



康有为与清末帝制合法性危机

张星久

摘要：作为政治行动者的康有为，“保皇”只是他实现社会根本变革的策略。而“思想家康有为”则是一个帝制合法性的颠覆者。他与追随者所宣扬的民主共和、自由、平等、人权等观念和孙中山等革命派思想一起汇成巨流，彻底荡涤了支撑传统帝制的各种观念体系，使得上述现代政治价值观深入人心，促进了以帝制为象征的政治合法性的革命性转型。

关键词：康有为；合法性危机；帝制中国

康有为是清末著名的君主立宪派乃至“保皇派”，但深入考察其思想体系就会发现，保皇只是他思想中的一个次要方面，“保皇”或对君主制度的“保守”只是康有为推进中国根本性变革的一种策略性选择。作为“思想家的康有为”，在对西方“人权”、“自由”、“平等”思想的鼓吹，以及对中国传统纲常伦理等核心价值体系的扫荡摧锄方面，其思想的激进程度和革命的“彻底性”并不输于革命派，甚至在很多方面有过之而无不及。重新审视康有为在晚清以迄近代思想史和政治变迁史上所扮演的真正角色，会发现康有为至少和孙中山一样，都是帝制合法性的颠覆者，从而也是中国几千年帝制的终结者。

一、帝制中国的合法性信仰模式

我们知道，所谓“合法性”(Legitimacy)是指一种政治统治或政治权力能够让社会成员自愿服从、认可的能力与属性。而人们之所以认为某种政治统治是应当服从的、从而赋予其统治合法性，是因为统治者的行为符合了社会成员心目中某种有关什么是好的、应当服从的统治者的标准，即合法性的价值规范或合法性信念模式。因此，一个时代占主导地位的“好政府”、“好皇帝”的评价标准或让人“自愿服从”某种权力的理由，就构成了这个时代合法性信念或合法性基础。也就是说，合法性直接取决于人们心中这种合法性信念模式或价值规范，它们构成了合法性的内容或核心。

而所谓帝制合法性则指的是这样一种事实：君主制在中国历史上持久延续了几千年，成为唯一“正统”的政体形式，从而也是人们唯一的政治制度选择，其间虽经诸多历史动荡，如佛教东来、游牧民族的大冲击、异姓“革命”的改朝换代与国土屡分屡合等等，都没有撼动这种政体的稳定性与“永恒性”。而支撑着这种“永恒”君主制的，则是将君主制视为“神圣、合理、永恒”的一套稳定的观念系统，即合法性信仰模式。在这种信仰模式下，人们普遍相信，以君主制为核心的纲常伦理秩序乃是整个宇宙秩序(“天道”)在现实世界(“人道”)的集中体现，是普遍永恒的宇宙秩序的一个有机的甚至是核心的组成部分，即所谓“君臣上下，手足内外，乃天理自然”、“王道之三纲，可求于天”、“君道即天道也”等等。换言之，人类需要君主就像“夏葛而冬裘，渴饮而饥食”一样符合天理，就像有天、有父一样自然而然。如果君而可废，那就像“天亦可改，父亦可易”一样不可想象。同时，按照中国人

的“天人合一”思维方式,既然君主制是本原于“天道”,也必然是内在于人性、合乎人心的,从而“君”和“父”一样,都是我们人类情感所必需,是人之为、人有别于禽兽的本质规定性反映。因此,君主制所代表的秩序既是自然法则(“天理”)的体现,又是“人道”、人性的要求。于是在这种信仰前提下,君主制就赋予了以下特点或禀赋:

首先是神圣性。因为君主制、“君道”来自神秘、超验的“天道”,是“天命”、“天意”的体现,同时又能为人类的理性和经验所把握、验证,是神秘性和世俗理性的混合物。

其次是合理性。因为君主制是宇宙法则、自然法则在人间的体现,又根植于人性的内在需求,当然是最好、最适合人类的一种政治形式。

其三是普遍、永恒性。既然这种君主制是宇宙秩序、自然法则的体现,又是人心、人性的内在要求,没有它就不成其为人类,当然具有空间上的普遍适用性以及时间上的永恒性与唯一性。

