

引文格式: 谌祥勇. 从大同到人民: 思想转型视域下的近代“大同说”探析 [J]. 常州大学学报(社会科学版), 2021, 22 (1): 107-116.

从大同到人民

——思想转型视域下的近代“大同说”探析

谌祥勇

摘要:“大同”学说是中国近代思想转型的关节点之一,近代以来,“大同”是传统儒学话语中为数不多的、具有积极意义的语汇。近代几位思想家对“大同说”的重新阐释和褒举促使其得到广泛传播和接受。而在此过程中,“大同说”内在的思想重心却巧妙地完成了转换。从维系社会秩序和政治主体自我完善的价值期许变成了平等社会理想的实现,大同的重心从道德逐渐转向“人民”。近代“大同说”在两方面实现了思想的转型:其一,大同思想本身的“境界”意涵转变为现代“权利”话语结构;其二,藉由大同思想的转型,中国近代社会也实现了历史意识的转型。因此,重新探析近代“大同说”有助于理解中国传统思想的现代适应性问题,也有助于理解“大同说”在当下中国的思想价值。

关键词:康有为;孙中山;大同;小康;历史意识;“三民主义”

作者简介:谌祥勇,史学博士,重庆大学马克思主义学院讲师。

基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“‘中庸’经学史研究”(20FZXB067);重庆市社科联规划项目“传统文化与现代社会适应性视角下的‘大同说’研究”(2018BS20);重庆大学中央高校基本科研业务费青年项目“人类命运共同体视域下的近代世界意识研究”(2020CDJSK49YJ09)。

中图分类号:B2 **文献标志码:**A **Doi:** 10.3969/j.issn.2095-042X.2021.01.012

作为中国古老思想名词的“大同”在近代颇为耀眼,时至今日,它仍能激发强烈的思想火花。“大同说”既是理解中国思想史的一条隐秘线索,也是理解近代中国思想转型的一条方便途径。近代的思想转型将“大同说”截为两节,后之学者或以此攻彼,或以彼攻此,殊为繁复。盖因“大同说”作为近代思想转型关节点的地位未得到应有的重视。近来,学界对近代“大同说”的研究或置其于革命叙述之中,或究其与社会主义思想之关系,而对近代“大同”学说本身思想转折性作用的研究则稍显不足。为此,本文愿以近代思想转型为视角重新梳理“大同说”的思想脉络,在此基础上,以期对“大同”问题有一个更为全面的认识,并借此探讨“大同说”的现代价值。

一、经学视野中的“大同”:人的自我完善

“大同说”出自《礼记·礼运》,而《礼记》诸篇多出于七十子后学,“大同”之思历来被当作孔子之论而为后学所记。现存最早之“大同”古注见于郑玄《礼记注》。郑玄认为大同、小康

是两个时代,也是两种政治形态。他说:“礼运者,以其记五帝三王相变易及阴阳转旋之道。”^{[1]874}《礼运》有“大道之行也,与三代之英”的记载。郑玄径直说:“大道,谓五帝时也。”^{[1]874}“五帝”“三王”是郑玄理解《礼运》篇的关键。在大同之世,“禅位授圣,不家之”,在小康世则“传位于子”^{[1]875}。两种形态的关键区别无疑是天子的传承方式或者说是继位制度。在郑玄处,大同、小康既是时间性的话语,又是制度性的称谓。

大同到小康,即“公”的历史变为了“私”,这一变化的原因并不是家庭的产生。实际上,“大道之行,天下为公”首先呈现为“选贤与能”。从“公天下”到“家天下”是因为失去了“选贤与能”制度的先天合理性。在郑玄看来,“选贤与能”是禅让制的核心。禅让制即意味着“贤能”的整体性标准,且有着严格甚至严苛的前提条件,需要“禅位授圣”。天下为公,选贤与能的前提是圣圣相授,禅让的主体是两位圣人。“圣人”这一称谓在儒家的人文语境中是历史、人格、政治地位综合而成的复合观念。圣人观念是整个禅让制度的点睛之处,也是选贤与能的根本保证。但传统观点认为圣人的出现需要机运。然而,人世的政治生活必须继续,大同难续,世运就变为“天下为家”,即“传位于子”。家庭成为治理的基本框架和基本单位,如人人争相为家,必成大乱。因此,必须为“各亲其亲”的人们制定规则。小康世实现良治的途径只能是礼,这个时代的圣人的标志就是“制礼作乐”。所以,郑注说:“言小安者,失之则贼乱将作。”^{[1]876}照此,大同之世,圣人不必制礼。圣人在位,而众人各成其治。小康世的圣人只能“用礼义以成治”^{[1]875}。

