

# 香港傳真

(香港) 桑尼研究有限公司  
中國稅務雜誌社綜合研究組

No. 2011-47

2011年9月8日

\*\*\*\*\*

## 作為“中國方法”的《大同書》

北京大學中文系 韓毓海

大道之行也，天下為公。

—《禮記·禮運》

19世紀降臨的“現代世界”，是西方列強軍事擴張和資本主義金融壟斷的產物。

正如安東尼·吉登斯所說，這個“現代世界”的發生，標誌著人類文明的“大斷裂”，它不是任何一種文明形態和傳統（包括希臘~羅馬傳統和基督教文明）的自然發展和延續，而是軍事暴力和金融壟斷所造成的世界“失序”的結果，甚至是布羅代爾所謂“上帝發錯了牌”的結果。這一鉅大的斷裂所帶來的突出的問題是：我們被捲入的這個“現代世界”並沒有真正的價值認同基礎，由西方軍事擴張和金融壟斷所製造的現代世界，也並沒有文化上的合法性。——即便整個

世界都如美洲那樣，硬性地被打上“拉丁”文化的印記。

五百年來，正是“正義”與“權力(利)”之間的衝突，構成了歐洲現代性的基本矛盾：“自文藝復興以來，西方人的思想中始終貫串著一條衝突的紅線：即一方面是關於世界普遍性的自然法體系的基本觀念，另一方面卻是在歷史和政治生活中起支配作用的霸權事實，這兩者彼此碰撞。”<sup>1</sup> 而且，在曠日持久的碰撞中，“正義”和“自然法”逐漸向權力低頭、妥協，這使得歐洲古典政治學的要旨——“善優於權力”，逐步轉化為近代西方政治學的核心——“權力(或權利)優於善”。“近世以來，西方政治理論的一個基本演變軌跡是：先從所謂的‘自然法’(natural law)轉變為‘自然權利’(natural rights)；而在‘自然’這個詞貶值以後，所謂‘自然權利’就變成了‘人的權利’(human rights)即今天所謂‘人權’——這一從‘自然法’到‘自然權利’再到‘人的權利’的轉變過程，也就是西方走向政治虛無主義的過程。”

列奧·施特勞斯(Leo Strauss)進一步結合近代歐洲“權利優於正義”的政治傳統，如此論述所謂的歐洲“現代性問題”說：

現代性的開端首先是馬基雅維利的“非道德的政治觀”(即馬基雅維利主義)，繼之演變為康德的“非道德的歷史觀”，最後是尼采的“超越善與惡”的個體人生觀，與韋伯的“非道德的社會觀”(社會理性化)雙峰對峙，到海德格爾終於點破：在現代性條件下，“倫理是不可能的”。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 弗里德里希·邁內克著，時殷弘譯：《馬基雅維利主義》，商務印書館 2008 年，第 343 頁。

<sup>2</sup> 甘陽：〈政治哲人施特勞斯：古典保守主義政治哲學的復興〉，見列奧·施特勞斯著，彭剛譯：《自然權利與歷史》，三聯書店 2003 年，第 64 頁。

由於近代歐洲政治思想是以“權利”（或者權力）為核心的，故而，在那裡並沒有“倫理”的地位，這樣的現代性，當然也就不可能真正具有世界普遍意義——用當今的語言來說，就是它不可能成為“普世價值”。於是，如何從文化上定義現代世界——也就是所謂的文化“現代性問題”，就成為我們所身處的這個世界的最大問題。在這個意義上，所謂“啟蒙”，說到底其實也就是追問現代世界的“文化合法性”何在，一個“文明的世界”是否可能；同時，啟蒙也就是力圖為現代世界提供一個文化共識、文化合法性或者價值普遍性的努力。

基於武力和金融支配的現代世界缺乏“文化合法性”這個突出問題，康德力圖以“純粹理性”這一範疇，申訴“自然有秩序”、“歷史合目的”之理念，以為現代世界創造一個普遍的“自然法”基礎，但是，我們一定要知道：康德所謂法的基礎，乃是不能驗證的“理念”，在“哥白尼革命”的意義上，它只是一個“假定”而已；康德的深刻之處在於指出，倘若不假定“自然有秩序、歷史合目的”，如果不以這樣的理念為前提和基礎，那麼，所謂關於自然的知識和人的知識（自然科學和社會科學）非但均沒有可能，而且人類世界便成為彼此攻伐的“瘋人院故事”。即恰是這無法驗證的抽象的理念，構成了知識與存在的基礎——這便是他對“哥白尼式革命”加以讚歎之深意。

非但純粹理性是一個理念，是一個假定，而且實踐理性和判斷力也是理念、也是假定，康德說，人的心靈有兩種能力，其一為認識能力，其二為欲求能力，實踐就是欲求，而意志便是向善的欲求，“因為善是意志（亦即一種由理性規定的欲求能力）的客體”，<sup>3</sup>而審美則是伴隨著愉快的理性活動。然而，康德畢生的著述均沒有回答：人為什麼必然向善而非向惡，必然追求美而不是追求享樂，世界的本質何以是理性而非混亂，對於這個根本問題，康德的解釋是消極的（或

---

<sup>3</sup> 康德：《判斷力批判》，《康德著作全集》第五卷，中國人民大學出版社 2010 年，第 216 頁。

曰“庸人式的”），即如果不“假定”人類具有這樣先天的能力，那麼，一切後天的立法、法則都將喪失內在的基礎。正如康德在《純粹理性批判》開篇就承認的，他自己學說“的用途在思辯方面就確實只是消極的”。他所謂的理性不是必然，而是不得不然的假說，因此，理性不是客觀的，而是純粹主觀的和先驗的。

康德將理性作為“自然法”的基礎，但是，從他的整個思想體系來看，無論真、善還是美，卻都是作為理念或者假定和假說而存在、並被繁複地論述構建起來的。這充分表明：在一個充滿暴力的時代，在懷疑主義思潮佔統治地位的歐洲，康德本人也不敢斷言真善美是真實的實存，實際上，濃重的懷疑主義深刻地困擾著康德的寫作，這是鑄成他繁複拖遝、曲折矛盾的文風的一個要因。“三大批判”本身的內在矛盾提醒我們：純粹理性作為不能驗證的純粹理念，或乾脆只是一個“必要的假定與假說”，它表達的充其量不過是弗里德里希大帝時代，德國知識分子對於“開明專制”的嚮往，更直率地說：作為歐洲的開明紳士、成功人士（大學校長），康德所關心的是確立世界的秩序，他關心的並不是人民的疾苦，在他看來，好的世界就是有秩序的世界，至於人民對於秩序的感受，秩序對於普通百姓意味著什麼，這並不是他所要關心的。因此，他所訴諸的理性和自然法，不過就是那個時代歐洲高級知識分子頭腦中的理念或者理想，而康德“三大批判”本身的矛盾結構，便是歐洲社會矛盾在康德頭腦中的反映，便是托爾斯泰所謂“戰爭與和平”這一根本矛盾的體現，是我們上述所謂“正義”與“權力”衝突的西方現代性矛盾的體現。

康德的“自然法”本身就是歐洲矛盾的產物，因此，時至今日，康德的“啟蒙方案”——這一偉大的“現代假說”，甚至連將歐洲在文化上統一起來使命也沒有完成，而他思想中深刻的懷疑主義色彩，卻反而成為非理性思想的源頭。所謂“超越善惡的個體人生觀”、“非道德的歷史觀”、“非道德的政治觀”、“經濟學不講道德”，所

謂“認識與價值的衝突”，如此等等，無不導源於康德關於理性不是客觀實存，而是“主觀假定”的深刻懷疑主義。

黑格爾所提出的更為基督教化的方案，則是進一步將基督教的上帝作為“自由精神”的基礎，將世界史解釋為“世界精神”和“絕對精神”，以歐洲民族國家即西方列強的世界擴張“為工具”，以世界為舞臺的異化運動。黑格爾“自由主義”學說中鮮明的“文化帝國主義”（或者說就是“帝國主義的文化”）內涵，是難以為那些長期遭受西方軍事壓迫和金融剝削的民族和文明所接受和“同意”的。

歐洲漫長的啟蒙歷程，最終並沒有為“現代世界”提供文化合法性、提供“普世價值”，因此，今天我們所身處的現代世界，依然是一個靠軍事實力和金融財力說話的世界，而不是一個文明的世界。於是，這個現代世界才會呈現出塞繆爾·亨廷頓所描述的基本狀態：即使西方的軍事威力已經天下無敵，即使西方的金融壟斷已經覆蓋全球，但是，“理性”和“自由”的說辭在此強權支配的世界上依舊顯得虛偽且脆弱，現代世界的“文化共識”依然不存在，現代世界的“文化合法性”根基依然虛無，因此幾乎不可避免地——“文明的衝突”日益深化。

中國是一個獨特的“天下帝國”。推崇大一統、“天”的力量，這是中國政治世界、生活世界的根本特徵，它也構成了與西方所不同的中國的現代性發生的基礎。

何謂“大一統”的“一”？“大一統”與“天”的關係又是怎樣的呢？

首先，在中國文化中，“天”並不是一個理念，更不是一個假定，“天”也不是先驗的“先天”、超驗的“第一因”，天更不是抽象的秩序。天就是實存，是實際的存在。天的第一義就是“化生”，即天就是萬物的生長和人民的生活，所謂“天人合一”、“萬物與我為一”，是說天、人和萬物是平等的存在，是同一種事物，而不是“第一因”。

而認識到天、人、萬物是彼此平等的同一種存在，這也就是“大同”。

再進一步說：所謂一就是“元”，而元就是氣，所謂氣者，即是“空中細物”。“天地皆運於氣”，這是說天地都是氣的產物，天地皆是“空中細物”，與萬物是平等的；天地尚且如此，那又何況“天子”呢？所以，在氣、“空中細物”的意義上，“天子”不過是與萬物、與芸芸衆生平等的“一細物”而已。因此，與西方訴諸“上帝”這個唯一主宰者、“第一因”完全不同，中國的“天”申訴的是無主宰、無差別的萬物平等。天，也就是平，所謂“天下太平”，也就是以天的名義申訴徹底的平等，而這便是“天下觀”的要義。

在中國，天子並不能自動代表天，代表天的只能是萬物構成的“天元”和人民構成的“人元”，所謂“王者，往也，天下所歸謂之王”——這就是說，只有繼天奉元，養成萬物，為民擁戴者，只有化生萬民，解民於倒懸者，故而方才能稱“王”、稱天子。

在西方，政治的基礎是法，法的基礎是理念，因此檢驗政治好壞的標準，自然便是看它是否規範化、是否理性化、是否專業化、程序化，是否合法——一句話，是否能夠代表、維護秩序。故在西方，政治者，法也；而在中國，檢驗政治好壞的根本標準，不是一般地維護和維持秩序，而是“化生”，即關懷和回應民生疾苦，因此，它要求統治者不能存先天的、個人的好惡，不能從先天的秩序出發，而必須從“化生”出發，必須以百姓的好惡為好惡，以天下百姓的是非為是非；在中國，政治凡符合百姓的好惡，凡回應民生疾苦，這就是符合“天道”的“正道”，這也就是好的政治，而這便是所謂：“政者，正也”。

中國思想家中，對這個問題有極好論述的是康有為，他說：

何以孔子改“一”為“元”？何君（指何休）述微言曰：元者氣也，無形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。……蓋天地之本皆運於氣，孔子以天地為細物，況天子乎？故推本於元以統乎天，為萬物本。終始天地，本所從來，窮極混茫，如一核而含枝葉

之體、一卵而具元和之象；……無臭無聲，至大至奧。孔子發此大理，託之《春秋》第一字，故改“一”為“元”焉。此第一義也。老子所謂道、婆羅門所謂大梵天王、耶教所謂耶和華近之，而不如言元統天之精也。何休述微言曰：惟王者然後改元立號。孔子以天下皆定於一，故屬萬物於天元，亦屬億兆於人元。王者，往也，天下所歸謂之王。此聖人教主為天下所歸往者，乃能當此王者，乃可改元立號以統天下。此二義也。……王，往也。天下不往，則為獨夫；天下歸往，則為王者。……明王者當繼天奉元，養成萬物。此又一義也。由斯言之，不能繼天奉元、養成萬物者，是天不予，萬物不往，不得為王者矣。……政者，正也……法正之道，正本而末應，正內而外應，動作舉措，靡不變化隨從，可謂法正也。……政莫大於正始。<sup>4</sup>

