

中央研究院近代史研究所集刊

第 30 期（民國 87 年 12 月）

◎ 中央研究院近代史研究所

梁啟超與康德

黃 克 武

摘 要

本文以梁啟超譯介康德為例探討近代中國知識分子如何透過日本學術界來認識西方文明。任公在 1903 年依賴中江兆民所譯法國學者フィエ的《理學沿革史》，撰寫〈近世第一大哲康德之學說〉。任公如何將中江筆下的「カント」轉變成「康德」？在轉換過程之中是否經過一些加工？而加工是否造成誤會或扭曲？任公又如何闡釋與評估康德的思想？

根據拙文的比較，任公的譯介具有高度的選擇性。他不翻譯中江書中討論康德的哲學方法與文藝理念的部分，對康德的神學則點到為止；在康德思想之中他特別關心倫理思想與政治主張。任公除了介紹康德思想，也將康德的想法與本土觀念相會通。從任公對康德思想的評論可見：他肯定佛學、陽明學與譚嗣同的觀念，而批評朱熹與張載的哲學主張。對他來說，康德思想的優點在於它與佛教的真如說、陽明的良知說與譚嗣同《仁學》中的思想相同，一方面將哲學與道學貫穿為一，一方面又揭露了「真我」的超越性，有助於人們的道德實踐，因此康德思想較朱熹理學來得完善，也較張載思想來得實際。然而任公認為康德的缺點在於他只看到個人的真我，卻不像佛教那樣了解到「小我」與「大我」的聯繫，以及由此而生出的普渡眾生之義。

從以上的討論可見：第一，任公對康德思想有所誤會，他看到康德之真我與良知、真如等觀念的相同處，卻忽略其差異。第二，任公從佛學的角度指出康德思想有所不足，這一評估反映任公與康德在認識論上的差距。康德

傾向悲觀主義認識論，他不但懷疑有關本體之知識的可能性，並強調超越時間與空間的靈魂或主體不是一種存在的實體或知識的對象；任公則傾向樂觀主義認識論，他主張人們不但可以了解現象界，而且佛教有關本體界和倫理原則的看法也十分可靠。

梁啟超譯介康德思想一事反映西洋、日本、中國等思想因素在任公思想中是「非均衡地相互嵌合著的」。任公筆下的康德不但有康德、Alfred Fouillée、中江兆民等人的身影，也混雜了佛家、儒家等思想因素，因而呈現出各種理念交雜、互釋的景象。

關鍵詞：梁啟超 康德 中江兆民 佛學

Liang Qichao and Immanuel Kant

Max K. W. Huang

Abstract

Taking Liang Qichao's introduction of Kant to China as an example, this paper examines how Chinese intellectuals in the early 20th century made use of Japanese literature to understand Western civilization. In 1903, Liang wrote "The Doctrines of the Greatest Philosopher in Modern Times--Kant" drawing on Nakae Chomin's Japanese translation of the French scholar Alfred Fouillée's *Histoire de la philosophie*. How did Liang translate Nakae's "kanto" into "kangde"? Did he faithfully copy Nakae's image of Kant? Or did he distort it to some extent? Furthermore, how did Liang interpret and evaluate Kant?

According to my comparison, Liang's article about Kant is very selective. He did not translate Nakae's discussion of Kant's philosophical method or his discussion of Kant's attitude toward art. In addition, Liang barely touched on Kant's ideas about God. Liang was especially concerned with Kant's ideas about ethics and politics, which were relevant to his larger nationalistic project.

Liang not only introduced Kant's ideas in his own way, but also linked them with Chinese thought and evaluated them by Chinese standards. From his evaluation of Kant, one can see that Liang affirmed Buddhism, Wang Yang-ming's Neo-Confucianism, and Tan Sitong's ideas centering around *ren* (benevolence), but criticized Zhu Xi's and Zhang Zai's philosophical outlook.

From Liang's perspective, Kant's strength was that some of his concepts were similar to the Buddhist idea of *zhenru* (bhūtatathata, absolute fundamental reality), Wang Yang-ming's idea of *liangzhi* (spontaneous moral knowing) and Tan Sitong's idea of *ren*, and thus on the one hand having the merit of linking metaphysics with moral philosophy, and on the other hand showing the transcendental nature of the "true self." Yet for Liang, Kant's shortcoming was that, although he understood the "true self," he failed to understand both the linkage between the "little self (*xiaowo*)" and the "greater self (*dawo*)" and the ideal of "saving all living beings" in Buddhist philosophy.

Two points can be drawn from the above discussion. 1. To some extent, Liang misunderstood Kant. For example, he equated Kant's "true self" with Wang Yang-ming's *liangzhi* and ignored the differences between them. 2. Liang's criticism of Kant from the Buddhist perspective revealed fundamental epistemological differences between himself and Kant. Kant tended toward "epistemological pessimism," doubting the possibility of knowing the ultimate nature of things, and emphasizing that the soul is not a known existing entity. Liang, on the other hand, tended toward "epistemological optimism," holding that Buddhism provides a full understanding of morality and its ontological basis.

Liang's way of discussing Kant indicates that, in Liang's thought, Western, Japanese, and Chinese intellectual elements are "combined with one another in an unbalanced way." It is like a mosaic with pieces from Kant, Alfred Fouillée, Nakae Chōmin, and various Buddhist and Confucian thinkers.

Key Words: Liang Qichao, Immanuel Kant, Alfred Fouillée, Nakae Chōmin, Buddhist philosophy

中央研究院近代史研究所集刊
第30期（民國87年12月）
◎中央研究院近代史研究所

梁啟超與康德*

黃克武**

- 一、楔子：梁啟超著作中的康德
- 二、學者對梁啟超譯介康德之評估
- 三、從卡ント到康德：梁啟超對康德中國圖像的建構
- 四、梁啟超對康德思想的闡釋與評估
- 五、結論

一、楔子：梁啟超著作中的康德

梁啟超在旅日期間(1898-1903)於《清議報》與《新民叢報》之上發表了一系列有關西洋思想家的論述，介紹亞里士多德(Aristotle, 384-322 B.C.)、培根(Francis Bacon, 1561-1626)、霍布士(Thomas Hobbes, 1588-1679)、笛卡兒(Descartes, 1596-1650)、斯片挪莎(Benedict Spinoza, 1632-1677)、孟德斯鳩(Montesquieu, 1689-1755)、盧梭(Rousseau, 1712-1778)、斯密亞丹(Adam Smith, 1723-1790)、康德(Immanuel Kant, 1724-1804)、邊沁(Jeremy Bentham, 1748-

* 本文承蒙墨子刻(Thomas A. Metzger)教授大力斧正，並在本所學術討論會中受到本院文哲所李明輝教授與本所同仁的多方建議。1998年9月10-13日再於美國加州大學Santa Barbara分校舉辦的“The Role of Japan in the Reception of Modern Western Thought in China: The Case of Liang Qichao”研討會之中宣讀，得到與會學者，特別是狹間直樹、森紀子與巴斯蒂等教授的指正，謹對以上師友表達謝意，然而文中一切錯誤仍由筆者個人承擔。此外我要感謝上述研討會的籌辦人Joshua Fogel教授同意在英文的會議論文集出版之前，先行刊出此一篇幅較長的中文版文章。

** 中央研究院近代史研究所副研究員

1832)、伯倫知理(Johanna Caspar Bluntschli, 1808-1881)、達爾文(Charles Darwin, 1809-1882)和頡德(Benjamin Kidd, 1858-1916)等人的生平與思想。這樣廣泛地涉獵西洋知識無疑地與任公在治學上的習性有關，如他所述「平素主張，謂須將世界學說為無限制的盡量輸入……務廣而荒，每一學稍涉其樊，便加論列」、「啓超『學問慾』極熾，其所嗜之種類亦繁雜。每治一業，則沉溺焉，集中精力，盡拋其他；歷若干時日，移於他業。以集中精力故，故常有所得；以移時而拋故，故入焉而不深」。¹ 其中所謂「務廣而荒」，以及「常有所得」卻「入焉而不深」，頗能反映任公此期治西學的特色。

在以上各文中較受當時讀者與後代史家重視的是盧梭、伯倫知理、孟德斯鳩、邊沁等人的政治理論，以及達爾文、頡德之進化論，而任公介紹十八世紀德國哲學家康德的作品並不那麼引人注目。² 這很可能是因為在任公著作之中康德的地位並不突出所致。任公介紹康德的作品除了大家所熟知的〈近世第一大哲康德之學說〉(1903-4)之外，³ 在《新民叢報》第一號的〈論學術

¹ 梁啟超，《清代學術概論》（台北：中華書局，1974），頁65-66。

² 有關清末人們對任公思想的反應，如黃尊三、胡漢民、章炳麟、胡適、毛澤東等人的反應，請參見拙著《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52-60。其中《新民說》、進化論等受到許多人的注意，但康德卻少有人提及，下一節會討論到少數幾個人的看法。當代有關梁啟超的書，如張朋園、張灝、黃宗智的著作，都沒有討論到任公譯介康德之事。唐小兵的書也只是在三個地方簡單地提到梁與康德之關連，Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp. 31, 135, 147.倒是較早的 Joseph Levenson 提到〈近世第一大哲康德之學說〉一文，他將該文視為是任公思想新舊交雜、前後不一致的表現。他說任公一方面接受了社會達爾文主義式的國家主義，另一方面又肯定康德將戰爭當作是「野蠻時代之惡習」，不容於文明之世，因而帶有 1890 年代大同思想之遺緒，Joseph Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China* (Cambridge: Harvard University Press, 1953), p. 129。在清末除了任公之外嚴復也閱讀、介紹康德。在南京大學圖書館仍存有嚴復於 1906 年時親手批注的康德《純粹理性批判》的英譯本，Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. J. M. D. Meiklejohn (New York: The Colonial Press, 1900). 見 Li Qiang, "The Social and Political Thought of Yen Fu" (Ph.D. diss., University of London, 1993), p. 131. 有關嚴復對康德的介紹見氏著〈述黑格兒惟心論〉，《嚴復集》（北京：中華書局，1986），頁217。

³ 該文刊於《新民叢報》，號 25、26、28(1903)，以及號 46-48（合刊號，1904），其間因任公訪美而中斷，關於《新民叢報》的出版時間，作者依賴京都大學人文科學研究

之勢力左右世界》一文，任公詳細地談到歐洲近世以「一二人之力左右世界」之「犖犖大者」，它們分別是：哥白尼之天文學、倍根與笛卡兒之哲學、孟德斯鳩的《萬法精理》、盧梭之倡天賦人權、富蘭克令之電學與瓦特之汽機學、亞丹斯密之理財學、伯倫知理之國家學、達爾文之進化論；文中僅簡單地談到「康德 Kant(德國人生於一七二四年卒於一八〇四年)之開純全哲學」，其地位顯然不如以上十賢。⁴ 此外，《新民叢報》第五號(1902)載有「哲學大家德儒康德」的照片一張。（附圖一）

在深受讀者歡迎的《自由書》與《新民說》等書任公亦提及康德。《自由書》之中康德出現了兩次，一次是在〈論強權〉(1899)，任公引康德的觀點來說明「野蠻之國，惟統治者得有自由……今日之文明國，則一切人民皆得有自由」；另一次則是引康德為例談「不婚之偉人」(1902)。⁵ 《新民說》之中則有兩篇文章談到康德：〈論自由〉(1902)一文引康德等人開創近世泰西文明，說明他們具有「勿為古人之奴隸」的自由精神；〈論私德〉(1903)一文則三度談到康德，主要是將康德的道德學說與王陽明的致良知理論相提並論，認為兩人皆提倡「以良知為本體，以慎獨為致之功……所謂東海西海有聖人，此心同，此理同」。⁶

任公在 1904 年發表〈近世第一大哲康德之學說〉一文的最後一部份之後，顯然沒有機會再研究這一課題，所以在任公後期的著作之中康德出現得甚少。其中的一個例子是在 1927 年的《儒家哲學》一書，任公一方面說西方認識論的研究「發生最晚，至康德以後才算完全成立」；另一方面仍是將陽明的「致良知」比擬為康德那樣「服從良心的第一命令」。⁷ 這些敘述都頗為浮泛，似乎可以推斷仍是依賴早年對康德的認識。換言之，任公晚年對康德的了解可謂

所森時彥教授根據 1894 至 1914 年於東京出版的《東邦協會會報》「受贈書目欄」之記載，所考證出的實際刊行時間。上述連載的各文後來被收入《飲冰室文集》（台北：中華書局，1983），冊三，之十三，頁 47-66，然而編者卻漏掉了在號 28 之中的「申論道學可以證自由」一節，讀者在使用時請注意。

⁴ 《新民叢報》，號 1(1902)，頁 69-77。

⁵ 見梁啟超，《自由書》（台北：中華書局，1979），頁 31、88。

⁶ 見梁啟超，《新民說》（台北：中華書局，1978），頁 47、131、139、142。

⁷ 見梁啟超，《儒家哲學》（台北：中華書局，1980），頁 2、52。

全無進展，而康德哲學所涉及的一些重要問題沒有變成任公思想的焦點之一。

以上是任公著作之中康德出現的大概情況。任公如何來譯介康德？又如何透過對康德的批判來建立自身的學術思想？人們對於他的譯介有何評估？再者，在中國思想界康德哲學後來受到唐君毅(1909-1978)、牟宗三(1909-1995)等新儒家的大力尊崇，因此任公對康德的討論可以讓我們對他與新儒家之間的關係，尤其是兩者在思想史上的連續性與非連續性等課題有所認識。⁸ 本文將針對這些問題提出一些個人的看法。當然，近代中國知識分子對康德哲學的反應並不限於梁啟超與新儒家的看法，還有其他學者的意見。例如王國維(1877-1927)、張東蓀(1886-1973)、金岳霖(1895-1984)、馮契、李澤厚等。然而這一篇文章並不企圖全面處理中國知識分子對康德思想的認識與評估，以及對於與康德思想密切相關的近代歐洲「認識論的危機」(epistemological crisis)的看法。

二、學者對梁啟超譯介康德之評估

梁啟超可能是中國近代史上第一位以中文介紹康德思想的學者，讀者對他的文章有何反應呢？在探討這個問題之前我們不能忽略任公的自我評估，在〈近世第一大哲康德之學說〉一文，任公坦承他對康德的譯介「雖用力頗劬，而終覺不能信達」。⁹ 不少的讀者似乎有相同的感受，覺得這一篇文章不夠精確（信），也不易懂（達）。最早評論此文的學者是王國維。王國維

