

現代新儒家梁漱溟的自覺觀

黃文樹*

【提要】

現代新儒家的開創者梁漱溟，自青年時代起以至生命後期，幾未中輟「自覺」觀的論述，「自覺」成為他的思想體系及日用常行的重要環節。梁氏的自覺觀，可歸納為下列七點：一、就其定義言，謂自覺即良知、獨知、明德；二、就其來源言，主張自覺是人心內蘊，生而俱有；三、就其性質言，自覺是心力的樞紐、自發的高峰、意識的資藉、其方向向上；四、就其掩蔽言，歸因於人心有「一息之懈」及囿於習氣；五、就其長養言，列舉靜默、發願力、毋自欺、自我要求、親師取友等功夫；六、就其作用言，肯定有自覺才能改造自己、創造成就、獲得美好生活；七、就其價值言，確信自覺是人最寶貴的東西，反己自覺是中國學問的精華。這些觀點，相當新穎、深切、務實，頗值參考。

關鍵詞：梁漱溟 自覺 現代新儒家

* 樹德科技大學通識教育學院特聘教授

一、前言

梁漱溟（1893-1988），15 歲時（1907 年）開始思考人生苦樂問題，是思想早萌的特出人物。只有順天中學學歷的他，憑著自覺、自學，於 23 歲（1916 年）發表〈究元決疑論〉¹——以佛教思想為主，輔以儒家義理及近代西方哲學切入，探討苦樂課題之論文。翌年，獲得北京大學校長蔡元培（1868-1940）之聘，任教該校哲學系²，講授印度哲學、儒家哲學等，並很快成為中國學術界與最高學府的新秀。

1921 年，梁漱溟付梓《東西文化及其哲學》³，指出中國文化在印度的意欲轉身後退與西方文化的意欲向前要求之間，走了一條持中調和的道路，是人類文明的未來希望。此書一問世，梁氏聲譽鵲起，被稱譽為現代新儒家⁴的開創者⁵，從而奠定了他在中國近現代思想史不可動搖的地位。賀麟在 1945 年《當代中國哲學》賦予極高的評價：

新文化運動時期，中國思想界……猛烈地攻擊傳統的文化和禮教。……在當時大家熱烈批評中國文化的大潮流中，比較有系統，有獨到的見解，自成一家言，代表儒家，代表東方文化說話的，要推梁（漱溟）先生在民國十年所發表的《東西文化及其哲學》

¹ 此文原刊於《東方雜誌》1916 年第 5、6、7 期。現收於梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，1989），第 1 卷，頁 1-22。

² 與梁氏同年獲聘者有留美博士胡適（1891-1962）、留學日本的陳獨秀（1879-1942）及李大釗（1888-1927）等人，皆一時之碩彥。

³ 梁漱溟，《東西文化及其哲學》（臺北：里仁書局，1983）。

⁴ 在由清末至民初以來社會政治的變遷背景中，為回應「新文化運動」所導致傳統儒學的式微，科學主義、歷史唯物論的詆孔孟、反傳統的學術文化偏執現象，中國興起了一批現代新儒家——有馬一浮（1883-1967）、熊十力（1885-1968）、張君勱（1887-1969）、梁漱溟、錢穆（1895-1990）、方東美（1899-1977）、賀麟（1902-1992）、徐復觀（1903-1982）、唐君毅（1909-1978）、牟宗三（1909-1995）等人。他們遠溯先秦孔孟思想，近承宋明心性之學，並適度融攝近現代西方學術、印度佛學，分別、陸續提出不少對應時代課題所開展的新儒學精神方向。

⁵ 參見賀麟，《當代中國哲學》（南京：勝利出版社，1945），頁 7；蔡仁厚，《新儒家與新世紀》（臺北：臺灣學生書局，2005），頁 83；鄭家棟，《現代新儒學概論》（南寧：廣西人民出版社，1990）；劉述先等，《當代新儒家人物論》（臺北：文津出版社，1994）等。

一書。⁶

這應是公允的論斷。至於梁氏一生的學思與人格，牟宗三指出：「梁（漱溟）先生的書，在扭轉人心上，其力量是大的。」⁷蔡仁厚（1930-）云：「文革時批孔揚秦，而梁氏堅持『聖人不能批』。疾風勁草，可謂卓絕。」⁸陳弱水表示，在五四新文化及反傳統思想的潮流中，梁氏挺身而出，對孔子的生命境界作精闢的闡發，「開啓了『新儒家』為代表的民國儒家復興運動」。⁹這些史評，勾勒出梁漱溟學術與人格的風采。

梁漱溟在諸種著作¹⁰中，多方面提論了「自覺」一詞。他認為，自覺是「人類獨有的智慧」¹¹、「人類最寶貴的東西」¹²；自覺是「人心的神髓」¹³；儒家的教育主軸在「教人當下自覺」¹⁴。他往往從自己身上出發，採取切近當下事情指點青年及門生能啓發「自覺心」，「有一個向上的志氣」¹⁵，也經常性地自我要求做到自覺——「回頭反看自己」¹⁶，以改造自己，完成人格。可以說，自覺觀在梁氏的思想體系與日用常行中，皆佔居著關鍵性的位置，值得探究。

⁶ 賀麟，《當代中國哲學》，頁7。

⁷ 牟宗三，《生命的學問》（臺北：三民書局，1984），頁125。

⁸ 蔡仁厚，《新儒家與新世紀》，頁343。

⁹ 陳弱水，〈梁漱溟與《東西文化及其哲學》〉，收於梁漱溟《東西文化及其哲學》，頁259。

¹⁰ 梁氏著述甚夥，依出版時間序有：1916年《究元決疑論》、1919年《印度哲學概論》、1920年《唯識述義》、1921年《東西文化及其哲學》、1936年《鄉村建設大意》、1937年《朝話》、《鄉村建設理論》、1945年《教育文錄》、1947年《我的自學小史》、1949年《中國文化要義》、1975年《東方學術概觀》、《人心與人生》（此書自1926年動筆，1975年完成），以及為數不少的歷年零散篇章等。這些著作，現都收於中國文化書院學術委員會編《梁漱溟全集》（共8卷）（濟南：山東人民出版社，1989）。

¹¹ 梁漱溟，《東方學術概觀》（臺北：駱駝出版社，1987），頁112。

¹² 梁漱溟，《朝話》（臺北：文景出版社，1972），頁8。

¹³ 梁漱溟，《思索領悟輯錄》，收於中國文化書院學術委員會編《梁漱溟全集》第8卷，頁22。

¹⁴ 梁漱溟，《朝話》，頁134；《中國民族自救運動之最後覺悟》，收於《梁漱溟全集》第5卷，頁79；《東方學術概觀》，頁91、頁122等。

¹⁵ 梁漱溟，〈增訂版序言〉，《朝話》，頁1；〈青年與時代〉，《梁漱溟全集》，第5卷，頁999。

¹⁶ 梁漱溟，《朝話》，頁62-63。

二、文獻探討

在未梳理、分析梁漱溟的自覺觀之前，有必要先說明梁氏有關之原典及學界之相關論著，以作為本文立論的基礎。

（一）梁氏有關原典

依筆者全面檢覽梁漱溟著作，發現他在許多著作裡，都或多或少涉論「自覺」，甚至有專節、專文針對自覺加以闡述、討論。此處大略依發表時序列說之。

其一，《人心與人生》一書。此書的構思、下筆發端於 1926 年，但延後到 1960 年才正式撰寫，至 1975 年完稿，1984 年出版。該書第 6 章「計畫性」中之第 6、7 兩節專論「自覺及意識」。另外，第 4 章「主動性」、第 7 章「我對人類心理的認識前後轉變不同」、第 10、11 章「身心之間的關係」、第 13 章「東西學術分途」等，都有關於自覺的觀點。

