

從追求正道到認同國族——明末至清末中國公私觀念的重整

黃克武*

一、前言

公與私的區分不但在中西歷史上是一個重要的課題，也是現實生活中讓人尋思、論辯，而往往不得其解的一個難題。在中文語彙之中，公與私這一對概念至少指涉了實然與應然兩種意涵：在實然方面它們為社會範疇的區分，一般而言「公」指國家部門（state sector），有時也包括地方公產與公眾事務，而「私」則指非國家部門（non-state sector），又可再進一步細分為個人與社會群體，如家族、黨社等。在應然方面兩者為道德價值的判斷，「公」指利他主義（altruism）、「私」指追求自我利益，亦即強調一己的獨佔性，也包含自私自利（selfishness）。¹

* 中央研究院近代史研究所副研究員。

¹ 就社會範疇而言，有時會將公部門再細分為公與官，因而形成了官、公、私的三

然而以上兩種的意涵在歷史文獻上並沒有清楚的區分。公私價值的區別有時是模糊與遊移的，人們對於「利他」與「自私」，或何者為個人正當的情慾、何者為不正當的情慾，沒有一致的看法。再者，人們對於公私範疇的劃分亦無固定的標準，例如家族活動在某一些情境被認為屬於公領域，某一些情境則屬於私領域。²這涉及費孝通所謂中國「差序格局」的社會背景，³在此背景之下，己與人（或私與公）的界線常視其對待面之不同而具有伸縮性。

公私概念的混淆也涉及語言的歧異性。在中文語彙之中「私」有時為中立性的語辭，廣義地指涉國家部門之外的人民，如《清實錄》常談到「令公私兩便」。⁴有時公與私則同時指涉社會範疇與道德價值。這樣一來，公或私不但指涉某一「社會範疇」所從事的特定活動，也帶有對此一活動的「道德判斷」。這些語彙上的混淆使我們對於中國

分法。如馬敏指出明清以降的中國社會之中，官領域是指「高度科層化的專制國家機器」，私領域是指「無數個分散的小農家庭所構成的經濟實體和社會細胞」，公領域則是「一是指地方所公有的『公產』，如公田、公屋、社倉、義倉、書院、義學、各類善堂等。二是指官方不直接插手，但私人又無力完成的地方公事和公差，諸如保甲、團練、防火、防盜、修橋、鋪路、水利、民間賑濟以及育嬰、恤孤、養老、掩骸等慈善事業」，馬敏，《官商之間：社會劇變中的近代紳商》（天津：天津人民出版社，1995），頁 220。

² 艾爾曼曾指出在宋明清時期非血緣的黨社組織被視為私，而宗族組織反而被視為公，這與現代西方的用法相反，見 Benjamin A. Elman, *Classicism, Politics, and Kinship: The Ch'ang-Chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990), p. 34.

³ 意指該社會之中角色關係的親疏厚薄是從近親往外推移。見費孝通，《鄉土中國》（上海：觀察社，1948）。

⁴ Thomas A. Metzger, *The Internal Organization of Ch'ing Bureaucracy: Legal, Normative, and Communication Aspects* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), pp. 281-282.

歷史上公私問題的探討更為困難。

以公私語彙為基礎的思考在明清以後又與士人對專制的抨擊、對個人慾望與私有財產的肯定，以及追尋「現代國家」的努力等思想動向結合在一起。眾所週知，現代國家是以「國家」與「國民」等概念為基礎建立起一套特殊的政治運作。中國知識分子在引介、構思此一制度時，很自然地運用他們所熟悉的公與私概念範疇，來討論個人與國家之權限，以及合適的群己關係，因而形成思想上的曲折發展，值得一探究竟。

本文即嘗試以明末至清末為時間斷限，從思想史的角度來探討與公、私之概念範疇相關的一些課題。尤其注意到十六世紀末至二十世紀初，中國知識分子如何以傳統公與私的概念來構思群與己（尤其是國與己）關係而形成的思想變遷。

明清之際中國思想界對於公私議題有十分熱烈的討論，李贊（1527-1602）、顧炎武（1613-1682）、黃宗羲（1610-1695）等人對「私」（主要指個人慾望與私有財產）提出一個新的看法，這一種肯定私的觀念進一步發展為顧炎武思想之中「合天下之私，以成天下之公」，以及黃宗羲所謂「後之為人君者...使天下之人，不敢自私，不敢自利，以我之大私為天下之大公」、「必使治天下之具皆出於學校...天子亦遂不敢自為非是而公其非是於學校」的政治理念。⁵這一理路本

⁵ 見溝口雄三，〈中國前近代思想の屈折と展開〉（東京：東京大學出版會，1980），頁3-24。余英時，〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，收入《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經出版事業公司，1987），頁346；余英時，〈現代儒學的回顧與展望：從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉，《現代儒學論》（River Edge N. J.: 八方文化企業公司，1996），頁18-27。

來是因應明清社會的轉變（即大陸學者所謂「資本主義萌芽」的各種現象），並針對專制統治與宋明理學將公與私、天理與人欲、義理之性與氣質之性等嚴格區分而發，⁶在近代思想上促成「氣的哲學」、「經世之學」與「考證學」等學術路向的發展，清儒戴震（1724-1777）、凌廷堪（1755-1809）等人對人情與人欲的肯定，建立「以欲為首出的哲學」，強調「以禮代理」等，可視為此一路向的展現。⁷然而不容忽略的是這一思想遺產也對清末知識分子認識民主、自由、權利、國家、國民等嶄新的議題產生了重要的影響，他們對以上問題的討論幾乎都以明末清初思想家如顧、黃等人的公私觀念為基礎，而作進一步的引申與發揮。⁸

⁶ 有關宋明理學對公與私的看法請見本論文集中翟志成的文章〈宋明理學的公私之辨及其現代意涵〉，頁 1-58。

⁷ 明末對公私問題所提出的新觀點與當時思想界其他五個看法密切相關，結合成一種一方面有批判性，另一方面比較關心既得利益者的心態。這些看法是：一、不強調政治核心的政策，而較重視地方性、社會性的活動。二、在組織事務，尤其是經濟組織方面，較強調私有組織，而非國家組織。三、重視保障私有財產，亦即一種保富安民的看法。四、強調通商的重要性。五、較不強調公私、義利的對立，而提倡從私之中導引出公，亦即「公者私之積」的觀念。六、較不強調學術精英的領導，而重視商人角色。見拙著，《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1998），頁 296-297。此一思想變遷亦可參見黃克武，〈清代考證學的淵源：民初以來研究成果之評介〉，《近代中國史研究通訊》，期 11（1991），頁 43-44。張壽安，〈以禮代理：凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變〉（台北：中央研究院近代史研究所，1994），頁 25-26。

⁸ 一個耐人尋味的事情是清末民初士人對公私、民主、自由的討論不僅受顧、黃等人影響，也與戴震思想的重新詮釋有關係，例如劉師培、章炳麟、梁啟超都高度評價戴震的哲學，甚至將之與盧梭、孟德斯鳩相比，至五四運動時代戴震的哲學也被胡適等人抬出來，藉以判儒家傳統，在這方面拙文著墨甚少，還值得深入探討。目前已有一些重要的研究成果，請參閱丘為君，〈梁啟超的戴震研究--動機、

那麼明末與清末對公私觀念的討論有何異同？以下幾點值得思索：

第一，無論是明末清初還是清末民初的思想家在肯定「私」與「利」的同時並沒有放棄「公」的道德理想，仍然擁抱中國傳統中「天下爲公」、「大公無私」的目標，也反對徇私或「假公濟私」等自私的行為。⁹換言之，他們是在不抹煞個人合理的慾望，也尊重群體規範的前提下，來重新思考群己關係。因此他們的看法一方面爲宋明以來的儒家傳統開創出一個新的局面，另一方面仍繼承了許多固有的思想預設。對明清時期這些肯定「私」的思想家而言，其思想之中連續性的因素除了大公無私之外，還包括王道、仁政、內聖外王、生生不已、樂觀主義的認識論（認爲人類可以獲得客觀的知識）、環境的樂觀主義（認爲天然資源十分充足）、將社會視爲由士農工商所組成而環繞著「禮」的活動，以及對知識分子角色之認定等。這些預設不但在十九世紀經世傳統之中十分盛行，甚至在二十世紀思想界仍有持續的影響力。再者，我們不能忽略的是主流儒家論述之中一直存有肯定「恆產」、「因民之所利而利之」與通商的觀念，這也是明清時期思想家肯定「私」（特別是私有財產）的重要基礎。¹⁰

方法與意義》，《東海學報》，卷 35（1994），頁 61-85；劉巍，〈二三十年代梁啟超、胡適、錢穆的戴震研究〉，（北京）清華大學碩士論文，1998。

⁹ 劉廣京，〈顧炎武之公利觀〉，中央研究院近代史研究所編，《近世中國經世思想研討會論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1984），頁 100-104。此文是劉氏對該論文集之中程一凡的〈顧炎武之私利觀〉一文的書面意見，劉氏表示「顧氏認爲『存公滅私』，事實上辦不到，而希望公與私不致互相排斥，而能相輔爲用，以私濟公。程文雖亦提到此點，但行文之間，過於強調『私利』，忽視『公』之大目標」，頁 100。

¹⁰ 有關明清時期肯定私的思想家與儒家傳統之連續性在此無法細論，在這方面請參

第二，在近代肯定「私」的歷史發展之中，中國知識分子將一個比較一元化的「私」的概念（特別是針對宋明理學對公私的看法）更細緻地分為不同的概念範疇。就行為之主體而言，一類為統治者之私，一類為庶民之私。就其內涵來說，一類是負面性的自私自利、損人利己之私，需要貶抑；一類是正面性的合情、合理之私，必須肯定。明末與清末的思想家所肯定的私均為庶民的合情、合理之私，並以此來討論「合私以為公」，亦即以肯定每一個個體的合理慾望、私有財產，以及個人對公共事務的參與，來建立社會正義的準則。

第三，就思想的淵源來說，明末公私觀念的討論與反專制、理學內部的變化，以及明清社會經濟變遷有關；清末的公私觀念的討論除了有傳統淵源之外，具有更強烈的西方影響的色彩。

第四，兩者雖然都是從「合私以為公」的角度來肯定一個具有正面意義的「私」，但明末時所注重的私是指個人欲望與私有財產權，清末對公私的討論則更為關注由全體國民私其國，來倡導「國民」的權利，¹¹其理論基礎不僅是人性的必然趨向，也含括公民的與種族的國族主義（civil and racial nationalism）、社會達爾文主義、社會有機體

考墨子刻的作品，如 Thomas A. Metzger, “The State and Commerce in Imperial China,” *Asian and African Studies* vol. 6 (1970), pp. 23-46 討論到傳統思想之中肯定「追利」的一些想法。墨子刻，〈中國近代思想史研究方法上的一些問題：一個休謨後的看法〉，《近代中國史研究通訊》，期 2 (1986)，頁 38-52，討論到中國文化固有的幾個預設，以及固有預設與中國現代思想之關係。

¹¹ 溝口雄三，〈中國與日本『公私』觀念之比較〉，《二十一世紀》，期 21 (1994)，頁 92-93。有關近代中國國民論述的形成請參考沈松僑先生近年來重要的研究，如氏著〈我以我血薦軒轅---黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》，期 28 (1997)，頁 1-77；〈振大漢之天聲---民族英雄系譜與晚清的國族想像〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 33 (2000)，頁 77-158。

論、功利主義、自由民主思潮，與自由放任的經濟思想等。尤其值得注意的是清末思想界對「私」的討論將西方「開明自營」（enlightened self-assertion）與顧、黃的「合私以爲公」的觀點結合起來，來肯定個人政治、經濟方面的「權利」，與實施民主制度之想望，使國人對於公私、義利，與群己關係的認識，進入一個新的境界。這樣一來，明末所謂的「公」主要是指追求公平、正義或正道，而清末所謂的「公」除了追求公平、正義與正道之外，更增加了國民對於一個現代國家的認同（identity）之意涵。這一變遷也扣緊了李文孫（Joseph R. Levenson）所謂從「天下」到「國家」的歷程。¹²

這樣的思想變化是如何產生的呢？從顧、黃到辛亥革命前夕的三個世紀之內，中國思想界對公私議題的討論有何曲折的過程？本文將以十八世紀末年至二十世紀初年的幾位思想家爲例，來觀察此一變遷。其中特別注意梁啓超（1873-1929）與嚴復（1854-1921）的角色，梁、嚴一方面深受傳統影響，熟稔顧、黃等人的論述，另一方面則經由不同管道認識西方思想，而對公私、義利、群己等議題提出許多創見，在當時思想界頗具影響力。¹³此一思想脈絡的釐清，不但可以讓我們了解清朝中葉以來在西力衝擊之下，中國士人如何重新構想個體/群

¹² Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy* (Berkeley: University of California Press, 1965), pp. 98-104. 從天下到國家的轉變一方面有重大的非連續性，但是我們不能忽略近代中國知識分子對「現代國家」的想像也包含了許多傳統的成分，例如孫中山所說中國應「駕於歐美之上」即與西方的國族主義有明顯的不同。

¹³ 嚴、梁的思想除了透過自身的著作傳播以外，也經由像《時報》那樣傾向改革的報紙傳遞到更廣泛的讀者群。見 Joan Judge, *Print and Politics: "Shibao" and the Culture of Reform in Late Qing China* (Stanford: Stanford University Press, 1996).

