

儒學與自由主義 —梁啟超的詮釋進路

何信全
政治大學哲學系

一、引言

作為現代中國言論界的驕子，梁啟超（1873-1929）豐沛的思想內涵，一方面源自他對中國儒學傳統的繼承，另一方面則得自他對西方現代思潮的詮釋。儘管梁啟超嘗自謂自己「太無成見」，而有所論述亦「皆隨有所見，隨即發表」。¹由是，若干持論不免常有所改變，引發不少的譏評。不過，深一層探究任公不斷推陳出新的論點底層，其實仍有其思想一貫的內在理路。梁啟超對儒學的繼承，有其傳承脈絡；對西方自由主義的詮釋，亦有其特定的詮釋視域。本文將以構成梁啟超思想的兩大支柱—儒學與自由主義為對象，探討梁啟超的詮釋進路，並評析其中所觸及的相關問題。

二、梁啟超的儒學傳承

¹ 梁啟超，《清代學術概論》。台北：中華，一九八〇年。頁 65-66。

梁啟超早年受業於康有為，其儒學傳承基本上來自康有為。做為晚清今古文之爭的核心人物，康有為的儒學，乃是以《春秋公羊傳》為中心的今文經學。康有為在其成學過程中，亦受到佛學與西學之影響，不過本乎儒家公羊春秋之義理，以建構一套維新變法之政治哲學，可以說是康氏之學的主軸。康有為的三本代表作《新學偽經考》（一八九一）、《孔子改制考》（一八九六）與《大同書》（一九〇二），其中《大同書》明顯受到佛學與西學之影響，至於前二書則代表其在儒學傳統中的繼承，並且有其開展。

康有為在儒學中的繼承與開展，最重要的兩個觀念是「孔子改制」與「三世漸進」。孔子改制的觀念一反古文學家以孔子為「述而不作，信而好古」之史學家觀點，強調孔子乃一改制立法之政治家。康有為此一儒學的詮釋觀點，主要受到廖平的影響。廖平嚴分今古之學，認為孔子一人之言，前後不同：古學從周，為孔子少壯之學；今學因革，為孔子晚年之意。²質言之，廖平認為孔子少壯之時，見天下紛亂，因此有志於正名從周，以恢復盛周之制度。不過到了晚年，則道既不行於世，乃刪定六經，寓改制之意。亦即透過刪定六經（其中當然以《春秋》最為重要），為新王建構理想之法制。康有為據此，對於孔子的角色定位，乃非一抱殘守闕之經師，而為一立法改制之聖王。康有為強調儒家所謂「王」，乃是「天下歸往謂之王；天下不歸往，民皆散而去之，謂之匹夫；以勢力把持其民謂之霸；殘賊民者謂之民賊。夫王不王專視民之聚散向背名之，非謂其黃屋左纛威權無上也。」³儒家既以民心之向背為王不王之標準，則以孔子之德能，又作春秋以立法改制，稱之為改制之聖王，實與儒家政治理想相符。

康有為對於儒學另一個最重要的詮釋觀點，即是三世漸進之說。公羊春秋的「張三世」之說，是董仲舒、何休根據《公羊傳》「所見異辭、所聞異辭、所傳聞異辭」加以引伸發揮而形成。董何之說，即為康有為三世

² 廖平，《今古學考》。上海：國學扶輪社，一九一一年。頁2。

³ 康有為，《孔子改制考》。台北：商務，一九六八年。卷八，頁1。

漸進理論之所本。康氏據董何三世之說，結合儒家因時隨時之義，推衍出一套漸進改良的維新哲學。康有為言三世，而實際上不只三世。康有為認為：

有據亂世，有升平世，有太平世。據亂世內其國而外諸夏，升平世內諸夏而外夷狄，太平世內外遠近大小若一。每世之中又有三世焉，則據亂亦有亂世之升平太平焉，太平世之始亦有其據亂升平之別。每小三世中又有三世焉，於大三世中又有三世焉。故三世而三重之為九世，九世而三重之為八十一世，輾轉三重可至無量數，以待世運之變而為進化之法。⁴

質言之，康有為三世漸進之說的真正涵意，就時間而言是無量世循序而逐漸演化；若就時間縱軸上固定一點，則同一時間而不同空間，彼此進化程度亦不相同。由此而推論出治法之意，貴在各得其宜，不應躐等躁進，以免徒生爭亂，欲速反而不達。當然，如時已至而仍不知變革，亦將陳腐遲滯而弊病叢生。康有為此論，立基於儒學「時」的觀念之上。他指出：

