

【研究討論】 Research Notes

在現代性與民族性之間
——現代中國的自由民族主義思想[§]
Between Modernity and Nationality:
The Idea of Liberal Nationalism in Modern China

許紀霖^{*}

關鍵詞：民族主義、自由主義、自由民族主義、梁啟超、張君勱

Keywords: nationalism, liberalism, liberal nationalism, Liang Qichao,
Zhang Junmai

[§] 本文曾經在2004年5月21日由臺灣大學東亞文明中心主辦的"中國現代性的新視野"學術討論會上宣讀。

^{*} 上海華東師範大學中國現代思想文化研究所研究員，歷史系教授。

提要：

在中國現代思想史上，從梁啟超到張君勱，有一條脈絡分明的思想史線索，致力於融合民族主義與自由主義。他們所致力於的，是將民主的法律政治共同體與民族的文化語言共同體以二元化的方式結合起來，無論是梁啟超，還是張君勱，既尊重個人的自主性，也強調其所賴以存在的特定的民族文化歸屬感。他們是自由主義者，也是民族主義者，他們所追求的是以個人自由為基礎的、具有民主政治內容和民族文化認同的民族國家共同體。不過，梁啟超、張君勱所代表的自由民族主義印有中國儒家深刻的特徵，從他們對個人、社群和國家的相互關係的處理、從他們對公德與私德的理解以及精英主義的態度而言，可以說是一種現代儒家式的自由民族主義。

Abstract：

In modern Chinese intellectual history, there was a clear strand of thought, from Liang Qichao to Zhang Junmai, which was intended to reconcile nationalism with liberalism. What these intellectuals tried to achieve is combining the legal-political community in a democracy with cultural-lingual one in the nation. Both Liang Qichao and Zhang Junmai valued highly individual autonomy but at the same time gave emphasis on individuals' sense of belonging based on national culture. They were liberals and nationalists too. What they had pursued was such a nation-state community that is based upon individual liberty, includes democratic politics and endorses the national cultural identity. Nevertheless, the kind of liberal nationalism that Liang and Zhang represented was also characterized by the Chinese Confucianism, which was very much reflected in their understanding of the relationship among the individual, community and the state, of public virtues and private morality, and also in their elitist attitude. This idea could be seen as a modern Confucian type of liberal nationalism.

前言

20世紀是自由主義高奏凱歌的世紀，也是民族主義大行其道的世紀。民族主義無論在世界上，還是在中國，都是一個頗有爭議的意識形態，它是一把雙刃劍，既有可能與自由主義相結合，像在美國和法國革命中那樣，賦予自由主義和民主主義以民族國家的形式；也有可能與各種專制的威權主義或反西方的保守主義相聯繫，成爲其政治合法性的藉口。民族主義作爲現代性的內在要求，不是一個要與不要的問題，關鍵在於如何將之與自由主義的政治理念相結合。

民族主義與自由主義的結合，不僅需要歷史的實證，也需要學理上的理據。自由主義與民族主義，一個以個人自由爲本位，另一個以群體的歸屬爲指向，如何整合爲同一個意識形態呢？自由民族主義的出現，部分地回應了這一難題。以賽亞·伯林（Isaiah Berlin）是20世紀最重要的自由主義思想家之一，他堅信現代社會是一個價值多元的世界，爲了保證這樣一個多元世界的存在，個人的選擇自由很重要，同時也需要不同的民族文化價值和平共存。因而柏林在堅持消極自由的同時，又十分重視個人的民族歸屬感和文化認同的價值。¹他與其牛津大學同事，著名法學家約瑟夫·拉茲（Joseph Raz）一起，成爲自由民族主義的代表人物。而柏林的學生、以色列學者耶爾·泰咪爾（Yael Tamir）所發表的《自由民族主義》一書，對自由民族主義理論作了系統的探討。²

那麼，在現代中國思想史上有沒有出現過自由民族主義思想呢？我的研究將表明，從晚清到民國，從梁啓超到張君勱，有一條脈絡分明的思想史線索，致力於融合民族主義與自由主義。雖然他們不會以自由民族主義自我命

¹ 柏林：〈民族主義：往昔的被忽視與今日的威力〉，《反潮流：觀念史論文集》（馮克利譯），（江蘇：譯林出版社，2002年）

² Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (New York: Princeton University, 1993)

名，但在既肯定個人的自由意義，又尋找民族的集體認同這一點上，與柏林等人有著共同的價值取向。

自由民族主義的核心是如何重建民族國家共同體，如何使這一共同體既是一個普世性的自由民主政治共同體，又是一個有著獨特文化認同的民族共同體。本文將梁啓超和張君勱的思想放在啓蒙的背景裏面，重點研究他們在學理上是以一種什麼樣的形態打通自由主義與民族主義的，通過什麼樣的方式建立公共認同、建構民族國家共同體；中國的自由民族主義在現代中國的歷史語境中，又是如何從政治民族主義轉向文化民族主義，從國民共同體轉向了民族共同體；他們是如何處理個人與國家之間的關係—這些在自由主義看來是互相對立的價值，在梁啓超和張君勱那裏，又是如何實現了和諧的互補，從而建立了一種與柏林有所區別的中國儒家式的自由民族主義。

一、自由民族主義的歷史演化

(一) 民族國家的兩種共同體

民族主義與自由主義一樣，都是一個現代性的問題。現代性不僅體現為一整套價值觀念，而且也涉及到人類社會制度的組織方式：建構一個什麼樣的共同體，以什麼作為共同體的公共認同和聯繫紐帶等。在現代社會以前，歐洲中世紀建立的是以上帝為中心的基督教共同體，而在中國是以儒家文化為核心的華夏文化秩序的天下共同體。宗教共同體和天下共同體都是一種擁有終極價值和精神正當性的文化秩序，其現實政治秩序的合法性形式是各種各樣的王朝共同體。除此之外，家庭、宗法、莊園、地域等次級結構的共同體形成了人類的社會生活。宗教（或文化）—王朝—封建莊園（或宗法家庭），這一從精神秩序到政治秩序再到社會秩序的共同體系列，將中世紀的人們有效地組織到公共生活之中。在這其中，最高形式的宗教（或文化）共同體是最重要的，因為它與超越性的神意或天意相通，提供了普世性的平等尺度以及各種次級共同體的合法性淵源。那是一個神聖的年代，無論這種神聖性是以外在超越的上帝，

還是以內在超越的宇宙/人心一體的方式表現，中世紀共同體的意義所指向的，並非是世俗的人的生活，而是具有超越性的神聖境界。正是對這樣的神聖理想秩序的追求，構成了宗教（或天下）共同體的公共認同。

在歐洲，當以上帝為核心的神學宇宙觀瓦解、基督教共同體被顛覆之後，現代化的世俗生活需要想像一個新的共同體，這就是現代的民族國家。現代性帶來的最大變化就是馬克斯·韋伯所說的祛除神魅。當傳統的基督教共同體和儒家的天下共同體轟然解體之後，各種各樣的王朝共同體和封建莊園或宗法家族共同體也失去了其合法性基礎。哈貝馬斯（Habermas）指出：

對上帝的信仰崩潰之後，出現了多元化的世界觀，從而逐漸消除了政治統治的宗教基礎。這種世俗化的國家必須為自己找到新的合法化源泉。……民族的自我理解形成了文化語境，過去的臣民在這個語境下會變成政治意義上的積極公民。民族歸屬感促使已往彼此生疏的人們團結一致。因此，民族國家的成就在於：它同時解決了這樣兩個問題：即一個新的合法化形態的基礎上，提供了一種更加抽象的新的社會一體化形式。³

當人們告別神聖時代，進入祛魅的時代，他們需要一個新的共同體想像，世俗國家、世俗社會也需要新的合法性源泉，於是，民族主義誕生了，民族國家替代傳統的宗教、天下、王朝共同體，成為現代世界最普遍、最有效的共同體架構。

民族主義並不是啓蒙的對立面，其本身是啓蒙的產物，啓蒙思想的核心是通過肯定人的自主的理性能力，建立人的主體性。世界的主體從超越的上帝或天意，回到了人自身。這樣，作為人類共同體的合法性也就不再來自外在的超越之物，而只能從人自身的理性歷史和文化傳統中去尋找。民族國家的自主性則是個人的自主性原則在群體範圍的擴大和應用。

³ 哈貝馬斯：〈歐洲民族國家：關於主權和公民資格的過去與未來〉，《包容他者》（曹衛東譯）（上海：上海人民出版社，2002年），頁131-132。

現代的民族國家 (nation-state) 包含著兩種共同體：民族共同體和政治共同體，也就是在民族的範圍內組織政治的國家。⁴這一政治國家，按照啓蒙的個人自主性理想，不再是君主專制的王朝國家，而應該是以人民主權為核心的民主共和國。作為現代的民族國家共同體，民族提供了共同體的獨特形式，而民主提供了共同體的政治內容。正如蓋爾納 (Ernest Gellner) 所指出的，民族國家是西方現代性的產物，是主權國家為適應工業社會的同質性和規範化的世俗文化而建構的，在西方現代性脈絡中，民族主義是與自由民主同等的政治正當性原則。⁵

民族國家認同回應的是兩個不同的認同，一個是作為政治國家的普遍的公民資格，另一個是每個人所身處的特殊的族群和文化歸屬問題。人並不是一個抽象的概念，啓蒙思想將人抽象為一個理性的主體，自由主義將人確認為權利的主體，這些雖然是必要和合理的抽象，但無法涵蓋人性的全部。假如我們將啓蒙理解為是理性主義的話，那麼民族主義不僅是啓蒙的產物，它又是反啓蒙的，與浪漫主義傳統有關。按照德國的浪漫主義的看法，人總是具體的、歷史中活生生的人，而非理性的載體。歷史和現實中的人不僅是理性的，也是有情感的，人的情感總是與一定的族群和歷史文化背景相聯繫，他必須獲得一種文化和族群的歸屬感，必須生活在某種文化的共同體之中，否則無以形成完整的自我觀念。

哈貝馬斯認為：「民族國家是解決現代社會一體化的方案。公民國家需要民族國家作為其共同體的形式，如果自主的公民們缺乏民族的框架，共和政體就會缺少活力。民族使得國民們有了歸屬感，有了自己的歷史文化共同體」。⁶這就是說，民主憲政只能解決政治共同體的制度問題，這種政治共同

⁴ 英語的nationalism相對應的是民族國家。張佛泉認為此詞最難譯，梁啟超最早曾經用過國家主義、國民主義和民族主義三個譯名，蔣廷黻曾翻譯為族國主義，張佛泉曾經譯為邦國主義。（參見張佛泉：〈梁啟超國家觀念之形成〉，《政治學報》（臺灣），第1期，1971年9月）目前在臺灣翻譯為國族主義，這一翻譯比較兼顧到民族主義所內涵的兩種不同的認同：對民族的認同和對國家的認同。但在大陸普遍翻譯為民族主義，本文按照大陸的約定俗成，但必須注意到民族主義內涵中除了民族的共同體之外，還包含著政治共同體的意味。

⁵ 蓋爾納：《國族主義》，李金梅譯，（臺北：聯經出版事業公司，2000年）；蓋爾納：《民族與民族主義》，韓紅譯，（北京：中央編譯出版社，2002年）

⁶ 哈貝馬斯：〈歐洲民族國家-關於主權和公民資格的過去與未來〉，《包容他者》，頁131-

體（國家）若要從普遍主義轉向特殊主義，就必須與特定的語言、歷史、文化共同體（民族）相結合，成爲具有一體化的、擁有明確歸屬感的現代民族國家。在人性深處，從古以來就有一種對根源感的追求，對特定的族群、文化或宗教的歸屬感。民主憲政作爲一種形式化的法律體制，自身無法提供文化上的歸屬感，所以一定要借助民族的想像。哪怕像美國這樣的沒有民族傳統的國家，也要創造一種公民宗教，將自己想像爲一個政治民族。民族國家不僅是利益的共同體，而且是情感的共同體。這就不僅需要民主的國家制度，而且需要民族的文化形式。共同善不僅有普世化的共和政治內容，也有特殊化的民族文化內容。在法國大革命中，民族主義與民主主義結合，創造了一個公民共同體。在美國革命中，自由主義與共和社群結合，建立了新的政治民族社群。因此，在現代性的開始，民族主義與自由主義不僅不是矛盾的，而且是一致的。

