

# 升平之境:从《意大利游记》 看康有为欧亚文明论

社会  
2019·3  
CJS  
第39卷

王铭铭

**摘要:**本文以康有为完成于1904年底的《意大利游记》为说明性个案,试图呈现其欧亚文明论的基本面貌。文章将文本与这位“先时之人物”所处的时代相联系,勾勒出康氏的旅欧行程、意大利考察和文明叙述的轮廓,梳理了康氏在其“异域志”中表达的有关升平一统(帝国)、中西文明之异、文明关联互动等看法。文章指出,《意大利游记》是古代华文异域志的近代遗响,而康有为借之表达的看法,实构成一种“文明—现代性”主张。本文为作者所写有关法国社会学年鉴派文明与文明研究构想之论文的续篇。文章指出,康有为对文明的界定与其同龄人涂尔干的想法有诸多相通之处,但也有不同点:康氏与涂氏都将现实发生的文明界定为“超社会现象”,视其为国族与世界之间的中间范畴,但相比于从结构观点看文明的涂尔干,康氏在考察文明的存在方式时更关注其历史的治乱轮替动态,也更为重视其政体实现形式。文章最后,作者思考了20世纪康氏欧亚文明论的遭际,指出相比“国族营造”之社会科学,康有为融通“我他”文明的叙述依旧有其启迪。

**关键词:**文明 欧亚 合国 升平 中间环节 人类学

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2019.03.001

## The Ambit of Flourishing Peace: Kang Youwei's Perspective of Eurasian Civilizations as Seen in *The Travelogue of Italy*

WANG Mingming

**Abstract:** In the middle of 1904, the renown Chinese thinker and reformer Kang Youwei made his “journey to the West”. In Italy, the first of the 11

---

\* 作者:王铭铭 北京大学社会学系/社会学人类学研究所、云南民族大学云南省民族研究所 (Author: WANG Mingming, Department of Sociology, Institute of Sociology and Anthropology, Peking University; Yunnan Institute of Ethnic Studies, Yunnan Minzu University) E-mail: wangmingming2006@163.com

European countries he visited, Kang inspected the historical relics, political institutions, and local customs. Taking the opportunity of “being there”, he made an on-the-spot inquiry into the age-old Roman civilization. He also compared the Western way with the “Continental” Chinese way of being political and civilized. Near the end of 1904, Kang compiled his diaries, poems, and notes of the journey into a book entitled *The Travelogue of Italy* (the first of the series of his *Travelogues of 11 European Nations*), which is the focus of this study.

*The Travelogue of Italy* is treated in this paper as an example from which a major perspective of “civilization” can be reconstructed and re-enacted. To the author, a social anthropologist keenly interested in the political and cosmological perspectives of civilization, Kang’s *Travelogue of Italy*, an old-style “ethnographic” text in which a pattern of “civilizational modernity” (in contrast with “national modernity”) is inscribed, proves to be one of the most fascinating achievements of late period traditional Chinese “gazettes of foreign countries”.

This paper offers the following four parts of discussion: (1) a synoptic biography of Kang’s life with a specific focus on his political thinking during the epoch of transition; (2) a mapping of Kang’s voyage from the East to the West; (3) an overview of Kang’s interpretation of the civilizational differences between Roman empire and the Han “All-under-Heaven” as presented in the travelogue; (4) an analysis of Kang’s viewpoints of the relation between European and Asian civilizations. In the introductory and concluding sections, the author presents his views on the relevance of Kang Youwei’s perspectives to the critique of post-traditional Chinese “nation-building” social sciences.

The paper serves as a sequel to the author’s extended essay on the re-conceptualization of “civilization” by Kang Youwei’s European contemporary Émile Durkheim (and his inheritor Marcel Mauss). Interwoven throughout the discussion are comparative points between King and Durkheim. It is suggested that both men define “civilizations” in terms of “supra-societal” or “supra-national” systems. Nonetheless, unlike Durkheim, who remained deeply concerned with improving the life of the nation, Kang was inclined to conceptualize such systems in terms of the “ambit of flourishing peace” (*shengping shi*), a dynamic state of human political existence between the age of violent chaos and that of the Great Unity.

**Keywords:** civilizations, Eurasia, the unity of nations, ambit of flourishing peace, intermediaries, anthropology

---

## 一、引论

笔者近期考察了法国社会学年鉴派(下文亦称“法兰西学派”)文明叙述在一战前夕的缘起及在两次世界大战之间成长为人文学科的历程(王铭铭,2015,2018a,2018b;Xu and Ji,2018)。本文拟自西返东,回望“学科格式化”(20世纪20年代中后期)(Wang,2017)之前中土知识人对同一主题(“文明”)的论述。本文将集中审视康有为的相关看法。众所周知,康有为是世变阶段“先时之人物”(梁启超,2006:105—108),著述浩如烟海,自身构成一个宏大的思想世界。为了避免力不从心可能导致的问题,本文将运用社会人类学惯用的个案研究法,在这个思想世界中划出一个如村社一般的方法学“分立单元”(isolate)(如 Fei,1939),将其众多作品中的一个——《意大利游记》——视作窥视其内里的窗口。

《意大利游记》<sup>1</sup>完成于1904年末,所述主要内容为康氏游意大利时的行旅和所见、所闻、所读、所想,按行程时间顺序编排,如同日记,并非学术专著。不过,康氏在文本中也收录了不少带论说文特点的附文,<sup>2</sup>这些附文篇幅不大,但学术含量厚重,系统呈现了康氏文明论的要义。

康有为的思想与事迹已得到近代史家、思想史家、哲学家的专门研究,之所以关注康氏《意大利游记》,乃因笔者是一位对华文异域志传统有浓厚兴趣的社会人类学研究者,这一文本关涉笔者所从事之专业长期存在的问题。在人类学学科领域,西方中心主义(这一“主义”的面目

---

1. 本文所据为光绪三十二年(1906年)上海广智书局版《欧洲十一国游记(第一编)·意大利游记》,以下简称《意大利游记》。

2. 这些附文包括《附论罗马宫室不如中国秦汉时》、《中国不保存文物,不如罗马》、《罗马四百余寺不如保罗庙》、《附论议院之制必发生于西而不发生于东》、《罗马沿革得失》、《意大利沿革》、《意大利国民政治》、《罗马之教(附论耶教出于佛)》、《旧说罗马之辩证》、《罗马与中国汉世之比较,罗马不如中国者五》、《论五海三洲之文明源土》,共计11篇。

变幻莫测,时常带着其他“主义”的面孔出现,产生影响的方式极其微妙)有着巨大支配力,本土学者有责任立足于“我者”的知识土壤,畅想其既有之“他者看法”(perspectives of the Other)的当下价值。为此,本文追溯了华文异域志传统的源流(王铭铭,2007),发现康氏相关著述有着突出的重要性。

康氏在海外游历中进入的是人类学研究者常引以为自豪的“他者之境”。康氏之创作旨趣超越了“我者”局限,文体富有异域志形质,相当接近人类学的异域叙述。这一形质并不由他新创,更非由模仿而来(当时人类学尚未在华立足),而是他通过因袭扬弃古人积淀的传统而来。

华文异域志出现得很早,其对象区域与近代欧美人类学同等广泛而多样,早已涉及西方这个方位,如西王母之境。到了中古,“中西通道”得以更多开辟,欧亚大陆东西两方之间的交流互鉴得以增进,作为异域志对象之一部分的西方,如西域、大秦、印度、西洋等,得到了更多表述。到19世纪中期之后,面对物质、制度、精神诸方面之“欧化”挑战,先贤们并没有舍弃异域志传统,反倒使它变得更加生机勃勃。其间,涌现了大批借出使、留学、流放、移民等机会而展开的“世界活动”,其足迹遍及世界各地,能在文字上留下痕迹者只是部分,但这些部分却充分表现出近代中国人对于西方文明的浓厚兴趣。不同于深受套用西学格式规范制约的我辈,当年那些“世界活动”的主体眼光已足够开放,但脑海里却依旧流动着古老意象,他们的言辞里有不少新概念,但身在古今之间,他们依旧运用着有别于近代“科学”的语汇。这些既使其幸免于主观/客观、社会/世界的观念和政治心理分裂病症,又使其有机会体认西方社会思想界若干重要局部致力于寻获的中间环节。

巨变时代,康有为保持上述“认识姿态”,身体力行,游历世界各地,基于观察和思考,写出了大量海外游记。这些著述的问世表明,异域话语不是西方人的专利,当西方观察他者之时,它也作为其他文明的他者被观察着。对西方异域话语的知识/权力实质的反复揭示(Asad, 1973; Fabian, 1983; Said, 1978; 华勒斯坦等, 1997),不仅无助于克服西方中心主义,还有可能在不知不觉中制造出一种以反西方主义为表现形式的西方中心主义。学者若是真的有意祛除西方中心主义的幽灵,他们亟待做的工作便应当是呈现不同文明的他者看法。

《意大利游记》成书于戊戌变法失败(1898年9月21日)后康氏人

生史的“海外流亡”阶段(1898—1913年)。其间,康有为考察了许多欧洲国家(张启祯、张启初,2018:42—58),有机会对其中一些国家的近代化成败经验加以判断(章永乐,2017a)。他还行至不少古老文明所在地(钟叔河,1985;张治,2007),对文明之历史运势加以比较分析。“南海圣人”以其“我者”为出发点,承载文明理想,以自主而开放的心态进入一个诸文明同生共存的世界,以“文化自觉”(费孝通,2004)为立场,写下大批著作,记录了其作为上下内外关系的承载者周行天下、贯通古今之所得。《意大利游记》是这些著作中最为系统而有价值的文本之一。

用“学科格式”来界定异域志的学者,也许会以康有为在考察和书写中表现出的随意性为由,贬低其著作在学术史上的地位。然而,必须指出的是,正是这些随兴而发的字句比众多索然无味的“民族志”(即一向被认定为人类学研究基础层次的 ethnography,详见列维—斯特劳斯,2009)更真实而精彩。康氏《意大利游记》堪称另一种“深描”(thick description)(Geertz, 1973)。在“田野工作”中,康有为的观察细致入微,在描述其“田野发现”时力求如实。如此一来,其作品便充满了民族志学所重视的“细节”。与此同时,他保持着来自古老文明带给他的关切、意象和愿景,而这些帮助他定位了自己旅行的出发点,使他在行走中有更强的好奇心。康氏最终在书写中表现出了高度的思想关怀,融通主/客两面,完成了一部富有意蕴的志书。

上述“意味”,不仅缘于一种他者看法,而且缘于一种文明洞见。在其意大利之旅中(其欧洲十一国游的一部分),康有为经海道进入“五海三洲”文明圈(见后文),登陆意大利。在那里,他深入到罗马帝国文明之中,由此展望欧亚,在距离遥远的不同世界之间摸索,进而返身近世,对东西方文明之异同进行了有现实关怀的比较和联想,通过这一比较和联想抵近了法兰西学派文明研究阶段<sup>3</sup>所谨慎踏入的思想领域。

为了说明康氏之“文明构想”具体如何生成,有何内容和含义,下文将先以康有为学术和政治生涯的轮廓为背景,考察康氏有关“国际性”的看法与法兰西学派导师涂尔干之问题社会学叙述的异同;接着,文章将勾勒康氏“西游”的行旅线路,并对其路途中的思想活动加以说明;之

---

3. 该阶段开始于康有为完成《意大利游记》九年之后,其标志为1913年涂尔干与莫斯合撰《关于文明概念的札记》一文(Schlanger, 2006;王铭铭,2018a)。

后,将用更多笔墨复原《意大利游记》正文和附文所记载的康氏有关升平一统(帝国)、文明、中西之异、文明关联互动等的见解;最后,文章将在总结康氏文明论述的要点基础上,将之与西学中的同类论述相比照,在一致与差异的认识中理解其有别于其他论述的含义,并阐明对其历史遭际和当代价值的看法。

在《意大利游记》中,康有为塑造了某种有关文明的想法。这一看法与涂尔干和莫斯对文明的构想颇多相通之处。其中突出者为,康氏将事实意义上的文明放置在其界定的“三世”(萧公权,2005:277—403)的中间环节加以考察,视其为超越“据乱”通向“太平”的过渡阶段(“升平”)。这一看法与涂、莫二氏对介于国族与世界之间的中间环节(如宗教、交换系统与物质文化)的看法异曲同工。

然而,与从结构观点看待文明的涂尔干不同,康氏的观点更为历史,其呈现的文明更富有动态感。对他而言,如果说文明之动态亦有其“结构”,那么,这个“结构”便是时间线条性的,可以理解为“据乱”与“升平”的“钟摆”,而非法兰西学派所关注的绵延不断的“社会”和“超社会”。

往复于东西方之间,康氏的确是一位“全球秩序的思考者”(章永乐,2017b),但他并没有因此像今日众多“全球化”、“全球史”研究者那样,好不容易从国族化社会科学的“噩梦”中醒来,便掉进另一个梦境;他没有混淆大同理想与非大同现实,相反,他将自己提出的世界大同理论悬置在“乌托邦”这一层次上,在游历和书写中务实地将精力集中于考察家、国、天下三层次中的后两个层次(国与天下)之实际关系上,对不同文明处理这一关系的不同方式展开了比较和联想。

在《意大利游记》的跨文明比较部分,康有为表达了其对西方“分国”政制(即“民族国家”)的负面看法和对中土一统传统——即“文明—国家”传统(甘阳,2018:1—18)——的正面评价。这些看法和评价的儒家内容一度让“后康有为时代”的儒者深感欣慰(钱穆,1947),也一度让非儒者站在共和进步主义和唯物主义的立场上表达遗憾(钟叔河,2000:408—436)。不应否定,在思想史和哲学中,做此类立场性解读有其必要性。然而,我们不能因为要展开立场性解读而无视如下事实:康有为的心境本比身在“后康有为时代”的我辈杂糅,因而也更有可能会同时展开师从祖先与借力外人的工作(王铭铭,2015:418—426)。可以认

为，正是康氏的这一“杂糅”心境，使其与其身后众多致力于用“完美的类型”来对历史和思想进行分类的学人构成反差。如果说解读必须基于理解，那么，理解康氏之看法有别于后人的特征，便是我们应做的首要工作。本文深信，通过做这项工作，我辈将有可能在历史比较中认清自身的知识处境。另外，必须表明，任何意义上的思想史与哲学立场性解读，都无需人类学研究者再重复，即使这种重复可以带来新的辨析，毕竟本文的旨趣并不在此。本文的问题意识生发于对华文异域志传统的相关看法，鉴于康氏在书写海外游记时尤其关注欧亚文明问题，而这实为以考察欧亚以外或欧亚“内部边疆”之“原始社会”为己任的人类学研究者所真正关注的问题，因此本文将对康氏文本中的相关讨论进行重点考察。这项考察当然也可以被定义为一种解读，但本文试图完成的既非立场识别又非考据，而是理解，是“对解释的解释”。

## 二、比较地看康有为

梁启超在《南海康先生传》中对时势与人物之间关系加以分析，区分出“应时之人物”与“先时之人物”，以前者指代时势所造之英雄，以后者指代“社会之原动力”。梁启超(2009:283)认为，乃师符合“先时之人物”富有理想、热诚、胆气的“德性三端”，其“精神事业，以为社会原动力之所自始”，因而“为中国先时之一人物”。

康氏在学问的“修养时代”，重史志，通程朱陆王之学，而鉴于“性理之学，不徒在躯壳界，而比探本于灵魂界”，于是“潜心佛典，深有所悟”（梁启超，2009:284、285）。后康有为在游历中“见西人殖民政治之完整，属地如此，本国之更进可知”，“因思其所以致此者，必有道德学问以为之本原，乃悉购江南制造局及西教会所译出之书尽读之”（梁启超，2009:285），最终兼收了中印西三大知识—宗教传统。鉴于“中国人功德缺失，团体涣散……与从而统一之，非择一举国人所同戴者而诚服者，则不足以结合其感情，而光大其本性”（梁启超，2009:290），康有为主张从“孔教”入手，建立一种与佛耶对等的精神事业，以之兼容古代佛家的平等主义思想和近代西方的进化主义观点。他赋予儒学以救世宗教之内涵（唐文明，2012；干春松，2015），主张“大同之统”，以《春秋》为孔教精神之典范，依其据乱世、升平世、太平世之说，将“国别主义”界定为文明的初中级阶段。康有为“自成一家之哲学”（梁启超，2009:293），

以“仁”的观念重新解释了博爱思想,以世界为先,家国次之,采取接近社会进化论的观点。<sup>4</sup>

在温习了法兰西学派的部分文明论述之后返回康氏思想世界,本文认为,东西方 20 世纪初之两种“思想转向”相互间隐约有着某种“缘分”。19 世纪出生之伟人既多,而涂、康这两位深刻影响了东西方近现代思想和政治生活的时代枢纽人物,竟是严格意义上的同龄人!康有为生于 1858 年 3 月 19 日,涂尔干生于同年 4 月 15 日,前者仅比后者长一个月零四天。分别出生于儒学世家和犹太教家庭,生长在欧亚大陆之“极东”和“极西”,两位人物的生活遭际必然有所不同。然而,由于身处同一个时代,二者之心态和思想存在诸多可供联想和比较的方面。

涂尔干生活在法国大革命之后的时代,这场影响世界的革命虽给涂氏留下了“文化欢腾”的印象(Gane, 1992),甚至让他觉得革命潜在着创造传统之力(涂尔干,2006),但其带来的历史断裂,其与君主制相互轮替造成的动荡,其所制造的社会失范问题,都让涂尔干对革命前的社会(如行会和教会制度)颇为向往。他萌生了基于历史启迪在传统和现代的中间地带重建伦理道德的设想(涂尔干,2001)。在《宗教生活的基本形式》(涂尔干,2006)这部集中表达其有关社会和文明构成的观点的杰作出版之前,为了在法兰西社会的断裂中重造秩序,涂尔干写了大批社会学著作,论述了“有机团结”的可能性(涂尔干,2000)。这些论著对于社会秩序和集体表象如此重点强调,以至于后世甚至会误以为涂尔干的思想等同于国族主义。然而必须看到,即使年鉴派导师曾鉴于“乱”而侧重通过国族社会凝聚力之构成原理求索“治”的可能,但到 20 世纪初,欧洲大地上的战争阴云也改变了他的心境。