創義立制，只為其時。…孟子稱孔子為聖之時者，夏則為葛，冬則為裘，早則資車，水則資舟，但適當時之用，不能及遠。此則聖人權法，無如何者矣。⁵

隨其時而出之，以治世也。時當亂世則出其撥亂之法，時當升平則出其升平之法。天覆無方，泉流無定，行止因時而已。⁶

康有為強調因時隨時，重點在因革損益，以不斷地改良追求進化，而非泥古守舊。他特別強調「孔子道主進化，不主泥古；道主維新，不主守舊；時時進化，時時維新。」⁷至於維新進化之極致，則是其《大同書》

⁴ 康有為，《中庸注》。台北：商務，一九六八年。頁36。

⁵ 康有為，《春秋筆削大義微言考》。台北：宏業，一九七六年。卷十一，頁24。

⁶ 《中庸注》，頁43。

⁷ 康有為，《孟子微》。台北：商務，一九七六年。卷四，頁4。

所揭櫫破除九界（國界、級界、種界、形界、家界、產界、亂界、類界、苦界）之大同世理想。⁸要之，作為晚清變法維新理論的集大成者，康有為的儒學詮釋以「變」為核心，強調漸變維新的思想主軸。此一漸進改良（gradual reform）之思想主軸，終其一生未嘗改變。當然，如果將《大同書》從其整個思想脈絡抽離來看，則顯示激進性格，相較上述思想主軸頗顯突兀。不過，作為康有為維新哲學之理論學說的一部份，大同思想視為維新漸進理論之終極理想，而不予以抽離視之，似乎比較能夠予以康有為的維新哲學適當地定位。

梁啟超受業於康有為，對於孔子改制、三世漸進以及大同世界諸說，皆得與聞。康有為言三世，梁啟超則衍為三世六別。梁啟超指出：

博矣哉，春秋張三世之義也。治天下者有三世：一曰多君為政之世，二曰一君為政之世，三曰民為政之世。多君世之別又有二：一曰酋長之世，二曰封建及世卿之世；一君世之別又有二：一曰君主之世，二曰君民共主之世；民政世之別亦有二：一曰有總統之世，二曰無總統之世。多君者，據亂世之政也；一君者，升平世之政也；民者，太平世之政也。此三世六別者，與地球始有人類以來之年限，有相關之理。未及其世，不能躐之；既及其世，不能闕之。⁹

梁啟超上述三世六別，各因時宜之說，可以說完全是康有為維新哲學的翻版。梁啟超根據康有為此一改制變法的觀點，強調法應依時而變。他認為：

法者天下之公器也，變者天下之公理也。…變亦變，不變亦變。變而變者，變之權操諸己，可以保國，可以保種，可以保教；不變而變者，

⁸ 參見康有為，《大同書》。台北：世界，一九五八年。

⁹ 梁啟超，〈論君政民政相嬗之理〉，收入《飲冰室文集》。台北：中華，一九七〇年。冊二，之二頁7。本書以下簡稱《文集》。

變之權讓諸人，束縛之，馳驟之。¹⁰

由三世漸進到因時求變，以求法制與時代環境相符，而得以保國、保種與保教，可以說是康梁一致的儒學觀點。不過，除了此一基本師說之外，梁啟超在康學的傳承上，顯然有其選擇性，特別是對於大同之說。梁啟超自謂於萬木草堂「居一年，乃聞所謂『大同書』者，喜欲狂，銳意謀宣傳，有為謂非其時，然不能禁也。」¹¹青年梁啟超之理想性格，除了使他欣羨大同之世外，在儒學之中則以絀荀申孟為宗旨。梁啟超認為：

孔門之學，後衍為孟子荀卿兩派。荀傳小康，孟傳大同。漢代經師，不問為今文家古文家，皆出荀卿。（汪中說）二千年間，宗派屢變，壹皆盤旋荀學肘下，孟學絕而孔學亦衰。於是專以絀荀申孟為標幟，引孟子中誅責「民賊」、「獨夫」、「善戰服上刑」、「授田制產」諸義，謂為大同精義所寄。¹²