早在商周時期，將權力歷史化、而非絕對化，就成為中國政治思想史的極大創新——這就是關於“天命”的思想。“天命無常”的歷史主義，或者權力“相對性”學說，更使得“民命”、“民視”和“民聽”成為權力合法性的最終來源，從而完成了對於絕對權力的“祛魅化”。在這個意義上，中國的皇帝並不是西方意義上的“絕對的主權者”、秩序的代表者，他不過是主權的“託管人”，即無非是“奉天承運”、“為民立命”而已，由於權力的根本來源是“天命”與“民命”，這便成為中國之“皇帝”與西方意義上作為主權唯一所有者的“大王”以及日本凌駕於“天”之上的“天皇”的基本區別。由於中國的主權，必須在“天命”的意義上才能得到解釋，萬民既要服從皇帝，而更重要的卻是：皇帝本人必須“敬畏天命”、“克己復禮”——以服從“至平至公”的天道。

中國統治者的楷模何以是“文王”或者周文王？這是因為：所

---

<sup>4</sup> 康有為：《春秋筆削大義微言考》，《康有為全集》第六集，中國人民大學出版社2007年，第10~11頁。

謂的“文王”，也就是指“文明之王”，而文明也就是承載“天命”。康有為說：“文王，周始受命之王，王之所命，故上系天端，方陳受命制正月，故假以王法”。承載天命，也就是“化生萬物”，而非代表抽象的秩序，恰恰相反，只有擺脫了既成的是非善惡、個人的好惡，才能與天地同好惡，與萬民同好惡。而與天地同好惡、萬民同好惡，斯為“大同”，大同也就是“公”。故明末的周登如說：“蓋人之好即己之好，而何得獨無？己之好，即人之好，而何嘗獨有？此謂之大同。嗚呼，至矣。”

在西方，理就是法，政治就是秩序，而在中國，天就是“化生萬物”，政治就是回應民生疾苦，在中國政治學的意義上，所謂“好的政治”、“文明的政治”，也就是指承載“天命”的政治，承載天命，也並不是代表和維護秩序，而是與萬物同命運、與萬民同好惡，這也就是“大同”的政治，它的理想是“太平”，而太平也就是“天下為公”。

當然，這絕不是說中國的歷代政治現實已經達到了如此的水平，而是說這始終是中國人衡量文明政治和政治文明的標準和尺度，也是一切政權合法性的基礎；作為衡量政治文明的標準和尺度，我們把它稱之為“政道”，作為一切政治行為合法性的基礎，它也可以稱之為“中國的自然法”：“董子《繁露》述微言曰：政者，正也，統致其氣，萬物皆應，……政莫大於正始。”這就是說：歷代政治的好壞，要依靠這樣的“政道”和“自然法”來檢驗。

在西方，因為政治的基礎是法，所以，它要求政治符合理念、符合合法的規範、遵循程序的正義，西方政治的核心要義，就是制定規則、維持秩序，在這個意義上，凡不符合西方理念和程序正義的政治，自然都屬於異類，都是壞的政治，或曰“專制政體”，而在中國，判斷政治好壞的標準不是抽象的理念，不是程序的正義，甚至不是維持現存秩序，而是人民的好惡，特別是統治者是否以百姓的好惡為好惡，是否根據人民的好惡、要求來施政或制定政策，在中國，判斷政治好



壞的標準不是簡單的是否合法，合乎既定的規範，而是是否合乎“正道”，而“正道”就是看政治和政策是非符合老百姓的是非好惡，老百姓的好惡，就是“天道化生”的體現。如果從“政治即是法治”的角度看，中國幾千年無非都是“專制”，中國政治史似乎是一片黑暗，毫無研究的價值與必要，而這也恰恰表明：只有擺脫了這種“秩序決定論”，而從政道即“天道”、天道化生的角度去思考，我們才能對中國的政治傳統和治理經驗有所自覺，才能真正開始有價值的中國政治史研究。

例如，雍正皇帝的政治名篇〈御製朋黨論〉，即深刻地闡釋了這樣的道理：統治者必須放棄個人的是非好惡，必須放棄既有的價值標準，——這便是“去私”，去私，然後能“戒朋黨”，從而達到以天下百姓的是非好惡為是非好惡，——而這便是“人君之不自用，而必欲化盡天下之偏私，以成大同也”。這也就是說：一個人一旦從政，則須作到“六親不認”，一個人一旦為官，則無個人之是非好惡，這便是“去私”，而如此“去私”，方能為“公家人”；倘不能放棄自己的好惡而以天下之好惡以代之，這便是官僚集團樹立朋黨、搞宗派主義的思想基礎：

孟子論：國君之進賢退不肖，既何諸大夫國人之論，而必加以察焉，以親見其賢否之實。洪範稽疑以謀乃心者，求卿士庶民之從，而皇極敷言，必戒其好惡偏黨，以歸於王道蕩平正直。若是乎，人君之不自用，而必欲盡化天下之偏私，以成大同也。人臣乃敢溺蕩私心、樹朋黨，各循其好惡以為是非，以使人君懲偏聽而生奸，謂反不如獨見之公也。朋黨之罪，可勝誅乎！<sup>5</sup>

在這個意義上，〈御製朋黨論〉與其說是皇權專制主義的詔書，

---

<sup>5</sup> 雍正帝：〈御製朋黨論〉，見《世宗憲皇帝實錄》卷22，《清實錄》第七冊，中華書局影印本1985年，第357頁。

不如說是重申“政道”或為政之道的宣言，而毛澤東指出：“以中國最廣大人民的最大利益為出發點的中國共產黨人，相信自己的事業是完全合乎正義的”，<sup>6</sup> 在這裡，他所強調的政治正義的標準，同樣也是人民的是非好惡。即革命政治的基礎，也並不在簡單的是否合法或符合程序的正義，而在是否符合人民的要求——符合了人民的要求，就體現了“天道”，而將天道落實在政治實踐中，這就叫做“政道”，而這樣的政治，也就是文明的政治。

這一切，均只有放置在中國固有之政治傳統中才能真正得到理解。

在觀察中國政治史時，還有一個重要問題須得注意：近代西方的“自由”是從“上帝”推出來的，而近代中國的自由、平等這些範疇，卻是由“天”推演出來的；故西方之“人權”，即上帝所賦，為教權演化而來，而中國之“人權”，則是自然“天成”，這就是康有為何以將人權稱為“天權”、將“人民”稱為“天民”之所以然，而離開了中國的“天下觀”，他的這一切說法亦都成為不可理解的了。

故“天下”者，乃一“大小遠近若一”之大同平等之世界。從魏源《聖武記》的記述可見，有清以來的歷次邊疆征戰，皆是為了制止“四夷”之間的互相殺伐，而不是為了開拓殖民地，清代實施的所謂“改土歸流”政策，用今天的話來說，也就是從土司和奴隸主們手中解放奴隸，這便是所謂的化四夷為“天下”。此所謂“天下有道，守在四夷”，“天子失政，道在四夷”。

在中國政治思想中，既然天就是“平”，就是無偏私的“公”，所以，迫使、強制“天下”四周的“四夷”（或四裔）接受中國文化之“正義”與“善”的價值觀，恰恰又是說不過去的——除非他們互相之間已經“流血漂杵”、殺得太不像話；換句話說：正因為始終將權力置於“天”的基礎上，所以歷代王朝才認為：所謂武也就是“止

---

<sup>6</sup> 毛澤東：〈論聯合政府〉，《毛澤東選集》第三卷，人民出版社1991年，第1096頁。

戈”，“武德”就是有能力 and 力量去制止暴力，以權力和暴力的形式推行中國價值觀，這從根本上有違“天道”、“武德”——而這就是中國“華夏不治夷狄”的政治思想與歐洲“以武力及商戰傳教”的文化霸權主義的區別。故羅志田指出：

古人既有“王者無外、天下一家”的觀念，也有“王者不治夷狄”的主張，強調“躬自厚而薄責於人”，“懷柔遠人”的方式，主要是“修文德以來之”。對於傾慕華夏文化的“四夷”，中國固表欣賞且予鼓勵，亦可向之傳播中國學問，但“夷狄”若不遵行夏禮而沿用夷禮（即堅持自身的文化和政治秩序），通常亦聽之任之，以存而不論的方式處之。對不那麼友善的“夷狄”，更禁止向其輸出中國文化。<sup>7</sup>

但是，隨著軍事暴力和金融力量支配的“現代世界”的降臨，中國實際上就再也不可能對周邊和“四裔”取這種“聽之任之，以存而不論的方式”了，而且，更為關鍵的是：中國歷來引以為自豪的“文治”——即文明的政治，在近代“權力政治”的視野裡已被判為“專制”，成為“野蠻”的代名詞，而所謂“數千年未有之大變局”者，便是指近代中國的雙重困境：非但在“實力”上打不過西方列強，而且面對“世界大勢，浩浩蕩蕩”，面對蒸蒸日上的“西方文明”，古老的中華文明在“道理”上也陷入理屈詞窮，在“道路”上似乎也已日暮窮途。

鴉片戰爭以降，“天下”的問題終於變成了“世界”的問題，“文野之分”亦變成了“強弱之判”，“化生萬物”的問題，變成了迫切的“權力”或“權利”問題，——或曰日益變成了國家“主權”之存亡的問題。衆所周知，“天下”與近代以來流行於中國之“世界”一

---

<sup>7</sup> 羅志田：〈走向世界的近代中國——近代國人世界觀的思想譜系〉，《文化縱橫》2010年第6期。

詞，其涵義是不同的，“世界”本是隨著佛教傳入而形成的一個外來詞，即所謂“大千世界”者也，只是在近代，“世界”才取得了競爭性“民族國家體系”的含義，而在民族國家爭霸的“世界”中，“中國向何處去”，無非是說中國面臨著兩個不同的選擇：其一就是：如同明治維新之後的日本那樣——“用夷變夏”、“師夷之長技”，即效法西洋，全心全意為維護、爭奪權力而鬥爭，同時對所謂公平正義（天道與政道），以“聽之任之，以存而不論的方式處之”。其二，就是以“現代世界”為背景和目標，重建“正義與權力”之間的關係。而在這樣兩條道路之間究竟如何選擇，最終選擇哪一條去走，這就是中國現代政治思想的核心問題所在。

在這個意義上，我們或者可以說，近代中國所面臨的遭際乃是雙重的：

一方面，就是必須重建新的中國認同。因為作為“天下帝國”的中國，在鴉片戰爭之後遭到了西方列強軍事、金融霸權的根本性挑戰，處於崩潰的邊緣。由於主權的危亡，中國文明所訴諸的一切價值，都因沒有“實力”的支撐而陷入虛妄，由於中國國家能力的衰敗，而淪為舉世聲討的“渣滓和糟粕”——毫無疑問，中國近代以來所面對的最直接任務，當然就是加強國家能力、鼓吹個人權利，以此“富國強兵”，但是，如果不能伸張公平正義，不能在這個基礎上重新建立中國認同，實際上也就不能真正結束中國國家四分五裂的瓦解狀態，即使暫時完成了形式上的國家統一，由於建立在“太平”和“大同”基礎上的中國認同崩潰，人心大壞、價值虛無——這種形式上的統一也終究不可能是穩定、持久的。

另一方面，就是必須重建新的“現代世界”認同。現代中國和西方一樣，面臨著“強權即公理”的叢林法則的支配，如果這個講求“權利”的現代世界缺乏一個起碼的文化上、價值上的認同基礎，如果支配這個世界的基本原則，從根本上說就是弱肉強食、優勝劣敗、

強權邏輯、債務圈套，那麼，人們對它的接受就只能是被動的、是迫不得已、是不得不然的，最多不過是所謂“貌恭而不心服，苟免而不懷仁”罷了；正如康德所指出的，如果不能重建一個被廣為接受的“權利的自然法體系”，也就談不上什麼權利的合法性和正當性，如此，非但中國不能自主地接受現代化和現代世界，而只能是一直“被現代化”、“被世界化”，而且，即使對於西方列強來說，那樣的現代世界也只能是一個高風險的、危機四伏的、不能持續的世界。

以“天道”（或曰“太平與大同”）為基礎，重建新的中國認同和“現代世界”認同，再造人類新文明、再造文明的政治，這其實也就是毛澤東所概括的“改造中國與世界”。當然，這並不是一個單純的思想理論問題，而是實踐問題。而這個艱鉅的工作，是早在 19 世紀末就在中國努力地展開著的，我們今天若要尋找中國的現代性起源，要尋找這個工作的開端，就不可避免地要把目光投向一部開創性著作——《大同書》。<sup>8</sup>