一战爆发后不久,涂尔干(2014a)即于 1915 年发表了《谁想要战争?——从外交文献看“一战”的起源》,开启了年鉴派带有国际政治关切的讨论。在该文中,涂尔干指出,一战爆发前欧洲各地出现了若干新情势:一方面,帝国政体正在做最后挣扎,其集中表现为奥匈帝国的动

---

4. 斯托金(Stocking, 1987)指出,19 世纪的进化论中,达尔文的生物进化论主张复原人类的自然属性,而内容有异的文明进化论则绝大多数基于人类心智一致性看法展开历史思考。康有为思想或暗合这两种进化论的主张,但有着更鲜明的启蒙进步论特征,更兼有地理学的文化区域内容。另外,在界定社会进化进程的方向时,康氏一方面明显不以欧洲为进步的标志,另一方面时常采取古代中国的治乱史观对历史中的进步与倒退进行解释。

荡；另一方面，若干强势民族国家得以成熟并展开激烈的国际竞赛，与此同时，巴尔干半岛诸民族的政治意识也得到了空前发展，清晰的民族自觉在广阔的地区中正在迅速强化。涂尔干预见，此类因素正在将欧洲推向一个不同的未来，将决定欧洲版图的重构，因而导致了强烈的不安和焦虑，而这些不安和焦虑为战争的爆发做了铺垫（涂尔干，2014a：195）。雪上加霜的是，此时个别欧洲国家（如德国）正“想要战争”，这些情况于是成为了某种好战的“国家意志”表达自身的条件。在同年发表的《德意志高于一切——德国的心态与战争》一文中，涂尔干（2014b）指出，“想要战争”的德国之行为来自于一种特定心态，这种心态在19世纪早已得到理论化，并成为制度转型的纲领。在这种心态下，国家高于国际法本身等同于一种局部性帝国权力，压制着周边小国，更糟的是，由于国家将自强视作其存在的惟一目的，它便可以将道德转化为权力支配的手段，可以不择手段将公民的职责定义为服从。随着这种特定心态的成型，国际关系的规则被打破，德意志国家摆脱了作为超国族道德生境的文明之制约，制造“泛德意志神话”，借助种族、历史和传说，制造和扩散一种“病态膨胀”的精神状态。

20世纪初欧洲出现的一般问题依旧可以溯源到由各国内部国家与公民之间形成的不和谐上下关系，但此时与国族主义关系密切的族与族、国与国之间内外关系之不和谐，所起的作用却是使一般社会问题严重化。涂尔干意识到，孔德以来，欧洲思想界对世界性“惟一文明”（这与康有为的“大同”概念所指相近）的宣扬存在严重问题，而他自己倡导的社会学，在克服了“惟一文明”所带来的问题之同时，未能充分与国族主义相区分。他转而在历史中寻求解决问题的方案。在莫斯的紧密配合下，涂尔干指出，惟有认识到社会体和文明体在历史时间上先在于“政治社会”（即后来考古学意义上的“文明”），在现实状态上优先于国族，国家才能处理好政治经济的上下内外关系，确保其自身生命的延续与更新（Mauss，2006：35—40）。

在涂尔干的引领下，一战前夕，法兰西学派出现了文明研究转向，两次世界大战之间，这个转向催生了超社会体系论。

对于涂尔干以矛盾态度视之的大革命，多次游历过法国的康有为也有不少了解，他在1905年所写《法兰西游记》中通过与英、德比较而给予其截然负面的判断。康有为认为，大革命前，法国是欧洲霸主，而

当时英国不过是海岛小国。英国的革新,不出自暴力革命,而出自工业革命。随着国力增强,它才在海外从法国人手里夺得了印度、加拿大、亚丁。而此时的法国却致力于借政治(自由)革命创造历史,结果造成近一个世纪的“内讧”,到拿破仑时,则穷兵黩武,非但没有给法国带来什么实际益处,反倒使法国大大落后于英国。德国本来经济实力比法国弱得多,但后来确立王权以“合散漫之小群”,经过20年沉默奋斗,其工商实力已跃居法国之上。因而,“比英言之,则法革命之祸,与英安乐之福,宜其绝殊;比德言之,则法人自由散漫之失,与德国以主权国权督率之得,又可作证”(康有为,2007:卷八,167)。

康有为20世纪初游历西方,“主要是要推展君主立宪,以及看看西方各国的情况”,而“此行结果大大地改变了他的社会思想”,“他不再注重社会的完美和人们的快乐,而重视如何把中国从20世纪列强的压力下解救出来”(萧公权,2005:348)。他萌生了强烈的物质救国思想,并将其与他在政制上的思考相联系。此时,康氏愈加排斥共和主义的“自由革命”,对社会学家涂尔干的祖国法兰西,他印象不佳。他认为,“法人虽立民主……其世家名士,翊翊自喜,持一国而论,而执一国之政,超然不与平民齐,挟其夙昔之雄风,故多发狂之论,行事不贴贴,而又党多,相持不下,无能实行久远者,故多背绳越轨,不适时势人性之宜”(康有为,2007:卷八,144—145)。

涂尔干是近世法兰西的“局内人”,注定会倾向于从大革命创造的传统内部思考问题,谋求改良。作为“局外人”,康有为本应有条件在另外一个方位上思考问题,旁观这一历史事件。然而,至20世纪初,那场革命已经广为传播的历史意象开始深深影响康氏的东方“局内”,“他者”转化为“我者”之后,这种“局内人”的条件已渐趋消失。维新失败后,国人中新生代政治家与知识人多热衷于效仿法国共和革命,以为它能带来真正的进步,而在康有为看来,它必定带来“尘上血迷,民敝国虚”的严重后果(康有为,2007:卷八,168)。由是,康有为的思考有了不少与涂尔干思想暗合的方面。无论是其物质救国思想,还是其有关君主与共和的主张(曾亦,2010),都存在着这样或那样的内在矛盾,但在对待历史断裂这点上,康氏却一贯保持着高度警惕。与涂尔干一样,他观察着历史断裂带来的危险,主张在绵续中求更新,更选择立足于己身所在文明传统,回应被“西儒”涂尔干定义为“失范”(渠敬东,1999)的社

会合力危机问题。

梁启超(2009:290)说,乃师重个人和世界的精神和理想,缺国家主义。这个评价并不公允。但康氏确实不像他的晚辈(如梁启超)那样摇摆于天下的世界性与国家性定义之间(罗志田,2007)。康氏致力于在国族时代维系天朝,心绪错综复杂(汪荣祖,2006),其“大同”思想有两面性,一面意味着针对现实问题的激进改革,一面意味着“与当时的现实斗争完全脱节和无关的乌托邦”(李泽厚,2008:91)。但正是出于“大同”理想,康有为比涂尔干更早地清楚看到“国”潜在的帝国本性,他说:“国既立,国义遂生,人人自私其国而攻夺人之国,不至尽夺人之国而不止也。或以大国吞小,或以强国削弱,或连诸大国而已。然因相持之故累千百年,其战争之祸以毒生民者,合大地数千年计之,遂不可数,不可议”(康有为,2005:55)。而由于他相信大规模政制为文明进化的一个中间环节,尤其对天朝之存续与光大有启迪,康氏对涂尔干从邻国德意志之自强之势中看到的“病态膨胀”并没有给予充分重视(一战后,康有为在著述中不再坚持认为德国是个最好的模式),他也没能站在德法之外的“第三者立场”,不带偏倚地考察对现代性有不同理解和创造的两个近代欧洲国家之间的分歧(Dumont, 1994)。对他而言,19世纪末20世纪初德国的强大,除了有物质文明上的原因,还有政制上的原因。康氏“物质救国论”是为了增强国势而提出的,他在联合“小国寡民”创造合邦政制方面的主张,既是对兴国之道的求索(与涂尔干对德国扩张心态的分析不同),又从反思“国”得出相关国际政治主张,与涂氏结论有不谋而合之处。将德国主权国权主导下融合“小群”与上古中国的情况相比较,康有为认为,这种重王权的政制有助于建立一种替代危害世界秩序的列强“大国协调”体系的制度(章永乐,2017b)。在康有为看来,这种政制是“据乱世”的跨国联盟(古有春秋晋楚弭兵,19世纪有维也纳会议、俄法同盟等),其形态为新式公国,包含若干国家,而设统一的军队与法律维持联邦的统一是“升平世”出现的前提。康有为没有明确表明,这种有联邦政制因素的体制必须基于作为道德生境的社会基础之上形成,但他也强调,只有当这种政制与民权的张扬同时出现之时,“升平”才成为可能。在将德式政制与“三代”相联系的过程中,出于其大同理想(萧公权,2005:348—403),康有为也表现出了与涂尔干相近的态度,对古今超社会(国族)、大区域政制—文明一体化(如帝国)给

予了重视。

康氏的“中国政策”重君权的绵续。为避免作为天下的中国陷入分裂局面,“授外国以渔人之利”,康氏既不赞同“驱除鞑虏、恢复中华”的大汉族主义,也不赞同当时的分省独立和联邦之说,而主张通过维新,立宪法,改官制,定权限,鼓励地方自治,发展工商,倡导孔教,经营西北,借重华侨,来维系既有的一统局面(梁启超,2009:304—305)。正是从这一“中国政策”的立场出发,他努力通过广读西书、周游列国,致力于鉴知既有文明与政制的得失。

### 三、在两个世界之间摸索

在其长达16年的海外流亡阶段,<sup>5</sup>康有为先后游居日本、美洲、英国等地。1901年起,康氏居于印度大吉岭,完成了《大同书》(萧公权,2005:280)。1904年3月,他离开印度,远赴欧洲,完成其欧洲十一国游。到结束该次旅行时,康有为已“汗漫四海,东自日本、美洲,南自安南、暹罗、柔佛、吉德、霹雳、吉冷、爪哇、缅甸、哲孟雄、印度、锡兰,西自阿剌伯、埃及、意大利、瑞士、澳地利、匈牙利、丹墨、瑞典、荷兰、比利时、德意志、法兰西、英吉利,环周而复至美”(康有为,1906:2)。

“尽大地万国之山川、国土、政教、艺俗、文物,而尽揽掬之,采别之,掇吸之”(康有为,1906:1),这一愿望自古有之,不过,古人的行走范围受到交通条件的极大限制。康有为说,张骞通西域、玄奘西游都受山海阻隔而费去澶漫岁月,即使是在地理大发现之后,由于“大地之无涯,人力之短薄”,有毅力探游天下者如哥伦布之类,“足迹所探游者,亦有限”;他自己能周游列国,与其生于“促交通之神具”(汽船、汽车、电线)的发达年代有关。然而,生在他那个时代的中国人有四五万万,“才哲如林”,绝大多数却没有像他一样得到那种机会去“巧纵其足迹、目力、心思,使遍大地”(康有为,1906:1—2)。康氏感言,他做这番环球旅行是天意在暗中起作用。他说:

天其或哀中国这病,而思有以药而寿之耶?其将令其揽  
万国之华实,考其性质色味,别其良楛,察其宜否,制以为方,

---

5. 在其海外流亡阶段,身为流亡变法领袖,康有为得到众多海外华人的大力支持,建立了“保皇会”(维新会),以公司运营党派,图谋“保教皇帝”,推行君宪。

采以为药，使中国服食之而不误于医耶？则必择一耐苦不死之神农，使之遍尝百草，而后神方大药可成，而沉疴乃可起耶？

（康有为，1906：3）

“今日众生受苦最深者，中国也”（梁启超，2009：304），以“行大同，救天下”为己任的康有为在借重发达的近代交通“神具”踏上西行之路时，也深知担负着沉重的“天责之大任”，应作“天纵之远游”，“遍尝百草”，找寻“治病”之药方。

据《欧洲十一国游记》之《海程道经记》，康氏先“放南洋至印度海”，再“过亚丁至红海”，经苏伊士运河进入地中海，最后从布林迪西（“巴连的诗”）登陆欧洲。一路上，他不仅对所经过的不同景致给予讴歌，而且还采取古代中国的异域志文体，记下了他对亚非不同种族和生活方式的认识（康有为，1906：2）。对于沿途目睹的海岸炮垒，康有为特别关注，见识到英帝国海洋霸权景观及这些军事设施，他心向往之（康有为，1906：3）。对于苏伊士运河在文明交流方面的贡献，他不仅给予集中说明，还将之与欧洲和古代中国的运河相比较。对于沿途远望而见的阿拉伯世界，康有为（1906：4）叹其“山势之雄峻……人才之盛，宜其文明之发，为欧洲师也”。对于路经的埃及都城开罗之种族—文化多样性，康有为也给予了描述。其有关英国炮垒、苏伊士运河、阿拉伯世界、埃及等的论述，虽只是点到为止，却巧妙表达了康有为对海洋帝国时代古今文明局势之变的看法。

五月二日半夜，康有为抵达意大利布林迪西，次日一早即转乘汽车前往那不勒斯（“奈波里”）。自此算起，到当月十四日离开米兰（“美兰”），经阿尔卑斯山入瑞士，康有为在意大利国土上游历12天，先后到访那不勒斯、庞贝、维苏威火山、罗马、佛罗伦萨、威尼斯、米兰等地，在罗马逗留最久。《意大利游记》按照行程先后顺序，记述康有为对所到之处的地理、历史、风物、名胜古迹、习俗等的印象及由这些印象引发的思考。在书中，康有为结合间接知识和直接知识，阐述了他对中西文明的认识。

在西方寻找解救“中国之病”的药方，并没有使康氏将西方当成铁板一块，无视西方的内部差异。康氏深知，不仅欧美之间存在不同，欧洲内部也存在不同。进步的英国和德国的经验固然值得中国学习，但不是所有进步的西方国家都值得学习。比如，自由革命的发源地法国，

虽算是进步,但因有违文明的绵续法则,不能被视作模范。另外,也不是所有欧洲国家的进步程度都一样。比如,在英国和德国相继实现工业化之时,一些曾经辉煌的古老文明国家如希腊,却还挣扎着完成国家的独立。这些国家的落后,似乎就是其他国家先进的代价。就意大利而言,在不同类别的欧洲国家中,它在20世纪初的情况即与英国和德国完全不同,而与古老文明国家希腊比较相似。

在《先泊巴连的诗往奈波里道中》一节中,康有为叙述了自己对意大利的总体印象。在从布林迪西前往那不勒斯的路途中,沿途乡野胜景给康有为留下了美好的印象。然而,一路上他也眼见“意人至贫,多诈,而盗贼尤多”之事实,在游历中,有“乞儿数十,追随里许”之经历。康有为(1906:3)写道:

未游欧洲者,想其地若皆琼楼玉宇,视其人若皆神仙才贤,岂知其垢秽不治,诈盗遍野若此哉!故谓百闻不如一见也。吾昔尝游欧美至英伦,已觉所见远不若平日读书时之梦想神游,为之失望。今来意甫登岸,而更爽然。

康有为话中有话。清末“新青年”中盛行西方主义,这种“主义”生发于天下遭受西方世界体系的压抑过程中,在康有为看来,潜在着将西方他者之当下视作中国我者之未来前景的倾向。在这一倾向的推使下,多数国人未亲身考察西方,而用人间仙境这个意象来想像西方,从而得出西方只有“琼楼玉宇、神仙才贤”的看法。进入西方,康有为看到,那个区域既有比中国江浙地区还好的乡村,建筑却不是“琼楼玉宇”;古代是有过圣贤,但他却看到了许多穷人、盗贼、乞丐。在康有为的印象中,北欧各国民生皆胜于中国,而意大利则不同,这个古老国家除了比中国少一些茅屋多一些楼房之外,生活水平与近世中国相类。那里田园整齐,出产丰硕的葡萄,其他果树也不少,看起来比北方丰裕,与江浙广三省差不多,而中意两国民众的贫富状况也差不多。

对意大利与中国现实生活之相似方面的观察,并没有自动使康有为相信对于这个国家的考察无助于中国的改进。相反,康有为认为,“他国则新旧贫富皆不相类”,“吾国求进化政治之序,亦可比拟意大利,采其变法之次序而酌行之”(康有为,1906:5)。

康有为从自己的角度解释了意大利落后的原因。他说:

意久裂于封建,乱于兵燹。虽在欧洲,而北欧各国道路宫

室田野之精美，乃迥不若。自为风气，旧邦殊甚。盖自咸丰十一年立国，在我生之四年矣。此四十年中，虽经贤君相励意经营，而以贫小之国，支持海陆二军，与各大国颉颃，已极勉强。工商业虽日加奖励，而未能骤与诸大争。则贫困者，旧国固有之情，如中土然，固不能一蹴几也。能令国盛强，农工商业亦日进，已为善治矣。足食，足兵，民又能信，三者兼致，谈何容易。孔子固言，必世而后仁。意大利之新立国也，其治未至，何足怪哉。（康有为，1906：3）

也就是说，意大利的落后，首要原因在于罗马帝国采取“封建”制度而造成分裂。到了咸丰十一年（1860年），意大利才得以“立国”，“立国”后，其经济并不发达，还要支撑海陆二军，故与盛强之国差距甚大。

对于“中国政策”，在“封建式”的联邦制与大一统之间，康有为选择后者，如其在《奈波里》一节中所言，他相信，“我国由统一而求分立，以自削敝，则必至分割以底绝灭矣”（康有为，1906：7）。他也用这个观点来判断意大利历史中的是非，对于近代意大利开国名相加富尔（“嘉富洱”）“最为敬慕”。在那不勒斯游公园时，在加富尔铜像前，他赋诗加以讴歌，称加富尔为“我生最想慕之英雄”，将之与诸葛亮相比，说加富尔“少日躬耕类南阳，壮能择主同诸葛。君臣鱼水亦复同，明良千古难遇合”（康有为，1906：8—9）。在诗中，康有为还称颂加富尔力排“革命民主论”，以尊王为道，将分裂为十一邦的意大利统一为一个国家的功业。

康有为是带着政治理想上的追求而旅欧的，但这并不妨碍他继承中国的志书传统，采取整全的观点，对所过之处的山水、物产、民情、国情、历史加以关注。在写成游记之前，他常常先在游历之地慨然赋诗，这些诗往往带有整全的观点，记述康有为眼中的地方形象。对于意大利的乡村和市井生活，康有为兴致盎然，在游记中也对其在所到之处看到的情况给予详细记述。

