

家国天下

现代中国的个人、
国家与世界认同

许纪霖 著

冲决网罗 / 从家国天下连续体
到民族国家共同体
重建秩序 /
直面现代人的认同危机

我是谁？我们是谁？
家国何在？天下何在？

著名历史学者许纪霖教授

思想史领域内深耕之作

十年磨一剑，
家国情未断。

{ 首次 }
出版

文景

Horizon

上海人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

家国天下：现代中国的个人、国家与世界认同/许纪霖著.——上海：上海人民出版社，2016

ISBN 978-7-208-14196-4

I. ①家... II. ①许... III. ①政治思想史—研究—中国—近现代
IV. ①D092.5

中国版本图书馆CIP数据核字 (2016) 第271858号

书名：家国天下：现代中国的个人、国家与世界认同

作者：许纪霖

排版：山东斯麦尔数字出版技术有限公司

ISBN：978-7-208-14196-4

本书版权，为北京世纪文景文化传播有限责任公司所有，非经书面授权，不得在任何地区以任何方式进行编辑、翻印、仿制或节录。

文
景

Horizon

豆瓣小站：世纪文景 新浪微博：@世纪文景

微信号：shijiwenjing2002

发邮件至wenjingdushe@126.com订阅文景每月书情

导论 家国天下与自我认同

查尔斯·泰勒在《现代性中的社会想像》一书中发现，传统社会到近代社会的历史转型过程之中，发生过一场“大脱嵌”（great disembedding）的轴心革命。^[1]传统社会的现实世界和意义世界，是镶嵌在宇宙、自然、社会的系列框架之中的。在中世纪欧洲，这是一个由上帝所主宰的神意世界；在古代中国，乃是一个家国天下连续体。个人的行动和生活的意义，只有置于这样的框架之中才能得到理解并获得价值的正当性。然而，在17世纪欧洲的科学革命和宗教革命之后，发生了马克斯·韦伯所说的“除魅”，个人、法律和国家逐渐从神意的宇宙世界中游离出来，获得了独立的自主性，这就是“大脱嵌”。中国的“大脱嵌”发生于清末民初，自我摆脱了家国天下的共同体框架，成为独立的个人。

中国的“大脱嵌”是一场挣脱家国天下的革命，用谭嗣同的话说，叫作“冲决网罗”。然而，脱嵌之后的中国人是因此获得了自由，还是重新成了现代国家利维坦的奴隶，或者无所依傍的虚无主义的个人？为了重新获得个人生活的意义，是否需要“再嵌化”，将个人重新置于新的家国天下的意义框架之中？如何建构家国天下新秩序，如何重建现代的自我认同？自我的实现与家国天下新秩序的建构，又是什么样的互动关系？——这些问题都是下文将一一探讨的。

一、自我为中心的家国天下连续体

家国天下，作为传统中国意义框架的连续体，其主体和出发点是人。孟子曰：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”^[2]所谓家国天下，乃是以自我为核心的社会连续体。但传统社会的自我，并没有现代意义上的本真性或自主性，其意义不是自明的，每一个自我都

镶嵌在从家国到天下的等级性有机关系之中，从自我出发，逐一向外扩展，从而在自我、家族、国家和天下的连续体中获得同一性。

为什么说家国天下是一个连续的共同体？在古罗马的传统之中，国与家是截然二分的两大领域，这在罗马的公法与私法的明确界限之中看得很清楚。然而中国的古代社会政治关系，不是用以契约为核心的法来调节，而是以伦理性的礼乐制度构成基本的社会框架。家国一体的礼乐制度，来自西周的分封制。天子封诸侯为立国，诸侯分封土地和人民给卿大夫为立家，进而形成金字塔形的封建等级制度。所谓家国天下，就是由这种宗法分封制联为一体的卿大夫、诸侯与天子。天子代表天下（相当于现代意义上的国），诸侯代表列国（相当于现代意义上的地方），卿大夫代表采邑（相当于现代意义上的家乡）；家国天下之间，通过层层分封与效忠而形成血缘——文化——政治共同体，既是亲戚，又是君臣，如同一个大家族。同时，受到分封的诸侯与卿大夫对自己的封地有绝对的自主权，不受天子的支配，因此诸侯国和采邑之间又是独立的，相互不隶属，各有各的特色。从士、大夫、公卿到诸侯、周天子所形成的宗法性分层网络，有一套严密而复杂的周礼来维系。

春秋战国之际，这一西周分封制礼崩乐坏，但家国一体却在大一统的秦汉体制中得以延续和发扬光大。到汉武帝之后，法家的郡县制与儒家的礼乐制合流，董仲舒提出的“三纲”思想成为两千年中华帝国的意识形态核心，宗法家族的父子、夫妇伦理与国家的君臣之道高度同构，王朝的政治关系是家族伦理关系的放大，伦理与政治高度一体化。在中国的法律与政治领域，没有纯粹的公共关系，一切都被私人化与相对化，君与臣之间、官与民之间、民与民之间，皆是相对的、情景化的私人伦理关系，而缺乏刚性的政治契约规范。于是，各种宗法家族的人情原则深刻地镶嵌到国家的法律政治领域，以礼入法，以礼规范法，政治亦高度伦理化、私人化，形成中国特色的礼法一体和私性政治传统，弥漫至今，经久不衰。

在家国天下连续体当中，国是相对的，也最为暧昧。在西周，国指的是天子赐给诸侯的封地；到春秋战国时代，国指群雄争霸的列国；秦始皇统一天下之后，国乃是以王权为核心的王朝。历史上的王朝，有大一统之帝国形态，如汉唐明清，也有南北对峙、中原与边疆抗衡的多个王朝国家，如魏晋南北朝、五代十国和两宋/辽夏金。古代中国人很难想象一个既非天下又在王朝之上的抽象的共同体。如果一定要在古代概念中寻找，“社稷”这一概念比较接近，但内涵远远不及近代国家那般丰富，而是带有原始的氏族共同体意味。因此梁漱溟说：古代中国人只有王朝的观念，没有国家的观念。“中国人心目中所有者，近则身家，远则天下，此外便多半轻忽了。”^[3]而家国天下中的国，确切而言，乃是指具体的王朝。这一以君主为核心的王朝国家，只是家国天下连续体中的中间环节，在下受到宗法家族伦理的规范，在上有天下价值的制约。王朝国家的政治缺乏自主性。在伦理主导的礼治秩序中，公与私常常是相对的、暧昧的，王朝对于家族来说意味着公，公的一个含义就是官府、官家人。然而公还有另一个含义，乃是绝对的、超越的伦理价值，这并非官府能够代表，而是属于天下。因而对于天下来说，王朝又是私，明末清初的顾炎武有言，亡国只是一家一姓之王朝灭亡，而亡天下则是天下公义沦丧，人率相食。^[4]

家国与天下，是肉身与灵魂的关系。天下代表了至真、至美、至善的最高价值，这一价值要在人间实现，必须通过宗法家族和王朝国家的制度肉身，这些制度是由将伦理与政治合为一体的名教、典章制度和风俗组成，由此，天下价值不远人，就在人间的礼法秩序与日常生活之中。离开了家国的肉身，天道将沦为无所依傍的孤魂。另一方面，宗法秩序的正当性、国家秩序的合法性，无法自证其身，只能从超越的天下意识，从更高的天命、天道、天理中获取。家国对于中国人来说之所以神圣，之所以具有不可撼动的现实权威性，乃是因为它是天下价值的人间体现。对家国秩序的遵守，就是对天道的尊重。反过来说，若是家长和君主的作为不符合天下之大道，违背了圣人之言，那么作为个人就没有尽忠尽孝的道德义务；假如出现了逆天而行

的暴君，按照孟子的激进思想，便可以遵循天命，起而革命，重建王朝。

在以自我为出发点的家国天下连续体之中，家国不过是中介物，最重要的乃是自我和天下这两极。天下在古代中国有两个密切相关的含义：一个是普遍的宇宙价值秩序，类似于西方的上帝意志，与天命、天道、天理等同，是宇宙与自然最高之价值，也是人类社会和自我的至善所在；另一个含义是从小康到大同的礼治，是人类社会符合天道的普遍秩序。前一个天下，因为作为价值体等同于天命、天道、天理，所以不必经过家国的中介，自我便可以与其沟通，孟子有“天民”之说，此说以后为宋明理学特别是阳明心学发扬光大——一个人的内心因为先天拥有良知，可以直接与天理打通，良知即天理，天理即良知，自我与天下有直接的通道，不必经过家国的转手。后一个天下，乃是现实世界中的文化伦理秩序，个人若要与天下打通，必须经过“齐家治国”，才能达致“平天下”，因而家国成为从自我到天下不可缺少的中间环节，而与出世的佛教、向往天国的基督教不同，儒家的个人良知之实现，必须通过在家族与王朝的公共事务之中从事道德实践，所谓致良知中的“致”，不仅是对天理的领悟，更是对天理的践行。

于是，在家国天下连续体中，古代中国人的自我便具有双重性：一重是自我无法离开家国的现实伦理秩序直接与天下沟通，个人的自我总是一定的伦理和政治秩序中的自我，离开了家国秩序，自我将不复存在；另一重是认为个人是独立的“天民”，可以绕开家国的现实秩序，通过内心的良知，自我直接与超越的天理打通，这是从孟子到宋明心性儒家的看法。更有甚者，视家国为累赘的道家，则更是相信通过审美的自由追求，自我可以与天下至道合二为一，融入至善至美的自然秩序之中。中国文化中自我的这种双重性，形成了中国人性格中似乎是截然对立的两极：他们是严谨的家族主义者、忠君爱国的保守主义者，但同时，又是自由散漫的自然主义者。他们身上具有权威主义和无政府主义的复杂性格，常常在两个极端当中来回动荡，平时是

遵守礼法的顺民，乱世之中又会成为蔑视一切权威、无所羁绊的“天民”，甚至暴民。

总而言之，古代中国人的自我，镶嵌在双重的自然与社会秩序之中。其一是作为天民，自我从属于以天道为核心的宇宙秩序，其终极价值都要在这一宇宙秩序和超越性的天道之中获得。其二是作为家族成员和王朝臣民，自我又总是在一定的宗法和王朝秩序之中，在正式的礼法制度和民间的风俗传统中，履行自己的道德职责，并获得具体的身份认同，这一身份感是相对的、语境化的，但在确定的关系之中又是明晰的、绝对的。家国与天下，既是具有高度同一性的连续体，同时又有某种不可弥合的断裂，而自我恰恰镶嵌于这一连续与断裂的夹缝之中。中国文化最强调天、地、人三个元素，在家国天下的序列之中，自我是人，家国是地，而天下乃为天也。在现实世界，人（自我）立足于地（家国）与天（天下）沟通，所谓的个人，总是在一定的历史文化脉络中，总是在家国天下的共同体中得以生存，获得自我的认同。但在精神世界，自我因为拥有良知，又可以超越家国直接与天道接轨，他以“天民”的身份出现，直接从超越的天道中获得神意，化为圣人的意志，而这一意志又是在现实的家国秩序之上，或者化为家国秩序本身。

正是传统中国文化中这一微妙的两歧趋向，到了近代演化为一场中国式的“大脱嵌”革命。

二、近代家国天下连续体的断裂

近代所发生的“大脱嵌”革命，指的是个人从各种宇宙、自然和社会关系网络中抽离出来，成为本真的、独立的个人。按照查尔斯·泰勒的分析，这一过程在欧洲大约经历了长达五个世纪漫长的“长征”，其间包括两个方面：一是“人类中心主义的转向”，人类作为整体从宇宙秩序中“脱嵌”出来，成为与自然世界相对的“人类主体”；二是“个人主义的转向”，个人的“内在自我”被发现并被赋予独特的价值，使个人从

有机共同体中“脱嵌”出来，获得具有个人主义取向的自我理解。个人的自我理解不再依赖任何外在的意义框架，而具有了自我的本真性，成为“分离自在的独立个体”，这是在近代被建构出来的概念，并成为现代社会重要的社会想象。^[5]

中国的这场“大脱嵌”革命，始于清末民初，经历了一个世纪之久，至今依然在延续。本真性自我在中国的出现，最重要的前提乃是家国天下连续体的自我断裂和解体。

在家国天下连续体之中，国家原来是暧昧的中介物，并不处于核心位置。但到了近代，国家昂然崛起，成为致使家国天下断裂的中心一环。近代的国家非古代的王朝，它是一个有着政治自主性的民族国家（nation-state）共同体，政治正当性的来源不再是超越的天命、天道、天理，而是回归为人的自身意志和历史主体；另一方面，国家的法律从礼治秩序和宗法关系中剥离出来，具有了自主性的性格。因而，国家的崛起是一次重大的历史事件，它重新塑造了个人与家国天下的关系，也颠覆了家国天下秩序本身。

首先是家与国的断裂。近代中国的启蒙知识分子普遍认为古代中国只知家族、不知国家，缺乏近代意义上的民族国家意识。为了建立欧洲式的国家，首先必须“去家化”，批判家族主义，将国家从宗法伦理中剥离，使其获得独立性。1904年，《江苏》杂志上有一篇《家庭革命说》，说得非常明确：“家庭革命者何也？脱家庭之羁轭而为政治上之活动是也，割家族之恋爱而求政治上快乐是也，抉家族之封蔀而开政治上之智识是也，破家族之圈限而为政治上之牺牲是也，去家族之奴隶而立政治上之法人是也，铲家族之恶果而收政治上之荣誉是也。”^[6]到了五四时代，家族普遍被视为专制主义之渊藪，要建立民主共和，就必须首先打倒宗法家族，儒家的三纲思想成为首当其冲的目标。经新文化运动的冲击，国与家脱钩，政治的公领域与社会的私领域分化，然而，这仅仅是观念上的，在政治实践领域，家国一体的残

余物依然强大，以德治国成为历代统治者信奉的不二理念，以家想象国，儒家的人情原则依然主宰着政治领域，政治的伦理化、私性化依然是中国政治不同于法治西方的基本特征。

其次是国与天下的断裂。国家一旦成为自主性的实体，就脱离了超越世界中神魅价值的规约，具有了自身的价值目标。从晚清开始，因为受到亡国灭种、诸国竞争的压力，国家的自身目标就是富国强兵，这成就了中国式的国家理性；借助社会达尔文主义的推波助澜，国家主义压倒了传统的天下价值观，不再以德性和民生，而是以国家富强作为民族复兴的中心标尺。古代的天下主义乃是一套以德性、德治为核心的文明观，到了清末民初，文明的主体发生了变化，中国的天下主义德性文明转变为以西方为主体的自由民主的现代文明。于是传统的国与天下的关系，变易为富强与文明的价值冲突。国家的理性目标是民族的崛起和富国强兵，而代替天下主义的、近代世界主义的价值目标是公义、平等和自由，在富强文明之间发生了不可缝合的断裂，晚清以还一个半世纪的民族复兴过程，基本是富强压倒文明，国家理性凌驾于普世价值。天下的式微和国家的崛起，使得家国天下连续体失去了平衡，破碎的家国不再拥有超越的天下价值，只留下世俗性的功利目标。

家国天下连续体的破裂，乃是一种个人的解放。晚清之际，最激动人心之口号，乃是谭嗣同所说的“冲决网罗”。这个“网罗”，便是儒家三纲所编织的家国共同体。最富中国特色的家族主义，成为晚清民国两代启蒙者鞭挞最力的万恶之首。家族主义不仅是政治专制主义的温床，而且是个性解放、个人自主的最大屏障。年轻一代纷纷从家乡出走，走向自由自在的都市，家乡之所以不值得留恋，乃是有令人窒息的宗法家族，还有与家族联系在一起束缚个性的礼教家规。都市是一个高度流动的陌生人社会，脱离了各种传统的社会文化共同体，每个人都成为独立自主的原子化个人。

然而，近代意义上的个人，虽然从家国“网罗”中“脱嵌”而出，却进入了另一个身份网络，那就是与国家密切相关的国民。国民与国家是同时诞生的，当传统的自我剥离了各种家族、地方共同体成员身份之后，其身份定位便退出了君臣、父子、夫妇、兄弟、师生、朋友等各种特殊的私人领域，在日益强大的国家法权关系之中，每个人都获得了一个平等的、同一性的身份：国民。在古代中国，个人与国家之间有家的中介，每个人都是以某个家族或地方成员的资格面对国家，但到了近代，社会中介物失却之后，个人便直接面对国家，而以法律和政治的方式所重建的个人与国家关系不再具有原来温情脉脉的人格化的伦理性质，而只是非个人的、非人格化的法权关系。晚清因为受到德国和日本国家主义思潮的影响，对个人与国家的关系普遍有一种“国民国家一体化”的理解，但国民与国家的蜜月期很快就结束了，到了五四时代国民与国家发生了分化和对抗，从此注重个人权利的自由主义与倾心国家权威的国家主义分道扬镳，而以梁漱溟为代表的注重乡村建设的社群主义，试图走出个人与国家的二元对抗，重新在二者之间嵌入血缘与乡缘因素，在公共的法权关系之外重建人与人之间的私人伦理。

五四新文化运动是一个非常特殊的时代。启蒙者们以风卷残云之势破除了家国天下连续体，为的只是将从家族和君主权威下解放出的个人，与新的天下相沟通。如前节所述，传统的天下与自我皆具有互相矛盾的双重性，现实层面的自我与天下须经过家国的中介方得以相通，而精神层面的自我与天下这对大小宇宙却可以绕过家国的中介获得直接的同一性。到了五四，传统的自我蜕变为现代具有本真性的自由个人，而原来具有天道神魅性的天下则转型为人类中心主义的世界。新的个人与新的世界不仅在心性领域，而且在世俗领域也无须经过家国的中介，可以直接相通。傅斯年有一句名言：“我只承认大的方面有人类，小的方面有‘我’是真实的。‘我’和人类中间的一切阶级，若家族、地方、国家等等，都是偶像。我们要为人类的缘故，培成一个‘真我’。”^[7]中介是真实的，偶像是虚幻的，在五四知识分子看来，

家族、地方、国家皆是人为制造的、需要破除的偶像，在茫茫宇宙之中，唯有人类和个人是唯一真实的，人类世界具有普世的公理与价值，而个人的价值和意义只有置于世界的普世架构和人类的历史长河之中才能得以理解，这就是胡适所说的“小我”与“大我”：“我这个‘小我’不是独立存在的，是和无量小我有直接或间接的交互关系的；是和社会的全体和世界的全体都有互为影响的关系的；是和社会世界的过去和未来都有因果关系的。……我这个现在的‘小我’，对于那永远不朽的‘大我’的无穷过去，须负重大的责任；对于那永远不朽的‘大我’的无穷未来，也须负重大的责任。”^[8]清末民初的无政府主义和世界主义思潮曾经流行一时，影响了包括革命党人、启蒙派和文化保守主义在内的整个一代人，这与家国天下秩序的解纽有密切的关系。自我与天下的直接沟通，从心性层面扩展到社会实践层面，构成了现代中国重要的历史传统。

三、重新建构家国天下之新秩序

家国天下连续体的断裂，给中国的政治生活、伦理生活和日常生活带来了巨大影响，从负面的意义来说，有两方面：一是由于失去了社会和天下的制约，国家权威至高无上；二是由于从家国天下共同体“脱嵌”，现代的自我成为一个无所依傍的原子化个人，失去了其存在的意义。

传统的家国天下一体固然在现代社会不复重生，一体化的解纽乃是大势所趋，但如今家国天下的相互隔绝，恰恰为国家理性铺垫了走向最高权力的红地毯。

家国天下需要在新的理解和建构之中重新关联，既划清各自的疆域，同时又相互制衡。

先说家与国。按照哈贝马斯的理论，现代社会分为系统世界和生活世界。系统世界是一个以市场和权力为轴心的世界，生活世界是非

功利的、人与人情感自由交流的世界。显然，国（政治）属于系统世界，而家（社会）属于生活世界。这两个世界的价值轴心是不同的，系统世界以权利与契约规范市场，以法治和民主制约权力，而生活世界更多的是私人的交往，以人伦和道德调节人际关系。哈贝马斯特别强调，系统世界与生活世界各有各的价值轴心，只要不越界筑路，都是合理的。问题出在当今社会系统世界对生活世界的殖民化，将市场与权力的原则扩大运用到生活世界，以至于人与人之间的自然交往充满了去人格、去情感、去伦理的功利气味，不是等级性的权力宰制，就是市场交易的金钱挂帅。尤其是国家权力至高无上，又无所不在，权力的原则进入生活世界代替伦理价值在日常生活中大行其道。在中国，还有相反的情形，即生活世界对系统世界的反向殖民化。儒家作为生活世界的伦理原则，侵入到政治领域之中，在平等的契约空间中拉关系，在严肃的法治秩序中讲人情。

家与国是两个不同的世界，家与国必须分离，但这并不意味着国与家截然两端，政治生活完全去伦理化。现代的国家仅仅是一个政治法律共同体，还是像家那样同时又是一个文化伦理共同体？这涉及nation-state的双重性，state是国家的政治法律制度，是一个去伦理、去文化的政治法律共同体，而nation内涵一个国家特定的历史、宗教、语言、风俗传统，是一个充满伦理性和文化性的民族共同体。前一个共同体与家截然两极，但后一个共同体与家难舍难分，有着割不断、理还乱的内在联系。一个民族国家共同体，并不像权利自由主义所理解的那样仅仅是一个法的共同体、一个“程序共和国”，它也是一个具有公共意志和公民德性的“伦理共和国”。无论是公共意志，还是公民德性的建立，都有赖于一个富有生机的民族文化和公共政治文化。今天我们要超越两种关于国家的极端看法，一种是将国与家绝对隔绝，将国家仅仅视为没有内在价值的工具，另一种是将国与家混为一谈，将国家自然化、家族化，认为国家像家一样具有天然的绝对权威性，朕即国家，国家就是“家天下”。应该看到，国类似于家，但又不是家，国家不是工具，也非新的神灵，它是属于全体国民的、具有内

在价值的命运共同体。不管你喜欢她还是憎恨她，她总是在那里，而且内化为每个人命运的一部分。因此，每一个公民都有责任为自己理想中的民族国家共同体而努力，参与国族建构和制度建构，让我们的国家真正成为值得每一个公民去爱、引为自豪的身心家园。

再讨论国与天下。到了近代，超越的天下价值被祛魅，国家理性成为最高原则。但祛魅之后的现代社会，存在着两种不同的理性，除了国家理性之外，还有代替了超越意志（上帝或天命）的世俗化的启蒙理性。启蒙理性代表了新的天下价值，落实在个人便是自由与平等，作为一种新的普世文明，其对国家理性构成了最强的制约。但国家理性总是有一种内在的冲动，试图挣脱和凌驾于一切宗教和人文的规约，权势成为其唯一的目的，国家成为超道德的利维坦。国家理性的正当性不再是超越的宗教或道德形而上学，而是所谓的国家与国民的同一性。国家一旦具有最高主权的形式，而不再有外在的道德规范，其内在的权势便如同恶魔一样自我繁殖，向外扩张。本来，国家理性与启蒙理性都是现代性的内在要求，国家理性与启蒙理性各有其内在价值，并非目的与手段的关系，然而，德国、日本在现代崛起的历史表明，倘若国家理性缺乏宗教、人文和启蒙价值的制约，任凭其内在的权势扩张蔓延，便会从霍布斯式的功利主义走向保守的浪漫主义，蜕变为缺乏道德取向的价值虚无主义，而最后催生出反人文、反人性的国家主义怪胎。国家能力愈强大，国家理性便愈自以为是，其坠落悬崖的危险性也就愈大。

四、再嵌化：家国天下新秩序中的自我认同

现代社会的个人乃是“大脱嵌”的产物，其从家国天下的共同体中游离出来，成为自我本真性的原子化个人。一个“脱嵌”了的个人，乃是一个没有负担的自我，石元康对此有精彩的分析：现代人视自我为一个可以独立于外在世界而存在的实体。笛卡尔“我思故我在”的命题所表达的就是这种可以独立于世界而存在的自我。构成自我的并非所

选择的价值，而是个人能够作选择的能力。自我仅由选择能力所构成，他与目的的关系，只是一种拥有的关系，而这些目的并不能构成他自我的一部分。即使他接受某些价值，价值与他之间依然存在着鸿沟。^[9]

按照麦克弗森（B. Macpherson）的观点，现代的个人是“占有性的个人主义”。麦克弗森所说的“占有性的个人主义”，是指在一个占有性的市场社会中，个人的本质被理解为他就是自己的所有者，既不是一个道德主体，也不是某个社群的组成部分，他通过对自己以及自己所拥有的财产的占有，来证明自己。社会就是由这样一些个人所有者组成的。^[10]在过去，人的自我理解和自我认同，与家国天下共同体有关，但在世俗化时代，人变成经济学、政治学知识中的概念，成为财富与权力的主体，人的本质属性与占有和控制有关。世俗化的社会，便是一个以权力和金钱为轴心、由占有性的“经济理性人”组成的市场社会。世俗时代的原子化个人，既没有社群，也没有历史，只是一个充满了物欲和追求的经济理性人。他孤独地面对整个世界，而这个外部世界，是一个以利益为轴心的市场世界，缺乏温情，也没有意义。个人与这个市场世界的关系，只是物欲的和功利的关系，也就是由各种交换、占有和控制形成的非人格化关系。

但这并不意味着在现代社会除了原子化的个人之外，就没有家国、社群和国家。只是对于个人来说，无论是传统的家族、地方社群或宗教团体，还是现代的社会组织，都是工具性的，外在于自我，并非自我构成的一部分，这些外在的社群，只是个人实现自我的手段。个人与社群的关系，是拥有者与拥有物的关系，个人是具有本真性的自我，他随时可以抛弃这些外在的拥有物，或者另外选择更具工具性价值的社群。个人与国家的关系也是如此，国家对于公民来说也是实现个人权利或公共福利的工具，为了避免霍布斯所说的“一切人反对一切人”的丛林世界，国家只是一种维持和平秩序的“必要的恶”。对于个人来说，国家不具有内在的价值和意义，法律政治制度只是实现个人

权利的工具，而民族文化共同体也只是一个偶然的存在，如果可能，也可以重新选择。于是，与家国天下“大脱嵌”的个人，成为赤裸裸、孤零零、无所牵挂、无所依傍的自我。而一个个彼此隔绝、相互对象化、工具化的自我，为了形成一个共同的世界，不得不依赖一个“必要的恶”的政府，虽然这个政府也是工具化的存在。

这就是我们所期望的现代自我、现代社会吗？在这样一个由原子化个人、工具化的家国所组成的社会之中，个人可以获得真正的自我认同吗？

查尔斯·泰勒虽然认为现代的个人是一个具有本真性的自我，但他也强调，这一具有本真性的自我只有在一定的社会与文化的构架之中才能获得自我的理解和认同，而与别的自我进行交往与对话又是自我认同过程当中不可缺少的。他说：“我对我的同一性的发现，并不意味着是我独自做出的，而是我通过与他人的、部分公开、部分隐藏在心的对话实现的。”“在真实性文化中，关系被看作是自我发现和自我认定的关键所在。”^[11]

对于当代中国人来说，要想走出原子化个人的迷失，就只能在重建的家国天下新秩序之中获得自我的认同。原子化个人是权利自由主义的基本预设，但这样的自由主义是不完备的，必须补充社群主义以建立社会的自我，引入共和主义和文化民族主义以重新理解个人与国家的关系，强化世界主义来让个人从普世文明中获得真正的自我。

当代的社群主义与中国的儒家有相似的一面，都强调社群对于自我构成的内在价值与意义，但社群主义与儒家的不同之处在于，儒家的家国秩序是基础性的建制，而西方的社群主义是以自由主义为法律政治制度基础的建构，以此弥补权利自由主义之不足。社群主义是在承认公民与国家的基本法权的前提下，在个人与国家之间，引入社群的中介，强调各种社群——从传统的家庭、教会到自愿性的社团组织——并非工具性的存在，对于一个健全的个人来说，是不可或缺的构

成性元素，社群不仅是利益交换的空间，而且是各种小共同体情感联系的纽带。一个人的自我理解，总是要借助特定的文化历史传统的中介，而社群所提供的社会文化网络，正是自我认同能够得以实现的背景框架。

当代共和主义的国家观与自由主义不同，其认为国家不仅是实现个人权利和公共福利的工具，而且具有自身的公共意志和公共善。这种公共意志和公共善，来自每一个公民的意志和公共参与，同时又高于个人的意志和利益。对于个人来说，共和主义的国家同样是构成性的而非工具性的，公民的内在自我只有通过参与公共政治生活才能得以体现，在追求理想国家的过程之中，努力实现个人与国家的同一性，在这个意义上说，国家对于公民来说同样具有内在的价值，是一个值得爱、具有选择性归属的政治共同体。现代的国家，除了法律政治共同体的属性之外，还有民族文化共同体的另一面属性。国家的历史、宗教、语言、文化传统对于这个国家的国民来说是先天的、不可选择的，它同样是自我认同、自我归属的构成性成分，它使得不同民族与国家的国民得以区分，形成独特性的“我们”，并因此获得了民族自身的归属感。自我的认同总是与特定的民族历史传统有关，是一定的文化脉络中的自我。

现代的自我具有三重性质：第一重是普遍的人性，第二重是特定政治和文化脉络中的自我，第三重是在普遍人性和特定文化规约中得以自由选择的特定的自我。社群主义和共和主义分别从社会和政治层面强调外在文化与制度对自我认同的规范和制约，形成第二重意义上的自我；而第一重自我更多地体现了个人与天下的关系，天下代表了普遍的人性以及在普遍人性基础上建立起来的普世文明。自我的实现是否正当，是否具有普遍的合理性，自身无法加以证明，特定的文化政治共同体也非正当性之担保，只有放在普遍的人性、普世的价值之中，世界意义的公共尺度才能显现，这就是自我与天下能够绕开家国的中介、得以直接沟通的现代方式。虽然自我的认同即使在当代社会

也受到家国天下新秩序的规约，但这并不意味着其没有自由选择的空间和能力，自我的实现不仅是认同的，也是建构的，在追求自我的过程当中，也同时在塑造新的家国天下，重构社群、国家与世界。自我与家国天下都是变量，而且是相互形塑、彼此镶嵌的积极的互动性元素。

“大脱嵌”之后，家国天下的秩序与现代人的自我，都面临着一个“再嵌化”：自我要置于新的家国天下秩序中来重新理解，而家国天下也在自我的形塑过程中得以重新建构。那是一个交互性的“再嵌”，是一个走向理想世界的能动过程。我是谁？我们是谁？家国何在？天下何在？归根结底，那是同一个问题。

[1] 参见 [加拿大] 查尔斯·泰勒：《现代性中的社会想像》，李尚远译，台北：商周出版，2008年，第87—112页。

[2] 《孟子·离娄上》。

[3] 梁漱溟：《中国文化要义》，见中国文化书院学术委员会编：《梁漱溟全集》，第3卷，济南：山东人民出版社，1990年，第163页。

[4] [明] 顾炎武：《日知录》，卷十三，《正始》。

[5] 参见刘擎：《没有幻觉的个人自主性》，载《书城》，2011年第10期。

[6] 家庭立宪者：《家庭革命说》，载《江苏》，第7期，1904年1月。

[7] 傅斯年：《〈新潮〉之回顾与前瞻》，见欧阳哲生主编：《傅斯年全集》，第1卷，长沙：湖南教育出版社，2003年，第297页。

[8] 胡适：《不朽：我的宗教》，见欧阳哲生编：《胡适文集》，第2卷，北京：北京大学出版社，1998年，第529—532页。

[9] 石元康：《社群与个体：社群主义与自由主义的论辩》，见石元康：《从中国文化到现代性：典范转移》，台北：东大图书公司，1998年，第96—98页。

[10] B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press, 1962. 参见 [英] 迈克尔·H. 莱斯诺夫：《二十世纪的政治哲学家》，冯克利译，北京：商务印书馆，2001年，第93—142页。

[11] [加拿大] 查尔斯·泰勒：《现代性之隐忧》，程炼译，北京：中央编译出版社，2001年，第54、56页。

- 上编 从古代“中国”到现代国家认同
 - 第一章 多元脉络中的“中国”
 - 第二章 作为国族的中华民族
 - 第三章 现代中国的天下与夷夏之变异
 - 第四章 近代民族主义思潮中的国家认同
 - 第五章 两种国家认同：共和爱国主义与文化民族主义
- 中编 现代中国的国家建构
 - 第六章 民国初年的国家建构：权力还是权威？
 - 第七章 “魏玛时期”的国家建构与代表性危机
 - 第八章 国家建构的基础：富强还是文明？
 - 第九章 国家富强背后的进化论
 - 第十章 国家建构的正当性来源
 - 第十一章 新儒家的治国方案
- 下编 个人、地方与天下认同
 - 第十二章 现代中国的个人认同
 - 第十三章 国家建构中的地方认同
 - 第十四章 五四：世界主义情怀的爱国运动
 - 第十五章 新天下主义与中国的内外秩序

上编 从古代“中国”到现代国家认同

第一章 多元脉络中的“中国”

古代史的许多概念已成常识，然而习以为常后，一般学人潜移默化，便不去推敲深究，比如中国、天下、中华帝国、王朝国家、朝贡体系等等，难道真是些不言自明的知识？当用这些烂熟的概念解释历史或运用于当下时，常常会遇到暧昧的困境。

我们是谁？何谓中国？何谓中华民族？中国是华夏，抑或包括蛮夷？华夏之天下等同于今日之世界吗？古代中国的认同，究竟以何为中心？以朝贡为中心的天下体系，真的是古代中国世界关系的全部？我虽不治古史，但在研习现代中国的时候，不得不回溯这些与中国传统无法剥离的问题，概念的背后是有争议的真实，有争议的真实背后，更是一个多元脉络的“中国”。

一、天下与夷夏

先从天下说起。何谓天下？在中国文化当中，天下具有双重内涵，既指理想的伦理秩序，又指对以中原为中心的世界空间的想象。

列文森指出：在古代中国，“早期的‘国’是一个权力体，与此相比较，天下则是一个价值体”。^[1]作为价值体的天下，乃是一组体现了自然、社会和人类至真、至善、至美之道的价值，其体现在人间秩序上，便是一套文明的价值以及相应的典章制度。顾炎武有“亡国亡天下”之说：“易姓改号，谓之亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。”^[2]国，不过是王朝的权力秩序，但天下乃是放之四海而皆准的礼仪秩序，不仅适用于一朝一国，而且是永恒的、绝对的仁义价值与礼乐规范。天下之价值来自超越的天道，而从西周开

始，天就被认为内在的具有德性，而天道与人道相通，天意通过民意而表达，天下也就因此拥有了既超越又世俗的伦理价值。

天下的另一个含义是地理意义上对以中原为中心的世界空间的想象。秦汉之后，在类似同心圆的“差序格局”中，中原王朝的天下秩序，由内到外，分为几个层面：第一层是大一统王朝直接治理的郡县，如汉人的主要居住区域即本部十八省；第二层是通过册封、羁縻、土司等制度间接统治的边疆地区，如明朝时期的西藏、云南和东北；第三层是关系或远或近的朝贡国，如朝鲜、越南、暹罗、琉球等，这些都是中华文明的化内之地；最后一层则是化外之地，即四周尚未开化、与中原王朝对立或没有关系的蛮夷。严格说起来，所谓的天下，指的是前三层。正如甘怀真所分析的那样：“天下是由中国以及与与有朝贡、册封关系的域外国家所构成的政治系统”，“而这个天下也是‘汉字文化圈’”。^[3]这个空间意义上的天下，始于西周，完成于隋唐，形成了以中原九州为中心、向东亚乃至世界呈同心圆辐射的结构。古代中国的天下空间，不像现代世界各国版图那样固定不变，内圈与外圈、化内之地与化外之地，经常处于弹性的变动之中，中心清晰，边缘模糊。在战国时代，天下只是方圆三千里的九州；而到了汉代，天下则成为包含夷狄在内、方圆万里的帝国辽阔之疆域。^[4]

天下的政治秩序与宗法的家族秩序同构，即费孝通先生所说的以自我为中心的“差序格局”。邢义田先生指出：天下的同心圆结构与周代封建的亲亲、内外完全一致，亲亲之义在差等，由亲而疏，由内而外，可以无限放大。天下由诸夏和蛮夷组成，中国在中心，可以推广到每一个角落，王者无外，进而天下一家，世界大同。^[5]

与天下对应的另一个重要概念是夷夏。何为华夏？何为夷狄？它们在古代中国并非一种族性概念，乃是一种文明性分野。夷夏之间，所区别之处乃是与天下价值相联系的文明之有无。中国历代有明确的夷夏之辨、胡华之别。华夏是“我者”，夷狄、胡人是“他者”，但彼此

的界限又是模糊的，可变动和转换，夷入华则华之，华入夷则夷之。夷夏之间，虽然有血缘和种族的区别，但最大的不同乃是是否有文明，是否接受了中原的礼教秩序。华夏的骄傲与自大，并非血缘性、种族性的，而是一种文明的傲慢，其对夷狄的鄙视，同缘此理。反之，如果胡人或者夷狄臣服于中原的礼乐政教，那就会被接纳为天下中国之一员，乃至成为统治者和皇帝，历史中并非个案。

天下是绝对的，夷夏却是相对的，所需要辨认的，只是中原文明而已。血缘和种族是先天的，不可改变，但文明却可以学习和模仿。因此，以华变夷、化狄为夏，不仅在中国历史中为常态，也是中华帝国文明扩张的使命所在。华夏是“我者”，夷狄是“他者”，但正如许倬云先生指出：在中国文化之中，“没有绝对的‘他者’，只有相对的‘我者’”。^[6]天下有绝对的敌人，即那些没有或拒绝接受中华文明教化的夷狄，此处需要夷夏之辨。但作为具体的夷夏，二者却是相对的，可以教化，化“他者”为“我者”。天下是普世的、绝对的，而夷夏却是相对的、历史性的。

由于中原的华夏民族没有绝对的种族界限，因此在漫长的历史岁月中，通过迁徙、通婚和文化融合能够化周边的蛮夷为华夏。历史上夷夏之间、胡人与汉人之间有四次大的融合：春秋时期、魏晋南北朝到隋唐时期、明代以及清朝。^[7]在这几次民族大迁徙、大融合的过程之中，不仅有蛮夷被汉化的现象，也有汉人被胡化的反向过程。汉人本身是农耕民族，而胡人多为草原民族，农耕中国和草原中国经过六朝、隋唐和元清的双向融合，已有许多文化渗透，比如佛教原来就是胡人的宗教，可见汉族的血统里也掺杂了众多蛮夷的成分。夷夏之间，既有绝对的分别（有无礼乐教化），又是相对的过程（相互的融合与内化），随着每一次中原文化的对外扩张，华夏民族融合进了原来的胡人，使得他们成为新的一员。所谓天下，便是这样一个不断以夏变夷，化夷为夏的过程。

蛮夷又分为内蛮夷和外蛮夷，内蛮夷在中国疆域之中，外蛮夷则不属于中国，而是中国的属国。那么，天下与我们今天所讲的中国和世界又是怎样的关系呢？

天下所蕴含的空间，要比地理概念的中国大。今天的中国，是一个有着明确主权、疆域和人口的民族国家；而古代中国虽称国家，却不是近代的民族国家，而是王朝国家。历史上的王朝经常更替，但始终存在一个超越了具体王朝的政治——文明共同体，其不仅具有制度典章的政治连续性，更具有宗教、语言、礼乐、风俗的文明一贯性，这一以中原为中心的政治——文明共同体就叫作“中国”。从地理概念而言，古代意义上的中国是指中央王朝直接或间接控制的地域，既包括直接治理的郡县，也包括那些间接统治的册封、羁縻、土司之地。在中国的疆域之外，那些朝贡藩属国，如历史上的越南、朝鲜、琉球、暹罗（泰国）、缅甸、苏禄（菲律宾）等，虽然不属于中国，却是天下的一部分，通过朝贡体系参与进以中国为核心的天下秩序之中。

然而，在现有中国版图之内的古代历史之中，大部分时期不是只有一个王朝国家，而是有多个王朝政权。魏晋六朝和五代十国时期且不论，即使在大一统的中原王朝时期，于汉朝有北方的匈奴、鲜卑政权，于两宋王朝，有并存的辽、夏、金、元。我们所熟悉的二十四史，只是单线的、一元的正统王朝故事。但在其外，还有众多并存的王朝，他们同样是中国历史的一部分，只是常常被忽略、被遮蔽。历史上的“中国”，具有双重内涵：从时间的延续性而言，中国是以中原为中心的政治——文明共同体；从地域空间的角度说，中国又是一个多民族、多王朝、多个国家政权并存的空间复合体。不同民族、地域、制度的王朝与政权之间，争夺的不仅是土地、人口和资源，更重要的是“中国”这个正统。谁占据了中原，谁就拥有了中央王朝的地位，获得了历史上的正统。而正统之所以重要，乃是与天下有关。不同于欧洲的列国体制，即一个上帝、多个国家，中国是天下大一统，

中国人所理解的世界，只有一个天下，而能够代表天下的，只有一个“奉天承运”的正统王朝，即一个天下，多个王朝。因此，无论是魏晋六朝，还是五代十国，不同的王朝都要争夺天下之正统。

那么，古代的天下是否等同于今天所说的世界呢？答案是否定的，二者有很大的差异。今天的世界，乃是由多个具有独立主权的民族国家组成，但在古代，所谓天下乃是以中国为中心的“差序格局”。古代中国人的世界，是一个以自我为中心的世界。一旦与自我无关，便不再关心，不再是天下的一部分。天下不等同于世界，只是以中原文明为中心的那部分世界，比如汉代人已经知道有罗马帝国，但不认为与天下有关。中国的世界秩序只在五服之内，五服之外便与天下无关。

这种自我中心论的天下观，是一种典型的“差序格局”，是内外有别的秩序。但这个内外，只是相对的，且富于弹性。只有相对的内，没有绝对的敌我。蛮夷之国今天不属于天下的一部分，但明天臣服于中央王朝，来朝示好，便被纳入天下秩序。古代中国之天下，理论上无限的，现实中又是有限的。在理想形态上，天下等同于整个世界，是普世主义的价值，但在现实形态上，天下又无法等同于世界，总是有着王朝国威无法顾及的化外之地，有着尚未被中原文明所教化的蛮夷。

二、没有国族认同，只有王朝认同

在古代中国人的“家国天下”之中，天下是最高的理想，不仅是适合华夏——汉民族的特殊价值，更是普遍适用于包括华夏、蛮夷在内的全人类的普世价值。中国作为一个连续性的政治——文明共同体，天下即代表普世的文明，但文明只是灵魂，它需要一个结构性的肉身，那就是“国”。这个“国”，是与文明共同体相重合的政治共同体“中国”，但这个“中国”，并非有着明确主权、疆域和人民的民族国家，而

是指前后相继、时而分裂时而统一的一个个王朝国家。古代中国人对抽象的“中国”之认同，乃是表现于对某些具体代表“中国”的正统王朝的认同。

古代中国人的“中国认同”意味着什么？从“家国天下”之中可以看到，所谓的“中国”只有两种表现形态，一种是抽象的文明价值与典章制度，另一种是具体的正统王朝，所缺少的正是近代以后才出现的民族国家。近代意义上的民族，不是一般意义上有着自然风俗习惯和宗教传统的民族，比如汉族、满族、藏族、维吾尔族、蒙古族、苗族、傣族等等，而是与国家紧密相关、合二为一的民族。这种意义上的民族，一方面具有自然的历史文化传统，另一方面又具有强烈的人为建构因素，与近代国家同时出现和被打造，因此nation既可以翻译为“民族”，也可以翻译为“国家”或者“人民”。总而言之，近代意义上的nation，是一个整体性的人民——民族——国家共同体，这与只具有自然属性的传统民族是截然不同的。严格而言，古代中国人的所谓“中国认同”，并没有近代意义上的民族认同，而只有文明的认同或者王朝的认同。

所谓近代意义上的民族认同，就是中华民族认同。“中华民族”是一个近代概念，其出现不早于晚清，最早是由杨度和梁启超提出来的。中华民族不是一般意义上的民族，就像美利坚民族一样，是与近代国家一起被打造的国族（state nation）。国族意义上的中华民族有可能出现在古代中国吗？显然不可能。作为一种国族想象，中华民族只是“倒放电影”式的今人对古代的理解框架，是晚清之后被重新建构的、想象性的“民族虚体”，而非有实证依据的、有自觉意识的“民族实体”。虽然中华民族以华夏——汉民族为主体，但华夏——汉民族不等同于中华民族。古代中国有华夏——汉民族，却没有国族意义上的中华民族。费孝通先生将中华民族视为多元一体，这一经典性观点很有道理，“多元”意味着中华民族由汉、满、蒙、藏、回等多民族组成，所谓“一体”就是指与近代民族国家具有同一性，就像美利坚民族是由

不同的种族、民族和族群所共同构成的那样。然而，费孝通先生认为中华民族有一个从自在到自为的发展过程，在古代是一个自在的民族，到了近代产生了民族意识之后，成为自为的民族，^[8]这一看法却有值得讨论的空间。我们不能将历史上的华夏——汉民族直接等同于中华民族，事实上在任何朝代里面，都存在着具体的汉族、满族、藏族、蒙古族、苗族等，却不存在一个所谓中华民族的实体。不管其是否具有民族的本体自觉。

清朝建立了一个与现代中国版图基本吻合的多民族国家，通过双重的治理体制和多元的宗教信仰，将中原民族与边疆民族分而治之，并整合在同一个王朝秩序之中。但清朝并没有试图打造一个具有同一性的中华民族。明末清初的王夫之所觉悟的，只是汉民族的种族与文化意识，并不是中华民族的本体自觉，虽然汉民族意识与中华民族意识之间有着内在的历史文化脉络。在真正的中华民族本体意识中，作为主流的汉民族意识是重要的，作为支流的其他民族也同样不可缺少，最重要的是在多元性的民族意识之上，打造和建构一个与国家同一性有关的民族同一性，而这一政治的同一性，绝对不可与汉民族画上等号。

古代中国是一个复线的中国。既有以中原为中心的汉族文明的中国，也有身处草原、森林和高原等地的少数民族的中国。他们共同构成了古代中国的历史。一部中国上下五千年的历史，就是一部中原与边疆、农耕民族与游牧民族互动的历史，其中有以夏变夷，也有以夷变夏，最后夷夏合流，到了晚清之后转型为近代的民族国家，并开始凝聚为中华民族的国族整体。

在古代中国，对于“中国”的国家认同，是通过对文明的认同和对王朝的认同实现的。姚大力指出：“宗庙社稷”，也就是一家一姓之王朝，是前近代的中国人国家认同观念最基本的核心。支撑着元初宋遗民和清初明遗民精神世界的，主要是王朝的认同，而不是种族认同。

[9]赵刚的研究也发现，在清代汉族士大夫讨论“华夏”与“汉人”的时候，他们对“汉人”的心态是平和乃至冷漠的，好像不是在谈论与自己同一族群的人群，而当他们谈及王朝的时候，其情绪却是格外地热烈，表现出强烈的认同感，特别是在对已故王朝的眷恋和忠诚上，尤为如此。与中世纪的欧洲人一样，他们不在乎这个王朝是否由异族统治，他们真正在意的是其是否有良好的治理、是否体现了天下的文化秩序。[10]

不过，王朝认同是表象，文明认同是内核，王朝认同是有条件的，文明认同是绝对的。在王朝认同背后，是对其所代表的天下价值观的肯定。王朝只有代表了天下，才是一个在士大夫心目当中拥有合法性的正统王朝。

何谓正统，何谓合法性，在秦汉之后的历代王朝之中，有微妙区别。所谓正统，一直存在两种不同的解释：一种是以天下为中心的历时性解释，注重的是对中原文明的历史脉络传承；另一种是空间性的大一统，强调的是天下归一和疆土的开拓。天下与大一统，在儒家思想里，二者互相包容、镶嵌，天下是一套礼治的价值观和制度；所谓的春秋大一统，乃是统一于天下归一的周礼之中，而法家的大一统却抽去了儒家礼治的价值内涵，只剩下一统天下、富国强兵、提升国力、开拓疆土的政治内涵。《史记》中记载秦始皇“灭诸侯成帝业，为天下一统”，“海内为郡县，法令由一统”。[11]在儒家那里，天下的理想包含了大一统，大一统之中有王道，但法家的大一统却未必有天下的文化情怀，唯有暴力征服的霸道。不过，自秦亡之后，汉武帝之后的历代王朝，大都儒法并用、外儒内法，因此其王朝的合法性背后有儒家的天下文化，也有法家的大一统政治。

从秦汉到明清，有两种不同类型的大一统王朝：一种类型是以汉人为中心的中原王朝，如秦、汉、唐、明；另一种是边疆民族所建立的征服性王朝，如辽、金、元、清。虽然都是大一统，但汉族为皇帝

的中原王朝其合法性背后有天下，以中原文明为中心，吸引四方内聚，形成华夏中心主义；而边疆民族当君主的征服性王朝虽然部分地为中原文明所同化，但其正统性更多地不是来自代表天下，而是来自开拓疆土、威震四方的国力。这两种类型的国家认同，都以王朝认同为表象，其区别非常微妙。中原王朝以文明而自大，征服性王朝以国力强盛而自傲。自秦汉、盛唐到元代、大清，“天下中国”逐渐演变为“大一统中国”。

中原王朝的天下观以华夏——汉民族的文明与空间为中心，但在元代和清朝这些征服王朝那里，天下的内涵发生了相当大的变化，排斥了以中原为尺度的夷夏之别，突出了以王朝认同为核心的疆域大一统。天下的文化性消解，地理性强化。元朝和清朝的天下地理不再是中原文明为轴心的同心圆，而是征服王朝高高在上的多元世界。姚大力说：中原王朝的天下在地理概念上，乃是以中原文明为中心的夷夏之别，但蒙古人的天下观念却是一个无中心的开放世界。^[12]这样一个无中心的多元化天下，已经开始接近全球化的现代世界，中国不再是世界的中心，中国是中国，世界是世界，天下变得多元，元代的中国，政治非常黑暗，也存在着等级性的民族歧视和压迫，但在广袤的欧亚大陆，不同民族、不同地域的商品、宗教和文化的流动变得更为顺畅。事实上，元代正是一个世界文化大流动的时代，西域的基督教、伊斯兰教、印度教文化，以及波斯文化、威尼斯文化等自由流入中国，其文化盛况让来到中国的马可·波罗等外国人惊叹不已。

三、边疆民族帝国的治理智慧

宋之后的征服性王朝，金只有半壁江山，元从统一中国到被明朝所灭不到90年，而满人所建立的清朝，不仅持续了275年，而且奠定了现代中国的基本版图。过去史学界过于沉湎在中原文化中心论，将清朝的成功视为中原文明同化了满族的结果，事实上，作为最后一个王

朝帝国，清朝所留下的众多政治、文化遗产中，有的是中原文明的历史传承，但更多的却是其作为北方民族自身的独创。

清朝改变了三千年中国历史的中心与边陲概念。中国的文化与地理中心，一直在汉民族云集的黄河和长江流域。中原王朝向南方的扩张，几乎没有遇到太大的抵抗，因为南方同为农耕民族，但缺乏中原的高级文明，故以中原先进的农耕技术、典章制度、儒家礼仪同化南方蛮夷，易如反掌。然而，中原王朝向北方的扩张却麻烦得多。长城是中国农耕民族和游牧民族的一条分际线，在西汉和盛唐，虽然中原王朝屡次打败过匈奴、突厥，但从来没有稳定有效地统治过草原区域，也没有真正征服过在大草原纵深地带生活的游牧民族，使其成为忠诚的中原王朝臣民。而那些被中原文明所同化的人，多是进入农耕区域、改变了自身游牧习性的“内蛮夷”而已。那些处于长城周边的游牧、森林民族，则过着农耕和游牧的混杂生活，较多受到中原文明的影响，同时又保持着自己的民族特性。

以儒家为代表的中原文明，其宗法伦理和礼乐典章，皆以农耕生活为本，与游牧习性大相其异。从农耕到半农耕半游牧再到草原森林高原区域，形成了中原王朝帝国特有的中心与边陲之分，这种区分既是地理的，也是文化的；既是自然形成的，也是人为建构的。一个帝国，有中心与边陲之分，乃意味着其统治的有限性，无论其文化的声望还是治理的效力，从中心到边陲，都有逐级递减的效应，这是天下“差序格局”的基本空间特征。

然而，宋之后边疆民族的征服性王朝，改变了这一中心与边陲二分的“差序格局”。日本学者杉山正明在《忽必烈的挑战：蒙古帝国与世界历史的大转向》一书中，分析了元帝国创造了一个融合了草原的军事力、中原的经济力和穆斯林的商业力的复合型治理体制，但因为缺乏宗教和文明，只是一个“没有意识形态的共生”，以致曾经横跨欧亚大陆的蒙古大帝国很快就分崩离析。^[13]然而，另一个征服性王朝清

朝就不同了。清王朝以异族入主中原，成为中国的主人，其从女真人演变而来的满人，生活习性介乎农耕、游牧、渔猎之间，与在草原深处漠北地区起家的元帝国不同，清政权既容易接受农耕为本的儒家汉文明，也顽强地保持了满人文化的独特性。汉满文化，既有融合，也有区隔。一旦入主中原，首先要证成的，是自身王朝的正统性。以往的中原王朝，其正统性一在儒家义理，二在夷夏之别，两者之间不存在矛盾冲突。对于清朝而言，接受儒家义理并不困难，如同他们接纳农耕生活一样，这种接受不仅是工具性的，而且是价值性的，从康熙到乾隆，他们对中原文明是真心膜拜，对儒家经典之熟悉，不在一般儒家士大夫之下。

清朝作为征服性王朝的合法性，首先来自对中原文明的传承。但传统王朝正统性的第二个因素夷夏之别，显然对这个异族政权不利。于是，清朝统治者更多地将法家意义上的大一统（一统天下、开拓疆土）作为其王朝合法性的最重要理由。在清初多尔衮与史可法来往文书之中，同样引《春秋》的大一统之义“尊王攘夷”，史可法取的是汉满之别的“攘夷”，夷夏之别的背后是天下价值的绝对性；而多尔衮强调的是法家式的“尊王”，诉之于对疆土的开拓和国力的提升。

近年来，有关新清史的争论持续不断，旧清史强调作为少数民族如何被汉民族主流文化同化，而新清史则强调清文化的特殊性。事实上，正如赵刚所分析的那样，清朝帝国的成功既不在于其民族特殊性，也非汉文化同化说，其合法性乃是建立在王朝认同上，清王朝成功地实现了前所未有的大一统，天下归一为一个有明确疆域的多民族帝国。^[14]清王朝帝国与汉唐的中原王朝帝国的不同之处在于，汉唐大一统背后凭借的是以中原文化为中心的文化辐射力，从中心到边陲，形成等级性的“差序格局”，它与帝国的“郡县——羁縻——朝贡”同心圆治理秩序保持了文化与政治的同一性。而作为边疆民族的清所建立的，是一个与中原王朝不同的多中心、多民族的统一帝国。清朝成功地将原本难以和平共存的农耕民族与草原民族整合进同一个帝国秩序

之中，中央政权的权力范围第一次有效地深入到北方的森林、草原和西部的高原、盆地，形成前所未有的大一统天下，到了乾隆中期之后，一般文献上所说的“中国”不再是指中原的汉族地区，而是指一个多民族的大一统王朝国家。

为什么汉唐盛世可望而不可即的帝国梦想，到了清异族政权那里反而得以实现？这首先要从农业民族与游牧民族的不同性质谈起。葛剑雄教授指出：中国历史上农业民族的政权，其稳定的疆域一般不超过当时的农牧业分界线。农业民族不具有统一中国的条件；相反，牧业民族却能做到这一点。中国农业区的统一是由汉族完成的，但历史上农业区和牧业区的统一都是由牧业民族完成的，牧业民族的三次南下为中国的统一作出了更大的贡献。第一次南下是东汉后期到隋唐，第二次南下从唐朝中后期到蒙古建立元帝国，第三次则是满族南下建立清朝，最终完成了统一中国的伟业。^[15]

满人虽然来自大兴安岭的密林深处，却是一个具有一流政治智慧的民族。在历史上他们长期在农耕民族和草原民族的夹缝之中求生存、谋发展，曾经被征服过，也征服过别人。他们深谙两种不同文明的差异与不可调和，一旦入主中原，获得中央政权，重建大一统帝国，历史上积累的生存经验便转化为统治的政治智慧。清朝建立的大一统，与秦始皇建立的大一统不一样，不再是“车同轨、书同文、行同伦”，而是在一个多民族的帝国内部创造了一个双元的政教制度。在汉人地区的本部十八省，清朝继承了历代的儒家礼乐制度，以华夏文明治理华夏，而在满、蒙、藏边疆地区，乃以喇嘛教为共同的精神纽带，在治理方式上更具多元性、弹性和灵活性，以保持历史的延续性。于是，从元代到大清所呈现的征服王朝帝国，就与中原王朝的汉唐不同，不是宗教、文化、政治上的一统天下，而是文化多样性的和谐、双重体制的并存。

双重体制并非自清代才有，在中国历史当中，其可谓源远流长。南北朝时代北方朝代以皇帝和大单于并称；唐代的唐太宗既是皇帝，又是天可汗；而与两宋并列的北方王朝辽、金对汉人和边疆民族实行的也是双重体制。到了清朝，这套二元体制最后得以成熟：孔庙与喇嘛庙同时是国家祭祀的宗庙，六部之外，设立理藩院分管蒙、藏、回事务，而处于农耕和草原交界之地的承德避暑山庄，不仅是皇帝的夏宫，更重要的还是接见蒙、藏地方领袖和各国来朝朝贡使节的宫殿，与面向中原的紫禁城迥然有别。

一个多民族帝国面临的巨大威胁，乃是内部的四分五裂、自我解体。那么，大清帝国的同一性建立在什么样的基础之上？一言而蔽之：普世的王朝认同。无论是汉人士大夫、蒙古大公，还是西藏活佛、西南土司，虽然宗教、文化和典章制度千差万别，但他们都认同同一个满清君主。而作为国家的唯一象征符号，清帝在不同的民族那里称呼是不一样的，在汉人这里是皇帝，在蒙古大公那里，是草原盟主大可汗，而在藏人那里，则是文殊活菩萨。巫鸿通过对雍正皇帝画像的研究，发现雍正被描绘为不同的形象：儒家文人、蒙古大公、西藏喇嘛、欧洲贵族和道教圣人。此表明清朝皇帝有多重的文化身份，是不同民族、宗教和文化的普世君主。^[16]清朝帝国的国家认同，核心是以王权为象征的政治认同，王权的背后，不仅有暴力，也有文化，但这个文化却是多义的，一个王权，各自表述。汉族士大夫会在儒家文脉里面肯定清王朝的统治合法性，蒙古大公和西藏活佛则在喇嘛教的传统之中认可王权。作为不同民族、不同宗教的共主，乾隆皇帝同时学习汉、满、藏、蒙、维语，以保持帝国的文化多元性。

在一个多民族帝国之中，文化是多元的，每个民族和地方都得以保持自身的宗教和文化的原生态和完整性，而在治理方式上也是因地制宜、因民族而别，有相当大的自主性，不同的民族、地域只需在国家层次上认同同一个君主。这样，清帝国改变了帝国传统的中心、边缘之分，形成了中原与边疆并列，多民族、多中心、多宗教、多重体

制的帝国形态，这种内部高度异质化和多元性的帝国形态，与之前华夏中心主义的中原王朝有别，也与高度同质化的民族国家不同。然而，正是这种打破了中心与边陲之分、看似松散的多元性大一统帝国，既有效地解决了不同民族的共生和谐，同时也保持了国家的完整和统一性。

姚大力指出：古代中国的国家建构，有两种不同的国家治理模式：一种是秦汉中原王朝的郡县制，另一种是元代和清朝边疆帝国创造的多元宗教和治理体制。^[17]以往的中国历史，过于强调秦汉体制的正统性和重要性，但秦汉的郡县制，从来没有真正统一过中国，更无法解决农耕民族与游牧民族的对抗问题，倒是由边疆民族创造的、到清代成熟的多元宗教和双重治理体制，有效地解决了农耕民族与游牧民族的并存共生问题，并最终将农耕民族视野之外的广袤边疆，从草原、戈壁到高原森林，统统列入中国的版图。当然，这两种国家治理模式，没有严格的界限，清代的双重治理模式，个中包含了秦汉模式的郡县制，而对边疆民族富有弹性的治理方式，也非自清代开始，分封、羁縻和土司制度，在汉唐就是中原王朝统治少数民族的成熟政策，只是其政策的有效半径多为南方的“蛮族”，而无法将更为彪悍的北方草原民族纳入长治久安的统治范围。而善于从历史中学习、又有与北方民族交往的丰富经验的清朝统治者，在郡县制的基础上，发展出一套对汉民族与边疆民族分而治之的双重治理模式，一方面，通过拥有多元象征符号的王朝认同，保持国家的政治同一性，另一方面，又将多元治理作为王朝的长期国策，以此保持各民族宗教、文化和制度的多样性。以往的中原王朝在征服之初容许少数民族保有地方的自治性，但最终总是强求改土归流，希望达致一个政治和文化大一统的汉化中国。但作为少数民族政权的清帝国，没有中原王朝汉化中国的野心，也不存满化中国的企图，它像19世纪的大英帝国那样，在不同的统治区域，打造一个忠诚于帝国的上层精英阶层，在基层治理结构上保持各自的历史文化延续性。如此看似松散的治理，反而让帝国的统治长治久安。而一味试图汉化、实现政治和文化大一统的中原

王朝，也像近代的法国殖民当局那样，所到之地，不顾当地的风土人情，迷信社会、政治和文化的全盘改造，以整齐划一的方式打造统一的帝国，反而激起各地的强烈反弹，最后难以逃脱大一统帝国分崩离析的宿命。

然而，建立在普世王权基础上的清政权，也有一个致命的弱点。虽然它部分接受了中原的汉儒家文明，却由于自身的异族身份，无法将王朝的正统性与中原文明实现完全的统一，而双重宗教和双重治理体制又使得帝国始终缺乏一个与国家同一的文明及其制度。一个强大的帝国背后是需要有一个深刻的同一性文明的，亚历山大的马其顿帝国，其背后是传播到整个地中海地区的希腊文化，罗马帝国则是罗马法为中心的罗马文化，而近代的拿破仑帝国不仅将大陆法传播到整个欧洲，而且也带去了普世的启蒙文明。以往的汉唐中原王朝背后凭借的正是儒家汉文明。但多民族、多宗教的清王朝则稍逊风骚，它在国性认同上是多元的，也是暧昧的，因而“我们是谁”的同一性问题对清帝国来说，一直是挥之不去的隐患。汉文化的中国与大一统王朝的中国，这原先在中原王朝不成问题的“中国”认同，却在少数民族当政的清代，撕裂为两个“中国”之间的紧张。当帝国的王权统治还很强大的时候，这一问题不会浮出表面，但到了晚清，当内忧外患的王朝危机日趋严重，汉文明中国与王朝中国之间的冲突与紧张便突显出来，在外来的族群性民族主义潮流推动下，清朝的合法性最后发生了动摇，延续了275年的帝国到1911年寿终正寝。但清帝国留下的多民族、多宗教的“五族共主”的历史遗产，通过清帝逊位诏书的法律形式，转型为“五族共和”的中华民国。

四、天下体系与列国体制

郡县、册封、羁縻、土司，皆是中央王朝直接或间接统治的区域，在中华帝国天下体系的最外一环，乃是朝贡国。中央帝国与万邦来朝的朝贡体系，构成了古代中国以华夏为中心的国际关系。以西方

为中心的近代国际体系是以法为中心，但古代中国的朝贡体系则是以礼为中心。朝贡体系是一种国际政治，周边国家通过礼物的进贡确认对中央王朝的臣服与效忠，皇帝也以加倍的恩赏表达对藩属国的体恤和保护；朝贡体系也是一种特殊贸易，它以不对等的物质交易显现国际关系的等级秩序；朝贡体系又是一种文化礼仪，它通过周期性的朝廷典礼将汉字文化与礼乐典章推广到周边国家，从而建立中华文明在天下的文化霸权。

根据滨下武志的研究，按照来自中央影响力的强弱顺序，朝贡可以分为由近到远的几种类型：西南诸州土司、土官们的朝贡；羁縻关系下的朝贡（如东北的女真族）；同为汉字文化圈的藩属贡国（如朝鲜、安南）；双重关系的朝贡国（如琉球）；位于天下秩序外沿的朝贡国（如暹罗）；表面是朝贡国，实际却是平等的互市国（如俄罗斯、欧洲诸国）。朝贡体系显示了一种维护中国中心的外部等级关系的结构，是国内秩序的扩张，是帝国对外的延续。^[18]

过去的研究总是将天下体系视为中华帝国对外关系的全部，然而，在任何朝代里面，总是有中华文明的恩泽与中央王朝的统治鞭长莫及的化外之地，但由于地理接近的缘故，又不得不与这些“蛮夷”交往，甚至处于长期的对抗与战争之中，于是在天下体系之外，一直存在着列国体制。中华帝国有化内之地和化外之地之分，对于那些处于对抗的蛮夷国，中原王朝对之无力以朝贡体系笼络，只能将之看作对等的他国，比如汉朝的匈奴，唐朝的突厥、吐蕃、南诏，两宋的西夏、辽、金，明代的瓦剌、鞑靼，清朝的俄国等。中央王朝通过盟约的方式与这些列国消除对抗，换取短暂的和平。比如西汉初期与匈奴的和亲协议，唐中叶与吐蕃的盟约关系，两宋与辽金以玉帛换和平的协议，清朝与俄罗斯签订的《尼布楚条约》《恰克图条约》等，都不是以等级性的朝贡方式维系关系，而是承认平等的列国关系，签订国与国的协议。不过这种承认，并非现代国际条约制度的主权确认，只是古代世界诸国之间达成妥协、获得和平的权宜之计。中华帝国在化

内之地是天下体系，在化外之地乃盟约制度，而何谓化内、何谓化外，又随国力而变化，那条边界常常是相对的、变动的。当匈奴是对抗冲突的军事对手时，便是化外之地，一旦屈从来朝进贡，便是五服中的荒服，化内之地中的外蛮夷。从兄弟之国降格为外臣。对于中原王朝来说，列国体制是从属性的不得已之举，而君临天下的朝贡体系永远是理想的世界秩序，只要有足够的实力，总是力图将羁縻关系改土归流，将周边的盟约之国化为外臣或朝贡国。

然而，对于中国的国际关系而言，唐中晚期是一个历史转折点，之前中原王朝独大，是天下国家，之后便被四周国家包围，成为列国体制。这种颓势，直到边疆民族王朝元和清的出现才得以扭转。但即使在疆域最广阔、国力最盛的清朝，当一个更强大的近邻俄罗斯出现之后，清朝也只能以平等的国家对待之，中俄《尼布楚条约》是中国签订的第一个接近现代国际法的国家之间的盟约，虽然康熙皇帝并不喜欢它。

从秦汉之始，中华帝国的对外关系便是天下体系与列国体制的并列、等级性的朝贡关系与平等的互市制度互补。华夏中心主义的帝国秩序是有限的，却又常常处于无限的扩张想象之中。究竟何时何地采纳何种制度，天下秩序与列国体制界限何在，皆在时势与一念之间，全无明确的分际。这就如同郡县制与分封、羁縻制的界限一样，都是灵活多变，无一定之规。古代中国既有朝贡体系之传统，又有列国体制之经验，这两种相互渗透和转化的记忆构成了中国对外关系的重要历史资源，即使到了晚清之后被迫进入西方为中心的国际条约体系的时候，作为历史遗留的基因，依然发挥过影响。

[1] [美] 约瑟夫·列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华、任菁译，北京：中国社会科学出版社，2000年，第84页。

[2] [明] 顾炎武：《日知录》，卷十三，《正始》。

[3] 甘怀真：《重新思考东亚王权与世界观》，见氏编：《东亚历史上的天下与中国概念》，台北：台湾大学出版中心，2007年，第26—27页。

[4] 参见 [日] 渡边信一郎：《中国古代的王权与天下秩序》，徐冲译，北京：中华书局，2008年，第45页。

[5] 邢义田：《天下一家：皇帝、官僚与社会》，北京：中华书局，2011年，第98、109页。

[6] 许倬云：《我者与他者：中国历史上的内外分布》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年，第20页。

[7] 详见钱穆：《中国文化史导论》，北京：商务印书馆，1998年，第22页。

[8] 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，见费孝通等：《中华民族多元一体格局》，北京：中央民族学院出版社，1989年，第1—33页。

[9] 姚大力：《中国历史上的民族关系与国家认同》，载《中国学术》，2002年第4期。

[10] 赵刚：《早期全球化背景下盛清多民族帝国的大一统话语重构》，见杨念群主编：《清史研究的新境》（《新史学》，第5卷），北京：中华书局，2011年，第14—16页。

[11] 《史记·李斯传》《史记·秦始皇本纪》。

[12] 姚大力：《千秋兴亡：元朝》，长春：长春出版社，2000年，第33页。

[13] [日] 杉山正明：《忽必烈的挑战：蒙古帝国与世界历史的大转向》，周俊宇译，北京：社会科学文献出版社，2013年，第136、252页。

[14] 赵刚：《早期全球化背景下盛清多民族帝国的大一统话语重构》，见杨念群主编：《清史研究的新境》（《新史学》，第5卷）。

[15] 葛剑雄：《统一与分裂》，北京：生活·读书·新知三联书店，1994年，第112—115页。

[16] 参见 [美] 罗友枝：《清的形成与早期现代》，见 [美] 司徒琳主编：《世界时间与东亚时间中的明清变迁》，赵世瑜等译，下卷，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第271页。

[17] 姚大力：《一段与“唐宋变革”相并行的故事》，见葛剑雄、姚大力等：《谁来决定我们是谁》，南京：译林出版社，2013年，第200页。

[18] [日] 滨下武志：《中国、东亚与全球经济：区域和历史的视角》，王玉茹等译，北京：社会科学文献出版社，2009年，第17页。

第二章 作为国族的中华民族

什么是中国？什么是中华民族？这些有关国家与民族认同的问题，长期以来并非自明，至今仍有很多争论。费孝通先生关于中华民族是多元一体、有一个从自在到自为的发展过程的经典看法被学术界普遍接受，但问题在于，作为“一体”的中华“民族”，与作为“多元”的各“民族”（如汉、满、蒙、藏、回）在概念上有何不同？汉民族的文化认同可以直接等同于中华民族的国族认同吗？而作为国族的中华民族究竟何时出现和形成，它需要什么样的制度性条件？本章将对这一问题作初步的探讨，并且试图澄清学界流行的一些未必确切的习惯说法。

一、族群、民族与国族

近代中国的思想家，从梁启超到梁漱溟，大都认为古代中国只有家国天下，并没有近代意义上的国家。那么，在古代中国，有没有一个我们现在所说的中华民族呢？费孝通先生的看法是，古代中华民族尚处于自在的状态，要到近代受到外国列强侵略之后，才发展成一个多元一体的自为的民族。^[1]葛兆光教授则特别重视“唐宋转向”，认为到了宋代，“古代中国相当长时期内关于民族、国家和天下的朝贡体制和华夷观念，正是在这一时代，发生了重要的变化，在自我中心的天下主义遭遇挫折的时候，自我中心的民族主义开始兴起”。^[2]

宋代之后，中国果然出现了类似近代的民族意识吗？在古代中国，难道真的已有一个处于自在状态（即所谓不自觉）的中华民族了吗？要讨论这个问题，首先要分清三个不同的概念：族群（ethnic group）、民族（nation）和国族（state nation）。长期以来，因为学术界在运用民族这个概念的时候，不自觉地将它与族群和国族这两个概念混淆，遂形成了关于中华民族何时形成的种种争议。

关于这三个概念的区别，英国民族主义研究权威学者安东尼·史密斯对此有明确的界定。他指出：

民族不是族群，因为尽管两者有某种重合，都属于同一现象家族（拥有集体文化认同），但是，族群通常没有政治目标，并且在很多情况下没有公共文化，且由于族群并不一定要有形地拥有其历史疆域，因此它甚至没有疆域空间。而民族则至少要在相当的一个时期，必须通过拥有它自己的故乡来把自己构建成民族，而且为了立志成为民族并被承认为民族，它需要发展某种公共文化以及追求相当程度的自决。另一方面，就如我们所见到的，民族并不一定要拥有一个自己的主权国家，但需要在对自己故乡有形占有的同时，立志争取自治。^[3]

史密斯对于民族与族群的区分，核心在于三点：是否有自己确定的居住疆域，是否有规范的公共文化，是否追求政治上的自决。从这个标准来看，1949年之后中国所确定的56个民族，将藏族、蒙古族、维吾尔族等界定为民族并赋予他们法律上的区域自决显然是合理的，但其他大多数的少数民族，要么在历史传统上缺乏规范的公共文化和政治目标，要么早已流散各地、没有自己固定的居住疆域，应该将他们界定为族群而非民族更为确切。也就是说，在中国的疆域之内，存在着包括汉族、藏族、蒙古族、维吾尔族等多个民族，也存在着众多不同的族群，他们共同构成了一个被称为中华民族的多元一体国族。

那么所谓的国族与一般的民族又区别何在？史密斯认为，尽管近代所建立的民族国家在理念上所追求的是“一个民族一个国家”，但事实上，对于大多数国家而言，多多少少都是多民族、多族群国家，他们渴望民族一统并且寻求通过调适和整合，将不同的族群变为统一的国族。所谓的国族，就是“多族群国家渴望民族一统并且寻求通过调适和整合将不同的族群变为统一的民族（但不是同质化）”。^[4]这意味着，国族与一般的民族不同，民族所追求的不一定是独立的国家以及国家主权，而只是民族区域内部的政治自决，但国族却与拥有独立主权的民族国家密切相关，它所想象的是在一个民族国家内部，将各种不同的民族和族群整合为与国家同等的同一个民族。对于那些多民族、多族群的国家来说，“一个民族一个国家”可能是奢望，但这一理

念的真正蕴涵应该是“一个国家一个民族”，即在国家内部通过经济和文化的融合，不同民族被整合为同一个国族，比如我们现在看到的美利坚民族，就不是一般意义上的民族，而是与近代的美国宪法和体制密不可分，多种族、多族群整合为一体的国族。近代的民族主义

(nationalism)所指向的，都不是那些一般人类学、民族学意义上的原生性民族，而是具有建国冲动的、与近代国家密切相关的国族。然而，在晚清从日本引进“民族”(nation)这个词的过程之中，并没有区分民族与国族的不同。日本是一个单一民族的国家，因此民族与国族具有高度的同一性，但中国作为一个多民族的帝国，内部包涵着众多的民族与族群。正如王珂分析的那样，因为在引进民族这个概念的时候，将仅仅拥有民族自决权的民族与拥有国家独立主权的国族混为一谈，由此埋下了延续至今的概念上的混乱和现实中的困境。^[5]

族群、民族与国族，虽然是不同的概念，但在历史实践当中，三者并没有严格的不可跨越的界限，而是存在着相互转化的可能性。许多民族都是从族群发展而来，但并非每一个族群都会上升为民族。当某个族群意识到自己的政治目标，并且在现代化的发展过程中逐渐产生了规范的公共文化时，便会产生民族自决乃至建国的冲动，形成“族群民族主义”，原先纯粹的血缘性、文化性的族群便转化为具有政治性内涵的民族。英语中的nation同时具有文化性的族群和政治性的国民的双重内涵。民族来自族群，又高于族群，因为民族除了自然属性之外，还拥有人为的政治品格，民族与高级的规范文化、公共语言、统一的市场和政治制度不可分离，这些因素形成了近代民族的制度化条件。nation state这个概念意味着，民族与国家到了近代已经是同一角币的两面，密切相关。不过，两面毕竟是两面，二者又不能完全等同，诚如史密斯所说：

民族不是国家，因为国家的概念与制度行为相关，而民族的概念则指的是某种类型的共同体……民族是被感觉到的和活着的共同体，其成员共享祖国与文化。^[6]

近代的民族国家，既是一个以国民为核心的政治共同体，也是一个以民族为自我理解的文化共同体。国民与民族，构成了nation的两面。在欧洲近代民族形成的历史过程当中，英国、法国以及美国重视的是具有平等政治身份的国民这个面相，而德国、俄国以及东欧突出的是具有共享的血缘、历史和文化的族群身份，因此形成了国民民族主义和族群民族主义两种不同的类型。^[7]

一个自在的族群是否可以上升为自为的民族是一个复杂的历史过程，即便成为了具有自我意识的民族，也未必必然成为拥有独立国家主权的国族，比如西班牙的加泰罗尼亚、巴斯克一直有分离和建国的冲动，但至今仍然只是拥有民族自决权的区域性民族。而所谓的国族是民族与国家结合的产物，更确切地说，是民族主义与国家共同建构的产物。国族的产生不仅取决于一个国家内部拥有共享的族群记忆、历史、语言和文化，更重要的，乃是近代国家所创造的统一的民族市场、独立的国家主权以及共同的法律政治体系。对于单一民族的国家（比如法国、日本）来说，国族意识的形成并非困难，只需从原生性的民族认同转化为近代的国族主义即可，但对一个多民族、多族群的近代国家（比如美国、中国）来说，要在不同的民族和族群之间融合出一个共享的国族认同，则是一个相当困难和长期的历史过程。

二、汉民族认同不等同于中华民族认同

那么，中华民族的国族认同是何时出现的呢？费孝通先生如此论述作为一个国族的中华民族的产生过程：

距今三千年前，在黄河中游出现了一个由若干民族集团汇集和逐步融合的核心，被称为华夏，像滚雪球一般地越滚越大，把周围的异族吸收进入了这个核心。它在拥有黄河和长江中下游的东亚平原之后，被其他民族称为汉族。汉族继续不断吸收其他民族的成分而日益壮大，而且渗入其他民族的聚居区，构成起着凝聚和联系作用的网络，奠定了以这个疆域内许多民族联合成的不可分割的统一体的基础，成为一个自在的民族实体，经过民族自觉而称为中华民族。^[8]

费孝通先生的这一观点为学界公认，乃是经典性的论述，现在的问题在于，这里所说的华夏——汉族是否等同于作为国族的中华民族？或者说，在古代中国是否有可能出现近代意义上的国族？正如前节所述，古代的中国认同只能在天下主义与夷夏之辨的双重背景下才能理解。以中原为核心的华夏民族用文明的礼仪教化逐步融合周边的各个族群，形成了一个以文化为自我认同的汉民族。晚清的杨度在《金铁主义说》中指出：

中华之名词，不仅非一地域之国名，亦且非一血统之种名，乃为一文化之族名。……华之所以为华，以文化言，不以血统言。^[9]

无论是费孝通先生所说的自在的“民族实体”，还是杨度所说的“文化之族名”，实际上指的是一般意义上nation的汉族，而不是作为state nation的中华民族，下面我们将看到，中华民族是晚清才出现的概念，而作为国族，正如前面所分析的，必定与近代国家同时出现，而且是被民族主义和国家所建构的。在古代中国，只有王朝和天下的观念，并没有近代主权意义上的国家意识以及相应的建制。中华民族作为一种国族想象，只是“倒放电影”式的今人对古代的理解框架，是晚清之后被重新建构的、想象性的“民族虚体”，而非有实证依据的、有自觉意识的“民族实体”。民族的自在状态和自觉状态的区别，在于是否有明确的自我意识，即所谓的民族觉悟，即便是一个缺乏自觉的自在性民族，也需要有此“民族实体”的存在。但在古代中国，虽有实体性的民族，有中原文化的代表汉族，也有作为蛮夷存在的其他民族，但各民族之间并未整合成一个哪怕是自在意义上的国族——中华民族。而大量关于中华民族在古代的论述，其实只是华夏——汉族的历史叙事。比如，葛兆光教授所分析的宋代所出现的民族意识，其实只是一种汉民族的主体意识，而非作为国族的中华民族意识。从华夏族到汉族，至少在六朝隋唐，依然是缺乏自觉意识的自在民族，而到了宋代之后，随着国势的衰落，夷夏之辨压倒了天下主义，汉族的文化自觉意识开始萌芽，但所萌芽的也仅仅是汉民族的主体意识，而非中华民族的国族意识。

汉族认同与中华民族认同如今常常被画上等号，似乎汉族就等同于中华民族，这种习以为常的看法，自然出自于历史意识的惯性，在中华民族之中，汉族作为一个主流民族，由于其几千年来中原文明的巨大吸引力和天下主义的内在凝聚力，的确成为古代中国的中心，当晚清产生了中华民族这一国族意识的时候，汉族所拥有的古代文明也历史性地转化为中华文明的主体。但另一方面，当我们将中华民族仅仅等同于炎黄子孙、将中华文明简单地理解为中原文明的时候，就有意无意地遮蔽了在中华民族大家族内部除了汉族之外，还有蒙、藏、维吾尔等其他民族以及众多的文化族群的事实，他们有自己的民族或族群认同，不少民族有着不亚于汉族的、他们自己的高级宗教。汉民族只是多元一体的国族中的“一元”，绝非中华民族“一体”本身。之所以要将民族与国族加以区分，其真正的意义乃是要将汉民族与中华民族适当地分疏，既要看到二者之间内在的历史关联，又要尊重中华民族这一国族中其他民族和族群的历史存在与文化尊严。

中华民族作为一个国族，伴随着近代国家的出现而诞生，而不是出现于之前的古代，哪怕是宋代以后。顾颉刚先生1939年在《边疆周刊》上发表《中华民族是一个》，提出：“‘中国本部’这个名词是敌人用来分化我们的。‘五大民族’这个名词却非敌人所造，而是中国人自己作茧自缚。自古以来的中国人本只有文化的观念而没有种族的观念。”“中国之内决没有五大民族和许多小民族，中国人也没有分为若干种族的必要。”“我们决不能滥用‘民族’二字以召分裂之祸。‘中华民族是一个’，这是信念，也是事实。”^[10]他的这一看法当时就产生了很大的争议，费孝通、翦伯赞等先生都曾撰文反驳。顾颉刚先生为了驳斥日本帝国主义制造伪满洲国，防止边疆军阀搞民族分裂，否认中国的内部存在多元民族，其用意可嘉，但信念毕竟不是事实；而且也将理论上只可能出现在近代的国族错置于古代。

古代的中国如果不是一个国族性的中华民族，也非仅仅是汉民族，那么，它究竟意味着什么？是一个帝国，还是一个民族国家？如

果用欧洲的帝国/民族国家二分法来分析的话，我们的确会面临词不达意的困境，而所谓自在的民族实体，也是从这一分析框架而来，似乎与中华帝国这一政治共同体相对应的，应该有一个中华民族的民族共同体，而这一民族共同体，又为后来所出现的民族国家奠定了历史的合法性，即“一个民族一个国家”。这样的分析思路，具有双重误区：帝国的存在，并不一定需要一个统一的民族，而近代的国家才需要建构一个想象的民族共同体。帝国的内部通常有众多的民族或族群，帝国统治者从来不指望打造一个统一的民族共同体来实现整合，相反它可以保留各个民族或族群的特性，或者借助于法律（如罗马帝国），或者运用高级的文明（如中华帝国）来实现整合。而近代的民族国家，虽说是“一个民族一个国家”，但正如本尼迪克特·安德森、霍布斯鲍姆、盖尔纳等民族主义研究大家一再指出的那样，不是（古代的）民族创造了（近代的）国家，而是国家和民族主义创造了近代的民族，特别是国族意义上的民族。^[11]

汉族士大夫对中国的认同并非种族的认同，而是一种文化秩序的认同，代表文化秩序的天下是绝对的，而夷夏之辨是相对的。然而，文化秩序是理想，是灵魂，它必须寄托于现实的肉身，让灵魂附体。孟子曰：天下之本在国。这个国便是寄托了天下理想的肉身：王朝。因此，士大夫们对中国的认同，在抽象的层面表现为对天下的认同，而在现实的层面，对天下的认同又表现为对王朝的认同，只要这个王朝代表了天下的秩序，便具有了正统性。赵刚在研究汉族士大夫论著中的“华夏”、“汉人”时，发现他们对“汉人”的心态是平和乃至冷漠的，而当他们谈及王朝的时候，其情绪却格外热烈，他们不在乎这个王朝是否由异族统治，真正在意的是其是否有良好的治理，是否体现了天下的文化秩序。赵刚因此得出结论：“在族群认同从自在形态向自为形态转变的过程中，王朝认同是个必经阶段。”^[12]

由此可见，明末清初的王夫之所表现出的强烈的汉人种族主义倾向，只是一个孤独的个案，一直要到晚清欧洲的种族主义引进中国、

民族主义狂飙席卷神州，王夫之的民族意识才得以复活并受到重视。而在漫长的王朝更迭历史当中，对天下的认同始终是古代中国认同的主调，这种天下认同在现实层面，往往通过对王朝，尤其是拥有良好秩序的正统王朝的认同表现出来。

古代中国士大夫的家国天下认同，家乃血缘宗法家族，国乃王朝所象征的政治共同体，而天下指的是中华文明共同体。王朝有生有灭，盛衰无常，华夷不定；但文明是连续的，一以贯之，无论王朝是汉人还是异族统治，是多民族的开放大帝国，还是汉人一己之封闭小国，只要礼仪教化还在，中国就存在。文明在哪里，中国就在哪里。文明是怎麼样的，中国便是怎麼样的。中国的认同，便是天下的认同。

三、近代“国族”的重新发现

自从清朝出现之后，关于中国的认同，发生了一个微妙的变化。自秦朝之后的两千年历史之中，有两种不同的帝国形态，一种是汉族为主的汉唐和明朝，另一种是异族统治的元朝和清朝。特别是处于帝国时代末端的清朝，是一个非常特殊的朝代，以往的汉唐帝国，天下即华夏，华夏即天下，天下与华夏融为一体。汉族不仅是文化的中心，也是政治的中心，周边的藩国、夷狄纷纷臣服中原。但满族统治下的清朝，是一个多民族、多文化、多元体制的大帝国，不仅将过去一直不曾征服过的草原、森林、高原等各边疆民族纳入统治范围，而且大大扩充了中国的疆域与版图，为后人留下了一笔丰富的民族和领土遗产。清朝的最高统治者拥有多重身份，对于农耕的汉族来说，他是皇帝；对于草原的蒙古族来说，他是各部落的共主天可汗；对于高原的藏族来说，他又是菩萨的化身。由此可见，清朝的天下已非汉族一家之天下，乃是多民族、多文化、多元体制的天下。以往的汉族王朝以儒家之天下理念，成功地将许多周边族群化夷为夏，但汉族统治者在治理草原和高原民族方面的能力，却远远不及清朝统治者。正如

杨念群所敏锐观察到的，之前的汉唐帝国只有南——北文化之分，但到了清朝帝国，出现了东——西地理对局，“清朝君主对满族认同和对多民族统治身份的有意塑造，体现出‘东——西’地理格局颠覆汉人‘南——北’空间叙事传统的强烈意愿”。^[13]清朝的统治者并不刻意打造一个统一的天下，也不试图将满、汉、蒙、藏、回五族融合为一，在中原和草原民族之中，清朝统治者恰好处于某种既是边缘又是中介的位置，他们熟悉中原文化，并且在文化上相当程度地被汉化，另一方面在宗教上又与蒙、藏民族共同尊奉喇嘛教，遂以王朝为中心，通过平行的二元体制，成功地将过去从来没有合二为一的农耕民族和草原民族整合在一个统一的帝国秩序之中。

清朝帝国的出现，使得汉族士大夫对于中国的理解和想象发生了一个很大的变化。赵刚指出：“从汉人方面看，明代汉人的政治空间，如当时各种地理载籍所显示的那样，仅限于内地。到了18世纪末19世纪初以后，汉人的中国观念发生了明显的变化，接受了清朝从多民族帝国角度对它的新解释。”这个新解释就是，“清帝国与其说是一个文化单位，倒不如说是一个有着明确疆域范围的政治实体”。^[14]根据杨念群的研究，以往王朝的正统性有三条标准：空间上的大一统，时间上的五德终始的循环论和种族上的内外族群之别。大致而言，在天下主义的汉唐帝国，突出的是空间上扩张的大一统，而在强调夷夏之辨的宋明朝代，更看重汉人的文化正统性。到了清朝，朝廷在论述自身统治的合法性（即正统地位）时，淡化了对清不利的时间和种族意义上的正统性，特别突出自己对汉唐帝国传统的历史继承，即空间上开拓疆域、统一天下的正统性。^[15]这一空间上的大一统观念，是一个多民族帝国的核心所在，唯有疆域的扩张和天下的一统能够真正证明这个异族政权的权威性。也正因为到了清帝国，文化的正统性淡出，疆域统治的主权性突出，使得19世纪末的中国士大夫得以顺利接受来自西方的民族国家主权意识，而非发生一个突兀的中国认同的质变。

总而言之，宋代开始的汉民族文化自觉也好，清代的疆域主权意识也好，只是原生性民族主义的表现而已，它为晚清所出现的民族主义提供了历史的内在基因，但绝非是近代的民族国家本身。这也反过来证明了，中国的民族共同体并非如本尼迪克特·安德森、盖尔纳和霍布斯鲍姆所认为的那样，纯粹是国家创造或民族主义想象的产物，它并非无中生有，而是在有中演化，用安东尼·史密斯的话说，是一种重新建构（constructed）的历史过程。所谓的重新建构，即近代的民族共同体（nation），即便是公民民族主义，在其建构的过程之中，在根子上一定是族群的，离不开在历史中形成的血缘、语言和宗教的因素。^[16]近代的中华民族意识虽然不等同于汉民族，却从汉民族与其他民族的历史、语言、宗教和文化的原型转型而来，并按照近代的民族国家的规范重新建构。

近代中国是一个“国家”的重新发现，也是一个“国族”的重新发现。近代的国家与传统帝国不同，不仅需要理性的、有效率的政治制度，而且需要一个可以整合国家内部不同民族和族群、有着共享的文化和命运共同感的“国族”。这就是所谓的中华民族。1917年，李大钊撰写《新中华民族主义》，明确地说：

盖今日世界之问题，非只国家之问题，乃民族之问题也。而今日民族之问题，尤非苟活残存之问题，乃更生再造之问题也。余于是揭新中华民族主义之赤帜，大声疾呼以号召于吾新中华民族少年之前。^[17]

作为国族的中华民族的诞生，首先需要有绝对的“他者”的出现。正如前节所述，华夏族的“我者”与“他者”的界限都是相对的，“他者”可以转化为“我者”，也正因为如此，原本只是中原一支的华夏族，凭借自身所拥有的较高的文明力量，将周边的族群逐渐融合进来，成长为从东北到中原、从北方到江南、拥有世界第一大人口的汉民族。在这之中，虽然也有汉人被胡化的例子，虽然也遭遇过比自身更强大的外敌，遭遇过比儒家更有魅力的佛教，但是诚如雷海宗在抗战期间所说的那样：

汉末以下侵入中国的武力与文化是分开的，武力属于五胡，文化属于印度。最近一百年来侵入中国的武力与文化属于同一的西洋民族，并且武力与组织远胜于五胡，文化也较佛教为积极。两种强力并于一身而向中国进攻。[18]

一个硬实力和软实力皆优于自身的异族的出现，是中国三千年所未遭遇的大事件，一个绝对的“他者”的出现，真正刺激了作为整体的中华民族的自我觉悟。民族主义的首要因素，乃是分清“我者”与“他者”，特别是族群民族主义。本来中国的老百姓只有宗法家族和地方的意识，读书人则再多加一个对王朝和天下的认同，但到晚清之后，许多留学生到东洋和西洋留学，置身于异邦的环境之中，立即萌发了超越血缘、地缘、族群的国族意识。随着西方对中国的步步进逼，中国在抵抗西方这个绝对的“他者”过程之中，遂有了近代国家的觉悟，也产生了国族的自我意识。于是，近代中国不仅有了建国的追求，也有了建族的自觉。

在传统的帝国向近代的民族国家转型过程之中，所面临的最大危险是国家的解体。与清王朝同时代的其他几个传统帝国——俄罗斯帝国、奥匈帝国和奥斯曼帝国，无不如此。到了19世纪帝国的末年，它们都力图改变帝国内部的多元形态，竭力建构一个统一的国家，并试图打造一个同质化的国族。这是近代民族主义的双重使命。

民族主义有两种打造的途径，一种是自上而下的官方民族主义，就像19世纪的俄罗斯帝国，试图建构一个包罗国内多个少数民族的大俄罗斯主义；另一种是自下而上的途径，它可以采取西欧或美国式的公民民族主义方案，也可以以族群民族主义的方式追求民族自决或独立。晚清的统治者，到了辛丑之后，虽然开始重视建国，以新政的方式打造一个西方式富国强兵的近代国家，然而，无论是满清皇族，还是汉族的封疆大吏，对建立国族的重视远远不够，他们的思维还停留在帝国时代的多民族分治。作为统治者的满人是少数族群，故自清初以来就避讳族群之别，只是一味强调满汉之融合。以代表晚清官方主流意识形态的《劝学篇》为例，张之洞注意到了保国（国家）、保教

（圣教）和保种（华种）的问题，但他的答案却异常简单：“保种必先保教，保教必先保国。……国不威则教不循，国不顺则种不尊。”^[19]张之洞虽然有超越满汉的“华种”之意识，但他绕过何为“华种”（中华民族）这一敏感话题，将保种简单化约为守护儒家圣教和国家强盛的问题，在他的心目之中，只有体用的问题，而无国族的问题，似乎只要中体（圣教）和西用（国盛）实现了，民族融合和国族整合自然水到渠成。在需要想象一个统一的国族的时候，清朝统治者裹足不前，面对民间汹涌的民族主义大潮，他们既严厉弹压革命派激进的汉族共和主义，又不敢回应立宪派温和的“五族君宪”的大中华主义，于是将民族主义的话语权拱手让给了民间，处于非常被动的地位。由于朝廷在创造同质化的官方民族主义上无所作为，听任各民族、族群和地方的四分五裂，以王权为枢纽的帝国无法主动地转型为近代民族国家，特别是缺乏一个想象性的民族共同体作为其国家基础，因而到了1911年被民间的民族主义推翻，自然是顺理成章之事。

中华民族观念的出现，是20世纪初的事情。如今公认为最早使用这一概念的，当为梁启超。^[20]1902年，他在《论中国学术思想变迁之大势》一文中，最早提出作为一个整体民族的“中华”和“中华民族”。^[21]以后中华民族这一观念逐渐流行于国内舆论。梁任公也是晚清最早提出“建国”的思想家，“建国”与“建族”是什么样的关系？在他看来，“国”也好，“族”也好，皆是“群”，他引用德国政治学家伯伦知理（Bluntchli Johann Caspar）的看法，认为民族是有着同一语言、风俗和精神的自然共同体，而国家乃是与国民具有同一性的人造有机体，民族是建国之阶梯，是建国之独一无二的源泉。民族与国民国家，虽然不同，但关系非常紧密。中国与昔日之罗马帝国、今日之美利坚合众国一样，国境里面有众多的民族，宜“谋联合国内多数之民族而陶铸之，始成一新民族”。^[22]这一新民族，就是与国家建构紧密相关的中华民族。

众所周知，晚清的国族建构，有两种截然不同的想象，一种是孙中山、章太炎、汪精卫等革命派所追求的汉族共和国，另一种是梁启超、杨度等立宪派所提倡的“五族君宪”的大中华主义。革命派将反满的种族革命与反君主专制的共和革命合为一体，而立宪派将汉、满、蒙、藏、回的五族融合与以君主为国族象征符号的立宪政治结合在一起。他们对国族与国家的想象是如此不同：前者的共和国家以纯粹的汉民族为单一的种族基础，后者的君主体制以五族融合后的大中华民族为新的国族。20世纪初发生在《新民丛报》和《民报》之间的世纪性大论战，便是这两种截然不同的建国与建族方案的大较量。理论上的针锋相对并不意味着历史实践中没有折中的空间，1911年辛亥革命最终的结局，乃是一种历史性大妥协，合革命派的建国方案与立宪派的建族方案为一炉。革命派赢得了共和的政体，却接受了五族融合的大中华主义国族方案，立宪派放弃了君宪的要求，将“五族君宪”改易为“五族共和”。直至今日，我们依然在享受辛亥革命这一大妥协的历史遗产。

中国的国族认同所面临的，是内部和外部的双重使命，除了打造一种建立在各民族与族群文化平等上的国族意识，同时还需要建立一个开放的、具有世界主义普世背景的民族主体性。一个对内平等、对外开放的中华民族，才是一个真正能够获得国内各民族和族群、国际各国家承认的伟大国族，而这个国族之伟大不是建立在种族意识和实力征服的基础上，而是如同古代中国那样，有着同样伟大的文明。文明正是中华民族的灵魂，而一个自由、民主、法治的国家，则是她的肉身。

[1] 参见费孝通：《中华民族的多元一体格局》，见费孝通等：《中华民族多元一体格局》，第1—33页。

[2] 葛兆光：《宅兹中国》，北京：中华书局，2011年，第42页。

[3] [英] 安东尼·史密斯：《民族主义：理论，意识形态，历史》，叶江译，上海：上海人民出版社，2006年，第12—13页。

- [4] 安东尼·史密斯：《民族主义：理论，意识形态，历史》，叶江译，第17页。
- [5] 参见王珂：《“民族”：一个来自日本的误会》，载《二十一世纪》（香港），2003年6月。
- [6] [英] 安东尼·史密斯：《民族主义：理论，意识形态，历史》，叶江译，第12页。
- [7] 参见 [美] 里亚·格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》，王春华等译，上海：上海三联书店，2010年，第9—11页。
- [8] 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，见费孝通等：《中华民族多元一体格局》，第1页。
- [9] 杨度：《金铁主义说》，见刘晴波编：《杨度集》，长沙：湖南人民出版社，1986年，第374页。
- [10] 顾颉刚：《中华民族是一个》，载《益世报·边疆周刊》，第9期，1939年2月9日。
- [11] 参见 [美] 本尼迪克特·安德森：《想像的共同体：民族主义的起源和散布》，吴叻人译，台北：时报文化出版企业有限公司，1999年，第7—57页；[英] 艾瑞克·霍布斯鲍姆：《民族与民族主义》，李金梅译，上海：上海人民出版社，2006年，第9页；[英] 厄内斯特·盖尔纳：《国族主义》，李金梅译，台北：联经出版事业公司，2000年，第1—40页。
- [12] 赵刚：《早期全球化背景下盛清多民族帝国的大一统话语重构》，见杨念群主编：《清史研究的新境》（《新史学》，第5卷），第14—16页。
- [13] 杨念群：《“感觉主义”的谱系——新史学十年的反思之旅》，北京：北京大学出版社，2012年，第145页。
- [14] 赵刚：《早期全球化背景下盛清多民族帝国的大一统话语重构》，见杨念群主编：《清史研究的新境》（《新史学》，第5卷），第9、33页。
- [15] 参见杨念群：《何处是“江南”？——清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年，第236—240页。
- [16] 参见 [英] 安东尼·史密斯：《民族主义：理论，意识形态，历史》，叶江译，第106页。
- [17] 李大钊：《新中华民族主义》，见《李大钊全集》，第2卷，石家庄：河北教育出版社，1999年，第493页。
- [18] 雷海宗：《中国文化与中国的兵》，北京：商务印书馆，2001年，第125页。
- [19] [清] 张之洞：《劝学篇·同心第一》。

[20] 关于中华民族观念的出现以及在近代中国思想史中的演变，黄兴涛作了很好的研究，参见黄兴涛：《民族自觉与符号认同：“中华民族”观念萌生与确立的历史考察》，载《中国社会科学评论》（香港），创刊号，2002年2月。

[21] 参见梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，见《梁启超全集》，第2册，北京：北京出版社，2000年，第560—561页。

[22] 参见梁启超：《政治学大家伯伦知理之学说》，见《梁启超全集》，第2册，第1067—1068页。

第三章 现代中国的天下与夷夏之变异

在讨论古代中国的民族认同或国家认同的时候，我们会遭遇到这样的悖论性现象，一方面中国具有帝国的气魄和视野，以全人类的天下意识来包容异族、威慑四方；另一方面中原民族又有华夏中心主义心态，傲视四周的蛮夷狄戎。天下主义与夷夏之辨，恰恰构成了古代中国自我认同的两面性，离开了任何一面都无法理解其真正的内涵。那么，到了近代社会，天下主义和夷夏之辨是否从此销声匿迹了呢？本章将从这对中国传统的核心观念出发，着重研究它们在近代思想史上的变异：以中华文明为核心的天下主义是如何蜕变为以西方为中心的文明论，而以中原文化为标准的夷夏之辨又如何异化为以社会达尔文主义为基础的种族论；在极端的世界主义与民族主义之间，又如何为温和的文化民族主义与新天下主义提供了生长的历史可能性，以及它们之间的复杂互动和交叉镶嵌对近代中国的民族国家认同产生了怎么样的深刻影响。

一、古代中国的天下主义与夷夏之辨

何谓天下？如第一章第一节所述，在中国文化当中，天下具有双重内涵，既指理想的伦理秩序，又指对以中原为中心的世界空间的想象，此不赘述。

需要强调的是，价值意义上的天下与空间意义上的天下具有同一性，即表现出超越种族、宗族、地域和国家的普世文明特征，只要接受了发源于中原的中华文明及那套礼仪典章制度，就可以成为天下的一个部分，只是中心与边缘的不同罢了，但服从的都是同一个文明尺度和价值，那就是天下主义。许倬云先生对此有精彩的表述：

所谓“天下”，并不是中国自以为“世界只有如此大”，而是以为，光天化日之下，只有同一人文的伦理秩序。中国自以为是这一文明的首善之区，文明之所寄托。于是，“天下”是一

个无远弗届的同心圆，一层一层地开花，推向未开化，中国自诩为文明中心，遂建构了中国与四邻的朝贡制，以及与内部边区的赐封、羁縻、土司诸种制度。^[1]

普天之下毕竟也有教化的阳光无法普照之处，于是与天下主义伴随而生的，乃是另一个概念：夷夏之辨。何为华夏？何为夷狄？在古代中国并非一种族性概念，乃是一文明性分野。夷夏之间，所区别的依然是与天下之价值相联系的文明之有无。宫崎市定如此区别华与夷的不同：

“武”的有无，不能决定。但“文”的有无，却可确定华与夷的区别。换句话说，“文”只存在于“华”之中，同时，正是由于有“文”，“华”才得以成为“华”。^[2]

中国历代一直有明确的夷夏之辨、胡华之别，华夏是“我者”，夷狄、胡人是“他者”，然而彼此的界限又是模糊的，可变动和转换，夷入华则华之，华入夷则夷之。夷夏之间，虽然有血缘和种族的区别，但最大的不同乃是是否有文明，是否接受了中原的礼教秩序。华夏的骄傲与自大，并非血缘性、种族性的，而是一种文明的傲慢，其对夷狄的鄙视，同缘此理。晚清的郭嵩焘认为：“所谓戎狄者，但据礼乐政教而言及之，其不服中国礼乐政教而以寇抄为事，谓之戎狄。”^[3]反之，如果胡人或者夷狄臣服于中原的礼乐政教，那就会被接纳为天下中国之一员，乃至成为统治者和皇帝，历史中并非个案。

天下是绝对的，但夷夏却是相对的，所需要辨认的，只是中原文明而已。血缘和种族是先天的，不可改变，但文明却可以学习和模仿。因此，以华变夷，化狄为夏，不仅在中国历史中为常态，也是中华帝国文明扩张的使命所在。如果说华夏是“我者”，夷狄是“他者”，诚如许倬云先生所说：在中国文化之中，“没有绝对的‘他者’，只有相对的‘我者’”^[4]。“天下”有绝对的敌人，那就是没有或者拒绝接受中华文明教化的夷狄，因此需要夷夏之辨。但作为具体的夷夏，却都是相对的，可以教化，化“他者”为“我者”。“天下”是普世的、绝对的，而夷夏却是相对的、历史性的。

由于中原的华夏民族没有绝对的种族界限，因此在漫长的历史岁月中，通过迁徙、通婚和文化融合能够化周边的蛮夷为华夏。历史上夷夏之间、胡人与汉人之间有四次大的融合：春秋时期、魏晋南北朝到隋唐时期、明代以及清朝。^[5]在这几次民族大迁徙、大融合的过程中，不仅有蛮夷被汉化的现象，也有汉人被胡化的反向过程。汉人本身是农耕民族，而胡人多为草原民族，农耕中国和草原中国经过六朝、隋唐和元清的双向融合，已有许多文化渗透。夷夏之间，既有绝对的分别，又是相对的过程，随着每一次中原文化的对外扩张，华夏民族融合进了原来的胡人，使得他们成为新的一员。钱穆先生指出，中华帝国与罗马帝国的扩张是不同的，罗马帝国是以军事为后盾向外扩张，但中华帝国却是以文化为中心将四边向内凝聚。“中国人常把民族消融在人类观念里面，也常把国家观念消融在天下或世界的观念里。”^[6]

天下主义与夷夏之辨，是理解古代中国认同的核心，二者互相镶嵌和包容，不能抽离了一面来理解另一面，它们是古代中国认同的双重性格。这一双重性格在不同时代的侧重点是不同的。宋之前从孔子到汉唐，重心落在天下主义，不太强调夷夏之分。汉唐是气吞山河的大帝国，有强大的中心吸引力，不仅“以夏变夷”，用中原文明改造蛮夷，而且“以夷变夏”，用异教的文化丰富华夏文明本身，使之变得更多元、更辽阔。唐朝的胡人可以在长安当大官，可以成为封疆大吏。一个大帝国在真正强大崛起的时候，是非常自信的，不在乎夷夏之辨，更多表现出天下主义的胸怀。到了宋代，外患危机严峻，随时有亡国（王朝倾覆）的威胁，天下主义暂时行不通，遂突出夷夏之辨的另一面，更强调夷夏之间的不相容性与中原文化的主体性。从元到清，这条脉络的声音越来越响亮，到王夫之那里产生了种族民族主义的强烈认同。晚清以后，便接上了近代的种族民族主义。

但即使在宋代之后，夷夏之辨依然无法脱离天下主义而成为独立的意识形态。夷夏之辨是相对的，并非绝对的存在。天下主义与夷夏

之辨内在渗透、相互镶嵌。天下主义是进攻利器，夷夏之辨乃防守之道。防守的终极目的，依然是要实现天下归仁的儒家天下理想。在古代中国，一个新的王朝是否合法，是否为汉族士大夫所认同，有两条标准：一条标准是夷夏之辨，另一条标准是天下主义。夷夏之辨是次要的标准，最重要的还是天下主义。非华夏的外族，既是绝对的敌人又是相对的敌人。之所以是绝对的敌人，乃是他们没有被文明教化过，代表了野蛮，是对中原文明的颠覆；之所以是相对的敌人，意味着只要蛮夷被中原文明所同化，就可以成为华夏天下的一员。即使是异族统治，汉族士大夫也可以承认其统治的合法性。因此，明末清初的顾炎武最终在意的不是亡国（汉人王朝），而是亡天下。

六朝隋唐之后，中国人不论从种族还是文化来说都不是纯粹的，且不说“五胡乱华”之后夷夏之间血缘混杂，即便是中原文明，也融合了外来文化。宋明理学就是被佛教夷化了的儒学，而佛教在中国也被汉化，从出世的佛陀变为在世的禅宗。中国的天下主义以中原文明为核心，把异端的、蛮夷的文化与种族包容进来，形成一个更大、更具开放性的华夏文明。这个华夏文明无法以种族、血脉、语言和历史的纯粹性来追溯。宋代虽然是一衰世，但中原民族的主体性也早已是多个民族和文化杂交后的主体性，夷夏之辨依然受到先秦而始的天下主义之规约。

古代中国的认同之所以博大，包容性强，中心清晰、边缘模糊，无法以近代的民族国家定位，乃是始终离不开天下意识。杜赞奇在《从民族国家拯救历史》中提到，在中国历史中有两种不同的民族主义思想资源，一种是排他性的以汉族为中心的种族主义，第二种是包容性的以天下为价值的文化主义。这两套关于民族共同体的叙述，既互相分离又纠缠在一起。^[7]天下主义是普世的，夷夏之辨是特殊的。对于古代中国而言，天下既是华夏的特殊主义，又是以华夏为中心的普世主义。普遍性（文化）与特殊性（华夏）融为一体，或者说普遍性的天下发端和存在于特殊的华夏文化之中。只是到了近代之后，在

西方文明的冲击之下，华夏失去了普遍主义的位置，于是特殊的华夏与普遍的天下主义发生断裂，形成近代中国认同的深刻困境。

二、夷夏之辨向种族论的蜕变

在近代中华民族建构的历史过程之中，传统中国的天下主义和夷夏之辨作为历史性的思维框架依然左右着中国的思想家们，只是在西潮的冲击下，二者在近代的气氛中产生了历史的变异，以中华文明为核心的天下主义蜕变为以西方为中心的文明论，而以中原文化为标准的夷夏之辨异化为以社会达尔文主义为基础的种族论。它们之间的复杂互动和交叉镶嵌对近代中国的民族国家认同产生了深刻影响。

夷夏之辨在古代中国不仅是文化的、相对的，而且受到天下主义绝对理想的制约，因此总是处于边缘性的位置。然而，到了晚清之后，这一切都发生了变化。在一波又一波的西潮冲击之下，以儒家的礼教为核心的天下秩序发生了崩解，外来的西方列强携着枪炮的实力和文明的观念让古代中国受尽屈辱，从此中国人失去了自信。于是，一种防御性的、抵抗性的民族主义意识油然而生，而它从古老的传统中所吸取的智慧，正是“非我族类，其心必异”的夷夏之防，由于其不再有天下主义的规约，古老的夷夏之辨化身为近代的族群民族主义，从边缘走向主流，成为从朝廷到士大夫的主流意识形态。

从夷夏之辨蜕变而来的族群民族主义有保守、激进两种不同的类型。所谓保守的民族主义，其奉行者乃是晚清的传统士大夫，他们的敌人是西方的帝国列强和外来西学，在西方各种软硬实力压迫之下，强烈地守护中国本土传统，通过卫教试图保国。而激进的民族主义则表现为晚清革命党人的反满意识。这是一个通过族群动员推翻异族统治的政治策略，因为有夷夏之辨的历史记忆，族群动员威力无比，获得相当广泛的认同，最后决定了辛亥革命的结果。激进民族主义到1920年代之后转化为另一形式的排外性民族主义，即反帝的民族主

义，新的蛮夷就是在中国与世界推行霸权的西方列强，激进的民族主义自此与保守的民族主义合流。

从夷夏之辨变异为族群民族主义，个中关键是种族意识的萌生。古代中国的种族意识一向很淡，真正具有强烈的汉族种族自觉的是明末清初的王夫之，但他的思想在清朝大部分时期都属于大逆不道的异端，对士林影响有限。对于种族意识，姚大力指出：“其实它充其量不过是依附于王朝忠诚观念的一种‘伴生性的原民族’意识而已。一旦新的王朝巩固了它的统治秩序，这种‘伴生性的原民族’情绪很快就会大面积消退。”^[8]而族群民族主义的真正出现，一定要等到晚清西方的种族观念被引进中国并被普遍接受之后，其方才可能成为风靡全国的主流意识形态。

最早将西方的种族论引入中国的，根据松本真澄的研究，不是反满的革命派，而是将进化论介绍进来的严复。^[9]严复在1895年的《原强》一文中，强调人类社会的竞争，最初是种与种竞争，然后为国与国竞争，“弱者当为强肉，愚者当为智役焉”。他认为世界上有四个种族：黄、白、褐、黑。中国的满、蒙、汉都是黄种，具有种族上的同一性和纯粹性，因为具有文化上的优越性，是“文胜之国”，故“异族常受制于中国”，而非“异族制中国也”。然而，近代中国所遭遇的西洋民族，德智体皆胜于中国，在残酷的生存竞争之中，中国遂有了“亡国灭种”之虞。^[10]

晚清影响最大的新思潮是严复引进的社会达尔文主义，而种族论正是伴随着社会达尔文主义一起来到中国的，二者之间犹如孪生兄弟，有着内在的、无法切割的联系。在社会达尔文主义看来，人类社会竞争的基本单位就是种族，它赋予了种族论一种新的价值观念，哪个民族在生存竞争中适合生存，是优胜者，它就是贵种，否则就是活该被淘汰的贱种。于是，晚清年间“种战”、“保种”的论调，一浪高过一浪。推动种族论传播最力的，非梁任公莫属。1898年，他在《清议

