

# 建国之为问题\*

## ——《旧邦新造（1911-1917）》书评

高波\*\*

### 一、

这是一个“没有共和派的共和国”(迈斯特语)，“制造一个王室就像收养一位父亲一样困难；属于前者的特殊感情同属于后者的特别亲情一样无法主动创造”(白芝浩语)。在章永乐的新著《旧邦新造》<sup>①</sup>中，他同时引用了这两句话。在这里，法兰西第三共和国成为了他透视辛亥革命的映像。毕竟，这场共和革命终结了世界历史中延续时间最长的王权政治。

但是，章永乐更进一步要强调的是，若仅用共和革命的视角来看待这一革命，却会简单化它最重要的一面，那就是中国进入现代。在他看来，“这场革命绝不是一场普通的共和革命，它是一个在国际体系中处于弱势的多民族王朝国家向现代民族国家激烈的结构性转型”(第16页)。因此，他在本书的一开始就接连说：“这是一场让人猝不及防的革命”，“这是一场看似迅速成功的革命”，而它以南北议和的方式保住了清朝的疆域，更是“一个世界历史奇迹”(第1页)。

“奇迹”意味着某种溢出规范法学的例外。多少也是在这个意义上，章永乐认为“辛亥革命与美国革命、法国革命都大相径庭”(第3页)，因此明确拒绝将二者（更不用说英国）作为民国的对比项，而引入同样难以用现代民族国家或法治国所涵括的奥匈帝国、俄国斯帝国与奥斯曼帝国担任这一角色。这种比较的视野成为章氏沟通作为规范科学的法学与可能是人文科学中最具有反理论气质的历史学的桥梁——在谈到比较研究的力量与限度时，陈寅恪曾针对早期佛典解释中的“格义”问题，认为这种研究方法“必须具有历史演变及系统异同之观念。否则古今中外，人天龙鬼，无一不可取以相与比较。荷马可比屈原，孔子可比歌德，穿凿附会，怪诞百出，莫可追诘，更无所谓研究之可言矣。”<sup>②</sup>显然，是三个程度不一的王朝型帝国而非作为西方列强代表的英美法三国与中国更具有陈氏此处所强调的“历史演变与系统异同”上的相似性。

---

\* 中国人民大学科学研究基金（中央高校基本科研业务费专项资金资助）项目成果，项目批准号 13XNF041。

\*\*中国人民大学历史学院讲师

<sup>①</sup> 章永乐：《旧邦新造：1911-1917》，北京大学出版社 2011 年版。以下对本书的引用，直接在正文中说明页码，不再注释。

<sup>②</sup> 陈寅恪：“与刘叔雅论国文试题书”，载《金明馆丛稿二编》，三联书店 2001 年版，页 252。

正是在这种比较的视野下,《清帝退位诏书》的重要性凸显了出来。章氏将该诏书置入宪法学视野,分析其在清帝国到中华民国的主权转移中的关键作用。他将1912年以该诏书为前提实现的南北和议视为奠定民初共和政治基础的“大妥协”,并以这一概念为核心,展现了全书的两个基本线索,那就是“国家建设”与“历史连续性”(第213页)。一方面,“‘立宪’总是隐含着‘建国’的前提”(第144页);另一方面,“革命之后只发生国际法上的政府继承,但不是建立新国家的国家继承”(第51页),中华民国与清帝国至少在国际法层面保持了主权的连续性。从而“将宪政与国家建设(state building)的视角紧密结合在一起”(第14页)。

当将《清帝退位诏书》置于舞台中心时,一个问题自然浮现了出来:《临时约法》的位置在哪里?在不管是革命史学(章氏眼中两种纪念碑式的史学之一)还是规范的法制史中,《临时约法》都是民国法律的源头与正当性的起点——它恰恰体现了现代革命所具有的自我立法精神,从而把建国与造法结合了以来。而这也使得若以《清帝退位诏书》作为民国立国的正当性起点,则将造成一个牵一发而动全身的局面——两个不同的起点代表着两种不同的历史叙述,清室与民国的关系、袁世凯的地位甚至辛亥革命本身都必须重新估定,而这倒恰恰都与革命史学的核心——评价问题紧密地联系在一起。