體的關係，也將提供我們對於近代中國思想界中連續性與非連續性之議題，作更深入的思索。

二、清中葉以降經世思想對公私問題的討論

清中葉以後思潮走向之主脈是從理學、考證轉移到經世致用、漢宋調和與中體西用，此一變遷有非常複雜的淵源，如今文學的興起與王朝的衰微等，然而不容忽略的是與上述顧、黃、王的經世傳統與戴震、凌廷堪所倡導的「以禮代理」的思想傾向，亦即所謂「實學」的興起，有直接的關係。乾隆末年時陸燿（1726-1785）曾編輯《切問齋文鈔》（1776，以下簡稱《文鈔》），此書是近代經世思想的前驅，其中就收有張爾岐（1612-1678）與顧炎武的通信，討論「行己有恥」，也收錄了顧炎武的〈與友人辭祝書〉與〈答王山史書〉、〈論風俗〉，以及凌廷堪的〈復禮〉一文。¹⁴陸燿亦曾致書戴震討論理欲之辨，他對戴震表示：「來教舉近儒理欲之說，而謂其以有蔽之心，發爲意見，自以爲得理，而所執之理實繆，可謂切中俗儒之病」。¹⁵

然而《文鈔》同時也收錄了許多理學家的作品，而將析論性與天道與重禮的想法結合爲「下學而上達」的「一貫」主張。《文鈔》中湯斌（1627-1687）的〈答陸稼書書〉一文認爲「欲求孔孟之道，而不

¹⁴ 陸燿編，《切問齋文鈔》（道光7年楊國禎刻本）。

¹⁵ 此信轉引自錢穆，〈中國近三百年學術史〉（台北：台灣商務印書館，1983），頁330。錢穆表示此信收在《切問齋文鈔》，但道光初年楊國禎重刻的《切問齋文鈔》之中並沒有收錄此文，在陸燿的《切問齋文錄》也沒有這一封信，因此此信的出處仍有待查證。

由程朱，猶航斷港絕潢而望至於海也....欲明程朱之道者，當心程朱之心，學程朱之學，窮理必極其精，居敬必極其至」。¹⁶ 陳道（1707-1760）的〈與熊心垣書〉一文則表示反對這樣的玄想：「前明講學者喜言高妙，辨及毫芒，析愈精而說愈紛，於己於人究無裨益」。因此《文鈔》的學術立場整體來看是反對士人只知天人之學，卻忽略道德實踐，該書主張不放棄形而上的理想，而是以道德實踐為本，逐漸體認性命與天道。用張爾岐的話來說「因標見本，合散知總，心性天命將有不待言而庶幾一遇者」。如果用學派分野來看，《文鈔》所謂的正確的學術是：尊崇程朱、不排擊陸王，而以理學中重實際的傳統來提倡下學上達的一貫主張。¹⁷再者，《文鈨》所強調的經世之策一方面是繼承理學的傳統，要求士人要立定志向，以家國、天下為己任，另一方面則強調在「恪尊王制」的前提下以出版書籍來移風易俗，並從事教育、行政方面的改革。

這樣的觀點一方面繼承了明末顧炎武、黃宗羲的經世理念，重視人倫日用、人民生活與講求實學，但也選擇性地放棄了顧、黃從「合私以為公」來抨擊專制君主「私天下」的批判傳統，《文鈨》也沒有收錄顧、黃肯定私有財產、個人慾望與戴震所謂「通情遂欲之謂理」的言論。¹⁸在一篇分析《切問齋文鈨》之經世思想的文章，作者曾經以兩組觀念來觀察十六世紀到十八世紀末年經世思想思想的變遷，一是

¹⁶ 《文鈨》，頁 6a-7b。

¹⁷ 請參見黃克武，〈理學與經世：清初《切問齋文鈨》學術立場之分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 16（1987），頁 37-56。

¹⁸ 顧炎武最重要的〈郡縣論〉、〈生員論〉、〈錢糧論〉與黃宗羲的《明夷待訪錄》等文都沒有被收錄進《文鈨》。而戴震的文章只收了兩篇，分別是討論天文曆法的〈璿璣玉衡解〉與〈七政解〉。

轉化與調適，前者指要求徹底的改變而達到完全的成功，後者指逐步改善而肯定等級性的成就；一是政治核心的改革與強調政治核心之外的社會性行動。根據拙文的分析，顧、黃等人傾向「徹底改造政治核心的轉化思想」，強調君主專制的弊病，而重視中央政府的改造；《文鈔》則較接近「核心之外的調適思想」，關懷地方性與社會性的事務，同時堅持知識分子應努力於個人的道德修養，以達到徹底的轉化。¹⁹

這種強調核心之外的調適主張，搭配個人道德轉化的理想，構成清中葉之後經世思想的主調。直到清末像馮桂芬、康有為、梁啟超等人重新動員顧、黃的思想遺產，一方面向專制挑戰，另一方面向西學接軌，才促成較重大的變化，回復到呼籲改造政治核心的轉化思想。²⁰

在《文鈔》出版後的半個世紀魏源（1794-1857）應賀長齡（1785-1848）之邀編輯《皇朝經世文編》（1826，以下簡稱《文編》），該書成為清代經世思想的開山之作。²¹此書基本的學術立場是消融門戶之見，主張以宋學為本、漢學為末的漢宋調和論。這樣的立場與《文鈔》非常類似，亦即以經世關懷作為共同點來調和學界的紛爭，只是因為學術思潮的變動，《文鈔》所面對的是朱陸之爭，《文編》所面對的是漢宋之爭。

¹⁹ 黃克武，〈理學與經世：清初《切問齋文鈔》學術立場之分析〉，頁53-58。

²⁰ 梁啟超，〈清代學術概論〉（台北：台灣中華書局，1974），頁62。梁啟超，〈中國近三百年學術史〉（台北：台灣中華書局，1983），頁47。熊秉真，〈十七世紀中國政治思想中非傳統成份的分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期15（1986），頁30-31。

²¹ 魏源編，《皇朝經世文編》（台北：世界書局，1964）。以下的分析是依賴拙著〈《皇朝經世文編》學術、治體部分思想之分析〉，國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文，1985。

《文編》之中對學術、政治等議題的討論也顯示該書與《文鈔》的基本立場是一致的，一方面從實學的角度肯定人倫日用，另一方面也有意地忽略顧、黃的批判精神。在此脈絡之下《文編》對公私問題的看法實際上與顧、黃等人的觀點有所出入，我們可以舉《文編》所收錄汪縉（1725-1792）的〈準孟〉與秦蕙田（1702-1764）的〈任賢勿貳去邪勿疑〉兩篇文章來作說明。

汪縉的文章藉著對於公私、義利等問題的討論來申述孟子的觀點。他針對領導階層而發言，認為個人的求利以及人與人之間的競爭是不可避免的，但有的人是以公為出發點，有的人則以私為出發點。公與私的區別在於前者是以仁義之心來追求利，而後者是以統治者個人利害來追求利，二者表面上十分類似，然而其導致的結果則截然不同。前者是「聖王」，「若父兄之慮子弟也....自十一而外，一絲一粟，上無利焉。故民樂其生，服其教，遇飢饉兵戰之厄，蟠固而不散」；後者則是「術家」，「其於民也，若毫猾之馭臧獲，若屠販者之役牛馬....非有愛也，以為吾將有以用之也，故其民仰利畏威，不識君父親戚，寡廉恥，惟利威之嚮」。汪縉認為中國歷史最大的轉折是戰國時期的秦國以法家思想取代孟子王道觀念，因而造成三代理想世界的消滅沉淪，因此解決的方法是重振孟子的公私、義利之辨。這樣的觀點一方面肯定孟子式的愛民思想，也認識到庶人的物質欲望是無法阻絕的（亦即有恆產始能有恆心），只能以疏導的方式來防範，另一方面則認為作為統治者的君子要建立更高的道德標準，實踐以仁義為基礎的「公」的理想。他指出：

曰仁人心也，義仁路也，未有失其心而可以為人者，未有人而

可以不由此路者。是故所欲有甚于生，所惡有甚于死，行一不義，殺一不幸，而得天下，不為也。²²

這與陸燦《文鈔》要求知識分子道德轉化的想法是一致的。

秦蕙田的〈任賢勿貳去邪勿疑〉一文有類似的看法，他認為平天下的一個重要方法是任用賢能而捨棄邪惡，那麼如何分辨兩者的不同呢？他說：

賢邪之判在心術，而心術之辨在公私，心術果出於公歟，其氣象必有光明磊落之概....如心術或出於私，其情狀必有掩飾閉藏之態....公與私之辨彰彰如此。²³

以上的觀點顯然是將公與私作為相對立的概念，要求有經世之志的世人追求大公無私、遏制本身私慾，這也顯示他們不強調顧炎武的公私觀念，以及由此衍生的肯定個人慾望、私有財產的主張，反而是返回先秦儒學與宋明理學的公私、義利之辨。²⁴

《文編》中劉鴻翹（1779-1849）的文章〈封建論〉、〈井田論〉也反映一個與明末顧炎武等人不同的思想傾向。他不像顧炎武那樣看到秦以後郡縣制度的弊病是「其專在上」的私心，主張「寓封建之意於郡縣之中」，來制衡中央集權的過度發展。劉鴻翹繼承柳宗元（733-819）、蘇軾（1036-1101）以來支持郡縣的傳統，以為封建變為郡縣是「非人之所能為也，天也」。²⁵但是他不同意柳宗元所說「公天

²² 汪縉，〈準孟〉，《文編》，1:5 下-6 上。

²³ 秦蕙田，〈任賢勿貳去邪勿疑〉，《文編》，13:3 上。

²⁴ 在此要說明的是肯定個人欲望、私有財產的主張雖然在《文編》所代表的清代經世思想之中不是一個重要的議題，但是顧、黃對公私的看法與他們經世傾向，或說重視人民物質生活之改善的想法有關係，這一精神則為清代經世思想家所繼承。

²⁵ 有關柳宗元與蘇軾的政治思想可參閱蕭公權，《中國政治思想史》（台北：聯經

下之端自秦始」，或說封建是私、郡縣是公的觀點，他將公私之辨與君主的道德結合在一起，以爲只要是「上有修德之天子，封建治郡縣亦治....上無修德之天子，封建亂郡縣亦亂」；換言之，只要統治者有德就是「公」，無德則是「私」。這一看法無疑是源於「內聖外王」的固有預設。然而對劉氏而言，政治制度的選擇還是有一定的影響，他認爲郡縣比封建要好的地方是：郡縣制度較封建制度易於維持政治的穩定，所以封建之世一定要「堯舜禹湯文武」才能懷服天下，而郡縣制度只要漢唐的英主統治「民未嘗不獲安」。²⁶

明清以來對封建郡縣的討論環繞著兩個議題，一、如果說公代表公平、正義，與多數人的利益，私則代表不符正義，與少數人（或統治者個人）的利益，那麼何種政治體系是公，而何種是私？二、與上述討論相關的是要實現公的理想應該恢復封建之古制，行地方分權，還是要肯定已經實行的中央集權式的官僚組織？²⁷ 從以上的敘述我們可以了解顧炎武採取一種折衷的觀點，主張「合私以爲公」以及「寓封建之意於郡縣之中」，希望能以地方分權、學校等制度性的安排，來抑制君主專制，開創出一個更爲舒緩的社會、經濟與政治活動空間，

出版事業公司，1980），頁 436-440、522-525。

²⁶ 有關《文編》之中對封建、郡縣的討論見拙著〈明清經世思想與歷史觀〉，刊於中興大學歷史系編，《第二屆中西史學史研討會論文集》（台南：久洋出版社，1987），頁 243-248。

²⁷ 有關清代封建、公私問題的討論及其與新思想、新制度的關係，請參考 Min Tu-ki, "The Theory of Political Feudalism in the Ch'ing Period," *National Polity and Local Power: The Transformation of Late Imperial China* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), pp. 89-136. Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), pp. 147-175.