礼教首要的问题是礼的制定,而后是礼的施行。在公心既失的情况下,小康都不易得,施行礼教成为维系政治秩序的最佳方式。在郑玄看来,大同之世“天下为公”的历史情境始终是礼教的潜在教化目标,这一目标需要持续不断地以礼为教。大同就像是引出礼教的“自然状态”,小康世的礼运才是生活世界中真正可祈望的,因为,实现大同的机运并不必然到来。然而,圣人制礼的天之道与大同世所行之大道并无二致,后人只能通过礼来溯及大道。大同之世恰好提供了小康世耐以实现的价值。礼乐秩序指向的正是“天下为公”的价值,但这一价值的实现依赖于儒者对礼乐的把握,即对贤能原则的自觉领受。在此,历史并不具有自主意识,历史必须要由贤能的人来承担。“贤能”就是对作为价值之“公”的坚守。“公”实则应贯穿于大同、小康。

到了宋代,“大同说”引起了学人的怀疑。从《礼运》的论述来看,大同与小康不仅是两种社会形态,更像是两种不同的思想形态。大同、小康的差异与《礼运》篇对礼的推崇颇显矛盾。宋儒的解决方式大体有两种:一是将“大同说”排除出儒家学说的范畴;二是重新阐释“大同”的内涵以贯通其说,如吕祖谦^[2]、陈澧、石梁王氏^[3]等人直接将其判为非儒家的异端学说。理学家持守儒、道界限颇严,《礼运》中大同与小康超出了礼乐的范畴。在他们看来,大同与礼乐之间有着巨大的鸿沟,如将大同视为礼乐的更高形态则有否定礼乐价值的危险。“大同说”与“礼乐论”巨大的矛盾并非儒学内部的矛盾,而是旨趣有异的两种学说之间的矛盾。将大同排除出儒家学说的做法在宋儒的语境之中本无可厚非,在他们看来,礼乐隆盛的三代之治就是极高明处,唯有隆礼义、正人心方为正道。简言之,越过礼义去祈望无为而治的“大同世”颇不可取。

不过,判“大同”为异端多少会给儒家经典带来伤害。故而,一些儒者试图在儒学内部给出解释,张载认为大同世乃“礼义沛然”而行的时代,“大道之行由礼义而行者也……虽则无为,亦未尝忘礼义以为纪,盖不可无也”^[4]。大同与小康都以礼义为旨趣。

礼义贯穿于大同小康,那么大同、小康就不过是治理效果的深浅而已。朱熹也大体持此观点,他认同《礼运》是儒家学说^[5],但他认为《礼运》三王与五帝的分别太大了。他说:“《记》中分裂太甚,几以二帝三王为有二道,此则有病。”^[6]他肯定五帝之时必然比三王之时更好,但这

仍然只是深浅不同，而非判然两分。在张、朱看来，大同是一种礼乐政治的完满形态，小康则是次好形态，现实历史的治与乱仍然系于为政者对礼乐精神的把握。

从郑玄到朱子，大同的具体内涵有一些变化，但他们对“大同”精神的理解则基本一致。历史的演进本身并无意识，其意识乃是历史承载者所给予的。大同的重要性在于它给予历史承载者以价值导向。汉宋儒者都将大同实在化为五帝的治理实践，但他们都试图表明只有认同并实践大同之价值的历史才真正具有意义，而有意义的历史期待的是作为价值主体的人或者为政者的自我完善。换言之，古代“大同说”昭示的是作为政治主体的人必须有超出自身私人性的价值追求（贤能抑或是公共性），并落实为自我人格完善的伦理与道德修养实践，这是政治秩序的出发点和根本目的。

二、平等必然实现

从上可知，如同儒学的其他理论构想，古代“大同说”的着眼点仍然在教导“反求诸己”的道德修养实践。这种教诲实际上是在现实政治的场域中开辟出一个个个人人生境界提升的价值空间。尽管其起点似乎仍是现实考量，但归趣却超出了人的利害关切。这是近代学人重拾“大同说”的智识背景。中西方碰撞之后，“大同说”的话语结构也开始随之发生转变并被赋予新的意义。由于孙中山的极力褒举，“大同说”才被广泛接受。古代的大同理念成为孙中山拾起“大同说”的潜在知识前提，这种前提显然与孙中山的具体论述之间有着不小的距离。此距离正是“大同说”进行现代转换的过程，而这一转换的开启者则是康有为。

西方给予中国的冲击是一种外在强力，它不仅导致政治危机，更引发了文教危机。如何在中国传统内理解西方现代化经验变得颇为紧迫。在这一问题上，《礼运》的“大同说”具有独特的价值。早在1891至1897年的《万木草堂口说》中，康有为就从“以仁运世”以及《春秋》三世的角度理解“大同说”。他认为“言仁”乃是大同，而“言礼”则是小康；故孟子多言大同，而荀子多言小康^{[7]132}。“《春秋》远近大小若一才是大同极功。”^{[7]133}康有为还说：“《公羊》何注及董生言，人人有士君子之行。此句最宜著眼，大同之世全在此句。”^{[7]133}孔子在《礼运》中所粗略提及的大同之说在其他经典中鲜有出现。但康有为敏锐地抓住了“大同”的经学结构中所蕴含的时代意义：在礼乐的思想之外，有专言仁道的“大同说”。这超出的部分很可能成为儒学摆脱传统桎梏而走向新生的契机。因此，大同成为康有为构建新儒学的关键，在其学问体系中的地位亦不断提升。在几年后的《礼运注》中，这一问题得到了更为充分的阐释。

