

# 康有爲的歷史觀及其對時局與傳統的看法

羅 久 蓉

- 一、前言
- 二、康有爲的歷史觀
- 三、康有爲與時局的演變
- 四、康有爲對傳統的態度
- 五、結論

## 一、前 言

康有爲是中國近代歷史上的一位很特出的人物。在他身上，我們看到傳統儒家知識份子，受使命感的驅迫，汲汲於社會政治改革的典型。在他龐雜的思想體系中，我們幾乎可以發現清末民初匯集在中國的各種思想流派，其中有承襲本土文化傳統的，如宋明理學、佛教大乘思想，也有以囫圇吞棗方式擷取自外國的，如進化和現代民主概念。這種種思潮，經過他的揉雜，對於不少當時處在傳統與現代夾縫中，而又面臨中國自身存亡問題的知識份子，曾經發生了相當程度的影響<sup>①</sup>。

討論康有爲的歷史觀，有兩點是必須注意的。

第一，康有爲和清末大多數知識份子一樣，特別強調通經致用，因此他的歷史觀並非單純地爲人類社會的發展過程勾勒藍圖，亦即停留在概念層次。至於它是否能够超越概念層次，是另外一個問題。康有爲的目的是藉着提出一套歷史進化的法則，作爲改革現狀的理論依據；換言之，在他的思想體系中，理念本身並沒有太大獨立存在的價值，其價值乃是附屬於實際行動之上。但這並不表示，一旦歷史事實與他的歷史法則抵觸時，康有爲會立即否定或揚棄他視爲行動依據的史觀。主要因爲他認爲人類歷史進化的背後有一套特定法則，具有客觀性，不能用個人主觀意識

<sup>①</sup> Hsiao, Kung-chuan. *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1928*. (Seattle and London: The University of Washington Press, 1975), pp. 515-595. 蕭公權先生指出，在胡適、陳獨秀、吳稚暉等五四反傳統知識份子身上，都可以找到康有爲思想的影子。

任意揚棄或否定。但在這同時，唯有憑藉人的主觀認知與行動，才有可能把握這套法則。實際歷史發展一方面是該法則的體現，另一方面則代表人類主觀意識作用於客觀環境而形成的種種活動。如何在個人主觀意識與客觀歷史法則之間取得協調，是康有為始終沒有解決的問題。

第二，雖然康有為把人類社會發展的終極理想高懸在大同世界上，但終其一生，他對歷史的看法與對未來遠景的構想，仍然環繞在他對中國的關懷上。事實上，這點可以說是中國與西方接觸以來，中國知識份子的特色之一。清朝末葉當中國的弱勢一天天嚴重時，或許很多人曾經有過類似梁啟超的慨嘆，認為自己應在學問思想上有更深刻的體會，才能對人羣社會作更大的貢獻<sup>②</sup>，但他這種想法為其師康有為所非斥。當時知識份子普遍感受到時局的緊迫，這使他們再也無法關起門來，在自己的書齋裏皓首窮經，加上當時西學隨列強勢力，大量湧入中國，即使有心之士亦無法好整以暇地吸收，這些因素自然或多或少影響到他們思想的內涵，康有為也不例外<sup>③</sup>。

本文的目的，不在探討康有為思想的全貌，而是希望透過他的歷史觀，找出他思想上若干困難與糾結所在，以及它們如何影響到他參與政治社會改革的實際作為。當然，這並不是說，如果當時康有為能夠釐清一些觀念上的癥結，他的想法實現的可能性就大為提高。不可否認，康有為思想的形成與轉變，與外在情勢有密切關聯，但同時我們也必須承認，正因為人是一種具有理性思考能力的動物，他的思想不可能完全受制於外在環境，在思想——無論清楚與否——和客觀環境之間存在着一種微妙的辯證關係<sup>④</sup>。以康有為而論，當他提倡的若干價值觀念，如民主、自由、平等，與客觀情勢接觸後，隨即起了一種互動的作用，結果他發現當這些理念落實到現實環境，其發展與結果完全不如當初所預期的。康有為如何面對這種發展，又如何企圖利用他所建構的歷史觀去解釋；為什麼他甘願冒着被歷史潮流拋棄的危險，堅決不肯放棄三世進化說，都是值得探究的問題。