其二，《朝話》一書。此書乃梁氏自 1932 年至 1936 年對山東鄉村建設研究院歷屆研究部學生，在朝會時講話的部分筆錄所集成。其內容概屬他對青年學生之日常生活有所詔示啟發，或自學生之提問予以當下指點，涵蓋治學、修養，及人生、社會、文化各方面之問題。所說多由閱歷與體驗得來，語重心長，親切雋永，足以發人深省；其有裨於青年者，至為深鉅。全書凡 58 篇，除了〈吾人的自覺力〉¹⁷一文外，約有半數的文章，如〈發心與立志〉、〈心理的調整〉、〈如何才能得到痛快的合理的生活〉等文，都說到自覺。

其三，《中國文化要義》一書。此書始講於 1941 年，1949 年寫定。該書第 7 章「理性——人類的特徵」及第 13 章「文化早熟後的中國」等，也都一定程度的論及自覺。

其四，〈禮記大學篇·伍氏¹⁸學說綜述〉¹⁹一文（1964 年 12 月完

¹⁷ 同上註，頁 8-9。

¹⁸ 伍氏，指伍庸伯（名觀淇，1886-1952），廣東番禺人，先後畢業於保定軍官學校、陸軍大學，歷任陸軍大學教官、參謀部第三科科长，1916 年辭官。親近廣濟寺清一和尚。其生平參見梁漱

成）、〈禮記大學篇·伍嚴²⁰兩家解說合印敘〉²¹一文（1965年3月完成）、〈伍陳²²往復論學書讀後記〉²³一文等姊妹作，這三文各在多處提到自覺。追溯1950年冬至1951年春，梁漱溟聆聽了伍庸伯講解《大學》，大為敬佩，故寫出這三篇文章。基本上，這三篇，係梁氏聽了伍氏講課，了解其意後用自己的口氣綜合述出，不少是梁氏推闡發明之語，凡有援引伍氏言教處，必先點明，或加註說明。故此三篇現應算是梁氏文。

其五，《中國——理性之國》一書。此書動筆於「文革」開始後第二年（1967年），完成於「文革」中期（1970年，梁氏78歲）。它是「在環境條件困難中」²⁴寫出的，其中第11章「從自發到自覺——從身到心」²⁵，是專論自覺的。

其六，《思索領悟輯錄》²⁶。此輯錄是散見於梁氏各生命階段留存的大小雜記本中，間或記有關於人生問題或社會問題的思考心得。手稿中，梁氏偶爾冠以「思索有得」或「思索領悟」等字眼。這些輯錄，也常見關於自覺之簡單扼要文字。

其七，「散篇論述」。《梁漱溟全集》8大卷，大體依梁氏發表的先後順序編輯，其中只有第3卷無散篇論述，其餘7卷都有不少他偶論自覺的文章，諸如第2卷的〈自述〉、第6卷的〈我的過去〉、第7卷的〈深

溟，〈伍庸伯先生傳略〉，《梁漱溟全集》，第4卷，頁175-196。

¹⁹ 此文收於《梁漱溟全集》，第4卷，頁87-147。

²⁰ 嚴，指嚴立三（名重，1892-1952），湖北麻城人。1918年畢業於保定軍官學校，歷任粵軍第一師督辦、黃埔軍校教官、國民革命軍第二十一師師長、蘇州警備司令、湖北民政廳廳長等。其生平參見梁漱溟，〈嚴立三先生事略〉，《梁漱溟全集》，第4卷，頁197-198。

²¹ 此文收於《梁漱溟全集》，第4卷，頁3-22。

²² 陳，指陳亞三（名登甲，1896-1964），山東鄆城人，1920年就讀北京大學哲學系，受教於梁漱溟。1924年北京大學畢業，任鄆城重安書院院長。1930年隨梁氏到山東鄒平，任鄉村建設研究院訓練部主任。1935年調任荷澤鄉村建設實驗縣縣長。1936-1937年，任山東省第二鄉村建設師範學校校長。

²³ 此文收於《梁漱溟全集》第4卷，頁170-174。按：此文未註明完成時間，但應在1964年12月之後，因該文末尾提及：「……其詳見我所撰〈《禮記·大學篇》伍氏學說綜述〉。」

²⁴ 梁漱溟，《中國——理性之國》，《梁漱溟全集》，第4卷，頁201。

²⁵ 同上註，頁289-297。

²⁶ 收於《梁漱溟全集》，第8卷，頁1-65。

嘆心不勝習》等，這些散篇文章，也有其精彩處，不容小覷。

（二）相關研究論著

學界對於梁漱溟的研究論著，相當可觀。²⁷這些研究分別從史傳、評傳、哲學思想、教育思想、學術傾向、文化觀、鄉村建設、倫理學等層面探析梁氏之行誼與學思，各有重點及發現，概有參考意義。不過，目前注意到梁氏之論自覺的研究，僅見 2013 年胡元玲〈梁漱溟「自覺」及其與佛教「菩提心」之比較〉一文。胡文架構，除引言、結論外，有「梁漱溟論『自覺』」（次標目是：何謂自覺、如何認知及長養自覺？）、「佛教中的『菩提心』」、「『自覺』與『菩提心』之比較」等三節。胡氏指出，梁漱溟以「自覺」稱呼心之本體，而如何長養此一「自覺」，即是他最爲看重的修養功夫。這一觀察，基本無誤，惟其論梁氏自覺觀所引用之資料，侷限於梁氏《人心與人生》一書及〈禮記大學篇·伍氏學說綜述〉、〈禮記大學篇·伍嚴兩家解說合印敘〉二文，有所欠缺。實際上，如上節所羅列梁氏提論「自覺」之原典，至少計有七部分的書文。更爲重要的是，論其「自覺」，

²⁷ 這方面的論著，重要者依序如下：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），頁 310-325；毛禮銳、沈灌群，〈梁漱溟教育思想〉，《中國教育通史》（濟南：山東教育出版社，1988）；梁培寬編，《梁漱溟先生紀念文集》（北京：中國工人出版社，1990）；汪東林，《梁漱溟問答錄》（長沙：湖南人民出版社，1992）；王宗昱，《梁漱溟》（臺北：東大圖書出版公司，1992）；馬勇，《梁漱溟評傳》（合肥：安徽人民出版社，1992）；鄭大華，《梁漱溟與現代新儒學》（臺北：文津出版社，1993）；艾愷（Guy S. Alitto）著，王宗昱、龔建中譯，《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）；馬勇《梁漱溟教育思想研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，1994）；景海峰、徐業明，《梁漱溟評傳》（南昌：百花洲文藝出版社，1995）；譚宇權，《梁漱溟學說評論》（臺北：文津出版社，1999）；鄭大華，《梁漱溟學術評傳》（北京：北京圖書出版社，1999）；鄭大華，《梁漱溟傳》（北京：人民出版社，2001）；李寧琪，《梁漱溟倫理思想研究》（長沙：湖南人民出版社，2002）；魏思齊，《梁漱溟的文化觀：根據《東西文化及其哲學》與《中國文化要義》解說》（臺北：輔仁大學出版社，2003）；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）；陳來〈梁漱溟與習靜之功〉，《鵝湖月刊》第 34 卷第 11 期（2009 年 11 月），頁 7-20；汪東林，《1949 年後的梁漱溟》（香港：香港中和出版社，2010）；郭其勇、龔建平，《梁漱溟哲學思想》（北京：北京大學出版社，2011）；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）；胡元玲〈梁漱溟「自覺」及其與佛教「菩提心」之比較〉，《師大學報：語言與文學類》第 58 卷第 2 期（2013 年 9 月），頁 47-73；陳永杰，《現代新儒家直覺觀考察：以梁漱溟、馮友蘭、熊十力、賀麟爲中心》（上海：東方出版中心，2015）；黃文樹，〈梁漱溟出入儒佛的生命軌跡〉，《臺大佛學研究》第 33 期（2017 年 6 月），頁 145-200 等。

