

# 论“大一统”观的近代形态

杨念群

〔摘要〕 “大一统”是古代经书中的一个核心概念，内容主要指一个王朝的建立不仅需要拥有广大领土，还需具有正统地位和道德基础。在近代西方思潮的冲击下，这些传统原则受到了挑战，晚清学人一方面根据古典经义坚持一统之局是中国自立的基础，以免被外国瓜分；另一方面又批判一统局面会压抑思想竞争，导致专制统治的延续。梳理和研读晚清以来的思想文本，可以看到当时变革思潮与传统“大一统”观之间存在着密切的内在联系，并揭示出“大一统”观与近代爱国主义、民族主义思潮之间的冲突及其意义。

〔关键词〕 大一统；地缘政治；专制制度

〔作者简介〕 杨念群：中国人民大学清史研究所教授，博士生导师，教育部“长江学者”特聘教授（北京 100872）

“大一统”在《春秋公羊传》<sup>①</sup>里大致内含三意：一是指某个政权有能力最大限度地占有地理空间；二是指某个政权在建立和维持统治时拥有正统性，即解决了所谓“正”与“不正”的问题；三是指这个政权具有安抚人心获取民众支持的“德性”，道德基础雄厚。

进入近世以来，《春秋》对“大一统”三要素的古典解释遭到了巨大挑战。就第一项要素而言，中国领土广袤却屡屡遭受地域狭小的西方诸国反复欺侮，最后居然被岛国日本击败。疆域广大即等同于富强文明的经典说教显然难以服众，甚至“大一统”观中反复昭示的“讥世卿废封建立郡县”的正当性陈述都遭到了严厉批评。晚清王权是否仍受天命支持，是否具备足够德性也不同程度地受到质疑，这就逼使近代中国思想家对《春秋》“大一统”观进行修正补充，开始逐步把“大一统”范围扩展到了全球，集中论证地理生态环境如何影响中西历史形态演变，以及双方形成的差异对“国家”观念塑造的现实意义。

经过改造，《春秋》之核心内容“三世”“三统说”与西方“进化论”实现了接榫。“三世说”被巧妙地转化成从据乱，中经升平，最后达致太平的进步历史哲学，貌似陈旧的“大一统”观被赋予了世界主义眼光。只不过“三世”递进次序和大同境界的圆满实现需要按部就班进行，必须踏对步点，不能骤然超越。

近世学人讨论最多的议题是如何看待“大一统”观与集权专制体系形成的关系。在西方思想规训下，“大一统”必然导致专制独裁的论证逻辑逐渐占了上风，几成共识。然而中国当时正深陷内忧外患的危局，不少人时刻焦虑：彻底放弃“大一统”观是否有可能导致国土分裂，为西方瓜分中国制造借口？这些讨论与“封建”——“郡县”，“一统”——“分立”等二元对立争辩有一定关联，但大多发生在晚清与民国初期，故被赋予了不同内涵和色彩。比如对“中央集权”与“联省自治”孰优孰

<sup>①</sup> 下文简称《春秋》。

劣等问题的争论，就已经逃逸出传统经学设定的范围，有些古典表述被成功转换成现代政治学概念，重新进行了界定。同时，这些现代政治问题又与“大一统”观始终保持着若即若离的联系，显示出“过渡时代”舆论庞杂多样的特色。本文拟对这些复杂论题略加梳理辨析。

## 一、“大一统”观经学基础在近代之变异

晚清以《春秋》为变法张本的学人大多从经书原义出发进行阐说，康有为释读《春秋》就把孔子看作是奠定汉朝法度的人物，他虽然身份低贱，却俨然承袭了先秦帝王统绪，是一体化制度的制定者。在《考定王制经文序》这篇文章中，康有为说：“乃知西汉以前，学出于一，皆为孔子改制之礼……乃知孔子以布衣之贱，而上继尧、舜、禹、汤、文、武、周公之统者，不因道德之高，实沿制度之大一统也。”<sup>①</sup>又说：“孔子先制井田，次制禄，次大一统。学校、选举皆自汉武始，皆孔子之德也。”<sup>②</sup>意指孔子虽无王者之位，故称“素王”，即“空王”，却在汉家制度的构思创意方面发挥着核心指导作用。

孔子表面上以“素王”面貌示人，并不证明他毫无权威可言。孔子形象乃是周文王再生，犹如其影子一般。周文王是周朝受命之王，他死后孔子虽未实际取代其位置，却通过撰写《春秋》承继了他的“制法”之位。孔子没有实际登上帝王之位，却不断行使着帝王式的道统权力，这是汉朝以后儒生集团立身得势的思想基础。

以孔子为文王化身所包含的深意是，“君王”制度皆出于“师”，“师”即孔子，君王不过是孔子改制思想的执行者。君王制度要依循“师道”指示才能畅然而行，有法可依。

与传统解释有别，康有为大量使用现代概念与古典经义相互杂糅，把孔子制法置于全球化视野中重新定位，在处理“君”“师”关系时亦是如此。康有为解说经义经常自觉尝试在世界体系中寻找与西方言论交接对应的位置，下面这段话就是从宇宙广大无垠开始谈起，再最终收拢到孔子如何发挥关键作用这个主题上：“一君之在孔子乾元之中，岂止太虚之有微尘、沧海之有涓滴乎？大一统则自天地、公侯、庶人、山川、昆虫、草木，莫不统一，君亦圣王中之一公侯耳。”<sup>③</sup>君主从昆虫草木到人间制度号称无所不统，也不过是“圣王”规制下的一个爵位而已，甚至秦朝削封建之制，实现郡县大一统之局都是拜孔子改制所赐，“《春秋》开端发大一统之义，孟、荀并传之。李斯预闻斯义，故请始皇罢侯为郡县，固《春秋》义也。有列侯则有相争，故封建诚非圣人意也”<sup>④</sup>。

唐才常认为，中国一度凭借“大一统”观统领天下，在近世居然无法与西方抗衡，主要原因就是没有贯彻“师统”高于“君统”的原则。他说：“大一统何？统于师而已矣。”孔教无法与耶教抗衡，就是因为“君统”太盛，“师统”式微的缘故，“此以君统敌师统之万万不能争胜，而中国君师之统将两穷也。”树立孔子纪年应是最初步的传道工作：“不纪年则无统，不立统则无师，不系统于师则无中国。”<sup>⑤</sup>

晚清还有一种说法，近世以来，中国与西方频繁接触后发生了“道”与“法”的分离，西人只是窃取了中国之“法”，转而充分利用后反制中国，却未得中国之“道”，经过若干年后，中国只要重夺西方之法归于己手，实现“道”“法”合一，全球“大一统”之局终会再现。熊亦奇在《京师

① 康有为：《考定王制经文序》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（二），15页，北京，中国人民大学出版社，2007。

② 康有为：《万木草堂口说》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（二），152页，北京，中国人民大学出版社，2007。

③ 康有为：《圣王会后序》（代岑春煊作），载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（二），265页，北京，中国人民大学出版社，2007。

④ 康有为：《孔子改制考》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（三），124页，北京，中国人民大学出版社，2007。

⑤ 唐才常：《师统说》，载郑振铎编：《晚清文选》，489页，北京，中国人民大学出版社，2011。

创立大学堂条议》中就说：“暴秦以降，先王之道存，而先王之法亡。亡之中，传之西。西人拾之，又从而精进之，故其国政与教分，道其所道，道无足观，而法我之法，法乃转胜。通商立约以来，彼不解取我之道以益所本无，我转得采彼之法以还吾固有。以道御法，法行道行，彼法先来，吾道终往，全球大一统之规，将基诸此，夫道一而已矣。”<sup>①</sup>