当然,相信君主制的神圣性、永恒性,不等于任何人和任何政治势力取得了君王的名号、夺得了政权,就可以直接代表这种神圣永恒的政体,自动获得统治的合法性。一般认为,在商代人的正统观中,是认为“天命”永久地眷顾、保佑一姓,不存在统治资格的“革命”问题。但是伴随着在商周之际的王朝鼎革,这种天命观也发生了深刻的变化,“天命”固定于一姓的观念被“天命靡常”、“天命有德”的思想所取代。为了能够解释一个“小邦周”何以取代商朝这个庞大帝国的统治地位,周人理解的“天”便不再像商代那样,是一个无条件保佑既有王朝、不可理解的绝对力量,而是“天命有德”、“民之所欲,天必从之”,是否得“天命”、有资格成为君主,成为“合法”的统治者,最终还要看是否有德、是否“得乎丘民”,于是“天命”就有了保民惠民、惩恶扬善的道德理性内涵,“德”(“为政以德”)就成为判断一个具体王朝、君王统治合法性的最重要标准与价值规范。所以,尽管帝制所代表的秩序是普遍永恒的,但却不像日本等其他君主制国家一样,无条件地承认一个王朝、一个家族拥有“万世一系”的统治权,具体由哪个政权、哪个君主来代表这种秩序,在传统文化中又是有条件或者有资格要求的。具体地说,一个政权、统治者必须符合人们在儒家文化中形成的标准或合法性信念,才会得到认可与自愿服从,获得统治合法性。对于这些标准,笔者曾经做过比较详细的分析。概括起来说,一个王朝或一个政权是要合乎“正当”、“正统”,从而具有合法性基础,首先应是“中国人”(而非夷狄)治理中国之事,即应是“中国人”的王朝;其次是开创该王朝的君主与前朝没有直接的君臣关系,即不是靠“篡逆”得位;其三,必须是男性君主(而非女主)在位;最后也是非常重要的一点是,一个王朝应有足可称道的统治功业与绩效等,如空间版图上的统一、时间上的持久以及政治上能够行“王道”、“立君为民”、以德服人等。相应地,一个王朝下的君主也必须有德、“以德取位”,并且因此有天命的“符验”,还要有足以服人的丰功伟业(显示出韦伯所谓的超凡魅力),同时取得君权的手段或程序必须是正当的、“明受”的^①。总之,一个王朝及其统治者必须围绕“德”这个最核心的要求,行王道、施行仁政,既有“内圣”之德、文治灿然,又有“外王”之功、武功卓著,才能做到天与人归、“得天理之正”,才被认为是“正当”的和值得服从的。

因此,如果从总体上观察整个帝制中国合法性信仰模式的内部结构的话,最高一层是肯定君主制为人类社会唯一政治形式的观念系统;在这个大前提下,则是关于各个具体王朝和君主们统治合法性的规范体系,这一规范体系以“德”为本位,并由此形成一套丰富庞大的合法性知识与话语体系。而在“独尊儒术”、儒家思想实为中国传统文化主流的情况下,这套合法性知识与规范体系又主要是以儒家为载体,反映和表达的主要是儒家的“圣学”、“圣教”,从而整个帝制中国的政治合法性知识、信仰与规范体系就与儒家存在着一荣俱荣、一损俱损的关系。

二、康有为对传统政治合法性观念体系的颠覆

应该说,在近代中国严峻的社会政治危机和文化危机形势下,早于康有为之前的洋务派和改良派家们已经在思想上开始对中国几千年的帝制产生动摇,并开始向往和鼓吹以“人权”、宪政为核心的西方思