报》创刊号上发表《论变法必自平满汉之界始》，认为自大地初有生物，至于今日，数万年所相争的，一言而蔽之，争种族而已。种族之多，起初不可胜数，随着生存竞争，数目日渐减少，因为凭优胜劣败之公理，劣种之人，必为优种者所吞噬，直至灭种。^[11]1902年，梁启超撰写《新史学》，将历史的基本单元看成是人种，所谓历史即“人种之发达与其竞争而已”。在他看来，世界上有两种民族：一种是有历史的，一种是没有历史的。世界上五大人种，黑种、红种和棕种皆是没有历史的，有历史的人种，只有白种人和黄种人两种，最适合竞争。^[12]在此之前，梁启超对这一划分作了一个生物学意义上的解释：“凡黑色红色棕色之种人，其血管中之微生物，与其脑之角度，皆视白人相去悬绝，惟黄之与白，殆不甚远，故白人所能为之事，黄人无不能者。”^[13]

纵观梁启超的种族言论，虽然也是一种新的夷夏之辨，但与传统的声音不同，他不再从文明的相对角度区分夷夏，而是转换为种族的绝对性。一部分人种是贱种，注定要在生存竞争中失败，而另一部分人种是贵种，将会最终赢得未来。文明可以转化夷夏，但种族却是天生的，命运不可改变。代替文明这一普遍性的，是另一种普遍性，乃是晚清所普遍认同的所谓公理：由进化论所带来的生存竞争。竞争面前种族平等，谁是通吃天下的赢家，谁被淘汰出局，似乎冥冥之中都有一个种族的宿命。

那么，作为黄种的中国前途如何呢？梁启超乐观地相信，在20世纪之中，“我中国人必为世界上最有势力之人种”，其理由是中国具有四大优势：有自治传统、冒险独立、思想发达、人多地广。^[14]纠缠在梁启超内心的，是一种在白种人面前既自卑又自大的矛盾心结，一方面以白种人的生物学和文化学的标准即是否适合竞争这一普遍性来自我衡量，另一方面又相信黄种终将战胜白种统治全世界。这种于今看来属于“政治不正确”的种族优劣论，在晚清却不仅属于梁任公个人，而是弥漫在中国士大夫群体之中的普遍思潮，为各家各派所信奉。^[15]

比如革命派阵营的刘师培也将近代中国的亡国灭种危机归结为亚种劣而欧种优：

物竞者，物争自存也，天泽者，存其宜种也。种族既殊，竞争自起，其争而独存者，必种之最良者也。中国当夷族入主之时，夷种劣而汉种优，故有亡国而无亡种。当西人东渐之后，亚种劣而欧种优，故忧亡种。[16]

在晚清的革命派与立宪派大论战中，虽然双方意见分歧，但是背后都共享同一个社会达尔文主义，以是否适合竞争这一新的普遍性来裁断一切；同时又都从种族的角度来讨论问题，相信汉族是最适合进化的民族，区别只是在于如何看待满人：梁启超、杨度他们持的是大中华主义立场，更重视黄种和白种的“外竞”，将满汉视为同一个种族下的不同民族；而章太炎、刘师培、邹容等革命派承继明末王夫之的汉民族意识，将满汉视为汉贼不两立的不同种族。在晚清广泛流传的《革命军》一书中，邹容将亚细亚的黄种分为中国人种和西伯利亚人种两个不同的人种，中国人种以汉族为中心，包括朝鲜、日本、安南、西藏等族的“昆仑山系统”，而满人、蒙古人以及西部的土耳其人则属于另一个“西伯利亚系统”。邹容以极富煽动力的笔调控诉满人对“吾黄汉民族”的种族压迫：

汉种汉种，不过为满洲人恭顺忠义之臣民，汉种汉种，又由满洲人介绍为欧美各国人之奴隶，吾宁使汉种亡尽杀绝死尽，而不愿共享盛世，歌舞河山，优游于满洲人之胯下！[17]

革命派排满的理由，除了君主专制之外，便是与汉族本非一族，且非同国之人，因此汉人建立的国家，当将满人排除在外。近代的族群民族主义还得到了中国传统中的家国天下观念的有力支持。刘师培如是说：

孟子言国之本在家，而西人言社会学者亦以家族为国家之起源，谓民族之起源，起于公同之特性，而公同之特性，起于血统之相同。则所谓民族者，乃合数家族而成者也，同一民族即同一国家，此家族所由为国家之起源也。[18]

由家族而民族直至国家，血缘性的家族扩大为单一、同质化的国族，革命派所想象的近代民族国家乃是日本式的单一民族共同体。与此相对应，立宪派对国族的想象乃是立足于清代以来多民族并存的现实，通过立宪，融合汉、满、蒙、藏、回五族为一中华民族。晚清年间对此有系统论述的，乃是杨度。他在《金铁主义说》中力证中华并非一地名，也非血统之种名，而是一文化之族名。今日之中华民族，除蒙、回、藏文化不同，语言各异而外，满、汉在文化上已经是同一民族。他明确表明：

民主立宪党所欲成之民族的国家，命之曰中华民国，则是言文化而不言血统，欲合满汉而共组织一民族的国家可以推知。^[19]

多位学者指出，杨度为“五族共和”思想的最初倡导者，虽然他最初提出的是“五族君宪”的方案。^[20]细读杨度的《金铁主义说》，可以发现在他的视野之中，五族并非真正的平等，而是有进化程度的差别。杨度深受由严复介绍进来的甄克思（Edward Jenks）的人类社会野蛮——宗法——军国三阶段普遍进化图式的影响，认为在中华民族内部，汉族是最进化的民族，已经进入未发达的军国社会，为汉族同化的满族次之，而蒙、藏、回三族尚停留在宗法社会。^[21]因此，要形成中华民族统一的国族，首先是满、汉平等，其次是同化蒙、藏、回，即以汉、满为中心，同化蒙、藏、回三个落后的民族，合五族于一族。^[22]于此可见，无论是革命派的排满性的汉族共和国，还是立宪派的合五族于一族的多民族君宪国，都是以汉族为中心，不管是排斥还是同化异族，皆相信汉族在血统上最优、最为进化，在国内诸民族之中最具有竞争能力。辛亥革命之后，杨度的“五族君宪”方案迅速为革命党人吸纳和改造，形成“五族共和”的全国性共识，个中之重要原因，乃是革命派与立宪派都共享一个基本的预设，即所谓“五族共和”就是以汉族为中心，同化与融合其他未开化的民族。根据松本真澄的研究，民国初年孙中山在各种场合谈到“五族共和”的时候，态度有微妙的差别，对汉人演讲时强调汉族在种族、竞争和文化上的优越感，需要同化和融合其他民族；而在会见蒙古王公和回民领袖时则表明民

族自治和民族平等，参加民国对他们有好处。按照他的理想，民族自治只是最初的一个阶段，最后乃是要融合和同化各个民族，达到统一的、同一的中华民族。^[23]

辛亥革命的“五族共和”方案表明中华民族国族认同的争论解决了，但这只是汉族知识分子内部分歧的终点，并没有得到满、蒙、藏、回其他四族的真正认同，从外蒙古王公的策划建国、西藏长期事实上的独立，乃至伪满洲国的建立、西部穆斯林地区的分离倾向，都表明以汉族同化和融合其他少数民族为解决方案的国族打造，是一条非常艰难的路程。打造一个多民族的国族，要比建构一个现代国家困难得多，其不在于主流民族的态度，而是取决于少数民族群对这一国族的认同程度。姚大力指出：“从表面上看，族裔民族主义与国家民族主义两者的极端主张似乎是正相反对的，然而事实上，它们很可能就是一回事。历史反复提醒我们，掩盖在国家民族主义外衣之下的，经常就是一国之内主体人群的族裔民族主义。”^[24]从晚清打造国族至今，汉族与中华民族常常被画上等号，黄帝被想象为中华民族的共同祖先，国族民族主义的背后遮蔽着一张族群民族主义的真实面孔。这种以单一族群为基础的国族建构注定是脆弱的，一旦国家发生政治危机，其他被压抑的少数民族群就会发生反弹，制造分离的麻烦。苏联的解体就是一个近例。

国族认同的真正内涵在于内外两面，一面是国家内部的各多元民族和族群是否认同新的民族共同体，整合为多元一体的国族，另一面是对于国族外部“他者”的态度。当夷夏之辨到近代蜕变为社会达尔文主义支配下的种族论，而天下主义的价值规范又失去的时候，极端的盲目排外便以反帝、反西方、反洋教、反洋人、反欧洲中心主义等各种各样的形式出现，越是国族打造遭遇困境，内部四分五裂，越是需要一个外部的敌人以强化自我，这种自我被掏空了的、只是以他者的存在而存在的国族认同，在近代中国仅是一个抽象的空洞符号，无法落实为中华民族的自觉实体。

三、文明论：逆向的天下主义

如同古代的夷夏之辨有天下主义的制约一样，当晚清之后以儒家礼教为核心的天下主义解体之后，一种新的天下主义出现了，这就是以西方为中心的文明论。

天下主义的实质乃在于普世的价值和文化，相信各个民族可以有各自的历史，但最终都会百川归海，为更高级的文化和制度所征服。晚清之后，当西洋文明以物质和精神的双重优越性来到中国，显示出其新的文明力量的时候，中国的确面临着“三千年未有之变局”。士大夫内部发生了分化，保守主义者严守夷夏大防的传统立场，以各种方式抵御西方文明，保卫中华文明的礼教。另一些开明的士大夫则清醒地意识到时势的变化，开始接受西洋新文明。

一种外来新文明进入原来的文明母体，首先需要的是在原来文明中获得合法性。有意思的是，如果说抵抗西洋的力量来自于夷夏之辨传统的话，那么接受西洋文明的理由却出自天下主义，这就是“古已有之”论。王尔敏先生的研究表明，自龚自珍、魏源之后，最初一批“睁眼看世界”的开明士大夫，将西洋的学术政教，皆视为中国固有之物，所学于西洋者，实合于“礼失求诸野”的古训。“古已有之”论有两种表现形态，一说西学得中国古意，一说西学源出自中国。^[25]

中国“古已有之”论秉承天下主义的传统，并不认为西洋文明有异于中国，中华学术政教是普世的，放之四海而皆准。在天下主义的视野之中，华夷的区别就是文野之分，文明只有一个，但寄托于何者身上，有变易的可能。“夷狄进中国，则中国之”，其中的“进”，并非地理和身份意义上的进入中国，最重要的是承认和采纳中国的政教理想，这样就是中国的一部分。王韬如此批评晚清时人中狭隘的、以种族为标准的夷夏之辨：

苟有礼也，夷可进为华；苟无礼也，华则变为夷，岂可沾沾自大，厚己薄人哉？^[26]

这是天下主义视野中的夷夏观，“古已有之”论亦如此看待西洋的文明，并不以为异端，乃是以普世的价值尺度大度接受夷人之学术政教，并视为己出。

可以如此认为，“古已有之”论，是一种过渡形态的文明论，它为传统的天下主义转型成近代文明论搭建了过渡的桥梁。

在神州本体的士大夫，对西洋文明只是隔岸的想象，而真正有机会漂洋过海到西洋考察的，所见所闻乃是一种真正的心灵冲击。作为驻英公使的郭嵩焘发现，西洋立国两千年，政教修明，具有本末，与以往的辽、金蛮夷，截然不同。物质繁华不论，既论制度之优，统治者品德之良，也在中国的三代之上：

西洋君德，视中国三代令主，无有能庶几者；即伊周之相业，亦未有闻焉；而国政一公之臣民，其君不以为私。^[27]

最识洋务的郭嵩焘在这里已经意识到，西洋所出现的文明，已经非中国古人的理想所能包容，它代表一种更高级的文明。夷夏之间，可互相转变，文明之担当者，当有变易。王尔敏先生发现，自古以来，中国一直流传着一种运会学说，认为历史是循环的，易理之发展，穷毕必返；五德终始，天命常在不同的朝代变易之中。这种循环论的运会学说，到了晚清又再度流行，面对西洋文明的崛起，相信这是天命的转移，西力东渐是天机地气，运会使然。^[28]于是能够以天下主义的大度，坦然接受新的文明。到了这一步，“古已有之”论便完成了它的历史使命，传统的天下主义开始转向另一种天下主义——以西洋为中心的近代文明论。

这种近代文明论，可以说是一种逆向的天下主义，其价值尺度不再以中国而是以西洋为标准，夷夏之间变换了位置。从天下主义的观点来看，人类的文明只有一个，而不是多个。当儒家的三代乌托邦和礼乐教化不适时宜，不再能代表人类的普世理想，那么就需要一个新

的天下宏图，新天下既代表了人类的德性价值，也有更合理的典章制度。礼失求诸野，于是天命就转移到了西洋那里，运会循环，华夏变成了蛮夷，而过去的蛮夷成为了新华夏，他们代表了新天下的真谛，这就是文明。

晚清的文明论是一种公认的、新的价值尺度，它来自两位对中国影响巨大的思想家，一个是英国的甄克思，另一个是日本的福泽谕吉。甄克思是英国的法学教授，他本人在欧洲并没有什么名气，《社会通论》（*A History of Politics*）也只是一本阐述社会发展的通俗著作。然而，严复在1903年将它翻译成中文，却在中国引起了持续而广泛的影响，立宪派和革命派还围绕该书的观点展开了激烈的论争。^[29]一本简明的社会发展史小册子之所以在晚清影响如此巨大，原因无他，乃是当传统的天下主义所提供的历史观式微之后，中国士大夫迫切需要一个同样是普世的、适合全人类的进化通则和历史发展图式，而《社会通论》简明扼要地提出了人类社会就是从蛮夷社会到宗法社会再到国家（军国）社会的历史进化过程。这一历史观与晚清流行的“公羊三世说”在结构上是对应的，都是直线型的一元进化历史观。在这一普遍的人类进化图式面前，西方处于进化的顶端，而中国尚处于从宗法社会向国家社会的转化过程之中。

福泽谕吉作为日本明治维新最著名的思想家，在他的《文明论概略》一书中提出了文明论思想，为日本近代的“脱亚入欧”提供了理论上的论证。文明是从欧洲传到亚洲的一个概念，文明是一种历史观，乃是解释人类演化的历史过程和终极目标。文明在福泽谕吉那里，获得了新的解释。在他看来，文明是精神性的现象，表现为人类在德智方面的进步，随着德智的进步而发展。同时文明从拉丁语*civitas*演变而来，含有“国”的意思，因此文明也有良好的国家体制的意思。文明作为全人类追求的普遍价值和制度，具有终极性的意义，整个人类的发展是从野蛮社会进化到半开化社会最后到达文明社会。福泽谕吉由此判定，美国与欧洲是最上等的文明国，日本、中国、土耳其等亚洲

国家是半开化之国，而非洲、澳洲则是尚未开化的野蛮之国。^[30]在日本的梁启超读到此书，深受启发，过去他相信从据乱世到升平世再到太平世的“公羊三世说”，如今的文明三阶段说不仅与三世说匹配，而且更有世界性的普遍价值。他在《文野三界之别》一文中说：

泰西学说，分世界人类为三级，一曰蛮野之人，二曰半开之人，三曰文明之人。其在春秋之义，则正谓据乱世、升平世、太平世。皆有阶级，顺序而升。此进化之公理，而世界人民所公认。^[31]

从此，文明这个概念迅速在神州流行，成为与“大同”同等的甚至更为重要的价值尺度，如果说“大同”还只是中华文明的一家境界的话，文明却是属于全世界的、毋庸置疑的公理，是全球公认的普世价值，而且有一套可量化、可模仿的典章制度。只是这一新的天下主义之主体已经易位，从中国变为西方，因此激励起开明士大夫强烈的赶超意识，试图朝着新天下的目标前进，尽快从半开化的宗法社会进化到文明的国家社会。到了五四时期的启蒙运动，这种文明论便发展为更为激进的“全盘西化论”，传统的天下主义以一种文化主体颠倒的世界主义形态表现出来。

在整个近代中国，文明论与种族论屡屡不绝，相互冲突和对立。极端的民族主义者和保守主义者以中西种族不同、汉贼不两立的姿态抗拒西方文明，以中华的特殊性抵抗文明的普遍性；而五四的启蒙者则以普世的文明论批判中国传统，反思中国的国民性，检讨中华民族的种族和文化上的缺憾。两个阵营之间常常发生激烈的冲突。然而，种族论与文明论又非绝对的对立，它们之间有共享的逻辑预设，那就是社会达尔文主义，正如前面所叙述的那样，种族论与文明论都相信历史进化论，不同的种族之间，按照进化的程度分为优劣，而进化的标准则是生存的竞争能力，其集中体现在德智体文明发展的程度上。所谓的进化，就是文明的进化，而种族的竞争，说到底就是文明的竞争。于是我们可以理解，为什么严复、梁启超、杨度、孙中山等人，既是种族论者，又是文明论者。如同古代的天下主义与夷夏之辨复杂

地纠缠在一起一样，近代中国特殊的种族论与普世的文明论也同样互相镶嵌，互为理解背景框架，至于何者居于支配性的位置，完全是因时、因地、因人而异。

从族群、民族、国族到种族和世界，相互之间的界限都是相对的、模糊的，以何者为他者，就会形成什么样的自我认同。于是，汉族认同、大中华认同、大亚洲认同乃至世界的认同，都有可能发生在同一个思想家身上，从康有为、梁启超、孙中山到李大钊、毛泽东，都是热烈的民族主义者，同时赞同大亚洲主义，又有解放全人类的世界主义情怀。他们学习西方文明乃是为了拯救中华民族，而中华民族的新生和再起，又将为亚细亚提供抵抗西方的典范，为世界展示新的东方文明。1917年，李大钊先后撰写《新中华民族主义》和《大亚细亚主义》两篇文章，从亚细亚和世界的角度思考中华民族的问题。他说，今日世界之问题，非只国家之问题，西洋文明乃掠夺之文明，而高举亚细亚的旗帜与之抗拒，乃当然之反响。“言大亚细亚主义者，当以中国国家之再造，中华民族之复活为绝大之关键。”^[32]从世界的背景思考亚细亚的命运，又从亚细亚的命运中思考中华民族的重要位置，这种思维既是世界主义的，又是民族主义的，显然承继了中国的天下主义和夷夏之辨的双重传统。在近代中国的大思想家里面，很少有纯粹的民族主义者或彻底的世界主义者，他们总是在世界文明的大背景里面思考中国的问题，同时试图以中国文明的复兴去拯救全世界。

传统的夷夏之辨和天下主义发展到近代所出现的两种极端形态——种族论和文明论虽然影响巨大，但它们却无法回应近代中国的核心问题：打造一个与全球文明接轨的民族国家，既保持中国自身的文化认同，又具有近代的文明价值和制度。无论是保守的还是激进的种族论，虽然都现成地使用中国特殊的种族与历史建构国族的“我者”，但这样的“我者”却以排除“他者”的文明为前提，具有“自我幽闭症”性格。而以西方为典范的文明论尽管有可能实现中国的近代化，但在获

得了“近代”的同时，却失去了“我者”的主体性，无法建立自身的国族认同。在古代中国，因为天下文明就是以华夏为中心的文明，普世的天下建立在特殊的华夏之中，因而即便政权是异族，在文化上依然不会发生“我者”认同的困境。然而，到了近代中国，普世的文明与特殊华夏发生了断裂，天下不再是“我者”的天下，而华夏也失去了文明的优越感，在这一困境下，天下与华夏、近代与中国之间，发生了无法弥合的裂痕，使得什么是近代中国的认同这个问题真正地凸显出来，摆在中国知识分子面前。

于是，在种族论与文明论、民族主义与世界主义两个极端之间，出现了温和的民族主义与世界主义，这就是文化民族主义与新天下主义。

所谓温和的民族主义，就是类似德国赫尔德式的文化民族主义。其有着世界主义的背景，绝不排斥世界的主流文明，同时又追求本民族的文化主体性。民族的主体性因为是文化的，而不是种族的，因而是开放的，也是和平的。在近代中国，这种温和的文化民族主义正是陈寅恪所倡导的“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”。^[33]这是宋以后民族主体性意识的健康版传承，是夷夏之辨与天下主义互相镶嵌的历史传统，它从晚清张之洞的中体西用开始，有一条清晰的思想史脉络：杜亚泉、梁漱溟、学衡派和新儒家，也被张君勱这样的自由民族主义者引为同调。

所谓温和的世界主义，乃是一种新天下主义。它不以中西为沟壑、古今为壁垒，而是追求全人类的普世文明。世界主义看起来似乎是反民族主义的，但其背后又有一种最宽阔的民族主义胸怀，即借鉴全人类的文明成果建构现代民族国家。胡适先生说过，“民族主义有三个方面：最浅的是排外，其次是拥护本国固有的文化，最高又最艰难的是努力建立一个民族的国家。”^[34]盲目排外指的是刚性的、原教旨的种族主义，而拥护本国固有文化、民族文化不一定排外，但强调的

是以历史文化为核心的民族主体性。而民族国家的建构，乃是一种非民族的民族主义表现，即试图用全人类的文明（也包括中国自身的文明）打造一个现代民族国家，这就是五四以后所出现的新天下主义。

在近代中国，种族论和文明论作为两个极端，总是发生剧烈的碰撞和冲突，但文化民族主义与新天下主义之间却能够建立良好的互动，它们都有世界主义的胸怀，同时又有中国文化的主体性意识，虽然一个强调中国本位，另一个突出普世文明，但都不以排除对方为自己的前提。它们继承了古代中国天下主义与夷夏之辨的辩证传统，在普世的天下视野里面追求中国文化自身的定位和认同，在普遍与特殊的融合之中建构“我者”的主体性，同时不断地将“他者”文明的优秀成分化为自身的一部分。

新天下主义追求的是“好的”文明，而文化民族主义拥抱的是“我们的”文化，真正的问题在于：如何将他人“好的”文明转化为“我们的”文化，成为民族主体性的一部分；而将“我们的”文化放在世界视野之中，上升为普世文明，让它从特殊走向普遍，成为全球普世之“好”？古代中国的天下主义和夷夏之辨，提供了将普遍性融入特殊性、从本土文化上升为普世文明的智慧。

[1] 许倬云：《我者与他者：中国历史上的内外分布》，第20页。

[2] [日] 宫崎市定：《中国文化的本质》，见《宫崎市定论文选集》，下卷，中国科学院历史研究所翻译组编译，北京：商务印书馆，1965年，第304页。

[3] [清] 郭嵩焘：《郭嵩焘诗文集》，杨坚点校，长沙：岳麓书社，1984年，第202页。

[4] 许倬云：《我者与他者：中国历史上的内外分布》，第20页。

[5] 详见钱穆：《中国文化史导论》，第22页。

[6] 钱穆：《中国文化史导论》，第23、132页。

[7] 参见 [美] 杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，北京：社会科学文献出版社，2003年，第2章，第39—74页。

[8] 黄晓峰：《姚大力谈民族关系和中国认同》，载《东方早报·上海书评》，2011年12月4日。

[9] 参见 [日] 松本真澄：《中国民族政策之研究：以清末至1945年的“民族论”为中心》，鲁忠慧译，北京：民族出版社，2004年，第299页。

[10] 参见严复：《原强》，见欧阳哲生主编：《中国现代学术经典·严复卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第540—551页。

[11] 梁启超：《论变法必自平满汉之界始》，见《梁启超全集》，第1册，第51页。

[12] 梁启超：《新史学》，见《梁启超全集》，第2册，第741—746页。

[13] 梁启超：《论中国之将强》，见《梁启超全集》，第1册，第100页。

[14] 梁启超：《论中国人种之将来》，见《梁启超全集》，第1册，第259—262页。

[15] 关于近代中国种族论和社会达尔文主义的研究，参见 [荷] 冯客：《近代中国之种族观念》，杨立华译，南京：江苏人民出版社，1999年；[美] 浦嘉珉：《中国与达尔文》，钟永强译，南京：江苏人民出版社，2008年。

[16] 刘师培：《中国民族志》，见《刘申叔遗书》，南京：江苏古籍出版社，1997年。

[17] 邹容：《革命军》，见中国哲学史研究所编：《中国哲学史资料选辑》，近代之部，下册，北京：中华书局，1983年，第523页。

[18] 刘师培：《伦理教科书》，见氏著：《刘申叔遗书》。

[19] 杨度：《金铁主义说》，见刘晴波编：《杨度集》，第374页。

[20] 参见 [日] 村田雄二郎：《孙中山与辛亥革命时期的“五族共和”论》，载《广东社会科学》，2004年第5期；常安：《清末民初宪政世界中的“五族共和”》，载《北大法律评论》，第11卷第2辑，2010年。

[21] 参见杨度：《金铁主义说》，见刘晴波编：《杨度集》，第258页。

[22] 参见杨度：《金铁主义说》，见刘晴波编：《杨度集》，第301页。

[23] 参见 [日] 松本真澄：《中国民族政策之研究：以清末至1945年的“民族论”为中心》，鲁忠慧译，第2章第1节。

[24] 黄晓峰：《姚大力谈民族关系和中国认同》，载《东方早报·上海书评》，2011年12月4日。

[25] 参见王尔敏：《晚清政治思想史论》，台北：商务印书馆，1995年，第33页；王尔敏：《中国近代思想史论续集》，北京：社会科学文献出版社，2005年，第56—59页。

[26] 王韬：《弢园文录外编》，上海：上海书店出版社，2002年，第245页。

[27] 参见并转引自钟叔河：《走向世界：近代中国知识分子考察西方的历史》，北京：中华书局，2000年，第13章，“西方文明对郭嵩焘的影响”，第225、215页。

[28] 参见王尔敏：《晚清政治思想史论》，第72页。

[29] 关于《社会通论》在中国的传播以及影响，参见王宪明：《语言、翻译与政治：严复译〈社会通论〉研究》，北京：北京大学出版社，2005年。

[30] 参见〔日〕福泽谕吉：《文明论概略》，北京编译社译，北京：商务印书馆，2007年，第9—41页；另参见〔日〕子安宣邦：《福泽谕吉：〈文明论概略〉精读》，陈玮芬译，北京：清华大学出版社，2010年，第7—35页。

[31] 梁启超：《文野三界之别》，见《梁启超全集》，第1册，第340页。

[32] 参见李大钊：《新中华民族主义》《大亚细亚主义》，见《李大钊全集》，第2集，第493、662—663页。

[33] 陈寅恪：《审查报告三》，见冯友兰：《中国哲学史》，下册，北京：中华书局，1992年。

[34] 胡适：《个人自由与社会进步：再谈五四运动》，载《独立评论》，第150号，1935年5月12日。

第四章 近代民族主义思潮中的国家认同

传统中国是一个以中华文明为核心的帝国，虽然在血统上以汉族为主流，但帝国的国家认同却是超越种族的文化中心主义：不管是东夷、南蛮，还是西戎、北狄，只要承认中华文明的文化正统，承认以儒家价值为核心的天下秩序，就可以被纳入中华文明帝国的朝贡体系。甚至当蛮夷入侵中原，建立起异族统治政权，只要新的统治权力承认儒家的文化理想和政治理念，就能够获得统治的正当性。古罗马帝国是以法律征服世界，为罗马帝国暴力所征服的各民族，只要接受以罗马法为基础的政治统治，就可以保持自己原有的风俗和文化；而传统的中华帝国并非以法，而是以文明为统治基础的帝国。在儒家的身——家——国——天下的认同系列之中，身（自我）、家（血缘宗法家族）和天下（以仁义为核心价值的道德秩序）是最重要的。梁漱溟指出：“中国人心目中所有者，近则身家，远则天下，此外便多半轻忽了。”^[1]所谓被轻忽者，就是国家（王朝）。王朝国家缺乏现代的主权，没有现代的疆域、国民意识，但有所谓的正溯和非正溯之分：区别是否正溯、是否正统的核心标准，并非是法律和政治的标准，乃是天下主义的文化理想，所谓“夷狄而中国，则中国之；中国而夷狄，则夷狄之”。梁漱溟将之看作是一种“超国家主义”：“它不是国家至上，不是种族至上，而是文化至上。”在保国与保天下之间，保天下是最重要的，“每个人要负责卫护的，既不是国家，亦不是种族，却是一种文化”。^[2]

传统的天下共同体到晚清在西方的冲击下逐渐发生了瓦解。这一瓦解的过程最初是从政治层面的天下解体开始。自从魏源以后，因对世界地理和国际格局有所了解，中国士大夫便逐渐了解了以中国为中心的华夏中心主义的荒诞性。帝国的朝贡体系崩溃了，中国与世界的关系被迫纳入到新的等级性的现代国家主权体系之中。一种新的共同体意识诞生了，这就是以全球竞争为背景的现代民族国家共同体。

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。民族主义无论在世界上，还是在中国，都是一种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，不是一个要与不要的问题，关键在于如何将之与自由主义的政治理念相结合。

一、民族国家的两种共同体

民族主义与自由主义一样，都是一个现代性的问题。现代性不仅体现为一整套价值观念，而且也涉及人类社会制度的组织方式：建构一个什么样的共同体，以什么作为共同体的公共认同和联系纽带等。在现代社会以前，欧洲中世纪建立的是以上帝为中心的基督教共同体，而在中国则是以儒家文化为核心的华夏文化秩序的天下共同体。宗教共同体和天下共同体都是一种拥有终极价值和精神正当性的文化秩序，其现实政治秩序的合法性形式是各种各样的王朝共同体。除此之外，家庭、宗法、庄园、地域等次级结构的共同体形成了人类的社会生活。宗教（或文化）——王朝——封建庄园（或宗法家庭），这一从精神秩序到政治秩序再到社会秩序的共同体系列，将中世纪的人们有效地组织到公共生活之中。其中，最高形式的宗教（或文化）共同体是最重要的，因为它与超越性的神意或天意相通，提供了普世性的平等尺度以及各种次级共同体的合法性渊源。那是一个神圣的年代，无论这种神圣性是以外在超越的上帝，还是以内在超越的宇宙/人心一体的方式表现，中世纪共同体的意义所指向的，并非是世俗的人的生活，而是具有超越性的神圣境界。正是对这样的神圣理想秩序的追求，构成了宗教（或天下）共同体的公共认同。

在欧洲，当以上帝为核心的神学宇宙观瓦解、基督教共同体被颠覆之后，现代化的世俗生活需要想象一个新的共同体，这就是现代的

民族国家。现代性带来的最大变化就是马克斯·韦伯所说的祛除神魅。当传统的基督教共同体和儒家的天下共同体轰然解体之后，各种各样的王朝共同体和封建庄园或宗法家族共同体也失去了其合法性基础。哈贝马斯指出：

对上帝的信仰崩溃之后，出现了多元化的世界观，从而逐渐消除了政治统治的宗教基础。这种世俗化的国家必须为自己找到新的合法化源泉。——民族的自我理解形成了文化语境，过去的臣民在这个语境下会变成政治意义上的积极公民。民族归属感促使已往彼此生疏的人们团结一致。因此，民族国家的成就在于：它同时解决了这样两个问题：即在一个新的合法化形态的基础上，提供了一种更加抽象的新的社会一体化形式。^[3]

当人们告别神圣时代，进入祛魅的时代，他们需要一个新的共同体想象，世俗国家、世俗社会也需要新的合法性源泉，于是，民族主义诞生了，民族国家替代传统的宗教、天下、王朝共同体，成为现代世界最普遍、最有效的共同体架构。^[4]

民族主义并不是启蒙的对立面，其本身是启蒙的产物，启蒙思想的核心是通过肯定人的自主的理性能力，建立人的主体性。世界的主体从超越的上帝或天意，回到了人自身。这样，作为人类共同体的合法性也就不再来自外在的超越之物，而只能从人自身的理性历史和文化传统中寻找。民族国家的自主性则是个人的自主性原则在群体范围的扩大和应用。

现代的民族国家包含着两种共同体：民族共同体和政治共同体，也就是在民族的范围内组织政治的国家。这一政治国家，按照启蒙的个人自主性理想，不再是君主专制的王朝国家，而应该是以人民主权为核心的民主共和国。作为现代的民族国家共同体，民族提供了共同体的独特形式，而民主提供了共同体的政治内容。正如盖尔纳所指出的，民族国家是西方现代性的产物，是主权国家为适应工业社会的同质性和规范化的世俗文化而建构的，在西方现代性脉络中，民族主义是与自由民主同等的政治正当性原则。^[5]

民族国家认同回应的是两个不同的认同，一个是作为政治国家的普遍的公民资格，另一个是每个人所身处的特殊的族群和文化归属问题。人并不是一个抽象的概念，启蒙思想将人抽象为一个理性的主体，自由主义将人确认为权利的主体，这些虽然是必要和合理的抽象，但无法涵盖人性的全部。假如我们将启蒙理解为理性主义的话，那么民族主义不仅是启蒙的产物，同时它又是反启蒙的，与浪漫主义传统有关。按照德国浪漫主义的看法，人总是具体的、历史中活生生的人，而非理性的载体。历史和现实中的人不仅是理性的，也是有情感的，人的情感总是与一定的族群和历史文化背景相联系，他必须获得一种文化和族群的归属感，必须生活在某种文化的共同体之中，否则无以形成完整的自我观念。

哈贝马斯认为：民族国家是解决现代社会一体化的方案。公民国家需要民族国家作为其共同体的形式，如果自主的公民们缺乏民族的框架，共和政体就会缺少活力。民族使得国民们有了归属感，有了自己的历史文化共同体。^[6]这就是说，民主宪政只能解决政治共同体的制度问题，这种政治共同体（国家）若要从普遍主义转向特殊主义，就必须与特定的语言、历史、文化共同体（民族）相结合，成为具有一体化的、拥有明确归属感的现代民族国家。在人性深处，从古以来就有一种对根源感的追求，对特定的族群、文化或宗教的归属感。民主宪政作为一种形式化的法律体制，自身无法提供文化上的归属感，所以一定要借助民族的想象。哪怕像美国这样没有民族传统的国家，也要创造一种公民宗教，将自己想象为一个政治民族。民族国家不仅是利益的共同体，而且是情感的共同体。这就不仅需要民主的国家制度，而且需要民族的文化形式。共同善不仅有普世化的共和政治内容，也有特殊化的民族文化内容。在法国大革命中，民族主义与民主主义结合，创造了一个公民共同体；在美国革命中，自由主义与共和社群结合，建立了新的政治民族社群。因此，在现代性的开始，民族主义与自由主义不仅不是矛盾的，而且是一致的。

二、晚清的民族主义建构

了解了民族主义与自由主义的一般关系之后，现在回过头来讨论中国。传统中国是儒家的天下共同体，按照张灏的说法，传统的天下观有两个层面：第一个是哲学层面，支配中国人世界秩序观的，是天下大同的乌托邦理想；第二个是政治层面，中国人对世界的理解是以中国为地理中心的华夏中心主义。^[7]天下共同体既是一个现实世界的有教化与蛮夷之分的等级共同体，又代表了儒家天下归仁的道德理想之追求。它上通天意，下达人心，是中国人理解世界的核心所在。天下是一种普世化的文化秩序，没有族群、疆域和主权的明确界限。比天下次一级的共同体则是王朝共同体，正如列文森所说：天下代表了一种文化价值，而王朝代表着政治秩序。^[8]但这并不意味着在传统中国，文化秩序与政治秩序像欧洲那样是二元或分离的，恰恰相反，王朝为私，天下为公，王朝的正当性来源于天下的道德理想。普世性的天下文化秩序高于一家一姓的王朝政治秩序。朝代可以更替，但国之根本——天下归仁的文化理想却不容颠覆。

传统的天下共同体到晚清在西方的冲击下逐渐发生了瓦解。这一瓦解的过程最初是从政治层面的天下解体开始的。自从魏源以后，中国士大夫对世界地理和国际格局有所了解，逐渐了解了以中国为中心的华夏中心主义的荒诞性。帝国的朝贡体系崩溃了，中国与世界的关系被迫纳入新的等级性的现代国家主权体系之中。一种新的共同体意识诞生了，这就是以全球竞争为背景的现代民族国家共同体。

民族主义理论的经典作家本尼迪克特·安德森有一个著名的论断：现代的民族主义是一个想象的共同体，是为了适应世俗社会的现代性发展而人为建构的产物。^[9]沈松桥通过对清末民初黄帝神话、民族英雄谱系和国民叙事的系列研究表明：近代中国的民族主义是通过对历史文化的重构性想象而建立起来的，由此形成了三种不同的民族想象模式：一是以章太炎、孙中山等革命派知识分子为代表，以黄帝符号

为中心，辅之以岳飞等反抗异族的民族英雄，建构一个反满的种族民族主义；二是以梁启超为代表的立宪派知识分子反对以族群界限为依据，用向外开疆拓土、宣扬“国家”声威的张骞、班超、郑和等人建构民族英雄的谱系，试图建立一个国家民族主义；三是反对黄帝纪年、主张孔子纪年的康有为，将孔子所代表的儒家道德文化秩序，从普世性的天下理想，改造为民族特定的文化符合系统，从而建立一个儒教民族主义。^[10]无论是种族民族主义、国家民族主义，还是儒教民族主义，这三套关于中华民族的近代叙事，在晚清到民初都有一段重新想象和建构的历史。不过，在这里，我们也可以发现，中国的民族主义毕竟与美国或一些部落国家不同，在其文化、族群和历史中毕竟有其“本”，有其深厚的渊源所在。民族主义虽然是一套想象的神话，但在中国的历史记忆中却有着丰富的和多元的神话资源。民族主义理论的另一位权威论述者安东尼·史密斯反对安德森的主观“发明”或“想象”说，强调现代的民族主义不能凭空而来，只能在原有族群传统的基础上“重新建构”。他说：

通常只要一个现代国族自认为拥有独特的族群历史，所谓“被发明的传统”，就会暴露出它事实上比较接近于过去历史的“重新建构”。族群的过去会限制“发明”的挥洒空间。虽然过去可以被我们以各种不同方式“解读”，但过去毕竟不是任何过去，而是一个特定共同体的过去，它具有明显的历史事件起伏形态、独特的英雄人物、以及特定的背景网络。我们绝对不可能任意取用另外一个共同体的过去以建构一个现代国族。^[11]

显然，从近代中国民族主义的产生来看，与其说是一种“发明”或“想象”，不如说是“重新建构”，更接近拥有丰富而多元的历史传统的中国现实。杜赞奇在《从民族国家拯救历史》一书中也提到，近代中国民族主义的产生是一个散失与传承的历史的复线运动，在中国的历史传统中，拥有两种不同的民族主义思想资源，一种是排他性的以汉族为中心的种族主义，另一种是包容性的天下价值的文化主义。这两种关于民族共同体的叙事互相分离，又纠缠在一起。^[12]于是，晚清的问题在于：发掘什么样的历史记忆，以何种途径重新建构民族国家共同体？

在晚清思想界，在民族主义问题上，最有代表性的是孙中山、章太炎所代表的反满的族群民族主义和梁启超所代表的以国民为核心的国民——国家民族主义。这两种民族主义的主要区别在于所反对的对象不同：前者是作为内部统治者的满清皇朝，后者是作为大中华民族（包括了汉满民族）外部敌人的帝国主义列强。虽然二者有很多分歧和争论，但从共同体形态上而言，都是政治民族主义。也就是说，在晚清的民族国家建构当中，无论是革命党，还是立宪派，他们关注的问题中心，与其说是中国作为一个独特历史文化语言的民族，不如说是作为一个政治实体的国家。这样的政治民族主义与民国以后多以文化民族主义形态出现的民族主义很不一样。为什么会如此呢？这与近代中国的两种危机有密切关系。在传统中国的天下共同体当中，有一套内在整合的精神心灵秩序和社会政治秩序，其核心是宋明儒家的“内圣外王”。其中一个是与个人安身立命有关的信仰或意义问题，另一个是由个人修身（内圣）推导出来的社会秩序安排（外王）的问题。按照儒家道德理想主义的规划，当社会中的君子都以道德的自觉修身养性，并由己而外推，一步步将儒家的仁义原则扩大到家族乃至国家、天下，不仅个人获得了生命和宇宙的永恒意义，而且也将实现圣人所期望的礼治社会。然而，“内圣外王”到晚清民初发生了严重的危机。它表现为两个层面：道德和信仰层面的意义危机和社会政治层面的秩序危机。在1895年以后，首先发生的是政治秩序的危机，由王权为中枢的帝国专制秩序在一系列的国难冲击下日益腐朽，再也无法维持下去了。但文化认同危机暂时没有像五四以后那样严重，儒家的终极价值以及作为中国文化之体的地位还在。这样，当民族主义在晚清开始出现的时候，是以政治的形态表现出来的，更确切地说，民族主义是与民主主义联系在一起的，是一个角币的两面。无论是革命党还是立宪派，他们所追求的都是一个有着民主政治内涵的民族国家共同体，就像在美国革命和法国革命中一样。他们对民主的理解，区别仅仅在于国体：是激进的全民共和还是温和的君主立宪。

虽然梁启超和孙中山的民族主义都有明确的政治取向，但它们比较典型地代表了中国民族主义的两个路向：族群民族主义和国民——国家民族主义。这两种民族主义的基本脉络，在思想史和政治史上一直延续到民国。

孙中山的民族主义带有强烈的族群色彩，基本是对外来压迫的反应性抵抗。所谓的外来压迫，在晚清主要针对清朝异族统治，1920年代受到苏俄革命的影响，则针对帝国主义列强。孙中山有一个基本的看法，认为“民族是由于天然力造成的，国家是用武力造成的”。^[13]因而他在谈到民族主义的时候，更多地是注意其自然属性：历史上共同的血统、宗教、语言和文化习惯。我们分析1924年孙中山所作的“三民主义”系列演讲，可以发现，他的民族主义和民权主义基本是分离的，以族群为核心的民族主义是对外的，为反抗帝国主义的压迫，这是一种卡尔·施米特式的区分敌我的民族共同体；而以民主为诉求的民权主义，则是内向的，乃是一种团结国民政治意志的民主共同体。民族与民权，民族共同体与民主共同体，二者之间缺乏内在的逻辑关联和实践结合。^[14]孙中山的这种族群民族主义，在中国自由知识界，基本没有什么影响，也没有形成重要的思潮。但它为党派型知识分子所继承，无论是国民党，还是共产党的民族主义理念，都以反抗帝国主义为号召，带有强烈的族群色彩。关于这一路向的民族主义，更多属于政治史的研究范畴，作为思想史的研究，这里暂不讨论。

在晚清思想家中，对民族主义作出最完整思考的是梁启超。梁启超面对的是竞争性的世界，他提倡的是政治民族主义，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。

晚清时期的梁启超，是民族主义思潮最重要的鼓吹者，他所代表的是另一种国民——国家民族主义。其思想主要来自日本的明治维新。据日本著名思想史家松本三之介的研究，明治精神之中含有强烈的国家主义精神。“所谓国家精神，就是强调个人与国家一体化的倾向”，“这种把国家的问题当作自己的事情，即自己与国家的一体化倾向，以及对于围绕着国家问题所表现出来的强烈的热情和关心，形成了明治人共同的、一般的精神态度”。^[15]受到明治精神的影响，国民与国家，成为梁启超民族主义思想中两个互动的，甚至可以互相置换的核心概念。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。本来，这二者虽然都是nationalism的题中之义，但由于各自的重心不同，便具有内在紧张性。不过，在梁启超的意识中，二者不仅没有紧张，反而像经常被混杂使用一样，它们也是相互纠缠在一起的，未曾分化。这是晚清到五四的中国早期思想家所拥有的共同特征：西学对于它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，引进中国之后便被整合为一个和谐的意识形态。今天已经分化了的自由主义、共和主义、社群主义和国家主义，在梁启超的民族主义思想中内洽地交织、渗透在一起，因而也成为民国以后各种民族主义思潮的共同思想源头。

由于受到德国思想家伯伦知理的“国家有机体论”的强烈影响，梁启超将国民与国家看作互为表里的同一性对象，这样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。梁启超在《新民说》前期走的是第一条路，他将卢梭与伯伦知理结合起来，从国民的自主性出发铸造中国的民族主义。1903年梁启超访美以后思想发生了重大转变，其国民民族主义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。这样，原先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，寻求国家权威背后的民族文化精神灵魂。1912年梁启超发表《国性篇》，提出著名的国性论，认为国有国性，就像人有人性一样。国性是抽象的，但可以通过国语（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。^[16]这表明，梁启超开始从原来的国民民族主义转向文化民族主义。^[17]

一生多变的梁启超不愧为中国民族主义的启蒙先驱，他跌宕起伏的思想变化也为民国以后中国民族主义思潮的分化提供了丰富的思想源头：《新民说》早期所倡导的具有共和主义色彩的国民自主共同体，后来被张佛泉继承，发展为与民主主义内在相结合的共和爱国主义；^[18]《新民说》后期所倡导的具有权威主义倾向的国民忠诚共同体，在民国成立以后被曾琦、李璜、左舜生为首的“醒狮派”接过去，蜕变为鼓吹“民族国家至上”的右翼国家主义；而从《国性篇》萌芽的强调中国固有文明因素的“国性论”，则被张君勱进一步发挥，形成了具有社群主义倾向的文化民族主义。

上述从梁启超思想中分化出来的三种民族主义思潮，信奉“民族国家至上”的国家主义，将国家视为人格化的有机体，具有终极的、最高的认同价值。^[19]这种极端的国家本位论，由于受到五四以来个人主义和世界主义以及传统的天下意识的制约，在中国知识分子之中影响有限，此处存而不论。^[20]而胡适、张佛泉所代表的共和爱国主义和张君勱所代表的文化民族主义，作为两种重要的民族主义思潮，将是下文研究的重点。

三、自由主义内部的分野

清朝的灭亡，不仅意味着中华帝国的寿终正寝，传统王权政治秩序的解体，而且也使得儒家成为孤魂。五四对传统文化的激烈批判，使得文化的认同产生了问题，中国的精神秩序也最终出现了危机：在

新建的民族国家共同体中，是否要有民族文化的主体？中国的公共道德伦理和精神价值建立在什么样的基础之上？

民国初年，当帝国秩序和儒家文化秩序解体之后，这一问题表现得格外尖锐。康有为力图将孔子的道德学说改造成为儒教，试图通过政治权力的认可，将儒教定为民族国家共同体的国教。然而，这种儒教民族主义不但没有缓和民初的政治和精神危机，反而进一步加剧了危机本身，因为它很快地蜕变为官方民族主义，种种政治化的祭孔和读经都成为军阀威权主义的工具。儒教民族主义无法在民主的基础上提供民族国家共同体的制度外壳。那么，自由主义是如何解决这一问题的呢？近代中国的自由主义，按其源头，可以追溯到晚清的严复和梁启超。这两位中国的启蒙先驱，分别代表了中国自由主义两种不同的文化路向，到五四的时候分别为胡适和张君勱所继承。汪晖通过对晚清从传统的天理观到科学的公理观转变的研究，从知识论的角度区别了从严复到胡适和从梁启超到张君勱这两种不同的自由主义文化路向：占据主导地位的“科学世界观”大致可以分为两种类型，严复、梁启超是这两种“科学世界观”的重要阐释者。第一种是理学世界观和一元论的自然观的结合，它认为整个世界具有内在的同一性，因而需要通过格物穷理或实证的方法来理解宇宙、世界和人自身的规律性；另一种是心学世界观与二元论哲学（特别是德国唯心主义哲学）的结合，它虽然承认普遍真理的存在，但是强调在自然世界与道德世界之间存在深刻的鸿沟，唯一能够沟通这两个世界的方式是“知行合一”的实践：实践既是科学的方式，也是道德的方式。^[21]这两种世界观到五四时期演变为以胡适和张君勱为代表的两种不同的自由主义文化路向，并在1920年代初著名的科学与玄学大论战中，表现为科学主义一元论和心物二元论的分歧，在解决文化认同的问题上，也因此产生了两种截然不同的理路。同样作为自由主义，胡适持普遍主义的一元论科学主义立场，他相信文化是普世的，中西之间并非是两种不同形态的共时态文化，而是在普遍的、一元的全球文化进化中不同阶段的历时性区别。或者说，西方文化是代表未来发展方向的普世性文化，而

中国文化如果有其特殊性的话，仅仅是相对于普遍性而言，是一种有待全球化的地方性知识。而张君劢以康德式的心物二元论立场，认为物质与精神、制度与文化应该加以区分，科学和政治的制度有其普遍性，中国可以学习西方，认同西方普世性的民主宪政制度，但在文化道德层面，在涉及价值和意义问题上，科学是无能为力的，因此，拥有丰富伦理思想的儒家文化，在科学的时代里依然具有特殊的意义，物质制度层面的西方文化与心灵精神层面的中国文化，是完全可以并存的。

上述不同的文化路向，也造就了民族主义问题上的两种思想趋向。胡适虽然在态度上是一个爱国主义者，但他并非是意识形态意义上的民族主义者。在他的个人主义和世界主义论述视野中，民族主义的文化认同这一核心问题被取消了。他所理解的共同体只是一个为一元文化进化论所支配的科学/民主共同体，是一个自由主义的“程序共和国”。而从晚清的梁启超发端，为五四后的张君劢所继承的自由民族主义传统，试图以一种心/物、道德/政治二元论的方式，处理不同的精神心灵秩序和社会政治秩序危机，试图将具有独特精神价值的民族共同体与普世化的民主政治共同体结合，在中国的历史文化传统基础上，重新建构一个既符合全球化普世目标，又具有中国特殊文化精神的民族国家共同体。

在中国自由主义的内部，我们看到了对民族国家共同体的三种不同理解：晚清的梁启超所致力建构的，是以国民自主为核心的、共和主义的“公民共和国”；胡适以及张佛泉所追求的，是一个为普遍的制度法则所支配的“程序共和国”；而张君劢所理解的，则是一个有着独特历史文化的、自由民族主义的“民族共和国”。在胡适的“程序共和国”里面，民族主义的文化认同事实上已经被取消了。而在从梁启超到张君劢的自由民族主义那里，经历了一个“公民共和国”到“民族共和国”的过程。在刚刚进入世界的晚清时代，梁启超深切感觉到中国文化与西方文化的差异，他关心的是如何异中求同，通过新民的方法，建

立与世界同步的国民共同体。但五四以后，中国已经深深地镶嵌到世界的进程之中。科学取得了全面的胜利。在一个全球化的时代里，张君勱更关心的是如何同中求异，如何在深刻的民族危机面前，建立民族的自信心，寻找民族文化的独特性、差异性和本原性。

自晚清的梁启超发端，到民国五四年间开始分化，中国的民族主义思潮从混沌到多元，走过了一个清晰的演变，形成了独特的思想谱系和历史脉络。

四、国民/国家一体化的民族主义

在近代中国，许多思想家都对民族主义有过论述，但迄今为止，在问题的敏感和思想的丰富上，没有一个比得上梁启超。20世纪初，任公的一部《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中。他不愧为中国民族主义思想家第一人。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、《新民说》时期、后《新民说》时期和民国时期。其中，最重要的是三次转变：第一次转变，是从天下主义转向民族主义，那是发生在《新民说》时期之前；第二次转变，是从国民主义转向国家主义，那是发生在后《新民说》时期；第三次转变，是从政治民族主义转向文化民族主义，那是发生在民国建立和五四时期。在思想史上影响最大、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。

1.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。”^[22]如前所述，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，在中国人的世界视野因西方列强的侵略被打开之后，

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。但这个时候，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，^[23]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。^[24]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之下，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。^[25]

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。梁启超的结论是：“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。”^[26]

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。列文森在其名著《梁启超与中国近代思想》中，敏锐地指出，在梁启超的民族主义思想中，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”。^[27]在传统的“天下”框架中，中国在夷狄面前代表着更高级的文明，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。福氏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唯一出路。梁启超几乎全盘接受了福氏的观点，^[28]这一文明三阶段论与他原先所信仰的“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。^[29]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的平等地位以获得民族的自身尊严？显然，唯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，中国才有可能在西方面前捍卫自己的平等地位。反观中国，梁启超发现，中国人“知有天下而不知有国家”，“知有一己而不知有国家”。^[30]正如张佛泉在《梁启超国家观念之形成》一文中所指出的，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。^[31]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，民族主义的核心不在于寻找中国文化的独特性——比起西方来说，那是不言而喻的；问题只是如何异中求同——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认同，建立一个以公共意志为内容、以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，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，晚清期间在日本都产生了重大影响。梁启超与严复不同，他因为不识西文，所以对西学的了解，基本上来自日本学者的转述和介绍。他对卢梭所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的著作。^[32]梁启超对国家的理解，可谓兼容并蓄，同时内涵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，梁启超所致力建构的，更多的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。

2.政治美德为核心的国民共同体

现在我们来具体讨论，梁启超的民族主义究竟具体何指。按照张佛泉的详细考订，对于nationalism这一概念，梁启超先后并同时用过三个译名：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。梁启超最注重的是国家主义和国民主义。^[33]

我们先来研究《新民说》时期梁启超的国民主义。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，按照伯氏的“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，并不认为国家是实现个人权利的工具，而是认为它自身就是目的。伯氏认为，近代的“国家”与“国民”乃一枚角币之两面，互为表里。国民这个词在德文中是Volk，英文中无此对应词，只能翻译为nation，对应中文，梁启超将它翻译为“国民”。与Volk相对应的德文词是Nation，英译为people，梁翻译为“族民”。国民与族民，是两个很不相同的概念，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者，谓之国民。”^[34]族民是一个文化和历史学的名词，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，它与现代国家密切相关，是政治建构的产物。仅仅有民族或族民这些自然要素，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），它不是像后者那样具有独立身份的个体，而常常针对国民的总体而言，是一个集合概念。^[35]在这一点上，伯伦知理与卢梭是相当接近的，因此，梁启超的思想可以同时兼容二者。

由于伯氏的国家有机体将国民与国家看作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。^[36]

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。^[37]

既然现代国家的建立和强盛是以国民的自主、自由和能力为基础，那么梁氏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。正如张灏已经指出的那样：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”。^[38]

《新民说》可以明显地看到这一点。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”^[39]），所以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。^[40]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·伯林看来具有内在紧张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理解图景。

《新民说》的中心理念是要以“利群”二字为纲，建立一个“合群”的中国。^[41]“群”在梁启超的思想中是一个由多种层次的国民自治群体所形成的公共关系：

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。^[42]

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，而是形成了现代“群”的不同层次。正如汪晖所指出的，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。^[43]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。

从上引梁启超的那段话可以看到，“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，我们可以发现，“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”。^[44]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？^[45]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“群”的共同体之中，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，而且也有对共同体忠诚的义务，这就是公德。

然而，公德何以产生？虽然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”^[46]），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。^[47]从这里可以看到，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，人们之间不仅有利益的关系，也有情感的关系，人们通过政治参与，对“群”尽个人的义务，对国家共同体保持忠诚。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、合群。

从这个意义上，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，希望建立一个法国式的国民信仰。梁启超所设想的共同体区别于传统儒家以仁为中心的道德理想国，也与社群主义具有公共善的城邦世界不同，它既是一个政治共同体，又是一个道德共同体，确切地说，是一个以政治美德为中心、以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。

3.个人与群体

在国民共同体中，个人与群体的关系如何？作为一个自由民族主义的先驱，在梁启超的论述中，是以国家为本位，还是以个人为本位？至今为止关于梁启超的研究中对于这一点意见是比较分歧的。^[48]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，它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。^[49]在欧洲，既然个人主义是从社群主义中蜕变而来，在其早期便依然带有社群主义的历史痕迹。罗伯特·贝拉

（Robert N. Bellah）在其名著《心灵的习性》（*Habits of the Heart*）中说，欧洲早期的个人主义受到古典共和主义和基督教传统的很大影响，将个人的自主性置于道德与宗教责任的背景之下。它与霍布斯、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。^[50]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

统的社群主义的浸染；而从霍布斯、洛克那里发展出来的个人本位的个人主义，如今在现代社会占据主流地位，用麦克弗森的话说，是一种“占有性的个人主义”。^[51]

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，近代中国的个人主义，与近代的民族主义几乎同时诞生，二者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。^[52]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、宗族或其它传统关系中“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。^[53]

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，而是所谓的“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，西方国民的观念中包含一个两重性的自我：个人的自我和社会的自我，他既是一个独立的个体，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的自我”。^[54]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。但后半個判断认为这是由于社会自我压倒个人自我的缘故，似乎有重新讨论的必要。我们发现，无论是《新民说》时期，还是在此之前，到处都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。^[55]

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来论述，反之亦然。究竟是个人重要，还是群体（国家）重要，二者何为本位，对于梁启超来说，这一问题并不存在。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。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个人主义。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”。^[56]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。^[57]中国哲学并不存在欧洲那样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，不是像西方那样首先确定何为主体，何为客体，进而化约为某种本位意识。史华慈颇有洞见地指出：在中国的思想传统中，不存在西方那样的化约主义

（reductionism）。^[58]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”。^[59]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，而只能放在一个互为义务的互动关系中来阐释。在儒家文化传统里面，人是一种关系的存在，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”。^[60]也就是说，个人是很重要的，但这一“个人”并非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，同时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能得以实现。狄百瑞把儒家的这种个人意识看作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”。^[61]

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影响。梁启超虽然反省了中国文化中只有个人之间的私人关系，而缺乏个人与团体的公共关系，但在建构新型的群己关系时，他依然继承了中国思想中的社群主义传统。你可以说他是集体主义者，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，可以叫作“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。^[62]

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，具有自然人性与道德人性的广泛内涵。

总而言之，继承社群主义的思想，梁启超总是把个人和群体放在一个互动的脉络里面加以讨论。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，他引用《中庸》的话说，“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。^[63]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。

现代中国思想中没有霍布斯、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），或个人如何融入民族的解放事业（鲁迅）。同样，现代中国思想中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，当然也同从严复、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，与对公和私的理解有关。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，互相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“差序格局”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。^[64]同时，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”^[65]的世俗途径。^[66]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，梁启超等人所说的

公，具有两重含义：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，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。^[67]

4. 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，但这些在中国缺乏现实条件，而在国际竞争的民族危机之下，“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，而自由平等直其次耳”。^[68]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。^[69]所谓国家理性，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，但在如今他认为卢梭思想已经在世界上过时了，伯伦知理则是新世纪的思想之母。^[70]国民原来有两个含义——自主的公民和国家的一分子，但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：他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，意味着梁启超原先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”。^[71]这篇文章，透露出民国以后的梁启超在民族主义立场上有两个重要的变化：第一是从原来的政治民族主义开始转向文化民族主义；第二是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疑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？正是在这个思绪节点上，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，而且再次被置于一个类似“公羊三世说”的时间序列中，来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。^[72]

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”。^[73]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“一战”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，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相当失望，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，认为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。”^[74]也就是说，在严复、梁启超那里，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手段。^[75]

然而，欧洲文明内部的世界大战，使得梁启超对西方所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，即以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。^[76]

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：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代的重大区别：作为刚刚融入全球化的晚清时代，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；而到了五四时代，中国已经初步镶嵌到了全球化的进程之中，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问题。

到了五四时代，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前了，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。

综观梁启超的民族主义思想，其晚清的国民民族主义更接近共和爱国主义，而民国建立以后则转向了文化民族主义。梁启超早期和后期民族主义的不同取向，分别为现代中国的自由主义和社会民主主义所继承。^[77]与梁启超有着“亦师亦友”情谊的张君勱，作为社会民主主义的思想领袖，沿着梁启超晚年的国性论，到1930年代发展出一套社群主义取向的文化民族主义理论；而张佛泉则成为了以胡适为领袖的自由主义群体中论述共和爱国主义的思想代表。

[1] 梁漱溟：《中国文化要义》，见中国文化书院学术委员会编：《梁漱溟全集》，第3卷，第163页。

[2] 梁漱溟：《中国文化要义》，见中国文化书院学术委员会编：《梁漱溟全集》，第3卷，第162页。

[3] [德] 哈贝马斯：《欧洲民族国家：关于主权和公民资格的未来与过去》，见氏著：《包容他者》，曹卫东译，上海：上海人民出版社，2002年，第131—132页。

[4] 与英语的nationalism相对应的中文词是“民族主义”。张佛泉认为此词最难译，梁启超最早曾经用过“国家主义”、“国民主义”和“民族主义”三个译名，蒋廷黻曾翻译为“族国主义”，张佛泉曾经译为“邦国主义”（参见张佛泉：《梁启超国家观念之形成》，载《政治学报》[台湾]，第1期，1971年9月）。该词在台湾目前翻译为国族主义，这一翻译比较兼顾民族主义所内涵的两种不同的认同：对民族的认同和对国家的认同。但在大陆普遍翻译为民族主义，本文按照大陆的约定俗成使用民族主义的译法，但必须注意到民族主义内涵中除了民族的共同体之外，还包含着政治共同体的意味。

[5] 参见 [英] 厄内斯特·盖尔纳：《国族主义》，李金梅译；《民族与民族主义》，韩红译，北京：中央编译出版社，2002年。

[6] 参见 [德] 哈贝马斯：《欧洲民族国家》，见氏著：《包容他者》，曹卫东译，第131—134页。

[7] [美] 张灏：《梁启超与中国思想的过渡（1890—1907）》，崔志海、葛夫平译，南京：江苏人民出版社，1993年，第112页。

[8] [美] 约瑟夫·列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华、任菁译，第84页。

[9] 参见 [美] 本尼迪克特·安德森：《想像的共同体》，吴叡人译。

[10] 参见沈松桥：《近代中国民族主义的发展》，载《政治社会哲学评论》（台北），2002年第3期；《我以我血荐轩辕：黄帝神话与晚清的国族建构》，载《台湾社会研究季刊》，1997年第28期；《振大汉之天声：民族英雄系谱与晚清的国族想象》，载《“中研院”近代史研究所集刊》（台北），2000年第33期；《国权与民权：晚清的“国民”论述》，载《“中研院”历史语言研究所集刊》（台北），2002年第73期。

[11] Anthony Smith, “The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed?”, in *Reimagining the Nation*, ed. by Marjorie Ringrose and Adam J. Lerner, Buckingham: Open University Press, 1999, pp.13—16. 译文转引自江宜桦：《自由主义、民族主义与国家认同》，台北：扬智文化事业股份有限公司，1998年，第33—34页。

[12] [美] 杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，第48—49页、61页。

[13] 《孙中山选集》，北京：人民出版社，1981年，第618页。

[14] 《孙中山选集》，北京：人民出版社，1981年，第615—801页。

[15] [日] 松本三之介：《国权与民权的变奏：日本明治精神结构》，李冬君译，北京：东方出版社，2005年，第11—12页。

[16] 梁启超：《国性篇》，见《梁启超全集》，第5册，第2554—2556页。

[17] 关于梁启超的国民民族主义以及后来的文化民族主义转向，参见拙文：《政治美德与国民共同体：梁启超自由民族主义思想研究》，载《天津社会科学》，2005年第1期。

[18] 张佛泉在晚年曾经撰写过《梁启超国家观念之形成》，发表于《政治学报》（台湾），第1期（1971年9月），对梁启超的国家观念及其演变作了非常仔细和深入的研究，可以从一个侧面证明其民族主义思想与梁启超的渊源关系。

[19] 有关国家主义的思想史研究，目前成果相当有限。比较系统的研究，见孙承希：《醒狮派的国家主义思想之演变》，复旦大学历史系博士学位论文，2002年。

[20] 我曾经以抗战时期的“战国策派”代表人物林同济为个案，研究过中国民族主义的终极关怀。发现民族主义并非中国知识分子的终极价值和关怀所在。在一个以力为中心的战国年代，林同济为建立一个拥有强大竞争力的民族国家呼吁过，但他内心所希冀的，却是一个自然的、审美的、宇宙与人心和谐共处的天人合一世界。参见拙文：《紧张而丰富的心灵：林同济思想研究》，载《历史研究》，2003年第4期。

[21] 参见汪晖：《现代中国思想的兴起》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年，第1413页。

[22] [美] 约瑟夫·列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华、任菁译，第87页。

[23] 梁启超：《〈说群〉序》，见《梁启超全集》，第1册，第93页。

[24] 梁启超：《〈说群〉序》，见《梁启超全集》，第1册，第93—94页。

[25] 梁启超：《自由书·答客难》，见《梁启超全集》，第1册，第357页。

[26] 梁启超：《新民说·论国家思想》，见《梁启超全集》，第2册，第663—664页。

[27] [美] 约瑟夫·列文森：《梁启超与中国近代思想》，刘伟等译，成都：四川人民出版社，1986年，第5页。

[28] 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》，上海：上海书店出版社，2003年，第2章。

[29] 参见梁启超：《自由书·文野三界之别》，见《梁启超全集》，第1册，第340页。

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

[31] 张佛泉：《梁启超国家观念之形成》，载《政治学报》，第1期，1971年9月。

[32] 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。

[33] 张佛泉：《梁启超国家观念之形成》，载《政治学报》，第1期，1971年9月。

[34] 梁启超：《新民说·论国家思想》，见《梁启超全集》，第2册，第663页。

[35] 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》，载《政治学报》，第1期，1971年9月。

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

[37] 梁启超：《爱国论》，见《梁启超全集》，第1册，第273页。

[38] [美] 张灏：《梁启超与中国思想的过渡（1890—1907）》，崔志海、葛夫平译，第69、117页。

[39] 梁启超：《新民说·论自由》，见《梁启超全集》，第2册，第679页。

[40] 梁启超：《新民说·论权利》《新民说·论自由》，见《梁启超全集》，第2册，第671—681页。

[41] 梁启超：《新民说·论公德》《新民说·论合群》，见《梁启超全集》，第2册，第662、694页。

[42] 梁启超：《新民说·论自治》，见《梁启超全集》，第2册，第683页。

[43] 关于梁启超思想中“群”所具有的自治的民间社会性质问题，参见汪晖：《现代中国思想的兴起》，第9章。

[44] 梁启超：《新民说·论公德》，见《梁启超全集》，第2册，第661页。

[45] 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[美]张灏：《梁启超与中国思想的过渡（1890—1907）》，崔志海、葛夫平译，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含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）。

[46] 梁启超：《新民说·论私德》，见《梁启超全集》，第2册，第714页。

[47] 梁启超：《论佛教与群治之关系》，见《梁启超全集》，第2册，第906—910页。

[48] 关于梁启超《新民说》时期的个人与群体的关系，过去比较主流的看法，以张灏、黄崇智为代表，他们延续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 [美] 张灏：《梁启超与中国思想的过渡（1890—1907）》，崔志海、葛夫平译；Philip C.C.Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, Seattle: University of Washington Press, 1972）。但1990年代以来所出现的对梁启超的新近研究，提出了不同的观点，最具代表性的是黄克武的观点，他通过对《新民说》的详细分析，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的，最后的重心还是落实在尊重个人的自由上（参见黄克武：《一个被放弃的选择：梁启超调适思想之研究》，“中研院”近代史研究所专刊，1994年）。

[49] 参见 [英] 迈克尔·奥克肖特：《哈佛演讲录：近代欧洲的道德与政治》，顾玫译，上海：上海文艺出版社，2003年。

[50] [美] 罗伯特·贝拉等：《美国透视：个人主义的困境》，张来举译，北京：社会科学文献出版社，1992年，第180页。

[51] B.Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*.

[52] 参见汪晖：《个人观念的起源与中国的现代认同》，见氏著：《汪晖自选集》，桂林：广西师范大学出版社，1997年。

[53] 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，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第128页。

[54] [美] 张灏：《梁启超与中国思想的过渡（1890—1907）》，崔志海、葛夫平译，第154—155页。

[55] 梁启超：《十种德性相反相成义》，见《梁启超全集》，第1册，第428页。

[56] 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：兼评史华兹〈寻求富强：严复与西方〉》，载《中国书评》（香港），第9期，1996年2月。

[57] 梁漱溟：《中国文化要义》，见中国文化书院学术委员会编：《梁漱溟全集》，第3卷，第5章，第79—95页。

[58] 参见 [美] 史华兹：《论中国思想中不存在化约主义》，张宝慧译，载《开放时代》，2001年5月。

[59] 余英时：《群己之间：中国现代思想史上的两个循环》，见氏著：《现代儒学论》，上海：上海人民出版社，1998年，第237页。

[60] 余英时：《从价值系统看中国文化的现代意义》，见氏著：《中国思想传统的现代诠释》，南京：江苏人民出版社，1989年，第30页。

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

[62] 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，第2980页。

[63] 梁启超：《十种德性相反相成义》，见《梁启超全集》，第1册，第428—432页。

[64] 费孝通：《乡土中国》，北京：生活·读书·新知三联书店，1985年，第21—28页。

[65] [明] 顾炎武：《日知录》，卷三。

[66] 参见余英时：《现代儒学的回顾与展望》，见氏著：《现代儒学论》，第20—28页；[日] 沟口雄三：《中国式近代的渊源》，见氏著：《中国前近代思想之曲折与展开》，陈耀文译，上海：上海人民出版社，1997年，第1—42页。

[67] 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》，见黄克武、张哲嘉主编：《公与私：近代中国个体与群体之重建》，台北：“中研院”近代史研究所，2000年。

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

[69] 参见梁启超：《开明专制论》，见《梁启超全集》，第3册，第1470—1486页。

[70] 梁启超：《政治学大家伯伦知理之学说》，见《梁启超全集》，第2册，第1065、1076页。

[71] 梁启超：《国性篇》，见《梁启超全集》，第5册，第2554—2556页。

[72] 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，第2978页。

[73] 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，第2986页。

[74] 李强：《严复与中国近代思想的转型：兼评史华兹〈寻求富强：严复与西方〉》，载《中国书评》，第9期，1996年2月。

[75] 参见[美] 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，南京：江苏人民出版社，1990年。

[76] 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，第2986页。

[77] 现代中国的自由主义分为新自由主义和社会民主主义两种类型，前者以胡适为领袖，后者以张君勱和张东荪为代表。参见拙文：《上半个世纪的自由主义》，载《读书》，2000年第1期。

第五章 两种国家认同：共和爱国主义与文化民族主义

近代中国思想史上的一个核心问题，是如何重建民族国家共同体，如何使这一共同体既是一个普世性的自由民主政治共同体，又是一个有着独特文化认同的民族共同体。进一步而言，这一民族国家究竟是一个政治共同体，还是历史文化共同体？与此相关的是：公民们对之认同的基础是什么？是政治法律制度，抑或公共的政治文化，还是历史传统遗留下来的文化、语言或道德宗教？作为现代中国人，如何构成一个“我们”？——是政治的“我们”，还是文化的“我们”？政治认同与文化认同，这两种认同各自有何合理性与内在限制？有没有可能超越这一紧张性？

显然，这些都是当代民族国家认同中相当复杂的问题。本章将通过近代中国思想史上两个典范性的个案——张佛泉和张君勱，将他们的思想放在启蒙的背景里面，重点研究他们在学理上是通过什么样的方式建立公共认同、建构民族国家共同体；他们是如何处理个人与国家之间的关系——那些在自由主义看来互相对立的价值；中国的自由主义在民族主义的问题上，是如何以晚清梁启超的混沌思想开端，在历史文化语境的刺激下，逐渐分化为张佛泉所体现的具有共和主义取向的政治爱国主义和以张君勱为代表的带有社群主义色彩的文化民族主义的；自由主义的政治认同和社群主义的文化认同这两种民族国家认同观，又具有什么样的意义和内在限制。

一、“去民族性”的民族主义

谈到中国自由主义者所信奉的共和爱国主义，为什么代表人物是张佛泉，而不是胡适？作为自由主义的精神领袖，胡适是一个彻底的个人主义和世界主义者，他虽然热爱祖国，但对民族主义一直怀有警

惕和保持距离。胡适的爱国主义可以称为“自责的爱国主义”。1935年，他在给陶希圣的信中说道：“我们提倡自责的人并非不爱国，也并非反民族主义者。我们只不是狭义的民族主义而已。我们正因为爱国太深，故决心为她作诤臣，作诤友。”^[1]那么，什么是他心目中狭义的民族主义和理想的民族主义呢？胡适说：“民族主义最浅的是排外，其次是拥护本国固有的文化，最高又最艰难的是努力建立一个民族的国家。”^[2]排外和拥护国粹，正是胡适所不屑的狭义的民族主义。在他看来，民族主义真正的使命，也是“最高又最艰难的”任务，乃是建立一个西方式“治安的、普遍繁荣的、文明的、现代的统一国家”。^[3]中国的自由主义有其理想的民族主义——建立现代、文明的民族国家，但这一民族国家如何建立，如何实现公民认同，不管是胡适，还是其他的自由主义者，都语焉不详，他们似乎都不屑在学理上有所阐明，更谈不上一套自由主义的民族国家理论了。

然而，1930年代的中国，由于日本对中国的侵略得寸进尺、步步紧逼，恰恰又是民族主义运动最高涨的年代。谁占据了民族主义的制高点，谁就占据了民族的制高点。自由主义由于其普世主义的文明取向和个人主义的独立本位，与民族主义在基本预设上有许多不和谐之处，但自由主义与民族主义，特别是作为共和爱国主义，无论在学理还是历史层面，都并非那样冲突，反而有结合为自由民族主义的可能性。^[4]当胡适等一班著名自由主义知识分子在民族主义学理上普遍缺席的时候，一位未满30岁的年轻学者站了出来，弥补了这一缺憾。他就是张佛泉。

即使对于研究中国现代思想史的专家来说，张佛泉可能也未必是一个耳熟能详的名字。在这里，有必要先简单地介绍一下其生平。张佛泉（1907—1994），河北宝坻人，高中毕业后保送到燕京大学读书。毕业以后去美国普林斯顿大学深造，拜著名的观念史研究大家阿瑟·洛夫乔伊（Arthur O. Lovejoy）教授为师，打下了扎实的西方思想研究功底。回国后先在天津《大公报》担任编辑，后由胡适推荐，到北

京大学政治系任副教授，深得胡适欣赏。1930年代张佛泉在《国闻周报》和《独立评论》上发表了大量的文化政治时评（据不完全统计，有近40篇之多），参与了民主与独裁、中国本位文化等多次重要论战，可谓是胡适派自由主义群体中最活跃的人物之一。他的时评与众不同，常常从理论层面，引经据典地讨论概念，层层分析，比一般的评论更富学理，论证清晰，多有睿见。令他声誉卓著的，是到台湾以后于1954年发表的《自由与人权》一书，该书以西方思想史为背景，系统梳理和分析了两种不同的自由：一种是不可转让的、可列数的政治法律意义上的权利，即人权；另一种是缺乏公共标准的内心自由。张佛泉对自由的这一重要区分，与以赛亚·伯林著名的两种自由论（消极自由与积极自由）有异曲同工之妙，且早了好几年。《自由与人权》在台湾被公认为中国自由主义理论的经典文献，这方面的研究至今无出其右。可以说，张佛泉是中国思想史上最具有理论涵养和学理深度的自由主义知识分子之一。

1934年和1936年，张佛泉先后在《国闻周报》上撰写了两篇文章：《邦国主义的检讨》和《“民族主义”需要重新解释》，^[5]从学理的层面深入研讨了民族主义的内涵以及认同方式。在文章一开篇他就指出：“我们近年来听得‘民族主义’这个名词太频了，我们很少再有人追问这个字中到底含有甚么意义。”在这里，张佛泉委婉地批评了中国思想界一个长久以来的通病：各家各派喜欢谈新名词、新概念，但对名词、概念背后的问题预设、学理脉络和复杂内涵，缺乏研究的耐心，常常采取“拿来主义”的功利方式。

作为一个受到规范训练的政治学者，即使面对公众发言，张佛泉依然习惯于先将概念本身梳理清楚，然后进入实质性研究。他首先从nationalism的译名着手，进入问题的核心。他认为，无论是用民族主义、国族主义，还是国家主义来翻译nationalism，都不确切，因为“族”、“家”都含有自然的民族性（nationality）因素，而nationalism与nationality不一样，不是强调自然的民族性，而是建构的政治性。从中

文本本身的词源来说，nationalism翻译为邦国主义更为恰当。“民族性是属于‘自然概念’（Natural Concept）的，而邦国主义是属于‘价值观念’（Concept of Value）的，所以这两个名词实是属于两个清清楚楚地不同的范畴（Category）的。”

1927年南京政府建立以后，国父孙中山的民族主义学说作为三民主义的一部分，成为国家主流的意识形态。张佛泉指出：孙中山民族主义演讲中所列举的血统、生活、语言、宗教和风俗习惯五个因素，通通都属于民族性（nationality），而非邦国主义（nationalism），这五个因素可以造就一个民族，却无法形成政治邦国。中国几千年来一直是民族，却至今无法建立一个现代的民族国家。他尖锐地批评孙中山的民族主义，认为其对象完全是对外的、消极的、破坏的。这种基于民族自然性的民族主义会产生所谓的革命外交，引发仇外心理，恶的影响不小，必须加以修正。

民族性与邦国主义（民族主义）的二元对立，成为张佛泉思想的基本立论。为了强调二者的区别，甚至到了某种偏执的程度。张佛泉在文章中引用被霍布斯鲍姆称为“民族主义理论双父”之一的卡尔顿·海斯（Carleton Hayes）的论述：民族主义乃是根据民族性达到族国（national state）的学说或运动，内含着民族性与爱国心（patriotism）的感情结合。他认为海斯的民族主义理论里面，依然有民族性的成分，是不能令人满意的。他坚持说：“邦国主义，几乎可以说是个纯粹的政治名词，与民族性属于文化的或ethnic（族群）范围不同。”他所理解的邦国主义是“一个或一个以上的民族达到主权国的理论或运动”，其中最主要的目标是获得政治的主权。这样，通过对民族主义的“去民族性”，张佛泉获得了一个纯粹政治内涵的邦国主义。这个“去民族性”的民族主义，显然更接近政治性的爱国主义（patriotism）。

张佛泉的邦国主义，不仅是政治性的爱国主义——如果仅仅如此，可能与威权主义的国家主义无法划清界限——而且是具有共和主

义倾向的爱国主义。他补充说，邦国主义不仅追求主权，而且追求自治，“邦国主义与争自由（liberty）是发自同一源泉的”。易言之，邦国主义与自由主义的原则是内在一致的：“我们如不否认‘人当人’的原则，则我们亦不能否认‘国当国’的原则。”二者的背后，都是启蒙运动所奠定的自主性原则。邦国主义与民主主义，是双生的理想，同以争自由为依归，是同一个事物的两面。“二者所悬的理想，同是‘自由’，或更确切地说，‘自主’。”与胡适等其他的中国自由主义一样，张佛泉将建立现代的民族国家共同体置于追求民主政治共同体的政治目标之下加以理解，与法国革命一样，中国的民族国家与民主政治是同一个共同体的两面。在这两篇文章里，张佛泉对此作了学理上的细致论证和阐释。

个人的自由和自主，一旦放大到整个民族国家，就体现为自治。自治成为张佛泉邦国主义思想的核心原则。民主作为现代国家的大规模自治，要比城邦或地方的小规模自治困难得多，如果不借助民族主义的力量，是很难实现的。当时中国不少的自由主义者，比较轻视民族主义，认为它是中国民主化的障碍，但张佛泉认为民族主义作为一种强大的动员和整合力量，能够帮助民主在国家范围内实现大规模自治。正如哈贝马斯所指出的：“如果已经获得自立的民众还没有形成一个由具有自我意识的公民组成的民族，那么，这种政治法律变革就会缺少原动力，已经建立起来的共和体制也会缺乏活力。为了促进这场政治变革，需要一种能强有力的赋予这种变革以意义的观念。它应比人民主权和人权概念更能打动人心和激发热情。这个空白就由‘民族’观念来填补。”^[6]

邦国主义可以帮助民主在现代国家实现大规模的自治，那么，如何实现自治呢？张佛泉引用英国政治学家缪尔（Ramsay Muir）的话说，现代国家大规模的自治，需要两个条件：一是国民对政治须有训练；二是在自治的社会当中，国民在感情上首先须有真实的结合。所

谓“感情上真实的结合”，乃是指形成一种民族精神。“在欧洲或在全世界，唯一能拥有自治成功的国家只是那些有优越的民族精神的国家。”

谈到民族精神，听上去有点像德国的浪漫主义，费希特就是将德国的民族精神解释为对德国历史中特有的文化宗教传统的认同。不过，张佛泉并不赞成这种浪漫主义的民族精神。相反，他认为既然民族性与邦国主义有区别，那么邦国主义的民族精神也应该是“去民族性”的。中国历史上多的是民族性情感，但并没有因此形成中国的民族精神和现代民族国家。现代的邦国主义情感，不一定必然包含民族性情感。那只是一种政治的爱国心，或者说公民意识。张佛泉说：“邦国主义唯一的特质是国民愿在同一独立政体下合作的意识与决心。”这种政治的爱国主义，不是对自己祖国无条件、无选择的认同，而是对特定的理想共同体的认同。这一特定的共同体，就是自由主义心目中以自由民主为内涵的共和政体。

当张佛泉说民族精神不包含民族性，不以民族历史上特有的文化、语言、宗教这些自然因素为认同对象时，他所说的民族精神实际上就接近卢梭所说的普遍意志（general will）。普遍意志是一个纯政治性的概念，是通过契约而形成政治共同体的公民们所产生的公共政治理性和政治文化。就像当年梁启超感慨中国人缺乏形成现代国家之“群”所必须的“公德”一样，张佛泉也认为中国历史上虽然有丰富的民族性遗产，但并不能以此为基础建立一个现代的民族国家，因为中国缺乏“那种积极的、有目的的、有意识的、肯定的、坚决的‘普遍意志’，愿在一种自治的组织下彻底合作的意志”。而这一政治共同体所必需的普遍意志的形成，一方面有赖于良好的政治制度之建立，另一方面取决于公民意识和公民气质的养成。事实上，就在张佛泉写文章探讨中国如何形成邦国主义的同时，他在《独立评论》和《国闻周报》上，也写了大量的文章，讨论中国的政制如何改革、中国需要什么样的宪法、民治的“气质”如何养成等重要议题。在他看来，就像民主政治的自治需要邦国主义来推进一样，邦国主义的民族精神和普遍

意志也需要宪政的制度性前提。民众是否能形成普遍的参与热情、是否具有认同国家共同体的公民意识、这些公民的德性如何，同样取决于制度是否优良。^[7]

继承了梁启超国民民族主义传统的张佛泉，所构想的现代民族国家，事实上也是一个共和主义式的公民宗教共同体：公民们在民主宪政体制之下，通过参与国家的公共事务，在政治基础上形成公共的民族精神和普遍意志，即对自由和人权这些基本政治价值的共同信仰。张佛泉说：“我们必须将民族主义放在道德基础上面，使它成为一种人人可以信从的健康的伦理原则。”这一道德基础就是民族主义与人权运动“这两者所悬的理想，同是‘自由’，或更确切地说，‘自主’”。自由或自主，便是张佛泉心目中理想邦国的公民宗教，它是邦国主义的道德基础。

从这里我们可以看到，张佛泉的邦国主义背后，虽然有其道德基础，但这一道德基础，并非文化意义上的宗教或伦理价值，而只是政治层面上的公共理性或政治美德。这是一种弱的价值预设，一种仅仅限定在政治共识的普遍意志，颇类似罗尔斯的“政治自由主义”。如果说罗尔斯为了回应文化多元主义的挑战，不得不将宗教、哲学和道德的价值选择放逐到私人领域的话，那么，张佛泉为了与自然主义的族群民族主义或文化民族主义划清界限，确保将民族主义的目标与自由主义的诉求结合起来，也是将文化的价值问题搁置在民族主义问题之外，拒绝任何民族性渗透其中。

不过，民族主义真的可以将文化问题用括号括起来，存而不论吗？共和爱国主义真的可以与民族的特殊文化价值完全隔绝吗？其道德基础真的可以仅仅建立在政治德性基础之上，与更深层次的宗教或道德价值不相干吗？关于这些问题，张佛泉并没有直接回应，但在1935年开始的中国本位文化大论战中，他表明了对文化问题的看法。

二、什么是民族国家的文化本位？

“九一八事变”以后日益严重的国难，使得各派知识分子都感到建立一个统一、强大的现代民族国家之迫切。统一的民族国家，自然需要有一个统一的民族精神，而在民族精神背后，是否需要有一个公共的核心文化呢？如果需要，这又是一个什么样的核心文化？传统中国是有核心文化的，那就是儒家文化。然而，晚清废除科举，特别是五四新文化运动以后，儒家文化已经日益式微，不但不再是社会建制和政治建制的一部分，而且作为规范伦理和德性伦理，也受到了严重的挑战。另一方面，五四运动以后，欧风美雨席卷整个知识界，西风压倒东风，随着传统科举的废除和西式学校制度的建立，西方知识逐渐在中国取代传统的国学，获得了建制化的垄断地位，而各种舶来的文化观念、意识形态借助现代传媒的传播网络，迅速流行于全国，从沿海向内地、从都市向乡野扩张。

不过，西方文化并非铁板一块，其五花八门的思潮、学说和知识彼此之间充满了冲突和紧张：理性与浪漫、科学与人文、资本主义与社会主义、国家主义与个人主义、民族主义与世界主义等等。在中国这些对立的思潮都有自己的代理人、市场和地盘，而且相互之间吵吵嚷嚷，莫衷一是。看起来，似乎这是现代社会的多元文化，然而多元有有序与无序的区别。“有序的多元”乃是有核心文化的多元，各种文化虽然取向不一，但在最基本的伦理价值和政治观念上，具有重叠的共识，而且这些共识为国家的宪法和制度所建制化，成为国家的公共伦理文化和政治文化。“无序的多元”，则是“价值诸神”在涉及共同体底线伦理和政治理念问题上，无法获得最基本的共识，处于文化的战国时代，面临双重的匮乏：既缺乏合法的制度和法律，也缺乏基本的公共文化。

民国建立以后的中国，与政治上的混乱分裂同步，文化上正处于这样“无序的多元”之中。五四时期是一个个人主义和世界主义鼎盛的时代，人们对此尚没有强烈的感觉，反而会为“多元”而欢欣鼓舞，但到1930年代，当国难日益加深，民族建国成为社会的主流声音以后，

文化上的“无序”便成为突出的问题。1935年，王新命等十位南京知识分子在《中国本位的文化建设宣言》中感叹“在文化的领域中，我们看不见现在的中国了”，“中国在文化的领域中是消失了”，^[8]便是对中国失去核心文化、处于文化无序状态的深刻忧虑。而随之展开的中国本位文化派与全盘西化派的知识分子大论战，从表面来看，似乎还是延续了五四时期的中西文化之争，实质上，在1930年代的国难背景下，其焦点已经悄悄地发生了变化：不再关注对中西文化的态度本身，而是关注什么样的文化才能成为民族国家的核心文化——是西方文化还是中国文化？是以西方文化为本位，还是以中国文化为本位？

1930年代的这一问题与亨廷顿提出的在美国重建盎格鲁基督新教的核心文化，虽然在时间和空间上差异很大，但问题的性质颇为相似。亨廷顿所面临的困境是：作为移民国家的美国，原先作为立国之本的原初移民文化——盎格鲁新教受到了文化多元主义和后现代的文化虚无主义的强烈挑战，因而要重新确立基督教的核心文化地位。在1930年代的中国，是传统的主流文化——儒家文化崩溃，各种外来思潮蜂拥而入，而打造一个现代的民族国家又需要某种核心文化，于是“中国本位文化”也好，“全盘西化”也好，就成为了重建中国核心文化的焦点所在。

张佛泉是中国本位文化论战的积极参与者，对于这一问题，张佛泉与胡适的态度一样，坚决反对中国本位文化。在《“民族主义”需要重新解释》一文中，他针对孙中山族群民族主义中恢复我国旧文化的主张，批评说：“他在这方面的主张，不幸成了近几年很大的保守势力。譬如尊孔、读经、新文化建设运动、十教授宣言等，全是承袭中山先生那种恢复旧文化的意念而来的。”有没有可能像中国本位文化的主张者南京十教授希望的那样，一方面吸收欧美文化，另一方面保持中国文化的本位呢？张佛泉认为根本不可能。在他看来，文化是有机的，中国文化与西方文化有根本的、质的差别，两者不可通约。^[9]不过，张佛泉也不完全同意全盘西化论，他并不认为文化是不可分割的

整体，而是认为文化可以有根本和枝节之分。即使提倡西化，也没有必要采取All or None的方式。对西方的学习，可以有所选择，枝节问题譬如打扑克还是打麻将好，没有必要全盘学西方。但是，在根本问题上，只有西化一条路。“我所主张的可以说是从根上，或说是从基础上的西化论。”^[10]

什么是“从根本处西化”呢？张佛泉说：“我以为西洋文化背后有一种精神，有了这种精神做泉源，于是五光十色的西方文明的表象才发长出来，才放射出来。它这种精神，吾无确当名词以名之，姑名之为希腊的精神，或统称为西方的头脑。”^[11]张佛泉干脆地指出，“我们目前最主要的工作，就是要整个改造我们的头脑，而要将中式的头脑换上一个西式的头脑（western type of mind），由一个‘论语’式的头脑，换上一个柏拉图‘共和国’式的头脑。”^[12]现在很清楚了，张佛泉所要建立的核心文化，正是以西方为本位的希腊精神、柏拉图式的头脑。

那么，这种外来的西洋文化能够成为邦国主义的精神核心吗？张佛泉认为，讲邦国主义不一定要扯上所谓的“民族性”，如前所述，这分别是政治和文化两个层面的问题。即使是为了邦国主义去激发国民的自信心，也不一定要借助原有文化。让人失去自信心的，就是教给他一套根本不足以应付现势的祖传方法。而彻底采用西洋文化，可以让自己建立极大的自信心，明治维新后的日本就是一个很好的榜样。^[13]在这里，张佛泉对文化的立场不是将其作为认同对象的价值理性，而是仅仅将其看作功用性的工具理性，他说得很清楚：“东西文化到底那个真好，这是内在的价值问题，而不是可以用功用名词（functional terms）来做满意回答的。但只用功用名词却已经可以回答我们为甚么须从根本上西化的问题，……因为我们四万万人如想继续在这世上生存，便非西化不可，而欲求西化，则只有从根上西化才足以生效！”^[14]

这是一种典型的文化工具主义。在以科学主义为知识论前提的自由主义者那里，文化不是发自内心的情感深处的生命体验，不是安身立命的认同对象，更与根源感、家园感和归宿感无关；文化仅仅是一种工具，一种满足人类各种需求的有效工具。因此，张佛泉对文化不问其价值如何。在价值层面，自由主义者永远保持高贵的中立态度，甚至不可知论，他所关心的是，文化作为一种工具，作为一种具体的策略，对具体的目的性行动是否有效。而民族主义既然与民族性无关，那么民族主义对于文化的选择，自然就可以采取一种科学主义的工具理性立场，只要西方文化比中国文化更有救国的功效，就可以作为民族国家的核心文化，就应该“从根本处西化”——将中国人的孔夫子头脑换成西方式的柏拉图头脑。

这种文化工具主义的立场，并非张佛泉个人的立场，而是胡适所代表的西化派立场。无论是五四时期的中西文化论战，还是1930年代的中国本位文化论战，西化派的所有观点都是以这一文化工具主义为基本理论预设的。因此，民族主义与文化的关系，也不再有价值认同、共同体归属的问题，而仅仅是一种工具性的效用关系：对民族国家有用，就是“有效”的文化，虽然它在内在价值上不一定是“好”的文化。

当胡适、张佛泉们将西化视作中国文化的本体、视作中国未来的核心文化的时候，另外一批自由主义者们——更确切地说，是一批中国的社会民主主义者，以张君勱和张东荪为代表站了出来，对中国文化本位派表现出相当的同情性理解。张君勱多次忧心忡忡地谈到，“吾国之思想界中，隐然有美英法德俄国之势力范围存乎其中”，中国已经丧失了“思想的自主权”。^[15]他们批判胡适等人的科学主义立场，认为“全盘西化”论也好，“充分西化”论或“从根本处西化”论也好，是“自己忘掉自己”，失去了文化的主体和民族国家的本位。张东荪说：“必须恢复主体的健全，然后方可吸取他人的文化。……一个民族失了自主性，决不能采取他族的文明，而只有为他族所征服而已。”^[16]张

君劭特别欣赏中国本位文化宣言十教授之一陶希圣的“自己发现自己”这句话，他认为“文化之创造与中兴，无论在任何时代，离不开自己”，如果“民族自己不知道自己，不要说不能有所创造，就是要模仿人家，也是不能成功的”。^[17]

在民族危机日益深入的1930年代，张君劭继承了梁启超民国初年的国性论传统，以民族文化复兴为核心，举起了一面与张佛泉迥异的文化民族主义旗帜。“九一八事变”以后，民族主义思潮替代世界主义成为中国思想界的主潮。过去的问题是如何融入全球化，而现在变成如何在一个全球帝国主义时代，保持文化的独特性，重新唤回民族的自信心，以实现中华民族的复兴。在抗战爆发之前张君劭发表的一系列民族复兴演讲，主要处理的是民族认同的问题，而在抗战爆发以后撰写《立国之道》的时候，他主要解决的是如何立国的问题。晚清的梁启超寻找的是与世界的同，但张君劭所处的已经是一个全球化时代，他关心的是如何在这个时代自处，如何建立民族自信心，如何寻找民族文化的独特性、差异性和本原性，如何在这个全球化的世界上同中求异。因此，作为一位宪法学家和政治学家，张君劭虽然像张佛泉一样，也很关心民族复兴中政治共同体的法律制度建设，但他的思考重心最终却落在了民族文化本位和核心文化的重建上，这使得他的民族主义表现出强烈的赫尔德式的文化民族主义色彩。

三、民族文化本位的民族主义

梁启超与张君劭的关系，处在师友之间。他们不仅有密切的私人友谊，而且在思想传承上也是很明显的。1918年底，张君劭随梁启超访问欧洲。这次欧游是他们思想中的重大转折点。在此之前，梁启超、张君劭相信世界上存在着普世公理，这种普世公理是由西方文明所代表的，但欧洲人对自己文明的反省，特别是巴黎和会上中国的失败，使得张君劭从公理梦中惊醒。他在愤怒之中将国际法书籍付之一

炬，决定留在德国跟随唯心主义哲学家倭伊铿（Rudolf Eucken）学哲学，以探求民族的立国之本。

1.反思理性主义的主流启蒙

梁启超是近代中国启蒙思想的先驱，在他身上体现了启蒙思想内在丰富的复杂性。张君勱作为五四一代知识分子，虽然也是一个启蒙者，但更多地体现了启蒙非主流的一面。五四新文化运动是一个范围广大、内涵复杂的启蒙运动，不仅有以陈独秀、胡适为代表的主流的《新青年》和《新潮》传统，也有非主流的启蒙传统。一种是以杜亚泉和他主持的《东方杂志》为代表的科学启蒙和温和的以调适为主调的变革；^[18]另一种是以梁启超、张君勱、张东荪等人为代表，以《解放与改造》、《晨报》副刊、《学灯》副刊为阵地的另一种温和的、二元论式的启蒙思想。在五四时代，中国思想界形成了一个多中心的、松散的启蒙网络，各家各派对于启蒙具有某种汪晖所说的“态度的同一性”，^[19]即肯定现代性的价值，试图超越传统的价值；但更多的是表现为对启蒙的不同理解和分歧。欧洲的启蒙思潮，从来不是一个纯粹的、单一的思想体系，其中充满了各种对峙和冲突：欧陆的唯理主义和英国的经验主义、英法的理性主义和德国的浪漫主义，等等。20世纪西方思想中科学主义与人文主义、现代与后现代的各种冲突，其根源都可以追溯到近代欧洲的启蒙思想。五四时期对西方启蒙思想的接受是全方位的，而西方启蒙思想又是非常复杂和多元的，因此，五四的启蒙思想相互出现歧异和紧张便是相当自然的。张灏曾经研究过五四思想中异常复杂的多歧性，他认为在启蒙思想内部至少存在着四种自我冲突：理性主义与浪漫主义、怀疑精神与新宗教、个人主义与群体意识以及民族主义与世界主义。^[20]

在这样复杂的和自我冲突的启蒙思想中，张君勱究竟处于一种什么样的位置，这一位置又如何决定了他的民族主义思想呢？简单地说，张君勱是一个反启蒙的启蒙主义者。之所以反启蒙，乃是他秉承

德国的浪漫主义思想传统，反对以科学理性为代表的主流启蒙，但他之所以还是一个启蒙主义者，是因为他依然没有背弃启蒙的理性立场，而是坚持要将科学与道德（宗教）分离开来，是一个康德意义上的二元论者，他的自由民族主义正是建立在科学与道德、制度与文化的二元分化立场上的。

在五四时期，张君勱在著名的科学与玄学论战中，批评了启蒙运动中的科学主义霸权，这样的批判在他的一生中持续。如本章第一节所示，在中国自由主义内部，胡适代表了科学的自然一元论，而张君勱代表了心物二元论，因而产生了对民族主义的不同取向，前者把民族国家理解为一个取消了民族文化认同的“程序共和国”，而张君勱则在科学/道德、制度/文化二分的基础上建构了一个拥有本土价值认同的“民族共和国”。为了有效地论证自己的主张，1940年，张君勱发表了《胡适思想界路线评论》，对胡适所代表的主流启蒙路线进行了全面的批判性反思。他认为，胡适思想的问题在于：追随欧洲的文艺复兴和启蒙运动，试图将它们推行于中国。胡适思想的核心是机械主义和自然主义，但他对理性主义时代以后的西方的意志主义和宗教精神一无所知。^[21]理性主义将所有的人都理解为抽象的理性人，以为可以通过知识和科学解决一切问题，包括人生的价值。然而，所谓的理性人、经济人，只是现代社会科学和经济学中的抽象，并不代表人的全部本质。^[22]

张君勱特别强调，人不仅有理性，也有意志和情感，科学理性不能替代实践理性。他深受德国浪漫主义传统影响，反对启蒙运动的普遍人性，将人性看作是一个自我创造的过程，与民族的文化有关，个人的意义是在文化传统中获得的，根植于民族文化之中，人只有通过民族和社群了解自己。科学主义和民主政治无法解决精神危机，必须从民族文化的根源反省。虽然张君勱的哲学受到倭伊铿和柏格森的影响，有直觉主义和意志主义的成分，但诚如何信全所指出的那样，张君勱依然保持着理性主义的色彩，从整体上说，他是一个康德主义

者，坚信知识与道德、事实与价值的不可通约。^[23]也就是在这样的意义上，他提出了民族主义的核心——文化认同问题。

这样，不同于理性主义一元论的自由主义，张君劢为自由民族主义确立了二元论的哲学基础。他的政治理念是英国的自由主义，哲学是德国康德的二元论。伯林的自由民族主义背后是多元主义的价值观，而在张君劢这里，自由民族主义是以心物二元论作为基础，以制度和精神、政治与道德的分离为前提：制度是普遍的，文化是特殊的；制度是西方的，文化是东方的；制度为理性所支配，而道德是意志选择的产物。自由主义是为解决社会政治秩序，而文化认同的心灵秩序，只有通过文化民族主义才能予以落实。

1931年“九一八事变”以后，民族主义思潮替代世界主义成为中国思想界的主潮。张君劢特别强调民族国家共同体的意识，在1930年代，他主要处理民族认同问题，1940年代，主要解决立国问题。梁启超寻找的是与世界的同，但张君劢所处的已经是一个全球化时代，他关心的是如何在这个时代自处，如何建立民族自信心，如何寻找民族文化的独特性、差异性和本原性。在这个世界上，最重要的是同中求异。

2. 自信和反省的民族主义

在民族危亡的时刻，张君劢希望在中国扮演德国近代民族主义的缔造者费希特的角色，呼唤起中国人的民族国魂。1932年，他在《再生》杂志上摘译并介绍了费希特著名的《对德意志民族的演讲》（以下简称《演讲》）。事实上，早在1926年，他就注意到费希特，并在《东方杂志》上撰文介绍。现在的问题是，从这位德国民族主义鼻祖那里，张君劢吸取了一些什么思想？他又是如何以中国的思想传统“再造”了费希特的？

费希特在《演讲》中，是以一种世界主义的眼光来理解德意志民族复兴的。在他看来，德意志的复兴问题同时也是人类如何从病态阶段（即利己主义）进入健康阶段（即理性的自觉）的问题。在这一过程中，世界主义将变为一种以建立理性王国为宗旨的爱国主义。^[24]费希特特别强调，德意志民族独特的种族、历史、语言和文化，构成了民族的本原性和民族精神，这是一种对本原性的神秘而神圣的信仰，它是国民生命中永恒的一部分，是他们的天堂所在。具有永恒外壳的民族，值得每一个国民为之献身，牺牲自己。而要使国民具有高尚的爱国主义情操，最重要的是要实施国民的民族教育，让他们成为理性王国的新人。^[25]

张君勱在对费希特的介绍中淡化了其爱国主义背后的世界主义叙述脉络，而特别突出了其演讲所处的特殊历史背景——德意志民族受到外敌入侵的危急时刻，这样，费氏民族主义背后的人类普世意识到张君勱这里便成为一种特殊主义的民族情感。事实上，在我们上一章所引的梁启超《欧游心影录》中，还能够发现类似费希特的以普世主义为背景的民族主义：“拿我的文明去补助西洋的文明。”但到张君勱这代知识分子，特别是1930年代以后，民族主义仅仅在民族救亡的意义上得以叙述，世界主义的普世意识已经大大淡化了。

在民族国家的观念上，张君勱接受了费希特的看法，将国家看成是一种具有自在目的的神秘之物，而非自由主义所理解的仅仅是保护个人权利的工具，国民的爱国也不是出于功利的动机，而是类似于宗教的神圣信仰：

国民所以爱国，不是为个人的利益，是为一国的文化和国民性的永久保存起见。这种爱国之念，发于求国家的天长地久而来，实含有宗教的神秘性，决不是股东合组的公司，只为谋利的所可同日而语。^[26]

国家具有某种宗教的神秘性，爱国不是工具理性意义上的利益算计，而是与人的价值理性有关，是人的意志所选择的世俗信仰。与

《新民说》时期梁启超的国民共同体相比较，张君劢这里所塑造的显然是一个民族共同体。他将民族国家的基础理解为三大要素——语言、风俗和历史，^[27]显然，这些都是自然的历史演化，而非政治建构的产物。在民族共同体内部，他所认同的是梁启超所说的“国性”，是抽象和神秘的民族精神。在他看来，中国的民族不用想象，但五四以后缺的是民族的自信心。其中，最重要的是民族国家意识，中国虽然有自己独特的语言、风俗和历史，却忘记了自己。他呼吁从民族智性、民族情感和民族自信这知、情、意三个方面来培养民族意识。^[28]

值得注意的是，张君劢将费希特的《演讲》归结为三个要点，并把它们概括为“吾国家今后自救之方案”。第一，自责：“民族大受惩创之日，唯有痛自检点过失”。第二，道德的再造：“民族复兴，以内心的改造为唯一途径”。第三，爱国：“就民族在历史上之成绩，发挥光大之，以提高民族之自信力”。^[29]但张君劢按照自己的理解，对费氏进行了“再造”。从《演讲》来看，费希特是自信的，充满着对德意志民族的自豪，虽然他抨击德国国民的自私自利造成了民族萎缩，但这一自利性格并不是德意志民族的特殊国民性，而是资本主义时代普遍的世界性格。而在张君劢看来，中国人的“各呈意气、各图私利、不肯些微下克己功夫”，显然是因为国人的国民性在私德和公德方面都有问题。^[30]他像梁启超一样，将中国之所以无法建立民族主义，归咎于国民道德的欠缺。费希特把解决问题的希望寄托在国民的民族教育上，目标是培养由自觉的理性所支配的全面而完善的新国民。张君劢却将费氏的这一思想宋明理学化了，将之置换为理学内省式的道德修养。中国的国民性中所缺的，是民族国家意识，而要获得这一意识，首先要有民族自觉，国民自知其为民族。同时，克服自私自利，在道德上提升民族的情感、意志和智力，是爱国主义教育唯一途径。^[31]

不过，张君劢的困境在于：一方面他反对保守，清楚地意识到，对中国传统的负面要进行反省和改造，另一方面又要提高民族的自信心。他承认：

今日又在改造之过渡期中，一方面引改造而生不信心，他方而因要发达民族性而求信心，信与不信相碰头，如何处置，实在很是困难了。^[32]

正如列文森所说：“民族主义的兴起对中国思想家提出了两项无法调和的要求：他既应对中国的过去怀有特殊的同情，但同时又必须以一种客观的批判态度反省中国的过去。”^[33]那么，如何走出这一困境，重新拾起自信心？张君勱认为，自信心来自中国的民族性，中国的民族性与欧洲不同，他们是从无到有，而中国是“从已有者加以选择，引起信心后，另造出一种新文化来”。^[34]其中，最重要的是要有“思想的自主权”，即民族文化的本位意识，运用自己的思想力，尊重本国的固有文化，不跟着西人的思想走，贵乎独创，不贵模仿。^[35]从这里我们可以看到，1930年代张君勱的民族主义继承了德国赫尔德、费希特的文化民族主义传统，试图通过对民族文化的重构，让民族在生存危机面前获得精神上的再生，建立一个以民族精神为认同核心的民族共同体。

3.自由与权力的平衡

1938年，张君勱出版了他的代表作《立国之道》，正式提出了“国家民族本位”。在此之前，他比较多强调的是从道德和意识上形成民族国家意识，具备民族的自信心。抗日战争全面展开以来，中国国民爆发出强烈的爱国热情，相形之下，作为一个现代的民族国家，中国的国家制度和政府组织能力却大大落后。因而，张君勱从历史文化的要素转而强调国家的制度建设。他认为，一个民族立国于世界，固然离不开民族要素，但只有历史、语言、风俗这些自然条件，并不能成为一个国家。中华民族之所以内忧外患，缺的不是民族的诸自然要素，而是国家组织不健全。“所以，在民族建国这一词，应该把重点放在国字上。”^[36]

从强调民族到突出国家，表面看起来，张君勱似乎是一个类似国家主义派或战国策派那样的国家主义者。事实上，在《立国之道》

中，民族主义只是他建国整体方案的一部分，是无法与其他同样重要的思想——修正的民主政治、国家社会主义的计划经济和以精神自由为核心的民族新文化——分离的。《立国之道》中有一段很重要的话：

一个国家对于自由与权力，仿佛人之两足，车之两轮，缺其一即不能运用自如。——个人自由寄托于国家身上，国家全体亦赖个人自由而得其巩固之道。此即今后立国之要义。从这观点来说，中国民主政治之一线光明，即在自由与权力平衡之中。^[37]

在张君勱“自由与权力平衡”的核心原则中，国家与个人究竟处于一种什么样的关系中呢？他是一个自由主义的个人主义者，还是一个以民族国家为本位的集体主义者呢？

让我们首先来了解张君勱的国家与个人观。他同梁启超一样，受到德国浪漫主义哲学的影响，将国家理解为一个有机体：“现代的国家，可以一个字来代表就是整个的，或说是有机的（organic）。——政府是脑神经，人民是手足，二者须互相一贯，如是乃能成一国。”^[38]国家并非个人利益之和，而是超越于个人之上，具有“公共性”、“普遍性”和“永恒性”。^[39]然而，张君勱的国家观并非黑格尔那种忽视个人自由的国家绝对至上，而是像康德那样，将人看成是目的而非手段，从个人自由出发阐释国家存在的合理性。他在留学欧洲期间，师从唯心主义大师倭伊铿和柏格森，相信人的精神是创造世界的本原，人是具有最高价值的目的本身，国家的存在并不以压抑个人为前提，而是以个人的精神自由为预设。早在1928年，他就指出：

国家之基础，在乎民智民德民力；人民而发达也，斯国家随而发达；人民而阻滞也，斯国家随而阻滞。^[40]

在《立国之道》中，张君勱更明确地说：

一国之健全与否，视其各分子能否自由发展，而自由发展中最精密部分，则为思想与创造能力。所以自由发展亦为立国不可缺少之要素。^[41]

在不同的叙述脉络中，张君勱显然有两个本位：民族国家本位与个人自由本位。事实上，就像梁启超一样，他把国家与个人放在一个积极互动的有机关系里面加以阐释，而这样的互动关系，又是以心物二元论为基础的。他将“自由与权力”比作“心与物”的关系：“权力是一架敏活机器的运转力，这是属于物的一方面；自由是人类前进的动力，这是属于心的一方面。”^[42]这样，他也就为“自由与权力平衡”找到了各自的界域：在国家政治领域，必须以权力为轴心，以提高行政的效率；在社会文化领域，须以自由为轴心，确保社会的自由和思想的解放。^[43]

那么，张君勱所理解的自由，是一种什么意义上的自由呢？从张君勱对自由的阐释来看，他与洛克式的自由主义不同，不仅将自由理解为伯林所说的消极自由，而且由于受到拉斯基（Harold Laski）的影响，特别注重实现自由之条件。马考伦（G.G.MacCallum）曾经将自由看作一个涉及三方面要素的概念：人、束缚和行为。因而，所谓自由无非是某人自由于某种束缚，去自由地做某事。^[44]这一将消极自由与积极自由整合为一的理解，是自约翰·密尔、格林（T.H.Green）到拉斯基的新自由主义的内在思路。张君勱等现代中国的自由主义者受到了他们的强烈影响。在张君勱看来，一个人自由与否，不仅要看他是否受到了强制，而且还要看他是否具有自由的能力，即由公道所保障的实现自由的社会条件，以完成自我的实现。可以说，康德化的自我实现和发展个性，是他理解自由价值的核心所在。

在各种自由之中，张君勱最重视的是精神的自由，即康德所说的个人自主性。作为一个唯心主义者，他将个人的精神自由看作形成政治道德法律和维护民族生存的关键所在。^[45]然而，个人又如何获得其精神自由呢？他说：

个人自由，惟在民族大自由中，乃得保护乃能养成；民族之大自由若失，则各个人之自由亦无所附丽。^[46]

显然，在张君勱看来，个人只有在集体的民族性中才能获得个性，个人自由只有在民族自由中才能养成，个人主义与民族主义并非相互冲突，而是内在和谐的。其中，精神自由是最重要的，但个人自由离不开民族的自由。他注意到，民主政治只能保障消极自由和提供平等、公道的自由条件，而个人自主性，只有在一个有机的、有生命力的民族传统中才能实现。正如约翰·格雷（John Gray）在评论伯林的自由民族主义时所说：“个人的尊严不仅来自享受到消极自由，同时还依赖于其民族的独特的价值观念和生活方式。”^[47]张君勱将个人自由放在民族文化的有机传统中加以理解，力图创造一个以个人自由精神为基础的民族文化，这正是他自由民族主义思想的核心所在。

4.从法共同体到道德共同体

张君勱所要建立的是以个人自由精神为基础的民族共同体，那么，这个民族共同体是一个法的共同体还是道德共同体？张君勱在《立国之道》中特别强调，对于民族建国来说，有两个原则是最重要的：一是法律，形成一个法治的社会；二是道德，建立一个公共的伦理道德。^[48]前者是法的共同体，后者是道德共同体。作为宪政自由主义者，他自然重视国家制度的法治化，但作为康德哲学的继承者，他并不认为民族国家共同体仅仅是一个由制度作为纽带的法共同体，他认为，民族国家也应该是有着共同信仰的道德共同体。他所理解的社群既是政治的，有共同的法律，也是道德的，有共同的道德和文化认同。

不过，在法的共同体与道德共同体之间，因深受德国唯心主义哲学和中国内圣外王道统思想的影响，张君勱看来，虽然二者是心物二元的关系，但显然后者是根本的，他引用德国思想家德莱兹基（Treichke）的话说：

国家者，道德的共同团体也。国家负介绍人类直接工作之责任，其最后目的即在经过国家内部种种之后，其民族能养成品行，此即最高道德之义务，不独个人为然，国家亦然。^[49]

这里所说的国家，不是指政府，而是指民族共同体。在张君勱看来，民族共同体并不是像自由主义所理解的仅仅是一个法的共同体，一个“程序共和国”，而且是一个具有集体意志和公共德性的“伦理共和国”。集体道德的建立，有赖于富有生机的民族文化和公共政治文化。在这里，张君勱的思考显然比张佛泉更深了一步。固然，现代的民族国家认同需要借助公共的法律和政治制度，需要共同的宪法作为公共意志的建制化保障，然而，这些制度和法律背后的价值正当性何在？它们与中国自身的历史、文化传统有什么关系？普世化的现代法律和制度是否能够得到特殊的民族历史和文化的价值支撑？张君勱看到，民国建立以来，中国不是没有民主的制度和现代的法律，问题在于，“本来西方人是有了某种生活习惯，然后才产生某种政治法律制度与文化现象；所以两方是一致的，是殊途同归的。而我们的困难问题即在一方采用西方的制度，而他方则有几千年所沿袭的旧习惯，两方面是不一致的，是冲突的”。^[50]易言之，大家都在拼命地引进欧美的制度和主义，但制度背后没有文化，无法在中国生根发芽，“制度与主义是新的，而生活习惯是旧的”，^[51]制度与文化之间发生了严重的错位。

