

## 近代中國的「國民」觀念，1895～1911

沈 松僑

1895 至 1925 年前後大約三十年的時間，是中國思想文化自傳統過渡到現代、承先啓後的轉型時代。在這個時代，中國歷經政治秩序解體與文化取向失落的雙重危機。相應於此，晚清以降的中國知識階層，莫不對國家社會的暗淡現實抱持著日益深重的沉淪感與疏離感，也開始對自身的文化傳統展開日趨激進的反思與批判。他們奮力追求的目標，則是如何從沉淪的現實，邁向一個理想的未來。緣此，晚清以來中國知識份子爭相提出各種新思想、新觀念、新語彙，為國家、社會與個人的改造，規劃出千門萬戶、取徑各殊的多樣方案。（張灝 2004: 37-60）

轉型時代紛繁駁雜的思想論域，基本上決定了二十世紀中國政治與思想發展的特殊途徑與方向。其中，在轉型時代的前半期，亦即晚清的最後十餘年間，所出現的國民觀念，更對此後中國人的政治意識發揮了無與倫比的重要形塑作用。時至今日，「國民」在漢語世界的政治與社會生活中，已是一個極為基本而普遍的概念。我們幾乎都是不自覺地透過這個概念，來理解自身的國家認同，並界定我們在特定政治群體中的活動空間。國民，似乎是我們與生俱來，毋庸置疑的身分範疇。那麼，我們究竟應當如何理解這個重要的政治概念呢？

一般而言，目前中西學界，往往是以西方政治思想傳統中的 citizen（公民）與 citizenship（公民權、公民資格）等概念，來對譯、闡釋近代中國的「國民」一詞。<sup>1</sup> 經由這套以普世性 citizenship 作為參照架構的概念建構，國民身分既指稱著一個政治社群的成員資格，更意謂著個人所應享有的各項應得的（entitled）平等權利。在這種規範性的定義之下，「國民」往往被賦予一種目的論式的價值與意義：唯有經由國民意識的涵化，「人民」才得以自消極無為的自存狀態中霍然覺醒，確立其作為國家政治主體的獨特地位。「從臣民到國民」，因而也被視為政治現代化必經的發展歷程；「國民」一詞的普及化與常識化，遂亦經常被引為量度「民主過渡」的有效指標。

不幸的是，徵諸晚清以降百餘年間現實政治的實踐過程，國民觀念在中國，卻始終未能充分發揮其保障個人自由、鞏固民主政治、促進社會平等的重大效應，反而往往淪為國家機器迫害個別人民的口實，更屢屢成為政治集團操縱舞弄，遂行政治野心的工具。然則，何以近代中國國民觀念的開展如斯艱難險巇？何以它的發展路徑迥然有異於近代西方所標舉之 citizenship 的理想？究竟是那些外在的限制與缺憾，使得「國民」的塑造，猶如其他相關努力，再度驗證了後進國家在追求現代性諸價值的旅程中，無可避免的頓挫與失敗？這些問

<sup>1</sup> 比較明顯的例證可見劉澤華，〈論從臣民意識向公民意識的轉變〉，《天津社會科學》，1991（4），頁 37-43；陳永森，《告別臣民的嘗試：清末民初的公民意識與公民行為》（北京：中國人民大學出版社，2004）；Joshua A. Fogel and Peter G. Zarrow, eds., *Imagining the People: Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890-1920* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1997) 等論著。

題，繫繫幾個世代中國知識份子的心靈，成為揮之不去的夢魘。<sup>2</sup>

其實，這種對國民的提問方式，一方面混淆了中西不同語境中「國民」與 citizenship 這兩個概念的分歧與差異。易言之，近代中國的國民觀念，乃是特定歷史過程的產物，揉雜著多層複雜而混淆的意義，不能與西方的「公民」與「公民資格」等概念混同為一。<sup>3</sup>

另一方面，上述的特定問題意識，也不免將導致 citizenship 此一概念的本質化與神話化。如所週知，西方政治思想史中的 citizen、citizenship 本身也是一個曲折多變、高度複雜的動態概念。<sup>4</sup> Keith Faulks 便指出，citizenship 的概念充斥著爭議性與偶然性，我們無法為它制定一套放之四海而皆準的單一定義。在不同的歷史時期與不同的社會脈絡中，citizenship 所展現的，乃是不同的內涵與意義。(Faulks 2000: 6-7) 因此，本文討論近代中國的國民觀念，及其所建構的個人認同與國家想像時，並打算比附西方的 citizenship 概念，作為評議論斷的準據。反之，本文將從晚清的歷史脈絡、國民觀念的具體內容及其所蘊涵的界線，來對近代中國國民觀念的起源、發展及其內在侷限，得到一些認識的線索。

## 一、國民觀念的產生

從歷史的脈絡來看，近代中國國民觀念最顯著的特色，在於它乃是與民族主義意識形態同時以俱生，甚至可說是近代中國民族主義企劃 (nationalist project) 的重要構成部分。

1895 年，中國於中日甲午戰爭一戰而北，東西列強對中國的壓力，隨之急遽升高，由慢性的帝國主義轉化而成急性的帝國主義；帝國主義的侵略形式也從以往的經濟剝削擴展而為領土的攘奪。在亡國滅種的高度危機意識驅迫下，「合群救亡」、「保國保種」蔚為斯時知

<sup>2</sup> 一個典型的例證可見梁景和，《清末國民意識與參政意識研究》(湖南教育出版社，1999)。作者在本書中網羅大量史料，極力論證國民意識的積極作用與進步性格，認為該項意識的生發成長與付諸實踐，「使中國社會朝著獨立、富強與民主的方向進化，其歷史意義是巨大的。」(頁 262) 而該項意識所以無法落實，並非「國民」觀念內在的限制，而是外在的政治、經濟、教育條件的缺陷與國民素質的低劣使然。

<sup>3</sup> 張灝討論梁啟超的「新民」思想，便指出，任公所關懷與強調的，乃是一種集體主義的目標；他的新民理想，更接近於以集體為導向的古希臘「公民」觀念，而與近代自由主義傳統中以個人主義為導向的西方民主「公民」截然不同。見 Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), p. 219; Peter Zarrow 也認為，清末的國民觀念特別強調個人對國家的道德義務，帶有強烈的民族主義色彩；「國民」一詞的意涵，實際上擺盪游移於「一國之民」(a national) 與完整意義的「公民」(a full-fledged citizen) 這兩個不同範疇之間。見 Peter Zarrow, "Introduction: Citizenship in China and the West," in Joshua A. Fogel and Peter G. Zarrow, eds., *Imagining the People: Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890-1920*, p. 18.

<sup>4</sup> Merle Goldman 與 Elizabeth Perry 將 citizenship 概括界定為社會成員與國家之間的政治、人身與法權關係。這樣的 citizenship 概念，並不同於「民主化」；citizenship 的發展，也並不如許多中國知識份子所期望的那樣，必然導向一套自由民主的政治秩序。見 Merle Goldman and Elizabeth J. Perry, "Introduction: Political Citizenship in Modern China," in Merle Goldman and Elizabeth J. Perry, eds., *Changing Meanings of Citizenship in Modern China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), pp. 2-3. Charles Tilly 也將 citizenship 界定為個人與國家代理者 (agents) 彼此互動所構成的一系列的連結紐帶，其所構成的，乃是一套含混而多義的概念叢結，可以具備多樣的面貌與形構。見 Charles Tilly, "Citizenship, Identity and Social History," in Charles Tilly, ed., *Citizenship, Identity and Social History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 8. 一般而言，古典自由主義所強調的，是 citizenship 對個人不可侵犯之自由與權利所能發揮的保障與促進作用，Charles Tilly 稱之為一種 thin citizenship。相對於此，共和主義乃至社群主義的傳統，則較為強調 citizenship 所蘊涵的參與、責任與群體認同等積極面向，是一種 thick citizenship。D. Bubeck 並進一步將 thick citizenship 與 thin citizenship 發展為一套二元對立的類型分析模式，參見 D. Bubeck, *A Feminist Approach to Citizenship* (Florence: European University Press, 1995), cited in Keith Faulks, *Citizenship* (London and New York: Routledge, 2000), pp. 10-11.

識階層最為迫切的關懷目標；愛國士夫莫不苦心焦思，致力探求臻國家於富強的奇方妙術。<sup>5</sup>關於「國民」的想像與論述，便是在這樣的歷史背景下，迅速展開。

早在 1895 年初中日議和之際，嚴復便已提出「開民智、興民德、鼓民力」三項方針，作為圖強救亡的治本之道。（嚴復 1986: I, 5–15）及梁啟超於戊戌政變後，流亡日本，更依循嚴復所開啓的端緒，率先推動了建構「國民」的宏圖大業。

梁啟超於 1898 年抵日之後，大閱東籍，思想爲之不變。<sup>6</sup>其間，他從加藤弘之（1836–1916）所吸納的社會達爾文主義（social Darwinism），<sup>7</sup>更成爲他藉以理解世界大勢與中國處境的基本認知框架。1899 年秋，梁啟超發表〈論近世國民競爭之大勢及中國之前途〉一文，正式揭櫫「國民」一語，藉以探究中國淪胥板蕩的根抵緣由。他指出：當前的世界競爭，已非曩昔之「國家」<sup>8</sup>競爭，而是在「物競天擇，優勝劣敗」的天演「公例」支配下，萬眾一心，全民總動員的國民競爭。這樣的競爭，其原動力乃起於各國人民之爭謀自存，「有欲已而不能已者焉」，因而受侵之國，也只能「以國民之力」抵禦之。然而，中國民眾數千年來，絕無國民之觀念，人人視國家若胡越，「民不知有國，國不知有民」，以此而言對外競爭，自無僥倖之理。（梁啟超 1978a: IV, 60）

從這樣的論點推衍下去，梁啟超對治中國膏肓癱疾的藥方，便是如何將中國人自傳統的「臣民」（subject）轉化而爲現代意義的「國民」。茲後，梁瘖口悴心，壹意鼓吹者，正不外乎此一「國民」的觀念。

從字面淵源來看，國民一詞最早見於《春秋左傳》，<sup>9</sup>此後歷代典籍中更是屢見不鮮。戊戌維新時期，梁啟超和他的老師康有爲也曾多次使用此一詞彙。不過，中國古代所稱引之「國民」，不過是「一國之民」的泛稱，其意涵與通常習用之「人民」、「庶人」、「黔首」、「臣民」、「編氓」等語，略無二致。康、梁師弟在戊戌期間，對「國民」之義，也習焉不察，未嘗有意識地加以明確定義。反之，梁啟超在 1899 年所使用的「國民」一語，則已經過高度自覺的反思；其所表述的，實爲一舊瓶新酒、貌似神異的全新範疇。

這種嶄新的國民觀念，基本上承襲自明治日本。眾所週知，日本明治維新以來的現代化運動，一如近代中國，也是在西方列強堅船利砲的強大壓力下，被迫展開。整個明治時期，日本的啓蒙思想家幾乎都沾染著以國家獨立與富強爲首要關懷的國家主義色彩。因而，他們在積極吸納西方政治觀念時，並沒有將 citizenship 與 citizen 譯作「市民權」與「市民」，而

<sup>5</sup> 王汎森便曾指出清末志士大倡「群」學，企圖藉此急速凝聚全國每一分力量，以應付空前的危局。參見王汎森〈「群」與倫理結構的破壞〉，《章太炎的思想（1868–1919）及其對儒學傳統的衝擊》（台北：時報文化，1985），頁 243–49。

<sup>6</sup> 二十世紀初期以梁啟超爲代表的中國知識份子如何經由日本的中介，吸納西方觀念與理論，進而對近代中國思想產生決定性的重大影響，實爲中國近代思想史上一個不容忽視的公案，也涉及二十世紀東亞地區文化交涉的重要問題。近年來，日本京都大學教授狹間直樹主持的集體研究計畫，便是以梁啟超爲中心，探討「西方近代思想的輸入與明治時代日本」，其初步研究成果已結集出版，見狹間直樹編，《梁啟超·明治日本·西方—日本京都大學人文科學研究所共同研究報告》（北京：社會科學文獻出版社，2001）。此外，中國大陸學者鄭匡民也對梁啟超受諸明治日本思想言論之影響，作過較爲全面的探討，見鄭匡民，《梁啟超啓蒙思想的東學背景》（上海：上海書店，2003）。

<sup>7</sup> 黃克武便指出，加藤弘之介紹的社會達爾文主義增強了梁啟超先前得自嚴復的觀念。見黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》（台北：中研院近史所，1994），頁 52。

<sup>8</sup> 梁此處所謂「國家」，顯然是指傳統君主專制統治下的朝代國家，而非他所極力追求的與國民互爲表裏的現代國家。張佛泉已先行指破此意，見張佛泉，〈梁啟超國家觀念之形成〉，《政治學報》，1 期（台北：中國政治學會，1971 年 9 月），頁 220。

<sup>9</sup> 《左傳》昭公十三年，叔向對韓宣子問曰：「…苛慝不作，盜賊伏隱，私欲不違，民無怨心。先神命之，國民信之。」

是在國族打造 (nation-building) 的目標下，將之譯作與國家互為一體，緊密相連的「國民」。(Ikegami 1996: 190) 明治維新時期的日本，不論是改革派或保守派，也都致力於「國民」觀念的灌輸與普及，藉此鞏固立憲君主的國家體制，以提振民族信心，爭存於「弱肉強食」的國際社會。(Gluck 1987: 102) 著名啟蒙思想家福澤諭吉 (1835–1901) 便號召日本國民立志向學，吸收西洋文明之實質，培養自由、平等、獨立之精神，以達「獨立自尊」之境，使國中之人，「無貴賤上下之別，紛紛以國家為己任」。他強調，唯有如此，始可「致一國之富強」。換言之，福澤乃是把國民「一身之獨立」視為達到「一國之獨立」的不二法門。(鄭匡民 2003: 43–82)

梁啟超流亡日本後，熟讀福澤諭吉等人的著作，並透過他們的中介，大量接觸伯倫知理 (Johann Caspar Bluntschli, 1808–81) 等西方思想家的政治觀念與辭彙後，逐漸認識到戊戌期間他所提倡的改革，還停留在政治制度變革的層面，尚不足以達成國家富強之鵠的；中國今日之形勢，唯有由下而上，徹底改造，「使吾四萬萬人之民德、民智、民力，皆可與彼相埒」，外力始不能為患，中國前途庶其有多 (梁啟超 1978b: 5) 基於此項認識，任公遂乃入室操戈，援新入舊，利用日人所改造的漢語舊詞，賦予「國民」一語全新的內涵。經過這一套跨語際 (translingual) 的語言運作過程，<sup>10</sup> 他所揭櫫的「國民」一語，殆已完全脫離舊有語境，不復漢家故物，而是一個深受日本近代思想與西方政治學說影響，具有特定意涵的嶄新名詞。他為「國民」下了這樣的定義：

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。(梁啟超 1978a: IV, 56)

由此可見，梁所謂國民已不再是中國傳統政治中「出粟米麻絲，作器皿、通貨財，以事其上」，毫無政治權力可言的百姓齊民，而是作為國家主體，人人有權參與國家政治生活的現代公民。這樣一種觀念的提出，誠如張佛泉所言，「實代表政治意識上之突然的、高度的自覺」。就此意義而言，如果我們把出現於十九世紀末年、二十世紀初期的「國民」二字界定為一翻譯名詞，殆非過當之論。(張佛泉 1971: 24)

在梁啟超大力提倡之下，晚清知識階層無分立憲、革命之不同政治立場，殆莫不競相祖述任公，極力鼓吹國民之觀念。同時，這套國民論述，更因革命黨人之亟欲動員群眾，而不斷地由知識階層向下擴張，成為斯時政治宣傳的一大主題。

經由這種種力量的相激相盪，國民一詞迅即不脛而走，蔚為二十世紀初期中國社會風行一時的重要語彙；自「臣民」走向「國民」，也成為時人熱切期許的目標。1903年，章士釗在《蘇報》上說：「近世有叫號於志士，旁魄於國中之一絕大名詞，曰：國民。」(章士釗 1903a) 1907年，清廷考察憲政大臣于式枚的奏摺中描述彼時蓬勃興起的參政意識時，也說：「橫議者自謂國民，聚眾者輒云團體，數年之中，內政、外交、用人、行政，皆有干預之想。」(于式枚 1979: 306) 根據一項不完全的粗略估計，自1901年《國民報》創刊，以「喚起國民之精神，講求國民之義務」相號召以來，截至宣統三 (1911) 年，前後十年間，海內外各類期刊以「國民」二字為名者，至少有十五種之多。(史和 1991: 216–19) 至於晚

