

# 自由與自治

## ——梁啟超政治思想中的「個人」

• 楊貞德

個人的自由與自治不僅是梁啟超政治思想中兩項基本而不可分離的理念，並且具有省思中西思想別異與釐清中國近代政治思想特徵的雙重意義。第一重意義，梁啟超在1898年戊戌變法失敗後流亡日本期間<sup>①</sup>，試圖從西方政治思想（包含社會契約論，梁氏譯為「民約論」）中擷取資源以期改造中國。如果說西方近代社會契約論是由肯定個人利益與意志（will）出發，思索如何在政治的性質與結構上闡明或體現個人自由與自治的意義<sup>②</sup>，梁啟超則是在追求富國強兵的考慮下，反過來就所擬建置國家政治的性質與結構，考慮如何正當化（legitimize）和說明個人自由與自治的內涵和重要性。西方社會契約論在以保障個人為主旨的脈絡中，所發展出來強調個人自由與自治的立場，可能異化為戕害個人的根源<sup>③</sup>。梁啟超從群體的利益出發，並終至提出以個人自治限定自由真義的作法，在理論上不能反對犧牲個人的要求，但也並非絕對無益於個人自由的保障。凡此種種思想之立意（或立論基礎）與其後果之間可能出現的落差與變化，一方面顯示出思想確實有其影響力，但是實際產生的影響未必盡如所期，另一方面也透露出有必要更清楚解釋個別思想（或論述）的內在結構及其意涵，從而能夠有效評估或預防它們可能帶來（或異化出）的後果。

另一重意義，梁啟超論述自由與自治的方式及其結果，具體展現出中國近代政治思想的部分特徵及其問題性。近代中國知識份子自十九世紀末期開始引進西方自由主義時，即面臨了敘述與哲學兩方面的困難。首先，他們在中國歷史中難以找到切實相符的經驗，是而無法藉由重新（或再三）敘述過去，有力地以實例或者正當化自由民主的值得追求，或者顯示實踐自由民主的具體方向。例如：梁啟超一度將西方議院與中國古制相連繫，但是未幾即在回應嚴復時坦承「生平最惡人引中國古事以證西政」<sup>④</sup>。二者，近代中國知識份子未能發展出相應的政治哲學，往往難以從維護個人的立場，省思與批判為何必須要追求自由民主和將如何實踐自由民主<sup>⑤</sup>。如同下文所述，梁啟超在主張個人自由與自治的過程中，曾經嘗試以個人追求自保和自利為基礎，說明自由的意義與價值。但是，由於他對全然不受限制的個人自由深懷疑慮，再加以賦予群體利益至高之

由於梁啟超對全然不受限制的個人自由深懷疑慮，並賦予群體利益至高之地位，使得他最後不僅將政治上的個人自由與自治轉化成倫理上個人自治的問題，並且將個人的生存意義附着在群體之上。他倡導法治的重要，但把法律自治詮解為個人品格修養的延伸；他肯定個人自由與自治的價值，但無法、也無意解說或證成個人具有不可讓渡的權利。

地位，最後不僅將政治上的個人自由與自治轉化成倫理上個人自治的問題，並且明確地將個人的生存意義附着在群體之上。他倡導法治的重要，但是把法律自治詮解為個人品格修養的延伸，而未能就法律的實質內容來說明法律自治的意義和實踐方法。他肯定個人自由與自治的價值，但是無法、也無意解說或證成個人具有不可讓渡 (inalienable) 的權利。

## 一 自由與權力

梁啟超早在流亡日本之前，即曾肯定政治自由的意義<sup>⑥</sup>，不過當時並未就其性質與意義多所思索與討論。他在1899年8月於《清議報》上開始刊載《自由書》之後<sup>⑦</sup>，才就西方民權思想的脈絡，從理論上直接對於自由及其相關問題有所梳理。梁氏這時的說明有兩項特色：一，以強國必先強民為前提。梁氏先前即已主張國家強弱在於全體國民之強弱，並且舉普及教育為變法改制的目標。《自由書》中再次明白揭示了「言自強於今日，以開民智為第一義」的立場，並另加入重視民力、民德和民氣的考慮。二，從提倡變法轉往敦促個人的自我精進與改造<sup>⑧</sup>。梁氏這一可以名為「轉向自我」(turning to the self) 的方式，尤其清楚見於他責求個人在爭取自由上首先反求諸己的呼籲。

