

端。可见，儒学与近代化的关系的确很复杂，要想做出任何一种结论似乎都能找到一些事实根据，而各种结论可能彼此对立、互相矛盾。因此，现在要想做出一个简明的圆满的答案恐怕还相当困难，这将是一个恒久的研究课题。这里所探讨的中国早期近代化问题，只能为此提供一个观察的侧面。

从具体的历史事实来看，中国的早期近代化问题，主要是本土儒学传统（尤其是理学）对西学东渐的适应问题。在以上所分析的“自强新政”问题上，作为晚清理学两个发展路向的主要代表人物，倭仁与曾国藩的态度就颇有歧异。倭仁从固守传统的立场出发，完全拒斥西学，显然不可能适应近代化，这无疑可为马克斯·韦伯理论的一个有力例证；曾国藩则表现出相对较为开放的心态，主张有限度地吸纳西学（主要是西方近代科学技术），尽管这只是很艰难地迈出的一小步，但是却预示了一个新方向。有人说：“苟曾文正公所倡‘贯性型’的礼学传承不绝，则议会制度可为礼学所涵摄，西方之民主制度可与儒家心性之学相结合，中国之政治当可转一新境界。”<sup>①</sup>这种假设颇近似现代新儒家的观点。问题是，倭仁与曾国藩对中国早期近代化运动的影响既是同时的，又是不同路向的，因而显得复杂起来。传统就像一柄“双刃剑”，它既可以为接纳西学走向近代辟路开山，又可以用来作为抵挡西学抗拒近代化的坚实壁垒。倭仁与曾国藩正是从不同的角度展示了这柄“剑”的不同功效。可见，理学与近代化的关系并不是那么单一的，至少应是双重的，既有相容的一面，也有相冲突的一面。其实，正是这两个方面的相互制约，对中国近代化的进程发生了重要的影响。

总之，中国文化具有悠久深厚的历史传统。作为一个大文化系统，精华与糟粕兼而有之，并不是绝对的保守封闭，也不是绝对的进取开放，而是具有保守性与开放性的双重特性。在与异文化系统相接触时，前者更多地表现出对异文化的排拒，而以维系其自身的稳定；后者则表现为对异文化的兼容，从而促进其自身的发展。因此，在文化交往过程中，冲突与交融都是不可避免的。近代以来，面对西方文化的挑战，中国传统文化的前途与出路显得非常微妙，完全固守传统显然已是不可能，而所谓“西化”与“化西”，似乎也不那么容易，因为其自身的内在限制，实在是难以超越的。

（作者单位 中国社会科学院近代史研究所）

<sup>①</sup> 陆宝千：《清代思想史》，第435页。

## 魂归何处？

——梁启超与儒教中国及其现代命运的再思考

黄克武

## 一 前言：从列文森“儒教已死”的辩论谈起

在美国汉学界已故的加州大学柏克莱分校教授列文森（Joseph R. Levenson, 1920~1969）有“莫扎特式的史学家”之美名，他于20世纪50~60年代出版了一系列的作品，探讨近代中国知识分子的思想特征，并由此而反省“儒教中国及其现代命运”的重要课题<sup>①</sup>。他的作品企图描写近代中国知识分子如何适应中国从“天下”转变为“国家”，书中环绕着“儒教已死”的观点，提出了三个比较重要论点。首先，他认为近代中国知识分子呈现理智与情感的断裂，一方面在情感上依恋传统，另一方面则认识到，传统文化只具有“博物馆”中的典藏价值（有如埃及的木乃伊），因而在理

<sup>①</sup> 不但包括从文化来的、根深蒂固的思想模式或价值取向，也包括时代的意识形态。那么我们不得不承认墨子刻所指出的“思想本质的悖论性”：观念化道理之时，人类的思想规矩结合了从历史某一个时代、某一个文化继承的范畴，与一种针对普遍性问题的思考能力。这个悖论可能是人类最后能够把握的实在或本体。如此一来，我们与其争辩说“五四”是启蒙，或者说新儒等反“五四”的思想是启蒙，或是认为启蒙具有内在的冲突与张力，还不如说“张力”的本身，亦即“五四”与反“五四”两方面的辩论，让思想界产生创造性的对话场域与自觉反省的精神，才是现代中国的启蒙。Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, Cambridge: Harvard University Press, 1965 [1953]。中译本：列文森著，刘伟、刘丽、姜铁军译《梁启超与中国近代思想》，成都，四川人民出版社，1986。Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, Berkeley: University of California Press, 1965 [1958]。中译本：列文森著，郑大华、任菁译《儒教中国及其现代命运》，北京，中国社会科学出版社，2000。

智上全心拥抱西方文明。这样一来，在“历史”与“价值”的张力之下，近代中国知识分子内心表现出强烈的撕裂感以及认同危机。他认为中国知识分子在内心深处感到：“我们所熟悉的正是我们决定抛弃又不忍抛弃的，而我们极生疏的又是我们刻意获取但却无法获取的”，所以两方面都落空而感到躁动不安。

列文森以张之洞与梁启超两人对儒家传统的态度来说明此一变迁。他认为张之洞的“中体西用”论显示他是一个绝对主义者，深信儒学的普遍价值，可以藉此来安身立命，并吸纳西方科技，为体所用；然而其后的知识分子，如梁启超在民国初年于《大中华》上提出“坚守国性，国家不亡”，却是从文化相对主义与浪漫主义的原则，来肯定传统的。后者的肯定“不是对儒学的基本信仰，而是对承认信仰之需要的信仰”<sup>①</sup>。换言之，对他们来说传统只剩下手段与情感上的意义，成为联结自己与其同胞的纽带，从而为实现民族存在的终极意义服务。

其次，上述的论点是奠基于对东西文化的此消彼长，传统儒教文明将为具普遍价值的西方现代文明所吞噬的一种悲观想像之上。列文森受到韦伯（Max Weber）的影响，认为现代文明是一个专业化、理性化、以科技为主的文明，这一个以西方、工具性理性为主的价值，终将取代具有人文精神的儒家传统。所以中国儒教如西方的基督教、犹太教等精神文明一样，将逐渐被人遗忘，并随着工具性理性的极度发展，被卷入一个试图宰制环境却终至丧失个人自主性的“铁牢笼”<sup>②</sup>。对他来说，儒家的现代命运是一个逐渐步向死亡，而成为博物馆展览品的悲剧。在列文森有关梁启超思想一书的结论部分，他说梁启超在情感上牵系传统，但在理智上却疏远传统，中国传统最终是因为他们这一代知识分子的疏离，而走向覆亡<sup>③</sup>。

第三，列文森上述对儒教中国现代命运的悲观的描述和中国知识分子一种乐观、高远的文化理想交织在一起。他指出中国国家主义的特殊性在于它所环绕的问题不完全是民族危亡，而是中国在世界上遭到“边缘化”的命运。中国知识分子不但希望与西方分庭抗礼，而且要求“驾于欧美之上”，而无法忍受中

<sup>①</sup> 墨子刻：《序》，黄克武著《自由的所以然：严复对约翰·弥尔自由思想的认识与批判》，第6页，台北，允晨文化实业股份有限公司，1998。

<sup>②</sup> 杜维明曾敏锐地指出列文森的犹太教的背景，使他将危机感投射到中国，因而更深沉地感受到儒教覆亡的命运。杜维明：《现代精神与儒家传统》，第300~301页，北京：三联书店，1997。

<sup>③</sup> Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, p.219.

国不再居于世界文明的核心地位。他非常犀利地看到近代中国的意识形态与自身国际地位之间的关联。的确，20世纪中国思想界的一个共识是认为“天下”应该是一个贤人在位的世界，而中国必须是世界核心的一个部分。如此一来，近代中国的国家主义与20世纪植根于传统的乌托邦思想有所关连<sup>①</sup>。事实上，20世纪许多中国知识分子，后来接受马克思主义，即出于此一信念，他们相信马克思主义可以使他们一方面卑屈地学习西方，同时又可以超越西方具有局限性的“现代”。列文森在这方面的贡献不应受到忽略<sup>②</sup>。

列文森的观点与20世纪50、60年代的时代背景有密切的关系。他不但直接受到韦伯式现代化理论的启发，而且与“五四”反传统思想家如胡适、鲁迅、陈独秀等人的看法血脉相连。诚如罗志田所指出的：列文森有关博物馆的比喻很可能受到清末民初，尤其是五四运动至北伐前后，中国知识分子如吴稚晖、钱玄同等人“把中国传统送进博物院”之“主观愿望”的影响<sup>③</sup>。然而不容忽略的是清末民初知识分子激烈地扬弃传统的主观愿望，并未实现。尤有甚者，根据唐君毅的自述与林毓生与王汎森的分析，这种愿望本身也具有传统的根源<sup>④</sup>。如此一来，列文森只把历史人物的主观愿望投射为一种“客观”的历史解释，而没有体认到传统与反传统之间的复杂而纠结的关系，以及传统文化所具有的深刻影响。

列文森的观点一方面与“五四”反传统思想相呼应，另一方面则与较温和、保守的知识分子，如萧公权（1897~1981）的看法截然不同。1964年萧公权在为张朋园著《梁启超与清季革命》一书写序时认为列文森上述的看法乃“捕风捉影、弄巧成拙”<sup>⑤</sup>。这可能是中国学界对列文森理论最有名、也是

<sup>①</sup> 墨子刻：《序》，黄克武著《自由的所以然：严复对约翰·弥尔自由思想的认识与批判》，第6页。

<sup>②</sup> 参见注①。Thomas A. Metzger, “‘Transcending the West’: Mao's Vision of Socialism and the Legitimization of Teng Hsiao-p'ing's Modernization Program,” part of the series Hoover Essays, published by The Hoover Institution on War, Revolution and Peace, 1996.

