

中央研究院近代史研究所
專 刊(70)

一個被放棄的選擇：
梁啟超調適思想之研究

黃 克 武 著



1902年時的梁啟超：在紳士外型下的翩翩君子

墨子刻先生序

民國七十一年（一九八二年）的秋天黃克武先生第一次上我在國立臺灣師範大學所開的課，從那個時候開始我們常常有密切的溝通與合作，而他一再地發表了多篇有價值的學術著作，尤其是他的「理學與經世——清初《切問齋文鈔》學術立場之分析」（載《中央研究院近代史研究所集刊》第16期，1987）、師大的碩士論文「《皇朝經世文編》學術、治體部分思想之分析」（1985）、「鏡花緣之幽默——清中葉中國幽默文學之分析」（載《漢學研究》，卷九期一，1991）、「清末民初的民主思想：意義與淵源」（載中央研究院近代史研究所編，《中國現代化論文集》，1991），和「從申報醫藥廣告看民初上海的醫療文化與社會生活」（載《中央研究院近代史研究所集刊》第17期下，1988），而最近他又出版這本專刊《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》。

有時看到黃先生這些傑出的作品，我常幻想而覺得自己是一個很不錯的老師。其實學生有兩種，一種沒辦法教，一種不需要教，而黃先生是偏到第二類。所以無論誰是他以前的老師，他都會找到他自己的路。然而我不能否認因為黃先生與我興趣投合，而在學術上有相當程度的交流與會通。我認為談歷史至少有三個不能相互化約的角度，即是注意到事件（episode，如第二次世界大戰的情況），重要人物的傳記（biography），與制度或思想

上的架構或模式（pattern，像宋明理學的構造或梁啟超思想的脈絡）。最理想的歷史家會同時強調這三個方面，但是多數的學者往往會偏到其中之一，而黃先生與我一樣，特別喜歡研究上述中的第三項：歷史的模式。

然而如何研究思想模式也是一個很重要的問題。在研究某種思想時，我們當然要知道它有沒有「價值」，所以有像唐君毅教授所撰《中國文化之精神價值》那樣的書，此即是一種評估性的研究或哲學性的分析。這樣的書雖然也描寫思想的一些特點，但它最重要的目標是以一種對真理或人生價值的了解去評估該種思想，看它是否能發揮真理，或對真理有所誤解。

這種評估性的研究當然有其重要性，但是從歷史學的角度來看，即使是一些沒有價值的思想，歷史學家也應該很詳細地加以描寫而不應忽略。為什麼？

第一，歷史學家和人類學家一樣希望了解所有人類生活之中重要的面向，並把握所有人類生活的構造，而在研究思想之時，如果某一觀念或某一詞彙常常出現，並在該思想邏輯上有其意義，那麼它就算是重要的，例如宋明理學常常談到「陰陽」，從現代科學的角度來看，這些說法幾乎沒有價值，而在研究歷史時，歷史學家不能抹殺這些說法而專從「爲己之學」的角度來了解宋明理學。

第二，要決定某一觀念有沒有價值並不是一個很簡單的事。很多學者覺得「理性」與「道德」是很明顯的東西，而用它們來評估歷史性的觀念也是輕而易舉的，然而「理不易明」，這樣的工作並不容易。比方說黃先生在這本書中描寫到二十世紀初兩種很不相同的對中國現代化的看法，即是譚嗣同的轉化性的看法與

梁啟超的調適性的觀點。那一種思想比較合理？要討論這個問題需要很多的研究與反省，才能慢慢地找到一個比較合理的觀點，在此過程中人們並無法依賴一些很明顯的標準來從事評估工作。換言之，我們處於一個中西文化交融的複雜時代，因此需要將「評估標準」的問題挖掘出來，並以最系統的方法來尋求解答。然而這種工作必須以一個更基本的工夫為基礎，亦即是將評估與描寫的兩個方面盡可能地分開來。這樣一來，我們一方面能好好地描寫歷史人物的思想特徵，另一方面也能慢慢地考慮到這些思想特徵到底具有何種價值。

黃先生這一本書並沒有完全避免評估的問題，但是他的貢獻是在描寫方面。梁氏的思想博大精深、複雜多變，而在近代中國有很大的影響力。所以難怪在中西學術界，每一個年代的學者都對梁啟超的思想有他們自己的看法。黃先生現在仍然繼續地研究梁啟超的思想，他以後會有更進一步的完整解釋，然而我相信他這一本書的結論完全立足。我不否認我覺得黃先生這個研究十分重要。我也相信我們越了解梁氏調適思想的特徵，我們就越可以認識到此一思想所具有的價值。

我個人認為近代中國的「啟蒙」與其說是在於五四運動，還不如說是在於梁氏的調適思想。梁啟超和不少西洋學者一樣，以為現代化不單純是培養工具性理性過程，而是一種「極高明而道中庸」的奮鬥，即是把神聖的價值與物質的進步結合在一起。而且他和牟宗三教授一樣，了解到此一聯合的過程是一條充滿困難而歧曲複雜的「曲通」之路，人們不能在一瞬間直接地跳入一個「大公無私」的理想境界。現在很多歷史學家以為在歷史的因果關係中，思想的因素不重要，我不以為然。其實無論是西洋文化

也好，中國文化也好，二十世紀人類悲劇的淵源常常和知識分子在思想上的取捨有密切的關係。

墨子刻 1993, 11, 16

自序

梁啟超是一位複雜多變的思想家，自民初以來中、外文之中有關梁氏思想的研究可謂不勝枚舉，本文是以前人的研究為基礎，企圖以《新民說》為基本史料分析梁啟超在清末的思想變遷與意義。《新民說》在問世之後就深受讀者歡迎，可以說是中國新知識分子必讀的一篇東西，因此此文的內涵在某種程度上反映了當時一些知識分子的價值觀念。《新民說》所討論的主要課題和梁氏對這些課題所提出的回答都是對中國近代思想史有興趣的人所不能忽略的。

這本專刊的出版對作者來說一方面是一個結束，另外一方面也是一個新的開始。就前者而言，它代表過去十年間對中國近代思想史的學習與摸索的一點點心得，希望提出來與師友們共享。但就整體的研究計畫來說，這只是一個初步的成果，本研究所希望探索的根本問題是辛亥革命前夕中國思想界的整體狀況，或說當時思想的光譜 (intellectual spectrum)，而梁氏的思想只是其中一端而已。接下來還有許多的工作要做，例如嚴復的思想內涵及其在此光譜上的角色、《民報》與《新民叢報》的辯論，甚至此一思想光譜與十九世紀初葉以來傳統經世思想的關係等都有待澄清。

這一本專刊的前身是作者於一九九二與九三年在史丹福大學與范力沛 (Lyman P. Von Slyke) 與康無爲 (Harold Kahn)

兩位先生所寫的兩篇學期報告，原是以英文寫成，只具論文的型式，後來以中文改寫，逐步修改、增添，而發展為十餘萬字的一個專刊稿。在此要特別感謝兩位老師這幾年的細心教導，以及梅爾清（Tobie S. Meyer）等同學的砥勵，沒有史丹福大學所提供的學術環境，這本專刊是寫不出來的。文成之後又經張朋園先生、張灝先生及一位不知名的審查者看過，提出一些批評與謬讚。兩位張先生是當今研究梁啟超思想的祭酒，能撥冗校閱是我最大的榮幸。

張灝先生對作者所提出梁氏思想的三個特點有不同的意見，他肯定梁氏思想與傳統的密切關係，對梁氏的幽暗意識有所保留，對我所說的梁氏對個人自由的強調，以及卷首所引蕭公權先生的話則不表贊同。張灝先生認為梁氏受傳統影響，他對羣己的看法採取「人格主義」（personalism），強調個人的尊嚴，但沒有個人至上的觀念，尤其在清末之時，中國正處於危急存亡的關頭，所以張灝先生認為梁氏所重視的仍是羣體，他有很強的個人要為羣體犧牲的觀念。這些地方有待讀者的判斷。

這一本專刊的出版最應感謝的是墨子刻先生（Thomas A. Metzger），與墨先生的一段因緣是我學術生涯中最幸運的一件事。一九八二年墨先生於師大客座，我上了他的先秦政治思想史與明清制度史的課，一九八五年他與李國祁先生又指導我以鴉片戰爭前夕魏源所編《皇朝經世文編》為題撰寫碩士論文。他對學問的執著、對中國文化的愛好以及對臺灣經驗的肯定，不但使人景仰也令人感動。我這些年來所寫的東西都與他反覆討論，這一書也不例外。我在完成中文的初稿之後來回請墨先生為我改了十餘次，他稹密的思考與嚴厲的批判使我漸漸養成不敢亂下妄

語的習慣。他常說這一種治史的態度是學自楊聯陞先生。當然墨先生治中國思想史有他自己的心得，他不但一字一句地研讀中國古典文獻，更以一套自創的分析架構來重建思想家思考的過程（thinking）。這一本專刊如果對學術界有一些貢獻的話和這套新的方法論有很密切的關係。我願意將這本書獻給墨子刻先生。

在本書出版的過程中承蒙魏秀梅女士、許淑玲女士以及本所同仁的多方協助，謹致謝忱。最後要感謝父母及妻子麗珍對我的照顧。

黃克武序於南港

1993, 7, 24

目 錄

墨子刻先生序	1
自序	1
第一章 導論.....	1
第二章 《新民說》的創作背景與影響	41
第三章 目標：自我與羣體的關係	61
第四章 梁啟超對知識的看法	93
第五章 梁啟超對世界歷史與中國現況的觀察.....	107
1. 地理、宇宙與人性.....	107
2. 社會的組成結構與歷史發展的基本原則.....	115
3. 西方與日本的歷史發展.....	122
4. 中國傳統.....	126
5. 中國當前的困境與希望的淵源.....	134
第六章 梁啟超對實現目標之方法的看法.....	143
第七章 譚嗣同的《仁學》及其與梁啟超調適 思想之異同.....	159
第八章 結論.....	177
參考書目	197
索引.....	213

任公的民權思想與《民報》所揭載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……他反對「民之父母」的政治觀。民權的目的是經過「開民智」、「新民德」的程序使個人得到最高的人格發展。一個政府管理人民的生活，無微不至，縱然使得人人豐衣足食，但因為他阻礙了個人自動自發的能力，也不能算是真正良好的政府。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能力為目的，而以檢束個人自由以伸張國家自由為宗旨……如果上述的觀察尚無大誤，那麼任公之與革命運動終歸分離似乎還有思想上的因素。

