

梁启超与儒家传统：以清末王学为中心之考察

黄克武*

(台湾研究院近代史所 台湾台北)

[摘要] 梁启超在1903年之后从发明新道德转向宣扬王学。此一转变，一方面受日本阳明学与大和魂精神的影响，企图建构新民以追求富强，但另一方面亦有深厚的传统学术之根基。对任公而言，儒家的道德信念，与佛学、墨学、西方科学，以及康德所代表西方伦理哲学的传统，可以融洽地结合在一起，并帮助人们接受进取冒险、权利、自由、自治、进步、合群、尚武等新价值，培育出新时代所需要的新国民。这一思路影响到现代新儒家，并开创出中国传统与西方现代性如何接轨的严肃议题。

[关键词] 梁启超，王学，阳明学，新儒家

Liang Qichao and the Confucian Tradition: An Investigation Based on Wang, Yangming in late Qing Dynasty

Abstract: After 1903, Liang Qichao moved from advocating new morality to emphasizing on traditional doctrine of Wang Yangming school. This shift, on one hand, was influenced by the Yangming doctrine and yamato damash (the Japanese spirit) to **construct new people for wealth and strength** but also reflected Liang's profound traditional scholarly background. To Liang, Confucian morality could be smoothly combined with particular aspects of Buddhism, Moism, Western sciences, and the Kantian ethical tradition. This combination would help Chinese to accept the values of adventurousness, human rights, liberty, self-ruling, progress, group-solidity, and martial prowess, and build up the citizenship in China. This thought influenced modern Confucians and started the hot debate of how to combine Chinese tradition and Western modernity to the present day.

Key Words: Liang Qichao, Wang, Yangming school, thoughts, New Confucians

梁启超在1903年访美前后思想发生重大变化，在访美之前，企图“发明一新道德”来改造国人，访美之后，转而强调“吾祖宗遗传固有之旧道德”，提倡以传统修身的方法来成就私德，以解决因主张“一切破坏”，所可能导致之弊病^[1](p.131)]。在《论私德》一文（作于1904年上半年），任公特别指出“王子及其门下所言”的正本、慎独、谨小三项，为“安身立命之大原”^[1](pp.137-142)]。后来为了进一步表达他的看法，1905年出版《德育鉴》与《节本明儒学案》，在前书中他节录儒家典籍，以协助“有志之士……从事修养以成伟大之人格”^[2]。后者则是黄宗羲《明儒学案》的删节本，在该书中他删除了有关理气性命等形上学的讨论与辟佛的言论，节录“平易切实”的“人道之门”，“供我辈受用”^[3]。以上

的例子显示：任公在1904—1905年之间，大力宣扬传统道德（尤其是王学），这也是他思想转向的重要标志。

在20世纪60至80年代，学界曾指出其思想转变的原因：康梁师生关系与财务问题，与革命党感情日坏，加藤弘之（1836—1916年）、伯伦知理（1808—1881年）、James Bryce（1838—1922年）与黄遵宪（1848—1905年）等人思想的影响，旅美期间看到海外华人表现出的民族劣根性等^[4]。近年来日本京都大学的狭间直树教授又认为任公主要是受到日本学术界的影响。

狭间指出：任公表面上是回归传统道德，实际上受到日本“大和魂”、“武士道”观念之启发，以及如吉本襄、井上哲次郎（1855—1944年）等学者所

* 作者对[日本]狭间直树先生长期以来提携后辈，尤其是寄赠《节本明儒学案》与《松阴文钞》影本，使我得以进行此一研究，表达最深的敬意。

强调,以阳明学“作为明治日本的国民道德之重要组成部分”,“正是基于这样一种可作借鉴的背景,才有了梁启超对王学的称颂”¹⁵¹。“因此,尽管梁口头称颂‘固有之旧道德’,但他并非为了复古,而在于纠正邪误的风潮以实现中国的维新”,上述“邪误的风潮”主要是指革命派所主张的破坏主义¹⁶¹。

狭间的文章也涉及任公思想的变化与儒家传统的连续性与非连续性。狭间氏显然认为任公所提倡的固有道德,是以日本“大和魂”、“武士道”为模范的国民精神,换言之,在肯定儒家传统的同时,已在某种程度上背离了传统。其实早在狭间之前,刘纪曜已经提出了一个类似的阐释。他分析《德育鉴》一书的内涵,认为对任公来说儒家思想是工具性的:

梁启超是想藉儒家的成德修养功夫,以达成现代的非儒家的目的,主要即“国民资格”的养成,以完成建国救国的理想。从《德育鉴》中有关先儒语录或文字的选录……可知梁启超对儒家成德工夫的强调,虽然比较倾向王阳明的心学,然而其所以如此,主要乃因王学简易直捷,而非儒学传统中的宗派门户之见使然。梁启超显然已经跳出儒学传统中的宗派门户之争,虽然亦有所主,然而亦颇能兼容并蓄,杂取各家之长……梁启超因此超越了儒家传统,但是却不忘利用儒家传统。^{171(p.164)}

以上的说法,偏向任公与儒家传统的非连续性的一面,强调任公借着宣扬传统儒家道德来建立“国民”所需要的精神基础,以接引“近代的民族国家”。从这个角度来看,他在清末的“传统转向”是突破儒学传统的。

拙见以为以上的观点一方面过度突出任公思想与中国传统的非连续性,亦即有意或天意忽略任公思想与传统的连续性,同时,在非连续性的方面,又没有细究任公透过阳明学所提倡的“国民资格”,与“西方近代文明”中自由民主体制之下的“公民精神”(civility),二者有没有重要的不同。本文尝试从以上几个方面审视此一问题^①。

在思考任公在1903年前后“从发明新道德到回复旧传统”之时,我们不能忽略任公在去日本之前即对儒家典籍深有体会,并且对日本的情况有初步的认识,思想基调已经呈现。拙著曾从思想“内在逻辑”的角度指出,1903年前后的思想变迁有其

内在的动因,其主轴乃任公新民思想之中从先哲“因材施教与变化气质”所引伸出来的“淬砺”与“采补”并重的精神。拙著认为:“就《新民说》与其后思想之发展来说,有许多保守与调适的取向在有些人所谓的‘最激烈’的《新民说》时期已经存在,因此美国之行一方面是一个新的刺激,让他重新思索中国未来的发展,但另一方面似乎并未改变他的思想的根本取向,只是验证与强化了他原有的调适观点。”^{141(pp.36-37)}

拙作并进一步地提出任公思想的九个特点:

第一,在学术上梁启超主张融合古今中外的学说,而转成一适合国情的新思想,而在此过程中,每一个个体要从事评估与调和的工作。换言之,知识的取得是一个奋斗的过程,要“淬砺”与“采补”并重,其中没有一个完美的体系,可以作为改变社会的绝对指南。同时,任公也自觉地了解到,个人的知识与评估能力是有限的,所以对于他人要采取开放的态度,使学术能在相互指正之下逐渐累积、进步;然而任公以其有限的的能力,来评估各种不完美的思想体系之时,却没有变成一个相对主义者,他反而将这一种对知识的看法与人文主义的理想结合在一起。

第二,知识的内涵不仅包括“科学”,也包括“非科学”的知识。

第三,人类的生活不仅有科学所处理的物质面向,也有超越科学的精神面向,而寻求精神生活与物质生活的协调是很重要的。

第四,宗教,尤其是佛教,不但有一套周密的本体论,可以帮助我们了解宇宙与历史,也洞悉人类精神的本质。

第五,所有这些不同的知识结合在一起,有助于澄清人类生活的目标,以及提供达成目标之方法。

第六,在追求目标的过程中,个人与群体的角色同样重要,两者也应相互调和,而达到不偏于己,也不偏于群。此即任公所强调的“个性中心之‘仁的社会’”。

第七,为了让每一个人追求道德目标,避免自私自利,必须要采用不同的学说,使之认识正确的

① 本文焦点是:任公曾在1903—1905年之间对王学的提倡,1920年代之后任公再度提倡阳明学,撰有《儒家哲学》、《王阳明知行合一之教》等文;前后有截然不同的思想背景,涉及任公与孙文学说、马克思主义,以及实用主义与功利主义的对话,详见竹内弘行,《梁启超·阳明学说——一九二〇年代·中心》,载《名古屋学院大学外国语学部论集》,第9卷第1号(1997),第69~80页。

群己关系。这些说法包括儒家的道德理想(如“我欲仁,斯仁至矣”),墨子“兼爱”与“利人即所以利己”的观念,佛教“自度”、“度人”的理论等,甚至也应参考日人加藤弘之与英人弥尔对边沁功利主义的修正与发挥等。