因而，张君勱在《立国之道》中，提出了一句名言：“我人以为今后要改造中国的政治经济，其下手处应先从人生态度着手，或曰人生观应彻底改造。”^[52]这一立场被后人批评为有文化化约主义的倾向。固然，在现代社会中，恺撒的事情归恺撒管，上帝的事情归上帝管，政治与文化早已分离。不仅如此，为了彻底贯彻价值中立的自由主义原则，道德伦理内部，在什么是“正当”（right）的规范伦理与什么是“好”（good）的德性伦理之间也发生了分化。在自由主义看来，民族国家共同体不必去管公民的德性，在一个“价值诸神”的时代，每一个人可以自由地选择其价值，只要在公共政治层面，所有公民具有政治的公共善，在正义问题上具有公共理性就可以了。张佛泉的政治爱国主义理念，就类似于这样的思路。他拒绝谈文化，谈价值的好坏，将文化置于民族国家认同问题之外，在他看来，最重要的是如何形成国

家的政治公共意志，如何通过民主的制度性设置，培养公民的参与意识和自治意识，从而形成以制度为平台的公共政治文化。

而张君劢思考的问题则在于，公共的政治文化渊源何在？除了制度的平台，其自身的价值渊源又是什么呢？各种政治意识形态，比如民族主义、国家主义、自由主义或社会主义就可以作为公共的政治文化吗？在政治文化的背后，是否还需要一套深层的价值文化？张君劢相信，如今各种政治意识形态的分歧已经无法消弭，超越意识形态的纷争，在公共道德层面寻找公共的认同，形成民族的核心文化，很容易得到各党派和全国一致的赞成。“所以我认为新道德标准的确立，乃是新中国最基本的工作。”^[53]

显然，张君劢像麦金泰尔一样，看到在现代共同体仅仅靠一套政治文化的规范伦理来整合是不够的，还必须有共同的德性伦理。近代以来由于作为核心文化的儒家伦理的崩溃，中国不仅失去了“正当”的规范伦理，而且在“好”的德性伦理上也陷入空前的混乱。规范伦理所以不立，乃是因为德性伦理无以统一。事实上，在儒家思想传统之中，规范伦理和德性伦理本来就没有严格的区分，纲常伦理渊源于仁之德性，而大仁大德唯有通过日常生活中的纲常实践才能体现。在这一点上，中国儒家与西方的社群主义是共通的，不认为规范伦理可以脱离德性伦理而独立存在，离开了“好”，“正当”便成为了无本之源，不再拥有自明的价值合法性。

张君劢显然是一个儒家式的社群主义者，他之所以认为改造中国的政治经济，要从人生观改造入手，乃是坚信任何制度的背后，都有一套价值理念做支撑，这套价值理念不仅是“正当”的规范伦理，也是“好”的德性伦理，二者是不可分的，而且“好”优先于“正当”，德性高于规范。从这里我们可以发现，表面来看张君劢是一个二元论者，将科学与人生观分离、事实与价值分离、制度与道德分离，但讲到最后，他依然是一个隐蔽的一元论者，儒家式的以德性为本源的唯心主

义一元论者，相信所有社会政治问题的解决，都可以还原到个人的道德品性。

为了解决制度与生活习惯不协调的问题，张君勱提出了六条国民的道德标准：“由明哲保身变为杀身成仁、由勇于私斗变为勇于公战、由巧于趋变变为见义勇为、由退有后言变为面责廷诤、由恩怨之私变为是非之公、由通融办理变为严守法令。”^[54]显然，在张君勱的公共道德中，并没有将政治德性与人生价值加以分离，他对道德的理解依然是梁启超的从私德发展到公德的“修齐治平”方式。虽然张君勱将制度与道德、科学与文化看作是二元的，但他的二元论并不是彻底的。他看到了法律与道德之间的互动关系，但归根结底，人生价值和道德之心依然是决定性的。张君勱思想中的德国唯心主义和宋明理学的道德主义所产生的亲和性，使得他所提倡的道德共同体充满了儒家式社群主义的色彩。

这种儒家式社群主义倾向的文化民族主义，与以赛亚·伯林所赞扬的文化民族主义非常相近。虽然张君勱在1930年代介绍的多是费希特，而非赫尔德，但从其民族主义理论的整个取向来看，显然更近赫尔德。赫尔德和费希特虽然都是德国浪漫主义和民族主义的先驱，但两人有一些微妙的差别。《西方政治思想史》的作者约翰·麦克里兰（J.McClelland）分析说：“民族主义有可能与启蒙主义联袂并进，也可能各行其道。赫尔德继承的是启蒙运动中孟德斯鸠法的精神，相信人类是一个整体，但人类精神实现于不同的民族形式之中。赫尔德的民族精神是一个文化的概念。但费希特的民族精神脱离了启蒙运动的轨道，赋予了族群的涵义，将民族浪漫化、神秘化和神圣化，其族群意识内涵着危险的排外主义潜在取向。”^[55]显然，张君勱的民族主义与其说是费希特式族群的、排外的和激进的民族主义，毋宁说是文化的、开放的、温和的民族主义。他所希望的，是一个有着现代法律和制度，同时又以德性伦理为核心认同的民族国家，这不仅是一个法的

共同体，而且是一个伦理的共同体，是一个充满着独特文化精神和道德精神的社群国家。

四、政治认同，抑或文化认同？

近代的民族国家认同，有政治性的爱国主义和文化性的民族主义两种典范。在欧洲，爱国主义起源于古希腊的城邦政治，集大成于罗马共和主义，其祖国概念以公民宗教为基础，以共和主义的方式实现对特定的政治共同体之认同。古典的爱国主义曾经在中世纪衰落，到近代随着法国革命的兴起又重新复活。法国革命既是共和主义的民主革命，同时也是现代法兰西民族诞生的象征。19世纪以后，随着德国浪漫主义的崛起，文化的或族群的民族主义代替共和传统的爱国主义，逐渐成为欧洲民族主义的主流。民族主义认同的是本民族共同体历史中特定的族群、历史、文化、语言与宗教，是对以普遍主义为名的法国启蒙运动的反动。^[56]维罗里（Maurizio Viroli）在分析爱国主义与民族主义的不同指出：“前者视对国家的爱为一种人为的，亦即可以通过政治生活不断加固并再生的激情；而后者则视其为一种纯粹自然的，亦即不受文化交混及文化认同影响的情感。两者对于爱国情感的不同诠释，起源于他们各自所持对于国家（patrie）与祖国（nation）的不同理解。共和派的国家是一个道德的和政治的体制，而赫尔德的祖国则指一种天然形成的群体。”^[57]

哈贝马斯在论述民族主义的形成过程中说：“这一过程导致公民资格具有双重特征，一种是由公民权利确立的身份，另一种是文化民族的归属感。离开对公民权利的文化阐释，民族国家在其形成过程中，就无法通过以民主的方式入籍建立更加抽象的社会一体化。”^[58]在这里，哈贝马斯谈到了现代民族主义所具有的内在两重性：由政治法律共同体和民族文化共同体双重性质所带来的双重归属感。如果共和的政治内容内在地镶嵌于民族的历史形式之中（比如英国和法国），或者民族国家的文化通过政治的共同体原则重新创造（如美国），政治

认同与文化认同之间并不一定会表现出紧张关系，反而会相得益彰。然而，对于许多非西方国家来说，当共和模式是外来的，而文化传统又是本土的时候，两种认同之间的紧张和冲突便难以避免。

晚清时代的梁启超、孙中山等这些民族主义的思想先驱并没有意识到这一矛盾，他们是乐观的民族主义兼共和主义者。五四以后，民族主义与共和主义的内在矛盾渐渐展开，于是中国的民族主义内部就发生了分化。本文所论述的张佛泉和张君勱，虽然他们都属于广义上的自由主义阵营，但由于他们内心深处各自的共和主义和社群主义倾向，他们的民族主义表现出两种迥然分明的范式，从而体现出两种不同的民族国家认同观。

“二张”在民族国家认同上的不同，还是表面的，其背后有着更深刻而广泛的理论预设的分歧。作为一个共和主义者，张佛泉的认同建立在政治意志的自主选择基础之上。自由的公民通过政治的参与形成公共意志，建立自治共同体，而公民的认同也就是对自身意志自由选择的认同。深受德国浪漫主义传统影响的张君勱，他所理解的认同是情感性的，不仅是对普遍的政治理念和制度的忠诚，更是对民族特殊的文化价值、伦理道德和历史传统深刻的归属感。

张佛泉心目中的“理想国”是一个像西方那样普世主义的民主共和国。虽然按照维罗里的看法，共和派的爱国主义与公民的民族主义不一样，它不是对西方式普遍主义民主的认同，而是对特殊的共和国的法律、政治制度及生活方式的执着，^[59]然而，对张佛泉这些主张“从根本处西化”的中国自由主义者来说，当他们将民族主义“去民族化”以后，就无法想象除了西方式的民族/民主共同体，中国还有什么可能去建立一个非西方的、特殊的民族国家。在张佛泉的思想里面，他预设了一个邦国主义/民族性、政治性/文化性的二元模式，前者是普遍的、文明的和现代的，后者是特殊的、自然的和传统的。中国的民族主义问题，于是就化约为一个如何从特殊走向普遍、从传统走向现

代、从自然走向文明的历史主义目的论。如果说张佛泉认同的是普世性的制度规范的话，那么张君劢更注重的是特殊的文化价值。他理想中的国家，除了是以普遍主义做基础，按照特殊的国情加以修正的民主政治共同体之外，更重要的是一个具有独特文化价值的社群共同体。所谓“以精神自由为基础之民族文化”，里面蕴涵着自由的普世性符号，同时又充满着儒家的特殊性伦理传统。

当然，张佛泉所代表的共和爱国主义者有时候也注意到文化问题，但他们对文化的理解基本是工具主义的，不问文化是否有价值，哪一种文化“好”——自由主义在“好”的问题上总是保持中立——而是考量哪一种文化有效。对形成现代民族国家有效的，不管其内在价值如何，便有资格成为中国未来的核心文化。张君劢自然也关心文化的功用性，但他所理解的文化不仅是工具理性意义上的，更是价值理性的对象。从浪漫主义的立场来说，文化是个人对群体的归属、对历史之根的追寻。对于一个民族或一个人而言，文化不是外在的、可以随意选择的工具，而是内在于人性、内在于历史、内在于主体选择的生命本身。张君劢对文化的浪漫主义理解，决定了其在民族主义思想中的核心地位，他的民族主义因而也与伯林所理解的文化民族主义十分接近：民族主义意味着人们首先属于某个特殊的人群，正是这个群体独特的文化、历史、语言、宗教、制度和生活方式等等，塑造了这个群体特殊的目的和价值。^[60]

现代民族国家的认同，不仅有赖于公共的制度和法律，而且也以社会普遍认可的公共文化为前提。无论是张佛泉，还是张君劢，在这一点上都存在着共识，分歧只是在于，这一公共文化究竟是什么？在共和爱国主义看来，所谓的公共文化主要是公民们所形成的普遍意志，在政治层面形成的最基本的公共理性——以自由和人权为核心理念的政治观念和理性规范——而这一切都通过宪法得以建制化，并内化为公民们的自觉意识。共和爱国主义的公民文化没有也没有必要涉及道德伦理领域——那些领域都是“价值诸神”纷争的地带，只要不违

背公共理性的“正当”原则，任何一种自恰的“好”的道德、宗教和哲学都是可以接受的。然而，在具有社群主义倾向的民族主义看来，将政治与伦理分离、“好”与“正当”分离，正是社会无法整合、政治纷争不已、道德价值混乱的渊源所在。所谓的公共文化，不仅包括公共的政治伦理，而且也内涵公共的规范伦理，甚至是公认的德性伦理。政治规范的“正当”渊源于伦理规范的“正当”，而伦理规范的“正当”又无法脱离“好”的德性。“好”优先于“正当”，正是张君勱从儒家的仁学中获得的社群主义精神传统，因此他要从人生观问题入手，从“好”的德性开始，重新整合中国的公共文化，为民族主义提供一个坚实的道德基础。

19世纪法国思想家厄恩斯特·勒南（Ernest Renan）在其名篇《国家是什么？》中说：“国魂或人民精神的导引，实际由可以合而为一的两个要素形成的。其一与过去紧密相连，其二与现在休戚相关。前者是共享丰富传承的历史，后者是今时今世的共识。大家一致同意共同生活、同心协力、坚定意志、发扬光大传统的价值。”^[61]民族主义本来是过去与现在之间的连接和平衡，张君勱的文化民族主义就是如此，试图在历史记忆和文化传统中寻找民族的核心文化，寻找过去与将来的桥梁。而张佛泉的爱国主义是当下的，是斩断与过去联系的当下，这一当下不再有历史，只有未来，那个朝着世界历史普遍性前进的未来。胡适在《信心与反省》中说：民族的信心不应建立在祖宗的光荣上，而必须建立在反省的基础上，“我们的前途在我们自己的手里。我们的信心应该望在我们的将来”。^[62]共和爱国主义是理性的，以历史进化论为基础，过去都成为了必须克服的“传统”，最要紧的是通向未来的“现代”，普世性的现代化目标成为当下一切的合法性依据。而文化民族主义是浪漫的，总是怀疑普世目标的合理性，一步三回头地反观历史传统，试图从民族的记忆中寻找当下的合法性。

对于现代民族国家，究竟是政治认同，还是文化认同？张佛泉和张君勱作了两个极端的选择。虽然二者之间充满了内在的紧张，但在

共和主义与民族主义之间，并非没有相互结合的可能。现代的民族国家，与传统的文明帝国（如以儒家文化认同为核心的中华帝国）和法律帝国（如以统一的罗马法整合各民族的罗马帝国）不同的是，其本身就是文化与政治的结合，是在民族的基础上形成的国家共同体。安东尼·史密斯指出：“现代民族既是‘法律——政治’共同体，也是历史文化共同体。”^[63]这就不仅要有基于民族本身的历史、宗教、语言的文化认同，也要有对法律和政治制度的政治认同。而无论是文化的还是政治的认同，都并非像麦金泰尔所认为的那样，在终极价值的意义上是非批判的、超越反思的，即所谓的豁免伦理（ethics of exemption），^[64]而是经过了理性的批判和反思：这个国家或文化不仅是我自己的，我要认同它；更重要的是，它是符合我理想的，是我理想中的国家和文化。在张佛泉的理想中，只有符合自由民主基本原则的政治共同体，才是可以接受的，而张君勱所认同的民族文化，也不是简单的事实认同，而是经过按照特定的现代标准（以精神自由为核心）加以选择乃至重新诠释过的文化传统。

问题在于：民主的政治共同体如何与民族文化传统接轨？在理想的社会政治秩序背后，还需要有相应的核心价值作为其公共文化平台吗？这一核心价值究竟是罗尔斯式的政治自由主义，即承认文化多元主义，在德性问题上保持中立，只是在正义问题上形成重叠共识，从而建立公共理性；还是像亨廷顿和麦金泰尔那样，民族国家的核心价值必须是一种整全性的、渊源于原初居民的历史文化传统，不仅在“正当”，而且在“好”的问题上也形成社会共识？——这一切问题都异常复杂，不仅是当年张佛泉、张君勱碰到的难题，如今也成为跨文化、跨国界的时代困境。两种不同的民族国家认同，以及不同的对公共文化的理解，对于个人来说，当然可以自由选择，或兼而有之。但对于一个共同体而言，究竟是以政治自由主义的途径，还是社群主义的方式来确定立国之本，似乎是一个永恒的争议性主题，曾经困扰过张佛泉、张君勱那代知识分子，今天又继续考验着我们的智慧和实践。

[1] 曹伯言整理：《胡适日记全编》，第6卷，合肥：安徽教育出版社，2001年，第496页。

[2] 胡适：《个人自由与社会进步》，见欧阳哲生编：《胡适文集》，第11卷，第587页。

[3] 胡适：《我们走那条路》，见欧阳哲生编：《胡适文集》，第5卷，第356页。

[4] 关于自由主义与民族主义结合的可能性以及近代中国自由民族主义思潮的基本脉络，参见拙文：《现代中国的自由民族主义思潮》，载《社会科学》，2005年第1期。

[5] 张佛泉：《邦国主义的检讨》，载《国闻周报》，第11卷第40—41期，1934年10月；《“民族主义”需要重新解释》，载《国闻周报》，第13卷第1期，1936年1月1日。本章以下凡是引上述两篇文章的，不再注出。

[6] [德] 哈贝马斯：《欧洲民族国家》，见氏著：《包容他者》，曹卫东译，第132—133页。

[7] 参见张佛泉：《民治“气质”之养成》，载《国闻周报》，第12卷第44期，1935年11月11日。

[8] 王新命等：《中国本位的文化建设宣言》，载《文化建设》，第1卷第4期，1935年1月，转引自罗荣渠编：《从“西化”到现代化—五四以来有关中国的文化趋向和发展道路论争文选》，北京：北京大学出版社，1990年，第399页。

[9] 张佛泉：《“民族主义”需要重新解释》，载《国闻周报》，第13卷第1期，1936年1月1日。

[10] 张佛泉：《西化问题之批判》，载《国闻周报》，第12卷第12期，1935年4月1日。

[11] 张佛泉：《西化问题的尾声》，载《国闻周报》，第12卷第30期，1935年8月5日。

[12] 张佛泉：《西化问题之批判》，载《国闻周报》，第12卷第12期，1935年4月1日。

[13] 参见张佛泉：《“民族主义”需要重新解释》《西化问题之批判》。

[14] 张佛泉：《西化问题之批判》。

[15] 张君勱：《思想的自主权》，见张君勱：《民族复兴之学术基础》，北平：《再生》杂志社，1935年。

[16] 张东荪：《现代的中国怎样要孔子？》，载《正风》，第1卷第2期，1935年1月，转引自罗荣渠编：《从“西化”到现代化—五四以来有关中国的文化趋向和发展道路论争文选》，第406页。

[17] 张君勱：《今后文化建设问题—现代化与本位化》，载《再生》杂志，第4卷第1期，1935年。

[18] 对于杜亚泉启蒙思想的研究，参见许纪霖、田建业主编：《一溪集：杜亚泉的生平与思想》，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年；高力克：《调适的智慧》，杭州：浙江人民出版社，1998年。

[19] 参见汪晖：《中国现代历史中的五四启蒙运动》，载《文学评论》，1989年，第3—4期。

[20] 参见[美]张灏：《重访五四：论五四思想的两歧性》，见氏著：《张灏自选集》，上海：上海教育出版社，2002年，第251—280页。

[21] 参见张君勱：《胡适思想界路线评论》，见张君勱：《中西印哲学文集》，下册，台北：学生书局，1981年，第1015—1021页。

[22] 参见张君勱：《我从社会科学跳到哲学之经过》，载《再生》杂志，第3卷第8期，1935年10月。

[23] 参见何信全：《张君勱论儒学与民主社会主义》，见氏著：《儒学与现代民主》，北京：中国社会科学出版社，2001年，第133—140页。

[24] 参见梁志学：《光辉的爱国主义篇章》，见[德]费希特：《对德意志民族的演讲》，梁志学等译，沈阳：辽宁教育出版社，2003年，译序第3—6页。

[25] 参见梁志学：《光辉的爱国主义篇章》，见[德]费希特：《对德意志民族的演讲》，梁志学等译，沈阳：辽宁教育出版社，2003年，第7—9讲。

[26] 张君勱：《爱国的哲学家：菲希德》，载《东方杂志》，第23卷第10期，1926年5月。

[27] 张君勱：《中华新民族性之养成》，载《再生》杂志，第2卷第9期，1934年6月。

[28] 张君勱：《中华民族复兴之精神的基础》，载《再生》杂志，第2卷第6—7期合刊，1934年。

[29] 张君勱：《爱国的哲学家：菲希德》；《费希德：〈对德意志国民演讲〉摘要》，载《再生》杂志，第1卷第3期，1932年7月。

[30] 张君勱：《爱国的哲学家：菲希德》，载《东方杂志》，第23卷第10期，1926年5月。

[31] 张君勱：《中华民族复兴之精神的基础》，载《再生》杂志，第2卷第6—7期合刊，1934年。

[32] 张君勱：《中华新民族性之养成》，载《再生》杂志，第2卷第9期，1934年6月。

[33] [美] 约瑟夫·列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华、任菁译，第93页。

[34] 张君勱：《中华新民族性之养成》，载《再生》杂志，第2卷第9期，1934年6月。

[35] 张君勱：《思想的自主权》，载《再生》杂志，第2卷第1期，1933年10月。

[36] 参见张君勱：《立国之道》，桂林：商务印书馆，1938年，第28—31页。

[37] 张君勱：《立国之道》，第95、99页。

[38] 张君勱：《民族复兴运动》，载《再生》杂志，第1卷第10期，1933年2月。

[39] 张君勱：《立国之道》，第382—383页。

[40] 张君勱：《发刊辞》，载《新路》，第1期，1928年。

[41] 张君勱：《立国之道》，第149页。

[42] 张君勱：《立国之道》，第372页。

[43] 参见张君勱：《我们要说的话》，载《再生》杂志，创刊号，1932年5月。

[44] G.G.MacCallum, “Negative and Positive Freedom”, *Philosophical Review*, Vol.76 (1967). 转引自石元康：《洛尔斯》，台北：东大图书公司，1989年，第57页。

[45] 参见张君勱：《明日之中国文化》，上海：商务印书馆，1936年，第121—122页。

[46] 参见张君勱：《明日之中国文化》，上海：商务印书馆，1936年，第130页。

[47] 参见 [英] 约翰·格雷：《伯林》，马俊峰等译，北京：昆仑出版社，1999年，第102页。

[48] 张君勱：《立国之道》，第33—39页。

[49] 张君勱：《立国之道》，第41页。

[50] 张君勱：《立国之国》，第310页。

[51] 张君勱：《立国之国》，第312页。

[52] 张君勱：《立国之国》，第274页。

[53] 张君勱：《立国之道》，第323页。

[54] 张君勱：《立国之道》，第312—313页。

[55] 参见 [英] 约翰·麦克里兰：《西方政治思想史》，彭淮栋译，海口：海南出版社，2003年，第674—697页。

[56] 关于爱国主义与民族主义的区别，参见萧高彦：《爱国心与共同体政治认同之构成》，见陈秀容、江宜桦主编：《政治社群》，台北：“中研院”中山人文社会科学研究所，1995年，第272页；商戈令：《读维罗里〈关于爱国：论爱国主义与民族主义〉》，见舒炜编：《公共理性与现代学术》，北京：生活·读书·新知三联书店，2000年，第193—203页。

[57] [意] 维罗里：《共和派的爱国主义》，商戈令译，见舒炜编：《公共理性与现代学术》，第188—189页。

[58] [德] 哈贝马斯：《欧洲民族国家》，见氏著：《包容他者》，曹卫东译，第133页。

[59] [意] 维罗里：《共和派的爱国主义》，商戈令译，载《公共理性与现代学术》，第191页。

[60] 参见 [英] 以赛亚·伯林：《民族主义：往昔的被忽视与今日的威力》，见氏著：《反潮流：观念史论文集》，冯克利译，南京：译林出版社，2002年，第407页。

[61] [法] 厄恩斯特·勒南：《国家是什么？》，李纪舍译，载《中外文学》（台北），第24卷第6期，1995年。本文引用时译文稍有改动。

[62] 胡适：《信心与反省》，见欧阳哲生编：《胡适文集》，第5卷，第390页。

[63] [英] 安东尼·史密斯：《全球化时代的民族与民族主义》，龚维斌、良警宇译，北京：中央编译出版社，2002年，第63页。

[64] [美] 麦金泰尔：《爱国主义是一种美德吗？》，转引自萧高彦：《爱国心与共同体政治认同之构成》，见陈秀容、江宜桦主编：《政治社群》，台北：“中研院”中山人文社会科学研究所，1995年，第275页。

中编 现代中国的国家建构

第六章 民国初年的国家建构：权力还是权威？

20世纪中国的大多数岁月，都处在革命的动荡之中。百年前的辛亥革命，拉开了中国革命的序幕，自此，国民革命、中共革命、毛泽东的继续革命，接踵而至的革命浪潮一波接着一波，直至辛亥后的百年，中国仍然处于制度未决的历史大转型过程之中。

辛亥革命前十年，是晚清变化最快的时代，为什么清廷的新政，没有替代革命，反而成为革命的催化剂？辛亥革命摧毁了延续两千年的中华帝国秩序，但为什么经历了议会民主制和袁世凯威权两种政治试验，皆无法建立稳定的权威秩序？民初的三大政治势力——国民党、进步党和袁世凯之间的权力角逐，究竟有什么共同之处，让那代人铸下了令人扼腕的时代错误？今天有必要重新反思辛亥前后制度转型中的盲点，以走出百年轮回的历史悲剧。

一、新国家的未来根基：晚清革命派与立宪派的分歧

革命后的现实之果，皆来自革命前的历史因缘。为什么民初无法建立稳定有效的权威秩序？关于这个问题，必须从晚清追溯其起源。

20世纪初的中国，在政治秩序上，清廷陷入了权力与权威的双重危机。权力与权威，按照汉娜·阿伦特的经典性理论，属于不同的范畴。权力是授予性的、认可性的，而权威则是不证自明的，来自宗教和历史传统。罗马共和政体是权力与权威二元的典范。西塞罗有一句名言：“权力属于人民，权威属于元老院。”元老院所代表的权威并非人民授予，而是与罗马建国列祖们所奠定的宗教与历史传统一脉相承。在阿伦特看来，美国的革命和建国继承了古罗马的共和精神，其

权威既不是来自超越的造物主，也非人民的意志，而是美国殖民地的自治传统和《独立宣言》，并以此创建美国的宪法以及与宪法有关的司法制度。权力属于人民，权威属于宪政，便成为现代政治的典范。

[1]

权力是统治者支配和控制被统治者的能力，它可能是暴力的，也可能是柔性的；而权威则是一种被统治者所认同的、自愿服从的统治，权威的表现形式可以是权力、制度、宗教或道德的价值符号，也可以是一种人格化的象征。自秦始皇之后的中华帝国体制，作为天命在人间的代表，君主合权力与权威于一身，他既是王朝的权力核心，又是帝国与天下秩序的正当性象征。君主秉承天命，其统治不再仅仅借助暴力，而是具有超越性的神秘色彩，成为帝国秩序的人格化象征。无数次朝代的更替，虽然最高权力一再被颠覆，但中华帝国的权威结构、超越性渊源和人格象征从来不曾被动摇过。

晚清所发生的是李鸿章所惊呼的“三千年未有之变局”。以往的三千年，天不变，道亦不变。但清末所发生的，是宇宙观的大革命，是时势的大转变，所要变的，不仅是统治者的权力，而且是一个国家的权威。天经地义的秩序法则在晚清受到了毁灭性的冲击。超越性的天命、天道、天理已经解魅，被由科学宇宙观所决定的公理所替代。政治秩序与神秘的超越性源头斩断了关系，其正当性法则只能在人世间获取。西方思潮不断涌入中国，一步步地对权力/权威一体化的君主专制构成颠覆性的挑战。在权力层次上，法国和美国革命带来的民权至上观念，直接颠覆了君主的专制权力，让许多激进的士大夫和青年人相信，现代国家的主权不在于君，而在于民。从20世纪初开始，人民主权思想风起云涌。在权威层次上，从西方和日本传来的立宪理念，让中国人意识到原来君主的权威并非最高，在君主之上还有更高的法则，这就是宪法，任何权力都要在立宪的制度框架中受到限制。这就意味着国家最高权威的转移，从人治型的君主转向了法理型的宪政。于是，辛亥前十年清廷所面临的危机，已经不再是传统的统治危机，

而是历代统治者从未有过的权力和权威的双重危机，政治权力的来源、国家权威的象征乃至最高秩序法则都将发生天翻地覆的转变。

进入20世纪之后，传统的君主专制已经在人心中失去了正当性，各种力量都在拼命向前拱，希望有一场大变革。革命前夜发生的《民报》与《新民丛报》的大论战，革命派与立宪派所争论的焦点，主要不在于变革的方式是在体制外革命，还是在体制内改良，他们所争的，是两套不同的新秩序方案。简单地说，革命派关心的是权力的革命，立宪派在意的是权威的变化。权力与国体有关，即国家的最高权力由谁掌握，是君主，还是人民。革命派相信，只要国体变了，人民推翻君主掌握了国家的权力，由君主制变为共和制，便能带来民主共和的新秩序。权威与政体有关，关心的不是权力在谁手里，而是权力是否受到限制，是否通过立宪建立国家的新权威。立宪派更重视的是国家如何统治，是否按照宪政的原则统治，至于共和民主，还是君主立宪，是次要的问题。即使保留了君主的权力，只要有了国会和宪法，国家的权威便会从君主转移到宪法，建立一个非专制的君主立宪国家。

共和与立宪的论战，是一场民主与宪政之争。民主与宪政，虽然在理论上并不冲突，但一个与权力有关，另一个与权威有关。民主所提供的只是具体的统治（某个朝廷或政府）之权力的正当，即统治之权力是否得到人民的授权，其统治的效绩是否符合被统治者的利益和愿望。而立宪提供的是整个政治共同体的根本的、长时段的正当性问题，即什么样的共同体组成原则和制度方式是可以被自愿接受的，合乎统治者和被统治者共同意志的。公共权力的权威，要看其是否符合共同体成员公认的“法”，在过去这个公认的“法”，是神法或天理，到了近代，则转换为政治共同体的根本大法——宪法。

中国古代政治权威的来源是双重的：天道和民意。天道是权威的终极的、超越的源头，但在现实世界之中，天道又只能经过民意体

现，民意与天意内在相通。到了近代，这双重一体化的政治权威发生了变化，也产生了分离：天道之权威转变为公理和公意，由此形成了宪法的权威；民意之权威转变为权力的来源，现代的政治权力必须来自人民的认可和授权，由此形成了民主。在古代中国，天道和民意是不可分离的，但到近代转换为宪政和民主之后，二者发生了历史的分离。这一分离，按照阿伦特的理解，本来是现代政治的内在之义，即权威与权力的二元化：政治权威来自宪法——国家的根本大法，政治权力来自民主——人民的授权。

到了晚清，由于权力、权威一体化的君主专制发生了危机，权力与权威也由此发生分离，于是当需要变革政治秩序的时候，革命派与立宪派所抓住的，分别是权力与权威的两端。革命与改良大论战表面争的是民主共和还是君主立宪，其背后的实质却是政治秩序的正当性究竟以何为基础：是权力的来源，还是立宪的权威？

革命派相信，只要用民主推翻专制，就将会出现一个完美无缺的共和国。《江苏》杂志一篇文章热烈地憧憬说：“吾国实有由专制而变为民主之大希望者也。……新国家既立人皆平等，更无人敢出而独揽大权，二十世纪中，必现出一完美无缺之民族的共和国耳。”^[2]在晚清，革命派迷恋共和，崇拜民主，他们虽然不反对立宪，但坚信只要共和了，权力掌握在人民手中，宪政大可缓行一步。孙中山设计的军政、训政、宪政三阶段革命论，乃是这一思路的结果，革命成功之后，由于枪杆子和政权掌握在革命党手里，由革命党代表人民实行军法、约法之治，宪法之治可以推迟到第三期实行。^[3]陈天华也有相同的看法，认为“欲救中国惟有兴民权改民主，而入手之方，则先之以开明专制，以为兴民权改民主之预备”^[4]。陈天华这里说的“开明专制”，与孙中山的军政、训政同义，由革命党独揽大权。只要政权握在人民的代表革命党人手中，便可走向民主的理想乌托邦社会。由此可以看到，辛亥革命之后，国民党之所以对内阁权力的重视超过对立宪的重视，孙中山在宋教仁案之后不诉诸法治，而是直接发动二次革命，有

其自晚清以来的依赖路径：不相信立宪与宪政，迷恋对国家最高权力的掌控——不管通过体制内的议会民主制还是体制外的革命方式。

相比于革命派，立宪派对由革命建立起来的共和制度充满了忧虑，他们不是反对共和，而是担心缺乏宪政的共和制度会以人民的名义执行新的专制。梁启超引用德国政治学家伯伦知理的话说：“因于习惯而得共和政体者常安，因于革命而得共和政体者常危。”古代罗马和近代法国的历史表明，革命之后，社会纷乱，非一强大之主权，则不能恢复秩序。于是民主专制政体应运而生。其起始于一非常之豪杰，假军队之力，揽一国之实权。乱世之中，国民厌自由如腐鼠，渴望篡权者统一天下，万众视线，集彼于一身。在民主专制之下，有宪法，不过一空文耳，有议会，只是拌食之工具也。然而，复辟了的专制，久而久之，亦失人心。除了再革命之外，别无他途。于是国运处于不断的治乱循环之中，万劫不复。^[5]梁任公的这番危言，最早发表于1903年，两年后与革命派论战时，他又强调了一遍。然而，他的那些血气方刚的年轻对手们，从汪精卫到胡汉民，对革命充满了膜拜之情，对共和前景也是满脑子的乌托邦想象，如何听得进一个熟读中外历史的智者之言。果然，民国之后的变局，让梁启超十年前的警告不幸而言中。

在晚清思想界和青年知识分子那里，革命已经成为风靡一时的时代狂飙，无名小卒邹容的《革命军》甫一问世，便洛阳纸贵。“革命者，天演之公例也。革命者，世界之公理也。革命者，争存争亡过渡时代之要义也。革命者，顺乎天而应乎人者也。”^[6]革命如此波涛汹涌，作为立宪派思想领袖的梁启超，也不敢完全站在其对立面，他巧妙地接过革命的旗帜，将立宪称为一场政治革命，以此与革命派的种族革命对抗。他说：“政治革命，革专制而成立宪之谓也。”无论是君主立宪，还是共和立宪，皆是专制的对立面，皆为政治革命。^[7]梁任公思路很清楚：专制与非专制的区别，不在于有无君主，是否民主，而是有无宪法，是否实行宪政。^[8]在革命派看来，专制的敌人是共

和，只要通过革命实现民主，专制就会一去不复返。但梁启超从法国革命史中发现，民主也同样会造就民粹专制，比民主更重要的，是立宪，不管权力在君主还是人民手中，只要权力之上有宪法，按照宪政制衡权力，就可以避免专制复辟，更重要的，乃是为政治秩序建立一个新的权威——立宪权威。

当革命派将目光寄托于夺权，将国家的最高权力从君主手中夺过来，由人民自己掌握的时候，梁启超的目标不在于权力，而是如何建立新的政治权威。早在1898年，梁启超在《新史学》中讨论正统时，就认为：“统也者，在国非在君也。在众非在一人也。”他注意到，西方立宪之国，统在宪法。国家共同体的正当性是由法统（宪法）赋予的。^[9]相对于民主，梁启超特别重视以宪政为核心的法治。在中国的古典思想之中，“所谓法者，纯属‘自然法则’的意义”^[10]，来自自然和天道的客观法则，成为各个朝代成文法的超越性源头。近代以还，当这些自然法则消解，人开始自我立法之后，宪法便替代自然法则，成为政治共同体的最高法则。梁启超指出，中国法系虽然是世界四大法系之一，但最遗憾的是，“则关于国家组织之宪法，未能成立也。……苟无此物，则终不足于进于法治国。何也？此为根本法，无之则一切法无所附丽，无所保障也”。^[11]他很早便注意到西方的现代政治，不仅是民主政治，而且是法治政治。同时也注意到在中国法家特别是先秦的管子思想之中，有丰富的法治主义历史资源，早期的法家人物管子，与后来的申不害、韩非的术治主义与势治主义不同，将法视为超越于人间秩序的自然法则，无论是民众还是君王，皆不得逾越。管子的法治主义与近代的法治思想甚为接近。^[12]不过，管子的法治主义离先古三代不远，是三代的“天下之法”理想的体现。管子之后，法治（rule of law）主义便逐步蜕变为以君主意志为核心的法制（rule by law）主义，经过与儒家的礼治融合，虽然中国有成熟的法律体系，但与近代的法治国不可同义。梁启超特别注意到明末清初黄宗羲的原法思想。^[13]黄宗羲激烈批评了历代统治者以“非法之法”乱国乱世，对法治主义的“天下之法”与法制主义的“一家之法”作了明确区分。他指

出，三代之上有法，三代以下无法。三代之法，藏天下于天下者也；后世之法，藏天下于筐篚者也。三代公天下而法因以疏，后世私天下而法因以密。“法愈密而天下之乱即生于法之中，所谓非法之法也。”黄宗羲在对三代以下以法治国的法制主义作了尖锐批评之后，并没有回到儒家的人治主义立场，他重新提出了管子开始的法治主义理想，希望以三代之法重新确立天下秩序之轨：“论者谓有治人无治法，吾以谓有治法而后有治人。”^[14]从管子到黄宗羲，梁启超从古代中国思想中清理出法治主义的历史传统，将它们与西方的法治精神内在结合，形成了以立宪为核心的法治国思想。他指出：“今日之立宪之国，便是法治国。法治者，国家治理之极轨也。舍法不得为治。”^[15]无论是在清末，还是在民初，梁启超为首的立宪派与民主共和派最重要的区别，乃是相比于权力的来源，更重视权力是否受到立宪的限制，相比于国体问题，更重视政体问题。梁启超一生多变，但变中有其不变，这便是对立宪的坚持。从理念层面来说，梁启超和孙中山都有不易的政治理想，一个是立宪，另一个是民主。不过，他们又是政治家，有现实感，懂得权变，当理想在现实中无法直接实现时，都不约而同地想借用开明专制的阶梯，只是梁启超寄托的对象是清廷，而孙中山要实行的是革命党人的军政和训政。开明专制的梦魇从晚清到民初，一直驱之不散，因此才有后来的梁启超寄希望于袁世凯和国民党效法苏俄的党治。

二、一场由新政诱发的革命

清末的形势究竟朝共和还是朝君宪发展，并非为革命党和立宪派左右，而是最终取决于统治者的意志。1901年之后，清廷选择的是新政。辛亥前十年，新政搞得轰轰烈烈，社会方方面面都发生巨变。新政是一种改革，但改革是一把双刃剑，改革不是革命的替代物，就是革命的诱导剂。改革如果迅速彻底，新政将替代革命，假如半途而废，那么将诱发革命。因为新政是现代化的大变迁，是前所未有的资源再分配过程。不仅社会资源，而且政治资源，都在新政之中面临着

重新布局和再分配。各种力量在新政中迅速崛起——从袁世凯的北洋实力派到各省的地方绅士，还有民间的激进势力——到1907年清廷宣布预备立宪之后，形成了一个参与爆炸的热烈局面。参与爆炸最容易引发革命，在这个时候需要迅速建立一个能够容纳政治洪水的池子，疏导各种力量到议会里面去和平竞争，宪政本来就是这样一个池子，一个消弭革命的安全阀。日本明治维新之后，同样动乱四起，民权运动、武士叛乱、地方民变风起云涌，明治领导人通过颁布宪法，召集国会，将各种政治势力导入国会，及时稳定了局面。明治宪法虽然实现的是一个非常保守的宪政，却有效地避免了革命。

与此相比较，晚清新政并非一场政治改革，而只是马克斯·韦伯意义上的非政治的“合理化”改革，新政让整个社会结构变得适合现代化的发展，使国家管理开始理性化，服从工具理性的效率法则。新政造就了三股新的政治力量，第一是潜伏于体制外面的民间革命势力，第二是体制边缘的各省士大夫精英，第三是体制内部的北洋实力派。他们在新政中成长壮大，野心勃勃地要从边缘走向中心，过问国事。然而，新政将这些魔鬼从旧体制的瓶子中释放出来，却无力造就一个新体制，将膨胀的三股新势力收入宪政的池子。于是新政不仅没有代替革命，反而成为致命的催化物。

周锡瑞对辛亥革命的经典性研究表明，晚清新政只是属于上流社会的变革，精英阶层在新政中拿足了好处，利益大大扩张，但新政带来的苛捐杂税和通货膨胀，却要让底层社会来承担，广大民众成为改革的牺牲品，他们普遍对新政不满，舆论抱怨，民变四起。^[16]民众对新政的反对，形成了一股不可小觑的情绪，让民间的革命力量悄悄酝酿发展。

新政虽然让上层精英在资源和财富的再分配中捞足了好处，但也激发起他们保住和扩张财富的更大欲望，经济上的欲望最终也转化为政治上的参与要求。新政是最好的政治参与动员。在舆论的压力之

下，清廷从1906年开始筹备立宪，并在1909年通过选举产生了各省谏议局。有了谏议局，地方士绅们的政治参与得以组织化，他们在体制边缘形成了一股正式的、合法的政治力量。得陇望蜀的士大夫们胃口大增，不满清廷九年后立宪的远期承诺，发起三次请愿运动，要求立即召开国会。托克维尔在分析法国大革命发生的原因时指出，革命的发生并非总因为人们的处境越来越坏。人们耐心地忍受苦难，以为这是不可避免的，被革命摧毁的政府几乎总是比它前面的那个政权要好，一旦开始变革，苦难就开始变得不可忍受。对一个坏政府来说，最危险的时刻通常就是它开始改革的时刻。^[17]辛亥前十年的历史同样印证了托克维尔这一睿智的观察。

推动革命的第三股力量是体制内部以袁世凯为首的北洋势力。北洋势力是新政的推动者，也是在新政中获得最大好处的既得利益集团，到了清朝的最后十年，他们在权力中心日益坐大，掌控了国家军事、经济命脉，尾大不掉，成为清廷担惊受怕的异族势力。当慈禧太后驾崩，小皇帝溥仪即位，清廷第一件事即是将袁世凯打入冷宫，“回籍养病”。在中国的政治传统之中，皇帝从来都不是万世一系，手握重兵的草莽英雄都有窥觊皇位之野心，只要时机成熟，便可取而代之。羽翼渐丰的袁世凯与深受忠君思想熏陶的理学大儒曾国藩不同，虽然身处乡野，却时刻窥探着局势变幻，准备出山，借势篡位。

清末朝廷迫于形势实行新政，产生的结果却令其始料不及，被新政释放出来的三股势力，分别潜伏在民间乡野、体制边缘和权力中心，成为强大的政治参与力量，纷纷跃跃欲试，试图分享政权。在“参与爆炸”的历史关头，倘若统治者明智且有魄力，当顺应时势，通过立宪，将新政所释放的动力，引入宪政的池子，让它们到国会里面去相互争斗，从而以制度转型的方式保持秩序的稳定。然而，气数已尽的清朝最后一代统治者，敢于搞新政，却没有勇气开放政权，面对日益高涨的参政压力，最后来了个倒行逆施，推出了一个皇族内阁以垄断权力。这一下激怒了所有被动员起来的政治力量，不说民间的反满势

力，即便是温和的士绅阶级和权力中心的北洋势力，也从此胸怀异心，谋求突变。正如亨廷顿所说：“革命必定意味着许多集团都对现存秩序怀有不满情绪。革命是社会‘多方面功能失调’的产物。”当被排斥在政治之外的社会势力渴望参与政治，而现存制度又没有能力为他们进入权力中心提供渠道的时候，革命就不可避免了。^[18]

当清末的统治者陷入权力与权威的双重危机的时候，本来他们是有机会保住自己的权威乃至部分权力的。立宪派孜孜以求的君主立宪，一方面可以重建以宪法为核心的国家权威，同时，君主作为国家的人格化象征，同样具有代表国家的尊严。然而，清廷拒绝了这一历史的选择，当它不愿放弃权力的时候，也就意味着失去了自己统治的正当性：作为国家人格化代表的权威。当武昌起义发生，各省纷纷宣布独立，清廷方如梦初醒，被逼答应立即召开国会，实行虚君共和，然而已经晚矣！各方势力，从拿下半壁江山的革命党人，到附和革命、乘势崛起的地方士绅，再到重新出山、欲取而代之的袁世凯，都不再满足于虚君共和。失去了力量的清廷如同一条死狗，同时也失去了其权威性。三股势力之中，革命党与袁世凯的态度非常明朗，都有“取而代之”的雄心，最值得注意的是处于中间的士绅阶级。以张謇为代表的这些儒家士大夫，自辛丑以来一直在寻找安定中国的核心。这个核心最重要的不在于法统上的权威，而是拥有安定全国的实力。革命兴起之后，清廷被迫公布了“十九条信约”，宣布立即实行责任内阁、颁布宪法。这本来是一条由虚君共和走向民主宪政的明智选择，梁启超在海外看得非常清楚，他比较了世界各种政体之利弊之后，指出，虚君共和“此遂未敢为最良之政体，而就现行诸种政体比较之，则圆妙无出其右者矣”。^[19]虚君共和虽然保留了清帝为君主，但他只是一个国家的象征性权威，而且其权威性不再来自天命，而是宪法，国家的权力转移到了议会以及由议会所选举的内阁。这种英国式的虚君共和虽无共和之名，却有共和之实，且可防止大小野心家窥觊皇位、为争夺国家最高主权大打出手的野心，引导各种政治势力在立宪架构之内，到议会去和平竞争。

然而，张謇、郑孝胥、赵凤昌、汤寿潜这些儒家士大夫们所重视的，不是制度性权威的和平演进，而依然是一个可以安定全国的权力中枢。过去他们将目光投在清廷身上，如今见旧主大势已去，便转向了实力派人物袁世凯，遂在共和的名义之下导演了一出“非袁不可”的斡旋戏。在复杂的谈判角力之中，革命党、立宪派和袁世凯对革命后权力的分配、安排和考量，远远超过对共同立宪、重建权威的关心。在他们看来，权力永远比权威更重要，有了权力，便有权威，这一中国政治的古老法则像梦魇一般缠住他们。于是，一次权威与权力分离的历史性机会丧失了：在专制传统最悠久的中国大地上，建立起亚洲第一个民主共和国——这样的机会甚至无人在意。

三、民初以权力为重心的国家建构

周锡瑞在《改良与革命：辛亥革命在两湖》一书中指出：“辛亥革命有两张面孔：一张是进步的，民主共和主义的面孔；在某种程度上，掩盖着另一张‘封建主义’的面孔。两者都把中央集权独裁专制，当作攻击的目标。”^[20]以往对辛亥革命的研究集中在前一张面孔上，而对民主所遮蔽的另一张面孔缺乏注意。事实上，辛亥革命在是一场民主革命的同时，也是一场封建的革命。

封建一词，在规范的意义，指的是中世纪欧洲和日本的贵族领主的分封制，类似的分封制在中国的西周也出现过。^[21]西周的分封制到春秋战国时代礼崩乐坏，自秦始皇之后中国大部分时间都实行中央集权官僚化管理的郡县制。于是在古代中国，封建成为与郡县相对应的概念，每当皇权专制过于严酷的时候，重建封建便成为对抗专制的重要方案。然而，封建是一把双刃剑，它既是中央专制的死敌，让大一统政治解体，同时也会造成天下分崩离析，各地割据。历代中国政治就在专制与封建之间循环动荡。专制与封建是一对怪胎，相互以对对方的存在为前提，又彼此为敌与对抗。封建局面长久了，会产生中央集权的反弹，而皇权专制过了头，又会刺激封建的再生。明太祖之后

皇权专制空前强大，士绅阶级无法得君行道，走上行路线，遂改为下行，试尝走入乡野，觉民行道。这一以士绅阶级为中心的乡村自治，乃是一种平衡皇权的封建努力。

辛亥革命与宋明以来这种以乡村自治为目标的再封建化有着隐匿的历史传承关系。沟口雄三的研究发现，从宋明的乡里空间，到清末的一县自治再到辛亥革命的各省独立，由乡而县至省，逐级放大，遂使辛亥革命采取了典型的封建形态，它具有如下特点：“（1）这是一场导致持续二千年之久的王朝体制崩溃的革命；（2）其形态采取了各省独立的形态；（3）其结果是旧体制的解体，革命后国内纷呈四分五裂之状；（4）实现革命的主要势力，并非传统型的叛军或异族军队，而是下面将谈及的蓄积于民间的‘各省之力’。”^[22]1911年垮台的不仅是一个专制王朝，而且是一个长达两千年的中华帝国。帝国的存在，其一靠的是中央政权的实力，其二是帝国所凭借的文明。然而，到了清末，中华帝国驾驭各省的实力大大衰落，地方坐大，国库羞涩，清廷已经无法控制各省的离心倾向。维持帝国核心价值的儒家文明也日益式微。于是，当革命发生的时候，不仅清王朝土崩瓦解，而且帝国内部也分崩离析。从罗马帝国、奥斯曼帝国、神圣罗马帝国，到奥匈帝国，几乎所有帝国的瓦解，都伴随着帝国内部的四分五裂、各地的独立和再封建化。推翻中华帝国的辛亥革命，采取的是典型的封建形态，即各省独立。这种独立类似于美国的独立战争。美国革命中的13个殖民地不再承认英国的宗主国统治，而辛亥革命中的各省纷纷宣布独立，也是不再奉清朝政府为正朔。辛亥既是一场共和对专制的革命，也是地方对中央的革命、封建对皇权的革命。这一各省独立的革命形式，在民国初年又上演过多次，二次革命中的江西独立、反对袁世凯称帝的西南各省独立，都意味着在辛亥之后，中央政府是否合法有道，其判断的标准已经转移到地方，取决于各省是否承认中央的最高主权权威。

根据陈志让的分析，各省的独立由三大势力促成：一是主张或同情革命的地方绅士，二是拥护或同情革命的新军，三是反满的秘密会社所领导的群众。^[23]推动革命的这三部分人形成了民国初年的地方势力。辛亥之后，名义上有统一的中华民国，实际格局是各省有自己的军队，有地方色彩极其浓厚的绅士精英，有割据一方的督军、省长。再次兴起的封建势力借革命而起，尾大不掉，即使在袁世凯的强人政府时代和蒋介石的专制时期，地方军阀和割据势力也始终是一个无法克服的内在障碍。袁世凯的称帝败在各省的不予认同，蒋介石的几次下野也是地方军阀的逼宫所致。

辛亥革命的复杂性在于，民主与封建彼此纠缠，封建的再造以民权的名义进行，民权的扩张也以地方封建为后盾。同盟会原先不过是一个松散的、秘密的革命团体，到民国初年改组为国民党之后，一夜之间成为国会的第一大党。之所以势力急剧扩张，主要就是革命之后各种地方势力的趋炎附势。他们畏惧袁世凯的中央强权，希望维持在革命中获得的地方利益和各省自主性。民国初年围绕着权力所进行的民权与国权之争、内阁制与总统制的对抗，都可以从民权、内阁制和国会主权之中，发现地方封建的蛛丝马迹。当民主的诉求背后实际反映的是封建的地方利益的时候，政党很容易流变为缺乏政治信念的朋党，维护的只是一己或小集团的私利。二次革命之后，一时似乎强大无比的国民党急剧没落，分裂成多个缺乏政治理念和凝聚力的小团体，革命党内部的迅速分化乃是外部的封建势力渗透所致，民权的理想追求蜕变为保存一己私利的功利考量。

明末的顾炎武将封建制度视为古代圣人公天下之大法，赋予地方自治以新内涵。但他知道，完全回到分封时代已不现实，于是希望寓封建于郡县之中，将地方自治与官僚统治结合起来，补中央集权之不足，“二千年以来之敝可以复振”。^[24]晚清地方自治所复兴的，即晚明的“寓封建于郡县之中”的理想。地方自治以乡里自治为起点，逐渐扩大到县一级，形成了“以士绅为中心的管理型公共领域”^[25]。待1909年

各省谘议局成立，地方士绅在实现“寓封建于郡县之中”的目标上跨出了实质性一步。辛亥革命类似于美国革命，采取了各省独立的形式。革命之后，中华帝国分崩离析，如同陈志让所指出的：“分崩离析的中国表现在中央不能控制地方，法律不能控制派系。这是辛亥革命之后中国双重的分崩离析，而两者又是互相关联的。”^[26]独立战争后的美国也面临着类似的困境，大小各州四分五裂，国将不国。于是召集费城会议，各州通过艰苦谈判，求同存异，最后通过制定宪法，建立了联邦制的合众国。革命后的中国本来也应该走美国式以制宪为中心的合众建国道路，然而辛亥之后，各种政治势力的重心不在制宪，而是争夺国家最高权力，内阁制也好，总统制也好，都是围绕着国家主权的争斗。而无力窥觊皇位的军阀势力，则借助地方自治的名义，割据一方，搞成一个个土围子和小独裁。诚如顾炎武所说：“封建之失，其专在下，郡县之失，其专在上。”^[27]美国在建国之前，各殖民地便有百年之久的地方自治历史，这为共和宪政制度的建立提供了坚实的经验传统。但在中国，地方自治不过数年，封建传统虽历史悠久，却“其专在下”，掌控地方大权的不是自治的人民，而是无数个小专制者。辛亥之后各省建立的大都是军绅政权，是拥兵一方的军阀与当地士绅的联合执政。科举制度和官员回避制废除之后，家族主义和地方主义在辛亥前后急剧抬头，地方军绅政权为了保住革命之后的封建成果，对抗中央权力，在湖南等省提出了联省自治的统一方案，各省制定省宪，通过联邦制的方式统一全国。然而，这一表面模仿美国建国道路的方案，却缺乏地方自治的实质内涵。陈独秀尖锐地批评说：“武人割据是中国政象纷乱的源泉，建设在武人割据的欲望上面之联省论，不过冒用联省自治的招牌，实行‘分省割据’、‘联督割据’罢了。”^[28]

革命之后，首先面临的是重建秩序。围绕着如何重建秩序的问题，民初发生了一场民权与国权的论争。一个新兴的共和国，究竟是民权至上还是国权至上？在这场论争的背后，同样潜伏着封建与集权的冲突。革命后迅速壮大的国民党，高举人民主权的旗帜，试图建立一个以议会权力为中心的内阁民主制，以对抗逐渐显露苗头的袁世凯

的总统集权。聚集在国民党周围的，是各省的地方民主派和封建势力。从某种意义上，国民党是地方利益的代表，他们的成员也大多出身于草根，是在革命中一夜崭露头角的地方精英人物。而与国民党主张地方分权相对抗的，是要求中央集权的进步党，该党从晚清的立宪派发展而来，他们的头面人物如梁启超、张謇、汤化龙等，都是具有传统功名的全国性精英，其关怀不在一城一地，而是整个国家的命运。他们担心地方势力坐大之后，无法形成强有力的中央政权，因此主动靠拢袁世凯，希望借助强人政治统一全国。进步党人打着国权至上的旗号，试图压抑革命后崛起的封建势力。由于民主与封建纠缠在一起，国民党人在追求民主的同时也扶助了封建。而中央集权又与强人专制难解难分，进步党人追求中央集权又无异于帮助了强人专制。无论是民权派，还是国权派，在民初都陷入了难以解脱的政治困境。辛亥革命虽然以美国革命式的地方独立开端，但革命之后却偏离了立宪建国的道路，各派转而追逐国家最高权力，遂酿成民国初年政治秩序迟迟不得重建的乱局。

四、民初为何立宪失败？

辛亥革命的胜利并非一党之功，而是由三方势力合力而成：一方是体制外的革命党人，另一方是体制边缘的士绅精英，第三方是体制中心的北洋旧势力。多方势力合力而成的革命，推翻一个旧体制很容易，墙倒众人推，摧枯拉朽而已，但革命之后要建立各方认同的新秩序很难。晚清的朝廷陷入了权力与权威的双重危机，辛亥之后，这一双重危机不仅没有解决，而且以更严峻的形式表现出来：国家四分五裂，中央权力式微，政治秩序缺乏公认的权威——无论是宪法的权威还是人格化的权威。

解决“失序”的途径，可以有两条：一条是迅速建立强有力的中央政府，平定各种封建势力，以行政权力恢复秩序，维护稳定；另一条是持久的，即各种政治势力协商妥协，建立以宪法为核心的立宪秩

序，将革命所释放的各种政治力量，吸纳到议会这个蓄水池里面，以避免一触即发的二次革命冲动。这两种途径，前一种以中央权力为中心，速效而不稳定，后一种以重树权威为目标，艰难而具有持久性。

辛亥之后的中国，选择的恰恰是走向权力之路。民国初年的三派势力，无论是袁世凯、进步党还是国民党，目光都盯着权力的争夺，而忽视了权威的重建，在中国传统政治的集体潜意识中，权力与权威是合二而一的，谁掌握了权力，谁便拥有了权威。最重要的是权力握在自己的手中。辛亥革命重新塑造了权力的正当性，苍天已经崩塌，天命不复存在，代替苍天的是人民，新的天命便是人民的同意。辛亥革命纵然有万般不成功，独独在权力正当性上实现了现代政治的转变：人民的同意是权力正当性的唯一来源，即使袁世凯想要称帝，也不是去天坛或泰山祭祀诉诸天意，而是要假借民意，让御用的参议院“代表人民”通过投票授予其黄袍加身。辛亥革命奠定了新的权力正当性，但作为正当性基础的人民意志，却是一种抽象的整体意志，一旦缺乏公平的选举和超越权力的宪政制度，人民意志便如同玄虚的天命一般，被各种政治势力所操控，玩弄于政客的股掌之间，成为角逐最高权力的工具。

新朝兆始，悠悠万事，本应是一个制宪政治的时刻，最要紧的是定下国家大规大法，重建立宪的权威；宪法未成之前，应按照南京临时政府通过的约法暂行其事。然而，两千年来的中国毕竟缺乏法治传统，从政治家、士绅精英到平民百姓，皆将约法当儿戏。梁启超说：“今则非惟政府心目中，未尝有约法存。即全国人心目中，盖皆未尝有约法存也。乃至高谈护法之人，其心目中，亦未尝有约法存也。”^[29] 在中国的政治传统之中，法只是统治的工具，只有法制而无法治，最高统治者的意志高于法的意志，权力可以超越于法意并创造法意，权力的尊严总是盖过法的尊严。革命颠覆了传统的王朝统治，却无法改变旧的政治传统。迷信权力、漠视约法成为革命后各派政治势力的共同趋向。民初政治的最大纠葛，是民权与国权、内阁制与总统制的争

斗，这些争斗都围绕着权力如何分配的问题，国民党要求实行内阁制，掌控以议会为中心的国家权力，而进步党希望建立总统制，借助袁世凯的势力，建立强有力的中央政府。然而，议会权力也好，总统权力也好，如何进行限制和分权，如何在立宪的框架下施行，这些却被严重忽视，被置于次要的位置。

民初的国会，虽然热热闹闹，但无论是国民党还是进步党，关心的重点都不是协商妥协，为民国制定一个新宪法和新制度，而是忙于党争，打击对方的势力，扩充自己的权力。李剑农指出：“从唐内阁到赵内阁，同盟会派的人只恨内阁不能全操入己党手中，以为还是党势太弱，极力扩张党势。非同盟会派的党人，也深恐内阁完全落入同盟会派的手中，一方面极力反对政党内阁之说，一方面也极力造党与之相抗。”^[30]凌驾于党争之上的袁世凯，则从中渔翁得利，借势扩张总统的权力，漠视约法之规定，在没有总理副署的情况下任免官员。如此明显的违宪之举，不仅借袁世凯自重的进步党人熟视无睹，连国民党议员也没有反应，皆忙于党派之间的争权夺利而无暇他顾。

刺杀宋教仁案是民初政治的重要转折点。宋案之后，各种证据都指向袁党，假如通过合法的体制内抗争和法律解决，国民党未尝不可赢得主动，毕竟民国之后，共和观念深入人心，袁世凯要主动出招，打压国民党尚缺乏合法性。然而，革命党过于迷信革命，迷恋武力，率先破坏法治，发动二次革命，结果敌强我寡，输了一个一败涂地，而且还在舆论之中输掉了道义。对宪政深有研究的李大钊如此评论：“革命初成，国民党以全盛之力，蓬勃一时，而不能善用其锋，与当局相见於政治平和竞争之轨，徒欲以感情相尚，血气相陵。”^[31]国民党元气大伤，其政敌进步党喜不自禁，获得了组阁权。袁世凯乘势要求在尚未立宪之前，先选举总统。国会中的两党竟然弃约法的程序而不顾，与袁世凯妥协，提前通过总统选举法，将袁世凯推上正式大总统宝座。各派政治势力视约法如弃敝屣至如此，议会民主制所赖以存在的法治基础被自己拆光，无异于政治的自杀。袁世凯在法治的废墟上

拿出杀手锏，先是宣布解散“乱党”国民党，然后索性解散国会，毁弃天坛宪法，建立了赤裸裸的强人威权统治。

民国初年，相比于权力危机，权威危机更为严重。革命涤荡了皇帝的权威，新的共和制度理应从人治走向法治，按照马克斯·韦伯的观点，即从卡里斯玛（神魅领袖）统治的权威转型为法理型统治的权威。美国革命之后的重心并非围绕着权力，也不急于扩大参政权，而是追求制度的转型，通过立宪建立统一的共和制度。立宪共和与民主共和是两条不同的政治道路。民主共和所致力，是权力的安排和政治参与权的扩大，它可以迅速满足各种政治势力进入权力中心的欲望，但存在着一个极大的风险，即缺乏制度的稳定性，各方在政治冲突之中很容易产生“失序”，乃至发展为政治共同体的破裂；而立宪共和，从民主的角度来说似乎比较保守，但它所着力的是制度重建，即马克斯·韦伯所说的法理型统治，以宪法为最高大法的立宪秩序。之所以美国革命之后成功建国，法国大革命之后动荡不已，正是因为美国革命走的是立宪共和的道路，而法国革命走的是民主共和的道路。^[32]

先民主还是先立宪，结果大相径庭。这一选择在晚清呈现在世人面前，结果中国选择了民主共和。民国建立之后，这一问题依然徘徊不去。为了对付袁世凯可能出现的总统专权，革命党延续革命成功的思路，拼命扩张国会的权力，让总统变得有职无权，试图通过扩大民主的方式建立以议会为中心的权力秩序。进步党人面对汹涌而起的民主浪潮和地方封建的回潮，恐惧中国将会分崩离析，于是一头倒向袁世凯，相信“非袁不可”，希望通过建立强有力的中央权力收拾革命后的秩序。一个致力于民权，另一个主张中央集权，双方在权力问题上大动干戈，却将最要紧的立宪问题置于次位。国民党和进步党都迷信权力，以为搞定了最高国家权力，便天下太平。殊不知，这样做至多缓解了权力危机，却无助于日益加深的权威危机。杨度如此形容革命后的权威危机：“君主乍去，中央威信远不如前，遍地散沙，不可收拾。”^[33]事实上，民初的权威危机远比杨度所说的要严重。传统中国

一直存在着双重权威，君主代表政治权威，儒家士大夫代表道德权威。两种权威的最终源头都是天命。辛亥之后，这双重权威通通发生了问题。普遍王权被推翻之后，宪法未立、宪政未成，意味着政治权威的虚空化，这是从卡里斯玛统治向法理型统治转型的历史阵痛。不仅政治权威无所落实，连传统的道德权威也正在流失：作为帝国意识形态的儒家义理随着普世王权的崩溃而失去了肉身，成为无根的孤魂。原先的道德权威承担者儒家士大夫在清末民初也开始腐败，1906年，《东方杂志》有文如此说：“近十年来，士[大]夫之知识虽稍有进步，而德性之衰落则日益加衰。……独其中一二狡黠之徒，假公众义务之名，而为私利侵蚀之计，托合群泛爱之事，而行其把持挠败之策。”^[34]社会精英先是在洋务运动和晚清新政中被金钱腐蚀，随后在民初的议会选举中堕入政治腐败。不仅旧式士大夫道德变质，新式知识分子更是有过之而无不及。社会舆论对社会精英的失望之情，溢于言表。^[35]

在一个失去权威的年代，最容易发生革命。无数有政治企图心的游民、游士自认秉承天命或代表民意，争夺国家最高权力。在群雄并起的乱世里面，与其说缺乏的是一个公认的主权者（世袭的皇帝或公选的总统），不如说少了一个超越于个人、党派和各种权力之上的宪政。杨度看到民国成立之后，因为失去了皇帝，各种势力都在窥觑国家最高权力，内乱将永无休止，遂提出君主立宪：“非立宪不足以救国家，非君主不足以成立宪。立宪则有一定法制，君主则有一定之元首，皆所谓定于一也。救亡之策，富强之本，皆在此矣。”^[36]杨度的第一句话“非立宪不足以救国家”是对的，但第二句话“非君主不足以成立宪”却是错的。作为一个从旧时代走过来的士大夫，他依然将权威与权力捆绑在一起，君主与立宪合二为一，似乎只有存在世袭的最高主权者，宪政才能稳固建立。然而，真正的宪政，无论是君主立宪还是共和立宪，根本的问题不在于通过权力以确立权威，而是建立一个超越权力之上的立宪法则，一个不依赖神魅人格的法理型权威，从而一

方面赋予权力以正当性统治，另一方面限制权力的专断性趋向，从而确保政治秩序的长治久安。

民国初年的中国各派势力和社会舆论，其实并不重视法治，更不在意宪政。陈志让敏锐地注意到，民初政治的最高原则，并非“合法”或“违法”，而依然是传统的“有道”还是“无道”。^[37]偏偏辛亥之后，天下之道，山崩地裂，成为一个无道的世界。各路政治势力，各有各的道，他们假借天道、民意，以“有道”讨伐“无道”。每一次讨逆宣言，皆慷慨激昂，诉诸抽象的伦理大德或缥缈的人民公益。然而，民初之“道”却丧失了具体的制度肉身，无法转化为明晰的法理规范。各种“道”互相冲突，独独缺乏超越于意识形态和派系利益之上的制度性法理和公认的政治价值。民初的政治不是没有法，也不是没有法统，但约法也好，法律也好，乃至法统也好，通通成为争夺权力的工具。对于法的观念，儒家是道德为体，法律为用；法家则是权力为体，法律为用。而中国政治历来是外儒内法，表面争的是“有道”，实质抢的是权力，无论在道德还是权力面前，法都沦落为工具性的次等价值，“于是中国关心政治的人从二十世纪初年那种向往法治的态度，变为怀疑法治、轻视法治”^[38]。

民国初年是一个非常的时代，处于阿克曼所说的制宪政治时期，而非非常态政治时期。^[39]制宪政治要解决的是一个国家的根本大法，因此，参与制宪的各个党派虽然有各自的价值、信念和利益，但要求他们在制宪的时候，暂时放下党派之私见和私利，从国家的长远和整体利益出发，制定超越党派的永久宪法。然而，民国伊始，从制定约法开始，政治制度的设置，便是从党派利益出发，因人而异。南京临时政府的《政府组织大纲》原规定的是总统制，待临时大总统将由孙中山让给袁世凯之后，《临时约法》即改为内阁制，以便架空袁世凯，通过国民党在议会中的多数，保证权力掌握在自己手里。当时舆论即批评所谓约法是对人立法。^[40]国家大法要让各党各派普遍接受，最重要的是制定出来的规则不是针对具体的人或党派，也不是权力的具体

安排，而应该是一种超越党派、超越权力并能驾驭权力的制度性权威。然而，民初的立宪，从《临时约法》到《天坛宪草》（《中华民国宪法草案》），一切围绕着权力轴心展开，不是为建国奠定党派中立的制度性权威，而是一场政治权力的角逐。国民党在民初的议会中占据压倒性优势，政治气势如日中天，却被社会舆论讥讽为“革命元勋”。这些从底层上来的政治新贵，一旦手握权力，便刚愎专断，不能容纳他党的意见。^[41]在政治的非常时期，国民党与进步党、袁世凯一样，比较起制宪，更关心的是权力的扩张，是一党利益之最大化。而立宪，只是实现权力扩张的手段而已。杨度批评说：“民国立宪之权操于民党，民党之所谓立宪，亦非立宪也，不过藉立宪之手法，以达革命之目的而已。”^[42]这一批评有其政治偏见和言过其实之处，但民初国会的宪法起草委员会，由于国民党人占多数，且党派意识浓厚，的确给世人以这种负面印象。自由主义的政治学家张佛泉后来在反省民初的政治制度设计时，就指出《天坛宪草》给总统留下的行政权太少，以至于让袁世凯无法接受，痛下毒手。他说：“民治制度与专制不同，就在一个有紧箍咒念，一个却没有。有紧箍咒念，就可以得到负责的专权。但是紧箍咒绝对不可常念，常念便不得取经。民初的国民党人错误便错在这一点，弄个紧箍咒（其实还是假的）像老太婆捣鬼似的在嘴上念个不休。结果闹到党员被驱逐南下，并钳制的消极势力都一齐失去。”^[43]

因为担心《天坛宪草》会像《临时约法》那样具有党派性，章士钊、梁启超等一些民国舆论界大佬纷纷提出建议，宪法不该由国会议员来制定，而应另组超越党派的制宪委员会，特别是政治中立的专家来主持立宪。梁启超如此评论宪法起草委员会的组成：“国会为政党剧竞之场，选举委员，势不能不杂以政党之臭味。委员会成立后，政党分野，亦终难消灭。”最好的办法，乃是“专设机关，得不党之人较易，即与党派有关系之人，克制其党派性亦较易，且聚不党之人与各党院内院外最优秀之人于一堂，共此大业，日相接洽讨论，感情自能日融，其间接有造于将来政界者”。^[44]在民初，由于国会内部党争激

烈，舆论普遍对政党缺乏好感，黄远生激烈地批评说，自国会出现了国民党、共和党、民主党三党，“入主出奴，党同伐异，而中国几无非无真毁誉。……自有此三党，而金钱重于政策，权力植其党徒，于是吾国民始无廉耻无气节”。^[45]他呼吁要有“超然不党之人，主持清议，以附以忠告之列，其言无所偏倚，或有益于滔滔之横流于万一”。^[46]美国在建国之初也曾出现过私人利益泛滥、普遍出现腐败、派系与党争等一系列问题。究竟是以古希腊的德性伦理还是以现代的制度立宪方式解决派系的问题？深受基督教传统熏陶的联邦党人相信，政治是建立在私利的基础之上，私人利益之间的冲突不可避免，因为人性本身具有可堕落性，而人的理性也有易谬性。“异议、争论、相冲突的判断，利益纷争，互相敌对和竞争的派系的不断形成，这些都是不可避免的。之所以这样，是因为这些现象的动因已经‘深植于人性之中’。”^[47]面对人性中的幽暗，联邦党人非常具有政治智慧，他们不是像法国大革命那样以公共的善的名义去压抑私利的恶，而是通过建立分权的立宪制度，以恶制恶，相互平衡，将恶转化为善，将私人利益转化为公共利益。在费城制宪会议的过程之中，虽然各州、派系之间有利益冲突，但为了实现共同的国家未来和长远的政治秩序，大家一方面相互承认对方的逐利冲动，另一方面寻求利益整合和政治妥协的可能性。美国人坚信，只要有适当的制度性安排，各种分散的私人利益可以“共和”为民族的整体利益。权力总是会追逐私利，但制度的设置却能防止其做恶，转私为公。美国人不仅是这样想的，而且也做到了，成就了现代国家建构的奇迹。

辛亥革命模仿的是美国革命，也是从地方独立开始，然而民国建立之后，却没有继续走美国式的宪政立国之路，反而转向了法国革命模式。在理念上极端拒斥私人利益，追求卢梭式的整合全民利益的公共意志。而卢梭式的思维与儒家的政治文化传统恰有暗合之处，将公与私、整体利益与个别利益截然对立，视为道德上的善恶之分。一旦天下秩序失衡，私人利益泛滥，那么更多地不是从制度上解决如何合私为公，而是诉诸道德批判，试图以纯善之公心压抑万恶的私利。于

是，民初的政坛便出现如此怪局，一方面各党派都从一己私利考虑，拼命争权夺利，另一方面在党争之中又高举道德的旗帜，指责对方是私，唯有自己代表“天下之公”。无论是党人、政客，还是军阀、造反者，都假借“公”的名义讨伐政治上的异己，个个自认是公之化身，代表正义。国民党限制袁世凯的权力是如此，进步党借袁世凯之手削弱国民党亦是如此，而袁世凯一再僭越法治大搞独裁更是如此。美国革命通过立宪之路实现“公天下”，但民初的中国却转而向法国革命靠拢，不是以制度的安排，而是通过权力的攫取来试图重建秩序的统一。在宪政之下，政治是一门我活你也活的妥协艺术，但在权力为中心的乱局之中，政治却变成一个你死我活的生死之争。

清末的立宪派领袖梁启超在民国初年曾经走过一段弯路。辛亥之后，他一度轻视立宪，改而拥袁世凯，建立强有力的政府。立宪派养大了老虎，却忘记把老虎赶进笼子，最后间接促成了袁世凯称帝。到这个时候，梁启超方醒悟过来，重新回到立宪的立场，他明确宣布：“吾侪平昔持论，只问政体，不问国体。故以为政体诚能立宪，则无论国体为君主为共和，无一而不可也。政体而非立宪，则无论国体为君主为共和，无一而可也。”^[48]自此之后，他关心的是权力的制衡和政府的管理以及一套有序的秩序。他相信，只有宪法秩序才能给予政治斗争以有序空间。^[49]梁启超的盟友张东荪在《庸言》杂志发表《法治国论》，强调中国国体已经从君主改为民主，政体也应从专制改为立宪。有宪法之国当为法治国。今日中国不仅各种法律不完备，连最基本的宪法也未颁布，政府与人民均未循乎法律之轨道，其去法治国不知几千里也。他指出，宪政和法治不进，将会导致内乱亡国。“惟有速制定宪法，使中国为法治国，夫然后变更国体之祸，祸可免也。”^[50]然而，立宪的声音在民国初年是何等的微弱，被淹没在民权与国权、内阁制与总统制、南北法统、联省自治与武力统一等各种争论之中。

1911年的辛亥革命，创建了新的政治共同体，却没有同时创建共和政体所赖以存在的正当性基础——宪政，权力归属问题始终压倒权

威重建问题。这使得近代中国政治的根本症结在于只有权力之争，而始终缺乏政治的权威。军阀与政客们假借民意建立所谓的法统，而舆论只关心权力背后究竟是有道还是无道，很少注意法统背后的正当性危机。宪政迟迟未能建立，由宪法所体现的政治权威始终缺席。辛亥之后，战乱不断，革命接踵而至，而每一次统一的结果，建立的都是独断权力的中央威权，而保证国家长治久安的立宪始终匮乏。从这个意义上说，辛亥革命的确是20世纪中国的开端，一个世纪之后，中国依然承受着历史留下的复杂遗产。

[1] 参见 [美] 汉娜·阿伦特：《论革命》，陈周旺译，南京：译林出版社，2007年。关于阿伦特对于古罗马政治权威和美国革命的论述，参见 [日] 川崎修：《阿伦特：公共性的复权》，斯日译，石家庄：河北教育出版社，2002年，第177—187页；萧高彦：《施米特与阿伦特公民概念的比较研究》，见许纪霖主编：《公共性与公民观》（《知识分子论丛》，第5辑），南京：江苏人民出版社，2006年，第106—114页。

[2] 竞庵：《政体进化论》，见张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第1卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1960年，第545页。

[3] 参见孙中山：《军政府宣言》，见《孙中山选集》，第79页。

[4] 陈天华：《论中国宜改创民主政体》，见张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第2卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1963年，第125页。

[5] 参见梁启超：《政治学大家伯伦知理之学说》，见《梁启超全集》，第2册，第1073—1074页；《开明专制论》，见《梁启超全集》，第3册，第1473—1474页。

[6] 邹容：《革命军》，见张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第1卷下册，第651页。

[7] 梁启超：《申论种族革命与政治革命之得失》，见《梁启超全集》，第3册，第1644—1645页。

[8] 梁启超：《开明专制论》，见《梁启超全集》，第3册，第1453页。

[9] 梁启超：《新史学》，见《梁启超全集》，第2册，第749页。

[10] 梁启超：《先秦政治思想史》，台北：东大图书公司，1980年，第155页。

[11] 梁启超：《论中国成文法编制之沿革得失》，见《梁启超全集》，第3册，第1312页。

[12] 参见梁启超：《先秦政治思想史》，第154—159页；《管子传》，见《梁启超全集》，第3册，第1858—1875页。

[13] 梁启超在自己的文章中多次引用黄宗羲的思想，说黄宗羲的《明夷待访录》，在“我们当学生时代，实为刺激青年最有力之幸福剂。我自己的政治运动，可以说是受这部书的影响最早而最深”。参见梁启超：《中国近三百年学术史》，见《梁启超全集》，第8册，第4452页。

[14] [明] 黄宗羲：《明夷待访录·原法》。

[15] 梁启超：《管子传》，见《梁启超全集》，第3册，第1865页。

[16] 参见 [美] 周锡瑞：《改良与革命：辛亥革命在两湖》，杨慎之译，北京：中华书局，1982年，第139—144页。

[17] [法] 托克维尔：《旧制度与大革命》，冯棠译，北京：商务印书馆，1992年，第210页。

[18] 参见 [美] 塞缪尔·亨廷顿：《变革社会中的政治秩序》，李盛平等译，北京：华夏出版社，1988年，第268—270页。

[19] 梁启超：《新中国建设问题》，见《梁启超全集》，第4册，第2441页。

[20] [美] 周锡瑞：《改良与革命：辛亥革命在两湖》，杨慎之译，第10页。

[21] 封建到了近代中国，在多种历史发展进化论模式之中，开始具有了贬义，封建与传统的宗法制度和地主土地所有制发生了联系，成为前现代社会的一个代名词。晚清严复翻译的《社会通论》，将社会的进化描述为从蛮夷社会到宗法社会再到国家社会的历史过程，封建开始与宗法社会相联系，具有了负面性。到了马克思主义的社会发展五阶段论进入中国，封建社会成为在奴隶社会和资本主义社会之间的一种以生产关系为核心的普世性社会模式，近代中国被界定为“半殖民、半封建”社会，从此封建更具有单一性的贬义。有关封建概念的历史演变，参见 [日] 沟口雄三：《中国的思想》，赵士林译，北京：中国社会科学出版社，1995年，第118—119页。

[22] [日] 沟口雄三：《辛亥革命新论》，载《台湾社会研究季刊》，第67期，2007年9月。

[23] 陈志让：《军绅政权》，北京：生活·读书·新知三联书店，1980年，第18页。

[24] [明] 顾炎武：《郡县论一》，见《顾亭林诗文集》，亭林文集卷之一，北京：中华书局，1959年，第12页。

[25] 关于“以绅士为中心的管理型公共领域”，详细的论述参见拙著：《启蒙如何起死回生：现代中国知识分子的思想困境》，北京：北京大学出版社，2001年，第4章，第108—110页。

[26] 陈志让：《军绅政权》，第24页。

[27] [明] 顾炎武：《郡县论一》，见《顾亭林诗文集》，第12页。

[28] 陈独秀：《联省自治与中国政象》，见任建树等编：《陈独秀著作选》，第2卷，上海：上海人民出版社，1993年，第381页。

[29] 梁启超：《主张国民动议制宪之理由》，见《梁启超全集》，第5册，第3057页。

[30] 李剑农：《中国近百年政治史（1840—1926）》，武汉：武汉大学出版社，2006年，第284—285页。

[31] 李大钊：《政治对抗力之养成》，见《李大钊全集》，第1卷，第681页。

[32] 关于美国革命与法国革命的比较，参见[美] 苏珊·邓恩：《姊妹革命—美国革命与法国革命启示录》，杨小刚译，上海：上海文艺出版社，2003年。

[33] 杨度：《君宪救国论》，见刘晴波编：《杨度集》，第568页。

[34] 佚名：《论今日人心宜重古道》，见张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第2卷上册，第366页。

[35] 张朋园的有关研究表明，清末民初共有三次代议制议员选举，就选举的廉洁程度而言，一次不如一次。1909年的各省谘议局选举，多是上层绅士参选，风气尚正。民国以后，人人欲显身手，进入政坛，只问目的，不择手段。1913年的第一届国会选举，贿赂、舞弊比比皆是；1918年的第二届国会选举在安福系把持之下，更是公然买票，丑闻百出。参见张朋园：《中国民主政治的困境：1909—1949晚清以来历届议会选举述论》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2008年，第1—3章。

[36] 杨度：《君宪救国论》，载刘晴波编：《杨度集》，第573页。

[37] 参见陈志让：《军绅政权》，第108—109页。

[38] 参见陈志让：《军绅政权》，第112页。

[39] 参见[美] 布鲁斯·阿克曼：《我们人民：宪法变革的原动力》，孙文恺译，北京：法律出版社，2003年。

[40] 参见荆知仁：《中国立宪史》，台北：联经出版事业公司，2001年，第185—186页。

[41] 李剑农：《中国近百年政治史（1840—1926）》，第332—333页。

[42] 杨度：《君宪救国论》，见刘晴波编：《杨度集》，第580页。

[43] 张佛泉：《民元以来我国在政制上的传统错误》，见氏著：《自由与权利：宪政的中国言说》，北京：清华大学出版社，2010年，第28页。

[44] 梁启超：《专设宪法案起草机关议》，见《梁启超全集》，第4册，第2481页。

[45] 林志钧编：《远生遗著》，卷一，北京：商务印书馆，1984年，第4—5页。

[46] 林志钧编：《远生遗著》，卷一，北京：商务印书馆，1984年，第19页。

[47] [英] 戴维·赫尔德：《民主的模式》，燕继荣等译，北京：中央编译出版社，1998年，第113—114页。

[48] 梁启超：《异哉所谓国体问题者》，见《梁启超全集》，第5册，第2902页。

[49] 参见 [美] 沙培德：《辛亥革命后梁启超之共和思想：国家与社会的制衡》，载《学术研究》，1996年第6期。

[50] 张东荪：《法治国论》，载《庸言》，第1卷第24号，1913年。

第七章 “魏玛时期”的国家建构与代表性危机

一场突如其来的辛亥革命，终结了两千年的中国君主专制。革命为一些人所期盼，然而真正的难题不在于革命本身，而是“革命后的第二天”，革命固然在于摧毁旧秩序，但更重要的是建立新秩序，实现state building（政治建国）。假如“破”了之后，“立”不起来，无法实现国家的认同与秩序的整合，那么，革命之后未必是光明，反而是更沉重的黑暗。

辛亥革命后的第二天发生了什么呢？作为亚洲人口最多、疆域最广、历史最悠久的国家，中国竟然成为亚洲第一个共和国，而且通过从无到有的制度创制，拥有了共和国几乎所有的制度形式：多党竞争、议会选举、政党轮替、责任内阁、独立司法，还有一部呼之欲出的《天坛宪草》。然而，议会民主制试行不到两年，便招来舆论的各种批评，旋即为袁世凯的总统威权制所替代。强人政治当走向了其顶端洪宪帝制时，又迅速走向了威望的破产，袁死后，民国虽然仍具有共和政体的形式——国会、政党、选举乃至宪法，却失去了共和的灵魂，陷入了新一轮南北朝乃至五代十国的乱局之中。直至1925年爆发新的国民大革命，南方国民党以摧枯拉朽之势，建立了以革命党为核心的党国体制，而这一体制，奠定了20世纪中国的基本政治秩序。

1912—1927年短短15年间，中国为什么会经历三种迥然不同的政治体制——从多党轮替的议会民主制变为总统独裁的行政威权制，再通过革命建立拥有高度组织内聚力和社会动员能力的党国体制？看起来如此纯粹、美妙的议会民主制为什么会失败，而一度深孚人望的总统威权制为什么搞不下去？从俄国传来的列宁式职业革命党所创立的党国体制为什么最终脱颖而出？——这些问题都与“革命后的第二天”有关。“第二天”是短暂的，毕竟只有15年而已，但这却是一段痛苦的政治转型期，它可以被称为中国的“魏玛共和国时期”，虽然拥有共和

国的制度形式，却没有创造出稳定的政治秩序、政治制度和政治阶级。在政治上群雄割据，乱成一团，却在乱世之中成就了中国的文艺复兴：20世纪中国思想和文化上几乎所有重要的命题，都是那个时代提出的。“革命后的第二天”——中国的“魏玛时期”在文化上是一个开端，在政治上却陷入了一而再、再而三的混乱困境。

一、如何实现公意？

“革命后的第二天”的真正问题，乃是如何通过制度的设置，实现公意（general will）。

公意这一概念最初来自基督教神学，到18世纪被卢梭作为政治共同体正当性基础的核心观念。按照卢梭的思想，公意是上帝意志失落，人成为政治的主体以后，政治共同体所遵循的最高意志，同时也是民族国家的整体意志。公意是现代民族国家共同体的公共利益，也是全体国民的普遍意志。公意的核心是国家的权威。在卢梭看来，公意意味着权威，公民服从公意，也就是服从自己的自由意志。正如谈火生所指出的：“对卢梭而言，共同意志概念中的general和will分别代表了他思想中的两个核心元素：公共善（common good）和自由。没有意志就没有自由，这是卢梭所不能忍受的；没有general，意志将以自我为中心，任性而妄为，这也是卢梭所不能忍受的。所以卢梭要以general来规范will，要设置一个伟大的立法者来引导人民，要用公民教育和公民宗教来引导人民，使他们能从自我中摆脱出来，朝向集体，朝向共同的善。”^[1]

自由主义关心的是如何保障每一个公民的基本权利，但一个由具备基本人权的公民所组成的政治共同体，如何实现其公共的政治秩序？自由主义的答案是宪政和法治，但共和主义所期待的，乃是形成政治共同体的公共意志和公共利益。公意究竟如何实现？按照卢梭的看法，不是公民的各种私人意志汇集起来，便有了公意，私意相加，

只能产生众意，比如代议制制度中通过投票所产生的只是众意，无法代表公意。而所谓的公意，乃是众多私意中共同的那部分，是各种私意的公约数。鲍桑奎指出：公意与众意的区别不在于投票的人数，而是是否以公共利益为目的。^[2]公意是整体性的、不可分割的，无法通过投票获得，只有在暂时排斥了特定的私意，而考虑普遍的公共利益的时候，公意才能呈现出来；公意是无法被代表的，只能通过直接的民主体现人民的意志，比如广场的民主、公共的舆论和讨论等等。它同时也是最高的立法意志，民族国家的宪法原则就是公意的体现。

公意是晚清时被引入中国，五四期间开始流行，又译为普遍意志、公共意志、国民总意、公同等。公意在中国的内涵，有一个从客观的公理到主观的民意之变化。早在1901年，梁启超在介绍卢梭学说时如此理解公意：“所谓公意者，必与确乎不易之道理为一体矣。……公意，体也；法律，用也；公意无形也；法律有形也。公意不可见，而国人公认以为公意之所存者，夫是之谓法律。”^[3]梁启超用中国传统的体用关系来解释公意与法律的关系，将公意视为近代政治之本和核心价值。晚清时候的公意并没有像后来民国初年被主观化和意志化，梁启超明确指出公意与“确乎不易之道理为一体”，这个道理过去是天理，如今成为公理。也就是说，公意还是有客观的、实质性内容的。从这个意义上说，当晚清“公意”这个概念出现的时候，它与传统的天意有某种对应关系，公意就是世俗版的天意，区别仅仅在于：天意是超越的，来自宇宙中的冥冥意志；而公意是世俗的，来自人民的整体意志。在古典中国思想中作为天意的世俗表现的民意，到近代政治之中，则转化为个别意志之和的众意。众意是分散的、变动的，不具超越性；但作为人民整体意志体现的公意，却是确定的，受到客观的公理之规约。

虽然在晚清共和派与立宪派就中国是否可以实行共和，围绕着卢梭的“国民总意”打过一场大笔仗，^[4]但公意这个观念的流行，还是要到五四时期，那时公意才被普遍认为是国家和宪法的基础。陈独秀

说：“近世国家，无不建筑于多数国民总意之上，各党策略，非其比也。盖国家组织，著其文于宪法，乃国民总意之表征。”^[5]五四思想家之所以开始特别强调公意，乃是与他们普遍对民初的政党政治失望有关。民初各政党，纠缠于私利的争夺，全然不顾社会的公共利益。五四的思想家们意识到，假如民主政治不建立在公意的基础之上，会被各种各样相互冲突的私意摧毁掉，而国会投票产生的所谓“众意”也只是各政党私意的交易和妥协而已。在这样的背景之下，公意问题便被突出地提出来了。^[6]

如果说晚清的公意与公理相通，背后有客观之理的话，那么，到五四时期，公意却与良知论接通，成为了人民意志的直接呈现。1915年，高一涵在《新青年》上连续发表两篇重要文章，讨论共和国家的基础。他指出“共和国本，建筑在人民舆论之上”，“此时代之人民，其第一天职，则在自由意志（free will）造成国民总意（general will），为引导国政之先驰”。^[7]人民的自由意志，决定了政府的正当性命运，公意不存，现存政府当立即瓦解。国家的主权，以人民之公意为所归。国家的真正主权，属于人民全体，政府无非是奉行人民公意之仆人。^[8]与梁启超不同的是，高一涵笔下的公意已经不再以客观之理为背景，而是以人民的自由意志为前提。自由意志虽然不否认公理，但重心已经从公理转移到公意，“立国精神，端在人民心理，人人本其独立自由之良心，以证公同，以造舆论。公同舆论之所归，即是真正国体之基础”。^[9]公意（公同）作为最高的立法意志，其内在的规约是体现为正义和人道的公理，而外在的形式表现为社会舆论。

如果说高一涵所阐释的公意依然是公理与良知（自由意志）混合论的话，那么在彻底的良知论者李大钊那里，公意则已经失去了客观的公理规约，而变成纯粹的人民意志。但李大钊所说的人民意志，并非像卢梭那样是整体性的实质意志，而是类似哈贝马斯所说的通过商议性民主所产生的共识。在《强力与自由政治》和《平民主义》这两篇文章中，李大钊分析了公意并不等同于多数人的意志。他认为，民

治精神不在多数人的统治，而是看是否遵循普遍意志（general will）。普遍意志并非单独意志（私意）的相加，而是看是否“真以公共福利为目的之意志”。而多数人挟其意志之总和压制少数以产生意志的一致性，这是虚假的普遍意志。^[10]那么，真正的普遍意志何以产生？李大钊认为，政治的强力，“不是多数人合致的强力，乃是多数人与少数人合成的国民公意。这种伟大的强力，实为人民全体的‘自由认可’所具的势力。……‘自由政治’的神髓，不在以多数强制少数，而在使以问题发生时，人人得以自由公平的态度，为充分的讨论，详确的商榷，求一个公同的认可”。^[11]

从梁启超、陈独秀到高一涵再到李大钊，我们看到了近代中国思想史上的公意，一步步摆脱了超越的、实质性的公理的规约，以良知论为基础，走向人民意志的自由选择。古代政治正当性的基础天意具有客观的、普遍的和绝对的性质，近代的公理虽然失去了超越性，不再来自外在的天命，而是科学能够把握的客观法则，但依然具有绝对的、普遍的和伦理的性质。但公意却是主观的，是近代人自由意志的产物。梁启超的公意背后还有公理的规约，高一涵的公意与公理也是相通的，具有正义和人道的内容。但到李大钊那里，公意不再有实质性的内涵，成为了人民自由意志的体现。李大钊注意到在民主政治的掩护下，有可能形成多数人对少数人压制的暴政，试图以“公共福利”的功利主义原则加以规约，并强调真正的公意乃在于以类似哈贝马斯的交往理性的方式，通过平等的、自由的公共讨论，求得共识。也就是说，公意作为政治的正当性，乃是建立在程序正义的基础上。他乐观地相信，只要通过自由公正的讨论，便会获得“公同的认可”，从而产生公意。这样的公意不再与自然的、客观的公理有关，它只是代表国民根本利益的最高立法意志。公意来自民意，通过公共的讨论，又高于民意，是分散的民意的集中体现。

为什么公意这一观念得以如此迅速在中国流行？这乃是因为卢梭的公意/私意二分说与中国传统的公/私观念有相当的亲和性。查尔斯·

泰勒指出：卢梭的公意在道德上乃是来自基督教的利他的爱意。在基督教观念之中，人性中有两种倾向：一种是利己，另一种是利他；一种代表着邪恶，另一种代表着良善。在卢梭看来，这两种倾向到了现代便演化为政治上的私意与公意。于是，公意观念具有强烈的道德性。^[12]这种具有强烈道德性的公意与私意二分法，与中国传统的公与私观念非常接近。儒家思想之中，公代表公共的、精神的大我，而私代表一己、物欲的小我，因而公与私具有鲜明的伦理褒贬性，在“修身，齐家，治国，平天下”的政治过程之中，重要的乃是不断地克服一己之私，实现“无我”之天下为公。这可以解释为什么公意观念来到中国之后，公意与私意总是处于分裂和对抗之中，议会民主制中的政党被理解为代表个人和小集团之私，而总是追求代表那个纯粹的、无私的“大公”。从卢梭的公意出发，有两条可能的发展途径：一条是西耶斯式的，将公意理解为整体的、不可分割的民族意志，于是往上发展走向国家主义，寄希望于某个民族整体意志的代表；另一条将公意视为不可被代表，人民必须直接在场，于是往下走向民粹主义，公意即民意，与政府对抗的民意。后面我们将会看到，在民国初年当多党的议会民主制无法将私意凝聚为公意之后，实现公意的希望先是落在超越了具体党派的国家权威的代表袁世凯身上，希望破灭之后，又从国家转向社会，寄希望于人民意志的化身——列宁式的革命党先锋队。

卢梭的公意在理论上很完美，但在实践上却有着至今无法解决的困境，在现代政治之中，究竟谁能代表公意？是议会民主制之下通过投票选出的代议士，还是行政威权之下代表民族整体意志的主权者，抑或在民粹革命之中通过直接民主，由人民直接在场，呈现公意？在20世纪的世界政治格局之中，这是英美、德国和苏俄三种不同道路的区别。而在1912—1927年短短的15年间，民国的政治便浓缩走过了从英美的议会民主制到德国式的行政威权制再到仿效苏俄的党国体制道路。期间制度转换之快、动荡之激烈，世所罕见。而制度表层的剧烈变革的背后，正是公意的实现与代表性危机所致。

二、私意无法聚合为公意？

一场突如其来的辛亥革命，结束了两千年的秦汉君主——郡县制，新生的中华民国，究竟选择什么样的政治体制？在民国初年，晚清的政治想象以及辛亥前后各种政治力量角逐的结果，最初奠定的是以议会为中心的多党政治。

中国人对议会的憧憬，自晚清以来由来已久。最初对西洋政制的注意和兴趣，便是议会。最早注意到西洋议会的，是林则徐，在其编著《四洲志》时，已提到英、法、美的“巴里满”（parliament），但仅是客观的介绍，并无推崇之意。到1870—1880年代，体制内外皆发生了思想的突破。长期生活在沪港两地的边缘知识分子郑观应和王韬最早提出了“君民共主”和“议会”的思想，将议会政治视为“与三代法度相符”，中国应该“上效三代之遗风，下仿泰西之良法，体察民情，博采众议，务使上下无扞格之虞，君臣泯异同之见”。^[13]与此同时，体制内出使西洋的一批有识之官员如郭嵩焘、薛福成、黄遵宪等详细介绍了西洋各国的政制，提出要在中国开议院。西洋的议院进入中国士大夫的视野，打破了千年来的思想困局。王权为核心的中央集权郡县制，到了明清，士大夫的相权被逐步削弱乃至取消，变异为君主一人独断，除了传统的“封建制”之外，士大夫们苦于无破君主专制的良方。西洋议院进入中国，让那些立志于变革的士大夫找到了解决上下相隔、民情不通的方案。君民有隔，王朝便成为一家一姓之私，天下之公便无从实现。不过，戊戌之前模仿泰西开议会的思想，乃是明末黄宗羲“学校”思想的延续。所谓的议会并非立宪政体下的立法机构，“议院者，公议政事之院也”，^[14]乃是士大夫表达公议、君主听取民情的民意咨询机构。

在1890年代之前，开议院只是个别士大夫的奇思异想，到了1895年之后，随着维新运动的展开，它便成为政制变革的核心内容，扩展为新一代维新派士大夫的共同追求。更重要的是，在康有为、梁启超

看来，议会不再是沟通上下的民意咨询，而是与君主分享权力的立法机构，不仅有议会，而且还要有宪法，实现议会与君主共治的立宪国。这一要求到1904年日俄战争之后发展为体制内外遥相呼应的立宪运动，在舆论看来，日本之所以能够打败俄国，乃是由于立宪国打败了专制国，于是呼吁中国要富强，首先要立宪，而立宪的核心，便是定宪法，开国会。清廷迫于形势，从1906年开始筹备立宪，首先成立各省谘议局和全国的资政院，以作为国会筹备的民意咨询机构。但立宪派不愿等到九年之后才正式立宪，要求速开国会，晚清的宪政运动，核心乃是限制君主的行政权力，建立以国会为核心的立法权，这就决定了晚清时人的国家想象，其重心不在于掌握行政权的皇帝或总统，而是拥有立法权的国会。

清末的革命派与立宪派在究竟是共和立宪还是君主立宪上有尖锐的分歧，但他们对未来政治制度的想象却有一个基本的共识，即存在着一个两党或多党竞争的、拥有立法大权的国会，是一个政党政治的代议制国家，区别仅仅在于是法国、美国式的共和国，还是英国式的虚君共和，抑或德国、日本式的君主立宪国？天下苦秦久矣，两千年的秦汉体制使得无论是革命党人还是立宪党人，对行政权皆有所警惕，而对议会的权力寄予无限的期望，民国初年所出现的议会独大的“超议会制”设计方案自有其历史的来源。

辛亥革命前后，社会心理最大的变化，乃是政治秩序的合法性来源，从超越的天命变为世俗的人民意志。传统中国的政治存在着双重权威，一为王权所代表的正统，一为士大夫所代表的道统，二者皆与天道相通。但到晚清之后，天变，道亦变，天命、天道衰落之后，人民的意志（公意）便成为最重要的政治合法性源头。而最能够代表公意的，便是国会。王宠惠如此说：“盖共和国之主权，在国民全体，虽一国之政治莫由直接取决于国民，然以议院为国民之代表机关，民意自不患其不达。是以议院曰可，即不啻为国民之所可，政府不得而否也。议院曰否，则不啻为国民之所否，政府不得而可之也。”^[15]议会

代表公意，掌握政治的合法性，成为辛亥前后舆论的共识，议会的中心形象，即使在民国建立之前，也已经牢不可破。

辛亥革命是一场地方对中央的革命，犹如美国革命一般，是通过各省纷纷宣布独立的方式实现的。当一个庞大的中央帝国解体之后，首先崛起的是独霸一方的地方力量。周锡瑞指出：“辛亥革命有两张面孔：一张是进步的，民主共和主义的面孔；在某种程度上，掩盖着另一张‘封建主义’的面孔。两者都把中央集权独裁专制，当作攻击的目标。”^[16]革命是一次各种社会力量浮出水面的“参与爆炸”，一旦失去了以王权为核心的制度性约束，这些进入政治过程的参与性力量便具有很大的破坏力，于是便需要一个可以代替君主制的新的笼子，将这些社会力量规范起来，在新的制度框架之中运作和博弈。革命之前，立宪的笼子要关的是不受限制的王权，革命之后，立宪的笼子不仅要制约试图独大的行政权力，而且要关各种社会力量。在民国建立之初，唯一能够将潘多拉盒子中跳出的魔鬼——各种革命势力、地方封建势力——凝聚到同一个制度架构之中的，便是多党的代议民主政治。

民国肇建，开放党禁，以议会为中心，一瞬间冒出几百个政党。围绕着第一届国会选举，通过“毁党造党”，民二国会之中，形成了以革命派为中心的国民党和以立宪派为核心的进步党，国民党的实际掌舵人是宋教仁，进步党的精神领袖是梁启超。国会伊始，无论是革命党还是立宪派，各路人马都对政党政治信心满满，相信只有掌握了国会，才是接近最高权力的唯一途径。梁启超在1912年民国建立之初如此说：“我国非采政党内阁制，无以善治，此殆国中稍有识者所共喻。”^[17]他后来又指出：“在专治政体之下，决无容政党发生之余地。政体既归宿于立宪，则无论其国体为君主为共和，皆非借政党不能运用。”^[18]的确，政党政治成为民初革命党和立宪派的基本共识，宋教仁野心勃勃地要将国民党打造成国会第一大党，梁任公雄心勃勃地要将晚清以来温和的立宪派人士联合起来，组成一个可以与国民党抗衡

的大党，他认为，只有健全的政党政治，才能实现建国大业：“中国建设事业能成与否，惟系于政党，政党能健全发达与否，惟系于少数主持政党之人。”^[19]梁任公相信，像他这样的少数知识分子精英可以通过政党的框架形成中坚力量，代表民意参政议政，从而实现共和的建国目标。

民国初年的《中华民国临时约法》确定是一个以国会为中心的责任内阁制方案。除了制约袁世凯之外，责任内阁制颇为符合宰相制度的历史传统。在古代中国，最好的政治方式乃是士大夫与皇帝共治天下，而士大夫“共治”天下的权力，主要体现为与内朝相抗衡的外朝领袖宰相的权力。传统的相权到了议会制度时代，便变异为责任内阁制。不仅是责任内阁，而且是多党轮流执政的政党内阁，这成为民国初年国民党和进步党两大政党追求的目标。宋教仁在国会选举前后，到处演讲宣传“政党内阁”的主张，他的理由是：“内阁不善可以更迭之，总统不善则无术变易之。如必欲变易之，必致摇动国本，此吾人所以不取总统制，而取内阁制也。欲取内阁制，则舍建立政党内阁无他途。”^[20]梁启超为首的进步党虽然在国会选举之中败给了国民党，屈居第二，而且在国会党争中借助袁大总统抗衡国民党，提出要加强中央集权，建立“强有力的政府”，但这个“强有力的政府”并非指总统权力，而是指得到议会支持的责任内阁。梁启超说，政府人员，出自议会，行政与立法融为一体，其政府最强有力者也。^[21]

然而，民初的责任内阁，并非英国式的政党内阁，而是法国式的混合制，即总理由总统提名，国会与总统协商组阁。一方面因为是约法所规定，另一方面也是民初的政治格局使然。辛亥革命的结局是由三种政治力量角逐所达成的“历史大妥协”：第一种力量是体制外的革命党，第二种力量是体制边缘的立宪派，第三种力量是体制核心的北洋势力。三股力量博弈的结果，乃是清帝逊位出局，建立共和政体，北洋的领袖袁世凯担任总统，革命党和立宪派掌握国会。表面看起来，似乎比较圆满平衡，但在民初的议会政治之中，总统的权力受到

内阁限制，大总统的政令非总理副署不得生效。对充满权力欲和掌控欲的袁世凯来说，民初头两年有忍辱负重之感。他最痛恨的就是责任内阁制。他对心腹透露自己的心事：“我现在不怕国民党以暴力夺取政权，就怕他们以合法手段取得政权，把我摆在无权无勇的位子上。”当黄兴劝说袁世凯加入国民党，并许诺推选其为党魁时，袁一口谢绝，私下对杨度说：“假如他们不坚持责任内阁制，我也可以做革命党，你也可以做革命党。”说罢一阵狂笑。^[22]

立宪从来不是中性的，会自动照顾到各派利益；制度设置也非价值那般抽象，它一定是现实力量平衡的结果。在政体创建阶段，所谓最好、最合适的政体，乃是能够将各派主要政治力量都整合进制度化的框架，让他们在制度框架之内，按照既定的游戏规则和平竞争，避免有势力出局，到体制外去颠覆体制本身。因此，立宪不是一家压倒性之胜利，而是各种势力妥协、和解、平衡的结果，是各派都能接受的游戏规则。英国光荣革命之后，成功实现了君主、贵族和平民之间的平衡，整合形成虚君共和的制度框架。19世纪下半叶的德国，也是通过国会与君主分掌立法和行政权，将君主、容克贵族、新兴的资产阶级和工人运动安顿于君主立宪制的框架之内。然而，民国初年的制度设计，无论是《临时约法》，还是《天坛宪草》，都将国会置于权力的中心，不仅拥有立法权，而且通过责任内阁掌控行政权，而作为国家元首的总统几乎是一个虚君。但在权力中心的国会之中，只有革命党和立宪派，而最具军事和政治实力的北洋军阀与官僚既没有自己的政党，也没有他们的代表。1913年总统府秘书长梁士诒匆匆搞出来的公民党，为的是替选举袁世凯为正式大总统抬轿子，其在国会中不是补台，而是拆台的。果然，几个月之后，国会便为新当选的袁大总统强令解散。

政党政治要想不被国会外的力量颠覆，不仅要有合理的、平衡的制度设计，而且还要有强有力的现代政党。国民党和进步党对打造议会政党都寄予了很高的期望。梁启超将现代政党与传统的朋党加以区

别，政党乃是以国家之目的结合，而朋党，则是以个人目的而结合。^[23]他特别提出要排除官僚势力集团之集合或秘密结社型的“伪政党”。“政党之为物，以政治上公共之目的而结合者也。”^[24]政党乃是以国会为中心，围绕公意展开政策的辩论和竞争，那是政治家崭露头角的场所，区别于那些追逐私利的官僚政客，更不是以个人效忠为中心的秘密会社。

然而，中国历史上毕竟缺乏政党的传统，民国初年的政党政治刚在国会展开，便很快地显现出各种奇观。李剑农在《中国近百年政治史（1840—1926）》中分析了民初政党的三大中国特色：党员跨党、缺乏明确的不同政纲、没有民众基础。^[25]科举废除之后，读书人与政治体制的制度性联系中断，政治系统如何选拔精英，社会人才如何进入上层权力，这些未被解决的问题让众多野心勃勃的士人失去了方向。民初党禁一开，这些人听说可以入党、组党，可以借此平步青云，于是纷纷蜂拥而来，不管甲党乙党区别何在，到处挂一个名，“以入党为竞权牟利的工具，好比狡兔的三窟，此种党员最为可耻，但在民国初期却视为平常”。^[26]国民党虽然在众议院和参议院赢得了269席和123席，占绝对多数，但两院之中，跨党议员竟然有185人之多。^[27]国会议员，本来是民意代表，但在民初，却被众人视为科举的替代，是新的仕途，于是在第一届国会选举之中，贿选事件屡见报章，与清末的谘议局选举之清廉公正相比，不可以道里计。^[28]名记者黄远生指出民国初年全国上下弥漫着“官迷病”：“满清时代之科举捐纳保举，纷纷以为利藪。民国时代之内外纷纷以争权夺利为诟病。争者何权？官权是也。”^[29]

清末党禁未开时期，各民间政党都有纯然正气，同盟会多血性方刚之志士，无论是北上暗杀皇亲权贵，还是南下发动黄花岗起义，皆为主义牺牲一己，可歌可泣。而立宪派诸团体也是政见鲜明，风气醇厚。晚清的谘议局选举基本在立宪派士大夫之中选秀，选举和被选举者人数很少，但过程规矩守法，无舞弊情事。谘议局和资政院虽只是

民意咨询机构，但议员们自尊自爱，开会情形颇具议会之尊严。^[30]然而，民初政党转为合法，且势力壮大，政党的素质反而滑坡，为权力所腐蚀，为私利所左右，为小人所包围，政党所追求的目标变得模糊不清，政策和党纲雷同居多，且常常为争权夺利之需而变易。国会之中，国民党和进步党为获得议会的最高权力，争论不休，舆论对“党争”颇多反感。黄远生说：“自民国成立以后，国之上下，咸苦于政争，该欲得一日之息以为辛。”国民、进步两党“两造之势力，赌一国之基础以为胜负，一切政治问题法律问题云者，皆特藉以为名目，而利用政党及议会以为傀儡”。^[31]“继此以往，不欲为私人之拥护、官僚之利用品、个人权利竞争之私有物。”自有此两党，“入主出奴、党同伐异、而中国几无公是非，无真毁誉，一般无耻之官僚，反得利用为护符而立于不败之地”。^[32]张东荪批评民初的政党“无一政党而可谓为政党也，不过徒党而已”，“其本视政党为进身之阶，利用之资，护身之符。政党之腐败，与其发生俱始”。^[33]严复也撰写长篇文章《说党》，批评“政党成与两大，其于世道人心，尚为极危险之关系，则以是之故，使政客成为一种之生业。党利居先，国利居后，作用日富而忠信日微，利口奋兴，而朴诚之人将无所容于政界也”。^[34]

民初的党外舆论，对政党政治皆有各种严厉的批评。集中到一点，乃是政党活动只图私利，忘却公意。本来，由选民选出的代议士，所代表的只是选民的私人利益，各种私人利益的代表到国会竞争、博弈、妥协，最后形成公共利益。但在这一过程之中，诚如卢梭所言，私意博弈的结果，所形成的往往是众意，而非公意，私意最后融合不成公意。美国在建国之初也碰到类似的问题，由13个殖民地组合成的美利坚合众国宗派林立，党争激烈，其程度较之民国初年有过之而无不及。设计美国宪法的联邦党人深刻地认识到，人不是上帝，人的私利内在于人性之中，永远不可能彻底战胜，对于美国建国之初派系争斗激烈、私人利益高涨所产生的腐败，联邦党人并不认为仅仅靠宗教说教和公民德性就可以解决，私利、差异和冲突无所不在，作为制度主义者，他们更相信制度，一方面承认私利的合理性，另一方

面通过合理的制度设计，将私利导向有助于公益。以野心对抗野心，以权力对抗权力，这就是权力相互平衡和制约的三权分立之美国宪政。

史华慈将现代的社会改造工程，区别为两种不同的取向，一种是英美式的工程——技术取向，另一种是卢梭式的道德主义取向。英美的工程——技术取向，深刻地怀疑人性的不完美性，相信只有通过制度的设计才能引导私利走向普遍的、公共的幸福。而卢梭的道德主义取向，不相信一个仅仅由私意组成的众意社会是一个好的社会。认为人除了“是什么”（to be）之外，还须追求“应该是”（ought to be），希望通过立法者的启蒙，焕发出公意的精神和对政治共同体的忠诚，以实现普遍的自由和公众利益。^[35]联邦党人所设计的美国道路和卢梭指引的法国道路的区别在于：联邦党人承认私利的合理性，在保持异质性私意的基础上，通过制度的制衡，将各种私意导向公共利益。而卢梭视私意为道德上需要克服的东西，他要通过大立法者的引导，以道德和启蒙的力量，让公众超越小我，形成大我，实现同质性的公意。

无论是美国道路还是法国道路，他们所面临的真正问题在于：如何从特殊的、异质性的私意，走向普遍的、同质性的公意？民国初年的知识分子显然对这些问题缺乏自觉意识，然而，他们不是没有自己的选择。我在上一章中，详细分析了辛亥革命之后之所以建国失败，乃是因为中国的辛亥革命从美国道路开始，革命之后转向法国道路。简单地说，革命采取的是美国式的“各省独立”，但革命成功之后没有像美国那样通过立宪而建国，首先建立的是以宪法为重心的国家权威，而是像法国那样各种政治力量忙于争夺国家的最高权力，民初的主权在民还是主权在国、内阁制还是总统制的分歧，皆不是围绕立宪的权威，而是围绕最高国家权力的分配而进行的。^[36]在民国建立之初，无论是革命派还是立宪派、宋教仁还是梁启超，都相信政党竞争和责任内阁，能够将社会各种私意整合为国家的公意，通过议会民主制走向全民的福祉。然而，由于立宪的滞后，政党的竞争和权力的斗

争并没有得到宪法的有效规范，反而陷入无序化的恶性状态，力胜于理，私人利益压倒公共考量。于是，社会舆论开始对政党政治和议会民主制发生怀疑，认为在这种制度之下，政党只是为私，私意聚集不了公意。黄远生指出：“今吾国甲乙两造，既绝然不相容，则政治主义之角逐，即等于私人势力之角逐。故其结果，仅容有彼此之相摧残，人决不容许有公明之竞争，于是一切之政治问题、法律问题，皆超然于是非得失之外，而纯纳于势力相持之中。”^[37]

美国当代著名宪法学家布鲁斯·阿克曼认为：“革命成功的一大特征便是在短期内产生一个政治联盟，这个联盟使得动员各种力量来为宪政创造广泛的、深切的支持成为可能。如果革命后的领导集团抓住这个机遇，将可以为未来相当长时间内的政治发展设定规则，而革命者如果缺乏有力的领导，这个立宪机遇将被白白浪费。”^[38]民国初年，三大势力各怀鬼胎，袁世凯想的是如何操纵政党，国民党想的是如何对待袁氏个人，而进步党想的是如何对待国民党。^[39]以议会制为权力核心的多党政治，无法将政党的私意整合为国家的公意，而革命之后地方势力大涨，各省军阀与士绅割据一方，形同半独立，同时四周的帝国列强又虎视眈眈。新生的中华民国，既缺乏宪政的国家权威，又无法形成强有力的权力中心，多党的议会民主制似乎走到了尽头。在这种情形下，另一种强人威权便呼之欲出了。

