第一章

鑄造國魂：梁啟超的「中國不亡論」*

一、前言：從列文森「儒教已死」的辯論談起

美國漢學界已故的加州大學伯克利分校教授約瑟夫・列文森有「莫札特式的史學家」之美名，他於 20 世紀 50 — 60 年代出版了一系列的作品，探討梁啟超與近代中國知識分子的思想特徵，並由此而反省「儒教中國及其現代命運」的重要課題。[1] 他的作品企圖描寫近代中國知識分子如何肆應中國從「天下」轉變為「國家」。書中圍繞「儒教已死」的觀點，提出了三個比較重要的論點。

首先，他認為近代中國知識分子呈現理智與情感的斷裂，一方面在情感上依戀傳統，另一方面則認識到傳統文化只具有「博物館」中的典藏價值（有如埃及的木乃伊），因而在理智上全心擁抱西方文明。這樣一來，在「歷史」與「價值」的張力之下，近代中國知識分子內心表現出強烈的撕裂感以及認同危機。他認為中國知識分子在內心深處感到「我們所熟悉的正是我們決定拋棄但卻不忍拋棄的，而我們極生疏的又是我們刻意獲取但卻無法獲取的」，所以兩方面都落空而感到躁動不安。[2] 列文森以張之洞與梁啟超兩人對儒家傳統的態度來說明此一變遷。他認為張之洞的「中體西用」論顯示其是一個絕對主義者，深信儒學的普遍價值，認為可以藉此來安身立命，並吸納西方科技為體所用；然而其後的知識分子，如梁啟超於民國初年在《庸言》的《國性篇》上提出

如果能堅守「國性」，則國家不亡，卻是從文化相對主義與浪漫主義的原則來肯定傳統。後者的肯定「不是對儒學的基本信仰，而是對承認信仰之需要的信仰」。[3] 換言之，對他們來說，傳統只剩下手段與情感上的意義，成為聯結自己與同胞的紐帶，從而為實現民族存在的終極意義而服務。

其次，上述的論點是奠基於對東西方文化此消彼長，傳統儒家文明將為具普遍價值的西方現代文明所吞噬的一種悲觀想像之上的。列文森受到韋伯的影響，認為現代文明是一個專業化、理性化、以科技為主的文明，這一以西方、工具性理性為主的價值觀，終將取代具有人文精神的儒家傳統。所以中國儒教如西方的基督教、猶太教等精神文明一樣，將逐漸被人遺忘，並隨着工具性理性的極度發展，被捲入一個試圖宰制環境卻終至喪失個人自主性的「鐵牢籠」。[4] 在他看來，儒家的現代命運將是一個逐漸步向死亡，而成為博物館展覽品的悲劇。在列文森有關梁啟超思想一書的結論部分，他說梁啟超在情感上牽繫傳統，但在理智上卻疏遠傳統，中國傳統最終要因為他們這一代知識分子的疏離而走向覆亡。[5]

最後，列文森上述對儒教中國現代命運的悲觀描述與中國知識分子的一種樂觀、高遠的文化理想交織在一起。他指出近代中國國家主義的特殊性在於它所面臨的問題不完全是民族危亡，而更是中國在世界上遭到「邊緣化」的命運。中國知識分子不但希望與西方分庭抗禮，而且要求「駕乎歐美之上」，而無法忍受中國不再居於世界文明的核心地位。他非常犀利地看到近代中國的意識形態與自身國際地位之間的關聯。的確，20 世紀中國思想界的一個共識是認為「天下」應該是一個賢人在位的世界，而中國必須是世界核心的一部分。如此一來，近代中國的國家主義與 20 世紀植根於傳統的烏托邦思想便不無關聯了。[6] 事實上，20 世紀的許多中國知識分子，後來接受馬克思主義，即出於此一信念，他們相信馬克思主義可以使他們一方面學習西方，同時又可以超越西方具有侷限性的「現代」（以資本主義與自由民主為中心的「啟蒙」傳統）。列

文森在這方面的貢獻不應受到忽略。[7]

列文森的觀點與 20 世紀五六十年代的時代背景有密切的關係。他不但直接受到韋伯式現代化理論的啟發，而且與「五四」反傳統思想家如胡適、魯迅、陳獨秀（1879 — 1942）等人的看法血脈相連。誠如羅志田所指出的，列文森有關博物館的比喻很可能受到清末民初，尤其是「五四」運動至北伐前後的中國知識分子如吳稚暉、錢玄同（1887 — 1939）等人「把中國傳統送進博物院」之「主觀願望」的影響。[8] 然而不容忽視的是，清末民初知識分子激烈地揚棄傳統的主觀願望，並未實現。尤有甚者，根據唐君毅的自述與林毓生與王汎森的分析，這種反傳統的願望本身也具有深厚的傳統根源。[9] 如此說來，列文森只是把歷史人物的主觀願望投射為一種「客觀」的歷史解釋，而沒有體認到傳統與反傳統之間複雜而糾結的關係，以及傳統文化所具有的深刻影響。

列文森的觀點一方面與「五四」反傳統思想相呼應，另一方面則與較溫和、保守的知識分子，如蕭公權的看法截然不同。1964 年蕭公權在為張朋園所著的《梁啟超與清季革命》一書寫序時，稱列文森上述的看法乃「捕風捉影、弄巧成拙」。[10] 這可能是中國學界對列文森理論最有名、也最嚴厲的一個批評。蕭公權沒有詳細地說他為何反對列文森，但這無疑牽涉到他對「五四」反傳統運動的反感。余英時曾引用蕭著《問學諫往錄》中的史料指出：「蕭公權的父母早逝，卻受大家族制度之惠，由伯父母等撫育成人，他當然不能贊同『打倒孔家店』的偏激論調。」[11]

再者，如果我們比較列文森有關梁啟超思想的書與蕭公權《中國政治思想史》中的梁啟超一章，可以很清楚地看到蕭公權對梁任公的描述與列文森截然不同。蕭公權認為任公是一位「開明之愛國者，溫和之民治主義者，穩健之自由主義者」，「其對近代西洋民治理論之闡發，則不乏真知灼見」。並認為任公對於中國傳統也有真切的體認，並抱持批判的態度：

