

構思直觀：梁漱溟與柏格森的 東西對話*

潘怡帆**

〔摘要〕

在《東西文化及其哲學》中，梁漱溟展現了對柏格森思想的認識，並且用以詮釋孔子的直觀哲學。一方面，我們理解到梁漱溟對柏格森思想的吸收與改造，另一方面，此作品開啟了中西思想關於直觀的對話。經由直觀的差異說法與運用，梁漱溟批判隱含在中西文化中難以察覺的論述盲點。梁漱溟同意柏格森把直觀視為認識的開端，引導理智發揮效用。不過，理智與直觀的區辨也導致梁漱溟與柏格森的思想分歧。對梁漱溟而言，直觀作為一種哲學方法背反於科學方法，然而柏格森卻嘗試把直觀納入科學認識，前者傾向二元對立，後者則更接近透過區辨來描摹相互擴充的整體性思想。梁漱溟認為直觀把握的並非客體而是主觀感受，個人情感佐證了直觀與現實世界的關係，柏格森卻認為直觀的價值在於主客共感，它既非主觀亦非客觀，而是化為一致的行動彰顯世界的整體性。不同的見解也呈顯在兩者對直觀的應用，梁漱溟著眼於直觀作為道德實踐的指引，柏格森則把直觀視為一切認識的根源，呈現兩者的差異則有助於本論文理解中西思想的多樣性與共通性所在。

關鍵詞：東西哲學、孔子、直觀、理智、佛學

* 本文在撰寫期間，受惠於諸位師長的建議。感謝「物與文化交接：十九至二十世紀初中／西知識經驗與實踐」國科會整合型計劃成員：鄭毓瑜講座教授、曾守仁教授與高嘉謙副教授的指引與建議；感謝「東亞思想中的語言與實踐」國際研討會上何建興研究員慷慨分享寶貴意見；感謝諸位匿名審查委員的意見使本文更臻完美，謹此致上最深的謝意。

** 國立中央大學哲學研究所副教授。

一、前言：對話的開端

儘管立場不同，羅素（Bertrand Russell）卻肯定柏格森（Henri Bergson）為 20 世紀最具影響力的法國思想家，¹哲學史家梯利（Frank Thilly）認為柏格森富饒趣味的思辨對英美哲學界深有助益。²吉爾松（Etienne Gilson）直稱二十世紀的前三分之一為「柏格森的世紀」，³瓦爾（Jean Wahl）則說：「如果一定要列舉四位偉大的哲學家，那就是：蘇格拉底和柏拉圖——兩者算在一起——笛卡兒、康德和柏格森」。⁴實際上，柏格森的魅力從未止於西方，在中國，借重張東蓀的翻譯與梁漱溟的闡釋，柏格森一度成為顯學。⁵張東蓀的研究大抵承繼西方傳統，梁漱溟則轉往西學中用的考慮。透過梁漱溟與柏格森的東西交會，本文嘗試回應三個核心問題：一、柏格森作為中國哲學精進之理據，二、闡釋梁漱溟中西哲學對話思想之獨特性，三、取徑梁漱溟，審視 21 世紀重探柏格森哲學之必要性。

19 世紀末到 20 世紀初，西學拍岸，引發北京學界新派主張西化的改革風潮，柏格森並非唯一借鏡的對象，例如，杜威（John Dewey）與詹姆士（William James）的實用主義（法：Pragmatisme／英：Pragmatism），羅素的科學哲學，達爾文（Charles Darwin）、斯賓塞（Herbert Spencer）的進化論述等皆掀起討論。不過，梁漱溟卻取徑柏格森思想，認為他與中國處境格外切題。梁漱溟雖受傳統與新式學堂教育的洗禮，學歷卻只及中學，與一般留洋學者不同。其思想核心在於自身生命觀的

¹ Bertrand Russell, *The history of Western Philosophy* (London: Routledge, 2004), p. 844.

² Frank Thilly, *A history of Philosophy* (India: Indian Universities Press, 1982), p. 579.

³ R.C. Grogin, *The Bergsonian Controversy in France: 1900-1914* (Calgary: University of Calgary Press, 1988), p. 207.

⁴ Jean Wahl, "At the Sorbonne." *The Bergsonian Heritage* (New York: Columbia University Press, 1962), p. 153.

⁵ 在 20 年代的中國曾經掀起約莫十年的柏格森熱潮。在翻譯方面，除了張東蓀所譯之《創造進化論》（1919 年）、《物質與記憶》（1922 年），還有楊正宇譯的《形而上學序論》（1921 年）、胡國鈺譯《心力》（1924 年）、潘梓年譯《時間與自由意志》（1926 年）等。在研究方面，1913 年，錢智修已在《東方雜誌》上介紹柏格森思想，1914 年在同一期刊上發表〈布格遜（Bergson）哲學說之批評〉，劉叔雅也在《新青年》上論述柏格森思想。1921 年《民鐸》發行「柏格森」專號。熊十力的《唯識學概論》（1926 年）與《唯識論》（1930 年）也可以看見柏格森的影子，張君勱更直接就教於柏格森，探討直觀與沉思（*méditation*）的關係，可參見張君勱，〈法國哲學家柏格森談話記〉，《中西印哲學文集（下）》（台北：台灣學生書局，1981 年）。

建立，早年受功利主義影響，認為人生根源於主觀慾望的滿足，然而，無止盡的慾望亦使之得出否定人生的結論，轉而偏向佛學研究。

1917 年，受蔡元培邀請，梁漱溟到北大哲學系教授印度哲學，受當時學界思想刺激，萌生宣揚孔子思想的責任。胡適對此百思不得其解，在他看來，「儒家堅守自強不息的積極進取的現世態度，而佛家〔執〕意斬斷塵緣視，超脫現世」，⁶梁漱溟實不可能以佛學的認識來思考儒學。梁漱溟一方面同意胡適的想法，指出「孔子之道與佛之道，明非一物。〔……〕佛之出世思想，于孔家誠為異端，在所必排」，⁷但另一方面，他卻也提到：「然佛家之視孔化則不然，盡有相容之余地〔……〕佛法中看一切教化都是好的，不過如何之社會便要如何之教化，不可不相當耳。」⁸胡軍由此得出兩個結論，其一，梁漱溟是在佛家思想的基礎上綜合儒佛二家，再者，與其說梁漱溟融合儒、佛，不如說他「以自身思想為唯一的取捨標準」，⁹因此所謂儒、佛融合是在其詮釋底下才完成，而較不是儒家與佛家在原始意義上的契合。此二論點為理解梁漱溟奠定了基礎，其獨特性不在於完整繼承任何思想傳統，而是注入新觀點對既有思想的重新省思。

此外，梁漱溟所謂的儒、佛相容，並非意味二者相互通達，可等而視之，反之，他一再提到：「全部《論語》通體不見一苦字。相反地，劈頭就出現悅樂字樣。其後，樂之一字隨在而見，語氣自然，神情和易，〔……〕『人生是苦』實為古印度社會的一種風氣，是即其所以產生佛法者」，¹⁰或「他們一家一家——西洋、印度、中國——都各自為一新奇的、穎異的東西，初不能相比。〔……〕即使他們所說的話儘管相似到十分，如果根本不同，就不得算同」，¹¹梁漱溟的目的不在混合所學，視人類總體文明大同小異故可相互比附，而是強調各種文化的差異性。不過，借用自身可理解的認識方法，佛學便成為梁漱溟用以接近其他文化，並且由此找出與之不同所在。這種姿態表明了梁漱溟引入西方思想並非一味繼

⁶ 引述胡軍：〈梁漱溟的生命觀〉，《大連大學學報》第 29 卷第 4 期（2008 年 8 月），頁 9。

⁷ 梁漱溟：《梁漱溟全集 1-8》（濟南：山東人民，1989 年），卷 4，頁 549。

⁸ 同前註，頁 549。引文中提到之「孔化」乃表「孔子思想之教化」。

⁹ 胡軍：〈梁漱溟的生命觀〉，頁 9。

¹⁰ 梁漱溟：《梁漱溟全集 1-8》，卷 7，頁 181-4。

¹¹ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》（北京：商務印書館，1999 年），頁 120。

承，而是「始終拿自己的思想作主」¹²去追尋能將生命哲學說理到透徹、聰明與痛快之說，從中浮現的，正是柏格森的思想。

梁漱溟在新文化運動中期轉向儒家，一方面，同情西方文明渴望精神救贖，卻囿於物質的困境，另一方面，著急於中國學者囫圇吞棗全盤西化，卻無視重蹈覆轍的危機。他提到：

有人——大多數的人——就以為中國是單純的不及西方，西方人進化的快，路走出去的遠，而中國人遲鈍不進化，比人家少走了一大半。我起初看時也是這樣想。例如，征服自然一事；在人類未進化時，知識未開，不能征服自然，愈未進化的愈不會征服自然，愈進化的也愈能征服自然；中國人的征服自然遠不及西方化，不是中國人在文化的路線上比西方人差一大半是什麼？〔……〕其實不然。我可以斷言假使西方化不同我們接觸，中國是完全閉關與外間不通風的，就是再走三百年、五百年、一千年也斷不會有這些輪船、火車、飛行艇、科學方法和「德謨克拉西」精神產生出來。這句話是說：中國人不是同西方人走一條路線。因為走得慢，比人家慢了幾十里路。若是同一路線而少走些路，那麼，慢慢的走終究有一天趕的上；若是各自走到別的路線上去，別一方向上去，那麼，無論走好久，也不會走到那西方人所達到的地點上去的！¹³

把東西之間看待成文化、思想與認識上的時差問題，使中國或整個東亞常自比為遲到的青年。此比喻蘊藏了一種樂觀主義，暗示著只要加速便有趕上的可能性，卻忽略了其中潛藏文明扁平化的危機，因為「遲到」之於「趕上」同樣暗示著進步只有一種方向。梁漱溟推翻了文化統一性的觀點，認為中西差異不是時間上的，而是根本上的。根本不同使中國不僅避開西方窠臼，更有望提供差異典範的借鏡。前仆後繼的複製，除了暴露對中西文化的認識不清，更無法切合自身脈絡來建構文化的特異性。因此，要理解東方世界的傳統與價值，必須認清其與西方

¹² 梁漱溟：《梁漱溟全集 1-8》，卷 2，頁 540。深受梁漱溟影響的朱謙之亦讚其思想：「體大精深，提出自己的假設，由此假設來比較東西文化，指出中國文化的根本精神」（朱謙之：《朱謙之文集 1-10》（福州：福建教育出版社，2002 年），卷 7，頁 253）。可見梁漱溟從不滿足於吸收外來文化，而更專注於轉化的運用。

¹³ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，頁 71-72。

世界的差異所在。

就現代性席捲全球的結果來看，梁漱溟在當時強調差異化東西文明根源的觀點或不盡然準確，甚至可能鑿深東、西方對立的鴻溝，使雙方難以跨域，然不可否認的是，唯有多樣性在場，跨域才需要存在或者可能發生。梁漱溟的著述積極爬梳西方材料，並反覆與東方思想進行溝通，顯見其並非一味西傾或以東方為尊，反之，透過中西比較視角，他戮力翻新東方傳統精神，故具觀察與分析之價值。

二、文化的根基差異

梁漱溟認為，中西差異在於偏重藝術或科學的精神傾向，科學精神指的是建造客觀共認的確實知識，反之，蔑視規則，崇尚天才則屬藝術精神。他提到：

西方人講學說理全都要步步踏實，於論理一毫不敢苟。中國人講學說理必要講到神乎其神，詭祕不可以理論，才算能事。若與西方比看，固是論理的缺乏而實在不只是論理的缺乏，竟是「非論理的精神」太發達了。非論理的精神是玄學的精神，而論理者便是科學所由成就。從論理來的是確實的知識，科學的知識；從非論理來的全不是知識，且尊稱他是玄學的玄談。¹⁴

