

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十四編

林慶彰主編

第28冊

梁啓超道德主義思想研究

梁台根著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

梁啓超道德主義思想研究／梁台根 著——初版——新北市：花
木蘭文化出版社，2012〔民101〕

目 4+288 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十四編；第 28 冊）

ISBN：978-986-322-038-1（精裝）

1. 梁啓超 2. 學術思想 3. 道德

030.8

101015394

ISBN-978-986-322-038-1



中國學術思想研究輯刊
十四編 第二八冊

ISBN：978-986-322-038-1

梁啓超道德主義思想研究

作 者 梁台根

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2012 年 9 月

定 價 十四編 34 冊（精裝）新台幣 56,000 元

版權所有・請勿翻印

梁啓超道德主義思想研究

梁台根 著

作者簡介

梁台根

現任韓國翰林大學中國學科副教授，國立中山大學中文系博士。曾任中央研究院近代史研究所博士後研究員，韓國翰林大學 HK 研究員。研究領域為近現代中國政治思想與學術思想史，近現代東亞知識轉型與交流史，近現代台灣文化與文學。

著作：《中國近現代思想史上的道德主義與智識主義》，〈中國與西方之間——胡適自由主義中的傳統性與現代性〉，〈1980 年代中國文化熱再現——回顧 80 年代現象為線索〉（韓文），〈現代教育體制內「韓國之儒學」的研究與隱憂〉，〈近代西方知識在東亞的傳播及其共同文本之探索——以《佐治芻言》為例〉，〈多重殖民經驗與台灣民族主義〉（韓文），〈透過葉石濤重看「強迫的文明」殖民地台灣與「台灣文學」〉（韓文）等。

提 要

在某種意義上言，本文是研究傳統中國思想史上，「道政合一」架構解體過程中，在清末民初思想界，尤其梁啟超重視道德的思想態度為對象。這或許也可稱為「重德思想」或「德性主義」，以傳統思想術語而言，即是「尊德性」脈絡，與中國思想史中「道問學」傳統之「重智思想」或「智性主義」相對。由於學術界已經廣泛使用「智識主義（intellectualism）」稱謂中國思想本身的「重智」脈絡，是故與智識主義相對，本文不妨試以「道德主義」稱謂梁啟超學術此種思想內核價值之特色。並且，為避免道德主義一詞可能與歐美思想傳統中 moralism 一詞，發生定義與概念混淆，特再加上「思想」兩字，表示兩者之間不同思想脈絡與指涉意涵。

廣義而言，「道德主義」/「智識主義」，當然可包括所謂強、弱、泛化的各自思想趨向，但狹義而言，也是在本文採用的概念範圍而言，它們與所謂強弱泛化的概念有明顯區隔，本文所討論的「道德主義」/「智識主義」，相較於泛化概念，是更為開放的溫和思想路線，即使堅持各自思想態度和趨向，仍能包容並重對方的思想態度。這一「道德主義」/「智識主義」構圖所指涉範圍，乃是一種相對地思想態度和趨向之不同而言，即使互為攻防，也只是說明本身不可偏廢的重要性，並不至於排斥對方，更不可能成為反智主義（anti-intellectualism）或反道德主義（anti-moralism）。

梁啟超對人類「善良意志」、「良知」以及「自由意志」，不但流露出相當濃厚的關切，並且充分節制其範圍。梁啟超對「善良意志」的肯定和對道德無限擴張的節制，自由意志與理性相輔，道德與科學互為相緣，以及國家民族羣已相諧等觀點，在某種意義上言，不但相當巧妙地迴避單方面過分重視個人或集體，可能引發的諸多危險，即羣已疏離（原子化），或羣已衝突（甚至羣體壓迫個己），而且能透過道德主義化解極端個人主義（individualism）和集體主義（collectivism）思想趨勢之危險。以上諸多觀點，都能證明，梁啟超道德主義思想之複雜面向和獨特性，當然，他與「道政合一」傳統的解體，或新儒家泛道德主義思想重構，有著相當顯著的差異。他的道德主義思想，在中國思想史脈絡而言，是一種突破，也是一種整合，不但充分表現現代學術民主素養，更為儒家道德主義思想，鋪陳出新境。

