



梁启超政治思想中的“个人”与“国家”

——以“1903年转型”为核心考察对象

赖骏楠*

目次

- 一、引言
- 二、《新民说》中的“个人”与“国家”
- 三、理学连续性思维与“儒家共和主义”
- 四、连续性思维的断裂
- 五、转向现代政论家
- 六、结论

摘要 梁启超政治思想中的“1903年转型”长期受到学界关注。但现有大部分研究多将关注点置于梁具体政治主张的变化之上，从而相对忽视此次“转型”所暗示的其思想中根本思维方式上的变革。从梁对现代政治中“个人”与“国家”间关系的思考历程出发，来考察此次思想转变，将有助于澄清梁头脑中原本持有的一元论的、连续性的理学世界观在政治现代性的刺激下，是如何为一种分化的现代性精神所取代的。梁在“转型”前所创作的《新民说》系列文章，充分体现出借助个人道德完善以自动实现政治改良这一旧式连续性思维的色彩。而梁在1903年末的所谓“倒向国家主义”，实际上是“个人”与“国家”间原有的和谐秩序格局瓦解后的结果。“转型”后的梁启超一方面继续寻求且坚持以儒家修养之学来完善现代国民道德素养的方法，另一方面则积极参与近现代国家建设之诸多制度面向，尤其是宪政面向的讨论之中。在现代中国人应如何面对政治的现代性、儒家思想在现代中国应具有何种地位和尊严等问题上，梁以自己后半生的各种言行，展现出一套真诚、清醒而又值得尊重的解答方案。

关键词 梁启超 新民说 理学连续性思维 现代性 儒家思想

* 上海交通大学凯原法学院讲师，法学博士。

感谢易平、桂涛等师友对本文初稿提供的评论和意见。文责由本人自负。



一、引言

1903年末,31岁(虚岁,下同)的梁启超结束游美之行回归日本后,在政治主张上发生重大变化。他与革命派之间自其东渡日本以来开始形成的蜜月期,于此刻宣告结束。自此以后直至辛亥革命,梁启超转而强烈地反对他本人曾一度拥护的革命派各项主张,并从而引发其所代表的立宪派与对手之间的思想“激战”。根据《梁任公先生年谱长编初稿》中的经典描述,“先生自美洲归来后,言论大变,从前所深信的‘破坏主义’和‘革命排满’的主张,自是完全放弃”。^[1]而梁启超本人在民国时期对自己这一关键思想转变的若干次回忆,也是将其描述成从激进的排满与共和革命主张走向渐进的改良主义道路。^[2]

这一转变无疑受到众多学家的共同关注。总体而言,相对更为早期的研究者由于受到《年谱长编初稿》和梁启超自己说法的影响,同样将此次转变理解成一场从主张革命到“反对革命”、“不满意共和”的转变。^[3]另有部分研究,尤其是更为晚近的作品,则尝试使用更为精确的政治学和法学语言,来界定此次思想转变。我国学者无论是张灏、王人博、单世联还是章永乐的作品,都倾向于将梁启超的1903年思想转型解释成从“自由主义”向“国家主义”的转变。^[4]几乎可以断定的是,后一种看法已成为目前学界之“通说”。

与以上两种看法不同,本文将对梁启超的“1903年转型”提出新的、但未必排斥以往观点的理解。我将指出,这次转变实际上意味着梁启超政治思想在某些根本性思维方式上的变革。从具体政治主张的变化来把握这次转变,尤其是将其界定为在当时和今日都极具争议的所谓“倒向国家主义”,一方面忽视了梁在此次转型之前一直具有的“国家主义”倾向,另一方面更有可能掩盖本次转变中超越具体政治主张的、“世界观”转型层面上的更深刻意涵。本文的主体部分即在于探究这后一层意涵。我将尝试证明,透过对这次思想转变的考察,我们能够观察到以梁启超为代表的中国近代第一批“启蒙”思想家,在最初接触现代政治思想、并借此提出一个“现代”中国的建设方案时,是如何地深深受到儒学思维方式的根本性主宰,而这种儒学思维方式又如何在这些人物进一步(乃至是戏剧性)地深入接触现代政治的过程中最终发生变化,并让位于一种新的(但并未彻底舍弃儒家成分的)根本性思维方式或“世界观”的。本文也将表明,只有发生这种“世界观”层面上的转变或“解体”,才能使梁启超真正意识到现代政治的本质和根本思维方式,也才能使我们真正理解其“1903年转型”在思想史、文化史和宪政史上的根本意义。

[1] 丁文江、赵丰田编:《梁任公先生年谱长编(初稿)》,欧阳哲生整理,中华书局2010年版,第171页。

[2] 参见梁启超:“鄙人对于言论界之过去及将来”,载《饮冰室合集·文集之二十九》,中华书局1989年版,第3页;梁启超:《清代学术概论》,人民出版社2008年版,第59页。

[3] 参见张朋园:《梁启超与清季革命》,吉林出版集团有限责任公司2007年版,第107~116页。

[4] 参见〔美〕张灏:《梁启超与中国思想的过渡(1890-1907)》,崔志海、葛夫平译,江苏人民出版社1995年版,第138~146页;王人博:《中国近代的宪政思潮》,法律出版社2003年版,第19~20、101~105页;单世联:“在国家建构与个人自由之间:梁启超的困惑”,载《中德文化对话》(第一卷),南京大学出版社2008年版,第58页;章永乐:《旧邦新造:1911-1917》,北京大学出版社2011年版,第90页。

二、《新民说》中的“个人”与“国家”

要理解梁启超的“1903年转型”，自然需要理解他在“转型”之前思想状态。而“转型”之前梁启超的政治思想面貌，则极为清晰地体现在他在1902至1903年连载于《新民丛报》上的《新民说》系列“论说”文章中。

1898年戊戌变法以来一系列的亲身经历，促使梁启超开始思索“新民”议题。百日维新的失败以及这整个过程中保守派精英势力的各种阻挠，表明日本明治维新由上而下的政治改革方式，在中国难以照搬；1900年唐才常等在国内组织的“自立军”行动的失利，又使得康梁“武力勤王”的计划彻底破产。经过这一系列重大打击后，梁启超开始探索新的救亡途径，期待由上层精英予以推动的改革方案逐渐被搁置，问题的思索中心转向普通国民的培养和塑造，亦即“新民”问题。^{〔5〕}

1902年初由梁启超本人创刊的《新民丛报》意味着这种思维的系统性展开。该报创刊号中所载《〈新民丛报〉章程》即指出：“本报取《大学》‘新民’之义，以为欲维新吾国，当先维新吾民。中国所以不振，由于国民公德缺乏，智慧不开。故本报专对此病而药治之，务采合中西道德，以为德育方针；广罗政学理论，以为智育之本原”。^{〔6〕}因此，《新民丛报》自诞生之日，其核心宗旨便是通过德育、智育等多种方式，来塑造“新民”，从而“维新吾国”。而将这一宗旨发挥得最为淋漓尽致的，莫过于梁启超在《新民丛报》上连续发表的《新民说》系列文章。

《新民说》的根本宗旨，即在于通过对国民个体的启蒙，使之具备现代国家中现代国民所必须具备的种种政治能力，从而最终实现建设一个强大的现代中国的目的。因此，在《新民说》中，梁启超大力鼓吹他当时所认为的为中国人所缺少，但又为现代国家之国民所必备的各种道德素养、政治觉悟和经济能力。截至光绪二十九年（1903年）旧历三月十四日出版的《新民丛报》第二十九号（包括该号在内），梁启超总共在《新民说》各篇文章中提倡了如下各种为“新民”所必须具备的政治和经济能力：国家思想、进取冒险、权利思想、自由、自治、进步、自尊、合群、生利（即经济能力）、毅力、义务思想、尚武等。^{〔7〕}

梁启超实际上将以上种种素养统称为“公德”二字。所谓公德，是指与作为“旧道德”的“私德”相对立的“新道德”。私德关注“人人独善其身”，而公德则关注“人人相善其群”。^{〔8〕}梁启超认为，中国道德虽然发达甚早，但多“偏于私德，而公德殆阙如”。^{〔9〕}然而，在20世纪初这一列国相竞的年代，唯有提倡和实践能够“利群”、“合群”的公德，才可能确保中国的稳固与强大。这正是梁启超在该时期大力提倡（其所理解的）各种公德的根本缘故。

