

政治美德与国民共同体

——梁启超自由民族主义思想研究

许纪霖

内容提要 在现代中国的民族主义思潮中,梁启超的民族主义思想最为丰富,也比较复杂。本文将梁启超的民族主义思想放在中国思想史的背景中,分析了其思想变化的内在脉络,特别指出,《新民说》时期梁启超的“群”的理想乃是一个以政治美德为中心、国民信仰为纽带的政治伦理共同体。在这一共同体中,个人与群体、公与私都处于互动的、和谐的关系。梁启超将自由主义的若干基本理念融入到民族主义的叙事脉络中加以论述,代表了一种中国儒家式的自由民族主义。

关键词 自由主义 民族主义 个人 群体 公私

20世纪是自由主义高奏凯歌的世纪,也是民族主义大行其道的世纪。民族主义,无论在上还是在中国,都是一个颇有争议的意识形态。它是一把双刃剑,既有可能与自由主义相结合,像在美国和法国革命中那样,赋予自由主义和民主主义以民族国家的形式;也有可能与各种专制的威权主义或反西方的保守主义相联系,成为其政治合法性的借口。民族主义作为现代性的内在要求,不是一个要或不要的问题,关键在于,如何将之与自由主义的政治理念相结合。

民族主义与自由主义的结合,不仅需要历史的实证,也需要学理上的理据。自由主义与民族主义,一个以个人自由为本位,另一个以群体的归属为指向,如何整合为同一个意识形态呢?自由民族主义的出现,部分地回应了这一难题。以赛亚·伯林(Isaiah Berlin)是20世纪最重要的自由主义思想家之一,他坚信,现代社会是一个价值多元的世界,为了保证这样一个多元世界的存在,个人的选择自由很重要,同时也需要不同的民族文化价值和和平共存。因而,伯林在坚持消极自由的同时,又十分重视个人的民族归属感和文化认同的价值^①。他与牛津大学的同事、著

名法学家约瑟夫·拉兹(Joseph Raz)一起,成为自由民族主义的代表人物。而伯林的学生、以色列学者耶尔·塔米尔(Yael Tamir)出版的《自由民族主义》一书,对自由民族主义理论作了系统的探讨^②。

那么,在现代中国思想史上,有没有出现过类似自由民族主义的思想呢?我的研究将表明,梁启超的民族主义思想,是一个颇值得注意的个案。从晚清开始,他就致力于融合民族主义与自由主义。虽然梁启超不曾以自由民族主义自我命名,但在既肯定个人的自由意义,又寻找民族的集体认同这一点上,与伯林等人有着共同的价值取向。

20世纪初,梁启超的一部《新民说》,以其“笔锋常带情感”的魔力,倾动神州南北,将民族主义的思想播种到无数青年知识分子的心灵,他不愧为中国民族主义思想家之第一人。梁启超一生多变,就民族主义思想而言更是如此。其民族主义思想,以《新民说》为轴心,大约分为四个阶段:前《新民说》时期、

① 参见伯林《民族主义:往昔的被忽视与今日的威力》,载伯林《反潮流:观念史论文集》,冯克利译,译林出版社2002年版。

② 参见 Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University, 1993.

《新民说》时期、后《新民说》时期和民国时期。其中,最重要的是三个转变:第一个转变,是从天下主义转向民族主义,发生在前《新民说》时期;第二个转变,是从国民主义转向国家主义,发生在后《新民说》时期;第三个转变,是从政治民族主义转向文化民族主义,发生在民国建立和“五四”时期。而在思想史上发生最大影响,最能体现梁启超自由民族主义思想精华的,乃是《新民说》中所代表的国民共同体论述。

一 从天下到国家

列文森说:“近代中国思想史的大部分时期,是一个使‘天下’成为‘国家’的过程。”^①中国的“天下”观有两个层面:一个是天下大同的乌托邦理想;另一个是以中国为地理中心的华夏中心主义。晚清以后,在西方列强的侵略打开中国人的世界视野之后,特别是1895年《马关条约》的签订,使得天下主义中的华夏主义世界地理观轰然倒塌,代之而起的是现代国际关系中的民族主义。但天下大同的乌托邦理想,作为儒家社会政治的终极价值,依然存在。在前《新民说》时期,大约在1896~1902年,梁启超开始萌生近代民族主义意识。但这时候,他的民族主义思想还是康有为的公羊三世说的一部分。他以“群”这一概念来表述社会的各种共同体,“群”分为各种层次,有“国群”和“天下群”之分^②,前者指的是民族主义,后者指的是天下大同的儒家乌托邦世界。正如张灏所分析的,在梁启超那里,“群”不仅是一种民族国家的制度和观念,而且在其背后也有一套相应的宇宙论和社会观。“群者,天下之公理也”。合群不仅是人类社会的客观法则,也是天地万物的自然规律^③。显然,这种以“群”为客观法则的公理观,与传统中国以“仁”为道德原则的天理观是冲突的,前者视自然竞争为当然,而后者所追求的却是一个和谐、中庸的天下大同理想。不过,在《新民说》之前,这两种矛盾的世界观在梁启超思想中并列存在。它们之所以相安无事,乃是被分别置于公羊三世说的时间序列里,在据乱之世,需要富于竞争力的“国群”,到了太平之世,就会出现一个和睦大同的“天下群”。

1898年梁启超流亡日本之后,在日本广泛流传的社会达尔文主义的影响下,他对天下大同理想的可行性渐渐产生了怀疑。次年,他在《清议报》发表

《答客难》,说:

