

梁啟超救國實踐的文化進路： 以新民思想為主要線索

張麗珠^{*}

摘 要

本文以梁啟超救國實踐的文化進路——改造國民性的「新民」說為主軸，觀察以文化進路做為救國實踐思想利器的梁啟超，其文化和道德思惟與傳統舊社會道德觀變遷的內在聯繫。寫作脈絡始自清代思想界先自理學持論「求利害義」的「義利對立」觀，轉為肯定「義利合趨」之利己思想，再到梁啟超根基在此新義理觀復受西方自由主義與國家主義影響，搏成他既強調自由主義又重視國家利益的道德觀念。在清季救亡圖存的時代課題中，梁氏正是以強調道德革命的「新民」說做為激勵國人自新其德的理論依據，期於國人能夠具備獨立自由的人格與國家思想、群體觀念，進以自由與服從、獨立與合群、利己與愛他利群的「新民德」，建立起適於天演、能對外競爭的民族國家。「新民」說擔綱了梁啟超救國實踐的文化關懷重任，並體現他持信一切事物皆循進化公理前進的道德進步思想。

關鍵字：進化論、新民說、改造國民性、道德進步論、個人與群體

^{*} 臺灣明道大學國學所教授兼人文學院院長。

一、前言¹

繼乾嘉學風主要依據考證學樹立自身學術規模以後，清代中晚期由於政治性議題加入，學風一變而為「援經議政」的今文學興盛，如龔自珍（1792-1841）、魏源（1794-1859）等人；再變則為「救亡圖存」下的維新思潮，如康有為（1858-1927）、梁啟超（1873-1929）等代表人物。清季，外力因素已經逐漸勝過對學術思惟本身的自我反思了，新型態學術表現出「『思想導引』重於『方法確立』」的學風傾向。²此際，政、學界為了達成政治與社會改革訴求，對於傳統思想有諸多融合中、西學的創造性詮釋與思想價值改造，蓋試圖以文化進路做為救國實踐與變制革新之思想利器。

其心「愛國如焚，需飲冰止之」，並曾為康有為維新變法重要助手的梁啟超，對於晚清今文學運動嘗為猛烈之宣傳。他在《清代學術概論》自序中自言是今文學運動不容不敘及的一員，他自比為「新思想界之陳涉。」自認是在當時閉塞委靡的社會中，能以一種「鹵莽疏闊手段」加以「烈山澤以闢新局」者。惟他後來日倡革命排滿共和之論，「保守性與進取性常交戰於胸中」，倡言君憲改革的康有為深不謂然地屢加責備婉勸；而他亦自三十以後絕口不談「偽經」、也不甚談「改制」，對康氏之主張以孔教為國教，更屢起而駁之，故他自敘「持論既屢與其師不合，康梁學派遂分。」³不過晚清今文學運動旨在經世，康有為藉經術以文飾政論，其釋經活動多依傍經學、附會經義，亦無法建立起新經學典範，梁啟超嘗謂以「中國思想之痼疾，確在『好依傍』與『名實混淆』」，³故梁氏本非欲以今文學或文化史名世者，他之念茲在茲都在愛國意識與救世用世上。

梁啟超的思想隨著時局與認識之不同而屢有變遷。晚清，他搖擺、徘徊在保清尊皇的君憲改良與革命共和之間。戊戌政變後流亡日本期間，在 1903 年前，他曾與孫中山游說並鼓吹民主，主張排滿以興民權、破壞以建民國；其後則在 9 個月的美國、加拿大的新大陸之遊後，民主幻象破滅。他對西方社會的貧富懸殊和社會黑暗面，如美國的選舉舞弊、種族歧視、民族帝國主義以及美國華人之無力與不適應等，深感失望地說「天下最繁盛者宜莫如紐約，天下最黑暗者殆亦莫如紐約。」⁴總之，他因對整個「美麗新世界」失望而又回到反對革命、排斥共和的君憲立場，並在《新民叢報》倡論君憲，與《民報》的革命主張激烈論戰。1905 年，他更退至開明專制主張，亟以俄國、普魯士與日本為模範。武昌起義，他在調停清廷與革命黨失敗後擁護共和，並依附袁世凱（1859-1916）；但當袁世

¹ 感謝匿名審查教授對於拙文的若干指正以及惠賜諸多寶貴意見。

² 該語借自戴景賢：〈論清中以迄清晚期學術發展之變局與其中所蘊含之思想脈絡〉，《文與哲》第 15 期（2009），頁 333。

³ 以上皆詳梁啟超：《清代學術概論》，《飲冰室專集》冊 6（臺北：臺灣中華書局，1978），頁 63-65。

⁴ 梁啟超：《新大陸遊記節錄·十四》，《飲冰室專集》冊 7，同前註，頁 38。

凱欲改共和為帝制時，他與他湖南時務學堂的高材弟子蔡鐸（1825-1916）主導了1916年的護國軍行動。1917年，康有為與張勳（1854-1923）擁溥儀（1906-1967）復辟，他又與段祺瑞（1865-1936）共組討逆軍而與康氏決裂。晚年，則他絕意政治地矢志於學術、教育與著作。梁氏一生，「筆鋒常帶感情」地撰作了千四百餘萬極大數量的文字，期望通過改造與教育國民以使中國進步富強。他曾倡導文體革命，以平易暢達的新體散文衝破古文束縛；⁵還曾創辦革新舊小說的專門雜誌《新小說》（1902），既翻譯且創作地以《近世第一女傑羅蘭夫人傳》、《意大利建國三傑傳》、《匈牙利愛國者噶蘇士傳》……打動人心，復以〈論小說與群治之關係〉做為理論代表，強調欲新一國之民及新道德、新宗教、新政治、新風俗、新文藝、新人心、新人格等，皆須自新小說始。此舉大開時代風氣而居功厥偉地影響了小說界革命，嗣後二十世紀初乃有《二十年目睹之怪現狀》、《官場現形記》、《文明小史》、《老殘遊記》、《孽海花》……等衝破傳統文藝的代表性小說，打開了國人長期為《水滸傳》、《紅樓夢》、《西廂記》、《牡丹亭》……等古典小說羈限的眼界。此外，他還進行革新傳統、改造過去的史界革命。1902年他發表《新史學》，要求立足現在而以新觀點如民族主義觀點解釋過去，並以歷史進化論批判傳統，對傳統的官方史學展開系統性批判，是為現代歷史意識在中國之開端。

惟由於梁啟超思想之多變——他亦曾自言「隨感情而發，所執往往前後相矛盾。」⁶「不惜以今日之我，難昔日之我。」⁶——圍繞著他的，遂有正負面之不同評價。胡適《四十自述》肯定地說自己曾受了《新民說》的無窮恩惠，郭沫若也說「在他那新興氣銳的言論之前，差不多所有的舊思想、舊風習都好像狂風中的敗葉，完全失掉了它的精采。二十年前的青少年，……無論是贊成或反對，可以說沒有一個沒有受過他的思想或文字的洗禮的。」⁷李澤厚則肯定梁氏「啟蒙宣傳家」的歷史作用與地位，看重他在戊戌政變後到1903年前在日本創辦《清議報》（1898-1901）、《新民叢報》（1902-1907）而大量撰作文章的群眾影響力，「做了當時革命派所忽視的廣泛思想啟蒙工作。」⁸韋政通亦稱他是「開發一代民智的啟蒙人物。」⁹至於毀者，據李澤厚總結1949年以來大陸方面關於梁啟超的評論，其幾乎一致的基本論調，就是對梁氏「做為否定的歷史人物來對待和論述。」其或著眼於梁氏與革命黨的論戰以及在辛亥革命時期的保皇黨身份，或詆譏梁氏流亡日本前期背

⁵ 梁啟超《清代學術概論》嘗自敘「夙不喜桐城派古文，幼年為文，學晚漢魏晉，頗尚矜鍊，至是自解放，務為平易暢達，時雜以俚語韻語及外國語法，縱筆所至不檢束，學者競效之，號新文體。老輩則痛恨，詆為野狐。然其文條理明晰，筆鋒常帶感情，對於讀者，別有一種魔力焉。」故其新文體為晚清文體解放和白話文運動開闢了先路。同註3，頁62。

⁶ 梁啟超：《清代學術概論》，同前註，頁63。

⁷ 該文轉引自李澤厚：《中國近代思想史論》（天津：天津社會科學院，2003），頁393。（按：作者所見江蘇文藝出版社節本之《郭沫若自傳》，查無此文。）

⁸ 李澤厚：《中國近代思想史論》，同前註，頁386、389。

⁹ 韋政通：《中國十九世紀思想史》（臺北：東大圖書公司，1991），頁770。

離康有為改良主義的親近革命言論為投機、偽裝、欺騙。¹⁰然梁啟超《中國歷史研究法》曾經論及評價歷史人物，應以一種「俯仰縱宇宙」的眼光，「如乘飛機騰空至五千尺以上，周覽山川形勢，歷歷如指掌紋」，而後能「知人論世」；¹¹實則欲評價梁啟超，正必須要立足在中國二千年學術史的宏觀角度，不離卻時代和社會背景、不憑空觀察而論斷其思想動作，否則很難避免以現代尺度吹毛求疵，或責其不夠精確、多比附穿鑿，或依後出充分證據而指其考證不足、辨偽瑕疵。而對於晚清如康有為、嚴復（1854-1921）、譚嗣同（1865-1898）等在中國近代歷史上造成深遠影響的新思想家而言，斯法並皆適用。

圍繞著梁啟超的相關研究難以指數，譬如關於康、梁分歧及其與革命黨離合，蕭公權（1897-1981）《中國政治思想史》、張朋園《梁啟超與清季革命》嘗加以論述；關於梁啟超被歸為改良主義「維新派」，即其從事社會改良與政治改革的漸進式改良主張——墨子刻（Thomas A. Metzger）所稱「調適類型」而非「轉化類型」者，黃克武撰有《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》；關於梁啟超與中國傳統的聯繫，則繼李文森（Joseph R. Levenson）在《梁啟超與中國近代思想》（*Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*）中提出被稱為斷層式「文化認同論」，強調歷史與價值撕裂的「理智上疏離中國文化傳統，而感情上仍與傳統連繫」之後，學界迭有不同論見——或謂梁氏在智性上並未完全否定傳統價值，或謂他仍深受中國傳統影響，以及其所關懷者是政治層面而非文化層面，故他對於文化只是一種實用性目的，並非感情與價值；再者，在自由主義方面，除蕭公權、黃克武等認為他比較接近英國傳統的自由主義，乃環繞個人人格的發展外，¹²其他多強調其思想中的國家主義特質，如張灝《梁啟超與中國思想的過渡（1890-1907）》（*Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*）所代表的，認為梁氏雖醉心西方民主，但他更關心國家利益，他的思想核心是比個人更重要的「群」。

