

# 讲堂论学：梁漱溟特有的论学模式

罗志田

**摘要：**“五四”前后，中国新的学术典范大体定型，开始确立从提问到表述的一整套“规范”。梁漱溟恰于此时开创了一种与众不同的讲堂论学模式，即在“再创宋明人讲学之风”的意义采用西来的“公开演讲”新方式。他了解以说服与证明为要项的新论学方式，但尝试了一种经演讲而成书的模式，因口头讲述而简化新论证规范，往往不经“证明”而直抒见解，实际挑战了形成中的学术典范。这样一种介于学院和“社会”之间的言说方式，虽与学界对话，却不遵循“为学术而学术”的现代诉求，而带有化民成俗的遗风，揭示出过渡时代里天下士与知识人身份定位和职责的紧张。

**关键词：**梁漱溟；学术典范；论学方式；说服与证明；为学术而学术；化民成俗

近代中国教育和学术模式的大转换，始于清末，大体定型于“五四”前后，初步确立了新的学术典范(后来还有调整和发展)。早在1895年，在很多方面都开风气之先的严复，就提出了一个此后很多学者一直在因应的判断，即“取西学之规矩法戒以绳吾学，则凡中国之所有，举不得以‘学’名”<sup>①</sup>。从那时起，中国的学问和学术，日益向“西学之规矩法戒”倾斜。而其基本特征，就是以日本式的西学分类来规范中国学术，同时并有从提问到表述的一整套“规范”<sup>②</sup>。

“五四”后迅速确立在全国舞台发声地位的梁漱溟，则尝试了一种不一样的讲堂论学模式，虽也采用西来的“公开演讲”新方式，却是基于“再创宋明人讲学之风”<sup>③</sup>的意旨，希望因应民众心中的问题，带有化民成俗的遗风，多少与“为学术而学术”的新诉求背道而驰，隐寓着“天下”转化后天下士与知识人身份定位和职责的紧张。从表述和论证的视角看，梁漱溟在演讲中的处理方式，特别是因现场口头讲述而简化一些现代学术论证所要求的“繁文缛节”(且在整理成书时也没怎么改正)，更直接挑战了形成中的学术典范。

这一与众不同的讲学模式，过去似尚注意不多，本文即对此进行初步的探索。梁漱溟之所以形成这样别具特色的论学方式，多少与他的成长经历和自我定位相关<sup>④</sup>。他自己说过，“虽自幼不断地学习”，却“不着重在书册上”，所得更多来自其“所处时代环境一切见闻”中<sup>⑤</sup>。后来他更强调，自己各类言学论学之说，“不是书本上的知识，不是学究式的研究；而是从活问题和活材料，朝夕寤寐以求之一点心得”。因为“其中有整个生命在，并非偏于头脑一面之活动；其中有整整四十年生活体验在，并

**作者简介：**罗志田，四川大学历史文化学院教授(四川成都 610064)。

① 严复：《救亡决论》(1895年)，王栻主编：《严复集》第1册，北京：中华书局，1986年，第52页。

② 这是一个大问题，非数言可了，当另文探讨。

③ 梁漱溟：《自述早年思想之再转再变》(1969年)，《梁漱溟全集》第7卷，山东人民出版社，1993年，184页。

④ 梁漱溟虽任教于北京大学，在外以“哲学”和“文化”著称，内心里却少存轻视“虚文”之意，长仍更看重实用，向来崇尚所谓的“实学”，后也长期致力于乡村建设，探讨农民运动、社会经济甚至革命等与“虚文”有别的实际问题(详另文)。

⑤ 梁漱溟：《我的自学小史》(1934年)，《梁漱溟全集》第2卷，济南：山东人民出版社，1990年，第662页。

不是一些空名词、假概念”<sup>①</sup>。

此前“见闻”与“书册”的对应,与后来“生活体验”和“空名词、假概念”的对立大体相类,有显著的持续性。这样看来,梁漱溟多次自称不是书生,不敢谈学问,恐怕也有故意说的意思在,隐约表示出他对相当一些学院中人的不满,所以主动与他们划清界限。尽管不以学者自居,他在内心里恐怕觉得自己的学问心得还超过那些自视为学者的人。当然,在意识层面,梁漱溟虽对当时尚处发展中的学院模式有所不满,却未必有意挑战,而更多是履行自己读书人的社会责任。

## 一、渴望解答的社会和论而不断的学界

在一个秩序大转变的社会里,总是充满了不安和向往。人们的烦恼,往往与秩序转变和调整的程度成正比。民初的中国,就是这样一个使人烦闷的时代。从个人到世界,内外问题如山,民众期盼指引,需要甚至渴望着解答。谁能对民众的问题给出立场鲜明、简单直截而又充满希望的解答,就可能很受欢迎。然而那时能看到问题的多,能给出解答的少(如梁漱溟眼中的“旧派”,就提不出自己的主张<sup>②</sup>)。同时或因读书人的边缘化已经开始,说话不那么理直气壮;或因现代知识人提倡学术独立,没有过去天下士那么强烈的化民成俗的责任感;或受西方传入的理性影响,学人的表述讲究分寸;总之不少读书人表现出展缓判断的倾向,似乎无意给民众以简明的答案。

梁漱溟有着比一般人强的危机感,又传承了以天下为己任的士风,故明知自己未必具备讲述中西学问的充分基础,还是不能不在时不我待的迫切压力下挺身而出。他曾告诉与自己文化态度接近的王鸿一<sup>③</sup>，“不能解决当下问题,即不算学问”。王鸿一深感“与吾之心理相同”，盖

吾目中既明明看见不安之状态,小之如吾属民生、民德问题,大之为民族建国问题,再扩之为世界人类生活问题,皆相逼而来。如一切漠不关心,且不屑考究,而谓吾所求者是天人同源之学云云,岂非梦话?譬之目见病人,而谓吾将习医以疗之,恐病人不能待也。<sup>④</sup>

这话表出了当时很多人分享的“问题意识”和焦虑心绪,张君勱曾说梁漱溟开病急乱投药的先河<sup>⑤</sup>,多少可以由此理解。那时普天之下,从地方到国家再到世界,处处都是问题,个个问题都是读书人的责任;无学之人似不能解决问题,但若侧重学理,又恐缓不济急。且依梁漱溟的定义,不能解决当下问题即不算学问,若仅从事相对虚悬的学理探究,则离学问尚远,又何有于问题的解决。

