中国近代思想中的“公天下”：以康有为著述为中心*

陈　涛

［摘　要］近年来，国内一批社会理论研究者把“家”看作中国文化有别于西方文化的关键。但这忽略了中国文化并不缺乏超越家的维度，尤其是“公天下”的理念。近代以来，正是康有为对公天下的言说，激活了儒家原本在公天下和家天下、仁与孝之间建立的关联，并提醒我们在家天下的礼制之外，儒家尚借助尧舜之道而寄托着一个公天下的理念，等待后人来“取法”。在《大同书》中，他通过拆解仁与孝的连带，把儒家在公天下与家天下之间所构建的统一拆解了。这导致公天下理念所倚靠的新的政治和社会制度，与历史中既有的国家和家族形态相互对立，从而成为一种激进的政治理念。

［关键词］公天下　家天下　大同　仁　孝

［中图分类号］C91-0［文献标识码］A［文章编号］1000－114X（2021）02－0179－11

引论：近现代中国文明自我理解的两条进路

近十年来，重新认识中国传统社会的制度及其理念，构成国内社会理论研究的焦点之一。回溯来看，最初正是循着对费孝通的“差序格局”概念所反映的伦理原则的探究，促使一批研究者开始强调家族伦理和制度在中国人社会和文化-心理结构上所具有的重要意义，并逐渐把“家”视为推进社会学中国化的入手点。[①]与此同时，其他研究领域对家所作的各种探讨，也起到了推波助澜的作用。进而，中国文化，尤其是儒家也被等同为围绕着家族伦理而构建起来的一套观念和制度。从思想史的角度来看，这继承了新文化运动以来中国文明的某种自我理解。当时，无论是激进派，还是保守派，都把中国人对家族生活和伦理的重视看作中国文化有别于西方文化的独特之

*本文系中国社会科学院青年科研启动项目“家国重构的两条道路：中国早期社会学和民族学中的家族制度研究”（项目号2020YQNQD0097）的阶段性成果。

(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

处。例如，在陈独秀和吴虞等人看来，西方民族以个人为本位，东方民族的“宗法社会”则“以家族为本位……一家之人，听命家长”[②]。甚至，宗法社会还把对家长的遵从，即孝道，推广到国家领域对君主的遵从上，“移孝作忠”，从而构成了专制主义的基石。因此，要破除专制主义、脱离宗法社会，就必须根除儒家所推崇的家族伦理：“夫孝之义不立，则忠之说无所附，家庭之专制既解，君主之压力亦散”[③]。对中国文化抱有温情的梁漱溟，也持有类似见解：在西方人那里，团体与个人构成了相待而立的两端，而中国人却“就家庭关系推广发挥，而以伦理组织社会，消融了个人与团体这两端”[④]。至于为什么中国人如此重视家族生活和伦理，并不能归结为中国尚未摆脱宗法社会，而是归功于周公和孔子把中国人从事亲从兄中所体会到的那种人生乐趣和人生意义提升为一种“宗教的替代品”[⑤]，从而为中国文化开辟了一条有别于西方的道路。上述观点也构成了费孝通以差序格局和团体格局的对比来把握中西方社会结构差异的思想源头。由此来看，近年来学界有关家的探讨，并未超越新文化运动理解中国文明的视域。不同之处在于，那时的知识分子把家族看作中国人发展现代独立人格，据此构建团体生活，尤其是现代社会和国家的障碍，而今天的知识分子则是在看到西方个人主义和自由主义的困境之后，又在构建自身的市民社会或其他共同体遭受挫折之后，寄希望于借助家族来化解个人与社会、国家等团体之间的紧张。

不过，上述自我理解并不完全是中国人在遭遇西方文明冲击之后的一种文化自觉，亦或是对儒家文化的一种客观描述，而是在很大程度上受到18世纪以来西方政治思想的影响。从孟德斯鸠、黑格尔，再到后来的韦伯，都把中国政治刻画为家父长式的专制主义：君主犹如家父长一样照顾着他的子民，而子民则像孝敬父亲一样忠于君主，缺乏自我意识和独立人格。[⑥]进一步，这又被归结为家内孝道在中国文化中的统摄性。儒家并没有像基督教那样，斩断其与氏族和家族的纽带，而是把从它们中自然生长出来的伦理接受过来，予以理性化，并作为其他伦理的基础。家内孝道不仅构成了儒家伦理与古老的氏族宗教，即祖先崇拜之间的贯通之处，而且也构成了各种社会关系，尤其是支配关系的模板。[⑦]这导致中国人的义务总是针对具体的、与其相近的人，而不可能针对神圣的“事业”（Sache）或抽象的“理念”。因此，中国人缺乏真正的共同体，即那种基于事务性的目的而建立起来的超越个人的团体。[⑧]同样，上述理解也不能看作是对儒家伦理的一种准确描述。儒家并不缺乏超越家族或血缘共同体去构建普遍伦理的能力。其核心原则，即仁，虽始于孝，但也能够推展至仁民、爱物和济天下的层面。实际上，上述观点折射出的是现代西方文明的某种自我理解：现代国家和资本主义的发生和构建，有别于以往的各种政治和经济形态，都以脱离了各种旧有的血缘、地缘和宗教共同体的独立个人为前提。因此，家族伦理与西方现代伦理之间的反差，折射出现代国家和资本主义构建中所产生的伦理冲突。从家族主义来理解中国文化，在此充当了现代西方文明在从事自我理解和自我证成时的一个反衬。[⑨]