梁啟超晚年著意於學術，比較離開政治。李璜《學鈍室回憶錄》曾經述及：民初，曾琦（1892-1951）的青年黨與張君勱（1887-1969）的國社黨擬組新黨而欲請梁啟超任黨魁，梁氏對青年黨主腦之一的李璜言「我半生努力於救國工作，少年時，其冒險犯難的精神，並不下於諸位；然而今日思之，在政治上的貢獻頗難言，還不如在學術上，我還比較有把握些。」¹³獻身政治運動三十多年的梁啟超，最後發現必須從根本救中國，於此頗見他從

¹⁰ 論詳李澤厚：《中國近代思想史論》，同註7，頁384、387。

¹¹ 梁啟超：《中國歷史研究法》，《飲冰室專集》冊1，同註3，頁104。

¹² 蕭公權為張朋園《梁啟超與清季革命》撰序，嘗論梁氏的民權思想和《民報》的民權主義有別，革命論的《民報》立場接近法國盧梭，以檢束個人自由，以伸張國家自由為宗旨；梁氏則反對「民之父母」的政治觀，欲經過「開民智」、「新民德」，以使個人得到最高人格發展，比較接近英國傳統自由主義之限制政府權力以發展個人能力——然而自由主義的民權政治須在憲政已成的國家始能實現，故梁氏之民主態度在清季民初並不合時宜。詳《梁啟超與清季革命·序》（臺北：中央研究院近代史研究所，1964）。

¹³ 李璜：《學鈍室回憶錄》（臺北：傳記文學出版社，1973），頁161。

政治救國轉為文化救國的心路歷程與反思。本文亦少著墨於其政治實踐而多述其學，主要探論其自戊戌變法失敗後即致力為之，曾連載於黃遵憲譽為「人人筆下所無，卻為人人意中所有，雖鐵石人亦應感動」的《新民叢報》之啟蒙代表作——改造中國國民性的《新民說》，¹⁴其為梁氏在清季的救亡圖存課題反思中，對中華民族生存與發展的一種出自政治關懷的文化救國判斷。至於本文之立異他文處，則在肯定梁氏對於傳統思想的繼承，尤其是過去學界少有論及的清代思想；梁氏對傳統文化雖迭有批判，但那不是理智上的疏離，而是一種為適應新時代的返本開新。

二、以變革國民為第一急務的「新民」思想

十九、二十世紀之交的晚清近代化轉型，是在遭遇外力壓迫下面對外來文化模式的一種回應，是一個中國面向西方、接受西方價值觀與適應西方挑戰的「挑戰—回應」的更新傳統文化過程。¹⁵對於萬國蒸蒸、大勢相逼的情勢，梁啟超亦嘗說以「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，變之權讓諸人，束縛之、馳驟之。」¹⁶因此對於極受西方思想影響的中國近代啟蒙思想，學者或稱為「輸入式的啟蒙」。¹⁷清季重要的啟蒙思想家如梁啟超和嚴復，都是對西學亟加傳播的啟蒙宣傳家——嚴復譯有赫胥黎《天演論》、孟德斯鳩《法意》、亞當斯密《原富》、約翰彌爾《群己權界論》和《穆勒名學》、斯賓塞《群學肄言》……等古典英法自由主義名著，梁啟超則輸入式地撰作了〈亞里斯多德之政治學說〉、〈進化論革命者頡德之學說〉、〈樂利主義泰斗邊沁之學說〉、〈法理學大家孟德斯鳩之學說〉、〈天演學初祖達爾文之學說及其傳略〉、〈近世文明初祖二大家之學說〉、〈盧梭學案〉、〈論泰西學術思想變遷之大勢〉……等。溯自三十年洋務運動之失敗，嚴、梁等人深切認識到在西方繁榮的表相外，更有其足致富強的文化心理機制；吾人實不能脫離文化意識之變革，單純地追求經濟與軍事近代化；近代化轉換還必須包括工業化、民主化與國民文化心理等層面，那是涉及國人思想啟蒙的複雜的社會轉型。因此自戊戌政變後，國民變革即成為梁啟超終身以之的不二職志；他一生所撰作的極大數量文字，幾皆圍繞著此一教育國民之目標，他期望通過改造國民，臻至國家富強。

梁啟超與譚嗣同——戊戌政變中之「不有行者，無以圖將來」與「不有死者，無以酬

¹⁴ 丁文江編：《梁任公先生年譜長編初稿·光緒 28 年壬寅（西曆 1902）》（臺北：世界書局，1972），卷 11，頁 150。

¹⁵ 文參俞祖華：〈啟蒙的兩種類型：嚴復梁啟超比較論〉，《煙台師範學院學報》1994 年第 1 期（1994），頁 25-31。

¹⁶ 梁啟超：〈論不變法之害〉，《飲冰室文集》之 1（北京：中華書局，1936），卷 1，頁 8。

¹⁷ 俞祖華：〈啟蒙的兩種類型：嚴復梁啟超比較論〉，同註 15，頁 29。

聖主」的「程嬰」與「公孫杵臼」分任者；¹⁸在譚嗣同「我自橫刀向天笑」後，流亡日本的梁啟超即負起興國除弊的變革國民大任，自後皆以「新民」做為革新中國的第一急務。此蓋由於梁啟超認為「善醫者必先審病源」地探索我國致弱根源，得出中國之積弱，「其總因之重大者在國民全體，其分因之重大者在那拉一人，其遠因在數千年之上。」¹⁹他指出兩千年來專制政權造成的諸多人心積弊如愛國心薄弱、缺乏公德心等人心風俗與道德品格的缺陷，是為中國積弱之根源。他體認到一個國家要在寰宇中屹然強立、左右世界與戰勝天演，必須有待於全民進步，而絕非一二英雄之所能導。故雖有亞歷山大，馬其頓仍然灰飛煙滅；雖有成吉思汗，蒙古終究不保殘喘。是以梁啟超亟向整個知識階層與庶民大眾振聲疾呼，而以「能否新民？」做為一國之以興、以亡、以強、以弱、以榮、以墜的關鍵所在，其所撰文並由鼓動國內政治改革逐漸轉向宣揚西方之學術文化。其《新民說》開宗明義即借用斯賓塞強調個體與整體相互依存的「社會有機體」論，以闡明國民素質與國家富強之一體密切關係。其曰：

國也者，積民而成；國之有民，猶身之有四肢、五臟、筋脈、血輪也。未有四肢已斷、五臟已瘵、筋脈已傷、血輪已涸，而身猶能存者。則亦未有其民愚陋、怯弱、渙散、混濁，而國猶能立者。故欲其身之長生久視，則攝生之術不可不明，欲其國之安富尊榮，則新民之道不可不講。²⁰

「作新民」是中國的古老思想，²¹梁啟超取諸《大學》，謂「欲維新我國，當先維新我民。」²²其「新民」之說即「自新」之謂也，曰「在吾民之各自新而已。」²³他強調國者民之積、群者一之積，政府與人民猶乎「寒暑表之與空氣」，「若是之民」與「若是之政府官吏」亦猶「種瓜得瓜，種豆得豆」關係，「則苟有新民，何患無新制度、無新政府、無新國家？」²⁴如有能自責、自省、自勉、自新之優良國民，即有安富尊榮之國家社會；反之，不有新民，如何能有新氣象之政府與國家？至於如何「新民」之道？他認為「凡一

¹⁸ 政變後，譚嗣同對梁啟超言「不有行者，無以圖將來；不有死者，無以酬聖主。今南海之生死未可卜，程嬰、杵臼，月照、西鄉（——西鄉隆盛為日本「勤王」運動中的「維新三傑」之一，僧人月照亦參與維新倒幕而被追捕，為了不連累保護他的西鄉，赴水而死），吾與足下分任之。」梁啟超：〈譚嗣同傳〉，《譚嗣同全集》（臺北：華世出版社，1977），頁524。

¹⁹ 梁啟超：〈中國積弱溯源論〉，《飲冰室文集》之5，同註16，頁41。

²⁰ 梁啟超：《新民說·敘論》，《飲冰室專集》冊3，同註3，頁1。

²¹ 如〈康誥〉亦曰「惟弘王應保殷民，亦惟助王宅天命、作新民。」《尚書正義》（臺北：藝文印書館，1982），卷13，頁202。另，〔宋〕楊萬里：《誠齋易傳·井》亦曰「治國欲新，為學欲新，進德欲新，曰『作新民』。」《叢書集成新編》冊15（臺北：新文豐出版社，1985），卷13，頁177。

²² 丁文江編：《梁任公先生年譜長編初稿·光緒28年壬寅（西曆1902）》，同註14，頁148。

²³ 梁啟超：《新民說·論新民為今日中國第一急務》，同註20，頁3。

²⁴ 梁啟超：《新民說》，同前註，頁2。

國之進步，必以學術思想為之母。」他批評徒務皮毛的維新，枝枝節節而行、步步趨趨而摹仿，是「披綺羅於嫫母，只增其醜；施金鞍於駑駘，祇重其負。」故他突出教育地說「今勿一一具論，請專言教育。夫一國之有公共教育也，所以養成將來之國民也。」²⁵他在宣傳維新變法的《變法通議》中亦首論教育之重要性，而突出師範、幼教、女學與報館、譯書、學會等教育工作，並針對傳統文化與舊價值加以重新檢視。即他欲通過思想啟蒙，以把民眾教育成符合新道德標準的「新民」。

「新民」必須達到新民德、開民智與伸民權的德、智、力三方面之要求，於時除嚴復主張「鼓民力、開民智、興民德」外，梁啟超亦謂「民德、民智、民力，實為政治、學術、技藝之大原。」「言群治者，必曰德，曰智，曰力。」²⁶而此中最難以成就者，在於新民德——梁氏又曰「智與力之成就甚易，惟德最難。」蓋欲以新道德易國民，必須「其本原出於良心之自由」，且夫私德與公德並非對待之言，而是相屬之「公德者，私德之推也。」故梁啟超一方面亟言公德，另方面亦強調「欲鑄國民，必以培養個人之私德為第一義。」其「新民」理論，正是「欲以新道德易國民」之以改造國民性為核心，是以他極力宣傳：「諸君之重視道德與蔑視道德，乃國之存亡所由繫也。」²⁷他憂心隨著西方物質文明的傳入，中國卻沒有相與適應的精神文明，故他要求國人皆能樹立起國家思想、群體觀念，並培養公德、自治、自尊、合群、自由、冒險進取、堅毅與尚武等觀念和品德，如此才能處理好個人在現代化社會中的權利與義務、自由與服從、獨立與合群、利己與愛他、利群等一切人倫與社會關係。其說對於國人在當時建立起新政治秩序、道德觀念、社會意識以及國民意識等，具有積極作用；對於激發國人朝氣蓬勃、積極進取以及產生愛國主義熱情、促進中華民族覺醒等，也有重大影響。