这里的法理困难在于,虽然可以用曲折的方式解释《清帝退位诏书》在民国立国的法理链条上的位置,但当时人编织这一链条时,使用的却是《临时约法》而非该诏书——袁世凯被南京临时参议院选举为民国临时大总统,就体现了这一点。而对此,章氏也有着清醒的认识,他看到:“南方的法统而非北方的法统主导着新的临时共和政府”(第72页),“从法统上说,北方政府被南方政府吸收;但就实力政治而言,南方政府被北方政府吸收”(第4页),“在这里,我们有必要区分实力政治视角和法律规范视角,前者注重谁掌握实际的权力,而后者则关注在规范的世界里谁占据了更高的位置,二者并不总是重合”(第71页)。问题更在于,当时的南北双方,竟然对这个他称为“政治与法律分离”的局面都缺乏敏感(第72页)。

为什么一个对我们今天来说如此重要的问题,对他们(除孙中山等少数人外)却似乎并非如此?现代民族国家需要一个基于法理的正当性起点——这也将是国家自我讲述的神圣历史的起点。但是,《临时约法》与《清帝退位诏书》都并非今天中华人民共和国的正当性源头,这种追溯也就无法表现为单纯的法理回溯的面貌——这归根结底是一个政治而非法律问题;另一方面,辛亥革命毕竟开启了中国的共和传统,并因此成为了共产党与国民党争夺正当性的目标——共产党人把自己在1949年的胜利视为是完成了孙中山国民大革命的目标;而同时,他们又将国民大革命视为是辛亥革命“本应该”是的革命,也即,他们才是辛亥革命的真正继承者,因为是他们真正完成了这一革命“本应该”蕴含的“创制”。

章氏所关心的“连续性”与“创制”的关系,在这里也体现了出来。国民大革命这一概念显示了中国的第一共和(民国)与第二共和(人民共和国)的内在连续性;但另一方面,中国现代历史叙述中的两元——辛亥革命与五四运动之间,又

始终存在着难以克服的紧张。在国民党人看来，五四运动不过是一场发生在“民国八年”的运动（吕芳上在《革命之再起》将其当作辛亥革命的延伸，便体现了这一点），但对共产党人来说却非如此。对应着同一个“modern”，“近代”与“现代”在正统革命史学中被当作两个截然不同的阶段，其分界点，则是五四运动；而作为现代中国起点的辛亥革命，却只是“三次革命高潮”中的最后一次，归根结底不过是达到这一真正起点的预备阶段。这一起点之争恰恰体现了二十世纪中国“漫长的革命”所内涵的反法理的一面——虽然 1949 年新政协的召开，在法理上仍延续着 1946 年的旧政协，甚至可以用以制宪终结革命的名义将这种法理链条追溯到辛亥革命与《临时约法》，但这，毕竟无法掩盖“漫长的革命”所内含的不断重新奠基的一面——不止一次的“时间开始了”。

当然，归根结底，在章氏图景中心的问题，既非革命，也非宪法，而是建国。章氏援引有贺长雄，以“统治权移转说”解释清朝与民国的关系，多少是复活了清遗民对民国代清的理解——这是一场禅让而非革命。用梁济的话说就是：“中华改为民主共和，系由清廷禅授而来”，“因禅让而得民安，则千古美谈，自与前代亡国有异。”<sup>①</sup> 而在这一视野下，我们必须考虑《清帝退位诏书》与中国古典政治传统的关系——它不仅是个政治问题，也是个文化问题。

对将现代与古代当作绝然断裂的我们来说，这种理解如何避免时代误置的讥讽呢？毕竟，这是一次特殊的禅让。章氏以现代法理学的眼光，将诏书的关键一句：“将统治权公诸全国，定为共和立宪国体”，解释为“拟制了一个接受统治权转移的集体人格”作为这份准“建国契约”的“乙方”（第 63，65-66 页），但是，多少带着犹疑，他又将这次天命转移称为“革命”，认为“《清帝逊位诏书》声明，人心倾向于共和，表明天命已经发生了转移，清帝顺应天命，‘将统治权公诸全国’。这里所遵循的正是自周代商以来的传统的‘革命’话语。所谓‘革命’，就是天命的鼎革，只不过历史上的‘革命’是天命从一个王朝转移到另一个王朝，不变的是王朝政治；而这一次的转移却是独特的：它是对王朝政治本身的终结”（第 61-62 页）。

这里隐含着对一个对禅让与革命——在某种意义上也就是对《清帝退位诏书》与《临时约法》的一致性的洞察。以天命转移而论，如刘小枫所说：“革命作为政权转移（改朝换代）的形式包括禅让”，而蒙文通更早说得更斩截，那就是：“‘革命’、‘禅让’、‘素王’本来就是三位一体的不可分割的学说”。<sup>②</sup> 虽然在中国古典政治哲学中，尧舜禅让与汤武革命被当作两种对立的政治安排，后者所具有的自下而上的反叛倾向使得它甚至在汉代以后成了不能谈论的“马肝”，但是，若以“天地革而四时成”的天命转移观看待革命，则尧舜禅让何尝不可被理解为革命，与其说这是禅让与革命的对立，倒不如说是两种革命观——尧舜革命与汤武革命的对立。

