



所评著作：曾亦：《共和与君主》，上海人民出版社 2010 年版

保守者归来

——读曾亦《共和与君主》

韩潮 ·

一、

辛亥百年之前，坊间得见曾亦先生论康有为晚期政治思想的新书《共和与君主》，实是一大幸事。

就我目力所见，曾亦此书或者是百年来最为纯正的保守主义论著之一。保守一词，辛亥以来大体是不名誉的。上世纪八十年代海外中国学界发动的激进保守之辩，虽然多少恢复了保守主义在现代中国历史上的声誉，但在我看来，其中多少还有狡黠暧昧的成分。比如，海外知识界的激进主义批判其主导性议题是五四运动，而不是辛亥革命。这种保守主义的论调，其策略是很明显的，说来无非是两条：一为舍政治而守文化，一为舍辛亥而攻五四。但如若一面撇开辛亥年的革命不论，另一面撇开保守主义应有的政治内涵不谈，这种保守主义，恐怕是太轻巧了些。

说来，保守主义本是现代世界的异端，是附着于其背上的牛虻。保守主义来到这个世界，从来也就背负着污名，譬如过去常有反动一词，形容其人其学逆历史潮流而动，然而倘若果然面对潮流迎逆之情势，那么真正的保守主义者必当逆流而行，又岂可因一时之污名而放弃从来信靠的原则——道不同则不相与谋，彼之反动，我之孤往，如是而已。

曾亦此书之所以堪称纯正的保守主义，恰在此处。作者没有扭捏作态以迎合学界似是而非的政治正确，也没有回避实质的价值层面的冲突，相反，此书行文中随处可见立场鲜明、针锋相对、不屈不挠的批评与反诘，读来或令早已习惯于现代立场的读者每觉芒刺在背、坐立不安。辛亥百年以来，保守主义偏居一隅，气息若断若续，早无酣畅淋漓、元气充沛的文字，今日得见曾君罕见的“战斗式的保守主义”，不由得感叹：辛亥百年，终于得见，保守者归来。

· 韩潮，上海同济大学哲学系副教授。

二、

初看上去，曾亦先生此书主题似乎仅限于讨论康有为晚期的政治思想，但实则作者念兹在兹的是中国传统与辛亥年革命之间的碰撞。作者以《共和与君主》为名，其实并非专论康有为政治思想中的政体学说——实际上，书中专以君主制与共和制比照立论的章节不过数页，我私下揣度，作者瞩目的当是辛亥年的界限和殊途：首先，就历史断代而言，一边是辛亥之前三千年君主制的古代中国，一边是辛亥后百年共和制的实践。其次，辛亥革命也标志着康有为的君主立宪努力的失败。辛亥一役，最大失败者不是清政权，而是康有为等君主立宪派。戊戌到辛亥之间，革命党人与立宪党人曾有一场绵延十数年的政治论争，这场论争是晚清时期最为重要的政治论争，或者也是古代中国最后的政治争论。然而，所有这一切未及澄清分明即在辛亥的隆隆炮声中嘎然而止。

辛亥之前，康有为虽流亡海外，但他一手建立的保皇会（后改称国民宪政会）在海外华人中的影响力或者还要超过孙中山的兴中会，更为重要的是，清政权一日不亡，革命派与立宪派的争论一日不休，康有为的立宪立场一日就不失为举足轻重的政治力量。然而，辛亥之后，革命的车轮滚动起来，历史已全然走向了康有为的反面。康有为倡君宪，历史走向的是共和；康有为倡渐进，历史走向的是激进；康有为主“志在大同，事在小康”，历史走向的是大同世界再造人间。就历史的逻辑而论，康南海当是彻彻底底的失败者。