同时，正由于梁启超将“新民”的种种政治能力都诠释成公德领域内的事务，这种种能力的实质内容，便都带有道德或伦理层面上强制性戒律的意味，而相对而言更少意味着不受约束

〔5〕 参见夏晓虹：《阅读梁启超》，生活·读书·新知三联书店2006年版，第248页。

〔6〕 梁启超：“《新民丛报》章程”，载夏晓虹辑：《〈饮冰室合集〉集外文》（上），北京大学出版社2005年版，第75页。

〔7〕 参见梁启超：《新民说》，宋志明选注，辽宁人民出版社1994年版，第22~160页。

〔8〕 同上，第16页。

〔9〕 同上注。



地自由从事某种行动的可能性。换言之,所有这些“新民”的能力,都是“义务导向”而非“权利导向”。国家思想、进取思想、进步、自尊、合群、毅力、义务思想等要素自不待言。甚至是“权利”和“自由”等概念,也被梁启超“扭曲”成强烈的义务逻辑。梁没有像西方经典自由主义者那样,将“自由”或“权利”界定成:“应该存在最低限度的、神圣不可侵犯的个人自由的领域”,个人在该领域内可以按照自己意愿来安排自己生活。^[10]相反,梁启超使用阳明学中的“良知”、“良能”一类概念来定义“权利”或“自由”。^[11]这无疑使得“权利”与“自由”之义在阳明学的语境中(相较于其西方法学中的原意)发生变异。这是因为,在阳明学中,作为个人道德实践之根本方式的“致良知”,本质上是根据内心中的有关是非善恶的根本准则,来判断和决定个人思考和行动中的所有方面。“良知”则明显体现为一系列内含于人心中的、明确的、绝对命令式的伦理戒律,而非一种在一定界限内允许任意而为的“消极权利”。^[12]在这种思维的支配下,梁启超倾向于将“权利”视为一种类似于士大夫气节的精神性、尊严性事务,而非与近代欧洲中产阶级的生活和经济方式息息相关的(偏物质性的)诸种权利:“昔蔺相如叱秦王曰:‘巨头与璧俱碎。以赵之大,何区区一璧是爱!使其爱璧,则碎之胡为者?乃知璧可毁、身可杀、敌可犯、国可危,而其不可屈者,别有在焉’。噫!此所谓权利者也”。^[13]同样地,“良知”式“自由”也被抹除其本应具有的“消极自由”意味,而被转化成“新民”所必须履行的、刻不容缓的、由确定不移的伦理和法律规则所确定的种种义务。在最极端的状态下,“自由”的行动会如同机器或军队的运转:“文明自由者,自由由于法律之下,其一举一动,如机器之节奏;其一进一退,如军队之步武”。^[14]

梁启超之所以对“新民”寄托如此多的新道德或新伦理层面的义务,乃至将原本与义务概念处于对立面的权利和自由概念都(下意识地)设想成义务性质的,是因为他设计“新民”的根本目的不是为了“新民”本身,而是为了一个由这种“新民”构成的“新国”。因此,“新民”所拥有的自由和权利,必然不是那种经典自由主义理解下的脱离国家的自由和权利,而是摆脱私见且积极投入国家建设之中的自由和权利。只有每一个“新民”都具有种种高尚的、义务性的(包括梁所理解的自由和权利思想在内的)公德心,从而热情地参与到一个现代的中华民族国家的建构之中,才会形成一个梁启超所期待的政治、军事和经济上都充分强大,从而足以外竞于世界舞台的现代中国。也正因此,紧接着《新民丛报》第一条宗旨——即培养“新民”——而来的第二条宗旨,恰好是培养“国家主义”和“国家思想”。^[15]在梁启超此刻的思想中,个体的启蒙与国族的救亡实际上并不冲突。相反,个体道德素养和政治能力的改良,正足以为国族的强大铺平道路。简言之,“新民说时代”的梁启超,实际上认为“个人主义”与“国家主义”是能够并行不悖的。

不过,梁启超此时的思考,并不限于主张“个人主义”与“国家主义”的简单“并存”。更有意思的是,在《新民说》的大部分文本中,四处弥漫着一种“个人”与“国家”间的极为流畅而又圆融的“同构”逻辑。这种逻辑的根本思维方法是:赋予“个人”某种特质,由“个

[10] 参见〔英〕以赛亚·伯林:《自由论》,胡传胜译,译林出版社2003年版,第191页。

[11] 前注〔7〕,梁启超书,第43页。

[12] 陈来:《宋明理学》(第二版),华东师范大学出版社2004年版,第212~215页。

[13] 前注〔7〕,梁启超书,第46页。

[14] 同上,第61页。

[15] 前注〔6〕,梁启超文,第75页。

人”聚集而成“国家”就几乎能自动地呈现出这相同的特质；相反，如果“个人”缺少某种特质，则“国家”也必然缺乏同样的特质。因此，只要“个人”强大、进步，“国家”必然能够强大、进步；只要“个人”羸弱、愚昧，“国家”也必然显得贫弱、愚昧。《新民说》中充满了体现着这种思维的大量例证。例如，在提到权利时，梁启超会主张“民权”与“国权”息息相通，在诸国中，只有“其民之有权者”，才可谓之“有权国”；在提到自由时，梁启超会主张“团体自由者，个人自由之积也”；在提到自治时，梁启超会认为“个人自治”会导致“国家”的自治与自由：“吾试先举吾身而自拾焉。试合身与身为一小群而自措焉，更合群与群为一大群而自治焉，更合大群与群为更大之群为自治焉；则一完全高尚之自由国、平等国、独立国、自主国出焉”；在提到自尊时，梁也会认为“欲求国之自尊，必先自国民人人自尊始”。^[16]

因为从“个人”到“国家”的这种逻辑延伸在此时的梁启超看来是近乎自动的，所以他深信现代国家建设的最关键项目是塑造新的国民个体，亦即塑造“新民”。而现代国家的制度层面，如政府、宪政和财政等领域，则相对而言受到忽视。梁启超使用着其惯用的异常激进的语言来表达这方面的观念：“然则苟有新民，何患无新制度？无新政府？无新国家？”^[17]因此，现代国家建设这一系统、复杂而又浩大的任务，被此时的梁启超化约为纯粹的国民个体的“维新”。而这其中最根本的原因，正在于梁启超此时深信从“个人”到“国家”有着一种近乎可以自动延伸过去的“同构”逻辑。

“个人”与“国家”非但不发生冲突，相反这两者简直就是一回事。“新民说时代”的梁启超所持的这种看法，已经被部分当代学者敏锐地捕捉到。狭间直树就曾指出，对于梁启超而言，“由于国家与新民在其外延和内涵上是完全重合的，理论上并不存在对立的可能，所以他能够做到在将国家主义作为第一义述说的同时而正面切入‘个人’的问题”。^[18]单世联的表述（至少在我看来）则更为清晰且引人入胜：“在‘国者积民而成’、民权即国权的思想原则下，他突出的是‘民’与‘国’之间直接对应的关系，而很少留心由‘民’而‘国’的紧张和困难”。^[19]

无疑，真正的现代人会感到难以认同梁启超的这种看法。根据常识，我们就可做出如下判断：不受约束的个人主义会威胁社会公共利益并进而威胁国家利益，而缺少制约的国家强权也同样会威胁到社会中个体成员的基本权利。“个人”与“国家”，这两个现代政治中的核心关注点，是难以维持相互间利益上的绝对和谐的。无可否认，它们的利益在部分程度上存在重合（即使是由原子化的“个人”构成的自由主义的“社会”，也需要“国家”所施加的一定程度的保护，而不能彻底以一种无政府状态来运转），但它们最深处的运作逻辑仍是不可通约的。

因此，在发现梁启超思维中这种“个人”与“国家”间的“同构”逻辑之后，我们尚须进一步追问：梁启超，这位近代中国第一代“启蒙”思想家中的佼佼者，为什么在想象现代政治时，会如此饱含情感地信仰这样一种在今人看来略显“诡异”的、相信“个人”与“国家”处于绝对和谐状态的世界观？这种世界观真的属于“启蒙”与“现代”的范畴吗？抑或它来自于别处？

[16] 前注[7]，梁启超书，第53、63、74~75、95页。

[17] 同上，第3页。

[18] [日]狭间直树：“《新民说》略论”，载[日]狭间直树编：《梁启超·明治日本·西方：日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》，社会科学文献出版社2001年版，第86页。

[19] 前注[4]，单世联文，第65页。



三、理学连续性思维与“儒家共和主义”

(一) 理学与梁启超

这种世界观实际上来自于梁启超所身处的儒家思想传统,尤其是宋明理学的背景之中。因此,在本文选题所需范围之内,我们首先需要对这一思想背景有所了解。丸山真男曾经以最清晰的语言,将朱子学界定作为一种“连续性的思维”。^[20]而岛田虔次使用的则是“未分化的精神”一语,他甚至将宋学称作一种“泛神论”的构造。^[21]简单地说,在宋明理学这种连续性思维之中,每一种人类行动,乃至每一个自然事物,都贯通着同样的精神或逻辑,无论这种精神或逻辑是被称作“理”还是“仁”,也无论这种根本精神是以一种物质形态而存在,抑或仅仅是组织安排事与物的纯粹条理。而将这种连续性状态体现得极为清晰的作品,便是宋明理学的核心文本之一:《大学》。《大学》所提倡的士大夫一生修行的“八德目”——格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下——完全是以一种逐级递进的关系来呈现的,亦即所谓“物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平”。尽管明季王阳明不再遵循朱子学原有的格、至、诚、正的较为“僵硬”的修身顺序,且以“良知”解释致知之“知”从而将格物致知环节原有的“自然科学”意味去除,但他未曾否认从个人修身直至平天下这一系列环节的递进和连续顺序。换言之,在整个经典的宋明理学体系中,个人、家庭(或家族)、国家、世界(即天下),是四个并行不悖甚至是贯穿着同质的“宇宙”的“价值领域”,现代思维中的本体论、认识论、伦理学和政治哲学都在此都被杂糅于一起。

