

【论 文】

从追求正道到认同国族¹

——明末至清末中国公私观念的重整

黄克武

一、前言

公与私的区分不但在中西历史上是一个重要的课题，也是现实生活中让人寻思、论辩，而往往不得其解的一个难题。在中文语汇之中，公与私这一对概念至少指涉了实然与应然两种意涵：在实然方面它们为社会范畴的区分，一般而言“公”指国家部门（state sector），有时也包括地方公产与公众事务，而“私”则指非国家部门（non-state sector），又可再进一步细分为个人与社会群体，如家族、党社等。在应然方面两者为道德价值的判断，“公”指利他主义（altruism），“私”指追求自我利益，亦即强调一己的独占性，也包含自私自利（selfishness）。^[1]

然而以上两种的意涵在历史文献上并没有清楚的区分。公私价值的区别有时是模糊与游移的，人们对于“利他”与“自私”，或何者为个人正当的情欲、何者为不正当的情欲，没有一致的看法。再者，人们对于公私范畴的划分亦无固定的标准，例如家族活动在某一情境被认为属于公领域，某一些情境则属于私领域。^[2]这涉及费孝通所谓中国“差序格局”的社会背景，^[3]在此背景之下，己与人（或私与公）的界线常视其对待面之不同而具有伸缩性。

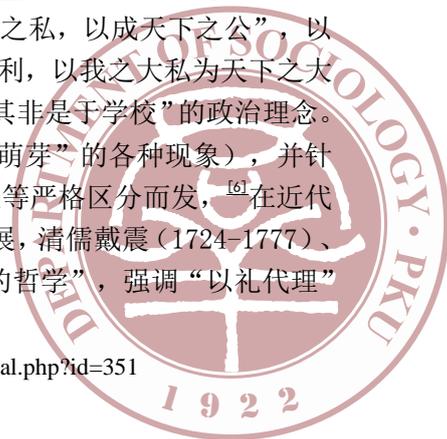
公私概念的混淆也涉及语言的歧异性。在中文语汇之中“私”有时为中立性的语辞，广义地指涉国家部门之外的人民，如《清实录》常谈到“令公私两便”。^[4]有时公与私则同时指涉社会范畴与道德价值。这样一来，公或私不但指涉某一“社会范畴”所从事的特定活动，也带有对此一活动的“道德判断”。这些语汇上的混淆使我们对于中国历史上公私问题的探讨更为困难。

以公私语汇为基础的思考在明清以后又与士人对专制的抨击、对个人欲望与私有财产的肯定，以及追寻“现代国家”的努力等思想动向结合在一起。众所周知，现代国家是以“国家”与“国民”等概念为基础建立起一套特殊的政治运作。中国知识分子在引介、构思此一制度时，很自然地运用他们所熟悉的公与私概念范畴，来讨论个人与国家之权限，以及合适的群己关系，因而形成思想上的曲折发展，值得一探究竟。

本文即尝试以明末至清末为时间断限，从思想史的角度来探讨与公、私之概念范畴相关的一些课题。尤其注意到十六世纪末至二十世纪初，中国知识分子如何以传统公与私的概念来构思群与己（尤其是国与己）关系而形成的思想变迁。

明清之际中国思想界对于公私议题有十分热烈的讨论，李贽（1527-1602）、顾炎武（1613-1682）、黄宗羲（1610-1695）等人对“私”（主要指个人欲望与私有财产）提出一个新的看法，这一种肯定私的观念进一步发展为顾炎武思想之中“合天下之私，以成天下之公”，以及黄宗羲所谓“后之为人君者……，使天下之人，不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公”、“必使治天下之具皆出于学校……天子亦遂不敢自为是非而公其非是于学校”的政治理念。^[5]这一理路本来是因应明清社会的转变（即大陆学者所谓“资本主义萌芽”的各种现象），并针对专制统治与宋明理学将公与私、天理与人欲、义理之性与气质之性等严格区分而发，^[6]在近代思想上促成“气的哲学”、“经世之学”与“考证学”等学术路向的发展，清儒戴震（1724-1777）、凌廷堪（1755-1809）等人对人情与人欲的肯定，建立“以欲为首出的哲学”，强调“以礼代理”

¹ 本文刊载于《知识分子论丛》2015年第5辑) <http://ubc.ecnu.edu.cn/front/artical.php?id=351>



等，可视为此一路向的展现。^[1]然而不容忽略的是这一思想遗产也对清末知识分子认识民主、自由、权利、国家、国民等崭新的议题产生了重要的影响，他们对以上问题的讨论几乎都以明末清初思想家如顾、黄等人的公私观念为基础，而作进一步的引申与发挥。^[8]

那么明末与清末对公私观念的讨论有何异同？以下几点值得思索：

第一，无论是明末清初还是清末民初的思想家在肯定“私”与“利”的同时并没有放弃“公”的道德理想，仍然拥抱中国传统中“天下为公”、“大公无私”的目标，也反对徇私或“假公济私”等自私的行为。^[9]换言之，他们是在不抹煞个人合理的欲望，也尊重群体规范的前提下，来重新思考群己关系。因此他们的看法一方面为宋明以来的儒家传统开创出一个新的局面，另一方面仍继承了许多固有的思想预设。对明清时期这些肯定“私”的思想家而言，其思想之中连续性的因素除了大公无私之外，还包括王道、仁政、内圣外王、生生不已、乐观主义的认识论（认为人类可以获得客观的知识）、环境的乐观主义（认为天然资源十分充足）、将社会视为由士农工商所组成而环绕着“礼”的活动，以及对知识分子角色之认定等。这些预设不但在十九世纪经世传统之中十分盛行，甚至在二十世纪思想界仍有持续的影响力。再者，我们不能忽略的是主流儒家论述之中一直存有肯定“恒产”、“因民之所利而利之”与通商的观念，这也是明清时期思想家肯定“私”（特别是私有财产）的重要基础。^[10]

第二，在近代肯定“私”的历史发展之中，中国知识分子将一个比较一元化的“私”的概念（特别是针对宋明理学对公私的看法）更细致地分为不同的概念范畴。就行为之主体而言，一类为统治者之私，一类为庶民之私。就其内涵来说，一类是负面性的自私自利、损人利己之私，需要贬抑；一类是正面性的合情、合理之私，必须肯定。明末与清末的思想家所肯定的私均为庶民的合情、合理之私，并以此来讨论“合私以为公”，亦即以肯定每一个个体的合理欲望、私有财产，以及个人对公共事务的参与，来建立社会正义的准则。

第三，就思想的渊源来说，明末公私观念的讨论与反专制、理学内部的变化，以及明清社会经济变迁有关；清末的公私观念的讨论除了有传统渊源之外，具有更强烈的西方影响的色彩。

第四，两者虽然都是从“合私以为公”的角度来肯定一个具有正面意义的“私”，但明末时所注重的私是指个人欲望与私有财产权，清末对公私的讨论则更为关注由全体国民私其国，来倡导“国民”的权利，^[11]其理论基础不仅是人性的必然趋向，也含括公民的与种族的国族主义（civil and racial nationalism）、社会达尔文主义、社会有机体论、功利主义、自由民主思潮，与自由放任的经济思想等。尤其值得注意的是清末思想界对“私”的讨论将西方“开明自营”（enlightened self-assertion）与顾、黄的“合私以为公”的观点结合起来，来肯定个人政治、经济方面的“权利”，与实施民主制度之想望，使国人对于公私、义利，与群己关系的认识，进入一个新的境界。这样一来，明末所谓的“公”主要是指追求公平、正义或正道，而清末所谓的“公”除了追求公平、正义与正道之外，更增加了国民对于一个现代国家的认同（identity）之意涵。这一变迁也扣紧了李文孙（Joseph R. Levenson）所谓从“天下”到“国家”的历程。^[12]

这样的思想变化是如何产生的呢？从顾、黄到辛亥革命前夕的三个世纪之内，中国思想界对公私议题的讨论有何曲折的过程？本文将以十八世纪末年至二十世纪初年的几位思想家为例，来观察此一变迁。其中特别注意梁启超（1873-1929）与严复（1854-1921）的角色，梁、严一方面深受传统影响，熟稔顾、黄等人的论述，另一方面则经由不同管道认识西方思想，而对公私、义利、群己等议题提出许多创见，在当时思想界颇具影响力。^[13]此一思想脉络的厘清，不但可以让我们了解清朝中叶以来在西力冲击之下，中国士人如何重新构想个体/群体的关系，也将提供我们对于近代中国思想界中连续性与非连续性之议题，作更深入的思索。

二、清中叶以降经世思想对公私问题的讨论



清中叶以后思潮走向之主脉是从理学、考证转移到经世致用、汉宋调和与中体西用，此一变迁有非常复杂的渊源，如今文学的兴起与王朝的衰微等，然而不容忽略的是与上述顾、黄、王的经世传统与戴震、凌廷堪所倡导的“以礼代理”的思想倾向，亦即所谓“实学”的兴起，有直接的关系。乾隆末年时陆耀（1726-1785）曾编辑《切问斋文钞》（1776，以下简称《文钞》），此书是近代经世思想的前驱，其中就收有张尔岐（1612-1678）与顾炎武的通信，讨论“行己有耻”，也收录了顾炎武的〈与友人辞祝书〉与〈答王山史书〉、〈论风俗〉，以及凌廷堪的〈复礼〉一文。^[14]陆耀亦曾致书戴震讨论理欲之辨，他对戴震表示：“来教举近儒理欲之说，而谓其以有蔽之心，发为意见，自以为得理，而所执之理实缪，可谓切中俗儒之病”。^[15]

然而《文钞》同时也收录了许多理学家的作品，而将析论性与天道与重礼的想法结合为“下学而上达”的“一贯”主张。《文钞》中汤斌（1627-1687）的〈答陆稼书书〉一文认为“欲求孔孟之道，而不由程朱，犹航断港绝潢而望至于海也……欲明程朱之道者，当心程朱之心，学程朱之学，穷理必极其精，居敬必极其至”。^[16]陈道（1707-1760）的〈与熊心垣书〉一文则表示反对这样的玄想：“前明讲学者喜言高妙，辨及毫芒，析愈精而说愈纷，于己于人究无裨益”。因此《文钞》的学术立场整体来看是反对士人只知天人之学，却忽略道德实践，该书主张不放弃形而上的理想，而是以道德实践为本，逐渐体认性命与天道。用张尔岐的话来说“因标见本，合散知总，心性天命将有不待言而庶几一遇者”。如果用学派分野来看，《文钞》所谓的正确的学术是：尊崇程朱、不排击陆王，而以理学中重实际的传统来提倡下学上达的一贯主张。^[17]再者，《文钞》所强调的经世之策一方面是继承理学的传统，要求士人要立定志向，以家国、天下为己任，另一方面则强调在“恪尊王制”的前提之下以出版书籍来移风易俗，并从事教育、行政方面的改革。

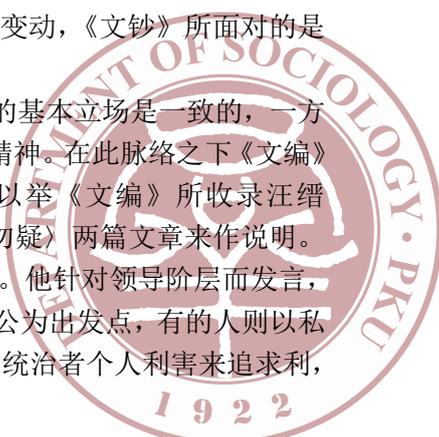
这样的观点一方面继承了明末顾炎武、黄宗羲的经世理念，重视人伦日用、人民生活与讲求实学，但也选择性地放弃了顾、黄从“合私以为公”来抨击专制君主“家天下”的批判传统，《文钞》也没有收录顾、黄肯定私有财产、个人欲望与戴震所谓“通情遂欲之谓理”的言论。^[18]在一篇分析《切问斋文钞》之经世思想的文章，作者曾经以两组观念来观察十六世纪到十八世纪末年经世思想思想的变迁，一是转化与调适，前者指要求彻底的改变而达到完全的成功，后者指逐步改善而肯定等级性的成就；一是政治核心的改革与强调政治核心之外的社会性行动。根据拙文的分析，顾、黄等人倾向“彻底改造政治核心的转化思想”，强调君主专制的弊病，而重视中央政府的改造；《文钞》则较接近“核心之外的调适思想”，关怀地方性与社会性的事务，同时坚持知识分子应努力于个人的道德修养，以达到彻底的转化。^[19]

这种强调核心之外的调适主张，搭配个人道德转化的理想，构成清中叶之后经世思想的主调。直到清末像冯桂芬、康有为、梁启超等人重新动员顾、黄的思想遗产，一方面向专制挑战，一方面向西学接轨，才促成较重大的变化，回复到呼吁改造政治核心的转化思想。^[20]

在《文钞》出版后的半个世纪魏源（1794-1857）应贺长龄（1785-1848）之邀编辑《皇朝经世文编》（1826，以下简称《文编》），该书成为清代经世思想的开山之作。^[21]此书基本的学术立场是消融门户之见，主张以宋学为本、汉学为末的汉宋调和论。这样的立场与《文钞》非常类似，亦即以经世关怀作为共同点来调和学界的纷争，只是因为学术思潮的变动，《文钞》所面对的是朱陆之争，《文编》所面对的是汉宋之争。

