

梁啟超的學術思想： 以墨子學為中心之分析

黃克武

摘要

梁啟超的墨學研究依時間先後可分為兩大致段，一是 1904 年在《新民叢報》上的〈子墨子學說〉與〈墨子之論理學〉；一是 1920 年代的《墨經校釋》、《墨子學案》和《先秦政治思想史》中的墨子部分等。這兩個階段相隔近二十年，兩者對墨學的看法有無不同？如果有的話，其基本差異為何？又受何種因素影響？本文企圖對梁啟超墨學的內涵與演變作一描寫，來回答這些問題，再據以分析與評估他的思想。

作者認為梁啟超的論墨之作一方面出於他對先秦學術思想的興趣，另一方面則反映出時代思潮的影響。在《新民叢報》時期，其墨學研究的主旨是為現代中國國民與國家的建構，提供一個既植根於傳統又符合西方學說的理論基礎。至 1920 年代他的墨學不再具有那麼強的民族主義的色彩，而傾向於說明未來中國作為一個政治實體，在文化上應有的特質，及其傳統根源。

任公的墨學研究反映三個一以貫之的思想特點，第一，他強調群己並重，而個人在此關係中有根本的價值；第二，他主張精神生活與物質生活的調和；第三，他肯定宗教的價值。上述的特點顯示：梁啟超的思想雖然變化多端，也並非毫無缺陷，但卻是前後一致地，奠基於一些宗教、道德、政治與知識論的原則之上；他的這些原則，從今天我們所普遍接受的觀點來看是相當合理的。因此我們不宜將他一生在學術上與思想上努力的成果視為膚淺、駁雜而不夠深刻，在二十世紀人類歷史上，他算得上一個既博學又敏銳的思想家。

梁啟超的學術思想： 以墨子學為中心之分析*

黃克武**

- 一、前 言
- 二、清代墨學的復興
- 三、《新民叢報》時期梁啟超的墨子學
- 四、一九二〇年代梁啟超的墨子學
- 五、梁啟超學術思想的特點與評估：代結論

一、前 言

梁啟超(1873-1929)的學術興趣非常廣泛，他不但傳統學問的根基十分深厚，熟稔經史子集，在旅日期間受到日本學界對東西學術思想研究的影響，又長期與留學歐美的嚴復(1854-1921)、張君勱(1887-1969)、丁文江(1887-1936)、胡適(1891-1962)等人往來論學，對西方學術並不隔閡。從今日他所留下來的一千四百多萬字的著作來看，其論述內容包含了各種不同的領域，從政治、經濟、法律、歷史到文學、戲曲等，因此許多人都同意任公是近百年來中國少有的博學之士。

* 本文初稿曾發表於民國 85 年 3 月 24 日，由中華仁學會與中華民國丘海學會所主辦之「康梁學術研討會」；後承美國史丹福大學胡佛研究所墨子刻(Thomas A. Metzger)教授多方指正，又蒙本所王爾敏、陸寶千、張朋園等多位同仁，及史語所陳鴻森先生指出一些缺失，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。

** 中央研究院近代史研究所副研究員

然而從其著作是否反映出精妙的學術論斷與合理的思想內涵呢？在這方面學界並無一致的看法。其中有褒有貶，而且隨著時代的推移，對其評估有所變化。¹在對任公學術思想的評估之中，一個很流行的觀點認為：梁啟超的學術興趣雖然廣泛，但思想膚淺、駁雜而沒有清楚的脈絡，也沒有深入而有價值的思想內涵，所以只能算是一個宣傳家，而不是一個有創見、有慧識的思想家。大陸著名的學者李澤厚，在 1970 年代出版的《中國近代思想史論》中，就有這樣的意見，²不少的學者也支持此一評估。³最近又有些學者注意到，梁啟超在旅日期間，依靠日文書籍認識西方思想，他們認為梁啟超在此期發表的許多「著作」，其實幾乎是全盤抄襲自日文書刊；這種說法也暗示，梁啟超並不具有學術上、思想上的創造力，只不過是一個轉譯的「舌人」罷了。⁴

這樣的看法對不對呢？我認為是值得商榷的。首先就日文著作的影響來說，我認為日文著作無疑地給任公帶來不少新的刺激與思想創作上的素材，但似乎並不影響任公思想的根本的方向。整體而言梁啟超學術興趣誠然廣泛，其所反映的思想也是變化多歧，但若掌握主脈，去其旁枝，會發現其中自有一以貫之的特點；而他的見解，不論是自身的作品，或是選擇性地摘譯

- 1 以大陸來說，從五〇、六〇年代到九〇年代，中國大陸史學界對梁氏的評價就經歷了一個從「黑」到「紅」，或說從否定到肯定的過程，見黃克武，〈評耿雲志、崔志海著《梁啟超》〉，《近代中國史研究通訊》，期 21，頁 218-220。
- 2 李澤厚說梁啟超「不是什麼重要的思想家，沒有多少獨創性的深刻思想成果」，見〈梁啟超王國維簡論〉，收入氏著《中國近代思想史論》（北京：人民出版社，1979），頁 421-438；他在比較章炳麟與梁啟超的思想時又說「梁淺、雜而多變，章則相對穩定；章構成了自己的思想體系，梁則始終沒有」，見〈章太炎剖析〉，《中國近代思想史論》，頁 388-389。
- 3 將梁啟超的學術研究描寫為「廣博有餘，專精不足」是一個很普遍的看法，例如耿雲志、崔志海在《梁啟超》（廣東：廣東人民出版社，1994）一書中說「梁啟超終其一生都是一位只開風氣不為師的人物。在他身上，宣傳家的氣質遠勝於學問家……其學問不尚精深，然而卻流播廣遠」，見頁 47。
- 4 如法國的巴斯蒂(Marianne Bastid-Bruguere)教授就有這樣的看法，日本的狹間直樹教授也傾向此一評估；此外山室信一教授認為梁啟超談憲法文章很多是抄自日籍；佐藤慎一教授也依賴宮村治雄的研究指出梁啟超談西方思想的著作主要是依靠中江兆民的《理學沿革史》，以上的意見是他們在一次學術研討會之中所表示的。見黃克武，〈歐洲思想與二十世紀初年中國的精英文化研討會〉，《近代中國史研究通訊》，期 21(1996)，頁 36-45。

自日文書刊，雖非皆具高度的原創性，但絕不是膚淺駁雜之論，而是相當深刻的。⁵在梁啓超逝世將近一個世紀之後，隨著大陸土改、大躍進、文革等慘劇真相的揭發，蘇聯、東歐共產世界的垮台，以及台灣在政治、經濟上的長足進步等事實的呈現，證明了梁啓超當時所提出的一些重要觀點，例如：不以一套完整的思想體系從事文化修改、溫和的漸進改革，以及以傳統爲基礎來追求進步等主張，是深具歷史叡智的，他的思想貌似膚淺而實爲深刻，譽之爲二十世紀的一位偉大的思想家，允爲至當。

如果我們承認梁啓超的思想有其一貫性，而且是深刻的，那麼上述普遍性地將梁啓超思想視爲雜亂、膚淺的看法就不僅是一種誤解，也反映批評者思想上的偏頗。在一本 1994 年出版，有關清末梁啓超調適思想的書中，我曾指出：這樣的誤解主要出於長期以來以「革命」爲正統、追求以一套完整的思想「體系」來改造中國之想法所導致，因此梁啓超支持改革，又不企圖建構一思想體系的想法受到貶抑。⁶在這一篇文章中，我嘗試以梁啓超對墨子的看法爲例，進一步地闡明他的學術思想的特點，並評估其得失。

梁啓超自幼便對《墨子》深感興趣，⁷表示「極崇拜」墨子的思想，⁸他

⁵ 在拙文寫成之後我看到羅檢秋的〈梁啓超與近代墨學〉一文，載《近代史研究》，1992:3，頁 134-149，我發現他和我不同地提出一個類似的看法，他說「人們常說，梁啓超的學術研究膚淺、駁雜。事實上，他的學術比較研究有些論述不乏出乎常人的深度」，見頁 143。

⁶ 黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啓超調適思想之研究》（台北：中央研究院近代史研究所，1994），頁 6-14。有關近代中國思想中普遍地追尋「體系」的想法及其傳統根源，見 Thomas A. Metzger, "A Confucian Kind of Modern Thought: Secularization and the Concept of the *T'i-Hsi* (A Deductive, Comprehensive, Correct System of Political Principles)," 收入《中國現代化論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1991），頁 277-330；以及墨子刻先生爲朱法源《同盟會的革命理論：「民報」個案研究》（台北：中央研究院近代史研究所，1995 再版）所寫的序。相對而言，馬克斯主義在中國的成功，則與此一追求體系之想法有關，余英時曾指出五四以後馬克斯主義者在一切問題上打著「科學」招牌，宣稱找到了歷史的定律，藉此可以有效地解決中國的問題，很容易給人一種「一抓就靈」的實感。余英時，《中國文化與現代變遷》（台北：三民書局，1992），頁 17，182。

⁷ 在〈《墨經校釋》序〉中梁啓超說「啓超幼而好墨」，《飲冰室專集》（台北：中華書局，1960），38:2。在《清代學術概論》（台北：中華書局，1974）梁啓超也說年青時「好《墨子》，誦說其『兼愛』、『非攻』諸論」，頁 61。

⁸ 梁啓超，〈評胡適之《中國哲學史大綱》〉，《飲冰室文集》（台北：中華書局，1983），

在一生之中的不同階段，撰有多篇文章討論墨學。我認爲墨學在梁氏學術思想之中雖然不像西學、佛學、史學，尤其是近三百年學術史等那麼受人重視，卻是他的學術興趣與思想表現之中非常重要的一環。任公墨學依時間先後可分爲兩大段落，一是 1904 年在《新民叢報》上所撰寫的〈子墨子學說〉與〈墨子之論理學〉的一個階段；一是 1920 年代所撰寫、出版一系列有關墨子的文章，其中包括考證性的《墨經校釋》，以及義理性的《墨子學案》和《先秦政治思想史》中的墨子部分等。這兩個階段前後相隔將近二十年，兩者對墨學的討論有無不同？如果有的話，其基本差異爲何？這些差異又是因爲何種原因所造成的？本文即企圖對梁啓超墨子學的內涵與演變作一描寫，來回答這些問題，再據以分析與評估他的思想內涵。我的結論是：梁啓超的思想雖然變化多端，也並非毫無缺陷，但卻是前後一致地，奠基於一些宗教、道德、政治與知識論的原則之上；他的這些原則，從今天我們所普遍接受的觀點來看是相當合理的；其中尤其包含了梁啓超所堅持的群與己的並重。我在本文所提供的證據顯示，至少自 1902 年以來，梁啓超思想的主脈不應視爲集體主義(collectivism)或國家至上主義(statism)，他明顯地追求一種植根於傳統的群己之間的互動與平衡，而個人在此「群己連續」的間架中，是具有終極意義的。因此學界中普遍流行的，所謂梁啓超思想中個人價值爲國家巨靈所吞噬，所以是傾向國家至上主義，並成爲毛澤東集體主義、乃至於共產中國極權主義之根源的看法，是錯誤的。⁹

二、清代墨學的復興

在進入正題之前，先簡要地敘述清中葉以來諸子學的興起，尤其是「墨

38:67。

- ⁹ 關於學界將梁啓超思想視爲後來集體主義之前驅的看法見黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啓超調適思想之研究》，頁 23-25。最近劉紀曜在〈梁啓超的自由理念〉，《國立台灣師範大學歷史學報》，期 23(1995)一文中仍認爲「梁啓超堅信，全體人類有來自本體與作爲終極目的的一體性……這種自由理念，可能具有鼓動道德狂熱的作用，然而一旦要將此道德狂熱具體化，所謂自由很容易就變成武斷的權威與教條，自由成爲一種強制性的義務與責任，追求自由的結果，變成專制武斷的恐怖統治。梁啓超一體性的道德狂熱，似乎在某種程度上預告了共產主義在中國的興起」，見頁 285。

學」在沉寂了兩千多年之後的再度復興。¹⁰為什麼在清中葉之時，學者們對《墨子》會感到濃厚的興趣呢？這必須要探討清代漢學在乾嘉晚期，從對於儒家經典的研究，延伸到先秦諸子的轉折。清中葉諸子學的興起是一個相當複雜的課題，不但有思想的因素，也有政治、社會、經濟等層面的複雜線索，仍有待深入的探討。¹¹簡單地說，要了解此一現象，可以從考證運動的內在動力說起，¹²根據余英時的看法，清代考證學是儒學向「智識主義的轉化」，企圖通過文字訓詁以闡明古聖先賢在六經中所蘊藏的「道」；而其主要典範的建立，則是清初儒者顧炎武(1613-1682)所提倡的「讀九經自考文始，考文自知音始，以至於諸子百家之書，亦莫不然」。¹³

在此典範的指導下，清代學者對先秦古籍的研究，從群經開始，接著為輔助經學考證與闡揚義理，又注意到先秦諸子。¹⁴諸子之中最先遭遇到的是儒家陣營之內的《荀子》，再探究下去則是儒家以外的「異端」，如《墨子》、《老子》、《管子》等。然而考證的根本目的是為了義理，所謂「訓詁明而後義理明」，所以在對子書作過深入的整理之後，又必然導向對諸子思想的再發現與再評估。¹⁵《墨子》就是在這一個學術脈絡之中被挖掘出來，而賦

¹⁰ 自秦漢到清中葉，很少人研究《墨子》，西晉魯勝曾為墨辯作注（見《晉書》卷49），鄭樵《通志》〈藝文略〉則載有唐代樂臺注《墨子》三卷，然兩者皆佚失。王爾敏很早即指出「近代墨學復興」一論題的重要性，認為墨學雖是屬於學術的範圍，但表達了重要的思想動向，見〈近代中國思想研究及其問題之發掘〉，《中國近代思想史論》（台北：華世出版社，1977），頁528。後來其門人文文發撰成〈近代的墨學復興，1879-1937〉（國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文，1973）。北京中國社會科學院近代史研究所的羅檢秋也對此論題有深入的探討，見氏著〈近代墨學復興及其原因〉，《近代史研究》，1990:1，頁148-166。

¹¹ 羅檢秋的博士學位論文即處理此一課題，據悉將於近期出版。

¹² 有關清代考證學之淵源之各種說法，請參見拙著〈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140-154。

¹³ 余英時，〈清代思想史的一個新解釋〉，《歷史與思想》（台北：聯經出版事業公司，1976），頁142；余英時，〈中國哲學史大綱與史學革命〉，《中國近代思想史上的胡適》（台北：聯經出版事業公司，1984），頁82。

¹⁴ 見王汎森，《章太炎的思想(1868-1919)及其對儒學傳統的衝擊》（台北：時報文化出版事業有限公司，1985），頁26-27。

¹⁵ 余英時，〈中國哲學史大綱與史學革命〉，頁78-79。余氏引《四庫全書總目提要》中〈子部總敘〉來證明，由於諸子學的興起，導致學者以平等的眼光來看待儒家之外的各家思想，「儒家本六藝之支流……其餘雖真偽相雜，醇疵互見，然凡能自名一家者必有

予了新的意義。

乾隆 45 年(1870)汪中(1745-1794)首先校釋《墨子》(此書後佚失)，並撰〈墨子序〉與〈墨子後序〉，力辯荀、孟二氏紕墨之不當，以為儒墨是表面相異，其裏本同。汪中雖然還是從儒家的立場來肯定墨子，以為墨子是符合儒家精神的，但已一反孟子以來斥之為異端的說法，對墨子有較正面的評估。¹⁶

乾嘉以來的墨學雖然有一些像汪中所提出來的義理上的討論，但基本上還是比較傾向於考證工作，其目的在於整理出一個可以解讀的《墨子》版本，其中貢獻較大的要推畢沅(1730-1797)的《墨子注》(刊布於乾隆 48 年)、蘇時學的《墨子刊誤》與孫詒讓(1848-1908)的《墨子閒詁》等書，經過他們的努力，《墨子》一書的主要部分已可成誦。¹⁷但是其中〈經上〉、〈經下〉、〈經說上〉、〈經說下〉與〈大取〉、〈小取〉等六篇，雖然經過畢沅、王念孫(1744-1832)、張惠言(1761-1802)、俞樾(1821-1907)、章炳麟(1868-1936)等人的校勘，仍然不易理解，梁啟超的《墨經校釋》與胡適的《墨辯新詁》兩書，正是繼承了此一學術傳承而作。¹⁸這是清中葉以來墨學在考證校勘方