出于关注民生，在附文《意大利国民政治》中，康有为（1906：118—129）概述了意大利地方政府设置、交通、经济、能源、饮食、机器制造、农业、矿业、特产（尤其是文石和丝绸）、织造、市舶、屋价、国税、备兵、银行、货币等的面貌，还在与其他欧洲国家和中国的比较中给予了评价。

在意大利，相比于平凡人的日常生活，引起康有为更多注意的是遗址、博物馆和画廊之类保存着历史信息的场所。康有为（1906：11）言

道,“欲知大地进化者,不可不考西欧之进化。欲知西欧进化者,不可不考罗马之旧迹”。他的意大利之行,主要侧重点放在考察罗马帝国遗留下来的古迹上。他的主要目的地是罗马,他在罗马也停留得最久。在前往罗马的路上,康有为顺访了那不勒斯、庞贝、维苏威火山,在离开罗马去往瑞士和德国的路上,他又顺访了佛罗伦萨、威尼斯、米兰等地。无论是在罗马,还是在顺访的地方,康有为对于古迹都流连忘返。对于古迹的兴趣,甚至使他对于湮灭城池的灾难辩证看待,说若是没有那场奇灾大祸,便不会有庞贝之“考古巨观”。在庞贝,康有为(1906:11)感叹道,“微火山,吾安得见罗马古民? 微秦政,吾安得有万里长城? 天下之得失,固有反正两例而各相成者”。而对于罗马人保存文物的做法,康有为更是大加赞赏,专门撰写《中国不保存文物,不如罗马》附文一篇,表明看法。

在康有为看来,在文物保存方面,相比之下中国远比意大利逊色。这主要缘于两大原因:其一,古代帝王有破旧立新的传统,一旦要推翻前朝,就要烧毁其宫殿。<sup>6</sup>这个传统影响了民间。比如,在广东,曾有巨富营造“皆极精丽”的居宅园林和街区,可是,一旦这些巨富家业沦落,很快就光景不再,他们营造的建筑也都迅即被替代。工艺也是这样,一旦衰落,后人便不能再传其法,古代有“宋偃师之演剧木人,公输、墨翟之天上斗鸢,张衡之地动仪,诸葛之木牛流马,南齐祖冲之之轮船,隋炀之图书馆能开门掩门、开帐垂帐之金人,宇文恺之行城,元顺帝之钟表”一系列精美工艺,遗憾的是,这些后世都见不到了(康有为,1906:54—55)。“不知崇敬英雄,不知保存古物,则真野蛮人之行,而我国人乃不幸又之。则虽有千万文明之具,而为二者之扫除,亦可耗然尽矣。虽有文史流传,而无实形指睹”(康有为,1906:55)。其二,中国宫殿等建筑不能垂久远还有另外一个原因,这就是,中国人不习惯用石头来营造阴宅和宝塔之外的建筑,而自古用木为多,“木者易火烧”,“一星之火,数百年之古殿巍构,付之虚无”,“令我国一无文明实据,令我国大失光明,皆木构之义误之”(康有为,1906:56)。鉴于销毁历史遗迹和营造难以持久的建筑对于文明的绵续都只有负面作用,康有为疾呼,“为国人文

6. 如康有为(1906:54)所说:“阿房之宫,烧于项羽,大火三月。未央、建章之宫,烧于赤眉之乱。仙掌金人,为魏明帝移于邺,已而入于河北。齐高氏之营,高二十六丈者,周武帝则毁之。陈后主结绮临春之宫,高数十丈,咸饰珠宝,隋灭陈则毁之。”

明计”，国人应学会保存古物，也应采用以石建筑的做法。

康氏为众所周知的进步主义者，但他又是一位“富于保守性质之人”，“爱质最重，恋旧最切”，因而有金石学、藏书、文物收藏诸方面的爱好。他“笃于故旧，厚于乡情”，更敦促学界保存国粹，他自己从事的学术也以历史为根柢（梁启超，2009：306）。有这样的性情和思想倾向，康氏对中国在古物保存上与意大利的差距深感遗憾。在《意大利游记》的《古迹杂述》一节，他说，罗马给他留下的印象是“古迹至多”，“其纪功之牌坊华表，瑰伟高峻，树立大道中，崇始于丈，刻镂精美者，不可胜数也。有牌坊刻人物、楼阁、舟车，凡廿五层，精湛。其喷水池无数，地中及四旁刻人马狮像。铁管引水，自人马狮口中喷出，盆溢大池，环以石闸。其刻人物皆精妙绝伦，处处皆有，式式不同，皆千数百年古物”（康有为，1906：99）。将中国这方面的缺陷与埃及、希腊、印度相比较，康有为（1906：100）认为这是中国最不如人的方面，感叹说：“吁嗟印、埃、雅、罗之能存古物兮，中国乃扫荡而尽平。甚哉，吾民负文化之名。”

康有为欣赏意大利人保存古物的习惯，称颂其为“文明”，除了因为他有保守好古之心，还因为得以良好保存的古物为他认识罗马帝国兴衰史提供了实物证据。

#### 四、文明、野蛮与罗马

在《意大利游记》中，康有为频繁使用“文明”一词，随意之处甚至用这个词来形容待人之道意义上的绅士风度和风俗习惯上的雅俗之辨。此类用法虽不算“学术”，但其所表露之关切事关文野形质辨证，自有其严肃性，这在其论述相对严谨之处有更为集中的表现。

不少学者将文明分为物质性和非物质性或精神性两个方面/层次，并用这一惯用的框架来分析康有为对文明的看法，认为他有将西方文明当做物质上高于中国、非物质上（精神/道德上）低于中国的倾向（萧公权，2005：348—403）。这固然反映了康有为的部分心态，不过必须指出，康氏的文明概念远比今人想象的复杂，他考虑的方面/层次不止为物质、非物质两面，与此二者相比，他其实更关注政制。如上文提及的，康氏并没有流俗地将西方看成单一实体，他十分关注西方的内部分化与差异。在他看来，在物质文明上，意大利就既不如英国和德国，也不如中国。在精神文明方面，中西也不可能完全分清，相互之间有不少共

同之处,所以,也不能认为是西方文明导致了意大利物质文明的落后。对康有为而言,意大利之所以落后于他国,主要原因在于罗马一统的衰落以及近世意大利相较于英国、德国的“据乱”。

从大的方面看,在康有为那里,“文明”可指人类从“野蛮”升入“教化”的进程。这是由融通儒家文明教化思想和启蒙思想后得出的看法,有别于稍晚时期法兰西学派的定义。

为了理解社会与文明的普遍事实,涂尔干回归“原始”,在“他者”那里寻找“社会生活的基本形式”,以供欧人鉴知近代得失,克服文明的环节式分枝裂变问题(即“分”无助于“合”的问题)。为此,涂尔干(2006)不仅拓展了“社会”的边界,否定了“野蛮人”缺乏道德境界的进化论看法,还拓展了文明概念的边界,使之可用以形容自原始时代就有的历史悠久、地理空间分布广泛的“超社会体系”,如民族志和史前史发现的由交换和结盟支撑着的大规模区域关联网(王铭铭,2018a)。如此一来,在法兰西学派中,“文明”早已不指城邑出现后由国家、文字、公共设施、财产权、阶级分化制度等构成的系统,而指社会实体置身其中的区域性“道德生境”(Mauss, 2006: 57—74)。

不同于涂尔干,康有为没有对文明做如此理解。他不是不关注民族志和史前史,从其《大同书》观之,康氏对于世间众生采取佛教式看法,他自称能够与“大地之生番野人、草木介鱼、昆虫鸟兽”感同身受(康有为,2005:4)。这两点足以使康氏对人之初的“自然境界”有其认识。然而,他所追溯的历史、眺望的未来却带有相当强烈的进化论色彩;他相信,较高文明是由较低文化演进而来的,而文明与野蛮有着截然之分。这使康有为与同时代西方人类学家有了区别,后者自20世纪初便大多采用种种民族志素材来表明“野蛮人”的德性并不低于“文明人”(Boas,1974;路威,1984)。然而,我们又很难说康有为是个严格意义上的社会进化论者,因为在这方面康氏的具体叙述其实多半有古代经史意味。他引据“公羊三世说”,主张以“太平世”为历史目的论来拷问“历史的未来”。他一面以据乱、升平、太平来理解历史进程的线条,一面保持着循环式的治乱史观,试图以之鉴知太平世到来之前,“升平”退化到“据乱”的潜在可能。如果说“据乱”就是“野蛮”,那么,它既可以指进化的一个“史前”阶段,可以指文明未开的年代,又可以指文明退化的事实。

杂糅着对进步的“治”的祈求，防备着退化和衰败，康有为对文明展开了大大不同于 19 世纪末西方原始主义的叙述。康有为的文明叙述出发点是一种主张。他认为，作为中国文明的传人，国人担负着继承和光大这一文明的责任。康氏一面担忧西化心态会使中国“国亡种灭”，文明衰败，一面重视理解西方文明的内涵，希望其获得的有关西方的知识有助于中国与西方“其进化耶则与共进，退化则与共退”。以此观之，康氏之所以揭露西方文明的缺点，并不是因为他有意拒绝西方文明，他试图做的主要是引导国人放弃将西方他者当作“超人”的做法。他深知，迄今为止，所有的人类文明都不完美，各自都既有优点也有缺憾，妥当的文明认识应建立在对社会、国家、文明之类存在方式的不完美性认识基础上。康有为(2005:4)认为，有了这种认识还不够，知识人还应要抵近与其他文明苦乐与共的境界，要充分认识到，这个境界的内涵就像“电之无所不通”、“气之无不相周”那样，不受政制疆界局限。

康有为对“国亡种灭”的焦虑杂糅着他“后原始文明”的历史命运的焦虑，形成某种后人不易理解的心态。当下以世界公民身份自居的中西知识人，兴许会将这一心态与国族的“文明自负”(Mauss, 2006: 41—48)相联系，然而，康有为却从来没有将文明视作是个别国家或民族所独享的，他“实际看重的是中西文明中那些适用于全人类，能够为实现其大同而服务的因素”(谢冰青, 2012)。也正是出于这个原因，康氏虽心存“国亡种灭”的深重担忧，却并不像他的后世们那样将文明“国族化”。

在不少地方，康氏与涂氏一样用“文明”来指有共同历史根基和“道德生境”的诸“文化圈”，它们不仅包括埃及、印度、古希腊、罗马，而且包括巴比伦、阿拉伯、波斯，甚至美洲。康氏对 18—19 世纪的考古学和历史学研究成果相当关注，也善于运用它们来表述他的观察，论证他的主张。在文明之地理空间的分布广度上，康有为的看法接近于涂尔干。在解释文明的源起、成长与影响时，他总是将文明所在的更广阔地理区域联系起来，从诸如环地中海地区、南亚、两河流域、东亚之类大区域对不同文明的滋养入手，分析文明生成与成长的历史，考察文明影响的“超社会/超王国/超国族”人文地理广度。

也与涂尔干一样，康有为以“文明”同时指现象和价值。对涂氏而言，文明价值被事实所包含，缘于社会内外关联之现象本身(Mauss, 2006: 35—40)。康有为的文明价值多与其所关切的国土、政教、艺俗、

文物的整体相连。他不认为这一整体存在于原始人那里,也不认为它普遍存在于任何有国家的社会之中,而是相信,它只有在武功完成之后,文治教化弭平帝国的“野性”并惠及广大区域之后才可能形成。按其“三世说”,这个意义上的文明是把“据乱世”挽回到小康的“升平世”的正面势力。“据乱世”“内其国外其夏”,文明尚未成为“国”的内在特征;“升平世”“内诸夏外夷狄”,通过以人文化成天下,虽未抵达“天下远近大小若一”的境界,却大大减少了内部种族—文化差异,同时与“夷狄”形成区分。康有为(2005:56)承认,文明是“进化之定理”的一个环节,人本“性如猛兽”,在“部落相争”阶段雄者割据,随着交通和教化的拓展,进入众多小酋邦合为一国的阶段,其中经历的历史充满战争血腥,在上古中国如是,在埃及、希腊、叙利亚、巴比伦、罗马、印度、波斯“亦莫不皆然”。尽管其文明论述有文野二分论之嫌(儒家正是认识到康氏思想这一缺乏“文质彬彬”属性的特征,才将之视作非儒主张看待的),康氏还是并不相信“野”会自动随着“文”的兴起而逐渐消退。总结诸文明形成的历史,将之与非洲、美洲无文字“诸蛮”相联系,康有为(2005:68)认为,“愈文明则战祸愈烈”;还认为,之所以如此,乃因“有国竞争”。吊诡的是,“国”又是“人道团体之始”,即使它带来问题,也是“必不得已”。因而,对文明的是非不能给予绝对判断,而只能从相对的、比较的态度加以审视。作为用于描述历史事实的概念,“文明”不带价值上的追求,也可以用来指与“战祸愈烈”相关的转变,但作为价值,康有为显然倾向于沿用古代中国“文明”的原意来指相对可追求的“文明以止”(《易经》,尤其是王弼注中所谓“止物,不以威武而以文明”)之类的做法,其对反的做法则为在他人不服的情况下以威武制之(黄兴涛,2007)。

康有为五月六日到达罗马,当日即畅游圣彼得大教堂。七、八日,游斗兽场、奥古斯都宫、尼罗王国等。九日游梵蒂冈、圣保罗大教堂、博物院。十日,又游几所宫殿名胜。十一日,探访元老院故址等。十二日,参观凯撒墓。十三日参观议会、大学等。所到之处,康有为细察古迹、文物、美术,对之赞叹有加。这些遗迹除了给康有为美感上的愉悦之外,还构成一条时间隧道,由此他“返回历史现场”,考察文明之进退。

康氏热爱古物,但并不因此而热爱其承载之历史的所有一切。对于罗马古迹所反映之罗马帝国的暴力支配特征,康有为站在“仁”的立

场给予了负面评价。比如，五月七日，他参观了斗兽场，在《罗马最巨之斗兽场》一节中记述了他对这座巨大建筑物的印象。康有为（1906：37—38）说，由罗马帝国第九帝斐士巴顺（即韦斯帕芎）建于西元八世纪的斗兽场，“此场容八万人，宏伟崇壮，地球史著名者……崇垣屹嶭，比今北京城尤峻”。该建筑固然“巍构伟然，望之惊人”，但其承载的历史却极其血腥：斐士巴顺“为中兴英主，改革制度，更新兵制，破灭犹太，死者五十万人。乃课犹太人以重税，以筑此剧场……亦谓为犹太人之血场可也”。而斗兽场外观是剧场，功用却在“时选壮士或囚犯与猛虎巨牛相斗，或帝者亲自为之”。一个著名的例子是尼罗斗兽，他参与“手刺百狮，又亲与勇士格”，至“人血迸流，骨肉狼藉”，观众“则相视抚掌大笑，以为欢乐”。“斗兽国俗”固然壮观，但其“不仁若是”，让康有为大为震惊。

康有为并没有因为反感罗马的暴力剧场（斗兽场确实是基于古希腊剧场模式建造的用以展示斗士勇气的场所）而彻底否定暴力在文明营造上的作用。在他看来，倘若“英主”能够通过军事征服而营造出一个疆域宏大的帝国，且在成功之后，借鉴先进文明，施以教化，创造一个“仁”的格局，那便值得称颂。从凯撒大帝至屋大维之间出现的局面就可谓如此。在记录游罗马皇宫（“奥古士多宫”）之感受的文字中（《奥古士多宫》一节），康有为（1906：40—41）对凯撒大帝的功业如此评说：

恺撒（凯撒）与绷标（庞培）为罗马民政一统时大将。其破高卢、日耳曼诸蛮，攻都府八百余，定种族，破敌兵三百万，杀百万，虏百万。又平定埃及、亚非利加、萨拉斯，而归除绷标。其武功文治，罗马之一统所赖以开。又深通希腊之哲学，其所作战史最有名。又编定罗马法典，则为史学、法律学名家。又登议院为雄辩家。创图书馆，为今日欧洲之先导。开亚尔频山（英语作亚尔伯，不正，今从瑞士德法语）之路。其功业才学，博大兼赅，无不绝伦者。欧洲古今帝王中，虽前之亚力山大，后之拿破仑，尚非其比。

武功与文治紧密结合，使罗马之一统暂时成为可能，而这个一统局面可谓西方赖以进入“升平”阶段的“文明”。

不过，罗马文明对希腊哲学有着巨大依赖性，一旦这种依赖性与议会制相结合，便可能起到瓦解一统的作用。到屋大维时，罗马时局便危机四伏。当时凯撒已为共和派（康氏称之为“民主党”）所杀，而共和派

又出现内乱，“当是时，罗马士大夫皆讲希腊哲学”，崇尚清淡。所幸者，屋大维“刚毅严冷，不信哲学，无所畏仰”，“才气机敏”，最终，带着“凯撒之风”，“破除民主政体，限制地方民权，削元老会”。屋大维“既平恩德尼、列比铎，遂定罗马千年专制之帝政”，获得“奥古士多”（奥古斯都）尊号。相比于凯撒，屋大维只有武功而无文治，固然算不上合格的文明君主，但由于大一统是“升平”的条件，因而，在康有为（1906：41）看来，他起着维系罗马一统的作用，完全符合“奥古士多”这个称号。

公元前一世纪奥古斯都开创的帝国，疆域东自幼发拉底河，西至大西洋，北自多瑙河（“丹牛波河”）至英吉利海峡，南及尼罗河及撒哈拉大沙漠，是跨越亚非两洲空前的大国。帝国开创后需要守成，于是，奥古斯都“内定制度，创设卫兵以自护，立常备之海陆军四十万。分罗马为十四区，而置警察，盗贼衰息。大开道路，而行邮政，以急报告，至少者日行三百里。虽在远乡僻壤，而马车、人力车皆通，故消息灵便，治化易举。以地理学为儿童教科书。天下商业物产，皆运送罗马，乃分之于各地，工商大兴焉。凡此，皆为今日欧洲政治之先河也”（康有为，1906：42）。