第八,在文化修改与政治改革上,梁启超倾向于依据历史传统与现实状况,追求逐步的改良,而不主张以革命手段打倒一切,重新建立一个新的秩序。

第九,这也意味着一种“权”、“实”并用的态度。在道德方面,君子适合“责任道德说”,中人以下则依赖“福善祸淫”的宗教观念;政治方面,任公主张在国民程度还不到一定的水准之前,不应贸然实行民主政治;在经济方面,他则倾向以资本主义的方式发展实业、奖励生产,反对在当时立即实行马克思式的共产主义。

上述纲要式的九点或许可以视为梁启超一生思想的特点^{[81](pp. 87-89)}。

如果将任公1903年之后转向阳明学为中心的传统道德,放在以上的脉络来观察,任公所从事的正是“淬砺其所固有”。这也是他在1899年在《清议报》上大声疾呼“中国魂安在乎?”^[9],1902年由上海广智书局编辑出版《中国魂》,企图“舒中国之症结,凿中国之沌窍,延中国之血脉,提中国之精神”的延续发展^[10]。

任公将“中国魂”与阳明学说联系在一起和他成长的经历密切相关。他自幼即沉浸于宋明理学的思想氛围之中。明中叶与王阳明同为理学大师的陈献章(1428—1500年)即是广东新会人,离任公的住家“不过十余里”^{[11](p. 50)}。他很可能从小就熟读陈白沙的诗文,而受到耳濡目染^[12]。梁启超从1890年万木草堂时代开始,又在康有为的指导下系统地研习“陆王心学,而并及史学、西学之梗概”^[12]。在长期的阅读、思索之中,他越来越亲近王学,也将理学应用到实际生活,以从事修养个人身心。1900年,他在写给好友麦孟华(孺博,1874—1915年)、罗普(孝高)等人的信中,谈到以克己、诚意、主敬、习劳、有恒等条目来自我要求,也觉悟到“非学道之人,不足以任大事”:

弟日来颇自克厉,因偶读《曾文正家书》,猛然自省,觉得非学道之人,不足以任大事。自顾数年以来,外学颇进,而去道日远,随处与曾文正比较,觉不如甚远。……养心立身之道,断断不可不讲,去年长者来书,责以不敬诚……至今回思,诚乃狗彘不如,惭汗无极,其大病又在不能慎独戒欺,不能制气质之累也。故

弟近日以五事自课……

在同一时间任公写给康有为的信中,也多次提到此次因读《曾文正家书》,而猛然自省的^{[15](p. 206)}。任公并仿效曾国藩,以日记的方式来作自省,也希望好友能“勤攻其过”:

近设日记,以曾文正之法,凡身过、口过、意过皆记之,而每日记意过者,乃至十分之上,甚矣!其堕落之可畏也!弟自此洗心涤虑,愿别为一人(原注:乃另起头),不敢有迂视讲学之心,不敢有轻视前辈之意,惟欲复为长兴时之功课而已。诸兄弟若爱我者,幸勤攻其过,弟亦愿诸兄弟鉴于弟之堕落,而亟亟猛醒,思所以进德修业,不胜大望。^{[13](p. 121)}

以检阅日记并公之师友的修身方式,在明清书院之中有不少的先例,在晚清时也仍然盛行^{[14](pp. 167-169)}。上述任公的作法显然是延续此一传统。

任公不但以理学来修身,并与朋友规过、砥砺,也认识到理学与国民教育之关系。1901年他感叹地说:“学者求新知识,固属要事,然于当前陈腐之事物,决不可轻看而吐弃之。吾今日每读中国理学家之书,常觉其于国民教育上有一大部分之关系。”^[15]