⁸ 以下的作品都注意到任公與新儒家之關聯性。日本學者竹內弘行在〈梁啟超與陽明學〉（收入廣東康梁研究會編，《戊戌後康梁維新派研究論集》，廣州：廣東人民出版社，1994）一文曾談到任公與新儒家之間的關係，他說「此後出現的被稱之為『新儒家』的儒教研究者們，其很大一部份是以陽明學為依據來發展他們的學說的。由此，我們可以把梁啟超定位於現代新儒家的第一開拓者」（頁259）。再者拙著從肯定傳統、繼往開來的角度指出任公的調適思想「和辛亥革命與五四運動是針鋒相對的，而與反對五四運動的新儒思想有較深的關係」，《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》，頁195。此外上海社科院的羅義俊則指出從梁啟超到張君勸、唐君毅、牟宗三、徐復觀的〈中國文化宣言〉之間追求民主政體的思想史脈絡，見〈當代新儒家的自我定位與其政治學的現代展開〉，劉述先編，《儒家思想與現代世界》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997），頁180-187。

⁹ 《新民叢報》，號25(1903)，頁15。

對康德下過很深的功夫，他對康德的認識也是在日本，不過他不但透過日文著作來了解康德，也能夠直接閱讀其他的外文書籍。王國維曾經四度研讀康德的《純粹理性批判》，根據王氏表示他讀通康德是透過叔本華(Arthur Schopenhauer, 1788-1860)對康德的批判而來，因此從王國維比較嚴格的學術標準來看，任公的作品可以說是完全不及格。¹⁰ 他說：

庚辛以還，各種雜誌接踵而起，其執筆者非喜事之學生，則亡命之逋臣也，此等雜誌本不知學問爲何物，而但有政治上之目的，雖時有學術上之議論，不但剽竊滅裂而已，如《新民叢報》中之汗德[即康德]哲學，其紕繆十且八九也。¹¹

王氏指出該文「剽竊滅裂」，又帶有以學術來爲政治服務的缺點，因而「紕繆十且八九」。他雖然沒有具體地談到有哪些「紕繆」之處，但是這樣的評估顯然有其緣由。一方面王國維比較了解康德認識論方面的問題，而他似乎覺得任公在這方面十分外行；另一方面王國維認爲學術有其獨立而神聖的價值，不應將之視爲實現其他目的之手段。他引用康德的話來支持此一觀點：

故欲學術之發達必視學術爲目的而不視爲手段而後可，汗德倫理學之格言曰「當視人人爲一目的，不可視爲手段」，豈特人之對人當如是而已乎，對學術亦何獨不然？然則彼等言政治則言政治已耳，而必欲瀆哲學、文學之神聖，此則大不可解者也。¹²

賀麟(1902-1991)也比較了解德國的近代哲學傳統，他對任公談康德的文章同樣地感到不滿。在 1940 年代的作品中，他同意在中國介紹西洋哲學要從

¹⁰ 有關王國維與康德哲學請參考 Joey Bonner, *Wang Kuo-wei, An Intellectual Biography* (Cambridge: Harvard University Press, 1986), pp. 57-69, 90-91. 當然我並不認爲王國維對康德有完全「正確」的理解，有些學者強調他從叔本華的角度來認識與批判康德表現出另一種偏見，如賀麟認爲王國維「提高叔本華貶低康德的說法表明王國維對康德哲學的認識是不夠的，正因爲這，最後他走上了叔本華的悲觀主義道路」，見賀麟，〈康德黑格爾哲學東漸記：兼談我對介紹康德黑格爾哲學的回顧〉，中國哲學編輯部編，《中國哲學》，輯 2(1980)，頁 356。

¹¹ 王國維，〈論近年之學術界〉，《靜庵文集》，收入《王國維遺書》（上海：上海古籍書店，1983），冊 3，頁 95 上。

¹² 同上，頁 95 下。

介紹古典的哲學家著手，所以任公作「西儒學案」，「算走上正軌，惜甚簡淺而未繼續深造」。對賀麟來說，任公的缺點除了簡略、膚淺之外，還有就是「用他不十分懂的佛學去解釋他更不甚懂得的康德」，因而免不了零散、籠統、附會與錯誤等毛病。¹³

至 1980 年的〈康德黑格爾哲學東漸記〉一文，賀麟更深入地討論「梁啟超與康德哲學」一課題，他指出〈近世第一大哲康德之學說〉是我國第一篇系統介紹康德生活及其思想的文章，任公將康德哲學與佛學揉合在一起，並以王陽明主觀唯心論的心學來滲透康德學說。賀麟也和王國維一樣強調任公對康德的介紹為「政治活動所牽率」，因而特別介紹自由與服從的關係，認為正如同個人要服從自我之良心，國民要服從國家的主權。整體而言，賀麟的看法是：

· 梁啟超那篇文章……與其說是客觀介紹康德，無寧說是和他所了解的佛學唯識混在一起，康德在他那裡完全被佛學、王陽明良知說所曲解，可以說不是德國的康德而是中國化的康德。¹⁴

賀麟之後注意到梁啟超與康德的還有余英時與黃進興。1983 年余氏為《胡適之先生年譜長編初稿》撰一長序，分析清末民初思想界對西學的引介。他認為梁啟超將康德的「真我」與王陽明的「良知」和佛家的「真如」相提並論，以為「若合符節」，是有開風氣之功的；他也同意賀麟的看法，以為梁啟超無法深入了解康德，這是「由於中國當時的思想界尚未成熟到可以接受康德的學說」。余英時特別注意到中西雙方哲學背景的差異，他指出因為康德哲學是以西方哲學主流的知識論為中心，而「邏輯——知識論則恰好是中國思想傳統中最薄弱的一環」，這成為國人在認識西方上的一大障礙。余英時說：

康德的知識論是以數學和牛頓的物理學為基礎的，他講「上帝」、「靈魂不滅」、「意志自由」三大問題則以基督教神學及傳統形而上學為背

¹³ 賀麟，〈康德名詞的解釋和學說的大旨〉，《近代唯心論簡釋》（重慶：獨立出版社，1944），頁 182；賀麟，〈當代中國哲學〉（南京：勝利出版社，1944），頁 28。

¹⁴ 賀麟，〈康德黑格爾哲學東漸記：兼談我對介紹康德黑格爾哲學的回顧〉，頁 352-355、359。

景。梁啟超、王國維都不具備瞭解康德所需要的背景知識。¹⁵

黃進興很同意余英時的看法。他在〈所謂「道德自主性」：以西方觀念解釋中國思想史之限制的例證〉一文首先追溯康德思想傳入中國的經過，並進而指出近代以來國人吸收西方思想一則出於功利之企圖，將之作爲追求國家富強之工具，一則藉以重新「理解、評估中國傳統文化的現代意義」。梁啟超對康德的譯介反映出這兩方面的特色。黃進興說任公一方面將康德說成是「以康德哲學喚醒德意志民族之自覺力」，因而是「百世之師」與「黑闇時代之救世祖」；另一方面則以佛學名詞「真如」、「無明」比附康德的哲學觀念，又企圖會通王陽明的良知說與康德的倫理思想。黃進興的綜評是：任公對康德的介紹「只是零星片段，難免失之浮光掠影」；而他會通中西的嘗試則反映「當時中國語文在語言及概念兩個層次皆不足以介紹陌生的思想體系」。

按照黃氏的看法近代以來國人認識康德「道德自主性」一概念時往往忽略康德後期所主張的「道德唯理觀」，亦即「每一個道德概念都是先驗的，理性是它唯一的基礎與來源」，這一觀點與西方學者如赫京生(Francis Hutcheson, 1694-1746)所主張「人類的道德實基於內心的道德情感」有所不同，與儒家將道德的基礎建立在如「四端」的主張也截然互異。黃氏指出對康德來說赫京生依賴道德情感與儒家依賴四端而建立的道德概念都是「道德它律」(moral heteronomy)，而非道德自律。黃進興認為康德和休謨(David Hume, 1711-1776)一樣，強調實然的感官世界不能導出應然的命題；康德由此「二元論」的邏輯因而導引出：道德來自「思惟界」的「絕對要求」，亦即先驗性的實踐理性，而非感官經驗中的道德情感。¹⁶ 按照這樣的觀點，任公將康德與王陽明會通為一的做法顯然忽略了兩人道德理論上的一個根本的差異，換

¹⁵ 余英時，《中國近代思想史上的胡適》（台北：聯經出版事業公司，1984），頁56-57。

¹⁶ 休謨與康德一樣堅持實然的感官世界不能導出應然的命題，但休謨從這一邏輯卻指出人們認識實然的世界要依靠理性，要肯定應然的道德原則則只能依靠道德情感。由此可見康德與休謨對應然的道德原則有不同的想法。同時，把赫京生的「道德情感」說與儒家的「四端」說相比較也牽涉到很多問題，因為兩者有所差異。比方說赫京生與休謨 moral sentiment 的觀念是源於經驗主義的觀點，而儒家的四端說卻無此特色。

言之，用儒家來解釋康德，或用康德的觀念來談儒家都是「與康德原意相悖」。作者除了批評任公之外，更針對牟宗三及其弟子以康德倫理概念來闡釋孟子思想與宋明理學而有所回應。¹⁷

以上王國維、賀麟、余英時與黃進興的評估顯示梁譯康德起碼有以下的缺陷。首先，梁譯有經世的動機，尤其是以「新民」來追求富強的企圖，因而影響到材料的選擇。其次，任公對康德認識的不足除了政治方面的因素以外，還有知識上的原因，他並不瞭解康德知識的基礎是建立在西方的數學、牛頓的物理學、基督教神學與西方傳統形而上學等學問之上，所以在內容方面梁譯是零星片段的，沒有掌握到康德思想脈絡與全貌，並以中國哲學的概念來附會康德的說法。黃進興特別指出認識論與倫理學方面問題，認為康德（在後期所說）的道德自主性是奠基於「道德唯理觀」之上，並非像儒家那樣依賴「四端」，而其基礎是認識論上的二元論。梁啟超顯然沒有注意到這些觀念上或預設上細膩的差異，因而誤會了康德。而且假如我們注意到中國近代哲學與歐洲近代認識論危機之關係，任公對康德的誤會還牽涉到其他的認識論方面的問題，下文將對此有所討論。¹⁸

他們四人的評估也有一個共同的基本假設：認為任公所理解的康德與康

¹⁷ 黃進興，〈所謂「道德自主性」：以西方觀念解釋中國思想史之限制的例證〉，該文原刊於《食貨月刊》，卷 14 期 7、8(1984)，後收入氏著，《優入聖域：權力、信仰與正當性》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1994），頁 3-30。黃進興的觀點受到李明輝的反駁，見李明輝，〈儒家與自律道德〉，《鵝湖學誌》，期 1(1988)，頁 1-32；〈孟子與康德的自律倫理學〉，《鵝湖月刊》，期 155(1988)，頁 5-16。黃氏的回應則見上引書頁 40-43。此一論辯在哲學界仍在持續發展之中，如楊澤波承認很受黃進興觀點的啟發，但「既不完全同意黃進興的看法，也不贊成李明輝的反駁」，楊祖漢則批評楊澤波而肯定李明輝。見楊澤波，《孟子性善論研究》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁 294；楊祖漢，〈牟宗三先生對儒家的詮釋：回應楊澤波的評議〉，《儒家思想的現代詮釋》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997），頁 176-184。牟氏援用康德來談中國哲學的書有《心體與性體》、《智的直覺與中國哲學》、《從陸象山到劉蕺山》等書。

¹⁸ 中國學者對康德思想有無誤會，如果有的話有何種誤會，這些問題都值得做進一步的探究。我同意梁啟超對康德有所誤會，但牟宗三與唐君毅等人有無誤會則需要做更多的研究。例如墨子刻教授認為唐君毅、金岳霖、李澤厚等哲學家不一定對康德有甚麼基本上的誤會。

德思想之間有所差距，所以此一譯介在「信」方面是有缺陷的。然而以上的中國學者沒有特別注意到任公是透過日文書刊來認識康德，因此也沒有人指出任公所理解（或誤解）的康德與當時日本學者譯介西洋思想之間的關連。

在這方面日本學者宮村志雄的〈梁啟超の西洋思想家論〉最值得注意，他明確地指出梁啟超的西洋思想家論與日本語文獻之間的對應關係，而其中最重要的一個思想來源是中江兆民所譯フイエ(Alfred Jules Émile Fouillée, 1838-1912)《理學沿革史》(*Histoire de philosophie*, 1879)。¹⁹ 他的證據之一就是任公在〈近世第一大哲康德之學說〉一文中所說：

康德學說，條理繁縝，意義幽邃，各國碩學譯之，猶以爲難，況淺學如余者。茲篇據日人中江篤介所譯阿勿雷托之《理學沿革史》爲藍本，復參考英人、東人所著書十餘種彙譯而成。

宮村認爲任公有關康德一文所依據的主要文本是：《理學沿革史》第四篇「近代ノ學」第八章「第十八紀日耳曼理學カント」，也就是目前《中江兆民全集》第6冊，《理學沿革史（三）》，頁161-204的部分。²⁰

宮村也指出任公在解讀之中帶有批判性，或是在「按文」，或是在「本文」之中「加筆」，浮現出真正的心聲。因此任公透過東學所認識到的近代西方來批判中國傳統，並進一步地在「勿爲中國舊學之奴隸」與「勿爲西人新學之奴隸」原則下，追尋自身思想的主體性。²¹

遺憾的是宮村志雄並沒有仔細地討論任公如何透過《理學沿革史》來譯介康德，也沒有深入分析任公在該文之中所做的評論，以及這些評論與任公學術思想的關聯。拙文在這些方面將有所補充。

從以上的討論我們可以了解：任公譯介康德一事反映出近代西學東漸的

¹⁹ 此書完整的出版資料如下 Alfred Fouillée, *Histoire de la Philosophie* (Paris: Librairie Ch. Delagrave, 1875). 中江兆民所採用的是1879年所刊行的第二版，於1886年譯出，在東京出版。該書不但有中江兆民的日譯本，還有1893年P. Nikolaev的俄文譯本與以下的西班牙文譯本：F. Gallach Pales, *Historia General de la Filosofia* (Buenos Aires, Argentina: Ediciones Anaconda, 1943).