西方重客觀科學，中國主藝術玄學。¹⁵假設當時所謂「知識」指的是由踏實的步驟與確實的論理所構成的「科學」，就這樣的前提定義來看，梁漱溟認為不得不承認，「講究神乎其神又不論理」的中國確實沒有「符合西方科學標準」之知識，因而他提到「從非論理來的全不是知識」。不過，必須理解到，梁漱溟的目的不在批判中國「全不是知識」，而是藉由否定來指認出如此定義知識的局限性，以及用西方的標準來看待中國文化將是不適切的。因此，如果知識是屬於西方科學的，那麼，中國擁有的便是外於此範疇的玄學。既然兩者範疇不同，企圖從玄學中尋覓出類西方的方法論更是緣木求魚。這不僅因為中國不以推論來形構思想，更因為其根本精神是反對步驟化的。

方法或步驟需要將整體拆解為部分，分析至最小單位再進行組裝還原成綜合性思考，然而中國的不可以理論或詭祕則是一種看不穿與無從切分，只能整體觀

¹⁴ 同前註，頁 38。

¹⁵ 梁漱溟的玄學非指魏晉玄學之專門學說，而是廣泛地指稱以非論理精神為主的東方思想。

之的訴求。「說到方法，就是科學之流風而非藝術的味趣。西方既秉科學的精神，當然產生無數無邊的學問。中國既秉藝術的精神當然產不出一門一樣的學問來。」¹⁶以醫學為例，西醫通過解剖或透視器具找出病灶，務求理解哪個部分病了，換言之，身體被設想為可拆卸組裝的機械，遇上問題，只需更換零件，便可恢復運作。中醫的目的卻不在根除病灶，而是透過聞問切進行直觀猜想，使失衡重返平衡。失衡不是單一端點出了問題，而是整體發生偏差，換言之，病不是可劃定的局部，而是涉及全體的問題。

相較於西方對於細節與部分的偏重，東方講究整體，然而這非關孰高孰低的價值判斷，根基差異對於形塑不同文化的影響是全面性的：

西方人走上了科學的道，便事事都成了科學的。起首只是自然界的東西，其後種種的人事，上自國家大政，下至社會上瑣碎問題，都有許多許多專門的學問，為先事的研究。因為他總要去求客觀公認的知識，因果必至的道理，多分可靠的規矩，而絕不聽憑個人的聰明小慧到臨時去瞎碰。所以拿著一副科學方法，一樣一樣地都去組成了學問。¹⁷

西方根據科學，把零碎不全的經驗經營成分門別類的知識，塑造不同領域的專家，各自專精於不同細節，最後在講求公認與證實的公例原則下彼此合作，後人踏在前人的肩上，穩固地逐步前進，造就「今必勝於古」的進步文化。

然而，這種分科設想在中國是不可思議的，中國雖有打鐵煉鋼與木石建築等製作工程，手藝卻仰賴匠人心傳而沒有言傳的制式步驟。一個匠人絕不可能只懂造物卻不識素材，甚或連原料開發或裁培養護都包含在匠人的養成中。因此，學徒並非按圖索驥專攻特定領域地學習，而是經年累月地將自身浸潤在場域中，包含服侍師傅的起居都成為練就手藝與心性的必要面向。梁漱溟提到，中醫總歸還是手藝；西方處方大抵上一定的病用一定的藥，因為科學知識奠基於共識，然而中醫則是十個醫生有十樣不同的藥方，各有各的見解，端看師承與門派。這是因為手藝內涵的藝術精神強調天才祕巧，後人希冀繼承前人的造詣，惟恐祖傳秘訣失傳，這種好古的「不前進」造就了差異於鼓勵「日新月異」的西方文化發展。

¹⁶ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，頁 36。

¹⁷ 同前註，頁 35-36。

玄學總是不變更現狀的看法，囫圇著看，整個看著，就拿那個東西當那個東西看；科學總是變更現狀的看法，試換個樣子來看，解析了看，不拿那個東西當那個東西看，卻拿別的東西來作他看。¹⁸

科學的新發現奠基在腳踏實地的步驟，玄學的千年不變則根源自非規格化的心法。表面上中性的描述，實則是批判的：玄學所謂不變其實是與變化不分的囫圇觀，科學慣於把事物拆解成已知元素以便理解卻最終導致新舊不分，張冠李戴。由此看來，李守常之判斷或者不盡然準確：「東西文明有根本不同之點，即東洋文明主靜西洋文明主動是也。」¹⁹此說法的矛盾之處在於，堅守步驟固定性的西方將限制其更新的可能性，而東方不求法則的傳承，反而難以確保其始終靜止不變。因而梁漱溟認為這種說法只點出文化的表象，卻無助於理解文化內在的運作，他補述：「在西方便是藝術也是科學化的；而在東方便是科學也是藝術化。」²⁰即使「喜新」使西方看似構成了動的文明，對比於東方的靜態，但是，西方之動乃堆疊步驟對運動的擬仿，東方之靜則建立在大而化之不細究的類比微調。

梁漱溟的觀察顯露兩種文化在運作上的特色也是弊病。西洋的問題是重複，東洋的困難在於不分，彼此聚焦與問題皆不相同，東洋沒有理由仿效西洋，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。我們人素來所用的都是由前一項來的觀念，或說觀念的本性就是為表前一項用的。照他那樣，一就不可以變化，變化就不可以一，所以非破除這種成規，不能挪到玄學上來用。破除觀念的成規，與觀念的製作不精純，極相似而不同。大家卻把中國學術，單看成製作不精純一面了。當知中國人所用的有所指而無定實的觀念，是玄學的態度，西方人所用的觀念要明白而確定，是科學的方法。中國人既然無論講什麼，都喜歡拿陰陽等等來講，其結果一切成了玄學化，有玄學而無

¹⁸ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，頁 37。

¹⁹ 同前註，頁 31。

²⁰ 同前註，頁 35。

科學（其玄學如何，另論）。西方自然科學大興以來，一切都成了科學化，其結果有科學而無玄學，除最近柏格森一流才來大大排斥科學的觀念。中西兩方在知識上面的不同，大約如此。²¹

中西的認識並非量而是質的不同，以錯誤標準評定東方文化導致無濟於事的誤解。文中，梁漱溟區辨了東、西方對於「觀念」的不同定義。觀念之於東方，意味「有所指而無定實」的；西方所謂的觀念則定位在「明白、確實」的條件上，指思想對既有經驗進行反省，建立清楚、明晰的觀念以便形成科學論述的架構。在西方，構成科學論述的每個觀念之間彼此都有明確劃分的定義邊界，例如，黑不是白，運動不是靜止。然而，這種「由觀念組成科學」的方式顯然不適用或不同於東方玄學對於觀念的設想，因為玄學作為變化之學，意味著其中每個觀念的邊界都將是變動且不明確的，否則變化將是不可能的。

柏格森用觀念（*idée*）與概念（*concept*）來區辨「變動」與「固定化」的兩種不同的認識：科學概念是清楚明白的，哲學觀念則會隨處境不同而變動。概念不同於觀念，概念的字源「*cept*」意謂以掌握與把捉（*tenir*）來度量物的空間性與固定性，展現科學分析性的思想，亦即以拆解與組裝的方式建立認識。概念是清楚明晰、稜角分明且屬於科學的，反之，觀念的詞源「*id-*」有觀看之意，它生於現實界且隨現象變化而動，是在接地氣的混雜融合中構成形上學式的整體思想，而非去蕪存菁的概念。²²借用柏格森對觀念與概念的區分，有助於辨明梁漱溟所謂東、西方對「觀念」的不同認識，建立更為條理的界說：概念乃用以指涉科學的思想方式，觀念則指向形上學的思辨。本文在後續書寫上也會沿用此二詞彙的區分，以利釐清思想。

梁漱溟認為，東方玄學中的觀念沒有一個是固定不變的，因此，沒有辦法直接套用西方概念化的方式來理解，反之，必須破除「要求清楚明白」的西方規矩後，才可能開始理解東方的玄學。然而，這種破除並非源於觀念製作的不精純，兩者「極相似而不同」。把破除成規混同於不精純是一般人常犯的錯誤，因為從科學角度來看，凡無法構成明白而確定之概念都意味著不精純。不過這正是對變化的誤解，因為變化背反於固定所帶來的明白且確定。梁漱溟因此提到，理解玄

²¹ 同前註，頁 39。

²² Henri Bergson, *La pensée et le mouvant* (Paris: PUF, 1938), p. 224.

學必須破除界線分明的要求，否則一只是一，永遠與變化無關。

但破除既有標準後，玄學如何避開不精純的質疑則成為新的難題。這個難題也回到本文開場的提問，倘若梁漱溟認為中西差異使得一味模仿無助於思想發展，那麼，不借用西方科學方法，玄學式的東方思想如何呈現，又如何以「非論理」或不同於科學的方式與西方世界溝通。正是在這個困局上，柏格森成為梁漱溟關注的哲學家，因為他身處西方思想卻發展出非科學化的認識方法，貼近於梁漱溟理想中對東方玄學思考的理解。同理，梁漱溟對於不精純與破除成規的區辨論證也有助柏格森回應其思想被認定非科學且無方法的質疑。由是，梁漱溟與柏格森，20 世紀初中西二位哲學家產生互惠的關係。

三、科學概念與哲學直觀

柏格森引起梁漱溟的興趣，原因在於他「的的確確從科學來」²³卻對之又進行批判，他關注變化的流動性亦呼應著梁漱溟對東方玄學的思辨。柏格森認為從概念著手的西方科學只能認識事物外部，因而提倡以直觀（intuition）通達事物之中。梁漱溟解釋，直觀「標出能覺的我要加入所覺裡頭，不在所覺外邊轉，最後結句就點明可以說為全整的感驗（intergal experience）」。²⁴在梁漱溟的文本中，經常交替使用直觀與直覺，二詞應為互通。Intuition 確可譯為直覺或直觀，本文為保留原文字源有「注意看」（intui[tio]-）之意，選用帶有「觀看」含義的翻譯，譯為直觀。所謂「觀」不只有「觀視」（天文）或「觀察」（人文）之「看」的視覺功能，亦有奠基於行動而開展了領悟之意，見於《周易·繫詞》：「聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶。」此處區辨了「見」與「觀」，見動而觀會通，「見」指向「看見」的行動，而「觀」則在「見」的層次上推進，最終達到會通身心之領悟而能行使判斷。²⁵由是，「觀」不僅止於本能行動，亦不只是純粹抽象的理智反省（思），而是在行動中展露領悟的表現。鑑於上述意義，本文將 Intuition 譯為直觀。

柏格森以直觀貫通內外，尋求整體而非二元思想的對立，相近於梁漱溟的觀

²³ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，頁 41。

²⁴ 同前註，頁 85。引文中英文對應之法文為「expérience intégrale」。

²⁵ 鄭毓瑜：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》（台北：聯經出版公司，2012 年），頁 52-54。

察：不同於一切皆需經檢查實驗的西方科學方法，中國玄學是猜想直觀的，亦即在不破壞現狀的前提下進行整體觀察與推斷。²⁶在《思想與運動》（*La pensée et le mouvant*）中，柏格森區分析式的科學方法與在單一行動中掌握整體的直觀：「躲在分析背後，使分析動起來的，是一種簡單行動，這個簡單行動出自一種與分析截然不同的功能。這種功能，就其定義本身，便是直觀」，²⁷直觀行動能置身於對象內部進而理解對象整體。²⁸柏格森用直觀的整體取代科學將對象拆解為概念或元素的認識，這使梁漱溟提到：「柏格森將科學上明確固定的概念大加指摘，他以為形而上學應當一反科學思路要求一種柔順、活動的觀念來用。這不是很像替中國式思想開其先路嗎？」²⁹

西方科學透過解剖深入對象內裡，無限細切的步驟不斷形成新的表面，不可見的裡層被掀攤為可見的外層，認識始終停留於外部，不脫觀察者與觀察對象的二元對立。反之，倡議直觀的柏格森或東方玄學雖與對象保有距離，實則沉浸於萬物變化的內在關注，形成與物共通的一致綿延。玄學直觀可以超脫二元對立，因為蘊藏著往來一與變的生命觀。「你可曾聽見中國哲學家一方主一元，一方主二元或多元；一方主唯心，一方主唯物的辯論嗎？像這樣呆板的靜體問題，中國人並不討論。中國自極古的時候傳下來的形而上學，作一切大小高低學術之根本思想的是一套完全講變化的——絕非靜體的。」³⁰無論是一元、二元、多元、唯心或唯物等流派都是把世界萬物當做靜體以方便歸納，然而動態生命不可能固著任憑安置，西方科學習慣以概念推進思考，造就清楚明晰的靜體系統，也排除任何變化的混淆。確切地說，一即一，變化即變化，一不是變化，變化不是一，這種思想上的壁壘分明正是理解玄學必須排除之處，因為玄學是一而變化，變化而一的道理。

²⁶ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，頁 37。

²⁷ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 225. 本文中出現之外文引述皆為作者自譯，此說明適用全文。

²⁸ Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (Paris: PUF, 1941), p. 178.