向有“吾曹不出如苍生何”<sup>⑥</sup>之使命感的梁漱溟,最不欣赏迟疑的态度。他在北大曾对孔子研究提出正面三问题,便要求大家“一问一答,闪避不得”<sup>⑦</sup>。稍后他在《东西文化及其哲学》中论及中国应付文化危机的方法时,更再三强调:我们“须有真实的解决积极的做去,不要作梦发呆,卒致倾覆”;同时“须要赶快有个清楚、明白的解决,好打开一条活路,决不能有疲缓的态度”。总之,“我们非有根本的解决不成,决非麻糊含混可以过去的”<sup>⑧</sup>。这些表述中的潜台词,即那时“闪避”成风,“疲缓”流行,不少人试图“麻糊含混”过去,使他难以忍受。

在新文化运动期间,梁漱溟尽管整体倾向于新派,却对新派中流行的“论而不断”方式很感不满。

① 梁漱溟:《中国文化要义·自序》(1949年),《梁漱溟全集》第3卷,济南:山东人民出版社,1990年,第4页。

② 参见罗志田:《曲线救文化:梁漱溟代中国“旧化”出头辨析》,《思想史》(台北),印刷中。

③ 王鸿一(1874-1930),名朝俊,字鸿一,山东郓城人。他是清末的趋新者,民初的守旧人。长期在山东从事教育,有着巨大的影响,自己却崇尚农垦实业,是过渡时代一位充满过渡特色的读书人。参见梁漱溟:《悼王鸿一先生》(1930年),《梁漱溟全集》第5卷,济南:山东人民出版社,1992年,第189-195页。

④ 王鸿一:《致陈亚三》(约1925、1926年间),收入王鸿一先生公葬办事处编:《王鸿一先生遗著选辑》,山东,1936年,第58-60页。

⑤ 张君勱:《明日之中国文化·自序》(1935年),台北:台湾商务印书馆,1970年,第1页。

⑥ 这是梁漱溟1917年一篇文章的题目,后收入《梁漱溟全集》第4卷,济南:山东人民出版社,1991年,第519-537页。

⑦ 梁漱溟:《在孔子哲学第一次研究会上的演讲》(1918年11月5日,谷源瑞笔录),《梁漱溟全集》第4卷,第555页。

⑧ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,济南:山东人民出版社,1989年,第337页。

新文化人中和他个人关系最好的是李大钊，他在引用李大钊关于东西文明的差别在静与动时指出，李大钊虽然说“守静的态度、持静的观念以临动的生活，必致人身与器物、国家与制度都归粉碎”，表现出“似乎要急求解决的样子。但他的结论却很奇怪”，说其“相信东西文明是不能妄加轩轻的，将来还是必要调和的；并且这调和事业很大，现在我们还不能做”。话虽不错，“可惜没有解决”问题<sup>①</sup>。

尽管梁漱溟也指出，“这‘论而不断’的态度，也是近来所谓新派的人所通有的，不能单怪李君”，但他的不满是明显的。所谓“论而不断”，即胡适主张的“展缓判断”，是当年崇尚理性者常有的表现<sup>②</sup>。部分或也说明这些人的危机感不甚强，故不急于“解决”问题。梁漱溟能看出这是新派之人通有的态度，眼光相当敏锐。但这样的理性表现，也可能使热心人失望。王鸿一就不止一次讲过他在新文化运动时到北大见蔡元培和胡适等人的情形：当“北大新潮发生，蓬蓬勃勃，大有横扫一切之气势”之时，“教育界同人目迷五色，莫知所从。而吾所得一知半解之教养思想，亦遂不敢自信”。于是“经北大学生徐彦之介绍晤见蔡子民、李石曾两先生，谈许久不得要领。始知两先生虽居北大中坚地位，其实是莫名其妙。后又谒见胡适之先生，并参读各种新书”，仍“觉疑莫能释”。他当时问的是“人类生存是不是得有信仰与希望？如谓应打破伦常，到底将此两点移到何处”？而蔡、胡“两君答语，大致相同，谓可以移到社会上去。吾谓如移不过去，又当如何？两君则胡乱解答，现亦记忆不清”<sup>③</sup>。

梁漱溟自己也不止一次讲过他与北大诸教授对话的故事。那是在1920年快放暑假之时，北大一些教职员为即将赴欧美的蔡元培和几位教授开欢送会，演说者大都“希望这几位先生将中国的文化带到欧美”，梁漱溟则很想知道“大家所谓将中国文化带到西方去是带什么东西”？且“中国文化究竟何所指”？对此在座的人都未认真回答。这使梁漱溟非常不满：“如果不晓得中国文化是什么，又何必说他呢！如将‘中国文化’当作单单是空空洞洞的名词而毫无意义，那么，他们所说的完全是虚伪，完全是应酬。”<sup>④</sup>

这个故事很能体现梁漱溟的不满，不过这是北大内部的问答，而王鸿一等校园之外的人，也曾希望从新文化人那里获得解答，颇提示出新文化运动的影响力。大概那时不少人都曾带着自己的期望和疑问去向已具声威的北大老师们请教，而那些来去匆匆的教授们，对这类人生、文化的基本问题，或以漫应之的方式对付，并未认真回答；或秉持理性态度，对此类根本性的问题“展缓判断”，故只有“论而不断”。更可能两者兼而有之，然皆导致提问者的失望和不满。

王鸿一在晚清是典型的新派，民国后文化态度虽转趋守旧，倒有些像梁漱溟的父亲梁济在自杀前曾给民国以证明自己的机会一样<sup>⑤</sup>，也曾给当时的新派以释其疑的机会，却仍以失望告终。故其得出的结论是，那些留学“欧美学生，很有极好学识者，何以不见重于中国社会？因多半属于极冷酷之理智派，假批评、怀疑为藏身之具，而不肯为同类洒一滴之血汗”<sup>⑥</sup>。或即有感于民初欧美留学生的蓬勃“气势”，梁启超在“五四”后曾叹惜晚清西洋留学生很少参加新思想运动是“深有负于国家”<sup>⑦</sup>。这与王鸿一的不满，多少也有异曲同工的意味。

① 本段与下段，见梁漱溟讲，陈政记：《东西文化及其哲学讲演录》（1920年），《梁漱溟全集》第4卷，第583页。

② 关于胡适的“展缓判断”，参见余英时：《中国近代思想史上的胡适——〈胡适之先生年谱长编初稿〉序》，沈志佳编：《余英时文集》第5卷《现代学人与学术》，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第275—277页。

③ 王鸿一：《三十年来哀怀所志之自剖》（1929年），《村治月刊》第1卷第11期（1930年1月）；王鸿一：《致王近信》（1926年11月22日收到），《王鸿一先生遗著选辑》，第57页。按王鸿一晚出的回忆文字添加了一些“俄化”的新内容，有倒放电影之嫌，但大体的失望感则是前后一致的。

④ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》第1卷，第330—331页。按此处原文为“中国文化究竟何所指”，“意”字或为印刷致误，从商务印书馆1923年旧版改。说详罗志田：《文化翻身：梁漱溟的憧憬与困窘》，《近代史研究》2016年第6期。

⑤ 梁济于1918年以殉清自杀，但那时民国存在已好几年了，他在遗书中明言，这是因为给民国机会以证明鼎革是值得的。说详罗志田：《对共和体制的失望：梁济之死》，《近代史研究》2006年第5期。

⑥ 王鸿一：《致王近信》（1926年10月13日收到），《王鸿一先生遗著选辑》，第55—56页。

⑦ 梁启超著，朱维铮校订：《清代学术概论》（1920年），上海：上海古籍出版社，1998年，第98页。

通常读书越多,越不敢随意回答基本性的问题。故新文化人的论而不断,可能是出于理性的展缓判断,却给那些渴求解答之人以虚伪的印象(梁漱溟所讲故事便提示出他有同样的印象)。尤其在人心激动的时代,理智便可能意味着冷酷,让人产生“假道学”之感。王鸿一就说,那些欧美留学生正与“宋元性理派”相等,“任中原沦于胡夷而漠不关心”。故他在“北京学界中”,“只承认漱溟一人”,因梁漱溟受他父亲梁济的感动,“确有学行一致之意味。其他皆是流氓学者,无可商量之价值”<sup>①</sup>。

其实王鸿一是想与他们“商量”的,也有过尝试。如上所述,当时不少人都带着类似“朝圣”的心态去北京学界寻求解答,说明那些读书人其实很“见重于中国社会”。然而他们又常不能让那些怀揣敬意前来寻求解答的人满意,大概也是事实。当年新旧之间跟精英与大众之间的歧异,有时可能产生于误会,却强化了双方之间的紧张。

例如,在《东西文化及其哲学》引起的辩论中,当时就有读者对争论的趋于细微和专门化表示不满,因为梁漱溟提出的本是要在众多生活路向中“寻出一条最好的生活路向”,大家的辩论似应集中于此,“以决定现在我们活着该取什么态度”。不幸学者们却在“辩论这是佛说的,这不是佛说的”;或“辩论这样说是深,那样说是浅”。就算一方辩论得胜,也“不过是空话”,“到底于我们求真义、为将来自身应用而不是单单作过去的考证的,有什么关系”?这位投书者指出,“现在诸先生所辩论的,离开初意很远了”<sup>②</sup>。可知至少对一些读者而言,那次辩论已经过于学究化而离题较远了。

这是一个颇具诡论意味的现象。学者们的辩论往往容易走入可能是非常细微的专门方向,甚至沦为“功力”高下的较量;但不少读者却希望得到简明直接的指引,甚至欢迎表态式的站队。毕竟学者们讨论的可能恰是其术业之专攻,所论即所业。而很多读者却是“业余”的,他们需要先以全力谋生,然后“拨冗”关注这类生活路向的宏大问题,的确“无暇”进入碎片化的细节,不论这些细节与更大的整体有多么密切的关联。

近代适逢参与意识较强而其数量也足够大的边缘知识青年的兴起,出现了老师“向学生学”,成年人“跟着少年跑”,听众决定立说者命运的重大社会变化<sup>③</sup>。“澄清天下”的责任,已很难由过去那些天下士独力承担。然而边缘知青往往面对着解决温饱的生存压力,对他们而言,深思的确是一种奢侈,有些问题或不得不让“有食者”(不论是“肉食者”还是“蔬食者”)谋,然后给出答案。然而如余英时所指出的,胡适思想的“内在限制”,就在于“它无法满足一个剧变社会对于‘改变世界’的急迫要求”<sup>④</sup>。胡适如此,其他很多学院中人亦然。

在这样的背景下,甚至一些学院中人也表示,在论学和论世之间,需要从权处置。张申府在批评胡适时就提出,“人在治学时是可以理性些,是可以怀疑的。若是在行动上,只有勇猛的往前追,绝不可先对你自己作的事怀疑”。因为“国家好不好,本须我们努力。先有一理想作目标,而设法完成之”,没有犹豫怀疑的余地<sup>⑤</sup>。他所说的“行动”,更多是指面向边缘知青(即可能的行动者)的世论,或者就是一般所谓议政而已。那意思,这类言说就必须黑白分明,可以不必太理性。

若从听众拥护与否的角度言,张申府可能说出了“正确”的看法。新文化运动时期影响最大的陈独秀,就向持不容人怀疑的态度,特别在他认为“是非甚明”之时,就“必不容反对者有讨论之余地。必以吾辈所主张者为绝对之是,而不容他人之匡正”<sup>⑥</sup>。如他曾提出“人类之文化是整个的,只有时间上进化迟速,没有空间上地域异同”<sup>⑦</sup>。这类斩钉截铁的表述要让偏于理性的学人接受,可能就需要

① 王鸿一:《致王近信》(1926年10月13日)、《致王近信》(1926年11月20日收),《王鸿一先生遗著选辑》,第56、54页。

② 王晋鑫致张东荪等(1922年4月11日),《时事新报·学灯》1922年4月27日,第3—4版。

③ 参见罗志田:《权势转移:近代中国的思想与社会》(修订版),北京:北京师范大学出版社,2014年,第131—152页。

④ 余英时:《中国近代思想史上的胡适——〈胡适之先生年谱长编初稿〉序》,《现代学人与学术》,第276页。

⑤ 张申府讲,吴培申记:《客观与理想》(续),《新晨报》(北平)1930年6月24日,第2张第7版。

⑥ 陈独秀:《文学革命(答胡适之)》,《新青年》第3卷第3号(1917年5月)。

⑦ 陈独秀:《精神生活东方文化》(1924年2月),任建树主编:《陈独秀著作选编》第3卷,上海人民出版社,2009年,198页。

有所修正,以显说出理的分寸。但要得到更广大的听众欢迎,像这样绝对而醒目的表述,或反更容易引人注目。

梁漱溟其实特别佩服陈独秀言说的魄力,但仍觉得他和其他新文化人一样好说空话。1919年有一位不受家庭束缚来北京求学的女学生李超病逝,北京学界为她开了追悼会。陈独秀在追悼会上演说,反复讲“人类的占有性为一切作恶的根源,男子压束女子,资本家压束劳动家,日本压迫中国人”。胡适也写了《李超传》,以为“这一个无名的短命女子之一生事迹很有作详传的价值”,要“比替什么督军做墓志铭重要得多”,因为她所“遭遇的种种困难都可以引起全国有心人之注意讨论”<sup>①</sup>。