《文编》之中对学术、政治等议题的讨论也显示该书与《文钞》的基本立场是一致的，一方面从实学的角度肯定人伦日用，另一方面也有意地忽略顾、黄的批判精神。在此脉络之下《文编》对公私问题的看法实际上与顾、黄等人的观点有所出入，我们可以举《文编》所收录汪缙（1725-1792）的〈准孟〉与秦蕙田（1702-1764）的〈任贤勿贰去邪勿疑〉两篇文章来作说明。

汪缙的文章借着对于公私、义利等问题的讨论来申述孟子的观点。他针对领导阶层而发言，认为个人的求利以及人与人之间的竞争是不可避免的，但有的人是以公为出发点，有的人则以私为出发点。公与私的区别在于前者是以仁义之心来追求利，而后者是以统治者个人利害来追求利，



二者表面上十分类似，然而其导致的结果则截然不同。前者是“圣王”，“若父兄之虑子弟也……自十一而外，一丝一粟，上无利焉。故民乐其生，服其教，遇饥谨兵战之厄，蟠固而不散”；后者则是“术家”，“其于民也，若毫猾之馭臧获，若屠贩者之役牛马……非有爱也，以为吾将有以用之也，故其民仰利畏威，不识君父亲戚，寡廉耻，惟利威之向”。汪缙认为中国历史最大的转折是战国时期的秦国以法家思想取代孟子王道观念，因而造成三代理想世界的消灭沉沦，因此解决的方法是重振孟子的公私、义利之辨。这样的观点一方面肯定孟子式的爱民思想，也认识到庶人的物质欲望是无法阻绝的（亦即有恒产始能有恒心），只能以疏导的方式来防范，另一方面则认为作为统治者的君子要建立更高的道德标准，实践以仁义为基础的“公”的理想。他指出：

曰仁人心也，义仁路也，未有失其心而可以为人者，未有人而可以不由此路者。是故所欲有甚于生，所恶有甚于死，行一不义，杀一不辜，而得天下，不为也。^[22]

这与陆耀《文钞》要求知识分子道德转化的想法是一致的。

秦蕙田的〈任贤勿贰去邪勿疑〉一文有类似的看法，他认为平天下的一个重要方法是任用贤能而舍弃邪恶，那么如何分辨两者的不同呢？他说：

贤邪之判在心术，而心术之辨在公私，心术果出于公欤，其气象必有光明磊落之概……如心术或出于私，其情状必有掩饰闭藏之态……公与私之辨彰彰如此。^[23]

以上的观点显然是将公与私作为相对立的概念，要求有经世之志的世人追求大公无私、遏制本身私欲，这也显示他们不强调顾炎武的公私观念，以及由此衍生的肯定个人欲望、私有财产的主张，反而是返回先秦儒学与宋明理学的公私、义利之辨。^[24]

《文编》中刘鸿翱（1779-1849）的文章〈封建论〉、〈井田论〉也反映一个与明末顾炎武等人不同的思想倾向。他不像顾炎武那样看到秦以后郡县制度的弊病是“其专在上”的私心，主张“寓封建之意于郡县之中”，来制衡中央集权的过度发展。刘鸿翱继承柳宗元（733-819）、苏轼（1036-1101）以来支持郡县的传统，以为封建变为郡县是“非人之所能为也，天也”。^[25]但是他不同意柳宗元所说“公天下之端自秦始”，或说封建是私、郡县是公的观点，他将公私之辨与君主的道德结合在一起，以为只要是“上有修德之天子，封建治郡县亦治……上无修德之天子，封建乱郡县亦乱”；换言之，只要统治者有德就是“公”，无德则是“私”。这一看法无疑是源于“内圣外王”的固有预设。然而对刘氏而言，政治制度的选择还是有一定的影响，他认为郡县比封建要好的地方是：郡县制度较封建制度易于维持政治的稳定，所以封建之世一定要“尧舜禹汤文武”才能怀服天下，而郡县制度只要汉唐的英主统治“民未尝不获安”。^[26]

明清以来对封建郡县的讨论环绕着两个议题，一、如果说公代表公平、正义，与多数人的利益，私则代表不符正义，与少数人（或统治者个人）的利益，那么何种政治体系是公，而何种是私？二、与上述讨论相关的是要实现公的理想应该恢复封建之古制，行地方分权，还是要肯定已经实行的中央集权式的官僚组织？^[27]从以上的叙述我们可以了解顾炎武采取一种折衷的观点，主张“合私以为公”以及“寓封建之意于郡县之中”，希望能以地方分权、学校等制度性的安排，来抑制君主专制，开创出一个更为舒缓的社会、经济与政治活动空间，也对庶民的追利抱持更为宽容，甚至鼓励的态度；对顾炎武来说，这样的政治体制才是正道（公）的实现。然而《文编》所代表的经世的传统则把公私的讨论转移到君主（或更扩大到士绅阶层）之动机与行为是否合乎儒家仁义、爱民的根本原则，也接连着在此前提之下肯定公与私的截然划分，以及郡县制度（专制）的合法性。换言之，《文编》所显示的理念是以行仁政的统治者来实施官僚体系内调适性的改革，即是一种合于公道的政治统治。这当然是清代特殊政治气氛的产物，士人企图在肯定现实政权、现行制度的前提下，借着强化公私的区别，以及强调内圣外王的道德标准，来突显他们对专制君主的批判性。^[28]无论如何，这样一来，清中叶经世思想之中对于封建、郡县之争所关怀的主题不再像顾炎武那样，企图开创一个新的政治体制与活动空间，而转移到“法古”与“是今”之间的辩论。他们的答案则倾向应该“是今”而不该“泥古”，这也显示顾、黄等人所开创的思

想路向在清中叶之后并没有完全为经世思想的主流所继承。^[29]

然而顾、黄的传统也没有完全断绝,《文编》之中所收录顾炎武的文章也反映了某种程度重视地方分权、地方舆论的观念:

后之人见《周礼》一书,设官之多,职事之密,以为周之所以致治如此,而不知宅乃事宅乃牧宅乃准之外,文王周敢知也...求治之君,其可以为天下而预铨曹之事哉?^[30]

人君之于天下,不能以独治也,独治之而形繁矣,众治之而刑措矣。^[31]

立闾师,设乡校,存清议于州里,以佐刑罚之穷。^[32]

在《文编》之中顾炎武的分权、清议的观点只能隐含地展现出来。在清中叶以后的经世思想之中,继承顾炎武思想而对“私”加以肯定,但是却没有被收入《文编》的一个作品是龚自珍(1792-1841,魏源的好友)所撰写的〈论私〉一文。^[33]在这篇短文之中龚氏怀疑大公无私的理想,并肯定私的价值。他认为人之所以异于禽兽之处就在于:人与生俱来有一种要求“私”的倾向。仔细分析他所谓的“私”包含以下两方面的意义。第一,类似现代隐私(privacy)的观念所强调的个人身体与亲密行为的隐密需求。他说“夫狸交禽媾,不避人于白昼,无私也。若人则必有闺闼之蔽,房帷之设,枕席之匿,赧之拒矣”。第二,在人与人交往之时,每一个人对于亲疏远近会有不同的对待方式,不会一视同仁,这也是一种私,但是龚氏认为此一想法为儒家思想所肯定:

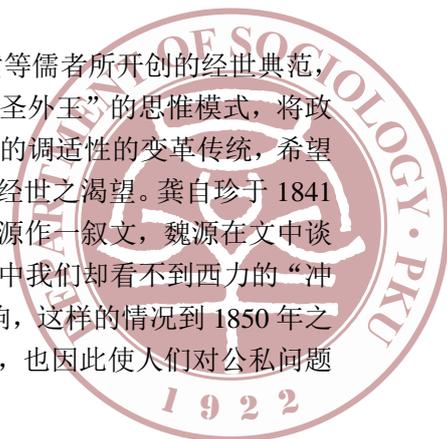
忠臣何以不忠他人之君,而忠其君?孝子何以不慈他人之亲,而慈其亲,寡妻贞妇何以不公此身于都市,乃私自贞,私自葆也……禽之相交,径直何私?孰疏孰亲,一视无差,尚不知父子,何有朋友?若人则必有孰薄孰厚之气谊,因有过从燕游,相援相引,款曲燕私之事矣。^[34]

龚自珍显然对士人高谈“大公无私”的论调感到不满,而从人性论的角度将私当作一种自然的倾向,不一定要完全视之为负面性的自私自利。这样的想法与顾炎武、戴震以来的主张显然是相配合的,但是龚自珍并没有像顾炎武那样,从对“私”的反省开始,从而建构一套比较有系统的政治理论。他只是从对私的肯定出发,进而主张重视人民物质生活,强调经世、养民的重要性。这也显示出他对顾炎武思想亦作一选择性的继承。^[35]

龚氏的观点其实与《文编》经世思想并不矛盾,而主要是发言对象的不同因而造成着重点的差异,龚氏所肯定的私是每一个个体的隐私与“亲亲”之私,《文编》所反对的私则是统治者(或士人)违反儒家仁义与爱民之原则的“徇私”行为。

龚自珍不但肯定“私”的重要性,也强调“我”在历史演变之中所扮演的角色。他受到佛教的影响,对“心力”(即个人意愿的力量)深信不疑,以为心力的影响要超过“天命”。因此论者以为龚自珍是“中国近代唯意志论思潮的源头”。^[36]唯意志论是一种要求彻底改变的转化思想,这样一来龚自珍的想法也标示着清代思想的主流从调适走向转化的发展方向。难怪当清末转化思潮兴盛之际,龚自珍的思想受到许多人的青睐。梁启超曾说“晚清思想之解放,自珍确与有功焉,光绪间所谓新学家者,大率人人皆经过崇拜龚氏之一时期,初读《定盦文集》若受电然”。^[37]主张“冲决网罗”的谭嗣同(1865-1898)也非常钦慕龚自珍,他认为龚氏“能独往独来,不因人热”。^[38]

总之,清中叶经世思想对公私问题的讨论偏离了明末清初顾、黄等儒者所开创的经世典范,以肯定私利为基础来构思一个新的政治架构,他们转而依赖固有“内圣外王”的思惟模式,将政治问题的解决归诸统治者修身,再搭配长期以来官僚组织内部所酝酿的调适性的变革传统,希望促成合理的改革。这样的取向在清末西力冲击之下逐渐无法满足士人经世之渴望。龚自珍于1841年去世之后,其亲人将龚氏的作品编辑成《定盦文录》一书,并请魏源作一叙文,魏源在文中谈到龚自珍“晚犹好西方之书,自谓造深微云”,^[39]然而从他的思想之中我们却看不到西力的“冲击”。整体观之,鸦片战争之前的经世思想没有受到太强烈的西方影响,这样的情况到1850年之后才有较大的变化,中国思想界接触到西方民主、权利、自由等理念,也因此使人们对公私问题



的讨论展露出一个新的面貌。

三、以君民共主或民主来实现大公无私^[40]

鸦片战后开始介绍西方政治制度的一位先驱学者是上述的魏源，魏氏在鸦片战前编辑《皇朝经世文编》，战后又将关怀的重点转移到对西方的认识，编成《海国图志》。该书介绍世界各国的状况，其中特别反映出对西方民主制度的高度向往。例如魏源认为美国“选官举贤，皆自下始”、“三占从二，舍独徇同”的制度“其章程可垂奕世而无敝”，而且制度周全，达到“公”的理想：

公举一大酋统摄之，匪惟不世及，且不四载即受代，一变古今官家之局，而人心翕然，可不谓公乎？议事听讼，选官举贤，皆自下始，众可之，众否之，众好好之，众恶恶之，三占从二，舍独徇同。即在下预议之人，亦先由公举，可不谓周乎？^[41]

徐继畲（1795-1873）在1848年出版的《瀛寰志略》和顾炎武一样强调专制是“天下为私”，“得国而传子孙，是私也”；相对来说，他认为美国统领华盛顿（George Washington, 1732-1799）所开创的制度“几于天下为公，驳驳乎三代之遗意也”：

异人也，起事勇于胜、广，割据雄于曹、刘，既已提三尺剑，开疆万里，乃不僭位号，不传子孙，而创为推举之法，几于天下为公，驳驳乎三代之遗意也。

他又说“美利坚合众国以为国，幅员万里，不设王侯之号，不循世及之规，公器付之公论，创古今未有之局”。^[42]后来有不少的人受到徐继畲直接、间接的影响。例如曾经出使外国的李凤苞（1834-1887，1877年曾带领严复等学生赴英国留学）说西方立宪国家是上下不隔、以民为主，“其治国齐家持躬接物，动与尽己推己之旨相符，直合王霸为一，驳驳三代大同之治矣”。^[43]1900年在革命党兴中会的机关报《中国旬报》之上也有类似的论调，赞赏华盛顿“提三尺剑，开疆万里，乃与世共之，不家天下，创推举之公法，开未有之奇局。唐尧揖让之风不能及其无弊，欧洲民主之政不足拟其宽仁，诚长治久安之道也”。^[44]

