

用佛教來救國：梁啟超佛學政治理念的建構*

倪管婷**

歷來學者們對梁啟超的討論主要關注兩個面向：第一為政治面向；第二是學術面向。然在本文中所欲提出的，是在政治行動思想的貫徹力、傳統儒學和西方新學間的挑戰與回應之外，學者們較少深究的另一面向，那就是梁啟超是位熱衷於佛教的知識份子，撰寫過諸多佛學與佛教歷史文章，在佛教研究方面可說是開創性的人物之一。過去學者在提到梁啟超「佛學」與「政治」的議題時，多以「佛學是為政治服務」為前提來做論述，此種先入為主的觀點筆者認為並不客觀，還有重新檢討的必要。梁啟超佛學研究之脈絡，是在與佛學研究的師友們影響之下，表現一種訴諸佛學融入治國理念的行文模式。梁啟超所認定的人民與國家是互相依存的關係，國家安定富強的基礎是建立在有著優良道德的

* 本文曾宣讀於「第十五屆兩岸四地歷史學研究生論文發表會」會議，感謝周惠民教授與Abdulkadir Alkan(哈康)的寶貴意見。更感謝黃克武教授、劉季倫教授、闕正宗教授，以及兩位匿名審查委員對本文的指正，在此一併特致謝忱！惟文中缺失之處，概由筆者自負文責。

** 國立政治大學歷史學系碩士班研究生。

新民身上，再由每個人將其私德提升為公德，並將公德推之於國家。梁啟超的佛教思想，是包括純理論的研究，和現實的實踐方針，《論佛教與群治之關係》可說是後者的典型代表，人民與國家的發展，是可得益於佛教，展現其佛學與政治理念的建構基礎。

關鍵詞：梁啟超、佛學、救國、新民、公德

一、前言

甲午戰爭以降，西方文化理念及其價值體系衝擊著中國知識份子，在面對中國近代社會變革的需求，努力探索救國救民方針的同時，不僅吸取西方新知，引進西方科學，也從中國傳統學術思想尋求解決方策。此時一批社會改革者、政治家如康有為(1858-1927)、梁啟超(1873-1929)、譚嗣同(1865-1898)等人，借重佛教來建設能超越西方文化的東方新文化，認為佛教哲學中對現存世界的批判精神與對於人間苦難的體察分析，可作為他們構設新社會理想的思想方法及精神依託。儘管這種努力並未成功，卻給後人留下不少值得發掘的豐富內涵。本文主要以梁啟超為探討對象，是身處於新舊思想交替年代裡的一位先驅者，因其著作眾多，本身經歷反映出晚清民初轉變中的中國之時代脈動，故頗具代表性。

檢視近代中國知識份子的學術專著，梁啟超實為諸多學者熱衷研究的對象之一，從美國學者Joseph Levenson(1920-1969)開啟西方學界對梁啟超研究之先河，¹東西方學界陸續出版了數量龐多的相關論著，²學者們對梁氏的討論主要關注兩個面向：第一為政治面向；第二是學術面向。首先，梁啟

¹ Joseph Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China* (Cambridge: Harvard University Press, 1953).

² 西方學界主要有：Adele Rickett ed., *Chinese Approaches to Literature from Confucius to Liang Ch'i-Chao* (Princeton: Princeton University Press, 1978); Philip C. Huang, *Liang Ch'i-Ch'ao and Modern Chinese Liberalism* (Seattle: University of Washington Press, 1972); Hao Chang, *Liang Ch'i-Ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971). 日本學界：日本京都大學人文科學研究所狹間直樹編，《共同研究梁啟超：西洋近代思想受容と明治日本》(東京：みすず書房，1999)；陳立新，《梁啟超とジャーナリズム》(東京：芙蓉書房，2009)；木原勝治，《清末における梁啟超の近代国家論》《東洋史論叢：三田村博士古稀記念》(京都：立命館大學人文學會，1980)。臺灣與大陸學界主要包括：張朋園，《梁啟超與民國政治》(臺北：中央研究院近代史研究所，2006)；黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》(臺北：中央研究院近代史研究所，1994)；鄭匡民，《梁啟超啟蒙思想的東學背景》(上海：上海書店，2009)。

超在中國近代史上，代表著一個改革與進步的傳統，³是位身懷救國抱負的政治家，也是戊戌變法的重要領導人物，曾兩度出任閣員。張朋園認為梁氏對於晚清民國政治的最大貢獻，是他的言論思想。⁴再者，緊扣政治這一學術面向，突顯地是位傑出學者，畢生治學精要且著作廣博，張灝指出晚清梁啟超的思想發展，可被看作是儒家經世致用這一古老傳統和尋求現代思想新方向之間的一個重要思想紐帶。⁵

本文中所欲提出的，是在政治行動思想的貫徹力、傳統儒學和西方新學問的挑戰與回應外，學者們較少深究的另一面向，⁶即梁啟超是位熱衷於佛教的知識份子，撰寫過諸多佛學與佛教歷史文章，在佛教研究方面可說是開創性人物之一。值得注意的是，梁啟超在《飲冰室文集》有關政治理念的文章中，不時會加入佛教的義理，撰寫的佛學文章亦不時與政治主張做結合，然過去學者在提到梁啟超「佛學」與「政治」的議題時，多蓋以「佛學是為政治服務」為前提來做論述，⁷此種觀點有重新檢討的必要。於此，試圖分析：梁啟超始終以救國治民的理想範疇為目標，尋求各種解決方法與途徑，此時「佛學」這看似屬於心靈信仰層面的學問，與社會現實

³ 宋文明，《梁啟超的思想》（臺北：水牛出版社，1970），3。

⁴ 張朋園，《梁啟超與民國政治》，5。

⁵ Hao Chang, *Liang Ch'i-Ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, 297.

⁶ 現今中外學者研究梁啟超的專書雖數量龐多，多是論述其政治思想方面成就以及傳記式的著作，卻無專門針對其「佛學」與「治國」理念的專書，或僅在某些專書的章節裡略為一提，或以短篇期刊的形式呈現，並且各持一說，甚為可惜。關於學者較少深入討論的梁啟超佛學研究，主要原因如法國國立科學研究中心研究員巴斯蒂(Marianne Bastid-Bruguière)的研究指出：「梁啟超和章太炎或熊十力的佛學思想相比，梁啟超的佛學缺少哲理的精雕細刻，顯得相當簡陋粗俗，而梁氏這種宗教奠立在中國傳統產生的道德文化基礎之上，是他終生都想和各式各樣、一再重現的專制暴政拚搏到底、以保障他的人民和人類取得進步而最後依靠的憑藉。」見巴斯蒂(Marianne Bastid-Bruguière)，〈梁啟超與宗教問題〉，收入狹間直樹編，《共同研究梁啟超：西洋近代思想受容と明治日本》，456-457。

⁷ 例如李喜所、胡志剛認為：「梁啟超一生與佛學結下了不解之緣。戊戌變法前後，他就呼籲人們學佛、信佛。希望把佛學變為維新派從事政治變革的精神武器。」李喜所、胡志剛著，《百年家族—梁啟超》（臺北：立緒文化，2001），117。

層面的「政治」，二者是如何互相套用與建構？以及，梁氏在《新民說》與其他文章所設定的理想世界中，自我與群體、群體與國家是具何種應有的關係？為何梁氏會用佛教信仰來兼述治理群眾的政治理念，並寫成《論佛教與群治之關係》⁸這一短篇著作？其內容雖用佛教「信仰」為內容基底，卻以兼具知識份子及政治家的身分來論述，加入了西方科學之「理性」的模式，以及政治愛國情操。於此，筆者進一步欲檢視梁啟超對於佛教之態度在跳脫單純的信仰模式後，「信仰」與「理性」的組成成分，對於梁啟超來說具有何種價值意義？