指出这一点，并不否认家在把握中国文化和社会形态上的重要性，更不否认孝在理解儒家伦理上的意义，所谓“孝悌为仁之本”。笔者在此只是想提醒大家注意到上述“文化自觉”的时代烙印和历史局限性。家、孝，亦或者是与此连带的“家天下”、家父长式的东方专制主义、家产官僚制等等，或许并不足以道尽中国文化的个性，也不足以把握到其内在的紧张或活力。正是这种多重维度及其内在的紧张，而不是某个单一的维度，才构成了中国文化内在的生命力和运动的轨迹。因此，我们迫切需要对其进行更为整体性的理解。

那么，当诉诸于家来理解中国文化时，我们忽略了什么？梁漱溟这段话恰好提醒了我们：

> 我在民国五年夏天的时候，曾把孔家经籍都翻一遍，自觉颇得其意，按之于书，似

(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

无不合；只有《礼运》“大同”一篇话看着刺眼，觉得大不对。他说什么大同小康，分别这个不如那个好，言之津津有味，实在可鄙。……这篇东西其气味太与孔家不对，殆无可辩。晚世所谓今文家者如康长素之流，其思想乃全在此。[10]

《礼运》首章根据民风质朴与否而区别了“大道之行”和“大道既隐”两种状态，前者被称作“大同”，以“天下为公，选贤与能，讲信修睦”“人不独亲其亲，不独子其子”等等为特征。后者则以“天下为家，各亲其亲，各子其子”等等为特征。针对后者各私其亲、各自为己所带来的风气衰落、政治和人伦秩序紊乱的情况，圣人制礼以作为人们的行为规范，而“谨于礼”的三代圣王所达到的善政则被称作“小康”。[11]不过，无论是礼制，还是遵守礼制而实现的小康，都没有想要否定天下为家、各私其亲的人情，而只是顺乎人情、因势利导，试图借助礼的运转去承载大道之公。“家天下”之下的三王借助礼制，同样可以实现大同之世“公天下”的效果。

自宋代以后，《礼运》因为被学者质疑混杂了老庄学说而不受重视。但是，及至近代，先有洪秀全在《原道醒世训》中援引大同说来批评现实，后有康有为将大同小康与公羊家三世说结合在一起，进而在《大同书》中基于“天下为公”的理念要求破除家、国和私有财产。自此以后，《礼运》一篇的地位得到了空前的提升。“大同”和“天下为公”的理念不只影响到梁启超、谭嗣同、熊十力和牟宗三等思想家，而且也影响到孙中山等革命家。对于把家族伦理视为中国文化之核心的梁漱溟来说，上述观点不合其口味是可想而知的。

这提醒我们，近代中国思想在遭遇西方制度和思想的挑战时，动用了某些原本并不突出的思想资源，以对抗既有的思想传统。康有为所倚借的三世、三统和大同说中蕴含的“公天下”理念，为我们提供了一个切入点，去识别中国思想内部的张力所在。只有把握住这些思想的潜流，我们才有可能对中国文化进行更为整体的理解，并探寻其自身的生命力所在。

一、公天下、大同与家天下

三世说来自公羊家对《春秋》的诠释，而大同说则来自《礼运》。二者相对独立，分属于不同的学统。把二者结合在一起，“以《春秋》‘三世’之义说《礼运》”[12]属于康有为的原创。按照《大同书》题辞和《我史》中的说法，他早在1884年就已经推演出大同说。对此，学界素来质疑其“倒填年月”，或认为其大同说存在一个发展过程。就其著作本身来说，只在《孔子改制考》（1896~1897年，以下简称《改制考》）的“叙”中，康有为才首次把三世中的太平世与大同结合在一起，而在正文中却不曾提及大同、小康。显然，“叙”为后写。正式把大同小康与三世说结合在一起则始见于《春秋董氏学》（1893~1897年）：“‘三世’为孔子非常大义，托之《春秋》以明之。所传闻世为据乱，所闻世托升平，所见世托太平。乱世者，文教未明也。升平者，渐有文教，小康也。太平者，大同之世，远近大小如一，文教全备也。”[13]

总之，康有为在接受公羊学之后，尚有一个把三世说和《礼运》中的大同小康结合在一起的过程。因此，这里需要解释为什么大同小康会被拿来诠释三世说。针对于此，通常的看法是，由于康有为附会西方现代的民主共和来诠释太平世，而《礼运》对大同之世的某些描述又与西方现代政治所推崇的民主制非常类似，所以就被他拿来与太平世结合在一起。笔者并不否认这一点，但却认为这忽略了儒家既有传统在此所发挥的重要影响。要澄清这一点，需要明了他在利用公羊家的三世说去推行其变法改制的政治主张时所存在的困难。

所谓三世，在传统公羊学那里指的是根据孔子的见闻，将《春秋》中从鲁哀公上溯至鲁隐公

(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

这十二任君主共242年划分为“所见世”“所闻世”和“所传闻世”，又分别称为“拨乱世”“升平世”和“太平世”。虽然从隐公到哀公，时代越往后政治越动乱，但公羊家却认为孔子在《春秋》中规定了一个拨乱反正以达至太平的步骤，即越往后治理的越好。与此同时，整个过程呈现为一个王化自近及远，由其国而诸夏而狄夷的过程：在拨乱世，把本国视为内，把诸夏视为外；在升平世，把诸夏视为内，把夷狄视为外；最后在太平世，诸夏、夷狄、不分内外，大一统。

在《改制考》中，康有为参照现代西方政制（constitution）重新诠释了三世，为其变法改制的主张辩护。在他看来，中国上古犹如古希腊和美洲等地的史前历史一样茫昧无稽。因此，儒家典籍中的圣王只是孔子借以托古改制、说服民众的“寓言”：“孔子拨乱升平，托文王以行君主之仁政，尤注意太平，托尧、舜以行民主之太平。”[14]总之，孔子在六经，尤其是在《春秋》中为人类制定了一个从乱世到君主制，再到民主制，循序渐进的改革进程。

