臺大歷史學報第34期
2004年12月，頁43~85

BIBLID1012-8514(2004)34p.43-85
2004.11.10收稿，2004.12.21通過刊登

自由與限制
——梁啟超思想中的個人、禮與法*

楊　貞　德**

提　要

自由與限制這一議題在中國近代政治思想上相互爭鋒的兩大戰線，一在個人與禮教孰重，一在禮與法孰重。梁啟超在清朝末年的諸多看法，恰能具體顯現上述歷史現象的早期階段及其中的問題性。本文因此根據他在這段時間的著作，說明他如何在論述自由與限制的脈絡中，從強調自由轉至強調法治，從以權利為權力轉至溯權利思想之淵源至良知，並且同步解消「禮」和提升「法」在中國社會中應有的地位。

梁啟超在這些轉變的過程中，把西方自由民主理論之中自治是為政治和法律上的自我治理，轉成為自治是為個人倫理上的自我控制，並因此重蹈中國傳統讀書人在面對政治問題上的困境。同時，梁氏在貶抑禮而頌揚法的過程中，由於未能賦與法治足夠獨立於（遑論監督）政治勢力的個性，無意之間反而助長近代中國政治勢力和政治議題在文化思想上的壓倒性地位。他經由天演論述將「禮」歸之於過去、以「法」為今日所必須的作法，更加速了近代中國反傳統運動的興起。

關鍵詞：梁啟超　個人　自由　權利　自治　自制　法治　禮

---

* 本文為國科會個人專題計畫「中國近代權利論述（I）」成果，並曾宣讀於臺灣大學東亞文明研究中心二〇〇四年五月舉辦的「中國現代性的新視野」學術研討會。謹此一併申謝。此外，也十分感謝兩位匿名審查人。根據他們的建議，筆者得以將部分文意修改得更為明確。

** 中央研究院中國文哲研究所副研究員

一、國家、制度與個人
二、自由、權力與服從
三、自治與法律
四、制度、專制與法治
五、結論

自由與限制是人類社會生活中的兩大基本特徵，不僅皆屬不可或缺，並且互相牽制，也互相成就。世界上不同的文明對於這些現象早有關注，也曾提出種種的詮釋與因應方式。中國傳統文化中道、儒和法家之分別強調自由、禮與法，是其中著例。儒家思想中同時強調以個人內心為根本的仁和以外在規矩為行為典範的禮，[1]以及近代西方自由主義之兼重個人自由與國家法治，則尤其清楚展現出自由與限制之間經由限制以成就自由的弔詭關係。

及至現代，由於西方科技革命和個人主義的出現與擴張，自由與限制之性質及其相關問題比過去更來得錯綜複雜。在物質生活中，工業技術文明的發展（特別是物質和人際關係上各種「理性化」的結果）促成了人類自由與限制的「俱分進化」；個人雖有更大空間和能力決定或控制自我生存的方向與內涵，同時卻也必須面對更多、更深——包括日常之際對於器物的依賴和社會關係上政治經濟結構及其勢力的擴大——甚或如同「鐵籠」般的外在限制。在思想文化上，強調個人自由和自主的重要性除了促成個人的解放之外，或進一步衍成個人在人際關係和價值認同上的失落，或異化為極權政治的思想根源；[2]強調族群、階級、性別，以及其他不同形式的社群自由，則在爭取該群體解放的同時，或使得我群中的個體備受奴役，或造成其他社群之整體或個別成員飽受欺

1 Lin Yü-sheng, “The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of *Jen* and the Confucian Concept of Moral Autonomy,” *Monumenta Serica* 31 (1974-1975, Sankt Augustin), 172-204.

2 西方史家柏林（Issiah Berlin）所述「積極自由」（positive liberty）的概念，即明確指出從追求個人自由和自主走到極權政治的可能思想理路；詳見氏著，“Two Concepts of Liberty,” *Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press, 1979), 118-172。

凌。這些近代新興的現象，以不同的形式和程度見於西方世界與非西方世界。它們關係個人安全幸福的實際保障，也影響個人安身立命的價值選擇。如何正視與面對其中的難題與困境，實是現代社會無可迴避的重大挑戰。

不僅如此，近代西方帝國主義所帶動的對外擴張和侵略，乃至於跟隨當前資本主義和消費主義而來的全球化趨向，更使得本來即已複雜的自由及其相關議題上，由於添加本土與外來文化之間緊張與衝突的可能和翻譯與詮釋的必要，而益發顯得難解。近代中國知識分子在面對西方和日本帝國主義挾其政治、經濟和文化勢力入侵時的困境，即可為例。他們在歷經再三的挫敗和沈痛的省思之後，得出個人自由乃是西方興盛與繁榮之關鍵所在的結論，並因而必須直接面對自由與限制這一議題。他們試圖引進西方的自由思想與制度，但是對於西方自由的真諦有不同的理解（包括接受不同思想家或思想流派的看法和對相同思想家和思想流派有不同的認識），對於西方自由可能造成的結果也有不同的評價（包含與中國傳統之間可能的關係和對於中國政治與社會秩序將會帶來的影響）。從十九世紀末及至於二十一世紀初的今日，「如何追求自由」和「追求什麼形式的自由」，一直是中國政治、社會、學術、思想和文化界試圖面對的重大問題。

回顧歷史，自由與限制之議題在中國近代政治思想上相互爭鋒的兩大戰線，一是個人與禮教孰重，一是禮與法孰重。簡而言之，近代中國許多知識分子傾向於以彼消此長的互斥方式，看待個人與禮教，以及禮與法之間的關係。目睹中國不敵西方的軍事和政治優勢，他們在尋求解決當前國家與個人的困境時，一方面動搖了對於中國傳統禮教原有的信心，另方面則日益堅信西方自由和法治的價值。更進一步地，不論他們如何理解這些外來的理念和價值，他們對於西方自由和法治的肯定，又反過來加速和加劇對於中國傳統禮教的質疑與排斥。正是在這些辯證的變化過程中，中國社會中的政治議題和政治勢力在文化思想和價值界定上所居之地位，發展至前所未見的高峰。這般發展固然受到現代生活中國家主義和國家機器（the state）所扮演角色日漸加重的影響，實則也與中國傳統禮教的勢微不無密切的關係。

梁啟超（1873~1929）在戊戌變法之後及至於清廷下詔預備立憲以前的諸多看法，由於恰是針對自由與限制（他採用的名詞另有放任與干涉、自由與制度）之性質與關係，很能具體顯現上述歷史變化的早期階段及其中隱涵的問題性。因此本文根據梁啟超在這段時間的著作，分為四個階段說明他在論述自由與限制的脈絡中，如何從強調自由轉至強調法治，並同步地解消「禮」和提升「法」在中國社會中應有的地位。[3]這四階段分別是：（一）戊戌變法期間：兼重自由與禮、法，但是在著作中多談法律而少及於其他兩項；（二）一八九九至一九〇二年期間：積極且熱烈地擁抱自由，從強調自由即個人權力的擴張，到表示自由與法律之間乃相反相成；（三）一九〇二至一九〇五年期間：明顯轉向限制的一面，重新界定自由的意義，並且從不同方面指出自由應以個人自治、法治和利群為前提；（四）一九〇六年前後：主張開明專制，並且將禮治和法治列為人類社會進化的先後階段；禮治先行，屬於過去；法治後來，正是今日中國應該追求的目標，並可藉由立憲和開國會等措施付諸現實。

一、國家、制度與個人

梁啟超於一八九六年開始發表〈變法通議〉一文，[4]向社會和朝中

3 在此或需稍加說明的是，本文旨在釐清梁啟超思想的論述結構—包含其內在理路和意定（intended）與非意定的結果—而不在發掘梁啟超思想的實際成因或重建其形成過程。文中依照時間序列進行的討論，並不意涵梁氏思想本身的理路即足以帶動接下來的變化。梁氏在這段時期的思想與他所在具體時空環境之間具有密切的關係。學者已經開始探究這些現象，不過其中仍然留有不少值得進一步開拓的議題和空間。關於梁啟超和日本之間關係的討論，例見：狹間直樹編，《梁啟超明治日本西方：日本京都大學科學研究所共同研究報告》（北京：中國社會科學院，2001）；鄭匡民，《梁啟超啟蒙思想的東學背景》（上海：上海書店出版社，2003）；Joshua A. Fogel, ed., *The Role of Japan in Liang Qichao's Introduction of Modern Western Civilization to China* (Berkeley: University of California Press, 2004)。

4 梁啟超，〈變法通議〉，收入《飲冰室合集》1（以下簡稱《合集》，北京：中華書局，1989）

菁英分子，指出面對西力入侵的因應之道。該文涵義豐富，可以從不同的方向解讀。試從日後梁氏思索自由與限制的方式來看，文中所述變法的必要、取徑與其中反映出梁氏個人思想變化的契機，有三點值得注意：第一，梁氏以得取人才為目的，闡釋「法」（泛指制度）和「變法」的重要性；第二，他用以正當化「變法」的政治語言，是中國傳統中重視自然與人事之間的對應和人在此中所居關鍵角色的論述；[5]第三，在挽救國難的宗旨下，他的變法主張業已透露出重視個人自由與發展的可能性。

〈變法通議〉一文強調法（制度）的重要性，但是並未從人類社會中國家、政治、與制度之所以源起及其所以必要等議題展開論述，也未討論應該如何「刱法立制」。梁啟超這時如同中國傳統讀書人般，認同「聖人創法」之說（頁4），而且相信變法有賴於「非常之才」的推動（頁11）。只是，他作文的主旨不在解釋聖人如何出現和聖人之法何以具有權威性，不在強調非常之人應以捨我其誰的態度出而任事，更不在呼應當時修身格物的主張。[6]相較於上述儒家傳統影響下常見的立場，梁氏意圖突顯的是，眼前所需不是「一二有志之士」（頁32），而是不同人才的各盡其事和各成其功；因此當務之急在於改變制度，俾以培育和引用恰當的人才。他除了列舉清初帝王改變成法的事例之外，並表

之《文集》1。本文「國家、制度與個人」一節中凡引自〈變法通議〉部分，為免贅文，將只隨文注明頁碼。

5 關於儒家思想中的這一特徵，參見劉述先，〈從發展觀點看《周易》時間哲學與歷史哲學之形成〉，收入楊貞德編，《當代儒學與西方文化：歷史篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004），21~44。

6 梁啟超表示：「科名之不足以得賢才固也，蓋其本源必在學校也。若修身格物之說乃俗儒迂言。」（頁 25）這句話的意義與其說是梁氏無視於修身格物的重要性，無寧說是他反對只是從個人格物修身的角度追求改變，反對未能在個人修身和超乎個人的政治與社會關懷之間相連繫。參見 Chang Hao, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*(Cambridge: Harvard University Press, 1971), 76。梁氏曾經在不同時刻分別強調改變制度和改變個人的重要性。他對於變法和變人孰先的說明，見梁啟超，〈與嚴又陵先生書〉，收入《合集》1 之《文集》1，110；梁啟超，〈答飛生〉，《合集》1 之《文集》11，40~45。

示：「立法善者，中人之性可以賢，中人之才可以智，不善者反是」（頁10）；「學校之盛，中人亦進為上材，科舉之衰，有志亦成為無用」（頁26）。他且強調「法」如同天地萬物般，以變為其公理。

梁啟超在論述變化實為公理時，預設以宇宙萬物和人事之間得以相互比擬。不過，他這時並未引述由達爾文主義發展出來、揭示「物競天擇，適者生存」為自然法則的天演論述。[7]梁氏只是指出天文、地理、生物界、生命現象和人類歷史上種種變化的現象，藉以顯示所言不誣。[8]他不以為必須在這些變化之中，找出一個共同的原因或內在邏輯，俾以系統性地解釋變化之所以發生的原因。再者，他雖然著眼於國際間的不斷衝突而主張求變，也指出西方各國為了圖存「日相比較，日相磨厲」（頁6），但是並未因此強調物種競爭的必要，或者積極闡釋物種競爭的意義。[9]此外，梁氏雖然承認中國之必須圖變與今日外力入侵有密切的關係（頁5），並明言「不能隨時非聖人也」（頁4）、「聖者慮時而動」（頁5），卻也仍然主張「法者，天下之公器」（頁7），西法能用於中國，[10]古法（如三代之治和孔子之教）能用於今日。他並未強調人為之法只能具有相對於特定時空的意義，或者堅持新必優於舊、後來必優於先行。