梁啟超的《自由書》中有「民權自由」是天下公理的說法，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1899年9月15日《清議報》的摘錄，強調天賦人權與制度改革。根據其中的說法，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)<sup>⑨</sup>。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翻譯《西國立志編》所加的各編序言，其中指出：「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)

在緊接着的一個月內，《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，梁啟超對上述提及的自由乃自然而有、自由在於個人自主之志行兩項說法有所發揮<sup>⑩</sup>。他這時用以描述自由的脈絡類似西方社會契約論者霍布士(Thomas Hobbes)筆下的自然狀態；其中，「無所謂權利，只有權力而已。權力即權利也」(頁29)<sup>⑪</sup>，強權與自由權其本體並非二物，「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<sup>⑫</sup>。他說：「夫物競天擇優勝劣敗，此天演學之公例也。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」(頁23)的意義。根據他的解說，在這「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」

1899年8月梁啟超在《清議報》上開始梳理西方民權思想的脈絡。他的論述有兩項特色：一，以強國必先強民；二，從提倡變法轉往敦促個人的自我精進與改造。梁氏指出「民權自由」是天下公理，同時指出，變法與興民權只是治近因，更重要的是治遠因，亦即提昇民智、民力、民德。

(頁23)，強者伸張之線，必侵入於弱者之界，「此必至之勢」(頁24)；自由的界限因此將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予政治權力，以及政治權力因此而有之目的和界限為何的作法，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保障的角度，說明政治之所以興起<sup>⑭</sup>，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<sup>⑮</sup>。換言之，梁氏主張：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)

相較於霍布士，梁啟超顯然並未從人各相競以及個人追求自我保障的角度，來說明政治之所以興起，而是轉往強調：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」。這種自強之道，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，這些作法本屬於中國傳統中道德修養論，帶有修己的正面意義。

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)。

梁啟超這時的強調反求諸己，固然可以說是他在相信人大抵皆平等的前提下推出的接論(亦即：同為平等之人以力相峙，則能求得平衡)。但是，這並不意味他同時即以為必須將自強完全等同為追求個人權力的最大化。對於把自強意在權力之盡量擴張一說推演至極所帶有的無視社會是否因此失序、或將弱肉強食正當化的種種意涵，梁氏其實難以認同。《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中道德修養論述的一部分，帶有修己的正面意義。儘管如此，這些主張仍然無法化解時人(乃至於梁氏自己)的疑慮。梁氏在深切意識到只是強調自由、或者以權力詮釋個人自由可能有的嚴重後果之後，開始改以其他方式說明自由的意義。

1900年春，梁啟超在一封給康有為的信中，辯解自由的意義與重要性。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解釋為解決中國問題和個人自我實現的條件，從而明白地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意義。他說<sup>⑯</sup>：

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，而不受籍制於他人……。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。

第二，梁氏論述的自由不再只是個人權力的擴張，而有其內蘊和外在的限制。回應康有為的質疑，梁氏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劃界，用以區分出真正的自由。他這時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<sup>⑩</sup>：

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。

梁氏並未解釋個人如何得從各自爭利的現實達到以人人自由為目的的境地。他此刻的重點在於區隔自由與任意恣行，並進一步指出自由不僅要求自治，也要求受治於法律。他說<sup>⑪</sup>：

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。

顯然，梁氏這時不再那般激烈地要求個人積極爭取權力。他不僅主張反求諸己、爭取自由，而且強調反躬自省、服從法律、尊重他人的自由。他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，並將逐步遠離以自由為「實行我之所願欲」<sup>⑫</sup>的立場。