梁啟超在儒學傳統中絀荀申孟，就其整個思想發展而言，具有重大的定向作用。事實上，梁啟超問學於康有為之初，南海即「教以陸王心學」。¹³儒學中從孟子到陸王的心學傳統，可以說是梁啟超儒學傳承的主軸。此一儒學主軸對於梁啟超的西學詮釋與一生行事風格，顯然產生重大而深刻之影響。梁啟超一生奔走國事，正如蕭公權所言「無非出於愛國不能自己之熱忱。匪特無意功名，亦竟不計成敗。」唯與其如同蕭教授將其歸因於「充沛之感情以為其人格之基礎」¹⁴，毋寧從儒學唯心哲學脈絡似更足以解釋梁啟超的一生表現。就此而論，李文蓀(J.R. Levenson)認為梁啟超對於儒學傳統乃是「理性上疏離，情感上牽絆」¹⁵，難免皮相之論，無法深

¹⁰ 梁啟超，〈變法通義〉。《文集》，冊一，之一頁8。

¹¹ 《清代學術概論》，頁61。

¹² 同上。

¹³ 梁啟超，〈三十自述〉。《文集》，冊四，之十一頁16-17。

¹⁴ 蕭公權，《中國政治思想史》。台北：聯經，一九八二年。頁781。

¹⁵ Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao And The Mind of Modern China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), p.219.

入梁啟超的思想核心。黃崇智認為就梁啟超視人的道德品格最為重要，以及公羊學說在形塑其思想過程中扮演的角色而言，他的思想顯然並非建立在拒絕儒學以建立西學，而是中西（加上明治維新的日本）結合之產物。¹⁶張灝亦指出包括梁啟超在內的近代中國知識份子對西方衝擊的回應上，對於儒學傳統的繼承不容低估或輕視，儒學傳統內在的動力其實扮演重要角色。¹⁷這些觀點皆頗有所見，不過他們對於儒家唯心哲學在梁啟超思想中的核心地位，似乎並未予以足夠的重視。

三、梁啟超對自由主義之詮釋

梁啟超於戊戌之後流亡日本，經由閱讀日譯西書，思想為之一變，逐漸脫離康有為的思想範限，對於康有為式的儒學與西學詮釋進路，深致不滿。梁啟超指出：

抑今日之言保教者…欲廣孔教之範圍也，於是取近世之新學新理以緣附之。曰某某者孔子所已知也，某某者孔子所曾言也，其一片苦心吾亦敬之，而惜其重誣孔子而益阻人思想自由之路也。夫孔子生於二千年以前，其不能盡知二千年以後之事理學說，何足以為孔子損。…以孔子之聖智，其所見與今日新學新理相暗合者必多多，此奚待言？若必一一而比附之納入之，然則非以此新學新理釐然有當於吾心而從之也，不過以其暗合於我孔子而從之耳，是所愛者仍在孔子，非在真理也。¹⁸

梁啟超此處所批判者，乃是在詮釋儒學與西學時一味地「以西學緣附

¹⁶ Philip C. Huang, *Liang Ch'i-ch'ao And Modern Chinese Liberalism* (Seattle: University of Washington Press, 1972), p.161.

¹⁷ Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), pp.1-3.

¹⁸ 梁啟超，〈保教非所以尊孔論〉。《文集》，冊四，之九頁 56。

中學」之態度，認為如此既不忠實於孔子思想，又妨礙思想自由之路，限制了學術思想的創造與發展。至於以孔子之聖智，其所見可能與現代學理暗合之處，梁啟超並未刻意否定。惟對於比附援引的態度，則期期以為不可。梁啟超此一論點，源自對西方自由主義思想自由之基本主張。梁啟超根據思想自由觀點，對於傳統儒學研究有透徹地反省批判。他認為：

文明之所以進，其原因不一端，而思想自由，其總因也。…自漢以來，號稱行孔子教二千餘年於茲矣，而皆將所謂表彰某某罷黜某某者，以為一貫之精神，故正學異端有爭，今學古學有爭。言考據則爭師法，言性理則爭道統，各自以為孔教，而排斥他人以為非孔教，於是孔教之範圍，益日縮日小。…皆由思想束縛於一點，不能自開生面，如群猿得一果，跳擲以相攫；如群嫗得一錢，詬罵以相奪，其情狀抑何可憐哉？夫天地大矣，學界廣矣，誰亦能限公等之所至？¹⁹

上述論點，一方面透露出梁啟超對於自由主義思想自由的理解，一方面亦顯示梁啟超在此一自由主義論旨之下，對儒學與西學二者，一項態度上的重大反省與轉變。然則，梁啟超心目中自由主義的理論圖象為何呢？梁啟超對自由主義的詮釋，由於他深受社會達爾文主義（Social Darwinism）的影響，抱持有機體的國家觀，乃沿循此一理論脈絡進行詮釋。梁啟超盛倡進化論者頡德（Benjamin Kidd）的進化觀點，強調：

