

「樂是樂此學 學是學此樂」 ——梁漱溟對泰州學派的現代繼承與改造

王汝華*

提 要

以發皇新孔學為畢生志業的民初大儒梁漱溟，其由佛歸儒的主要思想進路即是泰州學派。本文乃扣緊梁漱溟與泰州學派的關係而發，參稽梁漱溟的系列著作；檢視泰州學者的原著論點；酌參其他歷史文獻及後學觀點，藉雙方思想之對照比較，以窺其如何繼承並改造泰州學派思想。文由生命的轉折與符契、思想的接榫與活化、行動的續成與開新等三大面向切入，藉窺梁漱溟對人生走向的抉擇、思想內涵的成形、社會問題的解決，均有取資借鏡於泰州學者。此間尤以對孔顏之樂的體會、前期直覺說的提出、後期對身心問題的關注，及對鄉村建設教育席不暇暖的投入，均汲泰州學派為源頭活水。「樂是樂此學，學是學此樂」原出泰州學派領導人王心齋之〈樂學歌〉，引為副題除彰顯心齋思想之一隅，亦轉化為梁漱溟樂學於彼之意。

關鍵詞：梁漱溟、泰州學派、王心齋、樂學歌

* 台南科技大學通識教育中心助理教授。

“The reason of happiness is to learn how to make the heart happy; the purpose of learning is to study how to acquire this happy heart.” -- Contemporary Inheritance and Transformation of Tai Zhou School by Liang Shu-ming

Wang Zu-Hua
Assistant Professor, General Education Center,
Tainan University of Technology

Abstract

Liang Shu-ming, a scholar in the early years of the Republic of China, devoted his life in popularizing new Confucius theory. Tai Zhou School was the turning point for him from the original belief of Buddhism to Confucianism. The purpose of this article is to explore the relationship between Liang Shu-ming and Tai Zhou School from studying the work series of Liang Shu-ming, the original works of Tai Zhou School, other historical document and arguments from scholars in later times; we intend to make comparison and find out how he inherited and transformed the thought of Tai Zhou School. From examining three perspectives including transition and agreement of life, connection and activation of thought, continuance and innovation of actions, we realize that Liang Shu-ming used to learn from scholars of Tai Zhou School in the choice of life direction, the formation of thought content and the resolution of social problem. Liang Shu-ming especially appreciated the true essence of happiness; from the notion of “intuition” in his early works and the relationship of “body and mind” in his later piece as well as his active involvement in rural development and educational movement, all were

greatly influenced by Tai Zhou School. The subtitle of this article is “the reason of happiness is to learn how to make the heart happy; the purpose of learning is to study how to acquire this happy heart” which originated from “Happy Study Song” of Wang Hsin-Chai who was the leader of Tai Zhou School; at the same time these two sentences show that Liang Shu-ming identified with the thought of Tai Zhou School and thus was happy to learn from Tai Zhou School.

Keywords: Liang Shu-ming, Tai Zhou School, Wang Hsin-Chai, Happy Study Song

「樂是樂此學 學是學此樂」¹

——梁漱溟對泰州學派的現代繼承與改造

王汝華

一、前言

鴉片戰爭的隆隆砲火、太平天國的農民起義、洋務思潮的興起、維新變法的提倡、辛亥革命的點燃、北洋軍閥的割據、袁世凱帝制野心的運作、五四新文化運動的開展，……近現代中國在瞬息更迭中按出一幕幕的歷史快門，伴隨文化的瓦解、價值體系的崩潰，維繫傳統精神的儒學觀，也在尊孔、護孔、釋孔、批孔、去孔等多元思維及多重主張下展開競賽拉拔，至於唯意志主義、新黑格爾主義、實證主義、馬克思主義、生命哲學派等多家西方哲學，更趁時東進、打熱一時。面對西方文化的凌厲攻勢；固有文化的岌危頹勢，如何取舍因應，成為考驗當代知識份子的首當課題。審視民初的學術界，派別歧出，主張各異，要言之，有以《新青年》為主要發聲利器，陣營龐大、迴響熱烈的激進派，如陳獨秀、李大釗、魯迅、胡適、錢玄同、周作人、傅斯年、蔡元培等即主張棄守舊有、全盤更新；有以《東方雜誌》為主要表意媒介，如杜亞泉、辜鴻銘、林琴南、劉師培、黃侃等守護固有、捍衛傳統的保守派，東西文化論戰於焉開打，唇槍舌戰沸騰一時。而梁漱溟（1893-1988），正是在民初此等西進主張熾熱、批孔浪潮厲猛、改革呼聲嘎響的歷史背景與文化氛圍下，透過豐富著作及實際行動，投入儒學現代改革，欲圖護持文化命脈的先鋒之一。

¹ 原出明王艮：〈樂學歌〉，〈雜著〉，《王心齋全集》（台北：中文出版社出版、廣文書局印行，1975年5月，岡田武彥、荒木見悟主編，近世漢籍叢刊思想續編第十三冊）卷四，頁100，於此援為副題，除彰顯王艮（號心齋）思想要義之一隅外，並藉茲寄託梁漱溟樂學於心齋之意。

審視梁漱溟的一生，其以九五高齡譜寫出其易於識別的生命座標：席不暇暖的社會實踐，讓他贏得「行動的儒者」的美譽；²傾力發皇現代孔學精神，使其「獨能生命化了孔子」的標誌蔚然成形；³至於對宋明理學中陸、王思想的靈活發揮，遂有「新文化運動以來，倡導陸王之學最有力量的人」的封稱；⁴另如「最後一個儒家」、「當代新儒家學者中最具有準西方宗教的聖徒人格」等，都是為其量身專設的評語，⁵藉此突顯其一生學思歷程的路徑與基調。在批判東西文化、建構心性理論、著手鄉村建設、致力儒學重建的同時，他一方面縱橫來去於中、西、印之間，既是純粹的儒者，亦是探勘西方心理學最用力的學者，更是一個不穿袈裟的和尚。他順應思想脈絡的開展，訪晤唯識學、躍入柏格森（法國哲學家，Henri Bergson，1859-1941）、叔本華（德國哲學家，Arthur Schopenhauer，1788-1860）、麥獨孤（英國心理學家，William McDougall，1871-1938）、克魯泡特金（俄國革命家和地理學家，Peter Kropotkin，1842-1921）、羅素（英國哲學家、社會學家，Bertrand Russell，1872-1970）、杜威（美國哲學家、教育家，John Dewey，1859-1952），更親向孔孟、陸王等，成為發揚新孔學及開啓現代新儒家的一員大將。本文沿循梁漱溟的思想軌轍，捫索其學術資源中未可輕忽的一端——明代泰州學派，審視其如何出入以王艮為主的泰州學派，並針對泰州學派相關學說進行闡述、承接乃至轉化、改造。

十六世紀初期王陽明良知說的出現，一洗程朱未流的拘謹格套與制式思考，為明代儒學觸啓新的契機與方向，而賡續陽明對傳統理學的跨越，泰州學派的創始領袖王艮（號心齋，1483-1540），則師承陽明心學，繼續挑戰傳統的思維觀念；強調人格意識的覺醒；側重知識分子務實的社會參與；注重心性道德與社會實踐的平衡，既為上層知識分子開啓新的思考方向；也致力為下層平民百姓振聵發聵、啓迪心智。其後顏鈞、王襞、何心隱、羅近溪、李贄、焦竑、周汝登等續承衣鉢、一路傳衍，

² 景海峰等著：《梁漱溟評傳》（天津：百花文藝出版社，1995年5月），頁84。

³ 牟宗三：〈現時中國之宗教趨勢〉，《生命的學問》（台北：三民書局，1984年7月），頁112。

⁴ 賀麟：〈梁漱溟與東西文化文化問題〉，《梁漱溟先生紀念文集》（北京：中國工人出版社，1993年10月），頁199。

⁵ 艾凱著，王宗昱、冀建中譯：〈中文版序言〉，《最后的儒家—梁漱溟與中國現代化的兩難》（南京：江蘇人民出版社，2004年9月），頁3；楊儒賓：〈新儒家與冥契主義〉，《當代新儒家的關懷與超越》（台北：文津出版社，1997年12月），頁347。

成爲陽明後學中耀眼的一個支脈。又出身平民階層的王心齋，因膺服陽明言良知的「簡易直截」，⁶乃入事爲陽明高弟，然其學實自成體系，因此《明儒學案》別於王門弟子，另出〈泰州學案〉。⁷以啓發愚蒙爲生命志業的泰州學派，在晚明特定時空背景下，除發展出獨樹一幟的思想內涵外，其赤身擔當、不容自己的行動實踐；其狂者胸次、勇於批判的領導魅力，亦造成學者靡然從風、盛極一時的景況。至於其懷疑精神、獨創意識，乃至「庶人非下，侯王非高」、「曷嘗有高下貴賤者哉」的平等意識，⁸則成爲明清之際民主思潮的活水源頭之一。而其講學模式、教育理念，也對晚清太谷學派等生發一定影響。⁹及至民國，對泰州學派發出關注，並提煉泰州學術以融入己學者，則首推梁漱溟。