本文主要使用梁氏《飲冰室全集》為參考史料，特別是以《新民說》⁹與《論佛教與群治之關係》為本文主要探討史料。¹⁰討論內容分由：梁啟超政治生涯中佛學研究之脈絡、群體與公德的論述、佛教信仰與政治的關係等方面加以闡述，試圖在清末民初政治紛亂的特殊歷史環境中，透過這些問題意識的探討與解釋，檢視梁氏所援引的佛學、西學、哲學、政治等學術的資源，以探求一種思想意識如何發展，如何在國民與國家中產生作用，以及藉由梁啟超佛學與政治理念的建構脈絡，觀察到當時代的文化回應與時代意義，以期能對現今研究者理解梁啟超政治生涯之外，提供另一學術思想面向的課題。

二、政治生涯中佛學研究之脈絡

晚清佛學的復興，是諸多學者討論過的議題。葛兆光認為，一些持新學的文人士大夫，在19世紀尾聲，對於佛學的興趣突然復興。¹¹劉成有更指

⁸ 梁啟超，《論佛教與群治之關係》（臺北：臺灣印經處，1959）。

⁹ 梁啟超著，黃坤評注，《新民說》（鄭州：新華書局，1998）。

¹⁰ 梁啟超，《飲冰室全集》（北京：北京出版社，1999）。

¹¹ 葛兆光，《西潮又東風：晚清民初思想、宗教與學術十講》（上海：上海古籍出版社，2006），78。

出，20世紀的中國佛學研究主要由經世派、學院派、寺僧派和居士派組成，中國近現代佛學研究中注重科學理性的特質，以及研究者對佛學本身理性特徵的說明，為中國佛教的入世轉向奠定了紮實的基礎。¹²其理由產生途徑總括有二，其一，清末中國面臨著時代劇變，救亡圖存成為知識分子的主要目標，他們尋求各種解決方法，當中佛學的哲學思辨便吸引了很多人的目光。¹³再者，如中國現代佛教復興之父—楊文會(1837-1911)，藉由日僧南條文雄(1849-1927)從日本蒐購中國唐宋古德遺帙著疏，楊氏的金陵刻經處以及祇洹精舍對於佛學的闡發，¹⁴影響了眾多晚清知識分子對於佛學研究的興趣。梁啟超作為晚清知識界的代表人物，便是在這時代風氣中展開他的思想理念。

此篇章節以梁啟超政治生涯中之佛學研究為主軸，探究他如何在忙於維新變法的政治歲月裡，亦不間斷地接觸佛學，這是否受其師友的影響有關？以及戊戌政變失敗亡命日本時期，其思想轉變又是如何？藉此討論，對梁啟超文人佛學與政治理念的思想現象作一考察，並指出其過程的現實脈絡。

(一)佛學研究的起始

以梁啟超的佛學研究成果來看，大部分都是發表於1920年後，若再仔細檢視《飲冰室文集》裡的文章，可發現梁氏最早接觸佛學、佛典的紀錄，

¹² 劉成有，〈論20世紀中國佛學對科學主義思潮的回應〉，《首都師範大學學報》2000年第4期(2000.08)：99-105。

¹³ 秦方，〈梁啟超與佛學研究評析〉，收入李喜所主編，《梁啟超與近代中國社會文化》(天津：天津古籍出版社，2005)，133。

¹⁴ 詳見拙文，〈清末民初江蘇居士楊文會的佛教教育(1851-1911)〉，《史苑》71(2011.7)：37-59。梁啟超：「晚有楊文會者，得力於『華嚴』，而教人以『淨土』，流通經典，孜孜不倦，今代治佛學者，什九皆聞文會之風而興也。」引自梁啟超，《飲冰室佛學論集》(江蘇：江蘇廣陵古籍刻印社，1990)，13。

是1890年在萬木草堂師從康有為所受之啟發，梁啟超於〈南海康先生傳〉寫道：

先生[康有為]幼受孔學，及屏居西樵，潛心佛藏，大澈大悟……先生於佛教，尤為受用者也。由陽明學以入佛學。故最得力於禪宗，而以華嚴宗為歸宿焉。其為學也，即心是佛，無得無證……所謂歷無量劫行菩薩行是也。以故同以救國救民為事，以為捨此外更無佛法。¹⁵

藉由引文可看出，康有為的佛學思想中，對梁氏影響最深的是佛學經世思想，在往後有關佛學的論著裡，也埋藏有濃厚的經世思想。1891年梁氏將在康有為萬木草堂學習學問時的情況，記錄於《清代學術概論》：「草堂常課，除《公羊傳》外，則點讀《資治通鑑》、《宋元學案》、《朱子語類》等，又時習古理，千秋、啟超弗嗜也，則相與治周秦諸子及佛典。」¹⁶由此可知，康有為自幼受儒學薰陶，之後尊崇佛學的禪宗與華嚴學，對梁啟超有著啟迪作用。梁氏從康氏研讀中國數千年來學術源流、歷史政治、宋元明儒學案、先秦諸子之際，亦讀過佛教經典。

除康有為外，梁啟超的佛學啟蒙，主要來自朋輩方面。1895年他隨康有為入京欲設立強學會，期間遇到麥孟華(1874-1915)、江逢辰(1861-1900)、曾習經(1867-1926)、夏曾佑(字穗卿，1863-1924)、曾廣鈞(1866-1929)等人，常相來往，梁氏記錄到：「文酒之會不輟，更喜譚佛學。」¹⁷1896年，晚清學者孫寶瑄(1874-1924)在他《日益齋日記》中，記錄了上海一品香酒樓的文人活動：

八月十四日，宴復生、卓如、穰卿、燕生諸子於一品香。縱談近日

¹⁵ 梁啟超，〈南海康先生傳〉《飲冰室合集·文集6》(上海：中華書局，1989)，67、70。

¹⁶ 梁啟超，《清代學術概論》(北京：中國人民大學出版社，2009)，204。

¹⁷ 丁文江、趙豐田編，《梁啟超年譜長編》(上海：新華書店，1983)，37。

格致之學多暗合佛理，人始尊重佛書，而格致遂與佛教並行於世。十九日過午，詣譚復生，與燕生、雁舟、穰卿、仲巽、卓如及復生七人同映一像。或跌坐，或倚坐，或偏袒左臂，右膝著地，或踞兩足而坐，狀態不一。¹⁸

孫寶瑄此段文字描繪出近代佛學的一個剪影，譚嗣同(字復生)、宋恕(字燕生，1862-1910)、吳嘉瑞(字雁舟，1889-?)、汪康年(字穰卿，1860-1911)、胡惟志(字仲巽)、梁啟超(字卓如)，以及孫寶瑄，此七人均為旅居上海之新學派思想人物，從學林淵源乃至政治立場雖存在差異，卻因佛學的嗜好而成為莫逆之交，興味於佛學探討，談論的佛學也和經世理念聯繫在一起。

然對梁啟超的佛學研究影響最深的，是被梁氏譽為「晚清思想界革命的先驅者」，並稱之「我少年做學問最有力的一位導師」——夏曾佑，以及譚嗣同。在梁氏的著作當中，收錄了諸多寫給夏曾佑的書信。他於〈悼念夏穗卿先生〉回憶到：

穗卿是晚清思想界革命的先驅者。穗卿是我少年做學問最有力的一位導師……他對於佛學者精深的研究——近世認識「唯識學」價值的人，要算他頭一個。我19歲始認得穗卿……當時除我和譚復生外沒有人能解他。因為他創造許多新名詞，非常在一塊的人不懂。¹⁹

藉引文除了解到夏曾佑對於梁氏在做學問上影響最大的是佛學，從中也可看出在近代中國佛教一個讓人注意的現象，那就是「唯識學」重新受到重視，然為何唯識學會在清末時興起一股研究風潮？中國佛教居士楊文會為開啟研究之先聲，他透過南條文雄將大量已在中國失逸的佛教經典從日本帶進中國，當中就包括唯識學著作。梁啟超亦受此唯識學研究風潮的影響，