也對庶民的追利抱持更為寬容，甚至鼓勵的態度；對顧炎武來說，這樣的政治體制才是正道（公）的實現。然而《文編》所代表的經世的傳統則把公私的討論轉移到君主（或更擴大到士紳階層）之動機與行為是否合乎儒家仁義、愛民的根本原則，也接連著在此前提之下肯定公與私的截然劃分，以及郡縣制度（專制）的合法性。換言之，《文編》所顯示的理念是以行仁政的統治者來實施官僚體系內調適性的改革，即是一種合於公道的政治統治。這當然是清代特殊政治氣氛的產物，士人企圖在肯定現實政權、現行制度的前提下，藉著強化公私的區別，以及強調內聖外王的道德標準，來突顯他們對專制君主的批判性。²⁸無論如何，這樣一來，清中葉經世思想之中對於封建、郡縣之爭所關懷的主題不再像顧炎武那樣，企圖開創一個新的政治體制與活動空間，而轉移到「法古」與「是今」之間的辯論。他們的答案則傾向應該「是今」而不該「泥古」，這也顯示顧、黃等人所開創的思想路向在清中葉之後並沒有完全為經世思想的主流所繼承。²⁹

然而顧、黃的傳統也沒有完全斷絕，《文編》之中所收錄顧炎武的文章也反映了某種程度重視地方分權、地方輿論的觀念：

²⁸ 《文編》的立場與魏源本身的想法似乎是契合的，魏源在他個人的作品之中即曾批評顧炎武過於激烈的變法主張，強調調適性的變革與改造統治者之品質的重要性，「〈郡縣〉、〈生員〉二論，顧亭林之少作，《日知錄》成而自刪之，〈限田〉三篇，魏叔子（按魏禧，1624-1680）三年而後成，友朋詰難而卒燬之。君子不輕為變法之議，而惟去法外之弊，弊去而法仍復其初矣。不汲汲求立法，而惟求用法之人，得其人，自能立法矣」，見魏源，〈默觚・治篇四〉，《魏源集》（台北：鼎文書局，1978），頁46。

²⁹ 余英時在上舉〈現代儒學的回顧與展望：從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉一文將顧、黃等思想路向說成是近代思想史上的「新基調」，然而他似乎沒有注意到《皇朝經世文編》所代表的經世傳統基本上並不肯定此一「基調」。

後之人見《周禮》一書，設官之多，職事之密，以為周之所以致治如此，而不知宅乃事宅乃牧宅乃準之外，文王罔敢知也....求治之君，其可以為天下而預銓曹之事哉？³⁰

人君之于天下，不能以獨治也，獨治之而形繁矣，眾治之而刑措矣。³¹

立閭師，設鄉校，存清議於州里，以佐刑罰之窮。³²

在《文編》之中顧炎武的分權、清議的觀點只能隱含地展現出來。在清中葉以後的經世思想之中，繼承顧炎武思想而對「私」加以肯定，但是卻沒有被收入《文編》的一個作品是龔自珍（1792-1841，魏源的好友）所撰寫的〈論私〉一文。³³在這篇短文之中龔氏懷疑大公無私的理想，並肯定私的價值。他認為人之所以異於禽獸之處就在於：人與生俱來有一種要求「私」的傾向。仔細分析他所謂的「私」包含以下兩方面的意義。第一，類似現代隱私（privacy）的觀念所強調的個人身體與親密行為的隱密需求。他說「夫狸交禽媾，不避人於白晝，無私也。若人則必有閨闥之蔽，房帷之設，枕席之匿，賴頌之拒矣」。第二，在人與人交往之時，每一個人對於親疏遠近會有不同的對待方式，不會一視同仁，這也是一種私，但是龔氏認為此一想法為儒家思想所肯定：

³⁰ 顧炎武，〈說經（《日知錄》）〉，《文編》，8:3 下-4 上。

³¹ 同上，8:5 下。

³² 同上。有關清朝學者對顧炎武思想的取捨，請參考 Thomas Bartlett, “Ch’ing Period Views of Ku Yen-wu’s Statecraft Scholarship,” 收入中央研究院近代史研究所編，《近世中國經世思想研討會論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1984），頁 39-79。

³³ 《文編》收有龔自珍的〈平均篇〉，強調財富平均的重要性，見該書頁 7 上-8 下。

忠臣何以不忠他人之君，而忠其君？孝子何以不慈他人之親，而慈其親，寡妻貞婦何以不公此身於都市，乃私自貞，私自葆也....禽之相交，徑直何私？孰疏孰親，一視無差，尚不知父子，何有朋友？若人則必有孰薄孰厚之氣誼，因有過從謙游，相援相引，款曲燕私之事矣。³⁴

龔自珍顯然對士人高談「大公無私」的論調感到不滿，而從人性論的角度將私當作一種自然的傾向，不一定要完全視之為負面性的自私自利。這樣的想法與顧炎武、戴震以來的主張顯然是相配合的，但是龔自珍並沒有像顧炎武那樣，從對「私」的反省開始，從而建構一套比較有系統的政治理論。他只是從對私的肯定出發，進而主張重視人民物質生活，強調經世、養民的重要性。這也顯示出他對顧炎武思想亦作一選擇性的繼承。³⁵

龔氏的觀點其實與《文編》經世思想並不矛盾，而主要是發言對象的不同因而造成著重點的差異，龔氏所肯定的私是每一個個體的隱私與「親親」之私，《文編》所反對的私則是統治者（或士人）違反儒家仁義與愛民之原則的「徇私」行爲。

龔自珍不但肯定「私」的重要性，也強調「我」在歷史演變之中所扮演的角色。他受到佛教的影響，對「心力」（即個人意願的力量）

³⁴ 龔自珍，〈論私〉，《龔定盦全集類編》（北京：中國書店，1991），頁 90-91。

³⁵ 清儒對公私問題的討論還值得進一步研究，龔自珍的看法應有其代表性。例如與戴震同時的程瑤田（1725-1814）亦反對「大公無私」，其立論與龔氏類似，以為「親親」乃合理之私，如果人們不肯定此種私就無法達成公的理想。清儒對公私的討論主要是環繞著人性、家族倫理等議題，企圖打破公私的對立，它不像宋明理學從公私對立的角度作一二分式的價值判斷，也不像顧炎武的公私之辨那樣具有強烈的政治意涵。作者感謝張壽安女士在這方面的提示。

深信不疑，以爲心力的影響要超過「天命」。因此論者以爲龔自珍是「中國近代唯意志論思潮的源頭」。³⁶唯意志論是一種要求徹底改變的轉化思想，這樣一來龔自珍的想法也標示著清代思想的主流從調適走向轉化的發展方向。難怪當清末轉化思潮興盛之際，龔自珍的思想受到許多人的青睞。梁啟超曾說「晚清思想之解放，自珍確與有功焉，光緒間所謂新學家者，大率人人皆經過崇拜龔氏之一時期，初讀《定盦文集》若受電然」。³⁷主張「衝決網羅」的譚嗣同（1865-1898）也非常欽慕龔自珍，他認爲龔氏「能獨往獨來，不因人熱」。³⁸

總之，清中葉經世思想對公私問題的討論偏離了明末清初顧、黃等儒者所開創的經世典範，以肯定私利爲基礎來構思一個新的政治架構，他們轉而依賴固有「內聖外王」的思惟模式，將政治問題的解決歸諸統治者修身，再搭配長期以來官僚組織內部所醞釀的調適性的變革傳統，希望促成合理的改革。這樣的取向在清末西力衝擊之下逐漸無法滿足士人經世之渴望。龔自珍於 1841 年去世之後，其親人將龔氏的作品編輯成《定盦文錄》一書，並請魏源作一敘文，魏源在文中談到龔自珍「晚猶好西方之書，自謂造深微云」，³⁹然而從他的思想之中我們卻看不到西力的「衝擊」。整體觀之，鴉片戰爭之前的經世思想沒有受到太強烈的西方影響，這樣的情況到 1850 年之後才有較大的變化，中國思想界接觸到西方民主、權利、自由等理念，也因此使人們

³⁶ 高瑞泉，《天命的沒落：中國近代唯意志論思潮研究》（上海：上海人民出版社，1991），頁 16。

³⁷ 梁啟超，《清代學術概論》（台北：台灣中華書局，1974），頁 54。

³⁸ 譚嗣同的「論藝絕句六篇」之中有「千年暗室任喧豗，汪魏龔王始是才」，蔡尚思編，《譚嗣同全集》（北京：中華書局，1981），頁 77。

³⁹ 魏源，《定盦文錄敘》，《魏源集》，頁 239。

對公私問題的討論展露出一個新的面貌。

三、以君民共主或民主來實現大公無私⁴⁰

鴉片戰後開始介紹西方政治制度的一位先驅學者是上述的魏源，魏氏在鴉片戰前編輯《皇朝經世文編》，戰後又將關懷的重點轉移到對西方的認識，編成《海國圖志》。該書介紹世界各國的狀況，其中特別反映出對西方民主制度的高度嚮往。例如魏源認為美國「選官舉賢，皆自下始」、「三占從二，舍獨徇同」的制度「其章程可垂奕世而無敝」，而且制度周全，達到「公」的理想：

公舉一大酋統攝之，匪惟不世及，且不四載即受代，一變古今官家之局，而人心翕然，可不謂公乎？議事聽訟，選官舉賢，皆自下始，眾可可之，眾否否之，眾好好之，眾惡惡之，三占從二，舍獨徇同。即在下預議之人，亦先由公舉，可不謂周乎？⁴¹

徐繼畲（1795-1873）在 1848 年出版的《瀛寰志略》和顧炎武一樣強調專制是「天下爲私」，「得國而傳子孫，是私也」；相對來說，他認為美國統領華盛頓（George Washington, 1732-1799）所開創的制度「幾於天下爲公，駿駿乎三代之遺意也」：

⁴⁰ 這一節的內容部分採自拙著，〈清末民初的民主思想：意義與淵源〉，中央研究院近代史研究所編，《中國現代化論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1991），頁 372-374。

⁴¹ 見魏源，〈增廣海國圖志〉（台北：珪庭出版社據光緒乙未年上海書局石印本影印，1978），卷首頁 3 上「後敘」與卷 59「外大西洋墨利加州總敘」。

異人也，起事勇於勝、廣，割據雄於曹、劉，既已提三尺劍，開疆萬里，乃不僭位號，不傳子孫，而創為推舉之法，幾於天下為公，駿駿乎三代之遺意也。

他又說「美利堅合眾國以爲國，幅員萬里，不設王侯之號，不循世及之規，公器付之公論，創古今未有之局」。⁴²後來有不少的人受到徐繼畲直接、間接的影響。例如曾經出使外國的李鳳苞（1834-1887，1877年曾帶領嚴復等學生赴英國留學）說西方立憲國家是上下不隔、以民爲主，「其治國齊家持躬接物，動與盡己推己之旨相符，直合王霸爲一，駿駿三代大同之治矣」。⁴³1900年在革命黨興中會的機關報《中國旬報》之上也有類似的論調，讚賞華盛頓「提三尺劍，開疆萬里，乃與世共之，不家天下，創推舉之公法，開未有之奇局。唐堯揖讓之風不能及其無弊，歐洲民主之政不足擬其寬仁，誠長治久安之道也」。⁴⁴

由此可見在接觸西方民主政治之始，不少知識分子就將民主制度視爲一種完美的理想，而他們表達的方法是將之比擬「三代」公天下的精神，並以之批判傳統專制體制。

至1860年代英法聯軍之後，對西方民主制度的了解逐漸增加，但上述的視野並沒有改變。馮桂芬（1809-1874）是這一時期之中很重要

⁴² 徐繼畲，《瀛寰志略》（道光28年刊本），卷9，頁15。

⁴³ 李鳳苞，〈巴黎答友人書〉，收入葛士濬輯，《清朝經世文續編》（台北：文海出版社，1979），卷103，頁2686。1998年美國總統柯林頓在北大演講時還提到徐繼畲對美國民主制度的讚美。

⁴⁴ 見陳沂春生，〈原中原〉，《中國旬報》，期22（1900），頁2下-3上。轉引自潘光哲，〈研究近、現代中國民主共和思想的回顧與省思〉，《中華民國史專題論文集第四屆討論會》（台北：國史館，1998），頁1628。

的一位思想家，他景仰顧亭林，因而自號景亭。馮氏在中國古代的歷史中找到許多例子，認為這些想法與西方民主的理想相通，如官吏任免取決公議、古代鄉亭之制即地方自治，他並主張以恢復陳詩的方法來保障言論自由，使言者無罪而聞者足戒，以革除上下之情不通的弊病。他直率地指出西方政治的長處在「人無棄才」、「地無遺利」、「君民不隔」、「名實必符」等。馮桂芬在某種程度上繼承了顧炎武強調地方分權的看法，希望能擴大政治參與，進而保障地方利益，然而他的觀點在光緒年間受到不少反對變法人士的攻擊。⁴⁵馮桂芬同樣地將泰西比擬為三代，而且認為民主制度的重要功能是可以通上下之情，使君民之間達到完善的溝通。⁴⁶

這種強調民主制度具有整合社會、凝聚共識之功能的想法在戊戌變法前後的民主思想中十分普遍，1870 與 1880 年代的王韜（1828-1897）、鄭觀應（1841-1923，一作 1842-1922）二人的思想充分反映了這種民主觀念的繼續發展。⁴⁷

⁴⁵ Philip A. Kuhn, "Local Self-Government under the Republic: Problems of Control, Autonomy, and Mobilization," in Wakeman and Grant eds., *Conflict and Control in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1975), pp. 257-298. Philip A. Kuhn, "The Case Against Reform: Some 'Conservative' reactions to Feng Kuei-fen's *Chiao-pin-lu k'ang-i*," 《近代中國史研究通訊》, 期 9(1990), 頁 57-58。

⁴⁶ 見馮桂芬，〈校邠廬抗議〉，二手研究方面則請參考呂實強，〈馮桂芬的政治思想〉，《中華文化復興月刊》，卷 4 期 2 (1971)，頁 5-12。Young-tsu Wong, "Feng Kuei-fen's Perception of Reform," *Monumenta Serica* 31 (1974-1975), pp. 131-150.

