

## 胡適與梁漱溟

周質平

美國普林斯頓大學東亞系

### 一、學術與事功

在中國近代思想史上，胡適（1891—1962）與梁漱溟（1892—1988）代表了兩個極不同的典型。胡適是學者而兼為社會改革家，梁漱溟則是社會改革家而兼為學者。這點「成份」先後的不同，使這兩個人在新、舊上出現了有趣的對比。

就這兩個人對中、西文化的闡釋而言，無疑的胡適代表的是新派，批判中國舊傳統而主張西化；梁漱溟雖不能說是舊派，但顯然是偏向於迴護中國之傳統，並對西化有相當的保留與懷疑。然而，就兩人一生所從事的工作和經歷而言，胡適毋寧是更「傳統」的，從九年的家鄉教育，到上海入新式學堂，到出洋得博士回國，從一定的意義上來說，依舊是傳統「科舉」的模式，只是胡適求的是個「洋進士」。所謂「十年寒窗，一舉成名」，所謂「學而優則仕」，都還能在一定的程度上，體現在胡適的身上。國史館不修史則已，一旦修史，則胡適清楚的歸屬於「儒林傳」。

反觀梁漱溟的一生，我們卻不能將他套在上述的傳統模式裡。他倒真是魯迅在〈吶喊自序〉中所說的：「走異路，逃異地」。<sup>1</sup> 他一生的「學思歷程」，很少有先例可援。他基本上是自學，由佛入儒，由講學而致奔走國事，從事鄉村建設。這樣的經歷是傳統的中國知識份子所少有的。他既不在「儒

1 魯迅，〈吶喊〉，《魯迅全集》（北京：人民，1981，共十六冊），冊一，頁415。

林」，也不在「文苑」。就這一點而言，梁漱溟卻反而比胡適更「新」。

胡適雖然也從事社會改革，做過政治、外交工作，但他真正的興趣還是在學術研究，在他的哲學史、文學史、小說考證，以及《水經注》疑案的審理。尤其是他對《水經注》版本的訪求，鏗而不捨的校勘、糾纏，一個人若不是對此有極大的興趣，實不容易將這樣一件工作持續至二十年之久。

我想：胡適最希望後世人記得他的，絕不是革命領袖，也不是社會改革家，更不是外交家，而是學者或思想家。這從他晚年刪定臺北版的《胡適文存》中，可以見出端倪。他刪了許多極精彩而又能代表胡適思想的政論、如〈我們的政治主張〉、如〈我的歧路〉、如〈人權論集序〉、如〈國際的中國〉、〈一個平庸的提議〉及整個的〈這一週〉六十七則。但重要的論學文字卻一篇未刪。又如一九三五年，胡適編訂《胡適文存》第四集時，他在《獨立評論》及《大公報》上發表的社論時評多未編入，因此《胡適文存》第四集出版時，更名爲《胡適論學近著》。當然，這樣的處理多少與當時政局有關，但在胡適心目中，他的學術文章，比政論時評更有價值是絲毫沒有疑問的。

一九二三年，胡適寫〈一年半的回顧〉，他清楚的指出《努力》雜誌上，「最有價值」的文章，不是政論，而是「批評梁漱溟、張君勱一班先生的文章和《讀書雜誌》裡討論古史的文章。」他說：「如果《新青年》能靠文學革命運動而不朽；那麼，《努力》將來在中國的思想史上佔的地位應該靠這兩組關於思想革命的文章，而不靠那些政治批評，——這是我敢深信的。」<sup>2</sup>

胡適是最講究「不朽」的，在「立德」、「立功」、「立言」三不朽之中，他對自己期許最深的是「立言」。「立德」他心嚮往之，他與江冬秀白首偕老的婚姻，從一定的意義上來說，是他在「立德」上的努力。如果我們把「白話文運動」視做「立功」，那麼，他的「功」畢竟還是通過「言」才能立起來的。