<sup>③</sup> 见罗志田《送进博物院：清季民初士人从“现代”里驱除“古代”的倾向》，《裂变中的传承》，第91~130页，北京，中华书局，2003。

<sup>④</sup> 唐君毅在描写民初学风的时候，注意到“五四”反传统思想与晚清今古文学派之间的连续性，他说胡适、钱玄同与陈独秀“初看起来好象是由新文化运动来的，其实都不是，是从清末章太炎、康有为来的。他们一方面推崇孔子，尊重中国从前的经书，另一方面是开始了后来的怀疑经书，反对孔子的思想”，见《民国初年的学风与我学哲学的经过》，《生命的奋进》，第40页，台北，时报出版公司，1984。林毓生：《中国意识的危机》，贵阳，贵州人民出版社，1988；王汎森：《古史辨运动的兴起》，台北，时报出版公司，1987。

<sup>⑤</sup> 《萧公权先生序》，张朋园著《梁启超与清季革命》，台北，中央研究院近代史研究所，1964。

最严厉的一个批评。萧公权没有详细地说他为何反对列文森，但这无疑地牵涉他对“五四”反传统运动的反感。余英时曾引用萧著《问学录》的史料指出：“萧公权的父母早逝，却受大家族制度之惠，由伯父母等抚养成人，他当然不能赞同‘打倒孔家店’的偏激论调。”<sup>①</sup> 再者，如果我们比较列文森有关梁启超思想的书与萧公权《中国政治思想史》中梁启超一章，可以很清楚地了解到萧公权对梁任公的描述与列文森截然不同。萧公权认为任公是一位“开明之爱国者，温和之民治主义者，稳健之自由主义者”，“其对近代西洋民治理论之阐发，则不乏真知灼见”；任公对于中国传统也有真切的体认，并抱持批判的态度，所以萧公权说：

梁氏认为孔子为中国文明之代表。“吾国民二千年来所以能转控为一体而维持于不弊，实赖孔子为无形之枢轴。今后教育社会之方针必仍当以孔子教义为中坚。”然而尊孔子者非迷信孔子之谓。以今日之眼光观之，“孔子之言亦有不切实而不适宜者。”吾人当分别精粗，择善而从，然后孔教之发扬光大可预期也。<sup>②</sup>

这一观点与萧公权本身对孔子思想乃至固有文化所采取的态度十分类似<sup>③</sup>。所以对萧氏来说，梁任公对传统的态度不是对“一个僵死文明的情绪性反应”，而是理性反省下的明智抉择。因此无论是他个人的经验或他从阅读梁启超所认识到中国近代的思想变迁，都与列文森所述不合。

除了萧公权之外，20世纪70年代以来批评韦伯式的现代化理论与“五四话语”，因而不同意列文森的人越来越多<sup>④</sup>。柯文（Paul Cohen）在《从中国发现历史》一书中将之与芮玛丽（Mary Wright）、费维恺（Albert Feuerwerker）等人同样归于“传统—现代”二元对立的模式，并精简地陈述美国汉

<sup>①</sup> 余英时：《现代儒学论》，第4页，上海，上海人民出版社，1998。

<sup>②</sup> 萧公权：《中国政治思想史》，第803、821~822页，台北，联经出版事业公司，1982。

<sup>③</sup> 萧公权：《孔子政治学说的现代意义》，《迹园文存》，台北，环宇出版社，1970。他亦说“我相信中国文化和西洋文化都有优点和缺点。我们要用虚心的批判态度同时去检讨中西文化”，《问学录》，第70页，台北，传记文学出版社，1972。

<sup>④</sup> 顾昕：《中国启蒙的历史图景：五四反思与当代中国的意识形态之争》，香港，牛津大学出版社，1992。黄克武：《“五四话语”之反省的再反省：当代大陆思潮与顾昕的〈中国启蒙的历史图景〉》，《近代中国史研究通讯》第7期（1994）。

学界如何超越此一模式<sup>①</sup>。大致上，从20世纪70年代开始，列文森的理论受到多方面的批判与反省。相对于列文森所看到西方的冲击、传统与现代的断裂，以及中国传统只具有博物馆的价值，而历史文化传统终将被人所遗忘，从张灏的《梁启超与近代中国思想的过渡》与墨子刻（Thomas A. Metzger）的《摆脱困境》以来，有越来越多的学者注意到中国传统中连续性的一面，并反驳列文森所说的不连续性<sup>②</sup>。张灏以为梁氏肯定传统不完全是因为情感的因素，而且也是由于他认为固有文化有其价值，例如梁启超仍然肯定来自儒家传统的私德。墨子刻在《摆脱困境》一书中，则更深入讨论现代中国动力的起源问题，他不同意儒家已死，也不认为近代中国革新的动力源自于中国模仿西方的“普罗米修斯精神”（Promethean spirit），他强调此一动力与儒家传统的一些根本预设有密切关联。近代中国思想的一个主轴是以西方的新方法来实现植根于传统而长期以来未能实现的目标，以摆脱长期存在的困境。“中国人之所以接受西洋方式，并非因其乃是与儒家传统矛盾的东西才接受。他们之所以热心的采行西洋方式，主要乃因他们将西洋方式视作在达到传统目标而久受挫折的奋斗中，能够预示一种突破的新手段。”墨氏指出早期现代化提倡者并非全盘接受西方思想，而是对中西均有所取舍。他们所拒绝的西方思想主要是与固有共同体理想相冲突的个人主义，以及与传统绝对道德信仰相冲突的西方哲学上的怀疑论<sup>③</sup>。

在中文学界也有学者呼应他们的观点。例如吕实强与王尔敏都强调近代中国自强、维新思想的动力主要来自儒家传统<sup>④</sup>。又如王汎森从晚清思潮的内部变动，特别是汉学的瓦解，所导引出汉宋调和论与今文学的兴起以及新学术典范的出现，来看中国传统内在的肌理如何与外在刺激冲撞、交融，因而衍生出波澜壮阔的变化。再者，王汎森认为近代中国知识分子也不再如列

<sup>①</sup> Paul Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*. New York: Columbia University Press, 1984.

<sup>②</sup> Hao Chang, *Liang Ch'i - ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890 ~ 1907*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971. Thomas Metzger, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York: Columbia University Press, 1977.

<sup>③</sup> 墨子刻、马若孟合著，刘纪曜、温振华合译《汉学的阴影：美国现代中国研究近况》，《食货月刊》第10卷第10期（1981）。黄克武：《墨子刻先生学述》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》第16卷第6期（2001）。

<sup>④</sup> 吕实强：《儒家传统与维新》，台北，1976。王尔敏：《晚清政治思想史论》，台北，华世出版社，1976。

文森所述具有“精神分裂”般的断裂，而是依赖对中西思想资源的重新诠释，或是经世济民，或是努力建立“学问之独立王国”，以脱离政治的束缚，并解决精神世界之危机。这样一来，在近代中国儒家文化不是一个僵硬而垂死的整体，它不但具有地域、阶层、流派的多元性，也各自以强劲的生命力，历经曲折而蜿蜒的发展<sup>①</sup>。深受儒家文化熏陶的知识分子也都认识到“中国与西方并非两个互相排斥的整体，而是各代表着一个思想上复杂的选择机会”<sup>②</sup>，在此一选择之中，不少中国知识分子乐观地相信，以儒家思想为核心的中国绝不会灭亡，而且未来中国人有机会可以结合中西的优点，而再创造出一个新的文明。总之，人们逐渐认识到传统中国中儒家的价值不是停滞或死亡的，不是集体主义的与权威主义的，也不必然与科学精神、民主制度或对个人自由与尊严的尊重背道而驰。上述这种“列文森”与“反列文森”之间的论辩，可以帮助我们重新审视中国近代的思想变迁，特别有关国民性与国族主义等议题，并思索何谓“启蒙”。

## 二 “方死方生”抑或“更生之变”？

上述 20 世纪 50、60 年代以来中西学界对儒家文化的讨论，并非空穴来风，而是民初以来思想史上“五四”与“反五四”论争的延续发展，如果再往前推到晚清思想界，诚如拙著《一个被放弃的选择》与《自由的所以然》两书所企图勾勒的，谭嗣同与严复、梁启超的思想分别代表当时思想光谱中转化与调适的不同的类型。谭嗣同“冲决网罗”的想法是近代激烈主义的鼻祖；而严、梁的继往开来观点则是保守、渐进思想之原型<sup>③</sup>。

在此要对拙著曾提到的“转化”（transformative approach）与“调适”（accommodative approach）做一说明。转化与调适的分析架构是由墨子刻所提出，他所谓的转化类型接近 Ernst Troeltsch 所说的“宗派型”（sect type）与钱穆所说的“经术派”的想法；而调适类型则倾向 Ernst Troeltsch 所说的“教会型”（church type）与钱穆所说的“史学派”的观点。近代中国的革命

① 王汎森：《中国近代思想与学术的系谱》，台北，联经出版事业公司，2003。

② Philip C. Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, Seattle: University of Washington Press, 1972, p. 161.