> 梁氏認孔子為中國文明之代表。「吾國民二千年來所以能摶控為一體而維持於不弊，實賴孔子為無形之樞軸。今後社會教育之方針必仍當以孔子教義為中堅。」然而尊孔者非迷信孔子之謂。以今日之眼光觀之，「孔子之言亦有不切實而不適宜者」。吾人當分別精粗，擇善而從，然後孔教之發揚光大可預期也。[12]

這一觀點與蕭公權本身對孔子思想乃至固有文化所採取的態度十分類似。[13] 所以在蕭氏看來，梁任公對傳統的態度不像列文森所說是對「一個僵死文明的情緒性反應」，而是理性反省下的明智抉擇。因此，無論是蕭個人的經驗，或是他從閱讀梁啟超而認識到的中國近代思想變遷，都與列文森所述不合。

除了蕭公權，20 世紀 70 年代以來，批評韋伯式的現代化理論與「五四話語」，因而不同意列文森的人越來越多。[14] 柯文（Paul Cohen）在《在中國發現歷史》一書中將列文森與芮瑪麗（Mary Clabaugh Wright, 1917 — 1970）、費維愷（Albert Feuerwerker, 1927 — 2013）等人的理論同樣歸於「傳統—現代」二元對立的模式，並精簡地陳述美國漢學界如何超越此一模式。[15] 大致上，從 20 世紀 70 年代開始，列文森的理論受到多方面的批判與質疑。相對於列文森所看到西力的衝擊、傳統與現代的斷裂，以及認為中國傳統只具有「博物館」的價值，而歷史文化傳統終將為人所遺忘，從 20 世紀 70 年代張灝的《梁啟超與近代中國思想的過渡》與墨子刻的《擺脫困境》問世以來，有越來越多的學者注意到中國傳統中連續性的一面，並反駁列文森所說的「不連續性」。[16] 張灝以為梁氏肯定傳統不完全是因為情感的因素，也是由於他認為固有文化有其價值，例如梁啟超仍然肯定來自儒家傳統的「私德」。墨子刻在《擺脫困境》一書中則更深入地討論了現代中國動力的起源問題，他不同意「儒家已死」的說法，也不認為近代中國革新的動力源自中國模仿西方的「普羅米修斯精神」（Promethean spirit），他強調此一動力與儒家傳統的一些根本預設有密切關聯。近代中國思想的一個主軸是以西

方的新方法來實現植根於傳統而長期以來未能實現的目標，以擺脫長期存在的困境。「中國人之所以接受西洋方式，並非因其乃是與儒家傳統矛盾的東西才接受。他們之所以熱心地採行西洋方式，主要乃因他們將西洋方式視作在達到傳統目標而久受挫折的奮鬥中，能夠預示一種突破的新手段。」墨氏指出早期現代化提倡者（如梁啟超）並非全盤接受西方思想，而是對中西文化均有所取捨。他們所拒絕的西方思想主要是與固有共同體理想相衝突的「個人主義」，以及與傳統絕對道德信仰相衝突的西方哲學上的「懷疑論」。[17]

在中文學界也有學者呼應他們的觀點。例如呂實強與王爾敏都強調近代中國自強、維新思想的動力主要來自儒家傳統。[18] 又如王汎森從晚清思潮的內部變動，特別是漢學的瓦解中所導引出的漢宋調和論與今文學的興起，以及新學術典範的出現，來看中國傳統內在的機理如何與外在刺激相衝撞、相交融，因而衍生出波瀾壯闊的變化。再者，王汎森認為近代中國知識分子也不再如列文森所述具有「精神分裂」般的斷裂，而是依賴對中西思想資源的重新詮釋，或是經世濟民，或是努力建立「學問之獨立王國」，以脫離政治的束縛，並解決精神世界之危機。這樣說來，近代中國儒家文化並不是一個僵硬而垂死的整體，它不但具有地域、階層、流派的多元性，也各自以強勁的生命力，歷經曲折而蜿蜒的發展。[19] 深受儒家文化熏陶的知識分子也都認識到，「中國與西方並非兩個互相排斥的整體，而是各代表着一個思想上複雜的選擇機會」。[20] 在此一選擇之中，不少中國知識分子樂觀地相信，以儒家思想為核心的中國絕不會滅亡，而且未來中國人也有機會可以結合中西的優點，而再創造出一個新的文明。總之，人們逐漸認識到傳統中國儒家的價值並不是停滯或死亡的，不是集體主義的與權威主義的，也不必然與科學精神、民主制度或對個人自由與尊嚴的尊重背道而馳。

上述這種「列文森」與「反列文森」之間的論辯，可以幫助我們重新審視中國近代的思想變遷，特別是有關國民性與國族主義等議題，並思索何謂「啟蒙」。

二、「方死方生」抑或「更生之變」？

上述 20 世紀五六十年代以來中西學界對儒家文化的討論，並非空穴來風，而是民初以來思想史上「五四」與「反五四」論爭的延續發展，如果再往前推到晚清思想界，誠如拙著《一個被放棄的選擇》與《自由的所以然》兩書所企圖勾勒的，譚嗣同與嚴復、梁啟超的思想分別代表當時思想光譜中轉化與調適的不同類型。譚嗣同「沖決網羅」的想法是近代激烈主義的鼻祖；而嚴、梁繼往開來的觀點則是保守、漸進思想之原型。[21] 在此要對拙著曾提到的「轉化」（transformative approach）與「調適」（accommodative approach）作一說明。轉化與調適的分析架構是由墨子刻教授所提出的，他之所謂轉化類型接近特爾慈（Ernst Troeltsch）所說的「宗派型」（sect type）與錢穆所說的「經術派」的想法；而調適類型則傾向特爾慈所說的「教會型」（church type）與錢穆所說的「史學派」的觀點。近代中國的革命派傾向「轉化類型」，主張以一套高遠的理想徹底改造現實世界，以達到「拔本塞原」的目的。他們多以為歷史有兩個階段，一為完全成功的將來或當代的歐美社會，一為徹底失敗的當代中國，而歷史上成功的例子使他們樂觀地相信理想終將實現。改革派則傾向所謂「調適類型」，以為不可只看理想而不顧現實，因此他們主張小規模的局部調整或階段性的漸進革新，並反對不切實際的全面變革。[22]