② 見梁啟超，飲冰室合集：文集（一），「與嚴幼陵先生書」，頁一〇七〇，上海，中華書局。

③ 參見余英時，「學術思想與意識形態」，〔明報月刊〕，二〇〇期（一九八二年二月八日），頁一八～二五。余英時先生在文章中指出，學術思想與意識形態分離是近代中國知識界一個很普遍的現象，康有為、譚嗣同均曾將許多中西學術思想加以意識形態化。

④ Droysen, J.G. *Outline of the Principles of History*, tr. by E. Benjamin Andrews, (Boston, 1893), pp. 45-6. 引自 Manheim, Karl. *Ideology and Utopia*. tr. by Louis Wirth and Edward Shils. 臺北虹橋書局翻印本，頁一九九。

## 二、康有為的歷史觀

孔子改制與大同理想是康有為三世史觀的兩大支柱，其基礎則建立在一個進步的觀念上。

在儒家的思想裏，孔子對三代的憧憬固然蘊含了自夏至周歷史進步的觀念<sup>⑤</sup>，但如果以三代為一整體來看，孔子的推崇也使它成為中國歷史上一個典章文物制度俱臻完善之境的完美象徵，因而隱含一代不如一代的歷史退化觀，這與西方世界以希臘羅馬為黃金時代的表徵，如出一轍。我們可以說，儒家思想同時包含進化與退化兩種觀念的因子。「禮運篇」所描繪的大同世界固然是一個已經實現過的理想，但同時也是後人努力的終極目標；換言之，大同是一個可以實現並且已經實現過的理想，據此，理想與現實之間並沒有不可跨越的鴻溝，而樂觀與悲觀也完全在於人採取什麼樣的態度。

孔子對三代的嚮往曾在儒家傳統裏發生重大影響，歷史上多次託古改制即係利用此一概念，推動變革<sup>⑥</sup>，但是，孟子的循環治亂說才是主宰中國達二千年之久的歷史觀<sup>⑦</sup>。如果天下確是一治一亂，那麼進化就不一定是歷史發展的必然法則，相反的，在一治一亂之間，人類社會出現後退現象並非不可能。當然，從另一個角度來說，即使在治亂循環的過程中，亂也可能是通往治的途徑，如果後一階段的治超越前一階段的治，那麼歷史發展仍舊是進化的，而非單純的退化。

值得注意的是，孟子論治亂之道，並沒有將三代排除在外，而是從堯開始講起。他也沒有論及從堯到孔子歷史發展為前進抑後退，但他卻明白指出，聖人是治亂的關鍵：「昔者禹抑洪水，而天下平；周公兼夷狄，驅猛獸，而百姓寧，孔子成春秋，而亂臣賊子懼。」<sup>⑧</sup>雖然孟子治亂說與歷史發展不一定有直接關聯，但是他的治亂之道繫於聖人卻是一個重要的觀念。

所謂進步史觀，包含幾個基本概念：首先，進步必須放在一個時間單向流動的架構下，才有意義，亦即人類從過去，經過現在，通向未來，是一個連續的過程。其次，因為相信歷史是進步的，所以預設現在一定勝過從前，將來必然強似現在，

⑤ [論語]，八佾篇，十四。子曰：「周監於三代，郁郁乎文哉，吾從周。」

⑥ 李孝悌，「託古改制——歷史政治改革的理想」，見[中國文化新論制度篇：立國的宏規]，（臺北，聯經，民國七十一年），頁四六七~五〇九。

⑦ Bodde, Derk "Harmony and Conflict in Chinese Philosophy" in Arthur F. Wright, ed. *Studies in Chinese Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pp. 27-29.

⑧ [孟子]，滕文公下篇，九。

這也是進化與演化在觀念上最大的不同；前者含有價值判斷，後者則不一定。最後，相信宇宙間存在着一個普遍法則，在這個法則的統御之下，透過對過去經驗的綜合，人類可以預知未來，世界將一天比一天美好，最後終將進入一個完善的理想境界<sup>⑨</sup>。