蕭公權，張朋園著《梁啟超與清季革命》序

第一章 導論

在十九世紀末與二十世紀初，中國知識分子思索的一個根本課題是如何修改自身的文化傳統以促進國家的現代化（modernization）。他們努力追求的首先是使中國達到物質生活的富裕與軍事上的成功，清季自強運動的展開與此「追求富強」的意念有直接的關係。但隨著自強事業的艱辛與中日甲午之戰的挫敗，知識分子逐漸地了解到西方的富強實際上是奠基於一套民主的政治制度，因此對於「民主」的討論又成為人們思考的焦點。當時思想界的代表人物如譚嗣同（1865～1898）、章炳麟（1869～1936）、孫中山（1866～1925）、康有為（1856～1927）、梁啟超（1873～1929）等人幾乎都是環繞著「富強」與「民主」的觀念來思考中國現代化的問題。^①

然而辛亥革命前後知識分子對現代化與文化修改的辯論卻形成了一個複雜的思想的光譜(spectrum)，其中有兩個較重要的不同傾向，在光譜的一端比較強調漸進革新，而光譜的另一端則比較強調激烈變革，清末民初之時這兩者分別以改革派（或稱立憲派）與革命派為代表，在此之後也有其它方面的表現。清末民初改革、革命兩派的分歧一方面固然是在於權力衝突與私人恩怨，

^① 有關近代中國民主觀念的討論見拙著「清末民初的民主思想：意義與淵源」，《中國現代化論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，民國80年），頁363-398。

另一方面也涉及兩者對於一些根本問題的不同主張。根據亓冰峰與朱法源等人對清末（主要是1905～1908年間）改革派《新民叢報》與革命派《民報》之論戰的研究，這些主張可分為民族、政治與社會民生三方面來說明：在民族方面，革命派主張排滿，以為推翻滿清是政治改革的前提；改革派則以為滿漢一家，認為沒有種族革命也可以進行政治改革，因為關鍵不在滿人而在全體國民的程度。在政治方面，革命派以為實行革命是救亡圖存的唯一途徑，故主張以武力革命推翻專制，建立共和政府；改革派則以為革命不但伴隨著殺人流血之慘劇、下層社會暴動，而且給予外國干涉之口實，會導致瓜分與亡國，故他們倡導漸進改革，主張先採行開明專制，再逐漸進步到君主立憲與民主共和。在社會民生方面，革命派追求土地國有與平均地權，其著眼點是無私與平等的原則，是傾向社會主義的；改革派則並不反對社會主義的終極理想，但不同意立即實行社會革命，他們以為中國之患在貧，不在不均，社會革命陳義過高，立即推行僅會帶來動亂，故他們傾向採取資本主義的經濟政策來提高生產。^②

② 有關此次論戰的討論見張朋園，《梁啟超與清季革命》（臺北：中央研究院近代史研究所，民國53年），頁207-232；亓冰峰，《清末革命與君憲的論爭》（臺北：中央研究院近代史研究所，民國55年），與朱法源，《同盟會的革命理論》（臺北：中央研究院近代史研究所，民國74年）。日文方面有寺廣映雄，「革命瓜分論の形成めぐつて——保皇・革命の対立」，收入《中國革命の史的展開》（東京：汲古書院，1979），頁43-71，以及有田和夫，「改良派と革命派——變革意識のかたち」，收入《清末意識の構造》（東京：汲古書院，1984）。英文方面有 Michael Gasster, *Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911: The Birth of Modern Radicalism* (Seattle: University of Washington Press, 1969), pp. 68-84. 以及 Martin Bernal, *Chinese Socialism to 1907* (Ithaca: Cornell University Press, 1976), pp. 129-197.

上述兩派的區別亦涉及雙方思想淵源與類型的差異，蕭公權（1879～1981）在張朋園所著《梁啟超與清季革命》的序中有一段既敏銳又重要的話：「任公的思想似乎比較接近英國傳統的自由主義……民權的目的是經過『開民智』、『新民德』的程序使個人得到最高的人格發展……革命論者……的思想淵源，與其說是英國的洛克（John Locke）或穆勒（J.S. Mill，本文譯為彌爾），無寧說是法國革命先覺的盧梭（J.J. Rousseau，本文譯為盧騷）。他們理想中的政治不以限制政府權力以發展個人能力為目的，而以檢束個人自由以伸張國家自由為宗旨」，^③其中已點明立憲派的梁啟超強調限制政府權力與發展個人人格，革命派的支持者則力主伸張國家自由而檢束個人自由。李澤厚也指出「改良派」（包括康、梁與嚴復等人）主張「英國派自由主義的政治思想」，革命派則信奉「強調平等的法國派民主主義政治思想」。^④至於朱泓源則以為革命派的民主思想特別受到孟德斯鳩（Montesquieu）的三權分立與盧騷「總意」（general will）觀念的影響，改革派則批評「總意」無法實現。^⑤以上思想的分野實際上是植根於兩個精神迥異的西方民主傳統，這一區別對當代研究西方政治思想的學者來說似乎並無爭議性，一是以盧騷（1712～1778）、黑格爾（Hegel，1770-1831）、馬克斯（Karl Marx，1818-1883）為典型的民主傳統，一是以約翰彌爾的《自由論》（On Liberty）一書為代表的自由民主傳統（liberal

③ 蕭公權，「張朋園《梁啟超與清季革命》序」，該書頁2-3。

④ 李澤厚，《中國近代思想史論》（北京：人民出版社，1979），頁281。

⑤ 朱泓源，《同盟會的革命理論》，頁117。

democracy，以下亦稱彌爾主義，Millsianism）。前者主張建立一個可以徹底表達人民意志並消除所有階級間之剝削的政治體制，具有強烈的改造世界的烏托邦精神，馬克斯在「共產黨宣言」（“Manifesto of the Communist Party”）中所表達的正是此一理想。⑥後者的代表人物除了彌爾之外還有在他之前的洛克和美國的聯邦主義者（The Federalist），與在他之後的韋伯（Max Weber, 1864-1920）、熊彼得（Joseph A. Schumpeter, 1883-1950）和二十世紀美國主流的政治思想家，他們的理論則以承認階級劃分之社會為起點，力圖以一套民主的架構來保障個人不受政府壓迫，並進一步提供人們自我發展的機會。⑦由此可見上述兩個近代中國民主思想的取向在西方有其淵源。

上述革命派與立憲派的對立，或彌爾主義與馬克斯思想的對立，牽涉到一個很根本也是不少人曾經談到的一個區別。最早談到這一區別的人可能是德國歷史學家 Ernst Troeltsch (1865-1923)，他認為西方宗教史上有「宗派型」(sect type) 與「教會型」(church type) 的區別，宗派型的宗教團體態度較激進，他們要求自我與上帝的直接溝通，並主張超越現實的罪惡世界而達到道德上的絕對純淨；教會型的宗教團體態度則較保守，他們接受世俗的秩序，並與現實政權合作，希望在不完美的世界中逐漸

⑥ Karl Marx and Friedrich Engels, “Manifesto of the Communist Party,” in Robert C. Tucker ed., *The Marx-Engels Reader* (New York: W.W. Norton & Co., Inc., 1978), pp. 469-500.

⑦ 有關西方的兩個民主傳統見David Held, *Models of Democracy* (Oxford: Polity Press, 1987), pp. 72-139. 中文方面的簡要介紹見拙著「清末民初的民主思想：意義與淵源」，頁 367-372。

地進步。⑧此一看法與錢穆（1894～1990）所謂的中國思想史上「經術派」與「史學派」的區別不謀而合。錢穆以為經術派偏於理想，主張依據經典從事徹底改革，他們強調尊師重道、道統高於治統，論史則主王霸之辨，要求取法三代，在宋代可以以主張變法的王安石（1021～1086）為代表；史學派則偏於現實，主張逐步改良，他們不樹立一鮮明的理想，僅就事論事，論史則不主王霸之辨，以為漢唐亦有可取之處，在現實態度上，他們尊重政治權威，傾向尊君重治，在宋代可以以反對新法的司馬光（1019～1086）為代表。⑨墨子刻（Thomas A. Metzger）所提出的「轉化」（transformative approach）與「調適」（accommodative approach）的分析架構也強調類似的區別，他所謂的轉化類型接近上述「宗派型」與「經術派」的想法；而調適類型則傾向「教會型」與「史學派」的觀點。從這一角度來看，我們可以說近代中國的革命派傾向「轉化類型」，主張以一套高遠的理想徹底改造現實世界，以達到「拔本塞原」的目的，他們多以為歷史有兩個階段，一為完全成功的將來或當代的歐美社會，一為徹底失敗的當代中國，而歷史上成功的例子使他們樂觀地相信理想終將實現；改革派則傾向所謂的「調適類型」，以為不可只看理想而不顧現實，因此他們主張小規模的局部調整或階段性的漸進革新，

⑧ Ernst Troeltsch 的觀點見 Talcott Parsons et al., eds. *Theories of Society*, 2 vols (New York: The Free Press of Glencoe, 1961), I: 664-670.

⑨ 錢穆的觀點見《國史大綱》（臺北：商務印書館，民國37年），下冊，頁442-447；「經學與史學」，收入杜維運、黃進興編，《中國史學史論文選集》（臺北：華世出版社，民國65年），頁120-137。亦見拙著，「錢穆的學術思想與政治見解」，《國立臺灣師範大學歷史學報》，期15（民國76年），頁396-398。

並反對不切實際的全面變革。^⑩ 轉化與調適的對照是一組十分有效的分析工具，在本文中將視之為一根本的分析架構。這一組概念與文化修改或現代化（現代化為文化修改的一個例子）也有很密切的關係，當中國開始現代化之時，知識分子很熱烈地辯論到底應該以激烈轉化的方式，還是逐漸調適的方式，來修改中國文化。

從中國近代歷史的經驗來看，民國初年以來革命派所代表的轉化取向就一直居於思想上與政治上的優勢地位。辛亥革命前後主張改革的立憲派受挫於革命黨，而革命黨演變為國民黨之後再受挫於比它更激烈、也更強調徹底轉化的共產黨。美國中國近代史學界的著名學者費正清（John King Fairbank, 1907-1991）認為整個中國近代史是一個「革命」的過程，而此一革命的頂點

^⑩ 有關墨子刻「轉化與調適」之分析架構散見該氏的著作，尤其見 Thomas A. Metzger, *The Internal Organization of Ch'ing Bureaucracy: Legal, Normative, and Communication Aspects* (Cambridge: Harvard University Press, 1973); *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1977). “Ching-shih Thought and the Societal Changes of the Late Ming and Early Ch'ing Period: Some Preliminary Considerations”，收入《近世中國經世思想研討會論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，民國73年），頁21-35；“T'ang Chiün-i and the Conditions of Transformative Thinking in Contemporary China,” *The American Asian Review*, Vol. III, No. 1 (1985), pp. 1-47. 亦見拙著，《皇朝經世文編學術、治體部分思想之分析》（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，民國73年），頁291-295；「理學與經世——清初《切問齋文鈔》學術立場之分析」，載《中央研究院近代史研究所集刊》，期16（民國76年），頁37-65。