在康有为看来，罗马大一统之建成乃顺进化规律而自然天成。“夫人民之性，有物则必争，平等则必争；至于国土，尤争之甚者。故自种族而并成部落，自部落而合成国家，自国家而合成一统之大国，皆经无量数之血战，仅乃成之。故自分而求合者，人情之自然，亦物理之自然也”（康有为，1906：45）。孔子倡“大一统”之说，孟子发“定于一”之论，都是因为他们目睹暴力战争所导致的悲剧，并竭力救世。罗马大一统帝国也有一样的作用，它有助于“定保守境内……不复事征伐开拓疆土”（康有为，1906：42），以升平替代据乱，使罗马文明成为欧洲正统。这个“正统”的一方面是罗马语言、文字和历史成为欧洲的人文学术基础，另一方面是罗马的“遗宫颓殿，丹青器物”。这些文物持久不衰，“至今犹存，尤足动人之观感”（康有为，1906：43）。

经由语言、文字、历史及文物传承的罗马“声灵”，“赫奕于世界”，使康有为联想到古代中国的天下。康有为说，假如世界性的罗马帝国持续“发扬其光辉于天下”，那必定会使近代“文明政学皆僻于一隅”的中国蒙羞。然而，罗马的一统却早已毁于自身的内部势力竞争上。近代以来不少理论家相信，“人道必以竞争乃能长进”，而康有为则看到，竟

争,尤其是民族之间的竞争,既可以推动进化,也可以导致退化。参观君士坦丁宫时,康氏联想到罗马帝国好景不长的一统局面。如其所言,公元三世纪,戴克里先(“地克里生”)创四帝共治制度,将帝国分裂成东西两个罗马帝国,分别在两个帝国设立一名奥古斯都、一名凯撒,一共四位君主。戴克里先尸骨未寒,其部下之子君士坦丁便剿灭政敌,重新统一罗马,将势力拓展到西亚,定都“东都”(君士坦丁堡)。君士坦丁“以平定分裂之天下,而首创宏丽之新都”,为此,“毁希腊亚细亚古迹,移之以为新罗马”,同时,“公认耶苏教”,可谓有雄才大略。然而,此前既有的分国而治“兆端既误”,“君士但丁之三子,复三分天下,各领其一。又互相战伐,至赛奥德西亚,乃统一之。一年,复分国与二子。于是罗马永分东西焉”。从西元3世纪末到395年东西罗马分立,中间一百多年,只有君士坦丁大帝统一罗马13年而已,其他时期,“分裂战争,兵甲相仍,而罗马遂永灭,而欧洲遂堕于封建战争千年黑暗之世”。到20世纪来临之时,欧洲各国“尚自分裂争战无已”(康有为,1906:44—45)。

康有为认为,一统是人类文明进步的必然产物,其主要特征是“合”;与之相反,小国林立虽也可能促进竞争和进步,但其本质是与“合”之文明相反的,其主要特征为“分”,而“分”是部落和野蛮性质的。罗马帝国之所以在形成不久便轻易瓦解,根本原因在于这个帝国政体成长的环境本来也同时适于小国分治。

游元老院旧址时,康有为(1906:80)认识到,即使是在凯撒时期,“一切政权皆在元老院”;至屋大维时,元老院扩充人数,权望渐轻,但不久,元老院也能废除像尼罗这样的暴君。罗马大一统局面的形成,表面上看像是凯撒之类“英主”的功劳,其实,元老院拥有“一切政权”,其存在关系到大一统局面的存亡。西元283年,戴克里先帝全行帝政,废元老院,此后,“元老院数百年之事权乃尽”,而罗马随之“由分而渐亡”(康有为,1906:81)。罗马帝政上半期,可谓“君民共主”,君权极不稳定,“而元老院为久远之权,百变而不变,得以居中坐镇之也”,“论罗马之美政,能久保其大一统之国者,则实元老院为之”(康有为,1906:81—82)。

在康有为看来,元老院的原型本起源于适宜于分国而治的欧洲地理形态。在《元老院旧址》游记中,康有为收录了《附论议院之制必发生于西不发生于东》一文,在文中他考察了“民主议院”制度的起源。他认

为,“欧洲在地中海、波罗的海之中,港岛槎桠,山岭错杂,其险易守。故易于分国,而难于统一,乃欧洲之特形也”(康有为,1906:82)。元老院根据的“民主制度”产生于希腊,而希腊并非大国,乃“蕞尔之地”,“不足当中国之一省,而已分为十二国,千年莫能一之”。这个小而难以一体化的小国,“四面临海,舟船四达”,善于从四周汲取文明养分以缔造己身文明。希腊尚未开化之时,“南若埃及、腓尼西亚,东若巴比伦、叙利亚,皆文明久启,商市互通。地既不远,希腊人士得以游学探险,虚往实归,采各国之所长以文其国。民以通商而富,士以游学而智。智民富族既多,莫肯相下,故其势必出于公举贤而众议之”(康有为,1906:82—83)。康有为说自己曾路经希腊,看到它“群岛延回,峰峦秀耸,日有海波相激”,认为“生其间者,民必秀出”,考察其地理处境,则进一步认识到,这个小国善于集各国之长,培育“富族智士”,这些是梭伦改革的前提。<sup>7</sup>

罗马帝国借鉴希腊的“民立议院”传统以维系其一统,乃因其所在核心区域一样是易于分化的“蕞尔之地”,“其为王虽世也,仅同酋长。故其为治,亦同部落,诸族分权而治,无名义以相统”(康有为,1906:83)。

假如康有为读过涂尔干(2000)的《社会分工论》,那他一定会用其中的“环节社会”概念来界定欧洲文明的本质特征。“环节社会”指其构成原理为环节式的,即每个环节都有自己的器官,各自界线分明、功能完整,内部以人与人之间的相似性而非“个性”为共处条件,相互之间缺乏有机联系,不构成有机团结。康有为并没有读过涂尔干的著作,然其对罗马帝国的刻画却与后者“环节社会”的意象极其相近。

康有为眼中的“文明”既然是“升平”克服“据乱”的成果,那就是超越了“环节社会”的“超社会体系”,其典范为亚洲和非洲的古文明,如印度、波斯、埃及、巴比伦、亚述、阿拉伯之类,而非欧洲。

若印度则七千里平陆,文明已数千年,在佛时虽分立多国,而皆有王,人民繁重,君权极尊,国体久成,非同部落。若波斯则自周时已为一统之大国,帝体尤严。埃及、巴比伦、亚西里,更自上古已为广土众民之王国。至阿剌伯起立更后,不独染于旧制,亦其教理已非合群平等之义,益无可言。凡此古旧文明之国,则必广土众民,而后能产出文明。(康有为,1906:87)

7. 梭伦“以富人四级立会议之法”,开“民立议院”(康有为,1906:83)。

相比之下，“欧洲数千年时之有国会者，则以地中海形势使然。以其海港汙互纷歧，易于据险而分立国土故也。分立故多小国寡民，而王权不尊，而后民会乃能发生焉”（康有为，1906：87）。

基于这一看法，康有为（1906：86）形容日耳曼帝国，说它“土番部落杂沓，政体不一”，如同“今吾粤僻处各乡械斗”，如同“苗、瑶、黎、僮各种，分据山涧，各立酋长”，如同“云南、贵州各土司，千年战争，皆自小部落并吞为大部落”，即使到“欧洲中世封建之时”，日耳曼帝王“仅以虚名拥位”，大受“国会豪族”钳制，如同“他地野番之部落，会议盖多，但无从得文明以立国”。

康有为之所以在承认希腊、罗马文明成就的前提下，否定其“得文明以立国”之可能，不是因为他对欧洲心存偏见，而是因为通过欧洲这个案例，他更加深刻地认识到“国害”的严重性及通过“合国”而抵近“大同”理想的重要性。康氏从亚非诸古文明之宏大与欧洲“小国寡民”、帝统飘摇的比较中得出的看法确实含有某种主观倾向，而其将希腊罗马王权与华南乡族、西南土司相比拟的做法，也确实含有将欧洲文明“矮化”为“野蛮”的问题。然而，这些主观倾向和问题的存在并不源自文化偏见，相反，如康有为一开始便澄清的，他的欧游有为治疗近世中国找寻药方的目的。只不过，与那些将西方一概视作“良方”出产地的西化论者相比，康有为更为谨慎，在其“揽万国之华实”之时，他还要“考其性质色味，别其良楛，察其宜否”（康有为，1906：3），甄别经验与教训。从《大同书》关于文明与战争关系的考察来看，对于直至20世纪初人类经历的历史，康有为的总体评价是负面的。在他看来，无论是野蛮时代的部落，还是文明时代的帝国，本质上都既产生于战乱，又激发着战乱，同是人类之“苦”的根源。因而，野蛮与文明之别仅是程度上的。由于前者重分，后者重合，主张大同的康有为倾向于后者。

在《大同书》中，康有为感叹说，“统欧洲自罗马以还，大战八百余，小战勿论，其膏涂原野”，直到19世纪末20世纪初，依旧如此。“近年俄大举攻突，英、法大战俄而救之。意各国内攻，遂图统一，联法破奥，战祸十一年而后成。其后奥、普联击丹麦，大破之。普、奥各以三十万人大战，普大破奥；而奥又以八万人破意。德兵八十五万破法兵三十二万于师丹，焚其全城，围巴黎百日。俄复攻突，大战三年。”（康有为，2005：67）追根溯源，康有为认为，欧洲之所以频发战乱，与其缺乏部落

与部落、国家与国家之间的有机联系有至为深刻的关系。有这个问题的欧洲,历史上所抵达的境界至多是“合国”抵近大同的初级阶段。

康有为(2005:70—72)将“合国”分为三个阶段:“联合之据乱世之制”、“联合之升平世之制”、“联合之太平世之制”,其政体类型分别是“各国平等联盟之体”、“联邦受统治于公政府之体”、“去国而世界合一体”。三个阶段的最高级形态是天下为公的太平世之制,这是个未来理想。而古今存在过的中间阶段(“升平世之制”),其主要范例是古代中国的三代及春秋以及近代的德国联邦。这两个范例中,都有“各联邦自理内治而大政统一于大政府之体”。而“合国”的初级阶段,“主权既各在其国,既各有其私利,并无一强力者制之,忽寻忽寒,今日弭兵而明日开衅,最不可恃者也”,例子如古代春秋晋楚之盟、希腊各国之盟及近代欧洲维也纳之盟等。在康有为看来,罗马帝国表面上抵达了“升平世”,但却频繁摇摆于据乱世与升平世之间,最终命运还是据乱世。

对康有为而言,“文明”一词应指“一统久安之世”,那些“只见乱杀”的时期(如中国的三国、十六国、五代)只能叫“文明扫地”;“中国号有文明,皆进于汉唐宋一统久安之世。即今西欧学艺之长进日新,亦在百年来弭兵息战之时”(康有为,1906:46)。

在罗马,康有为游历了包括彼得大教堂、梵蒂冈(教皇宫)、保罗大教堂(保罗庙)在内的天主教圣地,留下了不少关于天主教的记述与评论。对于教堂,康氏观察细致,评论独到。比如,在彼得大教堂,康有为关注到欧洲在教堂大殿两侧埋葬教皇和君王的做法:

殿左右皆以文石为之,两旁皆刻石像。多置历代教皇之棺,高下不一,有在丈许高者。去年死之新教皇,亦瘞于此。大殿藏棺百数,教皇棺六十四。各国惟王者乃能藏棺于是。木棺外皆有石椁,凡两三重,故无恶气。棺上皆刻死者像,或坐或卧,此欧洲之通例。(康有为,1906:30)

接着,他对这一做法做了评论。在评论中,他认为,基督教(耶教)二元论存在内在矛盾(康有为,1906:30—31)。这个宗教与婆罗门教一样有灵肉二分观念,认为人死亡之后肉身即消亡,留下的只有永生的灵魂。这个观念不同于儒教,儒教虽也可能有二元观念,但“甚重形体”,因此,在儒教传统之中,人们重视“形体”的保护。然而,正是在不重“形体”的基督教传统中,对尸体的珍惜甚至还超过儒教,不像后者那样“送

形而往葬之中野”，居然在神堂内部存放教皇、帝王棺木。既然基督教“生则重形，死则重魂”，那缘何还会有这种“死则不事魂而藏其形”的习俗？康有为以饶有兴味的方式猜测，这个习俗可能来自欧州民间长期留存的“鬼”的观念。在正规的基督教中存在的只有神，但在欧洲民间却广泛存在对鬼的恐惧，人们相信，在被判入天堂地狱之前，死者会变成幽魂，“盈塞虚空，无所归宿”。尚未完全化作灵魂的鬼是灵肉之间的某种“模糊实体”，是不是这种两可状态引起恐惧，康有为未加考证。但是，他指出，在“重魂”的基督教传统中，居然存在将“无数臭腐皮囊”长留“清闷庄严之神殿”的做法，这是一个令人费解、值得追问的问题。

康有为并没有直接用“文明”一词来定义宗教，但他对天主教在罗马帝国分化以后起到的统一欧洲的作用十分重视，在所附《罗马之教（附论耶教出于佛）》一文中说，“意国自罗马帝国君士但丁许行耶苏教后百年，而西罗马灭。阿道塞统意大利，为西四百七十六年，于是入中世黑暗之时，而耶教大盛，至称教皇。至西八百年，教皇为罗马皇帝，意大利境，或为自由都市，分立为诸小国，乱离相续。而教皇实以师代君，而统一欧洲，为大地上绝新之局……故罗马之都，实为欧洲二千年首都，虽君士但丁，亦其子孙耳。若回之麦加，印之舌卫，其为帝都教地，尚在其次也”（康有为，1906：129）。

在西罗马衰落后，天主教能替代帝制保持欧洲统一，乃因这个宗教有着严密的大小教区体系和教皇以及“法老（主教）”选举制度，“其大教区有大教正统之，小教区有小教正统之，皆有会议，并有赏罚之权”。在微观层次，罗马天主教堂内的告解室（认罪亭），也起到“合国”的作用。有鉴于此，康有为在《号称宇内第一之彼得庙》中说：

殿近墙处，皆有小木亭。内分三间，以立三人，盖所谓“认罪亭”也。凡十一亭，为十一国人认罪处。盖教皇所统凡十一国人，人各入其国亭。盖教皇之在“黑暗世界”，视各国君王如诸侯，而自为天子，故有此包含众国之宏规也。（康有为，1906：31）

“罗马之教”中教皇长期保有“欧洲共主”的地位，这在路德新教出现之后发生根本性动摇。在《意大利游记》中，康有为（1906：31—32）提到了这一转变，并将之与路德新教通过允许僧侣婚配而减少教堂淫案的做法相联系。

在《德国游记》中，康有为进一步分析了路德新教导致的转变，比较

了新旧两教对欧洲统一与进步的不同作用。结束意大利之行后,康有为五月十六日从瑞士进入德国,开始其德国之游。在《德国游记》中,康有为叙述了自己对“日耳曼三杰”之一路德(其他二杰为“哲理之杰”康德和“功业之杰”俾斯麦)的看法。在康有为看来,路德建立的新教对欧洲各国产生了广泛影响,从根本上动摇了旧教一统欧洲的局面,使欧洲进入“分国”和宗教战乱阶段。从一个角度看,这个转变可以说是从“升平”退为“据乱”,其造成的结果距文明甚远。然而,从另一个角度看,这个转变却不是没有正面意义的。新的“据乱”其实含有另一种“升平”的因素,“分国”使欧洲出现众多独立政治实体,这些实体“众小竞争”,推动了进步。与此同时,为了在均势之中处理国与国之间关系,欧洲形成了“万国公法”。路德宗教改革破坏了“一统”,使欧洲归于“封建”,但也促进了立宪、竞争、改良、平等、社会治理,甚至有助于欧洲国家势力的海外拓展(章永乐,2017a:68—70)。

然而,康有为并不认为,给欧洲新文明建设带来巨大益处的路德宗教改革就是治疗近代“中国之病”的良方。他认为,相比于“分国”之下的欧洲人,中国人长期生活在一统之世,面对的国家远比近代欧洲小国规模大,因而尚未实现内部运行机制的精密化,留有极大的自由,在营业、建屋、经商、习工、开学、为医等方面,都无需如欧洲国家那样以官府许可为前提,并且,税负也远低于欧洲列国。中国百姓与官府关系的松散固然导致“民气散漫,民质拖沓”,有必要向欧人学习,形成“整齐严肃之兵气”,但毫无必要放弃有利于升平的“合国”天下制度(章永乐,2017a:74)。在《意大利游记》中,康有为(1906:5)认为,从孔子三世之道来考察,路德新教虽推动了欧洲的进步,但总体来看,“吾昔者视欧美过高,以为可减至大同,由今按之,则升平尚未至也”;欧洲“至今未能尽其升平之世”,是因为“今欧洲新理,多皆国争之具”,“一二妄人,好持新说,以炫其博”,“迷于一时之权利,而妄攻道德”。这些都使欧洲“去孔子大道远矣”。而在当时的中国,不少人“辄敢攻及孔子,以为媚外之倡”。康有为(1906:65)担忧这些“媚外”言论会“使己国数千年文明尽倒”,退化为“国争”、“险诈”的据乱状态。

## 五、中西文明之异

在《西方作为他者》(王铭铭,2007)一书中,笔者认为,近现代中国

的“西方论”是在欧洲势力推进到东亚这个大背景下，基于之前的意象生成的，此时之“西方”与欧洲这个“他界”最直接相关，但其表征却与之前相继出现的“西王母”、“西域”、“佛国”、“西洋”等古代地理—宇宙论的异域定位藕断丝连。古代地理—宇宙论异域定位含有丰富的他者观念，这些他者观念有的确实有圈层等级（核心圈、中间圈、外圈）色彩和“中国中心主义”世界秩序论内涵（费正清，2010），但其对我者/我方与他者/他方的理解却并不单一，既有朝贡式的，又有朝圣式的。朝贡式的理解将我者视作位居“中央”，既高于他者，又有必要涵盖后者；朝圣式的理解则反之，视他界为高于我界者。故而，可以称前者为“帝国之眼”，后者为“他者为上”。如果说朝贡式是从“来朝”来理解内外关系，那么，也可以说，朝圣式是由“往复”于内外实现我者之超越的。两种样式的他者叙述自上古就出现了，在秦汉之后，二者长期交杂，势力此消彼长。大致而言，在盛世，朝贡式势强，朝圣式势弱；在乱世，朝贡式势弱，朝圣式势强。