《春秋公羊传》中有所谓“三世说”，“三世说”首先是《春秋》242年历史的分段方式。它根据孔子的生命历程划分为“所传闻世”“所闻世”“所见世”。公羊家在此基础上将此三世又解释为“据乱世”“升平世”“太平世”。在实际的历史中，离孔子越近，时代越混乱。而《春秋公羊传》的义理结构中，三世的演进却是“世愈近而治愈盛”。不过，《公羊传》并未将此演进作为历史必然，传家认为这不过是孔子借《春秋》来传达义理而已，如每世皆合于正道则必至太平。不管是经文还是传家甚至于后世的注疏者都没有承诺太平必然到来。康有为将《春秋》三世与《礼运》大同、小康对应，并加上了进化的历史逻辑。康有为坦言其阅读到《礼运》时：“读至《礼运》，乃浩然而叹曰：‘孔子三世之变，大道之真，在是矣；大同小康之道，发之明而别之精，古今进化之故，神圣闵事之深，在是矣；相时而推施，并行而不悖，时圣之变通尽利，在是矣。’”^{[8]236}在康有为看来，孔子一以贯之的大道就在三世之变中。《礼运》阐明了“古今进化之

故”，承载了孔子三世之变的大道。换言之，孔子通过《礼运》展现了他的历史哲学。此为康氏“大同说”的要害之处。

康有为认为孔子之道“有三世，有三统，有五德之运”^{[8]238}，既然有“礼运”，就应还有仁义智信各运。他以仁运为大同之道，礼运即拨乱反正的小康之道。大同之道的根本依据在于“人理至公”^{[8]239}，这就是“天下为公”的意义所在。与郑玄的制度路径不同，康有为采用了天人关系的解释视角。他认为天下万民与万物同出于天，故应一切平等，所谓“民为同胞，物为同气”^{[8]238}。在天生万物的意义上，天下生物皆平等，天下为公即万物平等。因平等是天生万物的本然道理，故以平等为基础的大同社会必定到来，孔子亦“常怀大同之志”。在大同之世，公理得以畅行，选贤与能乃君臣之公理，而落实选贤与能的方式则是“合大众公选贤能以任其职”^{[8]239}。显然，此观点已经受到当时西方制度的影响，“选贤与能”不再是上位者根据贤能来自选继位人，而是由众人公选。康有为受西方制度影响，又反过来理解《礼运》。“选贤与能”本来指示的是天子本身的贤能，而后，天子方能选出贤能之士以继位或共同治政，但在康有为这里，重点落在了“选”的制度性特征上，他强调选贤与能的关键是众人所选。显然，康有为的“选贤与能”具有了近代的民主化特质，但康氏理解的民主政治仍然是贤能政治的变形，因为众人选的是贤能而不是民意代表。至于“讲信修睦”等，则皆是国与国交往、人与人交流的公理常道，且都能促进人类平等。尤其值得注意的是其“女有归”的解释，他训“归”为“岿”，即岿然不动之意。他说：“岿者，巍也。女子虽弱，而巍然自立，不得陵抑。”^{[8]240}大同世，女子自立，男女结为夫妇不是两姓之好，乃“各立合约而共守之”^{[8]240}。在康氏的视域中，大同完全超出礼乐的范畴，礼乐不过是大同不能骤得之不得已而已。实际上，礼法当中包含的为防乱而划定的等级秩序本身并不合理，它与人类天然平等的公理之间有着本质的冲突。

以康氏之意，人同其他生物本是天之所生。以天观之，人人皆无差别，所谓大同，正是人人同而无别，“公”就是要尊天所化生的万物。这种理解方式将人从所有的现实伦理关系中抽离出来。既然人大同，那么区分人与人的各种关系皆是可笑的藩篱，扭曲了天人之间的亲切。故而，他提出：“不得立国界，以强弱相争；并不得有家界，以至亲爱不广；且不得有身界，以至货力自为。故只有天下为公，一切皆本公理而已。”^{[8]240}天下为公就是要消弭人与人之间所有的差别。然而，既然孔子“常怀大同之志”，为何不直接倡大同而重礼义呢？康氏以为，孔子虽制太平之法，然“生非其时，不能遽行其大道”^{[8]238}。孔子生于“据乱世”，“道难躐等，虽默想太平，世犹未升，乱犹未拨，不能不盈科乃进，循序而行”^{[8]236}。太平是孔子通过公理推导的理想之境，并未落在具体历史中。贤者制礼以防乱，但礼运治世并不高明，“不独未能至仁运、智运也，即义运、信运亦未之至，但以礼为经，而著其义、考其信而已”^{[8]242}。对比大同，康有为对“礼运”的评价不高，他置义、信、智各运于礼、仁之间，且社会必然沿着礼、信、义、智、仁各运不断进化至大同，此亦孔子之志。可见，康氏实则将旧解中由大同而跌落至小康的历史脉络颠倒为小康渐进大同的进化走向。五帝、三王都只不过是孔子改制之假托而已，五帝三王之世蒙昧未开。小康、大同乃孔子之独见，大同为其素志，但身处乱世，不得不制礼作乐以防乱。《公羊春秋》的“三世说”连同小康、大同之说皆成社会进化的历史学说。经过康有为的诠释，以五帝、三王的演进来催人修身以进的历史叙事转变为众生向往普遍平等的大同进化史。由此，历史演进的自主意识开始觉醒。康氏的“大同说”将古典的目的论转变成了历史进化论。尽管实现大同目标的过程充满曲折，有无穷的三世又三世，但这等于承诺了众生平等的大同终将到来。圣人以“经说礼乐教人，教之以烝民既生之后，教之以大地浑浊之时”^{[8]232}。都只不过是末事，都只不过是孔子的不得已。