世界主义,属于理想;国家主义,属于事实。

世界主义,属于未来;国家主义,属于现在。今中国岌岌不可终日,非我辈谈将来、道理想之时矣。故吾前此以清谈误国之罪,所不敢辞也。^④

在日益急迫的亡国危机之下,梁启超对缥缈的大同理想越来越疏远。1902年发表的《新民说》,是他从天下主义走向国家主义的一个标志。在《新民说》中,他明确表示:天下大同的世界主义理想,只是“心界之美”,而非“历史之美”。因为竞争为文明之母,竞争停止了,文明也就不再进步。世界主义的理想虽然道德崇高,但在现实世界缺乏可行性。因为大同理想即使实现了,也会因为人性上的原因复归竞争,而到这个时候,由于没有国家,反而使得竞争回到低级的野蛮水平。“故定案以国家为最上之团体,而不以世界为最上之团体,盖有由也”^⑤。

从天下主义走向国家主义的另外一个未曾言明的心理因素也值得注意。列文森在《梁启超与中国近代思想》一书中敏锐地指出,在梁启超民族主义思想中,最核心的关怀是如何保持中国与西方的平等,“问题不在于中国与西方文明程度如何,而在于中国同西方国家的地位如何”^⑥。在传统的“天下”框架中,中国在夷狄面前代表着更高一级的文明,但这样的文化自信在鸦片战争之后备受挫折。当梁启超来到日本后,读了福泽谕吉的《文明论之概略》,他的历史观受到了很大的颠覆。福泽谕吉将全球文明的发展分为野蛮、半开化和开化三个阶段,西方代表着文明的最高阶段,而亚洲仍旧处于半文明阶段,向西方文明学习是亚洲的惟一出路。梁启超几乎全盘接受了福泽谕吉的观点^⑦,这一文明三阶段论与他原先

① 列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华等译,中国社会科学出版社2000年版,第87页。

② 梁启超:《〈说群〉序》,载《梁启超全集》第1册,北京出版社1999年版,第93页。

③ 同上书,第93~94页。

④ 梁启超:《自由书·答客难》,载《梁启超全集》第1册,第357页。

⑤ 梁启超:《新民说·论国家思想》,载《梁启超全集》第2册,第663~664页。

⑥ 列文森:《梁启超与中国近代思想》,刘伟等译,四川人民出版社1986年版,第5页。

⑦ 关于梁启超与福泽谕吉的关系,参见郑匡民《梁启超启蒙思想的东学背景》第2章,上海书店出版社2003年版。

所信仰的公羊三世说完全接轨,所不同的是,理想世界的终点发生了变化:从远古的中国三代置换为西方文明。他所感叹的是,中国在这世界文明进化中,处于一个相当尴尬的落后地位^①。在文明的维度上,中国与昔日的“蛮夷”之间的关系被颠覆了。

那么,如何重新建立起与西方平等的地位以获得民族的自身尊严?显然,惟一的出路就是建立一个像西方那样的现代文明国家。在这样的政治关系、而非文化关系中,中国才有可能捍卫自己在西方面前的平等地位。反观中国,梁启超发现,中国人却“知有天下而不知有国家”,“知有一己而不知有国家”^②。正如张佛泉在《梁启超国家观念之形成》一文中指出的,在不断的亡国灭种的危机面前,梁启超产生了一种强烈的“无国”感^③。这种“无国”感,指的不是“五四”以后人们说的那种“无国”,即失落了民族国家的文化个性,而是缺乏像西方国家那样的政治共性,那种具有国际竞争力和内部凝聚力的现代国家。在晚清,中国文化还是比较完整的,尚未遭遇整体性的认同危机。在梁启超看来,民族主义的核心不是在于寻找中国文化的独特性——比较起西方来说,那是不言而喻的;问题只是在于,如何从异中求同——成为西方那样的普世性的政治国家。

在近代欧洲,民族主义有两种产生途径:一种是法国大革命式的政治民族主义,通过对人民主权合法性的肯定,使全体公民对国家这一政治共同体产生集体的认同,建立一个以公共意志为内容、宪政为形式的世俗化的公民宗教。另一种是德国浪漫主义式的文化民族主义,将国家看成是一个有最高意志的有机体,通过对民族历史文化的想象和重构,反对启蒙运动的划一化,强调文化的多样性,以建立一个以本族的语言和历史为核心的民族文化共同体。这两种民族主义思潮,晚清在日本都有过重大影响。梁启超对西学的了解,基本上来自日本学者的转述和介绍。他对卢梭为代表的法国人民主权论思想的了解,来自中江兆民,对德国国家有机体论的认识,主要是通过日本学者翻译的伯伦知理(B. J. Caspar)的著作^④。梁启超对国家的理解,可谓兼容并蓄,同时内含了法国的人民主权说和德国的国家有机体说,但在卢梭与伯伦知理之间,《新民说》时期的梁启超,更多地偏向前者。这是因为晚清时期的中国与近代德国不一样,尽管同样遭到外国侵略,但不缺乏民族

的象征符号,所匮乏的是现代的民族国家意识和政治形式。因此,梁启超所致力于建构的,更多地是一种法国式的政治民族主义,确切地说,是一种以国民共同体为核心的民族主义。

二、国民信仰为纽带的政治伦理共同体

按照张佛泉的详细考订,对于 nationalism 这一概念,梁启超先后和同时用过三个译名:国家主义、国民主义和民族主义。张佛泉特别指出:“最值得注意者,即此三个译名,竟渐渐取得其个别含义,而其微妙处,不仅为 nationalism 一字所不能表达,且已不能以适当名词再译回中文。”在梁启超的用语中,国家主义渐渐地含有“国家至上”、“一切以国家为重”的意味,特别是 1903 年以后;国民主义则主要强调国民之自立自主精神;而民族主义一词的重心落在联合国内各个民族,一致对付外来之帝国主义,而梁启超最注重的是国家主义和国民主义^⑤。