²⁰ 中江篤介，〈中江兆民全集〉（東京：岩波書店，1985）。

²¹ 宮村志雄，〈梁啟超の西洋思想家論－その「東學」との關聯において－〉，《中國－社會と文化》，號5(1990)，頁205-225。

一條漫漫長路，以此例而言其主脈至少包括了以下幾次的解讀與詮釋：第一是法人 Alfred Fouillée 對德國哲學家康德的解讀；第二是日人中江兆民對 Alfred Fouillée 作品的解讀；²² 第三是任公對中江兆民譯作的解讀；第四是《新民叢報》的讀者們對任公作品的解讀。由於個人學養的限制，拙文不擬全面審視這四次解讀之間環環相扣的複雜關係，下文僅將焦點放在上述的第三個環節。

三、從カント到康德：梁啟超對康德中國圖像的建構

任公到底如何「遇到」康德，而決定透過日文著作來了解康德思想呢？根據〈論學日本文之益〉，任公「既旅日本數月，肄日本之文，讀日本之書，疇昔所未見之籍，紛觸於目，疇昔所未窮之理，騰躍於腦」，²³ 而他與羅普（孝高）共同編輯的《和文漢讀法》是在 1899 年春天於箱根完成的，²⁴ 因此我們可以推測他開始接觸到和書中的康德大約是 1899 年夏天以後的事。

任公讀過哪些書呢？誠如前述他除了參考《理學沿革史》之外，還依賴「英人、東人所著書十餘種彙譯而成」。在〈東籍月旦〉之中任公談到初抵日本時他所閱讀的書籍，其中直接與康德有關的是：由石川榮司編，育成會所出版的一套共有十二冊的叢書《倫理學書解說》，該書「取歐美古今斯學名家之書，譯其意而解釋之」，其中第七冊即為《康德倫理學》。²⁵ 此外間接相關的書，倫理學方面有野口援太郎譯，英國麥懇治著，《倫理學精義》；山邊知春與太田秀穂譯，英國士焦域著，《倫理學說批判》；西晉一郎譯，英國格里安著，《格里安倫理學》等書。歷史方面則有美國棣亞著《近世泰西通鑑》與永峰秀樹譯，法國基梭著，《歐羅巴文明史》等。其它有關的書籍可能還有綱島梁川著《西洋倫理學史》、田中治六譯編的《西洋近世哲學

²² 有關中江兆民對西方文明的譯介可參考井田進也的研究，〈中江兆民のフランス革命〉，《思想》，號 782(1989.8)，頁 97-119。

²³ 梁啟超，〈論學日本文之益〉，《飲冰室文集》（台北：中華書局，1983），之四，頁 80。

²⁴ 丁文江，〈梁任公先生年譜長編初稿〉（台北：世界書局，1971），頁 86。

²⁵ 梁啟超，〈東籍月旦〉，《飲冰室文集》，之四，頁 89。

者略傳》、中島力造的《列傳體西洋哲學小史》、杉山藤次郎著《泰西政治學者列傳》等。另外特別值得注意的是 1887 年以來由東京哲學會所刊行的《哲學雜誌》，在 1901-1903 年之間該雜誌刊登了不少日本學者有關會通東西哲學的作品，其中也涉及討論儒學、佛學與康德之關係的議題。²⁶ 上述這些書是任公認識康德時的參考讀物，也提供任公撰寫〈近代第一大哲康德之學說〉一文的靈感。²⁷

任公不但閱讀日文書籍來了解康德，他在生活經驗之中也曾經「遇到」康德，而刺激他深入探索康德的學說：

吾昔見日本哲學館，有所謂四聖祀典者，吾駭焉！稽其名，則一釋迦、二孔子、三蘇格拉底、四康德也，其比擬之果倫與否，吾不敢言，即其不倫，而康德在數千年學界中之位置，亦可想見矣！作康德學說。²⁸

此處所說的哲學館是由佛教哲學的研究者、也是哲學會會員的井上圓了 (Inoue Enryo, 1858-1919) 於 1887 年在東京本鄉所創立的，該館倡導「護國愛理」，講解東洋哲學以及各種相關學科。哲學館於 1903 年改稱哲學館大學、1906 年又改稱東洋大學，至今仍然存在。²⁹ 井上為了將哲學（與佛教）傳佈到一般民眾，在哲學館舉行任公所謂的四聖祀典，此一做法也帶有折衷、融合佛教、儒家與西方哲學的意味。（附圖二）³⁰ 井上與任公的結識可能是在 1899 年，該年 5 月 13 日任公受東京大學教授姪崎正治 (Anezaki Masaharu,

²⁶ 作者感謝巴斯蒂教授提供此一訊息。

²⁷ 見森時彥編〈《飲冰室文集》引用和書目錄〉初稿（未刊），及巴斯蒂，〈梁啟超與宗教問題〉，《東方學報》，冊 70(1998)，頁 341。

²⁸ 《新民叢報》，號 25(1903)，頁 11。

²⁹ 有關井上圓了的傳記資料收藏最完備之處是位於東京文京區白山的「井上圓了記念館」。

³⁰ 見田中琢、宇野俊一、朝尾直弘等編，《角川新版日本史辭典》（東京：角川書店，1996），頁 80、750。亦見 Carol Gluck, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period* (Princeton: Princeton University Press, 1985), pp. 138, 348. 有關四聖祀典最詳細的考察請見森紀子，〈清末における梁啟超の佛學と近代日本〉，“The Role of Japan in the Reception of Modern Western Thought in China: The Case of Liang Qichao”研討會會議論文，頁 8。森紀子並從《圖錄東洋大學百年史》之上找到當時的「四聖畫像」。

1873-1949)之推薦，在哲學會的大會上演講〈論支那宗教改革〉，³¹ 井上參加了此次演講，或許因此結識任公，並邀請他參觀哲學館，因而使任公進一步認識到康德在學界中的重要性。

在任公所參考有關康德的日文資料之中，中江兆民所譯的《理學沿革史》無疑地扮演最重要的角色。因此一個很迷人的問題是中江書中的カント一章與任公的〈近世第一大哲康德之學說〉一文究竟有何異同？換言之，任公是如何將「カント」轉變成國人能讀得懂的「康德」？在轉換過程之中他是否經過一些加工？而加工之後是否因而導致誤會或扭曲？這些問題都有待澄清。

根據我所做的文本對照，任公在不少地方大致上都跟著《理學沿革史》，茲舉在本文與按語中的幾個例子來做說明。

康德以爲欲明智慧之諸作用，宜先將外物之相區爲二種，其一曰現象，其二曰本相。現象者，與吾六根相接而呈現於吾前者，舉凡吾所觸所受之色聲香味皆是也。本相者，吾所觸所受之外，彼物別有其固有之性質存，故吾所知，僅爲現象，若云本相吾具知之，無有是處。 (25:17) ³²	カント以爲ラク、智慧ノ諸作用ヲ點検セント欲セバ宜ク首ニ外物ノ相ヲ區別シテ二個ト爲ス可シ、其一ハ現象ニシテ其一ハ本相ナリ、現象トハ吾人ノ五官ニ呈スル所ノ采色聲音形貌ノ謂ニシテ、本相トハ吾人ノ五官ヲ外ニシテ物ノ固有スル所ノ性質ノ謂ナリ、而シテカントノ意ニ在リテハ吾人ノ智慧ハ獨リ物ノ現象ヲ知ルコトヲ得、若夫レ其本相ハ之レヲ知ルコトヲ得ルノ道無シ、（頁165） ³³
--	---

³¹ 梁啟超，〈論支那宗教改革〉，《清議報》，冊 19(1899)，頁 1231。巴斯蒂，〈梁啟超與宗教問題〉，頁 338、341。有關姉崎正治的思想請參考巴斯蒂文頁 348。

³² 此處是指《新民叢報》，號 25(1903)，頁 17，下同。

³³ 此一頁碼指《中江兆民全集》冊 6，《理學沿革史（三）》之中的頁數，下同。

又如：

<p>康德以爲吾人智慧所以總彼眾感覺而使就秩序者，其作用有三，一曰視聽作用（案此實兼眼耳鼻舌身所受者而言，舉一例餘耳），二曰考察作用，三曰推理作用。(25:19)</p>	<p><u>カント</u>以爲ラグ、吾人ノ智慧ノ彼ノ眾感覺ヲ總合シテ次序ニ就カシムルニ於テ其作用蓋シ三有リ、曰ク視聽ニ係ル作用ナリ、曰ク考察ニ係ル作用ナリ、曰ク推理ニ係ル作用ナリ、（頁168）</p>
---	--

在按語中任公也引用《理學沿革史》之上的觀點：

<p>案康德之說甚深微妙，學者或苦索解。法儒阿勿雷脫嘗爲一譬以釋之云，譬有一光線於此，本單純無雜者也，一旦以一凸凹無數之透光物置於其前，此光線透過此物而接於吾眼簾也，則發種種彩色，爲圓錐形，而無量數之部位乃生。空間時間之有許多部位，即同此理。故苟精算者，則能取其圓錐形之相，及其眾多之部位，一一算之，不爽銖黍。何也？以其落於現象，既循不可避之理也，至其所以發此彩色者，由光線之本體使然，光線本體，固極自由，謂其必循不可避之理則非也。(26:17-18)</p>	<p>爰ニ一線ノ光輝有リ、所謂單純無雜ナル者ナリ、然ルニ中央一隔凸凹無數ナル物ヲ透過スルニ及ビ、種種ノ彩色發シ來リ以テ圓錐形ヲ爲ス、是ニ於テ衆多ノ部位生出シテ猶ホ宇宙ト永劫トノ衆多ノ部位有ルガ如シ、然レドモ當初一線ノ光輝ト中央ノ一隔ト一タビ知ルコトヲ得ルトキハ、彼ノ圓錐形ノ處ト衆多ノ部位トモ亦固ヨリ詳ニ之ヲ算スルコトヲ得可シ、</p>
	<p>此一譬ニ在リテ所謂一線ノ光輝ハ<u>カント</u>ノ所謂眞我ノ生ナリ、中間種種ノ彩色ハ其所謂現象ノ生ナリ、圓錐形及ビ衆多ノ部位皆予メ算スルコトヲ得キハ可其所謂避ク可ラザルノ理ナリ、是ニ於テ譬喻ヨリ本論ニ入りテ言フトキハ、所謂眞我ハ或ハ自由ニシテ撰擇スル所有ルコトヲ得可シ、故ニ<u>カント</u>以爲ラク、現象ノ生ニ於テ吾人一ニ夫ノ避ク可ラザルノ理ニ循フモ、未ダ遽ニ眞我ノ生ヲ并セテ自由ナラズト爲ス可ラズト、（頁182-183）</p>

從以上的對照我們可以了解任公並非逐字逐句地翻譯，而是擇要地摘譯中江的大意。他解讀日文的方法基本上都配合《和文漢讀法》一書所揭示的原則，例如將ナリ譯為「也」、可ラザル譯為「不可」等。³⁴ 上述的摘譯大致上都能掌握中江譯文的要點。

然而任公的摘譯也有不少「加工」之處，因而使他的文章與中江書中的カント一章有所不同。茲將較重要的差異列舉如下：

(一) 名詞的更動。任公將一些日文中以漢字所寫的詞改為中文之中較常用、任公較慣用、或較新的一些詞。如「宇宙ト永劫」譯為「空間時間」；³⁵ 「次序」譯為「秩序」；「精神」譯為「魂」；將「意欲ノ自由」譯為「良知之自由」。³⁶ 又如將「理學」譯為「哲學」，將「庶物原理ノ學」譯為「庶物原理之學（即哲學）」等，這可能是因為中江在 1886 年翻譯該書之時日本學界以「哲學」來翻譯法文的 *philosophie* 或英文的 *philosophy* 一詞尚未流行所致。³⁷

再者任公將中江的「點檢派」改為中文之中較為適當的「檢點派」，又在上引 25:17 的文中將「五官」改為具有佛教意味的「六根」等，這兩個例子值得作較深入的討論。

以「點檢」和「檢點」來說，此二詞是為了翻譯德文的“*kritik*”或法文的“*critique*”。³⁸ 「點檢」和「檢點」兩個名詞在中文之中都存在，然而為什麼任公要作此更動呢？這可能涉及以下的原因。首先在日文常用詞彙之中只有「點檢」，而無「檢點」，因此中江的翻譯很自然地就使用「點檢」。

³⁴ 見京都大學圖書館藏《和文漢讀法》，該書無出版資料，書尾有「夢花盧氏增刊」、「每本三角」、「翻刻必究」字樣。ザル、ナリ之解釋見頁 7、12。

³⁵ 任公在按語中曾說明文章之中不適合用「單字」，所以才作此一變動，「時間空間佛典通用譯語也，空間以橫言，時間以豎言。佛經又常言橫盡虛空，豎盡永劫，即其義也。依中國古名則當曰宇曰宙，以單字不適於用，故循今名」，《新民叢報》，號 25(1903)，頁 20。

³⁶ 「良知」一詞的翻譯顯然與任公陽明學的背景有關。

³⁷ 中江譯文之中「理學」是用來翻譯 *philosophie*，「庶物原理學」則是翻譯 *metaphysique*。但是任公在中文之中卻不作區別，兩者皆譯為「哲學」。

³⁸ 當時“*kritik*”一字的另一譯法是「批判」。

在中文之中「點檢」一詞大約是唐代以後才出現的，《北史》有「點檢百官」、杜甫、白居易的詩句中也用過這個詞，五代至宋初又出現「殿前都點檢」的官名，此後至宋、明時代此一名詞一直存在。「檢點」一詞也是唐至五代時出現的，梁末帝曾將點檢的官名改為檢點，至清代檢點一詞仍普遍地為人們所用，它一方面是官名，另一方面也指檢查、驗證、反省等。極有趣的是在《朱子語類》中點檢與檢點兩詞都有，也帶有「檢點自家身命」、「若能一日時二辰點檢自己」的倫理意涵，³⁹ 然而至《紅樓夢》之中只有「檢點」而沒有「點檢」了。⁴⁰ 這樣一來我們似乎可以推斷任公所較熟悉、常用的語彙是檢點，所以他才把中江的「點檢派」改為「檢點派」。