康有為的《大同書》（原名《人類公理》），於光緒甲申年（1884）開始編纂，1902 年基本完成。這是中國第一部以“改造中國與世界”為使命和目標而寫作的經典文獻。

今天看來，《大同書》的意義起碼有兩個方面：一方面，就是重建中國文化新的“一統論”，並以此作為現代中國制度改革的基礎。在“空前未有之大變局”中，康有為通過重新闡釋中國經典，重建中國的知識譜系，把“太平”、“大同”樹立為儒家思想的核心，力圖把中國文化的優秀因素，從帝王統治術和士大夫階級脫離現實的教條束縛中解放出來，以恢復儒家文化的政治性和鬥爭性。另一方面，就是重建現代世界的圖景，以此重建一種以現代世界為對象的政治哲

---

<sup>8</sup> 關於《大同書》的完成時代，可以說是 1884 年開始撰寫，1898 年 9 月康有為流亡日本時已成稿廿餘篇，1901 年遊歷印度、南洋、歐美後又有見聞補入，故可知定稿當在 1902 年之後，康有為晚年定居上海後仍有補續。

學。康有為將儒家的“公天下”思想與現代西方的科學、自由、民主和早期社會主義思想結合起來，而把它們與近代西方列強的軍事暴力、金融壟斷和資本體制剝離開來，通過這樣的方式，他力圖去展望一個“大同”的世界。

總起來說，第一個方面主要是對中國傳統文化的整理、批判和繼承，後一個方面則主要是對歐洲近代文化的整理、批判和繼承。

就第一個方面的努力來說，康有為可以說是傳統意義上最後一個儒者，但又是現代意義上第一位儒家。他既繼承了漢儒“天道即政道”的政治追求，又發揚了宋儒“為萬世開太平”的哲學傾向，並且努力使清代的註疏和訓詁工作，服務於上述兩個目標。康有為之所以長期被詬病，除了他是政治改革的“失敗者”之外，更主要原因，即因為康有為發明創造的“《春秋》闡釋學”具有鮮明的文化政治指向（所謂“於學術則不純”），簡而言之，康有為公開宣稱自己掌握了《春秋》的“密電碼”，認為自己從中找到了一系列闡釋孔子微言大義的“記號”，從而把考據學這門語言學，改造為今天所謂的“符號學”或闡釋學，而這恰表明他是站在儒家教條主義、保守主義傳統的對立面上的，因此，用語言學、考據學的標準來要求一個思想家是不妥當的；蕭公權指出：康有為寫作《新學偽經考》、《孔子改制考》、《春秋筆削大義微言考》，所要做的，其實是“政治哲學”工作，而錢穆以為康有為上述著作的基本觀點，不過是“抄襲”自廖平，這其實就是看不到清代學術實質變化的書生之見：在整個 17、18 世紀，“中國學者們日益避開政治與哲學理論上的探討，而轉向較無政治性的知識追求，鑽入漢學牛角尖”，廖平的工作當然也並沒有超出這個窠臼，而真正對整體性的學風作出革命性轉換的便是康有為。在這個意義上，康有為當然不是一個經學家，而是一個政治哲學家。故蕭公權說：“康有為致力於轉儒學為變法哲學，不應該簡單視為一種經學研究的學術貢獻，而應重視他對於當時及後來中國近代思想史的實際

影響。”<sup>9</sup>

康有為對於孔子的推崇是在特定的歷史條件下發生的，他把孔子理解為人類政治文明和文明政治的奠基人、奉行“天命”的現實制度的不懈改革者、一個徹底的公平正義主義者，他對於儒學的認識也是在特定的歷史條件下形成的。<sup>10</sup> 在中國飽受帝國主義侵略和打擊、面臨亡國滅種之危局的情勢下，康有為獨具慧眼地認識到，西方侵略對中國所採取的利器不僅僅是武力，而是“借武力而傳教，借武力而通商”。西方秩序的建立過程，也就是中國的“天下”瓦解的過程，其中基督教對於中國社會的瓦解又是根本性的，它瓦解的是中國的風俗人心，瓦解的是中國的文化、國族認同。而一旦人心瓦解、認同瓦解，一旦人心渙散敗壞，則社會解體，中國的復興亦從根本上成為不可能之事。他看到：撇開基督教所訴諸的價值是否具有“普世性”不論，基督教的廣泛傳播，又恰恰是借助了西方武力和商戰之力，即所謂“竊泰西以兵力通商，即以兵力傳教。其尊教甚至，其傳教甚勇。其始欲以教易人之民，其後以爭教取人之國，昔者立約時，未與定教律，故教案之難，天下畏之”；而返觀中國，無論天下秩序所訴諸的價值觀有多麼“普世”、何等美好，實際局勢卻是：在長期的歷史發展中，儒教已經嚴重脫離現實而淪為“偽儒學”，這種“偽儒學”與現實經濟、財政、司法的脫節，使得它成為沒有任何現實權力支撐和依託的空談。

在上清光緒帝的第一封奏章中，康有為痛陳了他首次進京，一路

---

<sup>9</sup> 蕭公權著，汪榮祖譯：《近代中國與新世界：康有為變法與大同思想研究》，江蘇人民出版社2007年，第77頁。

<sup>10</sup> 對康有為是“偽儒”的批評和詬病，從戊戌變法時代就開始了，這些批評者包括當時的士大夫保守派，如榮祿等，也包括支持改革的維新派，如孫家鼐、張之洞等。今人對於康有為否定最積極的是錢穆，其最不滿處是康有為對於宋明理學的打擊，但是，錢穆的道學習氣太重，不可能理解康有為把儒學改造為政治哲學和改革意識形態的思想努力和真實用意。

上的感觸和見聞：教民和會黨遍及大江南北，“教堂遍地，隨處可以起釁”，而京中上層卻歌舞昇平、貪官污吏橫行、世風嚴重敗壞。在康有為看來，表面上，大清帝國面臨的危機是武力和通商所帶來的，而從根本上看，則是政治不能回應民生疾苦，是政治文明的大崩潰，危機更為深重的表現則是基督教勢力的大舉入侵，這是中國文化上被之“西化”的根本。而更加可憂的則是，文化上之“西化”，則又是中國未來“分化”、瓦解的最大隱患。

隨後的歷史，特別是基督教教民與中國百姓日益頻繁的衝突所造成的“庚子拳變”，不但印證了康有為的先見之明（“故教案之難，天下畏之”），而且，重讀康氏一個多世紀之前對於中國局勢的判斷，對於今天，依然具有深刻的啟發意義：

竊見方今外夷交迫，自琉球滅、安南失、緬甸亡，羽翼盡翦，將及腹心。比者日謀高麗，而伺吉林於東；英啓藏衛，而窺川、滇於西；俄築鐵路於北，而迫盛京；法煽亂民於南，以取滇粵；教民、會黨遍江楚河隴間，將亂於內。臣到京師來，見兵弱財窮，節頹俗敗，紀散綱亂，人情偷惰，上興土木之工，下習宴遊之樂，晏安歡娛，若賀太平。頃河決久塞，兗豫之民，蕩析愁苦，沿江淮間，地多苦旱，廣東大水，京師大風，拔木百餘，甚至地震山傾，皆未有之大災也。<sup>11</sup>

竊泰西以兵力通商，即以兵力傳教。其尊教甚至，其傳教甚勇。其始欲以教易人之民，其後以爭教取人之國，昔者立約時，未與定教律，故教案之難，天下畏之。

近者，膠案割地纍纍，波及旅順、大連灣、廣州灣、威海衛、九龍。其他失權之事，尚不一而足也。偶有一教案，割削如此。教堂遍地，隨處可以起釁，彼我互毀，外難內訌，日日可作，與接為

---

<sup>11</sup> 康有為：〈上清帝第一書〉，《康有為全集》第一集，第180頁。



構。亂絲棼如，而彼動挾國力，以兵船來，一星之火，可以燎原。

……

故凡天下國家之盛衰，必視其教之隆否。教隆，則風俗人心美，而君坐收其治。不隆，則風俗人心壞，而國亦從之。此古今所以同軌，萬國之通義也。中國聖人實為孔子，孔子作《春秋》而亂臣懼，作“六經”而大義明，傳之其徒，行之天下。孔子製作“六經”，集前聖大成，為中國教主，為神明聖王，凡中國制度義理皆出焉。<sup>12</sup>

仆之急急以強國為事者，亦以衛教也。日夜窮孔子之學，乃得非常異義，而後之孔子為創教之聖，立人倫，創井田，發三統，明文質，道堯舜，演陰陽。精微深博，無所不包。仆今發明之，使孔子之道有不借國力而可傳者，但能發敷教之義，宣揚布濩，可以混一地球。<sup>13</sup>

西方“暴力秩序”的建立，伴隨著中國“天下”的崩潰，這首先就是瓦解了華夏~四夷的天下秩序、朝貢體系。在上述第一個奏摺中，康有為首先通過幾個重要事件起論，描述了周邊交通的斷絕，所造成的中國孤立狀態：繼日本通過廢藩置縣吞併琉球之後，1802年法國煽動越南內亂，1883年越南淪為法國殖民地，1886年，英國由印度殖民地攻佔緬甸，在這個意義上，近代以來中國的封閉狀態，其實是帝國主義有意識的蠶食、包圍戰略的結果。康有為深刻地認識到——這既是朝貢體系的崩潰，更是“儒教文化圈”的崩潰。

但是，康有為認為，在西方的暴力面前，中國的“天道”不是毫無還手之力的，例如，他密切注意著日本維新派以“國際法”的名義對朝鮮的覬覦，而從孔子“天下為公”的言說中，推導出“公天下”、

---

<sup>12</sup> 康有為：〈請商定教案法律厘正科舉文體聽天下鄉邑增設文廟謹寫《孔子改制考》進呈御覽以尊聖師而保大教摺〉，《康有為全集》第四集，第92~94頁。

<sup>13</sup> 康有為：〈答朱榮昇書〉，臺北《萬木草堂遺稿外編》第62頁。

世界“公政府”的制度設計，在朝鮮即將淪為日本、俄國殖民地，而中國又無力援助朝鮮的情勢下，康有為設想將朝鮮納入世界“公政府”的保護之下，成為瑞士那樣的中立國，即所謂“萬國之公地”。<sup>14</sup>他認為，要使得中國避免四分五裂，被列強瓜分的局面，若使世界上主要國家和民族免於淪為列強殖民地的命運，就要在世界範圍內“公天下”，即重建以“天道”為基礎的文明的政治，以對抗暴力和權力的政治。對外而言，就是以和平國家和殖民地國家之間的大聯合，逐步成立世界“公政府”，對抗帝國主義列強，而對內而言，這自然是通過重新整理儒教或者儒學，使得儒學或者儒教能夠擔負得起重建新的“文化大一統”的文明政治責任。

康有為敏銳地認識到：“天”不是空洞的虛無，因為天道就是政道，奉行天道的政治才是文明的政治，如果沒有政治和權力的支持，沒有政治制度的創新與改革，所謂的普世價值、“天理”，所謂文明的政治，統統不過是浮在真空中的空談，而價值與實際的脫離、上中下層的脫節、正義與權力的分裂，這恰恰又是中國政治思想的最大弊端，而這就是他所謂“經”與“權”的分裂，在他看來，離開了孔子的政治思想，《春秋》就是毫無意義的“爛斷朝報”，那種不觸及“權”的“經”，貌似“學術”，其實不過就是“偽經”罷了，而反過來說，如果“權”最終不受到正義和善的制約，那麼這種所謂“行權”，其實質也不過就是霸權主義，是“強權”，它與野蠻沒有區別——而康有為認為：這恰恰又是近代西洋政治的問題所在。於是，在他看來，倡言天道，並不是走向佛老的無為和道學家的空談心性，近代中國與世界的現實處境決定了：倡言天道，也就是倡言“政道”，就是倡言文明的政治，文明的政治，就是以爭取平等和公正的鬥爭去反抗不平等，為了實現“經”，就必須運用“權”，在這個意義上，“權”就是