是毛澤東思想與政策的成功。^⑪的確，整體來看，中國近代史上最顯著的發展過程是從辛亥革命與五四運動以來對西方民主制度的嚮往、草創，一直到民國三十八年（1949）共產政權的建立，這一過程充分顯示了漸進式追求自由民主政治和資本主義生活方式的挫敗以及「革命論」的大勝。1949年之後在中國大陸的共產政權標舉著「革命」的口號，企圖以一套烏托邦式的理想徹底改造中國社會，建立羣體主義為中心的共產理想，在個人方面則以「雷鋒精神」鼓吹人們犧牲小我、完成大我；後來更發動所謂的「大躍進」與「無產階級文化大革命」，號稱能在短時間之內使中國趕上歐美各國，其中都帶有徹底轉化的精神。

轉化的精神不但在政治層面受到歡迎，在思想方面更為重要。余英時指出從二十世紀初期開始，中國知識分子的心靈就受到一種激烈的思想模式所統制，因此他將二十世紀中國思想史描繪為一個「激烈化」（radicalization）的過程，而促成此現象的重要原因是中國之國際地位與中國知識分子之角色的「邊緣化」（marginalization）。^⑫的確，中國近代史上激烈的烏托邦思想（包括勞思光在《中國之路向》中所謂的「求仙思想」^⑬）曾受到

⑪ John King Fairbank, *The Great Chinese Revolution, 1800-1985* (New York: Harper & Row, Publishers, 1987), p. x. 中文方面的介紹可參考朱法源的書評，載《近代中國史研究通訊》，期7（民國78年），頁162-165。

⑫ Yu Ying-shih, "The Radicalization of China in the Twentieth Century," *Daedalus* 122: 2 (1993), pp. 125-150. 亦見余英時，「中國知識份子的邊緣化」，收入《中國文化與現代變遷》（臺北：三民書局，民國81年）。

⑬ 勞思光，《中國之路向》（香港：尚智出版社，1981），頁36-38。勞氏提到近代中國人在面對困境時有三種主要的反應，一為換體思想，全盤西化論屬於此反應；二為掘寶思想，此想法認為只要復興了傳統文化，中國就可以脫離歷史的困境；三為求仙思想，同時否定中西文化的成績，而希望追求某種廣包一切，卻意義朦朧的空虛理想。勞氏也指出「革命」的思潮和其中的求仙思想很類似，他們相信自己掌握了一種絕對真理，並要別人跟隨他們的想法來改造世界。

許多人的支持；而「保守」則成為頑固與落後的代名詞，或被認為是御用文人支持既得利益者的藉口，總之多數人認為它是一個具有負面意義的字眼。1949年之後中國大陸的史學家幾乎都接受官方意識型態，肯定革命在中國近代史上的意義，在他們的著作中，洪楊起義、辛亥革命與共產黨的興起都被寫成歷史的「進步」，而康梁等人所推動的維新立憲運動則被說是「反動」，並被視為是阻擋進步的障礙。甚至在毛澤東去世之後大陸學術界所關懷的主要課題還是環繞著轉化思想，例如許多學者熱烈地討論為何具有崇高精神的五四「啟蒙運動」在近代中國面對「救亡」之時遭到挫敗？他們將五四視為一種絕對的理想，而沒有意識到五四轉化思想中烏托邦性格之本身所具有的局限性；至於反省五四運動的「新儒家」思想則為他們所忽視或貶抑為膚淺之論。^⑭

具有轉化色彩的革命論一方面在1949年之後的中國大陸大行其道，另一方面在臺灣也長期受到多數人的肯定。從臺灣史學界處理辛亥革命前後之思想與人物的史學作品可以看出此一趨向。潘英在《革命與立憲》一書中評論了四十五部臺灣史學界有關此一主題的主要作品，其中包括多數中文的著作與少數西文書的翻譯。他認為大多數他所評論的書都被框在一個所謂的「革命典範」的研究取向之內，而只有極少數的人能打破這個正統觀念或政治神話而公允地研究這一段歷史。綜合作者的觀點，這一「革命典範」有以下幾個重點：一、盲目崇拜孫中山，一切成就歸之於孫中山以及他所領導的革命活動。二、極端諱言革命陣營內黨派的分歧與人際的衝突。例如不重視興中會時期孫中山與楊衢雲

^⑭ 有關大陸學術界對五四啟蒙運動的討論見顧昕的新著，《中國啟蒙的歷史圖景》（香港：牛津大學出版社，1992）。

的分裂，同盟會時期章炳麟與宋教仁對孫氏的非難，以及忽略光復會與華興會之角色等。三、認為「革命」是好而「君憲」是壞，並抹殺或塗黑立憲派人士的貢獻。

潘氏以為亓冰峰在民國五十五年（1966）出版的《清末革命與君憲的論爭》一書是革命典範的一個很好的例子。亓冰峰在此書中仔細地檢驗《民報》與《新民叢報》的論爭，他指出兩派立論是「絕對不相容的」，在評估方面則採取革命黨人胡漢民等人之說法，以《民報》之言論為潮流所趨，在辯論之中得勝，而《新民叢報》之說則是「屢屢變遷，前後矛盾」，故「不得不敗下陣來」。這種觀點被潘英評為是革命黨人的宣傳品。^⑯

西方學術界對中國現代政治思想的研究也採取類似的觀點，肯定轉化而貶抑調適。李文孫（Joseph R. Levenson）以為清末民初的保守取向是出於一種對僵死文明的情緒性的依戀反應，不是理智的抉擇。^⑰林毓生對五四反傳統思想的研究中雖對五四思想中全盤式的反傳統思想與科學主義有所批判，但他仍以五四思想是啟蒙，也是思想發展的正統，而將當時批判五四的保守思想認為是「軟弱無力」或是「荒謬」的，史華慈在該書的序言中大力褒揚此書，似乎同意林氏的觀點。^⑱至於另一本討論五四的專

^⑯ 潘英，《革命與立憲》（臺北：谷風出版社，民國77年）。亦見拙著「評潘英《革命與立憲》」，刊於《近代中國史研究通訊》，期14（民國81年），頁144-148。有關潘英對亓冰峰之書的評論見該書頁231。

^⑰ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy* (Berkeley: University of California Press, 1958).

^⑱ Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979).

著 Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919.* 也同樣將五四視為意義崇高的「啟蒙」。㊯ 在英文著作中第一本對保守思想研究的專書是 Charlotte Furth 所編的 *The Limits of Changes: Essays on Conservative Alternatives in Republican China.* 書中作者們開始注意到五四以外的思想狀況，但是這一保守取向卻被視為思想的歧路。極有意義的是該書並沒有人討論到梁啟超的思想，相反地，它接受在美國中國史學界中一個很流行的看法，亦即是將梁氏思想視為是五四運動的前趨，而忽略了梁氏思想後期的轉變及其與五四思想的重要差異。㊰ 在美國學術界大力批判「革命典範」的學者是墨子刻與馬若孟 (Ramon Myers)，其中墨氏以為中國近代思想有轉化與調適的兩個思潮，兩者有極複雜的辨證關係，同時像新儒家那樣保守調適的取向不是沒有道理的。㊱

然而1980年代以後逐漸有一轉變，較多數的人開始肯定調適取向。例如1982年臺北中國論壇社舉辦「當代新儒家與中國現代

⑯ Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919* (Berkeley: University of California Press, 1986). 余英時也曾討論到將五四視為啟蒙的說法，他說啟蒙一語意指將中國史看成一片黑暗與愚昧，而不承認中國古典中有值得重新發掘的東西。見「中國知識份子的邊緣化」，《中國文化與現代變遷》，頁48。

⑰ Charlotte Furth, ed., *The Limits of Changes: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge: Harvard University Press, 1976).

⑱ Roman Myers and Thomas A. Metzger, "Sinological Shadow: The State of Field of Modern China Studies in the United States," *Washington Quarterly*, 3:2 (1980), pp. 87-114. 中譯見劉紀曜、溫振華合譯，「漢學的陰影：美國現代中國研究近況（上、下）」，《食貨月刊》，卷10，期10、11（民國70年），頁28-41, 37-51. Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament*.

化」討論會，許多學者都開始肯定新儒在中國現代化上意義。^{②1}同時不少人也開始認為就實現中國現代化的理想而言，調適取向較轉化取向更為有效。我們可以舉臺灣學者張朋園、朱泓源與大陸學者李澤厚為例，來說明這種思想上的變遷。

張朋園教授在民國五十三年（1964）出版的《梁啟超與清季革命》一書中不但正面的肯定革命的價值，而且指出梁啟超的歷史意義在於他對革命成功有「不可低估」的貢獻。然而在民國八十年（1991）的一篇討論革命與現代化的文章中他大力批判革命；在八十一（1992）出版的一篇有關三本熊希齡（1870～1937）之作品的書評中，他一方面批評大陸學者不自覺中接受了革命家的觀念，反對熊氏的改良主義，另一方面也表示自己從一個革命的服膺者轉變為改革的推崇者：

我原先也是一個革命論的服膺者。但是當我們回首辛亥革命以來的不斷革命，多少生靈塗炭，多少破壞？破壞勝於建設，我們不禁擲筆三嘆，疑問革命帶給我們什麼？中國革命幾近一世紀，革命固有所得，但代價太高，尤其以革命換取貧窮最為不值……我希望大家不要再歌頌革命，看看改良派如熊希齡的理性與穩健，革命家應該說自己錯了！^{②2}

②1 《中國論壇》（1982），「當代新儒家與中國現代化」專號。

②2 早期觀點見張朋園，《梁啟超與清季革命》，頁330。後來的轉變則見張朋園，「革命與現代化交織下的近代中國」，《思與言》，卷29，期3（民國80年），頁1-20，以及「熊希齡研究的展開——三種相關出版品評介」，載《近代中國史研究通訊》，期13（民國81年），頁196。

除了張氏以外，朱泓源在民國七十四年（1985）所出版的《同盟會的革命理論》一書中也有類似看法。朱泓源雖然仍以同盟會的革命理論為思想的主流來解釋辛亥革命前的思想狀況，但是他不但批評革命派理論上的缺失，而且表示揆諸史實，在許多地方改革派的理論較為正確。例如他以為同盟會在民族方面反滿的訴求是感性的，器度不如改革派來得寬廣；在政治理論方面他們沒有解決個人自由主義與國家主義之間的價值矛盾；在社會革命方面《民報》諸人太重視平等，而忽略了能够促進國家富強與社會繁榮的其它因素。他明確地指出：「二十世紀的歷史已證明，理想型政治大革命常使生靈塗炭，緩慢漸進但穩重的改革理論才合時代需要」。²³他的觀點被大力攻擊「革命典範」之史學作品的潘英視為公允之作與臺灣史學界的異數。²⁴