了解轉化與調適這兩個思想類型，不但有助於剖析晚清思想界，也可以幫助我們了解清末民初至 20 世紀末葉以來中國思想界的主要變化。隨着帝國主義的侵略與社會達爾文主義在中國的傳播，近代中國知識分子反覆討論的幾個問題包括：「東西方文化孰得孰失，孰優孰劣？」「中國究竟會不會亡國？」「有沒有可能遭逢『滅種之禍』？」以及「國人應如何救國保種，乃至『進種』？」等等。[23]

對於上述問題，清末以來的思想界有兩種主要的答案。

一類是轉化式的看法，認為「方死方生」，中國人只有拋棄舊傳統、

擁抱新文明，中國國家、文化才能獲得新生。如陳獨秀認為中西之間是對立的，接受西方就得唾棄中國。這時放棄傳統仍是一個尚未完成的目標（上文所說「主觀願望」）。至 1933 年，胡適在芝加哥大學演講「儒教的使命」（The Task of Confucianism）時曾說：「何鐸斯博士在演說的末尾說：『儒教已經死了，儒教萬歲！』我聽了這兩個宣告，才漸漸明白——儒教已死了——我現在大概是一個儒教徒了。」他所要強調的是「儒學已亡」，而儒學的死亡是使儒學具有新生命的開始。[24] 平心而論，這還是一種主觀願望，但在胡適看來，儒教的死亡顯然已經不是目標，而是「事實」。對此一中國近代思想史上的轉化路向，錢穆描寫得最好。他說：這些學者「好為概括的斷制。見一事之弊、一習之陋，則曰吾四萬萬國民之根性然也；一制之壞、一說之誤，則曰吾二千年民族思想之積疊然也」[25]，「於是轉而疑及於我全民族數千年文化本源，而惟求全變故常以為快」[26]。反傳統主義者、全盤西化論者與科學主義者多半抱持這種觀點。此一觀點也契合上述列文森的解釋。

第二類答案則是調適型的「繼往開來」，或稱為「更生之變」的主張。他們也看到了中國文化的缺失，卻希望從傳統之中去蕪存菁，融入西方文化的優點，走出一條再造文明的路。清末民初採取調適型思路的知識分子，與轉化型學者一樣，面對民族、文化存亡的生死戰，而企望有所作為。借用余英時描寫錢穆思想時所用的字眼，他們相信傳統文化不死，而且即使如反傳統者所宣稱的那樣，傳統已經衰亡，他們仍鍥而不捨地要「為故國招魂」，並期盼讓「舊魂引生新魂」。[27] 這一思路源於晚清梁啟超求索「中國魂」，與《新民說》中「采補」「淬厲」並重的想法，以及嚴復「會通中西」的理論，嘗試將儒、釋、道的生活哲學與西方自由、民主的生活方式及進化論的宇宙觀、歷史觀等結合在一起。

值得注意的是，針對中西文化分歧、合流的歷史處境與會通中西的目標，嚴復、梁啟超等調適型學者的思想在理論層面並不具有「兩面性」[即史華慈在《尋求富強：嚴復與西方》中所說的「賈努斯臉」（Janus-faced），意指兩者的分歧與矛盾][28]，無論這個兩面是指中與西、體與用、

形上與形下、「價值理性」與「工具性理性」（韋伯意義之下），或科學與哲學。他們肯定中國倫理價值與涉及「不可思議」和「幽冥之端」的形上世界，同時也接受西方有關追求富強與民主的技術和制度安排。對他們而言，這幾方面可以互補、融合，也都是建立一個理想的自由國度所不可或缺的。此一會通的信念也使他們不具有列文森所強調的理智與情感的分裂或所謂精神迷失、茫無歸着。

上述「會通」的思路從清末士人追索「國魂」開始，至民國初年發展為學界挖掘「國性」「國粹」，「立國精神」或「民族精神」，並追求中國精神文明與西方物質文明的結合。第一次世界大戰結束之後，梁啟超看到西方文明的危機，出版《歐遊心影錄》，而奠定此一觀念之基礎。梁任公所揭櫫的新方案是：「我們國家有個絕大責任橫在前途。什麼責任呢？是拿西洋的文明，來擴充我的文明，又拿我的文明去補助西洋的文明，叫他化合起來成一種新文明。」[29] 其具體的內涵是梁啟超在《先秦政治思想史》結論部分所說的：他「確信」以先哲之理念為基礎，可調和「精神生活與物質生活」「個性與社會性」，由此而「拔現代人生之黑暗痛苦以致諸高明」。[30]

錢穆同樣看到近代中國學術界的核心議題是融通會合「民族精神」與「物質科學」。[31] 他將這種變化稱為「更生之變」：「所謂更生之變者，非徒於外面為塗飾模擬，矯揉造作之謂，乃國家民族內部自身一種新生命力之發舒與成長。而牖啟此種力量之發舒與成長者，自覺之精神，較之效法他人之誠摯為尤要。」[32] 余英時對此一思路的闡釋則是：「面對西方文化的挑戰，中國文化自不能不進行調整和更新，但是調整和更新的動力必須來自中國文化系統的內部。易言之，此文化系統將因吸收外來的新因子而變化，卻不能為另一系統（西方）所完全取代。」[33] 總之，在梁任公登高一呼之後，質疑反傳統與「科學主義」（scientism, 即科學萬能說）的人越來越多，「科玄論戰」中的玄學派、「反五四」運動的學衡派與孫中山的三民主義都契合此一思路。

