臺大佛學研究．第三十三期
民 106 年 6 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 145-200

梁漱溟出入儒佛的生命軌跡*

黃文樹**

摘　要

梁漱溟是中國近現代思想史特出人物，他同尊儒佛，肯定兩家皆為人類最有價值的精神文明。儒佛有相近處也有差異處。究竟梁氏是儒家或是佛家？學界多定位其為儒家，而他自述出入、游移其間，晚年更強調一生持佛家思想不變。可以說，亦儒亦佛是其生命基調，但在不同生命階段儒佛所佔優勢有異。本文將之劃分為四個時期：（一）少年時期（14 歲至 19 歲），依仿儒家嚮志事功，惟中間一度想出家為僧；（二）青年時期（20 歲至 29 歲），傾心佛家，偏向小乘佛教；（三）壯年至老年時期（29 歲至 82 歲），轉入儒家，但融會大乘佛法精神；（四）晚年時期（83 歲到 96 歲），由儒返佛，信行大乘佛法。要言之，他出入儒佛之間，並非全然的棄儒歸佛或棄佛歸儒，而是會通交融，儒佛兩家在其生命發展歷程中難以分割。

關鍵字：梁漱溟、儒家、佛家、儒佛異同、亦儒亦佛

2017.3.8 收稿，2017.6.14 通過刊登。
* 本文為科技部專題研究計畫：「第一代現代新儒家對陽明心學教育觀的吸取與應用——以馬一浮、熊十力、張君勱、梁漱溟、賀麟為線索之考察」（MOST 105-2410-H-366-006-MY2）之部分研究成果。本文蒙本刊三位匿名審查人多方賜正，謹此致謝。
**作者係樹德科技大學通識教育學院教授。

臺灣人文藝術期刊資料庫

一、問題敘述

梁漱溟（1893-1988）誠屬中國近現代思想史特出人物之一，只有高中學歷的他，於 1917 年，與留學日本的陳獨秀（1879-1942）、李大釗（1888-1927）以及留美博士胡適（1891-1962）等，同時獲得北京大學校長蔡元培（1868-1940）之禮聘，任教北大。在這所洋溢著自由學風的高等學府，他致力於衛護孔子（551-479B.C.）為代表的儒家思想，並闡揚以唯識學為主的佛教思想，而同由陳獨秀、胡適諸人組成的，但已是主流思想的新文化運動相抗衡。誠如韋政通（1927-）所言：就在 1920 年前後新文化運動時期，梁漱溟即在新文化運動大本營的北大，開始向學生宣揚孔子的人生價值，成為今日臺灣新儒家的先驅；「（梁氏承傳）陸王傳統是以成就一個真實的人為目的。在這個意義上，梁先生於『文化中國』日漸陷落的二十世紀裏，是有象徵意義的。」[1] 梁氏《東西文化及其哲學》[2] 發表於 1921 年，指出中國文化在印度文化的後退與西方文化的前進之間走了一條中間的道路，是人類文明的未來希望。此書一問世，梁氏聲譽鵲起，從而奠定了他在中國近現代思想史不可動搖的地位。

學界論述梁漱溟，往往將之定位為儒家。1984 年，牟宗三（1909-1995）指出，「（梁氏）根據他對於王學[3] 門下泰州學派[4] 的體悟，開啟了宋明儒學復興之門，使吾人能接上宋明儒

---

1 韋政通，〈「文化中國」的象徵——梁漱溟的生平與思想〉，收於梁漱溟，《人心與人生》（臺北：谷風出版社，1987 年），頁 310-325。

2 梁漱溟，《東西文化及其哲學》（臺北：里仁書局，1983 年）。

3 王學，指王陽明（1472-1528）之學。

4 泰州學派，即泰州王門，以王艮（參後）為開端，經王襞（1511-1587）、徐樾（？ -1552）、顏鈞（1504-1596），再由何心隱（1517-1579）、羅汝芳（1515-1588）等發皇光大。從理論上看，陽明心學帶有某種反傳統和個性自覺的精神，這精神到了泰州派得到更大體現。他們不僅談良知體用之

臺灣大學佛學研究資料庫

之生命與智慧。……梁先生的書，在扭轉人心上，其力量是大的。」[5] 稱許梁氏是復興宋明儒學大業的開創者。1990 年鄭家棟（1956-）《現代新儒學概論》[6]、1994 年劉述先（1934-2016）等《當代新儒家人物論》[7]、1996 年林安梧（1957-）《當代新儒家哲學史論》[8]、1999 年鄭大華《梁漱溟學術思想評傳》[9]、2005 年蔡仁厚《新儒家與新世紀》[10]、2006 年經觀榮《梁漱溟的人生思想與鄉村建設活動》[11]、2007 年徐嘉《現代新儒家與佛學》[12]、2011 年郭齊勇、龔建平《梁漱溟哲學思想》[13]、2012 年王汝華《現代儒家三聖：梁漱溟、熊十力、馬一浮》[14]，以及 2015 年陳永杰《現代新儒家直覺觀考察：以梁漱溟、馮友蘭、熊十力、賀麟為中心》[15] 等，概將梁漱溟與熊十力（1885-1968）、張君勱（1887-1969）、馮友蘭（1895-1990）、錢穆（1895-1990）、方東美（1898-1977）、賀麟（1902-1992）諸賢，列為「現代新儒家」代表性人物。1993 年，美國學者艾愷（Guy S. Alitto）付梓《最

全，提出「百姓日用即道」說，而且著重「致良知」實踐精神的發揮，從而使王學進一步趨向平民化。

5 牟宗三，《生命的學問》（臺北：三民書局，1984 年），頁 125。

6 鄭家棟，《現代新儒學概論》（南寧：廣西人民出版社，1990 年）。

7 劉述先等，《當代新儒家人物論》（臺北：文津出版社，1994 年）。

8 林安梧，《當代新儒家哲學史論》（臺北：文海學術思想研究發展文教基金會，1996 年）。

9 鄭大華，《梁漱溟學術思想評傳》（北京：北京圖書館出版社，1999 年）。

10 蔡仁厚，《新儒家與新世紀》（臺北：臺灣學生書局，2005 年）。

11 經觀榮，《梁漱溟的人生思想與鄉村建設活動》（臺北：洪葉文化事業公司，2006 年）。

12 徐嘉，《現代新儒家與佛學》（北京：宗教文化出版社，2007 年）。

13 郭齊勇、龔建平，《梁漱溟哲學思想》（北京：北京大學出版社，2011 年）。

14 王汝華，《現代儒家三聖：梁漱溟、熊十力、馬一浮》（臺北：秀威資訊科技公司，2012 年）。

15 陳永杰，《現代新儒家直覺觀考察：以梁漱溟、馮友蘭、熊十力、賀麟為中心》（上海：東方出版中心，2015 年）。

臺灣人文與學術期刊資料庫

後的儒家：梁漱溟與中國現代化的兩難》[16]，從書名明顯可見梁氏在境外學者眼中的角色定位。

儒學發展到了南宋之後，有所謂程朱派、陸王派的分歧，學界已有人就此析判梁漱溟的派屬。1997 年，李杜（1930-2006）在〈現代的新儒學述評〉一文，指出現代新儒家有不同派別，梁漱溟尊宗陸王心學，屬陸王派，對以陸王一系的儒家道德作一新的理論性闡說。[17] 同年，楊國榮（1957-）《王學通論——從王陽明到熊十力》一書表示，梁漱溟、熊十力等人都相當推崇王學，致使陽明學在現代呈現復興之勢。[18] 與此觀點類似，1998 年，李道湘（1959-）《現代新儒學與宋明理學》一書，認為現代新儒家是對傳統儒學的繼承與開新，他們所接引的源頭活水或直接理論來源主要是宋明理學的道德心性之學和「內聖外王」的思維方式。其中，梁漱溟走陸王一路。[19]

除了上舉學界多數論者所看到的梁漱溟作為現代新儒學的領航者及其取徑陸王路線之外，實際上梁氏一生與佛學、佛教的連繫可謂甚大。1912 年起，他開始閱讀佛典，並素食。[20] 翌年，向父兄表示志願出家為和尚。1914 年，有〈談佛〉[21] 一文；1915

---

16 艾愷（Guy S. Alitto）著，王宗昱、冀建中譯，《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，1993 年）。

17 李杜，〈現代的新儒學述評〉，收於劉述先等，《當代儒學發展的新契機》（臺北：文津出版社，1997 年），頁 47-56。

18 楊國榮，《王學通論——從王陽明到熊十力》（臺北：五南圖書出版公司，1997 年）。

19 李道湘，《現代新儒學與宋明理學》（瀋陽：遼寧大學出版社，1998 年）。

20 梁漱溟自 1912 年（20 歲）起至 1988 年去世（96 歲），茹素未曾中斷，共素食 76 年之久。

21 〈談佛〉（即〈與張蓉溪舅氏書〉）一文，1914 年 2 月 15 日刊於《正誼》第 1 卷第 2 期，今收於梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第四卷（濟南：山東人民出版社，1989 年），頁 491-497。

臺灣期刊資料庫

年，有〈佛理〉[22]一文。1917 年，以佛學論文〈究元決疑論〉[23]一文獲得蔡元培賞識，延聘任教北京大學，講授印度哲學、佛教唯識學。1919 年，出版《印度哲學概論》[24]一書；1920 年，發行《唯識述義》[25]一書；1921 年，有《東西文化及其哲學》一書（其中之印度文化主要討論佛教的人生觀）及〈唯識家與柏格森〉[26]一文；1922 年，有〈印度佛教與流傳到外國的佛教之不同〉[27]一文；1966 年，殺青〈儒佛異同論〉[28]一文；1975 年，完成《東方學術概觀》一書，內有「第四章佛家之學」[29]；1978 年，先後發表〈佛法與世間〉[30]、〈佛法大意〉[31]、〈原始佛教三法印〉[32]三文。1988 年，撰有〈關於《起信論》與《楞嚴經》〉[33]。由這些足見，梁氏的佛學論著有一定的質與量。此外，梁氏曾於北大任教期間，兩度到南京支那內學院向歐陽竟無[34]（1871-1943）請教

---

22 〈佛理〉（即〈致《甲寅》雜誌記者〉）一文，1915 年 10 月 10 日刊於《甲寅》雜誌第 1 卷第 10 號，今收於《梁漱溟全集》第四卷，頁 513-515。

23 〈究元決疑論〉一文，1916 年 5、6、7 月連載於《東方雜誌》，今收於《梁漱溟全集》第一卷，頁 1-22。

24 梁漱溟，《印度哲學概論》（臺北：彙文堂出版社，1987 年）。

25 《唯識述義》一書，今收於《梁漱溟全集》第一卷，頁 248-318。

26 〈唯識家與柏格森〉一文，1921 年刊於《民鐸》雜誌第 3 卷第 1 期，今收於《梁漱溟全集》第四卷，頁 649-654。

27 〈印度佛教與流傳到外國的佛教之不同〉一文，乃梁氏 1922 年 1 月應邀在山西作演講共十篇記錄中的第四篇，今收於《梁漱溟全集》第四卷，頁 675-677。

28 〈儒佛異同論〉一文，今收於梁漱溟，《東方學術概觀》（臺北：駱駝出版社，1987 年），頁 36-60；又收於《梁漱溟全集》第七卷，頁 152-169。

29 梁漱溟，《東方學術概觀》，頁 139-149。

30 〈佛法與世界〉一文，今收於《梁漱溟全集》第七卷，頁 454-455。

31 〈佛法大意〉一文，今收於《梁漱溟全集》第七卷，頁 462-464。

32 〈原始佛教三法印〉一文，今收於《梁漱溟全集》第七卷，頁 468-469。

33 〈關於《起信論》與《楞嚴經》〉一文，今收於《梁漱溟全集》第七卷，頁 855-856。

34 歐陽竟無，本名漸，江西宜黃縣人。南京支那內學院的建立者，以復興法相唯識學聞名，是近現代中國佛教研究之先鋒。著名弟子有呂澂（1896-

臺灣人文與學術期刊資訊網

唯識法相之學。[35] 而從梁氏「日記」可知，他自 1947 年 3 月起，即與能海法師[36]（1886-1967）結下長年好緣[37]，並皈依之。[38] 而自 1949 年起到 1980 年、1984 年先後接受艾愷、王宗昱訪問時截止，梁氏不斷有讀佛經、課大手印、誦經文、念佛等生活情態，以及與佛學研究者互動交流等，可說其畢生未曾與佛教脫節。[39]