將「五官」改為「六根」也頗值得琢磨。「五官」是一個很早就出現的名詞，在《莊子》與《荀子》之中即有，指耳、目、鼻、口、心等五種官能。六根一語在《莊子·外物》也已有，如「夫六根無壅，故徹」，但佛教傳入之後六根則是指《般若經》所謂的「眼、耳、鼻、舌、身、意根」，又作六情，指六種感覺器官，或認識能力；即眼根（視覺器官及其能力）、耳根（聽覺器官及其能力）、鼻根（嗅覺器官及其能力）、舌根（味覺器官及其能力）、身根（觸覺器官及其能力）、意根（思惟器官及其能力）。為何任公要作此更動呢？我認為這可能是因為他描寫康德的觀念時發現「是故當知我之接物，由我五官及我智慧兩相結構，而生知覺，非我隨物，乃物隨我」，任公並在此句之後下一按語「五官者，《楞伽經》所謂前五識也；智慧者，所謂第六識也」。⁴¹ 這樣一來任公顯然以為在上引 25:17 的文中，「六根」較中江所用的「五官」更適合用來說明康德的觀念。這顯示當任公嘗試了解西方哲學之時，他在中國思想中的經驗（尤其是佛教方面的經驗），從語言層次開始就影響到他的認知。⁴² 任公在評語之中多方以佛教「真如」、「無明」

³⁹ 見中央研究院全文檢索系統《朱子語類》「點檢」有 69 例，「檢點」則有 21 例。

⁴⁰ 見中央研究院歷史語言研究所《紅樓夢》資料庫，該書無「點檢」一詞，「檢點」則出現 11 次，如「諸事檢點些」、「昨兒失于檢點」等。

⁴¹ 《新民叢報》，號 25(1903)，頁 17-18。

⁴² 另外一個類似的例子是「根塵」，任公在正文中有所謂「大小輕重堅脆，幢幢紛投，入吾根塵，而皆可為學問資料」（《新民叢報》，號 25，頁 18），但「根塵」一詞在中江原文中並沒有（見頁 167）。此詞出於佛典，指眼、耳、鼻、舌、身、意等六根，以

等觀念來闡釋康德也表現出同樣的心態。

(二) 比喻的更動。任公將外國的比喻改為國人較熟悉的中國的典故，如在解釋康德所謂道德之責任時，任公說：「挾泰山以超北海，此其事不可以責諸人者也，故不得以之為責任；為長者折枝，此其事可以責諸人人者也，故得以之為責任」，在其下任公加一按語表示：「案原文引喻不爾爾，今譯其意，取易解耳」。這是採用《孟子》之中的典故來解釋康德的想法。⁴³

(三) 表達方式的更動。任公將康德的觀念用論理學中的三段論式來表達。例如：

夫責任之理與自由之理常相倚而不可離者也。以論理學明之，則其式當云：

不能自由者不足以為責任也

真我者有道德之責任也

故真我者常自由也

此康德以道學證自由說之大概也。⁴⁴

在中江的譯文之中與上文直接對應的句子是：「夫ノ真我ノ見ル所ニ由レバ吾人本ト自由ノ理有ルコトヲ得レバナリ、他無シ、苟モ責任ト云フトキハ自由ノ理ハ其中ニ存スレバナリ」（中譯是：依真我之見，吾人本可得到自由之理，此無他，若言及責任，自由之理即存於其中）。⁴⁵ 比較上述兩者可見：三段論法的表達方式是任公自行增加的。任公在 1903、1904 年之際對「論理學」（即 Logic，嚴復譯為名學）非常感興趣，因而透過日文書籍與嚴復的翻譯來鑽研此學。1904 年他在〈墨子之論理學〉一文中就曾經仔細地介紹三段論法在推論上的八個基本原則，並將墨子的理論以類似的方式演為層層相疊的三段論法。⁴⁶ 此處所作的更動無疑地是任公當時沉浸於論理

及與之相對的色、聲、香、味、觸、法等六塵。

⁴³ 「挾泰山以超北海」與「為長者折枝」是出自《孟子·梁惠王上》之中的典故。該段與日文之間的對應關係不很明顯，不過可以斷定是出於《論理學沿革史（三）》，頁 184-185。

⁴⁴ 《新民叢報》，號 28(1903)，頁 10-11。

⁴⁵ 《論理學沿革史（三）》，頁 185。

⁴⁶ 梁啟超，〈墨子之論理學〉，《新民叢報》，號 49(1904)，頁 85-96；號 50(1904)，頁 59-62。

學的一個反映。

(四) 文章結構的更動。任公除了做一些文字與表達方式的變動之外，對文章的結構也有所調整，下表是兩文章節標題的對照：

任公〈近世第一大哲康德之學說〉大綱 發端及其略傳	中江《理學沿革史》 <u>カント</u> 部分大綱 緒論
學界上康德之位置	<u>カント</u> ノ理學ノ方法
康德之「檢點」學派	本論
論純智（即純性智慧）	純然智慧ノ點檢。
一、學術之本原	第一、學術ノ本原
智慧之第一作用（即視聽作用）	視聽ノ作用
智慧之第二作用（即考察作用）	考察ノ作用
二、庶物原理學（即哲學）之基礎	第二、庶物原理ノ學ノ根基
智慧之第三作用（即推理作用）	推理ノ力
論道學爲哲學之本	精神、世界、神等三大問題
申論道學可以證自由	實行ノ智慧ノ點檢道學
論自由與道德法律之關係	第四文藝 ⁴⁷

從以上的對比可以發現：任公的譯介在結構上是高度選擇性的，甚至是相當隨意的。最初的兩節「發端及其略傳」、「學界上康德之位置」並不是從《理學沿革史》而來，應是採自上述《西洋近世哲學者略傳》之類的書。然而從「康德之『檢點』學派」至「論自由與道德法律之關係」則明顯是摘譯自《理學沿革史》。不過任公沒有翻譯緒論中「康德哲學之方法」("méthode de Kant")的一節與最後有關「文藝」("l'art")的一節，由此可推測這兩部分並非任公興趣之所在。

即使在文章中間介紹康德哲學的部分，任公也不跟著《理學沿革史》的大綱，將康德哲學分為「純然智慧ノ點檢」與「實行ノ智慧ノ點檢」。任公僅接受前者，所以從「論純智（即純性智慧）」到「論道學爲哲學之本」，基本上是遵循《理學沿革史》的脈絡。但是寫到一半他遭遇到困難，這主要

⁴⁷ 中江的標題與法文原版是一致的，原文也沒有第三，然後就是第四文藝“IV. --L'ART”。

是在「庶物原理ノ學ノ根基」一節中討論「神」的部分，在這方面任公僅簡單地談到：

所謂本原之旨義者何？曰是有三，一曰魂，吾心中諸現象皆自之出者也；二曰世界，凡有形庶物之整體也；三曰神，魂與世界皆出於神，故神亦名本原之本原。魂也、神也、世界也，皆無限無倚，不可思議，非復視聽考察之兩作用所得實驗，惟恃推理力以窺測之而已。(26:10)	所謂本原ノ旨義トハ何ゾヤ、曰ク是レ三有リ、其一ハ精神是レナリ、凡ソ吾人心中諸種ノ現象ハ皆之ヨリ出ヅ、故ニ之ヲ一個ノ本原ノ旨義ト曰フ、其二ハ世界是レナリ、凡ソ有形庶物ノ全體ナリ、故ニ亦之ヲ一個ノ本原ノ旨義ト曰フ、其三ハ神是レナリ、精神ナリ世界ナリ皆神ヨリ出ヅ、故ニ神ヲ號シテ最上本原ノ旨義ト曰フ、夫レ精神ヤ世界ヤ神ヤ此三者ハ無限無倚不可思議ノ旨義ニシテ、復タ視聽ノ作用及び實驗ニ賴リテ考察スルノ作用ノ與カル所ニ非ズシテ、唯推理ノ作用ヲ以テ之ヲ窺測スルコトヲ得ルノミ、(頁 175-176)
---	--

在其下的按語任公則補充說明「所謂神者，景教之言造化主也，下文自詳」。然而因為不久之後任公有美國之行，因此〈近世第一大哲康德之學說〉在《新民叢報》第 28 號「申論道學可以證自由」一節之後就暫時中斷了。而後來有關神的討論卻被任公略過，上述他對讀者所說「下文自詳」的許諾也因此而落空。

任公從美國回來之後繼續完成此文，他坦誠地表示：

前號本篇記康氏所提三大問題，一曰魂，二曰世界，三曰神，前二端既經譯，惟神之一問題，涉於宗教家言，泰西所爭論最劇者，而吾東方不甚注重，且康氏亦未下判斷，不過爲推度之辭耳，故今闕之，續以本論。譯者識。(46-48:55)

任公對康德思想之中神的觀念之忽略或許也因為他對基督教並不感興趣。在《中國學術思想變遷之大勢》一書任公曾比較佛、耶二教，而將基督

教說成是「哲理淺薄」的「迷信」：

佛耶兩宗，並以外教入中國，而佛氏大盛，耶氏不能大盛者何？耶教惟以迷信為主，其哲理淺薄，不足以饜中國士君子之心也。佛說本有宗教與哲學之兩方面，其證道之究竟也在覺悟（覺悟者正迷信之反對），其入道之法門也在智慧（耶教以為人之智力極有限，不能與全知全能之造化主比），其修道之得力也在自力（耶教日事祈禱，所謂借他力也）。⁴⁸

從以上的看法可見巴斯蒂下面的論斷是正確的，亦即任公對於宗教問題「終其一生，有一點是一貫的，這就是他對於基督教有一種深深的內在輕視。對基督教，他從來只是略有一些極其粗淺的二手知識」。⁴⁹ 然而如果進一步深究任公輕視基督教之淵源，我認為除了個人思想上的選擇以外，很可能與當時日本思想界反基督教的言論，以及他與日本佛學、宗教研究者如井上圓了、姪崎正治等人過從較密等因素不無關係。⁵⁰

從美國返回日本之後，任公繼續完成〈近世第一大哲康德之學說〉，然而他的整個思緒似乎都聯繫不上了，任公接下來的討論不採取《理學沿革史》中「實行ノ智慧ノ點檢」的標題，而僅摘譯其中的一部份，再將標題改為「論自由與道德法律之關係」，然後整篇文章就戛然而止。這樣的做法可以顯示任公對康德哲學只有相當零散的了解，他僅僅是選擇性地翻譯他所感興趣，而又看得懂的部分，因而該文所呈現的圖像並沒有掌握到中江譯文的整體脈絡。

（五）現實關懷之影響。從以上兩文結構的對照我們也可以發現任公在翻譯上的選擇和他對政治（或實用）方面的興趣有關。即使像康德這樣的哲學家，任公也非常希望能從其中汲取經世之資源，以「進國民之道德」。⁵¹ 在

⁴⁸ 梁啟超，《中國學術思想變遷之大勢》（台北：中華書局，1974），頁76。該文原刊於《新民叢報》，號22(1902)，頁30-31。

⁴⁹ 見巴斯蒂，〈梁啟超與宗教問題〉，頁364。

⁵⁰ Carol Gluck, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period* 曾談到在1890年代初期日本學界有關基督教是否忠於國家的問題有許多的辯論，而不少的哲學家（如井上哲次郎）與佛教徒對基督教採取一種批判的態度，見該書頁133-134。

⁵¹ 帶著愛國主義的情操與現實關懷來談學術思想是清末之時任公思想的一個重要特徵。有

討論康德的歷史地位時，任公有以下的話：

淺見者或以爲哲學之理論，於政治上毫無關係，而不知其能進國民之道德，牖國民之智慧，使國民憬然自覺我族之能力精神至偉且大，其以間接力影響於全國者，實不可思議。雖謂有康德然後有今之德意志焉可也。(25:14)

由於經世的企圖，任公特別突出康德思想的兩個面向，一是倫理學說，一是政治理念。

在倫理學說方面任公深入介紹康德有關自由與道德的論證，以鼓勵人們道德實踐的勇氣，並「挽功利主義之狂瀾」(28:12)：

十八世紀之末葉，所謂偽維新思想者，風靡一世，若直覺主義，若快樂主義，滔滔然遍被天下，道念掃地，驕奢淫泆放縱悖戾之惡德，橫行氾濫，自真摯謹嚴之康德出，以良知說本性，以義務說倫理，然後砥柱狂瀾，使萬眾知所趨嚮。(25:14)

這一部份也涉及到任公對佛學、宋明理學與康德思想的會通與評估，下一節會有較多的討論。

經世的企圖也使任公以較多的篇幅翻譯康德的政治理論，尤其注意到康德與盧梭之關係：

其政論則與盧梭出入，而爲世界保障自由。(25:15)

康氏之政治論，殆與盧梭民約之旨全同，而更以法學原理證之……此等理想殆皆祖述盧梭而加以引申發明而已。(46-48:61)⁵²

稍早在討論盧梭思想時，任公也不忘記呼應康德的主張：

盧梭民約之真意，德國大儒康德解之最明，康氏曰民約之義，非立國

時他甚至因此而將現實價值投射到歷史人物的思想之上，而作過度的引申、發揮，任公的〈古議院考〉及有關墨子的研究即反映此一特點。但是民初以後他意識到這個缺點，在1915年的《國風報》與1921年《先秦政治思想史》的〈序論〉上曾有所反省，請參考拙著，〈梁啟超的學術思想：以墨子學爲中心之分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期26(1996)，頁82-83。