梁漱溟是以先知，甚至於救世主自居的。一九一七年發表的《吾曹不出如蒼生何》最能突顯他這方面的自我期許。<sup>3</sup> 我常覺得梁漱溟在寫《東西文化及其哲學》、《鄉村建設理論》、《中國民族最後之覺悟》這幾本書時的

2 胡適，〈一年半的回顧〉，《胡適文存》二集（上海：亞東圖書館，1924），卷三，頁150。

3 梁漱溟，〈吾曹不出如蒼生何〉，《漱溟卅前文錄》，頁61—69。

心情是與孫中山寫《知難行易》、《建國大綱》、《建國方略》、《實業計畫》時的心情相類似的。

《鄉村建設理論》之所以一名《中國民族之前途》，正如他在序中所說：「他已為中國所面臨的困境和難題找出了答案，而且是唯一正確的答案。」<sup>4</sup>

在學術研究上，梁漱溟是沒有太大成績的。在《中國文化要義》的自序中，他很明白的表示：若世人僅把他視為「思想家」，他是覺得有所不足的，他所最希望的是在「思想家」之外，再加上「社會改造運動者」，這樣他才覺得「十分恭維」了。<sup>5</sup> 很顯然的，「社會改造運動者」才是他真正希求的最後墓誌。

梁漱溟有時也以聖人自居，在〈這便是我的人生觀〉一文中，他引了孔子「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」這幾句話，接著說：「是吾道也！吾將以是道昭蘇天下垂死之人而復活之。」<sup>6</sup> 這真是聖人和救世主的綜合體了。

梁漱溟曾多次表白，他不是學問中人，他從十四歲以後就「鄙薄學問，很看不起有學問的人」，<sup>7</sup> 他一心想做的事是「救國」。他把學問看做不急之務，並且「認定學問與事功截然兩途」，「講學問便妨碍了做事，越有學問的人越沒有用」。<sup>8</sup> 在「三不朽」中，梁漱溟所三致其意的顯然是「立功」。

胡適對學問和事功的看法，與梁漱溟是很不同的。胡適在〈愛國運動與求學〉等文中，所一再強調的是：學問不但可以救國，而且是救國的一條有效途徑，救國之道不在遊行示威，也不在血灑疆場，而是在圖書館，在實驗室。在胡適看來，事功不但在學問之中，而學問亦即是事功。<sup>9</sup>

正因為這一點不同，梁漱溟沒有胡適那種從事學術研究還是從事社會改革的矛盾與「歧路」。他在《中國民族自救運動之最後覺悟》一書中，開宗明義的說明：有許多人為他拋開學術研究，從事鄉村建設而覺得可惜，他說

4 梁漱溟，《鄉村建設理論》（臺北：文景，1971）。

5 梁漱溟，〈自序〉，《中國文化要義》（臺北：正中，1963），頁4。

6 梁漱溟，〈這便是我的人生觀〉，《漱溟卅後後文錄》（臺北：時代書局，1971），頁17。

7 梁漱溟，〈如何成功今天的我〉，同上，頁198。

8 同上。

9 參看胡適〈愛國運動與求學〉，《胡適文存》（臺北：遠東，1968，共四冊。以下未註明出版者的，即指遠東版。），冊四，頁720—725。

這是完全沒有必要的。在他「談學問」「只是不得已」，「區區之志固不在此。」要梁漱溟談學問，豈不是小看了他嗎？他肯定的說：「做社會運動自是我的本色。」<sup>10</sup>

早在一九一七年，胡適就已看出了梁漱溟在這方面的「大志」，胡適看了《吾曹不出如蒼生何》一文，就知道「梁漱溟這個人是要革命的。」梁因此說「適之先生其知我乎！」<sup>11</sup> 一九二一年五月九日日記，胡適又提到梁漱溟父子都「富刺激性」，指的也是他們革命的傾向。<sup>12</sup>

梁漱溟所心嚮往的歷史人物，絕非程、朱、陸、王者流。他想企及的是「秦皇漢武」、「唐宗宋祖」，而近代人物中，大概也只有犯過「偉大錯誤」的「偉大人物」毛澤東才稍入他眼中。而胡適給我的感覺是：若能成就一個二十世紀的朱熹，也就深感此生不虛了。倒是對秦皇漢武之流的英雄人物甚少措意，而在蔣、毛的身上，胡適並不曾看出多少「偉大」。