二、生命的轉折與符契

梁漱溟的治學歷程幾經遷嬗，透過如下自我剖析得以略窺梗概：

關於我的人生思想之轉變或是哲學的變化，可分爲三期。第一時期爲實用主義時期，從十四五歲起至十九歲止，以受先父之影響爲多。第二時期即爲上文所講之出世思想歸入佛家，從二十歲起至二十八九歲止，在此時期中一心想出家做和尚。第三時期由佛家思想轉入于儒家思想，從二十八九以後，即發表《東西文化及其哲學》一書之際。¹⁰

我常常說我一生思想轉變大致可分三期，其第一期便是近代西洋這一路。從

⁶ 〈年譜〉，《王心齋全集》卷一，頁 21：「講及良知，曰：『簡易直截，予所不及。』下拜隅坐。」

⁷ 清黃宗羲《明儒學案》不採師承關係爲立案準則，而以論學宗旨爲準據。

⁸ 明李贄：《老子解》下篇（臺北：藝文印書館，1965 年 3 月，無求備齋老子集成初編，第 10 函），頁 3。

⁹ 太谷學派係創立於清道光年間，以泰州、揚州爲主要腹地的學術社團，由周太谷開傳道授徒之端，張積中、李晴峰、黃堡年、高爾庚、劉鶚等續其後，其間李晴峰所傳之太谷學派或稱之爲「泰州教」。另史學家如柳詒徵、范文瀾等即視太谷學派爲泰州學派於新條件下的產物，或逕稱之爲「新泰州學派」。

¹⁰ 梁漱溟：《自述》，《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，2005 年 5 月）第二卷，頁 9。

西洋功利派的人生思想後來折反到古印度人的出世思想，是第二期。從印度出世思想卒又轉歸到中國儒家思想，便是第三期。¹¹

在繞膝趨庭朝夕濡沐下，父親梁濟的身傳言教蘊為其評理事物的潛在標準，而當下社會的種種情勢—西方文化的嚴厲衝擊、亡國滅族的憂患意識、熾烈熱誠的救國呼聲等，亦助導其步向以去苦、滅樂、趨利、避害為目的的功利主義，此為梁漱溟第一期思想。其後由於「一、感情真摯易多感傷感觸，佛家所謂煩惱重。二、事功派的誇大心理易反動而消極。三、用思太過，不知自體，以致神經衰而神經過敏」等因素，¹²他開始轉向閉門謝客，潛心佛法，茹素不婚，甚且企圖出家的第二期思想，透過否定生命、消解欲望，欲期進入無我之境，達至佛家涅槃境地。其後藉 1917 年任教北大前的一次南遊，親睹軍閥混戰的亂局；父親梁濟自盡殉道的衝擊；以及五四新文化運動對傳統的強力批判等，始重回現實人生，而經由《東西文化及其哲學》一書的出版，則正式完成其回歸儒學的路徑。

至於泰州學派，更是梁漱溟由第二期邁入第三期思想的一大推手。透過他的三度自白，得窺泰州學派於此間所扮演的轉圜角色，梁曰：

我曾有一個時期致力過佛學，然後轉到儒家。于初轉入儒家，給我啟發最大，使我得門而入的，是明儒王心齋先生；¹³

又曰：

我佛家思想一直到 29 歲，也就是 1921 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。

¹⁴

再曰：

機會是在 1920 年春初，我應少年中國學會邀請作宗教問題演講后，在家補

¹¹ 《人心與人生》第七章，《梁漱溟全集》第三卷，頁 601；另可參〈自述早年思想之再轉再變〉，〈散文論述〉（1969 年），《梁漱溟全集》第七卷，頁 178—182。

¹² 《自述》，頁 8。

¹³ 《朝話》，《梁漱溟全集》第二卷，頁 126。

¹⁴ 梁漱溟：《東方學術概觀》（台北：駱駝出版社，1987 年），頁 230。

寫其講詞。此原為一輕易事，乃不料下筆總不如意，寫不數行，塗改滿紙，思路窘澀，頭腦紊亂，自己不禁詫訝，擲筆嘆息。即靜心一時，隨手取《明儒學案》翻閱之。其中泰州王心齋一派素所熟悉，此時于《東崖語錄》中忽看到“百慮交錮，血氣靡寧”八個字驀地心驚：這不是恰在對我說的話嗎？這不是恰在指斥現時的我嗎？頓時頭皮冒汗，默然有省。遂由此決然放棄出家之念。是年暑假應邀在濟南講演《東西文化及其哲學》一題，回京寫定付印出版，冬十一月尾結婚。¹⁵

東崖為王襃之號，王襃即心齋次子，曾師事龍溪、緒山，心齋既沒，因繼父講席，主持教事，其主張心性至善，倡言直下便是、不須旁求。他批評為學者若偏好計量打算，則導致心神不寧、情緒浮躁、心力交瘁，此等倍受折騰的景況，東崖以「百慮交錮，血氣靡寧」八字具體形容。其時梁漱溟正居處第二期思想，在逃避現實、抑遏欲念、崇尚出世的同時，內心的衝突矛盾卻糾纏萬端，時刻未寧。他日日在茹素獨身、觀照自我的佛學實踐者，與處乎人世、關懷現實的儒者間拉扯競拔。及至聞得東崖語指斥，當下驀地心驚、震顫不已。也透過東崖棒喝式的開顯，使其長期淤塞的心結終至鬆開，決定重返孔孟、親向人世，「功利主義者的梁漱溟與佛教徒的梁漱溟經過了辯證的發展以後，終於統合在當代儒者的梁漱溟手裡。」¹⁶由此觀來，泰州學派正是他回歸孔學的支點與起點，此後他便奮力向前，游刃於第三期思想中，成為「新孔學」的代言人。

泰州學派除引領梁漱溟走向生命的新桃花源外，泰、梁二者對孔學不遺餘力的發皇亦若合符契。泰州人物均以宣講孔孟之道為志，視孔學精華為挽救僵死學風的靈丹妙藥。其間王心齋傳道授業以「大成學」著稱於世，並歌曰：「我將大成學印證，隨言隨悟隨時躋，只此心中便是聖，說此與人便是師。……自古英雄誰能此，開闢以來惟仲尼。仲尼之後微孟子，孟子之後又誰知。……」¹⁷又曰：「我而今只說志孔子之志，學孔子之學。」¹⁸儼然以孔孟傳人自居，另心齋學言「簡易」、「現

¹⁵ 〈回到世間來〉，《我的自學小史》，《梁漱溟全集》第二卷，頁 699。

¹⁶ 楊儒賓：〈梁漱溟的「儒家將興說」之檢討〉，《清華學報》第 23 卷第 1 期（1993 年 3 月），頁 70。

¹⁷ 〈大成歌寄羅念菴〉，《雜著》，《王心齋全集》卷四，頁 107。

¹⁸ 〈語錄下〉，《王心齋全集》卷三，頁 81。

成良知」、「樂」、「尊身重道」等則無不歸諸孔聖，而其論學方針及倡導民間講學、服務社會的大成精神，也在在影響了梁漱溟。至於其子王襃亦時效習洙泗精神，以孔孟之識為識、孔孟之好為好、孔孟之求為求；而顏鈞申講「大中之學」，即是以儒典《大學》《中庸》轉化為「大中學庸」的一門學問；至於卓然成家的焦竑，亦多講述《論》《孟》《學》《庸》。由此觀來，托孔孟以弘己見正是泰州學人的特色之一。

梁漱溟亦以續承孔學自期，1917年其應蔡元培之邀赴北大教授印度哲學時即表示：「我此來除替釋迦孔子去發揮外更不做旁的事」，¹⁹此正是其處身第二期轉第三期思想之際；1918年接踵成立「孔子哲學研究會」；1921年《東方文化及其哲學》出版，正式轉趨儒家；1924年赴武昌師大講〈孔子人生哲學大要〉。……其後在《孔家思想史》中提出「仁」、「樂」、「訥言敏行」、「看自己」、「看當下」、「反宗教」、「毋意、必、固、我」、「非功利」、「非刑罰」、「禮樂」、「孝悌」、「不遷怒 不貳過」、「天命」等十三種孔子人生態度。及至1973年批林批孔運動登場，梁漱溟仍透過〈今天我們應當如何評價孔子〉來詮釋孔孟儒學與一己見地。1975年專為闡揚孔孟心理學的《人心與人生》完成，而其心跡透過如下表白更得以昭然：

孔孟之學，現在晦塞不明，或許有人能明白其旨趣，卻無人能深見其係基於人類生命的認識而來，並為之先建立他的心理學而后乃闡明其倫理思想。此事唯我能做，又必於人類生命有認識，乃有眼光可以判明中國文化在人類文化史上的位置，而指證其得失。此除我外，當世亦無人能做。前人云：「為往聖繼絕學，為萬世開太平」，此正是我一生的使命。²⁰