由此我們可整理出簡明的概念範圍，即是本文梁啟超道德主義思想，不但不是指傳統儒家思想之「道政合一」領導政治思想之道德絕對主義（moral absolutism），亦不是「意識形態」化的泛道德主義（pan-moralism）、更不是與唯科學主義（科學萬能主義；scientism）相對立。本文將更清楚指出梁啟超的「道德主義」非盧梭式反智主義（anti-intellectualism），而是道德與科學互為相輔相和相緣架構中強調道德的重要性，其修養亦非單靠靜心養氣而完成，必須經過思想和學術相和相緣架構中，循序漸進而完成。依據梁啟超不斷注意公德、私德、德育、道德力量、道德良心力量、道德意志等關注點，我們即可瞭解其道德主義思想的具體關注從未間歇，但它不是一種硬性的體系或理論結構，也不排擠知識或科學，更非盧梭式反智意識形態，而只是在智識和道德之間的本末次第上有長期和核心價值式的思考和思想態度。

梁啟超的道德主義，即使介在傳統「道政合一」解體和新儒家「泛道德主義」重構之間，有著線性關聯脈絡上不可缺少的重要意義，卻與他們兩者有著明顯的不同趨向，或許這是現代中國思想，從傳統注重「功夫」和「本體」的思想資產，轉化為現代道德主義或其他思想脈絡發展的思想史歷程。這不但是一種重構傳統思想的嘗試，也是供給我們現代學術研究可參考的思想整合和創新途徑。清末民初乃傳統政制和思想本身，經歷著重構進程，內外羣己衝突越演越烈，極度混亂的危機，挫折和希望中的掙扎，促使思想解放和建構的不斷努力。

或許人在解體和重構的過程之間，才能真正享受思想自由和活潑氛圍，發揮個人思想的無限潛能，因為一旦只要新的制度重整完成，正表示人們從傳統鐵籠中，走進另一思想體系和制度的鐵籠。正因如此，我們或認為梁啟超道德主義思想，即是傳統與現代的媒介，但是更正確的說法，應當是兼顧傳統和現代，更是為未來提供創新新局之有利基礎。

本文研究重點之梁啟超，由於在個人修養上深受中國「尊德性而道問學」、「內聖」傳統之涵育，強調個人道德人格修養的重要性，如此讓他得能在盛行於清朝的「道問學」風潮上，以儒家智識主義傳統為基礎，同時統合西方學術思想傳統，在這個進入科學時代的思想潮流中，為個人之道德人格修養與知識能力關係另闢出思想領域，謀求兩者之間的合理調和。因此，若在本論文的探討中，能夠銜接明清以來中國學術思想和中國啟蒙思想之關聯性或其影響深度，則在中國學術思想史上，一方面可彌補其傳統與現代之間的分界，另一方面藉由中國啟蒙思想家之東西方思想的整合，進而拓展現代學術思想發展的視野和方向。

在本文中想釐清的是中國啟蒙思想家之間的思考邏輯和爭論焦點，不是單方面地受到西方學術思想的影響，並同時在其思想深層確是保持著他們各自的思想傳承。這將是本文中會加以討論的主要問題之一。基本上，本文盡量採取梁啟超的文本內證，為主要研究材料，由此在梁啟超思想中理繹出一條解決梁啟超思想課題和問題的途徑。再以其思想內核「道德主義」為基準，與其思想史上對立面的「智識主義」之間爭論點的探析為輔佐方法，進一步顯示出梁啟超「道德主義」思想的核心意涵，如何從傳統「義禮」架構中拓展出自由權限和公理公法結構。

為方便對梁啟超一生思想轉變作細部觀察，本論文之討論是以時間順序安排，而其內涵大致圍繞三個部分。一是梁啟超《新民說》為主，梁啟超旅居日本期間，他的道德主義思想建構過程；二是從對立面即智識主義的角度，瞭解梁啟超道德主義的思想位置，在此比較過程中，本文借用福澤諭吉、嚴復和胡適等人為某種意義上的代表進行討論；最後，在以上的討論基礎上，透過梁啟超與歐美思想之間的比較討論，理繹出梁啟超道德主義思想之具體意涵及其在思想史上的意義。

梁啟超從傳統儒家學術思想中，以道德為其思想之基點出發，在國際民族帝國主義盛行之時，為傳統思想之道德價值尋繹一條出路。單方面強調智育和科學之潮流，漸次盛行之時，以德育之提倡彌補智育之缺口，導引人們尋回自我本性，使人反躬自身發顯道德良知，希望人們