¹⁸ 按：孫寶瑄，《日益齋日記》，後佚失，此文轉引自丁文江、趙豐田編，《梁啟超年譜長編》「記1896年八月任公行事」(上海：上海人民出版社，1983)，57。

¹⁹ 梁啟超，〈悼念夏穗卿先生〉，《飲冰室合集·文集44》，18-20。

楊文會的學生歐陽竟無(1871-1943)在其創辦的支那內學院主講《唯識抉擇談》，便吸引梁啟超、湯用彤(1893-1964)、梁漱溟(1893-1988)等學者前往聽講。²⁰誠如葛兆光認為，唯識學之所以被當作能使佛教思想與科學、哲學會通的一個重要樞紐，其嚴密的邏輯、深奧的理論，以及細密的分析，實可與西方的科學、哲學相抗衡；且藉由西方的科學和哲學，也證明了中國古有的佛學所具之精密邏輯性。²¹高柳信夫指出，以楊文會為主的近代佛學復興潮流，對於康有為、譚嗣同、梁啟超等清末代表的思想家，影響很大。²²

梁啟超19歲便認識了夏曾佑，1894年攜夫人入京，開始與夏曾佑往來頻繁，兩人分別住在粉頭琉璃街新會館與賈家胡同，之後譚嗣同也搬過來，住在北半截胡同瀏陽館，梁啟超形容：「『衡宇望咫尺』，我們幾乎沒有一天不見面。見面就談學問，常常對吵，每天總大吵一兩場。但吵的結果，十次有九次我被穗卿屈服，我們大概總得到意見一致。」²³學問總是越辯越明，尤其擁有同道之人，論學之樂可想而知。北京入住的日子裡，梁啟超就是這樣和夏曾佑與譚嗣同談學，建立起亦師亦友的情誼，於《清代學術概論》也提及此段莫逆之交：

啟超屢遊京師，漸交當世士大夫，而其講學最契之友，曰夏曾佑、譚嗣同。曾佑方治龔劉今文學，每發一義，輒相視莫逆……嗣同方治王夫之之學，喜談名理，談經濟。及交梁啟超，亦盛言大同，運動尤烈；而啟超之學，受夏、譚影響亦至鉅。²⁴

²⁰ 「支那內學院開學之初，歐陽漸開講《唯識抉擇談》……四方從游者甚眾，名流賢達如梁啟超、黃懺華、湯用彤、梁漱溟、陳銘樞、陳獨秀等，先後入室受業，恭執弟子禮。」參見王雷泉編選，《悲憤而後有學：歐陽漸文選》(上海：上海遠東出版社，1996)，〈序〉。

²¹ 葛兆光，《西潮又東風：晚清民初思想、宗教與學術十講》，59。

²² 高柳信夫，〈「中国學術思想史」における仏教の位置——梁啟超の場合〉，《言語・文化・社会》5(2007.03)：1。

²³ 梁啟超，《清代學術概論》，204-205。

²⁴ 梁啟超，〈悼念夏穗卿先生〉，《飲冰室合集·文集44》，20。

乾隆、嘉慶年間，是清代漢學發展的鼎盛時期，尤以今文經學的復興與發展最受人注目。夏曾佑所治主要就是龔自珍(1792-1841)與劉逢祿(1776-1829)這兩家的今文學。²⁵譚嗣同則是研究王夫之(1619-1692)的學術。王夫之是對於陽明學的反動下所產生之人物，他雖多所批評，卻有其建設，梁啟超認為王夫之的建設方向是近於「哲學的」，並且為宋、明哲學闢一新路。²⁶

最終來看，梁氏的學問，與其說受夏曾佑與譚嗣同的影響最深，不如說是互相請益，梁啟超曾於〈三十自述〉裡寫到：「復生著《仁學》，每成一篇，輒相商榷，相與治佛學，復生所以砥礪之者良厚。」²⁷實際進行歷程在梁氏為戊戌變法犧牲的譚嗣同《仁學》作序時有敘述：

余之識烈士，雖僅三年。然此三年之中，學問言論行事，無所不與共。其於學也，無所不言，無所不契，每共居則促膝對坐一榻中，往復上下，窮天人之奧，或徹數日夜廢寢食，論不休，每十日不相見，則論事、論學之書盈一筐。²⁸

由此可知，以梁氏深厚的學問基底與治學方式，勢必能給與譚嗣同很好的建議，而譚氏綜合傳統的儒、墨、道及佛教大乘思想寫成的《仁學》，當中「平等」、「佛教至上論」等理念，²⁹對梁啟超有著極大影響。

²⁵ 王俊義、黃愛平，《清代學術文化史論》(臺北：文津出版社，1999)，242。

²⁶ 梁啟超，《中國近三百年學術史》(臺北：五南圖書，2013)，111、116。

²⁷ 梁啟超，〈三十自述〉，《飲冰室合集·文集》，15。

²⁸ 梁啟超，〈《仁學》序(1898)〉，《飲冰室全集》，冊1，170。

²⁹ 王汎森在討論《仁學》思想內容有提到：「《仁學》中還高揚佛教至上論，認為三教之中，由小而大排列下來是孔、耶、佛，佛教提倡『無父』、『無君』，故高於各教之上。他認為萬教最終應統於佛教—『故言佛教，則地球之教，可合而為一』。譚氏以『無父』、『無君』為最高理想，則其思想在當時的衝擊力之大可以想像矣。」引自王汎森，《執拗的低音：一些歷史思考方式的反思》(臺北：允晨文化，2014)，94。

(二)居日時期的佛教觀

梁啟超因戊戌變法失敗，1898年8月逃往日本，迨至民國成立，政體維新，才結束其亡命生活。³⁰然居日時期閱讀日本書籍，受到日本明治維新吸收西學成就的影響，使其學術視野大開，思想也為之一變。其所著〈論學日本文之益〉一文裡說到：「日本自維新三十年來，廣求智識於寰宇，其所譯所著有用之書，不下數千種，而尤詳於政治學、資生學、智學、群學等，皆開民智強國基之急務也。」³¹於此可知，梁氏此時在日本主要是閱讀日本人譯介的政治學、資生學(經濟學)、智學(哲學)、群學(社會學)等書籍，這些書在中國幾乎未曾看過，被梁氏看作是開啟民智與增強國家基礎的重要事項。

佛教研究方面，日本知識份子宣揚精神主義的理性佛教，以及在日本社會意圖革新的佛教，其嶄新內容，頗符合梁氏接受社會進化論的階段。³²居日時期，梁氏除了從日本學者的佛學研究裡獲得了許多科學的研究成果，1902年並撰寫《論中國學術思想變遷之大勢》，當中〈佛學時代〉這章內容主張中國的佛教不是印度原始佛教的仿製品，中國在接受佛教的過程中，佛教也受中國傳統學術思想的影響，結果出現具有中國特色的大乘佛教，這是中國文明對外來文明發揮創造性的最好實例。³³

梁氏結合政治與哲學思想對佛教教理進行開創性的闡發，代表作品有1902年《論佛教與群治之關係》、1903〈近世第一大哲康得之學說〉與1904年〈余之生死觀〉等。第一部作品會在本文第四節論述。梁氏特別注重康德思想的倫理思想與政治主張，在〈近世第一大哲康得之學說〉裡，也將

³⁰ 周維亮，《梁任公治學繫年》(臺北：新文豐出版社，1999)，152-157。

³¹ 轉引自周維亮，《梁任公治學繫年》，32。

³² 王俊中，《東亞漢藏佛教史研究》(臺北：東大圖書，2003)，202。

³³ 高柳信夫，〈「中国學術思想史」における仏教の位置——梁啓超の場合〉：31。

康德(Immanuel Kant, 1724-1804)的想法與本土觀念相會通，並肯定佛學、陽明學，以及譚嗣同的觀念，批評朱熹(1130-1200)與張載(1020-1077)的哲學主張。對梁氏來說，康德思想的優點在於它與佛教的真如說、³⁴王陽明(1472-1529)的良知說，³⁵以及譚嗣同的《仁學》中的思想相同。一方面將哲學與道學(道德之學)貫穿為一，另一方面又揭發了「真我」(靈魂)的超越性，有助於人們的道德實踐，因此康德思想較朱熹理學來得完善，也較張載思想來得實際。然梁氏認為康德的缺點在於他只看到個人的真我，卻不像佛教那樣了解到「小我」(個人)與「大我」(群體)的聯繫，以及由此而產生普渡眾生之義。³⁶