胡文著重於「自覺」義，分別以良知（明德、獨知）、宇宙本體、向內覺照之心、誠實之心分析之，並就「如何長養自覺」一項著墨等，誠然有補於學術研究及吾人對梁氏自覺觀之進一步認識與瞭解。可是在梁氏思想中，自覺之來源與性質為何？其掩蔽或昏昧之因何在？其作用與價值各有哪些等課題，概攸關自覺觀之完整內涵的呈顯，實不宜略過。

三、梁氏自覺觀

由上述可知，梁漱溟自青年時期起即關注人的「自覺」對生命成長與發展的重要性及影響性，直到他邁入老年，仍不斷地隨機指點人以自覺向上之心。可以說，他畢生的學術思維與社會關懷是與「自覺」分不開的。以下分別從自覺之義涵、來源、性質、掩蔽、長養、作用、價值七方面，探述梁氏的自覺觀²⁸。

（一）就自覺之義涵言，自覺即良知、獨知、明德

通俗來說，自覺，指自己感覺到；自己意識到；自己有所察覺。惟梁漱溟卻有特殊的用法，他步隨孟子（372B.C.-289B.C.）良知說及王陽明（1472-1529）「致良知說」，完全肯認人有先天之良知，並以之界定自覺。他在《人心與人生》一書，說得很明白：

我這裡所說……之自覺，其在中國古人即所謂「良知」又或「獨知」者是已。良知一詞先見於《孟子》書中，孟子嘗以「不學而能，不慮而知」指示給人。後來明儒王陽明大力闡揚「致良說」之說，世所習聞。……獨知者，內心默然炯然，不與物對，他人

²⁸ 梁氏的自覺觀多就個人而論，故本文所述即從人的自覺為準進行分析。此處，要特別說明的是，梁氏也在若干著作中論及國家、社會的自覺，如其〈教育的出路與社會的出路〉一文（收於《梁漱溟全集》，第6卷，頁366-377），指出中國如要創造願景，務必全社會「具有深刻自覺的學習於人」（頁373）；又如其《鄉村建設理論》一書（一名《中國民族之前途》，收於《梁漱溟全集》第2卷，頁141-572），指出「民族自覺的頭一步，便是覺悟到鄉村；從這一步就可以覺悟到一切。」（頁486）但一則限於篇幅，二則國家與社會的層面牽涉尤廣，筆者將另文處理。

不及知而自家瞞昧不得也。²⁹

陽明之「良知」，亦曰「性體」或「本體」。³⁰陽明在《傳習錄》云：「性之本體，原是無善無惡的。」³¹性之本體是超越現實生活中善惡相對觀念的，那是一種「至善」。其發用，則可以為善，可以為不善。³²陽明云：「性無不善，……良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，人人所同具者也。但不能不昏蔽於物欲。」³³依其觀點，每個人都有「無不善」的本性、本心，即「良知」。「獨知」則見於陽明的〈詠良知四首示諸生〉之四——「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基。拋卻自家無盡藏，沿門持鉢效貧兒。」³⁴可以確定，梁氏之等同自覺、良知、獨知，乃得力於對陽明心學的吸收與應用。

依梁漱溟〈自述〉一文，他在青少年時期，看過《陽明語錄》³⁵，「深受感發啓迪」³⁶。梁氏 28 歲那年（1920 年），又深入研讀陽明高足王艮（號心齋，1483-1540）《心齋語錄》及其子——少年時代跟父親遊學江浙，在越中隨侍陽明的王襞（號東崖，1511-1587）《東崖語錄》，由此契入陽明致良知說。³⁷他在《朝話》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。如果我遇到，就把全生命交給他，要我如何我便如何。³⁸

²⁹ 梁漱溟，《人心與人生》，頁 161。

³⁰ 梁漱溟，〈《禮記·大學篇》伍氏學說綜述〉，《梁漱溟全集》，第 4 卷，頁 89。

³¹ 明·王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），頁 115。

³² 同上註，頁 29。

³³ 同上註，頁 62-63。

³⁴ 同上註，頁 790。

³⁵ 梁漱溟，〈自述〉，《梁漱溟全集》，第 2 卷，頁 7。

³⁶ 梁漱溟，〈《禮記·大學篇》伍氏學說綜述〉，《梁漱溟全集》，第 4 卷，頁 95（上註已註明出自《梁漱溟全集》第 4 卷，因此，以下梁漱溟的文章，就不用再特別註出處了）。

³⁷ 梁漱溟，《東方學術概觀》，頁 230。

³⁸ 梁漱溟，《朝話》，頁 59。

這可見他對陽明仰慕信從之深之高。

出於同樣的思想遞嬗脈絡，梁漱溟云：「斯有自覺於衷，《大學》之『明德』指此。」³⁹——以《大學》之「明德」指謂人心之「自覺」——也傳承自陽明學說。陽明在《傳習錄》云：「至善是心之本體，只是『明明德』到『至精至一』處便是。」⁴⁰「明德是此心之德，即是仁。」⁴¹此處梁氏說自覺即明德，同上面他等同自覺、良知、獨知，前後同揆。蓋在他看來，自覺了了常知，炯炯湛然，真誠惻怛，潔淨灑樂，是謂心之德。

（二）就自覺之來源言，自覺是人心內蘊的，生而俱有

人的自覺，是先天與生俱有的？抑或是後天習得的？對此，梁漱溟認為自覺是「人心內蘊的」⁴²；「與生俱來的」⁴³。自覺是人心內面的精神性存在，「既非有形相可指之物，必須是自家體認乃得」。⁴⁴自覺非同身外之一物，不可以感覺器官接觸，怎樣確切指給人們去認識它，本來很難，但其實則當下即是，不待外求的。

梁漱溟認為，人與禽獸之不同，就在人有自覺，而禽獸依本能為活，缺乏自覺，無明德之可言。⁴⁵此一觀點，與孟子的見解可說是相近。孟子在〈離婁下〉云：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」⁴⁶人有而禽獸無，庶民去之、君子存之者，正是人的內在心性中已存在的仁義禮智四端——惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心、是非之心。⁴⁷四端之心，是人之所以為人的特質。梁氏將孟子所說人本有的善根、善端轉譯為人心之「自覺」，他明白說：「人類生

