

梁漱溟「自覺」及其與佛教「菩提心」 之比較

胡元玲

國立臺灣師範大學
東亞學系
助理教授

摘要

儒家關懷的是成德之學，而成德之學的主要工夫在於心之本體，即孟子與王陽明所稱之「良知」。當代新儒家第一代思想家梁漱溟先生，以「自覺」稱呼心之本體，而如何長養此一「自覺」，即是梁漱溟最為看重的修養工夫。但現今學界，對於梁漱溟的研究，尚未見到有以其「自覺」作為探討之主題者，本文因而就此試加探討。

梁漱溟一生，出入於儒、佛之間，對於佛學感受極深，而「菩提心」則是佛教一切悲願修法的精要所在，故本文試取「菩提心」與梁漱溟的「自覺」，作一比較，從而更加彰明梁漱溟「自覺」工夫的特色。

關鍵詞：自覺、良知、梁漱溟、菩提心、當代新儒家



通訊作者：胡元玲，E-mail: huy1@ntnu.edu.tw

收稿日期：2013/05/31；修正日期：2013/09/06；接受日期：2013/09/26。

doi: 10.6210/JNTNULL.2013.58(2).03

壹、引言

儒家的關懷是成德之學，而德性修養需要有其能操作的主體，同時也是具體工夫所操作之處，此即心之本體。在儒學中，特別是孟子、王陽明這一系，有關本體與工夫的討論相當多，心之本體即是良知，不學而能、不慮而知。當代新儒家第一代思想家梁漱溟先生（1893～1988），以「自覺」來稱呼心之本體，有他特殊所指的意涵；而長養此一「自覺」，即是梁漱溟最為看重的修養工夫。從孟子、王陽明的良知到梁漱溟的「自覺」，這是道德修養的基礎，以此為起點來開展修養之道。

畢竟說來，關心成德之學的有志之士，終究會觸碰到一個課題：成德之學難道就只是一些價值理念？一套禮儀規範？或是一種生活方式？事實上，成德之學固然包含價值理念、禮儀規範、生活方式等，但這些離其核心其實或遠或近，並不是非其不可的。那麼，什麼才是成德之學的最核心？能不能找到一個最根本、退無可退的立基石？各個文化、各種傳統之下的精神修養之學，理論上可以極為繁複、精緻、細密，但在實踐上可以是很簡單的。那麼，什麼是最簡單、可依之而行的方法呢？這就是本文探討梁漱溟思想的切入點。

相較於其他新儒家學者如熊十力、牟宗三等諸位先生，傾向於形而上學的論說方式，梁漱溟對「自覺」的討論較為切近人生，其中且多有體驗語，能從人們的經驗中直接指點，特別予人親切之感。現今學界對梁漱溟的研究，未見以「自覺」作為探討主題。本文試予探討，並將梁漱溟「自覺」與佛教中的「菩提心」相互比較，主要是因為這兩者之間頗有相似之處，又有相異之處，且梁漱溟本身乃儒佛兼具，在思想上及立身處世上，既是儒家也是佛家，這一對照比較可以讓梁漱溟的觀點更為明晰，同時也藉此來彰顯儒佛兩家的異同。本文首先析論梁漱溟對「自覺」的觀點，其次敘述佛教中的「菩提心」，再來是對兩者進行比較。

貳、梁漱溟論「自覺」

梁漱溟對於「自覺」的觀點，主要見於他對《大學》的解釋，以及生平最後力作《人心與人生》一書，後者且是梁漱溟本人最為珍視的著作。¹以下分兩個部分進行討論。

¹梁漱溟對於《大學》的理解，主要得自伍庸伯先生。有關伍庸伯其人其事，詳見本文後述。相關文獻參見梁漱溟。《禮記大學篇伍嚴兩家解說》，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1991），卷4，其中收錄包括〈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〉等文。

一、何謂「自覺」？

(一)「自覺」即是良知、明德、獨知

梁漱溟的「自覺」，有他所指的特殊意涵，並不能完全以一般所理解的意思來看待，而放在儒家的語彙來說，其實就是孟子、王陽明的「良知」，也是《大學》「明明德」中的「明德」，亦即《大學》、《中庸》慎獨之學中的「獨知」，是本心，也是「性體」、「本體」。²如梁漱溟說：

我這裡所說人心內蘊之自覺，其在中國古人即所謂「良知」又或云「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「致良知」之說，世所習聞。獨知一詞則涵於《大學》、《中庸》兩書所諄諄切切的慎獨學說中。其曰獨知者，內心默然炯然，不與物對，他人不及知而自家瞞昧不得也。³

這些都是異名同指，但在不同的文本脈絡下，各有其所要表述、彰顯的意涵。如《孟子》講「良知」，有強調其先天性的意思，指不需要加以學習，不學而知、不慮而能。至於《大學》中的「明德」，依據朱熹注：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。」⁴這是以理氣論來解釋人的本心，明德有光明、德性的意涵。至於慎獨之學中的「獨知」，它不與物對，也就是不以外界的一個對象作為感知的對象，而是向內心覺照，唯獨為己心所知。

統整來看，既然自覺即是良知、明德、獨知，則自覺乃具有不學而知的先天性，又具有眾多美好德性，且是向內覺照、自我省察的。此外，此處從梁漱溟對儒家典籍與儒家先賢之學的詮釋，不僅可以得見梁漱溟思想上的學脈傳承，同時也可以看出他所表現出來六經注我的思想家特質。

²梁漱溟，〈禮記大學篇伍氏學說綜述〉，《禮記大學篇伍嚴兩家解說》，《梁漱溟全集》，卷4，89。按，此文是梁漱溟所寫，以他對伍庸伯先生之意的瞭解綜合述之，也有不少梁漱溟自己推闡發明之語，自己口氣出之，其有援引伍庸伯處，必先點明。

³梁漱溟。《人心與人生》（臺北市：谷風出版社，1987），161-162。

⁴【宋】朱熹：《大學章句集注》（臺北市：世界書局，1967），1。

(二) 「自覺」亦是宇宙本體

梁漱溟所言「自覺」，一如王陽明的「良知」，不僅內在於每個人的心中，且同時是超越的存在，是宇宙萬有的本體。以哲學的語言來說，這是心性論與宇宙本體論的合一，在王陽明之學是如此，在梁漱溟之學中亦是如此，譬如梁漱溟曾引述王陽明詠良知詩作「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」，並解釋說：

乾坤萬有基者，意謂宇宙本體。宇宙本體渾一無對。人身是有對性的，妙在其剔透玲瓏的頭腦通向乎無對，而寂默無為的自覺便像是其透出的光線。一即一切，一切即一，宇宙本體即此便是。人心之用尋常可見，而體不可見；其體蓋即宇宙本體耳。人身雖有限，人心實無限際。⁵

所謂「一即一切，一切即一」的概念，其實出自佛教。如《華嚴經》中以因陀羅網為喻，據說因陀羅（Indra）帝釋天的寶網，上面一個個結之處皆附有寶珠，而一個個寶珠皆映現一切寶珠之影，如此重重相為映現。這個譬喻，用以解釋《華嚴經》思想中的四法界，即：事法界、理法界、理事無礙法界與事事無礙法界。表面上，宇宙萬有一切現象皆各自獨立，森羅萬象，各有不同；然而，在形而上的層面，一切現象的本體是相同的，皆為真如本性；進一步說，本體與現象並不是兩件事，而其實是不二的，本體不離現象；如此說來，宇宙萬有一切現象，每一個現象皆涵容其他一切現象，一如因陀羅網上的寶珠，重重映現而不相礙，每一個寶珠皆映照於其他一切寶珠之上，而其他一切寶珠亦皆映照於每一個寶珠之中，此即「一即一切，一切即一」。梁漱溟在這裏引用《華嚴經》概念，意思是人心的作用平常可見，這是一，而其本體乃通乎宇宙之本體，此即所謂一即一切。

梁漱溟又說：

吾人意識對外活動皆應乎生活需用而起，無時不在計較利害得失之中；但其同時內蘊之自覺，只在炯炯覺照，初無所為（古人云：寂而照，照而寂）。吾人有時率從自覺直心而行，不顧利害得失者，心主宰乎身；此時雖對外卻從不作計較也。此不落局限性的心，無所限隔於宇宙大生命的心，俗不有「天良」之稱乎，那恰是不錯的。它是宇宙大生命廓然向上奮進之一表現，我說人心是生命本原的最大透露者正謂此。⁶