---

7 〈變法通議〉一文由梁啟超自一八九六年以降陸續完成的文字合成。他這年也讀了嚴復翻譯的《治功天演論》，並曾在較晚寫成的章節裡引述該書（例見頁 41、71、75、77~78）。不過，這些引述並未改變〈變法通議〉文中主要論述的基本架構和內容。

8 梁啟超說：「法何以必變。凡在天地之間者莫不變。晝夜變而成日，寒暑變而成歲。大地肇起，流質炎炎，熱鎔冰遷，累變而成地球。海草螺蛤，大木大鳥，飛魚飛鼉，袋獸脊獸，彼生此滅，更代迭變而成世界。紫血紅血，流注體內，呼炭吸養，刻刻相續，一日千變，而成生人。……貢助之法，變為租庸調，租庸調變為兩稅，兩稅變為一條鞭。……上下千歲，無時不變，無事不變。公理有固然，非夫人之為也。」〈變法通議〉，1。梁氏早年也曾以類似形式論述群的意義，見氏著，〈說群序〉，《合集》1之《文集》2，5。

9 梁啟超在文中以物競天擇之原則說明滿漢關係時，用以強調的是種族合作（而非競爭）的必要（頁 77~78）。

10 梁啟超在稍後的章節中明白承認「法則有時與地之各不相宜」，但是緊跟著即說：「意則古今中外之所同也」（頁69）。

最後，梁啟超相信自然有其自發的改變力量，但仍然重視探索人的思維和決定在事物變化之中的地位，多過於在環境或物質變化等客觀條件中找尋變化的動因。在他看來，法的施行和維繫有賴人為的干預。他說：

> 法行十年，或數十年或百年而必敝，敝而必更求變，天之道也。故一食而求永飽者必死，一勞而求永逸者必亡。（頁 7~8）

換言之，梁氏相信變化可以趨善，也可以趨敝，要者在於人的作為；所謂「委心任運，聽其流變，則日趨於敝；振刷整頓，斟酌通變，則日趨於善」（頁1）即是。[11]更進一步地說，如果人為的決定和行動是如此地重要，並可能帶來正面或負面的結果，則我們應當如何地判斷？如何在各種不同的判斷中有所抉擇？在梁氏看來，此中關鍵就在個人的智識。根據他的說法，變化之中「有人道焉，智者之所審也」（頁1）；清季因應西力入侵以來的種種求變措施之所以不見生效，實是深受「變法不知本原之害」（頁8）。

〈變法通議〉文中除了強調變法的必要之外，主要目的在於說明如何變法，俾使學校得以培養有智識的人才、使科舉和官制能夠取用真正的人才。梁氏說：

> 變法之本，在育人才，人才之興，在開學校，學校之立，在變科舉，而一切要其大成，在變官制。（頁 10）

至於當前所需人才應該具備那些智慧與知識？梁氏這時主張中、西學不可偏廢。他說：「自古未有不通他國之學，而能通本國之學者；亦未有不通本國之學，而能通他國之學者」（頁61）。[12]在他的規畫中，國家

---

11 此外，梁啟超在回答為什麼不固守祖宗舊制時表示，子孫所奉行必有異於其祖父者，「蘧然守之，因循不察，漸移漸變，卒至疲敝，不可收拾」（頁1；底線為筆者另加）。他也認為：由於「學校制廢而科舉始敝」（頁21），科舉雖是法之最善者（頁21），卻成為當前整頓的對象；由於「先王欲其民智，後世欲其民愚」（頁15），後世已不如三代。

12 梁啟超於一八九六年寫成的另文中說：「舍西學而言中學者，其中學必為無用。捨中學而言西學者，其西學必為無本。」〈西學書目表後序〉，收入《合集》1之《文集》1，129。梁氏這時對於中學與西學孰重的態度，仍可作更細緻的分梳。但是，由於這不是本文

興盛之道在於建構培育和進用人才的制度，成就人才的根本方法則在於學習中、西文化中既有的成果。

禮、法與個人

梁啟超祈能兼得中、西學二者之長的期許，清楚見於他擬推動的改變。他已經肯定自由和民主的意義，但是並未在文中多言自由，[13]也不以為中國能夠逕行民主制度。[14]事實上，梁氏這時並未感到必須以偏重自由或是偏重限制的方式思考問題。只是，我們如果從這個角度觀察，則他顯得比較注重人為規範和限制性架構的正面意義，並且強調個人如何藉由制度發展自己。就〈變法通議〉文中所述變法的內容而言，梁氏這時兼及禮、法；但是，由討論方式看，他已約略透露出輕「禮」重「法」的傾向。

更具體地說，〈變法通議〉一文是在認同孔子之教的前提下，強調改變現狀和學習西法的必要。其中散見對於禮教的認同和認可，間或也有可能是突破傳統禮教的討論。前者例如：指出教導幼童應「謹其灑掃應對」（頁58），明言「衣食足，禮義興，以此導民，何民不智」（頁60），以及多處提及禮學相關經典之為學習的項目（例見頁18、23、28）等等皆是；後者則包含批評傳統中以臣民和女子為奴隸，和積極強調女學的重要性等主張。然而，總體而論，梁啟超在文中不曾針對禮教有所論述，也不曾特別突顯個別禮節儀軌的問題。這一現象或者反映出他以為無須特別解說或駁斥中國傳統禮治和禮教的意義，也無須刻意分梳禮教和法律之間的異同。[15]儘管如此，相較於梁氏稍早在湖南時務學堂明白肯定

的主題，文中所論及者將只是其大抵樣貌。

13 〈變法通議〉文中只於較晚完成的部分中，有一處說及自由（頁80）。文中批評中國傳統「命之曰民，則為君者從而臣妾之。命之曰女，則為男者，從而奴隸之」等等現象時（頁42），考慮的原則也顯得是平等多過自由。

14 他這時以為議院之設有待於「風氣已開，文學已盛，民智已成」，梁啟超，〈古議院考〉，收入《合集》1之《文集》1，96。

15 例見梁啟超，〈論中國宜求法律之學〉，《全集》1之《文集》1，93。

禮教的重要，並主張改變禮儀與服裝乃是變法的先聲，[16]他此刻近於消極的態度似乎也預示著他的思想上即將出現的改變。

〈變法通議〉一文以更多的篇幅和更直接的方式討論法律及其相關問題。例如，文中表示：當前智識的學習和開展，當取以經學、史學、法學等項學問為內容的政學為主義，以藝學為附庸（頁62~63）；中國就是因為不講法律，「外之不能與國爭存，內之不能使吾民得所」（頁69）。梁啟超這時論及的法律，已經包含作為建立國家制度之依據和規範人際關係之工具兩個層面，只是他並未明確地區分。他的重點另在主張斟酌西人律意以改中國舊制，因此除了提出「今日之計，莫急於改憲法」（頁69）之外，並表示「今日欲舉百廢，新庶政，當以盡譯西國章程之書為第一義」。根據梁氏的說法，中國律例一成而不易，「可行與否，非所問也。有司奉行與否，非所禁也」；西人則是律例「無時而不變，亦無時而不行」，其議法與行法分任其人，法禁既定即付有司行之，不可行時「剋日付議而更張之」（頁68）。在這時的梁氏心中，「法律愈繁備而愈公者，則愈文明」；[17]中國之則例律案雖然可謂繁矣，西人之繁則「十倍於我而未已也」（頁68）。他也曾在另文中說：

> 法者用以部勒其群也；大抵其群之智愈開力愈大者，則其條教部勒愈繁。……其條教部勒，析之愈分明，守之愈堅定者，則其族愈強，而種之權愈遠。人之所以戰勝禽獸，文明之國所以戰勝野蠻，胥視此也。[18]

不過，梁氏雖然讚譽西法，並承認西方法律在現實上優於中國，卻也以為西人「於國與國、家與家、人與人，各私其私之根源，不知所以去之」，是而在公的方面仍不如孔子所說的大同。他因此在結論中宣示：

> 吾願發明西人法律之學，以文明我中國，又願發明吾聖人法律之

16 《翼教叢編》引時務學堂日記，轉引自丁文江，《梁啟超年譜長編初稿．康批梁任公詩手蹟》（臺北：世界書局，1972），冊上，45。

17 梁啟超，〈論中國宜求法律之學〉，94。

18 梁啟超，〈論中國宜求法律之學〉，93。

學，以文明我地球。文明之界無盡，吾之願亦無盡也。[19]

前曾提及，〈變法通議〉一文不僅肯定中、西學各有的長處，也顯現出脫離傳統論述的若干跡象。文中除了採納西學和西法的建議之外，且有已見線索但不曾仔細討論的「新民」、「平等」和教育普及等理念。例如：「民強則國強」（頁39）、「舉國皆新民」（頁60）等說法，與梁啟超日後再三重申之國家強弱或文明與否「恆以國中全部之人為定斷，非一二人之力所能強奪而假借也」[20]已屬同調。另外，對中國傳統君臣、男女之間等級關係的批評，以及對中、西人種本質不同看法的駁斥，[21]則顯示出梁氏明顯地傾向於主張人與人之間基本上是為平等。[22]另外，〈變法通議〉文中討論的教育改革（包括變學校、科舉，設學會、師範，重幼學、女學等項），範圍所及儼然已包含全體國民。梁氏這時主張「自京師以及各省府州縣，皆設小學，而輔之以師範學堂」（頁37）；「善為教者，必使舉國之人，無貴賤無不學，學焉者，自十二歲以下，其教法無不同」（頁59）。他關於女學的考量並且在慮及家庭、孩童的利益之外，帶有使個人「各能自養」的目的；他也相信女子不僅有能力學習，而且可以獲致重大的成就（頁42）。總括來說，此時梁氏的出發點雖然是追求國富民強，卻或由於相信國家命運決於人民全體和人人平等的緣故，而顯得企盼建立一個人人都能受教育並得見用於實際的制度。梁氏的這種主張隱涵有重視個別個人的可能性；這一可能性使他在不同的思考脈絡下，很容易接近強調個人自由的主張。

19 梁啟超，〈論中國宜求法律之學〉，94。

20 梁啟超，《自由書》，《合集》6之《專集》2，9。

21 梁啟超曾在比較中西識字率之差別時說：「頂同圓也，趾同方也，官同五也，支同四也，而懸絕若此」，中西差距之原因即在幼學，見〈變法通議〉，44。

22 當然，梁啟超這時的主張平等仍然只是個模糊的傾向。他也曾表示黑色人種基本上不如白色和黃色人種。

二、自由、權力與服從[23]

戊戌變法失敗之後，梁啟超東渡日本，在十餘年（1898秋~1912）流亡海外期間，發展出許多不同於過去的看法。其間，他從一八九九年八月起開始在《清議報》上刊載《自由書》，[24]就西方民權思想的脈絡，對於自由的理念及其相關問題有所梳理。〈變法通議〉一文指出如何從既有體制中推動改革，《自由書》則旨在說明如何從體制外著手改造現狀，其中特徵並可約略歸結為下列幾點：一、以追求強國必先強民的主張為前提。《自由書》中再次明白揭示「言自強於今日，以開民智為第一義」的立場，並加入重視民力、民德和民氣的考慮；二、比較詳細的說明自由的性質。主張自由是為個人權力的擴張，自由的界限是為競爭的結果；三、從主張變法轉往以天演論述說明個人自我精進與改造的必要。這一可以名為「轉向自我」（turning to the self）的方式，尤其清楚見於梁啟超之責求個人在爭取自由上首先反求諸己的呼籲。