<sup>10</sup> 晚清中國知識份子透過日人改造的漢語舊詞以吸納源自西方之新觀念，是一項極其普遍的知識現象，劉禾將此過程稱作“translated modernity,” Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity: China, 1900–1937* (Stanford: Stanford University Press, 1995)。相關的辭彙變化，可參見該書頁 302–42，“Appendix D”。



清眾多政治及社會團體中冠以「國民」之稱號者，更是所在多有，甚至民國以後出現的國民黨，實際上也是這股思潮的產物。（張玉法 1971、1975）凡此諸端，歷歷可見二十世紀初期「國民」觀念在中國流傳之廣、影響之深。

## 二、國民觀念的內涵

### 1、國民與奴隸

晚清知識份子主要是透過一套二元對立的架構，來理解國民的概念。這個被他們拿來與「國民」比照對勘的鏡象，便是「奴隸」。1903年，上海成立國民公會，章程中便號召國人「革除奴隸之積性，振起國民之精神」；其所規定之入會資格也明白宣示：「凡中國人苟有願為國民，而不願為奴隸者，無論海外內地，皆可入會。」（《蘇報》1903）

晚清知識份子所謂的「奴隸」，乃是一種由多重意指所構成的隱喻。這個概念，首先被理解為十九世紀末年西方帝國主義與殖民主義霸權支配下全球地緣政治脈絡中，中國的外在現實處境。（Karl 2002: 216–20）十九世紀後期以降，世界各弱小民族，特別是中國周邊的朝鮮、菲律賓、安南、印度等地區相繼淪為西方列強的殖民地，這對甲午戰後面臨瓜分狂潮的中國知識份子而言，不啻當頭棒喝。一時之間，「亡國滅種」的危機意識迅速瀰漫於中國知識份子的群體之間，「亡國奴」一語，也成為有志之士相與警誡惕厲的恐怖意象。二十世紀初年，中國便會出現大量描述各國亡國歷史的編譯作品，「亡國史鑒」成為風行一時的歷史文類，充分反映出時人對中國危殆處境的高度焦慮。（俞旦初 1996: 242–59）在此語境中，「奴隸」指涉的現代國際關係中特定政治實體主權淪亡、喪失自主性的臣屬（subjugated）情境，也是有志之士用以激發國人救亡意識與愛國熱情的重要象徵。

這種由全球性權力結構所衍生出的「奴隸」論述，很快又被晚清知識份子挪用來對中國內部的政治構造，進行反省與批判。<sup>11</sup>因而，奴隸此一與「國民」針鋒相對的負面表徵，又被用以指涉中國民眾在國家政治生活中消極被動的角色。甲午戰後，嚴復與梁啟超反省中國積弱不競之根源，便都把中國所以在國際競爭的局勢中，瀕臨亡國滅種的慘痛危機，歸咎於傳統政治體制下，人民猶如專制帝王的「奴隸」，政治地位卑下，無由參與國家公共事務所造成的後果。換言之，中國所以即將淪入「亡國奴」這般萬劫不復的慘境，實與中國人民長期以來在國家政治中的奴隸地位，有著極為密切的關連。（嚴復 1986: I, 36；梁啟超 1978a: III, 70）

也正是在梁啟超筆下，「奴隸」的概念，又從政治的層面，再被推擴到精神與文化的層面。在梁啟超看來，「奴隸」已不僅止是中國人外在的政治境遇，更因長期積潤浸淫，早已內化而為一般民眾根深柢固的意識結構與行為模式。瀰漫於中國人民之精神狀態者，乃是一種「既無自治之力，亦無獨立之心」的奴隸性格。梁斬釘截鐵地下了這樣的論斷：「以今日吾國如此之人心、如此之習俗、如此之言論、如此之舉動，不謂之奴隸性、奴隸行，不得也。」（梁啟超 1978a: III, 73）然則，要想振濟時弊，化「奴隸」為「國民」，自非僅由政治層面下手所能奏功，而勢須從文化與道德的根柢，進行全盤的改造。

嚴復與梁啟超兩人這一套層層轉進，越逼越深的奴隸論述，為當時知識階層所共同關懷的國家與個人處境問題，提供了一項有力的解釋模式，從而迅速引發共鳴，於二十世紀初期的中國言論界，掀起一股「國民性批判」的熱潮，對中國民族的集體人格與文化習性，展

<sup>11</sup> 所以如此，蓋因晚清知識份子在社會達爾文主義的薰染下，大多肯定民族帝國主義向外擴張的道德正當性，被侵略之國家只能力求自強，以力相爭，說詳下文。

開了激烈的反省與抨擊，而其矛頭所向，正不外乎中國民眾的「奴隸」根性。<sup>12</sup> 1901年，《國民報》〈說國民〉一文的作者，在對中國社會士農工商官紳各階層的言行心性進行詳盡分析後，便喟然感歎地指出：中國之民，「不論上下、不論貴賤，其不為奴隸者蓋鮮」，乃至以中國之大，幾可謂「舉一國之人而無一不為奴隸，即舉一國之人而無一可為國民。」（《國民報彙編》12-15）1903年，鄒容刊布《革命軍》一書，對「奴隸性」所造成的順民性格、卑污行徑與種種醜態，作了淋漓盡致的刻劃之餘，也指出：「奴隸者，為中國人不雷同、不普通，獨一無二之徽號」，「舉一國之人，無一不為奴隸；舉一國之人，無一不為奴隸之奴隸」。（鄒容 1981: 106-40）同年夏，章士釗更發表〈箴奴隸〉一文，將批判的層面，追溯到整個中國歷史文化的流毒，痛斥中國之民「感受三千年奴隸之歷史、薰染數十載奴隸之風俗、祇領無數輩奴隸之教育、揣摩若干種奴隸之學派。子復生子，孫復生孫，謬種流傳，演成根性」，終至「組織一絕大無外之奴隸國」，四萬萬男女老幼，率皆「紛紛戢戢而游於奴隸之一圈」。（章士釗 1903b: 6-7）在「奴隸性批判」的思想風潮激盪之下，晚清知識界對於中國民族集體人格的反思與自省，幾達前所未有的高度；其自責自咒的尖銳程度，亦非後人想像所能及。當時，梁啟超甚至還以「野番」、「禽獸」比擬中國之人，斥之曰：「一國之大，而僅有四萬萬禽獸居焉。天下之可恥，孰過是也。」（梁啟超 1978b: 39）

雖然，稽其用心，晚清知識份子此等自責自咎之語，其命意適在藉此烘托「國民」觀念的可貴與重要，並激勵國人霍然憬悟，奮勵自新，以化「奴隸」而為「國民」。鄒容於所撰《革命軍》一書中，便明白號召國人，「萬眾一心，全體努力，以砥以礪，拔起奴隸之根性，以進為我中國之國民」（鄒容 1981: 135）梁啟超也正是從這樣的關懷出發，自1902年以降，發憤撰述《新民說》一書，詳盡闡述理想國民所應具備的各項特質，對清末民初中國知識界發生了無與倫比的巨大影響。<sup>13</sup>

那麼，在晚清知識份子的心目中，國民與奴隸的根本分野究竟何在？他們大力宣揚國民觀念的終極目標，到底是什麼？簡而言之，二十世紀初期，對中國國民習性的檢討，大抵集中在兩個主要層面：（一）中國人無國家思想、無愛國心；（二）中國人無權利、義務之觀念，缺乏獨立自主、平等自由的精神。1906年《東方雜誌》所載〈論立憲與教育之關係〉一文，便以「（中國）人民素受壓制，喪失自由，馴至放棄義務、弁髦權利，不識國家為何物，不知自治為何事」等寥寥數語，扼要地概括了由「奴隸」以進至「國民」的關鍵所在。（覺民 1905: 246）從這個角度來說，近代中國建構國民的諸般努力，其基本蘄向，正是明治日本維新思想家福澤諭吉所曾標舉的旗幟：對內則爭取民權，對外則伸張國權。（狹間直樹 2001: 85-6）在「外爭國權，內伸民權」的總體框架下，發皇於晚清的國民觀念，實際上揉雜著兩種不同的意涵：一方面，它所鼓吹的是一種民族建國主義，要求中國人民發揚愛國精神，建立獨立富強的國家。在這層意義上，國民所指涉的，乃是類似於 nation 的概念。另一方面，它又要求中國人民擺脫傳統專制政體的桎梏，從事道德與思想上的澈底改造，成為平等自

<sup>12</sup> 關於二十世紀初期中國知識份子的「奴隸性批判」，可參看王也揚，〈論本世紀初我國進步思想界對奴隸主義的批判〉，《史學月刊》，1986年1期，頁49-54；張揚勤，〈中國近代資產階級思想家對『奴隸性』的批判〉，《學習與探索》，1988年6期，頁54-61。

<sup>13</sup> 關於梁啟超的「新民」思想，研究者甚夥，比較重要的研究成果，參看 Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), Chapter 6; "The New Citizen," pp. 149-219; Philip C. Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism* (Seattle: University of Washington Press, 1972), Chapters 3 & 4, pp. 36-83; 黃克武，〈一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究〉。

主，享有各項權利與自由的政治主體。在這層意義上，國民又具有相當強烈的 citizenship 的色彩。(陳永森 2004: 56-7)

## 2、國民與國家

追本溯源，梁啟超所標舉的國民一詞，基本上來自伯倫知理的國家理論。<sup>14</sup> 依據伯氏的理論，國家乃是一個具有法人格的有機體，能夠生長發育，並具備自身的意志與目的。這樣的國家與「國民」(Volk) 猶如一物之兩面，相輔相依，不可或缺。所謂國民，便是構成國家之實體與主體，其得以形成，必賴一有意識的政治作為，諸如新國之宣告成立，或國家構成法 (constitution) 之制定與實行，俾人人參與其間，共建一國。故「國民」也者，即指此一政治共同體而言，其本身為一集體名詞，與「國家」實屬一而二，二而一之關係。(張佛泉 1971: 18-9)

梁啟超流寓日本後，接觸到伯倫知理的國家有機體學說，很快便吸收了他關於國民與國家的見解。<sup>15</sup> 在《新民說》的「敘論」中，梁啟超便指出：「國也者，積民而成。國之有民，猶身之有四肢五臟筋脈血輪也」。(梁啟超 1978b: 1)。到 1903、1904 年間，梁的政治態度由激烈轉趨保守時，伯倫知理成為他最為重要的思想憑藉，因而，他對「國民」一詞的闡釋，更是完全以伯氏理論為圭臬：

伯氏乃更下國民之界說為二。一曰：國民者，人格也。據有機之國家以為其體，而能發表其意想、制定其權利者也。二曰：國民者，法團也，生存於國家中之一法律體也。國家為完全統一永生之公同體，而此體也，必賴有國民活動之精神以充之，而全體乃成。故有國家即有國民，無國家亦無國民，二者實同物而異名耳。  
(梁啟超 1978a: XIII, 72)

這樣一套以國家為核心的「整體式」(holistic) 的國民觀，在晚清救亡意識高漲的思想氛圍中，自然極易激發共鳴。此後諸多立憲與革命等不同陣營的知識份子也都相繼援引這種國民論述，以為本派政治主張張目。<sup>16</sup> 1906 年，《雲南雜誌》創刊號上便說：「夫國民者，富於國家觀念，與國家為一體之民也。」(墨之魂 1906: 13) 部分知識份子乃至以「家與身」、「機與汽」、「矢與的」等隱喻來比擬國民與國家的密切關係。(《湖北學生界》1903: 13-21) 就此層面而言，晚清言論界盛行一時的「國民主義」一語，實與「民族主義」或「國家主義」

<sup>14</sup> 依據張佛泉考訂，伯倫知理所著《近代國家論》(Lehre von modernen Stat) 一書之第一編「國家總論」(“Allgemeine Stateslehre”) 於明治 15 (1882) 年及明治 22 (1889) 年，陸續有二卷及五卷之日譯本，任公於《清議報》所譯之伯氏〈國家論〉一文即按日文本逐字直譯，其所用「國民」二字確係德文 Volk 之譯名。參見張佛泉，〈梁啟超國家觀念之形成〉，頁 66，校後記。不過，據法國學者 Marianne Bastid-Bruguère 研究，《清議報》所連載的〈國家論〉並非梁啟超所譯，而是取自日人吾妻兵治根據明治 22 (1889) 年平田東助與平塚定二郎合譯之日文版《國家論》轉譯所成之漢語本《國家論》(東京：善鄰譯書館·國光社出版，1899)。參見巴斯蒂，〈中國近代國家觀念溯源—關於伯倫知理《國家論》的翻譯〉，《近代史研究》，1997 年 4 期，頁 221-42。伯倫知理著作的日譯情形，參見鄭匡民，〈梁啟超啟蒙思想的東學背景〉，頁 228-32。

<sup>15</sup> 日本學者山田央子便認為梁啟超關於國民與國家的論述，主要來自伯倫知理的學說，且其國家思想始終一貫，未嘗稍易，參見山田央子，〈ブルヂェリと近代日本政治思想〉，《東京都立大學法學院雜誌》，33 卷 1 號；引見狹間直樹，〈《新民說》略論〉，頁 77，註 1。

<sup>16</sup> 參看傷心人 (麥孟華)，〈論中國國民創生於今日〉，《清議報》，67 (光緒 26 年 11 月 1 日)，頁總 4294-5。〈民族主義之教育〉，《遊學譯編》(台北：中國國民黨黨史會影印本，1968)，10 期 (光緒 29 年 7 月 15 日)，頁總 966；精衛 (汪兆銘)，〈民族的國民〉，《民報》(台北：中國國民黨黨史會影印本，1969)，1 期 (1905 年 11 月 26 日)，頁 14；胡茂如，〈中國近世最宜之政體論〉，《中國新報》(台北：經世書局影印本，1985)，3 期 (1907 年 3 月 20 日)，頁 80-1。

(nationalism) 具有相同的意涵。

從這種整體式的國民觀念出發，晚清知識份子反復指摘的國民弊病之大端，便是國家思想之欠缺。1902年，梁啟超著手撰作《新民說》，認為中國尚處於「有部民而無國民」的人群進化初級階段；他並且對「國民」與「部民」的分野，作了清楚的說明：

部民與國民之異安在？曰：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。天下未有無國民而可以成國家者也。（梁啟超 1978b: 16）

由此可見，中國人之所以無法像歐美與日本等國那樣進化而為「國民」，其首要關鍵端在缺乏國家思想。而正是由於國家觀念淡薄，以致中國之人「於國家之事、公眾之業，可謂痛癢不相關，冷視已極矣。睹民生之多艱，而不知救；任外力之來襲，而不知屏。」（慧厂 1903: 5）數十年間，神州陸沈，國勢板蕩，推本溯源，正坐此弊耳。

對於中國人民欠缺國家思想的深刻感受，自非梁啟超一人所獨具。1903年，陳獨秀在安慶愛國會上演講，呼籲國人力阻俄約時，便說：「我中國人如在夢中，尚不知有滅國為奴之慘。即知矣，而亦淡然視之，不思起而救之。蓋中國人性質只爭生死，不爭榮辱；但求偷生苟活於世上，滅國為奴，皆甘心受之。」（《蘇報》1903）1907年，留日學生呂志伊分析中國面臨瓜分危局之禍源，也把國人無國家觀念、不知愛國，視為亡國滅種之厲階。（張枏、王忍之 1963: II, 829）