康有为出生之前半个世纪，朝贡式依旧保持着强势；那时，自负的欧洲王国之使华尚被理解为“来朝”，而天朝依旧在宫苑格局中展现着其世界中心地位（Sahlins, 1988）。康有为出生在一个巨变年代，其时，朝贡式在外力的挤压下势力开始走弱，士人中开始萌生物质、制度、精神各门类的西方主义意识，至19世纪80年代康有为汇通中西印，游历大江南北之后，这一意识获得了某种“朝圣式”特征。

然而，无论是“朝贡式”还是“朝圣式”，若单独运用，都不能充分表达康有为游欧时的心境。清末国人实已知晓天下不过是万国之一，而康氏周游列国，并非以“征”为名义，而发生在其流亡海外阶段，无论是其处境还是其心境，都有别于同时期从西方帝国主义宗主国或其属地出发前往他界的旅行者（Pratt, 1992）。当时的中国处在“逆境”而不是“顺境”，在海外，康氏自担“保皇”使命，内心还是自觉不自觉地保持着“朝贡式”的认识姿态，满怀热情地努力尽揽万国山川、政教、风俗民情、文物遗产。在标注旅行记之完稿日期时，康有为似乎也“我者为上”，没有采用西式纪年，而是运用他与梁启超发明的孔子纪年，以之替代王朝纪年，但容许在具体叙事时以旧历和王朝纪年来标注时间，之后再加注格里高利纪年。然而，与此同时，一方面康氏必须以有具体限定的“朝圣式”表明其所游历之国并非过去的“诸番”“岛夷”，而是“大地之

中”的“文明之国”，其所努力“尽揽掬而采别掇吸之”者为十多个因在“政教、艺俗、文物”诸方面都有成就而“都丽郁美”的国度；另一方面，他深知，孔子历也是按照西式“累积性时间”（Aveni, 1989:119—163）来设计的，模仿的是“耶稣生后某某年”的做法，而若不将“光绪某某年”解译为西元某某年，人们将无法清楚得知其时间定位。这种混杂性，可以说是“朝贡式”包糅着“朝圣式”，但又不尽然，因为康有为并没有将欧洲浪漫化为存有“不死之药”的西王母之山或佛教西天，而是不断重申其周游列国的使命在于对诸文明“淘其粗恶而荐其英华”。由于这些复杂心境，康有为采取了一种拟科学姿态，借之展开跨文明比较。

康氏的跨文明比较多为横向，广泛涉及欧洲文明整体与印度、埃及、美索不达米亚、中国之间的差异，然其主要关注点是中西之异，尤其是古希腊与古罗马之间的差异及近世王权国家（如英国、德国）与共和国家（法国）之间的差异。然康氏并不满足于横向比较，而总是将之与纵向比较结合起来，将差异与文明进程的阶段性联系起来，得出价值判断。总体而言，这个来自阶段性文明进程观点的价值判断，其总旨趣为大同，而内涵为有助于天下迈向/返回大同的升平。如前述，对康氏而言，无论是武功还是文治，抑或是其杂糅形态，只要有益于克服文明内部的裂变分支，在康氏看来都是有助于升平的、正面的、有德性的、可欲的，反之则不然。文野之别既是如此，则相比于近海小邦，欧亚大陆核心地带的大规模古文明帝国相对优越；相比于一统不足的英法，德国相对优越。在《意大利游记》中，康氏更重视考察中西之异，认为相比于一统时间较短的罗马帝国，一统绵续久远的中国远为优越。

借游历罗马之机，康有为集中思考了中西一统的不同历史气运。结束罗马之行时，他写下《罗马沿革得失》一文，表达了他对罗马文明兴衰的看法。康有为认为，罗马帝国与秦帝国的建立时间相仿，但与中国不同的是，它的兴起没有三代之盛的背景。三代文明已蔚为大观之时，开创罗马帝国的意大利之地，“盖野番部落云耳”（康有为，1906:100）。孔子时，此地曾“废王而改为共和政体”，因袭“部落之俗”，实行“团体政治”，不行“君主政治”（康有为，1906:101）。此阶段意大利虽还没有文明大国，但罗马人占据要冲之地，渐渐扩张并“征服诸蛮”。那时，希腊数岛已文明化，而欧陆尚处于未开化状态，“皆同野番”。在中国秦汉之时，罗马才出现一批大将，将意大利势力扩张到地中海沿岸，“兼吞众

邦，遂成一统之大国”。而罗马一统大国建立之初数百年，罗马人征战不断，“有同匈奴、蒙古”。通过征伐劫掠，罗马“积金如山”，“其开国之原”，“盖夷狄之行也，去文明远矣”。直到罗马灭了希腊之后，才输入雅典的文学、政法、美术，改良其法律和文艺。希腊本就融合了埃及、巴比伦、亚西里亚建筑雕刻的优点，学到雅典文明的罗马人如法炮制，使其王宫、公室、神庙、浴堂、技场、园囿都“极天下之壮丽”（康有为，1906：102）。这些大规模建筑的营造都是由劫掠来的财富支撑的，因此康有为认为，罗马的希腊化同秦政之仿六国宫室，北魏、金、元之“改用华风”是一样的。

罗马一统之运绵续数百年，其间，它对“所灭之国，粗收权利，而以宏大之律网罗之”，为此制定出了精妙的法律。为了统治广大的疆域，罗马人在行政上采取了犹如元帝国那样的“强干弱枝、控制通易之方”；在经济上强制被征服地区朝贡，为此，大开通道，“凡得一国，必造大道焉，令各属地皆与京师通”（康有为，1906：102）；此外，帝国还推行驿传之法，创立国家银行和财政制度。近代欧洲各国都采取“重都府、通道路、速邮传、立银行”四大政，与罗马帝国当年“法律大行于欧洲”有直接关系。康有为（1906：103—104）认为，这“四大政”是帝国的主要文明遗产，与之相比，中国在这些方面有严重缺憾。

罗马立国是通过征服他国实现的，这一点与中国的秦一样。立国后，罗马经受了日耳曼之扰及统一与分裂的摇摆，这也与相应时段中国的情况相近。所不同者，欧洲缺乏中国隋唐这个“二次一统”阶段，“惟隋唐混一华夏，而欧土无一英雄如周武帝、隋高祖、唐太宗者，遂使欧洲不幸为千年争战之黑暗世界”；相比之下，“我国幸而一统千年，得以久安”（康有为，1906：106）。欧洲之所以在罗马帝国衰落之后陷入分裂，中国之所以在欧洲千年战争之时分而复合，原因可诉诸地理环境的差异：“我国地形以山环合，欧系地形以海回旋。山环则必结合而定一，海回则必崎零而分峙”（康有为，1906：106）。与此同时，有无种族一文化的“差序格局”解释了中西差异。在中国，“《禹贡》以五服分地治之亲疏，《春秋》以己国、诸夏、夷狄分三等”，这些多层次的等级种族一文化划分，使得三代至秦有处理国与国之间、夷夏之间关系的制度，“皆有己国以与他国相对待，又有诸夏以与夷狄相等差，故内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”（康有为，1906：106）。康有为认为这些细致的划分，“理

之自然”，有人伦亲疏之依据。相形之下，罗马则缺乏这类系统，而是粗略“以意大利为己国，而后次第平列邦”（康有为，1906：106），在统治者与被统治者之间划出一条二分界线，没有中国曾经广泛实施的中间型制度。罗马“以其有内国、外国之分，故日事征伐，以辟土为事”，“我国自汉后，以禹域为内国，此外皆夷狄，无诸夏之一义矣。夷狄则部落散漫，粗羁縻之，无足与较，亦无可畏忌。于是专事内治，而不事征讨”（康有为，1906：107）。内外二分体制与多层次圈层等级体制，一个使罗马强大，一个使中国保守其疆域。相比而论，前者有着更有效推进帝国疆域扩张的功用，然而同时，这种空间扩张是以帝国无以长治久安为代价的。

“罗马虽乘埃及、巴比伦、亚西里亚、腓尼基、巴勒斯坦、希腊诸文明国之汇流，以一统大国名于西土，今欧人艳称之。然以之与我汉世相较，有远不逮者”（康有为，1906：141）。在附文《罗马与中国汉世比较，罗马不如中国者五》中，康有为阐述了他对罗马与汉朝之差距的看法。他认为，相比汉朝，罗马贵族与平民之间的不平等远为严重，百姓的社会流动自由远为有限，暴力事件（“乱杀”）不仅频发于豪族与平民之间，而且充斥在统治者的政治生活中，“统观罗马一统之业八百年中，当国有位号之人以百数，能保全者不及十主”（康有为，1906：146）。家族伦理治理方面，制度虽与中国同，但“其淫乱之俗，则不及我国远甚”，“废后、杀子、弑母，不可殫数”（康有为，1906：147）。导致罗马出现此类问题的主要原因是，罗马“立国无纪”（康有为，1906：145）。在康有为看来，武功可以催生帝国，但文治才是文明的追求。遗憾的是，正是在文治这方面，罗马远不如汉朝，个中原因与罗马的政权构成有关。

罗马帝国的统治者圈子至多推及拉丁人，更长期待罗马一城之外各国百姓为平民，视征服地域为藩属地，“遣都护治之”。这些“都护”出身贵族，行为纵恣贪婪，不愿对其治下人民进行文明治化。因此，帝国疆域内未能移风易俗。个别“团体”，如日耳曼，在习得罗马法律、风俗之后，则可能渐渐借之谋取独立政权。故而，“其将相吏士之所自出，文人学士之所发生，政事礼俗之所盛行，图书戏乐之所开发，繁华盛大之会集，实只有罗马一城之内，并不能远及于意大利之封域焉”（康有为，1906：142），而夫意大利之方域仅比中国的省域，出了罗马城，则“尚杂蛮族未开化者无数”（康有为，1906：143）。

“罗马之哲学、诗歌，虽有中兴者，然仅罗马一都市民耳，不能遍及意大利。其余并吞之属地，则概以羁縻待之，如今西藏、回疆之人，既不与政权，亦不加教学”（康有为，1906：52）。与之不同，中国汉时将帝国所在的核心范围（“禹域百郡”）视作“内国”，到汉之中盛阶段，实现治化平等，所属郡国设立学校，在县乡选举三老，文治得以广泛传递。即使是偏远的犍为（四川乐山），地方文人也能著书立说，使汉代诸四方郡国涌现出一大批名扬天下在经学和文学上都有高度建树的学者，对于汉朝整体的文明升华做出了杰出贡献。此外，朝廷重视选才，“郡国皆岁举孝廉茂才，或访问贤良”，“故学术遍于全国之乡野”。这种“彬彬文明礼乐之世”，“则以今欧美之盛，尚有逊之”（康有为，1906：53）。

罗马帝国的“内国”只有意大利一国，而汉朝的“内国”是它的十倍，其文明之化“亦过于罗马十倍”。康有为说，从罗马人的政俗看，罗马人虽自称据有文明，但却没有脱离“野蛮之本”。在文明上，罗马与汉朝之所以有巨大差距，是因为虽则其立国所赖之武功为意大利“自产”（原生于其部落团体根基），但其文治却多为“借贷”（引进借鉴）而来，而汉朝则不同。康有为（1906：147—148）说：

罗马起于小蛮夷，日以争杀为事，立国千年，仅得意大利半岛，虽有议会，绝无文明，及西历前一百四十六年，当汉武世，平定希腊，乃以希腊之文学技艺，行之国中；然仅及罗马一城而止，未及于意大利也。其后有之，渐推广于全国，则甚微矣。故罗马实为武功之国，不得为文学之国。文明本非其自产，乃借贷于希腊而稍用之，此与北魏、辽、金、元之入中国相同。岂与汉世上乘夏、商、周之盛，儒墨诸子，皆本国所发生，百郡人士，生来已习，濡浴已深，无烦假借。

与19世纪西方进步主义文明比较一样，康有为在中西之间所做的对比不仅源于观察，而且出自态度，因而不免存在明显的自相矛盾。在其有关进化和三世的论述中，康氏将中西之开化与通过暴力实现相对和平的历史进步联系起来，认为二者的早期一统均成于“大国吞小”这一“国”之暴力性演化的自然程序。然而，在比较罗马与汉朝时，康氏的观点产生了转变，他更多借助其从上古中国文明概念改造而来的文治论对比中西。

康有为一方面将罗马与汉朝同等看待，视二者为处于“升平世”的

文明体系,另一方面则认为真正达到升平的惟有汉朝。康氏看法的自相矛盾源于其观念世界中现实与理想的杂糅。他有时采取拟科学(拟生物进化论)的竞争理论理解现实(如历史上普遍存在的以暴易暴和武力征服),有时则将其在历史中看到的某一情形(如汉朝以非武力方式治理社会、实现一统)视作理想。

然而,康有为并没有就此彻底否定罗马帝国的文明成就。相反,他明确承认,罗马文明确有其优于中国的因素,如前文所言,其中一个就是其通过保存文物留住历史的传统。

在《尼罗帝宫(附论罗马宫室不如中国秦汉时)》一节中,康有为(1906:50—52)说,游罗马之前,他间接了解到罗马文明以其“建筑妙丽”而闻名,这曾使他“倾仰甚至”。可是,“亲至罗马而遍观之”,康有为“乃见其土木之恶劣”,感叹“以王宫之伟壮,以尼罗之穷奢,而其拙蠢若此”。这使他想起了汉武帝时的建章宫,不仅规模远比尼罗帝宫宏大,而且在营造上遵循着术数、方位、山水法则,又配以上林苑,“连绵四百余里,离官别馆,三十六所”。康有为还想起了《汉书》记载的秦之骊山陵,罗马虽无陵墓,但透过它,他能看到“吾国秦皇汉武帝时,宫室文明之程度过于罗马”。

比较罗马与汉朝,康有为说,清末国人多数耳闻而未亲游罗马,误以为近代欧美之盛美乃“出之罗马”,对罗马“尊仰之”,此为“大谬”。即使从宫苑的“伟壮”角度看,罗马也远不及汉朝。

然而,这并不意味着有壮丽的过去就有壮丽的现在。汉朝的宫苑的确胜于罗马,但这些宫苑毁坏得如此严重,以至于后世连其痕迹都难以辨认。究其原因,康有为(1906:56)认为,除了其他原因,一个突出者为,中国传统建筑多用木构,而罗马多用石构,“吾国人虽有保存旧物之心,而木构……不久必付之一炬”,难以“垂长远”,“令我国一无文明实据,令我国大失光明”。

建筑缺乏耐久性,有碍国人通过其遗存返回古代,以其为立足点进入近代。与此同时,生活在一个不以“团体民政”为社会基础的国度,人们也不易养成共享文明果实的良好习惯,这也潜在地使近代中国落入不利境地。“罗马……故为团体民政。是故虽限于贵族自私一城,而其图书馆、博物院、戏场、浴场、公园、女学、恤贫院,皆与其城中之一族人共之。而今者欧人师之,乃推而便与人民”(康有为,1906:148)。也就

是说，作为罗马帝国之根基的团体政治，使其在一城之内完成的文明创造得以在团体内共享，到了近代，这种团体内文明共享之习惯又得以在欧洲分立诸国内部发扬光大，以“分”为方式，促进了欧洲文明教化。相比之下，中国在显露出突出优势的文治方面往往也暗藏不如人之处，“汉世百郡千县，并设学校，皆有文学掌故；博士弟子，诵经习礼，大学生至三万人，而边人皆得论秀入官，执政典兵；至今英、德、法、美，每一大学，学生无过万人者，合各国比之，尚不及我汉世”（康有为，1906：53），但“我国虽号文明，所有宏丽之观，皆帝王自私之，否则士夫一家自私之，则与民同者乃反少焉”。这一因素起作用之后，便“亦让欧人先我百数十年”（康有为，1906：148）。

如前所述，康有为发明了孔子纪年，这一纪年法仿效西元以耶稣诞生为纪年起点的做法，以孔子诞生之年为元年（孔子生于周灵王廿一年，鲁襄公廿二年，即西元前 551 年）标注历史的累积过程。孔子纪年法在 19 世纪 80 年代就已出现（萧公权，2005：293—295），最早在光绪二十一年康梁所办《强学报》施以公用，用意在于通过放弃帝王年号纪年以推动维新。梁启超 1901 年在《清议报》发表文章解释了新创这一纪年法的用意。他说，“吾中国向以帝王称号为纪，一帝王死，辄易其符号，此为最野蛮之法，秦汉之前各国各以其君主分纪之，尤为野蛮之野蛮”，之所以说“野蛮”，乃因此纪年法“于考史最为不便”（梁启超，2014：75）。康有为于是主张加以废弃。当时，国内对于废弃帝王年号纪年之后中国应采纳何种历法存在着广泛争议，有人主张耶稣降生纪年，有人主张黄帝纪年，也有人“倡以尧纪元，以夏禹纪元，以秦一统纪元者”（梁启超，2014：76）。康梁认为，“泰东史与耶稣教关系甚浅，用之种种不合，且以中国民族固守国粹之性质，欲强使改用耶稣纪年，终属空言耳”，而黄帝纪元等有助于“唤起国民同胞之思想，增长团结力”，但这些纪元依据的年代“无真确之年代可据”，有鉴于此，二人主张，“惟以孔子纪年之一法，为最合于中国”（梁启超，2014：76）。具体原因如下：

孔子为泰东教主，中国第一之人物，此全国之所公认也。

而中国史之繁密而可纪者，皆在于孔子以后，故援耶教、回教之例，以孔子为纪，似可为至当不易之公典。司马迁作《史记》，既频用之，但皆云孔子卒后若干年，是亦与耶稣教会初以耶稣死年为纪，不谋而合。今法其生不法其死，定以孔子生年

为纪,此吾党之微意也。(梁启超,2014:76)

康梁相信,“耶教”纪年法因有超越个别朝代加以历史时间累积的特点而在文明程度上高于中国旧史的“君主分纪”,值得借鉴。然而,他们也相信,绝弃中国既有传统并不是办法。鉴于孔子纪年法既有助于保存东方传统,又有其实据,更有助于避免人们将这一传统简单等同于近世欧洲的国族传统,康梁选择了它。如梁启超解释的,选择孔子纪年法也是为了表明,“孔子为泰东教主”。

仿效西法重建东方传统,是康有为创制孔子纪年法的本质追求。这一追求一方面“他者为上”的,但另一方面却并非如此。康有为的复杂心境在其对宗教的叙述中得到了更为集中的表现。