（一）自由與權力

《自由書》中有「民權自由」是天下公理一說，並且長篇摘錄了日人深山虎太郎「切中中國時病」的民權、共治和君權釋義。這篇見於一八九九年九月十五日《清議報》的摘錄，強調天賦人權和制度改革。根

23 本文第二、三節中關於自由、權利和自治三者的討論，曾另以個人與政治之關係為脈絡，刊於拙著，〈自由與自治——梁啟超政治思想中的個人〉，《二十一世紀》84（2004.8，香港），27~36。

24 梁啟超自言所以取名「自由書」，是因為西方思想家彌勒（John Stuart Mill, 1806~1873）表示「人群之進化，莫要於思想自由、言論自由、出版自由三大自由，皆備於我焉」，梁啟超，《自由書》，《合集》6之《專集》2，頁1。不過，《自由書》不是針對「自由」這一議題所作嚴謹的論述與說明，而是梁氏追求思想自由、言論自由，和出版自由的嘗試，是他「每有所觸，應時援筆，無體例，無宗旨，或發論，或講學，或記事，或鈔書，或用文言，或用俚語，惟意所之」的札記。儘管如此，《自由書》除了寫作的形式之外，文中部分內容也由於旨在說明自由的意義和爭取自由的辦法，而值得多加注意。

據其中的說法，民權乃天所賦與，使人「博碩豐大，以遂厥生」的能力，而非源自於憲法律令的規定；政府的出現是因為「人心之不同，利害交錯，莫能畫一，且各有生產作業，不能親政。……於是立賢者，以為之王，以為之輔相，假之以柄，以整齊天下」；為今之計，「欲舉秦漢以來積弊，摧陷而廓清之，以舉自強維新之政，則必自恢復民權始」（頁12~13）。[25]然而，就在同期《清議報》中，梁啟超不但指出變法與興民權只是治近因，更關鍵的是治遠因（亦即進民智、民力、民德）；並且另載〈養心語錄〉，表示「至誠所感，金石為開。何阻力之有焉」（頁15）。他在隨後一期《清議報》中，復以相當篇幅摘錄了日人中村正直（1832~1891）翻譯《西國立志編》所加的各編序言，其中有言：「國所以有自主之權者，由於人民有自主之權。人民所以有自主之權者，由於其有自主之志行」（頁16）。

在緊接著的一個月內，《清議報》上出現了《自由書》中少數幾篇直接討論自由的文字。在這些文字中，梁啟超就上述自由乃自然而有，以及自由在於個人自主之志行兩項說法有所發揮。[26]他用以描述自由的脈絡類似西方社會契約論者霍布士（Thomas Hobbes, 1588~1679）筆下的自然狀態，其中「無所謂權利，只有權力而已」。換言之，梁氏這時主張「權力即權利也」（頁29）；[27]強權與自由權之本體並非二物，「所主者在排除他力之妨礙，以得己之所欲」（頁30）。不過，梁氏直接訴諸的不是霍布士，而是天演論述。[28]他說：「夫物競天擇優勝劣敗，此

25 本文「權力與服從」一節凡引自《自由書》部分，將只隨文加注頁碼。其中引自《清議報》各文除非另注，否則亦僅隨文標明它們見於《自由書》之頁碼。

26 由於筆者不諳日文，無法就梁啟超的著作與日人著作之間作詳細的比較，此處所說僅在指出梁氏思想與部分日人著作之間有不同程度的親近性（affinities）。至於梁氏這些看法的確切來源，以及他在這些日文著作中的取捨，仍有待學者就中、日文相關文獻作更精確的說明。

27 梁啟超，〈論強權〉，《清議報》31（光緒25年9月21日，1899），4。此段文字在收入《合集》時不全。

28 梁啟超稍後亦說：霍布士筆下的「人各相競專謀利己」就是後來達爾文所謂的「生存競爭優勝劣敗」，見氏著，〈霍布士學案〉，《合集》1之《文集》6，92。

天演學之公例也。人人各務求自存則務求勝，務求勝則務為優者」（頁23）。不僅如此，梁氏更從實然競爭的角度說明「人人自由而以他人之自由為界」的意義；亦即，在「人各相競專謀己利」的世界中，「務為優者則擴充己之自由權而不知厭足」，強者伸張之線，必侵入於弱者之界，「此必至之勢」（頁23、24）。自由的界限因而即出現在兩力相峙而難分上下之時。

然則，如何從這一實然現象中看出應然的取向？相較於霍布士之經由描述人各相競的世界，解釋主權者如何在此條件下出現並被賦與政治權力，以及政治權力因此而有之目的和界限各是為何，梁啟超顯然另有考慮。他這時並未堅持人之相競本是自然現象（因此有其必然性），也並未從個人追求自我生存和保障的角度，說明政治之所以興起，[29]而是轉往強調：在人各相競的世界中，缺乏自由的責任在於自己；若不是自己放棄，別人如何得以侵犯。[30]在梁氏看來，爭取自由須先反求諸己；「欲得自由權者，無他道焉，惟當先自求為強者而已」（頁31）。他說：

> 民之無權，國之無權，其罪皆在國民之放棄耳。於民賊乎何尤？於虎狼乎何尤？今之怨民賊而怒虎狼者，盍亦一旦自悟自悔而自擴張其固有之權，不授人以可侵之隙乎！（頁 24~25）

更進一步地，梁氏且根據「人各相競專謀己利」的原則，依照強權之發達與否，提出一套社會發展階段論：第一界（據亂世）中，人人皆無強

29 梁啟超曾經明確指出：批評社會契約論「反於國家起原之歷史則可，謂其謬於國家成立之原理則不可」。見梁啟超，〈論政府與人民之權限〉，《合集》2之《文集》10，1；〈盧梭學案〉，《合集》1之《文集》6，98~99。不過，他並未特別重視社會契約論之所以強調從人性出發，期能對於國家成立的原理作系統性（或科學性）解釋的目的。他這時甚且無意固守人各相競的預設，再逐步推論。從這一現象可以看出，梁氏之要求個人自強的立場，固然受到當時中國所處形勢的影響，另也蘊涵相關於中西思想別異的重要意義，值得進一步探究。

30 用梁啟超的話說，即是：「苟無放棄自由者，則必無侵入自由者，其罪之大原，自放棄者發之，而侵者因勢利導不得不強受之」；「苟我民不放棄其自由權，民賊孰得而侵之。苟我國不放棄其自由權，虎狼國孰得而侵之」，《自由書》，24。梁氏在距此約半年以前已有「必自傀儡，然後人傀儡之」一說，《自由書》，43。

權；第二界（升平世）中，有人有強權，有人無強權；第三界（太平世）中，則人人有強權，而使猛大之強權變為溫和之強權（頁32）。

梁啟超這時強調反求諸己的部分原因，固然可以說是他在相信人大抵皆平等的前提下推出的結論（亦即，同為平等之人以力相峙，則能求得平衡）。但是，這並不意味他即以為必須將自強完全等同為個人追求一己權力的最大化。對於把自強意在權力之儘量擴張一說推演至極所帶有的無視社會是否因此失序、或「正當化」弱肉強食的種種意涵，梁氏其實難以接受。《自由書》中的自強之道包含諸多關於個人自立、自助、自重、自信、至誠、立志、養心、慧觀等等作法。這些作法本是中國傳統道德論述的修養功夫，帶有修己的正面意義。只是，這樣的主張仍然無法化解時人（甚至於梁氏自身）對於主張自由和以自由為權力的疑懼。梁氏對於人「各私其私」本來就有所保留；他在深切體認到只是強調自由，或者以權力詮釋個人自由可能有的嚴重後果之後，很快就改以其他方式說明自由的意義。

（二）自由與服從

一九〇〇年春，梁啟超在一封回應康有為反對意見的信中，辯護自由的意義和重要性。他一方面聲明追求自由是針對被奴隸者而非施壓者所說，另一方面則重新將自由闡釋為解決中國問題和個人自我實現的條件，從而在他的自由觀中加進了道德和政治上的意義與要求。首先，梁氏強調自由是開民智的基礎，於中國之生存和個人的人格上有其重要性。他說：

> 中國數千年之腐敗，其禍極於今日。推其大原，皆必自奴隸性來。不除此性，中國萬不能立於世界萬國之間。而自由云者，正使人知其本性，而不受箝制於他人……。要之，言自由者無他，不過使之得全其為人之資格而已。質而論之，即不受三綱之壓制而已；不受古人之束縛而已。[31]

31 梁啟超，〈1900年4月1日致康有為〉，《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999），

由此可知，梁氏這時著重的自由不再只是個人權力的擴張，而是相對於國家和個人之被奴隸、被壓制而言，並且另有其內蘊和外在的限制。第二，梁氏回應康有為的質疑時，承認追求自由可能要付出代價，也可能帶來不良的結果。他因此為自由正名與畫界，俾以區分出真正的自由。他的說明中有兩點不同於過去的主張。其一，他提出以「自治」代替自由之名（他以為「自主」另有其義，不能以之為代替）。自治包含二義：「一者不受治於他人之義，二者真能治自己之義。」其二，梁氏重新詮釋「人人自由而以不侵人之自由為界」一說，使它從實然力力相峙的結果，變成個人為求人人自由，應該尊重與謹守的規則；亦即：

> 蓋若有一人侵人之自由者，則必有一人之自由被侵者，是則不可謂之人人自由；以此言自由，乃真自由，毫無流弊。[32]

梁氏這時並未具體解釋，個人將如何從各自爭利的現實，推出以人人自由為目的的結論。他的重點在於區隔自由和任意恣行，並進一步指出自由不僅要求自治，也要求受治於法律。他說：

> 蓋法律者，所以保護各人之自由，而不使互侵也。此自由之極則，即法律之精意也。
>
> ……自由與服從二者相反而相成，凡真自由未有不服從者。英人所謂人人皆治人，人人皆治於人，是也。但使有絲毫不服從法律，則必侵人自由。蓋法律者，除保護人自由權之外，無他掌也。而侵人自由者，自由界中所大戒也。故真自由者，必服從。[33]

顯然，梁氏這時已經從主張個人必須積極爭取權力的立場退卻，從倡導反求諸己，爭取自由，轉為強調反躬自省，服從法律與尊重他人的自由。同時，他也開始有意識地討論自然而有的自由和人為限制之間的關係，並將日漸遠離以自由為「實行我之所願欲」[34]的立場。不僅如此，在此

冊10，5932。這封信亦見於丁文江，《梁啟超年譜長編初稿．康批梁任公詩手蹟》（臺北：世界書局，1972），冊上，127~128。

32 梁啟超，〈1900年4月1日致康有為〉，5932。

33 梁啟超，〈1900年4月1日致康有為〉，5932。

34 梁啟超，〈霍布士學案〉，89。

應該稍加補充說明的是，梁氏在回應康有為的信上，再次顯示出他有意無意間地又一步往輕禮重法的方向前進。他在強調自由的意義時，將傳統禮教中的遵從三綱和古訓列為應予摒除的對立面，在強調限制的時候則是正面肯定法律的角色和功能。

三、自治與法律

梁啟超於一九〇二年二月開始在《新民叢報》連載《新民說》，其中更明確地闡釋了前述他思想中的三項基本取向。一者，以解決中國問題為宗旨，取個人之自我要求為方法。二者，以天演論述說明個人和國家權利（與自由）的由來，並在權利和自由理念上明確地另加入應然性意義。三者，區分不同的自由，以個人自治與法律下的自由作為中國當下努力的目標。除此之外，《新民說》也清楚顯現出：梁氏主張個人要爭取自由，但更強調個人公德與私德的培養；他倡導個人的權利和自由，但更強調群體之權利和自由的重要性。

梁啟超的「新民」主張在形式上可以說是在中國傳統思維模式下求新的努力。個人之追求德行和精神上的自我改造，類同於中國傳統讀書人的自我修養，只不過原本是對少數社會與文化菁英的要求，現在祈能推之於大眾。[35]《新民說》開宗明義即表示：國者「積民而成」，求其「安富尊榮」，不可不講新民之道；新民是為「今日中國之第一急務」，因為中國外有帝國主義挾其民族之力來侵，必須合民族全體之力相抗；[36]苟有新民，則「何患無新制度，無新政府，無新國家」（頁2）。《新民說》中還特意說明何以今日即有賢君相亦「愛我而莫能助」（頁3；亦見頁96）。例如，文中表示：