---

<sup>14</sup> 康有為：〈保朝鮮策〉，《康有為全集》第一集，第246頁。

對暴力政治的制止。正如陳立所說：

權者何？權者，反於經然後有善者。權之所設，捨死亡無所設。行權有道，自貶損以行權，不害人以行權。殺人以自生，亡人以自存，君子不爲也。<sup>15</sup>

中國文明的弊端不在於它所訴諸的“價值”和“理想”，而在於這種價值本身脫離現實政治經濟與社會，在於這種價值和理想沒有“實力”的支撐，而陷入到純粹的理想、空談乃至說教的地步，從而忘記了“天道”就是“政道”，因此，改革需要“行權”、需要鬥爭、需要流血，也正是因為中國所面對的，乃是“眼中戰國成爭鹿”的空前暴力的體制、殘酷權力結構，故譚嗣同在戊戌變法失敗時說：“各國變法，無不以流血而成，今中國無因變法而流血者，此國之所以不興也，有，請自嗣同始。”這也就是為什麼在〈出都留別諸公〉的名篇中，康有為這個改革的“失敗者”，反而將一個騎士、戰士的豪邁形象長留於歷史中：

天龍坐騎萬靈從，獨立飛來縹緲峰。懷抱芳馨蘭一握，縱橫宙合霧千重。眼中戰國成爭鹿，海內人才孰臥龍？撫劍長號歸去也，千山風雨嘯青峰。

康有為徹底改變了儒家學術傳統，他使經學由考據學，變成了政治學，康有為認為：所謂的“經”，乃是訴諸現實權力的“經”，是應對現實、立足現實，而非與現實相脫離的“政治學說”，“經”不能離開“權”，不能離開現實世界的根本問題；什麼是現實世界的問題呢？現實世界的根本問題就是不平等：種族的、性別的和階級的不平等；而在康有為看來，孔子學說的核心，恰恰就是由據亂、而昇平而太平的邁向平等的進化之道，是追求平等政治之道，這種平等政治追

---

<sup>15</sup>（清）陳立：《春秋公羊傳註疏》，中華書局影印嘉慶刻《十三經註疏》本，第4820頁。

求，才是孔子學說和儒家真經的當代價值所在，而這就是康有為所謂：“仆之急急以強國為事者，亦以衛教也。日夜窮孔子之學，乃得非常異義，而後之孔子為創教之聖，立人倫，創井田，發三統，明文質，道堯舜，演陰陽。精微深博，無所不包。”——這些話本身，就是從政治學（“權力”）的意義出發，對孔子和儒學的整理和發明。為什麼這樣說呢？因為康有為指孔子“立人倫”這當然是無疑的，但是，“創井田”的是周公，而並不是孔子，至於“發三統、明文質”的，當然是後來的董仲舒，“演陰陽”的則是黃老，而康有為將這些放在一起，統統歸於孔子名下，當然就是要把中國傳統整理為一個可以運用於當世的政治思想體系。康有為也就是這樣，成為近代中國思想家中，將中國傳統整理為以儒學為核心的政治哲學體系的第一人。

“辛苦遭逢起一經”是文天祥之名句，其實，這句詩恰恰也正是康有為的寫照。對於康有為來說，這所謂“一經”就是指《春秋》。而關於《春秋》經，需要作以下簡單說明：我們知道，儒家在先秦時代不過是諸子百家中的一個學派，它起初是以“子學”的形式存在，到了漢代，儒家成為諸學之尊，才轉而以“經學”的形式出現，儒生們把孔子尊為聖人，把相傳由孔子刪定過的“五經”奉為經典。不過，在長期的流傳過程中，五經逐漸形成了不同的版本，這就是所謂“文有磨滅，言有楚夏，出有先後”，對經文的解說更是五花八門，於是造成了“經有數家，家有數說”的局面。比如《春秋》經相傳是孔子根據魯國的史書改寫而成，後世的弟子對其中的微言大義作出了不同的解釋，這就形成了“經”之外的“傳”，漢代流行的《春秋》傳有五種，各自成一家言，其中以公羊傳、左氏傳和穀梁傳最為著名，所謂《春秋公羊傳》，即因公羊氏世代相傳而得名，漢武帝時的宰相公孫弘，以及大儒董仲舒都是公羊學派的弟子。至於在“傳”後面加註釋，則稱為“註”，而將不同的註釋加以比較，通過博覽群經的方式，對各種註釋加以考據、校勘、以音釋義，從而努力形成諸經、傳互不

矛盾的解釋，即把不同的註釋打通，這又被稱為“疏”。—— 故經、傳、疏，這可以說是儒家學術的全部。<sup>16</sup>

康有為在中國學術史上的一個重大創新，就是他認為《春秋》其實有三個版本，一本就是原版的魯史，其中無非齊桓、晉文的殺人放火故事，而這就是王安石所謂的“爛斷朝報”的流水賬。第二本是孔子修過的《春秋》，其中，孔子不但對文字進行了修改和刪削，而且在需要評論的地方加了記號，這本作為“孔子講義”的《春秋》，其要義被《公羊傳》和《穀梁傳》傳承下來。換句話說，《公羊》、《穀梁》闡發、繼承的乃是“孔子的講義”，即《春秋》大義。第三本則是公羊家的傳人董仲舒與何休的著作，他們根據孔子在書中所加的記號，通過破譯這些“記號”，闡發了孔子當年的評論，這種闡釋非常重要，它與時事無關，它闡發的是孔子的微言。<sup>17</sup>

康有為重視的是後兩種《春秋》，即《穀梁》、《公羊》，以及何休、董仲舒對於《春秋》微言的闡發，從而認為作為魯史的《春秋》（即殺人放火的故事）屬於“爛斷朝報”，即它毫無意義與價值。按照康有為的說法，後兩種《春秋》揭示的是孔子的思想，即微言大義，其中包含著、揭示著歷史發展的規律。這樣的歷史規律，又可以從兩方面去認識：一，從時間的緯度看，孔子認為人類歷史是由不平等，向著平等不斷進化過程，這個進化過程有三個階段，或者“三世”，這也就是康有為所謂：“《春秋》要旨分為三科：據亂世，昇平世，太平世，以為進化，《公羊》最明。”“每變一世，則愈進於仁；仁必去其抑壓之力，令人人自立而平等，故曰昇平。至太平，則人人平等，人人自立，遠近大小若一，仁之至也。”<sup>18</sup> 二，從空間緯度看—— 這

---

<sup>16</sup> 袁行霈、嚴文明、張傳璽、樓宇烈主編：《中華文明史》，北京大學出版社 2006 年，第 133 頁。

<sup>17</sup> 康有為：《春秋筆削大義微言考》，《康有為全集》第六集，第 13 頁。

<sup>18</sup> 康有為：《春秋筆削大義微言考》，《康有為全集》第六集，第 17 頁。

種時間上不斷走向平等的歷史過程，同時也是空間上世界各民族不斷走向完全平等，即大小遠近若一的“太平世”的過程，即由“內其國而外諸夏”，到“內諸夏而外夷狄”，最終走向“遠近大小若一”的世界大同。

孔子的“三世”學說，揭示了人類歷史發展的規律，為現實世界的改革和改制指明了方向：

《春秋》所以宜獨尊者，為孔子改制之跡在也。《公羊》、《繁露》所以宜專信者，為孔子親說在也。能通《春秋》之制，則“六經”之說莫不同條而共貫之，而孔子大道可明矣。<sup>19</sup>

在儒學發展的歷史上，康有為一方面把孔子當作了承載“天命”的文明政治之王，即“真文王”，另一方面，則是把自己比作了漢代的大儒董仲舒，因為以董仲舒為首的西漢古文經學家，乃是把《春秋公羊傳》捧為孔子“口傳親說”、奉為儒家經典核心的始作俑者。他們認為：《春秋》的微言大義，揭示了歷史的辯證法，將上天主宰萬物的原則運用於歷史之中，從而使得“天理”落實為制度，又使得制度改革成為“天理自然”。<sup>20</sup> 康有為說，漢朝之所以為後世朝代所不及，其實就是因為“尊儒”——但是，他這裡所說的儒，乃是作為政治哲學家的儒，不是經學家，康有為推崇的儒家學說是政治學，是把制度改革思想作為核心的儒家學說——是董仲舒、公孫弘這些人所主張的儒家學說。

人們不禁要問：曾經長期被視為無補於政事的空談的孔子學說，在漢代是怎樣脫穎而出的？又是怎樣成為漢以來社會意識形態主導地位的呢？

---

<sup>19</sup> 康有為：《桂學答問》，《康有為全集》第二集，第18頁。

<sup>20</sup> 康有為在自編《年譜》中，說到其自幼胸懷大志、嘗自比聖賢：“動希古人，某事則自比南軒，某文則自以為東坡，某誌則自以為六祖、邱長春矣。”

這就需要我們把思考的目光轉向西漢中國政治思想的大變革之中。經過漢初 60 多年的休養生息，新的社會矛盾在文景之際日益凸現出來：一方面是諸侯王的租稅收入不斷增加，致使諸侯王的權力日益擴大，另一方面則是耕地集中於豪商大地主手中，致使農民陷入破產。到漢武帝時代，一方面是國力的強盛，另一方面則是諸侯王的反亂此起彼伏，地方豪強收納流民冶鐵煮鹽，危及國家財政。其中以大夫鄧通、吳王劉濞為最。正是這種“弱幹強支”的政治不平衡局面，恰為儒學的興起提供了一次難得的機遇。而當時的儒生們通過呼籲加強中央集權、削弱諸侯勢力，抓住了這個歷史機會，他們在不斷回應時代要求的情況下，通過提出“改革”和“改制”的系統理論，逐漸恢復了儒學的元氣。

在這一發展演變過程中，為儒家思想復興做出重大貢獻的是西漢大儒——董仲舒。董仲舒思想的核心就是他的改制論，而他的政治體制改革的目標，就是打擊以“七國之亂”為代表的諸侯作亂，這就是所謂“撥亂反正”、“復三代之制”。

當然，董仲舒所說的“大一統”並不是簡單地回到周代的古制，他所謂的大一統，是“一統乎天子”，他的出發點，是基於當時的諸侯王權力太大，而主張削弱諸侯王的勢力而尊天子和中央。因為按照孔子的說法，周代的天子與諸侯的關係，不過是族與族之間的關係，天子不過具有最高的名分而已。但是，在董仲舒那裡，天子與諸侯之間的關係卻不僅僅是名分上的，也不僅僅是血緣上的，而且更是自然法意義上的，換句話說——天子的地位關乎天下安危，諸侯必須無條件地服從天子，這不是基於血緣宗族的原因，也不是基於名分和才能的差別，而是基於服從“春秋大法”的義務。到此，董仲舒的“儒學”，已經不是原始的儒家學說，也不是原來的孔孟之術了，而是經過他和漢初其他儒家學者們發展，吸收了墨、道、名、陰陽等各家——特別是法家學說之長的“儒法學”。

按照公羊家的說法，經過孔子刪削的《春秋》，並不是一部史書，而是一部旨在結束諸侯王互相殺伐的“據亂世”，而為後世立法的“法律著作”，正是號稱要繼續孔子的事業，漢代的儒家完成了“儒家的法律化”或者法律的儒家化。所謂“罷黜百家，獨尊儒術”的核心，其實也就是致力於、服務於漢代國家法律的統一，即所謂“統紀可依，而法度可明”，以結束諸侯作亂，這就是“公羊家以《春秋》為漢制法”一說的由來，這樣做的目的，即是將儒家的教化納入秦法以成漢法，使儒術服務於漢代的司法改革。武帝命張湯、趙禹“更定律令”，正是本著這樣的精神。於是，在武帝時期，《春秋》竟然成為“決獄之書”，即司法參考書，也就並不奇怪。

當然，董仲舒所訴諸的法律，也並不是法家的法令，而是推崇包含孔子微言大義的《春秋》作為“自然法”的地位。同時，運用“天人合一”理論，董仲舒不但使得儒家思想成為漢代制度改革的法律依據，不但為漢王朝的政治制度設計提供了理論基礎，他關於天災是上天對於統治者的警示的類乎巫術的論說，客觀上卻更起到了鼓勵統治者重視、發展農業，保障民生的作用，從而對穩定漢帝國的經濟基礎，起到了意想不到的效果。

可以說，維護國家統一、反對動亂、重視農業，這些中國政治的優良傳統，都是漢代的公羊家所堅持的，故漢武帝時，召試天下賢良文學人士，董仲舒以“天人三策”對，建議“諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道，勿使並進”，這就成為漢武帝推行“罷黜百家，獨尊儒術”政策的重要依據，武帝置學官，從此原來“虛名無位”的文學與賢良，則成為“屬所二千石”的郡國文學士，<sup>21</sup> 通過主張打擊諸侯作亂、鼓吹防止天災、重視民生，儒生從此成功“參政”。