⁴⁷ 熊月之曾敏銳地指出清末民主與民權並不同義。民權較含糊，意指肯定人民的權利，但並不一定要反對君權，所以早期主張變法的思想家多倡民權而反民主。民主則對君權有較大的威脅性，傾向推翻專制，建立共和政府。但有時兩者又是同義的，如孫中山所說的民權即指民主。熊月之，〈中國近代民主思想史〉（上海：上海人民出版社，1987），頁 13-14。

王韜曾幫助西人翻譯聖經與中國經書，他在 1867 至 1869 年隨理雅各（James Legge, 1815-1897）赴英國居住二年，他的《弢園文錄外編》初刊於 1883 年（光緒 9 年）出版。在書中他將政治型態分為三類，一為君主之國，一為民主之國，一為君民共主之國；他認為其中最理想的型態是以英國為代表的君民共主制，其原因與馮桂芬的想法類似：

英國之所恃者，在上下之情通，君民之分親，本固邦寧，雖久不變。觀其國中平日間政治，實有三代以上之遺意焉。⁴⁸

君為主，則必以堯舜之君在上，而後可久安長治；民為主，則法制多紛更，心志難專一，究其制不無流弊；惟君民共治，上下相通，民隱得以上達，君惠亦得以下逮。都俞吁咈，猶有中國三代以上之遺意焉。⁴⁹

王韜民主思想中最顯著的特色有二，一是將此一制度視為完美的理想，近似三代之制；其次認為西方的君民共主制解決了三代以後專制政治之下君民溝通的問題，將可使當代回復到了三代時君民相親近的治世。他指出這個制度的實施可以達到巨大的效果：

苟得君主於上，而民主於下，則上下之交固，君民之分親矣！內可以無亂，外可以無侮，而國本有若苞桑磐石焉。由此而擴充之，富強之效，亦無不基於此矣。⁵⁰

鄭觀應也有非常類似的看法，鄭氏在 1870 年代（光緒初年）撰《易言》一書中已有立議院之議，但至 1884 年撰寫《盛世危言》之後思想

⁴⁸ 王韜，《弢園文錄外編》（上海，1897），卷 4，頁 15。

⁴⁹ 同上，卷 1，頁 19。

⁵⁰ 同上，卷 1，頁 19-20。

才成熟。首先他同意顧炎武、黃宗羲的觀點，認為自從禪讓傳賢變為世襲的君主專制之後「以舉國為私產，兆庶為奴隸」，結果君臣相與追求私利，「熙熙攘攘之民遂交受其害而不得復沾其利」。⁵¹

相對來說，西方的以議院制度為基礎的君主立憲則可以解決長遠以來「私」天下的困局，實現「公」的理想。這是因為所有的議員皆舉自民間的賢者，而非出於門第或賞賜，所以不至於有營私植黨，沽名罔利的弊病。他說議員「均勻普遍，舉自民間，則草茅之疾苦周知，彼此之偏私悉泯，其情通而不鬱，其意公而無私」。同時議院之外多設報館，表明議院的是非。整體配合之下「天下英奇之士，才智之民，皆得竭其忠誠，伸其抱負，君不至獨任其勞，民不至偏居其逸，君民相洽，情誼交孚，天下有公是非，亦即有公賞罰」。鄭觀應認為透過議院制度的運作可以達到國家整合的功能，使朝野上下同心同德、眾志成城，實現古代民本的理想，與富強的目標。⁵²

鄭氏的民主思想具有相當的代表性，其後有不少的思想家有類似的意見，他們均認為議院可以通上下之情、開言路，回復到三代公天下的理想，是一個相當完美的制度。⁵³其中特別值得注意的是居於香港的何啓（1859-1914）與胡禮垣（1847-1916）。⁵⁴

⁵¹ 這些觀點是鄭觀應在 1894 年之後所撰〈原君〉一文中的看法，此文收入 1900 年《盛世危言》的重印本之內，轉引自熊月之，《中國近代民主思想史》，頁 146-147。

⁵² 鄭觀應，〈盛世危言〉（台北：學術出版社影印，1965），卷 4，〈議院〉。

⁵³ 將泰西的民主制度比擬為三代的堯舜盛世在 1880、1890 年代非常普遍，在 1896 年梁啟超撰寫〈古議院考〉也帶有此種「引中國古事以證西政」的心態。然而 1897 年任公此種想法受到嚴復的批評（見〈與嚴幼陵書〉），1901 任公所撰〈堯舜為中國中央君權濫觴考〉，批評以堯舜為民主的看法，認為禪讓實乃「私相授受」。《飲冰室文集》（台北：台灣中華書局，1978），1:108，6:22。

⁵⁴ 有關何啓與胡禮垣的民權思想請參考許政雄，〈清末民權思想的發展與歧異：以

他們同意鄭觀應所說實施以議院制度為基礎的君主立憲，可以實現公天下的理想。首先就根本的政治原則來說，國家的基礎是「公與平」，也就是「無私」、「無偏」，那麼如何達成此一理想呢？何、胡兩人的看法是「君民無二心」，「以庶民之心為心」；「君民無二事」，「以庶民之事為事」。⁵⁵在制度層面要了解民心、民事則需在地方與中央開設議院，這個制度的實施即是「使民自議其政，自成其令」，「人人皆如願相償，從心所欲」，這樣一來，統治者依照被統治者的願望來施政，即是天下為公。⁵⁶

除了議院制度之外，民主之所以能實現公的理想在於民主機制之中少數服從多數，亦即「從眾」的原則，而眾人的意見即是「公道」：民，人也；君，亦人也。人人有好善惡惡之心，即人人有賞善罰惡之權。然就一人之見而定，則亦涉私心；就眾人之見而觀，則每存公道....此民權之大意也。⁵⁷

何、胡二氏也了解到大公無私的理想不易立即實現，目前可以著手之處要先肯定「私」，亦即是人人各私其家、私其鄉、私其國，如能使每個人各得其私，那麼私就變成了公。這樣的推理與顧、黃等人的觀點是很類似的：

大道之行，今猶未及。天人大合之旨未可以旦夕期。是故為今日言，則家不妨私其家，鄉不妨私其鄉，即國亦不妨私其國，

何啓、胡禮垣為例》（台北：文史哲出版社，1992）。

⁵⁵ 何啓、胡禮垣，〈曾論書後〉，《新政真詮》（上海：格致新報館，1900），頁3上-下。

⁵⁶ 何啓、胡禮垣，〈新政論議〉，《新政真詮》，頁8上-9上，16上。

⁵⁷ 何啓、胡禮垣，〈勸學篇書後〉，《新政真詮》，頁50下。

人亦不妨私其人。但能知人之私之未能一，知己之私之未盡蠲，如此則合人人之私以為私，於是各得其私而天下亦治矣。各得其私者，不得復以私名之也，謂之公焉可也。⁵⁸

在何啓、胡禮垣的思想之中，「公」的意涵無疑是指正義、正道，但是這樣的想法與西方的民主觀念結合在一起之後，「公」也開始帶有群體認同的意義（所謂「私其國」），這一思路伴隨著「自由」、「權利」與「國民」觀念引介，變得更為重要，下文會較詳細地描寫這一變化。

總之，大約從 1850 年代以後，中國知識分子在傳統與西方的雙面衝擊下，嘗試解決新時代的挑戰，他們以一種深受傳統影響的眼光來觀察西方的民主政治，形成了一種充滿樂觀精神的民主觀念。他們認為西方民主制度是一個完善的方法，可以達到許多以往無法實現的理想，例如可以使政治領袖、政府官員和人民之間有充分的溝通，可以開言路、通上下之情。因此民主不但可以達成內部的和諧，而且形成整體的團結。同時民主的政府是由賢人組成，可以貫徹「仁」或「大同」的道德理想，也完全不存在追求私利、特權或維護既得利益，這樣一來民主可以解決長久以來君主專制導致「私天下」的弊病，實現大公無私的理想。誠如梁啟超在 1896 年寫給嚴復的一封信中所說「國之強弱悉推原於民主，民主斯固然矣，君主者何？私而已矣；民主者何？公而已矣」。⁵⁹

⁵⁸ 同上，頁 48 下-49 上。

⁵⁹ 梁啟超，〈與嚴幼陵先生書〉，《飲冰室文集》，1:109。李國俊的《梁啟超著作繫年》（上海：復旦大學出版社，1986）認為此信作於 1897 年春，見頁 37。蔣廣學則斷定「將它視為 1896 年年底至 1897 年 3 月之前不會有什麼大錯」，見《梁

上述對西方民主觀念的理解不但在清末士人之中十分流行，在二十世紀中國知識分子的思想中也一直存在。近代以來國人對西方民主思想的理想化（或說烏托邦式的期望）使國人對西方民主的認識傾向於接受盧梭式的民主傳統，而忽略或誤會彌爾式的民主傳統，尤其使中國知識分子不夠注意到彌爾式民主思想中一些重要的面向，如張灝所謂西方民主傳統中的「幽暗意識」，與墨子刻（Thomas A. Metzger）所說的「悲觀主義的認識論」、「三個市場」等想法。⁶⁰五四以後將「德先生」當成「德菩薩」的情形變得更為普遍，⁶¹一直到當代臺灣還有不少人對「公民投票」（或在此之前「總統直選」）有類似的嚮慕，認為此一制度可以解決小至核能電廠的興建，大至統獨爭議與臺灣未來的命運，反而忽略了彌爾式民主傳統中建立民間社會的重要性，頗為弔詭的是，民主理想的絕對化反而成為民主制度運作的一個障礙。⁶²

四、自主之權、絜矩之道與公私

清末傳入中國的西方政治理理念除了民主之外還有與之密切相關的

啟超和中國古代學術的終結》（南京：江蘇教育出版社，1998），頁9。

⁶⁰ 張灝，〈幽暗意識與民主傳統〉（台北：聯經出版事業公司，1979）。有關墨子刻的觀點請見拙著《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》（台北：中央研究院近代史研究所，1994），頁18-19，以及《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》。三個市場指思想、政治與經濟的市場，亦即思想、政治與經濟的多元主義。

⁶¹ 顧昕，〈中國啟蒙的歷史圖景〉（香港：牛津大學出版社，1992），頁172。

⁶² 拙著，〈公民投票與盧梭思想：從民主理論看當前台灣公民投票之論爭〉，《當代》，期104（1994），頁116-121。

rights 與 liberty（或 freedom）等概念，早期的翻譯者有時把 liberty 遷稱「里勃而特」，但更普遍的方式是將 rights 或 liberty 譯為「自主之權」，中國士人對這些概念的認識也與傳統的公私概念交織在一起。⁶³

西方 rights 的概念最早被譯為「自主之權」、「權利」等，劉廣京曾指出早在 1860 年代的傳教士丁韙良（William Alexander Parsons Martin, 1827-1916）所譯《萬國公法》（1864）之中即以「權利」來翻譯庶民的 rights，這一譯法似乎要比日本書刊來得早；⁶⁴極有意義的是書中將 independent sovereignty 譯為「自立自主之權」，而且「主權」、「自主之權」與「權利」等詞，常互換使用，因而使讀者產生個人的「權利」與國家的「主權」有所關聯。⁶⁵換言之，rights 一概念傳入中

⁶³ 「自主」為傳統語彙，「自主之權」則是清末才出現的。二十五史之中「自主之權」只有一例，見 1927 年出版趙爾巽等編《清史稿·列傳》（台北：鼎文，1981）「廓爾喀既為英逼，勤修國政，力保自主之權，英雖覬覦之，無如何也。光緒末，猶入貢中國云」，卷 529，列傳 316，屬國 4，頁 14713，「廓爾喀」。

⁶⁴ 劉禾的詮釋與劉廣京不同。她指出中國古典文獻之中已有「權利」一語，例如《史記·魏其武安侯列傳》中有「陂池田園，宗族賓客為權利，橫于潁川」。劉禾認為在古典中文之中「權利」原是一負面性的字眼，與權力、金錢和特權等概念有關，然而她推測此一譯詞是在日人採用之後再傳回中國。Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity--China, 1900-1937* (Berkeley: University of California Press, 1996), pp. 279-280. 丘宏達則指出丁韙良所翻譯的《萬國公法》之中將 sovereignty 譯為「主權」，privilege 翻譯為「權利」，他認為這些名詞為丁氏所新創，見氏著〈中國國際法名詞的研究〉，《中國國際法問題論集》（台北：台灣商務印書館，1972），頁 26。