③ 黄克武：《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。黄克武：《自由的所以然：严复对约翰·弥尔自由思想的认识与批判》。

派倾向“转化类型”，主张以一套高远的理想彻底改造现实世界，以达到“拔本塞源”的目的，他们多以为历史有两个阶段，一为完全成功的将来或当代的欧美社会，一为彻底失败的当代中国，而历史上成功的例子使他们乐观地相信理想终将实现。改革派则倾向所谓的“调适类型”，以为不可只看理想而不顾现实，因此他们主张小规模的局部调整或阶段性的渐进革新，并反对不切实际的全面变革<sup>④</sup>。

转化与调适两个思想类型不但可以剖析晚清思想界，也可以帮助我们了解清末民初至 20 世纪末叶以来中国思想界的主要变化。随着帝国主义的侵略与社会达尔文主义在中国的传播，近代中国知识分子反复地讨论的几个问题包括：“东西文化孰得孰失，孰优孰劣？”“中国究竟会不会亡国？”以及“国人应如何救国保种？”等<sup>⑤</sup>。

对于上述的问题，清末以来的思想界有两种主要的答案，一类是转化式的看法，认为“方死方生”，中国人只有抛弃旧传统、拥抱新文明，中国国家、文化才能获得新生。陈独秀认为中西之间是对立的，接受西方就得唾弃中国。这时放弃传统仍是一个尚未完成的目标（即上文所说“主观愿望”）。至 1933 年，胡适在芝加哥大学演讲“儒教的使命”（“The Task of Confucianism”）时曾说：“何铎斯博士在演说的末尾说：‘儒教已经死了，儒教万岁！’我听了这两个宣告，才渐渐明白——儒教已死了——我现在大概是一个儒教徒了。”他所要强调的是儒学已亡，而儒学的死亡是使儒学具有新生命的开始<sup>⑥</sup>。平心而论，这还是一种主观愿望，但对胡适来说，儒教的死亡显然已经不是目标，而是“事实”。此一中国近代思想史上的转化路向，钱穆描写得最好。他说：这些学者“好为概括的断制。见一事之弊，一习之陋，则曰吾四万万国民之根性然也，一制之坏，一说之误，则曰吾二千年民族思想积习然也”<sup>⑦</sup>，“于是转而疑及于我

① 有关墨子刻“转化与调适”之分析架构散见该氏的著作，尤其见 Thomas A. Metzger, *The Internal Organization of Ch'ing Bureaucracy: Legal, Normative, and Communication Aspects*, Cambridge: Harvard University Press, 1973; *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*.

② Frank Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China*, Stanford: Stanford University Press, 1992, p. 70.

③ 何铎斯博士是 Dr. Hodson，胡颂平编著《胡适之先生年谱长编初稿》第 4 册，第 1165 页，台北，联经出版事业公司，1984。余英时：《现代儒学的困境》，《现代儒学论》，第 233 页，上海，上海人民出版社，1998。

④ 钱穆：《国学概论》，第 188 页，台北，商务印书馆，1983。

全民族数千年文化本源，而惟求全变故常以为快”<sup>①</sup>。反传统主义者、全盘西化论者与科学主义者多半抱持这种观点。此一观点也配合上述列文森的解释。

第二类答案则是调适性的“继往开来”，或称为“更生之变”的主张。他们也看到中国文化缺失，却希望从传统之中，去芜存菁，融入西方文化的优点，走出一条再造文明的路。清末民初采取“调适性”思路的知识分子，与转化型学者一样，面对民族、文化存亡的生死战，而企望有所作为。如果借用余英时描写钱穆思想时所用的字眼，他们一方面相信传统文化不死，而且即使如反传统者所宣称的传统已经衰亡，他们则锲而不舍地要“为故国招魂”，并期盼让“旧魂引生新魂”<sup>②</sup>。这一思路源于晚清梁启超求索“中国魂”，与《新民说》中“采补”、“淬厉”并重的想法，以及严复“会通中西”的理论，尝试将儒、释、道的生活哲学，与西方自由、民主的生活方式与进化论的宇宙观、历史观等结合在一起。

值得注意的是针对中西文化分歧、合流的历史处境与会通中西的目标，严复、梁启超等调适型学者的思想在理论层面并不具有“两面性”（史华慈在《寻求富强：严复与西方》中所说的“Janus-faced”）<sup>③</sup>，这个两面无论是指中与西、体与用、形上与形下、“价值理性”与“工具性理性”（韦伯意义之下），或科学与哲学，他们肯定中国伦理价值与涉及“不可思议”和“幽冥之端”的形上世界，同时也接受西方有关追求富强与民主的技术和制度安排。对他们而言，这几方面可以互补、融合，也都是建立一个理想的自由国度所不可或缺的。此一会通的信念也使他们不具有列文森所强调的理智与情感的分裂或所谓精神迷失、茫无归着。

上述“会通”的思路从清末士人追索“国魂”开始，至民国初年发展为学界挖掘“国性”、“国粹”、“立国精神”或“民族精神”，并追求中国的精神文明与西方物质文明的结合。在一次大战之后，梁看到西方文明的危机，出版《欧游心影录》，而奠定此一观念之基础。任公所揭橥的新方案是：“我们国家有个绝大责任横在前途。什么责任呢？是拿西洋的文明，来扩充我的文明，又拿我的文明去补助西洋的文明，叫他化合起来成一种新文明。”<sup>④</sup> 其具体的内涵是梁启超在《先秦政治思想史》结论部分所说的：他“确信”以先

哲之理念为基础，可调和“精神生活与物质生活”和“个性与社会性”，由此而“拔现代人生之黑暗痛苦以致诸高明”<sup>⑤</sup>。

钱穆同样地看到近代中国学术界的核心议题是融通会合“民族精神”与“物质科学”<sup>⑥</sup>。他将这种变化称为“更生之变”：“所谓更生之变者，非徒于外面为涂饰仿真，矫揉造作之谓，乃国家民族内部自身一种新生命力之发舒与成长。而牖启此种力量之发舒与成长者，自觉之精神，较之效法他人之诚挚为尤要。”<sup>⑦</sup> 余英时对此一思路的阐释则是：“面对西方文化的挑战，中国文化自不能不进行调整和更新，但是调整和更新的动力必须来自中国文化系统的内部。易言之，此文化系统将因吸收外来的新因子而变化，却不能被另一系统（西方）所完全取代。”<sup>⑧</sup> 总之，在任公登高一呼之后，质疑反传统与科学主义（即科学万能说）的人越来越多，科玄论战中的“玄学派”、学衡派与孙中山的三民主义都配合此一思路。

从晚清到“五四”，调适性知识分子都以会通精神来阐释在西方文化的冲击之下，传统所具有的价值，也表明中国必定不亡的信念，然而其论证的基础却经历了一个重要的变化。在晚清主要是以“国民”来铸造“国魂”；至“五四”前后则强调“国性”、“国粹”、“立国精神”与“民族精神”。换言之，前者可以说是“政治民族主义”，后者则是“文化民族主义”。不过这两者只是侧重点上的区别，并非截然不同的两个阶段。反而，我们应视之为近代中国知识分子“为故国招魂”的延续性的发展，而且他们的想法一直具有影响力。拙见以为，1949年之后，源于港台并进一步扩散到中国大陆乃至世界各地（如美国波士顿）的新儒家思想，正是结合以上的两个阶段的思路，进一步地从“尽心知性知天”或“内在超越”等哲学性的内圣功夫，来证成民主、科学体制下的“新外王”。新儒家的努力不一定成功，但是他们对“五四”反传统思想与马克思主义的挑战则不容低估。尤其值得注意的是，这几个路向其实都可以在清末民初梁启超的思想之中找到原初性的探索，而形塑了20世纪思想界知识分子对“传统文化的现代意义”之讨论的基本方向。这样一来，任公在《清议报》、《新民丛报》与《国风报》上的言论，一方面带起了像胡适那样新学青年的革命精神，另一方面同时也为后来调适性知识分子继往开来的精神开拓了宽广的思路。

① 钱穆：《国史大纲》，第29页，台北，商务印书馆，1975。

② 余英时：《钱穆与中国文化》，第19~29页，上海，上海远东出版社，1994。

③ Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979 [1964], p.105.

