

清帝逊位与民国初年 统治合法性的阙失^{*}

——兼谈清末民初改制言论中传统因素的作用

杨念群

内容提要 长期以来,一般论者均以为清帝逊位是辛亥革命的一个尾声和必然结果,基本不具备独立研讨的价值。民国建立以后,清朝所赖以支撑统治的诸多要素也自然会崩解消失,在旧制度的废墟之上,移植于西方的民主宪政制度会自动确立其无可争议的地位。但出乎意料的是,民国肇建之初即发生了严重的信任危机,而且一直无法建立起真正意义上的统治合法性。本文拟从清朝“正统性”与民国“合法性”之间如何发生对立互动的新视角探讨民国政权建设的成败得失,以及传统因素在民国政治制度建立过程中所发挥的重要作用。

关键词 清帝逊位 民国 正统性 合法性

一、引言：“正统性”危机的发生与“合法性”建立的困境

从革命史叙事的角度观察,辛亥革命导致清朝灭亡与民国肇建完全是一种历史必然性的演进过程,“革命”成功摧毁王权,结束千年帝制的行动本身及其破坏性后果就已天然证成了民国立国的历史合理性。近年来法学界却出现了不同的声音,一部分法学家认为,“革命”本身并无法证成清朝灭亡与民国肇建之间发生的权利转移具有不证自明的替代关系,只有经过清帝逊位的正当程序才避免了因革命战乱导致的无序糜烂局面,为中国现代民主宪政制度的建立奠定了基础,故而是一场类似于英国版的“光荣革命”。^①

本文不打算纠缠于“革命”与“逊位”到底哪一种行动决定了国体更替性质的争论,而是想另辟

^{*} 本文的研究得到了中国人民大学985工程新时期经费的资助。本文的初稿曾于2012年5月9日在中国人民大学清史研究所学术工作坊宣读,感谢评议人黄兴涛教授及本所同仁富有启发性的评论!

^① 比较有代表性的观点可以参见高全喜《立宪时刻:论清帝逊位诏书》,广西师范大学出版社2011年版;章永乐《旧邦新造:1911—1917》,北京大学出版社2011年版。

一个论题,即拟从民国肇建过程中出现了“合法性阙失”这一现象入手,重新审视传统因素在清末民初转型过程中所表现出的复杂意义。^①

按常理而观,民国肇建理应是清朝“正统性”丧失所造成的直接后果,但清朝失去其统治权威并非简单地就能推论出民国毋庸置疑地已具备了统治合法性,“正统性”与“合法性”应该分属两个相关的题域,不可混为一谈,而以往的革命史叙事并没有对两者做出区分。本文首先拟对这两个概念做一点分疏辨证,以作为后文讨论的基础。

首先需要“对‘正统性’的成立缘由及其发生危机的原因略作辨析。一个王朝‘正统性’的确立与王权对政治—社会与文化—道德的整合能力有关。辛亥革命发生之前,经过西方的冲击,清朝固有的传统秩序已经趋于凋零瓦解,革命只是给予其致命的一击。故整体意义上社会政治和文化道德的解体,不仅仅是清朝王位垮塌所直接造成的,而是历史长期酝酿积累的结果,正统性危机的产生亦是由复杂的合力作用所致。^②

“正统性危机”在其他文明转型的过程中也曾发生过,因为每个文化架构都有一个神圣的核心,这个神圣核心往往起着高度统摄各类政治、文化和社会因素的作用,它能使这些因素各归其位,发生综合的影响力,其社会成员也能通过此核心认清自身的地位,获得某种认同感。人类学家又称此“文化架构”为“主导性虚构”(master fiction)。这种威权背后的文化架构被认为是永恒不朽的“传统”,其合理性根本无需自觉特意地加以论证,也是“正统性”得以成立的核心意义之所在。如果置于中国历史中观察,所谓“主导性虚构”大意是指传统王权在整体上具有凝聚和维系政治、社会与文化的关键作用,而不单单指作为整合符号的王位本身。

“合法性”与“正统性”的区别在于,人们不再依赖“主导性虚构”来寻究生活的意义。在新的政治体制下,人们通过构造新型的法律纽带联系在一起,大多相信政府是按照正规的程序制订和使用法律的,相信单凭法制的力量就能安排好社会秩序,实现美好的生活。这种信念已超越传统意义上对君主威权和文化原则的信任。与之相对照,那些在现代法律制度之外难以界定和规范的传统处事原则因此渐渐失去了作用。

“革命”的发生往往正是从质疑文化架构的有效性开始,例如法国大革命向旧制度发动攻击时,就首先对王权所拥有的统合政治、社会与文化的能力发起挑战。但法国大革命也同时造成一种困境,即当激进派反对传统的威权模式,揭露旧制度下的“主导性虚构”中的虚构性,并将其尽情展现时,却同时在社会和政治空间里诱发造成了可怕的真空状态。真空的出现必然会导致如下疑问的提出,那就是社会的新核心在哪里,如何表现这个核心?是不是应该产生一个并非神圣的新核心?新政治威权和民主制度需要新的“主导性虚构”,但其基础应该置于何处仍难确定。^③与法国大革命相似,辛亥革命推翻清朝统治后也出现过类似的“真空”状态,如果换一种说法就是新政权出现了“合法性阙失”,它与传统王朝的倒塌所引起的“正统性危机”相联系,构成一种相互衔接的连续性历史过程,却又有本质的差异。

谈到“合法性阙失”,有必要首先厘清这个概念与“合法性危机”之间的区别。一般社会科学讨

^① 王汎森曾经注意到中国近代思想转变中传统因素所起的作用,并探讨了近代中国自我人格与心态之塑造过程中,传统思想资源所扮演的角色。但他主要关注的是理学与心学在近代复兴的问题,而我的关注点则聚焦在清末民初知识人对民国政权合法性的讨论及其与清朝“正统性”的关系。参见王汎森《中国近代思想中的传统因素——兼论思想的本质与思想的功能》,《中国近代思想与学术的谱系》,台北:联经出版公司2003年版,第133—159页。

^② 关于“普遍王权”对整合中国政治、社会和文化功能的讨论,可参见林毓生《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》,贵州人民出版社1988年版,第23页。

^③ [美]林·亨特著,汪珍珠译《法国大革命中的政治、文化和阶级》,华东师范大学出版社2011年版,第108页。

论“危机”时总是认为,当一个社会系统所提供的解决问题的可能性不足以维持该系统继续存在时,危机就发生了,危机被看作是系统整合的持续失调,表现为社会制度的解体。按此标准衡量,清朝末年的统治趋于紊乱崩解的状态,也可以视为发生了“危机”,我称之为“正统性危机”。辛亥革命的成功摧毁了清朝的统治,在表面上终止了其“正统性危机”的延续,但这并不意味着民国政府会自然而然地进入正常的秩序重建之中,而不会出现任何问题,只不过其出现问题的程度是否严重到可以用“危机”来加以界定则颇有疑问,这也是本文慎用“合法性危机”来理解民初政治运作的原因。

一般而言,对“合法性危机”的一个比较正规的解释是,僵化的社会文化系统无法通达达变,调整职能,以满足行政管理系统的需要。^①这个对“合法性危机”的定义是对资本主义体系已经进入成熟阶段的判断,比较适用于西方晚期资本主义发展状况,而不适用于探究刚刚处于民主建设起步阶段的民国初年历史状况。故我更倾向于借助“合法性阙失”这个术语来观察民初的政治状况,以区别于描述资本主义成熟期的“合法性危机”这个术语,也想借此说明民初统治所出现的合法性问题远未达到全面发生“危机”的程度。

尽管如此,我仍然认为,如果按西方民主政体的标准加以衡量,民初的合法性统治虽仅处于胚胎阶段,但其暴露的一些迹象却与“合法性危机”所发生的机制有些许类似的地方,比如“合法性危机”发生的原因往往根源于宪政制度运转过程中不尊重传统因素的制约作用而只认可法律的约束力。因此,要克服“合法性危机”就必须既让人们相信法律制度是合法的,政权可以按照正规程序制订和使用法律,但又要防止人们把合法性信念过度缩窄为对法制程序的尊崇,似乎只要做出决策的方式合法就行了,而丝毫不顾及第二个条件,即建立规范制度必须具备充分的根据。^②

就清帝逊位前后的形势而言,民国政府迫切地需要汲取西方的宪政规则建立起自身民主制度的合法性,却相对忽视了如何有针对性地汲取清朝遗留的“传统”以作为宪政改革的辅助因素。^③从这一点观察,民国初年对传统的漠视和对法律制度的执着追求,似乎很适合用“合法性危机”这个术语加以解释。但民初毕竟刚刚建立起新的统治格局,因此只能说是在建立“合法性”过程中出现了一些弊端,而不宜用发生全面“危机”对此进行描述。我的理解是,一个新生政权如果对法律的过度依赖没有一个合理的传统政教关系做支撑,就很难具有真正的“合法性”。由此推知,“合法性”的建立可能还需部分汲取清王朝中残存的“正统性”成分,作为建立新型政治秩序的基础,否则就会出现统治合法性的阙失状况。因此,如何有效地继承清朝遗留下来的某些“正统性”因素,就有可能成为民初建立其统治合法性的关键步骤。

毫无疑问,所谓“正统性”不是单纯指涉某种具体的政治权威或是对政治体制某一特殊面相的描述,而是基于官僚、士人与民众对清朝君权具有统合维系政治、社会与文化能力的信任。在我看