> 責望於賢君相者深，則自責望者必淺。而此責人不責己，望人不望

35 梁啟超曾明白地說：「先哲之立教也，不外因材而篤與變化氣質……。一人如是，眾民亦然。」《新民說》，《合集》6之《專集》4，頁5。

36 梁啟超，《新民說》，4。本節凡引自《新民說》部分，將只隨文加注頁碼。

> 己之惡習，即中國所以不能維新之大原。我責人人亦責我，我望人人亦望我……。新民云者，非新者一人，而新之者又一人也，則在吾民之各自新而已。孟子曰：「子力行之，亦以新子之國。」自新之謂也，新民之謂也。（頁 3）

簡而言之，「新民」旨在呼籲全體國民經由自我改造參與救國的事業。它的具體方法在於「博考各國民族所以自立之道，彙擇其長者而取之，以補我之所未及」（頁6），在於學習盎格魯撒遜人（the Anglo-Saxons），尤其是他們關於國民品格的理念和實踐。

（一）權利思想和良知良能

梁啟超認為盎格魯撒遜人具有多項民族特徵，其中包括「權利之思想最強，視權利為第二之生命」（頁11）。他相信「權利思想之豐富」和「權利感情之敏銳」正是英國所以立國之大原（頁33），並在《新民說》中列入「論權利思想」一節，細說權利和權利思想的來源與性質。經由以下的分梳可以看出，梁氏的說明中夾雜著「天演」和「良知」兩種不同且具有緊張關係的政治論述。

首先，梁啟超如同過去般以天演論述說明權利的來源與性質。他堅持權利「生於強」（頁31）、生於進取（頁36），並接著強調：權利所以遭到侵害的責任在於自己，是以必須「人人務自強以保吾權」（頁32），任何寄望於從仁政中獲得「一支半節之權利」者，「實含有亡國民之根性明也」（頁38）。次則，梁氏這時討論權利性質的主要目的在於說明「權利思想」的內容與意涵。相較於他先前無形間在自由（或權利）生於強力的說法上加進道德色彩，梁氏現在直接且有意地宣布權利思想是人格的問題、是道德的問題。他區分「保權利」和「保生命」為兩件事，雖然同屬人之所以為人而必須爭取，卻是一為「形而下」生存，一為「形而上」生存的最重要條件（頁31）。形而上的權利思想（亦即保權利之本原）並且正是人之所以有別於禽獸之處；[37]它不為生理上

37 梁啟超另有兩種「我」（《自由書》，46）和人類「高等性（Spiritual Life）」說（〈樂利主義泰斗邊沁之學說〉，《合集》2之《文集》13，32）等等類似的區分。

的感覺所發動或控制，也不以物質利益為目標。梁氏說：

> 權利思想之強弱，實為其人品格之所關。……彼誤解權利之真相者，以為是不過於形骸上物質上之利益，齗齗計較焉。嘻，鄙哉。其為淺丈夫之言也。譬諸我有是物而橫奪於人，被奪者奮然抗爭於法庭。彼其所爭之目的，非在此物也，在此物之主權也。……故此等之訴訟，可謂之道德上問題，而不可謂算學上之問題。……〔爭權利〕目的非在得物之利益也，故權利與利益，其性質正相反對。（頁 33）

權利思想既然不以物質利益為標的，也就無法直接以自保和自利（保生命之本原）等物質性追求來說明它的根源。那麼，權利思想從何而來？如果權利思想的要義在於堅持主權，則堅持主權的思想又從何源起？梁啟超不主張天賦人權，[38]不過在回答這些問題上卻明白而肯定地以權利思想為「天賦之良知良能」。

目前尚不清楚梁啟超是在什麼樣的具體脈絡下，開始認為權利思想是為良知良能。可以確知的是，這樣的主張不僅說明權利思想來源的究竟，而且具有若干積極的功能。例如：以權利思想為良知良能，意涵它雖然未見於中國的過去，但可能出現於現在與未來，其中關鍵就在指出之所以不見於過去的原因。的確，梁氏在文中即有「孟子牛山之喻，先我言之矣」一說，並就權利思想先前之所以未見發展，提出其「或強或弱，或隱伏或澌亡，至不齊者，何也？則常緣其國家之歷史政治之浸潤以為差」（頁38）。梁氏早先即已批評中國歷代政治以愚民和弱民為政策，這時更在數說導致權利思想不彰的「政府之罪」時，不僅隱然以中國政治為對象（頁38~39、58），而且明白批評傳統寬柔以教和以德報怨的主張，以為如此將使弱者愈弱，強者愈強（頁35）。除此之外，如同後述，梁氏之以權利思想為不同於追求私利的良知良能，另亦使得在權利論述下發展出來的法律自治理念不只具有正面的意義，並且很容易轉化為個人自治的要求。

---

38 梁啟超曾說：「苟無放棄自由者，則必無侵入自由者」，「天生人而賦之以權利」（《自由書》，24、58）。但是，他基本上強調權利必須爭取，而不主張天賦人權（頁32、107）。

梁啟超使用天演和良知兩種論述說明權利思想的作法，同樣見於他在說明法律之性質與意義上，並且因此留下難解的問題。梁氏在撰寫《新民說》時，顯得特別強調法律所具有的限制意義。例如：他指出「人人自由而以不侵人之自由為界」一說「既不許侵人自由，則其不自由亦甚矣」（頁44）；「文明自由者，自由於法律之下」，服從「即為自由母」，「法律者，我所制定之，以保護我自由，而亦以箝束我自由者也」（頁45）。更進一步地，梁氏在闡釋法律的性質時，一方面運用強調「自利」與天演公例的論述，主張法律是不同勢力的展現和相互抗衡的結果，所以「有權利思想者，必以爭立法權為第一義」（頁37）。另一方面，他似乎相信在多數人有了權利思想之後，法律能夠從自利而「日進於善」。用他的話說，亦即：

> 凡一群之有法律，無論為惡為善，而皆由操立法權之人制定之以自護其權利者也。強於權利思想之國民，其法律必屢屢變更，而日進於善。蓋其始由少數之人，出其強權以自利，其後由多數之人，復出其強權相抵制，而亦以自利。權利思想愈發達，則人人務為強者，強與強相遇，權與權相衡，於是平和善美之新法乃成。（頁 37）

可是，梁氏這時也深知新舊法律相爭之時，「全視乎抗戰者之力強弱以為斷，而道理之優劣不與焉」（頁37）。[39]在這種情況下，他如何能肯定多數人有了權利思想後，權與權平衡所產生即是「平和善美」之新法？他是否在當時各種進化與民主思潮的影響下，在英國的示範影響下，以為事情本當如此？還是說，他認為如果國民有了恰當的理念與精神，則他們的要求自然會平和善美？梁氏並未直接探究或回答這一問題。他對於法律的理解另著重在從形式上肯定個人良知與自治的作用，以及在具體內容上主張以「利群」為原則。

（二）自我治理與自我控制

梁啟超將權利思想與良知良能相連繫，不僅有助於他化解「權利、

39 梁啟超對於法律是否必然保護自由的質疑，亦見於他對孟德斯鳩的批評，見氏著，〈法理學大家孟德斯鳩之學說〉，《合集》2之《文集》13，24。

自由生於強」之說，落入主張個人但求一己權力之擴張和法律只是私利工具的危險，並且使得他得以在承認法律具有強制力時，強調法律不是外鑠，也不是一人首先制定的規範，而是出自於人所共有的良知。他說：

> 蓋發於人人心中良知所同然，以為必如是乃適於人道，乃足保我自由而亦不侵人自由。故不待勸勉，不待逼迫，而能自置於規矩繩墨之間，若是者為之自治。（頁 51~52）

在梁氏看來，出自人人所同有之良知的法律，「制則制矣，而不可謂之專，以其法律者出自眾人，非出自一人」（頁52）。不過，梁氏並未更具體地說明，出於良知的法律將意涵那些內容或原則。目前可以肯定的只是，他不認為良知與追求個人物質的利益之間能夠相等同。

更重要地，梁啟超這時已經將自治的意義從自我治理、自我統治（self-rule, self-government）正式轉變為自治之為自我控制、自我克制（self-mastery，self-control）。這項轉變的重要意義，首先反映於梁氏緊接著即將法律從政治意義上的個人自治，轉成為倫理意義上的個人自治（自制）。他指出國人當務之急在求一身之自治與求一群之治（後者將以前者為基礎），[40]並表示國人將來是否能享民權自由之福，能行立憲議會分治之制，將取決於個人自治力之大小強弱。他說：

> 勿徒以之責望諸團體，而先以之責望諸個人。吾試先舉吾身而自治焉，試合身與身為一小群而自治焉，更合群與群為一大群而自治焉，更合大群與大群為一更大之群而自治焉，則一完全高尚之自由國、平等國、獨立國、自主國出焉矣。（頁 54）

對梁氏而言，求個人自治即在求自勝；自勝、自由與自強實是相互連繫。他堅信：「凡古來能成大事者，必其自勝之力甚強者也」（頁53）；「以己克己，謂之自勝，自勝之謂強，自勝焉，強焉，其自由何如也」（頁50）。換言之，相對於先前著重自由之與他人爭勝的意涵，梁氏這時強調自由的意義在於勝過自己；要求自由，則求自強；要求自強，則求自勝；求

40 梁啟超在說明求一群之自治部分時，只是重申法律之重要，而未作進一步解釋，參見《新民說》，53~54。

自勝即為自治，即為自我克制；自我克制是為自由之要件。在這個前提下，《新民說》中充滿了各種敦促個人自我要求的字詞，如：自尊、自立、自愛、自任、自牧、自省、自戒、生計上之自勞、學問上之自修自進，以及其他諸多類似的用法，不一而足。

梁啟超將自治的意義轉化為自制，將法律自治理解為個人的自制。這兩項轉折的另一重要意涵在於：他忽略了從自我治理的觀點解釋法律自治理念的意義和重要性。在梁氏的思考脈絡中，個人自我節制將如何轉變成法律上的自治？《新民說》中並未針對這方面多作討論。不過，從梁氏關於康德（Immanuel Kant, 1724~1804）的討論看來，他重視這一問題，[41]但是卻又以一種類比關係將它解消。在這一討論中，梁氏指出自治是個人自立法自守之；「自由也，立法人也，法律也，主也，賓也，皆合為一體，無差別相」。[42]他並進而根據這一理念，在個人與自我良心和個人與國家主權之間的關係相類比。他說：

> 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為原泉。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。良心亦然，為絕對的，為無上的，為命令的。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。[43]

然則，個人自治若為服從真我，則在服從國家主權時，所服從者誰？誰能代表政治上的真我？梁氏在文中提及盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712~1778）所謂「人人皆立法者皆守法者，人人皆君主皆臣從也」，和康德所言民主立憲制度「最合於最初民約之旨，且可以鞏固全國人自由平等之權理也」。只是，在如何達成這般的政治理想上，梁氏強調「惟

41 梁啟超在引介康德思想時，特別舉列「論自由與道德法律之關係」一節。見黃克武，〈梁啟超與康德〉，《中央研究院近代史研究所集刊》30（1997，臺北），123。

42 梁啟超，〈近世第一大哲康德之學說〉，《合集》2之《文集》13，63。

43 梁啟超，〈近世第一大哲康德之學說〉，62。

民德與民智兩者日進於光明，可以得之」。[44]他因此把法律自治的問題又帶回改造個人的問題上，彷彿只要有了能夠自治的個人，就能達成法律自治的結果。他並未注意到不僅法律自治在形式上以民主立憲為其實踐，民主立憲同時也必須在實質上體現法律自治的原則。[45]

