

化 哲 學 叢 刊

中國近現代思想史上的 道德主義與智識主義

——以梁啟超思想型塑為線索

梁台根著



臺灣學生書局印行

中國近現代思想史上的
道德主義與智識主義
——以梁啟超思想型塑為線索

梁台根著

臺灣 學生書局 印行

中國近現代思想史上的道德主義與智識主義——以梁
啓超思想型塑為線索

梁台根著. — 初版. — 臺北市：臺灣學生，
2007[民 96]

面：公分

參考書目：面

ISBN 978-957-15-1345-4(精裝)

ISBN 978-957-15-1346-1(平裝)

1. 梁啓超 — 學術思想 —

128.4

96002905

中國近現代思想史上的道德主義與智識主義
——以梁啓超思想型塑為線索(全一冊)

著 作 者：梁 台 根
出 版 者：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司
發 行 人：盧 保 宏
發 行 所：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司
臺北市和平東路一段一九八號
郵政劃撥帳號：00024668
電 話：(02)23634156
傳 真：(02)23636334
E-mail: student.book@msa.hinet.net
http://www.studentbooks.com.tw

本書局登
記證字號：行政院新聞局版北市業字第玖捌壹號

印 刷 所：長 欣 印 刷 企 業 社
中和市永和路三六三巷四二號
電 話：(02)22268853

定價：精裝新臺幣六二〇元
平裝新臺幣五二〇元

西 元 二 〇 〇 七 年 二 月 初 版

序

梁啟超以善變聞名，這一直是學術界的主流意見，但未經討論的是：這所謂善變，到底只是人格特質上喜新趨新的因素呢，還是學術上因體系衝突不得不然的因素。固然沒有一種學術趨向歸根究底是不受人格特質干擾的，但反過來說，學術如果真被置在真理探求的軌道上，其結果也一樣會左右人格特質的型塑。所以，人格特質問題充其量應該只會對學術特色構成誘因，而非決定。當然，治學如果不是出之以追求真理的態度，則又當別論。

這樣，我們在梁啟超研究上，便可以先放開難以求証的人格問題，而專注於學術體系的討論。儒家傳統上原有尊德性和道問學二種學術體系的競爭消長，清末科學知識輸入後，出於歷史的因素，整個儒家甚至中國(或東方)文化傳統，都被化約成道德倫理文明或精神文明，而西方就理所當然地代表了科學或物質文明。這種化約本身當然不足為訓，但它凸顯了道德和知識二種體系，在宋以後學術傳統中欲迎還拒的互相依存又互不信任的尷尬關係。這種關係的形成，可以追溯到玄學和佛學對待知識(knowledge, 非根本智慧)的態度，歷魏晉南北朝隋唐到宋明，為學日益、為道日損的兩重方法論，大抵上一直獲得廣泛承認，成為道德與知識之間的涇渭綫。一直到梁啟超在清末編著《德育鑑》時，這二重方法論仍然是任公區分道德與知識領域的工具。南宋朱熹要用道問學的方法去達成尊德性的目的，企圖從根本上聯結二個體系，以歷史的眼光來看，這無疑是企圖擺脫玄佛學對知識的成見，回歸先秦儒家道德與知識密合無間

的儒本位思想。陸、王支離的評語，完全站在道德本位發言，知識不得不退居到第二位。胡適將朱熹完整的思想體系一分為二，認為一部分是理智主義的，是具有科學精神的「格物致知的大道」，另一部分則是道德主敬的態度，是中古宗教的遺留（請參見我的〈戴東原哲學與胡適的智識主義〉，見《新思潮與傳統》），滿足了適之先生自己建立「科學時代中國哲學」的要求，却因道德缺位而招來新儒家長期的攻擊。明末清初的王夫之有意整合道德與知識兩大領域，以成一新的儒本位思想體系，錢穆在其名著《中國近三百年學術史》中已予高度贊揚。然而，儘管景仰者絡繹於道，要說船山學說已經形成了一個自我完善且有明晰理路建構層次可尋的典範體系，恐常言之過早。只能說，船山學說可能是包括新儒家在內的各種建設儒本位思想體系之努力中，最有希望結合道德與知識的一條坦途。梁啟超曾注意到船山學說中這種「知識論和本體論結合」的特色，認為船山所建立的實體「即人人能思慮之心」，而「這種實體論，建設在知識論的基礎之上」，「這種治哲學的方法，不能不說比前人健實許多了」（《中國近三百年學術史》，《專集》七十五，頁78）。然而，船山學說的體系龐大複雜，博敏如任公，也不得不感歎「至於他的哲學全系統如何，我因為沒有研究清楚，不敢多說。」（同上，頁80）終梁氏一生，他所最希望完成的「建設在知識論之上的實體論哲學」，也始終未能完成。