³⁹ 梁漱溟，〈《禮記·大學篇》伍嚴兩家解說合印敘〉，頁5。

⁴⁰ 明·王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，頁2。

⁴¹ 同上註，頁25。

⁴² 梁漱溟，《人心與人生》，頁157、161-162；《東方學術概觀》，頁112。

⁴³ 梁漱溟，《思索領悟輯錄》，頁21。

⁴⁴ 梁漱溟，〈《禮記·大學篇》伍嚴兩家解說合印敘〉，頁3。

⁴⁵ 梁漱溟，〈《禮記·大學篇》伍氏學說綜述〉，頁91。

⁴⁶ 宋·朱熹，《四書章句集注》，（高雄：復文圖書出版社，1984），〈孟子·離婁下〉，頁293。

⁴⁷ 同上註，頁328。

命唯一最大特徵在其內心自覺之明。」⁴⁸「人心的基本特徵是『具有自覺』。」⁴⁹在他看來，自覺既是人人現有的，卻又往往昏昧了，不那麼現成，而有待於捫心自問。

（三）就自覺之性質言，自覺是心力的樞紐、自發的高峰、意識的資藉、其方向向上

梁漱溟曾就自覺與身體之關係、自發與自覺之關係、自覺與意識之關係，以及自覺之方向等與自覺之義涵性質相關的問題，略予說明，以釐清之。先就人心之自覺與人之身體關係言。梁漱溟認為，人心是「主觀能動者也，不為身體血氣所主使，而主乎血氣身體者也，其竅要則能自覺也。」⁵⁰身心關係中，心是主宰，是主動的，身則是受制的，是被動的。而心的主觀能動性最重要的樞紐便是心能自覺。

次就自發與自覺的關係言。從字面上看，這兩者似有重疊性，可說是近義詞。但梁漱溟則細分之，認為兩者關係不可不求甚解，而宜從人類生命、人類心理上去認識與掌握。他說：

自發者，言乎事物之自然地發展也。……宇宙一切事物都在自然地發展變化著，而特著見於生物界。人類既從生物演化而來，人類社會發展史即延續著自然界發展史而來。……統觀這些發展變化大率是從低級向高級而升進。……自覺者，正是自發之最高頂峰。⁵¹

依其觀點，一切生物皆有其生命現象可見，而最見其生命活動力強大者莫人類。人類生命活動力之所以強大者，在其頭腦心思之特見發達，尤其是人心有自覺，而任何高等動物卻未有發達到此一境界者。譬如，「人能有回憶，能有反省，從而一個人或多或少或深或淺的有

⁴⁸ 梁漱溟，〈伍陳往復論學書讀後記〉，頁 172。

⁴⁹ 梁漱溟，〈《人心與人生》〉，頁 70、151。

⁵⁰ 梁漱溟，〈《禮記·大學篇》伍嚴兩家解說合印敘〉，頁 4。

⁵¹ 梁漱溟，〈《中國——理性之國》〉，頁 289-290。

其人生觀，而任何高等動物不能有此。」⁵²人類生命活動恆有自覺貫乎其中，而任何高等動物卻只有身體一味地自發向外活動而已。在梁氏看來，自發與自覺應有辨，從自發到自覺——是從身到心的發展，自覺是自發的高峰。

再就自覺與意識之關係言。梁漱溟認為，自覺與意識是一心之兩面，但他以 *awareness* 為自覺之英譯，而以 *consciousness* 為意識；自覺蘊於內心，非以對外，而意識則是對外的。他指出，「人心對外活動時，蘊於內之自覺或明強，或昧弱，高下絕殊，等差甚多；然大概總不離意識而有活動」。⁵³確切言之：內有自覺之心一切對外活動——自感覺、知覺以至思維、判斷——概屬意識。乃至人的一切行事，論基本分胥當以意識出之。無意識即同於不自覺。不自覺則知難乎其為知，行難乎其為行。所以當我們說自覺——就其蘊於內的一面談時——需得從嚴；當我們說意識——就其對外活動一面說時——無妨從寬。⁵⁴易言之，自覺純蘊乎自心而已，極其單純，通常除內心昭昭之覺（明強）或微微之覺（昧弱）外，無其他作用。然而人心任何對其境遇所起之意識，及由意識而發的對外活動卻無不有所資藉於自覺。⁵⁵

最後就自覺之方向言。自覺即良知，它既是至善的心體，又是澄明的心態⁵⁶，故梁漱溟強調自覺的方向是向上向善。⁵⁷他說：「向上心，即不甘於錯誤的心，即是非之心，好善服善的心，要求公平合理的心，擁護正義的心，知恥要強的心，嫌惡懶散而振作的心。」⁵⁸向上心，也就是人於利害得失之外，更有向上一念。在他看來，「當下

⁵² 梁漱溟，《中國——理性之國》，頁 290。

⁵³ 同上註，頁 291。

⁵⁴ 梁漱溟，《人心與人生》，頁 65。

⁵⁵ 同上註，頁 63。

⁵⁶ 梁漱溟，《東方學術概觀》，頁 118、頁 123。

⁵⁷ 同上註，頁 118-119。

⁵⁸ 梁漱溟，《中國文化要義》，頁 135。

一念向上，別無所取，乃為真向上」。⁵⁹梁氏在《人心與人生》指出，「生命本性可以說就是莫知其所然的無止境地向前奮進，不斷翻新」。⁶⁰依其觀點，生命本性是不斷向上的，而這同時是自覺的方向。

（四）就自覺之掩蔽言，緣於人心有「一息之懈」及囿於習氣

孟子云：「仁，人心也。」⁶¹以「仁」為「心之德」。梁漱溟遵循孟子學，也說：「仁，人心也」⁶²；「人之於仁，誠所謂我固有之，不待外求者。」但現實生活上，人卻往往放失這一本心，以致掩蔽了自覺之明，而「易流於不仁」。⁶³

何以人的自覺會被掩蔽而不能朗現，梁漱溟首先將之歸因於心有「一息之懈」。他說：

在吾人生命中，恆必有一部分轉入機械化（慣常若固定），而後其心乃得有自由活動之餘裕。此在個體則本能與習慣，其在社會則組織與禮制，皆是也。是皆人類生命活動之所必資藉，非必障礙乎心也。然而凡可以為資藉者，皆可轉而為障礙；此一定之理。心不能用之，則轉為其所用矣。其辨只在孰為主孰為客耳。其辨甚微而機轉甚妙；心有一息之懈，而主客頓易其位焉。……久假不歸者不仁矣。……於內則失其自覺之明而昏昧，於外則失其情感之通而隔閡，落於頑鈍無恥是已。⁶⁴

這一番解說，頗符合人的心理發展變化，以及人心之自覺何以淪落於昏昧之跡。自覺心、自覺力的消弱或減失，有內外條件因素，而人已

⁵⁹ 同上註，頁 137。

⁶⁰ 梁漱溟，《人心與人生》，頁 25。

⁶¹ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈孟子·告子上〉，頁 333。

⁶² 梁漱溟，〈《禮記·大學篇》伍嚴兩家解說合印敘〉，頁 3。

⁶³ 同上註，頁 6-7。

⁶⁴ 同上註，頁 8。

心之懈怠，無疑是主要槓桿。

梁漱溟以「懈」詮解孟子的「放心」，這在學術史上是相當獨特的。他在《孔家思想史》⁶⁵說：

孟子所謂放心，就是懈，就是指那種逐物的心，即所謂找者是也。放逸都是心不在的時候；不放逸，就是心常在的時候。我們不懈的時候，就是求放心的時候，也就是心常在的時候。我們的不好，無論哪一種，他的真正的因不是如常人之所謂由於氣質或環境，乃是我們的心當下的懈墮。……所謂求放心者，也就是只是從懈到不懈。⁶⁶