上面這些略舉的梁氏與佛教有關的行誼中，1917 年至 1924 年八年間他任教北京大學，開印度哲學課程，講授佛學的活動，得到佛教史家的稱許：

> 民國初年，佛教逐漸步上講台，首由張克誠、劉伯誠、梁漱溟等，於北京大學哲學系開授印度哲學，演講佛學。於是佛學由寺廟而登上大學講堂，頗為學術界重視。……遂使佛教由宗教地位而登上學術地位，這不能不歸功於這些

1989）、王恩洋（1897-1964）、熊十力等。

35 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈致胡應漢〉，頁 231。

36 能海法師，名單光，字輯熙。四川綿竹人。早年從軍，擢升團長。曾東渡日本考察政治和實業。回國後從張克誠（1865-1922）學佛。1924 年投涪陵縣天寶寺佛源和尚出家，旋至新都寶光寺依貫一和尚受具。先後兩次入藏學法，通達西藏佛教大小乘顯密諸法。返回內地後，先在四川近慈寺傳戒，後於綿竹縣旺揚雲悟寺、廣漢龍居寺、彭縣太平寺等處安居，講經傳戒。1948 年應邀在上海講經並建金剛道場，作為弘傳密教的場所。中共建國後歷任人大代表、政協委員。晚年安居五臺山，發揚「農禪並重」傳統，耕作講經不輟。關於能海法師的佛教事業，可參見何杰峰，〈能海法師的藏傳佛教教育實踐及其價值〉一文，收於《中華文化論壇》2016 年第 7 期（2016 年），頁 42-46。

37 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，1947 年 3 月 29 日〈日記〉，頁 420。

38 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，1949 年 9 月 8 日〈日記〉，頁 427。

39 參見梁漱溟，〈日記〉，今收於《梁漱溟全集》第八卷，頁 387-1136；而艾愷訪梁記錄，載於同書，頁 1137-1178。至於王宗昱訪梁氏之記錄〈是儒家，還是佛家？——訪梁漱溟先生〉，則收於《東方學術概觀》，頁 227-233。

臺灣大學圖書館資料庫

學人的提倡。[40]

此應非溢美之詞。而關於他的第一本佛學專著《印度哲學概論》，論者的正面評價如下：該書的框架在當時「頗具新意」，不像一般論印度哲學者，只將印度哲學六派[41]學說分章平述，而是按不同的專題將六派思想與佛學進行對比論述而彰顯佛學的特色。故判定該書為「中國現代學術界系統研究和介紹印度哲學的開山之作」。[42]至於他的第二本佛學專書《唯識述義》，雖然釋太虛（1890-1947）評其對唯識三時判教不甚明瞭，但也肯定道：「予讀北京大學梁漱溟教授所著《唯識述義》，認為研究唯識宗學的良書，亦認為條貫東西洋哲學得一適當解決的方法論。」[43]這些評論應是公允之言。

雖然學界已有少數研究者涉論到梁氏與佛學的關聯，但總覺得尚有研討空間。1992 年，王宗昱（1954-）《梁漱溟》一書，論述了梁氏一生的思想歷程和社會活動，揭示他的哲學從佛教唯識學向陸王心學之轉變過程。[44]1994 年，盧升法《佛學與現代新儒家》一書，闢一章說明「梁漱溟的儒佛會通觀」，分述「亦儒亦佛的現代新儒家」，「無我為大，有本不窮」、「非宗教的判教精神」三小節。[45]2001 年，鄭大華《梁漱溟傳》一書，指出梁氏畢生不斷追求人生問題與中國問題兩大問題。對人生問題的探

40 釋東初，《中國佛教近代史》（臺北：東初出版社，1974 年），頁 592-593。

41 印度哲學六派：彌漫差派、吠檀多派、僧佉派、瑜伽派、吠世史迦派、尼耶也派。

42 徐嘉，《現代新儒家與佛學》，頁 37。

43 釋太虛，〈讀梁漱溟君唯識學與佛學〉，收於太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》第四十九冊（臺北：善導寺佛經流通處，1980 年），頁 11-19。

44 王宗昱，《梁漱溟》（臺北：東大圖書出版公司，1992 年）。

45 盧升法，《佛學與現代新儒家》（瀋陽：遼寧大學出版社，1994 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

索，梁氏出入佛家與儒家，特別具有孟子所說的「大丈夫」精神，剛正不阿，敢於仗義直言。[46]2003 年，王宗昱〈梁漱溟的佛教修行〉一文，就梁代的佛教修持經歷略作介紹。[47]2007 年，徐嘉《現代新儒家與佛學》一書，首章標目是「參佛歸儒——梁漱溟與佛學」，以「究元決疑、歸心佛法」、「儒佛同構的文化哲學」、「儒佛異同與會通」三小節分述之。其結論云：梁氏的思想模式、概念系統，不少是由佛教名相而來。儘管如此，構成其思想理論主體的則是儒學。[48]2009 年，陳來〈梁漱溟與習靜之功〉一文，針對梁氏習靜及修藏密的經歷述論，認為梁氏這些經驗對研究現代儒家的精神修養和工夫實踐，提供了一個可資分析的例子。[49]2015 年，冉華〈「援佛入儒」：締造文化傳播的新格局——傳播視野下的梁漱溟思想研究〉，指出梁氏面對西方高勢能文化的優勢擴散，引介印度哲學，運用唯識學的方法，身體力行地「援佛入儒」。縱向加入「南來」的印度哲學建構而成的三大路向學說，突破了「東西」橫向對立的思考困局，創設了新的時代命題，締造了「中國中心主義」視角下的文化傳播的新生面。[50] 平心而論，這些論及梁氏佛學的研究，都能或多或少掘發他的佛教因緣、佛教思想及其出入儒佛之輪廓，對吾人關於此一議題之認識與理解提供頗多助益，但其間仍存在缺陷與罅漏。大致來說，王書、盧書、鄭書、王文、徐書、陳文、冉文等，略有

---

46 鄭大華，《梁漱溟傳》（北京：人民出版社，2001 年）。

47 王宗昱，〈梁漱溟的佛教修行〉，《鵝湖月刊》第 29 卷第 6 期（2003 年 12 月），頁 30-34。

48 徐嘉，《現代新儒家與佛學》，頁 270-280。

49 陳來，〈梁漱溟與習靜之功〉，《鵝湖月刊》第 34 卷第 11 期（2009 年 5 月），頁 7-20。

50 冉華，〈「援佛入儒」：締造文化傳播的新格局——傳播視野下的梁漱溟思想研究〉，《學術交流》2015 年第 7 期（2015 年 7 月），頁 55-59。

臺灣人文學術期刊資料庫

四項亟待斟酌、補強之處：一是該等論著之分析材料，不外乎梁氏〈究元決疑論〉、《印度哲學概論》、《唯識述義》、《東西文化及其哲學》、〈儒佛異同論〉等，未能涵蓋其他梁氏佛學小品、書札、〈思索領悟輯錄〉及〈日記〉等，其實未被王氏等人應用到的這些第一手資料，是有不少珍貴內容可資強化論述梁氏出入儒佛之實情。二是這些論著偏重於現代新儒家涉佛之史學領域，關於儒家學說與佛教思想異同之析辨，並非其重點。三是該等論著多只講梁氏從佛教唯識學轉折到陸王儒家心學，無疑過於簡化了。實際上梁氏出入儒佛並非某一階段單向改變而已。四是此類著作對於梁氏晚年的生命情態究屬儒佛哪一家之問題，語焉不詳，不免有憾。可以說，這些與本文直接有關的研究，以「亦佛亦儒」衡定梁氏，基本上無誤，但惜未能辨明其間細部複雜的演變脈絡。

由上面的簡述可知，梁漱溟作為現代新儒家核心人物，幾無疑義，但他出入儒佛也屬史實，徵象易見。惟其出入儒佛的生命軌跡，實非目前學界之述論所能全然彰明。職是之故，本文主要採取文本分析法，廣泛運用梁氏論著、書札、日記及訪問稿等，再配合相關研究成果，輔以歷史研究法，旨在梳理梁氏出入儒佛的生命軌跡，盼能對此課題獲得進一步的發現。

二、儒家與佛教之異同

基本上，儒家自從孔子創立以來迄今，確為中國本土主流學術思想流派，它注重自我修養、家庭倫理、社會教化、仁政王道等內涵，頗具特色。而世界三大宗教之一的佛教，號稱八萬四千法門，肇造於古印度釋迦牟尼（約 565- 約 486B.C.）。釋氏關切人的生老病死問題，認為人生的種種煩惱、苦難，其源蓋出於人

臺灣大學哲學系圖書館

們對五蘊[51]和合之假身的執著。如果能夠洞悟包括己身在內的一切事物都是因緣而起、因緣而滅的假相，放棄執著，所有煩惱、苦難也就不復存在，這也即是解脫。佛教在兩漢之際傳入中土後，東方兩大文化系統之間開始了一場歷時久遠、影響宏闊的文化大交流，當中異文化的接觸、碰撞、競爭、融攝等，便不斷於歷史舞台上演。

活動於二十世紀的梁漱溟，自年少到去世，於儒佛兩家都涉入頗深。此處梳理其出入儒佛的生命軌跡，有必要先說明儒佛異同。從形式上考察，儒家殊少具備宗教的特性。[52]一般而言，像基督教、天主教、佛教、回教等典型宗教，在形式上都有下列宗教特性：一是有社會組織（如教會、佛寺僧團）；二是有僧侶制度（如基督教之牧師，天主教之神父、修女，佛教之比丘、比丘尼）；三是有特殊的儀式（如基督教與天主教的受洗，佛教的受戒）；四是有權威性的教義（如基督教與天主教的上帝、來生、天國、救贖，佛教的佛性、西方淨土、業報輪迴、三世）；五是有教條或對神的義務（如基督教與天主教的十誡，佛教的五戒、菩薩戒）。由這些看來，儒家都絕少，甚至沒有[53]，而與佛教迥

---

51 「五蘊」，即色、受、想、行、識。佛教認為，人的身心是由這五種基本要素構成的，其中，「色」指物理的或生理現象，「受、想、行、識」四蘊，指情感、理性、心理、思維等精神現象。

52 惟黃進興，《優入聖域：權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化出版公司，1994 年）一書第八、九、十、十一等四章，針對中國歷代孔廟祭祀制度進行完整且深入之探討。黃氏指出，「孔廟作為國家祀典，恰是傳統社會裡文化與政治這兩股力量彼此互動的絕佳例證。」（序，頁 4）從「孔廟發展史視之，唐初……孔廟禮儀方稱完備，其從祀制度亦同告確立。」（頁 130）「太宗貞觀四年（630），詔州縣學皆立孔子廟，此為地方遍立孔廟之始。」（頁 130-131）「自開元以降，孔廟禮儀代有增榮，有宋一代尤為著稱。」（頁 131）「傳統上，孔廟祭祀有別於一般民間信仰。唐初以來，即為『國之大祭』；歷代列為國家祭祀要點，官方色彩至為鮮明。」（頁 164）

53 參見蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》（臺北：文津出版社，1999 年），

臺灣大學學術典藏

異。

就本文旨趣而言，從思想內容來比較儒佛異同，無疑更切題，更重要。從義理上考察，儒學與佛教既有相近處，又有殊異點，以下分別說明之。

（一）相近處

就儒佛義理相近處言，可歸納為二：

1. 在立身行事的觀念上，皆重修身為本之道

梁漱溟在〈儒佛異同論〉謂：「儒佛兩家同事修養功夫。」[54] 此乃相當準確之觀點，意指兩家在立身行事的觀念上，皆重修身為本之道。

儒家思想是以孔子所倡行的「仁」為核心，誠如梁漱溟所言：「孔門宗旨只在『求仁』」[55]；「孔子教人就是『求仁』」。[56] 何謂「仁」，在《論語》中包蘊很廣，涉及道德修養的方方面面，可以「修己以安人」一言蔽之。《論語．顏淵》載，孔子云：「克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」[57] 仁者之修己，必有以克勝私慾之德，並能踐行合宜之行為。孔子在〈雍也〉篇說：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」[58]《論語．里仁》云：「夫子之道，忠恕而已