²⁹ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，頁 124。

³⁰ 同前註，頁 121。

中國形而上學所講，既為變化的問題，則其所用之方法，也當然與西洋印度不同。因為講具體的問題所用的都是一些靜的、呆板的概念，在講變化時絕對不能適用，他所用的名詞只是抽象的、虛的意味。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，到他手裡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」。因為感覺所得不到，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。³¹

倘若玄學談的皆為變化，那麼表述是困難的，因為字詞固定了言說，意味的飄渺將因概念化而喪失。在玄學中，無論是抽象或具體的表述都應當以抽象化、傾向或意味的方式來認識，以便區別於西方科學具體卻靜物化的對象。梁漱溟的抽象化並非概念化之意，而是把被字詞固定的概念退回到環繞此概念而行的各種傾向。有趣的是，柏格森透過區辨觀念與概念亦曾點出科學與現實世界的落差：「科學並非通過概念（concepts）依序疊套來進行的。深層且豐厚的觀念（idées）是與現實性之流的接觸」。³²概念指涉的是一套明確的秩序，觀念則浸潤在現實生活中成形，是與世界進行各種接觸的結果，造就豐富性與多層次，也相較於概念的單一性與清晰性，觀念是層層經驗混雜的結果。柏格森的辯證在於指出，西方科學的條理分明使人誤以為它生來如此，因為奠基在模糊上的清晰不僅有違邏輯，也難以信賴。實際上，科學源自類似卻彼此差異的晦澀經驗，並且在多元應用的積累中慢慢澄澈，最終結晶成分明的概念。清楚明晰的概念是混沌觀念的最終型態：「原初且混淆的直觀為科學提供客體，科學立刻過渡到分析，並且在分析客體時增加了無限多的觀察點」。³³透過建立觀察點逐步澄清原初混淆的想法，概念是被固定下來的觀察點，屬於科學的象徵（symbole）；觀念則是隨著現實世界流動的思想傾向，構成了柏格森直觀的根源，也為梁漱溟討論玄學表述中的非

³¹ 同前註，頁 121-122。

³² Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 224.

³³ Henri Bergson, p. 194.

定性 (indéfinité) 提供了更明確的說法。非定性並非不精確而是貼緊現象隨之變化，所有名詞都應當被視為內含變化的觀念來認識。

柏格森認為西方科學根源自經驗中的各種觀念，這些觀念過渡到分析形成知識，誠如梁漱溟所言，西方逐漸走向知識的分門別類科學化，反觀玄學則是對觀念進行類比與多元應用。由此看來，中、西並非不互通的兩個分裂世界，而是由差異的因應之道構成了不同的文化視角。玄學不成組織，見招拆招，「遇到問題只好取決自己那一時現於心上的見解」，³⁴不斷隨機應變使經驗裡的觀念傾向藝術化的應用。因而在玄學中，沒有純粹的知識，所有名詞的運用都內含著思想整體，必須當作非實體或傾向來理解。傾向是帶有方向性的移動，指出變化，非實體則表現無固定性。這些蘊含在觀念中的實質變化只能透過直觀來體會，並且區辨直觀為「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」。³⁵直觀既不只是感覺，也非理智作用的結果。單一而純粹的感覺不足以形成觀念，直觀的活動渾融指向多種感覺的交雜與調和，來往於感覺之間而非由任一定調。感覺與直觀的區別在於「無表示」的表示：

這形而上學之所以為其形而上學的，有一個根本的地方就是無表示。凡一切事物的存在為我所意識的都是一個表示。平時我們的說話法，一名一句都是一個表示；不但語法，即所有感覺，也都是一個一個的表示。因吾人是生物，一思一感皆為有所問而要求一個答，就必須有表示。無意旨的不表示是與我們不相干的，不是我們所能意識及感覺的。所謂要求表示就是要求對於他們的實際問題有關，有影響，這是生物的本性。從這本性就發生知識，其精的即為科學。形而上學則超出利害關係以求真，所以不是這一路。譬如我們說的變化，都是由調和到不調和，結果又歸於調和，我們只是不得不用言語來表他，實在這從調和到不調和的兩者中間也未嘗不調和，沒有法子可以分出從某至某為調和，從某至某為不調和；即求所謂調和不調和實不可得，不過言語表明的力量限於如此罷了。我們直覺所認的一偏不調和，其實還是調和，此下之調和與上之不調和又為一調和，如是

³⁴ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，頁 36。

³⁵ 同前註，頁 122。

之調和為真，蓋兩相消而無表示也，然無表示亦一表示。這不惜為兩相衝突的說話就是形而上學的說話，凡是形而上學的說話都是全反平時說話法的，若不與平常說話相反就不是形而上學。蓋非翻過這些生物的態度不可。柏格森之形而上學為反科學的，亦可為此種派頭開其先。³⁶

梁漱溟用「無表示」指出形上學與科學的差異，亦是直觀與概念認識之別。科學表示遵循邏輯法則，而且指向具體對象，所說即所是，然而其指向的其實是概念化而非活生生的對象，如果反之把感覺等同於認識，則又陷入另一種固化對象的謬誤，這種對應(*correspondre*)是根據生物本性進行的認識。直觀並非對應認識，對應的先決條件在於劃分對立雙方，直觀則把對立調和為一，融合差異，構成整體。由於語言的侷限使直觀表示看似無異於科學（皆以語言表示），然而，科學表示與對象一致，故謂之具體，直觀表示則總已多於所說，此「多於」不只是量的增加，更包含衝突的調和，例如「陰」總已包含「陽」，「乾」總已蘊含「坤」。³⁷梁漱溟提到，陰陽乾坤、潛龍牝馬皆是意味而非實物，即使直觀受限於語言只能表示單一面向，卻已指向總和(*somme*)，其表示是「兩相消而無表示」的結果，因而不可就其表面斷定其義，如此一來，才能領會內含調和的「無表示」實有所表。³⁸由此可見，直觀調和並非回到靜止，而是含納衝突的不斷運動。這種內含運動性的整體認識正是梁漱溟看重柏格森思想所在。

對梁漱溟而言，柏格森翻轉了西方的思想習慣，例如康德把理智等同於概念，把宇宙數學化，但柏格森卻視「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，為感覺與理智所認取而有似靜體的，要認識本體非感覺理智所能辦，必有生活的直覺才行，直覺時即生活時，渾融為

³⁶ 同前註，頁 124-125。

³⁷ 鄭毓瑜在〈「直覺」與中國文藝美學——由宗白華讀柏格森《創化論》說起〉，《文與哲》第 37 期（2020 年 12 月）引述朱謙之之言，「動靜、屈伸、往來、消息、寒暑、晝夜、上下，這都是自然而然的隨取而應，沒有絲毫杜撰出來」（頁 77），指出這種「相對相生的意味，描述了中國文化中宇宙的『生成』，同時也成為一切變動與調和的『描述』。」（頁 78）由此可見，中國思想無時不刻處在調和與不調和的交互作用中。

³⁸ 朱謙之反對梁漱溟認為中國思想的核心在於「無表示」，並提到：「若要無表示便不能不仍歸到『無生』的路上去」（《朱謙之文集》，卷 1，頁 479）。然梁漱溟的無表示並非沒有而是調和的實有所表，兩者在此點的認知上確實存在差異。

一個，沒有主客觀的，可以稱絕對。直覺所得自不能不用語音文字表出來，然一納入理智的形式即全不對，所以講形而上學要用流動的觀念，不要用明晰固定的概念。此概念是詮釋現象的。他〔柏格森〕這話是從來沒有人說過的，邁越古人，獨闢蹊徑，叫人很難批評」。³⁹梁漱溟的觀察對應的正是柏格森認為人總是以科學概念與哲學直觀的雙重認識包圍生活：

一種是根據事實的形式與諸事實並列，它們彼此近似的重複、測量，從而最終在空間和區辨多樣性的方向展開；另一邊則是根據一種相互滲透的形式，亦即純粹的綿延，拒絕法則與測量。在這兩種情況下，經驗皆指向意識；但是，在第一種情況中，意識向外綻放，意識逐一知覺到外在事物且由此從自身中外化；在第二種情況中，意識返回自身，重新把握且深化自身。經由探索自身深度，意識不也更深入到物質的、生命的、普遍現實性的內部？〔……〕物質和生命既充實著這個世界，也在我們之中；作用於所有事物的力量，我們在自身中感受到它們；無論事物所是與所構成的內在本質為何，那同屬於我們。因此，讓我們下沉到我們自身的內部：我們碰觸到的點愈深，帶我們浮出表面的推力就愈大。哲學直觀便是這個接觸，哲學便是這種衝動（*élan*）。我們被一種來自根基的衝力帶領向外，隨著我們的思想陸續綻放與散落，我們接回了科學。⁴⁰

柏格森以向外認識與向內自省區分概念化與直觀認識的不同，但是無論向外或向內最終皆統整於意識⁴¹之中，自我與對象在此相互滲透。梁漱溟所謂的衝突在此調和，我們感受到自己作用於事物，事物所是也由此同屬於我們。不論衝突或調和皆涉及重疊的可能性，然而科學概念卻避免重疊，以防概念之間混淆不清，因而在科學之中，衝突或調和皆不可能發生，概念各自孤立、單一、無溝通且無關

³⁹ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，頁 86。

⁴⁰ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, pp. 136-137.