## 二、認識老中國、建設新中國

梁漱溟有句口號：「認識老中國，建設新中國。」<sup>13</sup> 他的《東西文化及其哲學》以及《中國文化要義》等書，主要是在「認識老中國」上著意；而他的《中國民族自救運動之最後覺悟》及《鄉村建設理論》等書，則是在「建設新中國」這一點上立論。

其實，所有五四前後的知識份子，只要對國事稍有關懷的，都在不同的程度上做著「認識老中國，建設新中國」的事業。胡適的《中國哲學史大綱》卷上，《白話文學史》，以及許多論學，論政，甚至於考證的文字，都是在一點一滴的「認識老中國」，而他的〈問題與主義〉、〈我們的政治主張〉、〈實驗主義〉、〈易卜生主義〉、〈我們走那條路〉等文則是為「建設新中國」在做指引。

胡適雖未寫過《中國民族之前途》這一類的書，但他對中國民族前途之

10 梁漱溟，〈我是怎樣一個人〉，《中國民族自救運動之最後覺悟》（上海：中華，1936），頁3。

11 同上，頁4。

12 胡適，《胡適的日記》（香港：中華，1985），頁42。

13 《中國文化要義》，頁4。

關切及其對建設新中國之熱忱卻絕不下於梁漱溟。他們都自認爲是「好人」，應該積極的爲改良社會而盡一己的力量。梁漱溟在《吾曹不出如蒼生何》的小冊中，清楚的指出：所謂「吾曹」就是「好人」。<sup>14</sup>而就當時大局而言，梁漱溟認爲「吾曹誠無所逃責也，吾見今之好人多在徬徨，莫能發揮其好，吾願共結合而相與發揮其好。」<sup>15</sup>

梁漱溟將「國家興亡」的責任，全肩在「吾曹」的身上，並對「吾曹」充滿信心，極樂觀的說：

吾曹不出，悉就死關。吾曹若出，都是活路。而吾曹果出，大局立轉，乃至易解決之事，乃必成功之事。今日之宇內更無有具大力量如吾曹者，握全國之樞機者，不在秉鈞之當局，而在吾曹。嗟呼！吾曹其興起！吾曹不出如蒼生何！<sup>16</sup>

梁漱溟的這番議論很自然的讓我們想起胡適在一九二二年提出的「我們的政治主張」，梁漱溟也是簽署人之一。在這個主張裡，胡適特別強調的是「好政府」與「好人」。他深信「好人自命清高」，是中國政治敗壞的主要原因，因此，他呼籲「好人」要有擔當，有「奮鬥的精神」。「凡是社會上的優秀份子，應該爲自衛計，爲社會國家計，出來和惡勢力奮鬥」。胡適指出：只是做「好人」還不夠，必須做「奮鬥的好人」。<sup>17</sup>全文基本的精神與梁漱溟《吾曹不出如蒼生何》是完全一致的。

這個基本精神是相信有良心的知識份子參與政治，可以帶動整個社會和政治的改良。誠如他所說：「吾曹果出，大局立轉」，這是何等自信！蒼生的希望，國家的前途，全賴「吾曹」！在梁漱溟看來，「出不出」只是一個「願不願」的問題，而不是一個「能不能」的問題。但是，我們要知道：「出不出」不只是主觀的意願，這個意願也受到許多客觀因素的限制，想出而不得出的大有人在；而既出之後，大局因不因「吾曹」之出而有所轉變，這就更不是一個「願不願」的問題了。「吾曹不出」固然是「如天下蒼生何」，然而「吾曹既出」又「如天下蒼生何」呢？放眼看看，到底有多少「吾曹」在既出之後，爲輾轉溝壑的蒼生帶來了春陽和雨露呢？