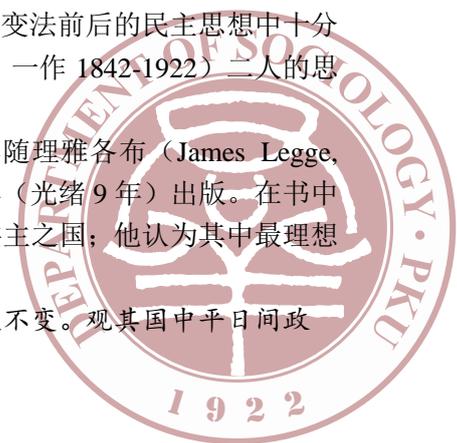
由此可见在接触西方民主政治之始，不少知识分子就将民主制度视为一种完美的理想，而他们表达的方法是将之比拟“三代”公天下的精神，并以之批判传统专制体制。

至1860年代英法联军之后，对西方民主制度的了解逐渐增加，但上述的视野并没有改变。冯桂芬（1809-1874）是这一时期之中很重要的一位思想家，他景仰顾亭林，因而自号景亭。冯氏在中国古代的历史中找到许多例子，认为这些想法与西方民主的理想相通，如官吏任免取决公议、古代乡亭之制即地方自治，他并主张以恢复陈诗的方法来保障言论自由，使言者无罪而闻者足戒，以革除上下之情不通的弊病。他直率地指出西方政治的长处在于“人无弃才”、“地无遗利”、“君民不隔”、“名实必符”等。冯桂芬在某种程度上继承了顾炎武强调地方分权的看法，希望能扩大政治参与，进而保障地方利益，然而他的观点在光绪年间受到不少反对变法人士的攻击。^[45]冯桂芬同样地将泰西比拟为三代，而且认为民主制度的重要功能是可以通上下之情，使君民之间达到完善的沟通。^[46]

这种强调民主制度具有整合社会、凝聚共识之功能的想法在戊戌变法前后的民主思想中十分普遍，1870与1880年代的王韬（1828-1897）、郑观应（1841-1923，一作1842-1922）二人的思想充分反映了这种民主观念的继续发展。^[47]

王韬曾帮助西人翻译圣经与中国经书，他在1867至1869年随理雅各布（James Legge, 1815-1897）赴英国居住二年，他的《弢园文录外编》初刊于1883年（光绪9年）出版。在书中他将政治型态分为三类，一为君主之国，一为民主之国，一为君民共主之国；他认为其中最理想的型态是以英国为代表的君民共主制，其原因与冯桂芬的想法类似：

英国之所恃者，在上下之情通，君民之分亲，本固邦宁，虽久不变。观其国中平日间政治，实有三代以上之遗意焉。^[48]



君为主，则必以尧舜之君在上，而后可久安长治；民为主，则法制多纷更，心志难专一，究其制不无流弊；惟君民共治，上下相通，民隐得以上达，君惠亦得以下逮。都俞吁咈，犹有中国三代以上之遗意焉。^[49]

王韬民主思想中最显著的特色有二，一是将此一制度视为完美的理想，近似三代之制；其次认为西方的君民共主制解决了三代以后专制政治之下君民沟通的问题，将可使当代回复到了三代时君民相亲近的治世。他指出这个制度的实施可以达到巨大的效果：

苟得君主于上，而民主于下，则上下之交固，君民之分亲矣！内可以无乱，外可以无侮，而国本有若苞桑盘石焉。由此而扩充之，富强之效，亦无不基于此矣。^[50]

郑观应也有非常类似的看法，郑氏在 1870 年代（光绪初年）撰《易言》一书中已有立议院之议，但至 1884 年撰写《盛世危言》之后思想才成熟。首先他同意顾炎武、黄宗羲的观点，认为自从禅让传贤变为世袭的君主专制之后“以举国为私产，兆庶为奴隶”，结果君臣相与追求私利，“熙熙攘攘之民遂交受其害而不得复沾其利”。^[51]

相对来说，西方的以议院制度为基础的君主立宪则可以解决长远以来“私”天下的困局，实现“公”的理想。这是因为所有的议员皆举自民间的贤者，而非出于门第或赏赐，所以不至于有营私植党，沽名罔利的弊病。他说议员“均匀普遍，举自民间，则草茅之疾苦周知，彼此之偏私悉泯，其情通而不郁，其意公而无私”。同时议院之外多设报馆，表明议院的是非。整体配合之下“天下英奇之士，才智之民，皆得竭其忠诚，伸其抱负，君不至独任其劳，民不至偏居其逸，君民相洽，情谊交孚，天下有公是非，亦即有公赏罚”。郑观应认为透过议院制度的运作可以达到国家整合的功能，使朝野上下同心同德、众志成城，实现古代民本的理想，与富强的目标。^[52]

郑氏的民主思想具有相当的代表性，其后有不少的思想家有类似的意见，他们均认为议院可以通上下之情、开言路，回复到三代公天下的理想，是一个相当完美的制度。^[53]其中特别值得注意的是居于香港的何启（1859-1914）与胡礼垣（1847-1916）。^[54]

他们同意郑观应所说实施以议院制度为基础的君主立宪，可以实现公天下的理想。首先就根本的政治原则来说，国家的基础是“公与平”，也就是“无私”、“无偏”，那么如何达成此一理想呢？何、胡两人的看法是“君民无二心”，“以庶民之心为心”；“君民无二事”，“以庶民之事为事”。^[55]在制度层面要了解民心、民事则需在地方与中央开设议院，这个制度的实施即是“使民自议其政，自成其令”，“人人皆如愿相偿，从心所欲”，这样一来，统治者依照被统治者的愿望来施政，即是天下为公。^[56]

除了议院制度之外，民主之所以能实现公的理想在于民主机制之中少数服从多数，亦即“从众”的原则，而众人的意见即是“公道”：

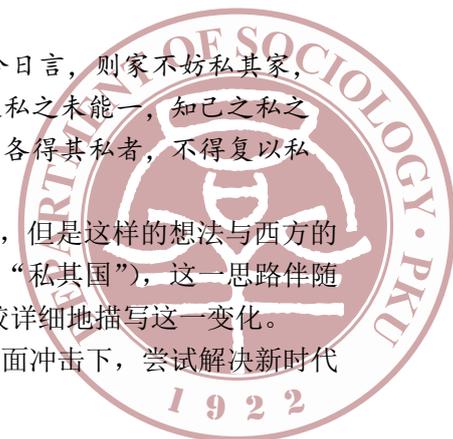
民，人也；君，亦人也。人人有好善恶之心，即人人有赏善罚恶之权。然就一人之见而定，则亦涉私心；就众人之见而观，则每存公道...此民权之大意也。^[57]

何、胡二氏也了解到大公无私的理想不易立即实现，目前可以着手之处要先肯定“私”，亦即是人人各私其家、私其乡、私其国，如能使每个人各得其私，那么私就变成了公。这样的推理与顾、黄等人的观点是很类似的：

大道之行，今犹未及。天人大合之旨未可以旦夕期。是故为今日言，则家不妨私其家，乡不妨私其乡，即国亦不妨私其国，人亦不妨私其人。但能知人之私之未能一，知己之私之未尽，如此则合人人之私以为私，于是各得其私而天下亦治矣。各得其私者，不得复以私名之也，谓之公焉可也。^[58]

在何启、胡礼垣的思想之中，“公”的意涵无疑是指正义、正道，但是这样的想法与西方的民主观念结合在一起之后，“公”也开始带有群体认同的意义（所谓“私其国”），这一思路伴随着“自由”、“权利”与“国民”观念引介，变得更为重要，下文会较详细地描写这一变化。

总之，大约从 1850 年代以后，中国知识分子在传统与西方的双面冲击下，尝试解决新时代



的挑战，他们以一种深受传统影响的眼光来观察西方的民主政治，形成了一种充满乐观精神的民主观念。他们认为西方民主制度是一个完善的方法，可以达到许多以往无法实现的理想，例如可以使政治领袖、政府官员和人民之间有充分的沟通，可以开言路、通上下之情。因此民主不但可以达成内部的和谐，而且形成整体的团结。同时民主的政府是由贤人组成，可以贯彻“仁”或“大同”的道德理想，也完全不存在追求私利、特权或维护既得利益，这样一来民主可以解决长久以来君主专制导致“私天下”的弊病，实现大公无私的理想。诚如梁启超在 1896 年写给严复的一封信中所说“国之强弱悉推原于民主，民主斯固然矣，君主者何？私而已矣；民主者何？公而已矣”。^[60]

上述对西方民主观念的理解不但在清末士人之中十分流行，在二十世纪中国知识分子的思想中也一直存在。近代以来国人对西方民主思想的理想化（或说乌托邦式的期望）使国人对西方民主的认识倾向于接受鲁索式的民主传统，而忽略或误会弥尔式的民主传统，尤其使中国知识分子不够注意到弥尔式民主思想中一些重要的面向，如张灏所谓西方民主传统中的「幽暗意识」，与墨子刻（Thomas A. Metzger）所说的“悲观主义的认识论”、“三个市场”等想法。^[61]五四以后将“德先生”当成“德菩萨”的情形变得更为普遍，^[61]一直到当代台湾还有不少人将“公民投票”（或在此之前的“总统直选”）有类似的向慕，认为此一制度可以解决小至核能电厂的兴建，大至统独争议与台湾未来的命运，反而忽略了弥尔式民主传统中建立民间社会的重要性，颇为吊诡的是，民主理想的绝对化反而成为民主制度运作的一个障碍。^[62]

四、自主之权、絜矩之道与公私

清末传入中国的西方政治理念除了民主之外还有与之密切相关的 rights 与 liberty（或 freedom）等概念，早期的翻译者有时把 liberty 径称“里勃而特”，但更普遍的方式是将 rights 或 liberty 译为“自主之权”，中国士人对这些概念的认识也与传统的公私概念交织在一起。^[63]

西方 rights 的概念最早被译为“自主之权”、“权利”等，刘广京曾指出早在 1860 年代的传教士丁韪良（William Alexander Parsons Martin, 1827-1916）所译《万国公法》（1864）之中即以“权利”来翻译庶民的 rights，这一译法似乎要比日本书刊来得早；^[64]极有意义的是书中将 independent sovereignty 译为“自立自主之权”，而且“主权”、“自主之权”与“权利”等词，常互换使用，因而使读者产生个人的“权利”与国家的“主权”有所关联。^[65]换言之，rights 一概念传入中国之始就不单纯是属于个人的，而是与群体目标纠结为一。

1880 与 1890 年代在康有为、梁启超、何启、胡礼垣等人的文章中可以看到许多这方面的讨论。

康有为（1856-1927）最早的著作要推 1884 至 1887 年间（光绪 10 年至 13 年）所撰的《康子内外篇》与《实理公法》，二书已奠定后来追求“天下为公”之大同思想的基础。在《实理公法》一书中，“自主之权”出现不下 12 次之多，其意义似乎同时包含我们现在所指的自由与权利。他以欧几里得（Euclid, 约 300 B.C.）的几何学为基础，掺杂基督教灵魂的概念，力主人人平等，并倡言人人皆有“自主之权”，发挥“仁”心，共同推进世界大同。康有为所谓的“自主之权”带有很强烈的个人自主与发挥个人潜能之意涵，然而对他来说个人自主之权的发展并不会走向人与人之间利害的冲突，而是由于每一个人仁爱之心的扩充，因而使人类社会推向大同与大公无私的政治理想。^[66]如果我们用英国学者柏林（Isaiah Berlin）的“积极自由”（positive freedom，指追寻更佳之自我的自由）与“消极自由”（negative freedom，指以权利保障，而免于受制于他人的自由）的区别来看，康有为所谓的“自主之权”基本上是倾向积极自由，强调自我道德意识的发展，而较少保障自我权益不受他人侵袭的消极自由的意义，更完全忽略柏林所谓强调积极自由有导致专制的危险。^[67]此种对自主之权的看法一方面受到西方的影响，但是另一方面在很大的程



度上是将儒家的道德理想投射到西方 rights 观念之上。在近代中国思想史上这样的想法很有代表性，而在何启、胡礼垣、梁启超等人的思想之上尤其明显。

何启、胡礼垣的《新政真诠》一书写于 1887 至 1900 年之间，他们基本的政治主张是“民权乃立国之真诠，而君宪则最宜之政体”。^[68]曾如前述，他们对民权、议会等看法与上述许多鸦片战争之后的经世思想家是一致的，希望借着开议院、众治，通上下之情，来实践“公”的理想。但是较特别的是他们借着“自主之权”观念的讨论更深入地介绍西方天赋人权的想法：

各行其是，是谓自主。自主之权，赋予之天，君相无所加，编氓亦无所损……夺人自主之权者，比之杀戮其人，相去一间耳。^[69]

何启、胡礼垣认为“是故为国之大道，先在使人人之有自主之权，此不特为政治之宏规，亦且为天理之至当”。^[70]他们所说的自主之权已在某种程度上具有保障生命、财产权与个人自由的意义，亦即柏林所说消极自由的一面。但是他们也和康有为一样，将自由与自主之权和儒家的道德理想结合在一起，他们强调自由与自主之权就是实践《大学》、《中庸》的理想，一方面是自我的伸展，另一方面此一伸展不是放任而无忌惮，而是能够配合群体的目标。他们明确地指出西方人所说的 liberty 就是《中庸》所说的率性而为：

