

理想的国度

近代中国思想中的国家观念

论世衡史

— 丛书 —

于春松 著



四川人民出版社

壹卷
YE BOOK

壹
卷

YE BOOK

让思想流动起来

此为试读, 需要完整PDF请访问: www.ertongbook.com

理想的国度

近代中国思想中的国家观念

于春松 著

论世衡史

- 丛书 -



四川人民出版社

前 言

若殷周之变是中国封建制的建立，那么周秦之变就是由封建制向郡县制的转变。在秦汉到清代的几千年中，中国的历史保持了其延续性，其基本的政治制度就是大一统的中央集权与地方有限自治的结合。顾炎武曾推崇“寓封建于郡县之中”的国家体制，实质上历代王朝在统治如此幅员辽阔的区域的时候，多种统治形式并举，既为古代礼制所肯定，亦是现实所不能不然之要求。

对于秦汉之后的中国之国家形态的定位，一直为现代学者所关注。有人将传统中国视为一种文明体，而与现代民族国家迥异；也有学者认为，至少在宋代，人们已经有接近于现代民族国家的“国家观念”，事实上，即使在今天，我们依然很难用某一种“标准”的“民族国家”概念来理解当下的中国。一方面，多元一体的民族观念，意味着我们并不从血缘或种族的角度来理解“中华民族”，而是从生活在这个国家的人民的角度来理解“国民”和“民族”；另一方面，地方自治和“一国两制”等多种秩序形态的存在，也表明我们在国家治理模式上的多元性和层次性。这一切都告诉我们，很难以一个寻求同类项的方式去理解“中国”。

不过，在近代以来，当西方以殖民方式来到东亚的时候，近代中国人意识到这是数千年未有之大变局。其核心就是“万国竞

逐”。“万国竞逐”这个概念并非“逐鹿中原”的现代版，这里面包含着几重理解。首先，我们要面对一个新的“国家间”关系，这不再是中心和边缘的那种夷夏秩序，而是一个个以主权、领土和人口为要素的现代民族国家之间的竞争秩序。其次，“竞逐”是一种关系模式，也体现出我们对于新秩序和新文明的复杂态度；作为竞争中的失利一方，我们寻求国家间关系的公平和正义，但民族国家的竞争性特点，意味着强权和力量是这种新秩序的真正“原理”。最后，对于理想国度的追寻，既是对现有国际秩序的批判性导向，也是基于儒家文明对于秩序的理解。在这样的古今中西的交汇中，中国近代知识分子既想把中国建成一个有竞争力的国家，又希望未来的世界是和平共存、充满仁爱之情的。

本书通过对康有为、章太炎、梁启超、杨度、张謇以及孙中山、毛泽东等思想家和政治领袖的思想的分析，梳理了近代中国国家观念的形成和发展，既能看到他们对西方挑战的积极回应，同时也可以看到他们对中国自身独特国家发展理念的探索以及对建立一个“理想的国度”的向往。

作为一本累积了我自己近二十年研究心得的作品，其中的一些内容曾经以单篇文章的形式在《中国社会科学》《中国文化》《文化纵横》等刊物发表过，收录本书时，对内容做了一些新的调整。感谢谭徐锋和封龙的邀约，也感谢四川人民出版社让我在这个对人类命运充满疑虑的时期重温中国近代思想家对“如何建设现代国家”的深刻认识。感谢我的学生何振泓、官志翀、王淇等在整理成书时提供的文献校对和文字校订上的帮助。

作为我对于近代政治思想和制度研究的一部分，本书也是我的

《伦理与秩序：梁漱溟思想中的国家与社会》（商务印书馆，2019年）的“前传”，如果结合起来阅读，或许可以理解更长时段的思想家对于“国家”的思考。

千春松

2021年3月

目 录

- 第一章 小康到大同的社会发展路径：
康有为的三世说和《大同书》 / 001
- 一、三世说与康有为的历史哲学 / 004
 - 二、“大同”世界，康有为的“历史终结” / 033
 - 三、《大同书》与中国的社会主义思潮 / 046
 - 四、余论：《大同书》与现代新儒学 / 054
- 第二章 理财观念与现代国家建构：
中国近代思想家的“理财救国”论 / 062
- 一、中西历史的分叉点 / 063
 - 二、国家观念与“理财救国” / 067
- 第三章 如何从历史和信仰来理解国家和民族：
康有为与章太炎的分歧 / 074
- 一、引领和追随 / 074
 - 二、教主与史家 / 089
 - 三、革命与改良 / 107
 - 四、余论：固执的敌对 / 124