從1900年春梁啟超給康有為的信中可以看出，梁氏已不再那般激烈地要求個人積極爭取權力。他不僅主張反求諸己、爭取自由，而且強調反躬自省、服從法律、尊重他人的自由。他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，並逐步遠離以自由為「實行我之所願欲」的立場。

## 二 自治與法律

梁啟超於1902年2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，以解決中國問題為宗旨，取個人之自我改造為方法。二，以天演論說明個人和國家權利（與自由）的由來，並在其中另加入應然性意義。三，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，但更強調群體的重要性。

一言以蔽之，梁啟超的「新民」主張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，在形式上類同於中國傳統讀書人的自我修養，只不過這一從前對於少數社會與文化菁英的要求，現在祈能推之於大眾<sup>⑬</sup>。《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<sup>⑭</sup>，內則苟有新民則「何患無新制度，無

新政府，無新國家」(頁2)。不僅如此，《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)，尤其是他們有關於國民品格的理念與實踐。

### (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，細說權利與權利思想的來源與性質。經由以下的分梳可以看出，梁氏的說明中夾雜着「天演」與「良知」兩種不同且具有緊張關係的政治論述。

一者，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)，並接着強調：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)。二者，梁氏討論權利之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的色彩，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。他將「保權利」和「保生命」區分為兩件事，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<sup>②</sup>；它不為生理上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，斷斷計較焉。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？梁啟超雖然不主張天賦人權<sup>②</sup>，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」。

梁啟超在《新民說》中細說權利與權利思想的來源與性質時，直接且有意地宣布權利思想是人格的問題，是道德的問題。他將「保權利」和「保生命」區分為兩件事，雖然它們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。

目前尚不清楚梁啟超是在甚麼樣的具體脈絡下，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，或隱伏或漸亡，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）。梁氏過去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具有正面的意義，並且很容易轉化為個人自治的要求。

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與相互抗衡的結果，所以「有權利思想者，必以爭立法權為第一義」（頁37）。另一方面，他似乎相信多數人有了權利思想之後，法律能夠由自利而「日進於善」。用他的話說，亦即：

凡一群之有法律，無論為良為惡，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律乃成。（頁37）

可是，梁氏這時也深知新舊法律之爭，「全視乎抗戰者之力強弱以為斷，而道理之優劣不與焉」（頁37）<sup>②</sup>。他如何能同時也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」之新法律？他是否在當代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，另着重於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。或也因此，他無意間迴避了法律如何而得日進於善的問題？

## （二）自我治理與自我克制

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、自由生於強」一說中，落入主張個人但求一己擴張和法律只是私利工具的危險，並且使他

梁啟超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與相互抗衡的結果；另一方面，他似乎相信多數人有了權利思想之後，法律能夠由自利而「日進於善」。他對於法律的理解，着重於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。

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，謂之自治。(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，梁氏並未更具體說明，出於良知的法律將意涵哪些內容或原則；和所謂「出自眾人，非出自一人」的意義為何？

在此尤須特別注意的是，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限制、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着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自治(後者將以前者為基礎)<sup>24</sup>，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)

梁啟超將自治的意義從自我治理、自我統治正式轉變為自我限制、自我克制。他指出國人當務之急在求一身之自治與求一群之自治，並表示國人將來是否能享民權自由之福及能行立憲議會分治之制，將取決於個人自治力之大小強弱。他把自治的意義轉化為自制，將法律自治理解為個人的自制，忽略了解釋法律自治理念的意義與重要性。

對梁氏而言，求個人自治即在求自勝；自勝、自由與自強實為相互連繫。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，相對於早先之着重於以自由為與他人爭勝，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：他因此忽略了從自我治理的觀點解釋法律自治理念的意義與重要性。在梁氏的思考脈絡中，個人自我節制將如何轉變為法律上的自治？《新民說》並未針對這方面多作討論。不過，從梁氏關於康德(Immanuel Kant)的討論看來，他重視這一問題<sup>25</sup>，但是卻以一種類比關係消解了它。比較具體地說，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」<sup>26</sup>。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對應。他說<sup>27</sup>：