夫里勃而特与《中庸》：“天命之谓性，率性之谓道”，其义如一。性曰天命，则其为善可知矣。道曰率性，则其为自由可知矣。是故凡为善者纯任自然之谓也，凡为恶者矫揉造作之谓也。^[71]

上文之中所理解的自由显然是就个人或个人与宇宙（即天命）的关系而言，并不直接涉及群己之权界。但是在他们的观念中自主之权则不然，是个人居于群体之中为规范彼此关系所产生的；他们强调自主之权就是儒家的忠恕与絜矩之道，也就是己立立人，己达达人：

自主之权从何而起，此由人与人相接而然也。今人独处深山之中，与木石居，与鹿豕游，则其人之权自若，无庸名以自主之权。惟出而与人遇，参一己于群侪之中，而自主之权以出。是自主者由众主而得名者也。众主者谓不能违乎众也。人人有权，又人人不能违乎众。其说何居？曰：权者利也、益也。人皆欲为利己益己之事，而又必须有利益于众人，否则亦须无损害于众人。苟如是，则为人人所悦而畀之以自主之权也。人之畀我者如是，则我之畀人者亦如是。是则忠恕之道，絜矩之方也。^[72]

这样一来，根据何、胡二人的观点，有自由与自主之权的人一方面是率性而为善，同时也是率性而不违众。^[73]以上从群己关系以及儒家絜矩之道的观点来讨论自由与权利的看法在中国近代思想史上是很普遍的。严复在 1903 年所撰《群己权界论》的〈译凡例〉之中即有类似的意见，他说“人得自繇，而必以他人之自繇为界，此则大学絜矩之道，君子所恃以平天下者矣”。^[74]

梁启超对“自主之权”的讨论也显示出受到儒家理想影响的色彩。1896 年任公在《时务报》发表〈论中国积弱由于防弊〉，反省中国政治体制而提倡变法，他思索问题的起点是公与私以及三代与三代以后的两组区别，“先王之为天下也公，故务治事；后世之为天下也私，故务防弊”，他进一步指出防弊精神的发展使君臣分隔、上下不通，结果“法禁则日密，政教则日夷，君权则日尊，国威则日损……上下睽孤，君视臣如犬马，臣视君如国人也”，因而造成中国历史上积弊难返之势。这样的批评与顾炎武、黄宗羲以君主专制为“私天下”的看法是很类似的。

任公除了从传统的公私的角度来论述当代政治的缺失之外，也援引西方“自主之权”的想法，主张使人人有“自主之权”作为解决之道。对任公来说，西方的自主之权就是先王所说的絜矩之道，人人有自主之权可以使国家有权，进而实践公的理想：

防弊之心乌乎起？曰，起于自私。请言公私之义。西方之言曰，人人有自主之权。何谓自主之权？各尽其所当为之事，各得其所应有之利，公莫大焉，如此则天下平矣！防弊者欲使治人者有权，而受治者无权，收人人自主之权，而归诸一人，故曰私。虽然，权也者，兼事与利言之也，使以一人能任天下人所当为之事，则即以一人独享天下人所当得之利，君子



不以为泰也。先王知其不能也，故曰，不患寡患不均；又曰，君子有絜矩之道，言公之为美也。地者积人而成，国者积权而立，故全权之国强，缺权之国殃，无权之国亡。^[75]

从以上的讨论可见自 1860 至 1890 年代，中国思想界经由传教士引进西方“自主之权”的想法，开始之时该词指涉国家主权的意味较浓，但逐渐地康有为等人开始用来讨论与西方 liberty、rights 相关的一些环绕着个体与群己权界的概念。然而在认识新观念的过程之中，晚清的思想家也似乎在有意、无意之中将固有的观念投射到西方思想之上。其中较重要的几点包括：以“天命”、“天理”作为自由与自主之权的基础来介绍西方“天赋人权”的想法；以伦理性的“絜矩之道”来阐释自主之权的意涵与其所建构之群己关系，因此自主之权的重点是自我的发展，也是率性而为，但不是为所欲为，而是与群体利益不相矛盾的。再者，以顾炎武等人“合私以为公”的逻辑来论证：积个人之权可以合为国家之权，积个人之私可以成天下之公。换言之，君主的个人之私受到批判，庶民累积而成的集体之私则得到肯定。这样一来，近代中国知识分子对西方自由、权利两概念之认识的基本模型（或说一种与传统密切相关的特殊视野）在接触之初已经展现，后来进一步从这个角度接受社会有机体论、功利主义、亚当·斯密的自由放任的经济思想、国族主义，并反省墨子、杨朱与传统讳言追利等观念，都不足为奇了。

五、自由、权利、国民与公私

戊戌政变之后梁启超逃亡日本，阅读日译西书，观念产生重大的变化。1899 年任公在《清议报》28 册上发表〈自助论〉一文，介绍中村正直(1832-1891)所译英国斯迈尔斯氏(Samuel Smiles, 1812-1904)所著《西国立志篇》(原书名为 *Self-Help*, 1859 年出版)。在此文之中我们可以看到任公思想的延续与变化。首先，任公再次申述个人自主之权与国家之间的密切关系：

国所以有自主之权者，由于人民有自主之权，人民所以有自主之权者，由于其有自主之志行。今夫二、三十家之民相团则曰村，数村相联则曰县，数县相会则曰郡，数郡相合则曰国。故如曰某村风俗纯实，则某村人民之言行纯实者为之也；曰某县多出货物，则某县人民之力农勤工者为之也；曰某郡艺文蔚兴，则某郡人民之嗜学讲艺者为之也；曰某国福祚昌盛，则某国人民之志行端良，克合天心者为之也。盖总称曰国，分言曰民，殆无二致也。^[76]

他也以此观点来批评君主专制，希望透过“阖国民人之权”表达“国人之所欲行”，使君民一体、公私无别，建立一个新的国家：

盖西国之君，譬则御者也，民人，譬则乘车者也，其当向何方而发，当由何路而进，固乘车者之意也，御者不过从其意，施控御之术耳。故君主之权者，非其私有也，阖国民人之权，萃于其身者是己。唯然，故君主之所令者，国人之所欲行也；君主之所禁者，国人之所欲行也。君民一体，上下同情，朝野共好，公私无别，国之所以昌盛者，其不由此欤！^[77]

上述的看法与任公赴日之前的观点并没有太大的差异。大约在 1899 年秋天，《清议报》之上出现许多有关自由、权利以及“积私为公”的言论。^[78]至该年十月，任公思想似乎有一较大的转折。在 10 月 25 日出版的《清议报》第 30 册之上任公发表《论近世国民竞争之大势及中国之前途》以及《放弃自由之罪》、《国权与民权》等文。这些文章不再环绕着以前所谈的“自主之权”的概念，而开启了一个崭新的环绕着“国民”观念的新论域。^[79]此一新观念的产生一方面与任公接触德国伯伦知理(Johana Caspar Bluntschli, 1808-1881)的“国家论”以及社会达尔文主义有密切的关系，但是另一方面也直接源于顾炎武、黄宗羲的思想与 1850 年以来中国思想界对公私、民主、自主之权与己群关系的思索。

任公在“论近世国民竞争之大势及中国之前途”一文开宗明义地对国家、国民及其与公私之关系作一说明：

中国人不知有国民也，数千年来通行之语，只有以国家二字并称者，未闻有以国民二字



并称者。国家者何？国民者何？国家者，以国为一家私产之称也，古者国之起原，必自家族... 一家失势，他家代之，以暴易暴，无有已时，是之为国家。国民者，以国为人民公产之称也，国者积民而成，舍民之外，则无有国。以一国之民，治一国之事，定一国之法，谋一国之利，捍一国之患，其民不可得而侮，其国不可得而亡，是之为国民。

任公对国民的想法和他对自由与民权的认识是联系在一起的。《清议报》第 30 册同时收有“放弃自由之罪”与“国权与民权”二文，任公强调国民的一个重要条件是具有“自由权”或“民权”，但是民权所涉及的不只是个人，更直接影响到“我国自由之权”或“国权”。任公说“民之无权，国之无权，其罪皆在国民之放弃耳”；换言之，每一个国民如果不放弃自由权则国之自由权“完全无缺”。在以上的看法之中，任公显然尝试将民权与国权界定为二而一、一而二的密切关系。

然而任公还是敏锐地察觉到个人自由权的伸张会影响到他人或群体，因为“自由权可谓全为私利计耳”，所以争取自由权会“排除他力之妨碍，以得己之所欲”，其中明显可以看到社会达尔文主义的影响。在这同时任公也开始放弃鲁索“天赋人权”的主张，标举出“强权论”，以为天下没有权利，只有权力，而拥有权力之后，利益随之而来。^[80]然而在天演世界的权利竞争之中，如何才能维系群体的秩序呢？任公提出了一个在近代中国非常普遍的自由观念，亦即“人人自由，而以他人之自由为界”：

夫物竞天择，优胜劣败（此二语群学之通语，严侯官译为物竞天择适者生存……）此天演学之公例也。人人各务求自存则务求胜，务求胜则务为优者，务为优者，则扩充己之自由权而不知厌足，不知厌则侵人自由必矣。言自由者必曰，人人自由而以他人之自由为界。夫自由何以有界，譬之有两人于此，各务求胜，各务为优者，各扩充己之自由权而不知厌足，其力线各向外而伸张，伸张不已，而两线相遇，而两力各不相下，于是界出焉。故自由之有界也，自人人自由始也。^[81]

这一观念的产生无疑地受到严复有关社会达尔文主义之作品的影响，但是亦未尝不可视为前节所论把“自主之权”当作“絜矩之道”之观点的延伸。无论如何，在此思惟原则的指引之下，从“民权”到“国权”之间的中间环节得到贯通，这样的解答也针对了自由、民权观念传入中国之后，许多人担心这些追求个人自由与权利的说法会导致放纵、无节制的疑虑。^[82]

1902 年任公撰《新民说》，其中有“论权利思想”与“论自由”两节，反复申述新的国民必须具备自由思想与权利观念等“公德”，而他所说的公德是指“人人相善其群”，亦即是在形成“社会”与“国家”等新的群体时所需要的道德项目。然而任公在论证公德之重要性时，还是利用人所熟悉的观点，来阐述“团结”与“兼爱”，以及兼爱就是利己。任公的论点与上文很类似，首先他强调个人权利与国家权利之间透过累“积”的过程而产生的一体关系：

一部分之权利，合之即为全体之权利。一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想。故欲养成此思想，必自个人始。人人皆不肯损一毫，则亦谁复敢攫他人之锋而损其一毫者？故曰：天下治矣，非虚言也。（西哲名言曰：“人人自由，而以他人之自由为界。”实即人人不损一毫之义也……）。^[83]

其次，从肯定个人权利的角度，任公反驳传统贬抑私与利的观点，从而对杨朱、墨子作一重新的评估。以往认为杨朱的想法最自私，因为他说“人人不损一毫，人人不利天下”，然而在任公的眼里，杨朱却成为主张个人权利的先知；^[84]再者，墨子说“利人即所以利己”，而利己即是兼爱，任公则指出这是对“国家思想”的深刻说明。^[85]

以“国民”、“权利”和“积”的观念来贯通利己与利群，使任公肯定“私”与“利”的正面意义，这一思惟逻辑和顾、黄等人的想法是非常类似的，而具体地表现在 1901 年《清议报》第 82、84 册〈十种德性相反相成义〉中讨论“利己与爱他”一节。在该文之中任公以为发扬墨翟与杨朱之学是救中国的良方：



为我也，利己也，私也，中国古义以为恶德者也。是果恶德乎？曰，恶，是何言？天下之道德法律，未有不自利己而立者也……人而无利己之思想者，则必放弃其权利，弛擲其责任，而终至于无以自立。彼芸芸万类，平等竞存于天演界中，其能利己者必优而胜，其不能利己者必劣而败，此实有生之公例……昔杨朱以为我立教，曰，人人不拔一毫，人人不利天下，天下治矣。吾昔甚疑其言，甚恶其言，及解英德诸国哲学大家之书，其所标名义，与杨朱吻合者，不一而足，而其理论之完备，实有足以助人群之发达，进国民之文明……故今日不独发明墨翟之学足以救中国，即发明杨朱之学亦足以救中国。^[86]

总之，任公的国民观念一方面采借自德国伯伦知理有关现代国家的理论，另一方面则将之奠基于固有公私观念的重整之上，他所标举以新国民实行新道德，来建立新国家的构想，主要目标是为了解决“数千年民贼……以国家为彼一姓之私产”的根本问题。^[87]任公所谓的“公”一方面具有传统“正道”的意义，同时借着主张国家是国民之公产的观点，使“公”也具有现代国家“认同”的特质。任公所谓的“私”则延续顾、黄以来对私的肯定，与“合私以为公”的逻辑推论，将之理解为个人的“利己心”，或杨朱式的“为我”以及由此而产生的自由与权利，而国民之自由与权利的结合则成为国家的自由与权利。如果我们借用西方学者将公民权分为形式的公民权（formal citizenship），重视国家认同，以及实质的公民权（substantive citizenship），强调政治社群之成员所具有政治、社会之权利两类的话，任公国民观念之中公的一面似乎侧重形式的公民权之层面，而私的一面则侧重实质的公民权之层面。^[88]然而我们不能忽略的是在任公引介这些西方新观点的同时，固有的语汇、概念与理想，仍深刻地影响了他的认知。