發現人生最大價值和意義所在。如穆勒所擔憂的社會制衡之力量都無效時，我們人類能依靠的唯一對象，即是道德良心之力量。梁啟超不同於胡適，不相信科學能使人擁有完整的道德信念、道德良知，而道德必須經由德智相和相緣架構中，嚴格進行道德束身才能完成。這不但是梁啟超提供給我們的他的憂慮和解決方法，更是我們值得考慮之入學教育途徑之一。

最後，我們也透過盧梭、孟德斯鳩、康德、黑格爾等人的思想，尤其以 Conscience 與 Science 角度以及孟德斯鳩、托克維爾、黑格爾的中介社會功能為基礎的自由主義傳統，與梁啟超道德主義思想相比較，由此對照出梁啟超思想的理論架構及其位階。當梁啟超認為「人類所以貴於萬物者在有自由意志、又承認人類社會所以日進，全靠他們的自由意志。但自由意志之所以可貴，全在其能選擇於善不善之間，而自己作主以決從違。所以自由意志是要與理智相輔的。若像君勸全抹殺客觀以談自由意志，這種盲目的自由，恐怕沒有什麼價值了。」這不但充分表達出梁啟超道德主義思想德智相和相緣統合為一的思路，也在某種程度反映著洛克至康德、黑格爾以個人主義為基礎的自由主義理論與中介社會功能為基礎的自由主義傳統，在梁啟超思想中和諧統合相存之景象。我們也透過本文詳細分析過程，充分瞭解到梁啟超個人思想內核道德主義思想，在英歐自由主義思想統合於德智相和相緣架構脈絡時，所發揮的積極角色和意義。

正因梁啟超擁有此現代學術界該有的「民主態度」，不會被某一思想束縛，以開放的態度面對當前羣己共同面對的困難，在中國傳統思想脈絡中透過英歐自由傳統之輔助，終於開展出相當獨特的思想整合。當梁啟超說：「中國社會之組織，以家族為單位，不以個人為單位」，我們清楚瞭解他為何不全然接受英國式以個人主義為基礎的自由主義傳統，而走上整合中英歐各思想傳統之優點，開展出獨立人格之覺醒基礎上，羣己自由相諧並進的另一思路邁進。



目

次

緒論	1
一、概念說明	3
二、研究動機	12
三、研究方法	15
四、研究旨趣	26
第一章 梁啟超道德主義思想之開展	35
第一節 自成子學家之途	37
第二節 道德主義與智識主義	39
第二章 知識、權界，經世	49
第一節 求知與經世：尊德性、道問學、行經世的途徑	49
一、增長識見、立志養心	50
二、學術轉型、求經世之源	53
第二節 理想與現實之分界：開啓自由民主法治之路程	57
一、理想與現實——以君主立憲開啓民主	58
二、「公」與「私」——個人自主權與君權之分界	62
（一）自主之權與《佐治芻言》	64
（二）權生於智	68
（三）義即權限	69
（四）私中求公	70
三、「文明」與「野蠻」——以立法保障個人自主權	74
第三節 政制改革：自變乎？他變乎？	79
一、《變法通議》——自變而自強之心聲	79
二、《經世文新編序》——《新民說》之來源	83
第三章 思想革新：思想自由道德覺醒途徑	85
第一節 思想革新：思想自由與公理時勢以求道德覺醒	87
一、《自由書》——民權自由與公理時勢	89
（一）求個人民權自由的利器——優勝劣敗與破壞主義	89

(二) 求個人自由必先自強——欲自強必先破思想束縛	91
(三) 以「服公理達時勢」控制「除舊布新」破立途徑	93
(四) 以人類善根與精神上之欲控制惡根與物質上之欲	96
二、獨立而就羣——從自治之德進至合羣之德	99
三、世競中求存——道德獨立人格與合羣理想	102
四、精神力量革新——思想自由與道德覺醒	105
(一) 霍布士學案	106
(二) 斯片挪莎學案	108
(三) 盧梭學案	109
第二節 革新途徑：德育乎？智育乎？	112
一、梁啟超與福澤諭吉——德與智的分合	114
二、梁啟超與盧梭	119
(一) Conscience, Science, Synderesis	120
(二) 梁啟超良知智識化脈絡與盧梭道德主義思想異同	124
(三) 梁啟超道德主義思想與 Conscience 和 Synderesis	127
三、梁啟超與嚴復——德智相和與重智	128
第四章 「新民」建構：德智相和羣己相諧	133
第一節 仁耶？義耶？	135
一、道德控制與激進主義	136
二、消極自由或積極自由	142
第二節 羣耶？己耶？	149
一、羣己自由相諧並進——民權自由與公意法治	150
二、集體道德主義之迷思——道德自由與羣體	158
第三節 德智相和的「新民」：私德與公德之相和	162