康有为在传统经学中开出的历史哲学彻底地将大同、小康分为两截。当然，孔子不仅制礼作乐，更预见大同的最终来临。但在根本上，是康有为本人将这些学说赋予了新的基础，他抓住的关键就是“平等”。其“平等”不仅是身份的平等，更是生命的平等，它将消除一切差别而归于大同。具有自我意识的历史最终进化到仁道充盈而平等的大同世界。康氏在经学解释中引进的社会进化论彻底地扭转了大同的经学意义。只有作为历史终点的大同才真正具有了理想社会的性质。于个体而言，与他人的差别终将消除，甚至包括人种上的差别。如果说郑玄解“公”为“共”、解“同”为“和”“平”还只是将大同视为公与私在分际上和谐的话，那么，康氏人人皆公、人人皆平的解释实则在终将到来的大同之中将“私”彻底清除。然而，在可见的历史时期内，大同难以实现，那么当下的政治与社会的合理性在哪里呢？在康氏看来，礼义社会比起大同远远不如，但是比起据乱世的无礼无义则文明远矣^{[8]241}。礼义的合理性实际上来自历史的阶段性，由于大同遥远，以礼乐政刑为要的小康之治仍有必要。换言之，礼义只有相对合理性而已，所有的历史都朝向仁民爱物、生物平等的大同。康氏的大同思想与古代的大同理想有很大不同之处也恰在于此。他的平等观念和进化观念也被谭嗣同所接受。比起康有为，谭嗣同的“大同说”更为激进。他倡导父子关系的平等，同时也倡导人人自由而无君主、无贵贱的世界大同景象^[9]。在清末接受新学的学者眼中，大同承载了他们至高价值的追求，而这种至高价值不再是所谓“为己之学”的自我提高，而是现实中受到家国天下束缚的生命价值如何得到彻底实现。

康有为像是在为已经进入的西方制度做注释一般，然而，这种行为无疑是他变儒学的被动为主动的机巧设置。大同由纯然的价值预设到社会理想的转型在康有为的手里开启。作为社会理想的大同世界对于中国人而言具有两面性：一方面，它为中国学人应对西方政制文化的挑战提供了思想避风港，中国学人能够在看似“先进”的现代西方制度面前保持些许的自信。同时，大同理想在某种程度上成为中国学人评估西方社会的标尺。当康有为亲自观察西方社会之后看到西方的政制与社会仍不过尔尔，相较于大同理想，他们不过瞷等而望。“吾昔者视欧美过高，以为可渐至大同，由今按之，则升平尚未至也。”^[10]尽管对于当时的中国人而言，欧美社会在器物以及社会制度上更有力量，但通过大同的标尺，康有为却看到了西方社会的问题。另一方面，“大同说”又为社会主义思潮进入中国准备了思想基础。大同理想同共产主义理想有类似之处，更为重要的是，以康有为“大同说”为代表的学说所蕴含的历史意识使得社会主义思想很容易被接受，更为平等主义的社会理想奠定了儒家的理论基础。以大同反观西方社会亦未尽善，当时的社会主义思潮作为批判西方现代资本主义的思想以及实践理论，恰恰为国人提供了渐进大同的切实路径。

大同很快成为当时思想界的焦点词汇，并被社会接受。然而，与其说国人对大同的接受是对传统政治理想的拥抱，还不如说是对西方力量的慑服。因为，康有为的解释和传播实际上已经将大同从传统儒家政治话语中提取出来，成为现代西方国家的民主理论包装。尽管康有为在对大同的具体设想中要同西方的弱肉强食的理论进行抗争，希望能以仁为根基来重新构建新的制度，这种设想并不能确然保证儒学传统的生命力，不过，它却是一位传统经学家面对异质文明挑战时的一种尝试，即促使传统经学话语体系容纳新的历史哲学，从而将儒学从崇高的价值追求和儒者自我实现的道德实践中拉入到现实的利害（保种、保国、保教）争斗中来。那么，儒学需要的就不仅仅是儒者个人的道德实践，而是至少能够自保的生存力量。生命的普遍平等所描摹的不仅是未来大同的可能图景，也可能是一个民族为摆脱厄运而兴起的生命活力，这展现的是一种力量。只有释放出这种力量才能解决中国当时最为紧迫的现实利害问题。这种力量蕴藏于文明肌理的内部，康有为不过是看到了一个影像。如何释放中国文明肌理中自我保存的力量成为摆在时代面前