六、开明自营与公私

梁启超的国民观念有非常复杂的思想渊源，除了上述伯伦知理与杨朱、墨子的想法之外，严复所扮演的角色也不容忽略。严复的自由民主思想包括：以民主（包括议院与地方自治）实现上下一体，达成公的理想，并解决以往专制制度私天下的弊病；自主之权、自繇（即自由）乃絜矩之道，亦即“人人自由，而以他人之自由为界”；积私可以为公，结合自由之民，实行民主政治可成自主、富强之国等想法，这些想法与上述近代中国民主思想的主流论述是一致的。

其中特别值得注意的是严复征引顾炎武的话来说明如何建立一种新的“民德”，使国民对国家产生一种“私之以为己有”的爱国心，因而“出赋以庀公，无异自营其田宅；趋死以杀敌，无异自卫其室家……言其所生之国土，闻其名字，若…闻其父母之名，皆肫挚固结，若有无穷之爱也者”。要如何才能达成此一理想呢？严复的看法是“设议院于京师”：

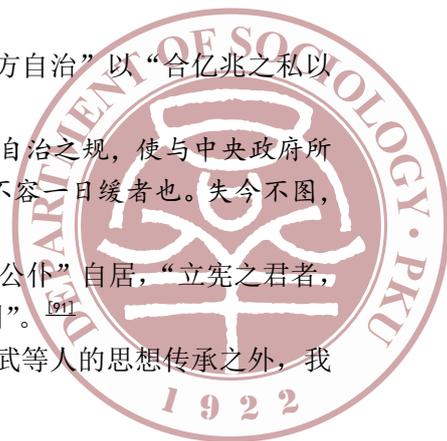
是故居今之日，欲进吾民之德，于以同力合志，连一气而御外仇，则非有道焉使各私中国不可也。顾处士曰：民不能无私也，圣人之制治也，在合天下之私以为公。然则使各私中国奈何？曰：设议院于京师，而令天下郡县各公举其守宰。是道也，欲民之忠爱必由此，欲教化之兴必由此，欲地利之尽必由此，欲道路之辟、商务之兴必由此，欲民各束身自好而争濯磨于善必由此。呜呼！圣人复起，不易吾言矣！^[89]

严复也提到如果无法立即实施“议院代表之制”，可先实行“地方自治”以“合亿兆之私以为公”：

窃谓居今而为中国谋自强，议院代表之制，虽不即行，而设地方自治之规，使与中央政府所命之官，和同为治，于以合亿兆之私以为公，安朝廷而奠盘石，则固不容一日缓者也。失今不图，行且无及。^[90]

再者，不但人民要合私以为公，立宪之君也应为公而忘私，以“公仆”自居，“立宪之君者，知其身为天下之公仆，眼光心计，动及千年，而不计一姓一人之私利”。^[91]

在严复思想之中，“合私以为公”的思想渊源除了上文所说顾炎武等人的思想传承之外，我



们还必须注意到严复在《天演论》与《原富》等书之中对西方“开明自营”观念之引介与诠释。^[92]这涉及严复所谓的“私”不但是一种庶民的政治权利，也包括在经济活动的领域追求个人财利的合法性。严复认为明清社会还没有放弃“分义利为二”之习，而只有西方近代才改变了过去“讳言利”的态度，因此“开明自营”之想法的引介有助于国人经济观念的调整。^[93]

严复指出“开明自营”(enlightened self-assertion)意指个人可以追求自身利益，而此一追求不会与道义与公利发生冲突。在《天演论》的案语中，严复首先辨明东西方固有的价值大抵都强调“以功利为与道义相反，若熏莸之必不可同器”，但是西方近代以来由于“生学”和“计学”的发展，一方面了解到“自营”是生存的基础，另一方面随着民智的提高更产生了“开明自营”的想法：

复案，自营一言，古今所讳，诚哉其足讳也。虽然，世变不同，自营亦异。大抵东西古人之说，皆以功利为与道义相反，若熏莸之必不可同器。今人则谓生学之理，舍自营无以自存。民智既开之后，则知非明道则无以计功，非正谊则无以谋利，功利何足病，问所以致之之道何如耳。故西人谓此为开明自营，开明自营于道义必不背。复所以谓理财计学，为近世最有功生民之学者，以其明两利为利，独利必不利故耳。^[94]

后来严复翻译《原富》一书与此看法有非常密切的关系。许多研究严复经济思想的学者都注意到严译此书是为了藉此破除儒家“讳言利”、“分义利为二”之习，希望鼓励国人追求财利，并进一步达成国富的目标。^[95]就像吴汝纶(1840-1903)在《原富》〈序〉所说“中国士大夫，以言利为讳，又伏习于重农抑商之说……然而不痛改讳言利之习，不力破重农抑商之故见，则财且遗弃于不知……以利为讳，则无理财之学”。^[96]

严复指出西方旧有的看法与儒家类似，其“用意至美”，结果却是“于化于道皆浅，几率天下祸仁义矣”。但是在达尔文的“天演学”与亚当斯密的“计学”兴起之后，西方人有一突破，了解到利与义能够相互配合：

计学者首于亚丹斯密氏者也。其中亦有最大公例焉。曰大利所存，必其两益，损人利己非也，损己利人亦非；损下益上非也，损上益下亦非。其书五卷数十篇，大抵反复明此义耳。^[97]

泰东西之旧教，莫不分义利为二涂，此其用意至美，然而于化于道皆浅，几率天下祸仁义矣。自天演学兴，而后非谊不利非道无功之理，洞若观火，而计学之论，为之先声焉，而斯密之言，其一事耳。尝谓天下有浅夫、有昏子，而无真小人。何则？小人之见不出乎利，然使其规长久真实之利，则不与君子同术焉，固不可矣……故天演之道，不以浅夫、昏子之利为利矣；亦不以溪刻自敦滥施妄与者之义为义矣，其无所利也，庶几义利合，民乐从善，而治化之进不远欤。呜呼！此计学家最伟之功也。^[98]

在《原富》的翻译与案语之中，严复反复地表达公私、义利、群己之间相互渗透的密切关系。亚当斯密在讨论殖民地之商务时有“盖真利者公利，公私固不两立”的话，严复在案语中趁机加以发挥，认为“真利”一定对公私皆有利，只是有时人们见不及此：

案斯密氏此论，实能窥天道之全。盖未有不自损而能损人者，亦未有徒益人而无益于己者，此人道绝大公例也。公例之行，常信于大且远者，自其小且近者而征之，则或隐而不见，因缘滋繁，难以悉察故也，而公例之行实自若。常人信道不笃，则常取小近者以为征，此何异见轻球之升，而疑万物亲地之理，与通吸力之公例为不信乎？使公而后利之例不行，则人类灭久，而天演终于至治之说，举无当矣。^[99]

此处所说的“真利”实际上就是开明自营所追求的公私两利。

严复对“开明自营”一观念的介绍无疑地是对亚当斯密观点的忠实介绍，诚如史华慈所指出的，亚当斯密和其他功利主义者一样，追求最大多数的最大利益。对他来说个人开明自营的实现即是群体的福祉。亚当斯密对道德的信心充分地表现在他较早的一本着作《道德情操论》(The



Theory of Moral Sentiment, 1759)。在此书他强调“道德源于人心之中的同情感”（“morality arises out of the feeling of sympathy in the human heart.”）^[100]

然而不容忽略的是借着引介西方开明自营的观念，严复同时也在表述一个他所肯定的“群己权界”的想法。他强调自我可以在经济与政治领域追求一种与道义以及群体福祉相配合的个人利益，这样一来群与己、义与利、公与私之间就不会产生矛盾。换言之，以开明自营为中心的人性论，严复企图建构“人人自由，而以他人自由为界”的政治理论，以及亚当斯密式的自由经济理论。严复认为这样的理论也配合《大学》、《中庸》以“格致诚正为治平根本”的群己观，以及斯宾塞“社会之变象无穷，而一一基于小己之质量”的社会有机体论。^[101]

值得思索的是开明自营的想法与西方政治、经济的自由主义者所谓追求 *legitimate self-interest*（既合理又合法的自我利益）的想法虽然有类似之处，但是两者之间还有一些十分细腻的区别，严复所肯定的“自营”是以道义为前题，并且奠基在群己平衡，两者可以携手并进、不相冲突的观念之上；而西方自由主义者所肯定在民间社会中，既合法又合理的自我利益则是“个人从宗教、伦理以及强制性的政治限制之中解放出来”，具有自我与他人，或自我与群体之间有利益冲突的预设。^[102]这样一来，严复虽然肯定开明自营，他还是无法欣赏与肯定超越公与义的私与利，更谈不上像西方马基维利和霍布斯以来的政治传统，以自私（*selfish interests*，或无德之私）与冲突（*conflict*）作为政治理论的起点。

无论如何，严复以开明自营的观念来肯定私的想法，对当时思想界仍有一定的影响力，在上引梁启超《与严幼陵先生书》（1897年春），任公在说明民主、君主与公私之辨之后，谈到他对私与“自营”的看法：

公固为人治之极，则私亦为人类所由存，譬之禁攻寝兵公理也，而秦桧之议和，不得不谓之误国；视人如己公理也，而赫德之定税则，不能不谓之欺君。《天演论》云：克己太深，而自营尽泯者，其群亦未尝不败，然则公私之不可偏用，亦物理之无如何者矣。^[103]

此一看法显示严复所肯定的“开明自营”亦为任公所接受。

七、辛亥革命前夕革命派的公私观

严复与梁启超在晚清思想史上扮演着重要的角色，当时许多年轻人都表示他们对于西方新思想的认识是透过严、梁的作品。上述严、梁两人对公私观念的讨论大约是 1895 年之后约十年之间所产生的，至辛亥革命前夕，此种公私论述究竟对一般士人有何影响？又有何变化？这些题目还需要进一步的研究。在此拙文以《辛亥革命前十年间时论选集》之中所收的两篇文章为例，来作说明。一篇是《浙江潮》第 1 期（1903 年 2 月）所载〈公私篇〉，一篇是《民心》第 1 期（1911 年 3 月）所载剑男的〈私心说〉。^[104]这两个刊物都是支持革命的刊物，我们或许可以假设这两篇文章的作者都是革命派的支持者。

《浙江潮》于 1903 年 2 月创刊于日本东京，由浙江的留日学生孙翼中、蒋方震（百里，1882-1938）、马君武（1881-1940）、蒋智由（1865-1929）等人主编。〈公私篇〉一文作者不详。

首先该文作者以为中国过去的积弊是君主专制，而专制的基础是一套将公与私视为“至反对而至不兼容”的理论，结果“人人不欲私其国，而君主乃得独私其国”。专制君主的做法是利用这种公私之别，将反对势力都贬为私，“党会一国之分子也，则溢之曰结党营私；兴学一国之元气也，则号之曰假公济私。究其所谓私者，不过曰不利吾君主一人之私而已”。该文作者以为要解决此一问题必须重新建构一套有关公私的新理论，亦即了解到公私之间相互的关系，所谓“私之云者，公之母也；私之至焉，公之至也”，并进一步肯定个人之“私”。对作者来说，私是天赋的，也是人人平等，凡人皆有的：

盖私之一念，由天赋而非人为者也。故凡可以入人类界中者，则无论为番、为蛮、为苗、

为僇，自其生时，已罔不有自私自利之心存。

作者显然受到社会达尔文主义的影响，认为私是人类竞争的原动力，也因此是生存的基础。甚至西方人所说的自由、权利、自主、独立、爱国等“震撼其国民之精神”的重要观念，“要其归宿，则亦一私之代名词而已”。

为了肯定私的合法性，作者引用中国古代的一些言论，包括孟子、杨朱与顾炎武等，来说服他的读者，亦即他所谓的“我国民”：

孟子曰：人人亲其亲、长其长，而天下平。杨朱曰：人人不拔一毫，人人不利天下，则天下治矣。顾亭林曰：虽有圣人，不能禁民之有私，善为国者，亦惟合天下之大私，以为天下之大公。旨哉言乎！征诸西国史传则如彼，考之中国先儒之说又如此，嗟我国民可以悟矣！

作者也意识到在中国思想论域之中要提倡上述的“私”会引起一些疑虑，因此他借着问答的方式来作一说明：

难者曰：一金之微，至于卖友，借父耰锄，虑有德色，从井下石，往往而是，由斯以谭，未见其不能私也。否否，吾闻之，凡能私者，必能以自私者私国，必能以自利者利人。

以上的解释其实就是在说明“自私之私”与严复所谓“开明自营”之间的区别。

作者的结论是呼吁国人从私其身推展到私其乡、州县、府、省、国，让每一个人“私一邑事如其一家事者”：

人人挟其私智，出其私力，奋其私一国、私一省、私一府、私一州县、私一乡区之热心，以图救其私一国、一省、一府、一州县、一乡区之私人。励独立之气，复自主之权，集竞争之力，鼓爱国之诚，以与暴我者相抗拒、相角逐，以还吾中国真面目。