针对上述观点，研究者们多把它看作是对19世纪末流行于西方的进化论，以及各种政治制度的一种牵强比附。但从康有为的角度来说，这种比附并不是“以夷变夏”，而是“礼失求诸野”。西方之所以强大，并不是因为他们在典章制度上超越了孔子之道，而恰恰是因为他们暗合于后者。中国之所以弱小，也并不是因为孔子之道已经过时，而是因为中国人已经背离并遗忘了它。

> 政治之学最美者，莫如吾《六经》也。尝考泰西所以强者，皆暗合吾经义者也。……中国所以弱者，皆与经义相反者也。……吾中国法古经之治足矣，本非取于泰西，所以可取者，参考其书，以著其治强之故，正以明吾经义之可行。……吾之掌故，历秦、元诸霸朝，已非中国先圣经义之旧，而礼失求野，外国乃用吾经义之精。[15]

虽然中国作为文化先进的一方曾经为“中国”，而夷狄作为文化落后的一方为“夷狄”，但今天西方凭借其暗合于孔子之道的制度和文化，已“进于中国”，而中国则因为背离孔子之道而“退为夷狄”。在这种情况下，参考西方保民自强的制度和书籍，可以再次申明中国人所遗忘的六经经义。可见，在康有为这里，三世说有两个功能：其一，定位当时中国和西方在社会进化中所处的位置，其二，为中国乃至西方指出未来政制变革的方向和目标。康有为、梁启超和廖平等人都承认当时的中国落后于西方，但他们都不认为西方已经达至了历史的终结，也不认为孔子之道已然过时。相反，无论是中国，还是西方，都要取法于孔子之道，以明确其未来政治和社会变迁的方向。

然而，正是在这里，暴露出三世说的困难。它原本只是一套史观，用来说明由近及远地拨乱反正的过程，并未给出一套相应的制度设计。当康有为把中国和西方定位在升平世的前端与后端时，他需要为二者共同勾勒出下一步太平世的制度图景，以证明孔子之道适用于万世。[16]《春秋董氏学》曾提到：“太平之世别有三统，此篇略说，其详不可得闻也。”[17]可见，在这个阶段，他尚未构思出太平世的具体制度图景。实际上，直到《大同书》，太平世的图景才得到详细描绘。

在刚才的引文中，康有为还提到了公羊家的三统说。澄清后者的含义，有助于我们理解三世说何以能够与大同说结合在一起。我们通常认为夏商周三代就代表了三个传统。但公羊家却认为三统并不是固定不变的。每当新王朝兴起后，都要保留此前两个王朝的后代，封土建国，让他们遵守先前王朝的旧制度，以备参考和借鉴。先前两个传统，再加上本朝的传统，就构成了所谓的“存三统”。而当下一个新王朝兴起之后，原来三统中的第一个就要被贬黜为三统之前的五帝之中的最末一位。相应地，五帝的第一位则被贬黜为五帝之前的九皇中的最末一位，而九皇的第一位则被贬黜到九皇之前的六十四民中……

(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

单就此而言，三统说并没有什么新奇的东西。周之前是夏和商，他们的后代各被封为杞国和宋国，而《论语·八佾》中也有“周监于二代”，即周在礼制上取法于夏和商的说法。但是，真正令三统说成为一种激进学说的，是孔子受命改制、“以《春秋》当新王”的说法。康有为曾多次引用董仲舒下面的这段话来申明公羊家的这一观点：

> 王鲁，尚黑，绌夏、亲周、故宋。……春秋当新王者奈何？曰：王者之法，必正号，绌王谓之帝，封其后以小国，使奉祀之；下存二王之后以大国，使服其服，行其礼乐，称客而朝。故同时称帝者五，称王者三，所以昭五端，通三统也。……而殷周为王者之后，绌夏改号禹谓之帝，录其后以小国，故曰绌夏存周，以春秋当新王。[18]

根据上述说法，孔子不只是至圣先师，而且还是受命改制的新王。看到周道衰亡，失去王天下的资格，孔子就作为王者而创立新制，删削鲁史即《春秋》，并将这套新的王制载于其中。这就是所谓的“王鲁”或“以《春秋》当新王”。这样一来，鲁国就成为新的三统中的一统。相应的，夏就退出三统的序列，被黜为五帝，周则成为与鲁最接近的一代，而商宋则由近代逝入较远的一代。这就是所谓的“绌夏、亲周、故宋”。

西汉公羊学家有援引三统说和受命改制说来论政的传统。汉昭帝时，公羊学家眭弘针对当时的灾异，上疏建议昭帝禅让：“汉家尧后，有传国之运。汉帝宜谁差天下，求索贤人，禅以帝位，而退自封百里，如殷、周二王后，以承顺天命。”（《汉书·儒林传》）宣帝时，太中大夫盖宽饶也请求宣帝禅让，并引《韩氏易传》道：“五帝官天下，三王家天下，家以传子，官以传贤，若四时之运，功成者去，不得其人则不居其位。”（《汉书·盖宽饶传》）成帝时，太常寺丞谷永上疏议论灾异道：“垂三统，列三正，去无道，开有德，不私一姓。明天下乃天下之天下，非一人之天下也。”（《汉书·谷永传》）班固在《白虎通·三正》中亦有“王者所以存二王之后何也？所以尊先王，通天下之三统也。明天下非一家之有，谨敬谦让之至也。”刘向虽不主张禅让，但也持有类似说法：“王者必通三统，明天命所授者博，非独一姓也。”（《汉书·刘向传》）因此，西汉一朝，禅国让贤、新王受命的呼声不绝如缕，而终于引出了王莽。“莽策命孺子为定安公，户万，地方百里……立汉祖宗之庙于其国，与周后并行其正朔服色。”[19]