⁵² 後一句是從《理學沿革史》來的，「カント此等ノ論ハ全クルーゾニヲ祖述スト謂フ可シ」，見《中江兆民全集》，冊6，頁202。

之實事，而立國之理論也。此可謂一言居要者矣。⁵³

任公更是非常詳細地將《理學沿革史》之中介紹民主國、國際公法與「永世太平論」的部分翻譯出來，請看以下的對照：

<p>故康德推論道學之極則，謂宜合全世界以建設一「自由的善意之民主國」，夫然，故各國皆互以他人之行為爲目的，而莫或以爲手段。若是者亦名之曰「眾目的之民主國」，眾目的之民主國，各人有互相崇重，無互相利用者也。即盧梭所謂人人皆立法者、皆守法者，人人皆君主、皆臣從也。(46-48:63)</p>	<p>是故ニカントノ道學極則ト爲ス所ハ自由ニシテ義理ニ合スル衆意欲ノ民主國ヲ建ツルニ在リ、此ノ如クナルトキハ各人皆衆人ヲ以テ其行為ノ目的ト爲シテ、決シテ其手段ト爲スコト無ケレバナリ、カント之ヲ名ケテ衆目的ノ民主國ト曰フ、</p> <p>所謂衆目的ノ民主國トハ各人皆自由ニ皆自主ニシテ、他人ヲ以テ其行為ノ目的ト爲シテ之ヲ敬重シ、其行為ノ手段ト爲シテ之ヲ利用スルコト無シ、然ルガ若キ者ハ正サニ曩ニルーソーノ所謂衆人皆立法者ニ皆施法者ニ皆君主ニ皆臣從ナル者ナリ、（頁 199）</p>
---	---

<p>康德又謂今之所謂國際公法者，其起原全與民法同。蓋國與國之交涉，人與人之交涉，其道一耳。國國皆自由自主，而莫或服屬於他國，甲國毋得以乙國爲自利之一手段，是國家獨立自尊之大義。(46-48:62)</p>	<p>カント以爲ラク、世ノ所謂萬國公法ハ其本原トスル所ノ旨義全ク民法ト同ジ、蓋シ衆邦相交ハルノ道ハ即チ個人相交ハルノ道ニシテ、乃チ各邦皆自ラ主ト爲リテ他ニ役屬スル所有ルノ理無シ、所謂各邦獨立自尊ノ大義ナリ、（頁 203）</p>
---	--

⁵³ 梁啟超〈民約論鉅子盧梭之學說〉，《新民叢報》，號 11(1902)，頁 18-19。

永世太平論之綱要，凡五大端：	永世太平論ノ書綱要トスル所ノ條項蓋シ五有リ、即チニ曰ク、凡ソ邦國其大小ニ論無ク、侵略ニ由リ若クハ交易ノ名義ニ由リ讓與ノ名義ニ由リ賣買ノ約若クハ嗣統ノ約等ニ由リテ他邦ニ合併スルコト有ルコト得ズ、
(一) 凡邦國無論大小，不得以侵略手段或交易割讓買賣等名義，以合併於他國。	二ニ曰ク、諸邦常備軍ヲ置クノ習當サニ時ヲ以テ之ヲ廢ス可シ、三ニ曰ク、凡ソ一邦ノ中内訌有ルニ及ビ、他ノ一邦ヨリ干戈ヲ操リ入レテ之ヲ治ムルコトハ嚴ニ之ヲ禁ズルコト要ス、
(二) 諸邦不得置常備軍，如現時之積習。	四ニ曰ク、各邦ノ制度皆正サニ民主ノ制ニ循フ可シ、是レ最モ當初民約ノ旨趣ニ合スト爲シテ、且ツ國人ノ自由權及ビ平等ノ義ヲ鞏固ニスルニ於テ獨リ適當ト爲スヲ以テナリ、
(三) 一國之中有內訌，而他國以兵力干預之者，在所必禁。	五ニ曰ク、眾獨立ノ邦相倚リテ以テ一大聯邦ヲ擁立シ、諸國ノ民相共ニ好ヲ修メテ以テ萬國公法ノ下ニ相輯和スルコトヲ要ス、若シ諸國ノ中相和セザルコト有ルトキハ、聯邦ノ議院之レ曲直ヲ斷ズルコト猶ホ瑞西聯邦ノ現ニ之ヲ行フガ如クス可シ、(頁 203-204)
(四) 各國皆採民主立憲制度，以此制最合於最初民約之旨。且可以鞏固全國人自由平等之權理。	
(五) 各獨立國相倚以組成一大聯邦，各國國民相輯和於國際法之範圍內，若有齟齬，則聯邦議會審判之，如瑞士聯邦現行之例。(46-48:62-63)	

以上的三段與原文並無太大的歧異，但是接著上文的下一段文字則與原文有所出入：

或難康氏曰，茲事美則美矣，然實行之日終可得望乎？康氏曰，此則非以強力所能致者，惟民德與民智兩者日進於光明，可以得之。(46-48:63)	人或ハ曰ク、此ノ如クニシテ全ク干戈ノ患ヲ弭ムルコトハ美ハ則チ美ナリ、顧フニ憑空ノ論ニシテ竟ニ行フ可ラザルコト無キ乎、 <u>カント</u> 答ヘテ曰ク、然ラズ、其事ノ大義ニ合シテ人人ノ當サニ務ム
--	---

可キ所ナルヲ以テナリ、人又曰ク、此事
果シテ漸ヲ以テ實行スルコトヲ得ル
乎、カント答ヘテ曰ク、然リ、此事獨リ
理義ノ論ノ益進闡スルガ爲メニシテ行
ハル可キノミナラズ亦眾邦ノ利益爲メ
ニシテ行ハル可シ、更ニ之ヲ言ヘバ、各
邦財利ノ政早晚必ズ戰爭ヲシテ跡ヲ絶
タシムルニ至ラン、（頁 204）

以上中江的文字譯爲中文的話是：有人說如此完全消弭干戈之患的事，美則美也，回顧地看，憑空之論不至於有不能付諸實行的道理吧！康德回答說，不然，如果此事合於大義，則人人應當去實行。有人又說，此事到底能否以漸進的方式來實行呢？康德回答說，是的，此事不僅光是爲了闡明理義之論的好處，也應該爲了眾邦之利益而實行；進而言之，各邦的財利政治遲早一定會發展到終結戰爭的地步。

任公的摘譯沒有將中江譯文所謂各邦財利政治會消除戰爭而臻至「永世太平」的觀點翻譯出來，他轉而強調「惟民德與民智兩者日進於光明，可以得之」，而這一點顯然不是中江這一段譯文所企圖傳達的訊息。在此任公似乎是將嚴復翻譯斯賓塞(Herbert Spencer, 1820-1903)以「社會有機體論」(social organism)爲基礎而提出民德、民智（以及民力）的說法，投射到中江所描寫的康德思想之上。⁵⁴

在經世情懷影響之下，另一個值得注意的傾向是任公從美國回來以後企圖將康德思想與德國國家學說的主權論，以及英國自由主義者將自由當成一終極目的，並以法律保障個人自由的觀點聯繫在一起。前者表現出任公強調個人對國家之責任，後者則顯示任公在肯定國家主權的前提下，也認識到個人在「界」之內的自由是具有終極價值的。這可以反映任公帶著群己平衡、

⁵⁴ 嚴復在 1895 年所作的〈原強〉一文提出「民智之何以開，民力之何以厚，民德之何以明」，《嚴復集》（北京：中華書店，1986），頁 15。任公的《新民說》深受其啓發，他反覆地表示「若以今日之民德、民智、民力，吾知雖有賢君相，而亦無以善其後也」（頁 2）、「民力、民智、民德三者既進，則其民自能自認其天職，自主張其權利」（頁 148）。

群已並重的思想架構來認識康德，並嘗試著將康德思想與他從其它來源所得到的西方知識聯繫成一比較圓融的經世的構想。（下文將更詳細地討論此點）

任公在介紹康德的「良心說」，亦即「道德之責任，生於良心之自由」，而良心之自由是「超空間越時間……無一物可與比其價值者」之後，下一按語：

大抵康氏良心說與國家論者之主權說絕相類。主權者，絕對者也，無上者也，命令的而非受命的者也，凡人民之自由皆以是爲原泉。人民皆自由於國家主權所賦與之自由範圍內，而不可不服從主權。（46-48:56）

這種對主權的看法無疑地與任公在《新民叢報》第38、39期(1904.2)所介紹伯倫知理的主權說（並批評盧梭的主權論）是相配合的。⁵⁵ 任公進一步地將國家主權的絕對性與個人良心的絕對性結合在一起，來討論個人自由的意義，對任公來說「良心」與「主權」是個人自由的基礎，而主權的具體表現則是法律。換言之，對於伯倫知理國家學的接納並沒有使任公忽略個人自由所具有的終極意義，而康德的思想幫助他釐清了主權（法律）、個人自由與良心之間的關係：

吾人自由之權理所以能成立者，恃良心故、恃真我故，故不可不服從良心、服從真我。服從主權，則個人對於國家之責任所從出也；服從良心，則軀殼之我對於真我之責任所從出也。故字之曰道德之責任。由是言之，則自由必與服從爲緣，國民不服從主權，必將喪失夫主權所賦與我之自由；人而不服從良心，則是我所固有之絕對無上的命令，不能行於我，此正我喪我之自由也。（46-48:56-57）

任公反覆地強調對康德來說個人自由是一目的，而非手段，而且此一觀點不但是道德的基礎，也是法律之本原。在下面的翻譯之中，任公加了一句中江譯文之中所沒有的「所謂人人自由，而以不侵人之自由爲界」，來彰顯

⁵⁵ 梁啟超，〈政治學大家伯倫知理之學說〉，《新民叢報》，號38、39(1904)，頁49-51。任公根據伯倫知理而說「主權者，獨立不羈，而無或服從於他種權力者也」、「主權既不獨屬君主，亦不獨屬社會，不在國家之上，亦不出國家之外。國家現存及其所制定之憲法，即主權所從出也」。

個人自由之意義：

<p>康德又言，尊重人身而無或以之供我之手段，是不特爲道德之基礎而已，亦制度法律之本原也。蓋法律有二種，一曰制之於中者，則道德是也；二曰制之於外者，則尋常所謂法律是也。尋常法律之所目的，凡一切責任非在身外者（案謂人與人之交涉也），則不干預之，何也，身內之責任，非以他力所能強制者也。而推原權理之所由立，罔不起於尊重自由之一要義，兩者相互之間，而各皆欲保全其自由勿使放棄，此法律上之權理所由生也。故康德關於權理之學說，復有一格言曰，「汝當循法律上所定者，以使汝之自由與他人之自由相調諧」，即所謂人人自由，而以不侵人之自由爲界也。（46-48:60）</p>	<p><u>カント</u>以爲ラク、人身ヲ鄭重ニシテ之ヲ手段視スルコト無キコトハ、獨リ道徳ノ務ノ根基ナルノミナラズ亦制度法律ノ本原ナリ、蓋シ法律ハ二種有リ、一ハ之ヲ中ニ制シ、一ハ之ヲ外ニ制ス、其之ヲ中ニ制スル者ハ所謂道徳ニシテ、其之ヲ外ニ制スル者ハ尋常所謂法律ナリ、是レ即チ道徳ト尋常法律トノ別ヲ爲ス所以ナリ、</p> <p>是故ニ世ノ所謂權理ハ民法及ビ政法ノ目的トスル所ニシテ、一切身外ニ係ル責任ノ類ノ外預知スル所無シ、他ニ非ズ、身外ニ係ル責任ニ非ザルヨリハ力ニ藉リテ之ヲ強フルノ道無ケレバシナリ、夫レ權理此ノ如ク見來ルトキハ、兩意欲相對スルノ間發作スル所ノ交際ノ様式タルニ外ナラズシテ、兩意欲ヲシテ皆身外ノ自由ヲ保ツコトヲ得セシムルコトヲ主トスル者ナリ、更ニ之ヲ言ヘバ、權理トハ相互ニ其自由ヲ鄭重ニシテ敢テ或ハ犯スコト無キヲ謂フ是レナリ、<u>カント</u>是ニ於テ乎凡ソ權理ノ類ニ相通ズル所ノ格言有リ、曰ク、凡ソ身外ノ事ニ係リ汝當ニ務テ法律ノ定ムル所ニ循ヒ、汝ノ自由ヲシテ他人ノ自由ト調諧セシムルコトヲ求ム可シ、（頁201）</p>
---	---

「人人自由，而以不侵人之自由爲界」的想法雖然與康德的思想是相配合的，但是不容忽略的是這一想法在任公思想之中是與英國自由主義和社會

達爾文主義等思潮密切相關。早在 1899 年任公接觸康德思想之前，他在《自由書》的〈放棄自由之罪〉一文，就以「界」來談個人自由，而其推理的基礎是「物競天擇」的「天演學之公例」：

夫物競天擇，優勝劣敗（此二語群學之通語，嚴侯官譯爲物競天擇適者生存……）此天演學之公例也。人人各務求自存則務求勝，務求勝則務爲優者，務爲優者，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爲界。夫自由何以有界，譬之有兩人于此，各務求勝，各務爲優者，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。⁵⁶

任公於 1901 年所寫的〈十種德性相反相成義〉一文則是從文明與法治的觀點來討論界：

吾嘗觀萬國之成例，凡最尊自由權之民族，恆即爲最富於制裁力之民族，其故何哉？自由之公例曰，人人自由而以不侵人之自由爲界。制裁者，制此界也；服從者，服此界也。故真自由之國民，其常要服從之點有三，一曰服從公理；二曰服從本群所自定之法律；三曰服從多數之決議。是故文明人最自由，野蠻人亦最自由，自由等也，而文野之別，全在其有制裁力與否。⁵⁷

在《新民說》的〈論自由〉一文他也談到：「自由之界說曰，人人自由而以不侵人之自由爲界……文明自由者，自由於法律之下」。⁵⁸ 我認爲任公此種對權界的看法很可能深受嚴復的影響。嚴復在 1895 年《天演論》按語之中曾說「太平公例曰，人得自由，而以他人之自由爲界」、「道在無擾而持公道，其爲公之界說曰，各得自由而以他人之自由爲域」。⁵⁹ 在 1903 年《群己權界論》的〈譯凡例〉中嚴復也表示「我自繇者人亦自繇，使無限制約束，便入

⁵⁶ 梁啟超，〈放棄自由之罪〉，《清議報》，冊 30(1899)，頁 1929。

⁵⁷ 梁啟超，〈十種德性相反相成義〉，《清議報》，冊 82(1901)，頁 5156。

⁵⁸ 《新民叢報》，號 7(1902)，頁 7-8。

⁵⁹ 嚴復譯，《天演論》（上海：商務印書館，1930），上頁 34、下頁 44。

強權世界，而相衝突，故曰人得自繇，而必以他人之自繇爲界」。⁶⁰ 無論如何，梁啟超在接觸康德思想之前已經經由閱讀英國自由主義與社會達爾文主義的論述而認識到「界」的觀念，此一觀念影響到他對康德自由觀念的譯介與詮釋。