奥托·冯·吉尔克(Otto von Gierke)对欧洲中世纪政治理论之本质的阐述,也与这种连续性思维颇为类似。在他看来,中世纪政治理论的核心是一种一元论的有机体观念。在这种观念之下,包括人类个体在内的世间秩序的各个部分,都是由本质上相同的唯一精神所驱动,从而这所有部分又都构成一个绝对和谐的神圣整体。他对于作为“小宇宙”的特定存在与作为“大宇宙”的整体世界之间的同构性表述,已经为诸多思想史研究者所熟悉。^[22]不过,理学连续性思维也有着不同于这种中世纪思想之处:前者尚且是一种“人本主义”的或者说“道德主义”的连续性思维,而后者则相对而言不具备此种特色。相对于基督教传统对人类之“原罪”和堕落的时刻警惕,理学所持的人性论则处于一种几乎完全相反的立场上。理学对人性抱持一种“自然主义的乐观主义”,^[23]从而相信经过严格伦理戒律的磨练后,个人道德实践能够达至一种较为完美的状态,乃至“圣人”的状态。正是因为现世中的人有可能实现道德上的完满,由这些道德上完善的人来实施各种行动,必然可能实现家庭、社会和政治领域内的良善秩序。将这种思维表现得最为清晰简洁的,仍是《大学》的八德目本身:从格、至、诚、正而来的

[20] [日]丸山真男:《日本政治思想史研究》,王中江译,生活·读书·新知三联书店2000年版,第18页。

[21] 参见[日]岛田虔次:《中国近代思维的挫折》,甘万萍译,江苏人民出版社2005年版,序言第3页、正文第117页;[日]岛田虔次:《朱子学与阳明学》,蒋保国译,陕西师范大学出版社1986年版,第8页。

[22] See Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, Frederic William Maitland (trans.), Cambridge University Press, 1958, p. 8.

[23] 前注[20], [日]丸山真男书,第17页。

修身，是实施齐家、治国和平天下的必要前置环节。因此，理学连续性结构所赖以持续运转的动力，是一个个道德上不断走向完善的个体，个人的道德修养成为实现一切社会政治价值的前提条件。

梁启超在1902年创办《〈新民〉丛报》且撰写《新民说》，而且开宗明义地宣称自己是“取《大学》‘新民’之义”这种举动，已经显示出理学思维，或者至少是理学概念，在其心目中所占据的重要地位。然而，以往的学术史或思想史研究，常常忽视梁启超及其师康有为所具有的理学背景，而只是一味关注这两人传统学术训练中的今文经学——尤其是其中春秋公羊学——的面向。如果我们把儒学本身的发展史牢记心头，就能够意识到一个本该是常识但却经常受忽视的事实：当“儒教中国”与近代世界相遇时，这个中国不仅仅是孔子和孟子的中国，它尚且是朱熹、陆九渊和王阳明的中国。以考据为主要方法的清代经学，无论多么兴盛，都无法取代作为义理之学的理学所构建的完整的宇宙论、认识论、伦理学和实践论。即使是将今文经学脉络下的孔子抬高到令人难以置信之地位的康有为，也实际上无法摆脱宋明理学的影响。本文不拟对康有为的理学背景进行论述，^[24]但对1902年之前的梁启超本人接受理学知识的来龙去脉略作交待，自属必要^[25]。据梁启超《三十自述》记载，他“四五岁就王夫及母膝下授四子书、《诗经》”（着重号为我所加）。^[26]梁18岁（1890年）入康有为门下，“先生乃教以陆王心学，而并及史学西学之梗概”。^[27]梁19岁（1891年）时，康有为开设自己的私人学校即万木草堂，“草堂常课，除《公羊传》外，则点读《资治通鉴》、《宋元学案》、《朱子语类》等，又时时习古礼”。^[28]据梁事后回忆，其“一生学问之得力，皆在此年”。^[29]从现存的康氏为万木草堂所定学规以及他在草堂讲学之记录来看，其授课内容明显体现出“汉宋并重”（即经学与理学并重）的格局。^[30]1892年，梁启超为向更大范围人群普及康有为的读书与学术方法，撰写了《读书分月课程》（又名《学要十五则》）一文。在该文中，梁虽强调读书应首重今文经学（尤以公羊学为最重），但同时也未忽视宋明理学。他一方面提倡在理学作品中应首先阅读陆王心学，以求确立“立身”之“大本”，另一方面也承认朱子学在理学中的核心地位，并单独列出《朱子语类》各卷的详细研读次序。^[31]梁25岁时（1897年）赴湖南任时务学堂主讲席。据梁晚年回忆，当时在他主导下的该学堂教学内容有着“两面旗帜”：“一是陆王派的修养论；一是

[24] 这方面的专门研究，参见吴义雄：“康有为与理学初论”，《中山大学学报（社会科学版）》1996年第4期，第104~112页。

[25] 有关梁启超理学（包括王学）背景的研究，参见〔日〕狭间直树：“关于梁启超称颂‘王学’问题”，《历史研究》1998年第5期，第40~46页；吴义雄：“王学与梁启超新民学说的演变”，《中山大学学报（社会科学版）》2004年第1期，第62~69页；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》2004年第3期，第18~23页；陈来：“梁启超的‘私德’论及其儒学性质”，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2013年第1期，第52~71页。

[26] 参见梁启超：“三十自述”，《饮冰室合集·文集之十一》，第15页。

[27] 同上，第16~17页。

[28] 梁启超：《清代学术概论》，人民出版社2008年版，第57页。

[29] 前注〔26〕，梁启超文，第17页。

[30] 参见康有为：《长兴学记·桂学答问·万木草堂口说》，楼宇烈整理，中华书局1988年版，第16~18、37、80页。

[31] 参见梁启超：“读书分月课程”，《饮冰室合集·专集之六十九》，第3、10页。



借《公羊》、《孟子》发挥民权的政治论”^[32]

因此,当我们思索青年梁启超所提倡的“启蒙”思想时,除了他零散吸取的某些西学片段,更须关注到他所身处的更为根深蒂固的“传统”思维世界。梁启超自幼就浸染在由理学所构建好的世界观中。他所受的学术训练也对这一世界观有所强化。他对这套世界观曾经深信不疑,以致将其继续传授给自己弟子。尽管他不喜欢空洞地讨论理、气、太极、阴阳等理学中的宇宙论、本体论问题,他却下意识地抱有一种彻底的一元论的、有机论的宇宙观。他会不自觉地想象出如下情形:宇宙中包括人事在内的万事万物,都笼罩着同一种精神和气质。有时候,他会将这种共通的精神和气质称为“元气”:

爰有大物,听之无声,视之无形,不可以假借,不可以强取。发荣而滋长之,则可以包罗地球,鼓铸万物。摧残而压抑之,则忽焉萎缩,踪影俱绝。其为物也,时进时退,时荣时枯,时汗时隆。不知其由天欤?由人欤?虽然,人有之则生,无之则死。国有之则存,无之则亡。不宁惟是,苟其有之,则濒死而必生,已亡而复存。苟其无之,则虽生而犹死,名存而实亡。斯物也,无以名之。名之曰元气。^[33]

(二) 对连续性思维的修正

同样地,《大学》中所体现的从个人修养直至世界太平的实践论上的、“人本主义”的连续性思维,也为梁启超所继承。借“维新吾民”以实现“维新吾国”的思路,正是这种思维最为清晰的体现。然而,在直接进入“新民一新国”这一《新民说》中的连续性思维结构之前,我们有必要首先探讨《大学》中修、齐、治、平的连续性结构,在生活于19世纪末20世纪初近代世界的梁启超头脑中的特殊体现形态。时代的变化,使得梁启超尽管没有改变这种连续性思维的本质特征,却有可能对其具体形态予以修正,以便符合新的实际需求。

这种修正表现为《大学》中原有的修身—齐家—治国—平天下的四阶梯结构,被逐渐削减成修身—治国这一更为简洁的形态。由于生活在民族国家间生存竞争最为剧烈的(“漫长的”)19世纪,梁启超将“国家”设定为实践论上的最高追求。他对于文化、社会和政治改革的一切思索,都是从这种“国家主义”的逻辑出发的。因此,凡可能与“国家”发生冲突的价值实践,都有可能面临被排除出原有连续性结构的命运。当然,这也暗示出原有连续性思维在一定程度上的“崩解”,尽管它还未彻底解体。

首先被排除的是“平天下”这一理念。梁启超总是不厌其烦地向其读者描绘出一幅彻底无政府主义的“当代”世界图景。只有中世纪政治才追求“世界主义”,而且这种“世界主义”早已破产,取而代之的是近代“民族主义”。到了梁启超的时代,欧美民族国家间关系已经升级至最为凶险的“民族帝国主义”阶段^[34]。在这种“国民竞争最烈之时”^[35]，“平天下”与“世界主义”的现实意义是极为有限的。梁启超转而谴责数千年来“中国儒者”所持的“平天