一節之足以自立。即其不合於聖人者，存之亦可為鑒戒」。

- 16 汪中的這兩篇文章收入氏著《述學》(台北：中華書局，四部備要本，1965 台一版)，內篇三，頁 1 上-4 上。近人的研究見賀廣如，〈乾嘉墨學蠡測：汪中墨子序試析〉，《中國文學研究》，期 6(1992)，頁 151-166。汪中的論點提出之後受到翁方綱(1733-1818)從儒家觀點而來的嚴厲批評，稱之為「名教之罪人」，由此可見汪中觀點的突破性，見方授楚，《墨學源流》(上海：中華書局，1937)，頁 214-215。
- 17 《墨子閒詁》是公認在校釋方面最為完備的本子，綜合了有清十餘家的研究成果。但該書也有其失誤，近人吳毓江的《墨子校注》(北京：中華書局，1993，原書為 1944 年重慶獨立出版社刊行)搜集了海內外十七個版本，補正了孫詒讓校勘上的一些失誤。此外李笠與馬宗霍兩人對孫書亦有補正，見李笠校補，《校補定本墨子閒詁》(台北：藝文印書館，1981 三版)、馬宗霍，《墨子閒詁參正》(濟南：齊魯書社，1984)。
- 18 晉朝的魯勝將〈經上〉、〈經下〉、〈經說上〉、〈經說下〉等四篇稱為「墨辨」，胡適的書名由此而來，但他又加上了〈大取〉、〈小取〉，將此六篇統稱為「墨辯」；至於梁啟超所說的《墨經》是指〈經上〉、〈經下〉、〈經說上〉、〈經說下〉。有關這方面的討論見水渭松，《墨子導讀》(成都：巴蜀書社，1991)，頁 37-40。對這一部分的校刊、訓詁與考訂的工作，英國的漢學家 A. C. Graham 的著作，是到目前為止許多學者公認最為權威的，見 A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (Hong Kong: Chinese University Press, 1978)。

面大致上的演變。¹⁹

孫詒讓的《墨子閒詁》是公認清末墨學研究的重要作品，梁啓超曾說「自此書出，然後《墨子》人人可讀，現代墨學復活，全由此書導之，古今注《墨子》者固莫能過此書，而仲容一生著述亦此書爲第一也」，²⁰任公自己對墨學研究的興趣也顯然受到孫詒讓的啓發與鼓勵，²¹因此從這本書可以了解到當時墨學興起的一些重要因素。《墨子閒詁》作於光緒 19 年(1893)前的十餘年間（約 1877-93），當時西力衝擊已成不可抗拒之勢，所以該書雖爲延續漢學傳統而來的校勘之作，但這時對《墨子》的興趣已受西學影響。這一點可以從俞樾爲《墨子閒詁》所撰寫的序文之中看出端倪，俞氏一方面讚美孫詒讓在考證上的成就，指出孫氏「凡諸家之說，是者從之，非者正之，闕略者補之……旁行之文，盡還舊觀，訛奪之處，咸秩無紊，蓋自有墨子以來，未有此書也」；另一方面他又說：

墨子惟兼愛，是以尙同，惟尙同，是以非攻，惟非攻是以講求備禦之法，近世西學中，光學、重學，或言皆出於墨子，然則其備梯、備突、備穴諸法，或即泰西機器之權輿乎！嗟乎，今天下一大戰國也，以孟子反本一言爲主，而以墨子之書輔之，儻足以安內而攘外乎，勿謂仲容之爲此書，窮年兀兀，徒敝精神於無用也。²²

19 有關清代墨學的演變見梁啓超〈《墨經通解》敘〉，《飲冰室專集》，39:83-87；梁啓超，《中國近三百年學術史》（台北：中華書局，1983），頁 229-231；王文發，〈近代的墨學復興，1879-1937〉，頁 36-40；A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, pp. 70-72；林正珍，〈近代中國思想史上墨學復興的意義〉，《文史學報》，第 21 期(1991)，頁 143。民國初年學者對墨子仍有很濃厚的興趣，如錢穆、唐鉞、羅根澤、朱希祖、楊寬等人都撰有這方面的文章，見顧頡剛編，《古史辨》（台北：明倫出版社，1970），冊 4、6。

20 梁啓超，《中國近三百年學術史》，頁 230。

21 《墨子閒詁》於光緒 19 年(1893)出版後，孫氏曾送給任公一部，在《中國近三百年學術史》中任公談到，「此書初用活字版印成，承仲容先生寄我一部，我纔二十三歲耳，我生平治墨學及讀周秦子書之興味，皆自此書導之，附記誌感」，見頁 230。1897 年孫詒讓又致書任公，鼓勵他研究墨學，以成「曠代盛業」，見〈與梁卓如論墨子書〉，收入氏著《籀奇述林》，卷 10，轉引自方授楚，《墨學源流》，頁 219。

22 俞樾，〈《墨子閒詁》序〉，《墨子閒詁》（上海：上海書店影印版，出版時間不詳）。有關俞樾、孫詒讓與清末江浙學風的演變見黃克武，〈詁經精舍與十九世紀中國教育、學術的變遷〉，《食貨月刊》，卷 13 期 5、6(1983)，頁 70-79。

俞序充分表現出墨學在沉寂多時之後，再度受到清末學者注目的重要原因，首先是《墨子》中有不少的部分可以與西方科技相配合。清末之時很多學者正是從「西學源於中國說」的角度，來挖掘《墨子》一書的現代意義，認為西方的數學、光學、重學等科技「我早已有之」；²³後來這種說法雖轉趨式微，但隨著邏輯學的引進，近代許多學者如章炳麟、胡適以及梁啟超等，則是從墨子與西方邏輯學和印度因明學的異同比較，來研究此書。²⁴無論如何，墨學之中傾向以控制環境作為增進人生福祉的手段，墨子又以擅造巧械著名，所以有些像馮友蘭(1895-1990)那樣的學者，在探討「中國何以未有科學」時，就感嘆地表示，如果墨家思想能獲得充分開展，中國極可能很早就有科學了。²⁵這是近代墨學發展的第一個線索，注意到《墨子》與西方科學與技術的關係。

俞序除了強調《墨子》與「泰西機器」的關連，也注意到以墨子思想來補儒家之不足，以達到「安內而攘外」的效果。這一點則涉及諸子學的發展

23 鄒伯奇(1819-1869)與陳澧(1810-1882)是最早以西方科技來挖掘《墨子》一書之意義的學者，見梁啟超，《中國近三百年學術史》，頁230，A. C. Graham, *Later Moist Logic, Ethics and Science*, pp. 71-72。又如黃遵憲(1848-1905)在《日本國志》一書中即說「余考泰西之學，其源蓋出於墨子……機器之精、攻守之能，則墨子備攻、備突、削、齧能飛之緒餘也；而格致之學，無不引其端於《墨子》經上下篇」，見氏著《日本國志》(台北：文海出版社，1968)，學術志一，頁787。嚴復在1895年所撰《救亡決論》曾描寫此說，「晚近更有一種自居名流，於西洋格致諸學，僅得諸耳剽之餘，於其實際，從未討論。意欲揚己抑人，誇張博雅，則於古書中獵取近似陳言，謂西學皆中土所已有，蓋無新奇。如星氣始於史區，勾股始於隸首；渾天昉於璣衡，機器創於班墨」，見《嚴復集》(上海：中華書局，1986)，頁52。有關清末的西學源於中國說的討論見全漢昇，〈清末的西學源出中國說〉，《嶺南學報》，卷4期2(1935)，頁57-102；王爾敏，〈中西學源流說所反映之文化心理趨向〉，《中央研究院成立五十周年紀念論文集》(台北：中央研究院，1978)，頁789-802。

24 梁啟超曾談到他們三人在這方面的貢獻「章太炎《國故論衡》中有〈原名〉、〈明見〉諸篇，始引西方名學及心理學解墨經，其精絕處往往驚心動魄；而胡適之著《中國哲學史大綱》，惟〈墨辯〉一篇最精心結撰，發揮實多，適之又著〈小取〉篇新詁，亦主以西方名學相引證；我自己也將十年來隨時劄記的寫定一編，名曰《墨經校釋》，其間武斷失解處誠不少，然亦像有一部分可供參考」，梁啟超，《中國近三百年學術史》，頁231。

25 馮友蘭說「依我看來，如果中國人遵循墨子的善即有用的思想，……那就很可能早就產生了科學」，氏著，〈為什麼中國沒有科學〉，《三松堂學術文集》(北京：北京大學出版社，1984)，頁41。這是1921年他在美國哥倫比亞大學哲學系的演講稿。

直接地促成儒家正統地位的動搖。²⁶換言之，近代中國知識分子在思索中國問題時，不再固守儒學的範疇，同時也從墨學中汲取營養。最極端的想法則如郭沫若(1892-1978)所說「在打倒孔家店之餘，欲建立墨家店」。²⁷然而，這方面的演變也與西力衝擊是密切相關的，中國知識分子實際上是逐漸採用西方的標準來評估中學，在這種評估之中，墨家思想因爲符合新的標準，而被用來攻擊儒家的一些想法。例如梁啓超即將墨子與西方新的價值標準，如民約論、基督教的博愛理想、社會主義與西方經濟觀念等相提並論；許多人也說墨子愛無等差的觀念頗合於「平等」的理想，與儒家重視階級的觀念有所不同。²⁸這是近代墨學發展的第二個線索，以墨子思想來比附西方的新價值與攻擊儒家傳統。

在上述兩條線索的發展下，清末民初對墨子的研究蔚爲風氣，然而這時隨意比附的情況也變得十分嚴重，陳寅恪(1890-1969)對此深表感嘆，他在爲馮友蘭所寫的〈中國哲學史審查報告〉一文中說：

著者於有意無意之間，往往依其自身所遭際之時代，所居處之環境，

26 張灝，〈晚清思想發展試論：幾個基本論點的提出與檢討〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 7(1978)，頁 475-484。他指出晚清時所謂的「中國傳統」有其發展性與複雜性，所以晚清思想不僅受西方的衝擊，也受傳統的衝擊；因此研究晚清思想史的一個極重要的課題就是探討這兩種衝擊之間的關係，看它們如何化合成新的思潮。

27 郭沫若，〈十批判書〉（北京：科學出版社，1956），後記，頁 466。例如民國初年易白沙(1886-1921)一方面批判被專制君主所利用的儒家思想，另一方面則大力頌揚墨家，他說「周秦諸子之學，差可益於國人而無餘毒者，殆莫如子墨子矣，其學勇於救國，赴湯蹈火，死不旋踵，精於制器，善於治守……非舉全國之人，盡讀墨經，家有禽子之巧，人習高何之力，不足以言救國」，更說墨子的天志、明鬼的理論可以勸善懲惡，維繫群倫，比儒釋道三教都來得好。見易白沙，〈述墨〉，《新青年》，卷 1 期 2(1915)、卷 1 期 5(1916)。易白沙與儒學傳統的關係見 Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Anti-traditionalism in the May Fourth Era* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1979), p. 66.

28 如覺佛認爲「我國儒家之學說，多重階級……墨子痛之，以兼愛立教，而平等之旨昭，而階級之制可破。……在墨子之意，以爲欲打破重重之階級，不可不提倡兼愛主義。兼愛主義者，社會主義也」，見覺佛，〈墨翟之學說〉，原載《覺民》，期 7(1904)，收入王忍之等編，《辛亥革命前十年間時論選集》（北京：三聯書店，1978），卷 1，下冊，頁 866。在同盟會的《民報》創刊號(1905)卷首載有墨子畫像，稱之爲「世界第一平等博愛主義大家」，與黃帝（世界第一之民族主義大偉人）、盧梭（世界第一之民權主義大家）、華盛頓（世界第一之共和國建設者）並列。

所薰染之學說，以推測古人之意志。由此之故，今日之談中國古代哲學者，大抵即談其今日自身之哲學也；所著之中國哲學史，即其自身之哲學史者也。其言論愈有條理統系，則去古人學說之真相愈遠；此弊至今日之談墨學而極矣。今日之墨學者，任何古書古字，絕無依據，亦可隨其一時偶然興會，而爲之改移，幾若善博者能呼盧成盧，喝雉成雉之比；此近日中國號稱整理國故之普通狀況，誠可爲長嘆息者也。²⁹

這是近代墨學研究中最讓人詬病之處。

總之，從清中葉到二十世紀初，學者們的興趣從經學考證延伸到諸子學的領域，在此過程中《墨子》受到許多人的重視，而如何確定《墨子》的文字，以及如何評價墨子思想，成爲學術界討論的重要課題。在文字方面，孫詒讓的《墨子閒詁》一書，基本上將傳抄訛誤、脫漏錯亂的地方加以疏理，使《墨子》一書可以解讀；然而主要討論邏輯的部分（〈經上〉、〈經下〉、〈經說上〉、〈經說下〉、〈大取〉、〈小取〉）則要到梁啓超、胡適之後，才整理出一些眉目。至於評論的問題，乾隆末年汪中開始肯定墨子思想的價值，但還是以儒家作爲判斷的標準；鴉片戰爭之後，隨著中國與西方的接觸，對墨子的評價受到西方價值的莫大影響，這些價值包括科技成果與社會、政治理想。質言之，近代墨學的復興固然是與傳統學術的發展，尤其是乾嘉考證之風所引起的學術興趣，密切相關，但是其直接的動機，則是明顯地出於西力衝擊之下，如何設定未來中國之目標的現實關懷。梁啓超就是在乾嘉以來的學術傳承，以及西力衝擊所產生的愛國情懷的交織下，動筆撰寫有關墨子的文章。然而，梁啓超在處理此一課題時，並沒有把西方的價值標準絕對化，他將墨學放在世界思想的舞台上，藉著將墨子思想與古今中外各種思想的比較、評估，而將各種思想會通在一起，最終的目的是希望藉此能爲未來中國找到一個思想上的共識。

²⁹ 陳寅恪，〈中國哲學史審查報告〉，《陳寅恪先生論文集》（台北：文理出版社，1977），頁1361。研究上古史的楊寬（1914年生）也有類似的意見，他說當時研究墨經的人有「強古書以就我」之弊，見楊寬，〈論晚近諸家治墨經之謬〉，章太炎編，《制言半月刊》，期29(1936)，頁1。

三、《新民叢報》時期梁啓超的墨子學

在了解上述的背景之後，我們可以開始探討梁啓超的墨子學。梁啓超早期對墨學的研究可以發表於《新民叢報》第 49、50、51、52、53、57、58 等號（光緒 30 年 5 月至 11 月，1904）的〈子墨子學說〉與〈墨子之論理學〉兩文爲代表。首先我們必須了解梁啓超當時的思想狀況，該文發表之時，他剛剛結束將近一年的美國之行（1903.2.20-12.11），回到日本，正在撰寫《新民說》最後一部分的幾篇文章，如〈論私德〉與〈論政治能力〉等文。梁啓超此時思想的主線已經從從宣揚激烈革命，轉向提倡漸進改革；從強調學習西方的「發明新道德」，轉變爲重視源於傳統文化的「元神真火」。就學術思想來說，在西學方面，討論西方經濟思想的〈生計學說沿革小史〉以及論康德、邊沁、伯倫知理等文章都已發表；中學方面，因爲受到赴美之行的影響，〈論中國學術思想之變遷〉一文在第 22 期（1902.12）佛學部分寫完之後，就暫時停了下來。

其中 1902 年開始撰寫的〈論中國學術思想之變遷〉一系列文章（其後結集爲專書）和我們要討論的題目有很密切的關係。此文綜論中國古今學術發展的主要趨勢，其中先秦部分即談到墨家。梁啓超指出春秋末期墨與孔、老並立，三分天下。他的分析環繞著地理因素，認爲中國古代思想之中，北派重視實際，以孔子爲首，南派則崇尚玄想，以老子爲魁，至於墨子，他很簡單地說：

墨亦北派也，顧北而稍近於南，墨子生於宋，宋南北要衝也，故其學於南北各有所採，而自成一家言。其務實際、貴力行也，實原本於北派之真精神，而其刻苦也過之；但其多言天鬼，頗及他界，肇創論法，漸闡哲理，力主兼愛，首倡平等，蓋亦被南學之影響焉。³⁰