① [德]尤尔根·哈贝马斯著,陈晓明译《合法性危机》,台北:时报文化出版有限公司1994年版,第99页。

② 尤尔根·哈贝马斯《合法性危机》,第129页。

③ 马克斯·韦伯曾经指出,政治要具有正当性大致须符合三种理想类型的支配,即“传统型”、“卡里斯玛型”(个人魅力型)和现代“法规范型”。但这三种类型不是呈纯粹形态出现的,而往往可能相互渗透和交叉(见[德]马克斯·韦伯著,钱永祥等译《学术与政治》,广西师范大学出版社2004年版,第198—199页)。通常对一种秩序的默认,除了决定于形形色色的利益主体外,只要不是全盘更新了规章,还取决于对传统的忠诚和对合法性的信仰这两个因素的混合。当然,在多数情况下,行动者服从秩序的时候并不会意识到在多大程度上是出于习俗、惯例还是法律(见马克斯·韦伯著,阎克文译《经济与社会》第1卷,上海人民出版社2010年版,第129页)。有政治学家意识到,在过渡时期,如果那些主要保守团体的符号和地位没有受到威胁,民主反而容易更有把握地加以贯彻。有一个奇怪的事实是,欧洲和英语系的12个稳定民主国家,有10个是君主政体。由此看来,合法性的一个主要来源在于,在新的组织和制度逐渐产生的过渡时期,应该保持重要的传统一体化组织机构和制度的连续性(见[美]李普塞特著,张绍宗译《政治人:政治的社会基础》,上海世纪出版集团2011年版,第48—49页)。

来,要确认王朝统治“正统性”的成立必须具备两个核心条件:一是具有“大一统”的疆域观和与之相对应的治理格局;二是建立在有别于西方意识形态基础上的“政教观”和道德实践秩序。从第一点来看,清朝实际控制着有史以来最为广阔的疆域领土,其成就远超历代,当然可以作为其确认自身“正统性”的一大要素。从第二点观察,中国古代王权均认为,政治的合理运转出于一种“教化”秩序的得体安排而非单纯的强制治理,由君王到民众均要受到道德善行的训练,并落实到具体的社会管理之中,“政教”联动关系的实施主要由士阶层担当贯彻,在制度层面上则由科举制度的有效运行加以实现。从此角度而言,“政教观”的确认及其实践乃是清朝拥有“正统性”的道德与制度基础。

随着西方势力的逐步深入,清朝“大一统”格局遭到蚕食,而西方教育体系的引进则直接导致科举制最终走向消亡。由于新教育的实施和普及,士绅阶层渐趋分化瓦解,支持王权“正统性”的要素纷纷分崩离析,政治社会空间里出现了可怕的真空状态。与之相对应的是,辛亥以后新型政权的建立基础是按照西方宪政制度的设计刻意加以安排的,民国政权的主导者认为,只要按照法制信念做出决策,就能天然获得政权的“合法性”。这种思路并没有意识到,新政府同样需要一个“主导性虚构”,即需要通过对清朝“大一统”疆域观和“政教”关系的反思与继承,重建新生政权的政治—社会和文化—道德的整合能力。

如果进一步引申,民初出现的“合法性阙失”与“正统性危机”的区别乃是在于,清朝“正统性”的证成既依赖于“大一统”疆域的完整维系,也依赖于政教关系对政治权威的有效支持,而这两大要素恰恰是由作为“主导性虚构”的君王加以凝聚和实施的。因为清帝作为统治广大疆域中众多民族的共主形象,具有以往汉人君主无法具备的统合多民族群体的象征意义和治理能力。当然,这套系统发生危机,是因为建立在原有科举制基础上的政教关系不适应现代科学教育和职业训练的要求,而民国在构造其自身合法性的过程中,则恰恰没有充分注意到如何合理汲取清朝“正统性”的两个核心要素中的有益成分。民国党人既没有考虑如何解决清帝作为多民族共主形象的作用被消解后所遗留的疆域与民族问题,也没有考虑如何解决政教关系解体后所产生的道德文化真空问题。

早期革命党人曾以传统的“夷夏之辨”论述作为反抗清朝统治的思想武器,对是否继承清朝“大一统”疆域观态度十分暧昧。民国初建时,舆论界又长期徘徊于是采纳西方“联邦论”还是“民族自觉论”的争辩之中,直到上个世纪20年代以后才出现重归“大一统”疆域观的迹象。而在摧毁了清朝“正统性”的第二块基石“政教观”以及相应的道德秩序之后,民国政府仅仅迷恋于宪政与法律制度的建设,而并没有考虑即便是区分于旧王朝的政教系统,新政权的建立也无法忽视道德基础的传承与复兴,因为西式的宪政与法律制度并不能单纯取代以往的政教关系而自动转变为新正统的源泉。

本文拟从3个方面探讨清朝统治崩溃后,民国肇建时期出现“合法性阙失”的原因及其应对策略。

二、清帝逊位前后有关统治合法性阙失的议论

清帝逊位以后随即进入民国肇建时期,各个阶层对此剧变虽反应不一,总体感觉是都处于一种亢奋而又激情四射的状态,纷纷期待着万象新局面的出现。与此同时,各个群体包括清末遗老、立宪派、革命党及地方士绅、学堂学子纷纷发表对鼎革之际国体变更的看法。这些群体虽政见不同,大体上均默认辛亥革命虽是突发事件,但其演变之大趋势已根本无法逆转。然而出人意料

是除了若干遗老发表不满之议外,与其立场迥异的立宪党人或完全站在其对立面的革命党人也不断群起抨击民国政局的弊端,甚至这类议论最终有融汇共鸣达于合流的趋势。

就革命党自身品质而言,立国之初确实在思想和行动上都没有做好建设新型国家的准备,全身心还包裹在革命浪漫氛围熏陶下的澎湃激情之中。胡汉民有一段话颇有自省的涵义,他曾慨叹革命书生感染了政治浪漫主义的幼稚病,说“党人本多浪漫,又侈言平等自由,纪律服从,非所重视,只求大节不逾,不容一一规以绳墨。其甚者乃予智自雄,以讦为直。”^①这还仅是一段革命党人的自我警醒。而身为立宪党阵营的梁启超更看出了仅凭“革命”的狂热心态对建立新体制的危害。任公认为,大家争说“革命”,“循此递演,必将三革、四革之期日,愈拍愈急;大革、小革之范围,愈推愈广。地载中国之土,只以供革命之广场;天生中国之人,只以作革命之器械。”如果“革命”变成了一种习惯性的持续癫狂状态,肯定无利于实际政治的革新。他质疑那些奢谈革命之人:“公等为革命而革命耶,抑别有所为而革命耶?”如果把“革命”当作形式话语反复使用,却忘记了革命的目的和真义,那就枉费了民国肇建付出的代价。任公由此得出结论说“革命只能产出革命,决不能产出改良政治,改良政治,自有其涂辙,据国家正当之机关,以时消息其权限,使自专者无所得逞。”^②

可以看出,任公抨击革命党的政治浪漫主义时,仍希图以西方标准来确立民国的统治合法性,即仅从单纯的宪政建设角度重建政治秩序,而尚未考虑汲取清朝“正统性”的内容来作为民主政治的补充滋养。但他又模糊意识到,民国政权缺乏一种真正令人信服的威慑力和统合体制。他把辛亥年的“革命”与历朝历代的“革命”做了一番比较,认为专制国革命后往往不过是变更姓氏,易姓而治,循环更替,但有规可循,如果从专制走向共和,却是无规可恃。道理在于,无论何种“革命”,都面临“正纪纲”的问题,纪纲一立,才能做到令出必行。君主国自有其明确纪纲,数千年全恃君主一人尊严,为凡百纪纲所从出。但民国肇建之后,却没有现成的模式可资利用,而舶自西方的一些政党政治的空洞原则,未必切于实用。他表示“畴昔所资为上下相维之具者,举深藏不敢复用,抑势亦不可复用;而新纪纲无道以骤立,强立焉而不足以为威重,夫此更何复一政之能施者”。^③这段话典型地透露出任公对民初政局因为缺乏一种能凝聚各方势力的“主导性虚构”,而可能出现合法性阙失的焦虑心境。

我们可以再看一段立宪派当年的论争对手章太炎对民初政局的观感。章太炎认为,南北议和之后,“种族革命”完成,“政治革命”却远未结束。在他的眼里,“所谓政治革命者,非谓政体形式之变迁,易君主为民主,改专制为立宪也;亦非以今为假共和而欲有所改更也。民之所望在实利,不在空权,士之所希在善政,不在徒法。”这段话很明确地指出民国初建不应只具有一种尊重法律的空洞承诺,而没有更深层的具体动作。章太炎的观察是,“立宪党”和“革命党”首尾相续,都要承担政事陷于糜烂的责任,因为“立宪党成立以后,政以贿成,百度废弛,具文空罟,有若蛛丝,视戊戌、庚子以前转甚”。可是到了民国,情况同样未见好转,甚至比清朝还要糟糕“至于新朝,蒙清余烈,政界之泯纷贪黷,又甚于清世。”章氏甚至认为“革命党”沾染上了立宪党的毛病“然则暴乱者,革命党之病也,贪险者,立宪党之本能也,变暴乱之形,而顺贪险之迹者,革命党被传染于立宪党之新病

① 《胡汉民自传》,台北,传记文学出版社1982年版,第57页。

② 梁启超《革命相续之原理及其恶果》,李华兴等编《梁启超选集》,上海人民出版社1984年版,第639、640页。最近有学者撰文提到“革命”作为话语被频繁使用,最终却沦落为造反、起义、暴动甚至权力、利益之攫夺的另一种表述。参见王先明《从风潮到传统:辛亥革命与“革命”话语的时代性转折》,《学术研究》2011年第7期。

③ 梁启超《革命相续之原理及其恶果》,《梁启超选集》,第637页。

也。”^①革命与立宪两党在政事上的盲目激进之举措,乃是民初政治缺少合法性支持的重要根源。章氏的这番议论虽有抨击 1912 年 11 月签订《俄蒙协约》的具体背景,仍可大体视为对民国肇建时期整体政局的看法。

至于对民国政客的批评,章太炎更是与时人的普遍观点无异,比如他说“夫不言政治改革,而徒较计于阁员进退之间,以丧失官能之当轴,问党见纷纭之议员,去一鸡来一鹜耳。”再看下面这句“以邀宴奔走为能,以秘密运动为美,各部衙门,贿赂公行……求一位置,馈银千两者,数有见者。”^②再如那素持最激进观点的党人陈独秀,也不禁一反常态地感慨“殉清”自尽的遗老梁济的境遇,声称只因为这民国世道充满了满嘴道德暮楚朝秦般冯道式的“圆通派”政客,其人格龌龊,远不如梁济这几根老骨头那般有份量:他的死是让世人看看,主张革新的人,是一种什么浅薄小儿!^③