由此可見，西漢統治者和古文經學家之所以要罷黜百家，獨尊《公

---

<sup>21</sup> 王利器校註：《鹽鐵論校註（定本）》，中華書局 1992 年，第 6~7 頁。



羊》、《穀梁》，這就是因為《春秋》二傳乃是他們改革、“改制”行動的思想文化基礎。董仲舒這些“公羊學者”以為，《春秋》二傳就是孔子根據“天道”，為“後世王者”所制訂的法律典章，“撥亂反正”這樣的說法，就來自《公羊傳》、《穀梁傳》揭示的“大義”：

君子曷為為春秋？撥亂世，反諸正，莫近於《春秋》。……制《春秋》之義，以俟後聖。

由董仲舒所發明的“三統”說，在漢代的意思非常複雜，但最簡單地說來也就是：“黑統、白統和赤統”，——依次禪遞，週而復始。比如對於西漢當時來說，“三統說”的歷史使命，就是主張漢代的皇帝應該效法和回到漢之前的“三代”去，而這就是撥亂反正。那麼，漢以前的“三代”是什麼呢？這當然就是要改秦制而法周道，這就是董仲舒所謂“夏尚忠，殷尚敬，周尚文”，所謂“吾從周”，就是因為周“鬱鬱乎文哉”，即周制把道德教化作為法律的基礎。<sup>22</sup> 但是，漢儒們主張效法的“周道”與“古制”是不是周道與古制呢？實際上當然也不是的。他們只是“託古改制”，即“託於古制而行己意”罷了。比如說：他們所要行的“大一統”的政制，便與古制完全不同，因為漢儒所謂“大一統”，是“一統乎天子”，這就是說要君主集權，於是，在“三統說”的基礎上，就產生了漢代“強幹弱枝，大本小末”的削平封建的政策。<sup>23</sup>

而康有為從漢儒和董仲舒那裡借來了“三統說”，他當然也是要變法、要改制，這就是他所告誡清帝的：清王朝“處列國競爭之世，而行一統垂裳之法”，這乃是自取滅亡之道。既然時代不同了，“統紀”自然應該不同，而只有致力於開創一個新紀元，使“統紀可依”，然

---

<sup>22</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證·三代改質文第二十三》，中華書局1992年，第184~185頁。

<sup>23</sup> 陶希聖：《中國政治思想史》上卷，中國大百科全書出版社2009年，第254頁。

後“法紀可明”。按照“三統”之說，康有為建議道：清王朝的改革固然可以仿效日本明治維新，不過由於日本地狹人稀，中國地廣人衆，條件不同，所以從復“三統”的角度說，清王朝應該效法漢制。那麼，康有為所說的“漢制”又是什麼呢？康有為所謂“漢制”的核心，其實也就在於“以知縣上隸屬於國，漢制百郡，以太守上達天子”，——這也就是建立中央對於郡縣的直接垂直領導，而剝奪府臬督道的權力。或曰是中國版“廢藩置縣”式“明治維新”。

可見，康有為改制、變法的目的固然也是“大一統”，但是康有為的“大一統”當然又與漢儒們不同。在當時的條件下，康有為的“大一統”的實質，可以從兩個方面來看，一方面是策略性的，所謂策略，一是說要“皇權歸位”，這就是說要奪慈禧太后的實權歸光緒皇帝，讓皇帝真正“親政”；二是說“大一統”的最根本，是要權力歸孔子這位“素王”——即“文明政治的奠基者”，這就是要實行君主立憲，而孔子的平等學說，則是憲政的基礎。於是，慈禧才“一針見血”地指出：康有為所謂“託古改制”的真正用意，其實也就是篡權謀逆。不過，康有為真正觸動既得利益集團的主張，其實就在其“廢藩置縣”的政策，這就是要把權力從地方大吏手中奪取，歸於中央。

我們知道，自宋代廢藩置節度使以來，所謂的節度使本來是無兵權的。明代亦是於戰時方才設官出巡，故稱巡撫，幾個戰區的司令長官稱“總督”，而明代之巡撫、總督均為軍事首長而非地方長官，即有軍權而無事權（這可以說是與宋代剛好相反）。到了清代，巡撫和總督方才成為手握軍政財權的封疆大吏，而在帝國主義打擊之下，清王朝迫切需要加強國家能力建設，抑止地方封疆大吏的離心傾向，於是，康有為方才提出仿照日本之廢藩置縣制度，以中央集權的方式推進制度改革。實際上，倘若不剝奪地方大吏的軍政財權，變法改制確實是不能實行的，而最終導致戊戌改革失敗的，也是地方大吏反抗中央的強大力量。

同樣的，正如董仲舒的改革重視基層政治一樣，康有為也提出了一種特殊的制度，這類似於後來所謂“領導幹部下基層調研”——或曰“中央工作組”走“基層群眾路線”的制度，這個制度乃是康有為所設想的“民政”系統的主幹，其核心功效乃是溝通中央與基層，變“官治”為“民治”，當然，改革之所以要設立民政局，同樣是要剝奪地方督撫的行政權，最終目的是改革“官無封建而吏有封建”的中國政治痼疾，這與所謂“效法漢制”，主張實行漢代地方直屬中央的郡縣制度，乃是一脈相承的：

然國政之立，皆以為民，民政不舉，等於具文而已。夫地方之治，皆起於民，而自縣令之下，僅一二簿尉雜流，未嘗託以民治。縣令任重而選賤，俸薄而官卑，自治獄催科外，餘皆置之度外，其上乃有藩臬道府之轄，經累四重，乃至督撫，而後達於上。藩臬道府，拱手無事，皆為冗員，徒增文書、費厚祿而已。一省事權，全在督撫，然必久累資勞，乃至此位，地大事冗，年老精衰，舊制且望而生畏，望其求新政而舉行之，必不可得，向者學堂農商之詔累下矣，而各直省多以空文塞責，亦可見矣。

日本以知縣上隸屬於國，漢制百郡，以太守上達天子，我地大不能同日本，宜用漢制，每道設一民政局，妙選通才，督辦其事，用南書房及學政例：自一品至七品京朝官，皆可為之，准其專摺奏事，體制與督撫平等，用出使例，聽其自辟參贊隨員……每縣設民政局，督辦派員會同地方紳士治之，除刑獄稅負，暫時歸縣令外，凡地圖戶口道路山林學校商務衛生警察，皆次第舉行，三月而備其規模，一年而責成實效，如此則內外並舉，臂指通靈，憲章草定，奉行有準，然後變法可成，新政有效也。<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> 康有為：〈統籌全局疏〉，孔祥吉編著：《康有為變法奏章輯考》，北京圖書館出版社 2008 年。

今天看來，康有為政治改革思想的核心是：追求“政治民主”與“政治統一”的結合，即他一方面指出：只有加強基層政治參與，使人民得以從下自鄉村，上至國家各個階層來參與政策制定，才能避免造反和暴動對於政權的威脅；而另一方面，處在一個激烈競爭的世界上，只有中央政府不受強有力的地方政府的分裂壓力的牽制，才能有效處理國家所面對的重要問題。也就是說，康有為的政治體制改革有兩大要義：一是以人民從基層到中央的有序參與以制動亂，二是維持強大的政府以抗地方利益集團、分離勢力和西方列強。他對政治民主的理解絕非簡單的“官民對抗”，而是中央政府、地方勢力及利益集團、普通民衆、西方列強之間的力量博弈，他所提出的——必須始終高度警惕利益集團對於“民主”的利用，主張以“深入基層”來代替選舉民主的觀點，對於今天的中國，依然具有重要啟發意義。

其次，關於改革財政制度。

陸象山曾經指出過：儒學退化的一個關鍵，就在於其與財政、稅收、經濟之脫離，此所謂：“世儒恥及簿書，獨不思伯禹作貢成賦，周公制國用，孔子會計當，《洪範·八政》首食貨，孟子言王政，亦先制民產，正經界：果皆可恥乎？”而認識到改革的關鍵在提高國家能力，而國家能力之關鍵在財力，財力關鍵又在稅收，稅收根本則在國家主權貨幣——這又是康有為制度改革思想中的要義。其中，特別是他提出的統一貨幣，把國家發鈔制度建立在準確、穩定的國家財政稅收基礎上，同時發行國債，“以無為有”的主張，可以說是緊緊抓住了中國五百年來財政制度失敗的要害：

猶慮強鄰四逼，不能容我從容圖治也，且我民窮國匱，新政何以舉行！聞日本之變法也，先行紙幣、立銀行，財泉通流，遂以足維新之用。今宜大籌數萬萬之款，立局以造紙幣，各省分設銀行，用印度田稅之法，仿各國印花之稅，我地大物博，可增十倍。然後郡縣遍立各種學堂，沿海急設武備學院，大購鐵艦五十艘，急練民兵

百萬，則氣象丕變，維新有圖，雖不敢望自強，亦庶幾可以自保。<sup>25</sup>

中國財政之自主、自強，關鍵即在於國家貨幣主權的確立，而康有為乃是近代中國最早提出“貨幣革命”思想的兩位先驅者之一（另一個是魏源）。康有為第一篇上清帝書，即是〈錢幣疏〉，這是1888年10月間，他替御使屠守仁代擬的。在這篇奏摺中，康有為繼魏源之後，提出了“廢兩改元”的貨幣改革政策，這就是廢除銀兩，發行國家鑄造的銀元的主張。

〈錢幣疏〉指出，中國錢法敗壞，是數百年之積弊，它造成的是“失名、失實、失用”三大弊端，所謂失名，就是中國普遍用外國銀元，致使國家失去了貨幣主權，“乃使天下日用銀幣之需，皆用敵人年號，不見君國正朔”；所謂失實，就說由於中國純銀質軟，不適合造幣，遂造成外國以大量含銅、鉛之銀元，“易我紋銀，蓋漏卮外洋，四百年矣……於今五十年，漏卮之鉅，不可勝算。”所謂失用，就是說銀兩不便運輸，必破碎後方才能夠交易，有此大不便，故人民方才大量採用外國銀元。基於以上原因，康有為主張效法乾隆征廓爾喀時，為衛藏鑄造國家銀元的方式，廢兩改元：這就是廢除傳統的銀兩制度，以國家發行的銀元為國幣，國家將銀兩收購並改鑄銀元流通。<sup>26</sup>

而康有為的上述主張，到1928年方才為國民政府所實施，國民政府廢兩改元的工作，則是由宋子文主持實施的。<sup>27</sup>

康有為十分關心外國貨幣流行中國，致使中國喪失國家貨幣主權的嚴重問題，除“廢兩改元”之外，他還積極主張發用法幣，不過，他主張應該在金本位而非銀本位的基礎上發用法幣，康有為的這一見解，與國民政府以銀本位為基礎發用法幣的政策相悖，但歷史證明，

---

<sup>25</sup> 康有為：〈統籌全局疏〉，孔祥吉編著：《康有為變法奏章輯考》。

<sup>26</sup> 康有為：〈錢幣疏〉，《康有為全集》第一集，第173頁。

<sup>27</sup> 戴建兵：《金錢與戰爭——抗戰時期的貨幣》，廣西師範大學出版社1995年，第27頁。

康有為主張金本位制是正確的，而國民政府的銀本位制法幣政策，則是有很大缺陷的。

蕭公權這樣評論說：

若干年前，康有為提出一個銀行制度，有點像 1864 年成立的美國國家銀行。以康有為之見，私營銀行應該將資本（銀子）存在戶部或省級銀行，作為由戶部印發鈔票的預備金。全部鈔票的總值將是政府所存銀價的 1.5 倍，在 18 省流通的銀錢據康氏估計約一億兩，同時，為了抵制外國銀錢流入中國，政府要自鑄銀元。他說，遠西各國都有銀錢，沒有一個西方國家允許外國錢在本國流通。

戊戌之後，康有為繼續談論財政問題。他一直想運用他的方案：由準備金及銀行發行的鈔票，以活絡財政。他說，這就是“以無為有”。不過，他知道維持鈔票價值的重要性，並堅持以足夠的銀子作準備金。民國初年的財政紊亂促使他寫了“財政救國論”，除了重申以銀行發行鈔票的舊說外，他強調建立金本位以替代銀本位的重要性。

康氏深信貨幣穩定的重要（特別是與外幣有關者），因此他主張金本位，認為是改進財務紊亂的唯一途徑。他於 1904~1908 年間所撰一系列文章中論及此事，顯示他對這一問題的歷史與實際都相當瞭解。——他呼籲，如果中國這樣繼續保持銀本位，無疑是財政的自毀。<sup>28</sup>