對梁啟超來說，個人自治與法律自治實是二而為一的問題；同時，眼前中國之為國家面臨的威脅，也顯得遠比政治理論上個人自由與法律自治之間關係的真諦要來得真實而迫切。只是，如果說康德在解釋自治的意義時，以「人自為目的」作為「人自立法」的至高律令，則梁氏在理解自治之為自制時，顯得是以利群作為他「人自立法」的根本基礎。他的法律自治主張因此很容易地從原先之以法律旨在保障自由，轉變為以法律作為追求群利（遂而可能箝制個人自由）的工具。他說：

> 夫人之性質，萬有不齊，駁雜而無紀。苟順是焉，則將橫溢亂動，相觸相鬩而不可以相群，於是不可不以人為之力，設法律而制裁之。（頁 51）

換言之，梁氏在看待法律的性質上，這時已經又從限制個人以求他人自由之保障，轉成限制個人以求群體之利益。他不但重申〈變法通議〉時期的說法，主張「以法律自部勒之，斯其群乃強有力」（頁73），並甚而表示「不正不當之法律，猶勝於無法律」（頁78）。

（三）利群原則及其優先性

---

44 梁啟超，〈近世第一大哲康德之學說〉，64、66。亦見黃克武，〈梁啟超與康德〉，124~137。

45 如果說法律的自治包含形式上和實質上的自治，梁啟超著重的似乎是法律在形式上由國民（或者代議者）所制訂。他早先曾經指出盧梭之公意（the general will）不等於多數人之欲（〈盧梭學案〉，104~106），也曾談到康德之以他人為目的，不可〔只〕以他人為手段，見〈近世第一大哲康德之學說〉，64。但是，他對於法律在實質上如何反映出國民自治的性質——例如：如何保障基本天賦人權、如何體現人民公意和如何區分公意與群體利益等——並未多加追究或申論。梁啟超之著重立法形式過於實質內容的態度，在他其他著作中亦可見其跡象。他曾說：歐洲自然法學者謂人民宜為立法者，儒家則謂惟知人民真公意所在之人（即聖人）宜於立法；兩者一言主權在民，一言主權在君，見氏著，《中國法理學發達史論》，《合集》2之《文集》15，62~63。

梁啟超的利群主張清楚見於他在《新民說》中對於個人自由的重新詮釋。這一重新詮釋可以說是一九〇〇年梁氏答康有為信中兩項基本立場——自由不是任意恣行，以及自由與服從乃相反相成——的延續及其轉折。如下所述，延續之處在於文中既強調自由有真、偽、全、偏、文明與野蠻之分，並且用天演論述解釋孰為國人所要追求的「完全文明真自由」（頁40）；轉折之意則指梁氏另提出以利群為原則的社會階段論。

根據梁啟超這時的說法，世界進化的階段見之於個別群體中所具有不同性質的自由；泰西之所謂自由者在諸多重大問題上「無一役非為團體計，而決非一私人之放恣桀驁者，所託以藏身也」（頁45）；

> 自由云者，團體之自由，非個人之自由也。野蠻時代個人之自由勝，而團體之自由亡。文明時代團體之自由勝，而個人之自由滅。（頁 45）

是則，何以「文明時代團體之自由勝」？在梁氏看來，若非如此，則中國何至於落到今日的局面。他說：

> 使其以個人之自由為自由也，則天下享自由之福者，宜莫今日之中國人若也。紳士武斷於鄉曲，受魚肉者莫能抗也。駔商逋債而不償，受欺騙者莫能責也。（頁 45）

更重要地，梁氏相信社會進化和個人的生命與人格都有賴群體始得保障與發展；是而，文明世界中的個人對於群體有其應盡的義務，並應以群體之利益為優先。

梁啟超早在〈變法通議〉之前就有重視群的趨向，這時更針對群己關係有所釐清。《新民說》中可以看出他主張利群是為自保自利和利群是為義務的兩種說法。[46]在自保自利的一面，梁氏表示：「非利群則

46 梁啟超另亦有群乃自然之原則、人初始即具群性的說法（〈論政府與人民之權限〉，2），後來且以「群」和「大我」說明個人生命的意義（〈余之生死觀〉，《全集》2之《文集》17）。由於納入這些說法於本文主旨影響不大，此處不贅。關於梁啟超群體觀之內在理路結構及其政治意涵，更詳細的討論見Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890~1907*；楊芳燕，〈情欲政治學：梁啟超的兩種愛國論及其意

不能利己，天下之公例也」。根據他的說明，個人的能力有限，之所以貴於他物就在於能群；之所以成群則因於太平之時能夠分工相助，急難之際能夠群策群力。易言之，群或國家之立「由於不得已也，即人人自知僅恃一身之不可，而別求彼我相團結、相補助、相捍救、相利益之道也」。[47]此外，梁氏也指出當前面臨「全球交通，列強比鄰，閉關統一之勢破」的形勢，人「不可以奴隸於人，顧不可以不奴隸於群，不奴隸於本群，勢必至奴隸於他群」（頁78；亦見頁45~46）。如果情況誠如前述，則個人是否可以為求一己之利，而放棄所從出之群，轉為他群的一分子？對於這樣的問題，梁氏明顯持否定的態度。他相信個人「安享其本群之權利，即有當盡於其本群之義務」（頁13）。事實上，他很可能就是意識到上述問題（或疑惑）的存在，遂而表示：

> 雖有外國之神聖大哲，而必不願從於其主權之下，寧使全國之人流血粉身靡有子遺，而必不肯以絲毫之權利讓於他族。（頁 17）

問題是，如果個人之所以利群在求利己，則何以會在以利己為目標的追求中，推出必須犧牲一己乃至於犧牲全國之人的結果？其中道理何在？

如前所述，梁啟超原先就以為個人生存有形而下與形而上之區分，屬於形而上生存之要件的權利思想所爭取的目標並非物質的利益。他這時則以類同於形而下與形而上生存之區別，在自利之外另提出利群是為個人義務的主張。[48]他的論述方式一方面在於運用中國既有社會與倫理關係為譬喻，闡述利群的應然性和其中所意涵積極作為的必要（而非只是消極不作為），另一方面則是反轉過來以利群為原則，界說道德的基礎和文明的意義。

易言之，一方面，梁啟超在說明利群之必要時，以私人債務關係譬

涵〉，收入熊秉真、張壽安主編，《情欲明清——達情篇》（臺北：麥田出版公司，2004），243~298。

47 梁啟超，〈論政府與人民之權限〉，1。

48 從個人生存之意義在於求其人格發展的角度看，則義務說未必不能歸入自利說。但是，區分出單純的自保自利和履行義務以求人格之實踐與發展兩者之間的不同，將有利於更清楚看出梁啟超考慮這些問題的特徵。

喻群己關係。他因此得以藉由社會上已有共識之私德來說明擬推動之公德的正當性，同時且明白指出利群意涵積極的作為。他說：

> 持束身寡過主義者，以為吾雖無益於群，亦無害於群。庸詎知無益之即為害乎。何則？群有以益我，而我無以益群，是我逋群之負而不償也。夫一私人與他私人交涉，而逋其所應償之負，於私德必為罪矣？謂其害之將及於他人也。而逋群者，乃反得冒善人之名。（頁 13）

再進一步地，梁氏表示「群中之有業者，雖取彼無業者飲食之權利而並奪之，亦不得謂之非理」，因為這是債主對於負債者所能做的事（頁106）。債務關係之外更能表現梁氏看法的是他以中國傳統倫理之要者——孝——比擬群己關係。梁氏相信生養於茲有所回饋乃是天經地義，並且強調只有私德並不足夠。根據他的解說，國家之於個人「其恩與父母同」，「人非父母無自生，非國家無自存」（頁19）；換言之：

> 無群無國則吾性命財產無所託，智慧能力無所附，而此身將不可以一日立於天地。故報群報國之義務，有血氣者所同具也。苟放棄此責任者，無論其私德上為善人為惡人，而皆為群與國之蝥賊。譬諸家有十子，或披剃出家，或博弈飲酒……其善惡之性質迥殊，要之不顧父母之養，為名教罪人則一也。明乎此義，則凡獨善其身以自足者，實與不孝同科。（頁 14）

梁氏稍後並且明確地指出以孝比擬群己關係的另一意涵：不能說「不求父母之養我，但求父母之勿勞我」（頁107）。

另一方面，梁啟超也以利群界定道德與文明的意義，強調「道德之立，所以利群也」（頁14）。這一轉向有兩項立即的意涵。一者，他藉此除了闡述利群的正當性之外，並且回答當時中國思想界的一大難題；亦即：在相信中國傳統道德有所不足而必須改變的情況下，找出一個說明道德所以變化、所以必須變化和凡此變化之中有其不變原則的解釋。梁氏說：

> 故因其群文野之差等，而其所適宜之道德，亦往往不同，而要之以能固其群、善其群、進其群者為歸。……群之文野不同，則其所以

> 為利益者不同，而其所以為道德者亦自不同。（頁 14~15；底線為筆者另加）

此亦所以自由之制在今日固為至美，在野蠻未開之群則為至惡。次者，梁氏從先前之主張因為享受權利所以必須盡義務，轉為表示已盡義務是所以得享權利的基礎。他說：

> 權利何自起，起於勝而被擇。勝何自起，起於競而獲優。優者何，亦其所盡義務之分量，有以軼於常人耳。……凡天下無論正不正之權利，當其初得之之始，必其曾盡特別之義務，而乃以相償者。（頁 104）

梁氏在後來對留日學生的發言中，甚且表示「天下惟盡義務者，為能享權利」。[49]

最後，群己關係中的一大難題是群己利益衝突時將何所適。對於這一問題，梁啟超捨己就群的答案再次顯示出利群在他心中的優先性。在他看來，

> 身與群較，群大身小，詘身伸群，人治之大經也。當其二者不兼之際，往往不愛己、不利己、不樂己，以達其愛群、利群、樂群之實者。（頁 46；另亦見頁 77）

梁氏認同追求最大多數的最大幸福，[50]並以為必要時，不僅多數的利益優先於少數（頁79），未來與長遠的利益也優先於當下立即的利益。[51]然則，誰能判斷如何而為利群，如何而為合於最大多數的最大幸福、如何而為未來而長遠的利益？梁啟超並未針對這些問題提出明確的看法。不過，他顯然以為要求個人為群體利益犧牲是合理而正當的。

梁啟超在論述利群的必要時，曾以中國社會既有道德和倫理關係為譬喻，也曾以「溫良恭儉讓之德」一詞肯定英國的仕紳（gentlemen，頁74）。但是，他對於中國傳統禮教當前可以扮演的角色卻顯得態度曖

49 梁啟超，〈敬告留學生諸君〉，《合集》2之《文集》11，25。

50 梁啟超，〈政治學學理摭言〉，《合集》2之《文集》10，68。

51 梁啟超稍後更清楚地說明這些意涵；見氏著，〈政治與人民〉，《合集》3之《文集》20，7~8。

昧。在《新民說》中較早的部分，梁氏主張「道德革命」（頁15），倡導破壞（頁60~68），強調不能一味聽信周、孔和古人（例見頁75），以及明言「君有民，民見有於君。父有子，子見有於父。夫有婦，婦見有於夫」之不是（頁72）。他也批評中國傳統只重私德、不重今日國民所需之公德，明白區隔自治與中國「儒者之所矜持」，以及指責「中國人何規矩繩尺之與有」（頁52）。[52]他在強調法律治人，主張法律是人有別於禽獸的象徵時（頁72），也並不以為有必要同時在《論語》所作「道之以政，齊之以刑，民免而無恥，道之以德，齊之以禮，有恥且格」的區分上有所說明。然而，根據稍後（一九〇三年十月）開始見報的《新民說》中〈論私德〉一節，梁啟超顯得已經有所改變。[53]他注意到西方「道德之原質」有得之於宗教、法律和社會名譽等不同方面之制裁者，也表示：在缺乏這些相應條件的中國，期盼「以新道德易國民」無異於「炊沙求飯」，是而目前只能以「吾祖宗遺傳固有之舊道德」作為維持中國社會的依據。他另亦肯定中國傳統在培養個人私德上的成效（頁118），並指出私德是為公德的基礎；欲鑄國民，必以培養個人私德為第一義（頁119）。儘管如此，梁氏對於傳統道德教化的意義終究還是有所保留，並試圖去其流弊而取其精華。他試圖區分道德與倫理，以「道德」的範圍為較大，可以包含「倫理」，並且放諸四海皆準，倫理則不能盡道德，並且「或因於時勢而稍變其解釋」；所以，「謂中國言倫理有缺點則可，謂中國道德有缺點則不可」（頁132）。