李澤厚在 1992 年 5 月出版的「和平進化，復興中華：談『要改良不要革命』」一文中很清楚地剖析了自己思想的演變，大致而言在 1980 年以前他還肯定大陸人文學界既定的結論，認為改良思想是阻撓歷史前進的障礙，而革命才是推動中國政治、社會、歷史前進的動力。他的《中國近代思想史論》一書基本上反映了這一種早期的看法。1980 年代以後隨著大陸學術禁忌的逐漸解除，他才開始私下宣講「戊戌變法可能成功，辛亥革命一定失敗」，認為「改良並不一定壞（錯），而革命並不一定好（對）」。雖然這並不是說中外古今所有的革命或革命的主張通通都錯了，但就本世紀中國來說，一味地提倡革命，肯定革命，歌頌革命，的確並非好事，而是思想史上值得研究和總結的一大問

²³ 朱泓源，《同盟會的革命理論》，頁96, 137, 150, 225。

²⁴ 潘英，《革命與立憲》，頁25。

題」。②5

上述從「肯定革命」轉向「推崇改革」的過程在中國近代史研究之上幾乎可以說是一種典範性的轉變（paradigmatic change），它使學者可以從一嶄新的角度重新檢討許多清末以來的史事。這一新觀點產生的社會背景十分複雜，作者以為一方面在中國大陸，由於長期革命所帶來的負面效果，使人們表現出對共產理想的幻滅感與重新追求民主制度的高度信念；另一方面隨著東歐與俄國共產世界的崩潰以及臺灣在政經發展的成就，調適性的改革主張逐漸受到較多的肯定。1980年代以來中國大陸的改革開放政策正代表了此一趨勢。當然這一轉變是否與臺灣近年來的發展有直接的關係仍是一個尚未解決的課題，但臺灣思想界上對資本主義與儒家傳統的肯定實際上是與梁啟超等人對中國現代化的構想相當配合。這也就是說1949年之後臺灣的發展到某種程度上是離開了革命取向，而採取了改革與調適的路子，而這一種穩健的改革路線是臺灣今日政、經成就的重要基礎。因此一個很值得思索的問題是張朋園教授所說的：「要是中國這動亂的一世紀能在安定中求改進，說不定今天我們已經擺脫了貧窮。」②6換言之，我們是否能說近代中國悲劇的原因之一是因為人們放棄了梁啟超那種調適性的現代化取向，而採取了革命論的轉化思想？當然作者承認思想不是決定歷史的唯一因素，其它社會經濟與國際環境等因素和思想因素同等重要，但從思想史的角度來看，梁

②5 李澤厚，「和平進化，復興中華——談『要改良不要革命』（上）」，《中國時報週刊》，1992年5月3至9日，頁42-45。

李澤厚，《中國近代思想史論》（北京：人民出版社，1977）。

②6 張朋園，「熊希齡研究的展開——三種相關出版品評介」，頁196。

啟超的調適性的現代化取向以及當時人們對此取向的反應無疑地是中國近代思想史上的一個關鍵課題。我們不得不問：在二十世紀初年，當中國面臨著思想抉擇時，為何人們排斥漸進改革的路子，而選擇了革命？換言之，是何種的思想模式（mode of thinking）促使了這一種選擇？

但是如果說從中國的角度來看，梁氏所代表的調適取向比較合理的話，從一些西方的觀點來看，這種調適思想還是不够合理。這樣一來在辛亥革命時期的中國知識分子，無論是那一派，似乎都並沒有為中國的未來提出一些比較合理的發展藍圖。這些西方的觀點有些是西方學者對中國政治思想的直接評估，有些則是中外學者最近開始提到的一個可能的假設：中國民主思想中缺乏了西方自由民主傳統中所強調的一些特點。同時他們認為由於這些關鍵性觀念的缺乏，因而使得自由民主制度在中國的建立充滿了困難。在這方面主要有以下三個解釋。

第一個解釋可以以史華慈（Benjamin I. Schwartz）有關嚴復思想一書為代表，他以為清末民初之時中國知識分子一意追求國家的富強，在他們理解西方自由民主傳統時，強調以民主制度作為追求國家富強的方法，而忽略了民主作為保障個人自由的終極目的。史氏指出嚴復在介紹斯賓塞（Herbert Spencer, 1820-1903）的理論時有明顯的曲解，在斯賓塞的理想中社會是以個人幸福為唯一目標，他並沒有「個人自由之價值在於增進民族國家之富強」的意念。史氏又發現嚴復在翻譯約翰彌爾《自由論》（嚴氏譯為《羣己權界論》）時，將其重心由個人移至國家，他所強調的是個人自由的限制，以及如何以個人自由促進民德、民智與國家利益。因此史華慈認為嚴復所代表的近代中國的民主思想

強調將民主與國家的集體價值（富強）結合在一起，而不像西方是以個人自由為基礎。他並斷言這種手段性的民主思想是相當脆弱的，因為一旦有人證明可以找到一個比民主更有效的制度來達成國家富強時，人們便會放棄民主而另外追尋一種更有效的方法。^{②7}此一解釋一方面在無形中配合了西方的漢學主流，認為中國文化具有集體主義與權威主義的特點；^{②8}另一方面也對後來的學者有所啟發。例如易勞逸（Lloyd E. Eastman）在討論三〇年代的民主與獨裁辯論時同樣強調「手段性的民主觀念」與將國家置於個人之上的想法是獨裁論興起的重要因素；^{②9}張灝認為梁啟超思想的主脈為環繞著「羣」之觀念，而梁氏並不了解西方所謂的個人自由；^{③0}徐高阮在「嚴復型的權威主義及其同時代人對此型思想之批判」一文中以為梁啟超在戊戌之後至老年的思想型

②7 Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), pp. 237-247.

②8 有關此觀念之簡要討論見 Raymond Dawson, "Western Conceptions of Chinese Civilization," in *The Legacy of China* (Oxford: Oxford University Press, 1964), pp. 20-22.

②9 Lloyd E. Eastman, *The Abortive Revolution: China under Nationalist Rule, 1927-1937* (Cambridge: Harvard University Press, 1974), p. 157. 他在文中表示他同意張灝對梁啟超以及史華慈對嚴復的分析，以為嚴梁兩人肯定自由的價值主要是因為此一觀念有助於形成一個有動力的社會，以及因此而產生的強大的國家；然而後來中國人看到俄國、義大利與德國發展出一個更有效的強國的方法時，自然對民主失去興趣，並轉而追求新的強國方法。對於此一論戰的一個較新的研究見陳儀深，《獨立評論的民主思想》（臺北：聯經出版事業公司，民國 78 年）。

③0 Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), p. 206.

態是「嚴復的思想的複現」，表面上是自由主義的先趨，但實際上他們的自由主義「與保守主義、權威主義是不可分開的東西」，他更以為梁氏的《新民說》與後來所撰「開明專制論」是一個錢幣的兩面。^⑪這些解釋雖然也可能受其他因素的影響，但與史華慈所代表的觀點不無關係。

第二個解釋認為中國知識分子在引介西方自由民主傳統時沒有強調「民間社會」(civil society) 或「公共領域」(public sphere) 的觀念。此一觀念源於近代西方歷史發展中「國家」(state) 與「社會」(society) 的分離，意指在政府直接控制之外的一個自由的活動空間，而以此一空間為基礎，人們可以施加壓力，強迫政府順從民意。^⑫有些學者以為在傳統中國普遍王權的控制之下，缺乏發展此一空間的社會基礎，因而無法產生獨立於中央的社會勢力；也有些學者認為六四天安門事件失敗的原因之一是沒有獨立於政府之外的士人集團、教會與工會傳統。^⑬討

^⑪ 徐高阮，「嚴復型的權威主義及其同時代人對此型思想之批判」收入周陽山編，《近代中國思想人物論：自由主義》（臺北：時報文化出版事業有限公司，民國69年），頁154-155。

^⑫ 有關民間社會的定義與相關的討論可見 David Held, *Models of Democracy*, p. 281. John Keane, ed. *Civil Society and the State* (London: Verso, 1988). 有關西方國家與社會的分離可見 Raymond Williams 對 society 一詞之歷史演變的討論，見氏著 *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, revised edition (New York: Oxford University Press, 1983), pp. 291-295. 中文方面有孔復禮 (Philip A. Kuhn)，「公民社會與體制發展」，載《近代中國史研究通訊》，期 13 (民國 81 年)，頁 77-84。

^⑬ 見 Frederic Wakeman Jr., "The Civil Society and Public Sphere Debate: Limited Western Reflections on Chinese Political Culture," 發表於1992年5月9日於加州大學洛杉磯分校

論此一課題的學者多從政治史或社會史的角度立論，較忽略思想方面，但從此一理論的邏輯所推論出的觀點是：在中國由於歷史經驗的缺乏，使知識分子在引進西方民主制度時忽略了「民間社會」與「公共領域」的觀念。

第三個解釋認為中國知識分子在引介西方民主思想時，有意無意地忽略了自由民主傳統中的一些適應與實際的傾向，亦即對政治經濟方面的可行性的考慮（political and economic practicability）。因為可行性的問題和現代化有直接的關係，現代化所努力的目標主要就是政治、經濟方面的具體成就，因此如果不了解可行性的重要性，而追求過度高遠的理想，乃至烏托邦式的幻想，自然不容易達成現代化中民主與富強的目標。這些學者認為中國民主思想忽略了以下幾個彼此相關的觀念：

一、一元性的歷史觀，認為歷史是善惡交雜、美醜並陳的發展過程，其中惡與醜的一面是無法完全鏟除的，因此歷史上沒有一個像「三代」那樣絕對完美的階段。^④

校的「A Public Sphere/Civil Society in China?」研討會。後刊於 *Modern China* 19: 2 (1993), pp. 108-138. 事實上有些學者強調中國自清末以來已出現類似西方意義下的民間社會或公共領域，持此觀點者主要為 William T. Rowe 與 Mary B. Rakin 等人，此一觀點的精簡論述可見 Rowe 的書評論文“*The Public Sphere in Modern China*” in *Modern China*, vol. 16, No. 3 (1990), pp. 309-329，以及 *Modern China* 19: 2 之中的論文。但 Frederic Wakeman 與 Philip A. Kuhn 則不以為然，例如 Kuhn 以為中國歷史有其自身的脈絡，民間社會論有陷於「自由主義萌芽論」（亦即「資本主義萌芽論」在政治上的翻版）之危險。Kuhn 說見「公民社會與體制發展」，頁84。

^④ 有關傳統中國「三代史觀」的分析見拙著，「明清經世思想與歷史觀」，載中興大學歷史系編，《第二屆中西史學史研討會論文集》（臺北：九洋出版社，民國76年），頁226-231。