為什麼以「新民德」為「新民」的中心主張？斯即戊戌變法失敗後，梁啟超體認到「國民大多數」道德腐敗墮落，不足以救國與致富強，故他轉從文化的深層結構，對近代中國積貧、積弱的根源進行思考並加以救正。他將造成國民道德不振的源頭，指向國人長期受到專制政體之陶鑄、近代霸者之摧鋤、屢次戰敗之挫沮、生計憔悴之逼迫與學術匡救之無力等，認為由此遂養成了國人庸劣、卑屈、嫉妒、陰險、閹媚、權詐、姦偽、僥倖、殘忍、傾軋、涼薄、狡偽、褊狹……等種種惡德，²⁸並由此造成國人少有能夠真正從事於生利事業者，而導致了「雖有辯者，不能為中國之貧諱」的中國貧弱事實。他舉例如兵勇和應武試者、官吏之一大半、幕客胥吏僕役、土豪鄉紳與乞丐、竊盜、棍騙、僧道、紈袴子弟等，皆為「不勞力而分利者」；而雖有少數從事於生利事業的勞動者，卻又因生計所迫而亦養

²⁵ 梁啟超：《新民說·論進步》，同前註，頁59、63-64。

²⁶ 梁啟超：《新民說·釋新民之義》、《新民說·論私德》，同前註，頁6、131。

²⁷ 以上皆詳梁啟超：《新民說·論私德》，同前註，頁118-132。

²⁸ 梁啟超：《新民說·論私德》，同前註，頁120-128。

成貪鄙、虛偽、諂阿、暴棄、偷苟之種種墮落道德，終究是為「勞力而仍分利者」。²⁹因此梁啟超要進行道德革命，要建立起不同於中國傳統舊道德的國民新道德，以期國人能以崇高的道德情操致力於自我及社會革新以拯救中國。

那麼，何者是不同於中國傳統社會的新民德？——隨著近代西方文明與物質的輸入，晚清社會也開始了近代化轉型，梁啟超的新民思想，正是著眼於國人必須要有相應於新型態社會的新道德，才能適應近代化社會講求「個體與群體」如國家、社會、個人、他人間的諸多權利義務關係。《新民叢報》創立章程亦言，「中國所以不振，由於國民公德缺乏、智慧不開，故本報專對此病藥治之，務採合中西道德以為德育之方針，廣羅政學理論，以為智育之原本。」³⁰是以梁氏「新民」理論頗為突出傳統道德思想外的新民德，就是立足在西方自由主義以及對於「公／私」領域劃分的思想基礎上，涵蓋公共理性與個人自由而言的新道德觀。溯自嚴復譯介約翰彌爾（J.S.Mill）《論自由》（*On Liberty*）而命名為《群己權界論》一書，開啟了國人對公、私領域以及個體與群體間權利義務的認識，梁啟超亦極力宣導之。蓋有關公、私議題，可以從思想史、社會史或文化史的向度，涵蓋對抽象的哲學範疇、道德、政治理念和具體的社會實踐等討論。而中國哲學從先秦到宋明的兩千年間固然特重道德學，尤其思、孟、《學》、《庸》、宋明理學一脈對於道德心性論的闡發已經達到高峰；然其義理重心卻主要落在哲學範疇的個人內聖修身上，對於公私、義利多採取兩極對立性的看法，而主張以「天理之公」壓抑「人欲之私」，要求個人應克制私欲、重義輕利地實現形而上的道德理境。故傳統道德學在清代新義理學未興起以前，儒者面對公、私問題多採取善惡二分法，將道德問題化約成為公私問題，而將「私」視為萬惡之源，少有對於「利己」之個人私、利、欲價值肯定。³¹如朱子言「飲食者，天理也；要求美味，人欲也」，³²便未賦予追求「血氣之養」的耳目聲色、富貴利達等好名、好色、好貨利之正當性。——從此一傳統哲學範疇出發的道德關懷與義理重心，迥非晚清知識分子在西方思想薰陶下所宣揚的個人自由、權利與公共理性，如自由主義所主張，個人在無關公眾的私領域中擁有控制權與自主權。因此偏重倫理學與形上學的中國傳統哲學，其所強調的道德價值之形上面及「滅私存公」之反對個人私、利、欲的道德理念，有別於西方對政治學、社會學與個人自由的重視；中國傳統哲學並未具備西方「私領域」的概念，其公、

²⁹ 上詳梁啟超：《新民說·論生利分利》，同前註，頁80-92。

³⁰ 丁文江編：《梁任公先生年譜長編初稿·光緒28年壬寅（西曆1902）》，同註14，頁148-149。

³¹ 如〔戰國〕孟子曰：「孳孳為利者，賖之徒也。」〔戰國〕荀子亦強調「以公義勝私欲」，其〈性惡〉曰「今人之性，生而有好利焉。順是，故爭奪生而辭讓亡焉。」〔宋〕程頤則曰「不欲則不惑。所欲不必沈溺，只有所向便是欲。」〔宋〕陸九淵曰「此只有兩路：利欲、道義；不之此，則之彼。」「名利如錦覆陷阱，使人貪而墮其中。」〔宋〕朱熹亦曰「人之一心，天理存，則人欲亡；人欲勝，則天理滅，未有天理人欲夾雜者。」〔明〕王守仁曰「功利之毒淪浹於人之心髓。」論詳拙著：《清代的義理學轉型》（臺北：里仁書局，2006），頁176-177。

³² 〔宋〕朱熹：〈答何叔京〉，《朱子文集》（北京：中華書局，1985），卷7，頁318。

私觀不能以“public”、“private”加以訓解，也並無對等於個人領域如隱私之權（privacy）、公共領域（特別是市民社會：civil society）以及關乎個體與群體間的道德規範等。

不過伴隨著明清氣學之逐漸流行而由戴震集大成的乾嘉新義理學，其於理學「存理滅欲」的義理模式已經有所修正，而轉型成為「通情遂欲」之重視實在界，及強調「欲遂其生，亦遂人之生」之「有生則願遂其生而備其休嘉者也」的義理模式了。³³故部分清儒已能正面看待人們對於生活的休嘉美善期望，暨「求利而不害義」的「利己」思想之正當性、合理性，而趨近於清季嚴復譯著所稱個人之「自繇界域」——「使所行之事，利害無涉於他人，則不必謀於其群；而其權亦非其群所得與。」³⁴「凡其所喜嗜好欲與其所追趨而勤求者，內省其才，外制為行，禍福榮辱，彼自當之，此亦非他人所得與也。」³⁴是故梁啟超所欲樹立的新民德，正是立足在清代新義理學之賦予個人私、利、欲價值肯定上，又結合了自由主義與群學意識，而以群學視域為出發地倡導兼具利己與愛他利群，一種既符合自由主義又符合公共理性、國家思想的新道德觀。

三、發揚進化史觀的「道德進步論」

影響晚清思想界求變思想的，主要有今文學「三世」說以及達爾文（1809-1882）進化論。在政治哲學與政治法制之變遷上，先是康有為為達變法目的，假事託義地以公羊「三統」、「三世」和〈禮運〉之大同理想解釋進化思想，並比附以「君主／立憲／民主」之政治演進軌跡；繼之，梁啟超立足其說，復發揮斯義地提出了三階段六時期的「三世六別」說。其說將政制變遷軌跡區分成為「多君為政」、「一君為政」和「民為政」三世，其中多君世又分成「酋長」與「封建世卿」之世，即今文家所稱戰亂多苦的「據亂世」；一君之世分成「君主之世」、「君民共主」之世，即小康局面的「升平世」；民為政之世則區分為「有總統」和「無總統」之世，即所謂「太平世」。³⁵此外，他亦認同康有為「進化有次第」的不能躐等主張，而亦持論「凡政治之進化，必有階級；躐階級而進焉，未有能有功

³³ 如〔清〕顧炎武曰「雖有聖人，不能禁民之有私。善為國者，亦唯合天下之大私，以為天下之大公。」顏元曰「正其誼以謀其利，明其道而計其功。」「以義為利，聖賢平正道理也。……利者，義之合也。」陳確曰「治生尤切於讀書。」「天理正從人欲中見。人欲恰好處，即天理也。」「欲即是人心生意，百善皆從此生。」〔清〕戴震曰「理者，存乎欲者也。」「凡事為皆有於欲，無欲則無為。」「欲者，有生則願遂其生而備其休嘉者也。」「欲遂其生，亦遂人之生。」「一人遂其生，推之而與天下共遂其生。」焦循曰「人之所以異於禽獸者，在此利不利之間。利不利即義不義，義不義即宜不宜。」〔清〕劉寶楠曰「人未有知其不利而為之；則亦豈有知其利，而避之弗為哉？」論詳拙著，同註31，頁175-190。

³⁴ 嚴復譯：《群己權界論》（臺北：商務印書館，1968），頁111、12。

³⁵ 梁啟超：《管子傳》，《飲冰室專集》冊8，同註3，頁2。

者也。」「未及其世不能躡之；既至其世，不能闕之。」³⁶並皆是為漸進改良主張的變制維新理論。

但是在早期接受師說強調「求變」精神，而主張世運循據亂、升平、太平次序遞嬗的「三世」之義外；梁啟超於流亡日本及「讀東文」並接觸加藤弘之的學說後，更深入地認識了達爾文強調「優勝劣敗」的生物界生存競爭法則，以及斯賓塞將「適者生存」轉化運用於社會學人類社會的「社會達爾文主義」，於是思想為之一變。三十歲以後已不甚談「託古改制」的梁啟超，接受了進化論「始於胚胎，終於成體」之胚胎、發芽、生長到成熟的步步演化過程，³⁷自後他深信進化史觀地從「進化者，天地之公例」角度，³⁸強調一切事物皆循進化公理不斷前進，並以此說明人類歷史是一個不斷由低級向高級進化發展的運動過程。他曾以「能自新以優勝」的「新民」結果印證進化論之「優勝劣敗」，並書為〈就優勝劣敗之理以證新民之結果而論及取法之所宜〉，以讚揚其時他認為最優勝而為「主中之主，強中之強」的盎格魯撒遜人。他肯定盎格魯撒遜人正是能以「新民」做為自立之道的民族，其人民普遍能夠獨立自助、守紀律循秩序、常識豐富而不為無謀之躁妄舉動、富於權利思想並強烈捍衛之、體魄強壯又冒險堅忍、重視實業而不尚虛榮，是以此為世界最有勢力民族，「非天幸也，其民族之優勝使然也。」所以梁氏亟欲取法之，以期國人「一一勘之，一一鑒之，一一改之，一一補之」，³⁹用做自新其德的「新國民」楷模與標準。