那麼，要如何培養中國的舊道德？梁啟超在談起這一問題時，並未像過去說及西方時，指出宗教、法律和社會的影響，而是著眼於個人自身的修養和實踐。他極力推崇曾國藩，指其「惟以修行之極嚴謹也，故雖用權變可也」（頁134）。他更從王陽明學說中，具體抽析出「正本」

52 《新民說》中另有批評中國傳統思想與文化中重視仁（頁35），孔教之被利用（頁59~60），讀書人（頁89~90），習為禮樂揖讓而相尚以文雅（頁112）等例。

53 關於梁啟超之作〈論私德〉與當時日本思潮之可能連繫，參見狹間直樹，〈關於梁啟超稱頌「王學」問題〉，收入王曉秋編，《戊戌維新與近代中國的改變：戊戌維新一百周年國際學術討論會論文集》（北京：社會科學文獻出版社，2000），570~575。

（即真誠）、「慎獨」、「謹小」等要目，示學者以求道之不二法門（頁137~143）。梁氏在解說慎獨時，曾經談及基督教之為西方德育之源泉，其作用就在祈禱；祈禱最有力於「涵養省察克治」三者，[54]是為普通（意即共有）之慎獨法也。不過，他並未討論國人在求道或慎獨時是否也必須借助於具體的形式、或特定的軌儀。一九〇五年，梁啟超有《節本明儒學案》之作，也有《德育鑑》之作；後者選錄中國傳統德行培養之佳言，以為培養偉大人格的座右銘。[55]但是，他並未因此對於中國傳統禮教之為整體及其功能另作積極的解說或倡導。

四、制度、專制與法治

一九〇四年日本在日俄戰爭中的獲勝給予中國朝野很大的刺激。在很多人心中，如果日本能夠因為君主立憲而興起，中國也應該走同樣的道路。[56]面臨各方要求立憲的呼籲，清廷先在一九〇五年秋派遣五大臣出國考察各國憲政，再於一九〇六年秋頒佈預備立憲。梁啟超這時雖然依舊流亡海外，卻也積極投入立憲的活動。[57]他在一九〇五年應端方之邀，代為草擬考察憲政、奏請立憲、請定國是等類奏摺，逾二十餘萬言；在一九〇六年一月至八月間在《新民叢報》上先後刊載〈開明專制論〉、〈中國法理學發達史論〉和〈中國成文法編制之沿革得失〉等長篇文字和日本學者奧田義人所作〈論法律之性質〉之譯文。此後，他且一方面組織政黨「政聞社」，另方面撰文說明中國立憲應具的性質和目標。

54 梁啟超說：祈禱者「晨起而祈焉，晝餐而祈焉，夕寢而祈焉，來復乃合稠眾而祈焉。其祈也，則必收視返聽，清齊心以對越於神明……」見《新民說》，140。

55 梁啟超，《德育鑑》，收入《合集》7之《專集．例言》26，2。

56 當然，立憲的要求早在之前即已出現，例見卞修全，《立憲思潮與清末法制改革》（北京：中國社會科學出版社，2003），16~30。

57 梁啟超在清廷下詔預備立憲之後，曾經向友人表示：「從此政治革命問題，可告一段落。此後所當研究者，即在此過渡時代之條理何如」，丁文江，《梁啟超年譜長編初稿．康批梁任公詩手蹟》，冊上，212~213。

相較於早先之著眼於提倡自由，並向質疑者指出自由與法律乃是相反相成，梁啟超這時明顯地又改以建立制度為目標，力言制度其實有助於自由。他雖然還是肯定自由與民權的意義，卻已不再用力於追究或分析它們的根源和意涵。他依舊關心國民的能力與自治，但是改為在變更制度的脈絡中說明其意義。一言以蔽之，梁氏當下的努力在於追求「由秩序生自由」。他直接而明白地以自由與限制為論題，強調制度的必要及其於自由之功能。不僅如此，他在這段期間也明顯地將重心轉向歷史。他指出必須重視改變的具體條件和可能結果，主張開明專制正是今日中國所必須，並且「歷史化」（historicize）同是「設為若干條件以規律一般人之行為」的禮和法（〈法理學〉，頁42），[58]主張前者已屬於過去，後者正指向未來。

（一）制度與自由

梁啟超在一九〇六年初以〈開明專制論〉長文，在〈變法通議〉之後，再度刻意正面闡述制度的性質。梁氏這時的作法不同於過去：他改為如同社會契約論者般，由制度的根源談起，並以強調生存競爭、優勝劣敗的天演語言，針對限制與自由的關係，解說制度之所以出現及其意涵秩序所具有的功能。他的說明因此較諸〈變法通議〉一文和前此多次表達之法律旨在部勒其群的說法，更清楚增添了近代的色彩。

〈開明專制論〉一文藉由天演論述界說制、專制和開明專制的意義，把制度所以產生的原因歸之於生存競爭，以制度為有助於在競爭中求生存的工具。根據文中的說明，競爭有兩種：有存於異種類之間者，得見於人與其他眾生、文明人與野蠻人、或其他種種不同團體彼此的關係；也有存於同種類之間者，得見於人與人、文明人與文明人和個別的團體成員之間。換個角度說，則競爭又可以分為有秩序和沒有秩序的競爭；前者尤其見於同種類之間，亦即：

58 本節凡引自〈中國法理學發達史論〉部分，將隨文注以〈法理學〉並頁碼；引自〈中國成文法編制之沿革得失〉（收入《合集》2之《文集》16）部分，則注以〈成文法〉並頁碼。

> 於彼時也，其同種類之間，各么匿體能行競爭之於秩序的，則其對於異種類之競爭必獲優勝，否則劣敗。何以故？必有秩序然後彼此之行為，可以豫測其結果而不至衝突故。必內部無衝突，然後能結集以對外故。（頁 15）[59]

然而, 秩序雖然有此作用, 卻不是相關成員自動自發的結果。梁氏指出：強制乃是必要, 而制度正是以強力造就秩序的表現；無制度則社會無以生存, 是而「雖曰『強制者神聖也』可也」；先前之以為人類不待強制而得和平發達, 實是因為對於歷史和自然的理解有所不足（頁15）。

梁啟超在關懷制度即秩序的脈絡下, 並且特別針對制度所具有之束縛和保障自由的功能, 以權力、形式和自由三者之間的關係闡釋制度的要義。用他的話說, 亦即「制」為：

> 發表其權力於形式，以束縛人一部分之自由者也。以其束縛人自由，故曰裁制、曰禁制、曰壓制。以其所束縛者為自由之一部分，故曰限制、曰節制。以其用權力束縛，故曰強制。其權力之發表於形式者，曰制度，曰法制。（頁 14）

梁氏在作更詳細的說明時, 一方面強調制度所能限制的只是一部分自由, 而不是全部之自由；最野蠻的專制也只能如此, 因為「意志之自由, 終在所制之外」（頁14）。另一方面, 他試從制度旨在調和人類社會原有不平等關係的說法, 解釋強制組織之保障（個人）自由的功能。梁氏聲稱：人與人之間的不平等是強制的根源, 而非反是；辯說「強制者, 對於社會雖神聖, 對於個人則蟊賊也」其實是只知其一不知其二。一反他過去之傾向於主張人本平等, 並鼓勵大家努力向上, 梁氏這時轉而表示：不平等是人世之必然, 縱然沒有強制組織也有不平等的現象。他說：

> 社會之有強制的組織，其性質原所以干涉社會中諸種不平等之關係。但其干涉也，時或以「人為淘汰」之作用，助長其不平等者，使益趨於不平等，雖未始無之。要其普通所行，則多以調和不平等者，而使之漸趨於平等，有斷然也。（頁 15）

59 本節凡引自〈開明專制論〉（收入《合集》2之《文集》17）者，將僅隨文加注頁碼。

梁氏這時或是希望藉由制度調和論，指出制度在時人（特別是革命黨）所關注的「自由」上有其貢獻。但是，如同下述，制度旨在調和並兼以保障個人自由的考慮，在梁氏的主張中其實只得扮演次要的角色。

梁啟超並未解釋吾人如何得知（或得證）制度旨在調和或干涉社會中諸種不平等之關係。他也並未注意到，「調和社會不平等使趨向於平等」與「建立秩序俾以調和內部競爭」，兩者未必能相等同；制度是否旨在調和社會之不平等關係，將決於其所建置秩序之性質。更重要地，梁氏雖然企圖從制度旨在干涉社會中的不平等關係出發，說明制度之於保障自由的功能，但是他真正願意賦與自由之重要性卻仍是相當地有限。他在說明制度之於自由之關係時曾經指出，若無制度則強者無所限制，「弱者遂無術以自存」；易言之，就弱者而言：

> 有強制的組織，則個人之自由，雖不得不視前此為較狹，而在此狹範圍內，能藉強制之保障，使其自由之程度，視前此反更確實利害，正相抵也。（頁 15~16）

可是，果真如此，則強者何以願意接受此等限制？梁氏並未這般提問，不過他顯然意識到這一問題，並且指出：就強者而言，則「前此不過為事實上的行為，及得強制的組織，而始變為適法的行為」（頁16）。

梁啟超的說法帶出了一個重要的問題：制度是否其實正是強者正當化其壓制弱者的方式？是否必須追究所謂弱者所得保障之自由，究竟是什麼樣的自由，才能說制度意在「調和」原有不平等之關係？梁氏這時或是因為力求強調制度無論如何是自由的保障（例見頁19~20），而明白地表示弱者所得自由之多少不是關鍵。他並且以征服者與被征服者之間的關係為例說：「被征服者之地位，無論低微至若何程度，但既有強制的組織以為保障，則固能立於其所立之地位。此所謂調和的也」（頁17）。從現代重視個人及其基本自由的角度來看，梁氏筆下的「調和」其實很可能只是（或成為）「固定」社會上原有的不平等關係，並且在理論上無法提供所謂弱者「正當地」抗拒既有秩序的理據。誠然，梁氏無意以制度旨在調和的說法，文飾強者或征服者之強力統治，也並非無視於濫用權力的結果。但是，他用以面對這些問題的方式不在強調

保障個人自由的重要性，而在說明專制政治可以有其正面的功能。事實上，他的開明專制論意欲指出：在若干條件下，人民擁有自由將是弊多於利，中國當前之需乃是開明專制。

（二）開明專制

在梁啟超的「開明專制說」中，制度實為中立的工具，得以為善或為惡將決於掌握和控制制度的權力。值得注意的是，他這時雖然強調制度的重要性，卻試圖把當前中國的問題定位為不在既有制度的專制與否，而在當權者之開明與否。梁氏在界定「制」為「發表其權力於形式，以束縛人一部分之自由者」一說時，已經明白具有主權者（the sovereign）的理念。他說：發表權力者「專指立於社會之上的權力」，指「行使統治權之法人」，而非謂社會上個別的成員（頁16、18）。此等權力所從出者誰，是為決定其是否為專制的依據；所求是否以國家利益為目的，則是判定該權力是否開明的基礎。

根據梁啟超的說法，國家之中有「制者」與「被制者」（此為梁氏文中用詞，今日往往作「治者」與「被治者」），制者所訂之形式即為「制」；專制與否係就制者而言：

> 制者全立於被制者之外，而專斷以規定國家機關之行動者也。以其立於被制者之外而專斷也，故謂之專。以其規定國家機關之行動也，故謂之制。（頁 19）

在此定義之下，專制中之制者非只限定於一人，可以為一人或二人以上，要者在於國中是否有人只為制者（或只為被制者）；若是「人人皆為制者同時人人皆為被制者」則是「非專制」（頁17）。至於專制和非專制的重要意義何在？梁啟超強調「不能以侵奪人民自由與否，以鑑定政治之良不良」（頁22）。也就是說：專制未必即是劣政，此中「良焉者為之開明制，不良焉者謂之野蠻制」（頁21）。至於良與不良則以梁氏所謂「國家立制之精神」而定。國家立制之精神在於：