以上分別從用字、文句、文章結構、思想內涵等方面來觀察任公如何以中江的《理學沿革史》爲藍本，將康德的思想介紹到中文的世界。從任公的「加工」我們可以了解他的譯介無論在文字，還是思想內涵的層面，都具有高度的選擇性。他不翻譯康德的哲學方法與文藝觀念，對康德討論神的部分則是輕描淡寫、點到爲止。在康德思想之中他特別關心倫理思想與政治理念兩方面，並將康德哲學與他從其他來源所得的西方知識作一對話。任公指出康德的政治理論與盧梭相同；康德的倫理學說是對功利主義的批判；而康德對良心、自由、責任、法律的看法則可以配合德國國家學說的主權論與英國自由主義者將自由視爲終極價值，並受法律保障的觀點。總之，任公對康德中國形象的建構展現出一個高度選擇性的視角，他僅僅將他看得懂又感興趣的部分譯介出來罷了，在內容上可以說不及中江的譯文來得完整與深入。

上面的分析大致上可以回答中江《理學沿革史》中的カント與任公筆下之康德的差異，然而這樣的回答還忽略的一個重點，亦即任公文章與中江譯文的一個非常重要的不同是任公譯介康德不僅是爲了介紹西方的理念，他更受到當時日本哲學界的影響（特別是上述《哲學雜誌》之中的文章）企圖作一東西的對話，並藉此而建立自身的學術思想。下面我們將環繞著任公的〈近世第一大哲康德之學說〉一文的按語部分，來思考這個問題。

四、梁啟超對康德思想的闡釋與評估

梁啟超有關康德的文章一方面選擇性地摘譯自中江的譯文，另一方面也提出他對康德思想的闡釋與評估。⁶¹ 這些評估有些是較一般性的，例如任公

⁶⁰ 嚴復，〈譯凡例〉，《群己權界論》（上海：商務印書館，1930），頁1。

⁶¹ 任公不但在按語之中，有時甚至在正文之中也加入自己的意見。如「道德ノ學ヲ以テ根基ト爲シテ然後始テ與ニ庶物原理ノ學ヲ言フ可キノミ(176)」被任公摘譯爲「故必以道

認為康德思想微妙精深、「條理煩贅，意義幽遠」、「康德之說甚深微妙，學者或苦索解」；或是指出康德在歷史上的崇高地位，「康德者，非德國人而世界之人也，非十八世紀之人，而百世之人也」、他是「空前絕後一大哲」；所以國人「有志新學者終不可不悉心研究之，反覆熟玩焉」等。(25:15)

然而在絕大部分的按語之中，任公嘗試將康德與他較為熟悉的中國思想，如佛學、王陽明的心學，與朱熹、張載的思想作一比較，並評估其得失。整體觀之，任公以為理論最完善的是佛學，其次是陽明學，再其次是朱熹的理學，而他將康德的學說放在與陽明學相當的地位；換言之康德哲學不及佛學、類似陽明學，而較朱熹、張載的學說來得高明。以下分別從認識論、本體論與道德論等方面來作說明。

任公對於抽象的、超越現實世界的根本「原理」非常感興趣。⁶² 他將康德的認識論與佛學相比較，指出「康氏哲學，大近佛學」、「其言空理也似釋迦」，所謂的空理主要是指康德從內在「直搜討諸智慧之本原，窮其性質及作用也」，任公以為這樣的取向和「佛教唯識之義……窮一切理，必先以本識爲根基」可以相互印證。(25:16)

任公了解康德有關現象和本相的區別，以及人類所能知道的部分是現象，而非本相：

康德以為欲明智慧之諸作用，宜先將外物之相區爲二種，其一曰現象，其二曰本相。現象者，與吾六根相接而呈現於吾前者，舉凡所受之色聲香味皆是也；本相者吾所觸所受之外，彼物別有其固有之性質存。故吾所知，僅爲現象，若云本相吾具知之，無有是處。(25:17)

學爲之本，然後哲學有所附麗。此實康氏卓絕千古之識，而其有功於人道者，亦莫此爲鉅。(26:11)」。最後的一段話即爲中江原文所無。

⁶² 如任公說倍根「其重別理而輕原理，此其所以有遜色於康德、斯賓塞諸賢也」（《新民叢報》，1:16）；而邊沁的思想有缺陷因為他「不言魂學，故其所謂樂，只在世間而不及出世間」（《新民叢報》，15:20），由此可見任公頗爲注重「原理」與「出世間」方面的探索。這一點也可以幫助我們了解第一次世界大戰後任公對歐洲文化危機的分析，他似乎認爲歐洲的「科學」文明忽略了出世間的探索，而這是一條錯誤的路徑。任公不像後來的金岳霖、唐君毅等人那樣，注意到休謨、康德等人所導引出歐洲認識論的革命造成客觀知識與主觀意見之間的割裂，阻礙了歐洲人對出世間的追尋。

而康德談到人們在觀察現象之時：

吾人所見之色，特就其呈於吾目者，自我名之而已。使吾有目疾，覆視此物，則不復能如平時。(25:17)

任公馬上想到佛經中一個類似的比喻：「《楞嚴經》云，譬彼病目，見空中華，空實無華，由目病故，是故云有，即其義也」。⁶³ 而康德說「是故當知我之接物，由我五官及我智慧兩相結構，而生知覺，非我隨物，乃物隨我」，任公在此句之後的按語表示「五官者，《楞伽經》所謂前五識也；智慧者，所謂第六識也」。(25:18)⁶⁴

康德指出人們對於現象界的了解除了透過視聽作用外，要依賴考察作用，亦即「觀察庶物之現象，而求得其常循不易之公例」，而公例之求得要根據三大原理：

一曰條理滿足之理，謂甲之現象，其原因必存於乙現象之中，彼此因果互相連屬也。二曰庶物調和之理，謂凡百現象，恆相諧相接，未有突如其来，與他現象無交涉者也。三曰勢力不減之理，謂凡現象中所有之力，常不增不減也。(25:22)

任公也將之與佛典之說相提並論：

案此三大原理者……其義與華嚴宗之佛理絕相類，所謂條理滿足者，即主伴重重十方齊唱之義也；所謂庶物調和者，即事理無礙相即相入之義也；所謂勢力不減者，即性海圓滿不增減之義也。(25:22)⁶⁵

⁶³ 這裏所引的應該是《楞嚴經》卷第二的一個典故，「云何名爲別業妄見？阿難，如世間人目有赤眚，夜見燈光別有圓影，五色重疊，於意云何？此夜燈明所現圓光，爲是燈色？爲當見色？阿難，此若燈色，則非眚人何不同見？」見北京社科院宗教研究所編，《白話佛教經典（二）：大佛頂首楞嚴經》（台北：博遠出版有限公司，1993），頁56。

⁶⁴ 有關《楞嚴經》中談到眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等，見上揭書，頁80-88。

⁶⁵ 這裏所談的涉及華嚴宗教義，「華嚴宗以十玄門與六相圓融之說爲根本教理，歷來並稱『十玄六相』，二者會通而構成法界緣起之中心內容。此即從十方面說明四法界中事事無礙法界之相，表示現象與現象相互一體化（相即），互相涉入而不礙（相入），如網目般結合，以契合事物之自性，即以十門表示法界緣起之深義」；而十玄門的第十門即是「主伴圓明具德門」，意指主體（主）與從屬（伴）之間的密切關係，比喻「如來所說圓教之法，理無孤起，必有眷屬隨生。故十方諸佛菩薩互爲主伴，重重交參，同時頓唱圓教法門」。見《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988），頁416，「十玄門」；

同時任公注意到康德有關視聽、考察、推理的說法與朱子格致說的類似處，但他卻覺得朱子之說不如康德之說那麼博深切明，「未示以窮理之界說，與窮理之法門」。康德的想法是：

視聽考察兩作用，能整理事物之紛擾，定其次序，使之由複雜漸入於單純……推理力者，能檢點所序列之事物，自一理進入他理，自一例進入他例，如是層累而升，以求達於極致之處。(26:9)

任公的評論則是：

案朱子補格致傳謂即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極，至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明，與康德此論頗相類。惟朱子教人窮理，而未示以窮理之界說，與窮理之法門，不如康氏之博深切明耳。

(26:9-10)

以上任公所下的按語都是嘗試以佛經、朱熹思想中的概念或比喻來幫助說明康德的想法，這些印證多半是相當零散與膚淺，僅僅看到一些點的類似性，而不注意到概念或比喻之後基本預設上差別。其中最值得注意的是康德和休謨一樣在認識論上具有懷疑主義的色彩，用墨子刻(Thomas A. Metzger)與拙著的話來說傾向「悲觀主義的認識論」，所以康德才會反覆地強調「本相」是不可知的，可知的只是現象。然而任公所提及的各種中國思想史之中的想法，無論是佛學、朱子的理學，以及任公自己的觀點，在認識論方面的預設則傾向「樂觀主義的認識論」，認為真理正道是很容易掌握的，人心不但可以了解現象，也可以了解事物的本體以及歷史的規律（本相），例如朱子所謂「一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」，這一想法當然顯示「一旦豁然貫通」之後，人心是無所不知的。換言之，任公運用中國傳統中以樂觀主義認識論為前提的一些想法來闡釋康德奠基於悲觀主義認識論的觀念，任公在討論這些課題時似乎並沒有非常清楚地意識到雙方在認識論上的格格不入。⁶⁶

⁶⁶ 頁1533，「主伴圓明具德門」。

有關悲觀主義的認識論與樂觀主義的認識論之對照請見拙著《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24-31。

然而任公與康德在認識論方面的差異卻直接地影響到兩人對本體論與道德論的看法，並使任公從佛學的立場來批判康德。

在本體論方面，任公也將康德的想法與固有的觀念相印證。康德認為：
由是以觀察一切，則見夫樊然穀亂之庶物，實皆相聯相倚，成爲一體。
譬諸一大網罟，其孔千萬，實皆相屬，一無或離，世界大勢，如是如
是。(25:22)

任公將康德「一體」的想法與佛教、張載(1020-1077)，與譚嗣同(1865-1898)的觀念相比較，他認為康德的觀點與佛教和譚嗣同《仁學》的看法類似，與張載〈西銘〉之中的想法也很接近，但任公以為張載的觀念過「虛」，不如康德哲學能「徵諸實驗」：

華嚴以帝網喻法界，⁶⁷ 康德所謂世界庶物如大網罟然，正同此意。考
求物理者，必至此乃爲具足焉。康氏謂樊然穀亂之庶物，實相倚而成
一體，此所以欲自度者必先度眾生，眾生垢而我不能獨淨，眾生苦而
我不能獨樂也。何也？一體故也。橫渠同胞同與之旨，猶近虛言，此
則徵諸實驗，哲學之所以有益於人事也。瀏陽《仁學》，亦專發此義
而已。(25:22-23)

康德此處所說的一體其實是指現象界皆遵循「不可避之理」，而相互之間有
所聯繫，他所說的一體是指現象界而不包括本相，和佛教、張載、譚嗣同的
想法其實有根本的不同，而且康德的一體也不包括群己之間的合一，或任公
所謂「欲自度者先度眾生」的道德意涵。任公沒有注意到這些問題，因而有
不恰當的比附，這也顯示上面所談到的格格不入。但是下文討論道德論、群
己觀等問題時，任公則發現康德與佛教（及張載、譚嗣同）「一體」思想的
重大差異，並因此而批評康德。

康德的本體論與他對倫理道德的看法密切相關。任公說康德將上述現象
與本相的劃分應用到對於個人道德本原的理解：

康德曰：物之現象，其變者也，物之本質，其不變者也……凡物皆然，

⁶⁷ 《華嚴經·探玄記》卷二有「此重重帝網之處，表示所說亦重重無盡」，《佛光大辭典》，
頁 3983。

而吾儕儕類亦其一也。人之生命，蓋有二種，其一則五官肉體之生命，被畫於一方域一時代，而與空間時間相倚者也，其有所動作，亦不過一現象與凡百庶物之現象同，皆有不可避之理而不能自肆。雖然，吾人於此下等生命之外，復有其高等生命者存。高等生命者即本質也，即真我也。此真我者常超然立於時間空間之外，為自由活潑之一物，而非他物所能牽縛。故曰自由之理與不可避之理，常並存而不悖者此也。(26:13-14)

任公對上述的話作了非常詳細的討論。

首先任公肯定康德以現象、本質的說法來貫穿自然界與人倫界，並且非常佩服康德由此而對個人自由與不自由乃並行不悖者，提出哲理上說明，而譽之為「華嚴圓教之上乘」：

其劃然分出本質現象之二者，按諸百事百物，而皆一以貫之，可謂抉經心而握聖權者矣。康氏以自由為一切學術人道之本，以此言自由，而知其與所謂不自由者並行不悖，實華嚴圓教之上乘也。嗚呼，聖矣！(26:14)

任公並以佛教的真如、無明和朱熹理學中義理之性與氣質之性等中國思想界之中類似的想法，來闡釋康德所說的真我與現象之我：

佛說有所謂「真如」，真如者即康德所謂真我，有自由性者也；有所謂「無明」，無明者即康德所謂現象之我，為不可避免之理所束縛，無自由性者也。佛說以為吾人自無始以來，即有真如無明之兩種子，含於性海識藏之中而互相熏。夫以無明熏真如，故迷智為識，學道者復以真如熏無明，故轉識成智。宋儒欲用此義例以組織中國哲學。故朱子分出義理之性與氣質之性，其注《大學》云，明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧以受眾理而應萬事者也（案即佛所謂真如也，康德所謂真我也），但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏（案即佛所謂無明也，康德所謂現象之我也）。(26:16-17)

任公又說陽明所說的良知，即是康德所說的真我，「陽明之良知，即康德之

真我，其學說之基礎全同」。(46-48:57)⁶⁸ 任公用佛教的真如、朱子的義理之性與陽明的良知來闡釋康德的真我之說似乎顯示他認為對於本體界的討論，中國儒釋二家的說法與康德是一致的，而佛學中的一些想法則較康德哲學更為細緻、圓熟。

任公上述會通式的說法值得作進一步的分析。第一，許多人或許會同意任公將康德的真我與王陽明的良知等中國思想中的觀念等同為一的想法忽略了兩者的基礎並不「全同」，例如對康德來說道德的基礎是先驗的範疇，這一範疇是不可知的；但是對王陽明來說道德的基礎是從宇宙而來的天理，亦即是良知，是屬於可知的，這樣一來，任公對康德有所誤會。第二，任公接受佛學有關本體論的解釋似乎顯示他同意有關本體界的知識，包括康德所謂的真我在內，並非不可知，這一觀點蘊含了對康德思想的批判。這一批判實際上可以說是從樂觀主義認識論的立場反駁悲觀主義認識論的看法。在此暫且不論任公的反駁可否立足，但這一角度在後來中國的思想界一直存在，而在唐君毅的思想之中尤其明顯（下詳）。

任公對康德認識論、本體論的批判是比較隱含的，但對於與之密切相關的道德論方面的批判則是直接了當。康德的道德學說即以真我與現象之我的對照而指出：個人肉體的生命雖然會因為疲勞而休息、飢餓而進食，不得不依循「不可避之理」，但是真我則是超越時間與空間的，因而有道德自主的能力，所謂「欲為善人欲為惡人皆由我所自擇」(26:16)、「道德之責任，生於良心之自由」(46-48:56)。任公對於這樣的看法頗為激賞，以為它會通了佛教的真如說與陽明的良知說，也配合孔子所謂「我欲仁，斯仁至矣」的道理：

王陽明曰「一點良知，是汝自家的準則，汝意念著處，他是便知是，他非便知非。更瞞他些子不得，汝只要實實落落依著他做，善便存惡

⁶⁸ 任公贊成陸王學派的立場在 1905 年所編寫的《德育鑑》（台北：中華書局，1979）中表現得更為明顯。賀麟即強調任公「全部思想的主要骨幹，仍為陸王……在他去世前兩三年，我們尚曾讀到他一篇斥朱子支離，發揮陽明良知之學的文章」，《當代中國哲學》，頁 4。有關任公對陽明良知說的討論請見 Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), pp. 284-288.