任公所编辑的《节本明儒学案》即是此一精神的展现,在该书《例言》中他说“启超自学于万木草堂,即受《明儒学案》,十年来以为常课……”丁文江《梁任公年谱长编》也持此一说法:“《节本明儒学案》……是先生十年来读《明儒学案》时节钞之有得部分,多属治心治身之要。”^{[13](p. 206)}对任公而言,宋明理学所教导的内容不是客观的知识,而是与生命的处境密切相关的人生智慧。在任公成长的过程中,《明儒学案》包括佛经,一直给予他心灵上的安慰。《梁任公年谱长编》中有一封1904年的致蒋观云函,信中谈到与任公相依为命的姊姊亡故,使他“痛澈心骨”,并直接促使他编辑《节本明儒学案》:“仆于十日前有姊之丧……心绪恶劣,不能自胜。……日来惟读《明儒学案》,稍得安心处,拟节钞之印行,公谓如何?”^{[13](p. 198)}可见,任公1903年之后转向王学有一个长远的背景,“梁启超在十几年的时间里对王学的钦敬和研习,为他1905年前后阐扬王学提供了知识准备和思想基础”^[16],这也可以说是他多年来依赖儒家(与佛教)经典以安顿

① 任公在:《新民说》与《德育鉴》上都引用陈白沙的诗句,“铸功奇石张宏范,不是胡儿是汉儿!”、“吾道有宗主,千秋朱紫阳,说敬不离口,示我入德方”,可见他对白沙的作品颇为熟悉。

身心的经验。

从内在逻辑的角度来看,拙见以为梁启超的思想一方面固然在某种程度上离开了儒家传统,接受源于西方的新观念,但是另一方面,在1903年之后,任公思想与传统之间仍然有很强的连续性:

第一,梁氏仍然强调在个人道德方面彻底改造的精神,亦即在人的改造方面是以道德优先,认为“惟德最难”,这与宋明理学的修身传统,强调“自得”、“求诸己”、“为己之学”的精神是一致的。

第二,任公虽然重新定义了道德的范围,将“公德”也纳入个人修养的范畴之内;但此一想法实际出于“私德公德本为一体”、“群己平衡”的观念,并与《大学》修齐治平的理念、“絜矩之道”、《中庸》“成己……成物”的理想之间,有很强的连续性。这也是任公为何要反复解释,“为己之学”并非独善其身,而是“欲度人而先自度也”、“为己之说正与成物不能相离而已”^{[11](p.12)}。

第三,他对宋明理学中道德形而上学的部分虽讨论得较少,但在他的思想中良知的本体论与其它的修身工夫是紧密相关的,不能说他已放弃了所谓的“玄学”。这个看法和他的知识论也很配合,他虽然重视科学,但也强调科学以外的学问(特别是美感与宗教经验)。

第四,任公延续了清中叶以来经世传统,企图解决“兼内外”的核心议题,亦即结合内在道德、知识的追求与外在事功上的成就^[12]。用王阳明的话来说即是追求“静处体悟”与“事上磨炼”的结合^{[21](p.39)}。他并进一步将内外问题与中西接融问题结合为一,从事“会通中西”的努力。唐君毅(1909—1978年)、牟宗三(1909—1995年)等新儒家都继承了任公此一志业。

同时由于受到连续性因素的影响,任公所宣扬的现代国民的精神与西方所谓“公民精神”也有很重要的不同。墨子刻(Thomas A. Metzger)认为在西方自由传统之中,受到亚里士多德(Aristotle)与柏克(Edmund Burke, 1729—1797年)保守主义传统之影响,强调张灏所谓的“幽暗意识”,因而认为人类的政治行为不可能太理想^[18]。在此传统之下,国民道德的尺度有一特殊的型态,例如一个好国民可以自私,但不能说谎,应尊重契约,维持卫生习惯等。此一道德可谓“乡愿的道德”。这样的尺度亦给予个人自由较广的范围。同时在此情况之下,政治冲突不是君子、小人之争,而是各自代表利害关系的“中人”之间的冲突。西方民主传统中的容忍精神部分源于此一理念。

相对来说,中国知识分子在引进西方自由传统时,由于受到知识与人性方面两种乐观主义的影响,他们不肯定“乡愿”或“中人”的道德,也不强调每个人可以追寻“既合理又合法的自我利益”(legitimate self-interest)。墨子刻认为梁启超新民思想所企求的即是高标准的“君子的道德”,而不是“乡愿的道德”,这也显示出任公思想与儒家传统中“君子之德风”、“君仁则莫不仁”等观念之间的连续性^[1]。