综上，“通三统”强调天下并非一家一姓所独有，而是有德者居之，及其德衰，必须择贤禅让。在此，尧舜二帝禅让所体现的“公天下”或“官天下”，作为与夏商周三代所开启的“家天下”相对立的范畴，被反复提及。“家天下”并不必然意味着“私天下”，但确实以承认某一家族对天命的领受为基础，并配合以相应的礼制，如立子立嫡制、封建子弟制、宗法、庙数和服术等制度，以构筑起特定家族的统治。“古人非不知官天下之名美于家天下，立贤之利过于立嫡，人才之用优于资格，而终不以此易彼者，盖惧夫名之可藉而争之易生，其敝将不可胜穷，而民将无时或息也。”[20]在此，统治家族或王朝的延续，倚重的是礼，而非德。“创始之王以德得位；继体之王，以礼传位，位之所传，终不以人王之‘德’，而以世袭之‘礼’。承继王位的‘嫡长子’是天定的，也就是说他源自血统、出身与阶级，……这恰恰不是以德，而是以礼。”[21]相比之下，禅让制体现的“公天下”，其基础却是德，而非礼。

澄清了三统说中所蕴含的公天下理念，就不难理解何以康有为会青睐于《礼运》。大同与小康同样预设了公天下与家天下、尧舜与三代的分别。在家天下的格局之下，谨守礼制的三代圣王固然可以实现小康这一善政，但是礼制所依据的礼义却本于“大道之行，天下为公”。从历史上来看，由一家一族世袭统治的“家天下”体制构成了中国两千余年帝国体制的恒常。而“公天下”

(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

则作为一种针对君主的道德训诫、一套评定特定王朝统治的政治理想，亦或者是作为改朝换代之际被诉诸的一种正当性基础而存在。很少有人想要在家天下的时势之下再度返回到尧舜的禅让制。但蕴含在后者中的天下为公的大同理想却是统治家族竭力去靠近的，否则就会因为德不配天而失去天下，所谓“皇天无亲，惟德是辅”（《伪古文尚书·蔡仲之命》）。因此，统治家族必须通过谨守礼制以再现公天下的礼义。[22]一方面，正因为公天下的存在，所以家天下才不会无所顾忌地被等同为“私天下”，以至于像刘邦那样公然把天下称为自己的“产业”。另一方面，公天下作为一种政教理想，如果不想成为脱离现实的“空言”，那就必须进入历史而又不囿于历史，就必须正视“大道既隐”之后的时势，因势利导。因为在家天下的格局之下，仍有可能实现《礼运》中所说的小康，实现“天下为一家，中国为一人”这一新的大同、新的公天下。

家天下与公天下都可以在儒家典籍中找到各自的依据。二者既存在张力，又相反相成，共同构成了儒家关于中国政治体制的整体构想。相对于此，开篇提到有关家的各种言说是远远不够的。家在中国文化中的重要性和延续性，并不是自足的，而是依托于它所处的文化整体，依托于孝与仁、家天下与公天下之间的关联。然而，近代以来，儒家文化在应对西方挑战去重构自身的时刻，二者却各自沿着不同的方向发展。循着家天下一端进行发挥者，不得不强调中国文化道路的特殊性，尤其是家在其中所扮演的重要角色，而循着公天下一端进行发挥者，为了重新确立中国文化的普遍性和普适性，则力求使其超越特定历史、特定地域的限制。在一端是王国维为了凸显周礼在中国文化中的奠基意义，不仅刻意把原本视为一体的三代区别开来，强调殷周之别，而且还把禅让制解释成在周礼那里发展成熟的家天下的一种不成熟状态：“以帝系言之，尧、舜之禅天下，以舜、禹之功，然舜、禹皆颛顼后，本可以有天下者也。”[23]在此，禅让制所寄托的公天下和德政的理念，与家天下的礼制之间的分别，就被取消了。基于立子立嫡之制而发展出来的周礼，及其所奠定的家天下制度，才是中国文化的根基。此后中国思想对于家族伦理和家族制度的重视，仍旧活跃在上述视域中。而在另一端则是康有为及其弟子对大同所作的推演上。在此，公天下的理念以“冲决罗网”的气势，不仅大加讨伐忠孝廉节等伦理纲常，而且还试图去家去国，以实现众生平等的大同世界。下文仍聚焦于康有为的相关论述上。

二、“悬空孤立”的大同与缺席在场的国家

尧舜禅让所呈现的公天下，与三代王者所确立的家天下，在孔子及其后学那里，统一于仁。王夫之在解释《礼运》一篇时，尤其强调这一点：“子曰：‘人而不仁，如礼何！’明乎此，则三代之英所以治政安君，而后习其仪者之流于僭窃，其得失皆缘于此……敦仁而行之以顺，则天下无不顺矣。大顺斯大同矣，三代之英所以与大道之公而合德也。”[24]也就是说，孔子正是以仁来诠释尧舜之道与三代礼制、大同与小康的相通之处。

在《改制考》中，康有为尚未脱离上述解释传统。虽然他已经把文王之道和尧舜之道的区别解释为升平世和太平世、君主制和民主制的区别，但是，无论是文王，还是尧舜，推行的都是仁政，而其基础又都在于孝悌。这里引用几段他所强调的章节：

> 文王之祭，事死如事生，孝子之至也。（《公羊》桓八年何注）
>
> 穆穆文王，于缉熙敬止。为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，与国人交止于信。（《礼记·大学》）
>
> 孔子曰：“舜其大孝也与？德为圣人，尊为天子，富有四海之内，宗庙飨之，子孙保