梁啟超不像胡適那樣一心一意只擁抱科學，或者像章太炎那樣知識自知識，道德自道德，同居一心而互不相涉，同時，他却也不能當一個新儒家，只在道德中就能獲得完整的安心立命之所。他的

心靈更接近王夫之，所以他對接近理智主義道德觀的朱熹和戴震都有相當批評。他認為朱熹「誤以智育之方法為德育之方法，其窮理格物之教是「研究科學之一法門」，與身心之學適成反對(《德育鑑》，《專集》廿六，頁23)。他又以戴東原情欲哲學為近於西方樂利主義，「雖然，人生而有欲，其天性矣。節之猶懼不饒，而豈復勞戴氏之教猱升木為也！二百年來，學者記誦日博，而廉恥日喪，戴氏其與有罪矣！」(《中國學術思想變遷之大勢》，《文集》七，頁93)，對乾嘉以降專重知識不求道德大原的學風，深致不滿。他完全瞭解近代文明離不開知識，故宣揚培根和笛卡兒為「近代文明初祖二大家」；但他又深切需要可以安頓身心的道德，強調「科學之上，不可不更有身心之學以為之原。」(《德育鑑》知本)。初到日本時梁氏借日文閱讀西書，對科學大為傾倒，同一時間，他內心却萌生了前所未有的道德焦慮感。1900年3月他致書康有為報告自己在學識和道德之間消長的反省：

弟子日間偶讀〈曾文正公家書〉，猛然自省，覺得不如彼者甚多，覺得近年以來學識雖稍進，而道心則日淺，似此斷不足以任大事。因追省去年十月十一月間上先生各書，種種愆戾，無地自容。因內觀自省，覺妄念穢念，充積方寸，究其極，總自不誠不敬生來。(《梁啟超全集》第20卷，頁5928)

同一時間對同門葉覺、麥孟華等人，亦自省云：

自覺數年以來，外學頗進，而去道日遠，隨處與曾文正比較，覺不如遠甚。今之少年，喜謗前輩，覺得自己偌大本領，其實全是虛偽，不適於用，真可大懼。養心立身之道斷斷不可不講……近設日記，以曾文正之法，凡身過、口過、意過皆記之，而每日記意過，乃至十分之上，甚矣，其墮落之可畏也。弟自此洗心滌慮，願別為一人。不敢有迂視講學之心，不敢有輕視前輩之意，惟欲復為長興時之功課而已……我輩現在處當衰之時，有一毫之肆慢，則是一落千丈。主敬一關，實不可不刻刻提起。孺、曼、孝三弟，頗與兄同病，願亦同藥之也。（同上，頁5933）

綜觀梁氏一生，知識和道德兩大體系的互融消長，似乎從未停息過。任公在1887年十五歲時入考據學大本營的學海堂肄業，三年後改拜康有為為師，學業改為以陸王心學立志，以公羊變法，同時也吸收西學。在康門八年後參與戊戌變法，政變後逃亡日本，大量接觸日譯西書，思想為之一變，成為科學知識的擁護者，致稱譽「吾中國近三百年來所謂考証之學」，其價值與培根提倡歸納法一樣，「饒有科學精神」（頁87-88），更從社會學的角度形容道德是：「因其羣文野之差等，而其所適宜之道德，亦往往不同」（《新民說》，《文集》四，頁14），一派道德相對主義的口吻。1903年遊歷美國歸來後，又重新提倡傳統道德，編著論私德、德育鑑、節本明儒學案等，在姚江學案「學絕道喪，俗之陷溺，如人在大海波濤中，且須援之登岸，然後可授之衣而與之食，若以衣食投之波濤中，是適重其溺。」