[32] 梁启超:“蔡松坡遗事”,转引自丁文江、赵丰田编:《梁启超年谱长编》,上海人民出版社1983年版,第84页。

[33] 梁启超:“国民十大元气论”,《饮冰室合集·文集之三》,第61页。

[34] 参见梁启超:“论民族竞争之大势”,《饮冰室合集·文集之十》,第10~13页。

[35] 梁启超:“论近世国民竞争之大势及中国前途”,《饮冰室合集·文集之四》,第60页。

下、治天下”观念。^[36] 这种观念不仅是一种不切实际的梦想，而且根本就是一种低于“国家主义”的价值。在社会达尔文主义的强烈支配下，梁坚信只有竞争才能带来和维持人类的文明。而国与国竞争这种“竞争之最高潮”，能导致人类文明的最大进步。如果破除国界，进入“大同”，结果将是“率天下人而复归于野蛮也”。因此，只有国家，而非世界，才是“最上之团体”，才是历史的终结：“国也者，私爱之本位，而博爱之极点，不及焉者野蛮也，过焉者亦野蛮也”。^[37] 如果“国家”是最高的价值，而“天下”这一价值不仅与之冲突，尚且本质上不如“国家”那般值得向往，那么“平天下”的理想就必须被抛弃。

梁启超对于“齐家”，亦即传统家庭伦理，则保持一种更为暧昧的态度。这或许是因为儒家“外王”之道的根本逻辑，正是源于以“孝”和等差原则为核心的家庭制度。对家庭伦理的挑战，将触动和冒犯“儒教中国”及其捍卫者的神经中枢，而这对曾经披着儒教外衣实施“托古改制”的梁本人来说，将是极为危险和不利的。另一方面，如果借用列文森的语言，或许可以认为，一种对儒家传统在“情感”上的依赖，使得梁启超不愿轻易放弃这一传统中的某些核心要素。然而，某些“蛛丝马迹”，或许可以帮助我们探查“国家主义”的梁启超的真实态度。在一篇介绍卢梭思想的文章中，他写下一条按语：“案吾中国旧俗，父母得鬻其子女为人婢仆，又父母杀子，其罪减等。是皆不明公理，不尊重人权之所致也”。^[38] 家庭制度束缚其中的个人，而且不尊重个人的“人权”，而个人如果没有被“解放”，亦即没有获得足够“人权”，就无法成为“新民”，无法积极地投入到现代国家建设之中，从而“新国”也最终无法形成。或许，如果我们要为“新民说时代”的梁启超政治思想建构一个“理想型”，那么遵循着这一“理想型”中的“国家”本位，家庭伦理只能被排除出该“理想型”。

于是，一旦“平天下”与“齐家”两个价值被逐出《大学》原有的四阶段实践结构，这一结构便蜕化成一种更为清晰、简洁的“修身—治国”/“个人—国家”的二阶段状态。它在本质上仍保留了理学所固有的连续性思维。但是，一方面，它将该思维中原有的两个价值维度予以放弃，从而预示着一个破碎的、冲突性的世界观的初步显现；另一方面，新的连续性结构却以一种更为坚固和流畅的形态显现出来。因为新的实践论结构的步骤变少了，而且在剩下的两个步骤——亦即“个人”与“国家”——之间，由于去除了家庭伦理这一中介和过渡，反倒显得彼此间关系更为紧凑、流畅，而且毫无断裂感。这后一种意义下的“加强版”连续性结构，最为清晰地呈现在《新民说》和其他同时期作品里反复出现的“国者，积民而成”的论断之中。

（三）“国也者，积民而成”

“国也者，积民而成”这类表述，频繁出现在“1903年转型”之前的梁启超各类著述中。^[39] 这种表述并不纯粹意味着“一个具有契约论—机械论色彩的视角”。^[40] 实际上，梁启超

[36] 参见前注〔7〕，梁启超书，第28页。

[37] 同上，第25页。

[38] 梁启超：“卢梭学案（Jean Jacques Rousseau）”，《饮冰室合集·文集之六》，第102页。

[39] 例见梁启超：“爱国论”，《饮冰室合集·文集之三》，第73页；梁启超：“中国积弱溯源论”，《饮冰室合集·文集之五》，第16页；梁启超：“论立法权”，载范忠信选编：《梁启超法学文集》，中国政法大学出版社2000年版，第15页；梁启超：“保教非所以尊孔论”，《饮冰室合集·文集之九》，第51页；梁启超：“论独立”，《饮冰室合集·文集之十四》，第6页；前注〔7〕，梁启超书，第1~2页。

[40] 前注〔4〕，章永乐书，第90页。



系统性地接触和介绍西方契约论学说,是在1901年以后。^[41]而他对“国者积民而成”之说的较成熟表述,早在1899年《爱国论》一文中就已出现。^[42]因此,从“作品史”的角度来看,“国者积民而成”说应当更多是带有本土意味。

这种带有本土意味的说法也不仅仅是纯粹的修辞和比喻,而是有着关键性的实质意味。前文已经指出,理学实践论上的连续性思维,在梁启超的改造下,被压缩成一种紧凑的“个人”与“国家”直接对应的结构。在这种“国家学”中,“国家”与“个人”直接彼此面对,中间不存在家庭、社会团体等等中介或阻隔。“国者积民而成”的说法,最为生动的地表现出这种国家观:“国家”是由众多“个人”直接结合而成。

而且,更关键的是,在理学一元论世界观的影响之下,梁启超会倾向于将所有这些国家原料——亦即所有“个人”——视为“同质”的,并进而倾向于认为由这些同质的“个人”结合而成的“国家”,也必然与其原料本身一样拥有共同的精神和逻辑。于是,当他在思考“国权”问题时,他在本质上将“民权”与“国权”视为一物。他会认为,将一国之内所有个人的权利予以简单的数学上相加,就能计算出一国“国权”的总量:“今泰西诸国,竞集权于中央者,集之以与外竞也。然必集多数有权之人,然后国权乃始强。若一国人民皆无权,则虽集之,庸有力乎?数学最浅之理,言0加0则仍为0,虽加至四万万0,犹不能变而惟一,集之何补?”^[43]梁启超甚至以半比喻的夸张方式,将意味着国民个体智识水平的“民脑”与国家整体文明程度的“国脑”混为一谈:“集全国之良脑,而成一国脑,则国于以富,于以强;反是则日以贫,日以弱。国脑之不能离民智而独成,犹国体之不能离民体而独立也”。^[44]

这种将“民”与“国”下意识地混为一物的做法,再结合儒家思想中原本就具有的“文化—智识进路”(cultural-intellectualist approach),^[45]自然就导致从“国民性”的改造入手来解决政治现代化问题的方案。《新民说》正是诞生于这种思维背景之中。当梁启超发现,参照俄国和日本经验而来的、自上而下式的政治改革方案在世纪之交的中国不具备现实可行性后,他本能性地回到他所熟悉的从个人道德素养的完善入手来改良政治的“传统”路径。所以,尽管梁向这些“新民”所灌输的伦理学“质料”在某种意义上是“新”的,但梁内心深处的政治思想“形式”却仍是“旧”的。

不过,梁所采取的“新民”之道,尽管在根本意义上遵循着由“人本主义”连续性思维决定的“传统”路径,但也至少有着两方面的革新。首先,对于梁启超而言,贯穿着不同人类实践领域的根本性的“理”,已不再是传统儒学所强调的人际性的伦理原则(如三纲和五常),而是个人性的自由、平等和权利。其次,实践这种将各领域贯穿起来的根本性的“理”的主体,已经不再局限于旧式的、属于精英阶层的士大夫群体,而是现代民族国家中的所有平等国民,亦即“新民”。于是,一方面,作为现代国民的“新民”们在新伦理学标准的指导下,积极追求个体的自由、独立和解放。另一方面,这些国民素质在每个“新民”身上的完善,又进一步在

[41] 参见梁启超在1901年撰写的介绍霍布斯和卢梭思想的文章,参见梁启超:“霍布士学案(Hobbes)”,《饮冰室合集·文集之六》,第89~95页;前注[38],梁启超文,第97~110页。

[42] 参见前注[39],“爱国论”,第73页。

[43] 梁启超:“答某君问法国禁止民权自由之说”,《饮冰室合集·文集之十四》,第31页。

[44] 前注[39],“中国积弱溯源论”,第17页。

[45] See Lin Yü-Sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1979, pp. 26~27.