他也談到後來墨學分爲兼愛、游俠與名理三派。在討論先秦諸家之派別以後，梁啓超本來打算接著寫「論諸家學說之根據及其長短得失」一節，但是他卻

30 梁啓超，《中國學術思想變遷之大勢》（台北：中華書局，1974），頁 19。此處梁啓超將墨子說成宋人，但是至撰寫〈子墨子學說〉之時，他改變了意見，經過詳細考訂之後，他接受孫詒讓的說法，認爲墨子是魯國人，見《飲冰室專集》，37:3。目前學術界多主張墨子爲魯國人。

感覺到力不從心，所以只好暫闕，在該節標題下，他有如下的說明：「此節原爲本論最要之點，但著者學殖淺薄，綜合而論斷之，自媿未能，尚須假以時日，悉心研究，非可以率爾操觚也」，遺憾的是這一部份後來他一直沒有機會補寫。在暫缺的「論諸家學說之根據及其長短得失」一節之後，梁氏撰有「先秦學派與希臘印度學派比較」，指出先秦思想的一個缺點是「論理 Logic 思想之缺乏」，不如印度的因明之教與阿里士多德的論理學，而《墨子》「大取」、「小取」等篇雖有名學之詞句，「但其學終不成一科耳」。

以上是梁啓超在《新民叢報》第 7 期（光緒 28 年 4 月）上對墨學的看法，可以反映：大約在 1902 年中期，他還沒有能力處理先秦各派，包括墨子在內的思想內容，並評論其得失；而他對墨學中的邏輯部分也沒有很高的評價。其後，梁啓超介紹了許多西方的經濟、哲學思想，又去了一趟美國，思想發生很大的變化，至 1904 年中葉開始，他再次回到先秦諸子的領域，而首先處理的就是《墨子》。

爲什麼梁啓超這時認爲自己可以討論《墨子》的學說根據，並評論其長短得失呢？這當然是因爲他在這兩年之間「悉心研究」的結果，然而其中我們不能忽略的一個重要因素是，梁啓超在這段期間閱讀了一些日文有關中國古代思想史的書，日本人的觀點刺激了他對先秦思想的重新詮釋。過去我們常注意到梁啓超透過日文學習西方思想，但實際上他也透過日文著作來認識中國。他在赴日前期所撰的〈東籍月旦〉一文中就介紹了好幾本日本人所寫的中國史，以爲是很有參考價值。例如他說桑原鷺藏(Kuwabara Jitzuzō)的《中等東洋史》「包羅諸家之所長……繁簡得宜，論斷有識」；田口卯吉(Taguchi Ukichi, 1855-1905)的《支那開化小史》一書，「其論則目光如炬，善能以歐美之大勢，抉中國之病源，誠非吾邦詹詹小儒所能夢也，漢以前尤爲精絕」。³¹以〈子墨子學說〉來說，梁啓超清楚地表示，文中有些地方在資料排比上

31 梁啓超，〈東籍月旦〉，《飲冰室文集》，4:100。此處對該書的讚美似有誇張之處。梁啓超對日本東洋史（即中國史）研究之評估也有變化，在 1922 年出版的《中國歷史研究法》（《飲冰室專集》冊 16）中，他則很瞧不起日本人的中國史研究，他說「日本以歐化治東學，亦頗有所啓發，然其業未成。其坊間之《東洋史》、《支那史》等書纍纍充架，率皆鹵莽滅裂，不值一盼」，頁 98。後來桑原鷺藏在這本書的書評之中對此表示不滿，他認爲民國以後政治上從親日轉向排日的梁啓超，在學問上也從親日轉向

是採用日人高瀨武次郎(Takase Takejirō)所著《楊墨哲學》一書。(37:4)³²總之，不容諱言的是，日文有關中國歷史與思想的著作幫助梁啓超澄清了先秦思想發展脈絡的一些問題，尤其是讓他開始建立起對墨子學說的整體理解。

再者，梁啓超透過日文而了解的西學，也對他認識先秦思想有所幫助，在〈子墨子學說〉中他多次將墨子與西方思想作比較，比較的對象包括柏拉圖(Plato, c. 427-347 B. C.)、基督教、霍布士(Hobbes, 1588-1679)、陸克(John Locke, 1632-1704, 多譯爲洛克)、盧梭(Rousseau, 1712-1778, 或譯爲盧騷)、康德(Immanuel Kant, 1724-1804)、邊沁(Jeremy Bentham, 1748-1832)、約翰彌勒(John S. Mill, 1806-1873, 有時梁啓超譯爲穆勒)、社會主義等。由此可見，當梁啓超更深入地了解西方文化時，他就能更清楚地看到中西的對照，也對中國古代思想有較從前更進一步的認識。因此日本學界對中西文化的研究，刺激了梁啓超重新了解他的祖國，這是不容忽略的。

〈墨子之論理學〉一文也與日籍有關。梁啓超談到這篇文章的撰寫受到兩個因素的刺激，第一是漢譯西方有關 logic 的書，如明代李之藻(死於 1630)與清末嚴復(1854-1921)有關「名學」的譯作；第二是日譯有關西方「論理學」(即嚴譯所謂的名學)的著作。梁啓超有關墨子論理學的研究，即嘗試將這些學術的成果結合在一起，是典型的「憑借新知以商量舊學」。³³在中西論理學名詞的採用上，梁啓超的做法是「東譯【指日譯】、嚴譯，擇善而從，而采東譯爲多。吾中國將來之學界，必與日本學界有密切之關係，故今毋寧多采之，免使與方來之譯本，生參差也」，(37:55)由此可見在梁啓超心中，日本學術的重要性。但是日本學術對他的影響，似乎只限於給他一些初步的啓示，並擴展他的視野，而不是影響到他思想的基本走向。

在〈墨子之論理學〉一文中，梁啓超從《墨子》之中最基本的邏輯術語的界定，談到不同論證方法與推理原則，更將墨子的論理學與西方的演繹法、

排日，並說梁啓超這種不了解實情的批評是不足掛齒的，見氏著〈梁啓超氏の『中國歷史研究法』を讀む〉，收入《桑原鷺藏全集》(東京：岩波書店，1968)，卷2，頁476。

32 37:4 指《飲冰室專集》之37，第4頁，下同。高瀨武次郎，《楊墨哲學》(東京：金港堂書籍株式會社，1902)，日本京都大學人文科學研究所圖書館藏有此書。

33 梁啓超，〈《墨經校釋》自序〉，《飲冰室專集》，38:2。

歸納法相印證。在將中西比較之後，梁啓超指出，墨子的論理學雖然不如「今世歐美治此學者之完備」，但在二千多年前有此成就「亦足以豪也」；(37:63)「吾東方之倍根，已生於二千年以前，我學界顧熟視無睹焉，是則可慨也已」。(37:17)由此可見他對墨學中的邏輯部分開始有很高的評價。³⁴總之，梁啓超研究墨子的論理學的目的，在於融合中學與西學，並藉此提升民族自信心，使國人能像西方，從文藝復興創造近代文明那樣，也能夠從中國傳統中開出新局。(37:55)³⁵

〈子墨子學說〉一文有類似的用心，不過更著眼於以墨子精神來解決當時中國社會「民德」的問題，這與他在《新民說》之中的主張，有很密切的關係。在拙著《一個被放棄的選擇：梁啓超調適思想之研究》中，我曾指出梁啓超在《新民說》中認為：群與己應維持一個以「界」為中心的平衡關係，他一方面重視社會秩序，一方面也肯定個人自由與個性發展，而在國家危機的時刻，群要比己來得重要。他所謂的「新民」就是要人們能認識正確的群己關係，並養成公德心、國家思想、冒險進取、自由、進步、權利等現代國民的精神。³⁶梁啓超在《新民叢報》時期對墨學的探討與「新民」的理想有直接的關係，是他對於未來中國「國家與國民之想像」的一環。³⁷

在〈子墨子學說〉中梁氏強調中國人有兩個嚴重的缺點，一是自私自利，一是「命」的觀念太強，因而不知自立自強，也缺乏西方冒險進取的精神。他覺得墨子的學說可以幫助國人解決這些問題。³⁸首先是自私自利方面的缺

³⁴ 值得注意的是此文之中梁氏並沒有談到墨子論理學與印度因明學的比較。

³⁵ 梁啓超在該文的附言中說非常清楚，「夫人性恆愛其所親，而重其所經歷，故使其學誠為吾古人所引端而未竟者，今表而出之，則為子孫者若有手澤之思，而研究之之心因以驟熾。故近世泰西之文明，導源於古學復興時代，循此例也。故今者以歐西新理比附中國舊學，其非無用之業也明矣」(37:55)。

³⁶ 黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啓超調適思想之研究》。

³⁷ 此處之想像是借用 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread on Nationalism* (New York: Verso, 1983)一書中所謂國家是一種「想像的社群」之用法。有關此一觀念在本土研究的運用，請參考我所編的「文化想像與族國建構」專號上的各篇文章，《思與言》，卷 34 期 3(1996)。

³⁸ 除了梁啓超之外，嚴復也有類似的意見，希望藉著發揮墨子兼愛的精神來拯救國人自私的傾向，嚴復在翻譯孟德斯鳩《法意》(1904-1909 出版)一書有關斯多噶派「其所皇皇者，以拯救社會為唯一天職已耳」一段時，有如下的案語：「吾譯此章，不覺心忡忡

點，在文章一開始梁啓超就感嘆地說：

今學中國皆楊也，有儒其言而楊其行者，有楊其言而楊其行者，甚有墨其言而楊其行者，亦有不知儒不知楊不知墨而楊其行於無意識之間者。嗚呼！楊學遂亡中國，楊學遂亡中國！今欲救之，厥惟學墨。(37:1)

此處所說的楊學即楊朱之學，主張爲我，拔一毛而利天下不爲者，梁啓超所說的「舉中國皆楊」主要是指國人「知有小己而不知有國群」的毛病，亦即缺乏公德心，也缺乏國家思想。如何解決這些問題？梁啓超認爲墨子以兼愛爲中心的「利他主義」，可以幫助國人醫治自私自利的毛病，了解到正確的群己關係。他很同意墨子所說「利人即所以利己也」的說法，他指出：

利己者人類之普通性也，驟語以社會全體之利，則以爲不親切而膜視之，故墨子復利用此普通性，而極明利人即利己之義。……蓋墨子以實利主義爲兼愛主義之後援，其意謂不兼愛者則直接以利己，兼愛者則間接以利己，而直接之利，不如間接之利尤廣而完而固也。(37:24-25)

他更以日人加藤弘之(Katō Hiroyuki, 1836-1916)利己主義的推理來協助說明墨子的說法，加藤氏說「人類只有愛己心，無愛他心，愛他心者，不過『知略的愛己心』耳」，³⁹梁啓超認爲墨子正是專利用這種知略的愛己心，來激起人們的「利他主義」。

然而墨子的兼愛、利他的思想除了有「利人即利己」的基礎之外，還奠立在一種宗教觀念之上，亦即利人是上天所嘉許的行爲，如〈法儀〉篇即有「愛人利人者天必福之，惡人賊人者天必禍之」。梁啓超指出這是「功利主

然，汗浹背下霑衣也。夫孟子非至仁者歟，而毀墨，墨何可毀耶，且以其兼愛爲無父，又以施由親始爲二本，皆吾所至今而不通其說者也。夫天下當腐敗否塞，窮極無可復之時，非得多數人焉，如吾墨，如彼斯多噶者之用心，則熙熙攘攘者，夫孰從而救之」，見《法意》（台北：商務印書館，1965），卷24，頁11。再者上引覺佛的〈墨翟之學說〉一文也說該文寫作的目的是「處樂利主義深中於多數人之腦筋，利己心重，公德漸消磨」，要藉墨子思想「以養成公德，以收回國魂」，見王忍之等編，《辛亥革命前十年間時論選集》，卷1，下冊，頁866-869。

39 梁啓超在《新民叢報》第21期(1902)即詳細介紹了加藤弘之的思想，見〈加藤博士天則百話〉，頁51-61。有關加藤弘之對任公思想的影響，見 Philip C. Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism* (Seattle: University of Washington Press, 1972), pp. 56-61

義」的道德說，與儒家所謂的「責任道德說」立於相反的地位。對儒家來說，道德行為是一種目的，而不是一種手段，所以只問事情本身對不對，而不問行為的結果是得禍或得福。但墨家卻把道德行為當成得利的手段，是爲了得福而爲善、爲了避禍而不爲惡。梁啓超敏銳地指出「儒墨之異同比較，有最明顯之一語，即儒者常以仁義並稱，墨者常以愛利並稱是也，曰仁曰愛同一物也，而儒者以義爲仁愛之附屬物，墨者以利爲仁愛之附屬物」；簡單地說，儒家言「義不義」，墨家則明「祥不祥」。

傳統儒家思想多從「正其誼不謀其利，明其道不計其功」的角度批評墨家功利的想法，但是梁啓超則不然，他認爲這兩種說法是可以互補的，關鍵在於傳統儒家「責任道德說」只適合君子，卻無法影響「中人以下」，他感嘆地說：

眾生自無始以來，結習既深，而天行之酷，又常迫之使不得不孳孳謀其私，於此而徒以責任道德之大義律之使行，其不掉頭以去者殆希矣。孔教之不能逮下皆坐是。夫中國既舍孔教外無他宗教，而孔教之高尙而不普及也又若此，於是《太上感應篇》、《文昌帝君陰騭文》、《關帝明聖經》等，乃得乘虛而抵其缺，凡此皆以祥不祥爲勸義之一手段，未足爲病也，奈其所謂義不義之目的，又卑下淺薄，無以導人於向上之途，此實中國德育墮落之一重要原因哉！（37:27）

爲了引導中人以下爲善，而調整儒家思想者，並不始於梁啓超，乃是明清經世思想家十分注意的課題，⁴⁰可以說是儒家自宋明理學強調心性修養，轉爲明末以來「經世實學」，同樣注重內在功夫與外在事功（即當時所說的「兼內外」）的過程中，儒者所希望解決的重要問題之一。⁴¹在鴉片戰爭前夕，魏源(1794-1857)所編的《皇朝經世文編》之中，即有好幾篇文章關心中人以下的道德問題。例如陸隴其(1630-1692)在〈功行錄序〉說：導引君子向

40 此一關懷或許也可以追溯到《孟子》〈梁惠王篇〉所說「無恆產而有恆心者，惟士爲能。若民，則無恆產，因無恆心；苟無恆心，放辟邪侈，無不爲已」。

41 有關中國近世經世思想之演變見黃克武，〈理學與經世：清初《切問齋文鈔》學術立場之分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 16(1987)，頁 37-65；以及〈《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）。

善不必以福禍之說誘之，因爲「君子衡理不衡術」，然而就一般人而論，「言福然後足以引天下之中人，言禍然後足以懼天下之不肖」；此外李顥(1627-1705)、姜宸英(1628-1699)、彭定求(1645-1719)、方苞(1668-1749)、羅有高(1734-1779)等人的文章都肯定報應福禍之說有助於勸善。⁴²這樣的想法一方面出於實際的需要，另一方面也明顯受到佛教與民間宗教等思想（如明末袁黃）的影響。⁴³

再者，清末康有爲(1858-1927)所提倡的孔教思想、民初一度盛行的孔教運動，其實也是針對同樣的問題，要使儒傢具有宗教的規範力。⁴⁴梁啓超的想法與此一思路是完全一致的。梁啓超指出，儒家思想在境界上是超過墨家，不過兩者都有缺陷，一是不圓滿中的圓滿者（墨），一是圓滿中的不圓滿者（儒）：

若墨子所云云，則踐履道德者得福，反是者得禍，若有人焉，曰我不欲得福而欲得禍，則行不道不德之事，未從禁之也（原注：參觀本報前號康德學說），故墨子之道德論，非究竟圓滿主義也。雖然，世之真惡福而樂禍者，實無一人，則墨子之說亦可謂不圓滿中之圓滿者矣。且即以道德之責任律人，而人之不認此責任而甘於自暴者，又奈之何？故孔子學說，亦有圓滿中之不圓滿者存也。(37:8)

所以梁啓超主張將儒、墨、佛三者融合爲一，對君子用實法，對小人用權法，如此可以有助於改良「民德」：

使孔子而如佛之權實並用也（自注：佛大乘法，不厭生死，不愛涅槃，此其目的也，實法也；小乘法專言生死之可怖，涅槃之可歆，此其手段也，權法也），兼取墨子祥不祥之義而調和之，則吾二千年來社會之現象，其或有以異於今日乎！（37:27）

