（insight），這是東西方值得注目的思想交會。¹¹⁸ 進入二十一世紀，直覺主義有新的發展，若干英美當代學者抱持直覺主義倫理

¹¹² 牟宗三，〈我所認識的梁漱溟〉，頁29。

¹¹³ 譬如，梁漱溟於1980年〈致黃河清〉信中說：「《東西文化及其哲學》……濫引西人近代學者所用本能（instinct）、直覺（intuition）等名詞術語……吾故深悔昔年之所為。」梁漱溟，〈致黃河清〉，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1994），卷8，頁285-286。又如，同一年梁漱溟接受艾愷訪問提到：「六十年前的書，解釋孔子的時候，用那個『直覺』，用那個『本能』，不妥當。」梁漱溟口述，艾愷採訪，〈這個世界會好嗎？〉，頁63。

¹¹⁴ 譬如顏炳罡認為，梁漱溟以敏銳的直覺釋仁，帶有柏格森直覺主義的色彩，開啟了當代新儒家即理智而超理智的思考路向，後來如熊十力的「性智」，到牟宗三的「智的直覺」以及唐君毅的「圓而神」，皆與梁漱溟同調而更為縝密且周詳。顏炳罡，〈仁·直覺·生活態度——梁漱溟對孔子哲學的創造性詮釋〉，《東嶽論叢》，25卷5期（2004），頁86-90。

¹¹⁵ 賀麟，〈近代唯心論簡釋〉（上海市：上海人民出版社，1942），頁87-88。

¹¹⁶ 唐君毅，〈梁漱溟先生與我〉，《末代碩儒——名人筆下的梁漱溟、梁漱溟筆下的名人》，馬勇（編）（上海市：東方出版中心，1998），頁25-26。

¹¹⁷ 吳汝鈞，〈新哲學概論：通俗性與當代性〉（臺北市：學生書局，2016），頁420-422。

¹¹⁸ 張君勱，〈孟子致良知說與當代英國直覺主義倫理學之比較〉，《鵝湖月刊》，44期（1978），頁

學。¹¹⁹此外，近年來西方哲學界興起一股新潮流，重視體驗的、經驗的哲學又重新回到思想界的視域中，並結合近十餘年來具有重大發展的認知科學、大腦科學、心理學等，進行跨領域思考，而在倫理學、道德哲學上產生所謂「實驗哲學」（Experimental Philosophy），以科學實驗的方法來探討哲學問題。¹²⁰

梁漱溟的「直覺」說，兼具形上學及倫理學兩個層面，具有兩重意涵，這是其「直覺」說的特殊之處。推測其中緣由，有可能是這樣的：在西方哲學的範疇裡，形上學與倫理學是分開討論的；而在中國哲學中，形上學、倫理學未必分開，譬如王陽明良知之學，良知既是道德心，也是宇宙萬化之根，意即它既是倫理學範疇，也是形上學範疇。

至於梁漱溟提出「直覺」，希望解決東西哲學的危機，其價值為何？以下從兩方面來談。

一、首先，在嘗試解決在西方哲學的形上學危機這一方面

梁漱溟對西方哲學發展史頗能掌握其大要，更有甚者，梁漱溟以「直覺」作為西方哲學形上學危機的解決之道，與同時代的胡塞爾現象學頗有相通之處，即轉向主體、轉向意識。

依據胡塞爾的生平及著作年表，梁漱溟在兩本著作出版的1921年之前，應該不大可能讀過胡塞爾的書，主要是梁漱溟必須仰賴翻譯才能閱讀，且當時胡塞爾著作皆以德文書寫，譯成英文出版是多年後的事。但如同胡塞爾反思西方古典形上學，而以意識之流作為無可質疑的出發點要來重新出發，¹²¹梁漱溟亦以反思西方古典形上學為起點，而歸結到意識作為解決之道。

轉向主體、轉向意識，這一哥白尼式迴轉是二十世紀以來現象學運動對西方哲學的突破，而主體、意識也正是儒家心學、佛家的關懷所在，且也呼應於近些年來的心靈哲學（Philosophy of Mind）、意識哲學（Philosophy of Consciousness）等思潮。梁漱溟給予我們的啟發在於，他融通東西哲學，結合哲學、科學、心理學、醫學、社會科學等古今新舊之學，跨越時間、空間、學科上的限制，這是具有創造性的哲學探索。這一路徑，值得繼續努

26-30。

¹¹⁹諸如 Robert Audi (1941-), Jonathan Dancy (1946-), Michael Huemer (1969-) 等，參見 Sabine Roeser, *Moral Emotions and Intuitions* (London, UK: Palgrave Macmillan, 2011)。有關這一主題的書籍，略舉幾本如下：Joel Pust, *Intuitions as Evidence* (London, UK: Routledge, 2000); Michael Huemer, *Ethical Intuitionism* (London, UK: Palgrave Macmillan, 2005)。