⁶⁵ 劉廣京，〈晚清人權論初探：兼論基督教思想之影響〉，《新史學》，卷 5 期 3（1994），頁 6。1860、70 年代隨著中外交涉的增加，「自主之權」大量出現在外交文書之中，意指國家主權，例如同治朝《籌辦夷務始末》卷 62，同治 7 年 12 月（1869）總理各國事務恭親王等奏附有「英國公使論擬修約節略」，其中多次使用「自主之權」。

國之始就不單純是屬於個人的，而是與群體目標糾結為一。

1880 與 1890 年代在康有為、梁啟超、何啟、胡禮垣等人的文章中可以看到許多這方面的討論。

康有為（1856-1927）最早的著作要推 1884 至 1887 年間（光緒 10 年至 13 年）所撰的《康子內外篇》與《實理公法》，二書已奠下後來追求「天下為公」之大同思想的基礎。在《實理公法》一書中，「自主之權」出現不下 12 次之多，其意義似乎同時包含我們現在所指的自由與權利。他以歐幾里得（Euclid，約 300 B.C.）的幾何學為基礎，摻雜基督教靈魂的概念，力主人人平等，並倡言人人皆有「自主之權」，發揮「仁」心，共同推進世界大同。康有為所謂的「自主之權」帶有很強烈的個人自主與發揮個人潛能之意涵，然而對他來說個人自主之權的發展並不會走向人與人之間利害的衝突，而是由於每一個人仁愛之心的擴充，因而使人類社會推向大同與大公無私的政治理想。⁶⁶如果我們用英國學者柏林（Isaiah Berlin）的「積極自由」（positive freedom，指追尋更佳之自我的自由）與「消極自由」（negative freedom，指以權利保障，而免於受制於他人的自由）的區別來看，康有為所謂的「自主之權」基本上是傾向積極自由，強調自我道德意識的發展，而較少保障自我權益不受他人侵凌的消極自由的意義，更完全忽略柏林所謂強調積極自由有導致專制的危險。⁶⁷此種對自主之權的看法一方面受到

⁶⁶ 李三寶，〈經世傳統中的新契機：康有為早期思想研究之一〉以及黃俊傑，〈從《孟子微》看康有為對中西思想的調融〉，《近世中國經世思想研討會論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1984），頁 571-574，577-609。

⁶⁷ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969). 第四章兩種自由概念。

西方的影響，但是另一方面在很大的程度上是將儒家的道德理想投射到西方 rights 觀念之上。在近代中國思想史上這樣的想法很有代表性，而在何啓、胡禮垣、梁啟超等人的思想之上尤其明顯。

何啓、胡禮垣的《新政真詮》一書寫於 1887 至 1900 年之間，他們基本的政治主張是「民權乃立國之真詮，而君憲則最宜之政體」。⁶⁸曾如前述，他們對民權、議會等看法與上述許多鴉片戰爭之後的經世思想家是一致的，希望藉著開議院、眾治，通上下之情，來實踐「公」的理想。但是較特別的是他們藉著「自主之權」觀念的討論更深入地介紹西方天賦人權的想法：

各行其是，是謂自主。自主之權，賦于之天，君相無所加，編氓亦無所損……奪人自主之權者，比之殺戮其人，相去一間耳。⁶⁹

何啓、胡禮垣認為「是故爲國之大道，先在使人人之有自主之權，此不特爲政治之宏規，亦且爲天理之至當」。⁷⁰他們所說的自主之權已在某種程度上具有保障生命、財產權與個人自由的意義，亦即柏林所說消極自由的一面。但是他們也和康有為一樣，將自由與自主之權和儒家的道德理想結合在一起，他們強調自由與自主之權就是實踐《大學》、《中庸》的理想，一方面是自我的伸展，另一方面此一伸展不是放任而無忌憚，而是能夠配合群體的目標。他們明確地指出西方人

⁶⁸ 蕭公權，《中國政治思想史》，頁 852。

⁶⁹ 何啓、胡禮垣，〈勸學篇書後〉，《新政真詮》，頁 52 下。當時國人對天賦人權的認識往往從儒家「天命」的角度來立說，例如畢永年（1869-1901）認為「傳曰：人受天地之中以生，所謂命也，人人皆承天地之氣以爲命，即人人皆有自主之權」，見唐才常、譚嗣同等撰，《湘報類纂》（台北：大通書局，1968），甲集上，頁 1-2。

⁷⁰ 何啓、胡禮垣，〈勸學篇書後〉，《新政真詮》，頁 52 下。

所說的 liberty 就是《中庸》所說的率性而爲：

夫里勃而特與《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道」，其義如一。性曰天命，則其爲善可知矣。道曰率性，則其爲自由可知矣。是故凡爲善者純任自然之謂也，凡爲惡者矯揉造作之謂也。⁷¹

上文之中所理解的自由顯然是就個人或個人與宇宙（即天命）的關係而言，並不直接涉及群己之權界。但是在他們的觀念中自主之權則不然，是個人居於群體之中爲規範彼此關係所產生的；他們強調自主之權就是儒家的忠恕與絜矩之道，也就是己立立人，己達達人：

自主之權從何而起，此由人與人相接而然也。今人獨處深山之中，與木石居，與鹿豕遊，則其人之權自若，無庸名以自主之權。惟出而與人遇，參一己於群儕之中，而自主之權以出。是自主者由眾主而得名者也。眾主者謂不能違乎眾也。人人有權，又人人不能違乎眾。其說何居？曰：權者利也、益也。人皆欲為利己益己之事，而又必須有利益於眾人，否則亦須無損害於眾人。苟如是，則為人人所悅而畀之以自主之權也。人之畀我者如是，則我之畀人者亦如是。是則忠恕之道，絜矩之方也。⁷²

這樣一來，根據何、胡二人的觀點，有自由與自主之權的人一方面是率性而爲善，同時也是率性而不違眾。⁷³以上從群己關係以及儒家

⁷¹ 同上，頁 49 下。

⁷² 同上，頁 50 下-51 上。

⁷³ 有關康有爲與何啓對「自主之權」的看法可參考日本東京大學梁一模的精采討論，〈自由と公私--清末における日本經由の「自由」論以前の「自由」論〉，《中國哲學研究》，號 10（1996），頁 7-12，26-31。

絜矩之道的觀點來討論自由與權利的看法在中國近代思想史上是很普遍的。嚴復在 1903 年所撰《群己權界論》的〈譯凡例〉之中即有類似的意見，他說「人得自繇，而必以他人之自繇爲界，此則大學絜矩之道，君子所恃以平天下者矣」。⁷⁴

梁啟超對「自主之權」的討論也顯示出受到儒家理想影響的色彩。1896 年任公在《時務報》發表〈論中國積弱由於防弊〉，反省中國政治體制而提倡變法，他思索問題的起點是公與私以及三代與三代以後的兩組區別，「先王之爲天下也公，故務治事；後世之爲天下也私，故務防弊」，他進一步指出防弊精神的發展使君臣分隔、上下不通，結果「法禁則日密，政教則日夷，君權則日尊，國威則日損....上下睽孤，君視臣如犬馬，臣視君如國人也」，因而造成中國歷史上積弊難返之勢。這樣的批評與顧炎武、黃宗羲以君主專制爲「私天下」的看法是很類似的。

任公除了從傳統的公私的角度來論述當代政治的缺失之外，也援引西方「自主之權」的想法，主張使人人有「自主之權」作為解決之道。對任公來說，西方的自主之權就是先王所說的絜矩之道，人人有自主之權可以使國家有權，進而實踐公的理想：

防弊之心烏乎起？曰，起於自私。請言公私之義。西方之言曰，

⁷⁴ 嚴復，《群己權界論》（上海：商務印書館，1903），頁 1-2。嚴復在這方面也有一些徧徨，在 1895 年所發表的〈論世變之亟〉一文，他說兩者其實有所不同：「中國道理與西法自由最相似者，曰恕，曰絜矩。然謂之相似則可，謂之真同則大不可也。何則？中國恕與絜矩，專以待人及物而言。而西人自由，則於及物之中，而實寓所以存我者也」，見嚴復，〈論世變之亟〉，王栻編，《嚴復集》（北京：中華書局，1986），頁 1-3。或許隨著時間的演變，嚴復更加看到兩者的相通性，這也在某種程度上反映了嚴復思想的變化。

人人有自主之權。何謂自主之權？各盡其所當為之事，各得其所應有之利，公莫大焉，如此則天下平矣！防弊者欲使治人者有權，而受治者無權，收人人自主之權，而歸諸一人，故曰私。雖然，權也者，兼事與利言之也，使以一人能任天下人所當為之事，則即以一人獨享天下人所當得之利，君子不以為泰也。先王知其不能也，故曰，不患寡患不均；又曰，君子有絜矩之道，言公之為美也。地者積人而成，國者積權而立，故全權之國強，缺權之國殃，無權之國亡。⁷⁵

從以上的討論可見自 1860 至 1890 年代，中國思想界經由傳教士引進西方「自主之權」的想法，開始之時該詞指涉國家主權的意味較濃，但逐漸地康有為等人開始用來討論與西方 liberty、rights 相關的一些環繞著個體與群己權界的概念。然而在認識新觀念的過程之中，晚清的思想家也似乎在有意、無意之中將固有的觀念投射到西方思想之上。其中較重要的幾點包括：以「天命」、「天理」作為自由與自主之權的基礎來介紹西方「天賦人權」的想法；以倫理性的「絜矩之道」來闡釋自主之權的意涵與其所建構之群己關係，因此自主之權的重點是自我的發展，也是率性而為，但不是為所欲為，而是與群體利益不相矛盾的。再者，以顧炎武等人「合私以為公」的邏輯來論證：積個人之權可以合為國家之權，積個人之私可以成天下之公。換言之，君主的個人之私受到批判，庶民累積而成的集體之私則得到肯定。這樣一來，近代中國知識分子對西方自由、權利兩概念之認識的基本模型（或說一種與傳統密切相關的特殊視野）在接觸之初已經展現，後來

⁷⁵ 梁啟超，〈論中國積弱由於防弊〉，《飲冰室文集》，1:96-99。

進一步從這個角度接受社會有機體論、功利主義、亞當・斯密的自由放任的經濟思想、國族主義，並反省墨子、楊朱與傳統諱言追利等觀念，都不足為奇了。

五、自由、權利、國民與公私

戊戌政變之後梁啟超逃亡日本，閱讀日譯西書，觀念產生重大的變化。1899年任公在《清議報》28冊上發表〈自助論〉一文，介紹中村正直（1832-1891）所譯英國斯邁爾斯氏（Samuel Smiles, 1812-1904）所著《西國立志篇》（原書名為 *Self-Help*，1859年出版）。在此文之中我們可以看到任公思想的延續與變化。首先，任公再次申述個人自主之權與國家之間的密切關係：

國所以有自主之權者，由於人民有自主之權，人民所以有自主之權者，由於其有自主之志行。今夫二、三十家之民相團則曰村，數村相聯則曰縣，數縣相會則曰郡，數郡相合則曰國。故如曰某村風俗純實，則某村人民之言行純實者為之也；曰某縣多出貨物，則某縣人民之力農勤工者為之也；曰某郡藝文蔚興，則某郡人民之嗜學講藝者為之也；曰某國福祚昌盛，則某國人民之志行端良，克合天心者為之也。蓋總稱曰國，分言曰民，殆無二致也。⁷⁶

他也以此觀點來批評君主專制，希望透過「闡國民人之權」表達

⁷⁶ 梁啟超，〈飲冰室自由書：自助論〉，《清議報》，冊28（1899），頁5上-下。

「國人之所欲行」，使君民一體、公私無別，建立一個新的國家：

蓋西國之君，譬則御者也，民人，譬則乘車者也，其當向何方而發，當由何路而進，固乘車者之意也，御者不過從其意，施控御之術耳。故君主之權者，非其私有也，闔國民人之權，萃於其身者是已。唯然，故君主之所令者，國人之所欲行也；君主之所禁者，國人之所不欲行也。君民一體，上下同情，朝野共好，公私無別，國之所以昌盛者，其不由此歟！⁷⁷