(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

之。”（《礼记·中庸》）

尧舜之道，孝弟而已矣。子服尧之服，诵尧之言，行尧之行，是尧而已矣。（《孟子·告子》）

针对最后这段引文，康有为评论道：“孔子之道在仁。孝弟也者，其为仁之本，故尧舜之道，孝弟而已。”[25]他还多次以《论语·阳货》中宰我质疑“三年之丧”的礼制，以及墨子针对这一点所作的攻击，证明三年丧的制度实际上由孔子所创：“孔子立义本父子，故制三年丧；教人敦厚，故久丧为传教第一义。”[26]顺便说，尽管梁漱溟不喜欢康有为，但他同样基于上述章节把仁解释为孝悌或“慈爱”。[27]

总之，对此时的康有为来说，尧舜之道与文王之道虽然殊途，但同归于仁，而孝悌又构成了仁的基础。因此，看似颠覆儒家传统的康有为在此仍然坚持了其核心原则。所谓“士有百行，以孝为本，本立而后道行”（李隆基，《孝经序》），“凡为天下，治国家，必务本而后末。……务本莫贵于孝。”（《吕氏春秋·孝行览》）不过，儒家虽强调孝悌构成仁的基础，但并没有把仁仅限于家族中的爱亲事亲上，而是向外将其推展为一种仁民爱物而又有差等的普遍之爱，向内将其追溯到不忍人之心的心性基础之上。偏重于私家的孝与力求普适的仁之间的紧张，以及历代儒学对二者所作的调和不是此处讨论的重心。[28]但无论儒家如何对“仁”加以形而上的发挥，总没有脱离对孝悌的强调。就三代王制而言，孝对于统治家族的君和宗子而言，一方面意味着尊祖敬宗收族，从而确保其统治地位，另一方面又意味着承继祖德，从而维持其领受天下的正当性。在儒家的诠释下，政治秩序中孝与仁政的这层原始关联，转变为人伦日用中孝之于仁的典范性。因此，政治层面上家天下与公天下的贯通，从某种程度上说，正是落脚在仁与孝的关联之上。

但拆解仁与孝的关联却成为《大同书》（约1902年）和同一时期其他著作的关键。在开篇列数了有家、有国以及生于世界之苦后，康有为反问道，既然如此，那么为什么不舍弃家、国和世界呢？回答是，人皆有“不忍之心”或“仁心”。紧接着，他为仁提供了一个形而上学的解释：

夫浩浩元气，造起天地。天者一物之魂质也，人者亦一物之魂质也；虽形有大小，而其分浩气于太元，挹涓滴于大海，无以异也。孔子曰：“地载神气，神气风霆，风霆流形，庶物露生。”光电能无所不传，神气能无所不感。神鬼神帝，生天生地，全神分神，惟元惟人。微乎妙哉，其神之有触哉！夫神者，知气也，魂知也，精爽也，灵明也，明德也，数者异名而同实。有觉知则有吸摄，磁石犹然，何况于人；不忍者吸摄之力也。故仁智同藏而智为先，仁智同用而仁为贵矣。[29]

按照上述解释，天、地、人都分有“元气”或“神气”或“光电”而造成。光电传播于天地万物之中，因而万物彼此之间也有了觉知。人之所以能够有针对另一物、另一人的“觉知”，进而生发出“仁”，都归结为光电和神气的中介作用。在此，“仁”或“不忍之心”先是被从家族、乡党的具体人伦秩序中抽离出来，置于一个更为抽象的元气或光电的宇宙秩序之中。然后，当康有为从形而上层面降到现实层面去谈论仁时，就能够不把它局限在家族或国族等人伦和政治秩序之中。这个意义上的仁就是“公”：“孔子之道，其本在仁，其理在公，其法在平”[30]。在此，公强调的是与各私其家、其国相对的、“博爱无私、万物一体”的“公德”、“公益”[31]，而这又以实现“众生平等”为最终目的：“公者，人人如一之谓，无贵贱之分，无贫富之等，无人种之殊，无男女之异。……惟人人皆公，人人皆平，故能与人大同也。”[32]因此，在康有为看来，《礼运》中的“天下为公”与公羊家升平世、太平世所说的“平”字含义相通。[33]

(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

不仅仁，孝也被重新解释了。孝的本质在于“报”。具体而言就是子女报答父母的养育之恩。至于父母在不能预期子女一定会给予回报的情况下，为什么还愿意生养他们，则是基于“天然之爱”或“爱类之私性”[34]。可见，无论是父母施予子女的恩情，还是子女还以父母的孝道，在新的解释中，都被化约为一种私人之间的情感，从而与他重新解释的能够泛爱万物的、至广至公的仁拉开了距离。据此，他批评说，中国人虽然能够借助敬宗收族繁衍和团结同姓，但在推行仁爱、博济众人上，反而不如欧美：“夫行仁者，小不如大，狭不如广；以是决之，则中国长于自殖其种，自亲其亲，然于行仁狭矣，不如欧美之广大矣。仁道既因族制而狭，至于家制则亦然。”[35]偏私之孝不仅限制了仁，而且也难以实践而往往流于空名，以至于中国人虽然立家以相保，但也因为家族生活而交恶相怨，最终更是败坏了人种、人性和人道。在罗列了有家的种种害处之后，康有为总结道：“故家者，据乱世人道相扶必需之具，而太平世最阻碍相隔之大害也。”[36]在论及传统国家时，他批评的焦点则在于人们因为各自忠于自己的国家而养成争心和私心，所以同样败坏了人性和人种。在此，家天下直接被解释为私天下：“天下皆自私其家，君主不能公天下，乃以天下为一家私有之物。今虽明父慈子孝之义……然仅自私所亲，不能锡类推仁以平天下也。”[37]