一些学人受西学浸染更深，颇不苟同此说，他们觉得中西之别不仅在“法”之应用，更取决于文化根基之差异，必须应时而变。严复就直指西人在“无法”与“有法”两个层面均很强势，中国人总想单凭“有法”胜“无法”之幻觉势难与西方抗衡。西人东来之前，中国仅仅凭借多年积累的文明资源，以自身的“有法”涵化异族的“无法”并屡屡奏效，可是近世以来，“彼西洋者，无法与法并用，而皆有以胜我者也。自其自由平等以观之，则捐忌讳，去烦苛，决壅蔽，人人得其言，上下之势，不相悬隔，君不甚尊，民不甚贱，而联若一体者，是无法之胜也。”准确地说，就是西方“德慧术知，又为吾民所远不及”<sup>②</sup>。在人文积淀和修为上并不输于吾国“道统”，反而能真正做到“彼以自由为本，以民主为用”。西方在文化和制度两方面均优于中国，要改制变法并非简单借鉴西洋之法的某一面就能轻易成功。

晚清学人诠释“大一统”观最初多遵循古义，但因处于全球世变的大环境下，其对经义的理解常常融入不少西方概念，彼此相互交错映衬，变得你中有我、我中有你。如下面一段对“三世说”的解读表面上遵循经学正宗，实以“进化”之意贯穿其中，作为衡量世运变迁的标准：“有拨乱世，有升平世，有太平世。拨乱世，内其国而外诸夏。升平世，内诸夏而外夷狄。太平世，内外远近大小若一……此孔子制作所以大也。盖世运既变，则旧法皆弊而生过矣，故必进化而后寡过也。”<sup>③</sup>这段话虽阐述的是“三世”内容，结尾却使用“进化”一词概括了“三世说”主旨。再如下面这段话：“盖《春秋》有三世进化之义，为孔子圣意之所寄。”<sup>④</sup>具体而言，“三世说”里面已经被填充进了现代政治学演进之义。据康有为解释，“三世说”新义应该是这样的：“据乱则内其国，君主专制世也；升平则立宪法，定君民之权之世也；太平则民主，平等大同之世也。”<sup>⑤</sup>

对世变时机的精准把握是“大一统”观要义之所在，对“夷狄”态度也是如此，只需以文明程度衡量其优劣即可，不应以种族等级之高下妄加评议。徐勤把这个原理阐述得很明白：“以《春秋》大一统之义律之，则举天下皆中国也。何中国、夷狄之有？何小夷、大夷之有？”<sup>⑥</sup>“德性”作为界别文明与野蛮的标准在近世仍起作用：“《春秋》之义，唯德是亲。中国而不德也，则夷狄之。夷狄而有德也，则中国之，无疆界之分、人我之相。若非董子发明此义，则孔教不过如婆罗门、马哈墨之闭教而已。”<sup>⑦</sup>这段话虽遵古义，却显示出一种现代式的开放态度。尽管如此，“三世”“三统说”在安排世界范围内种族进化顺序时，仍持有以文明程度区分等级秩序的心态，按“三世说”分类，这些新“蛮夷”尚处于据乱世阶段。而像印度、土耳其、波斯等地族群实行的是“礼教政治”，算是处在升平世时期。到了美国之人人自主阶段，就接近太平世界了。康有为把中国少数民族与黑人、南美人并列而观，皆归属到有待进化之类别，他们暂时没资格实施民主制度。

《春秋》之义略加变通后，据乱、升平与太平应各有其道，接续而动，孔子不会仅拘守据乱之法，而是要随时变通改进，对此康有为有一番解读：“我国从前尚守孔子据乱之法，为据乱之世，

① 熊亦奇：《京师创立大学堂条议》，载郑振铎编：《晚清文选》，549页，北京，中国人民大学出版社，2011。

② 严复：《原强》，载郑振铎编：《晚清文选》，638页，北京，中国人民大学出版社，2011。

③ 康有为：《中庸注》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（五），387页，北京，中国人民大学出版社，2007。

④ 康有为：《孟子微》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（五），425页，北京，中国人民大学出版社，2007。

⑤ 康有为：《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（六），313页，北京，中国人民大学出版社，2007。

⑥⑦ 康有为：《春秋董氏学》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（二），415、416页，北京，中国人民大学出版社，2007。

然守旧太久，积久生弊，积压既甚，民困极矣。今当进至升平，君与臣不隔绝而渐平，贵与贱不隔绝而渐平，男与女不压抑而渐平，良与奴不分别而渐平，人人求自主而渐平，人人求自立而渐平，人人求自由而渐平。其他一切进化之法，以求进此世运者，皆今日所当有事也”<sup>①</sup>。

“三统”“三世说”表达的是中国古典历史观，这种历史观若以进化论标准衡量，很容易被讥刺为“退化论”或“历史循环论”，在晚清学人论述中，为了与西方历史观相衔接，“三世说”经常被罩上一层进化论外衣。与“三世说”密切相关的“文质之辩”说也同时遭到批判改造。在古典经义中，“文质之辩”是“三世说”体系的一个核心命题，大意是说，夏商周三代分别标识出三种不同历史状况。按《礼记》说法就是：夏尚忠，商尚质，周尚文，夏代注重人情关系远离鬼神威慑，先考虑如何给予人民好处，再树立权威。先赏赐后责罚，人民显得愚昧朴野，殷商之人尊崇鬼神，先忙着祭拜神祇再顾及人间礼仪，先重责罚再予赏赐，因崇奉鬼神而忽略亲情，行事质朴无华，刚好与夏代生活风格相反。周人制定并实施人间礼仪，对鬼神敬而远之，用爵列等差安排人事秩序，民众言行偏于逐利乖巧，民风相对油滑。<sup>②</sup>

当然，在孔子眼里，过度苛苦的“质朴”或刻意矫饰的“文雅”都不是他所期许的生活状态，保持两者均衡而不是骤趋极端才是正途。所谓“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”意思是说质朴若胜过文雅就会略显粗陋，如果文雅不受节制又会变得雕琢做作。在晚清，有关“文质之辩”的议论更多融入了与西方器技之道相关的内容。在《大同书》中，康有为对“文质”关系就有如下新的认识：“夫野蛮之世尚质，太平之世尚文。尚质故重农，足食斯已矣。尚文故重工，精奇瑰丽，惊犹鬼神，日新不穷，则人情所好也……故为乐之工，以美术、画图、雕刻、音乐为本，而缩地、飞天、便人、益体、灵飞、捷巧之异器乃日新。”<sup>③</sup> 康氏文中提到的“工”范围极广，并非现代人所狭隘理解的科技立国，还包括对艺术人文世界更高品质的探寻。

“文”、“质”分别与“工”“农”对等而谈，以此界分“教化”与“野蛮”之别。大体上借助的是西方现代文明标准衡量中国文化品质。

把“文质之辩”与“三世”“三统”古义相衔接，再赋予其全球进化视野，唐才常以下一番辩白更具冲击力。在他看来，春秋拨乱反正之世，首先要确立一个“文家之记号”，这个记号就是文王，就是“大一统”的标记。

“文家之言”以文王做记号，那么为什么孔子是“素王”却能代周文王立言传道呢？因为孔子虽无位却有充当教化之王的资格，只不过受限于据乱升平这两个小康阶段，故只能采取一些有限改制措施，被称为“素王之法”。只有到了“大同”即太平世阶段，孔子才能以“文王”面目出现，宣示其微言大义，这称之为“文王之法”。“素王之法”相当于“尚质”阶段，“文王之法”相当于“尚文”阶段。按唐才常的话说就是：“盖文胜则救之以质，质胜则仍救之以文。文质两统，相为循环，而素王文王之义尽之。要之数千年后所以致全球于大同，登世界于极乐者，则终不越乎大一统之文家言，伟哉！质家治小康，文家治大同……综其指归则曰元，曰大一统”<sup>④</sup>。

总体而言，晚清学人仍坚持从传统经义出发诠释“大一统”观，并奉孔子为“大一统”观之始作俑者，却大多具有了现代全球视野和进化论的观念修为，不会把“大一统”的讨论仅仅拘囿于传统地理和空间认知系统之内，而是力求在世界近代历史的演进脉络中重新梳理和定位其意义。