這段話上，任公有眉評謂：「近世智育日進而德育日敝，皆坐此也。」（《節本明儒學案》，《飲冰室叢著》第6種，頁111）又說：「科學，枝葉也；道學，根也。」（頁127）跟前一時期重知識之言論相較，判然有別。

編著《德育鑑》等書時期的梁啟超，道德憂慮感最為嚴重。他贊同曾國藩「不為聖賢便為禽獸」的道德主義論斷，提倡宋明儒式的講學，並將人才問題與講學直接聯繫，對劉宗周所說學者只有練心法更無練事法一語，他評說：「世有以講學為無用之業者，宜日三復此篇，學之不講，國之無人才也宜矣。」（《節本明儒學案》評語，頁609）照此說法，他希望出現的人才，便必須是劉宗周所形容的「有一段真精神」的豪傑，也就是聖賢而兼豪傑而後可。（《戴山學案》）：

不要錯看了豪傑，古人一言一動，凡可信之當時，傳之後世者，莫不有一段真至精神，所謂誠也。

任公於此極其贊同，眉評：「今世學者不肯學聖賢，而欲以豪傑自居，豈知成聖賢成豪傑，皆同此一條路上來耶？今之無豪傑宜爾。」（頁599）根據同一思路，他反駁日本學者井上哲次郎有關日本陽明學勝於中國的言論，謂：

井上哲次郎著一書，曰日本陽明學派之哲學，其結論云：「王學入日本，則成為一日本之王學，成活潑之事蹟，留

赫奕之痕跡，優於支那派遠甚。」嘻！此未見吾泰州之學風焉爾。……蓋彼等以知行合一為主義，常實行其所知，故所行即所知之發現也。觀其學術，當於此焉求之。（頁351-5）

良知所「知」是聖賢，所「行」即是豪傑，泰州諸賢念念在聖賢上，所行無論在鄉在野，便都是豪傑之事。反過來說，若未能行豪傑之事，就不能說自己真知聖賢之道，必須再反躬自求，蓋「陽明之教即知即行，不行不得謂之知」，要像泰州諸賢那樣「以非常之自信力而當下即行其所信」，才是活用了陽明學。這是梁啟超對知行合一說的新詮釋，也是梁氏道德論述中，最具有傳統意識的部分。

任公真正意圖，在提倡知行合一而主之以行，《德育鑑》頁卅六案語：「故凡言致良知，即所以策人於行也，然則專提挈本體者，未免先生所謂閑說話矣。」

又說：「良知者，非徒知善知惡云爾，知善之當為，知惡之當去也。知善之當為而不為，即是欺良知，故僅善念發，未足稱為善，何以故？以知行合一故。」僅惡念發，已足稱為惡，何以故？以知行合一故。知惡便當實行去惡，方是知行合一，方算不自欺。」（頁37）

陽明門下本有「致知」與「良知」二派，王龍溪與聶雙江辨之甚詳，具見兩家並羅念庵等人之文集中。梁啟超有時表現出對兩派見解無所軒輊的超然立場，如《德育鑑》頁廿九案語云：

致良知之教，本已盛水不漏，而學者受之，亦往往學焉而得其性之所近，故王子既沒，而門下支派生焉……一曰趨重本體者（即注重良字），王龍溪王心齋一派是也。一曰趨重工夫者（即注重致字），聶雙江羅念菴一派是也。要之，皆王子之教也。吾輩後學，苟所志既真，則亦因其性之所近，無論從何門入，而皆可以至道。

然而，儘管梁啟超的老師康有為在心學中「最崇拜心齋近溪」（《德育鑑》頁32），任公自己的心學立場，則無疑趨向劉宗周一邊。《節本明儒學案》在〈戴山學案〉部分評案最爲用心，全篇更充滿讚歎，可爲明証。《德育鑑》知本章更引陽明的說法：

我輩致知，只是各隨分量所及，今日良知見在如此，則隨今日所知擴充到底，明日良知又有開悟，便從明日所知擴充到底，如此方是精一工夫。

強調的是擴充和致知的漸修工夫，而非現成良知。陽明晚年於天泉証道時，尚對爲有無之說爭執的兩大弟子王龍溪和錢緒山表示，方法原有頓漸兩種，分接上下根人，意主調停。梁啟超則不取調停說，認漸修擴充爲成聖惟一法門，他在上引陽明隨所知擴充一段話的後面加案語說：

