

梁啓超的自由理念

劉紀曜

自由是西方近代思想與文化的核心觀念與價值，也是許多現代中國知識分子所追求的理想。然而，實質上，自由是一個紛歧多義而且爭論不休的概念與理想，因此也就增加了現代中國知識分子在理解上的困擾與實踐上的困境。嚴復（一八五三—一九二一）大概是比較認真地將西方自由觀念與思想介紹給中國民衆的第一人，但是，嚴復的文字古樸難懂，流傳不廣。反而是流亡日本之後的梁啓超（一八七三—一九二九），以其淺顯易懂而且「筆鋒常帶情感」的文字，對讀者別有一種「魔力」，故梁啓超對西方政治、學術思想的介紹，流傳甚廣，是當時青年學子的啓蒙讀物，在某種程度上影響了現代中國一代知識分子的思想成長。本文主旨乃在探究梁啓超對自由的認識與理解如何，其自由思想的內涵是什麼，有何特質與意義？從梁啓超的身上，吾人可看出現代中國知識分子在理解西方自由思想，與追求自由理想時，所顯示的特質與局限。

一

自由 (freedom) 這個概念，在分析的或形式的意義上，意味著某X免除某Y之支配、干涉、束縛、阻礙或限制而去做或成爲某Z (X is free from Y to do or be Z.)。(註一)所謂自由，同時涵有免除外在支配或干涉的消極意義，與從或成其所欲的積極意義。前者指謂人我之間的一種關係，後者指謂行動者本身的意欲與能力。但自由的觀念顯然涵有只要X不受Y之干涉或支配，X是有能力去做或成爲其所欲的Z之意義。故自由的概念是在預設一個人

的意欲與行動能力之下，強調不受支配或干涉的消極意義。就自由的消極意義而言，一個與人隔絕遺世獨立的人，或一個在人間無論做任何事都無人在意或與人無涉的人，是無所謂自由不自由的。自由是在人我彼此相關而互相關意或干涉的情況下才出現的問題，也才有意義。在這種情況下，自由實質上是一種權利(right)或正當性(righteousness)的宣告或主張(a claim)，是宣告或主張在某些事務、某個範圍或領域之內不受他人干涉或限制的權利。因此，自由是一種社會產物，是一個社會在人我之間營造出來的不受他人干涉的活動空間或領域，以及在此空間或領域中活動的權利。

自由是西方社會的獨特產物，在西方的歷史上，自由往往是某些特定人士的一種社會特權(a social privilege)。在古羅馬社會，自由是屬於公民(citizen)這種特定社會身分者的特權，按照西元六世紀所編定的查士丁尼(Flavius Anicius Justinianus, 483-565)法典之定義，自由是一個人除了受到物質力量或法律阻礙之外，可以任意作為的自然能力。在古羅馬社會，自由人與奴隸是對反的兩種身分，奴隸是被俘擄而保存其生命以供役使的「人」，自由人則是除受自然與法律的限制之外，有權根據自己的意欲與能力去行動，而不受他人掌控或支配之公民。實際上，自由的權利或活動領域，是不自由的奴役狀態或活動領域的對反面，兩者是互相對立，也是互相突顯互為條件的。如西方中古社會的自由，總是意味著一種豁免某些封建義務如勞役、地租、封建法庭的管轄的權利或特權。

就自由概念的消極意義而言，自由意味著在某些社會領域中活動而不受他人干預或支配之權利。這些自由的特權或權利，西方社會習慣上是以法律來界定並保障它，所以，一個有效的法律架構與法治(the rule of law)傳統，也就是一個法定的公民社會(a civil society)，是自由的先決條件與基礎。

就自由概念的積極涵義而言，自由是在法律所界定與保障的社會空間或領域內，按照自己的意欲與選擇行動，而自己承擔此行動的後果。在此意義上的自由概念，預設了個人的獨立性與自主性或自律性(autonomy)，是一個在不確定的情況下，能夠而且必須自我導向(self-directed)且自我控制又自我負責地選擇行動目的並採取行動的人。這也預設了個人獨特自我的存在與觀念，以及對個人美德(virtue)原意為一個人完成特定目標的卓越能力(或能力的肯定與要求。因此，自由概念蘊涵著可能性，若是根本不可能之事，也就無所謂自由或不自由。

然而，就自由的行動目的與能力或美德(virtue)而言，近代西方卻發展出兩種絕然不同的觀念，一種是唯名的(nominal)、描述性的(descriptive)、特殊的(particular)、個人的(individual)、相對的(relative)、開放的(open)自由觀念；另一種是本質的(essential)、規定性的(prescriptive)、一般的(general)、種類的(as a species)、絕對的(absolute)、封閉的(closed)自由觀念。

前者，如霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)與洛克(John Locke, 1632-1704)的自由觀念，對霍布斯而言，所謂自由，就是運動的外在阻礙之缺如(the absence of external impediments of motion)，(註二)至於一個人要運用此種唯名的、描述性的自由去追求或完成何種目的或行動而有什麼樣的後果，則完全是個人的、特殊的、相對的、開放的。對洛克而言，所謂自由，就是能免除來自他人的束縛與暴力，同時在法律所認可的範圍內，不必順從他人的專斷意志(the arbitrary will)，而按照自己之所欲去處置與安排自己的人身(person)、行動、所有物與財產。(註三)自由對洛克而言，也是個人的、特殊的、相對的、開放的，在實踐上，自由沒有預設的特定模式或目的。

後者，本質性、規定性的自由觀念，如盧梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)相信人類有一種天生的對同類之不幸遭遇感同身受的厭惡感，可稱之為同情心(compassion)，這種同情心也使人類具有一種想要與同類連結而友好相處的天生社會性(sociability)。對盧梭而言，這種自然的同情心與社會性，是組成人類社會的基本動力，其發展與體現也正是人類社會的道德基礎與目的，也就是自由的實現。故，盧梭的自由，主要是一種道德自由，亦即人類道德本質或意志的實現。盧梭認為只有在一個每個人都親自參與立法以表達其道德意志並遵守法律以實現其道德意志的公民社會(a civil society)中，人才是真正自由的，也才真正成為自己的主人。(註四)對盧梭而言，一個不遵守法律的人，就是不自由的人，因此必須被社會強制他自由(he shall be forced to be free)。自由居然必須被強制實現，此種自由概念也真是夠弔詭的(paradoxical)了。

像盧梭將自由視為道德意志的實踐，此種本質性、封閉性的自由觀念，事實上是「自由的誤置」。自由是發生在一個社會內人我相涉的處境(situation)中，是指涉人我關係的狀態，而不是指涉一個人實踐意志的內在能力。故，自由不僅只是一種形式概念，自由也指稱某種特定的不受他人支配或干涉的具體處境或狀態，而這種自由處境