为了进一步证明对民国局势的不满决非个别现象,我们还可举一个早年参加革命,却又与民国政治若即若离之人的话为佐证。李平书早年入张之洞幕,在江南制造局任职数年,曾参与上海光复,但始终未介入民初政党的核心活动,属革命的边缘人物。他在陈述自身不赞成政党政治的理由时表示“政客托词共和国不可无政党,遂创立共和党,由江浙而各省”;袁世凯当上总统后“利用党人推行于北京,于是民党觑破其隐,立国民党以相抵制,而政客之祸,至于今日,愈演愈烈,皆由当日共和党魁所种之因,成此莫大之恶果,可为痛心”。民国 11 年,李平书记述入京观感时,更是发出民国政局劣于清末的感叹“自表观之,道路、警察、电灯、自来水、车辆无不改良,而中央公园尤为特色。惟政务之敷衍,官僚之泄沓,更甚于清季。纲纪日弛,道德日丧,管子曰‘四维不张,国乃灭亡’,可勿惧哉!”^④以上判断是作为《且顽七十岁自叙》的结尾道出的,可以代表他对民国政局的总体性评价。

无独有偶,民国初年一位留日归国学生也曾发出了类似的感叹。这位留学生在民国元年二月二十八日的日记中称“革命尚未成功,人人眩于目前之安,不肯从根本打算,争权竞位,意气横天,国家利害反置之度外。”三月三十日又说“至沪上,则见所谓志士者,莫不花天酒地,利海名场,终日昏昏,几忘国家大计,个人本分,不胜诧异。”等他回到湖南地界,发现“湘人之意见冲突,权利竞争,较沪上为尤烈”。^⑤

民初在清华学堂读书的吴宓同样也对民国官场之丑态备极批评,说那些政界官僚“惟敛资财,积玩好,黄金满籝,坐贻子孙。即以贪黷去职,声名污蔑,而作官营业之收场,总算发利市矣”;就是在赋闲的时光里,也照样“处闲曹,备咨询,或以文学侍从,则又以蛰居守静为主义,尸位素餐,取法黄老,声色狗马,日劳其体而眩其心。至于责任之不容已,事务之无可懈怠者,虽迫而强之,不顾也。”他悲叹在上者流品如此,必然是“政刑不能胥举,群治终于腐败”,甚至觉得民初专制情形甚于晚清,断言“共和以后,其专制横恣情形,比之前清末造,过之倍蓰”。^⑥因为十余年前的中国虽处黑暗之中,却如睡狮才醒,维新之机萌动活跃,有一日千里之势。可民初却是“百端颓废,人心日坏,天意难测。民生憔悴,达于极点。盗匪遍地,政刑失平。而人之对于身家,亦多抱消极主义,萧条艰

① 章太炎《发起根本改革团意见书》,朱维铮、姜义华编注《章太炎选集》,上海人民出版社 1981 年版,第 537、538 页。

② 章太炎《发起根本改革团意见书》,《章太炎选集》,第 538 页。

③ 陈独秀《对于梁巨川先生自杀之感想》,《新青年》第 6 卷第 1 号,1918 年 1 月 15 日,第 20 页。

④ 李平书《且顽七十岁自叙》,章开沅等编《辛亥革命史资料新编》第 2 卷,湖北人民出版社 2006 年版,第 146、149 页。

⑤ 黄尊三《留学、归国日记》,《辛亥革命史资料新编》第 2 卷,第 265、268 页。

⑥ 《吴宓日记:1910—1915》,生活·读书·新知三联书店 1998 年版,第 379、485 页。

窘,触处皆然,而风俗之侈靡浮荡,仍日甚一日”^①,还不如清末政局那般充满活力和希望。即使是普通的乡绅也对民初世道人心的败乱摇头慨叹不已,山西太谷县的一位乡绅就说民国之绅士多系钻营奔竞之绅士,非是劣衿、土棍,即为败商、村蠹,而够绅士资格者各县皆寥寥无几。^②

对民初政治的失望情绪如瘟疫般到处弥漫,最终导致一些热心政治的党人对政党政治失去了兴趣。即以政治名人梁任公为例,他曾乐观地宣称,中国既已转成共和立宪政体,“虽有贤至,虽有梟桀,亦岂能蔑弃政党而独为治者?”据我的理解,任公坚信政党政治只要运作成功就能有效制约个人野心的膨胀和威权的独大,办法是以各党少数健全党员为中坚力量,通过他们熏染陶铸多数党员,就能达于先进国家的境地。结论自然是“萃群策以改造政党,其或视他业为易有济也”。^③可是仅仅过了三年,任公对政党政治的参与热情即已荡然无存。他在《五年来之教训》一文中表示,确定国体对于政治运作而言虽然重要,却并非意味着政治就能进入良性运行的轨道。

他反思说,五年前变更国体的目的是为了克服以往政治的弊端,经过这几年的实验,团体翻覆飘摇,政治之敝并未消除,反而更添新敝,与最初期待无一相互呼应。原因就在于身任国事者多以权术而谋私利。任公承认出于党派本位的利益考量,略存谋私之心可以理解,却不可膨胀到置于国家利害之上,“夫苟以党派利害置于国家利害之上,非党派中之各个人欲遂其私者不至此,果尔,则亦纯乎私已耳。惟营私,故不得不乞灵于权术,然权术之为用,乃适所以自穷。”^④任公发表这一段议论的背景当然与袁世凯篡国复辟有关,却也真实反映出对民初政治合法性出现总体性阙失的反思态度,于是逼出了一番自白与检讨的文字。任公自称1915年以前的20年政治生涯“惟好攘臂扼腕以谭政治,政治谭以外,虽非无言论,然匣剑帷灯,意固有所属,凡归于政治而已”结果却落得个“败绩失据”的下场。^⑤

经过深思苦想之后,任公意识到不但民初决没有容纳政治团体活动的健康空间,就是中国人自身也缺乏组织政治团体之资格。他最后发现,要实现上层的合理政治运作,必须从基层组织开始着手改造,于是其政论中开始出现“社会”一词,以作为政治变化的基础。他说“吾深觉政治之基础恒在社会,欲应用健全之政论,则于论政以前更当有事焉。而不然者,则其政论徒供刺激感情之用,或为剽窃干禄之资。”^⑥这就涉及是否要恢复上下层相依相偎的政教关系的重构问题,我们在第四节中将予以详细讨论。

在清末遗老中,有相似议论者更是所在多有。一些遗老就认为,即使共和是历史演进的大势所趋,也并不能完全证明清朝“正统性”会随之彻底失效,而民国就自然而然地建立起自身的“合法性”。如章梈就认为,对什么是“共和”大家均是一知半解,“其于共和二字之名义,固未尝深考也。行之三年,变故迭出,民不聊生,上自士大夫,下至乡曲之妇孺,心目之中,皆知如此必不能立国。”^⑦郑孝胥把这层意思表达得更加明白,他认为清朝从政府层面的执政固然有失,却并非暴虐到应该被彻底推翻的地步。他在1911年的日记里就说“政府之失,在于纪纲不振,苟安偷活,若毒痛天下,暴虐苛政,则未之闻也。故今日犹是改革行政之时代,未遽为覆灭宗祀之时代。”^⑧这表面上是为皇

① 《吴宓日记:1910—1915》,第514页。

② 刘大鹏《退想斋日记》,山西人民出版社1990年版,第336页。

③ 梁启超《敬告政党及政党员》,《梁启超选集》,第632页。

④ 梁启超《五年来之教训》,《梁启超选集》,第706页。

⑤ 梁启超《吾今后所以报国者》,《梁启超选集》,第643页。

⑥ 梁启超《吾今后所以报国者》,《梁启超选集》,第645页。

⑦ 章梈《劳山人正续共和正解跋》,《一山文存》第10卷,上海刘承干嘉业堂1918年刻本,第7页。

⑧ 《郑孝胥日记》第3册,中华书局1993年版,第1352页。

权的延续寻找一个恰当的理由,但从“正统性”的维系角度进行解读,也未尝不可视为一个有历史感觉的视角。后面他又对民初政党的格局做了一点预测,说“使革党得志,推翻满洲,亦未必能强中国,何则?扰乱易而整理难,且政党未成、民心无主故也。”^①这段话如果从民初建立“合法性”的艰难曲折而言也的确是切中肯綮之语。从这一角度观察,同为遗老的严复则表达得比较含蓄,当有人问及严复为什么以往素主新学,却甘居于腐败的清廷之下受其统治时,他回答说“尝读柳子厚《伊尹五就桀赞》,况今日政府未必如桀,革党未必如汤,吾何能遽去哉!”^②意思是对民国革命党仿效实施汤武革命到底是否拥有合法性表示怀疑。

一般人认为清末遗老都是一帮顽固守旧的刻板冬烘先生,但前人研究已论及,其实一些遗老当年多是与时俱进的人物。如梁济在1898年戊戌变法时期不但草拟条陈支持维新,而且为开化社会表示不惜把钱赔干净也要支持彭诒孙办《启蒙画报》、《京话日报》和《中华报》,以培植民众的维新意识。梁济投水自尽后,其子梁漱溟曾向舆论界提示说“那里知道二十年前,我父亲也是受人指而目之为新思想家的呀?”^③另一位遗老郑孝胥也有同样的经历。^④劳乃宣也曾严厉批评光绪间的一些保守官僚“苟涉乎新者,一切罢之”,终酿成义和拳大乱,国几于亡的惨象,慨叹“偏于守旧之害,即如彼矣”。^⑤还有一点可以证明梁济并不保守的例子是他完全认同清朝“正统性”以禅让的方式向民国“合法性”的转移。比如他明确指出“中华改为民主共和,系由清廷禅授而来,此寰球各国所共闻,千百年历史上不能磨灭者也。”^⑥故凡是违逆禅授的行为如袁世凯与张勋的复辟,都是他所坚决反对的,可见梁济对民国具有传承清朝统治合法性的资格并非持抵拒心理。