⁴¹ 精神（*esprit*）、意識（*conscience*）與靈魂（*âme*）經常交錯出沒於柏格森的文本中，這些說法皆指向人的各種意識狀態（知覺、回憶、記憶等）的總和。詳細的研究說明請參見鄧剛：《身心與綿延——柏格森哲學中的身心關係》（北京：人民出版社，2014 年），頁 58-60。不過梁漱溟區分意識與精神，認為意識沒有力量且被動，精神則是主動且具有完全的力量。參見《東西文化及其哲學》，頁 54。

係。任何關係與溝通都奠基於重疊或混淆的可能，然而這會摧毀科學清楚明晰的概念系統。訴求概念化的科學無法統整概念群，直觀則作為衝突與調和的接觸點，使意識向外探索的世界不會變成各自無關的概念，統合成整體世界。不過，當我們要表述直觀的統整世界時，柏格森提到，「我們接回了科學」，或如梁漱溟的觀點，表示總是具體的、呼應科學的，但是必須謹記，所有直觀的表示總已超出語言的邊界。

梁漱溟與柏格森在直觀的闡釋上可相互呼應與補充，然而梁漱溟卻非全盤接受柏格森的想法，其疑義便在於「我們對他〔柏格森〕實難承認，因他的方法可疑。直覺是主觀的，情感的，絕不是無私的，離卻主觀的，如何能得真呢？所以直覺實為非量如前已說。我們必要靜觀無私的才敢信任。」⁴²梁漱溟的問題在於直觀是能覺的我加入所覺中，⁴³這涉及感知的主觀判斷，冷、熱、甜、酸等普遍感知蛻變為感性的主觀詮釋（我感覺到的酸或甜的程度與對此的反應），並且由此誕生「真」的來源。此處之「真」非指普遍認識，而是主體身歷其境的實際感受，因而他提到，沒有主觀則無真可言。然而以主觀界定直觀則背反於無私，進而導致直觀欠缺公正性或普遍性，最終無法構成共通的認識，直觀的結果無法信任。梁漱溟因此以「直觀猜想」描述中醫，或以「不學無術」指稱中國學術，其目的並不在於批判，而在指出東方講究經驗積累的訣竅，由於「無學術可以準據，所以遇到問題只好取決自己那一時現於心上的見解罷了」。⁴⁴無論是一時現於心的見解，或中醫憑主觀經驗觀測病情都在強調東方訴諸人治而非法治，換言之，個人觀點使直觀判斷成為可能，然而如此一來，梁漱溟便無法理解柏格森哲學中直觀的客觀化。為解決此既主觀又客觀的矛盾共在，梁漱溟轉而求助他擅長的佛學思想，由此歧出柏格森思想路徑。

四、非量與直觀

梁漱溟認為直觀是主觀且感性的，那麼，如何行使無私的判斷則成為直觀的難題。對柏格森而言，直觀透過高度專注力（*concentration supérieure*）與物互滲，主體的行動是物之所是的反應因而具備非主觀的客觀性。不過，與其論述柏格森

⁴² 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，頁 86。

⁴³ 同前註，頁 85。

⁴⁴ 同前註，頁 37-49。

的直觀，梁漱溟轉而納入佛學。誠如前文，東西文化的根源不同，為了借用西方思想，便需要使用自身擅長的認識方法，使一般性知識轉變為因地制宜的思想。梁漱溟視知識的進階為思想，知識是普遍的，思想的重點則在於展現個人的態度，換言之，態度是穩固思想的核心，因而沒有思想不表態。態度是情感，是意志，更是面對知識所採取的精神，故而梁漱溟自陳「我研究知識所用的方法就是根據唯識學」。⁴⁵唯識學的知識來自現量、比量與非量三種心理作用，梁漱溟用以對應柏格森的本能（instinct）、理智（intelligence）與直觀。

（一）現量與比量的對立

喝茶嚐到茶味，看見白布的白色，這些感覺（sensation）皆屬現量。感覺並不區辨何謂茶味或白色，只是以「影像」⁴⁶再現感覺到的對象，要求影像與事物本質的一致性。不過，影像不屬於對象，而是對事物產生的主觀感覺：「『白』是我的影像，〔……〕所得即為我眼識之所變現，而非布之本質。蓋吾人之覺官為對外探問之工具；每一感覺即一探問，而所感覺則其所為答或報告也。故白實出於主觀所造，非布固有。然必有布，始生白覺」。⁴⁷感覺即聽望聞等五感作用，所感覺則是茶味或白色的感覺內容，人人皆有五感，感覺內容卻是主觀的。感覺無法自創，必然依循著對象，保證了現量與事物的一致性，梁漱溟因此指出，現量中的影像雖並非事物本質，分屬主體內外，但是「影需如其質，並不純出主觀，仍出客觀」。⁴⁸這裡的影（感覺內容）如其質（事物本質）與其說是影質同一，毋寧更接近有質便有影，影再現質的一致性。現量的客觀性奠基於它僅止於再現對象而毫無增減，現量忠實於事物，因為它不額外增加認識與判斷作用。認識與判斷則需要在感覺事物上進行增減作用，亦即修訂再現以便推論，這就進入到比量作用。

比量即柏格森的理智（intelligence），主要進行認識對象的綜合與簡別（區辨），

⁴⁵ 同前註，頁 77。梁漱溟對於唯識學的詮釋或有爭議，然本文的目的在於闡明其如何透過比對東西文明而產出獨創性之思考，故此節中的唯識學定義採用梁漱溟之觀點。

⁴⁶ 梁漱溟雖使用影像一詞，然其意義卻不止局限於視覺再現，而是泛指再現一切感覺的結果，接近印象（impression）的概念。

⁴⁷ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，頁 77-78。

⁴⁸ 同前註，頁 80。

又稱比量智。現量蒐集各種感覺，是構成認識的第一要素，無分類與雜多的感覺則由比量智綜合與簡別後劃分範疇，推論出概念。因此，認識仰賴現量與比量，兩者除了有形構認識的先後之別，內容也不同。比量經由簡、綜作用進行認識，得出普遍化與概念化的對象來構成各種意義。比量認識的是諸對象中的共相，不過，這個認識過程是主體內在的推論而不涉及外在對象，因此梁漱溟稱此為「有影無質」，亦即我心所自生私有而非對象的認識，換言之，比量是純主觀的。⁴⁹反之，現量雖是主觀感覺，其實是隨著對象不同而產生「自相」，這種「有質有影」的忠實性凸顯了不同於內在主觀的外在客觀世界。

現量的客觀性與比量的主觀性應和著柏格森本能與理智的見解，柏格森的區分則源於對康德思想的繼承。康德認為一切認識來自外在事物刺激產生的感覺，靠著積累不同的感覺，人的理解力（*entendement*）便有了可推論的對象，並且建構了所有認識。感覺並非主動而須受外來刺激產生，驗證了感覺忠實反映外在對象的客觀性，反之，只在感覺內容進行推論的理解力其實從未直面外在世界，而是獨自運作於腦內空間，⁵⁰形構主觀視角的世界觀察。柏格森以這種「感覺向外，理智向內」展開雙路徑認識，提出本能與理智的差異作用。

本能與生命流動方向一致而難以獨立察覺，它對周遭世界展開非自主與非有意識的反應，例如嬰兒無需教導便懂得尋乳溫飽，或看見白布之白。理智是對流逝生命的回看，與生命走向相反，因此能以概念化的方式再現與掌握事物。不過，概念化認識只能沿著事物外部輪廓前進並且對象化認識，而非與對象互滲，換言之，這是人類視角的認識，而非事物所是的認識。因而即使理智能給出清楚明晰的事物概念，柏格森仍強調：「理智天生的特點是不理解生命」。⁵¹這並非意味著理智毫無認識，而是由理智形構的認識與其說是事物所是，毋寧更是人推論的產物，強化了人與物的主客對立而非入事互滲。這也是康德對認識的判斷：「即使人們能夠看穿現象，這與客體自身的認識依然天差地遠」。⁵²由是可知，本能與事物一致而客觀，理智則在對象化事物的過程中形成二元對立的主觀性。

理智把流動的現象不斷歸納於主觀形構的分類概念裡，無法「著眼於現實的

⁴⁹ 同前註，頁 79-80。

⁵⁰ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 356.

⁵¹ Henri Bergson, p. 166.

⁵² Immanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris: Gallimard, 1980), p. 108.

萌發（*génération*）和增長（*croissance*）」；⁵³本能與現實同聲共氣卻缺乏保持距離的觀看而無法認識事物。這個劃分暴露出只有理智和本能不足以說明人如何時而把世界當做對象，時而又與之同體的轉換狀態。就柏格森而言，正是直觀結合了本能與理智的分歧，使兩者成為認識活動的同體雙向：直觀不斷問題化本能行動，引領理智在此處展開分析，建立認識。同樣地，梁漱溟關注到：現量與比量的工作互不相通，現量擷取感覺卻不進行認識，比量發揮簡、綜作用需要先行認識對象否則難以開展推論，因此需要非量的介入，使比量與現量能共同作用，促成認識既能從不同人之中抽取出共相意義，也能還諸於自相，對不同人產生等差的情感。

（二）從非量到直觀的東西對話

非量依附於感覺，換言之，它近似現量，是「一種不甚清楚而且說不出來的意味的」，⁵⁴它確保現量攫取的感覺並非毫無認識，而且引領比量智進行適當的綜合，讓意味從模糊轉變為比量裡清楚、明晰的概念。非量中包含「受」與「想」二層作用，它既觸及現量接收的感受，也將之轉化為比量進行簡、綜作用的思想對象。梁漱溟提到，受與想的認識就是直觀，「凡直覺所認識的只是一種意味精神、趨勢或傾向」，⁵⁵換言之，非量（直觀）不是認識活動中任何確切階段或可劃分的範疇（感覺或認識），而是在兩個確切階段間穿針引線的運動，亦即活化認識的樞紐。他以賞玩書法為例，現量感覺書法一橫一劃的墨色，比量在未積累認識前無法施展簡、綜作用，因而觀看作品時並非純粹只靠感覺，而是直觀使觀者得到「既不同乎呆靜之感覺，且異乎固定之概念，實一種活形勢也」，⁵⁶亦即不間斷往來感覺與概念兩端的形勢變動。無論是感覺或概念皆固守分內工作，現量以感覺再現對象在場，比量在推論中整頓對象，兩者涇渭分明卻欠缺溝通橋樑，非量結合兩者，梁漱溟稱此直觀的認識為「帶質境」。

「帶質境是有影有質而影不如其質的。」⁵⁷非量近似於現量，忠實再現對象的

⁵³ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, p. x.

⁵⁴ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，頁 79。

⁵⁵ 同前註，頁 80。

⁵⁶ 同前註。

⁵⁷ 同前註。

客觀一致性，然而二者產生的影卻不同。現量之影出於主觀卻僅止於再現對象，非量（直觀）之影卻展現了已然與對象交流的結果，例如看見書法的精神而非線條，聽見樂音的高妙而不只是音符。海德格（Martin Heidegger）〈藝術作品的本源〉（“De l’origine de l’œuvre d’art”）與梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）〈交錯與交織〉（“L’entrelacs-Le chiasme”）都提到類似此處現量（感覺本能）、比量與非量（直觀）的區辨。海德格提到，我們從來不是先聽到聲音，而是直接聽到狂風在煙囪上呼嘯，聽到三馬達的飛機，聽到與鷹牌汽車迥然不同的奔馳汽車。這是因為「物本身要比所有感覺更切近於我們。我們在屋子裡聽到敲門，但我們從未聽到聽覺的感覺，或者哪怕是純然的嘈雜聲。為了聽到一種純然的嘈雜聲，我們必須遠離物來聽，使我們的耳朵離開物，也即抽象地聽。」⁵⁸海德格說，聽到敲門，而非敲門「聲」。顯然「聽」不僅包含著聽覺的活動，更有多出聽覺的，對某物的直接認識：門、煙囪、馬達、奔馳汽車等。直觀總已在第一時間中，經由感知（例如聽覺）掌握物的整體（而非只認識到聲音），而後啟動理智從這個整體的認識結果裡去區辨出內含有聽覺的部分與聲音（純然的嘈雜聲）的部份。直觀是耳朵與物的接觸，理智則分開理解耳朵的功能與事物，以便精確地建立聽覺的概念與聲音的概念。

理智在感覺而非直觀上作用，因為直觀不能與物分離，然而理智卻經由簡、綜作用進行推論。理智分離耳朵與物，對再現進行認識，解釋耳朵與聽覺的關係，卻無法認識或遺忘了「與物貼合，聽見物而不只是聲音」的耳朵的直觀。理智雖受直觀引導，卻只能從中認出本能。梅洛龐蒂在〈交錯與交織〉中藉由普魯斯特（Marcel Proust）筆下角色斯萬（Swann）聆聽小樂句（la petite phrase）產生強烈情感的案例提出相應的反省。斯萬聽見的並非眾人皆同樣聽見或可交流、隨口哼唱的音樂旋律，而是小樂句正以自身的存在與斯萬展開對話，這並不是物理法則般有待揭露的在場，剝除表層的幻象便能抽象出真理。反之，斯萬只可能在小樂句的彈奏中才能聽見，亦即只發生在實質接觸中。每當我們想要分離此接觸、剝開它的殼或撩開面紗弄清楚時，便會感覺自己遠離了那種認識小樂句的直觀，換言之，理智作用無助於認識直觀。「解釋並不給我們提供觀念本身，解釋只是觀念的第二個版本，是一種容易操弄的衍生物（un dérivé）。〔……〕當斯萬思考著

⁵⁸ Martin Heidegger, *Chemins* (Paris: Gallimard, 1962), p. 18.