從晚清到「五四」，調適型知識分子都以會通精神來闡釋在西方

文化的衝擊之下，中國傳統所具有的價值，也堅持中國必定不亡的信念，然而其論證的基礎卻經歷了一個重要的變化。在晚清主要是以「國民」來鑄造「國魂」；至「五四」前後則強調「國性」「國粹」「立國精神」與「民族精神」。換言之，前者可以說是「政治民族主義」，後者則是「文化民族主義」。不過這兩者只是側重點上的區別，並非截然不同的兩個方向；相反，我們應視之為近代中國知識分子「為故國招魂」的延續性發展，而且他們的想法一直具有影響力。拙見以為，1949 年之後，源於中國港臺地區並進一步擴散到中國大陸乃至世界各地（如美國波士頓）的新儒家思想，正是結合以上兩個階段的思路，進一步從「盡心知性知天」或「內在超越」等哲學性的內聖功夫，來證成民主、科學體制下的「新外王」。新儒家的努力不一定完全成功，但是他們對「五四」反傳統思想與馬克思主義的挑戰卻不容低估。尤其值得注意的是，這幾個路向其實都可以在清末民初梁啟超的思想之中找到原初性的探索，並且形塑了 20 世紀思想界知識分子對「傳統文化的現代意義」之討論的基本方向。這樣一來，梁任公在《清議報》《新民叢報》與《國風報》《庸言》上的言論，一方面帶起了像胡適那樣新學青年的革命精神，另一方面同時也為後來調適型知識分子繼往開來的精神開拓了寬廣的思路。

三、鑄造「國魂」：晚清時期梁啟超的「國民」思想

近代中國知識分子「為故國招魂」的志向，可以追溯到晚清「戊戌變法」失敗後，中國思想界的發展。由於政治革新的幻滅，知識分子開始採取思想救國的路子。梁啟超在「戊戌政變」之後流亡日本，創辦《清議報》。誠如張佛泉所指出的，在這一時期任公思想最重要的發展是在德國政治學者伯倫知理（Bluntschli Johann Caspar, 1808 — 1881）的影響下，形成了「國家」與「國民」的觀念。[34]1899 年梁啟超在《清議報》第 33 期發表了兩篇文章，一篇是《國民十大元氣論》（一名《文明之精神》），一篇是《中國魂安在乎》。在這兩篇文章中，梁任公開始觸及所謂現代國家之精神基礎的問題。簡單地說，任公追問中國在建立現代國家時，需要具有何種精神品質的現代「國民」。任公將此基礎分別稱為「國民之元氣」與「中國魂」。他認為文明有「形質」面與「精神」面：「衣食器械者，可謂形質之形質，而政治法律者，可謂形質之精神也。若夫國民元氣……是之謂精神之精神。」任公指出，「精神既具，則形質自生」，「求文明而從精神入，如導大川，一清其源，則千里直瀉，沛然莫之能禦」。[35]

在第一篇文章之中，梁任公本來想寫國民所需要的十大元氣，後來只寫了「獨立論第一」，其他的部分則未能寫成。任公說：「獨立者何？不藉他力之扶助，而屹然自立於世界者也。」具有獨立精神的是「國民」或「公民」，不具者則是「奴隸」。[36] 他後來所寫的《十種德行相反相成義》，談到獨立與合群、自由與制裁、自信與虛心、利己與愛他、破壞與成立，應該與「十大元氣」的論旨有關。[37]

在同一期，任公又寫了《中國魂安在乎》，這一篇和同期《自由書》專欄中前一篇《祈戰死》相關。任公呼籲：

> 今日所最要者，則製造中國魂是也。中國魂者何？兵魂是也。有有魂之兵，斯為有魂之國。夫所謂愛國心與自愛心者，則兵之魂也。而欲將製造之，則不可無其藥料與其機器。人民以國家為己之國家，則製造國魂之藥料也；使國家成為人民之國家，則製造國魂之機器也。[38]

這兩篇文章大致上觸及了任公國民思想的兩個面向，亦即個人獨立自主的精神與為國捐軀的愛國心。在任公看來，這兩方面是未來中國所需要的「國魂」中的重要組成部分，簡單地說就是現代國民對國家的認同。

1902 年任公再次編輯《清議報》《新民叢報》上他的文章，如《少年中國說》《中國積弱溯源論》《論國家思想》《論進取冒險》等，加上「傷心人」（麥孟華）的《論中國今日當以競爭求和平》與《排外平議》兩文，

由上海馮鏡如（？— 1913）所經營的廣智書局出版，名為《中國魂》。這本書尤其凸顯了任公「招魂」的志向。在該書序文之中，任公說這本書是為了「舒中國之癥結，鑿中國之沌竅，延中國之血脈，提中國之精神。他日釵拿〔中國〕人雄飛大地，即此其原動力也」，又說「嗚呼！大和魂既翔於東方矣，中國如待招也。吾將起靈均於九原」。[39] 值得注意的是，此書之中的「中國魂」，一方面是以「新民德」為宗旨，因此包括《新民說》（如《論國家思想》《論進取冒險》）上的文章；但也包括「開民智」的部分，亦即提供國民所需要的基本知識，如當時中國的人種、人數、宗教、地理狀況、經濟建設與對外關係等「中外大勢」。

例如梁任公所「想像」的中國人種有以下八種：漢種、通古斯種（滿種）、蒙古種、高加索種、馬來種、土耳古種（日文的漢字表記，即土耳其人）、西藏種、苗種。再者，書中列出的中國宗教則有以下九種：儒教（以「忠恕」為宗旨）、道教（以「制欲養心」為宗旨）、佛教（以「脫俗離欲」為宗旨）、白蓮教（以「激發民心，謀為不軌」為宗旨）、喇嘛教（以「結眾聯盟」為宗旨）、回教（伊斯蘭教，以「求長生說天道」為宗旨，教主「謨化滅獨」）、天主教（以「造世界」為宗旨）、耶穌教（以「救眾生」為宗旨）、拜物教（以「崇拜自然物」為宗旨）。總之，全中國四萬萬人作為一個有「魂」的人種，即由不同種族與宗教之人群所組成。[40]

其中最值得注意的是，任公在思索「中國魂」時也提到其所需要的物質基礎，他和後來的孫中山一樣，非常強調鐵路的重要性。他擬定了十多條鐵路路線，並說「鐵路者中國之血輪也，未有血輪已涸，而靈魂尚能依附者。此哀時客所謂鐵路時代也」。[41] 這樣一來，中國魂所代表的不但是「魂」之比喻所具有的抽象意涵，也和凝聚此一精神的經濟建設密不可分。