對梁啓超來說，自私自利的一個重要表現是缺乏國家思想或愛國情操，

42 見魏源編，《皇朝經世文編》（台北：世界書局，1964），卷4「廣論」的各篇文章。

43 有關清初學者與佛學的關係請參見陸寶千《清代思想史》（台北：廣文書局，1983），頁197-220。袁黃的研究見蕭世勇，〈袁黃的經世信念及其實踐方式〉（國立台灣師範大學碩士論文，1994）。

44 見黃克武，〈民國初年孔教問題之爭論，1912-1917〉，《國立台灣師範大學歷史學報》，期12(1984)，頁197-224。

墨家精神之中最讓他感動的，其實就是由兼愛、明鬼觀念而產生的「輕生死」、「忍苦痛」的精神，他認為「欲救今日之中國，舍墨學之忍苦痛則何以哉，舍墨學之輕生死則何以哉」。(37:48)換言之，在新民的理想之下，梁啓超覺得傳統儒家「殺身成仁」、「捨身[生]取義」的理想在實踐之上有其限制性，「非學道有得者，不能切實體認，其平時養成之既甚難，其臨事應用之抑亦不易，以故往往不能逮下」。(37:44)他認為如果要使每一個國民都變成儒家的君子，具備現代國家思想，必須要仰賴像墨家（與佛教）那種宗教觀念，才能讓人們為一個群體的道德理想而超越生死，在關鍵時刻敢於為國捐軀。

梁啓超覺得日本人在這方面做得比中國人要好，他說「數月前，日本之運兵船常陸丸，為俄船所襲擊，命之降，自將校以逮士卒，皆自湛，無一肯生降者」，然而甲午戰爭黃海海戰中丁汝昌（死於1895）卻率海軍投降，他們不了解「所活者將校之軀殼，所戕者海軍之精神也」，雖然丁氏後來自盡，但他只是畏罪，而不是真有殉職之心。梁啓超感嘆地說「世有志士，其或遇可死之機會，而遲疑於死與生之孰利於天下者」，應該仔細地想一想墨學輕生死、忍苦痛之精神給予我們的啓示。(37: 47-48)

就群己關係而言，梁啓超提倡墨學的目的無疑地在藥治國人過度重視利己，而忽視利群的缺點，而利群的具體內涵，就是他在《新民說》之中所反覆討論的公德心與國家思想。因此對梁啓超來說，他所說的公德心與國家思想並不是西方社會所特有，而是與傳統思想中儒學、墨學的理想是分不開的，而造就此一新國民的方法也是包含了儒家「責任道德說」、墨家福善禍淫、明鬼，以及佛教權實並用等觀念。總之，梁啓超國家思想中傳統的根源是不容忽略的。

再者，梁啓超的群己觀也不全是要求個人要為群體犧牲（當然國家危亡時應該這樣做），他吸收了墨家「利人乃所以利己」的觀念，認為群己是交織在一起，而兩者都有本質上的重要性。⁴⁵在此要特別指出的是：梁啓超並

⁴⁵ 梁啓超在《新民說》中〈論國家思想〉一節就明白指出「所謂對於一身而知有國家者何也……每發一慮，出一言，治一事，必常注意於其所謂一身以上者（自注：此兼愛主義也，雖然即謂之為為我主義亦無不可，蓋非利群則不能利己，天下之公例也），苟不爾，則團體終不可得成，而人道或幾乎息矣。此為國家思想之第一義」，見《新民說》（台北：中華書局，1972），頁16。

不是只重群體而不重個人，他並不完全肯定墨子以兼愛爲基礎的「利他主義」。他在對兼愛思想的批評之中指出：墨家在中國的失敗是有其原因的，「近世倫理學家，謂極端之利他主義，必不能爲學說之基礎，誠哉其然矣，墨子於此終局之結果，似有所未審也」；梁啓超認爲像墨子所宣傳的極端利他主義，其最大的缺點就是拋棄了「自己」與「所有權」的觀念，是知有群而不知有己；這種理想只可能在「如柏拉圖、德麻靡里輩（原注：參觀生計學沿革小史篇；按指 Plato 與 Thomas More）所虛構之共產主義」，或佛教所說「舉一切眾生入無餘涅槃以滅度之」的情況下，才能實現，在一般的社會中是不可能的，所以他認爲追求此種理想並非社會之福。(37:34)他說：

社會學家言，人類與「非人動物」之界線多端，然其最要者，則對於外界而覺有所謂「自己」者存也，言政治、言法律、言生計者，亦往往以「所有權」之一觀念，爲萬法之源泉，蓋必「所有權」之觀念定，然後「將來」之思想發生，而人人知有將來，是即社會進化之所以彌劬也。若一社會之人，悉舉其自己之觀念、所有權之觀念而拋棄之，即使互無損於他人之獨立，而舉其本身應行之義務，相爲無理之交換，是果爲社會之福乎？質而言之，則社會之自殺而已。(37:36)

由此可見清末梁啓超在《新民叢報》之上與革命黨人辯論，反對土地國有，晚年又不贊成在中國實行馬克斯式的共產主義，是有其思想根源的，⁴⁶中共一味地倡導大公無私，希望人人成爲雷鋒，這樣的共產主義思想正是梁啓超所謂不重視「自己」，也不重視個人的「所有權」，梁啓超喻之爲「社會之自殺」，真是再正確也不過了。總之，爲了公允地了解梁啓超的群己觀，我們必須要在「群」與「己」兩方面同時觀照，他不是一個集體主義者或國家至上主義者(collectivist or statist)，也不是一個西方意義下的個人主義者(individualist)，而是重視群己之間的互動與平衡。從此角度才能了解梁啓超思想的複雜性與巧妙性。

⁴⁶ 梁啓超稱共產主義爲「死路」，說走這一條路「國家便沒有希望了」，見〈清華研究院茶話會演說辭〉，《飲冰室文集》，43:8。張朋園對梁啓超反共思想有詳實的描寫，見《梁啓超與民國政治》（台北：食貨出版社，1978），頁200-224。亦見沈雲龍，〈兩位反共的先驅——梁任公與曾慕韓〉，收入《民國史事與人物論叢》（台北：傳記文學出版社，1981）。

梁啓超對墨子「兼愛」、「利他」思想的另一批評，是有關「利」的觀念，墨子說人們兼愛可以得利，但他所謂的「利」是指維持生存所須要的食衣住行等「必要的欲望」，所以他提倡節用、節葬，反對奢侈等。梁啓超認為人類除了必要的欲望之外，還有「地位的欲望」，意指相應於國民的程度，與個人在群體中的身份，其所謂「必要」的欲望是不同的，此一欲望也隨著文明程度的提升，會有所變化。無疑地，梁啓超的理想社會決非是人人平等而僅有物質溫飽的社會，而是層級性與進步性的。他堅信「欲望之一觀念，實為社會進化之源泉，苟所謂必要者不隨地位而轉移，則幸福永無增進之日」(37:20-21)。梁啓超這種對利與欲望的想法，顯然較配合資本主義的經濟體制，而與社會主義或共產主義不相契合。⁴⁷

再者，梁啓超指出墨子堅持嚴格的「必要」之欲望，所以「非樂」，他只知道有物質上的實利，而不知道有精神上的實利。(37:24)以娛樂一事來說，墨子只知此事廢時曠業，但實際上以娛樂為目的的休閒生活，能間接地陶鑄人之德性與增長人之智慧，是人生中很重要的一部分。

梁啓超更將墨子的實利思想與邊沁、彌勒的功利主義作一比較，指出墨子在〈大取〉「天之愛人」一條、〈非攻中〉「然而何為為之」一條、〈耕柱〉「大國之攻小國」一條，以及〈非攻中〉「飾攻戰者言曰」一條，都闡明所謂「凡事利餘於害者謂之利，害餘於利者謂之不利」，以及「凡事利於最大多數者謂之利，利於少數者謂之不利」之原則，他的說法與邊沁的「比較苦樂以為道德之標準」的說法是一致的，但是墨子專言利害問題，「邊氏更推原苦樂以鵠利害，其言尤親切有味」。後來彌勒補充邊沁的說法，認為作為道德基礎的苦樂不僅是量的多少的問題，也應注意到苦樂的性質，因而有「知力的快樂、思想的快樂、道德的快樂」等觀念。⁴⁸梁啓超認為彌勒的

47 梁啓超的經濟思想仍值得作深入研究，李宇平曾比較梁啓超與孫中山在清末民初對貨幣問題的看法，指出梁氏以為貨幣政策應尊重自由市場之機制運作，由此經濟體系自發的運作來調節通貨供給量；孫氏則以為國家的政治權威可超越經濟發展的規律，主張由政府主動掌理貨幣的發行，由此亦可見梁啓超經濟思想的一貫性。李宇平，〈試論梁啓超的反通貨膨脹言論〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 20(1991)，頁 195-199。

48 梁啓超在〈樂利主義泰斗邊沁之學說〉，《新民叢報》，第 15 號(1902)，頁 11-25 對邊沁與彌勒的說法有詳細的介紹。

這個觀念將樂利與道德貫通在一起，在理論上是圓滿無缺的。墨子的實利思想大抵來說，過重物質而忽略精神，但在〈魯問篇〉「公輸子謂子墨子」一條也曾發明「凡事能使吾良心泰然滿足者謂之利，否則謂之不利」的觀念，⁴⁹梁啓超認爲這樣的主張和彌勒一樣，嘗試將樂利與道德結合在一起，是很高明的說法。(37:29)

梁氏從墨學中領悟的另一個重要的觀念是「非命」，這樣的想法他早在1902年撰寫《新民說》中〈論進取冒險〉一節就已經談到，他認爲國人重「命」，以爲事事都是早已註定的，因而消極地自暴自棄，缺乏努力奮鬥、開創新局的精神：

危乎微哉！吾中國人無進取冒險之性質，昔已然，而今日且每況愈下……所稱誦法孔子者，又往往遺其大體，摭其偏言……取其「命」主義，而棄其「力」主義（自注：《列子》有〈力命篇〉，《論語》稱子罕言命，又稱子不語力，其實力命兩者，皆孔子所常言，知命之訓、力行之教昭昭然矣）。⁵⁰

在〈子墨子學說〉一文中的「非命」一節，梁啓超開宗明義就說「非命者，墨學與儒學反對之一要點，而亦救時最適之良藥。徵諸儒家言曰，孔子進以禮，退以義，得之不得曰有命，曰不知命無以爲君子也，曰死生有命，富貴在天，曰莫非命也，順受其正，曰道之將行也與，命也，道之將廢也與，命也，曰吾之不遇魯侯，天也，諸如此類，不可枚舉，故命也者，實儒教中一普通之信條也」(37:12-13)，顯然他要透過頌揚墨子「非命」觀念，來批判所謂「儒家的命定主義」，以建立具有現代精神的「新民」，而非命也就是「力行」。⁵¹

墨子非命說的基礎是經驗與歸納，亦即援引「先王之前言往行」以爲證，梁啓超對此說法並不滿意，他從天演論爲非命說立下新的論據。他說：

物競天擇一語，今世稍有新智識者，類能言之矣，曰優勝劣敗，曰適

⁴⁹ 梁啓超所引的是〈魯問篇〉「公輸子謂子墨子曰，吾未得見之時，我欲得宋，自我得見之後，予我宋而不義，我不爲。子墨子曰，翟之未得見之時也，子欲得宋；自翟得見子之後，予子宋而不義，子弗爲，是我予子宋也。子務爲義，翟又將予子天下」。

⁵⁰ 梁啓超，《新民說》，頁29。

⁵¹ 梁啓超將儒家描寫爲「命定主義」是對儒家的一種誤解，下文我會仔細討論這一點。

者生存，此其事似屬於自然，謂為命之範圍可也。雖然，若何而自勉為優者適者，以求免於劣敗淘汰之數，此則純在力之範圍，於命絲毫無與者也。(37:14)

接著梁啓超將生物區分為「自然界之物」與「靈覺界之物」，前者如草木，後者則如動物，而人類是靈覺界最高等之動物。梁啓超指出自然界之物無自主力，故完全受命的支配；靈覺界則具有自主力，故命喪失其影響力。他以人的夭壽來作說明，隨著醫學的進步，人類平均壽命逐漸增加，「十七世紀歐洲人，平均得壽僅十三歲，十八世紀，平均得壽二十歲，十九世紀，乃驟增至平均得壽三十六歲，然則壽夭者，必非命之所制，而為力之所制，昭昭明甚矣」。(37:16)

至於國人流行的人生之富貴、貧賤歸諸命的說法，梁啓超也加以駁斥。他說人的貧富賤貴，往往是由於社會全體之力所凝聚成的制度所造成的，在現實世界中有許多不合理的制度，使「力」得不到合理的發揮與公平的競爭，在這樣的制度中，人們不能自拔，所以歸之於命。實際上這些社會制度都是可以用人力來破除的，例如當時的科舉制度（至 1905 年才廢）：

取彼盡人所能為而優劣程度萬不能相懸絕之八股試帖楷法策論，而限額若干名以取之，以此為全國選舉之專途，其勢不能不等於探籌兒戲，應舉者雖有聖智，無可用其力之餘地也，而一升一沉之間，求其故而不得，夫安得不仰天太息曰命也命也而已。……然此果足為有命說之根據乎？一旦以力破此制度，則皮不存而毛焉附矣！（37:16）

梁啓超更以佛教因果的說法來支持墨子非命的觀點，認為佛教的因果說是「有力而無命」，而退一步而言，即使有命的作用，這個命也是人類的自力所可以左右的。這一理論將梁啓超思想中群己關係，以及人類歷史演變的決定因素等重要的問題，從本體論的角度結合在一起，梁啓超認為是「其論據精深博辯，盛水不漏」。下文是了解梁啓超此時思想十分重要的一段話，值得仔細玩味：

佛說一切器世間、有情世間，皆由眾生業力所造，其群業力之集合點，世界也，社會也（即器世間）；而於此集合點之中，又各各自有其特別之業力，相應焉以為差別，則個人是也（即有情世間）。故一社會

今日之果，即食前此所造之因，一個人前此之因，亦即爲今日所受之果。吾人今者受茲惡果，當知其受之於么匿（即本人）之惡因者若干焉，受之於拓都（即社會）之惡因者若干焉。吾人後此欲食善果，則一面須爲么匿造善因，一面須爲拓都造善因。(37:17)⁵²

這樣的理論將群與己從哲學層面結合在一起，使梁啓超的群己並重的觀點更具有說服力。

梁啓超對墨子的研究不但注意到改善民德的問題，也了解到民德的改善要依賴一套新的政治架構，即國家建構的問題。這時他對盧梭所謂國家是由「公民同意所造成」的「民約論」說法仍頗爲醉心，並由此來評估墨子的政治思想。他的看法是：

墨子之政術，民約論派之政術也，泰西民約主義，起於霍布士，盛於陸克，而大成於盧梭，墨子之說則視霍布士爲優，而精密不逮陸、盧二氏。

梁啓超認爲中國以前討論國家起源時多主張「神權起源」與「家族起源」，只有墨子在〈尙同〉之中闡明「天下之亂生於無正長，故選擇賢聖立爲天子，使從事乎一同，誰明之，民明之，誰選擇之，民選擇之；誰立之，誰使之，民立之，民使之也」(37:38)，這是主張國家由民意所公建，是一種本土的「民約論」。⁵³建國之後墨子認爲人民應上同於天子，梁啓超說這一理論與霍布士所說，民約建立後將公共權力交給一個專制君主的說法，是完全一致的。但是爲什麼梁啓超又認爲霍布士的學說不如墨子呢？這是因爲霍布士主張君

52 梁啓超在〈余之死生觀〉，《新民叢報》，號 59、60(1904)一文對此一佛教的本體論與歷史觀有更詳細的說明。

53 類似的想法在魏源所編《皇朝經世文編》之中也有，如余廷燦(1735-1798)在〈民貴〉一文中說「民萌也，有因民之萌而達之者，則曰君相……以民明民也，以民衛民也，非用民而爲民用者也」(1:1b)。汪縉(1725-1792)在〈繩荀上〉說「元黃剖判，萬物混形，血氣凝動，嗜欲蠢蠢，嗜欲欲遂，不遂則爭奪生，人弱物強，物害乃滋，聖人出爲之驅物衛民，于是群然戴附之以爲君師，故君之立，民立之也」(1:8b)。這樣的看法指出統治者是出於同爲人民的被統治者，與《墨子》的看法類似，或許不是直接源於墨子，而可能是受到明末黃宗羲、唐甄等人的影響。在此值得思考的是，上述的看法其實已經超過「民本」的觀念，而帶有一部分「民權」的想法，因此將傳統觀念說成是「民本」，而將「民權」說完全視爲是比附西方之價值的說法是值得商榷的。