進化的運動，不可不犧牲個人以利社會（即人群），不可不犧牲現在以利將來。…何以故？現在之利己心，與進化之大法無相關故。非惟不相關，實不相容故。…人性中之最「個人的」「非社會的」「非進化的」其於人類全體永存之進步，無益而有害者也。²⁰

梁啟超在社會進化的論旨之下，認為個人的利己心是與群體進化不相

¹⁹ 同上，頁 55。

²⁰ 梁啟超，〈進化論革命者頡德之學說〉。《文集》，冊五，之十二頁 79-80。

容的障礙，其於群己之間輕重的取捨可謂甚明。不寧惟是，梁啟超採取德國哲學家伯倫知理（J. K. Bluntschli）的國家有機體說，認為「國也者，非徒聚人民之謂也，非徒有府庫制度之謂也，亦有其意志焉，亦有其行動焉，無以名之，名之曰有機體。」²¹在有機體的國家觀之下，國家非如盧梭所主張之由個別國民基於契約的合意所構成，而是在「立國心」推動之下所搏成之有機整體。就此而言，國民全體即等同於國家。蓋「國家為完全統一永生之公同體，而此體也，必賴有國民活動之精神以充之，而全體乃成。故有國民即有國家，無國家亦無國民，二者實同物而異名耳。」²²此一將國民與國家等同的有機體國家觀，亦決定了梁啟超在戊戌之後以「新民」為救國首要之務的方向，蓋「欲維新我國，當先維新我民。」²³梁啟超形成新民主張的內在理路，確乎清晰可見。

梁啟超在社會達爾文主義影響之下，接受有機體的國家觀，並據以詮釋西方自由主義，事實上反映出中國近代知識份子在此救亡圖存共同關懷之下的普遍特色。²⁴在此一詮釋視域之下，梁啟超除了對思想自由毫不保留地接受，認係西方近代文明進步之總因，強調「思想自由，為凡百自由之母…今日欲救精神界之中國，舍自由美德外，其道無由。」²⁵梁啟超據思想自由之義，一方面解放儒學詮釋在中國文化本位觀點之下，對西學的牽強附會，一方面亦解放儒學內部學派的正統之爭。就梁啟超而言，對治中國「精神界」之病痛，唯恃此一思想自由之藥方。他與康有為之師徒分道揚鑣，反對好依傍與名實混淆，追求思想之獨立自由，實為重要原因。²⁶

²¹ 梁啟超，〈政治學大家伯倫知理之學說〉。《文集》。冊五，之十三頁 70。

²² 同上，頁 72。

²³ 梁啟超，〈新民叢報章程〉。見丁文江編，《梁任公先生年譜長編初稿》。台北：世界，一九七二年。上冊，頁 148。

²⁴ 嚴復即是一例。史華慈在其嚴復的研究中指出，基於尋求國家富強的關懷，嚴復對於穆勒自由觀的詮釋，事實上是嵌入在斯賓塞式的社會達爾文主義脈絡中進行，因而個人自由本身不再是目的，而轉成社會效率以至國家富強之工具。See Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth And Power - Yen Fu And The West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), pp. 133-135.

²⁵ 梁啟超，〈十種德行相反相成義〉。《文集》，冊二，之五頁 46。

²⁶ 《清代學術概論》，頁 65。

除了對思想自由的頌揚之外，梁啟超對自由的詮釋，當涉及群己關係時，明顯地受其有機體國家觀的影響。梁啟超強調自由之義乃近代歐美諸國立國之本原，其「適用於今日之中國乎？曰自由者，天下之公理，人生之要具，無往而不適用者也。雖然，有真自由，有偽自由；有全自由，有偏自由；有文明之自由，有野蠻之自由。」²⁷質言之，他肯認自由乃天下之公理，不但適用於歐美，亦適用於中國。惟自由有其不同意涵，吾人所追求者，乃是完全文明之真自由。所謂文明時代之真自由，究何所指？梁啟超指出：

自由之界總曰：人人自由，而以不侵人之自由為界。…自由云者，團體之自由，非個人之自由也。野蠻時代個人之自由勝，而團體之自由亡；文明時代團體之自由強，而個人之自由減，斯二者蓋有一定之比例，而分毫不容忒者焉。²⁸

