臺大歷史學報第29期
2002年6月，頁107~126
本文2001.8.15收稿，2002.3.18通過刊登
BIBLID1012-8514(2002)29p.107-126

直覺與工具理性批判：
梁漱溟對儒家經典的文化詮釋

高瑞泉*

提　要

對「直覺」的高度重視可以說是二十世紀新儒家的共同點之一，儘管對「直覺」概念的詮釋和具體運用在各個哲學系統中有許多不同。本文的宗旨是分析梁漱溟先生如何借助對儒家經典和佛學的文化詮釋，在現代性批判的過程中，全面地闡發了他的直覺理論。

梁漱溟對現代性的批判集中到一點，是工具理性批判。他認為工具理性的高度擴張造成了西方的價值危機，包括在天人之辯上人與自然的嚴重對立、群己之辯上功利主義和個人主義的困境、理欲之辯方面人的內心生活的貧困和分裂。為了救治世風，梁漱溟主張從傳統文化中尋找精神資源，因此通過對《周易》和《論語》等儒家經典的獨特詮釋，以及對唯識論的發揮，抉發出「直覺」這一核心範疇。梁漱溟認為，直覺首先是形而上學的方法，擅長運用這種方法是中國古代形上學的重要特點；直覺也是獲得知識的方法，嚴格說主要是獲取有關意義或價值的知識的方法；更重要的是，直覺是倫理學的基本原則。因為直覺不僅關係到德性自我的確立，而且由於善的直覺包含了無私的情感，表現出強烈的驅動力和當下即是的自發性，由此進入實踐的領域。正如梁漱溟自述，其理論曾經受到某些西方心理學的影響，這是它表現為心理主義泛直覺論的原因之一。儘管梁漱溟的直覺論有不盡圓熟之處，但是他最早提醒人們注意直覺在中國文化和中國哲學中重要地位、系統而全面地探討了直覺範疇，並且漸漸清除原先帶有的非理性主義成分，證明他不枉為新儒家的先驅。

關鍵詞：梁漱溟　直覺　工具理性　仁　倫理　心理

* 華東師範大學中國現代思想文化研究所研究員、華東師範大學哲學系主任。

臺灣大學學術期刊資料庫

現代新儒家的先驅梁漱溟最早以《東西文化及其哲學》名世，這部著作以儒家思想特別是王學、佛學特別是唯識論，以及柏格森（Henri Bergson, 1859~1941）的生命哲學、麥獨孤（W. William Mc Dougall, 1871~1938）的心理學等理論為骨幹，試圖從文化哲學的層面來解決近代以來中國社會的中心問題：「古今中西」之爭。梁漱溟所取無疑是維護和宏揚東方文化的立場，但和世紀初一味守舊的「孔教會」信徒又不同，對儒學的解釋有現代的新特點；對西方文化雖然並不一概排斥，但主張在儒家價值的基礎上有條件地接納民主和科學，多少遵循了「中體西用」的套路。因此，梁漱溟的早期著作大多是由如下兩部分構成：一是對儒家和佛教經典的文化詮釋，一是對西方現代性的廣泛批判。通過這樣兩個相反相成的方面系統闡發了他的新儒家文化——哲學觀點。十分明顯，青年時期的梁漱溟，對中國的現代化態度相當矛盾，早就有人指出，梁漱溟一方面意識到中國必須現代化以求生存，「然其理論也為中國設立了一個無法解決的兩難法：在他整本書中，他強調文化乃隱含種種態度的整體性創造，是不可以加以混合的，他同時描寫『真』儒家態度——真正的中國文化——乃現代化之相反，二者完全無法共存。」[1]這種對立在一個方面表現為直覺和工具理性的矛盾。對於梁漱溟的直覺理論，前人已經多有批評。對於像賀麟先生所說的，現代中國哲學史上第一個最著力推崇直覺的梁漱溟，有的讚揚其直覺的「動力論」詮釋，[2]有的則

1 （美）艾愷（Guy S. Alitto），《世界範圍內的反現代化思潮——論文化守成主義》（貴州：貴州人民出版社，1991），163。

2 如陳榮捷說梁漱溟「在給予儒學仁的概念以一『動力論的直覺』（DynamicIntuition）之新詮釋中，對一九二〇年新文化運動發揮了無比的影響力；但是，他並未發展出一套屬於他自己的哲學系統。」陳榮捷著，陳瑞生譯注，〈當代唯心論新儒學——熊十力〉，見羅義俊編，《評新儒家》（上海：上海人民出版社，1991），421。不過，說梁漱溟沒有自己的哲學系統，就大有辯論的餘地。依筆者的管見，梁漱溟以「意欲」、「直覺」和「理性」為骨幹，形成了一個帶唯意志論色彩的哲學系統，在二十世紀中國是相當獨特的。詳見拙著《天命的沒落——中國近代唯意志論思潮研究》（上海：上海人民出版社，1991），第四章。至於說梁漱溟的直覺論「對一九二〇年的新文化運動發揮了無比的影響力」，好像與歷史事實差距太大。因為我們知道所謂「新文化運動」，如果從陳獨秀創辦《青年雜誌》開始，應從一九一五年起。其高峰在一九一六年到一九一九年。

臺灣大學學術期刊資料庫

批評其直覺主義。[3]此外，更有人已經注意到其直覺理論與其他新儒家的共同之處。[4]本文不能全面地討論梁漱溟哲學思想的全貌，而只限於討論梁漱溟如何借助對經典（主要是儒家經典，也涉及到佛家經典）的個人化詮釋來批判工具理性；作為對立面，如何同時凸顯了「直覺」在東方文化特別是中國文化中的意義；以及在此過程中西方非理性主義如何支持了這種詮釋和批判。