這些音符和這種意義時，他就不再有『小樂句』本身，而只是有『方便其理智來代替他所感知到的神祕體（*mystérieuse entité*）的簡單價值』」。⁵⁹

梅洛龐蒂認為斯萬聽見的是音樂的觀念（*idée*），亦即對象與主體的應和，猶如梁漱溟舉例看見書法的精神或聽見音樂的高妙，皆是回到本文前述柏格森對觀念的定義，指稱觀念是與世界進行各種接觸的結果，它在生活中成形且有別於科學的概念。觀念是與物接觸的直觀，就像海德格提到，透過聽覺，人與其說只聽到聲音，毋寧更是掌握了物的整體，至於車子的聲音之於車子的區辨則是理智後續辨識的工作。解釋在觀念的引領中誕生，是對只可意會之物的言傳而非意會本身，是針對觀念的另一種表達。一旦聚焦於解釋，直觀便已遠離，現實被理智抽象為簡化的功能分類。理智只認識本能，或者只能藉由分析本能來理解直觀，然而直觀近似卻不等同本能，最終理智把認識的侷限錯當成直觀的不精純。梁漱溟一方面認為這是西方科學理解東方玄學時的常見誤解。另一方面他認為借用柏格森對直觀的研究能使東方思想脫離西方科學架構的誤讀，獨立成直觀認識的方法。

在《中國文化要義》中，梁漱溟藉由辨析出理性特質來指認直觀有別於理智之處，換言之，直觀即理性，不同於理智。理智對立於本能，本能安頓生物的生命，理智使人從本能中離開，亦即透過經驗反省，從具體事件中萃取抽象概念，以便運用於解決生活中的問題。理性直觀則保有本能的功用且在理智中發揮作用，化一切對立為和諧而萌生清明安和之心，⁶⁰謂之「無所私的情感」。梁漱溟把理智與理性直觀視為構成人類心智的兩個面向，理智生產知識，理性直觀則萌發情意，「譬如計算數目，計算之心是理智，而求正確之心便是理性。數目算錯了，不容自昧，就是一極有力感情，這一感情是無私的，不是為了什麼生活問題。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。理性之取捨不一，而要以無私的感情為中心。此即人類所以異於一般生物只在覓生活者，乃更有向上一念，要求生活之合理。」⁶¹理性直觀作為無私的感情，既兼顧本能與理智的優點，也剔除兩者之憾，使理性直觀既不囿於私慾，也不自滿於知識的建造。理智雖擅長推論，卻要靠理性直觀才能「合」理運用，例如，答題出錯是理智的問題，不會為了取得高分而舞弊則是理性直觀的主張。這個例子解釋

⁵⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris : Gallimard, 1964), pp. 194-95.

⁶⁰ 梁漱溟：《梁漱溟全集 1-8》，卷 3，頁 132。

⁶¹ 同前註，頁 125-126。

了知法犯法並非理智闕如，而是泯滅理性，與境脫離，才會無感於自身行動對周遭的傷害。理性直觀投身有力的行動而勝於純粹省思的理智，其不僅止於覓生活，更能不自昧且自覺地判斷是非則又高本能一籌。

梁漱溟提醒，生物本能地合於生命，一旦與環境共通，不假思考也能合宜行動，就像螞蟥不會迷路，侯鳥識得遷徙的路線，只要從境，與物一致，便不會出錯，但也無法生產多過於生存的思考。這是何以人需要理智才能從生存本能中解放以便掌握法則，規劃更為繁複的行動，但是，與環境分離，雖能反思，卻也產生了犯錯的可能性，因而需要理性直觀來應和環境地行動。可見，理性直觀貼合環境的特質非屬理智所有，更接近本能的作用。這驗證了理性直觀與本能之間的鄰近性，然兩者卻並非毫無分別，就像前述提到，同樣觀看法，本能看見筆劃，理性直觀則看出氣勢高妙。本能與理性直觀皆掌握到「人類生命廓然與物同體，其情無所不到」⁶²之理，故皆能因地制宜地行動，兩者差異在於不思或有思，亦即心智或人類精神的介入與否。理性直觀見孺子之入井，必與孺子為一體而生惻隱之心，但是獅子闖入羊群大開殺戒卻不一定會招致群起反抗。蓋羊群受食草本能牽制，在其生活環境中從未存在抵抗或反抗的問題，面對襲擊，牠們只能或者順應或者逃離。理性直觀不僅對孺子受苦感同身受，甚至奮起行動，因為在共感中同時萌生了是非善惡之理。梁漱溟稱此為「情理」，有別於理智觀物分析得出的「物理」，二者之辨證如同海德格提出直觀認識物先於理智分辨物與物的聲音，梅洛龐蒂區分音樂觀念與樂曲分析的辨析。

海德格與梅洛龐蒂的案例剖析驗證了直觀認識在西方思想中受到關注，這不僅意味著東西之間可藉由直觀論題來對話，更可透過梳理直觀來奠定東方思想的特殊性，梁漱溟強調直觀與理智分庭抗禮的目的可見一斑。綜觀柏格森、海德格、梅洛龐蒂與梁漱溟皆認為直觀在先，理智在後，這種認識排序重新定義了東西思想之間的關係，使梁漱溟結合直觀與東方思想的論述具備深究的價值。直觀觸及物，理智從中區辨感覺與事物的分項存在。海德格透過日常經驗提出違反理智習慣的認識：就物理距離而言，感覺內在而事物外在於主體，感覺理應更貼近主體，但實際上物比所有感覺更切近於主體。直觀在物我接觸中構成不可分的共在，一旦理智介入，直觀便隱遁，任何理智的重塑都轉向本能的感覺而非直觀，這便是

⁶² 同前註，頁 135。

梅洛龐蒂的例子給出的啟示。這兩個例子都驗證著理智至上將導致認識的疏漏，而梁漱溟採納柏格森的直觀，提倡玄學精神則可望彌補其中的空缺，更甚，透過結合理性與直觀提出超越理智推論之道德倫理，建立人類有別於其他物種之獨特性與核心價值。這也驅使著梁漱溟將孔子思想結合直觀的詮釋。

有趣的是，梁漱溟起初採用非量來理解直觀，最終卻轉以直觀修正非量，其中曲折在於非量的特殊定位。梁漱溟認為非量「一半出於主觀，一半出於客觀」，⁶³既不能說是比量，也不能歸類到現量，故稱「非」量。介於主客之間，非此非彼的非量成為溝通二者的橋樑，使人聽出多於音符構成的旋律高妙，看出超脫工筆之書法神化，近似柏格森認為直觀引領且整合理智與本能的作用。不過，精妙與美醜之於梁漱溟皆為「人的直覺所妄添的」，⁶⁴是人因物產生的體悟，非屬物的認識。無論是現量再現物的性質或比量用綜簡作用理解物，二者皆指向物呈顯，梁漱溟就此認定二者本性為真，「唯直覺橫增於其實則本性既妄，故為非量。」⁶⁵直觀增加物所不是者（美、妙感等）驗證其本性的虛妄，誠如非量在唯識學裡被解釋為未證達事物的錯誤認識，或已脫離事物之認識。

非量引領比量展開認識活動，必須先領略作品的高妙，才能進一步探索引人入勝的根本原因。但是比量卻無法提供超越物性的解釋，故直觀的認識非屬物而超越事物，然而非量並不因此只是錯誤認識，即使它既不如現量再現，也不如比量解釋事物，這是因為它不止步於物，展現與物應和之貌。正是為了凸顯超出現量與比量的體悟，使梁漱溟從非量轉往柏格森的直觀，因為非量之「非」作為消極的否定容易使人以為是類比量或類現量，難以彰顯外於比量與現量之更大者。非量作為錯誤認識背反於人認識活動的構成，但作為超越物性的領悟卻能彰顯「與物共在」的認識，因而把非量作直觀解釋，才能使之不被排除而是納入認識的完整版圖。

五、柏格森與孔子

梁漱溟認為柏格森的直觀即生活，在生活中，一切渾融一體，老農插秧不會

⁶³ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，頁 80。

⁶⁴ 同前註。

⁶⁵ 同前註。

追問為何知道苗該插多深、灌溉次數與多寡，而是雙腳踩入田裡，用身體接觸／認識大地。此時沒有主客觀之別，只有絕對一致的直觀行動。絕對一致與其說是集權統一，毋寧更接近聚合萬物變動之調和，應和了中國形上學的要意。中國形上學雖有不同類別，但「無論如何不同，卻有一個為大家公認的中心意思，就是『調和』。〔……〕一切的存在，都是如此。這個話都是觀察變化而說的，不是看著呆靜的宇宙而是看宇宙的變化流行。所謂變化就是由調和到不調和，或由不調和到調和。〔……〕無處無時不是調和，亦無處無時不是不調和者」。⁶⁶調和不是歸於平靜，而是不斷運動相互調整。儘管調和必然化身為一個簡單行動的顯像（*appearance*），卻不該把行動概念化為調和的結果或規格化為知識，這些皆是理智所為，反之，行動呈顯的是直觀，亦即持續變化的傾向而不認定。不認定不是行動猶豫不決，而是每一個行動都處於仍在發生而非定格或定案。

保留變化的不認定，之於梁漱溟，乃孔子的思想態度。從「天地之大德曰生」、「天何言哉，四時行焉」、「天地變化，聖人效之」等說法足見孔子順應生、天地與自然之法，遵從宇宙生生不息之變化。但倘若尊此為孔子思想一以貫之地效法，則恐怕有違其意，如同梁漱溟對胡適解讀孔子的批判。梁漱溟認為，胡適誤把孔子所謂的「一以貫之」當做求知的態度，但是「所有東方人都不喜歡講求靜的知識，而況儒家儘用直覺，絕少來講理智。孔子形而上學和其人生的道理都不是知識方法可以去一貫的」。⁶⁷把一以貫之當作知識方法類似於用科學理智來思考孔子，如此一來，便會處處感覺孔子思想充滿矛盾，前後不一，不僅誤解也誤用孔子。⁶⁸孔子所謂一以貫之是體察變化而後匯聚為一行動，換言之，他看似無規則的論述反映的其實是感應變化的因時制宜，隨境而動的直觀哲學。柏格森曾提到，理智把變化設想為一個系列的狀態，但系列化的思考導致前後狀態必須彼此同質，否則不成系列，因此被系列概念化的變化其實毫無變化。⁶⁹同理，認為孔子在

⁶⁶ 同前註，頁 123。

⁶⁷ 同前註，頁 126。

⁶⁸ 朱謙之提到：「孔子終身唯一的事，就是『復情』」（《朱謙之文集》，卷 1，頁 491），然以復情為唯一之事卻不會導致一以貫之的僵化，原因在於此情乃指情勢，是順情而動。在這一點上，朱謙之與梁漱溟的立場是一致的，因而他提到：「孔家講的就是生命進化的大道理，而孔家本身也就是隨時進化的產物」。

⁶⁹ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 164.