二、因為歷史是一元性的，所以最能幫助人們了解未來的方法是依賴以歷史經驗為基礎的後驗性（*a posteriori*）知識，而非依賴超越後驗性知識的絕對信仰或抽象原則（*a priori*）。

三、根據歷史經驗所看到的人性是善惡交雜的，所以英美自由民主傳統強調張灝所謂的「幽暗意識」，此一意識出於對人性黑暗面與墮落性的深刻體認，同時也相信人性中對私利的追求是無法斷絕的。在此意識的影響下，民主制度被設計為用權力制衡的方式來抵消私利的過度擴展。西方此一傳統實際上與亞里斯多德（Aristotle）的政治理念與基督教「原罪」（original sin）觀念有密切關係。

四、民主制度在實行上也因為上述的因素而陷入一些難以避免的困境，如韋伯所謂的官僚制度為專業的精英分子所壟斷（民意無法完全表達，常常受官僚或既得利益者的歪曲與控制），由於思考能力有限與被思考對象過於複雜使人們有認知上的缺陷，無法充分了解政治上的因果關係與複雜影響，由於花費過多時間於溝通與妥協導致缺乏效率，以及柏拉圖、亞里斯多德所警告的民主政治有轉變為暴民政治的危險等。

五、由於人性上的根本缺陷與知識上缺乏可靠的依據，自由民主傳統所追求的是平實可行的目標，而非完全的成功或最高明的理想。例如希望社會中有合理的社會流動的管道是一平實的理想，但要求社會上財富、權力與聲望的絕對平均的分配，使「每人得其所」，則為一徹底的成功。中國近代的民主思想在目標上多傾向追求像後者那種絕對的成功。

六、這些困境也表現在墨子刻所謂的「三個市場」的觀念之上，此一觀念將社會視為一思想、政治與經濟的市場，而以

後驗性的歷史事實來了解三個市場的黑暗面，亦即是了解到資本主義的不平等、政治上私利的追求與思想上的混亂在一個開放多元的社會中是不易避免的。他認為最近美國的多數社會科學家都同意一個國家要追求經濟現代化與民主化要將三個市場正當化 (legitimize)，否則不易成功。換言之，必須要實行政治、思想與經濟生活的多元主義。但是這三種多元主義不但帶來政治經濟的發展，也同時帶來不得不接受的一些負面的現象，例如民主政治一定帶來自私自利、陰謀百出、詭詐恆施、廉恥喪盡的政客；資本主義則導至特權階級與既得利益者對升斗小民的剝削；思想自由更難以避免出現放蕩與不合舊有倫理規範的觀念，以及思想的紛糾，亦即是說在這種社會之中法律的基礎不是一種「人同此心，心同此理」的共識，而只是一些關於公理與正義的辯論，然而這些負面的東西在三個市場之中是合法而不易避免的。他特別強調近代中國少有知識分子完全理解並肯定三個市場，他們所追求的是大公無私與沒有政客的民主、沒有階級之間的剝削與不平等的「資本主義」以及上下一心而彼此會通的思想界；當然他們也肯定多元主義，但卻認定在實現真正的多元主義之後，不好的思想會自然淘汰。這樣一來，中國知識分子很樂觀地以為權力、知識與道德能結合為一而追求一高明的理想。墨氏以為這一種企圖以「先知先覺」所組成的政府來實現所有高明的理想就是一種缺乏可行性的高遠目標。

七、上述三個市場中的思想市場也牽涉到西方很流行的「悲觀主義的認識論」，此種看法認為真理不那麼清楚，故需彼此辯論與相互妥協。政治科學家 Charles E. Lindblom 以為這種傾向懷疑主義的認識是西方自由民主思想的重要基礎。墨子刻也指

出在認識論方面，中國知識分子受傳統「樂觀主義認識論」的影響，以為人可以掌握絕對的真理，因而忽略西方民主思想中的懷疑主義的精神與容忍異己的態度。³⁵

總之，從西方學者對中國思想的批評與西方政治理論的一些觀點來看，中國近代的民主思想忽略了西方自由民主傳統中對可行性的考慮，例如一元論的歷史觀、以後驗性的歷史經驗為行事的標準、幽暗意識、西方學者對民主制度的負面批判、追求平實可行之目標，以及三個市場與懷疑主義的認識論。這也顯示近代中國民主思想在可行性的問題上偏向一種過度樂觀的烏托邦精

³⁵ 主要見墨子刻，「從約翰彌爾民主理論看臺灣政治言論」，《當代》，期24（民國77年4月），頁78-95；「二十世紀中國知識份子的自覺問題」，《當代》，期73、74（民國81年5月、6月），頁56-73 與頁62-79。Thomas A. Metzger, "Some Ancient Roots of Modern Chinese Thought: This-Worldliness, Epistemological Optimism, Doctrinarity, and the Emergence of Reflexivity in the Eastern Chou," *Early China*, 11-12 (1985-1987), pp. 61-117. Thomas A. Metzger, "Confucian Thought and the Modern Chinese Quest for Moral Autonomy," 載《中央研究院三民主義研究所人文及社會科學集刊》，卷1期1（民國77年），頁297-358。張灝，《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版事業公司，民國79年）。有關亞理斯多德思想對幽暗意識的影響見 Thomas A. Metzger, "Developmental Criteria and Indigenously Conceptualized Options: A Normative Approach to China's Modernization in Recent Times," *Issues and Studies*, Vol. 23, No. 2 (1987), pp. 41-44. 有關民主制度實際困難的討論見 John Dunn 未刊稿，Charles E. Lindblom 的意見見 *Politics and Markets: The World's Political Economic System* (New Haven: Yale University Press, 1977)。韋伯之觀念的簡要介紹見 Anthony Giddens and David Held eds. *Classes, Power, and Conflict: Classical and Contemporary Debates* (Berkeley: University of California Press, 1982), pp. 9-10.

神。

同時由於現代化的思想是環繞著政治經濟可行性的觀念，尤其重視經濟方面的發展（adaptation），因此一個十分相關的問題是梁啟超是否完全了解並肯定現代化在這方面的需要？換言之，現在多數學者都認為在十九世紀末、二十世紀初年梁啟超是第一位主要提倡「現代化」的中國思想家，這一取向後來並成為中國思想界的主流。但這一點要看我們如何界定現代化一詞，如果現代化指以韋伯所謂的「工具性理性」來追求經濟發展，並接受上述的三個市場觀念，那麼梁氏是否了解並肯定現代化一觀念的課題並不那麼明顯，而值得作進一步的分疏。^⑥

總而言之，最近一些新的歷史經驗使得人們對長期以來深信不疑的轉化取向產生了根本的懷疑，並開始對調適思想有所欣賞。在這同時中國知識分子更清楚地了解西方民主的本質，他們也需要批判性地研究自身對民主的認識。因為這兩方面的發展，使得對清末民初調適思想的研究變成一個很有意義的課題。在這方面最重要的例子要推梁啟超，梁氏晚年保守性與適應性的思想在「革命潮流」之中是十分特殊的，為了了解梁氏此一獨特的思想傾向，本文將以《新民說》為例來看其調適取向現代化思想的內容與歷史意義。《新民說》的主要部分作於清光緒二十八、二

⑥ Adaptation 概念是採自 Talcott Parsons，意指動員各種科技的方法以達到經濟上的目的。見 Max Black ed., *The Social Theories of Talcott Parsons* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc., 1961), pp. 114, 121-124. 有關現代化的定義有相當複雜的討論，可參見 Gilbert Rozman, *The Modernization of China* (New York: The Free Press, 1981). 以及中央研究院近代史研究所編，《中國現代化論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，民國80年）。

十九年（1902～1903年），其中第一至第十七節作於訪美之前，第十八至第二十節作於訪美之後，各篇的出版時間見本文書目的第一部分），首先發表在日本橫濱（Yokohama）的《新民叢報》之上，許多人認為此文是梁氏思想從激烈到保守的轉捩點，在1903年訪美歸來之後，他不再持激進、破壞的觀點而愈趨保守，因此透過對《新民說》的分析，我們可以對梁氏在此一關鍵轉變時期對文化修改的想法，尤其是他的調適思想的淵源與內容有更清楚的了解。

本文對梁氏調適思想的研究特別注意以下幾個彼此相關的問題：第一，梁氏調適思想的內容為何？有何特色？例如它與約翰彌爾為代表的西方自由民主傳統有何異同？他是否強調個人自由？他是否有上述「民間社會」的觀念？他又是否注意到政治經濟方面可行性的考慮？另一方面是他的思想與轉化思想的異同，本文以譚嗣同的《仁學》一書與孫中山的革命理論作為當時轉化思想的代表，以此反映梁氏調適思想的特色，這兩者雖然有些針鋒相對的想法，但是否也有一些共有的觀念？而梁氏思想中的轉化取向是否使他忽略了可行性的考慮？第二，梁氏調適思想的淵源為何？就文化背景而言，他的特殊的思想取向與中國傳統和西方學說有何關係？例如當時知識分子對個人自由的忽略是否是由於某些人所謂的傳統中集體主義與反民主心態之影響？而所謂民間社會觀念的缺乏是否是由於中國傳統社會結構與政治控制方式之影響？對自由民主思想中政治經濟可行性的漠視是否是由於傳統追求徹底改革之心態的延續？這一些問題都亟需澄清。第三，就梁氏個人經歷來說，他的思想轉變受美國之行的直接影響？還是出於本身思想的內在邏輯，而美國之行僅增強了他原有

的想法？第四，在此一時期梁啟超與孫中山雖曾嘗試合作，卻終歸失敗，兩人的無法合作一方面是由於一些政治上的利害關係，但另一方面是否也由於思想上的格格不入所致？

對於上述問題，二手的研究已經有一些看法，分述如下：一、關於梁氏思想的特色，除了上述蕭公權以為他的思想接近英國傳統的自由主義，是環繞著個人人格的發展之外，其他人多強調梁氏思想中國家主義的特質，在這方面張灝的意見很具代表性，他認為梁氏雖醉心西方民主，但他並不了解以個人為基礎的自由主義，因為對梁氏來說「羣」的觀念為其思想的核心，而羣體比個人重要；換言之，張氏以為梁啟超所關切的並不是個人的權利，而是集體（中國）的權利。他的結論是：梁氏無疑地對民主制度在中國的實現有一使命感，但他似乎並未掌握西方自由主義的精義。張灝強調在1898年流亡日本至1907年之間，梁氏是一個集體性的國家主義者（statist），而此一傾向的思想基礎主要是「達爾文式的集體主義」（Darwinian collectivism）。^⑦不少學者同意他這樣的論斷，例如黃崇智（Philip C. Huang）以為梁啟超在1903年之前的「自由」觀念是以社會達爾文主義為背景，他較關心的是國家利益，而非個人利益，因此很難將個人本身視為一目的。^⑧劉紀曜在他的博士論文中認為在1898至1918年間梁氏思想的核心是國家主義與社會達爾文思想，是故梁氏以為羣體是第一義，個人是第二義；他認為從《新民說》可以了解梁氏強

^⑦ Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, pp. 205-206, 245-246.