一

我們知道，梁漱溟的文化哲學以意志主義的意欲論為核心，按照這一理論，人的意志所追求的方向決定了某種文化的特徵。「西方化是意欲向前要求為根本精神的。」[5]它表現為多方面的特徵：

（一）、征服自然之異彩：西方文化之物質生活方面現出征服自然之彩色，不就是對於自然向前奮鬥的態度嗎？所謂燦爛的物質文明，不就是對於環境要求改造的結果嗎？

「五四運動」以後，新文化運動實際上已經分化了。即使新文化運動仍在延續，但是它的「動力論」的精神與梁漱溟幾乎無關。我們知道，五四以前，西方的各種現代理論已經多有傳入中國的，影響最著者為社會進化論；五四以後，馬克思主義傳入中國，這兩種主義給現代中國精神注入了巨大的「動力論」要素。梁漱溟的《東西文化及其哲學》發表於一九二一年，而且當時的影響主要在於他的儒家文化復興論，其直覺論在當時則很少被人們所注意。

3 見馮契著，《中國近代哲學的革命進程》（上海：上海人民出版社，1989），327~338。

4 如張灝認為梁漱溟與熊十力、張君勱等都主張人們「對世界能夠產生主觀的當下的靈明的了悟」，「力言直觀論在人文研究上之用」。見張著〈新儒家與當代中國的思想危機〉（轉引自羅義俊，《評新儒家》，54~55）。而郁振華則從形上的智慧如何獲得，在方法論上與理智相對的直覺的意義，論列了梁漱溟的直覺論。認為它雖然有非理性主義的色彩，但是依然將他放在「理性的直覺」的大框架內，並且認為，「這種傾向，在現代新儒家的進一步發展中逐漸得到了克服。」郁振華，《形上的智慧如何可能？中國現代哲學的沈思》（上海：華東師範大學出版社，2000），173~180。

5 《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，1989），第 1 卷，383。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）、科學方法的異彩：科學方法要變更現狀，打碎、分割來觀察；不又是向前面下手克服對面的東西的態度嗎？科學精神於種種觀念、信仰之懷疑而打破掃蕩，不是銳利邁往的結果嗎？

（三）、德謨克拉西的異彩：德謨克拉西不是對於種種威權勢力反抗奮鬥爭持出來的嗎？這不是由人們對人們持向前要求的態度嗎？[6]

簡單言之，梁漱溟認為西方的科學技術、工業文明和民主制度，都建立在該文化環境中人慣常採取意欲向前的生活態度即價值的基礎之上。他承認，由此產生了某些值得肯定的結果：物質生活的改善、科學的昌明和民主的政治。但是，這些成果同時讓人們付出了高昂的代價。或者說，現代性同時呈現出負面的價值。梁漱溟注意到現代西方社會相當廣泛的意義喪失、價值真空現象，注意到功利主義、科學主義和實證主義在西方社會的廣泛流行，並且對它們進行了嚴厲的批評。

所有這些對現代性的批評，可以集中到一點，即對工具理性的批評。他說：[7]

> 我們已說過西洋哲學是偏於向外的，對於自然的。對於靜體的一面特別發達，這個結果就是略於人事；所以在他人生哲學好像不是哲學的正題所在，而所有其人生哲學又自古迄今似乎都成一特別派頭。什麼派頭？一言以蔽之，就是尚理智；或主功利，便須理智計算；或主知識，便須理智經營；或主絕對又是嚴重的理智。

十分明顯，梁漱溟以為西方哲學缺乏關於人生問題的這種看法，是那個時代中國的文化保守主義者所常有的偏見；但是他清楚地指出西方現代文化的中心是崇尚理智，又確實是富有洞察力的。[8]換言之，梁漱溟不

---

6 同上書，第 1 卷，382。

7 《梁漱溟全集》，第 1 卷，482。

8 吳展良以為梁漱溟對西方現代性的批評，在更深的層面乃是以深契於中國思想傳統的「生生思想」對西方的理性主義的批判，並且由此形成了中國現代保守主義的起點。這是很有啟發性的見解。見吳展良，〈中國現代保守主義的起點：梁漱溟的生生思想及其

臺灣大學學術期刊資料庫

僅已經意識到理性化是西方現代性的根本特徵，而且認為工具理性的高度擴張構成了西方文化的危機。這種危機主要環繞著價值問題這個中心，在天人、群己、理欲等三方面蔓延開來。

在天人關係方面，梁漱溟還沒有看到像當代人那樣普遍面臨的生態危機，但是已經意識到現代化過程中借助工具理性的力量，「人類中心論」憑藉科學技術導致了人與自然的嚴重對立。「其精神上怎樣使人與自然之間、人與人之間生了罅隙；而這樣走下去，罅隙愈來愈大，很深刻的劃離開來。就弄得自然對人像是很冷，而人對自然更是無情，無復那古代以天地擬人而覺其撫育萬物，像對人很有好意而人也恭敬他，與他相宜相親的樣子；並且從他們那理智分析的頭腦把宇宙所有納入他那範疇悉化為物質，看著自然只是一堆很破碎的死物，人自己也歸到自然內只是一些碎物合成的，無復囫圇渾融的宇宙和深秘的精神……人處在這樣冷漠寡歡，乾枯乏味的宇宙中，將情趣斬伐的淨盡，真是難過得要死！」[9]