不过，曾亦先生此书遵循却是并非此种历史的逻辑，相反，作者颇有些为失败者立言的意味。作者把康有为晚期定为辛亥之后，此说与常见把康有为后期思想定为戊戌之后，多有不同，但这恰也是此书立论的根本。作者开篇首章以“共和后中国之怪现状”为题，实则引出的问题是康有为对辛亥革命以及对革命后之共和乱象的批评和反思。这与通常所谓康有为戊戌后从最为革新的改革派转变为逆历史潮流而动的保守派的判断显然旨趣大异。一攻一守，其中意味，自不待言。

三、

西方保守主义始于对法国大革命的反思，柏克、迈斯特以下皆然。而此书首章的意旨实有类似的意趣。在我看来，作者似乎挑起了一场从保守主义立场重审辛亥革命的论争。从表面上看，革命派是成功者，立宪派是失败者，但革命非但没有解决保守主义立宪派的疑难，反而进一步激发了保守主义对革命共和对现代性的反思，这就是首章名之为“共和后中国之怪现状”的原因所在——就此而论，康有为的晚期思想难道不应称作现代中国的“辛亥革命沉思录”？

民初乱象，本是一个昭然的事实。辛亥之后，康有为早有“呜呼噫嘻吾不幸而言中”之论，又自创《不忍杂志》，其发刊词谓“见诸法律之蹂躏，睹政党之争乱，慨国粹之丧失，而皆不能忍，此所以为不忍杂志”。而在1923年致吴佩孚的电报中康有为甚至有一句愤激之词，“十二年来号称共和，而实共争、共乱、共杀，以召共管而已”。不过，此前的研究者多未能严肃对待康有为对民初社会政治乱象的批评，可能在他们眼中，无论是康有为“不幸而言中”的慨叹抑或是所谓“不忍”之辞大概都是政坛失意者的无谓呢喃罢了。再加上康有为对民国政治的不满，导致他参与了1917年张勋主导的复辟，于是乎“封建余孽”的帽子是彻底坐实了。

我不敢说此书作者是真正同情地了解康有为晚年焦虑所在的第一人，毕竟此前萧公权先生汪荣祖先生都为晚年康有为的思想做了较为充分的辩护，但如作者此书第一章分别以“政治之分裂”、“民生之凋敝”、“风俗之败坏”三个角度透视共和后中国的整体乱局，并名之为

“共和后中国之怪现状”，或者才是真正站在康有为立场上的反省。作者借康氏反思所陈列的史实如民初的军费开支、外债水平、民生状况等等无不说明，若论社会总体的败坏程度，民初实则甚于清末，而康有为对民初社会政治状况的焦虑绝非政坛失意者的无谓呢喃，相反是句句切实有所指。

我稍加补充的是，即便是康有为寄托过高实则无能为力的复辟经历，亦非全然无当之举。康有为本人一再声称，此举无非是效仿查理二世复辟克伦威尔共和国的经验，或者更有以光荣革命终结一切革命，也未可知。更何况，康有为对当时共和格局的不满并非出自个人的私怨——试举一例，张勋复辟之时，严复虽未参与其中，但却认为，“复辟通电，其历指共和流弊，乃人人之所欲言”。

事实上，民国初年共和之后，有一个不为人注意的思想史现象，就是老新党与新新党的分野、以及老新党们的集体后撤。落伍的康有为和严复自不待言，就是作为辛亥革命重要参与者之一的章太炎也在晚年回归他曾一度痛砥的本土传统，甚至欧游之后的梁启超对现代性的认知也复杂了许多。何以曾经的维新者、曾经的革命者、曾经的西学译介第一人在革命之后反倒集体性地后撤了呢？

四、

关于章严梁等人共和后的变化以及与康有为的比照，作者所言不多，但值得注意的是，此书尤为关注作为革命的倡导者和领军人物的孙中山在晚年发生的思想变化，作者似乎认为，孙氏的思想在经历多次事变之后和晚年康有为多有相契的成分。细心的读者其实不难发现，此书虽是讨论晚年康有为的思想，但总是影影绰绰附及晚年孙中山，隐隐有孙中山、康有为二人殊途同归之意。