^⑧ Philip C. Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism* (Seattle: University of Washington Press, 1972), pp. 73-74.

調國民資格必需建立在集體主義、羣體主義的羣體意識之上。^⑩

張灝也注意到《新民說》在近代思想發展上的角色，他強調的是梁氏《新民說》之思想與共產主義運動之間的連續性。他以為梁氏的羣體主義的民主觀與毛澤東的看法類似，他尤其指出梁氏新民的理想與中國共產思想中「雷鋒精神」有思想上的連續性，兩者均要求羣體利益的優先性，而個人應為羣體而犧牲。^⑪ 這種強調梁啟超與毛澤東思想上的連續性不僅是張灝一人看法，James R. Pusey 與 Andrew J. Nathan 也有類似的意見。Pusey 指出梁啟超的許多意念，尤其是以羣為優先的想法似乎在毛澤東的思想中仍然存在，他和梁氏一樣主張以獲取「人民」之自由為名（“in the name of the People's freedom”），來限制個人自由 (limiting people's freedom)；Nathan 的觀點受到張灝的影響，他同意張灝的論斷，以為毛澤東雖然沒有直接引用梁氏的話，但他延續了梁氏所首倡的國民與國家的關係，所以他說「毛畢竟是來自梁的世界」。^⑫ 以上的解釋都強調梁氏思想缺乏

^⑩ 劉紀曜，《梁啟超與儒家傳統》（臺北：師大歷史研究所博士論文，民國74年），頁97。

^⑪ Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, p. 307.

^⑫ James R. Pusey, “On Liang Qichao's Darwinian ‘Morality Revolution,’ Mao Zedong's ‘Revolutionary Morality,’ and China's ‘Moral Development’” in R. Wilson et al. eds. *Moral Behavior in Chinese Society* (New York: Praeger, 1981), p. 74. 後來在他的專書之中也有類似的意見，見氏著 *China and Charles Darwin* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), pp. 189-190. Andrew J. Nathan, “Liang Qichao and the Chinese Democratic Tradition,” in *Chinese Democracy* (New York: Columbia University Press, 1985), pp. 45-66.

彌爾主義中的個人自由的觀念，認為他的民主思想是與集體主義與權威主義結合在一起。

至於民間社會以及彌爾主義中調適與實際取向在梁氏思想的情況多半沒有學著作深入的研究，上述有關民間社會與實際取向的作品多以整體中國近代知識分子來立論，當然很多人會同意梁氏並不是一個例外。例如張灝的研究似乎暗示梁啟超的觀念中缺乏西方民主思想中的幽暗意識。至於梁氏調適思想與轉化思想的異同，尤其是與譚嗣同思想的異同，並沒有學著作過深入探討。

二、梁氏思想與中國傳統的關係，多數學者認為梁氏的思想大部分已經離開了傳統。李文孫以為梁氏在 1898 年流亡日本至 1911 年之間，在知識上離開了中國傳統，但在感情上卻放不開，仍然依戀著中國文化，但是除了這種情感上的聯繫之外，在傳統與現代之間有非常強的非連續性。^{④2} 李文孫的觀點受到許多人的挑戰，張灝以為梁氏肯定傳統不完全是因為情感的因素，而且也是由於他認為固有文化有其價值，例如梁啟超仍然肯定來自儒家傳統的私德，不過張氏以為梁啟超思想的重要部分均已離開了傳統；他更進一步談到梁氏思想與五四反傳統運動的接軌。^{④3} 劉紀曜在《梁啟超與儒家傳統》一論文中則以為梁氏在型式上雖仍跟著傳統，但是在實質上已離開傳統。他從三方面來討論梁氏與儒家傳統的關係，在理想上，梁氏肯定追求基本的道德社會，然而

^{④2} Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1970), p. 219.

^{④3} Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, p. 304.

卻已完全放棄儒家「內聖外王」的理想；在手段上，他不再以聖人作為中心樞紐，而以國民全體作為手段的訴求對象；在論證上，他除了保留形式的道德本體之信念與修養工夫之論證外，其它傳統儒家在「心性」方面的論證都已被拋棄。故他以為就此而言，梁氏的立場與主張打倒「玄學鬼」的丁文江(1887~1936)、胡適(1891~1962)等人是相當一致的。^{④4} 張朋園較強調梁氏與傳統的關係，蕭公權在他的《梁啟超與清季革命》一書的序文中指出李文孫的見解「不能體會任公立言的意旨和精神，雖然旁徵博引，大放厥詞，卻不免有捕風捉影、弄巧成拙之感」，他以為張朋園的解釋較符合歷史真象，張氏以為梁氏深受傳統影響卻又不為傳統所限。^{④5} 在二手文獻中大力強調儒家傳統在清末民初知識分子思想中之重要性的是呂實強《儒家傳統與維新》一文，他以為儒家傳統在近代像梁啟超這樣的知識分子身上仍有根本的影響力，近代維新思想的動力主要是來自傳統。^{④6} 黃崇智覺得在閱讀梁氏作品中，他感覺不到李文孫所強調的情感與理智的衝突，相反地他所看到的衝突是國家主義與自由民主精神之衝突以及改革與革命之衝突。至於梁氏與傳統的關係，他以為「梁啟超無論在情感上與理智上都依賴著傳統」，「對他而言，中國與西方並非兩個互相排斥的整體，而是各代表著一個思想上複雜的選擇機會」。^{④7} 拙著「清末民初的民主思想」一文也檢討到包括梁氏在

^{④4} 劉紀曜，《梁啟超與儒家傳統》，頁350。

^{④5} 張朋園，《梁啟超與清季革命》，序頁1。

^{④6} 呂實強，《儒家傳統與維新》（臺北：教育部社教司，民國65年）。

^{④7} Philip C. Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, pp. 34, 161, 204.

內的近代中國民主思想與傳統的關係，作者以為來自傳統的觀念在梁氏思想中仍具主導性地位，他以來自傳統的視野觀察西方的新觀念，而形成本身的觀點，這些觀點共有十三個特點。^⑧此外也有學者普遍性地強調近代中國思想與儒家傳統的關係，較重要的有王爾敏與墨子刻。^⑨

上述是各種關於梁啟超思想與中國傳統之關係的看法，至於梁氏與傳統的關係是否影響他對個人主義與集體主義之意見，則少有人直接討論。一個比較流行的看法是梁氏集體主義思想之根源是社會達爾文主義以及追求富強之國家主義，並非中國傳統。

⑧ 拙著「清末民初的民主思想：意義與淵源」，這十三個特點如下：一、民主就是中國古代民本或貴民理想之實現。二、民主意指人人有「自主之權」。三、民主包括一些新的政治程序與制度，如議院、政黨、憲法、三權分立等。四、民主是形成一個大公無私的政府。政府由賢人組成，可以貫徹「仁」或「大同」的道德理想，同時完全不存在私利、特權或維護既得利益。五、民主可以達到政治領袖與政府官員和人民之間的溝通，可以開言路、通上下之情。六、民主不但可以達成內部的和諧，而且形成整體的團結。所以個人的自由可以犧牲，但羣體要得到完全的自由。七、民主與科學密切相關，民主的社會中包含了對西方科技的掌握。八、民主化所依據的不僅是道德理想，它也是以一個可以回答宇宙論、認識論、本體論、倫理、歷史、政治等問題的整體理論(*doctrine*)為基礎。九、民主理想的實現是徹底轉變，將一個舊社會變為新社會。十、民主制度可以解決所有的問題，實現完美的理想。例如可以達到國家富強、不遜於人、天下太平、世界大同，而且可以完美地分配社會中的財富、權力與聲望。十一、民主的實現包含知識分子使命感，要用他們所了解的正確理論來改造世界，以先覺覺後覺，要新民。十二、民主是以一套高遠、先驗的理想評估現實世界，因此現實世界充滿了缺陷，只要不能達到徹底的成功就是失敗。十三、潮流史觀。民主是歷史的潮流，只要順此潮流，最後終將實現。

⑨ 王爾敏與墨子刻的觀點主要見王爾敏，《中國近代思想論》（臺北：華世出版社，民國66年）與墨子刻 *Escape from Predicament.*

例如史華慈與徐高阮都認為嚴復與梁啟超權威主義的保守傾向是「深嵌在他的西方前提裏」，而此一前提是斯賓塞式的進化思想與社會有機體觀念。^{⑤0}張灝也以為梁氏的集體性取向與社會達爾文主義、德國國家主義思想與日本明治政府的中央集權與權威取向有密切關係。^{⑤1}

三、調適取向在梁氏思想發展上的淵源以及梁氏思想轉變的原因。張朋園以為「就思想而言，三十一歲時（即1903年）為分水嶺；之前，由緩進而激進，之後，由激進而緩和」。^{⑤2}黃崇智也強調1901至1903年之間，當梁啟超撰寫《新民說》之時，是他思想發展的轉變期，在此之前他是革命的理想主義者，而在此之後則趨向改革。他並以梁氏的小說《新中國未來記》中的李去病與黃克強兩形像作為梁氏在此二階段的自我認同，李去病是革命的政論家，凡事訴諸理想，力圖喚起民眾從事革命；黃克強則是機靈老練的政壇人物，想從現存有限的機會中去改革中國。^{⑤3}黃崇智以《新民說》為革命與改革，或說轉化與調適之分水嶺的看法與其它人的看法頗為一致，例如劉紀曜以為《新民說》是梁氏思想發展中最激烈的時期，此時他力倡革命，此後則趨於保守，甚至主張開明專制。^{⑤4}至於此一轉變的根本原因，有以下幾個較

^{⑤0} Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, pp. 84, 145, 170. 徐高阮，「嚴復型的權威主義及其同時代人對此型思想之批判」，頁157。

^{⑤1} Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, pp. 168-170, 238-271.

^{⑤2} 張朋園，《梁啟超與清季革命》，頁1。

^{⑤3} Philip C. Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, p. 163.