至於以何種標準去衡量進步，亦即，進步表現在那些方面，倪士比特 (Robert Nisbet) 在 *History of the Idea of Progress* 這本書中指出，西方思想界對這個問題有兩個密切相關但卻不能混淆的命題，一是相信知識的本質可使一切趨於完美，故而隨着知識不斷累積增加，人類應付自然界挑戰與處理社會問題的能力也將逐漸增強。另一個命題的重點則在道德，認為道德能力可以不斷提昇，道德提昇的結果，人性日漸趨於美善，社會更加美好<sup>⑩</sup>。兩個命題之間的關聯性以及孰輕孰重的問題，是長久以來爭議的焦點，尤其在科技文明高度發展的今天，更值得商榷。科技發達所帶來的種種問題，已使二十世紀後半期的人對進步史觀的信念不再像十九世紀時那樣堅定了。

進步史觀在西方固然也是古已有之，但真正蔚為風氣卻是在十九世紀科學昌明之後。當時自然科學方面諸多重大發現與成就改變了人的生活 and 對宇宙的看法，更重要的，帶給人們無比的信心，使他們相信人可以把握自然界的種種法則，並擴而充之，將這些法則運用到人事方面。透過對宇宙律則的把握，人可以進一步改造世界，烏托邦不再是虛空的幻想了。此處問題是，直到十九世紀末葉，現代西方科學毫無在中國生根的跡象，不但蹤跡杳然，且列強挾船礮槍械東來的結果，中國未蒙科學之利，反先被其害，一八八〇年代以後，中國積弱之勢更是暴露無遺，先敗於法國，後敗於日本。可是也就在這樣一個風雨飄搖的時代，康有為的進步史觀卻逐漸形成。

是什麼原因使康有為相信中國不會在「優勝劣敗、適者生存」的進化主義原則下被世界潮流淘汰，且不但無淘汰之虞，反而終將與歐美國家共進大同之階？如果照當時中國所處的艱難環境來看，他是沒有理由對未來樂觀的。他的信念究竟來自何處？當然，康有為並不是一逕樂觀，這可以從他愈到後來愈把大同世界實現的年代後延看出來<sup>⑪</sup>。不過，儘管如此，他卻始終未放棄人類實現大同理想的信念。

<sup>⑨</sup> Nisbet, Robert. *History of the Idea of Progress*. (New York: Basic Books, Inc. 1980), p. 7.

<sup>⑩</sup> 同上，頁五～六。

<sup>⑪</sup> 湯志鈞：“康有為的「大同」思想和「大同書」”，見〔戊戌變法史論叢〕（武漢湖北人民出版社、一九五七年）頁一三二～一三三。

這樣說並不表示中國必得依照西方模式，發展出現代科學之後，才能有進步的觀念，但是由於康有為的三世史觀是基於對現實的關懷，現實狀況必然對他的歷史觀發生某種程度的影響，從這個角度來說，他幾乎是沒有什麼理由樂觀的，除非他是站在世界公民的立場說話，但他顯然又不盡如此。如果把康有為對進步史觀的信念解釋成只是目睹中國弱勢而產生的一種補償心理<sup>⑫</sup>，我認為實不足以概括他大同思想形成的全部原因，因為他並沒有放棄積極改造中國的努力。當然這也並非否認他的大同思想中毫無感情投射作用成分在內。由於他相信科學可以增進人類的幸福，更因為他視科學處理的是超越國界、具有普遍性的宇宙真理，西方列強仗恃科技發達所製造而成的軍備武器屈辱中國的事實，不但沒有使他從懷疑科學而對進步提出質疑，反而使他對西方國家在物質科技方面的卓越成就欽羨不已。進步觀念最大的吸引力乃是在於它並不排斥目前中國處處不如人的這個客觀事實，因為中國現在不如人，並不一定表示它在將來的大同世界裏亦無立足之地。另一方面，康有為固然主張在大同世破除國界、種界，但他自己並不是從一個世界公民的角度來描繪大同理想，他始終不能放棄對中國的關懷，否則中國的處境不會那樣困擾他。這使得他即使在理智上不排除中國覆亡的可能性，至少在感情上，他絕對不願承認這一天將會到來。緊接下來的問題是：如果康有為的進步史觀是在這樣一種環境與心境下形成，他如何面對理論與現實之間的矛盾與衝突，如何化解？又如何將之合理化？這些答案要到他的歷史觀裏去找。