梁啟超此一界定自由的進路，與嚴復從群己權界觀點論自由，如出一轍。²⁹而其特別強調文明時代之真自由，乃是群體自由甚於個人自由。梁啟超論德行相反相成之義，於獨立與合群之德一方面指出當先言個人之獨立，乃能言全體之獨立；一方面亦強調以一身對於一群，常肯紉身而就群。而歸結於「譬之物質然，合無數阿屯〔atom〕而成一體，合群之義也；每一阿屯中皆具有本體所含原質之全分，獨立之義也。若是者謂之合群之獨立。」³⁰於自由與制裁則以真自由之國民應服從公理、法律與多數之決議。蓋「文野之別，全在其制裁力與否。無制裁之自由，群之賊也；有制裁之自由，群之寶也。…自由與制裁二者，不惟不相悖而已，又乃相待而成，不可須臾離。」³¹這些對自由主義的詮釋，不是群己對立，而是從群己一

²⁷ 梁啟超，《新民說》。台北：中華，一九五九年。頁 40。

²⁸ 同上。頁 44-45。

²⁹ 張佛泉認為嚴復從為群與己劃定權界的脈絡理解穆勒，其實忽略了穆勒強調「討論」與「個性」之重要，並加重了穆勒以「空間名詞」解釋自由的錯誤。參見張佛泉，《自由與人權》。台北：商務，一九九三年。頁 59-60。

³⁰ 〈十種德行相反相成義〉，頁 45。

³¹ 同上，頁 46-47。

體的基點出發，亦即視群體為一有機體之觀點。梁啟超論利己心與愛他心，固同意人如無利己之思想，不免放棄其權利，亦無法負其責任。然而在上述有機的群體觀之下，他認為利己心與愛他心，乃一而非二，強調人不能離乎群，故「善能利己者，必先利其群，而後己之利亦從而進焉。」³²此一群己一體之論述，使其對若干個人自由主張，抱持批判的態度。梁啟超指出：

今世之言自由者，不務所以進其群其國於自由之道，而惟於薄物細故日用飲食，斷斷然主張一己之自由。是何異算豆見色，而曰我通功利派之哲學；飲博無賴，而曰我循快樂派之倫理也。吾見夫誤解自由之義者，有類於是焉矣。³³

梁啟超批判當時個人自由之主張，不免流於自私自利以追求一己之享樂為務，乃是對自由之義的誤解。他並不反對個人自由，惟強調「團體自由者，個人自由之積也。人不能離團體而自生存，團體不保其自由，則將有他團焉自外而侵之壓之奪之，則個人之自由更何有也。」³⁴其論述個人自由之根據，仍在於群己一體之觀點。

事實上，梁啟超把個人自由，定位在內在積極自由的脈絡。在此一積極自由脈絡之下，個人自由不是逐利享樂，正好相反，乃是不為物慾所牽絆，而真正做自己的主人。梁啟超認為：

一身自由云者，我之自由也。雖然，人莫不有兩我焉：其一與眾生對待之我，昂昂七尺之於人間者是也；其二則與七尺對待之我，瑩瑩一點存於靈台者是也。孟子曰物交物則引之而已矣，物者我之對待也，上物指眾生，下物指七尺即耳目之官，要之皆物而非我也。我者何，

³² 同上，頁 48-49。

³³ 《新民說》，頁 46。

³⁴ 同上。

心之官是已，先立乎其大者則其小者不能奪也。惟我為大而兩界之物皆小也，小不奪大則自由之極軌焉矣。是故人之奴隸我不足畏也，而莫痛於自奴隸於人；自奴隸於人猶不足畏也，而莫慘於我奴隸於我。…辱莫大於心奴，而身奴斯為末矣。…若有欲求真自由者乎，必自除心中之奴隸始。³⁵

梁啟超所指心中之奴隸，包括四種：一為古人之奴隸，二為世俗之奴隸，三為境遇之奴隸，四為情慾之奴隸。他強調不懼於古人之權威而勇於懷疑，以公理為衡；不隨一時學風趨向而俯仰隨人，狂瀾滔滔仍一柱屹立而靈台昭然；不因一時處境艱難以至屈服認命，而與天爭勝；不為頑軀濁殼之情慾所困而得以獨來獨往。他引孔子克己復禮為仁之義，強調「己者對於眾生稱為己，亦即對於本心而稱為物者也。所克者己，而克之者又一己，以己克己，謂之自勝，自勝之謂強焉。強焉，其自由何如也。」³⁶梁啟超從孔子克己復禮的觀點詮釋個人自由，其所凸顯的積極自由脈絡，可以說相當清楚。