便去」，是亦以良知爲命令的，以服從良知爲道德的責任也。(46-48:57)⁶⁹

康氏此論實兼佛教之真如說與王陽明之良知說而會通之者也。陽明曰，未能知說甚行，蓋以爲非知則不能行也。康德之言，則以爲既知則必能行。人人皆能知，故人人皆能行也。其下手功夫，則陽明似更有把握；其鞭辟近裏，則康德似更爲直捷……其言各自之靈魂，各有責任以統治各自之軀殼，與孔子所謂我欲仁斯仁至矣之理相一貫，其言尤爲親切有味也。康氏所以能挽功利主義之狂瀾，卓然爲萬世師者，以此而已。(28:12)

但是任公也指出康德的理論不如佛理那麼完美。任公雖然並沒有清楚地表達他的看法，但綜上所述他的言論環繞著兩點。其一是佛理對於本體界與道德原則提供非常可靠的知識；其二本體的內容除了康德所承認的上帝與靈魂之外，還有其他的部分，特別是有關「大我」，以及「大我」與「小我」的關係。這牽涉到上述「一體」的想法，也反映出任公對於群己關係的一個很根本的體認。他不認爲群己之間可以截然劃分，任公和嚴復一樣，以爲在實然與應然的兩個層次上，群己是交織互動的，所以任公既沒有將己置於群之上，也沒有將群置於己之上，他主張建立一群己平衡、群己並重的理想社會，並對個人價值有本質性的尊重。⁷⁰ 梁啓超群己並重的想法不但有儒家思想的淵源、⁷¹ 配合上述他將德國的國家學說與英國的自由主義結合起來的觀點，也深受佛學的影響，他從這個立場來批評康德的觀念。任公指出康德的道德學說幾乎達到了佛教的理想，但還是有所不足，這主要是康德的真我是個人所有（即「各自之靈魂」），與他人不相關聯，因而看不到大我與小我之間

⁶⁹ 任公在《新民說》中〈論私德〉一文也引用陽明的這一段話，並說「以良知爲本體，以慎獨爲致之之功，此在泰東之姚江，泰西之康德，前後百餘年間，桴鼓相應，若合符節」，《新民說》，頁139。

⁷⁰ 有關嚴復對群己的看法請見拙著，《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》。

⁷¹ 群己並重也就是任公在《先秦政治思想史》所說的「個性與社會性之調和問題」，任公受到儒家「欲立立人，欲達達人」、「能盡其性則能盡人之性」之影響，提出「個性中心之『仁的社會』」，見梁啓超，《先秦政治思想史》（台北：中華書局，1973），頁184。

的關係，任公反覆地談到這一點：

佛說此真如者，一切眾生所公有之體，非一人各有一真如也。而康德謂人皆自有一真我，此其所以爲異也。(26:17)

佛氏言真如以爲眾生本同一體，由妄生分別故有迷惑，有迷惑故有惡業。故佛氏所謂真我者，指眾生之靈魂之集合體言也。康氏所謂真我，則指眾生各自之靈魂而已。其理論自不能如佛氏之圓滿。(28:12)

[康氏]此論精矣盡矣，幾於佛矣。其未達一間者，則佛說此真我者實爲大我，一切眾生皆同此體，無分別相，而康氏所論未及是，通觀全書，似仍以爲人人各自有一真我，而與他人之真我不相屬也。(26:14)

再者康德的理論也不像佛學那樣，由「眾生業識」、「業種相熏，果報互異」來說明現象之所從出。⁷²

總之，從本體論聯繫到道德觀，任公批評康德的真我限於個人，所以沒有認識到佛教所說的普度眾生之義：「佛說有一眾生不成佛，則我不能成佛，爲其體之爲一也，此其於普度之義較博深切明」。(26:17)

然而任公以爲康德的說法雖不如佛理之完滿，卻比朱子的理論要來得高明，這主要在於康德看到真我所具有絕對的自主性，朱熹卻以爲「義理之性」會爲「氣稟所拘，人欲所蔽」：

康德謂我苟欲爲善人，斯爲善人，爲其體之自由也。此其於修養之義亦較切實而易入。若朱子之說明德，既未能指其爲一體之相，是所以不逮佛也。又說此明德者爲氣稟所拘，人欲所蔽，其於自由之真我，與不自由之現象我，界限未能分明，是所以不逮康德也。康德之意謂真我者決非他物所能拘能蔽也，能拘蔽則是不自由也。(26:17)

從以上任公對康德思想的評估與闡釋，我們可以看到任公一方面透過日文作品學習西方知識，另一方面他又將他所獲得的西方知識放在他原有的知識架構之中，並以他個人的判斷來評估西方的觀點。任公所肯定的思想是佛

⁷² 任公在這方面的看法請參考他的〈余之死生觀〉一文，他說「一切眾生自無始來，有『真如』、『無明』之兩種性，在於識藏，而此無明相熏相習，其業力總體演爲器世間，是即世界也。其個體演爲有情世間，即人類及其他六道眾生也」，《新民叢報》，號 59(1904)，頁 2-3。

學、陽明學與譚嗣同《仁學》中的觀念，而他批評朱熹與張載。因此對他來說，康德思想的優點在於它與佛教的真如說、陽明的良知說與譚嗣同《仁學》的一體觀相同，一方面將哲學與道學貫穿為一，一方面又揭露真我的超越性、自主性，有助於人們了解「我欲仁，斯仁至矣」的理想，因此康德哲學較朱熹理學來得完善，也較張載思想來得實際。然而任公指出康德思想的缺點則是他只見到個人所有的真我，卻看不到真我（即「小我」）與「大我」的聯繫，或說己與群之間的交織互動，以及由此而生出的普渡眾生之義，因而有欠「圓滿」。這一評估表現出康德與任公對群己觀、道德觀之差異，然而不容忽略的是這一差異也聯繫到雙方認識論、本體論上的格格不入。康德的悲觀主義認識論使他懷疑有關「本相」與上帝之知識的可能性，可是任公所依賴的樂觀主義認識論則使他主張人們不但可以了解現象界，而且佛教有關本體界的知識也十分可靠，因而能夠洞悉小我與大我在本質上的一體性，並能揭露普度眾生之義。何況「大我」與「上帝」的涵義不同，而「大我」甚至在康德所說的不可知的境界也不佔有一席之地。總之，任公對康德的闡釋與評估可以概括為兩個要點，第一他將真我與良知等觀念等同為一的想法忽略了兩者之間的差異，也反映出他在某種程度上誤會了康德思想；第二，任公有意識地批評康德，認為康德思想有所不足，不像佛、儒思想那樣對於本體界有深入的認識，而且本體的內涵包括由「小我」結合成的「大我」，以及由此實然的一體之相引申出普度眾生的道德原則。

五、結論

近年來梁啟超研究的一個重大的突破是注意到「日本」在任公思想形成的過程中所發生的影響。⁷³ 狹間直樹所撰的〈梁啟超研究與「日本」〉以及巴斯蒂所撰的〈中國近代國家觀念溯源：關於伯倫知理《國家論》的翻譯〉、〈梁啟超與宗教問題〉等文充分顯示：在比較深入地掌握日本因素之後，任

⁷³ 此處所說的「日本」是採狹間直樹在〈梁啟超研究與「日本」〉一文中的用法，主要指任公在日本「所涉及的精神生活領域」。

公思想中的一些來源問題變得豁然開朗。⁷⁴ 然而除了思想來源的澄清之外，日本因素的提出到底對我們了解梁啟超思想的內涵與變遷有何意義呢？狹間直樹很強調日本學術界對梁氏的影響：

日本的翻譯和著作對梁氏的影響要遠超過一般的想像。這種影響並非只是作為一個中間環節，而是深入到了梁啟超思想基礎的「知層」。

所謂「知層」，是與「地層」相類似的造語，它所要表達的意思是：西洋、日本、中國這幾個層次（或者說板塊、要素）並不是整齊劃一地迭加著，而是非均衡地相互嵌合著的。⁷⁵

本文深入地探究梁啟超譯介康德思想一事也正是企圖了解西洋、日本、中國這幾個「知層」在任公思想之中是如何「非均衡地相互嵌合著的」，因而展現出其特殊的面貌。任公筆下的康德不但有康德、Alfred Fouillée、中江兆民等人的身影，也混雜了英國自由主義、德國國家學說、社會達爾文主義、社會有機體論，以及佛家、儒家等思想因素，因而呈現出各種理念交雜、互釋的「嵌合」景象。

然而本文所展現的這種「嵌合」方式顯然與巴斯蒂與狹間直樹所談到任公透過吾妻兵治的漢文譯本〈國家論〉來了解一個「被『日本化』」的伯倫知理，介紹「國權優先於民權」的國家學；⁷⁶ 透過日本佛教界「廣為流行的一種話語的陳辭濫調加以歸納概括」，而對佛教做「理智主義和科學主義的解說」；⁷⁷ 或如拙作所說透過高瀨武次郎的《楊墨哲學》一書研究墨子思想等例之中的「嵌合」方式有所不同。⁷⁸ 這牽涉到任公赴日之前已經對墨學、佛學有一些了解，但他對伯倫知理與康德則並無認識，所以日本知識土壤其實在不同領域對任公造成了不同的影響。換言之，梁啟超以日本為中介來接受新知識的過程並不是表現出單一的型態，而是有各種不同的類型。其中一種型

⁷⁴ 狹間直樹文刊於中央研究院近代史研究所編，《近代中國史研究通訊》，期 24(1997)，頁 44-53。巴斯蒂的第一篇文章刊於中國社會科學院近代史研究所編，《近代史研究》，1997:4，頁 221-232；第二篇見上引註 27。

⁷⁵ 狹間直樹，〈梁啟超研究與「日本」〉，頁 53。

⁷⁶ 狹間直樹，〈梁啟超研究與「日本」〉，頁 45-49、53。

⁷⁷ 巴斯蒂，〈梁啟超與宗教問題〉，頁 351。

⁷⁸ 黃克武，〈梁啟超的學術思想：以墨子學為中心之分析〉，頁 54-55。

態是譯介與吸收新知的比例較重，批判與發揮的比例較輕，《清議報》之中的〈國家論〉一文是比較典型的例子。另一種型態則如本文所分析的〈近世第一大哲康德之學說〉，任公一方面透過譯介日籍而傳播新知，另一方面則嘗試將這些新知整合到他原有的思想脈絡之中，並以他所設定的標準來評估「西方」理論。這樣一來狹間直樹所謂作爲「中間環節」的「『日本化』了的西洋的存在」有時是深刻地影響任公思想的取向，有時卻只是支離破碎的片段，提供任公思想發揮的素材，有時則是居於兩者之間。如何進一步釐清不同的「嵌合」方式而認識到任公思想的複雜面貌，將是未來梁啟超研究所面臨的重要課題。

然而任公思想在複雜多變的外貌之下到底有沒有一些一以貫之的想法呢？換言之，他能否能將各種來源互異的思想因子整合成一個較圓融的構想呢？作者在〈梁啟超的學術思想：以墨子學爲中心之分析〉一文曾嘗試提出任公思想的九個特點，它們是：

第一、在學術上梁啟超主張融合古今中外的學說，而搏成一適合國情的新思想，而在此過程中，每一個個體要從事評估與調和的工作。換言之，知識的取得是一個奮鬥的過程，要「淬厲其所本有而新之」與「採補其所本無而新之」，⁷⁹ 其中沒有一個現成而完美的真理體系，可以作爲改變社會的絕對指南。同時，任公也自覺地了解到，自己的評估能力與知識是有限的，所以對於他人要採取開放的態度，使學術能在相互指正之下逐漸累積、進步；然而任公以其有限的評估能力，來看各種不完美的思想體系之時，卻沒有變成一個相對主義者，他反而將這一種對知識的看法與人文主義的理想結合在一起。

第二、知識的內涵不僅包括「科學」，也包括「非科學」的知識。⁸⁰

⁷⁹ 梁啟超，〈新民說〉，頁5。

⁸⁰ 任公對「科學」的看法與民初科玄論戰的時代背景有關，他同意張君勸的觀點，以爲「科學」不能解決人生問題。見梁啟超，〈人生觀與科學：對於張丁論戰的批評〉，《飲冰室文集》（台北：中華書局，1983），40:21-27。有關科玄論戰的討論見葉其忠，〈1923年「科玄論戰」：評價之評價〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期26(1996)，頁181-234。