頁 363。

54 梁漱溟，《東方學術概觀》，頁 47。

55 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈思索領悟輯錄〉，頁 27。

56 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁 150。

57 宋．朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983 年），頁 132-133。

58 宋．朱熹，《四書章句集注》，頁 92。

臺灣期刊資料庫

矣。」[59] 對此，程頤（1033-1107）釋云：「盡己之謂忠，推己之謂恕。」[60] 這些都揭示了仁道的精神實從修己、成己為根本，再向外推己及人。

孟子（372-289B.C.）繼承孔子思想，同樣主張修身為本。他在〈告子上〉說：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。」[61] 以修養品德為尊貴。他又在〈公孫丑上〉云：「仁者如射：射者正己而後發；發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。」[62] 重視正己、反求諸己的修養功夫。「反求諸己」的向內觀照，也見於〈離婁上〉，孟子說：「行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。」[63] 行有不得，表示我之仁尚有未逮，亟須自我檢討、改進，先求身正，方可期人之親我、敬我。

佛教同儒家一樣，講求修己功夫。佛教「六度」[64] 中的「持戒」，強調學佛者務從「淨化自己身心」做起，以不得殺、盜、淫、妄為次第。依佛法，眾生身心雜染，迷妄、煩惱層出不窮，處於苦海中，解脫之道首要淨化自己。約與梁漱溟同一時代的釋印順[65]（1906-2005）在《學佛三要》表示：「淨化身心，擴展德

---

59 宋．朱熹，《四書章句集注》，頁 72。

60 宋．程顥、程頤，《二程全書．程氏經說》（臺北：中華書局，1986 年），頁 4。

61 宋．朱熹，《四書章句集注》，頁 342。

62 宋．朱熹，《四書章句集注》，頁 240-241。

63 宋．朱熹，《四書章句集注》，頁 283。

64 六度，又稱六波羅蜜，乃大乘佛教中菩薩欲成佛道所實踐的六種德目，也就是六種行之可以從生死苦惱此岸得度到涅槃安樂彼岸的法門，即布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。

65 釋印順，被譽為「當代人間佛教領航人」、「佛學導師」，提倡「佛在人間」、「契理契機的人間佛教」的佛法。著有《佛法概論》、《性空學探源》、《佛在人間》、《學佛三要》、《成佛之道》、《初期大乘佛教之起源與開展》、《中觀今論》等。

臺灣大學哲學系佛教資料庫

性，從澈悟中得自利的解脫所在，本為佛弟子的共同目標。」[66] 佛家指出：

> 我們的身心是不清淨的：思想有錯誤，行為多有不當。由於自己的身心不淨，所做都成為生死邊事；煩惱與不淨業，招感了種種苦果。所以學佛應先將自己的身心轉變過來，使成為清淨的，超過一般的；這叫自利，也叫「般若道」。因為凡夫都是情識衝動的，缺乏正智，以致一切是顛倒雜染。這非要有般若（智慧），才能轉化身心。[67]

自利，即是要以正確的般若智慧淨化自己的身心，完成斷煩惱、得解脫的大道。

2. 在價值選擇的取向上，皆重迴小向大之學

《論語．雍也》載，孔子謂子夏曰：「女為君子儒，無為小人儒。」[68] 孔子希望學生做較高品德水準、踐仁、識大道的君子儒，不要做器量狹小、枝節自炫、適己自便的小人儒。他要求「君子不器」[69]，期勉門下「汎愛眾而親仁」[70]，關心社會上是否「老者安之」、「少者懷之」[71]。又《論語．憲問》載：「子路問君子。子曰：『修己以敬。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安人。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸！』」[72] 孔子在此明白表示，修己之後，

---

66 釋印順，《佛學三要》（臺北：正聞出版社，1994 年），頁 145。
67 釋印順，《我之宗教觀》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 62。
68 宋．朱熹，《四書章句集注》，頁 88。
69 宋．朱熹，《四書章句集注》，頁 57。
70 宋．朱熹，《四書章句集注》，頁 49。
71 宋．朱熹，《四書章句集注》，頁 82。
72 宋．朱熹，《四書章句集注》，頁 160。

臺灣人文學期刊資料庫

要進一步安人、安百姓，造福廣大民眾。換言之，獨善其身之後，期求做到兼善天下。

承繼孔子思想的孟子，充分肯定周文王（1096-1047B.C.）「視民如傷」[73] 的賢君作為。他在〈盡心上〉主張君子應「親親而仁民，仁民而愛物。」[74] 表現大氣度的愛人格局。同樣的，儒家重要經典《大學》開宗明義所謂的三綱領：「在明明德，在親民，在止於至善。」[75] 言既自明人之所得於天的明德，又當推以及人，協助人們革除其舊染之陋習，達到至善之境。這些都彰顯了儒家仁學的宏大思想。

在中國佛教這裡，也表現著迴小向大的價值取向。佛法有小乘、大乘之分。原始的小乘佛教專重自修，追求個人解脫，後起的大乘佛教逐漸注重「慈悲[76]普度」，即願在世間以深重之慈心悲行，利濟多苦的眾生，以成佛道。釋印順指出：大乘佛法兼顧自修與利他，不同於「滯小而不知歸大的小乘」。[77] 大乘的空觀是小乘的空觀之擴大，對此賴永海解析道：與追求個人解脫相適應，小乘佛教強調的是「人空」，主張「人無我」；而與講究「慈悲普度」的思想相配合，大乘佛教則提倡諸法皆空，主張「法無我」[78]。由於占中國佛教主流地位的是大乘佛教，故既重自利更重利他的大乘菩薩[79]道精神，為僧俗共知共行。

---

73 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 299。
74 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 370。
75 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 3。
76 慈，指給與人安樂；悲，指拔除人苦痛。
77 釋印順，《我之宗教觀》，頁 61。
78 賴永海，《佛學與儒學》（杭州：浙江人民出版社，1992 年），頁 5。
79 菩薩，是菩提薩埵的略稱。菩提，是覺、智、道之意；薩埵，是眾生（指一切有生命的，包含天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生六道）、有情（指有感情、有意識的）之意。故菩薩意譯為「覺有情」或「發大心的人」或「法身大士」。

臺灣大學 佛學研究資料庫

菩薩道意指自覺本性而普度眾生的精神。《佛光大辭典》謂：菩薩道乃是「普薩之修行」——「即修六度萬行，圓滿自利利他，成就佛果之道。」[80] 佛教之「利」是利益，利樂；是離虛妄，離苦痛，離貧乏，離醜惡，而得美善的，安樂的。[81] 特別是「利他」，也叫「方便道」，意指廣度眾生，莊嚴國土，是菩薩道的真諦。[82] 因此，大乘佛教講自利利他，就是使自己與他人，得到包括世間一般的利益安樂和究竟解脫的大利大樂。

（二）殊異處

就儒佛義理殊異處言，可歸納為三：

1. 在處世立場上，儒家入世，佛教既出世又入世

入世，指過著常人生活，深入世俗以弘道濟世的精神或態度。入世的相反詞，出世，是佛家語，指超脫世間，遠離凡俗，專心追求佛道，入證涅槃之謂。儒家的入世精神，應無庸議。孔子為了「用世」，曾大聲疾呼：「苟有用我者，期月而已可也，三年有成。」[83] 為了濟世，他後半輩子更親率弟子「斥乎齊，逐乎宋、衛，困於陳、蔡之間」[84]，「累累然若喪家之犬」。[85] 孔子雖然對管仲（？-645B.C.）的越禮行為頗有微辭[86]，但卻推崇其「相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。」[87] 子貢問：「如

[80] 釋慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1989 年），頁 5226。
[81] 釋印順，《學佛三要》，頁 142-143。
[82] 釋印順，《佛法概論》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 250。
[83] 宋．朱熹，《四書章句集注》，頁 145。
[84] 漢．司馬遷，《史記》（臺北：河洛圖書出版社，1979 年），卷 47〈孔子世家〉，頁 1206。
[85] 漢．司馬遷，《史記》，卷 47〈孔子世家〉，頁 1212。
[86] 參見《論語．八佾》中孔子師生論管仲一段（宋．朱熹，《四書章句集注》，頁 67）。
[87] 宋．朱熹，《四書章句集注》，頁 154。

臺灣人學學術期刊資料庫

有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！」[88] 孔子用世之心，濟世之情，溢於言表。「內聖外王」之志散郁於歷代儒者身上，當可充分印證儒家積極入世的學風。

在出世、入世理論蘄向上，一般認為，早期印度傳統佛教持出世主義。古代以「沙門」[89] 為佛教出家人的總稱，即指剃除鬚髮，止息諸惡，善調身心，勤行諸善，期以行趣涅槃的出家修行佛道者。所以佛教有「清淨沙門」之名，意味其出離心重、脫塵離俗、遁世潛修的特徵。惟佛教發展史依時代先後有所謂三期說：第一期原始佛教（即原始印度佛教），第二期大乘佛教（傳入中國的佛教即屬此），第三期秘密大乘佛教（傳入西藏的佛教即此）。第一期，自佛陀時期至佛元三世紀，體現「聲聞 [90] 為本之解脫同歸」，此期「小乘盛而大乘猶隱」；第二期，約自佛元四世紀至九世紀，體現「菩薩為本之大小兼暢 [91]」，大乘盛行；第三期約在佛元十世紀之後，體現「如來為本之天佛一如」，倡一切有情成佛，不復如大乘盛期之重於利他。[92] 在佛教傳入中國之初，原本是大小二乘並傳的，如漢魏時期由安世高（大約西元二世紀）、康僧會（？-280）等人傳入的便屬小乘佛教，但是由於種種原因，小乘佛教在中國歷史上始終沒有得到發展，特別到魏晉南北朝大乘般若學蔚為大宗之後，小乘佛教雖還不能說銷聲匿跡，但至少已不成氣候；與此相反，大乘佛教則迅速發展，在

88 宋．朱熹，《四書章句集注》，頁 91。
89 沙門，為梵語，意譯息心、淨志、勤修等。
90 聲聞，原指聽聞佛陀聲教而證悟之出家弟子，後與緣覺、菩薩相對。
91 大小兼暢，指大乘、小乘兼暢。
92 參見釋太虛，〈我怎樣判攝一切佛法〉，收於太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》第二冊（臺北：善導寺佛經流通處，1980 年），頁 509-529；釋印順，《契理契機之人間佛教》（臺北：正聞出版社，1989 年），頁 9、30；釋印順，《印度之佛教》（臺北：正聞出版社，1987 年），頁 4-7。

臺灣博碩士論文知識加值系統資料庫

中國佛教史上一直占著絕對的優勢地位。[93]

佛教在中國所發生的一個重要變化，就是由原來的注重出世，逐漸發展成既重出世又重入世，把出世與入世統一起來，亦即將自利利他、慈悲普度的精神作為修行宗旨。所謂「眾生無邊誓願度；煩惱無盡誓願斷；法門無量誓願學；佛道無上誓願成」——為發菩提心[94]的「四弘誓願」，常出現在佛教的儀式中，充分說明了大乘佛法兼重出世與入世的特色。

梁漱溟在〈儒佛異同論〉說：

> 儒家從不離開人來說話，其立腳點是人的立腳點，說來說去總還歸結到人身上，不在其外。佛家反之，他站在遠高於人的立場，總是超開人來說話，更不復歸結到人身上——歸結到成佛。前者屬世間法，後者則出世間法，其不同彰彰也。[95]

此謂儒家是世間法，傾重入世、人本，理論出發點和落腳點始終圍繞著人，而佛教是出世間法，傾向出世、佛本，以成佛為歸趣。但值得注意的是，他另在〈思索領悟輯錄〉中，做了修正說：「佛法信乎為出世間法，然善學善用者通達無礙，又不異乎世間法，貴在大心大願，出而不出，不出而出。每見不善學者，落於執著一偏，轉失之矣。可勝惋惜！」[96]此處之大心即菩

---

93 參見賴永海，《佛學與儒學》，頁 9；冉雲華，《從印度佛教到中國佛教》（臺北：東大圖書出版公司，1995 年），頁 1-17。

94 菩提心，全稱阿褥多羅三藐三菩提心，為一切諸佛之種子，淨法長養之良田。大乘菩薩最初必須發菩提心，即發起覺有情，普度眾生之大心。

95 梁漱溟，《東方學術概觀》，頁 39。

96 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈思索領悟輯錄〉，頁 35。

臺灣大學博碩士論文知識加值系統

提心，大願，即四弘誓願，這是大乘佛法的真精神。梁氏這裡所謂「出而不出，不出而出」，也就是出世與入世的統一。

2. 在利益對象上，儒家以人為主，佛教遍及一切眾生

基本上，孔子注重人的價值，是無可置疑的。孟子之學，倡導「不忍人之心」與「不忍人之政」，所關切的也是以人為主。若進一步從關懷或施與仁愛的對象順序盱衡，前述儒家有所謂「汎愛眾」、「老者安之」、「少者懷之」、「安人」、「安百姓」、「親親而仁民」等論述，施愛或利益的對象，都是人類。