批判國人國家思想淡薄之餘，晚清知識份子更進而探求造成此等現象的癥結所在。梁啟超曾經綜合地理形勢、歷史背景與學術傳統等因素，把中國人民之所以缺乏國家思想，歸咎於「知有天下而不知有國家」及「知有一己而不知有國家」二端。（梁啟超 1978b: 22）他的說法，得到許多人的支持與回應。其中，各家言論集矢最力、抨擊最烈者，要屬歷代專制政治之流弊。梁啟超便認為，中國人二千年蟄伏於專制政體之下，早已鑄就奴隸之根性，但知有己，一切惟勢利是視，「有能富我者，吾願為之吮癰；有能貴我者，吾願為之叩頭。其來歷如何，豈必問也？」如此心性，沿而不改，空言國家思想之樹立，實如緣木以求魚。因而，欲立國家思想以救中國，「新民之道，不可不講矣。」（梁啟超 1978b: 22）麥孟華也慨然痛陳：嬴秦以降，歷代民賊，以愚民為政，「竊其國家為私有，而不許國民之預其事而睨其旁」，人民受制既久，則亦「偷安苟息，樂舉其責任事業，委之一人之代謀。馴伏不已，日倚賴之，遂以國家為一家之產業、國事為一人之私事，吾儕小民，與國無關，惟當供其使役，而不必措意於其間。」年深歲遠，謬種流傳，原本應為國家之主的國民，「一變而為客，再變而為傭，三變而為奴隸。既奴隸矣，而國民遂絕跡於天壤之間。」（麥孟華 1900: 4295-6）1902年，蔡鐸更在《新民叢報》上，對於此一論點，作了最為精簡有力的陳述：

自秦一統以後，車書混同，而國家之觀念潛銷已。自唐以後，乃專用募兵，民兵之制既廢，而國民之義務愈薄已。民惟納租稅以供朝廷之誅求，朝廷惟工聚斂以肆一家族之揮霍，其他則非所問。嗚呼！此外寇之侵來，所以簞食壺漿，高舉順民旗以屈膝馬前耳。（蔡鐸 1983: 31）

既然國家觀念淡薄乃中國所以無「國民」的病根禍源，晚清知識份子自是萬流並進，傾力鼓吹愛國思想。梁啟超從生存競爭的進化史觀著眼，把國家視為「最上之團體」，也是人群「競爭之最高潮」的主體，因而，愛國也者，固為「私愛之本位，而博愛之極點」，過與不及，皆屬野蠻。（梁啟超 1978b: 16）他甚至認為，愛國乃是天下最為崇高的「盛德大業」，對真正愛國的人而言，除國事外，別無可措其心者，「舍國事，無嗜好；舍國事，無希望；



舍國事，無憂患；舍國事，無忿憤；舍國事，無爭競；舍國事，無歡欣」。(梁啟超 1902: 31) 國家，可以說是個人存在最為終極的關懷目標。

值得注意的是，這種愛國思想的宣揚，並非僅以少數知識精英為對象。在國民觀念的啓迪下，晚清知識份子逐漸注意到國民整體改造的迫切需要，從而將其言論鋒芒部分轉移到實際政治之外的一個新的領域—社會。<sup>17</sup> 晚清改革運動者大量利用小說、戲曲、彈詞等通俗文學形式，輔以宣講、演說等口語傳播，對一般社會大眾進行國家意識的灌輸。李孝悌便一再指出，國民觀念與愛國思想的傳播，實為晚清下層社會啓蒙運動的主要成果。(李孝悌 1992) 另一方面，晚清新政所創辦的新式教育中，培養愛國意識，也被朝野有志之士視為陶鑄健全國民的重要環節。當時發行甚廣的一部普及教育教材《家庭談話》便把愛國當作國民的重要特質：「人常說國民、國民，國民二字，如何講呢？須知國家是人民的國家，人民是國家的人民。民與國斷不可分離。人自有生以來即受國家的保護，所以作國民的，要看得國家同自己的身家性命一樣，愛國的心，是一時不可忘的。」(梁景和 1999: 77) 凡此諸端，在在顯示出國民論述對當時人國家思想的衝擊與影響。

### 3、軍國民與中國魂

晚清知識份子在鼓吹愛國思想，鑄造與國家為一體的國民時，當然明白，徒有愛國之心而無相應的能力與意志，仍不足以在生存競爭的世界大潮中，擔負抗禦外侮，挽救中國於危亡的急迫任務。於是，在二十世紀初期中國言論界中，遂有「軍國民」一詞蒼頭特起，蔚為斯時國民觀念的一大分支。

如前所述，1895年，嚴復便已將「鼓民力」與「開民智」、「興民德」相提並論，作為國家富強的三大根基。及梁啟超於政變之後流亡日本，乃進一步提倡尚武精神，從而開啓了時人鼓鑄「軍國民」的相關論述。

梁啟超抵日之際，正值日本於甲午戰後，以俄國為假想敵，朝野上下汲汲致力於整軍經武、擴大戰備的全面動員工作，國家主義的浪潮席捲全國，一般國民與士兵，莫不同仇敵愾，洋溢著尚武好勇的精神。梁目擊身接，大為歎動。(梁啟超 1979: 37) 他認為，這種尚武的風習，便是構成「日本魂」的「武士道」；日本維新立國之道，主要關鍵便是將此尚武精神與尊王愛國之思想合為一事，以故「國家思想，發達甚驟；自主獨立之氣，磅礴於國中」，卒能戰勝中國，屹立東海，「為亞洲文明之魁。」(梁啟超 1978a: X, 57) 反觀中國，則恰與歐西、日本相反，「以文弱聞於天下，柔儒之病，深入膏肓」，以此等脆弱懦怯之民族，而與雄武堅勁的西方民族帝國主義相競爭，「曷怪其一敗再敗，而卒無以自立也。」(梁啟超 1978b: 110-1) 因此，在他看來，中國當前最為迫切的任務，便在鑄造結合著愛國心與自愛

<sup>17</sup> 李歐梵指出：戊戌變法失敗後，梁啟超等人已經逐漸將注意力轉向「社會」這個新領域，並將之與「民風」結合在一起。他認為：這種論述方式的轉變，事實上已是在開創一種新的社會空間，並以之為基礎，建立「新民」和新國家的思想。這項觀察大致是正確的，王汎森也注意到，約在1902年前後，「社會」此一由日文轉介而來的名詞，已逐漸取代以往維新人士所慣學習用的「群」一語：此一語言轉換過程，正可為李歐梵的說法提供一項佐證。不過，李歐梵並未注意到，在此一論述策略的轉變過程中，國民觀念所發揮的關鍵作用。我們甚至可以倒過來說：正是由於「國民」觀念的興起，激發了「新民」的努力，才有可能進一步逼出「社會」的概念。李歐梵的說法，參見李歐梵，〈『批評空間』的開創—從《申報》『自由談』談起〉，《二十一世紀》，19期（香港：1993年10月），頁40-42；王汎森之說見 Wang Fan-shen, "Evolving Prescriptions for Social Life in Late Qing and Early Republic: From *Qunxue* to Society," in Joshua A. Fogel and Peter Zarrow, eds., *Imagining the People: Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship*, p. 266; 並可參見同書 Michael Tsin, "Imagining 'Society' in Early Twentieth-Century China" 一文。

心的「兵魂」，也就是以武士道為典範的尚武精神。（梁啓超 1979: 38）茲後，任公陸續刊布《中國魂》與《中國之武士道》等書，其基本要旨，正不外乎挾尚武精神以冶鑄中國之國魂。

梁啓超對尚武精神的提倡，旋即為一般青年知識份子所承續推闡，進而發展出一套將國民與軍人融為一體的軍國民論述。1902年，蔡鐸發表〈軍國民篇〉，正式標出「軍國民」一詞。蔡鐸認為，中國以往的弊病，在於「神經昏迷，罔知痛癢」，其後迭經外族憑陵，忍無可忍，乃瞿然警醒，知覺日增，惟因昏聩已久，元氣凋零，體血焦涸，「扶之不能止其顛，肩之不能止其墜」，因而，苟欲振濟時弊，救亡圖存，惟有以「軍國民主義普及四萬萬」一途可循。所謂「軍國民」者，意即：「軍人之智識、軍人之精神、軍人之本領，不獨限之從戎者，諸凡全國國民皆宜具有之」。這種軍國民的精神，濫觴於古希臘之斯巴達，而發皇於近代歐洲諸列強。歐西各國蓋皆以軍國民主義作為全國國民之普通教育，其國民亦莫不以奉行軍國民主義為終身最大之義務，因而國力內充，不得不盈溢外奔，一發而為向外侵伐之帝國主義。於是，中國此「東方病夫」遂淪為列強角逐覬覦之魚肉，「漫天之悲風慘雨，遂皆從此中生矣」。然則，中國要想立足於此競爭激烈之世界，「其欲培養中國國民能成軍人之資格」。（蔡鐸 1983: 19-36）

蔡鐸之外，同屬留日軍事學生的蔣百里也在同一年翻譯日人所撰〈軍國民之教育〉一文，進一步闡揚軍國民的觀念。他認為，軍國民精神，乃一國立國之根本；軍國也者，「凡社會上一切之組織，皆當以軍事的法律布置之；凡國防上一切之機關，皆當以軍事的眼光建設之；社會之精神、之風俗、之習慣，皆當以軍人之精神貫注之」。對外而言，軍隊的組織與武備，為國家賴以安寧的屏障；對內而言，軍人精神更是「國所由立，民所由生」的基礎。故軍人與國民，「一而已矣」。（蔣百里 1902: 34-5）

由留日知識份子所倡議的軍國民思想，很快便由海外回流，在晚清言論界掀起一股尚武與愛國的熱潮。1903年，郁脫羈在《覺民》月刊上刊布〈軍國民主義〉一文，對軍國民的概念，作了最為清晰的界定。他指出，軍國民意即「以國民而兼為軍人，有尚武之精神而有國家之思想者也」。但有尚武精神而缺乏國家思想者，只能稱作軍人，不能叫軍國民；只有愛國熱心而不能勝任軍旅之艱辛者，也只能叫作國民，而不能稱為軍國民。軍國民者，「至光耀之名詞，至高尚之品格也」，惟有將尚武與愛國兩種德行充分結合，「表裡相附，不少偏廢者」始克享此榮名。他強調，軍國民精神乃國家之靈魂、國民之元氣；值此瓜分豆剖、國亡種滅的危機迫在眉睫的生死關頭，「結我團體，振我精神，人人申同讎之大義，奮軍國之精神」，乃是惟一足以斡旋氣運、救亡拯溺的途徑。（脫羈 1996: 43-8）

晚清知識份子在提倡軍國民觀念的同時，自然不忘探究其所以在中國萎靡不振的根由。梁啓超《新民說·論尚武》一節中，便從國勢之一統、儒教之流弊、專制帝王之摧殘與習俗之濡染等四方面，檢討中國人民文弱不武的惡因病根。（梁啓超 1978b: 111-5）蔡鐸進一步闡揚任公之意，更把漢族「馴良懦弱」、「墮落腐敗」的原由，歸責於傳統的教育、學派、文學、風俗、體魄、武器、音樂與國勢等八端。（蔡鐸 1983: 22-31）郁脫羈則將專制政體的抑扼與數千年外族的侵凌，視為造成中國國民「無尚武精神，無愛國思想」，「柔儒無骨，不知羞恥」的基本原因。（脫羈 1996: 44-5）

中國國民既有若許深重之弊竇，如何滌盪瑕穢，陶鑄軍國民之精神，當然也是當時相關討論的題中應有之義。在諸流並進，各出奇策的熱烈風潮中，遂逐漸搏聚出一套以「國魂」為中心的特殊論述。

前已提及，梁啓超旅日之初，便已標出「中國魂」的名目，並把鑄造中國魂當作是刻不

容緩的迫切要務。所謂中國魂，具體而言，便是尚武的精神。為達鑄造國魂的目標，任公認為應全力培育中國國民的心力、膽力與體力。（梁啓超 1978b: 116-7）其後，他又寫就〈論進取冒險〉一文，把冒險進取的精神比擬為孟子所謂的「浩然之氣」，亦即是「人有之則生，無之則死；國有之則存，無之則亡」的靈魂力量，從而為中國的「國魂」，增添了新的質素。（梁啓超 1978b: 25）

繼梁啓超之後，蔡鍔與飛生、壯游等人，踵事增華，也陸續提出冶鑄國魂的呼聲。蔡鍔把國家與個人相比擬，指出：人不保其靈魂，則將墜入畜道；國亦猶是，「苟喪厥魂，即陷滅亡，永墜地獄，沉淪苦海」，因而，欲建造軍國民，必先陶鑄國魂。他並且對國魂之為物，歌之詠之，視之為「國家建立之大綱，國民自尊自立之種子」。（蔡鍔 1983: 36）不過，蔡鍔並未清楚說明國魂的具體內涵。及 1903 年，飛生於《浙江潮》雜誌上刊布〈國魂篇〉一文，才對「國魂」二字，作了如下之定義：

一民族而能立國于世界，則必有一物焉，本之于特性，養之以歷史，鼓之舞之以英雄，播之于種種社會上。挾其無上之魔力，內之足以統一群力，外之足以吸入文明與異族相抗。其力之膨脹也，乃能轉旋世界而鼓鑄之，而不然者，則其族必亡。茲物也，吾無以名之，名之曰：國魂。

這樣的「國魂」，其實便是凝聚國民整體，使國民與國家締結「固結不解之深情」的「統一力」與「愛國心」。他將這些心理質素，細分為「冒險魂」、「宗教魂」、「武士魂」與「平民魂」等四類。他並進一步指出，國魂與國民之風俗道德息息相關，中國正因受到惡習慣與舊道德的長期薰染，固有之國魂湮滅不彰，因而，「非有一二雷霆之舉，足以震撼摧磨，掃蕩群習」不可，否則，國魂無由歸來，「而吾中國終不可救也」。（飛生 1903: 1-17）而與飛生同屬革命陣營的壯游，更於召喚中國本有之舊魂外，力圖「旁求泰東西國民之粹」，以「化分吾舊質，而更鑄吾新質」。這種「合吾固有而兼採他國之粹」，融冶而成的中國新靈魂，乃是由「山海魂」、「軍人魂」、「游俠魂」、「社會魂」與「魔鬼魂」等五種「原質」所構成。他強調，中國國民一旦具備了這五種靈魂，固無往而不利，「可以革命，可以流血，可以破壞，可以建設，可以殖民，可以共產，可以結黨，可以暗殺恐怖，可以光復漢土、驅逐異族，生則立僅于世界，死則含笑以見我神聖祖宗黃帝于地下」。（壯游 1903: 1-9）國魂，發展至此，殆已轉化而為一套以尚武的軍國民主義為核心，並摻揉著帝國主義、種族主義、民族主義、民主主義，乃至社會主義等各類流行於晚清之思想觀念的混雜論述。（陳永森 2004: 96-7）這套論述，卻也正是二十世紀初期激發中國知識階層從事革命救國等政治實踐，最為有力的意識形態。

在梁啓超、蔡鍔等人的大力鼓吹下，二十世紀初年，軍國民主義風行一時，被當時的中國知識界普遍視為「弱國用之而強，亡國用之而存」的靈丹妙藥。志切救國的知識青年，無分立憲抑或革命，幾乎全無例外地投入頌揚「軍國民主義」的合唱行列。（陳永森 2004: 84）直到民國初年，梁啓超提倡保育政策，依然主張藉政治之力，將國民打成一丸，「使全國民如一軍隊之軍士」，以對外競爭，然後國家乃得成立，「國際上乃得占一位置」。（梁啓超 1978a: XXVIII, 50）由此可見軍國民觀念入人之深，影響之遠。

也是經由梁啓超等人的努力，這種特殊的軍國民主義意識形態一方面被納入晚清新式教育的規劃藍圖，訂定為體操、軍訓與唱歌等相應的制式課程，從而對此後百年間中國人的意識構造，產生了極為重大的形塑作用。另一方面，軍國民主義也成為晚清部分激進志士從事政治實踐的圭臬南針。1903 年，留日學生便為抗議俄軍入據東北、拒不撤兵，相率籌組「拒

俄義勇隊」與學生軍，輟學返國，投身疆場。不過，這些自發性的軍事組織立刻遭到清廷的大力壓制，被迫解散。留日學生報國無門，悲憤之餘，紛紛轉向反滿革命的陣營，並將義勇隊改名為「軍國民教育會」，以「養成尚武精神，實行民族主義」為號召，於上海等地創設學堂，灌輸革命思想，進行體操、射擊、製造炸彈等軍國民的練習，甚至策劃暗殺行動，為二十世紀初中國的革命運動增添了幾許眩目的光彩。（陳永森 2004: 90）