关键在于,清廷禅授之后,民国未成就已无可争议地具备了天然合法性,还要看其具体的政治表现如何。故有以下议论“谓非清国已就覆亡,而能以真正共和之心治民国,则清朝不虚此和平揖让之心;不以真正共和之心治民国,则清朝即亡于权奸乱民之手。换言之,即因禅让而民得安,则千古美谈,自与前代亡国有异。徒禅让而民不安,则一朝代谢,谓非亡国而何?”^⑦梁济甚至说的更直白“清国已亡,无须恋惜”,但民国不可辜负清朝的禅让之心,否则“民国未亡,若不重此立国之道,促使其国不国,岂不大可痛乎?”^⑧

可是民初政客的表现却让他大失所望,在梁济看来,道德堕落,世教陵夷通常发生在亡国末季,开国时代应该万象更新,开国之人也不敢露骨地肆行不义,而民国初年却到处都是反道败德之事。即使政客给自己找个理由说是以杂霸权谋之术治国,那也是在枭雄豪杰初起时所采用的策略,自执国柄以后就要尊敬儒修,崇尚德礼,而不能一味延续矫饰诈伪的治国风格,“万不能离乎天理民彝,五常八德诸大事,故一旦身居高地,手操一国风化之原,则顿改其杂霸权谋,不忍不激发天良,从根本上着想也”。^⑨这在民初民主建国的风气下看上去有些不着边际的酸腐书生之论,其实是坚称民国即使采民主政治的思路也不可轻易忽视前朝“正统性”所拥有的制约力量。从后来民国政局的演变中观察,此论貌似迂腐无用,实则有其深刻的建设意义在里面。至少彰显出了民初政党一味从狭义宪政上理解追求统治合法性的阙失。

① 《郑孝胥日记》第3册,第1353页。

② 《郑孝胥日记》第3册,第1373页。

③ 黄曙辉编校《梁巨川遗书》,华东师范大学出版社2003年版,第304页。

④ 参见周明之《近代中国的文化危机:清遗老的精神世界》,山东大学出版社2009年版,第11页。

⑤ 劳乃宣《论古今新旧》,《桐乡劳先生遗稿》第1卷,1927年桐乡卢氏校勘本,第27页。

⑥ 《梁巨川遗书》,第53页。

⑦ 《梁巨川遗书》,第54页。

⑧ 《梁巨川遗书》,第66页。

⑨ 《梁巨川遗书》,第78页。

辛亥年,在呈送民政部长官代递的一份疏稿中,梁济曾抨击民初政治弊端“吾国今日之要害,是人敝也,非法敝也。夫法敝而国不治者,可于制度条文上斟酌损益,曲尽因时制宜之妙;人敝而国不治者,非从品行心术上认真砥砺,使天下回心向善,断无扶衰救弊之可言也。”^①这种“以义为本位”而非“以清为本位”的考量显然不是简单地用“殉清”断语所能解释清楚的。“以义为本位”的道德构想在现代政治中难以容身,因为无法通过制度化的尺度加以衡量和安置,现代政治更擅长于在法律体系中裁量个人的进退得失。

在梁济看来,一旦现代政治合法性必须被缩窄到法律制定和执行的程序决策之中予以定位时,将很容易造成“法敝”。因为人们会曲解法意,甚至故意钻法律的空子,以致造成“奸暴之人颇喜新法从宽,而良懦之民更失保障,亦相率为非。齐说这样年头不必有良心,不能顾脸面,明盗暗娼,悍然不顾。”^②法律缺乏文化因素的支撑同样会失去约束力,而民初统治合法性的阙失也恰恰是因为民国的核心政权缺乏以往正统性资源的熏染与润泽。

三、从“种族论”到“同化论”:向“大一统”政治理念的复归

如前所述,清朝建立“正统性”的两个关键支柱之一是“大一统”的治理观念及其实践经验。从观念层面而言,“大一统”是指中国境内多民族经过漫长历史演变混融于一个共同体之中;从具体的实践形态观察,“大一统”则指王权如何合理有效地规划和维系不同民族在广大疆域中的各自位置。“大一统”不仅是一种理念,还是一套复杂的政治治理技术。其中“君权”起着凝聚“大一统”格局的象征符号作用,即扮演着“主导性虚构”的核心角色。清朝帝王既是沿袭了传统华夏的统治秩序和象征系统,从关外“戎狄”升格为统摄汉人江山的皇帝,又保持了关外满人的可汗制,用以控制八旗和满人民众;同时还冠有“转轮圣王”的称号,意味着自己是世俗世界和精神世界的双重主宰,时间、灵魂、肉身都围绕圣王转世轮回。他手中转动的法轮代表着帝国的武力扩张、历史更迭和时代终结。这种形象区别于周朝以来汉人赖以构建政治体系的“王道”,具有遥控蒙藏地区的象征意涵。^③显然这套多维形象系统具有比以往汉人帝王更加广泛的普遍象征意义。因此,在清帝逊位之后,如何合理地处理以“大一统”理念和实践为治理资源的“正统性”遗产,立刻成为新生民国面临的巨大挑战。

平心而论,民国肇建之初,革命党人还没有从革命的激情余温中清醒过来,大多抱有只依循西方道路即可顺利创建新型宪政体制的浪漫玄思,不仅对西方政治的运作机制认识模糊,而且对如何安置现代政治与传统王道体制的关系缺乏理性的观察。在创建民国的过程中,革命党人否定清朝“正统”延续的合理性的思想资源主要借助于宋明以来盛行的“夷夏之辨”种族论。这套思想论述实际上反向跨越了清朝业已形成并有效发挥作用的“大一统”历史观,尽管在短时期内起到了强大的舆论动员效果,却潜藏着一个致命的危险,那就是借助传统的“夷夏之辨”种族论作为否定满人统治中国的“正统性”之后,也就等于自动瓦解了对清朝多民族共同体治理格局的有效认同,以致民国肇建时期作为新生国体基础的疆域版图陷于分崩离析之时,革命党人所标榜的种族革命话语也随即遭到了质疑和否弃。

^① 《梁巨川遗书》,第163页。

^② 《梁巨川遗书》,第79页。

^③ 参见〔美〕柯娇燕《中国皇权的多维性》,刘凤云、刘文鹏编《清朝的国家认同“新清史”的研究与争鸣》,中国人民大学出版社2010年版,第68—69页。

当民初各派党人忙于奔走争辩如何建构民国上层政党政治的基本框架时,他们只是关心各自的政党运作与西方设定的民主程序是否合轨合辙,根本无暇顾及在“大一统”格局崩解之后的疆域如何重新规划界定的问题。党人行径屡遭时人诟病,大多与此有关,同时这套论述也可以看作是造成民国初年统治合法性阙失的重要原因之一。关于党人素持的“夷夏之辨”种族论遭到批评的约略情况,可以举一个例子加以说明。1913年,清末官僚升允起兵反叛,他在檄文中就明确指出民国党人狭隘种族论的偏颇,其中说“尝考《左传》《太史公》及诸载籍,并称中夏,夷狄皆皇帝之裔,是种之同而无所谓中外者也。乃今名号时效之,衣冠时袭之,正朔时奉之,婚姻时通之,而曰‘吾推倒君权,将以排外而保种。’何其懵无所知而颜之厚如此也。”^①这段文字明显提到了君权作为“主导性虚构”发挥凝聚作用的重要性,与立宪派一直坚持的“虚君共和”的观点颇为接近。以至于后来逼使革命党人重新建构起了一套非汉民族也同是黄帝子孙的文化论述。^②

晚清遗老郑孝胥也对民国政府放弃“大一统”政治理念却缺乏疆域通盘治理规划的做法大加抨击,他在日记中表示“中国国土太大,自政府以至国民,于保国之法素不研究,边远之地尤属茫昧……察其所以至此者,由人事废弛太甚。万里之外,名为领土,实则皆在若亡若存之间。加以强邻迫处,日近一日,渐使天然之形势变迁而成新局。昔之属于中国,今可谓之属于他国。盖主客之形已易,攻守之势亦殊故也。”^③在《觚闻谈二》一文中,郑孝胥则批评“守旧者喜持迂阔无涯涘之论,轻诋一切而无实行之策,趋新者稍窥他国政治而不能贯串,袭其现行之稿本辄欲仿行于国中。二者虽有一虚一实之殊,然于下手施行之真际,实皆茫然无睹则一也。”^④尤可注意者,郑孝胥把自己刻意划出了保守的行列,与后人给他贴上的标签有异。从他发出如此切中肯綮的判断而言,这种身份的自我撇清也许不无道理。

众所周知,革命党人贱视满人的思想大多来源于宋明形成的夷夏之辨种族论,表面而言,其激烈程度几可与明代遗民在清初的反清言论等而观之,比如以下言论就直接套用自明末遗民“南风不竞,恐残山剩水之无多;东门可芜,有秋菊春兰之未沫”。^⑤“残山剩水”即为明末遗民对满人染指汉人江山表达愤懑情绪的特定隐喻意象。^⑥甚至出于刺激煽情的考虑,党人在词语选择的粗鄙方面更加露骨和不加掩饰。这方面的例子不胜枚举,兹仅举两例为证,第一个例子是邹容在《革命军》中认为“吾同胞今日之所谓朝廷,所谓政府,所谓皇帝者,即吾畴昔之所谓曰夷、曰蛮、曰戎、曰狄、曰匈奴、曰鞑靼。其部落居于山海关之外,本与我黄帝神明之子孙不同种族者也。”^⑦邹容的表述有两点值得辨析,其一是他使用了几乎与明代遗民相同的鄙视非汉人族群的语言;二是他头脑里“中国”的范围与明代的疆域基本相同,即不承认关外属中国之地,这与清朝形成的“大一统”历史