所有个体间造成相互的感应和“共振”，而且进一步地促使所有国民积极投身于公共事务之中，从而使得作为国民之集合体的现代民族国家显得更为独立、强大和自由。

这种强调所有国民个体一方面完善个人道德能力、一方面积极投身公共政治事务的方案，显然与西方的人民主权乃至共和主义思潮有着“选择性亲缘关系”。于是，毫不奇怪的是，“新民说时代”的梁启超最为青睐的西方政治思想家，正是卢梭。在其创作于1901年的介绍霍布斯、斯宾诺莎和卢梭思想的三篇所谓“学案”的文章中，卢梭被给予最大的篇幅。他毫无保留地将卢梭称赞为“一只手为政治学界开一新天地”的伟人。^{〔46〕}只有卢梭，才有可能给梁启超从西学角度提供将“个人”与“国家”完美地弥合于一体的理论支撑。在卢梭式的共和国中，个人的自由和平等与共同体本身的利益毫无差别：“而所有公众最大利益者非他，在自由与平等二者之中而已。何也？一国之中，有一人丧自由权之时，则其国灭一人之力。此自由所以为最大利益也。然无平等，则不能得自由。此平等所以为最大利益也”。^{〔47〕}不过，仍需要强调的是，梁启超这种将“民”与“国”紧密连成一体的“共和主义”，本质上乃是形成于他系统吸收卢梭思想之前。而卢梭思想之所以受青睐并且得到梁本人有选择性的吸取，正是由于它与梁心中已经成型儒家式的“个人”与“国家”间的流畅延伸逻辑有着“选择性亲缘关系”。简言之，“国者积民而成”说仍是一种儒家式的“共和主义”国家学说。

四、连续性思维的断裂

（一）裂缝的初步察觉与弥补

现代思想的最根本特质，在于它是一种分化的精神。当人类从一种懵懵懂懂的、未分化的精神中走出，并逐渐意识到道德、政治、经济、学术和艺术这些领域之间本应有固定的界限，且在这些领域内部都发现其各自独有的“内在法则性”（Innergesetzlichkeit）时，我们就可以断定人类此时已经触摸到现代性的本质。马克斯·韦伯曾经将这种本质呈现得最为淋漓尽致。在《以学术为业》和《以政治为业》这两篇脍炙人口的演讲中，他不断地强调：现代人意识到自己处在许多不同的“生命秩序”（Lebensordnung）之中，而且“这些秩序各自遵循其独特的一套规则”。^{〔48〕}“各个领域、各种价值的主宰神互相争斗”，曾经一度被一神教所压抑的“昔日众神”，“从坟墓中再度走出来……他们企图再次主宰我们的生命，并且又一次展开了他们之间的永恒争斗”。^{〔49〕}韦伯告诫听众，这种“多神论”的现实，是现代人不得不去面对的“日常生活之事”。^{〔50〕}

因此，理学的“政治哲学”原本具有的一元论和连续性的特征，在与这种分化意识遭遇后，便很有可能在自己的和谐表象背后，嗅出某些断裂的意味。如前文所述，在新形势的逼迫下，一种断裂意识已经体现在梁启超对《大学》修、齐、治、平的四阶段实践论的改造中。由于“平天下”和“齐家”的理想被发现与梁的“国家主义”存在冲突，如今的连续性结构只剩下

〔46〕 参见前注〔38〕，梁启超文，第97页。

〔47〕 同上，第107页。

〔48〕 〔德〕马克斯·韦伯：《学术与政治》，钱永祥等译，广西师范大学出版社2004年版，第265页。

〔49〕 同上，第179~181页。

〔50〕 同上，第181页。



“个人”与“国家”两环。在剔除“杂质”之后，梁启超期待新的“个人”与“国家”的对应结构，能够以一种更为坚固的形态存在。于是他创作了《新民说》，并不厌其烦地重复着“国者积民而成”、“个人强则国家强”、“个人有自由则国家有自由”和“个人有民权则国家有国权”等观点。

然而，一个观点并不能因为多次被重复，就自动成为正确的知识。理学世界观支配下的“个人”与“国家”之间的简单和谐对应，在现代思想的持续冲击下，也会逐渐显现出其内在的摩擦。最迟自1902年开始，梁启超已逐渐意识到“个人”与“国家”间潜在的自由主义式紧张关系。在一篇借助约翰·密尔学说来讨论“政府”与“人民”间权限划分的文章中，梁逐渐意识到“个人”与“国家”在利益上的潜在冲突。^[51]在此处，“个人”与两种意义上的“国家”都存在冲突。第一个方面是“社会”中的“个人”（以及整个“社会”或“人民”）与“政治国家”意义上的国家机器即政府的冲突（如文章标题“论政府与人民之权限”所显示的）。第二个方面则是“个人”与作为个人联合体的“社会”或民族国家之间的冲突。这后一种情形体现在梁对“多数人暴政”的描绘中：“其（指受社会中多数人控制的政府）所施政令，虽云从民所欲，然所谓民欲者，非能全国人之所同欲也，实则其多数者之所欲而已。苟无限制，则多数之一半，必压抑少数之一半。彼少数势弱之人，行将失其自由”。^[52]“个人”与“国家”间在原本设想中的紧凑咬合关系，至此终于开始松动了。

面对这种松动，梁启超的第一反应是去弥补缝隙。而弥补的方式，则来自明治时期日本政治学家加藤弘之对公益和私益间关系的看法。通过引用加藤氏作品，梁启超试图证明“爱他心”也是一种“变相的爱己心”，因而从“个人”的“爱己”出发，也能实现公益，也即文中所谓“最大多数之最大幸福”。^[53]一方面，人人都具有“感情的”爱他心：“盖己所亲爱之人，其所受之苦乐，几与己身受者为同一之关系，故不觉以其自爱者爱之，盖如是然后己心乃安。其爱之也，凡为我之自乐也”。^[54]另一方面，人还具有一种“智略的”爱他心：“或爱他以避害，或爱他以求利也，臣之于君也，奴隶之于主人也，其爱之也，畏之也，是避害之说也。彼此通商，而愿彼之商务日昌，彼之昌而我亦有利也，是求利之说也”。^[55]这两种爱他心的存在，“遂足以链接公私利益而不至相离”。^[56]换言之，尽管梁启超在文中曾意识到公益和私益“往往相冲突”，^[57]但他仍尝试通过加藤氏学说的补救，来强使个人利益与民族国家集体利益得以相互协调。

（二）北美之行的“启示”

1903年旧历正月，梁启超应美洲保皇会之邀，开始游历加拿大和美国。此行之目的，一方面是统一和壮大保皇派在北美各地的势力，另一方面则具有政治考察的意味。其直接的考察内容，是华人在美国这一民主共和国家中的生存状况。此外，对这个共和国本身的“政俗”，梁启

[51] 参见梁启超：“论政府与人民之权限”，《饮冰室合集·文集之十》，第1~5页。

[52] 同上，第4页。

[53] 梁启超：“乐利主义泰斗边沁之学说”，载前注〔39〕，范忠信选编书，第37页。

[54] 同上注。

[55] 同上，第37~38页。

[56] 同上，第38页。

[57] 同上，第37页。

超也充满着期待与好奇。^[58] 九个月左右的游历周期，让他有充裕的时间来实现以上诸目的。他先后造访温哥华、纽约、波士顿、华盛顿、费城、巴尔的摩、圣路易斯、芝加哥、旧金山、洛杉矶等地。大体上说，梁启超在美国东部地区，更多关注的是这个国家本身的政治和经济情形。在华盛顿，他先后受到美国外交部长海约翰（John Milton Hay）和总统老罗斯福（Theodore Roosevelt）的接见。而在美国西海岸地区（尤其是在旧金山），由于该地华人较多，梁启超更为仔细地观察了华人在共和政治中的生存状态。至十月十二日，梁启超乘船返回东亚。二十三日，抵横滨。^[59]

如所周知，这次政治考察的最直接后果，是梁启超通过对在美华人之状况的观察，对于一般中国人是否能具有适应共和政治需要的政治能力，产生了根本性质疑。他发现，即使是在美国这样的共和国，华人的种种习性仍与共和政治格格不入。通过对各种华人团体之运行状况和相互关系的观察，梁痛苦地承认：华人只有“族民资格”，而无“市民资格”；只有“村落思想”，而无“国家思想”；只能“受专制”，而不能“享自由”；华人尚且“无高尚之目的”。^[60] 这种毫无自治能力与政治德性的群体，在共和政治的“放纵”下，引发了社会秩序的极度紊乱：“吾观全地球之社会，未有凌乱于旧金山之华人者”。^[61] 最终，梁所获得的结论只能是：“以若此之国民”，议会制度、选举制度皆不可行，“今日中国国民，只可以受专制，不可以享自由”。^[62]

然而，本文试图强调的，则是梁启超从对美国政治本身的观察中受到的启发。让我们首先回到《新民说》自身的理论构造上来。本文已经多次指出，《新民说》中的“儒家共和主义”思路，本质上期待一个个道德上完满的国民个人，本着自身高尚的公德心，来积极参与公共事务，从而维持共和国的健康与强大。如果说在美华人作为一个特别案例，在一定程度上动摇了梁在中国国民能否转变成“新民”问题上的信心，那么这一单独的“偏离性”样本，仍不足以动摇作为一种“理想型”的“新民说”理论。梁至少可以主张，虽然作为一种特殊情形之华人的政治能力不足以支撑共和政治，但在更为一般的状态下，“新民”仍是有可能实现的，由“新民”组成的美善共和国也仍是可能的。这种更为一般、更为接近“理想型”的情形，应该就存在于美国共和政治本身。而梁赴美实施考察的重大目的之一，正是要考察这个共和国的种种良好“政俗”。

遗憾的是，在《新大陆游记》中，我们几乎没能发现梁启超对美国人之“公民德性”的真正具体描述。相反，梁所见到的，似乎尽是资本主义经济下的尔虞我诈与人心叵测、政党制度中的分赃与贪腐现象，乃至政治人物的平庸和无能。他几乎没有给出任何有关“条顿民族”之“高贵特质”的例子。相反，他使用着歧视性的语言，来描绘在美犹太人的逐利倾向。^[63] 其他族群和移民也受到负面评价：“外来者以无智无学无德之故，实不能享有共和国