然而，軍國民主義的盛行，卻也明白顯示出晚清國民觀念的一項內在弔詭。

如上所述，軍國民主義的終極目標，在於抗禦西方帝國主義的侵略，追求中國的國家獨立與強盛。但是，構成軍國民主義的意識形態框架，卻正是帝國主義列強用來為其向外殖民擴張的行徑尋求正當性基礎的社會達爾文主義。梁啟超與蔡鐸、郁脫羈等青年知識份子，幾乎都是毫無批判地挪用了這套意識形態與其所衍伸出的強權思想，來建構軍國民的理想。蔡鐸便認為，當今世界交通盛而競爭烈，各國為求自立自存，莫不極力講求相攻相守之道，「鐵血主義」遂成立國之大本，「世界列強無不奉為神訓，一若背之即足以亡國者」，此所以軍國民主義「逐日以達咸弘光大之域也」。（蔡鐸 1983: 32）郁脫羈更明白昌言：「生存爭競者，物競之公理；而優勝劣敗者，天演之定例也」。他指出，人類世界，實為一強權之世界，任何國家若不實行軍國民主義以威壓四鄰，必不能倖存於生死存亡之激烈競爭。印度、猶太不識此理，「聽人揶揄，不知憤奮，而奴隸，而國亡種滅矣」。反之，歐西各國人民深知「民族進步莫不以國民之鮮血購之」，相與講求軍國民之主義，用能挾黑鐵與赤血，躍登世界舞台，奮揚國威，演出轟轟烈烈之大劇。（脫羈 1996: 43-4）經由這樣的論述策略，軍國民主義不但被抬舉到「生死肉骨之金丹，立國之不二法門」的崇高地位；東西民族帝國主義鯨吞蠶食的殖民侵略，也被視為合乎「公理」、「定例」的正當行為。梁啟超便說：「前代學者，大率倡天賦人權之說……及達爾文出，發明物競天擇、優勝劣敗之理，謂天下惟有強權，更無平權……於是全球之議論為一變，各務自為強者、自為優者。一人如是，一國亦然，苟能自強自優，則雖翦劣者、弱者，而不能謂無道。何也？天演之公例則然也。」（梁啟超 1978a: X, 13）因而，中國之仿襲列強，鼓鑄軍國民精神，原始動機固在謀求國家之生存獨立，而最終鵠的，則不外乎「奮揚國威，雄飛宇內」的帝國想望。當時流行的一首「軍國民歌」，便充分透露出此中消息：

一般軍國民，同仇齊踴躍；試笑看寶刀，身遇從軍樂。

壯士爾壯士，國亡太可恥；戰敗復歸來，何顏見妻子？

胸中鬥血熱，十萬涼風吹；馬革不裹尸，枉自稱健兒。

喇叭聲嗚嗚，頓喚兵魂起；中華大帝國，雄飛廿世紀。（秦風 1996: 78-9）

從這種角度來說，晚清的軍國民觀念，表面上是對帝國主義的反動，其實卻正是從西方帝國主義霸權所設定的思想場域中滋生出來的「派生論述」。（Chatterjee 1993）

#### 4、權利、自由與道德

在「內伸民權，外爭國權」的總體綱領下，晚清的國民觀念，除了強調國民與國家的密切關係外，還有另外一個重要側面。從以上所引諸多批判專制政治的議論，便可以看出：晚清知識份子對中國人所以缺乏國家觀念的反省，實已軼出國家認同的層次，進而觸及到國民觀念的實質內涵。國民，尤其是作為國民整體之組成分子的個別國民，應該在國家社群的政治生活中扮演何種角色，同樣也是晚清知識階層鼓吹國民觀念時，念茲在茲的重大問題。

如前所述，梁啟超借自伯倫知理的國民觀念，原是一項以國家為核心的整體性概念。不



過，國民既為構成國家之主體與實體，與國家為一體之兩面，國民之參與國家政治事務，自屬題中應有之義，而「國民主權」或「主權在民」等概念的浮現，亦為水到渠成、順理成章的必然發展。<sup>18</sup> 1901年，《國民報》的一位作者便以公司組織比擬國家，認為人民猶如股東，君主、官吏則僅為會計、司事，因而，國也者，固乃全體國民所共有者：「所謂國者，果誰有之乎？曰：人人有之，即輿夫走卒，亦得而有之；人人不能有之，即帝王君主，亦不得而有之。人人有之者，謂人人對國有應盡之義務，……人人不能有之者，謂人人於國有應得之權利，苟以一人而用其專制之權，是一國之所不容也。」（《國民報彙編》6）1905年，陳天華以白話撰寫〈國民必讀〉，也是從同一角度，向一般大眾闡揚「國民」的意義：「國民的講法，是言民為國的主人，非是言民為國的奴隸。所以國民對於國家，必完全享有國家的權利，也必要擔任國家的義務。」（陳天華 1982: 184）

這種以國民為國家主體的觀點，自與傳統儒家政治學說中的「民本」思想，有著本質上的重大差異。梁啟超在《自由書》中，便已強調，孟子所言「民貴君輕」，要仍以君主為主體，最多只能說是「保赤政體」或「牧羊政體」，其與專制暴政，雖有手段及用心之不同，卻同樣侵犯到人民的自由權利。他說：「民也者，貴獨立者也，重權利者也，非可以干預者也。」（梁啟超 1979: 40-1）由此可見，梁啟超所謂的「國民」，除了是組成國家的分子之外，更是一個積極參與公共事務，享有各項政治權利、承擔相應諸義務，並具獨立、自由人格的現代「公民」。汪精衛在《民報》上屢以「國民主義」為名，撰文鼓吹民權主義的理想，正足顯示國民觀念的此一特定內涵。（汪精衛 1905: 26）

為了凸顯國民觀念的這個側面，晚清知識份子所採取的論述策略，還是將之與「奴隸」駢列並舉。《國民報》所刊〈說國民〉一文便說：

同是一民而有國民、奴隸之分。……奴隸無權利，而國民有權利；奴隸無責任，而國民有責任；奴隸甘壓制，而國民喜自由；奴隸尚尊卑，而國民言平等；奴隸好依傍，而國民尚獨立。此奴隸與國民之別也。

從這種分野出發，該文作者進一步對構成「國民」的各項要質，作了簡要的說明。他指出：所謂權利，出自天賦，既指人身自由之消極權利，更包含參與國事的政治權利；故權利也者，「暴君不能壓，酷吏不能侵，父母不能奪，朋友不能僭」。唯有如此，始得謂之「國民之真權利」。所謂責任，泛指國民所應承擔之「同國同種之事」。蓋國民之遇事也，有勇往冒險之心，「故一國之事，即一人之事；一人之事，即一國之事。是率一國之人而皆任事者也」。所謂自由，粗略而言，即不受壓制，亦即對內不受君權之壓制，對外不受外權之壓制。所謂平等，即衝決人為之貴賤、尊卑、主奴、上下的網羅，「人人皆治人者，即人人皆被治者」，使「一國之內，無一人不得其平；舉國之人，無一人不得其所」。所謂獨立，即不懼他人之憎愛，不依賴他人之托庇參養；不對君相「奴顏婢膝」，也不對外人「搖尾乞憐」。無論君相、官吏、學士、賢者是「譽我敬我富我貴我」，抑或是「毀我賤我殺我戮我」，均不為少動，「我之倡權利、責任、自由、平等者如故」。根據這種標準來衡量，中國「自開國以來，未嘗有國民」；數千年來，父子、師徒、夫婦、兄弟相期互勉者，要皆「安分、韜晦、柔順、服從、做官、發財」等奴隸性行，積漸所至，遂使「舉一國之人，而無一不為奴隸，即

<sup>18</sup> 伯倫知理即已明白指出：「對於未能享有政治權利，而全般處於被統治之群眾，吾人不稱之曰國民。……專制政體不知有國民，而僅知有屬民也。」引見張佛泉，〈梁啟超國家觀念之形成〉，頁 51，註 39。關於近代中國「主權在民」觀念的發展，可參看王爾敏，〈中國近代之公僕觀念及主權在民思想〉，《中華民國建國八十年學術討論集》，冊三，頁 2-23。

舉一國之民，而無一人可為國民。」（《國民報彙編》8-16）

基於消除國人奴隸性習、啓發國民意識的迫切需要，晚清志士殆莫不積極致力乎宣揚民權、自由、法治、平等等西方政治觀念與價值。由 1898 以迄 1903 的短短數年間，盧梭（J.J. Rousseau, 1712-78）、孟德斯鳩（Charles Montesquieu, 1689-1755）、彌爾（John S. Mill, 1806-73）、斯賓賽爾（Herbert Spencer, 1820-1903）等近代西方自由民主思想家的學說，大量輸入中國。根據一項統計，在這六年之間，以專書或論文形式出現的西方政治學論著的譯本，多達 48 種。（熊月之 1986: 312-18）其間，自以梁啓超用力最勤，影響尤大。1901 至 1902 年間，梁即曾依據日本民權派思想家中江兆民所譯《理學沿革史》一書為藍本，於《清議報》、《新民叢報》上奮筆為文，先後介紹了霍布士（Thomas Hobbes, 1588-1679）、盧梭、孟德斯鳩、邊沁（Jeremy Bentham, 1748-1832）諸人的政治學說。（鄭匡民 2003: 151）接著又陸續推出《新民說》中論公德、論權利、論自由、論自治、論進步、論自尊、論合群各篇。一時之間，「新民」之說喧騰眾口，深入人心。黃遵憲便對梁引介民權學說的影響與貢獻，揄揚備至，視之為「四萬萬人之所託命」。（黃遵憲 1903: 45-6）

在晚清國民熱潮激盪下，如排空巨浪般被引入中國知識界的西方政治觀念與思想中，盧梭的天賦人權與社會契約等學說，尤其為中國知識份子所歡迎，其影響也最為深遠。自 1898 年，上海同文譯書局將中江兆民以漢文所譯《民約論》（*On Social Contract*）第一卷翻印出版，定名為《民約通義》以來，該書陸續出現過多種不同譯本，在晚清知識界引發鉅大迴響。革命黨人劉師培甚至曾以《民約論》為藍本，參酌中國歷代近似民主的言論，編纂而成《中國民約精義》一書。（熊月之 1986: 307-8; 鄭永福 1985: 110-13）梁啓超自然也不例外。他於抵日之初，便對盧梭思想大為傾倒，視之為「其方最適于今日之中國」的「醫國之手」；他並以澎湃華麗的詞藻，發為無比熱切的頌讚：「今先生（盧梭）于歐洲與日本，既已功成身退矣，精靈未沫，吾道其東，大旗旖旎，大鼓鞞鞞，大潮洶洶，大風蓬蓬，捲土挾浪，飛沙走石，雜以閃電，驅以萬馬，尙其來東。嗚呼！民約論，尙其來東。」（梁啓超 1979: 25-6）相對於此，以洛克（John Locke, 1632-1704）為代表的英國古典自由主義思想，則不免門庭寥落，備受忽視矣。

晚清知識份子對西方思想資源如此特殊的採擇方式，自不免對國民觀念的構造與走向，產生關鍵性的影響。其中，梁啓超等人從盧梭社會契約論所汲取的自由概念，更是一個重要環節。

如眾所知，盧梭在《社會契約論》中，提出過三種不同的自由概念，其一為人類處於自然狀態時的「天然的自由」；其二是締結社會契約後，受公意所約束的「社會的自由」；其三則是在社會狀態下，使人類得以真正成為自身之主人的「道德的自由」。在這三種自由中，盧梭特別強調道德的自由，他說：「僅只有嗜欲的衝動，便是奴隸狀態，而唯有服從自己所規定的法律，才是自由。」（盧梭 1997: 43）

晚清知識份子透過中江兆民的中介，接觸到盧梭思想後，很快地接受了這三種自由的概念，並且將之置放入進化論的框架中來理解。梁啓超《新民說·論自由》一節中，便把「天然的自由」當作是「野蠻之自由」或「個人之自由」，把「社會的自由」界定為「文明之自由」或「團體之自由」。他認為，中國所處的仍屬野蠻時代，中國人的自由只是「私人之放恣桀驁」的偽自由。在這種狀態下，人人濫用其自由，以侵害他人與團體之自由，其結果則「其群固已不克自立，而將為他群之奴隸，夫復何自由之能幾也」。他強調，中國當前所面臨的急迫任務，在於解決國民參政與民族建國兩大問題，也就是如何實現政治的自由與民族的自由。

自由的重要價值，正在於其於「內伸民權，外爭國權」的總綱領上，所得發揮的作用。因而，國民所應培育的，乃是「團其競爭之具」，「排外以伸國權」的「文明自由」。(梁啓超 1978b: 44-5) 就此以觀，晚清國民論述所揭櫫的自由概念，乃是一種以群體目標為依歸的整體性自由，同時也是賈斯當 (Benjamin Constant, 1767-1830) 所指，以積極而持續地參與集體權力為表徵的「古代人的自由」。(Constant 1988: 316)

另一方面，梁啓超也並不否認個人自由的重要。他明白指出：「團體自由者，個人自由之積也。」不過，他此處所謂的個人自由，當然已非他所極力抨擊的「野蠻自由」，而是類似盧梭所謂「道德自由」的「思想自由」。梁在解釋「一身自由」時，便根據儒家傳統身心二元的道德哲學，將個人的自我區分成「形質我」與「精神我」兩個部分。只有精神之我，才是真實之我；反之，為形氣所驅役，不能自主的肉體之我，則是虛假之我。要求「真自由」者，便必須尋求個人精神的自主，而不能陷溺於對外物的嗜欲，淪入「心奴」的境遇。依據這種標準來衡量，梁啓超慨然歎曰：「我中國四萬萬人，無一可稱完人者，以其僅有形質界之生命，而無精神界之生命」。(梁啓超 1978b: 46-7; 鄭匡民 2003: 166-7)

梁啓超而外，上引《國民報》〈說國民〉一文的作者，在闡釋「自由」的涵義時，也曾刻意分辨出「自由之形體」與「自由之精神」兩個不同面向。國民除應爭取形體之自由外，更應具備精神之自由，「無自由之精神者，非國民也」。(《國民報彙編》10) 一位激進知識份子也是藉由相同的修辭策略，來鼓吹反滿革命：「天既賦人以權利，天即賦人以能力。自人不能廓充其能力，乃不能保存其權利。于是奴隸其身而不平等，奴隸其心而不自由。……且古之滅人國也以形質，今之滅人國也以精神；故精神之亡，慘於形質之亡」。(張枏、王忍之 1962: I, 527)

由此可見，在盧梭影響下，二十世紀初期中國知識階層所普遍接受的「自由」，除了是政治參與的自由，更是伯林 (Isaiah Berlin, 1909-1997) 所指的那種以「自主」(self-mastery) 概念為核心的「積極自由」。(Berlin 1969: 132) 梁啓超在勸誡國人自奮自勵，掃除「心中之奴隸」時，便將「勿為古人之奴隸」懸為第一要義，他說：「我有耳目，我物我格；我有心思，我理我窮。高高山頂立，深深海底行。其於古人也，吾時而師之、時而友之、時而敵之，無容心焉，以公理為衡而已，自由何如也！」(梁啓超 1978b: 48)

基於對積極自由的憧憬，晚清知識份子在建構他們理想中的「國民」時，自然並不以如何透過適當的制度設計，來保障個人的基本權利為已足，他們更進一步要求對羈絆個人政治自由與精神自由健全發展的一切制度、思想、文化與道德上的阻力，進行正本清源、摧陷滌蕩的工作。〈說國民〉一文的作者便說：「欲脫君權外權之壓制，必先脫數千年來牢不可破之風俗、思想、教化、學術之壓制」。(《國民報彙編》10) 梁啓超更認為：「今日中國群治之現象，殆無一不當從根柢處廓清，除舊而布新者也。」他指出：中國家族、國家、村落、社會之組織，乃至風俗、禮節、學術、思想、道德、法律、宗教諸般，無一不是千瘡百孔，無所往而不敗，苟不加全盤改造，重鑄「新民」，勢將為「天行大圈」所淘汰。(梁啓超 1978a: VII, 106-7) 這種全盤改造的意念，一經標舉，萬方景從，迅即在二十世紀最初十年間的中國社會，掀起了一場震天撼地的思想啓蒙運動。