在群己關係首先是在倫理道德領域，是工具理性加劇了功利主義和個人主義的困境。在梁漱溟看來，西方人因為要追求功利，「就以為人所以結成社會是出於自利心的算計要交相利才行，社會所賴以維繫的是由人類的理性；講到倫理上的利他心，總喜說是由自利心經過理性而推廣出來的，像霍布士等一般說法都是這樣。」[10]西方功利主義理論是與個人主義聯結在一起的，梁漱溟以為，西方的問題恰恰表現為個人主義

對西方理性主義的批判（1915~1923）〉，劉述先主編，《當代儒學論集：傳統與創新》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995）。不過，無論就其主觀意向言，還是就其知識準備論，梁漱溟先生都沒有也無法全面地批判西方理性主義這樣龐大而複雜的對象。而且籠統地說梁漱溟有反理智主義也仍有隔，他以為理智是中性的東西，現代性的弊病是理智的誤用和濫用。以本文的論證，梁漱溟更多的是對現代西方文化中那種工具理性的過度膨脹持嚴厲的批評態度，與此相應的，是凸顯「直覺」的重要。由於他思想方式的獨斷論傾向，對中西印三大文化系統，都試圖給出一個本質的規定，並以此為一元核心解釋整個文化系統，所以在當時顯得新鮮，在現在仍然不失深刻和啟發性，但是從學理言難免有種種牽強附會之處。

9 《梁漱溟全集》，第 1 卷，504。

10 同上書，第1卷，500。

臺灣大學學術期刊資料庫

的泛濫。每個人都運用理智的方式追求個人最大限度的利益，不僅親情疏離，到處都過著算帳的日子，而且必定造成嚴重的社會衝突。「近世以來，西方人專走個體自拓一路，其個人也各自自拓，其國家也各自自拓，才有其社會上種種罪惡痛苦，才有此次打戰的創害，把個體的生存競爭真演的烈！」[11]

梁漱溟看到，現代社會處理人際關係崇尚法律。現代法律制度確實是理性化的重要表現。「現在這種法律下的共同過活是很用一個力量統合大家督迫著去做的，還是要人算帳的，人的心中都還是計較利害的，法律之所憑藉而樹立的，全都是利用大家的計較心去統馭大家。」[12]法制生活所培養的人不可能享受理想社會人們所過的那種協作共營生活，根源還在借助工具理性的功利主義。

在理欲關係或者說人格問題上，工具理性的片面發達造成了人的內心生活的貧乏和分裂。「而從他那向前的路一味向外追求，完全拋荒了自己，喪失了精神；外面生活富麗，內裏生活卻貧乏至於零！」[13]最重要的是，「西洋人向前逐物，作那理智計算的生活，分別目的和手段，結果把自己生活化為一截一截手段，而大大貶損了人生價值」。[14]

總之，梁漱溟對西方文化的批評，雖然並沒有使用「工具理性」的字樣，但是他所說的西方人「向前逐物，作那理智計算的生活，分別目的和手段」，把理智作為一個計算的工具，正是近代以來歐洲社會生活的本質特徵，即一切行動以工具合理性為取向。在梁漱溟看來，由於將功利的目標視為唯一的目的，這種生活取向本身就將導致忽略人的精神價值。正是工具理性的過度擴張，導致了西方文明的深刻危機。

---

11 同上書，第1卷，501。

12 同上書，第1卷，521。

13 同上書，第1卷，504。

14 同上書，第1卷，506。

臺灣大學學術期刊資料庫

二

梁漱溟對工具理性的批評，並非價值中立的；事實上，梁漱溟總的以為，雖然工具理性本身似乎是價值中立的，但是它的過度運用常常對人性有刺激和遮蔽兩方面的負面作用：「大約理智是給人作一個計算的工具，而計算實始於為我，所以理智雖然是無私的、靜觀的，並非壞的，卻每隨佔有衝動而來。因為妨礙情感和連帶自私兩點，所以孔家很排斥理智。」[15]可見，梁漱溟的批評是價值先行的，換言之，他是以儒家的價值尺度來從事工具理性批判的。

這使我們想起，在中國古代傳統的意義系統中，「機心」通常被認為只有負面的價值。「機心」一方面表示人有利己的私心，因而善於計算；另一方面「機心」使人喪失了淳樸的感情。七竅成而混沌死。梁漱溟對工具理性的種種批判，可以說始終在運用傳統的資源，特別是借助於對儒家經典的個人化的同時也是有豐富時代特點的詮釋。

舉其大要，我們很容易發現以下這些內容：

《易經》是儒家最重要的經典之一，梁漱溟認為中國文化精神就是建立在《易經》的基礎之上：和諧、謙讓和善於妥協的態度。梁漱溟認為《周易》的形上學，「其大意以為宇宙間實沒有那絕對的、單的、極端的、一偏的、不調和的事物；如果有這些東西，也一定是隱而不現的。凡是現出來的東西都是相對、雙、中庸、平衡、調和。」但是如何是「中」，如何是「調和」，決不是理智的計算可以達到的境界。「如是之中或調和都只能由直覺去認定，到中的時候就儼然真是中，到不調和的時候就儼然確是不調和，這非理智的判斷不能去追求其所以，或認定就用理智順著往下推；若追問或推理都破壞牴牾講不通了。」[16]根據這種反理智的態度，我們當然可以認為梁漱溟對易理的詮釋多少有些放大了中國傳統哲學中的神秘主義，如何達到「和乎中」，似乎是一種藝術，似乎完全憑藉當下的直覺了。但是我們也可以說梁漱溟窺測到中國古代的辯證