梁啟超相信進化原理是涵蓋生物界與人類社會的普遍規律，他除在政制變遷上發揮進化思想外，在宗教道德與風俗習慣等方面，他亦持信人類智識所能見的一切現象都日益進化。其論曰：

地球、人類、乃至一切事物，皆循進化之公理，日趨赴於文明。……凡人類智識所能見之現象，無一不可以進化之大理貫通之。⁴⁰

大地之事事物物，皆由簡而進於繁，由質而進於文，由惡而進於善。⁴¹

在從「由質而文，由惡而善」之進化觀點看待一切事物的歷史變遷下，梁啟超肯定世界以競爭而進化；由此，他推出人類道德之歷史演變，亦隨著社會關係與社會文明之發展

³⁶ 梁啟超：〈論君政民政相嬗之理〉，《飲冰室文集》之2，同註16，頁7。

³⁷ 論參張朋園：〈社會達爾文主義與現代化——嚴復、梁啟超的進化觀〉，《陶希聖先生八秩榮慶論文集》（臺北：食貨出版社，1979），頁198-210。

³⁸ 梁啟超：《新民說·論進步》，同註20，頁55。

³⁹ 梁啟超：《新民說·就優勝劣敗之理以證新民之結果而論及取法之所宜》，同前註，頁8-11。

⁴⁰ 梁啟超：〈論學術之勢力左右世界〉，《飲冰室文集》之6，同註16，頁114；

⁴¹ 梁啟超：〈論君政民政相嬗之理〉，《飲冰室文集》之2，同前註，頁10。

而不斷提昇，所以他從進化論又導出了「道德進步論」。該論與其「新民」說之道德革命主張，實為表裏而互相輔成，是為梁氏強烈主張國民變革的「新民」說之內在理論基礎。

梁啟超認為最大多數人的最大幸福，就是道德的終極目標與衡量標準，曰「得幸福者之多數少數，即文明差率之正比例也。」⁴²儘管所論不無討論空間——有利是否能夠等同於道德？多數人的幸福一定具有道德或價值上的優先性嗎？⁴³但他到底樂觀地堅信：獲得幸福的國民範圍，必「日進而趨於多數也」，⁴⁴並將之歸諸天演之公例而不可逃避者。故他雖然嚴厲批判了晚清時期整個社會的國民道德，但對於道德發展的前景，他仍然充滿了信心，此其所以提倡道德革命的根本信念。

所謂道德進步論，係梁啟超結合了道德起源、本質、作用與善惡等多方論述的說法：

對於道德起源，他立足在清代新義理學家阮元（1764-1849）以「相人偶」論仁的基礎上，復自群學角度加以思考。乾嘉新義理學從理學對道德理性的超越性強調，轉為對經驗進路的客觀實踐重視；清季康有為亦繼承了阮元仁論之謂「相人偶者，謂人之偶之也。」⁴⁵「必人與人相偶而仁乃見。」⁴⁶「以此一人與彼一人相人偶而盡其敬禮忠恕等事。」⁴⁷康氏亦發揚「仁從二人，人道相偶」之義，謂以「人不能離群獨處，無在不與人交，無處不與人偶。與人交偶，相親相愛，則人道成；相惡相殺，則人道息。故仁者，人道交偶之極則也。」⁴⁸梁氏也說「德之所由起，起於人與人之有交涉」，並舉例《魯賓遜漂流記》所稱之子身獨立荒島，便無所謂德不德；⁴⁹而既然道德係起於團結與認同的群體意識，則道德之立便是為了「利群」目的——「道德之精神，未有不自一群之利益而生者。」由此便可以推出「有益於群者為善，無益於群者為惡。」⁵⁰是以梁啟超所持的道德觀，是一種社會需要決定道德、社會共同利益決定道德的看法；其「新民」說之所以極力提倡公德，亦出於他持信「公德盛者其群必盛，公德衰者其群必衰」，⁵¹而公德正是「人人相善其群」的道德，故他極力倡言「知有公德，而新道德出焉！而新民出焉矣！」⁵²但是他深感傳統道德觀長期來側重個人的內聖修身、涵養德性，缺乏凝聚國家思想與愛國心理的群體意識；而他認為一個國家想要固群以保國、保種，首先就要發揚國民公德，是以被梁啟超定義為「向一目的而上進之謂也，日邁月征，進進不已」的進化思想，⁵³正可藉以激發國人的救國主義，使國人凝聚愛國意識而放棄「夷夏之辨」與家族中心觀念。故進化論為長期習於

⁴² 感謝匿名審查者提供此一對梁氏思想的思考。

⁴³ 以上梁啟超語，皆見梁啟超：〈政治學學理摭言〉，《飲冰室文集》之10，同註16，頁67。

⁴⁴ 〔清〕阮元：〈論語論仁論〉，《學經室一集》（北京：中華書局，1993），頁176。

⁴⁵ 康有為：《論語注·子罕》，《康有為全集》第六集（北京：中國人民大學出版社，2007），頁443。

⁴⁶ 梁啟超：《新民說·論私德》，同註20，頁119。

⁴⁷ 梁啟超：《新民說·論公德》，同前註，頁15。

⁴⁸ 梁啟超：〈論中國國民之品格〉，《飲冰室文集》之14，同註16，頁30。

⁴⁹ 梁啟超：《新民說·論公德》，同註20，頁15。

⁵⁰ 梁啟超：〈中國專制政治進化史論〉，《飲冰室文集》之9，同註16，頁59。

保守傳統的中國帶來了現代化動力，正是深受影響且亟加運用的梁啟超用做激發國人上進與合群的理論依據。

梁啟超強烈的民族主義、救國動機與對利群公德的重視，使其所提倡的新民德，皆著眼於中國人必先「合群」而後可以建立一適於天演並對外競爭的民族國家；其「有益於群者為善」的道德觀定向，亦決定了其「道德進步論」，是在中國傳統哲學側重涵養個人道德以外的，對於利群公德之著眼與訴求。是故梁啟超所提倡的自由主義，並不是「知有一己而不知有國家」之不顧他人與國家群體的極端、或狹隘的利己主義，⁵¹他認為那樣將導致「己之利未見而害先覩矣。」⁵²他所強調的個人自由——「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」，主要是一種突出內在思想自由的「積極自由」脈絡——依柏林（I. Berlin）祛除外在障礙（身奴）的消極自由與祛除內在障礙（心奴）做自己主人的積極自由而言；⁵³故他要求個人必須不為古人、世俗、境遇、情慾所牽絆地自做主人。蓋人被心中奴隸所束縛時，「如蠶在繭，著著自縛；如膏在釜，日日自煎」，故「若有欲求真自由者乎，其必自除心中之奴隸始。」⁵⁴不過當涉及個人與國家自由時，則梁氏頗將國家利益和權力置諸個人之上，而主張提倡大我、犧牲小我、去私愛以謀社會進步；就此一側重群體自由之詮釋脈絡言，其論頗乖違西方自由主義之以個人自由為核心。其論曰：

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。⁵⁵

梁啟超提倡自由主義但受國家主義影響而側重群體自由，其所反映的，正是近代中國知識分子在救亡圖存下的共同關懷和普遍特色，亦西方漢學主流認為中國文化具有集體主義和權威主義的特點。梁氏對自由的詮釋，在群己關係上明顯受「有機體國家觀」的影響；而史華茲（Benjamin Schwartz）論嚴復，亦謂嚴復將民主與國家的集體價值（——富強）結合，其譯著已將彌爾《論自由》（嚴譯《群己權界論》）的重心由個人轉移到國家，而強調限制個人自由，以及如何以個人自由促進民德、民智與國家利益，屬於一種手段性的民

⁵¹ 梁啟超：《新民說·論國家思想》，同註20，頁22。

⁵² 梁啟超：〈十種德性相反相成義〉，《飲冰室文集》之5，同註16，頁49。

⁵³ （英）Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press, 1969), pp.122-131.

⁵⁴ 上論梁啟超所論，皆見梁啟超：《新民說·論自由》，同註20，頁47。

⁵⁵ 梁啟超：〈進化論革命者頌德之學說〉，《飲冰室文集》之12，同註16，頁79-80。

主思想。⁵⁶至於梁啟超，則他在「社會達爾文主義」以及伯倫知理（Johann K. Bluntschli，1808-1881）國家有機體觀影響下，其「開明專制」主張亦與嚴復「權威主義」頗有近似處，其救國理論的中心觀念圍繞著群體意識。

至於對群己關係的衝突處理，則梁氏乃以「非利群則不能利己」的「群己一體」辯證關係，⁵⁷闡明個體與群體間雖然有時會出現犧牲個人利益的情況，但其間亦存在「苟不愛他，則我之利益遂不可得」、⁵⁸「必先利其群，而後己之利亦從而進焉」之依存關係。⁵⁹先從現實層面的消極意義言：面對外侮，梁氏欲培養國人尚武的精神，激發國人「愛國心」與「自愛心」的一體感，以使「人民以國家為己之國家」、「國家成為人民之國家」，故他以「人人皆有性命財產，國家之設兵以保人人之性命財產。故民之為兵者，不啻各自為其性命財產而戰也。」⁶⁰以及「無群無國，則吾性命財產無所託，智慧能力無所附，而此身將不可以一日立於天地」，⁶¹闡明群己間攸戚相關、榮辱與共的「剝膚之利害」和「切己之榮辱」關係。其論曰：

以一家論，則我之家興，我必蒙其福；我之家替，我必受其禍。以一國論，則國之強也，生長於其國者罔不強；國之亡也，生長於其國者罔不亡。故真能愛己者，不得不推此心以愛家、愛國，不得不推此心以愛家人、愛國人。⁶²

其論自群體為一有機體的觀點出發，指出利己心和愛他心是「一」而非「二」；復由此基點理解西方的自由主義，並批判極端個人自由主張是對自由主義的誤解。在其所持信的：進化是世界公理下，他正是以群己一體的利害攸關，做為個人道德能夠「由惡而進於善」地向著利群方向邁進的保證。