或狀態，在特定的人類社會中，是被賦與價值的，而且將此價值當作目的加以追求，此種自由的追求或主張，在此特定社會中也就成爲被承認被尊重而受法律保障的權利。

近代西方人對自由的主張或宣告的背後，是一種個人主義 (Individualism) 的個人主權 (the sovereignty of the individual) 觀念，認爲每一個具體而獨特的個人都是一個主權者 (a sovereign)，亦即對自己的一切擁有終極的至高無上的權威 (the ultimate supreme authority)，這就蘊涵了幾個子觀念：第一，個人獨立，個人是一個完整的獨立個體，不依賴他人不受他人之支配，其基礎則是生計的獨立，因此強調私有財產的必要與權利，這是英國 John Locke 的卓見。第二，個人自律、自主 (autonomy)，也可說是個人自決、自治、自我導向 (self-direction)，亦即每一個人都是自己的思想與行動的主人，不受他人支配，按照自己的意圖、判斷、抉擇、評價與原則採取行動，而自我負責承擔行動的後果。此種自律、自主的觀念，是建立在對個人良心與理性相當程度的信念與信任之上，同時也涵有個人對真理與價值擁有最後或終極的判斷之權威，因此也就預設了個人之自由。第三，每一個人都有根據自己的意願與判斷，按照自己的方式去追求自認爲最好的幸福或目標之自由。第四，個人的自我發展，個人是一個開放的、有待自我塑造、自我發展的存在，其發展的方向、目標或目的是自我導向、自我設定的。

從西方建立在個人主義思想基礎上的自由觀念看來，由作爲主權者的個人所組成的社會或國家，是爲因應個人種種需求而作的安排與設計，是爲實現個人目標而作的工具或手段，個人權威與目的，是社會或國家權威與目的的唯一來源。(註五)而社會秩序之維持、國家體制之運作與個人自由之保障，則有賴於法治 (the rule of law)。誠如洛克所言：「沒有法律的地方，也就沒有自由。」(where there is no law, there is no freedom) (註六)自由是一個公民社會 (a civil society) 的法律所保障的公民特權 (the privilege of a citizen)。

一一

梁啓超之有自由概念，並認真思考自由問題，始自亡命日本之後的一八九九年，而將其清議報上所發表的一

系列隨筆、札記題曰：「自由書」。此時的梁啓超正篤信天演論，認爲世上一切生物，爲求生存各謀利己，不得不相互競爭，優勝劣敗，而謂：「世界之中，只有強權，別無他力，強者常制弱者，實天演之第一大公例也。」（自由書，頁三一）（註七）所謂強權，本指「強者之權利」(the right of the strongest)，然而梁啓超卻認爲在天演界中，「天下無所謂權利，只有權力而已，權力即利也。」（自由書，頁二九）因此，所謂強權，也就是強者對於弱者所施之權力。對此時的梁啓超而言，所謂「自由權」，在本質上與強權無異，都是意在「排除他力之妨礙以得己之所欲」（自由書，頁三〇）。只是強弱懸殊時謂之強權，強弱均平時謂之自由。故欲得自由權者，惟當先自求爲強者，只有強者才有自由可言。

事實上，梁啓超在自由與強權之間作名稱上的區分並無多大意義，因爲按其說法，自由與強權在本質上並無不同，都是排除他力之妨礙以得己之所欲；因此，從自由的強權本質看來，所謂「兩權平等」，而「兩強相消」的自由，根本既未排除他力之妨礙，亦未得己之所欲，也就不是自由。故，對此時的梁啓超而言，自由就是強權，強權就是自由，強者的自由是以弱者的不自由爲條件的，只有強者才有自由。

同年，梁啓超曾論「放棄自由之罪」，認爲放棄自由者，其罪尤甚於侵人自由者，因爲「苟天下無放棄自由之人，則必無侵人自由之人」（自由書，頁二三）。此話何意？梁啓超引用一句談論自由者常用的口頭禪「人人自由而以他人之自由爲界」來解釋，而謂自由之所以有界，乃因在物競天擇優勝劣敗的天演界，人人務求優勝，各自擴充自己之自由權而不知厭足，如有兩人之力線相遇而各不相下，於是乃有自由之界出現，亦即雙方的自由權到此爲止，故曰：「自由之有界也，自人人自由始也。」（自由書，頁二四）就梁啓超看來，自由之所以有界限，是雙方勢均力敵之故，事實上，自由之界限，也就是強權之界限。如雙方有強弱之分，則強者必侵弱者，亦即強者自由，弱者喪失自由，這是天演界萬物競存必然之勢，無以爲強者之罪；反而是弱者自安於劣自甘於敗不伸張自己之強權而受強者之侵，正是罪有應得，此即放棄自由之罪。

事實上，梁啓超的自由之有界自人人自由始的說法是自相矛盾的，因爲按照梁啓超自由即強權的觀點，強者的自由是以弱者的不自由爲條件，亦即有不自由的弱者存在，才有自由的強者，如果真的人人自由，亦即人人都是勢

均力敵的強者，也就是人人都不自由，因為沒有使強者自由的弱者存在，事實上也就無所謂自由不自由。按照梁啟超此種自由觀點，只能是有強者有弱者，強者自由弱者不自由，勢均力敵而自由的兩強之間才有自由——亦即強權——之界限，強者與弱者之間是沒有也不可能自由之界限的。要自由，只有自求為強者。

然則，在梁啟超自由即強權的觀念之下，自由的意義與價值何在？又何必在強權之外另立自由之名？梁啟超曾謂：「曰強權，曰權力，聞者莫不憎而厭之，謂此乃上位施於下位，無道之舉動也，人群之蠱賊也。曰自由權，曰人權，聞者莫不愛而貴之，謂此乃人民抗拒在上之壓制，當然之職分也，人群之祥雲也。」（自由書，頁三〇）由此看來，自由對強者而言，沒什麼意義與價值，只是強權的同義字。本來自由可以作為強者的強權正當性（*legitimacy*）的主張或宣告，但梁啟超認為「天下無所謂權利（*right*）只有權力而已」，因此自由也就變成強者赤裸裸的權力。對沒有自由的弱者而言，自由就是弱者所熱烈企盼的強權，自由只是強權的美名罷了。

此時梁啟超心目中的自由，主要的著眼點是在作為一集體單位的國家對其他國家的強權地位，表達了對中國任由列強侵凌的弱勢地位的激憤，而想以自由為名，鼓勵中國人自救自強，故曰：「夫處於萬馬奔逸，萬流激湍，鬥智鬥力之世界，立於千鈞一髮，孤注一擲，累卵岌岌之地位，非濬一國之智，鼓一國之力，則奄奄殘喘，豈復有救！夫所以濬之鼓之之具何也，自由是也。」（自由書，頁三六）然而，作為集體單位的國家固然需要自由，作為獨立個體的個人也需要自由，如果將梁啟超自由即強權的觀念應用在一個社會之內的個人與個人的關係之上，人人以力相向，則社會不成其為社會，如此，梁啟超的自由觀念也就喪失其真正的社會意義與個人意義。

三

一九〇〇年，梁啟超似乎自覺到自由即強權的說法有些不妥，同時得自西方人將自由與奴役相對照的啟發，因而強調思想自由與奴隸性的對比，謂：「言自由者，非對於壓力而言之，對於奴隸性而言之；壓力屬於施者（原注：施者不足責，亦不屑教誨，惟責教受者耳），奴隸性屬於受者。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，正使人自知其本性，而不受箝制於他人，今日非施此藥，萬不能愈此病。」（年譜，頁一二五）（註八）