上述“私一国”的想法正反映了该文作者希望借着肯定个人之私，来建立国民对于国家的认同。

《民心》于1911年3月创刊于福建福州，编者为林刚，其政治立场是主张革命、共和，反对君主立宪。剑男所撰写的〈私心说〉与上述〈公私篇〉的看法十分类似，也是企图从肯定“各遂其私”的立场，以人人私其国，来建立国民对一个新的政治群体的认同。然而不同的是剑男特别强调他所构想的政治群体是由黄帝子孙所形成的血缘团体。

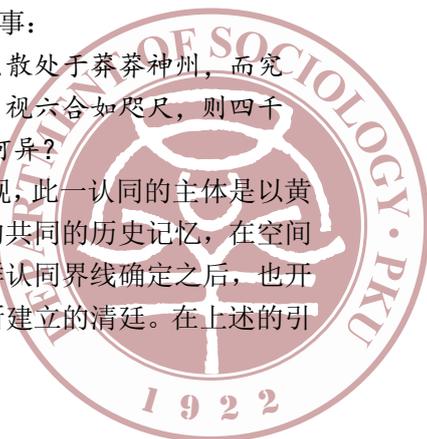
作者对公私的基本看法是：宋明理学将天理视为是公，人欲视为是私的观点是不正确的，他认为“无私而非公，无公而非私，即私即公，即公即私。有利于私，必有利于公；有害于公，必有害于私”。作者将此种对公私的看法奠基於严复式的“社会有机体论”之上：

社会者，乃合多数之一己而成之者也，故一己为社会之么匿，社会为一己之拓都。拓都之能完美高尚与否，咸视乎么匿之体之各皆完美高尚与否。苟么匿而非完美高尚者，必不足以成完美高尚之拓都。而非完美高尚之拓都，亦必不足以容完美高尚之么匿。

因此在具体的实践之上，从个人到家庭，再到国家是一个“积”的过程，个人为自己、家庭打算是一种私，为本国打算也是一种私，但“国之不保，未有其家能安宁者；家之不保，未有其身能安宁者”，因此身、家、国形成一体的关系。最后作者呼吁中国是由居于神州的黄帝子孙所构成，所以国人应该认同此一“民族”，更将此一民族之事视为一家之事：

我四百兆之民族，皆我同胞，而为我黄祖黄帝轩辕氏之子孙，虽散处于莽莽神州，而究不失为同一血胤，最亲爱之伯叔兄弟诸姑姐妹等。倘以万期为须臾，视六合如咫尺，则四千六百另九年犹之一世，四千二百七十八万方里犹之一堂，更与一家何异？

在此我们看到近代中国一个主流的种族性的国族认同已清楚地浮现，此一认同的主体是以黄帝为始祖而建立的血缘关系的“四百兆”人，在时间上包括四千多年的历史记忆，在空间上则是四千两百多万平方公里的活动范围。然而当此一人、时、地的族群认同界线确定之后，也开始具有高度的排他性，首当其冲的倒不是帝国主义的国家，而是满人所建立的清廷。在上述的引文之后作者接着感叹地说：



噫戏！吾言及此，吾自觉悲气沉沉，而来袭心，使吾欲哭无泪。衣冠之胄，降为皂隶，阉宦之门，编作舆台，吾其胥四百兆人而为破家子矣！锦绣王孙泣路隅，不道困苦乞为奴，盖二百六十余年来如一日也。

上述两篇分别撰于 1903 与 1911 年的文章大约可以视为革命党人对公私一议题的看法。从以上的描述我们可以看到 1880 年以来中国思想界从公私的角度对自由、权利、民主、国民等问题的思索已经普及到一般知识分子，《公私篇》与《私心说》都是从合私以为公的逻辑来肯定“私”。他们所谓的“私”并非自私之私，而是严复、梁启超等人所反复讨论的以个人自由、权利为基础的开明自营；他们所谓的“公”也和严、梁一样主张由人人具有开明自营之念的“新国民”所累“积”成的一个自主、独立的政治群体。

然而极有意义的问题是这个政治群体是由甚么人组成？他们又借着何种共同的凝聚力量团结起来？如果我们将国族主义区分为：一、政治或公民的国族主义（political or civil nationalism）；二、种族的国族主义（racial nationalism）两种。^[105] 1903 年以前对于公私与国民的讨论基本上是环绕着一种政治性的国族建构，或者说倾向于以国民观念为中心的“公民的国族主义”，主张不分族群由每一个具有自由、权利之国民组成国家；然而 1903-1911 年之间，严、梁所建构的新国民、新国家认同开始分化，此一认同被加诸或转化为以血缘纽带凝聚而成的“种族的国族主义”之认同。在 1905 年以后国内反满的情绪日益高涨，辛亥革命的爆发与这种“种族的国族主义”所激发的动员力量有直接的关系。无论如何，1911 年的《私心说》显示：当时很具说服力的一种观点是将公民的国族认同与种族的国族认同结合成一种革命主张，企图推翻满清的专制政体，建立一个属于汉族的民主共和国，此种以汉族为中心的建国理想被视为“公”（正义）的实现。当时的革命党人并没有强烈地意识到此一结合所蕴含的内在矛盾，也不甚理会严复、梁启超对此一矛盾的批判，然而二十世纪寻求此一矛盾的解套成为“中国人”所面对的一个核心性的难题。

八、结 论

以上拙文尝试描写从明末到清末的三百年间，中国思想界环绕着公私、群己等议题所做的讨论。为了分析上的方便，并能更清晰地掌握整体的轮廓，我将以上所谈到的思想内涵约地略区分为下面部分重迭、交互影响的十个思想传统：

第一是主流的儒家与宋明理学论述，强调大公无私、内圣外王、仁政、义利之辨、忠恕等，也在某种程度上肯定民之恒产与通商。整体来说这是一种环绕着政治核心，特别是统治者之修身的转化思想。

第二是固有的调适性的思想，是从官僚组织所孕育出来的思想传统；此一思想主张渐进改革、因地制宜，并适度地肯定人民追利的倾向。

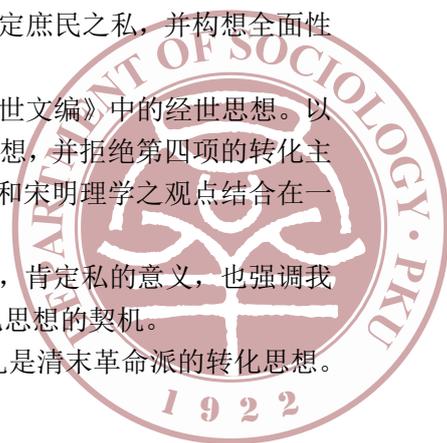
第三是明清以来从道学到实学的思想变迁，包括对于气、已发、情、利、欲、私、器、礼等方面的强调。

第四是与上述密切相关的顾炎武、黄宗羲等反专制思想，要求肯定庶民之私，并构想全面性的制度变革，这是一种从制度层面强调改造政治核心的转化思想。

第五是陆耀《切问斋文钞》中的经世思想。第六是魏源《皇朝经世文编》中的经世思想。以上两者均受上述第二项思想传统之影响，倾向政治核心之外的调适思想，并拒绝第四项的转化主张。魏源尤其尝试将政治核心之外的调适思想与上述第一项主流儒家和宋明理学之观点结合在一起。

第七是龚自珍的经世思想，受到第三、四、六项思想传统的影响，肯定私的意义，也强调我之心力所具有的转化力量，标帜着近代思想史上从调适思想走向转化思想的契机。

第八是清末是梁启超、严复等倾向主张渐进改革的调适思想。第九是清末革命派的转化思想。



这两者一方面承接上述的思想传统，另一方面则受到西方思想的影响。

第十是二十世纪之后中国知识分子主流的思想倾向，尤其是五四与五四影响之下的反传统思潮等，这种想法无论在文化领域或政治领域，都倾向彻底改变的转化思想。

拙文主要即尝试以公私的议题来贯穿明末至清末近三百年之间，上述思想传承之间交织互动的关系，并以此来描绘中国近代思想的延续与变迁。诚如本篇标题所显示，本文作者尝试以从“追求正道”到“认同国族”来描写这一过程。在此过程之中，上述第一个思想传承所孕育的诸多思想预设，发挥了巨大的影响力。尤其是大公无私、内圣外王、恕与絜矩之道等道德理想，仍支配着国人对于群己关系的根本构想，因而造成思想发展的特殊走向。

再者，顾炎武与黄宗羲所开创从“合私以为公”来肯定“私”的思惟逻辑也是一条一贯的线索。明末的思想家企图以肯定个人欲望与私有财产权，来思索政治合理性的问题，他们认为一个合于正道的政治组织是能尊重庶民之私、地方舆论，同时抑制君主之私的政府。然而此一反专制的政治理想在清朝统治期间是被压抑的，清中叶以来的经世思想在接受郡县制度、君主专制的前提下，重提公私、义利之辨，希望借着儒家高标准的道德理想，使政治精英遏制私欲，追求爱民、利民。换言之，政治问题的解决在某种程度上又回到统治者道德意识的提升。

在此状况之下西方民主、自由、权利等观念的传入对清末知识分子来说提供了一条出路。中国思想界长期以来的困境是人们一方面希望追求一个能实现“大公无私”的政治理想，另一方面又觉得在中国历史上除了遥远的三代之外，从来不曾达成此一目标。幸运的是近代以后，中国士人发现西方民主制度的传入提供一个有效的方法，来实现这个长期的理想，难怪从魏源那个时代开始国人就热烈地拥抱西方的民主。^[106]

对清末的知识分子来说，民主提供了一些有效的方法使个体之私凝聚为群体之公，达成上下一心、同心合德。这些方法包括一些制度与程序的安排，例如议院、地方自治与多数决的表决方法；也包括了以一些新的概念来界定群己关系，尤其是以具有“自主之权”、自由、权利、开明自营的国民来构成一个新的国族。

在清末由国民之私所累积而成的群体之公包含了两个层面的意义。在较抽象的层次“公”代表一种符合多数人利益的超越理想，亦即是正道或正义；在一个较具体的层面，“公”代表近代国族主义下人们对新群体的想象与认同，此一群体小至家庭以外的各种社会、政治之结合，大至国家、族群。清末改革派与革命派对以上的想法是有共识的，两者的区别则是在认同对象上，革命派坚持种族的国族认同，改革派如严复与梁启超等则倾向于政治的或公民的国家认同。^[107]

综观明清以来长期的变化，近代中国知识分子从“积”与“合”的角度出发，来肯定个人之私，使公私之间具有高度的互动性与渗透性。因此我们一方面看到“私”的领域，无论是指个人欲望、私有财产或政治、经济方面的权利，逐渐受到更多的尊重，但是“私”在取得自身意义的同时并没有建立一个绝对的独立性。在中国也没有出现 Steven Lukes 所描写的西方的“个人主义”。^[108]诚如金耀基所说，东亚现代化的经验显示中国人接受“民主”，但是却不完全肯定西方的“个人主义”与“自由主义”，他将此一政治系统称为“民主的儒家”：

“民主的儒家”政治系统不同于自由主义民主系统，它珍视和尊重个人及其权利，从“共同体的”或“社会的”视角出发来对个人及其权利进行界定。^[109]

“民主的儒家”之出现显然不是一件偶然之事，清中叶以来中国思想界对公私问题的讨论提供我们了解此一现象的重要的线索。值得思索的是，以往我们倾向于以西方为中心，从“画虎不成反类犬”的角度来探索中国“民主化”失败的诸多因素，包括一些学者所指出的不以个人价值作为终极目标、缺乏“公民社会”或“公共领域”，或不具“幽暗意识”等。^[110]然而自我与群体之间的合理关系到底有没有一个普遍性的标准？集体主义、自由主义、社群主义或“民主的儒家”四者之中，何者最能妥当安排群己关系，实现社会正义？这些问题或许是人类社会永恒的难题，而福山（Francis Fukuyama）所谓的“历史的终结”，以为“西方的自由民主政体将作为人类最后



的政体形式而得到普遍实现”，显然是一个过度乐观的看法。^[11]