再從精神層面的積極意義言，梁氏欲培養國人的高尚情操，他曾引述加藤弘之曰「以意識論，可謂之利他；以本源論，實仍為利己也。夫利益之高等者，不在軀壳之樂而在心魂之樂。故此種心實利己心中之最高尚最優美者也」，⁶³以論利他的背後蘊藏了利己的快樂——故「利群」最終實現了「利己」。此說則趨近宗教家、道德家勉人為善與普渡眾生之心性快樂。因此梁啟超不是要求國人將利己主義剷除淨盡，而是希望擴充、鞏固此主義，

⁵⁶ 論詳(美)史華茲(Benjamin I. Schwartz)：《追求富強——嚴復與西方 *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*》(New York: Oxford University Press, 1964)。

⁵⁷ 梁啟超：《新民說·論國家思想》，同註20，頁16。

⁵⁸ 梁啟超：〈樂利主義泰斗邊沁之學說〉，《飲冰室文集》之13，同註16，頁30。

⁵⁹ 梁啟超：〈十種德性相反相成義〉，《飲冰室文集》之5，同前註，頁49。

⁶⁰ 梁啟超：《自由書·中國魂安在乎》，《飲冰室專集》冊3，同註3，頁38-39。

⁶¹ 梁啟超：《新民說·論公德》，同註20，頁14。

⁶² 梁啟超：〈十種德性相反相成義〉，《飲冰室文集》之5，同註16，頁49。

⁶³ 梁啟超：《自由書·加藤博士天則百話》，同註60，頁97。

「求如何而後能真利己？如何而後能保己之利使永不失？」故其曰「則非養成國家思想不能為功也。」⁶⁴在梁啟超從群己一體而非群己對立的角度詮釋自由主義，又以惟能愛他利群才是真利己，解決了個人與群體的利益矛盾後，基於「利己者乃人之性」，梁氏相信人人必將朝著利群的方向努力，利己與利群終能同趨並進地共同推動人類道德之進步，是以人類的道德最終必能獲得提昇。

惟梁啟超之於「群」和國家利益的高度看重，及其倡言「自由云者，團體之自由，非個人之自由」，並批評個人自由勝團體自由是為「野蠻自由」，而「野蠻自由，正文明自由之蠹賊也。」且夫當群與身出現利益衝突時，他乃以「詘身伸群」做為人治之大經，曰「身與群校，群大身小。詘身伸群，人治之大經也。當其二者不兼之際，往往不愛己、不利己、不樂己，以達其愛群、利群、樂群之實者。」⁶⁵則其論亦頗引起學界對其自由主義的爭議。張灝《梁啟超與中國思想的過渡（1890-1907）》，認為梁氏雖醉心西方民主，但不是西方以個人為基礎的自由主義，其思想核心是比個人更重要的國家利益和「群」，其自由主義具有國家主義的特質。⁶⁶張朋園也認為梁啟超在 1903 年後從一度接受革命思想又轉回溫和，係受日本進化論保守派的強權論者加藤翻譯伯倫知理凸顯國家主義的國權政治論影響，其說適與盧梭（Rousseau，1712-1778）《民約論》之「天賦人權」成為反對，故梁氏曾撰〈政治學大家伯倫知理之學說〉以駁斥革命論，又讚賞反對個人主義的「進化論革命者」頡德（Benjamin Kidd），他自己亦主張民智未開不僅不能革命，甚至君主立憲也非其時，所以一度又曾退至「開明專制」主張。⁶⁷但是蕭公權持反對意見地認為梁氏接近英國傳統的自由主義，其「新民」思想是環繞個人人格的發展，其民權思想亦接近英國傳統自由主義之限制政府權力以發展個人能力。⁶⁸大抵來說，梁氏思想因時勢境遇之不同而有所

⁶⁴ 梁啟超：《新民說·論國家思想》，同註 20，頁 22-23。

⁶⁵ 梁啟超：《新民說·論自由》，同前註，頁 44-46。

⁶⁶ 張著強調 1903 年梁啟超出訪北美後，在美國生活所觀察到的帝國主義形象，驅使他「採取一種反對自由主義的政治立場。」梁聲稱競爭（——內競與外競）是推動社會進步的機制；他肯定內競，但當內競發展到一定程度時，則「外競支配內競」、「梁對外競的關注，它成了梁關注的中心點，並決定了他對內競的態度。」故梁自美歸來後，不久便熱情擁護德國國家主義的政治理念，轉而攻擊他過去嚮往的西方自由主義，並贊成「國家為首要」的政治價值觀。論詳張灝著，崔志海、葛夫平譯：《梁啟超與中國思想過渡（1890-1907）烈士精神與批判意識》，（北京：新星出版社，2006），頁 163-186。

⁶⁷ 梁啟超原先因民智未開，不宜參與政治，故反對過早召開議院。至於後來他又轉為贊成君主立憲，則因應及中國社會原由優秀分子的士紳階層所領導，則先由士紳階級實行政治參與，同時普及教育以提高人民程度，不久即可走上全民政治之途。論參張朋園：《社會達爾文主義與現代化》，同註 37，頁 216。

⁶⁸ 蕭公權為張朋園《梁啟超與清季革命》撰序，認為梁氏的民權思想和《民報》的民權主義有別，革命論的《民報》立場接近法國盧梭，以檢束個人自由，以伸張國家自由為宗旨；梁氏則反對「民之父母」的政治觀，欲經過「開民智」、「新民德」，以使個人得到最高人格發展，比較接近英國傳統自由主義之限制政府權力以發展個人能力——然而自由主義的民權政治須在憲政已成的國家始能實現，故梁氏之民主態度在清季民初並不合時宜。蕭公權：《梁啟超與清季革命》，同註 12，頁 2-3。

變化，有過渡时期的手段和最終理想的不同：在光緒 29 年（1903）前，他以崇尚自由、競爭、自治、合群的盎格魯撒遜人做為「新民」的模範與目標；29 年後則以伯倫知理的國家主義為依歸。其「新民」說實兼有對自由主義與國家主義的重視與提倡，而前後著重點則有所不同。

四、藉以啟蒙思想的諸子學復興

在吸收借鑑西學外，梁啟超亦頗致力於我國傳統文化。他認為「學術之影響於國民性者甚鉅」，而治古學者亦「當周於世用也」，⁶⁹故他對於我國古學有一廣泛的全面省思。在他的批判與新詮立場下，他對於兩千年來居學術思想主流的儒家以及非儒學派的諸子學，有一結合了現代眼光的重新評價，他欲藉由賦予近代西學價值的諸子學，啟蒙國人的新思想新觀念。

戊戌變法期間，儘管梁啟超嘗對今文學加以猛烈宣傳，然自三十以後，他已放棄「偽經」與「改制」說了，其後更脫離孔教與儒學束縛地平等看待諸子。他肯定我國「以世界最古最大之國，取精多而用物宏，其人物之瑰瑋絕特，實非他國之所得望」；但是他反對過去讀書論世者之「持偏至之論，挾主奴之見」，使得歷史上一些「徧徵西史，欲求其匹儔而不可得」的非常之人、非常之業，因不屬於儒家主流而「泯沒於謬悠之口者，不可勝數也。」對於這些非儒學派而足以光國之史乘、永國民謳思的賢哲，他認為史家之職應「導國民以知尊其先民，知學其先民。」⁷⁰因此他在流亡日本並廣泛接觸西方社會政治學說後，即開始以西方近代思想和研究方法重新認識並整理中國文化，亦有意於藉此媒介以做為對國人的思想啟蒙。他針對一些能夠發明政術、法治主義或經濟政策，且可藉西學予以疏通證明的非儒政治家、思想家如管子、墨子、商鞅、王安石等，力為平反地撰作「洗冤錄」一類的著作。晚清，他已涉墨、法藩籬地撰作了《子墨子學說》、《管子傳》；晚年遠離政治後，他更兼及諸子思想地撰作《老子哲學》、《墨經校釋》、《墨子學案》、《先秦政治思想史》等，對於儒、道、墨、法四家皆有所涉獵。

梁啟超之念茲在茲，皆在致國家於富強之境，故他對於歐美人所以能雄天下的原因，如國家思想、法治精神、地方制度、經濟競爭、帝國主義等，再三措意焉，並認為斯即「中國人所以弱於天下者。」於此，他頗將之歸咎於陋儒訾議功業。如孟子雖有對於管子的輕薄之意、羞與為伍之心，但孟子的過激之言或有所為而發，後世陋儒卻吠影吠聲地發為迂

⁶⁹ 梁啟超：《墨子學案·第二自序》，《飲冰室專集》冊 2，同註 3，頁 4。

⁷⁰ 以上皆詳梁啟超：《管子傳·自序》，同註 35，頁 1。

腐末論，故他批判「以此誤治術、誤學理，使先民之良法美意不獲宣於後，而吾國遂渙散積弱以極於今日，吾不得不為後之陋儒罪也。」⁷¹是故梁啟超之於非儒學派發揚，突出於長期的儒家主流傳統之外——譬如以法家名的管仲，儘管孟子再三以其助齊桓公行霸道而未行王道加以詆譏，但是梁氏卻稱許其能行法治主義。雖然管子之言法治，非如近世立憲國之要求限制君權，反之，他要求增益君權；然梁氏知人論世地析論管子之世中央集權制猶未鞏固，君權尚未確立，種族紛爭劇烈，民業亦未大興，是以管子「論國家之起原，以為必有法，然後國家乃得成立。」⁷²故他說管子之獨張君權，「非張之以壓制人民，實張之以壓制貴族也。」並且管子知法有不行者，「其首梗之者，必君主也」，所以管子言「凡私之所起，必生於主。」「明君置法以自治，立儀以自正也。」「無道之君，既已設法，則舍法而行私者也。」「為人君者倍道棄法而好行私，謂之亂。」則是管子已經能夠認識「君主當受限制於法，然後法治之本原立」的法治精神了，因此管子乃以「君臣上下貴賤皆從法」做為訴求。以此，梁啟超肯定管子之以法治治國，「乃國家所立以限制君主，而非君主所立以限制臣民。」「非有所私於君主也。……實國家所立，而君主與臣民同受其限制者也。」⁷³梁氏對於管子的法治主義發揚，正是欲藉遠古的先哲管子，激勵國人起而效尤的遵守法治精神。