### (1) 三世史觀形成的背景及內容大要：

康有為承襲清代經今文學派「微言大義」的傳統，加上西方傳進的進化觀念，得出歷史循一定軌跡前進的結論，形成了他的三世史觀。一八八四——五年，清廷在中法戰爭中敗給法國，割地賠款，羣情憤激。一八八八年，康有為進京參加順天鄉試不第，首次上書光緒皇帝，請求「變成法、通下情、慎左右」，然未能上達。返鄉之後，他遂埋首經書，意圖從經籍中找尋變法的依據，旋受廖平影響，「盡棄舊說」，於一八九一年（光緒十七年）寫成「新學偽經考」一書，稱東漢以來古文經皆係劉歆偽作。接著他在一八九六年（光緒二十二年）著「孔子改制考」，推翻孔子「述而不作」的傳統觀點，認為孔子假託三代之治，實為改制；孔子提出「通三統」、「張三世」，目的乃是在於伸張自己的理想；而春秋公羊三世說則為孔子改

<sup>⑫</sup> Pusey, James R. *China and Charles Darwin* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), p. 30.

制的理論依據，謂世界由據亂、升平、至於太平，與時推移，愈改愈進。

在春秋公羊傳中，三世之說本為一理想，並無歷史發展的必然性，但康有為卻將之附會成據亂、升平、太平是人類社會進化必循的途徑，由三世可以推知百世：

「進化皆有定位，自族制而為部落，而成國家。由國家而成大統，由獨人而漸立酋長，由酋長而漸正君臣，由君主而漸為立憲，由立憲而漸為共和，由獨人而漸為夫婦，由夫婦而漸定父子，由父子而兼錫爾類，由錫爾類而漸為大同，於是復為獨人。蓋自據亂進為升平，升平進為太平，進化有漸，因革有由，驗之萬國，莫不同風。」<sup>⑬</sup>

康有為心目中人類社會的進化是一個永無休止的過程、「其理微妙，其事精深」，每一世可分為據亂、升平、太平三世，因此由三世可以推為九世，由九世可推為八十一世，如此可推為千萬世、無量世。他並且預言，太平世並非一靜止的極樂世界，「其進化尚多，其分等亦繁，豈止百世哉。」<sup>⑭</sup>

由此可知，康有為認為人類歷史發展也和物理、化學等自然科學一樣，背後有一個具有普遍性的通則，只要找到這個通則，即能鑑往知來，由一世而知千萬世。至於如何把握這個通則，歷史是為關鍵所在<sup>⑮</sup>。史賓塞、黑格爾、馬克斯對人類社會發展所作分期，儘管取徑不同，解釋不一，無不以歷史為其學說的出發點。誠如倪士比特所論，相對於進步的觀念，過去乃是不可或缺的，他說：「提到進步這個概念，我們很可能立刻連想到未來。但是唯有當人意識到一個悠遠的過去，一個由共同思想、儀式、歷史、文字串成的過去，才可能意識到從過去至於未來進步的運動，也才容易從意識上去推想未來。」<sup>⑯</sup>

我們不能說康有為是一個沒有歷史意識的人，他在文章中每每喜歡據史論事，從過去的歷史找尋智慧與依據，但是，值得注意的是，他的歷史分期架構並非建立在對客觀歷史發展的解釋之上，而是根據公羊家對春秋所作的注，否定六經皆史，取其微言大義，得到「據亂之世，內其國而外諸夏，升平之世，內諸夏而外夷狄，至於太平之世，內外大小若一。」的結論<sup>⑰</sup>。也就是說，康有為雖然肯定過去

<sup>⑬</sup> 康有為，〔論語注〕，收於〔康南海先生遺著彙刊〕（六）（臺北，宏業書局重印本），頁五二～五三。

<sup>⑭</sup> 同上。

<sup>⑮</sup> Popper, Karl. *The Poverty of Historicism*. New York: Basic Books, Inc., (1960), pp. 35-54.

<sup>⑯</sup> Nisbet, Robert. *History of the Idea of Progress*. p. 323.