的首要问题。孙中山正是这一问题的接续者,也只有将孙中山放在这一位置上才能理解孙中山大同思想的传统面貌与现代特质之间的关系。

三、“人民”的觉醒

如果说康有为、谭嗣同等思想家还只是在观念上扭转“大同说”的历史性质的话,那么,作为政治家的孙中山则进一步促使“大同说”成为社会改造的实践指导。康氏等人将历史意识贯注到“大同说”之中,后来的政治家们沿着这个“历史进程”进行社会改造。

康、谭等人大同思想中强烈的平等意识,实则将“平均与平等混为一谈,说成是大同”^[11],这是整个近代“大同说”的普遍特征。《礼运》对大同的描述本就具有平均主义色彩,这使得近代思想家惯以均平来理解平等,以消除差异来实现平等。显然,这种理解方式和实践方式给了中国人释放救亡图存力量的途径。实际上,从西方而来的以“权利话语”为基色的平等思想并不必然促成“同”的社会政治期盼。不同于中国传统儒家倡导形成的以“修身”为本而贯通家国天下的思想心理结构,西方近代的权利话语体系的基础是划分公与私两个相对独立的领域。在公领域中才有权利平等的指示内容,而私领域则被认为是隶属个人而不可干涉的部分。在个人权利的平等观念之下,属于“私”的个人将会是形色各异的异质化个体。而在此基础上构筑的社会生活和政治生活就难免变成了不同个体、不同群体之间的弱肉强食。然而,于中国思想家而言,他们的目的恰是要以更好、更健全的人格类型来着力消除人与人之间的差异。因此,力主消除人与人之间差异的“大同说”给予中国人一种与西方不同的世界主义担当精神。这也是康有为看到西方社会问题时产生自豪感的由来。加之,就救亡图存而言,消除差别的均平比形式权利的平等更有力量,也更为有效。这就是孙中山提出大同主义的思想语境。孙中山据此提出“三民主义”,“三民”指“民族主义”“民权主义”“民生主义”,他皆以“大同”贯穿其中。在他看来,实现三民主义就是大同社会理想的实现。与康、谭等虽有相似,但孙的“大同说”有更为独特的意义。

孙中山所倡之“民族主义”并非今日之“民族主义”,而是废除君主制后的新的革命纲领。在前一个革命时期,他提出“驱除鞑虏,恢复中华”。辛亥革命后,孙中山面临着处理国内各民族及世界各国关系的问题。1923年,孙中山说道:

余之民族主义,特就先民所遗留者,发挥而光大之,且改良其缺点。对于满洲,不以复仇为事,而务与之平等共处于中国之内。此为以民族主义对国内诸民族也。对于世界诸民族,务保持吾民族之独立地位,发扬吾固有之文化,且吸收世界之文化而光大之,以期与诸民族并驱于世界,以驯致大同。此为以民族主义对世界之诸民族也。^[12]

他的“民族主义”既要实现国内各民族地位的平等,还要实现与世界各民族的平等。“民族主义”呈现的不仅是民族平等与民族独立的现代价值,更要紧的是,它给出了中国积极参与普遍世界历史的渐进方式与最终方向。孙中山并不认同当时西方主导的世界主义,他认为那都是以强权为基础的主义。消除国内各民族权利上的差别,实现民族平等是实现民族独立的前提,同时,也是实现民族救亡的方式。他说:“如果再不留心提倡民族主义,结合四万万万人成一个坚固的民族,中国便有亡国灭种之忧。我们要挽救这种危亡,便要提倡民族主义。”^[13]¹⁸⁹各民族平等才能保存中国之独立,这种平等试图塑造一个新的民族概念,即“中华民族”。在中华民族的基础上,容纳本民族文化与世界文化于一体,方可与诸民族并驾齐驱,最终达到大同。孙中山的民族主义关注“民族”范畴内的平等。实现国内民族平等可以增强中国在国际上的力量,从而主导实现世