④ 梁启超：《欧游心影录》，第35页，台北，中华书局，1978。（《饮冰室专集》册10）

⑤ 梁启超：《先秦政治思想史》，第182~184页，台北，中华书局，1973。

⑥ 钱穆：《国学概论》，第189页。

⑦ 钱穆：《国史大纲》，第29页。

⑧ 余英时：《现代儒学论》，第179页。

### 三 铸造“国魂”：晚清时期梁启超的“国民”思想

近代中国知识分子“为故国招魂”的志向，可以追溯到晚清戊戌变法失败后，中国思想界的发展。由于政治革新的幻灭，知识分子开始采取思想救国的路子。梁启超在戊戌政变之后流亡日本，创办《清议报》。诚如张佛泉所指出的，在这时期任公思想最重要的发展是在德国政治学者伯伦知理（Johann Caspar Bluntschli, 1808~1881）的影响下，形成了“国家”与“国民”的观念<sup>①</sup>。1899年梁启超在《清议报》第33期发表了两篇文章，一篇是《国民十大元气论（一名文明之精神）》，一篇是《中国魂安在乎》。在这两篇文章中，任公开始触及所谓现代国家之精神基础的问题。简单地说，任公追问中国在建立现代国家时，需要具有何种精神品质的现代“国民”。任公将此基础分别称为“国民之元气”与“中国魂”。他认为文明有“形质”面与“精神”面：“衣食器械者，可谓形质之形质，而政治法律者，可谓形质之精神，若夫国民元气……是之谓精神之精神。”任公指出“精神既具，形质自生”，“求文明而从精神入，如导大川，一清其源，则千里直泻，沛然莫之能御”。在这一篇文章之中，任公本来想写国民所需要的十大元气，后来只写了“独立论第一”，其他的部分则不了了之。任公说“独立者何？不藉他力之扶助，而屹然自立于世界者也”。具有独立精神的是“国民”或“公民”，不具者则是“奴隶”<sup>②</sup>。他后来所写的《十种德行相反相成义》，谈到独立与合群、自由与制裁、自信与虚心、利己与爱他、破坏与成立，很可能与“十大元气”的论旨有关<sup>③</sup>。

在同一期，任公又写了《中国魂安在乎》，这一篇和同期“自由书”专栏中前一篇《祈战死》相关，该文的主旨歌颂日本军人的“武士道”，亦即为国捐躯的尚武精神。任公发觉日本人的尚武精神源于“人民之爱国心与自爱

<sup>①</sup> 张佛泉指出根据伯氏的理论国家与国民乃一物之两面，相辅相成，不可或缺，均指人人参与其间，共同建立的政治共同体。因此国民乃一集体名词，与“国家”乃一而二与二而一之关系。张佛泉：《梁启超国家观念之形成》，《政治学报》第1期（1971）。亦参见沈松侨《国权与民权：晚清的“国民”论述，1895~1911》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》，第685~734页，73：4（2002）。郑匡民：《梁启超启蒙思想的东学背景》，上海，上海书店出版社，2003。

<sup>②</sup> 梁启超：《饮冰室文集》卷三，第61~65页，台北，中华书局，1983。

<sup>③</sup> 《饮冰室文集》卷五，第42~51页。

心”。他乃呼吁：

今日所最要者，则制中国魂是也。中国魂者何？兵魂是也，有有魂之兵，斯为有魂之国，夫所谓爱国心与自爱心者，则兵之魂也，而将欲制造之，则不可无其药料与其机器，人民以国家为己之国家，则制造国魂之药料也，使国家成为人民国家，则制造国魂之机器也。<sup>①</sup>

这两篇文章大致上触及了任公国民思想的两个面向，亦即独立自主的精神与为国捐躯的爱国心。对任公来说，这两方面是未来中国所需要“国魂”中的重要组成部分，简单地说就是现代国民对国家的认同。

1902年任公再编辑《清议报》、《新民丛报》上他的文章，如《少年中国说》、《中国积弱溯源论》、《论国家思想》、《论进取冒险》等，加上伤心人（麦孟华，孺博，1874~1915）的《论中国今日当以竞争求和平》与《排外平议》两文，由上海冯镜如（1844~1913）所经营的广智书局出版，名为《中国魂》。这本书尤其凸显了任公“招魂”的志向。在该书序文之中，任公说：这一本书是为了“舒中国之症结，凿中国之沌窍，延中国之血脉，提中国之精神。他日奴拿人雄飞大地，即此其原动力也”，又说“呜呼！大和魂既翔于东方矣，中国如待招也。吾将起灵均于九原”<sup>②</sup>。值得注意的是，此书之中的“中国魂”一方面是以“新民德”为宗旨，因此包括《新民说》（如《论国家思想》、《论进取冒险》）上的文章，但也包括“开民智”的部分，亦即提供国民所需要的基本知识，如当时中国的人种、人数、宗教、地理状况、经济建设与对外关系等“中外大势”。

例如任公所“想象”的中国人种有（似乎也只有）以下的八种：汉种、通古斯种（即满种）、蒙古种、高加索种、马来种、土耳其种、西藏种、苗种。再者，书中列出的中国的宗教则有以下九种：儒教（以“忠恕”为宗旨）、道教（以“制欲养心”为宗旨）、佛教（以“脱俗离欲”为宗旨）、白莲教（以“激发民心，谋为不轨”为宗旨）、喇嘛教（以“结众联盟”为宗旨）、回教（以

<sup>①</sup> 梁启超：《自由书》，第39页，台北，中华书局，1979。

<sup>②</sup> 《中国魂》序，饮冰室主人编辑《中国魂》，上海，广智书局，1902。“奴拿”即中国，任公或许想避免使用“支那”。根据 Stefan Tanaka 的研究，甲午战争爆发后，日本人好用含贬义的“支那”一名，“表示中国是保守不能自拔的扰乱之区，与作为现代亚洲国家的日本形成鲜明对照”，见 Stefan Tanaka, *Japan's Orient: Rendering Pasts into History*, Berkeley: University of California Press, 1993, pp.3~4。孙隆基：《清季民族主义与黄帝崇拜之发明》，《历史研究》2000年第3期。“灵均”乃屈原。

“求长生说天道”为宗旨)、天主教(以“造世界”为宗旨)、耶稣教(以“救众生”为宗旨)、拜物教(以“崇拜自然物”为宗旨)。总之，全中国四万万人作为一个有魂的人种，即是由不同种族与宗教之人群所组成<sup>①</sup>。

其中最值得注意的是任公在思索“中国魂”时也提到其所需要的物质基础，他和后来的孙中山一样，非常强调铁路的重要性。他拟定了十多条铁路路线，并说“铁路者中国之血轮也，未有血轮已突，而灵魂尚能依附者。此哀时客所谓铁路时代也”。这样一来，中国魂所代表的不但具有“魂”之比喻所具有的抽象意涵，也和凝聚此一精神的经济建设密不可分。

在铁路表之后，任公还附上了“历代革命军及割据国所凭借地理表”，列了陈胜、吴广以降七十余领袖的姓名与根据地。这或许显示在1902年中国魂的想像之中，任公还想掩彌彰地插入了“革命思想”，这与他在访美之前所主张的“破坏主义”相互呼应。

其后，1902~1903年在《新民说》尤其是其中的《论尚武》一文，以及1904年在他所编辑的《中国之武士道》一书中，任公又延续探索上述《中国魂安在乎》一文中所提出的问题。但这时他不再感叹中国缺乏武士道精神，他反而在中国传统之中找寻“尚武”精神的渊源。在《论尚武》一文中，任公说“孔子固非专以儒缓为教者也，见义不为，谓之无勇，战阵无勇，斥为非孝，曷尝不以刚强剽劲耸发民气哉”<sup>②</sup>。在《中国之武士道》的凡例中任公又表示：“武士道者，日本名词，日人所自称大和魂，即此物也，以其名雅驯，且含义甚渊浩，故用之”，“本编采集春秋战国以迄汉初，我先民之武德，足为子孙模范者，以列传体叙次之，加以论评，以发挥其精神”。任公并希望这一本书可以成为青年学子的教科书<sup>③</sup>。