① 康有为：《春秋笔削大义微言考》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（六），17页，北京，中国人民大学出版社，2007。

② 郑玄注、孔颖达疏：《礼记正义》卷五十四《表記第三十二》，北京，北京大学出版社，2000。

③ 康有为：《大同书》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（七），161页，北京，中国人民大学出版社，2007。

④ 唐才常：《师统说》，载郑振铎编：《晚清文选》，489页，北京，中国人民大学出版社，2011。

## 二、“大一统”观与近代地缘政治之构造

“大一统”观原始义中首要一条是王者应坐拥最广大的疆域空间，如再有能力确立自身正统性和培育起充盈丰满的德性就可一统天下。地理空间的拓展一直是衡量统治者是否拥有“大一统”资格的重要标识。近代以来，西方列强并非依赖巨型帝国资格，而恰恰以小国面目入侵中国，传统意象中的“大一统”观是否还能有补于时局顿时让人起疑，迫于欧洲小国先行富强的巨大压力，晚清学人对领土“大”与“小”之优劣得失开始重新评估。冯桂芬就曾质疑以国土大小衡量强盛与否的观念，他质问道，在近世以前，西人“非畏我，非尊我，直以国最大，天时、地利、物产无不甲于地球而已。而今顾颯然屈于四国之下者……彼何以小而强？我何以大而弱？”<sup>①</sup>

康有为也领悟到地域广大未必是富强的充分条件，曾发出过类似感慨：“臣窃怪诸小国，仅如吾一府一县，大如英、德、法、奥、意，亦不过吾一二省，其民大国仅得吾十之一，小国得吾百之一，而大国富强，乃十倍于我，小国亦与我等。其理何哉？深考其由，则以诸欧政俗学艺竞尚日新，若其工艺精奇，则以讲求物质故。”<sup>②</sup>

相比而言，梁启超的表述稍显中性一些：“中国者，天然大一统之国也，人种一统，言语一统，文学一统，教义一统，风俗一统，而其根原莫不由于地势，中国所以逊于泰西者在此，中国所以优于泰西者亦在此。”<sup>③</sup> 无论怎样变换花样，在列国竞争环伺之中，古老中国所实施的一统之法确已失效大致已成共识。康有为比喻说：“处列国竞争之世，而行统一垂裳之法，此如已夏而衣重裘，涉水而乘高车。”<sup>④</sup>

国土广大既然不能成为增进富强的理由，那么如何突破“大一统”格局羁绊，为中国改革寻找一条合理出路就成为晚清学人持续关切的话题。他们清醒地感觉“一统”局面不利于竞争，康有为就承认：“中国自汉、唐、宋、明之后，皆为大一统之时，及今欧、亚、美、澳之通，遂为诸国竞长之世。”两者之优劣高下非常明显：“夫治一统之世以静，镇止民心，使少知寡欲而不乱；治竞长之世以动，务使民心发扬，争新竞智，而后百事皆举，故国强。治一统之世以隔，令层级繁多，堂阶尊严，然后威令行；治竞长之世以通，通上下之情，通君臣之分，通心思，通耳目，通身体，咸令无阻阂，而后血脉流注而能强。治一统之世以散，使民不相往来，耕田凿井，不识不知；治竞长之世以聚，令人人合会讲求，然后见闻广，心思扩，有才可用。治一统之世以防弊，务在防民而互相牵制，治竞长之世以兴利，务在率作兴事以利用成务。”<sup>⑤</sup>

“竞长之世”与“一统之世”的区别在于：“一统之世”拘囿于强权支配之内，民众无欲而社会静止，“竞长之世”促成列国竞争态势，民气得以伸张，活力得以增长。康有为意识到：“我今仅为万国之一，必不能用一统之法。”<sup>⑥</sup> 严复更是直接批评“大一统”观盲目追求疆域扩充带来诸多弊端，申明小国寡民更容易治理，他说：“盖自《公羊》说兴，而以谓《春秋》大一统，《中庸》同轨同文之盛，议礼考文之尊，于是乎有正统、偏安、割据之等差。而一王代兴，非四讫同前，则以为

① 冯桂芬：《制洋器议》，载郑振铎编：《晚清文选》，108页，北京，中国人民大学出版社，2011。

② 康有为：《请厉工艺奖创新折》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（四），301页，北京，中国人民大学出版社，2007。

③ 梁启超：《中国地理大势论》，载林志钧编：《饮冰室文集》之十，77页，北京，中华书局，1989。

④ 康有为：《应诏统筹全局疏》，载郑振铎编：《晚清文选》，429页，北京，中国人民大学出版社，2011。

⑤ 康有为：《请御门誓众开制度局以统筹大局折》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（四），87页，北京，中国人民大学出版社，2007。

⑥ 康有为：《请派近支王公游历片》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（四），64页，北京，中国人民大学出版社，2007。

大憾。向使封建长存，并兼不起，各君其国，各子其民，如欧洲然，则国以小而治易周，民以分而事相胜，而其中公法自立，不必争战无已时也。且就令争战无已，弭兵不成，谛以言之，其得果犹胜于于一君之腐败”。他最后感叹：“呜呼！知欧洲分治之所以兴，则知中国一统之所以弱矣。”<sup>①</sup>

要破除“大一统”僵局，立足于“列国纷争”之世，自然需要民众树立起“国家”的角色意识。梁启超在《论国家思想》一文中说到中国人误认天下为国家，原因要追溯到春秋时期，那时诸国林立，杀人盈野，孔子痛心战乱陷百姓于不幸，遂作《春秋》发微言之论，旨在破国界重归一统，诸子之言也被统摄于一说以救当时之弊，这是时人厌恶诸强争霸困局，最终导致“后人狃于一统而忘爱国”<sup>②</sup>。如今时代变了，在中国与西方诸强直接对峙抗衡的局面下，重塑国家意识亦成为民众必须接受的启蒙教育。

在以“国家”意识逐步取代“大一统”观念的过程中，晚清学人内心一直充满着高度紧张感。这与中国到底应该建立一个什么样现代国家的争议有密切关系，现实情况是，并非任何人在头脑中随意勾勒出一幅现代国家蓝图就能轻易完成这个使命。事实上是，筛选建国方案的过程始终争论不断。以下诸多问题就一直困扰着思想界：现代国家建制与春秋诸侯封建形态之间到底有何差异？用《春秋》指导建国方略是否仍然有效？古典“大一统”观念如果和现代国家体制相冲突，那么如何理解全球地缘政治日趋整合的总体态势？既然承认列国竞争优于“大一统”之局，那么在一国之内的政体建设上是采“统一”（中央集权）还是“分立”（联邦自治）的模式？到底哪个方案更趋合理？

在受旧学熏染甚深的学人眼中，虽然依据西化设计，现代“国家”形象应该是尺度适中，不可盲目贪求过大规模。但在大多数人心目中，拥有和维系宏大地理版图仍然是他们挥之不去的诉求与梦想，他们大都明确拒绝在中国内部培育和扶持过度分散的“准国家”式自治组织。梁启超就曾表态，春秋打破了诸侯国界之后，“国界既破，而乡族界身家界反日益甚。是去十数之大国，而复生出百数千数无量数之小国，驯至四万万人为四万万国焉”<sup>③</sup>。进一步推论就是中国人“有族民资格而无市民资格”<sup>④</sup>，国人缺失市民资格的原因是因为中国社会之组织以家族为单位，不以个人为单位，他一方面断定“大一统”思维有碍于竞争，另一方面又暗示传统中国式“自治”易使民众的归属感流于松散，无法有效凝聚为现代“国家”意识。

康有为也有相似感触，他指责中国人“好弱而恶强”“于一国之中分满、汉界；于内地之中分省界，同省者亲，异省者视若外国焉；于一省之中分府界，同府者亲，异府者若外国焉；于一府之中分县界，同县者亲，视异县者若外国焉。若夫姓与房者，乃在一乡村之中，亲其本枝固也。施之一县，已当亲其乡人；施之全国，又当亲其省人”，即使到了国外，“乃复举其乡曲之故态，悬某姓某房之鹄，而立之于数万里外国之域。于是异姓则相战，甚且同姓而异房亦相战矣”。