（二）晚清的民族主義建構

瞭解了民族主義與自由主義的一般關係之後，現在回過頭來討論中國。傳統中國是儒家的天下共同體，按照張灝的說法，傳統的天下觀有兩個層面：第一個是哲學層面，支配中國人世界秩序觀的，是天下大同的烏托邦理想；第二個是政治層面，中國人對世界的理解是以中國爲地理中心的華夏中心主義。⁷天下共同體既是一個現實世界的有教化與蠻夷之分的等級共同體，又代表了儒家的天下歸仁的道德理想之追求。它上通天意，下達人心，是中國人理解世界的核心所在。天下是一種普世化的文化秩序，沒有族群、疆域和主權的明確界限。比天下次一級的共同體則是王朝共同體，正如列文森所說：「天下代表了一種文化價值，而王朝代表著政治秩序」。⁸但這不意味著在傳統中國文化秩序與政治秩序像歐洲那樣是二元或分離的，恰恰相反，王朝爲私，天下爲公，王朝的正當性來源於天下的道德理想。普世性的天下文化秩序高於一家一

134。

⁷ 張灝：《梁啟超與中國思想的過渡（1890-1907）》，崔志海、葛夫平譯，（南京：江蘇人民出版社，1993年），頁112。

⁸ 列文森：《儒教中國及其現代命運》，鄭大華、任菁譯，（北京：中國社會科學出版社，2000年），頁84。

姓的王朝政治秩序。朝代可以更替，但國之根本——天下歸仁的文化理想卻不容顛覆。

傳統的天下共同體到晚清在西方的衝擊下逐漸發生了瓦解。這一瓦解的過程最初是從政治層面的天下解體開始的。自從魏源以後，中國士大夫對世界地理和國際格局有所瞭解，逐漸瞭解了以中國為中心的華夏中心主義的荒誕性。帝國的朝貢體系崩潰了，中國與世界的關係被迫納入到新的等級性的現代國家主權體系之中。一種新的共同體意識誕生了，這就是以全球競爭為背景的現代民族國家共同體。

民族主義理論的經典作家班尼迪克·安德森（Benedict Anderson）有一個著名的論斷：「現代的民族主義是一個想像的共同體，是爲了適應世俗社會的現代性發展人爲建構的產物」。⁹沈松橋通過對清末民初黃帝神話、民族英雄譜系和國民的敘事的系列研究表明：近代中國的民族主義是通過對歷史文化的重構性想像而建立起來的，由此形成三種不同的民族想像模式：一是以章太炎、孫中山等革命派知識份子以黃帝符號為中心、輔之以嶽飛等反抗異族的民族英雄，建構一個反滿的種族民族主義；二是以梁啟超為代表的立憲派知識份子反對以族群界限為依據，用向外開疆拓土、宣揚「國家」聲威的張騫、班超、鄭和等人建構民族英雄的譜系，試圖建立一個國家民族主義；三是反對黃帝紀年、主張孔子紀年的康有為，將孔子所代表的儒家道德文化秩序，從普世性的天下理想，改造為民族特定的文化符號系統，從而建立一個儒教民族主義。¹⁰無論是種族民族主義、國家民族主義，還是儒教民族主義，這三套關於中華民族的近代敘事，在晚清到民初都有一段重新想像和建構的歷史。不過，在這裏，我們也可以發現，中國的民族主義畢竟與美國或一些部落國家不同，在其文化、族群和歷史中畢竟是有其「本」，有其深厚的淵源所在。民族主義雖然是一套想像的神話，但在中國的歷史記憶中有著豐富的和多元的神話資

⁹ 班尼迪克·安德森：《想像的共同體》，吳睿人譯，（臺北：時報出版公司，1999年）。

¹⁰ 參見沈松橋：〈近代中國民族主義的發展〉，《政治社會哲學評論》（臺北），第3期，2002年；〈我以我血薦軒轅：黃帝神話語晚清的國族建構〉，《臺灣社會研究季刊》第28期，1997年；〈振大漢之天聲：民族英雄系譜與晚清的國族想像〉，《中央研究院近代史研究所集刊》（臺北），第33期，2000年；〈國權與民權：晚清的「國民」論述〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》（臺北），第73期，2002年。

源。民族主義理論的另一位權威論述者史密斯（Anthony Smith）反對安德森的主觀「發明」（invented）或「想像」（imagined）說，強調現代的民族主義不能憑空而來，只能在原有族群傳統的基礎上「重新建構」（reconstructed）。他說：

通常只要一個現代國族自認為擁有獨特的族群歷史，所謂「被發明的傳統」，就會暴露出它事實上比較接近於過去歷史的「重新建構」。族群的過去會限制「發明」的揮灑空間。雖然過去可以被我們以各種不同方式「解讀」，但過去畢竟不是任何過去，而是一個特定共同體的過去，它具有明顯的歷史事件起伏形態、獨特的英雄人物、以及特定的背景網路。我們絕對不可能任意取用另外一個共同體的過去以建構一個現代國族。¹¹

顯然，從近代中國民族主義的產生來看，與其說是一種「發明」或「想像」，不如說「重新建構」，更接近擁有豐富而多元的歷史傳統的中國現實。杜贊奇（Prasenjit Duara）在《從民族國家拯救歷史》中一書也提到，近代中國民族主義的產生是一個散失與傳承的歷史的複線運動，在中國的歷史傳統中，擁有兩種不同的民族主義思想資源，一種是排他性的漢族中心為中心的種族主義，另一種是包容性的天下價值的文化主義。這兩種關於民族共同體的敘事互相關聯，又糾纏在一起。¹²於是，晚清的問題在於：發掘什麼樣的歷史記憶，以何種途徑重新建構民族國家共同體？

在晚清思想界，在民族主義問題上，最有代表性的是孫中山、章太炎為代表的反滿的種族民族主義和梁啟超為代表的以國民為核心的國家民族主義。這兩種民族主義的主要區別在於所反對的對象不同：前者是作為內部統治者的滿清皇朝；後者是作為大中華民族（包括了漢滿民族）外部敵人的帝國主義列強。雖然二者有很多分歧和爭論，但從共同體形態上而言，都是政治民族主

¹¹ Anthony Smith, *The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed*. 譯文轉引自江宜樺：《自由主義、民族主義與國家認同》，（臺北：揚智文化事業公司，1998年），頁33-34。

¹² 杜贊奇：《從民族國家拯救歷史——民族主義話語與中國現代史研究》，王先明譯，（北京：社會科學文獻出版社，2003年），頁48-49、61。

義。也就是說，在晚清的民族國家建構當中，無論是革命黨，還是立憲派，他們關注的問題中心，與其說是中國作為一個獨特歷史文化語言的民族，不如說是作為一個政治實體的國家。這樣的政治民族主義與民國以後的民族主義多以文化民族主義的形態出現很不一樣。為什麼會如此呢？這與近代中國的兩種危機有密切關係。在傳統中國的天下共同體當中，有一套內在整合的精神心靈秩序和社會政治秩序，其核心是宋明儒家「內聖外王」。其中一個是與個人安身立命有關的信仰或意義問題，另一個是由個人修身（內聖）推導出來的社會秩序安排（外王）的問題。按照儒家道德理想主義的規劃，當社會中的君子都以道德的自覺修身養性，並由己而外推，一步步將儒家的仁義原則擴大到家族乃至國家、天下，不僅個人獲得了生命和宇宙的永恆意義，而且也將實現聖人所期望的禮治社會。然而，「內聖外王」到晚清民初發生了嚴重的危機。它表現為兩個層面：道德和信仰層面的意義危機和社會政治層面的秩序危機。在1895年以後，首先發生的是政治秩序的危機，由王權為中樞的帝國專制秩序在一系列的國難衝擊下日益腐朽，再也無法維持下去了。但文化認同危機暫時沒有像五四以後那樣嚴重，儒家的終極價值以及作為中國文化之體的地位還在。這樣，當晚清的民族主義開始出現的時候，是以政治的形態表現出來，更確切地說，民族主義是與民主主義聯繫在一起的，是一個硬幣的兩面。無論是革命黨還是立憲派，他們所追求的都是有一個有著民主政治內涵的民族國家共同體，就像在美國革命和法國革命中一樣。他們對民主理解的區別，僅僅在於國體：是激進的全民共和還是溫和的君主立憲？

在晚清思想家中，對民族主義做出最完整思考的是梁啟超。梁啟超面對的是競爭性的世界，他提倡的是政治民族主義，他所要決的問題是：如何從天下轉到國家？如何從奴隸轉到國民？對他而言，中國的民族特性不言而喻，問題在於如何轉向一個西方那樣的普世化國家？晚清的梁啟超不是要尋找民族的獨特性和本原性，而是要使中國融入世界，讓中國在全球競爭中成為一個普世性的國家。梁啟超雖然不是一個嚴格意義上的自由主義者，但在他的思想中，特別是《新民說》中，有許多與自由主義相接近的觀念，比如關於個人的權

利、個人道德自主性、人性中的幽暗意識、市民社會觀念等。¹³梁啟超將這些自由主義的基本理念放在民族國家共同體的敘事脈絡中加以論述，形成了中國自由民族主義的最初形態。

（三）自由主義內部的分野

滿清的滅亡，不僅意味著中華帝國的壽終正寢，傳統王權政治秩序的解體，而且也使得儒家成爲孤魂，五四對傳統文化的激烈批判，使得文化的認同發生了問題，中國的精神秩序也最終出現了危機：在新建的民族國家共同體中，是否要有民族文化的主體？中國的公共道德倫理和精神價值建立在什麼樣的基礎之上？

在民國初年，當帝國秩序和儒家文化秩序解體之後，這一問題表現得格外的尖銳。康有爲力圖將孔子的道德學說改造成爲儒教，試圖通過政治權力的認可，將儒教定爲民族國家共同體的國教。然而，這種儒教民族主義不但沒有緩和民初的政治和精神危機，反而進一步加劇了危機本身，因爲它很快地蛻變爲官方民族主義，種種政治化的祭孔和讀經都成爲軍閥威權主義的工具。儒教民族主義無法在民主的基礎上提供民族國家共同體的制度外殼。那麼，自由主義是如何解決這一問題的呢？近代中國的自由主義，按其源頭追溯，可以追到晚清的嚴復和梁啟超。這兩位中國的啓蒙先驅，分別代表了中國自由主義兩種不同的文化路向，到五四的時候分別爲胡適和張君勱所繼承。汪暉通過對晚清從傳統的天理觀到科學的公理觀轉變的研究，從知識論的角度區別了從嚴復到胡適和從梁啟超到張君勱這兩種不同的自由主義文化路向：

佔據主導地位的「科學世界觀」大致可以分爲兩種類型，嚴復、梁啟超是這兩種「科學世界觀」的重要闡釋者。第一種是理學世界觀和一元論的自然觀的結合，它認爲整個世界具有內在的同一性，因而需要通過格物窮理或實證的方法來理解宇宙、世界和人自身的規律性；另一

¹³ 黃克武：《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》（第8章），中央研究院近代史研究所專刊第70種（臺北），1994年。

種是心學世界觀與二元論哲學（特別是德國唯心主義哲學）的結合，它雖然承認普遍真理的存在，但是強調在自然世界與道德世界之間存在深刻的鴻溝，唯一能夠溝通這兩個世界的方式是「知行合一」的實踐：實踐即是科學的方式，也是道德的方式。¹⁴

嚴復和梁啟超所開創的晚清兩種世界觀，到五四演變為胡適和張君勱為代表的兩種不同的自由主義文化路向。在20年代初著名的科學與玄學大論戰中，表現為科學主義一元論和心物二元論的分歧。在解決文化認同的問題上，也因此產生了兩種截然不同的理路。同樣作為自由主義，胡適持普遍主義的一元論科學主義立場，他相信文化是普世的，中西之間並非是兩種不同形態的共時態文化，而是在普遍的、一元的全球文化進化中不同階段的歷時性區別，或者說，西方文化是代表未來發展方向的普世性文化，而中國文化如果有其特殊性的話，僅僅是相對於這普遍性而言，是一種有待全球化的地方性知識。而張君勱以康得式的心物二元論立場，認為物質與精神、制度與文化應該加以區分，科學和政治的制度有其普遍性，中國可以學習西方，認同西方普世性的民主憲政制度，但在文化道德層面，在涉及到價值和意義問題上，科學是無能為力的，因此，擁有豐富倫理思想的儒家文化，在科學的時代裏依然具有特殊的意義，物質制度層面的西方文化與心靈精神層面的中國文化，是完全可以並存的。