在這狂者的發語中，卻流溢深沉的憂患意識與道德使命。此實鑒於處身意義危機的年代，面對價值淪喪、焦慮惶恐的群生，周孔教化無疑是慰勉人生、安頓人心的最

¹⁹ 《東西文化及其哲學》第一章，《梁漱溟全集》第一卷，頁344。

²⁰ 〈處險境中我的心理〉，〈香港脫險寄寬恕兩兒〉，〈散篇論述〉（1942年），《梁漱溟全集》第六卷，頁343。

佳方帖。然當時「西學有人提倡，佛學有人提倡，只有談到孔子羞澀不能出口。」²¹因此梁漱溟乃挺身倡導過孔家生活，高揚孔家尚情無我的人生觀，並以孔子心理學作為解決人生問題的基石。

由上所述，得窺泰州學派與梁漱溟均以孔學為學術依歸，而梁漱溟回歸孔學的思想進路，則非泰州學派莫屬。

三、思想的接榫與活化

（一）孔顏樂處的深心契合

發軔於先秦的「孔顏樂處」，²²經由孟子、《中庸》等的開展，及至宋明，仍成為周敦頤、二程、朱熹、王陽明諸儒興味十足的索探課題，泰州學派則沿循王陽明的觀點加以推擴，而梁漱溟亦在孔孟及泰州學者牽引下，在其峰迴路轉的學思歷程後，具現其心得於《東西文化及其哲學》《孔家思想史》〈儒佛異同論〉〈自述早年思想之再轉再變〉諸作中。²³

1、心齋的「樂此學」

陽明針對「尋孔顏樂處」曰：「樂是心之本體。仁人之心，以天地萬物為一體，訢合和暢，原無間斷。來書謂『人之生理，本自和暢，本無不樂，但為客氣物欲攪此和暢之氣，始有間斷不樂』是也……聖人亦只是至誠無息而已，其工夫只是時習。時習之要，只是謹獨。謹獨只是致良知。良知即是樂之本體。」²⁴言「樂」為心之

²¹ 〈自序〉，《東西文化及其哲學》，頁 544。

²² 〈述而〉，《論語》：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣！不義而富且貴，於我如浮雲。」〈雍也〉：「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉！回也。」

²³ 詳參《東西文化及其哲學》第四章，頁 464-466；《孔家思想史》，《梁漱溟全集》第七卷，頁 903-910；〈儒佛異同論〉，〈散篇論述〉（1966 年），《梁漱溟全集》第七卷，頁 153-161；〈自述早年思想之再轉再變〉，頁 178-185。

²⁴ 明王守仁：〈與黃勉之二〉，《文錄二》，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992 年 12 月）上

本體，此與喜怒哀樂之情不同，「樂之心體」為人人共有，能有此樂，主因心體毫無遮蔽，和暢明朗，一旦為物欲所障，此樂即遭間斷，而歸結其工夫在時習、謹獨，即所謂「致良知」，因此良知實是心體之樂的根據，而真樂本體即是此良知。其後王心齋則承繼陽明的思路，以「『不亦悅乎』，說是心之本體」、「天性的體，本自活潑，鳶飛魚躍，便是此體」表述心之本體的自然流暢。²⁵更以屢為後人引領的〈樂學歌〉道出「樂」與「學」的關係：

人心本自樂，自將私欲縛。私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂。樂是樂此學，學是學此樂，不樂不是學，不學不是樂。樂便然後學，學便然後樂。樂是學，學是樂。於戲！天下之樂，何如此學！天下之學，何如此樂。²⁶

前六句以人心之陷溺與回歸為軸，言人心原係處於悅樂的本然狀態，惟因私欲遮蔽束縛，始下墜陷溺而憂苦不樂，然此憂苦不樂究非吾心之常態，良知究竟無法容受纖毫障蔽，因此當私欲一起，便被照見，在良知作主下，乃將私欲逐之淨盡，人心終又回歸原初之悅樂。〈樂學歌〉中強調私欲一萌發，良知即動即覺、即覺即化，其工夫即在「覺」字，只要能覺，即能去，良知本有、私欲本無，存其本有、去其本無，回復心體之清朗順暢，因此乃能悅樂不已。至於「樂是樂此學，學是學此樂」以下各句，就形式言，則兩兩重複，並於重複中將「樂」與「學」交替應用。心齋直以「樂是樂此學」的「樂」，點出「人心因良知的知覺，由私欲的陷溺中解縛出來，所回復的本然狀態」，而以「學」指出「良知之消除私欲以回復悅樂心體的知覺活動」。²⁷「不學不是樂」、「學便然後樂」承「樂是樂此學」，強調此良知之學中必蘊有真樂，反之真樂則必由良知之學而來；由於私欲遮蔽，因生不樂，若能去除幾分私欲，便復幾分本體，便見幾分真樂，是以吾人當以良知省視自家生命，使意誠、心正而身修，則私欲自除、良知本體自復，悅樂自現，即所謂「學便然後

冊，頁 194。

²⁵ 〈語錄上〉，《王心齋全集》卷二，頁 40、63。

²⁶ 〈雜著〉，《王心齋全集》卷四，頁 100。

²⁷ 吳佳璇：《王心齋樂學思想研究》，（國立台灣師範大學國文研究所碩士論文，2004 年 6 月），頁 188。

樂」者。若藉諸外物刺激或外在條件，而不源於良知本體的率性之樂，則此逐物在外的適意均只是假象，唯有求諸在己方真，因言「不學不是樂」。「學是學此樂」強調良知得復，悅樂自然伴隨而至，因此當著力在良知心體的回復，而非在悅樂的刻意追求。「不樂不是學」、「樂便然後學」，承「學是學此樂」，強調學的目的在求復此悅樂心體，能知心體原是悅樂方可與學，既知悅樂心體，更當時修之不使放弛。其後則揭示「學」與「樂」合一之境，即無時無處不可學，無時無處不可樂。另心齋詩云：「此樂多言無尋處，原來還在自家心。」²⁸亦強調維持心體清明，樂便能如清泉活水，源源不竭而至，因此悅樂實無外於良知，此種對自家真樂的發揮與掌握，正與孔顏之樂遙相契合。除前述外，心齋並強調聖人之學的特色：「天下之學，惟有聖人之學好學，不費些子氣力，有無邊快樂。若費些子氣力，便不是聖人之學，便不樂。」²⁹所謂「費些子氣力」，即是有所著意，一著意則離卻心體，生命即窒塞而鬱鬱不樂。至於聖人之學則展現於日用倫常，絲毫不艱澀深奧，只要把握此活潑心體，不須持學太嚴，行事放輕快些，學而後樂，樂而後學，此種「樂學」思想，成爲心齋學的特色。心齋之後，王襃亦強調「樂者，心之本體也。有不樂焉，非心之初也。吾求以復其初而已矣！」³⁰王棟則教人反身樂學的工夫：「事事反身以自誠，則障礙不生，而真樂在我，所謂學便然後樂也。」³¹他如羅近溪則扣緊「樂」與「仁」的關係而發：「所謂樂者，竊意只是個快活而已。豈快活之外，復有所謂樂哉！生意活潑，了無滯礙，即是聖賢之所謂樂，卻是聖賢之所謂仁。……誠知仁本不遠，方識樂不假尋。」³²由此看來，心齋追復孔孟、蹈承陽明，以人心爲本樂所提出的樂學，在泰州學人的接續開發下，蔚爲該派的一大特色。

2、梁漱溟的「學此樂」

²⁸ 〈雜著〉，《王心齋全集》卷四，頁 122。

²⁹ 〈語錄上〉，《王心齋全集》卷二，頁 40。

³⁰ 清黃宗羲撰，沈芝盈點校：〈泰州學案一〉，《明儒學案》（台北：華世出版社，1987年2月）中冊，卷三十二，頁 723。

³¹ 明王棟：〈會語續集〉，《一菴王先生遺集》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1995年9月，四庫全書存目叢書）卷上，頁 83。

³² 〈泰州學案三〉，《明儒學案》中冊，卷三十四，頁 790-791。

「所欲得遂則樂，所欲不遂則苦」、「苦樂繫乎外境」是常人也是梁漱溟對苦樂的最初體會，至於因應之道，功利主義者肯定欲望，而佛家則要人徹底取消欲求，以免陷於迷妄苦惱。梁漱溟對「樂」的嶄新體會，是透過《論語》與王心齋而發現的。他憶及研讀《論語》，起首即拈出悅樂字樣，其後樂字又層見疊出，通篇不見一苦字，此與長僅二百多字的《般若心經》即有三苦字，旨趣大異。³³其後他乃體會出樂是一種生機的活潑暢達。生命原是自然流行的、生趣盎然的、暢達溢洋的、充滿活氣的，無須憑藉外界刺激，便時時新新不已，此即前述心齋所言「天性之體，本自活潑，鳶飛魚躍，便是此體」及「人心本自樂」，亦即羅近溪所言「所謂樂者，竊意只是個快活而已！」常人將樂的基礎繫於外境，或透過活動或藉由欲求而得樂，此種樂是有所依恃的樂，真正的樂是不繫於環境的絕對之樂，它是人人皆可體得的真樂，它是一種不打量計算的態度，也是一種不繫於物、不藉待於外的作法，更是一種自得的絕對之樂，它「不是取消，也不是去解決，只是順生活的路上走去，著重生活的本身，不著眼環境的關係。」³⁴此種樂與「孔顏樂處」及〈樂學歌〉的精神吻合無間，也因此梁漱溟曰：