国民主义与国家主义,虽然都是梁启超民族主义思想中的组成部分,但在各个时期,他的着重点是不同的。简单地说,在《新民说》时期更侧重国民主义,后《新民说》时期转向了国家主义。二者虽然都是 nationalism 的题中应有之义,但由于各自的重心不同而具有内在紧张性。梁启超不仅没有意识到二者的内在张力,反而经常混杂使用,它们相互纠缠,未曾分化。这是晚清到“五四”时期中国早期思想家所拥有的共同特征:西学对于他们而言,是一个混沌的整体,各种在西方语境中相互冲突的思潮,被引进中国之后被整合为一个广义的、自恰的与和谐的意识形态。我们接下来将看到,西方的自由主义、共和主义、社群主义和国家主义是如何在梁启超的民族主义思想中交织、渗透在一起的。

① 参见梁启超《自由书》,载《梁启超全集》第 1 册,第 340 页。

② 梁启超:《新民说·论国家思想》,载《梁启超全集》第 2 册,第 665 页。

③ 张佛泉:《梁启超国家观念之形成》,《政治学报》(台湾)1971 年第 1 期。

④ 关于梁启超如何通过日本学者了解伯伦知理和卢梭,参见郑匡民《梁启超启蒙思想的东学背景》第 4 6 章。

⑤ 张佛泉:《梁启超国家观念之形成》,《政治学报》(台湾)1971 年第 1 期。

现在,我们来研究《新民说》时期梁启超的民族主义。如前所述,梁启超的民族主义思想,最重要的来源之一是伯伦知理。按照伯伦知理的国家有机体论,国家乃是一个有生命的生物体,有其独立的意志和精神,它与自由主义的国家观不同,国家不是实现个人权利的工具,其自身就是一个目的。伯伦知理认为,近代的“国家”与“国民”乃是一个角币之两面,互为表里。国民这个词在德文中叫 Volk,英文中无对应词,只能翻译为 nation,梁启超将它翻译为国民。与此相对应的德文词叫 Nation,英译为 people,梁启超翻译为族民或部民。梁启超说:“群族而居,自成风俗者,谓之部民,有国家思想能自布政治者,谓之国民。”^① 国民与族民(部民),是两个很不相同的概念,族民是一个文化学和历史学的名词,以血统、语言、习俗等自然因素为依归;国民则是一个政治学的名词,与现代国家密切相关,是政治建构的产物。仅仅有族民这些自然要素,还不足以构成一个现代国家,必须有一种建国的自觉,这样族民才能转化为国民,民族才能转化为国家。特别要指出的是,这里的国民,并非公民(citizen),它不像后者那样是一个具有独立身份的个体,而常常指国民的总体而言,是一个集合概念^②。在这一点上,伯伦知理与卢梭是相当接近的,因此,梁启超的思想中可以同时兼容二者。

由于伯伦知理的国家有机体将国民与国家看做互为表里的同一性对象,就有可能从其理论中得出两个完全相反的结论,一个是引入卢梭的人民主权论,从而强调国民的自主性;另一个是侧重国家的自在目的,从而成为黑格尔式的国家至上论。梁启超最早走的是第一条路,他将卢梭与伯伦知理学说结合起来,从国民的自主性出发铸造中国的民族主义。

1899年他在《论近世国民竞争之大势及中国前途》一文中,区别了现代的国民与传统的国家:

国家者,以国为一家私产之称也。……国民者,以国为人民公产之称也。国者积民而成,舍民之外,则无有国。以一国之民,治一国之事,定一国之法,谋一国之利,捍一国之患,其民不可得而侮,其国不可得而亡,是之谓国民。^③

同年,他在《爱国论》中将国民置于卢梭的人民主权论的基础上:

国者何?积民而成也。国政者何?民自治

其事也。爱国者何?民自爱其身也,故民权兴则国权立,民权灭则国权亡。^④

既然现代国家的建立和强盛建立在国民的自主、自由和能力的基础上,那么,梁启超民族主义的重心从一开始就定位在国民身上,从国民到新民,于是便有了著名的《新民说》。国民既是特定政治共同体的成员,又是民族国家的主权整体;国民的塑造既是国家的塑造,也是民主的塑造。正如张灏指出的那样,梁启超的民族主义涉及三个方面的问题:政治的整合、政治的参与和政治的合法化,因此,他的“民族国家思想涉及到国民思想,民族主义与民主化密不可分”^⑤。关于这一点,在《新民说》中可以明显地看到,梁启超的民族主义与现代的自由民主理念不仅不相冲突,而且因为国民的独立自由是国家独立自由的前提(“团体自由者,个人自由之积也”^⑥),他的民族主义既是自由主义的,肯定人的基本权利和法律自由;也是共和主义的,强调国民拥有参与政治的权利,通过契约形成公意;更是康德主义的,将现代国民视作对传统奴隶的否定,强调其个人道德和意志上的自主性^⑦。英国式不受强制的法律自由、法国式参与的政治自由和德国式的内心自由,这些在以赛亚·伯林看来具有内在张力的消极自由和积极自由,在梁启超那里全然不构成任何冲突,反而形成了他对现代国民自由的一个全息的理解图景。

《新民说》的核心理念是以“利群”二字为纲,建立一个“合群”的中国^⑧。“群”在梁启超的思想中是一个具有多层次的国民自治群体所形成的公共关系:

① 梁启超:《新民说·论国家思想》,载《梁启超全集》第2册,第663页。

② 关于国民与部民的翻译以及区别,参见张佛泉《梁启超国家观念之形成》,《政治学报》(台湾)1971年第1期。

③ 梁启超:《论近世国民竞争之大势及中国前途》,载《梁启超全集》第1册,第309页。

④ 梁启超:《爱国论》,载《梁启超全集》第1册,第273页。

⑤ 张灏:《梁启超与中国思想的过渡》,崔志海、葛夫平译,江苏人民出版社1993年版,第69-117页。

⑥ 梁启超:《新民说·论自由》,载《梁启超全集》第2册,第679页。

⑦ 梁启超:《新民说·论权利》,《新民说·论自由》,载《梁启超全集》第2册,第671-681页。

⑧ 梁启超:《新民说·论公德》,《新民说·论合群》,载《梁启超全集》第2册,第662-694页。

吾试先举吾身而自治焉,试合身与身为一小群而自治焉,更合群与群为一大群而自治焉,更合大群与大群为一更大之群而自治焉,则一完全高尚之自由国、平等国、独立国、自主国出焉矣。^①