两皆带有今日所谓“消费”死者之意,这让梁漱溟不满。在他看来,一个人“奋斗而死”,是“感觉着不自由的不可安而要求”自由,并非“计算自由有多大好处便宜而要求的”,然而“论者却夹七夹八替他计算”。问题是,“人的行为不能像作买卖一般去计算的”,是基于“人的情感,他觉得定要这样作,不能计赔赚”。工于“计算”或“算账”,是梁漱溟在《东西文化及其哲学》中描述西方社会的关键词,意指其缺乏情感,上升到学理层面就是过于偏重理性。悼念一个人的逝去,本是讲情感的场合,大家却诉诸理性,去探讨其死的意义,故梁漱溟当场就表示了不赞同<sup>②</sup>。

梁漱溟自己的菁英意识很明显,但在下意识中,他多少还有几分“反智”的意味。因为他父亲曾把中国“积弱不振”归咎于居社会领导地位的读书人,这看法对他影响很大,使他自己也“鄙薄学问,很看不起有学问的人”<sup>③</sup>。所以,对居于社会领导地位的读书人,尤其他们那务虚不务实的一面,梁漱溟总有几分不信任。他在李超追悼会上就指出,蔡元培、蒋梦麟和李大钊等人的演说,“多半是指点出问题给大家看,要大家去想法子解决”<sup>④</sup>。在一个需要解答的时代,如果这些社会寄予厚望的名教授都仅指出问题而不给答案,那“吾曹”在社会上又有何意义<sup>⑤</sup>?

而梁漱溟的一个持续看法,即认为民初负社会指导责任者有所失职。他不止一次地指责那些未曾“真正尝过人生的酸甜苦辣”、没有把自杀看得那么切近的人,其所说开导青年的话,多属“浅薄的道理”,不具备“替青年解决烦闷的能力”。或许那些“情志没甚不安的人可以听得入耳,如果在情志大动摇的人,如因失恋而几至自杀者,那就完全不相干”<sup>⑥</sup>。

那时及以后相当一段时间里,青年烦恼问题常为人所论及。余家菊认为青年烦恼是因为中国“所吸收的西方化与固有的一切相去太远之所致”<sup>⑦</sup>。这大概借鉴了陈独秀几年前的说法,即“欧洲输入之文化,与吾华固有之文化,其根本性质极端相反”。多年来中国“扰攘不安之象”,十之八九是因“此两种文化相触接、相冲突”<sup>⑧</sup>,但这仍偏于描述现象,而未能解决问题。梁漱溟则把这个问题的解决寓于他文化翻身的思路之中,从而开启了讲堂论学的模式。

## 二、针对社会问题的讲堂论学模式

针对青年的烦闷,梁漱溟希望能照顾到他们的实际需求。他的具体主张是:

要如宋明人那样再创讲学之风,以孔、颜的人生为现在的青年解决他烦闷的人生问题,一个个替他开出一条路来去走。……只有昭苏了中国人的人生态度,才能把生机剥尽、死气沉沉的

① 胡适:《李超传》(1919年),《胡适全集》第1册,合肥:安徽教育出版社,2003年,第729—741页,引文见第530页。

② 梁漱溟:《李超女士追悼会之演说词》(1919年),《梁漱溟全集》第4卷,573—575页。

③ 梁漱溟:《如何成为今天的我》(1928年),《梁漱溟全集》第4卷,851—852页。

④ 梁漱溟:《李超女士追悼会之演说词》,《梁漱溟全集》第4卷,第573页。

⑤ 其实梁漱溟那时自己也曾这样做,他在少年中国学会演讲,说他朋友伍观淇感叹总是“不知道哪个主意好”,总要“我们给他一个主意,我们没有主意给他”。他自己则“要大家开眼觅路”,但“也没一条路给大家”。因为怎样生活的问题“没有唯一不二的答案,我们只能告诉人去觅他的路,觅了路如何走而已”。见梁漱溟:《一个人的生活》(1919年),《梁漱溟全集》第4卷,第560—561页。

⑥ 梁漱溟讲,陈政记:《批评胡适之先生的人生态度并述我自己的人生态度》(1923年12月),《梁漱溟全集》第4卷,第763页。

⑦ 余家菊:《民族主义的教育》(1922年),《余家菊景陶先生教育论文集》,台北:慧炬出版社,1997年,第149页。

⑧ 陈独秀:《吾人最后之觉悟》(1916年2月),任建树主编:《陈独秀著作选编》第1卷,第201页。

中国人复活过来,从里面发出动作,才是真动。中国不复活则已,中国而复活,只能于此得之,这是唯一无二的路。<sup>①</sup>

陈独秀曾提出,倘若不将尚虚文的中国传统“改弦而更张之,则国力将莫由昭苏”<sup>②</sup>。这与梁漱溟主张“只有昭苏了中国人的人生态度”,才能让“中国人复活过来”,是很不一样的。两人都不欣赏“虚文”,然一则对应着“实学”,一则对应着“实利”<sup>③</sup>。也因此,他们所要昭苏的对象,一是人生态度,一是国力<sup>④</sup>。

这样的同中之异多少也表现在大学校园中,那些向往国力的新文化人,正努力追随和型塑着西来的“现代”学术规范,提倡在“象牙塔”里为学术而学术。而梁漱溟所说的宋明讲学之风,却直接指向了社会大众;在表述方式上,似乎也以讲堂论学为主。也正因此,他或许创造了一个介于校园与社会之间的论学新模式,即以系列演讲的方式探讨读书人众皆关注的问题,力图给出明晰的答案。这一模式在校园内外产生了不小的影响。

宋明时代本无今日日渐显著的校园与社会之分,若真要对二者进行区分,那时的讲学反在今日所谓学界之内。但在民初重提这一取向,就遇到了新问题。蔡元培是较早意识到并表出校园与社会区分的人,在与林纾争辩时,他曾明确提出,大学应仿世界通例,“循‘思想自由’原则,取兼容并包主义”,听各学派自由发展。大学教员“在校讲授”即以此为界限,若其“于学校以外自由发表意见,与学校无涉”,学校“从不过问,亦不能代负责任”<sup>⑤</sup>。

换言之,学术争鸣的范围限于校内,老师在校外立说,则不受限制。当年《新青年》激烈批评中国传统文化,而北大讲中国学问的教授对此“视若无事”,梁漱溟明确表示了不满。其实若按照蔡元培的区分,北大教授即使不赞同那些反传统言论,在校内也只能循思想自由原则而“视若无事”,但可以在校外进行反击。实际的情形,则那时的区分并没有这么清楚,不少反传统的言说也在北大校内发表,而梁漱溟同样利用了大学的讲坛以发布其为孔子“出一口气”的言说<sup>⑥</sup>。