[58] 参见前注 [32]，丁文江、赵丰田编书，第 309～311 页。

[59] 同上，第 310～333 页。

[60] 梁启超：“新大陆游记及其他”，载康有为等：《欧洲十一国游记二种·新大陆游记及其他·癸卯旅行记·归潜记》，钟叔河、杨坚点校，岳麓书社 1985 年版，第 555、556、559 页。

[61] 同上，第 556～557 页。

[62] 同上，第 557～559 页。

[63] 同上，第 458 页。



民之资格。以一国之主权，授诸此辈之手，或驯至堕落暴民政治，而国本亦危”。^{〔64〕}他也没有去描绘美国的政治人物是何其高尚。相反，他揭露了各种触目惊心的贪渎情节。他发现卖官鬻爵之风在当时的美国极为盛行：“此风一开，遂成为例，故大总统林肯尝云，区区白宫，遂将为请谒者所踏……纲纪泯彝，至是而极。盖数十年间，美国之官吏，成一拍卖场耳”。^{〔65〕}纽约市选举和官场中的种种黑暗现象也未能逃过他的眼睛。他发现，为弥补在选战中的资金投入，当选者在上任之后便尽其所能地搜刮盘剥，以至“滥用职权，蹂躏公益”。^{〔66〕}此外，被梁启超视为“最不可解”的一个问题，则是在他眼中美国历任总统“多庸材”，“而非常之人物居此位者甚希焉”。^{〔67〕}结果，梁不得不意识到的一个问题是：即使是在美国这个共和国中，包括普通民众、官员乃至政治家在内的所有人，仍远不是他原本所期待的那个完美的、近乎超人状态的“新民”形象。

这一观察结果所导致的，不仅仅是对共和政治的“悲观”态度。更重要的，是梁启超逐渐发现其“新民”在“理想型”建构上存在的误区，以及在意识到这种误区后而产生的“个人—国家”连续性思维的断裂。梁逐渐意识到，即使是在像美国这样的、最接近于他本人所设定的共和政治“理想型”的国家内，其社会成员，亦即真正的现代“新民”，也无法实现梁启超原本所期待的种种高标准政治能力。接下来就发生了连续性思维的根本断裂：由于纯粹的现代人并非“天经地义”就能匹配上梁启超所期待的种种政治公德，所以他们也就不可能仅仅凭借其纯粹的公德心，就使其所处政治体自然而然地强大和完善。这种想象中的流畅和连续的政治状态在现实中或许无处可寻，现代国家建设不可能纯粹依赖于社会成员个体素质的提高。在最极端的状态下，一方面是理性和自利的“个人”，一方面是需要时而限制“个人”权利以确保集体实力和整体秩序的“国家”，这就是现代政治的赤裸裸真相。

除了认识到“个人”与“国家”间持续性的紧张关系，梁启超甚至隐约意识到现代国家建设本身具有的制度导向的逻辑。尽管普通美国民众不见得充满公德心，尽管美国政客中不乏贪墨之徒，尽管美国总统多为平庸之材，但这不妨碍美国仍是一个强大的且持续发展的共和国这一事实。如果谜底已经不能再从“个人”的角度去寻找，那么不妨从“国家”领域本身出发去思考。至少在思考身为“庸材”的美国总统何以能够操纵起共和政治的问题上，梁启超意识到，美国政治所赖以维系的根本，并不在于“非常之才”，而在于其宪法制度。后者的持续运转，就已经能保证政治的相对平稳运行：“美国之国势及其宪法所规定，非必须非常之才，始足以当此任也……故大总统在平时，不过一奉行成法之长吏而已……故勤慎敏直之人，即可当此职而有余；而远虑博识、雄才大略，非所必需也”。^{〔68〕}这种依赖制度而不依赖“人”来实施的政治治理，或许对梁启超而言是一种崭新体验。

（三）连续性思维断裂后的“抉择”

梁启超此刻面临一个艰难选择。通过对美国政治的实地考察，他逐渐认识到现代政治中“个人”与“国家”间的潜在紧张关系：“个人”依其（现代的）本性发展，非但不足以导致

〔64〕 同上，第455～456页。

〔65〕 同上，第579页。

〔66〕 同上，第581页。

〔67〕 同上，第490页。

〔68〕 同上，第491页。

“国家”的发展，反而有可能威胁到后者利益。在这种断裂感的刺激下，梁启超发现自己不得不在“个人”和“国家”这两个价值维度之间做出抉择。而这种抉择必然需要参照其所处的具体历史情景才能做出。这一历史情景，就是以民族国家和资本主义为两大核心要素的现代世界体系最为极端膨胀的岁月：19世纪末、20世纪初的帝国主义时代。面对国与国之间残酷的生存竞争，梁不得不痛苦地放弃了原有的对“个人”与“国家”间和谐状态的设想，而且不得不选择后者。

标志着梁启超“言论大变”的文章，是发表于《新民丛报》第三十八、三十九合号（一般认为是1903年旧历八月十四日出版，但实际出版日可能被延后）的《政治学大家伯伦知理之学说》一文。梁在该文中借瑞士公法学家伯伦知理（Johann Kaspar Bluntschli）的国家有机体学说，大倡其国家主义主张，并极力诋毁革命派的民权与共和主张。而在本文中，我们则是需要通过这一文本，来考察梁启超在描述“个人”与“国家”间关系时，是如何明确地用一种冲突性思维来取代连续性思维，又是如何做出国家主义这一选择的。

梁启超明确指出现代个人的平庸本质。他写到，现代个人并不是时时刻刻都“于共和诸德具足圆满”，而是时常倾向于自利且缺乏公德心，亦即“务私欲而不顾公益”。^{〔69〕}在游美经历的刺激下，他甚至承认，“如美国者，崇拜实利之主义过甚，国民品格之堕落，亦滔滔滋可惧也”。^{〔70〕}梁启超不仅意识到这些现代个人的自利本能，甚至发现这些人所追逐的利益本身可能是多样甚或冲突的。他不再承认存在一种卢梭式的“公意”，因为人人的利益和意见都是冲突的：“公民全体之意见，既终不可齐，终不可覩”。^{〔71〕}一种同质而又超人式的“新民”群体形象，在此已经消失了。取而代之的，是一种追逐私益的原子化个人之间不断冲突的极端场景。

这种对现代人形象的想象，导致梁启超对共和政治失去信任，也导致“儒家共和主义”方案的破产。正是由于现代人有可能是一群异质的、自利的、相互冲突的原子化的个人，要在这种状态下施行共和政治，这种政治就可能演变成暴民政治，国家力量将遭到致命削弱，最终结果甚至可能是“而国或以亡”。^{〔72〕}因此，原本“个人”与“国家”间的和谐状态，如今被一种冲突性逻辑所取代。“国家”的统一和秩序与“个人”的自由和平等，在一个国与国“物竞最剧之世界”中，^{〔73〕}自然被理解成一种截然对立的状态。

在“国家本位”的主导下，如今理学连续性思维中除“国家”外的最后一环即“个人”，由于被发现与“国家”发生冲突，也要被剔除出这个结构。因此，梁启超实际上在展开论证后没多久就宣称：“故我中国今日所最缺点而最急需者，在有机之统一，与有力之秩序，而（个人的）自由平等直其次耳”。^{〔74〕}在文章的结尾部分，梁启超强调，当“私人之幸福”与“国家之幸福”不能相容时，应以后者为重，而“私人实为达此目的之器具也”。^{〔75〕}曾一度“醉共和、梦共和、歌舞共和、尸祝共和”的梁启超，如今发现自己不得不与民权和共和挥手告别。他又使用着最具有宣泄性的语言，写下对共和政治告别宣言：“吾与君别！吾涕滂沱！……呜呼！

〔69〕 梁启超：“政治学大家伯伦知理之学说”，载《新民丛报》第三十八三十九合号（光绪二十九年八月十四日），第35页。

〔70〕 同上，第39页。

〔71〕 同上，第50页。

〔72〕 同上，第35页。

〔73〕 同上，第23页。

〔74〕 同上，第22页。

〔75〕 同上，第52页。



共和共和，吾爱汝也，然不如其爱祖国”。^{〔76〕}正是在这里，梁启超写下了“不惮以今日之我，与昔日之我挑战者也”这一给后人留下深刻印象的句子。^{〔77〕}昔日的梁启超梦想的是卢梭的政治方案与美国的共和政治，今日的梁启超甚至连君主立宪的方案也要放弃，并转而主张俄国式“开明专制”：“吾自美国来，而梦俄罗斯者也”。^{〔78〕}最后，仍需要强调的是，梁此时的“国家主义转型”，不仅是他对中国“国民性”感到绝望从而放弃民权论与共和政治的结果，更是其“个人—国家”连续性思维在现代政治的冲击下最终走向断裂的最极端归宿。