上述不同的文化路向，也造就了民族主義問題上兩種思想趨向。胡適雖然是一個態度上的愛國主義者，但他並非是一個意識形態意義上的民族主義者。在他的個人主義和世界主義論述視野中，取消了民族主義的文化認同這一核心問題。他所理解的共同體只是一個為一元文化進化論所支配的科學/民主共同體，是一個自由主義的「程式共和國」。而從晚清的梁啟超發端，為五四後的張君勱所繼承的自由民族主義傳統，試圖以一種心/物、道德/政治二元論的方式，處理不同的精神心靈秩序和社會政治秩序危機，試圖將具有獨特精神價值的民族共同體與普世化的民主政治共同體結合，在中國的歷史文化傳統基礎上，重新建構一個既符合全球化普世目標、又具有中國特殊文化精神的民族國家共同體。

¹⁴ 汪暉：〈公理世界觀及其自我瓦解〉，《戰略與管理》（北京），1999年，（3）。

在中國自由主義的內部，我們看到了對民族國家共同體的三種不同的理解：晚清的梁啟超所致力建構的是以國民自主為核心的共和主義的「公民共和國」，胡適所追求的是一個為普遍的制度法則所支配的「程式共和國」，而張君勱所理解的則是一個有著獨特歷史文化的自由民族主義的「民族共和國」。在胡適的「程式共和國」裏面，民族主義的文化認同事實上已經被取消了。而在從梁啟超到張君勱的自由民族主義那裏，經歷了一個「公民共和國」到「民族共和國」的過程。在剛剛進入世界的晚清時代，梁啟超深切感覺到中國文化與西方文化的差異，他關心的是如何異中求同，通過新民的方法，建立與世界同步的國民共同體。但五四以後，中國已經深深地鑲嵌到世界的進程之中。科學取得了全面的勝利。在一個全球化的時代裏，張君勱更關心的是如何同中求異，如何在深刻的民族危機面前，建立民族的自信心，尋找民族文化的獨特性、差異性和本原性。

下面我們將詳細分析從梁啟超到張君勱的自由民族主義，是如何從國民共同體追求轉向民族共同體思想的。

二、梁啟超的國民共同體思想

在現代中國，許多思想家對民族主義都有論述，但至今為止，沒有一個在問題的敏感和思想的豐富上比得上梁啟超。二十世紀初，任公的一部《新民說》，以其「筆鋒常帶情感」的魔力，傾動神州南北，將民族主義的思想播種到無數青年知識份子的心靈。他不愧為中國民族主義思想家之第一人。梁啟超一生多變，就民族主義思想而言更是如此。其民族主義思想，以《新民說》為軸心，大約分為四個階段：前《新民說》時期、《新民說》時期、後《新民說》時期和民國時期。其中，最重要的是三個轉變，第一個轉變，是從天下主義轉向民族主義，那是發生在《新民說》時期之前。第二個轉變，是從國民主義轉向國家主義，那是發生在後《新民說》時期；第三次轉變，是從政治民族主義轉向文化民族主義，那是發生在民國建立和五四時期。而在思想史上發生

最大影響，最能體現梁啟超自由民族主義思想精華的，乃是《新民說》中所代表的國民共同體論述。

(一) 從天下到國家

列文森說：「近代中國思想史的大部分時期，是一個使天下成爲國家的過程」。¹⁵如前所述，中國的「天下」觀有兩個層面：一個是天下大同的烏托邦理想；另一個是以以中國爲地理中心的華夏中心主義。晚清以後，在西方列強的侵略打開中國人的世界視野之後，特別是1895年馬關條約的簽訂，使得天下主義中的華夏主義世界地理觀轟然倒塌，代之而起的是現代國際關係中的民族主義。但天下大同的烏托邦理想，作爲儒家社會政治的終極價值，依然存在。在前《新民說》時期，大約在1896-1902年，梁啟超開始萌生近代民族主義意識。但這個時候，他的民族主義思想還是康有爲的公羊三世說的一部分。他以「群」這一概念來表述社會的各種共同體，「群」分爲各種層次，有「國群」和「天下群」之分，¹⁶前者指的是民族主義，後者指的是天下大同的儒家烏托邦世界。正如張灝所分析的，在梁啟超那裏，「群」不僅是一種民族國家的制度和觀念，而且在其背後也有一套相應的宇宙論和社會觀。「群者，天下之公理也」。合群不僅是人類社會的客觀法則，也是天地萬物的自然規律。¹⁷顯然，這種以「群」爲客觀法則的公理觀，與傳統中國以「仁」爲道德原則的天理觀是衝突的，前者視自然競爭爲當然，而後者所追求的卻是一個和諧、中庸的天下大同理想。不過，在《新民說》之前，這兩種矛盾的世界觀在梁啟超思想中並列存在，它們之所以相安無事，乃是被分別置於公羊三世說的時間序列裏，在據亂之世，需要富於競爭力的「國群」，到了太平之世，就會出現一個和睦大同的「天下群」。

1898年梁啟超流亡日本之後，在日本廣泛流傳的社會達爾文主義的影響之下，他對天下大同理想的可行性漸漸產生了懷疑。次年，他在《清議報》發表《答客難》，說：

¹⁵ 列文森：《儒教中國及其現代命運》，（北京：中國社會科學出版社，2000年），頁87。

¹⁶ 梁啟超：〈說群序〉，《梁啟超全集》第一冊，（北京：北京出版社，1999年），頁93。

¹⁷ 梁啟超：〈說群序·說群一·群理一〉，《梁啟超全集》第一冊，頁93-94。

世界主義，屬於理想；國家主義，屬於事實。世界主義，屬於未來；
國家主義，屬於現在。今中國岌岌不可終日，非我輩談將來、道理想
之時矣。故吾前此以清談誤國之罪，所不敢辭也。18

在日益急迫的亡國危機之下，梁啟超對縹緲的大同理想越來越疏遠。1902年發表的《新民說》，是他從天下主義走向國家主義的一個標誌。在《新民說》中，他明確表示：天下大同的世界主義理想，只是「心界之美」，而非「歷史之美」。因為競爭為文明之母，競爭停止了，文明也就不再進步。世界主義的理想雖然道德崇高，但在現實世界缺乏可行性。因為大同理想即使實現了，也會因為人性上的原因復歸競爭，而到這個時候，由於沒有國家，反而使得競爭回到低級的野蠻水平。梁啟超的結論是：「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」。¹⁹

從天下主義走向國家主義的另外一個未曾言明的心理因素也值得注意。列文森在其名著《梁啟超與中國近代思想》中，敏銳地指出，在梁啟超民族主義思想中，最核心的關懷是如何保持中國與西方的平等，「問題不在於中國與西方文明程度如何，而在於中國同西方國家的地位如何」。²⁰在傳統的「天下」框架中，中國在夷狄面前代表著更高一級的文明，但這樣的文化自信在鴉片戰爭之後備受挫折。當梁啟超來到日本後，讀了福澤諭吉的《文明論之概略》，他的歷史觀受到了很大的顛覆。福氏將全球文明的發展分為野蠻、半開化和開化三個階段，西方代表著文明的最高階段，而亞洲仍舊處於半文明階段，向西方文明學習是亞洲的唯一出路。梁啟超幾乎全盤接受了福氏的觀點，²¹這一文明三階段論與他原先所信仰的公羊三世說完全接軌，所不同的是，理想世界的終點發生了變化：從遠古的中國三代置換為西方文明。他所感歎的，

¹⁸ 梁啟超：〈自由書·答客難〉，《梁啟超全集》第一冊，頁357。

¹⁹ 梁啟超：〈新民說·論國家思想〉，《梁啟超全集》第二冊，頁663-664。

²⁰ 列文森：《梁啟超與中國近代思想》，劉偉等譯，（成都：四川人民出版社，1986年），頁5。

²¹ 關於梁啟超與福澤諭吉的關係，參見鄭匡民：《梁啟超啟蒙思想的東學背景》第2章，（上海：上海書店出版社，2003年）。

是中國在這世界文明進化中，處於一個相當尷尬的落後地位。²²在文明的維度上，中國與昔日的「蠻夷」之間的關係被顛覆了。

那麼，如何重新建立起與西方的平等地位以獲得民族的自身尊嚴？顯然，唯一的出路就是建立一個像西方那樣的現代文明國家，在這樣的政治關係、而非文化關係中，中國才有可能捍衛自己在西方面前的平等地位。反觀中國，梁啟超發現，中國人卻「知有天下而不知有國家」，「知有一己而不知有國家」。²³正如張佛泉在《梁啟超國家觀念之形成》一文中指出的，在不斷的亡國滅種的危機面前，梁啟超產生了一種強烈的「無國」感。²⁴這種「無國」感，指的不是五四以後人們說的那種「無國」，即失落了民族國家的文化個性，而是缺乏像西方國家那樣的政治共性，那種具有國際競爭力和內部凝聚力的現代國家。在晚清，中國文化還是比較完整的，尚未遭遇整體性的認同危機。在梁啟超看來，民族主義的核心不是在於尋找中國文化的獨特性——比較起西方來說，那是不言而喻的；問題只是在於如何異中求同——成爲西方那樣的普世性的政治國家。

在近代歐洲，民族主義有兩種產生的途徑：一種是法國大革命式的政治民族主義，通過對人民主權合法性的肯定，使全體公民對國家這一政治共同體產生集體的認同。建立一個以公共意志爲內容、以憲政爲形式的世俗化的公民宗教。另一種是德國浪漫主義式的文化民族主義，將國家看成是一個有最高意志的有機體，通過對民族歷史文化的想像和重構，反對啓蒙運動的劃一化，強調文化的多樣性。以建立一個以本族的語言和歷史爲核心的民族文化共同體。這兩種民族主義思潮，晚清期間在日本都有其重大影響。梁啟超與嚴復不同，他因爲不識西文，所以對西學的瞭解，基本上來自日本學者的轉述和介紹。他對盧梭爲代表的法國人民主權論思想的瞭解，來自中江兆民，對德國國家有機體論的認識，主要是通過日本學者翻譯的伯倫知理（B. J. Caspar）的著作。²⁵

²² 梁啟超：〈自由書〉，《梁啟超全集》第一冊，頁340。

²³ 梁啟超：〈新民說·論國家思想〉，《梁啟超全集》第二冊，頁665。

²⁴ 張佛泉：〈梁啟超國家觀念之形成〉，《政治學報》（臺灣），第1期，1971年，9月。

²⁵ 關於梁啟超如何通過日本學者瞭解伯倫知理和盧梭，參見鄭匡民：《梁啟超啟蒙思想的東學背景》第4、6章。

梁啟超對國家的理解，可謂相容並蓄，同時內涵了法國的人民主權說和德國的國家有機體說，但在盧梭與伯倫知理之間，《新民說》時期的梁啟超，更多地偏向前者。這是因為晚清時期的中國與近代德國不一樣，儘管同樣遭到外國侵略，但不缺乏民族的象徵符號，所匱乏的是現代的民族國家意識和政治形式。因此，梁啟超所致力建構的，更多地是一種法國式的政治民族主義，確切地說，是一種以國民共同體為核心的民族主義。

（二）政治美德為核心的國民共同體

現在我們來具體討論，梁啟超的民族主義究竟具體何指。按照張佛泉的詳細考訂，對於nationalism這一概念，梁啟超先後和同時用過三個譯名：國家主義、國民主義和民族主義。張佛泉特別指出：「最值得注意者，即此三個譯名，竟漸漸取得其個別含義，而其微妙處，不僅為nationalism一字所不能表達，且已不能以適當名詞再譯回中文」。在梁啟超的用語中，國家主義漸漸地含有「國家至上」、「一切以國家為重」的意味，特別是1903年以後；國民主義則主要強調國民之自立自主精神，而民族主義一詞的重心落在聯合國內各個民族，一致對付外來之帝國主義，而梁啟超最注重的是國家主義和國民主義。

26

國民主義與國家主義，雖然都是梁啟超民族主義思想中的組成部分，但在各個時期，他的著重點是不同的。簡單地說，在《新民說》時期更側重國民主義，後《新民說》時期轉向了國家主義。本來，這二者雖然都是nationalism的題中之義，但由於各自的重心不同，是具有內在緊張性的。但在梁啟超的意識中，不僅沒有意識到二者的緊張，反而像經常混雜使用一樣，它們也是相互糾纏在一起，未曾分化。這是晚清到五四的中國早期思想家所擁有的共同特徵：西學對於它們而言是一個混沌的整體，各種在西方語境中相互衝突的思潮，被引進中國之後被整合為一個廣義的、自恰的與和諧的意識形態。我們接下來將看到，西方的自由主義、共和主義、社群主義和國家主義是如何在梁啟超的民族主義思想中交織、滲透在一起的。