套用余英時先生在〈中國知識份子的邊緣化〉一文中所提出的理論。<sup>18</sup>

14 同注3，頁61。

15 同上，頁86。

16 同上，頁90。

17 胡適，〈我們的政治主張〉，《胡適文存》二集（上海：亞東圖書館，1924），頁27—34。

18 參看余英時，〈中國知識分子的邊緣化〉，《二十一世紀》第六期（1991：8），頁15—25。

胡適與梁漱溟都不免是在政治上已經「邊緣化」了的知識份子，還自以為居於舞臺的中心，忍不住還要為中國的前途畫些藍圖，指點出「我們走那條路」，為「怎樣解決中國的問題」提出答案。

新時代的新人物依舊免不了做些「舊夢」，然而在新時代做舊夢，其夢之難圓，也就不足為怪了。

### 三、異中有同

梁漱溟的成名作《東西文化及其哲學》是一九二一年在北京出版的。這是繼胡適《中國哲學史大綱》卷上之後，又一部引起當時中國學術界震動的著作。梁著代表了中國儒學在五四前後，西潮狂瀾之下，最後的一次掙扎。這次掙扎並沒有帶來如梁氏預期中的儒學復興，而只是在西潮席捲之下，儒學的一道迴光。

在中國近代思想史的發展上，梁著代表了一個半新不舊的老新黨，在新文化的摧逼之下，對儒學的一種眷顧和期盼。但在這眷顧和期盼之中，卻也可以看出梁漱溟對整個新文化運動趨向的隔閡，而一廂情願的要以孔子的哲學來解救中國人以至全人類。他在《東西文化及其哲學》的自序中，毫不客氣的指出：他是看著西洋人「可憐」，想到他們「未聞大道」，所以要將他們引上「孔子這一條路。」他又看到中國人「蹈襲西方的淺薄」和「人生的無著落」，因而發宏願要將中國人導向「至好至美的孔子路上來。」<sup>19</sup>

在梁漱溟的筆下，西方人的生活是「猥瑣狹劣」，而東方人則「荒謬糊塗」。<sup>20</sup> 孔子的哲學，在他看來，是整個人類前途的一盞明燈，是東西方人錯誤生活方式的一劑良藥。而他自己則是當今孔子的代言人，他近乎狂妄的說道：「孔子之真，若非我出頭倡導，可有那個出頭？」<sup>21</sup> 這種捨我其誰的氣概固然很值得我們欽佩，然而其有味於整個新文化發展的方面也殊足驚人！這篇序寫在一九二一年，七十三年過去了，到底是我們導「可憐」的西

19 梁漱溟，〈東西文化及其哲學自序〉，《東西文化及其哲學》（臺北：虹橋，1968），頁1—5。

20 同上，頁4。

21 同上。

洋人走上了孔子的大道，還是那些「可憐」的西洋人導聖人之徒走上了梁漱溟眼中「物質的末路」？

《東西文化及其哲學》之所以能震動一時，一方面固然如馮友蘭所說，梁漱溟是個「好學深思之士」，而他所提出的問題又是當時一般人心中的問題；<sup>22</sup> 但另一方面與其說是他的看法正確，不如說是他的持論怪異，有些立論怪異到了胡適也不得不「老實承認全不懂得他說的是什麼。」<sup>23</sup>

說梁漱溟好學深思，甚至於近於苦思，這是沒有疑問的，但好學深思是不是一定能帶來如梁氏所自詡的「真知灼見」<sup>24</sup>，卻未必。梁漱溟自是之深，自信之強，雖沒有如陳獨秀「必不容反對者有討論之餘地」<sup>25</sup>的霸道，但他的固執與倔強，常使人覺得他不能周全而客觀的觀察問題，以至說出一些看似深刻而實不知所云的話來，這類例子在著作中頗不少，如《東西文化及其哲學》第四章講〈西洋、中國、印度三方哲學之比較觀〉，將這三種文化大膽的歸納為以下三種形式：