而这一共和革命中暗藏的古典主题——“统”的问题也同时显现了出来。梁启超在他于二十世纪初草就的《新史学》中，将此问题看作是“知有朝廷而不知有

<sup>①</sup> 梁济：《桂林梁先生遗著》，华文书局 1969 年版，页 86-87、89。

<sup>②</sup> 均见刘小枫：《儒家革命精神源流考》，三联书店 2000 年版，页 40。

国家”的表现，并认为：“中国史家之谬，未有过于言正统者也。”那么，古典正统论的问题在哪里呢？在梁启超看来，传统上大致有六种判断正统与否的标准，分别为“得地之多寡”、“据位之久暂”、“前代之胤”、“前代之旧都所在”、“后代之所承者所自出者”与“中国种族”。他讽刺道：“此六者，互相矛盾。通于此则窒于彼，通于彼则窒于此。而据《朱子纲目》及《通鉴辑览》等所定，则前后互歧，进退失据，无一而可焉”，<sup>①</sup> 并因此痛斥这种正统论是把政治与历史弄得如同“赌博耳，儿戏耳，鬼蜮之府耳，势利之林耳。”<sup>②</sup>

初看起来，这一批评是有道理的——正统论在古典时代便面临着极大的困难。司马光就认为：“正闰之论，自古及今，未有能通其义，确然使人不可移夺者也”，并明确将这当作自己修史时“非所敢知”的内容（《资治通鉴》卷六九《魏纪》一）；而欧阳修与朱熹也都承认有时甚至会有正统断绝的棘手问题。但对我们，真正的问题却并非这个概念本身的内在困难，而是一个这么难以成立的概念，为什么却有那么多第一流的思想家始终不肯放弃它？

虽然在古典语境中，建国并不妨与某种形式的罪恶有着缠绕不清的内在关联——罗马建城起于罗慕路斯杀弟，周朝真正成为天下共主，也是由周公诛管蔡所最终奠定。但终究，政治的起点必须具有某种超越纯粹权力的道德性——不必足够清白，但必须足够抚慰理与势间的紧张。事实上，不管是正闰（如秦朝）之别、或正统与霸统（如南北朝时的北朝）、变统（如武则天）之分，都是为了平衡礼法大义与政治现实。在这个意义上，正统论就既是对政治的评价甚至是批判，又是对它的追认。而也正是这二者充满紧张的结合，构成了它的正当性基础。

这两种倾向，在重视“承接之正”还是“疆域之正”这里表现得特别明显。禅让与世及均是“承接之正”的表现：合乎礼法的承接行为本身已足以保证其正当性；而“疆域之正”的含义则在于“自古帝王非四海一家不为正统”，<sup>③</sup> 具有明显的平衡理与势的意味——朱元璋在著名的讨元檄文中对元朝正朔的承认，就显示了这一点。更关键的是，此类正统问题在现代政治中并未消失，反而在某种意义上得到了更大限度的张扬——作为现代人的根本生存意识的历史主义，要求任何层面的理解都必须回向对象的历史起点，建国问题更尤其是如此。

《清帝退位诏书》的重要性也正在这里。它虽然无法建立从清朝到袁世凯的“承接之正”（在这点上，是南方革命派具有无缺环的正当性链条），但是，在“疆域之正”的层面，从清朝到民国的过渡却必须借助于它。就此而言，“从法统上说，北方政府被南方政府吸收；但就实力政治而言，南方政府被北方政府吸收”（第4页），这毕竟是一个太过现代法理学的表述，更合乎中国政治传统的解释倒是，这确是如章氏所指出的“大妥协”，但这一妥协的关键含义，却是“承接之正”与“疆域之正”二者的互为衡平。而其基础，则在于新的“国族之统”。由此，我们也可以看到章氏“中国作为多民族王朝国家的现代转型”（第49页）的主题，在何种程度

<sup>①</sup> 梁启超：“新史学”，载《饮冰室合集》第一册（文集之九），中华书局1989年版，页20-22。

<sup>②</sup> 同上注，页25。

<sup>③</sup> 《元史·刘整传》，转引自饶宗颐：《中国史学上之正统论》，上海远东出版社1996年版，页75。

上必须借助于“中华民族”这一概念的展开，不仅是作为历史现实，也是作为政治与道德理想——它不合乎西式民族定义之处不仅不是现代中国国家建设的弱点与障碍，而倒正是它的宝贵的正面资源。