15 同上書，第1卷，455。

16 同上書，第1卷，444~447。

臺灣大學學術期刊資料庫

方法與形式邏輯的不同，《周易》所要把握的是處於永恒運動中的世界，它不是一個可以依賴計算而掌握的世界，而需要我們運用辨證思維的方法。

我們知道，作為最初一部用於算卦的書，《周易》本來中包含了術數，後來的解易者有不少循的這條路數，梁漱溟在詮釋《周易》時並沒有運用這方面的資源。我們後面將會說明，他為了批判工具理性，借用的詮釋框架是西方反對實證主義的一派哲學，從某種意義上說，走向直覺論是服從於對工具理性和功利主義的批判的。

實證主義通常注重事實經驗，排斥思辯的觀念和抽象的原則；在實證主義看來，哲學無非是尋找科學統一的基礎，和對一切科學都適合的原則，它並不運用與科學方法不同的方法。邏輯分析是他們的基本工具。梁漱溟認為科學以及它所運用的工具理性是意欲向前追求的結果，儒家文化的精神是意欲的向內調和持中，當然應該有另一種不同的思維方式。簡言之，科學所崇尚的那種方法，恰恰是儒家所排斥的。梁漱溟認為，在排斥形式邏輯這一工具理性的基本形態的問題上，孔子和《易經》是完全一致的。他把《易經》關於「為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相濟不可為典要，唯變所適」的思想和《論語》中「毋意，毋必，毋固，毋我」以及「無可無不可」等等字樣相聯繫，來拒斥追求精確性、嚴密性和普遍有效性的自然科學方法，特別是拒絕將工具理性運用到形上學和人生問題的解決之中。

「仁」是儒家思想的核心之一。孔子貴仁，但是孔子所謂的「仁」有複雜的含義。這就給孔子後學埋下了爭論的種子，也給現代詮釋者留下了豐富的空間。不過，一般說來，現代人有些東西已經有了共識：譬如孔子說「仁者愛人」，我們都會承認「仁」表示了人道原則。但是，無論孟子還是荀子，都用「仁且知」來稱道孔子，可見孔子之仁是與知聯繫在一起的，人道原則和理性原則是統一的。又如，孔子的仁愛說，在道德主體之間，並非康德那樣把每一個人都看作目的的倫理學說，而是「愛有差等」；就主體與外在規範而言，是同傳統的「禮」聯繫在一起並且必須服從宗法性的「禮」的，所以孔子說「克己復禮為仁」。梁漱溟在解釋「仁」時，基本上無視上述內容，而是直截了當地斷定：「此

臺灣大學學術期刊資料庫

敏銳的直覺，就是孔子所謂仁。」[17]

經過「五四」新文化運動對禮教的批判，現代新儒家先驅梁漱溟似乎努力要擺脫儒學真諦和傳統禮教的關係。他說：「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，私心人欲不一定是聲、色、名、利之類；是理智的一切打量、計較、安排，不由直覺去隨感而應。孔子本是讚美生活的，所有飲食男女本能的情欲，都出於自然流行，並不排斥。若能順理得中，生機活潑，更非常之好的；所怕理智出來分別一個物我，而打量、計較，以致直覺退位，成了不仁。」[18]作為道德總原則的「仁」，並不要人固守硬性的制度分野；換言之，仁並不是外在的規範，而是內在的德性主體。「仁是體，而敏銳易感則其用；若以仁兼賅體用，則寂其體而感其用。」[19]也就是王陽明所謂「良知」。不過梁漱溟並沒有在道德形上學方面做更深入的闡發，他的注意力在於反對道德生活中工具理性的運用。

在梁漱溟看來，「『仁』就是本能、情感、直覺……在直覺、情感作用盛的時候，理智就退伏；理智起了的時候，總是直覺、情感平下去；所以二者很有相違的傾向。孔子說：『剛毅木納近仁』，又說『巧言令色鮮矣仁』，我們可以看出這『仁』與『不仁』的分別：一個是通身充滿了真實情感，而理智少暢達的樣子，一個是臉上嘴頭露出了理智的慧巧伶俐，而情感不真實的樣子。」[20]經過梁漱溟有選擇的詮釋，孔子的「仁」與「知」並無內在聯繫，而且理智是變成是與仁愛相反的東西。

梁漱溟在對王陽明「良知」說的詮釋中進一步發揮上述見解。他說：「良知對於善惡是非並沒有識別作用，只是一種迎拒之力。」對《傳習錄》所說「良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡就盡了是非」這段話，梁漱溟評論道：[21]

---

17 同上書，第1卷，453。

18 同上書，第1卷，455。

19 同上註。

20 同上註。

21 《梁漱溟全集》，第4卷，708。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 陽明他為此語原是本於孟子「不學不慮」的兩句話而來。其實只就這兩句話分剖去，所謂良知者已自可見。第一樁一切後天知識俱不在內，這是很明的。某為天，某為地，某為黑，某為白，某為三，某為四，……所有這一切具體觀念或抽象概念都為良知所不能知。良知上根本沒有這些個。第二樁其能知這些個之知非是良知。這就是說先天所有能創造、能傳習、能瞭解這些後天知識之作用，即所謂感覺作用和概念作用（即理智）者都非良知。……第三樁我們試看真個不慮而知的是哪一項？則只有痛癢好惡才相接觸即時覺知更不待慮。即此痛癢好惡是良知。這項的知是有情意的知或說有意味的知，和知識知解的知是靜的知，亦即是客觀性的知；而良知則為主觀性的知。……這種有情味的知，或有意味的知，在今日則所謂直覺。