要之，梁啟超對自由主義詮釋由思想自由切入。此一切入點，使其不憚於康有為式粗糙的融通儒學與西學(包括自由主義憲政原理與政制)的模式，企求原原本本地引介西學與自由主義。不過，就自由主義的引介而言，梁啟超事實上仍然在其所繼承的儒學觀念架構影響之下，去詮釋自由主義，因而微妙地形成儒學與自由主義一種新的融通進路。此一新的融通進路，即是從儒家孟子到陸王心學的觀點，與西方積極自由脈絡之下的自由主義論述彼此匯合。

四、唯心哲學向度下的匯合

³⁵ 《新民說》，頁 46。

³⁶ 同上，頁 47-50。

梁啟超一生思想發展，如同前述由於其本身太無成見，又且不惜以今日之我與昨日之我戰，此種唯真理是從的為學風格，使其學術論點似乎呈現多變的風格。蕭公權根據梁啟超反對以近世新學新理緣附孔子之論，以及一九一五年另一段隱喻地自道：「吾雅不願採擷隔牆桃李之繁葩，綴結於吾家杉松之老幹，而沾沾自鳴得意。吾誠愛桃李也，惟當思所以移植之，而何必使與杉松淆其名實也。」認為其不能或無意肯認康有為所嘗試之中西學術綜合的可能性，而致力於西方思想文化的移植工作。因此就這一觀點而言，梁啟超實際上是一位西化論者(westernizer)。³⁷然而對比於其一九一九年遊歷歐洲之後的觀點，此一論斷似有值得商榷之處。在歐遊之後，梁啟超深受西方人第一次世界大戰科學萬能之夢破滅的衝擊，以及拜訪蒲陀羅(Emile Boutroux)、柏格森(Henri Bergson)與倭鏗(Rudolf Eucken)等唯心主義哲學家之後，使他對中西文化有了更深一層底反省。³⁸梁啟超認為：

國中那些老輩故步自封，說什麼西學都是中國所固有，誠然可笑。那沈醉西風的，把中國什麼東西，都說得一錢不值，好像我們幾千年來就像土蠻部落，一無所有，豈不更可笑嗎？³⁹

在此一觀點之下，梁啟超導向中西文化融合的看法，認為未來的文化發展，乃是「拿起西洋的文明來擴充我的文明，又拿我的文明去補助西洋的文明，叫他化合起來成一種新文明。」⁴⁰透過中西文明互相補助以化合成新文明，亦即一種中西思想融通的工作。值得注意的是，梁啟超此一中西文化融合的觀點，乃是在與歐陸唯心哲學家互動對話之後所形成。

要之，儘管梁啟超的思想表面上看來似乎多變，然而就其思想底層的

³⁷ Kung—Chuan Hsiao, *A Modern China and a New World: Kang Yu—wei, Reformer and Utopian, 1858—1927*(Seattle: University of Washington Press, 1975), pp.434—435

³⁸ 梁啟超，《歐遊心影錄節錄》。台北：中華，一九七六年。頁 11-12；17-18。

³⁹ 同上，頁 37。

⁴⁰ 同上。

哲學基礎而言，其實他自始至終未嘗離開唯心(idealistic)哲學之脈絡。如前所述梁啟超早歲受業於康有為，即心向孟子之學，以絀荀申孟為宗旨；戊戌之後引介西方自由主義，亦是在積極自由與有機體國家觀的脈絡之下進行。晚年遊歐之後，盛讚東方精神文明，不啻其早歲以來唯心哲學淋漓盡致之體現。就儒學與自由主義的詮釋而言，梁啟超事實上是以儒家孟學的唯一哲學體系，涵攝自由主義的論旨，並據以批判性地引介自由主義的觀點。

梁啟超早歲透過康有為所傳承的儒學，其中今文經學三世漸進之說，此一因時隨時以改革追求進步的觀點，基本上為一種改良主義(gradualism)。改良主義的特色，在於反對激進暴力，主張運用理性以溫和漸進手段推動政治及社經的變遷。梁啟超此一理性和平、漸進改革之維新觀點，深符自由主義的基本精神。海耶克(F.A.Hayek)在辯明自由主義與保守主義及社會主義之分別時，強調以對「變遷」(change)的態度為判準。保守主義者反對變遷，社會主義者主張變遷，其激進者更主張以人為力量追求速變全變。相較之下，自由主義者雖亦贊成變遷，因而與保守主義者不同；然而其所主張者乃和平漸變，因而又與激進的社會主義者全變速變之觀點有別。⁴¹梁啟超早年主張變法維新，與反對變遷的保守人士對立，乃至釀成政變流亡海外；晚年對於馬克斯主義經由陳獨秀、李大釗諸人大力推介而風起雲湧之勢，抱持強烈的反對態度。儘管梁啟超對資本主義亦缺乏好感，而對基爾特社會主義(Guild Socialism)心存嚮往。⁴²不過，就其理論上維新改良的主張，以及實踐上做為中國近代立憲派的健將而論，梁啟超確實表現出自由主義的風格。