梁启超的民族国家理想不仅建立在国民自主的基础上,而且还建立在社会的、地方的自治基础上,只有社会形成了各种自下而上的自治的群体,一个自由的、平等的和独立的民族国家才有可能出现。在晚清,由于国家与社会都刚刚从传统的共同体里面分离出来,因此,二者并没有相互分化,而形成了现代“群”的不同层次。正如汪晖所指出的那样,梁启超思想中的“群”既是现代的民族国家,又是高度自治的民间社会^②。社会与国家之间不仅不是对抗的,反而形成了一个积极互动的公共“群”的网络。

从上述引文可以看出,“群”的建构是从“自身”出发,从身边的小群渐渐扩展到大群乃至国家,虽然有着强烈的儒家“修身齐家治国平天下”的“路径依赖”,但结合梁启超对公德与私德的讨论,我们发现,“群”所建构的不再是儒家式以“自身”为中心的私人关系而是以“自身”(国民自主)为基础,以“群”为中心的公共网络。梁启超指出,中国的旧伦理与西方新伦理的区别在于,旧伦理讲的是君臣父子兄弟夫妇朋友,“则一私人对于一私人之事也”;而新伦理讲家族社会国家,“则一私人对于一团体之事也”^③。梁启超是敏锐的,一语道破了中国为何无法建立“群”的问题所在:中国的传统伦理只有处理特殊私人关系的私德,而缺乏超越私人关系的普世性的公共伦理观念,尤其是民族国家观念。他大声呼唤国民的公德,试图建立一种国民的公共信仰,以国家为共同的认同对象,以此形成民族国家的凝聚力。

梁启超的国民共同体,究竟是一个政治共同体,还是道德共同体^④?这一问题的实质在于:作为现代的民族国家,它是应该像自由主义所理解的那样仅仅是一个实现世俗政治目的如富强、民主、自由的“程序共和国”呢,还是像社群主义所希望的犹如古希腊城邦那样的具有集体道德目标的“公民共和国”?国民所认同的是一个世俗的政治族群呢,还是拥有公共善的道德共同体?在梁启超的“群”的共同体中,国家对于国民来说,不是工具性的存在,它本身就是一个具有自我目的的“群”。国民作为共同体

的成员,不仅拥有法律的、政治的和意志上的自由,而且也有对共同体尽其忠诚的义务,这就是公德。

然而,公德何以产生?梁启超认为,公德的形成有赖于个人的私德(“一私人而无所私有之德性,则群此百千万亿之私人,而必不能成公有之德性”^⑤),但他进一步指出,仅仅只有道德教化还不足以培养对共同体的信仰。他相信,对于建立“群治”即民族国家政治秩序而言,由宗教而形成信仰是必不可少的。梁启超发现,中国的佛教由于其教义具有兼善、入世、平等、自主、知性和超越等特征,对于建立现代的民族国家信仰是极有帮助的^⑥。从这里可以看出,梁启超所要建立的民族国家共同体,是以世俗化的国民信仰为纽带的,人们之间不仅是利益的关系,也有情感的关系,通过政治参与,对“群”尽个人的义务,对国家共同体尽其忠诚。这种现代的公德与传统的儒家道德观不同,是非道德的政治美德。它不是整全性的伦理,不涉及何为善的价值问题,只是体现为政治性的公共美德:尚武、进取、自尊、忠诚、坚毅和合群。

在这个意义上,梁启超可以说是中国的马基雅维利。他将政治与道德分离,又把它们结合起来。他在政治的模具中重铸美德,以政治美德为核心,希望建立一种法国式的国民信仰。梁启超所设想的共同体区别于传统儒家的以仁为中心的道德理想国,也同社群主义的具有公共善的城邦世界不同。它既是

① 梁启超:《新民说·论自治》,载《梁启超全集》第2册,第683页。

② 关于梁启超思想中“群”所具有的自治的民间社会性质问题,汪晖在其新作《现代中国思想的兴起》第9章“道德实践的向度与公理的内在化”中有详细的讨论(三联书店2004年版)。感谢汪晖在正式出版前惠赐有关章节,让我获益甚多。

③ 梁启超:《新民说·论公德》,载《梁启超全集》第2册,第661页。

④ 关于这一点,张灏与汪晖的看法是不同的。在张灏看来,梁启超的“群”的思想主要涉及的是政治整合、政治参与和政治合法性,这样的共同体把国家的道德目标变为集体成就和增强活力的政治目标,是一个世俗的政治共同体(参见张灏《梁启超与中国思想的过渡》,第69-211页)。但汪晖强调,由于梁启超始终把国家看成是一个共同体成员的自治成果,他的自治观及其道德涵义又主要以区域性的社群为模式,因此,他所理解的国家并不是一套单纯的政治结构,而是一个建立在其成员共同认可的道德一致性基础上的共同体(参见汪晖《现代中国思想的兴起》第9章“道德实践的向度与公理的内在化”)。

⑤ 梁启超:《新民说·论私德》,载《梁启超全集》第2册,第714页。

⑥ 梁启超:《论佛教与群治之关系》,载《梁启超全集》第2册,第906~910页。

一个政治共同体,又是一个道德共同体。确切地说,是一个以政治美德为中心、国民信仰为纽带的政治伦理共同体。这表明,梁启超的自由民族主义,虽然广采百家,但从其核心理念而言,更接近西方共和主义的“公民共和国”理想,而与现代自由主义的“程序共和国”有所隔阂。

三、个人与群体

在国民共同体中,个人与群体的关系如何?在梁启超的论述中,是以国家为本位,还是以个人为本位?关于这一点,迄今为止是存在意见分歧的^①。然而,这一问题的理论前提,假设了一种化约主义和主体论的立场,那么,在梁启超的思想中,是否有这样的理论预设呢?他是如何理解和阐释个人与群体、公民与国家的关系的呢?