權無限，墨子則了解到君權不可全無限制，因而提出「以天統君」的觀念，要求天子要上同於天。梁啓超說墨子的思想以宗教迷信來監督政治領袖，「其術涉於空漠」，不如儒家以人民爲天之代表，來得完備（即「天視自我民視」的說法），但在當時這也是無可奈何的事。(37:40)再者，西方的民約論在霍布士之後，經過陸克與盧梭的修正，放棄了君主專制的學說，開創出民主的路子，此點則是墨子所不及的。⁵⁴

由於墨子的政治思想與宗教之間的密切關係，梁啓超認爲它的組織與基督教很類似，例如「鉅子」的地位即有如教皇。要而論之，梁啓超指出，墨子將宗教與政治結合在一起的想法，不是國家主義，而是世界主義、社會主義；墨子要求「視人國若視其國，視人家若視其家」，他的理想與儒家的「大同」是一樣的。從梁啓超對墨子政治思想的討論，可以反映他的政治理想是環繞著反專制、限制君權與推崇民主；同時，他雖高倡國家主義，但在他的思想中大同的理想還是存在的，只是認爲目前不宜實行罷了。

綜上所述，梁啓超在《新民叢報》時期對墨子思想之見解，在近代墨學史上有其特殊的意義。在他之前，清代考據學者幾乎都是從章句校釋的角度整理《墨子》一書，而清末像黃遵憲等主張革新之士，則是膚淺地以墨子思想來比附西學；梁啓超在日人著作的啓發之下，首度很詳細地從義理的層面，將墨子的學說作系統化的分類整理、評論，並闡述其現實意義，這在墨學進展上是很具開創性的，所以當時才能「引起了許多人對墨學的新興趣」，⁵⁵這是很重要的貢獻。就梁啓超墨子學的內涵而言，他以佛學、儒學，以及西學（如天演論、民約論）解墨的目的，在於融通各種不同的學術思想，企圖廓清傳統中國流行的錯誤觀念，如自私自利與迷信風水、氣運等，以及補足儒家思想，尤其是不能促使中人以下積極爲善的缺失，激發人們休戚與共，利人即利己的道德感；而此一民德的改善也必須建立在盧梭「民約論」式的政治架構之上。總之，梁啓超在《新民叢報》時期論墨雖然有「純學術」的

54 有關墨子與霍布士的比較亦可參見梁啓超〈霍布士學案〉，《清議報》，期 96、97(1900)。後來馮友蘭在《中國哲學史》（北京：中華書局，1961）一書的墨子部分也跟著梁啓超的說法，認爲「墨子之政治哲學，可謂與霍布士所說極相似」，該書頁 133-136。

55 胡適，〈《墨經校釋》後序〉，《飲冰室專集》，38:99。

一面，出於他對先秦學術思想的興趣，然而其主旨則是爲現代中國國民與國家的建構，提供一個既植根於傳統又符合西方學說的理論基礎。進一步而言，梁氏在清末對於現代國民與國家的想像，基本上他所標舉的「界限」(boundaries)是「政治性」的，是在群己平衡的架構中，一方面強調兼愛、利他的國民精神，一方面也肯定國民作爲一個「個體」所具有的政治、社會與經濟權利；他的構想與當時革命黨人所突出的「種族性」的、「群體性」的國家與國民想像，有很明顯的不同。⁵⁶

四、一九二〇年代梁啓超的墨子學

梁啓超在撰寫〈子墨子學說〉之後開始參加與革命黨人（即與《民報》諸子就民族、政治與社會民生三方面）的論戰，雙方更清楚地陳述了上述兩種不同的國家與國民的想像。⁵⁷接著是辛亥革命的成功，梁啓超返國投身政局，組進步黨，又任財政、外交總長，並促成政府對德宣戰等，至1917年底左右才退出政壇。1918-1919年梁啓超率團赴歐考察，此行中他看到歐戰後的殘破，認爲是西方講求物質文明的結果。返國之後，他回過頭來對中國文化產生一種樂觀而自作主宰的信心，並開始興辦文化事業與從事講學。這時他所關懷的焦點議題，不再具有那麼強的民族主義的色彩，而傾向於說明未來中國作爲一個政治實體，在文化上應有的特質，及其傳統的根源。

從1920年開始，梁啓超再次回到先秦政治思想史的領域，這一年的冬天，他應清華學校之請，講「國學小史」，本來只打算講十次，後來廣續至五十次以上。歲末休假期間，他將年輕時代以來閱讀《墨經》的劄記，比次整理，約有數萬言，合爲《墨經校釋》一書。⁵⁸次年春天，清華學生請他將授課講義整理印行，梁啓超覺得「茲稿皆每日上堂前臨時信筆所寫，多不自愜，全書校定，既所未能，乃先取講墨子之一部分，略刪訂」，成《墨子學

56 有關清末思想界「國民」觀念的討論，見沈松橋，〈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），作者感謝沈松橋在這方面的提示。

57 雙方主要的爭辯見黃克武，〈一個被放棄的選擇：梁啓超調適思想之研究〉，頁2，以及拙著所徵引的相關作品。

58 見梁啓超，〈《墨經校釋》自序〉，《飲冰室專集》，38:2。

案》一書。⁵⁹1922年梁啓超再赴北京法政專門學校及東南大學講「先秦政治思想」，後來他又將講義編爲《先秦政治思想史》（一名《中國聖哲之人生觀及其政治哲學》），其中也有一部分討論到墨子思想。⁶⁰以上三個作品是梁啓超晚期論墨的主要著作。

梁啓超這時的墨子學與《新民叢報》時期對墨子的討論，前後相隔近二十年，兩者有何異同？首先讓我們看看前後相同的部分。梁啓超對墨子生平與思想的敘述與分析，大致上是前後一致的；他對墨子思想的評估方面，也有一些地方並無變化，例如梁啓超對於墨子「非命」的肯定、對「非樂」的批評，以及對政治思想的評論等看法與前期都是一樣的。

梁啓超肯定墨子非命的主張，他說非命的觀念「直擣儒道兩家的中堅，於社會最爲有益。『命』是儒家根本主義之一，儒說之可議處，莫過此點，我國幾千年的社會，實在被這種『命定主義』阻卻無限的進化，墨子大聲疾呼排斥他，真是思想界一線曙光」。(39:24)他甚至將〈子墨子學說〉中從天演論討論非命觀念的一段非常長的文字，以引文的方式，放在《墨子學案》之中，並指出「墨子非命，是把死社會救活轉來的學說」。(39:25-27)至於墨子的「非樂」說，梁啓超說：

墨子學說最大的缺點，莫如「非樂」，他總覺得娛樂是廢時失事，卻不曉得娛樂和休息，可以增加「物作的能率」。若使墨子辦工廠，那「八點鐘制度」他定然反對的，若使墨子辦學堂，一定每天上課十二點鐘，連新年也不放假，但這種辦法對不對，真可以不煩言而決了。

(39:20)

這樣的看法與前期完全一致。在政治思想方面，梁啓超還是說把墨子放在從霍布士到盧梭的背景中來評論，認爲他的民約思想走「到霍氏那一步，還未到盧氏那一步」，因而深表惋惜。(39:29)

要討論梁啓超前後期論墨的差異，不能不注意到胡適的影響。⁶¹根據梁

⁵⁹ 見梁啓超，〈《墨子學案》自敘〉，《飲冰室專集》，39:1。

⁶⁰ 梁啓超，《先秦政治思想史》（台北：中華書局，1973），〈序〉，頁1。

⁶¹ 胡適的墨學研究可參考杜蒸民，〈胡適與墨學〉，收入耿雲志、聞黎明編，《現代學術史上的胡適》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1993），頁10-27。

啓超的自白，《墨子學案》與前期論墨的不同之處，在於他採取了不少胡適的說法：

吾昔年曾爲〈子墨子學說〉及〈墨子之論理學〉二篇，坊間有彙刻之名爲《墨學微》者，今茲所講，與少作全異其內容矣！胡君適之治墨有心得，其《中國哲學史大綱》關於墨學多創見，本書第七章，多採用其說，爲講演便利計，不及一一分別徵引，謹對胡君表謝意。(39:2) 其中談到前、後期論墨「全異其內容」，至於有什麼不同，梁啓超只簡單地提到胡適對他的第七章「墨家之論理學及其他科學」有許多幫助，其他的不同之處他沒有明言，我們將會做仔細的探討。下面我們先回顧胡適與梁啓超在墨學方面的往來。⁶²

梁、胡兩人相差十八歲，出身迥異，一爲傳統文人，一爲新式留學生，但是在學術上卻有十分密切的關係。⁶³就墨學而言，胡適自稱梁啓超在《新民叢報》上談墨子的文章，引發了他研究墨學的興趣。⁶⁴後來胡適留美歸來，聲名益顯，對墨學有自己的心得，又回過頭來影響到梁啓超對墨子的看法。胡適完成《中國哲學史大綱》(1918)之後，梁啓超認爲墨子（與荀子）部分講得最好，因而將胡適的意見放在他自己討論墨子的著作之中。由於胡適在墨學研究上的成績，民國九年(1920)梁啓超《墨經校釋》完稿之後曾請胡適寫序，以前輩而邀後輩寫序，是很不尋常的，胡適因此很認真地批評梁啓超校勘的主要的方法，又指出其中的一些缺失。後來梁啓超將胡適的序文放在書末，稱爲後序，自己則撰寫了一篇答辯的文字，稱〈讀墨經餘記〉置於卷首，回答胡適的質疑，胡適因此覺得很不高興。⁶⁵然而梁啓超《墨經校釋》一書所提出的觀點，又刺激了胡適《墨辯新詁》的寫作。(38:99)以上是梁、胡二人

62 在這方面請參考張朋園，〈胡適與梁啓超：兩代知識分子的親和與排拒〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 15 下(1986)，頁 81-108。

63 根據張朋園的分析，梁胡二人在學術上至少有五個回合的往來，分別是關於梁的《清代學術概論》、墨學、梁氏評論胡著《中國哲學史大綱》、梁氏評論胡著〈一個最低限度的國學書目〉，與胡適評論梁著《中國歷史研究法》，見前引文頁 94-100。

64 胡適，〈《墨經校釋》後序〉，《飲冰室專集》，38:99。

65 見張朋園，〈胡適與梁啓超：兩代知識分子的親和與排拒〉，頁 97，胡適在日記中說「梁啓超的《墨經校釋》出來了。他把我的序放在書末，卻把答我的序的書稿放在前面，未免太可笑了」，「我當時也有點介意，但後來我很原諒他」。

在論墨上的往來。

梁啓超討論《墨子》一書之內容與思想的部分，很明顯地受到胡適的影響。例如胡適將《墨子》一書分爲五組，再論其史料價值，梁啓超說這五組「分得甚好」，他只略作增添；(39:6)而在談到要治《墨子》應參考的書籍時，他除了列有畢沅、孫詒讓、張惠言與他自己的著作外，也列了胡適的《中國哲學史大綱》，但卻沒有列其他學者，例如章炳麟的著作。⁶⁶

如上所述，梁、胡二氏在墨學方面較重要的往來是關於《墨經校釋》。此書是梁啓超二十多年來治墨的心得，該書依賴清中葉以來畢沅、張惠言、孫詒讓等人的學術成果，又受到時人章炳麟、胡適等人之著作的啓發而產生。⁶⁷梁啓超在序文中很清楚地鋪陳了這一學術脈絡，「《墨經校釋》，其於畢、張、孫諸君子之說持異同者蓋過半，然非諸君子勤之於前，則小子何述焉，故知學問之業，非一人一時代所能就，在善繼而已矣」；「章太炎、胡適所撰述，時有徵引濬發，深造蓋邁先輩」。(38:2)這些縱與橫的學術背景，是了解梁啓超對墨經的學術興趣時所不能忽略的。

梁、胡二人對於墨經之中討論邏輯（即當時所說的論理學）的部分都十分感興趣，梁啓超在 1920 年代對墨子論理學方面的討論，是深受胡適影響。他在置於《墨經校釋》卷首的〈讀墨經餘記〉一文中，談到〈小取〉中所說論辯的七大法則，所謂「一或、二假、三效、四辟、五侔、六援、七推」時，他就明言「以上七條，胡適哲學史大綱解釋甚當（自注：余舊著〈墨子論理學〉一篇，亦曾釋此七條，不如胡適之完密）」。(38:10)⁶⁸在《墨子學案》中梁啓超解釋其中的第四條「辟」時，說「此條論譬喻的作用，胡適引《說苑》中講惠施一段故事，解釋得最好」；在解釋第五條「侔」時，說「胡適

66 胡適所開的墨子（論理學）研究書目也有張惠言、孫詒讓的作品，此外加上章炳麟《國故論衡》中的〈原名〉，卻沒有梁啓超的著作。見胡適，《中國哲學史大綱》（上海：商務印書館，1926），頁 227。

67 有關章炳麟的墨子學見陸寶千，〈章太炎之論墨學〉，《中央研究院近代史研究集刊》，期 20(1991)，頁 201-210。

68 根據胡適的解釋：「或」是指不能包舉一切；「假」是假設；「效」是演繹法的論證，由通則推到個體；「辟」是以別的東西來說明這個東西；「侔」是用別的判斷來說明這個判斷；「援」是援例，即由這一個個體推知另一個個體；「推」是歸納法，由個體來推知通則。

引公孫龍解釋此條，甚好」。胡適引用密爾（John S. Mill，梁啓超譯爲彌勒或穆勒）有關歸納的五個方法，梁啓超也引用這五個方法，只是約略地改變順序，並附上英文。這些例子可以證明，上文所引梁啓超的話，所謂《墨子學案》「第七章，多采用其說，爲講演便利計，不及一一分別徵引，謹對胡君表謝意」，是有根據的。

梁啓超與胡適對墨子也有一些不同的意見，首先是在《墨經》的文字解讀之上。兩人在這方面的辯論主要是關於〈經說〉中每句之標題與斷句，梁啓超以爲〈經說〉每一段的首字是該段的標題，此標題是與經文（即〈經上〉、〈經下〉）相對應的。胡適則懷疑此一原則，以爲有很多例外。⁶⁹英國漢學家 A. C. Graham 在將近半個世紀之後，再度回顧這一辯論，認爲梁啓超的觀察是很重要的，因爲此一原則提供一個客觀的方法，來找出〈經說〉之中每一段的首字，因而解決了斷句的基本問題，他並指出梁啓超所說的原則已獲得學者們普遍的接受。⁷⁰

梁、胡之間的另一爭執是墨經之年代與作者的問題。孫詒讓最早指出墨經「據莊子所言，則似戰國時墨家別傳之學，不盡墨子本旨。畢謂墨子自著，考之未審也」；⁷¹胡適跟著孫詒讓的說法，認爲「墨辯（指〈經上〉、〈經下〉、〈經說上〉、〈經說下〉、〈大取〉、〈小取〉等六篇）諸篇若不是惠施、公孫龍作的，一定是他們同時的人作的」。胡適舉出四個理由來支持他的論斷：(1)與他篇文體不同；(2)與他篇理想不同；(3)〈小取〉篇兩稱「墨者」，故決不出墨子手；(4)所言與惠施公孫龍相同。總之，胡適認爲墨經中的問題是惠施、公孫龍那一時代才有的哲學問題，而非墨子那一時代所能提

69 梁啓超所說的原則是「凡經說每條之首一字，必牒舉所說經文此條之首一字以爲標題，此字在經文中可以與下文連讀成句，在經說中，決不許與下文連讀成句」；但胡適覺得「他把這條公例定的太狹窄了，應用時確有許多困難，若太拘泥了，一定要發生很可指摘的穿鑿傳會」，所以他覺得此一公例應改爲「經說每條的起首，往往標出經文本條中的一字或一字以上」，胡適並依他新定的公例揭發梁啓超書中的一些可疑之處。見胡適，〈《墨經校釋》後序〉，《飲冰室專集》，38:99-104。