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。

然則，若是個人自治意即服從真我，則服從國家主權時，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) 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「惟民德與民智兩者日進於光明，可以得之」<sup>20</sup>。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<sup>21</sup>。

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，眼前中國面臨的威脅，也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與迫切。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個人自由，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，相觸相閱而不可以相群，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），並進而表示「不正不善之法律，猶勝於無法律」（頁78）。

### （三）利群原則及其優先性

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1900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「無一役非為團體公益計，而決非一私人之放恣桀驁者，所託以藏身也」（頁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；而眼前中國面臨的威脅，也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與迫切。因此梁氏在理解自治之為自制時，顯得是以利群作為「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個人自由，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。



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強，而個人之自由減。(頁45)

至於，何以「文明時代團體之自由強」？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。駟商遺債而不償，受欺騙者莫能責也。(頁46)

梁啟超指出當前面臨「全球交通，列強比鄰，閉關一統之勢破」的形勢下，人「不可以不奴隸於群，不奴隸於本群，勢必至奴隸於他群」。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。

更重要的，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<sup>⑩</sup>。在自保自利的一面，梁氏表示：「非利群則不能利己，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」<sup>⑪</sup>。此外，梁氏也指出當前面臨「全球交通，列強比鄰，閉關一統之勢破」的形勢，人「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，轉為他群的一份子？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孑遺，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論？其中道理何在？

前曾言及，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<sup>⑫</sup>。他的論述一方面引用中國既有之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)，另一方面則是反過來以利群為原則，界說道德的基礎和文明的意義。

更具體地說，梁啟超在說明利群之必要時，以私人債務關係比擬群己關係。他因此得以既藉由社會上已有共識之私德來說明擬推動之公德的正当性，且明白指出利群意涵積極的行動。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，是我適群之負而不償也。夫一私人與他私人交涉，而適其所應償之負，於私德必為罪矣。謂其害之將及於他人也。而適群負者，乃反得冒善人之名。（頁13）

在這個情況下，梁氏甚且以為「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，並表示「人非父母無自生，非國家無自存」（頁19），稱國家之於個人「其恩與父母同」。他說：

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，或博奕飲酒……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）。

在此同時，梁啟超另亦轉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，以及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）

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）

他在後來對留日學生的發言中，更明白表示「天下惟盡義務者，為能享權利」<sup>③</sup>。

最後，群己關係之間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）

梁啟超以利群界定道德與文明的意義，強調「道德之立，所以利群也」。這一轉向有兩項立即的意涵：一者，他藉此回答當時中國思想界的一大難題，找出一個說明道德所以變化、所以必須變化及凡變化中有其不變原則的解釋：「而要之以能固其群善其群進其群者為歸。」次者，梁氏從先前之主張因為享受權利所以必須盡義務，轉為表示盡義務是所以得享權利的基礎。

梁氏認同追求最大多數的最大幸福<sup>②9</sup>，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<sup>③0</sup>。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。

### 三 結 語

1898年戊戌變法失敗之後，梁啟超在發表《自由書》和《新民說》期間，經歷了由積極強調自由的重要性到試圖兼顧自由之利弊的變化。用他的話來說，也就是他從極力推崇盧梭之說的藥性，轉往強調「藥能已病，亦能生病，且使藥症相反，則舊病未得豁，而新病且滋生，故用藥不可不慎也」<sup>③1</sup>。及至1903年秋，梁氏已經明白宣示：「我中國今日所最缺點而最需者，在有機之統一與有力之秩序，而自由平等其次耳。」<sup>③2</sup>梁氏在這段闡釋自由的變化過程中，首先採取的是援引天演論述，從人各相競以求實行我所願欲的角度解說自由的意義，繼而則因深切體認這般解說可能帶來嚴重的後果，改以自治界定真自由，並且將原先之以自由的意義在於實行我所願欲，轉換成以自由在於自我節制。就形式而言，梁氏以個人自我之中的良知(或「真我」)，作為決定如何自我克制的根源；在具體原則方面，他主張群體利益高於個人；法律的主要功能在於追求群利，而非保障個人。