除法治主義外，梁啟超復欲藉管子齊民政策的「治莫貴於得齊」主張，宣揚他首要強調的國家思想——「身」與「群」較時的「絀身伸群」主張。關於政府之應採行放任、或干涉主義？梁啟超認同管子的「得齊」說，稱以「國家所以維持發達之最要條件也。」蓋他持信「非有以牧之，則民不一，而不可使」，故謂「今後大勢之所趨，則干涉論必占最後之全勝蓋無疑矣！」他認為民之所以樂有國家者，正以「幸福之一大部分，各自謀焉而決不能得，故賴國家以代謀之。國家而一切放任，是自荒其職也。」是以他批評當時政治現象與社會情態之所以綱紀蕩然、百事叢脞、苟且偷惰，舉國上下頹然暮氣而國勢墮於冥冥，馴至不可收拾者，「莫非放任主義滋之毒也。」他堅信法家齊民主張的干涉主義是為治國的不二法門，「施之中國，尤藥之瞑眩而可以瘳疾者也。」⁷⁴其他梁氏肯定管子的言論，如美其論「治國之道，必先富民」而全力發展國民經濟、獎勵生產；美其不濫用法權、尊民權，「立法之事業，與民共之也……行政之責任，惟民監之也」……等等，⁷⁵餘論尚多。要之，梁啟超多以西學疏通證明管子學說，讚揚他是偉大的政治家暨學術思想界一鉅子，思欲以其法治思想啟蒙國人觀念。

⁷¹ 同前註，頁1。

⁷² 分詳梁啟超：《管子傳·管子之時代及其位置》，《管子傳·法治之必要》，同前註，頁3-4、13。

⁷³ 以上皆詳梁啟超：《管子傳·法治與君主》，同前註，頁20-21。

⁷⁴ 梁啟超：《管子傳·法治之必要》，同前註，頁16-17。

⁷⁵ 梁啟超：《管子傳·管子之經濟政策》，《管子傳·法治與人民》，同前註，頁45、24、26。

除闡揚法家管子思想外，「幼而好墨」的梁啟超，對於墨家思想的發揚亦不遺餘力。繼孫詒讓（1848-1908）在 19 世紀以《墨子閒詁》疏理墨子學，然後「《墨子》人人可讀，現代墨學復活」之後，⁷⁶梁啟超可謂 20 世紀初闡揚墨學的後勁。他曾於 1904 年在《新民叢報》發表《子墨子學說》、〈墨子之論理學〉（後來合為《墨經微》出版），又於 1920 年代撰成《墨經校釋》、《墨子學案》及《先秦政治思想史》的墨子之部。梁氏墨學係立足在汪中（1745-1794）、畢沅（1730-1797）、王念孫（1744-1832）、王引之（1766-1834）父子以及張惠言（1761-1802）、陳澧（1810-1882）、俞樾（1821-1906）、孫詒讓……等人之於《墨子》讎釋基礎上，又因「比年以來，歐學東注，學者憑借新知以商量舊學」，而深感墨學涵義「浩無涯矣！」他面對前賢眾說，從早期欲為現代中國提供一根植於傳統且符合西方學說的理論基礎，到 1920 年代已不再有那麼強的民族主義色彩，而傾向於說明中國文化應有的特質與傳統根源，⁷⁷他深感猶有「爾許詮釋未安之餘義」，故有《墨經校釋》等著作，並自述「其於畢、張、孫諸君子之說持異同者蓋過半。」⁷⁸梁啟超對沉寂了兩千多年的墨學義理興趣，頗殊別於 18 世紀清中葉到 19 世紀以校勘訓詁之謹嚴治經法治諸子的諸儒，如畢沅《墨子注》、孫詒讓《墨子閒詁》和王念孫《讀書雜誌》、俞樾《諸子平議》之墨學趨向，也不同于乾隆間汪中從儒家立場解讀的墨子學；梁氏之墨學和胡適的《墨辯新詁》以及章太炎（1868-1919）的諸子批判等，可以視為晚清墨學及諸子學的新階段轉趨，轉為重視思想性及批判性。

在梁啟超的救國意識下，他對非儒學派的諸子學發揚，主要是與近代西學相會通，並以重新詮釋的諸子學來啟蒙國人的新思想，故如他之肯定墨子「非命」思想，便結合了「物競天擇」、「優勝劣敗」等說，超佚儒學束縛地從「非命者，墨學與儒學反對之一要點，而亦救時最適之良藥」角度，批判儒教普遍信條的有命說——如曰「不知命，無以為君子」、「死生有命，富貴在天」、「道之將行也，命也；道之將廢也，命也」……，他對於一切社會制度、乃至貧賤富貴等，皆主張以「力」代「命」，謂以「夫力也者，物競界中所最必要者也。」⁷⁹凡是在現實中未能獲致好結果的，他都認為由於「力有未盡，非命之為之也。」故其論「力」與「命」，曰：

人安於「命」而弛於「力」，則世界之進化終不可期，而人道或幾乎息，是以子墨子痛辯之。

⁷⁶ 梁啟超：《中國近三百年學術史》，《飲冰室專集》冊 4，同註 3，頁 230。

⁷⁷ 論參黃克武：〈梁啟超的學術思想：以墨子學為中心之分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 26 期（1996），頁 41-90。

⁷⁸ 以上皆詳梁啟超：《墨經校釋·自序》，《飲冰室專集》冊 2，同註 3，頁 2。

⁷⁹ 同前註，頁 15、16。

自勉為優者適者，以求免於劣敗淘汰之數，此則純在「力」之範圍，於「命」絲毫無與者也。……明夫天演之公例者，必不肯棄自力於不用而惟命之從也。……吾以為力與命對待者也，凡有可以用力之處，必不容命之存立。命也者，僅偷息於力以外之閑地而已。故有命之說，可以行於自然界之物，而不可以行於靈覺界之物。⁸⁰

他亟反對有命說，認為「我國幾千年的社會，實在被這種『命定主義』阻卻無限的進化。」因為「有命說」行，則「人人自由競爭之銳氣而摧折之」，故謂「儒說之可議處，莫過此點。」「命之一語，其斲腐我中國之人心者，數千年於茲矣！」因此他將墨子「非命」說，視為「思想界一線曙光」，以為能夠「直搗儒道兩家的中堅，於社會最為有益。」⁸¹梁氏之讚美墨子「非命」說，有相當程度是受到進化論影響，故欲藉以掃除國人迷信的心理，即數千年來緣「有命說」形成的國人徬徨迷惑於風水、鬼神、氣運、術數等種種謬想，並欲啟蒙國人的力行和進化思想。但於此仍要加以說明的，是儒學論「命」，實兼有天命義與命運義，其與墨學「非命」之命，並未等同。

梁啟超亟強調學術對於國民性的形塑作用，他復將國人長期來「輕開邊疆武，而尊守土悍難」的國民性，歸功於「乃墨翟、禽滑釐、孟勝、田襄子諸聖哲，濺百餘年之心力以蒔其種於我先民之心識中，積久而成為國民性之一要素焉。」其謂國人雖然對外一向無雄略，甚至往往受他族蹂躪，但卻始終能夠「怯於攻而勇於守」地保全祖宗疆守勿失墜，正是「非攻而尊守」的墨學特性。雖然對安土重遷的國人而言，「尊守」思想未必源自墨學；但這正是清季處列強覬覦下，梁啟超所欲借重的國學精神，故他言「斯義者，則正今後全世界國際關係改造之樞機，而我族所當發揮其特性以易天下者也。」⁸²於此可見梁氏之墨學發揚多出深層意識的救國動機。而除藉墨子的「非命」思想鼓勵國人力行不輟，復藉墨子的「非攻尊守」來激勵國人守土悍難外；梁啟超對於墨子「多以愛、利兩者並舉」的圓滿實利主義和「知行合一」的實行精神，也都賦予高度評價。

梁氏將墨子主張以勞力為生產獨一無二之要素，比為「與今世社會主義派所持殆全合」，並將其所要求增長生殖力，詮釋為「使舉國之人，皆為生利之人，而無分利之人；使舉國之事業，皆為生利之事業，而無分利之事業，此墨子之志也。」⁸³至於墨子，則「論到人格，墨子真算千古的大實行家，不惟在中國無人能比，求諸全世界也是少見。」而墨

⁸⁰ 上引分詳梁啟超：《子墨子學說·非命》，《飲冰室專集》冊2，同註3，頁13、15。

⁸¹ 以上分詳梁啟超：《墨子學案·墨子之宗教思想》，《飲冰室專集》冊2，同註3，頁24。《子墨子學說·墨子之實行及其學說之影響》、《子墨子學說·非命》，《子墨子學說》，同前註，頁42、17。

⁸² 梁啟超：《墨子學案·第二自序》，同前註，頁4。

⁸³ 梁啟超：《子墨子學說·墨子之實利事業》，同註80，頁22。

學實行之大綱，「其最要莫如輕生死，次則忍苦痛。……欲救今日之中國，舍墨學之忍苦痛則何以哉？舍墨學之輕生死則何以哉？」⁸⁴於此並見梁氏解墨頗出愛國主義與致中國於富強的救國之想。此外，他對於墨子「尚同」主張之謂「天下之所以亂者，生於無政長，是故選擇天下賢良聖知辨慧之人，立以為天子，使從事乎一同天下之義」，亦將之比擬於發源自英國霍布士和陸克、而大成於法國盧梭的「民約論」。⁸⁵要之，梁氏論墨之謂「今舉中國皆楊也。有儒其言而楊其行者，有楊其言而楊其行者，甚有墨其言而楊其行者。……楊學遂亡中國。今欲救之，厥惟墨學」，⁸⁶及其《老子哲學》在發揚老學思想之餘，亦極不謂然於人們每說老子是厭世哲學者，而曰「我讀了一部《老子》，就沒有看見一句厭世的語，……老子是一位最熱心熱腸的人。」⁸⁷皆可以見他對於傳統文化的反思、批判與發揚，既是對所言「要人人存一個尊重愛護本國文化的誠意」、「要用那西洋人研究學問的方法去研究他，得他的真相」，然後綜合自己的文化而以西學補助之，組成「一個新文化系統」，再「把這新系統往外擴充，叫全人類全體都得著他的好處」之自我實踐；⁸⁸同時也是他欲藉發揚優秀傳統文化，以針砭國人缺乏公德心和群體意識，以改造國人習常的獨善其身和自私自利，並鼓動處困境的中國人發起救亡圖強心力的救國實踐。