任何情況下都會一以貫之其原則恐冒著僵化其思想的風險，難以看出直觀寓於思想的活潑性，為此，梁漱溟認為必須首先澄清孔子「不認定」的直觀態度。

（一）與物共通的不認定

一反常人對守則的制定與遵循，孔子從未制定善惡，或論孰是孰非，梁漱溟提到：

「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，就差些；對於生物又差些，就又差些；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，把他作為客觀道理而秉持之，反倒成了形式，沒有真情，謬戾可笑，何如完全聽憑直覺！〔……〕一般人是要講理的，孔子是不講理的，一般人是求其通的；孔子則簡直不通！然而結果一般人之通卻成不通，而孔子之不通則通之至。蓋孔子總任他的直覺，到沒有自己打架，而一般人念念講理，事實上只講一半，要用理智推理，結果仍得憑直覺。我們的行為動作，實際上都是直覺支配我們的，理智支配他不動；一邊自己要用理智，一邊自己實不聽他，臨時直覺叫我們往那邊去，我們就往那邊去。這種自己矛盾打架，不過人自己不覺罷了，其實是無時無刻不這樣的，留心細省就知道了。調和折衷是宇宙的法則，你不遵守，其實已竟無時不遵守了。〔……〕其實無論何人自認為徹底往下推的，也都是不講理——就是說沒有一人不是不往下推的。所以一般人心裡總是有許多道理、見解、主張的，而孔子則無成心，他是空洞無絲毫主張的。他因此就無常師，就述而不作。⁷⁰

重點在於對差異的敏感性，與其制定永恆不變的守則，孔子更強調訴諸情境而給出不同的應對，如同他在〈為政〉篇和〈雍也〉篇對因材施教的提醒。隨變化而變，透過自身的應變回應對象，同如柏格森認為人以自身行動與反應來感覺／認識事物。這種認識呈現溝通的可能性，驗證了我們與事物並非質的不同而只是層級差異。故孔子的無常並非主觀任性而為，而是展現對周遭世界的共感（*sympathie*）。當弟子把孔子言行整理為遵循之定理，反而是無視周遭變化的一

⁷⁰ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，頁 129。

意孤行，徒具形式卻無真情，甚或導致弔詭結論：一般人所謂講理其實不講理，不講理的孔子反而展現何謂通情達理，原因便在於周遭環境的體察。

一味秉持道理卻無視處境差異恐與世隔絕，成為不通情理的酷吏，誤把無關心（*indifférence*）當作客觀（*objectivité*）。客觀並非無感，反之，它強調與現實相符且準確刻畫事實，換言之，客觀源於對周遭世界的體察。不顧直觀，專注於理智，雖有推論，實則陷溺於主觀偏好而無從接觸現實世界，這是梁漱溟透過比量智點出主觀視角的問題，也是柏格森認為康德強化理解力卻閉鎖於主觀認識之世界的危機。孔子依直觀行事，因而不會自我矛盾，反觀一般人滿口道理卻又讓直觀引領行動，早已身陷自我矛盾而不自知。對梁漱溟來說，理智推論與行動無關，行動並非獨立於世界之外，本身亦不可切分，它作為一種連續性且激發世界的回應不僅接觸且介入世界，故而行動必然是直觀的。這與柏格森認為直觀即簡單行動的看法一致。⁷¹

阿蘭（Alain, Émile-Auguste Chartier）曾提到，消防員與運動員是世上數一數二的幸福人，因為他們總在行動而非枯坐思考。在行動中，人不思考，而是對迎面而來的世界做出直觀反應。不思考並非意味一切行動皆是脊椎反射，而是跳脫內在的理智推論，與物接觸，例如消防員在火災現場的即刻行動或足球員在賽場上對球的動向與賽勢立即反應。行動是直觀而非理智，因而梁漱溟提到，那些自恃理智者其實不講理，因為他們也會行動，同理，不存在只行動而毫無思考者，確切地說，理智與直觀不可偏廢，否則只是對「自己實不聽他〔自己〕」的境況毫無認識。既然理智與直觀缺一不可，那麼，直觀也不會與理智無關，因而梁漱溟結語：每個人在心中總有許多道理，但是孔子的直觀行事則在於其無成心，亦即他並非預設以理智引領行動，而是把心（主觀）放空，讓物與情境進入自身之中，故稱無常師。

柏格森也處在類似的脈絡，他指出大師的思想本來是一完整體系，卻往往在後繼弟子產生不同派別與歧見，例如，阿爾諾（Antoine Arnauld）與馬勒伯朗士（Nicolas Malebranche）的觀念之爭，或後者與斯賓諾莎（Baruch de Spinoza）對於身心關係的差異認識。實際上，重點不在於弟子的誤讀或大師思想的分裂，而是所有的認識皆是對直觀的再現。大師在生活中孕育直觀，隨境不同展露差異卻各自切題之意，然而弟子把大師的認識規格化為理智的守則，使它們脫離應境而

⁷¹ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 181.

生的原初狀態，並且為了硬套入與之不符的框架而強加推論，導致梁漱溟所謂徒具形式而無真情，以及柏格森認為直觀難以認識也看似模糊。蓋因兩者所謂的「精確、精準」都指向與境、物共通，而非建立規格化的標準。

柏格森曾以訂製服與成衣來區辨直觀與理智的差異性。訂製服貼合著不同顧客的體型來製作，仔細掌握且微調身體的所有細節，以便精準且唯獨只合身於其專屬的顧客那獨一無二的身型。「量身打造」構成了訂製服與顧客之間毫無誤差的絕對精準性，也呼應直觀認識物的絕對精準。一旦積累大量的訂製服經驗，便可從中分析出諸眾身體的普遍概念，歸納為大、中、小三種尺寸，透過複製概念推出成衣，此呼應著理智經由推論產生法則，並且加以應用的過程。成衣具有規格化的尺碼，看似精準卻無法凸顯獨一無二的身體，因為任何一具活生生的身體皆非標準化，而會隨基因、飲食、運動、工作、姿勢等多重因素而產生差異。可見普遍性理論與現實世界的落差源於標準的固定性無法符應世界的瞬息萬變。儘管如此，成衣能夠普遍化的原因在於顧客會依據自己的身型與喜好，例如剪洞、綁衣角、拉鬆等方式，把成衣微調成個人化的狀態。此時，成衣不再是工廠出品的標準型，而是與顧客活生生的身體展開相互適應與貼合的共通過程，亦即回到「量身打造」的直觀而達到呈現個體化的絕對精準性結果。確切地說，準確不存在法則之上，而在與物貼合與相互適應的過程中。任何對直觀的抽象化、更動、拆解或再現都導致理智的難題，因為一旦與物脫離，便難以認識直觀的精準性，就像只見訂製服卻欠缺能夠穿上它的顧客時，我們難以領會到完全合身帶來的絕對精準感。

同理，這亦是「不認定」（直觀）的態度只見諸於與物共通時刻所意味的絕對精準性：唯有貼合著處境行動才能做出最準確的判斷，而非緊咬著任何法則卻不知變通。梁漱溟就此指出，孔子述而不作之理在於直觀並非透過理智構成步驟所遵循之事。柏格森也曾提到，當思想大師嘗試把自己的直觀轉化成語言以便傳達給他人理解時，他已然成為自己的弟子，亦即把直觀教條化、固定化導致偏離產生直觀的原初處境。一方面，闡述直觀是理智的必要工作，借此回溯，人才能理解自身進化的步驟，誠如柏格森所言，「要使直觀得到印證，需借助辯證法」。⁷²另一方面，理智還原的步驟永遠差異且不同直觀，「辯證法只是直觀的鬆弛」，

⁷² Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 239.

⁷³它發生於直觀行動後，以反省之姿回推蘊藏於行動軌跡中的各種論述，使直觀可被設想（conceivable），換言之，理智辯證把行動步驟化為概念以便確認直觀的價值。欠缺直觀，理智無法推展，理智尾隨而非掌握直觀。直觀與理智互斥互補的姿態展現在柏拉圖（Platon）以對話錄記下蘇格拉底（Socrate）反對著述的弔詭辯證。蘇格拉底在〈斐德羅〉篇提到，但凡事被文字錄下便冒著被曲解卻無可辯駁的危險。柏拉圖作為弟子若尊師囑而不錄，雖無扭曲，卻也導致後世無從領略希臘思想之精妙。同理，記下此事的對話錄已然檢證了弟子對教誨的曲解，他被教導不錄卻執意錄，使一切所錄隱含的誤解危機浮上檯面。對話錄狀似再現希臘思想家的對話現場，實則是以錄不可錄與蘇格拉底的直觀保持落差而非一字不差，以迂迴且差異化的行動呈現柏拉圖對老師教導的直觀呼應。

錄不可錄表面上推翻，實則遵從了蘇格拉底的反著述，展現類似於「不認定」的直觀態度。孔子的不認定便在於切莫預先打量計算而動，「遇事他便當下隨感而應，這隨感而應，通是對的，要於外求對，是沒有的。我們人的生活便是流行之體，他自然走他那最對，最妥貼最適當的路」。⁷⁴隨感而應展現在各種不同的行動而非按表操課，它適應各種處境，卻無法得出一條不變的普遍守則，因而梁漱溟提到，不可能於外求對，但是在生活中儘是如魚得水。直觀非訴諸於論理而展現在合宜的生活中使梁漱溟能把孟子求對、好善甚或好美等差異的追求通視為「一個直覺，非二」，⁷⁵誠如柏格森提到，直觀就像深入海底層積裡的一根探針，隨下針位置不同，每每帶回各種差異的物質，分析出不同的結果。就理智來看，不同的結果應當劃分成不同的範疇思考，並且循線展開分門別類的認識，但在這些細節分歧的分析背後其實存在著同一個簡單行動，亦即接觸世界的直觀行動。正是在此意義上，直觀通達所有差異化或不同範疇的認識，它作為起源驗證了一切跨域的可能性，也提供了設想東方玄學以一融貫差異變化與整體性的方向。

（二）仁與直觀

梁漱溟把孔子求仁當作直觀的具體教導。面對不同弟子，孔子往往給予差異

⁷³ Henri Bergson, p. 239.