三、国家能够代表公意？

宋教仁的遇刺，是民初政治的转折点，国民党在孙中山坚持之下，匆匆发动二次革命，不仅在军事上败北，而且在舆论上大失人心，国会中的第一大党位置也拱手让给了进步党。章士钊说：“往者清鼎既移，党人骤起，其所以用事，束缚驰骤卤莽灭裂之弊，随处皆有。国人乃皇皇然忧，意味暴民终不足言治，……国人惟以党人为忧，以为党人不亡，中国即不可治。于是踊跃奋迅，联为一气以排

之。”^[40]民初舆论对党人的不满，乃是失望于通过多党议会制建立政治秩序，晚清以还的国会梦由此而幻灭。

民初的政局是外部列强环伺，内部四分五裂，地方割据严重，国库空空如也，连税收都无法收归中央。当议会内部忙于党争，无法以此为核心实现国家的整合时，不少知识分子遂将国家统一的希望从国会转向行政，从党人转向强人，这就是“袁大总统”。事实上，早在辛亥革命初起之时，在革命党与北洋势力之间周旋的立宪派们，就认定清廷大势已去，要稳定政局，重建秩序，“非袁不可”，遂促成南北和谈，让清帝逊位，孙让位于袁。民二国会成立之后，国民党成为压倒多数的第一大党，立宪派的进步党屈居第二，无论是议员人数，还是议会斗争的经验，士绅为主体的进步党都不是草根出生的国民党之对手。为了压倒国民党，进步党人遂联手总统袁世凯，二次革命之后，熊希龄代表进步党组阁出任总理，袁借国会分裂，步步紧逼，先是改变《临时约法》，在宪法通过之前提前进行总统选举，当选民国正式大总统，转正之后立即宣布国民党是“乱党”，予以解散，收缴国民党议员证书。进步党人为与国民党争雄，竟然一一同意，熊希龄还以总理的名义在国民党解散令上副署，使其具有法律效力。国民党与进步党，虽然一个激进、一个温和，毕竟都是有现代观念和改革追求的新派人物，但新派之间互相争斗，一派为了压倒对方，不惜与北洋旧势力合作，将另一派在国会中整垮，将国民党逼到体制外面去搞革命，最后的结果是国会议员未达到法定开会人数，国会被袁世凯解散。到了这一步，与虎谋皮的进步党人方如梦初醒，但悔之晚矣。

社会舆论对党争的反感、进步党人对袁的期待、孙中山放弃议会道路转向体制外的革命，民初这三种趋向虽然动机不一，但背后的心态是相通的：对多党议会民主制的不信任。既然代议制聚集不了公意，那么，便有了对以强人为中心的行政威权制的期望。人治是中国三千年的政治传统，按照儒家的“内圣外王”观念，不是制度不重要，而是制度围绕着人来设置，只要将有德性、有能力的明君、贤人推到

领袖的位置，政治便有清明的希望。辛亥初起之时，大江南北，就有“环顾左右，非袁不可”的呼声，到了民国第三年，社会舆论对热衷于内争的党人极不信任，对代议民主制失望之至，遂对强人政治重抱希望，袁世凯之所以敢于打压党人，解散国会，不是没有一点儿民意基础的。严复在给友人的信中如此说道：“顾居今之日，平情而论，于新旧两派之至，求当元首之任，而胜项城者，谁乎！此国事之所以重可叹也。”^[41]

新生的中华民国，是按照现代的民族国家建立的，而nation state这个意义上的国家在古代中国是没有的。在传统的“家国天下”之中，所谓的“国”乃是指王朝，按照顾炎武的说法，王朝乃一家一姓之私也，而天下才是“天下人之天下”之大公。国（王朝）与君乃是合二为一，国王有两个身体：一个是其肉身，另一个是国家意志的载体。近代政治革命最大的变化，乃是出现了人民主权的观念，人民成为政治的主体，并成为国家权力合法性的来源。但人民是抽象的，又是分散的，各种私意的集合，只能汇集成众意。那么，代表人民意志的公意如何体现？在清末民初，由于知识分子们对西方的议会有许多美丽的想象，相信通过代议民主制可以实现主权在民，体现公意。不过两年，不少人对议会制感到失望，开始不再相信主权在民（议会），而是接受一个新的说法，即主权在国。

主权在国乃是从近代德国引进的观念，它既不同于绝对君主制时代的主权在君，也反对法国大革命所体现的主权在民，而是将主权归属于国家。在1913年之后，当议会民主制实验失败之后，人民主权论开始低落，另一种主权在国论开始兴起。其理论上的代表者是康有为和梁启超。康有为在其作于1913年的《拟中华民国宪法草案》第二条中明确说：“中国民权已极张，而邻于列强，当以国权为重，故宜主权在国。”“其运用主权，由宪法分委任于行政、立法、司法者。”^[42]梁启超在《进步党拟中华民国宪法草案》中如此表述：“中华民国永远定为统一共和国，其主权以本宪法所定之各机关行之”，“无论何种国

体，主权皆在国家”。^[43]康有为、梁启超这里所说的国，乃是一个德国式的国家/人民一体化的有机体，具有独立的意志和法律人格，它等同于抽象的人民整体，超越于具体的、分散的社会之上，是各种私人利益的调节者和仲裁者，因此具有公意的品格。问题在于国家的主权由谁体现？康、梁既不像国民党人那样认为应由议会代表人民行使主权，也不再认为主权应由君主一人独揽，而是坚持晚清以来的“君民共治”的理念，国家主权由立法、行政、司法通过立宪而共同行使。他们两人的区别仅仅在于：康有为更欣赏的是由君主掌握行政权、国会拥有立法权的君主立宪制，而梁启超坚守的是共和国体，希望在立法与行政、议会与总统之间保持某种平衡，但赋予总统以更多的国家统治权职责。^[44]

然而，卡尔·施米特指出，君主立宪制所体现的主权在国理念，只是1848年革命之后的政治妥协，是对国家主权的延迟性决断，而国家主权的真正体现——高于实定宪法的例外决断权，究竟是属于君主，还是议会，是君主制原则，还是民主制原则，二者之间互相对立，不可调和。^[45]施米特最终选择的乃是一种现代式的君主制——将国家主权赋予一个主权者：共和国的总统。人民授权总统在紧急状态下拥有解散议会、超越宪法的政治决断的独裁权，由他来代表人民决断何谓最高的、根本的民族利益，分清政治上的敌我。在施米特那里，人民替代了原来的上帝角色，但就像上帝需要教皇作为人世间的代理人一样，人民也需要代理人，这就是由人民选举出来的总统，这是一个类似教皇的卡里斯玛式人物，因为其是民族与国家的代表，因此具有某种神魅性，可以代表人民制宪和决断。这一决断，不需要理由，只是基于一己之信仰和意志的决断。

1913年的主权在国论的真实背景也是一种临时的妥协，在失望于议会民主制、恐惧主权在民论会导致地方割据、国家分裂的情况下，主权在国论的真正着力点乃是“强有力的政府”，这个政府显然不是民初的国会，而是以总统为首的行政机构。也就是说，他们不再相信社

会上各种互相冲突的政治力量，可以通过多党制的代议制将私意合为公意，而是需要一个超越于各个政党之上的国家。这个与公意等同的国家，绝非议会所能代表，而只能是超越具体政治派别的、由人民选举出来的总统，由总统总揽国家的统治权。国家的公意，不再体现为分散的立法意志，而是体现为统一的行政意志。行政意志一方面是非政治的、政治中立的，似乎可以超越于所有党派利益之上；另一方面又是政治的，如同黑格尔式的国家，不仅具有政治的性格，而且具有伦理的品格，代表着公共的善。

因此，1913年之后，对袁大总统的期望，突然高涨了起来。不过，民意对袁的支持，并非无条件的。黄远生撰文直言告诫袁：“吾人所希望于袁公者，惟望此后对于国家，能发生国民一种最高信仰，则袁公之地位固，国家之地位亦固，否则袁公与国家，同在此一种不可思议之现状以下，将必有一朝破裂之日，则袁公敝而国家亦与俱敝。”^[46]总统与国家，就像国王的两个身体：一方面他与国家合二为一，是国家的象征和化身，对总统的信仰，就是对国家的信仰；另一方面他与国家又是分离的，一旦其决断违背了国家的公意和人民的意志，人民又可以废黜他。1913年之后，社会舆论对袁世凯的态度，就处于这样的双重性之中，有期待，也有警惕，对行政威权制无限向往，而对袁这个旧派人物又有相当的不放心。

行政威权制与议会民主制不同，它是否有权威和效率，并非取决于制度本身，而是那个威权者。袁世凯在晚清的最后十年，因为其主持新政改革，形象开明，又有超凡的行政能力，乃是晚清政局的中流砥柱。摄政王上台之后袁又被罢免，回老家赋闲，故其在民间的威望如日中天，辛亥之后的舆论之所以有“非袁不可”，并非毫无缘由。但袁世凯毕竟是旧派人物，对现代政治所知甚少，迷信权力，野心勃勃。因为非正途出身，缺乏曾国藩那样的儒家士君子之风，更多的是把玩权术、纵横捭阖的政客习气。早在晚清的时候，辜鸿铭在批评张之洞“中体西用”的时候，就敏锐地注意到一旦“政治上的马基雅维利主

义”抬头，就会给袁世凯这样的卑鄙之徒所利用：“当张之洞所教给中国文人学士和统治阶层的这种马基雅维利主义，被那些品德不如他高尚、心地不及他纯洁的人所采纳，诸如被袁世凯这种天生的卑鄙无耻之徒所采纳的时候，它对中国所产生的危害，甚至比李鸿章的庸俗和腐败所产生的危害还要大。”^[47]果然，当袁世凯当上了正式大总统，解散了民二国会，掌握了最高权力之后，他潜伏已久的野心迅速膨胀，“彼可取而代之”的皇帝思想像梦魇一般纠缠着他。

行政威权制成功与否，乃是要有一个卡里斯玛式的神魅权威。掌控北洋军事官僚国家机器的袁世凯拥有绝对的权力，却缺乏道德和信仰上的权威。陈独秀指出：“袁世凯要做皇帝，也不是妄想，他实在见得多数民意相信帝制，不相信共和，就是反对帝制的人，大半是反对袁世凯做皇帝，不是真心从根本上反对帝制。”^[48]古代中国的权威性，来自立德立功立言，即所谓的“三不朽”，以此标准衡量，且不说立德立言，哪怕立功，袁世凯也差得很远，既非民国创立首功，也未从列强那里收归寸土，且屈辱地接受日本的“二十一条”。盛世未成，乱象仍频，袁就迫不及待地称帝，岂有不败之理。

总统威权制与其说是亡于袁急于称帝，不如说败于袁的削藩、打压地方社会。辛亥革命是一场地方对中央的革命，因此，革命之后发生了亨廷顿所说的“参与爆炸”，各种社会和地方势力进入政治过程，一部分以政党的形式云集于国会，另一部分分散在各省的地方权力机构和民间社会。以革命的方式推翻旧秩序，最大的难题是迅速建立一个稳定的新秩序，各路枭雄割据一方，往往会出现国家的整合危机。民初的社会舆论曾经一度对多党的议会民主制寄予希望，希望以此框架整合国家。然而，国会内部的党派争斗、地方势力的割据一方，令国人对议会制度大为失望，遂转向行政威权制，希望有一个强人来收拾局面。袁当选为正式大总统之后，一是解散国会，替之为御用的参议院；二是大力削藩，调整各省都督，宣布解散各省省议会，甚至推出了废省改道计划；三是打压晚清以来的地方自治运动，解散各地地

方自治机构。袁企图通过这三招，将权力迅速集中于中央，集中于一己之控制之下。然而，袁的个人集权，得罪了被“参与爆炸”所激发起来的几乎所有政治与社会势力，从国会中的革命党、立宪派，到各省实力派诸侯和地方士绅及自治势力，包括北洋军事/官僚内部的既得利益集团。袁一称帝，形势迅速翻转，袁世凯如同清廷一般，再一次完败于地方对中央的革命。

传统中国政治的治乱循环往往是乱局之中产生强人，强人之后局势更乱。不依靠制度、只信赖强人的政治，皆是如此。袁世凯死了之后，民国政治进入五代十国式的大乱世，出现了陈志让先生所说的“军绅政权”，即封建军阀与传统士绅脆弱的政治联盟。但北洋军阀也好，传统士绅也好，皆以地方封建割据势力为背景，从北洋三大派系的名称——皖系、直系、奉系之中，便可窥见一二。各地军阀围绕争夺中央权力、占据正统展开肉搏，中央不能控制地方、法律不能控制派系，民国政治进入最黑暗的分崩离析时期。^[49]诚如丘昌渭所说：“民国十三年以前的中国，虽曾有过议会，但没有成立议会政治；虽曾有过内阁，但没有构成内阁制。”^[50]虽然名义上还是一个共和的民国，具有共和政体的表面形式，如宪法、国会、政党等等，但如同德国魏玛时期一般，已经是一个“没有共和党人的共和国”。^[51]

“没有共和党人的共和国”，意味着在民国头十年，缺乏一个政治成熟的、对共和精神有充分了解的阶级，整个国家没有中心势力，社会失去了重心。在传统中国，虽然历经朝代更迭、政治动乱，儒家士大夫在大部分历史时期一直是社会的重心，是重建秩序的中坚力量。然而，到了清末民初，中国失去了社会重心。李大钊在1917年撰文《中心势力创造论》，提出：“国家必有其中心势力，而后能收统一之效”，但是“今日国家所有之势力，皆不能为国家之中心势力，以支撑此风雨飘摇之国家；而此分崩之各个势力中，又皆无其中心人物，足以统率此散漫无纪之团体”。^[52]

李大钊的观察可谓深刻。先来看传统士大夫群体。这些拥有功名的旧派士绅们在1905年科举制度废除之后便后继无人，作为一个阶级开始走向没落。最后一代士大夫进入民国之后，处于内外断裂的局面。本来士大夫、国家与社会三者通过科举制度和宗法家族具有密不可分的联系，但到了民国初年，普遍王权的崩溃和宗法家族的衰落，使得旧派士绅们失去了与国家和社会的有机联系，他们成为一个依附性的阶层，或者依附于某路军阀，或者依靠某种地方势力。在其内部，原来作为士大夫阶级共同信仰的儒家开始式微。儒家之所以在古代中国具有主流的地位，乃是有其政治和社会的肉身，一是与普遍王权结合，成为官府之学，二是渗透于宗法家族社会的风俗习惯，成为日常生活的意识形态。然而，民国之后儒家不仅失去了官学的地位，而且也不再成为社会的意识形态。即使在儒家士大夫内部，各种新思潮介入之后，士大夫精英们也不再信奉儒家为共同的价值共识，而且越来越注重现实的利益、功利，置信念伦理于脑后，于是在民初国会选举、官场之中，旧派士绅的各种道德与政治腐败层出不穷。舆论对这些旧派士绅多嘲笑与批评。进步党内多为旧派士绅，在袁世凯死后国会恢复，进步党改造为研究系，又转而与段祺瑞合作。历经张勋复辟，研究系与段祺瑞携手，成为再造民国的功勋，但在接下来的第二届国会选举中，研究系中不少附龙攀凤之徒竟然倒向段祺瑞的安福系，安福系大胜，研究系大败。本来期望士大夫成为“中等社会”中坚的梁启超，目睹士大夫群体的迅速堕落，近乎咬牙切齿地批评说：今日国事败坏之大原，全因士大夫。“官僚蠹国，众所疾首也。谁为官僚，士大夫也。党人病国，众所切齿也。谁为党人，士大夫也。”^[53]

再来看北洋军阀。世界上不少新兴国家在建国之初，各种社会阶层尚未成熟，而唯一具有组织力和行动力的集团，便是军队。于是当各种社会力量互相冲突、无法整合为一个稳定的政治秩序的时候，军人直接站到前台，实行军政府统治。民国之初当多党议会制和行政威权制一一失败之后，出现直接的北洋军阀统治，部分原因也在于此。然而，袁世凯死后的北洋军事集团，已经不是一支有着统一意志和高

度组织力的力量，辛亥革命之后，北洋已经严重地方化、封建化，袁在世之时尚未完全暴露，一旦老大驾崩，北洋立即四分五裂，不仅无法整合社会，而且自身成为国家分裂和政治动荡的直接动因。在袁之后的军绅政权之中，绅士集团也是分裂严重，矛盾重重，不同的利益派别、在朝士绅与在野士绅、上层士绅与下层士绅之间争斗激烈，与各路军阀的战争交织在一起，形成五代十国式的典型乱局。

在民国初年，旧派士绅开始走向历史的坟墓，而新型知识分子尚未成熟。国民党的中坚人物与旧派士绅为主的进步党不同，大都是新派知识分子。在原来以科举为中心的体制格局之中，他们大都是边缘人，辛亥革命的成功，一夜之间让这些初出茅庐的年轻人，走向了政治中心。但这些年轻的革命知识分子，政治理念虽坚定，政治经验却相当贫乏。民国肇建，他们以革命功臣自居。李剑农在《中国近百年政治史（1840—1926）》中如此描述：“因为同盟会的人士太专擅，不能容纳别党的意见，致被别党人以‘革命元勋’四字相揶揄。”^[54]宋教仁虽然是难得的政治人才和领袖，但正如唐德刚所说，却不是一流的政客，^[55]刚愎自用有之，缺乏娴熟的政治手腕，致最后遭遇袁党的毒手。二次革命之后，国民党中的精英悉数到体制之外活动，留在国会中的国民党议员群龙无首，在民二国会恢复之后，国民党议员派别林立，“议员人数虽多，战斗的阵容和精神反不及对方的研究系”。^[56]

袁死后的北洋时期，国会恢复了，政党政治表面也重新出现了，但政治一直处于动荡之中，南北之争和法统之争使得几届国会中的政党愈加自我利益化，与各路军阀的关系愈加紧密。朱执信说：“‘代议制中之国会，不能代表民意’。此种批评，至近年而渐盛。盖一方为守旧派之反动，一方为激进派之不满，两者合力，遂使‘国会代表人民’一语之价值，渐受减削，往往至为真价以下之评价。”^[57]成功的政党政治，需要有成熟的、厚实的社会基础，有阶级在背后支撑。然而，无论是激进的革命党人，还是温和的立宪派人士，民初各政党的背后，都缺乏有力的阶级扶植。在传统的士大夫阶级渐趋消亡之时，

各种新兴群体（如商人、军人、留学生等）虽然开始进入政治的舞台，却未能承担起士大夫原有的政治与文化功能。德国魏玛共和时期，因为缺乏马克斯·韦伯所盼望的政治成熟的阶级，致使议会政治反复动荡，北洋时期亦是如此。

民初的政党政治之所以未能建立，一个很重要的原因乃是社会的撕裂，无法通过政党的互动建立稳定的政治秩序。各种政治势力拉帮结派，党同伐异，在国会、报纸上互相争斗、谩骂，以压倒对方为目标。袁世凯独揽大权之后，更是容不得异己，打压各种反对力量和社会自治。有鉴于此，从1914年起，以《甲寅》杂志为中心，出现了呼吁“调和立国论”的声音。主编章士钊连续写了《政本》《政力向背论》《调和立国论》等文，指出：“为政有本，本何在？曰在有容。何谓有容？曰不好同恶异。”好同恶异，是中国政治的弊端，历史悠久的专制传统，乃是“强人之同于己也”，“数千年之政争，不出成王败寇一语，其中更无余地，可使心乎政治者，在国法范围之中，从容出其所见，各个相衡，各各相抵”。在章士钊看来，政治与军事不同，军事是你死我活，但政治是你活我也活，为政当保持两力平衡，在向心力和离心力之间保持平衡，既有对抗，也有合作，这就是“政力向背”。留学英伦的章士钊所欣赏的是英国有争有和的两党制，两党皆以君主为象征的国家为最高利益，其执政党自称“王之仆”，而在野党则是“王之反对党”，以王（国家）的标准反对之，以王作为天下之冲。反观法国大革命，“由是一党既兴，非尽杀他党之势不止，他党复其，待亦如之，报复相乘，乱乃无艺”。那么，如何走出“好同恶异”的乱局？章士钊将希望寄托在宪政的实现：“国宪者，所以构成一社会而宰制之统合之者也”，通过立宪，让所有体制内的权力都能遵从宪法和法律，而让所有离心之政治力量，挽留法律范围内活动，而不到体制外去革命，“易言之，使两力相剂范成一定之轨道同趋共守，而不至横决而已”。^[58]章士钊的“调和立国论”被后人批评为过于迂腐，与虎谋皮，在现实里面没有实现的可能性，这不是章士钊的悲哀，倒是20世纪中

国的悲哀——政治成为罗马的角斗场，没有妥协、和解、共赢，只有永无止境的搏杀、复仇和再复仇。

章士钊提倡的调和，并非孔子所批评的没有底线、没有原则的乡愿，他所希望的调和乃是建立在不同的政治派别对“国本”的共识基础之上的。大约从1914年起，章士钊主办的《甲寅》杂志，开始讨论“国本”（或“政本”）问题。所谓“国本”，即国家赖以存在之本，即政治共同体的基本原则、义理和规范。《甲寅》杂志诸篇讨论“国本”的文章中，论述最清晰、分量最重的，要数张东荪的《制治根本论》。他首先检讨了民初议会民主制度的失败原因，指出“吾国政治上变化虽多，皆属表面，察其根本，按其精神，固仍为清之政治，未尝稍变”。那么，作为现代共和制度背后的“道”究竟是什么呢？张东荪明确指出：“政治之精神，惟在使国民自由发展。”国民之自由发展，从消极方面言之，乃是严格划分国家与国民的界限，国家不得侵犯国民之基本自由；从积极方面来说，国民利用自己的权利，积极监督政府。^[59]在这里，我们可以看到思想界风气的明显变化：民初相信的是以政党为核心的人民代议制，其失败之后又一度期待由行政威权代表国家之整体意志，到了1915年之后，知识分子们对政党政治和强人政治产生了双重失望，认为希望既不在热衷于私意的政党，也不在强人所代表的国家，他们开始划清国民与政党、国民与国家的界限，试图将公意直接定位在国民自身，让国民可以绕开政党和强人，直接体现自身的自由意志。

不久，陈独秀创办《新青年》，延续《甲寅》杂志的主题，进一步从伦理精神来重新奠定共和的基础，公意这一概念也就在此背景下开始流行。1916年，陈独秀在回答汪叔潜的信中，将“党见”与“国民总意”作了区别，他指出：“盖国家组织，著其文于宪法，乃国民总意之表征……从舆论以行庶政，为立宪政治之精神，蔑此精神，则政乃苛政，党乃私党也。”^[60]政党政治也好，强人政治也好，一个只能代表党派私意，另一个假借人民意志而推行专制，而对于共和政体来说，

最重要的是实现国民的公意。两位在日本攻读法政学科的留学生高一涵和李大钊，在《新青年》《太平洋》等杂志上发表了一系列论述公意的文章。针对民国初年舆论喧嚣、莫衷一是，却缺乏各党各派共同认可的公意现状，高一涵将舆论与公论作了区别：“舆论与公论有殊。公论者，根于道理，伊屹然独立，而不流于感情；舆论者，以感情为基，不必合于道理者也，……当问其发之者，果为独立之见与否，不当先较其是非”；“专制时代之舆论，在服从习惯，共和时代之舆论，在本诸良心，以造成风气”。^[61]高一涵在这里一方面批评袁世凯对舆论的压制，另一方面，又指出舆论虽然发乎情感，但须区别党派之见，而出自于一己之独立良知。然而，更重要的，乃是在舆论之外，要有本于理性和道理的公论。各种不同的舆论，本于良心，自由交流，互相印证，“证得公同（即公意——引者按）所在，则发之为舆论，主之为公理。正义、人道，即此公同之所归”。从舆论走向公论，从分散的党派之见走向寻求共识，寻找理性的公共意志。高一涵指出：这样的公意，所代表的正是国家的意志，是高于任何政府意志之上的人民共同意志，由宪法而规定之，政府如果违背人民的公意，人民便可以公意的名义改毁之，这就是卢梭所说的人民主权。^[62]

李大钊在民初追随进步党人，对立宪民主政治怀有期望，认为其是实现“民彝”（人民的内在良知）的制度化体现，^[63]到1917年之后，李大钊对国会中的党派之争、政府之中的府院之争等民国乱象非常不满，在他看来，无论是宇宙自然，还是人类政治，皆以调和为最美境界：“宇宙间一切美尚之性品，美满之境遇，罔不由异样殊态相调和、相配称之间荡漾而出者。”^[64]他认为，立宪国家的国会议员和政治家，都应有“立宪国民之修养”，依照儒家的忠恕之道，西哲的自由、平等、博爱之理，守法循礼，有绅士风度，对国事人事，当反复讨论以求真理，不当以一己之终极判断感情用事。^[65]他发现，无论是国会、政府，还是社会舆论，如果缺乏充分的、自由的意见讨论，那么即使形成了所谓多数人的意见，也非公意（will），而是强力（force）。李大钊再三指出：“今世施行民治之国，所以采行多数制

者，其意不在以多数强制少数，乃在使一问题发生时，人人得以自由公平之度为充分之讨论、翔实之商榷，而求一共同之认可。”^[66]多数人的意志并不代表公意，公意是多数人与少数人民主协商之后所产生的共同意志。多数人强迫少数人服从，这不是公意，而是强力，与公意全然相反。^[67]

无论是多数议决的代议制，还是一人独裁的行政威权制，到了1917年左右，在中国特殊的历史语境下，它们内在的缺陷都显现出来，无法代表人民的共同意志，那么，公意究竟如何体现？在日益逼仄的政治空间之中，整个社会潮流越来越趋于激进，政治重心也从上层政治开始转移向底层国民，于是，在俄国革命的召唤之下，一种新的、自称可以代表全体人民意志的新体制在中国出现了。

四、人民直接呈现公意？

1916年新年伊始，陈独秀在《新青年》杂志发表《一九一六年》，提出：“吾国年来政象，惟有党派运动，而无国民运动也。……吾国之维新也，复古也，共和也，帝政也，皆政府党与在野党之所主张抗斗，而国民若观对岸之火，熟视而无所容心；其结果也，不过党派之胜负，于国民根本之进步，必无与焉。”^[68]陈独秀像一只过早报晓的公鸡，他的声音回荡在破晓前的黑夜，无人回应。此时无论是梁启超为首的研究系，还是孙中山为领袖的中华革命党，一个还做着与段祺瑞合作的美梦，另一个在南方借助军阀护法再图革命，他们的眼光都盯着中央或地方的各路实力派，全然不知国民运动为何物。

然而，两年之后，形势丕变。梁启超被安福系排挤，出洋考察大战之后的欧洲，孙中山被南方军阀逼迫离开广州，回到上海潜心著述。1918年之后，无论是研究系，还是国民党，都对政治体制内部的变革绝望，开始放弃顶层设计，寻找另外的道路。

1919年五四运动的爆发，是中国政治的重要转折点。在这之前，无论是新派国民党人，还是旧派立宪党人，都是眼光往上，迷信财力、军力，以为要掌握国家权力，凭借的就是政治的实力，虽然在理论上肯定人民主权，但从来没有正视过社会力量与国民运动。辛亥革命就是一场少数革命精英与传统士绅合作的上层革命，与社会底层的民众基本无涉。然而，五四运动的成功，让他们发现，虽然学生和市民无一兵一卒，但只要他们联合起来，凭借观念的力量、新型知识分子的热情和全体市民参与的“三罢运动”，竟然可以逼迫北洋政府让步，取得社会运动的完胜。五四运动给了各党派极大的启示，原来国民的运动胜于军事力量，观念的力量未必输于物质的实力。于是，在军阀那里屡次碰壁的国民党和研究系，都不约而同地从上层转向了社会，开始注重文化的建设，到社会之中去积蓄改造政治的力量。他们的区别仅仅在于：研究系期望的是以知识分子为中心，联合社会的职业阶层，建立以中产阶级为主体的市民社会，而国民党则以革命精英为主体，发动底层民众，酝酿直接民主的国民革命。

梁启超在出行欧洲之前，与研究系一帮好友谈了一个通宵，“着实将从前迷梦的政治活动忏悔一番，相约以后决然舍弃，要从思想界尽些微力”。^[69]研究系的雄心在于两个方面：一个是从事新文化事业，以上海为大本营，办《改造》杂志、《学灯》副刊，接收中国公学，成立讲学社邀请杜威、罗素等国外大学者来华讲学，以此与风头正劲的北京《新青年》这些新型知识分子争夺思想文化的市场；另一个是联合职业阶层，形成新的社会力量。打造“中等社会”是晚清以来梁启超等人的社会理想，这个中等社会过去指的是士大夫、绅商阶层和自由职业者，^[70]但现在指的是知识分子与“业界”即职业团体、职业阶层的联盟，也就是知识分子与中产阶级的联盟。当他们对政党代议制、联合军阀的开明专制一一绝望之后，其政治主张就转向了基尔特社会主义，希望通过职业团体的力量，用职业代表制取代政党代议制，不再是议会中的政党，也不是行政系统的强人，而是由市民阶级绕过这些政治的代理人，以工团主义的方式直接参与国家公共事务。^[71]

与此相适应，他们在上海推动了一系列国民自决运动，比如1920年代初上海的实业界、银行界和文化教育界的各界人士不满北洋政府的政局混乱，对中央政府彻底失望，发起了民间的国民大会运动。在蔡元培的提议之下，由商界的聂云台和教育界的黄炎培主持，举行商教两界联席会议，议决发起全国八团体国是会议，邀请张君勱草拟《国家宪法草案》，向北洋政府施加压力。在这些国民自决运动的背后，研究系知识分子都担当了推手的角色。然而，虽然他们的眼光移向了民间，但这个民间并非社会底层的民众，而是有职业、有财产、中庸温和的中产阶级，他们所希望的市民社会运动，乃是有秩序的变革，并非疾风暴雨式的民粹革命。张东荪的看法很有代表性：“一国内之民虽为平等，然对于国家之担负，则视其能力而有等差。故担负国家之责任，中上社会之人较下等社会为多也；则改良中上社会自较改良下等社会为供献于国家者多”；“吾人宜亟改善中上社会之教育方法。至于下等社会之教育普及尚非当务之急，容于异日图之。”^[72]两千年的中国士大夫，虽然致力于社会变革，但最恐惧的是来自社会底层的动乱和革命，革命一来，玉石俱毁，国家陷于万劫不复的动乱之中，革命最后的结果往往是一轮新的专制。因此，温和的研究系知识分子所期望的是通过发展资本主义改善民生，通过知识与教育驯化底层民众，让他们中产化和文明化，虽然民国的主权属于全体人民，但人民中的“不知不觉者”不能直接出场，出场必将引起大乱，需要由人民中的中坚分子即知识分子（“先知先觉者”）和中产阶级（“后知后觉者”）代表全体人民引导政治，实现公意。

与研究系知识分子惧怕民粹不同，以孙中山为首的国民党人到了1920年代开始直接诉诸民众。其实早在民国建立之初，孙中山对宋教仁带领国民党走代议民主制道路、搞责任内阁制是不满意的，他后来说，为什么不是中华共和国，而是中华民国？因为前者是代议制，后者是人民直接掌权。^[73]他甚至说，《临时约法》没有规定具体的民权，“只有‘中华民国主权属于国民全体’的那一条，是兄弟所主张的，其余都不是兄弟的意思，兄弟不负那个责任”。^[74]二次革命之后，孙

中山重提民初国民党所不屑的革命建国三程序说，将直接民权的宪政作为最终的建国目标，而所谓的训政乃是训练百姓有行使“直接民权”之能力，以实现与代议政治不同的“全民政治”。孙中山思想的忠实阐释者、国民党内的理论家朱执信在五四之后国民党创办的理论刊物《建设》杂志上撰写系列文章，为直接民权论作了大量的论证。他说，《天坛宪草》的根本错误，“就是只有国会的最高权，没有人民的最高权”。他责问：“为什么不须人民直接参与政治呢？为什么要这代表制度呢？”“人民要求制定一种包含直接民权规定的宪法，以人民为最高机关来运用的宪法。”^[75]朱执信认为：要救济代议制无法代表人民之害处，最良之方法，乃是实行直接民权，而欲实现直接民权，“非用卢梭所想像之人民总意，由国民全体集会，决定一切政治上问题不可”。^[76]代议民主制的间接民权与激进民主制的直接民权之最大区别，乃是人民是否出场。在孙中山、朱执信等国民党人看来，民初的政治，无论是代议制，还是威权制，人民都被代表、虚空化了，他们要发动一场直接的国民大革命，让人民直接起来参与政治，推翻北洋军阀统治，建立真正的民国。

人民是一个抽象的概念，那么，究竟何谓人民？如果说，在研究系知识分子心目中指的是中产阶级的话，那么，在国民党这里，其具体涵义，乃是指底层的平民大众。激进的民主论，并非从国民党开始，实际晚清的无政府主义者那里，就有其源头。民主（democracy）进入中国之初，就带有强烈的民粹主义（populism）色彩，democracy除了音译为“德谟克拉西”之外，最流行的译法是“平民主义”或“庶民主义”，即反智的、反贵族、反上流社会的底层民众当家作主，成为国家的主人。^[77]五四运动前后所出现的“劳工神圣”观念，使得原本是士农工商的社会被颠覆，“治于人”的劳力者比“治人”的劳心者更具有道德的优越性。朱执信提出：“现在的中等社会，应该有撤去中等社会、劳动社会的界限决心，把中等社会合并进劳动社会里头。”^[78]在激进的国民党知识分子看来，代议制代表的只是少数富人的利益，而直接民权才能让底层民众有政治参与的机会。廖仲恺说：“代议制度原是防行

政部门专制不得已的办法。近来这制度本身的缺点，跟着政党的弊端透底显露，少数政客利用政党的力量，假托平民政治的招牌，来行富人政治、特权政治之实。”^[79]而直接民权正是要改变代议制的富人政治、特权政治，让被排斥、被主宰的平民大众有参与政治、决定国家事务的机会。

然而，因几千年来的专制所造就的愚昧，中国民众并没有参与政治的兴趣，也缺乏相应的政治能力。这就需要有“先知先觉者”对民众进行灌输和动员。而以往的议会制政党与社会的关系都是围绕着争取选票而展开，缺乏对民众的宣传、教育、动员和组织功能。于是，十月革命之后夺取了俄国政权的一个新型政党——列宁的布尔什维克党，吸引了孙中山的目光。

这种20世纪初出现的革命政党，与19世纪议会制政党完全不同，它以少数职业革命家为中心，有着绝对信仰、严密纪律的组织系统，它相信自己代表人民整体的、根本的利益，将一切权力集中在党的手中。在夺取政权之后，通过党国体制将党与国家机器高度合一，以激进的人民主权为号召，将人民主权整合在超越国家官僚机构的革命党手里，名义是主权在民，实质是主权在党，因为党是人民的先锋队，是人民利益的化身。在二次革命失败之后，孙中山曾经试图用会党的方式建立中华革命党，但那种以对领袖老大绝对忠诚的方式所建立的秘密会党，依然是传统的，缺乏神魅性，无论对党员还是民众，都没有足够的道德和政治的吸引力。而列宁式的革命政党，一方面用政党改造国家，将党置于国家机器之上，成为最高立宪者和最后的决断者；另一方面以政党整合国家与社会，通过强势的社会动员，将社会与国家联系起来，企图以此解决民初以来政党脱离社会、国家与人民隔离的合法性危机。

从同盟会算起，国民党虽然有着近20年的历史，却组织系统涣散，党内暮气沉沉，革命精神流失，缺乏群众基础，对青年人既无吸

引力可言，也非动员民众的行家里手。而1921年成立的中国共产党，按照苏俄布尔什维克党模式，既有严密的组织，又有神圣的信仰，充满着革命热情，于是孙中山力排党内众议，决意联俄容共，接受苏俄全面的军事政治援助，并将共产党人以个人身份吸收入国民党，注入新鲜血液，将一个老旧的国民党改造为一个生气勃勃的列宁式革命政党。

五四运动的胜利，给孙中山最大的启示，乃是思想观念的功效，对社会动员来说必不可少。他说：“吾党欲收革命之成功，必有赖于思想之变化，《兵法》‘攻心’，《语》曰‘革心’，皆此之故。故此种新文化运动，实为最有价值之事。”^[80]五四之后，各种社会改造运动盛行全国，但社会改造也好，社会动员也好，都需要一种主义，一种现代的意识形态。儒家原来是整合社会、教化民众的政治与日常生活的意识形态，到了清末民初，儒家已经全然式微，失去了其原来的感召力，而基于普世科学观的公理在流行了一段时间之后，由于其过于注重理性、注重科学，也无法实现社会动员的功能。于是，各种各样的主义就应运而生。革命党人所相信的主义，乃是一种强势的意识形态，它建立在信仰的基础之上，近乎一种世俗性的宗教。孙中山说：“宗教之所以能够感化人的道理，便是在他们有一种主义，令人信仰。普通人如果信仰了主义，便深入刻骨，便能够为主义去死。”他非常欣赏俄国布尔什维克党人的信仰精神和献身精神，号召国民党人“努力为吾党主义宣传”，感化百万民众，使三民主义“普遍于全国人民”。^[81]强世功在分析革命党的神学逻辑时如此说：革命党“先有一个政道在，有‘天命’在，有领悟到这种天命的先知或者导师，然后在精英群体中培养门徒，从而形成一个先锋队组织，这就是党员组织，再去动员整个社会大众。洛维特说过，马克思主义乃至所有近代启蒙思想中的历史进步观，都是中世纪的救赎神学在世界历史中的展开而已，其背后乃是政治神学”。^[82]这就意味着，革命党与之前的议会政党的差别，乃是自认有天命所在，党犹如基督教的教会，拥有超越于国家之上的权威，其权威性即来自党所信仰的主义，主义因为与天命相通，所以

具有政治神学的性质，具有极大的神魅性和吸引力，那是其他议会性政党所无法比拟的。在德国魏玛时期，自由主义的社会民主党之所以无法与共产党人和纳粹党竞争，乃是缺乏足够的创新精神和现代的宣传技术，在鼓动群众方面处于下风。^[83]

果然，在1924年国民党实行联俄容共、转型为一个神魅性的革命政党之后，在共产党人的参与和帮助下，国民党的宣传、动员有声有色，大批青年学生参加国民党，投身黄埔军校，加入党军，并且直接领导和发动工人运动与农民运动。李剑农说：“国民党以前的宣传不过是领袖个人的文章或讲演的宣传，此后的宣传乃为大规模有系统有组织的宣传。中国国民党从此渐渐地与国民发生关系了。”^[84]1925年由“五卅运动”拉开序幕的国民大革命，便是国民党在共产党帮助下发动的前所未有的大规模社会运动，次年国民党以党军为核心进行北伐，以摧枯拉朽之势横扫北洋军阀，不到一年时间便定都南京，两年内统一全国。

从1912年到1927年，民国的政治体制经历了多党的议会民主制和个人独裁的行政威权制震荡之后，最终在全国建立了国民党一党训政的党国体制，暂时克服了南北分裂的危机，实现了形式上的国家统一。新的党国体制试图解决民初以来一直未解决的公意悬空的问题，其相信国民党作为一个革命政党，是国民全体意志的化身，代表了人民的根本利益，由党统政，党国合一，党军合一，党政合一，国民党超越于国家机器之上，通过社会运动直接与民众沟通，从而获得统治的合法性。

党国体制的出现，乃是现代政治中的一个重大事件。它试图以卢梭式的方式，解决公意在现实政治中的代表者问题。然而，从列宁的先锋队理论开始，到国民党的党国体制，都比卢梭的思想要更激进、权力更为集中。在卢梭那里，有三个不同的角色：主权者、立法者和行政者。根据谈火生的研究，卢梭将立法的权威（legislative

authority)、主权权力 (sovereign power) 和行政权力 (administrative power) 三者区别开来, 立法的权威属于立法者, 主权权力 (主要是立法权) 属于人民, 而行政权力属于政府。^[85]人民是主权者, 拥有最高的主权和立法权, 主权既不可转让, 也不可分割, 属于直接在场的人民本身。然而, 人民又常常是盲目的, 不知其利益所在, 公意永远是正确的, 却未必是明智的。因此卢梭安排了一个立法者的角色, 他是先知性的神魅人物, 可以指导人民如何行使主权, 如何立法。这个立法者, 虽然可以指导公意, 拥有崇高的权威, 但并不直接拥有立法的权力, 更不介入行政的管理。最后, 主权者授予政府以行政的权力, 以管理国家日常事务, 但保持对政府的监督和随时可以替换的主权者权力。

显然, 在卢梭的思想之中, 立法者 (圣) 与主权者 (王) 是分离的, 而主权者与行政者也并非合一。圣者 (启蒙者) 有权威而无权力, 王者 (主权者) 有权力而无权威, 政府的行政权力更是要在圣者和王者的双重监督之下施行。然而, 在党国体制之中, 立法者、主权者和行政者却是三者合一, 革命党作为先锋队, 既是教化民众的启蒙者, 又是国家主权的掌控者, 更是行政权力的施行者, 集圣、王、相于一身。这是传统中华帝国中的帝王也不享有的权力集中, 即使如明清之皇帝取消了相权, 集主权与行政权于一身, 在“正统”上拥有王之全权, 但君主也非圣者, “道统”依然在士大夫手中, “道统” (圣) 对“政统” (王) 依然形成了道义上和舆论上的制约。然而, 到了近代之后, 无论是孙中山, 还是毛泽东, 都在不同的程度上实现了所谓的“圣王合一”, 既拥有崇高的神魅化权威, 同时又拥有无限的立法与行政权力。

从苏俄开始、为国民党首先在中国实践的党国一体化制度, 与其说是卢梭的思想遗产, 不如说是霍布斯的“利维坦”的东方之子。在“利维坦”的架构之中, 最高的、全部的权力皆归属于那个唯一的主权者。人民只是“间接的主权者”。公民除了生命和财产权之外, 所有的政治

权利皆让渡给主权者，由他代表人民行使主权，管理国家。虽然个人有信仰选择的自由，但涉及公共信仰和国家意志，一定由大主权者来裁断。霍布斯的思想在西方缺乏制度性的实践空间，不期而然地在20世纪的东方找到了其灵魂的肉身。

革命后的第二天，最困难的是如何重建政治秩序，实现共和的理想和人民的意志。从民国初年的代议民主制、行政威权制，一直到党国代表制，现代政治中的公意一直处于悬空状态，无法直接呈现，总是被各种各样的政党、势力和独裁者所代表、所冒充。20世纪的中国没有解决这一永恒的困境，将这一难题留给了后人。

[1] 谈火生：《卢梭的“共同意志”概念：缘起与内涵》，载《中西政治文化论丛》，第6辑，天津：天津人民出版社，2007年。

[2] [英] 鲍桑奎：《关于国家的哲学理论》，汪淑钧译，北京：商务印书馆，1995年，第132—134页。

[3] 梁启超：《卢梭学案》，见《梁启超全集》，第1册，第507页。

[4] 参见亓冰峰：《清末革命与君宪的论争》，台北：“中研院”近代史研究所专刊，1980年，第198—201页。

[5] 陈独秀：《论政党政治》，见任建树等编：《陈独秀著作选》，第1卷，第202页。

[6] 在五四时期，对卢梭的公意思想有深刻了解和学理研究的，当推张奚若。张奚若在1920年发表于北京《政治学报》第1卷第2期的《社约论考》中，对卢梭的公意说作了准确、细致的介绍。参见《张奚若文集》，北京：清华大学出版社，1989年，第53—54页。

[7] 高一涵：《共和国家与青年之自觉》，载《青年杂志》，1915年9月15日。

[8] 高一涵：《民约与邦本》，载《青年杂志》，第1卷第3号，1915年11月15日。

[9] 高一涵：《共和国家与青年之自觉》，载《青年杂志》，1915年9月15日。

[10] 李大钊：《强力与自由政治》，见《李大钊全集》，第3卷，第26—28页。

[11] 李大钊：《平民主义》，见《李大钊全集》，第4卷，第154页。

[12] 参见〔加拿大〕查尔斯·泰勒：《现代性中的社会想像》，李尚远译，第184—186页。

[13] 郑观应：《论议政》，《易言》，上卷，第45页，转引自熊月之：《中国近代民主思想史》，上海：上海人民出版社，1986年，第121页。

[14] 郑观应：《盛世危言·议院上》。

[15] 王宠惠：《中华民国宪法刍议》，见氏著：《王宠惠法学文集》，北京：法律出版社，2008年，第18页。

[16] 〔美〕周锡瑞：《改良与革命：辛亥革命在两湖》，杨慎之译，第10页。

[17] 梁启超：《中国立国大方针》，见《梁启超全集》，第4册，第2503页。

[18] 梁启超：《敬告政党及政党员》，见《梁启超全集》，第5册，第2635页。

[19] 梁启超：《中国立国大方针》，见《梁启超全集》，第4册，第2507页。

[20] 陈旭麓主编：《宋教仁集》，下册，北京：中华书局，1981年，第460页。

[21] 梁启超：《中国立国大方针》，见《梁启超全集》，第4册，第2494页。

[22] 参见焦菊隐：《北洋军阀统治时期史话》，上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1983年，第160、163页。

[23] 梁启超：《敬告政党及政党员》，见《梁启超全集》，第5册，第2638页。

[24] 梁启超：《中国立国大方针》，见《梁启超全集》，第4册，第2504页。

[25] 李剑农：《中国近百年政治史（1840—1926）》，第280—284页。

[26] 李剑农：《中国近百年政治史（1840—1926）》，第281页。

[27] 关于跨党议员的数据，参见〔加拿大〕陈志让：《袁世凯传》，王纪卿译，长沙：湖南人民出版社，2013年，第148页。

[28] 关于清末和民初国会选举的具体情况，参见张朋园：《中国民主政治的困境：1909—1949晚清以来历届议会选举述论》，第49—110页。

[29] 黄远生：《官迷论》，见林志钧编：《远生遗著》，卷一，第31页。

[30] 参见张朋园：《中国民主政治的困境：1909—1949晚清以来历届议会选举述论》，第58页。

- [31] 黄远生：《一年以来政局之真相》，见林志钧编：《远生遗著》，卷一，第79页。
- [32] 黄远生：《三党合并论》，见林志钧编：《远生遗著》，卷一，第4页。
- [33] 张东荪：《战后之经营》，载《庸言》，第1卷第17号，1913年8月1日。
- [34] 严复：《说党》，见王栻主编：《严复集》，第2册，北京：中华书局，1986年，第306页。
- [35] 参见史华慈：《卢梭在当代世界的回响》，见许纪霖、宋宏编：《史华慈论中国》，北京：新星出版社，2006年，第94—110页。
- [36] 参见拙文：《为何权力代替了权威：辛亥革命百年反思》，载《天津社会科学》，2011年第5期。
- [37] 黄远生：《一年以来政局之真相》，见林志钧编：《远生遗著》，卷一，第85页。
- [38] [美] 布鲁斯·阿克曼：《自由革命的未来》，黄陀译，北京：中国政法大学出版社，2013年，第3页。
- [39] 黄远生：《对于三大势力之警告》，见林志钧编：《远生遗著》，卷一，第101页。
- [40] 秋桐（章士钊）：《政本》，载《甲寅》杂志，第1卷第1号，1914年5月10日。
- [41] 严复：《与熊纯如书》，见王栻主编：《严复集》，第3册，第624页。
- [42] 康有为：《拟中华民国宪法草案》，见姜义华、张荣华编：《康有为全集》，第10卷，北京：中国人民大学出版社，2007年，第51页。
- [43] 梁启超：《进步党拟中华民国宪法草案》，见《梁启超全集》，第5册，第2615页。
- [44] 关于康有为、梁启超民国初年的主权在国思想，章永乐有很好的、细致的研究可资参考，见章永乐：《旧邦新造》，北京：北京大学出版社，2011年，第3章，第82—109页。
- [45] 参见[德] 卡尔·施米特：《宪法学说》，刘锋译，上海：上海人民出版社，2005年，第60—61页。
- [46] 黄远生：《袁总统此后巡回之径路》，见林志钧编：《远生遗著》，卷一，第35页。
- [47] 辜鸿铭：《中国牛津运动故事》，见《辜鸿铭文集》，黄兴涛等译，上册，海口：海南出版社，1996年，第321—322页。

[48] 陈独秀：《旧思想与国体问题》，见任建树等编：《陈独秀著作选》，第1卷，第296页。

[49] 参见陈志让：《军绅政权》。

[50] 丘昌渭：《议会制度》，上海：上海书店出版社，1991年影印版，序第2页。

[51] [德] 赛巴斯提安·哈夫纳：《从俾斯麦到希特勒：回顾德意志帝国》，周全译，台北：左岸文化出版公司，2009年，第185—186页。

[52] 李大钊：《中心势力创造论》，见《李大钊全集》，第2卷，第677—678页。

[53] 梁启超：《痛定罪言》，见《梁启超全集》，第5册，第2778页。

[54] 李剑农：《中国近百年政治史（1840—1926）》，第333页。

[55] 唐德刚：《袁氏当国》，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第62页。

[56] 李剑农：《中国近百年政治史（1840—1926）》，第369页。

[57] 朱执信：《国会之非代表性及其救济办法》，见广东省哲学社会科学研究所历史研究室编：《朱执信集》，下册，北京：中华书局，1979年，第584页。

[58] 参见秋桐（章士钊）：《政本》，载《甲寅》杂志，第1卷第1号，1914年5月10日；秋桐（章士钊）：《政力向背论》，载《甲寅》杂志，第1卷第3号，1914年7月10日。

[59] 张东荪：《制治根本论》，载《甲寅》杂志，第1卷第5号，1915年。

[60] 陈独秀：《答汪叔潜（政党政治）》，见任建树等编：《陈独秀著作选》，第1卷，第202页。

[61] 高一涵：《共和国家与青年之自觉》，载《青年杂志》，第1卷第1号，1915年9月15日。

[62] 高一涵：《民约与邦本》，载《青年杂志》，第1卷第3号，1915年11月15日。

[63] 参见李大钊：《民彝与政治》，见《李大钊全集》，第2卷，第340、352页。

[64] 李大钊：《调和之美》，见《李大钊全集》，第2卷，第447页。

[65] 参见李大钊：《立宪国民之修养》《议会之言论》，见《李大钊全集》，第2卷，第525—527页、507页。

[66] 李大钊：《暴力与政治》，见《李大钊全集》，第2卷，第740页。

[67] 参见李大钊：《强力与自由政治》，见《李大钊全集》，第3卷，第24、27页。

[68] 陈独秀：《一九一六年》，见任建树等编：《陈独秀著作选》，第1卷，第173页。

[69] 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，第2987页。

[70] 晚清之时杨笃生如此解释中等社会：“诸君占中等社会之位置，惟自居于士类者成一大部分，而出入于商与士之间者附属焉；出入于方术技击与士类之间者附属焉。而主持本省之议论思想者，惟士林而已。”见杨笃生：《新湖南》，见张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第1卷下册，第629页。

[71] 关于研究系知识分子在1918年之后的国家建设构想，吴炳守作了很好的研究，参见吴炳守：《研究系知识分子群体的国家建设构想及其实践（1911—1932）》，复旦大学历史系博士学位论文，2001年，第3章。

[72] 张东荪：《司法问题与教育问题》，载《庸言》，第1卷第23号，1913年11月1日。

[73] 参见孙中山：《在广州全国青年联合会的演说》，见《孙中山全集》，第8卷，北京：中华书局，1981年。

[74] 转引自吕芳上：《革命之再起：中国国民党改组前对新思潮的回应（1914—1924）》，台北：台湾“中研院”近代史研究所，1989年，第159页。

[75] 朱执信：《我们要一种什么样的宪法》，见广东省哲学社会科学研究所以历史研究室编：《朱执信集》，下集，第515—522页。

[76] 朱执信：《国会之非代表性及其救济方法》，见广东省哲学社会科学研究所以历史研究室编：《朱执信集》，下集，第604、587页。

[77] 参见顾昕：《“五四”激进思潮中的民粹主义主题（1919—1922）》，见许纪霖编：《二十世纪中国思想史论》，上海：东方出版中心，2000年，第507—525页。

[78] 朱执信：《中等社会的结合》，见广东省哲学社会科学研究所以历史研究室编：《朱执信集》，下集，第767页。

[79] 廖仲恺：《立法部之两院制、国民全体议决制及财务监督》，见广东省社会科学院历史研究所编：《廖仲恺集》，北京：中华书局，2011年，第75页。

[80] 孙中山：《致海外国民党同志函》，见《孙中山全集》，第5卷，北京：中华书局，1985年，第140页。

[81] 转引自〔澳〕费约翰：《唤醒中国：国民革命中的政治、文化与阶级》，李恭忠、李里峰等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年，第58—59页。

[82] 强世功在中国文化论坛第七届（2011）年会圆桌会议的发言，见王绍光主编：《理想政治秩序：中西古今的探求》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年，第315页。

[83] 参见 [美] 科佩尔·平森：《德国近现代史：它的历史和文化》，范德一等译，北京：商务印书馆，1987年，第553页。

[84] 李剑农：《中国近百年政治史（1840—1926）》，第474页。

[85] 谈火生：《民主审议与政治合法性》，北京：法律出版社，2007年，第115页。

第八章 国家建构的基础：富强还是文明？

中国正在崛起，成为全世界瞩目的经济强国。拿破仑当年形容中国是一头正在熟睡的狮子，一旦醒来，将震撼整个世界。如今，这头醒狮站起来了。19世纪末以来，强国梦一直伴随着中国几代仁人志士，今天终于盼到了梦想成真的时分。然而，何谓强国？是富国强兵的力壮山河，还是以普世有效的理念、制度和文明征服天下？是生存竞争、优胜劣汰的霸业，还是文明示范、天下归仁的王道？

回首近代中国的历史，伴随着强国梦的展开，这个问题一直纠缠着致力于变革的中国知识分子。晚清是国家主义狂飙的年代，在社会达尔文主义的导引之下，中国人相信优胜劣败，相信强权就是公理，相信国家实力就是一切，致力于模仿19世纪西方文明中的国家主义与物质主义。日益弥漫的物质实利主义摧毁了中国的政治秩序和道德秩序，造成了民国初年的政治乱局与精神危机。不久后爆发的欧洲世界大战，成为重要的历史转折点，中国知识分子在战争的废墟之中意识到国家主义与物质主义是现代文明两帖可怕的毒药，于是从生存竞争的迷雾中醒来，产生了五四时代广泛而多元的文明自觉，从以力为核心的国家建构转向了普世价值的新文明探求。近代中国的民族主义因而也结束了晚期时期的去价值、去道德的实力趋向，重新获得了普世性的文明基础和道德正当性。本文将从思想史的角度，重现这段历史过程：1895—1925年民国创始前后这30年中，中国知识分子的强国梦是如何从追求富强转向文明自觉的。

一、文明主义与国家主义之间的紧张

晚清的强国梦有两个目标：一个是富强，另一个是文明。晚清思想家所面对的是一个列强竞争的世界，同时又面临西方文明征服了东方的现实。他们在追求国家富强的时候，又将成为西方那样的文明国

家作为自己的目标。那么，在功利的国家富强与普世的文明价值之间，如何处理这二者的关系？何者处于优先性的地位？

史华慈在严复所追求的西方思想中发现有两个目标，一个是“浮士德——普罗米修斯的气质，即赞美人的活力和能力在非人类的自然界和在人类社会内部的充分表现，以及由此必然要带来的人类整个社会——经济机器的‘合理化’（韦伯意义上）”，另一个是“非严格意义上的社会——政治的理想主义这后一部分，由自由、平等、民主和社会主义这些词语来代表。这一部分涉及人们在宏观的政治和社会生活结构中关系的实质，涉及促进实现这些社会——伦理目标的结构的形式。它代表了一种特殊的伦理思想，在近几个世纪里，西方人的大部分道德激情被导向了这样的社会——伦理目标，并被卷进了涉及这些不同目标之间互相冲突的关系中”。^[1]史华慈的这段话，非常值得玩味。“浮士德精神”所追求的只是第一个目标，乃是以富强为中心。所谓富强，不仅意味着器物的现代化，也包括国民精神的提升，并且旨在实现韦伯意义上的社会——经济机器的合理化。这种合理化指的是对市场和国家机器按照现代工具理性的原则，使之更合理、更有效率，让现代资本主义的两大轴心——成本核算的会计簿算制度和科层管理制度成为普遍的社会运作方式。这种以富强为核心诉求的变革，不具有任何特定的价值，只是一种去伦理、去道德、反乌托邦的技术性世俗变革。自强运动、戊戌变法以及晚清新政，都属于这种类型。与此相区别的是史华慈所说的第二种目标，它寻求的不仅是物质、技术意义上的富强，更重要的是特定的价值目标和乌托邦理想，比如自由、民主、平等、公正，等等。这些都是现代文明的普世价值。富强是世俗的诉求，而文明是内涵伦理、道德的价值理想。富强与文明这两种不同的目标，同时成为晚清知识分子所追求的对象，它们彼此对立，又相互渗透，构成了晚清知识分子内在的思想紧张。

近年来关于严复和梁启超的研究发现，严复和梁启超，均有两个不同的形象。一个是谋求国家富强的严复、梁启超，另一个是追寻文

明价值的严复、梁启超。前者显然是一个寻求民族特殊利益的国家主义者，而后者则是遵循人类普世价值的文明主义者。现在的问题是：对于中国思想家来说，在上述历史目的论的社会进化图景之中，终极的目标究竟是文明还是富强，抑或两个目标可以合二为一？

先来看严复。史华慈在论述严复时，认为虽然严复的思想中有着文明国家的自由、福利等乌托邦理想目标，但对他而言，这些文明国家的目标过于遥远，当前的急务乃在于中国所缺少的国家富强。^[2]不过，近年来对严复的最新研究表明，即使在追求国家富强的时候，在严复看来，文明的目标也并非可有可无，相反，在世界竞争的大势之下，究竟什么样的国家适合生存，物竞天择，“天”之选择是有内在价值目标的，其选择的标准不是超道德的强者逻辑，而是有着明确的文明标准。只有那些处于文明阶段比较高层次，具有自由、平等价值的文明国家，才是国际竞争的最终出线者。对于严复而言，国家富强固然是当务所急，但文明的价值目标具有同等的意义，中国不仅要变为像西方那样的富强国家，而且同时要成为像西方那样的文明国家。文明是普世性的价值，是新的天道和公理。^[3]在富强与文明之间，严复更看重的是文明，文明是富强之源，而非仅仅力。他心目中的文明，乃是民德、民智和民力的提升，是“自由为体民主为用”的文明。^[4]当文明与排外发生冲突的时候，严复将文明作为最高的法则：“期于文明可，期于排外不可。期于文明，则不排外而自排；期于排外，将外不可排，而反自塞文明之路。”^[5]

比较起严复，梁启超要复杂得多。梁启超的民族主义思想，由于受到加藤弘之等人的影响，有着明显的强权主义倾向，^[6]他认为在一个帝国主义强权横行的世界里面，空谈公理无助于事，关键是尚力，用强权对抗强权。同样是接受进化论，严复用进化论建构理想的世界秩序，注重的是“进化”的进步意义，即恶的不断消退与善的不断积累和扩展，强和优不仅是指物质和军事的富强（“力”），也是“智”和“德”的竞争。而梁启超则将进化论理解为力的竞争，进化的世界就是

一个优胜劣败、弱肉强食的世界。他在《国家思想变迁异同论》之中，有一段令世人震惊的话：

理与时势，亦常有不并容者，自有天演以来，即有竞争，有竞争则有优劣，有优劣则有胜败，于是强权之义，虽非公理而不得不成为公理。民族主义发达之既极，其所以求增进本族之幸福者，无有厌足，内力既充，而不得不思伸之于外。故曰：两平等者相遇，无所谓权力，道理即权力也；两不平等者相遇，无所谓道理，权力即道理也。^[7]

强权即公理，这是一个现实主义者非常残酷的判断。在梁启超看来，只有在理想的平等世界之中，才有公理可言，谁拥有了公理，谁就拥有了权力。而在现实的不平等世界之中，没有公理，只有强权，强权即公理。那么，如何在世界上实现平等呢？除了强权之外，还需要文明的进化。比较起加藤弘之，日本的文明论代表者福泽谕吉对梁启超的影响还更大一些。福泽谕吉在《文明论概略》中将西方的文明分为内外两个方面，即“外在的事物”与“内在的精神”，外在的文明类似富强，从器物衣食到政令法律，而内在的文明则是一种无形的精神，是人民的风气。他认为：“外在的文明易取，内在的文明难求。谋求一国的文明，应该先攻其难而后取其易。”外在的文明不过是技术性的制度合理化和器物革新，从历史实践来看不难获得，社会阻力也不大。而作为公共风气的文明精神，由于涉及价值观和伦理观，最难谋取，但它恰恰代表了文明的核心。文明主要不是体现在物质的富强，而是体现在精神的进步。福泽谕吉接受了基佐的文明论观点，将文明看作“人类智德的进步”。人类社会正是从野蛮社会发展到半开化社会，最后进步到文明社会的。而在现阶段，西洋代表了最先进的文明，日本唯有脱亚入欧，才能跨入文明国家的行列。^[8]梁启超受此影响，将从野蛮到半开化到文明之人类历史发展三阶段，视作“进化之公理”，与严复一样，他认为中国要在世界上图存救亡，最重要的是要像西方那样成为一个文明国家。而国强，则取决于开民智，“文野之分，恒以国中全部之人为定断”，“故民智民力民德不进者，虽有英仁之君相，行一时之善政”，也无法成为文明国家。^[9]为了在竞争的世界里面

图生存，固然需要强权，但强权之外还有公理，只有顺应人类公理，实现文明国家，才能真正实现国家之富强。

一个是相信实力就是一切，强权就是一切，国家富强就是一切的梁启超；另一个是将文明视为最高的进化目标，国家富强取决于民德、民智、民力的进步，强权之上有公理的梁启超。哪一个梁启超更真实？类似这种矛盾，在福泽谕吉身上也有过。在福泽谕吉看来，理念的西洋和现实的西洋有所不同，现实的西洋是野蛮的、侵略性的，而理念的西洋是文明的、先进的。为了对抗现实的西洋，就要学习理念的西洋。人类的历史是从野蛮到文明的发展历史，理念的西洋代表了文明的最高阶段。福泽谕吉又认为：在现阶段，国家的独立是目的，文明就是达到这个目的的手段，没有文明就不能保持国家的独立。不过他特别强调，国家独立只是现阶段的目标，是历史发展中的第一步，独立并不是文明的终极目的，从人类整体历史演化来看，“文明是宏大无比，人间万事莫不以此为目的”。^[10]在福泽谕吉的思想之中，既体现了国家主义与文明主义的紧张关系，又试图以历史辩证法的方式加以克服：国家主义与文明主义，二者互相渗透，互为手段与目的。一方面，在日本的现代化过程之中，国家的富强与独立是实现文明的第一步和必要前提，没有独立就谈不上文明，在这个意义上，引进西方文明不过是实现富强与独立的手段；另一方面，手段同时制约了目的与方向：可取的不是任何意义上的国家主义，而是以文明为内在价值追求的国家主义。福泽谕吉并不是文化多元主义者，他不相信现代化可以有多种模式，他的野蛮——半开化——文明的人类发展一元论图式令他坚信，日本通过富强与独立最后要实现的，正是理念的西洋，那个人类共同的普世文明。

虽然梁启超缺乏福泽谕吉那样的整体思维，但从他那些在不同时间与空间、针对不同问题所发表的似乎是相互矛盾的言论来看，梁启超一定会同意福泽谕吉的看法。不过，晚清知识分子对东西方列强所强加的国耻的感受要远远超过明治维新时代的日本知识分子，因此梁

启超的文明论更多地建立在力本论的基础之上，以强权主义的逻辑论证文明的演化。梁启超按照加藤弘之的说法，将强权分为两种：一种是“大而猛者”，另一种是“温而良者”。人类发展的历史，不仅是从野蛮到文明的进化，也是强权的内在演化。在野蛮时代，所谓的强者凭借的是体力；到半开化时代，体力与智力互相较量；而进化到文明时代，所谓强者即智者，是智力之强也。加藤弘之原来的观点是：随着人类社会演进到文明阶段，强权会从“大而猛者”，进化为“温而良者”，从“粗暴而猛恶”进化为“高尚而优大”。^[11]然而，梁启超悄悄作了一个常人未曾注意的修改。强权作为天演之公例，究竟是运用“大而猛者”，还是“温而良者”，不是看在野蛮社会还是文明社会，而是看交手者之间的强弱对比。若强弱悬殊，强者对弱者施用的必然是“大而猛者”。到以智力胜的文明社会，统治者与被统治者、贵族与平民、男子与女子之间的智力渐趋平等，于是前者对后者的统治，“不得行其暴猛，渐改而就温良”。^[12]为什么梁启超在复述加藤弘之思想的时候，会作这样一个颇富“创造性”的改动？为什么即使到了文明社会，强权也不一定是“温而良者”，依然有可能在强弱悬殊之间，出现野蛮社会才有的“大而猛者”？个中秘密显然与晚清知识分子对西方文明的切身感受密切相关。

传统中国所遭遇的外敌，都是在文明层次上比中国低得多的游牧民族，每一次亡国的同时，又是“天下”的胜利，以中原文明征服外来的蛮夷。但晚清所碰到的西方，却是一个比中国文明还要优越的文明，文明碰撞的结果是，中国虽未曾亡国，却已经亡了“天下”，礼之秩序摇摇欲坠。然而，晚清中国所感受的西方，又是两个截然不同的形象：一个是具有先进的器物、民主的制度和文明的精神的西洋国家；另一个是咄咄逼人、野蛮侵略、火烧圆明园的外来列强。比中国文明优越的西方，为何文明与野蛮兼于一身？中国士大夫对此一直迷惑不解。杨度是晚清观察力最敏锐的思想家之一，他在《金铁主义说》中揭开了这一秘密。今日西方各国无论是政治组织，还是教育之周详、实业之发达，皆高于中国，称其为文明国不为过也。然而，以

为这些文明国集成世界会造就一个文明世界，乃大谬也。杨度尖锐地指出：

今日有文明国而无文明世界，今世各国对于内皆是文明，对于外皆野蛮，对于内惟理是言，对于外惟力是视。故其国而言之，则文明之国也；自世界而言之，则野蛮之世界也。何以见之？则即其国内法、国际法之区别而可以见之。^[13]

杨度的观察不可谓不深刻，远在晚清一般士大夫之上。近代的西方有两张面孔：对内是洛克主义，讲究自由平等；对外是霍布斯主义，奉行的是弱肉强食，这早已是秘而不宣的公开秘密。西方近代文明来自古希腊罗马与基督教传统。这两个传统都具有文明与野蛮的双重性格。古希腊传统的古典民主、罗马的共和精神和法治传统，都构成了西方近代文明的重要资源。另一方面，罗马帝国的扩张霸业到近代以后也得以继承，西方列强试图以文明的名义在全世界缔造各自的殖民帝国，大行扩张之道。基督教传统是西方近代文明的另一个源头。基督教特别是改革后的新教为近代文明提供了宗教意义上的自由（因信得义的个人自由）和平等（上帝面前人人平等），它们后来都转型为世俗形态的自然权利和法律平等。与此同时基督教的普世理想和圣战精神，又为西方列强以殖民的方式在全球扩张自身利益赋予了文明的正当性。西方有两张面孔：启蒙与战争、和平与扩张、文明与强权。这两张面孔如影随形，当它来到中国的时候，用强权（的方式）推销文明，以文明（的名义）实施强权。真正的西方是复杂的，既是天使又是魔鬼。二者之间，你中有我，我中有你，互相渗透，互为目的和手段。西方列强以帝国扩张的方式建立自己的民族国家，以帝国的资源积累民族的财富，借助帝国的光荣激发民族的骄傲和自信，同时又把文明作为帝国的基础而使帝国获得正当性。^[14]

当晚清知识分子遭遇西方这个用文明推销强权、以文明实施强权的帝国的时候，的确面临着矛盾的困境。传统主义者因为其强权，索性连文明也拒之门外；而西化主义者由于其文明，会将强权也视为理所当然。梁启超就承认：“夫以文明国而统治野蛮国之土地，此天演上

应享之权利也。以文明国而开通野蛮国之人民，由伦理上应尽之责任也。”^[15]梁启超的这一视文明统治野蛮为正当的思想，来自福泽谕吉。福氏在《文明论概略》中说：“从总的情况看来，不能不说日本的文明落后于西洋。文明既有先进和落后，那末，先进的就要压制落后的，落后的就要被先进的所压制。”^[16]文明论是一把双刃剑，既为引进西方的文明精神奠定了理由，也埋下了日后以文明的名义侵略落后国家的种子。福泽谕吉的文明论，与扩张性的国家主义和大亚洲主义之间有互相纠缠的复杂关系。中国是拥有东亚和世界最先进文明的国家之一，历史上数度为蛮夷统治，最后又反过来在文明上驯服蛮夷。然而晚清之后遭遇比中国更先进的西方文明之后，便碰到前所未有的尴尬处境：是文明优先还是国家优先？

杨度是很聪明的，当他观察到西方国家内外政策的矛盾性之后，采取了一种二元论的策略。在他看来，文明与否是善恶的问题，强权与否是优劣的问题。为了与诸文明强国对抗，他提出了文明与野蛮（强权）的双重对策：

中国今日所遇之国为文明国，中国今日所处之世界为野蛮之世界。……中国所遇者为文明国，则不文明不足与彼对立，中国所居者为野蛮之世界，不野蛮则不足以图生存。^[17]

杨度的策略可谓“以善治善，以恶攻恶”，对内建文明，对外求强权。以文明与文明对抗，以强权同强权对抗。事实上，杨度的逻辑也是梁启超的逻辑，文明主义的梁启超与强权主义的梁启超是一体二元，最后都统一在以文明抗文明、以强权抗强权的民族国家建构之中。

不过，文明主义与强权主义在晚清并非同样被倚重，显然是向力的一方倾斜。杨度的最后方案是“金铁主义”，以国家势力应对瓜分危机。晚清的亡国压力实在太重了，文明建设日久天长，远水救不了近火，国家富强成为压倒一切、迫在眉睫的当务之急。于是，追求西方式的强权，比学习西方的文明更能吸引中国知识分子的兴趣。陈独秀

提倡意志顽狠、体魄强健的“兽性主义”，他认为欧洲之所以殖民事业遍布全球，日本之所以称霸亚洲，乃是有兽性也。^[18]这个“兽性”就是对强大的权力意志的追求。当他们承认这个世界就是由强者统治的时候，文明便只是一个工具性的存在。追求国家的富强，虽然取决于发挥人的创造性潜力，取决于民智、民德和民力，而且智德的意义要超过力的意义，然而作为文明内核的智慧与德性，其内在价值至少在国家危亡的现阶段不是最重要的，重要的是其作为实现国家富强的国民能力：智力与德力。关于这一点，梁启超说得非常清楚：

世界主义，属于理想，国家主义，属于事实。世界主义，属于将来，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。^[19]

世界主义是一种普世的文明理想，是公理、正义和智德主持的乌托邦，而国家主义，变成了一个被掏空了文明内核的民族生存之道，缺乏内在价值的力与富强的追求。清末民初的中国，犹如欧洲历史上的重商主义时代，暂时搁置对文明的价值追求，试图以金铁与国家的联盟，打造一个富强的近代民族国家。

这种与文明脱序的富强之路，究竟能走多远呢？

二、国本与国性问题的提出

1911年中华民国建立以后，中国建立了史所未有的共和秩序，但这一秩序又以政治混乱和军事强权为代价。民初的政治出现了这样一个奇怪的现象：新的共和制度出现了，却缺乏制度所赖以存在的宪政；表面的宪法有了，却无法转换为行之有效的宪政实践。共和制度背后所缺失的，是制度实践所必须拥有的公共文化，是共和制度之魂——文明精神。

大约从1914年起，章士钊主办的《甲寅》杂志首领风气，开始讨论“国本”（或“政本”）问题。所谓“国本”，即国家赖以存在之本，即政治共同体的基本原则、义理和规范。“国本”讨论的开拓，改变了清

末民初只是从权力的来源（人民主权论）或统治的效益（国家富强论）论证政治的正当性的问题，转而正本清源，从政治共同体的核心价值和基本规范入手，重新建立国家政治的正当性基础。在《甲寅》杂志诸篇讨论“国本”（或“政本”）的文章中，论述最清晰、分量最重的，要数张东荪的《制治根本论》。他首先检讨了民初议会民主制度的失败原因，指出“吾国政治上变化虽多，皆属表面，察其根本，按其精神，固仍为清之政治，未尝稍变”。^[20]中国的传统政治思想，皆从道德本体论而来，张东荪以及后来的陈独秀等五四启蒙思想家都相信，精神决定政治，民主政治的失败，要从政治背后的文化和伦理源头寻找根源。这就是“国本”问题的来由。

当力与金钱成为全民追逐的膜拜物之后，这个社会必定是无宗教、无道德的，利害代替了善恶，功利取代了是非。杜亚泉曾经分析过，共和建立之后，一般国民对共和原理并无理解：

就大多数国民之心理观之，则共和政体之发生，仍依据于事实，而非根本于原理。盖事实问题者，以厉害为标准；原理问题者，依是非而判别。而吾国民对于共和政体之观念，乃欲于事实上之所谓利，非动于原理上之所谓是也。……我国民之推翻专制创立共和者，固欲于事实上维持国家之势力，非欲于原理上主张天赋之人权。^[21]

共和有共和的原理，其乃共和的立国之本，但中国的共和革命以国家的富强为目的，国人多以利害衡量共和的利弊，一旦共和发生危机，国人觉得威权政体更适合维持国家利益，便会转而拥护开明专制。民国后来的历史果然证实了杜亚泉的担忧。民国之后，国民得到了共和，却失去了“国是”。所谓国是，“即全国之人，皆以为是者之谓”，即一个共同体得以维系的核心价值。作为核心价值的“国是”，清议也好，舆论也好，皆本于“国是”，“虽有智者，不能以为非也，虽有强者，不敢以为非也”。在杜亚泉看来，“我国之有国是，乃经无数先民之经营缔造而成，此实先民精神上之产物，为吾国文化之结晶体”。^[22]杜亚泉这里所指的，是以儒家为核心的中国文明与道德。辛亥革命之后，两千年的王权秩序崩溃了，儒家的文明秩序也随之解体，而新

的共和秩序却迟迟不得确立。于是在民国初年，发生了“国是”的空缺，无论道德之善恶，还是伦理之是非，都变得模糊与暧昧。于是发生了杜亚泉所说的“迷乱之现代人心”。这种迷乱，首先表现在精神的破产：

破产之后，吾人之精神的生活，既无所凭依，仅余此块然之躯体，蠢然之生命，以求物质的生活，故除竞争权利，寻求奢侈以外，无复有生活的意义。大多数之人，其精神全埋没于物质的生活中，不遑他顾，本无主义主张之可言；其少数之有主义主张者，亦无非为竞争权利与寻求奢侈之手段方便上偶然假托。^[23]

当民国初年“国是”失落、价值虚无的时候，纵欲主义同时甚嚣尘上，这并非偶然的现象。纵欲与虚无是一对孪生兄弟，看起来似乎完全相反，实际却形影不离，互为因果。当儒家价值观和伦理观崩盘之后，中国人的心灵开始虚脱，精神的虚无主义弥漫人心。在无所依傍的一片空白之中，物质主义和享受主义遂填补空虚，成为国人新的生活价值。一番纵欲之后，却陷入更深的精神虚无，复以永不满足的“浮士德精神”重新去追逐物欲满足，如此循环，万劫不复。

当一个国家丧失了公共的价值标准和公认的“国是”的时候，社会唯一可以认定的便是“力”，谁有强力，谁就拥有了江山和真理。杜亚泉指出，“迷乱的现代人心”在政治上的表现，是强有力主义：“强有力主义者，一切是非，置之不论，而以兵力与财力之强弱决之，即以强力压倒一切主义主张之谓。”^[24]民国初年，各种军事力量在战场厮杀、不同的政治党派在议会争斗，看到的只是地盘和利益，模糊的恰恰是是非与“国是”。

新生的中华民国，何为立国之本，何为国民的共同意志，建国背后的文明基础是什么？——这些问题在民国初年被淹没在武力的恶斗和利益的竞争之中。杜亚泉沉痛地说：

返观吾国，则人心庞杂而无折衷之公理也，众志纷歧而无共循之涂辙也。数十年前，国势虽衰弱，社会虽陵夷，犹有伦理之信念，道德之权威，阴驱而潜率之，故纵无显然可指之国性，而众好众恶，公是公非，尚能不相悖戾。……今则不然，伦理道德，风俗迷信，均已

破坏而无余，又别无相当者出承其乏，而利禄主义，物质潮流，复乘其虚而肆其毒。于是群情尚况，无所适从，人心摇惑，失其宗主，人人各以其爱憎为好恶，利害为是非。^[25]

杜亚泉的感觉是准确的。在19世纪末，虽然传统的儒家文明受到西潮的冲击而摇摇欲坠，但在社会上尚有权威，善恶是非尚有公共的标准。进入20世纪，特别是民国之后，儒家文明随着普世王权崩塌而解体，新的文明又接不上来，于是出现了价值相对主义和实用主义，人人以自己的爱憎为好恶，以一己之利害为是非。核心价值的空虚，使得借竞争进化论而兴起的物质主义、利己主义和功利主义乘隙而入。礼的秩序已去，法的秩序未成，而力的秩序成为主宰。这一力的秩序没有价值，没有道德，更没有文明，只有赤裸裸的暴力和利益。晚清以来以富强为核心的民族国家建构，因为被掏空了文明的内核，已经蜕变为了一场权力竞争的游戏，而民初从政治到精神的乱局，正是这场权力游戏的恶果。

国本或国是的问题，追问到最后乃是文明的问题。在晚清，康有为、严复、梁启超这些维新人士在文明问题上都是世界主义者，相信中国最终都要像西方那样，从半开化的社会走向西方式的文明社会。然而，到了民国初年，面对政局的各种乱象，当年的新派士大夫逐渐感到系于普世王权的儒家文明有崩溃之势，立场有所变化。大约在1913年左右，这些维新派领袖人物皆不约而同地转向了强调“国魂”和“国性”。何谓国魂？康有为说：“凡为国者，必有以自立也，其自立之道，自其政治教化风俗，深入其人民之心，化成其神思，融洽其肌肤，铸冶其群俗，久而固结，习而相忘，谓之国魂。”他认为，民国以来，举国发狂，凡本国政治教化风俗，不问是非得失，皆革而去之；凡欧美政治教化风俗，不问是非得失，皆服而从之。中国人身虽存，而中国魂已亡矣。^[26]因此，他要提倡孔教，建立孔教会，试图重新招回失去的国魂。康有为讲国魂，严复、梁启超谈国性。严复在1913年发表《思古篇》，批评晚清以来的西潮澎湃：

且诸公所以醉心于他族者，约而言之，什八九皆其物质文明已耳。不知畴国种之阶级，要必以国性民质为之先，而形而下者非所重也。中国之国性民质，根源盛大，岂可厚诬？^[27]

民国初年的严复虽然没有放弃国家富强的理想，但诚如史华慈所分析的，此刻他的社会合理化追求，与自由平等的价值观念发生了分离。^[28]早年的严复批评“中体西用”是牛体马用，指出西方自有其体用，即“以自由为体，民主为用”。^[29]如今当他看到国人对西学的兴趣皆集中于形而下的物质主义，而辛亥以后建立的共和政体又不堪入目，他对西方自由价值的信念动摇了。改而认为，韦伯式的制度合理化不必与普遍的自由价值相联系，也可以嫁接在中国特定的“国性民质”基础之上。目睹物质主义、强权主义的泛滥成灾，严复相信比形而下的富强更重要的，是形而上的“国性民质”，是对“根源盛大”的中华文明的重新肯定和光大。“大凡一国存立，必以其国性为之基。”^[30]这个国性，在他看来，就是“忠孝节义四者为中华民族之特性。而即以此为立国之精神”。^[31]

在刚刚进入世界的晚清时代，梁启超深切感觉到中国与西方的差距，他关心的是如何异中求同，尽快地融入世界，成为“世界的国家”。然而到民国之初，他的态度与康有为、严复一样，发生了微妙的变化。1912年，梁任公发表《国性篇》，认为国所立者，必有所本，无以名之，名之曰国性。国之有性，如同人之有人性。国性何以表现？梁启超提出乃为三个要素：语言、宗教和风俗。他特别指出：“国性可助长而不可创造也，可改良而不可蔑弃也。”中国的国性有至善美而足以优胜于世界者存也，但“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”。^[32]国性、国魂、立国精神，虽然表述不同，但都是同一个东西，即某个特定的近代民族国家所拥有的独特的民族精神或文明基础。在英美经验主义传统之中，并没有民族精神这类形而上的说法，它来自欧洲的浪漫主义传统，是对法国启蒙运动的一种反动。启蒙运动继承了基督教的普世理想，以世俗化的普遍理性塑造了一个全人类的近代文明。但从意大利的维柯到德国的哈曼、赫尔德，强烈质疑启蒙运动的普遍人性和一元主义文明观，世界主义

排除了一切使人最有人性、最有个性的因素。赫尔德就认为：存在着多种多样不能彼此通约的文化，这些文化各属于特定的共同体，通过共同的语言、历史记忆、风俗习惯、民族宗教与情感这些传统纽带，将他们的成员彼此联系在一起。^[33]民初康有为、严复、梁启超所强调的国魂、国性，正与欧洲浪漫主义传统中民族精神与民族文化相类似。这些在晚清鼓吹世界主义的维新士大夫，在学习西方建构普世性的民族国家的过程中，一旦发现以富强为核心的技术合理化工程将摧毁中国自身的道德文明传统，便纷纷转向赫尔德式的文化民族主义，重新强调世界文化的多样性，普世文明论的基础开始动摇，中国文明的历史特殊性开始被提出来。

1915年，梁启超在《大中华发刊辞》中进一步论述国性。开篇即指出，国民志气之消沉，至今日而极矣。维新运动20年来朝野上下昌言之新学新政，其结果乃至全社会所厌倦和厌恶。为了振奋人心，实现救亡，必须恢复国性：

中国历数千年，未尝一息亡，既属历史上铁案如山之一事实，此其中必有不亡之原因焉，我国民所最宜深省而自觉也。国之成立，恃有国性，国性消失，则为自亡。

梁启超认为，古今东西，有三种已亡之国：一种是本无国性而称不上国者；第二种是国性尚未成熟而猝遇强敌，中途亡于非命者；第三种是有国性而自摧毁之而亡者。中国是一个有悠久文明之古国，且发展成熟，亡国的最大威胁是“有国性而自摧毁之者”。国家与朝代不同，一朝可亡，但只要保持自己的国性，便能避免亡国。^[34]国性是文明，也是天下，是国家之所以成为国家的灵魂。亡国不是一朝一代之亡，乃是天下大乱和文明秩序的解体。梁济在自杀之前，写了一系列遗书表明他的殉清，不是为末代王朝，而是为中国文化。他悲愤地说，辛亥革命之后，自亲贵皇族、八旗官员到大小官臣，无一人因清亡而死者，实为历史上最奇特之事。这乃是中国立国之道将绝于人心之征兆也。“国何以不改，有立国之道以维系之，故能不改。清国已亡，无须恋惜，民国未亡，若不重此立国之道，促使其国不国，岂不

大可痛乎？”^[35]在中国士大夫看来，朝代可以更替，但一国之国性，其立国之道不能不延续。不要以为梁济所说的国性，仅仅指儒家的纲常名教，实际其内涵指的是一般的伦理道德，是普世性的文明价值：

何谓国性，曰如正义，如真诚，如良心，如公道，皆国性也。换言之，即天理民彝，为圣道所从出者，是吾国固有之性，皆立国之根本也。^[36]

儒家的纲常名教，之所以有价值，不在于与时代相联系的具体内容，而是其抽象的伦理精神，其所代表的人类的普世价值。时代变化了，伦理也可以变，但抽象的“天理民彝”不能没有。朝代可亡，但作为立国之道的国性不能亡。梁济之所以在清亡之后依然等待了七年，乃是期待新生的中华民国能够有自己的共和精神，有继承了中国文明传统的“天理民彝”。然而他最终绝望了。他看到的只是社会的乱象和文明的荡然无存。于是他决意去死：“我既见得到国姓不存，国将不国，自必我一人先殉之，而后唤起国人共和国性，为立国之必要也。”“须知我之死，非仅眷恋旧也，并将唤起新也。”^[37]在一个暴力当道、人欲横流、无法无天的新时代里，当年的维新人士梁济死了，他以一己之生命提醒世人：国家发展已入歧道，国性不存，伦理毁弃，民国将陷万劫不复之境地。

民国之初，表面看起来建国大业已经实现：多党竞争、自由选举、议会民主制、独立司法等等，实际上国家徒有其形（技术合理化的现代制度），却丧失了其灵魂，这个灵魂，不管叫它国本、国是，还是国魂、国性，都是一个现代民族国家的立国之本。而失去灵魂的中华民国，虽然继续为追求国家富强而努力，却因为失去了文明的方向而为各种势力所主宰，成为私人利益的角逐场。于是中国知识分子开始重新思考富强与文明的关系，文明的问题遂浮出水面。

三、五四时代的文明自觉

在1915—1919年间的五四时代初期，^[38]在中国知识分子群体之中，无论是晚清最后一代维新士大夫，还是民国第一代启蒙知识分子，都发生了一场思想巨变，亦可称之为强国梦的转变：从国家富强转向了文明的自觉。在这一转变过程之中，欧洲世界大战是一个非常重要的历史契机。

晚清以来中国知识分子所接受的西方思想，基本上是19世纪欧洲的资本主义文明，这一文明以历史进化论为核心，以国家主义为动力，迅速向全世界扩张。晚清中国强烈的富强论导向，即19世纪欧洲文明的产物。追求强国梦的知识分子们原本以为，当中国人也像西方人那样，具有了生存竞争的實力，拥有永不满足的浮士德精神，便会打造出一个强大的现代民族国家。然而，欧洲惨绝人寰的悲剧，使得知识分子们如梦初醒，开始重新思考文明的趋向。

在晚清系统介绍过19世纪欧洲文明的严复，在“欧战”结束之时给门生的信中说：

不佞垂老，亲见脂那七年之民国与欧罗巴四年亘古未有之血战，觉彼族三百年之进化，只做到“利己杀人，寡廉鲜耻”八个字。回观孔孟之道，真量同大地，泽被寰区。此不独吾言为然，即泰西有思想人亦渐觉其为如此矣。^[39]

三百年欧洲文明进化，最后只落得“利己杀人，寡廉鲜耻”八个字，可见严复内心失望之重，这毕竟是他曾经希望过的文明，曾经寄予全部热情和向往的19世纪文明。晚清一代知识分子对西方文明的失望，体现在从国家主义与物质主义的梦幻中醒悟。“欧战”之后，梁启超游历欧洲，发现过去的富庶之地，如今一片废墟，他感慨地说：“一百年物质的进步，比从前三千年所得还加几倍，我们人类不惟没有得着幸福，倒反带来许多灾难。”^[40]在西方文明之中，物质主义与国家主义有着内在的逻辑关系，帝国主义的强权正是建立在船坚炮利的国家实力基础之上。国家主义不是孤立的，它总是与物质主义、功利主义内在结合在一起。对国家主义的清算，也同时意味着反思晚清以

来的这些主流思潮。梁启超发现，他曾经奉为金科玉律的社会达尔文主义，正是“欧战”的思想根源。社会达尔文主义与功利主义、个人主义以及尼采主义相结合，“就私人方面论，崇拜势力，崇拜黄金，成了天经地义；就国家方面论，军国主义、帝国主义成了最时髦的政治方针。这回全世界国际大战争，其起源实由于此”。^[41]他痛定思痛，断然抛弃了强权主义与极端的国家主义，一方面强调“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”，^[42]另一方面进一步反思国家主义背后的物质主义与功利主义。他感慨地说：

那些什么乐利主义、强权主义越发得势力。死后既没有天堂，只好尽这几十年尽地快活。善恶既没有责任，何妨尽我的手段来充满我个人欲望。然而享用的物质增加速率，总不能和欲望的腾升同一比例，而且没有法子令他均衡。怎么好呢？只有凭自己的力量自由竞争起来，质而言之，就是弱肉强食。近年来什么军阀、什么财阀，都是从这条路产生出来，这回大战争，便是一个报应。^[43]

“欧战”前后的思想巨变，不仅发生在严复、梁启超等最后一代士大夫身上，而且也属于民国新一代知识分子，胡适便是一个典型的个案。1905年当他还是上海澄衷学堂的学生时，就读了《天演论》和梁启超的文章，深信“物竞天择，适者生存”的天演公理，胡适这个名字就是由此得来。他深受梁任公魔笔的影响，是一个狂热的国家主义者和强权主义者。老师出了一个作文题“物竞天择，适者生存，试申其义”，14岁的胡适慷慨写道：“今日之世界，一强权之世界也。人亦有言，天下岂有公理哉！……以劣败之地位资格，处天演潮流之中，既不足以赤血黑铁与他族角逐，又不能折冲樽俎战胜庙堂，如是而欲他族不以平等相待，不渐渍以底灭亡亦难矣！呜呼！吾国民其有闻而投袂兴奋者乎？”^[44]胡适到美国留学之后，逐渐受到世界主义的影响，发现在爱国之上还有公理所在。时值“欧战”爆发，在美国的校园之中学生们经常举行有关国家主义与世界主义的大辩论。有一次，世界学生会开会，辩论一个命题：My Country, Right or Wrong, My Country（吾国是耶非耶，终吾国也）。擅长辩驳的胡适发言指出：这个命题是错误的，因为它预设了双重道德标准，文明国家对待国人有明确的

是非正义标准，但对待他国却无论对错，皆以吾国为是，他国为非。胡适呼吁“余以为吾人不管国内、国外只应奉行一个是非标准”。^[45]晚清中国的强权主义乃是对西方国家对内文明、对外强权的双重标准的反应：以文明对抗文明，以强权对抗强权。胡适当年也坚信这一逻辑。然而1914年之后，胡适从残酷的战火硝烟之中逐渐意识到强权主义对人类世界带来的祸害，他开始相信强权之上有公理，有普世的是非善恶。他开始清算强权主义和狭义的国家主义：

今之大患，在于一种狭义的国家主义，以为我之国须凌驾他人之围，我之种须凌驾他人之种，凡可以达此自私自利之目的者，虽灭人之国，歼人之种，非所恤也。……以为国与国之间强权即公理耳，所谓“国际大法”四字，即弱肉强食是也。吾辈醉心大同主义者不可不自根本着手。根本者何？一种世界的国家主义是也。爱国是大好事，惟当知国家之上更有一大目的在，更有一更大之团体在，葛得宏斯密斯（Goidwin Smith）所谓“万国之上犹有人类在”（Above all Nations is Humanity）是也。^[46]

狭义的国家主义的实质乃是强权主义，相信强权之上无公理，强权即公理也。胡适从“欧战”的血腥之中看到了强权主义的祸害，他要给国家主义一个更高的价值制约，那就是世界主义。胡适在清末民初所发生的思想变化，是大部分中国知识分子当年走过的心路历程。从一个狂热的爱国愤青，相信强权就是公理，富强就是一切，慢慢在“欧战”的悲剧中发现19世纪西方文明的负面。对于西方文明的两张面孔，中国人在清末民初看到的多是物质主义、国家主义的强力一面，试图以强制强，以暴制暴。1914年之后，开始意识到这一面的可怕性，物质主义、强力主义和狭隘的国家主义不仅造成了民国初年的丛林秩序，而且也将毁灭人类。于是到了五四时期，年轻的启蒙知识分子开始重视西方文明的另一面：以自由为核心的现代文明，而当年的维新士大夫则回过头来从中国传统之中发掘平衡西方文明狂暴的文明资源。尽管文明的路向有分歧，但双方的立场是一致的：从国家富强转向了文明的自觉。

五四启蒙运动的起点，源自文明问题的提出。陈独秀在《新青年》杂志创刊号上发表《法兰西人与近世文明》，认为世界各国，无

论古今东西，只要是教化之国，皆可谓文明。但近世文明却为欧洲所独有，即西洋文明。法兰西是近世文明的代表。德国的科学虽然强大，“特其多数人之心理，爱自由平等之心，为爱强国强种之心所排而去，不若法兰西人之嗜平等博爱自由，根于天性，成为风俗也”。^[47]在“欧战”对阵双方之中，德国是新起的帝国，从俾斯麦的“铁血政策”，到威廉二世的侵略扩张，其以国家富强为核心的崛起之路，曾经为众多中国知识分子所仰慕。但陈独秀却指出，自由、平等、博爱是近世文明的灵魂，德国人更多的是“爱强国强种之心”，非近世文明之楷模。作为五四新文化运动的旗手，陈独秀敏锐地注意到，近代文明的核心不是国家富强，不是物质的丰裕，也不是韦伯式的制度合理化，而是法国大革命提出的自由、平等、博爱的核心价值。陈独秀说，自西洋文明输入吾国，最初促使吾人觉悟的是器物层面的科学，与西方比较相形见绌，遂有洋务和自强运动；其次是政制的觉悟，发现吾国政制也不如西洋，遂有戊戌变法和晚清新政。然而共和政体建立之后，政治为武人和党派所操纵，多数国民不知国为何物，缺乏国民的自觉，国民之思想人格与专制时代毫无变更。陈独秀遂呼吁在科学、政制觉悟之后，要有第三次觉悟：

继今以往，国人所怀疑莫决者，当为伦理问题。此而不能觉悟，则前之所谓觉悟则非彻底之觉悟，盖犹在恹恹迷离之境。吾敢断言曰：伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟。^[48]

陈独秀所说的“伦理之最后觉悟”正是一种文明的自觉：通过文化的启蒙，让国民觉悟到民族的复兴之路，不是仅仅追求国家的富强，或制度和体制的合理化，最重要的是追求现代文明的核心——自由平等的普世价值，这是共和政体的灵魂，“共和立宪制，以独立平等自由为原则”。^[49]自由平等，虽然在晚清的维新运动之中即已提出，但始终没有作为核心价值出现，国家的富强是压倒一切的中心目标。为了实现富强的目标，团体的实力、国民的竞争能力提升至关重要。于是，普天之下的公理，概括为两个字：曰“竞争”。这是晚清充斥各家舆论的普遍共识。竞争靠的是力，无论是武力还是智力。要论实力，

无论是军备还是科学，“欧战”中的德国是最强的，但最后还是败给了英、法、美等自由国家组成的协约国。中国知识分子欢呼“欧战”的胜利是“公理战胜了强权”。五四时期的公理，不再是“竞争”的公理、“强权”的公理，而是“自由”的公理、“平等”的公理。在《〈每周评论〉发刊词》回答什么是公理、什么是强权时，陈独秀一言而蔽之：“凡合乎平等自由的，就是公理；依仗自家强力，侵害他人平等自由的，就是强权。”^[50]五四时期，公理的内涵与晚清比较，发生了巨大的变化，不再是“物竞天择，适者生存”那般冷酷无情，不再是技术化、中性化的实力竞争，而是具有了文明的普世价值，具有了以人为中心的伦理尺度。公理被重新赋予了与启蒙思想接轨的价值内涵。自由平等成为五四知识分子的共同理想，成为现代文明的核心内容。

五四的启蒙阵营，不仅包括陈独秀、李大钊、胡适为代表的文化激进派，也包括梁启超、杜亚泉等文化温和派。他们在思想上是介乎父子之间的两代知识分子，本来作为启蒙导师的梁启超到五四时期渐趋边缘，风头让给了更加激进的《新青年》一辈。然而，无论是主流的《新青年》《新潮》，还是取“另一种启蒙”姿态的《东方杂志》

《晨报》，他们都具有某种“立场的同一性”。这一“同一性”不是建立在对东西文明的态度和认知上，而是对文明问题本身的重视。陈独秀在《新青年》创刊之初提出近世文明和东西思想之差异，很快杜亚泉在《东方杂志》上予以回应，比较“静的文明”与“动的文明”这两种不同的东西方文明，双方随之展开一场有关东西方文明的大论战，其持续时间之长（从1916年《新青年》《东方杂志》之间的论战爆发，到1922年围绕梁漱溟的《东西文化及其哲学》所展开的持续讨论，最后到1923年被另一场科学与玄学大论战所替代），参与学者之多（陈独秀、李大钊、胡适、蒋梦麟、杜亚泉、梁启超、钱智修、章士钊、梁漱溟、张君勱、张东荪等），为近代中国思想史所罕见。^[51]重要的不在于他们之间的分歧有多大，而是分歧双方所共享的“立场的同一性”：中国现代性所追求的目标不仅是富强，而且是文明；不仅是富国强兵或韦伯式的制度合理化，同时也是核心价值的重建和文化精神的

提升。陈独秀认为在器物、制度变革之后需要文明层面上有“伦理的最后觉悟”，梁漱溟认为中国人自洋务运动之后花了60年功夫才明白中国的现代性“既不是什么坚甲利兵的问题，也不是什么政治制度的问题，实实在在是两文化根本不同的问题”，“才渐渐寻到这个根本上来，把六十年支支节节的问题一齐揭过，直向咽喉处着刀”。^[52]中国知识分子历经自强运动、戊戌变法和民初共和实验，到了五四时期，终于从对国家富强和制度合理化的追求，一步步逼向了文明的核心问题：什么是人类共同的普世价值？什么是东西文明的独特性？中国文明的主体性何在？中国文明以什么样的方式融入普世性的现代性历史发展进程？

在五四东西文明大论战中，基本形成了现代文明整体论和东西文明二元论两种相互对立的思路，但它们彼此之间的界限并非绝对，而是有明显的相互渗透的现象。陈独秀虽然坚信西洋文明代表着新的未来文明，中国文明是旧的落后文明，但他的论述是以东西文明的不同性格作为前提——这些前提性的分析又是与其论敌杜亚泉所共享的，陈独秀要通过东西文明的历史叙事，将东西文明的空间性关系转换为新旧文明的时间性序列，即汪晖所认为的“一种时间性的空间关系”^[53]，后来胡适对梁漱溟《东西文化及其哲学》的批评，基本延续了陈独秀这种“空间时间化”的叙事策略。与此相反，杜亚泉对中西文明的历史叙事，通过对“静的文明”与“动的文明”、“物质文明”与“精神文明”的二元化空间性比较，具有明显的“去时间性”特征，他明确指出：“西洋文明与吾国固有之文明，乃性质之异，而非程度之差。”^[54]西方文明不再是普世的历史终结，由于民族历史文化传统的不同，东西文明是多元的，各有其自身的独特价值。后来张君勱在科学与玄学论战中也是以这一思路作为出发点，建构其物质与精神、制度与伦理的文明二元论架构。五四时期的杜亚泉、张君勱可以被视为近代中国的浪漫主义者，是对启蒙运动中普遍人性和整体主义的反弹。然而，正如弗里德里希·梅尼克所指出的，在德国早期的浪漫主义者那里，“普世主义与世界主义思想都深深地渗透到这一代人的血液之中”。无论是洪

堡、赫尔德，还是稍后的费希特，这些浪漫主义者是在统一的世界主义精神之中，看到了各种不同民族文化的多样性与特殊性，民族主义与世界主义的情怀可以在完美塑造的人性之中获得内在的结合。^[55]五四时期中国的浪漫主义者也是这样，即使他们坚持每个民族都有自身独特的文化精神，其中西文明二元论也不是彻底的，依然拥有启蒙时代的世界主义情怀。他们与其说是从中国文明特殊性的角度，倒不如说是从整个人类和世界文明发展的视野，比较和思考中西文明的独特性，并通过调和与综合东西文明以告别19世纪的旧文明，创造20世纪的新文明。

梁启超在欧游回国之后大力倡导“新文明”，这一“新文明”不是仅仅适合中国的特殊文明，而是适合整个人类与世界的普世文明。他说，人生最大的目的，是要向人类全体有所贡献。中国目前一个绝大的责任，“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”。^[56]这是五四时期中国知识分子普遍的文明自觉，对人类和世界自觉担当的文明责任。梁漱溟撰写《东西文化及其哲学》，一方面将中、西、印哲学视为不同民族文化和意欲所决定的多元文明路向，另一方面又从普遍人性的视野，认为人类历史的演化将先后走过西方、中国和印度文明的三个阶段。这种看起来似乎是矛盾的叙事策略，却透露了五四中国知识分子对文明的内在态度：所有的文明都是基于民族历史文化和心理条件的特殊性文明，西方文明也不例外，在这个意义上说东西文明是平等的、各有其价值的；然而它们之间又并非不可通约，在人类发展的普遍历史之中，东西文明都有其合理的、适当的历史位序。不能抽离了全球背景个别考察东西文明的历史意义，中国文明的价值只有置于人类普遍的历史之中才能得以最后呈现。五四知识分子不愧为轴心文明的子孙，他们的文明自觉，不是从狭隘的民族主义立场出发，不是以排除普世价值为前提，而是从普遍人性和全球利益的视野，重新思考中国和世界的文明前途，人类所能共享的好的价值、好的生活和好的制度。那是一种世界主义的文明自觉，是五四时期独有的博大和包容。

1915年，胡适在留学日记中写道：“拿破仑大帝尝以睡狮譬中国，谓睡狮醒时，世界应为震惊。百年以来，世上争道斯语，至今未衰。余以为以睡狮喻吾国，不如以睡美人比之之切也。……东方文明古国，他有所贡献于世界，当在文物风教，而不在武力。”^[57]四年之后，朱执信重提睡狮一说，他问国人：“为什么醒了不去做人，而去做狮子？”狮子好斗，以武力争胜；而人类贵互助不贵争斗，比智力而不比武力。中国“从前没有觉醒，就像睡了的人。现在醒了，就把人待朋友的方法，来待友邦”。^[58]

醒来之后的中国，是做狮子还是做人？五四时期的胡适和朱执信觉悟了。崛起的中国，当以文明展示天下。世界期待于中国未来的，不仅是物美价廉的中国制造，而且是中国制造的普世价值；不仅是威震四海的富国强兵，而且是符合普遍人性的中华文明。

[1] [美] 本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，南京：江苏人民出版社，1989年，第232页。

[2] 参见 [美] 本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，第226页。

[3] 关于严复思想中国家富强与文明论关系的问题，参见李强：《严复与中国近代思想的转型：兼评史华兹〈寻求富强：严复与西方〉》，载《中国书评》，第9期，1996年2月；王中江：《近代中国思维方式演变的趋势》，成都：四川人民出版社，2008年，第188—227页。

[4] 参见严复：《原强》，见欧阳哲生编：《中国现代学术经典·严复卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第544—547页。

[5] 严复：《与〈外交报〉主人书》，见欧阳哲生编：《中国现代学术经典·严复卷》，第624页。

[6] 关于梁启超强权主义思想的日本来源，参见郑匡民：《梁启超启蒙思想的东学背景》，第5章。

[7] 梁启超：《国家思想变迁异同论》，见《梁启超全集》，第2册，第459页。

[8] 参见 [日] 福泽谕吉：《文明论概略》，北京编译社译，第2章。

[9] 参见梁启超：《爱国论》《文野三界之别》，见《梁启超全集》，第1册，第271、340页。

[10] 参见〔日〕福泽谕吉：《文明论概略》，北京编译社译，第10章。

[11] 关于加藤弘之的强权思想，参见郑匡民：《梁启超启蒙思想的东学背景》，第216—218页。

[12] 参见梁启超：《论强权》，见《梁启超全集》，第1册，第352页。

[13] 杨度：《金铁主义说》，见刘晴波编：《杨度集》，第217—235页。

[14] 此处观点得益于崇明的启发，特此致谢。参见许纪霖、崇明等：《文明与帝国：西方的两张面孔》，见许纪霖主编：《启蒙的遗产与反思》（《知识分子论丛》，第9辑），南京：江苏人民出版社，2009年。

[15] 梁启超：《张博望班定远合传》，见《梁启超全集》，第2册，第799页。

[16] 〔日〕福泽谕吉：《文明论概略》，北京编译社译，第168页。

[17] 杨度：《金铁主义说》，见刘晴波编：《杨度集》，第219、235页。

[18] 陈独秀：《今日之教育方针》，见任建树等编：《陈独秀著作选》，第1卷，第146页。

[19] 梁启超：《自由书·答客难》，《梁启超全集》，第1册，第357页。

[20] 张东荪：《制治根本论》，载《甲寅》杂志，第1卷第5号，1915年5月10日。

[21] 杜亚泉：《共和政体与国民心理》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年，第154页。

[22] 杜亚泉：《迷乱之现代人心》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第362—363页。

[23] 杜亚泉：《迷乱之现代人心》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第363页。

[24] 杜亚泉：《迷乱之现代人心》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第364页。

[25] 杜亚泉：《国民共同之概念》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第258页。

[26] 康有为：《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》，见汤志钧编：《康有为政论集》，下册，北京：中华书局，1981年，第890、913页。

[27] 严复：《思古篇》，见欧阳哲生编：《中国现代学术经典·严复卷》，第601页。

- [28] 参见 [美] 本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，第211页。
- [29] 严复：《原强》，见欧阳哲生编：《中国现代学术经典·严复卷》，第547页。
- [30] 严复：《读经当积极提倡》，见欧阳哲生编：《中国现代学术经典·严复卷》，第603页。
- [31] 严复：《导扬中华民国立国精神议》，见王栻主编：《严复集》，第2册，第344页。
- [32] 梁启超：《国性篇》，见《梁启超全集》，第5册，第2554—2555页。
- [33] 参见 [英] 以赛亚·伯林：《反启蒙运动》，见氏著：《反潮流：观念史论文集》，冯克利译，第1—28页。
- [34] 梁启超：《大中华发刊辞》，见《梁启超全集》，第5册，第2823—2825页。
- [35] 梁济：《梁巨川遗书》，黄曙辉编校，上海：华东师范大学出版社，2008年，第64页。
- [36] 梁济：《梁巨川遗书》，黄曙辉编校，上海：华东师范大学出版社，2008年，第104页。
- [37] 梁济：《梁巨川遗书》，第101、103页。
- [38] 这里所说的五四时代，是从1915年《新青年》杂志创办，到1925年国民大革命兴起，这是一个广义上的五四，包含五四新文化运动和五四爱国运动。
- [39] 严复致熊纯如，见王栻主编：《严复集》，第3册，第692页。
- [40] 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，第2974页。
- [41] 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，第2972页。
- [42] 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，第2978页。
- [43] 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，第2973页。
- [44] 胡适：《物竞天择，适者生存，试申其义》，载季羨林主编：《胡适全集》，第21卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第2—3页。
- [45] 胡适：《物竞天择，适者生存，试申其义》，载季羨林主编：《胡适全集》，第21卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第134—136页。

[46] 胡适：《物竞天择，适者生存，试申其义》，载季羨林主编：《胡适全集》，第21卷，第263—264页。

[47] 陈独秀：《法兰西人与近世文明》，见任建树等编：《陈独秀著作选》，第1卷，第136—139页。

[48] 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，见任建树等编：《陈独秀著作选》，第1卷，第175—179页。

[49] 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，见任建树等编：《陈独秀著作选》，第1卷，第179页。

[50] 陈独秀：《〈每周评论〉发刊词》，见任建树等编：《陈独秀著作选》，第1卷，第427页。

[51] 关于五四时期的东西文化论战，参见陈崧编：《五四前后东西文化问题论战文选》（增订本），北京：中国社会科学出版社，1985年。

[52] 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，见中国文化书院学术委员会编：《梁漱溟全集》，第1卷，第256页。

[53] 汪晖：《韦伯与中国的现代性问题》，见氏著：《汪晖自选集》，第13页。

[54] 杜亚泉：《静的文明与动的文明》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第338页。

[55] 参见 [德] 弗里德里希·梅尼克：《世界主义与民族国家》，孟钟捷译，上海：上海三联书店，2007年，第30—37页、67—71页。

[56] 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，第2985—2986页。

[57] 《胡适留学日记》，下册，合肥：安徽教育出版社，2006年，第20—22页。

[58] 朱执信：《睡的人醒了》，见广东省社会科学院历史研究所编：《朱执信集》，第322—325页。

第九章 国家富强背后的进化论

19世纪中叶以后，富强一直是中国人追逐的梦想。如何实现富强？自达尔文的进化论传入中国，斯宾塞的社会达尔文主义便主宰了中国人的灵魂，“物竞天择，适者生存”成为清末民初许多知识分子信奉的富强之路，同时也成为他们新的人生信念。杜亚泉在民国初年如此评说：“生存竞争之学说，输入吾国以后，其流行速于置邮传命，十余年来，社会事物之变迁，几无一不受此学说之影响。”^[1]社会达尔文主义流行所至，产生了一个崇尚物质、崇拜强权的力的秩序，它颠覆了传统中国温情脉脉的礼的秩序，代之以残酷无情的优胜劣汰、强权主宰、赢者通吃。这一以竞争为动力的富强之路，最后究竟是造就了民国，还是毁了共和？本章将通过清末民初思想观念与社会秩序的互动研究，总结那段深刻的历史教训，以重新思考中华民族的复兴之路。

一、从礼的秩序到力的秩序

清朝末年是中国历史上从未有过的“三千年大变局”。自春秋战国时代以后，出现了第二次大规模的礼崩乐坏。原本维持中国数千年的的是儒家的纲常名教，统治者以仁政治理天下，士大夫精英以德性教化百姓，而民众各安其位，与世无争，维持了一个普天之下的礼治秩序。然而，到了晚清末年，天下的礼治秩序受到内忧外患的冲击，大乱阵脚。在外国列强的压迫之下，一个新的秩序观念产生了，那就是以国家为核心的力的秩序。

新秩序的建立有一个从旧秩序中蜕变的过程。1860年开始的自强运动，设想的是传统的纲常名教不变，只引进西方的富强之术，这是张之洞所谓的“中体西用”之路。然而1895年《马关条约》的签订，引发了激进的制度变法和观念启蒙，其背后的理论纲领正是从达尔文到

斯宾塞的历史进化论。进化论是对社会秩序的一次颠覆性革命，从此礼的秩序失去了正当性基础，逐渐为一种更富竞争力的力的秩序所取代。如果说，力的秩序在晚清还仅仅是观念形态的话，到民国建立之后，礼教秩序随着王权的崩塌全面解体，力的秩序大行其道，杜亚泉在1916年的《东方杂志》中写道：

今日之社会，几纯然为物质的势力，精神界中，殆无势力之可言。……其弥漫于吾社会之间者，物质之势力也。物质之种类甚多，而其代表之者则为金钱，今日之独占势力于吾社会者，金钱而已矣。^[2]

杜亚泉这里所说的物质势力，相对于精神而言，当作广义解读。在天下的礼治秩序之中，物质之力并不具有道德的正当性，秩序的正当性源头来自具有超越性的人文精神。当清末民初中国由天下转化为国家之后，作为亚洲第一个共和国的中华民国，却失去了道德与精神的正当性源头，各种物质势力猖獗——军事势力、金钱势力、政客势力……它们争相竞争，有力便是一切，优胜劣败，强者生存。1895—1915年，短短20年间，礼的秩序迅速解体，代之以一种新的力的秩序。力的秩序的形成，虽则发端于1895年之后历史进化论的引进，但冰冻三尺，非一日之寒，早在自强运动之中，富强之力便悄悄地镶嵌入传统的礼治秩序，内化为旧秩序的一部分。以力为轴心的富强追求，并非纯粹由进化论带来的舶来品，而是中国思想传统在历史大变局中自身调整、不同趋势内在消长的结果。也就是说，在西方的进化论进入中国之前，儒家的主流价值已经发生了一个从经世到富强、从义理到时势的变化。

在古代中国，作为帝国主流意识形态的儒家文化一直将对德性的追求作为人生和政治的最基本价值。在儒家民本主义价值观的主导下，民生问题的重要性一直处在国家富强之上。及至晚清，风气大变，国富压倒民生，功利压倒道义，自洋务运动之后这成为一股不可遏制的风气和潮流。一般而言，在古代诸子百家之中，对政治影响最大的是儒家和法家。汉武帝之后，废黜百家，独尊儒术，虽然儒家获

得了主流意识形态的地位，但法家对于政治的影响并未消失。相对于儒家的道德政治和民生政治，法家走的是功利主义的现实路线，从商鞅到韩非子，先秦的法家无不重视富国强兵，追求统一天下的霸业。而儒家在其自身历史发展和演化之中，也不断吸取其他各家的思想资源，成为一个具有多元价值趋向的思想传统。在儒家思想内部，除了修身之外，还有经世的另一面。^[3]修身思想来自孔孟开始到宋明理学被发扬光大的道德政治传统，而经世思想则从先秦的荀子发端，中经西汉的贾谊到宋代的王安石、陈亮、叶适的功利主义儒家传统。特别是宋以后，外患严重，国力衰落，儒家内部的功利主义经世传统重新崛起，与朱熹的正宗理学形成了抗衡，从宋代的王安石、陈亮、叶适，到明代的张居正、顾炎武、黄宗羲，皆反对空谈心性义理，注重实学和经世致用。功利主义儒家，特别是王安石、张居正虽然也注重富国强兵，但与法家不同，国家富强本身只是实现天下之治的手段，其本身不具有内在价值，义理最后还是要落实在民生上。