个人主义的出现是一个现代性的事件,是传统社会中社群主义瓦解的历史产物。按照奥克肖特(Michael Oakeshott)的研究,人类共同体中的政治道德有三种模式:社群主义、个人主义和集体主义。前现代社会是一个社群主义的社会,每个人的身份、权利和义务取决于在共同体中的位置,社群与个人之间存在着一种互为主体的互动。个人主义和集体主义都是现代才出现的历史现象,它们都是以欧洲思想中特有的本位论为后设条件的。在中世纪,上帝是世间万物的本位,经过文艺复兴、宗教改革和启蒙运动,个体渐渐替代上帝成为世界的主人,占据了本位,于是就有了个人主义。而集体主义不过是对个人本位的反弹,是反个体的集体本位主义,它与传统的社群主义中和谐的群己关系是很不同的^②。在欧洲,个人主义是从社群主义中蜕变而来,在早期依然带有社群主义的历史痕迹。罗伯特·贝拉在其名著《心灵习性》(Habits of Heart)中说,欧洲早期的个人主义受古典共和主义和基督教传统的很大影响,将个人自主性置于道德与宗教责任的背景之下。它们与霍布斯、洛克开始的后来发展为功利主义的本体论的个人主义是很不同的^③。简单地说,早期的个人主义是一种非个人本位的个人主义,受到了传统社群主义的浸染;而从霍布斯、洛克那里发展来的个人本位的个人主义,如今在现代社会占据主流地位,用麦克弗森(Macpherson)的话说,那是一种“占有性的

个人主义”^④。

就像欧洲早期的情况那样,晚清的启蒙思想家们,无论是严复还是梁启超,他们所接受和传播的都不是这种个人本体论的个人主义,而是受到社群主义影响的个人主义。这样的个人主义并不构成民族国家的对立面,相反地,近代中国的个人主义与近代的民族主义几乎是同时诞生的,二者之间在一开始并不存在后来所具有的那种冲突和紧张关系,它们是早期中国现代化的同一个过程^⑤。刘禾在分析现代中国的个人主义话语时指出:

个人必须首先从他所在的家族、宗族或其他传统关系中“解放”出来,以便使国家获得对个人的直接、无中介的所有权。在现代中国历史上,个人主义话语恰好扮演着这样一个“解放者”的角色。^⑥

在晚清,个人的解放与民族国家的建构有着十分密切的内在关系,问题不在于是国家本位还是个人本位,而在于所谓的“群己界限”,群体与个人在同一个共同体结构中究竟如何和谐互动。张灏引述西方学者的观点说,西方国民观念中包含一个两重性的自我:个人自我和社会的自我,他既是一个独立的

① 关于梁启超《新民说》时期的个人与群体的关系,过去主流的看法,以张灏、黄宗智为代表,他们延续了史华慈对严复研究的思想传统,认为像梁启超、严复这些晚清启蒙思想家,虽然介绍了许多自由主义的观点,但从最终关怀和目的论上来说,还是一个集体主义者,以国家的独立和富强为目标(参见张灏《梁启超与中国思想的过渡》,Philip C. C. Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, University of Washington Press, 1972)。但1990年代以来对梁启超的研究,提出了不同的观点,最具代表性的是黄克武提出的。他通过对《新民说》的详细分析后指出,梁启超是将个人与国家放在一个相互协调的关系中加以论述和处理,最后的重心还是落在尊重个人的自由(参见黄克武《一个被放弃的选择:梁启超调适思想之研究》,台湾,中央研究院近代史研究所专刊,1994年)。

② 参见奥克肖特《哈佛演讲录:近代欧洲的道德与政治》,顾枚译,上海文艺出版社2003年版。

③ 贝拉:《心灵习性》(中译本名为:《美国透视:个人主义的困境》),张来举译,社会科学文献出版社1992年版,第180页。

④ 参见C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 1962。

⑤ 参见汪晖《个人观念的起源与中国的现代认同》,载《汪晖自选集》,广西师范大学出版社1997年版。

⑥ 刘禾:《跨语际实践:文学、民族文化与被译介的现代性》,宋伟杰等译,三联书店2002年版,第128页。

个体,又是一个社会人。张灏认为,西方国民观念中的这一紧张性在梁启超思想中并不存在,因为“集体主义是梁国民思想表现出来的一个重要特征,新民的社会的自我几乎完全掩盖了个人自我”^①。张灏的前半个判断是正确的:在梁启超的国民观念中,并不存在西方那种个人与社会的紧张性,但后半个判断认为这是因为社会自我压倒了个人自我的缘故,似乎有重新讨论的必要。无论是《新民说》时期,还是在这之前,到处可以看到类似这样的论述:

吾以为不患中国不为独立之国,特患中国今无独立之民。故今日欲言独立,当先言个人之独立,乃能言全体之独立。^②

可见,梁启超从一开始就是将个人置于与国家的互动关系中论述,或者倒过来说也一样。究竟是个人重要,还是群体(国家)重要,二者何为本位,这一问题对于梁启超来说并不存在。之所以如此,我们可以从他所接受的西方思想和中国思想传统两方面进行分析。

如前所述,伯伦知理的国家有机体论给梁启超的民族主义思想以重大的影响。按照国家有机体论,国家的强弱兴衰,取决于国民的素质。关于这一点,与给予严复以重大影响的斯宾塞的社会有机体论是完全一致的。无论是国家还是社会的有机体论,由于其对群体和个人持有一种有机联系的互动看法,所以,从一个角度看可以说它们很重视群体,从另一角度看又可以说它们是个人的主义。正如一位西方学者所指出的那样,这种认为个人决定群体性质的观点是一种“方法论上的个人主义”^③。梁启超也好,严复也好,他们之所以特别重视新民,重视培养国民的道德、智性和体魄上的素质,乃因为渊源于此。