⁷⁴ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，頁 130。

⁷⁵ 同前註。

見解，導致仁從定義上被抽象化，例如，胡適稱仁即理想人道，盡人道，便成仁，蔡子民把仁視作統攝諸德的完成人格，然而什麼樣算盡人道，又何謂完成人格則眾說紛紜，陷入各種推論的路線之爭。反之，梁漱溟透過直觀行動來闡釋仁，把抽象還諸具體的個別情境，分別從宰我問喪與顏回三月不違仁的例子來確認仁與直觀的關係。

宰我問守喪三年是否太久而遭孔子批評不仁，原因在於宰我對詢問節喪並未感到不安，無不安顯示情薄，亦即未對自身周遭投入太多關注。梁漱溟稱此為直覺遲鈍麻痺，「儒家完全要聽憑直覺，所以唯一重要的就在直覺敏銳明利；而唯一怕的就在直覺遲鈍麻痺。所有的惡，都由於直覺麻痺」，⁷⁶於是無惻隱卻安然不覺，有羞惡因感覺不安。不安者的不安源於直覺敏銳，且迫使其行動以求得安，恢復內心的調和狀態，旁人見其行動將他視為仁人，但是，對不安者而言，他只是順應自然流行之法而已。顯然，可見的仁行無法等同於仁之所是，就像「仁雖然是情感，卻情感不足以言仁」，⁷⁷這種只在行動中展現卻無法被規約的仁呼應著直觀的行動性與不可再現性。

孔子曾言，「剛毅木訥近仁」、「巧言令色鮮矣仁」，近仁非等於仁，鮮矣仁也並非無仁，這種趨近而非斬釘截鐵的表達既指引仁的方向，卻也不固著於任何概念，正是直觀反表述的情狀。樸實真摯且理智少暢達趨近於仁，在理智計算下擺出慧巧伶俐卻情感不真實則遠於仁，顯見仁比較不是理智規約後的態度，卻更接近實情的展露，誠如朱熹所言，仁者無私心而合天理之謂。所謂私心不僅止於私慾，而泛指理智的所有打量與安排，仁者言行並非為了符合普遍道德律或考量他人目光，而是憑藉直觀順應自然之法，求調和而調合天理。梁漱溟由此結論道，仁雖可外化為多元的行動，但其核心在於主體內在達到與自然共通的調和狀態，就像〈雍也〉篇提到：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」其他學生偶爾一天達到仁的狀態，或者要一個月才能達到仁，但顏回卻可長達三個月間不離開仁。這說明了仁是一種內在精神的鍛鍊，透過「克己復禮為仁」（〈顏淵〉）。然而何謂克己復禮？孔子道：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。視、聽、言、動皆指向行動，行動不應恣意妄為，而是順禮後動，換言之，行動需呼應周遭世界，成為彰顯天理之寓所，亦即貼合天理而行。

⁷⁶ 同前註。

⁷⁷ 同前註，頁 133。

在 1902 年的一場演講中，柏格森亦曾鼓勵年輕學子，掌握未來的人是鍛鍊直觀的人，鍛鍊直觀的關鍵則在於專注力的精神訓練。此能力區辨了人與動物，普通人與天才之別。動物總被周遭環境分散注意力，人卻懂得收斂精神，普通人在重複日常生活中鬆懈自我，天才的本質則是專注力的收束。所謂專注力既非指與生俱來的天賦，也不是外顯的聰明才智（強記、博學、風趣等），而是「使我們滲透到我們所研究之物的內部，觸及其基礎，也激昂我們的精神，感受靈魂的顫動」。⁷⁸滲透到物的內部、觸及基礎都指向與物互滲，然而這有別於去主體化，反之，與物共通同時也達到了自我精神的提升，這種向內向外的調和掌握便是對於世界運行法則的認識，亦即梁漱溟所謂合天理的行動。

專業的文評家總是一針見血地指出作品的要義，偉大的史學家從檔案文獻中領略不為人知的訊息，老練的化學家對初次見到的物質進行實驗結果的預判，妙手回春的醫生能搶在患者病重前預防治療，資深的律師能在問題發生前先行抗辯等。這些人身處不同領域，專長差異甚鉅，然而柏格森提到，他們彰顯的卻是同一種精神力量，亦即與他們所追隨之事物（作品、文獻、物質、疾病、事件等）進入協調一致的力量。憑藉這股力量，他們可以察覺事物最細微的各種變化，並且從自身的精神領悟與這些事物的變化共同律動與微調。可見，直觀可以呈顯為多變的樣貌，這些能力從表面上彼此並不相干，文評家的見解不同於醫生的觀察，史學家對資料的判讀技術不同於律師先於問題進行答覆的能力，然而達到技藝精湛的方法卻是一致的：透過專注力通達與物互滲的直觀。

一旦直觀產生，不僅能面對不同處境產生因應之道，甚至當進入不同領域時也能萌生迅速掌握整體情況之方法，因為直觀訓練的正是在如何與物一致的情況下，展開自覺的反應。由是，直觀不僅是經驗積累的結果，光憑經驗積累不足以使專家屢次適應全新的情況，甚至在陌生領域中迅速組織出得宜的反應，例如：面對醫療資源匱乏，無國界醫生就地取材地行動，電影導演並非心理學家卻掌握了觸動人心的法門。經驗屬於過去，專家卻面向未來與未知，唯有與物一致才使專家能夠在不可預料與起伏多變的個別情況中貼切地解決問題，甚至擴大行動的範圍。專注力使主體的精神與對象相互適應而能直觀行動，如孔子所言，從心所欲而不逾矩。柏格森說，我們總會感到驚奇，某些人在科學或藝術領域已有了很

⁷⁸ Henri Bergson, *Ecrits philosophiques* (Paris: PUF, 2011), p. 275.

深的造詣，卻又能在不同領域展開創新。例如，達文西（Lionardo da Vinci）、萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz）、奧本海默（Julius Robert Oppenheimer）等，這是因為他們都擅於適應新處境，具備了儘速達到與物一致，並且有自覺地創造直觀的行動。

對柏格森來說，直觀與物一致而能因應物之不同展現為差異技藝。這些技藝事後經由理智推論與步驟分解，格式化為不同專業的訓練守則，然而直觀卻在理智區分事物與環境的分析過程中消失。因為直觀脫離實境便無法施展調和的能力，柏格森提到：「從直觀我們可以過渡到分析，但卻無法從分析過渡到直觀。」⁷⁹ 醫囑無法解讀出文學評論的高妙，實驗無法檢測出律師的洞見，然而這些不同分析背後卻被同一種力量驅動，亦即採取與物一致的直觀行動。同理，梁漱溟提到，一般人念念講理，要用理智推理，結果臨事仍憑直覺行動。一方面，他點出人的身體懂得與事物一致，但理智卻看不穿箇中道理，因為理智作用在於拆解而非整體地認識。另一方面，倘若對柏格森而言，直觀是一切認識的開端，那麼，東方玄學便擺脫了不學無術的批評，⁸⁰不走向科學理智，卻選擇與物一致的另一門直觀學問。

透過柏格森思想的闡述，梁漱溟注意到西方著重科學發展的危機，並且找到論述東方玄學的基礎。倘若柏格森視直觀為修正科學主義的關鍵，那麼，東方玄學便可能成為世界高度科學化後（亦即今日世界）的修正方向。誠如梁漱溟以為，學人或許不應當以科學方法論強解東方思想，而是視後者為演繹與鍛鍊哲學直觀的方法，由此東方玄學或能從古典轉向未來的先驅之學。

六、直觀的差異構思

梁漱溟的《東西文化及其哲學》展示了對柏格森思想的全面吸收，並且用於建構新儒家哲學思想，例如視孔子為直觀哲學代表。梁漱溟認為理智和直觀在三重認識面向上彼此差異：對象、方式與功能。理智認識外在具體事物，直觀認識一切事物的傾向。理智透過簡、綜作用形構推論方法進行客觀思辨，直觀只認識

⁷⁹ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 181.

⁸⁰ 梁漱溟所謂「不學無術」之意請參見本文第三節之說明。

而無有判斷，遇事全憑體悟。⁸¹理智建立分門別類的認識功能，直觀則施行跨域連結的認識功能，例如藝術美感認識需構成於主客體間的遭逢。此外，直觀連結性的認識也構成了道德實踐的基礎。道德涉及人與人的關係，因而是直觀的連結而非理智的分析式認識。

儘管梁漱溟深受柏格森影響，但是賈孝敏在〈論柏格森直覺主義對梁漱溟哲學的影響〉卻指出東西思辨之起源性差異造就了兩者的直觀在科學、傾向與生命三方面的差異設想。梁漱溟的直觀對立於科學，柏格森卻是一體兩面地發展。梁漱溟的直觀比較傾向主體得到，柏格森卻更在意對物的進入，在生命方面，梁漱溟回歸道德倫理傳統，柏格森卻指向宇宙生命的同體。梁漱溟把直觀獨立於科學之外，科學是西方建立知識的理智系統，東方玄學採用直觀則是選擇另一種積累認識的方法。對梁漱溟而言，東西文化之異不在時差，而是選擇直觀或理智的傾向不同，因此兩者不可說是系出同源。柏格森雖把直觀看作有別於理智的另一種認識路徑，但並不否認直觀作為一科學方法。柏格森的直觀延續笛卡兒與康德的論點，他們皆把直觀的認識當作建立科學認識基礎的一環，就此而言，柏格森肯定直觀與科學的關係。

在〈形上學導論〉（“Introduction à la métaphysique”）中，柏格森明確提到，直觀的價值在於實現科學和哲學的統一，形上學作為直觀的哲學是「企圖超越象徵的科學」，⁸²象徵指經科學式精簡的符號表達，而形上學則是透過直觀引領而能超越既有科學之科學。由是可見理智和直觀之於柏格森的差別在於功能而非本質，前者掌握效用性和精確性，後者的優勢在於保持與現實世界的接觸而可能擴張人類認識總體之領域。

柏格森在《創造進化論》（*L'évolution créatrice*）裡具象描摹了理智與直觀系出同源。人的認識像一團模糊雲霧中包裹著一個光燦燦的亮核，亮核是理智，帶著清楚明晰的認識，吸引注意，然而靠著摸索周遭雲霧才使理智向外擴充，擴大認識的可能性。這團雲霧便是直觀，是「理解力的補完能力（*puissances complémentaires*）」，⁸³使人的認識趨於完備之所在。有鑑於此，梁漱溟與柏格森

⁸¹ 賈孝敏：〈論柏格森直覺主義對梁漱溟哲學的影響〉，《湖北廣播電視大學學報》第31卷第1期（2011年1月），頁47。

⁸² Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 182.

⁸³ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, p. ix.

確實在直觀與科學的關係上採取不同立場。誠如梁漱溟所言，西方哲學不出科學哲學，羅素（Bertrand Russell）如此，「反科學派的柏格森也的確確從科學來，不能說他不是因科學而成的哲學」。⁸⁴梁漱溟顯然察覺到他與柏格森思考直觀的基礎不同。

不過，必須更明確的指出，柏格森恐怕並非因為西方傳統之故而使理智與直觀不分家，反之，正是為了對抗這種採用範疇劃分來進行思考的理智，才使之強調直觀與理智皆由相同實體構成。柏格森確實繼承了康德對理智與直觀的劃分，然而他也同時批判康德過度強化理解力與外在世界的劃分，最終導致物自身不可知的難題。在《物質與記憶》（*Matière et mémoire*）裡，他反覆強調唯物（le réalisme）或唯心（l'idéalisme）的二分思想都將陷入心物難以溝通的危機。然而實情是世界從未分崩離析，人既可理智思考也能直觀行動驗證了理智所規格化的分類世界並不存在，而物我從未停止互滲。同理，當梁漱溟用非量（直觀）作為溝通橋樑來解決比量（理智）純推論與現量（感覺）純再現的互通難題時，他也已然默許非量與比量必然有疊合之處而非截然二分，否則非量將不可能調節比量與現量。

柏格森以直觀重回物我互滲，抹除康德在人與周遭世界設立的物自身距離，其直觀旨在「使人置身於對象內部」⁸⁵地進入，但梁漱溟卻認為直觀是一種主體的「得到」，直觀認識的對象並非外在世界的本體而是人的主觀情感。⁸⁶一進一出造就兩者直觀論點的第二重差異，就此觀之，梁漱溟對於直觀的想法搖擺在柏格森與康德之間。康德認為感性直觀乃外界刺激的反應，對外在世界的客觀再現只能藉由理解力進行認識，最終導致一個主觀視角的世界。即使其原初材料（直觀再現）是客觀的，但解讀的方式取決於理智的推論，因而我們既認識到事物，卻也明白理智推論外有主體不可知而不可得的物自身。柏格森同意理智的侷限，然而他認為物自身並非不可得，它雖在理智外，卻是在直觀雲霧的籠罩中物我互滲，這就好像《韓非子·外儲說左上》裡的鄭人忘了帶腳的尺碼就不知怎麼判斷鞋子是否合腳，但是他的腳卻不會混淆哪一雙是合腳的鞋子。柏格森提到，直觀一旦發揮作用「就變得清楚且明晰可辨了」。⁸⁷鄭人其實只要親自穿上鞋，便能置身於

⁸⁴ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，頁 130。

⁸⁵ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 178.