一、內聖與外王——各爲目的、各司其職……	162
二、反帝制與反專制——適於國情的民主……	164
三、私德與公德之相和——積私德而公德……	168
第五章 民族新塑：道德主義思想進程……	175
第一節 悲智雙修……	177
一、羣己相諧……	177
二、悲智雙修……	179
第二節 羣己國族相諧之基礎……	181
一、德智相和——與康德道德理性思想之比較……	182
二、羣己相諧——與黑格爾道德倫理思想之比較……	186
三、開明專制論——羣己國族相諧之途徑……	192
四、羣己國族間——康德、黑格爾思想之統合……	197
第三節 民族新塑……	203
一、重塑已知之理，期許民族之新興……	204
二、《節本明儒學案》——道學與科學……	205
第六章 道德主義與智識主義的重整……	213
第一節 科玄論戰……	214
第二節 傳統與現代……	222
結 論……	235
參考書目……	243
一、博碩士學位論文……	243
二、中文書目……	245
三、外文書目……	263
四、翻譯書籍……	267
五、單篇論文……	272

緒 論

梁啟超（1873～1929）在其政治和學術生涯中，所觸及的種種問題和解決途徑，不但層面相當廣泛，且在與歷史環境緊密互動過程中，呈現出相當繁複的面貌。但是，如果我們對其所關注的問題反覆推敲，實能發現其中有持續不變的幾個關注點。

如林志鈞為梁啟超編輯遺稿時指出，「知任公者，則知其為學雖數變，而固有其堅密自守者在，即百變不離于史是已。」〔註1〕這雖常被研究者忽略，但確實是十分精湛且公允。

此外，蔡尚思教授描述清代著名學人時，與眾多學者不同，不以梁啟超多變為其思想之特性，反認為梁啟超「是在左右新舊兩派之間，並不因年齡與社會而轉變者……梁氏不論在少年，在老年，在清末，在民國，皆頗不失為調和派，折衷派，灰色派。他的思想不左也不頂右，不新也不頂舊」。〔註2〕此一觀點或許與黃克武教授藉由墨子刻（Thomas A. Metzger，1933～）「轉化（transformative approach）」與「調適（accommodative approach）」分析架構，視梁啟超為「調適」思想之代表，〔註3〕在某種意義上可視為相類似的分析角度。由此可知，只要我們緊扣著梁啟超思想建構脈絡所呈現，是與當時思想

〔註1〕 梁啟超，《飲冰室合集·序》（北京：中華書局，1989年），頁3。本文所使用的梁啟超之文集和專集是合集版本中的文集和專集。故註解中的書名，直接使用文集和專集。

〔註2〕 蔡尚思，《蔡元培學術思想傳記：蔡元培與中國學術思想界》（上海市：棠棣，1950年）；本文引用同書重印版，《蔡元培學術思想傳記：蔡元培與中國學術思想界》（臺北縣板橋市：蒲公英（元山書局總經銷），1986年）第一章「先生在中國史上的地位與價值」，頁3。

〔註3〕 請參看黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994年）第一章「導論」，頁1～40。

界的頻繁互動，重新耙梳梁啟超思想的視角、關注點及其研究態度，其實會發現其個人思想體系仍具有相當一貫之思想脈絡。

這一思想互動脈絡中，第一個應當要注意的是他所受之康有為思想體系。汪榮祖教授分析康有為思想時，論說：「政治主張有一時的權宜性，而政治思想則有一貫的持續性」，這一論點顯然可適用於梁啟超政治主張和思想之間的關係。同時，他論及康有為時，認為「長素所最關切者，乃順應公理法則，進中國於長治久安。但他的救國良言並不與世界大同的理想相衝突，因兩者分屬不同的階段與層次。先師蕭公權在其長篇巨製中，歸納康之思想為求『中國富強』(a modern China)與『世界大同』(a new world)」。(註4)由此而言，梁啟超思想中國家論述和世界大同之理想，互相調和而不衝突，這或與康有為思想有密切相關聯。故梁啟超政治論說之多變是屬於因應時勢環境的調整，大概不能視為其思想之重點或特性。