懈即放心，懈則「心不在焉」，就無法讓好的先天的良善清明的心充實發達。

致使人心之自覺沉隱曖昧的第二大緣由，梁漱溟認為是囿於習氣。習氣，是指習以為常的習慣，是無始以來乃至今日，從起心動念，沾染或呼吸了世間上貪婪、殘酷、暴躁、愚痴、汙穢、卑屑、悠忽、雜亂等不好的生活習性，言行舉止上不知不覺地流露出來，實是根深柢固，不易改掉，猶如貯酒之器，雖經洗滌，仍有酒氣一般。他說：

人們日常生活沉沒在習氣（兼括身體氣稟、習慣）中，其譬猶日光之遮於雲翳乎。通常只有翳蔽或輕或重等差不同而已；其若赤日之當晴空者，吾人幾時乃一有之？又誰能於此反躬而默識之？

⁶⁵ 《孔家思想史》一書，今收於《梁漱溟全集》第7卷（頁874-977）。本書係梁漱溟講述，由其門生李淵庭、閻秉華二人據聽課（「儒家哲學」一課）紀錄油印本整理完成。此書另於2003年由桂林的廣西師範大學出版社，改名為《梁漱溟先生講孔孟》出版、發行。本書收於《梁漱溟全集》1993年刊印時，並未經梁氏本人過目（因他已於1988年過世），但確實經過梁氏長子梁培寬複核畢。梁培寬在該書「後記」表示：「此紀錄……，講詞一開始說：『在我與陳百年先生通信之時，……。』按陳先生為當年北大哲學系系主任。二、紀錄中說：『馮友蘭、王近信都是前北大哲學系的同學，現在美國研究哲學，……。』……三、紀錄中又寫道：『我想起那天與泰戈爾的談話，……。』按先父與泰戈爾會見在1924年。……以上三事均表明講詞為先父任教北大時所講授者。其內容大體相當本擬寫出後又放棄的《孔學釋旨》一書。」見《梁漱溟全集》第7卷，頁977。

⁶⁶ 梁漱溟，《孔家思想史》，頁975。

晴日，仁也；輕翳薄雲不猶日光乎，詎非仁邪？乃至雲霧重重矣，從其迷暗則雲無光，則為不仁。⁶⁷

此以日光喻人心內蘊之自覺，以雲翳象徵習氣，習氣會遮掩人心之自覺性，恰如雲翳會讓日光暗昧。這種譬喻是生動的，也是貼切的。

梁漱溟有〈深嘆心不勝習⁶⁸〉一文，是屬於生活雜記的散篇論述。摘錄其中數則於下⁶⁹：其一是：「凡高慢者皆在習中，正可憐憫耳。……心不勝習者，正由於（本）心之未得認識，故珍之好之無由，顛來倒去乃無非習矣！可嘆！」其二是：「眾生為無始業力⁷⁰習氣所纏繞籠罩出不來。」其三是：「修（養）的問題之所以發生是在習染上。」由這些可見，梁氏深以習氣係壟罩良善本心的病根。

（五）就自覺之長養言，靜默、發願力、毋自欺、自我要求、親師取友等皆可認取之

怎樣讓我們的內心常保清明，真是一件最要緊的事。一般人的生命常是隨波逐流的虛度歲月，或是很愚蠢的不明是非好壞，或是慣性的日復一日過生活，這在梁漱溟看來是很可憐的，亟待自覺醒悟。他說：

古代的聖哲，他對於人類當真有一種悲憫的意思。他不是悲憫旁的，而是悲憫人類本常常有一個很大的機械性。所謂機械性，是指很愚蠢而不能清明自主，像完全缺乏了自覺的在那裡轉動而言。人類最大的可憐。就在此。……人在什麼時候才可以超脫這

⁶⁷ 梁漱溟，〈《禮記·大學篇》伍嚴兩家解說合印敘〉，頁13。

⁶⁸ 此「習」字，指習氣、習染。

⁶⁹ 梁漱溟，〈深嘆心不勝習〉，《梁漱溟全集》，第7卷，頁498-499。

⁷⁰ 業力，佛教用語，梵語為「羯磨」，本為「作事」的意思。但從《奧義書》以來，羯磨早已含有深刻的意義，被看作有情流轉生死的動力。業力主要有數種：一是定業，即故意所作的強業，必定要受某種果報的；二是不定業，定業與不定業，還在個人自己，即使是重大惡業，如有足夠懺悔的時間——壽長，能修身、修戒、修心、修慧，重業即輕受而成為不定業；三是共業，即人受所處社會中諸種有利有害因素之影響，依共作共受的法則而行。依佛法，人在不斷的身心活動中，有無數的業力增長或消滅；業雖剎那間過去，但招感後果的力用還是存在。

個不自主的機械性呢？那就要在他能夠清明自覺的時候。⁷¹

人類之可貴在清明自覺，人類之可憐在其混沌迷糊。因此，如何存養、增強人心之自覺，是梁漱溟的自覺觀中用力較多的部分。依其論述，靜默、發願力、毋自欺、自我要求、親師取友等五個功夫，對於人心的自覺之滋補、促發、強化都有助益。

1. 靜默

梁漱溟重視靜默功夫在葆任心之自覺上所扮演的角色。他說：「人心唯靜，斯有自覺於衷。……非靜得無以有明德也。」⁷²認為靜默才得以識本心。他服膺孔子所云的：「默而識之，學而不厭。」⁷³的觀點⁷⁴，也認同陽明學派的習靜教學法：

錢緒山⁷⁵之在王門即始於辛巳年⁷⁶，宜其所聞為致良知之教矣。顧據其自述，乃於此恍恍無入頭處。經同門先輩指點，習靜僧舍，「倏見此心真體，如出蔀屋而睹天日」。馳告陽明，陽明印可；……再如……聶雙江⁷⁷、羅念菴⁷⁸……所謂「歸寂」習靜功夫。——凡此皆值得注意。⁷⁹

此印諸史實，皆是信而可徵的。依〈陽明年譜〉，他於正德八年（1513）癸酉起，在滁陽教人靜坐之道。⁸⁰值得注意的是，梁氏雖推薦透過習

⁷¹ 梁漱溟，《朝話》，頁8。

⁷² 梁漱溟，〈《禮記·大學篇》伍嚴兩家解說合印敘〉，頁5。

⁷³ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈論語·述而第七〉，頁93。

⁷⁴ 梁漱溟，〈《禮記·大學篇》伍嚴兩家解說合印敘〉，頁9、19-20。

⁷⁵ 錢緒山，即錢德洪（1496-1574），乃浙中王門人物。其生平參見清·黃宗羲《明儒學案》（臺北：河洛圖書出版社，1974），卷11〈浙中王門學案一〉，頁84-86。