不過，就梁啟超對自由主義的詮釋而言，卻是透過有機體的國家觀脈絡，亦即從群己一體觀點，使個人自由在群體自由的掩蓋之下難以彰顯。

⁴¹ See F.A.Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), pp.397—411.

⁴² 參見張朋園，《梁啟超與民國政治》。台北：食貨，一九八一年。頁 190—195；200—210。

此乃梁啟超與其同時代知識子如孫中山、嚴復諸人，基於救亡圖存而共同表現側重群體自由之關懷。然而無論如何，此一側重群體自由的詮釋脈絡，與西方自由主義以個人自由為核心的觀點，頗有乖違之處。梁啟超對於個人自由的定位，從道德意義的內在自由立論，亦即不為心奴乃得有自由。他強調要祛除四種心中奴隸即古人、世俗、境遇與情慾之法，在於孔子克己復禮工夫，以己克己而得以自由。此種自由，用柏林(I. Berlin)消極與積極自由的分類來看，基本上是一種積極自由(positive liberty)。柏林以祛除外在障礙(身奴)為消極自由，祛除內在障礙(心奴)做自己的主人為積極自由。⁴³基本上，消極自由為英國經驗主義傳統哲學家詮釋自由的進路，積極自由則為歐陸唯心主義哲學家詮釋自由的進路。梁啟超對自由主義的詮釋，正反映出他自早歲以迄晚年浸潤於儒家唯心哲學的思想基調。西方近代有機體的國家觀，除了簡單的生物比擬說之外，其哲學論證主要建立在唯心哲學之上，黑格爾(Hegel)的國家觀即是典型的代表。黑格爾認為國家必須被理解為一有機體，為具有意志的真實存在。⁴⁴此一觀點在英國新黑格爾主義哲學家格林(Thomas Green)與勃萊德雷(Francis Bradley)等人進一步發揮之下，形成柏林所謂積極自由之新的自由主義論述。⁴⁵梁啟超的國家有機體觀來自伯倫知理，在簡單的生物比擬說之外，他並沒有提出嚴謹的哲學論證。⁴⁶除了中國救亡圖存的關懷此一外緣因素之外，梁啟超顯然未曾意識到他的有機體國家觀，其實與其整個自由哲學之間存在緊密的內在理路。

要之，梁啟超的儒學繼承儘管包含公羊學的改制漸進之說，以及孟子

⁴³ See Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press, 1969), pp. 122—131.

⁴⁴ See Hegel's *Philosophy of Right*. Tr. By T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1967) § 269. See also Karl Popper, *The Open Society And Its Enemies*, 5th ed. (London: Routledge & Kegan Paul, 1966), vol. II, pp. 7~8. 關於此一問題的討論，參見拙作，〈社群抑或工具性的組合？——波柏開放社會的一個探析〉，收入陳秀容、江宜樞主編，《政治社群》。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所，一九九五年。頁 222-225。

⁴⁵ 關於有機體的國家觀及其哲學論據，張佛泉曾提出精譬之批評。參見張佛泉，前揭書，頁 136-145。

⁴⁶ 〈政治學大家伯倫知理之學說〉，頁 70-71。

以迄陸王的心學，不過做為其儒學詮釋核心，乃是心學而非公羊之學。梁啟超從康有為所繼承的公羊學觀點，最重要的是改制變法與三世漸進之說。梁啟超不滿康有為好依傍與名實混淆的論學方式，他認為「康有為之大同，空前創獲，而必自謂出孔子；及至孔子之改制，何為必託古？諸子何為皆託古？則亦依傍混淆也已。…持論既屢與其師不合，康梁學派遂分。」⁴⁷質言之，導致康梁二人在儒學詮釋上分道揚鑣的爭執之點，主要是二人為學態度而非儒學觀點不同。就梁啟超而言，公羊學的三世漸進觀點已在他的思想烙下漸進改良主義之深刻印痕。梁啟超一生思想與行動主調，為漸進改良而非激進革命，殆有其因，這亦是梁啟超最貼近自由主義精神之處。蕭公權在論述梁啟超的民權觀時指出：