此前，徐高阮先生曾在慧眼独具然未及展开的《戊戌后的康有为：思想的研究大纲》中指出，“在思想上与后期康有为能够相通的人只有一个，就是通常认为与康有为政治上正相反的一端的孙中山”。我不能肯定，作者以孙中山、康有为对举是否受到徐高阮先生的影响，但按照徐高阮先生的看法，二者晚年实有一根本的共同意见，即关于中国文明与西方现代文明的差异问题。虽然作者在书中没有明言徐高阮先生提出的这一共同立场，但我以为，从根本上说，中西文明的差异问题亦是作者对康有为晚期思想理解的切入点——这或者可以解释作者何以一再在书中附论孙中山的晚年思想。

对此，最为明显的例证恰是此书的结构。此前已有学者提出，康有为后期思想的主干大体可以分为四论，即“物质救国论”、“地方自治论”、“虚君共和论”、“孔教国教论”。曾亦此书对康有为晚期思想的总体把握大体是延续了学界的传统思路，全书后三章即分论康有为的“孔教国教论”、“虚君共和论”和“地方自治论”，而总体来看作者加以推进深化的有两个层面：一个是晚期思想的现实语境和指向，即对前述的民初乱象的回应；一个是与公羊学政治理论的关联——后者尤其体现在作者把康有为晚期的“物质救国论”放入康有为公羊三世说的架构中考察的构想。或许正基于此，作者在首章阐述了民初乱象之后并没有直接论述康有为对民初乱象的回应和反思，而是另辟专章讨论了康有为对公羊三世说的阐发。而公羊三世说的核心意旨，从作者第二章的标题来看，实即中西文明的差异问题——“以夷变夏与以夏变夷”，或者更确切地说，即所谓夷夏异同问题

此外，在我看来，将晚期的“物质救国论”放入康有为公羊三世说的架构中考察，是作者此书极有识见的构想之一。后三章分论的“孔教国教论”、“虚君共和论”和“地方自治论”可以回溯到第二章加以阐明的公羊三世说的夷夏问题，自无疑义。但康有为的“物质救国论”的理论背景一向是被忽视了，虽然徐高阮先生说，“物质救国论”是康有为以后一切关于中国改造的思考和计划的基础，可他也未能指出其中实则牵涉到更为深层的史观问题。从表面

上看，“物质救国论”似乎无非是舍形而上之虚、务形而下之实，从精神层面、制度层面退回到物质层面，曾亦书中也曾提到，康有为晚年回到了洋务派的立场（147页），但实际上康有为超出洋务派之处在于他对中西文化的基本判断。康有为很难说是一个简单的中体西用立场，在他那里，体用问题始终是和历史观问题相关联的——以何种历史观看待中西文化的基本格局，才从根本上决定了“以夷变夏”抑或“以夏变夷”——毕竟，体用问题若无历史观作为支撑，无非是守取易势，进退无据。作者当然是意识到了这一问题的意义，恰如作者在此书第二章最后一节的标题所标明的的那样，在“夷夏异同”问题之侧，始终还存在着一个需要在历史观层面加以阐释的“文质改制”的大问题。

五、

关于康有为的“物质救国论”，曾亦或多或少持有一种矛盾的心态。首先，他认为康有为的物质救国论是从物质文明的角度去理解西方文明，相较于一意效仿西方的自由、平等的目标，毋宁说是一种更为现实的、也是更为准确的立场。对新文化运动以降把矛头指向中国精神文明的全盘西化派，作者显然是颇为不屑的。比如，作者以陈序经为例，以为其声称“欧洲的物质文化发达达到这样，完全有赖于欧洲的精神文化”，是罔顾欧洲一战之事实，极力美化西方文明（148页）；而对于孙中山晚年的见解“欧洲之所以架乎我们中国之上的，不是政治哲学，完全是物质文明”，作者则以为“此种见解尤超乎启蒙诸公之上”（147页）。更有甚者，作者还大胆断言，“中国在最初接触西学时，如洋务运动，甚至明末清初与传教士的接触，对西方物质文明优越性的认识，才是最准确的、最清醒的，相反愈多了解，愈多迷失”（144页）。