当然，“中华民族”要真正成为中国政治正当性的奠基概念，在辛亥革命的语境下，多少仍有赖于另一关键概念“国体”的中介。如章永乐所说：“政体变更不过是清廷统治下的中国作为多民族王朝国家的现代转型的环节之一，而不是其内容的全部”（第49页），而《清帝退位诏书》的核心观点也是“公决政体”仍无法平息南北之争，因此必须“公决国体”。简言之，政体革命只会让我们错过理解该革命的关键——“国体”才是当时共和派与君主派思想的共同底座。

西方法学中本无所谓“国体”的概念，稍微含义接近的德国公法学的“国家本质”（national essence）也仍与国体有重大区别。事实上，日本“国体”概念的提出，本是为了在引入西方新制的同时保留作为既有政教传统聚焦点的天皇的至高地位，实同时具有晚清人所焦心的保国与保教的双重含义——将国与教分离本就是现代政治政教分离原则奠定的格局，在西方之“教”借助十九世纪文明论而上升为一种普适话语后，孟德斯鸠借助“文明政体”与“野蛮政体”的二分对东方政治制度的否定被广泛接受，而国体概念则表达了对这种西式“文明”政治的某种反抗。由此，我们也可以理解，为何与梁启超同期引自日本的争议极大的“革命”概念不同，“国体”在引入中国时却几乎没有遇到任何困难。而在以尾随西方为荣的时代，这个多少违反西式观念原则的概念出乎意料的顺利引入，多少也隐藏着中国进入现代的一个关节点。

在上世纪90年代以来的历史学与宪法学，法律与革命的二元论皆大行其道——革命成了创立宪法前不得不经历的一个讨厌的阶段，并最终将被消融在宪法之中。这是一幅令人向往的图景，但恰恰忽略了当时人的建国思路：不管是革命派还是保守派，宪法对他们都是第二位的。二次革命时期国民党与北洋派都以“以至仁伐至不仁”为号召；而后来的复辟派用以推翻共和的理由，则同样是道高于法，西式法统只不过能做到“民勉而无耻”，而真正的纲纪必须要能使得民“有耻且格”。

这一系列的“革命”与“反革命”在观念层面的基础，则在于“国体”——它既可以支持激进的革命话语，也可以支持保守的反革命话语，正是它超越了革命与宪法的二元论。而若回溯以观，在这一概念的诞生地，以保持天皇万世一系的国体为前提，明治维新被日本的开化一代当作明治革命——在20世纪革命者的眼中，这不啻是以革命话语之名实行的“反革命”；<sup>①</sup>但反过来，在中国，思想传统中固有的以天命转移为基础的革命观，使得“国体革命”这一个在日本语境下自相矛盾的概念得以成立，而也正是国体这一同时包含着政治权威、社会组织、文化形态、日常风习与伦理原则的概念，促成了它的反向概念——“德先生”的出现，君主—

---

<sup>①</sup> 如竹内好就认为：“明治维新确实是一场革命，但同时也是一场反革命。明治十年的革命之决定性的胜利是在反革命的方向上的胜利。”竹内好：《何谓近代——以日本与中国为例》，李冬木等译：《近代的超克》，三联书店2005年版，页214。

民主的二元论将君主理解为林毓生式的作为一切秩序枢纽的普遍王权，<sup>①</sup>也就蕴含着对民主作类似泛化理解的可能性，陈独秀一面否定国体概念对解决中国问题的有效性（这一概念在1917年制宪失败后从中国的政治话语中基本消失），另一方面却将“德先生”理解为政治社会组织、文化精神与伦理原则——倒正是它所否定的国体概念赋予了他这一视野。而更进一步的是，毛泽东在《新民主主义论》中把“国体”重新理解为“社会各阶级在国家中的地位”，赋予其清晰的阶级力量对比的意涵，从而再次复活了民初国体-政体的二元论，并使它成为之后的“第二共和”的奠基性概念。而如前文所述，辛亥革命与五四运动本就被当作现代中国两个互相联系而又有着内在紧张的起点，也正是在超越单纯制度主义的国体概念这里，我们多少可以窥见中国“第一共和”与“第二共和”的复杂关联。