界之“同”。孙中山意识到实现大同尤其是世界大同需要力量，而他发现的力量就是作为独立国家尤其是大国的力量，国家的力量首先来自国内民族的平等。

“民权主义”则涉及个人。孙中山说：“民权就是人民的政治力量。”他又说：“以人民管理政事，便叫做民权。”^{[13]254}在他看来，民权主义的目的是使人民在政治地位上达到平等。非常有意思的是，孙中山在阐释民权主义的内在合理性时叙述了历史的演变进化过程：首先，历史开始是人与野兽斗，然后与天灾斗，于是有了神权；历史进化到后来便是人与人、国与国相互斗争，于是就有了君权；而现在则是人民与君主进行斗争的时代，故而必然有了民权^{[13]261}。孙中山坦言此历史叙事来自西方，这就面临着适应性的问题。然而，在他看来，中国不仅适用民权，而且本身就是民权早熟的民族。民权主义主张人民权利的实现就是大同的必然要求。他说：“孔子说：‘大道之行也，天下为公。’便是主张民权的大同世界。”^{[13]283}虽然在中国政治实践中，民权主义未曾直接施行，但在先秦时就已有民权思想，中国人很早就意识到了民权的重要性。民权也就被当作了大同的重要指标之一。民权说似乎仅涉及个人，但孙中山认为民是一个团体，是组织起来的众人。国家应当给予民众平等的政治权利，从而使民众人人成为新的主体，将所有的主体组织起来将形成巨大的政治力量。

孙中山的大同思想同当时的社会思潮有着密切的关系。他游历西方，接触到了社会主义思想。他认为社会主义、共产主义以及大同主义是一个意思，也常混用这几个概念。他说：“民生主义就是社会主义，又名共产主义，即是大同主义。”^{[13]355}孙中山主张民生主义的实现方式是“平均地权”。他说：“把以后涨高的地价收归众人公有的办法，才是国民党所主张的平均地权，才是民生主义。这种民生主义就是共产主义。”^{[13]391}另外，孙中山认为民生主义还需节制资本，防止私人大资本的产生。当务之急是要用国家的力量发展现代大工业，而后国家再把经济发展的成果与人民共享，消除财产分配不均的痛苦。他试图通过国家力量来整合经济社会中的贫富差别，从而使中国变得强大。

可见，孙中山的大同主义具有平等色彩，又带有浓厚的国家主义氛围，两种意识颇显矛盾。学者往往看到孙中山大同思想内涵的不同之处，却忽视其学说的整个哲学基础及其背后的历史意识。如其字面意思所昭示的那样，大同就是要求“同”。孙中山提出的三民主义都在求大同，他认为通过这些举措能够实现理想的大同社会。与康、谭等人相似，孙中山也将消除差异的平等思想作为大同的基础。同样，他多少也有以均平来理解平等的意味。然而，他的学说在社会与政治上的实践特征使其更具诱惑力和鼓动性。民族主义、民权主义、民生主义都试图解决中国现实中阻碍大同实现的各种不利因素。换言之，三民主义最终都指向大同，正是大同的正当性给予三民主义以合理性。故而，孙中山宣称“三民主义”就是意味着“民有、民治、民享”^{[13]394}，即国家是人民所共有，政治是人民所共管，利益是人民所共享。他说：“照这样的说，人民对于国家不仅是共产，一切事权都共的，这才是真正的民生主义，才是孔子所希望之大同。”^{[13]394}以三民主义为核心的大同路径实为大同的实践纲领。他的大同理想有赖于三民主义各个部分在各个阶段的充分实现。孙中山认为大同在中国范围内的实现不仅能使中国独立而强大，中国还将担负起帮助世界进化至“驯致大同”的重担。其大同就是不断扩大求同范围，在国内实现民族地位、人民权利与经济之同。在此基础上，中国以独立之姿求世界之同。然而，所有的平等或者同的实现都需要力量，真正的力量又需要平等来激发。我们可以发现，孙中山“大同说”的矛盾正是由于他要寻找实现大同的力量。他找到的力量就是平等的人民，平等的人民最终将实现人民的平等。

“三民主义”虽被孙中山看作是大同的实现路径，然而，我们发现，孙中山所说的人民从来

都是集合在各种团体中的无脸谱的人。以三民主义实现大同的过程中,如何保证人民在政治和经济上的实际平等或者说均平是其最不同于西方自由主义思想的部分。这也使他很快地就将三民主义、大同主义与共产主义等同起来。然而,正如中国传统将民看作未觉醒的“冥”一样,在孙中山这里,人民也并不是一个完成式,人民作为新的政治主体或者说救亡图存、实现大同的力量源泉仍然需要切实的道德教育。孙中山已经非常清楚地意识到现代政治的主体转换。正如前文所言,孙中山实际上把人民作为了新的君主,换言之,人民既是国家合法性的来源,也是现代政治的主体力量。传统儒家学说认为儒者的政治担当就是下则教化民众,上则致君尧舜。现代政治主体的转换则促使这两个任务合二为一。这两个任务当中,教化民众首先是为了敦风化俗,致君尧舜则是对治政主体的教育或者说完善。传统“大同说”所昭示的正是政治主体的人格完善。尽管自康有为以来,大同成为中国聚集力量的观念,但传统因素仍然得以保留。因此,孙中山尤其看重道德对于国家的意义。他说:

今日进于社会主义,注重人道,故不重相争,而重相助,有道德始有国家,有道德始有世界。近日社会学说,虽大昌明,而国家界限尚严。国与国之间,不能无争。道德家必愿世界大同,永无争战之一日。^[14]