在鐵路表之後，任公還附上了「歷代革命軍及割據國所憑藉地理表」，列了陳勝、吳廣以降七十餘位領袖的姓名與根據地。這或許顯示在 1902 年對中國魂的「想像」之中，任公還欲掩彌彰地插入了「革命思想」，這與他在訪美之前所主張的「破壞主義」相互呼應。

其後，通過 1902 — 1903 年在《新民說》上發表的文章，尤其是其中的《論尚武》一文，以及 1904 年他所編輯的《中國之武士道》一書，任公又繼續探索上述《中國魂安在乎》一文中所提出的問題。但這時他不再感歎中國缺乏武士道精神，反而在中國傳統之中找尋「尚武」精神的淵源。在《論尚武》一文中，任公說：「孔子固非專以懦緩為教者也，見義不為，謂之無勇；戰陣無勇，斥為非孝：曷嘗不以剛強剽勁聳發民氣哉！」[42] 在《中國之武士道》的凡例中任公又表示：「武士道者，日本名詞，日人所自稱大和魂，即此物也。以其名雅馴，且含義甚淵浩，故用之」，「本編採集春秋戰國以迄漢初，我先民之武德，足為子孫模範者，以列傳體敍次之，加以論評，以發揮其精神」。[43]

任公的國民觀念無疑源於西方「citizenship」（市民）觀念與日本明治之後國家主義之國民觀。他的想法不但受伯倫知理之啟發，也受到中村正直（1832 — 1891）所譯英國塞繆爾．斯邁爾斯（Samuel Smiles, 1812 — 1904）所著《西國立志編》（*Self-Help*: *With Illustrations of Conduct and Perseverance*）與彌爾《自由之理》（*On Liberty*），[44] 以及日本思想界吉田松陰（1830 — 1859）的影響。他的國民觀念不但強調國家認同的「形式的公民權」（formal citizenship）之層面，也重視國民應具有何種政治社會之權利的「實質的公民權」（substantive citizenship）之層面。[45]

那麼中國所需要鑄造的「國魂」是否全由西方與日本引進呢？任公不以為然。誠如上述，在他看來，中國所需要的愛國精神就是屈原與墨子的精神，而武士道在中國也有悠遠的傳統。[46] 在談國民的獨立精神的時候，他說「獨立者，實行之謂也」，也就是實現王陽明所謂「知行合一」。再者，獨立也指奮鬥不懈，其實就是儒家所謂「捨我其誰」：

> 獨立云者，日日以孤軍衝突於重圍之中者也。故能與舊風氣戰而終勝之。孔子曰：「天下有道，丘不與易。」孟子曰：「當今之勢，捨我其

誰。」獨立之謂也，自助之謂也。[47]

由此可見，任公藉國民觀念而鑄造的「中國魂」，其中包含了來自西方（與日本）的文明精神，同時也包含了中國固有的精神資源，而兩者之間可以相輔相成。

這樣的想法一直貫穿於梁任公思想之中。在上述兩篇文章出版之前，1897 年，梁任公曾撰有《論中國之將強》（流亡日本之前，刊於《時務報》第 31 冊），認為中國物產富饒、人才充足、智力優越、勤勞樸實，擅長移民海外，他因此大聲疾呼「中國無可亡之理，而有必強之道」。[48]1899 年中，任公又撰寫《論中國人種之將來》（《清議報》第 19 期），針對當時有人提出的「中國必亡論」與「保全中國論」，提出他的看法。任公樂觀地說，「二十世紀，我中國人必為世界上最有勢力之人種」，這是因為中國人種有以下四個特質：「富於自治之力」「有冒險獨立之性質」「長於學問，思想易發達」「民人眾多，物產沃衍，善經商而工價廉，將握全世界商工之大權」。[49]

在 1903 年之後，任公對墨子學說與陽明思想的反覆探究，也都是為了挖掘中國固有的精神資源，找尋源於傳統文化的「元神真火」。1903 年遊美歸來之後，任公在他所撰寫的《論私德》中，提出「正本」「慎獨」「謹小」等王學的德目，來鑄造新民，正是《新民說》所揭櫫「采補」與「淬厲」並重的具體展現。[50] 接着在 1904 年的《子墨子學說》中，梁氏則強調中國人有兩個嚴重的缺點，一是自私自利，一是「命」的觀念太強，因而不知自立自強，也缺乏西方冒險進取的精神。他覺得墨子的學說可以幫助國人解決這些問題。如墨子以兼愛為中心的「利他主義」，可以幫助國人醫治自私自利的毛病，了解到正確的群己關係。而墨家精神之中最讓他感動的，就是由兼愛、明鬼觀念而產生的「輕生死」「忍苦痛」的精神，他認為：「欲救今日之中國，捨墨學之忍苦痛則何以哉，捨墨學之輕生死則何以哉？」[51] 換言之，在「新民」的理想之下，梁啟超覺得傳統儒家「殺身成仁」「捨身〔生〕取義」的理想在實踐之上

有其限制性，「非學道有得者，不能切實體認，其平時養成之既甚難，其臨事應用之抑亦不易，以故往往不能逮下」。[52] 他認為如果要使每一個國民都變成儒家的君子，具備現代國家思想，至少必須也要仰賴像墨家那種宗教觀念，才能讓人們為一個群體的道德理想而超越生死，在關鍵時刻敢於為國捐軀。[53] 總之，在《清議報》《新民叢報》時期，任公努力地會通中西思想資源，以國民來建構國魂、充實中國人種，希望藉此能使國人屹然強立於天演界，而免於亡國與滅種的威脅。

四、「中國不亡論」與「國性說」：梁啟超的「文化民族主義」及其影響

如果我們借用英國學者本尼迪克特．安德森（Benedict Richard O'Gorman Anderson, 1936 — 2015）的觀念，認為「國家」與「文化」雖可能有各種摶成的因素，但更重要的是依賴國民對共同體的「想像」，以界定其範圍；他將此一現象稱為想像，是因為在同一群體內的各個人不可能彼此完全認識，也不可能親自去過所有的地方，或參與所有的事件，但是通過一種共同體的信念，可以「構造」出具有凝聚力（如同胞感與愛國心）的政治組織與文化群體。[54] 就此而言，誠如上述，梁啟超的思想從晚清到民初經歷了一個重要的變遷。梁啟超在清末強調的是一種「政治性」的「國民想像」，他藉着結合中西思想，而建構由現代國民所構成的一個現代國家，企圖在傳統的根基之上思索中國作為政治體的未來。然而在民初，他更為強調中國之所以成為中國的「文化」想像，或可稱之為「文化民族主義」；他所提出的「中國不亡論」與「國性」的想法，都源於此一想像。[55]