鉴于以上观察，康有为得出了与梁启超相当近似的结论：“中国人浸于旧日天下之义，故知有身家而不知有国家，知有私而不知有公。缘是之故，中国人之性质风俗，好分而不好合，好散而不好聚，故遂至好少而不好多，好独而不好群。故以一中国而分为万国，遂以四万万而各为一人。夫以一人之小国，而立于各大国团体至坚之地，安得不弱亡绝种哉！”<sup>⑤</sup> 中国要立足于世界，就必须走“合群”之路，“合群”的终极目标是建成一个超越狭小地域范围的现代国家。下面这段话把这层意思表达得很清楚：“夫求强在合群，合群之道，独不如众之强，少不如多之强。则仅合一人者，不如合一家之强；合一家之强，不如合一姓、一乡之强；合一姓、一乡之强者，不如合一县之

① 孟德斯鸠：《法意》，203-204页，北京，商务印书馆，1981。

② 梁启超：《论国家思想》，载郑振铎编：《晚清文选》，464页，北京，中国人民大学出版社，2011。

③ 梁启超：《新民说》，载林志钧编：《饮冰室专集》之四，21页，北京，中华书局，1989。

④ 梁启超：《新大陆游记节录》，载林志钧编：《饮冰室专集》之二十二，121页，北京，中华书局，1989。

⑤ 康有为：《论强国富民之法》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（七），204页，北京，中国人民大学出版社，2007。

强矣。由此而推，合一县之强者，不如合一府之强；合一府之强者，不如合一省之强；而合一省之强，不如合一国之群之强矣。”<sup>①</sup> 细品以上言论可知，以“合群”之术求“强者之道”从表面上看是受到西方国家思想影响，希图用“爱国”之心凝聚松散的小众意识，以跻身世界竞争之列。实则这种以地域大小衡量实力强弱的思维仍没有越出古典“大一统”观设定的框架。

实际上，无论汲取了多少西学知识，大部分晚清学人都难以放弃用《春秋》大一统地域观念观察世界的固有立场，正因为如此，大多数人极易对“联邦制”建国方案持否定态度。康有为即以印度为例，阐释地域广大有益于立国，痛陈迷信联省自治主张的危害。他以梁启超等弟子为劝说对象，说道：“若其各省自立，则殷富巧智而不强劲勇猛，或强劲而无文明；凡此皆犯印度之弊，将以区区之一省而敌地球诸大国，必不免矣。况复各府互分，各党互攻，各私其乡，语言不同，会党互异，人各欲为总统，势必瓜分豆剖，日寻干戈，其小无伦，其争无已。加以自由之风炽，统一之事难，起自民间，绝无立足，无一旅一成之业，无尺土一民之基。”<sup>②</sup>

在康有为的变革思路中，“亡国”焦虑始终萦绕脑际，化为挥之不去的阴影，故如何救亡图存经常笼罩在一切关怀之上，构成其思考建国方式的一个首要前提。而“合群”又是足以承担“救亡”责任的出发点，在这种思维惯性中，建立现代国家的种种构想一旦与古典“大一统”观相衔接，就会生发出别具新意的解释。从地缘政治视角思考“分裂”与“统合”到底孰优孰劣，无疑是个折磨心智的棘手课题，在相当长一段时间内，中国受西方欺凌几乎变成了一种不可逆的常态过程，西方国家依凭狭小地域日趋强盛，又让曾以地大物博骄傲自居的国人感到自卑汗颜，于是“亡国”“灭种”危险与“封建”“分裂”之间极易被简单粗暴地画上等号，成为时常争论不休的焦点论域。

即使在民国建立以后，如何维系国家“一统”局面仍是舆论界经常检讨的主题。当年极力倡导君宪救国的康有为也在《拟中华民国宪法草案》一文中多次重申民国建立与疆域统一之间的对应关系，反对模仿西式地方分立政体，部分理由就是立足古典“大一统”观，通过铺陈罗列各朝割据局面带来的危害，再辅之以对欧洲各国现状的概要认识，得出推行地方自治必致亡国的结论：“夫凡自合而分者，必其国势凌夷，贫弱已甚，中央不能吸集地方之权，而不幸致分，非谓其政体之美而宜行也。以中国言之，汉末之散为三国，晋末之散为十六国，唐末之散为十国，即今者蒙、藏独立是也。其在欧洲，罗马后之散为诸国，日耳曼后之散为诸邦，近者土耳其之散为希腊、罗马尼亚、塞维、门的内哥，因以反攻是也。此皆国家之不幸事，至可忧之状矣。凡自分而合者，必其国势盛昌，其强日甚，故英霸能混成一统之局。”对比中国的历史：“吾中国数千年来，若不合并万邦，兼合四夷，何能至若斯之大乎？”结论毋庸置疑：“夫能提挈其全国而用之者强，不能提携其全国而用之者弱，分者必弱，合者必强。此乃自然之势，至浅之理。吾国僻处亚东，时当危弱，安有舍此不顾，而先为自裂之计者乎？故立宪法而涉于各省分立者，皆欲亡中国而万不可行者也。”<sup>③</sup>

在“中华民国”建立两年以后，康有为对当时混乱时局提出了尖锐批评，他最不满各省行政部门权力过于分散、难以整合，中央政府政令无法集中执行，“政府之号令，不出于京门，派命吏则明拒之，施法令则笑置之，赋税一无所入，名为学美、法之共和政府，实为无政府耳”。各省以联

① 康有为：《论强国富民之法》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（七），206页，北京，中国人民大学出版社，2007。

② 康有为：《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（六），343页，北京，中国人民大学出版社，2007。

③ 康有为：《拟中华民国宪法草案》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（十），42页，北京，中国人民大学出版社，2007。

邦制为名大闹自立的结果只能是：“名为共和，实则共乱。”<sup>①</sup>

1922年7月在复湖南省长赵恒惕电文中，康有为直接引《春秋》“大一统”之义痛陈联省自治之害。他说：“《春秋》言大一统，《孟子》言定于一，故中国数千年来，皆以统一立国；生民赖以安，文明赖以起，土地赖以廓，种族赖以繁，实为长治久安之至理，无能易之……盖分裂则必分争而大乱，统一则必治安而修明，物之理也，人道所不能外者也。”<sup>②</sup>以上议论纯从中国“统一”与“分立”之利害得失出发，判定“大一统”乃是中国历史旋律之主调。

民国初年，民众已厌弃军阀纷争屡酿战乱，渴求统一安定，如果仍放任军阀割据就会重蹈唐朝藩镇覆辙，瑞士、美国、德国等国联邦体制的演变趋势是渐渐向中央集权方向靠拢，虽以“邦”为名，却逐步靠近“省”的含义。西方是由分而合，中国联省自治方案却反其道而行之，从“省”向“邦”蜕变，是由合而分。“由分而合，则强而易治。由合而分，则弱而争乱，自然之势，必不能免也。”<sup>③</sup>联省分立可能会导致政府政令难行，地方治理陷入无序状态。康有为称这种状态等于无政府，担忧“无政府后，得无各省互争，卒召外人之共管与瓜分乎”<sup>④</sup>。

活跃于晚清思想界的改革者，一方面深切感受到救亡图存现状的压迫，不断疾呼中国必须模仿西方迅速建立现代意义上的强大国家，敦促民众尽快培育起“爱国”之心，“联省自治”模式就是在这种背景下被提出来的。同时这些改革者也发现，完全模仿西方建国方案会造成不少弊端，最为令人担心的就是中央集权施政能力遭到急剧削弱，地方势力一旦坐大或形成无政府状态，就可能为西方势力瓜分中国制造可乘之机。正是在这样的舆论压力下，古典“大一统”观不时会从压抑的阴影中被唤醒，重新步入思想争议的前台。