出于对绵续至近代依旧能启迪民智的罗马旧影及与之相关的“团体格局”的欣赏,康有为在驻足罗马之时总是为其宗教所吸引。在《罗马之教(附论耶教出于佛)》中康氏称,其在罗马时,“意人乘德法之战,削教皇之大权”,以至于“教皇,遂如东周君之仅拥虚位”,然而,当时罗马一城,“长衣缁图,盈塞市里,寺庙相望,僧官尊崇,余风未殄,神道设教之盛,尚绝异于他域焉”(康有为,1906:129)。

古今罗马的宗教盛况,让康有为赞叹,但并没有使他采取任何“宗教特殊论”。在《罗马四百寺之至精丽者无如保罗庙》一段,他采取了一种接近普遍主义的态度否定了中国无宗教的说法。他承认,春秋以前,“民之信奉杂鬼神者太多”,“孔子恶神权之太昌而大扫除之,故于当时一切神鬼皆罢弃,惟留天地山川社稷五祀数者,以临鉴斯民”(康有为,1906:67)。孔子虽然排斥神权,却也创造出自己的宗教。他“虽不专发一神教”,但“仍留山川社稷五祀者,俾诸侯大夫小民,切近而有所畏,亦不得已之事也”(康有为,1906:67)。在康有为看来,“孔子实为改制之教主,立三统三世之法,包含神人,一切莫不复峙,至今莫能外之”(康有为,1906:68)。以三世之法为教理的孔子之教,与时变通,但并不是苏格拉底那样的哲学。康氏认为,将孔子之教视作哲学为朱子之过。康有为(1906:66)指出,通向宗教的道路不止“神道”,“夫教之为道多矣,有以神道为教者,有以人道为教者,有合人神为教者”,其共同之处在于“使人去恶而为善而已”。孔子之教确有与罗马之教的“神道”不同之处,但正是这个不同之处构成了孔子之教的首要特点和优势。“孔子敷教在宽,不尚迷信,故听人自由,压制最少”(康有为,1906:68)。他创设

的“宗教”可谓“人道”，追求“公”字所意味的一切，因此，“教之弱亦因之”。然而，“人道教”却是文明进步的表现，“治古民用神道，渐进则用人道”，“故孔子之为教主，已加进一层矣”（康有为，1906：68）。

除了孔子之教外，古代中国也有严格意义上的“宗教者”，如张道陵，他“尊天尚仁，又有符咒之术，道术全备，殆与耶同”。后来道教的张角则“几成教皇”。但这一神道教一直没能像孔教和佛教那样获得主流地位，这是因为“孔子与佛，皆哲学至精极博，道至圆满”，“而耶苏与张道陵，则不待是”；“耶苏与张道陵所生同时，惟张道陵不幸不生于欧洲，故其道不光也”（康有为，1906：133—134）。康有为认为，孔教或“人道教”含有一种尊重人情自然的教理，对于克服纷争与虚伪有着重要作用，“如此粗浊乱世，乃正宜以《春秋》治之”（康有为，1906：68）。

## 六、佛、“五海三洲”与文明互动

《意大利游记》在旅行记之后收录的附论之一《旧说罗马之辨证》，在文体上尤其接近古代异域志。在该文中，康有为勾勒出汉时罗马帝国治下藩属王国、城郭、邮亭等构成的控制网络，概述了罗马之物产、人种、习俗的一般特征，介绍了罗马剧场、城邑、王宫、斗兽剧场、会议国事、王权、贸易、货币等的情况。接着，康有为还考察了中西之间的交通路线及文明交流状况。康有为说，罗马与汉朝一个居于欧亚大陆极西，一个居于极东，但相互之间民间往来古已有之，各自帝王也早已谋划互通。汉时，“罗马既有骆驼之队商以通波斯，筑石道自埃及达幼发拉的河，又有商艘百二十往来于印度，凡玻璃、纸、瓷、织染、金银工雕刻品，皆通商之品也”（康有为，1906：139）。然而，罗马与汉朝之交通却也常常受阻，个中原因是安息商人“争利垄断”。甘英出使西国，计划渡海之时，安息商人背后作梗，散布谣言说，“海中有思慕之物，往者莫不悲怀”，“甘英愚怯，辜负班超凿空之盛意”，在其西行路上止步，这使汉朝错过了与罗马交接的机会。康有为（1906：142）评论说：“至今中西亘数千年不通文明，不得交易，则甘英之大罪也。”

康有为花费了不少笔墨比较中西之异，与此同时，他也尤其重视追寻二者之间相通的历史轨迹。除了在《旧说罗马之辨证》中表露出的对中西交通和贸易的关注之外，康有为对中西精神领域的互通也极其关注。在《罗马之教（附论耶教出于佛）》一文中，康有为提出了“耶教出于

佛”的看法。

比较佛耶,康有为(1906:132)承认,“佛兼爱众生,而耶氏以鸟兽为天之主以供人食,其道狭小,不如佛矣,他日必以此见功。然其境诣虽浅,而推行更广大者,则以切于爱人而勇于传道”。然而,他相信,耶教“言灵魂,言爱人,言异术,言忏悔,言赎罪,言地狱、天堂,直指本心,无一不与佛同”,而“考印度九十六道之盛,远在希腊开创之先”,佛教很可能通过波斯这一“中间地带”之舟车商贾大通而从印度传入希腊(康有为,1906:131—132)。

今之学者必定将康有为对宗教传播的解释视作大胆猜想,但康有为述及此事时所关注的不一定是史实,而是其乐观其成的区域文明关联。在康有为看来,历史上中西之间在精神领域并没有完全隔绝,通过印度这个中间者,二者有过某种相通。佛教进入中国之时,“儒教”已成完善系统,因而佛教之地位长期比不上“儒教”,但作为儒释道的一个重要方面,佛教持续对中国人产生着重要影响。尽管“耶教”长期被视为西方宗教,但这个宗教之整体却也是从印度引进到西方的。康有为认为,与中国不同的是,古希腊罗马文明都是自外而内输入的(即所谓“借贷”),因此,输入而转化为“耶”的“佛”在漫长的中世纪和近代早期,在文明中持续起着主导作用。

除了印度,康有为认为,中西之间还有另外一个中间领域,这就是中印之外的另外一个古老“文明源土”。在《论五海三洲之文明源土》一文中,他依据书本知识提供的间接经验考察了这一“文明源土”的面貌。

至完成《意大利游记》的写作之时,康有为“自日本、緬、暹、南洋、印度及欧美十余国,足迹皆遍”。那时,他尚未到“突厥、波斯之境”。“然经埃及、阿剌伯及希腊而望之,据所阅历及旧史所传,溯今欧洲盛强所自生,以与我国相比较,则有大大可感动惊骇者”。令他“惊骇”者为五海三洲,这个地域的地理构成如下:

埃及以尼罗河流而先发文明,巴比伦、亚西里(亚述)以凭幼发拉的河(幼发拉底河)、低格里河(底格里斯河)而继开文化,巴比伦之都则临波斯湾海口,亚历山大之市则临地中海,君士但丁则临地中海、黑海之峡。此一片土,南北数千里间,界域于地中海、黑海、里海、红海、波斯海五海之中,连络于欧罗巴、亚细亚、亚非利加三洲之脉,山海交错而耸荡,岛屿绣

错以分峙，水道通贯而便易，又有沙漠纵午而交横，无所不备

……(康有为,1906:149)

在这个广阔的地理范围内，文明与中国一样早发甚至更加古老，但情形迥异。早在尧舜之前，巴比伦和亚述（“亚西里亚”）“迭相为王，实为一国”（康有为,1906:150），埃及则属于另一个系统。巴比伦、亚述、埃及三者之间关系宛若炎黄相嬗、共工蚩尤争霸作乱，但关系的整体形态不同。在波斯并吞埃及、巴比伦之前，其所在文明地理板块不存在合一的基础。中土夏时，下埃及分为数小国，上埃及则隶属于阿拉伯游牧部落四百年，在商代时达到最盛，到拉墨塞王时，凭其武功，“震于小亚细亚，劈地至于幼发拉的河”（康有为,1906:150），但并没有实现区域统一。其后，亚述人并吞诸国，甚至“割及埃及”；到商末周初，“千年之顷，两国因互为吞并而有交通”（康有为,1906:150）。故巴比伦城、尼尼微城、启罗城（开罗）三都，建筑精美雄伟，宗教上有同源关系，“文化混合”程度高，但终究没有实现合一。究其原因，五海三洲这个广阔区域，文明有两个源头。三代之前，中国也可能有两个文明源头，一个是尧舜禹三代构成的接近于巴比伦、亚述体系的文明系统，另一个则是三苗。三苗“左洞庭，右彭蠡，凭据江南，已为大国”，“自蚩尤与黄帝为敌，至舜、禹未能定之”，在炎黄之前千年以上就形成了自己的“国统”和“刑法政治”，有“与华夏划分江河而居”之势（康有为,1906:150—151）。然而，由于三苗文明易于在古国衰落后退化，且由于华夏善于“采择灌输”，其与华夏合为一体成为历史必然。与此不同，在五海三洲区域，埃及与两河流域长期分立，前者虽可比三苗，但体制和势力远比三苗稳定。

五海三洲之地得到一统，功劳应归于波斯。波斯为马太六百二十五附属小国之一，但在孔子时代突然兴起，三十年内灭马太、亚述，灭埃及，臣服腓尼基、巴勒斯坦，甚至兵临希腊。“波斯之立国，以武事而兼以文艺，与罗马同”，它“日辟百里”，“既合并诸文明国之一统，又东商印度，西侵希腊”（康有为,1906:151）。波斯征战二百年，创造了辉煌的文明功业，实现了文明“灌输”和“互进”。然而，五海三洲之地文明二元格局之底色并没有因此而消退。在此期间，二元对立格局依然存在，罗马与希腊虽接受了波斯文明的不少内容，但“罗马人与波斯世仇，争战累千年，而波斯又曾为希腊所灭，故盛传希腊之文明，而不甚称波斯”（康有为,1906:152）。到中国的战国时期，马其顿王灭波斯，己身文明杂糅

了波斯和希腊文化,基于此,建立了“西方第二期之一统大国”。但是,从长远的历史观点看,波斯与希腊之间的二元对立格局并没有随之消失(康有为,1906:152)。

重现于希腊与波斯二元分立格局中的五海三洲环节分支结构,也重现于欧洲范围之内。希腊文明形成之时,欧洲大陆尚像近代的美洲和澳洲一样等待开辟,而此时,罗马“忽出于地中海之中心东南”,通过征战,统一了希腊、迦太基、亚美尼亚等,以至埃及之旧国,在西北方向则开辟了西班牙、高卢、日耳曼、不列颠之类“荒地”,“泱泱大风,又汇无量数之文明源泉而成大湖大海”(康有为,1906:153)。然而,罗马一统之外,暗藏着日耳曼之类新文明勃兴之契机,到了近世,则继之有西班牙、葡萄牙“寻海之新事业出焉”。“欧罗巴之文明,则罗马之子,希腊之孙”(康有为,1906:154),自成其谱系,随着近代海外拓展则又产出“旁出孙枝”,即美洲新文明。这个新文明到了19世纪后期,“倒流于印度、日本,而波撼于我国”(康有为,1906:154)。

欧罗巴文明之源可以追溯到“五海三洲之片土”,这个地理区域不但有欧罗巴文明,也培育出了阿拉伯一脉的传统。这个传统在穆罕默德(“摩诃末”)创立王权一祭司(君师)合一的制度之后,得以发扬光大。此后,其势力“西并西班牙,东吞印度,南控北非,北尽里海,中据君士但丁,交通中国,而开阿刺伯文明之业,恢恢夫二万里之大国,跨大海大陆而成新治教之大国,盖兼印度、波斯、罗马、中国之文明而尽有之”(康有为,1906:154)。在康有为看来,伊斯兰世界这种新式政教组织集大地古今文明之大成者,其构成有兼容并蓄之特征。然而,正是这一集大成的文明系统在成型之后不久便出现了内部分化,“其后突厥、波斯分为二国二教,则波澜盖盛于斯土”(康有为,1906:154)。

五海三洲之片土,居于欧亚大陆之中线,本应起沟通东西方、大化文明的作用。比起中国,康氏认为此区域文明之“通汇”的特征远为突出,它“无一不汇输,既有江海以通舟船,又有骆驼以通队商,于是无不通汇”(康有为,1906:152—153)。然而,正是在这个整体看来“无不通汇”的地理板块,一统局面却总是在确立后便瞬即瓦解。这不仅妨碍了这一“片土”曾经多次出现的一统局面之稳定,还有严重的封闭主义潜能,一旦这一潜能被激发,便有可能妨碍欧亚大陆的文明交流。到了近代,突厥、波斯都成为“比之万国,最为闭塞守旧之地”,康有为认为,这

不能归咎于某一具体政教组织，而只能说与五海三洲区域内在的环节分支本质紧密相关。

中国离五海三洲十分遥远，“吾国西起西域，经头痛身热之坂，风苦鬼难之地，尚不能达里海而逾须弥；北开鲜卑、黠嘎斯、薛延陀，则须度万里之瀚海焉；东南界海，浩杳无际”，受“沙漠崇山苦寒之大陆”及“大洋浩杳之小岛”隔绝，难以与这个异域之地直接联系（康有为，1906：153）。然而，“五海三洲之片土，东西推广，皆在近邻，浩浩无穷”，到了近代，它“必复为文明所走集”，虽然是否会成为“大地之公都会”尚未可知，但其影响必将至为深刻（康有为，1906：155）。

出于这个考虑，康有为自19世纪90年代便对奥斯曼帝国的近代处境给予了高度关注。他认为，突厥（土耳其）与中国人“同种同类”，其所建立的帝国之近代经历将会影响中国。15世纪，其势力侵入欧洲，曾使后者在科技进步关键时期的几个世纪里为应对奥斯曼帝国而疲于奔命。但是，其间欧洲各国不断变革强大，突厥则因麻痹大意而渐渐遭受欧洲列强的攻击。结果，一统局面陷入瓦解，帝国内部各民族纷纷自立，外部承受强国重压。在危急形势下，突厥谋求改革，但19世纪末时局动荡，与大清一样，突厥物质文明低下，国力积弱。1908年，康有为在游览了一系列曾受奥斯曼帝国统治的欧洲国家（罗马尼亚、保加利亚、塞尔维亚等）之后，前往土耳其考察，碰巧赶上青年土耳其党人发动兵变、建立立宪君主制的盛况。康有为惊叹此次立宪成功之迅速，并将其与之前的立宪相联系，在《突厥游记》稿本中赞赏了青年土耳其党人。与此同时，土耳其的立宪运动也引起了康有为的担忧，他认为，土耳其民众误解了立宪，以为立宪等于无限自由，无法无天。这种心态的出现，乃因土耳其青年党人与欧东、亚西、俄罗斯、波斯各国青年受法国共和革命思想影响过大，这种思想导致封建领主政治权力被剥夺，但没有清除“封建寺僧”和朝廷的特权，因而总是为压迫和暴乱的轮替提供条件（章永乐，2017a：120—138）。对康有为来说，奥斯曼帝国的近代处境是五海三洲地区在近代“复为文明所走集”的表现，其衰落不仅缘于这个处境，还与这个地区内在的环节分支传统有直接关系。

## 七、结论

康有为之欧游启动于《大同书》完成后不久。在《大同书》中，康氏

回到其在《实理公法》、《康子内外篇》等著述中阐述的哲学思想,进一步汇通中印西思想,尤其是其中的大同思想、众生平等观、空想社会主义、进化论等,追究了人类之“苦”的根源,批判了有史以来存在过的众多不合理制度,勾勒出了太平理想的轮廓。完成《大同书》后,康有为对现实愈加关注,撰述了大量时评。游历近代欧洲强国,如德国、法国、英国时,康有为考察了所到之处物质文明的政制和教化基础;游历有辉煌往昔的意大利时,他去了“历史的现场”,领略古罗马一统遗迹,追究其兴替分合之因由。

不受实证主义民族志研究规范的约束,康有为毋需久居一地践行“田野工作法”,而是畅游四方。他也无需固守科学论述的语法而能畅言感悟,他的内心世界里更没有学科格式化后人类学研究者通常有的纠结。关于“纠结”,法兰西学派 20 世纪中期的大师列维—斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)曾说:

一个人类学家的两种不同态度,也就是在自己的社会是批评者,在其他社会是拥护随俗者,这样的态度背后有另外一个矛盾,使他觉得更难以找到脱逃之路、解决之方。如果他希望对自己的社会的改进有所贡献的话,他就必须谴责所有一切他所努力反对的社会条件,不论那些社会条件是存在于哪一个社会里面,这样做的话,他也就放弃了他的客观性和超然性。反过来说,基于道德立场上的考虑和基于科学精确性的考虑所加在他身上的限制而必须有的超脱立场(detachment)使他不能批判自己的社会,理由是他为了要取得有关所有社会的知识,他就应避免对任何一个社会做评断。在自己的社会要参与改革运动就使他不能了解其他的社会,但对全人类都具普遍性了解的渴望欲求得到满足则又(意味着)不能不放弃一切进行改革的可能性。(列维—斯特劳斯,2000:502—503)

康有为是帝制末期的改革家,他对自己所处的社会有其批评,他意识到“国人之思想,束缚已久”,因而致力于“解二千年来人心束缚”(梁启超,2006:105)。但在对自己社会展开自我批评时,他并没有自动变身为另一个社会的“拥护随俗者”。当意识到媚外心态正在中土蔓延之时,他更加相信,超越我者与他者有其必要。而在致力于通过西方文明的亲身考察引导国人走出“西方迷信”之时,他也未曾放弃改良自己社

会的愿望。康有为并不习惯用文字游戏来玩味知识的相对性与普遍性之类抽象问题，也许正是这一点，使他更易于克服纠结，用其“史”的意识贯通其他文明。

由《意大利游记》观之，康氏定义的“文明”大抵有着以下两种主要含义：(1)它暗含人类脱苦趋乐的大同进程，实为不可数名词；(2)它具体指通过武功和文治实现的超越原生性共同体和社会分立局面的一统体系，这些体系形态各异，具有鲜明的多样性。因而，若是将这个意义上的“文明”翻译为西文，那这个词便应是可数形式的。