誠如上節所述，任公在《時務報》與《清議報》階段即曾提出「中國不亡論」，但當時他的重點主要在於中國的「四萬萬同胞」之「人種」的不亡。此一人種的概念，與政治性的國家概念是重疊的，同時也與他所提出的亞洲「黃種人」相依對外的「亞洲主義」結合在一起。然而，

至 1901、1902 年之後，尤其是從《新民叢報》開始，梁任公轉而強調「民族」一詞，在他看來，「民族」是「種族」加上「文化」；[56] 由「民族」一詞又進而產生「民族主義」的觀念。梁啟超之所以從「人種論」轉向以文化為中心的「民族主義」，和法國社會心理學家呂邦（勒龐，又譯盧般，Gustave Le Bon, 1841 — 1931）的國民心理學理論有關。呂邦等國民心理學家認為：民族國家必具共同的歷史背景和國民心理，它的組成分子是所謂「心理的品種」而不是生物的品種。[57] 如此一來，構成民族的重要成分不再單純是血統性的種族（或人種），而是要加上歷史與文化所構成的心理因素。

在《新民說》中，梁任公解釋他之所謂「民族主義」，其中已透露出人種不是唯一的標準：

> 自十六世紀以來（約三百年前），歐洲所以發達，世界所以進步，皆由民族主義（Nationalism）所磅礴衝激而成。民族主義者何？各地同種族、同言語、同宗教、同習俗之人，相視如同胞，務獨立自治，組織完備之政府，以謀公益而禦他族是也。[58]

梁任公認為民族主義之根源是一種「其國民獨具之特質」，亦即一種精神上、心理上的特質。[59] 在梁任公看來，中華民族之所以長久存在，即是因為此一民族之特質：

> 我同胞能數千年立國於亞洲大陸，必其所具特質，有宏大高尚完美，釐然異於群族者，吾人所當保存之而勿失墜也。[60]

大約從 1902 年開始，任公開始多方面地闡釋此一中國「特質」的具體內涵，並相信該特質可以與西方文化的優點結合在一起，從而保證中國不亡。他在 1911 年《國風報》（當年三至五月）上發表的《中國前途之希望與國民責任》，正是此一心態的反映。[61] 這篇文章整理自任公

與友人湯叡（字覺頓，筆名明水，1878 — 1916）的對談。該年二月任公攜長女令嫻與湯叡遊臺灣，在旅途之中兩人日夜相對，討論國事，此文應是當時談話的記錄。在該文之首，有一段「著者識」：「春寒索居，俯仰多感，三邊烽燧，一日數驚。日唯與吾友明水先生圍爐相對，慷慨論天下事。劇心怵目，長喟累欷，輒達旦不能休……」

這篇對談主要是針對晚清時流行的「中國必亡」的說法。由明水（湯叡）來陳述此一「中國必亡論」，再由梁任公（滄江）加以辨析，而表明中國不亡。根據明水的陳述，當時不少人在社會達爾文主義思想的衝擊之下認為：一、列強虎視眈眈，企圖瓜分中國，中國可能步朝鮮之後塵而亡國；二、中國政府財政窘困，入不敷出，加上國民生計出現危機，很可能不久之後「全國破產」；三、政府失職，無力處理當前危機；四、國民具劣根性，一國風俗頹壞，人心腐敗。

梁任公不以為然，他認為國人所具有的「渾融統一之國民性，即我國家億萬年不亡之券」。梁任公的談話與他在臺灣旅行的經驗有關係，他發現即使在日據之下的臺灣，「其男女曾無一肯與日人雜婚者，避地內渡，歲不絕」，「臺灣且然，況乃中原」。

此外，二人還很具體地談到中國國民性之長短，在優良的方面：一、中國社會實現四民平等之理想；二、國民具有自營自助之精神；三、國民常能以自力同化他族，不但能自保，且能吸收他種文明。至於國民性的短處，明水提出國人缺乏科學觀念、尚武精神，無愛國心、無政治能力等梁任公曾在《新民說》中所反覆陳述的觀點。梁任公認為並不盡然，如在尚武精神方面，他曾寫《中國之武士道》，舉證「我國古代尚武之風本甚盛」，至秦漢之後才漸消弱，但是「其根器之受自先民者，終不失墜，有所觸而輒見也」。[62] 其他方面也是如此。梁任公的想法無疑具有陽明學與佛教「唯心論」的色彩，也和上述「國民心理學」有直接的關聯。梁任公說盧般（呂邦）認為國民心理中有「潛伏不現之特性」，在時勢急需之時，「摩盪而挑撥之，不期而同時併發」。梁任公顯然相信中國國民性中這些潛伏的正面因子，會如「弱女之計」那樣在危

急的情況之下施展出來，「拯所愛於焚溺」。

總之，梁任公企圖指出：

持中國必亡論者，即亡中國之人也。是故吾輩當常立一決心以自誓曰：「中國之存亡，全繫乎吾一人之身。吾欲亡之，斯竟亡矣；吾欲不亡之，斯竟不亡矣。」[63]

這篇文章刊出之後曾引起許多迴響，我們可以舉錢穆和左舜生（1893 — 1969）為例。錢穆當時 16 歲，就讀於常州府中學堂。他讀了這篇文章之後，深為任公的「中國不亡論」所感動，從此萌發愛國思想與民族文化意識。他後來在香港新亞書院演講的時候，多次提到梁任公這篇文章「在他少年的心靈上激起巨大的震動」。[64] 誠如余英時所述，「他深深為梁啟超的歷史論證所吸引，希望更深入地在中國史上尋找中國不會亡的根據。錢先生以下八十年的歷史研究也可以說全是為此一念所驅使」。[65] 左舜生也是如此，當時他 18 歲，在湖南長沙從長邑高等小學肄業，與同學易克疆是好友。他們非常喜愛閱讀《國風報》上的文章，當其他學生均已就寢之後，他們兩人還在自修室討論。尤其是「梁任公、湯覺頓辯『中國究竟會不會亡』的問題。把我們兩個青年簡直弄得熱淚長流」。[66]