显然,孙中山所认为的大同实际上是极具“道德感”的世界。新的国家社会同样需要新的人民类型,新的人民无疑需要充塞道德感才能转型适应新的时代。在孙中山看来,这种道德的实际内容一方面要恢复和保存我们固有的道德传统,另一方面则需要新的道德。新道德可概括为两点:其一为“公共心”,其二则为“替众人服务”。实际上,这两种道德原则不过是“公”的一体两面而已。他认为新思想才能适应新国家,而新思想就是“公共心”^{[15]508}。而拥有了“公共心”的人当中,有一些聪明且有能力的人,他们就应该“替众人服务”^{[15]156}。人的自然差异难以消除,那么更聪明且有能力的人就应该承担服务的道德职能。孙中山的道德教育的内容和目标都是“大同说”中的“天下为公”,“公共心”即建立在天下为人民所共有的基础上,每个人都应该具有对国家天下的责任感。也正是因为出于国家天下主人的责任感,那些聪明且有能力的人更应该为众人服务。

在“公共心”和“替众人服务”的基础上,孙中山提出了革命者的道德修养问题。作为中国近现代国家革命转型的主要力量,孙中山领导的革命者们以极大的魄力和勇气促使中国开始近代政治转型,但同时,孙中山的革命队伍始终面临成分复杂、素质参差的问题。革命者是国家社会的引领者,对他们的道德要求应该更高。他们要为三民主义奋斗,甚至要敢于牺牲,更要有谋事不谋位的风尚和人格。这些主张实际上可以看作是革命者对“共有国家”的责任感的保持,从而在此基础上更好地培养革命者服务众人的能力,其背后都是“公”德的不断放大。为了达到放大“公”德的目的,孙中山引入了传统资源。他将传统德目加以改进以丰盈革命者的公共道德。比较典型的就是他对“忠”的认识:“我们在民国之内,照道理上说,还是要尽忠,不忠于君,要忠于国,要忠于民,要为四万万人去效忠。”^{[13]224}传统的道德价值本身并无问题,只要改换其具体对象或者从历史情境中抽离出来适应新的时代即可。在孙中山看来,道德问题、大同问题都可以以“大同”之“同”来加以申述。由此,西方而来作为一种“权利”话语的平等理念与中国固有之作为“境界”话语的道德问题在“天下为公”的“大同说”上结合了起来。显然,孙中山的抱负是既要引入现代西方的权利关系,又要维护传统大同的道德意义。

对于深受“仁民而爱物”思想熏染的中国人而言,人格意义上的平等观念本不会成为难以理解的难题,当这些观念成为政治领域唤起救亡的旗帜之时,权利与境界的混杂话语将所有高贵的

精神追求都变成了辐辏于现代政治转型的力量聚集。因此，孙中山的道德话题很快就被“五四”前后的国民性批评所取代也就不难理解了。本应错落有致的权利与境界追求在近代“大同”学说的混杂之下^[16]，迫使思想和政治领域的担纲者都或多或少地试图将所谓的两大历史任务——启蒙与救亡毕其功于一役。从这一角度来说，后来的中国共产党担负起救亡图存的历史重任时，共产主义前景与大同之境遥相呼应。他们在接过孙中山的革命旗帜时，也同时接过了共产主义（大同主义）的平等前景和道德意味。就此而言，中国共产党某种程度上成为中国救亡与启蒙最为彻底的践行者。

四、结语

近代以来，如康、谭、孙等人的“大同说”都带有时代焦虑感。这种焦虑让中国人颇感无力，而给予他们力量的则是必然实现的未来历史以及众多的平等的人民必然达到的历史。如上文所示，康、谭、孙等人赋予“大同说”以新的历史意识及价值基础。中国思想家们主动认同并接纳现代价值，并自觉地以之改造自我的思想形态。近代以来的思想转变不仅由于世界的开启，更重要的是历史意识的重构。“大同说”既是一个理解近代思想转变的思想史线索，还是理解当下的一种可能的角度。它实际上就是中国传统政治观念蜕变之后的现代形态，混杂着现代国家构建的意识，又包含着天下观念的潜在抱负。当然，其中最重要的转变就是政治主体的转变，正如孙中山所见到的那样，现代政治最有力量概念无疑就是“人民”，转变之后最终朝向大同的历史意识要实现的助力和对象也是“人民”。借助于“大同说”，“人民”的含义得以凸显。他们看到“人民”成为现代政治和历史的主体，“大同”之“同”必须变成人民之“同”。