晚清知識份子於國民觀念激勵下，從權利、自由的角度，開始對中國政治與文化傳統進行反思與批判時，其所觸動的範圍，既深且廣。非但二千年來的君主專制政體被斥為桎梏民權、戕賊自由的罪魁禍首 (梁啓超 1978b: 58-9)，傳統家族制度與學術思想也被視為壅塞獨立自治之氣概，阻抑國人自進為「國民」的絆腳石。(梁啓超 1978b: 64-5, 152-3)

尤有甚者，隨著知識份子批判鋒芒的日益尖銳，構成傳統中國社會基本道德與價值取向的礎石——以綱常名教為標榜的儒家規範倫理，也面臨重大衝擊，終至瀕臨動搖與解體的危機。麥孟華便痛責儒家綱常名教之虛文，「奪人天賦自由之權」，長此以往，國人終不自知有自主之權，甘為犬馬奴隸，民賤種弱，勢將蹈紅黑人種之覆轍而後已。（麥孟華 1899: 1735）秦力山也把中國人奴隸性成的根源歸諸綱常名教之桎梏，從而極力呼籲：「欲脫奴隸，必先平等；平等無他，必先破三綱之說。」（秦力山 1901: 5106-7）

另一方面，在對傳統道德規範進行激烈抨擊的同時，宣揚國民觀念的知識份子，也極力動員相關的思想資源，揉雜新舊，來形塑「國民」所應具備的道德形象。梁啟超借用《大學》從「新民」入手，兼該人格理想與社會理想的獨特模式，來為他改造國民的方案定名，便已充分透露出國民觀念的道德理想主義色彩。（張灝 2004: 47-8）他並有感於中國舊有之道德，「不足以範圍天下之人心」，苟無新道德以輔佐之，勢併舊有之善美者亦不能自存，而橫流之禍，將有不忍言者，因而號召有志救世之人，戮力研究倫理之學，俾「斟酌中外，發明一完全之倫理，以為國民倡也」。（梁啟超 1978a: IV, 86）茲後，他特意標舉「公德」之目，企圖把愛國尚武、自由權利、冒險進取、合群生利等諸般引自西方的價值觀念，融鑄而為一套以「利群」為導向的「新道德」。他說：「知有公德，而新道德出焉矣，而新民出焉矣。」（梁啟超 1978b: 64-5, 152-3）及 1903 年，他鑒於革命黨人以破壞相號召，將國民理想帶向偏激囂噪的歧途，遂又改弦易轍，轉而提倡正本、慎獨、謹小等「吾祖宗遺傳固有之」私德。不過，梁啟超所以着重於這些私德者，依然在其所能發揮之搏聚國民的作用。他強調，要想凝聚國民，結成一個堅固有力的有機整體，便必須仰仗「道德之感情」，作為維繫的紐帶，因而，「重視道德與蔑視道德乃國之存亡所由繫也」。（梁啟超 1978b: 130-5）除梁啟超之外，革命派的劉師培也在 1905 年撰寫《倫理教科書》，混融仁愛、惠恕、正義等儒家傳統的修身條目與權利、尚武、治生、義務等新觀念，來勾勒他心目中的「完全的個人」與「完全的社會」。（劉師培 1975: IV, 2297-2350）一些態度較為激進者輩，更高聲疾呼，要求全盤唾棄傳統之「偽道德」，全面引進西方自由、平等、博愛之「真道德」，從而為五四時期的「道德革命」揭開序幕。（張枬、王忍之 1977: III, 847-53）從這個面向而言，晚清國民觀念所追求的目標，並不止是一個政治的共同體，更是一個高度理想化的道德共同體。

為了實現這樣的「國民」理想，二十世紀初期有志改革的中國知識份子，相率致力乎政治之運動，或主君主立憲，或倡革命共和，同時也揭櫫出「家庭革命」與「思想革命」的口號，試圖將中國的社會結構及其意識形態基礎，抽樑換柱，全面更新。他們的取徑固有參差，策略不無軒輊，原其本心，要皆以塑造與國家為一體，積極參與國家政治事務，獨立平等，並體現權利、自由、道德等崇高價值之中國新「國民」為旨歸。他們所作的努力，不但對個人存在的意義，作了全新的定位，也對整個中國的政治、社會與文化秩序，重新進行了與舊有體制截然不同的想像與建構。其結果，實不啻一場思想、觀念與價值體系的大變革。影響所及，以「國民」自命，要求參與政治事務、爭取自由、平等的意識與行動，在清末民初的中國社會，異軍突起，蔚為時尚。1912 年，民國初建，南京臨時政府訂定〈中華民國臨時約法〉，明白宣示：「中華民國之主權屬於國民全體」，「中華民國人民一律平等」；及孫（文）、袁（世凱）交替之際，湖北境內，便有一自號「神州大布衣」者，發表一則〈自請為公僕之通告書〉，對孫、袁二人多所譏彈，並毛遂自薦，要求擔任民國總統。（朱英 2001: 69）姑不論其實際意圖與動機為何，其所採取之修辭策略，要足說明當時部分中國人的政治意識與行為，已在國民觀念的激盪之下，迅速邁入崩解與重組的新階段。朱執信在二次革命



失敗後，回顧辛亥年間民氣鼓蕩的情形時，也指出當時許多深受國民觀念所薰染的民眾，確確實實相信他們乃是國家的主人翁。（朱執信 1980: 345）回首前塵，晚清國民觀念所發揮的啟蒙作用，實不失為一股足以將中國社會自舊體制的層層桎梏中解放出來的強大力量。

### 三、國權與民權——國民觀念的內在侷限

晚清環繞著國民觀念，所掀起的政治、文化與思想的變革運動，固然有其解放的潛能，卻同時也構成了另外一套更為嚴密的規訓與支配的系統。眾所週知，在打造「國民」的方案引導下，被帶進近代中國政治場域中的自由、民主、平等、人權等西方式現代性諸價值，在中國人的心靈結構中，事實上並未內化為「人之所以為人」，不容割捨讓渡的終極目標。反之，二十世紀中國無以數計的斑斑史跡適足顯示，國民觀念在現實政治過程中實際開展的結果，卻恰恰是對這些價值的摧殘與抑扼。換言之，國民觀念本是由國權與民權這不同的兩極所共同構成，但是它在現實歷史中的走向，卻是朝國權一極不斷偏斜，終致使群體的價值與目標，完全凌駕了個體國民的存在意義。

何以如此？這個複雜的問題，當然不能只從思想的層面加以完滿解釋，還要牽涉到諸多制度性與偶然性的因素。不過，晚清國民觀念本身的內在侷限，仍是一個不應經忽的重大關鍵。

其實，我們從以上各節的討論，或許已經覺察到，本文把晚清的國民觀念釐分為國家認同的形式層面與權利自由的實質層面，只是為了便於分析所作的武斷區劃。對世紀之交實際從事於國民建構的絕大多數中國知識份子來說，這種區劃，殆屬毫無意義可言。透過國民的概念，他們所看到的，事實上乃是一個有機的整體：國家的解放與個人的解放，緊密相連，渾然一體，略無此疆彼界可言。我們從梁啟超對權利與自由的見解，便可充分察覺此中端倪。

1902年，梁發表《新民說·論權利思想》一節。在該文中，梁先是把個人的權利思想，比作天賦之良知良能，造次顛沛，不可須臾或離；然而，筆鋒一轉，接著卻談起國民權利與國家盛衰的關係。他說：「國民者，一私人之所集結也；國權者，一私人之權所團成者」；「其民強者，謂之強國；其民弱者，謂之弱國，……其民有權者，謂之有權國」，因而，「欲使吾國之國權與他國之國權平等，必先使吾國中人人固有之權皆平等，必先使吾國民在我國所享之權利與他國民在彼國所享之權利相平等」。（梁啟超 1978b: 39-40）對於自由，梁啟超也抱持著類似的看法。前文已經指出，梁啟超並未否定個人的自由；不過，一方面，他所謂的個人自由，指的乃是個人的精神自主與思想解放這一特殊面向；另一方面，他也還是把個人自由與團體自由相提並論：「團體自由者，個人自由之積也。人不能離團體而自生存，團體不保其自由，則將有他團焉，自外而侵之、壓之、奪之，則個人之自由，更何有也？」（梁啟超 1978b: 46）由此可見，誠如日本學者土屋英雄所言，對梁啟超來說，權利與自由並非獨立自存的事物，而是在結構上與國權緊密相聯，不可判離的相關概念。（土屋英雄 2001: 153）因而，國民個人的權利與自由，固然自有其內在價值，不容輕易抹殺；不過，其真正的意義根源，卻是在鞏固國家權利、保障群體生存上所能發揮的工具性效用。<sup>19</sup>就此而言，

<sup>19</sup> 對於梁啟超思想的這個面向，歷來討論者極多，可以參見 Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China*, pp. 197-8; Philip C. Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, pp. 70-74; 黃克武則對此一論斷有不同看法，他認為「梁氏思想的特色正是在於以利己的觀念為出發點，使群體利益與個體利益達到一個平衡，也使個體自由與國家統合的要求趨於一致」。參見黃克武，《一個被放棄的選擇》，頁 183。

個人的權利與自由在價值的優先順位上，自應屈從於群體的權利與自由之下；惟有在群體（或國家）的利益與幸福獲得充分保障之後，才有個人的幸福可言。此所以一旦個人與群體的利益彼此衝突時，梁啟超所強調的，乃是「絀己以伸群」，否則，「他群之視於旁者」，勢將趁虛而入，致使「以自由其群始者，行將以奴隸其群終也」。（梁啟超 1978a: XIV, 12）

這樣一種對個人與國家之關係的特定認知方式，在晚清知識份子群中，十分普遍。《遊學譯編》的一位作者曾揭示「貴我」之主義，鼓吹人人應自保其自由與權利。但是，個人權利所以可貴，卻是因為個人為全體之一部分，個人之權利即全體權利之一部分，「一人失其權利，即全體之權利已失其一分矣。若相牽相制，馴至人人皆失其權利，則全體之權利，遂盪盡無餘矣。」（《遊學譯編》1903: 866-7）楊度在其著名的〈金鐵主義說〉一文內，也明白宣稱：「鞏固國權亦為吾國今日重要之一國是，而非民權擴張之結果，則無由鞏固國權。」（楊度 1907: 39）部分知識份子甚至將此一主張推至極致，完全抹殺個人，一以群體之利益為依歸。革命陣營的《蘇報》便坦率直陳：「諸君亦知真自由與偽自由之分乎？真自由者，非言語自由，乃實際自由也；……非個人自由，乃團體自由也。」（《蘇報》1903年5月9日）陳天華也說：「吾儕求總體之自由者也，非求個人之自由者也。以個人之自由解共和，毫釐而千里也。」（陳天華 1982: 208）從這些政治立場雖有差異，立論取向卻大致雷同的言論來看，晚清國民論鼓吹自由、民權、平等、自主等源自西方自由民主主義的觀念與價值，其命意所在，卻與這些觀念與價值的原有脈路大相徑庭。當時的中國知識份子所關懷的並不是像彌爾、洛克那樣，企圖藉由締造一套相對完善的政治機制，來保障個人的自我發展；反之，他們努力的方向，卻是要透過這些觀念的凝聚作用，把個人與國家緊密地結合起來。<sup>20</sup>換句話說，在「塑造國民」此一動人口號下，中國人民固然從傳統的政治、社會組織與倫理規範的藩籬中被解放出來，然而，這樣作的目的，卻是要把他們重新納入一個更大、更嚴密的群體—國家之中。在這種意義下，「國民」其實兼具著兩個不同的身體——一個個別的身體與一個集體的身體，而集體的國民身體在位階上永遠優先於任何個別的國民身體。這樣的「國民」，當然與近代西方自由民主體制下，以個人主義為根柢所開展出的「公民」概念迥然有別，而毋寧乃是一種集體主義式的政治構想。

那麼，為什麼晚清的國民觀念，會發展出這樣強烈的集體主義的傾向？這個問題，自然又不免牽涉到國民觀念所以產生的思想基礎與歷史脈絡。

前文一再指出，晚清的國民觀念，在思想淵源上，受到盧梭社會契約論與人民主權論極為重大的影響。如眾所知，盧梭藉以解決自由與秩序之緊張關係的手段，便是建構一套獨特的社會契約。這個契約的實質乃是「每個結合者及其自身的一切權利全部都轉讓給整個的集體」，從而，「我們每個人都以其自身及其全部的力量共同置於公意的最高指導之下，並且我們在共同體中接納每一個成員作為全體不可分割的一部分」。（盧梭 1997: 33-4）盧梭強調，經由社會契約的結合行為，產生了一個道德的與集體的共同體，這個共同體便是一個公共的大我，有著自己的生命和意志；任何個人的特殊意志都必須服從於共同體的普遍意志：「任

<sup>20</sup> 關於洛克與彌爾自由思想中個人與國家之關係的簡要討論，可以參見 David Held, "Central Perspectives on the Modern State," in Gregor McLennan, David Held and Stuart Hall, eds., *The Idea of the Modern State* (Milton Keynes: Open University Press, 1990), pp. 40-1, 44. 黃宗智也分析過 Mill 與梁啟超觀念上的出入，see Philip C. Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, pp. 72-4. 土屋英雄則指出：中村正直翻譯 Mill 《論自由》（*On Liberty*）一書時將 Society 譯作「政府」，致使 Mill 原書中「社會性暴虐」（social tyranny）此一重要概念隱沒不彰，而梁啟超正是透過中村正直的譯本來理解 Mill，從而也未能掌握 Mill 自由主義的重要精神。見土屋英雄，2001: 129-143。

何人拒不服從公意的，全體就要迫使他服從公意，這恰好就是說：人們要迫使他自由」。(盧梭 1997: 40) 這樣的制度構思，顯然含有強烈的集體主義精神與烏托邦主義色彩。福澤諭吉在批評「東洋盧梭」中江兆民所宣揚的盧梭式民權論時，便曾指出，這種「民權」的提法，一方面有著「政權偏重」的傾向，只注意到參政權的問題，而忽略了基本人權的問題，致使政權與人權的界線混淆不清，人權（或私權）因而普遍受到輕視；另一方面，這種「民權」的構想，將民權視為「全體人民的權利」，因而出現一種「集體實在論」的傾向，抹殺了集體是由個人構成的事實，進而將集體異化成為一個實際存在，並超越於具體個人之上的自然有機體。(鄭匡民 2003: 148) 研究明治思想史的日本學者松本三之介更明白點出，深受盧梭影響的明治自由民權運動，最終走向的，乃是一種「強調與國家權力一體性」以及「依附於國家之自由」的國家主義思想。(鄭匡民 2003: 162) 然而，晚清知識份子透過明治日本的中介，接觸到盧梭思想時，卻幾乎完全不曾注意到這些批判性的異議。反之，在傳統儒家「精神個人主義」的長期模塑下，他們很容易便全盤承受了這種具有高度道德理想性的學說。張灝便認為，儒家傳統有著超越內化的傾向，將超越性的「道」或「天道」與天地萬物或國家社稷銜接在一起，因而，植根於二元自我與「天人合一」的儒家「精神個人主義」，往往產生一種傾向：將內在的、本質的自我，等同或混同於社會整體或集體之我 (collective self)，其結果則是極端強調社會或集體的神聖性，同時犧牲了個體自我的價值。(張灝 2004: 148) 換句話說，晚清的中國知識份子正是在自身思想傳統與盧梭思想具有高度親和性的有利條件下，才會如此熱切地擁抱盧梭（而非洛克或彌爾），作為他們建構「國民」的思想基磐。而這樣的選擇，反過來，當然又更助長了國民觀念集體主義化的趨勢。

另一方面，晚清的國民觀念所以會走上集體主義化的途徑，又與梁啟超及其同時代知識份子共有的基本關懷以及他們賴以理解外在世界的意識形態框架—社會達爾文主義息息相關，緊密銜接。我們從 1899 至 1903 年短短幾年間，梁啟超在伯倫知理與盧梭這兩大思想支柱之間徘徊往復，游移棄取的複雜過程，便可略見一二。