任公国民观念无疑地源于西方 citizenship 观念与日本明治之后国家主义之国民观。他的想法不但受伯伦知理之启发，也受到中村正直所译英国斯迈尔斯氏(Samuel Smiles, 1812~1904)所著《西国立志篇》(Self-help: With Illustrations of Conduct and Perseverance)与弥尔(J.S. Mill)《自由之理》(On Liberty)<sup>④</sup>以及日本以吉田松阴为代表的“大和魂”、“武士道”的

<sup>①</sup> 值得注意的是任公也看到各宗教之间有内部的冲突，有些并与现实政权之间有矛盾(如白莲教)。

<sup>②</sup> 梁启超：《新民说》，第112~113页，台北，中华书局，1978。此一观点受康有为启发，所谓“孔教乃强立主义，非文弱主义”，至少可以追溯到《论“支那”宗教改革》，《清议报》第20期(1899)。

<sup>③</sup> 梁启超：《凡例》，《中国之武士道》，第1、2页，台北，中华书局，1978。

<sup>④</sup> 郑匡民：《梁启超启蒙思想的东学背景》，第102~121页。

影响。他的国民观念不但强调国家认同的“形式的公民权”之层面，也具有重视国民应具有何种政治社会之权利的“实质的公民权”之层面<sup>①</sup>。

那么中国所需要铸造的国魂是否全由西方与日本引进呢？任公当然不以为然。诚如上述，对他来说中国所需要的爱国精神就是屈原与墨子的精神，而武士道在中国也有悠远的传统<sup>②</sup>。在谈国民的独立精神的时候，他说“独立者实行之谓也”，也就是实现王阳明所谓的“知行合一”。再者，独立也指奋斗不懈，其实就是儒家所谓的“舍我其谁”：

独立云者，日日以孤军冲突于重围之中者也。故能与旧风气战而终胜之。孔子曰，天下有道，邱不与易。孟子曰：当今之势，舍我其谁。独立之谓也，自助之谓也。<sup>③</sup>

由此可见任公借国民观念而铸造的中国魂，其中包含了来自西方的文明精神，同时也包含了固有的精神资源，而两者之间可相辅相成。

这样的想法一直贯穿于任公思想之中。在上述两篇文章出版之前，1897年，任公撰有《论中国之将强》(流亡日本之前，刊《时务报》第31册)，认为中国物产富饶、人才充足、智力优越、勤劳朴实、擅长移民海外，他因此大声疾呼“中国无可亡之理，而有必强之道”<sup>④</sup>。1899年中，任公又撰写《论中国人种之将来》(《清议报》第19期)，该文针对当时有人提出的“中国必亡论”与“保全中国”论，提出他的看法。任公乐观地说“二十世纪，我中国人必为世界上最有势力之人种”。这是因为中国人种有以下四个特质：“富于自治力”、“有冒险独立之性质”、“长于学问，思想易发达”、“民人众多，物产沃衍，善经商而工价廉，将握全世界商工之大权”<sup>⑤</sup>。

<sup>①</sup> 这是借用西方学者 Rogers Brubaker 所谓 formal citizenship 与 substantive citizenship 的区别。前者关心的焦点是国家认同的问题，后者则强调一个政治社群之成员所应享有之权利。引自沈松侨《国权与民权：晚清的“国民”论述，1895~1911》，第700页。

<sup>②</sup> 任公十分仰慕屈原，他在1922年曾于东南大学演讲“屈原研究”，其中便赞美屈原“光荣的自杀”，认为他的行为与作品“成就万劫不磨的生命，永远和我们相摩相荡”。《饮冰室文集》卷三九，第67页。

<sup>③</sup> 梁启超：《国民十大元气论（一名文明之精神）》，《清议报》第33期（1899）。

<sup>④</sup> 见该文，第2（上）~4（上）页。

<sup>⑤</sup> 本文乃应日本《大帝国》杂志之邀而作，部分是针对日本读者。在此文之中任公对中国未来的乐观与希望和他对日本人与中日合作的期望有关。他同时也批评日人的排华思想。梁世佑：《从种族到民族：梁启超民族主义思想之研究，1895~1903》，第76~79页，台湾中央大学历史研究所硕士论文（2003）。

在 1903 年之后，任公对墨子学说与阳明思想的反复探究，也都是为了挖掘中国固有精神资源，找寻源于传统文化的“元神真火”。在 1903 年自美返国之后，在他所撰写的《论私德》中，提出正本、慎独、谨小等王学的德目，来铸造新民，正是《新民说》所揭橥“采补”与“淬厉”并重的具体展现<sup>①</sup>。接着在 1904 年的《子墨子学说》中梁氏则强调中国人有两个严重的缺点，一是自私自利，一是“命”的观念太强，因而不知自立自强，也缺乏西方冒险进取的精神。他觉得墨子的学说可以帮助国人解决这些问题。梁启超认为墨子以兼爱为中心的“利他主义”，可以帮助国人医治自私自利的毛病，了解到正确的群己关系。而墨家精神之中最让他感动的，就是由兼爱、明鬼观念而产生的“轻生死”、“忍苦痛”的精神，他认为“欲救今日之中国，舍墨学之忍苦痛则何以哉，舍墨学之轻生死则何以哉”<sup>②</sup>。换言之，在“新民”的理想之下，梁启超觉得传统儒家“杀身成仁”、“舍身[生]取义”的理想在实践之上有其限制性，“非学道有得者，不能切实体认，其平时养成之既甚难，其临事应用之抑亦不易，以故往往不能逮下”<sup>③</sup>。他认为如果要使每一个国民都变成儒家的君子，具备现代国家思想，至少必须也要仰赖像墨家那种宗教观念，才能让人们为一个群体的道德理想而超越生死，在关键时刻敢于为国捐躯<sup>④</sup>。总之，在《清议报》、《新民丛报》时期，任公努力地会通中西思想资源，以国民来建构国魂、充实中国人种，希望藉此能使国人屹然强力于天演界，而免于亡国与灭种的威胁。

#### 四 “中国不亡论”与“国性”说：梁启超的“文化民族主义”及其影响

如果我们借用英国学者安德森（Benedict Anderson）的观念，认为“国家”与“文化”虽可能有各种形成的因素，但更重要的是依赖对共同体的“想像”，以界定其范围；他将此一现象称为想像，是因为在同一群体内的各

<sup>①</sup> 黄克武：《梁启超与儒家传统：以清末王学为中心之考察》，《历史教学》第 484 期（2004 年 3 月），第 18~23 页。

<sup>②</sup> 《饮冰室文集》卷三七，第 48 页。

<sup>③</sup> 《饮冰室文集》卷三七，第 44 页。

<sup>④</sup> 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》第 26 期（1996），第 82~83 页。

个人不可能彼此完全认识，也不可能亲自去过所有的地方，或参与所有的事件，但是透过一种共同体的信念，可以“构造”出具有凝聚力（如同胞感与爱国心）的政治组织与文化群体<sup>①</sup>。就此而言，诚如上述，梁启超从晚清到民初经历了一个重要的变迁。梁启超在清末强调的是一种“政治性”的“国民想象”，他借着结合中西思想，而建构以现代国民所形成的一个现代国家，企图在传统的根基之上思索中国作为政治体的未来。然而在民初，他更为强调中国之所以成为中国的“文化”想像，可称之为“文化民族主义”。他所提出的“中国不亡论”与“国性”的想法，都出于此一想象<sup>②</sup>。

诚如上节所述，任公在《时务报》与《清议报》阶段即曾提出“中国不亡论”，但当时他的重点主要在于中国的“四万万同胞”之“人种”的不亡，此一人种的概念，与政治性的国家的概念是重迭的，同时也与他所提出来亚洲黄种人相依对外的“亚洲主义”结合在一起。然而，至 1901~1902 年之后，尤其是从《新民丛报》开始，任公转而强调“民族”一词，对他来说“民族”是“种族”加上“文化”<sup>③</sup>。由“民族”一词又进而产生“民族主义”的观念。梁启超从“人种论”转向以文化为中心的“民族主义”和法国社会心理学家吕邦（Gustave Le Bon, 1841~1931）的国民心理学理论有关。吕邦等国民心理学家认为：民族国家必具共同的历史背景和国民心理，它的组成分子是所谓“心理的品种”而不是生物的品种<sup>④</sup>。如此一来，构成民族的重要成分不再是血统性的种族，而是历史与文化所构成的心理因素。

在《新民说》中，任公解释他所谓“民族主义”，其中已透露出人种不是惟一的标准：

自十六世纪以来（约三百年前），欧洲所以发达，世界所以进步，皆由“民族主义”（Nationalism）所磅礴冲激而成。民族主义者何？各地同

<sup>①</sup> 见 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York: Verso, 1983.