梁啟超自由論述中的個人，將以兼備私德(包含能夠行倫理上的自治)與公德(包含將個人利益臣屬於群體利益之下)，作為政治參與的基礎。這個「個人」沒有天賦而不可剝奪或讓渡的權利。他需要的是自強自勝，而不是一己的保障；他的生命意義不在自保與自利，而在實踐真我和貢獻自身於大我。他追求自勝的目標和不計個人利害的努力值得佩服。但是，從歷史後見之知看來，他在政治上顯得相當的無力。首先，以良知作為判準並追求個人的自治(特別是自我克制)，確實賦予自由比較正面的形象，並可能成為「雖千萬人吾往矣」之大無畏精神的來源。然而，這一以自我節制為基本精神的要求，在個人身上既不容易實現，更難求之於現實世界中的當權者<sup>③3</sup>。它必須在具有相應的政治、社會制度，以及在對於良知所示之內容和對於倫理所具有的政治意涵皆有共識的文化氛圍下，才可能發揮作用。更成問題的是，梁氏的這般主張即使得以奏效，它所發揮的實際作用很可能滑落到他難以認同的局面。例如：強調自治之為自制、以真我為價值決定的根源、以群利為終極價值之所在，這些主張在在可使既有政治勢力舉個人真我或群體利益為名，行箝制個人之實<sup>③4</sup>，而被箝制的個人卻難以起而質疑造成自己痛苦之權力的正當性。綜而言之，梁啟超雖然主張個人自由與自治，卻並未強調必須建立以維護個人及其利益為主旨的政治原則與秩序。在他的自由論述中，「個人」在面對以實現真我和求取群利為名的威脅或迫害時，尋不着理據作為保護自己的最後堡壘；他只能期望日後歷史還他公道，證明他所遭受所謂體現真知與群利的壓迫，其實出自欺騙的手法、錯誤的判斷、或者理性的虛妄。

梁啟超自由論述中的個人，將以兼備私德與公德，作為政治參與的基礎。這個「個人」沒有天賦而不可剝奪或讓渡的權利。他需要的是自強自勝，而不是一己的保障；生命意義在於實踐真我和貢獻自身於大我。從歷史後見之知看來，他在政治上顯得相當的無力。這一以自我節制為基本精神的要求，在個人身上既不容易實現，更難求之於現實世界中的當權者。

然則，梁啟超以個人自治限定自由的主張是否僅具有歷史的價值，而再無現實的意義？美國哲學家杜威 (John Dewey) 在面對二十世紀上半葉美國政治現況及其問題時，曾經提出「民主之為生活方式」一說，強調民主並不只是政治結構的問題，而是個人生活方式的問題；強調為了確保民主作為應付現實變化與相關問題的利器，必須在建構政治制度之外，思索個人要如何培植和運用特定的態度，俾以保障社會上自由探究與溝通的可能<sup>①</sup>。此外，二十世紀下半葉，美國社會學家席爾斯 (Edward Shils) 也另從公民社會如何運作的角度，討論公民德行的內容及其重要性<sup>②</sup>。在今日面臨杜威和席爾斯所見自由民主社會中新興問題的情勢下，梁啟超之藉由個人倫理自治得取自由之利並免除其弊的看法，是否有其相關性？他的主張是否得在爭取群利之外，以其他方式與自由民主論述相結合？易言之，在距離《自由書》和《新民說》的寫作已有百年之久的不同時空條件下，應如何重新思考自由民主和個人倫理要求之間的關係？在國家主義和認同政治高漲的時代，要如何在政治秩序中賦予個人自由恰當的位置和保障？在回應這些難題上，梁啟超的看法是否有其正面的意義，是否提供有力的線索？對於關心「個人」今日之命運與處境的人們，這些問題實仍有待審慎地思考。

在距離《自由書》和《新民說》的寫作已有百年之久的不同時空條件下，應如何重新思考自由民主和個人倫理要求之間的關係？杜威曾經提出「民主之為生活方式」一說，強調必須在建構政治制度之外，思索個人要如何培植和運用特定的態度，俾以保障社會上自由探究與溝通的可能。梁啟超之藉由個人倫理自治得取自由之利並免除其弊的看法，是否有其相關性？