筆者個人認為，在梁啟超學術生涯中「百變不離，緊密自守」者，當然不僅止於「史」(註5)一項，除了上述調和、折衷或調適等分析視角之外，若細看個人「私德」推展到「公德」為主軸，以建立現代國民國家，因推動國民道德建設而提倡「新民」，以此為梁氏的思想脈絡，即能發現梁啟超對道德問題的關懷，實處於整個思想架構中的核心位置。於此出發，重新考察梁啟

(註4) 請參看汪榮祖，〈康有為章炳麟合論〉，《中央研究院近代史研究所集刊》(第15期上冊，1986年6月)，頁120～121。

(註5) 有關梁啟超的史學思想及其「新史學」相關的研究成果相當多。而其主要關注點，可化約為如何瞭解梁啟超在傳統史學基礎上建立現代史學。如汪榮祖教授評論說：「梁氏之新史學乃經世之史學也，自由之史學也，民族之史學也……。梁氏一舉而叱『正史』，攻『正統』，拒『書法』，實倡中國史學『現代化』之先聲。」(〈梁啟超新史學試論〉，頁229～230。)，梁啟超史學思想的基本輪廓大致如此。對此議題更詳細的研究情況，請參看汪榮祖，〈梁啟超新史學試論〉，《中央研究院近代史研究所集刊》(第2期，1971年6月)，頁227～236；杜維運，〈梁著「中國歷史研究法」探原〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》(第51本第2分，1980年)，頁315～323；唐小兵 Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: the Historical Thinking of Liang Qichao* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996年)；黃進興，〈中國近代史學的雙重危機：試論「新史學」誕生及其所面臨的困境〉，《中國文化研究所學報》(新6期：1997年)，頁263～285；許松源，〈梁啟超對歷史的理解及其思考方式〉(國立清華大學：歷史學研究所碩士，1997年)；王汎森，〈晚清的政治概念與「新史學」〉，收入於《中國近代思想學術的系譜》(臺北：聯經出版事業公司，2003年)，頁195～220；黃克武，〈梁啟超與中國現代史學之追尋〉，《中央研究院近代史研究所集刊》(第41期，2003年9月)，頁181～213。

超思想建構過程之全貌，始能明白此「道德」問題，不但是《新民說》一系列文章中的主要關懷，更是梁啟超思想的內核（core）價值。

一、概念說明

如果我們肯定勞思光教授所說：「中國哲學的主流，原是道德哲學與政治哲學，而二者又合在一起，或許可稱作一種『politico-moral philosophy』。它的文化功能，就落在它對道德生活與政治生活的指引作用上。……中國傳統的政治哲學，原只作為道德哲學的附屬品而存在。」，〔註6〕則「道政合一」原是中國學術思想之傳統，透過梁啟超思想內核道德主義思想入手，探討其政治思想展演過程中的內在理路，可作為本論文之基本研究途徑。又同時，梁啟超道德主義思想建構基礎處於傳統「道政合一」架構中，分殊為一種獨立於傳統道政之架構，成為傳統與現代之間道德主義思想的溝通基礎。這樣的切入點或能脫離傳統分析架構和視角，建立一種以道德主義和智識主義互動的角度，重新審視梁啟超思想架構的研究途徑。

在某種意義上言，本文是研究傳統中國思想史上，「道政合一」架構解體過程中，在清末民初思想界，尤其梁啟超重視道德的思想態度為對象。這或許也可稱為「重德思想」或「德性主義」，以傳統思想術語而言，即是「尊德性」脈絡，與中國思想史中「道問學」傳統之「重智思想」或「智性主義」相對。由於學術界已經廣泛使用「智識主義（intellectualism）」稱謂中國思想本身的「重智」脈絡，是故與智識主義相對，本文不妨試以「道德主義」稱謂梁啟超學術此種思想內核價值之特色。並且，為避免道德主義一詞可能與歐美思想傳統中 moralism 一詞，發生定義與概念混淆，特再加上「思想」兩字，表示兩者之間不同思想脈絡與指涉意涵。