<sup>②</sup> 在近代中国，“国性”的讨论后来衍生为“国民性”与“改造国民论”等议题，见 Lydia H. Liu, “Translating National Character: Lu Xun and Arthur Smith,” *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900~1937*, Berkeley: University of California Press, 1996, pp. 45~76。潘光哲：《近现代中国“改造国民”论的讨论》，《近代中国史研究通讯》第 19 期（1995）。

<sup>③</sup> 梁世佑：《从种族到民族：梁启超民族主义思想之研究，1895~1903》，第 94~100 页。

<sup>④</sup> Lung-kee Sun, “Social Psychology in the Late Qing Period,” *Modern China*, 18: 3, (1990), pp. 235~262.

种族，同言语，同宗教，同习俗之人，相视如同胞，务独立自治，组织完备之政府，以谋公益而御他族是也。<sup>①</sup>

任公认为民族主义之根源是一种“其国民独具之特质”，亦即是一种精神上、心理上的特质：

凡一国之能立于世界，必有其国民独具之特质。上自道德法律，下至风俗习惯文学美术，皆有一种独立之精神。祖父传之，子孙继之；然后群乃结，国乃成；斯实民族主义之根本源泉也。<sup>②</sup>

对任公来说中国民族之所以长久存在，即是因为此一民族之特质：

我同胞能数千年立国于亚洲大陆，必其所具特质，有宏大高尚完美，厘然异于群族者。吾人所当保存之而勿失坠也。<sup>③</sup>

大约从1902年开始，任公开始多方面地阐释此一中国“特质”的具体内涵，并相信该特质可以与西方文化的优点结合在一起，从而保证中国不亡。他在1911年《国风报》（当年三至五月）上发表的《中国前途之希望与国民责任》，正是此一心态的反映<sup>④</sup>。这一篇文章是任公与友人汤叡（觉顿、明水，1878~1916）的对谈。该年二月任公与汤叡及长女令娴游台湾，在旅途之中两人日夜相对，讨论国事，此文应是当时谈话的纪录。在该文之首，有一段“著者识”：

春寒索居，俯仰多感，三边烽燧，一日数惊。日唯与吾友明水先生围炉相对，慷慨论天下事。刿心怵目，长喟累欷，辄达旦不能休。

这一篇对谈主要是针对晚清时流行的“中国必亡”的说法。由明水来陈述此一中国必亡论，再由任公（沧江）加以辩析，而表明中国不亡。根据明水的陈述，当时不少的人在社会达尔文思想的冲击之下，认为：（1）列强虎

<sup>①</sup> 《新民说》，第3~4页。

<sup>②</sup> 《新民说》，第6页。

<sup>③</sup> 《新民说》，第6页。

<sup>④</sup> 《饮冰室文集》卷二六，第1~40页。

视眈眈，企图瓜分中国，中国可能步朝鲜之后尘而亡国；（2）中国政府财政窘困，入不敷出，加上国民生计出现危机，很可能不久之后“全国破产”；（3）政府失职，无力处理当前危机；（4）国民具劣根性，一国风俗颓坏，人心腐败。

任公不以为然，他认为国人所具有的“浑融统一之国民性，即我国家亿万年不亡之券”。任公的谈话与他在台湾旅行的经验有关，他发现即使在日本殖民统治之下的台湾地区，“其男女曾无一肯与日人杂婚者，避地内渡者不绝”，“台湾且然，况乃中原”。此外任公很具体地谈到中国国民性之长短，在优良的方面：（1）中国社会实现四民平等之理想。（2）国民具有自营自助之精神。（3）国民常能以自力同化他族，不但能自保，且能吸收他种文明。

至于国民性的短处，明水指出国人缺乏科学观念、尚武精神、无爱国心、无政治能力等任公曾在《新民说》中所反复陈述的观点。任公认为并不尽然，如在尚武精神方面，他曾写《中国武士道》，举证“我国古代尚武之风本甚盛”，至秦汉之后才渐消弱，但是“其根器之受自先民者，终不失坠，有所触而辄见也”<sup>①</sup>。其他方面也是如此。任公的想法无疑地具有王学与佛教“唯心论”的色彩，也和上述“国民心理学”有直接的关连。任公说卢般（即吕邦）认为国民心理中有“潜伏之特性”，在时势急需之时，“磨荡而挑拨之，不期而同时并发”。任公显然相信中国国民性中这些潜伏的正面的因子，会如弱女那样在危急的情况之下施展出来，“拯所爱于焚溺”。总之，任公企图指出：

持中国必亡论者，即亡中国之人也。是故吾辈当常立一决心以自誓曰：中国之存亡，全系乎吾一人之身。吾欲亡之，斯竟亡矣，吾欲不亡之，斯竟不亡矣。<sup>②</sup>

这一篇文章刊出之后曾引起许多回响，我们可以举钱穆（1895~1990）和左舜生（1893~1969）为例。钱穆当时16岁，就读常州府中学堂。他读了这一篇文章之后深受任公的“中国不亡论”所感动，从此萌发爱国思想与民族文化意识。他后来在香港新亚书院演讲的时候，多次提到任公这一篇文章“在他少年的心灵上激起巨大的震动”<sup>③</sup>。诚如余英时所述“他深深为梁启超的历史论证所吸引，希望更深入地在中国史上寻找中国不会亡的根据。钱先

<sup>①</sup> 《饮冰室文集》卷二六，第18页。

<sup>②</sup> 《饮冰室文集》卷二六，第35页。

<sup>③</sup> 《钱穆与中国文化》，第20页。

生以下八十年的历史研究也可以说全是为此一念所驱使”<sup>①</sup>。左舜生也是如此，当时他18岁，在湖南长沙长邑高等小学肄业，与同学易克疆成为好友。他们非常喜爱阅读《国风报》上的文章，当其他学生均已就寝之后，他们两人还在自修室讨论。尤其是“梁任公、汤觉顿辩‘中国究竟会不会亡’的问题，把我们两个青年简直弄得热泪长流”<sup>②</sup>。

任公在这一篇文章之中虽然比较广泛地讨论中国前途与国民责任，然而其中心论旨是在说明中国因为具有优良的国民性，可以使之“与天地长久”：

我国乃有天幸，藉先民之灵，相洽以为一体……宗教同、语言文字同、礼俗同，无地方部落之相残，无门第阶级之互阅……夫我之有此浑融统一完全具足之国民性，此及其国家所以恃以与天地长久也。<sup>③</sup>

任公对中国国民性的信心，至民国以后，并未消减，1912年他在《庸言》所发表的《国性篇》、《中国道德之大原》乃至1915年《大中华发刊辞》等文，都反复地从“国性”，亦即“继绳……一种善美之精神”，来论证中国不亡，并勉励国人“发扬淬厉”此一优良传统<sup>④</sup>。

从上述“发扬淬厉”的观念可见任公“国性”的想法一方面源于历史的积淀所产生的文化、心理特征，另一方面也具有包容性与创造性，“我国民于他社会之文明，非徒吸收也，且能咀嚼融化，而顺应于我国民性以别有所建设”<sup>⑤</sup>，此即上文所述会通中西的精神。在任公1920年的《欧游心影录》中更充分地表现出“会通”精神的延续发展。这时欧战所显现出的西方文明的弊端使他更为坚信中国文明的价值。他引用柏格森（Henri Bergson, 1859~1941）的老师蒲陀罗（E. Boutroux, 1845~1921）的话：“一个国民，最要紧的是把本国文化，发挥光大……因为他总有他的特质，把他的特质和别人的特质化合，自然会产生出第三种更好的特质来。”任公说此即是中国对于世界文明之大责任。任公同时也呼吁国人要有“中国不亡”的信心，而且“我们只管兴致淋漓的做去便了”，“不可着急”<sup>⑥</sup>。

<sup>①</sup> 《钱穆与中国文化》，第21页。

<sup>②</sup> 陈正茂编著《左舜生年谱》，第22~23页，台北，1998。

<sup>③</sup> 《饮水室文集》卷二六，第10页。

<sup>④</sup> 《饮水室文集》卷二八，第12~20页；卷二九，第83~86页；卷三三，第79~90页。

<sup>⑤</sup> 《饮水室文集》卷二六，第15页。

<sup>⑥</sup> 梁启超：《欧游心影录》，第35~36、23~24页。

梁启超在清末民初以“文化想象”为中心所提出的“民族主义”具有重要的历史意义。当时有不少的人们在类似的信念之下，努力地寻找国家的精神基础，以证明中国不亡。如严复（1854~1921）也同样地提倡“国性”说，在1913年的演讲中，他说：

大凡一国存立，必以其国性为之基。国性国各不同，而皆成于特别之教化，往往经数千年之渐摩浸渍，而后大着。但使国性长存，则虽被他种之制服，其国尚非真亡。<sup>①</sup>