人平常的意識活動，乃對應於生活所需，無時無刻不在算計之中。但除了這意識活動之外，

⁵梁漱溟，《人心與人生》，161-162。

⁶同上註，142。

尚有一內蘊於中、炯炯覺照的自覺，此心在梁漱溟看來，是通乎宇宙本體的，能夠超越一己的利害得失。因此，從思想史的譜系來看，梁漱溟為陸、王一系，也正是在這一意義上，梁漱溟被視為是當代新儒家，儘管他從未放棄佛教徒的身分與思想。⁷

（三）「自覺」是向內覺照之心

「自覺」乃心之本體，而體是有所發用的，所謂即體顯用。那麼，自覺的作用是什麼呢？自覺的作用就是向內覺照。這一點，也是梁漱溟認為人與動物之間的差異所在。他認為，動物的生命，陷於個體圖存、種族繁衍這兩大本能要求而不得拔，沒有自覺可言，而人類的生命則能有所自覺，能在本能之上，進升而有一大「飛躍」，「這一飛躍就跳出了一切生物所旋轉不已的生活圈套，也好似圍堤突破了一大缺口」。⁸梁漱溟還說：

人唯自覺乃臨於一切動物之上而取得主動地位也。非然者，人將不能轉物而隨物以轉矣。吾書開宗明義曾謂：人之所以為人在其心；而今則當說：心之所以為心在其自覺。⁹

所以，人之所以為人即在於能自我覺察。事實上，人的自覺是無時不有的，任何活動之中皆有自覺，像是梁漱溟舉例說道：

人在聽到什麼聲音時，他不唯聽到了而已，隨即同時還自知其聽到什麼聲音；人在自己說話的同時，還自知其在說什麼話。甚至一念微動，外人不及知而自己知之甚明。不唯自知其動念而已，抑且自知其自己之知之也。¹⁰

因此，可以說自覺是向內覺照之心，「非以對外也」，「它極其單純，通常除內心微微有覺而外，無其他作用。然而人心任何對外活動卻無不有所資藉於此。」¹¹

然而，人的自覺雖表現於一切活動之中，但其實亦有所差別，其差別在於「明、暗、強、弱、隱、顯往往變於倏忽之間」¹²，每一時、每一刻皆有所不同。梁漱溟舉例說，人在

⁷梁漱溟在其早年著作《東西文化及其哲學》一書中，雖聲稱要反對做佛家生活，而主張要做孔家的生活，但他一生其實從未放棄佛教作為自己的立身處世之道。詳見胡元玲。〈梁漱溟的印度情懷〉，《鵝湖月刊》，450期（2012）：23-37。

⁸梁漱溟，《人心與人生》，149。

⁹同上註，69。劃線處乃依原書所標示，以下皆同。

¹⁰同上註，63。

¹¹同上註。

¹²同上註。

匆忙之中，便容易心有走作，心向外傾斜，這樣一來自覺即失其明；而在悠閒時，則較少向外傾；又譬如舉止動作、操作機器等等，不熟練時較為用心於當下，而動作慣熟之後，心就容易轉向別處去。¹³ 梁漱溟還認為，其實在日常語言中，就已顯示出自覺的強、弱、大、小，譬如我們常說的「印象深刻」，這是表示「當時觀感中留有之自覺明強」；而所謂的「心不在焉，視而不見，聽而不聞」，則是表示失去了自覺，心神不定，為外物所牽引。不過，如果當下猛然省覺自己的心神不定，這本身也就是自覺。¹⁴

梁漱溟並且還區分自覺與意識，像是他說：

自覺蘊於自心，非以對外，而意識則是對外的。意識一詞於英文為consciousness，原屬自覺之義。然則茲二者其為一為二乎？今確切言之，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。¹⁵

這裏突顯了自覺與意識的不同，自覺是向內的，而意識是向外的。但同時，自覺與意識又有相通之處，畢竟兩者都是心的活動，像是他又說：

當我們說自覺——就其蘊於內的一面說時——須得從嚴；當我們說意識——就其對外活動一面說時——無妨從寬；雖則自覺和意識原來應當是一而二，二而一的。¹⁶

所以，自覺和意識其實是一而二，二而一的。梁漱溟並且在注解中說道：

自覺與意識既為一心之兩面，又且從嚴從寬而異其宜，故我於自覺別以Awareness為其英譯，而不用Consciousness。此未審在英文上是否妥當，希望高明指正。¹⁷

梁漱溟以awareness作為自覺的英文，又可見於他的學生李淵庭所言：

回憶1926年，梁老師在大有庄開始寫《人心與人生》一書，邊寫邊給我們講。他講時用了兩個英文名詞：Awareness, Consciousness。他講這個英文名詞的聲音，現在仍在我腦中縈繞。它們的中文意思是「自覺」與「意識」。¹⁸

¹³ 同上註，63-64。

¹⁴ 同上註，64。

¹⁵ 同上註，64-65。

¹⁶ 同上註，65。

¹⁷ 同上註，。

¹⁸ 見李淵庭。〈晚年梁漱溟的政治情懷與日常生活〉，載於《末代碩儒——名人筆下的梁漱溟、梁漱溟筆

其實，consciousness和awareness在英文中的意思很是相近，譬如在牛津詞典中，consciousness作為the state of being aware of something的意涵，與awareness是同義詞（synonym）。¹⁹但一般在使用上，consciousness指的是能覺知之主體，如近十年來已成顯學的Consciousness Studies（意識研究），對意識本身進行探討，在跨領域研究中頗受矚目；而awareness通常則指的是能夠覺知的能力。不過，在此梁漱溟有他的解釋，將awareness從較為廣義的consciousness中區隔出來，而賦予其內向覺照之定義。

有關「自覺」乃屬向內而「意識」乃為向外，梁漱溟另還論及《大學》中的「所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也」一段。如前所論，梁漱溟所言「自覺」其實就是《大學》、《中庸》慎獨之學中的「獨知」或「獨」。因此，在梁漱溟看來，此處《大學》所言「如惡惡臭，如好好色」，可以理解為對於本心的描述。不過，梁漱溟指出，惡惡臭、好好色的好惡之心，其實與「自覺」還是有本質上的差異。前者是對外的，且屬於身體方面的本能，而自覺並非如此，既不是對外的，也並非是身體方面的本能。²⁰雖然，梁漱溟在這裏有些誤解《大學》中的「如惡惡臭，如好好色」的譬喻，其實並不是在講身體的本能，而是在說明「毋自欺」，但梁漱溟的說明倒是可以加深我們對於他所謂「自覺」的理解。

（四）「自覺」是誠實之心

梁漱溟論誠實，最是精彩。依據筆者極其有限的見聞，二十世紀中國著名知識份子當中，最誠實者當屬梁漱溟。他對誠實的強調，對誠實的身體力行，令人感動。前述幾點梁漱溟對「自覺」的闡釋，尚涉及哲學、人性論、本體論等層面，要理解未必容易。但在此處，誠實是最為簡單，最易瞭解，早在童蒙時就開始教導之事，實在是最為卑之無甚高論。然而，在社會上、在政治人物身上、在我們生活周遭，卻經常看到不誠實，甚至這不誠實已經成為某些職業的代名詞。他們可以玩弄文字遊戲，將分析哲學對語詞定義的重視，具體地予以「運用」，也可以在媒體上信誓旦旦，直到證據出現，或是低首承認，或是狡辯多番。因此，就我們所觀察的，誠實這一特質，實在是與名位、權力、年齡、學養無關，而是更深處地與一個人的價值信念習習相關。

梁漱溟有篇文章〈一個人的生活〉，懇切談到誠實在人生之路上的重要，這誠實不是為別人，而是為了自己。此文是對青年學子講，在人生的道路上，我們試著追尋屬於自己的人

下的名人》，馬勇（上海市：東方出版中心，1998），206。李淵庭是跟隨梁漱溟很久的學生，曾為梁漱溟編纂年譜。

¹⁹參見霍恩比（Albert S. Hornby）。《牛津高階英漢雙解詞典》（第七版）（北京市：商務印書館，2009），420。

²⁰梁漱溟，《人心與人生》，68。

生觀，那麼以何方法來追尋呢？只有一個方法，就是誠實。梁漱溟說：

（在）完整的人生觀還沒建立，或我以為完全解答了，他日意思變動了又生疑問。所以一邊覓路一邊走路，一邊走路一邊覓路，是大家的通例，也是很沒錯的法子。如此說來，我們就要問怎樣覓我們的路？怎樣走我們的路？這無別的道，就是誠實，唯一就是誠實。²¹