在晚清日趋严峻的内忧外患逼迫之下，无论在今文经学还是古文经学内部，儒家的经世思想传统都强劲崛起。张灏分析过晚清经世致用的两种模式：一种模式是以《大学》为本的致用精神，《大学》的“修齐治平”，从修身出发，最后落实为治国平天下，经世成为修身的最终目标；另一种模式是以制度安排为本位，“这种类型的致用精神是以功利主义为本，以富国强兵为目的，而以客观制度的安排和调整为其达到目的途径。这种致用精神的代表人物是魏源和冯桂芬”。^[4]在这里，值得重视的是后一种经世模式的出现。这种“以功利主义为本，以富国强兵为目的”的经世模式后来压倒了一种道德政治的经世模式，成为晚清的主流思想。在自强运动之中，曾国藩虽然注意发展洋枪炮，但作为理学家的他，最后目标还是落实在民生。到了更现实主义的李鸿章，其洋务的政策举措，只剩下法家式的国家富强。李鸿章幕下的马建忠说得很明确：“治国以富强为本，而求强以致富为先。”^[5]在晚清，国家富强逐渐成为中心，民生降到了第二位。19世纪中叶洋务派与清流派的争论，部分与此相关，洋务派追求的是国家富强，

而清流派从传统的民生和道义立场，对此大加批评。不过，执着于财富和国家富强的浮士德式追求一旦从潘多拉盒子里面被释放出来，就再也无法收回去了。清流派衰落之后，经世和富强的潮流一浪高过一浪，爱国主义成为最高评价，爱民主义从此鲜有人提。^[6]

列奥·施特劳斯在论述西方现代性的三次浪潮时，将第一次浪潮看作是“将道德问题与政治问题还原为技术问题，以及设想自然必须披上作为单纯人工制品的文明产物之外衣”。作为现代性第一次浪潮的代表人物，霍布斯用自我保存来理解自然法，用人的权利代替自然法，其结果“乃是对经济的日益强调”。^[7]中国现代性的开端亦是如此。在日益严峻的国势衰落面前，儒家原有的功利主义精神被释放出来，逐渐从边缘走向主流，第一步是从德性政治转变为重视经济民生的功利主义，第二步便是从重视民生的功利主义发展为富国强兵的国家主义。

中国历史上儒法之间的王道和霸道之争，其实质就是政治正当性究竟应该以民生为基础还是以国富为基础的争论。当晚清强大的功利主义潮流崛起的时候，儒家的经世精神与法家的富国强兵论产生了奇妙的合流，虽然新的王霸之争一度以清流和洋务的冲突展开，但并没有持续多久。相反，在新崛起的维新派思想家的视野之中，国民的权益和国家的富强不仅不相冲突，而且以方法论的个人主义或方法论的集体主义观之，国民之私利与国家的富强，反而可以“合私为公”，相得益彰。王韬在19世纪中叶就敏锐地觉察到“处今之世，两言足以蔽之：一曰利，一曰强”。^[8]于是，儒家的经世传统与法家的富国强兵传统内在结合，产生了不可阻挡的以国家富强为中心的功利主义潮流。虽然自强运动的“中体西用”思想模式将富强阻击在用的层次，但在日益加深的亡国灭种的危险局势下，只有富强才能保种保国，乃至最后保教，也是张之洞们所不得不承认的。正如王尔敏所指出的，“近代思潮之自具特色独成风气者，尚亦具有统一宗旨与共同趋势；抑且尚能综括全貌，可以一言以蔽之，则所谓足以纲纪一代思潮而构成一代主

流之核心者，实为富强思想。”^[9]富强这一新的纲纪，不待康、梁一代登上历史舞台，实际在自强运动之中，已经呼之若出了。

除了从经世到富强之外，儒家价值的另外一个变化是从义理到时势。宋明理学，乃是义理之学，儒家义理，万世不易，天不变道亦不变。儒家义理，既是王朝正当性的世俗源头，也是天下士大夫清议的共同价值。然而到了晚清，义理开始被一个新的概念——时势所取代。当李鸿章脱口而出“三千年未有之变局”时，就意味着顺应时势、及时应变是不可抗拒的大趋势了。晚清的各种文献之中，“世变”是一个出现频率很高的流行词。世道变了，变化的不仅是外部的时势，而且是历史的内在之道“运会”。“运会”说来自宋儒邵雍，其基于有秩序之时间变化的观念，一年之中有年、月、日、时四种数字，三十年为一世，十二世为一运，三十运为一会，十二会为一元。然后配合演绎，表示世、运、会、元之始终，以此说明“世变”并非偶然来由，而是出自天地自然的客观运转，人们无法抗拒，只能顺应时势，及时应变。^[10]

世道的变化，与时势有关。根据汪晖的研究，时势是一个将历史的断裂转换为连续的概念。宋儒以理释天，将时势替换为理势，用来解释圣王之势为什么会转化，以此在历史变迁中论证天理的普遍存在，论证三代理想的变迁和发展。^[11]不过，在宋明理学之中，时间并没有成为一个重要的观念，一直到明清之际，时间意识才真正产生。^[12]章学诚的“六经皆史”，将义理置于历史的变化之中，王船山的“理势”概念则将理同时视作势，制度不仅要符合天理，而且也要符合势，符合历史的变迁和发展。在这里我们可以看到，在传统的儒家义理之中，时势原本是以古代的三代为理想，是现在向古代的回归，而到明清之际，时势的内涵则改变了变化的方向，如果说“世运”说还带有历史循环论的意味的话，那么，晚清所复兴的“公羊三世说”则突破了历史循环论，有了向未来的趋势，康有为认为：“《春秋》发三世之义，有拨乱之世，有升平之世，有太平之世，道各不同。”^[13]世不同，道

就不同。儒家义理不再是万古长青、永恒不变的，而是要与世俱进。这就是世道的变化。于是时势的重要性超过了义理本身。与其钻研古人的义理，不如了解时势的变化。王韬说：今日“贵乎因时制宜而已，即使孔子而生乎今日，其断不拘泥古昔，而不为变通，有可知也”。^[14]康有为因此还将孔子本人称为“圣之时者”，^[15]即最了解时势的圣人。为了挽救时运，一种新的“运会”说——以富强为轴心的历史进化论，一经严复引进中国，便迅速成为涤荡神州的狂飙。

二、力本论中的竞争与强权

进化论进入中国，乃是一场颠覆性的思想革命。20世纪之初，杨度在《金铁主义说》中说：

自达尔文、黑胥黎等以生物学为根据，创为优胜劣败、适者生存之说，其影响延及于世间一切之社会，一切之事业，举人世间所有事，无能逃出其公例之外者。^[16]

进化论的核心是生存竞争说，它改变了中国人对宇宙和历史的整体想象，使得重构社会秩序与心灵秩序成为迫不及待的现实。在从中世纪向近代的转型过程之中，欧洲的思想家们是以人性论为基点论证新的社会秩序，而在近代中国，康有为、严复、梁启超则是通过自然和历史的进化过程，来推导新的民族国家所赖以存在的社会秩序。那么，这是一种什么样的社会秩序呢？

进化论所提供的是一种力本论的宇宙观，它与儒家以德为本的宇宙观截然不同。在中国思想传统中，力的位置一直是缺席的。在原始社会，为了获取食物，与大自然奋斗，力作为一种感性的生命力量，尚有其一席之地。然而，进入文明社会以后，在西周和儒家的思想中很早便出现了德的概念，德成为从宇宙秩序到社会秩序乃至心灵秩序的核心，世界之所以有意义，乃是因为它是有德的，宇宙的德性与人间的德性相通，构成了以儒家为中心的中国思想的内核。以德为中心的世界是一个礼的世界，它与中国历史上的天下意识一致。只要天下

不亡，这个世界就依然以华夏的礼为核心，按照普遍的、同一的德性原则来安排宇宙、社会和人心秩序。然而，19世纪中叶以后，天下在西方的船坚炮利冲击下轰然倒塌，以华夏为中心的礼的世界彻底崩溃了。严复介绍进中国的斯宾塞的历史进化论，为力在中国的登台亮相，提供了一个广阔的思想舞台。早年章太炎也是进化论的信徒，翻译《斯宾塞全集》，首译斯氏的《论进境之理》。进化论以牛顿的力学世界观为基础，将力看成是万物变化的源泉，也是社会进化的动力。严复讲“鼓民力”，在他这里，力的含义还比较狭窄，局限在感性生命的体力层面。力本论最有影响的传播者是梁启超，在梁那里，力的内涵要宽广得多，有“心力”、“胆力”和“体力”三种，涵盖了知性、意志和体力三个层面，^[17]之所以如此，乃是在1898年的时候，梁启超的宇宙观已经发生了根本的转变。在《说动》一文中，他将力视作宇宙的本原，认为整个宇宙充满了一种宇宙力。力是万物的动力，是世界的源泉，世界之所以发生日新月异的变化，其渊源就在于这种无所不包的动力。^[18]梁启超的本意并不在真的对自然的宇宙秩序感兴趣，他的关怀点仅仅在于：当德的世界崩溃之后，中国人应如何适应这个为“物竞天择”所主宰的世界？既然宇宙秩序与社会秩序、人心秩序相通，那么，当宇宙将力作为自身的发展动力时，社会秩序和人心秩序也应当如此。人的“心力”、“胆力”和“体力”，作为宇宙力的一部分，也成为了人们世界观的核心。在进化论狂飙的推动之下，加上梁启超的鼓荡，一股力的宇宙旋风在晚清平地而起。中国人的世界观从有机的伦理世界转变为机械的物理世界，物理的力代替伦理的德，牢牢占据了宇宙与社会的主宰位置。

在这个力的物理世界之中，世界的主体不再是精神与伦理，而是物质和实力，不再是形而上的道，而是形而下的器。1860年开始的自强运动开创了富国强兵的先声，戊戌变法之后，到处都倡导工商富国、军国民教育。1905年，康有为周游西方列国之后，发表《物质救国论》，大发感叹：未出国门之前，以为西方致强之本，在哲学精深，道德文明，如今到欧美十二个国家转了一圈，发现中国数十年的

变法皆为“误行”。欧美的道德风气不如印度、中国，欧洲之所以强，乃是有物质之学：

欧洲百年来最著之效，则有国民学、物质学二者，中国数年来亦知发明国民之义矣，但以一国之强弱论焉。以中国之地位，为救急之方药，则中国之病弱，非有他也，在不知讲物质之学而已。

在康有为看来，中国人擅长形而上者，而拙于形而下者，“以吾遍游欧美十余国，深观细察，较量中西之得失，以为救国至急之方者，则惟在物质一事而已”。^[19]中国文化的主流传统儒、道、佛诸家皆重精神，轻视物质。及至晚清，在西方物质力量压迫之下，唯心论被颠覆，唯物论大兴。文化传统的支流墨家与法家中的功利主义浮出水面，与外来的“物质之学”融合，形成物质主义狂潮。在晚清流行甚广的，莫过于杨度鼓吹的“金铁主义”，金代表经济（富民），铁代表军事（强国），对内实行“富民”和“工商”的立国政策，对外执行“强国”和“军事”的立国方针。^[20]“金铁主义”的结果是金钱与铁血压倒一切，即杜亚泉所说的“物质势力”嚣张。代表精神势力的士大夫阶级日益衰落，而原来被排斥的边缘阶级商人与武人集团在“金铁主义”的推波助澜之下，逐渐占据了清末民初的舞台中心。

当礼的世界转向力的世界，这个新世界最令人诱惑之处乃是进步。欧洲启蒙运动的魅力之一便是向善主义，相信凭借人的理性，社会将不断趋向进步与善。这里所说的“善”与中世纪之善截然不同，不再是归宿于上帝的救赎，而是世俗的进步、物质的繁荣和精神的愉悦。进步主义在19世纪的欧洲随着工业革命的到处进行而达到巅峰，通过进化论传入中国，与康有为所复兴的“公羊三世说”结合，使得世人对未来充满了物质乌托邦的憧憬与想象。古代中国人向后看的“三代”理想被乐观的进步主义所替代，相信只要顺应时势，迎头赶上，未来就是遍地黄金的极乐世界。

那么，进步的动力何在？曰竞争也，竞争是社会进步的原动力。梁启超在《新民说》中说：“夫竞争者，文明之母也。竞争一日停，则文明之进步立止。”之所以如此，乃是人性的缘故：“人之性非能终无竞争者也。”^[21]儒家哲学对人性的预设，一直以孟子的性善说为正宗，人之本性为善，为无争，方能维持一个礼的秩序。历史进化论颠覆了古典的人性预设，人与动物一样，都以自我保存、生存发展为终极本性，因而生存竞争便成为社会的主轴。严复在《原强》之中，提供了一幅从自然到社会的普遍竞争的进化图景：

民物物，各争有以自存。其始也，种与种争。及其成群成国，则群与群争，国与国争，而弱者当为强肉，愚者当为智者役焉。^[22]

这个新的历史图景，是何等的严峻、何等的残酷，弱肉强食，赢者通吃；没有善恶，只有优劣；物竞天择，优胜劣败。真正的优胜者，乃是强者。梁启超点穿了其中的道理：

优而强者，遂常占胜利。劣而弱者，遂常至失败。此亦当然之事也，若是者名之为优胜劣败。^[23]

在晚清，最早引入进化论的是严复。严复比较复杂，他的进化论之中，有强权的逻辑，也有天道的善恶。^[24]真正对社会发生广泛而持久影响的，是“笔锋常带情感”的梁启超。梁启超将竞争的强者逻辑发挥到了极点。1900年，他在《现今世界大势论》中纵论一个强权时代的到来：

前代学者，大率天赋人权之说，以为人也者，生而有平等之权利，此天之所以与我，非他人所能夺者也。及达尔文出，发明物竞天择优胜劣败之理，谓天下惟有强权（惟强者有权利，谓之强权），更无平权。权也者由人自求之自得之，非天赋也。于是全球之议论为一变，各务自为强者，自为优者。一人如是，一国亦然。^[25]

在梁启超看来，18世纪流行的是卢梭的天赋人权说，每个人都有平等的权利。等到19世纪达尔文的进化论出世，物竞天择，适者生存，只有强者才有生存的权利，弱者只能沦落至被奴役的命运。^[26]这

种赤裸裸的社会达尔文主义，并非达尔文的本意，也非斯宾塞的真旨，更为赫胥黎所反对，其源头为日本，来自明治时期日本思想家加藤弘之。加藤弘之原是天赋人权的主张者，后来读了达尔文等的进化论和德国国家主义政治学家伯伦知理的著作之后，思想发生大的“转向”，成为强权论的积极鼓吹者。梁启超在日本期间，深受其影响，1899年他在《论强权》中干脆利落地宣称：

世界之中，只有强权，别无他力，强者常制弱者，实天演之第一大公例也。然欲得自由权者，无他道焉。惟当先自求为强者而已。欲自由其一身，不可不先强其身，欲自由其一国，不可不先强其国。^[27]

在这里，梁启超与加藤弘之一样，混淆了两个非常重要的不同概念：权利与权力。所谓权利（rights），乃是自然法通过人定法所保障的正当权益，是人之所以为人、公民之所以为公民的最基本的人权。权利与人的自由有关，具有道德的正当性。因而也称为自然权利。而所谓权力（power），则是对其他人的主宰和控制的能力，是一个人将自己的意志强加给另外一个人的可能性。权力产生不了自由，它导致的只是宰制甚至奴役。权利与权力这种明确的分界，是自由社会的基本常识。然而在一个缺乏自由与人权的威权社会之中，权利和权力便会等同一体：权力越大，宰制他人的能力越强，自身的权利也就越多。也就是说，一个人的权利不是来自不证自明的天赋人权，缺乏正当的道德理由，而只是生存竞争、弱肉强食下的结局，谁有能力控制和奴役别人，谁就拥有了权利，因而也拥有了为所欲为的自由。权利的大小便等同于权力的强弱，一个人的权利不是建立在平等的道德理由上，而是建立在对他人控制的不平等的基础上。

根据陈思贤的研究，在英国近代早期思想之中，有两种不同的自然权利。霍布斯思想中的自然权利，乃是一种自我保存的能力，而洛克所说的自然权利，指的是人人平等拥有的人身、财产和言论自由。洛克式的权利是一张人权的清单，而霍布斯的那种自我保存的自然权利，在自然状态之下具有相互冲突的竞争性。^[28]这两种自然权利观后

来在西方思想史中演绎为两种不同的历史脉络。洛克的自然权利观成为自由社会的主流价值观，形成了西方人权的普世价值，而霍布斯以自我保存为核心的竞争性权利观，后来与社会达尔文主义、尼采的权力意志相结合，蜕变为强权主义的基本预设。梁启超所接受的，恰恰是霍布斯式的权利观念。在日本流亡期间，梁启超借助日文对霍布斯有过一番研究，且非常欣赏：“霍氏所谓人各相竞，专谋利己，而不顾他人之害，此即后来达尔文所谓生存竞争，优胜劣败，是动物之公共性，而人类亦所不免也。”“霍布斯之议论，可谓持之有故，言之成理。”^[29]这种权力即权利、权力即自由的强权逻辑，再加上加藤弘之的影响，成为梁启超本人的思想：

强权云者，强者之权利之义也。……天下无所谓权利，只有权力而已，权力即利也。……

强权与自由权，其本体必非二物也。其名虽相异，要之，其所主者在排除他力之妨碍，以得己之所欲，此则无毫厘之异者也。^[30]

强者拥有权力，有了权力可以“排除他力之妨碍”，于是就有了权利和自由，“以得己之所欲”。梁启超的这一强权逻辑，到1902年撰写《新民说》，亦是如此：“权利何自生？曰生于强。……人人欲伸张己之权利而无所厌，天性然也。”^[31]人的本性既然在于成为强者，不断伸张权利，得己所欲，那么为什么在中国古代权利观念如此淡薄？梁启超认为是儒家的“仁”的思想所害。西方讲“义”，我不害人，也不许别人害我。中国讲“仁”，我利人，人亦利我。要保障自己的权利，只能盼望仁政。久而久之，强者风范消失，“遇仁焉者，则为之婴儿，遇不仁焉者，则为之鱼肉。古今仁君少而暴君多，故吾民自数千年来祖宗之遗传，即以受人鱼肉为天经地义。而权利二字之识想，断绝于吾民脑质中者固已久矣”。^[32]中国在历史上是一个等级制的官僚帝国，但中国的等级制与欧洲不同，上层阶级和下层阶级通过科举和发财等个人努力可以上下流动。欧洲中世纪的封建等级制，各个阶级有各自的职责，各有其尊严所在，所以能够各安其位，各守其职。但在中国

以官僚为中心的等级制中，平民阶级可以一夜鲤鱼跳龙门，稍微有点才气和野心的，都是很不安分的，因为唯有往上爬方有尊严，在底层永远是受屈辱的。中国人没有基于抽象的造物主、自然法或者法律的平等传统，因而也没有普世性的权利观念。在一个以官僚为中心的社会之中，唯有权力独大。有了权力，便可以操控别人，你所享受到的作为人上人的“权利”也就越多。事实上，这种人上人的“权利”与其说是权利，不如说是特权，官僚士大夫特有的权利。权利是平等的，不依赖是否有权力，而特权总是以一定的权力为前提。中国人只有以权力为基础的特权概念，而缺乏普遍平等的权利概念，即使到了晚清的梁启超，也无法区分权利与权力的差别，误将权力认作权利。而这两个发音完全不同的观念，至今在中国人脑中还是混沌一片，对平等的权利的维护，最后都搞成对人上人的特权乃至控制他人的权力的追求。

作为启蒙之子的梁启超，在晚清的影响胜过任何同辈，他的思想代表了一个时代、一种潮流。进化论传入中国之后，温良恭俭让的礼的秩序被彻底颠覆，在生存竞争的普遍态势之下，冲突、争夺成为了社会的主流。“循物竞天择之公例，则人与人不能不冲突，国与国不能不冲突。”^[33]在民族主义的狂潮之下，晚清的竞争虽然主要指的是国与国的竞争，但竞争风气一旦形成，所改变的岂止是国际关系，国人的内部关系也随之改变。前者是外争，后者是内争，外争成功与否，取决于内争的格局。李书城在《湖北学生界》杂志中鼓吹“内争”，认为内争一是争权利，二是争势力，要想致力于外争，不得不早图内争。^[34]竞争推动进步，竞争促进富强，竞争成为包治百病的灵丹妙药。一位匿名作者这样写道：

权利之作用何也？曰竞争，曰强制。竞争者，富强之兆也。人之生也，莫不欲充其欲望；夫欲望无限，则其欲望之物亦无涯矣。土壤有限，生物无穷，则其欲望之物，亦不能无尽。因之互相欺侮，互相侵夺，而竞争之理，于是乎大开。惟其竞争也烈，则人之思想智识发达而不遏，譬如镜磨之正所以助其明也。^[35]

这段话有三个值得注意的要点：第一，他们对人性的预设，不再是儒家的德性论传统，而是功利主义的欲望论，人生的欲望无限，而资源有限，因此竞争不可避免；第二，他们所理解的权利，如同梁启超一样，乃是一种竞争的强制力，也就是宰制他人的权力；第三，竞争大有功效，不仅能够实现富强，而且可以促进人的智性发达。这篇标题为《权利篇》的文章，刊载在日本留学生会馆创办的《自说》月刊，作者是谁，如今已无从考证，正因为其佚名，故颇能代表晚清年轻一代的激进心理。

三、浮士德精神与能者生存

同样为了国家富强而建构力的秩序，1895年之前与之后的重心是不同的。自强运动重视的是西方的船坚炮利，是器物为中心的富强，而到戊戌维新运动，富强之路从物转向了人，转向了国家富强所需要的国民的能力。正如史华慈所说的那样，严复发现西方之所以先进，中国之所以落后，“关键性的差别不是一个物质问题，而是一个能力问题。西方赞扬人在德、智、体诸方面的能力，它不支持消极的、隐退的态度，而支持奋发进取和表现能力的精神。西方发现了人类具有无限的能力，并且毫无畏惧地不断去发现中国传统文化所想不到的人类潜力。西方人头脑中所具有的关键性的价值词语是：力本论，有目的的行动、能力、绝对自信和发掘所有的能力”。史华慈将严复发现的这种西方精神称为永不满足、不断进取的“浮士德精神”，正是这一精神导致了西方的富强。而严复所赞赏的斯宾塞的社会达尔文主义，则为“浮士德精神”提供了一个宇宙神话的证明，自由民主制度，不过是最终解放个人潜能的制度化环境。^[36]

从物质之力到人之潜力，这的确是一个大转向。西方的富强，不仅是物质的强大，而且是精神的焕发。资本主义的发生诚如马克思·韦伯所说的那样，不仅需要制度，更需要一种精神。“浮士德精神”正是生气勃勃的资产阶级一代的象征。与中世纪的基督教重视“救赎”、儒

家传统看重“成德”不同，近代的“浮士德精神”在乎的是“成才”，是人的能力完美展现。深刻影响严复和近代中国其他思想家的斯宾塞，其社会达尔文主义最后的归宿点并非国家，而是人的个性，但他所说的个性乃以“能力”为中心，是最大限度发挥个人的潜能，而这种潜能正是认识与改造世界、获得世俗意义上幸福与快乐的能力。斯宾塞坚定地相信，自由竞争能够创造出最优秀的个人，所谓最优秀指的是在生存竞争的环境下拥有最有效率、最能适应环境挑战的能力。其伦理原则用通俗的话描述，就是“赶快干活，否则完蛋”。^[37]斯宾塞作为19世纪的英国思想家，集中体现了自由竞争时代资产阶级自信、竞争、进取、冒险、永不满足、生气勃勃的一面，正是这种“浮士德精神”深深打动了严复、梁启超等一代中国思想家。路易斯·哈茨在史华慈《寻求富强：严复与西方》一书的序言中指出，严复在欧洲思想之中发现了连欧洲人都未曾清晰意识到的富强的两个秘密：一个是“充分发挥人的全部能力”，另一个是“培育把能力导向为集体目标服务的公益精神”。^[38]严复、梁启超们将“浮士德精神”与国家富强的民族主义目标结合起来，致力于重新打造建构民族国家所需要的国民精神。

这种浮士德式的新国民精神何以产生？严复和梁启超深受斯宾塞的影响，认为在于提高民德、民智和民力。德、智、体，在儒家学说之中本已有之，但在晚清启蒙思想家那里，不仅体力，连德性和知性本身也被视为一种“力”，一种具有生产力的能力，即所谓的“德力”和“智力”。梁启超在《新民说》中对此有所区别：“具生利之力亦有二种：一曰体力，二曰心力。心力复细分为二，一曰智力，二曰德力。”^[39]于是，民智、民德、民力的开拓，以后便逐渐演化为培育德力、智力、体力全方位发展的“新人”。在生存竞争的力的秩序之中，不仅知识是一种力量，连德性也是一种能力。德、智、体诸人格元素，最后统统归结为争取成为优胜者的生存能力。德性也好，知识也好，日益丧失其内在价值，一切只是从生存竞争出发，看其具有多少提高生存竞争力的实用价值。适者生存变成了能者生存或强者生存。

德、智、体全面发展的个人，来自斯宾塞的学说。斯宾塞心目中的个人，既非具有浪漫情怀的意志个人，也非追求眼前快乐的享乐主义的个人，而是一个具有能力的生物，是能够促进社会进步的、充分发挥自己所有潜能的个人。这是一种能力主义的个人，是适应生存竞争时代的能者和强者。这种能力主义的个人也有自己的快乐。他的快乐既与世俗的享乐主义不同，也有别于传统的道德与精神之乐，是一种能力得以充分发挥、精力得以充沛外溢之乐。斯宾塞对心目中的“快乐人”有一番生动的描绘：

他一觉酣睡到天亮，跳下床铺，一边穿衣一边唱歌或吹口哨，下楼时容光焕发，稍有刺激就会哈哈大笑，真是一位精力四射的健康人。他不仅意识到自己已有的成功，而且由于自己的能量、敏捷、多谋对将来也充满信心。就这样，他满心喜悦地开始自己那天的工作而没有丝毫厌腻之感；他每时每刻都体会到高效率工作带来的满足；回家时还有大量的剩余精力进行好几小时的休闲活动。^[40]

好一个竞争时代的“快乐人”！他的所有自信、快乐都来自他的高效率和事业的成功。这正是新教运动之后布尔乔亚人格的典型写照。正如史华慈十分尖锐地指出的那样：斯宾塞虽然确信个人是整个社会进步的最终受益人，但他所指的个人，“不是任何作为个人的个人，而是只有那些具有最高的德、智、体能力的个人，才将得到尊重。在他的信条中，决不尊重不称职者和失败者”。^[41]在一个不相信眼泪、只问成功与否的生存竞争社会，真正得到尊重的不是多数失败者，而是少数赢家，这个赢家，被时代视为豪杰，视为创造时势的一代英雄。到了晚清，新的英雄豪杰代替了传统的有德君子，成为时代的人格象征。儒家学说之中本来有修身与经世两个实践的面向，但在晚清思想界，由于受到内忧外患的形势逼迫，虽然修身依然重要，但经世思潮已经占据主潮。为了建立现代的民族国家，最重要的不是德性，而是能力；不是立德，而是建功。古代君子的德性具有客观性，来自超越的天命或天理，而英雄豪杰的成功究竟以何为本？梁启超认为：豪杰也有其凭借之道，这就是以进化论为核心的公理和时势：“豪杰者，服公理者也，达时势者也。苟不服公理，不达时势，则必不能厕身于此

数十人、数百人之列。”天下英雄，皆时势所成，“英雄者，乘时者也，非能造时者也”。^[42]古代士君子的精英地位来自他们秉承天命，具有道德和文化的权威，而现代的英雄豪杰之所以影响天下，乃是因为唯有他们才能够通晓普世之公理，顺应时代之大势。这些具有“浮士德精神”的英雄豪杰们，不再是传统意义上温良恭俭让的仁者，而是雄心勃勃、气势逼人的强者，具有强烈的进取心、强大的竞争力和百折不屈的战斗毅力。梁启超在《新民说》之中，几乎用所有的篇幅，论述和打造适应新的竞争时势的英雄人格。

这种英雄人格后来迅速发展为尼采的强权主义的超人意志。1902年，尼采过世不及两年，便被介绍进中国，^[43]后经王国维、鲁迅、李石岑、陈铨等几代知识分子的引荐鼓吹，尼采思想在整个20世纪上半叶的中国思想界，一直是显学。尼采骨子里是一个价值虚无主义者，他一手推翻从古希腊到基督教的西方古典传统，断然宣布“上帝死了”，人类的一切善恶、真假都不再有客观的依据，只能凭借人本身来发现和创造。而这个人，不是芸芸众生，而是有着强力意志和生命创造力的超人。尼采的价值虚无主义和超人学说，对于正欲冲决一切传统网罗的中国知识分子具有莫大的吸引力，他们从尼采那里惊讶地发现，在残酷的生存竞争之中，所竞争的不仅是生存能力，而且是压倒别人的权力意志：“人生不是求生存，乃是求权力，支配人生一切的，不是生存意志，乃是权力意志。”^[44]当传统的制度与文化礼崩乐坏，没有什么客观的价值可以依傍的时候，个人的意志便超越伦理和知性分外突出。尼采的权力意志人格，一反儒者的柔弱仁慈，具有强烈的企图心、扩张性和好斗力，用陈独秀后来的话说，便是一种“兽性主义”：

兽性之特长谓何？曰，意志顽狠，善斗不屈也；曰，体魄强健，力抗自然也；曰，信赖本能，不依他为活也；曰，顺性率真，不饰伪自文也。^[45]

“兽性主义”自然是一种极端的说法，但在清末民初，当传统的礼的秩序崩塌之际，由进化论所催生的力的秩序，不仅造就了生存竞

争、适者生存的新的时势，也开始铸造一种由能者与强者为标志的新的国民人格。对力的推崇、对能力的赞许和对强者的膜拜，成为这个竞争时代最嘹亮的声音。

四、五四时代之大转变

1911年的辛亥革命推翻了延续两千年的王朝帝国，建立了亚洲第一个共和国。新兴的共和国不仅以旧王朝的被摧毁为前提，同时也建立在旧文明的废墟上。以力为中心的生存竞争观彻底摧毁了古老文明的根基，而新的文明依然朦胧。各种军事、经济和社会势力借改朝换代的天下大乱之际纷纷崛起，社会出现了空前的无序和混乱，旧制度乘势复辟，大革命之后没有引来新气象，反而是国人无法忍受的天下乱局，所乱者，不仅在政治，也在人心。天下善恶不再分明，实力决定国是，也裁定是非。民初的中国成为一个以力取胜的蛮性世界。

历史进化论本来承诺了一个令人鼓舞的历史前景，通过竞争与淘汰而实现进步，最终从野蛮社会走向人类共同的文明社会。20世纪初有一篇文章这样讲：“今日之文明，亦莫不自淘汰来也。昔者野蛮与文明战而野蛮胜，今则文明与野蛮战而文明胜。文明之所以胜者，盖野蛮由淘汰而自尽，文明由淘汰而日新，而文明有不得不胜之道存焉故也。”^[46]然而，大清帝国进化到中华民国，政治未见改善，反而引起更大的危机。竞争果然能够淘汰野蛮而趋于文明？事实上，早在清末，就有人对这种单线向善的乐观进化论提出怀疑，最有影响的莫过于章太炎，他认为，善恶苦乐是同时进化的，“若以道德言，则善亦进化，恶亦进化，若以生计言，则乐亦进化，苦亦进化”。^[47]晚清以来，物质文明在进步，但各种各样的现实与人心之恶也在借势发展。最重要之恶，乃是放弃了道德制约，任凭力在世道横行。晚清古怪的文化保守主义者辜鸿铭对此有敏锐的察觉。他欣赏中国的清流派领袖张之洞，但对他提出的“中体西用”说颇不以为然，认为这是一个互相矛盾的双重标准：“中国人就个人而言必须继续当中国人，做儒门‘君

子’；但中华民族——中国国民——则必须欧化，变成食肉野兽。”辜鸿铭讽刺“中体西用”说是“道德上的耶稣主义”与“政治上的马基雅维利主义”的古怪结合。他尖锐地指出：“当张之洞所教给中国文人学士和统治阶层的这种马基雅维利主义，被那些品德不如他高尚、心地不及他纯洁的人所采纳，诸如被袁世凯这种天生的卑鄙无耻之徒所采纳的时候，它对中国所产生的危害，甚至比李鸿章的庸俗和腐败所产生的危害还要大。”^[48]这话出自清王朝倾覆前夕，辛亥革命之后果然被这位众所不解的怪杰所言中。中华民国奠基失败，正是败在开国一代的马基雅维利主义者手里。不仅袁世凯迷信武力，连他的反对者亦是如此，武夫当国，势力当道，民国初年的社会政治一团漆黑。辜鸿铭对此颇为激愤：“真正的灾难，我说过，不是这场革命，而是革命以袁世凯当上共和国总统而告终，因为它意味着群氓已将整个中国踩在脚下。”^[49]

在民国初年，对力的政治有深入观察和尖锐批评的，是《东方杂志》主编杜亚泉。1913年，他接连三论精神救国，指出清末民初以来的中国社会已成丛林世界：

今日吾国之社会中，亟亟焉为生存欲所迫，皇皇焉为竞争心所趋，几有不可终日之势。物欲昌炽、理性枯亡，中华民国之国家，行将变成动物之藪泽矣。^[50]

一个重义轻利的礼教国度，短短半个世纪，为什么会发生如此之蜕变？杜亚泉认为，自19世纪后半期，欧美流行一种危险至极的唯物主义，这种主义以孔德的实验论启其绪，达尔文的进化论植其基，斯宾塞的哲学总其成。当唯物主义东渡输入中国之后，初为富强论，继则为天演论，传播于中上流人士之间，而全体国民皆投入生存竞争之漩涡，认物质势力为万能，以弱肉强食为天则，日演日烈，而不能自拔。杜亚泉对此痛心疾首：

盖物质主义深入人心以来，宇宙无神，人间无灵魂，惟物质力之万能是认，复以残酷无情之竞争淘汰说，鼓吹其间……一切人生之目的如何，宇宙之美观如何，均无暇问及，惟以如何而得保其生存，如何而得免于淘汰，为处世之紧急问题。质言之，即如何而使我为优者

胜者，使人为劣者败者而已。如此世界，有优劣而无善恶，有胜败而无是非。道德云者，竞争之假面具也，教育云者，竞争之练习场也；其为和平之竞争，则为拜金主义焉，其为激烈之竞争，则为杀人主义焉。^[51]

杜亚泉的眼光是深邃的，他洞察到力的政治背后是一种物质主义崇拜，自洋务运动的富强论到维新运动的进化论，皆是以物质主义为基础。特别是对中国影响巨大的达尔文、斯宾塞学说，虽非蔑视伦理，毁弃道德，但其根底为唯物论，已为学者所公认。物质主义的流行，给社会带来了三大祸害：一是刺激国民的竞争心，二是令人们的物质欲望亢奋，三是使人类陷于悲观主义和道德虚无主义。^[52]不仅如此，物质主义到辛亥革命之后，进一步演化为金钱主义，成为民国政治腐败和黑暗的渊源。金钱势力之猖獗，已经到了无可制约之地步。过去尚有道德、宗教、风俗、习惯之势力可以平衡之，如今金钱势力独大，出现了一个无政治、无道德、无宗教、无风俗习惯的社会。^[53]这样一个金钱主义社会，可以以此为基础建立立宪共和国家吗？杜亚泉断然否定：“物质竞争之社会中，而欲构成真正之共和国家，发生真正之立宪政治，吾知其决无是理也。”^[54]一个充满物质欲望的金钱主义社会，最容易建立的是威权主义的专制政体，在私人领域放纵国民发财享乐、声色犬马，而在公共领域限制国民的政治自由，听凭国家权力由各种“有力”的利益集团角逐竞争，而最高统治者通过平衡各种对抗的物质势力，保持自己对主权的垄断。

威权政治需要自己的社会基础。袁世凯威权政治的社会基础，除了物质主义之外，还有民初日益弥漫的利己主义与功利主义。

利己主义 (egoism) 与个人主义 (individualism) 有所不同。个人主义在欧洲是近代文艺复兴、新教改革和启蒙运动的产物，而中国的个人主义在晚清出现，到五四开始崛起。^[55]利己主义无论中外皆是古老的东西，它与人性俱来。中国最早的利己主义以杨朱为代表，他主张“阳生贵己”，^[56]拔一毛利天下，亦不为之。早期的杨朱之学，是一种精神性的个人主义，轻物重生，不以物累形。其所强调的“生”，乃

是精神型的生命存在，而非形体，这与道家颇为接近。到了魏晋时代，杨朱之学从“轻物重生”蜕变为极端的纵欲主义和享乐主义。《列子传》中的《杨朱篇》，主张乱世之时，人生无常，最要紧的是保全性命，享乐人生。“且趣当生，奚遑死后！”发展至此，对一般中国人影响甚大的杨朱之学遂完全定型。杨朱式的利己主义，是一种不损人的唯我主义，自我的保全、个人的利益最为重要。蔡元培说，杨朱是一种“不侵人之唯我论”，“凡利己主义，不免损人，而彼等所持，则利己而并不侵人，为纯粹之无为论”。^[57]究其实质，乃是一种不干涉主义，人人自爱，个个自治，不干涉他人，也不施爱众生，天下就太平了。同时，它又是一种感官与欲望满足的现世快乐主义。《杨朱篇》中说，有耳朵听不到美乐，有眼睛无法享受美色，有鼻子不能闻到花香，有话说却不能直言，身体想舒适却不得安逸，意愿想为所欲为却不能放肆，这些都是人生的大缺憾。冯友兰在《中国哲学史》中指出：“《杨朱篇》所选择而所视为应行满足者，盖皆目下即能满足之欲，甚容易满足之欲；至于须长时间经过繁难预备，方能满足者，则一概不顾。《杨朱篇》甚重肉体快乐，其所以如此，或者即由在一切快乐中，肉体快乐最易得到，选取最近快乐，正所以避免痛苦。”^[58]在历史上，以物欲享乐为先的杨朱式利己主义，虽然在日常生活中绵延不绝，成为做得说不得的处世潜规则，然而除了在战国、魏晋和晚明这几个乱世之外，在大部分朝代皆无法于社会层面具有道德的正当性。不过作为一股潜伏的暗流，一旦儒家正统思想崩盘，杨朱式利己主义便会迅速在现实中蔓延，成为日常生活的主流意识形态。

果然，到了清末民初，杨朱式的利己主义浮出了水面，借权利意识和个人主义的出现而转为正统。近代的个人主义，以自然权利为中心诉求，同时强调个人的道德自主性，强调个人的权利与公共责任平衡。而杨朱式的利己主义，则以自我为中心，以物欲为目标，缺乏公共责任，是一种自利性的人生观念和人生态度。最早鼓吹杨朱之学的，是梁启超。早在1900年，梁启超在讨论“利己与爱他”时，便为杨朱翻案，他说：“昔中国杨朱以我立教，曰‘人人不拔一毫，人人不利

天下，天下治矣’。吾昔甚疑其言，甚恶其言，及观英、德诸国哲学大家之书，其所标名义与杨朱吻合者，不一而足”；“天下之道德法律，未有不为己而立者也。”梁启超提出，今天不仅要提出墨翟之学以救中国，而且要发现杨朱之学亦可救中国。^[59]梁启超对杨朱之学在态度上是充满矛盾的，一方面欲取杨学为近代的“个人”奠基，另一方面又不满其颓废的、消极的人生观。当民国初年个人主义在中国开始蔓延，梁任公惊呼：“今举中国皆杨也。……呜呼，杨学遂亡中国！杨学遂亡中国！”^[60]与梁启超持同样看法的，还有严复，严复一方面肯定杨朱之学为我之学的合理性，“人皆自修而不治天下”，“为我”并非等于自私；另一方面又不满杨朱之学后来的蜕变，蜕变为“拔一毛以利天下不为”的自私自利。^[61]梁启超、严复对杨朱之学的这种矛盾态度，表明他们心目中的自我，虽然以个人为本位，却是一个有公共担当的自我。

当早期的启蒙思想家借杨朱的传统鼓荡民族国家所需要的个人主义时，利己主义也借船出航。中国人很难区别个人主义与利己主义的区别所在，常常混为一物。于是传统的利己主义以个人权利、生存竞争这些新名词作为其正当性，在公共领域与日常生活之中大行其道，甚嚣尘上。杜亚泉对此有所描述：

欧美所以富强者，以其民各勤其事，各竞其业，能争权利于职务之内也。返观吾国，则乐事赴功之念，每不敌其希荣弋利之心。自物竞论输入以来，更引之以为重。利己主义，金钱主义，日益磅礴；而责在人先，利在人后之古训，转荡焉无存，革命以还，此风尤炽。……今者物竞之祸，遍于寰区，吾国人心，尤深陷溺，相攻相取而不相容，几有僂焉不可终日之势。^[62]

杜亚泉非常清楚近代的个人主义与传统的利己主义之不同，个人主义有权利观念，更有服务意识，而利己主义则唯有追逐最大化的个人利益与快乐。晚清以来的生存竞争学说为利己主义的泛滥提供了一个冠冕堂皇的现代理由。南橘北枳，岂不悲夫！

《中国与达尔文》的作者浦嘉珉指出：“达尔文主义的可怕之处在于它的似乎无可辩驳的论证，即我们生活在一个超乎道德和血腥的世界里，自我保存是其中的唯一道德。”^[63]在古代中国，虽然上流社会有虚伪之士，下层社会有唯我之徒，但主流社会的礼治秩序尚能维持，赤裸裸的利己主义无法立足。晚清之后，风气大变，一股物欲、利己和功利之风逐渐吞食神州，成为主流，而原来以儒家士大夫为表率优雅、正直、超脱的风气荡然无存。辜鸿铭认为，太平天国之后，以李鸿章为代表的中产阶级掌了权，中国从一个雍容华贵的国家变成了庸俗市侩的民族。民国之后，在袁世凯以及他的政敌把持下，“中国所有的那些低级、庸陋、粗俗、卑鄙和可耻的东西，现在都得到了充分的机会和充分的‘自由’，可以发展自己了。简而言之，庸俗将成为新中国的理想。更为糟糕的是，我们将不仅拥有中国自身的庸俗，还将拥有来自欧美的庸俗”。^[64]这位文化怪杰的批评尽管偏激刺耳，但可以听得出他内心的愤怒与无奈，更可悲的是，他讲的统统是事实。

在儒家文化传统衰落、庸俗之风浸润人心的双重背景下，清末民初的上流社会士大夫阶级开始腐败，腐败不仅是制度形态上的，更是精神意义上的。1906年，一位作者在《东方杂志》上说：“近十年来，士[大]夫之知识虽稍有进步，而德性之衰落则日益加衰……独其中一二狡黠之徒，假公众义务之名，而为私利侵蚀之计，托合群泛爱之事，而行其把持挠败之策。”^[65]士大夫的腐败到民国成立以后，更是如溃堤一般。张朋园的有关研究表明，清末民初共有三次代议制议员选举，就选举的廉洁程度而言，一次不如一次。1909年的各省谘议局选举，多是上层绅士参选，风气尚正。民国以后，人人欲显身手，进入政坛，只问目的，不择手段。不仅旧式士绅道德变质，而且新式知识分子有过之而无不及。1913年的第一届国会选举，贿赂、舞弊比比皆是，1918年的第二届国会选举在安福系把持之下，更是公然买票，丑闻百出。社会舆论对政治精英的失望之情，溢于言表。^[66]1918年梁漱溟的父亲梁济因无法忍受中国文明传统的陨落而自杀，遗书发表后

轰动士林，张耀曾在遗书后序中写道：“惟今日中流以上之人，或表率社会，或教育后进，或参与政事，或掌握大权，而考其生活状态，能免于昏迷偷惰者，百无一二，既不省自己面目，更不问说为何事……无论贵贱，几无不以利己为第一义，肆欲以逞，不顾一切，榨取豪夺，无所不至。”^[67]比较起旧式士大夫，新派人物的堕落多扯动听的爱国改良旗号。柳诒徵批评说：“方清季初变法之时，爱国合群之名词，洋溢人口，诚实者未尝不为所动，久之而其用不灵矣。……无论何种好名词，皆为今人用坏，不可救药，而世人犹以诈伪手段为能办事之信条，岂不哀哉。”当年新派人物康有为谎骗成性，而今日活动于社会中人，人人康有为也。孔子之教，教人如何为人，“今人不知所以为人，但知谋利，故无所谓孔子教徒。纵有亦不过最少数之书呆子，于过去与现在国家之腐败，绝无关系”。^[68]

利己主义在清末民初的流行，与功利主义的出现有密切的关系。钱智修在《东方杂志》撰文指出，吾国与西洋文明相接触，其最占势力者，乃功利主义。功利主义评判善恶，以实用与否为标准，故国人与一切有形无形之事物，皆以是否实用为取舍。^[69]儒家文化本来就有经世致用的一面，到近代经过外来的功利主义催化，实用主义发酵为主流文化传统。近代中国的功利主义与英国近代的功利主义虽然都预设了人性就是避苦求乐，生活的目的就是追求最大的快乐，但二者之间有质的不同。边沁、密尔的功利主义追求的是最大多数人的最大善，其在方法上是个人主义，在目的上却是集体主义。但功利主义一来到中国，便与杨朱式的利己主义相结合，一切变了味。钱智修如此描述中国的功利主义者们：

所谓最大多数之最大幸福者，亦以其与一己之私利、一时之近利不相容，而不得不牺牲之。是故功利主义无政治，其所谓政治则一权利竞争之修罗场也；除功利主义无伦理，其所谓伦理则一崇拜强权之势利语也；除功利主义无学术，其所谓学术则一高资厚禄之敲门砖也。盖此时之社会，于一切文化制度已看穿后壁，只赤条条地剩一个穿衣吃饭之目的而已。^[70]

中国式的功利主义，在政治上表现为强权崇拜，在伦理上以力为最高价值，在日常生活形态则以生存为第一信条。精神、文化、道德通通成为冗余之物，穿衣吃饭成为唯一的目的。杜亚泉指出：中国人的人生，无论官僚士庶，还是农工商贾，其目的即同一个——享福。所享之福，多为物质性的，而非精神性的，“为不劳心劳力得感快乐而不感苦痛”。^[71]民国政坛为追逐利益而争斗厮杀，社会大众又为生存与享福而拼死竞争。自进化论引进中国，生存竞争的魔法释放出来的三大魔鬼——物质主义、利己主义与功利主义，已经渗透到中国人的骨髓，成为无所不在的社会风气。风气所向，无可抵挡，纵然有良政、善法，一来到中国，便蜕变为暴政与恶法。人心之坏，导致普遍的精神腐败，这比少数贪官污吏的政治腐败还要可怕。

面对民初社会政治这种以力为轴心的无序争斗的乱局，无论是梁启超、严复等晚清最后一代维新士大夫，还是陈独秀、李大钊等新一代民国知识分子，到1915年前后，都意识到仅仅有共和的制度性架构是不够的，还须有更根本的灵魂：共和精神。这个灵魂，不管是国本、国是，还是国魂、国性，都是一个现代民族国家的立国之本。而失去灵魂的中华民国，虽然继续为追求国家富强而努力，却因为失去了文明的方向而为各种势力所主宰，成为私人利益的角逐场。于是，他们开始反思晚清以来社会达尔文主义所造就的力的秩序，重新思考富强与文明的关系，文明的问题遂浮出水面。中国知识分子历经自强运动、戊戌变法和民初共和实验，到了五四时期，终于从对国家富强和竞争进化论的迷恋，一步步逼向了文明的核心问题：什么是人类共同的普世价值？什么是东西文明的独特性？中国文明的主体性何在？中国文明以什么样的方式融入普世性的现代性历史发展进程？

五四的知识分子们尽管依然相信进化是人类的公理，但进化论本身发生了重大的“进化”：从竞争进化论变为互助进化论。克鲁泡特金的互助进化论学说作为对达尔文主义的修正，在20世纪初曾经伴随无政府主义思潮进入中国，在无政府主义者的小圈子当中流传。^[72]在清

末的国家主义狂潮之中，互助进化论只是一个边缘的学说，影响有限，物竞天择、生存竞争依然是大多数中国知识分子信奉的救国秘方。民国之后，情况发生了一些微妙的变化。孙中山一直不赞成斯宾塞的社会达尔文主义，他更倾向于赫胥黎的观点，认为人类社会的进化与自然界不同，有其独特的伦理性。1912年他应邀在中国社会党总部演讲，提出支配人类进化的，不是强权而是公理：“强权虽合于天演之进化，而公理实难混于天赋之良知。故天演淘汰为野蛮物质之进化，公理良知实道德文明之进化也。”^[73]在后来的《建国方略》之中，孙中山讲得更明确：

人类初出之时，亦与禽兽无异；再经几许万年之进化，而始长成人性。而人类之进化，于是乎起源。此期之进化原则，则与物种之进化原则不同：物种以竞争为原则，人类则以互助为原则。社会国家者，互助之体也，道德仁义者，互助之用也。^[74]

物种有物种的进化规律，文明有文明的进化规律，生存竞争是刚刚脱离禽兽世界的野蛮世界之道，而文明社会则以互助进化为发展之道。在这里，孙中山将进化论从竞争到互助的变化放在从野蛮到文明进化的历史图景之中。孙中山是大政治家，其描述的是粗犷的人类进化脉络，对西方各种进化理论深有研究的杜亚泉，在综合各家的基础上则提出了宇宙进化的三个阶段：第一阶段是无机界的进化，其目的为质力之保存，即“存在”；第二阶段是有机界的进化，其目的为生命之繁衍，即“生存”；第三阶段是人类的进化，其目的为心意之遂达，为的是“自由”。^[75]当人类进化的最终目的不是动物般的“生存”，而是人类特有的实现个性的“自由”时，建立在物质主义基础上的社会达尔文主义便不再符合人的本性，只会造成文明秩序的解体和丛林规则的复辟。杜亚泉据此而提出“精神救国”，在新唯心论的基础上重新解释人类进化的普遍法则：人有其自身独特的终极目标，那就是超越动物生存欲望之上的个性自由与精神独立。

互助进化论压倒竞争进化论，成为新时代的潮流，1918年在天安门广场庆祝协约国胜利的大会上，蔡元培兴奋地宣布：“欧战”标志着

“黑暗的强权论消灭，光明的互助论发展”。^[76]他解释说：互助主义，是进化论的公例，达尔文的进化论中，本来兼有竞争和互助两个方面。德国采取尼采的强权主义，最后失败了，英、法协约国采用克鲁泡特金的互助论，最后胜利了。“欧战”的结果，是互助主义的最大证据。^[77]更具浪漫主义气质的李大钊在1919年元旦之际，热情洋溢地宣告新纪元来了：“欧战”、俄国革命和德奥革命的血，“洗来洗去，洗出一个新纪元来，这个新纪元带来新生活、新文明、新世界”。从前讲优胜劣败、弱肉强食，“从今以后都晓得这话大错。知道生物的进化，不是靠着竞争，乃是靠着互助。人类若是想生存，想享幸福，应该互相友爱，不该仗着强力互相残杀”。^[78]俄国十月革命之后，他开始接受列宁主义的“阶级竞争”学说，但仍然乐观地相信“人类不是争斗着、掠夺着生活的，总应该是互助着、友爱着生活的。阶级的竞争，快要息了。互助的光明，快要现了。我们可以觉悟了”。^[79]互助进化论在五四启蒙家的倡导之下，走出无政府主义者的小圈子，在知识分子中蔚成大潮。克鲁泡特金的《互助论》一书，由周佛海翻译，在1921年由商务印书馆出版，一时流行学界。古代儒家的世界大同理想，经过互助进化论的催化，发酵为现代的世界主义乌托邦。虽然五四知识分子的世界观依然是进化论，但与清末民初比较，推动人类进化的因素，不再是竞争，而是互助，不再是金与铁，而是道德与精神。世界大同的理想被重新赋予了现代秩序的正当性。

从清末民初到五四时期，中国知识分子经历了一个巨大的思想转变：从竞争进化论转向了互助进化论；从相信优胜劣败的社会达尔文主义转向了寻求自由平等的新社会。这个新社会不再是去价值、去伦理的冷冰冰的弱肉强食，而是充满了理想主义精神的互助合作。从富强走向文明，从以强权为核心的生存竞争秩序走向以公理为核心的自由平等秩序，成为五四知识分子新的理想追求，成为新的民族复兴之路。这正是五四精神的意义所在。

[1] 杜亚泉：《静的文明与动的文明》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第343页。

[2] 杜亚泉：《论社会变动之趋势与吾人处世之方针》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第284—285页。

[3] 关于儒家的经世传统，张灏作了非常细致的分析和研究，参见[美]张灏：《宋明以来儒家经世思想试释》，见氏著：《张灏自选集》，第58—81页。

[4] [美]张灏：《烈士精神与批判意识：谭嗣同思想的分析》，台北：联经出版事业公司，1988年，第22—23页。

[5] 马建忠：《富民说》，见中国科学院近代史研究所史料编辑室、中央档案馆明清档案部编辑组编：《洋务运动》，第1册，上海：上海人民出版社，1961年，第403页。

[6] 关于晚清的洋务与清流的冲突以及富强思潮的弥漫，杨国强有非常详细和精彩的分析，参见杨国强：《清流与名士》，见氏著：《晚清的士人与世相》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年，第146—214页。

[7] [美]列奥·施特劳斯：《现代性的三次浪潮》，丁耘译，见《学术思想评论》，第6辑，长春：吉林人民出版社，2002年，第92—93页。

[8] 王韬：《洋务上》，见《弢园文录外编》，第27页。

[9] 王尔敏：《中国近代思想史论续集》，第180页。

[10] 参见王尔敏：《中国近代思想史论》，台北：商务印书馆，1995年，第414页。

[11] 汪晖：《现代中国思想的兴起》，上卷第1部，第55—61页。

[12] 陈赞：《回归真实的存在：王船山哲学的阐释》，上海：复旦大学出版社，2002年，第502—505页。

[13] 康有为：《日本书目志序》，见《康有为全集》，第3卷，上海：上海古籍出版社，1992年。

[14] 王韬：《弢园文录外编》，第11页。

[15] 康有为：《春秋笔削大义微言考序》，汤志钧编：《康有为政论集》，上册，第468页。

[16] 杨度：《金铁主义说》，见刘晴波编：《杨度集》，第220页。

[17] 梁启超：《新民说·论尚武》，见《梁启超全集》，第2册，第712—713页。

- [18] 梁启超：《说动》，见《梁启超全集》，第1册，第175—176页。
- [19] 康有为：《物质救国论》，见汤志钧编：《康有为政论集》，上册，第564—574页。
- [20] 杨度：《金铁主义说》，见刘晴波编：《杨度集》，第225—227页。
- [21] 梁启超：《新民说·论国家思想》，见《梁启超全集》，第2册，第664页。
- [22] 严复：《原强》，见欧阳哲生编：《中国现代学术经典·严复卷》，第540—541页。
- [23] 梁启超：《论强权》，见《梁启超全集》，第1册，第353页。
- [24] 关于严复进化论思想的复杂性，参见李强：《严复与中国近代思想的转型：兼评史华兹〈寻求富强：严复与西方〉》；王中江：《近代中国思维方式演变的趋势》，第188—227页。
- [25] 梁启超：《现今世界大势论》，见夏晓虹编：《饮冰室合集·集外文》，下册，北京：北京大学出版社，2005年，第1253页。
- [26] 参见梁启超：《国家思想变迁异同论》，见《梁启超全集》，第1册，第458页。
- [27] 梁启超：《论强权》，见《梁启超全集》，第1册，第353页。
- [28] 参见陈思贤：《“一样自然权利，两种政治”？霍布斯与平等党人》，载《政治与社会哲学评论》（台北），第29期，2009年6月。
- [29] 梁启超：《霍布士学案》，见《梁启超全集》，第1册，第499页。
- [30] 梁启超：《论强权》，见《梁启超全集》，第1册，第352—353页。
- [31] 梁启超：《新民说·论权利思想》，见《梁启超全集》，第2册，第671页。
- [32] 梁启超：《新民说·论权利思想》，见《梁启超全集》，第2册，第673页。
- [33] 梁启超：《新民说·论国家思想》，见《梁启超全集》，第2册，第663页。
- [34] 李书城：《学生之竞争》，见张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第1卷上册，第457页。
- [35] 佚名：《权利篇》，见张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第1卷上册，第483页。
- [36] [美] 本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，第227—228页。

[37] 参见 [美] 罗兰·斯特龙伯格：《西方现代思想史》，刘北成、赵国新译，北京：中央编译出版社，2005年，第334—335页。

[38] [美] 本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，哈茨序言，第2页。

[39] 梁启超：《新民说·论生力分利》，见《梁启超全集》，第2册，第696页。

[40] 转引自林同奇：《两种幸福感和人性观：对史华兹“中国与当今千禧年主义”的解读》，载许纪霖、朱政惠编：《史华兹与中国》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2008年，第69页。

[41] [美] 本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，第70页。

[42] 梁启超：《豪杰之公脑》《英雄与时势》，见《梁启超全集》，第1册，第354、341页。

[43] 最早提到尼采的，可能是梁启超，梁氏于1902年在《进化论革命者颌德之学说》一文中首先提到尼采为当今德国最占势力的两大思想之一。参见《梁启超全集》，第2册，第1029页。

[44] 陈铨：《从叔本华到尼采》，载郅元宝编：《尼采与中国》，上海：上海三联书店，2001年，第450页。

[45] 陈独秀：《今日之教育方针》，见任建树等编：《陈独秀著作选》，第1卷，第146页。

[46] 佚名：《淘汰篇》，见张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第1卷上册，第268页。

[47] 章太炎：《俱分进化论》，见姜玠编选：《革故鼎新的哲理：章太炎文选》，上海：上海远东出版社，1996年，第150页。

[48] 辜鸿铭：《中国牛津运动故事》，见《辜鸿铭文集》，黄兴涛等译，上册，第321—322页。

[49] 辜鸿铭：《雅各宾主义的中国》，见《辜鸿铭文集》，黄兴涛等译，上册，第286页。

[50] 杜亚泉：《精神救国论（续二）》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第654页。

[51] 杜亚泉：《精神救国论》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第33—37页。

[52] 参见杜亚泉：《精神救国论（续一）》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第40—41页。

[53] 参见杜亚泉：《论社会变动之趋势与吾人处世之方针》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第285页。

[54] 杜亚泉：《精神救国论》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第39页。

[55] 关于近代中国个人主义的发展，参见拙文：《个人主义的起源》，载《天津社会科学》，2008年第6期。

[56] 《吕氏春秋·不二篇》。

[57] 蔡元培：《中国伦理学史》，载张汝伦编：《文化融合与道德教化：蔡元培文选》，上海：上海远东出版社，1995年，第86页。

[58] 冯友兰：《中国哲学史》，下册，第623页。

[59] 梁启超：《十种德性相反相成义》，见《梁启超全集》，第1册，第431页。

[60] 梁启超：《子墨子学说》，见《梁启超全集》，第6册，第3158页。

[61] 参见严复：《庄子评语》，见王栻主编：《严复集》，第4册，第1125页；《除杨墨论》，载《严几道文抄》，台北：世界书局，1971年，第152页。

[62] 杜亚泉：《国民今后之道德》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第294—296页。

[63] [美] 浦嘉珉：《中国与达尔文》，钟永强译，第414页。

[64] 辜鸿铭：《雅各宾主义的中国》，见《辜鸿铭文集》，黄兴涛等译，上册，第286—287页。

[65] 佚名：《论今日人心宜重古道》，见张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第2卷上册，第366页。

[66] 参见张朋园：《中国民主政治的困境：1909—1949晚清以来历届议会选举述论》，第1—3章。

[67] 张耀曾：《读桂林梁先生遗书后序》，见黄曙辉编校：《梁巨川遗书》，第277页。

[68] 柳诒徵：《论中国近世之病源》，转引自孙尚扬、郭兰芳编：《国故新知论：学衡派文化论著辑要》，北京：中国广播电视出版社，1995年，第150—151页。

[69] 钱智修：《功利主义与学术》，载《东方杂志》，第15卷第6号，1918年6月。

[70] 钱智修：《功利主义与学术》，载《东方杂志》，第15卷第6号，1918年6月。

[71] 杜亚泉：《破除享福之目的》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第309页。

[72] 有关互助进化论与中国无政府主义者的关系，参见 [美] 浦嘉珉：《中国与达尔文》，钟永强译，第370—436页。

[73] 孙中山：《在上海中国社会党的演说》，见《孙中山全集》，第2卷，北京：中华书局，1982年，第508页。

[74] 孙中山：《建国方略》，见《孙中山选集》，第156页。

[75] 参见杜亚泉：《精神救国论（续二）》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第48—54页。

[76] 蔡元培：《黑暗与光明的消长》，见《蔡子民先生言行录》，济南：山东人民出版社，1998年，第53页。

[77] 参见蔡元培：《大战与哲学》，见《蔡子民先生言行录》，第48—51页。

[78] 李大钊：《新纪元》，见《李大钊全集》，第3卷，第128页。

[79] 李大钊：《阶级竞争与互助》，见《李大钊全集》，第3卷，第288页。

第十章 国家建构的正当性来源

政治正当性是现代性的核心问题之一，也是国内外学术界研究的焦点问题之一。政治正当性（political legitimacy）是一国之本和国家的最高统治原则，是政治共同体和政治权威所赖以建立的认同基础，也是统治者与被统治者共同认可的信念和规范。那么，政治正当性建立在什么基础之上：是宗教、道德还是理性？其背后的理据又是什么？现代的正当性与古代的正当性有什么不同？在前几章中，这些大问题作为研究的基础性预设，已经有了基本的厘清。从本章开始，将转向近代中国政治正当性的讨论，重点研究从晚清到20世纪上半叶的中国现代化的历史过程之中，与古代比较，政治正当性究竟发生了什么样的历史转型，又与中国古典的思想传统有什么样的历史渊源，以及近代中国的政治正当性与近代西方的政治正当性有什么不同、是以什么作为其来源和基础、其内部有什么样的内在紧张和冲突。

一、正当性的三种历史类型

政治正当性是一个现代性的问题。在前现代社会，政治的正当性来自于超越的意志，在西方为古希腊的自然或基督教的上帝，在中国为同样具有超越性的天命、天道或天理。只有到了现代性发生，这些超越的源头瓦解之后，政治的正当性何在，才成为一个突出的问题。

政治秩序和政治权力的正当性，按照其来源的不同，有三种模式：第一种正当性来源于政治秩序的规范性，即一个政治共同体所赖以存在的核心价值和政治秩序的基本规范是否为统治者和被统治者所共同认可；第二种正当性来自政治权力的认可性，即公共权力是否被最高的主权者或政治主体授权，赋予以他们的名义实行公共统治的权力；第三种正当性来自权力的效益性，即统治者是否有能力实现被统治者所期待的政治效绩，比如国家富强、民生改善、秩序稳定等。

一种政治秩序或公共权力的统治，只要具备了上述某一项条件，就可以被认为是正当的，比如某个公共权力，其统治虽然不符合国家的根本大法，其权力也未经被统治者的合法授权，但其统治的业绩不错，能满足或部分满足被统治者的某些共同愿望，那么这个权力就有了效益的正当性。不过，这三种正当性在质的方面是不同的，概括而言，规范的正当性最高，也最稳定，认可的正当性其次，而效益的正当性最低，也最不稳定。

在中国古典思想传统之中，入世的儒家和法家都比较重视政治的正当性。不过，中国哲人对政治秩序正当性的思考，与西方人是不同的。根据张德胜的看法，西方哲人考虑的是：政治秩序之正当为什么是可能的？而中国哲人思索的是：如何建立正当性的秩序？前者问的是“为什么”，是一个智性的问题，而后者问的是“如何”，是一个规范的问题。^[1]西方思想寻找的是政治秩序背后的正当性理据——上帝、自然法或者理性，而中国古典思想更多地集中在如何实现政治秩序之正当化，如德性原则（以民为本）、功利原则（富国强兵）等。

从正当性的三种模式来看，儒、法两家都很少讨论权力的来源问题，皆认为君主的权力来自于天的授权，无须得到被统治民众的制度性认可。不过，儒家比较重视统治的规范性，即更多地从统治者的主观意愿出发衡量统治是否合法有道：是否施仁政？是否按照德性的原则统治？是否以民为本？而法家更强调统治的实际功效：是否可以实现富国强兵？在两千多年的中国历史之中，儒家自然是政治思想的主流，法家只是偏支而已，不过，我们不能用道义（动机）和功利（效果）简单地二分儒、法的政治思想，即使在儒家思想内部，也有从荀子到叶适、陈亮、王安石、张居正这样的功利主义儒家。^[2]关于这个问题，我们在本章第三节中将进一步详细讨论。

从儒家政治思想来看，其正当性具有双重性质：一是超越的，政治统治是否正当，来自于超越的天的意志；二是世俗的，统治是否符

合天意，主要通过被统治者民众的意愿和人心表达出来。超越的天意和世俗的民心不是像西方那样隔绝二分，而是内在相通的：无论是天意还是人性，都内涵德性，民意与天意都遵循德性的最高原则，内在相通，德性之天意通过民意显现出来。儒家的这两种正当性来源，为近代以后的转变提供了历史的依据：超越的天理转化为世俗的公理，传统的民意转化为人民的主权。

晚清的中国，发生了“三千年未有之变局”。之所以“三千年未有”，乃是过去中国政治之变化，不过是王朝之更迭、权力之移位而已，虽然统治者不断变化，但统治的基本义理、权力背后的正当性基础，三千年基本未变也。而晚清开始的大变局，则不同了，不仅老祖宗定下的旧制度要变，而且旧制度背后的义理也发生了危机，也面临着大变化。

综合起来看，晚清以后政治正当性的大变局，体现在五个方面：

首先是对政治的理解发生了变化。在儒家古典思想中，政治是道德的延伸，内圣外王，政治背后的正当性标准不是政治本身，而是德性，而德性既是民意，又是天道，具有终极性价值。现代性最大的变化，乃是政治与道德分离，公共生活与道德生活分离，政治不再需要道德的源头，不再需要上帝、天命、自然这些超越性源头，而成为一项世俗性的事务。于是，政治正当性终于成为了一个严重的问题：上帝死了以后，天命、天道、天理式微之后，人成为政治世界的主体，那么，人如何自我立法？如何为世俗的政治重建正当性的基础？

由此便产生了第二个变化：超越的正当性变为世俗的正当性。天理的世界观被公理世界观替代，天德的正当性也转变为历史的正当性。晚清以后，政治不再从超越的天命、天道和天理之中获得其德性的正当性，转而从人自身的历史，从进化的、文明的历史进程之中寻找正当性的源头。晚清出现的公理，虽然从传统的天理演化而来，但已经世俗化了，其背后不再是一个以宇宙为中心的、有意义的有机世

界，而是一个以人为中心的机械论的物理世界。世界是进化的，也是有目的的，现代政治是否正当，要看其是否符合历史演化的法则和目的。

第三个变化是个人、自由和权利成为衡量政治是否正当的基本价值和尺度。古代中国的政治正当性是建立在关系基础上的，即是否可以建立一个天下归仁的礼治秩序，因而“仁”和“大同”成为最高的价值理想。从明代王学中开始萌芽的个体意识和明末的自然人性论到晚清通过西方思想的催化，发酵为个人、自由和权利的新的价值观。晚清的“仁学”世界观中发展出“自我”和“自由”的价值，“善”的观念演化为“权利”的观念，“个人”伴随着“民族国家”的概念同时诞生。政治秩序是否正当，在于是否为每个国民提供了个性的自由发展、是否落实了个人权利。于是立宪与否便成为正当性的重要标志，立宪是上述基本价值的制度性保障。

第四个变化是到近代以后权力的来源成为政治是否正当的核心问题。如前所述，在古代中国，政治的核心问题是：如何统治才是正当的、符合天意和民心的。而到近代由于民权运动的突起，发生了一个革命性的变革：政治正当性的核心问题不再是如何统治，而是统治者的权力是否得到了人民的授权和同意。由此从民本的正当性（民本主义）转化为民主的正当性（人民主权论）。人民从过去只是被代表的客体，成为政治的主体。不过，人民的意志究竟是什么？是清末民初所说的公理，还是五四时期流行的公意，或者是后来取而代之的民意？从公理到公意再到民意的历史演变来看，虽然它们都是人民意志的体现，但其内涵的客观性和抽象性依次减弱，而主观性和流变性逐渐递增，因此也给了民本正当性一个重新翻盘的空间，统治者只要宣称代表民意，便可以民本正当性冒充民主的正当性，或者以民粹主义的名义行专制主义之实。

最后是国家富强成为政治正当性的重要来源之一。如前所述，儒家的政治正当性主要建立在统治的动机（义）基础之上，而统治的效用（利）一直是潜伏的支流。晚清以后，经世潮流大兴，儒家内部的功利主义支流经过洋务运动的刺激，逐渐演化为主流，并进一步以法家的富国强兵作为追求的目标。效益主义的政治正当性，在近代中国有两个标准：一是国家的独立和富强，二是建立稳定的统一秩序。不仅在统治者那里，而且在知识分子内部，这种效益主义的正当性一直有广泛的传播和市场。

在上述晚清以后五大变化趋势之中，可以看到在经历传统正当性危机的同时，近代中国的思想家们也在逐步重建新的政治正当性轴心。新的政治正当性以“去道德化”为时代标志，以世俗化的历史主义目的论为知识背景，确立了三个重要的正当性轴心：自由之正当性、民主之正当性和富强之正当性，并分别形成了自由主义、民主主义和国家主义这三种近代中国重要的政治思潮。

个人自由、政治民主和国家富强，这是三种现代的政治价值，彼此之间有密切的互动和相关关系。比如，自由主义的民主，便同时包含了自由和民主这两种政治价值。在晚清，当这些新的价值在严复、梁启超等启蒙思想家那里出现的时候，彼此之间也是互相包含、尚未分化的。然而，这些价值毕竟代表了不同的发展取向，很快地，民主主义与国家主义便发生了冲突，最后自由主义与民主主义也分道扬镳。这些思潮之间的分化，并非自由、民主和富强诸价值的绝对冲突，而是取决于当这些价值发生内在冲突的时候，究竟何为优先的选择，国家主义选择的是国家的富强，民主主义看重的是权力的来源，而自由主义更重视的是通过立宪维护个人权利。从清末到民国，民权与国权的争论一直不绝如缕，而到1940年代后半期，本来一直是结为一体的自由民主主义内部也发生了分化，形成要宪政还是要民主的大抉择。在汹涌而起的民主大潮和国家动乱之中，民主压倒了自由，宪政屈从于威权。

从整个近代中国思想史来观察，对政治正当性的关注，更多地纠缠在民权与国权的争论中，即不是从权力的来源，就是从权力的效益性来论证政治权力的正当性。而忽略了正当性的核心问题：国家的核心原则——立国之本是什么？政治共同体公认的核心价值和公共文化是什么？这些核心价值和公共文化如何通过以宪法为中心的宪政加以制度化和法治化？由于对正当性这一核心问题的理论探索的匮乏和政治实践的失败，清王朝崩溃以后政治权威的危机一直没有得以解决，因而近代中国从1911年到1949年，陷入了长达半个世纪之久的政治动荡。种种乱局背后，根本问题正是国家缺乏一个稳定的制度性权威，而之所以缺乏权威，乃是政治共同体并没有形成制度所赖以存在的核心价值和公共政治文化。

二、从天德正当性到历史正当性

在古代中国思想中，自我、社会和宇宙是一个富有意义的秩序整体，中国人依靠这些符号锻造作为宇宙认知图式的世界观，他们不仅按时空来构思世界并找到自己在其间的位置，而且现实的政治秩序也因此而获得其正当性。^[3]古代世界的政治有其超越的正当性源头，这个源头在中国便是天命、天道或天理。虽然，中国的超越性天意与世俗的人心并非像西方那样截然两分，而是内在相通，天道之中有人性，天理之中也有人欲，然而政治正当性的终极根源毕竟是建立在天道而非民意基础之上，这是古代正当性与现代正当性的根本区别所在。^[4]

古代中国的政治正当性，并非一成不变，事实上不仅在历史上有变化，而且形成了多种历史传统。按照张灏的分析，古代中国的政治观，主要有两种传统：一种传统是“宇宙本位的政治观”，他从殷商时代的天命观开始，到西汉董仲舒那里达到巅峰，“根据这种观念，人类的社会是神灵或超自然力所控制的，是宇宙秩序的一部分”。另一种传统是“天德本位的政治观”，其从周代的天道观发端，经过孔、孟、荀

而系统化，到宋明理学进一步发扬光大。“这种天道观人文政治权力的泉源是天命，天命的传授端视德行为准，而德行与权力的结合便是造成理想社会的基础。”这种“天德本位的政治观”，以孟子和荀子为代表，又有“客观礼治的政治观”和“人格本位的政治观”两种类型之分。前者相信可以通过礼乐制度建立社会秩序，实现与宇宙的和谐，后者着重于人格修养的德治，治人以修己为始点，政治不过是人格的扩大，从内圣而外王。^[5]

尽管这几种思想传统在历史上互相渗透，互相内化，但从大的趋势而言，汉唐的政治建立在宇宙本位的天命观基础之上，这些内在含有德性的宇宙天命通过先秦流传下来的礼乐规范而得以制度化。然而，唐以后由于受到佛教的冲击，儒家的宇宙本位的天命观日趋式微，日常生活中的礼乐制度背后的超越价值被掏空，需要重新义理化，于是在中国思想史中，便发生了历史性的“唐宋转向”，以天理观为标志的“天德本位的政治观”取代了“宇宙本位的政治观”，成为宋以还中国政治思想的正宗。汪晖分析说：“天理概念由天与理综合而成：天表达了理的崇高地位和本体论根据，理则暗示了宇宙万物成为宇宙万物的根据。天与理的合成词取代了天、帝、道或天道等范畴在传统宇宙论、天命论和道德论中的至高地位，……天、命、道均带有天道论（自然法则）的痕迹，而理却代表了这一法则的理性转化。……所谓‘理性化’或‘理性的法则’通常用于描述‘理’这一概念把道德判断的根据从天的意志转向内在于人的理性，从外在的礼仪制度转向内在性的锤炼，从宇宙论的描述方式转向本性论的描述方式。”^[6]

列奥·施特劳斯所理解的自然，是与人的世界分离的自然，自然权利是主宰人的最高伦理发展。中国古代的天理虽然与其相近，但超越的天理与人的心性是相通的。天理与人性，心同此理。于是发展到明代的王学，人心代替天德，成为政治的本位，“天德本位的政治观”演变为“人格本位的政治观”。虽然人心之上还有天理，但不同的人心所理解的良知，具有不同的取向，天理因而也具有了相对主义的内涵，

而德性的内涵究竟意味着什么，则取决于良知本身的理解，人心从客观的天理中解放出来，逐渐获得其意志的自主性。

从宇宙的本体到天理的本体，并进一步到良知的本体，中国古代的政治正当性，逐步脱离原始的天命和超越的性质，走向人世间，以世俗的、唯心的人之良知，作为其基础。到了晚明，中国思想的发展已经到了突破的前夜，差一步就可直达近代。不过，这一思想的历史进程被满清的入关打破，在异族的统治之下，进入了长达二百年的蛰伏期，直到晚清才重新复兴。在“三千年未有之变局”中，过去是天不变，道亦不变。如今，晚清的思想家们敏锐地发现，天已经变了，道不得不随之改变。“中国知识分子中的一部分人正在滋长一种想做某些自晚周轴心时代以来也许从未做过的事的要求，即重新考察中国社会政治秩序的制度基础。”^[7]为了替需要变革的政治秩序提供新的正当性基础，一种新的世界观出现了，这就是公理的世界观。

金观涛、刘青峰根据他们做的近代中国思想关键词的量化研究发现，“公理”这个词在1895年以前很少在文献中出现，之后变得频繁，目前能够检索到的最早将“公理”作为核心观念运用到政治词汇中的是康有为。^[8]所谓的公理，是天理崩溃之后的一种世界观的替代。如前所述，唐宋转向之后，中国政治思想的背后是一种天理世界观。沟口雄三指出：“所谓天理是自然法则的条理，同时又是政治应该依据的天下之正理，而且也是人的内在道德的本质。”^[9]天理是宇宙和自然之道，是社会政治规范，也是道德伦理的最高价值，总而言之，是中国古代整体性的价值系统和世界观。而公理作为天理的价值替代，也保留了天理的上述世界观的特征，具有整全性和实质性。不过，与天理世界观比较，公理世界观中的世界不再是那个事实与价值合一的有意义的有机体世界，而是一个事实与价值分离了的、可以为科学所认识的机械论世界。更重要的是，如果说天理世界观是以天德为中心的自然世界的话，那么公理世界观就是一个以进化为中心的人自身的历史世界。^[10]

这样一个公理的世界，还有天理世界观那样的超越性吗？虽然公理像天理一样，具有一元的、普世的、客观的和形而上的性质，但已经不是属于超越世界的玄理，而是物质的、实证的，可以通过科学的方法加以认识和掌握。公理是世俗世界之理，是人的历史进化之理。公理的出现，乃是与有机论宇宙观解体之后，人成为这个世界唯一的、真正的主宰密切相关。

公理不再像天理那般先于人而存在，公理是人自我立法的产物，内涵了人的自主性和权利法则，正如汪晖所说：“科学世界观不仅是一种文化运动的旗帜，而且也是现代国家的合法性基础——它的权利理论和法律基础是以原子论的抽象个人为前提的。”^[11]

在近代的公理之中，“理”继承了古典的“理”的基本性格，而“公”则是对“天”的替代和超越。“公”自然不是近代的概念，它是中国古典思想中非常重要的核心概念。中国的“公”，不仅历史悠久，而且内涵相当复杂。^[12]以本文所讨论的政治正当性而言，中国古代的“公”大致有两种含义：一种是规范意义上的，这里的“公”与“私”相对，代表普遍的规范、义理和价值，具有伦理的内涵。比如《礼记》中的“天下为公”，公乃天下也，既是伦理的普遍秩序，又与天命、天道和天理相通，具有超越性的源头。古代政治秩序的正当性，便以“公”为标准。另一种“公”的含义，是社会意义上的，这便是明末清初所出现的“合私为公”。这个“公”，不再与“私”对立，反而是在肯定“私”的正当性的前提下，综合各种私人利益而合成的公共利益。^[13]这个层次上的“公”，并不具有前者的德性意义，多为社会意义上空间和利益的考量，但仍然比“私”在价值上高一个层次，具有公共、公平和公正的政治价值内涵。上述中国古代两种“公”的思想传统，都延续到近代，对晚清公理世界观的形成和自我理解产生了同等重要的作用。晚清的公理，继承上述两种“公”的传统，具有双重的内涵：公理既是规范意义上的普遍义理和最高价值，也是社会层面上的共域性空间，即从社会到国家的各种现代之“群”。

在西方近代的启蒙运动中，替代了上帝法的自然法提供了政治秩序的正当性基础，而在晚清的中国，则是世俗的“公”替代超越的“天”，成为新的政治正当性所在。而公理世界观的形成，不仅与“个人”观念的诞生而且与近代民族国家的出现有着密切的互动关系。民族国家的出现，使得第二重意义上的“公”具有了国家主权和制度化架构。而近代的民族国家也需要一个新的世界观作为其正当性基础。古典的天理，建立在第一重意义上的“公”，即“天下”的基础之上。当晚清发生了从天下到国家的历史转变之后，在世界观上也面临着从天理到公理的转型。公理虽然形式上也是普世性的世界主义，但在制度架构上必须落实为公（群）的制度架构——民族国家的最高法则：以立宪为核心的宪政制度。

从天理到公理，是两种世界的不同法则。古代的世界是自然法则支配的世界，而支配晚清世界的是公理。虽然依旧具有客观的、形而上的形式，但已经是人自身的理性法则。这个世界，已经不是一个独立于人的意志的自然世界，而是以人为中心的理性世界。虽然在古代中国，自然与理性并没有像欧洲那样截然二分，而是以天人合一、天理与人性内在相通的方式存在，但古代的世界毕竟以天为中心，非以人为中心。而近代的世界，完全是一个以人为中心的世界，历史的正当性替代天德的正当性，成为近代政治背后的理性基础。

以公理为中心的近代世界观，虽然与传统的天理一样，合宇宙、自然、社会和伦理之理为一体，但它不再是超越的、唯德的，而是具有了科学的形式。这一公理世界观，在晚清得到了风靡一个时代的社会进化论的学理支持，演化为一种强势的历史目的论，于是政治的正当性基础，逐渐从天德的正当性转化为历史的正当性。

古代中国的政治秩序以天下为中心，而到晚清，随着民族国家观念的出现，近代中国政治秩序的重心，开始从天下转移到国家，政治正当性的基础也随之发生变化：在传统中国，天下的秩序是自然秩序

的一部分，而到近代，以国家为核心的现代政治秩序则从自然回到了人本身，因此不得不从人类自身的历史演化，从历史的终极目的来衡量国家的正当性。在历史进化论的催化之下，政治的正当化也被历史目的论化了。^[14]

晚清的历史目的论，来自三种不同的思想传统：一是古代今文经学的“公羊三世说”，二是严复引进的西方的历史进化论，三是日本福泽谕吉的文明论。这三种原本不相关的思想传统在康有为、严复、梁启超那里彼此印证、互相强化，形成近代中国思想史上强有力的历史目的论。^[15]

这样，晚清之后新的民族国家正当性不再像过去历代的王朝那样，建立在宇宙论的基础上，而是以历史目的论为其正当性基础，从空间（宇宙）的正当性转化为时间（历史）的正当性。公理世界观便是以“公羊三世说”、历史进化论、文明论这些历史目的论为基本理论预设的。

变，成为晚清思想的一大特征。如第九章所述，晚清儒家价值的一个大变化便是从义理到时势的变化，晚清“公羊三世说”的复兴、历史进化论的引入和人类文明论的传播，进一步将时势改造为向某个未来理想目标进化的概念，于是，在时势之外，一个更新的概念出现了，这就是潮流。

钱穆说：潮流是一个新概念，过去中国只有风气一说。“风气二字乃一旧观念、旧名词，为中国人向所重视。近代国人竞尚西化，好言潮流。潮流二字是一新观念、新名词，为中国古书中所未有。此两名词同指一种社会力量，有转移性，变动不居。唯潮流乃指外来力量，具冲击性，扫荡性，不易违逆，不易反抗唯有追随，与之俱往。”^[16]晚清以后，当一股股历史潮流竞相而来，令人振奋，也令人畏惧，无人敢挡。孙中山有言：“历史潮流，浩浩荡荡，随之者昌，逆之者亡。”说的就是这种由强势的历史目的论所支持的历史时势。这些潮流

不仅是外来的，而且是客观的，为历史演化的必然法则所支配，同时也是众人意志的集中体现。一旦众人的心理形成某种趋势，便客观化为某种历史潮流，个人便无可选择，唯有顺应而已。梁启超认为，“英雄者，乘时者也，非能造时者也。”^[17]梁启超将民族主义视作由进化论和文明论所支配的历史潮流，“皆迫于事理不得不然”，^[18]而孙中山则将民权主义看作是“时势和潮流所造就出来的”，卢梭的民权主张符合人民的心理，便形成潮流。^[19]在近代中国思想史上的论战之中，常常可以看到对立的各派都以“世界潮流”来印证自己观点之正确。^[20]

从天理到公理，再到潮流，近代中国的政治正当性逐步失去了超越的和客观的性质，走向历史的和心理的主观意向。公理与潮流，开始时是互相内化，公理背后有潮流，潮流亦以公理为标准；以后便逐步分化，潮流脱离了公理而独立，变成等同于人民主观心理的民意。在历史目的论的强势支配之下，政治秩序的正当性一步步“去客观化”和“去形而上学化”，成为人的主观意志认识了历史“必然”之后的“自由”选择。

三、从公共善到个人的自由与权利

古代中国的政治正当性建立在公共善（仁）的基础上，到了晚清之后，公共善的基础逐渐转移为个人的自由和权利。这一过程是如何发生的？与西方的现代性过程有什么区别？

在从古代的天理世界观向近代的公理世界观转变的过程中，政治正当性的基础也有一个从善（仁）向自由的转化历程。也就是说，古代天理的核心为仁，而近代的公理，从政治正当性角度而言，已经从善转向了自由。

为什么古代的圣人没有将自由作为最高的价值？为什么古代中国的思想世界以善（仁）为核心，而不是追求自由？史华慈对此分析说：“圣人生活于这样的世界，该世界的每一层面的存在都与宇宙保持

着和谐。他们自觉的‘心’总能与他们自发的‘心’保持一致。他们的感官完全听从他们的‘心’的控制，他们滋养的很充分的生命元‘气’的能量在体内完全保持平衡，并与宇宙之‘气’保持和谐。此类圣人超越了因自由带来的非确定性的困扰。最终的价值毕竟在于善本身，而不在于获得追求善的自由。”^[21]

近代的变化，在于自由替代了善，成为最高的价值。价值众神使得公共的善（仁）解体，于是自由（个人选择善的自由）凸显出来。这一变化，不是从晚清才开始，实是起于宋明。因为受到佛教的影响，宋明理学一直强调具有道德自主性的“己”之重要。狄百瑞将其视作中国的自由传统。^[22]不过，在朱子的理学之中，虽然自我拥有道德自主，但自我之上还有天理，公共的、普遍的善限制了个人自由选择的空间和可能性。到了明代的阳明心学，就发生了一个革命性的变化，心学的重心已经从超越的、普遍的天理转移到世俗的、个别的人心。在王阳明看来，心即世界，成圣由己；每个人都有善根，每个人心中都有自己的佛性，虽然良知之上还有天理，然而一旦承认心之优越性，就为以后自由选择善打开了通途。正如岛田虔次所说：“阳明心学是儒家思想（或者是中国思想）的极限，超过阳明心学，儒家思想在本质上就已经不再是儒家思想了。”^[23]果然，阳明身后，晚明掀起了个人解放的狂潮。一个潮流是泰州学派的开山人物王心斋，他高唱“造命由我”，提倡尊身主义和自我中心主义。他讲“格物”的“格”字如格式之“格”，要有身为家国天下的“格式”，气概之豪放，正如稽文甫所说：“在这里个人主义和万物一体主义融洽无间，群和己简直不可分了。”^[24]另一个潮流是从李卓吾到颜山农、何心隐的狂禅派。岛田虔次分析说：“如果心学的人的概念之新局面从天理一方面无法打开的话，那么，就只能从人欲这一方面、从对人欲的容许肯定入手。”^[25]晚明正处于近代思想突破的前夜，阳明与心斋虽然讲良知，重人心，但天理依然存在，只是良知与天理、个人与万物、群体与个人融为一体。但李贽等人则用自然人性论作为突破口，认为天理与人欲无法两分，“夫私者，人心也”，^[26]人欲之中有天理，肯定了人欲的合法性。

晚明的思想差一步便已经到了近代的门槛：从以公共善为中心转移到以个人自由为核心。为什么到了近代个人的自由那么重要？这乃是与人的主体性有关。在天理世界观里面，人的自主性乃是道德主体，通过修身获得普遍、客观之理；这一道德主体是自觉的，而非自愿的，并没有意志的选择。王学所开启的中国近代自由的传统，人心与天理同一，每个人都具有良知的自我选择能力，个人的意志自由由此突出，从这个意义而言，将王阳明视作中国的马丁·路德也毫不为过：天理不再一统，每个人都有良知，也因此具有自己所理解的天理。虽然天理依然存在，但在无形之中已经被悄悄地解体了，在多元的天理之中，个人的道德自主性逐渐转换为另一个意志选择自由的命题。

晚明的思想遗产，为晚清思想家所继承。宋代理学的道德自主性传统和明末的自然人性论思想，前者是德性的自我，后者是自然的自我。这两个自我，到晚清发生内在的结合，个人被理解为既具有自然欲望又具有道德潜力的自我，这在康有为的思想中表现得特别明显，他所阐述的个人，既有正当的自然欲望，又有理性上的智力，也有归于仁的内在道德驱力。^[27]谭嗣同的激进仁学自由观提出冲破一切妨碍个人意志自主的“网罗”，强调的是对外在强制力的反抗。在这里，我们可以看到，谭嗣同的自由比较接近以赛亚·伯林所说的消极自由：自由乃是不受外在的强制，去做自己想做的事。而继承了宋明理学“人格主义”传统的康有为和梁启超，则强调德性面前人人平等，每个人都应该按照自己的个性自由发展。这又比较接近伯林所说的积极自由：每个人拥有与别人平等的权利，有能力和条件去做值得做的事情。^[28]

在西方自由观念的“催化”之下，宋明理学中的个人自主性思想逐渐“发酵”为近代的自由观。比较起康、谭，严复和梁启超的自由观显然走出了天理世界观的边界，具有了公理世界观和民族国家的背景。严复继承了朱熹的理学传统和英国的经验主义传统，认为所谓自由乃是认识到宇宙的进化规律，“治化天演，程度愈高，其所以自由自主

之事愈众”。^[29]而继承了阳明心学传统和欧陆康德哲学影响的梁启超，在论述自由的时候，更多地强调自由作为“天下之公理”，是人的本性，真正的自由乃是“我之自由”、“精神之自由”，是按照自己的个性尽性发展。^[30]

不过，无论是在康、谭那里，还是在严、梁那里，虽然自由已经取代仁获得了核心位置，但个人的道德自主性（自由）之上，依然有着更高的公共善（天理或公理）作为最高的价值目标，自由依然被认为是众多公理中的一种。这乃是因为，在晚清，尽管儒家的规范伦理（三纲）发生了危机，但德性伦理（仁）依然存在，只是转化为新的公理形式。这一情况要到辛亥革命以后的五四时期，当儒家的德性伦理（仁）被启蒙思想家认为是专制王权的义理基础之后，才发生根本性的改变。到了五四，自由彻底摆脱了公共善，成为非德性的个人意志的自由选择，成为政治正当性所凭借的至高无上的终极价值。

在晚清思想界，比自由稍晚出现的核心观念，便是权利。权利是一个纯粹的西方概念，它指的是一种有关主体的特定的正当理由或基本原则，如自由、平等、自主性等，它是一种先于法律的自然权利，后来为法律所确认和保障。^[31]现在的问题是：在晚清，自由（道德自主性）的观念如何转化为权利的观念？

在中国古典思想中，并没有权利这一观念。权利是一个主体性的概念，在古代中国，政治主体既非民，也非君，政治是伦理关系的延续，重要的不是政治主体和客体分别是谁，而是在各种个别的、特殊的关系中实现符合天德标准的礼治秩序。三纲中的君仁臣忠、父慈子孝、夫爱妻贤都不是群体普遍关系中的主体权利，而是个别相互关系中的道德义务，而古代人就在这互动的义务关系中获得现代人通过权利所获得的人的尊严。

在古代中国思想传统中，没有个人的权利，却有自我的尊严。唐纳利（Jack Donnelly）说：“人的尊严的观念表达了对于人的内在（道

德)本质和价值以及他或她与社会的正确(政治)关系的特殊理解。相形之下,人权则是平等的、不可剥夺的权利,只要是人,每个人都拥有这样的权利。”^[32]人的尊严与善(good)相联系,而人权与正当(right)相关联。在儒家文化中,人的尊严来自人自身的德性,一个中国人,假如能够按照孔夫子的“仁”的教诲,在修身和社会政治实践中成为有德之人,就体现了人的尊严。

儒家思想中的人格主义与儒家独特的善的观念相联系,认为个人的价值和尊严体现为在社会共同体中、在与自然的和谐中,道德人格之完善和充分的自我发展。^[33]儒家的个人不是权利的主体,而是德性的主体,社会成员的权利就是在所归属的社群中所拥有的资格,权利与义务不可分割,通过个人与社群之间的互动,履行社群所要求的义务,同时也拥有相应的资格和权利。而这一切,都是为了成就个人的德性,并进而实现社群的公共善——天下归仁。在儒家那里,权利与善无法分离,善优先于权利,权利来自善。当然,这里所说的权利,不是西方意义上的那种主体性权利,而是在儒家社群主义脉络中通过互动式的义务而获得的一份尊重,中国式的权利意味着在特定的社群中拥有个人的尊严。

古代中国人的尊严,渊源于其自身的德性,因而中国式的权利,也具有向善的德性价值。人的道德尊严,来自其道德自主性,来自与天道相通的善之实践。权利与自主性相关。中国式的自主性不是西方那种法权的自主性,而是道德的自主性、成德成圣的自主性。到了晚清,最早是康有为将这种道德自主性(自由)转化为一种近代的权利。如前所述,康有为在《实理公法全书》中明确表示:“人有自主之权。”近代西方的权利观念来自自然法传统,中国没有自然法,那么,人的自主权利渊源何处?康有为的“天民”观念,明确表明了他所说的自主之权,不仅是一种法权,而且是一种自然权利,来自天所赋予每个人的先天的道德禀赋。这样的道德禀赋,便是良知。梁启超因此将权利思想的来源视作“天赋之良知良能”。^[34]

为什么到了晚清，自由的观念要转化为一种近代的权利？这乃是与人的主体性出现有关。如前所述，到了晚清由于个人的出现，自我不再仅仅是道德的主体和欲望的主体，而且在民族国家的谱系之中，也成为政治的主体和法权的主体。于是，原先那种抽象的自由理念，便转化成可落实为法律自由的权利形态。^[35]由于近代中国的权利观念不是从自然法中发展而来，而是从传统的人的尊严转化而来，而人的道德自主性（自由）具有向善的意志，而权利本身是非道德（善）的，只与正当有关，因此，从自由向权利的转化，同时伴随着一个从善到正当的“去道德化”过程。

这一过程与西方的权利发展史有相似之处。按照列奥·施特劳斯的分析，西方原来的自然权利是自然正义，服从于更高的善之价值目标。到了近代的霍布斯，原来具有超越性质的自然正义演化为自我保存的世俗人权，失去了背后的自然超越属性。自霍布斯之后，自然的善与自然的正义逐步解体，发展出近代自由主义的权利哲学：人的世俗权利优先于各种自然的、宗教的或哲学的善。而到了自然法理论也衰落之后，权利的基础再次发生动摇。卢梭、康德将权利的基础置于自由之上，即人的实践理性所决定的自由意志。权利彻底失去了其超越的自然性，而还原为自由意志的自主性选择。^[36]

在近代中国，政治正当性的基础也有一个从善（德性）到权利（自由）的转型过程。从阳明心学发展而来的自由（道德自主性）概念，最初在康有为、谭嗣同那里，还具有向善的意志，有着仁学世界观的规约。随着严复、梁启超将自由奠定在自然与历史演化的基础之上，并落实为法律的自由，自由开始自我权利化和“去道德化”。然而，正因为近代的权利是从中国式的自由（道德自主性）演化而来，又使得中国的权利观念与康德的思想直接融合，跳过自然法阶段，直接建立在人的自由意志基础之上。权利作为一种正当性理论，为后来的立宪政治提供了政治正当性基础，其中原有的公共善逐渐褪色，而日益与个人的自由、个人的意志选择相关联。于是，近代中国的政治

正当性，以自己独特的思想发展，走过了与西方同样的“去自然化”、“去道德化”的路程：从超越到世俗，从公共善到个人的自由和权利。

不过，如前章所述，我们要注意到，在欧洲近代早期思想之中，实有两种不同的自然权利，一种以霍布斯的自我保存为机理，一种以洛克的人权自由、平等为旨趣。而晚清时期，因为社会达尔文主义的流行，霍布斯式的自然权利观，影响要远远大于洛克式的观念。尤其是梁启超受霍布斯影响颇深，由自我保存推出权力即权利、权力即自由的强权逻辑，混淆了“权利”与“权力”这两个重要概念。这一混淆深刻影响了乃至今日中国人的思想观念，对平等的权利的维护，往往成为对特权的追求。

四、从公理、良知到公意

继承宋明以来理学和心学两种思想传统，清末民初的知识分子对政治正当性的基础——个人自由的论证，有公理说和良知说两种不同的取向。

前已论述，在晚清代替天理世界观的，是公理世界观，公理成为近代中国自然、社会和伦理之最高价值和规范，个人自由的正当性也渊源于此。1918年，第一次世界大战结束，中国知识分子普遍认为这是公理对强权的胜利。陈独秀在《〈每周评论〉发刊词》中说：什么是公理呢？“简单说起来，凡合乎平等自由的，就是公理。”^[37]陈独秀用晚清以来的公理论证自由，政治之正当性来源于超越人的意志选择之上的客观的、普遍的公理，这一从朱熹理学传统演化而来的公理说，在晚清至1919年之前的中国思想界，有着巨大的主流性影响。不过，与公理说平行的还有从阳明心学传统发展而来的良知说，成为论证政治之正当性即个人自由的同样重要的思想来源。良知说最典范的文本是李大钊在1916年发表的《民彝与政治》。李大钊之所以提出“民彝政治”，乃是应和民国初年《甲寅》杂志所开创的探讨民主政治的形

而上价值之所在即政治精神的时风。在李大钊看来，所谓民彝，即内涵在人民内心之中的价值观，是一种善的本性。民彝与民听不同，民听可以惑乱，而民彝能照亮万物。民彝有形而下之器，有形而上之道，这个道即超越之形而上之理，而理与人性是同一的，性即理也。民彝，又为法也，为民主宪政之基础。英国的宪法虽然是不文之典，“乃顺民彝自然之演进，而能一循其常轨，积习成性”。民主即为国法与民彝直接疏通之政治也。立宪民主政治基于自由之理。自由，不仅系于法制之精神，尤需舆论之价值。舆论之价值渊源于民心中的天赋良知。代议制度只是民主政治之形式而已，而唯民主义是其最根本之精神。^[38]政治精神之良知说，不同于公理说，政治的核心价值——个人之自由不是来自于外在的、客观的自然社会和伦理之公理，而是人的内在良知。良知不否认客观公理的存在，但认为良知与公理相通，自由之理自在人心之中，特别是普遍民众的内心价值。五四的不少自由主义知识分子从阳明心学的传统出发阐释个人自由之意义，张奚若在1935年为《大公报》撰文论述国民人格之培养时认为，个人是宇宙的中心，是一切组织的来源、基础和归宿，个人主义虽然在理论和事实上有不少弊端，“但一个人的良心为判断政治上是非之最终标准却毫无疑问是它的最大优点，是它的最高价值。个人的良心固然不见得一定是对的，但是经验告诉我们比它更对更可靠的标准是没有的”。^[39]

政治之是非曲直虽然合乎天理，但天理与人心不再是二元的，而是内在相通，良知即天理，这是明代阳明心学兴起以后所发生的从理到心的大转向。天下是非取决于公论，而公论即社会舆论又出自人心。“公论者，出自人心之自然。……故有天子不能夺之公卿大夫，公卿大夫不能夺之愚夫愚妇者。”^[40]天下是非不是存于抽象的天理，而是具体的人心，虽然还在儒学的民本政治范围里面，但距离现代的民主政治也只是一步之遥了。近代的良知论继承了晚明思想，又从康德的实践理性哲学中得到西学的资源，良知论遂逐步替代公理论，成为近代自由学说的主要学理资源。

良知说之所以替代公理说，乃是与另外一个重要观念——公意的出现有关。公意是卢梭政治思想中的核心概念，晚清引入中国，到五四期间开始流行，又被翻译为普遍意志、公共意志、国民总意或公同。按照卢梭的思想，公意是上帝意志失落，人成为政治的主体以后，政治共同体所遵循的最高意志，同时也是民族国家的整体意志。公意与私意相加的众意不同，众意是私意之和，比如代议制制度中通过投票所产生的只是众意，无法代表公意。公意是众多私意中共同的那部分，它是整体性的，是不可分割的，无法通过投票获得。只有在暂时排斥了特定的私意，而考虑普遍的公共利益的时候，公意才能呈现出来。公意是无法被代表的，只能通过直接的民主体现人民的意志。它同时也是最高的立法意志，民族国家的宪法原则就是公意的体现。卢梭的公意观念，其实质是人民主权论，而社会契约论和自然法是其两大理论支撑。^[41]

当卢梭的思想传入中国之后，公意的观念也引起了中国思想家的注意。对此，第七章第一节已有详论，此处仅简述一二。早在1901年，梁启超在介绍卢梭学说时使用中国传统的体用关系来解释公意与法律的关系，将公意视为近代政治之本和核心价值。此时的公意仍不脱中国传统“天意”的范畴。公意观念的流行，则要推至五四时期，此时，在陈独秀、高一涵等人的倡导下，公意被普遍认为是国家和宪法的基础，即认为国家的真正主权，属于全体人民，政府是奉行人民公意的仆人。此时的公意已与天意无涉，而是以人民的自由意志为前提。而到了彻底的良知论者李大钊那里，公意已变为纯粹的人民意志，同时，公意的产生则依赖于“人人得以自由公平的态度，为充分的讨论，详确的商榷，求一个公同的认可”。

问题在于，公民的自由意志通过程序性的公共讨论，是否能够保证所产生的共识必定是善的或正当的？关于这个问题，罗尔斯和哈贝马斯曾有过一场著名的争论。哈贝马斯相信，只要程序正义，遵循交往理性，民主的程序有一种自我纠错机制，可以保证最后的结果是正

当的。而罗尔斯同意程序正义（公共理性）之重要，但他坚持在程序之上，还必须有实质性的正义原则，唯有实质性的原则，才能保证立宪民主政体不被颠覆。^[42]回到近代中国的公意，当公意的背后还有客观的公理规约时，只要公理本身是自由的、正义的，人民的自由意志所选择的政治秩序不会发生大的偏差。而一旦公意挣脱了自由、正义原则（公理）的规约，仅仅诉诸人的内心良知，哪怕制定了良善的程序，拥有公共的讨论，也无法保证开放的氛围和形式的正义所释放的必定不是魔鬼。因为人性（良知）并非像孟子、王阳明所认为的那样乐观，必定是善的；人性之中有魔鬼，因此需要有人性之上的超越之物，或者是天理，或者是公理，或者是自由社会的正义原则，以此来规约良知，规约政治社会。

列奥·施特劳斯指出：古典的自然权利是与目的论的宇宙观联系在一起，一切事物都有其自然的目的和命运。到了近代，目的论宇宙观已经被自然科学所彻底摧毁，近代人在抛弃了自然权利的同时，创造了历史意识，价值的标准不再在自然之中，而在人自身的历史和意志之中。^[43]古代政治属于伦理，受到自然正义的规约。近代的政治开始祛除神魅，去伦理化了。伦理是伦理，政治是政治，政治成为了超越宗教、伦理的世俗事务，成为人自身意志的自由选择。当公意问题提出来的时候，卢梭试图克服人性中的私性，以非道德的方式形成道德性的政治共同体的整体意志。然而，当自然法、道德形而上学——解体之后，当天理和公理相继解体之后，如何保证来自民意的世俗性公意之正当？当政治正当性不再诉诸超越的、客观的、绝对的天理或公理，而以公意为基础的时候，多元的、变动不居的相对的民意如何形成正当的公意？

1919年5月，当巴黎和会的消息传来，原本对美国威尔逊总统大抱希望的五四知识分子深深地失望了，开始对公理产生怀疑。公理世界观就此逐渐萧条。政治上的公意失去了绝对的公意规约，而仅仅诉诸人的主观良知之后，就被各种互相冲突的意识形态所摆布。1920年代

之后，一方面是公理的衰落，另一方面是各种主义的纷纷崛起。这些政治上的主义，大都打着民意牌，以人民意志或人民利益自居，但人民意志究竟是什么，由于失去了公理所内含的公共价值，已变得模糊不清。到1920年代中期以后，公意这个概念也开始式微，代之而起的是民意观念的流行。所谓的民意，不仅个中的道德内涵被抽空，而且在各种意识形态的支配之下，显得纷乱复杂，无所定规，被经常变幻的历史潮流所左右。各种各样的民粹主义、权威主义打着“民生”、“民意”、“为民”的招牌，通过权力和舆论操控民意，民意成为政客们随意涂抹和代表的主观建构，全然失去了客观性的规约。

当被各种意识形态所操控的民意冒充公意成为政治正当性的基础的时候，便加剧了政治的动荡和无序。从公理到公意再到民意，从近代中国观念的流变可以看出政治正当性危机之所在。

五、正当性基础：民主抑或立宪？

康有为在《实理公法全书》开篇曰：“凡天下之大，不外义理、制度两端。”^[44]前面几节我们着重从思想的义理角度讨论了近代中国的政治正当性，这一节转到思想的实践制度层面来继续研究正当性的内在紧张。政治正当性的核心是政治权威的问题。现代政治是支配性的关系，所谓正当，乃是对支配关系的道德证成，对政治统治的自愿性服从，也就是对权威的服从，一旦这种服从仅仅建立在对国家暴力的恐惧基础上，那么统治就失去了正当性的权威。

关于权威，阿伦特有一个非常独特的理论，将权威与权力区分开来，在她看来，“当我们说某个人‘拥有权力’时，我们实际上说他被一定数目的人授予以他们的名义行动的权力”；“权威的标志是被要求服从者的不加质疑的承认；无论是强迫还是说服都是不需要的。权威的保持离不开对人或职务的敬重。因此，权威的最大敌人是轻蔑，而破坏它的最有效的方法是嘲笑。”^[45]阿伦特之所以作如此区分，乃是在

证明权力是授予性的、认可性的，而权威则是不证自明的，来自宗教和历史传统。

阿伦特对权威与权力的论述，表明宪政与民主是两个不同的范畴，宪政提供的是整个政治共同体的根本的、长时段的正当性问题，即什么样的共同体组成原则和制度方式是可以被自愿接受的、合乎统治者和被统治者共同意志的；而民主所提供的只是具体的统治（某个政府）之权力是否正当，即统治之权力是否得到人民的授权，其统治的效绩是否符合被统治者的利益和愿望。公共权力的权威，要看其是否符合共同体成员公认的“法”，在过去，这个公认的“法”，是神法或天理，到了近代，则转换为政治共同体的根本大法——宪法。

中国古代政治权威的来源是双重的：天道和民意。天道是权威的终极的、超越的源头，但在现实世界之中，又只能通过民意体现，民意与天意内在相通。到了近代，这双重一体化的政治权威发生了变化，也产生了分离：天道之权威转变为公理和公意，由此形成了宪法的权威；民意之权威转变为权力的来源，现代的政治权力必须来自人民的认可和授权，由此形成了民主。在古代中国，天道和民意是不可分离的，但到近代转换为立宪和民主之后，二者发生了历史的分离。这一分离，按照阿伦特的理解，本来是现代政治的内在之义，即权威与权力的二元化：政治权威来自宪法——国家的根本大法，政治权力来自民主——人民的授权。

关于政治权威的问题，早在1898年，梁启超在《新史学》中讨论正统时，认为：“统也者，在国非在君也。在众非在一人也。”他注意到，西方立宪之国，统在宪法。国家共同体的正当性是由法统（宪法）赋予的。^[46]在晚清，以梁启超为代表的立宪派与民主派争论的最大焦点，表面是君主立宪还是民主共和的问题，其背后的实质是政治秩序的正当性究竟以何为基础：是注重立宪的权威，还是权力的来源？在民主派看来，核心问题是谁掌握权力，只要主权在民，人民掌

握了政权，共和就能实现。民主派重视的是国体，即国家由谁来统治，而梁启超更重视的是政体，即国家如何统治，是否按照立宪的原则统治。至于是共和民主，还是君主立宪，还是次要的问题。

相对于民主，梁启超特别重视以立宪为核心的法治。在中国的古典思想之中，“所谓法者，纯属‘自然法则’的意义”，^[47]来自自然和天道的客观法则，成为各个朝代成文法的超越性源头。近代以还，当这些自然法则消解，人开始自我立法之后，宪法便替代自然法则，成为政治共同体的最高法则。梁启超指出：中国法系虽然是世界四大法系之一，但最遗憾的是，“则关于国家组织之宪法，未能成立也。……苟无此物，则终不足以进于法治国。何也？此为根本法，无之则一切法无所附丽，无所保障也”。^[48]梁启超很早便注意到西方的现代政治，不仅是民主政治，而且是法治政治。他分析说，在中国法家特别是先秦的管子思想之中，有丰富的法治主义历史资源，早期的法家人物管子，与后来的申不害、韩非的术治主义与势治主义不同，将法视为超越于人间秩序的自然法则，无论是民众还是君王，皆不得逾越。管子的法治主义与近代的法治思想甚为接近。^[49]不过，管子的法治主义离先古三代不远，是三代的“天下之法”理想的体现。管子之后，法治主义便逐步蜕变为以君主意志为核心的法制主义，经过与儒家的礼治融合，虽然中国有成熟的法律体系，但与近代的法治国不可同义。梁启超特别注意到明末清初黄宗羲的原法思想。黄宗羲激烈批评了历代统治者以“非法之法”乱国乱世，对法治主义的“天下之法”与法制主义的“一家之法”作了明确区分。他指出：三代之上有法，三代以下无法。三代之法，藏天下于天下者也；后世之法，藏天下于筐篋者也。三代公天下而法因以疏，后世私天下而法因以密。“法愈密而天下之乱即生于法之中，所谓非法之法也。”黄宗羲在对三代以下以法治国的法制主义作了尖锐批评之后，并没有回到儒家的人治主义立场，他重新提出了管子开始的法治主义理想，希望以三代之法重新确立天下秩序之轨：“论者谓有治人无治法，吾以谓有治法而后有治人。”^[50]

从管子到黄宗羲，梁启超从古代中国思想中清理出法治主义的历史传统，将它们与西方的法治精神内在结合，形成了以立宪为核心的法治国思想。他指出：“今日之立宪之国，便是法治国。法治者，国家治理之极轨也。舍法不得为治。”^[51]无论是清末，还是在民初，梁启超为首的立宪派与民主共和派最重要的区别，乃是相较于权力的来源，更重视权力是否受到立宪的限制，相较于国体问题，更重视政体问题。梁启超明确宣布：“吾侪平昔持论，只问政体，不问国体。故以为政体诚能立宪，则无论国体为君主为共和，无一而不可也。政体而非立宪，则无论国体为君主为共和，无一而可也。”^[52]正如一位梁启超的研究者沙培德（Peter Zarrow）所指出的那样：民初的梁启超是一个立宪主义者，他关心的是权力的制衡和政府的管理以及一套有序的秩序。至于谁拥有权力，都不重要。他相信，只有宪法秩序才能给予政治斗争以有序空间。^[53]重立宪和法治甚于民主，这是梁启超所代表的中国立宪派的共同立场。

1913年，张东荪在《庸言》杂志发表《法治国论》，强调既然中国国体已经从君主改为民主，那么政体也应从专制改为立宪。有宪法之国当为法治国。今日中国不仅各种法律不完备，连最基本的宪法也未颁布，政府与人民均未循乎法律之轨道，其去法治国不知几千里也。他指出，立宪和法治不进，将会导致内乱亡国。“惟有速制定宪法，使中国为法治国，夫然后变更国体之祸，祸可免也。”^[54]

然而，梁启超也好，张东荪也好，他们的立宪声音在民国初年，都被淹没在内阁制与总统制、民权与国权的争论之中。中华民国建立之后，舆论集中在新兴的国家权力究竟归属于谁，而忽视了权力如何制衡，按照什么样的原则和规范立国。1911年的辛亥革命，创建了新的政治共同体，却没有同时创建共和政体所赖以存在的正当性基础——立宪。在政治正当性的问题上，权力的来源问题始终压倒了权威的来源问题。在古代中国，世俗的民意与超越的天意是同一的，而到近代二者转换为民意和公理（或公意）以后，民意与公理（或公意）

分离了。公意所体现的政治共同体根本精神被忽视，既没有被制度化（宪法化），也没有体现为公民精神和公共政治文化。近代中国政治的根本症结在于只有权力之争，而始终缺乏政治的权威。军阀与政客们用合法性冒充正当性，假借民意建立所谓的法统。而舆论只关心合法性危机，很少注意法统背后的正当性危机。宪政迟迟未能建立，由宪法所体现的政治权威始终缺席。这使得民国年间，虽有国家，却无立宪，政治始终处于动荡乱局之中。