^①详细的讨论参见张星久:《论帝制时期中国政治正当性的基本层次》,载《政治学研究》2006年第4期。

想,但这种思想变化比较而言还是偏于感性的和表层的。康有为则是通过更彻底、更系统的理论建构,全面地瓦解了传统中国君主制的合法性基础,大大推进了现代政治合法性的重塑与转型。

首先,让我们从康有为对中国传统知识体系、符号系统和价值体系的解构和颠覆说起。为了建构其政治理论、实践其政治变革的主张,康有为面临的一个首要问题是,必须冲破传统思想的束缚,打破人们对传统“圣学”、“圣道”的迷信。但是他又深感自己作为一介平民人微言轻,即“布衣改制,事大骇人,故不如与之先王,既不惊人,自可避祸”,于是只好采取“托古改制”、打着传统反传统的策略,利用自己经学大家的学术功底,通过艰巨浩大的学术考证,断定几千年以来被统治者奉为圣经的儒家经典皆为“伪书”,并按照他自己的政治主张和理论建构需要,重新解释传统文化和孔子。他将终生捍卫君臣父子关系、主张对现实社会的纲常秩序“述而不作”的孔子,塑造成为一个伟大的改革家和“立宪”者,说孔子在几千年前就已预先制定了中国社会与政治变革的“大宪法”,这就是中国必然要从“乱世”走向“小康”,并最终走向民主共和制和大同社会,而康有为则是孔子这种“微言大义”的发见者和传承者,自己提出的变革主张就是践行孔子的“王制”和万世大法。这样,就把作为传统纲常伦理载体的儒家经典宣布为“伪经”,把孔子塑造为改革家、民主共和制的“立宪者”,不仅彻底颠覆了传统中国人心目中孔子的形象,而且不啻将中国几千年奉为“圣学”、“圣教”的儒家经典宣布为一堆废纸,从而在知识系统、符号系统和价值系统方面对传统中国的君主制秩序来了一个庭扫穴式的摧毁!难怪当时有人说他“欲将中国数千年相承大经大法,一扫刮绝”^①。

从更深一层看,儒家思想以及与其所支撑的礼乐制度,已经在漫长的历史演变中和君主制所代表的社会政治秩序密不可分,亦即已经构成了传统政治合法性象征体系。作为传统合法性的象征体系,儒家思想与作为其符号载体的“经学”的一个重要功能就是,按照统治合法化的需要建构人们的政治人格,通过潜移默化教化使人对君主制产生深厚情感和归属感。同时,这一象征系统还具有对人们思想的遮蔽功能,使人在这种思想和知识体系的笼罩下,看不到世界上还有其他的政治形式和秩序结构,使人以为君主制就是客观化、凝聚化的世界本身,就是天理自然,从而似乎是“无所选择”地接受君主制。在连续不断地遮蔽、合法性表演与合法性故事的讲述中,君主制乃至一个王朝的统治合法性就被“客观化”地建构起来了。康有为对儒家经典所代表的知识体系与价值体系的解构与颠覆,如同《肖申克的救赎》的主人公成功越狱一样,等于突破和粉碎了传统政治合法性的“象征之林”,为一种全新的政治知识和政治观念的产生打开了新的天地。

在颠覆了传统经学所代表的知识体系与价值系统之后,康有为展开了他庞大理论体系的构建。如果使用以赛亚·柏林关于狐狸型思想家与刺猬型思想家的比喻,康有为显然属于后者,和许多近现代政治人物“流质易变”、思想驳杂不同,康有为是少有的能从本体论、世界观、社会历史观和现实政治主张方面全面构建宏大理论体系,并能基本保持理论逻辑一贯性的人。