五、借重佛教激發國人「心力」的宗教救國觀

宗教亦是文化的一個環節；晚清學界相較於清代前中期主要依考證學發展的主流學風，義理興味顯得更加濃厚而熱絡，其在佛學與諸子學上皆有一嶄新的復興局面。繼彭紹升（1740-1796）與龔自珍、魏源後，楊文會（1837-1911）是近代佛教復興的先驅——他承三教合流但改變原來以儒學為本位的三教關係，「以佛釋儒」、「以佛釋道」地從佛教角度詮釋儒、道思想；他吸收、借鑑西學，並順應社會進步潮流地創辦學堂（1907年創祇洹精舍），使新式佛教教育遍地開花，熊十力（1885-1968）、呂澂（1896-1989）等皆其門人歐陽竟無（1871-1943）之著名弟子；他還發起大規模的刻經事業，使佛教淨土宗、華嚴宗、唯識宗等皆有經可依；此外，他要求學佛者無須脫離俗務、摒絕萬緣，亦開出了清末民初以「居士」而非出家眾薰習佛學的「居士佛學」特色。要之，清代後期呈現了一片濃厚的佛教氛圍，龔自珍「狂便談禪」地藉佛教「空」與「苦」核心觀念以批判時政、改造

⁸⁴ 梁啟超：《墨子學案·實行的墨家》，同註81，頁30。《子墨子學說·墨學之實行及其學說之影響》，同註80，頁48。

⁸⁵ 梁啟超：《墨子學案·墨子新社會之組織法》，同前註，頁28。

⁸⁶ 梁啟超：《子墨子學說·敘論及子墨子略傳》，同註80，頁1。

⁸⁷ 梁啟超：《老子哲學·作用論》，《飲冰室專集》冊2，同註3，頁23。

⁸⁸ 梁啟超：《歐游心影錄節錄》，《飲冰室專集》冊7，同註3，頁37。

現實；魏源、楊文會則以佛教淨土理想會通社會理想；康有為亦以大乘菩薩行精神會通儒家經世思想，眾本性海地認為人類皆為同胞；章太炎建立起萬法唯識、翕辟成變的思想理論；梁啟超則借重佛教引導國人的無畏精神及凝聚愛國心，以鼓動救亡圖存的「心力」。

梁啟超早期對於「教」與「學」並未加以區別，他曾經認同其師康有為倡議尊孔教為國教，及其「保聖教」以對抗耶教的主張。他在 1897 年分析美國華工之地位低下、爭強鬥狠以及備受輕視侮慢時，亦希望藉由孔教「神道設教」的方式來教化人心，他並致信駐美公使伍廷芳，建議「凡華市繁盛之地，皆設建孔廟，立主陳器，使華工每值西人禮拜日，咸詣堂瞻仰拜謁，並聽講儒經大義，然後安息。則觀感有資，薰陶自易。」⁸⁹但是當他流亡日本並受日本宗教觀和佛教思想影響後，1902 年起便公開放棄了以孔教為國教的主張，且不惜以「今是昨非，不敢自默」的「我操我予以伐我」之姿，撰為〈保教非所以尊孔論〉以論「孔子者，哲學家、經世家、教育家、而非宗教家也。」「我輩自今以往，所當努力者，惟保國而已；若種與教，非所亟亟也。」他體認到孔教與群教不同，主張維護法律之信教自由，並批判「保教」說束縛國民思想且有妨於外交。⁹⁰其後他又發表〈論佛教與群治的關係〉，指出中國社會欲進步，必須要有一宗教信仰，以做為「群治獲進」與「治事」的心靈力量；然而孔教是教育之教而非宗教，「其為教也，主於實行，不主於信仰」，他教又多使人「不知而強信」，故唯有依賴「智」與「悟」而主張人人與佛平等的佛教，才是可以借重做為改善社會的宗教思想。察夫晚清革新派人士如龔自珍、譚嗣同、章太炎等，都在政治失意後對佛學生出豁然解脫的興味來；梁啟超亦切身地感知佛教以其因果、輪迴、業識與精神存在等說賦予個人生命行動意義，正是能夠增進個人在國家、社會、家族中團結一致，並且使所有國民意識到自己與國家改革休戚與共，而且是當做信仰的一種改善社會力量。故他之提倡佛教，除受日本佛教影響外，實際上也有他撰作〈我的生死觀〉的切己體認。因此他希望借重佛教以培養國民「智信而非迷信」、「入世而非厭世」、「兼善而非獨善」、「自力而非他力」的宗教信仰。⁹¹佛教正是梁啟超藉以教化現代國民——「新民」的宗教力量。

不過從「新民」之道出發，倚重做為改善社會力量的宗教觀，是實用性、功用性的宗教觀，並不是純粹的宗教信仰。或謂梁氏係「把宗教當作一種精神動員的方法，用來誘導、催引潛在的政治力量。」⁹²梁氏對於佛教的興趣，主要是從促進國家進步的目的來考量，希望藉由佛教轉化國民性並激發國人救亡的「心力」——他通過宗教信仰以培養國人的一體感，使在必要的時候，人人皆能為國家利益而犧牲小我；他藉由靈魂永存說使人們擺脫

⁸⁹ 梁啟超：〈致伍秩庸星使書〉，《飲冰室文集》之 3，同註 16，頁 5。

⁹⁰ 上論詳梁啟超：〈保教非所以尊孔論〉，《飲冰室文集》第 4 冊，同前註，頁 51-56。

⁹¹ 梁啟超：〈論佛教與群治之關係〉，《飲冰室文集》之 10，同前註，47。

⁹² 黃進興：〈梁啟超的終極關懷〉，《史學評論》第 2 期（1980），頁 95。

死亡恐懼，培養無畏的精神；他又以普渡眾生的菩薩行及心識之無窮盡力量，使人們發起願心而力去從事。故他說凡一切佛法、五蘊、十二因緣、八識等，皆「可以證明『無我』的道理。」又說「佛說五蘊，不外破除我相。」「所謂人生所謂宇宙，……隨生隨住隨變隨滅。隨滅復隨生，便是五蘊皆空的道理，也便是無我的道理。」⁹³他對於佛教的運用，主要是藉佛教心性說以發起國人的救亡信心與勇氣。

而梁氏之於「心力」強調，亦是晚清革新派的一種流行觀點。繼龔自珍敏銳察覺末世將臨及突出人才地強調「心力」作用，曰「天地，人所造，衆人自造，非聖人所造」，「心無力者，謂之庸人。報大仇、醫大病、解大難、謀大事、學大道，皆以心之力」，⁹⁴以此對舊制度展開批判後；清季則革新派立足斯義，復吸收西學“ether”（以太）的「電」的概念，且以之會通儒學價值地，將“ether”解釋成為具有超越與普遍意義的仁、善等心力。如譚嗣同《仁學》所建立的，以「仁一通一平等」做為思想導向的新仁學體系，便是通過他稱為「以太」的「心力」與「通」之作用，「遍法界、虛空界、眾生界」地達成。⁹⁵康有為亦曰「愛者力甚大，無所不愛。」「不忍人之心，仁也，電也，以太也，人人皆有之，故謂人性皆善。」⁹⁶其多以「以太」、「電」等西學概念，做為理解儒學心性論的思想進路。

至於梁啟超，亦對心力抱持高度肯定的態度，他也認為「心力」正是人能改變世界、創造世界的促使世界前進原動力。他論日本維新大儒中村正直所譯英著：《西國立志編》，便亟讚賞其「振起國民之志氣，使日本青年人人有自立自重之志氣，功不在吉田、西鄉下矣！」⁹⁷梁氏之高度看重思想力量，嘗曰：

思想者，事實之母也，欲建造何等之事實，必先養成何等之思想。⁹⁸

蓋心力渙散，勇者亦怯；心力專凝，弱者亦強。是故報大仇、雪大恥、舉大難、定大計、任大事，智者所不能謀、鬼神之所不能通者，莫不成於至人之心力。

⁹³ 梁啟超：《佛學研究十八篇·附錄二·佛教心理學淺測》，《飲冰室專集》冊7，同註3，頁40、55、57。

⁹⁴ [清]龔自珍：〈壬癸之際胎觀第一〉、〈壬癸之際胎觀第四〉，《龔自珍全集》（上海：上海古籍出版社，1999），頁12-13、15-16。

⁹⁵ 李澤厚說譚嗣同的「以太」是一種類似傳統哲學中「氣」的觀念——他用「以太」、電、心力等「氣」的概念，做為「仁」之所以能「通」以及宇宙的基本質素，因此它是「遍法界、虛空界、眾生界」，而無所不在的；在事物的聯繫、統一中，它們相互依存、相互轉化，而在「不生不滅」、「微生滅」、「生滅」的運動變化與發展中，天地得以日新，歷史得以延續、進化。所以「以太」是兼具生命與精神性的質體，兼具了自然實體與事物運動變化之規律。論詳李澤厚：〈譚嗣同研究〉，《中國思想史論·中》修訂本（合肥：安徽文藝出版社，1999），頁527-530。

⁹⁶ 康有為：《中庸注》，同註45，頁380。《孟子微》，同註45，頁414。

⁹⁷ 梁啟超：《自由書·自助論》，同註60，頁16。

⁹⁸ 梁啟超：〈國家思想變遷異同論〉，《飲冰室文集》之6，同註16，頁12。

他肯定思想意識地認為：只要具備心力便足以承擔大任，而力去改變現實的腐敗、怯懦等一切個人與社會的通病。他曾指出日本明治維新之所以成功，「其倡之、成之者，非有得於王學，即有得於禪宗。」¹⁰⁰——王學是心學的顛峰發展，陽明強調知、行不可為二事的「知、行合一」，反對「知見」之「口耳談說以為知」，強調唯有真正做到「致吾心之良知於事事物物」之「事上磨煉」了，才是「致良知」之完成實踐；禪宗則強調直契如來藏清淨心，肯定眾生心體即是佛性真心，眾生只要當體直顯真心便成佛道、或一經頓悟便入佛門，是其肯定心力作用而強調成佛之現世性與當下性。梁氏之倡導積極自由，則也由於人唯有思想自由，能不為「心奴」地無所牽累於世俗、境遇、情慾了，即達到一種精神境界不受任何牽絆之「我自由之」了，才能「大丈夫行事磊磊落落，行吾心之所志，必求至而後已焉。」¹⁰¹故其《自由書》嘗以〈精神教育者自由教育也〉名篇，而曰「自由者，精神發生之原力也。」所以「心」如何能夠產生力量？正以「心」之自由故。當國民素質提高並且達到思想自由了，則人人便能「求至而後已」地行「吾心之所志」，如此自是無往而不成功的，斯也即梁氏所蘄願於國人皆能具備的——救亡圖存之「心力」。