¹²⁰譬如 Michael DePaul ed., *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and its Role in Philosophical Inquiry* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1998)。其實，古希臘時代，哲學與科學原本是一家，而近代以來科學取得優先地位，哲學往往成了被影響的一方，譬如進化論雖是生物學領域，但卻深刻影響到哲學思想，對民初思想影響甚鉅。參見吳丕，〈《進化論與中國激進主義，1859-1924》〉（北京市：北京大學出版社，2007），以及浦嘉珉，〈《中國與達爾文》（*China and Charles Darwin*）〉，鍾永強譯（南京市：江蘇人民出版社，2014）。

¹²¹蔡美麗，〈胡塞爾〉（臺北市：東大圖書公司，1990），頁54、167。

力。譬如，瑞士學者耿寧（Iso Kern）的《心的現象——耿寧心性現象學研究文集》一書，便是結合現象學來進行中國哲學的探討。¹²²

二、其次，在嘗試解決東方哲學的價值危機這一方面

梁漱溟在思想探索的過程中，自然而然地將儒、佛二家提升到與西學平起平坐的地位。在當時一片反傳統的聲浪中，逆流而起，返本開新，賦予儒、佛二家新的時代意義，走出一條既非全盤西化新派、亦非國故舊派之路，可謂不負其赴北大講學之初衷。當然，這也正是新儒家所走的路。梁漱溟將東西哲學皆視之為思想資源而取為己用，且不標新以逐風尚，亦不崇古以誇博識，真誠治學，懇切思索，這一風範值得學習。

誌謝

本文先後獲得科技部專題研究計畫及教育部邁向頂尖大學計畫的經費補助，初稿宣讀於2015年10月韓國安東大學「儒學與當代世界」國際學術研討會，後經多位師友提供建議而有所修改，特此感謝。

¹²² 耿寧（Iso Kern），《心的現象——耿寧心性現象學研究文集》（北京市：商務印書館，2012）。

參考文獻

- 東漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，收入清·阮元校刻《十三經注疏》本（臺北市：藝文印書館，1979）。
- 清·王先慎集解，《韓非子》（臺北市：臺灣商務印書館，1969）。
- 王宗昱，〈梁漱溟的佛教修行〉，《鵝湖月刊》，29卷6期（2003）12月，頁30-34。
- 牟宗三，〈我所認識的梁漱溟先生〉，《時代與感受續編》，收入《牟宗三先生全集》，第24冊（臺北市：聯經出版公司，2003）。
- 艾愷（Guy Alitto），《最後的儒家：梁漱溟與中國現代化的兩難》（*Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*），王宗昱、冀建中譯（南京市：江蘇人民出版社，2003）。
- 吳丕，《進化論與中國激進主義，1859-1924》（北京市：北京大學出版社，2007）。
- 吳汝鈞，《新哲學概論：通俗性與當代性》（臺北市：學生書局，2016）。
- 吳展良，〈中國現代保守主義的起點：梁漱溟的生生思想及其對西方理性主義的批判（1915-1923）〉，《當代儒學論集：傳統與創新》，收入劉述先（主編）（臺北市：中研院文哲所，1995），頁77-117。
- 吳康，《柏格森哲學》（臺北市：臺灣商務印書館，1980）。
- 杜保瑞，〈從當代儒佛辯證談中國哲學研究視野〉，《哲學與文化》，40卷8期（2013），頁97-114。
- 周策縱（Tse-Tsung Chow），《五四運動：現代中國的思想革命》（*The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*），周子平等譯（南京市：江蘇人民出版社，1996）。
- 林安梧，〈梁漱溟及其文化三期重現說——梁著《東西文化及其哲學》的省察與試探〉，《鵝湖月刊》，7卷5期（1981），頁23-32。
- 唐君毅，〈梁漱溟先生與我〉，載於《末代碩儒——名人筆下的梁漱溟、梁漱溟筆下的名人》，馬勇（編）（上海市：東方出版中心，1998）。
- 浦嘉珉，《中國與達爾文》（*China and Charles Darwin*），鍾永強譯（南京市：江蘇人民出版社，2014）。
- 耿寧（Iso Kern），《心的現象——耿寧心性現象學研究文集》（北京市：商務印書館，2012）。
- 張君勱，〈孟子致良知說與當代英國直覺主義倫理學之比較〉，《鵝湖月刊》，44期（1978），頁26-30。