黃梨洲曰此是先生漸教，頓不廢漸。啟超謹案：此是徹上

徹下法門，雖大聖賢，亦只是如此用功，雖不識一字，亦只是如此用功，亦可謂頓之至矣。不然，我輩何有學聖之路？

梁啟超認為漸法就是頓法，徹上徹下，更無其他法門。〈姚江學案〉有一段描述王陽明良知學說曲折變化的情況說：

其學凡三變，而始得其門。自此以後，盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心為學的，有未發之中，始能有發而中節之和，視聽言動，大率以收斂為主，發散是不得已。江右以後，專提致良知三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則。

任公眉批曰：「先生之事，其自得之艱也若此，豈得曰頓而已哉！」（《節本明儒學案》頁105）不承認有單獨存在的頓法。他因此批評主張現成良知的泰州學派說：

陽明明言學者之弊由將致字看得太輕，泰州一派竟將致字劃去，此流弊所以多也。（《節本明儒學案》頁373）

梁啟超當時還嚮往於一種宋明儒者描繪的，當心靈完全歸寂時心體顯透的道德境界。江右學派的羅念菴在其〈論學書〉中曾描述這境界：

當靜極時，恍然覺吾此心中虛無物，旁通無窮，有如長空，雲氣流行，無有止極。有如大海，魚龍變化，無有間隔。無內外可指，無動靜可分，上下四方，往古來今，渾成一片，所謂無在而無不在。吾之一身，乃其發竅，固非形質所能限也。……古人往矣，其精神所極，即吾之精神……四海遠矣，其疾痛相關，即吾之疾痛。

此境界甚爲任公嚮往，眉評云：「此先生悟道語，有契於佛門性海圓融之旨，瀏陽譚氏《仁學》，只發明得此理。讀此覺較橫渠〈西銘〉尤爲親切有味。」（《節本明儒學案》頁241）

所舉華嚴性海，譚嗣同仁學等，宗旨乃在心體渾成一片，疾痛相關，此實爲任公道德論述之出發點。這種萬物一體的終極關懷固非知識所能單獨臻至，所以梁氏要人「刻刻在學校習科學，刻刻提醒良知」（《德育鑑》頁39），以成就健全的人才。

民國以後梁啓超漸由政治回歸學術，在其價值體系中，知識也恢復到與道德等量齊觀的地位，甚至更高。他在清代學術概論中對宋明的心性之學提出科學主義式的批評說：

所研究之對象，乃純在昭昭靈靈 可捉摸之一物……舉國靡然從之，則相率於不學，且無所用心。（《專集》卅四，頁7）

固然，在編寫節本明儒學案時，梁啓超已聲言他重視的都是心

學中紮實可踐履的道德存養工夫，而不是玄虛的心性之說，可見他一向關懷的，都是行重於知，然而，像在晚年那樣斬釘截鐵地指責心性也者純為玄虛而不可捉摸之一物，無形中否定了他早年對良知無條件的信仰，却不能不說是在其個人價值體系中，科學知識與道德心性之間又一次的地位重組。

晚年著《儒家哲學》時，梁啟超強調「談心性，須加入生性學心理學」的科學知識(《儒家哲學》，頁87)。與此同時，他在人性觀上擁護告子「生之謂性」看法，表示：

(性善論)單作為教育手段，那是對的，離開教育方面，旁的地方，有的說不通，無論何人，亦不能為他作辯護。(《儒家哲學》，頁77)

又說：

一方面如孟子的極端性善論，我們不能認為真理，一方面如荀子的極端性惡論，我們亦不完全滿意。(頁79)

由此，他來到了董仲舒人性善惡混的「科學」立場：

董子論性有善有惡，深察名號篇說：人之誠，有貪有仁，仁貪之氣，兩在一身。這個話比較近於真相」(頁80)

他認為這才是唐以前儒家「養性」、「節性」的立場，唐宋以後的「復性」說，其實是佛家的人性觀點，非儒家之舊。他說：

他(李翱)主張的復性，是把情欲剷除乾淨，恢復性的本原，可謂儒家情性論的一種大革命。從前講節性、率性、盡性，是把性的本身抑制他，順從他，或者擴充他，沒有人講復性。……習之這派話，不是孔子、不是孟子、不是荀子、不是董子、更不是漢代各家學說，完全用佛教的思想和方法，拿來解釋儒家的問題。」(頁82)