細繹飲冰室合集，我們可以看出任公的民權思想與民報所揭櫫的民權主義有不盡相同之處。任公的思想似乎比較接近英國傳統的自由主義。…革命論者也講民權。但他們的思想淵源，與其說是英國的洛克(John Locke)或穆勒(J. S. Mill)，無寧說是法國革命先覺的盧梭(J. J. Rousseau)。他們理想中的政治不以限制政府權力以發展個人的能力為目的，而以檢束個人自由以伸張國家自由為宗旨。他們的民權觀念，因此與任公的民權觀念大有分別。⁴⁸

蕭公權上述之分析，自有其見地。蓋梁啟超除了在一八九九年至一九〇三年之間，短暫地趨向革命破壞主義之外，如同上述，其思想主軸一直定位在漸進改良主義。就此而言，梁啟超的確比較接近英國傳統的自由主義。不過，就個人自由與國家自由之關係而論，梁啟超與革命派的觀點只有程度之異而無種類之別。質言之，梁啟超詮釋自由主義的脈絡仍然不是英國式，而是歐陸式。這就不能不追溯到他的另一儒學根源，亦即孟子以迄陸王的心學。

⁴⁷ 《清代學術概論》，頁 65。

⁴⁸ 引自蕭公權為張朋園，《梁啟超與清季革命》(台北：中央研究院近代史研究所，一九

在儒家式的唯心哲學向度之下，梁啟超接受有機體的國家觀，從內在的積極自由界定個人自由。晚年在與柏格森等唯心哲學家相晤相契之後，頌讚中國的精神文明；對資本主義缺乏好感，嚮往基爾特社會主義，卻對激進的馬克斯主義及其唯物論，採取強烈反對的態度。要之，梁啟超思想的主要形貌，由上述的幾個支柱架構而成。此一思想架構，似乎只有透過一種唯心哲學的向度，才能夠提供深入而周延的解釋。

五、結語

做為中國從傳統過渡到現代的橋樑，梁啟超對於他所繼承的儒學以及引介的西方自由主義，儘管持論偶有變遷，不過深一層地探究，可以發現他的詮釋進路植基於一種唯心哲學之基底。此在儒學，即是從孟子以迄陸王的心學；在自由主義，則是積極自由與有機體的國家觀。論者每謂梁啟超的思想發展常有變化，即梁啟超自己亦歸咎自己「太無成見」有以致之。然而正如「萬變不離其宗」這句話所顯示的，梁啟超思想的變化，並未脫離其唯心哲學的基本論旨。如果我們沒有深究到此一基本論旨，即難以對梁啟超的思想得到通盤之理解。以李文蓀《梁啟超與中國近代思想》此一研究梁啟超的代表性著作為例，面對梁啟超澎湃的思想發展，只有以西潮衝激之下的心理反應做為解釋。⁴⁹此一解釋，頗受後起的研究梁啟超論著之批判。唯細釋諸多論著，似亦未能提供一通盤之解釋架構。本文透過對梁啟超有關儒學與自由主義詮釋進路的探究，揭示其思想基底的唯心哲學向度，對於梁啟超思想的理解，應可提供一個新的參考架構。

六九年)一書所寫序言，頁2-3。

⁴⁹ Levenson, *op. cit.*, pp.4-5.

改革與革命— 以民國時期的改革派為中心的討論 (1911 - - 1949)

薛化元

政治大學歷史系

一、緣起

梁啟超作為清末民初重量級的政治人物與知識份子，在政治立場雖然屢經波折，有多次的轉變，然而，大抵上無論是清末立憲的主張，或是民國以後擁護共和體制，追求立憲，漸進的改革似乎是梁啟超理想的「正途」。問題是：民國成立以後，相對於以孫中山為首的革命派，梁啟超雖然較傾向於體制內的改革，不過他在護國軍之役與支持段祺瑞討伐張勳復辟，其政治作為又呈現明顯的革命色彩。¹換句話說，梁啟超做為中國現代史上採取改革路線的代表性人物，在現實政治路線的選擇，有時候仍然出現在

¹ 參見張朋園，〈自序〉，《梁啟超與民國政治》(台北：食貨，民國67年)，頁1-2。本研究問題意識的提出，以及筆者個人對此問題的初步認識，皆受到張教授研究成果的啟發，不敢掠美，特此說明，並致謝忱。