上述的看法與任公赴日之前的觀點並沒有太大的差異。大約在 1899 年秋天，《清議報》之上出現許多有關自由、權利以及「積私爲公」的言論。⁷⁸至該年十月，任公思想似乎有一較大的轉折。在 10 月 25 日出版的《清議報》第 30 冊之上任公發表〈論近世國民競爭之大勢及中國之前途〉以及〈放棄自由之罪〉、〈國權與民權〉等文。這些文章不再環繞著以前所談的「自主之權」的概念，而開啓了一個嶄新的環繞著「國民」觀念的新論域。⁷⁹此一新觀念的產生一方面與任公接觸德國伯倫知理（Johanna Caspar Bluntschli, 1808-1881）的「國家論」以及社會達爾文主義有密切的關係，但是另一方面也直接源於顧炎武、黃宗羲的思想與 1850 年以來中國思想界對公私、民主、自主之權與己群關係的思索。

⁷⁷ 同上，頁 5 下-6 下。

⁷⁸ 例如《清議報》第 29 冊（1899）的〈東京大同高等學校功課〉收有馮斯欒的一篇文章，「積私成公，積我便成無我，合眾私而成一大私，是公之極也。合眾我而成一大我，是無我之至也。即私即公，即我即無我。捨我私之外，豈復有所謂無我與公哉？」頁 10 下。

⁷⁹ 近代中國國民論述的出現請參考沈松僑，〈族群、性別與國家--辛亥革命時期「國民」觀念中的界限問題〉（未刊稿）。

任公在〈論近世國民競爭之大勢及中國之前途〉一文開宗明義地對國家、國民及其與公私之關係作一說明：

中國人不知有國民也，數千年來通行之語，只有以國家二字並稱者，未聞有以國民二字並稱者。國家者何？國民者何？國家者，以國為一家私產之稱也，古者國之起源，必自家族……一家失勢，他家代之，以暴易暴，無有已時，是之為國家。國民者，以國為人民公產之稱也，國者積民而成，舍民之外，則無有國。以一國之民，治一國之事，定一國之法，謀一國之利，捍一國之患，其民不可得而侮，其國不可得而亡，是之為國民。

任公對國民的想法和他對自由與民權的認識是聯繫在一起的。《清議報》第30冊同時收有〈放棄自由之罪〉與〈國權與民權〉二文，任公強調國民的一個重要條件是具有「自由權」或「民權」，但是民權所涉及的不只是個人，更直接影響到「我國自由之權」或「國權」。任公說「民之無權，國之無權，其罪皆在國民之放棄耳」；換言之，每一個國民如果不放棄自由權則國之自由權「完全無缺」。在以上的看法之中，任公顯然嘗試將民權與國權界定為二而一、一而二的密切關係。

然而任公還是敏銳地察覺到個人自由權的伸張會影響到他人或群體，因為「自由權可謂全為私利計耳」，所以爭取自由權會「排除他力之妨礙，以得己之所欲」，其中明顯可以看到社會達爾文主義的影響。在這同時任公也開始放棄盧梭「天賦人權」的主張，標舉出「強權論」，以為天下沒有權利，只有權力，而擁有權力之後，利益隨之

而來。⁸⁰然而在天演世界的權利競爭之中，如何才能維繫群體的秩序呢？任公提出了一個在近代中國非常普遍的自由觀念，亦即「人人自由，而以他人之自由為界」：

夫物競天擇，優勝劣敗（此二語群學之通語，嚴侯官譯為物競天擇適者生存……）此天演學之公例也。人人各務求自存則務求勝，務求勝則務為優者，務為優者，則擴充己之自由權而不知厭足，不知厭則侵人自由必矣。言自由者必曰，人人自由而以他人之自由為界。夫自由何以有界，譬之有兩人于此，各務求勝，各務為優者，各擴充己之自由權而不知厭足，其力線各向外而伸張，伸張不已，而兩線相遇，而兩力各不相下，於是界出焉。故自由之有界也，自人人自由始也。⁸¹

這一觀念的產生無疑地受到嚴復有關社會達爾文主義之作品的影響，但是亦未嘗不可視為前節所論把「自主之權」當作「絜矩之道」之觀點的延伸。無論如何，在此思惟原則的指引之下，從「民權」到「國權」之間的中間環節得到貫通，這樣的解答也針對了自由、民權觀念傳入中國之後，許多人擔心這些追求個人自由與權利的說法會導致放縱、無節制的疑慮。⁸²

⁸⁰ 梁啟超，〈論強權〉，《清議報》，冊 31（1899），頁 4 上-5 下。

⁸¹ 梁啟超，〈放棄自由之罪〉，《清議報》，冊 30（1899），頁 1929。任公權界的觀念很可能是受到嚴復的影響。在《天演論》的按語之中嚴復曾說「太平公例曰，人得自由，而以他人之自由為界」、「道在無擾而持公道，其為公之界說曰，各得自由而以他人之自由為域」，而嚴復則是從譯介斯賓塞（Herbert Spencer, 1820-1903）的〈群誼篇〉（*Principles of Ethics* 之一章）所體會出來的。嚴復譯，《天演論》（上海：商務印書館，1930），上頁 34，下頁 44。

⁸² 在當時認為自由會導致放縱是非常普遍的一種疑慮。最具代表性的是張之洞，他認為「自由」、「自主」就是鼓勵自私，會導致社會秩序的崩潰，建議把 liberty

1902 年任公撰《新民說》，其中有「論權利思想」與「論自由」兩節，反覆申述新的國民必須具備自由思想與權利觀念等「公德」，而他所說的公德是指「人人相善其群」，亦即是在形成「社會」與「國家」等新的群體時所需要的道德項目。然而任公在論證公德之重要性時，還是利用國人所熟悉的觀點，來闡述「團結」與「兼愛」，以及兼愛就是利己。任公的論點與上文很類似，首先他強調個人權利與國家權利之間透過累「積」的過程而產生的一體關係：

一部分之權利，合之即為全體之權利。一私人之權利思想，積之即為一國家之權利思想。故欲養成此思想，必自個人始。人人皆不肯損一毫，則亦誰復敢擗他人之鋒而損其一毫者？故曰：天下治矣，非虛言也。（西哲名言曰：「人人自由，而以他人之自由為界。」實即人人不損一毫之義也...）。⁸³

其次，從肯定個人權利的角度，任公反駁傳統貶抑私與利的觀點，從而對楊朱、墨子作一重新的評估。以往認為楊朱的想法最自私，因為他說「人人不損一毫，人人不利天下」，然而在任公的眼裡，楊朱卻成為主張個人權利的先知；⁸⁴再者，墨子說「利人即所以利己」，而

⁸³ 翻譯為「事事公道，於眾有益」，而不要譯為「自由」。見《勸學篇·正權》，收入《張文襄公全集》（台北：文海出版社，1970），頁 24 下-25 上。另外筆名支那子的作者也說「今之所謂自命為自由者也，無公共心，無自治力，以破壞團體為目的，以不守規則為自由，逞個人利我之心，以侵害公共之權利，乃至身敗名裂，猶侈口予人曰自由自由」，支那子，〈法律上人民之自由權〉，《浙江潮》，期 10 (1903)，頁 1-8。

⁸⁴ 梁啟超，〈新民說〉（台北：台灣中華書局，1978），頁 36。

任公說「楊朱者，實主張權利之哲學家，而亦中國救時一良方也」，《新民說》，頁 36。當時肯定楊朱，並將之與西方個人主義、自由主義會通在一起的人頗多，例如嚴復即是如此，請見拙著《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識

利己即是兼愛，任公則指出這是對「國家思想」的深刻說明。⁸⁵

以「國民」、「權利」和「積」的觀念來貫通利己與利群，使任公肯定「私」與「利」的正面意義，這一思惟邏輯和顧、黃等人的想法是非常類似的，而具體地表現在 1901 年《清議報》第 82、84 冊〈十種德性相反相成義〉中討論「利己與愛他」一節。在該文之中任公以為發揚墨翟與楊朱之學是救中國的良方：

為我也，利己也，私也，中國古義以為惡德者也。是果惡德乎？曰，惡，是何言？天下之道德法律，未有不自利己而立者也....人而無利己之思想者，則必放棄其權利，弛擲其責任，而終至於無以自立。彼芸芸萬類，平等競存于天演界中，其能利己者必優而勝，其不能利己者必劣而敗，此實有生之公例....昔楊朱以為我立教，曰，人人不拔一毫，人人不利天下，天下治矣。吾昔甚疑其言，甚惡其言，及解英德諸國哲學大家之書，其所標名義，與楊朱吻合者，不一而足，而其理論之完備，實有足以助人群之發達，進國民之文明....故今日不獨發明墨翟之學足以救中國，即發明楊朱之學亦足以救中國。⁸⁶

總之，任公的國民觀念一方面採借自德國伯倫知理有關現代國家的理論，另一方面則將之奠基於固有公私觀念的重整之上，他所標舉以新國民實行新道德，來建立新國家的構想，主要目標是為了解決「數

與批判》，頁 214-215。

⁸⁵ 有關《新民叢報》時期任公對墨子的重新詮釋請見拙著〈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》，期 26（1996），頁 53-67。

⁸⁶ 梁啟超，〈十種德性相反相成義〉，《飲冰室文集》，5:48-49。

千年民賊...以國家爲彼一姓之私產」的根本問題。⁸⁷任公所謂的「公」一方面具有傳統「正道」的意義，同時藉著主張國家是國民之公產的觀點，使「公」也具有現代國家「認同」的特質。任公所謂的「私」則延續顧、黃以來對私的肯定，與「合私以爲公」的邏輯推論，將之理解爲個人的「利己心」，或楊朱式的「爲我」以及由此而產生的自由與權利，而國民之自由與權利的結合則成爲國家的自由與權利。如果我們借用西方學者將公民權分爲形式的公民權（formal citizenship），重視國家認同，以及實質的公民權（substantive citizenship），強調政治社群之成員所具有政治、社會之權利兩類的話，任公國民觀念之中公的一面似乎側重形式的公民權之層面，而私的一面則側重實質的公民權之層面。⁸⁸然而我們不能忽略的是在任公引介這些西方新觀點的同時，固有的語彙、概念與理想，仍深刻地影響了他的認知。

六、開明自營與公私

梁啓超的國民觀念有非常複雜的思想淵源，除了上述伯倫知理與

⁸⁷ 梁啓超，〈中國積弱溯源論〉，《飲冰室文集》，5:28。

⁸⁸ 兩種公民權的區分請見 Rogers Brubaker, ed., *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America* (New York: University Press of America, 1989), p. 3. 轉引自沈松僑〈族群、性別與國家〉，頁 11。當然我們不能忽略任公所理解的自由與權利與西方的 substantive citizenship 有所差異，這牽涉到任公思想與傳統的關係（如前面談到的絜矩之道），在這方面本文無法細論，請參閱拙著《一個被放棄的選擇：梁啓超調適思想之研究》。

楊朱、墨子的想法之外，嚴復所扮演的角色也不容忽略。嚴復的自由民主思想包括：以民主（包括議院與地方自治）實現上下一體，達成公的理想，並解決以往專制制度私天下的弊病；自主之權、自繇（即自由）乃絜矩之道，亦即「人人自由，而以他人之自由為界」；積私可以為公，結合自由之民，實行民主政治可成自主、富強之國等想法，這些想法與上述近代中國民主思想的主流論述是一致的。

其中特別值得注意的是嚴復徵引顧炎武的話來說明如何建立一種新的「民德」，使國民對國家產生一種「私之以為已有」的愛國心，因而「出賦以庇公，無異自營其田宅；趨死以殺敵，無異自衛其室家……言其所生之國土，聞其名字，若……聞其父母之名，皆肫摯固結，若有無窮之愛也者」。要如何才能達成此一理想呢？嚴復的看法是「設議院於京師」：

是故居今之日，欲進吾民之德，予以同力合志，連一氣而禦外仇，則非有道焉使各私中國不可也。顧處士曰：民不能無私也，聖人之制治也，在合天下之私以為公。然則使各私中國奈何？曰：設議院於京師，而令天下郡縣各公舉其守宰。是道也，欲民之忠愛必由此，欲教化之興必由此，欲地利之盡必由此，欲道路之辟、商務之興必由此，欲民各束身自好而爭濯磨於善必由此。嗚呼！聖人復起，不易吾言矣！⁸⁹

嚴復也提到如果無法立即實施「議院代表之制」，可先實行「地方自治」以「合億兆之私以為公」：

竊謂居今而為中國謀自強，議院代表之制，雖不即行，而設地

⁸⁹ 嚴復，〈原強修訂稿〉，王栻編，《嚴復集》，頁31-32。

方自治之規，使與中央政府所命之官，和同為治，於以合億兆之私以為公，安朝廷而奠磐石，則固不容一日緩者也。失今不圖，行且無及。⁹⁰

再者，不但人民要合私以為公，立憲之君也應為公而忘私，以「公僕」自居，「立憲之君者，知其身為天下之公僕，眼光心計，動及千年，而不計一姓一人之私利」。⁹¹

在嚴復思想之中，「合私以為公」的思想淵源除了上文所說顧炎武等人的思想傳承之外，我們還必須注意到嚴復在《天演論》與《原富》等書之中對西方「開明自營」觀念之引介與詮釋。⁹²這涉及嚴復所謂的「私」不但是一種庶民的政治權利，也包括在經濟活動的領域追求個人財利的合法性。嚴復認為明清社會還沒有放棄「分義利為二」之習，而只有西方近代才改變了過去「諱言利」的態度，因此「開明自營」之想法的引介有助於國人經濟觀念的調整。⁹³