此处暂不讨论他基于公天下的理念对去家去国的具体措施所作的论述。无论批评家还是国都落脚在“私”上，而他所预设的目标，也都是借助公立机构去实现以天下为范围的、至大无外的“公”。此刻，在三世进化的视角下，家与国、孝与忠，都被相对化了，并被定位成孔子据乱世不得已而制作的礼制和礼义。相比之下，大同之世，无国家，而只有为人民谋公益的公政府；无家，而只有担负公养、公教和公恤的公政府和其他各种公立机构。简言之，康有为把公天下的理念寄托在一套崭新的政治制度和社会制度上，不仅不再像传统儒家那样倚靠历史中既有的帝国和家族形态，而且还激烈地试图摧毁这些制度形态，从而在思想上预演了此后中国政治实践的若干举措。儒家以孝和仁的平衡所维续的家天下与公天下的贯通秩序，在康有为这里不仅被拆解开了，而且还成为了相对立的两端：私与公。

> 人各私其家，老其老而不及人之老，幼其幼而不及人之幼。……人道多偏枯，多险波，无由成公德，合天亲，致平等，共进化，故有一夫不得所，伤圣人之心，害大众之化。故大同必老安、少怀、友信，绝去仅私其家之事，乃可成大同之道也。[38]

这种对立恰恰是传统儒家在讨论仁与孝、公天下与家天下的关联时所竭力避免的：在大道既隐、各私其亲的格局之下，不倚重于历史中的家天下，就不可能实现公天下。不本于家内的孝，便只会将仁推演为远离人伦日用、无法切用的空言。由此来看，康有为所构想的新的政治制度和社会制度，连同公天下理念，因为脱离了既有的历史，而成为悬于历史上空，不存在于任何地方（topos）的乌托邦（utopia）——尽管康有为确信在现实中存在着朝向大同之世的若干迹象。[39]这也是钱穆早已指出的问题：康有为所推崇的理想（孔子及其大同说），因为割断了与之前和之后的历史关联，而“悬空孤立”[40]。而这又体现在他对人性所抱有的不切实际的想象上。[41]

尽管此后中国发生的各种政治和社会实践不能完全归结为上述思想的影响，但康有为对公天下所作的重新阐发无疑预先规定了此后中国近现代思想和实践的运动轨迹。但这也正是深受儒家传统观念影响的钱穆所无法理解的：何以一种疏远于历史的乌托邦反而能够进入历史之中发挥影响？此处无法展开，而仅简要指出，传统上的各种乌托邦，无论是柏拉图的理想国、中国的禅让制，主要是作为一种衡量和批判现实的尺度而作用于现实、引导和提升后者。但在现代政治科学和历史主义的影响下，乌托邦则试图借助科学和行动而成为现实历史有待实现的目的。在此，理

(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

念与现实之间的敌对关系取代过去的反讽关系，成为诱导政治行动的关键。[42]

有待回答的问题是：为什么在《改制考》之后五年左右的时间里，康有为就对仁与孝、大同与历史之间做了上述的拆解和对立？上文曾指出，他重构三世说的动机之一就在于为中国乃至西方规划未来政制变革的方向，并以此证明孔子之道可以范围万世，而中国最终仍能够在进化的赛道上再次赶超西方。超越西方的什么？——列国竞争的秩序，以及国家制度本身。虽然梁启超多次批评其师缺乏国家思想，但康有为无疑是中国最早萌生国家意识的少数人之一："夫泰西诸国之相逼，中国数千年来未有之变局也。曩代四夷之交侵，以强兵相陵而已，未有治法文学之事也；今泰西诸国以治法相竞，以智学相上，此诚从古诸夷之所无也。"[43]在欧美等民族所主宰的列国竞争秩序面前，中国既有的奠基于"家天下"之上的帝国体制已然证明了自身的失败。为了自强，乃至赶超欧美国家，康有为也无法满足于仅仅以欧美政制来诠释大同。"公天下"不再是《改制考》中超越君主制的民主制或共和制，而是超越并能够克服国和家的"天下"。就此而言，现代国家以"缺席在场"（absent presence）的方式影响了康有为对公天下的理解。新的公天下则以克服一切国家和家族形态的趋向，预先规定了此后中国现代国家理论的基调。与其说，近代以来中国人从"天下"过渡到了"国家"，倒不如说自那时起，中国国家思想就始终摇摆于国家与世界大同、极端现实主义和同样极端的理想主义之间。[44]

如果说，在此刻的康有为和梁启超等人那里，现代国家还只是以缺席在场的方式率先导引出一个有别于君主之私产的国家，甚至也超越一切国家的公天下理念的话，那么，当下的我们则是实实在在地处于现代国家之中。身处于康有为之后，我们有机会看到世界大同或公天下的理想，在中国如何一度正是借助现代国家的构建而楔入历史之中，对抗自身既有的传统。一方面，在大同、公德、国家和平等等现代价值的重估之下，既往和现在的其他一切价值都只具有相对的价值，并必须参照它们去获得自身的正当性。另一方面，一套发端于西方的现代国家、经济和社会制度，连同其价值理念逐渐被构建起来，取代了传统家天下的帝国体制，并横亘于儒家的身、家与天下之间。传统儒家在身家国天下之间所构建的贯通而又整全的秩序被拦腰截断。无论这些现代制度中包含着多少传统性的因素，它们仍然有别于传统的家天下体制。我们也不可能再退回到后者，而只能基于这一新的时势去构想承载公天下的可能性。