康有为在《大同书》这部规划未来世界的魔幻般著作中，曾专门列出一节谈论“有国之害”，断言诸国互斗必然引起战乱频仍荼毒生灵，表示秦始皇统一六国，罢封建立郡县正是孔子“大一统”之义的实现方式。息兵罢战之后，国家得以安宁，弭兵乃是实现“大一统”之后带来的直接效果。到了“大同”时代，世界由“公政府”组织运行，国家将永远消灭。“至于公政府之时，天下统一，天下为公，何可复存此数万年至惨、至毒、至私之物如‘国’字者哉？便当永永删除，无令后人识此恶毒‘国’字、‘国’义于性中，则人道争杀畛域之根永拔矣。”<sup>⑤</sup>

康有为提出将来替代“国家”设计的方案是以“界”代“国”，因为“每旧大国，因其地方形便自治之体析为数十小国，每国因其地方自治之体而成一小政府焉”。所以应该“皆去其国名，号曰某界。每州大概百数十界”<sup>⑥</sup>，甚至在未来大同世界中还构思出了类似“联合国”式的统一机构，建立“联合邦国”需要三个步骤：“先自弭兵会倡之，次以联盟国缔之，继以公议会导之。”“联合邦国”被设想成三种类型：“有各国平等联盟之体；有各联邦自行内治，而大政统一于大政府之体；有削除邦国之号域，各建自由州郡而统一于公政府之体。”<sup>⑦</sup>三体各依时势而推迁演进。

晚清思想者仍习惯从“大一统”观出发理解国际政治关系，内心觉得拥有广大疆域才是强国之本，这是从孔子流传下来的古训，不能轻易更改放弃。薛福成出访英法比意四国后，就感觉“盖西人既称中国为秦，积久遂忘其本义，但能知其约略，犹曰亚洲大一统之强国云尔。中国为亚洲大一统之国，罗马亦为欧洲大一统之国，东西并立，声势相等。或者欧洲之人以为罗马之大，足与亚洲

<sup>①</sup> 康有为：《问吾四万万国民得民权平等自由乎？》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（十），145页，北京，中国人民大学出版社，2007。

<sup>②③④</sup> 康有为：《复湖南赵省长恒惕论联省自治电》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（十一），206、208、208页，北京，中国人民大学出版社，2007。

<sup>⑤⑥⑦</sup> 康有为：《大同书》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（七），137、137、129页，北京，中国人民大学出版社，2007。



之秦相匹，而竞标大秦之称”<sup>①</sup>。可知疆域之“大”仍是薛福成心中衡量强盛与否的重要标尺，这“大一统”之称一直可回溯到秦代，构成盛世的历史源头。康有为也以“大一统”形容波斯地域之辽阔云：“自古大一统之国，莫过于波斯，其地万余里。”<sup>②</sup>王韬则认为，要拥有操控全球地缘政治的能力，不仅需要疆域广阔这个条件，还须享有文化正统性，才能真正具备统治力，因此仅依靠万国公法治理世界秩序是不够的，没有“圣人”指导，必呈分离之败象。他担忧“今者中外和好，几若合为一家。凡有所为，必准万国公法。似乎可以长治久安，同享太平之庆矣。而不知此乃分离之象，天将以此而变千古之局、大一统之尊也”<sup>③</sup>。这是在万国竞逐中坚守“大一统”古义的一个突出例子。

另一个有趣的例子是当有人向清末改革思想家陈虬发问说：“今中西一家……盖骀骀乎有大一统之势矣，敢问其道何如？”时，陈虬的回答是寄托于圣君的出现，承担“宪章往古，开辟盛治”之责。新圣王应该仿效古圣王“分田制禄立国设监”的办法，变通损益以合时代之需，具体方案是在东西半球之中，分别设两个位置，各授以王爵之位。负责文事的管理者称为“宣文”，机构设在印度，负责武事的管理者名叫“靖武”，职位设在美国，文事管理者负责颁正朔、齐冠服、通钞法、均量衡、同文字、正音读、删经史、开学术、修公法等事宜。武事管理者的任务是统率各国卫丁，平时练兵，战时征讨。遭遇饥荒时，二位爵王还需出面调剂各国资源以资赈济，河防海运之费均由各国分摊。“故圣人之治天下也，操天下之利权而调剂其盈歉，以天下之利还之天下而已，无所私焉。”<sup>④</sup>很显然，陈虬对全球地缘政治秩序的安排并没有超出古典“大一统”观对世界的合理化想象。这也是大多数晚清士人认知全球地缘格局的特点。

### 三、“大一统”观与近代有关“专制”问题之讨论

中国近世有关现代国家建立模式的争论，大体呈现出“守旧”还是“维新”、“立宪”还是“革命”的二元分化态势，双方争议焦点最终会落脚到是否保留皇位这个关键问题之上。皇帝的去留大致有两个方案可供斟酌，一是从整体上延续皇权体制，皇帝仍然掌握实际权力；二是虚君立政，皇位被彻底悬置，皇帝完全蜕变为一个象征符号，具体行政机构遵循民主制度原则运行。“立宪派”与“革命党”分歧在于对待皇帝到底是采取根本废弃还是虚悬搁置的态度。革命党企图照搬西方模式，根本不顾及皇帝行使权力必须经过“正统性”确认这个环节。“立宪派”则奉君主制度皆出于“师”的设计，“师”就是孔子，他是制法之王，“君”“师”皆受命于天，无论时代如何变化，这个原则不能动摇，需要调整的仅仅是对“正统性”内涵重新进行释读和理解。以往“君权”有天命授予又有“师道”卫护，自然传承的是正统谱系。“君权”地位之所以发生动摇，不是其承天受命之本义应该遭到废弃，而是在西方民主大潮冲击下，皇权如何再度设定其边界和功用，是促成而不是妨碍民主制度在中国的移植和完善。易言之，在“大一统”历史观支配下，君主制度面临的最大挑战，并不在于其存废与否，而在于皇帝是否依然应该像以往那样集中行使权威，还是决心在权力分配机制上大加变通，经过更新改制，与西方民主制度协调兼容。

如果站在西方政治理论的立场上观察，古典“大一统”观似乎始终对君权正统性抱持认同赞赏的态度，有意无意地为专制制度辩护，因此理所当然应该遭到批判唾弃。可是真正辨析起来情况却

① 薛福成著，张玄浩、张英宇标点：《出使英法比四国日记》，329页，长沙，岳麓书社，1985。

② 康有为：《万木草堂口说》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（二），145页，北京，中国人民大学出版社，2007。

③ 王韬：《六合将混为一》，载李天纲编校：《弢园文新编》，79页，上海，中西书局，2012。

④ 陈虬：《治平通议》卷七《大一统议》，载续修四库全书编委会编：《续修四库全书·子部·儒家类》，第952册，603-604页，上海，上海古籍出版社，2003。

要复杂许多，皇位的去留不仅涉及权力主体发生更迭转换，还牵扯到在西方虎视眈眈企图瓜分中国时如何维护国家主权的问题。在晚清特殊语境中，讨论“专制”与“民主”方案不是基于某种立场选边站队，或者在非此即彼的二元对立中做出取舍那般简单，而必须与“统一”还是“分裂”这个民族存亡的大主题关联起来通盘考量。在面临内忧外患的紧迫情势时，君权之乾纲独断一旦成为维系“大一统”疆域的必要前提，“地方自治”构想又被理解成建立民主制度必备的根基性条件时，改革者的思绪就会在这两极之间来回摇摆波动，感情也很容易出现裂变，无法做出决断。

在上一节中我已举出若干例子证明，古典“大一统”观阐释权力正统性时很大程度上仍强调对广大疆域的占有程度，这条定则也是晚清改革者面对西方冲击投入救亡运动的心理依据之一。“大一统”观对晚清改革群体如何在“专制”与“民主”之间做出合理评判具有巨大支配作用。本节将聚焦于“大一统”观与专制问题之间到底有何关联这个主题，对晚清改革者的相关说辞略加辨析讨论。