又說：

你要曉得你是已經起了疑問，你對於你的疑問不容不應付，你那唯一應付的法子再無第二，只有誠實。你如不然，就會有大危險，不是別人加危險於你，是你自己已經遠離了寧帖。小則苦惱，大則致精神的變態……頭一層，我問我怎樣去生活？我須誠實的作答。未誠實作答，我一定不信賴這個答，那疑問豈不是始終懸在眼前，皇皇然沒個著落嗎？所以非誠實的答不可。如果誠實的去答了，無論這個答圓滿不圓滿，也不得而知他圓滿不圓滿，但是在我已經是唯一不二的了。並不是它一定對，是因我所有的唯有誠實。我沒能力可以越過我的誠實，所以我可以信賴的也不能再過於我這誠實的解答。即或自知未圓滿也是信賴的，因現在我沒有法子信賴別的。有一個信賴的答就過得今天的生活。換言之，倘然我不誠實的答我的問，我就過不得今天的生活。第二層，既答了就要行，覓著了路就要走，走路須誠實。誠實的去走一條路，就是積極，就是奮鬥。²²

又說：

自從起意思的那一天。——就是發問的那一天。——一個人的生活便已開始，唯有誠實的往前，不容休息休息，不容往左往右往後，永無歇止，只有死而後已。……只有誠實的答問，誠實的走路，一分不誠實立刻就是一分的疚憾。無論你跑到什麼地方，它總追到你，你沒有法子解脫它，除非誠實。²³

話說回來，誠實雖然是最為簡單、最易瞭解的道理，卻也有其深刻之處。孟子的義利之

²¹ 梁漱溟。〈一個人的生活〉，《散篇論述》，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1991），卷4，561。

²² 同上註，562-563。

²³ 同上註，563。

辨即在此處。動物性的存在，是講究利害得失的，而人的存在，則是「在計較利害得失外，吾人時或更有向上一念者是」；利害得失固然重要，但人的心卻是可以「越出兩大問題之外不復為其所糾纏的」，「不受牽累於任何問題，即不以任何利害得失（誘惑、威脅）而易其從容自主自決之度也。」²⁴ 那麼，為何人的心能夠超越於利害得失之上呢？梁漱溟認為，這是心的一種天然力量，是一種求真惡偽之心，「是則是，非則非，無可商量」²⁵。求真惡偽，表現出來的就是佛經所言「直心是道場」，梁漱溟說：「求真惡偽者，即人心之直也。偽者欺偽；偽則不直，故惡之。求真，非他，只不自欺耳。」²⁶ 他並且舉例說，像是核算生意上的盈虧數字，不會因為喜盈惡虧，就顛倒數字，以虧為盈，而必定會求數字之真，這種追求是則是、非則非的心，乃「昭昭乎存於自覺之中，只須坦直不自欺便得」。²⁷

梁漱溟對誠實的珍視，可從其讀書筆記〈讀《卓婭與舒拉的故事》〉一文得見，而他所推崇甚深者，是位不到20歲便死於蘇聯抵抗納粹德軍的俄國女孩，同時也是俄國的民族英雄。這本書紀錄的是真人真事。梁漱溟筆記寫道：「《卓婭與舒拉的故事》敘述蘇聯衛國戰爭中壯烈捐軀者青年兩姊弟，出於其母親手筆。……卓婭稟性從其母氏敘述中灼然可見。……然中國古人盡心知性之學，彼未之前聞。吾將從這裡抉而出之，卓婭忠烈所本，庶幾可明白也。……書中敘述二子出生以至其死，於稚弱情態頗多描繪，而卓婭稟性既有可見。」²⁸

卓婭是姐姐，舒拉是弟弟，兩姐弟個性不同。卓婭自小所流露的自覺、誠實，是梁漱溟所感佩的。譬如，梁漱溟寫道：

原書23頁處，本意在寫舒拉之有趣，卻透露了卓婭為人：²⁹

最有趣的是：如果卓婭不了解什麼東西，她就率直地承認這個（不了解）；可是舒拉自尊心特別大，「我不知道」這句話，是很難從他口中說出來……這裏要指出的是：卓婭所表現正是中國古人所云「知之為知之，不知為不知，是知也」那句話。最末一個「知」字——第五個知字，在她內心是明強的。這亦就是古人所云「直心是道」。（大約此時舒拉至多三歲而卓婭五歲滿。）³⁰

²⁴ 梁漱溟，《人心與人生》，68。

²⁵ 同上註。

²⁶ 同上註，66。

²⁷ 同上註。

²⁸ 梁漱溟。《勉仁齋讀書錄》，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1993），卷7，787。

²⁹ 按，根據筆者所見到的版本，此段是出自頁16。參見留·柯斯莫捷綿斯卡亞（Л. Космодемьянская）。《卓婭與舒拉的故事》，么洵譯（北京市：青年出版社，1952）。

³⁰ 梁漱溟，《勉仁齋讀書錄》，《梁漱溟全集》，卷7，787-788。

梁漱溟又引述書中所敘：「有一次舒拉打了一個碗，可是他不承認。卓婭用眼睛盯住他，皺著眉說：『你為什麼說謊話？不可以撒謊！』她雖然還不滿八歲，但是說得很有信心、很莊嚴。」³¹對此，梁漱溟評述：「基於明強之自覺心而自律嚴，律人亦嚴。書中敘述卓婭律己律人之嚴，其例多不勝舉。」³²

有次學校考試，卓婭的化學得了「很好」的評語，但卻愁眉不展。她認為這個評語一點也不能使自己高興，因為她自認化學她知道得不夠「很好」，最後卓婭到化學老師那裡說：「您的這一門功課我知道得不夠『很好』。」對這一段故事，梁漱溟評述：「卓婭所表現不又是其內心明覺之強，不容一毫欺瞞得嗎？」³³從中可見，誠實這一特質，實在是與名位、權力、年齡、學養無關。

我們人生，讀書時追求成績，工作時追求升遷、升等，政治人物追求權位，商人追求利益，這些都無可厚非。但在追求的過程中，若手段不當、名實不符，且還以為其他多數人不也如此，吾等只是從俗而已，從而合理化其行為，那麼在梁漱溟看來，便是內心自覺不夠明強。梁漱溟說：

一言一行獨立自主，方顯示生命本質，其根本要在內心自覺之明強。自覺貧弱便隨俗流轉去了。或不無自覺而憚於違俗，皆由心不勝習，苟從身以活動。對善而言惡，昔人（王船山）有言俗便是惡者，雖嚴厲哉，固有以也。³⁴

「自覺貧弱，隨俗流轉」這八字，下得何許沉重，也正是在這其中，梁漱溟對人產生很大的悲憫心，他在〈吾人的自覺力〉一文中說：

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，而是悲憫人類本身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。³⁵

對照我們生活，內心自覺明強、誠實之人，似乎容易吃虧。苟非吾之所有，雖一毫而莫取焉；不接受不虞之譽，不力斥求全之毀。然而，這種吃虧是真的吃虧嗎？短時間內來看，或許是；但此種內心自覺之明強，「一言一行獨立自主，方顯示生命本質」，更且不論長遠來

³¹同上註，789。此處引述《卓婭與舒拉的故事》，梁漱溟是記第58頁，筆者所見則為第44頁。

³²同上註。

³³同上註，788-789。

³⁴梁漱溟，《人心與人生》，242。

³⁵梁漱溟。《朝話》，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1994），卷2，45。

看，究竟何者才是人生中更有價值之事呢？隨俗流轉之人是真的自以為聰明而占到了便宜嗎？短時間內，或許是；但此種「愚蠢而不能清明自主」，其實讓人感到的是不忍與悲憫。以上是梁漱溟從誠實這一平易近人的角度來詮釋「自覺」。

二、如何認知「自覺」？長養「自覺」？

此處從修養實踐的角度，討論如何認知自覺、長養自覺的問題。如前所言，梁漱溟對於自覺、本心的觀點，主要見於他對《大學》的解釋；進一步來說，梁漱溟對於《大學》的理解，其實多出自伍庸伯先生，而在細節處又有與伍庸伯相異之處。基於這一思想上的關聯，以下首先敘述伍庸伯與梁漱溟的交誼，而後討論他們二位對於認知本心、長養本心的說法，以此來突顯梁漱溟的觀點。