立宪与民主的紧张，也是自由主义与共和主义的不同原则所致。卢梭式的共和主义民主偏重参与，强调权力的正当性来自人民主权，其正当性的来源乃是公意；而英美式的自由主义民主强调的是立宪，强调对自由以优先地位的确认，通过立宪和权力制衡保障公民的个人自由。在晚清和民初的思想界，立宪主义与民主主义、自由主义与共和主义并非截然两分，在梁启超、章士钊、李大钊、高一涵、张东荪、张君勱等著名近代政治思想家那里，二者都是混沌一片，你中有我，我中有你。不过对中国思想界而言，卢梭的民主思想要比洛克、密尔的自由思想影响大得多，民主的呼声要远远高过立宪的声音。

民主的正当性与立宪的正当性，构成了自由主义和民主主义的分野。在西方，自由主义与民主主义的历史结合，纯属历史的偶然，而在近代中国，民主与立宪在理论上也是内在结合，相互补充的。不过，一旦落实在政治实践层面，便立刻显示出内在的二歧性：民主派注重人民主权，相信只要权力来源于人民，政治的正当性便在其中。而立宪派则认为，最高权力究竟来自哪里，这并不重要，重要的是立宪，权力要受到宪法和法律的限制。无论从清末的共和与君宪的大争论，还是民初的民权与国权的讨论，都可以看到民主派与立宪派之间的这一核心分歧所在。

近代中国的悲剧在于：无论争论如何激烈，最后的政治结局总逃脱不了民主压倒立宪、威权压倒自由。五四新文化运动，最初提出的

是人权（自由）和科学，^[55]曾几何时，在日渐崛起的民主主义思潮压迫下，自由被悄悄地置换为民主。从1930年代到1940年代，中国也有过几次影响非常大的民主宪政运动，民主与宪政一开始并行不悖，然而，到1946年，民主与宪政在残酷的政治现实面前，却发生了分化。最典型的例子要数梁启超门下的“二张”之分手：张君勱相信，比较起民主的广泛参与，通过宪法、建立宪政更重要；而张东荪认为，如果国家的权力缺乏广泛的、具有代表性的实质性参与，即使在形式上是立宪的，也不具正当性。显然，前者所秉持的是自由主义的民主观，而后者坚持的是共和主义的民主观。由于“二张”所秉持的民主观不同，两位有着40年交谊的政治朋友，在是否参加国民党一党召开的“国民大会”问题上，最后分道扬镳，各归前程。^[56]民主宪政运动的归宿，最后与五四新文化运动一样，也是民主压倒了宪政。在一浪高过一浪的汹涌的民主大潮推动之下，1949年所建立的共和国并非以宪政为其制度正当性，而是一个以人民主权为特征的国家。从思想史的角度观察，近代中国的这一历史结局绝非偶然，可以说是晚清以还政治正当性观念演化之趋然。

[1] 张德胜：《儒家伦理与秩序情结》，转引自《金耀基自选集》，上海：上海教育出版社，2002年，第263页。

[2] 参见萧公权：《中国政治思想史》，第3、14章，北京：新星出版社，2005年，
[美] 田浩：《功利主义儒家：陈亮对朱熹的挑战》，姜长苏译，南京：江苏人民出版社，1997年。

[3] 参见 [美] 张灏：《危机中的中国知识分子：寻求秩序与意义》，高力克、王跃译，北京：新星出版社，2006年，第9页。

[4] 列奥·施特劳斯在分析古代的自然本性与人的关系时这样说：“自然本性提供标准，这个标准完全独立于人的意志；这意味着自然本性是善的。让人具有整体之内的特定位置，一个相当崇高的位置，可以说人是万物的尺度；或者说人是小宇宙，但他是由于自然本性而占据这个位置的；人具有的是秩序之中的位置，但他并未创制这个秩序。‘人是万物的尺度’这个命题正好与‘人是万物的主宰’相反对。人具有的是整体之内的位置，人的权能是有限的；人无法克服其自然本性的界限。”（[美] 列奥·施特劳斯：《现代性的三次浪潮》，丁耘译，第90页）施特劳斯的这段分析清晰地表明了在古代的正当性之中，自然本性（天道）高于人性，

无论是在古希腊，还是在古代中国，虽然人是万物之灵，但绝非世界之主宰，在其之上还有更高的自然本性（天道）。

[5] 参见 [美] 张灏：《宋明以来儒家经世思想试析》，见《张灏自选集》，第64—73页。

[6] 汪晖：《现代中国思想的兴起》，上卷第1部，第111—112页。

[7] [美] 张灏：《危机中的中国知识分子：寻求秩序与意义》，高力克、王跃译，第8页。

[8] 金观涛、刘青峰：《天理、公理和真理》，载《中国文化研究所学报》（香港中文大学），第41期，2001年；《试论儒学式公共空间：中国现代转型的思想史研究》，载《台湾东亚文明研究学刊》（台湾大学），第2卷第2期。

[9] [日] 沟口雄三：《中国的思想》，赵士林译，第15页。

[10] 关于公理世界的性质和特征以及天理世界观向公理世界的转变，汪晖作了系统的、精致的研究，参见汪晖：《现代中国思想的兴起》，导论、总论部分。

[11] 汪晖：《现代中国思想的兴起》，下卷第2部，第1400页。

[12] 陈弱水从历史文献学和思想史的角度，考察了古代中国“公”的概念，概括了五种类型。参见陈弱水：《公德观念的初步探讨：历史源流与理论建构》，载氏著：《公共意识与中国文化》，台北：联经出版事业公司，2005年。

[13] 关于明末清初所出现的“合私为公”意义上的“公”，可参见黄克武的研究：《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、张哲嘉编：《公与私：近代中国个体与群体之重建》。

[14] 所谓历史目的论（historical teleology），乃是认为人的历史具有某种先定的目的，历史的发展就是按照其内在的逻辑有序地、由低向高分阶段走向终极目的的过程。柏拉图、托马斯·阿奎那和黑格尔是西方古代、中世纪、近代的历史目的论的理论代表。到了近代启蒙时代，与进步主义相结合，历史目的论还具有了一种直线进化的性质。古代中国的历史观，虽然有“三代”的理想，但基本上是一种历史循环论，只有到了晚清，传统的“公羊三世说”与西方的历史进化论结合以后，才获得了一种历史不是向后，而是向前发展的历史目的论的初级形式。

[15] 关于晚清的“公羊三世说”与历史进化论的结合，已有研究成果非常之多，也非常充分。而福泽谕吉的文明论思想对晚清的影响，特别是对梁启超的影响，可参见郑匡民：《梁启超启蒙思想的东学背景》，第2章。

[16] 钱穆：《风气与潮流》，见氏著：《晚学盲言》，下册，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第321页。

[17] 梁启超：《英雄与时势》，见《梁启超全集》，第1册，第341页。

[18] 梁启超：《论民族竞争之大势》，见《梁启超全集》，第2册，第887—899页。

[19] 孙中山：《民权主义》，见《孙中山选集》，第703、705页。

[20] 陈仪深对1930年代民主与独裁论战进行研究，发现《独立评论》的作者们，为了加强自己观点的说服力，皆举出“世界潮流”作为自己观点的佐证。参见陈仪深：《独立评论的民主思想》，台北：联经出版事业公司，1989年，第141页。

[21] [美] 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004年，第287页。

[22] 参见 [美] 狄百瑞：《中国的自由传统》，李弘祺译，贵阳：贵州人民出版社，2009年，第15—66页。

[23] [日] 岛田虔次：《中国近代思维的挫折》，甘万萍译，南京：江苏人民出版社，2005年，第4页。

[24] 稽文甫：《晚明思想史论》，北京：东方出版社，1996年，第24页。

[25] [日] 岛田虔次：《中国近代思维的挫折》，甘万萍译，第53页。

[26] [明] 李贽：《藏书》，卷二十四，《德业儒臣后论》。

[27] 关于康有为的自我思想，参见 [美] 张灏：《危机中的中国知识分子：寻求秩序与意义》，高力克、王跃译，第2章。

[28] 关于伯林的消极自由与积极自由的区别，李强作了很好的阐释，参见李强：《自由主义》，北京：中国社会科学出版社，1998年，第108页。

[29] 严复：《群己权界论》，见欧阳哲生编：《中国现代学术经典·严复卷》，第423页。

[30] 参见梁启超：《新民说·论自由》，见《梁启超全集》，第2册。

[31] 参见 [英] 戴维·米勒：《布莱克维尔政治学百科全书》，邓正来等译，北京：中国政法大学出版社，1992年，第661页。

[32] [美] 杰克·唐纳利：《普遍人权的理论与实践》，王浦劬译，北京：中国社会科学出版社，2001年，第72页。

[33] [美] 狄白瑞：《亚洲价值与人权：从儒学社群主义立论》，陈立胜译，第25页。

[34] 有关梁启超权利思想的分析，参见杨贞德：《自由与限制：梁启超思想中的个人、礼与法》，载《台大历史学报》（台北），第34期，2004年。

[35] 根据金观涛、刘青峰的研究，中国的权利概念最早是运用在国家权利上，然后再发展到个人的权利。参见金观涛、刘青峰：《近代中国“权利”观念的意义演变：从晚清到新青年》，载《“中研院”近代史研究所集刊》（台北），第32期，1999年。另外可参见王尔敏：《中国近代之人权醒觉》，载氏著：《中国近代思想史论续集》；赵明：《近代中国的自然权利观》，济南：山东人民出版社，2003年，第2章。

[36] 参见 [美] 列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年，第5、6章。

[37] 陈独秀：《〈每周评论〉发刊词》，见任建树等编：《陈独秀著作选》，第1卷，第427页。

[38] 李大钊：《民彝与政治》，见《李大钊全集》，第2卷，第334—339页。

[39] 张奚若：《国民人格之培养》，见《张奚若文集》，第356—357页。

[40] [明] 繆昌期：《从野堂存稿》，卷一，《公论国之元气论》。

[41] 参见 [法] 卢梭：《社会契约论》，何兆武译，北京：商务印书馆，1980年。关于卢梭公意思想的讨论，亦可参见 [美] 华特金斯：《西方政治传统：近代自由主义之发展》，李丰斌译，台北：联经出版事业公司，1999年，第4章；[英] 鲍桑葵：《关于国家的哲学理论》，汪淑钧译，第128—134页。

[42] 关于罗尔斯与哈贝马斯的这场争论和相关讨论，参见许纪霖：《两种自由与民主：对自由主义与新左派论战的反思》，见罗岗主编：《思想文选2004》，桂林：广西师范大学出版社，2004年。

[43] 参见 [美] 列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，第1、8页。

[44] 康有为：《实理公法全书》，见朱维铮编：《中国现代学术经典·康有为卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第3页。

[45] [美] 汉娜·阿伦特：《权力与暴力》，洪溪译，见《学术思想评论》，第6辑，长春：吉林人民出版社，2002年，第432页。

[46] 梁启超：《新史学》，见《梁启超全集》，第2册，第749页。

[47] 梁启超：《先秦政治思想史》，第155页。

[48] 梁启超：《论中国成文法编制之沿革得失》，见《梁启超全集》，第3册，第1312页。

[49] 参见梁启超：《先秦政治思想史》，第154—159页；《管子传》，见《梁启超全集》，第3册，第1858—1875页。

[50] [明] 黄宗羲：《明夷待访录·原法》。

[51] 梁启超：《管子传》，见《梁启超全集》，第3册，第1865页。

[52] 梁启超：《异哉所谓国体问题者》，见《梁启超全集》，第5册，第2902页。

[53] [美] 沙培德：《辛亥革命后梁启超之共和思想：国家与社会的制衡》，载《学术研究》，1996年第6期。

[54] 张东荪：《法治国论》，载《庸言》，第1卷第24号，1913年。

[55] 陈独秀在《新青年》杂志创刊时提出的口号是“科学与人权并重”，见陈独秀：《敬告青年》，载《青年杂志》，第1卷第1号，1915年。

[56] 关于“二张”两种民主观的分歧，参见成庆：《自由主义与共和主义：现代中国史中的两种民主观》，载《天津社会科学》，2005年第4期。

第十一章 新儒家的治国方案

儒家文化作为古老的轴心文明之一，到了21世纪，它的心灵智慧已经为各家各派所公认。那么，儒家是否还有其政治智慧？更确切地说，在以民主为归向的当下政治实践当中，儒家的政治智慧是否还有其现代的意义？以往思想界的一般看法，是认为儒家在当代世界的价值，主要是心性修养，其政治价值，已经失去了意义。即使是20世纪新儒家代表人物牟宗三，也认为儒家有治道而无政道，新儒家的使命之一乃在于解决老内圣（心性之学）如何与新外王（民主政治）接轨的问题。^[1]

然而，在新一代儒学知识分子推动下的儒学复兴大潮之中，思想风向发生了显著的变化。最早是蒋庆，在心性儒学之外，发掘出以公羊学传统为主脉的政治儒学，并积极为之鼓吹激荡。近年政治儒学被正式命名为儒家（儒教）宪政，并且被不少学者和儒者所接受，广为论证和传播。一时间，儒家宪政的思潮成为显学，有发展为儒家宪政主义的趋势。

作为两千年中华帝国的意识形态，儒家有其政治智慧是毋庸置疑的。现在的问题是：这种政治智慧是否可以用儒家宪政命名？即使可以接受这一命名，那又是一种什么样的宪政？其给古代的中国政治带来什么样的制度性后果？儒家宪政在现代政治生活当中是否可欲？

一、新儒家思潮的浮现与内部分野

儒家文化在古代之所以成为中华帝国的主流意识形态，乃是其实现了全方位的制度化。陈寅恪先生有言：“夫政治社会一切公私行动莫不与法典相关，而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面。”^[2]

从国家的政治法律、科举取士，到民间的风俗、仪式乃至宗法家族内部的伦理教化，儒家无不成为制度化的核心价值。

儒家文化到清末民初走向衰落乃至解体，实与“去制度化”有关。这一“去制度化”的过程，有三个重要的关节点：第一是1905年科举制度的废除。儒家本来不似西方的基督教有自己独立的宗教组织，其凭借的是对教育的垄断，以国家的科举取士制度获得传播，形成以师统为核心的网络系统。一旦科举废除，各地学堂和新兴学校不再将四书五经作为必修课程，儒家便失去了其所赖以存在的师统建制。第二是1911年终结持续两千年的中华帝制，民国政制趋向西化，儒家学说不再是国家的核心价值，与法律政治制度脱钩。第三是民初以还社会流动加速，传统的宗法家族制度逐渐式微，儒家的社会基础荡然无存。在三重巨变之中，儒家文化逐渐与教育、政治和社会的基本建制分离，成为失去了躯体的孤魂和无所依附、四处飘荡的幽灵。

余英时先生指出，传统儒学的生命力在于通过制度化来全面安排人间秩序，当制度化的儒学死亡之后，其已成为一个游魂。这个游魂即使发展出一套可以与西学抗衡的道德哲学，也无法再借尸还魂，^[3]“儒家通过建制化而全面支配中国人的生活秩序的时代已一去不复返。有志为儒家‘招魂’的人不必再在这一方面枉抛心力”。在余先生看来，儒家的现代出路在于日常人生化，避开建制而致力于精神价值的重建，放弃治国、平天下的目标，在修身、齐家层次发挥重要作用。^[4]

余先生的断言是否有理姑且不论，事实上，纵观整个20世纪，几代新儒家的努力，的确基本是在修身、齐家层面，而对于治国、平天下，贡献甚微。儒家的修、齐、治、平，既是一个不可分割的整体，同时由于各代儒家分别突出其中的不同面向，呈现出政治儒学（西汉的董仲舒）、心性儒学（宋代的朱熹）和社会儒学（明代的王阳明）等多种取向。进入20世纪之后，儒学开始衰落。政治儒学在经历了戊戌变法最后一次回光返照之后，最终失去了与制度的血脉相连，沉寂

良久。社会儒学在梁漱溟领导的乡村建设运动推动下，几度挣扎，又几度复兴，试图为中国的社会重建奠定儒学的伦理基础，最终归于沉寂。反而是心性儒学，经过熊十力、牟宗三和唐君毅两代新儒家的努力，终于蔚呈大观，修得成果，成为20世纪儒学的主流。

新儒家的心性之学，所面临的是现代性过程中的意义缺失、认同迷惘和道德危机的问题。为重建中国人的心灵秩序，新儒家们沉潜往复，穷究义理，建立了宏大的形而上宇宙结构和道德世界，在哲学上获得了巨大的成功，至今仍是学院派儒学再三嚼咀、反复玩味的思想传统。然而，心性儒学依然是义理层面的学说，在当今的学院高墙之内，义理蜕变为学理，越来越缺乏现实的生命力，更与制度的重建相隔。自然，新儒家并非仅仅注重于内圣，从牟宗三到徐复观，念念在兹的是老内圣如何开出新外王，如何从儒学的道德主体“自我坎陷”，发展出制度性的知性主体，建立起现代的民主政道。牟宗三先生说：在传统中国的政治之中，只有君臣如何治理天下的治道，而无客观化的制度政道，因此“为君难，为相亦难，相夹逼于上下两端中，直不能维持其政治上之独立性与客观性。因上之君、下之民但不能客观化故也。吾每感此而兴无涯之悲痛，遂发愿深思而求其故”。^[5]新儒家注重的固然是“意义世界的缺失”，但这种“制度性焦虑”常常纠结于心头，百思而难以求解。牟宗三能够做的，只是为这一客观化的知性主体奠造型而上的道德源头，但对于重建制度本身的思考甚少。徐复观对政治与学术怀有同样的兴趣，然而也没有在理论上贡献一二。个中缘由除了他们本身是哲学家、思想史家之外，更重要的恐怕与他们身居一隅，处于时代的边缘有关。诚如余英时所说，整个20世纪的儒学一直处于走下坡路的状态，没有摆脱困境，^[6]新儒家不得不退而结网，补修义理，制度重建的工作只能期待后贤了。

20世纪以降儒学走下坡路的趋势，到了近20年的世纪之交，情势发生了微妙的扭转。1990年代之后，席卷了将近一个世纪的反传统、反儒学的文化激进主义开始在大陆降温，各种文化保守主义强劲崛

起，在朝的马克思主义与在野的自由主义为了寻求本土的文化资源，开始向儒家表示敬意，争相寻求与儒学结成战略同盟。于丹因为在央视百家讲坛讲解《论语》而一炮走红，儒家经典以及相关的解读成为书店的畅销书。许多大学成立了以研究儒学为中心的国学研究院，儒家经典阅读成为许多学校的必修课程，企业老板和高管对传统文化趋之若鹜，民间的国学学堂和兴趣小组如雨后春笋一般到处涌现……这一切表明，儒学长达一个世纪的历史背运走到了尽头，在21世纪曙光升起之时，迎来了早春天气。

然而，21世纪的儒学复兴却仍然与制度无涉，不是停留在学院的义理层面，就是沉淀于社会的日常生活，学究气的儒学与日常生活的儒学，与往日儒学的皇家气象自然不可同日而语。另一方面，经过20多年的经济高速发展，中国在上世界上已经成为二号经济大国，中国模式、中国道路的声音不绝如缕，在一些知识分子看来，中国在经济发展和政治发展模式上，都可以摆脱西方，走一条中国特色的道路，以此彰显中国文明的复兴。近年来，围绕着政治制度的顶层设计，从自由主义、社会民主主义，到国家主义和新左派，都打破了往日的缄默，纷纷拿出了自己的方案。在这一“制度重建”的热潮之中，新一代的儒者不甘于寂寞，于是儒家（儒教）宪政便应运而生。

最早站出来的是新一代儒家旗帜性人物蒋庆。这位西南政法学院的毕业生，与老一代新儒家不同，他的真正兴趣不在宋儒的心性义理，而在汉儒公羊学的立法改制。公羊学是以微言大义行托古改制的儒学流派，在太平盛世的和平年代，通常隐而不现，并非显学，一旦到了礼崩乐坏的乱世，社会面临制度和文化的转型时刻，志在改制立法的春秋公羊学便会大行其道。西汉的董仲舒、清末的康有为皆是一代公羊学大家，也是变法创制的推动者。儒家知识分子具有深刻的忧患意识，然而在不同的时代和流派那里，内心的焦虑是不同的。蒋庆说“公羊学的焦虑是制度性的焦虑，而不像心性儒学（内圣儒学）的焦虑是实存性的焦虑，故公羊学最关注制度的建立，把改制立法看作是

自己的首要任务”。^[7]蒋庆这代儒者的“制度性焦虑”与上述牟宗三的“制度性焦虑”虽然都在儒家治国、平天下的大脉络之中，却有明显的差异，牟宗三的“制度性焦虑”是义理性的，其哲学家的关怀和当年的时代条件，使得他没有也不可能去从事具体的制度设计和政治实践。然而，蒋庆毕竟是公羊学传统的传承者，他对儒家义理其实缺乏真正的兴趣，而是有强烈的用世之心，志在通过制度的顶层设计，参与到当下中国立法改制的建国大业之中。这种强烈的“制度性焦虑”与用世之心，成为蒋庆所代表的儒家（儒教）宪政提倡者们共同的代际特征，所不同的只是程度差异而已。^[8]

蒋庆在20多年前出版《公羊学引论》，为改制立法作理论准备；在十多年前发表《政治儒学》，正式与老一代心性儒学划清界限，自立门户；到近十年先是提出恢复儒教，将读经纳入国家教育体系，成立全国性的儒教协会，然后打出儒教宪政的大旗，设计了一整套国家建构的制度性方案，一步一步从学理走向制度，从民间逼近庙堂，旨在重新连结儒学与制度的脱榫，再现儒学作为“王官之学”的昔日辉煌。蒋庆不是一个人在战斗，在儒学（儒教）宪政的大旗之下，已经聚集了一批同声相求的知识分子，他们之中有纯然的儒家，有国家主义者，也有自由主义者和宪政主义者。儒家（儒教）宪政作为一种思潮，并非一个纲领明确、阵营鲜明、诉求同一的封闭式同人主张，而只是具有不同知识背景、政治立场和文化色彩的知识分子在当下中国所体现出的某种公认价值、公共取向，他们最大的公约数建立在两个基本共识之上：一是“制度性焦虑”，认为中国当务之急乃是建国，完成国家的根本大法 and 制度之转型；二是相信儒学应该“二度制度化”，儒学古老的义理与制度传统应该镶嵌到现代民主的政治架构之中。

大致而言，在当今中国的儒家宪政思潮内部，有柔性的儒家宪政和刚性的儒教宪政两种不同的价值取向。这两种取向的分水岭，乃是对现代性的态度。柔性的儒家宪政，其提倡者中有儒家，也有自由主义者和宪政主义者，他们认同现代政治的基本理念，思考的是如何将

儒家的若干价值和制度传统与民主宪政制度结合起来，形成具有儒家色彩的中国现代宪政。最早提出儒家宪政主义的杜钢建将儒家宪政表述为“仁义礼智信的宪政主义原则”，按照这一原则，“要求兴人权，立公正，通和顺，符合理，树忠诚，中国在21世纪的宪政建设需要坚持儒家宪理的上述五大基本观点，充分发挥宪法对政府行为和执政党行为的制约作用”。^[9]唐文明认为：“儒教、宪政与中国的问题，也就是直面实际的历史情境，如何在中国的宪政建设中将儒教的精神与理念贯彻进去的问题。”他主张在三个方面以儒家思想修订中国的宪法：一是将“大同说”作为中国宪政建设所依据的终极理想；二是除了西方宪政的基本人权之外，还要补充儒家的伦理法权；三是要在中国宪政建设中落实儒家的“寓郡县之意于封建之中”，变中央集权制为地方自治的联邦制国家。^[10]康晓光发表长篇文章《儒家宪政论纲》，提出“承续儒家道统，建立儒家宪政，把中国政府的正当性建立在对中华五千年道统的继承和对现代民主政治的吸纳之上。儒家可以吸收多党制、竞争性的普选制度、权力分立、有限政府等理念和制度，进而实现传统与现代的融合”。^[11]香港的陈祖为则认为，儒学不仅具有批评时政的功能，而且可以作为立法以及制定政策的理论基础，因此可以称为“儒家宪政”。他不赞成蒋庆式的儒教在政治与社会生活中的全面推广，而主张一种温和的圆善主义（moderate perfectionism），即在国家立法的时候可以诉诸儒家关于美好人生的具体而零碎的价值判断。^[12]秋风（姚中秋）发表了一系列文章，从中国历史的角度论述儒家宪政的历史形态，认为儒家本身代表着一种宪政主义的理想，在历史上存在着三种不同的宪政主义形态：一种是西周的贵族封建制，第二是汉代的君主与士大夫共治体制，第三是近代从康有为到张君勱的儒家式现代宪政政体。“这个历史证明了，宪政主义就是儒家外王之基本取向、核心精神。”^[13]

与柔性、开放的儒家宪政主义不同的是，刚性的儒教宪政主义更多表现出原教旨主义的意味。独树一帜、剑走偏锋的蒋庆便是这样一个儒教宪政的原教旨主义者。他对以公羊学为核心的政治儒学近乎狂

热与偏执的卫道，以及试图在政治与社会生活中全面推行儒教，使得他将三种对象都作为自己的批评目标。其一是儒家内部的竞争者——心性儒学。在他看来，从宋明到新儒家的心性儒学，将内圣与外王视为体用、本末之关系，试图从内圣开出外王，这实际上取消了外王的独立性，使外王成为一种附属于内圣的微不足道的陪衬，使儒家的人格重心落在生命心性之上，而不能跳出生命落在客观外在的事功制度，这种偏于内圣一曲的心性儒学，最终结果只能是无法开出外王。蒋庆认为内圣与外王之间，只有结构的平行联系，而无体用的从属关系。^[14]心性儒学只是内圣之学，外王之学当属公羊学，“二学离则两美，合则两伤”。在他看来，“政治儒学是唯一适应于解决政治问题的儒学”，“是儒学传统中的外王之学”。通过内圣和外王的领地划分，他试图将儒学内部立法改制的领导权，牢牢控制在自己所继承的公羊学传统手中。

原教旨儒教宪政的第二个批评目标是当下主流意识形态。这种批评是隐形和间接的，并非诉诸批评性的话语，而是王道政治的建国方案。当有些保守的儒教宪政主义者热衷于“通三统”，要将儒家的王道与人民共和的党国体制接通的时候，^[15]蒋庆却很少谈“通三统”，仍然坚持其儒教治国和王道政治的全盘改制方案。在他看来，中国的问题在于“合法性缺位”，“鉴于百年来中国固有文化崩溃，完全以外来文化——或自由主义文化或社会主义文化——作为中国的主导性文化，即僭越了儒家文化在政治与社会中的正统主导地位，偏离了中国文化的发展方向”。他明确表示当下中国的主流意识形态无法解决政治合法性长期缺位的问题，不能作为政治合法性的基础。^[16]蒋庆的儒教宪政并非保守的，由于其原教旨主义的性质，相反显得异常激进，对现实秩序具有很强的疏离感和叛逆性。

不过，原教旨的儒教宪政最大的批评对象或真正的敌人不是心性儒学，也不是当下主流意识形态，而是西方的自由主义民主政治。这是他们与上一代新儒家的最大不同。熊十力、张君勱、牟宗三、徐复

观等人毕竟受过五四启蒙思想的洗礼，虽然他们反对启蒙主流中的科学主义和唯理主义，然而在政治观上与他们的论敌没有根本的分歧，而是共享自由、民主、宪政的基本价值，因为新儒家政治上的敌人与自由主义者一样，都是新老的专制主义——早年是传统的皇权专制，晚年则是现代的极权主义。他们承认，西方的民主宪政是解决专制主义的不二途径，“中国今虽尚未能完成其民主建国之事业，然我们却不能说中国政治发展之内在要求，不倾向于民主制度之建立”。^[17]新儒家与他们的论敌自由主义者之分歧仅仅在于，传统中国文化是否阻碍了民主宪政的发展。在他们看来，中国文化特别是儒家文化包含着现代民主的种子，问题是如何从老内圣中开出民主的新外王。然而，以蒋庆为代表的原教旨儒教宪政的真正敌人不再是新老专制主义，而是西方自由主义所代表的所谓“庸民政治”。在他们看来，在西式以选举为中心的民主政治之下，受过教育的精英与普通民众一样，一人一票，只重数量，缺乏质量。民意独大，民意决定一切，现代政治缺乏古典政治那种超越性和历史文化性。因此，蒋庆要恢复建立儒家式的以精英为核心的王道政治，在民意（人）之外，再建超验价值

（天）、民族历史传统（地）的三重政治合法性。^[18]牟宗三当年批评中国的儒家政治只有治道（统治者如何治理的善治），没有政道（客观的制度性架构），因而要引进西方的民主宪政制度，^[19]但在蒋庆看来，缺乏政道是心性儒学的问题，注重外王的公羊学有自己的政道，中国有自己的宪政，即以王道政治为中心的制度性架构。“所谓儒教宪政，就是中国式宪政，说具体点，就是具有中国历史文化特色的中国宪政，也就是人类离开自由民主政治之外的另一条政治发展之路。”

^[20]蒋庆在这里说得非常清楚，刚性的儒教宪政既与老一代新儒家不同，也与柔性的儒教宪政有别，后二者虽然对西式民主有批评、有反思，但还是在现代性的普世价值和制度框架之内寻求儒家的位置，形成中国的特色，而蒋庆则要在现代性之外开辟一个另类的王道政治、另类的中国宪政，因而说他是原教旨的儒教宪政，并非言过其实。

那么，儒家宪政究竟意味着什么？它是否可以成为当代中国可欲的政治方案？既然儒家宪政来自中国的历史，不妨让我们回到历史，从其本源探究，然后再来作出现实的抉择。

二、历史上的士大夫与君主共治

儒家宪政，乃是近年来新一代儒家的创新之词。历史上的政治儒家是否有宪政形态，假如有的话，又是什么类型的宪政？要梳理这一点，首先让我们来了解何谓宪政。

所谓宪政，乃是与政治权力有关的制度设置，它通过客观的制度 and 法律的安排，对政治权力进行创建、安排和限制。在这其中，宪政具有三重功能：第一是用法律或者制度赋予权力以合法性，从而建构和安排统治者的权力；第二是用法律或者制度规范和限制权力，以实现政治共同体特定的目标；第三是用法律或者制度规范权力的更替，以保持政治共同体的持续稳定。

宪政是各种政治秩序中的一种特定形式，它的特点在于：其宪政的意志必定高于统治者（无论是君主、贵族还是人民）的意志，宪政本身具有统摄权力的权威性，这是宪政区别于其他政治秩序的根本含义。因此，宪法（成文法或者不成文法）虽然是宪政的表面特征，但有宪法的政体并不意味着必定是宪政体制，假如统治者的意志高于或者等同于宪政的意志——比如传统中国的法家——则是有宪政之名，而无宪政之实，这是一种反宪政的“宪政”。宪政必定是有权威的，但这个权威乃是凌驾于政治统治的权力之上，能够对权力进行驾驭、控制、限制和更替。宪政之所以必要，乃是多少相信权力具有某种邪恶性，需要通过制度和法律的形式加以规范。

自然，宪政本身无法创建其权威性，它总是来自更高的立宪意志，也就是说，任何宪政，都有其特定的道德价值和立宪目标。欧洲中世纪的基督教宪政，规范与限制世俗的权力，乃是为了实现上帝的

意志；现代的自由主义宪政，乃是为了保障每一个公民的自由、平等以及道德尊严；而儒家宪政，则是为了实现天下为公、仁义礼智的大同理想。

现代宪政的经典形式被认为是自由主义宪政，这主要是因为自由主义宪政所欲达致的自由与平等的价值，在现代社会被普遍接受，而其在历史实践过程之中也被证明较好地实现了这一价值。然而，这并不意味着历史上的宪政只有这一种形式，欧洲中世纪的基督教宪政、中国古代的儒家宪政，以及可能有过的其他文明体的宪政形式，都是可以比较的历史实践。衡量一个宪政好不好，用其欲达致的价值目标来衡量是困难的，因为不同的价值之间难以通约，然而，假如从宪政相对于权力而言的权威性出发，显然我们可以对各种宪政的好坏，设定几个评估的标准：第一，是否可以有效地赋予权力以与特定价值目标相联系的政治正当性？第二，宪政的意志是否真的在权力之上，可以用法律和制度的手段，及时、充分地限制权力？第三，当权力腐败堕落的时候，是否有制度性或程序性的方式，和平稳定地更替统治者？下面我们将看到，儒家宪政在第一项权力的正当性赋予方面是强项，在第二项权力的限制方面是弱项，而在第三项权力的和平更替方面则为不及格。

西方的现代宪政有两个历史源头：自上而下的超越性意志和自下而上的契约性贵族社会。弗里德里希（Carl Joachim Friedrich）在《超验正义：宪政的宗教之维》中指出：宪政论“植根于西方基督教的信仰体系及其表述世俗秩序意义的政治思想中”。^[21]在世俗的权力之上，始终存在着比权力更高、更具权威的超越性意志，在中世纪，是上帝的意志，到了近代，上帝的意志世俗化为自然神、自然法或者道德形而上学。

除了自上而下的超越性意志之外，西方宪政的另一个历史源头乃是自下而上的契约性贵族社会。英国成为第一个现代宪政国家不是偶

然的，它既不同于王权占绝对优势的法兰西，也区别于诸侯割据、王权式微的德意志，英国的贵族与王权处于某种均势状态，于是便有可能相互妥协，签订《自由大宪章》《牛津条例》《权利法案》等这些后来成为英国宪政基础的最重要的历史文件。宪政与贵族制密切相关，它是对权力的双重防范；既对抗一个人说了算的君主制，也防范多数人暴政的民主制，宪政试图在君主、贵族和人民之间保持某种和谐的平衡，按照亚里士多德的理想，各种力量平衡的政体便是共和政体，共和与宪政后来在美国立宪过程当中结合在一起，以宪政保障共和，以共和维系宪政，宪政通过各种利益和力量之间的相互制约和均衡，来实现共和的最高目的：政治共同体的公共利益。

那么，中国的儒家宪政（如果有的话），是一种自上而下的宪政，还是一种自下而上的宪政？在这里，我们首先要了解中国政治的双重权威问题。^[22]在古代中国，有两种不同的权威，一种是士大夫所代表的道统，另一种是王权所代表的政统，其权威的源头，都是超越性的天命。换言之，宇宙的超越性意志，当降临到人世之后，一分为二，体现为道统与政统这双重权威，这是中国文明的特殊现象，是其他几个古老的轴心文明，无论是犹太教——基督教、伊斯兰教，还是印度教、古希腊罗马文明都不曾有过的。中国的皇帝与读书人、政统与道统之间种种说不清、理还乱的纠葛冲突，都与双重权威有关，而儒家宪政的历史秘密，也渊源于此。

从远古开始，天命就将人间的统治权授予君主，君主贵为天子，秉承天命统治天下。然而，君主的统治是否符合天之意志，其解释权并不在他手中，而另有其人。起先是通晓天意的巫师，但巫师尚从属于王权，到了春秋战国时代，中国文明发生了大突破，民间出现了儒、道、墨等诸子百家，开始形成独立的道统，拥有了解释天命、议论政治的话语权，这就是与王权平行的另一种权威：与政统抗衡的道统。儒家的道统，其背后还有掌控教育网络的师统。按照儒家的看

法，道统高于政统，师统更在王权之上。于是，按照儒家理想所设想的儒家宪政，同样具有自上而下和自下而上的双重源头。

所谓自上而下，乃是以君主为代表的政治权力，在其之上有更高的、超越性的天命所限，君主的意志必须秉承天命，因为天是有德性的，因此现实的君主也要以德治国，实现王道政治。许倬云先生说，董仲舒将孔子放上王者的宝座，执行褒贬的权力，“如此，儒生操持了批评论断现世界的权力，而儒家的经典成为评断事务是非长短的依据，儒家为汉室的政治肯定了合法性，可是也相对的把知识分子提升到与政权抗衡的地位”。^[23]儒家的道统，对皇权的政统来说，是一种目的论的制约，从汉儒阴阳五行宇宙论，到宋儒的天理说，皆是试图通过建构一个超越于世俗秩序的宇宙秩序，一方面赋予王权以统治的正当性，另一方面以天道压王权，控制和限制君主的滥权。然而，道统对政统的制约，不同的义理形态所产生的政治效果，其强弱是有差别的。张灏先生指出，儒家的这套天人之际思想，有两种表现形态，一种是脱胎于殷周古老神话传统的天人感应说，后来发展为汉儒的阴阳五行宇宙论，另一种是轴心文明突破时期的天人合一说，天命内化于人的心灵，后来发展为天理心性合一的宋明理学。但二者与政治的分离度和批判性是不同的，“天人感应的思想，只能以人世秩序的基本制度的神圣不可变性为前提而发挥有限度的批判意识，天人合一的思想则以内化超越为前提，蕴含了权威二元化的激烈批判意识”。^[24]也就是说，作为儒家宪政的不同形式，董仲舒的宇宙论模式更多地赋予王权以统治的正当性，虽然其也有限制王权的另一面，但相对来说比较弱，而朱熹、王阳明的宋明理学因为其拥有独立于王权的心灵秩序，这一心灵秩序又与宇宙秩序内在相通，因此更具有批判性。

儒家宪政自上而下的源头，除了超越性的天命、天道和天理之外，还有一个介乎超越与世俗之间的概念，叫作“天下”。天下是世俗的，它首先代表君主统治的疆域，是一个地理性的概念，但天下又不仅于此，它高于国（王朝），是一个文化性、伦理性的概念，代表着

儒家的礼教秩序，国为私，乃一家一姓之王朝也，天下为公，因而与天理相通。天下秩序既是形而上的宇宙秩序，也是世俗性的礼教秩序。天下在现实的王朝秩序之上，而且是王权统治的正当性所在，王朝是一个人的，但天下乃天下人之天下。“公天下”的观念乃是针对“家天下”而言，三代以上天下为公，三代以下就是“家天下”，天下属于皇帝私有。黄宗羲说：“三代以上有法，三代以下无法。”因为三代以上之法乃是为天下之法，而三代以下只是一己之法、一家之法，非天下之法也。^[25]儒家以蕴含着天理的天下来限制王权为核心的国家，但这种限制只是一种目的论的宪政，而非制度性、程序性的宪政。目的论的宪政，与礼治相关，天下说到底就是一套以德性为中心的礼治秩序，所诉诸的是目的合理性（天下为公）、对权力之治道的规约和统治者的个人德性，它所缺乏的是宪政所必需的政道，即制度性、程序性的规定。宪政所追求的乃是政治正义，但因为儒家宪政是一种目的论的、伦理为中心的宪政，因此它在意的是实质的（目的论的）正义，所谓天下为公，而忽视了程序正义的制度性设计。关于这一点，下面我们将进一步展开分析。

中国特有的双重权威，使得儒家士大夫拥有超越人间权力之上的天命解释权，皇权统治是否正当，是否符合天道和民意，皆在读书人一端，君主本身无法自圆其说。自孔孟到董仲舒、朱熹，儒家又发展出完整的道德政治的义理，形成了以四书五经为核心的经典，并经过五经博士、科举取士等制度化形态，让士大夫们牢牢控制了中华帝国的意识形态话语权。从玄虚的天命到经典形态的儒家义理，是自上而下落实一层，而从义理再往下落实一层，则为士大夫的清议，清议作为古代中国的社会舆论，发自士林，又直达朝廷，使历代君主们哪怕是暴君在施政时也不得不有所顾忌，不敢过于得罪舆论，因为清议所代表的，乃是帝国的核心价值观，是让君主都有所畏惧的天命。清议是否强势，取决于其所凭借的建制，东汉有上万士人云集的京城太学，晚明有遍布南北的书院社团，士大夫的舆论便浩浩荡荡、广为散布，对统治者构成了巨大的压力。然而，无论是体制内部的东汉太

学，还是体制之外的民间书院，皆缺乏制度的稳定保障，士大夫的舆论激荡，引起君主的警惕和宦官势力的激烈反弹，东汉的党锢事件和明末的魏忠贤迫害东林党，便证明了士大夫的舆论对权力的限制是多么脆弱，其是否可以发挥作用，最终取决于君主个人是开明抑或昏庸。

除了从天理到清议的自上而下的制约，儒家宪政还有另一个自下而上的源头，这乃是秋风所说的“士大夫与皇权共治体制”。^[26]从汉唐到两宋，中华帝国虽然名为君主国，但因为存在着双重权威，参与统治的除了皇帝及其家族之外，还有士大夫官僚集团。一个有着共同的儒家家族信念的文人集团，在帝国政治里面扮演重要的角色，在古代世界政治里面，亦是罕见的现象。钱穆先生详细分析过，在西周，是血缘为中心的皇室分封制，经过秦制的过渡，到西汉的汉武帝，所建立的政府不再是西周的贵族政府，也非汉初的军人政府，而是由平民当中有知识、有教养的贤人所组成的政府，此乃“文治政府之创建”。^[27]文治政府与之前政府的重大不同，乃是政府与王室、国家之公务与王室之私事，有了明确的区分，秦朝与汉初的宰相只是皇帝之私臣，不但要管国家的政务，还要过问皇室的家事。^[28]自汉武帝之后，有了外朝（政府）与中朝（王室）之分。文治政府与皇帝为首的中朝之间有了相对的分隔，遂使士大夫与皇帝的共治，具有了理论和实践的可能性。

从西汉到两宋的皇帝与士大夫的共治，因为不像中世纪英国的贵族与君主之间，有宪法性的契约规定，明确了各自的权利与义务，因此往往取决于人的因素，在共治的背后，充满了冲突和斗争。在不同的朝代里面，要看士大夫与君主之间的力量对比和意志较量。君主比较弱，权力会向士大夫一方倾斜，如果人君非常强势，就近乎君主专制。士大夫与王权之间，缺乏有效的制度制衡，在二者之上，没有一个宪法性的典章超乎其上，一切取决于人治的微妙平衡。但是，也并非完全无章可循，因为在道德治国、王道政治的儒家理念之下，确实

存在着人与人之间的制衡。^[29]不是依靠明确的法治，而是更灵活、更弹性的人治，来维系各种政治势力的平衡。

士大夫与君主共治天下，首先表现在相权与君权的划分。汉唐到两宋的宰相权力很大，君主的命令必须经由宰相的副署方能生效，历史上常有宰相以“封还诏书”和“不肯平署”的方式抗拒皇帝的旨令。^[30]然而，王权与相权之间，毕竟是君臣关系，它不是西方的法权关系，而是三纲之下的礼教关系。礼教所强调的并非权利，而是在伦理共同体中各自的职责。钱穆先生说，中国的政治没有西方式的主权或主体性概念，所看重的只是职责，政治的责任由谁来承担。^[31]这就意味着，在传统中国政治里面，政者（政治的主体）是缺位的，只有治者，所有的人只有治人者与治于人者的区别。当士大夫与皇帝共治天下时，是以治者的身份，而非类似古希腊的公民那种政者的身份出现。共治格局并非契约性的法权格局，在其之上没有成文或不成文的宪法，只有儒家伦理和王朝的祖上传统所形成的礼教格局，君臣之间，各守本分，各尽其职。本分是否守得住，职责是否能担当，取决于君臣个人的德性，显然，这是一种伦理的软约束，而非制度的硬约束。对共治体制称赞有加的钱穆先生，对此也有清醒的认识，他说：“中国一向似乎看重的不成文法，往往遇到最大关节，反而没有严格的明白的规定。这也可以说是长处，因为可以随意应变，有伸缩余地，但也有坏处，碰着一个能干有雄心的皇帝，矜才使气，好大喜功，常常要侵夺宰相的职权。并不像现代的西方国家，皇帝私人，无论怎样好，宪法上规定他不能过问首相的事。汉武帝雄才大略，宰相便退处无权。”^[32]

在共治体制之中，由于君权在相权之上，属于主动、强势的一方，因此是否能够实现共治，往往取决于君主的个人意志。邢义田先生指出：“宰相的职权并没有制度上的保障，它几乎完全基于一些成文或不成文的传统，尤其重要的是皇帝的信任与尊重。”“整个官僚系统是否能够客观和合理地运行，端视皇帝是否信任与尊重。客观合理的

制度可以因皇帝的私心而完全溃败。”^[33]士大夫与君主的共治格局是公天下，但一家一姓的君主是家天下，也是私天下，仅仅凭传统或不成文的传统，相权平衡不了君权，公敌不了私。手握大权者通常不愿有人与他分享权力，即便开明者如北宋时期的皇帝，余英时先生也指出：“积极倡导‘同治’或‘共治’的是宋代的士大夫，而不是皇权。”^[34]因此，与其说是共治体制，不如说是共治格局更恰当一些。体制是硬约束，格局则是暂时的共识，甚至权宜之计。因为“皇帝所拥有的是最后的权源，任何带有根本性质的变法或改制都必须从这个权力的源头处发动，所以皇帝个人的意志是一个决定性的力量”。^[35]在权力系统之中，皇权是硬权威，士大夫是软权威。士大夫是否可以发挥士人政府的效用，完全取决于皇帝个人的德性和能力。阎步克先生分析说，汉代初年的丞相一度威望隆重，权势颇大，对皇帝直言不讳，甚至言所不当言，因为当时丞相多由打下江山之功臣担任，君相关系尚未定型。真正的文治政府是自汉武帝始，封布衣出身的公孙弘为相，但相权较之以前却大为削弱，皇帝对丞相动辄斥责乃至处死，公孙弘之后的6位丞相，获罪自杀者2人，下狱处死者3人，以致公孙贺在拜相时不受印绶而顿首涕泣，视丞相为畏途。^[36]从汉唐到两宋的所谓中外朝，中朝（内朝）以君主为中心，由皇族成员、外戚宦官组成，外朝乃是以宰相为首的文人政治。中朝是决策者，外朝乃执行者。聪明的皇帝会在二者之间保持平衡，以士大夫抑制内朝的骄奢淫逸，用内朝防范权力外倾于文人集团。但无能昏庸者对士大夫猜忌心重，往往倚重内朝的皇亲国戚和宦官势力，西汉汉武帝之后外戚专权，东汉和中唐宦官横行。两朝之间，经常残酷搏杀，血雨腥风，东汉的党锢之祸，便是明证。

从汉唐到两宋，相比皇权，士大夫的相权走的是一条下行路线，其地位日趋衰落，这从宰相上朝觐见皇帝的待遇可见一斑。汉代丞相求见，皇帝要起身相迎；唐代三省长官在殿上与皇帝讨论国事，尚可饮茶闲谈，坐而论道；然而，到了宋代宰相去见君主，只能立奏。林丽月指出：“传统宰相权力的衰落，宋代是一大关键。宋代的宰相不仅

失去军事与财政大权，而且也丧失了用人与司法的权力。”^[37]到了明清，宰相索性被永久废除，代之以内阁或军机，不复有外朝存在，士大夫官僚统统成为君主个人的奴仆。明代的内阁重臣见皇上，常须跪奏，而在清代则必自称“奴才”了。

宰相在历史上的地位之所以日薄西山，乃是与宰相背后的社会势力衰落有关。钱穆先生说，中国士大夫的影响一在清议，二在门第。^[38]汉初宰相说话有分量，乃是其多为军功人士；隋唐相权之重，令君主不得不尊重，乃是其背后有世家大族的支撑；到了北宋，门阀政治衰落，宰相多自科举寒门出身，如邢义田先生所云：“就社会而论，随着科举制度的兴起和唐宋世家大族的消亡殆尽，社会上已没有足以和皇权分庭抗礼的力量。宋代以后科举出身的士大夫原是一群等待天子赐予‘黄金屋’和‘千钟粟’的士人举子，他们不再有南北朝和隋唐世族那样的社会地位和财富。在这种情形下，帝王自然容易牢笼士人，肆意摆布。”^[39]宋之后的读书人因为失去了世家大族的社会基础，唯有以义理对抗扩张的王权。世家士大夫拥有的不仅是文化力量，还有可资独立的社会资源，但被铲平了社会根基的科举士大夫，剩下的只是道德的勇气和汹涌的清议。门第已去，清议日盛，然而士大夫的清议是一种纯粹的精神批判，其背后是被掏空了的社会。宋以后的乡绅虽然在乡村社会贵为一方精英，但乡村社会与世家大族不同，它不是政治性的，也非跨区域的，乡里村庄支离破碎，各据一方，庞大的帝国政府通过郡县制将其联成整体，而乡绅本身无法构成一个有机的社会网络。科举制度下的士大夫已经不是君主的手，政治是凭实力说话的，以制度为重心的宪政也是在王权与贵族的力量均衡中产生，你吃不了我，我也吃不了你，你活我也活，方需要规则和制度。然而，宋以后的士大夫徒有清议而已，无法支撑起体制内部的生存空间，皇帝的权力越来越大，宰相的空间日益逼仄，最后出来一代枭雄明太祖，将宰相一废了之，从此在权力中枢，再无与王权平衡的位置，通过两宋的转折与过渡，中经元代的异族统治，士大夫与君主共治格局彻底寿终正寝，到明清时代最终奠定了君主的绝对专制。

三、一种残缺的礼治型宪政

士大夫与君主共治的儒家宪政，有一以贯之的良美义理，也有汉唐的制度设计，为什么会步步走向末途，抵挡不了王权的无限扩张，最终读书人匍匐在君王的脚下口称奴才？研究思想史的往往会产生知性的错觉，误将圣人的义理视为制度本身，又将政治设计视为历史现实。事实上，思想史不是政治史，儒家义理也代替不了历史真实。即便是儒家义理，孔子之后，也有孟荀两家。孟子重仁，即德性的内在自觉，荀子重礼，即外在的制度规范。孟子是道高于势的儒家理想主义者，而荀子则是兼容混杂的儒家现实主义者。外儒内法的中国皇帝，其实都不那么喜欢喋喋不休说王道的孟子，而倾向于霸王杂之、有政治现实感的荀子，故晚清的谭嗣同感慨：“二千年来之学，荀学也！”^[40]历史上的儒家，在义理层面，孟学是主流，但在政治层面，荀学却占支配地位。不了解荀学，便无法理解儒学与制度的现实关系。

荀子的礼治，并非欧洲以罗马法为中心的法律制度，而是道德性的日常生活秩序，由家而国，家国一体，董仲舒的三纲，即礼治的典范，君臣之间的国之伦理，亦与父子、夫妇之间的家之伦理同理同构。法是权利与义务的关系，但儒家宪政，并非法治，乃是礼教，所守住的并非抽象的、普遍的法，而是个别的、两相对应的礼。法治下的权利与义务，超越人格，成为普遍性的法理规范，而礼教之中的君臣关系，是道德人格的互动，君有为君的伦常，臣有为臣的职责。钱穆先生说，中国人讲政治，一向看重职责，不问主权归属。主权的背后，是自由的意志，而职责所在，乃是尽力践行的道义。^[41]儒家宪政的根基，乃是传统的礼法社会。这里的法，并非超越政治权力之上的罗马式法典，乃是君主意志可以驾驭的刑名之律。内涵道德价值的礼，高于工具性的律法，赋予律法以伦理性的价值。在礼教为先的帝国共同体之中，君主乃帝国之家长，百姓之父母。帝国有自己的家法（礼法），君主要受到礼法的限制，他也要聘任管家（士大夫官僚）

管理帝国的日常事务，而且对礼法的解释权也在士大夫手中，然而，最终的礼法裁决权和政治决策权毋庸置疑地在一国之君手中，家法对君主的约束并非客观的、法理性的硬制约，而只是弹性的、伦理的软制约，全依赖于君主个人的德性与能力。以礼治为核心的儒家宪政，最终落实到实处的，乃是圣君贤相的贤人政治。

以荀学为核心的儒家宪政与西方的宪政最重要的区别，不在于对人性的估计，而是如何防范人性之恶，是依靠制度的制约，还是贤人政治。制度设计的背后，乃是对人性的深刻理解。西方宪政的诞生，在中世纪与基督教有关，到了近代深受霍布斯主义的影响。二者一为超越性宗教，一为世俗的功利主义，然而都对人性的幽暗面有充分的体认。霍夫施塔特（Richard Hofstadter）在谈到美国宪政创立的时候如此说，美国宪法的基础“是霍布斯哲学和加尔文教，他们认定人类的天然状态是战争，俗人的心智与上帝相抵触……他们对人类已是无信任可言，但相信良好的政治制度必有力量控制人类”。这个制度便是宪政的智慧：以欲望制服欲望，以权力制约权力。^[42]荀子对人性之恶也有类似的认识，在他看来，人生而有好利、妒恶之心，耳目声色之欲。若听其发展，不加限制，则争则乱，乱则穷，社会无安宁之日。荀子的解决办法也是依靠制度，但他所说的制度不是以野心抗衡野心的法治，而是伦理性的礼治。人虽然本性非善，但人有知的能力，可以学习礼仪，变化人性，将外在的礼仪内化为人的良心。只要人人依礼而行，便是天下之大治。那么，礼仪又是从何而来？在荀子看来，人心本身并无创造价值的能力，但人心有理解和辨知价值的能力。礼仪制度的核心乃在于“分”，让每个人各安其位，各守本分，礼仪需要由超越于凡夫俗子之上的圣人来创造，然后传授给普通百姓。人性就像一块弯曲的木材，等待智慧超群的圣贤人物来塑造和调理。生命的全部意义便是循礼而行，按照圣人所架构和指引的礼乐规范去生活，这样，便能建立起和谐而合理的天下秩序。^[43]

对荀子的这一“由礼而圣”的内在逻辑演绎，庞朴先生有一段精彩的分析，他说：“荀子主张人性本恶，积学化性可以为善成圣，在成圣的过程中，‘礼’是行为的准则；但一旦成了圣人‘参与天地’之后，一切外在的界限全部失效。‘圣人者，以己度者也’（《非相》），圣人本身便是尺度，便是界限，它以己为度，而这个度又符合一切客观情况，人就是天，天就是人，因而他从欲而治，也就是代天为治。”^[44]宪政固然是一制度，但要问的是，其是法治型的宪政，还是礼治型的宪政？同样是制度，法治不信任人，哪怕是圣人贤者，所以要用凌驾于一切人之上的宪政来规范权力；礼治不信任凡人，但相信圣贤，圣人贤君创建礼乐，以己为度，代天而治。劳思光先生指出，荀子的礼义“被视为‘应付环境需要’者，又为生自一‘在上之权威’者。就其为‘应付环境需要’而论，礼义只能有‘工具价值’；换言之，荀子如此解释价值时，所谓价值只成为一种‘功用’。另就礼义生自一‘在上之权威’而论，则礼义皆成为外在；所谓价值亦只能是权威规范下之价值矣”。^[45]这就是说，荀子的礼治具有功利主义的特征，因为与仁割裂，其缺乏内在的价值之源，于是所谓的价值只是外来，源自一个外在的圣人权威。这一“外在的权威秩序”代替了“内在的道德秩序”。因此，以荀学为中心的儒家宪政天然具有权威主义的性格，荀子的学生中会出现韩非这样的法家，绝非偶然，其乃是荀学的内在逻辑使然。牟宗三先生在谈到荀子时如此评论：荀学没有法天敬天的义理，君位之上，缺乏超越的天命限制之。君主在上，“统御之道即愈接近于理律，而远于法制。而彼又是政权之所在，亦实无一客观之法律以制之。故终赖其以理自律，须赖其自己之最高道德感。道德感不足，即不能自律，而又无外力控制之，则即横决而漫无限制”。^[46]

荀子学说外无“法天敬天”之神圣感，内乏“仁义德性”之修身，诚如蔡英文先生所说：“荀子以及先秦各思想学派的思考的出发点不是如何透过客观制度去防止君王的权力腐化或政策失误，即使像荀子相当注重客观制度之意义的思想家，也跟着先秦诸子一样，把关于君王之权位的问题的思考出发点摆在什么人有什么资格来当人群的最高统治者。”

[47]作为权威之集大成者，君主自以为秉承天命，可以为所欲为，自创法度，难怪历代统治者皆外儒内法，其外儒（荀学）与内法（韩非）实有一脉相承之处，由礼而法，礼法合一。礼法之上，都有一个超乎其上的圣人贤君的绝对意志。

礼法制度，是儒家宪政的核心所在，但这一制度，无法根本解决对权力的限制问题。因为无论是孟子还是荀子，儒家的真正问题意识并非限制权力，而是什么样的人应该拥有权力，权力者应该如何运用权力。对权力的运用，那是治道，所谓的宪政，乃是政道。治道关心的是如何统治、如何治理，善治、王道是其最高境界。而政道所关心的是如何赋予权力以正当性，如何以制度的安排配置和限制权力。牟宗三先生有关古代中国政治只有治道而没有政道的分析，乃是石破天惊的卓见。在他看来，政道相对于政权而言，治道相对于治权而言。政道是“理性之体”，是维持政权和产生治权的宪法架构，而治道是理性的运用，是“智慧之明”。中国只有“理性之运用表现”（治道），而没有“理性之架构表现”（政道）。在治道层面已经达到很高境界，即所谓的圣君贤相，但在政道即制度的设置上始终没有办法。历史上只有吏治，而无政治，法律只是维持五伦之工具、赏罚之媒介，其本身没有独立意义，国家政治法律皆未以架构形态而出现。[48]另一方面，宪政要解决的权力的来源与更替问题，在中国传统政治里面也陷入缺乏制度规范的乱局。牟宗三先生注意到，虽然古代中国有“天下为公”、“选贤与能”的传统，但只是治权之民主，而非政权的民主。[49]治权的民主仅仅与如何治理有关，而政权的民主则意味着权力的来源与更替正当有序，有制度性规约。由于在古代国与君不分，政权与治权不分，天下与王朝不分，历代统治者的权力都是通过武力打下来的，因此得治权者得政权，得王朝者得天下，政治皆为一家一姓之世袭，缺乏一个常恒的、客观的法律限制之。因此，儒家在无法以政道客观化君主权力的情形下，只能在治道方面以个人德性约束之，但这种约束是道德形态，而非法律形态，圣君贤相皆是道德上的名词，而非权位上的物质力量。[50]

在历史上，中国虽然有君主与士大夫的双重权威，体现为道统与政统的二元性，但二者之间并无制度性的安排，以保证道统对政统的优先性和限制力。君主的权力来自天命，士大夫拥有解释天命和评判君主统治是否正当的清议之权，明末清初的黄宗羲还提出了“学校”这一将士大夫的清议建制化的设想。然而，即令“学校”可以定天下之是非，充其量也相当于现代社会的公共领域，而非拥有实际政治权力的议会，它无法授予和更替国家的最高权力。仅仅拥有舆论的话语权是不够的，政权的民主还必须拥有选举权。但在儒家宪政之中，所缺乏的正是这最要紧的制度性一环。牟宗三先生指出，中国有“综合的尽理之精神”（圣贤人格），也有“综合的尽气之精神”（英雄豪杰人格），却没有制度化、法律化的“分解的尽理之精神”（科学的立法政治）。[51]于是在最高权力的更替上，自尧舜之后，总是发生周期性的动荡。之所以动荡，乃是权力更替的三个主要途径——世袭、禅让和革命，个个充满着种种非制度化的不确定性，弥漫着阴谋、暴力和血腥。凡此种种，一切皆围绕着天命的争夺。但天命无常，制度无序，在太平盛世期望圣君贤相的道德人格，乱世之时又纵容天下豪杰竞争天命，以革命的名义打天下、争天下，于是三千年的中国历史陷入一治一乱、治乱交替的无尽循环之中。

萧公权先生在谈到古代中国对君权的限制时说：“宗教、法律和制度虽然束缚君主，使他们不能完全任意行为，而就二千年中大势看来，它们的效力事实上并不久远重大，不足以动摇专制政体的根本。”[52]儒家宪政是一种软约束的宪政，虽然权力之上有义理，权力内部有平衡，但是缺乏刚性的制度约束，缺乏超越于统治者意志之上的法律。儒家宪政乃是有义理而无建制，有法律而无宪法，有制度而无宪政——缺乏一个超越于君主权力之上的恒定不变的根本架构。面对日益扩张的君权，儒家宪政不是以法治制度约束统治者，而是试图以制度内部君臣之间、人伦之间的礼治秩序来防范权力的独断。于是，制度的约束最后不得不落到期待圣君贤相的出现，寄希望于统治者个人德性的人治。中国历代有盛世与衰世，有治乱循环，个中很大原因不

是因为制度，乃是是否有明君贤相主政。文景之治也好，开元盛世也好，汉武帝、唐太宗也好，正如钱穆先生所言，只是人事好，并没有立下好的制度。^[53]人存政举，人亡政息，历代如此，无一例外。有鉴于此，牟宗三、徐复观、张君勱和唐君毅这些现代新儒家们痛定思痛，反思中国古代政治的短板，指出儒家重视民意，以民意代表天命，用清议评判天下，在政府内部也发展出宰相、御史等制度性设置。这些清议与制度虽然使君主的权力受到一些道德性限制，但是否为君主所接受和尊重，仍只系于君主个人之道德，并无为君主和人民所共同认可之根本大法宪法限制之。^[54]

在“家国天下”的古代中国，有天下大法——以天道天理为终极价值、以民意为依据的儒家义理，有王朝制定的一家一姓之家规公律，也有以宗法家族为社会背景的儒家士大夫，所缺的乃是现代意义上的国家，而现代国家的标志之一乃是拥有超越家国天下的制度性大法。儒家宪政即便存在，也是一种残缺型的存在，其宪政架构一在义理性的天下大法，二在治道层面的制度性设置，然而前者过于形而上，后者又限于伦理化，所缺少的正是中间层的政道——超越一家一姓之王朝、超越君主个人之意志的根本大法。从这个意义上说，古代中国的儒家宪政是一种残缺的宪政，是以人治和道德为依据的礼治型宪政，它的所有良好美意和设置，最终所依傍的，不是刚性的制度，而是君主与宰相、内朝与外朝之间的伦理互动。人事变了，一切都会改变，由盛而衰，由治而乱，纲纪废弛，天下无道。儒家宪政的短板即在于此，其伦理性的内在限制使得它能够达到的高度终究无法超脱传统政治，以至于到了近代不得不接受现代民主宪政的冲击与洗礼。

在中国古代思想与制度之中，有许多丰富的政治智慧：道统与政统的双重权威、士大夫与君主共治天下、民间的清议传统、文官考试与御史制度等。这些政治智慧与制度实践以民意为依据、以天理为最高价值、以儒家士大夫为社会中坚力量，在相当大的程度上限制了皇权独霸天下，使得中国政治在若干朝代和历史时期保持了清明、理性

与有序，使得古老的中华帝国在一个地域辽阔、人口众多和文化多元的土地上，持续了两千多年的文明历史。如果说这些政治智慧是一种有别于欧洲的儒家宪政的话，也未尝不可。然而毕竟要看到，这种儒家宪政是残缺的礼治型宪政，具有自身不可克服的内在限制。其有形而上的义理，有治道层面的技艺，然而缺乏的是政道层面的根本大法，因此儒家宪政是否可以落为现实，最终还是取决于三纲为核心的礼治秩序，依赖于圣君贤相的个人德性，无法从根本上落实宪政所应该解决的统治合法性、权力的有效限制和权力的有序更替问题。从这个意义上说，儒家宪政在现代社会之中不再具有独立的光复价值，但其中的政治智慧有可能通过与自由主义的审慎嫁接，在现代民主宪政的基本架构之中实现创造性之转化，在21世纪的中国政治之中再放异彩。这也是当代中国温和的儒家宪政倡导者们继续老一辈新儒家所致力的方向，我们有理由有所期待，乐观其成。

[1] 参见牟宗三：《政道与治道》，台北：学生书局，1991年，第1章。

[2] 陈寅恪对冯友兰《中国哲学史》审查报告三，见冯友兰：《中国哲学史》，下册附录。

[3] 余英时：《现代儒学的困境》，见氏著：《现代儒学的回顾与展望》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年，第56—58页。

[4] 余英时：《儒家思想与日常人生》，见氏著：《现代儒学的回顾与展望》，第255—260页。

[5] 牟宗三：《荀学大略》，见廖名春选编：《荀子二十讲》，北京：华夏出版社，2009年，第77页。

[6] 余英时：《儒家思想与日常人生》，见氏著：《现代儒学的回顾与展望》，第253页。

[7] 蒋庆：《政治儒学—当代儒学的转向、特质与发展》，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年，第49页。

[8] 儒学究竟是一种人文性的学说，还是一种宗教，是否要将儒家宗教化，关于这个问题，当代中国的儒家知识分子有着相当大的分歧。参见陈明主编：《儒教新论》，贵阳：贵

州人民出版社，2010年。在儒家的宪政方面，蒋庆提出的是儒教宪政，而更多的人主张儒家宪政。虽然其中有细微的分歧，但作为一个整体性的思潮，本章还是将它们放在儒家宪政的同一个框架内进行叙述和分析。

[9] 杜钢建：《儒家宪政主义之我见》，见正义网（中国检察日报社主办），2001年4月6日，<http://review.jcrb.com.cn/ournews/asp/readnews.asp?id=30695>。

[10] 唐文明：《儒教、宪政与中国：一个初步的思考》，载《中国哲学史》，2011年第1期。

[11] 康晓光：《儒家宪政论纲》，见儒家中国网<http://www.rujiazg.com/detail.asp?nid=2152>。

[12] 陈祖为：《儒家宪政的合法性问题》，见范瑞平编：《儒家宪政与中国未来》，上海：华东师范大学出版社，2012年。作者参引时该文未刊。

[13] 秋风：《儒家宪政民生主义》，见共识网http://new.21ccom.net/articles/sxpl/sx/article_2011080142184.html。

[14] 蒋庆：《公羊学引论》，沈阳：辽宁教育出版社，1995年，第33页。

[15] 在这方面，柯小刚有明确的论述，他认为：“如何贯通王道和人民共和，可能是今日宪政建设中通古今之变的关键所在。”“现代中国革命推翻君主制，建立人民共和制，是为王道的新命开辟了道路。王道至大，无远弗届；周虽旧邦，其命维新。”“19世纪以来，列强分裂中国终未得逞，实有赖这一传统对于党国形态（无论国共）的暗中支撑。今日宪政建设，亦将有赖这一伟大传统。”见柯小刚：《王道与人民共和：从经学依据谈中国的宪政建设》，载《文化纵横》，2010年第6期。

[16] 蒋庆：《政治合法性问题与议会三院制》，见氏著：《再论政治儒学》，上海：华东师范大学出版社，2011年，作者参引时该著未出版。

[17] 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《为中国文化敬告世界人士书》，引自封祖盛编：《当代新儒家》，北京：生活·读书·新知三联书店，1989年，第31页。

[18] 参见蒋庆：《王道政治是当今中国政治的发展方向》，见《原道》，第10辑，北京：北京大学出版社，2005年。

[19] 参见牟宗三：《政道与治道》，第1—62页。

[20] 蒋庆：《再论政治儒学》，序言。

[21] [德] 卡尔·弗里德里希：《超验正义：宪政的宗教之维》，周勇、王丽芝译，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年，第1页。

[22] 关于中国政治中的双重权威，张灏先生有非常精细和精彩的分析，参见 [美] 张灏：《幽暗意识与民主传统》，北京：新星出版社，2006年，第18—19页、46—58页。

[23] 许倬云：《秦汉知识分子》，见胡晓明编：《释中国》，第3卷，上海：上海文艺出版社，1998年，第1895—1896页。

[24] [美] 张灏：《幽暗意识与民主传统》，第49页。

[25] [明] 黄宗羲：《明夷待访录·原法》。

[26] 参见秋风：《中国政制的历史演变与大势》，载《文化纵横》，2011年第4期；《拜托，董仲舒是宪政主义者》，见共识网 http://new.21ccom.net/articles/sxpl/sx/article_2011071139091.html。

[27] 钱穆：《中国文化史导论》，第100—107页。

[28] 参见钱穆：《中国历代政治得失》，台北：东大图书公司，1977年，第11—12页。

[29] 这一观点得之于与杨国强先生讨论时所受教益，特此鸣谢。

[30] 参见李俊：《中国宰相制度》，台北：商务印书馆，1980年，第36页。

[31] 参见钱穆：《国史新论》，台北：东大图书公司，1998年，第72页。

[32] 钱穆：《中国历代政治得失》，第30—31页。

[33] 邢义田：《天下一家：皇帝、官僚与社会》，第19、21页。

[34] 余英时：《朱熹的历史世界》，上册，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年，第230页。

[35] 余英时：《朱熹的历史世界》，上册，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年，第232页。

[36] 参见阎步克：《帝国开端时期的官僚政治制度：秦汉》，见吴宗国主编：《中国古代官僚政治制度研究》，北京：北京大学出版社，2005年，第25页。

[37] 林丽月：《王者佐·社稷器》，见《中国文化新论·制度篇：立国的宏规》，北京：生活·读书·新知三联书店，1992年，第111页。

[38] 钱穆：《再论中国社会演变》，见氏著：《国史新论》，第37—47页。

[39] 邢义田：《天下一家：皇帝、官僚与社会》，第32—33页。

[40] [清] 谭嗣同：《仁学》，二十九。

[41] 钱穆：《中国历代政治得失》，第130页。

[42] [美] 理查德·霍夫施塔特：《美国政治传统及其缔造者》，崔永禄、王忠和译，北京：商务印书馆，1994年，第7页。

[43] 参见蔡英文：《韩非的法治思想及其历史意义》，台北：文史哲出版社，1986年，第92—103页。

[44] 庞朴：《荀子发微》，见廖名春选编：《荀子二十讲》，第248页。

[45] 劳思光：《新编中国哲学史》，第1册，台北：三民书局，1997年，第340页。

[46] 牟宗三：《荀学大略》，见廖名春选编：《荀子二十讲》，第75页。

[47] 蔡英文：《韩非的法治思想及其历史意义》，第103页。

[48] 牟宗三：《政道与治道》，第1、24、44、49页。

[49] 牟宗三：《政道与治道》，第1、24、44、49页，第10页。

[50] 牟宗三：《政道与治道》，第1、24、44、49页，第30页。

[51] 牟宗三：《历史哲学》，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第252页。

[52] 萧公权：《中国君主政体的实质》，见《萧公权全集之八·宪政与民主》，台北：联经出版事业公司，1982年，第70页。

[53] 钱穆：《中国历代政治得失》，第33页。

[54] 参见牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《为中国文化敬告世界人士书》，见封祖盛编：《当代新儒家》，第31—33页。

下编 个人、地方与天下认同

第十二章 现代中国的个人认同

现代性的重要标志之一是个人的兴起与个人主义的出现。改革开放近40年，当代中国的社会文化发生了巨大的变迁，毛泽东时代的集体主义精神与集体主义社会全面解体，自我意识、个人权利的观念空前高涨，一个个人主义的社会已经来临。不过，在当代中国的个人主义之中，占主流的似乎不是我们所期望的那种具有道德自主性的、权利与责任平衡的个人主义（individualism），而是一种中国传统意义上杨朱式的唯我主义（egoism）。这种唯我式的个人主义，以自我为中心，以物欲为目标，放弃公共责任，是一种自利性的人生观念和人生态度。

关于这种唯我式的个人主义，阎云翔在他的研究著作《私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系（1949—1999）》之中有非常精彩的分析。他通过对黑龙江一个村庄的人类学研究，将世俗社会中涌现出来的个人，称之为“自我中心的无公德的个人”。^[1]本章的重点不是讨论这种唯我式的个人在当代中国的具体表现，而是通过思想史的途径，探讨这种唯我式的个人主义如何从中国思想史中演变而来，古代中国留下了什么样的思想传统，在晚清和五四时期，近代的个人主义如何发酵，并为唯我式个人的出现提供了历史契机。

一、古代中国个人的思想传统

中国古代并非一个个人主义的社会，而是儒家传统所主导的社群主义社会。中国古代的社群主义，是一种伦理本位的关系主义。梁漱溟在《中国文化要义》中指出：中国文化既不是个人本位，也非群体本位，而是将重点放在人际关系上，以伦理或关系为本位。^[2]中国哲

学不存在欧洲那样根深蒂固的本体论和本位论传统，在天与人、自然与社会、个人与群体等关系上，中国不是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。史华慈颇有洞见地指出：在中国的思想传统中，不存在西方那样的化约主义。^[3]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“择中而处，即居于集体与个体的两极之间”。^[4]余英时在其名篇《从价值系统看中国文化的现代意义》中谈道：“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。”^[5]个人是很重要的，但这一“个人”并非西方近代的权利主体，而是一个具有价值自觉的道德主体，同时，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。狄百瑞把儒家的这种个人意识看作是有别于西方个人主义的一种特殊的“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”。^[6]

有关个人，自从宋明理学之后，儒家有两条不同的论述路径：一条是朱熹理学所代表的为己之学，具有知识主义的倾向；另一条是阳明心学所代表的良知之学，具有意志主义的特征。朱熹的为己之学成就是圣人和君子的理想，这一理想人格符合儒家的道德标准，最终也是人世间最高的价值法则：天理。朱熹为己之学中的个人，虽然很重要，但只是“修身，齐家，治国，平天下”这一圣人君子之道的起点，无论其内涵，还是最终的归宿，都是在天理的全面笼罩之下，没有太多的自由选择空间。

在儒家内部，比较接近近代个人意识的，当推阳明学，特别是阳明的弟子——左派王学和李卓吾。在王阳明看来，不管圣贤榜样、道理格式，只教人按照自己的良知，真诚去做。朱熹的世界是心与理两个世界，心（良知）要服从理（天理），但在阳明的世界里面，心即理，良知即天理，是同一个世界。价值的重心从外在的天理，转移到个人的良知。这样，个人道德与意志的自主性便大大突出。阳明学的

根本问题，是个人的自主性问题。王阳明继承孟子的“天民”之说，认为每个人都是天的子民，都有可能成圣成贤。最重要的是人的天性不同，应该按照自己的天性自由发展，终极的判断标准不是圣人之道，而是具有良知的自我。^[7]

阳明之后，泰州学派的王心斋大大发挥其良知说。王心斋提倡的是一种自我中心主义，把身看得很大，自尊、自信。他讲“格物”的“格”，如“格式”之“格”，要以身为家国天下之“格式”。他发挥阳明的“乐是心之本体”说，以“乐学”为宗旨，“乐”是生机畅遂，“学”乃学此自得之乐，超越富贵利达，通乎贫贱患难，直达人心本体之乐。如果说泰州学派追求的是意志性的自然主义的话，那么王学的另一路狂禅派的李卓吾，却堕入了物欲性的自然主义。李卓吾将人的自然欲望从礼教下解放出来，酒色财气，不碍菩提路。^[8]晚明正处于近代思想突破的前夜，阳明与心斋虽然讲良知，重人心，但天理依然存在，不过良知与天理、个人与万物、群体与个人融为一体。而李卓吾的出现，诚如岛田虔次所说：“如果心学的人的概念之新局面从天理这一方面无法打开的时候，那么，就只能从人欲这一方面，从对人欲的容许与肯定着手。”^[9]

在传统儒学内部，晚明的阳明学是一个非常大的突破，其意义不下于马丁·路德的新教改革，欧洲近代的个人自由观念即源于此。阳明学虽然还是在儒学的天理框架之内，但距离近代的个人解放只是一步之遥：心即理，打开了用个人的良知自由解释天理的通道。阳明之后的王心斋和李卓吾，一个高扬精神性的、积极进取的自我中心主义，另一个肯定物欲性的自然人性，阳明学的这两大思想传统，为近代以后“个人”的兴起提供了重要的历史资源。

中国古代的思想，除了儒家之外，还有佛教和道家，自有其关于个人的理念。关于佛教，余英时引述陈寅恪的观点，指出：“从中国人的观点看，佛教是‘无父无君’之教。既然‘无父’，则家庭或家族便无意

义；既是‘无君’，则国家也失去存在的理由。那么剩下来的便是只有一个一个的个人了。所以佛教影响所及，打破了中国的各层的群体观念，而突出了个体。”^[10]佛教的个人理念对宋明理学产生了很大影响，特别是阳明学，此处不赘。值得重点讨论的是道家，特别是杨朱学。儒家的个人观，本质上是一种君子观，是传统人格的理想境界，虽然在古代中国的德性伦理中占据核心价值，但只在少数士大夫精英阶层有实践意义，在一般平民阶层之中，流行的倒是道家的自由观和杨朱的个人主义。

老庄所追求的，是个人与自然融合无间的审美境界。个人不为形物所累，充分发挥自己的灵性，便是自由的实现。不过，这种审美的精神自由，是士大夫精神世界的另一部分，道家给一般百姓所留下的，倒是那种自由自在、随心所欲的个人自由传统。的确，传统中国人心目中的自由，就是无所规范、无拘无束，是一种江湖侠客的自由。侠客精神很能体现一般中国人对自由的理解。这与西方近代那种法治下的自由相距何止千里，难怪孙中山一直抱怨中国人过于自由，放荡不羁，以至于一盘散沙。^[11]

影响一般中国百姓的，除了道家的自由，还有杨朱式的个人主义。在战国时期，有一批士人为苟全性命于乱世，遂成为山中隐士，他们有一套人生哲学，此乃杨朱之学。杨朱之学与墨学一样，都是当年的显学，风头似在儒学之上，故孟子有言：“天下之言，不归杨，则归墨。”^[12]杨朱针对墨子的兼爱之说，主张“阳生贵己”，^[13]拔一毛利天下，亦不为之。这是中国思想史上最早的个人主义。早期的杨朱之学，是一种精神性的个人主义，轻物重生，不以物累形。其所强调的“生”，乃是精神型的生命存在，而非形体，这与道家颇为接近。到了魏晋时代，杨朱之学从“轻物重生”蜕变为极端的纵欲主义和享乐主义。《列子传》中的《杨朱篇》，认为乱世之时，人生无常，最要紧的是保全性命，享乐人生。“且趣当生，奚遑死后！”发展至此，对一般中国人影响甚大的杨朱之学遂完全定型。杨朱式的个人主义，是一

种不损人的唯我主义，自我的保全、个人的利益最为重要。蔡元培说，杨朱是一种“不侵人之唯我论”，“凡利己主义，不免损人，而彼等所持，则利己而并不侵人，为纯粹之无为论”。^[14]究其实质，乃是一种不干涉主义，人人自爱，个个自治，不干涉他人，也不施爱众生，天下就太平了。同时，它又是一种感官与欲望满足的现世快乐主义。

《杨朱篇》中说，有耳朵听不到美乐，有眼睛无法享受美色，有鼻子不能闻到花香，有话说却不能直言，身体想舒适却不得安逸，意愿想为所欲为却不能放肆，这些都是人生的大缺憾。

在上述中国古代儒家、道家和杨朱三种与个人有关的历史传统中，儒家是积极进取的兼善主义者，道家和杨朱是消极无为的个人无治主义者。儒家作为被建制化了的主流意识形态，为社会提供了个人理想的核心价值，具有理念上的正当性，影响最大。当儒家发展到晚明的阳明之学，从天理和礼教中开拓出个人良知和自然人性的新意境，便走到了近代的边缘，晚清个人的出现，思想上所续的即是晚明的前缘。道家的个人自由无拘无束，超脱一切规范，成为从士大夫到老百姓对人生的另一种向往，到晚清转化为“冲击网罗”的个人解放诉求，在五四则发展为无政府主义的浪漫思潮。而以物欲享乐为先的杨朱式个人主义，除了在战国、魏晋和晚明这几个乱世之外，皆无法在社会上具有正当性，但作为一股潜伏的暗流，一旦儒家正统思想崩盘，便会迅速在现实中蔓延，成为日常生活的主流意识形态。

近代的个人解放，自晚明起源，中经二百年沉寂到晚清又重起波澜，开始冲决罗网。晚清个人观念的出现，有两条主要的思想脉络：一条是康有为、谭嗣同所代表的仁学世界观下的个人，另一条是梁启超、严复所代表的民族国家谱系下的个人。前者以“仁”为标志，个人具有与天沟通的道德自主性；后者以“公德”为核心，是具有独立人格和个人权利的新国民。^[15]

在《实理公法全书》中，康有为将个人视为各有各的“灵魂之性”，人人皆平等，有“自主之权”。^[16]人之所以能够自主，乃是因为每个人都是“天民”，具有天赋的道德修养能力：“人人皆天生，故不曰国民而曰天民；人人既是天生，则自隶于天，人人皆独立而平等。”^[17]近代西方的个人权利来自自然法，而由于中国缺乏自然法传统，个人的自主性在仁学世界观之下则来自传统的天理，虽然这天理到了晚清已经具有了科学的公理形式。个人的价值来自天之禀赋。康有为与谭嗣同有关个人的观念虽然以仁学为中心，但仁之内涵已经不再是普遍性的天德，而是成为有个人选择空间的道德自主性，仁作为最高价值，德性之善的色彩明显减弱，而意志自由的成分大大强化。关于这一点，如果说在康有为那里还不明显，那么在谭嗣同这里则非常清晰。张灏认为，康、谭的仁学世界观虽然道德性和精神性互相融合，但康主要是道德性取向，而谭更多的是精神性倾向。^[18]谭嗣同的激进仁学显现出的是一个强大的精神性、意志性人格主体，他要冲破一切对自由意志主体的束缚：从君权到族权、夫权。儒家的人格主义与约翰·密尔在《论自由》中的个性发展观念和康德的道德自主性思想相结合，形成近代中国思想中“个人”的鲜明特色：不是像西方启蒙传统中“权利的个人”，而是中国式的“人格化的个人”，即道德和意志自主的个人。

梁启超、严复所理解的个人，与康有为、谭嗣同不同，是在民族国家谱系下建构的国民。康、谭的仁学世界，仍然是一个有意义的宇宙世界，而梁、严的国民所凭借的世界，则是一个以“力本”为中心的机械主义的“群”的世界。在这个充满紧张冲突的“力”的世界之中，世界万物都为生存而激烈竞争，而是否得以生存，最重要的是能力的竞争。民族国家要强盛，取决于是否有德力、智力和体力全方面发展的国民。个人的德性现在不再是德性本身，而成为一种适合竞争的生存能力。能力替代德性，成为新国民最重要的元素。

晚清的个人崛起，突出的不是西方式的个人权利，而是自我的解放和自主的人格。这些自主的人格从各种共同体（家庭、地缘、信仰与君臣关系）中解放出来，直接隶属于现代民族国家，成为新国民。无论是严复所接受的斯宾塞的方法论的个人主义，还是梁启超所接受的伯伦知理的方法论的集体主义，其对个人与国家关系的有机体论述，都相当接近儒家思想中“小己与群”的传统思路，新国民与新国家具有高度的同一性。所不同的在于，深受英美传统浸润的严复笔下的国民，是一个个具体的、组成国家的个人；而受到欧陆和近代日本思想影响的梁启超所理解的国民，则是一个集合概念，是卢梭式的整体性的人民。^[19]这种整体性的国民，与孟子民本思想中的“民”是内在相通的，儒家思想中的“民”，显然也不是拥有权利的个体，而是需要被整体对待、整体代表的集合性概念。相比较而言，晚清的个人，与传统的自我相通，是一个个别性的概念，而晚清的国民，在大部分的意义，基本与传统的“民”接轨，是一个集合性的概念。

晚清的个人虽然从各种共同体中解放出来，但目的是为了归属于国家，成为现代民族国家强盛所要求的新国民。另一方面，儒家的德性伦理也尚未解体，在仁学世界观下个人的道德自主性依然是自我认同的中心。但到了民国初年，发生了重大的变化。如果说晚清还只是“个人的发现”的话，那么，到五四则出现了一个“个人的崛起”时代。

二、五四时期的个人主义

辛亥革命以后，政治上的王权解体了，社会结构中的宗法家族制度也摇摇欲坠。传统的社会秩序与心灵秩序危机同时爆发。五四对文化传统的激烈批判，不仅使儒家的规范伦理（三纲五常）崩盘，而且德性伦理（仁学世界观）也受到毁灭性的冲击。在这样的背景下，个人的意义究竟何在？另一方面，民国初年议会民主制实践的失败，使知识分子普遍对国家淡漠，晚清喧嚣一时的国家主义有所退潮。启蒙

思想家们开始反思政治制度背后的正当性基础，重新将个人的独立、自由、平等视为最重要的价值。

五四是一个“个人的崛起”时代，但个人究竟意味着什么？五四时期没有像晚清那样给出明确的答案，这个问题反而变得模糊起来。经过各种外来思潮的催化，五四思想界对个人的理解五花八门，在各种思潮、学理的背景之下，对个人的想象变得异常丰富复杂。^[20]虽然众多学派都将个人放到非常重要的位置，但由个人而成主义，真正称得上个人主义的，主要还是《新青年》所代表的启蒙阵营。中国古代思想中虽然有丰富的个人自主性、个人自由的思想，但将个人置于万物之上的，唯有杨朱式的唯我主义。晚清的个人，无论是康有为、谭嗣同的道德自主性将个人内含在天理的框架之内，还是严复、梁启超的国民与国家化为一体，两者都不是自足的、本体的、至上的个人。后者意义上的个人主义，在五四时期的《新青年》杂志出现了。

即便是《新青年》的个人主义，个中也非铁板一块。周昌龙通过对三个最著名的新文化运动领袖的研究，发现胡适、周作人和鲁迅，分别从理智、情感和意志的不同层面，诠释了三种不同的《新青年》个人主义典范。胡适的个人主义，以易卜生主义为号召，以养成心智成熟、独立思考、充分地运用自己的理性的个人为目标；周作人的个人主义，受到西方心理学家蔼理斯（Havelock Ellis）的影响，调解天理与人欲的对立，使人生免于灵肉纠缠而归于艺术，从而获得自然人的自信与尊严。鲁迅的个人主义，继承晚清章太炎“自性的个人”的传统，以尼采的超人为榜样，发挥个人的精神意志与创造力，以期养成精神界的摩罗战士。^[21]这三种个人主义，其思想源头一方面来自西方，另一方面，与前述的朱子学、阳明学和道家的个人思想观念有着血脉上的承继关系：胡适理智型的个人主义继承的是朱熹具有知识主义倾向的为己之学；周作人情感型的个人主义得源于道家的审美自由与艺术人生；而鲁迅的意志型个人主义部分来自意志自主、天命自造的阳明学，部分与魏晋时代嵇康式的抗议传统密切相关。

除了上述胡适、周作人、鲁迅之外，在五四时期，同样有重大影响的，还有无政府主义的个人主义。^[22]尽管其各自的理论预设和角度不同，但它们有两个共通之处，即个性主义与功利主义。

如前所述，儒家宋明理学中的个人观念，实质上是一种人格主义，到了五四，传统的人格主义经过来自欧洲的康德与约翰·密尔思想的刺激，慢慢发酵为“充分发挥自己的个性”^[23]的个性主义。梁启超在《欧游心影录》中将这种个人主义表述为“尽性主义”：

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。^[24]

梁启超对个人主义的理解，充满了阳明心学的色彩。五四思想家继承了儒家的思想传统，他们所强调的个人，不是英美式的“权利的个人”，而是“个性的个人”和“人格的个人”，特别注重自我的解放和个性的自由发展。除了阳明学的传统之外，从晚清到五四传入中国的英国的约翰·密尔、德国的康德和美国的杜威学说之中的个性发展理论也对知识分子们影响巨大。胡适在谈到五四的个人主义的时候，直截了当地将它表述为个性主义（individuality）。他说，这种个性主义，有两个最重要的原则：第一是充分发展个人的才能，第二是造成自由独立的人格。^[25]这两个原则便是个性主义与人格主义。西方“权利的个人”背后有自然法思想传统，自然法保证了人人拥有平等的自然权利。中国思想传统缺乏自然法的资源，但阳明学以来的良知说强调个人良知与天理同一，人心中的良知是判断天下是非的唯一标准。良知是个人的，是超越外在世界之上的，良知需要富有生机的个性和独立自主的人格予以保证。张奚若于1930年代回顾五四精神的时候，说五四精神的根本就是“个人解放”，个人是社会的来源、基础和归宿，个人是其生命的主人，是宇宙的中心。个人主义纵然有很多缺陷和流弊，“但以个人的良心为判断政治上是非之最终标准却毫无疑问是它的最大优点”。^[26]

与传统的“人格主义”相比较，五四的“个性之发展”已经不限于“为己之学”和道德自主，其个性的内涵不仅包含德性，更重要的是意志自主。统一的天理不复存在，公共善也已瓦解，傅斯年直截了当地说：“‘善’是从‘个性’发出来的。没有‘个性’就没有了‘善’。我们固然不能说，从‘个性’发出来的都是‘善’，但是离开‘个性’，‘善’、‘恶’都不可说了。”^[27]每个人都可以按照自己的天性（无论这天性是理性的、德性的，还是审美的、自然的或者唯意志的）设计自我，发展个性，一切取决于个人的自由意志。

与个性主义同时发酵的，还有功利主义。什么是五四知识分子所理解的功利主义？《新潮》杂志有一篇题为《物质文明》的文章，这样解释：

功利主义者，谓趋乐避苦，为人生终极之目的。事无所谓善恶，趋大乐，避大苦者，谓之是，谓之善，否则谓之非，谓之恶。第此所谓苦乐，不以个人苦乐为计算，而以世界人类苦乐为计算；不以现在苦乐为计算，而以现在与将来之苦乐为计算，此功利主义之要旨也。^[28]

清末之际，功利主义代替过去儒家的德性人生观，开始成为显学。梁启超在1905年说：“夫功利主义，在今日蔚成大观，昌之为一学说，学者非惟不羞称，且以为名高矣。”^[29]到五四时期，功利主义发展为一新的人生观，在启蒙知识分子之中已经非常普遍。功利主义在当时也被翻译为乐利主义，更能体现功利主义之中快乐主义与功利主义两大内涵。1902年梁启超介绍功利主义的泰斗边沁的学说，在谈到译名时说：“此派之学说，日本或译为快乐派，或译为功利派，或译为利用派，西方原义则利益之义也。吾今隐括本派之梗概，定为今名。”^[30]高一涵在《新青年》上发表过一篇《乐利主义与人生》的文章，他依据边沁的学说，详细阐述了乐利主义的两大基础：一是快乐主义，人生的归宿是去苦享乐，谋得幸福；二是功利主义，所谓的善是可衡量的，是最大多数人最大的幸福。^[31]

现代人的快乐主义与传统人生观中的快乐是不同的。儒家的乐是一种“颜回之乐”，生活在陋巷，过的是清贫生活，但在学习中享受到智性和德性之乐。王阳明后来说：“乐是心之本体。”王心斋还提出乐学，生机畅遂，超越私欲，乐之本体自然呈现。“这种自得之乐，是超乎富贵利达之乐，是通乎贫贱患难之乐，是人性本体的真乐。”^[32]佛教也讲去苦求乐，但佛教的苦乐是本体和存在意义上的苦难和快乐，具有强烈的宗教性和精神性。然而，晚清以后出现的趋苦求乐则是心理意义上的动机，是凡俗人生的本能追求，带有强烈的感官性质。

这种功利主义的苦乐观在晚清康有为那里就已经出现。在康有为看来，乐就是善，人所欲者乃可欲者。而他所谓的乐，又带有强烈的欲望动机和感官享受。^[33]事实上，康圣人本人就是一个很在意食色的享乐之人。

功利主义既是一套人生观，又是一种伦理哲学。传统儒家的人生观是德性论，人生的意义在于成就圣贤所教导的君子之德。到了五四，当儒家的德性伦理崩溃之后，便出现了各种各样现代的人生观，转向了快乐主义和功利主义。人生的意义不再是德性，而是幸福与快乐，快乐便是善。冯友兰在1924年出版的《一种人生观》中，重新解释了什么是善，即什么是好（good）：“凡欲，就其本身而言，皆不为恶。凡能满足欲者，就其本身而言，就皆可谓之‘好’。”“好的意义，就着本能而言都是好的，凡是能使欲望满足的都是好。”^[34]在冯友兰看来，凡是可欲的，都是善的，都是具有内在价值的。杜亚泉也在《人生哲学》一书中说：“人类的生活，若是善的，就是合理的且快乐的。”^[35]这是五四时期对何者为善的重大转变，从传统的德性人生观转向了世俗的幸福欲望。这些变化并非冯友兰、杜亚泉个别之思想，在五四时期众多人生观讨论中是相当普遍的共识。

功利主义人生观对五四个人主义的形成影响巨大。这首先表现为对人性基本预设的变化。传统儒家的人性观是性善论，人人皆有善

根，有可能成为德性高尚的君子。然而，晚清流入中国的英国功利主义思潮，从霍布斯、休谟到边沁、密尔父子，都将人性解释为对利益的欲望，对生命自我保存的本能追求。外来的功利主义思潮刺激了荀学、墨学和佛教的复兴，梁启超等人很兴奋地发现，荀子的性恶论、墨子的“交相利”和佛教的苦乐观可以呼应西方的功利主义。1901年，梁启超将霍布斯的功利主义介绍给中国思想界，他非常欣赏霍布斯对人性的判断：

善者何？快乐而已，恶者何？痛苦而已。故凡可以得快乐者，皆善也。凡可以得痛苦者，皆恶也。然则利益者万善之长，而人人当以为务者而已。……利己一念，实万念之源也。霍氏因论人生之职分，以为当因势利导，各求其利益之最大者，以就乐而避苦，此天理自然之法律，亦道德之极致也。^[36]

梁任公虽然认为霍布斯的观点惊世骇俗，但“持之有故，言之成理”。去苦求乐的欲望人性观从晚清发端，到五四时风靡整个思想界。《新青年》杂志在宣传介绍功利主义方面，当立首功。陈独秀在《人生真义》一文中说：

执行意志、满足欲望（自食色以至道德的名誉，都是欲望），是个人生存的根本理由，始终不变的。^[37]

《新青年》杂志第2期发表的《人生唯一之目的》，说得更透彻：人生的唯一目的，乃是求生，追求幸福和快乐。何谓快乐者？满足感性，满足欲求之意志也。从快乐主义出发，引出了利己主义的合理性：

所谓“合群”、“公益”者，尽变为涂饰耳目之名词。人人心中，各怀一最小限度之个人主义。……人类既无为人、为物之天职，则所当为者，舍我而外，更有谁哉……“为我”两字，既为天经地义，无可为讳。^[38]

如此惊世骇俗之言论，并非一日之寒，事实上，从晚清对杨朱的翻案便开始了。前文提到，古代中国留下的杨朱式个人主义的思想传统，在大部分朝代里面都不具有价值的正当性，但到晚清以后，随着“个人的发现”，杨朱之学有复兴的趋势。梁启超在复兴杨朱学方面有

其首功。早在1900年，梁启超在讨论“利己与爱他”时，便为杨朱翻案，他说：“昔中国杨朱以我立教，曰‘人人不拔一毫，人人不利天下，天下治矣’。吾昔甚疑其言，甚恶其言，及观英、德诸国哲学大家之书，其所标名义与杨朱吻合者，不一而足。”“天下之道德法律，未有不自利己而立者也。”梁启超提出，今天不仅要提出墨翟之学以救中国，而且要发现杨朱之学亦可救中国。^[39]后来，梁任公对杨朱还作过几次专门研究，他认为杨朱是“极端的个人主义，其性质是纯然‘非政治的’”。^[40]不过，杨朱的所谓“为我”与浅薄的自私自利不同，乃是一种“无我的为我主义”。其人生观，以返归自然状态为最终目的。杨朱追求的是现世的快乐，以顺应人类低级之本能为教，是一种极端的现世主义和肉欲主义。两千年来中国文学，皆以杨朱之学为根核也。^[41]梁启超对杨朱之学在态度上是充满矛盾的，一方面欲取杨学为近代的“个人”奠基，另一方面又不满其颓废的、消极的人生观。当民国初年个人主义在中国开始蔓延，梁任公惊呼：“今举中国皆杨也。……呜呼，杨学遂亡中国！杨学遂亡中国！”^[42]与梁启超持同样看法的，还有严复。严复一方面肯定杨朱之学为我之学的合理性，“人皆自修而不治天下”，“为我”并非等于自私；另一方面又不满杨朱之学后来的蜕变，蜕变为“拔一毛以利天下不为”的自私自利。^[43]梁启超、严复对杨朱之学的这种矛盾态度，表明他们心目中的自我，虽然以个人为本位，却是一个有公共担当的自我。

晚清思想界上接明代李贽的自然人性论传统，对个人的私欲也作了正面肯定。在儒家思想之中，公与私、天理与人欲之间，境界分明。1911年，《民心》杂志有一篇《私心说》，颠覆了传统儒家的公私观。作者认为：人心中的天理与人欲，犹如磁极铁中的南北、电性中的阴阳，“非有真欲，必不足以得真理”。他热情称赞杨朱的为我之学“言之有故，持之成理，当亦颠扑而不可破”。作者最后这样写道：

吾甚恨不能向字典中删去公一字，而长留此害私之蠹贼也。现今既为自私之世界，果能因势利导，举此一点私心，扩而充之，当必不可胜用。……俾各遂所私，咸登于华胥极乐之世界耶！^[44]

以私为号召的自我说还仅仅是个别留学生的激进之言，到了五四，“我”便成为一面在启蒙阵地中高高飘扬的旗帜。易白沙在《新青年》发表《我》一文，高呼“救国必先有我”，“我”与世界不可两分，但“我”是本位。“由先后之说，必有我而后有世界”；“我为先，世界次之，国家为后”。^[45]《新青年》自然是五四时期最激进的声音，却代表了一代青年的新的人生观和自我观。此时，远离北京的湘江之畔，有一个青年人正兴奋地读蔡元培翻译的德国哲学家泡尔生的《伦理学原理》，作了上万字的批注，情绪热烈地写道：

吾于伦理学上有二主张。一曰个人主义，一切之生活动作所以成全个人，一切之道德所以成全个人，表同情于他人，为他人谋幸福，非以为人，乃以为己。……故个人、社会、国家皆个人也，宇宙亦一个人也。故谓世无团体，只有个人，亦无不可。^[46]

这位作者就是青年毛泽东。个人主义、利己主义，是五四时期激进青年之中最时尚的信仰，不仅世界、国家、社会的基础是个人，而且利他主义，说到底，也是一种利己主义，因为“吾有此种爱人之心，即须完成之，如不完成即是于具足生活有缺，即是未达正鹄”。^[47]这种心理学的利己主义，不仅是激进青年的个别之言，也是许多伦理学著作中的流行主张。

不过，无论是边沁、密尔的功利主义，还是墨子的功利主义，虽然从个人的利益出发，终极目的却不是落实在个人，而是公益，是最大多数人的最大利益。因此，五四个人主义、利己主义的背后，也有一个人类和社会，作为正当性的价值目标。前引《新青年》杂志上易白沙的《我》，一方面说“以先后论，我为先，世界次之，国家为后”，另一方面，又反复强调“以轻重言，世界为重，国家次之，我为轻”。^[48]吴康在《新潮》中作文，论述利己主义与人道主义并不冲突：

利己心者何？谓一切幸福之取得，以有利于己身为目的者也。自字面观之，似与人道相反。其实不然，人必能利己，而后能利人之道，必以利己主义为其基础。……则发达利己之心，实为完成人道主义之根本。人道主义其鹄的，利己主义其经程也。^[49]

为什么利己主义可以促成人道主义？吴康用了一个心理学的解释：对自身的苦乐感觉愈深刻，也会对他人的苦乐有同感。这个解释虽然勉强，但放在孟子的恻隐之心的心理背景之中，似乎又自成一说。五四是一个理想主义的时代，又是一个青春主义的时代，那个时代的启蒙者真正在意的，不是区区个人私利，而是人类和社会的公共幸福。之所以要将个人解放出来，呼唤个人主义，乃是为了挣脱一切家庭的、宗法的和国家的枷锁，为新的理想社会奋斗。

在五四时期，功利主义影响之大，令人惊讶。在《新青年》《新潮》杂志中可以看到，从陈独秀、高一涵，到李亦民、傅斯年等，皆以最大多数人的最大幸福解释新的人生观，论证个人主义的合理性。

陈独秀在《人生真义》一文中说：“社会是个人集成的，除去个人，便没有社会；所有个人的意志和快乐，是应该尊重的。执行意志、满足欲望（自食色以至道德的名誉，都是欲望），是个人生存的根本理由，始终不变的。”另一方面，“社会是个人的总寿命，社会解散，个人死后便没有联续的记忆和知觉”，因此，“个人生存的时候，当努力造成幸福，享受幸福；并且留在社会上，后来的个人也能够享受，递相授受以至无穷”。^[50]尽管陈独秀还是在传统的群己关系中讨论人生的意义，但他从功利主义的立场肯定了个人欲望和追求幸福的合理性。个人的幸福并不具有终极的意义，最终还是要到社会的大框架中去评估，让个人的幸福转化为公众的幸福，让未来的人类也能享受。关于这一点，高一涵说得最为明确：“俾最大幸福，得与最大多数人类共享之，是即乐利主义之旨归也。”^[51]

当快乐主义取代德性主义成为现代之善之后，作为一个快乐主义者，是追求感官的快乐，还是精神的快乐？或者如边沁所说，二者在造就幸福量化指数时完全等价？梁启超在1902年的时候撰文介绍过乐利主义泰斗边沁的学说，他虽然欣赏边沁的为人类公益的功利主义道德，却对其只问快乐之量、不重快乐之质的看法，有所批评。在梁启

超看来，人与动物不同，“故于普遍快乐之外，当有所谓特别高尚之快乐也”。他更欣赏小密尔的看法，“必以肉欲之乐为下等，以智德之乐为高度者也”。^[52]接受功利主义和快乐主义的道德观，但拒斥纯粹的物质主义和感官享受，似乎是五四一代知识分子的共同看法。吴康在《新潮》的另一篇谈人生的文章中，一方面说人生问题，头一件便是吃穿日用的物质问题，但又强调：“我人的生活，反对物质是不成了。但是若反其道而行之，只管男女饮食，不顾利害，纵欲忘身，这种消极的物质主义，又是破坏人生的一个大蠹贼。”^[53]青年毛泽东在《伦理学原理批注》中，也将自己所欣赏的个人主义定位在精神的基础上：“此个人主义乃为精神的，可谓精神之个人主义”；“自利之主要在利自己之精神，肉体无利之价值”。^[54]之所以如此，乃是因为从晚清到五四中国知识分子所接受的功利主义，不是边沁式的，而是约翰·密尔式的。虽然两位英国思想家几乎同时被介绍进中国，但自严复翻译《群己权界论》，相比于边沁，约翰·密尔的修正型功利主义对中国思想界的影响尤深。

密尔的两本著作《功利主义》和《论自由》，分别阐述了其两大原则：一是功利原则，二是自由原则。许多研究者发现，这两大原则之间强调的重心不同，具有某种紧张性。^[55]功利原则按照“最大多数人的最大幸福”来评判什么是善，什么是正当。而密尔与边沁不同，他并不像边沁那样认为所有的快乐都是等价的，可以量化。密尔认为快乐有质地之分，在价值上，精神的快乐、为公众奉献所得到的快乐要比个人的感官幸福高得多。^[56]而自由原则强调每个人都是自己的利益和自我价值的最好判断者，只要不侵犯他人的利益，个人的选择就是合理的、正当的。个人自由之所以重要，不仅在于人们有权利追求自己那份快乐，而且是为了每个人都能按照自己的个性自由发展，发现自我，完善自我。一个有创造力的社会，就是一个充满个性的社会。^[57]

约翰·密尔将公众之善与个性自由并重的原则，在五四的个人主义建构之中，具有重大影响。功利主义与个性主义互相融化，成为最基础的论证之一。傅斯年在《人生问题发端》一文中，引用西方哲人的话说：“我最初所想的是上帝，后来是理，最后是人。”^[58]人生的意义不再像传统中国那样来自天命、天道、天理，也不再像清末民初那样来自抽象的公理，而是只能用人生解释人生，这就是用功利主义的“人生的福利（welfare）和人生的效用（effects）去解决人生问题”。他最后认为，正确人生观的结论应该是：“为公众的福利自由发展个人。”^[59]五四启蒙思想家心目中“真正的个人主义”，不是杨朱式的唯我、顺世与独善，也不是西方从霍布斯、洛克到亚当·斯密的权利个人主义古典传统。他们受到19世纪的边沁、密尔这些修正派自由主义的思想熏陶，又接上宋明以来朱子学的“自我”与阳明学的“良知”传统，于是，五四的个人主义固然立足于小我，但这个小我不是物欲的、感官享受的小我，而是有个性、有理性、有担当、有责任的小我，个人的终极意义乃是为了人类、社会和公众的那个大我。

五四思想家的功利主义固然重精神之快乐，追求社会的公意，但其趋苦求乐、满足欲望的基本人性观一旦获得价值上的正当性，在社会上所产生的连锁反应，是启蒙者所无法控制的。梁启超在引进边沁的功利主义学说时，就表示出强烈的担心：

天下不明算学之人太多，彼其本有贪乐好利之性质，而又不知真乐利之所存，一闻乐利主义之言，辄借学理以自文。于是竟沉溺于浅夫昏子之所谓利，而流弊遂以无穷。边氏之论，几于教揉升木焉。故教育不普及，则乐利主义，万不可昌言。吾之欲演述边沁学说也久矣，徒坐此，兢兢焉。^[60]

为了国家的富强，需要引进进化论和功利主义，但功利主义背后的利益至上和快乐至上，一旦走出学理，又很容易产生流弊。梁启超对边沁就像对待杨朱一样，态度是异常矛盾的。梁任公并非杞人忧天，他这番话写于1902年，到了民国初年，短短10年时间，一股物质

主义的狂潮便席卷神州，无法自抑。1913年，杜亚泉在《东方杂志》撰文，指出物欲主义思潮已经泛滥成灾：

今日之社会，几纯然为物质的势力，精神界中，殆无势力之可言，……既为物质的势力所奄有，处其中者，以充满其肉欲为惟一之目的，物质生活之向上，遂有一跃千里之势。^[61]

一个本来以精神立国的文明，为什么会如此？杜亚泉认为，这与19世纪后半期世界的变化有关。一种危险的唯物主义流行欧美，输入中国之后，其初为富强论，继为天演论，投入生存竞争之漩涡而不能自拔。国民认物质势力为万能，以弱肉强食为天则。^[62]西方人讲权利，讲竞争，尚有服务的观念，各勤其事，各竞其业，但中国人则是鄙弃其固有之职业，终日逐利。利己主义、金钱主义，日益磅礴，辛亥以还，此风尤盛。^[63]他沉痛地说：

盖物质主义深入人心以来，宇宙无神，人间无灵，惟物质力之万能是认，复以惨酷无情之竞争淘汰说，鼓吹其间，……一切人生之目的如何，宇宙之美观如何，均无暇问及，惟以如何而得保其生存，如何而得免于淘汰，为处世之紧急问题。质言之，即如何而使我为优者胜也，使人为劣者败者而已。如此世界，有优劣而无善恶，有胜败而无是非。^[64]

从杜亚泉的论述之中，可以看到物欲主义在民初已蔚成大潮。物欲主义之所以崛起，乃是与传统的儒家人生价值崩盘有关，而外来的富强论、进化论皆以唯物主义作基础，使得国人认物质为万能，拜金主义、利己主义日益猖獗。整个世界不再有善恶，不再有是非，只剩下优胜劣败，如何自保生存。作为启蒙运动的反思者，杜亚泉的眼光是犀利的，透过物欲主义的表象，点出了现代社会世俗化的内在困境和焦虑。

然而，杜亚泉的论敌们显然有另外的看法。傅斯年并不同意物欲主义与现代性有什么关系，相反，在傅斯年看来，物质主义的人生观来源于传统，与传统的专制主义相关：

中国人物质主义的人生观，最可痛恨。……中国从古是专制政治，因而从古以来，这种主义最发达。专制政治，原不许人有精神上的见解，更教导人专在物质上用功夫。弄到现

在，中国一般的人，只会吃，只会穿，只要吃好的，只要穿好的，只要住好的，只知求快乐，只知纵淫欲。[65]

杜亚泉和傅斯年的论述，都看到了物欲主义在清末民初泛滥的现象。章太炎在20世纪初，即看到人类的进化并非直线性的向善，善在进化，恶亦进化。“善恶、苦乐二端，必有并进兼行之事。”[66]以物质主义为基础的富强论和进化论虽然激起了中国人保国保种、迎头赶上的热情，也同时释放出人性中欲望的魔鬼。一位笔名为“民”的作者，在读了章太炎的《俱分进化论》之后，感叹地写道：“金钱金钱！世界上凡多之悲惨残酷，由汝而生。”他描述当今的世界已经是“知有金钱而不知有公道”，“知有金钱而不知有真理”，“知有金钱而不知有科学”，“知有金钱而不知有性命”。[67]在传统儒家的重义轻利传统之中，物质主义一直处于边缘的、受压抑的地位。晚清以后，进化论传入中国，机械论宇宙观替代传统的有机论世界观，物质主义在本体层面获得其正当性，进而影响到了人生观。吴稚晖在科学与玄学大论战之中，发表了让胡适大为称赞的《一个新信仰的宇宙观及人生观》，他将宇宙的本质看作完全受到物理学因果律支配的“漆黑一团”，从“漆黑一团的宇宙观”出发，他将“吃饭”、“生小孩”和“招呼朋友”看作人生观最重要的三个主题。[68]过去不登大雅之堂的饮食男女如今成为人生最重要的目的。这样的人生观不仅是去道德的，也是去精神的。

在清末民初的思想家中，对物欲主义人生观有最深刻观察和批判的，莫过于鲁迅。1908年，时年只有27岁的鲁迅，在日本学医期间发表了《文化偏至论》，对当时正风靡东亚的19世纪西洋文明进行了深刻的分析和批判。在他看来，19世纪的西洋文明有两个重要的特征：一是注重物质，二是崇拜多数。工业革命带来的物质进步，形成了物质主义人生哲学，使人类文明走向了歧路：

不知纵令物质文明，即现实生活之大本，而崇奉逾度，倾向偏趋，外此诸端，悉弃置而不顾，则按其究竟，必将缘偏颇之恶因，失文明之神旨，先以消耗，终以灭亡，历世精神，不百年而具尽矣。递夫十九世纪后叶，而其弊果益昭，诸凡事物，无不质化，灵明日以亏蚀，旨趣流于平庸，人惟客观之物质世界是趋，而主观之内面精神，乃舍置不之一省。重其

外，放其内，取其质，遗其神，林林众生，物欲来蔽，社会憔悴，进步以停，于是一切诈伪罪恶，蔑弗乘之而萌，使性灵之光，愈益就于黯淡：十九世纪文明一面之通弊，盖如此矣。^[69]

在鲁迅看来，这种物质文明对于西方来说可能迫不得已，但“横取而施之中国则非也”。^[70]物质文明之误，并非物质文明本身，而是其成为了一种人生观，将人的内心物欲化、空心化和非道德化，最终使得人失去了精神本质，不成其为人。鲁迅虽然慧眼独具，在20世纪初便洞察到物欲主义人生观的可怕，但还是抵挡不住跳出潘多拉盒子的魔鬼。物欲主义人生观虽然在知识精英中和者盖寡，但在晚清以后逐渐成为市民意识形态。近代以还，个人从天理和礼教中解放出来，人性中的自然欲望为各种物质主义的富强论、进化论所激发，物欲性的个人主义由此获得了价值上的合法性。随着上海为代表的现代大都会的崛起，在媒体广告的强有力推动下，消费主义的意识形态逐渐成为市民阶层日常生活的价值观，这套消费主义意识形态借助各种各样的广告形象和话语，赋予消费多种功能和价值，建构起近代中国市民阶层一套享乐主义的人生观和以占有欲望为主宰的审美理想。^[71]物欲性个人主义的出现，与五四以后价值观和风气的变化有关。功利主义与快乐主义的人生观为物欲性个人主义提供了价值上的正当性基础，从此中国社会风气大变。

到1920年代初，当物欲的、自利的和避世的个人主义在社会上开始弥漫的时候，胡适感到了一丝担心。他特别写了一篇《非个人主义的新生活》，试图与假的个人主义划清界限。胡适引用杜威的观点，将个人主义分为假的和真的两种：

假的个人主义就是为我主义（egoism），他的性质是自私自利，只顾自己的利益，不管群众的利益。真的个人主义就是个性主义（individuality），他的特性有两种：一是独立思考，不肯把别人的耳朵当耳朵，不肯把别人的眼睛当眼睛，不肯把别人的脑力当自己的脑力。二是个人对于自己思想信仰的结果要负完全责任，不怕权威，不怕监禁杀身，只认得真理，不认得个人的利害。