如前所述，自 1895 年，嚴復翻譯赫胥黎 (Thomas H. Huxley, 1825-95) 所著《天演論》( *Evolution and Ethics* )，正式引入社會達爾文主義以來，梁啟超便已深受影響；赴日之後，更經由加藤弘之與浮田和民 (1859-1935) 的中介，益發堅定其對「物競天擇，優勝劣敗」之天演「公例」的強烈信念，進而更以社會進化的理論來解釋歷史的發展與中國的處境。(鄭匡民 2003: 196-7) 1901 年，梁啟超發表〈國家思想變遷同異論〉一文，便已指出，十八、十九世紀之交，為歐美各國民族主義飛躍發展之時代；及民族主義發達至極，各國相互競爭，「內力既充，而不得不伸之於外」，遂於十九世紀下半葉，一變而為向外擴張之民族帝國主義。梁認為，由民族主義到帝國主義，乃人群發展的必經歷程，「譬諸人然，民族主義者，自胚胎以至成童所必不可缺之材料也；由民族主義而變為帝國主義，則成人以後謀生建業所當有事也」，所以，凡未經過民族主義之階段者，「不得謂之為國」。然而，中國目前所處狀況，固「於所謂民族主義者，猶未胚胎焉」。因此，中國為抵禦帝國主義侵略，惟一可循途徑，便在儘速養成自身的民族主義。(梁啟超 1978a: VI, 19-22) 次年，他又寫成〈論民族競爭之大勢〉一文，進一步從資本主義的產業競爭，闡述帝國主義所以形成的動力，及其鷹瞵虎視，爭雄於東方之中國的必然趨勢。梁啟超強調，帝國主義的經濟競爭，起源於民族之膨脹，而民族所以膨脹，「罔不由民族主義、國家主義而來」，「未有政治界不能自立之民族，而於平準界能稱雄者」。中國人從事實業的能力，固不遜於歐美諸國，卻因缺乏民族國家為之後盾，致無法與帝國主義者相競爭，因此，他再次肯定地指出：「今日欲救中國，無

他術焉，亦先建設一民族主義之國家而已」。(梁啓超 1978a: X, 10-35) 由此可見，梁啓超正是從「生存競爭」的角度，來診斷中國所處之困局，並提出以建立近代民族國家為救亡圖存的首要急務；他的「新民」方案，也正與此基本目標環環相扣，密切相關。

然則，中國需要怎樣的思想資源，才能培鑄出足以擔負起民族建國重任的「國民」？梁啓超在 1903 年之前所作的選擇，便是盧梭的民權學說。他在〈國家思想變遷同異論〉一文，把當時流行的國家學說分為「平權」與「強權」兩派。平權派即以盧梭之民約論為代表，主張人權天授，人人皆有自主之權，國家乃由人民合意締約而成立者，因此，人民當有無限之權，而政府不可不順從民意。強權派則由斯賓塞爾之進化論為代表，認為天下僅有強者之權利，眾生天然而不平等，國家乃因競爭淘汰之需，不得已而合群對外者；因此，政府當有無限之權，而人民不可不服從其義務。梁啓超認為，平權派的學說，是民族主義的思想動力；強權派的學說，則是新帝國主義的思想動力。中國既然尚停留在民族建國的階段，當然只能以盧梭的平權思想為圭臬。(梁啓超 1978a: VI, 19) 至於伯倫知理的國家全權論，強調人民恃國家而存立，應當為國家而犧牲一切利益，在梁啓超看來，則是屬於帝國主義階段所當有的「干涉主義」，固非中國當前所能講求者。(梁啓超 1979: 87) 因此，任公雖然很早便接觸到伯倫知理的學說，卻始終抱持著若即若離，有所保留的態度，(鄭匡民 2003: 253-4) 反而壹意宣揚盧梭思想，視之為中國之救時良藥。直到 1903 年 2 月，他在回答讀者問難時，仍對此中曲折，有著清楚的認識：「近日言平等、言自由者，誠不如十八世紀末、十九世紀初之盛，盧梭民約論等學說，誠為西人所芻狗，然……此就今日之泰西言之也，至于中國，則未可語于此。蓋必先經民族主義之時代，乃能入民族帝國主義時代。今泰西諸國，競集權于中央者，集之以與外競也。然必集多數有權之人，然後國權始強，若一國人民皆無權，則雖集之，庸有力乎？……故譬今日之中國，必先使人人知有權、人人知有自由，然後可，民約論正中國獨一無二之良藥也」。(梁啓超 1978a: XIV, 30-1) 當時梁啓超在宣揚自由之概念時，所以對四民平等問題、殖民地自治問題、宗教問題與勞資衝突的社會問題，棄之不顧，而僅專注於國民參政問題與民族建國問題，便是出自這種階段性的選擇。(梁啓超 1978b: 40-1)

不過，也是在同一年，梁啓超作新大陸之遊，對美國民主共和政治的實況大失所望，也從美國華僑的落後狀況，瞿然警悟到中國人民程度低下、能力不足，「只能受專制而不能享自由」，更無資格「讀盧梭之書，談華盛頓之事」。(梁啓超 1972: 121-4) 因而，盧梭民權自由之說傳入「散無友紀」之中國，未見其利，反將蹈襲「陷於無政府黨，以壞國家之秩序」的流弊。(梁啓超 1978a: VI, 19) 中國目前真正需要者，殆為建立一個強固有力之統一政府，由上而下，將人民有效改造為現代之國民。他說：「深察祖國之大患，莫痛乎有部民資格，而無國民資格，……故中國今日所最缺點而最急需者，在有機之統一與有力之秩序，而自由平等直其次耳。何也？必先鑄部民使成國民，然後國民之幸福乃可得而言也」。(梁啓超 1978a: XIII, 69) 基於這樣的覺悟，梁啓超放棄了中國必須經過民族主義階段才能過渡到民族帝國主義的想法，而直接轉向建國、立國的「正鵠」；同時也告別了盧梭，重新拾起伯倫知理國家有機體的理論，試圖藉此打造一個國民與國家互為一體，且國家之集體利益高於一切之強而有力的國民國家，以便有效地與帝國主義列強相競爭。

由以上討論，可以看出，晚清時期梁啓超的國民觀念，就外在形跡而言，確屬「流質多變」，明顯地是由民權而向國權偏移；不過，如果深入探究，不難發現，如何在由「生存競爭」的「天演公例」支配的國際局勢中，有效維護中國的生存發展，卻始終是他念茲在茲的最終關懷。國民之應享權利自由，固然是為了達此一目；國民之應全面服從國家意志，甚



至接受「開明專制」的規訓，同樣也是為了達成此一目標。換句話說，在梁啟超關於國民的構想中，民權畢竟還是屈從於國權之下。梁啟超晚年回顧平生經歷，自憐曰：「梁啟超居東，漸染歐日俗論，乃盛倡褊狹的國家主義，慚其死友矣。」（梁啟超 1980: 69）便足以說明此中消息。

梁啟超這種透過「社會達爾文主義」的意識形態認知框架而形成的集體主義關懷，其實也是同時代許多知識份子共同具有的思想特色。1902年，《遊學譯編》創刊時，楊度在發刊詞中便說：「今日之中國，方為世界競爭之中心點，優勝劣敗之公例，必為天演所淘汰，自此以後，又將為黃白存亡、歐亞交代之過渡時代矣。悲夫！悲夫！」（楊度 1902: 3）1904年，郁脫羈也襲用梁啟超之語，指出：當前世界，乃一強權世界，「東西強國，各守其民族帝國主義，認定勢敵力均之目的，而施行殖民政策，鯨吞蠶食，不遺餘力。」（脫羈 1996: 47）

既然「生存競爭，優勝劣敗」乃是主宰世界局勢的不二鐵則，中國為應付當前嚴重危機，唯一可行之道，正如梁啟超所言，端在鑄造一堅固有力之國家組織，始有倖存之望。然而，國家也者，固非可與國民相離而獨立；反之，國家乃是由全體國民凝聚而成，其強弱興衰，一皆取決於其組成分子一國民之素質的良窳。梁啟超在《新民說·敘論》中，已經指出：「國也者，積民而成，國之有民，猶身之有四肢五臟筋脈血輪也。未有四肢已斷、五臟已瘵、血輪已涸，而身猶能存者，則亦未有其民愚陋、怯弱、渙散、混濁，而國猶能立者。」（梁啟超 1978b: 1）1907年，劉澤熙上書挾西巡撫，鼓吹創辦新式學堂，也說：「國家者，可以人格看待者也，其所以組織之故，則因集合億兆分子，而後成為一國家。猶之自然人者，集合五官百骸而後成一個人也。故耳目口鼻有一不善，則不得謂之完全人格；猶之國民，有一不沾溉教化，則不得謂之文明國家。」（劉澤熙 1907: 178）在他們看來，國民與國家，一如藥料之與機器，蓋有相須相成、不可或離之關係。（梁啟超 1979: 38）

以此標準來看，傳統中國自然稱不上一個真正的國家，此所以梁啟超經常發為中國「無國」之浩歎。以此「無國之國」，一旦與西方由國民凝聚而成的現代國家相值，勝敗之數，不卜可決。所以，晚清知識份子提倡國民觀念，歸根究柢，蓋不外乎先求改造國人心性、能力，進「奴隸」為「國民」，再進一步「藉政治之力，將國民打成丸，以競於外」。（梁啟超 1978a: XXVIII, 49）由此可見，清末國民觀念所以萌發，基本上與塑造新國家，以達救亡圖存之民族主義目標實有不可分離的密切關係。

但是，也正因為建構國民的原動力起於對集體目標的追求，以致在當時的國民觀念中，國民固然被視為國家組成的必要成分，然而，真正佔據這個觀念之核心位置的，卻絕非國民本身，而是他們所構成的有機整體一國家。梁啟超曾經意識到國家與個別國民的利益，未必永遠一致。對於這個難題，他的解決之道乃是：「為國家生存發達之必要，不惜犧牲人民利益以殉之」，「犧牲人民一部分之利益者，凡以為其全體之利益也；犧牲人民現在之利益者，凡以為其將來之利益也。」（梁啟超 1978a: XX, 7）另一位知識份子則直截了當地把個別國民之於國家，比作手指與整個身體的關係，必要之時，只能犧牲手指來保全一身，而無「保其小而遺其大」之理。（《遊學譯編》12: 1228）在這樣的論述結構之下，國家，而非國民，才是他們真正關懷的對象。《遊學譯編》的一位作者，便曾喊道：「吾所謂倫理主義，但有絕對之國家主義，而其他諸事皆供吾主義之犧牲；……國家者，有絕對之完全圓滿之主體，有絕對之完全圓滿之發達。惟國家為絕對體，故民族之構造之也、崇奉之也，有絕對之戀慕、有絕對之服從。」（《遊學譯編》11: 1081）這種說法推到極致，當然就出現了將國家神祇化的「國家宗教論」：「新中國宗教者，以國家為至尊無對，以代上帝。一切教義，務歸簡單，

……既經群議為教義，則背之者為背叛國家，由眾罰之，以代地獄。有功於國家者，若發明家、侵略家、教育家，由眾賞之，以代天堂」。(陳永森 2004: 82)

晚清的「國民」觀念發展至此，事實上已完全偏離了這個辭彙創造之初的原始意圖。在表面上洋溢著一片對「國民」的歌頌聲中，斯時中國知識份子所真正唱出的，卻是將「國家」加以神化、聖化、物化的魔咒。其結果，當然只能召喚出一個霍布士所謂的「巨靈」(Leviathan)。這麼一個強雄聳峙的國家巨靈，既等於國民之整體，享有國民所賦予的高度正當性與眩目的道德光環，卻又超拔於任何個別國民之外，而自有其獨立的意志與人格，且其意志與利益，永遠高於國民的個別意志與利益。換句話說，作為抽象整體的「國民」乃是掌握統治權威的「主體」(subject)，個別具體的「國民」卻只能是被支配、被宰制的「客體」(the subjected)。晚清國民觀念的最終歸宿，恰恰是返回到其最素樸的字面意涵：國民，只能是「國家的子民」。

#### 四、族群與國民——國民觀念的界線問題

從以上的討論，灼然可見，晚清知識份子所建構的「國民」，乃是一套高度國家中心的論述形構；在這種論述形構中，「國民」所指稱的，事實上並不是個人的集合體 (collection of individuals)，而是 Richard Handler 所謂的「集體的個人」(collective individual) (Handler 1988: 40)。

一如「個人」之概念所預設者，作為集體性個人的國民當然也應該是一個同質而統整 (integrated)、自具獨立意志的行動主體。然而，這種集體性的國民，實際上卻不能免於內在的分裂與矛盾。我們在晚清的國民論述中，便可以清楚查覺性別、族群、階級等社會區隔所曾發揮的排拒效應。以性別為例，晚清知識份子為有效動員幾居全國人口之半的女性成員，一度高懸「女國民」之旗幟，號召婦女自我覺醒，積極參與救國建國的國族計畫；同時卻又透過「國民之母」的論述策略，隱然劃出「公域」(public sphere) 與「私域」(private sphere) 的二元區隔，將女子重新擺放 (relocate) 到「國民」社群的邊緣位置，致使傳統「男外女內」的社會階序，不但沒有發生本質性的變化，反而更趨強化與深化。(Judge 2002) 由是以觀，如果我們把中國「國民」當作是一個「想像的社群」(Anderson 1991)，便不能不繼續追問：在近代中國的國民建構過程中，究竟是誰在想像「國民」？他們是在怎樣的歷史條件下，透過那一種方式在想像？而這種想像方式又是在為怎樣的支配性權力關係服務？

對晚清知識份子而言，這樣的問題，也正是他們無從迴避的重大議題。自十七世紀中葉滿人入關，建立一統帝國以來，二百餘年間中國的政治現實，乃是少數滿族對居人口絕大多數之漢族遂行政治宰制。這在傳統的帝國體制下，屢見不鮮，原無可議之處。但是，在以現代民族國家為典範的國族主義計畫中，民族單位與政治單位的相契合，卻被視為天經地義，不容違逆的最高政治原則。(Gellner 1983: 1) 於是，二十世紀初年中國的「國民」建構，便不能不在歷史所遺留的特殊情境中，首先面臨著族群邊界與國民邊界的尖銳矛盾。中國國民，作為一個同質性的整體，究竟是應該以族群的分野為其界線？抑或可以借助其他判準，來確立國民成員的資格？晚清的知識份子，基於不同的政治立場與利益，作了不同的選擇；這些選擇，反過來，當然又加深了他們彼此之間的立場差距與利益衝突。下文即以章太炎等革命派知識份子為例，討論晚清國民觀念中，族群界線所曾發揮的重大抑限作用。

1907年，昌言排滿的章太炎，在革命黨的機關報《民報》上，發表了一篇類似建國宣言的文章，陳述他對中國政治前途的期望。在這篇文章中，章太炎主張把推翻滿清後所建新

國，定名為「中華民國」。所以然者，蓋「華」之為義，與「夏」、「漢」諸名，異稱而同指，皆為遠古以來活動於中國境內之漢人族群，為「表別殊方」，與夷狄異種諸族群相區隔，所使用之自我稱謂。是此三者，皆以國名而兼包族群之義，又以族名而並含邦國之實。換句話說，以「華」名國，意謂著中國國民，只能是由漢人族群所組成的政治群體。因此，他宣稱，「中華民國」的疆域，應以漢代華人活動範圍為經界。越南、朝鮮兩國之人民既與漢族血統相通，中國國民便應「力征經營，光復舊土」，將此二國重新納入中國版圖。反之，如西藏、回部、蒙古諸地的少數民族，血統、語言，無一不與漢族相歧異，自宜排拒於中國國民之外，「任其來去」，否則，亦當以二十年之力，「設官興學，專意農工」，使其文化風俗逐漸改變，「醇化於我」。而即便如此，彼等固仍不能取得與漢族平等之地位，「吾之視之，必然美國之視黑民若」。他認為，唯有對中國之國民邊界進行如此調整，一個新的民族國家——「中華民國」才能真成立。（章太炎 1907）

傳統中國的族群意識，由來甚古，《左傳》上便說：「非我族類，其心必異」。茲後這種「族類」觀念，更蔚為歷代漢族士人分辨華夷、攘斥異族的基本文化資源。章太炎以漢族為主體的國民論述，當然也承襲了此一歷史遺產。不過，中國傳統所謂「族類」，原無固定不變之內涵，華夷之間的邊界，也往往只是特定歷史情境下的文化建構。（王明珂 1997）而章太炎與其同時代的中國知識份子所理解的「漢族」，卻混雜了來自西方的「種族」概念，進一步被轉化成一個以根基性（primordial）的血緣紐帶相連繫的生物性範疇。（Dikötter 1992）