（一）梁漱溟與伍庸伯

伍庸伯不是學者，也不曾在大學講學，多年下來以講授《大學》為主。梁漱溟曾表示，他生平最折服而尊敬之人就是伍庸伯。³⁶ 梁漱溟甚至曾兩度請求伍庸伯，希望能師事伍庸伯，卻都被拒絕，前一次是梁漱溟36歲之時，後一次是59歲的時候。梁漱溟生平最看重的著作《人心與人生》，這本書的重大責任，就是要將伍庸伯的學問與為人，介紹給世界、給後人。³⁷ 這幾點，我們若只從思想家或是學者的角度來看待，是有些難以想像，伍庸伯為何如此為梁漱溟所尊崇？然而，如果我們將儒學還原為其出自民間、師友之間以道相輔之面貌，便完全能夠理解了。

梁漱溟撰有〈伍庸伯先生傳略〉一文，可謂是替伍庸伯作傳。伍庸伯是廣東人，生於1886年，卒於1952年，出身軍旅，後來有感於人生意義的根本疑惑，毅然辭官，開始對種種不同人生思想進行參訪，包括世法、出世法、中、西、新、舊各式思想。這一點，梁漱溟稱讚其勇氣不是平常人所有，唯有求真之心、好善之心明且強之人，深為內心疑惑所觸動，不解決便有活不下去之苦，方能做出此種放下生計於不顧之決定，乃如釋迦牟尼為追尋真理而捨離太子生活那般地可貴。伍庸伯在歷經7年參訪研究之後，最終其安身立命是落實於儒家，這是來自於實踐當中的體認，而不是在思辨上。從此，當伍庸伯於自己體認有得，而人們有需要時，便出其心得，為朋友們講說，少則三、五位朋友，多也不過十二、三人。這種聚會，沒有組織章程，也不標誌任何名稱，沒有經費、開支，地點在學友家中，講書包括

³⁶ 梁漱溟說：「在我一生所有朋友中不少是我心裡折服而尊敬的人。他們實在是各有各的價值。但其價值在我心目中好像亦還有著不同等的重量。至於其間彼此交誼深淺，關係親疏，自然又有許多不同處。因此，是難於放在一起來比較的。若勉強來比較，伍庸伯先生應該是我心裡最折服的人；他在我心目中的重量無人能相併，而我們彼此間的關係應該亦說是最親近的和相當深的。」見梁漱溟，〈伍庸伯先生傳略〉，《禮記大學篇伍嚴兩家解說》，《梁漱溟全集》，卷4，175。

³⁷ 見梁漱溟口述，艾愷採訪。《這個世界會好嗎？》（臺北市：博雅書屋，2008），120。

《大學》、《中庸》、《孟子》等，主講者為伍庸伯，有時旁人亦講，剩餘時間則大家隨意發言。³⁸ 附帶一提，梁漱溟第一任妻子黃靖賢乃是伍庸伯夫人的妹妹，兩人是在伍庸伯介紹下認識的。³⁹

其實，梁漱溟對伍庸伯的景仰之情，其中一個原因是與困擾他多年的失眠問題有關。失眠是好用頭腦者常見的疾病，梁漱溟在日記中經常記錄自己的失眠情況，並曾以靜坐、氣功等佛教、道教之方法來對治。⁴⁰ 相較之下，伍庸伯則是能在生活上自主自如，要睡就睡，要醒就醒，讓梁漱溟大為讚服。這段往事，梁漱溟曾對美國學者艾愷（Guy Alitto）講述：

³⁸ 梁漱溟，〈伍庸伯先生傳略〉，《禮記大學篇伍嚴兩家解說》，《梁漱溟全集》，卷4，175-195。

³⁹ 見梁漱溟。〈悼亡室黃靖賢夫人〉，《散論論述》，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1992），卷5，750-755。此文頗能表現梁漱溟不同一般的真誠直樸。譬如，文中提及：「起初我為傾慕佛家出世的道理，吃齋素，年近三十不娶。民國十年，作《東西文化及其哲學》之講演後，始有意室家。友人伍庸伯先生（觀淇）問我擇妻的條件如何。我回答說：在年齡上，在家世上，在學識上，我全不計較，但願得一寬和仁厚的人。不過，單是寬仁而缺乏超俗的意趣，似乎亦難與我為偶；有超俗的意趣，而魄力不足以副，這種人是不免要自苦的；所以寬仁超俗而有魄力者，是我所求。這自然不容易得，如果有天資大略近乎這樣的，就是不識字亦沒關係。伍庸伯面有喜色，說：你真能這樣徹底嗎？當真能夠這樣，那我現在想介紹的人，倒或者可以當意的。於是他就介紹他夫人的胞妹給我，一就是靖賢。……她的衣履裝飾，極不合時樣，氣度像個男子，同她的姐姐伍夫人站在一起，顏色比姐姐反見老大。凡女子可以引動男子之點，在她可說全沒有。就在這匆匆一面後，我們便訂了婚。」（750-751）

又如：「這婚訂的這樣容易，在我自己家裡人和一般親戚，都覺得詫異，而在我實在經過了一番考慮。我第一想：我大概不會從交游女朋友中自己擇婚的，勢必靠旁人為我留意；旁人熱心幫助我的，自親兄妹以至遠近長輩親戚亦很多，但究不如相知的師友其眼光可以與我相合。我反問我自己，如果當真著重那些性情稟賦的條件，就必須信任師友；而朋友中伍庸伯所說的話，尤值得考量。第二我想：伍庸伯的話，在他自己是絕對真實的，我可以相信。他的觀察力假令再有半數以上的可靠，那麼，這女子便亦很有可取了。」（751-752）

又如：「既婚之後，漸覺得新婦不符合我的希望。她於妯娌姑嫂或其他人之間，仍不免以小事生氣，至於氣得心痛，不見有越過一般人的寬大氣量。而婦女們好時髦裝飾的心理，似亦不能完全超越過去，而無所計較。……且如我好讀書，用思想，而她讀書太少，不會用思想，許多話都不會談，兩個人在意識上每每不接頭，亦是不應該的，因此在婚後的十年內，彼此感情都不算頂好。大體在她對我先後差不多，總是愛惜照護；在我對她的感情，則好惡升降，多有轉變不同；總是在一處，日子多了不免有嘔氣時，離開一陣又好一些。但一年一年亦趨於穩定。一面由日久我慢慢認識出她為人的長處，一面我亦改正了我自己不對的地方。」（752）

又如：「靖賢的為人，在我心目中所認識的，似乎可用『剛爽』兩個字來說她。現好於人，向人獻殷勤，是她最不作的事。於平常人所羨慕的一切，她都很淡：像是沒有什麼是她想要的東西。在這兩點上，我自省都不如她（即我有時不免向人獻殷勤，我不免有所羨慕）。說了話便算，打定了主意便不猶疑，遇事情有判斷，說什麼就幹什麼，亦是她的長處。她常常討厭我反覆，說了話不算，遇事沒有準主意。我真是徘徊顧慮性最大的人。我常常胸中空洞無一定的意思，計慮周至，能看見正反兩面的理，左右不同的路，一時傾向於此，一時傾向於彼，誠亦事所不免。……靖賢的爽利，畢竟可愛呀！和剛爽相聯的就是正直，少彎曲，坦白，乾淨，信實與信義等好處；我恒愧不如。」（753）

又如：「我雖受許多朋友的推崇獎掖，以至許多不曾見面的人或不熟識的人，過分推想我人格如何偉大；但在家裡我夫人眼中看我，卻並不高。她眼看我似乎是一個有誇大的志願，而不甚踏實的一個人；雖說有心向善，向善心到底不強。……從她對我的批評態度，見出她讀書雖少，而胸中有義理境界；雖是婦人，而氣概不凡。尤其是她說我不真忠厚，向善心到底不強兩點，使我敬憚。」（753）

⁴⁰ 見梁漱溟。《日記》，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1993），卷8，389-1136。所記年代從1932~1981年。

那時我三十六歲，去廣東……伍庸伯正在那負責做總參議辦公廳主任，我們三個人就到他辦公的地方同他談話，到了中午了，他留我們吃飯，他就對我們三個人說：「你們隨便坐，隨便談話，我要休息，我睡十五分鐘。」他就坐在一個椅子上，閉起眼睛就睡著了，睡了十五分鐘就醒了。我非常的佩服，非常的驚訝，為什麼呢？因為這個時候我經常鬧失眠，失眠的人想睡睡不著，不想睡的時候又……他說睡就睡了，說醒，十五分鐘就醒。哎呀，我真是驚訝、佩服！這就是表明他生活自主自如。他是真正能夠把他的身體、精神很統一，很能夠自主，很能夠自如，這個是很了不起。⁴¹