此時的梁啓超，由於受西方思想的啓發，有關「人」的概念已與中國傳統思想大不相同，認為「凡人所以爲人者，有二大要件，一曰生命；二曰權利，二者缺一，時乃非人」，而「自由者，權利之表證也」，「故自由者，亦精神界之生命也」。（文集，五，頁四五）（註九）梁啓超此時相信人有人之所以爲人的權利——對其先前「天下無所謂權利，只有權力而已」的說法有字面上的少許修正——而自由正是權利之表證。就梁啓超看來，自由的本質不在形式上之自由，如居住行動、置管產業、祕密通信、集會言論與信教之自由，而在思想與精神之自由，即自由之德。故謂：「思想自由爲凡百自由之母。」（文集，五，頁四六）梁啓超認爲中國人過去也享有種種形式上之自由，但只能稱之爲「奴隸之自由」，因爲，「今所以幸得此習俗之自由者，恃官吏之不禁耳，一旦有禁之者，則其自由可以忽消滅而無復蹤影。而官吏之所以不禁者，亦非專（尊？）重人權而不敢禁也，不過其政術拙劣，其事務廢弛，無暇及此云耳。官吏無日不可以禁，自由無日不可以亡。」（文集，五，頁四六）而在中國自由之所以無日不可以亡，乃因中國人無思想自由或精神自由之美德，故「中國四萬萬人，無一可稱完人者，以其僅有形質界之生命，而無精神界之生命也。」（文集，五，頁四六）因此，在梁啓超眼中，中國人都是一群奴隸。久之，中國人自然養成一種奴隸根性，而喪失其自由的本性。對此時的梁啓超而言，「自由者無他，不過使之得全其爲人之資格而已。質而論之，即不受三綱之壓制而已；不受古人之束縛而已。」（年譜，頁一二七）因爲，「中國於教學之界則守一，先生之言，不敢稍有異想；於政治之界則服一，（先？）王之制不敢稍有異言，此實爲滋愚滋弱之最大病原。此病不去，百藥無效。必以萬鈞之力，激厲奮迅，決破羅網，熱其已涼之血管，而使增熱至沸度；攪其久伏之腦筋，而使大動至發狂。經此一度之沸，一度之狂，庶幾可以受新益而底中和矣。」（年譜，頁一二七）欲達此目的，只有提倡自由，思想自由，人的精神生命。

其實，梁啓超所謂的「奴隸之自由」並非自由，「官吏無日不可以禁，自由無日不可以亡」的「自由」，根本不是自由，自由是自由人的法定特權。梁啓超此種不受三綱之壓制、不受古人之束縛的自由觀念，基本上是一種本

質性、規定性的自由觀念。對此時的梁啓超而言，一個中國人只有不受三綱之壓制、不受古人之束縛，勇於決破羅網，擁有全新而對中國有益的思想，並以此思想為精神，發而為全新而有益的行動，才是自由的，否則即是三綱之奴隸，古人之奴隸。甚至對自甘為奴隸之人，必須以萬鈞之力，熱其血管至沸度，攪其腦筋至發狂，以迫使其自由，庶幾對中國有益。這就充分顯示出梁啓超自由觀念的弔詭性(Paradox)了。因為真正的思想自由，豈不是可以按照自己的理性與認知，不受他人之限制與干預地去肯定或否定或修正自己對三綱的接受或對古人的認同。自由而有本質性的規定與目的，就不是真正的自由。

對梁啓超的鼓吹自由，康有為曾修書表達其不滿與疑慮，擔心因鼓吹自由而在中國引起如法國大革命的動亂。為消除此種疑慮，梁啓超乃進一步說明自由與自治及法律的關係。梁啓超承認，自由二字，字面上似稍有語病，欲易之以自治二字，而謂：「自治含有二義：一者不受治於他人之義；二者真能治自己之義，既真能治自己而何有侵人自由之事乎？……而所謂不受治於他人者，非謂不受治於法律也，英人常自誇謂全國皆治人者，全國皆治於人者，蓋公定法律而公守之，即自定法律而自守之也，實則仍受治於己而已。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。」(年譜，頁一二七)又謂：「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。」(年譜，頁一二八)又謂：「凡最尊自由權之民族，恒即為最富於制裁力之民族，其故何哉？自由之公例曰：人人自由，而以不侵人之自由為界，制裁者，制此界也，服從者，服此界也。故真自由之國民，其常要服從之點有三：一曰服從公理；二曰服從本群所自定之法律；三曰服從多數之決議。……其一群之中，無一能侵他人自由之人，即無一被人侵我自由之人，乃所謂真自由也。」(文集，五，頁四六)

梁啓超此時認識到自治是自由的前提，而法律則是自由的規範與保障。然而，對於保護各人自由的法律，如何公定之，人民又如何公守之，才能達到英人所謂人人皆治人、人人皆治於人的境界，使人人自由而不侵人自由，這個重要問題，梁啓超則未置一辭。對梁啓超而言，自由仍然只是概念上的理解，而不是行動上的權利，在毫無法治的中國也只能如此。此外，梁啓超似乎沒有意識到他所秉持的不受三綱之壓制、不受古人之束縛的自由觀念，與自

由必須服從法律的主張之間是有問題存在的，難道中國的法律必須規定中國人民的思想內容？真要如此規定，就完全違背思想自由。

一九〇一年末，在清議報最後幾冊上，梁啓超向中國讀者介紹了霍布斯與盧梭的社會契約論 (the theory of social contract)，對二人的自由觀念有簡短的評論。就梁啓超的了解，霍布斯所謂自由，「不外形體之自由，即我實行我之所願欲而已」(文集，六，頁八九)。梁啓超對霍布斯的評論是：「彼本以人類爲一種無生氣之偶像，常爲情欲所驅，而不能自制，世之所謂道德者，皆空幻而非實相」(文集，六，頁九一)，因此，「人各相競，專謀利己，而不顧他人之害，此即後來達爾文所謂生存競爭優勝劣敗，是動物之公共性，而人類亦所不免也」(文集，六，頁九二)。然而，霍布斯只知其一，不知其二。梁啓超相信，人類除追求形體之自由以專謀利己的動物性之外，實還有一種「道德之念、自由之性」的人性，以爲立國之本。在梁啓超的觀念裡，自由是人類之所以爲人類的本性或本質，而且是道德性的本性或本質。

然則，作爲人類道德本性的自由又是什麼？在討論盧梭的民約論時，梁啓超曾謂人類有一種想要與他人結合成更大的社會群體如家族與國家的自然意欲，此即人類「自由之真性」。梁啓超相信，人類社會群體的形成，其背後「實由自由之真性使之然」，因此，「凡各國立國之始，亦往往有多少之自由主義行乎其間」(文集，六，頁九八)。梁啓超的觀念是，此種想要與他人結合的自然意欲的表達與滿足或實現，就是自由，也是人的本性或本質。故，梁啓超相信，「邦國因人之自由而立」，且引盧梭之言曰：「凡棄己之自由權者，即棄其所以爲人之具也。：保持己之自由權，是人生一大責任也，凡號稱爲人，則不可不盡此責任。」(文集，六，頁一〇〇—一〇一)對梁啓超而言，自由變成一種道德責任，故曰：「自由者，凡百權理之本也；凡百責任之原也。：且自由權又道德之本也，人若無此權，則善惡皆非己出，是人而非人也。」(文集，六，頁一〇一)