宋明人常說：「尋孔顏樂處」，那是不差的。它只是順天理而無私欲，所以樂，所以無苦而只有樂。所有的憂苦煩惱—憂國憂民都在內—通是私欲。私欲不是別的，就是認定前面而計慮。……隨感而應則無所不可，繫情於物則無一而可；所謂得其正者，不傾欹於外也。念念計慮，繫情於物，即便有樂，其樂不真。³⁵

對於宋明學者所欲效求體悟的孔顏樂處，梁漱溟獨鍾泰州觀點，因言：「惟晚明泰州王氏父子心齋先生東崖先生為最合我意。心齋先生以樂為教，而作事出處甚有聖人的樣子，皆可注意處也。」³⁶除逕直道出與心齋父子的契合，更多次援引〈樂學歌〉表述一己觀點：

³³ 參〈儒佛異同論之二〉，《梁漱溟全集》第七卷，頁155。

³⁴ 《孔家思想史》，頁900。

³⁵ 《東西文化及其哲學》第四章，頁465。

³⁶ 同上。

後世如宋儒，每言「尋孔顏樂處」。明儒王心齋更作有〈樂學歌〉云：「樂是樂此學，學是學此樂，不樂不是學，不學不是樂。」（見《明儒學案》中〈泰州學案〉一章）王氏又云：「人心本無事，有事心不樂；有事行無事，多事亦不錯。」其云“有事”者，指此心有所罣碍，即失其流暢也。其云“無事”者，指此心隨感而應，過而不留也。此樂是深造自得之樂，與彼有所得于外之樂迥然兩回事，恰為生活上兩條脈絡。³⁷

又云：

前人最喜歡說孔子樂的意思的王心齋，他有四句話，說「人心本無事，有事心不樂，有事行無事，多事亦不錯」。就是說，人原來只此生命之理流行，若是多了一點意思的人，通統不流暢。而所謂仁者，則雖有事亦行所無事，都是所謂隨遇而應，過而不留，安和自在，泰然無事，他感觸變化只隨此生命自然之理，所以他時時是調和，是暢達快樂。王心齋說「樂者心之本體也」，誠然可信。³⁸

「人心本無事」四句言人心原是光明潔淨、纖塵不染，若有絲毫著意，吾心便失卻原先的和暢悅樂。如能以無染無礙的心臨事，則即縱事多亦不致成爲生命的負擔，仍能常保此心之清明悅樂，然如若內心存有私欲，將使人耽溺不樂。此與〈樂學歌〉的旨意頗爲相契。梁漱溟強調去除「著意」、「安排」、「計慮」，強調隨順生命自然之理，強調吾心之自覺、自主、自得、調和，如此方能品味真樂的精神，實源自泰州學派的啓迪，而孔門之學亦要在啓發人的此自覺之心而已。他屢引〈樂學歌〉的目的，即在強調「人心本自樂」，從而「改換那求生活美滿於外邊享受的路子，而回頭認取自身活動上的樂趣。」³⁹這樣的呼喊並非無因可尋，其時處身在科學主義高漲、價值意義迷失的梁漱溟，接觸的盡皆粗糙的功利主義，與僵化阻滯、裂爲片斷的苦悶生命，在此般的反動中，當然使他特爲欣賞強調生命流暢自如的泰州學派，而對執外境爲樂、以「找」爲主的理智主義傳達強烈不滿。

³⁷ 〈自述早年思想之再轉再變〉，頁 184。

³⁸ 《孔家思想史》，頁 909。又「人心本無事」四句原出〈示學者〉，〈雜著〉，《王心齋全集》卷四，頁 117。

³⁹ 梁漱溟：〈合理的人生態度〉，《漱溟卅前文錄》（上海：上海書店，1989年10月，民國叢書第一編 97），頁 196。

（二）天理良知的取捨改造

簡易精微的「致良知」三字，是陽明的立教重點。陽明曰：「心之本體，即天理也，天理之昭然明覺，所謂良知也」、「良知是天理之昭靈明覺處，故良知即天理。」⁴⁰在陽明看來，良知既是吾人的心性主體，也是天地萬物共有的本體；既是道德實踐之所依，也是天理之所在；天理的朗現，即在本心良知處發見。而透過存養省察的致知實功，才不致為私欲所奪，才能將吾心良知的天理推擴出來，貫徹於事事物物上。至於其後的心齋亦針對天理良知展開論述，而梁漱溟則在陽明、心齋及特有時代背景下，進行融通與改鑄。

1、王心齋 - 自然人性的發聲

「良知」為心齋思想的基石之一，前述〈樂學歌〉〈示學者〉強調吾心之樂，實亦未脫良知之天理、自然、活潑義。心齋從游陽明時期曾作〈天理良知說〉，此乃為調停、化解陽明與甘泉同倡聖學，而思想方法則互有歧異，遂成為雙方後學爭辯無已的懸案。蓋陽明既以良知為天理自然明覺的發現處，因此乃直指良知而談；甘泉則著重隨處體認天理，強調即物窮理，以天理為學問頭腦。心齋為消弭彼此爭議，乃為文將致良知與隨處體認天理合而為一。文曰：「或問：『天理、良知之學同乎？』曰：『同』。『有異乎？』曰：『無異也。天理者，天然自有之理也。良知者，不慮而知，不學而能者也，惟其不慮而知，不學而能，所以為天然自有之理。惟其天人自有之理，所以不慮而知，不學而能也。』」⁴¹心齋認為「天理」是「天然自有之理」，而「良知」則是「不慮而知，不學而能」的「天然自有之理」，由此和會「天理」與「良知」二者為無異。此雖未能切中雙方紛歧之所在，然以「天然自有之理」釋「天理」，則突出理乃自存自然，毋須經後天的學習思慮便可知能。又曰：「天理者，天然自有之理也。纔欲安排如何，便是人欲。」⁴²此以天理與人

⁴⁰ 〈答舒國用〉，〈文錄二〉，《王陽明全集》卷五，頁 190；〈答歐陽崇一〉，〈傳習錄中〉，〈語錄二〉，《王陽明全集》卷二，頁 72。

⁴¹ 〈雜著〉，《王心齋全集》卷四，頁 101。

⁴² 〈泰州學案一〉，《明儒學案》中冊，卷三十二，頁 715。

欲對舉，並以天然自有與造作安排來分判天理人欲之迥然相對，再曰：「良知之體與鳶鳥同一活潑潑地，當思則思，思通則已，……要之自然天則，不著人力安排」⁴³、「良知一點，分分明明，亭亭當當，不用安排思索。」⁴⁴凡此均強調良知即是天理，良知係循順自然天則發展而出，無須經由後天學習思慮，自然穩當妥實，至於後天的人為造作、念慮計度均不合於天理良知。由於良知乃本性具足、不假學慮，因此就工夫論而言便是不須防檢、不須窮索，所謂「安焉率此性，無為亦無思」即是。⁴⁵又「王子敬問莊敬持養工夫。子曰：『道一而已矣。中也，良知也，性也，一也。識得此理，則見見成成，自自在在。即此不失，便是莊敬；即此長存，便是持養真體，不須防檢。不識此理，莊敬未免著意，纔著意，便是私心。』」⁴⁶能把握認肯此心、長存不失，便是莊敬持養工夫，若以外物加諸心體，或將心體投諸於外，皆是著意。然其工夫論究非不作工夫，而是工夫要自然，不著心著力，隨順良知自然本體的自然天則，遮撥意、必、固、我等人為的種種造作，方能擺落所有造作安排，回復良知本體的清明瑩澈、流行暢達。由此觀來，心齋較諸陽明更強調良知天理乃是自然天成，不涉人為安排，其對自然人性的強調為其思想特色之一。此外心齋雖承襲陽明形而上學的良知說，然其後對良知的運思重點更落於「百姓日用之學」，此基本上亦是承陽明「良知、良能，愚夫、愚婦與聖人同」的概念下加以發展，⁴⁷唯平民出身的心齋，在此課題的發揮上較陽明更趨鮮活，心齋強調常人的良知本心無異於聖人的良知本心，「百姓日用條理處，即是聖人之條理處。」⁴⁸聖人之道即在百姓日用之中，唯聖愚之別即在知與不知耳！因此心齋乃著重以日用見在指點良知，甚而申言：「百姓日用處，不假安排，俱是順帝之則。」⁴⁹欲人體悟良知的把握非遙不可及，在當下日用常行處即是入道之堂。為求良知的普及化，心齋以「百姓日用」代替「聖」的概念，使此自然天則更為淺顯易懂，其立說的庶民化傾向於