梁任公在這篇文章之中雖然比較廣泛地討論了中國前途與國民責任，然而其中心論旨是在說明中國因為具有優良的國民性，可以使之「與天地長久」：

我國乃有天幸，藉先民之靈，相洽以為一體……宗教同、言語文字同、禮俗同，無地方部落之相殘，無門第階級之互鬩……夫我之有此渾融統一完全具足之國民性，此即其國家所以恃以與天地長久也。[67]

任公對中國國民性的信心，至民國以後，並未消減。1912 年他在

《庸言》所發表的《國性篇》《中國道德之大原》，乃至 1915 年的《〈大中華〉發刊辭》等文中，都反覆地從「國性」，亦即「繼繼繩繩……一種善美之精神」，來論證中國不亡，並勉勵國人「發揚淬厲」此一優良傳統。[68]

從上述「發揚淬厲」的觀念可見梁任公有關「國性」的想法一方面源於歷史的積澱所產生的文化、心理特徵，另一方面也具有包容性與創造性，「我國民於他社會之文明，非徒吸受也，且能咀嚼融化之，而順應於我國民性以別有所建設」[69]，此即上文所述會通中西的精神。梁任公在 1920 年的《歐遊心影錄》中更充分地表現出「會通」精神的延續發展。這時歐戰所顯現出的西方文明的弊端使他更為堅信中國文明的價值。他引用柏格森（又譯柏格孫，Henri Bergson, 1859 — 1941）的老師蒲陀羅（今譯布特魯，Étienne Émile Marie Boutroux, 1845 — 1921）的話——「一個國民，最要緊的是把本國文化發揮光大。……因為他總有他的特質，把他的特質和別人的特質化合，自然會產生第三種更好的特質來」，說明此即中國人對於世界文明之大責任。任公同時也呼籲國人要有「中國不亡」的信心，而且「我們只管興會淋漓的做去便了」，「不可着急」。[70]

梁啟超在清末民初以「文化想像」為中心所提出的「民族主義」具有重要的歷史意義。當時有不少人在類似的信念鼓舞之下，努力地尋找國家的精神基礎，以證明中國不亡。如嚴復也同樣提倡「國性說」，在 1913 年的演講中，他說：

大凡一國存立，必以其國性為之基。國性國各不同，而皆成於特別之教化，往往經數千年之漸摩浸漬，而後大著。但使國性長存，則雖被他種之制服，其國、其天下尚非真亡。[71]

1914 年嚴復在參政院提出《導揚中華民國立國精神議》，該議案不但抽象地指出「忠孝節義」等作為「立國精神」之價值，也提出具體的

弘揚此一精神的制度安排。包括將中外先賢、名人的言行編入學校教科書，並以通俗歌曲、戲劇、圖畫的形式或祭典、廟會的方式廣泛宣傳。[72] 在同一年，嚴復又翻譯了衛西琴（Alfred Westharp）所著《中國教育議》（*Chinese Education*: *How East and West Meet*），該書的主旨也是結合中西，而回歸中國傳統。該文刊登於任公所主辦的《庸言》之上。[73] 事實上，嚴復不但在主張「國性」「中國不亡」等觀念上與任公一致，也同樣追求中西學術的會通。陳寶琛（1848 — 1935）曾評價嚴復的學術思想說：「君於學無所不窺，舉中外治術學理，靡不究極原委，抉其得失，證明而會通之。」[74] 上文中的「會通」二字，正是嚴復學術思想的核心。他本身的思想即結合了中學與西學、傳統與現代，以及科學與宗教、倫理等。

除了嚴復，任公的思想也帶動清末民初其他中國士人從歷史文化中挖掘中國不亡的各種根據，有關「國魂」「國粹」「國學」「國故」的探究紛紛興起，[75]「有人以為此『魂』寄託於歷史，有人以為哲學（儒家與諸子）即是『魂』，也有人以為文學才是『魂』的凝聚之地」。[76] 錢穆所謂「治國史之第一任務，在能於國家民族之內部自身，求得其獨特精神之所在」[77]，與任公所開創的思路便有直接的關係。難怪錢穆在寫給余英時的信中就說：「近人對梁氏書似多失持平之論，實則在五四運動後梁氏論學各書各文均有一讀之價值也。」[78]

然而從梁任公、嚴復到錢穆的以「會通」思想為核心的「文化民族主義」，在清末民初的思想界並非共識，它至少與兩種觀點針鋒相對。一是以陳獨秀、李大釗（1889 — 1927）為代表的「新文化運動」之西化論者，他們認為中國文化與科學、民主不相容，要肯定德先生與賽先生，就要反對「國粹和舊文學」。[79] 第二種觀點是梁漱溟在《東西文化及其哲學》中所提出的「中國化與西方化根本不同」，他認為中國、印度與西方三者各具其特色異彩，而印度的「出世思想」與西方的「功利思想」都有缺陷，因此他在人生理想上歸結到儒家，並指出世界未來將是中國文化的復興。[80] 錢穆非常敏銳地指出，梁漱溟雖然要反對陳獨秀等人的新文化運動，亦對新文化運動的缺失有「補偏救弊」的作用，可是他實際上受陳氏議論的影響太深，此種論調「完全受陳獨秀派獨斷論之遺毒，殊無歷史上細密的證據」。[81]

在錢穆看來，陳獨秀與梁漱溟的想法都不夠注意到傳統文化的延續性價值以及返本開新的文化潛力。錢氏發憤作《國史大綱》，就是希望國人能對以往的歷史有一真實之了解，再進而「為未來精神盡其一部分孕育與嚮導之責」。[82] 事實上，錢穆一生的寫作、教學工作都圍繞着此一「為故國招魂」的宏願。自 1949 年至 1965 年，錢穆客居香港，從事高等教育事業，專注於人文道德教育工作，創辦新亞書院及新亞研究所，默默耕耘，以新亞書院為發揚、保存中國文化之根據地。[83]