显然，此处作者的断言与习见的对待中西文明现代遭遇的态度大异其趣。习见的立场往往认为，近代中国学习西方的过程，始于求西方的物质文明，求之不足再深入到西方的制度文明，再求之不足既而又深入到西方的精神文明——林毓生所谓“借思想文化以解决问题”（the cultural-intellectualistic approach）的思想模式本属此列；而曾奕却完全反其道而行，反而认为“愈多了解，愈多迷失”，真真是惊世骇俗之论。

此说是否确然，另当别论，但曾奕的态度至少表明了保守主义立场本身的必然逻辑，即对于习见的理解西方、进入西方以至于吸纳西方的路径，保守者必定要在某处停下，必定要保守某种内核性成分，否则必无以言保守。海外学界的保守主义，止于西方的制度文明，谓思想文化不可废，而曾奕的逻辑似乎是，中国近代对西方的学习，仅止于西方的物质文明即可，其它皆是迷失。由此，不难理解曾奕何以大为推崇康有为的“物质救国论”，并称之为更为现实、更为准确的态度。

——不过，严格来说，作者此论即便只限于康有为思想的发展，也未必恰当。作者自己就曾在书中指出，康有为经庚子国难游历西方后才逐步发生了转变，1904年后他才逐渐认识到中国需要向西方学习者首是科技。“愈多了解，愈多迷失”之论，许是作者对后来不肖者的愤激之辞，读者不必过于当真。

真正值得留心的是，作者的立场与康有为立场之间的差异。作者试图将康有为的物质救国论解释为洋务立场的中体西用说，断言康有为晚年回到了洋务派的立场，固自成一说，但作者在书中也曾提及康有为的另一倾向：事实上，康氏不但多次批评传统墨家佛家以及宋儒尚俭之风，推崇西方的物质文明，更有甚者，他还以物质为文明的表征、以物质繁荣为社会进化之标志，以为“夫人之愿欲无穷，而治之进化无尽”（137-139页）。就此而论，我们显然很难说康有为的物质救国论纯粹是工具性的，或者说纯粹是无关本体、拿来就用的东西，在他的物质救国论之后是支撑他全部立场的历史观——“夫人之愿欲无穷，而治之进化无尽”——这一点和洋务立场的保守主义大有不同，二者分歧委实不小。

从作者对洋务派的态度以及将康有为孙中山晚年立场统摄为对洋务立场的回归来看，作者毫无疑问属于洋务立场的保守主义，对中体西用说的态度或者也应当是笃信不疑的。基于这一基本立场的分别，可以想见，即便作者有为传主申辩、替传主立言之意，事实上我们在书中却总能发现二者的根本性分歧。比如，我们看到，作者对康有为的物质救国论大为赞赏，但对康有为以物质为文明的表征，作者却表示了不同的意见。撇开纯粹的立场差异不论，我以为作者的反对意见中最为关键的一条是，在康有为那里，以物质繁荣为文明进化的表征实本于康有为自度的公羊三世说，而作者认为，康有为“此说实出于对公羊文质之义的误解……南海以物质为文，则颇不合《公羊》旧论”（139页）。

——我以为，作者在这里表达的异议其实是这本书真正的关节之处。

六、

事实上，正如作者所指出的那样，康有为关于物质文明的想法注重的是“其社会方面的内涵，即消除了人类欲望的限制，这构成了其大同理想的重要内容”（150页）。换言之，在康有为那里，以物质繁荣为文明进化的表征，其实是大同社会里情欲和物欲大解放的体现。有进化至大同社会之物欲解放，就必然有以物质为文明的表征。因而，从表面上看，作者表达的是对康有为物质文明说的异议，实质上作者反对的是康有为的大同说，甚而毋宁说是作为康南海立说之本的公羊三世说。