梁啓超要強調的是，作爲人類道德意欲或意志的表達與體現的自由，故曰：「盧梭之本旨，乃：：以爲民約〔即社會契約〕之爲物，非以剝削各人之自由權爲目的，實以增長堅立各人之自由權爲目的者也。」(文集，六，頁一〇三)同時引盧梭之言並加以闡述：「凡法律之目的，在於爲公衆謀最大利益，而所謂公衆最大利益者非他，

在自由與平等二者之中而已。一國之中，有一人喪自由權之時，則其國滅一人之力，此自由所以為最大利益也。然無平等，則不能得自由，此平等所以為最大利益也。」（文集，六，頁一〇七）梁啓超基於對作為道德意欲或道德本性的自由之信念，而認為「政府之權限惟在保護國民之自由權，擁衛其所立之民約，而此外無所干預，則輿情自安，而禍亂亦可以不萌」。（文集，六，頁九三）表面上看來，梁啓超似乎也是個消極國家（the negative state）與有限政府（the limited government）的主張者，然而問題是，當一個人無法體現其道德本性時——一個人是否體現其道德本性又由誰來判定——按照梁啓超的自由觀念，是否也要由保護國民之自由權的政府來「強迫他自由」？自由居然變成一種強迫性的責任，這真是自由嗎？或許，梁啓超會說，法律具有道德的本質，因此服從法律就是自由的體現。然而，如此一來，不服從法律就是不自由，而對那些不服從法律也就是不自由的人，政府有權也有責強迫其自由，而這真是自由嗎？進一步而言，如果法律是道德與自由的體現，是否法律越嚴苛，人就越有道德且越自由，那政府是否有權也有責去不斷地增強人民的道德且擴大人民的自由，這是一種積極的道德國家（the positive moral state）與大政府的觀點，似乎離真正的自由越來越遠。

四

一九〇二年，梁啓超在新民叢報上發表影響深遠的「新民說」，其中有一節「論自由」，比較清楚而完整地表達了梁啓超當時的自由觀念。就梁啓超看來，真正的自由、完全的自由是文明之自由，亦即文明社會之自由，謂：

自由之界說曰：人人自由而以不侵人之自由為界。夫既不許侵人自由，則其不自由亦甚矣，而顧謂此為自由之極則者何也？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，斯二者蓋有一定之比例，而分毫不容忒者焉。……文明自由者，自由於法律之下，其一舉一動，如機器之節膜，其一進一退，如軍隊之步武，自野蠻人視之，則以為天下之不自由，莫此甚也。夫其所以必若是者何也？天下未有內不自整而能與外為競者，外界之競爭無已時，則內界之

所以團其競爭之具者，亦無已時。使濫用其自由而侵他人之自由焉，而侵團體之自由焉，則其群固已不克自立，而將爲他群之奴隸，夫復何自由之能幾也。故真自由者，必能服從。服從者何？服法律也。法律者，我所制定之，以保護我自由而亦以箝束我自由者也。（新民說，頁四四—四五）（註一〇）

由此段文字可知，梁啓超的自由理念有三個主要概念，一是自由可分爲個人之自由與團體之自由兩種；二是純粹的個人之自由是野蠻時代的野蠻自由，是僞自由，只有團體之自由才是文明時代的文明自由，才是真自由；三是所謂文明自由或團體之自由，其主要特質是自由於法律之下，透過法律使國民舉動進退一致以從事對外競爭，確保群體之自由。

對梁啓超而言，「團體自由者，個人自由之積也」。（新民說，頁四六）在梁啓超的觀念裡，自由是一種力量，一種強權，一種「排除他力之妨礙以得己之所欲」的力量，是一種可以量計的力量，所以才能說「團體自由者個人自由之積也」。這主要是因此時的梁啓超篤信物競天擇優勝劣敗的天演論，相信「競爭者文明之母也，競爭一日停，則文明之進步立止，由一人之競爭而爲一家，由一家而爲一鄉族，由一鄉族而爲一國，一國者，團體之最大圈，而競爭之最高潮也」。（新民說，頁一八），故，所謂團體自由，也就是一個國家——所有國民的集結體——在競爭激烈的天演界能夠排除外力以得其所欲的力量或能力。也只有從這個概念，才能理解梁啓超所謂「自由云者，團體之自由，非個人之自由也」的主要涵義，因爲，「人不能離團體而自生存，團體不保其自由，則將有他團體焉自外而侵之壓之奪之，則個人之自由更何有也」（新民說，頁四六）。故，「身與群校，群大身小，拙身伸群，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有焉矣」（新民說，頁四六）。按照梁啓超的觀點，個人得其所欲的自由，與團體（國家）得其所欲的自由，並不一定是衝突的，只要個人之所欲的意志與目的，與團體之所欲的意志與目的一致，則個人自由與團體自由不但不互相衝突且可以互相加強。因此，團體自由是個人自由之目的，團體自由含攝個人自由，故曰「自由云者，團體之自由，非個人之自由也」。也因此當個人自由與團體自由相衝突時，必須「拙身伸群」，團體自由（含攝正當的個人自由）才是大目

的，才是真正的自由。

對梁啓超而言，自由是一種權利，也是一種義務，也是「人之資格」。梁啓超相信，權利「生於強」（新民說，頁三一），自強也就是自由。而，「權利者，常受外界之侵害而無已時者也，故亦必常出內力之抵抗而無已時，然後權利始成立，抵抗力厚薄，即為權利強弱比例差。……為國民者，協力各盡其分內競爭之責任，則侵壓自不得行；設有苟免倖脫而避其衝者，是不啻對於國民全體而為叛逆也。何也，是使公敵增其力，而跳梁暴肆之所由行也。」（新民說，頁三七）故曰：「權利思想者，非徒我對於我應盡之義務而已，實亦一私人對於一公群應盡之義務也。」（新民說，頁三六）又曰：「人人對於人而有當盡之責任，人人對於我而有當盡之責任，對人而不盡責任者，謂之間接以害群，對我而不盡責任者，謂之直接以害群。」（新民說，頁三一）此權利、此義務、此責任，即人人自強、自由、自保以固其群、善其群、表現其團體之自由。從梁啓超天演界物競天擇優勝劣敗的基本信念與世界觀看來，一切的權利、義務、自由、責任與道德，都只能化約為競爭能力，而且是群體的競爭能力，亦即個人競爭能力的總和。

由此，也才能理解梁啓超所謂「野蠻時代個人之自由勝，而團體之自由亡」，與「文明時代團體之自由強，而個人之自由減」兩句話的涵義。對於人之構成，梁啓超的基本看法是，「人莫不有兩我焉，其一與衆生對待之我，昂昂七尺立於人間者是也；其二則與七尺對待之我，瑩瑩一點存於靈台者是也」（新民說，頁四六），亦即人是由形體之我與精神之我所組成。梁啓超認為，野蠻時代人類精神之我不發達，不能自主也無法自治，沒有團體精神與道德自由，所表現的只是個人形體之自由，紛亂而無節制，甚至互相衝突，無法匯集成統一的團體自由。而文明時代，人類的精神之我——亦即來自本體的道德良心，梁啓超稱之為「真我」——較發達，能主宰形體之我而自主、自治，具有團體精神與道德自由之性，能將個人自由融合於團體自由之中。在梁啓超眼裡，「自治之極者，其身如一機器然。……一言一動，一嘔一笑，皆常若有金科玉律以爲之範圍，一人如是，人人如是，於是乎成爲群之自治。群之自治之極者，舉其群如一軍隊然，進則齊進，止則齊止，一群之公律罔不守，一群之公益罔不趨，一群之公責罔不盡。如是之人，如是之群，而不能自強立於世界者，吾未之聞也；不如是焉，而能自強立於世界者，吾未