除此之外，胡适还特别指出了第三种“独善的个人主义”：“不满足于现社会，却又无可奈何，只想跳出这个社会去寻一种超出现社会的理想生活。”^[72]胡适在这里所针对的，乃是当时流行一时的新村主义和逸世独行。从这里可以发现，五四时期社会上所存在的三种个人主义：个性主义、独善主义和唯我主义，恰恰是前述中国儒家、道家和杨朱三种个人传统在现代的延续和蜕变。从杨朱之学演化而来的物欲性的唯我主义，虽然在思想界缺乏代表，却在社会上大行其道；继承了老庄精神传统的独善主义，鄙视物欲，注重个性的自我完善，在知识分子中颇为流行。但五四个人主义的主流价值观，却依然是儒家的，胡适将这种“健全的个人主义”称为易卜生主义，它与独善的犬儒哲学一样，都重视个性的发展和精神的独立，但不是避世的，而是具有儒家积极进取的淑世精神；它与杨朱的唯我主义一样，虽然也是以个人为本位，但要高一个层次，其终极追求不是个人的私利，而是最大多数人的最大善，为全社会和全人类的利益而积极行动。这种意义上的个人主义，正是五四的主流。奠定了五四个人主义基础的两大思潮——个性主义具有强烈的精神取向，平衡了个人主义的物欲性；功利主义的主流传统是最大多数人的最大善，抑制了极端利己主义的发展。在现代中国思想界，虽然小我有了充足的发展，但小我之上依然有大我，大我或者为人类或社会全体，或者是民族国家，它们都会制约小我的片面膨胀。物欲性的个人主义虽然在市民意识形态之中风靡一时，却无法成为公认的核心价值和思想界的主流。

三、大我与小我

根据张灏先生的研究，将自我分为精神与生命两个不同的层面，这是轴心文明的产物。“自觉意识把个人生命分成二元：精神生命与躯体生命。各个轴心文明对这二元生命有不同的称谓，对二者之间的关系也有不同的解释，但都有一个共同倾向，那就是生命有两个层次：精神生命在价值上高于躯体生命。”^[73]中国思想传统中的自我观念，也是二元的，并有自己的特色。在儒家学说之中，自我分为精神与躯

体、公与私不同的范畴。小我与个人的私欲有关，它是一个原初的、本能的自我，大我则是在精神上被提升了的自我，代表着公共价值、公共利益乃至超越的世界。按照钱穆先生的解释，小我为私，与天地万物相隔，只有自我与天地万物打通，方是还复大我。^[74]概而言之，小我为私，大我为公，小我并非真实的自我，其意义不是自明的；小我只有置于大我之中，才能显现出自身的价值和意义。杜维明在谈到儒家的自我观念时说：

在社会需求的波涛中沉没的自我，是儒家所说的“私”（隐私、小我和作为封闭系统的自我）。相反，真我是热心公益的，大我是成为开放系统的自我。作为一个开放系统，自我——在这个词的真实意义上——是不断扩展且总是充分为世界接受的。^[75]

小我作为一个封闭系统的个人之私，具有相对固定之内涵，但大我作为一个开放系统的自我，具有无限的自我扩展潜能，可以从家、国扩展到天下，从现实社会的群体扩展到超越世界的人类、自然和宇宙。大我的扩展越大，其“公”的性质就越大，就越具有超越的、深刻的意义。

在古代中国，虽然并没有明确的小我与大我的概念，但其二分的思想已经形成。最早正式提出小我、大我概念的，是梁启超。^[76]他在1900年写的《中国积弱溯源论》中提出：“同是我也，而有大我小我之别焉。”所谓大我，乃是“一群之我”，而小我乃是“一身之我”。^[77]1904年，他又专门作了《余之死生观》一文，以进化论的观点，详细论述其大我小我论：“何谓大我？我之群体是也。何谓小我？我之个体是也。”“死者，吾辈之个体也；不死者，吾辈之群体也。”^[78]梁任公在群与己、国家与个人的框架之内提出大我与小我，自此这对概念开始出现。到五四新文化运动，经过蔡元培、易白沙、胡适等人的进一步扩展，成为流行的概念。

如前所述，到了近代，个人被重新发现，原先的小我获得了价值的正当性，那么，这是否意味着大我就此崩解了呢？我们发现，近代

以还的中国思想史，大我并非像儒家文化价值那样解体，而是被重新解释和建构了。但每一次的解释与建构，都失去了其原来的超越性质，而不断还原为世俗的意义，从而一步步走向大我的解体，导向小我的极致——唯我式个人主义的泛滥。

从19世纪末到21世纪初，大我的自我解体，大约经历了三个阶段：第一阶段从晚清到五四，是传统的天理解体，为近代的公理所替代，大我从超越的形而上世界转型为世俗的人类、国家与社会，逐渐失去了其神圣性和终极价值；第二阶段是1930年代到1970年代，作为近代的大我——人类与社会也逐步解体，国家成为唯一的、最重要的大我，并最终吞噬了小我；第三阶段是1980年代以后，国家作为大我开始解体，小我作为唯一的、最重要的主体崛起，但人类与社会并没有随着国家的解体而取而代之。当各种大我一一失落之后，小我最终便演化为唯我式的个人主义。

在古代中国的思想中，自我、社会和宇宙是一个富有意义的秩序整体，中国人依靠这些符号锻造作为宇宙认知图式的世界观。他们不仅以此构思整个世界的秩序，而且从中找到自己在其间的位置。^[79]在传统中国，个人的认同里面有超越的成分，人性中内含天理。沟口雄三指出：“所谓天理是自然法则的条理，同时又是政治应该依据的天下之正理，而且也是人的内在道德的本质。”^[80]天理是宇宙和自然之道，是社会政治规范，也是个人自我的最高价值。总而言之，天理代表了大我，一个真实的自我。

晚清以后，传统的天理世界观被一种新的世界观——公理世界观替代，于是个人的认同、大我的内涵也随之发生变化。所谓的公理，是天理崩溃之后一种价值的替代。公理世界观保留了天理世界观中完整性和实质性的特征，但与后者比较，公理世界观中的世界不再是那个事实与价值合一的有意义的有机体世界，而是一个事实与价值分离的、可以为科学所认识的机械论世界。如果说天理世界观是以天德为

中心的自然世界的话，那么公理世界观就是一个以进化为中心的人自身的历史世界。公理的出现，乃与有机论宇宙观解体之后，人成为这个世界唯一的、真正的主宰密切相关。公理不再像天理那般先于人而存在，公理是人自我立法的产物，内涵了人的自主性和权利法则。^[81]

从天理到公理，是两种世界的不同法则。古代的世界是自然法则支配的世界，而支配晚清世界的公理，虽然依然具有客观的、形而上的形式，但已经是人自身的理性法则。这个世界，已经不是独立于人的意志的自然世界，而是以人为中心的理性世界。虽然在古代中国，自然与理性并没有像欧洲那样截然二分，而是以天人合一、天理与人性内在相通的方式存在，但古代的世界毕竟以天为中心，不是以人为中心。而近代的世界，完全是一个以人为中心的世界。于是，个人的价值和意义不再是那个天人合一的超越世界，而是回到了世俗社会本身，回到了人自身的历史。人类的世界、人类的历史以及从国家到社会的各种“群”，成为近代大我的新内涵。

如前所述，晚清是一个国家主义的时代，个人作为近代的国民，其真实的大我乃是与其合为一体的国家，即近代的民族国家。到了五四，国家主义衰落，个人主义崛起。但五四所塑造的自我，依循中国传统的思想脉络，依然有大我与小我之分。蔡元培是五四新人人生观最积极的提倡者，早在1912年德国留学期间，他在《世界观与人生观》一文中这样写道：

进化论所以诏吾人者：人类之义务，为群伦不为小己，为将来不为现在，为精神之愉快而非为体魄之享受。^[82]

易白沙在解释为什么我先于世界，却轻于世界时，也用了大我小我说：“有牺牲个体小我之精神，斯有造化世界大我之气力。……个体之小我亡，而世界之大我存。”^[83]陈独秀在《新青年》一文中谈到个人的人生归宿时说：“内图个性之发展，外图贡献于群。”^[84]这两句话浓缩地概括了五四时期个人观的典型特征。个人不仅要发展自己的个

性，而且必须对社会和人类担当责任。胡适在谈到“易卜生主义”时，除了认为“个人有自由意志”之外，还特别强调“个人担干系，负责任”。^[85]这也就是陈独秀所说的“个人”的第二层意思：“外图贡献于群。”从内（发展个性）到外（贡献于群），“个人”的发展途径依然遵循《大学》的内圣外王模式，只是从共同的德性演变为多元的意志自主。五四的诸多思想家虽然对人生看法不一，却有一个坚定的共识：个人无法独善其身，个人无法自证其人生意义，小我只有在大我之中才能完善自我，实现自我之价值。这大我便是群——人类社会或人类历史。晚清的大我是一个超越的、德性的宇宙，到五四便转化为世俗的人类和历史：个人的小我只有融入人类进化的历史大我之中，才能实现永恒，获得其存在的意义。

1919年，胡适仿照梁启超1904年发表的《余之死生观》，在《新青年》发表《不朽：我的宗教》一文，根据儒家的“三不朽”思想，将梁启超提出的大我与小我论作了进一步淋漓尽致的发挥：

我这个“小我”不是独立存在的，是和无量小我有直接或间接的交互关系的；是和社会的全体和世界的全体都有互为影响的关系的；是和社会世界的过去和未来都有因果关系的。……这种过去的“小我”，和种种现在的“小我”，和种种将来无穷的“小我”，一代接一代，一点加一滴；一线相传，连绵不断；一水奔流，滔滔不绝——这便是一个“大我”。“小我”是会消灭的，“大我”是永远不灭的。“小我”是有死的，“大我”是永远不死，永远不朽的。……故一切“小我”的事业，人格，一举一动，一言一笑，一个念头，一场功劳，一桩罪过，也都永远不朽。这便是社会的不朽，“大我”的不朽。^[86]

胡适的这番大我小我论，与前引梁启超的大我小我论比较，其内涵有明显的变化。梁启超是在个人与国家的群己关系中论述小我与大我的关系，而胡适心目中的大我，则是世界与社会，是人类的过去、现在和未来。中国思想传统中自我的二分，作为私欲的、躯体的小我，比较起公共的、精神的大我，具有负面的价值，小我与大我之间具有紧张的关系，要由大我来克服小我。然而，在胡适的现代论述之中，小我不仅在价值上完全正当，而且是大我唯一的来源和组成部分。个人作为小我，不仅生命有限，而且在价值意义上也是有限的，

小我只有融合到人类历史、世界和社会的大我之中，最后才能实现不朽和永恒。由此，胡适引申出了小我对大我的责任感：

我这个现在的“小我”，对于那永远不朽的“大我”的无穷过去，须负重大的责任；对于那永远不朽的“大我”的无穷未来，也须负重大的责任。^[87]

胡适这一从佛教的“灵魂不朽论”那里发展出来的“社会不朽论”，影响非常大，大我小我论开始流行，成为五四启蒙者的新人生观。胡适的朋友、同为科学主义代表人物的丁文江宣称，自己的人生宗教就是“为万种全世而牺牲个体一时的天性”。^[88]陈独秀在《论自杀》中说：“我们的个体生命，乃是无空间时间区别的全体生命大流中的一滴，……如其说‘无我’，不如说‘自我扩大’。物质的自我是子孙、民族、人类；精神的自我扩大是历史。”^[89]五四的这种“大我的人生观”，在罗家伦后来所写的《写给青年：我的新人生观演讲》的畅销书中得到了集中展现。这位五四运动的健将这样告诫青年：“为小我而生存，这生存太无光辉、太无兴趣、太无意识。必须小我与大我合而为一，才能领会到生存的意义。”那么，大我是什么呢？罗家伦说，大我就是所谓的大社会。要从民族人类的大历史中，寻出人与人的关系，从高尚生命的实现中，增进整个社会生活与人类幸福。^[90]

在这里，我们要特别注意五四时期所说的“群”与晚清所指的“群”的重大变化。晚清梁启超和严复所说的群己之间的“群”主要是指近代的民族国家，而到五四，由于国家主义的暂时衰落，五四的“群”不再指国家，而是指人类和社会。1918年梁启超在《欧游心影录》中说：

我们须知世界大同为期尚早，国家一时断不能消灭。……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。^[91]

国家固然需要，但对于个人的意义来说，已经不像人类那么重要。傅斯年说得更明白：

我只承认大的方面有人类，小的方面有“我”是真实的。“我”和人类中间的一切阶级，若家族、地方、国家等等，都是偶像。我们要为人类的缘故，培成一个“真我”。^[92]

不仅传统的家族主义、地方主义，连近代的国家主义，都被视为虚幻的偶像，五四的思想家重新从国家主义走向了新天下主义——以理想的人类公理为核心价值的世界主义。

在五四的大我观念之中，除了全人类之外，还有社会这一核心观念。“社会”是与世界主义同时崛起的。五四时期群己关系中的“群”自然有世界主义的背景，但实际所指不是国家，而是社会。国家不再可靠，要建立有序的社会政治秩序，唯期待于一个理想的社会。而要改造社会，首先须有有自我意识又有社会担当的个人。不过，究竟先改造社会，还是先改造个人？这一“先有鸡还是先有蛋”的悖论式问题，在五四时期一直争论不休。大约以1919年的五四运动为界，之前的新文化运动着重于个人的解放和个人意识的塑造，五四之后，则逐渐转向社会改造运动。五四运动所直接激发的，与其说是救亡的民族主义，不如说是改造社会的激情。五四运动的精神领袖傅斯年在运动发生后不久，这样写道：“五四运动可以说是社会责任心的新发明，这几个月黑沉沉的政治之下，却有些活泼的社会运动，全靠这社会责任心的新发明……所以从5月4日以后，中国算有了‘社会’了。”^[93]五四运动之后，出现的不是救亡热，而是各种各样理想主义的乌托邦社会运动：新村主义、工读互助、平民教育讲演团等。五四知识分子将“重建个人”和“重建社会”，作为时代的使命，视为最重要的“非政治的政治”。^[94]

不过，五四的重建社会，同时又意味着对传统社群——家族、地域和民间宗教——的拆解，而这些是古代中国社会最基本的社会网络，传统的中国平民百姓就是在这些社会网络中获得个人的位置和生活价值的。然而，这些传统的社会网络，从晚清开始就被当作阻碍个人解放的“网罗”，受到了激烈的批判。1903年《大陆》杂志的一篇文章说：“人当堂堂正正，独往独来，图全群之福，冲一切之网罗，扫一

切之屏障。”^[95]在所有须冲决的网罗之中，宗法家族首当其冲。1907年《天义报》的一篇题为《毁家论》的文章说：“盖家也者，为万恶之首，自有家而后人各自私。”家族是一切私和罪恶的渊源，造就了只追求个人私利的“私民”。作者情绪激烈地提出：“欲开社会革命之幕者，必自破家始矣。”而欲从事社会革命，必先自男女革命始，革命的拔本塞源之计，“则毁家是已”。^[96]晚清是国家主义高涨的年代，破坏家族乃是为了形成一个近代国家所需要的国民。吾国公民之所以缺乏国家观念，乃是家族主义在中“停顿隔绝”。^[97]到了五四，国家主义衰落，但对家庭的攻击更为猛烈。如果说在晚清还仅仅是个别激进之论的话，那么在五四的先进青年那里，则成为普遍的共识了。在傅斯年看来，“中国的家庭”是妨碍个性解放的“万恶之原”。^[98]胡适借易卜生之口，历数了家庭中的四大恶德：自私自利、奴隶性、假道德和怯懦。他还将传统的法律、宗教和道德都看作个性解放的障碍。^[99]

从晚清到五四，对以家族为核心的传统社群摧枯拉朽式的批判，使得各种各样传统的大我迅速解体，个人从家族、地缘和信仰共同体中出走，成为独立的自我。五四启蒙思想家在摧毁传统大我的同时，本意在于重构现代的大我：从全人类的世界主义到新的理想社会，从而塑造具有个人意识、担当改造世界责任的新人。^[100]

不过，从晚清到五四，在摧毁了传统的家族、地缘和信仰共同体的同时，并没有建立起以市民社会为基础的现代社会共同体。相反，从1925年国民大革命开始，新一轮民族主义的狂飙席卷中国，特别到1931年“九一八事变”之后，亡国灭种的民族危机笼罩在中国上空。于是，曾经在五四昙花一现的世界主义和社会改造意识重归灭寂，民国初年一度比较活跃的市民社会运动也受到了国民党政府的打压。个人被重新置于民族国家的框架里面去理解，所谓的大我，不再是人类，也不是社会，而是民族国家。王汎森的研究表明，1925年以后，新人的概念也发生了变化，不再是五四时期那种人生的、文学的、艺术的、哲学的、道德的新人，而是政治的、社会的、主义的新人。^[101]

个人（小我）与国家、小我与大我被严重地“主义化”。所谓的民族国家不再具有共同的内涵，而是在各种主义的阐述之下，变得歧义迭出。自由主义、激进主义和威权主义各有各的国家观，也各有各的个人观。这些互相对立的主义虽然共享小我与大我的二分预设，但关于什么是小我，什么是大我，乃至小我与大我的群己关系，则变得扑朔迷离。

四、大我是如何解体的？

1949年以后，中国开始了一个历史上从未有过的集体主义社会。在传统中国，虽然儒家的礼教限制了个人的自主性，但家国与个人之间并非主客体关系，家族与个人、王朝与臣民互为义务，同时，忠孝的另一面要求则是仁慈，群己之间所建立的，是和谐的、平衡的互动。传统社会是一个社群主义的社会，而集体主义的社会则与之迥然相异。

集体主义的道德观，“偏好‘安全’胜于‘自由’，偏好‘团结’胜于‘进取’，偏好‘平等’胜于‘自主’，每一个人都是社会的债务人，他们欠了‘社会’永远无法偿还的债，社会也因此成了他们必须‘集体’承担义务的一种象征”。^[102]

毛泽东时代的集体主义，作为一种战争年代遗传下来的革命集体主义，有一套关于“大我”的类宗教意识形态，在义理层面是共产主义理想，在现实层面是以“人民”为名义的国家整体利益。大我之下没有小我，个人的欲望与利益甚至成为一种原罪。在这种革命清教徒式的集体主义社会之中，个人直接隶属于国家的集体。既没有社会，也没有个人，个人只是整个革命机器中微不足道的螺丝钉。

1978年以后，随着社会的解冻，个人被重新发现，再次出现了一个“人的解放”的时代。1980年代的思想解放和新启蒙运动的一个重要目标，便是重建人的主体性。1980年代新启蒙运动中所理解的人，既

是一个理性的存在，又是情感的存在，充满了各种合理的自然欲望。人就是其目的本身，具有不证自明的本体论地位，在人之上没有更高的目的。这样的人，超越于家国、阶级和各种自然社会关系，内含普遍的人性，他具有自主的意志和无限的自我创造能力，唯一需要的是从各种束缚中解放出来，回归自我的本性。这是在美学和哲学人类学意义上的人，是被抽离了具体历史语境的人。这样的抽离，不是偶然的，正是为了突出人的至高无上的主体性，突破集体主义套在人身心的各种枷锁。从这里我们可以发现，1980年代的个人，如同五四时期的个人一样，既是一个小我，又是一个大我。这个“大写的人”，既是一个有着自然欲望的世俗人，也是一个有着人文取向的精神人，精神与肉体得到了完美的结合。一方面人的自然欲望和人的自然本性得到解放，获得了其价值的正当性，另一方面这种正当性又不是完全自足的，小我之上依然有大我，有美学和哲学人类学意义上精神性自我的价值规范，有对民族国家现代化历史目标的意义引导。

1990年代以后，中国经济高速发展，社会加速世俗化。在思想界，对个人与自我的理解，也随之发生了重大变化。原来作为内在和谐的主体性的人开始解体。先是人的精神灵魂与他的世俗肉体发生了分裂，随后，哲学人类学意义上的抽象的人，被置于具体的历史语境中，被还原为不同的具有鲜明现实身份的公民、国民、市民等。最后，在对发展主义、现代化和启蒙运动的反思之中，作为主体性的人也受到了置疑，人被重新置于一个与自然、世界、终极的存在的互动关系中加以重新理解。在1980年代，面对传统集权体制对个人在精神和欲望上的压抑，人的解放成为一种全面的解放。人道主义者们相信，在一个理想的属人社会中，真正意义上的人，是在理性、精神、情感和世俗欲望上得以全面解放和自由的人。然而，市场经济的世俗化过程，却使得这种全面的解放成为乌托邦式的幻想。社会的全面商业化大大释放了人的自然欲望和对功利的追求，在这一几乎是不可阻挡的世俗大潮面前，人的精神价值何在？如何理解和肯定人的自我的意义？1980年代的启蒙者在这一问题上，到1990年代发生了严重的分

裂，一部分知识分子积极肯定世俗社会中人的自然欲望和功利主义，而另一部分知识分子则猛烈抨击市场经济大潮之下人文精神的失落，人已经堕落为物欲控制的对象，不再成其为人。由此爆发了1993年开始的人文精神大论战。^[103]从这场论战之中，我们可以清晰地看到，当启蒙不再面对传统的集权体制，而是一个复杂的市场社会时，其内部原来所拥有的世俗性和精神性两种不同的面相，即世俗的功利主义传统和超越的人文精神传统就开始分道扬镳，世俗和神圣、欲望的解放和精神的解放第一次发生紧张。人的本质分裂了，分裂为自然欲望的世俗人和以人文取向为特征的精神人，1980年代那个精神与肉体完美统一的人开始解体。

1990年代中期以后，当物欲化的消费主义意识形态开始笼罩市场，它也参与了对人的重新塑造。消费主义意识形态，不仅是关于消费的特殊观念和方法，也是关于自我形成、自我认同的普遍性的人生观、价值观以及关于美的理想。消费主义意识形态塑造了世俗时代一个完整的个人：他是充满欲望想象的，具有无限的物欲追求；他同时也具有实现这种欲望的能力和本钱。从无穷的欲望到无穷的满足，构成了消费主义意识形态所勾勒的个人形象。随着城市化的发展和市民阶层在人数上的扩展，一种对个人新的想象——唯我的、物欲的个人主义终于在市民阶层中获得了相当普遍的认同。

这种世俗层面的唯我式个人主义，在经济学界也得到了学理的证明。1980年代的个人，是一个物欲与精神平衡的人，既是一个经济人，也是一个伦理人与政治人，但1990年代以后，在经济自由主义者的笔下，人的本性被单面化，被解释为纯粹的经济人。这些市场社会中的经济人，拥有发达的“经济理性”，即马克斯·韦伯所说的“工具理性”，充分认识自己的利益和目的所在，善于以最有效的手段，实现最大效益的目的，占有更多的物品和资源，从而在不损害别人利益的前提下，实现个人利益的最大化。自由主义经济学家的经济人假设与消费主义意识形态，为市民阶层中唯我的、物欲的个人主义提供了理论

上的正当性。这样的个人主义，就是麦克弗森所说的“占有性的个人主义”。在一个占有性的市场社会中，个人的本质被理解为他就是自己的所有者，既不是一个道德主体，也不是某个社群的组成部分，他就是他自己，他通过对自己以及财产的占有，来证明自己。社会就是这样一些个人所有者组成的。^[104]在过去，人的自我理解和自我认同，与宗教、哲学和文学有关，但在世俗化时代，变成经济学、政治学知识中的概念，成为财富与权力的主体，人的本质属性变得与占有和控制相关。而世俗化的社会，便是一个以权力和金钱为轴心、由占有性的“经济理性人”组成的市场社会。世俗时代的原子化个人，既没有历史，也没有精神，只是一个充满了物欲和追求的经济理性人。他孤独地面对整个世界，而这个外部世界，是一个以利益为轴心的市场世界，缺乏温情，也没有意义。个人与这个市场世界的关系，只是物欲的和功利的关系，也就是由各种交换、占有和控制形成的非人格化关系。

当代中国社会的个人，有了非常清晰的个人权利意识，也学会了公开表达自己的意愿和声张自己的权利。但由于公共生活的缺乏，却缺少相应的义务感和责任感。人们之所以普遍缺乏责任感，乃与当代中国缺乏各种社会、宗教和文化的共同体有关。毛泽东时代的国家摧毁了传统的家族、地域和信仰的共同体关系，改革开放之后，虽然宗族和宗教的共同体有复兴的趋势，却无法在社会建制之中获得正当性地位，无法有效地组织起社会。另一方面，随着市场经济的发展，市民阶层在人数上有很大的发展，但并没有形成一个有组织的阶层，有市民而没有市民社会，有公民而没有公民组织。当国家从私人领域退了出来，而社会的公共领域尚未完全开放时，人们在私人领域获得了前所未有的自由，产生了个人权利意识，他们开始知道，我要什么，我拥有什么样的权利，但相应的责任意识和义务感，反而迟迟未能落实。在民法所调整的私人领域里，人们非常清晰地知道自己拥有的权利，而在公法所调整的公共空间，由于相应的公共权利的匮乏，所谓的责任和义务也就流为口号。被各种瓦解了的共同体抛出来的个人，

特别是年轻的一代人，实现了“以自我为中心”，却找不到与公共生活、公共社群的有机联系，因而也无从产生社会所需要的相应担当，于是成为了阎云翔所描绘的“无公德的个人”。

市场的残酷竞争，使得被解放了的个人，被抛到社会上，成为无所依傍的孤零零的原子化个人。这些个人失去了任何共同体的保护，不得不独自面对一切来自社会的压力，而所有的社会问题也被化约为个人的生存能力，让个人独自去承担。在1980年代，个人的独立曾经是人人羡慕的解放力量，而如今却成为了弱势个人不堪承受的巨大压力。在1980年代，个人的解放给人们带来普遍的解放感和兴奋感，到了1990年代中期以后，却蜕变为愈来愈强烈的焦虑和不安。唯我式的个人主义的出现，与确定性和安全感的消失有关。当各种充当保护者的社群都消解以后，人们唯有自我保护。大我崩溃的结果，便是小我的自我异化，小我变质为唯我式的、物欲的个人主义。

从古代到现代，中国思想史上有两种不同的关于个人的脉络：一种是小我与大我、物欲与精神平衡的个人，个人的意义最终要在更高的世界之中获得，从儒家的个人观到晚清与五四的个人观皆是如此；另一种是脱离了大我约束的个人，从杨朱的唯我式个人到近代市民阶层中出现的物欲主义的个人，个人之上皆没有大我，个人的真实意义建立在当下满足的享乐主义基础之上。在大部分的历史时间之中，这种物欲式的个人在社会的主流价值之中，都不具正当性。近代以后，大我不断地重新建构，日益世俗化，从天理、公理、人类、社会到现代国家，一一解体。这使得小我逐步失去了大我的规范，杨朱式的个人主义最终走上前台，成为当代中国的一道精神景观。从历史反观现实，我们不得不问：假如个人主义社会真的是现代性的宿命，那么，我们要的究竟是什么样的个人主义？

[1] 参见阎云翔：《私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系（1949—1999）》，龚小夏译，上海：上海书店出版社，2006年，第239—261页。

[2] 梁漱溟：《中国文化要义》，见中国文化书院学术委员会编：《梁漱溟全集》，第3卷，第79—95页。

[3] 参见 [美] 史华慈：《论中国思想中不存在化约主义》，张宝慧译，见许纪霖、宋宏编：《史华慈论中国》，第28—42页。

[4] 余英时：《群己之间：中国现代思想史上的两个循环》，见氏著：《现代儒学论》，第237页。

[5] 余英时：《从价值系统看中国文化的现代意义》，见氏著：《中国思想传统的现代诠释》，第30页。

[6] [美] 狄百瑞：《个人主义与人格》，见氏著：《亚洲价值与人权：从儒学社群主义立论》，陈立胜译，第25页。

[7] 参见 [日] 岛田虔次：《中国近代思维的挫折》，甘万萍译，第2—24页。

[8] 参见嵇文甫：《晚明思想史论》，第15—72页。

[9] [日] 岛田虔次：《中国近代思维的挫折》，甘万萍译，第53页。

[10] 余英时：《中国近代个人观的改变》，见《余英时文集》，第2卷，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第29页。

[11] 参见孙中山：《三民主义》，见《孙中山选集》，第711—712页。

[12] 《孟子·滕文公下》。

[13] 《吕氏春秋·不二篇》。

[14] 蔡元培：《中国伦理学史》，见张汝伦编：《文化融合与道德教化：蔡元培文选》，第86页。

[15] 在这两条主要的脉络之外，还有一个近代个人观念的支流，即章太炎所代表的、受佛学影响的临时性的“自性”的个人，参见汪晖：《现代中国思想的兴起》，第10章；姜义华：《章太炎评传》，南昌：百花洲文艺出版社，1995年，第6章。限于篇幅，此处暂不讨论。

[16] 康有为：《实理公法全书》，见朱维铮编：《中国现代学术经典·康有为卷》，第28页。

[17] 康有为：《孟子微》，卷一，台北：商务印书馆，1974年。

[18] [美] 张灏：《危机中的中国知识分子：寻求秩序与意义》，高力克、王跃译，第211页。

[19] 关于梁启超的国民思想，参见拙文：《政治美德与国民共同体：梁启超自由民族主义思想研究》，载《天津社会科学》，2005年第1期。

[20] 顾红亮将五四时期的个人想象，分为个性化的个人、人文化的个人、理智化的个人、意志化的个人和唯情化的个人五种类型，参见顾红亮：《想象个人：中国个人观的现代转型》，上海：上海古籍出版社，2006年，第81—121页。

[21] 参见周昌龙：《五四时期知识分子对个人主义的诠释》，见氏著：《新思潮与传统》，台北：时报文化出版企业有限公司，1995年，第13—41页。

[22] 关于近代中国的无政府主义，阿里夫·德里克作了非常细致的研究，他指出：“无政府主义归根结底是一种个人哲学。”参见 [美] 阿里夫·德里克：《中国革命中的无政府主义》，孙宜学译，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第80页。近代无政府主义的传统与佛教有关，在晚清经过章太炎的鼓吹与推动，到民国初年蔚成大潮，到了1920年代初，与马克思主义一起，成为思想界的两大显学。王汎森指出：“连胡适介绍的易卜生主义，其实也带有浓厚的无政府色彩。”见王汎森：《从新民到新人：近代思想中的“自我”与“政治”》，见王汎森等：《中国近代思想史的转型时代》，台北：联经出版事业公司，2007年，第177页。

[23] 胡适：《易卜生主义》，见欧阳哲生编：《胡适文集》，第2卷，第485页。

[24] 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，第2980页。

[25] 胡适：《个人自由与社会进步》，载《独立评论》，第150号，1935年5月12日。

[26] 张奚若：《国民人格之培养》，载《独立评论》，第150号，1935年5月12日。

[27] 傅斯年：《万恶之原（一）》，见《傅斯年全集》，第1卷，第104页。

[28] 陈达材：《物质文明》，载《新潮》杂志，第1卷第3号，1919年3月1日。

[29] 梁启超：《新民说》，见《梁启超全集》，第2册，第722页。

[30] 梁启超：《乐利主义泰斗边沁之学说》，见《梁启超全集》，第2册，第1045页。

[31] 高一涵：《乐利主义与人生》，载《新青年》，第2卷第1号，1916年9月1日。

[32] 嵇文甫：《晚明思想史论》，第25页。

[33] 参见萧公权：《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，汪荣祖译，南京：江苏人民出版社，1997年，第390页。

- [34] 冯友兰：《一种人生观》，北京：中国人民大学出版社，2005年，第26、57页。
- [35] 杜亚泉：《人生哲学》，见《杜亚泉著作两种》，北京：新星出版社，2007年，第165页。
- [36] 梁启超：《霍布士案》，见《梁启超全集》，第1册，第498—499页。
- [37] 陈独秀：《人生真义》，载《新青年》，第4卷第2期，1918年2月15日。
- [38] 李亦民：《人生唯一之目的》，载《新青年》，第1卷第2号，1915年10月15日。
- [39] 梁启超：《十种德性相反相成义》，见《梁启超全集》，第1卷，第431页。
- [40] 梁启超：《先秦政治思想史》，见《梁启超全集》，第6册，第3658页。
- [41] 梁启超：《老孔墨以后学派概观》，见《梁启超全集》，第6册，第3307—3309页。
- [42] 梁启超：《子墨子学说》，见《梁启超全集》，第6册，第3158页。
- [43] 参见严复：《庄子评语》，见王栻主编：《严复集》，第4册，第1125页；《除杨墨论》，载《严几道文抄》，第152页。
- [44] 剑男：《私心说》，见张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第3卷，第816—821页。
- [45] 易白沙：《我》，载《新青年》，第1卷第5号，1916年1月15日。
- [46] 吴康：《论吾国今日道德之根本问题》，载《新潮》杂志，第1卷第2期，1919年2月1日。
- [47] 毛泽东：《伦理学原理批注》，见《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1990年，第203、153页。
- [48] 毛泽东：《伦理学原理批注》，见《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1990年，第203页。
- [49] 易白沙：《我》，载《新青年》，第1卷第5号，1916年1月15日。
- [50] 陈独秀：《人生真义》，载《新青年》，第4卷第2期，1918年2月15日。
- [51] 高一涵：《乐利主义与人生》，载《新青年》，第2卷第1号，1916年9月1日。
- [52] 梁启超：《乐利主义泰斗边沁之学说》，见《梁启超全集》，第1册，第1046—1048页。

- [53] 吴康：《人生问题》，载《新潮》杂志，第2卷第2期，1919年12月1日。
- [54] 毛泽东：《伦理学原理批注》，见《毛泽东早期文稿》，第151、147页。
- [55] 参见江宜桦：《自由民主的理路》，台北：联经出版事业公司，2001年，第142—152页。
- [56] 参见 [英] 约翰·密尔：《功利主义》，叶建新译，北京：九州出版社，2007年。
- [57] 参见 [英] 约翰·密尔：《论自由》，程崇华译，北京：商务印书馆，1982年。
- [58] 傅斯年：《人生问题发端》，见《傅斯年全集》，第1卷，第84页。
- [59] 傅斯年：《人生问题发端》，见《傅斯年全集》，第1卷，第88、92页。
- [60] 梁启超：《乐利主义泰斗边沁之学说》，见《梁启超全集》，第2册，第1048页。
- [61] 杜亚泉：《论社会变动之趋势与吾人处世之方针》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第284—285页。
- [62] 杜亚泉：《精神救国论》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第33—34页。
- [63] 杜亚泉：《国民今后之道德》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第294—295页。
- [64] 杜亚泉：《精神救国论》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第36—37页。
- [65] 傅斯年：《人生问题发端》，见《傅斯年全集》，第1卷，第90页。
- [66] 章太炎：《俱分进化论》，见姜玠编选：《革故鼎新的哲理：章太炎文选》，第157页。
- [67] 民：《金钱》，见张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第2卷，第986—992页。
- [68] 参见吴稚晖：《一个新信仰的宇宙观及人生观》，见张君勱、丁文江等：《科学与人生观》，济南：山东人民出版社，1997年，第332—429页。
- [69] 鲁迅：《文化偏至论》，见氏著：《坟》，北京：人民文学出版社，1973年，第39—40页。
- [70] 鲁迅：《文化偏至论》，见氏著：《坟》，北京：人民文学出版社，1973年，第32页。

[71] 参见许纪霖、王儒年：《近代上海消费主义意识形态之建构：1920—1930年代〈申报〉广告之研究》，载《学术月刊》，2005年第4期。

[72] 胡适：《非个人主义的新生活》，见欧阳哲生编：《胡适文集》，第2卷，第564—565页。

[73] [美] 张灏：《重访轴心时代的思想突破：从史华慈教授的超越观念谈起》，见许纪霖主编：《现代性的多元反思》（《知识分子论丛》，第7辑），南京：江苏人民出版社，2008年。

[74] 参见钱穆：《阳明学述要》，台北：兰台出版社，2001年，第8页。

[75] [美] 杜维明：《儒家思想新论：创造性转换的自我》，曹幼华等译，南京：江苏人民出版社，1995年，第55页。

[76] 此处依据为香港中文大学当代中国文化研究中心的“中国近现代思想史专业数据库”的检索结果，特此致谢。

[77] 梁启超：《中国积弱溯源论》，见《梁启超全集》，第1册，第417页。

[78] 梁启超：《余之死生观》，见《梁启超全集》，第2册，第1373页。

[79] 参见 [美] 张灏：《危机中的中国知识分子：寻求秩序与意义》，高力克、王跃译，第9页。

[80] [日] 沟口雄三：《中国的思想》，赵士林译，第15页。

[81] 关于公理世界观的性质和特征以及天理世界观向公理世界观的转变，汪晖作了系统的研究，参见汪晖：《现代中国思想的兴起》，导论、总论部分。

[82] 蔡元培：《世界观与人生观》，见张汝伦编：《文化融合与道德教化：蔡元培文选》，第242页。

[83] 易白沙：《我》，载《新青年》，第1卷第5号，1916年1月15日。

[84] 陈独秀：《新青年》，见任建树主编：《陈独秀著作选》，第1卷，第186页。

[85] 胡适：《易卜生主义》，见欧阳哲生编：《胡适文集》，第2卷，第487页。

[86] 胡适：《不朽：我的宗教》，见欧阳哲生编：《胡适文集》，第2卷，第529—530页。

[87] 胡适：《不朽：我的宗教》，见欧阳哲生编：《胡适文集》，第2卷，第532页。

[88] 丁文江：《玄学与科学：答张君劢》，见张君劢、丁文江等：《科学与人生观》，第204页。

[89] 陈独秀：《自杀论》，见任建树主编：《陈独秀著作选》，第2卷，第63页。

[90] 罗加伦：《写给青年：我的新人生观演讲》，北京：中国人民大学出版社，2005年，第4、6、107页。

[91] 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，第2978页。

[92] 傅斯年：《〈新潮〉之回顾与前瞻》，见《傅斯年全集》，第1卷，第297页。

[93] 傅斯年：《时代与曙光与危机》，见《傅斯年全集》，第1卷，第355页。

[94] 关于五四的“重建社会”，参见王汎森：《傅斯年早期的“造社会”论》，载《中国文化》，第14期，1996年。

[95] 佚名：《唯物论二巨子（底得娄、拉梅特里）之学说》，见张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第1卷上册，第412页。

[96] 汉一：《毁家论》，见张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第2卷下册，第916—917页。

[97] 家庭立宪者：《家庭革命说》，见张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第1卷下册，第833页。

[98] 傅斯年：《万恶之原》，见《傅斯年全集》，第1卷，第104—107页。

[99] 胡适：《易卜生主义》，载《新青年》，第4卷第6号，1918年6月15日。

[100] 根据王汎森的研究，从晚清到五四，近代中国思想史中的自我，有一个从“国民”到“新人”的变迁，五四的“新人”在心理上具有“有意识的”、“人为的”和“向上的”特征。参见王汎森：《从新民到新人：近代思想中的“自我”与“政治”》，见王汎森等：《中国近代思想史的转型时代》，第180页。

[101] 根据王汎森的研究，从晚清到五四，近代中国思想史中的自我，有一个从“国民”到“新人”的变迁，五四的“新人”在心理上具有“有意识的”、“人为的”和“向上的”特征。参见王汎森：《从新民到新人：近代思想中的“自我”与“政治”》，见王汎森等：《中国近代思想史的转型时代》，第195页。

[102] 参见[英]奥克肖特：《哈佛演讲录：近代欧洲的道德与政治》，顾玫译，第16—28页。

[103] 参见王晓明编：《人文精神寻思录》，上海：文汇出版社，1996年；丁东、孙珉编：《世纪之交的冲撞—王蒙现象争鸣录》，北京：光明日报出版社，1996年。

[104] B.Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. 参见 [英] 迈克尔·H.莱斯诺夫：《二十世纪的政治哲学家》，冯克利译，第93—142页。

第十三章 国家建构中的地方认同

历史上的中国幅员辽阔，人口众多，自秦朝之后就建立了大一统，但两千多年来，将近一半的时间又处于王朝林立的分裂状态。虽分分合合，但始终有一个想象中的中国。在中国内部，有中原与边疆之分，也有中央与地方之别。中国不仅是一个中央帝国，也是一个地方中国。

士大夫是国家与地方联结的纽带，从士大夫精英的历史可以考察历代地方与国家关系的演变。那么，进入了“三千年未有之变局”的清末民初，国家与地方的关系发生了什么样的逆变，士大夫精英从中扮演了何等历史角色？在科举废除之后的中国，旧士绅阶级逐步让位于新知识阶级，而1916—1925年间，正是这两个阶级并存、新老交替的时期，他们如何在地方与国家的冲突之中展开角逐？这些问题，正是本章要研究的核心内容。

一、历史上的地方、国家与士大夫

从西周到清代的三千年的中国历史，曾经有过封建制、贵族制和王权官僚制三种不同的制度。西周是家国一体的宗法封建制，秦汉是有限的王权官僚制，魏晋南北朝到隋唐是中世贵族制，而宋元明清则是绝对的王权官僚制。在这三种不同的制度形态下，不仅国家与地方的关系迥然不同，而且士大夫精英也呈现出不同的形态：在宗法封建制下，他们是封建士大夫，在贵族制下，他们是世家大族，而在王权官僚制下，他们是官僚士大夫。

先看第一阶段西周封建制。宗法封建制，乃是天子封诸侯为立国，诸侯分封土地和人民给卿大夫为立家，因而形成金字塔形的封建等级制度。所谓的家国天下，就是以这种宗法分封制联为一体的卿大

夫、诸侯与天子。天子代表天下（相当于现代意义上的国），诸侯代表列国（相当于现代意义上的地方），卿大夫代表采邑（相当于现代意义上的家乡），家国天下之间，通过层层分封与效忠而形成血缘——文化——政治共同体，既是亲戚，又是君臣，如同一个大家族；同时，受到分封的诸侯与卿大夫对自己的封地有绝对的自主权，不受天子的支配，因此诸侯国和采邑之间又是独立的，相互不隶属，各有各的特色。拥有独立采邑的地方贵族、卿大夫只须对自己的宗主诸侯效忠，无须对天子承担义务；而最底层的庶民与士更是只知有家（采邑），效忠于家（卿大夫），不知有国（诸侯），更不知天下（天子）。^[1]卿大夫及其所依附的士阶层，身为封建时代的地方精英，他们是自己封地的实际所有者。虽然“普天之下，莫非王土”，名义上属于周天子，但一方贵族可以独立决定地方的各种政治、社会与宗教事务，有强烈的家（地方）意识，而是否有国与天下意识，则将取决于不同层次贵族的相对位置。底层贵族大夫与士仅仅忠诚于家，国与天下不授其分封，显得何其遥远；一邑之主——公卿则不同，其对宗祖国诸侯有忠诚的义务，但周天子所代表的天下对他而言则天高皇帝远；真正对天下负有宗法与政治义务的，是受周天子分封的各同姓和异姓诸侯。从士、大夫、公卿到诸侯，周天子所形成的宗法性分层网络，有一套严密而复杂的周礼加以维系。

待春秋战国时代，礼崩乐坏，封建制度逐渐解体。到秦始皇时代，建立了“车同轨、书同文、行同伦”的大一统国家。秦朝的郡县制，权力高度集中在皇帝手里，地方毫无自主性可言，再加上前所未有的苛政，秦二世而亡。继之而起的汉朝，总结了秦政速亡的教训，在汉初融封建于郡县之中，这就是所谓的郡国制：郡县与诸侯国并行。虽然到文景两代诸侯削弱，郡县强化，但地方仍然有相当自主性，乡县三老，皆由基层选举产生，与县令有商有量，官民合作。太守、县令施政，必得照顾地方舆论，尊重地方意愿。两汉的郡太守，如同古代的诸侯，只是太守不能世袭而已。其官吏皆忠诚于他，“当时的士大夫，似乎有双重的君主观念，依然摆不脱封建时代的遗影”。^[2]

两汉的察举制度与后来的科举不同，不是自上而下选拔人才，而是自下而上推举乡里贤达，民间乡议是最重要的衡量标准。钱穆称赞说：“两汉人才皆从地方自治出，而地方自治则注重学校教育与乡邑清议，宜乎两汉吏治之美，冠绝后世。而汉代国力之隆，治化之蒸，亦皆本于此矣。”^[3]

为什么钱穆称赞两汉有古代各朝中最好的地方政治？因为当时的政治精英既是中央的，又是地方的；士大夫既忠诚于抽象的国之象征君主，又忠诚于一土之地方官，中央与地方之间有微妙的平衡。汉代的士大夫有循吏和酷吏之分，循吏亦吏亦师，教化百姓，化民成俗，致力于传播儒家文化；酷吏是典型的官僚，承接秦政，奉行律令，统一了全国的法政秩序。^[4]在这里，同为士大夫精英，循吏与酷吏代表的是两个不同的世界，儒家循吏代表一个自律的、自组织的宗族乡里社会，而法家酷吏象征的是一个以行政律令为中心的他律的政治世界。这两个世界，也是家的世界与国的世界，家国在西周通过分封制获得封建式同一性，到了秦代法家当政，家国分离，国压制了家。两汉期间，寓封建于郡县之中，合文士与官僚于一体，家国再度统一。谷川道雄对此颇有见地：“汉帝国的完成过程，是一个政治世界将自律世界纳入自身的过程。”^[5]

两汉政治，重心在下。到东汉末年，士大夫越来越看重地方的乡议和士林的清论，渐渐养成不仕为荣的风气，与其入朝当官，不如在野与宗族为伍。余英时说：“在西汉末叶，士人已不再是无根的‘游士’，而是具有深厚的社会基础的‘士大夫’了。这种社会基础，具体地说，便是宗族。换言之，士人的背后已附随了整个的宗族。士与宗族的结合，便产生了中国历史上著名的‘士族’。”^[6]六朝中世是一个再封建化时代，但中世的封建与西周的封建不同，其没有后者那样的宗法分封制，而是有王权的贵族制。宫崎市定如此说：“从三国到唐朝的中国社会，大体上可以称为贵族制度时代。这样说并不等于所有现象仅用贵族制度就能够得到解释。一方面，与之对立的君权森然存在，不

断地瓦解贵族制，致力于将它转变为纯粹的官僚制。实际上，正是君权的存在，使得贵族制只能停留于贵族制上。如果君权进一步衰落，那么，贵族制或许就会进一步发展为割据性的封建制度。”^[7]在六朝年间，王权变动不居，多朝林立，但扎根于地方的世家大族却是稳定与连续的，他们与王权共治天下，甚至左右天下。六朝的世家有三个来源：其一是乡里豪右，其二是官场形成的官族，其三是外戚与功臣。^[8]按照宫崎市定的看法，其中又有地方豪强与国家贵族的区别。国家贵族与国家政权有直接的联系，有很强的世袭官位倾向，而地方豪强立足于庄园式农村，有自己的经济基础和乡间权威。魏晋之后，豪族势力不断壮大，越来越多的土地与民众被纳入豪族的统治之下，这些开发了南方的世家大族与皇帝共享政权，实现了豪族与王权的政治联盟。^[9]豪族最重要的不是拥有土地和人口，而是拥有读书人，各世家大族所争夺的，乃天下之精英也。而读过书的士人与地方豪杰不同，他们有王朝认同与国家意识，不满足于一方偏安和地方割据，总是要向中央政权渗透和靠拢。于是如谷川道雄所分析，士人与豪强结合的士族便逐渐转变为官僚贵族和教养贵族，六朝贵族最后逐一依附于趋向统一的王权，中世的贵族制缓慢转变为隋唐的中央集权制。^[10]

隋唐之后，政治重心从地方上移到中央，州县用人，皆出于吏部，选举废而考试兴，乡官废除，钱穆因此指出，“此实中国政治史上古今一大剧变，不可不知”。^[11]宋沿袭唐规，中央集权越来越甚，军权集中，财权集中，地方日趋贫弱，无所成就，“惟其地方贫弱，所以金兵内侵，只中央首都（汴京）失，全国瓦解更难抵抗”。钱穆引用顾炎武的话说：“天下太平，则小官多，大官少；天下之乱，则必然是大官多而小官少。”^[12]唐宋之后，科举制兴起，国家官僚通过自上而下的考试，从庶民阶层当中吸取大量精英，形成一个流动的等级制社会。科举制与察举制不同，其评价和选拔尺度在上不在下，读书人虽然散在各地，却通过科举的网络形成一个共同的高级文化、一个全国性的士大夫网络。地方精英身在民间，心在朝廷。宫崎市定说过一段意味深长的话：在唐宋的官僚制代替六朝的贵族制过程中，“官僚制只

有在自身发展的过程中吸收贵族制的长处，并通过自身的贵族化才能打败旧贵族制。……夺取流品这一贵族主义的武器作为自己的武器，再通过科举制把比门第贵族更加贵族的读书人吸收到自己的阵营内，而后，官僚制才得以完全打倒贵族制。此时，官僚已经不单纯是官僚，而变成比旧贵族更具贵族教养的知识官僚”。^[13]

明清两代君主专制达到历史的巅峰，朝廷对地方封疆大吏严加控制，权力高度集中于中央。然而自上而下的行政权力只达县一级，填补乡官废除之后所留下的地方权力空间的，是科举制度下的乡绅。明清时期的乡绅与汉代的乡官不同，后者由民众推选，再由长官任命，权力的根源与活动均以地方为主。而乡绅的士大夫官僚身份和种种特权，则由朝廷主持的科举制授予，乡里民众不得与闻，帝国期望他们的，乃是担负起地方教化的责任，以弥补地方权力之不足。^[14]诚如钱穆所说：“惟两汉地方自治已成为政治制度之一环，而宋、明之地方自治则仅为一种社会事业，惟其两汉之地方自治为一种政治制度，故上下一气，其收效宏而速。惟其宋、明之地方自治为一种社会运动，故上下不能一气呼应。”^[15]乡绅不是原子化的个人，他们形成了一个与正式的权力系统有密切关系又相对独立的“士绅社会”。这一“士绅社会”与基层民间有着非常内在的密切结合，镶嵌在乡村的家族宗法关系和城市的地域、邻里关系之中，通过乡约、乡学、社仓、赈灾、调解以及举办各种公共事业，士绅在乡村的公共生活和私人生活中扮演了不可缺少的地方精英角色。而在明清年间，随着城市商业化的成熟，一批中上阶层的士绅移居城市，他们又在城市的公共生活中继续乡村社会的精英角色，有些研究者将这些士绅所主导的城市生活视作中国式的“绅士管理型的公共领域”。^[16]斯科克波（Theda Skocpol）又把这样一个将乡村与城市联为一体的士绅社会称为“集市社会”：士绅阶层通过施坚雅（G. William Skinner）所说的集市网络，将分散的乡村与商业城市连接起来，形成一个全国性的社会经济文化网络。^[17]

正因为“士绅社会”在国家体制之外，又是国家体制非正式延伸的一部分，因此与朝廷权力的关系具有既依附又独立的双重性质。士绅的特殊身份使得其在官家面前代表民间，在民间面前又代表官家，因此也同时具有了国家与地方的双重意识。对于他们而言，国家认同与地方认同不是相互冲突的，而是内在镶嵌的。近年来，科大卫、刘志伟、郑振满等“岭南学派”的出色研究，已经证明了明清时期的家国认同并非一般人认为的那样紧张，恰恰相反，国家的认同不是抽象的，而是内在于地方一整套宗族祭祀和礼仪制度之中。^[18]这种与欧洲迥然不同的社会与国家、地方与中央的复杂关系，一方面使明清士绅们在两种认同之间转换自如，另一方面又存在着微妙的张力。一旦有机会表现，地方意识就会突破内在的国家认同，表现出其独立不羁的一面。同样为“士绅社会”，明与清大不相同，明代有绅士又有绅权，到了晚明，甚至一度挑战中央权力；而到了清代，如杨国强所言：“清代二百年间有绅士无绅权。绅士只能同地方官合作，不能嚣张。”^[19]然而，一旦中央权力式微、大一统帝国内外交困，已经形成了一个思想与阶层共同体的士绅们，便会从非政治化的社会性格，迅速政治化，从地方挑战中央，成为改朝换代的中坚力量。

二、晚清的朝廷与地方士绅

清末民初所发生的“三千年未有之变局”，从中央与地方的关系而言，似乎只是一次轮回，从中央集权重新回到封建割据时代。但这个回转，并非突然发生，乃是经历了60年的滴水穿石。被压抑了二百年的士大夫精英，到了晚清经过湘军崛起、科举废除、晚清新政、谘议局与资政院成立等一系列历史时刻，一步步逼近政治舞台中央。随着晚清近代民族国家意识的出现，与此相对应的地方意识也得以强化，并获得了新的历史形式，地方精英的国家化与地方意识对朝廷的挑战，最终引发了一场地方对中央的革命——辛亥革命。

第一个历史时刻是湘军的崛起。为了镇压太平天国，清廷被迫让曾国藩、李鸿章等士大夫精英在地方上自主募饷、设厘卡、办团练，以后又办企业、搞洋务，从此地方势力有军队、有财力、有圈子，形成尾大不掉之势。曾国藩、李鸿章、左宗棠、刘坤一这些晚清一代重臣与传统正途出身的士大夫不同，他们虽然有功名，却基本是地方士绅，因军功显著得以提拔，有儒家的正统观念，在“理”之外，更重“势”，与正统出身的士大夫清流不同，有清醒的现实感，灵活实用，不拘泥于经典陈义。重新崛起的地方势力以封疆大吏督抚为核心，背后又有各地地方士绅支持，清代二百年衰落的绅权重新抬头。此时的士大夫精英已不纯粹是国家精英，而是有相当的地方性，开始形成与中央疏离的地方精英。这一情形与东汉末年类似，在国家贵族之外，出现了地方豪强，而地方豪强的合法化名义，不再是传统的“封建”，而是一个经过日本转手而来的西方新词“地方自治”。杨国强指出：“地方自治是西来的学说，但是在中国能与之现成对应的恰恰是绅权。于是古老的东西因西学传入而获得了一种新的生命力。这个过程造成的变化借西来的学理助成了绅界的强势，因此，彼时的状元张謇和进士汤寿潜、谭延闿、汤化龙、蒲殿俊等等，虽然都官格齐备而宁肯在官场之外，以绅界领袖的面目造时势。”^[20]

第二个历史时刻是1905年科举制度的废除。延续了一千多年的科举制度不仅是精英选拔制度，而且是中央与地方关联的枢纽。朝廷通过科举考试，将各地最优秀的人才精英吸纳到体制与中央，避免沉淀在地方特别是体制之外，以免构成对朝廷的潜在威胁。科举制的废除使得朝廷不再对地方精英有过去那样的凝聚力，官场也不再成为读书人的唯一选择。自此各地精英通向中央之路被拦腰切断，使他们沉淀在地方，活跃于官场之外。这就是晚清日趋活跃的绅界。读书人分为官僚士大夫和文人士子，前者是被中央吸纳的进士、翰林，属于国家精英，后者是暂时未入仕的举人、秀才，属于地方名流。晚清绅权的崛起，与之前朝代不同的是，这是文人士子的崛起。如果说1860年代的洋务运动还是曾国藩、李鸿章、左宗棠这些国家精英立足于地方致

力富强的话，那么，到1890年代从公车上书开始，代替洋务派国家精英执掌变革大旗的，是康有为、梁启超这些原本属于地方的文人士子。他们从边缘进入中心，从湖南进入京城，掀动戊戌变法的大风暴。在一个高度中央集权的绝对王权国家里面，社会与政治的变革往往是从边缘开始，逐步向中心渗透，地方的成功倒逼中央改革。晚清的变革，从洋务运动到戊戌变法再到晚清新政、辛亥革命，皆是如此。而执掌改革牛耳的社会重心，却是一个倒过来的从中心流落到边缘的逆向过程：首先是体制中心的官僚士大夫，其后是体制边缘的文人士大夫，最后是因科举制废除而被抛到体制外部的革命“游士”。

晚清是近代国家意识萌生的年代，也是近代地方意识的发端。传统中国的地方意识，乃是一种乡曲主义，杨荫杭说：“中国人重乡谊，严省界”，“大率党同伐异，皆由地方习惯不同；而召集徒众，皆以‘乡谊’二字相号召。若是者，谓之乡曲主义”。^[21]乡曲主义与近代的地方意识不同，它只是一种乡籍意识，比如潮州人、客家人、闽南人、温州人、绍兴人等，却没有形成近代以省籍为中心的地方意识。近代的地方意识，与近代的个人意识一样，是近代国家意识的产物，或者说地方意识与国家意识是同构物。程美宝对广东地方意识的研究，就发现过去并没有统一的广东文化，只有广府文化、客家文化和潮州文化，到了晚清，随着国家意识的出现，相对于国家整体的地域性，广东文化才开始被建构起来，“在中国，地方文化的存在，绝对不会对国家文化造成威胁，正如客家人在强调自己的特色的同时，并不会阻碍他们表达自己的中国人或汉人的身份”。地域与国家不是对立的，而是互为前提、相互补充的。对地方志的书写，就是对“国家”如何在“地方”存在的历史的叙述。^[22]

晚清地方意识最明显的表征，是各地留学生去了日本之后所形成的同乡组织。但这个同乡，已经不是原先“乡曲主义”的“小同乡”，而是以省籍为中心认同的“大同乡”。邹鲁回忆说：“时各省学生皆有学生会，会中多办一机关报。”^[23]于是，晚清的留日学生刊物多以《四

川》《江苏》《河南》《江西》《新湖南》《新广东》《浙江潮》《云南杂志》《湖北学生界》等命名。然而，晚清毕竟是一个国家主义时代，而非古时的封建复辟。留日的各省学生，在地方意识觉醒的背后，所抱的却是一种深刻的国家救亡心态。欧榘甲所撰写的长篇文章《新广东》（又名《广东人之广东》）是一个很好的文本。他对国难当前广东内部的四分五裂痛心疾首，大声疾呼广东人要有自己的广东意识，树立自立之精神：“广东为广东人之广东，非他人之广东。是广东人者，为广东之地主矣。……以广东之人，办广东之事，筑成广东自主之势，以健全全国自立之起点。”面对“外国欲瓜分中国，何能自瓜分之”的批评，作者强调：“中国之名，于其身泛而不切，尊而不亲，大而无所属，远而无所见。……爱中国者不如爱其所生省份之亲，人情所趋，未如何也。故窥现今之大势，莫如各省先行自图自立，……省省自立，然后公议家里中国全部总政府于各省政府之上，如日耳曼联邦、合众国联邦之例，即谓全中国自立可也。”^[24]提出于20世纪初的“各省自立”主张，是20年后“联省自治”的先声，可以从中发现，再强的地方意识、再激烈的“各省自立”呼声，其本身并不足以导向欧洲式的国家独立运动，相反，其最终的合法性依然落实在国家意识，按照“家国天下”的传统，先治地方“小家”，后谋国家独立之大业。省籍意识不仅不与晚清的国家主义思潮冲突，反而是其内在的一部分，如章清所说：“‘省界’构成‘合群’之先声。”^[25]各乡、各省是地方小群，通过地方的自立，最终合成国家之大群。而被中国视为先进国的美利坚合众国和德意志帝国，都为中国人提供了由联邦而建国的典范。

第三个历史时刻是晚清新政。晚清政治以富强为目标，学习西方的近代化，呈现出两个互相冲突的趋势：一是近代民族国家的出现，朝廷试图借助改革加强中央集权，提升政府的财政吸取能力；另一个以地方自治的名义，各省封疆大吏在地方士绅的支持下，力图实现地方的自主性。从洋务运动到晚清新政，都有这样的特点。如果说在1860年代的洋务运动中，地方实力派还刚刚形成的话，那么到了20世

纪初的晚清新政，他们就已羽毛丰满了。任何一场改革，都是一场资源与权力再分配的过程。太平天国革命之后，中央与地方财政各自为政，各有一本账，户部无法干预地方收入支出，国库日益空虚。另一方面，督抚们集军事、行政、财政等地方大权于一身，形成尾大不掉、直逼朝廷之势。1900年北方闹义和团，朝廷向列强宣战，八国联军入侵，南方诸省在刘坤一、张之洞、李鸿章、袁世凯和盛宣怀的密谋之下，与外国签订《东南互保章程》，形成了一国之内中央主战、地方主和的咄咄奇事，如胡春惠所说：“就现代政治学主权不能分割的观念而言，此一情势下的中国，显然已不能称之为一个统一的国家。”^[26]辛丑之后，朝廷决心搞新政，除了力图扭转衰落之势，实现国家强盛之外，加强中央集权，将督抚的地方军事和财政大权收缴到朝廷，也是重要的目标之一。然而，晚清末年的军事与财富重心已经从中央下移到地方，连强势的慈禧太后也未能做到这一点。慈禧死后，弱勢的摄政王眼见中央大权旁落，试图强力推行，反而引起地方的反弹，最后招致革命而自取灭亡。对中央政府来说，仅仅握有地方大员的任免权并不足以掌控局面，一旦财权与军权下沉，财政日拙，国库空虚，军队蜕变为地方私家军，那么，藩镇割据、重新封建化将呈不可逆之势。

各省督抚原为朝廷命官，之所以能够与中央抗衡，除了有资源与军队之外，乃是得到了地方士绅的支持。督抚与士绅的关系，颇为微妙，在地方事务上，二者既有共享利益，也有权力之间的冲突，但面对朝廷的集权，士绅与督抚却是利益一致，在同一条战壕之中。^[27]杜亚泉说：“前清督抚，常利用其中间地位，以施其狡狴之伎俩，当民气强盛时，豫揣中央之意旨必将屈从与舆论，则竭力鼓吹发扬民气，借人民之后援以抵抗中央。……清廷之失坠，其近因以此为著。”^[28]地方士绅们虽然由血缘、乡缘等各种关系网络联为一体，但自从中世的世家大族和宋明的文人书院衰落之后，士绅阶层并无正式的组织系统，戊戌变法前后各种学会的兴起，使得士绅们开始有了自己的民间组织，这些组织虽为朝廷所忌讳，却多为地方督抚所公开或暗中支

持，比如张謇为领袖的江苏省教育会，就是在江苏巡抚支持下的地方士绅组织，不仅掌控了江苏全省的教育文化事业，而且在晚清地方与全国的政治事件中扮演了核心作用。1909年各省谘议局和1910年资政院的成立，是一个非常重要的政治机遇，自此士大夫阶层在体制内部获得了一个得到朝廷正式承认的政治参与空间。这一空间虽然还不是议会，只是民意咨询机构，却具有完备的组织系统和动员网络，随后的三次国会请愿运动就是以谘议局为龙头发动的。到了辛亥革命之前两年，乡村士绅搞地方自治，城市士绅发动立宪运动，地方上层士绅参与谘议局，国家级士绅进入资政院，^[29]由此构成了一个从乡村到城市、从地方到中央、自下而上的全国性士绅网络。张謇又在上海筹建了各省谘议局联合会，这个与朝廷分庭抗礼的地方联合体的出现，使得上海成为北京之外的第二政治中心。

晚清以绅士为主体的国会请愿运动，背后有地方督抚的暗中支持，虽然打着立宪的旗号，其实是一次地方向中央进一步要权的运动。1909年之后，全国出现了“参与大爆炸”的局面，各个层面的地方势力蜂拥而起，要求介入地方与中央的政治事务。类似的情形，在明治维新时期的日本也出现过，在1880年代，以地方势力为背景的各政党风起云涌，要求参政。在伊藤博文、山县有朋等元老的主持下，经过充分的互动，于1889年正式制定了各方都能接受的明治宪法，成为德国式的君主立宪国。明治时期的日本之所以能够成功化解地方的参与压力，乃是有一批德高望重的元老，他们超越于各种地方利益和党派势力之上，以国家体制之外的枢密院为基础，设计和安排国家的重要事务，以立宪为中心，将各种地方与党派的参与力量收编到国会这一制度化的框架之内。而在辛亥革命前的中国，当面临地方士绅的“参与大爆炸”时，却没有伊藤博文那样能够在地方与朝廷之间斡旋、把握历史大方向的权威人物，李鸿章、张之洞、刘坤一死了，张謇站在了地方士绅一边，袁世凯因为被革职对清廷记恨在心。在朝廷与士绅、中央与地方严重对立之际，没有深孚众望、超越中立的重心人物，而作为全国民意咨询机构的资政院，也严重地卷入到地方与中央的冲突

之中。最终因为缺乏缓冲和调和的中间势力，由清廷收回地方铁路而引发的保路运动，成为最后一根稻草，压垮了清廷这头愚蠢的骆驼。

三、辛亥之后，中央完败于地方

辛亥革命结束了两千年的君主帝国，建立了中华民国。为什么革命之后迟迟无法实现国家的整合，而陷入了“五代十国”的乱局？这与革命本身的性质密切相关，周锡瑞在其名著《改良与革命：辛亥革命在两湖》一书中指出：“辛亥革命有两张面孔：一张是进步的，民主共和主义的面孔；在某种程度上，掩盖着另一张‘封建主义’的面孔。两者都把中央集权独裁专制，当作攻击的目标。”^[30]辛亥革命是一场民主革命，同时，也是一场封建的革命，是地方对中央的革命。

辛亥革命是由革命党人与地方士绅共同完成的，从湘军崛起到辛亥前夜，士大夫精英抓住几个大的历史机遇，以省为单位形成了尾大不掉的政治力量。他们之中除了上层是一批国家精英之外，更多的是中下层的地方士绅。革命党人其实也是如此。1905年成立的同盟会，内部的三大派系有着鲜明的地域特色：兴中会的背景是广东人以及海外华侨，华兴会的活动区域在两湖地区，而光复会的核心成员多为江浙人士。他们各有各的地域网络，各自借助当地的血缘、地缘关系，动员当地的宗族、会党筹备发动革命。正如深町英夫在《近代中国广东的政党·社会·国家》一书中所分析的，从晚清到民初，植根于各个地域的革命党人所建立的只是镶嵌到地方的血缘、地缘网络的“水平”动员系统，在其内部并没有一个高度集权的、自上而下的“垂直”控制系统，^[31]因此从同盟会成立的那一刻起，就内斗不断，个中原因除了革命策略、学术背景的分歧之外，大半与人脉关系的冲突有关，而传统中国的人脉关系中地域因素最为重要。在同盟会成立之时，孙中山已经表达了对中国发生内讧的忧虑：“中国现在不必忧各国之瓜分，但忧自己之内讧。此一省欲起事，彼一省亦欲起事，不相联结，各自号

召，终必成秦末二十余国之争，元末朱、陈、张、明之乱。此时各国乘而干涉，则中国必亡无疑矣。”^[32]孙中山的担忧果然不幸而言中。

辛亥革命是一场地方对中央的革命，晚清的地方主义以省为中心，无论是中央权力，还是地方权力，都从中央与乡县集中到省城。沟口雄三认为，从宋明的乡里空间，到清末的一县自治，再到辛亥革命的各省独立，由乡而县至省，逐级放大，遂使辛亥革命采取了典型的封建形态，它具有如下特点：“（1）这是一场导致持续二千年之久的王朝体制崩溃的革命；（2）其形态采取了各省独立的形态；（3）其结果是旧体制的解体，革命后国内纷呈四分五裂之状；（4）实现革命的主要势力，并非传统型的叛军或异族军队，而是蓄积于民间的‘各省之力’。”^[33]当革命发生的时候，不仅清王朝土崩瓦解，而且帝国内部也分崩离析。从罗马帝国、奥斯曼帝国、神圣罗马帝国，到奥匈帝国、苏联帝国，几乎所有帝国的瓦解，都伴随着帝国内部的四分五裂、各地的独立和再封建化。推翻中华帝国的辛亥革命，采取的是典型的封建形态，即各省独立。这种独立类似于美国的独立战争。美国革命中的13个殖民地不再承认英国的宗主国统治，而辛亥革命中的各省纷纷宣布独立，也是不再奉清朝政府为正朔。辛亥既是一场共和对专制的革命，也是地方对中央的革命、封建对皇权的革命。这一各省独立的革命形式，在民国初年后来又上演过多次，二次革命中的江西独立，反对袁世凯称帝的西南各省独立，都意味着在辛亥之后，中央政府是否合法有道，其判断的标准已经转移到地方，视各省是否承认中央的最高主权权威而定。

刚刚建立的民国，各省“俨然具一独立国家之形象”，有自己独立的军队，财政独立，“县款不解于省，省款不解于中央”。^[34]梁启超感叹曰：“而省而府而县而乡，各自为界，豆剖瓜分，追不可纪极，而各皆以排外为唯一之能事，遂以二千年大一统之国，几复返于土司政治。……惟见亚细亚大陆东部有二十余部落，各部落中又有其小部落，为数至千数百而未已，而所谓中华民国者，果安在也？”^[35]

为什么民国初年会成为五代十国式的乱世，分裂成到处是“土司政治”的部落国家？最重要的原因乃是革命之后国家整合层面发生了问题。辛亥革命从美国式革命开始，各省独立，地方革中央的命，革命成功之后却没有延续美国革命的道路，即各省通过制宪奠定国家权威，划清国家与地方的权限，而是转而走向法国式道路，革命党、立宪派和北洋派这三大政治势力角逐国家最高权力。^[36]民初最尖锐的争论乃是国权至上还是民权至上，从今天的观念来看，自然是民权高于国权，但抽象的观念背后往往隐蔽着实在的利益。历史的吊诡在于，民权与封建彼此纠缠，封建的再造以民权的名义进行，民权的扩张也以地方封建为后盾。同盟会原先不过是一个松散的、秘密的革命团体，到民国初年改组为国民党之后，一夜之间成为国会的第一大党。之所以势力急剧扩张，主要就是因为革命之后各种地方势力的趋炎附势。他们畏惧袁世凯的中央强权，希望维持在革命中获得的地方利益和各省自主性。当民权的诉求背后反映的是封建的地方利益的时候，政党很容易流变为缺乏政治信念的朋党，维护的只是一己或小集团的私利。二次革命之后，一时强大无比的国民党急剧没落，分裂成多个缺乏政治理念和凝聚力的小团体，革命党内部的迅速分化乃是外部的封建势力渗透所致，民权的理想追求蜕变为保存一己私利的功利考量。

革命后最重要的问题是国家的整合。一个大一统帝国崩溃之后，地方的自主性被充分释放，如何将破碎的“二十余部落”缝合为一个完整的现代国家？民初最初的政治方案是代议民主制，但从同盟会改组而来的国民党与立宪派演化而来的进步党在国会与制宪中恶斗，在《天坛宪草》中竟然无法就中央与地方的权限即省制问题达成一致，只能搁置。国民党发动二次革命的表面原因是宋教仁被刺，更重要的因素是袁世凯试图削藩，掌握南方部分省权的革命党人被逼武装反抗。正如胡春惠所说：“二次革命在本质上即为民国史中首次中央集权与地方分权主张者斗争的最高表现，也可以说是地方势力与袁世凯中

央政府的总决战。”^[37]决战的结果是得到进步党支持的袁世凯大胜，以地方为后盾的革命党人大败。

然而革命之后所形成的地方势力并未伤筋动骨，不说革命党，即使是进步党和北洋派，它们的权力根基也不在中央，而在地方。当袁大总统将代议民主制变为行政威权制的时候，一时是得到了希望加强国权、结束割据的那部分民意支持的。但得势的袁世凯急于削藩：一是解散国会，替之为御用的参政院；二是削藩，调整各省都督，宣布解散各省省议会，推出了废省改道计划；三是打压晚清以来的地方自治运动，解散各地地方自治机构。袁企图通过这三招，将权力迅速集中于中央，集中于一人控制之下。然而，这些举措得罪了被“参与爆炸”激发起来的几乎所有政治与社会势力，从国会中的革命党、立宪派，到各省实力派诸侯、地方士绅和自治势力，包括北洋军事/官僚内部的既得利益集团。袁一称帝，形势迅速翻转，袁世凯如同清廷一般，再一次完败于地方对中央的革命。^[38]

袁世凯死后，民国进入了军阀混战、南北对立的乱世，旧制度已去、新制度未立是一个原因，更深层的因素在于在民国初年这个转型时代，中国突然失去了社会重心，没有了中心势力。传统中国无论政治再动荡，王朝如何更替，士大夫精英始终是社会的中心势力，然而科举制度废除之后，旧的士绅阶级开始消亡，新知识阶级暂时没有登上历史舞台。于是，无论是旧制度还是新制度，背后都缺乏一个稳定的、有实力的阶级来支撑。李大钊1917年在《中心势力创造论》一文中说：“国家必有其中心势力，而后能收统一之效”，但是“今日国家所有之势力，皆不能为国家之中心势力，以支撑此风雨飘摇之国家；而此分崩之各个势力中，又皆无其中心人物，足以统率此散漫无纪之团体”。^[39]杨荫杭也在1920年的《申报》写道：“国家固应有柱石，所谓中心势力也，共和国家以大多数之民意为柱石，即降而至于军阀国家，亦有统一之武力为之柱石。今民意既弃如弃髦，各藩镇有‘大者

王、小者侯’之势，中央政府则自认为空空洞洞，飘飘荡荡之物，是虽有‘国家’而无‘柱石’也。无柱石，是无国家也。”^[40]

国家乱世的表象是政治纷乱，军阀混战，其背后是文化的崩裂。秦政两千年来之所以能整合成大一统的帝国，“车同轨”尚在其次，最重要的乃是“书同文”、“行同伦”的文化统一，纵使春秋战国、魏晋南北朝、五代十国，总有一个共同的文化在那里。这个由士大夫精英所担当、由察举制和科举制所维系的精英文化，到1905年科举废除之后解体了，因此严复会将晚清的废科举视为与春秋废井田同等的千年历史大巨变，^[41]取代儒家“义理”的，是各种西域来的“主义”，但在清末民初，“主义”尚未完全取代“义理”，新旧文化并存，与政治的乱世一起，在文化上也同样呈现出纷杂与对抗。而新旧文化的对峙，又与地理空间密切联系，大致而言，南方得风气之先而趋新，北方相对封闭而守旧。民国十年前后的南北对立，与其说是地缘政治与地缘文化的抗衡，不如说有新旧文化的因素在里面。故周作人在《南北》一文中如此说：“民国以来的混乱，不能找地与人来算账的，应该找思想去算的，这不是两地地方的人的战争，乃是思想的战争。南北之战，应当改称民主思想与酋长思想之战才对。”^[42]

四、乱世之中的“土豪”与“游士”

从春秋战国到晚清的两千多年之中，读书人不是依附于王权成为国家官僚，就是投靠世家大族，成为名士清客。科举的废除，再加上宗法家族与王权制度的崩解，意味着一个统一的士大夫阶级面临着春秋战国之后的第二度解体，读书人再次流落到社会当中，成为自由流动资源。这些自由流动资源，分化为两部分：一部分是“土豪”，另一部分是“游士”。

“土豪”是帝国体制遗留下来的旧士绅阶级，他们是晚清新政的产物，1916年之后法统破裂、南北对立、中央政权式微，“土豪”们往上

发展无望，乃沉淀于各省，延续晚清新政的传统，致力于地方温和的保守主义改革，通过联省自治，实现国家的重建。“游士”是民国之后诞生的新知识分子，他们是新文化运动之子，满脑子新思想、新观念，对旧制度不屑一顾，对未来充满了期待，希望通过激进的思想与政治革命，毕其功于一役，建立一个强大的新国家。“土豪”与“游士”是旧制度已破、新制度未立的过渡时代的特殊现象，他们被旧体制抛弃，但尚未被新体制完全吸纳。“土豪”沉淀在地方，为的是保一方之平安与繁荣，“游士”游走四方，寻觅新的政治领袖，志在重建独立、民主的统一国家。

若不是从思想形态，而是从社会形态而言，早在晚清，就有“游士”前辈的身影。最早出现的“游士”，乃是体制内洋务派官僚周围的王韬、郑观应等早期改良派，他们因各种原因没有机会走科举入仕的传统正途，于是在体制外部办报纸、当买办，以民间的身份发出声音，推动变革。第二代“游士”是体制边缘的底层士大夫康有为、梁启超、谭嗣同等，以布衣书生的身份“公车上书”，以一代舆论掀动戊戌变法。1905年科举的废除，将大批读书人抛到社会，成为无所依傍的新一代“游士”，其中一些激进的爱国青年云集东京，成为向体制造反的革命党人。民初“壬子癸丑学制”改革之后，大批拥有新知识的现代知识分子源源不断地从新学校里面生产出来，除了一部分被职业各界吸纳之外，相当一批学生毕业即失业，成为缺乏稳定职业的无根“游士”。他们思想激进，关心国家命运与前途，对社会与体制不满，在五四运动的感召之下，为国民党和共产党的理想所吸引，投身革命运动。到1925年国民大革命兴起之后，最后打败“土豪”阶级的，正是这批“游士”青年知识分子。

然而，“游士”们早则在1919年的五四运动，晚则到1925年的国民大革命，才登上历史舞台，袁世凯死后军阀混战的北洋10年，是一个“土豪”当道的天下。所谓“土豪”，就是中央权力式微之后所形成的地方豪强。“土豪”阶级是晚清新政的产物，出身于新政事业所开创的各

种军事学堂、专业学校，有着学堂一代人独有的特色：不中不西、又土又洋，有现代的富强意识，但缺乏全面的新知识。与上一代有功名的士大夫如曾国藩、李鸿章、张之洞相比，他们的儒家义理业已淡出，德性荡然无存。清末民初的乱世之际，整个社会氛围重才甚于重德，“土豪”一代精英就是以自己纵横捭阖、灵活多变的实用主义混迹于世，获得权力。他们在一场地方对中央的革命中浮出，根基都在地方，已然不复为国家精英，转而沉淀于地方，成为各省的“土豪”。

北洋时期割据地方的“军绅政权”，并非统一的政权，而是无数大大小小的土围子，类似于五代十国的藩镇。北洋时期的南北军阀皆有鲜明的地方性，轮番执掌中央大权的北洋军阀，在强人袁世凯死后，按照地域籍贯和关系网络，分为皖系、直系和奉系三个地方派系。而南方的粤系、桂系、滇系、湘系以及眼花缭乱的四川军阀，都是在辛亥革命之后起兵家乡，割据一方。作为地方精英，军阀们的出身五花八门，有的原来是士绅阶级中的成员，比如吴佩孚就是一个穷秀才；有的只是一介武夫，甚至是土匪出身，比如“狗肉将军”张宗昌、“东北胡子”张作霖；更多的是晚期新政时期的军校、学堂毕业，属于清末民初过渡期时代的人物。北洋三系因为其实力所在，势力跨越地域，都想入住京城，掌控中央，而其余的地方军阀自知无法成为国家中心，唯有偏安一隅。科举时代的精英皆自上而下，由朝廷选拔任命，从中枢派往地方，但北洋时期的精英大都出身于地方，凭借自己的能力与实力，由县而省，自下而上地扩张地盘。因此，他们的各项资源，无论是财源、兵源，还是关系网络，都是上轻下重，具有十足的草根性。北宋之后军人的地位一直被文人压抑，近千年之后终于翻上身来，诚如陈志让所说：“军人不再是绅士阶级的附庸，不再是驯服的政治斗争的工具，而变成了政治斗争的主角。”^[43]

然而，这种五代十国式的藩镇割据，是民初文化失范与制度失范的产物，一无文化的合法性，二无定型的制度支撑，凭借的仅仅是手下的一支军队。要养兵，就要有稳固的地盘，取得地方士绅的合作和

支持。冯玉祥当年兵强马壮，因为缺乏地盘，成为没有“地方”的军阀，最后难免一败。山西的阎锡山、广西的李宗仁，因为有坚强的家乡父老支撑，竟然能够撑过抗战，与中央政权共存亡。军阀的背后，一定要有士绅，他们相互依赖和保护，形成了地方性的“土豪”。魏晋时代的世家大族在地方扎根，有文化，有号召力，又有土地和人民。但民国时期的“土豪”们却没有了魏晋豪族那样的底气。盘踞于各省的士绅阶级属于晚清的遗老遗少，他们的知识半新不旧，作为晚清新政的产物，视野基本没有超出张之洞的“中体西用”，在文化上已经失去了号召力和影响力，更重要的，是他们脚下的那个宗法家族制度，到了五四之后已经在加速瓦解，社会与文化之根摇摇欲坠，乡村和城镇都已经留不住年轻人，优秀的地方精英纷纷奔向省城和沿海大都市，留在乡村的，多是劣绅。因为要养兵，各种苛捐杂税都要通过地方士绅摊派到百姓，他们保护不了乡梓，反而成为了乡梓的欺压者，如杜赞奇所发现的那样，从“保护型经纪人”堕落为“赢利型经纪人”。^[44]传统的士绅阶级从地方共同体中生长出来，作为国家与社会之间的中介，一方面代表朝廷维持地方秩序，另一方面代表地方向县官争利益。但民初的旧士绅阶级，虽然来自地方共同体，却日益游离乡村，高高在上，在军绅政权之中成为军阀的权力延伸，再加上儒家文化崩溃之后道德的凝聚力日益衰落，无法进化为适合新时代的新乡绅，反而日趋劣质化，成为日后北伐战争中的革命对象。

在1920年代初，“土豪”阶级有过一次短暂的回光返照，那就是南方的联省自治运动。北洋三系为控制中央政权战争不断，法统只是军阀们争夺的工具，中央立宪无望，一部分掌握全国舆论的国家精英转而寄希望于地方，其中有传统士大夫熊希龄、章太炎等，也有许多新知识分子如胡适、王宠惠、高一涵、李剑农等，他们希望先由一省立宪，实现地方自治，然后自下而上，谋求全国的统一。这与地方军阀和南方士绅们力图保一方平安的保守主义地方变革不谋而合，而省宪也刚好可以为地方军阀提供本来就匮乏的统治合法性。湖南处于南北战争的中间通道，沦为南北争夺的主战场，地方苦不堪言，故首举“联

省自治”大旗，以为在南北之争中保持中立，谋求自保。在省长赵恒锡主持下，湖南先后通过了省宪，随后依循省宪，不分男女全民投票，选举产生了省议会和省长。湖南的成功示范影响了南方诸省，江浙、两广、云贵、湖北、四川、江西、安徽纷纷跟进，形成了一个颇有声势的联省自治高潮。这一运动可视为地方的保守主义革命，其上承晚清的立宪运动，横向模仿美国的联邦共和，自下而上、由省而中央立宪行宪，若能成功，不啻为一场意义不亚于辛亥革命的、和平的宪政革命，可让中国从中央集权的法国式道路重新回到联邦共和的美国模式。

清末民初，是一个短暂的“五代十国”，但乱世也有新希望，若能从中生长出一个以地方自治为基础的新的联邦国，中国历史将为之改写。然而，它最终还是失败了。缺乏村自治、县自治作为一省宪政的基础、选民普遍的政治冷漠症、各省军阀各怀鬼胎等自然是原因，最根本的，乃是以湖南为中心的联省自治，实则是一场由地方军阀所主导、旧士绅阶级为社会基础的地方运动，虽然有一部分国家精英层面的新知识分子鼓吹和热衷其间，但地方运动的实际运作并不在新知识分子手中。五四运动之后，为新思想和新观念所感召的年轻知识分子纷纷离开乡土，涌向城市，他们与这场由地方“土豪”所操纵的运动是游离的，甚至对其有反感与抵触。而实际参与和操盘的旧士绅阶级，因为有许多利益的考量，更在意在立宪与选举过程中获取更多的政治与社会资源。作为一个阶级，他们在民国之后沦落为视野狭窄、四分五裂的地方“土豪”，不复有改造国家、重建江山的大视野、大思路，而且地方与地方之间，壁垒森严，矛盾重重。这种各自为政的乡曲主义很难走上美国式的联邦之路，只能重陷五代十国式的藩镇割据。因为地方自治的联邦共和，不是自治各省的简单叠加，其同样需要国家立宪的整体大框架，但这个大框架在1920年代已经失去了清末民初的历史条件。外患的严重，使得国家统一成为重中之重，地方不再具有独立的生长空间与时间。

联省自治运动承继的是清末民初合民权与封建于一身的地方主义运动，这一运动当年是由革命党人主导的。孙中山、胡汉民、戴季陶之所以主张通过地方分权扩张民权，在晚清针对的是清廷，在民初指向的是袁世凯。胡汉民说：在清末民初，“革命势力在各省，而专制之余毒，积于中央”。^[45]以孙中山为领袖的国民党南方政府，虽然依靠地方势力与南方军阀干革命，但他们与“土豪”们有着根本的差别，后者只为保地方之平安，而孙中山从来不满足于偏安南方，志在得天下而统一中国，因此在广东数度爆发孙中山与西南军阀之间的冲突。护法运动具有双重性质：对于陆荣廷、唐继尧、陈炯明来说，那是地方对中央的抵抗，但对于孙中山而言，那是一个中央对抗另一个中央。革命党要借重地方“土豪”的军事与财政实力，而地方“土豪”看重的是孙中山与非常国会所拥有的法统象征性符号。最终国家精英与地方精英发生对抗，孙中山两次“护法”失败，被迫离开广东。他痛定思痛，对联省自治持批评立场，认为中国政治最大的毛病在于“官治”，而非“民治”，联省自治只是“联督自治”，一省长官，无异于一割据小国之独裁者而已，省对各县的钳制远远大于中央对各省的控制。另一方面，联省自治者，知其一省不知有邻省，知其省不知有其国。孙中山提出不同于联省自治的“分县自治”的主张，将自治的基本单位由省下放到县，省长任命归属于中央，县县联合，形成一个统一的国家。^[46]

联省自治与分县自治，这是完全不同的两种地方自治道路，前者是以联邦国形式再现的现代“封建制”，后者是中央集权的“郡县制”变形。如果说在民国初年苦于上千年的君主专制舆论倾向与地方分权的话，那么到藩镇割据的1920年代，人心显然不利于联省自治而倒向了统一。杨荫杭1921年在《申报》批评说：“自治之‘自’，乃人民之‘自’，非军长之‘自’也。人民自治，谓之‘德谟克拉西’；军长自治，谓之藩镇，谓之封建。藩镇与封建，皆与民国二字不能相容。”^[47]陈独秀也尖锐地批评说：“武人割据是中国政象纷乱的源泉，建设在武人割据的欲望上面之联省论，不过冒用联省自治的招牌，实行‘分省割据’、‘联督割据’罢了。”^[48]晚清之后的地方意识本来就与国家意识无

法分离，是后者内在的一部分，新知识分子原先厌恶北洋军阀的“武力统一”，对重建国家法统也充满绝望，遂希望通过联省自治拯救中国，实现统一；如今发现联省自治蜕变为封建割据，反而陷国家于内部分裂，自然就改变了态度。

作为晚清立宪的延续，以湖南为模板的联省自治在宪法的内容、选举权的扩大方面都要进步许多，省议会也不再是谘议局那样的民意咨询机构，而具有了立法和推选省长候选人的权限。为什么舆论对这场地方的保守主义革命评价不高？最重要的原因乃是时代变了，观念变了。清末民初的地方主义运动打着“民治”的旗号，其实只是“绅治”，是地方军阀与旧绅士阶级掌控一省治理大权的政治游戏。然而，联省自治发生在新文化运动之后，“德谟克拉西”这一观念经过舆论鼓荡，已经深入人心，经过五四的思想洗礼，人心早已不满“绅治”，更不满地方军阀的藩镇割据，他们等不得一场缓慢的地方保守主义革命，期待着激进的速变和整全性改造中国的方案，迅速建立一个统一的共和国家。

在日本成为现代国家之前，其所施行的是欧洲式的分封制，对于日本而言，所谓的现代化是由分而合，旧武士阶级尊王攘夷，超克封建，明治维新作为一场保守主义革命，在短短几十年里面实现了国家富强。但对于中国来说，现代化却苦于中央集权的阻碍，任何变革与进步都是从地方突破，边缘起步，于是辛亥革命之后形成乡曲主义泛滥的局面，国家如一盘流沙。国家层面宪政整合失败后，再回过头来走地方的保守主义革命，因为不断的外患与内乱，已经没有多少时间和空间给地方开明军阀和温和的士绅阶级闭省自守，搞地方建设了。虽一省一地有此可能，如阎锡山统治山西30多年，在各种势力的冲突中纵横捭阖、左腾右挪，将山西治理成一个“模范省”，但湖南的赵恒锡、广东的陈炯明就没有类似的好福气，都在政治冲突中翻了船。

较之机会，更重要的是风向。风向变了，时代已经不再属于旧绅士阶级的“土豪”，而是属于新知识与新观念武装起来的“游士”。五四运动之所以是新旧革命的分水岭，主要不是新旧民主主义革命的区别，也非革命领导权的易位，而是革命的社会基础变了，由旧士绅阶级变为新知识阶级。五四运动中的学生知识分子，一无金钱，二无军队，凭借观念与舆论的优势，竟然取得了对皖系政府的胜利。虽然胜利非学生一人之功，其背后有上海资产阶级和直系军阀明里暗里支持，但毕竟新一代的“游士”压倒了垂垂老矣的“土豪”，造就了新的时势。无论是孙中山为领袖的国民党，还是梁启超为首的研究系，都敏锐地注意到时代的变化，意识到旧士绅阶级已经不成气候，谁能抓住新观念、抓住新知识分子，谁就能赢得时代，称霸中国。北洋军阀没有这个意识，搞联省自治的地方军阀也吸引不了新一代“游士”。新知识阶级与旧士绅阶级不同，他们是民国现代教育与现代知识的产物，一旦离开了乡土，便不思回头，他们对传统的宗法家族制度与乡曲主义深恶痛绝，心中除了个人，就是世界，而真正牵念的，则是一个独立、民主、统一的国家。如果说“土豪”天生是一个地方主义者的话，那么失去了乡土与文化之根的“游士”们只属于国家，属于理想中的中国。

从革命党这边来说，从晚清发动会党起义到民初借助地方势力对抗袁世凯中央集权，再到孙中山联合南方军阀搞护法运动，在国内依靠的基本力量大都是地方“土豪”，屡战屡败，屡败屡战。直到1923年2月，孙中山第三次重返广州，建立大元帅府，联俄容共，摈弃“法统”，开始将革命的阶级基础转向新知识分子，才从此如虎添翼，开创了后来国民大革命的新格局。在这其中，摈弃旧的“法统”，另立革命新“法统”，是一个重要的标志性事件。孙中山之前作为南方政府的领袖，其合法性来自临时约法和民二国会，而广州的非常国会议员基本是一批有革命倾向的旧士绅阶级，当孙中山决然与旧“法统”斩断，建立革命新“法统”的时候，势必要改组国民党，与旧士绅阶级告别，转而吸纳和依靠新知识分子——那些充满了青春活力、满脑子革命观念

和激烈冲动的学生知识分子。随着黄埔军校的建立、国民党对共产党的容纳，大批“游士”迅速聚拢到南方，汇集在国民革命的旗帜之下。

1926年的北伐战争，在一片“打倒军阀，除列强”的歌声中开始，革命的目标就是割据四方的地方豪强和掌控中央权力的北洋军阀，这场由革命政党领导的、有革命意识形态感召力的北伐，因为有新知识分子的热情拥护和积极参与，并且动员起社会底层的农民和工人，一路势如破竹，让各地的旧士绅阶级惊恐不已，在革命的高潮之中，两湖地区的土豪劣绅也受到了农民运动的巨大冲击。1928年南京政府统一全国，建立起一个苏俄式的中央集权党国体制。然而，北伐的迅速成功只是收编了各地的军阀与封建势力而已，这些尚有强大实力的地方军阀从广西的李宗仁、广东的陈济棠到山西的阎锡山、北方的冯玉祥等依然割据一方，并构成了对中央政府的挑战，蒋介石的南京政府能够直接控制的不过是华东地区数省而已。正是在这一普遍的地方半割据格局之中，毛泽东建立了从井冈山到瑞金的工农武装割据，在几次大的围剿之中能够生存下来，并且发展壮大。

中国的革命与法国革命、俄国革命不同，后二者都是中央的革命，但20世纪中国的三场大革命，从辛亥革命、国民革命到中共革命，都是地方对中央的革命，没有地方割据，就没有革命成功的可能。中央权力的式微，五代十国式的地方分裂，成为了革命发生与成功的基本条件。但这三场革命，从地方开始，目标都是获取中央政权，建立一个统一的、强大的国家。宋教仁、袁世凯没有成功，蒋介石的南京政府成功了一半，而毛泽东领导的中共在内战与抗战的缝隙之中取得了长足的发展，最后在1949年建立了中央政权，结束了长达半个世纪之久的封建乱局。

然而，中央集权与地方主义的冲突，并没有得到终极性的解决。顾炎武所说的“封建之失，其专在下，郡县之失，其专在上”^[49]的古老难题，依然纠缠着后来的历史，没有制度的刚性结构，就无法解开“一

统就死，一放就乱”的死结。而一个既统一，又分权，既具有同一性的国家权力，又有地方自主性的平衡秩序，不仅是制度的安排，也需要有稳定的社会基础，这个社会基础，就是新“土豪”（市民社会）与新“游士”（知识阶级）的结合所形成的社会中坚力量。

[1] 关于西周时代的贵族，一般认为分为卿、大夫和士三个等级。士是底层贵族，效忠于采邑的主人卿大夫，其类似于日本的武士。根据雷海宗的解释，“卿大夫是对从政贵族的统称，卿与大夫有别，执掌军政事务的贵族称为卿，一般的从政者称为大夫”，见雷海宗：《国史纲要》，武汉：武汉出版社，2012年，第13页。

[2] 钱穆：《国史大纲》上册，第218页。

[3] 钱穆：《政学私言》，北京：九州出版社，2010年，第42页。

[4] 参见余英时：《汉代循吏与文化传播》，见氏著：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，2003年，第124、133、158页。

[5] [日] 谷川道雄：《中国中世社会与共同体》，马彪译，北京：中华书局，2002年，第74页。

[6] 余英时：《东汉政权之建立与士族大姓之关系》，见氏著：《士与中国文化》，第195页。

[7] [日] 宫崎市定：《九品官人法研究：科举前史》，韩昇、刘建英译，北京：中华书局，2008年，第329页。

[8] 参见阎步克：《帝国开端时期的官僚政治制度：秦汉》，见吴宗国主编：《中国古代官僚政治制度研究》，第70—76页。

[9] 参见 [日] 宫崎市定：《九品官人法研究：科举前史》，韩昇、刘建英译，第4—16页。

[10] 参见 [日] 谷川道雄：《中国中世社会与共同体》，第92—104页。

[11] 钱穆：《政学私言》，第42页。

[12] 钱穆：《中国历代政治得失》，第81、105页。

[13] [日] 宫崎市定：《九品官人法研究：科举前史》，韩昇、刘建英译，第333页。

[14] 关于乡绅与乡官的区别，参见王霜媚：《帝国基础：乡官与乡绅》，见刘岱主编：《中国文化新论·制度篇：立国的宏观》，北京：生活·读书·新知三联书店，1992年，第375—407页。

[15] 钱穆：《政学私言》，第43页。

[16] 参见 [美] 罗威廉：《晚清帝国的“市民社会”问题》； [美] 玛丽·兰钦：《中国公共领域观察》，见 [美] 黄宗智主编：《中国研究的范式问题讨论》，杨念群等译，北京：中央编译出版社，2003年。

[17] [美] 斯科克波：《国家与社会革命》，刘北成译，台北：桂冠图书公司，1998年，第202—204页。

[18] 参见 [英] 科大卫：《皇帝和祖宗：华南的国家与宗族》，卜永坚译，南京：江苏人民出版社，2010年；刘志伟：《在国家与社会之间：明清广东地区里甲赋役制度与乡村社会》，北京：中国人民大学出版社，2010年；郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，北京：中国人民大学出版社，2009年； [英] 科大卫、刘志伟：《宗族与地方社会的国家认同：明清华南地区宗教发展的意识形态基础》，见刘永华主编：《中国社会文化史读本》，北京：北京大学出版社，2011年，第25—41页。

[19] 杨国强：《晚清的绅士与绅权》，见氏著：《历史意识与帝王意志》，北京：海豚出版社，2011年，第104页。

[20] 杨国强：《晚清的绅士与绅权》，见氏著：《历史意识与帝王意志》，第112页。

[21] 杨荫杭：《老圃遗文辑》，武汉：长江文艺出版社，1993年，第43页。

[22] 程美宝：《地域文化与国家认同：晚清以来“广东文化”观的形成》，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第314、44页。

[23] 邹鲁：《中国同盟会》，中国史学会主编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》，第2册，上海：上海人民出版社，1953年，第7页。

[24] 太平洋客（欧榘甲）：《新广东》，载张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第1册，第287、310、270页。

[25] 章清：《清季民国时期的“思想界”》，上册，北京：社会科学文献出版社，2014年，第161—172页。

[26] 胡春惠：《民初的地方主义与联省自治》（增订版），北京：中国社会科学出版社，2011年，第14页。

[27] 关于晚清地方督抚与士绅阶层的关系，参见李细珠：《地方督抚与清末新政》，北京：社会科学文献出版社，2012年。

[28] 伦父（杜亚泉）：《论省制及省官制》，载《东方》杂志，第9卷第3号，1912年。

[29] 革命党人谭人凤有一评论：“他们谘议局的人，不是翰林进士，就是举人秀才，在社会上潜势力非常的大。”关于各省谘议局和资政院的组成成分，参见张朋园：《立宪派与辛亥革命》，台北：“中研院”近代史研究所，1969年，第23—33页。

[30] [美] 周锡瑞：《改良与革命：辛亥革命在两湖》，杨慎之译，第10页。

[31] 参见[日] 深町英夫：《近代广东的政党·社会·国家—中国国民党及其党国体制的形成过程》，北京：社会科学文献出版社，2003年。

[32] 见宋教仁：《我之历史》，转引自胡春惠：《民初的地方主义与联省自治》（增订版），第25页。

[33] [日] 沟口雄三：《辛亥革命新论》，载《台湾社会研究季刊》，第67期，2007年9月。

[34] 吴鼎昌：《大借款与财政之将来》，载《民国经世文编》，上海：上海经世文社，1914年，财政六，第6页。

[35] 梁启超：《一年来之政象与国民程度之映射》，见《梁启超全集》，第5册，第2587页。

[36] 关于民国初年从美国道路转向法国道路的问题，参见拙文：《为何权力代替了权威：辛亥革命百年反思》，载《天津社会科学》，2011年第5期。

[37] 胡春惠：《民初的地方主义与联省自治》（增订版），第64页。

[38] 关于民国初年代议民主制与行政威权制如何失败的问题，参见拙文：《革命后的第二天：中国魏玛时期的思想与政治（1912—1927）》，载《开放时代》，2014年第3期。

[39] 李大钊：《中心势力创造论》，见《李大钊全集》，第2卷，第677—678页。

[40] 杨荫杭：《老圃遗文辑》，第141页。

[41] 参见严复：《论教育与国家之关系》，见王栻主编：《严复集》，第1册，第166页。

[42] 周作人：《南北》，见氏著：《谈虎集》（影印版），上海：上海书店出版社，1987年，第217页。

[43] 陈志让：《军绅政权》，第20页。

[44] [美] 杜赞奇：《文化、权力与国家：1900—1942年的华北乡村》，王福明译，第37—49页。

[45] 胡汉民：《胡汉民自传》，台北：传记文学出版社，1982年，第73页。

[46] 参见孙中山：《中华民国建设之基础》，见《孙中山集外集》，上海：上海人民出版社，1990年，第32—35页。

[47] 杨荫杭：《老圃遗文辑》，第141页。

[48] 陈独秀：《联省自治与中国政象》，见任建树主编：《陈独秀著作选》，第2卷，第381页。

[49] [明] 顾炎武：《郡县论一》，见《顾亭林诗文集》，亭林文集卷之一，第12页。

第十四章 五四：世界主义情怀的爱国运动

伴随着中国在经济上的崛起，爱国主义在神州大地业已成为强大而广泛的意识形态。1919年的五四运动，^[1]长期以来也被教科书和主流媒体定格为一场爱国主义的集体记忆，被周期性地顶礼膜拜。固然，五四运动有其爱国主义的面相，但它究竟是一种什么样的爱国主义？它与五四时期新文化运动所掀起的世界主义、再造社会以及个人的崛起又是什么样的关系？即便在对五四的研究似乎已汗牛充栋的今天，这些问题仍然有重新反思的空间。

在这里，不妨重提五四运动总指挥傅斯年对五四运动的阐释。在运动发生过的半年左右，傅斯年撰文指出：“若说这五四运动单是爱国运动，我便不赞一词了：我对这五四运动所以重视的，为它的出发点是直接行动，是唤起公众责任心的运动。我是绝不主张国家主义的人，然而人类生活的发挥，全以责任心为基石。”^[2]从中可以看到，傅斯年对五四的理解，不是简单地将其视为抗拒强权的爱国运动，而是在世界主义精神感召之下，一场轰轰烈烈的捍卫公理、捍卫全球价值的普世性运动。

张灏先生一再强调，五四运动具有复杂的两歧性取向，既有民族主义的关怀，又有世界主义的精神，二者之间呈现出复杂的吊诡关系。^[3]五四的民族主义与世界主义、爱国运动与社会运动如何历史地互相纠缠、彼此镶嵌？我们不妨回到中国近代的思想脉络与历史语境之中详加考察。

一、晚清的“世界的国家”

在中国思想传统之中，只有王朝与天下，并没有现代的民族国家观念。19世纪中叶以后，当中国被迫卷入弱肉强食的世界竞争体系

时，遂萌发民族国家意识。近代的国家，有对内与对外两个面相。对内相对于个人（国民），对外相对于世界。在近代中国思想史上，国家与个人、国家与世界的观念是同时诞生的。

晚清所出现的国家观念，主要是国家有机体论。近代的国家理论，主要有两种：一种是古典自由主义的国家工具论，另一种是德国的国家有机体论。国家工具论是一种机械主义的国家观，它认为社会中最重要的是原子式的个人，这些个人拥有不可剥夺的自然权利，而国家仅仅是维持公共秩序、捍卫个人基本权利的工具；有机论的国家观则认为国家就像一个有机体，由国民组成，但整体大于部分之和，虽然个人有其内在价值，但国家作为国民有机体之整体，也有其自身的目的。

在晚清，国家工具论的影响比较有限，而国家有机体论的影响要大得多。以斯宾塞为代表的英美方法论的个人主义和以卢梭、伯伦知理为典范的欧陆方法论的集体主义，虽然各自侧重不同，一在个人，一在集体，但在个人与国家的关系上，皆将国家视为一种个体与整体紧密联系的有机体，国民与国家为不可分割的一整体。相较于西方的直接影响，晚清的国家观受到日本近代思想的影响更甚。松本三之介在分析日本明治精神时指出，明治时代的日本，表现出强烈的“强调个人与国家一体化”的国家精神，“这种把国家的问题当作自己的事情，即自己与国家的一体化倾向，以及对于围绕着国家问题所表现出来的热情和关心，形成了明治人共同的、一般的精神态度”。^[4]虽然有以国家为中心的“自上而下的国家主义”和以国民为中心的“自下而上的国家主义”之区别，但二者都将国民与国家视为不可分割的、高度一体化的整体。晚清的国家观念，深受日本明治维新精神的影响，无论是以梁启超为代表的改良派，还是以《国民报》《民报》为代表的革命派，都将国家视为一个有生命的生物体，有其独立的意志和精神，晚清的国家与国民乃一枚角币之两面，互为表里。

晚清的国家观念，按照梁启超、杨度的说法，也是一种“世界的国家”。^[5]近代中国人所理解的世界，不再是那个以天命、天道、天理为中心的儒家德性秩序的天下，而是一个中国人比较陌生的以力为中心的、生存竞争的物理世界。达尔文的进化论提供了这个残酷新世界的整体图景：物竞天择，适者生存。梁启超在1901年写道：今日之世界，乃新世界也。新世界有新的法则，曰灭国新法：

灭国者，天演之公例也。凡人之在世間，必争自存。争自存则有优劣，有优劣则有胜败，劣而败者，其权利必为优而胜者所吞并，是即灭国之理也。^[6]

近代中国的民族国家观念就在这种分外冷酷的世界氛围中产生。传统的天下，充满了仁义礼智的大同理想，是王朝正当性的价值尺度；而支配现代世界的最高法则，则是去价值、去理想的生存竞争，它被理解为现代世界的普遍公理。中国要图强，首先要摆脱天下大同的传统乌托邦，成为“世界的国家”，即适应这一以力为中心的世界秩序的现代民族国家。在弱肉强食的危亡局势之下，晚清社会掀起了国家主义、爱国主义和军国民教育的狂潮。“爱国二字，十年以来，朝野上下，共相习以为口头禅，事无公私，皆曰为国家起见，人无贤不肖皆曰以国家为前提，实则当国家利害与私人利害稍不相容之时，则国更有何有者。”^[7]从1895年到民国初年，那的确是一个国家主义的狂飙年代。

二、民初的“世界主义的国家”

到了民国初年，思想界的风气发生了一些变化。数十年的国家主义狂潮，虽然打造出一个中华民国，却不是知识分子心目中的理想国度。个人为国家的牺牲，换来的是袁世凯为称帝而与日本秘密签订“二十一条”。最早对爱国心提出质疑的，是后来的新文化运动领袖陈独秀。1914年底，他在章士钊主编的《甲寅》杂志发表了一篇《爱国心与自觉心》。他首先区别了中西爱国的不同，中国人将国家视为社稷，爱国与忠君同义。欧美人视国家为保障人民权利、共谋幸福之团

体。“爱国者何？爱其为保障吾人权利谋益吾人幸福之团体也。自觉者何？觉其国家之目的与情势也。”像德国、奥地利、日本之国民，盲目爱国，为帝国主义助力，“人民不知国家之目的而爱之，而为野心之君若相所利用，其害有如此者”。陈独秀最后指出：

国家者，保障人民之权利，谋益人民之幸福也。不此之务，其国也存之无所荣，亡之无所惜。……盖保民之国家，爱之宜也，残民之国家，爱之也何居。^[8]

这篇文章，如章士钊所评价，“特独秀为汝南晨鸡，先登坛唤耳”。^[9]但其先是招致舆论哗然，读者来信痛斥陈独秀是“不知爱国”的狂徒。不久袁世凯卖国消息传出，盲目爱国之弊为其不幸而言中，舆论遂发生转变。清末民初鼓吹国家主义最力、影响最广的梁启超，在中日“二十一条”密约消息传出之后，也开始自我忏悔，写了一篇《痛定罪言》，检讨国民盲目爱国、与当局共患难之惨痛教训：

今政府劝人民以爱国，其有以异于彼者能几？民将曰：国如当爱也，则爱之者其请自当道有司始。今当道有司是否以国家之休戚为休戚，而顾乃责难于吾民，浸假吾民真输其爱国之诚，安知不反为当道有司所利用以自遂其私也。^[10]

在五四知识分子崛起之前，梁任公一直是中国思想家执舆论之牛耳的意见领袖，连他也“骤然与昨日之我挑战，竟至与举世怪骂之独秀合辙”，难怪章士钊感叹曰：“谨厚者亦复如是，天下事可知矣。”^[11]1915年以后，那种民族国家至上的爱国主义不再成为思想界的主流，而另外一种反思的、改造的爱国主义浮出水面。1916年，陈独秀在《新青年》上发表《我之爱国主义》，承接梁启超的新民说传统，认为国之强盛，在于民德、民风、民力。欲图存救亡，不在于有多少为国捐躯之烈士，而是改造国民性，造就一大批笃行自好之士。陈独秀将之称为“持续的治本的爱国主义者”。^[12]爱国主义的重心从国家下移到个人，要救国，首先要有独立的个人。

与清末民初的民族主义狂飙不同，五四新文化运动时期是一个个人主义的时代。近代意义上的个人观念虽然在晚清就与国家一起诞

生，但晚清的个人是一集合性的概念，指的是与国家同一化的国民。^[13]但到新文化运动时期，与国家分离乃至对立的个人观念出现了。当个人与国家分离，成为一个个别的、自明的、具有内在自我深度的概念时，国家有机体论便失去了存在的依据。国民与国家不再是不可分离的有机体，而是变成目的与工具的关系，国家只是实现人民权利的政治性工具。

在从国家有机体论向国家工具论观念转型的过程之中，《甲寅》杂志扮演了重要的角色。该杂志创办于1914年春天，不少作者如陈独秀、李大钊、高一涵、易白沙等，后来都成为《新青年》的核心。主编章士钊留学英伦，深受英国古典自由主义思想的影响。他在1915年就指出：“中国之大患在不识国家为何物，以为国家神圣，理不可读。”^[14]什么是国家？章士钊依据英美的思想传统认为：“国家者，乃自由人民为公益而结为一体，以享其自有而布公道于他人。”^[15]针对清末民初那些国权至上论者不分国家与政府，将政府误认为是国家的流行意见，章士钊从政治学原理特别区分了国家与政府。所谓国家，乃是统治权之本体；所谓政府，乃是秉承国家之意志，管理政治事务之权力机构。“政府由宪法而生，国家决非由宪法而生。国家者造宪法者也，宪法者非造国家者也。有国家而后有宪法，有宪法而后有政府。国家者乃纯乎立乎政府之外，而又超乎政府之上。”^[16]

章士钊的国家工具论得到了陈独秀、高一涵等人的呼应，并在后来的《新青年》《新潮》杂志中继续得以发挥。留学日本的高一涵是新文化运动中政治哲学造诣最深的学者，他在论述政治思想在近代的三大变迁时，首先分析了国家观念的变化。在他看来，古代人，比如古希腊罗马，莫不以国家为人类生活的最高目的，人民权利，皆为国家而牺牲。18世纪的欧洲新国家主义思潮，如费希特、黑格尔、马志尼、格林等人，也以国家为最高理想。但是近来政治思想的潮流变了，“确认国家无自身之目的，惟以人类之目的为目的”。^[17]这个人

类，不再是抽象的群体，而是具体的个人，是启蒙学者们特别强调的一个个“小己”。高一涵在另一篇文章中明确说：

共和国民，其蕲向之所归，不在国家。乃在以国家为凭藉之资，由之以求小己之归宿也。国家为达小己之蕲向而设，乃人类造物之一种，以之保护小己之自由权利，俾得以自力发展其天性，进求夫人道之完全。^[18]

国家不再是具有神意或天意的神圣之物，也不是自然演化的历史之物，它只是一种人为的建构，一种为保护个人自由与天赋人权所设立的工具。这种功利主义的国家工具论在新文化运动时期非常流行，成为新的主流国家观。不仅《新青年》《新潮》如此，即便是五四时期的《东方杂志》也作如是观。《东方杂志》主编杜亚泉发表于1917年的《个人与国家之界说》一文，与《新青年》一样，同样将个人置于国家之上，认为先有个人而后有国家：

欲使个人能尽力于国事，必使个人先尽力于自身。当其致力于自身之时，不必悬国家以为标的也。

杜亚泉特别强调：个人虽然对国家负有责任，但在尽责任之前，首先要巩固个人之地位，警惕个人被没入国家。^[19]自严复翻译《群己权界论》之后，大群与小己、国家与个人的关系一直为中国思想家所重视。个人的解放与民族国家的建构，究竟何为第一位？由于受到斯宾塞的社会有机体论与伯伦知理的国家有机体论的影响，严复、梁启超认为国家的强弱兴衰，取决于国民的素质，国民与国家之间存在着非常密切的互动关系。另一方面，正如梁漱溟所指出：中国文化不是个人本位，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。^[20]深受中国思想传统熏陶的严复、梁启超总是把个人与群体放在互动的脉络里面加以论述。在现代“合群”的国民共同体中，群己之间并不是目的与手段的工具理性关系，而是互动的辩证和谐。只是处于国家有被列强瓜分之虞的晚清，比较起个人，国家的建构处于更重要、更急迫的位置，因而晚清的个人更多地被理解为与国家一体化的国民，而非具有内在深度的自我。然而到了五四时期，个人的

重要性大大突出，其不仅是一个集合概念的国民，而且成为独立于国家并具有优先性的自我。^[21]杜亚泉虽然继承了严复的思想脉络，从群与己、国家与个人的界限角度思考问题，但他的重心已经不再落于国家，而是个人。个人获得了完全的自主性，不再以国家为归宿，也不再具有晚清那样的同一性。国家与个人关系的这种换位，成为五四时期与清末民初时期最重要的思想分界之一，也是从《新青年》到《东方杂志》各类启蒙人士的思想共识。

在五四时期，国家工具论尚是温和的学说，最极端的莫过于国家偶像论或国家虚无论。无政府主义在当时是第一显学，不仅为吴稚晖、李石曾、刘师培这些无政府主义者所信奉，而且渗透至蔡元培、陈独秀、胡适、傅斯年等人这里，使得启蒙知识分子或多或少都带有藐视国家的无政府主义色彩。茅盾回忆说：

那时又因种种运动的失望，对于国家制度底本身，也发生了绝大的怀疑，所谓无政府主义，也很流行起来了。先前大家都提倡爱国，到了这时，连什么国家，什么政府都不要了。^[22]

陈独秀在《偶像破坏论》一文中慷慨激昂地号召打破一切人间的偶像，除了神佛仙鬼之外，最大的偶像就是晚清以来梁启超、严复所热情召唤的国家。陈独秀轻蔑地说：国家不过是一种骗人的偶像，“他本身并无什么真实能力”，若除去人民，单剩一片土地，国家便什么也不是。人们之所以要保存国家这个偶像，不过是借此对内拥护贵族财主的权利，对外侵害弱国小国的权利罢了。他认为：“各国的人民若是渐渐都明白世界大同的真理，和真正和平的幸福，这种偶像就自然毫无用处了。”打破一切偶像的目的，乃在于确立新的真理与信仰。国家与鬼神“此等虚伪的偶像倘不破坏，宇宙间实在的真理和吾人心坎儿里彻底的信仰永远不能合一！”^[23]