1914年严复在参政院提出《导扬中华民国立国精神议》，该议案不但抽象地指出“忠孝节义”等作为“立国精神”之价值，也提出具体的导扬此一精神的制度安排，包括将中外先贤、名人的言行编入学校教科书，并以通俗歌曲、戏剧、图画的形式或祭典、庙会的方法广泛宣传<sup>②</sup>。在同一年，严复又翻译了卫西琴（Alfred Westsharp）所著《中国教育议》（原名为 *Chinese Education: How East and West Meet*），该书的主旨也是结合中西，而回归中国传统。该文刊登于任公所主办的《庸言》之上<sup>③</sup>。事实上，严复不但在主张“国性”、“中国不亡”等观念上与任公一致，他也追求中西学术的会通。陈宝琛（1848~1935）评严复学术曾说：“君子学无所不窥，举中外治术学理，弥不究极原委，抉其得失，证明而会通之。”<sup>④</sup> 上文中的“会通”二字，正是严复学术思想的核心。他一身即结合了中学与西学、传统与现代以及科学与宗教、伦理等。

除了严复之外，任公的思想也带起清末民初中国人从历史文化来探讨中国不亡的各种根据，有关“国魂”、“国粹”、“国学”、“国故”的探究纷纷兴起<sup>⑤</sup>，“有人以为此‘魂’寄托于历史，有人以为哲学（儒家与诸子）即是‘魂’，也有人以为文学才是‘魂’的凝聚之地”<sup>⑥</sup>。钱穆所谓“治国史之第一

<sup>①</sup> 王栻编《严复集》，第330页，北京，中华书局，1986。

<sup>②</sup> 王栻编《严复集》，第342~345页。

<sup>③</sup> 王栻编《严复集》，第341页。

<sup>④</sup> 王栻编《严复集》，第1542页。

<sup>⑤</sup> 有关国粹派的研究见郑师渠《晚清国粹派》，北京，北京师范大学出版社，1993。又桑兵指出“国学”在近代中国的使用大约是始于1902年，如梁启超曾于该年夏秋间提议创办《国学报》，惜议而未成，见桑兵《晚清民国时期的国学研究与西学》，《历史研究》1996年第5期。

<sup>⑥</sup> 余英时：《钱穆与中国文化》，第22页。

任务，在能于国家民族之内部自身，求得其独特精神之所在”（钱穆：《国史大纲》，第10页），与任公所开创的思路便有直接的关系。难怪钱穆在写给余英时的信中就说：“近人对梁氏书似多失持平之论，实则在五四运动后梁氏论学各书各文均有一读之价值也。”<sup>①</sup>

然而从梁任公、严复到钱穆的以“会通”思想为核心的“文化民族主义”，在清末民初的思想界并非共识，它至少与两种观点针锋相对。第一是以陈独秀（1879~1942）为代表的“新文化运动”之西化论者，认为中国文化与科学、民主不兼容，要肯定德先生与赛先生，就要反对“国粹和旧文学”（《新青年罪案之答辩书》，载《新青年》6卷1号，1919）。第二种观点是梁漱溟（1893~1988）在《东西文化及其哲学》所提出“中国化与西方化根本不同之说”，他在人生思想上归结到儒家的人生，并指出世界未来将是中国文化的复兴。钱穆非常敏锐地指出，梁漱溟虽然要反对陈独秀等人的新文化运动，亦对新文化运动的缺失有“补偏救弊”的作用，可是他实际上受陈氏议论的影响太深，“此种论调，完全受陈独秀派独断论之遗毒，殊无历史上细密的证据”<sup>②</sup>。

对钱穆来说，陈独秀与梁漱溟的想法都不够注意到传统文化的延续性价值以及返本开新的文化潜力。钱氏发愤作《国史大纲》，就是希望国人能对以往历史有一真实之了解，再进而“为未来精神尽其一部份孕育与向导之责”<sup>③</sup>。事实上，钱穆一生的写作、教学工作都环绕着此一“为故国招魂”的宏愿。1949~1965年，钱穆客居香港，从事高等教育事业，专注人文道德教育工作，创办新亚书院及新亚研究所，默默耕耘，以新亚书院为发扬、保存中国文化之所<sup>④</sup>。

除了钱穆之外，当时在香港抱持着相同志向的还有大家所熟知的唐君毅与牟宗三等新儒家。他们不但和任公一样，在传统思想倾向上具有肯定陆王、批判程朱，又接受佛学的哲学立场，而且主张以渐进改革、继往开来精神，会通中西文化，企图将传统精神资源与西方的自由民主思想和资本主义结合在一起，以建立一个新文明。难怪有学者认为任公所开创出的思想视角为牟宗三、唐君毅所继承、开展，而可以定位为“现代新儒家”。

<sup>①</sup> 余英时：《钱穆与中国文化》，第230页。

<sup>②</sup> 钱穆：《国学概论》，第167页。

<sup>③</sup> 钱穆：《国史大纲》，第2页。

<sup>④</sup> 有关钱穆与新亚书院可参考区志坚《以边缘成为传播中外文化的新核心：从新亚的发展（1949~1965）看钱穆先生的办学宏愿及实践》（未刊稿）。

的第一开拓者”<sup>①</sup>。

钱穆与新儒家虽然立场不尽相同，但他们均一方面深入中国传统“寻找中国不会灭亡的根据”，并认为此一根据主要是中国历史文化独有的“精神”价值；另一方面则苦心孤诣批判西方的现代性，并接引民主与科学的制度设计与精神价值，“本中国内圣之学解决外王问题”，以“重建儒家与生活世界的关系”<sup>②</sup>。以新儒家来说，他们虽然多半是从“本体论”的层面，来解决中西之冲突，并为中国文化找寻出路，希望以儒家内圣功夫确认主体与宇宙的关连，来保障主体道德的超越性与自主性，并作为自由制度的哲学基础。其主要精神还是跟着严复、梁启超以来的基本“会通中西”的立场。例如牟宗三先生所提出的问题是：民主与科学的背后是有某种精神在支持的，重要的是“如何把精神接引过来……”牟氏讨论本体论而采用黑格尔环绕“精神”的历史观，就是为了了解“如何把精神接引过来”，而以这个“精神”去“发动文化的力量，教育的力量”，宣扬“生命的学问”<sup>③</sup>。这一思想系谱展现近代中国在激进反传统主义与张之洞乃至梁漱溟的保守思想之间，另有一“中间道路”，他们所想象的中国不但一个在自由民主体制之下以国民精神为中心的政治共同体，也是一个民族文化的共同体。这样的志气德行与事业文章一直到今日仍然发挥莫大的鼓舞作用。

## 五 余论：“游魂说”与“新启蒙”

严复、梁启超所开创的新的“调适”典范是结合了内在精神价值的创造性与外在自由理想的新人生观，从而与革命派、“五四”反传统思想与中国马克思主义的“转化”构想有所不同，也与守旧不变的态度异趣。很多人都认为在“五四”以后梁启超落伍了，也不再对社会发生影响，这其实是以转化为正统的偏见所做的错误归类。诚如上述，在近代激烈化的历史潮流之中，此一调适性的思路不绝如缕，主要表现在港台的新儒家的如唐君毅、牟宗三等人，乃至刘师培、钱穆、陈寅恪、贺麟等人的思想之上（这也与台湾政府

<sup>①</sup> 竹内弘行：《梁启超与阳明学》，《戊戌后康梁维新派研究论集》，第259页，广州，广东人民出版社，1994。

<sup>②</sup> 郑家栋：《牟宗三》，第37、235页，台北，东大图书公司，2000。

<sup>③</sup> 墨子刻：《道统的世界化：论牟宗三、郑家栋与追求批判意识的历程》，《社会理论学报》

2002年第5期，第79~152页。

所推动的“中国文化复兴运动”抱鼓相应)。

然而从另一个方面来看，从严复所说的“立国精神”，梁启超所揭示的“中国魂”、“国性”，钱穆所说的民族文化之“生原”，到新儒家(与余英时)所提出的“内在超越”，儒家传统中所萃取的“中国文化的精神价值”在西方现代科学与新的政治经济架构的冲击之下，无疑地已经经历了不可逆转的蜕变。20世纪中叶之后，儒家思想在海峡两岸，也不如任公、钱穆与新儒家所期望的那样，继续发挥重大的影响力，能够建立起儒学与生活世界的密切关系。

郑家栋有关牟宗三思想的研究是对此一课题的严肃反省。他在《牟宗三》一书中以牟氏思想为例指出现代新儒家遭遇到“走出历史”的困境。他认为牟氏哲学与儒学最大的差异在于牟氏没有实现固有的“知行合一”的理想。他的思想“与历史不断分离”，而“转化为某种与实际的历史过程相疏离的，纯粹观念形态的儒学”，即变成一种“走出历史”的，被“哲学化”的，被“边缘化”的，而“与历史上知行合一的，生活化的儒学，已经不能同日而语”的儒学。所以牟氏在“制礼作乐”方面没有贡献，而“可以说与所有重要的历史事件无关”。简言之，郑家栋认为牟氏没有成功地会通中西哲学的基本原因是：他越将中国哲学理性化，他越离开儒学环绕实践与知行合一的精神，因而陷入坐而论道的陷阱<sup>①</sup>。郑氏的观点与列文森的理论十分契合，难怪他在为《儒教中国及其现代命运》一书的中文版写序的时候称赞此书“视野广阔，慧思独运，在揭示儒家文化内在特质方面着力甚深……包含了某种真知灼见”，“列文森的中国研究突出地表现出哲学与思想的魅力”<sup>②</sup>。此一赞美并非偶然。