70 關於梁胡兩人對〈經說〉首字的辯論與學界進一步的看法請參看 A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, pp. 95-98。

71 孫詒讓，《墨子閒詁》，卷 10，頁 190。

出的。72

梁啓超不同意他們的看法，認為「孫、胡說非也」。他強調這六篇雖多談名學，但性質各異，不可併為一談，胡適將之視為同出一人，是一個根本的錯誤。梁啓超認為「〈經上〉必為墨子自著無疑」，「〈經下〉或比〈經上〉時代稍後，其兩經皆墨子著耶，抑〈經下〉出諸弟子手耶，未能確斷。〈經說〉則決非出自一人，且並未必出自一時代，或經百數十年遞相增益，亦未可知」，「〈大取〉〈小取〉，既不名經，自是後世墨者所記，斷不能因彼篇中有『墨者』之文，而牽及經之真偽」。73至於墨經與施龍之關係，梁啓超以為兩人學說是從墨經中衍生出來的，不能因為他們引用墨經中的一小部分，就說「墨經為施龍輩所作」，更何況兩者內容有相異之處。74墨經的時代的斷定是一個很複雜的問題，目前學界雖較多人支持胡適的看法，反對梁啓超的觀點，但仍無法視為定論。

梁、胡兩人對於墨經邏輯部分之解釋，也有其他的不同，主要在於墨經邏輯與印度因明學（即佛教的邏輯學）的比較方面。梁啓超在清末所撰〈墨子之論理學〉一文只提到西方的邏輯學，並沒有談到墨學與印度因明學的比較，但是在《墨經校釋》與《墨子學案》兩文中，將墨經論理學與印度因明學（以及西方邏輯學）的比較，卻成為一個很重要的角度。在這方面首開其風的可能是章炳麟，75章氏思想之中佛教的唯識宗是一個重要的來源，唯識宗之中的因明學即是佛教的邏輯學。首先要說明的是，雖然梁、胡、章三人都將墨子論理學與印度因明學加以比較，但或許是因為梁啓超有較強烈的民族情感，並缺乏胡適與章炳麟所有的反傳統的傾向，所以他將墨子說成是世界上最早的邏輯學者，認為墨子早已了解到西方亞里斯多德的邏輯學與印度因明學所提出的一些的原則，例如形式邏輯與三段論法等，而胡與章則在這

72 胡適，《中國哲學史大綱》，頁186-187。

73 在《墨子學案》(1921)中梁啓超有類似的看法，他說「經上下當是墨子自著，經說上下，當是述墨子口說，但有後學增補，大取小取是後學所著」。(39:7)

74 梁啓超，〈讀墨經餘記〉，《飲冰室專集》，38:2-3。

75 孫詒讓早在1897年給梁啓超的信中就指出比較研究的角度，他說「《墨經》揭舉精理，引而不發，為周名家言之宗；竊疑其必有微言大義，如歐士亞里大得勒之演繹法，培根之歸納法，及佛氏之因明論」，但他並沒有深入探討，見〈與梁卓如論墨子書〉，轉引自方授楚，《墨學源流》，頁219。

方面有所保留，注意到三者的相異之處。

章炳麟在 1906 年所作的〈論諸子學〉一文中談到因明學中「三支」（即宗、因、喻）的說法，此三者與西方邏輯學的三段論法頗爲類似，但推論的順序不同，宗是結論，因是小前題，喻是大前題。他舉出一個實際的例子來說明三支的推論，後來胡適與啓超都在他們的書中採用同樣的例子。章炳麟說：

佛家因明之法，宗、因、喻三，分爲三支。於喻之中，又有同喻、異喻。同喻異喻之上，各有合離之言詞，名曰喻體。即此喻語，名曰喻依。如云：聲是無常（宗），所作性故（因）。凡所作者皆是無常，同喻如瓶；凡非無常者皆非所作，異喻如太空（喻）。⁷⁶

其後章炳麟在 1909 年所撰〈原名〉一文，則以因明學三支的架構來討論印度、西方與墨經推論方式的相異之處：

辯說之道，先見其指，次明其抵，取譬相成，物故可形，因明所謂宗因喻也。印度之辯，初宗，次因，次喻。大秦之辯，初喻體，次因，次宗。其爲三支比量一矣。墨經以因爲故，其立量次第：初因，次喻體，次宗，悉異印度大秦。⁷⁷

胡適對章氏的論斷感到不滿，他認爲章太炎將墨經描寫爲這種三支的形式「未免太牽強了」、「以爲墨家有三支式的證據，其實是大錯的」，因爲

76 朱維鈞、姜義華編，《章太炎選集》（上海：上海人民出版社，1981），頁 391。胡適在《中國哲學史大綱》引用到此例，「這三個辭，和三個辭的交互關係，全靠一個『類』字。印度因明學的例，更爲明顯：

聲是無常的（無常謂不能永遠存在）……（宗）

因爲聲是做成的……（因）

凡是做成的都是無常的，例如瓶……（喻）

『聲』與『瓶』同屬於『做成的』一類，『做成的』又屬於『無常的』一類，這叫做『以類予』，見頁 202-203。梁啓超在〈讀墨經餘記〉（《飲冰室專集》，38:7）與《墨子學案》（《飲冰室專集》，39:49）都提到相同的例子。

77 章炳麟，〈原名〉，最早發表於 1909 年的《國粹學報》，後收入《國故論衡》（收入《章氏叢書》台北：世界書局，1982），卷下，頁 135。章氏並以例子來說明三者的不同，「如印度量，聲是無常，所作性故，凡所作者皆是無常，喻如瓶。如大秦量，凡所作者皆是無常，聲是所作，故聲無常。如墨子量，聲是所作，凡所作者皆無常，故聲無常」。

墨家並無發達的「法式」，這與印度的因明與歐洲的邏輯有完密繁複的「法式的邏輯」是不同的。⁷⁸

梁啓超在《墨子學案》中對墨經論理學與因明學的比較，很明顯地是在與章炳麟和胡適辯論，他不同意章炳麟所說墨家有論理的法式，但其形態與印度、西方不同的說法，也不同意胡適所謂墨家的論理不重法式的觀點。梁啓超認為「引經就說」（即將〈經〉與〈經說〉配合起來）之後，可以得到有如因明三支的論理方式；甚至墨經之中也有類似西方大前題、小前題、斷案的推論方式。(39:48-51)總之，梁啓超在闡明墨經與印度、西方邏輯的類似性方面，其態度要較章、胡兩人強烈得多了。

我認為梁啓超上述對類似性的強調，雖然是出於他的學術判斷，但很可能與他思想中民族主義的傾向有關係。質言之，梁啓超研究墨經邏輯學的目的，主要還是透過墨經與西方、印度的比較，將之視為「世界最古名學書之一」，⁷⁹藉此闡明：中國傳統之中可以找到與西方科學相類似的東西，以此而振奮民族精神。他在談完墨子的論理學之後，感嘆地說：

以上把墨辯的七法講完，墨家論理學的全部也算講完了，這部名著，是出現在阿里士多德以前一百多年，陳那⁸⁰以前九百多年，倍根、穆勒以前二千多年，他的內容價值大小，諸君把那四位的書拿來比較便知，我一字也用不著批評了，只可惜我們做子孫的沒出息，把祖宗遺下的無價之寶，埋在地窖子裏二千年，今天我們在世界文化民族中，算是最缺乏論理精神、缺乏科學精神的民族，我們還有面目見祖宗嗎？如何才能殼一雪此恥，諸君努力啊！(39:65)⁸¹

78 胡適，《中國哲學史大綱》，頁211、213、224-225。值得注意的是胡適並不以為缺乏歐洲與印度的法式是墨家名學的缺點，他反而認為因此而有其長處，「墨家的名學雖然不重法式，卻能把推論的一切根本觀念，如『故』的觀念、『法』的觀念、『類』的觀念、『辯』的方法，都說得很明白透切，有學理的基本，卻沒有法式的累贅」，見頁225。

79 梁啓超，〈《墨經校釋》自序〉，《飲冰室專集》，38:1。

80 陳那為 Dignaga 之音譯，為西元六世紀印度佛教因明學者，著有《因明正理門論》，將印度五段式的推論法改三段式的「三支」。有關此人的傳記可見巫壽康、巫白慧，〈陳那評傳〉，《佛學研究》，1993 年期 2。

81 在此要說明的是梁啓超將墨子論理學說成是發明於「阿里士多德以前一百多年」是自我

由此可見，梁啓超《墨子學案》中對墨子論理學的討論，與清末時所撰〈墨子之論理學〉一文，其根本關懷是相連續的，都帶振奮民族精神的動機。

除了以上的不同，仔細比對梁啓超與胡適討論墨子思想的著作，可以發現兩者還有其它的差異。胡適論墨的主軸是強調墨子的哲學方法，他說「儒墨兩家根本上不同之處，在於兩家哲學的方法不同，在於兩家的『邏輯』不同」。胡適認爲儒家最愛提出一個極高的理想目標，作爲人生的目的，所以儒家的議論總偏向動機的一方面，而不注意行爲的效果；推到極端，則如董仲舒所說的「正其誼不謀其利，明其道不計其功」，這樣的看法只說這事情應該如此做，卻不問爲什麼應該如此做。然而，胡適認爲墨子卻處處要問「爲什麼」，強調知道了爲什麼之後，才知道怎麼做；換言之，墨子以爲事事物物都有一個用處，知道事物的用處，才知道它們的是非善惡，由此導引出實利主義的原則。胡適即依此主軸討論墨子思想。⁸²

梁啓超顯然同意古代哲學中認識論的重要性，他說胡適「評各家學術，從他的名學上見出他治學的方術」，「真是絕大的眼光」，尤其是關於墨子與墨經兩篇「都是好極了，我除了讚歎之外，幾乎沒有別的說」。⁸³但是他自己的論墨之作，並沒有環繞著胡適所說的哲學方法，他有他自己所關懷的議題。

梁啓超在 1920 年代論墨的中心議題是什麼呢？我認爲他主要關懷的是中國作爲中國，未來應有的文化特質及其傳統根源，而不那麼強調清末時從政治角度對國家與國民所做的想像，具體來說有以下三項：社會生活之中個體與群體的關係應該如何安排、精神生活與物質生活應該如何調和，以及宗教與科學、人生應有何種的關係等，這些在 1920 年代時許多中國知識分子所關心的論題；這些論題與後來所爆發的「科學與人生觀」論戰有直接的關係。

矛盾的，誠如前述，他在〈讀墨經餘記〉之中曾說，他認爲除了〈經上〉是墨子所著，其它的部分很可能是「或經百數十年遞相增益」。

⁸² 胡適，《中國哲學史大綱》，頁 144-175。

⁸³ 梁啓超，〈評胡適之《中國哲學史大綱》〉，《飲冰室文集》，38:66。他對胡適論墨的批評有以下幾點，第一，胡適將墨經從墨子手中剝奪了，認爲此一部分若不是惠施、公孫龍所作的，則是他們同時代的人的作品，梁啓超爲墨子抱不平；第二，胡適在分析墨學消滅的原因時不周延，梁啓超特別指出其「詭辯太詭」，以及《莊子》〈天下篇〉所說「其行難爲也……反天下之心，天下不堪，墨子雖能獨任，奈天下何」，頁 66-67。

84 下面我將從這個角度討論梁啓超前後期墨學的異同。

第一，《新民叢報》時期正處於清末國家危機的關鍵時刻，所以梁啓超特別強調墨子「輕生死」、「忍苦痛」，呼籲國人要放棄自私自利的想法，能夠為國捐軀，這種強烈「國家主義」的情緒在晚期已不復存在。這時梁啓超思想中群己並重，尤其是保障個性與個人自由的想法抬頭。他轉而批評墨家「以社會吞滅個性」、「非惟不許人民行動言論之自由，乃並其意念之自由而干涉之」的說法，而此一觀點與儒家傳統是相關的：

要而論之，墨家只承認社會，不承認個人，據彼宗所見，則個人惟以「組成社會一分子」之資格而存在耳，離卻社會，則其存在更無何等意義，此義也，不能不謂含有一部分真理，然彼宗太趨極端，誠有如莊子所謂「爲之太過已之太順」者（原注：〈天下篇〉評墨家語），結果能令個人全為社會所吞沒，個性消盡，千人萬人同鑄一型，此又得為社會之福矣乎？荀子譏其「有見於齊無見於畸」（原注：見上），蓋謂此也。⁸⁵

這種著重點的轉變並非毫無脈絡可尋，我在前文即已指出，梁啓超自《新民說》以來的群己觀，就環繞著群與己之間以「界」為中心的平衡關係，而（他和約翰彌勒一樣）主張在國家危機的時刻要較偏於群。前文也談到梁啓超十分強調「自己」與「所有權」的觀念。至 1920 年代，他似乎不再具有清末那種亡國的迫切感，因此很自然地轉回到群己並重，並認為個人與個性有本質上的重要性，不應為社會所吞沒。他在《先秦政治思想史》的結論部分，特別表示對「個性與社會性之調和問題」的關心，他清楚地說明，他的理想是建立「個性中心之仁的社會」：

宇宙曾無不受社會性之影響束縛而能超然存在的個人，亦曾無不藉個性之繅演推盪而能塊然具存的社會，而兩者之間，互相矛盾互相妨礙之現象，亦所恆有，於是對此問題態度，當然有兩派起焉：個人力大耶？社會力大耶？必先改造個人方能改造社會耶？必先改造社會方能改造個人耶？認社會為個人而存在耶？認個人為社會而存在耶？據吾

84 前兩點梁啓超在《先秦政治思想史》一書的結論部分有清楚的說明，見頁 182-184。

85 梁啓超，《先秦政治思想史》，頁 131。

儕所信，宇宙進化之軌則，全由各個人常出其活的心力，改造其所欲至之環境，然後生活於自己所造的環境之下，儒家所謂「欲立立人，欲達達人」、「能盡其性則能盡人之性」，全屬此旨，此爲合理的生活，毫無所疑。墨法兩家之主張以機械的整齊個人使同治一爐、同鑄一型，結果至個性盡被社會性吞滅，此吾儕所斷不能贊同者也。……今後社會日趨擴大、日趨複雜，又爲不可逃避之事實，如何而能使此日擴日複之社會不變爲機械的，使個性中心之「仁的社會」能與時勢駢進而時時實現，此又吾儕對於本國乃至全人類之一大責任也。⁸⁶

由此可見梁啓超在 1920 年代群己觀中對於群己平衡以及個人與個性的重視。

梁啓超在這一時期批評墨子思想中過度重視群體的傾向，也受到時代環境的影響，尤其是 1917 年俄國革命給他的刺激。他覺得墨子思想在許多地方與俄國革命後所實施的社會主義制度，在精神上是相通的。他說「俄國勞農政府治下的人民，確是實行墨子『兼以易別』的理想之一部分」；又說在經濟方面，他認爲俄國人民的食住「都由政府干涉，任憑你很多錢，要奢侈也奢侈不來，墨子的節用主義，真做到徹底了」，(39:18)墨家「其獎厲勞作之程度，至於『日夜不以自苦爲極』，真可謂過量的承當矣……專重筋肉勞力而屏其它（現俄國勞農政府之見解即如此）」。⁸⁷簡言之，無論墨子的新社會，還是 1917 年之後俄國的勞農政府，梁啓超認爲其缺點是太重群體與平等的理想，而忽略個人自由：

墨子的新社會，可謂之平等而不自由的社會，揣想起來，和現在俄國的勞農政府，很有點相同，勞農政府治下的人民，平等算平等極了，不自由也不自由極了。章太炎很不佩服墨子，他說，墨學若行，一定鬧到教會專制，殺人流血，這話雖然太過，但墨子主張「上之所是，必皆是之，上之所非必皆非之」，卻不免干涉思想自由太過，不如孔子講的「道並行而不相悖」了！（39:30）

上面的看法顯示，俄國共產革命的經驗，使梁啓超對過度強調平等忽略自由，

⁸⁶ 同上，頁 184。

⁸⁷ 同上，頁 121。

與強調群體忽略個性的政治理想感到懷疑，而關於這一點，他的意見與章炳麟很類似。

1920年代梁啓超論墨的第二個特點是注意到「唯心」、「唯物」之論題與「精神」、「物質」兩者的配合問題。此時他大力批評墨家「唯物論色彩太重」，而過於「自苦」的精神。此一態度不但與他對「非樂」的評估一致，也與上述他對馬克斯思想的想法有關。他說「墨子是個小基督，從別方面說，墨子又是個大馬克斯，馬克斯的共產主義，是在『唯物觀』的基礎上建設出來；墨子的『唯物觀』，比馬克斯還要極端，他講的有用無用、有利無利，專拿眼前現實生活做標準，拿人類生存必要之最低限度做標準，所以常常生出流弊」。(39:20)