梁漱溟說，這種學問不是書本上的學問，不是隨便講一講、說一說的，這是孔子的生活之學。⁴² 實際上，這就是身心踐履之學，是知與行的合一之學。

那麼，如何認知此自覺？如何長養自覺？

（二）從實踐當中認知「自覺」

根據梁漱溟所述，伍庸伯講學時，有位王姓人士提問：「耶教有『信則得救，不信則滅亡』之訓語，使人丟開一切懷疑；倘即以此道去信明德，則何如？」伍庸伯回答：

孔子所以教人者不同於耶教。耶教要人屏除猶疑來信上帝，孔子卻只要人信自己就夠了。因自己有明德；明明德者，粗說即是依照良心去行動之謂耳。所可惜的，一般人總是明於責人，昧於責己，落於自欺之中。倘能以責求諸人者反求諸己而毋自欺焉，則明德不難見也。⁴³

又問：「承示，人之特質是在其有個明德；但這個明德，一時難得領悟，又將如何去依靠它？」伍庸伯回答：「我們不必急於了解明德之為何。要先了解修身為本，使自家精神回到本身上來，這便是去理解明德的第一步。」⁴⁴ 此處即涉及如何認識本體的問題。伍庸伯之意是說，不必去先求個本體，而是要從實踐當中去理解。伍庸伯還舉孟子所說惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，乃為仁、義、禮、智四端，指點其皆是明德作用，不過總不多談，也不深談。⁴⁵

⁴¹ 見梁漱溟口述，艾愷採訪，《這個世界會好嗎？》，121-122。

⁴² 同上註，123。

⁴³ 梁漱溟，〈禮記大學篇伍氏學說綜述〉，《禮記大學篇伍嚴兩家解說》，《梁漱溟全集》，卷4，89。

⁴⁴ 同上註。

⁴⁵ 同上註，89-90。

對於伍庸伯傾向於從工夫處來指點本體之作用，梁漱溟的看法有所不同，他說：

我們推測先生於明德之不多談，不深談，或者亦有引而不發，待學者自去尋求領會之用意嗎？

……使人自悟，便親切有味，是大有好處的。但事情不宜只看一面，多談、深談亦自有其好處。筆者蓄志寫《人心與人生》一書，恰於此不吝多談、深談，其入手即從人與其他動物如何不同說起。先生平素亦嘗以人與禽獸不同為說，見於記錄：

「人與禽獸不同，因人有明德而禽獸無之。人有明德，故能自覺、自動和自治。禽獸只有本能，無自覺，故不知改進，故禽獸不如人。」

此雖寥寥數語，卻甚的當扼要，不妨就此略為闡述。

明德非同身外之一物，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。而其實則當下即是，不待外求的。即如王君提問說：這個「明德」一時難得領悟，又將如何去依靠它？王君於其未曾領悟者即爾省覺未曾領悟，即此便是明德。自己未曾領悟，便坦白自己心中沒把握去依靠它，這又是明德。明德即人的本心，亦曰「性體」，既非可見可捉之一物，便只能從它這些作用上見之。凡此內心不失其明者皆明德也。粗淺說來，只是如此。⁴⁶

梁漱溟這個講法，比起伍庸伯不願多談本體，更具說服力，也能從人的普遍經驗中指點出本體之作用。如梁漱溟所言，伍庸伯不願多談本體，或有他的用意，事實上這與古代許多禪宗大德不願多談開悟境界是類似的道理，希望學習者不要誤將指月之指視作是明月本身。然而，梁漱溟認為，事情不宜只看一面，多談、深談有關本體，也有其好處，他的《人心與人生》就是要講人心之所以為心及其與動物之差異。在此，梁漱溟即從「自覺」這語義本身來指點本體，人的心能夠自我察覺、返觀內照，內心不失其明覺，這覺照本身即是本心、本體。

話說回來，對於本心的認識和信念，其實也是和工夫實踐相互關聯的，是互為因果的。梁漱溟說：

這認識和信念卻與功夫實踐其勢相聯，而互為因果的。即是：由認識信念引到功夫實踐；還由功夫實踐使得認識真切而增強其信念。功夫有生有熟，有淺有深，認識和信念隨之亦有進境不同。⁴⁷

⁴⁶同上註，90。

⁴⁷同上註，100。

一言以蔽之，本體不離工夫，即工夫即本體，在工夫之中即觸及了對本體的認知，同時也增長了對本體的信心，兩者輾轉相益。吾人常有誤解，往往認為須先認識本體、本心，方才得以開展工夫；也就是說，以為先要開悟見道，方能步上修道之途。實際上，此處所言，點出了這兩者並不是從第一階到第二階的階梯式結構，而較屬於像是DNA雙螺旋式的結構，本體與工夫相互辯證；且隨著工夫的逐漸細微、深刻，對於本體的認識及信念也會有相對應的進境。

（三）以毋自欺來長養「自覺」

在具體方法上，梁漱溟承襲伍庸伯先生對《大學》「誠意」的解釋，以「毋自欺」作為主要的工夫論。在這邊我們可以看到，「毋自欺」與梁漱溟所極為重視的「誠實」，兩者其實是相通的。前者則是負面表述，後者是正面表述。

根據梁漱溟對伍庸伯《大學》之說的理解，「功夫要在誠意上做，而格物致知則其前提，以引入誠意者也。誠意功夫如何做？慎獨、毋自欺是已。」⁴⁸如前所言，「自覺」是向內覺照之心，將心往內觀照，便能於一向不免自欺之處有所覺察，進而毋自欺。要毋自欺，首先便是要覺察自欺，特別是在他人所不及見（獨居）及他人所不及知（獨念）之上用功，觀照、覺察自己內心中的意念，這也就是《大學》中所謂「慎獨」。⁴⁹如此用工夫，便能讓自覺本心越加昭明。

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為其本的那種認識，遇事輒易於責人而不責己。……甚且經人指責，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分在。只不過不認帳不悔改者，其自欺特別嚴重耳。怎得免於自欺？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。」⁵⁰

⁴⁸同上註，16。

⁴⁹同上註，16-17。伍庸伯對於「慎獨」的解釋亦甚深刻，他說：「這裏用一個獨字來說慎，有三點好處：一、《論語》上說『古之學者為己』，在獨念獨處去慎，才真的是『為己』之學，做人本該如此。別人知道，不知道，都沒有關係。……二、獨中用功有制於幾先之意；陽明先生所謂『防於未萌之先，克於方萌之際』者是。這樣容易為力，功夫才快。三、獨則力量易於集中，即精神易得專一不分。」見伍庸伯口述，梁漱溟等（編錄）。〈禮記大學篇解說〉，《禮記大學篇伍嚴兩家解說》，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1991），卷4，35。

⁵⁰伍庸伯口述，梁漱溟等（編錄），〈禮記大學篇解說〉，《禮記大學篇伍嚴兩家解說》，《梁漱溟全集》，卷4，34。

具體而言，伍庸伯的修養方法有兩個層面。第一，是「人已關」，躬自厚而薄責於人，責己，不責人。第二，是「內外關」，外面一切現象皆收照在內心，只知有內，不知有外。外在一切現象，亦自心所認知者，故是為內而非外在於心。透過這兩層關口，則神不外馳，心自精明。⁵¹ 這樣實踐去，自覺、良知便逐漸增長，一言一行皆在覺照之中，「所有外景既全映照於內，此時外即是內，渾無內外之分了。由此路而上，不難實證天地萬物一體之仁。」⁵² 吾心所感知的一切外在現象，皆為吾心所認知，因此是好是壞，是正面是負面，皆為吾心主體所詮釋，一切現象可說皆繫於認知主體。

參、佛教中的「菩提心」

佛教源自印度，從東漢時傳入中國，到隋唐時代，發展出許多宗派，高僧輩出，所譯經論極多。佛教注重修持，以明心見性、自度度人為期許，要人發菩提心，轉迷成悟，離苦得樂，得證涅槃為目的。以下分三點討論。

一、菩提心是大乘一切修法之根本

菩提心（Bodhicitta）為大乘佛教的核心。菩提是梵語Bodhi的音譯，菩提有覺悟、證悟之意，意指覺悟者照見法性真如的最高智慧，而菩提心即為希求覺悟之心。菩提心包含世俗菩提心與勝義菩提心兩種，或稱為相對菩提心及究竟菩提心。世俗菩提心又可分為願菩提心與行菩提心。