检视晚清时期政治言论，我们会发现，即使是最激进的改革者，在较长一段时间内都会坚持，皇权相对集中仍是保持中国大国优势的传统秘诀。维新派领袖康有为就引《春秋》经义喻示说：“此乃知后世郡县之制，大一统以尊天子，其利民之政虽不举，然所以君民相保，天下安乐者，视封建远矣。”<sup>①</sup>

康有为的意思是，封建战乱时代只能造成人民流离失所，只有“大一统”体制能够实现君民共享安乐，尽管利于民众的政策未必有机会实施，至少可以为其提供相对安定的生活条件。他仍强调一个王朝统治平稳的最低底线是维护疆域完整，只有保持“统一”而非分治状态，才能使人民幸福，民众虽无权而尚小安，固然算不上理想之境，对比诸国相争的封建困局还是要相对好一些，这是对君权统治下“大一统”作用的有限度肯定。严复则把“专制”看作一统局面形成后的必然结果。他评论说：“然则此例（指封建、分裂）独无有不行者乎？曰有之。则必君主之后，而继之以专制者也。如此，则其局可以不散。顾不散矣，而于民生则为至酷之事。国大而君不仁，流血之殃，行复见耳。百川汇流，日夜趋海，至海而畴域混焉。百王竞兵，终于一统，至一统而专制成焉。”<sup>②</sup>梁启超在讨论“一统”优劣得失时倒是回避了政权是否专制这个话题，刻意强调君王集权在与民生息方面所起的作用。“凡变多君而为一君者，其国必骤强。昔美之三十七邦也，德之二十五邦也，意之二十四邦也，日本之九十二诸侯也。当其未合也，彼数国者曾不克自列于地球也，其既合也，乃各雄长于三洲，何也？彼昔者方罢敝其民，以相争之不暇，自斲其元气，耗其财力，以各供其君之私欲，合而一之，乃免此难。此一君世之所以为小康也。”<sup>③</sup>

按照康有为的意见，君主专制对应于“据乱世”时代，是中国历史绕不过去的一个必经阶段，即使到了小康时期，君主集权也还需要保留一段时间。在这个阶段中，君权独断常常使一些事情能够雷厉风行地加以解决，不至于受舆论纷争的制约而遭拖延。他分析专制体系特点时说：君有全权，许多事“皆破竹而解，若不能从君心直截下手，而弹劾一二小人以鸣风节，谏除一二弊政，兴举一二善举，以为兴利除害，皆枝枝节节之为，于治国全体无当也。”康有为接着又补充解释说：“此为据乱世专制特言之，若平世有民权，则异是。”<sup>④</sup>这就把君主专制的权限设置在一定时期之内，这是从历史上某个特定阶段出发为“专制”体系的存留做出辩解。从地形人口而言，君权专制一度也有存在的理由，因为“凡此古旧文明之国，则必广土众民，而后能产出文明。既广土众民，

① 康有为：《我史》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（五），74页，北京，中国人民大学出版社，2007。

② 孟德斯鸠：《法意》，174页，北京，商务印书馆，1981。

③ 梁启超：《论君政民政相嬗之理》，载林志钧编：《饮冰室文集》之二，8-9页，北京，中华书局，1989。

④ 康有为：《孟子微》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（五），479页，北京，中国人民大学出版社，2007。

则必君权甚尊，而民权国会皆无从孕育矣……故中国之势，无从生产希腊、罗马之议院者，实地形为之也”。这种一统专制是以自我封闭为代价的，一旦开放就难以维持现状，必须改弦更张。

君主专制作为中国历史的一个必经阶段必然为新制度所取代，只是特定历史时期不能随意超越，必须循序渐进方能到达目标。梁启超进一步用“三世说”对此图景的次第演化细加解说，他确信《春秋》中早已暗藏民主制构想，不过须先循“张三世”步骤渐次实行。其分类策略就是：“治天下者有三世：一曰多君为政之世，二曰一君为政之世，三曰民为政之世。多君世之别又有二：一曰酋长之世，二曰封建及世卿之世。一君世之别又有二：一曰君主之世，二曰君民共主之世。民政世之别亦有二：一曰有总统之世，二曰无总统之世。多君者，据乱世之政也；一君者，升平世之政也；民者，太平世之政也。”<sup>①</sup> 这就是所谓“三世六别”演进序列，不得任意更改跨越。

晚清舆论界无论哪一派，无论属何种形式的论述，都坚信君主专制的实效性已经过期，必须加以限制，尽管君权体制下的“大一统”观及其实践仍对维护疆域完整具有规范意义，也还部分残留着对社会进行有效管理的经验示范作用，却再也不能成为为皇权专制体系辩护的最佳理由。严复对此早有察觉，他指出，“大一统”之古训在于“息争”，却忽略了何为进取之道。中国人总觉比权量力的竞争有悖于人伦优雅风格的彰扬，常常用息事止争的教训，诱使人民安于现状，“是故春秋大一统者，平争之大局也。秦之销兵焚书，其作用盖亦犹是”，其结果必然“举天下之圣智豪杰，至凡有思虑之伦，吾顿八弦之纲以收之，即或漏吞舟之鱼，而已曝颈断耆，颓然老矣，尚何能为推波助澜之事也哉？嗟乎！此真圣人牢笼天下，平争泯乱之术，而民力因之以日窳，民智因之以日衰”<sup>②</sup>。正因贪图安逸而处息争之地，中国才失去了与西方角力的资格。

梁启超认定只有参与到列国竞争大势中去，才能使民气壮伟，达于文明幸福之路：“列国并立者，以有所争竞，故其政府不能不励精图治，以谋国家之进步，求足与他国相角而不至堕落，如是则国政必修，其国民常与他国相遇，常与战事相习，且其敌忾好胜之心，自不得内生。如是则民气必强，国政修，民气强，而国民之文明幸福，遂随之而日进，此列国并立之效用也。”与西方相比较，如果仍僵守“一统”之局，压制消磨掉蓬勃追求独立自由之民气，只能是一种苟且偷安的策略：“若我中国以数十代一统之故，其执政者枵然自大，冥然罔觉，不复知有世界大局，惟弥缝苟且以偷一日之安，务压制其民以防乱萌，而国政之败坏萎弱，遂至不可收拾。其国民受压既久，消磨其敌忾之心，荡尽其独立不羁之气，以至养成不痛不痒今日之天下，此则二千年一统之国势所影响也。”<sup>③</sup>

要击破“大一统”专制压抑之象，不仅关涉制度建设问题，更是心理变革过程，严复就揭橥西方“自由”之要义，说明中西文化之异趋：“彼行之而常通，吾行之而常病者，则自由不自由异耳。夫自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而从未尝立以为教者也。”他分析其中原因：“粗举一二言之，则如中国最重三纲，而西人首明平等，中国亲亲，而西人尚贤，中国以孝治天下，而西人以公治天下，中国尊主，而西人隆民。中国贵一道而同风，西人喜党居而州处。”<sup>④</sup>

梁启超对此颇有同感，他曾下过“大一统”而竞争绝这样的断语，主张“竞争为进化之母”，他所理解的“竞争”已不单指国家之间，且个人自立亦是其中应有之义。所谓“夫列国并立，不竞争则无以自存。其所竞者，非徒在国家也，而兼在个人；非徒在强力也，而尤在德智。分途并趋，

① 梁启超：《论君政民政相嬗之理》，载林志钧编：《饮冰室文集》之二，7页。在《与严幼陵先生书》中，任公又有同样的阐述可以参照，参见林志钧编：《饮冰室文集》之一，108页，北京，中华书局，1989。