〈余之生死觀〉是刊登於日本的《哲學雜誌》，內容論述佛教羯磨、³⁷輪迴、³⁸因果等說，表示佛教在教義上要優於基督教，更能解釋現實整體。此時梁氏把在上海辦《時務報》時與孫寶瑄討論的課題用進來，指出佛教理論不但為當代社會心理學所證實，亦為科學理論，如物質和能量不滅定律，進化論和遺傳理論等所證實。他重申，羯磨即是精神，精神保障了人類世

³⁴ 真是真實不虛，如是如常不變，合真實與如常二義，謂之真如。又真是真相，如是如此，故名真如，真如是法界相性真實如此之本來面目，恆常如此不變不異，不生不滅，不增不減，不垢不淨，即無為法。亦即一切眾生的自性清淨心，亦稱佛性、法身、如來藏、實相、法界、法性、圓成實性等。《大乘起信論》：「一切諸法，從本已來，離名字相、離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。」引自余金城編，《佛學辭典》(臺北：五洲出版，1996)，314-315。

³⁵ 梁啟超：「王陽明曰：『一點良知是汝自家的準則。汝意念著處，他是便知是，非便知非，更瞞他些子不得。汝只要實實落落依著他做，善便存，惡便去。』是亦以良知為命令的，以服從良知為道德的責任也。陽明之良知即康德之真我，其學說之基礎全同。」引自梁啟超，《飲冰室全集》，冊2，1062。

³⁶ 黃克武，〈梁啟超與康德〉，《中央研究院近代史研究所集刊》30(1998.12)：101。

³⁷ 梵語karman、巴利語kamma的音譯，漢譯為業、事、所作、作法、作業之意。吾人的一切善惡思想行為，都叫做業，如好的思想好的行為叫做善業，壞的思想壞的行為叫做惡業。余金城編，《佛學辭典》，376。

³⁸ 生命或業的主體在不同的存在領域中流轉，由生而死，由死而再生，而再死，以至於無窮。這原是印度本來的思想，原來是流向、流逝之意。在佛教，則更是一種要觀念，顯示眾生在三界(欲界、色界、無色界)與六道(地獄、餓鬼、畜牲、阿修羅、人間、天上)中不斷重複生與死的歷程。這歷程猶如車輪運轉，無有停止。此中要確立一流轉主體，這在佛教來說，是由無始以來不斷積集的業力所成。吳汝均編著，《佛教思想大辭典》(臺北：商務印書館，1994)，522。

代長遠的延續，而賦予個人在生命行動最終時刻一個意義。因為個人的軀體雖因死亡而消失，但精神猶存於群體之中，如此保障了個人在國族、社會、家族中的團結。³⁹

梁啟超佛學研究的契機歷程，可說是受到周遭研究佛學的師友直接影響。對梁氏而言，戊戌變法失敗雖代表他在政治上的挫敗，逃亡日本，但也提供他一個寶貴的經驗，親身體驗日本明治維新是如何求知若渴地積極吸取西方學說，建立一個現代國家。梁氏藉由日本所譯介與翻譯的大量書籍，除了政治學、經濟學等學科，還包括以科學研究的佛學，居日期間，撰寫了多部佛教相關作品，足見佛學研究在其學術所具之地位。

三、群體與公德的論述

上節概括指出梁啟超佛學研究之脈絡，是在與佛學研究的師友們影響下，表現一種訴諸佛學融入治國理念的行文模式。本節將進一步檢討此種佛學與政治交融的性質，著重理解分析梁啟超思維體系中的「群體」與「公德」。

西方進化論的思想，藉由啟蒙思想家嚴復(1854-1921)，在甲午戰爭戰敗、洋務運動破產的時局下，站在救亡圖存反侵略的立場所譯介赫胥利(Thomas Henry Huxley, 1825-1895)的《天演論》，⁴⁰盛行於晚清知識界。蔣海怒認為，進化論思想中「合群進化」觀念在被宣揚時，不自覺地沾染上過分側重「力」(能力)的非道德因素，正如楊文會所言：「始而效法他國，既

³⁹ 王俊中，《東亞漢藏佛教史研究》，204。

⁴⁰ 嚴復在自序中說：「赫胥利氏此書之旨，本以救斯賓塞任天為治之末流，其中所論，與吾古人有甚合者，且於自強保種之事，反復三致意焉。」可見嚴復翻譯此書，正是要引介外國新潮流來啟發國人。參見托馬斯·亨利·赫胥黎(Thomas Henry Huxley)著；嚴復譯，《天演論》(臺北：臺灣商務印書館，2009)，〈序〉。

而求勝他國，年復一年，日興月盛，不至登峰造極不止也。」⁴¹中國的現代化在於模擬西方近數百年來的進程。⁴²墨子刻(Thomas Metzger)則認為，中國近代變局之造成正是因為西方思想的輸入，使得儒家傳統的道德理想主義，得以充分發揮，而傳統內部的激盪性與緊張性，也因此得以宣洩，由是導致近代思想的轉化。中國近代知識份子，在基本價值上，常常是承襲了傳統儒家的道德理想主義，只是在實現這道德主義的工具上——不論是科學技術或者是典章制度——接受了西方文化而揚棄了傳統。張灝稱此觀點可幫助我們瞭解「中學為體，西學為用」的心態。⁴³然而，西方的近代化過分強調制度、法律、科學技術，卻忽視了人類的內在精神與道德取向，這或許就是中國知識分子在清末時不斷訴求用「道德」來將中國人民教化成「新民」的用意所在。⁴⁴梁啟超《新民說》即提出了國民性的改造，⁴⁵最初連載的階段，是在西方價值觀傳入中國的影響下寫成，1903年遊美之後，則是從中國固有的思想中尋求優良成分，例如以儒家道德為主體之〈論私德〉等篇章。

接著來察看梁啟超對於「群體」與「公德」的理解。簡單來說，「群」是個人的總合體，為國家、天下的構成要素，當梁啟超問治天下之道於康有為，康氏回答：「以群為體，以變為用。斯二義立，雖治千萬年之天下可已。」⁴⁶事實上，「群」這個觀念不僅是當時新學家的集體意識，亦是梁

⁴¹ 楊文會，〈觀未來〉，《楊仁山居士文集》(合肥：黃山書社，2006)，264。

⁴² 蔣海怒，《晚清政治與佛學》(上海：上海古籍出版社，2012)，178。

⁴³ 張灝，《幽暗意識與民主傳統》(臺北：聯經出版事業公司，2000)，180。

⁴⁴ 在清末時，嚴復首次揭示國家富強之要政，統於三端：一曰鼓民力、二曰開民智、三曰新民德。至於「新民德」之事，尤為三者中之最難。見嚴復著，林載爵編，《嚴復文集編年》，冊1(臺北：華公亮文教基金會，1998)，62、66。

⁴⁵ 如果說，在戊戌變法中，康有為力主變科舉、廢八股，是為了破除舊制度對人才的束縛，那麼在變法失敗後，梁啟超倡導「新民」，則旨在培養一種合乎時代需要的新道德。參見梁啟超著，黃坤評注，《新民說》，30。

⁴⁶ 梁啟超，〈《說群》序〉，《飲冰室全集》，冊1，93。

啟超的個人思考，且沿著自己的思想線路在世界進化論、民族主義的趨勢中論述他的「新民」理想。梁啟超站在固有道德的立場，轉向嚴復看齊，以「新民德」自許，梁氏意在救亡圖存，拋出「道德革命」的治本方法，這不啻宣布之前的洋務、變法均徒勞無功；並且反映出中國的危機日形加重，改革必須由外往內，逐漸深化。⁴⁷接著來看梁啟超對於「公德」的定義：「我國民所最缺者，公德其一端也。公德者何？人群之所以為群，國家之所以為國，賴此德焉以成立者也……無公德則不能團。」⁴⁸由此可知，梁氏認為中國道德觀念的發展雖早，然卻「偏與私德，而公德殆闕如」，因此，要構成一個國家，其人民不但要有「獨善其身」的私德，更需具備「相善其群」的公德，⁴⁹梁氏所看重的公德，便是從提高國民素質為出發點。在訪美之前(1903)梁氏的主要關懷無疑是在思想方面達到「新民」的理想，亦即是提升人民的道德、智慧和能力，尤其要培養人民的公德之心。⁵⁰梁啟超「新民」這個概念，是建構在「利群」的基礎之上，關懷中國這一群體在未來的發展，⁵¹然前題是人民必須具有「公德」，政府若再善用「群治」，便能使國家富強。