⁹⁰ 嚴復譯，《法意》（上海：商務印書館，1930），18:9。

⁹¹ 嚴復，〈憲法大義〉，王栻編，《嚴復集》，頁245。有關近代公僕觀請參考王爾敏，〈中國近代之公僕觀念及主權在民思想〉，《中華民國建國八十年學術討論集》（台北：近代中國出版社，1991），卷3，頁2-23。

⁹² 「自營」在傳統語彙即是私的意思，最早在許慎的《說文解字》有「韓非曰：倉頡作字，自營為ム」，然而在《韓非子·五蠹》原文是「古者倉頡之作書也，自環者謂之私，背私謂之公，公私之相背也，乃倉頡固已知之矣」，清代盧文弨（1717-1795）的解釋是「營環本通用」，見陳奇猷校注，《韓非子集釋》（台北：河洛圖書出版社，1974），頁1058。嚴復用「自營」一語來代替「私」顯然是想用一個較為中性的字眼來避免私一字所有的負面含義。

⁹³ 嚴復似乎認為只有近代的西方人發現利與義能相配合，這樣一來他不認為明清以來中國已有此一主張，或已產生重大的變化。如果他的觀察有代表性，那麼余英時所說的「新基調」，或所謂「十六--十八世紀商人的社會地位和意識形態的研究使我們看到這三百年間中國社會史和思想史都發生了很深刻的變化」，此種「變

嚴復指出「開明白營」（enlightened self-assertion）意指個人可以追求自身利益，而此一追求不會與道義與公利發生衝突。在《天演論》的案語中，嚴復首先辨明東西方固有的價值大抵都強調「以功利為與道義相反，若薰蕕之必不可同器」，但是西方近代以來由於「生學」和「計學」的發展，一方面了解到「自營」是生存的基礎，另一方面隨著民智的提高更產生了「開明白營」的想法：

復案，自營一言，古今所諱，誠哉其足諱也。雖然，世變不同，自營亦異。大抵東西古人之說，皆以功利為與道義相反，若薰蕕之必不可同器。今人則謂生學之理，捨自營無以自存。民智既開之後，則知非明道則無以計功，非正誼則無以謀利，功利何足病，問所以致之之道何如耳。故西人謂此為開明白營，開明白營於道義必不背。復所以謂理財計學，為近世最有功生民之學者，以其明兩利為利，獨利必不利故耳。⁹⁴

後來嚴復翻譯《原富》一書與此看法有非常密切的關係。許多研究嚴復經濟思想的學者都注意到嚴譯此書是為了藉此破除儒家「諱言利」、「分義利為二」之習，希望鼓勵國人追求財利，並進一步達成國富的目標。⁹⁵就像吳汝綸（1840-1903）在《原富》〈序〉所說「中國士大夫，以言利為諱，又狃習於重農抑商之說...然而不痛改諱言利之習，不力破重農抑商之故見，則財且遺棄於不知...以利為諱，則無

化」到底影響的範圍有多深、或多廣還值得進一步探究。余英時，〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，頁399。

⁹⁴ 嚴復譯，《天演論》，下，頁47。

⁹⁵ Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979 [1964]), pp. 113-129.

理財之學」。⁹⁶

嚴復指出西方舊有的看法與儒家類似，其「用意至美」，結果卻是「於化於道皆淺，幾率天下禍仁義矣」。但是在達爾文的「天演學」與亞當斯密的「計學」興起之後，西方人有一突破，了解到利與義能夠相互配合：

計學者首於亞丹斯密氏者也。其中亦有最大公例焉。曰大利所存，必其兩益，損人利己非也，損己利人亦非；損下益上非也，損上益下亦非。其書五卷數十篇，大抵反覆明此義耳。⁹⁷

泰東西之舊教，莫不分義利為二塗，此其用意至美，然而於化於道皆淺，幾率天下禍仁義矣。自天演學興，而後非誼不利非道無功之理，洞若觀火，而計學之論，為之先聲焉，而斯密之言，其一事耳。嘗謂天下有淺夫、有昏子，而無真小人。何則？小人之見不出乎利，然使其規長久真實之利，則不與君子同術焉，固不可矣....故天演之道，不以淺夫、昏子之利為利矣；亦不以谿刻自敦濫施妄與者之義為義矣，其無所利也，庶幾義利合，民樂從善，而治化之進不遠歟。嗚呼！此計學家最偉之功也。⁹⁸

在《原富》的翻譯與案語之中，嚴復反覆地表達公私、義利、群己之間相互滲透的密切關係。亞當斯密在討論殖民地之商務時有「蓋真利者公利，公私固不兩立」的話，嚴復在案語中趁機加以發揮，認為「真利」一定對公私皆有利，只是有時人們見不及此：

⁹⁶ 吳汝綸，〈序〉，《原富》（上海：商務印書館，1930），頁2。

⁹⁷ 嚴復譯，《天演論》，上，頁34。

⁹⁸ 嚴復譯，《原富》，頁91。

案斯密氏此論，實能窺天道之全。蓋未有不自損而能損人者，亦未有徒益人而無益於己者，此人道絕大公例也。公例之行，常信於大且遠者，自其小且近者而徵之，則或隱而不見，因緣滋繁，難以悉察故也，而公例之行實自若。常人信道不篤，則常取小近者以為徵，此何異見輕毬之升，而疑萬物親地之理，與通吸力之公例為不信乎？使公而後利之例不行，則人類滅久，而天演終於至治之說，舉無當矣。⁹⁹

此處所說的「真利」實際上就是開明自營所追求的公私兩利。

嚴復對「開明自營」一觀念的介紹無疑地是對亞當斯密觀點的忠實介紹，誠如史華慈所指出的，亞當斯密和其他功利主義者一樣，追求最大多數的最大利益。對他來說個人開明自營的實現即是群體的福祉。亞當斯密對道德的信心充分地表現在較早的一本著作《道德情操論》（*The Theory of Moral Sentiment*, 1759）。在此書他強調「道德源於人心之中的同情感」（“morality arises out of the feeling of sympathy in the human heart.”）¹⁰⁰

然而不容忽略的是藉著引介西方開明自營的觀念，嚴復同時也在表述一個他所肯定的「群己權界」的想法。他強調自我可以在經濟與政治領域追求一種與道義以及群體福祉相配合的個人利益，這樣一來群與己、義與利、公與私之間就不會產生矛盾。換言之，以開明自營為中心的人性論，嚴復企圖建構「人人自由，而以他人自由為界」的政治理論，以及亞當斯密式的自由經濟理論。嚴復認為這樣的理論也

⁹⁹ 同上，頁 585-586。

¹⁰⁰ Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, pp. 116-123.

配合《大學》、《中庸》以「格致誠正爲治平根本」的群己觀，以及斯賓塞「社會之變象無窮，而一基於小己之品質」的社會有機體論。¹⁰¹

值得思索的是開明白營的想法與西方政治、經濟的自由主義者所謂追求 legitimate self-interest（既合理又合法的自我利益）的想法雖然有類似之處，但是兩者之間還有一些十分細膩的區別，嚴復所肯定的「自營」是以道義爲前題，並且奠基在群己平衡，兩者可以攜手並進、不相衝突的觀念之上；而西方自由主義者所肯定在民間社會中，既合法又合理的自我利益則是「個人從宗教、倫理以及強制性的政治限制之中解放出來」，具有自我與他人，或自我與群體之間有利益衝突的預設。¹⁰²這樣一來，嚴復雖然肯定開明白營，他還是無法欣賞與肯定超越公與義的私與利，更談不上像西方馬基維利和霍布斯以來的政治傳統，以自私（selfish interests，或無德之私）與衝突（conflict）作爲政治理論的起點。

無論如何，嚴復以開明白營的觀念來肯定私的想法，對當時思想界仍有一定的影響力，在上引梁啓超〈與嚴幼陵先生書〉（1897年春），任公在說明民主、君主與公私之辨之後，談到他對私與「自營」的看法：

公固爲人治之極，則私亦爲人類所由存，譬之禁攻寢兵公理也，而秦檜之議和，不得不謂之誤國；視人如己公理也，而赫德之定稅則，不能不謂之欺君。《天演論》云：克己太深，而自營

¹⁰¹ 嚴復，〈譯餘贅語〉，《群學肄言》（上海：商務印書館，1930），頁2。

¹⁰² David Held, *Models of Democracy* (Stanford: Stanford University Press, 1987), p. 116.

盡泯者，其群亦未嘗不敗，然則公私之不可偏用，亦物理之無如何者矣。¹⁰³

此一看法顯示嚴復所肯定的「開明白營」亦為任公所接受。

七、辛亥革命前夕革命派的公私觀

嚴復與梁啟超在晚清思想史上扮演著重要的角色，當時許多年輕人都表示他們對於西方新思想的認識是透過嚴、梁的作品。上述嚴、梁兩人對公私觀念的討論大約是 1895 年之後約十年之間所產生的，至辛亥革命前夕，此種公私論述究竟對一般士人有何影響？又有何變化？這些題目還需要進一步的研究。在此拙文以《辛亥革命前十年間時論選集》之中所收的兩篇文章為例，來作說明。一篇是《浙江潮》第 1 期（1903 年 2 月）所載〈公私篇〉，一篇是《民心》第 1 期（1911 年 3 月）所載劍男的〈私心說〉。¹⁰⁴這兩個刊物都是支持革命的刊物，我們或許可以假設這兩篇文章的作者都是革命派的支持者。

《浙江潮》於 1903 年 2 月創刊於日本東京，由浙江的留日學生孫翼中、蔣方震（百里，1882-1938）、馬君武（1881-1940）、蔣智由（1865-1929）等人主編。〈公私篇〉一文作者不詳。

首先該文作者以為中國過去的積弊是君主專制，而專制的基礎是一套將公與私視為「至反對而至不相容」的理論，結果「人人不欲私

¹⁰³ 《飲冰室文集》，1:110。

¹⁰⁴ 這兩篇文章見王忍之等編，《辛亥革命前十年間時論選集》（北京：三聯書店，1978），卷 1，頁 492-495；卷 3，頁 816-821。

其國，而君主乃得獨私其國」。專制君主的做法是利用這種公私之別，將反對勢力都貶為私，「黨會一國之分子也，則謚之曰結黨營私；興學一國之元氣也，則號之曰假公濟私。究其所謂私者，不過曰不利吾君主一人之私而已」。該文作者以為要解決此一問題必須重新建構一套有關公私的新理論，亦即了解到公私之間相互的關係，所謂「私之云者，公之母也；私之至焉，公之至也」，並進一步肯定個人之「私」。對作者來說，私是天賦的，也是人人平等，凡人皆有的：

蓋私之一念，由天賦而非人為者也。故凡可以入人類界中者，則無論為番、為蠻、為苗、為僂，自其生時，已罔不有自私自利之心存。

作者顯然受到社會達爾文主義的影響，認為私是人類競爭的原動力，也因此是生存的基礎。甚至西方人所說的自由、權利、自主、獨立、愛國等「震撼其國民之精神」的重要觀念，「要其歸宿，則亦一私之代名詞而已」。

為了肯定私的合法性，作者引用中國古代的一些言論，包括孟子、楊朱與顧炎武等，來說服他的讀者，亦即他所謂的「我國民」：

孟子曰：人人親其親、長其長，而天下平。楊朱曰：人人不拔一毫，人人不利天下，則天下治矣。顧亭林曰：雖有聖人，不能禁民之有私，善為國者，亦惟合天下之大私，以為天下之大公。旨哉言乎！徵諸西國史傳則如彼，考之中國先儒之說又如此，嗟我國民可以悟矣！

作者也意識到在中國思想論域之中要提倡上述的「私」會引起一些疑慮，因此他藉著問答的方式來作一說明：

難者曰：一金之微，至於賣友，借父耰鋤，慮有德色，從井下石，往往而是，由斯以譚，未見其不能私也。否否，吾聞之，凡能私者，必能以自私者私國，必能以自利者利人。

以上的解釋其實就是在說明「自私之私」與嚴復所謂「開明自營」之間的區別。

作者的結論是呼籲國人從私其身推展到私其鄉、州縣、府、省、國，讓每一個人「私一邑事如其一家事者」：

人人挾其私智，出其私力，奮其私一國、私一省、私一府、私一州縣、私一鄉區之熱心，以圖救其私一國、一省、一府、一州縣、一鄉區之私人。勵獨立之氣，復自主之權，集競爭之力，鼓愛國之誠，以與暴我者相抗拒、相角逐，以還吾中國真面目。