⁷⁶ 辛巳年，即正德六年（1521年）。

⁷⁷ 聶雙江，即聶豹（1487-1563），乃江右王門人物。其生平參見清·黃宗羲《明儒學案》，卷17〈江右王門學案二〉，頁84-86。

⁷⁸ 羅念菴，即羅洪先（1504-1564），乃江右王門人物，其生平參見清·黃宗羲《明儒學案》，卷18〈江右王門學案三〉，頁1-3。

⁷⁹ 梁漱溟，〈《禮記·大學篇》伍嚴兩家解說合印敘〉，頁11。

⁸⁰ 明·王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，卷33〈年譜一〉，頁1236。

靜來長養心之自覺，但他也提醒：若習靜方法不對，「易滋迷誤⁸¹，則亦非所取也」。⁸²

基本上，人類頂大的長處是智慧；但什麼是智慧呢？梁漱溟強調智慧有一個要點，就是要冷靜。譬如：正在計算數目、思索道理的時候，如果心裡氣惱，或喜樂，或悲傷，必致錯誤或簡直不能進行。這是大家都明白的事。他舉了一個〈猴子的故事〉：在湯姆遜《科學大綱》上敘說一個科學家研究動物心理，養著幾隻猩猩猴子作實驗。以一個高的玻璃瓶，拔去木塞，放兩粒花生米進去。花生米自然落到瓶底，從玻璃外面可以看見，遞給猴子。猴子接過，亂搖許久，偶然搖出花生米來，才得取食。此科學家又放進花生米如前，而指教牠只須將瓶子一倒轉，花生米立刻出來。但是猴子總不理會他的指教，每次總是亂搖，很費力氣而不能必得。此時，要研究猴子何以不能領受人的指教呢？沒有旁的，只為牠兩眼看見花生米，一心急切求食，就再無餘暇來理解與學習了。要學習，必須牠兩眼不去看花生米，而移其視線來看人的手勢與瓶子的倒轉，才行。要移轉視線，必須牠平下心去，不為食慾衝動所蔽才行。然而牠竟不會也。猴子智慧的貧乏，就在此等處。為此，梁氏指出，人們不感覺問題，是麻痺；然為問題所刺激，輒耐不住，亦不行。要將問題放在意識深處，而游心於遠，從容以察事理。天下事必能了解它，才能控制它。情急之人何以異於猴子耶？智慧的優長或貧乏，待看他真冷靜與否。⁸³

2. 發願力

普羅大眾往往覺得生活欠安，梁漱溟也不例外。他說：

一般人思想之雜亂，心理之不純淨，真是很難辦的事！人多半都

⁸¹ 此指禪修靜坐可能發生之病：在長期精進不斷的打坐禪修時，可能會發生有令人不解的、古怪的心理幻覺。出現這種問題時，最好不要再密集修行。

⁸² 梁漱溟，〈《禮記·大學篇》伍嚴兩家解說合印敘〉，頁 12。

⁸³ 梁漱溟，〈猴子的故事〉，《梁漱溟全集》，第 2 卷，頁 65-67。

有種種私慾私意，要這個，要那個；本來我們的心量已經十分渺小，這麼一來就更危險，怕更沒有力量來幹我們的事業了。⁸⁴

無可否認，心雜無力是人之通病。爲此，梁氏引用佛教觀念，指點出「發願力」來醒示吾人常自覺醒惕勵。他說：

佛家的澈始澈終便是「發心」——「發菩提心⁸⁵」。……蓋所謂發心，不但是悲（憫），且是智慧的；他是超過一切，是對眾生機械的生命，能有深厚的了解原諒與悲憫，而要求一個不機械的生命。……我們都是力量不夠的人，要去可憐旁人，先須可憐自己。如何可憐自己？就是須培養開發自己的「願力」（發心與立志都是願力）。⁸⁶

至於怎樣開發願力？他認爲要在起初動念之際去找，「去反問自己爲何有此意思？而此意思爲何又在彼時真切？這樣能將原來的真情真願因反求而開大。」⁸⁷依其觀點，當內心惻隱之情發露時，自覺之力就可擴充，正念之力就可深篤，雜念便可減少。他相信，「惟有願力才有大勇氣，才有真精神，才有真事業。」⁸⁸

梁漱溟自詡「有悲願是真的」——特別是「對自己習深障重業力纏縛之苦」，「有願心」；「凡習氣發作時即運悲心以觀照之，……不起憎愛意，而後本有真心得以顯現也。」⁸⁹對他來說，發悲願以滅除自己習氣等病，是有效的。

3.毋自欺

⁸⁴ 梁漱溟，《朝話》，頁 12。

⁸⁵ 菩提心，全稱阿耨多羅三藐三菩提心，爲一切諸佛之種子，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。

⁸⁶ 梁漱溟，《朝話》，頁 12。

⁸⁷ 同上註，頁 12-13。

⁸⁸ 同上註，頁 13。

⁸⁹ 梁漱溟，〈深嘆心不勝習〉，《梁漱溟全集》，第 7 卷，頁 499。

本來人人有「明德」，「明明德」者，即是依照良知、良心去行動。可惜的，一般人總是明於責人，昧於責己，落於自欺之中。爲此，梁漱溟呼籲「毋自欺」。毋自欺，也就是誠意、慎獨的功夫。梁漱溟指出：

人能一念歸根向裡，慎於茲始，而意漸即於誠，夫然後於一向不免自欺者乃有所覺察，而進一步毋自欺焉，明德之明浸啟矣。慎而曰「獨」者，其始必在獨居（人所不及見）獨念（人所不及知）上認真，其卒也獨知（陽明所云良知）炯然以露，昭昭而靈靈矣。⁹⁰

依其觀點，人能覺知其自欺，那即是「正心」的功夫，從而毋自欺，讓本心之精明靈覺得以常顯。

根據梁漱溟對伍庸伯《大學》之解說的體會，認爲伍氏講述「慎獨」功夫，最爲精闢，故加以摘記：

伍庸伯對於人的自欺闡述得很好：「於此，先須知人們通常很容易在自欺中而不自覺。人們通常對家庭社會多缺乏我自身實爲基本的那種認識，遇事輒易於責人而不責己。……甚至經人指責，還不認帳。或者經人指出，無可否認，仍不悔改。一貫地自欺下來。幾乎可以說：通常人們所有的意均難免多少有自欺成份在。只不過不認帳不悔改者，其自欺特別嚴重耳。怎樣得免於自欺？那必須精神回到身上來（此則得之於知止知本），意念之萌，刻刻留心；庶乎一有自欺，即刻知道。必知道自欺，方得毋自欺。」⁹¹

梁氏完全同意伍氏的說法，認爲如依上面毋自欺功夫踐履，便能讓吾人本心之自覺復明。

⁹⁰ 梁漱溟，〈《禮記·大學篇》伍嚴兩家解說合印敘〉，頁 17。

⁹¹ 伍庸伯口述，梁漱溟等編錄，〈《禮記·大學篇》解說〉，《梁漱溟全集》，第 4 卷，頁 34。

4. 自我要求

梁漱溟是一位善於自我要求的人，他指出，「在人生的時間線上須與不可放鬆的，就是如何對付自己。如果對於自己沒有辦法，對於一切事情也就沒有辦法。」⁹²如何要求自己，當為人生第一課題。他自述：「平素心理上，自己總有對自己的一種要求，不讓一天光陰馬虎過去。」⁹³此處的「馬虎過去」，便是前述「一息之懈」所造成。從這裡可知，梁氏是一個自覺自律功夫非常強的人。

除了自我要求外，梁漱溟也常常勉勵門下「回頭看自己」。他曾對山東鄉村建設研究院的青年學生愷切地說：

大家來到此地，都抱有求學研究之志，但我懇切地告訴大家：單是求知識，沒有用處，除非趕緊注意自己的缺欠，調理自己才行。要回頭看自己，從自己的心思心情上求其健全，這才算是真學問，在這裡能有一點，才算是真進步。⁹⁴