⁸⁶ 賈孝敏：〈論柏格森直覺主義對梁漱溟哲學的影響〉，頁 47。

⁸⁷ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, p. ix.

對象內部（鞋子所是）地對於是否合腳了然於心，這種認識肯定了直觀對事物本體的掌握而不局限於人的主觀。

梁漱溟認為直觀的優勢在於主觀情感的萌生，質疑柏格森把直觀視為客觀方法的合理性，他用非量「一半主觀，一半客觀」的設定來修正主觀衍生的疑慮。非量雖然與柏格森的思想無關，但是柏格森確實是透過主客互為變化的溝通來確保直觀的客觀性。柏格森的客觀並非去主體的，並非把物自身等同於客觀外在世界，反之，其客觀涉及直觀行動的物我同體。事物透過人的行動向人訴說它是什麼，在此意義上，人的行動不止是主動，而且是加諸人身上的事物表達，就像通過握杯呈顯杯子的形狀，豔陽刺眼說明了光線在場。柏格森提到，我們在自身中感受作用於一切事物的力量，構成事物的內在本質也是我們的本質。柏格森不同於康德用理解力認識世界，康德的主體世界外還有一個不可知的客觀世界，因而陷入兩個不同質的世界如何聯繫的難題，甚或乾脆放棄溝通，推向極端的物自身。反之，柏格森透過我的身體行動還原世界的一體性，達成客觀的絕對性。此客觀並非沒有主觀而是不僅止於主觀，不停歇地往來於物我之間，達成一致的行動而謂之絕對，不會存在不牽涉其中的無關心。

梁漱溟與柏格森對於直觀的設想並不完全相同，前者視為主觀，後者指向主觀的客觀性（*objectivité subjective*），但兩者皆致力闡釋直觀對認識世界的助益，前者稱直觀為合天理的行動（仁），後者則認為是物我互滲的展現。由於直觀發於內心而被梁漱溟認定為主觀的，柏格森則認為內外並非區隔而是流通。區隔是科學的劃分，就像桌子不是椅子，裡面不是外面，然而卻也都無法脫離環境而一體存在，無論椅子離桌子的物理距離有多遠，它們共屬於世界，拓樸學（*topologie*）無窮延續的連續性或可用以思考這種內外共通性。⁸⁸

⁸⁸ 關於拓樸學的精確解釋，請參見楊凱麟：〈二（特異）點與一（抽象）線——德勒茲思想的一般拓樸學〉，《臺大文史哲學報》第 64 期（2006 年 05 月），頁 173-189。其中提到，德勒茲（Gilles Deleuze）所謂思想的一般拓樸學（*topologie générale de la pensée*）背反於哈伯瑪斯式或歐幾里德幾何學的空間設想，而是一種變態、脫軌、精神分裂式的錯亂串連所構成的曲扭的彈性線（*ligne d'inflexion*）。確切地說，拓樸學之線不受傳統物理空間或古典幾何學限制，而是鑑於不可感知、不可區辨與不可預測以致於不具起點亦無終點，不斷蔓延下去的連續性。楊凱麟最後將拓樸學之線結論為「一種運動，而對德勒茲而言，一切將運動與運動軌跡混淆的論述都是致命的，因為前者是不可切分的，其構成一種最基本意義上的個體，然而後者卻可經由一種固著點加以重新建構與計算。」（頁 183）可見，拓樸學形構的是一整體運動，符合柏

梁漱溟強調直觀的主觀性為了肯定精神的重要，因為比起描摹生命在自然中的發展，他更關心內在精神的鍛鍊，表現道德的崇高性被視為生命的宗旨。反之，柏格森強調進入世界本體，探求物質的本源，目的在於與宇宙生命同體。由此可見，梁漱溟對生命的關注是人文的，柏格森卻朝向自然，但是透過孔子論「生」的問題，梁漱溟提到精神生命的提升也在於契合宇宙生生不息的運行法則，生活就是許多異質事物相續構成的宇宙。同理，柏格森對於宇宙生命的探索並非排除人，反之，生命從起源開始便是同一衝動的延續，就像砲彈無預期地炸向無數個方向，甚至反向，碎片噴射的軌道看似無關實則同源。「看似與人的生命沒有密切關係的自然卻與人的生命緊密相連，是內在於人的生命中的。對自我生命的認識與對自然的認識並不是兩個相互之間沒有關係的領域」。⁸⁹這一點從柏格森在思索宇宙生命的《創造進化論》（*L'évolution créatrice*）後，走向《道德與宗教的兩個起源》（*Les deux sources de la morale et de la religion*），探討道德宗教對於生命構成的影響，可見一斑。

梁漱溟與柏格森的思想背景、核心與取徑皆不盡然相同，然而透過比對二者，後繼者找到了可供對話與校正的思想可能方向。1905年，在一封寫給威廉·詹姆士的信中，柏格森提到，許多人認為他代表的法國新哲學與威廉·詹姆士的美國實用主義彼此影響，尤其兩人的深厚友情更是確認了這種看法。不過，柏格森卻認為有必要駁斥此傳聞，「這兩種理論是彼此獨立地形成的，它們的出發點和方法都不相同。當它們在同樣的條件下趨向於某種巧合，這說明他們彼此都鄰近於真理的機運」。⁹⁰最後一語道出柏格森的意旨。不同的思想方法與背景經歷如何可能造就相近的思想？企圖模仿他人的理論只會導致根基不穩的體系，因為欠缺與周遭環境相應的根源。反之，倘若在某種時空條件下，兩種理論相互呼應，其所驗證的將是作為一體的世界，以及共同響應著此真理的召喚。這番說法或許也很可以用在柏格森與遙遠東方的梁漱溟身上。

格森內外流通而構成統一體的想法。

⁸⁹ 引述胡軍：〈梁漱溟的生命觀〉，頁12。

⁹⁰ Henri Bergson, *Ecrits philosophiques*, p. 741.

七、結論：差異的繼承

梁漱溟對柏格森思想的領會既有貫通亦不乏差異，然而與其歸因於誤解、誤讀或文化背景不同，毋寧更可從差異的繼承中看見柏格森精神換裝東方思想的不同呈顯。倘若我們回顧柏格森對大師與弟子之間思想傳承的舉例，便會理解弟子從不是大師思想的重組而是展開創造。在此意義上，梁漱溟透過柏格森的直觀解讀孔子，早已擺脫兩位先賢而串連了一種唯獨銘刻以梁漱溟思想的哲學創見。由是，梁漱溟以差異於柏格森的方式繼承了柏格森。他對孔子的解讀不僅給予另一種思辨孔子的角度，也展示了直觀被另類發展的可能性。王理平在《差異與綿延——柏格森哲學與其當代命運》中比對諸多柏格森主義者後結論：「背叛柏格森才是理解了柏格森哲學的內在精神。因為完全真正忠誠的弟子〔……〕沒有領悟到創造才是哲思的內在含意。所以我們發現背叛柏格森的人大多都是充滿創造精神的藝術家，而比較忠於柏格森的人則多半成為了知識淵博的教授。」⁹¹以創造理論重新招喚創造的行動，或許正是在 21 世紀重讀柏格森的理由。

⁹¹ 王理平：《差異與綿延——柏格森哲學與其當代命運》（北京：人民出版社，2007 年），頁 19。

徵引書目

〔近人論著〕

- 王理平：《差異與綿延——柏格森哲學與其當代命運》，北京：人民出版社，2007年。
- 朱謙之：《朱謙之文集 1-10》，福州：福建教育出版社，2002年。
- 胡軍：〈梁漱溟的生命觀〉，《大連大學學報》第29卷第4期，2008年8月，頁8-13。
- 張君勱：〈法國哲學家柏格森談話記〉，《中西印哲學文集（下）》，台北：台灣學生書局，1981年。
- 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，北京：商務印書館，1999年。
- ：《梁漱溟全集 1-8》，濟南：山東人民出版社，1989年。
- 賈孝敏：〈論柏格森直覺主義對梁漱溟哲學的影響〉，《湖北廣播電視大學學報》第31卷第1期，2011年1月，頁46-7。
- 楊凱麟：〈二（特異）點與一（抽象）線——德勒茲思想的一般拓樸學〉，《臺大文史哲學報》第64期，2006年5月，頁173-189。
- 鄭毓瑜：〈「直覺」與中國文藝美學——由宗白華讀柏格森《創化論》說起〉，《文與哲》第37期，2020年12月，頁63-94。
- 鄭毓瑜：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》，台北：聯經出版公司，2012年。
- Bergson, Henri. *Ecrits philosophiques*. Paris: PUF, 2011.
- Bergson, Henri. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 1941.
- Bergson, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1938.
- Grogin, R.C. *The Bergsonian Controversy in France: 1900-1914*. Calgary: University of Calgary Press, 1988.
- Heidegger, Martin. *Chemins*. Paris: Gallimard, 1962.
- Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure*. Paris: Gallimard, 1980.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- Russell, Bertrand. *The history of Western Philosophy*. London: Routledge, 2004.
- Thilly, Frank. *A history of Philosophy*. India: Indian Universities Press, 1982.

Wahl, Jean. “At the Sorbonne.” *The Bergsonian Heritage*. New York: Columbia University Press, 1962 :150-154.

Conceiving the Intuition: The East-West Dialogue Between Liang Shuming and Bergson

Pan, Yi-Fan*

[Abstract]

In his *Eastern and Western Culture and Philosophy*, Liang Shuming exhibits his understanding of Bergson's thought and uses it to interpret Confucius' intuitive philosophy. On the one hand, one can understand Liang's absorption and transformation of Bergson's thoughts; on the other hand, his work opens a dialogue between Chinese and Western intuitive thoughts. Through the different expressions and applications of intuition, Liang criticized the blind points of discourse that remain difficult to detect in Chinese and Western cultures. Liang accords with Bergson by contending that intuition was the beginning of knowledge, guiding intelligence to work. However, the distinction between reason and intuition leads also to thinking differences between Liang and Bergson. In Liang's view, intuition as a philosophical method is contrary to the scientific method, whilst in Bergson, he attempts to incorporate intuition into scientific knowledge. The former has a tendency to binary opposition, while the latter is closer to describing a whole philosophy which can be mutually extended through distinction. Liang contends that what intuition grasps is not the object but the subjective feelings, while personal emotions demonstrate the relationship between intuition and the real world. However, Bergson contends that the value of intuition lies in the sympathy between subject and object, which, neither subjective nor objective, reveals the integrity of the world through its transformation into consistent actions. The different perspectives can also be discerned from the two thinker's use of intuition: Liang focused on intuition as a guide to moral practice, while Bergson regarded intuition as the source of all knowledge. Comparing the differences between the perspectives

* Associate professeur, The Department of philosophy, National Central University.

between the two thinkers helps one understand the differences and commonalities between Chinese and Western ideas.

Keywords : Eastern and Western Philosophy, Confucius, Intuition, Intelligence, Buddhism