康有为政治思想的逻辑的起点是以“元”为始基的本体论,正如他在自编年谱中所说,“其道以元本,以阴阳为用”。康有为利用和改造了传统思想中“元”的概念,认为宇宙万物起源于一种叫“元”的自体,这种“元”本身具有阴阳两种属性和力量,它们互相对立又互相和合,变化生成了万物。故“元”是化生万物的“全神”,同时事物“无一不变,无刻不变”,新事物必然代替旧事物,“物新则壮,旧则老;新则鲜,旧则腐;新则活,旧则板”^②，“变”是事物的存在方式和宇宙的普遍法则。在这样一种本体论下,康有为为一则强调“万物齐同”、万物都有共同的本原,从而为其人人平等、大同思想张本;一则突出“变”的思想,强调社会发展与社会变革体现了新陈代谢的宇宙法则,为其进化论的“三世说”、维新变法思想提供依据。

在他看来,既然万物都本原于元,人作为自然万物的一份子,当然也是由元所化生、在本质上是平等、“齐同”的。他在《大同书》中指出,人人都是圆头方足之形,本无区别,“人人为天所生,同为天之子”,

^①文梯:《严参康有为折》,载苏舆:《翼教丛编》卷二,上海书店2002年。另外,钱穆后来也说康“貌为尊孔,实则尊西俗”,见钱穆:《中国近三百年学术史》,商务印书馆1997年,第780页。

^②康有为:《上清帝第六书》,载汤志钧编:《康有为政论集》上册,中华书局1981年,第2112页。

“直隶于天”,故“人皆独立……人得自由,人皆平等”,具有独立、自由、平等的“天予之权”,是真正的“天子”和“天民”。这也就意味着,人在本性上并无善恶高下之分,人的各种欲望、人的“去苦求乐”,都是“天之性哉”。

由于人的独立、平等、自由、幸福是“天予之权”,是宇宙自然的法则使然,顺从这一法则、实现这些“天予之权”就成为社会发展的动力与目标。康有为把实现上述目标的社会叫做“大同”社会或“太平世”。在他所勾画的大同社会中,消灭了阶级、国家,全世界只设一个“公政府”,由人民选举议员、议员选举行政官来实施起码的管理职责;在经济上和社会方面消灭了私有制,实现了财产公有,人人独立、平等,毁灭了家庭,男女之间自由地“交合”,“各适其欲”而“无私属焉”,对所生儿童则公养公育,同时生产力极大提高,物质极其丰富,人们“安乐既极,惟思长生”。总之,这是一个人人平等、自由、幸福的“极乐”世界。

而人类在自然法则支配下,必然会走向这一大同世界。为了证明这一必然性,康有为提出了“三世进化”的社会发展模式,认为人类社会普遍经历据乱世、升平世(小康)和太平世(大同)三个社会发展阶段,是一个从野蛮到文明的不断发展进化过程。其中据乱世是野蛮专制、“文教未明”的时代,升平世是“渐有文教”的时代,而太平世则是“文教全备”的“大同”世界。在政治制度上相应地经历君主专制、君主立宪制(君民共主)、民主共和制三个阶段,所谓“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”^①。这三个发展阶段是循序渐进、不能跨越发展的,并且“验之万国,莫不同风”,是人类社会普遍的道路^②。而现在的中国则正处在从据乱世向升平世转化的阶段,故只能“以小康之义行维新”,政治上实行君主立宪制。

和一切乌托邦思想必然会激烈抨击乃至彻底否定现实社会一样,在康有为极乐世界的反衬下,中国几千年的君主专制则是“鱼肉其臣民,视若尘沙,恣其残暴”^③，“权威无限,大背几何公理”、“最无益于人道”^④,处于“文教未明”的野蛮落后时代。而现实世界也无非是“以强凌弱、以众暴寡、以智欺愚、以富铄穷”,是一个充满忧患和不公的社会,甚至“不过一大杀场、大牢狱而已!”^⑤即使是小康时代的立宪的君主制,和“文明”的大同世界的民主共和制相比,也是“野蛮”的、当然也是最终要消亡的。在他看来,所谓“君臣也,夫妇也,乱世人道所号为大经也,此非天之所立,人之所为也”,君臣、夫妇这些所谓纲常伦理压根就没有什么天理。所以他在注释《论语》中孔子“夷狄之有君,不如诸夏之亡也”一语时,就明言“文明世人权昌盛,但有公议民主,而无君主。乱世野蛮有君主之治法,不如太平世文明无君主之治法”^⑥。