五、转向现代政论家

（一）儒家思想的现代尊严

“笔端恒带感情”的梁启超，以最激烈的表达方式，展现出他在意识到现代政治中“个人”与“国家”间冲突关系之后的痛苦之情，并且以最为激烈的方式做出他在“个人”与“国家”间的选择。然而，现代“个人”与现代“国家”间的关系，实际上未必如同梁启超的激烈笔调所呈现的那样，体现为一种绝对冲突的逻辑。尽管高度意识形态化的“个人主义”与“国家主义”之间存在直接冲突，但作为“生命领域”或“价值领域”的“个人”与“国家”，却并不排除彼此间存在“耦合”甚或“选择性亲缘关系”的可能。现代个人的道德培育与现代国家建设，并不必然处于直接的对抗状态之中。它们的根本差别，在于其各自运作遵循着不同的“内在法则性”。道德是道德，政治是政治。但是对这两个分化开的社会生活领域而言，彼此间完全存在着并行不悖的可能性。

因此，将梁启超思想的“1903年转型”简单地界定为“倒向国家主义”，在这种意义上是有失准确的。更为同情式的理解，则是梁启超无论在转型前还是转型后，都具有强烈的“国家主义”倾向，但他所持的“国家主义”却拥有前后两个不同版本。第一个版本来源于理学世界观主宰下的对“个人—国家”连续性结构的乐观期待。这种“国家主义”相信“个人”与“国家”两个“价值领域”实际上遵循着同样的精神和逻辑，因此两者在根本利益上是一致的。在对这种和谐利益格局的信仰之下，梁启超深信强大的“个人”必能自动造就强大的“国家”，因此他在该时期的“国家主义”具体实现方案正是民权与共和。虽然这种看法在尊重个人权利的维度上于表面上契合现代自由主义理念，但它本质上是一种前现代思想。第二个“国家主义”版本则源自一种分化了的精神。在现代政治的思想与实践的冲击下，“个人”与“国家”间在想象中的利益和谐局面被瓦解了。“个人”的伦理实践，无论其内容是自由、权利、逐利，还是利他或公德行为，并不必然影响“国家”本身的运转。在极端情形下，这些个人的“生活样式”还有可能与“国家”的运转逻辑产生冲突。因此，在意识到“国家”与“个人”是两个彼此分离的“价值领域”后，“国家主义”的实施方案只能从“国家”内部去寻求，而不是诉诸某种新“个人”的塑造。尽管这种“国家主义”在表面上不考虑“个人”的权利或伦理，但却在本质上属于现代思想的阵营。《伯伦知理之学说》是这种分化了的世界观的最激进表述。但不久之后的梁启超则提供了一种更为积极与更为平和的对这种现代精神的把握。

〔76〕 同上，第49页。

〔77〕 同上注。

〔78〕 同上注。

1903年之后的梁启超，实际上清醒地意识到这种分化的精神。他开始将现代国民道德素养的培育和现代国家的建设这两件事务，视作相对分离的不同领域，并予以同等的重视。他一方面继续思考着现代国民究竟需要何种道德素养这个问题，另一方面则积极投入到现代国家之制度建设的讨论之中，而且他始终未将这二者混为一谈。就第一个方面而言，他首先调整了《新民说》中原本以“新民”之公德为核心关注的国民素质培养思路，转而在发表于1904至1906年的《新民说》剩余各篇文章中，强调传统私德在现代社会中的不可或缺性。这种转向，实际上不仅意味着如梁本人所说的对“吾祖宗遗传固有之旧道德”的复兴，^[79]更是意味着梁已经意识到：通过强调公德来实现国家之强大的这种带有连续性思维色彩的政治方案，已经逐渐失去其可能性。1905年，梁启超编辑出版《德育鉴》和《节本明儒学案》两书。探究梁启超在这两部作品中所体现出的借儒家修身之学来塑造现代国民的做法，是否能符合现代国民所需的伦理要求这一问题，已经超出身为法律史研究者的我本人的研究能力。然而，仍值得强调的是，梁的这些举动，表明他试图在一个已经逐渐步入现代的中国，去赋予儒家思想以应有的尊严。对儒家“内圣”之学的信仰，贯穿在梁启超整个生命历程之中。直到其晚年，梁仍然深信，儒家思想中的“内圣”部分，尤其是阳明学中的知行合一、致良知等学说，并没有成为纯粹的“国故”，而是在现代社会中有其不可磨灭的意义和地位。^[80]

当然，这并不意味着儒家思想的一元论宇宙观和世界观，仍存留在梁启超的头脑中。梁启超已经成为一名现代儒家。在分化了的现代精神的影响下，他一方面保持着儒家传统馈赠给后人的个体修养之道，另一方面则放弃了理学中常见的本体论和宇宙论方面的讨论。早在出版《节本明儒学案》之际，梁就已指出：“理也，气也，性也，命也，太极也，阴阳也，或探造物之原理，或语心体之现象。凡此皆所谓心的科学也，其于学道之功，本已无与。况吾辈苟欲治此种科学，则有今泰西最新之学说在，而诸儒所言，直刍狗之可耳”。^[81]因此梁在该《节本》中所抄录的，“专在治心治身之要”。^[82]

（二）现代国家建设的制度逻辑

让我们回到“转型”之后的梁启超对“国家”的思考上来。梁在大多数时刻承认，儒家“外王”之学的大部分，“含有时代性的居多”，因此已经不适合现代政治了。^[83]因此，“外王”的现代形态，亦即现代国家建设，必须遵循自己应有的逻辑，亦即从其诸多制度面向——尤其是宪政面向——入手。一个现代国家，需要拥有高效而又合理的官僚制度，需要拥有全国范围内统一的财政与税收制度，需要拥有训练良好且装备精良的常备军队，需要拥有高水平的工业生产体系。一个现代国家，需要拥有尽可能具有可预见性的合理性法律以保证经济的持续发展，需要有对各种基本权利的保障，以及为实施这种保障而必须存在的权力分立、司法独立和正当程序等制度。一个现代国家，需要有着足够的民主和公共领域等手段，以便充分调动和培养公民的政治德性，并鼓励其参与进政治沟通机制之中，从而实现对公权力的监督和政治的良善运转。所有这一切，都无法纯粹依靠个人道德“小宇宙”的爆发来自动地实现。

[79] 参见前注[7]，梁启超书，第179页。

[80] 参见梁启超：“王阳明知行合一之教”，载梁启超：《梁启超论儒家哲学》，商务印书馆2012年版，第193、195页；梁启超：“儒家哲学”，载同前书，第10页。

[81] 梁启超：“《节本明儒学案》例言”，载前注[6]，夏晓虹辑书，第287页。

[82] 同上，第297页。

[83] 参见前注[80]，“儒家哲学”，第10页。



从1906年发表《开明专制论》起,梁启超以令人难以置信的充沛精力,投入到清末预备立宪运动中有关中国宪政之路的论争之中。在6年的时间内,他前前后后讨论过如下众多与君主立宪和国家建设息息相关的话题:公债政策、货币政策、地方财政问题、地方税与国税关系问题、国民筹还外债问题、节省政府开支问题、召开国会期限问题、责任政府问题、国体与政体理论、中央与地方官制问题、国会组织形态问题、选举权是否应有限制问题、选举方法问题、国会职权问题、国务大臣在君主谕令上署名问题、资政院问题、君主殊谕与立宪政体是否冲突问题……〔84〕通过这一系列的讨论,梁启超自身的角色,完成了从儒家士大夫向现代政论家的转变。〔85〕

这种政论家的精神,首先表现为梁启超所持的“国家学说”向更为合理主义的方向发展。他否认了自己原来所青睐的“积民成国”之说。他清晰地意识且陈述到,“国家”与“个人”有着不同的属性,将众多“个人”集中在一起并不意味着成立一个国家:“谓累集四万万人便成为国耶?则集砖千万块,不得命之为屋。集木千万片,不得名之为舟。盖物各有其本性,集多数同性之物于一处,只能增其分量,而不能变之使成他物”。〔86〕将国家类比成动物或自然人的国家有机体说也被放弃:“伯氏学说,其大体段固极有价值;然如此类,未免好行小慧,失诸穿凿”。〔87〕梁启超转而使用现代国家学与国际法学中更为“中立”的术语,将国家定义为一种由领土、人民和统治权构成的“人民团体”。〔88〕“国家形象”的转变,显示出梁启超的政治思想逐渐拥有一种科学的、客观的和就事论事的风格。

政论家的精神,其次表现为梁启超能够看到各种制度因素在国家建设中的重要性。甚至连“开明专制”也必须遵循严格的制度约束。尽管《开明专制论》在发表之际就饱受争议,并长期导致后世研究者的困惑,但对该文的通常理解普遍存在某种误读。在本文中,只需要指出的是,梁启超所谓“专制”不同于孟德斯鸠笔下的君主任意专制。在梁看来,只要政治中存在“制”这个要素(“专制”也是一种“制”),就意味着必须遵循一定的规则“形式”,而“权力既现于形式,则但使此形式一日未变更,则其行使此权力,必一日遵此形式,循一定之轨道以行。而于此形式外,不复加他种不正当之抑压于人民,此所谓规定国家机关之行动者也”。〔89〕“开明专制”下国家权力之运行,实际上仍须遵守明确的、可预见的法律规则,而绝非依统治者一人之好恶而来的任意而为。梁启超甚至强调,“开明专制”的国家在原则上不对经济进行过多干预,而应保障一定程度经济自由与财产权。〔90〕因此,梁启超的“开明专制”实际上体现为一种**威权主义政治下最低限度的“法治国”精神**,“故开明专制者,实立宪之过渡也,立宪之预备也”。〔91〕而之所以中国不能立刻实施立宪,除了“人民程度未及格”这一理由外(梁启超在预