上述深入的政治、經濟和財政改革方案的提出，充分地說明康有為絕非什麼“西方體制和秩序的迷信者”，而是極為深刻、立足中國現實的改革家，他對於民主政治實質的理解，對於中國財政和貨幣痼疾的診斷，甚至超出了孫中山等人的觀察，當然更不是後來錢穆這樣的“新儒家”學者們所能企及的。實際上，正是戊戌變法的失敗和康

---

<sup>28</sup> 蕭公權：《近代中國與新世界：康有為變法與大同思想研究》第 237~238 頁。

氏一生的蹉跎，才使得他深深知道中國改革的艱鉅性和複雜性，但是，唯其如此，他才深知：倘如沒有運用權力的勇氣和意志，倘若沒有對中國五百年來國家能力持續衰敗的原因的認識，真正有效的改革就是談不上的。在一個鐵與火的權力鬥爭時代，康有為從不迷信抽象的西方制度，而是立足中國現實提出具體的改革主張，這種改革的艱鉅性決定了改革者和革命者的“失敗者”命運，但惟其是失敗者，才是真正的改革者和革命者。“眼中戰國成爭鹿，天下英雄孰臥龍”——康有為的現實主義和理想主義，正是在重建政治文明的意義上，得以結合起來的。

學術與政治的脫離，乃是儒家學說衰敗的另一個重要原因，這就是王安石所批判的：“學者之所教，講說章句而已。講說章句，固非古者教人之道也。”而從這個意義上說，康有為對於今文經學的重視，乃是志在造成儒學內部“學術與政治”的重新統一，他對今文經學的推崇，不但為戊戌變法，而且為五四運動，乃至為中國現代學術的走向，開闢了新的方向。

康有為是一個政治改革家，不過，他的改革邏輯卻是從《春秋》的微言大義中、是從漢代以來的今文經學傳統中借來的。其中最重要的就是《春秋公羊傳》的“三統說”。這主要是因為，在儒家的歷史上，“三統說”在漢代就已經成為改革、改制的武器了。一方面，它主張通過君主“大一統”來奠定集權制度，代替漢初的封君政治，它積極反對黃老的歷史循環論，反對“無為而治”，而主張託古改制，主張推陳出新，主張積極有為的政治改革。另一方面，它又“主德教”而“反吏治”，即它主張的“有為”政治、將公平正義作為政治的目標，又不是一般酷吏的“有為”，因為它主張“君子”而非“酷吏”來充當改制的主體，這又“使得它與法家和秦政爭”。<sup>29</sup> 而對於康有為

---

<sup>29</sup> 陶希聖：《中國政治思想史》上卷，第330頁。

來說其實也是一樣的，他的託古改制，一方面是要跟保守派的士大夫爭，另一方面又要跟洋務派的大員們爭，由此看來，複雜的“三統說”，其所訴諸的戰鬥性其實是很強的。

為什麼如此複雜的儒家思想理論中，竟然會煥發出近代改革的邏輯、甚至是“謀反”的邏輯呢？甚至連魯迅都要發生懷疑：章太炎、康有為這樣的革命家和改革家寫出的文章，為何竟難以讀懂呢？這裡的原因，首先是因為康有為等早期中國改革家，不過是當時的一代大學者，他們所從事的政治，說到底只能是從文化的政治入手。而他們訴諸的閱讀對象，又只是精英群體，甚至包括皇帝本人，而並不是一般的老百姓。他們的改革，既然是自上而下的改革，所以就要訴諸上層聽得懂的語言，而那些於今天的我們早已經不再熟悉的儒家經典和“學術公案”，之於當時的中國精英士大夫來說，其實倒是非常熟悉的。那些人儘管對於現實可能不甚瞭然，但卻熟悉儒家經典，也很容易理解儒家學說的政治內涵，甚至連慈禧太后，竟然也完全能看出這背後的政治用意所在。

康有為之所以要把他的改革思想立足於以董仲舒為代表的漢初的今文經學，又是因為今文經學和圍繞著今文經學的辯論，乃是清代士大夫精英們得以立身的一門顯學——用今天的話來說，就是今文經學，乃是晚清最大的“學術熱點”。

清代學術的最大成就，可以說就是推翻了古文經而樹立了今文經的學術地位。那麼，究竟什麼是今文經呢？董仲舒和漢初儒家所推崇的“今文經”，其實是指漢代學者憑藉記憶和口傳，以漢初的文字（漢代通行的隸書）所重新著錄的先秦經典，而《公羊傳》和《穀梁傳》恰就是這樣一種後人記錄“孔子親說”的今文經著作。那麼，什麼又是古文經呢？首先，古文經是用先秦古文書寫的，而所謂“古文經”的出現，傳說是伴隨著“考古”奇蹟的。它是指西漢末年，漢魯共王在拆遷孔子舊居時的神奇發現：據《漢書·魯共王傳》描述，這次拆



遷出人意料地發現了躲過秦焚書之禍、由古文體寫就的先秦典籍，其中最驚人的是發現了《左氏春秋》。由於左思明接觸過孔子，所以，《左氏春秋》的發現，立即就壓倒了作為孔子“口傳親說”的《春秋公羊傳》的核心地位。這樣一來，儘管《史記》等著作從來沒有提到過有古文經典流傳下來的事情，但是，在漫長的歷史進程中，正是隨著古文經傳奇性地被發現，包括《公羊傳》、《穀梁傳》在內的今文經的地位和傳統必然地衰落了。漢以後，特別是宋、明儒家對於儒家經典的註釋、闡發，所依據的自然都是古文經了。馬融、許慎、鄭玄都是古文經學大師，正是他們開創了註疏和訓詁學的學術基業。

清代是儒學學術化的最高峰，但是，這種儒學學術化的極端發展，恰恰造成了古文經學的崩潰。歷史性的轉折發生在 17 世紀末期和 18 世紀中期，——這甚至也可以說是整個清代學術的最大亮點——首先是陳第、顧炎武等人通過考察語音歷史沿革的方法，逐步推翻了古文經的真實性。而隨後，1745 年閻若璩的《尚書古文疏證》出版，則宣告了《古文尚書》連同孔安國的註釋，都不過是東晉時代才出現的“偽書”和“偽經”。最終，揚州學派的莊存與及其外孫劉逢祿，則在 19 世紀初發表的《左氏春秋考證》中，進一步揭示了《春秋左氏傳》乃是一部獨立編年史，——即《國語》，更指出它實際上與《春秋》根本沒有關係，而把《左傳》篡改為《春秋》的註釋的人，是漢代劉歆。而王莽外戚篡政利用了劉歆的“學術造假”，進一步有意作偽，其目標是“以周公易孔子，以述易作”，從而必然要打擊《公羊傳》（這就是康有為所謂“以《左傳》易《公羊》”），故意造成了儒家和孔子真意的隱匿。

可見，推倒古文經而恢復今文經，這是從顧炎武開始到劉逢祿、廖平等以來，清代持續性的學術考證工作所結出的一個最大碩果。也就是說：這種枯燥的學術考據工作，最終造成的開天闢地的效果竟然是：它一舉使得儒學回到了漢初，不但將漢末研究“偽經”的儒家一

律打倒，而且確實是從根本上把宋明以來，以古文經作為信奉對象的儒學都打倒了。於是，宋明以來的理學、道學簡直是不攻自破了，因為他們研究的都是“偽經”，而只有清代的學者和漢初的今文經學家才繼承了儒家的正統，研究了“真經”。於是，儒家的知識歷史不但被徹底改寫了，而且，科舉考試所尊奉的經典——乃至於科舉制度本身也受到了鉅大的威脅。可以說，沒有有清一代的考據學統推翻古文經的“偽考古學”發現，藉以推翻了漢以降一千多年的“偽儒學”，後來的五四時代要想“打倒孔家店”，也是沒有那麼容易的。其實，這也是後來專治宋明理學的錢穆等人，要激烈排擊康有為的又一道理。

而康有為正是利用了這個爆炸性的學術碩果，成功地吸引了當時社會精英的“眼球”，這不但使他倡導的“改革”通過訴諸漢代今文經的“改制說”獲得了合法性，而且，在這些研究的基礎上，康有為進一步指出：古文經的目標，無非是徒勞地恢復古代的制度，其作偽和篡改所造成的更為深重的後果，更是把儒學的學說和理想，矮化為統治者的意識形態宣傳，把孔子由中國歷史上的“改革者”，“政治文明”和“文明政治”的奠基人，矮化為統治者的幫閒。康有為認為，真正的“文王”即文明之王，是孔子，而不是周文王，周文王不過死文王，孔子是生文王，“孔子之前皆當亂世，爭殺無道，去禽獸不遠。孔子改制之後，乃為人道，故以為人道之始也”，“孔子以人世宜由草昧而日進於文明，故孔子以進化為義，歸於此文也。”康有為說：

（孔子）不為人主，而為制法主。天下從之，民萌歸之。自戰國至後漢八百年間，天下學者無不以孔子為王者，靡有異議也。自劉歆以《左傳》破《公羊》，以古文偽傳記攻今學之口說，以周公易孔子，以述易作，於是孔子遂僅為後世博學高行之人，而非復為改制立法之教主聖王，只為師統而不為君統。——盡以其權歸之人主。於

是天下議事者引律而不引經，尊勢而不尊道。其道不尊。其威不重，而教主微，生民不嚴不化，益頑益愚，皆去孔子素王之故。<sup>30</sup>

這就是說：《左傳》代替《春秋》二傳之後，經學家的目標要麼是研究毫無意義的“爛斷朝報”（這不過是魚蟲之學），要麼就是復辟舊制，而《公羊》、《穀梁》、董、何的精神卻是改革現存的制度，由於古文經的作偽者把孔子由政治文明的制定者，矮化為教人讀書寫字的教書先生乃至官學導師，所以後世的儒者就變成了弄辭章、考據、訓詁、詩、科舉的“小人儒”了，如此中國的政治文明就衰退了，而中國人民因為喪失了“立法者”，也就逐漸喪失了法律意識，這樣中國就變成了君主集權的專制國家，人民“盡以其權歸之人主”，從此也失了“民權”和“天民”的意識。

可見，康有為之所以能夠如此大膽提出他的改革思想，並不是靠宣傳西歐近代的君主立憲思想和法國的民權思想，在當時的中國宣傳那些東西不但沒有人相信，也沒有人可以懂得。康有為宣傳立憲改制，他依靠的首先就是今文經、特別是今文經學在清代所確立起來的儒學正統地位。正是這種儒家正統地位，為他的改制和改革提供了合法性。

通過這樣的方式，康有為讓人們相信：歷史的演進是制度文明的演進，儒學是關於制度改革的政治學說，改革和改制、建立文明的政治才是儒家的真正使命，這種使命就是今文經學所昭示的傳統。這樣，他就把儒家與帝國的意識形態剝離開了，不是帝國的命運決定儒學的命運，相反——帝國衰亡了，而儒學則不然，毋寧說，相反帝國的興衰取決於儒學內含的改革和改制思想動力。

那麼，儒家改革和改制的目標和動力又是什麼呢？當然這就是回到孔子的理想。那麼，究竟什麼才是孔子的理想呢？孔子的理想就是

---

<sup>30</sup> 康有為：《孔子改制考》，《康有為全集》第三集，第101頁。

建立文明的政治和文明的世界。就是建立一個真正平等的世界，同時也是一個科技不斷進步的“進化世界”。孔子的理想、儒家價值的核  
心，就是康有為所說的“天下為公”，“大同”之“太平世界”的實現，  
種族、性別和階級完全平等的新世界的產生，就制度而言，就是實行  
公有制，即“選賢舉能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使  
老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養，男有分，  
女有歸；貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為  
己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊不作，故外戶而不閉”。

“人間正道公有制”——這就是孔子的理想。

康有為說，在孔子之前，人類所處的是與禽獸無異的互相殺伐的  
時代，從孔子開始，中國率先擺脫了這種“據亂世”，開始進入了昇  
平世。但是，所謂“昇平”也不過是一個“人各為己”的私有制度——  
大道隱去，天下為家：其表現就是“各親其親，各子其子，貨力為己，  
大人世及以為禮，城郭溝池以為固……以設制度，以立田里，以賢勇  
知，以功為己，故謀用是作而並由此起”。——隨後，孔子的理想由於  
古文經學的篡改而喪失了，中國文明政治的傳統於是中斷，中國社會  
從此止步不前。