再者，儒家往往採取務實的態度，認為人的力量和資源不是無限的，故施與仁愛的對象之順序與厚薄，在常情上只能由親而疏，由近及遠。也就是，儒家的道德觀念基於血緣關係為紐帶的宗法傳統，仁愛的踐行過程中，要求有等級差別，先親親、尊尊，再擴及於有關係的人，最後才是其他無關係的人。孟子雖然在〈盡心上〉講「親親，仁也」[97]，又在〈梁惠王上〉講「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」[98]，但卻又在〈滕文公下〉批評墨子「兼愛」是「無父」，是「禽獸」[99]，便意味著仁這種道德的實踐要從最親近的親人開始，先在自己的父母，然後再將愛的對象向外擴大。換言之，儒家之仁，愛是有差序格局的。

在利他的深度與廣度上，佛教的包容性遠大於儒家。梁漱溟在〈談佛〉云：

> 孔仁耶愛，以及一切言救世者，其範圍不過止於人類而已，獨佛則必曰一切有情（有情即眾生），非好為高遠

97 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 360。
98 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 209。
99 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 276。

臺灣期刊論文索引 臺灣期刊資料庫

> 也。捨於有情而證涅槃實不可得故。……佛說修靜慮波羅密多者，得五神通，……通者，通於一切有情，而不偈於大假合之一體也。[100]

儒家救濟範圍止於人類，遠遠不逮佛家之利濟一切有情。與此觀點呼應，梁氏在〈思索領悟輯錄〉表示：

> 儒佛的分別：前者只破「分別我執」，後者兼破「俱生我執」。因此儒家的聖賢仍然只是個「人」。……儒家因不破「俱生我執」，所以未曾離開生物的個體生命立場。……反之，在佛家則超離個體生命，直通於一切眾生，所以開口眾生，閉口眾生。[101]

依梁氏觀點，儒佛因破除執著之面向有差，故關懷對象之範圍或情感連通的時空大小有異，佛家直通於一切眾生顯然較為宏闊。

基本上，佛教主張眾生平等，利養的順序、厚薄是無別的。特別是大乘佛教菩薩道的自利利他，可說是窮深極廣的。論修己、自利，佛教要把「我見」而來的生死，徹底掀翻，了生死，得解脫；論利他的對象，不只是人類，遍及一切眾生（包括動物在內）。

佛教對於一切眾生，特別是人類，不但由於具有「同類意識」，引發相依共存之感，尚且因直覺地對於他者的苦樂有同理心，尤顯慈悲心行，亦即所謂「同體大悲」。而更能彰顯佛教利他廣度之宏大的是「度動物」。佛教界有「反挫魚」、「反賽

[100] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第四卷，〈談佛〉，頁 494。

[101] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈思索領悟輯錄〉，頁 31-32。

臺灣大學學術期刊資料庫

馬」、「反抓春雞」等運動，以及成立關懷生命協會等，都是該教「莊嚴淨土，成熟有情」的環節，也是該教倫理學中「護生倫理」的實踐。依佛法「業報輪迴」的概念，「眾生」隨著自己的業力所感，而不斷生生死死，昇沉於天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生等「六道」。故今日吾人所面對的任一眾生，或許是前世的某一親人。以菩薩利他而言，善待眾生，本質上是以慈悲之心面對眾生苦難，盡己所能地予以奧援，同時是不求任何回饋的，純粹出於「同體大悲」、「無緣大慈」的大愛精神。

3. 在核心理論上，儒家主「仁說」，佛教主「緣起性空說」

通常一個學派的學說出來，都有一個或若干核心理論概念。儒家學說最重要的理論概念無疑是「仁」。梁漱溟在《孔家思想史》[102] 曾引有關統計指出：《論語》講「仁」有 58 處；「仁」字在《論語》中共出現 105 次，可證「仁」是孔子的一個最重要觀念。[103] 與此一致，牟宗三於《中國哲學十九講》亦云：「仁」是「孔子的主體觀念」，也是「儒家的代表性觀念」。[104] 同一見解，錢穆也主張「仁」是孔子「對人生問題的大理論」。[105] 考諸儒家思想史，梁氏、牟氏與錢氏說法深中肯綮。

學界對於儒家仁說的論述之質與量均相當可觀，不勝枚舉。

---

[102] 《孔家思想史》一書，係梁漱溟講述，而由其入門弟子李淵庭、閻秉華據聽課記錄於 1990 年 6 月 23 日整理完成，故此書在梁氏生前並未出版。此書於同年 8 月 17 日送經梁氏大兒子梁培寬複核。梁培寬於 1991 年 6 月在該書出版前之〈後記〉云：「其（《孔家思想史》）內容大體相當（父親）本擬寫出後又放棄的《孔學繹旨》一書。」此書今收於梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第七卷（頁 874-977）；又於 2003 年 6 月由廣西師範大學出版社以《梁漱溟先生講孔孟》為書名，出版、發行單行本。

[103] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第七卷，頁 884。

[104] 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，2010 年），頁 79。

[105] 錢穆，《中國思想史》（臺北：臺灣學生書局，1983 年），頁 10。

此處僅列舉其中犖犖大者：一是梁啟超（1873-1929）《先秦政治思想史》，謂仁是二人以上相互間基於同類意識而表現之人格，其體現是對於人有同情心或愛心。[106] 二是蔡元培《中國倫理學史》[107] 與胡適《中國古代哲學史》[108]，皆以《論語》講仁有許多說法，而主張仁就是統攝諸德完成人格。三是梁漱溟《孔家思想史》詮釋仁是人固有的生命發出來的慈柔篤厚而真摯之情。[109] 四是錢穆《中國思想史》，說孔子之仁並無深微奧妙處，仁就是人把人人所固有、同有的一顆愛人之心推擴起來。[110] 由上面五家四種見解可知，梁啟超、蔡元培與胡適三人，概說仁是一個後天的條件，而梁漱溟、錢穆則說仁是人心之本質，是內發的。他們之中，雙梁及錢氏皆強調仁是每個人將生而俱有的同情心或愛心之延展、踐行，而蔡氏與胡氏一致認為仁是對於多元德行之整合，以完成全人格。綜合這些觀點，應可作為儒家「仁說」的理論意涵。

至於佛教的理論，可說非常之多，諸如「三法印」[111]、「四諦」[112]、「八正道」[113]、「十二因緣」[114] 以及「緣起性空說」等，都是

---

[106] 梁啟超，《先秦政治思想史》（臺北：東大圖書出版公司，頁 1980 年），頁 80-82。

[107] 蔡元培，《中國倫理學史》（臺北：五南圖書公司，2010 年），頁 10-16。

[108] 胡適，《中國古代哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1982 年），頁 109-110。

[109] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第七卷，頁 886-888。

[110] 錢穆，《中國思想史》，頁 10-11。

[111] 三法印，即諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜等三項根本佛法。

[112] 四諦，即苦、集、滅、道四個佛教最基本的真理。苦諦即關於生死實是苦之真諦。集諦即關於世間人生諸苦之生起及其根源之真諦。滅諦即關於滅盡苦、集之真諦。道諦即關於八正道之真諦。

[113] 八正道，指八種正確的修行方法，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

[114] 十二因緣，即「無明」緣「行」，「行」緣「識」，「識」緣「名色」，

臺灣人學學術期刊資料庫

佛教的基本教義。這之中，「緣起性空說」，可說是佛教不共於其他宗教或學派的獨特理論。

「緣起性空」是佛教用以說明現象界生滅成壞的一個普遍原理。依佛家的「緣起」觀點，有是因緣有，因緣散則無，而其根源在於「空」，即現象界所有一切非自有、獨成、不變。但要釐清的是，「空」不是「斷滅空」，而是「無自性」；「緣起是相依相成而無自性的，極無自性而又因果宛然的。」[115] 從世間的一切是相依相成的緣起事實，可產生無我的、互助的、慈悲的人生觀。依釋印順的觀點，大乘佛教既出世又入世，即植基於「緣起性空」理論。他說：

> 惟有依據緣起性空，建立「二諦無礙」的中觀，才能符合佛法的正宗。緣起不礙性空，性空不礙緣起；非但不相礙，而且是相依相成。世出世法的融攝統一，即人事以成佛道，非本此正觀不可。[116]

依據「緣起性空」，建立世俗諦與勝義諦「二諦無礙」的中觀思想，表現入世與出世的統整，在世間人事中成就佛道，這正是菩薩道的善巧方便。

三、梁氏出入儒佛的軌跡

如前述，梁漱溟已被學界界定為當代新儒家的開創者；他

「名色」緣「六入」，「六入」緣「觸」，「觸」緣「受」，「受」緣「愛」，「愛」緣「取」，「取」緣「有」，「有」緣「生」，「生」緣「老死」。此十二個環節，輾轉感果，故稱為「因」，互為條件，故稱為「緣」。據說釋迦牟尼當年就是由「逆觀十二因緣」，即從「老死」逆推至「無明」，從而大澈大悟，獲得「無上正等正覺」，證成佛果。

115 參見釋印順，《佛法概論》，頁 139。

116 釋印順，《佛在人間》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 108-109。

臺灣大學哲學系 版權所有

在五四運動時代及後來中共的文革批孔「十年浩劫」中，不遺餘力地護持儒家文化與孔子聖人地位，受到現代新儒者的崇敬。然而 1983 年，他 92 歲時，在王宗昱的訪問中，仍自稱自己對佛家的人生態度並未改變。梁氏說：「其實我一直是佛家的思想，至今仍然如此。」[117] 但又一再強調：「我思想的根本就是儒家跟佛家」；「儒家與佛家是東方最有價值的東西。」[118] 其出入、游移儒佛之跡，顯然並不單純。本文將之劃分為四個時期，並梳理其出入、游移儒佛之特徵如下：

（一）少年時期（14 歲至 19 歲）：依仿儒家嚮志事功，惟中間一度想出家為僧

梁漱溟在《我的自學小史》自白：從少年「幼稚的心靈隱然萌動對社會對國家的責任感，而鄙視那般世俗謀衣食求利祿的『自了漢』生活。」[119] 他生逢國家多難之秋，少小心靈中即萌發對社稷的責任感。1934 年，梁漱溟 42 歲時寫了《自述》，將自己從出生到 42 歲止的人生思想之轉變或是哲學之變化，劃為三期，其中第一期為實用主義時期，從 14 歲起至 19 歲止。他表示，這最早期的思想受其父親梁濟 [120]（1858-1918）之影響為

---

[117] 王宗昱，〈是儒家，還是佛家？——訪梁漱溟先生〉，收於梁漱溟，《東方學術概觀》，頁 228。

[118] 梁漱溟，〈答美國學者艾愷先生訪談記錄摘要〉（訪談時間為 1980 年 8 月 12 日至 25 日，共 11 次），此記錄摘要收於《梁漱溟全集》第八卷，頁 1137-1138。按：艾愷近作（梁漱溟口述，艾愷採訪）《這個世界會好嗎？》（臺北：博雅書屋，2008 年）一書，其主體（重點）內容，即此「訪談記錄」之增潤。

[119] 梁漱溟，《我的自學小史》，收於梁漱溟，《朝話》（臺北：文景出版社，1972 年），頁 20。

[120] 梁濟，字巨川。廣西桂林人。光緒十一年（1885）舉順天鄉試。歷官內閣中書、教養局總辦委員、民政部主事。清亡後投湖（北京積水潭，又名靜業湖）自盡，有遺書萬餘言。

臺灣人文社會期刊資料庫

多。[121]

梁漱溟在〈思親記〉一文，提及父親思想傾向於維新，向來關切國事，主張務實不務虛，兩人互動「所語者什九在大局政治，新舊風教之間」。[122] 他回溯 15、16 歲間，即光緒、宣統之際 [123] 父子共讀梁啟超所著書及主編的《新民叢報》[124]，在其心靈中烙下了關心國事的印記。他說：「溟年十四五以迄十八九間，留心時事，嚮志事功，讀新會梁氏所為《新民說》、《德育鑒》，輒為日記，以自勉勵。」[125] 這代表了梁漱溟在少年時依仿儒家嚮志事功的生命態度與志向。