所以,梁漱溟造成的影响,不尽是今日一般所谓的“社会”影响,因为他尽管针对着自己心目中众人的问题,所预设的听众却并非普通百姓。梁漱溟后来在要求大家“赶快用心来研究社会问题”时说,我这话“不独为众人言,抑并为有学问、有见闻的人言之”<sup>⑦</sup>,就清楚地表明了他预设的言说对象包括了校园内外的“众人”、“有学问的人”和“有见闻的人”<sup>⑧</sup>。其实那时新文化人也同样在校外演讲,而北大不仅课堂开放,其校内演讲也对外开放。但总体言,梁漱溟对言说对象的这种定位,可能使他的言说更能“接近群众”。

或许正因为这样一种定位,梁漱溟在讲学中的论证方式并不那么严谨。他少小就不屑为“文人”,在中学时代也“不注意国文方面”,对“国文讲义,我照例不看;国文先生所讲,我照例不听”<sup>⑨</sup>。所以他大概很少受到所谓“文章义法”的影响,不论是新是旧。他曾谦称自己“实在不能讲学问,不管是新的或旧的”<sup>⑩</sup>;却也曾用另一种方式说,“无论旧教育(老式之书房教育)或新教育(欧美传来之学校

① 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第539页。

② 陈独秀:《敬告青年》(1915年9月),任建树主编:《陈独秀著作选编》第1卷,第162页。

③ 陈独秀以为“西洋民族以法治为本位,以实利为本位;东洋民族以感情为本位,以虚文为本位”。见陈独秀:《东西民族根本思想之差异》(1915年12月),任建树主编:《陈独秀著作选编》第1卷,第195-196页。

④ 这对象的不同,隐约揭示出那时国与民以及国家与社会之间的紧张,此不赘述。

⑤ 蔡元培:《致〈公言报〉函并答林琴南君函》(1919年3月18日),高平叔编:《蔡元培全集》第3卷,北京:中华书局,1984年,第268、271页。

⑥ 梁漱溟:《自述》(1934年),《梁漱溟全集》第2卷,第12页。

⑦ 梁漱溟:《请大家研究社会问题》(1933年),《梁漱溟全集》第5卷,第357页。

⑧ 按梁漱溟对书本和见闻是分别看待的,详另文。

⑨ 梁漱溟:《我的自学小史》(1934年),《梁漱溟全集》第2卷,第678页。

⑩ 梁漱溟:《如何成为今天的我》(1928年),《梁漱溟全集》第4卷,第848页。

教育),其毒害唯我受的最少”<sup>①</sup>。受害少自然束缚就少,然而学术规范也是一种“文章义法”,论学不讲章法,就可能使学界对他的言说不那么认可。

且梁漱溟一向好说斩钉截铁的绝对话,这一习惯大约在中学时即已形成。他那时便“总喜欢作翻案文章,不肯落俗套。有时能出奇制胜,有时亦多半失败”。不喜欢他的老师在他作文卷后给出“好恶拂人之性,灾必逮夫身”的批语,欣赏他的国文老师则说他“语不惊人死不休”<sup>②</sup>。这一特色在他后来的行文中是持续的,如他主张中国应当西化时,曾坚信中国可以效法日本摇身一变;后来观念转变,又说“日本赶好模仿西洋成功,中国而今再无此机会”,故他“敢断定,中国工业要在农村复兴中兴起”<sup>③</sup>。这样的“断定”足够胆大明快,却未必足以服人。

民初引进的西方论学方式有两个要项,即说服与证明。要想说服人,就需要证明自己所说的是正确的。这当然只是一种理想型的概括,在那时的思想论争中,很多人都未曾做到,但大体已成为一种众人追求的“正确”论学模式。而梁漱溟或在尝试一种另类的论述方式,即不全靠证明来说服,而是直接诉诸受众的观感<sup>④</sup>。这一尝试应当不是有意的,然在无意中却又是持续的。在相当长的时间里,梁漱溟除教材外的所有著作,都先以演讲方式表出,然后据记录稿进行整理。

实际上,把自己阅读的体会口头表述一遍,且须有头有尾,实在也是一次使自己读书心得系统化的再创造。如胡适所说,“要使你所得印象变成你自己的,最有效的法子是记录或表现成文章”。演讲能迫使立说者“对一个讲题作有系统和合乎逻辑的构想,然后再作有系统的又和合乎逻辑和文化气味的陈述”。也只有一个人把“他的观念和感想真正按照逻辑、系统化的组织起来”,这些观念和感想“才可以说是真正属于他的”<sup>⑤</sup>。

据梁漱溟的自述,他的演讲虽然要先准备,可能并无成文的讲稿<sup>⑥</sup>。这样的好处是跟着感觉走,临场发挥更自由;但据记录以整理成文,可能也会减损其系统性和逻辑性。尤其要仓促整理成书,恐不无前后冲突之处<sup>⑦</sup>。且演讲要考虑听众的当下需要,想要表述得既简明扼要又具有吸引力,很可能会减少一些论证的“繁文缛节”。后来贺麟就曾指责梁漱溟把哲学说得不那么哲学而更文化,其实恐怕正是梁漱溟想要做的<sup>⑧</sup>。

对于今日惯于区分校园与社会的研究者来说,怎样认识和处理这样一种另类的思想表述模式,是需要仔细斟酌的。即使对当年正在型塑学术规范的学院中人,这样的表述也是一个挑战。更严肃些的学者,对这种无须“证明”直抒结论来“说服”他人的方式,便不容易接受。

### 三、对梁漱溟论学方式的一些反应

从梁漱溟在“五四”后因演讲东西文化及其哲学而“暴得大名”看,社会对他的讲学方式总体是比较欢迎的,学界中人也不甚排斥。不过,梁漱溟及其言说、著述的冲击力更多是因为他在一个恰当的

① 梁漱溟:《我的自学小史》,《梁漱溟全集》第2卷,第675页。

② 梁漱溟:《我的自学小史》,《梁漱溟全集》第2卷,第678页。

③ 梁漱溟:《乡村建设旨趣》(1934年10月),《梁漱溟全集》第5卷,第578—579页。

④ 胡适曾指责梁漱溟论学缺乏历史依据(详另文),实则他只是对历史的认识和解释不同,其“讲法”也不同。他一般不用胡适所谓历史的方法来“证明”自己的主张,而更多以自己对历史那“微言大义”式的体悟来支持自己的见解。