此處「調理自己」就是自我要求；「回頭看自己」，指的就是自省、自覺；而「在心思心情上求其健全」，指的就是要避免「一息之懈」。散懈，是一種頂不好的毛病，偶然散懈一下，事情便做不好，常常散懈，苟且隨便，幹什麼事都不成不像，則這人一毫用處沒有。

抗戰中期的 1940 年初，梁漱溟在重慶應邀到北碚縉雲寺漢藏教理院演講，其講辭後半部分以他自己經常反省為例，期許與會者共勉。他指出，每一個人都是有心肝的，都有他的痛癢。我們在當下無論說話做事，都要從心肝痛癢處出發。他說：

我們要常常反省自己。痛癢在什麼地方，就要看哪些事情該做，哪些事情不該做，時常反求都要不離開我自己的心肝和自己的痛

⁹² 梁漱溟，《朝話》，頁 3。

⁹³ 梁漱溟，《我的自學小史》，附錄於《朝話》，頁 9。

⁹⁴ 梁漱溟，《朝話》，頁 15。

癢處。……如果馬馬虎虎的過日子，那就太可惜了。⁹⁵

這裡的心肝、痛癢處，指的便是人的良知、良心。梁氏在此強調自己常常反省、自覺，讓自己不離開良心太遠。

5. 親師取友

梁漱溟雖然強調靜默、發願力、毋自欺、自我要求等內向功夫，但他並不忽略親師取友在長養自覺過程中的重要性。在他自覺向上的進德成學歷程中，密切互動而受惠的「亦師亦友」，是其益友。他說：「求友要求有真志趣的朋友；好的朋友多，自然向上走了。」⁹⁶其生命中的一個益友是郭人麟⁹⁷。梁氏說：「郭君……氣斂神肅，眉宇間若有沉憂；我……亦復神情孤峭。……經一度交談之後，竟使我思想發生極大變化。」⁹⁸郭君對梁氏思想之向上，有如催化劑，梁氏舉例說：

彼（郭君）所以語我者，認為我既是想做事業，自己必須先身心的修養。……吾人必先將世間之得失成敗利害等等，看來無動於中，由此方可有大無畏之精神，不因稍感挫折而遽爾心灰意懶；……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。⁹⁹

這顯示了「多聞」、「內斂」的好友郭君對打動梁氏心肝——激發自覺、誘導思想方面助益之大。

（六）就自覺之作用言，任何成就莫非人心自覺之力

自覺的作用可說是「利多」，其中最主要的二大利益，一是它讓

⁹⁵ 梁漱溟，〈我的過去〉，《梁漱溟全集》，第6卷，頁72。

⁹⁶ 梁漱溟，《朝話》，頁19。

⁹⁷ 郭人麟，一名仁林，字曉峯，河北樂亭人。長梁漱溟二歲，與梁氏為順天中學同學。

⁹⁸ 梁漱溟，《我的自學小史》，頁34-35。

⁹⁹ 梁漱溟，〈自述〉，《梁漱溟全集》，第2卷，頁7。

自己得到快樂而合理的生活，二是它促進人去創造各種成就。就前者來說，梁漱溟在《朝話》指出：

如何才能得到痛快的合理的生活？……就是在各自的精力能夠常常集中，發揮，運用。此意即說，敷衍、懶惰、不做事，空白一天天企等著去挨磨日子，便沒法得到一個痛快的生活——也很不合算。¹⁰⁰

依其觀點，人生只有盡力，每個人從坦白真實裡面來面對自己——不搪塞、不欺騙、不懶惰，自覺地發揮各自的生命力，如此才算握住生命真諦，才算得到美好的合理的生活。類此論述，梁氏在《東方學術概觀》表示：人由於有「自覺能動性」，「日進於自覺而自主，……（不僅）得之向內的體認，還以指導乎身心生活」，故能「改造自己生命」。¹⁰¹

就後者來說，梁漱溟堅信，人心自覺之力有無限推拓的特性。他在《人心與人生》一書說：

人類一切長處均從人心內蘊之自覺而來，從乎自覺就有一切，沒有自覺（自覺貧乏無力）就沒有一切（沒有一切創造）。人類從自覺以發揮去，其前途光明，無窮偉大。¹⁰²

梁氏取資於陽明心學，肯定人心內蘊之自覺力，是一切創造的源頭和動力，未自覺貧乏無力，即沒有一切創造。他質言之：

任何成就莫非人心自覺之力。凡人類之所成就，從大小事功以至學術文化之全績要可分別用「真」、「善」、「美」三字括舉之，然而試看此三者其有一非藉人心自覺之力以得成之者乎？無有

¹⁰⁰ 梁漱溟，《朝話》，頁20。

¹⁰¹ 梁漱溟，《東方學術概觀》，頁155、159。

¹⁰² 梁漱溟，《人心與人生》，頁157。

也。¹⁰³

他認為人類自出現於地球以來，一步一步認識、利用自然界，寢至騰遊天際攀登星月，罔非知識之力、計畫之功；而知識與計畫則出於人類意識的創造，然其源頭意圖都是自覺，亦即從意圖到形成知識，以至完成計畫，「非有高度自覺貫徹其中固不能也」。¹⁰⁴

（七）就自覺之價值言，自覺是人類最寶貴的東西，反己自覺是中國學問的精華

儒家最重道德修養功夫，為世所公認。翻閱《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》，處處表見。諸如「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也」¹⁰⁵「食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉」¹⁰⁶等等不勝枚舉。據此，梁漱溟肯定的說：「儒家蓋認為人生的意義價值，在不斷自覺地向上實踐他所看到的理。」¹⁰⁷他在《中國文化要義》一書「中國以道德代宗教」一小節指出，孔子專從啟發人類的理性做功夫，他總是叫人自己省察，自己用心去想，養成自己的辨別力——道德為理性之事，存於個人之自覺自律。¹⁰⁸在梁氏眼中，孔子態度平實，唯處處啟導人們用心反省，即自己訴諸理性。

綜覽梁漱溟的著作，處處可見他一再強調自覺、自省在生命成長、茁壯與發展歷程中的關鍵性作用。他說：「反省自己，只要能興奮反省，就是我們生命中最可寶貴的一刹那。」¹⁰⁹又說：「一個人缺乏了『自覺』的時候，便只像一件東西而不像人，或說只像一個動物

¹⁰³ 同上註，頁 65。

¹⁰⁴ 同上註，頁 70。

¹⁰⁵ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈論語·述而第七〉，頁 93。

¹⁰⁶ 宋·朱熹，《四書章句集注》，〈論語·學而第一〉，頁 52。

¹⁰⁷ 梁漱溟，《中國文化要義》，頁 137。

¹⁰⁸ 梁漱溟，《中國文化要義》，頁 106-108。

¹⁰⁹ 梁漱溟，《朝話》，頁 2。

而不像人。『自覺』真正是人類最可寶貴的東西！」¹¹⁰依其觀點，人類優越的力量是完全能否「自省」、「自覺」。

梁漱溟進一步觀察比較，發現自覺向上的精神是中國學問與文化不同於西方的特質。他在《中國文化要義》云：

西洋人自古依據宗教。……中國則自古宗教不足，而以孔孟極力啟發人之自覺向上，從來是要憑良心講理的。凡是我們之有所不敢為者，自慊於不合理，知其非也。西洋人則懼於觸犯教誡，得罪於神。¹¹¹