之聞也。」（新民說，頁五二）

然而，文明人要自治以表現團體自由，就必須服從法律，梁啓超特別指出：「夫人之性質，萬有不齊，駁雜而無紀，苟順是焉，則將橫溢亂動，相觸相闖而不可以相群，於是不可不以人爲之力，設法律而制裁之。然此法律者，非由外鑠也，非有一人首出制之以律群生也，蓋發於人人心良知所同然，以爲必如是乃適於人道，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。」（新民說，頁五一—五二）對梁啓超而言，服從法律的自治，也就是道德的自主或自律。梁啓超在介紹康德（Immanuel Kant, 1724-1804）學說時，即對康德道德自主或自律、自由的觀念特別加以闡述。梁啓超引康德「道德之責任生於良心之自由」一語，闡述康德道德自主之觀念，曰：「自由者，自以自爲目的，自以自爲法令，惟自能實守此法令者，乃能實有其自由。質而言之，則我命我使勿受我以外之牽制，而貫徹我良知之所自安者云爾，是故威權也、自由也、立法人也、法律也、主也、賓也，皆合爲一體。」（文集，十三，頁六三）梁啓超相信，節制人類日常活動的社會法律，其基礎與根據來自人類內心的道德良知所規定或命令的道德律，因此，個人日常生活的自由，其基礎與根據是來自道德的自由。故梁啓超總結康德自由學說的精義在於「以自由之發源全歸於良心（即真我）」一語，並進一步闡述康德之自由思想，曰：

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，皆以是爲原泉，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，爲絕對的，爲無上的，爲命令的，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，故字之曰道德之責任。由是言之，則自由必與服從爲緣，國民不服從主權，必將喪失主權所賦與我之自由；人而不服從良心，則是我所固有之絕對無上的命令不能行於我，此正我喪我之自由也。故，真尊重自由者，不可不尊重良心之自由。（文集，十三，頁六二—六三）

在梁啓超的觀念裡，國家主權者——所有國民的集合體——所命令的法律，與個人道德良心——梁啓超所謂「真我」——所命令的道德律，是互爲表裡有其一致性的。對梁啓超而言，所謂良心、良知即「道德本體」，是人類所共同具有的永恒不變的普遍本性或本質，故曰：「道德之本體，一而已。」（新民說，頁一二）而人類道德本體所規定或命令的人類目的則在「利群」，人類的道德精神，則「未有不自一群之利益而生者」，「有益於群者爲善，無益於群者爲惡，此理放諸四海而準，俟諸百世而不惑者也」（新民說，頁一四）。這是本體性的形式原則與無上命令，至若在一個社會中，用以實踐此本體性的形式原則與無上命令的具體道德條目——梁啓超稱之爲「道德之外形」——則隨其群之進步以爲比例差，群之文野不同，則其所以爲利益者不同，而其所以爲道德者亦不同」（新民說，頁一五）。就梁啓超看來，人類的道德本體是絕對的、不變的，道德外形則是相對的、可變的，但是任何時代任何社會的道德外形，都必須也一定是根據此絕對的道德本體而源生出來的，本體與現象之間永遠是一致的。

梁啓超即據此觀點評論康德有關「現象」與「物自身」（梁啓超稱之爲「物之本質」）的理論，其論據則來自大乘佛教的華嚴教義，曰：

（康氏）此論精矣盡矣，幾於佛矣，其未達一間者，則佛說此真我者實爲大我，一切衆生皆同此體，無分別相，而康氏所論未及是。通觀全書，似仍以爲人人各自有一真我，而與他人之真我不相屬也。又佛說同一真我，何以忽然分爲衆體而各自我，蓋由衆生業識妄生分別，業種相熏，果報互異，苟明此義，則並能知現象之所從出，若康氏猶未見及此也。（文集，十三，頁五九）

「真我者實爲大我，一切衆生皆同此體，無分別相」就是梁啓超來自華嚴教義的基本信念與世界觀。梁啓超相信，就本體而言，所有人類共有一個道德性的真我或大我，而無分別，就此意義而言，人類是一個具有共同道德良知而能互相感通的統一體。人類之所以妄生分別，乃因業識而起，結果業種相熏，果報互異，而有各種不同的個人與社會現象。但各種不同的個人與社會現象，嚴格說來，只是來自共同的道德本體因業報而生的「迷妄」。而這些

具有個殊的「分別相」的「迷妄」，只有認知並回歸體現其道德本體的唯一「真我」，才具有真正的實在性(reality)，也才有其意義與價值。對梁啓超而言，這才是「真我」的實現，也才是真正的自由。

梁啓超這種真我實現的自由觀，基本上是本質性的自由概念，與近代西方個人主義的唯名的自由概念不同。對梁啓超而言，自由的終極意義與價值，不在個人的「分別相」，而是在含攝所有個人而無分別相的本性統一體。故，吾人可稱梁啓超是一位形而上或本體上的整體論者(a metaphysical or ontological holist)。對近代西方個人主義者而言，普遍的整體的人類，只有抽象的形式分析上的意義，只有一個個分離獨立互不相屬而特殊的個人，透過其具體的存在與活動，形成其獨特的自我(self)，變成一個主權者，才有具體而實質的個性(individuality)，個人才有具體而實質的意義與價值。而且個人的自我與個性，並不是來自人類共同的本體，而是在個人具體的實質活動中形成，也是在個人具體的實質活動中發展，它是一個開放的自我設定的自我導向的發展過程，而不是一個回歸已被規定的本體目的或本體性的既定過程。從個人主義的觀點看來，梁啓超的個人，實際上既無自我也沒有個性，只有普遍的「人性」。

這兩種自我與自由的概念，可從其對法律與自由的關係之不同觀點與看法中清楚表達出來。對個人主義的唯名的自由概念而言，法律不是對個人的命令，就是對個人的禁制，個人只有服從法律的義務，並沒有選擇服從或不服從之自由。因此，對個人而言，法律本身就是對個人自由的限制，只有在法律規定之外，才是個人自由的領域，而這自由的領域與個人自由是受到有效的法律之保障。所以西方人常說自由是法律之缺如或沈默(the absence or silence of law)，而洛克也說「沒有法律的地方也就沒有自由」，這就是西方人所謂「法律下的自由」(the freedom under law)，也是法治之精義。

然而，梁啓超對西方人「法律下的自由」之真正涵義並不十分了解，甚至有所誤解，這可從其對孟德斯鳩(Charles-Louis de Secondat Montesquieu, 1689-1755)的評論顯示出來。梁啓超的評論如下：