> 正定各個人之自由範圍，使有所限而不致生衝突者良也。雖有所限，而仍使之各綽綽然有自由競爭之餘地，而不妨害其正當的競爭

> 者良也。抑或雖妨害其正當的競爭，幾奪其自由之大部分乃至全部分，而其立制之精神，乃出於國家自衛所萬不容已，則亦良也。（頁 21）

依照這般標準，則所謂「野蠻專制」係以專制之主體的利益為標準，「開明專制」則以專制之客體的利益為標準。[60]同理，非專制也可分為兩種，野蠻的非專制（內戰前的美國可為例）和開明的非專制（頁22、21）。國家所最希望者，在其制之開明，「誠為開明，則專與非專，固可勿問。何也？其所受之結果無差別也」。梁氏表示非專制唯有之優勢在於「得開明制也易，既得而失之也難」（頁23）。他並未具體說明之所以如此的原因。

梁啟超的開明專制說中有兩項值得注意的看法。一、「非專制」（或即一般所說的民主共和）未必一定帶來可欲的結果。二、中國目前應以開明專制為邁向君主立憲之過渡，立憲共和必須期之於未來。他以具體事例說明開明專制在歷史上曾有之成果，指出立憲共和的形式可能有的弊端，並解釋中國當前之所以不能以立憲共和為立即的目標。綜合他的看法，亦即：中國今日無法不經由革命而建立立憲共和，但是革命所將帶來的卻是專制或者亡國（頁50~75）；唯今之計「既萬不能行立憲共和制，而國家又非可以專制終也，則所餘者唯有君主立憲之一途」（頁77）。然而，君主立憲亦不能一蹴而成：「人民之程度未及格」、「施政機關未整備」，實是中國眼前無法逕行君主立憲之原因（頁77~82）。梁氏相信在這樣的情形下，中國當以開明專制為立憲之預備。不過，他在文中並未依原擬的綱要（頁50）對如何實行開明專制多作說明。

（三）禮治與法治

梁啟超在〈開明專制論〉後，緊接著刊行〈中國法理學發達史〉討

60 在此，梁氏已經意識到追求國家利益和追求全體人民之利益可能是不同的兩件事（頁23~24），而他較為重視的很可能即在前者。

論法治的重要性。[61]他以天演論述重申法治主義是為中國當前所必須。他說：

> 逮於今日，萬國比鄰，物競逾劇，非於內部有整齊嚴肅之治，萬不能壹其力以對外。法治主義為今日救時唯一之主義。立法事業為今日存國最急之事業。（〈法理學〉，頁 43）

更重要地是，梁氏主張從重視歷史的角度解說中國應如何建立法治。他一方面強調法律不是創造的而是「發達的」，其淵源可以溯至國家成立之前的慣習；另方面則指出中國在借取西方法治之長來補己之短時，不可不深察國人之心理和社會需要而「惟適是求」（〈法理學〉，頁43；〈成文法〉，頁5~6），也不可不深究中國法理思想和成文法的歷史。相較於早年在〈變法通議〉中強調翻譯西方法律的重要性，梁氏這時另作〈中國法理學發達史論〉，說明先秦諸子相關於法的主張；又作〈中國成文法編制之沿革得失〉，歷數各代典章規範的重點與特色。同時，梁氏在說明中國法理思想和成文法時，雖然如同過去般指出中國的法思想有其值得正視之處，所肯定和強調的卻已不再是儒家大同的理想，而是先秦儒家、法家關於法制曾有的思維。[62]他具體讚譽法家之說，並以之與他所理解的西方法治主張相發明。尤其值得注意的是，梁氏這時不僅積極倡導法治，並且清楚地將禮治（或禮治主義）概念化、歷史化和問題化。[63]

梁啟超的主張言其大要，即是：人類之所以能有群性，在於具有「大我之普通性」（亦即西方所說之理性）（〈法理學〉，頁47）。人類欲

61 〈開明專制論〉的最後部分和〈中國法理學發達史論〉的第一部分同見於《新民叢報》77期。

62 梁啟超稍後（1909）作〈管子〉文時，且曾以管子為世界「最初發明法治主義以成一家之言者」，並將管子的國家起源論與霍布士所說相比擬。見氏著，〈管子〉，收入《合集》7之《專集》28，12。

63 梁啟超的禮、法主張與當時日本的相關討論有密切的關係。他在〈中國法理學發達史論〉中不僅引述先秦諸子，而且引述日人；在〈中國成文法編制之沿革得失〉的序言中，更明白舉列日文參考著作。梁氏這時究竟如何應用日本思想界的資源，至今仍有待進一步的探索。

多而物寡，無分則爭，法制因此「決不容已」。法制之成立有賴於智者和眾力相合；

> 蓋當社會之結合稍進，則對內對外之事件日賾，其間必藉有智術者或有膂力者，內之以維持社會之秩序，外之以保障社會之安寧，於是全社會之人德之，而其功名成焉。（〈法理學〉，頁 48）

至於法制所包含的統治形式則有多種（〈法理學〉，頁92），禮治與法治只是其中的兩項；它們雖然有的時候是名異實同的說詞（例見〈法理學〉，頁45、74、81），嚴格區分還是有其必須正視的差異。梁氏相信，從制裁力的性質來看，人類社會的進程可以歸之為：由家族進為社會，由社會進為國家，由愛治進入禮治，由禮治進入法治（〈法理學〉，頁48）。其間，禮治屬於社會的階段，法治屬於國家的階段，由禮治進至法治之關鍵性改變，即在於制裁的強制性。[64]梁氏在說明這一過程時，引述日人小野塚的說法：

> 洎夫內部之膨脹日增，對外之競爭日劇，於是社會之組織，分科變更，而強制的法規起焉。強制法規既具，不可無統一之之機關，群中之優秀者，則膺其任而執行之。（〈法理學〉，頁 49）

換言之，國家之所以形成源自社會變化所引發嚴格規範之必要，為求嚴格規範則需以有組織的強制力為後援；這一強制力的基礎則是國家的主權。

梁啟超依照制裁力的性質將禮治和法治區分與「歷史化」的作法，同樣見於他關於中國禮、法思想的討論。在他看來，中國自三代以降「純以禮治為尚」；及至春秋時期，禮治主義弊端頻現並引起諸子的攻難：道、墨兩家以其束縛過甚，繁縟難行；法家則病其干涉程度不足。其中，儒、法的主張有所不同：儒家禮治的制裁力是社會的，不具強制力，其

64 梁啟超另曾引述日人穗積陳重的說法——根據人群智德（或抽象能力）發展的程度，解說禮治的特徵——以其說禮治之起源、發達與得失「殆無餘蘊」（〈法理學〉，78）。不過，梁氏並未就其中關於禮之為人類抽象能力發展之前所倚重和倚賴具體的器械形式等項議題，多作說明。此外，梁氏也曾就儒、法思想指出，早先禮用以規範本族（或貴族），刑則施於外族（平民）（〈法理學〉，83；〈成文法〉，7）。但是，這些說法並不影響他針對制裁力的性質區隔禮、法的方式。

執行專恃個人的道德責任心，故只能作不完全的制裁；相較之下，法家的法治則訴諸國家的制裁力，

> 國家既有強制的性質，可以行完全制裁，故不可徒恃道德責任心為國民行為之規律，非惟不可恃，抑亦不必恃也。……夫人類之相率而組織國家，誠以不完全之制裁，不足以確保秩序而增進幸福，而思有所以相易也。（〈法理學〉，頁 88）

然則，法家的制裁力是否有其限制？梁氏深知中國歷來對於法家的批評，也意識到西方法治與專制之間有其別異。他因此特別聲明：法治雖然意涵強制性制裁力的運用，卻並不等於權力的絕對化。梁氏以法家法治主義對照勢治主義時，強調「勢」意指權力，並另就權力之性質限定法治主義的意義。他說：

> 法治固萬不能舍權力，然未有法以前，則權力為絕對的。既有法以後，則權力為關係的。絕對的故無限制，關係的故有限制。權力既有限制，則受治於其權力下者，亦得確實之保障矣。（〈法理學〉，頁 89）

梁氏藉此宣示，法家並非主張君權無限說；只是，君權之限制來自於自己，「自限之，自制法而受限於法」。那麼，君權是否真能（或者如何而能）經由自限而保障受治者？梁氏這時只是就君王的用心，指出法家有「明王任法去私」的主張（〈法理學〉，頁90）。他因此又一次地把法治的問題轉往個人的自治。

梁啟超的概念化、「歷史化」、和問題化禮治，嚴重地挑戰了中國傳統禮教的地位。他在思想界中天演論方興未艾之時，以進化說明法治的必要和進步性、和禮治之無法面對當前的問題；不但試圖在先秦法家和西方法治主張之間找出親近性，而且認為中國歷史的變化恰能印證今日法治之必要。依照梁氏的說法，由於貴族專橫，非以嚴正之法治不足以維持一國之秩序，以及由於兼併盛行，非富國強兵不能立於物競界，法治主義在春秋時期首先應運而起，並終而大盛於戰國之末（〈法理學〉，頁91~92、69）。只是，法治主義雖然佔有一時的優勢，卻因為時人崇古觀念甚重，和法治主義主張團體的利益過甚，遂而「退化後

退化」，迄今且至於固有之法系將成殭石的地步（〈法理學〉，頁42~43）。梁氏這時篤信社會發展有其特定的階段。他認為中國這般從禮治至法治、再回到禮治的變化，正是當前問題的關鍵，也正指出中國進化至法治的必要。在他的論述中，禮治主義、中國歷史的特徵和中國當前缺乏法治的困境，三者已經緊緊連結在一起。

梁啟超在「歷史化」禮治的過程中，雖然也曾提及禮、法所具有的社會功能，卻不曾試圖從這一層面思索禮在現代世界中的意義。如果社會的進程確是由禮治進至法治，則應禮治之不足而興的法治，將完全取代禮治的功能，還是將與禮治分庭而治，各有其司？梁氏曾表示，《漢書．刑法志》中「言禮治與法治，異用而同體，異流而同源，且相需為用，莫可偏廢。此誠深明體要之言」（〈法理學〉，頁50）。不過，他並沒有因此肯定禮治在現代可能有的地位。誠然，梁氏對於他所理解的法治的功能也並非全無保留。他曾經在討論中國儒、法思想時指出：法家由於重視團體的利益過甚，遂至蔑視團體成員的利益，「雖能救一時之敝，而於助長社會發達，非可久適。其道不愜於人心，雖靡舊說之反對，勢固將敝」（〈法理學〉，頁43）。他且曾表示：法家以為只需法律、不需道德，實是法治主義在中國衰微的原因之一；即使今日法治國家也不能以法律作為維持社會秩序之唯一器械。他說：

> 法律與道德相互為用。……故近今法治國之法律莫不採人道主義，雖謂法律為道德之補助品焉可也。然則謂有法律而可以無道德焉，其不當也明甚。謂有法律而不許復有道德焉，其滋不當也明甚。（〈法理學〉，頁 93）

儘管如此，梁氏還是無意重新檢討禮的內容與意涵。他重視道德，也明白提及儒家所說「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」，但是並未因此省思道德和禮之間的關係。[65]

65 梁氏曾經於考慮國家在物競天擇世界中的命運時，指出儒家的國家論不如法家所說高明。他雖然一度說，儒家之重禮乃是「欲以專適用於貴族之法律（即禮）擴其範圍，使適用於一般之平民」（〈法理學〉，82~83），卻也並未循此角度思考禮所可能具有的現代意義。