郑家栋的看法与余英时“游魂”的观点十分类似。余英时深受钱穆影响，他说：“我可以说，如果没有遇到钱先生，我以后四十年的生命必然是另外一个样子。这就是说：这五年中，钱先生的生命进入了我的生命，而发生了塑造的绝大作用。”<sup>③</sup>他和钱穆一样肯定传统在中国现代文化形成之中所扮演的关键意义，他尤其肯定新儒家所提出的“内在超越”<sup>④</sup>。然而他却已经不具

<sup>①</sup> 郑家栋：《牟宗三》。墨子刻不同意这样的看法，他认为与其说新儒家“走出历史”，不如说在新的历史阶段与架构中，他们企图寻找改造实践和历史的思路。墨子刻：《道统的世界化：论牟宗三、郑家栋与追求批判意识的历程》。

<sup>②</sup> 郑家栋：《列文森与〈儒教中国及其现代命运〉——代译序》，列文森著，郑大华、任菁译《儒教中国及其现代命运》，第1~19页。

<sup>③</sup> 余英时：《钱穆与中国文化》，第16页。

<sup>④</sup> 余英时：《从价值系统看中国文化的现代意义》，台北，时报出版公司，1984。

有像钱穆那样对儒家思想乃至民族精神必定“不亡”的乐观信念。在《现代儒学的困境》一文中指出在现代的处境之下儒学已成“游魂”。他认为传统儒学是一套安排人间秩序的思想体系，“在两千多年中，通过政治、社会、经济、教育种种制度的建立，儒学已一步步进入百姓的日常生活的每一角落”。然而19世纪中叶以来，中国社会在西方冲击之下，开始走上一个“长期而全面的解体过程”，在此过程之中，儒学和制度之间的关系中断了。“一方面儒学已越来越成为知识分子的一种论说（discourse），另一方面，儒家的价值却和现代的‘人伦日用’，越来越疏远了。这是我用‘游魂’描述儒学现况的主要根据”。余英时提出“游魂”说主要是为了凸显儒家的现代困境。他更进一步追问，“如果儒学不甘仅为‘游魂’而仍想‘借尸还魂’，那么何处去找这个尸？”对于这个问题，他没有提出答案，甚至认为“未必有答案”<sup>①</sup>。这样的看法其实与列文森儒家已寿终正寝的观点与郑家栋“走出历史”的看法没有很大的差距。

这样看来，列文森与其“五四”先驱对儒家文化及其现代命运的看法，显然不完全是错误的。这也意味着钱穆、牟宗三等人对“五四”的批判与对传统文化的期望，似乎也不完全是正确的。

那么，今天我们应该如何看待近百年来“五四”与反“五四”的争论呢？我想很多人会承认，五四运动对扫除传统文化中负面的部分与批判精神的建立有其贡献，而且如果没有“五四”学者激烈的理念与行径，反“五四”阵营也不一定走得出“返本开新”的路。在这方面贺麟（1902~1991）说得好。他认为“五四”新文化运动促成了儒家思想发展的一大转机。“新文化运动之最大贡献，在破坏扫除儒家的僵化部分的躯壳的形式末节，和束缚个性的传统腐化部分。他们并没有打倒孔孟的真精神，真意思，真学术。反而因他们洗刷扫除的工夫，使得孔孟程朱的真面目更是显露出来”。同样地贺麟认为“五四”学者所仰慕的西洋文化也是“使儒家思想得新发展的一大动力”：“假如儒家思想能够把握，吸收，融会，转化西洋文化，以充实自身，则儒家思想便生存，复活，而有新的开展。如不能经过此试验，度过此关头，就会死亡，消灭，沉沦，永不能翻身。”<sup>②</sup>

的确，“五四”学者对中国传统的质疑，以及列文森等人儒教已死的宣称并非无的放矢，在中国近代思想的研究上，他所点出中国知识分子具有多重

<sup>①</sup> 余英时：《现代儒学的困境》，《现代儒学论》，第229~235页。

<sup>②</sup> 贺麟：《儒家思想的新开展》，《儒家思想新论》，第1~18页，台北，正中书局，1978。

的内在紧张与躁动不安（例如中与西、理念与实践、爱国与维护传统）的观点也有一定解释性与持续的影响力。过去我们习惯于将“五四”视为“启蒙”，近十多年来学界已逐渐地认识到我们不能只考虑到“陈独秀及其创办的《新青年》为代表的主流启蒙传统”，或说“转化性的启蒙传统”，还需要考虑到杜亚泉、张君劢、张东荪等以《东方杂志》、《解放与改造》、《晨报》副刊等刊物为阵地的调适性的“启蒙传统”。上述观点虽突破了旧有“五四”中心观的藩篱，然还是倾向于把“启蒙”视为是“人类的普遍性理想与真理”，而不够注意到所谓“真理”与“意识型态”之间的界线往往不是泾渭分明的。如果我们接受这种与西方怀疑主义传统密切相关的认识论的挑战，亦即肯定“一个人的主观心理跟这个人所依赖的‘历史性话域’，或‘知识谱系’有密切的关系”，并相信：[任何一个人]在思考时所依赖的规矩，是历史过程的产物。这样一来，决定一个命题有没有道理之时，人们关于道理的定义，不可能完全配合普遍性的真理、逻辑、理性或道德，而要看在他们主观的认知中，有哪些从历史背景中继承而来的思想预设。这些从历史背景继承而来的预设，不但包括从文化来的、根深蒂固的思想模式或价值取向，也包括时代的意识形态。

那么我们不得不承认墨子刻所指出的“思想本质的悖论性”：

观念化道理之时，人类的思想规矩结合了从历史某一个时代、某一个文化继承的范畴，与一种针对普遍性问题的思考能力。这个悖论可能是人类最后能够把握的实在或本体。<sup>①</sup>

如此一来，我们与其争辩说“五四”是启蒙、或说新儒家等反“五四”的思想是启蒙，或是认为启蒙具有内在的冲突与张力，还不如说“张力”本身，亦即“五四”与反“五四”两方面的辩论，让思想界所产生创造性的对话场域与自觉反省的精神，才是现代中国的启蒙<sup>②</sup>。

（作者单位 台北中研院近代史研究所）

<sup>①</sup> 墨子刻：《道统的世界化：论牟宗三、郑家栋与追求批判意识的历程》，第80~82页。

<sup>②</sup> 有关“自觉”的问题，请参考墨子刻《二十世纪中国知识分子的自觉问题》，收入余英时等著《中国历史转型时期的知识分子》，第82~138页，台北，联经出版事业公司，1992。

## 梁启超与日本：学术回顾与展望

崔志海

梁启超是中国近代史上一位百科全书式人物，海内外研究他的论著不计其数。对近百年来国内外学术界的梁启超研究进行学术回顾，绝非这篇短文所能胜任。本文仅就近年学术界比较关注的有关梁启超与日本关系的研究做一回顾和总结，希望能对梁启超研究有所裨益。

梁启超一生流亡日本14年，他的思想曾在许多方面受惠于明治日本，这是一个不争的历史事实。梁本人就曾将接触明治日本思想比做“如幽室见日，枯腹得酒”<sup>①</sup>，“脑质为之改易”<sup>②</sup>，“思想为之一变”<sup>③</sup>，称日本为他的第二故乡<sup>④</sup>。在有关梁启超与日本关系的研究中，日本学者有着得天独厚的条件，始终走在学界的前列。

早在20世纪40年代，一些日本学者在考察近代日本思想文化对中国的影响时便将梁启超作为一个重要案例进行研究。如日本学者中村忠行在探讨日本文学对近代中国文学的影响过程中，就曾对20世纪初梁启超的新小说理论和政治小说的创作及其文体与明治日本的关系做过深入的分析，认为梁启超所用的“新民体”和他的政治小说《新中国未来记》等有深厚

<sup>①</sup> 《论学日本文之益》，《饮冰室合集》文集之四，第80页，北京，中华书局，1986。

<sup>②</sup> 《夏威夷游记》，《饮冰室合集》专集之二十二，第186页。

<sup>③</sup> 《三十自述》，《饮冰室合集》文集之十一，第18页。

<sup>④</sup> 《夏威夷游记》，《饮冰室合集》专集之二十二，第186页。