在晚清,社群社会的文化传统依然对梁启超、严复这代人理解现代社会中的群己关系具有重要的影响。关于中国文化的群己观,梁漱溟在《中国文化要义》中早就指出,中国文化既不是个人本位,也非群体本位,而是把重点放在人际关系上,是伦理本位或关系本位^④。中国哲学并不存在欧洲那样的根深蒂固的本体论和本位论传统。中国在天与人、自然与社会、个人与群体等关系上,不像西方那样首先确定何为主体,何为客体,化约为某种本位意识。史华慈(Benjamin Schwartz)颇有洞见地指出,在中国思想传统中,不存在西方那样的化约主义

(reductionism)^⑤。虽然法家和墨家比较偏向集体,道家比较偏向个人,但作为中国文化传统主流的儒家文化,可以说是“择中而处,即居于集体与个体的两极之间”^⑥。无论是天人还是群己,在中国文化传统中,都处于积极的互动与和谐之中。中国的纲常关系,如君臣、父子、夫妇关系,也不是西方式的主客体关系,而只能放在互为义务的互动关系中阐释。在儒家文化传统中,人是一个关系的存在,社会是由各种以个人为中心的特殊主义的网络组成的。余英时在其名篇《从价值系统看中国文化的现代意义》中谈到,“儒家一方面强调‘为仁由己’,即个人的价值自觉,另一方面又强调人伦秩序”^⑦。也就是说,个人是很重要的,但这一“个人”并非是西方个人主义的权利主体,而是一个具有价值自觉的道德主体,而这一主体对于群体而言又是非“主体性”的,他的道德价值必须在人伦秩序之中才得以实现。狄百瑞(De Bary)把儒家的这种个人意识看做是有别于西方个人主义(Individualism)的一种特殊的“人格主义”(personalism),“它肯定的是在社会、文化过程中得到塑造与成型的强烈的道德良知,其极致便是在天人合一之中达至自我实现感”^⑧。

儒家的这些关于个人与群体的思想传统无疑给予梁启超很大的影响。梁启超虽然反省了中国文化中只有个人与个人之间的私人关系,而缺乏个人与团体的公共关系,但他在建构新型的群己关系时,依然继承了中国思想中的社群主义传统。你可以说它

① 张灏:《梁启超与中国思想的过渡》,第154~155页。

② 梁启超:《十种德性相反相成义》,载《梁启超全集》第1册,第428页。

③ 参见 Steven Lukes, *Individualism*, London: Haper & Row Publishers, 1979,转引自李强《严复与中国近代思想的转型:兼评史华慈〈寻求富强:严复与西方〉》,《中国书评》(香港),1996年第9期。

④ 梁漱溟:《中国文化要义》第5章,《梁漱溟全集》第3卷,山东人民出版社1990年版,第79~95页。

⑤ 参见史华慈《论中国思想中不存在化约主义》,张宝慧译,《开放时代》2001年5月号。

⑥ 余英时:《群己之间:中国现代思想史上的两个循环》,载余英时《现代儒学论》,上海人民出版社1998年版,第237页。

⑦ 余英时:《从价值系统看中国文化的现代意义》,载余英时《中国思想传统的现代诠释》,江苏人民出版社1989年版,第30页。

⑧ 狄百瑞:《个人主义与人格》,载狄百瑞《亚洲价值与人格:从儒学社群主义立论》,陈立胜译,台北,正中书局,2003年,第25页。

是集体主义者,但他并不把国家放在目的论的本位意义上,他重视的始终是不压抑个体自主性的群体。你也可以说他是个人主义者,但他又从来不是一个以个人为本位的个人主义者。梁启超的个人主义,用他自己的话说,可以叫做“尽性主义”。他说:

国民树立的根本义,在发展个性。中庸里头有句话说得最好:“唯天下至诚唯能尽其性”。我们就借来起一个名叫做“尽性主义”。这尽性主义,是要把各人的天赋良能,发挥到十分圆满。^①

这一“尽性主义”,显然是从儒家的“人格主义”发展而来,但个中的内容已经不限于道德之性,而是康德意义上的人之个性,具有自然性和道德人性的广泛内涵。

总而言之,梁启超总是把个人和群体放在一个互动的脉络里加以讨论。1900年他撰文《十种德性相反相成义》,在他看来,像独立与合群、自由与制裁(法制)、利己与爱他等,并不是相互冲突的,而是互补的,“万物并育而不相害,道并行而不相悖”。在现代“合群”的国民共同体中,群己之间并不是目的和手段这样的工具理性关系,而是处于互动的辩证和谐。他所希望的是“有合群之独立”、“有制裁之自由”和“有爱他之利己”的中国式合一境界^②。深受中国传统影响的梁启超,就是在这样的互动辩证关系中理解个人与群体、国民与国家的关系,而伯伦知理的国家有机体论又进一步强化了这样的互动观念。

现代中国思想没有霍布斯、洛克那种本体论意义上的完全原子化的个人主义,个人的价值总是在群体的网络中获得其意义。即使到“五四”以后,比较彻底的个人主义者如胡适、鲁迅等,也是如此,强调个人的“小我”如何融入历史的“大我”(胡适),或個人如何融入民族的解放事业(鲁迅)。同样,现代中国思想也没有德国那种极端的民族本位、国家至上的国家主义,这是因为中国知识分子对群己关系抱有独特的儒家社群主义立场,也同从严复、梁启超开始,第一代启蒙思想家所接受和传播的是有机体论的国家社会观有关。

国家与个人的关系,还与对公与私的理解有关。在西方,公与私是一个非常明确的概念,公代表与国家或政府有关的事务,私代表个人的事务,相互之间有明确的法律界限。但中国传统的公私观念,是一个