1918年，梁漱溟的父亲梁济殉清自杀，引起舆论的关注，并产生不小的争议。社会学家陶孟和在《新青年》撰文，认为梁济殉清不值

得，他说：“什么是爱国心呢？所爱的国是什么呢？国是一个抽象的名词，原来没有什么可爱。我们所爱的是同在这个抽象名词里头的生灵。……‘爱国心’这个名词常用为骗人的口头禅：君主用他保护皇室，帝国主义者用他保护资本家的利益，民国的执政者用他保护他们自己的势力。所以为人民全体争幸福才可以激发爱国心，不然，这个名词是最危险、最祸害的。”^[24]五四运动后不久，傅斯年离开中国赴英留学，临行之前他在《新潮》杂志上慨然宣布：

我只承认大的方面有人类，小的方面有“我”是真实的。“我”和人类中间的一切阶级，若家族、地方、国家等等，都是偶像。我们要为人类的缘故，培成一个“真我”。^[25]

这位五四运动的总指挥、学生爱国运动的领袖，竟然认为国家只是虚幻的偶像，只相信人类和自我？按照爱国主义的一般常理来说，是多么的不可思议。这不是傅斯年的个人看法，这段话后来被周作人在演讲中引用，并在当时广为流传。^[26]五四运动固然是爱国运动，但又不是简单的爱国运动，其背后有更宏大的理想召唤着五四的热血青年。这一理想不是别的，正是当时最流行的世界主义。

五四时期之所以国家主义衰落而世界主义抬头，乃是与“欧战”对中国的刺激有关。自严复引进欧洲的进化论，中国知识分子普遍接受了进化论为中心的新的世界观，相信西方之所以比中国强，是因为中国的物质实力不如西洋人。于是康有为在晚清提倡“物质救国论”，认为中国文明偏于道德哲学，最缺物质之学，“以中国之地位，为救急之方药，则中国之病弱，非有他也，在不知讲物质之学而已”。^[27]在晚清，除了国家主义之外，最流行的是工商救国，二者合起来便是杨度所提倡的“金铁主义”：对内工商立国，对外军事立国，富民强国的“金铁主义”。^[28]然而，“欧战”的爆发与惨烈，让中国知识分子从物质主义与国家主义的这两个梦幻中惊醒。“欧战”之后，梁启超游历欧洲，发现过去的富庶之地，如今一片废墟，他感慨地说：“一百年物质的进步，比从前三千年所得还加几倍，我们人类不惟没有得着幸福，倒反带来许多灾难。”^[29]在西方文明之中，物质主义与国家主义有着内在

的逻辑关系，帝国主义的强权正是建立在船坚炮利的国家实力基础之上。中国公学的教师所编辑的《新群》杂志，其发刊词中检讨将人类和中国引向歧路的谬误学说，罪魁祸首便是国家主义，它引用杜威博士的话说，国家主义只是欧洲对付宗教战争一时的政策，却被误认为人类公共生活的原理原则，“所以酿出了这次欧洲大战争的惨剧”。杂志大声呼吁要“破除国界”，“不该依口学舌的提倡国家主义”。^[30]

在列强竞争的险恶环境之中，中国自不能不讲国家主义，但国家主义却是一把双刃剑，不仅有可能病变为帝国主义，也会伤害自身。国民党内的一流理论家朱执信在《建设》杂志上撰写《国家主义之发生及其变态》，讨论中国究竟要不要提倡国家主义，他的结论是：国家主义对于个人主义有优越性，但只能作为手段，不能作为永久的生活标准，因为“国家主义有时为病的发达，则不特无益于国，抑且有害于人类社会”。国家主义虽为吾人必需，却不是吾人之绝对主张。比国家主义更重要的生活形式，乃是“近日为人所认之‘全人类社会’”，即世界主义。^[31]

然而，在“欧战”刚刚结束、列强虎视眈眈的1910年代，抛弃国家主义，专讲世界主义是否显得过于浪漫天真？在世界主义大潮汹涌而来的五四时期，有不少知识分子提出这样的疑惑。梁启超承认：“我们须知世界大同为期尚早，国家一时断不能消灭。”但他一改晚清“世界的国家”的主张，试图将国家主义与世界主义结合起来，建设一种“世界主义的国家”。这种新的国家主义与以往的民族国家至上的爱国主义不同：

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。^[32]

世界主义对于中国知识分子来说，意味着世界大同的理想，与传统儒家的天下观有着一脉相承之处，我们下面将详细分析，相较于天

下主义，世界主义只是获得了一种互助进化论的现代形式而已。当晚清梁启超提倡“世界的国家”的时候，虽然受到“公羊三世说”的影响，他仍然将世界大同视为人类未来的最高境界，但他认为“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”。^[33]世界主义，妙则妙矣，却不合适者生存的当今世界，因而需要“世界的国家”。杨度也有类似的想法，他将“金铁主义”同样视为一种“世界的国家主义”。^[34]当“欧战”暴露出“世界的国家主义”虚妄的时候，深受儒家世界大同思想浸润的中国知识分子迅速改变了自己的想法，从“世界的国家主义”走向了“世界主义的国家”。“世界”与“世界主义”，虽然字面相似却意义不同，所谓的“世界”乃是一个生存竞争、弱肉强食的丛林世界，而所谓的“世界主义”则是一个天下大同、人类互助的价值理想。“世界”是物理性的、去价值的、去伦理的，而“世界主义”是人文性的，具有普世性的价值取向和正义法则。

这就是五四时期的爱国主义，一种坚守个人主义本位、寻求人类文明进步的爱国主义。个人与人类是最真实的，国家作为中介物，作为列国竞争时期必要的手段和工具，只有在促进个性发展、推动人类文明的目标下才有其自身的意义。曾经是国家主义狂热鼓吹者的梁启超，如今相信“国家非人类最高团体，故无论何国人，皆当自觉为全人类一分子而负责任。故偏狭偏颇的旧爱国主义，不敢苟同”。^[35]傅斯年更明确地说：“我们在这个世界上，并不仅仅是一国的人，还是世界的市民。在现代的时代论来，世界的团结，还要以民族为单位。所以我们对于公众的责任是两面的，一面是一国的市民，一面是世界的市民。”^[36]创办少年中国学会的王光祈在阐述学会宗旨时特别提到：“中国二字应解释为地域名称（place）……不是指国家（nation）而言。我是一位梦想大同世界的人，我将中国这个地方看作世界的一部分，要想造成世界大同的地位，没有国界的存在。我们为人类谋幸福的活动，原不必限于中国境内。”^[37]

下面我们将看到，正是五四运动前夕对“欧战”的反思所产生的“世界主义的国家”观念，使得一场抗议西方强权的爱国运动，超越了狭隘的民族国家立场，具有了普世性的正义价值和理想目标。

三、五四时期国家认同背后的世界主义理想

在五四时期，世界主义压倒国家主义，被认为是“新世纪”中的“新潮流”。这并非梁启超、陈独秀、傅斯年等个别人的理念，而是五四时期普遍的思想现象。

1919年五四运动前夕，北京大学一批具有爱国主义情怀的学生创办《国民杂志》，蔡元培校长大表支持，不仅予以经费援助，并且亲自为之作序。他肯定学生的爱国热忱，但又提醒说，比较起国家，有更高的世界主义标准：

所谓国民者，亦同时为全世界人类之一分子，苟倡绝对的国家主义，而置人道主义于不顾，则虽以德意之强而终不免于失败，况其他乎？愿《国民杂志》勿提倡利己的国家主义。
[38]

蔡元培的忠告影响了一代年轻人，五四时期的北京大学学生胸怀宽广，将人类的利益视为比国家利益更高的价值。1920年初创刊的《北京大学学生周刊》在发刊词上明确宣布：“中国是世界的单位，……所以应该明白宣布‘凡有利于一国而不利于世界者不为’。”^[39]

《浙江新潮》杂志在发刊词中说：本刊反对国家主义和地方主义，浙江“为全世界全人类的一部分，我们因为环境的关系，不得[不]谋一部分人类的发展，以助全人类的发展”。^[40]五四时期的青年人就是这样不以一国一域为沟壑，他们以世界主义的胸怀，以全人类的视野，作为自己的理想目标，投身救国运动和社会文化的改造。

当个人与世界的中介物——国家淡化之后，五四的个人主义与世界主义便发生了直接的沟通。以提倡“人的文学”而出名的周作人说：

“这文学是人类的，也是个人的，却不是种族的、国家的、乡土的及家族的。”^[41]他像傅斯年一样，将人类与个人之间所有的中介物，从民族、国家到乡土、家族，通通视为虚幻的偶像，唯一真实的只有个人与人类。个人是人类的一分子，而人类又是由各种具有个性的自我组成的。人类与个人之间的关系，形成了五四时期所特有的“大我”与“小我”：个人无法独善其身，自证其人生意义，个人（“小我”）只有在人类（“大我”）之中才能得以完善，实现自我之价值。“大我”与“小我”的观念虽然是渊源自中国的古代思想传统，但传统的“大我”是超越的、德性的宇宙（天命、天道或天理），到五四时期彻底转化为世俗的人类和历史：个人的“小我”只有融入人类进化的历史“大我”之中，才能实现永恒，获得其存在的意义。胡适在阐释自己的人生观时说：

我这个“小我”不是独立存在的，是和无量小我有直接或间接的交互关系的；是和社会的全体和世界的全体都有互为影响的关系的；是和社会世界的过去和未来都有因果关系的。……这种过去的“小我”，和种种现在的“小我”，和种种将来无穷的“小我”，一代接一代，一点加一滴；一线相传，连绵不断；一水奔流，滔滔不绝——这便是个“大我”。“小我”是会消灭的，“大我”是永远不灭的。“小我”是有死的，“大我”是永远不死，永远不朽的。……故一切“小我”的事业，人格，一举一动，一言一笑，一个念头，一场功劳，一桩罪过，也都永远不朽。这便是社会的不朽，“大我”的不朽。^[42]

作为“大我”的人类世界，虽然以个人（“小我”）为基础，鼓励个性的自由发展，但世界要比个人在价值上高一个层次，而且规约了个性的发展。周作人在五四时期鼓吹“新村主义”，提倡年轻人自由组合，遵循自己的理想形成共产主义式的社群。按照他的设想，“新村的理想的人的生活，是一个大同小异的世界”，“一方面是人类的，一方面也注重是个人的”。每个人，不管其来自什么地方和家族，都在新村里面自由发展其个性，“不过这小异的个性，不要与大同的人性违反就好了”。^[43]五四时期的个人主义，不是“什么都行”的后现代主义，个性的背后有对人性的普遍理解，有天下大同的全球价值，即所谓“大同小异”的理想世界：“小我”不妨自由发展，却共享同一个世界、同一份价值和同一个“大我”。

那么，五四时期的世界主义究竟意味着什么？“欧战”结束之后，中国知识界、舆论界一片欢欣鼓舞，最流行的一句话便是“公理战胜了强权”。“欧战”被中国知识分子普遍认为是公理的胜利。五四时期的世界主义不是一个空洞的口号，在其背后有公认的全球价值，那就是公理。晚清以来的民族主义存在着公理主义与强权主义两条不同的脉络，根据王中江的研究，公理主义的民族主义以严复为代表，相信物竞天择的进化过程不仅是富强（力）的竞争，而且也是文明（智与德）的进步；而强权主义的民族主义以梁启超为代表，认为自由与权利皆来自于力，来自于强权，强权即公理。^[44]梁启超在1901年直白而言：

自有天演以来，即有竞争，有竞争则有优劣，有优劣则有胜败，于是强权之义，虽非公理而不得不成为公理。民族主义发达之既极，其所以求增进本族之幸福者，无有厌足，内力既充，而不得不思伸之于外。故曰：两平等者相遇，无所谓权力，道理即权力也；两不平等者相遇，无所谓道理，权力即道理也。^[45]

清末民初弥漫在中国的国家主义狂潮，更多地实践着梁启超这一路强权主义：崇尚力，崇尚富国强兵，崇尚军国民教育。国家主义的背后，是一种价值虚无主义，国与国、文化与文化、文明与文明之间在价值上不可通约，人类社会缺乏普世价值，唯一可以比较的是价值虚无的国家实力，文明的冲突便是力的竞争，是物质与权力的较量。以物质主义为基础的强权主义到了民国初年，逐渐显示出弊端。民初以来的国内情势，物质至上，强权横行，道德价值式微，社会几乎成为一弱肉强食的霸道秩序。杜亚泉在《东方杂志》上悲愤地说：

今日之社会，几纯然为物质的势力，精神界中，殆无势力之可言，……盖物质主义深入人心以来，宇宙无神，人间无灵，惟物质力之万能是认，复以惨酷无情之竞争淘汰说，鼓吹其间，……一切人生之目的如何，宇宙之美观如何，均无暇问及，惟以如何而得保其生存，如何而得免于淘汰，为处世之紧急问题。质言之，即如何而使我为优者胜也，使人为劣者败者而已。如此世界，有优劣而无善恶，有胜败而无是非。^[46]

从国际情势而言，便是前面提到的“欧战”对中国人的刺激。于是，1915年开始的新文化运动，一个重要的主题便是反思晚清以来的

国家主义狂潮，批判强权背后的价值虚无主义。世界主义之所以在五四时期流行，最重要的乃是重建公理，重新确认普世性的全球价值，作为中国与世界秩序的共同基础。

公理作为一种代替了传统天理的近代世界观，在晚清民族主义狂潮的背景下，更多地被解释为物竞天择、优胜劣败的竞争进化论。到了五四时期，公理被重新赋予了与启蒙思想接轨的价值内涵。什么是公理？陈独秀在《〈每周评论〉发刊词》上一言而蔽之：“凡合乎平等自由的，就是公理。”^[47]

当中国知识分子将“欧战”的胜利视为公理战胜强权的时候，同时也意味着他们不再相信晚清以来的强权主义，重新确立了公理作为秩序正当性的价值尺度。中国与西方国家的差距，不再是物质的实力或国力的强弱，而是文明的程度，及是否建立了自由、平等的文化与制度。新文化运动所传播的这一启蒙价值观，深刻地根植于爱国学生的内心深处。当五月四日北京学生走上街头，聚集在天安门广场，争取的不是狭隘的国家权益，而是普遍的公理，他们不仅为民族的利益外抗强权，同时也是为普世性的全球价值而抗争。代表五四运动核心精神的《北京学生界宣言》说得很明白：

夫和议正开，我等所希冀所庆祝者，岂不曰世界上有正义，有人道，有公理。归还青岛，取消中日密约、军事协定，以及其他不平等之条约，公理也，即正义也。背公理而逞强权，将我之土地由五国公营，倂我于战败国如德奥之列，非公理、非正义也。^[48]

巴黎和会上列强的霸道和自私，虽然让陈独秀大为失望，认为是强权战胜了公理，不再相信威尔逊是维护公理的“世界上第一个好人”。但他并没有退回到晚清的强权主义立场，退回到价值虚无主义。他所放弃的只是由西方列强主持公理的幻想，而不是公理本身。巴黎和会的失败，让陈独秀意识到，要避免弱肉强食的世界大战之再演，“非改造人类的思想，从根本上取消这蔑视公理的强权不可”。^[49]但他

放弃了过去用非暴力的不抵抗主义追求公理的幻想，改而用“强力维护公理”：

我们不可主张用强力蔑弃公理，却不可不主张用强力拥护公理。我们不主张用强力压人，却不可不主张用强力抵抗被人所压。^[50]

陈独秀的这一“用强力拥护公理”，是杨度思想的进一步发展。杨度在晚清敏锐地观察到：“中国今日所遇之国为文明国，中国今日所处之世界为野蛮之世界。”因为西方文明国家内外政策是矛盾的，“今日有文明国而无文明世界，今世各国对于内皆是文明，对于外皆野蛮，对于内惟理是言，对于外惟力是视。故其国而言之，则文明之国也；自世界而言之，则野蛮之世界也。何以见之？则即其国内法、国际法之区别而可以见之。”为了与诸文明强国对抗，杨度提出了文明和野蛮（强权）的双重对策：“中国所遇者为文明国，则不文明不足与彼对立，中国所居者为野蛮之世界，不野蛮则不足以图生存。”^[51]杨度的文明与强权二元论思想，文明对内，野蛮对外，二者之间并无主次差异。但深信启蒙价值的陈独秀，虽然经历了巴黎和会的幻灭，却依然相信公理的价值，相信自由平等的终极目标，强权不是目的本身，只是实现公理的手段而已。不久，费觉天在《国民杂志》发表文章，呼应陈独秀的“用强力拥护公理”的思路，主张“以国家主义求世界大同”，“打破军国，扫除强权，以为实行大同之基础”。^[52]五四运动之后这种以世界主义为目标的国家主义与晚清的“世界的国家主义”不同，虽然意识到现实世界是一个强权横行的丛林世界，但依然坚守公理和大同的理想目标，国家主义不再是现实目标本身，而只是实现公理的策略性手段。

当抗议巴黎和会列强的爱国运动声浪日益高涨之际，陈独秀在《每周评论》上发表了《我们究竟应当不应当爱国？》，延续五年前《爱国心与自觉心》的思路，提醒国人爱国不是盲目的、无条件的，而是要以理性作为感情冲动的基础。他说：

要问我们应当不应当爱国，先要问国家是什么。……我们爱的是人民拿出爱国心抵抗被人压迫的国家，不是政府利用爱国心压迫别人的国家。我们爱的是国家为人谋幸福的国家，不是人民为国家做牺牲的国家。^[53]

陈独秀的这种“理性爱国主义”背后所坚守的理性，正是以平等和自由为价值尺度的公理。五四是一个充满了理想主义色彩的浪漫年代，知识分子们虽然屡经挫折却坚守公理，坚守那个时代的灵魂：世界大同的理想。

在天安门广场庆祝协约国胜利大会的演讲上，蔡元培称“欧战”的胜利标志着“黑暗的强权论消灭，光明的互助论发展”，“黑暗的种族偏见消灭，大同主义发展”。^[54]一个光明的世界大同展现在眼前，令五四知识分子兴奋异常。他们之所以如此乐观，乃是相信一个“新纪元”、“新时代”、“新潮流”到来了。在1919年元旦之际，李大钊热情洋溢地宣告新纪元来了：“欧战”、俄国革命和德奥革命的血，“洗来洗去，洗出一个新纪元来，这个新纪元带来新生活、新文明、新世界”。从前讲优胜劣败、弱肉强食，“从今以后都晓得这话大错。知道生物的进化，不是靠着竞争，乃是靠着互助。人类若是想生存，想享幸福，应该互相友爱，不该仗着强力互相残杀”。^[55]本来乏人问津的克鲁泡特金的《互助论》，也变得畅销起来。古代儒家的世界大同理想，经过互助进化论思想的催化，发酵为现代的世界主义乌托邦。五四知识分子的世界图景依然是进化论的世界观，但与清末民初相比较，推动人类进化的因素，不再是竞争，而是互助，不再是金与铁，而是道德与精神。世界大同的理想被重新赋予了现代秩序的正当性。梁启超热情洋溢地说：“我国人向来不认国家为人类最高团体，而谓必须有更高级之团体焉，为一切国家所宗主，即所谓天下。……此种广博的世界主义，实我数千年来政治论之中坚。”^[56]不仅是互助论，连五四时期谈论最热烈的民主，也被赋予了世界大同的意义。李大钊告诫青年说：“我们神圣的青年，应该知道今日的Democracy，不仅是一个国家的组织，乃是世界的组织。这Democracy，不是仅在人类生活史中一个点，乃是一步步的向世界大同进行的一个全路程。”^[57]五四时期所

追求的各种价值——自由、平等、民主、正义，条条道路通罗马，万条溪流奔大海，最后都归向了世界大同的最高理想境界。

在“新纪元”到来之际，许多知识分子纷纷憧憬各自所理解的“新文明”和“新潮流”。张东荪向往的是“第三种文明”。他将古代的文明视为宗教的文明，将近代的文明视为“个人主义与国家主义的文明”。“欧战”让第二种文明暴露了大问题，于是“第三种文明”将取而代之，这就是“社会主义与世界主义的文明”。^[58]当俄国革命的消息传到中国，激起了向往“新文明”的知识分子一片欢呼，产生了无穷的想象，无论是未来的马克思主义者，还是无政府主义者和社会民主主义者，都将俄国革命视为一种“新文明”的诞生。充满理想精神和浪漫情怀的李大钊，比较俄国革命与法国革命的不同，将法国革命视为国家主义的革命，而俄国革命代表了一种世界主义精神：

法人当日之精神，为爱国的精神，俄人之今日精神，为爱人的精神。前人根于国家主义，后者倾于世界主义；前者恒为战争之渊源，后者足为和平之曙光，此其说异者耳。^[59]

世界主义精神是对爱国主义中之狭隘性的超越，世界主义的乌托邦内含着不同种族、国家与人民所共同追求的全球价值。康德当年设想的“世界永久和平”也是一种世界主义的乌托邦，它鼓舞20世纪最伟大的政治哲学家罗尔斯提出了实现全球正义的“现实的乌托邦”——万民法。当民族主义、国家主义在近代崛起之后，人类社会需要世界主义的乌托邦主持全球正义，制约国家主义过度发展所带来的紧张和冲突。乌托邦是一套普世性的全球价值，是人类社会得以生存发展的共同规约。具有世界主义浪漫情怀的五四知识分子，他们的胸怀何其博大，不以一国一族的利益为沟壑，他们追求的是“世界主义的国家”，以普世性的全球价值为依归的民族崛起。这就是五四的爱国运动，具有世界主义理想的爱国主义。

不过，五四的这种以世界主义为情怀的爱国主义犹如昙花一现，到1922年以后，世界主义乌托邦逐步幻灭，民族主义重新抬头。曾经

占主流的“世界主义的国家”观念不再有市场，曾经一度低沉的孙中山重新掌握了民族主义的话语主导权，他强烈批评五四时期流行一时的世界主义，将之等同于古代中国的天下主义，说清人之所以征服中国，乃是明代的读书人接受了这套世界主义理想，暗示世界主义行之于今日，会亡国灭种。孙中山所提倡的民族主义具有强烈的种族认同和国族文化色彩，与其倡导的民权主义在理论上存在着断裂和游离。不过这种诉诸种族与国粹的民族主义恰恰迎合了当时国内日益高涨的政治运动的需求，一场即将到来的大革命需要共同的敌人，也需要共同的立场，这种以反对帝国主义列强为诉求的反抗型民族主义为整合各阶层的政治热忱提供了公共的意识形态。1925年“五卅惨案”的发生，为国民大革命拉开了历史的序幕。

五四终于结束了，一个新的民族主义时代到来了。爱国狂飙如脱缰之野马，从此一发而不可收，注定了20世纪上半叶中国历史的最终结局。

[1] 关于中国的五四运动，有广义和狭义两种内涵。狭义指的是因巴黎和会失败而引发的1919年5月4日的五四抗议运动；广义则除此之外还包括1915年开始的五四新文化运动。本章所讨论的五四运动，主要指的是狭义上的五四抗议运动。而文中所提到的五四时期，则指广义上的五四运动，即包含了新文化运动的五四，时间大约从1915年到1925年。

[2] 傅斯年：《中国狗和中国人》，载《新青年》，第6卷第6号，1919年11月1日。

[3] 参见 [美] 张灏：《重访五四：论五四思想的两歧性》，见氏著：《张灏自选集》，第273—276页。

[4] [日] 松本三之介：《国权与民权的变奏：日本明治精神结构》，第11—12页。

[5] 梁启超：《中国立国大方针》，见《梁启超全集》，第5册，第2488页。

[6] 梁启超：《灭国新法论》，见《梁启超全集》，第1册，第467页。

[7] 梁启超：《痛定罪言》，见《梁启超全集》，第5册，第2775页。

[8] 陈独秀：《爱国心与自觉心》，见任建树等编：《陈独秀著作选》，第1卷，第113—118页。

[9] 秋桐（章士钊）：《国家与我》，载《甲寅》杂志，第1卷第8号，1915年8月10日。

[10] 梁启超：《痛定罪言》，见《梁启超全集》，第5册，第2776页。

[11] 秋桐（章士钊）：《国家与我》，载《甲寅》杂志，第1卷第8号，1915年8月10日。

[12] 陈独秀：《我之爱国主义》，载《新青年》，第2卷第2号，1916年10月1日。

[13] 关于晚清国民观念的详细分析，参见拙文：《政治美德与国民共同体：梁启超自由民族主义思想研究》，载《天津社会科学》，2005年第1期。

[14] 章士钊：《国家与我》，载《甲寅》杂志，第1卷第8号，1915年8月10日。

[15] 章士钊：《国家与责任》，载《甲寅》杂志，第1卷第2号，1914年6月10日。

[16] 章士钊：《国家与责任》，载《甲寅》杂志，第1卷第2号，1914年6月10日。

[17] 高一涵：《近世三大政治思想之变迁》，载《新青年》，第4卷第1号，1918年1月15日。

[18] 高一涵：《共和国家与青年之自觉》，载《新青年》，第1卷第2号，1915年10月15日。

[19] 杜亚泉：《个人与国家之界说》，载《东方杂志》，第14卷第3号，1917年3月。引自许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第167页。

[20] 梁漱溟：《中国文化要义》，见中国文化书院学术委员会编：《梁漱溟全集》，第3卷，第5章，第79—95页。

[21] 关于五四时期个人观念的详细分析，参见拙文：《个人主义的起源：五四时期的自我观研究》，载《天津社会科学》，2008年第6期。

[22] 沈雁冰：《五四运动与青年们底思想》，载《民国日报·觉悟》，1922年5月11日。

[23] 陈独秀：《偶像破坏论》，载《新青年》，第5卷第2号，1918年8月15日。

[24] 陶孟和（陶履恭）：《论自杀》，载《新青年》，第6卷第1号，1919年1月15日。

[25] 傅斯年：《新潮之回顾与前瞻》，载《新潮》，第2卷第1号，1919年10月30日。

[26] 参见周作人：《新文学的要求》，见钟叔河选编：《周作人文选（1898—1929）》，广州：广州出版社，1996年，第76页。

[27] 康有为：《物质救国论》，见汤志钧编：《康有为政论集》，上册，第565页。

- [28] 参见杨度：《金铁主义说》，见刘晴波编：《杨度集》，第226—227页。
- [29] 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，第2974页。
- [30] 《〈新群〉发刊词》，引自刘宏权、刘洪泽主编：《中国百年期刊发刊词》，北京：解放军出版社，1996年，第152—155页。
- [31] 朱执信：《国家主义之发生及其变态》，见广东省哲学社会科学研究所历史研究室编：《朱执信集》，上册，第346—347页。
- [32] 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，第2978页。
- [33] 梁启超：《自由书·答客难》，见《梁启超全集》，第1册，第357页。
- [34] 参见杨度：《金铁主义说》，见刘晴波编：《杨度集》，第225页。
- [35] 梁启超：《〈解放与改造〉发刊词》，见《梁启超全集》，第5册，第3050页。
- [36] 傅斯年：《青年的两件事》，见《傅斯年全集》，第1卷，第386页。
- [37] 王光祈：《“少年中国”之创造》，载《少年中国》，第1卷第2期，1919年8月15日。
- [38] 蔡元培：《〈国民杂志〉序》，见中共中央马恩列斯著作编译局研究室编：《五四时期期刊介绍》，第1集下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1978年，第393页。
- [39] 《〈北京大学学生周刊〉发刊词》，见中共中央马恩列斯著作编译局研究室编：《五四时期期刊介绍》，第2集下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1978年，第560页。
- [40] 《〈浙江新潮〉发刊词》，见中共中央马恩列斯著作编译局研究室编：《五四时期期刊介绍》，第2集下册，第589页。
- [41] 周作人：《新文学的要求》，见钟叔河选编：《周作人文选（1898—1929）》，第73页。
- [42] 胡适：《不朽：我的宗教》，见欧阳哲生编：《胡适文集》，第2卷，第529—530页。
- [43] 周作人：《新村的理想与实际》，见钟叔河选编：《周作人文选（1898—1929）》，第79—80页。
- [44] 参见王中江：《近代中国思维方式演变的趋势》，第3章，第177—267页。
- [45] 梁启超：《国家思想变迁异同论》，见《梁启超全集》，第1册，第459页。
- [46] 杜亚泉：《精神救国论》，见许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，第36—37页。

[47] 陈独秀：《〈每周评论〉发刊词》，见任建树等编：《陈独秀著作选》，第1卷，第427页。

[48] 《北京学生界宣言》，载《时报》，1919年5月6日，引自李新、陈铁健主编：《伟大的开端》，北京：中国社会科学出版社，1983年，第42—43页。

[49] 陈独秀：《为山东问题敬告各方面》，见任建树等编：《陈独秀著作选》，第2卷，第8页。

[50] 陈独秀：《山东问题与国民觉悟》，见任建树等编：《陈独秀著作选》，第2卷，第18—19页。

[51] 杨度：《金铁主义说》，见刘晴波编：《杨度集》，第217—235页。

[52] 费觉天：《世界的国家主义》，载《国民杂志》，第2卷第1号，1919年11月1日。

[53] 陈独秀：《我们究竟应当不应当爱国？》，见任建树等编：《陈独秀著作选》，第2卷，第22—24页。

[54] 蔡元培：《黑暗与光明的消长》，见《蔡子民先生言行录》，第53—55页。

[55] 李大钊：《新纪元》，见《李大钊全集》，第3卷，第128页。

[56] 梁启超：《国家联盟与中国》，见夏晓虹编：《饮冰室合集集外文》，中册，第743—744页。

[57] 李大钊：《〈国体与青年〉跋》，见《李大钊全集》，第3卷，第131页。

[58] 张东荪：《第三种文明》，载《解放与改造》，第1卷第1号，1919年9月1日。

[59] 李大钊：《法俄革命之比较观》，见《李大钊全集》，第3卷，第56页。

第十五章 新天下主义与中国的内外秩序

21世纪影响世界最大的事件，可能是中国的崛起。但伴随着国家实力的扩大，中国的内部秩序与外部秩序却出现了严峻的紧张局势。在国内，边疆所发生的民族与宗教冲突没有解决，甚至出现了极端的分离主义和恐怖活动。在东亚，中国的崛起让周边有些国家惴惴不安，东海、南海的海岛之争令东亚上空战争的乌云密布，随时有擦枪走火的危险。不仅是中国，整个东亚各国的民族主义意识都空前高涨，呈相互刺激之势。犹如19世纪的欧洲，局部战争的可能性正在增加。

危机的脚步临近家门，我们有化解危机的方案吗？治标的国策固然可以开列一张清单，但重要的乃是根除危机之本。这一本源不是别的，正是自19世纪末引入中国的民族国家至上意识，这一意识如今已经成为社会从上至下的宰制性思维。民族主义本是现代性的内在要求，然而一旦成为君临天下的最高价值，将会给世界带来毁灭性的灾难，就像曾经在欧洲发生过的世界大战一样。

真正的治本之方，在于一种与民族国家意识对冲的思维。这一思维，我称之为“新天下主义”，一种来自古代传统，又重新加以现代性解释的轴心文明智慧。

一、“天下主义”的普世性价值

何谓“天下主义”？在中国传统之中，“天下”具有双重内涵，既指理想的文明秩序，又是对以中原为中心的世界空间的想象。

列文森指出：在古代中国，“早期的‘国’是一个权力体，与此相比较，天下则是一个价值体”。^[1]作为价值体的天下，乃是一套文明的价值以及相应的典章制度。顾炎武有“亡国亡天下”之说，国不过是王朝

的权力秩序，但天下乃是放之四海而皆准的文明秩序，不仅适用于一朝一国，而且是永恒的、绝对的和普世的，国家可亡，但天下不能亡，否则将人人相食，成为霍布斯式的丛林世界。

中国的文明传统不是民族主义，而是天下主义。天下的价值是普世的、人类主义的，而不是特殊的，不是某个具体的民族或国家的。无论是儒家、道家，还是佛教，都是雅斯贝尔斯所说的古代世界的轴心文明，就像基督教、古希腊——罗马文明一样，中华文明也是以全人类的普世关怀作为自己的出发点，以人类的价值来自我衡量的。当近代中国从欧洲引入民族主义之后，中国人的胸怀从此狭隘了许多，文明也因此而萎缩，从“人同此心、心同此理”的天下气魄，矮化为“那是西方的、这是中国的”小家子气。

固然，古代中国人除了讲天下，还讲“夷夏之辨”，然而，古代的夷夏，与今天挂在极端民族主义者嘴边的中国/西方、我们/他们的二分思维是完全不同的。今人的二分思维受到近代种族主义、族群主义和国家主义的影响，夷夏之间、他者与我们之间是绝对的敌我关系，毫无通约、融合之余地；而古代中国人的夷夏之辨不是固态化的种族概念，而是一个相对的、可打通、可转化的文化概念。夷夏之间，所区别的只是与天下价值相联系的文明之有无。天下是绝对的，夷夏却是相对的；血缘和种族是先天的、不可改变的，但文明却可以学习和模仿。诚如许倬云先生所说：在中国文化之中，“没有绝对的‘他者’，只有相对的‘我者’”。^[2]历史上有许多以夏变夷、同化蛮族的例子，同样也有以夷变夏、化胡为华的反向过程。汉人本身是农耕民族，而胡人多为草原民族，农耕中国和草原中国经过六朝、隋唐和元清的双向融合，许多胡人的文化已经渗透进华夏文化，比如佛教原来就是胡人的宗教；同时，汉族的血统里面也掺杂了众多蛮夷的成分，从服饰到起居，中原的汉族无不受到北方胡人的影响，比如汉人最初的习惯是席地而坐，后来喜欢上了胡人的马扎，从马扎发展为椅子，最后改变了自己的习惯。

中华文明之所以历经五千年而不衰，不是因为其封闭、狭窄，而是得益于其开放和包容，不断将外来的文明化为自身的传统，以天下主义的普世胸怀，只关心其价值之好坏，不问种族意义上的“我的”、“你的”，只要是“好的”，通通拿来将你我打通，融为一体，化为“我们的”文明。

文明与文化不同，文明关心的是“什么是好的”，而文化只关注“什么是我们的”。文化是将“我们”与“他者”区别开来，解决自我的文化认同；而文明不一样，文明要从超越一国一族的普遍视野回答“什么是好的”，这个“好”不仅对“我们”是好的，而且对“他们”也同样是好的，是全人类普遍之好。在普世文明之中，没有“我们”与“他者”之分，只有放之四海而皆准的人类价值。

中国的目标如果不是只停留在民族国家建构，而是要重建一个对全球事务有重大影响的文明大国，那么她的一言一行、所作所为就必须以普世文明为出发点，在全球对话之中有自己对普世文明的独特理解。这一理解不是文化性的，不能用“这是中国的特殊国情”来自我辩护，而是要用普遍的文明标准来说服世界，证明自己的合理性。中国作为一个有世界影响的大国，在今天要实现的不仅是民族与国家的复兴梦想，而且还应包括民族精神的世界转向。中国所要重建的不是适合于一国一族的特殊文化，而是对人类具有普遍价值的文明。对中国“好的”价值，特别是涉及普遍人性的核心价值，也同样应该对全人类有普遍之“好”。中华文明的普世性，只能建立在全人类的视野之上，而不是以中国特殊的价值与利益为皈依。中华文明在历史上曾经是天下主义，到了今天这个全球化时代，天下主义如何转型为与普世文明相结合的世界主义，这应是一个文明大国的目标所在。

中国是一个世界性大国，是黑格尔所说的负有“世界精神”的世界民族，理应对世界承担责任，对传承“世界精神”承担责任，而这个“世界精神”，就是以普世价值形态出现的“新天下主义”。

二、去中心、去等级化的新普遍性

谈到天下主义，有些周边国家总会闻虎色变，担心随着中国的崛起，昔日那个骄傲自大、威震四方的中华帝国会起死回生，卷土重来。这样的担心并非没有缘由。传统的天下主义除了普世性价值之外，还有地理空间的含义，即以中原为中心的“差序格局”。天下由三个同心圆组成：第一个是内圈，是皇帝通过郡县制直接统治的中心区域；第二个是中圈，是帝国通过册封、羁縻和土司制度间接加以控制的边疆；第三个是由朝贡制度所形成的万邦来朝的国际等级秩序。从中心到边缘、从化内到化外，传统的天下主义想象和建构了一个以华夏为中心、蛮夷臣服于中央的三个同心圆世界。

在中国历史上，无论是汉、唐、宋、明的中原汉族王朝，还是辽、金、元、清的边疆民族王朝，其空间扩张的过程，既给周边地域和国家带来了高级的宗教和文明，同时也充满了暴力、征服和柔性奴役。在今日这个尊重民族平等、独立主权的民族国家时代，如果有谁还试图重新回到以华夏为中心的等级性天下秩序，不仅意味着对历史的反动，而且也只能是一厢情愿的梦呓而已。因此，天下主义需要在现代性的脉络之中予以扬弃和更新，发展为天下主义的2.0版。

“新天下主义”新在何处？与传统天下主义相比，新天下主义有两个特点：一是去中心、去等级化，二是创造一个新的普遍性之天下。

传统的天下主义，乃是以华夏为核心的同心圆等级性权力/文明秩序，而新天下主义首先要割弃的，便是这一中心和等级化秩序。新天下主义的所谓“新”，乃是加入了民族国家主权平等的原则。在新天下秩序之中，没有中心，只有相互尊重独立和平等的民族与国家，也不再是支配与被奴役、保护与臣服的等级性权力安排，而是去权力、去宰制的平等相处的和平秩序。更重要的乃是新天下秩序的主体发生了变化，没有华夏与蛮夷之分，不再有主体与客体的区别，诚如古人所云：“天下乃天下人之天下。”在新天下主义的内部秩序之中，汉族与

其他少数民族在法律和身份上相互平等，尊重和保护不同民族的文化独特性与多样性；而在国际的外部秩序之中，中国与周边及世界各国不分大国、小国，均相互承认与尊重独立的主权，平等对待，和平共处。

民族国家主权平等的原则，乃是一种“承认的政治”，相互承认彼此的自主性与独特性，承认各自民族的本真性。以“承认的政治”为基础的新天下主义与传统的天下主义不同，传统的天下主义之所以有中心，乃是相信处于中心的华夏民族秉承天命，其统治天下的合法性来自超越的天之意志，因此有中心与边缘之分。在今天这个世俗化的时代，每个民族与国家的合法性源头不再来自那个普世的超越世界（无论是“神”还是“天”），而是自身的本真性。各民族国家的本真性各有其独特的价值，一个良善的国际秩序首先需要各国相互尊重与承认。如果说传统天下主义是建立在以天命为核心的中心/边缘的等级性关系基础上的话，那么，新天下主义就是世俗化时代以“承认的政治”为原则的各民族国家的主权平等与相互尊重。

新天下主义，是对传统天下主义与民族国家的双重超克。一方面，超克传统天下主义的中心观，保持其普遍主义的属性；另一方面，吸取民族国家的主权平等原则，但克服其民族国家利益至上的狭隘立场，以普世主义平衡特殊主义。民族国家的本真性与主权并非绝对的，而是有外在限制的。这个限制，就是新天下主义的普世文明原则。去中心、去等级化只是新天下主义的消极面，从积极面而言，乃是要建立一种新的天下之普遍性，这就是共享的普遍性。

传统的天下主义虽然是一种全人类的普世文明，然而就像犹太教——基督教、伊斯兰教、印度教和古希腊——罗马等其他轴心文明一样，其文明的普遍性格乃是通过轴心时期某个特定民族，以“天将降大任于斯人也”的神圣使命感，出来拯救堕落的世界，从而将民族的特殊文化上升为普世性的人类文明。古代文明的普世性来源于特殊的民族

与地域，又高于各种特殊性，其与超越世界的神圣之源（神或者天）相通，形成一种超越的、形而上的普世性。古代中国天下主义所体现的普遍性价值，其源头乃是超越世界中普世性的天命、天道与天理，只是中国文明与西洋文明不同，神圣与世俗、超越与现实之间没有绝对的界限，神圣的天下普遍性在现实世界之中通过世俗的民意呈现出来。即便如此，中国的天下主义与其他轴心文明一样，皆是以某个天赋民族为中心，然后完成民族精神的世界化转向，向周边和更大的领域扩张，从而建立起天下的普遍性。而被艾森斯塔特（Shmuel Noah Eisenstadt）称为“第二次轴心文明”的现代性文明，最初发生在西欧，然后向全世界扩张，同样具有由中心向边缘、由核心民族推向全球各个角落的轴心文明性格。

然而，新天下主义要消解的，正是传统天下主义与各种轴心文明的这种从核心民族向全球、从中心向边缘、从单一特殊性上升为同质普遍性的文明构成。新天下主义所追求的普世价值，乃是一种新的普世文明。这种普世文明，不是从某个特殊的文明变异而来，而是各种不同文明所共同分享的普世文明。

现代性文明发生于西欧，但在其向全球的扩张过程之中，自身也发生了分化，刺激了各大轴心文明和各民族的文化向现代的转化，到了20世纪下半叶，随着东亚的崛起、印度的发展和中东的革命和南美的现代化，现代文明的各种变种出现了，现代性不再属于基督教文明，而呈现出可以与各种不同的轴心文明乃至地方文化相结合的多元现代性。而新天下主义所追求的普世文明，乃是为不同国家与民族所共同分享的现代文明。亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》中，明确区分了对普世文明的两种阐释：一种是在意识形态“冷战”或者二元式的“传统与现代”分析框架之中，将普世文明解释为以西方为典范的、值得各非西方国家共同仿效的文明；另外一种是在多元文明的理解框架之中，认为普世文明乃是指各文明实体和文化共同体共同认可的某些公共价值以及相互共享与重叠的那部分社会文化建制。^[3]

这种新的普世文明以共享为特征，它与西方文明有着历史的渊源关系，但发展至今又与之分离，超越于西方，为全球所共享。

新天下主义所追求的新的普遍性，正是与传统轴心文明所不同的分享普遍性。传统的天下主义和轴心文明之普遍性是从某个民族的特殊性升华而来，并与各自的超越世界相通，但新天下主义的普世性格，不在某种特殊性之上，而在众多的特殊性之中，因此它不再具有传统的天下主义那种超越性格，也不再需要天命、神意或道德形而上学的背书。新天下主义的普遍性以各种文明与文化的“重叠共识”为其特征，从某种意义上，回到了儒家理想的君子世界：“君子和而不同”，不同价值观与利益诉求的文明与文化以和谐的方式共处于同一个世界，并分享最基本的价值共识。

新天下主义所追求的新普遍性，是对各种各样的华夏中心论、欧洲中心论的突破和超越，它并不试图在各大轴心文明和民族文化之上建立一个庞大的文明霸权，它不预设任何一种文明代表21世纪，更不用说代表人类的长久未来。新天下主义理性地意识到各种文明与文化内在的有限性，无论从文明秩序还是政治轴心来说，当今世界都是一个多元的和多极化的世界，虽然有强势话语、有帝国的霸权，但人类真正的希望，不是某种文明或者制度的独大，哪怕它再理想、再伟大。科耶夫所说的“普遍同质化”的世界，总是很可怕，只有赫尔德所赞赏的有着各种花朵竞相芬芳的世界，才是最美好的世界。但一个多元文明和文化的世界，为避免文明与国家之间的残杀，需要一个康德式的普遍、永久的和平秩序与世界秩序之普遍规则，不能以西方文明的游戏规则为准则，更不能从对抗性的反西方逻辑之中获得，新的普遍性应该是天下人所共享的普遍性，是不同文明与文化之间所获得的“重叠共识”。

钱永祥在《主体如何面对他者》一文中，区别了三种不同的普遍性：一是强调支配与被支配的生死之争，通过征服他者而实现主体的

“否定他者的普遍性”；二是用回避的方式超越他者，追求一种对自身和他者都中立的“超越他者的普遍性”；第三种是通过我者与他者相互承认、尊重差异又积极寻求对话与共识的“承认他者的普遍性”。^[4]无论是以西方还是以中国为中心的普遍性显然都属于第一种支配性的“否定他者的普遍性”；而自由主义所主张的“普世价值”，是无视各种文明与文化的内在差异，企图以“价值中立”的方式超越他者与我者的特殊性，建立“超越的普遍性”。然而，无论是支配还是超越，其背后都缺乏对各种他者独特性、多样性的尊重和承认。新天下主义的“共享的普遍性”类似钱永祥所欣赏的“承认他者的普遍性”，在各种不同的文明、文化、民族与国家之间，既不追求某个特殊文明的支配性地位，也不轻视各大文明的特殊趋向，而是在各大文明之间寻求对话，通过平等的互动获得共享的普遍。

罗尔斯曾经设想过宪政国家的普遍正义秩序和全球的万民法秩序。他论证了宪政国家内部通过在不同宗教、哲学和道德体系之间的“重叠共识”，建立政治自由主义的内部秩序；而在国际事务中，则以普遍的人权法则建立全球的正义秩序。在这里，罗尔斯或许犯了一个“途径倒置”的错误。一个国家内部的正义秩序，需要一个强势的、有实质内容的公共价值，而不能以权宜性的“重叠共识”为基础。但在多种轴心文明、民族文化并存的国际社会，以西方文明的人权标准作为万民法的核心价值，又显得过于实质。民族国家内部需要厚的公共理性，而国际社会只能建立薄的底线伦理，而这种底线伦理只能以不同文明和文化的“重叠共识”为基础，这就是新天下主义所追求的去中心、去等级化的分享普遍性。

三、天下的内部秩序：多元一体的国家治理

天下主义是古代中国的灵魂，这一灵魂的制度性肉身，乃是与今天的民族国家形态大为不同的中华帝国。民族国家的制度形态是一个国家、一个民族，建立民族国家内部统一的市场与制度、同一的国民

身份和国族文化。而帝国的治理方式具有更大的多元性和灵活性，它不要求帝国统治的疆域内部整齐划一，在保持对中央政权臣服的前提下，容许帝国内部的各个民族和地域保持自己的宗教与文化，并且在政治上有相当的自主性。历史上古今中外那些成功的帝国，无论是马其顿帝国、罗马帝国、波斯帝国、伊斯兰帝国，还是近代的大英帝国，在治理上都具有类似的特点。而自秦汉至清朝的中华帝国的两千多年历史，更留下了值得回味的治理智慧。

晚清之后的中国虽然转型为欧洲式的近代民族国家，但其治理下的庞大人口，横跨平原、高原、草原和森林的辽阔疆域和众多具有不同宗教与文化的民族/族群，使得中国在国家形态上依然是一个具有民族国家制度形态的帝国，从中华民国到中华人民共和国，几代中央政府都努力建立高度统一的制度与文化结构，打造同一化的国族中华民族，然而一百年过去了，制度、文化与国族的同一化仍没有完全实现。为什么在传统的帝国形态里面边疆与少数民族能够相安无事，而在近代民族国家治理框架之中反而问题严重？帝国的治理经验对于今天的民族国家有无令人可受启示的经验？

天下主义在空间概念上乃是一个以中原为中心的差序格局，中华帝国采取的是一种相应的同心圆治理方式：在其统治的内圈汉人居住地区，采用的是自秦始皇开始的郡县制；而在其统治的外圈边疆少数民族的居住地区，根据不同的历史传统、民族特点和区域状况，分别采取分封、羁縻和土司等地方治理制度，只须在名义上承认中央王朝的统治权威，而让少数民族拥有充分的自治，延续历史上遗留的地方政治、文化风俗和宗教信仰。邓小平1980年代提出的对港澳台地区实行“一国两制”的设想，就是来源于帝国传统的多元治理智慧。

在中国历史上存在过两种不同的中央王朝，一种是汉、唐、宋、明的汉民族中原王朝，另一种是辽、金、元、清的边疆民族王朝。汉民族是农耕民族，其统治的疆域基本在农业区域，对草原地区的游牧

民族，虽然在西汉和盛唐年间，曾有过短暂的征服，但从来没有过长治久安的稳定治理。究其原因，主要是农业民族与游牧民族的生活方式与宗教信仰差异悬殊，汉族可以成功地让同样是刀耕火种的南方族群改土归流，却无法以中原文明的魅力彻底同化、征服北方和西部的游牧民族。而在历史上将农业区与游牧区真正统一在同一个帝国之中，形成今天中国之辽阔疆域的，反而是边疆民族所建立的中央王朝。元帝国仅仅持续了不到90年，统治不算成功，姑且不论，而满族所建立的大清王朝，是一个与中原王朝不同的多中心、多民族的统一帝国。清朝成功地将原本难以和平共存的农耕民族与草原民族整合进同一个帝国秩序之中，中央政权的权力范围第一次有效地深入到北方的森林、草原和西部的高原、盆地，形成前所未有的统一格局。

满族虽然来自大兴安岭的密林深处，却是一个具有一流政治智慧的民族。在历史上他们长期在农耕民族和草原民族的夹缝之中求生存、谋发展，曾经被征服过，也征服过别人。他们深谙两种不同文明的差异与不可调和，一旦入主中原，获得中央政权，重建大一统帝国，历史上积累的生存经验便转化为治理天下的政治智慧。清朝建立的大一统，与秦始皇建立的大一统不一样，不再是“车同轨、书同文、行同伦”，而是在一个多民族的帝国内部创造了一个双元的政教制度。在汉人地区的本部十八省，清朝继承了历代的儒家礼乐制度，以华夏文明治理华夏，而在满、蒙、藏边疆地区，乃以喇嘛教为共同的精神纽带，同时在治理方式上更具有多元、弹性和灵活性，以保持历史的延续性。于是，从元到大清所呈现的征服王朝帝国，就与中原王朝的汉唐不同，不是宗教、文化、政治上的一统天下，而是文化多样性的和谐、双重体制的并存。

农耕民族与游牧民族之间生存方式与宗教信仰不可调和的差异性，在清代帝国的统治经验之中，通过双重体制的方式解决了。在今天的中国，无论是作为农耕民族的汉民族，还是游牧民族的边疆少数民族，都遭遇到一种更强势、更世俗化的工业文明，它由欧洲的海洋

民族通过经济和军事的双重征服带入中国，从根本上改变了以汉人为核心的农耕民族，使得今日之汉人像19世纪的欧洲人一样，激发起对物质财富无穷的欲望、对世俗幸福的终极性追求和强烈的竞争动力，并且随着对西部和北部游牧区的大开发，将这一极具颠覆性的世俗主义带入草原和高原，就像当年的帝国列强带入中国一样。然而，游牧民族和高原民族与农业民族不一样，对何谓幸福的理解与世俗化的汉人完全不一样。对于一个有着深刻宗教信仰的民族来说，真正的幸福，不在于物质欲望的满足和世俗生活的享乐，而是得到神灵的护佑和灵魂的超越。

另一方面，近代的民族国家与传统的中华帝国不同，它要打造一个统一的国族：中华民族。人口占90%以上的汉族是支配性的主流民族，因而常常会自觉或不自觉地以汉民族的历史与文化传统想象中华民族，而且以国家或国族的名义去同化融合其他民族。然而，近代意义上的nation，不是一般意义上有着自然风俗习惯和宗教传统的民族，比如汉族、满族、藏族、维吾尔族、蒙古族、苗族、傣族等等，而是与国家紧密相关的、与国家合二为一的民族。这种意义上的民族，一方面具有自然的历史文化传统；另一方面又具有强烈的人为建构因素，与近代的国家同时出现和打造。这就是近代的国族与历史上的民族不同的地方。

中华民族不是一般意义上的民族，它像美利坚民族一样，是与近代国家一起出现和打造的国族（state nation）。虽然中华民族以华夏——汉民族为主体，但华夏——汉民族不等同于中华民族。古代中国有华夏——汉民族，却没有国族意义上的中华民族。清朝建立了一个与现代中国版图基本吻合的多民族国家，但清朝并没有试图打造一个具有同一性的中华民族。“中华民族”这一概念的出现还是晚清之后，由杨度和梁启超最早提出的，而1911年建立的中华民国，乃是一个“五族共和”的民族国家。这意味着中华民族不是仅仅指汉民族一族，也不能用华夏——汉民族的历史文化传统去阐释和想象作为国族的中华民

族的过去与未来。古代中国是一个复线的中国。既有以中原为中心的汉族文明的中国，也有草原、森林和高原等少数民族的中国，它们共同构成了古代中国的历史。一部上下五千年中国的历史，就是一部中原与边疆、农耕民族与游牧民族互动的历史。其中有以夏变夷，也有以夷变夏，最后夷夏合流，到了晚清之后转型为近代的民族国家，并开始凝聚为中华民族的国族整体。

一个多民族的国族打造，要比建构一个现代国家困难得多，其不在于主流民族的态度，而是取决于少数族群对这一国族的认同程度。姚大力教授指出：“从表面上看，族裔民族主义与国家民族主义两者的极端主张似乎是正相对立的，然而事实上，它们很可能就是一回事。历史反复提醒我们，掩盖在国家民族主义外衣之下的，经常就是一国之内主体人群的族裔民族主义。”^[5]从晚清打造国族至今，汉族与中华民族常常被画上等号，黄帝被想象为中华民族的共同祖先，国族民族主义的背后遮蔽着一张族裔民族主义的真实面孔。这种以单一族群为基础的国族建构是脆弱的，一旦国家发生政治危机，其他被压抑的少数族群就会发生反弹，制造分离的麻烦。

费孝通先生对中华民族有一个经典的观点，称之为“多元一体”。所谓“一体”，便是作为国族的中华民族的同一体性；所谓“多元”，乃是意味着各少数民族和族群有相互承认的文化自主性和政治自治权。清帝国虽然没有试图打造一个统一的国族，但其在维持“多元一体”方面却有成功之处：以宗教和治理的双重体制方式实现“多元”，以多民族共同的王朝认同方式实现“一体”。这个“一体”，不是对国族的认同，而是普世性的王朝认同。无论是汉人士大夫、蒙古大公，还是西藏活佛、西南土司，都认同一个君主。而作为国家的唯一象征符号，清帝在不同的民族那里的称呼是不一样的，在汉人这里是皇帝，在蒙古大公那里，是草原盟主大可汗，而在藏人那里，则是文殊活菩萨。清朝帝国的国家认同，核心是以王权为象征的政治认同，王权的背后，不

仅有暴力，也有文化，但这个文化却是多义的，一个王权，各自表述。

清帝国通过王朝认同建立中国之“一体”的方式已不适应民族国家之时代，今日中国需要一个具有同一性的国族认同。多元性与同一性之间所存在的内在紧张，是当代世界多民族国家所面临的普遍困境。民族问题具有其自身的复杂性，无法通过民主制度简单解决。在有些自由主义者看来，所谓民族问题是一个虚假的问题，他们以为只要真正实现普遍的地方自治，施行联邦制，民族问题便会迎刃而解，化为无形。然而，古今中外的历史不止一次地表明，对于一个高度中央集权的国家来说，一旦进入民主化进程，随着中央权力的式微，边疆民族会释放出要求独立的强烈欲望，统一的国家将会面临解体的危险。奥斯曼帝国、苏联都是在这样的背景下崩溃的。

如何在推进民主化的同时，一方面防止民族分离主义所导致的国家解体，另一方面又切实落实少数民族的文化与政治的自治权？显然，过于强调经济政治文化同一性的民族国家一体化治理模式很难解开这个死结，而传统帝国多元宗教与治理体制的成功经验，反而会给我们以历史的智慧与启示。在今日之中国，一方面已通过“宪法爱国主义”在法律上给不同民族和区域的个人以国民的平等身份和同等的尊重，强化各民族和族群的个人在公民身份上的国族认同，同时将传统帝国以君主为象征符号的王朝认同，转变为现代民族国家以宪法为核心的国家认同；另一方面则要借鉴传统帝国的多元宗教与治理体制，让儒家成为汉民族的文化认同符号，同时保护各少数民族宗教、语言和文化的独特性，承认他们作为少数族群的集体权利，并予以制度性的保障。如此才能造就新天下主义的内部秩序，实现中华民族既“一体”又“多元”的国族建构。

四、天下的外部秩序：超越民族国家主权观念

19世纪至今之世界，是民族国家分立之时代。国家主权至上、民族生存的核心利益、从陆地到海洋明确的领地疆域，这些迥异于传统天下主义的民族国家意识，如今从官方到民间，在中国已经深入人心。当始作俑者欧洲人从两次大战中吸取血的教训，开始淡化国家主义、走向欧洲联盟、强调世界主义的时候，包括中国在内的东亚世界，民族主义、国家主义却空前膨胀，军事冲突有一触即发之势。

对此，新天下主义可以是一剂解药吗？

今日之中国，拥有多元的疆域和众多的民族，为了维持这一庞大国家的秩序和稳定，它是以民族国家的方式进行着内部和外部治理，而且以国家至上的思维处理国际事务和调整利益冲突。

中国的崛起让周边有些国家感觉不安，他们甚至提出要将世界帝国中的老大美国引入东亚，平衡中国势力的扩张。最近韩国的白永瑞教授在一篇题为《中华帝国论在东亚的意义》的文章中如此写道：“中国的前近代帝国没有分解成多个国民国家，至今还维持着中世纪帝国的性格，这种特殊性决定着现今中国的存在方式，同时，如果说现代是从国民国家的时代飞速转变为‘帝国’的时代，那么从某种意义上，中国原有的帝国的性格不但不会消失，反而会进一步加强。”^[6]

传统的中华帝国背后，乃有一个人类的天下意识，一套超越王朝利益之上的普遍性价值，这些来自于天的伦理之道，作为天下之是非标准，制约了统治者的行为，决定了王朝统治是否具有合法性。然而，一个没有天下意识的帝国，意味着在帝国的肉身之中，不再拥有普世性的价值尺度和令人心安的文明之魂，取而代之的，只是民族国家自家利益的考量。而传统的中华帝国之所以有万国来朝的盛况，重要的不是周边国家恐惧帝国的武力征服，而是为其先进的文明与制度所吸引，这种文明的吸引力就是一个国家的软实力。

国家利益至上，永远只能说服“我者”中的利益中人，而无法让“他者”心悦诚服。儒家之所以博大，乃是越一身一己之“小我”、一家一姓之王朝利益，而有天下之普世价值，这是一个最大的“大我”，人类的“大我”。五四的中国知识分子也以现代的世界主义精神，继承了将个人与人类打通的天下主义精神。傅斯年有段名言足以代表“五四”人的心理：“我只承认大的方面有人类，小的方面有‘我’是真实的。‘我’和人类中间的一切阶级，若家族、地方、国家等等，都是偶像。”^[7]连最早将民族国家观念引入中国、在晚清狂热鼓吹民族国家至上的梁启超，到了五四的时候，也幡然解悟：“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地有所贡献。”^[8]于是，五四的爱国运动成为一场具有世界主义背景的爱国运动，学生上街争的不仅是狭隘的国家权益，而且是国际社会的公理。以公理抗议强权，而非以强权对抗强权，这就是五四爱国者们新天下主义的胸怀。民族国家观念从欧洲经日本引入到中国，配合弱肉强食、适者生存的达尔文主义，到清末民初已经深入人心。但第一次欧战的惨烈，让五四知识分子对此有所警惕，遂以世界主义予以解毒。今天当东亚各国民族主义在政客和舆论的煽动下再次高涨之际，如何超克民族国家至上，寻求东亚和世界的新普遍性，成为东亚社会有识之士共同关心的话题。21世纪的世界重心已经从大西洋转移到太平洋，处于太平洋西岸的东亚不该是对抗的东亚，而应是一个命运共同体。

东亚的命运共同体，在15—18世纪曾以以中国为中心的朝贡体系的方式出现过，按照贡德·弗兰克在《白银资本》中的说法，那是欧洲工业革命之前的“亚洲时代”，东亚是全球经济体系的中心。等级性的朝贡体系是传统天下主义的外部秩序，也是中华帝国同心圆秩序的对外延伸；在21世纪这个新天下主义时代，要去中心、去等级化，建立分享的新普遍性，朝贡体系自然不再适合。然而，去中心、去等级化之后，朝贡体系的若干要素可以整合到新天下主义的国家关系框架之

中。比如，朝贡体系作为一种复合型的伦理、政治和贸易交往网络，其与欧洲殖民时代的奴役与被奴役、剥削与被剥削、掠夺与被掠夺的单向宰制模式不同，朝贡体系更注重各国之间的互惠与互利，不仅注重商业的“利”，而且贸易的往来也要服从于伦理上的“义”，通过商品、资源和金融的贸易，建立睦邻友好关系，从而形成东亚的命运共同体。

民族国家至上的国际思维最容易制造敌人，甚至没有敌人也会制造出敌人。中国的民族主义因为被掏空了文明的内涵，只剩下一个巨大而空洞的符号，为了填补这个内在的空白，就需要制造外部的敌人，通过对抗性的“他者”维护脆弱的“我们”，以建立民族国家认同。今日的中国，应该借鉴中华帝国在历史上通过朝贡体系中的互惠共享到处结交盟友，甚至化敌为友的天下主义智慧，维护与周边国家的长期安定。天下主义有自己的文明，有对普世伦理秩序的理解和追求，它不需要敌人，其现实目标是化敌为友，将对抗性的敌我关系转变为平等对待、互通有无的互市关系，而最高理想是怀柔天下，建立普世性的世界伦理共同体。

五、东亚命运共同体如何可能

中国的文明国家建设与东亚的秩序密切相关。白永瑞教授指出：“若中国不是立足于民主主义，而是借由复兴大一统的历史记忆来追求权力的正当性，走的是以民族主义为动力的近代化模式，并未能新创造出克服其弊端的独特发展模式，即使中国有意要主导东亚秩序，也不容易让周边国家自发地参与其中。”^[9]不过，假如中国成功地实现了民主与法治，成为像英美那样的文明国家，是否周边国家就此可以放心了呢？中国按照其国力、规模和人口来说，一旦崛起，就是一个具有支配力的大国，会令周边国家，特别是周边小国产生恐惧，尤其对于韩国、越南来说，它们都是从历史上的中华帝国朝贡体系中分离出来的独立国家，因此对历史上的宗主国有非常高的警惕，无论从哪种意

义上说，也不愿再次成为中国的藩属国，哪怕中国已经变成一个文明国家。

这意味着，东亚和平秩序的重建，不能简单地化约为中国内政的改革问题。东亚和平秩序的重建，有其独立的问题价值。其前提并非为中国非成为西方式的民主国家而不可，即使中国是一个非民主的国家，但只要良序，能够内部有法治秩序、外部遵守一般的国际法则，也有可能介入到东亚秩序的重建中来。

白永瑞教授在《东亚地域秩序：超越帝国，走向东亚共同体》一文中指出，从历史到今天，东亚有过三个帝国的秩序：第一个是古代以朝贡体系为核心的中华帝国秩序，第二个是20世纪上半叶取代中国成为东亚霸主的日本“大东亚共荣圈”秩序，第三个是“二战”之后以美国和苏联对抗为主导的东亚“冷战”秩序。^[10]近年来，随着中国的崛起、美国重返亚洲和日本试图重新成为正常国家，一场帝国的争霸战重新出现在东亚，这是东亚处于战争边缘、随时可能擦枪走火的渊源所在。因此，正如白永瑞教授所思考的那样，如何去帝国的中心化，建立一个平等的东亚命运共同体，成为东亚各国共同面临的使命。民族国家利益至上、主权压倒一切的现代帝国，是将自身视为唯一的主体，而将对方和周边国家都视为客体的霸道逻辑，而如何学会和平相处、承认互为主体，是新天下主义的目标所在。这个目标，也是东亚命运共同体所赖以建构的新世界主义。

一种新的东亚和平秩序，需要一种东亚普遍性价值。从历史上来看，东亚曾经出现过三种不同的普遍性形态：一种是古代世界以中华帝国为中心的天下普遍性；第二种是近代之后以日本为中心的“大东亚共荣”的普遍性；第三种是“二战”之后西方自由世界与社会主义阵营分断体制下所产生的对抗性二元普遍性。“冷战”结束之后，东亚失去了普遍性价值，哪怕是对抗的普遍性。东亚各国之间只剩下利益的结合或对抗，结合只是短暂的权宜之计，其背后缺乏更深厚的价值共识；

对抗也是利益的冲突，为了争夺资源、海岛和贸易主导权。因为东亚世界不再有价值的普遍性，因而无论是结盟还是对抗，皆呈现出某种无序、多变和不稳定状态，今天的敌人就是昨天的盟友，而今天的盟友很有可能就是明天的敌人。从利益而言，没有永恒的敌人，也没有永恒的朋友，这种瞬息万变的“三国演义”、多边博弈，加剧了战争的危险性，使得东亚成为当今世界最不稳定的地区之一。

20世纪上半叶的欧洲，曾经像今日的东亚世界，也是民族国家利益至上，多国博弈对抗，最后爆发了两次世界大战。“二战”后的欧洲，首先是法德和解，然后经过漫长的“冷战”岁月，到19世纪与20世纪之交实现了欧洲的一体化。欧洲共同体的建立，其背后有双重的价值普遍性，一个是历史上所共享的基督教文明，另一个是近代之后的启蒙价值。没有基督教文明和普世化的启蒙价值，很难想象会有一个稳定的欧洲共同体。以利益为背景的共同体总是短暂的，也是不稳定的，只有以普遍性的价值作为共识基础所建立的共同体，才是持久的、稳定的，即使有利益冲突，也可以通过谈判获得妥协和交易。

东亚作为一个真实的命运共同体之存在，不能以利益的暂时捆绑而成，也不应将西方视为他者而自我确认，它应该是历史的，也是建构的。从历史角度而言，东亚共同体并非凭空虚构的想象共同体，历史上的朝贡体系、密切的人员流动、汉文字文化圈以及遍及东亚的儒家、佛教文明，都为东亚命运共同体提供了历史的合法性。柄谷行人指出：“一个世界帝国派生出来的各国虽然相互对立，但仍拥有文化和宗教上的共同性。所以，一般来说，现代国家均是以从旧有的世界帝国分离出来的形式而得以产生的。为此，当同受到其他世界帝国威胁时，他们会努力维持旧有的世界帝国的同一性，即向‘帝国’回归。”^[11]但这一回归不是简单的回归，在民族国家的时代，势必带有新的创造性元素，即试图建立一个去中心的，甚至去帝国化的平等国家共同体。东亚的普遍性需要在历史遗产的基础上重新建构和创造，而新天下主义，就是对历史既有继承又有超克的新普世性方案。它从帝国传

统发展而来，具有同一性、普世性的文化特征，同时剔除帝国的中心化与等级化，保留其内部的多元宗教、多元体制和多元文化。毋宁说，这是一个去帝国化的帝国再世，一个内部平等的跨民族、跨国家的共同体。

东亚的命运共同体既需要有灵魂，即一个有待创造的新的普遍性价值，也要有其制度形态的肉身。东亚共同体的建立不仅有赖于国家间的结盟，形成超越民族国家的平等联盟，而且更需要东亚各国知识分子与民间的交往，形成“民间的东亚”，“民间的东亚”将比国家更能超克民族国家的藩篱，超越各种版本的中心化、等级性，具有天然的平等性，成为东亚新的普遍性价值的深厚社会土壤。

新天下主义来自中国古代的历史智慧，又通过传统天下主义的扬弃，去中心、去等级化，以平等的共享为核心，在普世文明的基础上，试图建立一个新的普遍性，即所谓“分享的普遍性”。历史上的天下主义以帝国的治理方式作为其制度的肉身，传统帝国与追求同质化、一体化的现代民族国家不同，其内部存在着多元的宗教和治理体制，而其外部秩序则是以朝贡体系为中心的互惠、分享的国际贸易、政治与伦理复合型网络。这一传统帝国的天下主义智慧，给今天的启示在于：过于单一和齐整化的民族国家思维对内无法化解边疆与民族问题，对外无助于缓和与周边国家的主权争端。在民族国家同一性思维之外，应该补充帝国富有弹性的多样性和多重体制予以平衡。如此乃能建立新天下主义的内部秩序与外部秩序，创造中华内部各民族、东亚社会各国家的并存共赢局面，并且为未来的国际秩序创造一个新的普遍性。

[1] [美] 约瑟夫·列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华译，第84页。

[2] 许倬云：《我者与他者：中国历史上的内外分布》，第20页。

[3] [美] 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪译，北京：新华出版社，1998年，第43—45页。

[4] 钱永祥：《主体如何面对他者：普遍主义的三种类型》，载钱永祥主编：《普遍与特殊的辩证：政治思想的发掘》，台北：“中研院”人文社会科学研究中心，2012年，第30—31页。

[5] 黄晓峰：《姚大力谈民族关系和中国认同》，载《东方早报·上海书评》，2011年12月4日。

[6] [韩] 白永瑞：《中华帝国论在东亚的意义》，载《开放时代》，2014年第1期。

[7] 傅斯年：《〈新潮〉之回顾与前瞻》，见《傅斯年全集》，第1卷，第297页。

[8] 梁启超：《欧游心影录》，见《梁启超全集》，第5册，第2978页。

[9] [韩] 白永瑞：《东亚地域秩序：超越帝国，走向东亚共同体》，载《思想》，第3期，台北：联经出版事业公司，2006年。

[10] [韩] 白永瑞：《东亚地域秩序：超越帝国，走向东亚共同体》，载《思想》，第3期，台北：联经出版事业公司。

[11] 引自柄谷行人2012年11月8日在上海大学的演讲“世界史之结构性反复”。

参考文献

一、专著

蔡英文：《韩非的法治思想及其历史意义》，台北：文史哲出版社，1986年。

蔡元培：《蔡子民先生言行录》，济南：山东人民出版社，1998年。

陈弱水：《公共意识与中国文化》，台北：联经出版事业公司，2005年。

陈仪深：《独立评论的民主思想》，台北：联经出版事业公司，1989年。

陈赞：《回归真实的存在：王船山哲学的阐释》，上海：复旦大学出版社，2002年。

陈志让：《军绅政权》，北京：生活·读书·新知三联书店，1980年。

程美宝：《地域文化与国家认同：晚清以来“广东文化”观的形成》，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年。

杜亚泉：《杜亚泉著作两种》，北京：新星出版社，2007年。

费孝通：《乡土中国》，北京：生活·读书·新知三联书店，1985年。

冯友兰：《一种人生观》，北京：中国人民大学出版社，2005年，第26、57页。

冯友兰：《中国哲学史》，北京：中华书局，1992年。

高力克：《调适的智慧》，杭州：浙江人民出版社，1998年。

葛剑雄：《统一与分裂》，北京：生活·读书·新知三联书店，1994年。

葛兆光：《宅兹中国》，北京：中华书局，2011年。

辜鸿铭：《辜鸿铭文集》，黄兴涛等译，海口：海南出版社，1996年。

顾红亮：《想象个人：中国个人观的现代转型》，上海：上海古籍出版社，2006年。

顾炎武：《顾亭林诗文集》，北京：中华书局，1959年。

顾炎武：《日知录》。

郭嵩焘：《郭嵩焘诗文集》，长沙：岳麓书社，1984年。

何信全：《儒学与现代民主》，北京：中国社会科学出版社，2001年。

胡春惠：《民初的地方主义与联省自治》（增订版），北京：中国社会科学出版社，2011年。

胡汉民：《胡汉民自传》，台北：传记文学出版社，1982年。

黄宗羲：《明夷待访录》。

嵇文甫：《晚明思想史论》，北京：东方出版社，1996年。

江宜桦：《自由民主的理路》，台北：联经出版事业公司，2001年。

江宜桦：《自由主义、民族主义与国家认同》，台北：扬智文化事业股份有限公司，1998年。

姜义华：《章太炎评传》，南昌：百花洲文艺出版社，1995年。

蒋庆：《公羊学引论》，沈阳：辽宁教育出版社，1995年，第33页。

蒋庆：《再论政治儒学》，上海：华东师范大学出版社，2011年。

蒋庆：《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年。

焦菊隐：《北洋军阀统治时期史话》，北京：生活·读书·新知三联书店，1983年。

金观涛、刘青峰：《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》，香港：香港中文大学中国文化研究所当代中国文化研究中心专刊（九），2008年。

金耀基：《金耀基自选集》，上海：上海教育出版社，2002年，第263页。

荆知仁：《中国立宪史》，台北：联经出版事业公司，2001年。

康有为：《康有为全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。

康有为：《孟子微》，台北：商务印书馆，1974年。

劳思光：《新编中国哲学史》，台北：三民书局，1997年。

雷海宗：《国史纲要》，武汉：武汉出版社，2012年。

雷海宗：《中国文化与中国的兵》，北京：商务印书馆，2001年。

李大钊：《李大钊全集》，石家庄：河北教育出版社，1999年。

李剑农：《中国近百年政治史（1840—1926）》，武汉：武汉大学出版社，2006年。

李俊：《中国宰相制度》，台北：商务印书馆，1980年。

李强：《自由主义》，北京：中国社会科学出版社，1998年。

李细珠：《地方督抚与清末新政》，北京：社会科学文献出版社，2012年。

李贽：《藏书》。

梁启超：《梁启超全集》，北京：北京出版社，2000年。

梁启超：《先秦政治思想史》，台北：东大图书公司，1980年。

刘师培：《刘申叔遗书》，南京：江苏古籍出版社，1997年。

刘志伟：《在国家与社会之间：明清广东地区里甲赋役制度与乡村社会》，北京：中国人民大学出版社，2010年。

鲁迅：《坟》，北京：人民文学出版社，1973年。

罗加伦：《写给青年：我的新人生观演讲》，北京：中国人民大学出版社，2005年。

吕不韦：《吕氏春秋》。

吕芳上：《革命之再起：中国国民党改组前对新思潮的回应（1914—1924）》，台北：“中研院”近代史研究所，1989年。

马建忠：《洋务运动》，上海：上海人民出版社，1961年。

毛泽东：《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1990年。

孟子：《孟子》。

缪昌期：《从野堂存稿》。

牟宗三：《历史哲学》，桂林：广西师范大学出版社，2007年。

牟宗三：《政道与治道》，台北：学生书局，1991年。

元冰峰：《清末革命与君宪的论争》，台北：“中研院”近代史研究所，1980年。

钱穆：《晚学盲言》，桂林：广西师范大学出版社，2004年。

钱穆：《阳明学述要》，台北：兰台出版社，2001年。

钱穆：《政学私言》，北京：九州出版社，2010年。

钱穆：《中国历代政治得失》，台北：东大图书公司，1977年。

钱穆：《中国文化史导论》，北京：商务印书馆，1998年。

钱穆：《国史新论》，台北：东大图书公司，1998年。

丘昌渭：《议会制度》（影印版），上海：上海书店出版社，1991年。

石元康：《从中国文化到现代性：典范转移》，台北：东大图书公司，1998年。

石元康：《洛尔斯》，台北：东大图书公司，1989年。

司马迁：《史记》。

孙中山：《孙中山集外集》，上海：上海人民出版社，1990年。

孙中山：《孙中山全集》，北京：中华书局，1981年。

孙中山：《孙中山选集》，北京：人民出版社，1981年。

谈火生：《民主审议与政治合法性》，北京：法律出版社，2007年。

谭嗣同：《仁学》。

唐德刚：《袁氏当国》，桂林：广西师范大学出版社，2004年。

汪晖：《汪晖自选集》，桂林：广西师范大学出版社，1997年。

汪晖：《现代中国思想的兴起》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年。

王宠惠：《王宠惠法学文集》，北京：法律出版社，2008年。

王尔敏：《晚清政治思想史论》，台北：商务印书馆，1995年。

王尔敏：《中国近代思想史论》，台北：商务印书馆，1995年。

王尔敏：《中国近代思想史论续集》，北京：社会科学文献出版社，2005年。

王韬：《弢园文录外编》，上海：上海书店出版社，2002年。

王宪明：《语言、翻译与政治：严复译〈社会通论〉研究》，北京：北京大学出版社，2005年。

王中江：《近代中国思维方式演变的趋势》，成都：四川人民出版社，2008年。

萧公权：《萧公权全集》，台北：联经出版事业公司，1982年。

萧公权：《中国政治思想史》，北京：新星出版社，2005年。

邢义田：《天下一家：皇帝、官僚与社会》，北京：中华书局，2011年。

熊月之：《中国近代民主思想史》，上海：上海人民出版社，1986年。

许倬云：《我者与他者：中国历史上的内外分布》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年。

严复：《严几道文抄》，台北：世界书局，1971年。

杨国强：《历史意识与帝王意志》，北京：海豚出版社，2011年。

杨国强：《晚清的士人与世相》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年。

杨念群：《“感觉主义”的谱系：新史学十年的反思之旅》，北京：北京大学出版社，2012年。

杨念群：《何处是“江南”？——清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年。

杨荫杭：《老圃遗文辑》，武汉：长江文艺出版社，1993年。

姚大力：《千秋兴亡：元朝》，长春：长春出版社，2000年。

余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，2003年。

余英时：《现代儒学的回顾与展望》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年。

余英时：《现代儒学论》，上海：上海人民出版社，1998年。

余英时：《余英时文集》，桂林：广西师大出版社，2004年。

余英时：《中国思想传统的现代诠释》，南京：江苏人民出版社，1989年。

余英时：《朱熹的历史世界》，上册，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年。

张佛泉：《自由与权利：宪政的中国言说》，北京：清华大学出版社，2010年。

张灏：《烈士精神与批判意识：谭嗣同思想的分析》，台北：联经出版事业公司，1988年。

张灏：《幽暗意识与民主传统》，北京：新星出版社，2006年。

张灏：《张灏自选集》，上海：上海教育出版社，2002年。

张君勱、丁文江等：《科学与人生观》，济南：山东人民出版社，1997年。

张君勱：《立国之道》，桂林：商务印书馆，1938年。

张君勱：《民族复兴之学术基础》，北平：《再生》杂志社，1935年。

张君勱：《明日之中国文化》，上海：商务印书馆，1936年。

张君勱：《中西印哲学文集》，台北：学生书局，1981年。

张朋园：《立宪派与辛亥革命》，台北：“中研院”近代史研究所，1969年。

张朋园：《中国民主政治的困境：1909—1949晚清以来历届议会选举述论》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2008年。

张奚若：《张奚若文集》，北京：清华大学出版社，1989年。

张之洞：《劝学篇》。

章清：《清季民国时期的“思想界”》，北京：社会科学文献出版社，2014年。

章永乐：《旧邦新造》，北京：北京大学出版社，2011年。

赵明：《近代中国的自然权利观》，济南：山东人民出版社，2003年。

郑观应：《盛世危言·议院上》。

郑匡民：《梁启超启蒙思想的东学背景》，上海：上海书店出版社，2003年。

郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，北京：中国人民大学出版社，2009年。

钟叔河：《走向世界：近代中国知识分子考察西方的历史》，北京：中华书局，2000年。

周昌龙：《新思潮与传统》，台北：时报文化出版企业有限公司，1995年。

周作人：《谈虎集》，上海：上海书店出版社，1987年。

《民国经世文编》，上海：上海经世文社，1914年。

《中国文化新论·制度篇：立国的宏观》，北京：生活·读书·新知三联书店，1992年。

二、编著

曹伯言整理：《胡适日记全编》，合肥：安徽教育出版社，2001年。

陈明主编：《儒教新论》，贵阳：贵州人民出版社，2010年。

陈崧编：《五四前后东西文化问题论战文选》（增订本），北京：中国社会科学出版社，1985年。

陈秀容、江宜桦主编：《政治社群》，台北：“中研院”中山人文社会科学研究所，1995年。

陈旭麓主编：《宋教仁集》，北京：中华书局，1981年。

丁东、孙珉编：《世纪之交的冲撞——王蒙现象争鸣录》，北京：光明日报出版社，1996年。

范瑞平编：《儒家宪政与中国未来》，上海：华东师范大学出版社，2012年。

费孝通等：《中华民族多元一体格局》，北京：中央民族学院出版社，1989年。

封祖盛编：《当代新儒家》，北京：生活·读书·新知三联书店，1989年。

甘怀真编：《东亚历史上的天下与中国概念》，台北：台湾大学出版社，2007年。

郜元宝编：《尼采与中国》，上海：上海三联书店，2001年。

葛剑雄、姚大力等：《谁来决定我们是谁》，南京：译林出版社，2013年。

广东省社会科学院历史研究所编：《廖仲恺集》，北京：中华书局，2011年。

广东省哲学社会科学研究所历史研究室编：《朱执信集》，北京：中华书局，1979年。

胡晓明编：《释中国》，上海：上海文艺出版社，1998年。

黄克武、张哲嘉主编：《公与私：近代中国个体与群体之重建》，台北：“中研院”近代史研究所，2000年。

黄曙辉编校：《梁巨川遗书》，上海：华东师范大学出版社，2008年。

季羨林主编：《胡适全集》，合肥：安徽教育出版社，2003年。

姜玠编选：《革故鼎新的哲理：章太炎文选》，上海：上海远东出版社，1996年。

姜义华、张荣华编：《康有为全集》，北京：中国人民大学出版社，2007年。

李新、陈铁健主编：《伟大的开端》，北京：中国社会科学出版社，1983年。

廖名春选编：《荀子二十讲》，北京：华夏出版社，2009年。

林志钧编：《远生遗著》，北京：商务印书馆，1984年。

刘岱主编：《中国文化新论·制度篇：立国的宏观》，北京：生活·读书·新知三联书店，1992年。

刘宏权、刘洪泽主编：《中国百年期刊发刊词》，北京：解放军出版社，1996年。

刘晴波编：《杨度集》，长沙：湖南人民出版社，1986年。

刘永华主编：《中国社会文化史读本》，北京：北京大学出版社，2011年。

罗荣渠编：《从“西化”到现代化：五四以来有关中国的文化趋向和发展道路论争文选》，北京：北京大学出版社，1990年。

欧阳哲生主编：《傅斯年全集》，长沙：湖南教育出版社，2003年。

欧阳哲生编：《胡适文集》，北京：北京大学出版社，1998年。

欧阳哲生编：《中国现代学术经典·严复卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年。

钱永祥主编：《普遍与特殊的辩证：政治思想的发掘》，台北：“中研院”人文社会科学研究中心，2012年。

任建树等编：《陈独秀著作选》，上海：上海人民出版社，1993年。

舒炜编：《公共理性与现代学术》，北京：生活·读书·新知三联书店，2000年。

孙尚扬、郭兰芳编：《国故新知论：学衡派文化论著辑要》，北京：中国广播电视出版社，1995年。

汤志钧编：《康有为政论集》，北京：中华书局，1981年。

唐德刚编：《胡适英文口述稿》，上海：华东师范大学出版社，1981年。

王汎森等：《中国近代思想史的转型时代》，台北：联经出版事业公司，2007年。

王绍光主编：《理想政治秩序：中西古今的探求》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年。

王栻主编：《严复集》，北京：中华书局，1986年。

王晓明编：《人文精神寻思录》，上海：文汇出版社，1996年。

吴宗国主编：《中国古代官僚政治制度研究》，北京：北京大学出版社，2005年。

夏晓虹编：《饮冰室合集·集外文》，北京：北京大学出版社，2005年。

许纪霖、宋宏编：《史华慈论中国》，北京：新星出版社，2006年。

许纪霖、田建业编：《杜亚泉文存》，上海：上海教育出版社，2003年。

许纪霖、田建业主编：《一溪集：杜亚泉的生平与思想》，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年。

许纪霖、朱政惠编：《史华慈与中国》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2008年。

张汝伦编：《文化融合与道德教化：蔡元培文选》，上海：远东出版社，1995年。

张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，北京：生活·读书·新知三联书店，1960年，1963年。

中共中央马恩列斯著作编译局研究室编：《五四时期期刊介绍》，北京：生活·读书·新知三联书店，1978年。

中国史学会主编：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》，上海：上海人民出版社，1953年。

中国文化书院学术委员会编：《梁漱溟全集》，济南：山东人民出版社，1990年。

中国哲学史研究所编：《中国哲学史资料选辑》，北京：中华书局，1983年。

钟叔河选编：《周作人文选（1898—1929）》，广州：广州出版社，1996年。

朱维铮编：《中国现代学术经典·康有为卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年。

三、译著

阿里夫·德里克：《中国革命中的无政府主义》，孙宜学译，桂林：广西师范大学出版社，2006年。

艾瑞克·霍布斯鲍姆：《民族与民族主义》，李金梅译，上海：上海人民出版社，2006年。

安东尼·史密斯：《民族主义：理论、意识形态、历史》，叶江译，上海：上海人民出版社，2006年。

安东尼·史密斯：《全球化时代的民族与民族主义》，龚维斌、良警宇译，北京：中央编译出版社，2002年。

奥克肖特：《哈佛演讲录：近代欧洲的道德与政治》，顾玫译，上海：上海文艺出版社，2003年。

鲍桑葵：《关于国家的哲学理论》，汪淑钧译，北京：商务印书馆，1995年。

本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004年。

本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，南京：江苏人民出版社，1989年。

本尼迪克特·安德森：《想像的共同体：民族主义的起源和散布》，吴叻人译，台北：时报文化出版企业有限公司，1999年。

滨下武志：《中国、东亚与全球经济：区域和历史的视角》，王玉茹等译，北京：社会科学文献出版社，2009年。

布鲁斯·阿克曼：《我们人民：宪法变革的原动力》，孙文恺译，北京：法律出版社，2003年。

布鲁斯·阿克曼：《自由革命的未来》，黄陀译，北京：中国政法大学出版社，2013年。

查尔斯·泰勒：《现代性之隐忧》，程炼译，北京：中央编译出版社，2001年。

查尔斯·泰勒：《现代性中的社会想像》，李尚远译，台北：商周出版公司，2008年。

陈志让：《袁世凯传》，王纪卿译，长沙：湖南人民出版社，2013年。

川崎修：《阿伦特：公共性的复权》，斯日译，石家庄：河北教育出版社，2002年。

戴维·赫尔德：《民主的模式》，燕继荣等译，北京：中央编译出版社，1998年。

戴维·米勒：《布莱克维尔政治学百科全书》，邓正来等译，北京：中国政法大学出版社，1992年。

岛田虔次：《中国近代思维的挫折》，甘万萍译，南京：江苏人民出版社，2005年。

狄百瑞：《亚洲价值与人权：从儒学社群主义立论》，陈立胜译，台北：正中书局，2003年。

狄百瑞：《中国的自由传统》，李弘祺译，贵阳：贵州人民出版社，2009年。

杜维明：《儒家思想新论：创造性转换的自我》，曹幼华等译，南京：江苏人民出版社，1995年。

杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，北京：社会科学文献出版社，2003年。

渡边信一郎：《中国古代的王权与天下秩序》，徐冲译，北京：中华书局，2008年。

厄恩斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》，韩红译，北京：中央编译出版社，2002年。

厄内斯特·盖尔纳：《国族主义》，李金梅译，台北：联经出版公司，2000年。

费希特：《对德意志民族的演讲》，梁志学等译，沈阳：辽宁教育出版社，2003年。

费约翰：《唤醒中国：国民革命中的政治、文化与阶级》，李恭忠、李里峰等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年。

冯客：《近代中国之种族观念》，杨立华译，南京：江苏人民出版社，1999年。

弗里德里希·梅尼克：《世界主义与民族国家》，孟钟捷译，上海：上海三联书店，2007年。

福泽谕吉：《文明论概略》，北京编译社译，北京：商务印书馆，2007年。

宫崎市定：《宫崎市定论文选集》，中国科学院历史研究所翻译组编译，北京：商务印书馆，1965年。

宫崎市定：《九品官人法研究：科举前史》，韩昇、刘建英译，北京：中华书局，2008年。

沟口雄三：《中国的思想》，赵士林译，北京：中国社会科学出版社，1995年。

沟口雄三：《中国前近代思想之曲折与展开》，陈耀文译，上海：上海人民出版社，1997年。

谷川道雄：《中国中世社会与共同体》，马彪译，北京：中华书局，2002年。

汉娜·阿伦特：《论革命》，陈周旺译，南京：译林出版社，2007年。

华特金斯：《西方政治传统：近代自由主义之发展》，李丰斌译，台北：联经出版事业公司，1999年。

黄宗智主编：《中国研究的范式问题讨论》，杨念群等译，北京：中央编译出版社，2003年。

杰克·唐纳利：《普遍人权的理论与实践》，王浦劬译，北京：中国社会科学出版社，2001年。

卡尔·弗里德里希：《超验正义：宪政的宗教之维》，周勇、王丽芝译，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年。

卡尔·施米特：《宪法学说》，刘锋译，上海：上海人民出版社，2005年。

科大卫：《皇帝和祖宗：华南的国家与宗族》，卜永坚译，南京：江苏人民出版社，2010年。

科佩尔·平森：《德国近现代史：它的历史和文化》，范德一等译，北京：商务印书馆，1987年。

里亚·格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》，王春华等译，上海：上海三联书店，2010年。

理查德·霍夫施塔特：《美国政治传统及其缔造者》，崔永禄、王忠和译，北京：商务印书馆，1994年。

列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年。

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，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年。

卢梭：《社会契约论》，何兆武译，北京：商务印书馆，1980年。

罗伯特·贝拉：《美国透视：个人主义的困境》，张来举译，北京：社会科学文献出版社，2009年。

罗兰·斯特龙伯格：《西方现代思想史》，刘北成、赵国新译，北京：中央编译出版社，2005年。

迈克尔·H·莱斯诺夫：《二十世纪的政治哲学家》，冯克利译，北京：商务印书馆，2001年。

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，南京：江苏人民出版社，1990年。

浦嘉珉：《中国与达尔文》，钟永强译，南京：江苏人民出版社，2008年。

塞缪尔·亨廷顿：《变革社会中的政治秩序》，李盛平等译，北京：华夏出版社，1988年。

塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪译，北京：新华出版社，1998年。

赛巴斯提安·哈夫纳：《从俾斯麦到希特勒：回顾德意志帝国》，周全译，台北：左岸文化出版公司，2009年。

杉山正明：《忽必烈的挑战：蒙古帝国与世界历史的大转向》，周俊宇译，北京：社会科学文献出版社，2013年。

深町英夫：《近代广东的政党·社会·国家：中国国民党及其党国体制的形成过程》，北京：社会科学文献出版社，2003年。

司徒琳主编：《世界时间与东亚时间中的明清变迁》，赵世瑜等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年。

斯科克波：《国家与社会革命》，刘北成译，台北：桂冠图书公司，1998年。

松本三之介：《国权与民权的变奏：日本明治精神结构》，李冬君译，北京：东方出版社，2005年。

松本真澄：《中国民族政策之研究：以清末至1945年的“民族论”为中心》，鲁忠慧译，北京：民族出版社，2004年。

苏珊·邓恩：《姊妹革命——美国革命与法国革命启示录》，杨小刚译，上海：上海文艺出版社，2003年。

田浩：《功利主义儒家：陈亮对朱熹的挑战》，姜长苏译，南京：江苏人民出版社，1997年。

托克维尔：《旧制度与大革命》，冯棠译，北京：商务印书馆，1992年。

萧公权：《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，汪荣祖译，南京：江苏人民出版社，1997年。

阎云翔：《私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系（1949—1999）》，龚小夏译，上海：上海书店出版社，2006年。

以赛亚·伯林：《反潮流：观念史论文集》，冯克利译，南京：译林出版社，2002年。

于尔根·哈贝马斯：《包容他者》，曹卫东译，上海：上海人民出版社，2002年。

约翰·格雷：《伯林》，马俊峰等译，北京：昆仑出版社，1999年。

约翰·麦克里兰：《西方政治思想史》，彭淮栋译，海口：海南出版社，2003年。

约翰·密尔：《功利主义》，叶建新译，北京：九州出版社，2007年。

约翰·密尔：《论自由》，程崇华译，北京：商务印书馆，1982年。

约瑟夫·列文森：《梁启超与中国近代思想》，刘伟等译，成都：四川人民出版社，1986年。

约瑟夫·列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华、任菁译，北京：中国社会科学出版社，2000年。

张灏：《梁启超与中国思想的过渡（1890—1907）》，崔志海、葛夫平译，南京：江苏人民出版社，1993年。

张灏：《危机中的中国知识分子：寻求秩序与意义》，高力克、王跃译，北京：新星出版社，2006年。

周锡瑞：《改良与革命：辛亥革命在两湖》，杨慎之译，北京：中华书局，1982年。

子安宣邦：《福泽谕吉：〈文明论概略〉精读》，陈玮芬译，北京：清华大学出版社，2010年。

四、外文著作

Huang, Philip C.C., *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, Seattle: University of Washington Press, 1972.

Lukes, Steven, *Individualism*, London: Haper & Row Publishers, 1979.

MacCallum, G.G., "Negative and Positive Freedom", *Philosophical Review*, Vol.76 (1967) .

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

Smith, Anthony, “The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed?”, in *Reimagining the Nation*, ed. by Marjorie Ringrose and Adam J. Lerner, Buckingham: Open University Press, 1999.

五、论文/文章

白永瑞：《东亚地域秩序：超越帝国、走向东亚共同体》，载《思想》杂志，第3期，台北：联经出版事业公司，2006年。

白永瑞：《中华帝国论在东亚的意义》，载《开放时代》，2014年第1期。

常安：《清末民初宪政世界中的“五族共和”》，载《北大法律评论》，第11卷第2辑，2010年。

陈达材：《物质文明》，载《新潮》杂志，第1卷第3号，1919年3月1日。

陈独秀：《敬告青年》，载《青年杂志》，第1卷第1号，1915年。

陈独秀：《偶像破坏论》，载《新青年》，第5卷第2号，1918年8月15日。

陈独秀：《人生真义》，载《新青年》，第4卷第2期，1918年2月15日。

陈独秀：《我之爱国主义》，载《新青年》，第2卷第2号，1916年10月1日。

陈独秀：《一九一六年》，载《新青年》，第1卷第5号，1916年1月15日。

陈思贤：《“一样自然权利，两种政治”？霍布斯与平等党人》，载《政治与社会哲学评论》，第29期，2009年6月。

成庆：《自由主义与共和主义：现代中国史中的两种民主观》，载《天津社会科学》，2005年第4期。

村田雄二郎：《孙中山与辛亥革命时期的“五族共和”论》，载《广东社会科学》，2004年第5期。

杜钢建：《儒家宪政主义之我见》，载正义网，<http://review.jcrb.com.cn/ournews/asp/readnews.asp?id=30695>，2001年4月6日。

杜亚泉（伧父）：《论省制及省官制》，载《东方》杂志，第9卷第3号，1912年。

厄恩斯特·勒南：《国家是什么？》，李纪舍译，载《中外文学》（台北），第24卷第6期，1995年。

费觉天：《世界的国家主义》，载《国民杂志》，第2卷第1号，1919年11月1日。

傅斯年：《新潮之回顾与前瞻》，载《新潮》，第2卷第1号，1919年10月30日。

傅斯年：《中国狗和中国人》，载《新青年》，第6卷第6号，1919年11月1日。

高一涵：《共和国家与青年之自觉》，载《新青年》，第1卷第2号，1915年10月15日。

高一涵：《近世三大政治思想之变迁》，载《新青年》，第4卷第1号，1918年1月15日。

高一涵：《乐利主义与人生》，载《新青年》，第2卷第1号，1916年9月1日。

高一涵：《民约与邦本》，载《青年杂志》，第1卷第3号，1915年11月15日。

沟口雄三：《辛亥革命新论》，载《台湾社会研究季刊》，第67期，2007年9月。

顾颉刚：《中华民族是一个》，载《益世报·边疆周刊》，第9期，1939年2月9日。

顾昕：《“五四”激进思潮中的民粹主义主题（1919—1922）》，载许纪霖编：《二十世纪中国思想史论》，上海：东方出版中心，2000年。

汉娜·阿伦特：《权力与暴力》，洪溪译，载《学术思想评论》，第6辑，长春：吉林人民出版社，2002年。

胡适：《个人自由与社会进步：再谈五四运动》，载《独立评论》，第150号，1935年5月12日。

胡适：《纪念“五四”》，载《独立评论》，第149号，1935年5月5日。

黄克武：《一个被放弃的选择：梁启超调适思想之研究》，台北：“中研院”近代史研究所专刊，1994年。

黄晓峰：《姚大力谈民族关系和中国认同》，载《东方早报·上海书评》，2011年12月4日。

黄兴涛：《民族自觉与符号认同：“中华民族”观念萌生与确立的历史考察》，载《中国社会科学评论》，创刊号，2002年2月。

家庭立宪者：《家庭革命说》，载《江苏》，第7期，1904年1月。

蒋庆：《王道政治是当今中国政治的发展方向》，载《原道》，第10辑，北京：北京大学出版社，2005年。

金观涛、刘青峰：《近代中国“权利”观念的意义演变：从晚清到新青年》，载《“中研院”近代史研究所集刊》，第32期，1999年。

金观涛、刘青峰：《试论儒学式公共空间：中国现代转型的思想史研究》，载《台湾东亚文明研究学刊》，第2卷第2期。

金观涛、刘青峰：《天理、公理和真理》，载《中国文化研究所学报》，第41期，2001年。

康晓光：《儒家宪政论纲》，儒家中国网
<http://www.rujiazg.com/detail.asp?nid=2152>。

柯小刚：《王道与人民共和：从经学依据谈中国的宪政建设》，载《文化纵横》，2010年第6期。

李强：《严复与中国近代思想的转型：兼评史华兹〈寻求富强：严复与西方〉》，载《中国书评》，第9期，1996年2月。

李亦民：《人生唯一之目的》，载《新青年》，第1卷第2号，1915年10月15日。

列奥·施特劳斯：《现代性的三次浪潮》，丁耘译，载《学术思想评论》，第6辑，长春：吉林人民出版社，2002年。

刘擎：《没有幻觉的个人自主性》，载《书城》，2011年第10期。

罗家伦（毅）：《“五四运动”的精神》，载《每周评论》，第23期，1919年5月26日。

罗家伦：《一年来我们学生运动底成功失败和将来应取的方针》，载《新潮》，第2卷第4号。

钱智修：《功利主义与学术》，载《东方》杂志，第15卷第6号，1918年6月。

秋风：《拜托，董仲舒是宪政主义者》，载共识网：
http://new.21ccom.net/articles/sxpl/sx/article_2011071139091.html。

秋风：《儒家宪政民生主义》，载共识网：
http://new.21ccom.net/articles/sxpl/sx/article_2011080142184.html。

秋风：《中国政制的历史演变与大势》，载《文化纵横》，2011年第4期。

沙培德：《辛亥革命后梁启超之共和思想：国家与社会的制衡》，载《学术研究》，1996年第6期。

沈松桥：《国权与民权：晚清的“国民”论述》，载《“中研院”历史语言研究所集刊》，2002年第73期。

沈松桥：《近代中国民族主义的发展》，载《政治社会哲学评论》，2002年第3期。

沈松侨：《我以我血荐轩辕：黄帝神话与晚清的国族建构》，载《台湾社会研究季刊》，1997年第28期。

沈松侨：《振大汉之天声：民族英雄系谱与晚清的国族想象》，载《“中研院”近代史研究所集刊》，2000年第33期。

沈雁冰：《五四运动与青年们底思想》，载《民国日报·觉悟》，1922年5月11日。

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

孙承希：《醒狮派的国家主义思想之演变》，复旦大学历史系博士学位论文，2002年。

谈火生：《卢梭的“共同意志”概念：缘起与内涵》，载《中西政治文化论丛》，第6辑，天津：天津人民出版社，2007年。

唐文明：《儒教、宪政与中国：一个初步的思考》，载《中国哲学史》，2011年第1期。

陶履恭（陶孟和）：《论自杀》，载《新青年》，第6卷第1号，1919年1月15日。

陶履恭：《社会》，载《新青年》，第3卷第2号，1917年4月1日。

汪晖：《中国现代历史中的五四启蒙运动》，载《文学评论》，1989年第3—4期。

王汎森：《傅斯年早期的“造社会”论》，载《中国文化》，第14期，1997年。

王光祈：《“少年中国”之创造》，载《少年中国》，第1卷第2期，1919年8月15日。

王珂：《“民族”：一个来自日本的误会》，载《二十一世纪》，2003年6月号。

王新命等：《中国本位的文化建设宣言》，载《文化建设》，第1卷第4期，1935年1月。

吴炳守：《研究系知识分子群体的国家建设构想及其实践（1911—1932）》，复旦大学历史系博士学位论文，2001年。

吴康：《论吾国今日道德之根本问题》，载《新潮》杂志，第1卷第2期，1919年2月1日。

吴康：《人生问题》，载《新潮》杂志，第2卷第2期，1919年12月1日。

吴虞：《家族制度为专制主义之根据论》，载《新青年》，第2卷第6号，1917年2月1日。

萧高彦：《施米特与阿伦特公民概念的比较研究》，载许纪霖主编：《公共性与公民观》（《知识分子论丛》，第5辑），南京：江苏人民出版社，2006年。

许纪霖、崇明等：《文明与帝国：西方的两张面孔》，载《启蒙的遗产与反思》（《知识分子论丛》，第9辑），南京：江苏人民出版社，2009年。

杨贞德：《自由与限制：梁启超思想中的个人、礼与法》，载《台大历史学报》，第34期，2004年。

姚大力：《中国历史上的民族关系与国家认同》，载《中国学术》，2002年第4期。

易白沙：《我》，载《新青年》，第1卷第5号，1916年1月15日。

张东荪：《第三种文明》，载《解放与改造》，第1卷第1号，1919年9月1日。

张东荪：《法治国论》，载《庸言》，第1卷第24号，1913年。

张东荪：《司法问题与教育问题》，载《庸言》，第1卷第23号，1913年11月1日。

张东荪：《制治根本论》，载《甲寅》杂志，第1卷第5号，1915年5月10日。

张佛泉：《“民族主义”需要重新解释》，载《国闻周报》，第13卷第1期，1936年1月1日。

张佛泉：《邦国主义的检讨》，载《国闻周报》，第11卷第40—41期，1934年10月。

张佛泉：《梁启超国家观念之形成》，载《政治学报》，第1期，1971年9月。

张佛泉：《民治“气质”之养成》，载《国闻周报》，第12卷第44期，1935年11月11日。

张佛泉：《西化问题的尾声》，载《国闻周报》，第12卷第30期，1935年8月5日。

张佛泉：《西化问题之批判》，载《国闻周报》，第12卷第12期，1935年4月1日。

张灏：《重访轴心时代的思想突破：从史华慈教授的超越观念谈起》，载许纪霖主编：《现代性的多元反思》（《知识分子论丛》，第7辑），南京：江苏人民出版社，2008年。

张君勱：《中华民族复兴之精神的基础》，载《再生》杂志，第2卷第6—7期合刊，1934年。

张君勱：《爱国的哲学家：菲希德》，载《东方》杂志，第23卷第10期，1926年5月。

张君勱：《发刊辞》，载《新路》，第1期，1928年。

张君勱：《费希德：〈对德意志国民演讲〉摘要》，载《再生》杂志，第1卷第3期，1932年7月。

张君勱：《今后文化建设问题——现代化与本位化》，载《再生》杂志，第4卷第1期，1935年。

张君勱：《民族复兴运动》，载《再生》杂志，第1卷第10期，1933年2月。

张君勱：《思想的自主权》，载《再生》杂志，第2卷第1期，1933年10月。

张君勱：《我从社会科学跳到哲学之经过》，载《再生》杂志，第3卷第8期，1935年10月。

张君勱：《我们要说的话》，载《再生》杂志，创刊号，1932年5月。

张君勱：《中华新民族性之养成》，载《再生》杂志，第2卷第9期，1934年6月。

张奚若：《国民人格之培养》，载《独立评论》，第150号，1935年5月12日。

章士钊：《国家与责任》，载《甲寅》杂志，第1卷第2号，1914年。

章士钊（秋桐）：《国家与我》，载《甲寅》杂志，第1卷第8号，1915年8月10日。

章士钊（秋桐）：《政本》，载《甲寅》杂志，第1卷第1号，1914年5月10日。

章士钊（秋桐）：《政力向背论》，载《甲寅》杂志，第1卷第3号，1914年7月10日。

赵刚：《早期全球化背景下盛清多民族帝国的大一统话语重构》，载杨念群主编：《清史研究的新境》（《新史学》，第5卷），北京：中华书局，2011年。

后记

家国天下，乃是一个认同的问题，而且是中国人独特的认同方式。

所谓认同（identity），正如美国著名政治学家、哈佛大学教授亨廷顿所指出的，它是一个人或一个群体的自我认识，是自我意识的产物。认同由自我界定，是自我的想象建构，同时也是自我与他人交往的产物。认同同时也是同一性的要求，通过自我的认同和他人的承认，形成同一的自我、同一的文化、同一的制度、同一的民族或同一的国家。

认同的问题虽然古已有之，伴随着轴心文明的兴起而发生，但在古代社会长期而缓慢的历史过程之中，它并没有成为一个突出的问题，因为传统的血缘、地缘、社群、道德与宗教共同体为人们提供了稳定而持续的认同对象。只有到了现代社会，当传统的家族、地域、道德和宗教共同体一一瓦解，而维系心灵秩序的精神世界出现解体的时候，伴随着人口流动的加速、社会分工的发展，人们的认同问题便成为一个时代性的突出问题。人们普遍地陷入精神和文化的迷茫，重新思考：我是谁？个人的自主性根源何在？为什么传统的家国天下共同体解体之后，现代的民族国家成为个人无法回避的新的共同体认同？在这个新的共同体之中，维系社会基本关系的道德认同又是什么？人们的心灵秩序是否要依赖某种超越的宗教，是否依然要有信仰的皈依？等等。这种种现代性的迷茫构成了现代人的认同危机。

现代人的认同危机，有多种表现。但最基本的认同危机体现在社会政治秩序与精神心灵秩序之中。在社会政治秩序之中，核心的问题是个人与国家的关系，个人与国家是在现代性过程当中同时出现的，究竟如何形成个人与国家的认同？二者的关系又是如何？这直接影响

了对现代社会政治秩序的理解和建构。在精神心灵秩序之中，如何建立道德和宗教的普遍性认同？在一个多元社会之中，价值的信仰究竟如何确立？

在传统中国，以儒家的“修身、齐家、治国、平天下”为核心，形成了古代中国人的自我认同和群体认同，其基本架构是“自我——家族——帝国——天下”。传统中国的认同是以自我为中心，由内而外，逐波外推；同时自我又并非现代意义上独立的、原子的个人，而是整个宇宙世界和家国关系中有机的一部分。古代中国缺乏国家认同，只有所谓的天下，在“自我——家族——帝国——天下”四者的关系中，自我和天下构成了最重要的两端，形成了古代中国人特殊的自我价值观、世界观和社群意识。

晚清以后，古代中国的认同受到了严峻的挑战，发生了两个层面的危机：政治秩序危机和精神秩序危机。在家族、王朝和天下秩序的解构过程之中，中国人不得不重新理解个人、国家与世界的关系。现代的个人与国家概念诞生了，形成了现代的个人认同和民族国家认同。

现代的认同有两个脉络：一个是以政治秩序为核心的共同体认同，另一个是以心灵秩序为中心的精神价值的认同。

在共同体认同方面，在现代性的历史语境之中，涉及究竟是以个人为中心，还是以民族国家为中心？在19世纪末，这两种认同同时出现，互相内化，在国民/国家一体化思想体系中，获得了暂时的和谐。到20世纪初，日益严峻的现实选择面前，个人与国家的认同发生了分化，从此分道扬镳，以后发展为自由主义和国家主义两条不同的思想脉络。晚清的个人认同从儒家的自我概念中脱胎而来，形成了以康有为、谭嗣同为代表的仁学自我观，以严复、梁启超为代表的国民自我观，和以章太炎为代表的自性自我观。这三种自我观，到五四，经过一系列的蜕变，演化为科学主义、人文主义和非理性主义的三种个人

主义类型。在1930年代，随着民族存亡危机的加深，重建国家共同体成为时代的核心命题。然而，民族国家认同，是以制度性的政治认同，还是以文化性的社群认同为重心，在自由主义者内部显示出不同的思想谱系，这也是晚清梁启超多歧性民族主义思想的内在分化结果。到1940年代中后期，国家认同的核心问题从“统一”转向为“民主”，又重新与个人自由发生内在的联系。所认同的不再是一个“中国式”的民族国家，而是具有自由、民主普世性内涵的现代政治共同体。从现代中国的思想史脉络来看，中国的个人认同与国家认同并非两个不相干的问题，而是内在地缠绕在一起，互相渗透，互相影响，在不同的历史时期呈现出不同的互动关系。这是中国现代认同区别于西方的非常特殊的地方。在重建认同的历史过程之中，传统的“自我——家族——帝国——天下”谱系表面看起来被消解了，实质上是深刻地镶嵌在个人与国家的现代认同之中，形成了中国现代性之中关于个人、社群、国家和世界的独特理解。

在精神价值认同方面，传统中国的儒家提供了社会核心的价值观念和心灵秩序，它虽然不是以宗教的形态出现，但以道德为中心的儒家学说建立了普遍的礼之规范，并指出了个人德性的修身目标。到了晚清民初，儒家意识形态随着普遍王权的衰落而解体，中国人心灵秩序在规范伦理和德性伦理两个层面都发生了危机。与之同时发生的，是以个人为中心的新的现代道德观的出现，这一新的道德观不再具有传统的天命、天道和天理的超越性源头，而具有了世俗的特征。这一特征首先体现在从伦理为中心转变为以个人为中心，其次体现为中国新的道德观依然继承了中国思想的“大我”传统，相信个人的“小我”的意义要在“大我”之中获得，只是这个“大我”不再是超越的天下，而是世俗的人类、历史、社会或者国家。现代的心灵秩序另一个非常重要的认同与信仰有关。由于作为中国思想传统核心价值的儒家学说以人文代替宗教，中国人很少有西方式的以天启为特征的宗教信仰，或者说即使有佛教、道教这些民间宗教，但社会的核心价值依然是由理性化的儒家所提供的。然而即使如此，中国人心灵秩序也不是只有理

性，而缺乏信仰。相反，理性与信仰同时并存，中国人的心灵秩序表现出一种独特的宗教感精神，一种不具宗教形式的信仰方式，使其在许多方面具有与教徒同样的灵修、激情、冲动和殉道这些由信仰所激发的宗教感精神。到了现代社会，这些宗教感精神虽然转化为世俗的形态，但依然存在于中国知识分子的心灵结构之中，存在于现代文明的高级形态之中。胡适相信理性化的“三不朽”宗教，朱谦之、郭沫若等以浪漫的宇宙精神作为自己的情感信仰，民初的儒者梁济以宗教般的热情殉道中国文化，早期的无政府主义和共产主义者以清教徒的精神进行道德的自我修身……这一切都显示了由信仰所推动的心灵秩序，同样表现出中国特殊的宗教感精神。

中国现代性中的认同，显然具有与西方不同的方式、特征和表现，虽然在全球性的普世现代性过程之中，与西方共享了个人、国家、道德、宗教等这些共同的观念，但其背后的意蕴与西方颇为迥异，既是“现代的”，又是“中国的”，从而构成了中国独特又具有普遍现代性的政治秩序与心灵秩序。

本书是作者主持的国家社会科学基金项目“现代中国思想中的个人与国家认同”（项目编号：07BZSO44）、教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“中国现代认同中的核心观念：以个人、国家、道德、宗教为中心”（项目编号：11JJD770021）的研究成果，从申请到如今出版，几乎历经十年时间。十年磨一剑，终于有了一个暂时的休止符，但家国天下的情怀却无法了断。本书的各章，作为前期成果在多种学术刊物分别发表，也在多个海内外学术研讨会上宣读报告，得到了许多学界朋友和刊物编辑的指教帮助，在此不再一一注明。我要衷心感谢的，是出版本书的世纪文景公司，特别是责任编辑贾忠贤女士，虽然在出版过程之中遭遇各种难以言说的困难，但正是他们的执着、专业和韧劲，终于使本书得以面世，与读者见面了。

从知天命之年起步，在耳顺之年来临之前结账，人生究竟有几个十年呢？唯一令我欣慰的是，因为有了这本书，让我稍稍有点心安，对这刚刚过去的十年似乎有了一个过得去的交代。那么，下一个十年呢？风声雨声读书声，大风浪中可耕田？我只想说，家国天下，我心依旧；是祸是福，十年以后再看。

作者谨识

2016年盛夏酷暑中

家国天下

现代中国的个人、
国家与世界认同

许纪霖 著

冲决网罗 / 从家国天下连续体
到民族国家共同体
重建秩序 /
直面现代人的认同危机

我是谁？我们是谁？
家国何在？天下何在？

著名历史学者许纪霖教授

思想史领域内深耕之作

十年磨一剑，
家国情未断。

{ 首次 }
出版

上海人民出版社

文景

Horizon