#### 註釋

① 本文所述梁啟超思想，係以他在戊戌變法之後及至積極參與立憲運動之前 (1898-1906) 的著作為根據。這些著作包含梁氏從理論上說明政治之性質與意義的重要嘗試，並且恰能清楚顯現出他在討論個人自由與自治時所使用的政治論述及其內在理路。

② 關於西方社會契約 (social contract) 論的內容與意涵，參見 Ernest Barker, ed., *Social Contract: Essays by Locke, Hume, Rousseau* (New York: Oxford University Press, 1962); Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982)。

③ 西方史家伯林 (Isaiah Berlin) 在分梳消極自由 (negative liberty) 和積極自由 (positive liberty) 時，所指出之從追求個人自由和自治走到極權政治的可能思想理路，即為著例。詳見氏著：“Two Concepts of Liberty”，in *Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press, 1979), 118-72。

④ 梁啟超：〈古議院考〉，載《欽冰室合集》1 (以下簡稱《合集》) (北京：中華書局，1989年)，《文集》1，頁94；〈與嚴幼陵先生書〉，前揭書，頁108。在此值得注意的是，近代中國知識份子雖然無法直接將自由民主與中國歷史經驗相連繫，卻曾分別用不同的方式轉而藉由重述西方歷史，來正當化改造中國的必要與方向。這種歷史性思維的具體內容與相關意涵，迄今仍有待更深入的探究。

⑤ 既有相關研究，例見 Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964); Chang Hao, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), 76。

⑥ 梁啟超關於個人自由的主張可以分為兩方面討論：一是個人在歷史中行動的自由 (包含人為因素在歷史中的關鍵地位和以改變個人作為改造現狀的基礎等等)；一是個人所擁有的政治自由。兩者雖然相關，但是可以在分析上稍作區隔。本文所論基本上是以個人的政治自由為主題。文中所涉及個人在歷史中的角色，只是就其相

關於個人政治自由的部分有所說明，而非以之作為梁啟超如何看待個人與歷史之間關係的全貌。

⑦ 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)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，《專集》2，頁1)。不過，《自由書》事實上是他個人追求思想自由、言論自由和出版自由的嘗試，是他「每有所觸，應時援筆」或論理、或記人、或析事的札記，而不是針對「自由」這一議題所作嚴謹的論述與說明。儘管如此，其中由於確能顯示梁啟超如何試從個人的角度說明自由的意義和爭取自由的辦法，仍值得多加注意。

⑧ 梁啟超本亦重視修身養性，他只是反對將個人修身脫離更大意義的政治和社會關懷(參見Chang Hao, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, 76)。至於梁氏這時何以改為強調個人自我改造的心路歷程和思想來源，則需另就他究竟如何看待改造制度和改造個人這兩種不同的取徑、他在日本的閱讀和實際經驗，以及他對於戊戌變法的反省等等，來作更詳細地檢視與說明。

⑨ 本節凡引自《自由書》部分，為免贅文，將只隨文加註頁碼。其中引自《清議報》各文除非另註，否則亦僅隨文標明它們見於《自由書》之頁碼。

⑩ 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更詳細的比較，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解釋。

⑪ 梁啟超，〈論強權〉，《清議報》31(光緒二十五年九月二十一日)，頁4。

⑫ 梁啟超稍後也說：霍布士筆下的「人各相競專謀利己」也就是後來達爾文所謂的「生存競爭優勝劣敗」(氏著：〈霍布士學案〉，《合集》1，《文集》6，頁92)。

⑬ 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」(梁啟超：〈盧梭學案〉，《合集》1，《文集》6，頁98-99；〈論政府與人民之權限〉，《合集》2，《文集》10，頁1)。不過，他未曾特別重視社會契約論之所以強調從人性出發，期能對於國家成立原理作系統性(或科學性)解釋的目的。他在援引類似社會契約論中的基本理念時，並未固守人各相競的預設，再循以逐步推論。從這一現象可以看出，梁氏之要求個人自強的立場，固然和當時中國所處形勢密切相關；但是，它背後所蘊涵相關於中西思想別異的重要意義，也值得加以探究。