- 張典魁，〈陳立夫《唯生論》與柏格森哲學關係之探討〉，《中正歷史學刊》，12期（2009），頁157-194。
- 梁培寬，〈先父梁漱溟與北京大學〉，載於《父親梁漱溟》，梁培寬、梁培恕（武漢市：長江文藝出版社，2014）。
- 梁漱溟，〈五四運動前後的北京大學〉，《憶往談舊錄》（西安市：陝西師範大學出版社，2009）。
- ，〈中西學術之不同〉，《朝話》，收入《梁漱溟全集》，第2卷（濟南市：山東人民出版社，1994）。
- ，〈法國哲學家柏格森談話記〉，載於《中西印哲學文集》（下），程文熙（編），（臺北市：臺灣學生書局，1981）頁1235-1240。
- ，〈致黃河清〉，載於《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1994），卷8，頁285-286。
- ，〈值得感念的歲月〉，《我生有涯願無盡》（北京市：中國人民大學出版社，2011），頁115-119。
- ，〈關於講授唯識哲學課的啟事〉，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1991，卷4，頁577）。
- ，〈自述〉，收入《梁漱溟全集》，第2卷，（濟南市：山東人民出版社，1994）。
- ，〈東西文化及其哲學〉，收入《梁漱溟全集》，第1卷（濟南市：山東人民出版社，1994）。
- ，〈唯識述義〉，收入《梁漱溟全集》，第1卷（濟南市：山東人民出版社，1994）。
- ，〈現代西方哲學演講集〉（上海市：人民出版社，1984）。
- 梁漱溟口述，艾愷採訪，《這個世界會好嗎？》（臺北市：五南書局，2008）。
- 許全興，〈中國哲學直覺論思想的形成與發展〉，《河北學刊》，28卷4期（2007），頁33-38。
- 陳來，〈梁漱溟與習靜之功〉，《鵝湖月刊》，34卷11期（2009），頁7-20。
- 景海峰，〈論柏格森對現代新儒學思潮的影響〉，《現代哲學》，3期（2005），頁76-82。
- 賀麟，《近代唯心論簡釋》（上海市：上海人民出版社，1942）。
- 蔡美麗，《胡塞爾》（臺北市：東大圖書公司，1990）。
- 顏炳罡，〈仁·直覺·生活態度——梁漱溟對孔子哲學的創造性詮釋〉，《東嶽論叢》，25卷5期（2004），頁86-90。
- 魏·何晏注，宋·邢昺疏，《論語注疏》，收入清·阮元校刻《十三經注疏》（臺北市：藝文印書館，1979），頁63。
- DePaul, Michael ed. *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and its Role in Philosophical*

Inquiry (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1998).

Huemer, Michael. *Ethical Intuitionism* (London, UK: Palgrave Macmillan, 2005).

Pust, Joel. *Intuitions as Evidence* (London, UK: Routledge, 2000).

Roeser, Sabine. *Moral Emotions and Intuitions* (London, UK: Palgrave Macmillan, 2011).

On the Crisis of Eastern and Western Philosophy and the Solution: The Hidden Thread in Shu-Ming Liang's Two Books

Yuan-Ling Hu

Department of East Asian Studies
National Taiwan Normal University
Associate Professor

Abstract

At the time of the May Fourth Movement, Shu-Ming Liang (梁漱溟) (1893-1988), one of the first-generation thinkers of Contemporary Neo-Confucianism, was in the midst of his youthful lecturing at Peking University (1917–1924), and published his renowned books, *Eastern and Western Culture and its Philosophy* (東西文化及其哲學) (1921) as well as *Annotating the Meaning of Cittamatra* (唯識述義) (1920). However, the connection between these two books and their meanings has been neglected ever since their publication. This paper attempts to demonstrate and analyze the hidden thread that connects these two books. This hidden thread is the contemplation of the crisis of metaphysics in Western philosophy and the crisis of values in Eastern philosophy during modern times, with “intuition” proposed as the solution. First, we explore the background of Liang’s two books. Second, we discuss the solution offered by Liang. He attempted to integrate the thought of the Indian Cittamatra with Bergson’s philosophy, applying the concept of “intuition” to solve the crisis of metaphysics in Western philosophy. Additionally, he attempted to integrate Confucianism with Bergson’s philosophy, applying the concept of “intuition” to solve the crisis of values in Eastern philosophy. Finally, we conclude the paper by examining the meaning and value of Liang’s efforts.

Keywords: Bergson, Eastern and Western Culture and its Philosophy, Shu-Ming Liang, Cittamatra, Contemporary Neo-Confucianism

Corresponding Author: Yuan-Ling Hu, E-mail: huyl@ntnu.edu.tw

Manuscript received: Nov. 14, 2018; Revised: Jan. 27, 2019; Accepted: Mar. 20, 2019

doi: 10.6210/JNTNU.201903_64(1).0003