“大道之行也，天下為公”——這是康有為從《禮記》裡發明出來  
的一句話，在後來的中國歷史上，這句話一舉成為近代以來中國改革  
與革命的格言。《春秋》兩傳和董、何學說之外，康有為又格外重視  
《禮記》——因為“禮”就是文明政治，《禮記》是對文明政治的講  
述，《禮記》的精神實質就是對理想制度的追求，其中包含著孔子三  
世進化的學說。他說：

讀至《禮運》，乃浩然而歎曰：孔子三世之變，大道之真在是  
矣。大同小康之道，發之明而別之精，古今進化之故，神聖憫世之  
深在是矣。相時而推施，並行而不悖，時聖之變通盡利在是矣。是  
書也，孔氏之微言真傳，萬國之無尚寶典，而天下群生之起死神方

也！<sup>31</sup>

《禮記·禮運》之所以能讓康有為豁然開朗，就是使他洞見了孔子“大同”理想，洞見了孔子“致太平”——即對“平等世界”的追求，洞見了大同價值之於“眼中戰國成爭鹿”的現代世界的意義所在，認識到中國和中國文化的“世界使命”。康有為認為，一旦“經”與“權”結合起來，一旦孔子的大同理想與現實政治、經濟相結合起來，一旦高舉起爭取種族、階級和性別平等的旗幟，孔子思想不但將成為中國變法圖強的利器，同時，它也會成為改造世界的利器。

在康有為看來，西方的“權利社會”，當然是不知道有“大同”價值的存在的，而中國雖然知道有“大同”的太平世界存在，但卻長期使之束之高閣，這是因為：一方面，由於後世儒學鄙視權力，鄙視政治、經濟的無為傾向，極大地影響了孔子思想的傳播能力，更使得這種以“虛文”為本位的學風，導致了近代中國連國家主權亦幾乎喪失；而從另一方面來看，由於後世儒學沒有“世界關懷”和“人類擔當”，故而對世界其他民族皆以“四夷”待之，從而造成中國社會即使處於盛世，亦對世界其他民族採用聽之任之、存而不論、甚至是麻木不仁的“獨善其身”的姿態，這種所謂“華夏不治夷狄”、沒有世界關懷和人類擔當的保守姿態，亦使得中國社會一直停留在“小康”階段，而不能向“大同”再進一步。康有為說：

孔子之為《春秋》，張為三世：據亂世則內其國而外諸夏，昇平世則內諸夏而外夷狄，太平世則遠近大小若一，蓋推近乎之理而為之。

今地球四洲，除亞洲有孔子與佛、回外，餘皆所為耶所滅矣，使我國器具早精，舟車能馳於域外，則使歐、美、非、澳早從孔學可

---

<sup>31</sup> 康有為：《禮運註》，見《中國哲學史教學資料選輯》下冊，中華書局1982年，第418頁。

也。耶氏淺妄，豈能誘之哉？吾既不能早精器具，作令彼誘之而坐大，此不宣揚之失策也。夫吾孔子之教，不入印度而佛入中國，豈孔子不如佛哉？傳與不傳耳。<sup>32</sup>

這也就是說，大同價值觀之所以沒有得到傳播，不是因為這種價值觀不好，而是因為中國國家沒有能力，更是由於後世儒家喪失了孔子的抱負，康有為以為，在孔子之後，中國之所以一直停留在“小康”階段躑躅不前，就是由於後世儒家沒有“世界關懷”和“人類關懷”，因為中國一旦進入到內諸夏而外夷狄的小康盛世，後世儒者的思想就停留在了“獨善其身”、自鳴得意的階段，拒絕繼續為爭取“遠近大小若一”的太平世界而鬥爭，因此，他說：孔子之道先是被荀子的“武斷”敗壞了，繼而受到劉歆“偽造”的蠱惑，但最終則敗壞於朱熹“華夏不治夷狄”的“偏見”。所以，“吾中國二千年來，凡漢、唐、宋、明，不別其治、亂、興、衰，總總皆小康之世也”。而在康有為看來，中國如果不追求“大同”，如果不致力於改造世界，那麼其結果便是連“小康”的“昇平世”也不能保持，最終不可避免地要淪落到“據亂世”之中去。

那麼，在康有為看來，19世紀以來的“現代世界”又是怎樣的一個“世界”呢？我們怎麼去認識這個軍事技術空前發展、金融壟斷不斷加強的“世界”呢？康有為說，總起來說，西方社會不好，這並不是因為它沒有法治，沒有秩序，而是因為它是強權支配的秩序，它造成了空前的種族、階級和性別的壓迫，而且聽任這種壓迫的存在，它造成了“人生苦”，而卻不能夠回應和解決這種苦難，是不能回應衆生苦難的社會，因此西方政治，是背離了“天道”的政治，無論它怎樣標榜法治、標榜秩序，這樣背離“天道”的政治，造成的必然是一個離理想的大同社會非常遙遠的世界，——西方近代以來制度的核心，

---

<sup>32</sup> 康有為：《論語註》，《康有為全集》第六集，第393頁。

就是人人各自為己的私有制度，是把權利爭奪神聖化了的暴力制度，這個制度在價值上是虛無的，在倫理上是沒有基礎的，舉凡西方社會嚴重的種族歧視、性別歧視、國家間的不平等，特別是嚴酷的階級壓迫剝削制度，無不根源於私有制度。中國學習西方的制度，絕不是要建立新的權力崇拜、強權崇拜，絕不是要學習西方的私有制。一旦中國變法成功了，一旦中國強大了，中國也不要做世界上一個新的強權，而是要通過中國的強大和發展，去推動和建立一個“遠近大小若一”的“太平世界”的實現。中國改革的最終目標，就是要徹底結束“私天下”，以建立“公天下”，就是要徹底結束一個權力崇拜的世界，而建立一個以和平、合作為最終價值的世界。在這個意義上，西方的制度，並非什麼效法的最終目標，毋寧說正是批判和改革的對象。

康有為敏銳地指出，隨著工業革命的發生和機器文明的進步，世界上的統治者已經由國王變成了資本家，封建王國已經被“資本家的王國”所代替，因此，國家的強弱問題，也必將被階級的貧富問題所取代，而領土的問題將被資本壟斷的問題所取代，所以，階級學說和均產學說的興起，“乃為此後世界第一論題也。”

康有為更提出：未來社會必定是共產主義社會，《大同書》提出了“共產之說”，這在中國思想史上還是第一次。他說：

故以今之治法，雖使機器日出奇精，人民更加才智，政法更有精密，而不行大同之法，終無由致生民之安樂、農人之得均養也。或亦能倡共產之法，而有家有國，自私方慎。有家則妻子待養，有國則陳兵而租稅日增。以此制度，而欲行共產之說，猶往南而北其轍也。無論法國革命時不能行之，即美國革命至今亦萬不能行也。<sup>33</sup>

那麼，究竟什麼時候才能實現大同社會，即康有為所說的共產社會呢？康有為認為，這取決於以下幾個條件，一是科學技術，特別是

---

<sup>33</sup> 康有為：《大同書》，《康有為全集》第七集，第154頁。

交通和通訊技術的高度發達，隨著交通的發達，世界變成了郡縣，故那時就可以一個“公政府”來治理全世界，而隨著通訊技術的發達，全球化的集中生產、集中銷售也就可以實現，他甚至設想了計算機和互聯網這樣的發明，這一通訊技術的革命，將使得全球的生產與銷售可以在計劃下進行，從而避免了私有制下生產和市場的無政府狀態。<sup>34</sup>

第二是政治制度的變革，康有為對德國完成統一而實行的聯邦制度很感興趣，以為它初步以“公政府”的方式，將四分五裂的德國聯合起來、統一起來，同時，他還認為美國的聯邦制產生了一個更大的“公政府”，不過，康有為認為：無論德國、法國還是美國的革命，導致的均是列強的聯合，而未來的聯合，應該是被壓迫民族的聯合，被壓迫民族聯合起來成立“大公政府”，與列強的聯合鬥爭，其結果便是形成一個世界的“公政府”，這樣一來，“大同”世界，平等的世界就不遠了。

未來的大同世界，是文明的世界，而康有為認為：這種新文明的重要表現和標誌，就是工人階級成為社會主體，“創新”成為大同社會的根本追求，康有為說：“太平之世無所尚，所最尚者工而已；太平之世無所尊崇，所尊高者工之創新器而已。”<sup>35</sup> 大同世界的主體是工人，大同世界最崇尚的是工人的創造性勞動和技術創新。“故野蠻之世，工最賤、最苦，待工亦最薄；太平之世，工最貴，人之為工者亦多，待工亦最厚……故太平世之工人，皆極樂天中之仙人也。”<sup>36</sup>

大同世界是人人平等的世界，是沒有私有財產的世界，但是，這樣的世界會不會因為沒有競爭而陷入停滯、喪失發展進步的動力呢？康有為很擔心可能會出現這樣的情況，為了防止大同世界的退化，康有為指出：儘管大同世界反對為了私有財產而競爭，但卻鼓勵各共同

---

<sup>34</sup> 康有為：《大同書》，《康有為全集》第七集，第157頁。

<sup>35</sup> 康有為：《大同書》，《康有為全集》第七集，第161頁。

<sup>36</sup> 康有為：《大同書》，《康有為全集》第七集，第161頁。



體以及個人為了科技進步和公共福利的改善進行充分地競爭，同時，他主張對發明創造、科技創新、文化創新進行重獎，主張這種獎勵以榮譽獎勵為主，也包括物質的獎勵，而且，他還主張：各分政府可以擁有自主選擇發展道路的財政自主權，以便通過徵稅對公共福利設施不斷進行改善。<sup>37</sup>

今天看來，康有為這種“改造中國與世界”的胸懷和抱負，確乎是相當驚人的。魏斐德（Frederic Wakeman, Jr）也許是第一個將《大同書》與毛澤東的思想進行互文式研究的重要學者，他指出：如果忽略康有為通過重新闡釋儒學的“太平”、“大同”主張，所表達出的中國近代思想的先進性、普遍性，那麼，人們就無法理解後來的“五四運動”和中國革命所提出的那些問題，就不能理解這種“中國思想方式”對於全人類的根本意義。從康有為本人思想的不斷發展以及他對於後世的影響來看，他的思想中毫無疑問地包含著一種超越國族、種族、階級和性別的“世界大同”情懷，包含著一種從儒家的“太平”（平等）和“大同”出發，拯救人類苦難的博大胸襟，甚至包含並預示了後來毛澤東所說的“中國要對人類作出更大貢獻”的大宏願。作為一個被壓迫民族的知識分子，生活在帝國主義侵略和欺凌中國的時代，竟能拒絕如同時代的日本維新派那樣，簡單地複製和追隨弱肉強食的19世紀世界邏輯，而是懷抱康德、馬克思、列寧那樣的世界大同情懷，再勾勒一卷被壓迫民族視野中的普遍的“世界史”藍圖，在這個意義上，康有為恰恰表達了列寧所說的亞洲、中國思想在19世紀的先進性、普遍性，標誌著啟蒙的方案在帝國主義主宰的19世紀的世界、在被壓迫民族、在中國的地平線上呈現出的新文明曙光和新思想曙光。

《大同書》最終完成於戊戌變法失敗後，當時的康有為已經避居

---

<sup>37</sup> 康有為：《大同書》，《康有為全集》第七集，第175頁。

印度的大吉嶺，康德曾經以“世界公民”自許，而處於流亡中的康有為，則以“天民”自況；與康德將“先驗法則”作為世界秩序的基礎不同，《大同書》從“世界大同”和“衆生平等”的東方情懷起論，<sup>38</sup> 康德的“法”所指向的是一個規範的世界秩序，而《大同書》卻把回應、面對“衆生苦”當作政治的目標，通過批判 19 世紀帝國主義主宰的現代制度所造成的“衆生苦”，康有為最終從解救被壓迫民族和“人類苦”的視野，提出了一整套重建“大同世界”的人類改革方案。