胡適（1891～1962）在總結「全盤西化」〔註7〕一詞引來的種種議論時，

〔註6〕 勞思光，〈中國哲學研究之檢討及建議〉，《虛境與希望——論當代哲學與文化》（香港：香港中文大學出版社，2003年），頁21～23。

〔註7〕 「全盤西化」成為爭論點，起因於1935年1月10日，王新命等十位教授發表〈中國本位的文化建設宣言〉。嶺南大學教授陳序經於中山大學社會學系的演講稿，在〈中國文化的出路〉一文中，針鋒相對地批駁廣東當局與國立中山大學復古的主張。（請參看陳序經，〈中國文化的出路〉，《民國日報》副刊（1934年1月15～16日）。）胡適在1929年受英文刊物《中國基督教年鑑（Christian Year-book）》之請託，寫了一篇文章〈中國今日的文化衝突〉，曾使用過 Wholesale Westernization 和 Wholehearted Modernization 之概念。相關問題，請參看胡適，

引用美國《展望週報》(The Outlook)總編輯阿博特(Lyman Abbott, 1835~1922)和他父親之間的談話,「『自古以來,凡哲學上和神學上的爭論,十分之九都只是名詞上的爭論。』阿博特在這句話的後面加上一句評論,他說:『我父親的話是不錯的。但我年紀越大,越感覺到他老人家的算術還有點小錯。其實剩下的十分之一,也還只是名詞上的爭論。』」,〔註8〕就如阿博特和胡適所點出的,本文的研究主題「梁啟超的道德主義思想」,想必相當多的問難,也會圍繞著此「道德主義」一詞。

值得注意的是,本文若使用「道德主義」一詞相對「智識主義」,即與傅偉勳教授批評新儒家時,所提出的「泛道德主義」,〔註9〕前後呈現相當有趣

〈充分世界化與全盤西化〉,天津《大公報》(1935年6月23日),收入於《胡適文集5·胡適文存四集》(北京:北京大學,1998年11月),頁453~456。更進一步的論戰相關討論,請參看胡適,〈編輯後記〉,《獨立評論》(第142號,1935年3月17日),收入於《胡適文集11·胡適時論集》,頁670。〈試評所謂「中國本位的文化建設」〉,《胡適文集5·胡適文存四集》,頁448~452。陳序經,《從西化問題的討論裡求得一個共同信仰》,《獨立評論》(第149號,1935年5月5日)。對此簡單整理和評析,請參看王中江,〈全盤西化與本位文化論戰〉,《二十一世紀》(第8期,1991年12月),頁40。陳瑞林,〈二十世紀中國美術的「西化」、「反西化」潮流與廣東畫壇新舊之爭〉,《二十一世紀》(網絡版2004年3月號總第24期) <http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/supplem/essay/0311058.htm>

〔註8〕胡適,〈充分世界化與全盤西化〉,天津《大公報》(1935年6月23日),收入於《胡適文集5·胡適文存四集》,頁453。

〔註9〕請參看傅偉勳,〈儒家思想的時代課題及其解決線索〉,收入杜念中、楊君實編:《儒家倫理與經濟發展》(臺北:允晨文化公司,1987年),頁1~43;除此之外,亦可參看〈佛學、西學與當代新儒家——宏觀的哲學考察〉,收入於劉述先主編,《儒家思想與現代世界》(臺北:中央研究院中國文哲研究所籌備處,1997年),頁9~32。更有意義的是,傅偉勳教授批評新儒家的時候,詳細描寫的現代學術規範,他說:「君不見進化論於近年來史蒂芬·霍金(Stephen Hawking)等人所提出的科學宇宙觀(如『大爆破』理論)逼迫較有開放探索精神的神學家逐漸放棄上帝的宇宙創造為超越性的『事實』,甚至願意接受多半的《聖經》故事為一種宗教神話?.....總之,我們在西方所看到的是,科學逐漸改變哲學與宗教探索宇宙奧秘、道德、人性、行為模式等等的傳統辦法,而從科學探索的求真精神與成果得到有助於開創哲學與宗教新理路的思維資糧。當然,哲學與宗教一方面接受科學的挑戰,另一方面也能夠提醒(而非反擊)科學家們,科學研究雖講求如實客觀,但科學真理並非絕對真理,即有本身的種種限制,偏激的科學化約論(scientific reductionism)或科學萬能主義(scientism)必須避免。」(請看傅偉勳,《儒家思想與現代世界》,頁28~29)這都是與梁啟超道德主義思想,將道德和科學,置於互為獨立而相輔相和之架構頗為相近。