⁴³ 〈語錄下〉，《王心齋全集》卷三，頁 64。

⁴⁴ 〈與俞純夫〉，〈尺牘〉，《王心齋全集》卷五，頁 131。

⁴⁵ 〈和萬鹿園〉，〈雜著〉，《王心齋全集》卷四，頁 116。

⁴⁶ 〈語錄下〉，《王心齋全集》卷三，頁 87。

⁴⁷ 〈答顧東僑書〉，〈傳習錄中〉，〈語錄二〉，《王陽明全集》，頁 49。

⁴⁸ 〈語錄上〉，《王心齋全集》卷二，頁 46。

⁴⁹ 〈年譜〉，《王心齋全集》卷一，頁 27。

焉可觀。

2、梁漱溟「直覺」、「理性」的回應

劉宗周評述心齋學曰：「王門惟心齋氏盛傳其說，從不學不慮之旨，轉而稱之曰『自然』，曰『樂學』。」⁵⁰對於心齋學術重點頗能賅要掌握，梁漱溟對心齋學的最初掌握亦不脫此，梁曰：「他（指心齋）最稱頌自然，我便是如此而對儒家的意思有所理會。開始理會甚粗淺，但無粗淺則不能入門。」⁵¹梁對心齋言天理良知強調自然而然，無計慮、無著意，天理良知即體現於日用百姓之間的思想，亦有相對的呼應、繼承與改造。首先，梁曰：

人的本性不是貪婪，也不是禁欲，不是馳逐於外，也不是清靜自守，人類的本性是很自然很條順很活潑如活水似的流了前去。所以他們一定要把好動的做到靜止，一定要遏抑諸般本能的生活，一定要弄許多矯揉造作的工夫，都是不對的，都不是合理的人生態度。⁵²

人自然會走對的路，原不須你操心打量的，遇事他便當下隨感而應，這隨感而應，通是對的，要于外求對，是沒有的。我們人的生活便是流行之體，他自然走他那最對，最妥帖最適當的路。⁵³

梁漱溟於此強調「自然」、「條順」、「活潑」的人性特質，與心齋強調「良知之體與鳶魚同一活潑潑地」，⁵⁴其義切近。心齋欲人順此自然天則，而梁漱溟亦反對「遏抑」及「矯揉造作」等違逆人性自然的作為，唯有順應自然人性才是合理的人生態度，而透過自然而然的「隨感而應」，自能步上妥適正確的人生之路，此與心齋強良知的現現成成，自自在在，不須防檢，一著意即有私心等旨意亦相通。梁又曰：

⁵⁰ 〈師說〉，《明儒學案》上冊，頁 12。又〈師說〉係黃宗羲採選其師劉宗周對明代學術的評論，以示學術淵源。

⁵¹ 《朝話》，頁 126。

⁵² 〈合理的人生態度〉，《漱溟卅前文錄》，頁 198。

⁵³ 《東西文化及其哲學》第四章，頁 452。

⁵⁴ 〈語錄上〉，《王心齋全集》卷二，頁 64。

這自然流行日用不知的法則就是「天理」，完全聽憑直覺，活動自如，他自能不失規矩，就謂之「合天理」；于這個之外自己要打量計算，就通通謂之「私心」、「私欲」。王心齋說的好：「天理者，天然自有之理也，才欲安排如何，便是人欲。」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、利的欲望之類，是理智的一切打量、計較、安排，不由直覺去隨感而應。孔家生活本是讚美生活的，所有飲食男女本能的情欲，都出于自然流行，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。⁵⁵

他定義天理為吾人「生命自然流行變化之理」、「自然流行日用不知的法則」，均扣緊人的生命、並結合生活的實踐而發，與陸王心學視天理為宇宙的本體，亦是吾人生命的內在根據不同，梁漱溟顯然略前者而重後者。而其對心齋自然思想的汲取則側重於「隨感而應」、「不假思慮計較」，亦即強調聽憑直覺，以求順理得中、合於天理；再者梁漱溟雖主張寡欲或抑欲，然其所言的欲是因理智計較所引起的憂苦煩惱，是理智作用下的打量、計較、安排，而對於發乎自然本能的飲食男女等情感欲望，則予以順應尊重不加抑遏。就泰州學派言之，由前述〈樂學歌〉得見心齋反對造作安排及後天人為的念慮計度，強調良知之體系現成、自在的自然天則，因此強調發心動念須合乎天理，尤重意念造作的廓清，認為良知自能省察私欲，且自與消除，而回復人心之本樂。又平民階級出身的心齋，多持正面肯定態度來看待人的自然天性，而其對基本物質的需求亦予以認可，由其「人有困於貧而凍餒其身者，則亦失其本，而非學也」即可窺知，⁵⁶其兼顧德性與血肉形骸之軀的觀念亦影響泰州後學，因此王襃亦言：「鳥啼花落，山峙川流，飢餐渴飲，夏葛冬裘，至道無餘蘊矣！」⁵⁷前兩句為自然天則，後兩句為生理需求，即便屬穿衣吃飯的欲，在其看來亦是本然具足的良知至道，其後何心隱、李贄等承續心齋精神一路發展。而梁漱溟尊重自然人性，對欲貨欲色的自然本能需求，其觀點亦相契於泰州學派。

⁵⁵ 《東西文化及其哲學》第四章，頁 454-455。

⁵⁶ 〈語錄上〉，《王心齋全集》卷二，頁 47。

⁵⁷ 〈東崖語錄〉，〈泰州學案一〉，《明儒學案》中冊，卷三十二，頁 722。

(1) 前期：「直覺」說的多方涵攝

在《東西文化及其哲學》等早期作品中，梁漱溟主以「直覺」此一概念來理解人性、替代傳統儒家的仁或良知，而以「理智」的計算考量來指稱私心人欲。就仁言，「敏銳的直覺，就是孔子所謂仁。」⁵⁸仁就是當下易感的直覺，而直覺的感應必以仁為其體。梁藉由聶雙江的「寂」與「感」來說明仁的特質。所謂「寂」一像是頂平靜而默默生息的樣子；所謂「感」一最敏銳而易感且很強。⁵⁹而「仁」則兼括二者，亦即是敏銳易感、極具活氣卻又穩靜平衡的一種心理狀態。就陽明的良知言，在其〈評謝著《陽明學派》〉一文中，將直覺等同於良知，並提出三點關於良知亦即其「直覺」的規範：一是一切後天知識均非良知，一切具體觀念或抽象概念均為良知所不能知；二是能知非屬於良知，亦即先天所有能創造、能傳習、能了解後天知識的作用，即所謂感覺作用和概念作用（即理智）均非良知；第三，只有痛癢好惡才相接觸即時覺知更不待慮，即此痛癢好惡才是良知，亦即良知是孟子的「不慮而知」，是一種有情味、意味、主觀性的知。⁶⁰至於直覺與理智的判別之處在於：就認識對象言，直覺的認識對象為人的道德本性與事物美感，理智則以客觀世界的外在事物為主，前者涉及主觀情感，重在求善求美，後者在於求真；就認識方法言，直覺的認識方法是一種不慮而知、不學而能的認識形式，是當下即悟，毋需對認識結果進行累積與分析等過程，是認識上的一種頓悟與飛躍，而理智為認識對象與認識主體相互對立，認識主體係獨立於認識對象之外來進行客觀的觀察；就認識功能言，直覺具備道德實踐的功能與藝術美感的認識功能，理智則係對零散具體事物進行區別、歸類、分析與綜合，其具體表現在征服自然、科學方法或民主。他屢次強調唯有沿循直覺之路，才能走出對的路，才能真正認識生命本體。在梁漱溟的發揮下，直覺是人人本具的一種求善求對、不加造作的自然本能；它是認識內在生命的道德本體的唯一途徑；它是孟子的良知良能；它也是一種依自不依他的情感；更是人的生命主宰、價值之源。只要聽憑敏銳的直覺，人就可以當下感應，活動自如、

⁵⁸ 《東西文化及其哲學》第四章，頁 453。

⁵⁹ 同上，頁 455。

⁶⁰ 參〈評謝著《陽明學派》〉，《梁漱溟全集》第四卷，頁 712-713。

不失規矩。至於凡事打量、計較利弊得失、費心計算者即是「理智」，當直覺、感情作用盛時，理智擊退伏隱沒；若理智當家時，直覺即隱晦，人生即置身於此直覺與理智對立下的競拔。