- (一)西洋生活是直覺運用理智的；
- (二)中國生活是理智運用直覺的；
- (三)印度生活是理智運用現量的。<sup>26</sup>

這是一個二十幾歲的青年玩弄幾個西方心理學的名詞而企圖來說明世界上三大文化類型，這是近乎狂妄的做法了。胡適直斥之為「荒謬不通」。<sup>27</sup>

梁漱溟承認自己是個「沒出過國門一步，西文又不好」<sup>28</sup>的人，然而他對西方人或西方文明卻有一種極端卑視的態度，稱自己為「百般看不起西洋人的我」，<sup>29</sup>，而對中國文化則懷著一種一廂情願式的自詡自誇，將中國文化在科學民主上之不及於西方，解釋為「誤入歧途」，而非「遲慢落後」。在中西文化比較上，與其說中國不及西洋，不如說中國有過於西洋，是「過

22 馮友蘭，《三松堂自序》，《三松堂全集》（河南人民出版社，1986）冊一，頁188。

23 胡適，〈讀梁漱溟先生的東西文化及其哲學〉，《胡適文存》二集，頁170。

24 同注19，頁3。

25 陳獨秀，〈答書〉，在《胡適文存》一集，頁32。

26 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁158。

27 胡適，〈讀梁漱溟先生的東西文化及其哲學〉，《胡適文存》二集，頁169。

28 同注26，〈自序〉，頁4。

29 梁漱溟，《中國民族自救運動之最後覺悟》，頁46。

而後不及」，<sup>30</sup>，這種自慰已經是近乎自欺了。一個從未到過歐美的人，大談西方文化和社會，其不能得其精義是可以想像的，也是可以原諒的，但那種自信自是的態度卻是可驚的，如他說：「在歐洲一個沒有宗教信仰的人將是任意胡爲而沒有道德的人」。（《中國文化要義》，頁290）這不只是偏見，簡直是無知。

在東西文化的討論上，梁漱溟所沒有的是胡適對整個中國文化一種「承認我們百事不如人」<sup>31</sup>的認錯和反省的心理。而胡適所缺的則是梁漱溟對儒學終將復興的一種盲目的樂觀。就這一點而言，他們確是各行其是，少有共同的語言。誠如梁漱溟在〈答胡評東西文化及其哲學〉中指出：「我們（胡適、陳獨秀、梁漱溟）是不同的，我們的確是根本不同的。我知道我有我的精神，你們有你們的價值。」<sup>32</sup>

然而，就胡適與梁漱溟對中國社會結構與現象的觀察而言，兩人的觀點隨著時間的過去有由異趨同的轉向。一九三〇年胡適發表了著名的〈我們走那條路〉，指出中國當時的大敵不是帝國主義、軍閥、封建勢力、資本主義與資產階級，而是貧窮、疾病、愚昧、貪污與擾亂。<sup>33</sup>梁漱溟同年發表〈敬以請教胡適之先生〉，對胡適的說法頗多非難，並用「輕率大膽」、「淺薄」等相當強烈的字眼批評胡文。梁漱溟提出了一套他自己的看法，認為中國的問題在國際資本帝國主義的侵略壓迫，而解決之道在「解除不平等條約的桎梏束縛」。因為他相信：「疾病、愚昧皆與貧窮爲緣；貪污則與擾亂有關，貧窮則直接出於帝國主義的經濟侵略，擾亂則間接由帝國主義之操縱軍閥而來，故帝國主義實爲癥結所在。」梁漱溟毫不客氣的說胡適的提法是「閉著眼只顧說自家的話。」<sup>34</sup>

若就這一次的爭論來看，胡梁對「中國問題」究竟何在的解釋是完全不同的。但這點不同到一九三七年，梁漱溟寫《鄉村建設理論》時已不這麼明顯了。他在第一章〈鄉村建設運動由何而起〉中，特別強調中國政治之無能