²⁶ 張佛泉，同引24。

現在，我們來研究《新民說》時期梁啟超的國民主義。如期所述，梁啟超的民族主義思想，最重要的來源之一是伯倫知理，按照伯氏的國家有機體論，國家乃是一個有生命的生物體，有其獨立的意志和精神，它與自由主義的國家觀不同，國家不是實現個人權利的工具，它自身就是一個目的。伯氏認為，近代的「國家」與「國民」乃一個角幣之兩面，互為表裏。國民這個詞在德文中叫Volk，英文中無此對應詞，只能翻譯為nation，梁啟超將它翻譯為國民。與國民相對應的概念在德文中叫Nation，英譯為people，梁翻譯為族民或部民。梁啟超說：“群族而居，自成風俗者，謂之部民，有國家思想能自布政治者，謂之國民”。²⁷國民與族民（部民），是兩個很不相同的概念，族民是一個文化和歷史學的名詞，以血統、語言、習俗等自然因素為依歸，國民則是一個政治學的名詞，它與現代國家密切相關，是政治建構的產物。僅僅有民族或族民這些自然要素，還不足以構成一個現代國家，必須有一種建國的自覺，這樣族民才能轉化為國民，民族才能轉化為國家。特別要指出的是，這裏的國民，並非公民（citizen），它不是像後者那樣是一個具有獨立身份的個體，而常常指國民的總體而言，是一個集合概念。²⁸在這一點上，伯倫知理與盧梭是相當接近的，因此，梁啟超的思想中可以同時相容二者。

由於伯氏的國家有機體將國民與國家看作互為表裏的同一性物件，就有可能從其理論中得出兩個完全相反的結論，一個是引入盧梭的人民主權論，從而強調國民的自主性；另一個是側重國家的自在目的，從而成為黑格爾式的國家至上論。梁啟超最早走的是第一條路，他將盧梭與伯倫知理結合起來，從國民的自主性出發鑄造中國的民族主義。1899年，他在《論近世國民競爭之大勢及中國前途》一文中，區別了現代的國民與傳統的國家：

國家者，以國為一家私產之稱也。……國民者，以國為人民公產之稱也。國者積民而成，舍民之外，則無有國。以一國之民，治一國之

²⁷ 梁啟超：《新民說論國家思想》，《梁啟超全集》第二冊，第663頁。

²⁸ 關於國民與族民的翻譯以及區別，參見張佛泉：《梁啟超國家觀念之形成》。

事，定一國之法，謀一國之利，捍一國之患，其民不可得而侮，其國不可得而亡，是之謂國民。²⁹

同年，他在《愛國論》中將國民置於盧梭的人民主權論的基礎上：

國者何？積民而成也。國政者何？民自治其事也。愛國者何？民自愛其身也，故民權興則國權立，民權減則國權亡。³⁰

既然現代國家的建立和強盛建立在國民的自主、自由和能力的基礎上，那麼梁氏民族主義的重心從一開始就定位在國民身上，從國民到新民，於是便有了著名的《新民說》。國民既是特定政治共同體的成員，又是民族國家的主權整體。國民的塑造既是國家的塑造，也是民主的塑造。正如張灝已經指出的那樣：梁啟超的民族主義涉及到三個方面的問題：政治的整合、政治的參與和政治的合法化，因此他的「民族國家思想涉及到國民思想，民族主義與民主化密不可分」。³¹

關於這一點，在《新民說》裏面可以明顯地看到，梁啟超的民族主義與現代的自由民主理念不僅不相衝突，而且因為國民的獨立自由是國家獨立自由的前提（「團體自由者，個人自由之積也」³²），因此他的民族主義既是自由主義的，肯定人的基本權利和法律自由；也是共和主義的，強調國民擁有參與政治的權利，通過契約形成公意；更是康得主義的，將現代國民視作對傳統奴隸的否定，強調其個人道德和意志上的自主性。³³英國式不受強制的法律自由、法國式參與的政治自由和德國式的內心自由，這些在以賽亞·伯林看來具有內在緊張的消極自由和積極自由，在梁啟超那裏全然不構成任何衝突，反而形成了他對現代國民自由的一個全息理解圖景。

²⁹ 梁啟超：〈論近世國民競爭之大勢及中國前途〉，《梁啟超全集》第一冊，頁309。

³⁰ 梁啟超：〈愛國論〉，《梁啟超全集》第一冊，頁273。

³¹ 張灝：《梁啟超與中國思想的過渡》，崔志海、葛夫平譯，（南京：江蘇人民出版社，1993年），頁69、117。

³² 梁啟超：〈新民說·論自由〉，《梁啟超全集》第二冊，頁679。

³³ 梁啟超：〈新民說·論權利〉、〈新民說·論自由〉，《梁啟超全集》第二冊，頁671-681。

《新民說》的中心理念是要以「利群」二字為綱，建立一個「合群」的中國。³⁴「群」在梁啟超的思想中是一個具有多種層次的國民自治群體所形成的公共關係：

吾試先舉吾身而自治焉，試合身與身為一小群而自治焉，更合群與群為一大群而自治焉，更合大群與大群為一更大之群而自治焉，則一完全高尚之自由國平等國獨立國自主國出焉矣。³⁵

梁啟超的民族國家理想不僅建立在國民自主的基礎上，而且還建立在社會的、地方的自治基礎上，只有社會形成了各種自下而上的自治的群體，一個自由的、平等的和獨立的民族國家才有可能出現。在晚清，由於國家與社會都剛剛從傳統的共同體裏面分離出來，因此二者並沒有相互分化，而形成了現代「群」的不同層次。正如汪暉所指出的那樣，梁啟超思想中的「群」既是現代的民族國家，又是高度自治的民間社會。³⁶社會與國家之間不僅不是對抗的，反而形成了一個積極互動的公共「群」的網路。

從上引的梁啟超那段話可以看到，「群」的建構是從「自身」出發，從身邊的小群漸漸擴展到大群，乃至國家，雖然有著強烈的儒家「修身齊家治國平天下」的「路徑依賴」，但結合梁啟超對公德與私德的討論，我們可以發現，「群」所建構的不再是儒家式以「自身」為中心的私人關係，而是從「自身」（國民自主）為基礎、以「群」為中心的公共網路。梁啟超指出：中國的舊倫理與西方新倫理的區別在於：舊倫理講的是君臣父子兄弟夫婦朋友，「則一私人對於一私人之事也」，而新倫理講家族社會國家，「則一私人對於一團體之事也」。³⁷梁啟超是敏銳的，一語道破了中國為何無法建立「群」的問題所在：中國的傳統倫理只有處理特殊私人關係的私德，而缺乏超越私人關係的

³⁴ 梁啟超：〈新民說·論公德〉、〈新民說·論合群〉，《梁啟超全集》第二冊，頁662、694。

³⁵ 梁啟超：〈新民說·論自治〉，《梁啟超全集》第二冊，頁683。

³⁶ 關於梁啟超思想中「群」所具有的自治的民間社會性質問題，汪暉在其新作《現代中國思想的興起》第9章〈道德實踐的向度與公理的內在化〉中有詳細的討論，（北京：三聯書店，2004年）。

³⁷ 梁啟超：〈新民說·論公德〉，《梁啟超全集》第二冊，頁661。

普世性的公共倫理觀念，尤其是民族國家觀念。他大聲呼喚國民的公德，試圖建立一種國民的公共信仰，以國家為共同的認同對象，以此形成民族國家的凝聚力。

梁啟超的國民共同體，究竟是一個政治共同體呢，還是道德共同體？³⁸這一問題的實質在於：作為現代的民族國家，它是應該像自由主義所理解的那樣僅僅是一個實現世俗政治目的如富強、民主、自由的「程式共和國」呢，還是像社群主義所希望的猶如古希臘城邦那樣的具有集體道德目標的「公民共和國」？國民所認同的是一個世俗的政治族群呢，還是擁有公共善的道德共同體？在梁啟超的「群」的共同體之中，國家對於國民來說，不是工具性的存在，它本身就是一個具有自我目的的「群」。國民作為共同體的成員，不僅擁有法律的、政治的和意志上的自由，而且也有對共同體忠誠的義務，這就是公德。

然而，公德何以產生？梁啟超雖然認為公德的形成有賴於個人的私德（「一私人而無所私有之德性，則群此百千萬億之私人，而必不能成公有之德性」³⁹），但進一步指出，僅僅只有道德教化還不足以培養對共同體的信仰，他相信對於建立「群治」即民族國家政治秩序而言，由宗教而形成信仰是必不可少的。梁啟超發現，中國的佛教由於其教義具有兼善、入世、平等、自主、知性和超越等特徵，對於建立現代的民族國家信仰是極有幫助的。⁴⁰從這裏可以看到，梁啟超所要建立的民族國家共同體，是以世俗化的國民信仰為紐帶的，人們之間不僅是利益的關係，也有情感的關係，通過政治參與，對「群」盡個人的義務，對國家共同體忠誠。這種現代的公德與傳統的儒家道德觀不

³⁸ 關於這一點，張灝與汪暉的看法是不同的。在張灝看來，梁啟超的「群」的思想主要涉及的是政治整合、政治參與和政治合法性，這樣的共同體把國家的道德目標變為集體成就和增強活力的政治目標，是一個世俗的政治共同體（參見張灝：《梁啟超與中國思想的過渡》，第69、211頁）。但汪暉強調，由於梁啟超始終把國家看成是一個共同體成員的自治成果。他的自治觀及其道德含義又主要以區域性的社群為模式的，因此，他所理解的國家並不是一套單純的政治結構，而是一個建立在其成員共同認可的道德一致性基礎上的共同體（參見汪暉：《現代中國思想的興起》第9章〈道德實踐的向度與公理的內在化〉）。

³⁹ 梁啟超：〈新民說·論私德〉，《梁啟超全集》第二冊，頁714。

⁴⁰ 梁啟超：〈論佛教與群治之關係〉，《梁啟超全集》第二冊，頁906-910。

同，是非道德的政治美德。它不是整全性的倫理，不涉及到何為善的價值問題，只是體現為政治性的公共美德：尚武、進取、自尊、忠誠、堅毅和合群。

從這個意義上說，梁啟超可以說是中國的馬基雅維利。他將政治與道德分離，又把它們結合起來。他在政治的模具中重鑄美德，以政治美德為核心，希望建立一個法國式的國民信仰。梁啟超所設想的共同體區別於傳統儒家的以仁為中心的道德理想國，也同社群主義的具有公共善的城邦世界不同，它既是一個政治共同體，又是一個道德共同體，確切地說，是一個以政治美德為中心、以國民信仰為紐帶的政治倫理共同體。這表明，梁啟超的自由民族主義，雖然廣采百家，但他從其核心理念而言，更接近西方共和主義的「公民共和國」理想，而與現代自由主義的「程式共和國」有所隔。

(三) 個人與群體

在國民共同體體中，個人與群體的關係如何？作為一個自由民族主義的先驅，在梁啟超的論述中，是以國家為本位，還是以個人為本位？關於這一點，至今為止的關於梁啟超的研究，意見是比較分歧的。⁴¹然而，這一問題的理論前提，假設了一種化約主義和主體論的立場，那麼，在梁啟超的思想中，是否有這樣的理論預設呢？他是如何理解和闡釋個人與群體、公民與國家的關係的呢？

個人主義的出現是一個現代性的事件，它們是傳統社會中社群主義瓦解的歷史產物。按照奧克肖特（Michael Oakeshott）的研究，人類共同體的政治道德有三種模式：社群主義、個人主義和集體主義。前現代社會是一個社群主

⁴¹ 關於梁啟超〈新民說〉時期的個人與群體的關係，過去比較主流的看法，以張灝、黃崇智為代表，他們延續史華慈對嚴復研究的思想傳統，認為像梁啟超、嚴復這些晚清啟蒙思想家，雖然介紹了許多自由主義的觀點，但從最終關懷和目的論上來說，還是一個集體主義者，以國家的獨立和富強目標（參見張灝：《梁啟超與中國思想的過渡》、黃崇智：《Liang ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism》, (University of Washington Press 1972)）。但1990年代以來所出現的新近對梁啟超的研究，提出了不同的觀點，最具代表性的是黃克武提出的，他通過對〈新民說〉的詳細分析，指出梁啟超是將個人與國家放在一個相互協調的關係中加以論述和處理，最後的重心還是落實在尊重個人的自由（參見黃克武：《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》，臺灣中央研究院近代史研究所專刊，1994年版）。