梁啟超在如此強調法治的情況下，一方面檢討中國過去自有之法律，另一方面則積極主張立憲，並一度期望以開明專制為通往共和的過渡。然而，他在肯定秩序與制度的優先性考慮中，雖然強化了法律與立憲的重要性，卻也不再追究法律的性質與終極目的這些理論性的問題。法治的意義除了制訂法律和依法治理之外，是否尚有其他理論上或實踐上應該注意的事項？法治與法律的自治之間具有那些連繫？中國是否能夠不考慮自由和法治的理論問題，而直接經由學習和模仿西方的立憲和開國會等運動，成功地移植西方自由民主的政治體制與實踐？梁氏曾說：

> 在諸法樊然殽亂之國，而欲助長立法事業，則非求法理於法文以外，而法學之效用將窮。故居今日之中國而治法學，則抽象的法理其最要也。（〈法理學〉，頁 42）

不過，梁氏在接下來的日子中，改為積極倡導立憲。或即由於他以為立憲已屬可能，並且將力氣用在辯解立憲之相對於革命的意義和推動實際立憲的活動上，他終究不曾仔細辨析（遑論強調）前述這些雖然重要，但是當時多數中國知識分子不曾注意，並且迄今都仍屬不易回答的問題。

五、結論

梁啟超自戊戌變法以降，曾經運用不同的政治語言討論自由與限制相關問題。如同前述，梁氏在戊戌變法期間，以中國傳統論述為基礎，倡導變法的必要和學習西方法律的必要，以期經由改變制度，提供個人之能力發展並得見用於現實的機會。他這時對於自由、中國傳統禮教和法律大抵皆持正面態度，但是並未多所著墨，更不曾注意自由、禮、法三者之間是否有必須理清的糾結和問題。梁氏真正開始注意及自由與限制之間的關係，主要在於一八九八年秋天戊戌變法失敗之後。相較於早先之從西方所見人民參政的事實理解自由的意義，梁氏自此及至於積極

參與立憲期間，嘗試從根本處說明自由與限制的性質與意涵，並從極力推崇自由，幾經轉折，而至於極力維護限制的價值與功能。他在這段時間的思想特徵，既是天演論述和新民論述的結合，也是權利論述和良知論述的結合。其中具體的內容與變化，約可分為三個時期說明。

梁啟超在一八九八到一九〇二年之間，傾向於強調自由的一面。他原則上不主張天賦人權，並且開始藉由來自西方的天演論述，指稱自由即強權、即個人權力之運作與擴大，其界線定於權力相峙的結果。一九〇〇年春，梁氏直接且明白地從維護自由的立場，辨析自由與限制之間的關係。他不僅主張爭取自由，更希望經由恰當的限制（例如：與自由看似相反實係相成的法律），多得自由之利（例如：反抗傳統三綱般不應有的規範）而少其弊（例如：義和團般的行為和組織）。一九〇二年以降，梁啟超篤信個人自由的理念開始動搖，並終於決定有必要重新界說個人的自由與權利。他開始強調限制多於自由，並在天演論述所界定的個人權利和自由之上，添加了良知、法律和利群的要求等等限制。只是，梁氏這時雖然運用中國傳統的倫理概念，也在相當程度上認同傳統在私德上的要求和成就，卻並未對於中國傳統禮教的積極功能作一比較整體性的正面評述。他之倡導法治所具有箝制與限制的意義，雖然有保護個人自由與弱者的用意，卻未能同時思索如何在法律的內涵和實踐方面、如何在利群的前提下實現這般用意。到了一九〇六年前後，於清廷似乎願意立憲的情況下，梁啟超更進一步強調限制的重要性。他雖然表示制度有助於競爭與保障自由，但是主要的關懷卻是明顯地落在前者，乃至於主張開明專制適為中國今日所必須。他另將禮治和法治區分為兩種不同的政治秩序；禮治在人類演化的進程中，終將（也應該）為法治所取代。

梁啟超這些相關於自由與限制的考慮，不僅反映出他個人的思維取向和特徵，尤其重要的是預示了中國思想界相續而有的現象及其問題性。舉例而言，梁氏雖然在個人舉止行為上仍舊遵循傳統禮教中許多的規範，卻無意也無法為禮教重建牢固的基礎。他越來越清楚地貶抑禮和頌揚法的傾向，和稍後提出之「歷史化」禮治的作法，對中國傳統禮教世界的崩解起了推波助瀾的作用。自此而後，在日益激烈的反傳統思潮

和社會實踐之中，貶抑禮而頌揚法，以及將禮治視同為過去的、守舊的，這兩種現象逐漸地成為中國思想界的主流。梁氏倡導新民德，後起的思想家也不無重視倫理和道德的主張，但是他們針對倫理和道德如何而能有力地在政治上保護個人和國家利益這一問題，所提出之訴諸個人自我要求和建立法治的辦法，卻顯得在現實中無所用力。

如何重建道德的權威性和如何重建禮（或是「文明」等其他不同於法的行為規範）的影響力，無疑是近代西方文化影響之下的世界性問題，而不是中國獨有的問題。不過，近代中國的反禮教思潮和歷史化「禮」的作法，使得知識分子在面對這些問題時倍增困難。百年以來，無論是衛護或反對禮教的主張，都傾向於將「禮」和中國傳統之間建立起不可分割的連繫；這一傾向在全面性反傳統的意識形態的影響下，難能將「禮」視為人類社會中共同的問題（無論其是為公共權威的部分來源、修養人格的途徑、或文明的行為規範等意義），重新思索其現代意義。不僅如此，從梁啟超的思想中也得以看出，近代中國知識分子在否定禮的同時，延續了昔日禮治世界之傾向於從道德或人格修養上理解和解決政治問題的思維模式，[66]並從而更加深了近代中國所需面對禮教相關問題的複雜性。[67]梁氏等人將限制統治者的力量繫於個人的自我要求，形同於回到傳統中國政治主張的訴求。然而，在禮教秩序瓦解，以及反傳統和反禮教思想瀰漫的社會氛圍中，這一訴求由於既缺乏社會現實也缺乏思想文化的支持，所得領導或規範政治的力量，將顯得比過去更為微弱；統治者大可無視於這般個人倫理自治的要求。

當然，梁啟超這時已經明確提出法治等改變既有制度的主張，希望從制度面上面對部分無法求諸於個人的問題。然而，在近代思想界貶抑禮和頌揚法的形勢中，法治非但不曾在中國建立起真正的權威性地位，

66 關於這一思考模式的表現方式和歷史根源，參見Lin Yü-sheng, *The Crisis of the Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979), chaps. 1-3。

67 關於梁啟超之以個人自治為法律自治的主張在面臨政治問題上的困境，參見拙著，〈自由與自治——梁啟超政治思想中的個人〉，36。

並且不時淪為政治勢力的工具。這個現象及其成因迄今仍有待學者釐清和梳理。值得注意的是，從思想方面看，梁氏的法治主張顯示出，他在貶抑中國既有禮教和禮治的同時，未能賦與所擬建構的法治足夠獨立於（遑論監督）政治勢力的個性。一方面，梁氏由於並不認同個人自由有其絕對重要的地位，也就難以借助於西方社會契約論中以個人自由為優先的立場。他雖然試圖以中國傳統之良知良能說作為個人權利思想的基礎，但是卻因同時將法律自治的概念轉為個人倫理的自治，以致於既無法真正得益於法律自治的理念，並且仍須面對個人倫理自治如何發揮實際政治作用的困難。另一方面，梁氏多次把法治與中國傳統法家的主張相等同，並強調政治和法律係以國家利益為目的。然而，如何界說國家利益？如何避免其他力量以國家利益為口實？如何區分法治和法律之為政治勢力的工具？梁氏希望能以立憲和開國會等措施，和以強調道德（特別是公德）在政治上的重要性，來面對這些難題。然而，這些針對制度和個人所提出來的要求，是否足以達致這些目的，實有疑義。就制度性要求而言，較之於既有的君主政體，立憲和開國會等一般所接受為民主的形式或表徵，有可能只是把一個專究私利的統治者，換成一群自以為是的統治者。梁氏如同西方社會契約論者般，清楚地意識到民主的形式可能帶來「野蠻專制」的結果。但是，他只能主張在一般人民還沒有能力作出正確或恰當的決定之前，暫時由有知識（或有相當社會和文化地位）者參與立憲或獲得政權。至於這些立法者將制訂出什麼樣的法律，又如何擔負起建立自由民主制度的大任？梁氏無法在理論上提出有效的規範性原則以為思考或檢證之依據。[68]他所肯定和認同的自由、自治、法治、和道德，由於無法從中國傳統禮治和西方近代社會契約論獲得制度和思想上的奧援，所能提供的往往滑落為抽象概念，更甚於具體的內容或價值。這些抽象概念並且由於放在特別突出國家利益和個人倫理自治之重要性的論述脈絡中，而很可能被政治勢力重新詮釋，乃至於藉由群眾運動或立法和司法過程而異化為壓迫個人的工具。

從歷史後見之知看來，梁啟超在流亡日本期間貶抑禮而頌揚法的主

68 當然，這並不意涵如果有了這些原則，就能解決中國建立法治的難題。

張，既是因應於西力入侵的政治形勢而起，也在無意之中助長了政治議題和政治勢力在中國社會得以扮演的角色。辛亥革命之後，來自中國傳統和西方世界對於個人的關懷雖然得以散見在思想界和社會實踐之中，卻終究難成具體的力量；它們不但在實質上無法抵擋政治的壓迫，在理論上也難敵由政治現實和政治勢力所界定的價值和要求。換言之，在中國傳統禮教秩序已經動搖，和擬借取之西方法治秩序未得真正建立之時，中國傳統秩序中道統和治統間的緊張性已經失卻，但是新的以個人為本位的人文精神和政治秩序始終都無法確立。近代中國知識分子在試圖改變現狀的過程中，如何面對自由與限制各自可能的利弊？如何面對變法與新民之間的抉擇？如何面對群己之間的認同？如何面對國家機器的擴張，和如何區分國家、國家機器，以及統治者的利益？在回答這些問題上，是否需要嚴謹的論述和形上的基礎，還是只需針對現實的問題作當下的因應？凡此種種迄今已經成為現代社會共同必須正視的議題，梁啟超在百年前的思維與主張，業已透露出它們在中國出現的可能樣貌及其中隱涵的困境。另若從追求自由民主的角度而言，則如何在國際競爭和衝突的局勢中，藉由公共的力量保障個人自由，並且抗衡由國際和國內政治勢力和政治現實主導（乃至於扭曲）社會價值和個人抉擇的趨勢，更是他留給當代中國知識分子繼續審慎省思的問題。

（責任編輯：王安泰　校對：吳書萍　徐乃義）

Liberty and Constraints:
The Individual, the *Li*, and the Law in the Thought of Liang Qichao

Yang, Chen-te*

Abstract

The issue of liberty and constraints had been embodied in two major concerns of modern Chinese political thought. One was the conflict between the *li* 禮 (rituals) and the individual, and the other the position of *li* vis-á-vis the law. The writings of Liang Qichao in the period of 1898-1906 clearly illustrate these concerns and the problems involved. This essay, therefore, aims to explicate the ideas of Liang during these years, who had changed from emphasizing the need for liberty to advocating the value of law, from understanding right as might to attributing the idea of right to *liangzhih* 良知 (conscience), and from endorsing the *li* to arguing for its replacement by the law.

In the process of such changes, Liang reinterpreted the idea of political self-rule in terms of ethical self-mastery; he, thus, had to face the same political predicament of the traditional Chinese literati. In addition, while Liang failed to articulate the distinction between a liberal democracy and the simple majority rule, he provided no theoretical basis for justifying the independence of law from politics and for protecting the individual. He in this way unconsciously fostered the increasing dominance of the political in modern China. Last, by promoting the law and debunking the *li* with an evolutionary rhetoric, Liang helped launching the modern Chinese iconoclastic movement in its early stage.

Keywords: Liang Qichao, the individual, liberty, right, self-government, self-mastery, rule of law, the *li* (rituals).

* Associate Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.