在我看来，虽然作者在具体的政治见解上多同意康有为的立场，但在最根本的层面实与康有为有极大的区别。这尤其体现在康有为历史观的核心即康氏对文质观念的理解上，对此，作者或言“南海之特识”（139页），或言“此说颇为不经”（212页）。此类正面的批评，在书中极为罕见，但恰恰在这些地方体现了作者与康有为的立场差异。从作者的表述来看，作者赞同的是廖平对质文大义的理解即“文为中国，质为海外，文详道德，质详富强”——而这终究仍是中体西用说的另一种表达而已。

当然，令人困惑的是，如果上述判断所言不虚，那么何以作者明明在最根本的层面与康有为有重大分歧，却处处为康氏申辩甚至于替康氏立言？照我的理解，其因有二：

首先，作者和康有为的共同立场多在批判的层面。作者借用康有为对现代中国革命及治理方式的批判，但康有为实则认为是据乱世只能行据乱世之治，“当乱世而大同平世之道行之，亦徒致乱而已”，如君主立宪及虚君共和等实则只是权宜之计、不得已而为之，其后随社会进化终究要变为太平大同、自由民主乃至废除国家家庭之治。而作者则对这一进化论史观始终抱有怀疑的态度，以为中国传统的家国一体当属自然的制度。用曼斯菲尔德对保守主义的区分来看——曼氏以为保守主义实有两种，一为“往回走的保守主义”，一为“慢慢走的保守主义”——毋宁说，作者的立场是“往回走的保守主义”，康有为的立场则是“慢慢走的保守主义”，二者在批判的层面或许可以殊途同归，但究其深处的立论却终究要分道扬镳的。

其次，虽然作者不同于康有为之处在于，作者以为中国传统的家国一体是自然的制度，甚至不讳言君宪“甚至不必止施予小康世而已，实为最优之政体也”（334页）——此或为作者此书念兹在兹、贯穿始终的一个观念，无论其论民主专制还是论地方自治中央集权，都来自对这一观念的阐发——但作者所借助的论证却采取了与康有为颇为类似的社会学或历史学式的论证。最为典型的莫过于作者的如下表述：“事实上，基于地域联合的政治国家必然采取民主制度这种形式，而与之相反，基于自然关系的氏族及后来的封建国家必然采取君主制度这种形式，这都是极其自然的”（311页）。作者用地域因素和血缘因素区分政治制度层面的民主和君主，固然可以为传统中国做一历史合理性的辩护，但如此一来，同时作者也不得不承认，“血缘因素渐为地缘因素所取代，遂不复为社会、政治之根本原则”（314页）。

在我看来，康有为断可以凭此为据重申大同社会的历史合理性了——随着人类的交往发达，地缘因素逐渐取代血缘因素，宗族始终要趋于瓦解，大同社会又有何不可能？

因而，作者固然在最根本的价值层面不同于康有为，但由于其论证方式采取的多少是和康有为相似的历史主义论证，终究不能摆脱康有为的终极追问。

七、

事实上，政治制度的正当性辩护不能止于历史合理性的论证。虽然保守主义往往伴随着对历史主义与历史合理性的推崇，但这并不表明保守主义者并不需要自然正当的论证。甚至在作者所关心的家国一体的问题上或者也存在着另一种面相的阐释。波比奥有一篇名为《自然法理论的概念模型》（*The Conceptual Model of Natural Law Theory*）的论文，分析了近代西方自由民主制度论证中的概念模型问题，其中涉及到家庭在近代自然权利论证中的位置。从这篇文章的分析来看，只有彻底否认家庭演化到国家的过程，才能另起炉灶建立另一种正当性论证，即自然状态中的个人凭借同意而建立契约论的公民社会和人为国家；但即使是波比奥自己也承认，第一个过程是自然的；后一个过程是假设的、理想化的（或者说是虚构的）——在我看来，这才是真正的分歧所在。

我极为赞赏作者书中的最后一句话——“人类社会就其理想而言，必须限制自由，以便为自然留下地盘”——不过，我在这里还要补充一句，那么，什么是自然呢？