笔者对任公晚清(1904年)墨子学的研究亦可以印证上述的想法。在该文中我指出任公显然希望建构出一种理想的“国民”,但深究其国民内涵,梁启超所谓的“公德”不仅包括权利、义务、自由、进步等源于西方自由民主理念的观念,也包含了儒家仁的理念与“责任道德说”、墨子兼爱 and 明鬼的想法,与佛教对宇宙与人生的态度;最特殊的是在清末他从墨子思想中取出了“轻生死”,或说勇于为国捐躯的豪情,作为国民的一个条件,这一点很可能是受到孟子“舍生取义”与日本“武士道”精神的双重影响。比较梁启超对“公德”的看法与上述西方“civility”(公民精神)的观念,两者显然有不少重叠的地方,但是西方公民精神主要是多种观念的混合体,其中包括追求自我利益(self-interests),以及基于所有公民对建构一个“德善社会”(good society)所凝聚的共同感(sense of fellowship or cordiality),并在特殊的时刻能为群体牺牲(例如在战争期间英国人也鼓励、推崇为国捐躯的精神)。因此我们可以说西方公民精神虽包含,却不那么突出像日本武士道那种“尊皇”、无私的“殉国”精神^[1]。可见,梁启超所强调的“国民道德”与西方的civility在群己权界方面有所差异,而差异的产生主要源于任公对君子道德与群体凝聚的双重强调,因而对民德有较高的期许^{[19](p.86)}。

《德育鉴》一书也显示任公将“国民道德”等同于君子的道德,因而具有精英主义(elitism)的特点。对他来说,国民精神的一个重要特质是使每一个人具有知识分子以天下为己任的使命感,明公私义利之辨,要能像王阳明与曾国藩那样,“转移习俗而陶铸一世之人”“以身为教,因以养成一世之风

① 有关西方自由民主体系之中需要培养的公民精神(civility),及其与中国现代主流思想的差异请见:“The Western Concept of the Civil Society in the Context of Chinese History,” in Sudipta Kaviraj, Sunil Khilnani, eds., *Civil Society: History and Possibilities* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 2001), pp. 207~214.

尚,造出所谓时代的精神者”^{[21](pp.101-102)}。同时,任公也引王阳明、江左王门学者王畿(号龙溪,1498—1583年)与江右王门学者钱一本(号启新,1546—1617年)的话,以为乡愿不足取:“乡愿惟以媚世为心,全体精神,尽从外面照管,故自以为是,而不可与人尧舜之道”“圣门教人,无甚高远,只是要人不坏心术……乡原[愿]是全坏心术者。”^{[21](pp.3,8-9)}

任公的新民观念与西方公民精神的差距,显示中西自由传统对道德问题处理上的重大差异。此一差距不能简单地视为任公误解西学之精义。墨子刻先生很敏锐地指出梁启超对德育的想法也反映近代知识分子在面对西方自由主义、个人主义时的批判意识,这一批判意识与严复、新儒家,甚至金耀基、胡国亨等人的想法是一脉相承的^[19]。如果以上的说法可以成立,那么我们是否还可以说,儒家思想(或阳明学)对任公只有“工具性”或只具有“形式”上,而无“实质”上的意义呢?

三

许多学者都指出王学是任公思想的核心。例如,严复(1854—1921年)在探索任公思想渊源之时,即强调任公“宋学主陆王”,因此“凭随时之良知行之”,发出“偏宕之谈,惊奇可喜之论”^{[20](p.648)}。贺麟(1902—1991年)也强调任公“全部思想的主要骨干,仍为陆王……在他去世前两三年,我们尚曾读到他一篇斥朱子支离,发挥阳明良知之学的文章”^{[21](p.4)}。总之,阳明学说乃任公思想之核心,也是我们认识任公思想的一个重要的切入点。

然而值得注意的是在中国近代学术史上,任公并不以“阳明学者”自居。他在1920年代写了两本有关清代学术史的书,一是《清代学术概论》,一是《中国近三百年学术史》,这两本书都强调清代思潮的主轴是“对于宋明理学之一大反动”^{[22](p.3)}。因此他认为入清之后,无论程朱或陆王都渐渐衰息,汉学考证转而勃兴。对于其中的阳明学派,任公指出在刘宗周之后有孙夏峰、李二曲、黄宗羲三人。其后“邵念鲁、全谢山结浙中王学之局,李穆堂结江右王学之局,这个伟大学派便仅成为历史上名词了”^{[23](p.52)}。对于清中叶以后的学术发展,任公谈到考证、今文学、佛学与西学,甚至也提到道咸之交罗泽南、曾国藩以“宋学”相砥砺,造成宋学的复兴。然而他从来没有将他自己放在宋明理学(乃至清代阳明学)的“系谱”之内。对他来说,李穆堂之后,清代的阳明学派已不复存在。