菩提心的發起，主要來自於對一切眾生之苦的不忍之心。六道一切眾生，由於無明之故，流轉於輪迴之中，備受諸苦煎熬，修行者觀察世間無所不在之苦，從粗重的生老病死之苦，到細微的天道、人道眾生的壞苦、行苦，深為不忍，因此不願僅僅追求一己之解脫而已，而願意以自己的修行，自度度人。為一切眾生皆離苦得樂，得以究竟解脫痛苦，此求證佛果、救度眾生之心，即是菩提心。菩提心可歸結為四弘誓願，即「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」。

由於菩提心是大乘佛教的最核心，因此不論是在大乘佛教各經論之中，抑或是大乘佛教各傳承祖師著作中，有關菩提心的論述俯拾皆是。此處，從幾部重要經論及漢藏祖師重要著作中摘錄數段，以彰顯菩提心的重要意涵。譬如，在《大方廣佛華嚴經》卷5，提到發菩提心者，包含有大悲心、大慈心等十一種心：

⁵¹ 梁漱溟，〈禮記大學篇伍氏學說綜述〉，《禮記大學篇伍嚴兩家解說》，《梁漱溟全集》，卷4，99-100。

⁵² 同上註，122。

發菩提心者，所謂：拔濟苦惱諸眾生故，發大悲心；平等福祐諸眾生故，發大慈心；除滅眾生諸苦蘊故，發安樂心；為息眾生不善心故，發饒益心；救護怖畏諸眾生故，發哀愍心；捨離執著障礙法故，發無著心；普遍法界諸佛刹故，發廣大心；等虛空界無不往故，發無邊心；見一切佛妙色身故，發無垢心；觀三世法智無盡故，發清淨心；為欲普入一切智甚深海故，發大智心；發如是等種種心故，是名菩薩發菩提心。⁵³

可見，菩提心可涵攝多重意義，其內涵相當豐富；或可這樣說，凡一切正面諸種善心，皆可統攝於菩提心之中，這也是引文中所稱「發如是等種種心故，是名菩薩發菩提心」之意。那麼，菩提道的行者，以何因緣發起菩提心呢？印度論師天親在《發菩提心經論》中，論及有四種緣，促使行者發菩提心：

一者思惟諸佛發菩提心。二者觀身過患發菩提心。三者慈愍眾生發菩提心。四者求最勝果發菩提心。⁵⁴

這四種緣，其實又可簡要歸納為兩種，一是思維佛果境界，二是觀修自身及諸眾生之苦；前者屬於正面思惟證悟境界的種種功德，以激發向上之心，後者則是對於存在處境的種種負面狀況，予以深切體會，以觸發脫離自身痛苦以及希望能幫助其他眾生脫離痛苦之心。接下來或問，在修道過程中，菩提心之所以如此重要，是為何呢？在漢地，有著名的省庵法師《勸發菩提心文》，流通及講述甚廣，其文說道：

嘗聞入道要門，發心為首；修行急務，立願居先。願立，則眾生可度；心發，則佛道堪成。苟不發廣大心，立堅固願，則縱經塵劫，依然還在輪迴。雖有修行，總是徒勞辛苦。故《華嚴經》云：「忘失菩提心，修諸善法，是名魔業。」忘失尚爾，況未發乎。

立志雖屬老生常談，卻也的確是推動一切向善向上之行的動因，同時也確保修道過程中不至於岔入歧途。以此之故，發菩提心不僅僅在入道之時必不可缺，在修道的整個過程之中亦不可缺，而在證悟佛果之際，此世俗菩提心亦轉成勝義菩提心，成為所了證之智慧。因此，菩

⁵³【唐】三藏般若譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正新脩大藏經》〔電子版〕；中華電子佛典協會，冊10，編號293。

⁵⁴【天親菩薩造，北朝後秦】龜茲國三藏鳩摩羅什譯：《發菩提心經論》，《大正新脩大藏經》〔電子版〕；中華電子佛典協會，冊32，編號1659。

提心是大乘佛法一切修法之心要，若缺乏此願心，即使修習善法，也並不是累積通往菩提之因。在藏地，寧瑪派祖師巴珠仁波切《普賢上師言教》說：

菩提心概括了佛陀所宣說的八萬四千法門的全部精華，是有則皆足、無則皆缺之教言，猶如百病一藥萬應丹一樣。其他所有累積資糧、淨除業障、觀修本尊、念誦咒語等一切修法都是為了令自相續生起如意寶菩提心之方便法而已，若不依靠菩提心則通過種種途徑也不能獲得圓滿正等覺果位。如果相續中生起了菩提心，則修持任何法都將全部成為獲得圓滿佛果之因。⁵⁵

這也是強調，菩提心是佛法的精華，是修持的核心法門，有則皆足，無則皆缺，也只有修持菩提心，才能獲致圓滿的佛法。又如格魯派祖師宗喀巴在《菩提道次第廣論》中說道：

如《華嚴經》云：「善男子，菩提心者，猶如一切佛法種子。」當獲定解，故更釋之。此如水糞及暖土等，與稻種合為稻芽因，與麥豆等種子相合為彼芽因，故是共因。如麥種子任會何緣，終不堪為稻芽等芽因，故是麥芽不共之因。由此所攝水糞等事，亦皆變成麥芽之因。如是無上菩提之心，佛芽因中猶如種子，是不共因。⁵⁶

這是以種子與芽作為譬喻，來說明菩提心對於佛果之關鍵，菩提心是菩提之因，是菩提道上最為根本且關鍵的，至於其他的修法，其實皆只是輔助性質，並不是最為根本的。

二、以自他相換修習願菩提心、以六度修習行菩提心

自他相換是佛教修習菩提心的重要法門。第一步是觀修自他平等，自己與他人是平等

⁵⁵【清】巴珠仁波切：《普賢上師言教》，佐欽熙日森五明佛學院譯（拉薩市：西藏人民出版社，2007），159。

佛法自印度越過喜馬拉雅山脈傳入藏地，在西藏特殊的地理、氣候、人文環境之中，發展出獨特的風格與特色，形成藏傳佛教。一般來說，藏傳佛教分為四大傳承，分別是寧瑪、噶舉、薩迦、格魯。這四大教派各有其風格，弘揚的地區也有所不同。最古老的寧瑪派弘揚於藏東康區，風格圓融灑脫，具傳承資格者多為在家眾或瑜伽士；最晚發展的格魯派則弘揚於衛藏，即西藏中部及西部，以學問僧為主，具有嚴謹的經院思辨風格。此處以寧瑪與格魯兩派為例，乃是因為這兩派風格差異較大，兩相併舉，較具涵蓋性。這兩派各有一部流傳甚廣的論著，分別是寧瑪派清代巴珠仁波切（1808～1887）的《普賢上師言教》，以及格魯派元代宗喀巴（1357～1419）的《菩提道次第廣論》。這兩部書有相同之處：二書作者皆為各自傳承的持有者，修行境界高深，普受尊崇；二書皆同屬於次第性的教法，皆涉及菩提心、六度的討論。這兩部書也有相異之處：《菩提道次第廣論》全為大乘教法，引經據典，極為嚴謹；而《普賢上師言教》後半部則是密續教法，文字風格偏向口語化，且記載眾多故事、傳說及修行大德的逸事。此處僅及於菩提心在經乘中的討論，不涉及密乘部分。

⁵⁶【元】宗喀巴：《菩提道次第廣論》，法尊法師譯（臺北市：圓明出版社，1992），206。

的；再次則進一步修習自他相換，將自己之樂與他人之苦相換。修習自他相換有其理論上的依據，即認為自我中心、我執、我愛之心，乃是自己陷於輪迴痛苦的根源，更且在究竟上這自以為存在的「我」（ego）並非真實存在。因此，自他交換並非是自我虐待、缺乏智慧的盲目苦行，而是基於了解自己的最大敵人其實是我執之心，由我執而生種種苦痛。為打擊、摧毀這我執，解脫煩惱痛苦，因此要修習自他平等、自他相換，以證悟無我之智。