道德並非出於理智，良知不是冷靜的理智作用，不是所謂客觀知識，而是發自人內心的、帶有情意的「知」，梁漱溟稱之為「直覺」。

三

十分明顯，通過對儒家經典的文化詮釋，梁漱溟在批判工具理性的同時，闡發了他的直覺理論。

梁漱溟的直覺論有多個層次。

首先，是從玄學方法上論直覺。像柏格森一樣，梁漱溟相信儘管科學能夠在物質水平上把握現實，但對於揭示人的心靈和世界之本體卻無能為力。因此他區別了科學方法和玄學方法。科學所得的是知識，玄學的目標並非知識。「因為玄學所講的，與科學所講的全非一事。科學所講的是多而且固定的現象（科學自以為是講現象變化，其實不然，科學只講固定不講變化），玄學所講的是一而變化、變化而一的本體」。[22]本體是不可分析的，所以玄學不能像科學方法那樣用分析的辦法進入，而

22 《梁漱溟全集》，第1卷，359。

臺灣大學學術期刊資料庫

只能採用直觀的方法。

梁漱溟在形上學領域所造甚淺，基本上重覆的是柏格森的理論——借助直覺人得以和實在直接同一：「能覺的我要加入所覺裏頭，不在所覺外面轉」。「宇宙的本體不是固定的靜體，是『生命』、是『綿延』，宇宙現象則在生活中之所現，為感覺和理智所認取而有似靜體的。要認識本體非感覺理智所能辦，必方生活的直覺才行，直覺時即生活時，渾融為一個，沒有主客觀的，可以稱絕對。」[23]儒家傳統的「天人合一」論似乎支持著上述信念，梁漱溟以為「吾人生命與宇宙同體」可以作為直覺論的本體論根據。

按照梁漱溟的理解，中國傳統哲學形上學所用的並非概念思維；近代人通常認為中國傳統哲學術語的多義性，在梁漱溟看來，不但不是弱點，反而是其特殊的思維方法決定的強項：[24]

> 不但陰陽乾坤只表示意味而非實物，就是具體的東西如「潛龍」、「牝馬」之類，到他手裏也都成了抽象的意味。若呆板的認為是一條龍，一匹馬，那便大大錯了。我們認識這種抽象的意味或傾向，是用什麼作用呢？這就是直覺。我們要認識這種抽象的意味或傾向，完全要用直覺去體會玩味，才能得到所謂「陰」、「陽」、「乾」、「坤」。固為感覺所得不到，亦非由理智作用之運施而後得的抽象概念。理智所製成之概念皆明確固定的，而此則活動渾融的也。

換言之，直覺可以讓人從具象、流動的概念中獲得言外之意。

其次，梁漱溟的直覺也是獲得知識的一種方法。按照梁漱溟對唯識論的解釋，獲取知識的工具有三種：現量、比量和直覺（非量）。通常人們認為人的認識分為感覺（現量）和概念思維（比量），但是梁漱溟認為純粹感覺無法構成知識經驗，因為它無分別、無所得。對這樣的純粹經驗，概念思維無法予以加工。「故從現量的感覺到比量的抽象概念，

---

23 同上書，第1卷，406。

24 同上書，第1卷，443。正因為此，困擾著西方哲學家和受實證主義影響的中國哲學家如馮友蘭等的形而上學講得、講不得的問題，在梁漱溟看來，只是侷限於形式邏輯的結果；與中國哲學完全無關，可以說是假問題。

臺灣大學學術期刊資料庫

中間還須有『直覺』之一階段；單靠現量和比量是不成功的」。[25]現量的對象是客觀的，比量則是主觀的；只有直覺可以連接主客體，但是又超出了與具體對象的簡單對立，他稱之為非量。[26]換言之，近代西方認識論所特別強調的主體和客體之關係，在直覺論者看來，不僅是次要的，而且主客體的對立根本就是認識論的誤區。

不過，直覺所得到的並不是客觀知識。「又直覺可分為兩種：一是附於感覺的，一是附於理智的。如聽見聲音而得到妙味等等，為附於感覺上的直覺。若如讀詩文所的妙味，其妙味初不附於墨字之上，而附於理解命意之上，於是必籍附於理智之直覺而後得之。」[27]無論哪種，「凡直覺所認識的只是一種意味精神、趨勢或傾向。」在這裏，梁漱溟的表述相當含混：「意味精神」屬於價值判斷；而趨勢、傾向等等，也並不是一種客觀性，只表示直覺可以把握一種活動的、而非靜態的知識。從他反覆例舉的欣賞書畫、傾聽音樂；或者吃糖而得甜味、讀詩文而得妙味等等，他所說的直覺所得，主要是屬於意義或價值的領域。

不難理解，作為一個新儒家，梁漱溟最關心的既不是美學方面的價值論，也不是與知識論相關的價值問題，而主要是倫理道德領域的價值。因此梁漱溟關於直覺的理論，更多的是圍繞著倫理道德這個中心展