30 同上，頁97。

31 胡適，〈介紹我自己的思想〉，《胡適文存》四集，頁618。

32 梁漱溟，〈答胡評中西文化及其哲學〉，《晨報副鐫》（1923，11，8），第四版。收入《煥鼎文錄》（臺北：地平線出版社，1974），頁30。

33 參看胡適，〈我們走那條路〉，《胡適文存》四集，頁429—444。

34 參看梁漱溟，〈敬以請教胡適之先生〉，《中國民族自救運動之最後覺悟》，頁381—391。



而具破壞性<sup>35</sup>，多少有了一點胡適「責己而不責人」<sup>36</sup>的態度。說到「天災」、「人禍」，其實都由政治不良所致；至於「國際的侵略壓迫亦不能怪人家，而實由自己不能應付環境。其最大原因在自身陷於分裂衝突不能凝合為一個力量以對外。」<sup>37</sup>到了第五章，〈社會事實與意識要求不符合〉一節中，對當年胡適「五鬼鬧中華」的說法已不再持懷疑的態度了：

說到此處，使我們想起胡適之先生於打倒帝國主義不置意，而獨創其五大魔之說，雖立言不免稍笨，而正非無所謂也。<sup>38</sup>

梁漱溟在〈經濟建設〉一節中，對帝國主義也不再是全盤的否定了。他認為帝國主義以不平等條約和經濟上的各種手段來壓迫中國，使中國的工商業不能興起，因而免了資本主義化的可能，他說：「這真是非常慶典之事，我願謝天謝地。」他之所以認為這是一件幸事，是因為帝國主義使「八十年來極容易走上工業資本之路的〔中國〕，竟得倖免，不能不說是食他們之賜。這樣，才留給我們今天講鄉村建設的機會。」並延緩了共產革命的發生。<sup>39</sup>換句話說，帝國主義的好處在他的經濟剝削，使中國保留了固有的落後面貌，這也就是他所說的：「幸虧中國只有一個上海，而未完全上海化。」<sup>40</sup>

這真是石破天驚的怪論。歷史證明帝國主義的經濟剝削固然延緩了中國資本主義化，但並不曾阻止共產黨的發生。《鄉村建設理論》出版後十三年，整個中國就落入共產黨的手中了！然而梁漱溟能從「帝國主義」一無是處之中，看出一點「是處」，這點態度上的轉變卻有點胡適的影子。

一九四九年，梁漱溟發表《中國文化要義》，特別強調中國只有職業分途而無階級對立。其中說到中國自漢朝以來即無長子繼承權，遺產由諸子均分，所以產生不了資本家，也產生不了勞資對立。其次則科舉制度也是打破階級的有效辦法，通過科舉，原則上人人有做官的可能，因此統治與被統治之間並沒有明顯的界線「更何從而而有統治被統治兩階級之對立？」<sup>41</sup>他同時指出：在傳統的中國社會，讀書並不是一件困難的事，只要有心向學，不但

35 參看梁漱溟，〈鄉村建設運動由何而起〉，《鄉村建設理論》，頁1—22。

36 同注33，頁45。

37 同注35，頁9。

38 同上，頁97。

39 同上，頁378。

40 同上，頁379。

41 梁漱溟，《中國文化要義》，頁156。

固定的那幾本書不難求，而不收學費的「義塾」也到處都有。所謂「耕讀傳家」、「半耕半讀」，都是士農不分的明證。<sup>42</sup>

梁漱溟的這番議論與胡適在一九四一年發表的英文論文〈民主中國的歷史基礎〉中所提出的幾點，幾乎雷同。無長子繼承權、科舉制度與讀書之不屬於任何特定階級，也是胡適認為「民主中國」的重要基礎。<sup>43</sup>

我在此無法證明梁漱溟在寫《中國文化要義》之前是否讀過胡適的文章。但這一點並不重要；重要的是胡梁二人對中國社會是否存在階級這一問題所達到的共同認識。

胡適與梁漱溟除了對中國社會結構有一定共同的認識以外，在對東西文化和社會的比較上，也有一個相同的態度。他們兩人基本上都是以西方的標準來論斷中國的社會，這樣的價值取向，在胡適的著作中是很顯然的。這個取向在梁漱溟的言論中雖不如胡適那麼明顯，但骨子裡卻有相通的地方。