道德评价性的概念,其法律界限是相当模糊的。正如费孝通所说,在中国人伦关系的“差异格局”中,公和私是相对而言的,取决于个人所代表的相对利益。比如为家族争利益,对于国家来说他是私,但对于家族自身来说,又代表着公。所以,中国人可以为家而牺牲国^③。虽然在社会关系中,公私相当模糊,但在儒家的道德观念中,公与私就像理与欲一样,代表着两种相反的价值,君子修身的最重要目的,就是要克服私欲,实现大公。不过,在明末清初的思想家李贽、顾炎武、黄宗羲那里,公与私被赋予了新的意义,他们肯定私的合理性,公是私的集合,他们试图找到一条非道德化的“合天下之私以成天下之公”^④的世俗途径^⑤。晚清的启蒙思想家梁启超、严复等所继承的,正是明末这一思想传统。根据黄克武的研究,梁启超等所说的公,具有两个涵义:一是道德性概念,代表着抽象的正义,二是社会政治概念,指称具体的民族国家。延续明末的“合公为私”思想,公与私被赋予了世俗的合理性,作为“私”的个人的权利、自由和利益,不再是作为“公”的民族国家的对立面,相反,前者是后者的必要前提。这样,国家作为“合私为公”的天下公器,其对于个人来说就不是外在的、对立的,而是互补的、内在和谐的^⑥。

四、转向文化民族主义

1903年访问美国以后,梁启超的思想发生了重大转变。他通过对美国民主和唐人街华人社会的考察,发现共和主义需要国民的政治素质和从政能力,但这些在中国缺乏条件,在民族危机之下,“我中国今日所最缺的而最急需者,在有机之统一与有力之

① 梁启超:《欧游心影录》,载《梁启超全集》第5册,第2980页。

② 梁启超:《十种德性相反相成义》,载《梁启超全集》第1册,第428~432页。

③ 费孝通:《乡土中国》,三联书店1985年版,第21~28页。

④ 顾炎武:《日知录》卷三。

⑤ 参见余英时《现代儒学的回顾与展望》,载余英时《现代儒学论》,第20~28页;沟口雄三《中国式近代的渊源》,载沟口雄三《中国前近代思想之曲折与展开》,陈耀文译,上海人民出版社1997年版,第1~42页。

⑥ 参见黄克武《从追求正道到认同国族:明末至清末中国公私观念的重整》,载黄克武、张哲嘉主编《公与私:近代中国个体与群体之重建》,台湾,中央研究院近代史研究所,2000年。

秩序,而自由平等自其此耳”^①。而这统一与有力之秩序的缔造者,就是一个强有力的国家。于是,他转而成为一个开明专制的鼓吹者,而在其背后,他所追求的是国家理性^②。所谓的国家理性,就是国家是一个合目的的存在,主权不在卢梭意义上的国民,也不在专制统治者,而是国家本身。在这之前,卢梭的人民主权论和伯伦知理的国家目的论在他思想中是平衡且和谐的,但如今他认为卢梭的思想已经过时了,伯伦知理则是新世纪的思想之母^③。国民原来有两个涵义即自主的公民和国家的一分子,现在梁启超对国民的理解只是后者,并且特别强调以“诚”为中心,国民中所内含的自主的民主内容淡化了,而作为与国家同构的整体目的强化了。这样,梁启超的自由民族主义发生了失衡:其以国民信仰为中心的民族国家共同体不再是卢梭式的民主共同体,而是德国式的以国民忠诚为前提的威权共同体。

放弃卢梭,全盘接受伯伦知理,这就意味着,梁启超原先的以国民信仰为中心的民族国家共同体必须改变其认同方式,要么忠诚国家权威,要么认同民族传统文化。在清末,梁启超将国家理性作为最高的价值目标,但国家作为一个有机体仅仅是躯体而已,它的精神灵魂在哪里?德国浪漫主义的国家有机体观需要民族精神作为其认同的国魂。梁启超亦是如此。1912年梁启超发表了很值得注意的《国性篇》,他在文中认为国有国性,就像人有人性一样。国性是抽象的,但通过国语(民族本土语言)、国教(民族道德宗教)和国俗(民族文化习俗)表现出来。他指出:“国性可助长而不可创造也,可改良而不可蔑弃也。”然而,“吾数千年传来国性之基础,岌岌乎若将摇落焉,此吾所为栗然惧也”^④。这篇文章透露出,民国以后梁启超在民族主义立场上发生了两个重要的变化:第一是从原来的政治民族主义开始转向文化民族主义,第二,从文明的普世主义开始转向文化多元主义。这两个重要的转变从《国性篇》开始,到1918年访问欧洲撰写《欧游心影录》方最后定型。

访问欧洲是梁启超个人思想中一个重要的转折点。发生在欧洲文明内部的惨绝人寰的世界大战令他对本来坚信不移的竞争进化论世界观发生了动摇,因而,对国家主义的至上原则也产生了怀疑。既然人类的竞争不可避免,那么,在国家利益之上,是否还需要一个更高的世界主义制约国家?在这个时

候,中国的天下世界观再次回来了。不过,这一次是以现代的公理世界观的形式出现的,而且,再次被置于一个类似公羊三世说的时间序列中安排国家主义和世界主义。他说:

我们须知世界大同为期尚早,国家一时断不能消灭。……[但]我们的爱国,一面不能知有国家不知有个人,一面不能知有国家不知有世界。我们是要托庇在这国家底下,将国内各个人的天赋能力尽量发挥,向世界人类全体文明大大的有所贡献。^⑤

在梁启超看来,国家不再是人类最高的团体,它的意义只是工具性的,只是“人类全体进化的一种手段”^⑥。人类全体的利益和文明被赋予最高的目的和意义。民族国家作为一种阶段性的共同体,虽然依然需要,但必须受到人类文明的公理制约。这是梁启超从第一次世界大战惨剧中得出的重大历史教训之一。