---

25 同上書，第1卷，400。

26 對「非量」的說法，在梁漱溟那裏前後並不融貫。實際上唯識宗本來強調現量所得是知識的來源，這種「現量」其實是純粹感覺，「現量非他，就是心裏未起瓶子的意思，乃至未起白的意思，極醇的感覺」。而且特別強調所謂「佛位現量」、「真現量」。所以梁漱溟說：「我可以告訴大家，佛家的禪定不過是要求真現量罷了，更沒有一點別的意思。」（梁漱溟，〈唯識述義〉（上），《梁漱溟全集》，第1卷，305）其實，就其消除主客分別的特點，這種純粹感覺就是純粹的感性直觀。但是梁漱溟還是在現量之外，另用一個非量來代表直覺，儘管他當時就申明：這是他個人對唯識宗的解釋。從這個意義上說，梁漱溟的直覺理論同時也是依靠對佛教經典的相當個人化的文化詮釋來表達的。當然，本文主要是討論梁漱溟的直覺論和對工具理性的批判，圍繞這一論域檢討梁漱溟對佛教經典的詮釋，因而所涉及到的材料相當有限。梁漱溟對佛教的根本立場（即他晚年自稱是佛家的問題）不在本文討論的範圍之中。

27 《梁漱溟全集》，第1卷，401。

臺灣大學學術期刊資料庫

開的。

首先，直覺關係到德性自我的確立。道德作為主體的有意識的活動，與主體的自我意識有密切的關係；缺乏自我意識的人，不可能成為德性的主體。「這『我』之認識，感覺所不能為，理智所不能為，蓋全出於直覺所得，故此直覺實居主要地位」。[28]梁漱溟把知識經驗之所以可能的條件——統覺——理解成直覺，因此他的「直覺」包含了可以稱作「反省的直覺」的自我意識。

其次，直覺在人類的生活中有理智所沒有的動力性。梁漱溟認為，與理智只是認識客體不同，人的直覺有驅動的積極功能。「理智是無私的，是靜觀的，自己不會動作而只是一個工具，則此所謂理智作用太盛者，是誰在那裏役使他活動呢？此非他，蓋一種直覺也。」「我們的行為動作，實際上都是直覺支配我們，理智支配他不動。」[29]

因此，梁漱溟認為人在倫理生活和道德行為中，關鍵是要信任直覺、率性而為。「所以孔子主張『親親而仁民，仁民而愛物』。在我的直覺上對於親族是情厚些，就厚些；對於旁人略差些，就略差些；對於生物又略差些，就又略差些；對於木石更差了，就更差些。你若判定情厚、多愛為定理而以理智往下推尋，把他作成客觀道理而秉持之，反倒成了形式，沒有真情，謬戾可笑，何如完全聽憑直覺！」[30]

道德性的直覺何以是可靠的？這是一個嚴重的問題。為此梁漱溟再次訴諸儒家經典，特別是儒家傳統的良知論。「儒家說『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。這種求對求善的本能、直覺，是人人都有的……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。」[31]

---

28 同上書，第1卷，485。

29 同上書，第1卷，485。

30 同上書，第1卷，451。

31 《梁漱溟全集》，第1卷，452。

臺灣大學學術期刊資料庫

再次，直覺是無私的情感。梁漱溟注意到情感之發生有其自發性和直接性，這一點與直覺是類似的。但是我們知道，梁漱溟說的直覺，自身就是善，是善的本體。他幾乎反覆強調，直覺和情感是同質的，這種觀點和傳統儒家大相徑庭。但是梁漱溟很快回到儒家立場，將直覺限定為無私的情感。「西洋人是要用理智的，中國人是要用直覺的——情感的；西洋人是有我的，中國人是不要我的。在母親之於兒子，則其情若有兒子而無自己；在兒子之於母親，則其情若有母親而無自己；兄之於弟，弟之於兄，朋友之相與，都是為人可以不計自己的，屈己以從人的。他不分什麼人我界限，不講什麼權利義務，所謂孝弟禮讓之訓，處處尚情而無我。」[32]

所謂傳統儒家的立場，在這裏表現得很充分的，是非功利主義的理論。梁漱溟所說的「無私的感情」，就是不計私利、不求佔有的感情。「私欲不是別的，就是認定前面而有計慮。」[33]換言之，任何運用工具理性向外追求的活動，都是私欲的興起，結果一定壓抑了道德性的直覺，這是梁漱溟所最不能容忍的。

最後，從人人具備先天的良知、良心而論，梁漱溟的直覺論強調道德行為當下即是的自發性，因此不但從反對工具理性發展到忽略道德行為的自覺要素，而且在人格培養問題上陷入了矛盾境地。傳統儒家在人格培養問題上有兩種對立的理路：一派是孟子以來的「復性」說，它強調人先天地具備成聖的可能；一派是荀子、《易傳》以來的「成性」說，它強調人有後天經受教育以成聖的必要。梁漱溟顯然是反對「成性」說的。他解釋孔子「性相近、習相遠」，說：「其性近就是說人的心理原差不多，這差不多的心理就是善，孟子所謂人心之所同然者是也。」只是後天的習慣使人變壞，「所以最好始終不失其本然，最怕是成了習慣……而尤怕一有習慣就成了定型，直覺全鈍了……就假設為好習慣，然而從習慣裏出來的只是一種形式，不算美德。美德要真自內發的直覺而來才算。非完全自由活動則直覺不能敏銳而強有力，故一入習慣就呆