那麼，如何才能使思想自由、不受外物牽累並增進其心力？則梁啟超正是欲藉佛教以做為凝聚、增長之的內在力量。蓋佛教「緣起性空」之身非我有、現象塵緣，可以導人以「無罣無礙，捨身救世」的情操，復可以培養國人面對西人欺壓時所需要的愛國心與破生死利害的無畏精神。其論又曰：

人之所以不能成大業者，大率由為外境界之所束縛也。……一有沾戀，則每遇一事之來也，雖認為責任之所不容諉，而於彼乎、於此乎？一一計度之。……宗教者，導人以解脫有也，……身且非我者，而身外之種種幻象，更何留戀焉？得此法門，則自在遊行，無罣無礙，捨身救世，直行無所事矣。¹⁰²

梁啟超之於佛教，正是著眼於其心性說可以培養國人無私無我的愛國情懷，可以做為挽救中國所遭遇浩劫的思想力量——一種功用性的著眼。而「居士佛學」在晚清興起，其勸人學佛、不勸人出家以及經世救世的態度，也以其維護世道人心的救世宗旨與儒學的經世精神結合，而淡化了消極遁世的思想。其於近世佛教之入世轉向具有促進作用，也使得近世佛學得以關注現實社會的精神氣象，展現其入世性、思辨性與批判性的時代精神和新

⁹⁹ 梁啟超：《新民說·論尚武》，同註20，頁115。

¹⁰⁰ 梁啟超：《新民說·論自由》，同前註，頁50。

¹⁰¹ 梁啟超：《自由書·精神教育者自由教育也》、《自由書·善變之豪傑》，同註60，頁36、28。

¹⁰² 梁啟超：〈論宗教家與哲學家之長短得失〉，《飲冰室文集》之9，同註16，頁47。

貌。

六、結論

以變法維新的改良派形象躍上歷史舞台，並以「改造國民性」議題成為深遠影響二十世紀中國思想界的梁啟超，在政、學方面皆有突出的表現。他除追隨康有為變法外，還曾經輔袁、倒袁、輔段、擔任政黨領袖、辦報、講學、著述，是清季民初傑出的啟蒙思想家、宣傳家與學者。他的眾多著作，縮影了近現代中國思想界的演進歷程，在清代和先秦思想史領域更有為人稱道的佳績。綜論之，突出國家主義而強調「對於一身而知有國家，對於朝廷而知有國家，對於外族而知有國家，對於世界而知有國家」的梁啟超，¹⁰³亟主張以「新民」說的道德革命，做為開民智、新民德以及統貫他諸般論題的中心線索。他認為「新民」之道是建立現代國家的根本，並以此反對章太炎所代表的「以革命開民智」，他在《新民叢報》力倡君憲地與革命立場的《民報》展開激烈論戰，但亦以此而頗遭訕謗。

曾經活躍於政治舞台的梁啟超，後來因有感於學術文化移人之深、化人之遠，並深刻體會「一個國民，最要緊的是把本國文化發揮光大。……中國人總不要失掉了這份家當纔好」，¹⁰⁴而從政治救國轉為文化救國。因此本文聚焦在梁啟超救國實踐的文化進路，考察其新民思想對於國人的啟蒙作用，以及其於我國傳統舊社會在思想價值方面的轉型推動。在梁啟超強烈的救國動機下，他認為國人長期的人心積弊正是導致國家積弱的根源，是以他欲針砭國人的愛國心薄弱、缺乏群體意識與公德心等人心風俗與道德品格缺陷。他救國實踐的文化進路，主要突出改造國民性的道德革命，並以進化史觀的道德進步論勉勵國人的優良品格；此外，他還重視學術思想對於國民性的形塑作用，不但對我國古學展開全面省思，更致力於闡揚非儒學派而可與西學相互疏通證明的瑰瑋絕特思想家如管子、墨子等，在發揚優秀傳統文化之外，並欲藉以啟蒙國人的思想。再者，他也借重了佛教思想以引導國人的無畏精神和愛國心，他欲通過宗教信仰以培養國人的一體感，是一種對於佛教功用性著眼的宗教救國主張。

從推動我國舊社會思想轉型的角度來看，梁啟超「以覺世始，以傳世終」¹⁰⁵的新民運動，開啟了「五四」新文化運動的序幕；他用以改造國民性而強調「私德公德，本並行不

¹⁰³ 引見梁啟超：《新民說·論國家思想》，同註20，頁16。梁啟超雖亦祖述「《春秋》無義戰」與《墨子》「非攻」之學，但他亦嘗言「『無義戰』、『非攻』者，世界主義也；尚武敵愾者，國家主義也。世界主義屬於理想，國家主義屬於事實。世界主義屬於將來，國家主義屬於現在。今中國岌岌不可終日，非我輩談將來道理之時矣。」梁啟超：《新民說·答客難》，同註20，頁39。

¹⁰⁴ 語出（法）蒲陀羅（Boutreu），他是柏格森之師。文詳梁啟超：《歐游心影錄節錄》，同註88，頁36。

¹⁰⁵ 該語借自夏曉虹：〈以覺世始傳世終的梁啟超〉，《讀書》第5期（1995），頁137-142。

悖」的新民德，¹⁰⁶亦是近現代文化革新和國民素質改造的先導。如孫中山倡導的改良人格、鑄造國格，胡適的驅除五鬼（——貧窮、疾病、愚昧、貪污、擾亂），魯迅的國民劣根性剖析與改造……等，皆可視為「新民」思想的延續發展。雖然梁啟超反對流血的政治革命和外力干涉，力以提昇國民素質做為首務，要求社會改良與政治改革的漸進式改良主義——墨子刻所稱為「調適類型」者，在當時以革命為主流的流行觀點下顯得迂遠、不能救急，並未得到時人的認同與支持；惟誠如李澤厚所言：「革命、反滿是當時時代的最強音，革命派站在這一政治思想的前列，但在啟蒙工作方面卻把陣地讓給了改良派。」¹⁰⁷斯論或可以做為梁啟超一生思想貢獻的註腳，而梁氏的新民理論，在今日也仍然顯其光輝與價值。

¹⁰⁶ 梁啟超：《新民說·論公德》，同註20，頁13。

¹⁰⁷ 李澤厚：《中國近代思想史論》，同註7，頁396。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，臺北：藝文印書館，1982年。
- 〔宋〕朱熹：《朱子文集》，北京：中華書局，1985年。
- 〔宋〕楊萬里：《誠齋易傳》，《叢書集成新編》冊15，臺北：新文豐出版社，1985年。
- 〔清〕阮元：《學經室一集》，北京：中華書局，1993年。
- 〔清〕龔自珍：《龔自珍全集》，上海：上海古籍出版社，1999年。
- 〔清〕康有為：《康有為全集》，北京：中國人民大學出版社，2007年。
- 〔清〕譚嗣同：《譚嗣同全集》，臺北：華世出版社，1977年。
- 〔清〕嚴復譯：《群己權界論》，臺北：商務印書館，1968年。
- 〔清〕梁啟超：《飲冰室專集》，臺北：臺北中華書局，1978年。
- ：《飲冰室文集》，北京：中華書局，1936年。

二、近人論著

- 丁文江：《梁任公先生年譜長編初稿》，臺北：世界書局，1972年。
- 李澤厚：《中國思想史論·中》修訂本，合肥：安徽文藝出版社，1999年。
- ：《中國近代思想史論》，天津：天津社會科學院，2003年。
- 李璜：《學鈍室回憶錄》，臺北：傳記文學出版社，1973年。
- 俞祖華：〈啟蒙的兩種類型：嚴復梁啟超比較論〉，《煙台師範學院學報》，1994年第1期。
- 韋政通：《中國十九世紀思想史》，臺北：東大圖書公司，1991年。
- 張朋園：〈社會達爾文主義與現代化——嚴復、梁啟超的進化觀〉，《陶希聖先生八秩榮慶論文集》，臺北：食貨出版社，1979年。
- ：《梁啟超與清季革命》，臺北：中央研究院近代史研究所，1964年。
- 張麗珠：《清代的義理學轉型》，臺北：里仁書局，2006年。
- 張灝著，崔志海、葛夫平譯：《梁啟超與中國思想過渡（1890-1907）烈士精神與批判意識》，北京：新星出版社，2006年。
- 郭沫若：《郭沫若自傳》，南京：江蘇文藝出版社，1996年。
- 黃克武：〈梁啟超的學術思想：以墨子學為中心之分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第26期，1996年12月。
- 編：《公與私：近代中國個體與群體之重建》，臺北：中研院近代史研究所，2000年。

黃進興：〈梁啟超的終極關懷〉，《史學評論》第 2 期，1980 年 7 月。

戴景賢：〈論清中以迄清晚期學術發展之變局與其中所蘊含之思想脈絡〉，《文與哲》第 15 期，2009 年 12 月。

Cultural Change of Liang Ch'i-Ch'ao's Practice to Save the Country with Citizens' New Thoughts as Main Clue

Chang Li-chu^{*}

Abstract

This article is based on the cultural change of Liang Ch'i-ch'ao's practice of saving the country with his "new citizen" theory as the main axis to transform the nation. Liang Ch'i-ch'ao, who used cultural change of thought as a weapon of practice to save the country, established internal relationships between cultural and moral thinking and the change of moral values in traditional society. My writing context begins with the ideological circle of Qing Dynasty from the Confucian school of the "opposition of justice and profit" concept based on philosophy of pursuing interests for the "unity of justice" self-interest concept. Furthermore, the paper will cover Liang Ch'i-ch'ao thought basis for new justice, which was affected by western liberalism and nationalism, and transferred to his moral idea that emphasized both liberalism and national interest.

In the contemporary issue of saving one's country so that it may survive during the Qing Dynasty, Liang Ch'i-ch'ao focused on the "new citizen" theory of moral revolution as his basis to encourage countrymen to reform their morals and anticipated countrymen having independent and free personalities and national thought, as well as community values, in order to create the "new citizen's morals" of freedom and obedience, independence and affiliation, self-interest and national benefits, all to establish a national state that was suitable for the theory of evolution and foreign competition. The "New citizen" theory played an important role that supported cultural caring of Liang Ch'i-ch'ao's practice of saving the country, and also reflected his thoughts about moral progress, that everything would follow a general truth of evolution to go forward.

Keywords: theory of evolution, new citizen theory, transform nationality, moral progress theory, individual and group

^{*} Dean, College of Humanities, Mingdao University, Taiwan.