① 《郑孝胥日记》第3册,第1470页。

② 在民初的历史教科书中,在记述中国历史起源时,也开始把“黄帝”当作中华民族最初的共同始祖加以描述。如有一本教科书就称“黄帝者,建设国家之初祖也。黄帝以前,民族结部落以戴酋长,无所谓政治。”经过黄帝四处征伐,才构成统一之帝国。“且营国邑,经田土,创历法,定管制,造冕服、宫室,及货币、舟车”。中华民族才由部落生活,进而为君主政治,文物典章至是粗备。参见王凤岐编《实用历史教科书》(高等小学校用,春季始业学生用)第1册,商务印书馆1915年版,第2—3页。关于黄帝在教科书中的形象变化,可参见孙江《连续性与断裂——清末民初历史教科书中的黄帝叙述》,王笛主编《新社会史:时间·空间·书写》,浙江人民出版社2006年版。

③ 《郑孝胥日记》第3册,第1501页。

④ 《郑孝胥日记》第3册,第1501页。

⑤ 杨笃生《新湖南》,张枬、王忍之编《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷下册,生活·读书·新知三联书店1960年版,第647页。

⑥ 参见杨念群《何处是江南?清朝正统观的确立与士人精神世界的变异》,生活·读书·新知三联书店2010年版,第20—58页。

⑦ 邹容《革命军》,《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷下册,第662页。

观是截然对立的。在另一篇革命檄文《讨满洲檄》中不但出现了“逆胡”“虏”等侮辱性称呼,更有“东胡群兽,盗我息壤”^①这类把满人等同于禽兽的描述。

尽管如此,在革命党人类似明末遗民的反满言论背后,仍染有近代民族主义的色彩,甚至杂糅了不少西方优生学意义上的民族论述。如《释仇满》一文就认为以蛮、羌、貉、狄,乃犬、羊、狼、鹿之遗种,相互不可同群的说法是落后的言论,这些族群不过是进化程度不同,并无贵种贱种之别。^②又如陈天华的观点就带有明显的优生论腔调“盖政治公例,以多数优等之族,统治少数之劣等族者为顺,以少数之劣等族,统治多数之优等族者为逆故也。”^③杨笃生更是把排满与排外看作一体之两面,展示了近代民族主义理念的双重政治意向。他说“内部之吸集力与外部之刺激力相触而生者也,以排满与排外二重之刺激力,进入于汉种之心目”,汉种经过自我力量的凝聚,再通过对非汉民族的提携,而后能集权于亚洲中央政府,以抗御白祸。^④

然而,无论革命党人的种族论变换了多少装饰花样,使得反满思潮具有了区别于明末清初的理论样态,但关键的内核思维却是否认“大一统”疆域之内多民族具有各自的合理位置,同时也间接否定了中央政府对“大一统”疆域的统治权。章太炎心目中的中华民国之疆域甚至仍是明代的旧疆范围,比清朝疆域面积缩窄了许多。他举例说“中国以先汉郡县为界,而其民谓之华民,若专以先汉郡县为界者,则蒙古回部西藏之域,不隶职方,其经营诚宜稍后。”至于当论及中华民国经营疆域的次第时,章太炎做出了如下的断语“西藏、回部、蒙古三荒服,则任其去来也。”结论则是“今者中华民国,虑未能复先汉之旧疆,要以明时直隶为根本。”^⑤即中华民国基本的疆域版图应以明代为准,至多恢复到汉朝的规模。在1903年孙中山的心目中,“支那”疆域也只包括汉族所占的18个省,在《支那保全分割论》中,他基本上仍是按明朝的地理格局理解中国疆域“近世五六百年,十八省土地几如金瓯之固,从无分裂之虞。”^⑥完全把属于前代藩部的蒙藏地区排除在外。^⑦正因为革命党人忽视对清朝多民族疆域“正统性”的继承,才使得中华民国在其肇建时期即遭遇到合法性统治阙失的巨大困境,其问题已严重到党人是否要承担分裂中国版图的历史罪责的程度。

与革命党的“种族论”不同,其论敌对手立宪派则素来主张淡化满人与汉人的种族界限,而强调文化的力量对种族色彩的塑造,故可称之为“同化论”。^⑧“同化论”表面上与“种族论”相对立,实则仍是“夷夏之辨”历史观的一个变种,甚至没有超过雍正帝在《大义觉迷录》中对清代疆域的拓

① 军政府《讨满洲檄》,张枬、王忍之编《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷下册,生活·读书·新知三联书店1963年版,第713页。

② 《释仇满》,《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷下册,第679页。

③ 陈天华《绝命书》,张枬、王忍之编《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷上册,生活·读书·新知三联书店1963年版,第155页。

④ 杨笃生《新湖南》,《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷下册,第614页。

⑤ 太炎(章炳麟):《中华民国解》,《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷下册,第738页。

⑥ 广东省社会科学院历史研究所等合编《孙中山全集》第1卷,中华书局1981年版,第223页。

⑦ 有学者认为,孙中山所领导的革命诸派,对藩部要从“中国”离合并没持有太大的关心是理所当然的。他们的出生地大都在南方诸省,活动的地点也都是与藩部远离的沿海、沿江诸省。他们对清朝首都北京持有否定的印象。因此,对他们来说,与清朝有“羁縻”政治关系的藩部,当然不会给他们以现实感。参见〔日〕村田雄二郎《孙中山与辛亥革命时期的“五族共和论”》,《广东社会科学》2004年第5期。

⑧ 关于“同化论”的观点,可以参见王春霞《“排满”与民族主义》,社会科学文献出版社2005年版,第196—197页。黄兴涛则认为,梁启超从“中华民族”多元一体的角度较早阐述了多民族共存与疆域形成之间的复杂关系。关于近代“中华民族”观念形成的详细梳理辨析,可参见黄兴涛《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》,《中国社会科学评论》2002年第1卷第1期,第196—218页。

展与多民族共存之道的认知水平,只不过其表面包装了一层西方舶来的理论外壳。^①如杨度在《中国新报叙》中就认为五族之中,已进入国家社会,而有国民资格者,只有汉人。满蒙回藏四族,还处于宗法社会的阶段,“或为游牧之种人,或为耕稼之族人,而于国民之资格,犹不完全”。这个层级划分的依据完全出自西人甄克斯的社会进化理论。甄克斯把人类社会划分成蛮夷社会(无主义)、宗法社会(民族主义)和军国社会(国家主义)三个递进阶段。

与革命党人的最大分歧在于,杨度虽承认满蒙回藏诸族之文化,不能马上进化到汉人的水准,却坚持诸族一旦脱离清帝国的疆域版图而自立出去,诸族各立一小国,而“文化”程度不济,就有可能为西方势力所瓜分侵蚀。故他认为,现有的清帝国疆域版图仍应该沿袭满人的基本治理框架,他的结论是“是非谓满人为君主,则可以统制之,汉人为君主,则不能统制之也。”^②其意是说只有满人君主作为多维统治象征才能聚拢多民族于一统疆域之内,汉人君主因过度囿于“种族论”的狭隘视野,很难具备类似满人君主那样统摄多民族共同体的能力;以汉人群体为主的革命党过度热衷于用种族区隔论作为反满之利器,排斥清朝藩部于未来民国疆域的规划之外,必然会导致国家分裂。有鉴于此,杨度认为“国体”的讨论并非重要的议题,“政体”采立宪政治的形式才是最重要的步骤。按现在的观点看,在“国体”意义上保留皇帝位置的动议颇类似于现代社会科学对君主作为“主导性虚构”意义的诠释路径。

如略加申论,杨度的观点虽借助甄克斯的进化观,却并非完全跃出了“夷夏之辨”的旧窠臼,只不过比革命党人更少过度凸显“种族”区隔的意义,而强调“文化”的同化力量。如他认为,中华的“华”字应该从文化上加以定义。在《金铁主义说》一文中,杨度的释读颇为明确:

中国云者,以中外别地域之远近也。中华云者,以华夷别文化之高下也。即此以言,则中华之名词,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。故春秋之义,无论同姓之鲁、卫,异姓之齐、宋,非种之楚、越,中国可以退为夷狄,夷狄可以进为中国,专以礼教为标准,而无亲疏之别。其后经数千年混杂数千百人种,而其称中华如故。以此推之,华之所以为华,以文化言,不以血统言,可决知也。故欲知中华民族为何等民族,则于其民族命名之顷,而已含定义于其中。以西人学说拟之,实采合于文化说,而背于血统说。^③

杨度的这番议论是较为符合近代中华民族形成的大致走向的,特别是融合而非绝然拒斥清季“大一统”历史观,只是在字面考证上并不严谨,故被擅长国学的章太炎抓住予以辩驳。章氏称:“华之花为原字,以花为名,其以之形容文化之美,而非以之状态血统之奇,以可于假借会意而得之也。”^④章太炎以字义训诂驳斥杨度之论,乃至讥其言论为“奢阔”,未尝无学理之据,但在革命党与立宪派辨析“种族”还是“文化”因素决定民族交融大走向的缠斗格局中,却未免显得强词以逞,处处落于下风。如章氏仍坚守《春秋》历史书写原意,贱视夷狄为非人,更是拘泥之语,显示出革命党人思维的狭隘性。

^① 雍正皇帝已初步建立起满汉一体的论说体系,在与曾静的辩论中,他强调无论何种族群入主大统都是合理的,关键在于其是否具有道德。比如他说“惟有德乃能顺天,天之所与又岂因何地之人而有所区别乎”〔《大义觉迷录》第1卷,沈云龙主编:《近代中国史料丛刊》(36),台北,文海出版社1966年版,第2页〕说明他基本接受了早期儒教思想中有关种族与文化关系的论述,只不过雍正帝作为满人并不承认汉人拥有更高级的文化和同化满人的能力,这与近代知识人所持有的“同化说”有异。

^② 杨度《中国新报叙》,刘晴波主编《杨度集》,湖南人民出版社1986年版,第208—212页。

^③ 杨度《金铁主义说》,《杨度集》,第374页。

^④ 太炎(章炳麟):《中华民国解》,《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷下册,第735页。

从整体氛围而言,清末民初持“同化论”者大有人在。如梁启超就从语言、居地、宗教、血缘等方面观察,得出“彼满洲人实已同化于汉人,而有构成一混同民族之资格也”这样的结论。又说:“吾所主张,则谓满洲与我,不能谓为纯粹的异民族也。”^①《东方杂志》曾发表一篇名为《息争篇》的文章,其观点与任公相近,其中说到“吾族最富于同化外族之能力,而未尝终为外族所胜。本朝龙兴辽沈,提兵入关,二百年来风俗习惯,几已同化。虽满汉两族之等差,未尽平等,然影响所及,亦已微矣。”^②由此可见当时舆论之一斑。