⑤ 唐德刚译注:《胡适口述自传》,上海:华东师范大学出版社,1993年,第53页。

⑥ 梁漱溟曾说,“1920年春初,我应少年中国学会邀请作宗教问题讲演后,在家补写其讲词”,或即一例。见梁漱溟:《我的自学小史》,《梁漱溟全集》第2卷,699页。

⑦ 如梁漱溟说外国的人和事,不论是否标明,多是借鉴他人的论说,他抄写后也不一定做“统稿”的工作。如 Francis Bacon (1561—1626)当年或译为培根,或译为倍根,在梁漱溟的《东西文化及其哲学》一书中便两皆存在,可知其出处不同。

⑧ 贺麟:《当代中国哲学》,《民国丛书》第三编第5册,上海:上海书店影印胜利出版公司版,1992年,第9—13页。关于梁漱溟有意以文化方式说哲学的问题,还会专门探讨。

时候提出了适应时代的问题<sup>①</sup>,故能引起众多的关注。但在学理方面,他受到的批评其实不少<sup>②</sup>。而且,即使在一个成长中的学术社会里,也总有那么一两位更“较真”的人。李安宅就是其一,他的批评反而是在梁漱溟的影响已经有些回落之时,且更侧重表述的方式。

梁漱溟在讨论他关于世界文化会先西化再中国化然后印度化的进程时曾说:“我并非有意把他们弄得这般齐整好玩,无奈人类生活中的问题实有这么三层次,其文化的路径就有这么三转折,而古人又恰好把这三路都已各别走过,所以事实上没法要他不重现一遭。”<sup>③</sup>那意思好像他是在代历史表述,而不是他自己的安排。然而正如冯友兰所质疑的,人类生活为什么会有这样的转折,需要深入而周全的论证,全不是什么“无奈”、“恰好”、“没法不如此”等说法可以服人的<sup>④</sup>。

在梁漱溟自己看来,这样的三转折确实是自然而然的。他甚至说,“吾自有见而为此说,今人或未必见谅,然吾亦岂求谅于今人者”<sup>⑤</sup>。这句话曾被胡适拈出进行挖苦<sup>⑥</sup>,从学理论证角度言,确也有些不讲道理,还真是“恰好”表现了梁漱溟的“非典型”论学模式。那意思,读者要么无条件相信梁漱溟所说“自有见”,要么就可能成为那“或未必见谅”的群体中人。话虽说得气壮,但一句不“求谅于今人”,却又提示出他并不那么理直。至少这样的表述方式无助于其所言被人接受,反容易招致批评。

后来李安宅说,所谓社会过程,即“制度与生活条件相适应,就有平衡;不相适应,平衡就破裂”。破裂后还会恢复平衡,找着进步扩大的基础就是积极平衡,找着退步缩小的基础就是消极平衡。“这样平衡而破裂、破裂而平衡的社会过程,认之为演化的就是‘辩证法’,认之为循环的就是中国传统的历史观”。同时出现“有些不长进的人的妙论,以为中国社会虽陈腐,外国社会虽发展得迅速,等到他们转过圈子来,我们就到他们的前头了”<sup>⑦</sup>。

这里所谓“不长进的人”的新见,大概就是指梁漱溟的三段论。在梁漱溟的设计里,人类突破了此前的循环与演化两途,以“转圈子”的方式半循环半演化(因为有最终的印度化阶段,其循环与演化都不彻底)。李安宅的文化态度,大概在新旧之间,并非典型的新派和旧派。但从学理的视角看,梁漱溟那种介乎于学院和“社会”之间的言说,在他眼中就沦为“不长进的人的妙论”了。

实际上,对前述说服与证明的论学方式,梁漱溟是了解的。他后来曾说:

在一个有待商讨的问题上进行讨论,必要先从彼此公认共许的道理,或浅近易晓的事理,或眼前无可争议的事实以为入手依据,一步一步向前进行,逐步取得人们同意,末后方有可能建立起坚强不摇的结论。<sup>⑧</sup>

这几乎是今人学术论证所必循的规则,梁漱溟显然心知肚明。然而他当年那特有的曲线论证方式,是先设身处地将别人的意见叙述得清楚而有条不紊,然后再转折说出自己的意见<sup>⑨</sup>。这种方式应当说非常公允,却未必利于读者的接受,容易引起误会。再加上他对新学术典范采取“明知故犯”的方式,常以“不证自明”的方式立论,就更难见容于新式学人了。

梁漱溟为人实诚,治学态度也一向诚挚,故指责或驳斥别人,往往不留余地。他的朋友李石岑注

① 据冯友兰后来回忆,梁漱溟1920—1921年的演讲,“在当时引起了广泛的兴趣”,因为他所讲的问题,既“是当时一部分人的心中的问题,也可以说是当时一般人心中的问题”。冯友兰:《三松堂自序》,《三松堂全集》第1卷,郑州:河南人民出版社,2001年,第172页。

② 而且这类批评更多出自被认为与梁漱溟同属一“派”的人,参见罗志田:《异化的保守者:梁漱溟与“东方文化派”》,《社会科学战线》2016年3期;《借世界说中国:梁漱溟言学问的窘境》,《社会科学研究》2017年1期。

③ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第527页。

④ 冯友兰:《评梁漱溟著〈东西文化及其哲学〉》(1922年),《三松堂全集》第11卷,第55—57页。

⑤ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》第1卷,第527页。

⑥ 胡适:《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》(1923年3月),《胡适全集》第2册,第240页。

⑦ 李安宅:《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》(1931年),上海:上海人民出版社,2005年,第3—4页。

⑧ 梁漱溟:《今天我们应当如何评价孔子》(1974年),《梁漱溟全集》第7卷,第271页。

⑨ 梁漱溟:《自述》,《梁漱溟全集》第2卷,第13页。



意到，梁在《东西文化及其哲学》一书中经常“说‘其实某公所说没有一句是对的’；说‘他们把孔子、墨子、释迦、耶稣、西洋道理，乱讲一气；结果始终没有认清哪个是哪个’”，这类表述“在书内不知道有多少”<sup>①</sup>。而且他指责的对象，从章太炎到胡适，全不放过，但自己并未感觉已经把人说得太狠<sup>②</sup>。

后来他忍不住旧态复萌，又在一篇文章中一口气打击了张君勱、丁文江、胡适和吴鼎昌等多位著名学者，说这些“虽有学问能出头说话的先生，对社会问题”却“缺欠研究精神”。他们提出的“解决中国问题的方案或中国政治的出路”，“无在不现露其为一种主观的要求、愿望、梦想”；有些话“说了等于没说，不说倒好些，说了更糊涂”。他则“敢正告大家”：社会问题“没有简单的、偶然的”。而“中国问题更是许多复杂微妙相关的问题，是有深远历史所从来问题，他的出路将只有天造地设的一条路，一毫出入不得”<sup>③</sup>。