32 同上書，第1卷，479。

33 同上書，第1卷，465。

臺灣大學學術期刊資料庫

定麻疲，而根本把道德摧殘了」。何況習慣只能對付老問題，「若直覺敏銳周圍無所不能對付」。[34]如此說來，如何理解後天的教育對人的德性的作用？

雖然對理智化教育的道德作用很有微詞，梁漱溟以為宗教性的教育仍然是必要的和有效的，所謂「宗教性的教育」是就其區別於知識性的教育而言的。具體的是兩條：「一是孝悌的提倡，一是禮樂的實施」。儒家要人過情感豐富的生活，人對父母哥姐的感情是最原始的自然感情，所以從提倡孝悌入手，以求擴大這種感情。「只須培養得這一點孝悌的本能，則其對於社會、世界、人類，都不必教他什麼規矩，自然沒有不好的了。」[35]像叔本華一樣，梁漱溟相信理性對德性的不生髮原理，他引用〈樂記〉等儒家經典，試圖證明「我們人原是受本能、直覺的支配，你只同他絮絮叨叨說許多好話，對他的情感變化沒給一種根本的變化，不但無益，恐怕生厭，更不得了。那唯一奇效的神方就是禮樂，禮樂不是別的，是專門作用於情感的；他從『直覺』作用於我們的真生命。」[36]無論孝悌還是禮樂，都不是在道德教育中訴諸理性，而是順從人的自然本能去培養人的感情，所以我們可以說，梁漱溟的直覺論包含了一種解放和擴大道德本能的理論。強調情感在成人中的作用，可以說是梁漱溟直覺論對程朱理學忽略道德行為的自願原則的一種糾偏。[37]但是他矯枉未免過正，走到完全否定理性在道德生活中的作用，迷信人的所謂道德本能的力量。而且，梁漱溟無疑忽略了一個重要之點：孝悌和禮樂一旦制度化，也同樣存在著外在化、形式化的危險；事實上，這兩者在古代中國就通過制度和風俗成為多少代人的習慣，即成為馬克斯．韋伯所說的傳統型行為。我們承認，在傳統型的社會，人們通常按照傳統來行動，即傳統提供了價值判斷的基本標準。但是，在此

34 同上書，第1卷，458。

35 同上書，第1卷，467。

36 同上書，第1卷，468。

37 關於程朱理學對道德的自願原則有所忽略的批評，見馮契，《中國古代哲學的邏輯發展》（上海：華東師範大學出版社，1996），中冊。

臺灣大學學術期刊資料庫

條件下，儘管不排斥人們可能將傳統的禮儀和道德規範內化為自我的德性，然而，同樣不能避免的是，人們可能只消極地循規蹈矩而已，不僅對其內在的德性並無增益之功，而且本質上發生的只是非理性的行為。

綜上所述，我們不難看出，「直覺」在梁漱溟那裏曾經是一個範圍極其廣泛的概念，不但是形上學的方法、獲得認識的重要途徑，而且是倫理學的最基本的原則；梁漱溟用直覺來解釋多方面的心理現象，它既是統覺、先天的情感、本能，又是精神動力的基本來源。因此，我們可以十分肯定地判定：梁漱溟所持的無疑是一種心理主義的泛直覺論。

四

梁漱溟在拒斥工具理性的同時，推崇心理主義的泛直覺論，不僅使他遠離了西方唯智論的傳統，而且也使他與中國古代正統儒家的理性主義拉開了距離。因此，我們就有必要探討一下，他對儒家經典的闡發所運用的理論架構是什麼？它來源於何處？

我們知道，梁漱溟先生後來對《東西文化及其哲學》中的觀點有明確的自我批評和修正。該書出版不久，他就做過多次反省，依然堅持文化研究的根本是心理學，只是承認「濫以時下盛談本能一派的心理學為依據，去解釋孔學上的觀念和道理，因此就通盤皆錯。」[38]事實上，即使是在一九八四年正式出版的《人心與人生》一書中，梁漱溟還是說：[39]

> 人類理智之發達，不外發達了一種分別計算的能力。其核心動力固不在意識上而甯隱於意識背後深處。莫忘人類從動物演進而來，凡生物所同具之圖存傳種兩大要求在其生命中無疑地自亦植根甚

38 梁漱溟，〈「人心和人生」自序〉，《梁漱溟全集》，第1卷，329。

39 《梁漱溟全集》，第3卷，591~592。梁漱溟對他當時的思想與西方非理性主義的呼應十分清楚：西洋舊說「無非一向只看人的有意識的一面，而於本能和情感之為有力因素缺乏認識。現在則認識到社會組成實基於本能而非基於智力（智力寧助長個人主義），學術界風氣丕變。從一向主知主義（intellectualism）之偏尚，轉而為主情主義、主意主

臺灣大學學術期刊資料庫

> 深，勢力甚強也。研究人類心理正應當向人們不自覺、不自禁、不容己——的那些地方注意。於是我乃大大看重了本能及其相應不離的感情衝動。就在我自己有此轉變的同時，我發見一向看重意識的西方學術界同樣轉而注意於本能、衝動、潛意識（一稱下意識）、無意識——這方面來，乃更加強我的自信。

梁漱溟對現代西方現代心理學及偏向心理學方面的各種理論有濃厚的興趣，具體的說，他採用了柏格森的生命哲學和麥獨孤（McDougall）的比較心理學，以及算不上心理學家的羅素的某些著作。

在梁漱溟看來，上述三位哲學家儘管派別不同，但是都強調「本能」的在人類生活中有比理智更重大的作用。譬如羅素在《社會改造原理》這本小冊子裏，認為人類有創造性的和佔有性的兩類本能或衝動，只有發揚創造衝動，抑制佔有衝動，才能改造出一個較為理想的社會。這直接為梁漱溟所採納。麥獨孤從動物行為學出發，認為意識不過是工具，而決定工具之運用的，乃是本能及其相應的情感衝動。