不可数文明(前一种含义)之所指，为人类文野之别中“文”的这一面之生成及其所导致的提升，亦即人类共同迈向太平世的过程。康有为的大同是某种乌托邦构想，其具体内容大致为：“一个在民主政府领导下的世界国，一个没有亲属、民族和阶级区别的社会，一个没有资本主义弊病而以机器发达来谋最大利益的经济”(萧公权，2005:310)。大同的实现，须经政治、社会、经济及民族诸方面的转变：在政治上，其目标为世界性“公议政府”之建立，手段为破除国界、还权于民；在社会上，为无阶级、男女平等自由的社会之建立；在经济上，为农、工、商“公”有；在民族上，为“全地人中，颜色同一，状貌同一，长短同一，灵明同一”之“人种大同”(萧公权，2005:296—324)。不可数的文明用以指大同这个理想，也用以指迈向这一理想的进程。

康有为深知，大同理想古已有之，但它从未真的实现过。也就是说，倘若作为理想的大同可谓“绝对文明”，那么，迄今为止人类实现过的仅止于“相对文明”，而所谓“相对文明”，实可指人类在通过不同路径趋近“绝对文明”过程中所取得的有限成就。

康有为笔下的文明明显有乌托邦和现实的两面。康氏对未来的畅想和对现实的剖析深受英国启蒙思想家如培根、霍布斯和法国科学社会主义者如圣西门、傅立叶等的影响。这两面，如同其《大同书》中的未来和现实一样相互分离，但在叙述其旅途中的见闻和思索时，他除了论述第二种含义上的文明之外，还触及了这个意义上的文明因所处地理环境和历史情势之不同而与太平世“绝对文明”构成的不同差距，由此，他以具体历史关联了理想和现实、普遍性和差异性、客观性和主观性。

康有为把地中海视作是一组文明的透视点，船至海中时，他举目望去，“望古思今，临波而歌之”，写下《地中海歌》；在歌中，康有为(1906：

11)称,全球只有地中海区域这个“海环地”、“万里大海在地中”的奇迹。在法国史学家布罗代尔(Fernand Braudel)1949年完成其有关地中海区域社会经济史的名著(布罗代尔,1996a,1996b)之前45年,康有为已指出,以地中海为中心,形成了一个有其独特地理环境的政治经济区域体系。在他看来,在地中海周边滨海而居的“海人”谙熟操纵“海波”,习惯于通商,从而使“海商成商国”,而从其中脱颖而出的英雄“虽起野蛮小部落”,但“凭借海波驾楼舰,鞭符四表一统廓”(康有为,1906:11),其所缔造的帝国更易于进行越洋征服,而通商和帝国营造都可催生文明。

《地中海歌》中有“用能贩易文明母”一语,这表明,康有为与同时期提出交流为文明之本质一说的法兰西学派(Mauss, 2006:57—74)看法相通。所不同的是,相比后者,康氏在有关政制的主张上更为明确。在《意大利游记》中,康氏将更多文字献给了一统与分治的历史考辨和比较。考虑到罗马帝国曾维持数百年的一统,而天主教在罗马帝国衰落之后起着统合欧洲的作用,康有为认为,二者都意味着升平,堪称“文明”。他将西方帝国和宗教与中土一统和孔子思想相比较,承认二者有相通之处,但他同时认为,由于地理环境和治化方式不同,二者之间也存在一些重要差异。相比而论,中土帝统在落入据乱(亦即在文明史中重现的“野蛮”)之后恢复得更快,就历史的总体看,其一统之绵延时间更长。与此同时,孔子之教除与天主教的共同点之外,尚有处理夷夏关系的一套成熟方法,因而是一个更具大同内涵的“宗教”。换言之,在康有为的论述中,相比于西方,东方的历史遗产更接近于他理想中的“绝对文明”,即人类共同迈向太平世的进程。

有学者指出,西方社会科学自兴起之后长期沉浸在“分国研究”之中,直到二战后才渐渐接受超社会区域研究的做法(华勒斯坦等,1997)。而康有为在20世纪刚开始,便基于文明心理之自然旨趣,有了区域研究的自觉。他将欧亚分为两个大区,在《意大利游记》中表述了一种比较文明观。对康有为而言,欧亚分为大陆地区与濒海地区(地中海沿岸地区),濒海地区适宜于海上贸易和征战,有助于一统格局的形成,因而也是文明的动力。欧洲“地形诡异吾地稀,宜其众国之竞峙而雄立”(康有为,1906:12)。然而,此类地理环境又存在着地理单元相互隔离、界线分明的特点,因而也潜在着将升平推回据乱、将文明倒回野蛮的因素。相比欧洲,欧亚东部大陆文明的核心地带是农耕地区,它离

海洋较远，不便通商。中国群山环抱，欧洲以海回旋，前者有利于“结合而定一”，后者易于“畸零而分峙”，其结果，“马基顿、罗马之一统实年不过六七百；而战国、三国、六朝、五代之分裂，亦不过六七百年”，“我国数千年以合为正，以分为变；彼土数千年以分为正，以合为变”（康有为，1906:106）。

这一将大陆地区（中国）视作中心、濒海地区（欧洲）视作边缘的做法，易于让今人斥为“我者中心主义”。其实，康有为的心境并非如此简单。一方面，他与欧洲启蒙思想家和社会进化论者一样，倾向于将我者抵达的境界“理论化”为他者的未来，另一方面，他也与同时期西学的革新者涂尔干及其门生一样，将有史以来之文明视作“相对文明”加以同等对待，试图通过比较和联想，推导出在其看来助于人类自我认识的结论。以其对后一方面的论述观之，康氏欲做的可以说有些接近马克斯·韦伯（Max Weber）这位小他六岁的德国社会学家所实践的，即求索其身处的文明在历史运势上有异于其他文明的特征。韦伯关注的那个特征生发于欧洲的局部性变革之中，如宗教—科学理性主义的“祛魅”，政府行政理性化等推动下“资本主义现代性”的出现等（韦伯，1987），它使西方区别于东方，近世区别于古代（韦伯，2004）。康有为关注的那个特征，其实质内容是那个使东方有别于西方的文治—一统政制，这个政治历史远比韦伯考察的“新教伦理”深远，其理想形态更不同于后者。

在康有为笔下，欧亚诸文明均含分合因素，如同阴阳化生，中西之异主要在于前者“以合为正，以分为变”，后者“以分为正，以合为变”。基于这个有概念限定的对比，康有为（1906:89）界定了亚洲文明立国与“他地”非文明立国的差异：

……亚洲之文明立国已久，则以大国众民，君权久尊而坚定，无从诞生国会。惟欧洲南北两海，山岭丛杂，港汊繁多。罗马昔者仅辟地中海之海边，未启欧北之地。至欧北既启，则无有能统一之者。以亚洲之大，过欧千倍，而蒙古能一之。而欧洲之小，反无英雄定于一，故至今小国林立，而意大利、日耳曼中自由之市，若斐呢士（威尼斯）、汉堡之类，时时存焉。

康有为并不否认欧洲与中国各自内部存在区域差异，相反，他认为濒海/大陆之地理意象，可以用于分析欧洲和中国的内部区域差异。比如，相比于海岛国家英国，欧洲大陆国家德国地势上更接近于中国，因

而有更多一统之潜质(康有为,2007:卷八,235—260);相比于主导中国文明的华北地区,华南沿海有着更鲜明的“小族分权”环节分支社会传统(康有为,1906:83—84)。德国(大陆)相比于英国(岛国),华北(大陆)相比于华南(濒海地区),更接近一统升平的文明。

针对当时流行于共和派中的那种将中国无议会制之事实与“中国人智之不及”之判断相联系的看法,康有为(1906:89)指出,欧洲有议会制是因“地势实限之也”(即使是近代议会制,也是凭靠英国“条顿部落军议之旧俗”,经千年覆盖大不列颠三岛,之后又传播到美国,之后,“其反动力量则刺触于法,而大播于欧,遂为地球独一无二之新政体”),与其“以分为正”的传统有关;而亚洲则反之,在广阔的大陆地带生成文明,它长期实行君权一统,故“不能为中国先民责也”。

在“后康有为时代”回望康有为,我们看到,在比较和选择上,他比我辈更为务实而不受拘束。他不接受刻板的中西观,相信在西方内部也存在着差异,文明形态在历史中也发生过数度变化。他认为,在进行比较之前,应先确定我们要考察的是西方的哪个部分、哪个时代。他不接受将中国割裂于世界的做法,认为进行文明比较应将中国视作内在于世界的文明体。他主张“读中国书,游外国地”,进行跨文明的互证和比较。他认为,中国传统有别于西方,但由于这一传统是一统主导的,是“合国”升平的成果,因而,其本身具有世界主义内涵,国人需要在克服媚外心态之同时致力于传承其既有的世界主义传统。康氏也反对认为西方从未有过一统的说法,他认为,近世中土之人从西方看到的“国竞”只不过是西方文明传统(“以分为正,以合为变”)的一个方面,如同中国,西方也进入过一统升平时期。尽管受地理格局影响,西方相对更易于从升平退回据乱,但东西方可谓你中有我,我中有你。担忧国人会追随西方的不良潮流,康有为不时以“实地考察”所得为据,揭示当时一些流行西方观的谬误。<sup>8</sup>这兴许会让人误以为,对于越来越频繁的中西交流,他采取的是保守的态度。事实上,在其游记与附文中,康有为从

8. 清末中国思想界存在保守派和西化派的对立,康有为既非前者又非后者,是少数致力于汇通中西之学的学者中最为突出者,因而他既被保守派谴责为“以夷变夏”,又被西化派批评为墨守陈规的守旧者以至“反动派”。康有为是少见的拒绝割裂世界化与中国化的知识人,他在宣扬孔子之学时并不是在主张“本土化”,而是注重认识其世界意义;他在强调学习西方时,实际主张的是以恰当有利的方式使中国世界化,而非西化(萧公权,2005:281—282)。

未掩饰其对欧亚大陆东西两端文明交流的渴望，为了更好地理解这一交流的重要性，他甚至在欧亚划出一个广阔的中间区域，呼吁国人对这个地带加以关注。

康有为的文明叙述与法兰西学派导师涂尔干在同时期提出的观点，一东一西，分别悄然展开，却有着相当多的不约而同之处。

《意大利游记》成稿后数年，年鉴派导师涂尔干完善了他的社会理论，此后便先后对文明现象加以重点研究，将文明区别于启蒙主义“惟一文明”（即美好未来的“必然世界化”），拓展了文明的历史视野，用“文明”一词来指存在于包括“史前”在内的任何时代的“超社会体系”，由此，又将文明区别于有清晰边界、等同或近似于近代国族的社会实体，使文明得以恢复了其“国际关系体”的本来面目（王铭铭，2018b）。

涂尔干将其建立的社会学传统与国际政治时势紧密联系起来，在爱国主义和世界主义的辩证中展开了社会学的新论述，提出了重新认识“健康的意志”的主张。涂尔干（2014b：189）指出：

正常的健康的意志，尽管精力充沛、血气方刚，但会接受事物本身中固有的必然的依赖关系。人作为自然系统的一分部，得其支持，同时亦受其所限，并因之而必有所赖。既然不能改变自然系统的法则，那么就服从它们；甚至当他运用这些法则来达到自己目的时，仍然要遵从它们。如果完全从这些限制和阻碍中解脱出来，他也就将自己置身于真空之中，也就是说，脱离了生命之境况。尽管原因和方式有所不同，然而，每个民族和个人都同样应受道德力之制约。没有一个国家能够强大到这种程度，即在背离民意的情况下实现永久的统治，并纯粹通过外在的强力来迫使臣民屈从自己的意志。没有一个国家能够伟大到如此程度，即它不会纳入由他国汇聚而成的更大的体系中，换句话说，成为巨大的人类共同体的一部分，并且尊重它。就像无法逃离自然法王国一样，我们也不能逃离普遍良知和舆论所建构的王国，因为它们是对那些僭越行为做出反击的力量。如果所有人群起而攻之，那么国家将无立足之地。

一样深受“空想社会主义”思想影响的康有为，完全能够如涂尔干那样想象到社会体与文明体之历史与现实优先性；他与涂尔干之间若

存在某种差异,他中之要者莫过于涂氏借助史前史、考古学和民族志的证据,拆除了19世纪英国社会思想家们在野蛮与文明之间树立起来的边墙,从而提出了一个适用于所有社会的理论,而康氏则依旧保留着启蒙进步论中文野之别的观点。如果说“康氏改质从文,实以夷变夏”,意在破除中土氏族—国家、家国传统,宣扬西方进化论(曾亦,2010:2),那么,西方社会学家涂尔干之学,便可以说比康有为更接近于儒家之“文质彬彬”观点了。另外,有趣的是,如果说近代法国与德国“一般思想”有异,前者用“文明”压抑“野性”,后者为了强化民族文化而倾向于保留乃至发扬“野性”(埃利亚斯,2009),那么,康氏观点实比涂氏理论更接近于近代法国的“一般思想”,而有别于德国的浪漫主义文化观(这不免使我们想到这一点与其对德国政制的向往存在着严重矛盾)。然而,涂尔干之所以要破除文野边界,是因为他有自己的现代性主张——这位“西儒”致力于为共和制找到古老的“民间”文明基础,而康有为之所以要保留文野边界,甚至为此而舍弃古代“文质彬彬”的理想,兴许是因为他更倾向于在后世所称“轴心文明”(Jaspers, 2003)之基础上思索现代性——文明现代性——的另一种可能。正因如此,在《论语注》中康有为才说,“孔子肇制文明之法,垂之后世,乃为人道之始,为文明之王。盖孔子未生以前,乱世野蛮,不足为人道也。盖人道进化以文明为率,而孔子之道尤尚文明”(康有为,2007:卷九,445)。

涂、康二氏之异,也许也与前者对19世纪进化论的扬弃及后者对同一思想主张之弊端不加追究的态度有关。然而必须指出,有关文明,二者间的认识分殊并不是根本性的。与涂尔干一样,康有为将类似于启蒙主义的文明构想悬置在未来理想这个层次上,使之有别于事实上的文明进程,他在自己的文明史论中杂糅了传统中国的治乱史观(梁启超,1998:137—144),以之衡量欧亚不同的升平程度。在他笔下,文明不像启蒙思想家想像的那样,直线前行,不可逆转,而总是会深受其所在的大的地理和政治心理环境之约束而在乱与治之间来回摇摆。文明之间的差异只不过是程度上的,要理解据乱与升平程度的不同,首先要理解地理和政治心理环境的差异,可以认为,在附文《论五海三洲之文明源土》中,康有为试图做的正是将治乱史观普遍化。涂尔干通过去除文野之别实现了文明研究的普世化,康有为通过在进步文明论中杂糅治乱史观实现了其一统文明主张的普世化,前者的气质是社会学的,后

者是历史学的，两者用心揭示的问题则只有一个，那就是，“国”之历史局限性及其在刚到来的世纪对世界和平潜在的严重威胁。

涂尔干之所以在完善其社会理论之后不久很快转向文明研究的构想，乃因当年邻国德意志“国家高于一切”的看法勃兴，法国国内学界也出现了不少借保守主义思想排斥国际主义的言论，涂尔干意识到，这些正在将欧洲推向战争的边缘。

康有为比涂尔干更早意识到“国”之历史局限及其对世界和平潜在的威胁，不受社会科学规范约束，康氏在陈述其主张时也比涂氏更为直白。他更明确地将正在全球传播的国族政治模式视作一种扭曲（在他看来，欧洲国族潜在着为利益而相互结盟和海外扩张的倾向）和历史错误（在他看来，这种“部落化”的近代政制模式无助于国与国的和平相处和共同繁荣）。而由《意大利游记》观之，康有为运用的文明概念接近涂氏及其门生所提供的定义——在文本中频繁出现的“相对文明”，实际包含着对国族主义文化论的严厉批判及对跨越国族社会的文明体系的重视。

涂尔干和康有为，一个从共和制出发，在爱国主义与世界主义之间摸索，一个从君主制出发，寻找据乱与大同之间的中间环节，两位同龄人未曾谋面，其叙述方式各异，但有关国族、文明、世界诸问题，他们却得出了相似的结论。这些结论是两人不约而同的忧患意识的表达。涂尔干担忧，爱国主义与世界主义的不平衡会导致社会（国族）内部的失序和社会（国族）之间关系的破裂与战争；康有为担忧，欧洲文明的“众国之竞峙”传统中那些推动国族自强的因素正在成为东方的西方形象中所有的一切，而这一传统也正在成为不少国人的迷信，让他们误以为放弃自己的文明传统乃是走向未来的首要条件，其结果将是欧亚的一个规模巨大的文明可能会从升平世退回据乱世。

不幸的是，随着历史的推演，东西方两位现代思想导师所不约而同担忧的事情在一个阶段中大部分成为现实。正当涂尔干在为文明的绵续重新构想人文科学之时，在东方，一统在一度往据乱方向摆动之后得以恢复，但在 20 世纪这个“新战国时代”，它却不再能保持其内在品格，这就使“国”消化了文明。<sup>9</sup>在完成其关于文明之人文科学的纲领性论

---

9. 如甘阳(2018:1)指出的，20 世纪中国人的主流看法是，“中国的巨大‘文明’是中国建立现代‘国家’的巨大包袱”。

述之后不久,一战爆发,涂尔干对德意志意识形态展开了激烈批判,但他没能等到战争结束便在悲痛中病逝了,而即使他能熬过战乱,他所目睹的也不是他期望的结盟,而是“国竞”在欧洲的重演及国族制度的世界化。

康有为1913年回国,在东方,他所体验的不同于涂尔干领导的学派所经受的“牺牲”,而是共和制战胜君主制、新文化破除旧传统的转变。此前,他不仅已关注到欧洲国族竞相扩张,看出“托于文明,其灭国皆不明言,其割地尤欲徐至”(康有为,2007:卷五,325),而且也关注到旨在超越“国竞”的盟约体系(如维也纳体系)的出现,更亲往奥匈帝国和奥斯曼帝国故地,考察这些一统政制的现代命运(章永乐,2017a:108—140)。20世纪刚来临,回国后,康有为先后加盟于袁世凯、黎元洪、张勋等“旧势力”之中,一战结束后,他继续带着天下理想思考新旧盟约体系的是非,最终在北伐军进入江浙之时突然在北方辞世。