「群學」亦是康有為、梁啟超等改良派的教育重點藍圖。首先，「群學」最早是出現在1891年康有為萬木草堂的課程學表中，與政治原理學、中國政治沿革得失、萬國政治沿革得失，以及政治應用學並列，放在「經世之學」的分類中；⁵²梁啟超也說：「群學公例，必內固者乃能外競。一社會之

⁴⁷ 黃進興，《從理學到倫理學：清末民初道德意識的轉化》（臺北：允晨文化，2013），110。

⁴⁸ 梁啟超著，黃坤評注，〈論進步（一名論中國群治不進之原因）〉，《新民說》，118。

⁴⁹ 梁啟超著，黃坤評注，〈論公德〉，《新民說》，62。

⁵⁰ 黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》，144。

⁵¹ 黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》，62。

⁵² 梁啟超，〈南海康先生〉，《飲冰室全集》，冊1，481。

與他社會競也，一國民之與他國民競也。」⁵³於此可看出康梁所指之「群學」，是在政治之道脈絡下進行的。再者，「群學」也有強調眾多士人團結在有為君王身邊，以形成強有力的整體之義，所以，「群」與「君」之間具有高度的關係。以此思潮為背景下，可得知梁氏心目中善於治國之人，應棄「獨術」而行「群術」，君主必須知道其與人民同為群體之中的個人，認知這個道理後，則平常所做之事便會使「群」合而不離、萃而不渙，這即是所謂的群術，他於戊戌變法前所寫的〈《說群》序〉記載到：

《記》曰：「能群焉謂之君」。乃古之君民者，其自號於眾也……今夫千萬人群而成國，億兆京垓人群而成天下，所以有此國與天下者，則豈不以能群乎哉！以群術治群，群乃成；以獨術治群，群乃敗……抑吾聞之，有國群，有天下群……《記》曰：「大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己，是謂大同。」其斯為天下群者哉。⁵⁴

此時梁啟超肯定大同之世為終極目標；待到1902年《新民說》時期態度雖然一致，但字裡行間卻顯露對將來能否實現這一理想抱持悲觀態度：「所謂博愛主義、世界主義，抑豈不至德而深仁也哉也？雖然，此等主義，其脫離理想界而入於現實界也，果可期乎？此其事或待至數萬年後，吾不敢知。」當中「至德而深仁」肯定大同之世，然「吾不敢知」一語已明確表明並無實現大同世界的把握。然梁啟超還是有反省的能力，他說：「今世學者非不知此主義之為美也，然以其為心界之美，而非歷史上之美，故定案以國家為最上之團體，而不以世界為最上之團體，蓋有由也。」⁵⁵於此得知，他已

⁵³ 梁啟超著，黃坤評注，〈論私德〉，《新民說》，208-209。

⁵⁴ 梁啟超，〈《說群》序〉，《飲冰室全集》，冊1，93。

⁵⁵ 梁啟超著，黃坤評注，〈論國家思想〉，《新民說》，70。

由世界大同的高度理想，轉而將目標限定為歷史上人們曾實現的具體成就，亦即希望使中國達到像西方那樣的境界。他接著提出來自《大學》的理想型態：「生計家言財之所自出者三：曰土地，曰資本，曰勞力。三者相需而貨乃成。」⁵⁶就國內發展而言，梁氏追求安定、富有與文明生活，人民物質生活的滿足以及免於災荒盜賊的威脅對他來說是根本之事。⁵⁷

梁氏曾在中國佛教會成立之初的一場歡迎會上，演說過一篇講稿，內容從佛教的角度闡明民主共和國的觀念。君主專制是以君為主體，國為客體，國家與國民為君主的所有物，故種種流弊因而產生。反之，民主共和國的國家本體是立於全國人民之上，存在於全國人民之中，若離開國民，則國家亦不成立也，梁氏將其觀點放入佛教的「法身觀」來作說明：

法身者與眾生非一非二，立夫眾生之上，而實存乎眾生之中，眾生妄起分別相，不自知其與法身本同一體，於是造成五濁惡世，擾擾無已時。國家與國民之關係亦然，國民不自知與國家本同一體，故對於國家生人相我相，於是乎始有以一己之利益犧牲國家之利益者，人人如是，則國家或幾乎毀矣。⁵⁸

藉此引文可知，梁啟超巧妙地將「國家」譬喻為佛教的「法身」，將中國「人民」譬喻為佛教所說的「眾生」。捨離「法身」，則「我」就不存在，若捨離「我」，「法身」亦不存在；同樣地，捨離「國家」，其「國民」則不存在，若捨離「國民」，「國家」亦不存在，梁氏用此反覆辯證的方法，來說明自己對於共和國的政治觀點，或者是政治教育，讓中國人理解自己與國家是相依相存的共生關係。從這篇講稿開頭主持人的致辭也可看出一個現象，那就是梁啟超與當時中國佛教界來往頻繁，且被佛教界人士所歡迎，認為

⁵⁶ 梁啟超著，黃坤評注，〈論生利分利〉，《新民說》，149。

⁵⁷ 黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》，62。

⁵⁸ 梁啟超，〈蒞佛教總會歡迎會演說辭〉，《飲冰室全集》，冊2，2524。

梁氏對於佛教的提倡功不可沒。

從「新民」這個觀點可看出，梁啟超是先藉由西方國家的優點來補足中國所欠缺的部分，轉為抽取中國固有的思想文化，並試圖將二者調適融合。梁啟超所認定的人民與國家是互相依存的關係，國家安定富強的基礎是建立在有著優良道德的新民身上，再由每個人將其私德提升為公德，並將公德推之於國家。⁵⁹

四、佛教信仰與政治的嵌合

上節藉由梁啟超關於群體與公德的論述，理解到「群體」為梁氏治國理念與教育藍圖的基本目標，「國家」則為其政治理念的最終目的。此節將緊扣分析梁啟超個人的信仰——「佛教」，並放入「政治」(群治)一同來檢視，梁氏對於佛教的信仰是否如李喜所所說「是為政治服務」，還是如劉曉華認為梁氏對佛教是既堅持信仰、又持理性分析的理性觀是「內在矛盾」⁶⁰，抑或是有其他思想特質。

梁啟超對於佛教與群治的思想集中體現在《論佛教與群治之關係》裡，然此文甚少被學者討論到，只有在張灝的*Liang Ch'i-Ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*中，有稍微詳盡的論述，故有再深入探討的必要。張灝對此文觀點：對梁氏來說，佛教不只是精神方向的一個來源，對社會和政治的發展來說，同樣也是一個重要的文化基礎。像這樣絕對地將佛教描述為一種現世的進取精神的做法，顯然是一種誇大，然梁氏看來

⁵⁹ 「十月三十日，佛教總會開會歡迎先生於廣濟寺，僧俗集者數百人，先由某大師述歡迎詞，稱先生平昔立言，處處提倡佛教，近年新學驟興，毀教潮流得以不起者，皆先生護法之功。」梁啟超，〈蒞佛教總會歡迎會演說辭〉，《飲冰室全集》，冊2，2524。