通观康有为的整个思想体系,要义不外以下几点:

第一,人人为天所生,平等、自由、独立是“天予之权”,君主制所代表的等级尊卑关系是违反以上“公理”或自然法则的,压根不存在形而上的根据与神圣、合理性。

第二,一切君主制都是暂时的、野蛮落后的,最终将被“文教全备”、民主的“太平世”所取代;立宪君主制也只是向民主共和的过渡形式,从而根本否定君主制是人类社会永恒不变、普遍接受的政治形式。

第三,将几千年奉为“圣学”的儒家经典贬为“伪经”,将整个现实社会斥为大“杀场”、大“牢狱”,并发出人人都是“天子”的呐喊,不仅颠覆了君主制的核心原则、合法性知识与象征系统,而且把批判的矛头直指整个文明历史的发展和现实社会的一切,这无疑在当时最激进、最彻底的思想大解放、大革命!

三、康有为与中国政治合法性观念的现代转型

虽然君主制都是野蛮落后、不合公理的,但在康有为看来,当时的中国还是以实行君主立宪制为宜。

① 康有为:《春秋董氏学》,中华书局 1990 年,第 28~29 页;康有为:《答南美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》,载汤志钧编:《康有为政论集》上册卷二,中华书局 1982 年。

② 康有为:《论语注》,中华书局 1984 年,第 28 页。

③ 康有为:《大同书》,华夏出版社 2002 年,第 57 页。

④ 康有为:《大同论二种》,三联书店 1998 年,第 18 页。

⑤ 康有为:《大同书》甲部《绪言》,第 6 页。

⑥ 康有为:《大同书》,第 57 页;《论语注》卷三,第 32~33 页。

这主要是基于他对中国所处历史发展阶段的判断以及他对国情的认识。他认为,现在的中国正处在从“据乱世”向“升平世”转化的阶段,当然不能“蠟等”、直接跨越到“太平世”,而只能“以小康之义行维新”,在政治上实行君主立宪制。而从现实的国情民情而言,迄今为止中国一直在“据乱世”的专制时代,国人“积四千年君主之俗”,民智未开,公理未明,“一旦废之,以起争乱”,所以君主立宪是不得已的过渡办法。他还总结各国的经验教训说,欧美各国只有美国和瑞士两国行共和成功,其中法国大乱 80 余年,中南美洲 20 国行共和,除智利外无不大乱,可见行宪易安,行共和易乱。将来到了太平之世“人人平等,……是时有欲为帝王君长者,即反叛平等之理,皆为大逆不道之第一恶罪”,则君主制自无存在理由。另外他还认为,立宪君主制“实为奇妙之暗共和法”,“若立宪,君主既已无权,亦与民主等耳,他日君衔亦必徐徐尽废以归大同耳”;或者说,“君主立宪既久,大权尽削,不过一安富尊荣之人而已。其皇帝、王后等爵号,虽为世袭,改其名称曰尊者或长大可也,或待其有过而削之,或无嗣而废之,无不可也”^①。就是说,立宪君主制只是多了一个皇帝,其实和共和制是想通的,而且这个皇帝迟早也会被废除。这就是康有为成为“保皇派”、“保守派”的由来。