我們知道，維新派儒者梁啟超 1902 年殺青《新民說》，1905 年完成《德育鑒》，這二書都是他在倫理學、政治學、教育學方面的傑作。前書意在喚起中國人做現代「新民」，以救亡圖存，這本書促發梁漱溟注意時事，思考社會革新求進之路。他說：「（《新民說》）一面提示了新人生觀，又一面指出中國社會如何改造。洽與人生問題、中國問題為雙關，切合我的需要，得益甚大。」[126] 而《德育鑒》一書，以立志、省察、克己、涵養等分門別類，輯錄先儒格言，大大裨益梁漱溟對中國古賢的生命與學問之認識與瞭解。他表示：高中五年時期，「自負要救國救民，建功立業，論胸襟氣慨似極其不凡；實則在人生思想上，

121 梁漱溟，《自述》，收於《梁漱溟全集》第二卷，頁 9。
122 梁漱溟，〈思親記〉，收於《梁漱溟全集》第一卷，頁 594。
123 即光緒三十四年（1908）、宣統元年（1909）二年間。那時，梁漱溟年在 15 歲上下。
124 梁啟超於 1898 年流亡日本，自 1902 年至 1911 年間主編、發行《新民叢報》，首要之中心思想在鼓吹、宣傳「新民」之必要，欲從國民性格上加以根本的改造，作為政治改良的入手；其次是介紹西方的哲學、經濟學等學說；再次是運用全新的見解與方法梳理、闡明中國傳統思想等。
125 梁漱溟，〈思親記〉，頁 593。
126 梁漱溟，《我的自學小史》，頁 32。

臺灣大學學術資訊網

是很淺陋的。」[127] 幸好後來對於人格修養的學問，深深感受《德育鑒》之啟示，逐漸萌發「要做大事必須有人格修養才行」的觀念。[128] 梁漱溟後來絕大半輩子以人格修養為厚基的任事淑世風格，於焉建立。

此外，梁漱溟高中時期的益友對他心繫國事，計畫為社稷做大事，乃至具體參加革命團體，投入救國行列等，也發揮了催化作用。他的第一個益友是郭人麟[129]。梁氏說：

> 彼（郭君）所以語我者，認為我既是想做大事，自己必須先身心的修養。……吾人必先將世間之得失成敗厲害等等，看來無動於衷，由此方可有大無畏之精神，不因稍感挫折而遽爾心灰意懶；……必須先明白了很高之學問，日後才有辦法。郭君一席談話，打動了我的心肝，因為這些話無一不是就我當時的思想而加誘導的。[130]

梁氏受郭君牖發之概況，他在另一自述中補充如下：

> 我那時（高中）自負要救國救民，建功立業。……洽遇郭君，天資絕高，思想超脫，雖年不過十八、十九而學問幾如老宿。他於老、莊、《易經》、佛典皆有心得，而最喜歡譚嗣同（1865-1898）的《仁學》。其思想高於我，其精神亦足以籠罩我。他的談話，……有時順應我要做大事業的心理而誘進我，使我心悅誠服。我崇拜之極，稱之為郭師，課暇就去請教。……自與郭君接近後，我一向狹隘

[127] 梁漱溟，《我的自學小史》，頁 33。
[128] 梁漱溟，《我的自學小史》，頁 35。
[129] 郭人麟，一名仁林，字曉峯，河北樂亭縣人。長梁漱溟二歲，二人是順天中學同學。
[130] 梁漱溟，《自述》，頁 7。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 的功利見解為之打破。[131]

這勾勒出「多聞」知友郭君對梁氏在心志、修養、思想各方面的正向影響作用。

梁氏高中時期另一位益友是甄元熙[132]，梁氏說：

> 甄君是（1911 年）從廣州、上海來北京的，似先與革命派有關係。我們同是對時局積極的，不久成了很好朋友。……甄君是革命派，我只熱心政治改造，我以英國式政治為理想；否認君主國體民主國體在政治改造上有什麼等差不同。……我和甄君常以此做筆戰。……後來清廷一天一天失去人心，許多立憲派人皆轉而為革命派，我亦是這樣。[133]

這可見甄君在梁氏政治觀由主張君主立憲轉折為認同革命民主過程中的槓桿作用。1911 年，武昌起義後，梁氏加入革命組織京津同盟會，也是經由甄君之介紹[134]，從而使他對政治的複雜面更加認識。

由上可知，梁漱溟自 14 歲到 19 歲的少年時期，生命本色是積極入世的，私淑維新派儒士梁啟超以倡新民為主軸的政治改良思想，甚至於與革命派青年密切交遊，而參與革命組織，這些莫不表現了他仿效儒家希望能在政治與社會上做一番大事業的雄心偉志。不過，值得注意的是，就在其間的 1907 年，他（時年 15

131 梁漱溟，《我的自學小史》，頁 35-36。
132 甄元熙，字亮甫，廣東臺山縣人。年長梁漱溟一、二歲。
133 梁漱溟，《我的自學小史》，頁 36-37。
134 梁漱溟，〈我從少年到現在的行事〉，收於《梁漱溟全集》第四卷，頁 673-674。

臺灣大學期刊資料庫

歲）開始思考苦樂問題；「16、17 歲就想出家為僧」。[135] 他在 92 歲受訪時也述道：

> 這種（崇信佛家）思想在十幾歲就開始了。有這種佛家思想並不是受了哪個人的影響，而是由我對人生的看法而起的。我以為人生是苦，人生是錯誤，對人生持否定態度。那時，我決定不結婚，想要出家做和尚，並從那養成吃素的習慣，至今不變。[136]

這可知，梁氏確曾於 16、17 歲時，以人生是苦，萌生「出離心」，想要出家為沙門，並踐行佛教戒條茹素，決定不婚。雖然這只是其少年時期一心要為國家社會建功立業歲月中的一段插曲，但他自此而後，始終素食，且與佛教的因緣不輟。

（二）青年時期（20 歲至 29 歲）：傾心佛家，偏向小乘佛教

1914 年，當時 21 歲的梁漱溟有〈談佛〉一文，說明自己一年來所思想的是「佛」，所志趣的是為「僧」而已。[137] 換言之，他從 20 歲起，心思、志趣皆嚮往佛、僧之路。依梁氏《自述》，其人生思想轉變的第二時期是傾心「出世思想，歸入佛家」；「從二十歲起至二十九歲止」。[138] 此與他在《朝話》所言一致：「我自二十歲至二十九歲為一段落；此段落為出世思

[135] 梁漱溟，〈答美國學者艾愷先生訪談記錄摘要〉，頁 1137。
[136] 王宗昱，〈是儒家，還是佛家？——訪梁漱溟先生〉，頁 229。
[137] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第四卷，〈談佛〉，頁 491。
[138] 梁漱溟，《自述》，頁 9。

臺灣大學學術典藏資料庫

想，走佛家的路。」[139]「走佛家路時，厭離之情殊為深刻。」[140]這十年，也是他集中心力研撰佛學的黃金時代。梁氏 24 歲時，即 1916 年發表〈究元決疑論〉，二年後，又完成《印度哲學概論》，四年後再出版《唯識述義》。換言之，在他 24 歲至 28 歲之間，密集的出版佛學著作，足證他在這段時間對佛學下了極大功夫。

從梁漱溟歷年著述看來，他的佛教「專書」集中於這數年間完成，其後的佛教論文、篇幅皆較小。已有學者看出梁氏對於佛典之接觸與理解範圍，主要以唯識學為主。[141] 這與當時的佛學思潮有必然之關係。論者指出：中國近現代唯識學再興思潮的形成，可以上溯到清末楊仁山（1837-1911）託日本學者南條文雄（1849-1927），從日本搜購寄回中國古德著述二、三百種，其中包括唯識宗最重要的《成唯識論述記》、《瑜伽師地論記》、《因明大疏》等經論。這些典籍刻板流通以後，使宋朝以降，幾成絕學的唯識宗面目，再度逐漸為人所知。且就時代因素而言，當時正處於西學蜂湧而至的時代，部分學者如梁啟超等，從政治改革回歸學術，反省到東西文化的差異與根本問題。而在他們尋求的途徑中，唯識學——或者擴大一點說，佛教文化——也成了他們研究的方向。這種風氣一開展，於是影響到當時談義理的學者多有讀唯識學書的情形。梁漱溟剛好趕上這股潮流，於是他有關佛學的著作，如〈究元決疑論〉、《印度哲學概論》、《唯識述義》等，都離不開唯識。[142]

---

[139] 梁漱溟，《朝話》，頁 1。
[140] 梁漱溟，《朝話》，頁 64。
[141] 邱敏捷，〈梁漱溟對佛學的理解與批判〉，收於國立高雄師範大學國文研究所編，《國立高雄師範大學國文研究所第五屆所友學術討論會論文集》（高雄：國立高雄師範大學國文研究所，1992 年），頁 149-166。
[142] 參見邱敏捷，〈梁漱溟對佛學的理解與批判〉，頁 151。

臺灣佛教研究資料庫

依梁漱溟自己的說法，〈究元決疑論〉代表了他青年時期對生命的思維。該文對佛學多所推崇，分就「究元第一，佛學如實論[143]」、「決疑第二，佛學方便論」來加以闡述。其中心思想是，「此世間者多憂、多惱、多病、多苦」，而唯佛法能得解脫。他認同「如來藏」思想，謂「妄念之起」，係「清淨本然之真心之忽然念起也」。故又說：「既了人世唯是從清淨本然中，虛妄而成，云何而不捨妄取真？如來一代大教，唯是出世間義而已。」[144] 佛教出世間法成為他這一時期的思維主軸。

依梁氏觀點，佛陀所論出世間法，是了義的。他在〈究元決疑論〉指斥熊十力之言，正可凸顯他當時的佛法理解與儒佛立場。他說：

> 熊升恒云：「佛道了盡空無，使人流蕩失守，未能解縛，先自逾閑，其害不可勝言。」[145] 不知宇宙本無一法之可安立，彼諸不了義之教，假設種種之法，有漏非真，今日已不厭人心。……假使非有我佛宣說了義，而示所依歸，則吾人乃真流蕩失守，莫知所依止耳！歸依云何？出世間是。出世間義立，而後乃無疑無怖，不縱浪淫樂，不成狂易，不取自經，戒律百丈，清淨自守。彼世間德行尚不能比擬其萬一，更何逾閑之可得？若其既不能硜硜固據世間之禮教，又不能皈依正法之出世，而為貪著五欲，不捨世

143 《梁漱溟全集》第一卷〈究元決疑論〉印為「佛學如寶論」（頁 4）（打印有誤，而未校正），應為「佛學如實論」。按該文主要述論佛法的根本為「無性」（無自性），即認為現實世界都是因緣和合而生，並無可以決定其自身的獨立之自體。

144 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第一卷，〈究元決疑論〉，頁 3-15。

145 按：熊十力這段話，係於 1913 年在梁啟超主編的《庸言》雜誌上所發表之讀書扎記。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 間，竊無違碍之談，飾其放逸之行，則是黠猾之所為，非吾釋子之所有。[146]

梁氏這段話申明佛法，對佛理的掌握應是中肯的。

梁漱溟指出，他的第二次思想變化階段，是從人生問題煩悶中衍生厭世、出世觀念，進而轉變了他的為人。他說：

> 關於我的所以發生厭世思想種種，……有〈究元決疑論〉一文可以參看。此篇文字係一出世主義之哲學。……原其所以然，蓋由三層原故：一、感情真摯易多感傷感觸，佛家所謂煩惱重。二、（前期）事功派的誇大心理易反動而趨消極。三、用思太過，不知自休，以致神經衰弱而神經過敏。但在主觀上則有一套理論，持之甚堅且確。因為發生厭世思想，則根本否認人生，更不再講實利。[147]

這裡，梁氏從三項客觀因素及一項主觀條件說明他青年時期從20歲到29歲十年間厭世思想、「出離心」濃重，根本否定人生的緣由。特別是主觀上認為人生是錯誤，對人生持否定態度，是促使他歸入佛家的決定性根源。

還有，梁父對他的開放性態度，也提供梁漱溟青年時期自我追求的自由氛圍。梁氏在〈思親記〉一文云：「溟又以慕釋氏故，輒從其戒條，茹素不婚，以出世自勵。……釋氏之教，公（梁父）所不喜也。溟年二十，日誦其言，公未嘗一言止之。」[148] 在言必佛理，行必持戒的舉止中，梁父從未曾禁止。尤