<sup>⑰</sup> 〔論語注〕，頁八四～九二。

是通向現在與未來的道路，但其進步思想卻非直接源自對過去已經發生的史實的瞭解與解釋，而主要依據公羊家對儒家經典所作注釋。這是康有為與其他進步史觀論者不同的地方。

康有為認為，中國歷史自秦、漢以後才有史實可考，但是中國的歷史進化從東漢以來即已停滯。所謂停滯，並非靜止不動，而是指二千多年來，中國一直處於據亂世的階段，一切變化僅限於據亂世內部的變化，而非階段的躍升，以致未能進階於升平、太平之世。他將此歸咎於「荀子之拘陋、劉歆之偽謬、朱子之偏安」<sup>⑮</sup>，由於聖人改制觀念不得彰顯，致使中國長時期以來，因為無法求變，遲遲未能有進。由此可見，康有為的歷史進步觀裏隱含着一個重要的觀念，即歷史進程可能操縱在少數幾個壟斷思想的人手中。照康有為的說法，劉歆、鄭玄等人，既非賢王，更非聖人，但是透過對經書所作解釋，即可形成一股力量，影響儒家的經學傳統，從而左右歷史發展，達兩千年之久。從另一個角度來看，素王改制是「孔子改制考」一書的中心題旨，「孔子既為素王，則百王受治，亦因其改制之說。」<sup>⑯</sup>足見康有為在他的進步史觀裏強調個人，並且是擁有知識、德行，或二者兼備的個人，在歷史發展過程中所扮演的主導性角色，這點與孟子治亂之道繫於聖人的觀念，可以說是相互呼應的。

然而，康有為對個人主觀心志的肯定，卻並沒有大到否定三世進化的歷史通則。雖然三世說被康有為用來作為改制的依據，強調的是歷史變革，但是在假定歷史發展依循一定軌跡向前推進的背後，已預設了一個適用於古今中外人類社會進化的通則存在，個人縱然具有左右歷史進程的能力，但也僅限於加速或延緩其步調而已。在它的背後，一股巨大的力量正推動人類朝一特定目標——太平世——邁進，就這點而言，康有為的三世史觀實帶有命定色彩。

如果康有為相信三世進化的歷史過程決定一切，那麼再大的人力亦無法改變客觀歷史，人所能做的只是靜觀其變。可是，在康有為的心目中，人應該，也可以，有更大的作為；至少素王可以改制，聖人可以變勢，而一般人也可以順勢而行，雖然人力終究不能迴天。

<sup>⑮</sup> 康有為以三世義說「禮運」，以升平世相當於小康，太平世相當於大同，又謂當今為據亂之世，只可言小康，可見小康義同樣適用於據亂世，參見梁啟超，「清代學術概論」，收於〔梁啟超史學論著三種〕，（香港，三聯書店，一九八〇年），頁二四九～二五一。

<sup>⑯</sup> 康有為，「禮運注序」，見〔康有為政論集〕，上冊，（北京，中華書局，一九八一年），頁一九二～一九四。

<sup>⑰</sup> 康有為，〔康南海先生遺著彙刊〕（十六），頁八四～九二。

在此我們必須分辨兩種勢，一是必然之勢，一是形勢。對必然之勢，人力所能做的極其有限；但是對第二種勢來說，如何審度勢變，把握歷史發展的動向，主要操之在人，如果人能把握得當，兩種勢之間的關係將是和諧的，否則人將不免於逆勢而行。勢的第三種解釋是權勢之勢，在這方面，人扮演了一個重要的角色。

## (2)理、勢與人

一八九五年（光緒二十一年），康有為在「上清帝第四書」中談到「為治之道，在審理勢」，他說：

「竊惟為治之道，在審理勢，勢本無強弱，大小對較而後分，理難定美惡，是非隨時而易義，昔孔子既作春秋以明三統，又作易以言變通，黑白子丑相反而皆可行，進退消息變通而後可久，所以法後王而為聖師也。不窮經義而酌古今，去勢變而通中外，是刻舟求劍之愚，非闔闢乾坤之治也。」<sup>②</sup>

晚清變法家已體認變通的重要，但同時他們也強調在時變之外，宇宙間有一些東西，如天道與倫常，是恆久不變的。在康有為之前，郭嵩燾就曾提出審理順勢方可久長的看法，以理為事物的內在法則，勢為該法則形之於外，所謂的形勢是也。前者恆久不變，後者則變動不居<sup>③</sup>。

在一八七七年以前寫成的「康子內外篇」理學篇中，康有為指出，萬事萬物的背後，皆有一個理存在。「智」是「受之於天而不能自己者」，但人憑藉「學」，可以「窮物理之所以然，裁成輔相」，故曰義理「有定而無定」，人能做的是「行其有定，觀其無定，通之而已。」從變動中，知「後之必有驗也」；探求理之本源，知「勢之必有至也」。另外，在「勢祖篇」中，他以強弱論勢，謂「勢者，人事之祖」，以及「勢生理，理生道，道生義，義生理」，也就是說，只要權勢在握，理亦隨之而至<sup>④</sup>。