當然，就「直覺」問題而言，對梁漱溟影響最大的要數法國現代哲學家亨利。柏格森。像二十世紀許多深層心理學家一樣，柏格森同樣從生物進化論出發，他認為人的認識和那些較低級的動物適應環境的本能反應之間，有著某種連續性；並且特別充分地論證了直覺在人類精神活動中的重要地位。[40]這位哲學家曾經對現代中國哲學的進程產生過很大的影響，但是直到現在，中國學者對他的研究仍然是過於簡單和表面。事實上，柏格森的直覺理論相當複雜，就其反對實證主義的分析而言，似乎是非理性的。但是柏格森的直覺依然是人類理性的一部分，它並非要完全代替辨證推理和邏輯。柏格森對科學主義多有批評，但是他並不簡單地排斥科學，而且其對科學造詣之深，絕非梁漱溟可以比擬。這就難怪梁漱溟當年對柏格森有著許多誤讀。

這裏我們不擬具體討論梁漱溟對柏格森的擇取的是非，我們所著重

義（emotionalism, voluntarism）之代興。」（同前引書，595）

40 （美）托馬斯·E·希爾著，劉大椿等譯，《現代知識論》（北京：中國人民大學出版社，1989），327~328。

臺灣大學學術期刊資料庫

注意的只是梁漱溟通過對儒家經典的個人化詮釋來闡發其直覺論，可以給我們什麼啟發？梁漱溟使我們注意到，在儒家經典中確實包含著相當豐富的直覺論的資源，如孔子與宰我論喪、孟子著名的四端說等等，都曾經訴諸了直覺。其實後來的宋明理學家，在直覺的問題上有更多的論述。而且中國古代哲學論著的多論斷、少分析的特點，以及哲學語言的多義性、具象性和隱喻性，也給梁漱溟作個人化的文化詮釋以較大的空間。更重要的是，除了哲學以外，中國傳統藝術（如繪畫）、醫學等等文化門類，同樣給直覺以重要的地位，至少與西方美術、醫學相比是如此。所以我們應當肯定梁漱溟對中國傳統文化重直覺這一特點，確實作出了有洞察力的發現。儘管因為他對古典文獻的擇取主觀性太強，以至於完全忽略了儒家理性主義的傳統，明顯地偏離了治學術思想史者所慣常採用的「訓詁——義理」的方式，以致給人們留下許多話柄。但是對這樣一個有創造性的哲學家，我們大可不必用經學家的標準去要求他。其實，同屬於現代新儒家的熊十力，在解釋儒佛經典的時候，也有類似的情況。這也許是哲學家和一般學者的區別吧。

在承認梁漱溟提示我們注意到直覺的重要的同時，我們也必定會看到，梁漱溟的直覺論留下了許多問題需要解決：什麼是直覺？它有什麼內在結構嗎？與概念思維的關係如何？與本能、衝動及情感等心理狀態有何關係？最後，為什麼直覺是形上學的重要方法？這種到達智慧之境的方法是可以普遍化的嗎？在梁漱溟之後，二十世紀的中國哲學家不斷地在探討這些問題，雖然他們可能各人也許只是分別強調了某一側面，但是連綴起來，描畫出了中國哲學在哲學方法論上富有民族特色的進程。

*本文原係作者向「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」第五次研討會（2001年2月，上海）提供的會議論文，筆者感謝與會朋友和《臺大歷史學報》編輯委員會約請的三位專家匡謬指正。

（責任編輯：王立本　校對：簡志維　翁稷安）

臺灣大學學術期刊資料庫

Intuition and Critique of Instrumental Reason: Liang Shuming's Cultural Interpretations of Confucian Classics

Rui-quan Gao

Abstract

As for the Neo-Confucians in the 20th century, *intuition* was one of their common concerns, though there were different interpretations and concrete uses of this concept in each system of the Neo-Confucian philosophy. In the course of his critique modernity along with instrumental reason as its key account, Mr. Liang Shuming elucidated his intuition theory with the aid of his cultural interpretation of Confucian and Buddhist classics.

He held the view that the western value crisis resulted from the misuse of instrumental reason, and that this crisis made human beings and Mother nature seriously opposed in the debate of heaven and man, caused human beings to be concerned by the paradox of utilitarianism and individualism in the debates of collective and individual, and brought about a split and poverty in man's inner world in the debate of principle and desire. In order to cure public morals, Liang maintained that we should seek spiritual resources from traditional Chinese culture. For this purpose, he interpreted independently the Confucian and Buddhist classics such as *"Zhu-yi"* and *"Lun-yu"*, etc. and developed the Buddhist theory of the *Wei-shi* sect, so that the core concept *intuition* and its new

臺灣大學學術期刊資料庫

significance could be excavated. Liang considered that intuition first a metaphysical method, which is an important feature of ancient Chinese metaphysics; Secondly he thought that intuition was also the way of acquiring knowledge, which mainly referred to that of meanings and values, in its strict sense. As a result, intuition became a basic principle of ethics in ancient China, because not only was the intuition of goodness related to establishment of virtuous ego, but also by virtue of its selfless feelings as the strong motive forces of moral actions it could spontaneously and willingly enter into the field of practice. Liang's theory, by his own account, was once influenced by some elements of western psychology, which was one of the reasons that he was inclined to psychologize *pan*-intuitionalism. Liang's intuition theory as a system was not perfect, but he was the first man to remind the academic circles that we should notice the important role played by *intuition* in traditional Chinese culture and philosophy, to probe into the concept of intuition systematically and comprehensively, and gradually eliminated the irrational ingredients from his former system of theory. All the above scholastic attainments are enough to prove that Mr. Liang was a pioneer in the philosophical movement of Neo-Confucianism.

Keywords: Liang Shuming, intuition, instrumental reason, *Ren*, ethics, psyche.

臺灣大學學術期刊資料庫