这样,尽管康有为“保皇”、主张在君主制前提下实行变革,但他所主张的“君主制”却与此前中国人熟知的君主制大相径庭:第一,它以现代西方自由、平等、独立等“人权”原则为价值支撑,以宪政、议会制度为核心内容,而绝非中国传统意义上的“君主制”了;第二,即使是这样一种和民主共和制十分接近的制度,从价值排序上、从人权的理想要求看,仍然比民主共和制低一个层次,因而也只有工具性、过渡性价值,最终还是要被文明的发展进化所淘汰的;第三,如前所论,在中国传统观念中,君主制作为“天道”和“人道”的集中体现,是需要神圣、神秘的形而上依据,以及人们的情感和道义感支撑的,而在康有为则利用现代“天赋人权”、自由、平等观念为武器,从而根本上抽掉、粉碎了这些君主制赖以存在的依据和支撑。没有了形而上的神秘感,没有了感情上的归属感、道义上的认同感,君主制从根本上就失去了存在的基础。在这种情况下再谈“保皇”,其理由就显得十分苍白无力,难免陷入覆水难收的境地。

作为维新变法运动的领袖,作为那个历史阶段上“先进的中国人”,康有为的上述思想和精神气质不仅对其追随者们产生了直接的影响,而且深深影响了近代思想变革的走向,甚至可以说,是康有为及其追随者们掀起了中国近代以来思想革命的大幕。梁启超曾回忆说,第一次见面听老师介绍其学术与思想,感觉如“大海潮音”、“狮子吼”,于是“捧手受教,一意皈依”。后来梁启超流亡日本时写下大量宣传自由、民权的文章,影响所及已经远远超出维新派,甚至改变了一代青年人的思想^②。而作为康有为私淑弟子的谭嗣同,当他从梁启超那里得知康有为大同书的内容后,即惊呼康为“一佛出世”,大为倾倒,其思想无疑受到康有为的很深影响。对此,梁启超、康有为都曾明确予以承认,后来的一些学者也接受了这种看法^③。尽管这种影响可能存在被“渲染”的成分^④,但至少我们可以从谭嗣同的许多堪称暴烈的思想中,比如从他以“仁学”为核心的学说,求“通”求“变”、冲决一切“网罗”、追求彻底自由解放的主张,以及从他猛烈抨击传统伦理道德、痛斥“二千年来君臣一伦尤为黑暗闭塞,无复人理”的言论中,都不难看到康有为思想的影子。

另外,如果人们仔细阅读康有为和孙中山的著作与文章,也不难发现两者之间其实存在着诸多相似之处。在价值取向方面,他们对现代西方的一些基本政治价值观如自由、平等、民权等,显然都有共同的认同。再就是他们都有一种追求完美社会的实践冲动,从而都有一种“现世乌托邦主义”或雅各比所谓“偶像崇拜式”的乌托邦精神^⑤。比如康有为追求大同社会,并把维新变法作为通往大同的必经阶段,孙

① 康有为:《康南海先生文钞》之《立宪过之君主实为奇妙之暗共和法说》,转引自萧公权:《中国政治思想史》下,台湾联经出版事业公司 1986 年,第 750 页;康有为:《大同书》,乙部第二章第 94 页、辛部第十五章第 334 页、乙部第四章第 106 页。

② 如梁启超就曾在《鄙人对于言论界之过去及将来》的演讲中说,自己的文章“国人竞喜读之”,“二十年来学子之思想,颇蒙其影响”。这情形可以在郭沫若《少年时代》的回忆中得到佐证。他说:二十年前的青少年,“可以说没有一个没有受过他(梁启超)的思想和文字的洗礼的”。

③ 参见李泽厚:《中国近代思想史论》(修订本),安徽文艺出版社 1994 年,第 187~188 页。

④ 见张灏:《烈士精神与批判意识——谭嗣同思想的分析》,广西师范大学出版社 2004 年,第 47~48 页。

⑤ 杨红伟、张星久:《试论洪秀全康有为政治思想的内在同一性》,载《兰州学刊》2007 年第 1 期;[美]雅各比:《不完美的图像——反乌托邦时代的乌托邦思想》,新星出版社 2007 年。