⁶⁰ 劉曉華，〈論梁啟超佛教理性觀的內在矛盾〉，《北京化工大學學報(社會科學版)》2000年第1期(2000.02)：8-13。

更關心的是他主張的那些新的民德能夠找到文化的認可，而不是對佛教的教義作客觀的介紹。⁶¹

《論佛教與群治之關係》寫作背景是在梁啟超三十歲那年，1902年創辦《新民叢報》時期，因為不認同其師康有為所主張「保國須先保教」⁶²的解釋，與康有為在政治與學術上產生不同觀點，開始另闢自身的學術路徑。對此，中村哲夫認為，了解梁啟超在《論佛教與群治之關係》中對佛教進行——非學術面，而是宗教面的——正面評論是很重要的。⁶³趙豐田則認為，梁啟超平生頗致力於佛學，所以對佛教信仰很深，他雖然不主張保孔教，卻是很提倡佛教。⁶⁴因此，沿此脈絡，可考察梁氏是運用何種佛教政治觀的思維理路，來展現對於佛學的評論。

《論佛教與群治之關係》是把作為宗教的佛教用理性的、科學的、非迷信的觀點來論述，主要是將國家與人民的前途視為一個大方向，以政治裡的群治與佛教信仰的論點來貫穿全文。梁啟超在該文開宗明義說明他要解決的議題：

吾祖國前途，有一大問題，曰：『中國群治』……當以有信仰而獲進乎？是也。信仰必根於宗教……人亦有言，『教育可以代宗教』。此語也，吾未敢遽謂然也。「中國必須信仰」也，則所信仰者，當屬於何宗教乎？吾中國固自有孔教在，而何容復商榷為也？雖然，吾以為孔教者，教育之教也。非宗教之教也……吾師友多治佛學，

⁶¹ Hao Chang, *Liang Ch 'i-Ch 'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, 236-237.

⁶² 針對梁啟超不滿康有為所主張的「保國須先保教」，梁氏反對的主要理由：「保教之說束縛國民思想……吾愛孔子，吾尤愛真理；吾愛先輩，吾尤愛國家；吾愛故人，吾尤愛自由。」故認為教不須保，也不須保，只須保國就好。參見梁啟超，〈保教非所以尊孔論〉，《飲冰室全集》，冊2，767、770。

⁶³ 中村哲夫，〈梁啟超與佛學〉，《歷史教學問題》2003年第3期(2003.06)：39-43。

⁶⁴ 丁文江、趙豐田編，《梁啟超年譜長編》，282。

吾請言佛學。⁶⁵

梁啟超此處關心的依然是中國未來的方向，抽取根於宗教中信仰的成分，以宗教與信仰來為群治打下更好的基礎。然為何教育無法取代宗教？梁氏認為如果拿教育已經普及的國家來看，人民的道德、智慧皆日趨平等，就算缺少信仰也不會造成影響，但當時中國的情況並不是如此，於是宗教是勢必需要的。⁶⁶中國需要信仰何種宗教？以梁氏的觀點，儒教非宗教而是教育的學問，並順水推舟提出他所信仰的佛教，不過他眼中的佛教並不是迷信的宗教，而是具有高度理性的成分。

文中共有六個論點：佛教之信仰乃「智信」而「非迷信」；「兼善」而「非獨善」；「入世」而「非厭世」；「無量」而「非有限」；「平等」而「非差別」；「自力」而「非他力」。

(一)智信而非迷信。梁氏主張各宗教皆以生起信心為第一要點，然前提要先了解為何信而信，否則即是自欺欺人。並舉有「造物主」的宗教為例：「輒曰『是造化主之所知，非吾儕所能及也。』是何異專制君主之法律，不可以與民共見也。」1903年以前，梁啟超是以民主共和為理想，以君主立憲為過渡，⁶⁷故在談論宗教時，不滿只信仰唯一創造神、唯一真理的宗教。但佛教則不然：「佛教之最大綱領，曰『悲智雙修』。自初發心，以迄成佛，恆以轉迷成悟為一大事業。」大乘佛教的精神，不但要自己悟得智慧，還要以慈悲之心去幫助他人了解真理。釋迦牟尼說法四十九年，其所講義理多是關於哲學學理，在反覆辯論之中使人累積智慧，梁氏認為這適切於「群治」。梁氏指出斯賓塞(Herbert Spencer, 1820-1903)所說的哲學僅區分為可知與不可知；佛教則於不可知之中求其可知也，所以在學界來講，斯賓塞所言

⁶⁵ 梁啟超，《論佛教與群治之關係》，1。

⁶⁶ 梁啟超，《論佛教與群治之關係》，1。

⁶⁷ 雷慧兒，《梁啟超的治國之道—人才主義的理想與實踐》(臺北：東大圖書，1989)，114。

是過渡之意義，佛陀所說是究竟之意義。⁶⁸

(二)兼善而非獨善。梁氏此論點與先前討論過的私德與公德頗有不謀而合之處，均是以獨而群，先將個人教育好，再推向群體使之完善。據梁氏所說，宗教是以兼善為共同宗旨，佛典：「己已得度，回向度他，是為佛行。未能自度，而先度人，是為菩薩發心。」修行成佛雖為佛教最終目標，但大乘菩薩則是具有「苟眾生迷而曰我獨悟，眾生苦而曰我獨樂，無有是處」之此種捨己為人的願心，故梁啟超取其精神放入治國理念中：「譬諸國然，吾既託生此國矣，未有國民於而我可以獨智，國民危而我可以獨安，國民粹而我可以獨榮者也。」⁶⁹梁氏以為，若是了解此種道理，則人民便願意以國家為優先，並為國家犧牲個人利益。

(三)入世而非厭世。佛教自明清以來，一向給人不問世事、歸隱山林的刻板印象。⁷⁰佛教學者研究近代佛教改革僧人釋太虛(1890-1947)所提出影響至今的「人間佛教」成果頗多，⁷¹在清季時梁啟超亦點出佛教是入世而非出

⁶⁸ 梁啟超，《論佛教與群治之關係》，2。

⁶⁹ 梁啟超，《論佛教與群治之關係》，3。

⁷⁰ 關於明代佛教的發展脈絡：「明代民間宗教信仰活躍，許多宗教信仰同時同地並存，具有多元性。國家宗教政策上層以儒學為本，中下層以佛教、道教與民間信仰來解釋人生價值與宗教超越等意義。國家對下層因俗而治，加之明中葉後，某些皇帝因信仰偏好，打破祖制，讓民間某些宗教活躍，但亦造成晚明宗教政策之矛盾，使宗教、社會與國家關係趨於複雜。」「漢地佛教在中國是已具本土性與制度化，明代佛教地位顯著，流行普遍，因為一切眾生皆可從簡單的方式獲得寄託，深得弱勢人群，奴女、老人、殘疾等所接受，普世性超越道教。所以國家對佛道政策著眼點在於社會影響力。僧道人口數量、寺院經濟之影響與興建寺院問題能直觀反映佛教興衰與明代國家制度、政策的互動關係。」參見趙軼峰，《明代國家宗教管理制度與政策研究》(北京：中國社會科學出版社，2008)，23、145-164。關於清代佛教的發展概況：「歷代帝王頗多信仰(佛教)，三武之摧殘不旋踵而即復，諸儒辟之不得，或亦擷其精華以自淑。我朝順治至乾隆最盛，嘉慶以後寢衰，咸豐時洪、楊擾攘，以耶穌教為號召，排斥異教，寺觀為墟。然剝極則復，光緒年間又薄然興起矣。」參見周叔迦，《周叔迦佛學論著全集·清代佛教史料輯稿》，冊7(北京：中華書局，2006)，3139。

⁷¹ 關於太虛的「人間佛教」，參見Don. Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001)；江燦騰，〈太虛大師的「人間佛教」思想探源〉，收入江燦騰，《現代中國佛教思想論集(一)》(臺北：新文

世。梁氏認為，若了解大乘菩薩的精神，便可知佛教非厭世之教；佛教講天堂，非有形之天堂，無形之天堂是指每個人的「本心」之天堂，並引「地獄天堂皆為淨土」說明菩薩在世界一切眾生皆成佛之位置前，是不會自己安住於一文明極樂之地。梁氏於文末：「彼歐美數百年前，猶是一地獄世界。而今日已驟進化。若彼者，皆賴百數十仁人君子，住之樂之，而莊嚴之。」誠如所言，梁氏將西方近百年來成就近代化的先驅者用佛教中的菩薩來比喻，目的即是希望中國人民能知此義，小則可以救一個國家，大則可以度世界。⁷²