義的社會，每個人的身份、權利和義務取決於在共同體的位置社群與個人之間存在著一種互為主體的互動。個人主義和集體主義都是現代才出現的歷史現象，它們都是與歐洲思想中特有的本位論為後設條件的。在中世紀上帝是世間萬物的本位，經過文藝復興、宗教改革和啓蒙運動，個體漸漸替代上帝成為世界的主人，佔據了本位，於是就有了個人主義。而集體主義不過是對個人本位的反彈，是反個體的集體本位主義，它與傳統的社群主義中和諧的群己關係是很不同的。⁴²在歐洲，個人主義既然是從社群主義中蛻變而來，在其早期依然帶有社群主義的歷史痕跡。羅伯特·貝拉在其名著《心靈習性》（*Habits of Heart*）中說，歐洲早期的個人主義受到古典共和主義和基督教傳統的很大影響，都將個人的自主性置於道德與宗教責任的背景之下。它們與霍布斯、洛克開始的後來發展為功利主義的本體論的個人主義是很不同的。⁴³簡單地說，早期的個人主義是一種非個人本位的個人主義，受到了傳統的社群主義的浸染；而從霍布斯、洛克那裏發展出來的個人本位的個人主義，如今在現代社會佔據主流地位，用麥克弗森（Macpherson）的話說，那是一種「佔有性的個人主義」。⁴⁴

就像歐洲早期的情況那樣，晚清的啓蒙思想家們，無論是嚴復還是梁啓超，他們所接受和傳播的都不是這種個人本體論的個人主義，而是受到社群主義影響的個人主義。這樣的個人主義並不構成民族國家的對立面，相反地，近代中國的個人主義，是與近代的民族主義幾乎是同時誕生的，二者之間在一開始並不存在後來所具有的那種衝突和緊張關係，它們是早期中國現代化的同一個過程。⁴⁵劉禾在分析現代中國的個人主義話語時指出：

⁴² 奧克肖特：《哈佛演講錄：近代歐洲的道德與政治》，顧棖譯，（上海：上海文藝出版社，2003年）。

⁴³ 貝拉：《心靈習性》（中譯本易名為：《美國透視：個人主義的困境》），張來舉譯，（北京：社會科學文獻出版社，1992年），頁180。

⁴⁴ C.B.Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, (Oxford University Press, 1962)。

⁴⁵ 汪暉：〈個人觀念的起源與中國的現代認同〉，《汪暉自選集》，（桂林：廣西師大出版社，1997年）。

個人必須首先從他所在的家族、宗族或其他傳統關係中「解放」出來，以便使國家獲得對個人的直接、無仲介的所有權。在現代中國歷史上，個人主義話語恰好扮演著這樣一個「解放者」的角色。⁴⁶

在晚清，個人的解放與民族國家的建構有著十分密切的內在關係，問題不在於是國家本位還是個人本位，而是所謂的「群己界限」，群體與個人在同一個共同體結構中究竟如何和諧互動。張灝引述西方學者的觀點說，西方國民的觀念中包含一個兩重性的自我：個人的自我和社會的自我，他既是一個獨立的個體，又是一個社會人。張灝認為，西方國民觀念中的這一緊張性在梁啟超思想中並不存在，因為「集體主義是梁國民思想表現出來的一個重要特徵，新民的社會的自我幾乎完全掩蓋了個人的自我」。⁴⁷灝的前半個判斷是正確的：在梁啟超的國民觀念中，並不存在西方那種個人與社會的緊張性，但後半個判斷認為這是因為社會自我壓倒了個人的自我的緣故，似乎有重新討論的必要。我們發現，無論是《新民說》時期，還是在這之前，到處可以看到類似這樣的論述：

吾以為不患中國不為獨立之國，特患中國今無獨立之民。故今日欲言獨立，當先言個人之獨立，乃能言全體之獨立。⁴⁸

可見，梁啟超從一開始就是將個人置於與國家的互動關係中論述，或者倒過來說也一樣。究竟是個人重要，還是群體（國家）重要，二者何為本位，這一問題對於梁啟超來說，並不存在。之所以如此，我們可以從他所接受的西方思想和中國思想傳統兩方面進行分析。

如前所述，伯倫知理的國家有機體論給梁啟超的民族主義思想以重大的影響。按照國家有機體論，國家的強弱興衰，取決於國民的素質。關於這一點，與給予嚴復以重大影響的斯賓塞的社會有機體論是完全一致的。無論是國

⁴⁶ 劉禾：《跨語際實踐：文學、民族文化與被譯介的現代性》，宋偉傑等譯，（北京：三聯書店，2002年），頁128。

⁴⁷ 張灝：《梁啟超與中國思想的過渡》，頁154-155。

⁴⁸ 梁啟超：〈十種德性相反相成義〉，《梁啟超全集》第一冊，頁428。

家還是社會的有機體論，由於其對群體和個人持有一種有機聯繫的互動看法，所以，從一個角度看可以說它們很重視群體，從另一角度看又可以說它們是個人主義。正如一位西方學者所指出的那樣，這種認為個人決定群體性質的觀點是一種「方法論上的個人主義」。⁴⁹梁啟超也好，嚴復也好，他們之所以特別重視新民，重視培養國民的道德、智性和體魄上的素質，乃因為淵源於此。

在晚清，社群社會的文化傳統依然對梁啟超、嚴復這代人理解現代社會中的群己關係具有重要的影響。關於中國文化的群己觀，梁漱溟在《中國文化要義》中早就指出：中國文化即不是個人本位，也非群體本位，而是把重點放在人際關係上，是倫理本位或關係本位。⁵⁰中國哲學並不存在歐洲那樣的根深蒂固的本體論和本位論傳統。中國在天與人、自然與社會、個人與群體等關係上，不是像西方那樣首先確定何為主體，何為客體，化約為某種本位意識。史華慈（Benjamin Schwartz）頗有洞見地指出：在中國的思想傳統中，不存在西方那樣的化約主義（reductionism）。⁵¹雖然法家和墨家比較偏向集體，道家比較偏向個人，但作為中國文化傳統主流的儒家文化，可以說是「擇中而處，即居於集體與個體的兩極之間」。⁵²無論是天人，還是群己，在中國文化傳統中，都處於積極的互動與和諧之中。中國的綱常關係，如君臣、父子、夫婦關係，也不是西方式的主客體關係，而只能放在一個互為義務的互動關係中闡釋。在儒家文化傳統裏面，人是一個關係的存在，社會是由各種以個人為中心的特殊主義的網路組成的。余英時在其名篇《從價值系統看中國文化的現代意義》中談到，「儒家一方面強調『為仁由己』，即個人的價值自覺，另一方面又強調人倫秩序」。⁵³也就是說，個人是很重要的，但這一「個人」並非是西

⁴⁹ 參見Steven Lukes, *Individualism*, London: Haper & Row, Publishers, 1979, 轉引自李強：〈嚴復與中國近代思想的轉型：兼評史華慈〈尋求富強：嚴復與西方〉〉，《中國書評》（香港）第9期，1996年2月。

⁵⁰ 梁漱溟：〈中國文化要義〉第五章，《梁漱溟全集》第三卷，（濟南：山東人民出版社，1990年），頁79-95。

⁵¹ 史華慈：〈論中國思想中不存在化約主義〉，張寶慧譯：《開放時代》（廣州），2001年5月號。

⁵² 余英時：〈群己之間：中國現代思想史上的兩個迴圈〉，《現代儒學論》，（上海：上海人民出版社，1998年），頁237。

⁵³ 余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，（南京：江蘇人民出版社，1989年），頁30。

方個人主義的權利主體，而是一個具有價值自覺的道德主體，而這一主體對於群體而言又是非「主體性」的，他的道德價值必須在人倫秩序之中才得以實現。狄百瑞（De Bary）把儒家的這種個人意識看作是有別於西方個人主義（Individualism）的一種特殊的「人格主義」（personalism），「它肯定的是在社會、文化過程中得到塑造與成型的強烈的道德良知，其極致便是在天人合一之中達至自我實現感」。⁵⁴

儒家的這些關於個人與群體的思想傳統無疑給予梁啟超很大的影響。梁啟超雖然反省了中國文化中只有個人與個人之間的私人關係，而缺乏個人與團體的公共關係，但他在建構新型的群己關係時，依然繼承了中國思想中的社群主義傳統。你可以說他是集體主義者，但他並不把國家放在目的論的本位意義上，他重視的始終是不壓抑個體自主性的群體。你也可以說他是個人主義者，但他又從來不是一個以個人為本位的個人主義者。梁啟超的個人主義，用他自己的話說，可以叫做「盡性主義」，他說：

國民樹立的根本義，在發展個性。中庸裏頭有句話說得最好：「唯天下至誠唯能盡其性」。我們就借來起一個名叫做「盡性主義」。這盡性主義，是要把各人的天賦良能，發揮到十分圓滿。⁵⁵

這一「盡性主義」，顯然是從儒家的「人格主義」發展而來，但個中的內容已經不限於道德之性，而是康得意義上的人之個性，具有自然天性和道德人性的廣泛內涵。

總而言之，繼承社群主義的思想，梁啟超總是把個人和群體放在一個互動的脈絡裏面加以討論。1900年他撰文討論《十種德性相反相成義》，在他看來，像獨立與合群、自由與制裁（法制）、利己與愛他等，並不是相互衝突的，而是互補的，他引用《中庸》的話說，「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」。在現代「合群」的國民共同體中，群己之間並不是目的和手段這樣的

⁵⁴ 狄百瑞：〈個人主義與人格〉，《亞洲價值與人權：從儒學社群主義立論》，陳立勝譯，（臺北：正中書局，2003年），頁25。

⁵⁵ 梁啟超：〈歐遊心影錄〉，《梁啟超全集》第五冊，頁2980。

工具理性關係，而是處於互動的辨證和諧。他所希望的是「有合群之獨立」、「有制裁之自由」和「有愛他之利己」的中國式合一境界。⁵⁶深受中國傳統影響的梁啟超，就是在這樣的互動辨證關係中理解個人與群體、國民與國家的關係，而伯倫知理的國家有機體論又進一步強化了這樣的互動觀念。

現代中國思想沒有霍布斯、洛克那種本體論意義上的完全原子化的個人主義，個人的價值總是在群體的網路中獲得其意義，即使到五四以後，比較徹底的個人主義者如胡適、魯迅等，也是如此，也是強調個人的「小我」如何融入歷史的「大我」（胡適），或個人如何融入民族的解放事業（魯迅）。同樣，現代中國思想也沒有德國那種極端的民族本位、國家至上的國家主義，這是因為中國知識份子對群己關係抱有獨特的儒家社群主義立場，也同從嚴復、梁啟超開始，第一代啟蒙思想家所接受和傳播的是有機體論的國家/社會觀有關。

國家與個人的關係，在與對公與私的理解有關。在西方，公與私是一個非常明確的概念，公代表與國家或政府有關的事務，私代表個人的事務，互相之間有明確的法律界限。但中國傳統的公私觀念，是一個道德評價性的概念，其法律界限卻是相當模糊的。正如費孝通所說，在中國人倫關係中的「差異格局」中，公和私是相對而言的，取決於個人所代表的相對利益。比如為家族爭利益，對於國家來說他是私，但對於家族自身來說，又代表著公。所以中國人可以為家而犧牲國。⁵⁷雖然在社會關係中，公私相當模糊，但在儒家的道德觀念中，公與私就像理與欲一樣，代表著兩種相反的價值，君子修身的最重要目的，就是要克服私欲，實現大公。不過，在明末清初的思想家李贄、顧炎武、黃宗曦那裏，公與私被賦予了新的意義，他們肯定私的合理性，公是私的集合，他們試圖找到一條非道德化的「合天下之私以成天下之公」⁵⁸的世俗途徑。⁵⁹晚清的啟蒙思想家梁啟超、嚴復等所繼承的，正是明末這一思想傳統。

⁵⁶ 梁啟超：〈十種德性相反相成義〉，《梁啟超全集》第一冊，頁428-432。

⁵⁷ 費孝通：〈鄉土中國〉，（北京：三聯書店，1985年），頁21-28。

⁵⁸ 顧炎武：《日知錄》卷三。

⁵⁹ 余英時：〈現代儒學的回顧與展望〉，《現代儒學論》，頁20-28；溝口雄三：〈中國式近代的淵源〉，《中國前近代思想之曲折與展開》，陳耀文譯，（上海：上海人民出版社，1997年），頁1-42。另外，根據陳弱水的研究，中國傳統的「公」的觀念有五種不同的類型：代