注释：

- [1] 就社会范畴而言，有时会将公部门再细分为公与官，因而形成了官、公、私的三分法。如马敏指出明清以降的中国社会之中，官领域是指「高度科层化的专制国家机器」，私领域是指「无数个分散的小农家庭所构成的经济实体和社会细胞」，公领域则是「一是指地方所公有的『公产』，如公田、公屋、社仓、义仓、书院、义学、各类善堂等。二是指官方不直接插手，但私人又无力完成的地方公事和公差，诸如保甲、团练、防火、防盗、修桥、铺路、水利、民间赈济以及育婴、恤孤、养老、掩骸等慈善事业」，马敏，《官商之间：社会剧变中的近代绅商》（天津：天津人民出版社，1995），页220。
- [2] 艾尔曼曾指出在宋明清时期非血缘的党社组织被视为是私，而宗族组织反而被视为公，这与现代西方的用法相反，见 Benjamin A. Elman, *Classicism, Politics, and Kinship: The Ch'ang-Chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990), p. 34.
- [3] 意指该社会之中角色关系的亲疏厚薄是从近亲往外推移。见费孝通，《乡土中国》（上海：观察社，1948）。
- [4] Thomas A. Metzger, *The Internal Organization of Ch'ing Bureaucracy: Legal, Normative, and Communication Aspects* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), pp. 281-282.
- [5] 见沟口雄三，《中国前近代思想、屈折、展开》（东京：东京大学出版会，1980），页3-24。余英时，《中国近世宗教伦理与商人精神》，收入《中国思想传统的现代诠释》（台北：联经出版事业公司，1987），页346；余英时，《现代儒学的回顾与展望：从明清思想基调的转换看儒学的现代发展》，《现代儒学论》（River Edge N. J.: 八方文化企业公司，1996），页18-27。
- [6] 有关宋明理学对公与私的看法请见本论文集集中翟志成的文章〈宋明理学的公私之辨及其现代意涵〉，页1-58。
- [7] 明末对公私问题所提出的新观点与当时思想界其他五个看法密切相关，结合成一种一方面有批判性，另一方面比较关心既得利益者的心态。这些看法是：一、不强调政治核心的政策，而较重视地方性、社会性的活动。二、在组织事务，尤其是经济组织方面，较强调私有组织，而非国家组织。三、重视保障私有财产，亦即一种保富安民的看法。四、强调通商的重要性。五、较不强调公私、义利的对立，而提倡从私之中导出公，亦即「公者私之积」的观念。六、较不强调学术精英的领导，而重视商人角色。见拙著，《自由的所以然：严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》（台北：允晨文化实业股份有限公司，1998），页296-297。此一思想变迁亦可参见黄克武，《清代考证学的渊源：民初以来研究成果之评介》，《近代中国史研究通讯》，期11（1991），页43-44。张寿安，《以礼代理：凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》（台北：中央研究院近代史研究所，1994），页25-26。
- [8] 一个耐人寻味的事情是清末民初士人对公私、民主、自由的讨论不仅受顾、黄等人影响，也与戴震思想的重新诠释有关系，例如刘师培、章炳麟、梁启超都高度评价戴震的哲学，甚至将之与鲁索、孟德斯鸠相比，至五四运动时代戴震的哲学也被胡适等人抬出来，藉以判儒家传统，在这方面拙文着墨甚少，还值得深入探讨。目前已有一些重要的研究成果，请参阅丘为君，《梁启超的戴震研究—动机、方法与意义》，《东海学报》卷35（1994），页61-85；刘巍，《二三十年代的梁启超、胡适、钱穆的戴震研究》，（北京）清华大学硕士论文，1998。
- [9] 刘广京，《顾炎武之公利观》，中央研究院近代史研究所编，《近世中国经世思想研讨会论文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1984），页100-104。此文是刘氏对该论文集之中程一凡的〈顾炎武之私利观〉一文的书面意见，刘氏表示「顾氏认为『存公灭私』，事实上办不到，而希望公与私不致互相排斥，而能相辅为用，以私济公。程文虽亦提到此点，但行文之间，过于强调『私利』，忽视『公』之大目标」，页100。
- [10] 有关明清时期肯定私的思想家与儒家传统之连续性在此无法细论，在这方面请参考墨子刻的作品，如 Thomas A. Metzger, "The State and Commerce in Imperial China," *Asian and African Studies* vol. 6 (1970), pp. 23-46。讨论到传统思想之中肯定「追利」的一些想法。墨子刻，《中国近代思想史研究方法上的一些问题：一个休谟后的看法》，《近代中国史研究通讯》，期2（1986），页38-52，讨论到中国固有文化固有的几个预设，以及固有预设与中国现代思想之关系。
- [11] 沟口雄三，《中国与日本『公私』观念之比较》，《二十一世纪》，期21（1994），页92-93。有关近代中国国民论述的形成，请参考沈松桥先生近年来重要的研究，如氏着《我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》，期28（1997），页1-77；《振大汉之天声——民族英雄系谱与晚清的国族想象》，《中央研究院近代史研究所集刊》，期33（2000），页77-158。
- [12] Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogical* (Berkeley: University of California Press, 1965), pp. 98-104。从天下到国家的转变一方面有重大的非连续性，但是我们不能忽略近代中国知识分子对「现代国家」的想象也包含了许多传统的成分，例如孙中山所说中国应「驾于欧美之上」即与西方的国族主义有明显的不同。
- [13] 严、梁的思想除了透过自身的著作传播以外，也经由像《时报》那样倾向改革的报纸传递到更广泛的读者群。见 Joan Judge, *Print and Politics: "Shibao" and the Culture of Reform in Late Qing China* (Stanford: Stanford University Press, 1996).

- [14] 陆耀编，《切问斋文钞》（道光7年杨国祜刻本）。
- [15] 此信转引自钱穆，《中国近三百年学术史》（台北：台湾商务印书馆，1983），页330。钱穆表示此信收在《切问斋文钞》，但道光初年杨国祜重刻的《切问斋文钞》之中并没有收录此文，在陆耀的《切问斋文录》也没有这一封信，因此此信的出处仍有待查证。
- [16] 《文钞》，页6a-7b。
- [17] 请参见黄克武，〈理学与经世：清初《切问斋文钞》学术立场之分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期16（1987），页37-56。
- [18] 顾炎武最重要的〈郡县论〉、〈生员论〉、〈钱粮论〉与黄宗羲的《明夷待访录》等文都没有被收录进《文钞》。而戴震的文章只收了两篇，分别是讨论天文历法的〈璇玑玉衡解〉与〈七政解〉。
- [19] 黄克武，〈理学与经世：清初《切问斋文钞》学术立场之分析〉，页53-58。
- [20] 梁启超，《清代学术概论》（台北：台湾中华书局，1974），页62。梁启超，《中国近三百年学术史》（台北：台湾中华书局，1983），页47。熊秉真，〈十七世纪中国政治思想中非传统成份的分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期15（1986），页30-31。
- [21] 魏源编，《皇朝经世文编》（台北：世界书局，1964）。以下的分析是依赖拙著〈《皇朝经世文编》学术、治体部分思想之分析〉，国立台湾师范大学历史研究所硕士论文，1985。
- [22] 汪缙，〈准孟〉，《文编》，1:5下-6上。
- [23] 秦蕙田，〈任贤勿贰去邪勿疑〉，《文编》，13:3上。
- [24] 在此要说明的是肯定个人欲望、私有财产的主张虽然在《文编》所代表的清代经世思想之中不是一个重要的议题，但是顾、黄对公私的看法与他们经世倾向，或说重视人民物质生活之改善的想法有关系，这一精神则为清代经世思想家所继承。
- [25] 有关柳宗元与苏轼的政治思想可参阅萧公权，《中国政治思想史》（台北：联经出版事业公司，1980），页436-440、522-525。
- [26] 有关《文编》之中对封建、郡县的讨论见拙著〈明清经世思想与历史观〉，刊于中兴大学历史系编，《第二届中西史学史研讨会论文集》（台南：久洋出版社，1987），页243-248。
- [27] 有关清代封建、公私问题的讨论及其与新思想、新制度的关系，请参考 Min Tu-ki, "The Theory of Political Feudalism in the Ch'ing Period," *National Polity and Local Power: The Transformation of Late Imperial China* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), pp. 89-136. Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), pp. 147-175.
- [28] 《文编》的立场与魏源本身的想法似乎是契合的，魏源在他个人的作品之中即曾批评顾炎武过于激烈的变法主张，强调调适性的变革与改造统治者之质量的重要性，「〈郡县〉、〈生员〉二论，顾亭林之少作，《日知录》成而自删之，〈限田〉三篇，魏叔子（按魏禧，1624-1680）三年而后成，友朋诘难而卒毁之。君子不轻为变法之议，而惟去法外之弊，弊去而法仍复其初矣。不汲汲求立法，而惟求用法之人，得其人，自能立法矣」，见魏源，〈默觚·治篇四〉，《魏源集》（台北：鼎文书局，1978），页46。
- [29] 余英时在《上举〈现代儒学的回顾与展望：从明清思想基调的转换看儒学的现代发展〉一文将顾、黄等思想路向说成是近代思想史上的「新基调」，然而他似乎没有注意到《皇朝经世文编》所代表的经世传统基本上并不肯定此一「基调」。
- [30] 顾炎武，〈说经（《日知录》）〉，《文编》，8:3下-4上。
- [31] 同上，8:5下。
- [32] 同上。有关清朝学者对顾炎武思想的取舍，请参考 Thomas Bartlett, "Ch'ing Period Views of Ku Yen-wu's Statecraft Scholarship," 收入中央研究院近代史研究所编，《近世中国经世思想研讨会论文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1984），页39-79。
- [33] 《文编》收有龚自珍的〈平均篇〉，强调财富平均的重要性，见该书页7上-8下。
- [34] 龚自珍，〈论私〉，《龚定盒全集类编》（北京：中国书店，1991），页90-91。
- [35] 清儒对公私问题的讨论还值得进一步研究，龚自珍的看法应有其代表性。例如与戴震同时的程瑶田（1725-1814）亦反对「大公无私」，其立论与龚氏类似，以为「亲亲」乃合理之私，如果人们不肯定此种私就无法达成公的理想。清儒对公私的讨论主要是环绕着人性、家族伦理等议题，企图打破公私的对立，它不像宋明理学从公私对立的角度作一二分式的价值判断，也不像顾炎武的公私之辨那样具有强烈的政治意涵。作者感谢张寿安女士在这方面的提示。
- [36] 高瑞泉，《天命的没落：中国近代唯意志论思潮研究》，上海：上海人民出版社，1991，页16。
- [37] 梁启超，《清代学术概论》，台北：台湾中华书局，1974，页54。
- [38] 谭嗣同的「论艺绝句六篇」之中有「千年暗室任喧豗，汪魏龚王始是才」，蔡尚思编，《谭嗣同全集》，北京：中华书局，1981，页77。
- [39] 魏源，〈定盒文录叙〉，《魏源集》，页239。
- [40] 这一节的内容部分采自拙著，〈清末民初的民主思想：意义与渊源〉，中央研究院近代史研究所编，《中国现代化论文集》，台北：中央研究院近代史研究所，1991，页372-374。



- [41] 见魏源，《增广海国图志》，台北：珪庭出版社据光绪乙未年上海书局石印本影印，1978，卷首页3上「后叙」与卷59「外大西洋墨利加州总叙」。
- [42] 徐继畲，《瀛寰志略》（道光28年刊本），卷9，页15。
- [43] 李凤苞，《巴黎答友人书》，收入葛士浚辑，《清朝经世文续编》（台北：文海出版社，1979），卷103，页2686。1998年美国总统一柯林顿在北大演讲时还提到徐继畲对美国民主制度的赞美。
- [44] 见陈沂春生，《原中原》，《中国旬报》，期22（1900），页2下-3上。转引自潘光哲，《研究近、现代中国民主共和思想的回顾与省思》，《中华民国史专题论文集第四届讨论会》，台北：国史馆，1998，页1628。
- [45] Philip A. Kuhn, "Local Self-Government under the Republic: Problems of Control, Autonomy, and Mobilization," in Wakeman and Grant eds., *Conflict and Control in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1975), pp. 257-298. Philip A. Kuhn, "The Case Against Reform: Some 'Conservative' reactions to Feng Kuei-fen's Chiao-pin-lu k' ang-i," 《近代中国史研究通讯》，期9（1990），页57-58。
- [46] 见冯桂芬，《校邠庐抗议》，二手研究方面则请参考吕实强，《冯桂芬的政治思想》，《中华文化复兴月刊》，卷4期2（1971），页5-12。Young-tsu Wong, "Feng Kuei-fen's Perception of Reform," *Monumenta Serica* 31 (1974-1975), pp. 131-150.
- [47] 熊月之曾敏锐地指出清末民主与民权并不同义。民权较含糊，意指肯定人民的权利，但并不一定要反对君权，所以早期主张变法的思想家多倡民权而反民主。民主则对君权有较大的威胁性，倾向推翻专制，建立共和政府。但有时两者又是同义的，如孙中山所说的民权即指民主。熊月之，《中国近代民主思想史》（上海：上海人民出版社，1987），页13-14。
- [48] 王韬，《弢园文录外编》（上海，1897），卷4，页15。
- [49] 同上，卷1，页19。
- [50] 同上，卷1，页19-20。
- [51] 这些观点是郑观应在1894年之后所撰《原君》一文中的看法，此文收入1900年《盛世危言》的重印本之内，转引自熊月之，《中国近代民主思想史》，页146-147。
- [52] 郑观应，《盛世危言》（台北：学术出版社影印，1965），卷4，〈议院〉。
- [53] 将泰西的民主制度比拟为三代的尧舜盛世在1880、1890年代非常普遍，在1896年梁启超撰写《古议院考》也带有此种「引中国古事以证西政」的心态。然而1897年任公此种想法受到严复的批评（见《与严幼陵书》），1901任公所撰《尧舜为中国中央君权滥觞考》，批评以尧舜为民主的看法，认为禅让实乃「私相授受」。《饮冰室文集》（台北：台湾中华书局，1978），1:108, 6:22。
- [54] 有关何启与胡礼垣的民权思想请参考许政雄，《清末民权思想的发展与歧异：以何启、胡礼垣为例》（台北：文史哲出版社，1992）。
- [55] 何启、胡礼垣，《曾论书后》，《新政真诠》（上海：格致新报馆，1900），页3上-下。
- [56] 何启、胡礼垣，《新政论议》，《新政真诠》，页8上-9上，16上。
- [57] 何启、胡礼垣，《劝学篇书后》，《新政真诠》，页50下。
- [58] 同上，页48下-49上。
- [59] 梁启超，《与严幼陵先生书》，《饮冰室文集》，1:109。李国俊的《梁启超著作系年》（上海：复旦大学出版社，1986）认为此信作于1897年春，见页37。蒋广学则断定「将它视为1896年年底至1897年3月之前不会有什么大错」，见《梁启超和中国古代学术的终结》（南京：江苏教育出版社，1998），页9。
- [60] 张灏，《幽暗意识与民主传统》（台北：联经出版事业公司，1979）。有关墨子刻的观点请见拙著《一个被放弃的选择：梁启超调适思想之研究》（台北：中央研究院近代史研究所，1994），页18-19，以及《自由的所以然：严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》。三个市场指思想、政治与经济的市场，亦即思想、政治与经济的多元主义。
- [61] 顾昕，《中国启蒙的历史图景》（香港：牛津大学出版社，1992），页172。
- [62] 拙著，《公民投票与鲁索思想：从民主理论看当前台湾公民投票之论争》，《当代》，期104（1994），页116-121。
- [63] 「自主」为传统语汇，「自主之权」则是清末才出现的。二十五史之中「自主之权」只有一例，见1927年出版赵尔巽等编《清史稿·列传》（台北：鼎文，1981）「廓尔喀既为英逼，勤修国政，力保自主之权，英虽覬觐之，无如何也。光绪末，犹入贡中国云」，卷529，列传316，属国4，页14713。「廓尔喀」。
- [64] 刘禾的诠释与刘广京不同。她指出中国古典文献之中已有「权利」一语，例如《史记·魏其武安侯列传》中有「陂池田园，宗族宾客为权利，横于颍川」。刘禾认为在古典中文之中「权利」原是一负面性的字眼，与权力、金钱和特权等概念有关，然而她推测此一译词是在日人采用之后再传回中国。Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity---China, 1900-1937* (Berkeley: University of California Press, 1996), pp. 279-280. 丘宏达则指出丁韪良所翻译的《万国公法》之中将 sovereignty 译为「主权」，privilege 翻译为「权利」，他认为这些名词为丁氏所新创，见氏著《中国国际法名词的研究》，《中国国际法问题论集》（台北：台湾商务印书馆，1972），页26。