梁漱溟不談中西文化則已，一談即不免強調中國文化之特異，不但中國社會結構特殊，甚至於中國人也是另一種人。這種看法來自他胸中的一個成見，即西方的歷史發展和社會結構是「常態」，而中國的是「變態」。這種「常」與「變」的觀念充分的顯示了他在比較中西文化時，自覺或不自覺的還是以西方為主，而以中國為次。這種態度表現的最明顯的是在《中國文化要義》之中，尤其是第九章論〈中國是否一國家〉，他反覆申論的無非是中國不是一個政治實體，而是一個文化實體<sup>44</sup>。此說羅素(Bertrand Russell)在他一九二二年出版的《中國的問題》(*The Problem of China*)一書中已提及<sup>45</sup>，梁漱溟將之擴大申論，並將中國的歷史發展稱為「變態畸形」<sup>46</sup>。在此必須指出的是：是否為一國家是一個相對的問題，如果歐洲諸國「是」國家，則中國為「否」；然何不以中國為「是」，則歐洲諸國自然為「否」了。把西方的國家視為國家，把西方的歷史發展視為「常態」，這依

42 參看同上，頁143—162。

43 參看 Hu Shih, "Historical Foundations for a Democratic China," in *Edmund J. James Lectures on Government: Second Series* (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1941), pp. 1-12.

44 參看梁漱溟，〈中國是否一國家〉，《中國文化要義》，頁163—195。

45 參看 Bertrand Russell, *The Problem of China* (London: George Allen & Unwin Ltd. 1966, Rpt), p. 208.

46 同注44，頁185。

舊不免是以西方為標準，為模式，因此也就處處發現中國是例外，是「畸形」，是「變態」。論者說到胡適與梁漱溟，往往突出兩人相異之點，而不言其同，這不免是一偏之見。

#### 四、結 語

胡適與梁漱溟早年在北大雖有同事之誼，但談不上有什麼私交。誠如梁漱溟在〈答胡評東西文化及其哲學〉中所說：胡適與陳獨秀等一班新人，多少把梁漱溟視為「思想革新運動」中的「障礙物」。<sup>47</sup> 這個「障礙物」雖不高唱反調，但也絕非「同調」，這點步調上的不一致，使胡適與梁漱溟無法進一步的合作。倒是梁漱溟並不曾把胡適當做他的「絆腳石」，而總覺得：只要肯幹的，都是「吾曹」中的「好人」，共同為社會改革而努力。<sup>48</sup>

一九四二年，梁漱溟寫〈紀念蔡元培先生〉，極肯定胡適在新文化運動中的貢獻，說胡適最大的「本領」，是「能以自己把握得的一點意思度與眾人」。他說：「胡先生頭腦明爽，凡所發揮，人人易曉。當時的新文化運動自不能不歸功於他。」<sup>49</sup> 這點「把自己意思度與眾人」的本領，正是梁漱溟所缺的。他在一九五二年〈我的努力與反省〉一文中，就很坦白的承認：「我常自以為與任何人都不隔閡，其結果卻是與任何人亦沒有打通。」<sup>50</sup> 這句話很能說明梁漱溟在新文化運動中所扮演的角色。

在〈如何成功今天的我〉一文中，梁漱溟說胡適的哲學「很淺」、「很行」。「縱然不高深，卻是心得，而親切有味。所以說出來便能夠動人。」<sup>51</sup> 梁漱溟所說胡適的長處，正是他自己的短處。梁早年的著作如《究元決疑

47 同注32。

48 參看同上。梁漱溟說：「我不覺得我反對他們〔胡與陳〕的運動！我不覺得我是他們的敵人，他們是我的敵人，我是沒有敵人的！我不看見現在思想不同的幾派——如陳，如胡……有那一派是與我相衝突的、相阻礙的。他們覺得我是敵人，我却沒有這種意思。在這時候，天下肯幹的人都是好朋友！我們都是一夥子！！」（《換鼎文錄》，頁29）。另參看，《胡適來往書信選》（香港：中華，1983，共三冊），上册，頁176，〈梁漱溟致胡適〉函。