第三、人類的生活不僅有科學所處理的物質的方面，也有超越科學的精神的方面，而尋求精神生活與物質生活的協調是很重要的。

第四、宗教，尤其是佛教，不但有一套周密的本體論，可以幫助我們了解宇宙與歷史，也洞悉人類精神的本質。

第五、所有這些不同的知識結合在一起，有助於澄清人類生活的目標，以及提供達成目標之方法。

第六、在追求目標的過程中，個人與群體是一樣地重要，兩者也應相互調和，而達到不偏於己也不偏於群。任公所強調的「個性中心之『仁的社會』」的觀念，是今日許多人會肯定的一個理想。

第七、為了讓每一個人追求道德目標，避免自私自利，必須要採用不同的說法，使之認識正確的群己關係，這些說法包括儒家的道德理想、墨子兼愛與「利人即所以利己」的觀念、佛教的各種理論等，甚至也應參考日人加藤弘之與英人彌爾對邊沁功利主義的修正與發揮等。

第八、在文化修改與政治改革上，梁啟超傾向於依據歷史傳統與現實狀況，追求逐步的改良，而不主張以革命手段打倒一切，重新建立一個新的秩序。

第九、這也意味著一種「權」、「實」並用的態度，因此在政治上，梁啟超主張在國民程度還不到一定的水準之前，不應冒然實行民主政治；在經濟上，他則傾向以資本主義的方式發展實業、獎勵生產，反對在當時立即實行馬克思式的共產主義。

上述綱要式的九點或許可以視為梁啟超思想的特點，作者認為任公一生之中吸收了東、西方的各種知識，因而表現出複雜多變的面貌，但在多變的表層下仍展現出這些不變之處。⁸¹ 本文所討論任公對康德思想的評介雖然沒有完全觸及這九個特點，但基本的思想取向與此是相配合的，而特別讓我們對第一點融合古今中外的知識、第四點佛教的突出地位（尤其是有關本體界之知識）、第六點群己並重、第七點利用不同的理論來提昇道德、改善社會等，有更深入的認識。

⁸¹ 黃克武，〈梁啟超的學術思想：以墨子學為中心之分析〉，頁 87-89。

我們尤其不能忽略第六點任公對群己關係的看法，以往有一種很流行的主張認為任公思想傾向集體主義，但是任公對康德思想的討論進一步地反駁了此一觀點，比方說，任公認為朱熹「不逮康德」主要是因為康德對個人自由與自主性的肯定那麼清楚，而任公很欣賞康德在這方面的看法。

在中國近代思想史上梁啟超（以及嚴復）所代表的調適思想主張以漸進改革、繼往開來的精神，會通中西文化，企圖將傳統精神資源與西方的自由民主思想和資本主義結合在一起，以建立一個現代國家，這樣的取向雖然與清末的革命黨人、民國以後五四運動支持者和馬克思主義者所揭露的革命、反傳統與社會主義為主軸的轉化主張有所不同，因而受到多數人的排斥，但是他們的想法跟現在海峽兩岸思想界的一些重要思潮距離不遠。⁸²

然而梁氏關於康德的想法與中國後來思想界對康德的反應之間究竟有何關係，仍然有待研究。這些關係不限於新儒，可是新儒在這方面的思考很重要。關於任公與新儒家在思想上的關連以往已經有學者談到陽明學的面向，以及中國傳統與自由民主接軌的議題；⁸³ 而康德也是一個重要的聯繫點。這一點與任公和新儒家均具有傾向陸王、批判程朱，又肯定佛學的哲學立場有密切的關係，難怪唐君毅、牟宗三等都對康德有濃厚的興趣。而任公與新儒家觀察康德的視角在某些方面頗為類似，譬如說牟宗三也是一方面欣賞康德，一方面批判康德：

若論超悟神解，以中國學問的標準說，康德是不甚特顯的，亦不甚圓熟。但他有嚴格而精明的思辨，有宏大而深遠的識度，有嚴肅而

⁸² 根據我的觀察近年來大陸思想界逐漸地浮現以下的共識：一、肯定改革、反對革命；二、支持市場經濟；三、肯定自由主義但反對個人主義；四、肯定中國傳統；五、肯定愛國主義；六、強調基於平等的國際秩序；七、反對烏托邦思想。這七點主張與梁啟超的調適思想距離不遠。見黃克武，〈論李澤厚思想的新動向：兼談近年來對李澤厚思想的討論〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 25(1996)，頁 425-460；黃克武，〈嚴復研究的新趨向：記近年來三次有關嚴復的研討會〉，《近代中國史研究通訊》，期 25(1998)，頁 1-18。至於近年來台灣傾向調適思想的路子請參考墨子刻與馬若孟的分析，Thomas A. Metzger and Ramon H. Myers, "Introduction: Two Diverging Societies," in Ramon H. Myers ed., *Two Societies in Opposition: The Republic of China and the People's Republic of China after Forty Years* (Stanford: Hoover Institution Press, 1991), pp. xiii-xlv.

⁸³ 見註 8。

崇高的道德感與神聖感。這三者形成康德哲學的規模，以及其規模之正大。⁸⁴

康德順西方的傳統，名此真我為靈魂不滅的靈魂，因此，只說它的實體性，單純性，自同性，以及離開外物（包括身體）的永恆自存性，但很難說它的普遍性。吾人以為這只是為傳統所限，不是這真我底理念本自如此。這真我亦可以是靈魂獨體；亦可以是本心仁體，性體，良知，乃至自由意志；亦可以是心齋，靈府；亦可以是如來藏自性清淨心。它並非耶教傳統所能獨佔與制限，而且只以不滅的靈魂說真我，未達真我之極境。這真我在儒家如何說，在道家如何說，在佛家如何說，這只要看他們的系統即可了解。大要以儒家為最正大而充其極。⁸⁵

牟宗三對康德的認識無疑地要超過任公，但在此我暫且不討論牟宗三是否和任公一樣對康德有所誤會，而僅注意到評估的角度。牟氏的說法以儒家為「最正大而充其極」與任公最為肯定佛家的說法略有差異，但牟宗三扣緊了所謂「自存性」與「普遍性」，以及「靈魂獨體」與「本心仁體」的對照來批判康德，這一點與任公所謂康德只看到真我的超越性，卻沒有看到小我與大我的聯繫是很類似的。總之，兩人皆以為中國傳統對本體界的說法要較康德來得圓滿，尤其對於「普遍性」與群己合一等方面的認識是康德所不及。唐君毅則是很自覺地從樂觀主義的認識論的立場來評估西方悲觀主義的認識論的想法。⁸⁶ 回顧此一曲折之路，任公所開創出的這一種評估性的視角為牟宗三、唐君毅所繼承、開展，而可以定位為「現代新儒家的第一開拓者」。⁸⁷ 而且誠如前述，任公在肯定人文主義與中國傳統儒、釋、道三教的精神價值，以及會通中西等方面和新儒家十分類似。

⁸⁴ 牟宗三，〈序〉，勞思光，《康德知識論要義》（九龍：友聯出版社，1976），頁1。

⁸⁵ 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》（台北：台灣商務印書館，1974），頁183。

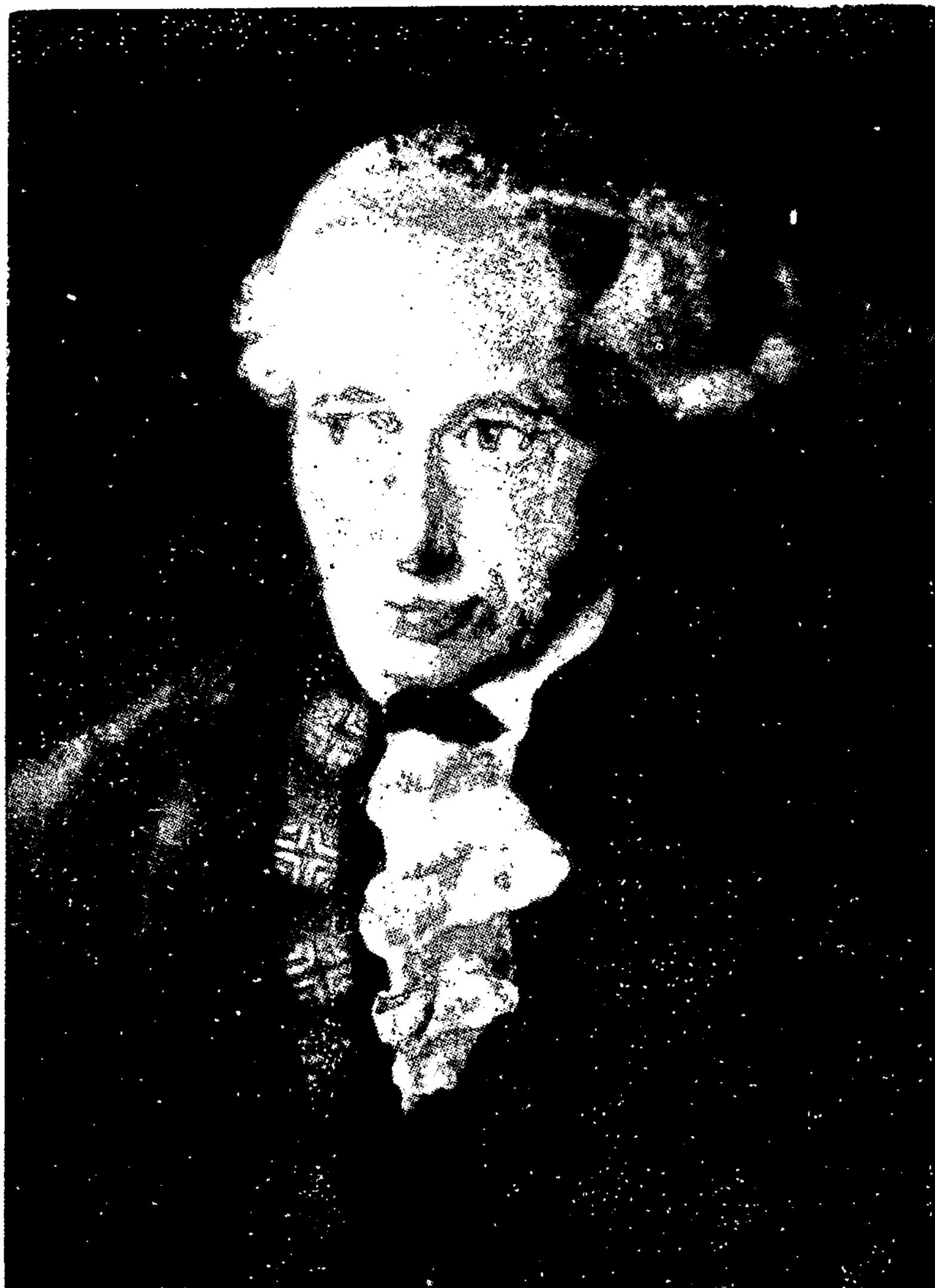
⁸⁶ 墨子刻指出唐君毅拒絕對西方環繞著悲觀主義認識論的現代文化，Thomas A. Metzger, "T'ang Chün-i and the Transformative Thinking in Contemporary China," *The American Asian Review* 3.1 (1985), pp. 1-47. 以及 "T'ang Chün-i's Rejection of Western Modernity" (unpublished paper). 有關唐君毅對康德的看法散見氏著各書，例如可參見《生命存在與心靈境界》（台北：學生書局，1978）。

⁸⁷ 竹內弘行，〈梁啟超與陽明學〉，頁259。

然而任公與新儒家也有十分重要的歧異。這主要在於任公避免新儒家的烏托邦思想與追求「體系」的想法，亦即避免主張：人類在實然與應然方面所需要的知識能夠從一個有系統的哲學體系中引導出來，並倡導以此一抽象的哲學體系來徹底改造社會。用英國學者柏林(Isaiah Berlin)的說法，任公較像「狐狸」，新儒則是「刺蝟」。⁸⁸ 在避免建立體系與反對追求烏托邦理想的同時，任公十分關注中國的實際條件與政策上具體的需求，並以漸進的方式來實現其理想。這樣一來我認為任公比新儒家更能夠將義理之學與經世之學、哲學思索與現實需求結合在一起，而表現出「始則轉俗成真，終則迴真向俗」的特色，而「向俗」的一面則是新儒家所不及的。⁸⁹ 如果以上的分析可以立足，那麼我們在思索二十一世紀中國所需要的「新啟蒙」之時，梁啟超的思想應有其啓示性的意義。

⁸⁸ 此一說法見 Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox, An Essay on Tolstoy's View of History*，余英時將之用於中國思想史的分析，刺蝟型的人「喜歡把所有的東西都貫穿在一個單一的中心見解之內，他們的所知、所思、所感最後全都歸結到一個一貫而明確的系統」；狐狸型的人則是「從事於多方面的追逐，而不必有一個一貫的中心系統」，見余英時，《論戴震與章學誠》（台北：華世出版社，1977），頁 69-70。

⁸⁹ 有關任公與新儒家的差異作者參考墨子刻，〈二十一世紀中國的路向：必然的趨勢與自由的範圍〉，《當代》，期 119(1997)，頁 119。「始則轉俗成真，終則迴真向俗」是章太炎在《荊漢微言》中的話，在此我是借墨子刻教授的用法，意指在文化修改的過程中一方面不能忽略韋伯所謂工具理性的現實需要（即俗的一面），另一方面則要將現實需求與作為文化社會基礎的道德語言或人文主義的精神（即真的一面）結合起來。新儒家似乎過於看重「真」的一面，任公則能「迴真向俗」。請參閱墨子刻，〈二十世紀中國知識分子的自覺問題〉，收入余英時等著，《中國歷史轉型時期的知識分子》（台北：聯經出版事業公司，1992），頁 88。



附圖一：康德像。

資料來源：《新民叢報》第5號卷首圖像。



附圖二：四聖畫像。1885
年舉辦四聖祀典時由渡
辺文四郎所繪。
資料來源：森紀子，〈晚
清梁啟超的佛教思想和
近代日本〉附圖（詳見
註30，本圖原載東洋大
學編，《圖錄東洋大學
百年史》，頁12）。