大抵說來，梁漱溟的「直覺」是一個廣泛融攝、取源多端、不斷遷變，頗難條析縷分的概念，在《東西文化及其哲學》中，它相當於與「理智」對立的求善「本能」，也與生活創造根源的「意欲」一詞切近；直覺是人的道德本性，也是一種生活態度；它融合陽明、心齋的天理良知、自然人性及孔子的仁、《中庸》的率性、乃至《易經》的生等多重概念，欲藉由道德上的直覺來承認人心的主體性，強調我欲仁、斯仁至矣，藉以抬高人的自主地位。除此之外，「直覺」一詞的運用，更是直接取攝自法國柏格森：柏格森以其獨具的慧眼在十九世紀後半期實證風潮熾盛之際，提出其生命哲學，強調直覺綿延、創造進化，欲期重新尋回人類精神的意義，此等觀點對梁漱溟蔚為鮮明影響。由其早期成名作《究元決疑論》對柏格森觀點的引述；1921年應《民鐸》的「柏格森號」專輯撰寫〈唯識家與柏格森〉一文，及至《東西文化及其哲學》《朝話》《人心與人生》諸作中亦時見其對柏格森思想的引述或讚語，而透過梁漱溟的多次自白更得窺知：「于初轉入儒家，給我啓發最大，使我得門而入的，是明儒王心齋先生；……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」⁶¹、「中國儒家、西洋生命派哲學和醫學三者，是我思想所從來之根柢。」⁶²在柏格森作品中，《時間與意志自由》一書主張自覺並非由理智所掌控，而係由直覺所催生，此直覺即是一種「生命衝力」；而《物質與記憶》則強調精神生活是決定人類價值與尊嚴的基礎；另《創造進化論》旨在說明生命進化由由無機物、有機物到完整生命，此間動物發展主要表現在本能、人類則表現在智力，而均以「生命奮進」、「生命衝動」為原動力。大抵以言，柏格森係採直觀方法，發現生命具有衝力，而此生命衝力，所表現出的特質即為延續，由有限的生命，演變為無限的延續，宇宙即由之進化。由於柏格森的唯一意志論與直覺主義，批評理智無法認識宇宙大生命的變化流行本

⁶¹ 《朝話》，頁 126。

⁶² 同上。

體，無法通達內在生命的真實，唯有直覺方能膺任，此為梁漱溟所欣然接受，因乃援柏格森以入儒，除直覺、理智一詞的直接沿用外，並將宋儒的「天理流行」、「萬物生化」，《易經》「生生之謂易」等，與柏格森言宇宙本體為「生命」、「綿延」加以銜接通合。然究實說來，柏格森的「理智」純係指西方傳統的邏輯推理、思辨概念，而梁漱溟則包含分別計較的私心人欲、向外逐求的人生態度乃至科學主義等；至於柏格森的「直覺」僅是一種別於理智的認識方法，是超道德的；而梁漱溟的直覺卻是一種道德的體認與反省。由此看來，梁的直覺與理智雖揉入柏格森的相關概念，卻向宋儒—尤其是陽明與泰州學派取攝自更多的養分。

(2) 後期：「理性」觀的回轉修正

自《中國文化要義》起，梁漱溟提出「理性」一詞，藉以替代《東西文化及其哲學》中的「直覺」，除沿用原有概念外，並對其進行若干修正與深化。首先，前期之「直覺」中混有「本能」概念；後期之「理性」則剔除「本能」概念：前期梁漱溟承接泰州學派「天理者，天然自有之理」的自然主義思想；柏格森的「生命衝動」學說以及克魯泡特金互助論的「道德本能說」等，將道德視為一種生命本能，一種自然而然的本能衝動，因言：「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。孔家沒有別的，就是要順著自然道理，頂活潑頂流暢的去生發，他以為宇宙總是向前生發的，萬物欲生，即任其生，不加造作必能與宇宙契合，使全宇宙充滿了生意春氣」⁶³、「孔子是走順著調理本能路的先覺」⁶⁴等，此係將「本能」視為人類的本性。《東西文化及其哲學》出版後，漸覺原有觀點之不當，因「本能」實有三種：一是動物式的本能（如麥獨孤、弗洛伊德所言即屬之）；二是某些動物和人類的社會本能（如克魯泡特金所言即屬之）；三為人類的本能（如孟子所云「不學而能，不慮而知」即屬之），⁶⁵倘籠統以言本能是人類的本性，道德出於本能，則勢將混淆上述三種本能。因此他乃接受羅素《社會改造原理》一書中的「本能」、「理智」、「靈性」三分法，並以「理性」一詞替代「靈性」，將

⁶³ 《東西文化及其哲學》第四章，頁 448。

⁶⁴ 同上，第五章，頁 522。

⁶⁵ 參《人心與人生》第七章，頁 610。

人類心理由前期的「本能」、「理智」二分法改為「本能」、「理智」、「理性」三分法，將原歸屬於「本能」的人類無私感情改納入「理性」之中。其次，改變前期直覺、理智之對立關係而為密切相繫、體用相依關係：如就彼此的功能言：「理性、理智為心思作用之兩面：知的一面曰理智，情的一面曰理性，二者本來密切相聯不離。譬如計算數目，計算之心是理智，而求正確之心便是理性。……分析、計算、假設、推理……理智之用無窮，而獨不作主張，作主張的是理性，理性之取舍不一，而要以無私的感情為中心。」⁶⁶理智與理性之別在於一為認知、一為道德，理智具有認識客觀事物的功能，而理性則為人心之主，擔任支配及指導理智的角色。又就二者的體用關係言：「理智者人心之妙用；理性者人心之美德。后者為體，前者為用」、「就人心—人類生命—而言之，理性為體，理智為用。而言乎人類文化文明之創造也，理智為科學之本，理性為道德之本。」⁶⁷理性固為理智的主宰，但理智的發展則為人類理性產生的條件，藉由理智可幫助人類脫離動物界的本能生活。由此可知，梁漱溟一改前期排斥理智的態度，在一定程度上承認理智的重要。此外他亦再三強調「人類特徵在理性」，⁶⁸由於理性在人必漸次開發，因此中西各有所偏，西洋偏於理智而短於理性；中國則偏於理性短於理智，亦即西洋長於物觀上的理—物理；中國則長於人情上的理—情理。

梁漱溟於後期提出「理性」概念，它是一種平靜通達的心理狀態，不偏執、不迷信，係強暴與愚蔽的反面；它是一種清明自覺的情感；它是情感上隨感而應的自覺判斷；它是先天具有的合理人性等，凡此均與前期直覺概念相似。然梁漱溟於早期的《東西文化及其哲學》中，既未能區別本能與直覺，甚且明言「仁」即是本能、情感、直覺。後期論良知本心，則不稱直覺而改以「理性」一詞，梁曰：「人有無私的情感存于天生的自覺中。此自覺在中國古人言語中，即所謂良知（見《孟子》）亦或云獨知（見《大學》《中庸》），亦或云本心（宋儒陸象山、楊慈湖）者是已。……良知既是人人現有的，卻又往往迷失而難見，不是現成的事情。孔子之學就是要此

⁶⁶ 《中國文化要義》，《梁漱溟全集》第三卷，頁 125、126。

⁶⁷ 《人心與人生》第七章，頁 614；第二十一章，頁 768。

⁶⁸ 《中國文化要義》，頁 126。

心常在常明，以至愈來愈明的那種學問工夫。」⁶⁹所謂「無私的情感」即意指理性，它雖為人生本具，然仍須透過修煉、修為工夫方能體現。此外他亦強調《論語》一書「一面極力避免宗教之迷信與獨斷，而一面務為理性之啓發。」⁷⁰孔子即專從啓發人類的理性作工夫，處處教人用心反省，如「己所不欲，勿施於人」、「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義」等均在教人自我省察、培養辨識能力；至於孟子並能直抉出理性以示人，如言「心之官則思」、「先立乎其大者，則小者不能奪」及「怵惕」、「惻隱」等說均直截了當以言；又如王陽明之「只好惡，便盡了是非」亦屬之，⁷¹在梁漱溟看來，上自孔孟、下迄宋明諸哲的理學，均為理性思想的發揮，乃至中國文化重視禮樂揖讓、安排倫理名分以迄組織社會等，亦是理性文化的呈顯，而儒家之特色即在此理性至上主義。

由上申述，得知梁漱溟早期以泰州學派的自然人性觀為思想進路，著重吾人自覺心的啓迪，並融攝柏格森、克魯泡特金等的觀點，以直覺為主要觀念來理解儒家思想，視道德為一種自然本能；後期則將本能與道德分離，強調道德反乎本能，道德並非本能的充擴，而係本能的減損，而理性即是解放、減損本能的關鍵，另前期一任直覺、寂而且感的修持方式，至後期乃改而強調修身慎獨，然不論前期或後期，他始終堅持良知本心的主宰與超越地位。