所謂「種族」（race），原為近代西方的產物。Ivan Hanford 指出，古代西方世界，並無「種族」的概念。直到十三至十六世紀間，種族一詞才逐漸出現於西方各主要文字的詞彙中，唯其意涵與其現代用法仍屬風馬牛之不相及。逮啟蒙運動以降，隨著西方生物科學的發展與海外拓殖的擴張，種族才慢慢轉化成一套根據血統、祖源、體貌、膚色等生物性體質特徵來區辨人群的概念架構。（Hanford 1996: 4-9）十九世紀後期，此一概念經由日本學者的譯介，並結合「物競天擇，適者生存」的社會達爾文主義論述，迅速流傳於中國知識份子群中，蔚為晚清知識階層認識自我、解釋世界的主要框架。（Dikötter 1992）經過種族觀念的滲透，「漢族」作為一個族群團體，實已超軼傳統族類論述對歷史、文化條件的強調，轉而藉由血統、祖源等生物性因素，在我族與異己群體之間，畫出一條不容逾越的「自然」界線。章太炎在上引同一篇文章中，便認為文化乃是種族的派生產物，「文化相同，自同一血統而起」，從而根本否定了不同族群經由文化接觸，漸次同化混融的可能性。

從這樣高度種族化的族群概念出發，部分晚清知識份子在二十世紀初期，接受民族主義意識形態衝擊，展開中國的國民建構時，他們所能想像的「中國」，便不能不是一個完全全由漢族血統傳承之人群所構成的政治社群。1903年，《遊學譯編》的一位作者，便明白宣稱：「欲以國家思想造國民者，不可不以種族思想造國民；以種族思想造國民者，不可不懸民族建國主義以為國民趨赴之目的。」（《遊學譯編》11: 11-12）甚至在以社會大眾為宣傳對象的白話報刊中，也可以看到這樣的字句：「大凡一個國度，總是由同種族的人民組織成功的。一個國度裡頭，若有兩種混合，這就不能夠稱他為完全的國度了。」（張枏、王忍之 1962: I, 900）及 1905年《民報》創刊，汪精衛更明確宣示「民族的國民」之方針，號召漢族大眾奮起實踐民族主義之要求，「以一民族為一國民」。（汪精衛 1905）在這樣的論述策略下，國家、國民與種族，殆已混而為一；我們或許可以把這樣的國民建構模式，定位為一種「族群的民族主義」（ethnic nationalism or ethnonationalism）。

如 James Kellas 所指出者（Kellas 1991: 51），所謂「族群的民族主義」往往傾向於將被

認定為並非出自同一血緣傳承、不具族群共同特質的人們，擯斥於國族社群之外。這種民族主義，究其本質，乃是一種「排拒性的民族主義」(exclusive nationalism)。就此而言，晚清知識份子以血統、種族來釐訂中國國民之界線，其現實作用，也正是在樹立漢族的主體地位，將其他族群刻意排除於「中國」之外。劉師培便說：「同種者何？即吾漢族是也；祖國者何？即吾中國是也。……中國者，漢族之中國也。叛漢族之人，即為叛中國之人；保漢族之人，即為存中國之人。」(劉師培 1903) 尤有進者，鼓吹「族群民族主義」的晚清知識份子，甚至將「漢」與「非漢」的族群界限，推至極致，轉化而為「人」與「非人」的分際。章太炎「秩乎民獸，辨乎部族」，一切以種類為斷，便說：「民獸之辨，亦居可見矣。不以形，不以言，不以地，不以位，不以號令；種性非文，九種不為人；種性文，雖以罪辜磔，亦人。」(章太炎 1958: 39)《革命軍》的作者鄒容也將滿人污名化為「披毛戴角」的犬羊賤種。陶成章則明白宣稱：「異族者，欺之而不為不信，殺之而不為不仁，奪之而不為不義者也。」(陶成章 1986: 308)

既然「漢」與「非漢」的差別，不但是族群之間的畛域，抑且更是中國人所以為「人」的最終依據，則中國長期以來之所以「國魂銷亡、對外不競，中國民眾之所以淪為「奴隸」，不克超拔而為「國民」，其根本癥結，固應歸諸滿洲異族之壓制。<sup>21</sup>是中國問題之解決，端繫乎漢人民族意識之覺醒；苟欲達成「民族建國」之目標，便不能不以排滿革命為入手。1903年，章太炎在上海獄中答覆新聞記者對其革命動機的詢問時，便說：「夫民族主義，熾盛於二十世紀，逆胡殪虜，非我族類，不能變法當革，能變法亦當革；不能救民當革，能救民亦當革。」(章太炎 1977: 233) 在這樣的號召之下，醉心於救國建國之國族大業的知識份子，遂相率投身於「種族革命」之行列。甚至連反對排滿，主張君主立憲的梁啟超於撰寫《新民說》，試圖藉「中國新民」的政治建構，以與革命派之「族群民族主義」相頡頏時，也不免在不經意間發為這樣的激憤之言：「嗚呼！今之執我主權、施行法律，以代表我國者，非黃帝之子孫也；奏章詔諭所稱為列祖列宗、謳歌而頌揚之者，非吾民之祖先，與歷史無關係也。既非同族，則何從而愛之？……是中國所以終亡也夫！」(梁啟超 1978b: 111) 由此可見，晚清的反滿革命運動，固有其政治資源競爭的現實層面，而高度種族化的國民觀念，於彼時深入人心，幾為人人所曉諭，確實也為革命實踐提供了有利的意識形態基礎與強大的感情動力。

這種以「種族」為「國民」的論述策略，所以能在晚清席捲一世豪傑，歛動無數人心，亦自有其深厚的社會與文化基礎。如眾所知，中國的社會組織，長久以來，大致是以家族制度為本位。而族群民族主義以血緣為中心的語言策略所建構出的國民群體，恰可與家族制度長期形塑而成的社會深層意識相呼應。Ana Maria Alonso 曾指出：族群民族主義者往往利用一種「隱喻性的系譜」(metaphorical genealogy)，將國族表述成一個依恃親族紐帶相維繫的群體。這種「國族血緣」，在空間的橫向層面上，將所有的國族成員轉變成兄弟手足；在時間的縱向層面上，又把他們化作同一先祖的子孫後裔。國族，透過這種隱喻性的轉化過程，被當作是一個「家族」，一個永恆的存在。(Alonso 1988: 40)

<sup>21</sup> 鄒容便說：「我中國……有四百兆靈明之國民，有五千餘年之歷史，有二帝三王之政治；且也地處溫帶，人性聰明，物產豐饒，江河源富。地球各國所無者，我中國獨擅其有。倘使不受鴛爾哈齊、皇太極、福臨諸惡賊之蹂躪，早脫滿洲人之羅縛，吾恐英吉利也、俄羅斯也、法蘭西也，今日之張牙舞爪以蠶食瓜分於我者，亦將屏氣斂息以憚我之威權、傷我之勢力；吾恐印度也、波蘭也、埃及也、土耳其也，亡之滅之者不在英、俄諸國，而在我中國，亦題中應有之目耳。」見《革命軍》，頁 124。



同樣的，前引梁啟超的感慨之言也顯示出，在晚清的族群民族主義論述中，「中國」，正是透過傳統家族制度所模塑而成的符號宇宙（symbolic universe），被想像成一個擴大化的家族。革命派的劉師培便說：「孟子言國之本在家，而西人言社會學者亦以家族為國家之起源。謂民族之起源，起於公同之特性，而公同之特性，起於血統之相同。則所謂民族者，乃合數家族而成者也，同一民族即同一國家，此家族所由為國家之起源也。」（劉師培 1975: IV, 2325）

「中國」既然是一個大家族，血統、祖源、同胞等概念，自然成為晚清族群民族主義知識份子賴以鼓鑄國族意識、凝聚國民群體的主要符號資源。為此，他們從中國的古史傳說中，尋得一個茫昧難稽的神話人物—黃帝，奉之為中國民族（漢族）的「始祖」，以之為國族認同的文化符號。（沈松僑 1997）經過此一文化奪佔過程，個別的中國國民被賦與「黃帝子孫」的身分，並得藉由此一祖源符號的轉喻，共同搏成一個血脈相連、休戚與共的親族團體。革命派的鄒容便是利用「黃帝子孫」的修辭策略，來為反滿革命提供合法性的基礎：「中國者，中國人之中國也。中國之一塊土，為我始祖黃帝所遺傳。子子孫孫，綿綿延延，生於斯、長於斯、衣食於斯，當共守，其勿替。有異種賤族染指於我中國，侵佔我皇漢民族之一切權利者，吾同胞當不惜生命共逐之，以復我權利。」（鄒容 1981: 127）

在這樣的國民論述下，晚清知識份子所鼓吹的族群民族主義意識形態，實際上乃是一種揉雜著家族、種族與國族等不同概念範疇的「混雜論述」（hybrid discourse）。然而，這套由特定的框架、聲音與敘事結構所構成的論述形構（Alonso 1988: 39），卻在當時發揮了無與倫比的強大效應。昌言排滿的激進人士，固然挾此以為種族革命之宣傳；即使是反對排滿，主張超越族群界線，另循他途，以鑄造中國國民的康有為、梁啟超諸人，也不能不汲引「黃帝子孫」的符號資源，來進行他們對於「中國」的想像。1899年，康有為在加拿大華人社區發表演講，便說：「我國皆黃帝子孫，今各鄉里，實如同胞一家無異。」（康有為 1981: 1067）1904年，梁啟超為亞雅音樂會撰作「黃帝」樂曲四章，也不得不從「家族」與「種族」的角度，來激勵時人的國族意識。<sup>22</sup> 因此，我們或許可以把這種族群民族主義的國民建構模式，視為支配近代中國國族想像的主流論述（master discourse）。事實上，直到民國成立，改行「五族共和」十餘年後的1924年，孫中山在廣州演講三民主義，還是把民族構成的首要因素，歸結於「血統」。（孫中山 1956: 592）而一般華人在日常生活中，也往往不自覺地將「黃帝子孫」懸為自我認同的主要對象。換言之，晚清知識份子基於特定政治目標，建構了一個作為「族群社群」的「中國」；經由這樣的建構過程，中國「國民」也只能成為一個由血緣、種族等根基础性紐帶相維繫的封閉性群體。然而，這種將族群與國民兩種不同概念混融為一的想像方式，雖然有力地推動了近代中國國族計畫的開展，卻也對國民觀念所蘊涵的另一重要潛能—對若干普世性政治價值的認同與信念，產生了重大的囿限作用。

## 五、結語

梁啟超及其同輩的中國知識份子，對於他們所處的歷史位置，都有相當敏銳的自覺。1901年，任公發表〈過渡時代論〉一文，便將二十世紀初期的中國，比作一葉扁舟，初離海岸，放乎中流，恰恰處於「兩頭不到岸」，艱難險巇、震撼危疑的關鍵時刻。任公並且進一步闡述了他所謂「過渡」的意義：

<sup>22</sup> 其詞曰：「巍巍我祖名軒轅，明德一何遠。手闢亞洲第一國，布地金盈寸。山河錦繡爛其明，處處皆遺念。嗟我子孫！保持勿墜乃祖之光榮。」見梁啟超，〈飲冰室詩話〉，《飲冰室文集之45上》，頁79。

人民既憤獨夫民賊愚民專制之政，而未能組織新政體以代之，是政治上之過渡時代也；士子既鄙考據詞章庸惡陋劣之學，而未能開闢新學界以代之，是學問上之過渡時代也；社會既厭三綱壓抑虛文縟節之俗，而未能研究新道德以代之，是理想風俗上之過渡時代也。（梁啓超 1978a: VI, 29-30）

從百年後的今日回顧既往，梁啓超的這項論斷，確實是鐵案如山，顛撲難破。不過，梁啓超顯然忽略了一點：他所指出的政治、學術、道德上的鉅大變化，其實都可以歸納在一個更大的「過渡」之下，那就是：怎樣使中國從一個舊體制的朝代國家，蛻化為嶄新的現代國家。我們甚至可以說，包括梁啓超在內，清末民國數代知識份子，嘔心瀝血、生死以之，所戮力推動的各項政治、社會、文化、思想的大規模變革運動，歸根究柢，其最終目標，正不外乎如何完成「國族打造」的艱鉅工程。

晚清的國民論述，便是此項工程的一個重要環節。在救亡圖存的民族主義關懷驅策下，斯時的中國知識份子，以明治日本為中介，一方面接納了德國政治學者關於「國家」與「國民」的整體性概念，重新建構了人民與國家的關係；一方面也吸收了英、法兩國自由、民主的政治思想傳統，重行界定了個人在國家政治生活中所應扮演的角色。而其根本蘄向，便是要把沿襲數千年的「黔首」、「庶民」，改造為現代的中國「國民」，再進而凝聚國民整體，締造一個與國民合為一體，強固有力，足以應付一切外來挑戰的國家組織。

隨著國民觀念的建構與散布，晚清以來，中國知識份子，乃至一般社會大眾的心理意識與政治行爲，自不免深受影響，漸形改觀。本文第二節已經概略提到清末國家意識高漲，城市民眾熱烈參與愛國運動的盛況。1907年，蘇杭甬爭路事件期間，常州各界積極響應，當地妓女亦開會招股，為維護國家利權，略盡棉薄，其招股傳單便說：「路權一去，命脈盡絕，凡我姊妹，亦宜固結團體，不可放棄權利。誰非國民，誰無熱忱？」（鮑家麟 1974: 110）1912年，河南開辦「國民捐」，開封民眾紛紛解囊捐輸，乞丐李長興亦登臺演說，將乞討所得 100 文盡行捐出。（王天獎 1986: 下, 219）這些例證，恰可顯示國民觀念對時人國家思想的衝擊與影響。

另一方面，國民一詞所包涵的民權、自由、平等等觀念，也曾在當時引發絕大反響。癸卯（1903）年前後，中國各地新式學堂風潮迭起，學生動輒罷學出堂，其所持理由率不外乎學堂教習日以敲扑為事，視學生若「奴隸」；學生既為「國民」，自難忍受此等違反公理之「野蠻行徑」。（《蘇報》1903年5月10日）1901年上海各界集會味純園電爭俄約時，有薛仙舟其人發表演講，起頭便說：「我乃一並無名望之人，今忽起而演說，在諸君觀之，似乎可笑，雖然，以我言之，凡同為此國之人，均應含此類知識，均有權達己之所見。」（《清議報》75: 4822）這種以「國民」自命，要求參與政治事務、爭取自由平等的意識與行動，下及民初，流風餘韻，猶未衰歇。1919年底，青年毛澤東為湖南學生聯合會撰寫重組宣言，也說：「歐戰告終，潮流頓變，自主自決，權在國民。」（李銳 1993: 373）這些例證，固然遠遠不足以代表清末民初中國社會，尤其是廣大農村社會思想與行爲的實況，要仍可反映，在國民觀念的衝激之下，近代中國人民的意識結構與行爲模式，殆已逐漸邁入崩解與重組的新階段。

雖然，晚清的國民觀念亦自有其難以克服的矛盾與限制。

先就此一觀念與其所欲達成之政治目標的關係來看。前文一再述及，清末知識份子所以從事此一觀念的建構，根本動機在於救亡圖存，亦即企圖藉此觀念，急動員全民力量，以對抗西方帝國主義的殖民侵略。然而，當時的中國知識份子沉溺於浸染著強權觀念的社會達

爾文主義，對於西方殖民霸權證成自身行徑之正當性的理論假設，非特未加反思，反而奉為圭臬，視為中國圖強求存的鴻祕至寶，甚至追摹英、俄故步，標舉「中華大帝國，雄飛廿世紀」的口號，作為激勵國民的手段。換句話說，晚清的國民觀念，其實乃是一套遵循西方殖民主義文化霸權所劃定的敘事規則，來對抗西方的民族主義論述。充其量，它只能說是一個籠罩在西方帝國主義陰影下的「派生觀念」。

正因為晚清國民觀念在本質上是因應「救亡」的現實政治需要而產生，以致，從這麼一個缺乏主體性的派生觀念出發，清末知識份子殫精竭慮、苦心孤詣，刻意構築出來的「國民」，歸根究柢，卻是以一個高度宰制性的國家巨靈為依歸。法國思想家托克維爾（Alexis de Tocqueville, 1800–1885）討論法國大革命時，已經看出這種「國民」構築方式的危險性。他說：