根據黃克武的研究，梁啟超他們所說的公，具有兩個含義：一是道德性概念，代表著抽象的正義，二是社會政治概念，指稱為具體的民族國家。延續明末的「合公為私」思想，公與私被賦予了世俗的合理性，作為「私」的個人的權利、自由和利益，不再是作為「公」的民族國家的對立面，相反地，前者是後者的必要前提。這樣，國家作為「合私為公」的天下公器，其對於個人來說就不是外在的、對立的，而是互補的、內在和諧的。⁶⁰

（五）轉向文化民族主義

1903年梁啟超訪問美國以後，梁啟超的思想發生了重大轉變。他通過對美國民主和唐人街華人社會的考察，發現共和主義需要國民的政治素質和從政能力，但這些在中國缺乏條件，而在國際競爭的民族危機之下，「故我中國今日所最缺的而最急需者，在有機之統一與有力之秩序，而自由平等自其此耳」。⁶¹而這統一與有力之秩序的締造者，就是一個強有力的國家。於是他轉而成為一個開明專制的鼓吹者，而在其背後，他所追求的是國家理性。⁶²所謂的國家理性，就是國家是一個合目的的存在，主權不在盧梭意義上的國民，也不在專制統治者，而是國家本身。在這之前，盧梭的人民主權論和伯倫知理的國家目的論在他思想中是平衡且和諧的，但在如今他認為盧梭思想已經在世界上過時了，伯倫知理則是新世紀的思想之母。⁶³國民原來有兩個含義：自主的公民和國家的一分子，現在梁啟超對國民的理解只是後者，並且特別強調以「誠」為中心，國民中所內含的自主的民主內容淡化了，而作為與國家同構的整體目的強化了。這樣，梁啟超的自由民族主義發生了失衡：他的以國民信仰為中心的民族國家共同體不再是盧梭式的民主共同體，而是德國式的以國民忠誠為前提的威權共同體。

表朝廷、代表普遍的人間利益、代表天道、個別的私的合成和政治、社會和宗族的公共事務。參見陳弱水：〈中國歷史上「公」的觀念機器及其現代變形〉，《政治與哲學評論》（臺北），第7期，2003年12月。

⁶⁰ 黃克武：〈從追求正道到認同國族：明末至清末中國公私觀念的重整〉，黃克武、張哲嘉主編：《公與私：近代中國個體與群體之重建》，臺灣中央研究院近代史研究所2000年版。

⁶¹ 梁啟超：〈政治學大家伯倫知理之學說〉，《梁啟超全集》第二冊，頁1066。

⁶² 梁啟超：〈開明專制論〉，《梁啟超全集》第三冊，頁1470-1486。

⁶³ 梁啟超：〈政治學大家伯倫知理之學說〉，《梁啟超全集》第二冊，頁1065、1076。

放棄盧梭，全盤接受伯倫知理，這就意味著，梁啟超原先的以國民信仰為中心的民族國家共同體必須改變其認同方式，要麼忠誠國家權威，要麼認同民族文化傳統。在清末，梁啟超將國家理性作為最高的價值目標，但國家作為一個有機體僅僅是軀體而已，它的精神靈魂在哪里？德國浪漫主義的國家有機體觀需要民族精神作為其認同的國魂。梁啟超亦是如此。1912年，梁啟超發表了一篇很值得注意的《國性篇》，他在文中認為國有國性，就像人有人性一樣。國性是抽象的，但通過國語（民族本土語言）、國教（民族道德宗教）和國俗（民族文化習俗）表現出來。他指出：「國性可助長而不可創造也，可改良而不可蔑棄也」。然而，「吾數千年傳來國性之基礎，岌岌乎若將搖落焉，此吾所為栗然懼也」。⁶⁴這篇文章，透露出民國以後的梁啟超在民族主義立場上兩個重要的變化：第一是從原來的政治民族主義開始轉向文化民族主義，第二，從文明的普世主義開始轉向文化多元主義。這兩個重要的轉變從《國性篇》開始，到1918年訪問歐洲撰寫《歐遊心影錄》方最後定型。

訪問歐洲是梁啟超個人思想中一個重要的轉捩點。發生在歐洲文明內部的慘絕人寰的世界大戰令他對本來堅信不移的競爭進化論世界觀發生了動搖，因而對國家主義的至上原則也產生了懷疑。既然人類的競爭不可避免，但在國家利益之上，是否還需要一個更高的世界主義制約國家？在這個時候，中國的天下世界觀再次回來了，不過這一次是以現代的公理世界觀的形式出現。而且再次被置於一個類似公羊三世說的時間序列中安排國家主義和世界主義。他說：

我們須知世界大同為期尚早，國家一時斷不能消滅。……【但】我們的愛國，一面不能知有國家不知有個人，一面不能知有國家不知有世界。我們是要托庇在這國家底下，將國內各個人的天賦能力儘量發揮，向世界人類全體文明大大的有所貢獻。⁶⁵

⁶⁴ 梁啟超：〈國性篇〉，《梁啟超全集》第五冊，頁2554-2556。

⁶⁵ 梁啟超：〈歐遊心影錄〉，《梁啟超全集》第五冊，頁2978。

在梁啟超看來，國家不再是人類最高的團體，它的意義只是工具性的，只是「人類全體進化的一種手段」。⁶⁶人類全體的利益和文明被賦予最高的目的和意義。民族國家作為一種階段性的共同體，雖然依然需要，但必須受到人類文明的公理制約。這是梁啟超從一戰慘劇中引出的重大歷史教訓之一。

不僅民族主義的至上地位被調整了，而且民族主義的建構路徑也得以修正，從政治民族主義變為文化民族主義。之所以如此，乃是因為五四時期的梁啟超對西方文明發生了相當的失望，轉而重新將民族主義的認同托在中國文化的傳統基礎上。如前所述，晚清梁啟超的政治民族主義是以西方的普世文明為基礎的，競爭的進化論和民主政治不僅是歐美特殊的道路，也是人類必經的普世文明。梁啟超、嚴復這代晚清知識份子雖然以國家富強為目標，但在這一目標背後，仍然有著對更高的對普世文明的追求。李強在批評史華慈的嚴復研究時指出：「如果我們將嚴復的思想作為一個整體來考察，就會發現一條貫穿始終的普遍主義的或道德主義的線索，而這條線索正是與傳統文化中對超驗價值的追求一脈相承的。更為有趣的是，恰恰是達爾文主義中所包含的普遍主義因素，使嚴復為傳統的普遍主義披上了現代的外衣，從而將傳統思想中的烏托邦變成‘科學的’、以進化論為基礎的社會理想」。⁶⁷也就是說，在嚴復、梁啟超那裏，物競天擇的進化論規律中，具有超越意志的天所選擇的不僅是強者，也是文明。適者作為一個強者，最重要的是遵從天道。西方文明之所以是中國的楷模，不是因為其強，而是因為它代表著比中國更高級的普世文明。中國的救亡表明上是求富強，但其實質是求文明。正如墨子刻（Thomas Metzger）所分析的那樣，他們在西方那裏發現了實現中國儒家理想的最好的手段。⁶⁸

然而，歐洲文明內部的世界大戰，使得梁啟超對西方為代表的普世文明產生了深刻的懷疑，他相信西方文明僅僅是一種有缺陷的特殊文明，即科學為主導的物質文明而已。這種特殊的文明缺乏精神文明的平衡，而中國文化傳統

⁶⁶ 梁啟超：〈歐遊心影錄〉，《梁啟超全集》第五冊，頁2986。

⁶⁷ 李強：〈嚴復與中國近代思想的轉型：兼評史華慈〈尋求富強：嚴復與西方〉〉，《中國書評》（香港）第9期，1996年2月。

⁶⁸ 墨子刻：《擺脫困境：新儒學與中國政治文化的演講》，顏世安等譯，（南京：江蘇人民出版社，1990年）。

中恰恰豐富的道德精神資源。這樣，他提出了一個超越兩種文明的新文明方案：

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。⁶⁹

中國文明也好，西洋文明也好，如今在梁啟超看來，都只是一種地方性的知識、特殊性的文明，在這一點上，他成爲了一個文化多元主義者。但中國思想中普遍價值追求的天下理想，使得他不會僅僅停留在文化特殊主義的立場，他試圖將這兩種文明傳統加以調適，整合爲一個新的普世化文明：即西洋的物質文明加上中國的精神文明。這一看法後來在科學與玄戰論戰中，通過張君勱之口表達了出來。

這樣一種以物質/精神、道德/制度二元論爲預設的新文明，使得梁啟超的民族主義到五四時期制度發生了重大的變化：民族主義的認同重心從國民共同體和國家主義共同體，轉移到了民族文化的共同體。中國特殊的歷史語言文化，成爲新的民族國家的凝聚力。這一變化也深刻地反映了五四與晚清時代的重大區別：作爲剛剛融入全球化的晚清時代，中國民族主義的核心問題是如何異中求同，如何成爲像西方那樣的現代政治國家；而到了五四時代，中國已經初步鑲嵌到了全球化的進程之中，而在這一過程之中，本土文化如何保存、民族認同如何獲得自己可靠的基礎，如何同中求異，成爲新一代自由民族主義者要解決的新的問題。

然而，到了五四時代，由於《新青年》一代啓蒙知識份子的崛起，梁啟超對社會的影響已經大不如前了，他的知識和精力已經無法支撐他一直站在思想的前沿。在這樣的時刻，梁啟超的學生和朋友張君勱接過了他的旗幟，繼續探索那條自由民族主義的道路。

⁶⁹ 梁啟超：〈歐遊心影錄〉，《梁啟超全集》第五冊，頁2986。

三、張君勱的民族共同體觀念

梁啓超與張君勱的關係，處在師友之間。他們不僅有密切的私人友誼，而且在思想傳承上也是很明顯的。1918年底，張君勱隨梁啓超訪問歐洲。這次歐遊是他們思想中的重大轉折。在此之前，梁啓超、張君勱相信世界上存在著普遍公理，這種普世公理是由西方文明所代表的，但歐洲人對自己文明的反省，特別是巴黎和會上中國的失敗，使得張君勱從公理夢中驚醒。他在憤怒之中將國際法書籍付之一炬，決定留在德國跟隨唯心主義哲學家倭伊鏗（Rudolf Eucken）學哲學，以探求民族的立國之本。

（一）反思理性主義的主流啟蒙

梁啓超是近代中國啟蒙思想的先驅，在他身上體現了啟蒙思想內在豐富的複雜性。張君勱作為五四一代知識份子，雖然也是一個啟蒙者，但更多地體現了啟蒙的非主流的一面。五四新文化運動是一個範圍廣大、內涵複雜的啟蒙運動，不僅有陳獨秀、胡適為代表的主流的《新青年》和《新潮》，也有非主流的啟蒙傳統。一種是以杜亞泉和他主持的《東方》雜誌為代表的科學啟蒙和溫和的以調適為主調的變革。⁷⁰另一種啟蒙傳統是以梁啓超、張君勱、張東蓀等人為代表，以《解放與改造》、《晨報》副刊、《學燈》副刊為陣地的另一種溫和的、二元論式的啟蒙思想。在五四時代，中國思想界形成了一個多中心的、鬆散的啟蒙網路，各家各派對於啟蒙都具有某種汪暉所說的「態度的同一性」，⁷¹即肯定現代性的價值，試圖超越傳統的價值。但更多地是表現為對啟蒙的不同理解和分歧。歐洲的啟蒙思潮，從來不是一個純粹的、單一的思想體系。其中充滿了各種對峙和衝突：歐陸的唯理主義和英國的經驗主義、英法的理性主義和德國的浪漫主義等等。20世紀西方思想中科學主義與人文主義、現代與後現代的各種衝突，其根源都可以追溯到近代歐洲的啟蒙思想。五四時期對西方啟蒙思想的接受是全方位的，而西方啟蒙思想又是非常複雜和多元的，

⁷⁰ 關於對杜亞泉啟蒙思想的研究，參見許紀霖、田建業主編：《一溪集：杜亞泉的生平與思想》，（北京：三聯書店，1999年）；高力克：《調適的智慧》，（杭州：浙江人民出版社，1998年）。