---

[146] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第一卷，〈究元決疑論〉，頁19。
[147] 梁漱溟，《自述》，頁8。
[148] 梁漱溟，〈思親記〉，頁594-595。

臺灣人學學術期刊資料庫

其在他哥哥既成室十年而無子嗣的情況下，梁父依然尊重他的選擇，這無疑也是使梁漱溟於青年期沉浸於佛典，孜孜於佛教研究的助因。

當他有了厭世、出世的思想之後，於是跑到琉璃廠找佛書看。他說：「當時讀了一本《因明入正理論》[149]，回來看不懂。但不懂也看。……可見我那時死心眼，一心認準了佛家道路。」[150] 七十年後，他受訪時回顧早期看《因明入正理論》這類佛教因明學、唯識學典籍的心得是：「佛家喜歡講無明，它看人生就是起惑造業、受苦，因此對人生持否定態度。它這種基本思想我一直是以為正確的。」[151] 梁氏的人生觀與佛教四諦中苦諦所說生死是苦的真理，實相符契，這應是他青年時期傾心佛家之一大因緣。

由上述亦可見，若以大小乘來看，青年時期的梁漱溟之傾心佛家，明顯是偏向出離心重，出世思想篤，出家意念強的小乘佛教。誠如他自言：「從小的時候就想出家當和尚。……原始佛教普遍管它叫小乘教，小乘教主要是出世。」[152] 又他在〈致言申夫〉信中，明白表示：一生傾心佛法，而早期走的「小乘」。[153] 綜覽他這一階段的言行中，尚未找到大乘佛法既出世又入世，以及大乘菩薩道自利利他的思想與實踐。

---

149 《因明入正理論》，印度商羯羅主造，唐代玄奘譯於貞觀二十一年（647），今收於《大正藏》第 32 冊。此書是佛教因明學重要典籍。

150 王宗昱，〈是儒家，還是佛家？——訪梁漱溟先生〉，頁 229。

151 王宗昱，〈是儒家，還是佛家？——訪梁漱溟先生〉，頁 230。

152 梁漱溟，〈答美國學者艾愷先生訪談記錄摘要〉，頁 1138。

153 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈致言申夫〉，頁 306。

臺灣大學

（三）壯年至老年時期（29 歲至 82 歲）：轉入儒家，但融會大乘佛法精神

梁漱溟自述：「我的人生思想轉變，……第三期由佛家思想轉入於儒家思想，從二十八九歲以後，即發表《東西文化及其哲學》一書之際。」[154]1921 年，梁氏（時年 29 歲）與原配黃靖賢結婚[155]，對前一期主張出家的生活情態做了一大改變。他在 29 歲以後由走佛家的路重轉回儒家入世的路[156]；即人生態度從厭離生活轉變到落實生活、尊重生活，盡力於當下的生活[157]。

《東西文化及其哲學》聚焦於東西文化問題的探討。梁氏觀察清末民初這段充滿「文化衝突」及「意義危機」時代，得出「很急迫而單單對於中國人逼討一個解決的問題」。[158] 他回顧並檢討指出，清末洋務運動、變法維新，都沒有達成讓中國強盛之目標，乃至後起的國民革命雖成功，但袁世凱（1859-1916）帝制自為之野心、軍閥常年之搗亂，以及五四新文化運動對孔子教化與傳統文化之攻擊等，卻接踵而來。他認為，這些都與東西文化問題密切相關，在沒有曉得東方文化（含中國文化及印度文化）的價值之前，無論是西化論或東西文化調和論，概「只能算是迷離含混的希望」、「不真切的態度」。[159] 依其觀點，如果對於東西文化問題沒有根本的解決打開一條活路，欲求建設中國新局，是沒有辦法的。他在書中明白指出，「孔家生活」、「孔子

154 梁漱溟，《自述》，頁 9。
155 王宗昱，《梁漱溟》，頁 308。
156 梁漱溟，《朝話》，頁 1。
157 梁漱溟，《朝話》，頁 63。
158 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁 9。
159 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁 15。

臺灣人文學術期刊資料庫

人生」的倡導，是一條活路。[160]

梁漱溟在《東西文化及其哲學》自序中，把他「由佛返儒」的原因作了說明：

> 我從二十歲以後，思想折入佛家一路，……但現在則已變。……決定擱置向來要做佛家生活的念頭，而來做孔家的生活。……我反對佛家生活，是我研究東西文化問題替中國人設想應有的結論，而我始終認只有佛家生活是對的，只有佛家生活是我心裏願意做的。……到現在我決然捨掉從來的心願了。我不容我看著周圍種種情形而不顧。……一出房門，看見街上的情形，會到朋友，聽見各處的情形，在在觸動了我研究文化問題的結論。[161]

梁氏這段話所要表達的是，他內心向來是願意做佛家生活，至此時並未改變，但此時此地中國社會民不聊生，到處塗炭，不僅為政者拿不出辦法，佛教界也束手無策，無益當時的國家需要。所以他要由佛返儒，做有益現實社會的事情。

梁氏在《東西文化及其哲學》批評佛家不合時宜的論點，主要是從文化的觀點以及現實的需要來衡量。他以人生意欲劃分三大文化體系：西洋文化是以意欲向前要求為根本精神的；中國文化是以意欲自為調和，持中為其根本精神的；印度文化（以佛教為核心）是以意欲反身向後為其根本精神的。[162] 他說：「中國文化復興之後，將繼之以印度文化復興。……（印度文化的開發）唯有在以後的世界，大家的生計都有安頓，才得容人人來

[160] 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，〈自序〉，頁 3。
[161] 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，〈自序〉，頁 2。
[162] 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁 64。

臺灣人文藝術期刊資料庫

作。」[163] 由此可知，梁氏對印度文化是肯定的，只是認為時機還未成熟。

追索梁漱溟此期思想轉折的槓桿機制，是他閱讀明中後期儒家支流陽明門下泰州學派的著作：1920 年，梁氏因閱讀《心齋語錄》、《東崖語錄》，由此產生放棄出家念頭，決定步隨泰州王門走過的社會實踐型儒家之路。他說：

> 我佛家思想一直到二十九歲，也就是一九二一年發表《東西文化及其哲學》前後，我放棄了出家的念頭，轉入儒家。這個儒家指的是王陽明門下的泰州學派。美國人（Guy S. Alitto）為我作傳，稱我是「儒家」，我倒也可以接受。但他說得不準確，未指出我所信儒家的特性。[164]

此處所言，儒家的特性，指的是宋明以來儒學中程朱理學與陸王心學的分野，而梁氏走的陸王心學這一路徑。

基本上，梁漱溟是很想以陽明及其門人為師的，而並不認同朱熹（1130-1200）。他曾盼望能尋得孔子、陽明及其門下這樣的哲人當他的老師。他在《朝話》[165] 云：

> 我求師求友之念極切，常想如何得遇哲人救我一下。孔子，是千載不遇的；就是遇到陽明先生及其弟子來教導我一下也好。我如果遇到，就把全生命交給他，要我如何我便如何。[166]

---

[163] 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁 237-238。
[164] 王宗昱，〈是儒家，還是佛家？——訪梁漱溟先生〉，頁 230。
[165] 《朝話》是梁漱溟自 1932 年至 1935 年間朝會時對學生講話之輯錄。
[166] 梁漱溟，《朝話》，頁 59。

臺灣大學學術期刊資料庫

這可見，他認為陽明一路才是孔家正脈，同時顯示梁氏對陽明及其門人仰慕、信從程度之高。他在《東西文化及其哲學》一方面對朱子學提出批評，一方面充分肯定與認同陽明及泰州王門，他說：

> 宋學雖未參取佛老，卻是亦不甚得孔家之旨。據我所見，其失似在忽於照看外邊而專從事於內裏生活；而其從事內裏生活，又取途窮理於外，於是乃更失矣。……及明代而陽明先生興，始去窮理於外之弊，而歸本直覺——他叫良知。……陽明之門盡多高明之士，而泰州一脈尤覺氣象非凡；孔家的人生態度，頗可見矣。[167]

他對主張「窮理於外」的朱子學確實不懷好感，而對陽明之學及泰州王門一脈則頷首稱是。

梁氏欣賞由陽明高足、泰州王門領導人王艮[168]（1483-1540）建構、推動的「化及平民」之大眾化學風，進而追隨之，並因此在人生態度上由佛返儒。他說：

> 我很佩服王心齋，他是個鹽工，出於其門下的也大多是勞工[169]。他是本著自己的思想而實踐的人，所以他是個社會

[167] 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁 137。

[168] 王艮，字汝止，號心齋，江蘇泰州人。「泰州王門」（泰州學派）即因王艮是泰州人而得名。他本是一個灶丁，七歲受書鄉塾；二十五歲買《孝經》、《論語》、《大學》諸書，每天誦讀，逢人質義。正德十五年（1520），王陽明鎮撫江西，極論良知之說，學者翕然從信。王艮以詩二首求見，正式成為王門弟子。學成之後，王艮推動「聖人大還俗」運動，倡導「百姓日用之學」，強調「宇宙在我」、「以天地萬物依於己，不以己依於天地萬物」等「尊身立本」思想，喚醒人們尊重自我「主體性」。其生平可參見清．黃宗羲，《明儒學案》（臺北：河洛圖書公司，1974 年）卷 32〈王艮傳〉，頁 68-70。

[169] 王艮接引人無間僕隸，門下有很多出身社會底層，諸如林春（1498-1541）

臺灣大學學術用印

> 活動家。……我轉向儒家，是因為佛家是出世的宗教，與人世間的需要不相合。其實我內心仍然是持佛家精神，並沒有變。變的是我的生活，我於這一年年底結了婚，不再堅持終生不娶了。我以為我持的是大乘菩薩的救世精神，這一點和泰州學派的儒家精神是相通的。[170]

梁氏上面這段話顯示三點重要涵義：一是他認為佛家的出世思想，與世間的社會現實需要脫節，不足取；二是他轉向儒家，所選擇的是泰州王門實踐社會關懷、化及平民的儒家精神；三是泰州學風與大乘菩薩道的救世精神是相通的。這對應於梁氏〈致言申夫〉所言完全吻合，他說：

> 我自少年傾心佛法（非受人指引，是自發的），抱出家為僧之念，直至二十九歲乃始放棄而結婚，但始終發願不捨眾生，不住涅槃。曾致力鄉村運動者十年，又值日寇入侵而奔走國事。……以救苦救難自勉也。[171]

這段話，充分說明了他十年致力鄉村建設以及八年抗戰中為國事奔走等，所秉持的是「不捨眾生，不住涅槃」，拔苦救難的大乘佛法精神。

由上可見，梁氏的第三期人生態度折歸儒家，在精神上，放棄的是出世的佛家思想，內心並未拋棄佛家精神，而將大乘佛法菩薩利他的胸懷加以抉擇過來，融入到泰州王門所踐行的將生命

是貧農孤兒，朱恕是樵夫，韓貞（1509-1585）是陶工等，這些下層庶民一遊王艮之門即成彬彬儒者。其概況可參見《明儒學案》卷 32〈王艮傳〉、〈王襞傳〉，頁 68-78。

[170] 王宗昱，〈是儒家，還是佛家？——訪梁漱溟先生〉，頁 230。

[171] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈致言申夫〉，頁 307-308。

臺灣大學圖書期刊資料庫

貫注於社會活動之上的真正承接孔子精神的儒家學風。

當然，梁氏是受到泰州王門的直接啟迪，而走向社會改造運動之路，全身精力投入鄉村建設、農民教育工作，把學問和行動合為一體。1924 年，梁氏 32 歲時，毅然辭離北京大學，赴山東主持曹州中學高中部。這是他走出學術象牙塔，投身於社會實踐的初肇。1928 年，出任廣東政治分會建設委員會代理主席，構劃鄉治講習所建議案及試辦計畫大綱，得到南京中央政治會議批准。1929 年，到河南輝縣受聘為村治學院教務長，並於翌年接辦北平《村治》月刊。1930 年，發表〈中國民族自救運動之最後覺悟〉，揭示孔子的人生——走入社會，「從自己努力上自得」，「超越有對」、「超越利害」去踐行生活；強調中國民族自救的新趨向之所寄，寄於孔家根本精神之發揮，而求進，而向上。[172]1931 年，轉到鄒平創辦「山東鄉村建設研究院」，大力倡導鄉村建設運動，尋求「改造舊中國，建設新中國」的道路。1933 年，教育部召開民眾教育專家會議，推選梁氏起草〈社會本位的教育系統草案〉。1935 年，赴廣州、南寧、桂林等地游講鄉村建設之道。1936 年，出版《鄉村建設大意》。1937 年，因七七事變，中日全面開戰，梁氏率鄉村建設同仁向後方撤退，結束在山東共七年的鄉村建設實驗工作。1940 年，在重慶創辦勉仁中學；同年出席參政會，為求全國一致抗日，提出〈釐定黨派關係，求得進一步團結，絕對避免內戰，以維護國本案〉意見書，主張儘速化解國共爭端。1947 年，於重慶創辦勉仁文學院，從事講學、育才與著述。1950 年，拒絕參加中共政府。1953 年，梁氏以政協委員列席中共中央委員會會議，應邀報告