② 严复：《论世变之亟》，载郑振铎编：《晚清文选》，644页，北京，中国人民大学出版社，2011。

③ 梁启超：《论中国与欧洲国体异同》，载林志钧编：《饮冰室文集》之四，64-65页，北京，中华书局，1989。

④ 严复：《论世变之亟》，载郑振铎编：《晚清文选》，644页，北京，中国人民大学出版社，2011。

人自为战，而进化遂沛然莫之能御”<sup>①</sup>。个人性情受羸压而不张扬就会失去竞争力，导致“民气不伸”。

“大一统”会造成“专制久而民性漓”<sup>②</sup>，类似“专制国之求势利者，则媚于一人，立宪国之求势利者，则媚于庶人”<sup>③</sup>的议论频频见诸舆论，最后难免把“专制”之弊归结于思想一统。在任公眼里，政界并立，才能造就学界各派纷争不息的情形，如果政界共主一统，学界与之相应就会形成宗师一统。中国在战国后，学派归入儒术一家，思想进步的趋势随之停滞不前。进化与竞争是相互缘附依赖的关系，若无竞争，进化之机缘亦随之绝灭，故“中国政治所以不进化，曰惟共主一统故，中国学术所以不进化，曰惟宗师一统故”<sup>④</sup>。

西方学术也出现过由分到合，或由合到分的嬗递变迁过程，即使是思想趋向一统，也是凭借“自力”而成。中国之统一进程与之相反，要凭借“他力”才能达致。任公对“自力”的界定是：“学者各出其所见，互相辩诘，互相折衷，竞争淘汰，优胜劣败，其最合于真理最适于民用者，则相率而从之，衷于至当，异论自熄。”所以西方才能就此订立“公例”，所谓“他力”是指“有居上位握权力者，从其所好而提倡之，而左右之，有所奖厉于此，则有所窒抑于彼，其出入者谓之邪说异端，谓之非圣无法，风行草偃，民遂移风”。靠“自力”者学必日进，靠“他力”者学必日退。儒学统一中国学界乃是大不幸之事。<sup>⑤</sup>

中国思想界长期依靠“他力”的后果是，建设的主动力量操持在帝王之手：“帝王既私天下，则其所以保之者，莫亟于靖人心，事杂言庞，各是所是而非所非，此人心所以滋动也。于是乎靖之之术莫若取学术思想而一之，故凡专制之世，必禁言论思想之自由”。秦汉之交是中国专制政体发达完备时代，但在制度建设上“不惟其分而惟其合，不喜其并立而喜其一尊，势使然也”<sup>⑥</sup>。那么为什么帝王在诸多百家中独独看中了儒学呢？原因是墨学主平等，大不利于专制，老子主放任，亦不利于干涉，法家玩权术，言行过于功利，唯独儒家“严等差贵秩序”，并把思想决定权交付给君权，以用世为目的，以格君为手段，虽有“大同”“太平”之义却隐而不宣，故特别适合帝王用来作为驭民之术的张本。把君主专制与儒术独尊关联起来论述，梁启超从此开启了批判孔学桎梏中国思想的启蒙之门。

晚清至民国，从君权专制的角度攻伐思想一统带来的危害渐渐积累成舆论界的常识，一些苛骂斥责未免流于情绪化，另一些议论却析理透辟，其中严复对“思想罪”的界定和商榷就是个有趣例子。严复在翻译孟德斯鸠《法意》第十二卷第十一章“思想之狱”时，曾用文言文引述了其中一段话：“夫国法之所加，必在其人之所实行者，过斯以往，非法之所宜及也。”意思是说法律制裁那些付诸行动之罪人，如果超越了这个界线，法律不宜干涉。严复结合中国国情，对这条非“思想罪”解释加了一段按语，从反专制角度阐释了自己的独特理解，按语云：“国法之所加，必在其人所实行者，此法家至精扼要之言也。为思想，为言论，皆非刑章所当治之域，思想言论修己者之所严也，而非治人者所当问也。问则其治沦于专制，而国民之自由无所矣”，他特意举了一个晚清变法的例子，说明对“诛心”之罪处理不当将造成何种后果。戊戌时期清廷锐意革新，官员划分为赞成与反对变法两个派别。某官员主张变法，上奏折攻击礼部尚书许应骙“腹诽新政”，意即猜测其内心反对变法。皇帝令许应骙自辩以澄清自己无罪。这位认定许应骙有“思想罪”的官员因此举为当时舆论所不齿。严复点评此事云：“夫其人躬言变法，而不知其所谓变者，将由法度之君主而为无法之专制乎？抑从君主之末流而蕲得自由之幸福耶。”严复痛心地感到，即使那些赞成变法的官员

①②③ 梁启超：《新民说》，载林志钧编：《饮冰室专集》之四，56、58、58页，北京，中华书局，1989。

④⑤⑥ 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，载林志钧编：《饮冰室文集》之七，39、39、40页，北京，中华书局，1989。

居然也大多从“诛心”的角度揣测他人心意，稍不顺从己意就随意扣上反对变法的罪名，长此以往，国人达于自由的愿望就会变得更加渺茫。他对那些空有变法意愿而无变法思想能力的人群深表失望：“近世浮慕西法之徒，观其所持论用心，与其所实见诸施行者，常每况而愈下，特奔竞风气之中，以变乱旧章为乐，取异人而已，鹵莽灭裂，岂独某侍御言失也哉。”<sup>①</sup>

“大一统”观与专制体系的关系可以从各个角度切入进行论析，其中一个最重要议题是为什么几千年来皇权专制被理所当然地确认为具有正当性。在梁启超看来，皇权这种貌似合理的自我圣化与普通民众利益无关，无非为皇帝一家之私谋取好处，其核心体系就是对“正统性”的阐释。他在《论正统》一文中考证“正统”的“统”字源于《春秋公羊传》中“王正月大一统”这句话，只不过春秋大义并非仅据“正统”一端就能理解，而兼有“通三统”之深意在。“通三统”的精义在于“正以明天下为天下人之天下，而非一姓之所得私有”，这点与后儒对“统”的解释正好相反。后儒的“统”，“始于霸者之私天下，而又惧民之不吾认也。乃为是说以箝制之曰：此天之所以与我者，吾生而有特别之权利，非他人所能几也”<sup>②</sup>。西方的“良史”在书写历史权力谱系时“皆以叙述一国国民系统之所由来，及其发达进步盛衰兴亡之原因结果为主，诚以民有统而君无统也。藉曰君而有统也，则不过一家之谱牒，一人之传记……然则以国之统而属诸君，则固已举全国之人民，视同无物，而国民之资格，所以永坠九渊而不克自拔，皆此一义之为误也”<sup>③</sup>。

历朝帝王均私定统绪，视全民为无物，历代诠释“正统”完全围绕着帝王的名利得失展开，如有争辩也以某个帝王现实权益为转移。梁启超为此专门举出三国历史书写的分歧作为例子，说明构造“正统”谱系乃是为皇帝私家代言。陈寿曾撰《三国志》，力主魏国是正统，另一个史家习凿齿坚持蜀国乃是汉家正统。那是因为陈寿是西晋人，习凿齿是东晋人，西晋立都北方，东晋则在南渡后立国。如果陈寿不书魏国为正，则西晋就是僭伪政权。反之，习凿齿不书蜀国承继汉家血脉，东晋偏安之局也同样得不到合理解释。后来北宋司马光以魏为正，南宋偏安杭州，朱熹以蜀国为正，都是采取同样的历史态度，热衷于为帝王一家一姓争夺正统之位。<sup>④</sup>