^{⑤4} 劉紀曜，《梁啟超與儒家傳統》，頁136, 165。

重要的研究。

最早提出系統解釋的可能是張朋園，他很扼要地歸納出五點因素說明梁氏從革命排滿轉到保守的原因，一、與康有為的師生關係與康對他所施加的經濟壓力迫使他就範；二、畏懼破壞之後建設不易；三、與革命黨感情日壞，不得不退而自固；四、政治思想的轉變，梁受英國學者 James Bryce 所著《美國政治論》的影響，對美式民主不滿，轉而醉心英國的君主立憲，政治態度由激進而溫和；五、受黃遵憲的影響轉趨保守。⁵⁵

亓冰峰則針對張氏的看法提出修正與補充，首先他指出康梁之師生關係與財務問題雖有關係，但不是梁氏言論轉變的主因；他以為黃遵憲的馳書規誡要比康有為的怒罵恐嚇來得有影響。亓氏並提出幾點補充的因素：一、梁氏流質易變與今昔挑戰的根性，與他太無成見的個性。他以梁氏自己的話來證明這一因素，梁啟超說「其保守性與進取性常交戰於胸中，隨感情而發，所執往往前後相矛盾，嘗自言曰，『不昔以今日之我，難昔日之我』，世多以此為詬病，而其言論之效亦往往相消，蓋生性之弱點然也」。二、梁啟超政治思想本徘徊於民權與君憲之間，1903年他受德國政治學學者伯倫知理 (Johann Caspar Bluntschli, 1808-1881) 與波倫哈克 (Konrad Bornhak, 1861-1944) 的影響，君憲思想因而穩固。⁵⁶ 亓冰峰引用梁氏在1903年八月發表的「政治

⁵⁵ 張朋園，〈梁啟超與清季革命〉，頁167-175。

⁵⁶ 波倫哈克為德國柏林大學法律教授，梁氏閱讀的是他所著的《國家論》，據梁氏表示此書於 1896 年出版，1903 年由早稻田大學譯為日文，該書的日譯本不得見，作者估計係波倫哈克所著的 *Allgemeine Staatslehre* 一書的翻譯。波倫哈克的德文名字是 Konrad Bornhak，有時亦作 Conrad Bornhak，張灝在他的書

學大家伯倫知理之學說」中的意見為證，指出伯、波兩氏的觀點是共和政治的基礎是國民自治、自助的能力，與注重公益的品格，無此條件則共和政體適成其害，以此觀點來看中國人民並不具備實行共和的條件，因此梁氏決定與共和「長別矣」。三、梁氏旅美期間了解到共和政治要有一定條件，而中國無此條件，因而由激進轉為保守。例如他看到美國政治黑暗面，如政黨鬭爭與庸才控制選舉等弊端；再加上發覺舊金山華人在民主制度之下卻依然紊亂，他因而感嘆地說，當時中國人民，「只能受專制，不能享自由」。⁵⁷

很多學者同意上述因素中美國之行的影響，認為此行之中梁啟超目睹美國民主制的黑暗面以及海外華人在民主制度之下卻表現出民族的劣根性等，因此返國之後轉趨保守。⁵⁸張灝一方面同

中將此人誤為研究文學與語言的Gustav Adolf Emanuel Bornhak（生於1828），見Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, pp.249-253.

- ⁵⁷ 亓冰峰，《清末革命與君憲的論爭》，頁95-100。引文見梁啟超，《新大陸遊記》（上海：商務印書館，民國11年），頁188。
- ⁵⁸ 這是一個很流行的看法，例如Jonathan D. Spence, *The Gate of Heavenly Peace* (New York: Penguin Books, 1981), p. 75. 談到美國之行粉碎了他對民主制度的讚賞。較注意美國之行對梁氏思想影響的是潘英，他提到的原因包括：一、美國選舉必須媚眾取寵，而置最大問題於不顧。二、紐約是最黑暗之地，「朱門酒肉臭，路有凍死骨」，而慈善事業又易導人於懶惰，產生依賴心理。三、美國大統領多庸才，第一流人物不肯投身於政界。四、美人對兵備之猜忌使主政者無法施展抱負。五、美國獨立之後，中央政府軟弱無力，被視為贅疣，至1786年才勉強聯合為一國家。六、美國選舉當選人思取償於公，又有五日京兆之心，貪贓公行。七、海外華人表現出國人的弱點，如無政治能力、保守心太重、無高尚之目的等。總之他親身體驗到共和制度的缺點與中國人程度的不够。他的分析雖不够系統，但指出了幾項重要的原因。見「隱藏梁啟超言論轉變原因的新大陸遊記」，《革命與立憲》，頁183-187。

意美國之行使他對民主政治，以及在中國發展民主政治的可行性感到悲觀，同時他又受到伯倫知理與波倫哈克的影響，於是開始走向國家主義。但是張灝以為梁氏在 1903 年之後的思想轉向是潛伏在早期集體主義的羣體意識之中，所以他說「與其說是一種新的開端，毋寧說是早已潛伏在他的思想裏，某些基本傾向的終極發展」。^{⑤9} 黃崇智、徐高阮與劉紀曜似乎也同意張灝的論斷。

^{⑥0}

潘英在《革命與立憲》一書中則同時強調遊美之旅與自立軍之役對梁氏思想所發生的決定性作用。美國之行使他發現共和制度不適合中國；自立軍之役使他目睹革命的動亂與武力革命的困難。但他也認識到這種改變不是突然產生的，而是有其基礎：

梁氏心中若沒有其他潛在因素，遊一趟美洲，縱然有所見、有所聞，言論應該也不可能發生如此大的改變……我們以為梁氏言論轉變的潛在因素有二：其一，梁基本上是一為君憲及和平改革主張者，革命只是他不得已而行之的「最險之著」與「最下之策」。其二，自立軍之役的失敗

^{⑤9} Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, p. 238.

^{⑥0} Philip C. Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, p. 83. 徐高阮，「嚴復型的權威主義及其同時代人對此型思想之批判」，頁 154。徐氏表示《新民說》（1902～1903）與「開明專制論」（1905）似乎標示著進步與保守兩個相反的傾向，但實際上《新民說》整篇所說提高「民德、民智、民力」只是為了國家力量的目標，而且在其中就已表示對專制的羨慕。劉紀曜，《梁啟超與儒家傳統》，頁 94，他以為一種建立在進化論基礎上的「集權主義或羣體主義的羣體意識」是梁啟超自光緒 22 年（1896）以來不變的信念。

雖促使他走上革命之路，但革命的動亂卻又為他所目睹，心理上無疑已蒙上一層陰影；等到某一情況出現，使他感覺這一「最險之著」確實危險，這一「最下之策」確實最下，這一陰影無疑地又促使他回到他原來的主張。㊂

他所說的基礎與張灝所謂的潛伏傾向並不相同，他所看到的連續性主要指梁氏思想中的漸進改革主張。

四、最後是梁與孫中山之分合，以及思想因素在此分合中所扮演之角色。較早注意此一課題的要推張朋園教授，在《梁啟超與清季革命》一書中詳細研究兩人在日本的交往狀況，以及後來分手，他指出梁孫的分手有以下幾個原因：第一，兩人在革命的手段及方法上的出入，梁氏主張以勤王之名間接倒滿，孫氏則主張明倡革命直接倒滿。第二，兩人出身背景不同，對於領袖問題也有不同的意見，梁氏主張領袖應兼通中西國情；孫氏則以為應有現代知識。第三是財源之爭，梁氏在美國募款，奪取革命黨人之地盤，雙方因而勢同水火。第四，康梁的師生關係使梁氏不敢背棄師門與孫氏合作。上述的解釋雖觸及思想異同，但主要還是強調雙方在爭取財源上的利害關係使兩者無法合作。㊃另外注意此一課題的還有亓冰峰與朱浤源，不過兩人皆以1905~1908左右《民報》與《新民叢報》的辯論來作分析，並未直接強調《新民說》，而雙方對立的觀點前文已作過簡要的介紹。㊄關於孫梁思

⑥ 潘英，《革命與立憲》，頁183。

⑦ 張朋園，《梁啟超與清季革命》，頁130-136。

⑧ 見亓冰峰，《清末革命與君憲的論爭》與朱浤源，《同盟會的革命理論》。

想歧異最精簡的觀察要推上述蕭公權的看法，梁的思想受彌爾主義影響，孫的思想則源於盧騷的民主理論，可惜此一說法尚未得到系統的證驗。

本文的觀點與上述的看法多半不同。一、作者認為梁氏思想與奠基於個人主義的西方自由民主傳統（彌爾主義）不一定完全相同，但他的思想中的不少觀念卻與彌爾主義十分類似。作者以為梁氏雖然不是一個西方意義下的個人主義者，但也絕不是一些學者所謂的集體主義者或權威主義者，他對個人自由有很根本重視，我們可以說他所強調的是非彌爾主義式的個人自由（non-Millsian emphasis on individual liberty），這種個人自由仍是以保障個人為基礎，但同時以為個人與羣體有密不可分的關係，因此有時強調以保障羣體價值作為保障個人自由的方法。因此作者的立場較接近上述卷首所引蕭公權先生的意見，以為梁氏重視自我，強調使個人人格得到最高的發展。下文將對此一觀點有很詳細的分析。由於梁氏對自我羣體間均衡關係的體認與個人自由的強調，使他有一個類似（但並非完全相同於）西方民間社會的想法，他不但強調個人權利與政治參與，而且以為人民集體的力量應能促使政府讓步，他說：「國民不能得權利於政府也，則爭之，政府見國民之爭權利也，則讓之」。⁶⁴ 最有意義的是他的觀點與彌爾主義中政治經濟可行性的觀念相當配合，例如他對人性的自私面（幽暗意識）有某種程度的體認，認為政黨政治就是使自私的政客能彼此競爭而促進羣體的公益；他又反對不切實際的大同理想以及與此相關的「仁政」或社會福利政策，主張實行符

⁶⁴ 梁啟超，《新民說》（臺北：中華書局，民國48年），頁40。

合資本主義精神的經濟制度。就此而言，梁氏的調適思想可以證明近代中國思想並非完全傾向樂觀，也不能說他們完全沒有幽暗意識。就梁氏調適思想與轉化思想的比較來說，作者以為梁氏的思想取向和譚嗣同與孫中山的轉化傾向大異其趣，兩者對目標、方法、宇宙、歷史等項的看法都不相同。

二、本文強調梁氏思想仍深受中國傳統影響，從梁氏自己的看法也好，從研究者的角度也好，都可以看到許多的連續性的方面。事實上梁氏並不以為自己的思想離開了儒家傳統，用他的話來說，他主張「新學輸入，古義調和」，⁶⁵因此他對文化修改的看法與「中體西用」以及五四反傳統思想都不相同，是一種「繼往開來」的精神，而與孫中山對傳統的態度以及1935年十教授的「中國本位的文化建設宣言」在精神上是類似的。⁶⁶作者更進一步以為梁氏此種對非彌爾主義式的個人自由之強調與他對傳統的愛好是結合在一起的，換言之，儒家傳統對個人的尊重，尤其是王陽明的良知觀念，是梁氏非彌爾主義式的個人自由觀之基礎。作者強調梁啟超這種看法與五四學者將傳統視為壓迫個人與抹殺個性的觀點截然不同，因而使他認為傳統價值與現代價值是可以