[172] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第五卷，〈中國民族自救運動之最後覺悟〉，頁 44-118。

臺灣人文學術期刊資料庫

對中共農村工作發表意見。他毫不隱諱的評騭中共土改之缺失。1960 年，梁氏著手撰寫《人心與人生》[173]，於「書成自記」表示：事功猶是俗念，不足取；唯於社會問題則無所逃責。[174]

綜覽梁氏自壯年、中年到老年時期，絕大半輩子的重要行誼，最鮮明的工作即是下鄉從事以鄉村建設、民眾教育為主軸的村治事業。在他看來，中國問題與廣大農民社會的問題是分不開的。他發現絕多數的農民對於現代的、進步的生活，如地方自治、合作、新農業等，都不具有相關的知識或常識，因此，要解決中國問題，必須要先讓基層農民生活安定、接受教育、獲得知識，才有能力與餘力施行鄉村建設，從而得以在政治、經濟、文化上為中國開出一條活路。由上段羅述，可見在他最富精力與心思的生涯階段裡，關注的莫非務實的鄉村建設與民眾教育，這與一般學術思想人物往往侷限於大學高堂專意從事講授與研究著作之生命路徑大不同。親見梁氏在山東等地辦理鄉村建設與鄉學教育的熊十力，證實了他心繫社會的實際行動，是接榫於陽明學派的儒家精神的。熊氏在《十力語要》說：「友人桂林梁漱溟，獨提倡村治。而身入窮苦鄉邑，以實行其主張。漱溟固陸王之學者，故有此一段精神。」[175] 可以說，梁氏當年辭去北大教職，下鄉辦理鄉村建設與村學教育，體現的便是儒家陽明學派「化及平民」的淑世精神，而此一淑世精神，其中已融會了大乘佛法精神在內。

---

[173] 梁漱溟，《人心與人生》（臺北：谷風出版社，1987 年）。此書於 1975 年完成。
[174] 梁漱溟，《人心與人生》，頁 288。
[175] 熊十力，《十力語要》（臺北：廣文書局，1992 年），頁 261。

臺灣佛學學術期刊資料庫

（四）晚年時期（83 歲至 96 歲）：由儒返佛，信行大乘佛法

根據梁漱溟〈日記〉[176]，自 1975 年梁氏 83 歲起，他開始對人說自己是信佛益篤的佛教徒，甚至明白自稱是「老僧」，經常念佛、誦《般若心經》、《金剛經》，抄錄歷代禪師語錄、讀佛教經論、重閱佛學舊作，為門生講授佛典與佛法，以及期許親友學佛、誦佛經等[177]，無論是生活上或思想上，呈現由儒返佛的歷歷跡象，而所信行佛法以大乘佛法為主。

此處分五個方面，依梁氏〈日記〉及其有關書信等，列舉他晚年自 83 歲至 96 歲去世之間所採行的回歸大乘佛家生活情態的概況。

1. 自稱「老僧」、自述是信佛益篤的佛教徒

梁漱溟晚年，多次在致友人信函中，自稱「老僧」、「老和尚」等，同時也數次對親友表明自己是信佛益篤的佛教徒。這二種表述，在 1975 年之前是未曾有過的。茲依序列舉數例為證：

（1）1975 年 3 月 2 日，梁氏〈致田慕周〉云：「我崇信佛

[176] 1950 年前，梁漱溟偶而寫有片斷〈日記〉。1950 年至 1980 年，三十年間連續記〈日記〉，「文革」時一度被抄繳，全部丟失的有六年（1955、1958、1959、1960、1964、1965），嚴重殘缺的有四年（1952、1957、1962、1963）。1981 年 1 月 24 日之後日記寫作停止。

[177] 梁氏這些日常行誼，在 1975 年之前自壯年、中年到老年階段的生涯是相對較少的（僅在 1949 年 8 月初至 9 月初，約一個月時間，曾誦習「百字明」、「護法咒」，修「四加行」、「大手印」、「亥母法」等，惟為時短暫；其後 1956 年 5 月中旬數天，曾持珠念咒，但時間更短，之後便罕見），但在 1975 年後，則經常性的出現。特別是對外自稱「老僧」、「老和尚」，在 1976 年之後才有。而 1974 年，他尚在批孔逆流中為衛護孔子思想以及如何公允評價儒家作出努力。故本文界定 1975 年（梁氏 83 歲）起，作為他第四期（晚年）人生態度轉變的最後一期。

臺灣大學哲學系

法，老而彌篤。」

（2）1976 年 4 月 19 日，梁氏〈致田慕周〉，信末自署「老僧手答」。

（3）1976 年 4 月 20 日，梁氏〈致田慕周〉，信末自署「老僧再答」。[178]

（4）1977 年 2 月 3 日，梁氏〈致王星賢〉，信末自署「老僧合十」。[179] 此處結尾敬語「合十」，意同「鞠躬」、「敬上」，通常只有僧人及佛教徒才會這樣用。

（5）1977 年 8 月 17 日，梁氏〈致雲頌天〉，信末自署「八十五老和尚」。[180]

（6）1980 年 3 月 28 日，梁氏〈寄君大侄〉云：「我少年時便想出家為僧，至今仍然是一佛徒。」[181]

（7）1981 年 3 月 24 日，梁氏〈寄欽元孫〉云：「佛教包羅萬象，深不可測，……豈可輕視。……我自十六、七歲就志向出家為僧，……今八十九歲仍然傾向於此。我承認我是佛教徒，毫不含糊。」[182] 明白告訴孫子，自己是佛教徒。

---

[178] 以上三筆見梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈致田慕周〉，頁 184-189。

[179] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈致王星賢〉，頁 147。

[180] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈致雲頌天〉，頁 128。

[181] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈寄君大侄〉，頁 337。

[182] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈寄欽元孫〉，頁 384。

臺灣大學學術期刊資料庫

（8）1981 年 6 月 7 日，梁氏〈寄陳維博〉，信末自署「老頭陀[183]手覆」。[184]

2. 誦經與念佛成為平常功課

梁氏晚年經常誦佛經與念佛，這是之前較為少見的生活活動。羅列於後：

（1）1975 年 3 月 2 日，梁氏〈致田慕周〉，向田氏表示自己誦《般若心經》，但不像熊十力念《往生咒》。[185]

（2）1976 年 10 月 24 日，助病妻陳樹菜誦《金剛經》。[186]

（3）1977 年 12 月 27 日起，每天於夜間睡前念佛（誦佛號）如例。

（4）1978 年 1 月 1 日起，供觀音菩薩像於几上。

（5）1978 年 10 月 12 日，誦觀音聖號，為妻陳樹菜回向。

（6）1978 年 12 月 25 日起，每晚誦《金剛經》，回向先父母如例。

（7）1979 年 1 月 29 日，睡前誦《般若心經》。

（8）1979 年 9 月 7 日，妻陳樹菜去世；自此日起至 18

[183] 頭陀：梵語 Dhuta 的音譯，意為抖擻、淘汰、修治等，頭陀就是指拂去煩惱的塵垢。一般也稱行腳僧人為頭陀。

[184] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈寄陳維博〉，頁 276。

[185] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈致田慕周〉，頁 187。

[186] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，1976 年 10 月 24 日〈日記〉，頁 1033。

臺灣人文與學術期刊資料庫

日，梁氏每夜恭誦《地藏經》（《地藏菩薩本願經》）為亡妻回向。[187]

（9）1979 年 12 月 5 日，梁氏〈致單培根〉表示，他那段時間隨時放在手邊課誦的是《般若心經》與《金剛經》。[188]

（10）1984 年 5 月 10 日，梁氏〈致言申夫〉表示，他已是 91 歲「衰老」之人，但「不念彌陀，只念觀音，不修淨土者仍是以救苦救難自勉也。」[189] 其意是他不像一般衰老之人念阿彌陀佛，想往生彌陀淨土，而是念觀音聖號，要效法大乘佛教中觀音菩薩救苦救難之大愛精神。

3. 抄錄歷代禪師語錄、閱讀佛教經論與佛學著作

梁漱溟從青年起到晚年，陸陸續續有抄錄歷代禪師語錄、閱讀佛教經論與佛學著作的習慣，但比較來說，晚年做這些事的頻率似乎更高。摘舉數例如下：

（1）1975 年 3 月 2 日—3 日，抄錄《圭峰禪師語錄》。

（2）1975 年 9 月 22 日，閱讀明代潭益智旭（1599-1655）編寫的《選佛譜》，表示出乎意料。

（3）1975 年 10 月 28 日、30 日，查閱《佛學詞典》；再閱舊作《印度哲學概論》，自覺甚好。

---

[187] 以上六筆見梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，1977 年 12 月 27 日至 1979 年 9 月 7 日〈日記〉，頁 1070-1117。

[188] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈致單培根〉，頁 288-289。

[189] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈致言申夫〉，頁 308。

臺灣大學學術期刊論文館

（4）1975 年 11 月 19 日、21 日，閱《法華經懺》、《華嚴經・十地品》。

（5）1975 年 12 月 3 日，閱《成唯識述記》。

（6）1977 年 6 月 7 日至 12 日，閱佛書、《念佛警策》、宋代永明延壽（904-975）編撰的《萬善同歸集》，以及《傳燈錄》等。

（7）1977 年 7 月 31 日，展看《大乘起信論》、《解深密經》。

（8）1977 年 9 月 1 日—3 日、7 日、18 日，閱讀《成唯識論》。

（9）1977 年 9 月 27 日、28 日，讀《八大人覺經》、《四十二章經》。

（10）1977 年 10 月 11 日—18 日，讀佛書、佛典。

（11）1977 年 12 月 10 日—27 日，讀《千手觀音經》、《無量壽經》等。

（12）1977 年 12 月 27 日起，每天於晚間讀佛典。自此，從梁氏〈日記〉可知，他幾乎每夜讀佛教經論，諸如魏源（1794-1857）編的《淨土四經》；《成唯識論》、《解深密經》、《萬善同歸集》、《維摩詰經》、《金剛經》、《楞嚴經》等，都是他多次取讀的大乘佛書。

4. 為門生講授佛典、傳授佛法

梁氏晚年雖然因衰老，很少外出，但仍不時有過去的門生及

臺灣人學學術期刊資料庫

私淑者前來請益，他往往為他講授佛典、傳授佛法，共享佛家智慧。舉要如後：

（1）1975 年 6 月 23 日、28 日，在家為黃艮庸、雲頌天、王星賢等門生講《心經》，又談有關佛法。

（2）1975 年 11 月 16 日，在家為門生陳維博講佛教三世因果之理。

（3）1977 年 2 月 22 日，在家為門生陳維志講小乘、大乘佛法等。

（4）1977 年 3 月 9 日，在家為門生陳維志漫談佛法。

（5）1978 年 5 月 1 日，在家為門生陳維博講佛法。

（6）1978 年 12 月 12 日，在家為門生王星賢講佛法宗派。

（7）1979 年 1 月 30 日，在家為門生傅春華講佛法大意。

（8）1979 年 6 月 7 日、9 日、13 日、30 日；7 月 2 日、5 日、20 日、27 日；8 月 3 日、10 日、24 日、28 日、30 日等，在家為新來的李春生講佛法。

5. 期許親友學佛、誦經與念佛

梁氏晚年不僅自己身體力行讀佛書、誦經、念佛、抄錄禪師語錄等，尚且「推己及人」，把自己的心得及受用，分享給親友，裨大家同沾法喜。舉例如下：

（1）1976 年 10 月 17 日，囑病妻陳樹棻學佛，誦《金剛經》。

臺灣大學學術期刊資料庫

（2）1976 年 11 月 15 日，友人張少懷病重，梁氏囑其背誦《般若心經》。

（3）1976 年 11 月 26 日，門生黃艮庸去世；28 日，梁氏囑其女婿誦《地藏經》。[190]