的現代中國思想史概念脈絡。當傅偉動教授在〈儒家思想的時代課題及其解決線索〉一文中，評論新儒家「良知自我坎陷」等論點為「泛道德主義」，對此新儒家則是以「強義的泛道德主義」與「弱義的泛道德主義」角度〔註 10〕正面回應。如果唯科學主義（scientism）是將科學方法和態度面對一切知識領域，而成為一種排斥其他可能知識和價值領域的化約主義（reductionism），則一旦「泛道德主義」表現著以道德價值與意識籠罩其他所有領域的化約主意傾向，便可稱之為「強義的泛道德主義」。相較下，「雖以道德價值為一切文化活動之核心或基礎，但仍承認其他文化領域之獨立意義，這種觀點可稱為『弱義的泛道德主義』」，〔註 11〕並且由此進一步指出牟宗三（1909～1995）以道統統攝或開出政統與學統之基本觀點，仍屬「弱義的泛道德主義」。換言之，「唯科學主義（scientism）」是與「強義的泛道德主義」相對，他們透過強義和弱義的區隔，為自己的思想體系尋找出合理空間。

若我們接受此一分法，那麼梁啟超在某種程度上突破傳統「內聖外王」的思想格局，不包含其「內聖外王」思想格局延伸和道統論述，〔註 12〕並且，雖堅持道德價值的控制角色，但不以道德價值為一切文化活動之核心或基礎，僅以德智相輔相和相緣結構中，相對堅持道德價值之重要性。並且晚年提出「非唯」，聲明對於「唯什麼」的唯心或唯物等思想或主義提出反對意見，甚至因而有人視他的思想為「灰色」時，反認為「灰色或者是好的，為什麼好？好在他不『唯』」，〔註 13〕可見，梁啟超這一思想特性使他的道德主義思想不會流為硬性的價值系統或理論體系，反而表現出更為圓融的思想態度，那麼我們如何為梁啟超道德思想尋找出適當的思想史上的位置？

梁啟超曾在「科玄論戰」中，以自由意志和客觀理智相輔為論述重點，認

〔註 10〕可參看李明輝，《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991 年），頁 69～73；〈儒家思想中的內在性與超越性〉、〈當代新儒家的道統論〉，《當代儒學之自我轉化》（臺北：中研院文哲所，1994 年），頁 129～148、頁 149～173 尤其 169～173；〈儒家思想與科技問題——從韋伯觀點出發的省思〉，收入於《儒家思想與現代世界》，頁 57～82。

〔註 11〕李明輝，〈當代新儒家的道統論〉，《當代儒學之自我轉化》，頁 171。更進一步討論，請參看李明輝，《儒學與現代意識》頁 69～73。

〔註 12〕所謂「傳統『內聖外王』的思想格局之延伸和道統論述」，乃是新儒家「弱義的泛道德主義」特性之一。請參看李明輝，〈儒家思想與科技問題——從韋伯觀點出發的省思〉，收入於《儒家思想與現代世界》，頁 75。

〔註 13〕梁啟超，〈非唯〉，《文集之四十一》，頁 84。

爲「人類所以貴於萬物者在有自由意志、又承認人類社會所以日進，全靠他們的自由意志。但自由意志之所以可貴，全在其能選擇於善不善之間，而自己作主以決從違。所以自由意志是要與理智相輔的。若像君勸全抹殺客觀以談自由意志，這種盲目的自由，恐怕沒有什麼價值了。」〔註14〕這一觀點，使得他的思想比「弱義的泛道德主義」更爲圓融，而自處於智識主義和泛道德主義之間。若以上「道德主義思想」的說法能夠成立，或許由此鋪陳出現代中國道德主義和智識主義思想之間的基本譜系，即：「強義的泛道德主義」——「弱義的泛道德主義」——「道德主義」／「智識主義」——「弱義的泛智識主義」——「強義的泛智識主義」。就如新儒家所指出「泛道德主義」的相對角度而言，在中國現代思想史上，上述「弱義的泛智識主義」和「強義的泛智識主義」，我們或可視此爲唯科學主義（scientism）範圍，同理所謂「強義的泛道德主義」和「弱義的泛道德主義」可視爲「泛道德主義或唯道德主義（pan-moralism）」範圍，並由此整理出基本架構，「泛道德主義或唯道德主義（pan-moralism）」——「道德主義（moralism）」／「智識主義（intellectualism）」——「唯科學主義（scientism）」之架構。