在清代学术的脉络之内,任公一方面强调他与康有为的关系,提到开始时他接受今文学,其后“不谦于其师之武断”,绝口不谈“伪经”与“改制”。在儒学传统之内,他转而致力于“绌荀申孟”。另一方面任公则强调他在输入西学上的成就,认为他自己扮演着“新思想界之陈涉”的角色。以上的学术定位充分显示:任公已自觉地脱离了宋明儒学的脉络,开始一条近代中国发现、拥抱现代西方文明之路。

那么在此过程中阳明学究竟扮演着何种角色呢?笔者认为在“淬砺”、“采补”并重的精神指导下,任公的阳明思想同时展现了他与儒家传统延续与断裂,这是他建构融贯中西之“新民学说”的重要的一环。

这可以分以下方面来说明。首先任公在1903年访美归来之后所提倡的王学,虽受日本阳明学的影响,但也具有本土学术脉络,是多年沉浸于中国学术传统之后所做的选择。在中国儒释道三教的传统之中,任公选择了儒释两者,而不那么重视道家;他甚至反复批评老子之道养成柔弱、退让的精神,而将佛教“真如”“无明”的本体论,与阳明的“致良知”之说和儒家各派的道德修养功夫结合在一起。至于儒家阴阳理论与理气心性等学说,任公则抛弃之。其次,在儒家思想的范围之内,他尊宋学而对汉学考证有正负交织的复杂看法。再其次,在宋学之中,他采取尊陆王而斥程朱的思想选择;而在王学之内,他则偏向重功夫的江右王学。总之,如果将儒家思想的尊德性、道问学与经世的三方面来看,他肯定尊德性与经世,而将道问学视为是比较次要的。

由此可见任公阳明学与中国传统学术之间的连续性,此一连续性也影响到他对西方公民精神的引介。他所建构的民德不是具有普遍精神的“乡愿的道德”,而是具有精英主义色彩的“君子的道德”。

拙见以为上述任公对儒家思想的想法,不能视为是“工具性”的。上文曾指出儒家思想在任公“痛澈心骨”之时,具有抚慰的力量。在《德育鉴》一书,他更开宗明义地点出“为己”之学、“求诸己”的想法,坚持“我欲仁,斯仁至矣”的道德自主信念,这些观点都具有终极性的价值。对任公而言,这些儒家

① 源于阳明思想的日本武士道精神所具有的修己治人、成己成物、体用兼备的责任感,与中国儒者是相同的,但是他们将「忠」作为一切道德的判准,并且将忠奠定在本土神道的宗教意识之上,因而将「尊皇」视为一绝对价值,这与主张「从道不从君」的中国儒者有所不同。参见张昆将,《德川日本「忠」「孝」概念的行程与发展——以兵学与阳明学为中心》(台北:喜玛拉雅研究发展基金会,2003)。

传统的道德信念,与佛学、墨学、西方科学,以及康德所代表西方伦理哲学的传统,可以融洽地结合在一起,并帮助人们接受进取冒险、权利、自由、自治、进步、合群、尚武等新价值,培育出新时代所需要的新国民。

简言之,任公在清末转向“称颂王学”的历史意义在于,他企图依赖传统的精神资源来会通中西,以建立现代国家所需要的道德基础。在这个意义上,同样倾向陆王、批判程朱,又肯定佛学与康德思想的新儒家无疑地继承了任公的志业,共同抗拒五四反传统思想,开创出中国传统与西方现代性如何接轨的严肃议题。

【收稿日期】2003年10月

【作者简介】黄克武,男,台湾研究院近代史所副研究员。

【责任编辑:蔡世华】

参考文献:

- [1]梁启超:《新民说》,台北:中华书局,1978年。
- [2]梁启超:《德育鉴》,台北:中华书局,1979年。
- [3]梁启超:《节本明儒学案》,东京:新报社,1905年。
- [4]黄克武:《一个被放弃的选择:梁启超调适思想之研究》,台北研究院近代史研究所,1994年,第29~31页。张朋园:《社会达尔文主义与现代化》,载《陶希圣先生八秩荣庆论文集》,台北:食货出版社,1979年,第208页。
- [5]狭间直树:《关于梁启超称颂“王学”问题》,《历史研究》,1998年第五期。
- [6]狭间直树:《〈新民说〉略论》,《梁启超·明治日本·西方:日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》,北京:社会科学文献出版社,2001年。
- [7]刘纪曜:《梁启超与儒家传统》,台湾师范大学历史研究所博士论文,1985年。
- [8]黄克武:《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)。
- [9]梁启超:《中国魂安在乎》,《清议报》,期33(光绪25年11月21日)。
- [10]饮冰室主人编辑:《中国魂》(上海:广智书局,1902),序。
- [11]梁启超:《儒家哲学》,台北:中华书局,1980年。
- [12]竹内弘行:《关于梁启超师从康有为的问题》,“梁启超·明治日本·西方:日本京都大学人文科学研究所共同研究报告”。
- [13]丁文江:《梁任公年谱长编》,台北:世界书局,1972年。
- [14]王泛森:《近代中国私人领域的政治化》,收入《中国近代思想与学术的系谱》,台北:联经出版事业股份有限公司,2003年。作者提到在1899年,张謇(1851—1926年)在拟《金陵文正书院西学堂章程》时,仍规定院生月终时应将日记“送诸生父兄鉴阅”。
- [15]梁启超:《机埃的格言》,《清议报》,期100(光绪27年11月11日)。
- [16]吴义雄:《〈节本明儒学案〉与梁启超的新民学说》,香港浸会大学,“二十世纪中国之再诠释”会议论文(2001年6月)。
- [17]黄克武:《〈皇朝经世文编〉学术、治体部分思想之分析》,台北:师范大学历史研究所硕士论文,1985年。
- [18]张灏:《幽暗意识与民主传统》,台北:联经出版事业工私,1990年。
- [19]墨子刻:《墨子刻序》,载《胡国亨文集》,兰州大学出版社,2000年。胡国亨:《独共南山守中国》,香港中文大学出版社,1995年。金耀基:《中国政治与文化》,香港牛津大学出版社,1997年。
- [20]严复:《严复集》册3,北京:中华书局,1986年。
- [21]贺麟:《当代中国哲学》,南京:胜利出版社,1945年。
- [22]梁启超:《清代学术概论》,台北:中华书局,1974年。
- [23]梁启超:《中国近三百年学术史》,台北:中华书局,1983年。

·史学文摘·

张学良命令不抵抗

有关九一八事变,多年来都流传说:是蒋介石下令让张学良不抵抗的,但后来又把不抵抗的责任都归到张学良头上。张学良晚年多次说明,九一八事变时下令不抵抗者,是他自己,而不是国民政府中央。

1990年,日本广播协会采访张学良时,张说:九一八事变时,“我认为日本利用军事行动向我们挑衅,所以我下了不抵抗命令。我希望这个事件能和平解决……我对‘九一八事变’判断错了。”“是我自己不想扩大事件,采取了不抵抗政策。”

1991年5月28日,老报人李勇等提出:“大陆电影《西安事变》说:蒋介石下手谕,令你采取不抵抗政策。究竟有没有这道手谕呢?”张学良立即回答:“是我们东北军自己选择不抵抗的。我当时判断日本人不会占领全中

国,我没认清他们的侵略意图,所以尽量避免刺激日本人,不给他们扩大战事的藉口。‘打不还手,骂不还口。’是我下的指令,与蒋介石无关。”

有文章说,于凤至曾将蒋介石不抵抗令保存在银行保险柜。张学良坦言:“我是封疆大吏,中东路、九一八事件,对苏、日关系,平时我有自主权,不能说有了事,推卸责任。外间传说我有蒋(介石)先生不抵抗手谕存在于凤至手中,是扯淡。于凤至不是那种人。”

张学良曾对历史学者唐德刚解释说:因为过去对日本的挑衅,一直“都是大事化小,小事化了。我当时也是大事化小,小事化了……东北那么大的事情,我没把日本人的情形看明白……我就没想到日本敢那么样来(指用武力侵占整个东北——引者注),我对这件事情,事前未料到,情报也不够,我作为一个封疆大吏,我要负这个责任。”张学良说明:“这就是我给你的解释。不抵抗,不能把这个诿过于中央。”

(摘自《炎黄春秋》2004年第1期 曾景忠文)