如果略做一点概括,种族论和同化论发生争议的关键并非表现在民族主义意义上的“反满”和“容满”的表层问题,也并非聚焦于“君权”还是“民主”的国体之争就能予以解释,其最重要的后果在于是否仍然承认清朝传承下来的“大一统”疆域格局的有效性,应否保留君主之位也须在这个大的问题意识范围内予以观察。如果坚持“种族论”的狭隘民族主义论述,革命党人就会冒丢失大片国土而成为民族罪人的风险,中华民国立国的合法性也会随之荡然无存。

对于仇满口号带来的种族论困境,革命党人并非没有觉察,因此在舆论宣传的策略上也逐渐有所调整。如早在“苏报案”发生后,即有人指出满人因为已同化为汉人,之所以拥有“满人”这个称呼“则亦政略上占有特权之一记号焉耳”。“故近日纷纷仇满之论,皆政略之争,而非种族之争也”。^③这就等于默认“同化论”亦有道理,只不过出于革命的策略考虑而不得不以“仇满”的激烈排外姿态为制造舆论的手段。

随着局势的演进,革命党人也不得不汲取和应对立宪党人的“同化论”思想,以作为改制立国的资源。本文所关心的焦点问题是,清帝逊位以后,民国肇建初期确立新的统治主体即“人民主权”的原则时,革命党人是如何面对清朝的“正统性”思想遗产的。这一时期的历史恰恰说明,如果革命党人不放弃革命时期的一些激进政治表述,就很难确立自身的统治合法性。归纳起来,新政府大体上必须面对三个现实困境:一是“人民主体”的范围如何界定?二是作为统治主体的“人民”居住分布的空间到底如何界定?三是“人民”替代君主掌权后是否同样具有凝聚政治社会文化的象征力量?

关于“人民”具有统治主体性的论述,孙中山在早期文章《支那保全分割合论》中就曾初步加以说明“惟有听之支那国民,因其势顺其情而自立之,再造一新支那而已。”^④民国成立后,孙中山在《临时大总统宣言书》中则有明确的解释“国家之本,在于人民。合汉、满、蒙、回、藏诸地方为一国,即合汉、满、蒙、回、藏诸族为一人民。”^⑤此段话有两点须略加解读。一是各民族意义上的“人民”从民为邦本的被动客体,转成了执掌国家主权的主体,但合五族为一人民是有条件的,那就是承认汉人在文化上的优势地位和“同化”能力,这明显接受了立宪派的“同化论”思想。从地域上看,合五族为一国的定义就很明确,那就是以19世纪以前完成省制规划的汉人居住地和蒙、藏、回人及维吾尔人居住的边疆地区合而观之,疆域面积相当于汉人居住的本部与少数民族所属藩部的总和,基本上恢复到了清朝“大一统”时期统治版图的规模。

尽管如此,“人民主体论”仍有若干疑问需要解决:首先,既然就具体形态而言“人民”反映出的都是活生生的族群关系,那么,民国是应该赋予“人民”完全的民族自决权呢,还是中央集权体制下有限的自治权利?或者是走一条中间路线如“联邦制”等折衷方案?第二,“人民”取代君主成为统

① 梁启超《申论种族革命与政治革命之得失》,《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷上册,第226、230页。

② 蛤笑《息争篇》,《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷上册,第628页。

③ 《释仇满》,《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷下册,第678页。

④ 广东省社会科学院历史研究所等编《孙中山全集》第1卷,第224页。

⑤ 中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室等编《孙中山全集》第2卷,中华书局1982年版,第2页。

治主体后,似乎并不具备清朝君主统摄蒙藏等边远民族地区的多维象征能力,或者说缺乏“主导性虚构”的整合力量。政党代议制似乎是个解决办法,但民初政党缺乏监督机制,遂成为政客角逐谋利的工具。革命党在回答以上问题时有一个曲折演变的过程,其间不断出现摇摆和调整,如孙中山早年即把“人民主权”理解为恢复三代之治,“立尊长所以判曲直,置乡兵所以御盗贼,其他一切共通之利害,皆人民自议之而自理之”。但随之他又认定“共和”就是中央政府驾驭下的联邦制。^①日人松本真澄曾指出,在孙中山等革命党人的眼里,民国成立之际,中国的范围扩大至汉满蒙回藏之地,反满民族论过渡到五族共和论,再到同化汉人以外四族为汉人的“同化论”、“单一民族论”,晚年还提出“弱小民族自觉、自治论”的说法,孙中山在国家建设和谋求国际地位等方面与威尔逊的民族自决论相一致,在反对帝国主义方面与列宁的民族自决论相一致。但孙中山在构建中华民族观时对威尔逊与列宁的民族自决论进行了取舍,摒弃了其中的联邦制构想和分离权等内容,新增加了道德的、王道的、亚洲世界主义、反白色人种等与儒教和地区特定历史情境有关的要素。^②

孙中山等革命党人尽管并没有完全解决“人民主权”如何替代君主的统治象征性来源问题,但在如何延续清朝疆域的“大一统”格局之正统性方面却做出了合理的抉择,对建立多民族共同体认识的逐渐统一适当缓解了民国肇建时期所面临的合法性阙失的困局。

四、民初思想界对重构传统“政教”关系的再思考

本节拟初步讨论构成清朝统治“正统性”的第二个关键性支柱“政教”关系的崩解及其后续影响。“政教”关系自宋以后成为历代王朝赖以构建“正统性”的手段,经过漫长的历史演变,至清代已臻成熟。传统中国对所谓“政”(政治)与“教”(教化)的认知与西方的“政教关系”完全不同。中国历史上不存在类似西方那样的“宗教”与世俗王权相互对抗渗透的关系格局。“政”的涵义不是指单纯的政府行政职能,还包括思想训导、规范行为等内容,调控的对象上自帝王下至民众。“教”也异于西方宗教威权的思想统摄,也不单指教书育人,其涵义是灌输关于社会秩序的道德标准。传统中国并不存在意识形态这个现代词汇,与之接近的“政教”关系的理想状态是通过道德意识的训练和实施划分和安置知识阶层,如按科举标准来确认各级官僚和地方士绅在不同场域中的位置。在如此安排之下,道德与政治往往发生互渗纠葛的关系,使传统王朝不可能在空间意义上形成上下绝然对立的冲突状态,如西式的“公共领域”和“市民社会”的规划原则。

钱穆曾说,西方社会有阶级无流品,中国社会则有流品无阶级,这是中西社会结构的一大区别。譬如教书人是一种行业,在衙门里办公做师爷的也是一种行业,但行业与行业之间却是显分清浊高下。^③流品高低遂与制度建构形成的地位等差有关,但更多的是渗透到日常生活中变成一种道德品评的依据,构成了一种无意识的感觉结构。这也是王朝获取“合法性”资源的文化心理基础。晚清各种改革的实施不仅触及物质层面,同时也触及了政教关系与流品观念的变化,特别是科举制的取缔和崩毁,在其中起着至为关键的作用。

以往学界讨论科举制的废除均从考试制度和教育体制的更迭入手进行分析,往往变成了教育

^① 《孙逸仙与白浪庵滔天之革命谈》,《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷下册,第750页。

^② [日]松本真澄著,鲁忠慧译《中国民族政策之研究:以清末至1945年的“民族论”为中心》,民族出版社2003年版,第6、105页。

^③ 钱穆《中国历代政治之得失》,生活·读书·新知三联书店2001年版,第143页。

史专门研究中的一个子项。其实在我看来,“科举制”实际上是一个在不同社会层面分配多元社会角色以承担“政教”职责的系统,远比其担负的教育和考试功能更加复杂和重要。比如朝廷会根据考试水准,授予进士、举人和秀才头衔,他们在中央阁部、中层官府和基层社会组织中分别担负着各自的政教责任。少数学者已初步意识到科举制的多样性作用,如余英时先生就认为,科举不是一个单纯的考试制度,它一直在发挥着无形的统合功能,将文化、社会、经济诸领域与政治权力的结构紧密地联系起来,形成一个多面互动的整体。^①也有学者认为,科举制废除的一个社会政治后果即是导致了传统“四民社会”的解体。^②

其实,科举制崩解转为新式学堂教育以后,清末民初的知识人也并非总是把它狭义地理解为考试制度的改变,而是一种整体政教功能的变化。如王国维就曾发表意见说:“虽然,学堂立矣,办之数年,又未见其效也,则哗然谓科举犹在,以此为梗。故策论之用,不及五年,而自唐宋以来之制科又废,意欲上之取人,下之进身,一切皆由学堂。不佞尝谓此事乃吾国数千年中莫大之举动,言其重要,直无异古之废封建,开阡陌。”王国维意识到,科举制不仅是考试渠道还是进身之阶,隐含着复杂的政教职能,但改为学堂教育之后,是否能重启如科举那样复杂的社会协调作用则是难以预料的。故他才说:“造因如此,结果何如,非吾党浅学微识者所敢妄道。”^③

科举制的塌毁是个渐进的过程,一些地方士绅如山西刘大鹏就曾记录山西先减去晋阳书院的膏火,以后一些费用又被挪用到普设西式学堂之中,引起肄业诸生罢课的事件。^④进入20世纪后,不但岁考经常变换地点,岁考人数也是逐年递减。1904年,参加岁考的人数从上年的23人减至18人。新设学堂作为“新政”的一部分,学堂经费一部分是靠公款维持,不足的部分往往靠搜刮民财予以补充,很容易导致“不肖官吏藉此渔利,所以民变之害至。学堂学生非但欺凌平民,而且凌侮君父”的局面。1907年太古县立学堂,就在本处起派学捐,“人民嗟怨,无所控告”。刘大鹏还谈及与东里乡育英学堂教习杨谟显议论时事,杨氏居然认为加征加赋不是引起民变的原因,反而是“民之不仁”,刘大鹏对这种“维新之论”大感惊骇,不由感叹:“民间最恶学堂,乃今之设学堂,更为紧逼,则是好人之所恶,恶人之所好。”^⑤