除了錢穆，當時在香港抱持着相同志向的還有大家所熟悉的唐君毅與牟宗三等新儒家。他們不但和梁任公一樣，在傳統思想傾向上具有肯定陸王、批判程朱，又接受佛學的哲學立場，在西方思想方面尊崇康德（又譯汗德，Immanuel Kant, 1724 — 1804），而且主張以漸進改革、繼往開來的精神，會通中西文化，企圖將中國傳統精神資源與西方的自由民主思想和資本主義結合在一起，以建立一個新文明。難怪有學者認為任公所開創出的思想視角，正是為牟宗三、唐君毅所繼承、開展，梁啟超因此而可以被定位為「現代新儒家的第一開拓者」。[84]

錢穆與新儒家雖然立場不盡相同，但他們均一方面深入中國傳統「尋找中國不會滅亡的根據」，並認為此一根據主要是中國歷史文化獨有的「精神」價值；另一方面則苦心孤詣批判西方的現代性，並接引民主與科學的制度設計與精神價值，「本中國內聖之學解決外王問題」，以「重建儒家與生活世界的關係」。[85] 以新儒家來說，他們雖多半是從「本體論」的層面，來解決中西之衝突，並為中國文化找尋出路，希望以儒家內聖功夫確認主體與宇宙的關聯，來保障主體道德的超越性與自主性，並作為自由制度的哲學基礎，然其主要精神還是跟着嚴復、梁啟超以來的「會通中西」的基本立場。例如牟宗三先生所提出的問題是：民主與科學的背後是有某種精神在支援的，重要的是「如何把精神接引

過來」。牟氏討論本體論而採用黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770 — 1831）圍繞「精神」的歷史觀，就是為了了解「如何把精神接引過來」，從而以這個「精神」去「發動文化的力量、教育的力量」，宣揚「生命的學問」。[86] 這一思想系譜展現了近代中國在激進反傳統主義與張之洞乃至梁漱溟的保守思想之間，另有一條「中間道路」。他們所想像的中國不但是一個在自由民主體制之下以國民精神為中心的政治共同體，也是一個民族文化的共同體。這樣的志氣德行與事業文章，一直到今日仍然發揮着莫大的鼓舞作用。

五、餘論：「遊魂說」與「新啟蒙」

嚴復、梁啟超所開創的新的「調適」典範是結合了內在精神價值的創造性與外在自由理想的新人生觀，從而與革命派、「五四」反傳統思想與中國馬克思主義的「轉化」構想有所不同，也與守舊不變的態度異趣。很多人都認為「五四」以後梁啟超落伍了，也不再對社會發生影響，這其實是以轉化思想為唯一的正統所做的判斷。誠如上述，在近代激烈化的歷史潮流之中，此一調適型的思路不絕如縷，主要表現在港臺地區的新儒家如唐君毅、牟宗三等人，乃至肯定傳統的學者如劉師培（1884 — 1919）、錢穆、陳寅恪（1890 — 1969）、賀麟（1902 — 1992）、余英時、杜維明等人的思想之上。

然而從另一個方面來看，從嚴復所說的「立國精神」、梁啟超所揭示的「中國魂」「國性」，錢穆所說的民族文化之「生原」，到新儒家（與余英時）所提出的「內在超越」，儒家傳統中所萃取的「中國文化的精神價值」，在西方現代科學與新的政治經濟架構的衝擊之下，無疑已經經歷了不可逆轉的蛻變。20 世紀中葉之後，儒家思想在海峽兩岸，也不如梁任公、錢穆與新儒家所期望的那樣，繼續發揮重大的影響力，能夠建立起儒學與生活世界的密切關係。

鄭家棟有關牟宗三思想的研究是對此一課題的嚴肅反省。他在《牟宗三》一書中以牟氏思想為例，指出現代新儒家遭遇到「走出歷史」的困境。他認為牟氏哲學與儒學最大的差異在於牟氏沒有實現中國固有的「知行合一」的理想。牟宗三的思想「與歷史……不斷分離」，而「轉化為某種與實際的歷史過程相疏離的、純粹觀念形態的儒學」，即變成一種「走出歷史」的、被「哲學化」的、被「邊緣化」的，而「與歷史上知行合一的、生活化的儒學，已經不能同日而語」的儒學。所以牟氏在「制禮作樂」方面沒有貢獻，而「可以說與所有重要的歷史事件無關」。簡言之，鄭家棟認為牟氏沒有成功地會通中西哲學的基本原因是：他越將中國哲學理性化，越離開儒學圍繞實踐與知行合一的精神，因而陷入「坐而論道」的陷阱。[87] 鄭氏的觀點與列文森的理論十分契合，難怪他在為後者《儒教中國及其現代命運》一書的中文版寫序的時候，稱讚此書「視野廣闊，慧思獨運，在揭示儒家文化內在特質方面着力甚深」，「包含了某種真知灼見」，「列文森的中國研究突出地表現出哲學與思想的魅力」。[88] 此一讚美並非偶然。

鄭家棟的看法與余英時「遊魂」的觀點十分類似。余英時深受錢穆影響，他說：「我可以說，如果我沒有遇到錢先生，我以後四十年的生命必然是另外一個樣子。這就是說：這五年中，錢先生的生命進入了我的生命，而發生了塑造的絕大作用。」[89] 他和錢穆一樣肯定傳統在中國現代文化形成之中所扮演的關鍵角色，尤其肯定新儒家所提出的「內在超越」。[90] 然而他卻已經不具有像錢穆那樣對儒家思想，乃至民族精神必定「不亡」的樂觀信念，他曾在《現代儒學的困境》一文中指出在現代的處境之下儒學已成「遊魂」。他認為傳統儒學是一套安排人間秩序的思想體系，「在兩千多年中，通過政治、社會、經濟、教育種種制度的建立，儒學已一步步進入百姓的日常生活的每一角落」。然而 19 世紀中葉以來，中國社會在西力衝擊之下，開始走上一個「長期而全面的解體過程」，在此過程之中，儒學和制度之間的關係中斷了。「一方面儒學已越來越成為知識分子的一種論說，另一方面，儒家的價值卻和現代的『人倫日用』越來越疏遠了。這是我用『遊魂』描述儒學現況的主要根據。」