正因为如此，诠释“正统”谱系大多与帝王如何垄断专制权力的私见脱不了干系。这也是晚清变法期间，立宪派所不得不面对的一个难题，那就是如何在保留皇位的前提下，成功抑制专制权力，以保证民主制度植根并运行于中国的传统土壤之中。梁启超根据西方君宪法则提出了一个变革方案，他称之为“君主无责任说”。这个说法包含两层意思，一是君主无责任；二是君主神圣不可侵犯。君主无责任的理由是，君主在位数十年，即使是舜禹圣王复生，也不能保证执政万无一失，以西方立宪君主国为例：“凡掌一国行政之实权者，不可不负责任，既负责任，则必随时可以去之留之，而不能以一人一姓永尸其位，而所谓实权者，或在元首焉，或在元首之辅佐焉。苟在元首，则其元首不可不定一任期，及期而代……今世立宪君主国所谓责任大臣是也。故夫一国之元首，惟无实权者乃可以有定位，惟无定位者乃可以有实权，二者任取一焉，皆可以立国，混而兼之，国未有能立者也。即立矣，未有能久存于今日物竞天择之场者也。”<sup>⑤</sup>立宪国之君被看作是一种“虚器”，取其象征政治社会文化的凝聚符号而保留之，对行政权与象征权实施分离从此成为晚清立宪派推行“虚君共和”构想的一个重要思路。

关于“虚君共和”之说，康有为曾设想，既然君主专制令人恐惧，民主共和易酿混乱，那就不妨保留纯属形式化的君位，同时设计出限制其威权的一系列民主程序。他形容说，保留君位就好比为共和制设立一个保险公司：“夫立宪与共和，皆以国为公有，无分毫之异也，所异者国有木偶之

① 孟德斯鸠：《法意》，271-272页，北京，商务印书馆，1981。

②③④ 梁启超：《新史学·论正统》，载林志钧编：《饮冰室文集》之九，20、21、23页，北京，中华书局，1989。

⑤ 梁启超：《政治学学理摭言》，载林志钧编：《饮冰室文集》之十，65页，北京，中华书局，1989。

虚君否耳。无木偶之虚君，则人争总统而日乱，有木偶之虚君，则人争总理而不乱。故立宪之有虚君，犹商务之有保险公司云耳；民主之无虚君，犹商务之无保险公司云耳。若无保险，猝有水火之灾，则资本易丧；若有保险，则频遇水火，资本仍存。”从长治久安的角度立论，中国只有实行立宪虚君之法。他与任公一样认定：“立宪之大制，君主不负责任，君主不能为恶，若是之君主，必为木偶而后能之也。”<sup>①</sup>

“虚君共和论”的提出意味着晚清思想家开始把“专制”与“大一统”议题进行了脱钩处理，以便于在现代变革的实验中为中国传统思想的利用预留下一席之地。

#### 四、结语

晚清思想界讨论时势话题使用的词语大多为西方概念所模塑包装，重大问题意识和基本思维导向也似乎为西方议题所支配，这大致是公认的一个近代现象。话虽如此，如果仔细研读晚清以来的思想文本，其中却仍然隐约闪烁着中国古典思想的粼光片语，只不过其表层因包裹着西学外衣而略显隐晦褪色而已。“大一统”观在近代中国思想界的命运浮沉大可作为一个典型文本予以分析。严复当年翻译孟德斯鸠《论法的精神》一书第十九章“专制国之真相”时，即径直使用了“大一统”概念说明“专制国”的特点，这段译文是这样被翻译的：“广土众民而大一统者，专制国之真相也”<sup>②</sup>。严复把孟德斯鸠原文中地域广阔人口众多的现象，用“大一统”三个字加以概括，这个举动很显然是严复潜意识里做出的一个“跨语际实践”的反应，说明“大一统”这类古典经学语汇具有相当广泛的生命力，在很大程度上支配着国人对现实变革的想象。

“大一统”观在现代西方叙述逻辑的夹缝中时隐时现，本身就昭示晚清学界在摄取各类思想时呈现出庞杂多样态势，“大一统”观在舆论界发挥影响也极易引起变革群体的分化。在新的思想体系中，“大一统”往往容易让人联想起某个王朝依靠武力征伐导致万马齐喑局面的惨痛历史，与列国竞争的精彩局面正相反对。特别是秦始皇建立郡县制后严重萎缩了思想多元发展的空间，窒息了学派竞争的活力，被讥刺为现代民主制度惨遭压抑的专制祸首。于是清算“大一统”观之余毒，树立新型“国家观”持续成为中国人摆脱专制集权束缚的首要任务。

“爱国”不仅成为全民动员的口号，也是重新书写中国历史必须遵奉的信条。梁启超撰《新史学》即以塑造“国民”形象为史家之基本职责，明确与“爱国”的政治感召相呼应。与之相关，晚清因长期受西方欺凌积弱不振，又使得思想界常常陷于国土被瓜分撕裂的亡国梦魇之中。故在选择建国道路时，那种极易让人生发出分裂联想的“联邦”制度，似乎总难以为大多数变革者所接受。晚清舆论界大量出现援引“大一统”经义批驳“联邦制”不合国情的言论也就不足为怪了。重述“大一统”观恰恰与风行一时的“爱国论”构成截然对立的两极，形成巨大反差，却也同时成为建立现代中国国家话语不可分割的组成部分。

尽管不同的声音时有显现，比如梁启超在湖南推行新政时就力主彰显绅权，以期实现真正的“地方自治”；黄遵宪在南学会的一次演讲中也批评“大一统”下的郡县制“其设官甚公，而政体则甚私也”<sup>③</sup>。黄遵宪直接把现代地方自治方案视为破除郡县专制的良方，呼吁从基层起步，为实现共和目标奠定乡里基础。可以想象，把“大一统”等同于专制制度的思维在当时肯定仍拥有相当多

<sup>①</sup> 康有为：《中国今后筹安定策》，载姜义华、张荣华编校：《康有为全集》（十），339页，北京，中国人民大学出版社，2007。

<sup>②</sup> 孟德斯鸠：《法意》，175页，北京，商务印书馆，1981。

<sup>③</sup> 梁启超：《戊戌政变记》附录二《湖南广东情形》，载林志恂编：《饮冰室专集》之一，139页，北京，中华书局，1989。

的支持者。不过这类要求自治分立的声音毕竟相当微弱，难以和“一统”的呼声分庭抗礼。

我们发现一个现象，晚清末年，无论“立宪派”还是“革命党”，均对中国未来将步入宪政民主道路不持异议，他们之间的分歧主要集中在实现民主目标的步骤上，以及在践行民主制度的时间快慢节奏上各持己见，互不相让。

“立宪派”并非如革命党所诟病的那样视民主政治如洪水猛兽，而是把“民主”社会当作终极完美的阶段规划在了未来大同世界之中。在康有为心目中，“大同”之境才是“大一统”局面真正实现的终极目标，在此之前，安排各种渐进演化步骤仅仅是必需的过渡手段。“通三统”构想即循此思路而设，到了太平世阶段，康有为提出的变革远景反而比革命党的现实关怀更加激进。“立宪派”与“革命党”的思想分歧集中在是否应该更合理地利用中国传统观念去观察现实世界，并在与西方思想交融互渗中找到合理的改造方案，而不是单纯照搬西方理念凭空臆想建国路线。民国初建以后，孙中山等革命党人逐步放弃了极端性的破坏思维，开始从更加现实的角度反省民国建设方略的阙失，特别是在处理族群和疆域问题时重新回归到了“大一统”历史脉络之中进行思考，“大一统”观在某种程度上已成为不同政治群体共享的古典思想资源，并持续发挥着影响力。

## One the Modern Transformation of China's Traditional Unification View

YANG Nianqun

(The Institute of Qing History, Renmin University of China, Beijing 100872)

**Abstract:** “Unification” is one of the core concepts in the Chinese ancient classics. Its content mainly refers to the establishment of a dynasty that needs not only the vast territory, but also legitimacy and moral basis. These traditional principles have been challenged under the impact of the West in modern China. On the one hand, the late Qing scholars, according to the classics, insisted that “unification” is the very basis of China’s self-reliance so as not to be partitioned by foreign invaders; on the other hand, they criticized that “unification” would suppress ideological contest and prolong autocracy. An intrinsic connection between the reformation thought and the traditional “unification” view can be found by studying the thoughts and texts since the late Qing dynasty, which further reflects the conflicts between the concept of “unification” and modern patriotism and nationalism.

**Key words:** unification; geopolitics; autocracy

(责任编辑 张 静)