（三）安身立本的提煉取資

自朱子以至陽明，均側重並詳闡《大學》義理，藉以彰顯思想特質。心齋亦踵繼其後提出相關論點：

1、王心齋的安身說

心齋於嘉靖十六年五十五歲時提出「淮南格物論」，並在此基礎上，構建其獨

⁶⁹ 〈東方學術概觀〉，《梁漱溟全集》第七卷，頁 334。

⁷⁰ 《中國文化要義》，頁 107。

⁷¹ 參《中國文化要義》，頁 107-109、132。

創而頗具特色的「安身論」。心齋釋「格物」的「物」即「物有本末」的「物」，而身與天下國家均是一物；至於「格」義，心齋曰：「格如格式之格，即後絜矩之謂。吾身是箇矩，天下國家是箇方。絜矩則知方之不正，由矩之不正也。是以只去正矩，卻不在方上求；矩正則方正矣，方正則成格矣，故曰『物格』。」⁷²以「格」為「絜度」之義，欲落實絜矩工夫，即須確定矩之所在，而吾身即是此矩，矩正則方正，身正則天下國家為之正，由此亦可見其格物的目的在於匡正「身」，因為身是社會國家的本源。至於如何匡正吾身，其一要不失身，亦即不可忽視基本的物質需求，此即前述之「人有困於貧而凍餒其身者，則亦失其本」，其二則要注意安身修身，心齋曰：「止至善者，安身也。安身者，立天下之大本也。本治而未治，正己而物正也，大人之學也。是故身也者，天地萬物之本也；天地萬物，末也。……身未安，本不立也。本亂而未治者否矣」、「安其身而安其心者，上也；不安其身而安其心者，次之；不安其身又不安其心，斯其為下矣！」⁷³凡此均強調安身、修身為天下萬物之大本，安之則本立，本立方能論天下國家的「末」，又安心之前務求先能安身，其尊身觀由此可見。除此之外，心齋並將「身」與「道」相提並論，曰：「身與道原是一件，……尊身不尊道，不謂之尊身；尊道不尊身，不謂之尊道。須道尊身尊，纔是至善。」⁷⁴將身的地位提升至與道同尊，因為道的彰明實賴吾人之實踐，所謂「人能弘道，非道弘人」即是，既然修身而後達道，則力行實踐的身與被實踐的道之間當無分軒輊，尊身即是尊道，安身是為行道，心齋將道收攝於身的實踐中，亦代表身的主體性地位的確立。

由上申述，得見尊身觀為心齋思想之基礎，其以身為本的目的在於由本及末，在於道的落實，因此其尊身觀不僅在於獨善，更側重由己身向外擴展，由保身、愛身、敬身而至保人、愛人、敬人，建立不斷延展的群己社會。也因此岑溢成先生認為《大學》言「身」其身分有二：由格、致、誠、正所及的「身」，為道德人格的行動者；由齊家、治國、平天下所涉的身，除個人道德的實踐者外，更是社會乃至

⁷² 〈語錄下〉，《王心齋全集》卷三，頁 73-74。

⁷³ 同上，頁 71、84。

⁷⁴ 同上，頁 79-80。

政治的行動者，而朱子、王陽明、王龍溪、劉戡山等偏向前者，心齋所倡言的身的意義則偏重後者，⁷⁵由於泰州學派講學大眾化、全無學究氣，其所言義理亦多偏向現實、倫理或社會，也因此其雖以身為主體，但強調由己身而他身、展現人我同體的精神，而安身論所強調的社會行動的傾向，除影響泰州後學外，亦深深影響了梁漱溟。

2、梁漱溟的身心觀

梁漱溟說論《大學》深受襟兄伍庸伯及友人嚴立三影響，晚年曾就伍嚴講述《大學》資料加以編錄出版成〈禮記大學伍嚴兩家解說〉，梁亦就兩家說解重點與個人見解而發為〈禮記大學篇伍嚴兩家解說合印敘〉〈禮記大學篇伍氏學說綜述〉二文。伍庸伯釋「格物」之「物」為「物有本末」之「物」，認為天下、國、家、身為一大物，而其本則在身，家國天下則為末，倘知修身為本，則方能近道。至於「致知」之「知」，並非陽明之「良知」，而朱子之「即物窮理」又過於寬泛，「知」實是一種「知識」，以知社會人間事之本末先後為主。梁漱溟極認同伍說，〈禮記大學篇伍氏學說綜述〉一文中，亦詳闡格物致知的目的在知修身為本，而近道亦必自修身做起方能落實，故曰：「如何便得近道呢？精神莫逐逐於外，而返回到自身來，不離當下，便自近道。故曰『反之』，亦曰『身之』也。」⁷⁶另梁亦針對心齋之「淮南格物論」加以評述，曰：

在此之前，有明儒王心齋先生（艮）講：格物即格「物有本末」之物；身與家、國、天下為一物，而身為之本；又云：「格物然后知反」，「反己是格物的工夫」，其說似同于伍先生。但他引用《易經》上「身安而天下、國、家可保也」，「君子安其身而後動」，「利用安身」，一些話引申來講到愛身、敬身、保身、尊身等等，又全出乎《大學》原書之外，便大不同于伍先生。⁷⁷

梁漱溟雖不認同心齋引《易經》之語以言身，認為與《大學》義未契，但伍、梁言

⁷⁵ 參岑溢成：〈王心齋安身論今詮〉，《鵝湖雜誌》第14期（1995年6月），頁73、78。

⁷⁶ 《禮記大學篇伍嚴兩家解說》，《梁漱溟全集》第四卷，頁93。

⁷⁷ 同上，頁97。

「致知」為致其物有先後之知，「格物」為格其物有本末之物，強調身為本，家國天下為末，致知格物歸結至以修身為本等，均與心齋切合，另心齋由安身修身而言尊道，梁漱溟亦主張修身為近道的基石，心齋由安身論而走向社會行動的力行實踐，梁漱溟亦以修身為本而走向文化與社會改革運動，將個體生命的安頓視為社會改造的前提，由此觀來，梁之受益啟蒙於心齋，當無可議。

除〈伍氏學說綜述〉一文外，梁於《思索領悟輯錄》《人心與人生》等書中，對身心課題亦多有論述。首先，梁於〈伍氏學說綜述〉繼「格物致知」、「修身」後申說「誠意慎獨」之旨，視誠意慎獨為《大學》工夫所在，亦即修身要由誠意做起，而誠意工夫又在慎獨。誠意要在求諸吾人的身心內外表裡應相應不離，身心分著，即是意向不一，而意向不一常使意之萌芽偏向身而心則無力主宰，因此伍嚴均強調身心務須合一，均重視反己自修以復其本性。其次，在《人心與人生》中則界定「身」主要指大腦以下的器官、肢體、機能、本能及後天習慣，以及由涵括主動性、靈活性、計畫性等的「自覺能動性」來論人心。就身心關係言則強調心為身之體、身為心之用；心為主宰、身為工具，二者具主從關係卻又相反相成，身固然可能遮蔽心、阻礙心，但身的發展亦能促進心的發展，心必然要通過身方能發展與彰顯，若身離心則產生盲動，因此梁漱溟再三提醒「人心要緣人身乃可得見，是必然的；但從人身上得有人心充分表見出來，卻只是可能而非必然」、「人心不是現成可以坐享的」。⁷⁸由其屢言修身、慎獨、生命不懈、踐形盡性，強調工夫實踐看來，已與早期承襲泰州學派主觀一任直覺的自然人性觀大異其趣。再者心齋即縱由早期言自然人性、不假安排發展至其後的安身立本說，然而身仍未能取代心的主宰地位，他如羅近溪亦主張身應受心支配，倡言身心一致，至於梁漱溟的身心觀，一方面係面對西方身的文化的衝擊所發出的思考與回應，一方面亦在傳統儒家與泰州學派濡化下，堅持心對身控制統馭的主宰地位。

⁷⁸ 《人心與人生》第十章，頁 637。

四、行動的續承與開新

將生命學問傳遞給普羅大眾，將學術內涵改換為生活語言，將教育場域轉向至社會民間，泰州學派與梁漱溟都透過行動實踐，致力民間講學，欲期改造社會、重建倫理。

（一）泰州學派的鄉會講學

以社會為講場，以廣大民眾為教育對象，素為泰州學人的生命志業與優良傳統。如泰州學派領導人王心齋一生堅持以教師為專業，仿孔子周遊列國之方式，過市井啓發蒙愚，從事布衣講道始終未歇，其目的在藉百姓日用之學、安身之教，使修賢學聖過程，不復艱深難曉，因此弟子王棟曾讚其師教化平民之功：「天生我師，崛起海濱，慨然獨悟，直超孔孟，直指人心，然後愚夫俗子、不識一字之人，皆知自性自靈，自完自足，不暇聞見，不煩口耳。而二千年不傳之消息，一朝復明。」⁷⁹此等直指人心的教育方式，已擺脫長期以來繁瑣的經傳注解傳統，而趨向簡潔易明。另李二曲亦言及心齋之講學景況與其影響：「當是時，雨化風行，萬眾環集，先生抵掌其間，啓以機鑰，導以固有，靡不心開目明，霍然如牯得脫，如旅得歸。門人……咸承傳其學，轉相詔。……流播海內，火傳無盡，先生之道，彌久彌尊。」⁸⁰心齋有教無類、深入民間的講學模式，影響泰州後學，無不追繼效習、長期薪傳。如其子王爨畢生從事鄉間庶民教育；第二代傳人顏鈞因張狂講學，卒就囹圄，獄中仍對囚犯講學不輟；何心隱於家鄉宗族間辦理合族興學的教學工作，其後於逃亡中講學，四方之士無不從風；羅汝芳施政以講述鄉約為主，刑設而不用，又七十餘年間各處講學，兼容三教九流，言談扣人心弦、引人入勝；李贄晚年居龍湖芝佛院講學，藉講學體現教育理念。……此等入世化、通俗化的教育方式，實蔚為泰州學派的最大特色。