康德的“三大批判”是對知識和思想方式的批判，而康有為《大同書》的批判，則是對於現存制度的全面批判，他認為：要實現文明的政治，就必須批判霸權政治，要達到大同，就必須對據亂世的根源進行批判，於是，康有為的大同理想，首先就是建立在對於民族國家形式的歐洲現代軍國體制的徹底否定之上的，此乃他與黑格爾的根本不同，而這就是《大同書》中的“第一批判”：“去國界合大同”。康有為認為：“有國界之害”的最大表現，或曰歐洲形式的現代民族國家之“大害”，就在於戰爭，歐洲民族國家是被作為戰爭機器而設計出來的，這種形式的現代政體必然要把戰爭加諸於全世界的頭上，同時把戰爭國債和稅收加在勞動者頭上，發明戰爭國債，這是人類前所未有之災難。因而，他認為“欲去國害必自弭兵始”。即只有拔去民族國家的戰爭功能，才能談得上人類永久和平，也才能談得上康德意義上的那種世界和平。

不過，與西方先進的思想家們不同，康有為能夠更進一步認識到，歐洲殖民主義又是建立在種族主義倫理之上的，因此，對於歐洲國家體制的批判，必須觸及歐洲人自身長期不願正視的“種族主義”問題，對現代歐洲國家的批判，必然也要涉及到對於現代種族主義政治的否

---

<sup>38</sup> “不忍之心”看起來是受到佛教思想的影響，但是，佛教卻是否定人的現實慾望以求解脫的，而康有為則認為阻礙了人間平等自由是“制度”，而非“慾望”，他對於慾望是肯定的，這是他與儒家和佛教的根本不同之處。

定。在《大同書》“去種界同人類”一篇中，康有為談到了我們後來稱為“生命的政治”（bi-political）的種族主義，詳盡地論述了種族主義如何成為現代西方殖民主義的基礎，並且深刻地談到破除種族主義，對於破除現代西方啟蒙方案的重要意義。儘管在《大同書》中，康有為將種族主義制度僅僅理解為白種人對於黃種人的壓迫，而沒有觸及其他種族的人們的苦難，甚至也以為棕色人種和黑人不如白種人和黃種人優秀，即他對種族主義的批判也還並不徹底，但是，康有為提出的克服種族主義的方案之一，就是實現遷徙的自由、跨種族的居住的自由，他對種族問題的揭發的深刻性及其論述的系統性，與當時、乃至今天的歐洲思想家相比，毫無疑問也算是先進的。

《大同書》的“第二批判”，就是對性別歧視的批判，對女性解放的呼籲，這就是《大同書》中“去形界保獨立”一篇的要旨。而這一部分論述對於後來的五四新文化運動，對於中國革命思想，甚至毛澤東本人的思想，顯然影響甚鉅。

《大同書》的“第三批判”，就是對批判私有制的批判，在“去家界為天民”一篇中，康有為指出家族制度乃私有制度之源，他說：佛教主張“出家”，這對養育自己的父母來說，是一種不公平和不平等；而中國的“家天下”，特別是“以一人養一家”，這對於“一人”而言，也是不公平和不平等，至於西方的“個人自由”，無非是只顧自己，聽任社會不公，這更是大私。他認為：人類之所以需要家庭，主要是由於生育、教養、老病需要家庭來承擔，而一旦將生育、教養和老病歸之於公，“蓋自生養送死皆政府治之，……是不待出家而自然無家，未嘗施恩受恩，自不為背恩，其行之甚順，其得之甚安。故必公天下，而後可至於太平大同也。”<sup>39</sup>

康有為指出：家族制度、宗族制度和民族制度在歷史中形成的必

---

<sup>39</sup> 康有為：《大同書》，《康有為全集》第七集，第93頁。

然性，實際上都深深植根於人類自身的生產和再生產——即生育和教養制度，因此，要擺脫家族制度的束縛，就必須造成一個能夠承擔起生育和教養責任的更為合理的社會，需要社會和“公政府”承擔起建立“育嬰院”、“小學院”、“中學院”和“人本院”這些機構的責任。因此，家族革命、民族解放和民族革命必須要伴隨著徹底的社會革命、教育革命。

而《大同書》的“去產界公生產”一篇，則是對建立在私有財產基礎上的資本主義生產方式的批判，這分別包括對於土地私有制，資本驅動的工廠勞動，代表資本家利益的黨派政治，西方金融壟斷的逐一批判。康有為指出：私有制的根源，不僅僅在於資本家和大商人與一般勞動者之間的財富差別，而更在於信息的不對稱，這種信息不對稱，使得資本家和大商人總是在競爭中取勝，但是，康有為充滿自信地指出，這種信息的不對稱，將隨著技術的發展、教育的普及和政治制度的改革被消除。因此，教育的公平、知識的公平、信息的共享，是康有為大同世界的一個重要內容。<sup>40</sup>

而在康有為寫作《人類公理》（即《大同書》）的時代，馬克思的《資本論》第一卷尚未問世——也就是說，當時的歐洲還並沒有如此系統的對資本主義生產方式的全面批判的綱領。總起來看，康有為的《大同書》是一部全面論述現代社會種族、性別、階級、國家、社群問題的著作，上述批判也是一個有機聯繫、逐步推進的整體，它最終成為對19世紀以來歐洲現代方案的全面拒絕，成為對權力政治的全面拒絕，並通過這種批判和拒絕，以劣種、女人、勞動者為主體，去重新制訂一個人類合理交往、有機團結的大同世界的普遍公理和普遍公法，去召喚一種文明政治的產生。

康有為的《大同書》是現代中國革命思想的先聲，它犀利地揭露

---

<sup>40</sup> 康有為：《大同書》，《康有為全集》第七集，第155頁。

了中國封建體制和西方現代體制擁有著共同的前提：以暴力為本，對於女性、下層勞動者和弱勢種族的壓榨。它的寫作時代與馬克思的《資本論》和尼采的《論道德的譜系》大致相同，《大同書》不但總結和提供了中國傳統知識現代化的新的譜系，把女人、小人和“劣種”當作未來和平的“大同世界”之捍衛擔當者，而且力圖以中國思想為基礎，第一次嘗試著“以中國為方法，以世界為對象”，去重建具有世界普遍意義的現代倫理，去建立一種新的政治文明，去建立一個現代世界的普遍認同。《大同書》開創了現代中國改革和革命的道路，它使得“中國模式”、“中國方法”、“中國道路”，第一次成為可能——而這就是《大同書》的歷史意義所在。

在中國近代歷史敘述中，戊戌變法運動僅僅被解釋為中國現代改革運動的一環（立憲改良），從而，康有為思想的價值也僅僅在其“變法方略”的意義上得到研究者的肯定，而《大同書》更被當作康有為的失意之作、當作一種純然的空想，長期被研究者束之高閣。但是，正如魏斐德所指出的，將康有為視為“改良派”、“政治保守派”是不正確的，因為康有為的思想比當時的革命派更為激進，實際上，康有為既是一個充分現實的改革家，同時又是一位高度的理想主義者，只有這二者的高度統一才能解釋康有為，只有“經”與“權”的高度統一，也才能解釋近代以來的中國革命和中國改革。沒有最徹底的改革和革命的意志，中國就會停留在貧困落後的狀態，也就不會有歷史的發展和進步。而如果沒有人類的情懷和世界的擔當，現代中國的復興，中華民族的偉大復興，就將成為對於西方強權邏輯的複製。

未來社會必然是一個工人當家作主的社會，必然是一個創新的社會、一個公有的社會，一場由精英發動的改革，卻將主體落實在全世界的底層和被壓迫者身上，康有為的這種奇妙的雙重性格，甚至使得他與毛澤東在思想結構上具有了某種相似性——持續的改革和不斷的革命之所以是必要的，關鍵就在於不斷將改革的主體落實到下層最

廣大的民衆身上，如此才能抵抗人和世界不可抑止的退化本能。<sup>41</sup>

今天看來，是否存在一個“中國模式”或者一條“中國道路”——特別是中國社會主義道路，這並不是一般地將中國改革者和革命者的思想視為“空想”、烏托邦的人們所能夠回答的。因為一百多年來中國革命和改革的歷程已經昭示著：以人民戰爭的方式擊潰帝國主義的軍事霸權是可能的，而以勤勞革命的方式完成工業化發展是可能的，同樣，按照勞動者的願望和鬥爭去變革生產方式，造成一個不斷改革和革命的正義運動——這也是可能的。

儘管倘若康有為生於今天，他恐怕依然會指出我們的時代離開“大同社會”還差得何其遙遠，但是，他卻無疑會這樣說：不追求“大同”，“小康”社會就不能保持，不改造世界，中國的復興也沒有可能，沒有“大同世界”的願景，中國的“和諧社會”也就不能實現。不斷從最基層、從全世界去發現改革的動力，將改革和革命進行到底——這是因為中國文明對於“世界”負有責任。著名的德國漢學家傅朗克（Otto Franke）在 20 世紀初說：

雖然儒家所教導的世界和諧和世界和平是遙遠的美夢，——但是，我們不能喪失更高更好目標的信念。因為沒有信念，我們的努力便無目標，這個世界的歷史也毫無意義。

魏斐德亦曾用“歷史與意志”為題描述中國思想之運動，那麼，究竟什麼才是他所謂潛伏在數千年漫長中國歷史中的“意志”呢？如果這一“意志”不是黑格爾所說的個人或“市民社會”所承載的“自由”，它在中國文明的語境中又是指什麼呢？

我們只能說：這種面向“大同”的歷史意志的核心就是“遠近大小若一”之“平等”，是政治平等、經濟平等、性別和種族平等的追

---

<sup>41</sup> 魏斐德（Frederic Wakeman, Jr）著，李君如等譯：《歷史與意志——毛澤東思想的哲學透視》，中國人民大學出版社 2006 年，第 131 頁。

求，是這種“衆生平等”理想在全世界範圍內——在全人類的實現。

中國古代的先賢乃至於歷代的統治者，實際上都沒有真正迷信過一個朝代，一種體制的永存和萬壽無疆，在他們看來，在歷史滄桑和王朝興衰之外，唯一能夠源遠流長的，確實是一種道德意志，正是這種道德意志，構成了超越個別王朝命運的“天命”。因此，維繫天命，首先就是維繫那種為國家、為民衆犧牲請命的聖哲意志。這就是《周書》中所謂：“古之王者，知命之不長，是以並建聖哲，樹以風聲，分以采物，著之語言，為之律度，陳之藝極，引之儀表，予之法制，告之訓典，教之防治，衆人賴之，而後即命，聖王同之。”

在這個意義上，“大道之行”的“道”所代表的，當然不是哪一個朝代、哪一種制度、哪一個家族，因為它所代表的，是對天下百姓疾苦的感同身受，是為下層小民請命的道德意志，而這種道德意志就是超越朝代和時空，貫串於整個歷史中的“天命”。

同樣，在中華文明中，究竟是作一個“大人”，還是“小人”，這並不是由權勢、地位和財富來決定的，更不是由性別和族裔來決定的，而是由胸懷、擔當和視野來決定的。決定“大我”與“小我”，大人與小人的，是胸中是否“懷道”，而非“懷己”，是否“懷義”，而非“懷利”。與歐洲文明不同，在中國的宇宙觀和社會觀中，“自我”從來不是孤立的，因為“己”的上面有家，家的上面有國，國之上而有天下，與天下百姓同心同德，斯為大同。“位卑未敢忘憂國”，處江湖之遠，而不敢忘懷家國天下，“公者千古，私者一時”，這就是超越小我而達致大我的社會進化之道，這就是摒棄自私自利之心的成人之道，以此命令中國人去追求作一個高尚的人，純粹的人，對人民有利的人。

還有——如果說，在中華文明中，道德意志是與天並舉的主神的話，那麼黎民百姓則是另外一尊堪與天齊的主神。我們的祖先早就說過：“民，神之主也。”他們還說：“國將興，聽於民，國將亡，聽於

神。”“民所欲之，天必從之”，“天視自我民視，天聽自我民聽”。把人民抬到了上天的地位，人民比天還大，而中華文明的這一特徵，在人類文明史上是獨有的。它把“不平等”視為人間最大的侮辱，並把追求平等和“公的社會”視為歷史進步的根本動力，而這也就是數千年來“陳王奮起揮黃鉞”的中國改革與革命運動之根源。

而這些都被《大同書》繼承下來，“大道之行也，天下為公”，這成為現代中國人敘述歷史，解釋、創造新的歷史的重要精神動力，並最終將苦難的中華民族引向天安門前那響徹世界歷史的宣告：

我們的民族將再也不是一個被人侮辱的民族了，我們已經站起來了。我們的革命獲得了全世界廣大人民的同情和歡呼，我們的朋友遍天下。

正是在這個意義上，正是一卷《大同書》唱響了“紅旗”，並將我們引向“短促而偉大的 20 世紀”——引向“為有犧牲多壯志”的中國革命。