章永乐对康有为主权在国说的特别关注（详见全书第三、四两章），便是看到了后者这种超越单纯的制度论者的视野。他细致地梳理了康拟宪法草案中呈现的建国理想，尤其是其不同于以主权在民说为基础的国民党版方案的一面，敏锐地看到，虽然康有为被当作一个君主论者，但他真正试图建立的“是一个和19世纪的英国一样，选举权带有财产和教育程度限制的共和国，一个有产者和士绅的共和国”（第146页）。而章氏也发现中国版的主权在民说与法国并不相同，对后者：“‘主权在民’的‘民’，对应的是 nation，是一个被假定已实现组织化的整体，而非分散的个人”（第84-85页），“在自法国大革命以来的现代共和主义传统中，对 nation 的理解并不存在‘国’与‘民’的对立”（第88页）。而对前者，“‘民’体现出来的并非是组织性和整体性，而是一种源初的、未被组织为单一集体人格的自发性和多样性，在这里，并不存在‘民’的集体人格与单个个人之间的张力。因而，‘主权在民’既要求加强代表‘民’的中央议会的权力，也要求重视体现了‘民’的自发性和多样性的地方自治”（第84页）。结果“地方主义的诉求可以很容易地通过诉诸‘主权在民’话语而得到辩护”，并可能“与国家整体的目标存在张力”（第101页）。这也正好对应了周锡瑞对辛亥革命的观察，那就是晚清以来持续的绅权上升与地方权力的上升存在着极大的重合，并都在辛亥革命后达到了顶峰。<sup>②</sup>换言之，这种地方自治版的主权在民说，其“民”的担当者正是这些士绅。

但主张在中国建立“士绅共和国”的康有为，却反对这种以士绅为本位的“主权在民说”。此处则回到了章氏开篇的思路，那就是制度多元主义帝国的现代转型。而清帝国最根本的多元制度，就是郡县制与封建制的并立。如果说它在关内各省实施的大体是郡县制（间或杂糅八旗制度），在关外直至各藩属国，实行的则就是各种形式的封建制——后者构成了以华夷观念为核心的天下体系的制度与文化基础。而这，也正是梁启超将“单一制”与“联邦制”也称为是“国体”的背景——在中国政治与思想语境下，它本就与君主-民主之争直接相关。同样，也只

<sup>①</sup> 参见林毓生：《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》，穆善培译，贵州人民出版社1986年版。

<sup>②</sup> 参见周锡瑞：《改良与革命——辛亥革命在两湖》，杨慎之译，江苏人民出版社2007年版。

有在郡县-封建（或新的单一-联邦）之争的背景下，我们才能看到康有为反对主权在民说的另一层意涵，主权在国说与郡县制国家理想存在着内在的关联。

这让我们必须同时追问辛亥革命与清帝国的遗产。在思想层面，沟口雄三强调封建论在晚清本就与代议制有着高度的契合；<sup>①</sup>而章太炎与刘师培则在清末已认为选举制实行于中国这种土广人众的大国，很容易成为“豪民”的工具；周锡瑞则以讽刺性的语调说，辛亥革命的最大遗产就是完成了晚清以来各省的重新封建化。而康有为所反对的，正是这种封建化的主权在民说。主权在国说在接续德国公法学传统的同时，又表达了对清帝国郡县制遗产的继承。而这，则是整个民国时期始终被闲置的帝国遗产。

## 二、

若历史能够在 1912 年停住，则这场“大妥协”倒真有些形似中国版的光荣革命；但章永乐却坚决拒绝这一类比的诱惑。如前所述，他已强调英国与清帝国是两种不具有直接可比性的“国”；而更重要的是他对革命的看法——光荣革命并不是轻飘飘的一蹴而就，而是从 1642 年开始的英国“漫长的革命”的最后一幕，甚至要到 1697 年才最终获得成功——依靠的也首先并非妥协的精神，而是军事力量（英荷同盟对西班牙的胜利）。换言之，对章氏来说，与把光荣革命当作法国大革命以降的现代革命反面的“反革命”叙述不同，他正是将光荣革命看作一场真正意义上的现代革命。由此，他多少是消解了辛亥革命的革命性——它开启了一场伟大的革命，但本身却算不上真正的革命。而这，也多少表明了他对革命的态度——它是一个如此珍贵的词，应被保留而不是此时就使用。