觀諸泰州學派的民間講學風尚，其特色不外如下數端：其一，就教育對象言：

⁷⁹ 〈教諭王一庵先生棟〉，〈泰州學案一〉，《明儒學案》中冊，卷三十二，頁 741。

⁸⁰ 李二曲：〈觀感錄序〉，《王心齋全集》附錄，頁 175-176。

各行各業，無不包攬，舉凡官、紳、士、農、工、商、匠、僕、童、族人、獄囚，莫不從學，尤以下層庶民為最，此與陽明學生率皆天下鉅儒碩士迥別。就教學方式與地點言，依學者需要，不拘滯一式，或採流動講學、沿途聚講；或建蓋或應聘至書院主講；或群聚友朋家中微談侃論；或假佛寺廟宇立會施教。教學時或口傳心授，或問答討論，或隨機指點，再者亦重視師友間的誘掖獎勸。就教材使用言：多為儒家經典，如《大學》《中庸》《論語》《孟子》《詩》《禮》《易》等；或有拈舉佛教義理者；或選用詩歌；或自編教材，以求其通俗化、簡易化、生活化，要者在通過日用常道以啟發良知，藉茲復明本心、追求真樂，並達安身立命、成己成人的教育目的。

（二）梁漱溟的鄉治教育

鄉村建設是梁漱溟針對社會改革所發出的具體行動，其思想來源有三：一是源自北宋時呂大鈞所發起成立，以德業相勸、過失相規、禮俗相交、患難相卹為精神核軸的「呂氏鄉約」之啟益；次是來自閱讀孟憲承譯著《丹麥民眾學校與農村》，對丹麥民眾高等學校強調促進民族精神自覺的省思；第三則是來自泰州學派鄉會組織與建構，及講學教育的引導。倘專就後者言，梁曾道及個人對泰州學派講學之風的注意：

照我意思要如宋明人那樣再創講學之風，……至于我心目中所謂講學，自也有好多與從前不同處；最好不要成為少數人的高深學業，應當多效力于普及而不力求提高。……由我看去，泰州王氏一路獨可注意；黃黎洲所謂「其人多能赤手以搏龍蛇」，而東崖之門有許多樵夫、陶匠、田夫，似亦能化及平民者。⁸¹

梁欲透過講學之風的倡導藉以昭蘇、復活已然剝盡生機的中國，而所謂「宋明人」主要即指泰州學人。泰州學派崛起於草澤魚鹽之中，以師道自任、四方翕從的大眾化學風，正是他提倡講學的最佳學習典範。梁又曰：

⁸¹ 《東西文化及其哲學》第五章，頁 540。

我很佩服王心齋，他是個鹽工，出於其門下的也大多是勞工。他是本著自己的思想而實踐的人，所以他是個社會活動家。我自己也是個作社會運動的人，鄉村建設就是改造運動。我不是個書生，是個實行的人。……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精神是相通的。⁸²

對於屢屢強調自己不是為學問而學問、一生實事求是的梁漱溟而言，鄉村建設便是他一生實踐之所在，而以心齋為主的泰州學人的社會改造運動，無疑是他效習的最原始動力。

1923年梁漱溟尚執教於北大時，即赴山東曹州中學演講，提出「農村立國」；1928年接辦廣州第一中學，籌設鄉治講習所；1929年離粵北游考察各地農村改進事業、自治事業、試驗區；1930年在河南村治學院任教鄉村自治組織等課程；1931年山東鄒平之山東建設研究院正式開辦，並以鄒平及荷澤兩縣為實驗區，展開實際建設，另成立鄉農學校，藉以實施鄉村教育、推行鄉村自衛、組織合作社以發展農村經濟、舉行朝會以陶煉精神等，其所建構的農村改造思想體系，透過〈中國民族自救運動之最後覺悟〉《鄉村建設大意》《鄉村建設理論》等作品得窺其梗概。其實鄉村建設的提出，實呼應著梁所面對的時代背景，處身西方文化向東方節節進逼、斬伐之際，中國何去何從？梁乃提出「老根上發新芽」的因應策略，他堅持挺護的文化老根，就無形言即是以真孔學為核心的「中國人講的老道理」—亦即包括以對方為重的倫理情誼、改過遷善的人生向上等理性精神；就有形而言則即是鄉村，因中國社會即是以鄉村為基礎，以農業為經濟主體，欲解決中國問題，須由鄉村入手，藉由教育以發揚儒家理性傳統，重建倫理秩序，改善鄉村風俗，掌握農業科學技術，發展農村經濟，如此方能真正護住老根、發出新芽、抵禦外侵。雖然梁漱溟以創造新文化、救活舊農村為目標的鄉村建設，終因對日抗戰、科學技術掌握、理論與實施落差、鄉民配合等諸多原因而落幕，但是他對傳統教育體制的改造、對培育鄉村人才的努力、對引進西方科學技術的嘗試、對重建文化的著力等，均仍有其一定意義與借鏡價值。

鄉村建設運動是梁漱溟企圖透過實踐以解決傳統文化與現代化問題的一次嘗

⁸² 《東方學術概觀》，頁 230。

試，雖然係立基於時代的反動，且其實施背景、方式、內容亦大異於泰州學派，然而梁漱溟投身社會改造運動，泰州學人赤手以搏龍蛇的無畏精神，確乎提供給梁漱溟最大的鼓舞作用，而泰州學派的理想亦成爲梁漱溟鄉村教育運動的直接契機。

五、結語

梁漱溟居身民初，面對西學大舉入侵、威勢橫掃中國之際，知識份子們或趨新、或守舊、或中體西用，而梁漱溟則標舉新孔學的旗幟以爲因應，其新孔學的主要取資則包含佛教唯識宗、法國哲學家柏格森以及宋明理學—特別是泰州學派王心齋的思想理論，於現代新儒家中開啓援西學入儒的先河，而對於儒家人文精神與倫理價值的重新論證與掘發亦成績斐然，再者由於他是通過宋明儒學以活釋孔學，亦因之使隱晦偃久的宋明學術能重新抬頭，是以牟宗三先生言：

他獨能生命化了孔子，使吾人可以與孔子的真實生命及智慧相照面，而孔子的生命與智慧亦重新活轉而披露於人間。同時，我們也可以說他開啓了宋明儒學復興之門，使吾人能接上宋明儒者之生命與智慧。吾人須知宋明儒學與明亡而俱亡，已三百年于茲，因梁先生之生命而重新活動了。⁸³

在尋訪孔學的桃花源之際，梁漱溟以宋明儒學爲入徑，而宋明諸儒中又與心齋最契、影響最深，本文因乃由三大面向入探，藉觀其如何出入泰州學派：**其一，就人生走向的抉擇言**，《東崖語錄》「百慮交錮，血氣靡寧」一語驚震，使其放棄出家，轉歸儒學，而以「志孔子之志，學孔子之學」的心齋及心齋後學，也成爲其回歸孔學的思想進路。**其二，就思想內涵的汲攝言**：首先是心齋追繼孔顏樂處的樂學思想，尤其〈樂學歌〉中的「樂是樂此學，學是學此樂」，認爲真樂必由良知之學而來，而學的目的則在求復吾人的悅樂心體，此種強調「人心本自樂」、「人心本無事」，重在啓發人心自覺的精神，爲梁漱溟所深心認可，本文標題因援之以突顯心齋的思

⁸³ 牟宗三：〈現時中國之宗教趨勢〉，《生命的學問》（台北：三民書局，1984年7月），頁112。

想特色，亦寄寓梁漱溟樂學於泰州學派之意。其次是心齋論說天理良知，強調良知即是天理，良知不假學慮，自自在在，現現成成，應隨順良知本體的自然天則，此等自然人性的發聲，亦為梁漱溟所接受，其前期以直覺說為主要的思想內涵與此多相應，後期理性說則抽離直覺中的本能，並一改前期直覺、理智之對立而為理性理智之體用並立、相互輔成，再者前期不假思慮的自然人性，後期則更側重道德修持。復次是王心齋淮南格物論與尊身安身說，也提供梁漱溟後期對身心關係的注重，然而二者均仍堅持心對身的主宰地位。**其三，就社會問題的解決言：**泰州學派入世化、通俗化、生活化，有教無類、深入民間的講學活動，成為梁漱溟再創講學之風的效習典範，而泰州學派的鄉會組織建構、運作、推動，亦是梁漱溟鄉村建設教育的活水源頭。

由是看來，泰州學派在梁漱溟的人生、思想與行動上，都扮演關鍵的引領角色。然而當知之者，梁的思想源頭多端，中西印俱兼，欲離析或定論梁的某項思想即歸源某端，恐亦失之主觀，如其言孔顏之樂、直覺、理性或鄉村建設教育等，均取益多方。再者二者所值逢的時代背景與思潮有異，即縱相近的概念亦不免幾許落差，難以全然符契，尤其二者的思想內涵係持續發展變化的過程，而其間的相應關係亦非一成不變。另梁漱溟作品時援引大量心理學、生理學、社會學、文化學材料，凡此均造成文獻對比的困難。雖然二者的接榫難以完全密合，但無庸置疑的，梁漱溟對泰州學派的現代繼承堪稱多端，而梁漱溟亦擅於靈活轉化，由是形塑了梁漱溟在民國乃至在現代新儒家的鮮明地位。