⁷¹ 汪暉：〈中國現代歷史中的五四啟蒙運動〉，《文學評論》1989年第3-4期。

因此，五四的啓蒙思想出現相互歧異和緊張便是相當自然的。張灝曾經研究過五四思想中異常複雜的多歧性，他認為在啓蒙思想內部至少存在著四種自我的衝突：理性主義與浪漫主義、懷疑精神與新宗教、個人主義與群體意識和民族主義與世界主義。⁷²

在這樣複雜的和自我衝突的啓蒙思想中，張君勱究竟處於一個什麼樣的位置呢，這一位置又如何決定了他的民族主義思想呢？簡單地說，張君勱是一個反啓蒙的啓蒙主義者。之所以反啓蒙，乃是他秉承德國的浪漫主義思想傳統，反對以科學理性爲代表的主流啓蒙，但他之所以還是一個啓蒙主義者，是因為他依然沒有背棄啓蒙的理性立場，但堅持要將科學與道德（宗教）分離開來，是一個康得意義上的二元論者，他的自由民族主義正是建立在科學與道德、制度與文化的二元分化立場上的。

在五四的時候，張君勱在著名的科學與玄學論戰中，批評了啓蒙運動中的科學主義霸權，這樣的批判持續了他一生。如本文第一節所示，在中國自由主義內部，胡適代表了科學的自然一元論，而張君勱代表了心物二元論，因而產生了對民族主義的不同取向，前者把民族國家理解爲一個取消了民族文化認同的「程式共和國」，而張君勱則在科學/道德、制度/文化的二分的基礎上建構一個擁有本土價值認同的「民族共和國」。爲了有效地論證自己的主張，1940年，張君勱發表了《胡適思想界路線評論》，對胡適所代表的主流啓蒙路線進行了全面的批判性反思。他認為，胡適思想的問題在於：追隨歐洲的文藝復興和啓蒙運動，試圖將它們推行於中國。胡適思想的核心是機械主義和自然主義，但他對理性主義時代以後的西方的意志主義和宗教精神一無所知。⁷³理性主義將所有的人都理解爲抽象的理性人，以爲可以通過知識和科學解決一切問題，包括人生的價值。然而，所謂的理性人、經濟人，只是現代社會科學和經濟學中的抽象，並不代表人的全部本質。⁷⁴

⁷² 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，《張灝自選集》，頁251-280。

⁷³ 張君勱：〈胡適思想界路線評論〉，《中西印哲學文集》下冊，（臺北：學生書局，1981年），頁1015-1021。

⁷⁴ 張君勱：〈我從社會科學跳到哲學之經過〉，《再生》雜誌3卷8期，1935年10月。

張君勱特別強調人不僅有理性，也有意志和情感，科學理性不能替代實踐理性。他深受德國浪漫主義傳統影響，反對啓蒙運動的普遍人性，將人性看作是一個自我創造的過程，與民族的文化有關，個人的意義是在文化傳統中獲得的。根植於民族文化之中，人只有通過民族和社群瞭解自己。科學主義和民主政治無法解決精神危機，必須從民族文化的根源反省。雖然張君勱的哲學受到倭伊鏗和伯格森（Henri Bergson）的影響，有直覺主義和意志主義的成分，但誠如何信全所指出的那樣的，張君勱依然保持著理性主義的色彩，從整體上說，他是一個康得主義者，堅信知識與道德、事實與價值的不可通約。⁷⁵也就是在這樣的意義上，他提出了民族主義的核心——文化認同問題。

這樣，張君勱不同於理性主義一元論的自由主義，他為自由民族主義確立了二元論的哲學基礎。他的政治理念是英國的自由主義，哲學是德國康得的二元論。柏林的自由民族主義背後是多元主義的價值觀，而在張君勱這裏，自由民族主義是以心物二元論作為基礎，以制度和精神、政治與道德的分離為前提：制度是普遍的，文化是特殊的，制度是西方的，文化是東方的，制度為理性所支配，而道德是意志選擇的產物。自由主義是為解決社會政治秩序，而文化認同的心靈秩序，只有通過文化民族主義才能予以落實。

1931年九一八事變以後，民族主義思潮替代世界主義成為中國思想界的主潮。過去的問題是如何融入全球化，而現在變成如何在一個全球帝國主義時代，保持文化的獨特性，重新喚回民族的自信心，以實現中華民族的復興。張君勱特別強調民族國家共同體的意識，在三十年代，他主要處理民族認同，四十年代，主要解決立國。梁啓超尋找的是與世界的同，但張君勱所處的已經是一個全球化時代，他關心的是如何在這個時代自處，民族自信心如何建立，如何尋找民族文化的獨特性、差異性和本原性。在這個世界上，最重要的是同中求異。

⁷⁵ 何信全：〈張君勱論儒學與民主社會主義〉，《儒學與現代民主》，（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁133-140。

（二）自信和反省的民族主義

在民族危亡的時刻，張君勱希望在中國扮演德國近代民族主義的締造者費希特（Johann Fichte）的角色，呼喚起中國人的民族國魂。1932年，他在《再生》雜誌上摘譯介紹了費希特著名的《對德意志國民演講》。事實上，早在1926年，他就注意到費希特，並在《東方雜誌》上撰文介紹。現在的問題是，張君勱從這位德國民族主義鼻祖那裏吸取了一些什麼思想？他又是如何以中國的思想傳統「再造」了費希特的？

費希特在《演講》中，是以一種世界主義的眼光來理解德意志民族復興的。在他看來，德意志的復興問題同時也是人類如何從病態階段（即利己主義）進入健康階段（即理性的自覺）的問題。在這一過程中，世界主義將變為一種建立理性王國為宗旨的愛國主義。⁷⁶費希特特別強調，德意志民族獨特的種族、歷史、語言和文化，構成了民族的本原性和民族精神，這是一種對本原性的神秘而神聖的信仰，它是國民生命中永恆的一部分，是他們的天堂所在。具有永恆外殼的民族，值得每一個國民為之獻身，犧牲自己。而要使國民具有高尚的愛國主義情操，最重要的是要實施國民的民族教育，讓他們成為理性王國的新人。⁷⁷

張君勱在對費希特的介紹中淡化了其愛國主義背後的世界主義敘述脈絡，而特別突出了其演講所處的特殊歷史背景——德意志民族受到外敵入侵的危機時刻，這樣，費氏民族主義背後的人類普世意識到張君勱這裏成為一種特殊主義的民族情感。事實上，我們在上一節所引的梁啟超《歐遊心影錄》中的話，還能夠發現類似費希特的以普世主義為背景的民族主義：「拿我的文明去補助西洋的文明」。但到張君勱這代知識份子，特別是三十年代以後，民族主義僅僅在民族救亡的意義上得以敘述，世界主義的普世意識已經大大淡化了。

⁷⁶ 梁志學：〈光輝的愛國主義篇章〉，費希特：《對德意志民族的演講》，梁志學等譯，（瀋陽：遼寧教育出版社，2003年），譯序第3-6頁。

⁷⁷ 同上第7-9講。

在民族國家的觀念上，張君勳接受了費希特的看法，將國家看成是一種具有自在目的的神秘之物，而非自由主義所理解的僅僅是保護個人權利的工具，國民的愛國也不是出於功利的動機，而是類似於宗教的神聖信仰：

國民所以愛國，不是為個人的利益，是為一國的文化和國民性的永久保存起見。這種愛國之念，發於求國家的天長地久而來，實含有宗教的神秘性，決不是股東合組的公司，只為謀利的所可同日而語。⁷⁸

國家具有某種的宗教的神秘性，愛國不是工具理性意義上的利益算計，而是與人的價值理性有關，是人的意志所選擇的世俗信仰。與《新民說》時期梁啟超的國民共同體相比較，張君勳這裏所塑造的顯然是一個民族共同體。他將民族國家的基礎理解為三大要素：語言、風俗和歷史，⁷⁹顯然，這些都是自然的歷史演化，非政治建構的產物。在民族共同體內部，所認同的是梁啟超所說的「國性」，是抽象和神秘的民族精神。在他看來，中國的民族不用想像，但五四以後缺的是民族的自信心。其中，最重要的民族國家意識，中國雖然有自己獨特的語言、風俗和歷史，卻忘記了自己。他呼籲從民族智性、民族情感和民族自信知情意三個方面培養民族意識。⁸⁰

值得注意的是，張君將費希特的《演講》歸結為三個要點，並把它們概括為「吾國家今後自救之方案」：第一，自責：「民族大受懲創之日，惟有痛自檢點過失；第二，道德的再造：「民族復興，以內心的改造為唯一途徑」；第三，愛國：「就民族在歷史上之成績，發揮光大之，以提高民族之自信力」。⁸¹但張君勳按照自己的理解，對費氏進行了「再造」。從《演講》來看，費希特是自信的，充滿著對德意志民族的自豪，雖然他抨擊德國國民的自私自利，造成民族萎縮，但這一自利性格並不是德意志民族的特殊國民性，而是資本主義時代普遍的世界性格。但在張君勳看來，中國人的「各呈意氣、各

⁷⁸ 張君勳：〈愛國的哲學家：菲希德〉，《東方雜誌》，23卷10期，1926年5月。

⁷⁹ 張君勳：〈中華新民族性之養成〉，《再生》，2卷9期，1934年6月。

⁸⁰ 張君勳：〈中華民族復興之精神的基礎〉，《再生》，2卷6-7期合刊，1934年。

⁸¹ 張君勳：〈愛國的哲學家：費希德〉；《費希德：〈對德意志國民演講〉摘要》，《再生》，1卷3期，1932年7月。

圖私利、不肯些微下克己功夫」，顯然是國人的國民性在私德和公德方面都有問題。⁸²他像梁啟超一樣，將中國之所以無法建立民族主義，歸咎于國民的道德的欠缺。費希特把解決問題的希望寄託在國民的民族教育上，目標是培養由自覺的理性所支配的全面而完善的新國民。而張君勳卻將費氏的這一思想宋明理學化了，將之置換為理學內省式的道德修養。中國的國民性中所缺的，是民族國家意識，而要獲得這一意識，首先要有民族自覺，國民自知其為民族。而克服自私自利，在道德上提升民族的情感、意志和智力，是愛國主義教育的唯一途徑。⁸³

不過，張君勳的困境在於：一方面他反對保守，清楚地意識到中國傳統的負面，要進行反省和改造，另一方面又要提高民族的自信心。他承認：

今日又在改造之過渡期中，一方面引改造而生不信心，他方而因要發達民族性而求信心，信與不信相碰頭，如何處置，實在很是困難了。⁸⁴

正如列文森所說：「民族主義的興起對中國思想家提出了兩項無法調和的要求：他既應對中國的過去懷有特殊的同情，但同時又必須以一種客觀的批判態度反省中國的過去」。⁸⁵那麼，如何走出這一困境，重新拾起自信心？張君勳認為，自信心來自中國的民族性，中國的民族性與歐洲不同，他們是從無到有，而中國是「從已有者加以選擇，引起信心後，另造出一種新文化來」。⁸⁶其中，最重要的是要有「思想的自主權」，即民族文化的本位意識，運用自己的思想力，尊重本國的固有文化，不跟著西人的思想走，貴乎獨創，不貴模仿。⁸⁷從這裏我們可以看到，30年代張君勳的民族主義繼承了德國赫爾德、費希特的文化民族主義傳統，試圖通過對民族文化的重構，讓民族在生存危機面前獲得精神上的再生，建立一個以民族精神為認同核心的民族共同體。

⁸² 同上。

⁸³ 張君勳：〈中華民族復興之精神的基礎〉。同注80。

⁸⁴ 張君勳：〈中華新民族性之養成〉。同注79。

⁸⁵ 列文森：《儒教中國及其現代命運》，頁93。

⁸⁶ 同注79。

⁸⁷ 張君勳：〈思想的自主權〉，《再生》。

(三) 自由與權力的平衡

1938年，張君勱出版了他的代表作《立國之道》，正式提出了「國家民族本位」。在此之前，他比較多強調的是從道德和意識上形成民族國家意識，具備民族的自信心。抗日戰爭全面展開以來，中國國民中爆發出強烈的愛國熱情，相形之下，作為一個現代的民族國家，中國的國家制度和政府組織能力卻大大落後。因而，張君勱從歷史文化的要素轉而強調國家的制度建設。他認為，一個民族立國於世界，固然離不開民族要素，但只有歷史、語言、風俗這些自然條件，並不能成爲一個國家。中華民族之所以內憂外患，缺的不是民族的諸自然要素，而是國家組織不健全。「所以，在民族建國這一詞，應該把重點放在國字上」。⁸⁸