(四)無量而非有限。梁氏指出宗教因有「靈魂」的觀念而不同於哲學，且佛教對於靈魂的解釋是最完善的：「孔教專衍形者也。則曰善不善報諸子孫。佛教專言魂者也，則曰善不善報諸永劫……如耶氏之教，則吾輩之形雖受于亞當，然其魂則故受諸上帝也。亞當一人有罪，何至罰及其數百萬年以後之裔孫？」孔教是關懷人文精神，並無無限的靈魂觀念；佛教的靈魂觀則是無量無有盡；基督宗教有限的靈魂觀則令梁氏所不滿。梁氏引譚嗣同《仁學》所言：

好生而惡死，可謂大惑不解者矣。蓋於不生不滅，瞞瞞焉而惑。故明知是義，特不勝其死亡之懼，縮胸而不敢焉。方更於人禍之所不及，益以縱肆於惡。而願景汲汲，而四方蹙蹙，惟取自慰快已爾，天下豈復有可治也？⁷³

梁氏引文所指為佛教的靈魂觀，即在生前知道死後還有莫大之事，便不會在生前執著於短暫的苦與樂，且若知靈魂為不死之物，就算是殺身成仁也無懼於心。此論點的背景可說是戊戌政變譚嗣同慷慨就義後，逃亡日本的

豐出版社，1990)。

⁷² 梁啟超，《論佛教與群治之關係》，4。

⁷³ 梁啟超，《論佛教與群治之關係》，5。

梁啟超對此痛心不已，並為譚嗣同《仁學》作序弔念其成仁取義的敬畏之情。

(五)平等而非差別。梁氏借用佛教所言：「一切眾生，皆有佛性」之人人與佛平等的觀念，來說明：「夫專制政體，固使人服從也，立憲政體，亦使人服從也，而其順逆相反者，一則以我服從於他，使我由之，而不使我知；一則以我服從於我，吉凶與我同患也。」⁷⁴君主立憲、共和主義等國家政權的形態在清季隨著西方知識傳入，一直是知識份子們所關注的議題，梁啟超亦不例外，然其主張卻隨著環境的需要而不斷轉變，張朋園認為梁氏在辛亥革命爆發前是君主立憲主義者，及至南北議和達成清帝退位及實行共和之協議，梁氏即不再堅持原先的主張，反而進一步積極表示支持共和。⁷⁵此說法也印證前一段寫於1902年辛亥革命前之引文內容，反對專制政體，贊成人民和君主患難與共的君主立憲，這與佛教的平等觀念相契合。

(六)自力而非他力。因果論被梁氏歸類為佛教教義中「自力」的類別。梁氏認為達爾文、史賓塞等言進化的學者，其所說理論，莫不出此「因果」二字之範圍。⁷⁶梁氏特別重視「善因、善果」這一觀念，他提到：「一當急造切實之善因，以救吾本身之墮落；二當造宏大之善因，以救吾所居之器世間之墮落……知此義者，可以通於治國矣。」⁷⁷為何佛教的因果律可以用來治國？此與個人和國家脫離不了關係，以個人的力量為出發點，若所做皆是正確之事，那麼群眾的力量自然可以讓國家逐漸進化成富強之國。

上述梁氏用六個論點將佛教信仰巧妙地應用於治國理民的方法上，佛教本身存在的理性精神可與當時西方的理論相媲美，甚至比西方哲學略高

⁷⁴ 梁啟超，《論佛教與群治之關係》，6。

⁷⁵ 張朋園，《梁啟超與民國政治》，7。

⁷⁶ 梁啟超，《論佛教與群治之關係》，8。

⁷⁷ 梁啟超，《論佛教與群治之關係》，6。

一籌。於此，可看出佛教為梁氏信仰條件之所在，⁷⁸並非像李喜所認為的是為政治而服務，而劉曉華的內在矛盾之說，確實是可以讓我們檢視信仰與理性的相依關係，然此二種關係互相矛盾的觀點，可以從另一角度察看，那就是梁氏所信仰的是「佛教哲學」，而非純宗教的佛教。⁷⁹梁啟超的佛教哲學雖如巴斯蒂所言，比起章太炎或熊十力的佛學思想顯得相當粗陋，但卻展露出一種獨具個人情懷與強烈愛國之心的表現，也才会有《論佛教與群治之關係》的文章出現。

五、結語

戊戌變法失敗後，梁啟超總結變法失敗的主要原因之一乃為「國民公德缺乏，智慧不開」⁸⁰，國家之強弱，又在於國民之思想與信仰。梁氏明確指出，中國將以有信仰而獲進。正是在此政治、文化背景下，梁氏對於佛教思想作了新的認識和論述。⁸¹總結來看，梁啟超佛學研究的契機是因師友影響，並在之後做學問的政治生涯中，將傳統儒學與外來的西學和佛教教義互相調適與對話。在梁氏看來，學問之所以能救國救民，主要是取其高尚的道德品行精神，因此，提倡新的倫理道德去補充並完善傳統道德，便是他努力之舉。亡命日本後，梁氏接觸到了許多西方思想，除了使他的思想框架產生極大變化，更明確地了解建設國家與國民這一政治課題。居日

⁷⁸ 梁啟超：「以上六者實為鄙人信仰佛教之條件也。」梁啟超，《論佛教與群治之關係》，8。

⁷⁹ 梁啟超將「佛教」分為信仰的佛教、研究的佛教哲學，並取其後者為其信仰所皈，他在《清代學術概論》曾說：「(佛教)經典流通既廣，求習較易，故研究者日眾。就中亦分兩派，則哲學的研究，與宗教的信仰也。西洋哲學輸入，則對於印度哲學，自然引起連帶的興味；而我國人歷史上與此系之哲學因緣極深，研究自較易。」引自梁啟超，《清代學術概論》，220。

⁸⁰ 梁啟超，〈本報告白〉，《新民叢報》(橫濱)，第1期，1902年2月8日，2。

⁸¹ 李向平，〈近代中日知識分子的佛教因緣〉，《浙江學刊》107(1997.12)：4。

時期受到日本明治維新社會上以科學性、哲學性的方法研究佛教之成果影響，梁氏也撰寫了多部佛學作品，佛教除被他當作學理外，還被認為是具有應用性的，森紀子認為：「就梁啟超自身來講，他是立於近代科學分為理論和應用兩個部門這一認識上的。尤其是，還須要求在清末的政治活動中發揮效果，則不能不成為一種實踐哲學。」⁸²

宗教是非理性的感情依託，佛教哲學卻是屬於理性的邏輯論證；政治是屬於理性的範疇，是治理眾人之事，一位優秀的政治家在政治實踐時勢必不能空談政治，政治理念必須從人出發，並與人做結合。梁啟超在尋找能服務眾人的方法時，將宗教信仰用理性去認知，更納入其治國的方策中，筆者認為這並非前言論及：「佛學是為政治服務」，而是梁氏本身對於佛學的關懷，進一步擴展至他所關懷的人民與國家。

過去研究認為清末的學術充滿著西學的「新」與傳統中國文化的「舊」之衝突，然筆者卻認為兩者是互相豐富其內涵，像是嚴復的譯介並不是平鋪直敘地翻譯*Evolution and Ethics*，而是加入了自己深刻的見解，為中國量身訂做出了屬於中國本土的《天演論》，影響了清末一大批的學人；面對西學的挑戰，梁啟超用其深厚的中國文化學說回應在《新民說》裡，並互相調適，撇開太過於烏托邦的理想來看，的確昇華出不輸於西方、屬於中國人民的文化道德素養，為使國家趨於富強。梁氏一方面重視個人的私德與群體的公德，另一方面又希望達到個人利益與群體利益的平衡，因此群治之學是其教育與政治理念的主張。而梁氏身為晚清知識界的代表人物，從他不斷訴求的理念也讓我們獲知一具體訊息，那就是當時中國面臨國家危亂的困境，梁氏才不斷提出改進的訴求，先由個人出發，再推向國家，個人是群體的基礎，個人與國家是互為一體的，他的基本目標其實就是希望將