不仅民族主义的至上地位被调整了,而且民族主义的建构路径也得以修正,从政治民族主义变为文化民族主义。之所以如此,乃是因为“五四”时期的梁启超对西方文明产生了相当大的怀疑,转而重新将民族主义的认同寄托在中国文化的传统基础上。如前所述,晚清梁启超的政治民族主义是以西方的普世文明为基础的,竞争的进化论和民主政治不仅是欧美特殊的道路,也是人类必经的普世文明。梁启超、严复这代晚清知识分子虽然以国家富强为目标,但在这一目标背后,仍然有着对更高的普世文明的追求。李强在批评史华慈的严复研究时指出:“如果我们将严复的思想作为一个整体来考察,就会发现一条贯穿始终的普遍主义的或道德主义的线索,而这条线索正是与传统文化中对超验价值的追求一脉相承的。更为有趣的是,恰恰是达尔文主义中所包含

① 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》,载《梁启超全集》第2册,第1066页。

② 参见梁启超《开明专制论》,载《梁启超全集》第3册,第1470~1486页。

③ 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》,载《梁启超全集》第2册,第1065~1076页。

④ 梁启超:《国性篇》,载《梁启超全集》第5册,第2554~2556页。

⑤ 梁启超:《欧游心影录》,载《梁启超全集》第5册,第2978页。

⑥ 同上书,第2986页。

的普遍主义因素,使严复为传统的普遍主义披上了现代的外衣,从而将传统思想中的乌托邦变成‘科学的’、以进化论为基础的社会理想。^①也就是说,在严复、梁启超看来,物竞天择的进化论规律中,具有超越意志的天所选择的不仅是强者,也是文明。适者作为一个强者,最重要的是遵从天道。西方文明之所以是中国的楷模,不是因为其强,而是因为它代表着比中国更高级的普世文明。中国的救亡表面上是求富强,但其实质是求文明。正如墨子刻(Thomas Metzger)所分析的那样,他们在西方那里发现了实现中国儒家理想的最好的手段^②。

然而,欧洲文明内部的世界大战,使得梁启超对西方为代表的普世文明产生了深刻的怀疑,他相信西方文明仅仅是一种有缺陷的特殊文明,即科学为主导的物质文明而已。这种特殊的文明缺乏精神文明的平衡,而中国文化传统中恰恰具有丰富的道德精神资源。这样,他提出了一个超越两种文明的新文明方案:

我们国家,有一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^③

中国文明也好,西洋文明也好,如今在梁启超看来,都只是一种地方性的知识。特殊性的文明。在这一点上,他成为了一个文化多元主义者。但中国思想中普遍价值追求的天下理想,使得他不会仅仅停留在文化特殊主义的立场,他试图将这两种文明传统加以调适,整合为一个新的普世化文明:即西洋的物质文明加上中国的精神文明。这一看法后来在科学与玄学论战中,通过张君勱之口表达了出来

这样一种以物质、精神、道德、制度二元论为预设的新文明,使得梁启超的民族主义到“五四”时期发生了重大的变化:民族主义的认同重心从国民共同体和国家主义共同体,转移到了民族文化的共同体。中国特殊的历史语言文化,成为新的民族国家的凝聚力。这一变化也深刻地反映了“五四”与晚清时期的重大区别:作为刚刚融入全球化的晚清时期,中国民族主义的核心问题是如何异中求同,如何成为像西方那样的现代政治国家;而到了“五四”时期,中国已经初步镶嵌到了全球化的进程之中,而在这一过程之中,本土文化如何保存、民族认同如何获得自

己可靠的基础,如何同中求异,成为新一代自由民族主义者要解决的新的问题。然而,到了“五四”时期,由于《新青年》一代启蒙知识分子的崛起,梁启超对社会的影响已经大不如以前,他的知识和精力已经无法支撑他一直站在思想的前沿。在这样的时刻,梁启超的学生和朋友张君勱接过了他的旗帜,继续探索那条自由民族主义的道路。关于这一点,将另外撰文论述

总而言之,在晚清,梁启超面对的是竞争性的世界,他所要解决的问题是:如何从天下转到国家?如何从奴隶转到国民?对他而言,中国的民族特性不言而喻,问题在于,如何转向一个西方那样的普世化国家。晚清的梁启超不是要寻找民族的独特性和本原性,而是要使中国融入世界,让中国在全球竞争中成为一个普世性的国家。梁启超虽然不是一个严格意义上的自由主义者,但在他的思想中,特别是《新民说》中,有许多与自由主义相接近的观念,比如关于个人的权利、个人道德自主性、人性中的幽暗意识、市民社会观念等^④。梁启超将这些自由主义的基本理念放在民族国家共同体的叙事脉络中加以论述,形成了中国自由民族主义的最初形态。不过,梁启超所代表的自由民族主义印有中国儒家深刻的特征,从他对个人、社群和国家的相互关系的处理和对公德与私德的理解而言,可以说是一种现代儒家式的自由民族主义。在全球自由主义和民族主义的思潮中,现代中国所留下的这一传统,显然有其独特的思想价值

(本文作者:许纪霖 华东师范大学中国现代思想文化研究所暨历史系教授、博士生导师)

责任编辑:王 贞

① 李强:《严复与中国近代思想的转型:兼评史华慈〈寻求富强:严复与西方〉》,《中国书评》(香港)1996年第9期。

② 参见墨子刻《摆脱困境:新儒学与中国政治文化的演讲》,颜世安等译,江苏人民出版社1990年版。

③ 梁启超:《欧游心影录》,载《梁启超全集》第5册,第2986页。

④ 参见黄克武《一个被放弃的选择:梁启超调适思想之研究》第8章,台湾,中央研究院近代史研究所专刊,1994年。