章氏考察此后历史选取的主角，是康有为与袁世凯。前者是民初最著名的共和的反对者；而后者，则是共和革命后第一次帝制运动的主角。章氏细致考察了康有为的宪法主张，试图展现出不同于《临时约法》一系的另一种建国思路，而这一思路，却又由于两次失败的复辟帝制运动而在事实被证明为不可能。全书意味深长地结束于 1917 年，在书末，他引用了一段古德诺的观察，那就是：“一个被军事独裁者们统治者的国家，在企图实现西方式民主政治的革命之后，产生的却是一批军阀……最高当政者权力的取得是靠军事实力而不是靠世袭制来实现的，只有这一点也许能让中国可以称得上是有了点‘共和国’的味道”（第 200 页）。康有为对虚君共和制始终不变的热情，与袁世凯对虚君共和制的实行，恰恰构成了理论上的可能与事实上的不可能的背反。就此而言，结构全书更多的倒不是历史因果，也不是法理推证，而是戏剧式的正反相承。而章氏则在开篇就点明了他对这一段历史的总体看法，那就是：“从晚清新政到军阀割据与混战局面的产生，历史如同是一幕俄狄浦斯式的悲剧。没有人喜欢这个最终的结局，人人都

---

<sup>①</sup> 这一观点散见于沟口雄三的多篇文章，均收入氏著：《作为方法的中国》，孙军悦译，三联书店 2011 年版。

试图避免它……目睹历史行动者努力逃避的结局最终成为现实，仍然会让人心生寒意”（第9页）。<sup>①</sup>

大致说来，在一个内部势力面临生死决斗的国家，期望君主可以成为例外超然于其上，是相当不现实的。但是，如章氏所指出的，这并不仅是君宪派的悲剧。在倾向于虚君共和的严复看来，“今日最难问题，即在何术脱离共和”，<sup>②</sup>问题在于，君主制度“为国民党洋学生所反对。辛亥尚可行，今持此议，非外交中有绝大助力，不敢必也。”<sup>③</sup>但吊诡的是，最终推翻复辟、再造共和的，却是梁启超这位认为“虚戴君主之共和政体”在各种政体中是“圆妙无出其右”的人。<sup>④</sup>而他这么做的理由则是：“既深感共和国体之难以图存，又深感君主国体之难以规复”，<sup>⑤</sup>面对无解的两难，只能去做“可能”的事情，成为捍卫共和的“非共和主义者”，而非执着于“不可能”的政治理想。而这种自我否定，又何尝不是一种悲剧。

当然，革命派又如何能不是如此。熟知政治学与历史学中的“美国例外论”的章永乐，拒绝用分离-联合的美国模式来阐述民国建国——这是一个具有高度历史感的态度，但问题恰恰在于，几乎所有的民初革命者都以美国建国比拟民国建立，并认为共和一旦成立，将能毕其功于一役，一举解决中国的所有问题，这何尝不是要做“不可能”的事情。他们的最终收获，则是被讽刺性的比拟为美国南北战争的1917年内战。而其结局，却更加糟糕，只收获了一个南北僵持与国家分裂的破碎共和国。

但终究，这些在无意识中挑战各种“不可能”并最终失败的人，这些缺乏真正历史感的人，他们的理念——不管如何脱离实际——却成为了现实的力量，并创造出某种变形的“实际”，从而“自己创造自己的历史”。<sup>⑥</sup>他们同样试图解释历史。章永乐在书首便明言，他“旨在回应两种不同的‘纪念碑式的历史’”，分别是革命者目的论式的“进步史学”，与自由主义者或保守主义者反向目的论式的“遗憾史学”或“后悔史学”（第12-13页），前者将辛亥革命视作指向完满目标过程中的一个阶段，因其不彻底性而需要被克服与超越，但也正因此“应该”被记住并赋予意义；而后者，则将这场革命视作应被避免而未能避免的悲剧，或至少也是一场损失惨重的误会——它打断或延迟了那些“本该”发生的历史。但其实这两种辉格史，却都可以追溯到某些历史当事人——被认为深刻影响了共产党人历史叙述的李剑农版民国史（参《中国近百年政治史 1840-1926》，复旦大学出版社，2007

---

<sup>①</sup> 这一段的基本观点来自岳林。第二部分的思路也颇受与岳林讨论的启发，特此致谢。

<sup>②</sup> 严复：“与熊纯如书第三十八”，载《严复集》第三册（书信），中华书局1986年版，页646。

<sup>③</sup> 严复：“与熊纯如书第三十三”，载《严复集》第三册（书信），中华书局1986年版，页639。

<sup>④</sup> 梁启超：“新中国建设问题”（1911年），载《饮冰室合集》第四册（文集之二十七），中华书局1989年版，页43。

<sup>⑤</sup> 梁启超：“异哉所谓国体问题者”，载《饮冰室合集》第八册（专集之三十三），中华书局1989年版，页93。

<sup>⑥</sup> 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译，人民出版社2001年版，页8。