若問，既然自我中心是痛苦的根源，那麼只要去除我執就好，為何要進一步將自己之樂與他人之苦相換呢？此處即是聲聞乘與大乘之別。聲聞乘或所謂小乘，專力於去除我執，固然可以解脫輪迴之苦，但卻無法成就眾多功德。相較之下，大乘行者以眾生為修習慈悲的對象，除最終可導引入無我之智、空性智慧之外，在修習過程中亦累積許多功德。這也是《華嚴經》卷81〈普賢行願品〉所言：

諸佛如來以大悲心而為體故，因於眾生而起大悲，因於大悲，生菩提心，因菩提心，成等正覺。譬如曠野沙磧之中，有大樹王，若根得水，枝葉華果悉皆繁茂。生死曠野，菩提樹王，亦復如是。一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果，以大悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果。何以故？若諸菩薩以大悲水饒益眾生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提，是故菩提屬於眾生，若無眾生，一切菩薩終不能成無上正覺。⁵⁷

不見眾生苦，就難以引發大悲心、菩提心，因此說起來菩提是屬於眾生的。

至於在修習自他平等方面，如巴珠仁波切《普賢上師言教》說：

凡希望自己隨時隨地擁有利樂之事，也希望其他眾生同樣擁有；……自己連細微的痛苦也要努力捨棄，同樣也應盡力解除他眾的細微之苦。……仲巴思那堅格西問單巴桑吉尊者：「請您開示一句教言，概括所有的法要可以嗎？」尊者回答：「您自己希望怎樣，其他眾生也希望那樣，所以，如此修持吧！」我們應當根除珍愛自己、嗔恨他眾的貪嗔惡心，平等對待自己與他眾。⁵⁸

自己所希望的，其他眾生也希望如此，似乎就是所謂同理心的發揮。

在修習自他相換方面，如宗喀巴《菩提道次第廣論》說：

《入行論》云：「若有欲速疾，救護自及他，彼應自他換，密勝應受行。」又云：

⁵⁷ 實叉難陀譯。《大方廣佛華嚴經》，（臺北市：新文豐出版公司，1990），3979。

⁵⁸ 【清】巴珠仁波切：《普賢上師言教》，161。

「盡世所有樂，悉從利他生；盡世所有苦，皆從自利起。此何須繁說，凡愚作自利，能仁行利他，觀此二差別，若不能真換，自樂及他苦，非僅不成佛，生死亦無樂。」謂當思惟，唯自愛執，乃是一切衰損之門，愛執他者，則是一切圓滿之本。⁵⁹

宗喀巴並進一步解釋自他相換，說：

乃是改換愛著自己，棄捨他人二心地位，應當發心愛他如自，棄自如他。故說改換自樂他苦，應知亦是於我愛執視如怨敵，滅除愛重我之安樂；於他愛執見為功德，滅除棄捨他人痛苦。於除他苦殷重修習，總當不顧自樂而除他苦。⁶⁰

自利得苦，利他得樂，進而愛人如愛己，能如此，才能消除我執，不為自利，如此，才能獲得真正的快樂。

至於行菩提心，乃修習六度，即六波羅蜜，即布施、持戒、安忍、精進、禪定、智慧。布施度包括：財布施、法布施、無畏布施。持戒度包括：禁惡行戒、攝善法戒、饒益有情戒。安忍度包括：忍辱他人邪行之安忍、忍耐求法苦行之安忍、不畏甚深法義之安忍。精進度包括：擯甲精進、加行精進、不滿精進。禪定度即修真實禪定。智慧度包括：聞慧、思慧、修慧。⁶¹

三、勝義菩提心是體證空性之心

經過長期修行資糧道、加行道的努力，於見道中現量證知諸法實相，是為勝義菩提心。在修道的起點及路途上來說，要發菩提心，不時地憶念菩提心，然而卻也要不時生起空性慧。正如《金剛經》卷3〈究竟無我分第十七〉說：

善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心：我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。⁶²

當下建構、當下解構。不僅無眾生可度，無道可修，亦無佛果可證。

從實踐的角度來說，發菩提心者，並不比輪迴中受苦的眾生來得有任何一分高貴，也並不比諸佛菩薩等證悟者來得有任何一分低下。儘管如此，自以為比眾生來得高貴，乃是修

⁵⁹【元】宗喀巴：《菩提道次第廣論》，225。

⁶⁰同上註，226。

⁶¹【清】巴珠仁波切：《普賢上師言教》，169-181。

⁶²【北朝後秦】鳩摩羅什譯：《金剛經》（臺北市：新文豐出版公司，1979），213。

道上極為常見的症狀，即對自己修行感到驕慢自滿，而驕慢之心最是細微難治。雖然在緣起上，諸佛菩薩是修行者所禮敬、學習的對象，而眾生是修行者所培養慈悲喜捨四無量心的對象，是修習六度的對象。但這並不意謂，在究竟上三者乃有高下之別，所謂心、佛、眾生三無差別，即是此意。為了避免修行者將菩提心固體化、客體化成為一個可執持的對象，《金剛經》這種勝義諦的教法很是可貴。否則，菩提心一旦成為客體，便成為離開主體而存在的「他者」。

肆、「自覺」與「菩提心」之比較

本文對梁漱溟的「自覺」進行闡述，並簡要敘述在佛教中的「菩提心」，此處則是對這兩者試予比較。梁漱溟談「自覺」，主要是在儒家的理論架構下來談。因此，要談「自覺」與菩提心的比較，說來其實也就是儒佛異同的議題。基於以上所論，略分為幾點評述如下。

其一，二者皆為既內在又超越，即心性論與宇宙本體論合而為一。梁漱溟所言自覺，不僅內在於每個人心中，且同時是超越的存在，是宇宙萬有的本體。菩提心，在修道的起點而言，是動機、發心；而在修道的終點而言，證悟真如本心，即是究竟之諸法實相。

其二，二者皆為各自修養之學的根本。

其三，佛教的菩提心，其初發心是不忍眾生苦。這在儒家來說，雖有修、齊、治、平及內聖外王，但至少在梁漱溟對「自覺」的討論中，並未見到。

其四，佛教對菩提心的修習，較具次第性，方法也較為豐富，且具解構性。儒家則不具解構性，而梁漱溟對長養「自覺」的方法，也較為簡單。簡單也是一種優點。

其五，二者所討論的時空架構有所不同。佛教涉及三世，儒家只談此生。

此外，梁漱溟曾撰〈儒佛異同論〉一文，討論儒、佛之間的差異與相通。他說：

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。⁶³

這是從儒家與佛家相異之處而言，儒家是就人來立論，而佛家則遠高於人。梁漱溟又言及儒、佛兩間相通者有二：

⁶³梁漱溟。〈儒佛異同論〉，《散篇論述》，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1993），卷7，153。

一、兩家為說不同，然其為對人而說話則一也（佛說話的對象或不只於人，但對人仍是其主要的）。

二、兩家為說不同，然其所說內容為自己生命上一種修養的學問則一也。⁶⁴

儒佛立說雖有不同，但皆為對自己生命上的修養學問，這一點則是兩者相通之處。

儒、佛之間是思想史上的重要議題，儒家與佛家彼此或是相斥，或是相融。相較於宋、明許多排佛的儒者，梁漱溟並不排佛，他既是位儒者，也是位佛教徒，甚且在他的人生及思想中，佛教徒的身分還應該排在其儒者身分之前。譬如，梁漱溟晚年接受美國學者艾愷訪問時，對於他精神上的寄託，他說：「我覺得還是得力於佛學。」⁶⁵ 對於艾愷解釋大乘佛教的精神，他說：「大乘道是在小乘道的基礎上來個大翻案，就是它不出世，它的話是這麼兩句，叫作『不捨眾生，不住涅槃』。……它要回到世間來，它不捨開眾生。」⁶⁶ 不捨眾生，是出於對眾生的慈悲心。慈是與樂，悲是拔苦，而在慈心與悲心兩者之間，悲心又更為重要，希望眾生皆能脫離痛苦，此種願心是心中生起菩提心的關鍵因素。⁶⁷ 梁漱溟悲心甚強，兒子梁培恕回憶：

一九八八年三月下旬，傾心佛學的女教師高琳領來了一個上了兩年大學，棄學出家的小和尚。他顯得很特別，年輕人的眼睛喜到處看，到了新地方更會如此，但是他全不看，他的心情是領取佛法，或許只是為了聽到一種可以引領自己的聲音。父親也全然忘記了周圍的一切，專一於對這很像自己的年輕人說話。只有一個話題，並且幾乎只有一句話，反覆重複地說：「就是要發願，發悲願。」父親的每說一句，小和尚都高聲逐字重複一遍，好像唯恐遺露。他們起初分賓主坐在兩把籐椅上，不知何時兩把椅子並到一起去了。如果心靈可以合併，那就是當時的情形。⁶⁸