49 梁漱溟，〈紀念蔡元培先生〉，見氏著，《我的努力與反省》（廣西：漓江出版社，1987），頁325。

50 同上，頁427。

51 梁漱溟，〈如何成功今天的我〉，《漱溟卅後文錄》，頁203。

論》<sup>52</sup>，如《東西文化及其哲學》都是求深，求玄，要想「親切有味」而又能「動人」，也就難乎其難了。倒是他晚年回憶的文字稍稍趨向平易，但離胡適的明白曉暢還有一大段。

讀梁漱溟的文字，總使我們覺得，他缺少了一點文人應有的風趣、才氣、和幽默。他的態度太嚴肅，使人有種說不出的沉悶。我們只見他深思、苦思，圍困在自己的問題中打轉，而尋不出解答。胡適則給人一種明快犀利的感覺，問題到他手中大多迎刃而解。

梁漱溟在讀了胡適評他的《東西文化及其哲學》之後，曾寫信給胡適，說他「語近刻薄，頗失雅度」。胡適在〈答書〉中說：

適每謂吾國散文中缺乏諛諧風味，而最多板起面孔說規矩話。因此，適作文往往喜歡在極莊重的題目上說一兩句滑稽話，有時不覺流為輕薄，有時流為刻薄。

53

「扳起面孔說規矩話」最能說明梁漱溟為文的態度。至於「刻薄」，胡適有進一步的解釋：

適頗近於玩世，而先生則屢言凡事認真……玩世的態度固然可以流入刻薄；而認真太過，武斷太過，亦往往可以流入刻薄。<sup>54</sup>

其實，胡適並不「玩世」，只是他的認真態度不使人有乾枯艱澀的感覺。而梁漱溟則往往是在乾枯和艱澀上顯得特別突出。

胡適在一九二三年十二月十九日的日記手稿中引了北大二十五周年紀念刊上的一篇文章，把胡適與梁漱溟做了對比：

〔梁漱溟〕是徹頭徹尾的國粹的人生觀，〔胡適〕是歐化的人生觀；前者是唯心論者，後者是唯物論者；前者是眷戀玄學的，後者是崇拜科學的。<sup>55</sup>

胡適說，這種分法「很有趣」；但是「我在這兩個大分化裡，可惜卻都只有從容慢步，一方面不能有獨秀那樣狠幹，一方面又沒有漱溟那樣蠻幹！」<sup>56</sup>在這段話裡用「從容慢步」、「狠幹」、「蠻幹」這三個字來形容胡適、陳獨秀和梁漱溟三個人的個性，和當時在新文化運動中所扮演的角色是很傳神的。當然，「狠幹」、「蠻幹」都有一定的貶義，也正是胡適不能苟同的地方。

52 梁漱溟，《究元決疑論》（上海：商務，1923）。

53 胡適，〈答書〉，《胡適文存》二集，頁178。

54 同上。

55 《胡適的日記》手稿本（臺北：遠流，1990）共十八冊，冊四，無頁碼。

56 同上。

然而，梁漱溟的「蠻幹」也有他可取可貴的地方。他是五四這一代知識分子中，極少數注意到鄉村問題的。絕大多數的知識分子都只著眼於城市文化工作，很少「下鄉」的。且不論梁漱溟鄉村建設工作成功不成功，他能把中國的問題由城市轉到鄉村，是他獨具隻眼處，而他又能身體力行，到鄉間去做一番工作，這是他的可貴處。

在中國近世多變的時代裡，胡適與梁漱溟代表了知識分子爲自己的理想和信仰而不懈奮鬥的兩個典型。也是自晚清以來，中國知識分子從救國走向建國的兩個關鍵人物。他們不再把「亡國滅種」帶在口頭筆端，而是實際的提出改革的方案，這些方案也許太過理想，也許並未發生任何作用，但是經由他們的努力，確是爲當時的中國開啓了一個新時代，指引出了一個新方向。