此一對照，有其道理在。出於同一觀點，梁氏在《朝話》提出近似的比較分析：

中國古人與近代西洋人在學術上都有很大的創造與成就。但他們卻像是向不同的方向致力的。近代西洋人係向外致力，其對象為物；對自然界求瞭解而駕馭之。中國古人不然，他是在求了解自己，駕馭自己——要使自己對自己有一種辦法。亦即是求生命中之機械性能夠減少，培養自己內裏常常清明自覺的力量。中國人之所謂學養，實在指的就是這個。¹¹²

認定中國人所謂的學養，指的是陶冶、育成自己內心常常清明自覺的精神力量，這個論點，相當鮮明有勁，受用性極高。

四、結語

綜上可知，現代新儒家的開創者梁漱溟，自青年時代起以至生命後期，幾未中輟「自覺」觀的論述，「自覺」成為他的思想體系及日用常行的重要環節。追溯其自覺觀，可見從孟子良知說、陽明致良知

¹¹⁰ 同上註，頁 8。

¹¹¹ 梁漱溟，《中國文化要義》，頁 290。

¹¹² 梁漱溟，《朝話》，頁 9。

說到他這裡的思想遞嬗之跡。惟梁氏善於站在巨人的肩膀上，進一步深化廣化地提煉出自覺的諸多觀點。本文得出梁氏的自覺觀，可歸納為七點：一、就其定義言，謂自覺即良知、獨知、明德；二、就其來源言，主張自覺是人心內蘊，生而俱有；就其性質言，自覺是心力的樞紐、自發的高峰、意識的資藉、其方向向上；四、就其掩蔽言，歸因於人心有「一息之懈」及囿於習氣；五、就其長養言，列舉靜默、發願力、毋自欺、自我要求、親師取友等功夫；六、就其作用言，肯定有自覺才能改造自己、創造成就、獲得美好生活；七、就其價值言，確信自覺是人最寶貴的東西，反己自覺是中國學問的精華。這些觀點，相當新穎、深切、務實，他為我們開拓出一條植基於良知，由自覺出發，朝向上創造邁進的生命大道，無論是對於吾人身心修養的陶冶、道德生活的踐履，以及生命智慧的昇華等，都有極高的參考性與應用性。同時我們認為，梁氏的自覺觀，在中外思想史上，特別是心性理論上，已然成為一家之言，理應在「現代新儒家的開創者」之外，另賦予「自覺理論家兼實踐家」地位。

引用書目

一、傳統文獻

1. 宋·朱熹，《四書章句集注》，高雄：復文圖書出版社，1985。
2. 明·王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。
3. 清·黃宗羲，《明儒學案》，臺北：河洛圖書出版社，1974。

二、近人論著

1. 毛禮銳、沈灌群，1988，《中國教育通史》，濟南：山東教育出版社。
2. 王汝華，2012，《現代儒家三聖：梁漱溟、熊十力、馬一浮》上下冊，臺北：秀威資訊科技公司。
3. 王宗昱，1992，《梁漱溟》，臺北：東大圖書出版公司。
4. 艾愷（Guy S. Alitto）著，王宗昱、龔建中譯，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。
5. 牟宗三，1984，《生命的學問》，臺北：三民書局。
6. 李寧琪，2002，《梁漱溟倫理思想研究》，長沙：湖南人民出版社。
7. 汪東林，2010，《1949 年後的梁漱溟》，香港：香港中和出版社。
8. 汪東林，1992，《梁漱溟問答錄》，長沙：湖南人民出版社。
9. 胡元玲，2013，〈梁漱溟「自覺」及其與佛教「菩提心」之比較〉，《師大學報：語言與文學類》第 58 卷第 2 期，頁 47-73。
10. 馬勇，1994，《梁漱溟教育思想研究》，瀋陽：遼寧教育出版社。
11. 馬勇，1992，《梁漱溟評傳》，合肥：安徽人民出版社。
12. 梁培寬編，1990，《梁漱溟先生紀念文集》，北京：中國工人出版社。

13. 梁漱溟講述，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。
14. 梁漱溟著，中國文化書院學術委員會編，1989，《梁漱溟全集》全 8 卷，濟南：山東人民出版社。
15. 梁漱溟，1987，《人心與人生》，臺北：谷風出版社。
16. 梁漱溟，1987，《印度哲學概論》，臺北：彙文堂出版社。
17. 梁漱溟，1987，《東方學術概觀》，臺北：駱駝出版社。
18. 梁漱溟，1983，《東西文化及其哲學》，臺北：里仁書局。
19. 梁漱溟，1982，《中國文化要義》，臺北：里仁書局。
20. 梁漱溟，1972，《教育文錄》，臺北：文景出版社。
21. 梁漱溟，1972，《朝話》，臺北：文景出版社。
22. 陳永杰，2015，《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。
23. 陳來，2009，〈梁漱溟與習靜之功〉，《鵝湖月刊》第 34 卷第 11 期，頁 7-20。
24. 郭齊勇、龔建平，2011，《梁漱溟哲學思想》，北京：北京大學出版社。
25. 黃文樹，2017，〈梁漱溟出入儒佛的生命軌跡〉，《臺大佛學研究》第 33 期，頁 145-200。
26. 景海峰、徐業明，1995，《梁漱溟評傳》，南昌：百花洲文藝出版社。
27. 經觀榮，2006，《梁漱溟的人生思想與鄉村建設活動》，臺北：紅葉文化事業公司。
28. 賀麟，1945，《當代中國哲學》，南京：勝利出版社。
29. 劉述先等，1994，《當代新儒家人物論》，臺北：文津出版社。
30. 鄭大華，2001，《梁漱溟傳》，北京：人民出版社。
31. 鄭大華，1999，《梁漱溟學術評傳》，北京：北京圖書館出版社。
32. 鄭大華，1993，《梁漱溟與現代新儒學》，臺北：文津出版社。

34. 鄭家棟，1990，《現代新儒學概論》，南寧：廣西人民出版社。
35. 蔡仁厚，2005，《新儒家與新世紀》，臺北：臺灣學生書局。
36. 魏思齊，2003，《梁漱溟的文化觀：根據《東西文化及其哲學》與《中國文化要義》解說》，臺北：輔仁大學出版社。
37. 譚宇權，1999，《梁漱溟學說評論》，臺北：文津出版社。

The “Self-Awareness” Thoughts of Contemporary New Confucianist Liang Shu-Ming

Huang, Wen-Shu*

【Abstract】

From his youth to later life, a pioneer of modern new Confucianism, Liang Shu-Ming, almost never stopped his discourse on “self-awareness,” which had become one of the important elements of his thought system and daily life. Liang’s thought of “self-awareness” can be summarized in the following six points: 1. In terms of definition, self-awareness means conscience, independent knowledge and virtue. 2. In terms of its origin, self-awareness is the inner content of a human mind, which is inborn. 3. In terms of quality, self-awareness is the axis of mind, climax of spontaneity, and means of consciousness, with an upward direction. 4. In terms of hidden part, it is attributed to the fact that a human mind may slack off at a moment and easily falls into bad habits. 5. In terms of long-term cultivation, it focuses on keeping silent, making wishes, never cheating oneself, setting standards for oneself, getting close to teachers and learning from friends. 6. In terms of value, one believes that self-awareness is the most precious thing. These viewpoints of Liang are quite innovative, practical and deep in thought, which are worth for reference.

* Distinguished Professor, College of liberal education, Shu-Te University.

Keywords: Liang Shu-ming, self-awareness, Contemporary new Confucianism