⁶⁵ 梁啟超，《新民說》，頁22。

⁶⁶ 1935年1月十位教授發表的「中國本位的文化建設宣言」見胡秋原，《一百三十年來中國思想史綱》（臺北：學術出版社，民國69年），頁142-145。這十位教授是王新命、何炳松、武堉幹、孫寒冰、黃文山、陶希聖、章益、陳高傭、樊仲雲、薩孟武等，他們對傳統與西化的看法是「徒然贊美和咒詛古代的中國制度思想，都是無用的。必需把過去的一切，加以檢討，存其所當存，去其所當去」；「應該吸收歐美之文化，但須吸收其所當吸收，而不應以全盤承受態度，連渣滓都吸收過來。吸收的標準當決定於現代中國的需要」。對於中國本位的文化建設運動的一個較新的研究是蔡淵潔，《抗戰前國民黨之中國本位的文化建設運動》（臺北：師大歷史研究所博士論文，民國80年）。

結合在一起的。

梁氏思想與傳統之關係的課題牽涉到一個在思想史研究上很有用的一組觀念，亦即 *emic* 與 *etic* 的區別。從人類學的角度來看，體會梁氏對自己的看法是一種「*emic*」式的研究，而如果用一種他所沒有用的分析架構來了解他，則為「*etic*」式的研究。*emic* 與 *etic* 很難譯為中文，前者是內在體會，意指研究者描述研究對象主觀上所具有的人生觀，這一角度的觀察與被研究者對自身的想法是相符合的，或者說是研究對象可以了解的；後者則為從研究者角度提出之外在觀察，而這些觀察是被研究者所沒有意識到或不強調的。此二層次的釐清有助於了解梁氏思想與中國傳統的關係，一方面從 *emic* 的觀點來看有連續性與非連續性的特點，另一方面從 *etic* 的觀點也可以看到許多連續性與非連續性的地方。^{⑥7}

整體來說，在二十世紀初葉中國似乎正處於一個思想的十字路口 (crossroad)，當時在人們的面前有兩條主要的思想道路，一是以梁啟超思想為代表的路子，在目標上強調個人自由與個人與羣體的一體關係；在知識上主張以中外學術為基礎，認為儒家傳統也是重要的知識來源，所以他不採科學主義，以為在科學、哲學的領域之外有一道德範疇，而對此一範疇的認識與固有文化有密切的關係；在政治改革與文化修改的方法上則主張漸進改良，並肯定傳統在現代化中的角色。另一個路子在目標上將羣體

^{⑥7} Marc Swartz and David Jordan, *Anthropology* (New York: Wiley & Sons Inc., 1976), pp. 618-619. 實際上社會學者在討論文化時也運用此一組觀念，見Metta Spencer, *Foundations of Modern Sociology* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1982), p. 69.

價值置於自我價值之上，在知識上要放棄或轉變固有的思想，有些人甚至傾向科學主義，在方法方面則主張激烈改造。這條思路是以譚嗣同與章炳麟等人的思想為其萌芽或代表，孫中山的思想到某種程度上與此方向頗為接近，而後來的五四運動與毛澤東思想也與清末這種轉化性取向有某種程度的關係。在此要再次強調是此一區別與蕭公權所謂梁啟超「要使個人得到最高的人格發展」，而革命論者則「檢束個人自由以伸張國家自由為宗旨」之區別也是類似的。當然這兩者也有一些共同的方面，無論如何，在二十世紀初期中國思想界正處於此一抉擇點，而後來多數人卻逐漸放棄了前者而採取了後者。^⑧

三、就《新民說》在梁氏思想發展上來說，本文以為梁氏思想表面上「流質易變」，但實際上也有其根本不變的一些特質，所以可以發現他一方面有不同的思想階段，從激烈轉為保守；另一方面也有許多思想上的連續性。例如，就《新民說》在此之前的思想之關係而言，有許多他在 1897 年在湖南時的觀念在《新民說》中仍然存在，尤其是對先秦的推崇與西方的讚美之結合；而就《新民說》與其後思想之發展來說，有許多保守與調適的取向在有些人所謂的「最激烈」的《新民說》時期已經存在，因此美

^⑧ 有關譚嗣同與毛澤東強調羣體之轉化思想及兩者之間的連續性見王汎森，《古史辨運動的興起：一個思想史的分析》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，民國76年），頁1-19。作者不但談到譚嗣同衝決網羅與追求平等的想法，而且談到1900年前後至五四運動期間，「打破所有傳統的倫理、社會、政治結構，以達到所有國民平等，並在完全平等的基礎上重新塑造一個新的『羣』」的觀念十分流行，這一現象也正是本文所謂的轉化思想的傳統。此外張灝也談到譚嗣同思想改造的觀念與毛澤東唯心傾向之間的連續性，見氏著，《烈士精神與批判意識：譚嗣同思想的分析》（臺北：聯經出版事業公司，民國77年），頁137。

國之行一方面是一個新的刺激，讓他重新思索中國未來的發展，但另一方面似乎並未改變他的思想的根本取向，只是證驗與強化了他原有的調適觀點。

四、在結論中本文將比較梁氏在《新民說》中的思想與譚嗣同、孫中山思想上的差異，本文認為一些思想上的歧異是了解孫梁兩人不能合作的一個關鍵因素。

在方法論方面本文也有一些新的觀察角度。首先，誠如潘英所說的，有不少作品受作者政治態度之影響，而使其研究偏重革命派而忽略改革派。本文將力圖避免此一偏見，不預設革命的轉化思想將為「主流」，而其他思想將為旁支，乃將當時的各種觀念視為「彼此辯論的討論會」(argument, symposium, or discourse)。第二，採用比較方法。過去的研究多半環繞著某一思想人物或派別，就此作深入的探討，除了如朱泓源等人的作品之外，大多忽略了不同思想之間的相互關係與比較，因此讀者所看到的圖像是分散的而不是整合的。此一「比較研究取向」目前雖然已受到較多學者的注意，但仍嫌不够。此外本文比較的對象也較廣，注意到梁氏調適思想與革命派轉化思想的比較、它與西方彌爾主義的比較、以及它與中國傳統的關係等。

第三，本研究所強調的除了比較方法之外，還包括採用一套許多西方學者所提出的方法論，希望能對梁氏的思想有一個更深入的了解。此一方法將特別注意思想的整體性與思想間的辯論與互動。美國史家李文孫曾指出思想史研究的對象不是靜態的思想內涵 (thought)，而是動態的思想過程 (thinking)；他又以為我們研究思想不但要注意思想家所肯定的部分，也要注意其所否定的部分，因為他所否定的部分影響到他所肯定之部分的意義。

同時他認為思想是一種將肯定與否定結合在一起的選擇，了解一個人的思想就是了解這整個選擇的過程。⁶⁹此一觀念與貝拉（Robert N. Bellah）、史華慈等人的想法很類似，他們都認為某一時期的文化或意識型態是一辯論（problematique or argument），而非一系列固定的觀念。⁷⁰

如果我們將一個社會中的思想視為一個辯論的話，這個辯論可能有三個方面，一是共有的預設（premises），一是共有的議題（agenda），一是思想家針對這些議題所提出的不同主張（claims or doctrines）。因此為了了解梁啟超，我們必須了解他與當代其他人所共有的預設與議題，同時也要了解他個人所提出較具爭議性的一些主張。這必須對梁氏的思想作詳細的描繪工作，在這方面首先是強調描述與評估的分離，而以歸納的方法對一套言論方式或思想的內容作廣泛的描述（inductively comprehensive description）；換言之，要掌握其中所有關鍵性的詞彙（utterances）及其相互關係，藉此來了解思想論域的整體結構（the whole structure of discourse）與內在邏輯（inner logic）。此外在描述的過程中將不採思想家所用的範疇，這主要是因為思想家撰文的目標是解釋世界與改造世界，此與歷史學家的目的截然不同，歷史學者寫作的目標是了解思想家所撰之文的思想，因

⁶⁹ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, pp. x, xxvii.

⁷⁰ Robert N. Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985), p. 303. Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985).

此歷史學者需要運用一些新的分析範疇來掌握其思想內涵，並以一比較清楚的方式展現給讀者。為了達成此目的，本文以一些普遍性的範疇，如思想家對目標（goal）、知識（knowledge）、現實世界（given world，其中又包括歷史與當代社會）以及達成目標的方法與策略（means）等項的看法作為描述工作的根本單位。^⑦

第四、從人類學的角度來看上述的研究方法是「etic」而非「emic」，然而誠如上述，本研究也要盡可能地從 emic 的角度來了解梁氏思想。例如從 emic 角度可以觀察思想家所提出的論點，從 etic 角度則可看到這些論點的預設。換言之，emic 與 etic 不是兩種互不相關的分析，而是互補的，適當的 etic 分析範疇實際上會有助於讀者得到一種 emic 的了解。

以上是本文的主要論點與方法論的討論，此外因為篇幅的限制有三方面無法顧及，第一，梁氏思想與在他之前之思想論域的比較，尤其是與十九世紀初期以來之經世傳統之連續性與非連續性的課題仍有待處理。第二，為了將梁氏的調適思想放在當時的

⑦ 此一方法論主要是由墨子刻所採用，有關這一方法論的詳細討論見 Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament*, pp. 49-51, 251. 亦見墨氏其它的著作。至於 discourse 的觀念見 Kenneth Burke, *A Grammar of Motives and A Rhetoric of Motives* (Cleveland: The World Publishing Company, Meridian Books, 1962); J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975) 等的著作。有關思想之整體性與各思想因素的相互關係，作者主要是受到 Robert Redfield 所著 *The Little Community* 的啟發，見氏著 *The Little Community and Peasant Society and Culture* (Chicago: The University of Chicago Press, Midway Reprint edition, 1989).

思想脈絡中，必須進一步分析《新民說》之後的改革派與革命派的辯論，以及其他較為人忽略的思想觀念，以求對梁氏思想在整個思想光譜上所扮演的角色有更全面的認識，這將是作者下一步的研究工作。第三，本文的角度主要是歷史性的描述與分析，因此並不對梁氏思想作哲學性的評估（例如本文不討論梁氏的自由論能否立足的問題），當然作者也承認在描述與分析的過程中有一些評論性的觀點是無法避免的。

本文在導論之後分為以下幾章，第二章討論《新民說》產生時梁氏的生活與思想背景。第三、四、五、六章則為作者對《新民說》之分析，試圖詳細地了解該文所呈現的思想圖像(outlook)，這一部分分別是梁氏對目標、知識、現實世界（其中又分為宇宙、人性、中西歷史與當代障礙等）與達成目標的方法等問題的看法。在了解梁氏《新民說》中的調適思想之後，第七章將以譚嗣同的《仁學》一書為例，來看當時的轉化思想，並以比較的方式來凸顯梁啟超調適思想的特色。第八章是結論並包括關於譚嗣同、梁啟超與孫中山思想的一些比較性的討論。