孟氏於民主政治之精義，尚有見之未瑩者，蓋其於法律與自由兩者之關係及其界限未能分明故也。孟氏謂法

治之國，人人得以爲其所當爲，而不能強其所不可爲，此自由權所在也云云。顧所謂當爲者，其意甚晦，何則？政府者，非能舉人人所負之責任，而一一干預之也，特責任之關於義者，可以強之使行；其關於仁者，政府初不得而問也。孟氏又謂，凡法律之所聽皆得爲之，若此者謂之自由云云。雖然，此特指自由之關於法律者言之，未得爲仁義中正之自由也。何也？所謂法律者，固非盡合於道也。故一國之中，雖人人服從法律，而未可謂真自由。何則？所謂法律者，誰創之耶，其法律果何如耶，是未可知也。夫法律縱爲美備，若創法者爲不稱其職之人，而強行於國中，是亦不正也；即創法者悉稱其職，一由國民之公議，然苟有背於自由平等之理，猶之不正也。孟氏於此義未盡瀏亮，故每以法律與自由併爲一譚，此亦千慮之一失也。故孟氏雖推崇民主政體，然頗以不能持久爲疑，蓋猶囿於當時學者之所見，以古代希臘羅馬之制，爲民主政（體）之極則，而於法治之真精神，尙一問未達也。（文集，十三，頁二三—二四）

事實上，對民主政治之精義與法治之真精神有所誤解而將法律與自由混爲一談的人，正是梁啓超自己。梁啓超不了解在真正的法治之下，法律之內是沒有自由可言的，只有服從的義務，這就是「爲其所當爲」，而在法律沈默之處才有自由可言。梁啓超之所以無法了解此層涵義，而將法律與自由混爲一談，主要乃因在梁啓超的觀念裡，法律的本質就是道德，法律的目的是群體的生存與利益，法律必須合於「道」且不可有背於「理」，梁啓超似乎相信，符合群體生存與利益的「道」「理」，是清楚可見而且是人所共見人所同欲的，因而可作爲法律與道德的共同標準，而自由正是此普遍的道德意志在群體層次上的實現。對梁啓超而言，法律體現了道德，服從法律也就體現了自由，道德、法律與自由三者，是既同質又一致的。

在梁啓超的觀念裡，一個社會群體或國家的形成，其目的並不只是消極的維持社會秩序與安全，而是要積極的去「使外界發達」並能「與外界競爭」，就是要促進國民發達「獨立自營」的能力，同時具備「通力合作」之自治公德，以與外界競爭。而一個群體或國家要達成此目的，則有賴「代民以任群治」之政府。故「政府之權限與人民之進化成反比例」，即「當人群幼稚時代，其民之力未能自營，非有以督之，則散漫無紀，而利用厚生之道不興

也；其民之德未能自治，非有以箝之，則互相侵越，而欺凌殺奪之禍無窮也。當其時也，政府之權限不可不強且大。……民既能自營矣，自治矣，……〔則〕凡人民之行事，有侵他人之自由權者，則政府干涉之；苟非爾者，則一任民之自由，政府宜勿過問也。」（文集，十，頁二—三）梁啓超這段話，從表面上看來，至少在文明時代，似乎是主張一種消極的有限政府，只要保障國民的自由權即可，其他不必干涉過問。其實不然，因為梁啓超所謂的文明時代，是有其特定的條件的，是建立在積極的法律——以群利群益爲目的與標準的要求與規定——與積極的自由——自動自發地服從法律——的前提之上的，故曰：「人群愈進於文明，則其法律愈以繁密，其人民之遵守法律愈以謹嚴，而其自由亦愈以張盛。」（文集，十四，頁一四）所謂「一任民之自由」，對梁啓超而言，就是國民自動自發服從法律之意，如此，當然「政府宜勿過問也」。

在此，也凸顯出梁啓超自由理念的困境與弔詭（paradox）。假使自由真如梁啓超所說，就是服從符合群利群益的法律，則所謂個人自由就是阻止他人服從法律，這種觀念就真有點怪異了。事實上，梁啓超對其自由觀念的此一涵義是有所自覺的，故曰：「夫貴自由定權限者，一國之事，其責任不專在一二人，分功而事易舉，其有善政，莫不偏及，欲行暴者，隨時隨事，皆有所牽制，非惟不敢，抑亦不能。」（文集，十，頁五）然而，如果個人自由真成不敢不能之事，自由變成理所當然不得不然的必然之事，則所謂自由又有何意義？此外，假如「政府宜勿過問」而「一任民之自由」之事，是在法律沈默之處，則按照梁啓超的觀點，此事必與群利群益無關，也就是惡，應該由法律禁止，政府就必須過問，而國民只有服從此禁令才是自由。如此，也真是夠弔詭的了。由此可見，梁啓超此時尚未有與公共領域（the public area）相對的私人領域（the private area）或個人隱私（privacy）的觀念，對西方人的自由理念也就比較難掌握。

一九〇二年，梁啓超在新民叢報上也介紹了所謂「進化論革命者」頡德（Benjamin Kidd, 1858-1916）之「未來主義」，而且在字裡行間表達了頗爲贊同之意。按照梁啓超的了解，頡德的基本信念是：「人也者，與他種動物同，非競爭則不能進步，或個人與個人競爭，或人種與人種競爭，競爭之結果，劣而敗者滅亡，優而適者繁殖，此不易之公例也。而此進化的運動，不可不犧牲個人以利社會，不可不犧牲現在以利將來。」（文集，十二，頁七

九)故曰：「進化之義在造出未來，其過去及現在，不過一過渡之方便法門耳。」(文集，十二，頁八四)又曰：「現在者，實未來之犧牲也。若僅曰現在而已，則無有一毫之意味，無有一毫之價值，惟以之供未來之用，然後現在始有意味，有價值。」(文集，十二，頁八六)結論是：「夫物之所以有生，其目的必非在自身也，不過爲達彼大目的——即未來之全體——之過渡而已。其所以有死，亦即爲達此大目的之一要具也。故死也者，進化之大原也。」(文集，十二，頁八一)梁啓超在案語中，還以其所篤信的佛家教義闡述此種「死理」，曰：「佛說其至矣，謂一切衆生，本不生不滅，由妄生分別，故有我相，我相若留，則墮生死海，我相若去，則法身常存，死故非可畏，亦非可樂，無所罣礙，無所恐怖，無所貪戀，舉一切宗教上最難解之疑問，一一喝破之，佛說其至矣。」(文集，十二，頁八三)頡德這種「未來主義」與「死理」倒頗投合梁啓超形而上的整體論之思想氣質或癖性，然而卻離個人主義與自由主義越來越遠。

五

一九〇三年，梁啓超在美國新大陸遊歷了半年之後，由於對美國華人社會的觀察與體驗，使梁啓超深信以當時之條件，中國人「只能受專制不能享自由」。最主要的原因，是中國人「有族民資格而無市民資格」。梁啓超認爲，「中國社會之組織，以家族爲單位，不以個人爲單位」，故在美國的華人，雖以個人之資格來往於最自由之城市，然而其所建立所依賴的仍然只是家族，而不知「市民」(citizen)爲何物，似亦不太在乎是否爲市民。就梁啓超看來，以這些不夠資格當一個市民的華人，身處擁有高度自由的美國，只是成就了在美國的華人社會——尤其是舊金山——爲全球最凌亂的社會。這就是將自由賦予一群無能自治之人的結果。梁啓超相信，對無能自治之人群，實「專制安而自由危，專制利而自由害」。梁啓超從華人社會的中華會館開會情形，不是有力者一人專制形同命令之布告，就是一群無賴鼓噪起哄甚至攘臂操戈的暴民專制，深覺華人沒有遵守議事規則會議的政治能力，以這種「文明程度」，根本「無當於享受自由之資格」。對此時的梁啓超而言，所謂自由、立憲、共和，美則美矣，可是