（4）1977 年 9 月 14 日，梁氏〈致吳顧毓〉[191]，主要是解答當時生病中的吳氏所請問的關於破我執問題。梁氏此信中除講解佛法破執著之要義外，尚希吳氏勤誦《金剛經》，他說：「病中宜勤誦《金剛經》文，……如此則雜念可減，而心境可淨可靜。」[192] 又說：「為人要走學佛道路。每天應花一段時間念《金剛經》，這使人減少煩惱而智慧開朗，大有益處。」這些應是梁氏體驗的心得分享。

（5）1978 年 12 月 17 日，李妻宋之子來求助，梁氏除助以金錢外，尚教以念佛號。[193]

（6）1979 年，梁氏〈致孟憲光〉一信，係因孟氏來信向他請教宗教與神鬼問題，於是他抄錄自己寫的〈佛法大意〉贈送孟氏閱讀，以解惑之。[194]

（7）1982 年 1 月 17 日，從梁氏〈致張俶知〉可知，當

---

[190] 以上二十三筆見梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，1975 年 3 月 2 日至 1979 年 8 月 28 日〈日記〉，頁 990-1036。

[191] 梁氏此信，寫於 1977 年 9 月 14 日，參見其當日〈日記〉（《梁漱溟全集》第八卷，頁 1060）。

[192] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈致吳顧毓〉，頁 211-213。

[193] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，1978 年 12 月 17 日〈日記〉，頁 1091。

[194] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈致孟憲光〉，頁 159。

臺灣大學哲學術期刊資料庫

時張氏因衰老亟欲探索生命課題，於是向梁氏借閱《人心與人生》，此信中，梁氏云：

> 吾願老弟（張氏）更進一步，曉得佛家對人生之徹悟。人類生命固是進達於生物界之頂峰的，然卻同於一切生物，沉淪於生死迷妄之中。何云迷妄？無我而執我也。……佛者覺也，……其道就在破二執斷二取。二執者我執法執，二取者能取所取。……二執二取是世間法，道家仍屬世間法，唯佛家乃為出世間法，涅槃寂靜是也。[195]

期許友人學佛。

（8）1984 年 6 月 11 日，梁氏〈致朱據之〉乃針對朱氏該年 6 月 6 日來信之回復，其文云：「6 月 6 日來函奉悉。恕我難以如命而行。貪為佛家所戒三毒之一，吾不敢助成足下之貪念也。」[196] 佛家所戒三毒是貪、瞋、痴，此信梁氏採取佛教戒貪以回應朱氏，表面上似乎很不給對方面子，但佛教講如實如理，不助成他人之貪念，是真正符合佛法的。

四、結語

綜上可知，梁漱溟實為中國近現代思想史特出人物，其出入、游移儒佛之間，思想並尊儒佛兩家學說，皆許為人類最有價值之精神文明。他踐行學術活動之早期，恰值中國新文化運動由興起邁向高潮之際，而其人生的中晚期，又遭逢中共赤化國土，傳統文化面臨空前危機。可以說，他的生命與學問，是處於多事

[195] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈致張俶知〉，頁 117-118。

[196] 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，《梁漱溟全集》第八卷，〈致朱據之〉，頁 309-310。

臺灣大學學術期刊資料庫

之秋醞釀、茁壯，不斷同時代流風抗衡而綻放出的異采光芒。

儒家與佛家，是中國文化與思想的大結構（另一為道家，合為三大結構），兩者既有相近點，也存在明顯差異。形式上，儒家不像佛教有諸種宗教特徵。思想內涵上，儒佛相近處有二：一是在立身行事的觀念上，皆重修身為本之道；二是在價值選擇的取向上，皆重迴小向大之學。兩家義理殊異處則有三：在處事立場上，儒家入世，佛教既出世又入世，此其一；在利益對象上，儒家以人為主，佛教遍及一切眾生，此其二；在核心理論上，儒家主「仁說」，佛教主「緣起性空說」，此其三。

梁漱溟是儒家或是佛家？學界將之定位為儒家居多，而他自述出入、游移其間，晚年更強調一生持佛家思想不變。可以說，亦儒亦佛是其生命基調，但在不同生命階段儒佛所佔優勢有異。本文將梁氏出入儒佛的生命軌跡，劃分為四個時期：（一）少年時期（14 歲至 19 歲），依仿儒家嚮志事功，惟中間一度想出家為僧；（二）青年時期（20 歲至 29 歲），傾心佛家，偏向小乘佛教；（三）壯年至老年時期（29 歲至 82 歲），轉入儒家，但融會大乘佛法精神；（四）晚年時期（83 歲到 96 歲），由儒返佛，信行大乘佛法。要言之，他出入儒佛之間，並非全然的棄儒歸佛或棄佛歸儒，而是把雙方面加以會通、交融，儒佛兩家在其生命發展歷程中難以分割。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻（先按朝代先後，再依作者姓名筆畫順序由少至多排列）

漢・司馬遷

1979 《史記》臺北：河洛圖書出版社。

唐・玄奘譯

1998 《因明入正理論》，臺北：新文豐出版社，《大正藏》第三十二冊。

宋・朱熹

1985 《四書章句集注》，北京：中華書局。

宋・程顥、程頤

1986 《二程全書・程氏經說》，臺北：中華書局。

清・黃宗羲

1974 《明儒學案》，臺北：河洛圖書公司。

二、近人論著（依作者姓名筆畫由少至多排序）

王汝華

2012 《現代儒家三聖：梁漱溟、熊十力、馬一浮》，臺北：秀威資訊科技公司。

王宗昱

1989 〈是儒家，還是佛家？——訪梁漱溟先生〉，收於梁漱溟《東方學術概觀》，臺北：東大圖書出版公司，頁 227-233。

王宗昱

1992 《梁漱溟》，臺北：東大圖書出版公司。

臺灣大學學術期刊資料庫

王宗昱
2003 〈梁漱溟的佛教修行〉，《鵝湖月刊》第 29 卷第 6 期，頁 30-34。
艾愷（Guy S. Alitto）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。
艾愷採訪，梁漱溟口述
2008 《這個世界會好嗎？》，臺北：博雅書屋。
冉雲華
1995 《從印度佛教到中國佛教》，臺北：東大圖書出版公司。
冉華
2015 〈「援佛入儒」：締造文化傳播的新格局——傳播視野下的梁漱溟思想研究〉，《學術交流》2015 年第 7 期，頁 55-59。
牟宗三
1984 《生命的學問》，臺北：三民書局。
牟宗三
2010 《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局。
李杜
1997 〈現代的新儒學述評〉，收於劉述先等，《當代儒學發展的新契機》，臺北：文津出版社，頁 47-56。
李道湘
1998 《現代新儒學與宋明理學》，瀋陽：遼寧大學出版社。
何杰峰
2016 〈能海法師的藏傳佛教教育實踐及其價值〉，《中華

臺灣人學學術期刊資料庫

文化論壇》2016 年第 7 期，頁 42-46。

邱敏捷

1992 〈梁漱溟對佛學的理解與批判〉，收於國立高雄師範大學國文研究所編，《國立高雄師範大學國文研究所第五屆所友學術討論會論文集》，高雄：國立高雄師範大學國文研究所，頁 149-166。

林安梧

1996 《當代新儒家哲學史論》，臺北：文海學術思想研究發展文教基金會。

胡適

1982 《中國古代哲學史》，臺北：臺灣商務印書館。

韋政通

1987 〈「文化中國」的象徵——梁漱溟的生平與思想〉，收於梁漱溟，《人心與人生》，臺北：谷風出版社，頁 310-325。

徐嘉

2007 《現代新儒家與佛學》，北京：宗教文化出版社。

梁啟超

1980 《先秦政治思想史》，臺北：東大圖書出版公司。

梁漱溟

1972 《朝話》，臺北：文景出版社。

梁漱溟

1983 《東西文化及其哲學》，臺北：里仁書局。

梁漱溟

1987 《人心與人生》，臺北：谷風出版社。

梁漱溟

1987 《印度哲學概論》，臺北：彙文堂出版社。

臺灣大學學術期刊資料庫

梁漱溟
1987 《東方學術概觀》，臺北：駱駝出版社。
梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編
1989 《梁漱溟全集》（共八卷），濟南：山東人民出版社。
梁漱溟著，李淵庭、閻秉華整理
2003 《梁漱溟先生講孔孟》，桂林：廣西師範大學出版社。
郭齊勇、龔建平
2011 《梁漱溟哲學思想》，北京：北京大學出版社。
陳永杰
2015 《現代新儒家直覺觀：以梁漱溟、馮友蘭、熊十力、賀麟為中心》，上海：東方出版中心。
陳來
2009 〈梁漱溟與習靜之功〉，《鵝湖月刊》第 34 卷第 11 期，頁 7-20。
黃進興
1994 《優入聖域：權力、信仰與正當性》，臺北：允晨文化出版公司。
經觀榮
2006 《梁漱溟的人生思想與鄉村建設活動》，臺北：洪葉文化事業公司。
楊國榮
1997 《王學通論——從王陽明到熊十力》，臺北：五南圖書公司。
熊十力
1992 《十力語要》，臺北：廣文書局。

臺灣人學學術期刊資料庫

蔡元培
2010 《中國倫理學史》，臺北：五南圖書公司。
蔡仁厚
2005 《新儒家與新世紀》，臺北：臺灣學生書局。
蔡仁厚
1999 《儒家思想的現代意義》，臺北：文津出版社。
鄭大華
1999 《梁漱溟學術思想評傳》，北京：北京圖書館出版社。
鄭大華
2001 《梁漱溟傳》，北京：人民出版社。
鄭家棟
1990 《現代新儒學概論》，南寧：廣西人民出版社。
錢穆
1983 《中國思想史》，臺北：臺灣學生書局。
劉述先等
1994 《當代新儒家人物論》，臺北：文津出版社。
賴永海
1992 《佛學與儒學》，杭州：浙江人民出版社。
盧升法
1994 《佛學與現代新儒家》，瀋陽：遼寧大學出版社。
釋太虛
1980 〈讀梁漱溟君唯識學與佛學〉，收於太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》第四十九冊，臺北：善導寺佛經流通處，頁 11-19。
釋太虛
1980 〈我怎樣判攝一切佛法〉，收於太虛大師全書編纂委

臺灣人學學術期刊資料庫

員會編，《太虛大師全書》第二冊，臺北：善導寺佛經流通處，頁 509-529。

釋東初

1974 《中國佛教近代史》，臺北：東初出版社。

釋印順

1987 《印度之佛教》，臺北：正聞出版社。

釋印順

1989 《契理契機之人間佛法》，臺北：正聞出版社。

釋印順

1992 《佛法概論》，臺北：正聞出版社。

釋印順

1992 《我之宗教觀》，臺北：正聞出版社。

釋印順

1992 《佛在人間》，臺北：正聞出版社。

釋印順

1994 《學佛三要》，臺北：正聞出版社。

釋慈怡主編

1989 《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社。

臺灣大學學術期刊資料庫

Liang Shu-ming's Track of Life Between Confucianism and Buddhism

Huang, Wen-shu *

Abstract

Liang Shu-ming is a special figure in the history of modern Chinese thought. He follows both Confucianism and Buddhism, approving both to be human beings' most valuable spiritual civilization. There are similarities and differences between Confucianism and Buddhism. Does Liang's thought belong to Confucianism or Buddhism? The academia tends to define it as Confucianism. However, he claimed to be lingering between the two. In his later years, he emphasized that he had stuck to Buddhism without changes. In other words, he followed both Confucianism and Buddhism in his lifetime, but each took advantage in different life stages. This paper will divide his life into four stages: (1) Teenager (14-19): He followed Confucianism with ambition and honor but considered becoming a monk once. (2) Young Adult (20-29): He admired Buddhism wholeheartedly and had the preference for Theravada Buddhism. (3) Prime to Old Years (29-82): He turned to Confucianism and integrated the spirit of Mahayana Buddhism. (4) Later Years (83-96): He returned from Confucianism to Buddhism and followed Mahayana Buddhism. In sum, between Confucianism

* Professor, College of Liberal Education, Shu Te University.

臺灣大學學術期刊資料庫

and Buddhism, he never totally abandoned one for the other. Instead, he made combinations and the two thoughts are inseparable in the development of his life.

Keywords: Liang Shu-ming, Confucianism, Buddhism, similarities and differences between Confucianism and Buddhism, combination of Confucianism and Buddhism

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