梁啓超的看法是「非『唯』」，他不認為人類的歷史可以化約到一個最關鍵性的原因，⁸⁸就精神物質的課題來說，他強調兩者的調和，他說「人類精神生活不能離卻物質生活而獨自存在，吾儕又確信人類之物質生活，應以不妨害精神生活之發展為限度」。⁸⁹

此一態度的形成要追溯到梁啓超遊歐歸來之後的思想變遷，他看到西方隨著科學的勃興，導至物質上的畸形發展，甚至壓迫精神。梁啓超覺得歐戰後西方文化的危機與「純物質、純機械的人生觀」有密切的關係，因此他特別突顯精神生活與物質生活之調和的重要性。⁹⁰1923年之後，梁啓超加入「科學與人生觀論戰」，他的基本立場其實早已形成，難怪他說「人生問題，有大部分是可以——而且必要用科學方法來解決，卻有一小部分——或者還是最重要的部分是超科學的」，而他所說的一小部分正是所謂個人的自由意志、情感、直覺等精神方面。⁹¹

1920年代梁啓超論墨的第三個特點是對墨子的宗教思想採取批判的態

88 梁啓超在〈非「唯」〉一文中說得很清楚，「真理是不能用『唯』字表現的，凡講『唯什麼』的都不是真理」，見《飲冰室文集》，41:82。

89 梁啓超，《先秦政治思想史》，頁182。

90 梁啓超當時「歐洲物質主義破產」的觀念受到歐洲一些傾向反機械論之唯心主義的哲學家，如柏格森(Henri Bergson)、倭伊鏗(Hans Eucken)、杜里舒(Hans Driesch)等人的影響，見張朋園，《梁啓超與民國政治》，頁186-187。

91 梁啓超，〈人生觀與科學：對於張丁論戰的批評〉，《飲冰室文集》，40:23。

度。前面曾談到，清末梁啓超釋墨時十分肯定墨子以天志、明鬼之觀念來導引中人以下爲善，他認爲藉此可以解決儒家「不能逮下」的問題。但此時他既不那麼強調人民要爲國捐軀，也不談以福善禍淫來導引中人以下爲善的想法。他仍與前期一樣，將墨子定位爲「宗教家」，指出墨家以天的意志爲衡量一切事物之標準，因此與基督教的性質最接近，例如墨家的領袖「鉅子」產生的方式與「基督教之羅馬法王極相類」。所以他認爲「故墨教若行，其勢且成爲歐洲中世之教會政治，此足爲理想的政治組織耶，是殆不煩言而決矣」，⁹²顯然他對墨子宗教思想的批評與前述章炳麟所謂「教會專制」是相關的。梁啓超更批評「天志」的說法「罅漏百出，所論證多半陷於『循環論理』」，本身難以成立。至於「明鬼」，他也說墨子只在很粗淺的經驗論之中來解答「鬼神有無」的問題，實在沒甚麼價值。他的結論是：

墨子這種宗教思想，純是太古的遺物……這種思想，對於他的學說的後援力，其實也很薄弱，徒然獎勵「非理智的迷信」，我們不能不爲墨子可惜了！（39:23）

在此必須要檢討梁啓超將墨子宗教思想貶爲「迷信」的背景，五四運動以後許多中國知識分子挾著科學的優勢，認定宗教是過時的，不能存在於現實世界（如陳獨秀就有這樣的看法），1920年北京少年中國學會的執行委員會，甚至決定禁止有任何宗教信仰的人成爲會員。⁹³這樣普遍性的對科學的崇拜很可能影響梁啓超對宗教的態度。然而誠如上述，梁啓超不是唯物主義者，也不是科學主義者，他對於宗教對人類精神提升所產生的價值，有很深的體會，因此梁啓超將墨子思想斥爲迷信的基礎，雖然立足於「科學」，卻不完全是「科學」。

例如墨子說凡是做了天所不欲之事者，會受到疾病的懲罰，梁啓超駁斥說，近世科學昌明之後，知道疾病不由天做主，「墨子立論的基礎，便完全破壞」，這是從科學角度批評墨子的宗教思想。然而梁啓超視墨子宗教思想爲迷信的另一原因，則是將墨子的想法與高級宗教如基督教與佛教對比的結

⁹² 梁啓超，《先秦政治思想史》，頁130。

⁹³ 葉嘉熾，《宗教與中國民族主義：民初知識分子反教思想的學理基礎》，《中國現代史論集》（台北：聯經出版事業公司，1981），輯8，頁99-121。

果。例如他說基督教有「靈魂」、「他界」的觀念，墨子卻沒有，因此墨子思想缺乏對人們行爲的制裁與心靈上的安慰，其理論不如基督教完整；至於佛教，梁啓超一直對之有很高的評價，「啓超確信佛教爲最崇貴最圓滿之宗教，其大乘教理尤爲人類最高文化之產物」，⁹⁴「佛教之信仰乃智信而非迷信」，⁹⁵而其因果輪迴的本體論的理論是非常周密的，相較之下，墨子的宗教思想，自然只能算源於初民社會的「迷信」了。

以上我從三方面來看 1920 年代梁啓超論墨的特點，及其所反映出對未來中國文化的看法，簡單地說，第一，梁啓超強調群己並重，而個人與個性在此關係中有根本的價值，因此他批評墨子過度重視群體、強調平等，而忽略個人自由的想法，也反對教會專制與共產主義式的集體主義；第二，梁啓超主張精神生活與物質生活的調和，因此他批評墨子過重物質、忽略精神的觀念，也抨擊馬克斯主義的唯物主張；第三，梁啓超受現代科學影響，懷疑墨子從簡單的經驗論角度討論「明鬼」；又從基督教「靈魂」說與佛教「因果輪迴」觀等高級宗教的觀點，將理論不完善的墨子宗教思想斥爲迷信。這三點結合起來，可見梁啓超思想環繞著「自我」，他強調此一自我一方面不應受政治、經濟與思想勢力的絕對宰制，另一方面則是對各種精神與物質的價值是開放的。

總之，1920 年代梁啓超的思想有了新的變化，此一變化與當時中國的情境，以及 1917 年俄國的共產革命，和他在 1918-9 年赴歐之旅等，有密切的關係。這時他不復表現出他所說的「褊狹」的國家主義，⁹⁶或持「畸形愛國論」，⁹⁷所以梁啓超不再宣傳重視群體，尤其是在危機時刻要爲國犧牲的觀念，他也不再借用墨子宗教思想來導引中下之人爲善；他轉而強調，不應「只承認社會，不承認個人」，主張尊重個人自由、肯定發揮個性。不過在此要

⁹⁴ 丁文江，《梁梁啓超先生年譜長編》（台北：世界書局，1972），頁 635。

⁹⁵ 梁啓超，〈論佛教與群治之關係〉，《新民叢報》，第 23 號(1902)，頁 46。

⁹⁶ 梁啓超從世界主義（儒家天下主義）的角度批評褊狹的國家主義見《先秦政治思想史》，頁 194。

⁹⁷ 梁啓超從墨子兼愛、非攻的立場批評爲了國家利益可以不擇手段的說法，他說「此論[指非攻]真足爲近代褊狹的愛國主義當頭一棒，其用嚴密論理層層剖釋，益足證明此種『畸形愛國論』爲非理性的產物也」，《先秦政治思想史》，頁 118。

特別指出的是，梁啓超雖有強調重點的轉移，但是我認爲他的群己觀一直是奠基於佛家因果論與儒家己立立人的觀念之上，又受到西方自由主義的影響，他一貫主張群己之間互動與平衡，而「己」有莫大的重要性。所以他在清末一方面有在危機時人們應爲國捐軀的想法，另一方面則強調「界」的重要性，認爲在界之內人人有權享有自由，⁹⁸又說社會中要保存「自己」與「所有權」的觀念；在民初他一方面強調保存個性，另一方面又說儒家「仁的社會」中所謂「欲立立人，欲達達人」與「能盡其性則能盡人之性」的說法和保存個性是相互配合的。此一重視個人的觀念又與他肯定精神價值與宗教情操是結合在一起的。質言之，以佛、儒思想以及英國式自由民主理念爲基礎的群己觀，是梁啓超思想變遷之底層的不變因素。

在此值得討論的是，1920年左右，正是五四運動的時代，許多知識分子在救亡的迫切感之下，從批判儒家傳統，走向擁抱馬克斯主義，⁹⁹而梁啓超卻與此相反，逆其道而行，他肯定儒家傳統，並認爲像馬克斯主義那種激烈的社會主義、唯物思想，不適合當時的中國。¹⁰⁰爲什麼他會採取此一逆主流的思想路徑？我認爲從他對墨子研究所反映的根本看法，亦即主張「個性與社會性之調和」、「精神生活與物質生活之調和」，以及「宗教與科學並重」等看法是很關鍵的，梁啓超依賴這些思想資源獨樹一幟，並駁斥當時「最時髦」的馬克斯主義。

五、梁啓超學術思想的特點與評估：代結論

在描寫梁啓超前後兩個階段對墨學的意見之後，我們可以進而討論梁啓超學術思想的特點與評價問題。然而在評估之前，作者要特別強調的是，此

⁹⁸ 有關「界」的討論見黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啓超調適思想之研究》，頁 73-74。

⁹⁹ 這一過程就是李澤厚所強調中國近現代思想史上「救亡壓倒啓蒙」的主旋律，然而梁啓超顯然不配合此一模式。見李澤厚，〈啓蒙與救亡的雙重變奏〉，《中國現代思想史論》（台北：風雲時代出版公司，1990），頁 1-47。

¹⁰⁰ 梁啓超拒絕馬克斯主義施行於中國有相當多的原因，除了思想因素之外，還涉及他對中國情勢的估計，例如他認爲當務之急是發展實業，而不是像西方要解決勞資對立。見張朋園，《梁啓超與民國政治》，頁 200-224。

處所做的只是一個初步而嘗試性的工作，因為要評估一個像梁啓超這樣重要的思想家，要先對他的思想內涵作徹底的描寫，並仔細地討論評估標準的問題，這是一個十分重要，而學界還沒有充分處理的課題，當然這也不是我在這篇短文之內所能做得到的。我所做的只是以梁啓超思想世界中的一小部分——他對墨學的研究——為例，嘗試性地一窺其學術思想的優、缺點。

首先要指出的是，從今日史學的標準來看，梁啓超的學術研究或許有一些無可避免的缺點。第一是將現實價值投射到歷史之上的問題，前學陳寅恪嘗指出，今人「依其自身所遭際之時代，所居處之環境，所薰染之學說，以推測古人之意志。由此之故，今日之談中國古代哲學者，大抵即談其今日自身之哲學」之弊。在《新民叢報》時期，梁啓超的墨學亦蹈此病，他是抱持著強烈愛國主義的情操來談墨子。這在當時是很流行的一種學術氣氛，梁啓超似不能免俗。他早在光緒 22 年(1896)所寫的〈古議院考〉一文就說「議院之名，古雖無之，若其意則在昔哲王所恃以均天下也」，並從《易經》、《周官》、《孟子》等書找出不少證據來支持他的說法。¹⁰¹後來嚴復批評他的觀點，認為中國以前根本沒有像西方那樣的議院，梁啓超在回信中辯稱：

〈古議院考〉乃數年前讀史時偶有劄記，遊戲之作，彼時歸粵，倚裝匆匆，不能作文，故以此塞責，實則啓超生平最惡人引中國古事以證西政，謂彼之所長，皆我所有，此實吾國虛僞之結習，初不欲蹈之，然在報中為中等人說法，又往往自不免。得先生此論以權為斷，因證中國歷古之無是物，益自知其說之訛謬矣。¹⁰²

由此可見他有時會因為「為中等人說法」，而將現實價值投射到歷史之上。無論如何，要如何解開歷史與現實的糾結，是梁啓超一直面臨的難題。到了民初以後，他更清楚地意識到這個缺點，在 1915 年《國風報》上，梁啓超說：

撫古書片詞單語以傳會今義，最易發生兩種流弊：一、倘所印證之義，其表裏適相吻合，善已；若稍有牽合附會，則最易導國民以不正確之觀念，而緣「郢書燕說」以滋弊……二、勸人行此制，告之曰，吾先哲所嘗行也；勸人治此學，告之曰，吾先哲所嘗治也，其勢較易入，

¹⁰¹ 梁啓超，〈古議院考〉，《飲冰室文集》，1:94-96。

¹⁰² 梁啓超，〈與嚴幼陵先生書〉，《飲冰室文集》，1:108。

固也。然頻以此相詔，則人於先哲未嘗行之制，輒疑其不可行；於先哲未嘗治之學，輒疑其不當治。無形之中，恆足以增其故見自滿之習，而障其擇善服從之明。¹⁰³

在 1922 年《先秦政治思想史》的序論部分梁啓超也表示，「吾儕既以治史爲業，宜常保持極冷靜的頭腦，專務忠實介紹古代思想之真相，而不以絲毫自己之好惡夾雜其間，批評愈少愈妙，必不得已而用，亦僅採引申說明的態度……尤不容以名實不相副之解釋，致讀者起幻弊……吾少作犯此屢矣，今雖力自振拔，而結習殊不易盡」。¹⁰⁴由此可見，梁啓超對自身學術的缺點有很強的反省能力，他已經意識到他早年（少作）的作品常有這方面的缺點。無論如何，此一儘量追求學術上之客觀的精神，成爲現代歷史學的中心課題，尤其是將「描寫」與「評估」儘可能地分開來，而在評估時要自覺地注意到評估標準的問題，更成爲西方史學界中，不少人強調的一個規範。梁啓超早年傾向以現實價值投射到墨子思想之中，晚年強調多做描寫，批評愈少愈好的觀點，在今天看來，可以說是代表著逐漸地追求一種更客觀的歷史研究的過程，也顯示梁啓超早期論學的一個缺點。有關學術工作中價值判斷的問題，我認爲似乎沒有人能完全避免價值判斷，因此問題不在於如何避免價值判斷，而是討論何種判斷合理，何種判斷不合理。在這方面 Richard J. Bernstein 從哲學的角度所提出的思索是很值得考慮的。¹⁰⁵

第二，以現實價值投射於歷史時，較常見的方式是運用歷史來建立民族

¹⁰³ 轉引自梁啓超，《清代學術概論》，頁 64。

¹⁰⁴ 梁啓超，《先秦政治思想史》，頁 12-13。梁啓超此處的反省也有歷史的背景，民國初年以來西方史學方法傳入，十九世紀實證主義方法論（如德國的蘭克史學）在五四以後頗爲流行，史學家更爲注意追求歷史研究的客觀性的問題。例如傅斯年在〈歷史語言研究所工作之旨趣〉（1928）一文即說「那些把傳統的或自造的『仁義禮智』和其他主觀，同歷史學和語言學混在一氣的人，絕對不是我們的同志」，見杜維運、黃進興編，《中國史學史論文選集》（台北：華世出版社，1976），頁 979。對梁啓超「客觀之史學」一觀念的分析與評估可參考汪榮祖，〈梁啓超新史學試論〉，《中國史學史論文選集》，頁 960-961。

¹⁰⁵ Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991). 我在〈「五四話語」之反省的再反省：當代大陸思潮與顧昕的《中國啓蒙的歷史圖景》〉一文曾較深入地討論此一課題，載《近代中國史研究通訊》，期 17(1994)，頁 52-53。

自信心或建構民族國家認同，這雖然是一個非常普遍的做法，也並非完全不可取，但是要警惕的是，此舉很容易產生流弊。原因在於，這種做法往往會陷於將學術變為政治的工具，或為某一特定目標服務，使學術失去了自主性，甚至歪曲了歷史。我認為梁啓超論墨似乎帶有太強的民族主義色彩，而影響其判斷（見下文第三點）。而在此種民族主義的目標之下，學術研究即使不被誤用，如果將民族尊嚴奠基於像梁啓超所說「我們比外國人更早發明某個東西或學問」的觀念，其呈現的似乎也只是一種不很成熟的民族主義。