〔84〕 参见《饮冰室合集·文集目录》,第33~57页。

〔85〕 就我本人阅读范围所及,梁启超至民国时期才公开自称为“政论家”(例见梁启超:“异哉所谓国体问题者”,《饮冰室合集·专集之三十三》,第86页;梁启超:“外交软?内政软?——十二月二十日北京高等师范学校平民教育社公开讲演”,《饮冰室合集·专集之三十七》,第59页)。但正如本文所显示的,“政论家”的精神在清末预备立宪时期就已弥漫在梁启超的人格中。

〔86〕 梁启超:“宪政浅说”,《饮冰室合集·文集之二十三》,第33页。

〔87〕 [日]小野塚喜平次:“国家原论”,梁启超译,载前注〔6〕,夏晓虹辑书,第350页梁注。

〔88〕 前注〔86〕,梁启超文,第33~34页。

〔89〕 梁启超:“开明专制论”,《饮冰室合集·文集之十七》,第19页。

〔90〕 同上,第22页。

〔91〕 同上,第39页。

备立宪后期已经不再主张该观点)，梁启超所详尽阐明的第二个理由正是制度层面的“施政机关未整備”。他罗列了他所理解的现代国家所需要的种种制度与机关，包括国籍法、现代教育制度、税收制度、选区制度、人口普查、地图勘测、地方自治、警察制度、诉讼制度、现代交通、民法制度、刑法制度、独立的法官阶层的培养与遴选、行政诉讼制度等在内。^[92]他也意识到，这些制度的建设和完善，无疑是个浩大、复杂的工程：“虽在承平之时，有一强有力之中央政府，网罗一国上才以集其间，急起直追，殚精竭虑，汲汲准备，而最速犹非十年乃至十五年不能致也”。^[93]

我们也可以将撰写于1902年的《〈新民丛报〉章程》与撰写于1907年的《政闻社宣言书》进行对比，从而看出就事论事地讨论制度的思维，是如何根本性地取代了梁启超在“转型”之前所信仰的“文化—智识进路”的。如上文所述，《新民丛报》的第一条宗旨，即是借“维新吾民”来实现“维新吾国”。而其第二条宗旨，则尝试借助向国民灌输“国家主义”来解决国民“国家思想”不足的问题。1907年的梁启超不再诉诸这种“以人为本”的路径了，而是直接而又明确地澄清政闻社在政治制度建设上的诸种期待：“一曰实行国会制度建设责任政府……二曰厘定法律巩固司法权之独立……三曰确立地方自治正中央地方之权限”。^[94]正是通过对这些制度及其落实方案的实实在在讨论，梁启超已经成功地扮演起政论家乃至政治家的角色。

政论家的精神，还在于梁启超发现政治制度本身有着相对自足的运转逻辑和效果。在请愿速开国会运动中，梁启超已经开始主张，国民素质或政治能力，不是决定国会是否可开、选举权是否需要设定限制的前提条件。在梁于该时期创作的有关国会制度的最成熟、详尽的一部作品中，他主张不能以人民政治能力不齐为由，而以财产等标准来设定选举权上限制。即使如此一来国会制度之运作将不如学理所期待的那般完美，但设计妥当的政治制度本身，却仍能够收到相对自足的政治成效：“人类不完全，而政治无绝对之美。既无绝对之美，则两害相权取其轻，两利相权取其重。多数有能力之人民，得参政权，其利甚重；而少数无能力者，滥竽充数，其害较轻，此普通选举制得以成立之理由也”。^[95]对于当时拉丁美洲各共和国时常发生革命和动乱这一现象，梁启超不再像之前的“本能性”思维那样，纯粹归咎于其人民政治能力不足这一因素，而是另外发现更关键的制度上原因：拉美各国实行总统制，民选产生的国家元首与行政首脑同为一人，由于无须向议会负责，其施政具有相对于议会的独立性；一旦总统实施恶政，由于议会基本无权对其实施约束，“人民不嫌于政府，舍革命何以哉！”；而同样实行总统制的美国之所以没有发生类似动乱，是因为美国实行联邦制，而拉美各国实行单一制，由于后者一国范围内几乎所有重要政治权力都集中于位于中央之总统一人之手，故极易酿成恶政，而要推翻此恶政，唯有诉诸宪法外的革命手段。^[96]他最终意识到专从“人民程度”入手，是不足以解释政治现象的各种差别的：“故专以人民程度问题为中南美政治现象差别之根源，所谓知其一未知其二也”。^[97]

作为政论家的梁启超甚至意识到政治制度对于国民政治能力在一定程度上的“反作用”。如

[92] 同上，第81~82页。

[93] 同上，第82页。

[94] 梁启超：“政闻社宣言书”，《饮冰室合集·文集之二十》，第25~27页。

[95] 梁启超：“中国国会制度私议”，载前注〔39〕，范忠信选编书，第234页。

[96] 参见梁启超：“新中国建设问题”，载同上书，第332、334页。

[97] 同上，第334页。



果说在相当长一段时期内,梁启超倾向于将国民政治能力不足视作“因”,而将专制政治的现实视作“果”的话,那么如今这种因果关系发生了一定程度的倒转。在1911年,梁宣称:中国人政治能力“本非薄弱”,“徒以久压于专制之下,末由遂其发荣耳”。^[98]而中国之所以“千年不能脱专制政体之羁轭”,“实地势与时势使然”。专制政体“行之既久,致其固有之能力(指国人政治能力),蛰伏而不得伸,且潜销暗融而不逮其旧,此固事之无可为讳者。然此则其果也,而非其因也”。^[99]这种由制度塑造文化的逻辑,一方面令梁启超得以思考“国民性”问题的政治制度根源,另一方面也令他从曾经是根深蒂固的“(先定的)文化决定政治”之逻辑中解放出来,从而能够更从容地实践现代国家建设中的制度创新任务。

六、结 论

作为一种前现代精神的传统儒学,尤其是其中的理学部分,牢牢支配着梁启超在“新民说时代”的政治思想。一种连续性的思维主宰着梁启超对于现代国家的想象。由于他相信“个人”与“国家”这两个人类活动领域贯穿着基本是同质的运转逻辑,由于他相信“个人”领域的道德实践能够以一种有机感应的方式激发出同样是高尚而又强大的“国家”,所以他的“新民说”政治方案体现出无比清晰而又乐观的“儒家共和主义”思维倾向。尽管梁在设计“新民”的具体形象时,用他所认为的“现代”公德取代了传统私德,但《新民说》在根本思维方式上的旧学本质却是无法掩盖的。因此,当我们回顾包括梁启超在内的中国第一批“启蒙”思想家时,一方面需要寻找到其思想中众多零碎的现代性要素,另一方面则更需要去思考其根本思维方式究竟是“旧”还是“新”的,以及“旧”思维方式是否会且如何被“新”思维方式取代等问题。

梁启超正是以自己31岁以后的各种言行,向我们展现出这一取代过程是如何发生的。在一系列现代政治的思想与行动的持续冲击下,原本铭刻在梁之神经中枢的、理学式的一元论宇宙观和实践论,都渐渐解体了。他不再相信万事万物都笼罩着一种相同的“元气”。相反,各式各样的文化价值,都从原本的强制性和谐状态中被解放出来,进而在一个多元的、分化的现代世界中散发出各自的光芒。对于我们重点考察的“个人”和“国家”这两种事物而言,前者被发现属于伦理学与个体道德实践领域,而后者则走上了现代国家建设的诸种制度性轨道。一方面,梁为儒家思想指定了其在现代社会中的位置。在脱离了原本接近泛神论思维的一元论宇宙观和本体论后,作为一种个人修养之学的儒家思想,能够以更牢固的姿态留存于现代生活之中。另一方面,梁以超出常人所愿付出的精力和热情,献身于一个现代的、宪政的中国民族国家之各种制度设计的讨论和实践之中。无论是在清末时期,还是在北洋时期,他对中国宪政运动的影响和贡献,都是有目共睹。于是,“转型”之后的梁启超,既是一名现代儒家,又是一名现代政论家。这本质上是一种最为乐观和清醒的现代人格。尽管仍旧怀抱着对儒家传统难以割舍的眷恋,1903年末的梁启超已经开始踏入一个他和他的文化世界在此之前都未曾遭遇的新世界。这个世界叫做政治的现代性。它在梁启超的时代和我们的时代都造成了无穷的困惑与争论。但梁启超勇敢地接受了它。至少,让我们对这份勇气致以崇高的敬意。

[责任编辑:陈新宇]

[98] 梁启超:“中国前途之希望与国民责任”,《饮冰室合集·文集之二十六》,第22页。

[99] 同上,第24页。