我们注意到,刘大鹏抨击学堂之设并非仅是从考试或教育层面入手,而是叹惋政教体系之间相互支撑关系的崩解。因为学堂教育逐步剔除了科举系统中的修身修心等道德教化内容,而施之以较为纯粹的科学培训程序,故培养出的人才多趋近于技术人员,即使能为官府输送人才,也属技术官僚。^⑥刘大鹏的看法十分明确:“古人有言:师道立则善人多。今之为师者,以算学教人,以洋人之学为训,其得善人能多焉?否焉?洋人之学专讲利,与吾学大背,趋之若鹜,不知是非,亦良可慨也已。”^⑦“政教关系”中的“教化”一层失去维系的理由后,教育变成了训练谋利技巧的基地,如此

① 余英时《中国文化史通释》,生活·读书·新知三联书店2012年版,第205页。

② 罗志田《科举制的废除与四民社会的解体:一个内地乡绅眼中的近代社会变迁》,《权势转移:近代中国的思想、社会与学术》,湖北人民出版社1999年版,第161—190页。关于科举制度废除前后地方学务的变化情况,可参看沈洁《废科举后清末乡村学务中的权势转移》,《史学月刊》2004年第9期。

③ 王国维《论教育与国家之关系》,《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷上册,第367页。

④ 刘大鹏《退想斋日记》,第58页。

⑤ 刘大鹏《退想斋日记》,第180页。

⑥ 清末逐渐在官场中引进西式教育,在各省均普遍设立课吏馆,作为“开官智”的机构,后又改为“法政学堂”,更进一步明确了对官僚进行技术训练的宗旨。课吏馆和法政学堂中的课程设置主要以灌输西方法律与经济思想为主,人伦道德教育被置于非常次要的位置。如1907年法政学堂3年的课表中,人伦道德课程在每周的36课时中只占2小时,其余均为“法学通论”、“行政法”、“刑法”、“商法”、“国际公法”等课程。到1910年,“人伦道德”课时更被减至每周1个小时,完全形同虚设。参见徐保安《清末地方官员学堂教育述论》,《近代史研究》2008年第1期。

⑦ 刘大鹏《退想斋日记》,第144页。

下去必然导致道德教化体系的解体。故他才有如下感叹“看得眼前一切,均属空虚,无一可以垂之永久,惟所积之德庶可与天地相始终。但德不易积,非有实在功夫则不能也。”^①

关于学堂教育目的狭窄和缺乏德性支撑的看法,不只流行于地方绅士之间,如果觉得以上所引言论仍限于地方见识不广的人士,有迂腐之气,那么下面的看法应可多少证明,在新式学堂内部的一些有识之士也有同感。此处可举一例,民初吴宓正在清华学堂念书,作为新式学堂的学生却对清华教育体制专门培养技术人才的路线大加抨击,说清华“专务养成外国语娴习之奴隶人才。科学浅显已极,国文尤鄙视不道。”教育目的似乎也是培养毫无道德修养和廉耻之心的诡诈权谋之徒,“而在上位者,其对待学生,略无亲爱之感情,肆行权术。必使其人之名誉心,与自尊自重之心,扫地都尽,然后可得奖饰。是以巧媚伪饰之人,奔走张扬,而当局又复刚愎自用,或评以‘小有才,未获君子之大道’极为确当。”特别是有些学生居然以袁世凯自期,“效颦之行,令人齿冷”。吴宓的结论是清华作为“中国首都第一良校,是真大可痛哭者矣”。^②

此处引述这段吴宓评论中国教育的言论,其寓意并不仅在于其与刘大鹏等乡绅的言论趋于一致,更在于他从政教关系解体与如何重建的角度发表了自己的想法,特别是吴宓认为,如果政教关系无法重建起以往的平衡关系,就可能危及政府统治的合法性。如他说如果教育不能提高国民全体的智识与道德,把社会教育与精神教育结合起来,促成民智开明,民德淬发的局面,那么“虽有良法美意,更得人而理,亦无救于危亡”。理由是时人功利心过重,均指望从教育中获得谋官发财的路径,遂致使“社会教育,与文章学问,则嫌其冷淡空疏,谓非能者之事,迄今尤绝响也”。^③表面上用的是新式语言,其实仍谈的是如何安置政教关系的老问题。

政教关系系统还有一项功能是分层培养道德之士,并予以恰当的分配。一部分输送进官僚系统,成为中上层技术治理人员,另一部分则沉潜到基层,成为能够自我规训并教化民众的士绅阶层,担负起维系地方政治秩序的责任,故亦有类似于“地方自治”的性质。但学堂教育训练却抽去了道德教化的底面,而以纯粹培养技术管理人员为目标,使得近代推行的“地方自治”完全是一种行政化的行为模式,而不具备传统政教体系的治理涵义,这样推行的自治难逃百弊丛生的恶果。

清末民初对“自治”的想象,与传统政教关系制约下的自治状态有相当大的距离。民初知识人往往把“自治”理解为补充“官治”的一种地方行政机关,以地方人治地方事,从而间接达到国家行政管理之目的。熊范舆曾解释道“地方自治者,受政府所监督之机关,而非得监督政府者也。”^④《政闻社宣言书》中也表达了相近的意思“地方团体自治者,国家一种之政治机关也……就他方面观之,使人民在小团体中,为政治之练习,能唤起其对于政治之兴味,而养成其行于政治上之良习惯。”^⑤又如一位笔名攻法子的作者有如下议论“自治之精神,在以国家之公务为地方生存之目的,而以地方之力行之。故自治体者,由地方而言则为地方之行政机关,由国家而言则仍为国家行政机关之一部分也。”^⑥“自治精神”被理解为一种国家行政能力在地方上的表现,却没有任何地方涉及道德教化在培养自治精神方面所应承担的作用,这完全是一种现代的政治思维。攻法子也认可士绅就是古代自治的主体,但又认为他们只有“自然人”之资格,而无“法人”之资格,而且不是政治机

① 刘大鹏《退想斋日记》,第146页。

② 《吴宓日记:1910—1915》,第495页。

③ 《吴宓日记:1910—1915》,第495页。

④ 熊范舆《国会与地方自治》,《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷上册,第879页。

⑤ 《政闻社宣言书》,《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷上册,第1062页。

⑥ 攻法子《敬告我乡人》,《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷下册,第497—502页。

关中人,故不具自治体的形态,只有组织进入“地方机关”才能使其具备此资格。

正是因为现代政治机构筛选基层治理技术人员的标准并不包括教化能力这个传统部分,造成基层管理人员只具单一行政能力,最终诱使大量道德低下的人群得以合法进入士绅的行列。刘大鹏就曾对此现象深感忧虑,他说“身为绅士而存所在不思为地方除害,俾乡村人民受其福利,乃藉势为恶,媚官殃民,欺贫谄富,则不得为公正绅士矣。民国以来凡为绅士者非劣衿败商,即痞棍恶徒以充,若辈毫无地方观念,亦无国计民生之思想,故媚官殃民之事到处皆然。”^①换言之,正是政教关系的崩解致使基层绅士群体发生变质,最终造成了民初基层统治合法性阙失的局面。

对政教关系崩解的忧思比较集中地体现在遗老的言论中,如在梁济看来,虽然清朝的“正统性”随着清帝逊位而逐渐解纽,但是其中遗留下来的一些基本价值要素却非清朝所独有,甚至不是某朝某代所能独占。比如正义、真诚、良心、公道等价值都是“天理民彝,为圣道所从出者,是吾国固有之性”,梁济把它们概括为延绵不绝的“国性”,这些组成“国性”的价值要素属于软性的文化层面,往往与现代法规戒律的硬性实施不在同一个层面上,甚至无法明显衡量遵守和执行的情况,但却是历代立国之根本。这些议论貌似迂腐空疏,很容易被视为一个道德保守主义含混性的实例^②,其实情况远为复杂。梁济所说的“国性”的具体体现绝非是一种思想上的单一形态或仅为一种空谈式的宣示,而是一套精密复杂的制度运作体系,这套体系把政治治理(政)、思想教化(教)与经济举措(养)紧密联系在一起,构成一个联动系统。

中国式的“教养观”负责教化与经济运营的关系,“政教观”则为政治运作提供道德支持,两者合而观之即可称之为“政教体系”。政教体系由帝王、官员及地方士绅携手运作才能见效。清代实施的是督抚制度,乾隆朝以后督抚一层逐渐形成了一个“学者型官僚”阶层,乾隆帝曾屡下谕旨,直接以“教养”的名义督促官僚实施教化,“教养观”经由政治程序确认后成为清朝“正统性”确立的一个重要基础。^③“教养观”与“政教观”合一而观,其中一个基本预设是“教化”与“政治”、“经济”构成相辅相成的紧密关系,一旦三者分离就会导致危机的发生,引发一连串礼教秩序的变动。乾隆帝多次申谕三者必须保持联动状态,对官僚自身的道德修养要求很高,故成为官僚执事的仪轨。随着清帝逊位,帝王、官僚与士绅构成的“政”“教”“养”连动体系趋于解体,其最大后果就是,“政”、“教”、“养”三者被截然分开,各司其职,相互缺乏关联。科举制瓦解后,学堂教育主要注重谋生手段的培养,即相当于传统政教框架下“养”的一面,中层官僚与底层士绅难以确认具体的教化责任和身份。

正是因为清末民初的变动使“政”与“教”、“教”与“养”的有序链条脱节失控,道德秩序无法在制度层面加以合理安置,才一步步逼使梁济这类清末遗老陷于绝望。因为现代教育只注重给学生灌输知识,却并未建立起“新道德”的认知体系,同时又经过一波波的激进运动不断摧毁旧道德的基本认知框架,导致知识阶层的痞化。梁济曾发现,新“智识”的增加往往限于口说,对实际行动的效果未必有所增益,对公益事业也未必有利,反而可能变成谋利的渊藪。维新运动中出现的新名词如义务、团体、公益、改良一旦不用于“矫风正俗”,就会成为攘利沽名的手段。自强学说也常提优