从某个角度看,相比于康有为,涂尔干是幸运的。在其传人的卓绝努力下,他的事业在一战后持续得到发扬光大。基于他建立的基础,法兰西学派展开了系统的文明研究,他们中有不少人致力于在“古式文明”中鉴知现代国族社会相互间关系的根基,包括“人之初”(“原始社会”)交换体制(莫斯、列维—斯特劳斯)、欧亚古代文明(如中国和印度)的关系(葛兰言)和阶序(杜蒙)、社会—宇宙论传统及“原始思维”之于现代科学思维的“异趣”(列维—布留尔)。在法兰西学派中,汉学家葛兰言眼光向东,在中国上古史中发现了与罗马帝国支配政治模式有着鲜明差异的人伦式文明体制(Granet, 1930)。葛氏对这一远东文明体制的叙述不少方面堪与康有为的道德之说相通。如葛兰言指出的,中国文明来自乡野,而乡野给予它的养分不是乡民的自我封闭心理和共同体制度,而是经由山川实现的跨社群“盟约”。“盟约”这个文明基质,使历史上的中国充满内在多样性和外在关联性,既规定了社会形态,又界定了王者作为上下(政治和宇宙观意义上的“上下”)内外(广义的自我与他者关系意义上的内外)关系德性典范的属性。

法兰西学派时而用社会学时而用民族学来界定“人文科学”,直到列维—斯特劳斯借用“社会人类学”一词来统称这个领域宽广的学术门类之后,情况才发生改变。如果可以说在涂尔干社会学思想基础上建立民族学,成就了后来的“社会人类学”,那么也可以说,20世纪上半叶

建立起来的法国社会人类学，是一个有其独到关怀的学统。它既不同于以英国为典型、以研究海外殖民地社会为主要任务的“帝国营造人类学”，又不同于以德国为典型、以研究本国一般传统为主要旨趣的“国族营造人类学”(Stocking, 1982)。作为第三类，它的基本旨趣在于研究、理解和推进介于社会(含国族)与世界之间的文明形成。带着这个共同旨趣，法国社会人类学家有的将交换—结盟的社会和思维形态视作在世界上普遍存在的“结构”，有的将亚洲文明传统(如中国和印度)和“原始思维”视作他者，致力于借之反观西方社会生活和思想方式的问题。而无论采取何种学术路线，法国社会人类学家在其研究中都充分表现出对先在的、优先于“政治社会”的社会和超社会纽带的重视。

“学科后发”的中国社会科学界与法兰西学派立足于“第三方”对“帝国营造”和“国族营造”学术所提的替代性方案距离甚远，其身陷社会与世界二元对立概念的陷阱的程度也很深。相比于法国社会人类学，在康有为逝世之后不久开始得到格式化的中国民族学和社会学，其奠基人也有一大批是从法国学成归国的(如凌纯生、杨堃、李璜、卫惠林、杨成志、柯象峰等)(Xu and Ji, 2018)，但由于其产生的年代为“国难当头”之时，这些学科在中国变换了身份，成为“国族营造”事业的一部分，其民族志和“微观社会学”(社区研究)大多关注多民族“帝国”诸族系和传统融为国族的历史及这个国族在遭际“海洋帝国”工业势力冲击之时所面临的“内发现代化”使命(Wang, 2017)。这些“在中国的西学”，也触及文明和文明关联现象，但总是将这些现象归结为国族(即“中国民族”)内诸族系相处的历史迹象。20世纪50年代以后，国人转而将此类现象等同于古代国家建立后的社会结构与文化特征，将文明史改编为与社会实体之间的区域关联无关的阶段性社会形态。结果，倘若社会人类学也存在于中国，那么，这门学科的旨趣便既非“帝国营造”又非“文明复原”。尽管它时而又表现出对“帝国营造人类学”的向往(如民国和近期出现的若干对域外的“民族志研究”)，对于法兰西学派所定义的介于社会与世界之间的中间现象(文明)它却向来缺乏兴趣，而是安于以历史和社会科学研究方式复制对社会与世界的非此即彼的区分。一旦这些成为习惯，那些在不同程度上趋近于文明现象的论述(如多民族国家和“中外交通史”论述)，便不会被尊重为“思想”或“理论”，而那些带有最强烈社会与世界二分的论述(尤其是以国族为研

究单元的中国史、社会学、政治学、政治哲学、经济学、历史学),则长期在人文科学领域占据支配地位。

“在中国的西学”之知识困境并非独自出现。当康有为周游列国形成他的文明论时,包括严复、梁启超、杨度等在内的知识人,多数在不同程度上接受了欧洲“国竞”的结局(罗志田,2007)。这一代知识精英可能“都只是把采取现代西方民族主义路线的‘民族国家’道路看成是救急之计,而并不认为是中国现代国家建构的长远之图”(甘阳,2018:3),他们因此也都精心地在历史中寻找文明一国家的“国性”。文明的“国性赋予”,固然可以被理解为现代中国获得“国际身份”和“国际竞争力”的必要手段,但它所起的作用却也可能是“预料之外”的。民族国家对文明的“异化”便是“国性赋予”的“预料之外”的作用之一。

康有为虽主张君宪“以日为师”,但在政制上却将日本划归濒海边缘文明圈,认为它与欧洲国家一样有“分国”传统,实属今日所为之“单一民族国家”一类。在他看来,近世日本学者著书立说之时,之所以“多震惊欧美者”,乃因日本是个与据欧亚大陆核心地带的一统中国不同的“小岛国”(康有为,1906:53)。然而,事与愿违,康有为致力于通过周游天下,获得世界思想,惠及文明之重建,东方的政治现实却出现了一个转向。自19世纪末起,新生代政治家便开始借用日本的单一民族国家模式,随后将之加诸早进入过升平世的一统“合国”(多民族国家)文明体之上,给日后的上下内外关系种下了矛盾生长之苗(王柯,2015)。

自20世纪初起,学术话语上的“后康有为时代”也悄然到来,其间,中国知识界中出现了“保守”和“激进”两派,保守的如辜鸿铭等,激进的如鲁迅、陈独秀、陈序经等,他们沿着其共同画出的区分中西的清晰界线区分各自立场,从不同方向抨击以贯通中印西为己任的康有为(萧公权,2005:459—403)。无论是站在保守的立场上,还是站在激进的阵地上,20世纪前期众多的“后康有为主义者”都共同将国族/社会割裂于世界,使内外关系的思考“退居二线”,而中西之分也成为立场之分的依据,越来越绝对化,以至于介于中西之间的那个宽广的地带长期被思想家和社会科学研究者排除在外。

在康有为时代渐行渐远的今日,借助对《意大利游记》的“个案研究”,重访康氏的思想世界,让我们获益良多。这个“个案”承载着中国异域志传统,康氏在其中对所经之“国”的山川草木、民情风俗、物质生

活、政治、文物、艺术等加以详实记述，并将其对人、事、物的直接经验与间接经验相联系，在更广阔视野下考察了一个区域分布广泛、历史悠久的文明之“性格”。

从这个“个案”，我们窥见了 20 世纪初中国一位“先时之人物”的心境。我们认识到，身在世纪转折阶段，这位先贤忧心忡忡，担心历史从升平世退回据乱世。出于其忧心，他坚守着被其门生梁启超称为“中国史家之谬”的正统观，主张“天下不可一日无君”，“天无二日，民无二王”（梁启超，2014：107—114）。正是带着这一正统观，他“读万卷书，行万里路”，找到了比较的方案。他发现，中西之异来自于其共同的分合消长形态，这种形态使二者你中有我，我中有你，但同时也分立为“以合为正”与“以分为正”两种不同正统论。

这一结论是通过对比得出的，必然会带有它自身的问题，比如，会与康氏自己在同一本著作中进行的其他更具体的比较有不连贯以至于矛盾之处。但必须重申，这个不以国族意义上的中国为出发点的对比，带有鲜明的文明—国家旨趣，对于我们历史地理解中欧合升平的不同命运至今启迪极深。可以认为，正是由于欧洲文明“以分为正”，欧盟的道路才如此艰难曲折，也正是由于欧洲有这个“正统”，不少欧洲国家才会在欧盟建立后，持续摇摆于欧洲利益与各国利益之间，以至于诸如英国之类的国家在加入欧盟之后又选择脱欧。同样也可以认为，正是由于中土有“以合为正”的传统，才可能在接受“国”的意象之后，一面怀着文明的自卑感，向往着由“以分为正”传统生发而来的现代性，致力于通过变成他者成就现代，一面满怀文明—国家传统的悲壮，担负着由新兴“国族大厦”与旧有民族—区域“多元一体格局”（费孝通，2004：121—151；施坚雅，2000）构成的沉重复合结构，度过漫长的 20 世纪。

康有为既是“进步主义人士”，又是“富于保守性质之人”（梁启超，2009：306—307），他在向往某些西方国家近代物质文明之同时，倾向于将西方古代文明进步的动因与东方道德传统（儒家）相汇通，主张发扬东方传统的文明优势。他畅想世界的共同前景，为了构想大同的可能，广泛综合了中西及中西之间的“中间圈”（如印度）文明理想的众多因素。康有为思想表现出的两可属性根源于其复合杂糅的文明观（萧公权，2005：362），而这种观念正是涂尔干及其传人所求索的。

在 1901 年所著《印度游记》中，关于文明，康有为（2007：卷五，509）

说了如下一段话：

夫物相杂谓之文，物愈杂则文愈甚。故文明者，知识至繁、文物至盛之谓……盖娶妇必择异姓而生乃繁，合群必通异域而文乃备。

与涂尔干一样，康有为在通过比较鉴知差异之同时，也向往着不同文明通过相互借鉴焕发其生命力，因而，在上面那段话中，他显然已将半个世纪后才流行于人类学家中的联姻结盟观点运用于文明形成的理解上。这一观点直到20世纪20年代之后才在莫斯、葛兰言、列维-斯特劳斯的相继努力下得以在法兰西学派中形成。康有为一面将欧亚分为大陆地区与濒海地区，一面构想着二者之间中间地带的研究，甚至对阻碍欧亚文明通道畅通的势力给予了带有批判性的历史考察。他焦虑于亚洲历史的破裂，因而费了更多心思考察前一方面，使有关它的叙述压抑了他对后一方面问题的追问。可以想见，倘若康氏当时的焦虑感小一些，那么，他也许就有可能在他的“异域志”著述里减少文明的自我表白，呈现更多文明“相杂”的动态画面，为我们迈向国族与世界之间的中间环节指出更为明确的方向。

## 参考文献(References)

- 埃利亚斯, 诺贝特. 2009. 文明的进程: 文明的社会发生和心理发生的研究[M]. 王佩莉、袁志英, 译. 上海译文出版社.
- 布罗德代尔, 费尔南. 1996a. 菲利普二世时代的地中海和地中海世界(第一卷)[M]. 唐宝龙、曾培耿, 等, 译. 吴模信, 校. 北京: 商务印书馆.
- 布罗德代尔, 费尔南. 1996b. 菲利普二世时代的地中海和地中海世界(第二卷)[M]. 吴模信, 译. 北京: 商务印书馆.
- 费孝通. 2004. 论人类学与文化自觉[M]. 北京: 华夏出版社.
- 费正清. 2010. 中国的世界秩序: 传统中国的对外关系[M]. 杜继东, 译. 北京: 中国社会科学出版社.
- 干春松. 2015. 保教立国: 康有为的现代方案[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 华勒斯坦, 伊曼纽尔. 1997. 开放社会科学[M]. 刘锋, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 甘阳. 2018. 文明·国家·大学(增订本)[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 黄兴涛. 2007. 晚清民初现代“文明”和“文化”概念的形成及其历史实践[J]. 中国近代史(2): 1-34.
- 康有为. 1906. 欧洲十一国游记(第一编)·意大利游记[M]. 上海: 广智书局.
- 康有为. 2005. 大同书[M]. 汤志钧, 导读. 上海古籍出版社.
- 康有为. 2007. 康有为全集[M]. 姜义华、张荣华, 编校. 北京: 中国人民大学出版社.
- 李泽厚. 2008. 中国近代思想史论[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 梁启超. 1998. 中国历史研究法[M]. 上海古籍书店.

- 梁启超. 2006. 论中国学术思想变迁之大势[M]. 上海古籍出版社.
- 梁启超. 2009. 南海康先生传[G]//梁启超传记五种. 天津:百花文艺出版社:282—307.
- 梁启超. 2014. 新史学[M]. 夏晓虹、陆胤,校. 北京:商务印书馆.
- 列维-斯特劳斯,克洛德. 2000. 忧郁的热带[M]. 王志明,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 列维-斯特劳斯,克洛德. 2009. 人类学在社会科学中的地位及其教学问题[G]//结构人类学(I). 张祖建,译. 北京:中国人民大学出版社:318—350.
- 路威,罗伯特. 1984. 文明与野蛮[M]. 吕叔湘,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 罗志田. 2007. 天下与世界:清末士人关于人类社会认知的转变——侧重梁启超的观念[J]. 中国社会科学(5):191—204.
- 钱穆. 1947. 读康南海《欧洲十一国游记》[J]. 思想与时代(41):26—30.
- 渠敬东. 1999. 缺席与断裂:有关失范的社会学研究[M]. 上海人民出版社.
- 施坚雅. 2000. 十九世纪中国的地区城市化[G]//中华帝国晚期的城市. 施坚雅,主编. 叶光庭,等,译. 陈桥驿,校. 北京:中华书局:242—297.
- 唐文明. 2012. 敷教在宽:康有为孔教思想申论[M]. 北京:中国人民大学出版社.
- 涂尔干,爱弥儿. 2000. 社会分工论[M]. 渠东,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 涂尔干,爱弥儿. 2001. 职业伦理与公民道德[M]. 梅非、渠东,译. 上海人民出版社.
- 涂尔干,爱弥儿. 2006. 宗教生活的基本形式[M]. 渠东、汲喆,译. 上海人民出版社.
- 涂尔干,爱弥儿. 2014a. 谁想要战争?——从外交文献看“一战”的起源[G]//涂尔干:社会与国家. 渠敬东,主编. 张国旺,译. 魏文一,校. 北京:商务印书馆:193—254.
- 涂尔干,爱弥儿. 2014b. 德意志高于一切——德国的心态与战争[G]//涂尔干:社会与国家. 渠敬东,主编. 魏文一,译. 李英飞,校. 北京:商务印书馆:147—191.
- 王柯. 2015. 民族主义与近代中日关系:“民族国家”、“边疆”与历史认识[M]. 香港中文大学出版社.
- 王铭铭. 2007. 西方作为他者——论中国“西方学”的谱系与意义[M]. 北京:世界图书出版公司.
- 王铭铭. 2015. 超社会体系:文明与中国[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 王铭铭. 2018a. 社会中的社会——读涂尔干、莫斯《关于文明概念的札记》[J]. 西北民族研究(1):51—60.
- 王铭铭. 2018b. 在国族与世界之间:莫斯对文明和文明研究的构想[J]. 社会(4):2—53.
- 汪荣祖. 2006. 康有为论[M]. 北京:中华书局.
- 韦伯,马克斯. 1987. 新教伦理与资本主义精神[M]. 于晓、陈维刚,等,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 韦伯,马克斯. 2004. 中国的宗教·宗教与世界(韦伯作品集V)[M]. 康乐、简惠美,译. 桂林:广西师范大学出版社.
- 萧公权. 2005. 康有为思想研究[M]. 汪荣祖,译. 北京:新星出版社.
- 谢冰青. 2012. 从康有为《欧洲十一国游记》中的意大利形象看康有为对中国文明的态度[J]. 文艺生活(5):17—18.
- 曾亦. 2010. 君主与共和:康有为晚期政治思想研究[M]. 上海人民出版社.
- 张启祯、张启祜. 2018. 康有为在海外(美洲辑)——补南海康先生年谱(1898—1913)[M]. 北京:商务印书馆.
- 章永乐. 2017a. 万国竞争:康有为与维也纳体系的衰变[M]. 北京:商务印书馆.
- 章永乐. 2017b. 作为全球秩序思考者的康有为[G]//北京大学中国与世界研究中心研究报告(7):1—42.
- 张治. 2007. 康有为海外游记研究[J]. 南京大学文学院学报(1):42—53.
- 钟叔河. 1985. 寻找真理的康有为[G]//康有为《欧洲十一国游记二种》/梁启超《新大陆游记及其他》/钱单士厘《癸卯旅行记》《归潜记》. 钟叔河,主编. 长沙:岳麓书社:

11—48.

- 钟叔河. 2000. 走向世界: 近代中国知识分子考察西方的历史[M]. 北京: 中华书局.
- Asad, Talal. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- Aveni, Anthony. 1989. *Empire of Time: Calendars, Clocks, and Culture*. New York: Kodansha International.
- Boas, Franz. 1974. "The Aims of Ethnology," in *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883—1911*, edited by Jr. George Stocking. Chicago: University of Chicago Press: 61—71.
- Dumont, Louis. 1994. *German Ideology: From France to Germany and Back*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fei, Hsiao-tung. 1939. *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Gane, Mike. 1992. "Introduction: Émile Durkheim, Marcel Mauss and the Sociological Project," in *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, edited by Mike Gane. London: Routledge: 1—10.
- Geertz, Clifford. 1973. "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture," in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, by Clifford Geertz. New York: Basic Books: 3—30.
- Granet, Marcel. 1930. *Chinese Civilization*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Jaspers, Karl. 2003. *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
- Mauss, Marcel. 2006. *Techniques, Technology and Civilisation*, edited and introduced by Nathan Schlanger. Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books.
- Pratt, Mary. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Sahlins, Marshall. 1988. "Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the 'World System'." *Proceedings of the British Academy* 74: 1—51.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Penguin Books.
- Schlanger, Nathan. 2006. "Introduction. Technological Commitments: Marcel Mauss and the Study of Techniques in the French Social Sciences," in Marcel Mauss, *Techniques, Technology and Civilisation*, edited and introduced by Nathan Schlanger. Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books: 1—29.
- Stocking, George Jr. 1982. "Afterword: A View from the Center." *Ethnos* 47: 172—186.
- Stocking, George Jr. 1987. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press.
- Wang, Mingming. 2017. "The West in the East: Chinese Anthropologies in the Making." *Japanese Review of Anthropology* (2): 91—123.
- Xu, Lufeng, and Ji Zhe. 2018. "Pour une Réévaluation de l'Histoire et la Civilisation. Les Sources Françaises de l'Anthropologie Chinoise." *cArgo: Revue Internationale de' Anthropologie Culturelle & Sociale* (8): 37—54.

责任编辑: 田青