他再一次強調，儒家心性學其實是不說性、不談玄的，包括陸王學派都是如此。他說：

(陸)九淵生平不喜談玄，平常人說陸派談玄，近於狂禪，這個話很冤枉，其實朱派才談玄，才近於狂禪。性的問題，陸子以為根本上用不着講。(頁85)

陽明雖不像子靜絕對不講，但所講並不甚多……以無善無惡性之體七字了之，程朱講性，形上是善，形下是惡，陽明講性，只是中性，無善無惡。」(頁86)

梁台根教授是我以前的學生，是我現在的學友，他懂得中、英、韓、日多種語言，用功細密，好學深思。他用多年時間寫成了《中國近現代思想史上的道德主義與智識主義—以梁啟超思想型塑為線

索》這本三十萬字的大書，我歸納上面這幾條梁啟超道德心路歷程的資料，送給他作為序言。

周昌龍

序於國立暨南國際大學

序

介紹好文章是一件愉快的事情，並且將自己信任的人，介紹給周圍的朋友更是愉快，何況將我信任的人所寫的好文章介紹給大家，不但愉快更是值得紀念的事情。當梁台根博士邀請我為他的力著寫序，我以愉悅的心情欣然答允，就是基於以上的理由。在談起他的專著內容之前，先容許簡單憶述我和作者之間的關係。

1993年，我在韓國翰林大學任教期間，首識當時正在大學部學習的梁台根君，至今這十多年來的從旁觀察，讓我能清楚瞭解他的為人做事和學術態度。尤其，在2001年3月至8月，我以中央研究院近代史研究所訪問學人身份停留臺北期間，與正在撰寫博士論文的梁君常見面並討論學術研究相關問題，更是有機會以研究者的思想態度，深入觀察他的品行和身為研究工作者的特性。在我的眼中，他是一位溫文儒雅品行敦厚，並且廣泛關心人文學術以及社會各種現實問題，具有均衡感的研究者。

除此之外，讓本人印象深刻的是，他的語文能力。他在1995年至臺灣留學，十餘年有系統的學術訓練，讓他雖為外國人，不但能直接以中文進行思考，且中文聽說和論文寫作方面都有非凡的能力。本人以韓文撰寫的文章於中文翻譯時，偶爾得助於他，這讓本人認識到他比任何人更清楚地瞭解韓文的文章脈絡，並且能找出最恰當的中文表達方式，讓本人相當滿意。個人覺得這已經超越語文

能力之好壞，而是梁君已具備正確理解「文本」的人文學術深刻涵養之訓練才能做到。除了韓文和中文語文能力和人文學術思想研究的訓練以外，具備日文的讀解能力，也使得他擁有東亞視角理解歷史現象的有利基礎。

其次，是他的學術研究能力。梁君的博士學位論文《梁啟超的道德主義思想研究》，經過作者在臺灣學術重鎮中央研究院近代史研究所博士後研究，修訂完成《中國近現代思想史上的道德主義與智識主義——以梁啟超思想型塑為線索》。考因於相關梁啟超的龐大研究，能在此領域上開創出新的成果，是相當不易的。但是，梁博士透過道德和知識的關聯，重審梁啟超的道德主義思想，掌握西方知識在中國的傳播和接受特性，並更進一步擴大討論之時空場域，相較於日本的福澤諭吉和中國的胡適等人之智識主義思想脈絡，則能更清楚地勾勒出梁啟超道德主義思想的基本構造。

我在此特別想點出，他在本書中所呈顯出的廣角視域，而這也是將來他的研究規劃中的重要課題，將東亞視為一單位的研究方法和觀點。研究東亞近代知識傳播和吸收過程，對此主題目前韓國和日本學術界也開始注意，本人也已著手進行相關研究，但是有效率地進行此一研究，對東亞三種語言的掌握是不可缺少的條件，由此而言，梁君在韓國大學和在臺灣的學術訓練，以及其人文學涵養和語言能力，都能證明梁君是最適任的研究者。