⑭ 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》，頁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》，頁43)。

⑮ 梁啟超：〈1900年4月1日致康有為〉，《梁啟超全集》，第10冊(北京：北京出版社，1999)，頁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》，冊上(台北：世界書局，1972)，頁127-28。

⑯⑰ 梁啟超：〈1900年4月1日致康有為〉，頁5932。

⑱ 梁啟超：〈霍布士學案〉，頁89。

⑲ 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，《專集》4，頁5)

⑳ 梁啟超：《新民說》，頁4。本節凡引自《新民說》部分，將只隨文加註頁碼。

㉑ 梁啟超另有兩種「我」(《自由書》，頁46)，以及人類「高等性(Spiritual Life)」說(〈樂利主義泰斗邊沁之學說〉，《合集》2，《文集》13，頁32)等等類似的區分。

㉒ 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》，頁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)。

㉓ 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(氏著：〈法理學大家孟德斯鳩之學說〉，《合集》2，《文集》13，頁24)。

㉔ 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(《新民說》，頁53-54)。

- ②⑥ 梁啟超在引介康德思想時，特別舉例「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》，第三十期（1998），頁123。
- ②⑦ 梁啟超：〈近世第一大哲康德之學說〉，《合集》2，《文集》13，頁63；62。
- ②⑧ 梁啟超：〈近世第一大哲康德之學說〉，頁64、66。亦見黃克武：〈梁啟超與康德〉，頁124-37。
- ②⑨ 如果說法律的自治包含形式上和實質上的自治，梁啟超着重的似乎是法律在形式上由國民所制定。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〉，頁104-106），也曾談到康德之以他人為目的，不可〔只〕以他人為手段（〈近世第一大哲康德之學說〉，頁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。梁啟超之着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迹象。例如，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（氏著：《中國法理學發達史論》，《合集》2，《文集》15，頁62-63）。
- ③⑩ 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〉，頁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，《文集》17）。由於納入這些說法於本文主旨影響不大，此處不贅。關於梁啟超群觀之內在理路結構及其政治意涵，更詳細的討論見Chang Hao, *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涵〉，載熊秉真、張壽安主編：《情欲明清——達情篇》（台北：麥田出版社，2004）。
- ③⑪ 梁啟超：〈論政府與人民之權限〉，頁1。
- ③⑫ 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。
- ③⑬ 梁啟超：〈敬告留學生諸君〉，《合集》2，《文集》11，頁25。
- ③⑭ 梁啟超：〈政治學學理摭言〉，《合集》2，《文集》10，頁68。
- ③⑮ 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，《文集》20，頁7-8。
- ③⑯⑰ 梁啟超：〈政治學大家伯倫知理之學說〉，《合集》2，《文集》13，頁67；69。
- ③⑱ 此中困難，例見拙著：〈胡適的自由主義與「修身」的政治觀〉，載劉述先編：《當代儒學論集：挑戰與回應》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995）。
- ③⑲ 相關討論，例見Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", 131-34, 141-45。
- ④⑩ John Dewey, "Creative Democracy—The Task before Us" (1939), in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 14, edited by Jo Ann Boydston with Anne Sharpe as the textual editor and with an introduction by R. W. Sleeper (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988), 224-30; John J. Stuhr, "Democracy as a Way of Life", in *Philosophy and the Reconstruction of Culture: Pragmatic Essays after Dewey*, ed. John J. Stuhr (Albany: State University of New York, 1993), 37-57.
- ④⑪ Edward Shils, "The Virtue of Civility", in *The Virtue of Civility: Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society*, ed. Steven Grosby (Indianapolis: Liberty Fund, 1997), 320-55; 李強譯：〈市民社會的美德〉，載《直接民主與間接民主》（北京：三聯書店，1998），頁286-305。