年) 诞生于北伐胜利后不久, 李剑农本人正是民初共和的参与者; 而 20 世纪 80 年代以降李泽厚等人对辛亥革命的反向辉格史叙述, 其源头同样可以追溯到康有为、陈寅恪等人对清末民初的亲历与亲感。换言之, 两种辉格史式的理解, 恰恰是这些历史创造者们的自我理解方式。

章氏则要与这种历史创造者的自我理解拉开距离。在论述《清帝退位诏书》对民国在法理上继承清帝国疆域的作用后, 他不忘强调: “没有强有力的军队和政权组织, 一纸文书并不足以保全一个庞大的多民族国家”(第 4 页); 而在说明了《临时约法》限制袁世凯的用意后, 他也不忘说: “这样一个文件本身并没有凝聚起两大政治精英集团的共识, 在现实中必定难行”(第 7 页), 因为“只有一个承载了政治精英共识, 同时也反映政治精英之间利益和实力分配格局的宪法, 才能够真正建立一个稳定的秩序。这一点, 我们从美国的建国与立宪过程就看得很明白”(第 78 页)。章氏以其对历史理性的尊敬, 始终注意区分应该与可能, 他通过细致的分析断定在民初复辟君主制的不可能性, 并以此来反对从民初立宪派延续下来的“后悔史学”——对“不可能”自然无所谓后悔可言。

但那些历史创造者的视野, 终究时刻挑战着研究者。当时人本认为(或者更准确的说是期望) 辛亥革命是一场终结所有革命的“革命”, 中国将因此避免法国式的革命与专制的循环。但是, 他们并不知道——而我们知道——他们正在开启二十世纪中国漫长而严酷的革命传统, 这仅仅是中国革命的“第一波”(the first phase)。<sup>①</sup> 这个“漫长的革命”使得我们与历史创造者处在不一样的历史视野中, 并由此引发对这一起点的不断的解释冲突——章氏以一种明智的历史眼光看到“建立和巩固共和国过程中的挫折和反复, 是一个世界性的现象, 中国在这方面的表现, 说不上特别糟糕”(第 79 页), 但这已足够让陈寅恪认为: “吾徒今日处身于不夷不惠之间, 托命于非驴非马之国”,<sup>②</sup> 更足以让革命者自认为已获得继续革命的正当性与理由。

不管这些历史创造者显得多么缺乏历史感, 在一个更深的意义上, 他们是无可指责而值得理解的。毕竟, 我们与他们一样, 都已是无可挽回的跨入了现代中国的现代人, 而这种辉格史式的理解, 也本就是现代人的自我理解方式——在这个意义上, 章氏以可能性为基础的新叙述, 虽然呈现出反辉格史的面貌, 但本身也仍是一种谦逊的辉格史。作为后来者的作者, 看到了一幕伟大的历史剧的悲剧结局, 是现实中君宪制的失败使他可以有力地宣称这一制度对二十世纪初的中国已“不可能”, 并以此为出发点反向寻找它“不可能”的原因。在这里, 有一个从“未成功”到“不可能”的微小但意义重大的跳跃, 这是对历史的任何反思如果想对当事人有某种意义都必须经过的跳跃——它使得历史变得可以理解。但这种理解, 毕竟已是在辛亥革命所开启的现代学术的视野下, 这不同于马基雅维利, 也不同于王夫之, 这不是“观看”古典历史, 不是在永恒的循环中思考权力与德性的二律

<sup>①</sup> Mary Clabaugh Wright ed., *China in Revolution: the First Phase(1902—1913)*, New Haven: Yale University Press, 1968.

<sup>②</sup> 陈寅恪: “俞曲园先生病中呓语跋”, 载《寒柳堂集》, 三联书店 2001 年版, 页 164。

背反,以及欲望与恐惧对政体的败坏。它所要借以寻找的,不是镜鉴,而是理由,证成我们当下政治生活的理由。而作为二十世纪的后代,这种证成对我们也尤其艰难——我们不再可能相信“历史是真理的显现”这种启蒙时代的乐观理念,不管这显现的是“世界精神”还是“三代之治”。