廣義而言，「道德主義」／「智識主義」，當然可包括所謂強、弱、泛化的各自思想趨向，但狹義而言，也是在本文採用的概念範圍而言，它們與所謂強弱泛化的概念有明顯區隔，本文所討論的「道德主義」／「智識主義」，相較於泛化概念，是更爲開放的溫和思想路線，即使堅持各自思想態度和趨向，仍能包容並重對方的思想態度。這一「道德主義」／「智識主義」構圖所指涉範圍，乃是一種相對地思想態度和趨向之不同而言，即使互爲攻防，也只是說明本身不可偏廢的重要性，並不至於排斥對方，更不可能成爲反智主義（anti-intellectualism）或反道德主義（anti-moralism）。

如果，我們將研究視角和範圍，擴大到民初思想界整體歷史脈絡境遇，或能發現道德主義和智識主義之間，有著一種「鐘擺效應」。以「科玄論戰」爲分水嶺，梁啟超大力鼓吹人生哲學，〔註15〕使得現代智識主義思想代表胡適等人，不得不選擇辯護科學主義和唯科學主義的思想立場，再經過「科玄論戰」，這一唯科學主義之盛興，又將道德主義思路推到泛道德主義方向。就如胡適1935年3月《獨立評論》第142號編輯後記中，說：「現在的人說『折

〔註14〕梁啟超，〈人生觀與科學〉，《文集之四十》，頁25。

〔註15〕請參看梁啟超，〈治國學的兩條大路〉，《文集之三十九》，頁114。

衷』，說『中國本位』，都是空談。此時沒有別的路可以走，只有努力全盤接受這個新世紀的新文明。全盤接受了，舊文化的『惰性』自然會使他成爲一個折衷調和的中國本位新文化。……古人說：『取法乎上，僅得其中；取法乎中，風斯下矣。』這是最可玩味的真理。我們不妨拼命走極端，文化的惰性自然會把我們拖向折衷調和上去的。」，〔註16〕這一「鐘擺效應」的描述，點出「科玄論戰」在現代中國學術史上的重大意義。在某種意義上言，「科玄論戰」是現代中國學術思想界對道德和科學的態度，互趨疏離，互爲不同思路發展的起點，這一分殊和疏離如何合理調整，當然是當前思想界該重視的重大課題。由此而言，梁啟超緊緊扣住道德首要意義，並與智識科學並行不悖的道德主義思想，對我們頗有發人省思之處。

雖然，我們在此分別說明了本文的討論主題「道德主義（moralism）」與傳統「道政合一」和「泛道德主義或唯道德主義（pan-moralism）」之區別，但仍須要進一步瞭解，梁啟超道德主義思想與新儒家之間有否顯著的思想區隔。根據新儒家的論點，「弱義的泛道德主義」承繼傳統「內聖外王」的思想格局之延伸和道統論述，〔註17〕這相當程度表示梁啟超的道德主義思想，在此關鍵點上與它們出現不同面向，我們可視之爲梁啟超道德主義思想的另一顯著的特性。但正因梁啟超也相當重視王守仁（陽明，1472～1529）的「良知」和「知行合一」論點，若我們經由這梁啟超的「良知」與傳統「道政合一」以及新儒家代表性論點「良知自我坎陷」，即是「良知」能否成爲科學或民主思想的發顯基礎，可否引導出世俗政治的民主法律秩序等議題相比較，更能清楚地理解其兩者之間的差異。

若像陳來教授所指出，「『良知』具有比『本心』更接近意識活動的性格，更強調道德主體作爲活動原則的一面。良知即體即用，既是本體，又是現成；既是未發，又是已發；既是立法原則，又是行動原則，尤其在工夫上使人易得入手處」。〔註18〕毫無疑問，此「良知」同時具有立法和行動原則，當然是

〔註16〕胡適，〈編輯後記〉，《獨立評論》（第142號，1935年3月17日），收入於《胡適文集11·胡適時論集》，頁670。相同論點，亦見於胡適，〈試評所謂「中國本位的文化建設」〉，《胡適文集5·胡適文存四集》，頁451～452。

〔註17〕請參看李明輝，〈儒家思想與科技問題——從韋伯觀點出發的省思〉，收入於《儒家思想與現代世界》，頁75。

〔註18〕陳來，《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1995第2刷），頁188。