^① 刘大鹏《退想斋日记》,第322页。

^② 林毓生《论梁巨川先生的自杀——一个道德保守主义含混性的实例》,《中国传统的创造性转化》,生活·读书·新知三联书店1999年版,第205—226页。

^③ 杨念群《清朝帝王的“教养观”与“学者型官僚”的基层治理模式——从地方官对乾隆帝一份谕旨的执行力说起》,杨念群主编《新史学(第5卷):清史研究的新境》,中华书局2011年版,第105—145页。

胜、劣败、冒险、进取,却不用于国际竞争,只用于追逐个人权益。^① 结论自然是“论其智识,固不可谓不较从前增益也,而智识自智识,行为自行为,此非新智识之为害也,无旧道德以植其基,故新智识不能附丽以行,则心术不正之咎也。”^②

在梁济看来,“道德”必须作为“智识”发扬的基础,否则政权就会出现合法性危机,解决危机的思路仍旧是一种传统的“教养观”做底色。具体步骤仍走先修“君德”,次修“官德”,再延伸到民德的更新之路。^③ 理由是地方上搞自治运动,往往限于筹款纳捐,甚至流于打扫街道,张挂路灯的琐事,而忽略教育本身。要使子弟受到良好的教育必须从督促父兄做起,而父兄教育推本穷源须由官长代为治理,官长凭仗国家名义,有先知先觉的能力,可以导以德礼,震以威灵,消弭忿争仇害之风,隐收和平改革之效。^④ 民就象头发,官就象梳子,“梳理雍塞”之法无外乎是摄政王监国亲临部院演说,学部派人衔命赴各省派察学务,负责发掘乡间兴办实业教育的人才,奖以官职,以“田间朴诚办事之人”,取代“官场卑鄙巧伪之人和滑绅乡愿”,这属于“言教”。“身教”则是官员“以品节忠诚相砥砺,处处示人以可欲可敬之实修”。“凡为疆吏县吏者,虽非躬任学务,亦应与民息息相通,当知倾身下士以扶危救亡,勿以与民交会为褻尊失体”。^⑤ 这一思路与当年乾隆帝督责陈宏谋等封疆大吏寻访民间化民成俗的“教养观”是完全一致的。清帝逊位后,帝制虽寝,梁济等遗老奉行传统“教养观”的思路并未有根本的改变,如他批评袁世凯“务以诈率人,奖励奸恶,灭绝天理,至于无存,使圣道一亡,万年不复,是不但亡自身,而真正亡中国”。^⑥

我们现在讨论遗老的“政教观”、“教养观”,颇觉其有冬烘先生的迂阔之处,但从其抨击道德无法在政教系统中获得妥贴安置,从而引发民国初年合法性阙失的言论却又是发人深省的警世之论。即以民初政况而言,现代教育之发展,以推行训练拥有新智识为唯一目标,旧道德在学堂教育中无法定位而渐遭遗弃。“新道德”纯以是否符合富国强兵的现实目标为旨归,遂促使“政”、“教”、“养”连锁功能系统趋于分离,民初官场普遍出现遗老所说的言行脱序,奸猾圆融之人大行其道的现象,即与此三者的脱节失序无法相互整合的情形有关。如何脱此困境,一直是近百年来思想界不断探索的一个课题,当然不能强求民国遗老给出一份令人满意的标准答案。

五、结 语

民国肇建的目的是砸烂一个旧世界,同时革命党人也乐观地认为,新世界可以自然地在旧有废墟上建立起来,或者说不付任何代价就可与旧有王朝的“正统性”决裂,而顺利获取新政权的统治合法性。一些后现代论者则热衷于打捞记忆碎片,恢复被湮没的历史声音,比如有学者批评孙中山

① 关于“道德”的内涵和标准问题,民国初期的一些有识青年思想中的确出现了相当大的分歧。比如青年毛泽东与早年好友萧瑜之间就曾发生过一次争论。毛泽东认为,“群育”比美育更重要,假定国家弱的话,讲美学又有什么用呢?首要的事是克服我们的敌人!与美学教育又有何关系呢?萧瑜则认为,在古代的诗歌、经典和音乐中,德性的完美是最着重的。毛泽东则反驳说,假定民族衰弱的话,德性完美又有何用?最要紧的事是强盛起来。一个人要能够以力量征服别人,能征服别人即表示这个人有德性,这就基本否定了蔡元培以美育代宗教的观点。参见萧瑜《毛泽东和我的游学经历》,刘统编注《早年毛泽东:传记、史料与回忆》,生活·读书·新知三联书店2011年版,第322页。毛泽东与萧瑜的分歧基本上是现代实用哲学加民族主义与日趋没落的道德教化思想之间的交锋,实用哲学明显占据上风。

② 《梁巨川遗书》第170页。

③ 《梁巨川遗书》第182页。

④ 《梁巨川遗书》第129页。

⑤ 《梁巨川遗书》第181页。

⑥ 《梁巨川遗书》第242页。

等革命党人向“大一统”思想的复归是对地方自治思想和“联邦制”构想的压抑。^①其实,现代中国的建国之路,其独特性就在于一方面面对西方国家的长期压迫,采取了普遍意义上的民族国家的构建形式,但对内又采取了多民族共存于一个统一体之内的传统凝聚方式,而没有盲目跟随西方民族国家的普遍建构准则,裂变成民族自决的多元并立形式。这说明,民初政治家最终汲取了作为传统王朝“正统性”支柱之一的“大一统”思想的精华,从而在疆域设定和治理方面达成了—个内外平衡的格局,为民国统治的合法性奠定了一个较为坚实的传统基础。这恰恰证明,建立新政府的合法性不但不应与传统的“正统性”因素决裂,反而应吸收其合理要素,而维持—种历史演进的连续性态势。

但另—个相反的例子却是,民国肇建几乎毫无保留地延袭了清末以来的改革派促成传统“政教”体制崩解的破坏性思路。科举制不但是—条考试进阶之路,更是在不同层次配置政教治理人材的身份分配制度,它使得经过科举选拔的精英得以相对均匀地分布于各个社会层面,上到官僚下至士绅往往能够促成政治治理、经济举措与思想教化之间发生有机的连动关系,这一点恰恰被以往的研究者所忽略。新式学堂的训练主要是引进西方的教育内容,培养出来的学生也大多擅长于西方的各项技术能力,对人材质量的评价也基本依循西式之标准,与传统的政教体制的教育目标完全异质,且教育手段与传统人格教化的方略完全脱节。这套体制对道德人格的塑造没有系统的安排,无法顾及从政人员的道德素质训练,遂造成民初政局紊乱、政客各谋私利的局面,最终导致合法性阙失现象的发生。民初遗老重建道德的呼吁虽有迂腐不合时宜之嫌,但其对政教关系的再思考仍发挥着“无用之用”的警醒作用,值得我们珍视。

(作者杨念群,中国人民大学清史研究所教授,北京,100872)

(责任编辑:胡永恒)

^① 参见〔美〕杜赞奇著,王宪明等译《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,社会科学文献出版社2003年版,第168—195页。

Modern Chinese History Studies

No. 5 , 2012

A Conversation in Writing on the Problem of “Fragmentation” in Modern Chinese Historical Studies (Part Two)

Grand Narratives of Rebuilding Historiography *Wang Xuedian , Guo Zhendan* (4)

“Fragmented Historiography:” Understanding and Reflection *Zhang Qing* (7)

The Fragmentation of Historical Studies and the Trends of Modern Historiography
..... *Wang Qingjia* (12)

Is “Fragmentation” a Problem? *Wang Yugui , Wang Weiping* (16)

“Fragmentation:” a New Historiographical and Methodological Dilemma *Li Changli* (20)

Total History: The “Trinity” of Historical Studies *Li Jinzheng* (24)

Individual Life and the Macro History *Zhang Taiyuan* (28)

The Abdication of the Qing Emperor and the Lack of Ruling Legitimacy in the Early Republican Period: Also Discussing the Roles of Traditional Elements in Discourse on Changing Political Systems in the Late Qing and Early Republican Periods *Yang Nianqun* (32)

For a long time most researchers have suggested that the abdication of the Qing emperor was the epilogue and inevitable outcome of the 1911 Revolution , with little value as an independently research topic. After the establishment of the Republic of China , many factors that sustained the rule of the Qing court naturally collapsed and disappeared; and on the ruins of the old system the democratic and constitutional systems transplanted from the West automatically assumed an unchallenged position. Unexpectedly , though , serious crisis of confidence appeared immediately after the establishment of the Republic , and for a long time the authorities had not established the legitimacy of their rule in the true sense of the term. This paper takes a new perspective , looking at how the “orthodoxy” of the Qing dynasty and the “legitimacy” of the Republic confronted and interacted with each other , in order to study and analyze the successes , failures , gains and losses in the establishment of Republican political power , and the important roles played by traditional elements in the process of establishing the Republican political system.

“It is Our Right to establish the Republic , and other Countries’ Right to Recognize Us or Not:” Re-examination of the Diplomatic Recognition of the Republic of China by Foreign Countries during the 1911 Revolution *Hou Zhongjun* (51)

The neutrality of the foreign powers and their tacit recognition of the revolutionary army as a belligerent party were precludes to the Republic of China’s request for recognition by the foreign powers. According to international practice , at the time of the declaration of the Republic of China , the Qing government was still a legitimate regime , and represented China in the international community. The period from the establishment of the Republic to the abdication of the Qing emperor was a period of transition , and we should not simply regard the refusal of foreign powers to recognize the Republic as trouble making and coercion. Though Japan guided the foreign powers’ delay in recognizing the Republic , before the abdication of the Qing emperor it did not put forward a plan on the issue of recognition. It was only at the urging of England , Russia and other powers that Japan began to seriously pay attention to the problem of recognition and put forward two sets of proposals. Faced with difficulties over recognition , the Foreign Ministry’s Treaty Research Committee did not advocate that China take the initiative in asking foreign powers to recognize the Republic. This coincided with Wu Tingfang’s viewpoint