从大同的视角来看，近代以来的救亡与启蒙实则一事，求“大同”之“同”既能救亡又能启蒙。如此，20世纪中国在各个时期所发生的事情也就变得清晰而可以理解了。整个近代的思想转变实际上是政治主体的改变所带来的。传统儒家倡导民本，但政治主体却并不是民，现代政治主体才是人民。从这一角度来说，大同的古今差异也是由政治主体的变化造成的。大同的内涵由治政者的自我完善变为人民平等的彻底实现。然而，大同古今张力的启示在于，它必然要求政治主体以各种方式（或礼乐或修身）进行自我完善，政治主体通过“自我完善”为现实中各种形式的政制提供维系的价值源泉。孙中山的“大同说”的确具有很大的含混性，然而，其“大同说”的重要意义在于，他清楚地认识到权利平等或者经济均平等现代价值都不足以完成中国的现代转型。为此，他试图回溯政治主体“自我完善”的传统大同意蕴。从这一角度来说，他不仅试图唤起中国的国家和文明的担纲者，更试图通过对人民道德教化的重构促使中国真正实现现代思想与国家的转型。实际上，这一抱负为后来的中国共产党所继承。尽管作为指导思想的马克思主义来自西方，但却经历了一个与中国本土思想激荡融合的过程，最终对大同的现代理解与抱负融入其肌理之中。它一方面强调共产主义是革命和建设的最终理想，另一方面又强调党员要不断自我完善。这种自我理解与期许昭示着古典与现代在“大同”理想上遥相呼应。

参考文献：

- [1] 郑玄，孔颖达. 礼记正义：中 [M]. 吕友仁，整理. 上海：上海古籍出版社，2008.
- [2] 吕祖谦. 吕祖谦全集：第1册 [M]. 杭州：浙江古籍出版社，2008：417-418.
- [3] 陈澧. 礼记集说 [M]. 万久富，整理. 南京：凤凰出版社，2010：169.

- [4] 卫湜. 礼记集说 [M] //景印文渊阁四库全书本: 经部第 118 册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 118.
- [5] 朱熹, 黎靖德. 朱子语类: 第 6 卷 [M]. 北京: 中华书局, 1986: 2240.
- [6] 朱熹. 晦庵先生朱文公文集: 卷三十三 [M] //朱熹. 朱子全书: 第 21 册. 朱傑人, 严佐之, 刘永翔, 主编. 上海: 上海古籍出版社, 2002: 1437.
- [7] 康有为. 长兴学记; 桂学问答; 万木草堂口说 [M]. 楼宇烈, 整理. 北京: 中华书局, 1988.
- [8] 康有为. 孟子微 [M]. 楼宇烈, 整理. 北京: 中华书局, 1987.
- [9] 谭嗣同. 仁学 [M] //谭嗣同. 谭嗣同全集: 下册. 蔡尚思, 方行, 编. 增订本. 北京: 中华书局, 1998: 335-367.
- [10] 康有为. 欧洲十一国游记 [M]. 李冰涛, 校注. 北京: 社会科学文献出版社, 2007: 125.
- [11] 魏义霞. 谭嗣同大同思想的多重意蕴和诉求 [J]. 安徽史学, 2016 (6): 36-44.
- [12] 孙中山. 中国革命史 [M] //中山大学历史系孙中山研究室, 广东省社会科学院历史研究所, 中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室. 孙中山全集: 第 7 卷. 北京: 中华书局, 1985: 60.
- [13] 孙中山. 三民主义 [M] //广东省社会科学院历史研究所, 中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室, 中山大学历史系孙中山研究室. 孙中山全集: 第 9 卷. 北京: 中华书局, 1986.
- [14] 孙中山. 在东京中国留学生欢迎会的演讲 [M] //中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室, 中山大学历史系孙中山研究室, 广东省社会科学院历史研究所. 孙中山全集: 第 3 卷. 北京: 中华书局, 1984: 25.
- [15] 孙中山. 孙中山选集 [M]. 北京: 人民出版社, 1981.
- [16] 黄克剑. 在“境界”与“权利”的错落处: 从“人权”问题看儒学在现代的人文使命 [J]. 天津社会科学, 1998 (4): 51-59.

From Great Harmony to People: A Study of Modern “Great Harmony Theory” from the Perspective of Idea Transformation

Shen Xiangyong

Abstract: The theory of “great harmony” is one of the key points in the transformation of Chinese modern thoughts. Since modern times, “great harmony” has been one of the few words with positive significance in the discourse of traditional Confucianism. The reinterpretation and testification of “great harmony theory” by several modern thinkers promote its wide spread and acceptance. In this process, the inner idea center of “great harmony theory” has been subtly transformed. From the value expectation of maintaining social order and self-perfection of political subjects to the realization of social ideal of equality. The focus of great harmony gradually turns from morality to “people”. The modern “great harmony theory” has realized the idea transformation in two aspects; first, the meaning of the “realm” of great harmony itself has been transformed into the discourse structure of modern “rights”; secondly, through the transformation of great harmony thoughts, modern Chinese society has also realized the transformation of historical consciousness. Therefore, the re-exploration of modern “great harmony theory” would be helpful to understand the modern adaptability of Chinese traditional thoughts and the ideological value of “great harmony theory” in contemporary China.

Keywords: Kang Youwei; Dr. Sun Yat-sen; great harmony; moderately prosperous; historical consciousness; “the three principles of the people”

(收稿日期: 2020-07-01; 责任编辑: 陈鸿)