第四章 民族主义与现代中国的政治秩序：

章太炎与严复围绕《社会通论》的争论 / 129

一、汪精卫和胡汉民对《社会通论》按语中“民族主义”的评析 / 132

二、“总相”与“别相”：章太炎对《社会通论》中宗法社会与民族主义之关系的评论 / 138

三、立宪政治与追求富强：严复和章太炎对于国家与社会秩序建构的歧见 / 150

第五章 国家与个体：

严复与中国近代自由观念的困境 / 162

一、严复的自由观 / 165

二、自由的条件 / 179

三、权威主义与严复的选择 / 184

第六章 保教非所以立国：

梁启超对儒家态度的转折 / 188

一、大变局中的儒家的政治、道德观念：从《新民说》到《欧游心影录》 / 194

二、梁启超对儒家政治哲学的整理 / 207

三、保教非所以尊孔：梁启超与孔教运动之分合 / 219

第七章 张謇的改革策 / 231

- 一、张謇与戊戌变法 / 232
- 二、《变法平议》：张謇的改革策 / 242

第八章 张謇的建国策 / 251

- 一、作为基本立场的“国家意识” / 252
- 二、保土救国 / 255
- 三、余论 / 258

第九章 文明模式与现代性的反思：

杨度与章太炎、梁启超关于国家与民族的争论 / 261

- 一、《金铁主义说》之前杨度的国家和民族观 / 263
- 二、《金铁主义说》中的“民族”“国家”和“世界观” / 268
- 三、政治革命：杨度与梁启超、章太炎关于立宪和国家的
争议 / 288

第十章 民族国家与国学：

作为国家认同与学科的“国学” / 319

- 一、“国学”与国家认同的迁移 / 320
- 二、“国学”与“科学”“学科” / 330
- 三、“国学热”和超越国学 / 338

第十一章 “国”之意象转移：

以章太炎、胡适和顾颉刚、傅斯年为主轴 / 341

一、章太炎和章门弟子的“国学” / 343

二、胡适：从“整理国故”运动到《国学季刊》的发刊词 / 348

三、顾颉刚和傅斯年：被放弃的“国学”“国故” / 355

第十二章 三民主义与20世纪上半叶中国政治意识的分合 / 360

一、导语：孙中山的三民主义与中国传统 / 360

二、谁是革命者：后五四时期国民党意识形态的整合与文化
观的变迁 / 366

三、戴季陶与“纯正的三民主义” / 374

四、新生活运动与蒋介石的三民主义儒家化 / 395

五、三民主义、新民主主义、共产主义：如何结合中国实际
进行理论创造的范围 / 408

附 录 儒学的历史与现代转化 / 419

第一章

小康到大同的社会发展路径： 康有为的三世说和《大同书》

晚清时期中国的危机首先表现为“国家”的危机，即现代西方的经济、政治、法律体系在向全球扩张的时候，导致了许多传统帝国的崩解。当西方的触角伸向清王朝的时候，这个延续了几百年的帝国同样面临着由帝国向现代民族国家的转型的压力。困境在于，这种转型并非基于帝国的经济和政治的自身发展所引发的制度和观念的变革，而是由外来的军事和经济压力所导致的中国社会的刚性断裂，这使人们对于中国应该被塑造成什么样的“国家”产生了多重态度。比如随着“民族国家”观念的引入，在20世纪初逐渐形成的新的政治势力——“革命派”提出了“单一民族”国家的主张，试图以民族主义来唤起汉族人的革命意识，从而推翻清政府来建立一个以汉族为主体的民族国家。而康有为、梁启超和杨度等政治人物，则希望通过对“中华民族”概念的重新阐述而建构一种“国族主义”的观念。这样，便可以在建国运动的过程中，努力保存清帝国的疆域和人口。

那么，儒学如何在这样的复杂语境中提供思想资源，进而甚者，儒学在试图对“民族国家”提供解释的过程中会提供什么样的与西方不同的“国家”图景呢？

有人认为，民族国家观念的引入会导致儒家普遍主义面向的失落，转而成为一种“特殊性”和本土化论说的提供者，汪晖就认为这是晚清儒学所面临的重大危机。他说：“晚清儒学面临的重大困境是：随着帝国成为世界资本主义的边缘区域，儒学‘万世法’同时沦为一种不合时宜的‘地方性知识’。儒学‘万世法’建立在儒学礼仪与‘中国’之间的内在的历史关系之上，一旦‘中国’无法抽象为普遍的礼仪原则，一旦风俗、种族、地域等等超出‘中国’的范围（即无法纳入‘内部’），一旦‘中国’的存在不再能够自我界定或必须有‘外部’来加以界定，这一‘万世法’的普遍性和适用性必然面临危机。”^①将普遍主义的失落看作是晚清儒学的最大困境有可以讨论的空间。普遍主义固然是儒家的基本面向，但儒学始终是既特殊又普遍的，而普遍主义是建立在各种带有特殊和时代特色的解释系统上的，于是，在我看来儒学在晚清的最大困境并不在于是否能解释这个世界，而是能够给中国的现实困境提供解释，最终儒学被否定而失去制度性支持，其根本原因是无法解释“中国”。也就是说，当人们认为通过儒家价值体系建立起来的社会秩序难以应对西方的挑战，那么儒学便会产生“绩效”层面的危机，并转而认定儒学是中国得以维持和发展的障碍。