三、余论：公天下的时刻

然而，这是否就意味着，我们此刻言说的公天下，只是一个包裹在旧形式之下的新内容，因而在根本上不同于以往所说？换句话说，即使想要继续使用公天下、大同和家等词汇，但是历史语境及其回应的问题的变化，早已将答案连同其形式转化为另一个东西。因此，在思想延续性的表面背后，是既有传统的断裂。列文森便持有上述观点。在他看来，此前的佛教或明末西学对中国的影响仅限于"思想渗透"，而晚清以来西方对中国的挑战却是"全面入侵"。[45]一套来自于西方的现代国家、经济和社会制度取代了中国旧有的制度，从而导致旧有的价值无所依托。在这种情况下，当我们继续言说这些价值时，它们所回应的问题和思考的方式已经悄然发生了变化。具体到康有为这里，寻求与西方对等的渴望，导致他努力在儒家典籍中寻找西方价值的对等物。但这种做法不仅为中国历史注入了新的西方价值，而且也疏远和葬送了自身的传统。上述判断或许受到陈寅恪的影响。在后者看来，此前佛教虽然违背三纲五常，但后者"所依托之社会经济制度未尝根本变迁，故犹能藉之以为寄命之地也"。相比之下，晚清以来，"社会经济之制度，以外族之

(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

侵迫，致剧疾之变迁；纲纪之说，无所凭依，不待外来学说之掊击，而已销沉沦丧于不知觉之间”。[46]

上述带有强烈“历史主义”色彩的判断预设了价值与历史、文本与语境之间的高度统一。因此，当特定思想原本发生和维续的语境发生迁移时，思想的意涵也必然随之发生改变。但这忽略了思想有超出特定历史语境的相对独立性。否则，身处于春秋之时的孔子，又何以能够去构想尧舜之道，其合理性又在哪里？

> 孔子删《书》断自《尧典》，而寄托其政治上之深远理想于尧舜之禅让，极称尧舜之盛德与无为而治。……儒家以“立象”之义称之，是将政治形态之高远理想置于历史之开端。是将有待于历史之发展努力以实现之者置于开端以为准则。[47]

从另一方面来说，处于不同时代和语境下的人们之所以能够借助对同一个文本的解读，去触及并激活一种思想，甚至付诸行动，恰恰是因为在历史中存在着某种超出特定历史语境的、被人们所追随的理念。当康有为动用公天下和大同说去攻击既有的传统时，他便激活了儒家思想中原本在公天下和家天下、理念与历史之间所蕴含的张力，并提醒我们在两千余年家天下的礼制之外，儒家尚借助尧舜禅让而寄托着一个中国政治的最高理想，等待后人来“取法”。

就此而言，特定理念的每一次激活便构成了一个时刻，打破了既有历史的延续性和惯性，并为该理念开启了一个可能去影响历史运转的空间。而当这种理念所开启的政治想象力被耗尽之际，它就会被边缘化、被湮没，直到另一个时刻的到来。从近现代中国思想史来看，康有为对公天下的诠释留下了诸多问题，尤其是他将其过度抽离于以现代民族国家为主体的历史现实、抽离于现实中的人性。但必须予以肯定的是，正是康有为对公天下的言说，为我们敞开了再次通达这一理念，并根据人性和历史的现实去构想相应的制度以承载它的可能性。对于中国的社会理论来说，这意味着我们除了亟需对自身的文化传统进行更为整体性的诠释之外，还需要对发端于西方的现代国家和社会制度予以更为深入的理解，因为后者已然构成我们不得不予以面对的现实处境。不过，考虑到开篇提及的现象，尚在未定之数的是，等待我们的究竟是上述政治想象力的枯竭，还是它被再次激活的时刻？

---

①吴飞：《从丧服制度看“差序格局”》，广州：《开放时代》，2011年第1期，第112～122页；周飞舟：《差序格局和伦理本位：从丧服制度看中国社会结构的基本原则》，上海：《社会》，2015年第1期，第26～48页；《慈孝一体：论差序格局的“核心层”》，南京：《学海》，2019年第2期，第11～20页；渠敬东，《探寻中国人的社会生命：以〈金翼〉的社会学研究为例》，北京：《中国社会科学》，2019年第4期，第98～112页；肖瑛：《“家”作为方法：中国社会理论的一种尝试》，北京：《中国社会科学》，2020年第11期，第172～191页。

②陈独秀：《东西民族根本思想之差异》，《陈独秀著作选编》第一卷，上海：上海人民出版社，2009年，194页。

③吴虞：《家族制度为专制主义之根据论》，《吴虞集》，北京：中华书局，2013年，第10～11页。

④⑤ 梁漱溟：《中国文化要义》，上海：上海人民出版社，2011年，第77、88～85页。

⑥［法］孟德斯鸠，《论法的精神》（上），张雁深译，北京：商务印书馆，1995年，第315页；［德］黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海人民出版社，2006年，第114～116页。

⑦⑧［德］马克斯·韦伯：《儒教与道教》，康乐等译，桂林：广西师范大学出版社，2011年，第283～285、318～319页。

⑨有关18世纪以来西方思想从“家国同构”的角度

(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

来批判中国政教制度的详细梳理和检讨，参见［日］尾形勇：《中国古代的“家”与国家》，北京：中华书局，2010年，《序章》；另见汪晖：《现代中国思想的兴起》，北京：三联书店，2015年，第738～739页。

⑩梁漱溟：《东西文化及其哲学》，上海：上海人民出版社，2015年，第138页。

⑪“小康”并不构成一个时代，而是禹、汤、文、武、周公等英明的君主所达到的善治。桀、纣、幽、厉虽然也在三代，但其政治却不能算作小康。因此，大同和小康并不是前后相继的两个历史时代（五帝和三代），而是最佳政制和次佳政制的区别。

⑫梁启超：《清代学术概论》，上海：上海古籍出版社，2019年，第131页。

⑬⑰康有为：《春秋董氏学》，北京：中华书局，1990年，第29，120页。

⑭⑱㉕㉖康有为：《孔子改制考》，北京：中华书局，2012年，第284，198、215～216、279，294，357页。

⑮康有为：《日本书目志》，《康有为全集》第三集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第328～329页。