⁸² 森紀子，〈梁啟超的佛學與日本〉，收入狹間直樹編，《共同研究梁啟超：西洋近代思想受容と明治日本》，216。

中國人民塑造成具有良好公德的新民，能團結起來為中國這個群體共同努力。所以，梁啟超的最終目的可以說是超越群體，著眼於「國家」這個主體之上。

梁啟超的佛教思想，是包括純理論的研究，和現實的實踐方針，《論佛教與群治之關係》可說是後者的典型代表。梁啟超將本屬於心靈層次的佛教信仰，用不容於君主專制之智信的、有利於國民素質提升之兼善的、有助於社會進步之入世的、使生命廣度更擴展之無量的、有利於政治發展之平等的、立足於因果並通於科學之自力的佛教，與其政治理念做結合，也就是說，人民與國家的發展，是可得益於佛教，展現其佛學與政治理念的建構基礎。

梁啟超生涯中所提倡的理念，其經世救國的目的極為突出。梁氏以佛教思想為依據，融通東西哲學，再建近代文化信仰，則是象徵近代中國知識界自我意識的覺醒和獨立之處，更由於近代中國忙碌於民族獨立，文化信仰的再建設都不約而同地內在化、個體化，既追求超越，同時又以內在超越作為精神境界。這固然是因東方之文化傳統所制約，同時亦是時代使然。⁸³梁啟超的思想複雜多變，是歷來學者普遍看法，不過，若站在更外圈來看，不論梁氏的思想是如何多樣化，其中心脈絡絕對不會偏離「救國育民」這一理想主軸，這亦是研究梁啟超的學人所不可忽視的重要基礎所在。

⁸³ 李向平，〈近代中日知識分子的佛教因緣〉：5。

徵引書目

(一) 史料

1. 丁文江、趙豐田編，島田虔次編譯，《梁啟超年譜長編》，東京：岩波書店，2004。
2. 周叔迦，《周叔迦佛學論著全集·清代佛教史料輯稿》，北京：中華書局，2006。
3. 周維亮，《梁任公治學繫年》，臺北：新文豐出版社，1999。
4. 梁啟超，《梁啟超自傳》，南京：江蘇文藝，2012。
5. 梁啟超，《清代學術概論》，北京：中國人民大學出版社，2009。
6. 梁啟超，《飲冰室全集》，北京：北京出版社，1999。
7. 梁啟超，《飲冰室合集》，上海：中華書局，1989。
8. 梁啟超，《中國近三百年學術史》，臺北：五南圖書，2013。
9. 梁啟超，《飲冰室佛學論集》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1990。
10. 梁啟超，《論佛教與群治之關係》，臺北：臺灣印經處，1959。
11. 梁啟超著，黃坤評註，《新民說》，鄭州：中州古籍出版社，1998。
12. 梁啟超，〈本報告白〉，《新民叢報》(橫濱)，第1期，1902年2月8日，2。
13. 楊文會，《楊仁山居士文集》，合肥：黃山書社，2006。
14. 嚴復著，林載爵編，《嚴復文集編年》，臺北：辜公亮文教基金會，1998。

(二) 專書

1. Thomas Henry Huxley著，嚴復譯，《天演論》，臺北：臺灣商務印書館，2009。
2. 王俊中，《東亞漢藏佛教史研究》，臺北：東大圖書，2003。
3. 王俊義、黃愛平，《清代學術文化史論》，臺北：文津出版，1999。
4. 王雷泉編選，《悲憤而後有學：歐陽漸文選》，上海：上海遠東出版社，1996。
5. 木原勝治，《東洋史論叢：三田村博士古稀紀念》，京都：立命館大學人文學會，1980。
6. 江燦騰，《現代中國佛教思想論集》，臺北：新文豐，1990。
7. 吳汝均編著，《佛教思想大辭典》，臺北：商務印書館，1994。
8. 宋文明，《梁啟超的思想》，臺北：水牛出版社，1970。
9. 余金城編，《佛學辭典》，臺北：五洲出版社，1996，再版。
10. 李喜所主編，《梁啟超與近代中國社會文化》，天津：天津古籍出版社，2005。

11. 李喜所、胡志剛著，《百年家族——梁啟超》，臺北：立緒文化，2001。
12. 狹間直樹編，《共同研究梁啟超：西洋近代思想受容と明治日本》，東京：みすず書房，1999。
13. 張朋園，《梁啟超與民國政治》，臺北：中研院近史所，2006。
14. 張灝，《幽暗意識與民主傳統》，臺北：聯經出版事業公司，2000。
15. 張灝著；崔志海，葛夫平譯《梁啟超與中國思想的過渡(1890-1907)》，南京：江蘇人民，1995。
16. 陳立新，《梁啟超とジャーナリズム》，東京：芙蓉書房，2009。
17. 黃克武，《一個被放棄的選擇——梁啟超調適思想之研究》，臺北：中央研究院近代史研究所，2006。
18. 黃進興，《從理學到倫理學：清末民初道德意識的轉化》，臺北：允晨文化，2013。
19. 雷慧兒，《梁啟超的治國之道——人才主義的理想與實踐》，臺北：東大圖書，1989。
20. 葛兆光，《西潮又東風：晚清民初思想、宗教與學術十講》，上海：上海古籍出版社，2006。
21. 趙軼峰，《明代國家宗教管理制度與政策研究》，北京：中國社會科學出版社，2008。
22. 蔣海怒，《晚清政治與佛學》，上海：上海古籍出版社，2012。
23. 鄭匡民，《梁啟超啟蒙思想的東學背景》，上海：上海書店，2009。
24. Levenson, Joseph R. *Liang Ch'i-Ch'ao and the Mind of Modern China*. Cambridge: Harvard University Press, 1953.
25. Rickett, Adele. ed. *Chinese Approaches to Literature from Confucius to Liang Ch'i-Chao*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
26. Huang, Philip. *Liang Ch'i-Ch'ao and Modern Chinese Liberalism*. Seattle: University of Washington Press, 1972.
27. Chang, Hao. *Liang Ch'i-Ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
28. Pittman, Don. *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reform*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

(三)期刊論文

1. 中村哲夫，〈梁啟超與佛學〉，《歷史教學問題》2003年第3期(2003.06)：39-43。
2. 倪管婷，〈清末民初江蘇居士楊文會的佛教教育(1851-1911)〉，《史苑》71

- (2011.07)：37-59。
3. 黃克武，〈梁啟超與康德〉，《中央研究院近代史研究所集刊》30(1998.12)：101-146。
 4. 劉成有，〈論20世紀中國佛學對科學主義思潮的回應〉，《首都師範大學學報》2000年第4期(2000.08)：99-105。
 5. 李向平，〈近代中日知識分子的佛教因緣〉，《浙江學刊》107(1997.12)：1-7。
 6. 高柳信夫，〈「中国學術思想史」における仏教の位置——梁啟超の場合〉，《言語・文化・社会》5(2007.03)：1-31。
 7. 劉曉華，〈論梁啟超佛教理性觀的內在矛盾〉，《北京化工大學學報(社會科學版)》2000年第1期(2000.02)：8-13。

**Using Buddhism to Save the Country:
The Construction of Liang Qichao's Idea of Buddhist Politics**

Ni, Kuan-nin

Graduate Student, Department of History, National Chengchi University

Scholars have been focused on the discussion about Liang Qichao two in aspects: political face and academic-oriented face. However, this paper seeks another face beyond challenge and response force on political action to implement ideas. Among this scholars of traditional Confucianism and Western Learning, Liang Qichao was a keen Buddhist intellectual who has written many articles on Buddhism and Buddhist history. In the study of Buddhism, it can be said that he is one of the pioneering figures. The context of Liang Qichao's Buddhist studies was under the influence of Buddhist Studies division of the faithful with a recourse to the rule of Buddhist philosophy into language patterns. Buddhist thought of Liang Qichao, includes pure research and the reality of practice guidelines. He thinks that people and the development of the country can get benefits from Buddhism which shows the construction of the foundation of his political philosophy.

Keywords: Liang Qichao, national salvation, new citizen, social morality, Buddhism