從強調民族到突出國家，表面看起來，張君勱似乎是一個類似國家主義派或戰國策派那樣的國家主義者。事實上，在《立國之道》中，民族主義只是他建國整體方案的一部分，是無法與其他同樣重要的思想：修正的民主政治、國家社會主義的計劃經濟和以精神自由爲核心的民族新文化分離的。在《立國之道》中，他有一段很重要的話：

一個國家對於自由與權力，彷彿人之兩足，車之兩輪，缺其一即不能運用自如。——一個人自由寄託與國家身上，國家全體亦賴個人自由而得其鞏固之道。此即今後立國之要義。從這觀點來說，中國民主政治之一線光明，即在自由與權力平衡之中。⁸⁹

在張君勱「自由與權力平衡」的核心原則中，國家與個人究竟處於一個什麼樣的關係呢？他是一個自由主義的個人主義者呢，還是一個以民族國家爲本位的集體主義者？

讓我們首先來瞭解張君勱的國家與個人觀。他同梁啓超一樣，受到德國浪漫主義哲學的影響，將國家理解爲一個有機體：「現代的國家，可以一個字來代表就是整個的，或說是有機的（organic）。……政府是腦神經，人民是手

⁸⁸ 張君勱：《立國之道》，（桂林，1938年），頁28-31。

⁸⁹ 同上，頁95、99。

足二者須互相一貫，如是乃能成一國。」⁹⁰國家並非是個人利益之和，二是超越於個人之上，具有「公共性」、「普遍性」和「永恆性」。⁹¹然而，張君勳的國家觀並非黑格爾那種忽視個人自由的國家絕對至上，而是像康得那樣，將人看成是目的而非手段，從個人自由出發闡釋國家存在的合理性。他在留學歐洲期間，從師非理性主義大師倭伊鏗和柏格森，相信人的精神是創造世界的本原，人是具有最高價值的目的本身，國家的存在並不以壓抑個人為前提，而是以個人的精神自由為預設。早在1928年，他就指出：

國家之基礎，在乎民智民德民力；人民而發達也，斯國家隨而發達；
人民而阻滯也，斯國家隨而阻滯。⁹²

在《立國之道》中，張君勳更明確地說：

一國之健全與否，視其各分子能否自由發展，而自由發展中最精密部分，則為思想與創造能力。所以自由發展亦為立國不可缺少之要素。⁹³

在不同的敘述脈絡中，張君勳顯然有兩個本位：民族國家本位與個人自由本位。事實上，就像梁啟超一樣，他是把國家與個人放在一個積極互動的有機關係裏面加以闡釋，而這樣的互動關係，又是以心物二元論為基礎的。他將「自由與權力」比作「心與物」的關係：「權力是一架敏活機器的運轉力，這是屬於物的一方面；自由是人類前進的動力，這是屬於心的一方面。」⁹⁴這樣，他也就為「自由與權力平衡」找到了各自的界域：在國家政治領域，必須以權力為軸心，以提高行政的效率；在社會文化領域，須以自由為軸心，確保社會的自由和思想的解放。⁹⁵

⁹⁰ 張君勳：〈民族復興運動〉，《再生》1卷10期，1933年2月。

⁹¹ 同注88。382-383頁。

⁹² 張君勳：〈發刊辭〉，《新路》（上海）第1期，1928年。

⁹³ 同注88，頁149。

⁹⁴ 同注88，頁372。

⁹⁵ 張君勳：〈我們要說的話〉，《再生》創刊號，1932年5月。

那麼，張君勸所理解的自由，是一種什麼意義上的自由呢？從張君勸對自由的闡釋來看，他與洛克式的自由主義不同，不僅將自由理解為一種柏林所說的消極自由，而且由於受到拉斯基（Harold Laski）的影響，特別注重實現自由之條件。馬考倫（G.G.MacCallum）曾經將自由看作是一個涉及到三個要素的概念：人、束縛和行爲。因而，所謂自由無非是某人自由於某種束縛，去自由地做某事。⁹⁶這一將消極自由與積極自由整合為一的理解，是自約翰·密爾（John Mill）、格林（T.H.Green）到拉斯基的新自由主義的內在思路。張君勸等現代中國的自由主義者受到了他們的強烈影響。在張君勸看來，一個人自由與否，不僅要看他是否受到了強制，而且還要看他是否具有自由的能力，即由公道所保障的實現自由的社會條件，以完成自我的實現。可以說，康得化的自我實現和發展個性，是他理解自由價值的核心所在。

在各種自由之中，張君勸最重視的是精神的自由，即康得所說的個人自主性。作為一個唯心主義者，他將個人的精神自由看作是形成政治道德法律和維護民族生存的關鍵所在。⁹⁷然而，個人又如何獲得其精神自由呢？他說：

個人自由，惟在民族大自由中，乃得保護乃能養成；民族之大自由若失，則各個人之自由亦無所附麗。⁹⁸

顯然，在張君勸看來，個人只有在集體的民族性中才能獲得個性，個人自由只有在民族自由中才能養成，個人主義與民族主義並非相互衝突，而是內在和諧的。其中，精神自由是最重要的，但個人自由離不開民族的自由。他注意到，民主政治只能保障消極自由和提供平等的、公道的自由條件，而個人自主性，只有在一個有機的、有生命力的民族傳統中才能實現。正如約翰·格雷（John Gray）在評論柏林的自由民族主義時所說：個人的尊嚴不僅來自享受到消極自由，同時還依賴於其民族的獨特的價值觀念和生活方式。⁹⁹張君勸將

⁹⁶ G.G.MacCallum, *Negative and Positive*, 轉引自石元康：《洛爾斯》，（臺北：東大圖書公司，1989），頁57。

⁹⁷ 張君勸：《明日之中國文化》，（上海：商務印書館，1936年），頁121-122。

⁹⁸ 同上，頁130。

⁹⁹ 格雷：《柏林》，路日麗譯，（北京：昆侖出版社，1999年），頁102。

個人自由放在民族文化的有機傳統中加以理解，力圖創造一個以個人自由精神為基礎的民族文化，這正是他自由民族主義思想的核心所在。

（四）從法共同體到道德共同體

張君勱所要建立的以個人自由精神為基礎的民族共同體，那麼，這個民族共同體是一個法的共同體還是道德共同體？張君勱在《立國之道》中特別強調，對於民族建國來說，有兩個原則是最重要的，一是法律，形成一個法治的社會，二是道德，建立一個公共的倫理道德。¹⁰⁰前者是法的共同體，後者是道德共同體。作為一個憲政自由主義者，他自然重視國家制度的法治化，但作為一個康得哲學的繼承者，他並不認為民族國家共同體僅僅是一個由制度作為紐帶的法共同體，而且也應該是有著共同信仰的道德共同體。他所理解的社群既是政治的，有共同的法律，也是道德的，有共同的道德和文化認同。不僅是法的共同體，也是道德共同體。

不過，在法的共同體與道德共同體之間，在深受德國唯心主義哲學和中國內聖外王道統思想影響的張君勱看來，雖然二者是心物二元的關係，但顯然後者是根本的，他引用德國思想家德萊茲基（Treichke）的話說：

國家者，道德的共同團體也。國家負介紹人類直接工作之責任，其最後目的即在經過國家內部種種之後，其民族能養成品行，此即最高道德之義務，不獨個人為然，國家亦然。¹⁰¹

這裏所說的國家，不是指政府，而是民族共同體。在張君勱看來，民族共同體並不是像自由主義所理解的僅僅是一個法的共同體，一個「程式共和國」，而且是一個具有集體意志和公共德性的「倫理共和國」。集體道德的建立，有賴於一個富有生機的民族文化傳統和公共政治文化。因此張君勱特別重視所謂「人生觀的徹底改造」，他相信，要改造中國的政治經濟，應該從人生态度著

¹⁰⁰ 同注88，頁33-39。

¹⁰¹ 同上，頁41。

手。¹⁰²近代中國的問題在於，大家過於相信制度變革的作用，忽視公共文化的建立，結果，制度於主義是新的，而國民的生活習慣依然是舊的。¹⁰³

那麼，所謂的公共道德究竟何指？僅僅指的是涉及公共政治善的正當（right），還是與共同的價值倫理「好」（good）有關？張君勳羅列了六條新的國民道德標準：「由明哲保身變為殺身成仁、由勇於私鬥變為勇於公戰、由巧於趨變變為見義勇為、由退有後言變為面責廷諍、由恩怨之私變為是非之公、由通融辦理變為嚴守法令」¹⁰⁴顯然，在張君勳的公共道德中，並沒有將政治德性與人生價值加以分離，他對道德的理解依然是梁啟超的從私德發展到公德的修齊治平方式。雖然張君勳將制度與道德、科學與文化看作是二元的，但他的二元論並不是徹底的。他看到了法律與道德之間的互動關係，但歸根結底，人生價值和道德之心依然是決定性的。張君勳思想中的德國唯心主義和宋明理學的道德主義所產生的親和性，使得他所提倡的道德共同體充滿了儒家式的道德理想主義烏托邦色彩。林毓生曾經分析過，在現代中國知識份子之中，有「借思想文化解決問題」的一元論思想模式，¹⁰⁵即使在張君勳這個心物二元論者那裏，依然可以看到這一思想模式的強烈影響。

按照儒家的精英主義觀點，張君勳相信社會風氣的變化和公共道德的形成，有賴於少數人來開創。他說：

一國政治上的運用，有時是靠少數人，而不能件件請教於議會或多數人。少數人之責任，如此重大，所以一國以內，要有少數人時刻把一國政治問題精心思索，權衡利害，彷彿剝竹筍一樣，要剝到最後一層而後已。¹⁰⁶

¹⁰² 同上，頁274。

¹⁰³ 同上，頁312。

¹⁰⁴ 同上，頁312-313。

¹⁰⁵ 林毓生：《中國意識的危機：五四時期激烈的反傳統主義》，穆善培譯，（貴陽：貴州人民出版社，1986年），頁60-82。

¹⁰⁶ 同注88，頁357。

這裏說的少數人，不是在朝的政治領袖，而是以天下爲己任的現代士大夫。張君勱與其說是一個注重普遍政治參與的民主主義者，還不如說是一個重視個人價值和精英政治的自由主義者。在他的政治辭典裏，沒有普遍的公民政治，只有少數人的士大夫精英政治。在他看來，在民智未開的中國、惟有依靠像他這樣的現代士大夫，才能擔當起教化國民、民族建國的使命。

自由民族主義理論的闡釋者之一泰咪爾說：自由民族主義是將自由主義作爲民族共同理念的民族主義，它以語言文化界定民族並以自由憲政爲國家組織形式。而不自由的民族主義則以宗教或種族來界定民族，並採用威權或民粹主義的憲法。自由民族主義的核心是個人，不是民族精神，是每個個人。公民有自治的權利，民族也有自決的權利。¹⁰⁷從這個標準來看，張君勱正是一個自由民族主義者，他以文化界定民族，以自由憲政作爲國家的組織形式，民族文化的核心，不是空洞抽象、具有宏大敘事性質的民族精神，而是個人的精神自由和道德自主性。這樣的民族文化，是自由主義的公共文化，也是國民們的集體認同。

哈貝馬斯指出：民族國家有兩副面孔。存在著普遍主義（平等主義的法律共同體）和特殊主義（歷史命運共同體）的緊張。假如公民的法律地位和民族文化的歸屬感聯結，民族國家就能更好地完成一體化使命。¹⁰⁸現代中國的自由民族主義所致力於的，是將民主的法律政治共同體與民族的文化語言共同體以二元化的方式結合起來，無論是梁啓超，還是張君勱，既尊重個人的自主性，也強調其所賴以存在的特定的民族文化歸屬感。他們是自由主義者，也是民族主義者，他們所追求的是以個人自由爲基礎的、具有民主政治內容和民族文化認同的民族國家共同體。不過，梁啓超、張君勱所代表的自由民族主義印有中國儒家深刻的特徵，從他們對個人、社群和國家的相互關係的處理、從他們對公德與私德的理解以及精英主義的態度而言，可以說是一種現代儒家式的自由民族主義。在全球自由主義和民族主義的思潮中，現代中國所留下的這一傳統，顯然有其獨特的思想價值。

¹⁰⁷ Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton University, 1993).

¹⁰⁸ 哈貝馬斯：〈歐洲民族國家：關於主權和公民資格的過去與未來〉，《包容他者》，頁135-137。