围绕“普遍性”的争议在明末清初的“礼仪之争”过程中就已

① 汪晖：《帝国的自我转化与儒学普遍主义》，载《现代中国思想的兴起》上卷，生活·读书·新知三联书店2004年版，第741页。

经十分尖锐，这或许可以理解为排他性宗教和地方习俗的矛盾，在这样的矛盾中，儒教的敬天法祖思想是否可以理解为一种普遍性的信仰就存有争议。对于清帝国而言，所要面对的是国家内部的种族之争，当一个人口占少数的民族成为“民族国家”的核心民族的时候，其代表性就成为问题。因为在民族国家的要素中，“人口”是最为关键的一个要素。当满族作为一个少数民族在建立起清朝的时候，其正统性就一直面临着挑战。按照儒家公羊学“从变而移”的文明观，清政府努力通过接受汉族文明来建立其文化认同，而一些儒家文化圈的国家却不愿意接受游牧民族作为礼乐文明的代表，所以，在16世纪之后，朝鲜王朝和日本国君都认为被满族统治的中国不再能代表文明意义上的“中国”，唯有他们才能代表。^①

与利玛窦等耶稣会士通过传教所带来的文化冲击不同，1840年以后的西方文化是通过战争和贸易的方式进入中国的，传教成为附属物。战争给中国造成的是包括经济、政治甚至信仰的全方位影响。这种霸权式的文明植入所带来的后果是双重的：一方面，基于保国、保种的需要，许多人认为要模仿西方的现代国家体制，甚至接受其价值，由此建设有竞争力的国家；另一方面，则是从儒家和佛教等多种中国传统的因素出发，对新的国家形态的正当性进行反思。当西方文明自身的自我批评的思想资源传入中国之后，与传统中国的价值产生了特殊的化合作用。比如，社会主义对平等的追求

① 葛兆光说，朝鲜人在明朝灭亡之后，认为本来是儒家发明并自以为正宗的礼仪，在中国的保存却反不如朝鲜纯粹。因此，明朝以后无中国，他们却以“后明朝”和“小中华”自认。（见葛兆光：《西方与东方，或者是东方与西方——清代中叶朝鲜与日本对中国的观感》，载《宅兹中国：重建有关“中国”的历史论述》，中华书局2011年版，第156页）

和对于资本主义不合理的经济政治制度的批评，与儒家的大同小康思想形成了共鸣，导致晚清大多数的思想家都曾经有过研究和提倡社会主义的阶段。^①有研究表明，康有为很早就接触到社会主义的思想，这也影响到他的大同思想的形成。^②

大同观念可以看作是康有为重建儒家普遍主义的努力，也可以看作他对于现代民族国家体制的不满，更可以理解为近代中国人对于理想秩序的期待。因此，关于康有为大同观念的讨论对理解康有为的思想是十分重要的。而如果要对他的大同观念的思想基础进行探寻，首先得从他的三世说的历史哲学开始。

一、三世说与康有为的历史哲学

传统儒家对于“时间”的认知具有“往复性”和“线性发展”等范式。以《周易》为基础的干支计时方式，体现了历史时间在现实展开中的循环性，从而建立起对于王道的遵循和违背的“治乱循

① 刘师培就是社会主义与无政府主义的重要先驱。他说：“现今倡无政府说者，一为个人无政府主义，一为共产无政府主义，一为社会无政府主义，而吾等则以无政府主义，当以平等为归。”（见刘师培：《无政府主义之平等观》，载钱锺书主编《刘师培辛亥前文选》，生活·读书·新知三联书店1998年版，第116页）他甚至认为无政府主义比共产主义还要更彻底地坚持平等的原则。“今之言共产主义者，欲扫荡权力，不设政府，以田地为社会之物，以资本为社会之公产，使人人作工，人人劳动。”但刘师培认为即使人人劳动，各人的能力不同，也会导致事实上的不公平。（见刘师培：《人类均力说》，载钱锺书主编《刘师培辛亥前文选》，第107页）这些都是比较早期的社会主义思想。与康有为的《大同书》中的平等和无政府主张有共通之处。

② 张汝伦说：“凡是读过《大同书》的人大概都会同意，康有为的大同（社会主义）思想的确受到西方社会主义思潮的影响。”但具体是哪些人的思想，则比较难以断定。（见张汝伦：《现代中国思想研究》，上海人民出版社2014年版，第347页）