中山也以实践《礼运·大同篇》为目标,并认为他的“民生主义”就是“天下为公”的共产主义。与此相联系,康、孙二人都带着某种政治至善论的思维方式,对民主共和制无比推崇和肯定。比如康有为说欧美的共和政体是“太平之法”、“近于大同”,孙中山更将他所设计的“五权宪法”政府称为“世界上最完全、最良善的政府”,“完美无缺的治理”^①。而且他们都相信历史是不断发展进化的,并且都认为“仁爱”是社会存在和发展的法则。如在康有为哲学中“元”这一本体,在人类社会中就表现为一种“仁”的精神、“爱”的力量,以至于他有时候干脆把自己的学说叫做“仁学”,孙中山则认为人类社会的进化以互助为原则,而互助原则就表现为“仁”或“博爱”。

不仅如此,康有为所领导的这场思想变革运动甚至在某些议题和思维方式上,与后来的五四新文化运动存在着某种相似性。萧公权先生就曾注意到,五四新文化运动中提出的一些观念和主张,如追求自由、平等、独立,追求彻底的“解放”,抨击传统道德价值,将家庭制度与专制制度联系起来加以激烈谴责,其实和康有为的思想十分相似^②。而且,在如何推进社会变革的思维方式方面,新文化运动的领袖和康有为维新派之间也是比较一致的。如康有为主张“尽变、全变”,谭嗣同要求冲决一切“网罗”,梁启超提出“作新民”、“变法先变人”,而新文化运动中则提出要以道德觉醒作为“最后之觉醒”,实现中国人的彻底“解放”,以及对中国问题的“根本解决”。这种议题和思维方式上的相似性,至少说明康有为发起的这场思想冲击所达到的烈度与高度。

总之,康有为的政治思想,经过他本人及其弟子的宣传以及维新变法运动本身的传播,确实在当时的思想界掀起了“大地震”、“大飓风”(梁启超语)。他虽然在政治行动上主张“保皇”,但其天赋人权、自由、平等观念却和孙中山革命派的思想汇成巨流,彻底荡涤了支撑帝制、皇权的各种观念体系,使民主共和思想深入人心,使得上述观念成为中国人心目中新的“公理”和“天道”,从而促进了以帝制为象征的政治合法性的革命性转型。作为政治行动者,康有为固然是审慎的、“保皇”的,但作为思想家的康有为却更像一个革命者,其思想未必没有革命派乃至后来的新文化运动“激进”。

Kang Youwei and the Legitimacy Crisis of Monarchy at the End of Qing Dynasty

Zhang Xingjiu (Professor, Wuhan University)

Abstract: As for Kang Youwei, a political actor, “royalist” was only the strategy to achieve a fundamental change of the society. However, he, “The Thinker Kang Youwei”, was also a subverter of the legitimacy of monarchy. The concepts of democratic republic, freedom, equality and human rights advocated by him and his followers, merged a strong current together with ideas from the revolutionaries just like Sun Yat-sen and so on, which completely cleaned up the concept system supporting the traditional monarchy while the modern concept of political value becoming popular, therefore promoting the revolutionary transformation of the political legitimacy symbolized by monarchy.

Key words: Kang Youwei; legitimacy crisis; imperial China

● 作者简介:张星久,武汉大学政治与公共管理学院教授,政治学博士,博士生导师;湖北 武汉 430072。

Email: xj00zhang@hotmail.com。

● 基金项目:教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目(13JZD022)

● 责任编辑:涂文迁

①康有为:《孟子微》,第10页,转引自萧公权:《近代中国与新世界:康有为变法与大同思想研究》,江苏人民出版社1997年,第74页;《孙中山选集》,人民出版社1981年,第800页;《孙中山全集》第1卷,中华书局1981年,第331页。

②萧公权:《近代中国与新世界:康有为变法与大同思想研究》,江苏人民出版社1997年,第426~432页。