國民作為整體，擁有一切主權權利，每個公民作為個人卻被禁錮在最狹隘的依附地位中；對前者，要求具有自由人民的閱歷和品德；對後者，則要求具有忠順僕役的品質。（托克維爾 1992: 202）

用托克維爾這段話當指針，我們或許更能體察晚清國民觀念的根本問題所在了。

尤有甚者，晚清的國民觀念，固然是以「整體」為標榜，然而，斯時知識份子在從事國族想像的實踐過程中，始終無法擺脫現實政治、社會利益的糾葛與羈絆，從而矛盾歧出，相牽相繫，卒至自我顛覆了整體性的假象。借用巴赫金（Mikhail M. Bakhtin, 1895–1975）的語言意象，在對「國民」與「國家」萬口一聲，同心頌揚的單一旋律大齊唱中，我們所聽到的，其實卻是南腔北調、高低抑揚，充斥著諸多雜音的「眾聲喧嘩」（heteroglossia）。從這種角度來說，晚清國民觀念所建構的，毋寧更是一個各種想像、各種利益相互衝突、彼此競爭的權力角逐場域。

這種權力資源的衝突與競爭，曾經透過族群、性別、階級、地域等種種不同的區隔方式，在晚清的國民觀念內部劃出無數條縱橫交錯的界線。但以本文所關注的族群面向而言，我們從晚清革命派與立憲派的激烈論戰，便可以看出，革命黨人如何利用「民族」與「國民」這兩個概念本身的含混性，建構出一套與排滿革命之政治目標若合符節的國族想像，進而徹底否定漢族之外任何族群參與「國民」共同體的合法性。從這些側面來看，我們顯然不能不重新思考晚清國民論述所確立的權力支配關係。

當然，這場以「國民」為擂臺的權力角逐，也並不只是單向而片面的壓制或剝削。我們同樣可以看到，晚清的女權運動者，事實上也極力透過對國民理想的認同，拓展其在公共事務上的發言空間，並改善本身的政治、社會處境。前引常州妓界的招股公啓，便是一個相當凸出的例證。此外，我們也看到，在族群力量對比上處於劣勢的少數滿族知識份子，也曾利用一套與革命派迥異的「國民」建構策略（雖然這兩派對於族群與國民之關係的基本假設並無二致），力圖消弭族群界線所引起的衝突與緊張。就此而言，晚清知識份子對於國民觀念發言權力的爭奪，其實也是一個雙向的互動過程。

另一方面，晚清國民觀念內部界線的區劃，亦非固定不變，一如銅牆鐵壁，不可逾越。反之，這些界線，往往隨著政治策略與現實形勢的變化而不斷漂移。在這一點上，性別與族群這兩條界線的發展趨勢，恰恰形成背道而馳的強烈對比。就前者而言，1905年同盟會成立之初，亟欲凝聚一切革命力量；如何爭取女性支持，自屬題中應有之義。因而，次年發布之〈軍政府宣言〉即公開宣稱：「今者自平民革命以建國民政府，凡為國民皆平等以有參政權。」（孫中山 1981: I, 297）女子既為「國民」一分子，日後當有參政之權，殆無可疑。然

而，及革命告成，民國肇建，南京臨時政府於 1912 年 3 月公布〈臨時約法〉，卻僅見「中華民國人民一律平等，無種族、階級、宗教之區別」等語，隻字不言性別，是女子參政之權，已消亡於無形，以致引起女權運動者忿怨不平，釀成圍攻參議院之風波。直到 1923 年中國國民黨改組，發布宣言，才再度確認女子平等之參政權利，時距〈軍政府宣言〉凡十七年。（劉巨才 1989: 360-62）反之，革命期間，革命黨人高標滿漢之別，以「驅逐韃虜，恢復中華」為號召，甚至主張「誅絕五百萬有奇披毛戴角之滿州種」，其態度之激烈，可謂至矣盡矣，蔑以加矣。然而，民國一經成立，革命黨人立刻改變立場，宣稱五族共和，一律平等，以往之族群界線，一夕之間，不復可見，舊日革命對象之滿人，居然亦進而為「國民」矣。由此可見，辛亥革命時期在「國民」內部所劃界線，基本上仍是因應現實形勢的權宜之計。從這種意義而論，晚清政治人物對於斯時風行一時的國民觀念，也只是視之為達成政治目標的有力工具，從而肆意操弄而已。

但是，為謀政治利益而任意操弄「國民」，卻自有其始料未及的不良影響。民國之後，中國境內滿、蒙、藏等少數族群的國家認同危機日益深重，分離主義的民族獨立運動此起彼落，綿延不絕。此中固有諸多因素摻雜其間，而本文所論國民觀念所產生之分化作用，要不失為一大關鍵。1913 年，梁啟超回顧民元以來政治亂象，感慨系之，語重心長地說道：

（一年以來，）人自為政，地自為域，……於是而省而府而縣而鄉，各自為界，豆剖瓜分，至於不可紀極，而各皆以排外為唯一之能事，遂以二千年大一統之國，幾復返於土司政治。國人徒見乎蒙藏之獨立，謂為梗化。夫蒙藏排漢族而自為政，不過部落思想之表現耳，而我本部各省府州縣之樹畛域而爭雞蟲者，亦何一非部落思想之表現？（梁啟超 1978a: XXX, 17）

然則，如果我們把任公本人開創風氣，於晚清所建構出來的「國民」，視作是一個「想像的社群」的話，這顯然只能算是一次極為失敗的想像。

## 徵引書目

- 《中國新報》，台北：經世書局影印本，1985。
- 《民報》，台北：中國國民黨黨史會影印本，1969。
- 《江蘇》，台北：中國國民黨黨史會影印本，1968。
- 《浙江潮》，台北：中國國民黨黨史會影印本，1968。
- 《清議報》，台北：成文出版社影印本，1967。
- 《國民日日報彙編》，台北：中國國民黨黨史會影印本，1968。
- 《國民報彙編》，台北：中國國民黨黨史會影印本，1968。
- 《湖北學生界》，台北：中國國民黨黨史會影印本，1968。
- 《遊學譯編》，台北：中國國民黨黨史會影印本，1968。
- 《新民叢報》，台北：藝文印書館影印本，1967。
- 《蘇報》，台北：中國國民黨黨史會影印本，1968。

于式枚 1979 〈出使德國考察憲政大臣于式枚奏立憲不可躁進不必預定年限摺〉，收於故宮博物院明清檔案部編，《清末預備立憲檔案史料》北京：中華書局，I: 305-307。

土屋英雄 2001 〈梁啟超的「西洋」攝取與權利—自由論〉，收於狹間直樹編，《梁啟超·明



- 治日本・西方一日本京都大學人文科學研究所共同研究報告》，120-155。
- 王天獎編 1986《河南辛亥革命史事長編》，鄭州：河南人民出版社。
- 王也揚〈論本世紀初我國進步思想界對奴隸主義的批判〉，《史學月刊》，1986（1）：49-54。
- 王汎森 1985《章太炎的思想（1868-1919）及其對儒學傳統的衝擊》，台北：時報文化出版公司。
- 王明珂 1997《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，台北：允晨出版公司。
- 王爾敏 1991〈中國近代的公僕觀念及主權在民思想〉，《中華民國建國八十年學術討論集》，台北：近代中國出版社，III：2-23。
- 巴斯蒂（Marianne Bastid-Bruguière）1997〈中國近代國家觀念溯源—關於伯倫知理《國家論》的翻譯〉，《近代史研究》，1997（4）：221-42。
- 史和等編 1991《中國近代報刊名錄》，福州：福建人民出版社。
- 朱英主編 2001《辛亥革命與近代中國社會變遷》，武漢：華中師範大學出版社。
- 朱執信 1980〈恢復秩序與創造秩序〉，《朱執信文存》，邵元沖編，台北：河洛圖書出版社，337-358。
- 托克維爾 1992《舊制度與大革命》，馮棠譯，北京：商務印書館。
- 汪精衛 1905〈民族的國民〉，《民報》，1：1-31。
- 李孝梯 1992《清末的下層社會啓蒙運動，1900-1911》，台北：中央研究院近代史研究所。
- 李銳 1993《三十歲以前的毛澤東》，台北：時報出版公司。
- 李歐梵 1992〈『批判空間』的開創—從《申報》『自由談』談起〉，《二十一世紀》，19：39-51。
- 沈松橋 1997〈我以我血薦軒轅—黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》，28：1-77。
- 呂志伊 1963（1907）〈國民保存國土之法〉，收於張枬、王忍之編，《辛亥革命前十年間時論選集》，II：823-833。
- 壯游 1903〈國民新靈魂〉，《江蘇》，5：1-9。
- 俞旦初 1996〈中國近代愛國主義與「亡國史鑑」〉，《愛國主義與中國近代史學》，北京：中國社會科學出版社，242-259。
- 秦力山 1901〈說奴隸〉，《清議報》，80：5101-5108。
- 秦風 1996（1903）〈軍國民歌〉，《覺民月刊》整理重排本，北京：社會科學文獻出版社，78-79。
- 孫中山 1956《孫中山選集》，北京：人民出版社。
- 1981《孫中山全集》，北京：中華書局。
- 康有為 1981《康有為政論集》，湯志鈞編，北京：中華書局。
- 陳天華 1982《陳天華集》，劉晴波、彭國興編校，長沙：湖南人民出版社。
- 陳永森 2004《告別臣民的嘗試—清末民初的公民意識與公民行爲》，北京：中國人民大學出版社。
- 章士釗 1903a〈章太炎『客民篇』附論〉，《蘇報》，1903年6月13日。
- 1903b〈箴奴隸〉，《國民日日報彙編》，1：6-26。
- 章太炎 1907〈中華民國解〉，《民報》，15：1-17。
- 1958《虜書》，上海：古典文學出版社。

- 1977《章太炎政論選集》，湯志鈞編，北京：中華書局。
- 梁啓超 1978a《飲冰室文集》，台北：中華書局。
- 1978b《新民說》，台北：中華書局。
- 1979《自由書》，台北：中華書局。
- 1980《清代學術概論》，台北：中華書局。
- 梁景和 1999《清末國民意識與參政意識研究》，長沙：湖南教育出版社。
- 狹間直樹編 2001《梁啓超·明治日本·西方—日本京都大學人文科學研究所共同研究報告》，北京：社會科學文獻出版社。
- 陶成章 1986《陶成章集》，湯志鈞編，北京：中華書局。
- 張玉法 1971《清末的立憲團體》，台北：中央研究院近代史研究所。
- 1975《清末的革命團體》，台北：中央研究院近代史研究所。
- 張玉法編 1981《晚清革命文學》，台北：經世書局。
- 張枏、王忍之編 1962《辛亥革命前十年間時論選集》，第一卷，香港：三聯書店。
- 1963《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷，北京：三聯書店。
- 1977《辛亥革命前十年間時論選集》，第三卷，北京：三聯書店。
- 張佛泉 1971〈梁啓超國家觀念之形成〉，《政治學報》，1：1-66。
- 張揚勤 1988〈中國近代資產階級思想家對『奴隸性』的批判〉，《學習與探索》，1988（6）：54-61。
- 張灝 2004《時代的探索》，台北：聯經出版公司。
- 麥孟華 1899〈論政變後中國不亡之關係〉，《清議報》，27：1731-1738。
- 1900〈論中國國民創生於今日〉，《清議報》，67：4293-4299。
- 黃克武 1994《一個被放棄的選擇：梁啓超調適思想之研究》，台北：中央研究院近代史研究所。
- 黃遵憲 1903〈水蒼雁紅館主人（黃遵憲）來簡〉，《新民叢報》，24：35-47。
- 脫羈（郁脫羈）1996（1903）〈軍國民主義〉，《覺民月刊》整理重排本，北京：社會科學文獻出版社。
- 飛生 1903〈國魂篇〉，《浙江潮》，1：1-17。
- 楊度 1902〈遊學譯編敘〉，《遊學譯編》，1：1-19。
- 1907〈金鐵主義說〉，《中國新報》，1：9-60。
- 鄒容 1981（1903）《革命軍》，收於張玉法編，《晚清革命文學》，106-140。
- 墨之魂 1906〈地方自治之精神論〉，《雲南》，1：11-15。
- 劉巨才 1989《中國近代婦女運動史》，北京：中國婦女出版社。
- 劉師培 1903〈論留學生之非叛逆〉，《蘇報》，1903年6月22日。
- 1975（1905）《倫理教科書》，《劉申叔先生遺書》，台北：華世出版社影印本，IV：2297-2350。
- 劉澤華 1991〈論從臣民意識向公民意識的轉變〉，《天津社會科學》，1991（4）：37-43。
- 劉澤熙 1907〈上秦撫曹中丞書〉，《中國新報》，3：167-183。
- 鄭匡民 2003《梁啓超啓蒙思想的東學背景》，上海：上海書店。
- 鄭永福 1985〈盧梭學說與晚清思想界〉，《中州學刊》，1985（4）：110-113。
- 蔣百里 1902〈軍國民之教育〉，《新民叢報》，22：33-52。

- 慧厂（梁啓超）1903〈論功名心〉，《新民叢報》，37: 1-8。
- 蔡鍔 1983《蔡鍔集》，毛注青等編，長沙：湖南人民出版社。
- 熊月之 1986《中國近代民主思想史》，上海：人民出版社。
- 鮑家麟 1974〈辛亥革命時期的婦女思潮〉，《中華學報》，1（1）：109-130。
- 盧梭 1997《社會契約論》，何兆武譯，北京：紅旗出版社。
- 覺民 1905〈論立憲與教育之關係〉，《東方雜誌》，2（12）：243-249。
- 嚴復 1987《嚴復集》，王栻主編，北京：中華書局。

Alonso, Ana Maria 1988

“The Effects of Truth: Representations of the Past and the Imagining of Community,” *Journal of Historical Sociology*, 1:1, March 1988, pp. 33-57.

Anderson, Benedict 1991

*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. revised edition, London: Verso.

Berlin, Isaiah 1969

“Two Concepts of Liberty,” *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Chang, Hao 1971

*Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Chatterjee, Partha 1993

*Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Constant, Benjamin 1988

“The Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns,” *Political Writings*, ed. by Biancamaria Fontana. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 307-328.

Dikötter, Frank 1992

*The Discourse of Race in Modern China*. Stanford: Stanford University Press.

Faulks, Keith 2000

*Citizenship*. London: Routledge.

Fogel, Joshua A. and Peter Zarrow, eds. 1997

*Imagining the People: Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890-1920*. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe.

Gellner, Ernest 1983

*Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.

Gluck, Carol 1987

*Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*. Princeton: Princeton University Press.

Goldman, Merle and Elizabeth J. Perry, eds. 2001

*Changing Meanings of Citizenship in Modern China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hanford, Ivan 1996

*Race: The History of an Idea in the West*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Held, David 1989

“Central Perspectives on the Modern State,” in *The Idea of the Modern State*, eds. by Gregor McLennan, David Held and Stuart Hall. Milton Keynes: Open University Press, pp. 29–79.

Huang, Philip C. 1972

*Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*. Seattle: University of Washington Press.

Ikegami, Eiko 1990

“Citizenship and National Identity in Early Meiji Japan, 1868–1889: A Comparative Assessment,” in *Citizenship, Identity and Social History*, ed. by Charles Tilly. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 185–221.

Judge, Joan 2002

“Citizens or Mothers of Citizens? Gender and the Meaning of Modern Chinese Citizenship,” in *Changing Meanings of Citizenship in Modern China*, eds. by Merle Goldman and Elizabeth J. Perry. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 23–43.

Karl, Rebecca E. 2002

“‘Slavery,’ Citizenship, and Gender in Late Qing China’s Global Context,” in *Rethinking the 1898 Reform Period: Political and Cultural Change in Late Qing China*, eds. by Rebecca E. Karl and Peter Zarrow. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 212–244.

Kellas, James 1991

*The Politics of Nationalism and Ethnicity*. N. Y.: St. Martin’s Press.

Liu, Lydia H. 1995

*Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity: China, 1900–1937*. Stanford: Stanford University Press.

Marshall, T. H. and Tom Bottomore 1992

*Citizenship and Social Class*. London: Pluto Press.

Schwartz, Benjamin 1964

*In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Tilly, Charles, ed. 1996

*Citizenship, Identity and Social History*. Cambridge: Cambridge University Press.