⑯孙春在：《清末的公羊思想》，台北：台湾商务印书馆，1985年，第133～135页；汪晖：《现代中国思想的兴起》，第741页。

⑲此处有关西汉今文经学的论述，参考以下著作：钱穆：《两汉经学今古文平议》，北京：商务印书馆，2015年，第284页；孙春在：《清末的公羊思想》，第15～16页；王葆玹：《今古文经学新论》，北京：中国社会科学出版社，1997年，第445～453页。

⑳㉓王国维：《殷周制度论》，《王国维全集》第8卷，杭州：浙江教育出版社，第306、304页。

㉑陈赟：《周礼与“家天下”的王制》，北京：中国人民大学出版社，2019年，第378页。

㉒㊼牟宗三，《政道与治道》，台北：联经出版事业股份有限公司，2003年，第13，3页。

㉔王夫之：《礼记章句》，长沙：岳麓书社，2011年，第573～574页。另见陈赟：《王船山对〈礼运〉大同与小康的理解》，长沙：《船山学刊》，2015年第4期，第58～59页。

㉗梁漱溟：《梁漱溟全集》第七卷，济南：山东人民出版社，2005年，第887～888、939页。

㉘相关讨论，参见陈来：《仁学本体论》，北京：三联书店，2014年，第129页以下。

㉙㉞㉟㊱康有为：《大同书》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第4、139、137、156页。

㉚㉝康有为：《春秋笔削大义微言考》，《康有为全集》第六集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第3，17页。

㉛㊳康有为：《论语注》，北京：中华书局，2012年，第112页；《大同书》，第59、262、306页。

㉜㊲康有为：《孟子微；礼运注；中庸注》，北京：中华书局，2012年，第240、141页。

㊳康有为：《论语注》，第69页。

㊴汤志均：《再论〈大同书〉的成书年代及其评价》，广州：《广东社会科学》，2004年第4期，第16页。

㊵钱穆：《两汉经学今古文评议》，第308页。

㊶对此所做的最为激烈的批评来自于他的学生梁启超：“……况人之性非能终无竞争者也。然则大同以后，不转瞬而必复以他事起竞争于天国中，而彼时则已返为部民之竞争，而非复国民之竞争，是率天下人而复归于野蛮也。”梁启超：《新民说》，沈阳：辽宁人民出版社，1994年，第25页。

㊷Judith Shklar，“The Political Theory of Utopia： From Melancoly to Nostalgia，” *Daedalus*， vol. 94， no. 2（Spring 1965）， pp. 367–382； Eva Brann，“‘An Exquisite Platform’：Utopia，” *Interpretation*，vol. 3， No. 1 （Autumn 1972）， pp. 1–26.

㊸康有为：《上清帝第四书》，《康有为全集》第2集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第81页。

㊹列文森：《儒教中国及其现代命运》，北京：中国社会科学出版社，2000年，第88页；汪晖：《现代中国思想的兴起》，第747页；罗志田：《涟漪重叠》，《变动时代的文化履迹》，上海：复旦大学出版社，2010年，第111页。

㊺列文森：《儒教中国及其现代命运》，第141页。

㊻陈寅恪：《王观堂先生挽词并序》，《陈寅恪集　诗集》，北京：三联书店，2009年，第13页。

作者简介：陈　涛，中国社会科学院社会学研究所副研究员，博士。北京　100732

［责任编辑　陈泽涛］

(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

to end the biological connection between femininity and pregnancy and revolt against patriarchal authority. However, this escapist idealization for desired society is innately defective since its simplistic rejection of the diversity of the world is not helpful for interpretation of the diversity. Other writers have realized this defect and in turn imagined an ecologically harmonious society based on the didactics of contradictions, showing a profound sense of community consciousness. This transcendence represents the highest model of utopian imagination, and has become an identification of feminist science fiction.

(6) The Ideal of "Gong Tianxia" in Modern Thoughts of China: A Discussion Based on Kang Youwei's Writings

Chen Tao · 179 ·

Recently, some scholars of Chinese social theories have regarded the family as a key to distinguish Chinese culture from Western culture. However, Chinese culture does not lack a dimension beyond the jia (family). This paper takes "gong tianxia"（公天下） and its transformation in Kang Youwei's thought as an example to illustrate this point. On the one hand, Kang Youwei's reinterpretation activated the connection between "gong tianxia" and "jia tianxia"（家天下）, "ren"（仁）and filial piety（孝）established by the Confucian tradition and reminded us it was "gong tianxia" that constituted the highest political ideal for the imperial China. On the other hand, in his *Book of Great Harmony*, he deconstructed the ties between "ren" and filial piety, "gong tianxia" and "jia tianxia." In order to realize the ideal of "gong tianxia," what we need is no longer the existing states and families in history, but a set of new political and social institutions. This theoretical construction made "gong tianxia" a radical political ideal in modern Chinese thoughts.

(7) The Constitutional Orientation of Recording Review System in State Governance Modernization

Jiao Hongchang, Cao Shu · 214 ·

The recording review system is a constitutional system with Chinese characteristics, which guarantees the implementation of constitutional law and maintains the unity of national legal system. It is essentially the external performance of the implementation and optimization of national supervision power. The implementation and development of the recording review system are closely interrelated with the constitutional framework established by constitution, that is, the system roots in the People's Congress system. It affects the practice effects of the CPPCC's functions, guarantees the realization of the autonomy of national autonomous areas and promotes the legalization of grass-roots democratic governance. In addition, the recording review system is internally coupled with state governance modernization, and the functional objectives of this system are consistent with the core elements of state governance modernization. In the future, we should implement the constitutional orientation of the recording review system, and promote the development and improvement of the recording review system from multiple dimensions on the basis of current system.

(C)1994-2021 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net