归根结底,辛亥革命作为中国现代的起点,已自己暗示了自己的命运,那就是作为线性历史的一部分,它必须指向一个未来,是这个未来而非任何其他,赋予它意义。而从清朝到中国,不仅政治观念,历史观念也发生了根本的改变,王朝循环让位给了永生不死的国族——任何一个王朝都会灭亡,但中国仍在那里。这种指向未来的历史感,不仅成为革命获得其正当性的关键,也已是我们的自我理解方式,并进而构成了我们思考这场革命难以摆脱的“语法”。也因此,这一研究本身就具有自我指涉的意义——现代意义上的政治学、法学正是在辛亥革命所开启的现代中国才真正建立起来的,甚至可以稍显夸张地说,它们本就是共和国的“科学”。

在这个意义上,当作者说:“本书试图揭示这些历史行动者身上俄狄浦斯式的悲剧性,但我的目的不是抹平他们之间的对立、冲突与高下之分,仿佛他们可以从此‘一笑泯恩仇’,携手共入先贤祠”(第9页)时,我同意前半句,但对后半句持保留态度。张东荪曾把1917年的内战比作美国的南北战争,而他认为这场美国建国后最大的法理危机的解决办法只能是“理性所不能决者,决之以剑”(布赖斯评美国南北战争语),<sup>①</sup>重要的是,你必须为这些理性无法解决的事在事后找出理性的解决,不管是对于死者还是活人,不管是出于功利还是道德——要奠定今日中国的正当性基础,在某种意义上就需要这些当年的死敌携手共入“先贤祠”。

也正是在这个意义上,美国建国终究可以作为我们的榜样。章氏所呈现的,是一个跨越法学与历史学对建国问题的研究,它提示我们,到底是否可能如同美国革命与建国一般,创立作为所有学科——尤其是历史学、法学与政治学——共同讨论的中国革命与建国问题,甚至仅仅是,我们能否用恰当的、建设性的方式提出这一问题——它不仅是这些学科研究的对象,而且在某种程度上,也是这些学科创生的起点。因此,对它的研究,也就是对整个学科的力量与界限的反思。而比起谈论辛亥革命背后的西方与中国传统,对我们更切身的倒是辛亥革命作为传统,如美国革命甚至美国内战之于美国各学科——生死决定的胜败两方共同成为了神圣历史的一部分,以及各规范科学的思想资源,在这个意义上,他们正是携手步入了“先贤祠”。

当然,这种与历史和解的建设性努力,注定将是极其艰难的。我们不知道互相对立的历史创造者们面对这种“携手步入”的局面,是会怒目相视还是哑然失笑。唯一所能指望的,是他们在了解我们这些后来者所遭受的历史与所面对的当下后,愿意接受这一和解。简言之,这样一个问题领域必须能够用各规范科学来疗救与平衡历史学无节制的语境主义,而用历史学来疗救与平衡法学、政治学无

<sup>①</sup> 张东荪:“结束之政谈”,《时事新报》,1917年6月19日,1张2版。

节制的形式主义与建构主义，以这种创造性的平衡来达到“中道”，从而在历史这个“有朽者的舞台”上，成就历史创造者与研究者双方共同的不朽。只靠一群兰克式的历史学家理解不了“建国”，同样，一群形式主义的法学家也做不到这一点，而要达成这种历史与当下的创造性和解，则在根本上需要某种柏拉图式的“智慧和权力的巧合”。<sup>①</sup>

最后让我们回到尼采，回到他对“纪念碑式的历史”的反对。在《历史学对于生活的利与弊》中，他将“我们时代的历史感”称为“一种过分的德性”，<sup>②</sup> 并因此邀请人们来沉思：“什么时候有必要历史地感觉，什么时候有必要非历史地感觉”，而他认为这根本取决于这个民族与文化在精神层面的强度，即“从自身出发独特地生长、改造过去的和异己的东西并化为己有、治愈伤口、弥补失去的东西、从自身出发模仿破碎的形式的那种力，”<sup>③</sup> 而缺乏这种力，则会沦为一种被忧郁感所包围的“冷嘲的实存”，他们认定自己的生活“是一种不义，因为没有一种未来的生活能够承认它是正义的”。<sup>④</sup> 中国由不止一场生死决定所导演的“建国”，正是这样一件需要我们拿出最高的精神强度去认识和把握的事情，而章永乐的这一努力，多少便体现了这一点。

---

<sup>①</sup> 吴增定：“有朽者的不朽：现代政治哲学的历史意识”，载渠敬东编：《现代政治与自然》（“思想与社会”第3辑），上海人民出版社2003年版，页249。

<sup>②</sup> 尼采：“历史学对于生活的利与弊”，《不合时宜的沉思》，李秋零译，华东师范大学出版社2007年版，页136。

<sup>③</sup> 同上注，页141-142。

<sup>④</sup> 同上注，页209-210。