这次李安宅对梁漱溟提出了点名质疑，以为批评者的“责任是指明怎样不对，错误在哪里”，而不是直接予以否定。且梁漱溟所谓“天造地设的路”，又“是不是宿命所定？是不是不用研究不用努力，反正是那么回事”呢？尽管梁漱溟这次并未提及东西文化问题，李安宅显然还记得他的“专长”，进而问道：中国问题诚然复杂，“然而这个复杂的问题，是要靠着通观社会变迁史——特别是殖民史来认识呢？还是靠着‘中西文化’底不同来认识呢”<sup>④</sup>？

可以看出，李安宅质疑的并非梁漱溟的具体见解，而是他表述的方式。尤其梁漱溟要别人认真研究社会问题，自己未曾研究却先已有结论，且还是“只有天造地设的一条路，一毫出入不得”。似这般语不惊人死不休的简单概括，与街头宣传没什么两样。然而梁漱溟似乎又是在进行严肃的学理论述，不是在从事街头宣传。

熟悉梁漱溟表述方式的，知道他这样批评别人和提出自己的结论，源自一种急迫的焦虑，其实都是诚挚的，并非自以为是、吹毛求疵。但对学院中人来说，他确实既未指明别人怎样不对，错误在哪里，也没“证明”为什么中国问题那条天造地设的出路“一毫出入不得”<sup>⑤</sup>，也就很难“说服”读者，特别是有现代学术规范训练的读者。

这样看来，梁漱溟的讲堂论学取向在很大程度上与学院中正在形成的现代学术规范不能相容。但两者的冲突又不同于今日所谓学术规范，而是揭示出天下转化后天下士与知识人在身份定位和职责上的紧张——知识人崇尚为学术而学术，天下士则必须化民成俗，以澄清天下为己任。

梁漱溟 1942 年于香港脱险后说，自己在遇到危险时心中相当坦定，主要是由于“有一种自喻和自信”，也就是自己晓得“我的安危，不是一个人的问题，而是关系太大的一件事。我相信我的安危自有天命，不用担心”。具体言：

孔孟之学，现在晦塞不明。或许有人能明白其旨趣，却无人能深见其系基于人类生命的认识而来，并为之先建立他的心理学而后乃阐明其伦理思想。此事唯我能作。又必于人类生命有认识，乃有眼光可以判明中国文化在人类文化史上的位置，而指证其得失。此除我外，当世亦无人能作。前人云“为往圣继绝学，为来世开太平”，此正是我一生的使命。《人心与人生》第三本

① 李石岑：《评〈东西文化及其哲学〉》，《民铎》第 3 卷第 3 号（1922 年 3 月）。

② 如胡适与他商榷时稍带情绪，梁漱溟便致函胡适问道，“尊文间或语近刻薄，颇失雅度；原无嫌怨，曷为如此”？胡适覆函致歉，但也指出，若“认真太过，武断太过，亦往往可以流入刻薄。先生《东西文化》书中，此种因自信太过，或武断太过，而不自觉流为刻薄的论调，亦复不少”。并举出了自己“个人身受的两个例子”。梁漱溟这才明白是他先得罪人，更写一函，说“早在涵容，犹未自知”，“承教甚愧”！这些往复信函均附录于胡适《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》一文之后，见《胡适全集》第 2 册，第 256—258 页。

③ 梁漱溟：《请大家研究社会问题》（1933 年），《梁漱溟全集》第 5 卷，第 357—358、361 页。

④ 李安宅：《研究主张与国情——请教梁漱溟先生》（1933 年），收入《社会学论集——一种人生观》，北平：燕京大学出版部，1938 年，第 224—227 页。

⑤ 梁漱溟只解说了一句：“就因为他关系太多，太微妙，所从来者太远。”

书要写成,我乃可以死得;现在则不能死。<sup>①</sup>

换个人说上面的话,必被认为狂妄,而在梁漱溟则真是“发自内心”的自白,很像他素不欣赏的康有为<sup>②</sup>。梁漱溟常自诩不是学者,但他所说自己不能死的原因,几乎都是学问和著述,似乎有些矛盾。那句“为往圣继绝学,为来世开太平”为我们提示了解码的秘诀——在某种程度上,梁漱溟就是要与正在流行的现代学术划出界限,他的著述不是为学问而学问,乃是为万世开太平。

同样对校园中新学者不满的王鸿一,就认为梁漱溟不仅是学者,而且已成为“一代之学者”。其所以能如此,“要点在能解决东西文化之大问题”。王鸿一说这话是在1926年,其时梁漱溟已脱离北大,正与一些追随他的年轻人生活在一起,尝试今日所谓“体制外”的讲学,并即将投入实际的乡村改革了。故在王鸿一眼里,梁的学问还在进步,已“由空想而渐到实际”了<sup>③</sup>。

实际上,如果按照梁漱溟关于不能解决当下问题即不算学问的标准,究竟谁可以算是学问人,还真需要斟酌。李石岑在1924年将学问人生划分为三种,一种是为学问而为学问,一种是为功利而学问,还有一种是为生活而学问<sup>④</sup>。若依梁漱溟必须解决当下问题的标准,在这三种人生态度中,恐怕“为学问而为学问”的一种最不具备学问人的资格。

在李石岑眼里,“我友”梁漱溟具有“为生活而学问的人生态度”。他的“留心学问”,是“为着生活不安而往前寻求的”;不论是否成功,他“是想处处由学问使生活得着安全”。因为“他留神考察个人生活不安的所在与夫近代人生活的堕落,所以想提出孔家哲学来作一时的救济”。而其《东西文化及其哲学》一书,“凡几乎全部都是描写他这种生活态度的”。

李石岑是梁漱溟的朋友,然而他对所谓学问人生仅仅作出了描述。不喜欢梁漱溟的李安宅,却对此提出了一种解释。在他看来,自然科学“只是研究身外之物”,而社会科学不一样,其研究“对象要包括研究者在内”。因为“研究社会现象的人即生在社会现象之中,所以不管你研究不研究,或研究到什么程度,你是不得不然地进行着影响社会与被社会所影响的双层过程”。实际上,“人这动物永远一方面是研究者,一方面是活动者”:

在理论上,活动是术,研究是学;学与术相对相成,然不能相混。实际则任何人都有一人生态观,一部份是学,一部份是术,辗转推动而不能分。<sup>⑤</sup>

上面的话是李安宅与梁漱溟商榷时所说,实则表现出两人尚有几分“了解之同情”。梁漱溟或未必将自己所治之学定位为“社会科学”,但他确实侧重那些最能影响社会人生的学问。据李安宅所言,研究社会科学的人不可能是王鸿一所谓看见病人而谓吾将习医以疗之的人,因为社会科学及其研究者是无法区分的。李安宅虽强调“学只是抽象的公式,在行为方面只能指示达到目的的手段是什么,不能引起执行手段的行动”,但如果人的本质决定了他永远既是研究者又是活动者,则所有抽象的学都要成为行动的术,正如人生观终须落实在人生之上。

从李安宅试图与梁漱溟有所区分、实际却又带几分呼应的事例看,梁漱溟的学术言说,可能触碰到了学术的基本面。而他那独特的讲堂论学方式本身,似乎也对那时尚在形成中的学术规范提出了挑战。

如前所述,在民初新教育体系里,基本奉行着源自西学的一套治学典范。梁漱溟的学问本以体

① 梁漱溟:《香港脱险奇冤想两儿》(1942年2月),《梁漱溟全集》第6卷,济南:山东人民出版社,2005年,第342-343页(按此文未收入旧版《梁漱溟全集》)。

② 想做教主的康有为曾说:“时变之大者,必有夫巨子出,济艰难而救之。今其时也。”见康有为:《与陈焕章书》(1912年7月30日),姜义华、张荣华编校:《康有为全集》第9集,北京:中国人民大学出版社,2007年,第337页。

③ 王鸿一:《致王近信》(1926年11月22日收到),《致陈亚三》(约1925、1926年间),《王鸿一先生遗著选辑》,第58-60页。

④ 本段与下段,见李石岑:《我的生活态度之自白(代序)》(1924年),《李石岑讲演集》,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第1-5页。

⑤ 本段与下段,见李安宅:《研究主张与国情——请教梁漱溟先生》,《社会学论集——一种人生观》,第224-225页。

悟见长，不以系统精细著称。尽管也有人曾对梁漱溟的治学取向表示过赞赏<sup>①</sup>，但若以当年发展中的规范性治学方式来衡量，梁漱溟相对随意的治学论学取向，可以说是“非典型”的。他那种“大众化”的学风虽不甚符合“证明自己以说服他人”的新学术规范，然而其明快直接的指引，或更适应民初那个需要解答的时代，所以能够“暴得大名”。反过来，这种“非典型”的取向多少会影响到学界对他“学术成果”的接受。

且梁漱溟从小轻视纸面学问，一向不循“文章义法”，故不善于说中西学问的“行话”，甚至说出“外行”的话，都是可能的事。再加上他在清末新学环境中受学成长，缺乏同龄人具有的旧学基础。而他对西方社会、政治的想象描述，有时也较为粗浅，使稍知西方历史和现状的人很难认同<sup>②</sup>。这样中西两学皆不甚通达的背景，直接影响到梁漱溟的论学资格，也降低了其主张的说服力，使他面临着难以“证明自己”和“说服他人”的双重窘境，成为他讲堂论学取向的难局。

民初中国的学术社会尚在成长之中，不免有些今日看来属于特例的事。梁漱溟只有初中学历，还不如他在大学里的很多学生。在他当北大老师的时候，昔日的中学同学汤用彤就是同系的学生。梁漱溟后来回忆说，他在北大“不免引起好名好胜之心”<sup>③</sup>，恐怕也有所指，即他需要证明自己。在蔡元培 1923 年从北大辞职后，原来的“兼容并包”风气可能减弱，而校园中的学术规范又开始“从严”。同人的承认与否，多少也会影响到梁漱溟的心绪。他那时正处在心中问题转换的烦闷之中，已不常规授课，最终在 1924 年辞职离开北大<sup>④</sup>。依笔者猜想，这多少与他的论学取向与校园学术氛围的趋于严谨不相容有些关系。

后五四时代可以说是“天下”彻底崩解的节点，过去以人的自我修养和培养他人目标的“学问”，逐渐变成与“知识”密切关联的“学术”<sup>⑤</sup>。一方面是校园与社会日益疏离，转变了定位意识的新学人日渐从化民成俗的责任淡出，甚至不再感觉有代民立言的“义务”；另一方面则可见学生的兴起，他们常以社团形式出现，似乎比上一辈更多意识到组织起来的重要性，且以改造“社会”为己任。那时的情形是，民众面临许多迫切的实际问题而又感觉无学可依，有承担意识的学生自己在各方面都还需指引。

梁漱溟在“五四”后确立了在全国舞台发声的地位，因而也像所有的天下士一样，具有不得不发声的责任。在中国现代学术社会型塑的进程中，他开创了一种并不区分校园与社会的讲堂论学方式，同时针对民众和学生立言，既要化民成俗，又仍与学界对话<sup>⑥</sup>。这一方式其实也在演变之中，甚或并未“定型”；惟始终不脱宋明讲学的风格，而不追随为学术而学术的新风。他先曾供职于大学，也经常借助校园和现代出版方式说一些不那么严谨的话，然而终于脱离新教育体制，在体制外继续“坐而言”，并日益向“起而言”倾斜。但他发声的责任感始终不衰，并尽可能坚持了兼顾学界与社会的立言取向，直到最后。

[责任编辑 扬眉]

① 如林同济对胡适的《中国哲学史大纲》创立的学术典范并不满意，就称赞梁漱溟的《东西文化及其哲学》是那种治学取向之外“杰出的例外著作”。见林同济：《第三期的中国学术思潮——新阶段的展望》（1940年），许纪霖、李琼编：《天地之间：林同济文集》，上海：复旦大学出版社，2004年，第15页。

② 参见罗志田：《借世界说中国：梁漱溟言学的窘境》，《社会科学研究》2017年第1期。

③ 梁漱溟：《我的自学小史》，《梁漱溟全集》第2卷，第698页。

④ 梁漱溟：《主编本刊之自白》，《梁漱溟全集》第5卷，第11—12、24页；梁漱溟：《略述1924年在曹州办学经过》（1971年），《梁漱溟全集》第7卷，第228—230页。

⑤ 借用西文的表述，今日大学里已少言大写的学问，而更多是小写的学术，并已全盘计日程功化，有时甚至沦为“专业”话语的自我生产。

⑥ 当年在校园内外演讲者很多，此所谓开创，是指他有意以宋明讲学之风解除青年的烦恼，且既针对大众，又不排除校园，在各方面都有其特性，的确可以说是“再创”。