- [65] 刘广京, 〈晚清人权论初探: 兼论基督教思想之影响〉, 《新史学》, 卷5期3(1994), 页6。1860、70年代随着中外交涉的增加, 「自主之权」大量出现在外交文书之中, 意指国家主权, 例如同治朝《筹办夷务始末》卷62, 同治7年12月(1869)总理各国事务恭亲王等奏附有「英国公使论拟修约节略」, 其中多次使用「自主之权」。
- [66] 李三宝, 〈经世传统中的新契机: 康有为早期思想研究之一〉以及黄俊杰, 〈从《孟子微》看康有为对中西思想的调融〉, 《近世中国经世思想研讨会论文集》(台北: 中央研究院近代史研究所, 1984), 页571-574, 577-609。
- [67] Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969). 第四章两种自由概念。
- [68] 萧公权, 《中国政治思想史》, 页852。
- [69] 何启、胡礼垣, 〈劝学篇书后〉, 《新政真论》, 页52下。当时国人对天赋人权的认识往往从儒家「天命」的角度来说, 例如毕永年(1869-1901)认为「传曰: 人受天地之中以生, 所谓命也, 人人皆承天地之气以为命, 即人人皆有自主之权」, 见唐才常、谭嗣同等撰, 《湘报类纂》(台北: 大通书局, 1968), 甲集上, 页1-2。
- [70] 何启、胡礼垣, 〈劝学篇书后〉, 《新政真论》, 页52下。
- [71] 同上, 页49下。
- [72] 同上, 页50下-51上。
- [73] 有关康有为与何启对「自主之权」的看法可参考日本东京大学梁一模的精采讨论, 〈自由 公私—清末日本经由「自由」论以前「自由」论〉, 《中国哲学研究》, 号10(1996), 页7-12, 26-31。
- [74] 严复, 《群己权界论》(上海: 商务印书馆, 1903), 页1-2。严复在这方面也有一些彷徨, 在1895年所发表的〈论世变之亟〉一文, 他说两者其实有所不同: 「中国道理与西法自由最相似者, 曰恕, 曰絜矩。然谓之相似则可, 谓之真同则大不可也。何则? 中国恕与絜矩, 专以待人及物而言。而西人自由, 则于及物之中, 而实寓所以存我者也」, 见严复, 〈论世变之亟〉, 王栻编, 《严复集》(北京: 中华书局, 1986), 页1-3。或许随着时间的演变, 严复更加看到两者的相通性, 这也在某种程度上反映了严复思想的变化。
- [75] 梁启超, 〈论中国积弱由于防弊〉, 《饮冰室文集》, 1:96-99。
- [76] 梁启超, 〈饮冰室自由书: 自助论〉, 《清议报》, 册28(1899), 页5上-下。
- [77] 同上, 页5下-6下。
- [78] 例如《清议报》第29册(1899)的〈东京大同高等学校功课〉收有冯斯栾的一篇文章, 「积私成公, 积我便成无我, 合众私而成一大私, 是公之极也。合众我而成一大我, 是无我之至也。即私即公, 即我即无我。舍我私之外, 岂复有所谓无我与公哉?」页10下。
- [79] 近代中国国民论述的出现请参考沈松桥, 〈族群、性别与国家—辛亥革命时期「国民」观念中的界限问题〉(未刊稿)。
- [80] 梁启超, 〈论强权〉, 《清议报》, 册31(1899), 页4上-5下。
- [81] 梁启超, 〈放弃自由之罪〉, 《清议报》, 册30(1899), 页1929。任公权界的观念很可能是受到严复的影响。在《天演论》的按语之中严复曾说「太平公例曰, 人得自由, 而以他人之自由为界」、「道在无扰而持公道, 其为公之界说曰, 各得自由而以他人之自由为域」, 而严复则是从译介斯宾塞(Herbert Spencer, 1820-1903)的〈群谊篇〉(*Principles of Ethics* 之一章)所体会出来的。严复译, 《天演论》(上海: 商务印书馆, 1930), 上页34, 下页44。
- [82] 在当时认为自由会导致放纵是非常普遍的一种疑虑。最具代表性的是张之洞, 他认为「自由」、「自主」就是鼓励自私, 会导致社会秩序的崩溃, 建议把liberty翻译为「事事公道, 于众有益」, 而不要译为「自由」。见《劝学篇·正权》, 收入《张文襄公全集》(台北: 文海出版社, 1970), 页24下-25上。另外笔名支那子的作者也说「今之所谓自命为自由者也, 无公共心, 无自治力, 以破坏团体为目的, 以不守规则为自由, 逞个人利我之心, 以侵害公共之权利, 乃至身败名裂, 犹侈口予人曰自由自由」, 支那子, 〈法律上人民之自由权〉, 《浙江潮》, 期10(1903), 页1-8。
- [83] 梁启超, 《新民说》(台北: 台湾中华书局, 1978), 页36。
- [84] 任公说「杨朱者, 实主张权利之哲学家, 而亦中国救时一良方也」, 《新民说》, 页36。当时肯定杨朱, 并将之与西方个人主义、自由主义会通在一起的人颇多, 例如严复即是如此, 请见拙著《自由的所以然: 严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》, 页214-215。
- [85] 有关《新民丛报》时期任公对墨子的重新诠释请见拙著〈梁启超的学术思想: 以墨子学为中心之分析〉, 《中央研究院近代史研究所集刊》, 期26(1996), 页53-67。
- [86] 梁启超, 〈十种德性相反相成义〉, 《饮冰室文集》, 5:48-49。
- [87] 梁启超, 〈中国积弱溯源论〉, 《饮冰室文集》, 5:28。
- [88] 两种公民权的区分请见Rogers Brubaker, ed., *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America* (New York: University Press of America, 1989), p. 3. 转引自沈松桥〈族群、性别与国家〉, 页11。当然我们不能忽略任公所理解的自由与权利与西方的substantive citizenship有所差异, 这牵涉到任公思想与传统的关系(如前面谈到的絜矩之道), 在这方面本文无法细论, 请参阅拙著《一个被放弃的选择: 梁启超调适思想之研究》。

- [89] 严复, 〈原强修订稿〉, 王栻编, 《严复集》, 页 31-32。
- [90] 严复译, 《法意》(上海: 商务印书馆, 1930), 18:9。
- [91] 严复, 〈宪法大义〉, 王栻编, 《严复集》, 页 245。有关近代公仆观请参考王尔敏, 〈中国近代之公仆观念及主权在民思想〉, 《中华民国建国八十年学术讨论集》, 台北: 近代中国出版社, 1991, 卷 3, 页 2-23。
- [92] 「自营」在传统语汇即是私的意思, 最早在许慎的《说文解字》有「韩非曰: 仓颉作字, 自营为厶」, 然而在《韩非子·五蠹》原文是「古者仓颉之作书也, 自环者谓之私, 背私谓之公, 公私之相背也, 乃仓颉固已知之矣」, 清代卢文弨(1717-1795)的解释是「营环本通用」, 见陈奇猷校注, 《韩非子集释》(台北: 河洛图书出版社, 1974), 页 1058。严复用「自营」一语来代替「私」显然是想用—个较为中性的字眼来避免私—字所有的负面含义。
- [93] 严复似乎认为只有近代的西方人发现利与义能相配合, 这样—来他不认为明清以来中国已有此—主张, 或已产生重大的变化。如果他的观察有代表性, 那么余英时所说的「新基调」, 或所谓「十六—十八世纪商人的社会地位和意识形态的研究使我们看到这三百年间中国社会史和思想史都发生了很深刻的变化」, 此种「变化」到底影响的范围有多深、或多广还值得进一步探究。余英时, 〈中国近世宗教伦理与商人精神〉, 《中国思想传统的现代诠释》, 页 399。
- [94] 严复译, 《天演论》, 下, 页 47。
- [95] Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979 [1964]), pp. 113-129.
- [96] 吴汝纶, 〈序〉, 《原富》(上海: 商务印书馆, 1930), 页 2。
- [97] 严复译, 《天演论》, 上, 页 34。
- [98] 严复译, 《原富》, 页 91。
- [99] 同上, 页 585-586。
- [100] Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, pp. 116-123.
- [101] 严复, 〈译余赘语〉, 《群学肄言》(上海: 商务印书馆, 1930), 页 2。
- [102] David Held, *Models of Democracy* (Stanford: Stanford University Press, 1987), p. 116.
- [103] 《饮冰室文集》, 1:110。
- [104] 这两篇文章见王忍之等编, 《辛亥革命前十年间时论选集》(北京: 三联书店, 1978), 卷 1, 页 492-495; 卷 3, 页 816-821。
- [105] John Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism: the Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State* (London: Allen & Unwin, 1987). Frank Dikötter, "Culture, 'Race' and Nation: The Formation of Identity in the Twentieth Century China," *Journal of International Affairs*, 49:2 (Jan. 1996), pp. 590-605. 亦请参考沈松桥, 〈我以我血荐轩辕—黄帝神话与晚清的国族建构〉, 页 25-26。
- [106] 由此可见墨子刻所谓「逃避困境」的解释是很有启发性的。Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1977).
- [107] 梁启超的国族想象之中也无法完全脱离「种族的国族主义」, 沈松桥指出「即使是主张满汉融合最力的梁启超, 其所真正蕲向的, 仍是一个以汉人为主体的所组成的国族国家」, 见氏着〈我以我血荐轩辕—黄帝神话与晚清的国族建构〉, 页 61。
- [108] Steven Lukes, *Individualism* (Oxford: Basil Blackwell, 1973). 王泛森曾深入地描写近代中国私人领域政治化的过程, 至中共政权建立后彻底实践大公无私而达到颠峰, 「政治力量假道德名义侵入到每一个人最私密的领域中…。不容许有隐藏的东西, 不容许有自由意志, 也不允许人保留他不愿公开的私人领域。而精神裸体的结果, 是人人都失去了防卫自己最基本权利的最后一点根据」, 王泛森, 〈近代中国私人领域的政治化〉, 《当代》, 期 125 (1998), 页 110-129。
- [109] 金耀基, 《中国政治与文化》(香港: 牛津大学出版社, 1997), 页 175。
- [110] 详见黄克武, 《—个被放弃的选择: 梁启超调适思想之研究》, 页 14-20。
- [111] 福山的看法见 "The End of History?" *The National Interest* no. 16 (1989), pp. 3-18. 转引自金耀基, 《中国政治与文化》, 页 154。