上述「私一國」的想法正反映了該文作者希望藉著肯定個人之私，來建立國民對於國家的認同。

《民心》於 1911 年 3 月創刊於福建福州，編者為林剛，其政治立場是主張革命、共和，反對君主立憲。劍男所撰寫的〈私心說〉與上述〈公私篇〉的看法十分類似，也是企圖從肯定「各遂其私」的立場，以人人私其國，來建立國民對一個新的政治群體的認同。然而不同的是劍男特別強調他所構想的政治群體是由黃帝子孫所形成的血緣團體。

作者對公私的基本看法是：宋明理學將天理視為是公，人欲視為是私的觀點是不正確的，他認為「無私而非公，無公而非私，即私即公，即公即私。有利於私，必有利於公；有害於公，必有害於私」。作者將此種對公私的看法奠基於嚴復式的「社會有機體論」之上：

社會者，乃合多數之一己而成之者也，故一己為社會之公匿，社會為一己之拓都。拓都之能完美高尚與否，咸視乎公匿之體之各皆完美高尚與否。苟公匿而非完美高尚者，必不足以成完美高尚之拓都。而非完美高尚之拓都，亦必不足以容完美高尚之公匿。

因此在具體的實踐之上，從個人到家庭，再到國家是一個「積」的過程，個人為自己、家庭打算是一種私，為本國打算也是一種私，但「國之不保，未有其家能安寧者；家之不保，未有其身能安寧者」，因此身、家、國形成一體的關係。最後作者呼籲中國是由居於神州的黃帝子孫所構成，所以國人應該認同此一「民族」，更將此一民族之事視為一家之事：

我四百兆之民族，皆我同胞，而為我黃祖黃帝軒轅氏之子孫，雖散處於莽莽神州，而究不失為同一血胤，最親愛之伯叔兄弟諸姑姐妹等。倘以萬期為須臾，視六合如咫尺，則四千六百另九年猶之一世，四千二百七十八萬方里猶之一堂，更與一家何異？

在此我們看到近代中國一個主流的種族性的國族認同已清楚地浮現，此一認同的主體是以黃帝為始祖而建立的血緣關係的「四百兆」人，在時間上包括四千多年的共同的歷史記憶，在空間上則是四千兩百多萬方公里的活動範圍。然而當此一人、時、地的族群認同界線確定之後，也開始具有高度的排他性，首當其衝的倒不是帝國主義的國家，而是滿人所建立的清廷。在上述的引文之後作者接著感嘆地說：

噫戲！吾言及此，吾自覺悲氣沉沉，而來襲心，使吾欲哭無淚。

衣冠之胄，降為皂隸，閥閱之門，編作輿台，吾其胥四百兆人而為破家子矣！錦繡王孫泣路隅，不道困苦乞為奴，蓋二百六十餘年來如一日也。

上述兩篇分別撰於 1903 與 1911 年的文章大約可以視為革命黨人對公私一議題的看法。從以上的描述我們可以看到 1880 年以來中國思想界從公私的角度對自由、權利、民主、國民等問題的思索已經普及到一般知識分子，〈公私篇〉與〈私心說〉都是從合私以爲公的邏輯來肯定「私」。他們所謂的「私」並非自私之私，而是嚴復、梁啟超等人所反覆討論的以個人自由、權利爲基礎的開明自營；他們所謂的「公」也和嚴、梁一樣主張由人人具有開明自營之念的「新國民」所累「積」成的一個自主、獨立的政治群體。

然而極有意義的問題是這個政治群體是由甚麼人組成？他們又藉著何種共同的凝聚力量團結起來？如果我們將國族主義區分爲：一、政治或公民的國族主義（political or civil nationalism）；二、種族的國族主義（racial nationalism）兩種。¹⁰⁵ 1903 年以前對於公私與國民的討論基本上是環繞著一種政治性的國族建構，或者說傾向於以國民觀念爲中心的「公民的國族主義」，主張不分族群由每一個具有自由、權利之國民組成國家；然而 1903-1911 年之間，嚴、梁所建構的新國民、新國家認同開始分化，此一認同被加諸或轉化爲以血緣紐帶凝聚而成

¹⁰⁵ John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism: the Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State* (London: Allen & Unwin, 1987). Frank Dikötter, "Culture, 'Race' and Nation: The Formation of Identity in the Twentieth Century China," *Journal of International Affairs*, 49:2 (Jan. 1996), pp. 590-605. 亦請參考沈松僑，〈我以我血薦軒轅--黃帝神話與晚清的國族建構〉，頁 25-26。

的「種族的國族主義」之認同。在 1905 年以後國內反滿的情緒日益高漲，辛亥革命的爆發與這種「種族的國族主義」所激發的動員力量有直接的關係。無論如何，1911 年的〈私心說〉顯示：當時很具說服力的一種觀點是將公民的國族認同與種族的國族認同結合成一種革命主張，企圖推翻滿清的專制政體，建立一個屬於漢族的民主共和國，此種以漢族為中心的建國理想被視為「公」（正義）的實現。當時的革命黨人並沒有強烈地意識到此一結合所蘊含的內在矛盾，也不甚理會嚴復、梁啟超對此一矛盾的批判，然而二十世紀尋求此一矛盾的解套成為「中國人」所面對的一個核心性的難題。

八、結論

以上拙文嘗試描寫從明末到清末的三百年間，中國思想界環繞著公私、群己等議題所做的討論。為了分析上的方便，並能更清晰地掌握整體的輪廓，我將以上所談到的思想內涵約略區分為下面部分重疊、交互影響的十個思想傳統：

第一是主流的儒家與宋明理學論述，強調大公無私、內聖外王、仁政、義利之辨、忠恕等，也在某種程度上肯定民之恆產與通商。整體來說這是一種環繞著政治核心，特別是統治者之修身的轉化思想。

第二是固有的調適性的思想，是從官僚組織所孕育出來的思想傳統；此一思想主張漸進改革、因地制宜，並適度地肯定人民追利的傾向。

第三是明清以來從道學到實學的思想變遷，包括對於氣、已發、

情、利、欲、私、器、禮等方面強調。

第四是與上述密切相關的顧炎武、黃宗羲等反專制思想，要求肯定庶民之私，並構想全面性的制度變革，這是一種從制度層面強調改造政治核心的轉化思想。

第五是陸燦《切問齋文鈔》中的經世思想。第六是魏源《皇朝經世文編》中的經世思想。以上兩者均受上述第二項思想傳統之影響，傾向政治核心之外的調適思想，並拒絕第四項的轉化主張。魏源尤其嘗試將政治核心之外的調適思想與上述第一項主流儒家和宋明理學之觀點結合在一起。

第七是龔自珍的經世思想，受到第三、四、六項思想傳統的影響，肯定私的意義，也強調我之心力所具有的轉化力量，標幟著近代思想史上從調適思想走向轉化思想的契機。

第八是清末梁啟超、嚴復等傾向主張漸進改革的調適思想。第九是清末革命派的轉化思想。這兩者一方面承接上述的思想傳統，另一方面則受到西方思想的影響。

第十是二十世紀之後中國知識分子主流的思想傾向，尤其是五四與五四影響之下的反傳統思潮等，這種想法無論在文化領域或政治領域，都傾向徹底改變的轉化思想。

拙文主要即嘗試以公私的議題來貫穿明末至清末近三百年之間，上述思想傳承之間交織互動的關係，並以此來描繪中國近代思想的延續與變遷。誠如本篇標題所顯示，本文作者嘗試以從「追求正道」到「認同國族」來描寫這一過程。在此過程之中，上述第一個思想傳承所孕育的諸多思想預設，發揮了巨大的影響力。尤其是大公無私、內

聖外王、恕與絜矩之道等道德理想，仍支配著國人對於群己關係的根本構想，因而造成思想發展的特殊走向。

再者，顧炎武與黃宗羲所開創從「合私以爲公」來肯定「私」的思惟邏輯也是一條一貫的線索。明末的思想家企圖以肯定個人欲望與私有財產權，來思索政治合理性的問題，他們認爲一個合於正道的政治組織是能尊重庶民之私、地方輿論，同時抑制君主之私的政府。然而此一反專制的政治理想在清朝統治期間是被壓抑的，清中葉以來的經世思想在接受郡縣制度、君主專制的前提下，重提公私、義利之辨，希望藉著儒家高標準的道德理想，使政治精英遏制私慾，追求愛民、利民。換言之，政治問題的解決在某種程度上又回到統治者道德意識的提昇。

在此狀況之下西方民主、自由、權利等觀念的傳入對清末知識分子來說提供了一條出路。中國思想界長期以來的困境是人們一方面希望追求一個能實現「大公無私」的政治理想，另一方面又覺得在中國歷史上除了遙遠的三代之外，從來不曾達成此一目標。幸運的是近代以後，中國士人發現西方民主制度的傳入提供一個有效的方法，來實現這個長期的理想，難怪從魏源那個時代開始國人就熱烈地擁抱西方的民主。¹⁰⁶

對清末的知識分子來說，民主提供了一些有效的方法使個體之私凝聚爲群體之公，達成上下一心、同心合德。這些方法包括一些制度與程序的安排，例如議院、地方自治與多數決的表決方法；也包括了

¹⁰⁶ 由此可見墨子刻所謂「逃避困境」的解釋是很有啟發性的。Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1977).

以一些新的概念來界定群己關係，尤其是以具有「自主之權」、自由、權利、開明白營的國民來構成一個新的國族。

在清末由國民之私所累積而成的群體之公包含了兩個層面的意義。在較抽象的層次「公」代表一種符合多數人利益的超越理想，亦即是正道或正義；在一個較具體的層面，「公」代表近代國族主義下人們對新群體的想像與認同，此一群體小至家庭以外的各種社會、政治之結合，大至國家、族群。清末改革派與革命派對以上的想法是有共識的，兩者的區別則是在認同對象上，革命派堅持種族的國族認同，改革派如嚴復與梁啟超等則傾向於政治的或公民的國家認同。¹⁰⁷

綜觀明清以來長期的變化，近代中國知識分子從「積」與「合」的角度出發，來肯定個人之私，使公私之間具有高度的互動性與滲透性。因此我們一方面看到「私」的領域，無論是指個人慾望、私有財產或政治、經濟方面的權利，逐漸受到更多的尊重，但是「私」在取得自身意義的同時並沒有建立一個絕對的獨立性。在中國也沒有出現 Steven Lukes 所描寫的西方的「個人主義」。¹⁰⁸ 誠如金耀基所說，東亞現代化的經驗顯示中國人接受「民主」，但是卻不完全肯定西方的「個人主義」與「自由主義」，他將此一政治系統稱為「民主的儒家」：

¹⁰⁷ 梁啟超的國族想像之中也無法完全脫離「種族的國族主義」，沈松僑指出「即使是主張滿漢融合最力的梁啟超，其所真正蘄向的，仍是一個以漢人為主體所組成的國族國家」，見氏著〈我以我血薦軒轅--黃帝神話與晚清的國族建構〉，頁 61。

¹⁰⁸ Steven Lukes, *Individualism* (Oxford: Basil Blackwell, 1973). 王汎森曾深入地描寫近代中國私人領域政治化的過程，至中共政權建立後徹底實踐大公無私而達到顛峰，「政治力量假道德名義侵入到每一個人最私密的領域中....不容許有隱藏的東西，不容許有自由意志，也不允許人保留他不願公開的私人領域。而精神裸體的結果，是人人都失去了防衛自己最基本權利的最後一點根據」，王汎森，〈近代中國私人領域的政治化〉，《當代》，期 125 (1998)，頁 110-129。

「民主的儒家」政治系統不同於自由主義民主系統，它珍視和尊重個人及其權利，從「共同體的」或「社會的」視角出發來對個人及其權利進行界定。¹⁰⁹

「民主的儒家」之出現顯然不是一件偶然之事，清中葉以來中國思想界對公私問題的討論提供我們了解此一現象的重要的線索。值得思索的是，以往我們傾向於以西方為中心，從「畫虎不成反類犬」的角度來探索中國「民主化」失敗的諸多因素，包括一些學者所指出的不以個人價值作為終極目標、缺乏「公民社會」或「公共領域」，或不具「幽暗意識」等。¹¹⁰然而自我與群體之間的合理關係到底有沒有一個普遍性的標準？集體主義、自由主義、社群主義或「民主的儒家」四者之中，何者最能妥當安排群己關係，實現社會正義？這些問題或許是人類社會永恆的難題，而福山（Francis Fukuyama）所謂的「歷史的終結」，以為「西方的自由民主政體將作為人類最後的政體形式而得到普遍實現」，顯然是一個過度樂觀的看法。¹¹¹

¹⁰⁹ 金耀基，〈中國政治與文化〉（香港：牛津大學出版社，1997），頁175。

¹¹⁰ 詳見黃克武，〈一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究〉，頁14-20。

¹¹¹ 福山的看法見 “The End of History?” *The National Interest* no. 16 (1989), pp. 3-18. 轉引自金耀基，〈中國政治與文化〉，頁154。