梁漱溟對年輕和尚反覆叮囑「發悲願」這三字，顯露出他強烈的慈悲心、菩提心。早在1930年代，梁漱溟曾自撰聯語：「我生有涯願無盡，心期填海力移山」。⁶⁹ 1956年10月8日，梁

⁶⁴ 同上註。

⁶⁵ 梁漱溟口述，艾愷採訪，《這個世界會好嗎？》，111。

⁶⁶ 同上註，11。

⁶⁷ 如《普賢上師言教》所言：「大悲心是自相續中生起不共菩提心的無倒之因。」參見【清】巴珠仁波切：《普賢上師言教》，152。

⁶⁸ 梁培恕。《中國最後一個大儒——記父親梁漱溟》（南京市：江蘇文藝出版社，2011），381-382。按，此書名由出版社所擬。

⁶⁹ 同上註，382。

漱溟日記寫道：「靜中曾動發願再來之想。」⁷⁰ 這些都是大乘菩薩道的心願。事實上，梁漱溟一生為人所津津樂道的鄉村建設，其動機也是與大乘菩薩道的修行密切相關。他有一篇文章〈以出家的精神做鄉村工作〉，其中說道：

真正的和尚出家，是被一件生死大事，打動他的心肝，牽動他的生命；他看到眾生均循環沉淪於生死之中，很可憐的，所以超脫生死，解決生死，遂拋棄一切，不顧一切。現在我來作鄉村運動，在現在的世界，在現在的中國，也是同和尚出家一樣。我同樣是被大的問題所牽動，所激發；離開了朋友，拋棄了親屬，像和尚到廟裡去般的到此地來。因為此事太大，整個的佔據了我的生命，我一切都無有了，只有這件事。此時即如出家和尚出家時覺得世人都是在作夢，而自己甚為孤獨，但多數人仍佔在他的心內。在佛家原是為眾生，悲憫眾生，為眾生解決生死；這種不忘眾生，念著眾生的心理，作鄉村運動的人，應當仿效。⁷¹

儒、佛兼具，是我們看待梁漱溟這位「最後的儒者」⁷²時，不應該忽略的地方。

伍、結論

不論是儒家還是佛教，理論可以很精微廣大，而實修起來可以很簡單。本文開頭所提出的問題：成德之學難道就只是一些價值理念？一套禮儀規範？或是一種生活方式？又，何謂成德之學的最核心？能不能找到一個最為根本、退無可退的立基石？這其中最為根本的，在梁漱溟是「自覺」，在孟子、陽明是「良知」，在佛教是「菩提心」。梁漱溟說：「凡未自識得其本心者，雖儒言、儒行、儒服焉，終不過旋轉乎門外而已耳，不為知學也。」⁷³ 若能得此，方可謂找到一個退無可退的立基石。這個立基石，我們只需不斷地涵養它、深化它，只此便是工夫。對這一立基石的信任，自肯自認，倚賴它、仰賴它，在生活上的歷緣對境，在遭逢考驗與打擊之時，這個立基石好比燈塔，亦猶如黑夜中之北斗星，能帶領我們穿越人生困局之迷霧、煩惱之障蔽，乃至生死之怖畏。在生活中、在職場上，在疾病中，在打擊困頓中，在遭逢誤解、委屈之時，在得意、失意之時，在他人一帆風順而自己卻挫敗連連之時，在眼見善未得善報而惡似有善果之時，這一最為根本的信念，是使我們尚且能夠抱持樂

⁷⁰ 梁漱溟，《日記》，《梁漱溟全集》，卷8，596。

⁷¹ 梁漱溟，〈以出家的精神做鄉村工作〉，《散篇論述》，《梁漱溟全集》，卷4，425。

⁷² 這來自艾愷一書的書名。見艾愷（Guy Alitto）。《最後的儒家：梁漱溟與中國現代化的兩難》，王宗昱、冀建中譯（南京市：江蘇人民出版社，1996）。此書英文原版，由Center for Chinese Studies, UC Berkeley 出版於1979年。

⁷³ 梁漱溟，〈禮記大學篇伍嚴兩家解說合印敘〉，《禮記大學篇伍嚴兩家解說》，《梁漱溟全集》，卷4，9。

觀的態度，繼續往前走的最大支柱。

誌謝

本文為國立臺灣師範大學邁向頂尖大學計畫「跨文化視域下的儒家倫常」研究成果。審查期間，承蒙三位匿名審查人惠賜意見，得據以修改，在此敬表謝忱。

參考文獻

- 【元】宗喀巴：《菩提道次第廣論》（臺北市：圓明出版社，1992）。
- 【天親菩薩造·北朝後秦】龜茲國三藏鳩摩羅什譯：《發菩提心經論》，《大正新脩大藏經》〔電子版〕；中華電子佛典協會，冊32，編號1659。
- 【宋】朱熹：《大學章句集注》（臺北市：世界書局，1967）。
- 【北朝後秦】鳩摩羅什譯：《金剛經》（臺北市：新文豐出版公司，1979）。
- 【唐】三藏般若譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正新脩大藏經第十冊》〔電子版〕；中華電子佛典協會，冊10，編號293。
- 【清】巴珠仁波切：《普賢上師言教》，佐欽熙日森五明佛學院譯。（拉薩市：西藏人民出版社，2007）。
- 艾愷（Guy Alitto）。《最後的儒家：梁漱溟與中國現代化的兩難》，王宗昱、冀建中譯（南京市：江蘇人民出版社，1996）。
- 李淵庭。〈晚年梁漱溟的政治情懷與日常生活〉，載於《末代碩儒一名人筆下的梁漱溟、梁漱溟筆下的名人》，馬勇（上海市：東方出版中心，1998）。
- 伍庸伯口述，梁漱溟等（編錄）。〈禮記大學篇解說〉，《禮記大學篇伍嚴兩家解說》，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1991），卷4。
- 胡元玲。〈梁漱溟的印度情懷〉，《鵝湖月刊》，450期（2012）：23-37。
- 留·柯斯莫捷綿斯卡亞（Л. Космодемьянская）。《卓婭與舒拉的故事》，么洵譯（北京市：青年出版社，1952）。
- 梁培恕。《中國最後一個大儒——記父親梁漱溟》（南京市：江蘇文藝出版社，2011）。
- 梁漱溟。《人心與人生》（臺北市：谷風出版社，1987）。
- 梁漱溟。《日記》，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1993），卷8。
- 梁漱溟。《勉仁齋讀書錄》，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1993），卷7。
- 梁漱溟。《散篇論述》，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1991），卷4。
- 梁漱溟。〈悼亡室黃靖賢夫人〉，《散篇論述》，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1992），卷5，750-755。
- 梁漱溟。《散篇論述》，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1993），卷7。
- 梁漱溟。《朝話》，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1994），卷2。
- 梁漱溟。《禮記大學篇伍嚴兩家解說》，《梁漱溟全集》（濟南市：山東人民出版社，1991），卷4。
- 梁漱溟口述，艾愷採訪。《這個世界會好嗎？》（臺北市：博雅書屋，2008）。

實叉難陀譯。《大方廣佛華嚴經》（臺北市：新文豐出版公司，1990）。

霍恩比（Hornby, Albert. S.）。《牛津高階英漢雙解詞典》（第七版）（北京市：商務印書館，2009），420。

Liang Shu-Ming's "Awareness" and Its Comparison with the Buddhist "Bodhicitta"

Yuan-Ling Hu

Department of East Asian Studies
National Taiwan Normal University
Assistant Professor

Abstract

Confucian moral cultivation aims to develop the entity of the mind, which Mencius and Wang Yangming termed as "Liang Zhi." Liang Shu-Ming, the first-generation scholar of Contemporary Neo-Confucianism, called this entity of the mind "awareness," emphasizing the knowledge of its cultivation. However, previous studies of Liang have not addressed "awareness;" therefore, the current study elaborates on this gap in the literature.

Throughout his life, Liang was influenced by both Confucianism and Buddhism; thus, it is appropriate to compare the Buddhist concept of "Bodhicitta" with Liang's "awareness." This comparison should enhance the clarity of "awareness."

Keywords: awareness, Liang Zhi, Liang Shu-Ming, bodhicitta, Contemporary Neo-Confucianism