對「野蠻」的中國人來說，卻有如冬之葛、夏之裘，只是一場不適恰的空華好夢。梁啓超的斷語是：「今日中國國民，只可以受專制，不可以享自由」。因而祝禱中國能有類似管仲、商鞅之人物出現，「雷厲風行，以鐵以火陶冶鍛鍊吾國民二十年三十年乃至五十年」，然後才能讀盧梭之書，談華盛頓之事，才得以享自由行共和。（註一一）

梁啓超似乎陷入事實與理念上的兩難之境，按其意，不具自由能力——服從法律而自治的能力——的人，沒有資格享受自由，但事實上，這些沒有資格享受自由的人，已經在享受自由，那怎麼能說他們沒有自由能力呢。除非這個能享受自由的能力資格，是一種特定的被規定的狀態，不達此資格或標準即剝奪其自由，而施以專制的鍛鍊。然而，專制的鍛鍊，永遠造就不出自由的國民，只有自由的社會能造就自由的國民。自由的領域可以由法律來界定，但自由是無條件的，有條件的有特定資格或標準的自由，根本不是自由，而是一種特定的要求，只是冠以自由的美名罷了。而且，按照梁啓超自由是人之所以爲人的權利之觀點，沒有資格享受自由，而必須由專制加以鍛鍊的中國人，都是奴隸，不具備人的資格。然而，專制的鍛鍊無法使一群奴隸變成自由人，那中國人也就永遠不具享受自由的資格，自由似乎與中國無緣。

梁啓超深深覺得，在「文明程度」不夠的中國社會，自由平等的新思想才剛剛萌芽，但「思想過度而能力不足以副之」的中國青年，往往濫用自由平等之語，「人人各以己意進退，而無復法權之統屬，無復公衆之制裁」，雜亂無序，不服規範，群不成其爲群，國不成其爲國。故梁啓超認爲，「中國今日所最缺點而最急需者，在有機之統一與有力之秩序，而自由平等直其次耳」（文集，十三，頁六九）。可見，在梁啓超的觀念裡，「有機之統一與有力之秩序」是自由的前提與條件，也是自由的目的，而梁啓超自由理念的困境也就在這裡，因爲自由所要實現的統一與秩序，正是自由的前提與條件，如此一來，自由從何而有，統一與秩序又如何實現，就成爲無解的兩難問題。但無論如何，梁啓超的立場與選擇是很清楚的，堅持統一與秩序的優先性，甚至不惜以專制強取，「開明專制論」也就成爲救中國的新藥方。

一九〇四年之後，梁啓超幾乎不再談論自由的問題，只在一九一〇年的國風報上介紹憲政常識時，論到國家之功用，有一小段討論自由的文字，談到國家統治權與自由的關係。認爲國家統治權「既以強制爲用，則國人皆當服

從，斯不自由莫甚焉」，而且，「國家既建，則個人之自由每被限制，固也；雖然，自由之範圍雖視前為狹，而範圍內之自由，其確實之程度，則視前為增，蓋國家者，所以確定個人自由之界而為之保障者也」（文集，二十三，頁四二）。此段有關自由的敘述，從表面上或字面上看來，是頗符合西方法律之下的自由之觀念，問題是在實質上「個人自由之界」如何界定，而對此重要問題，梁啟超則未置一辭。基本上梁啟超仍然將個人自由當作道德問題，認為自由的最重要本質與特性，就是道德意志的實現。

一九一五年，梁啟超在譯介德國哲學家費希特（梁啟超譯為菲斯的 *Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814*）的倫理思想時，再一次闡述自由意志或「自由之性」的意義，曰：

自由平等之義，歐哲咸樂誦說，然轉輸以入中國，若不勝其流弊，憂世者輒引為詬病焉。若如菲氏所說，則何毫釐流弊之與有，蓋必有意志之自由，然後行為善惡之責任始有所歸。而不然者，吾生若器械然，其為善也有他力使之，其為惡也有他力使之，既非我所自為，則我亦何能任其責。夫惟自由之性與生俱來，故擇善趨惡悉我主之，更無絲毫可容假借。然吾之理性本身向善，試觀行偶不慊，斯良心立加督責，羞惡應時而發，則性善之義夫何容疑，其漸習於為惡也，不過為四肢百骸之慾所構煽，而心君忽失其宰制之力，質言之，則心為形役也。夫四肢百骸，物也，而非我也，我為之役，寧復得云自由！標自由意志之義以為教者，正所以使我躬超然於氣拘物蔽之外，而蕩蕩以返其真也。而我國少年耳食自由者之所為，自菲氏觀之，則純然為外物之奴隸，而與自由之本性適相反者也。（文集，三十二，頁八三）

梁啟超一直堅持有關人的形而上與形而下的二分概念，且認定只有形而上的部分才是真我與價值之所在，故所謂人之意志，本質上即人向善、擇善的道德意志，而所謂自由意志，亦即不受形體之拘役而能表達或實現的向善、擇善的道德意志。一九二二年，梁啟超進一步以「絕對不受任何因果律之束縛限制」來詮釋意志之自由，認為人類的物質形體是屬於自然的因果法則所支配的領域，而自由意志是獨立於自然的因果法則之外，根據自己所認定的應然選擇而行動，這是有價值的文化之原動力。（文集，三十九，頁九九—一〇〇）基於此種自由概念，梁啟超進而

認為中國的儒家與佛家的共同目的，「都是願世人精神方面完全自由」，並說：「現在自由二字，誤解者不知多少，其實人類外界的束縛、他力的壓迫，終有方法解除，最怕的是『心爲形役』，自己做自己的奴隸。儒佛都用許多的話來教人，想叫把精神方面的自縛解放淨盡，頂天立地，成一個真正自由的人，這點佛家弘發得更爲深透，真可以說佛教是全世界文化的最高產品。」（文集，三十九，頁一一九）

梁啓超這種道德性的意志自由之自由概念，其最主要的困境，來自此種概念所依據的自我分裂的二我觀，在理念上將自我分裂成一真一假一實一虛的二我，一爲真實的精神本體的我，一爲虛假的物質形體的我，所謂自由就是精神本體的我主宰物質形體的我，而實現精神本體的意志或目的，否則就是「自己做自己的奴隸」。然而，也正是「自己做自己的奴隸」一語，充分顯示出梁啓超這種自由概念的弔詭性。自由變成自我的內在鬥爭與控制形體之欲的內在道德能力，而不是免於受他人武斷意志的支配或干涉的外在權利，因而自由變成一套成德的修養工夫，而儒家佛家都是要使人成爲真正自由的人，佛教更是全世界最高的自由文化。如此說來，中國應該是全世界最自由的國家，至少是擁有全世界最高自由學說或文化思想的國家，是耶？非耶？