第三，學術論述之精確性的問題，在這方面梁啓超的墨學之中有兩點論斷是有爭議性的。首先是《墨子》一書各部分年代斷定的問題，梁啓超將討論邏輯的部分，尤其是〈經上〉，斷定為是春秋末期的墨子所作，〈經下〉是墨子所作，或出於弟子之手，¹⁰⁶所以他說墨子的論理學要早於「阿里士多德以前一百多年，陳那以前九百多年，倍根穆勒前二千多年」，他並批評胡適將〈經上〉、〈經下〉等六篇說成是惠施(380-305 B. C. ?)、公孫龍(380 B. C. ? 生)那一時代的人所作的說法，要為墨子「抱不平」。這一觀點顯然是出於梁啓超學術上的判斷，而有一些學者也同意他的看法。¹⁰⁷但這一論斷受到不少人的質疑，從清朝的汪中、孫詒讓開始，就有學者懷疑〈墨經〉是戰國時期墨家後學所作，其後胡適、馮友蘭、方授楚、沈有鼎，與西方漢學家 A. C. Graham 等人的研究都顯示，從這六篇作品所問的哲學問題來看，應是戰國後期（西元前四至三世紀左右，惠施那一時代）的著作，這樣一來，其成書可能要晚於阿里士多德(384-322 B. C.)。¹⁰⁸為什麼梁啓超會堅持〈墨經〉

¹⁰⁶ 梁啓超在《墨子學案》中推測墨子生於 468-459B. C.，卒於 390-382B. C.。錢穆則以為生卒是「至遲在元王之世，不出孔子卒後十年。其卒當在安王十年左右，不出孟子生前十年」，大約是 480-390B. C.，見《先秦諸子繫年》（台北：聯經出版事業公司，1994[1956]），頁 103、694。

¹⁰⁷ 例如樂調甫的〈墨子要略〉，收入《墨子研究論文集》（北京：人民出版社，1957）以為「經上下篇，為墨子所著」，頁 116；高亨，《墨經校詁》（北京：科學出版社，1958）指出「墨經初本是墨子自作，所以墨徒都讀它，而稱它做經。但是墨經兩篇也有墨徒增補的文字，至於經說兩篇大概都出於墨徒之手了」，頁 1；詹劍峰，《墨家的形式邏輯》（湖北：湖北人民出版社，1956）主張「這部經大體是墨子自著，但其中不無墨家後學增益和引申的部分」，頁 229。作者感謝集刊審查人在這方面的提示。

¹⁰⁸ 胡適，《中國哲學史大綱》，頁 186-187；馮友蘭，《中國哲學史》，頁 110；方授楚，《墨學源流》，頁 50-51；沈有鼎，《墨經的邏輯學》（北京：中國社會科學出版社，

中一部分爲墨子所作，而不接受胡適等人的看法？這是一個很難解答的問題，我認爲這固然涉及個人的學術判斷，但有一個可能是因爲他受到民族主義之情懷的影響，要把墨子說成超越西方（與印度）的一個偉人。總之，墨經斷代的問題雖爲一難以解決的疑案，但梁啓超的說法與目前學界不少人的判斷有所不同則是不爭的事實。

另一個例子是梁啓超贊成墨子「非命」的主張，並將儒家對「命」的看法說成是具有負面意義的「命定主義」(fatalism)。他引用《論語》中「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也」等話來證明「命實非孔子所罕言」(37:13)；又說「『命』是儒家根本主義之一，儒說之可議處，莫過此點，我國幾千年的社會，實在被這種『命定主義』阻卻無限的進化」。(39:24)此處梁啓超接受墨子對儒家的攻擊，將儒家對「命」的看法，整體地說成是命定主義，是「安於命而弛於力」，我認爲這樣的看法是對儒家「天命」思想的一種不當的詮釋。孔子對命的看法雖然有其複雜性，也很可能有一個發展的過程，¹⁰⁹但先秦儒家，以及宋明以後的理學家所主張的「樂天知命」的觀念，其實是相當積極的，例如孔子說「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎」，就是要我們儘可能地努力，而即使結果得不到我們所期望的聲望與財富，也不要怨尤之心。¹¹⁰後來宋儒，如朱熹，對「命」的討論也都是圍繞著「修德行仁，則天命在我」的想法，其中沒有消極認命的意涵；¹¹¹而宋明以來從儒學傳統所產生的「經世」思想家，如顧炎武、黃宗羲、龔自珍、

1980)，頁2。A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, p. 70.

109 集刊的一位審查人指出早期儒家存在著命定思想，如〈雍也〉篇孔子問伯牛之疾，稱「命矣夫，斯人也而有斯疾也」、子夏謂「死生有命，富貴在天，君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內皆兄弟也，君子何患乎無兄弟」(〈顏淵〉)。我不太同意這樣的看法，我認爲《論語》中對「命」的看法，雖然有些句子似乎有命定主義的色彩，但背後都帶有「樂天知命」的意涵。即使退一步說，孔子對命的看法有從命定主義到天命思想的發展過程，此一過程也早在墨子發表非命觀點之前就完成了；因此將早期儒家的「命定主義」當成儒家的中心觀念，顯然是不當的。無論如何，即使是審查者也同意《論語》中有天命思想的成分，所以梁啓超「整體地」將儒家思想視爲命定主義，無疑地是帶有對儒家「命」觀念的誤會。

110 錢穆就從積極的角度來討論儒家對天命的看法，見氏著，《中國思想通俗講話》(台北：國民出版社，1956)，頁28-29。

111 錢穆，〈朱子論命〉，《朱子新學案》(台北：三民書局，1971)，冊1，頁481。

魏源等人，更是主張從制度層面來改造政治組織與分配稀有資源，這都與梁啓超（與墨子）所指控「命定主義」的想法截然不同。¹¹²總之，儒家的樂天知命之說，是盡人事而後聽天命，是積極進取的，梁啓超接受墨子對儒家的攻擊，而此一攻擊其實是「稻草人式」(a straw man)的攻擊。

第四，從《新民說》到對墨學的討論，梁啓超顯然是希望建構出一種理想的「國民」，但深究其國民內涵，梁啓超所謂的「公德」不僅包括權利、義務、自由、進步等源於西方自由民主理念的觀念，也包含了儒家仁的觀念、墨子兼愛的想法與佛教對宇宙與人生的態度；最特殊的是在清末他從墨子思想中取出了「輕生死」，或說勇於為國捐軀的豪情，作為國民的一個條件，而這一點很可能是受到孟子「捨生取義」與日本人「武士道」精神的雙重影響。如果將梁啓超對「公德」的看法與西方許多學者討論「civility」（公民精神）的觀念加以比較，兩者顯然有不少重疊的地方，但是西方公民精神主要是多種觀念的混合體，其中包括追求自我利益(self-interests)，以及基於所有公民對建構一個「德善社會」(good society)所凝聚的共同感(sense of fellowship or cordiality)，並在特殊的時刻能為群體犧牲。因此我們可以說西方公民精神雖包含，卻不那麼凸出像日本神風特攻隊那種無私「殉國」的精神。當然我們很難說兩者有絕對的是非，而中外或許有歷史背景與情境上的差異。¹¹³無論如何，梁啓超前期所強調的「公德」與西方的 civility 有所差異，而梁啓超在後期所作的調整，標舉出群己平衡的看法，則是一個更接近西方（尤其是社區主義者 communitarian）對 civility 的想法。

第五，梁啓超上述對命定主義的看法似乎顯示，他將一般人民對命的看法與儒家「天命」思想混為一談，並假設儒家的想法影響到一般人的價值觀念，這樣的想法是他沒有將 John Dunn 所說的「官方與專業者的理論」與「業餘者（即一般老百姓）的理論」加以區別；¹¹⁴換言之，他不將「思想」(thought)

¹¹² 有關清初經世思想家政治與經濟方面的革新方案見陸寶千，《清代思想史》，頁 1-117。

¹¹³ 有關西方學者對此課題的討論，尤其是 civility 一概念的內涵見 Thomas A. Metzger, "The Western Concept of the Civil Society in the Context of Chinese History," in Sudipta Kaviraj and Sunil Khilnani eds., *Civil Society: History and Possibilities* (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming).

¹¹⁴ John Dunn 將評估性的思想或「社會理論」(social theory)分成三種：官方理論(official social

與「民間文化」(popular culture)加以區別。同樣情形也表現在梁啟超所謂「現代社會，本由多世遺傳共業所構成，此種共業之集積完成，半緣制度，半緣思想，而思想又為制度之源泉」的想法，¹¹⁵在上文之中他只提到「制度」與「思想」，卻忽略了後來十分流行的「文化」的觀念，或者說他把知識分子的思想等同為一般老百姓的文化。這在分析上是含混模糊的，也假設只要改正知識分子的思想，就可以移風易俗，變更一般人們心靈的習慣。這種「風行草偃」的看法雖然是在中國思想傳統中相當流行的觀點，也有人認為在傳統社會有其適用性，但是似乎是一個過度樂觀的想法。

梁啟超的學術思想從今日的學術標準來考察，或許有以上的瑕疵，那麼我們還能夠說他的思想是「有其一貫性，而且是深刻的」嗎？下面我嘗試從其墨學研究，以及我對他的思想的分析，¹¹⁶綜論梁啟超思想的特色，最後再討論評價的問題。我認為任公思想有以下九個特點：

第一、在學術上梁啟超主張融合古今中外，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」，¹¹⁷其中沒有一個現成而完美的真理體系，可以作為改變社會的絕對指南。這樣的觀念也顯示，所有思想或思想家都是部分正確，部分錯誤，因此梁啟超不認為有完全可靠的「經典」，也不認為有某些地方人們已經徹底地掌握了世界的真理。例如，他雖說佛教本體論是「盛水不漏」，可是佛教沒有處理很多實際性的問題，而在這些方面，儒家、墨家與西學之中，則有很多有價值的觀點。同時，他也自覺地了解到，自己的評估能力是有限的，所以對於別的學者要採取開放的態度，使學術能在相互指正之下逐漸累積、進步；然而梁啟超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，他反而將這一種知識論與一種人文主義的理想結合在一起。

theory)、專業者的理論(professional social theory)，以及業餘者的理論(amateur social theory)。見 John Dunn, *Rethinking Western Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

¹¹⁵ 梁啟超，《先秦政治思想史》，頁6。

¹¹⁶ 在這方面我主要依靠拙著《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》一書。

¹¹⁷ 梁啟超，《新民說》，頁5。

第二、對梁啓超來說，知識的內涵不僅包括「科學」，也包括非科學的知識。

第三、這也顯示他認為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，而尋求這兩者的協調是很重要的事。所以他批評墨子與馬克斯傾向唯物論的主張，而欣賞彌勒所謂快樂不僅有比較具體性、物質性的快樂，也有「知力的快樂、思想的快樂、道德的快樂」。

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，也洞悉人類精神的特質。

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。這也包括使人們了解文化創新的動力。

第六、在追求目標的過程中，個人與群體是一樣重要的，兩者也應相互調和。具體地說，梁啓超一方面肯定個人與個性，另一方面也要求發揮儒家仁的精神，做到「己立立人，己達達人」。梁啓超從許多方面說明個人的重要性，包括他一再強調的：個人在知識與精神生活的追求有本質性的意義，亦即是說個人是這種追求的唯一執行者(agent)，是具有「主觀能動性」(借用中國大陸馬克斯主義的詞)與創造性的個體。因此將梁啓超說成是集體主義者，或有集體主義的萌芽，是錯誤的。他的「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、梁啓超認為為了讓個人追求道德目標，而避免出現自私自利情形，必須要採用不同的說法，使人們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勒對邊沁功利主義的修正與發揮；再者，梁啓超也要人們認識本身群體光輝的歷史，並對於個人不能在此基礎之上繼續進步感到慚愧。

第八、在文化修改與政治改革上，梁啓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、這也意味著一種保守與尊重現況的態度，因此在政治上，梁啓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斯式的共產主義。

我認爲上述綱要式的九點或許可以視爲梁啓超思想的特點，他一生的思想雖然複雜多變，但在多變的底層仍表現出不變之處，而且這一貫性的九點主張之間是有相互的關係，例如梁啓超保守漸進的觀念與尊重歷史傳統的精神，以及他在知識上所揭櫫的不追求體系的調和主張，都是相互配合的；又如梁啓超肯定個人的想法與重視精神生活、宗教價值，與反對馬克斯主義又是息息相關。

接下來要討論的是上述梁啓超思想的一貫特點是否是「深刻的」呢？或是否可以成爲今日中國規範性的指導原則呢？我愈來愈覺得梁啓超的想法配合當前的智慧。例如第一點與第七點，現在是一個很普遍的想法，我們應從古今中外學說中吸取智慧，而其中有些說法可以有助於道德實踐。又如，今天許多人會肯定追求個人與社會調和，並尊重個人價值的想法（第六點）；再者，以循序漸進而非革命手段追求進步，似乎也十分配合二十世紀以來歷史的發展（第八、九點）。

至於人類知識除了科學知識之外，也有非科學知識的問題（第二點），今日許多學者都加以肯定，最明顯的例子當然是唐君毅、牟宗三等人所代表的新儒家思想，但是即使是一位像李澤厚那樣的馬克斯主義者，在反省「科學與人生觀」論戰時也說：

玄學派所提出的問題和所作的某些（只是某些）基本論斷，例如認爲科學並不能解決人生問題，價值判斷與事實判斷有根本區別，心理、生物特別是歷史、社會領域和無機世界的因果領域有性質的不同，以及對非理性因素的重視和強調等等，比起科學派雖樂觀卻簡單的決定論的論點論證要遠爲深刻，它更符合於二十世紀的思潮。¹¹⁸

在西方也是如此，有許多學者從人文主義的角度來批評科學主義。例如英國學者 John Dunn 的著作即顯示，西方人文主義者駁斥那些完全以自然科學的方法來研究人類存在的主張。¹¹⁹

118 李澤厚，〈記中國現代三次學術論戰〉，《中國現代思想史論》，頁 64-65。

119 John Dunn, *Rethinking Modern Political Thought*.

梁啟超思想的第四個特點，強調宗教，尤其是佛教的重要性，此點雖然可能會引起爭論，但是現在尊敬宗教的觀念在西方學術界也很流行。例如社會學家 Robert N. Bellah 即強調美國當代文化中聖經傳統的重要性。¹²⁰在這方面最重要的一本有關肯定宗教經驗著作，是心理學家與實用主義者，同時也被認為是美國的一位偉大的哲學家，William James 所寫的 *The Varieties of Religious Experience*。¹²¹至於第三點，梁啟超認為人類生活有物質方面也有精神方面，這一觀點配合韋伯對馬克斯論點的挑戰，以及韋伯對人歷史因果關係所採取的「多原因」(multi-causal)的看法。

如果我們借用英國學者 Benedict Anderson 的觀念，認為「國家」與「文化」雖可能有各種搏成的因素，但更重要的是依賴對共同體的「想像」，以界定其範圍；稱之為想像，是因為在同一群體內的各個人不可能彼此完全認識，也不可能親自去過所有的地方，或參與所有的事件，但是透過一種共同體的信念，可以「構造」出具有凝聚力（如同胞感與愛國心）的政治組織與文化群體。就此而言，梁啟超正是藉著對墨子思想的詮釋而建構新國家、新文化的認同，企圖在傳統的根基之上思索中國的未來。¹²²無論梁啟超在清末高唱「政治性」的國家與國民想像，或是在民初表現出中國作為中國的「文化」想像，雖然相對於清末革命黨的建國理念、五四時代反傳統的主張，與二十世紀以來蔚為風潮的中國馬克斯主義來說，不幸皆成為「被放棄的選擇」，但今天看來，卻是很有價值的。

以上對梁啟超學術思想的評估只是一個粗淺的嘗試，在這方面還須要作更多的努力。從以上的討論可以了解，梁啟超對墨子的研究，乃至於在學術、思想上的努力，雖有一些瑕疵，但也有許多優點，經得起時代的考驗。總之，我們不宜將他一生在學術上與思想上努力的成果視為膚淺、駁雜而不夠深刻，我認為梁啟超論墨之作表現出他個人的學術風格，以及思想的一貫性，在二十世紀人類歷史上，他絕對算得上一個既博學又敏銳的思想家。

¹²⁰ 如 Robert N. Bellah, et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985).

¹²¹ William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Penguin Books, 1984).

¹²² 見 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread on Nationalism*.