梁啓超是一位道德的形而上的或本體的整體論者（a moral metaphysical or ontological holist），相信人類來自共同的本體，形成一個能夠互相感通的整體。梁啓超引鄭玄注「仁，相人偶也」，而謂「非人與人相偶，則『人』的概念不能成立」，「仁之概念與人之概念相涵，人者，通彼我而始得名，彼我通，乃得謂之仁」（文集，三十九，頁一一七——一八）。而我之所以能通，梁啓超則以其所堅信的佛家「業」的觀念加以解釋，所謂「業」，就是「我們所有一切身心活動，都是一剎那一剎那的飛奔過去，隨起隨滅，毫不停留，但是每活動一次，他的魂影便永遠留在宇宙間，不能磨滅」，這叫做「業力不滅」。而且，人類是「活的、整個的、相通的，一個人的活動，勢必影響到別人，而且跑得像電子一般快，立刻波盪到他所屬的社會，乃至人類全體」，這叫做「業力周徧」。（文集，三十九，頁九八）因此，每一個人，一方面是個別的存在，另一方面又是整體的存在，每一個人對自己對全人類都有一份作用與責任，要完成個人的「人格」，也要完成整體的「普遍人格」，「仁」就是「普遍人格之實現」，故，「要彼我交感互發成爲一體，然後我的人格才能實現」，「宇宙即是人生，人生即是宇宙，我的人格和宇宙無

二無別，體驗得這個道理，就叫做「仁者」」（文集，三十九，頁一〇七）。在如此的觀念之下，如果還要談論自由，則自由除了是普遍一體的「普遍人格」之實現之外，就不可能再有其他意義了。事實上，在如此的觀念之下，自由已經變成多餘的了。

六

在梁啓超的觀念裡，個人本身不具有終極的價值與目的，不管是在一八九八年前的「大同」狂熱時期，或一八九九年至一九一八年的「國家主義」時期，或一九一九年之後主張建設「個性中心之仁的社會」之時，（註二二）梁啓超總是認為有超越個人又涵攝個人的更高的更具本體性的世界、國家或人類、宇宙之存在，而作為比個人更具終極性的價值與目的之承載者，個人是作為更高的整體的一部分才有意義，個人本身不具獨立的意義。所以如此的主要原因，是來自大乘佛教的本體論，使梁啓超無法產生明確的自我概念，故曰：「人不能單獨存在，說世界上那一部分是我，很不對的，所以孔子『毋我』，佛家亦主張『無我』，所謂無我，並不是將固有的我壓下或拋棄，乃根本就找不出我來。……澈底認清我之界限，是不可能的事，世界上本無我之存在。」（文集，四十，頁一四）梁啓超的信念是，以「業力」彼此互相感通的人類，是交融的一體，很難區分人我，「根本就找不出我來」。因此，對梁啓超而言，「宇宙最後目的，乃是求得一大人格實現之圓滿相」（文集，三十九，頁一一九）。故對個人而言，「人生最大的目的，是要向人類全體有所貢獻。……因為人類全體才是『自我』的極量，我要發展『自我』，就須向這條路努力前進。」（註二三）這種「無我」的「自我」觀，也正顯示出梁啓超思想的弔詭性。

既然「世界上本無我之存在」，也就無所謂與我對立的人之存在，既無人我之分，也就無人我之界，也就無所謂自由之界，有的只是實現本體性或宇宙性的「普遍人格」或「大人格」的意志之自由。然而，弔詭的是理念上無我的真實本體，或「真我」或「自我的極量」，實際上卻必須透過有我的形體存在，或「假我」或「自我的微量」，有秩序地統一起來，才能體現，也才是本體或真我意志的自由。梁啓超是預設了本體真我或自我的極量的統一性，

普遍性與一致性，同時也預設了形體假我或自我的微量對此真我或極量的認知與評價是完全一致的。其實，這只是理念上循環論證的邏輯結果，只是表達了梁啓超大一統式的形上需求（a metaphysical need）。就經驗的個人主義者看來，這種大一統的形上信念，只不過是一種形而上的妄想或虛幻。真正真實存在的，是個別而具體的個人，有不同的生活條件，不同的成長過程，不同的世界認知，不同或相同的信念與價值，追求不同或相同的目的，創造不同的生命歷程，個人之所以爲個人，主要在其真實而具體的獨特性或個人性，而不是想像中的虛幻的人類一體性。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，梁啓超相信，人類所生活的宇宙，是一個道德性的宇宙，而人類一體性的信念，正是體現此一道德性宇宙的動力，這也就是其所謂自由意志或自由之性的實現。梁啓超這種自由理念，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之追求，似乎在某種程度上預告了共產主義在中國的興起。

梁啓超的自由理念顯示出兩點特質，即對個人自由的疑慮或恐懼，以及將自由當作一種內在的道德能力。起初，梁啓超相信自由即強權，這是期望積弱的中國能夠自強以與列強競爭的動機之反映，因此強調自由是團（群）體的自由，非個人的自由，因爲強權競爭是團體與團體之間的對外競爭，而非個人與個人之間的內部競爭。而且，爲求團體對外競爭的優勝，團體內部更需要有「有機的統一與有力的秩序」，才能意志集中行動一致以對外競爭。因此，強權的自由不適用於團體內部的個人與個人之間，否則人人競行其自由強權，一個團體的統一與秩序將無由形成，這個團體也將很難對外競爭。故，對個人而言，所謂自由，是在團體（國家）的名義與目的——非個人名義與目的——之下的一種競爭能力。而且，這種競爭能力只能用於對外的以團體的名義追求團體的目的之競爭，才是自由。如果將這種競爭能力用於在團體內部以個人名義追求個人目的，則是對自由——團體自由——的侵犯與破壞。所以，這種自由強權的競爭能力，必須是一種以團體爲目的的道德能力，亦即梁啓超所謂的「自由之性」。

一九〇三年以後，梁啓超的「開明專制論」，以及晚年論自由意志，都充分顯示出梁啓超對個人自由——所謂「野蠻的自由」——的疑慮與恐懼，以及將自由當作一種道德能力的思想特質。這種思想特質之形成，固然一方面

註六：Locke (Edited by Peter Laslett), *Two Treatises of Government*, P. 306.

註七：梁啓超，自由書，台北，中華書局，民國四十九年，台一版。（此後凡引本書，直接於本文之內註明頁碼。）

註八：丁文江編，梁任公年譜長編，台北，世界書局，民國六十一年再版，頁一二五。（此後凡引本書，直接於本文之內簡稱「年譜」，並註明頁碼。）

註九：梁啓超，飲冰室文集（台北，中華書局，民國六十七年台二版），卷五，頁四五。（此後凡引本文集，直接於本文之內簡稱「文集」，並註明卷數與頁碼。）

註一〇：梁啓超，新民說，台北，中華書局，民國四十八年，台一版。（此後凡引本書，直接於本文之內註明頁碼。）

註一一：此段敘述根據梁啓超，新大陸遊記（節錄），台北，中華書局，民國四十六年，台一版，頁一二一—一二四。

註一二：關於梁啓超思想發展的三階段，可參閱筆者「權法多變的豪傑——梁啓超」一文（收入張永儒主編，中國新文明的探索——當代中國思想家，台北，正中書局，民國八十年，台初版，頁七六—一〇〇）。

註一三：梁啓超，歐遊心影錄（節錄），台北，中華書局，民國五十九年，台二版，頁三五。