同樣的，在「上清帝第四書」中，康有為在指出勢既無強弱，理又難定美惡的同時，所強調的仍是如何權變，如何審度理勢，庶幾在有定而無定的當然之理中，知所變通。而權變的關鍵則繫於人。由此觀之，康有為在戊戌前後論勢，固然不會明言人可以左右形勢，但他的論點中卻隱含着由於當理勢本身體現於現實人生中也與時變易，透過對理勢的審查，人能夠知所變通，進一步把握勢的動向。

② 康有為，〔康南海先生遺著彙刊〕（十二），頁七六。

③ 汪榮祖，〔晚清變法思想論叢〕，（臺北，聯經出版事業公司，一九八三年），頁一～二四。

④ 康有為，「康子內外篇」，見蔣貴麟編，〔萬木草堂遺稿外編〕（上），（臺北，成文出版社）頁一〇，二六。



百日維新之後，康有為亡命海外，在一九〇二年（光緒二十八年）的「答南北美洲諸華僑論中國只可行立憲不可行革命書」一文中，他又談到了勢，並以此作為中國不可在此時行革命的立論根據。他說：「禮時為大，勢為大，時勢之所在，即理之所在，公理常與時勢相濟，而後可行。」<sup>24</sup>在這段話中，他一方面說，時勢之所在，即理之所在，一方面又說，「公理常與時勢相濟，而後可行」。表面上這兩個論點似乎是相互矛盾的，但是當我們知道他是在一種什麼樣的情況下說這段話時，就比較容易瞭解了。在這篇文章中，他指出：

「今日為據亂之世，內其國則不能一超直至世界之大同也。為君主專制之舊風，亦不能一超至民主之世也。不然。國者民之所積者也，國者民之公產也。孔子言天下為公，選賢與能，固公理也。歐洲十餘國萬戰流血，力爭而得民權者，何不皆如法之革命，而必皆仍立其君主乎，必聽君主之世守乎，甚且無君主則迎之異國乎，此非其力之不能也，有不得已之勢存焉。」<sup>25</sup>這裏，他承認公理的存在，但「不得已之勢」卻迫使歐洲十餘國捨法國革命之途徑不由，而必固守君主立憲。他雖說「公理常與時勢相濟，而後可行」，但從上下文看來，勢似乎佔了上鋒，同時「勢之所在，即理之所在」一句表面上似乎以理附勢，但如果我們把時間順序的因素考慮進去，則知理的客觀性並未喪失，只是需要配合勢而行。

一九一一年（宣統三年），康有為以中國實行共和經年，內外紛擾，亂事無已，指出「然則吾國人乎，宜乘此時，大聲疾呼，奔走相告，求所以免瓜分，求所以免監治，求所以免內爭，中國猶有望也。著憂問。」<sup>26</sup>同年二月，他擬定中華民國憲法草案，主張效行英國之君主立憲共和體制，但亦自知不可行，這從他當時撰成的「中國以何方救危論」可見一斑。他在該文中指出，中國此刻若行憲法，必無成效，理由是勢不可輕忽，人固能「用權勢」，而勢之成敗則繫於天命：「然而吾國之憲法亦必無效，何也，蓋天下言定理者，不如行成法，執成法者不如用權勢，而勢之成敗則有天命焉，蓋惟天勝勢，而勢之勝法，法之勝理久矣。」<sup>27</sup>

在這裏，變勢需用權勢，但成敗則繫於天命，其中頗有無可奈何的意味。從一個角度來說，聖人變勢與天命的觀念密不可分，天命乃是權力與信心的來源。但一九〇三年的康有為談天命，卻充滿悲觀的論調。他指出，美、法的立憲制度政體皆

<sup>24</sup> 康有為，「告南北美洲諸華僑中國只可行立憲不可行革命書」，見《康南海先生遺著彙刊》（十六），頁五五。

<sup>25</sup> 同上，頁五四～五五。

<sup>26</sup> 《康南海自訂年譜，康南海先生年譜續編》，（臺北，文海出版社，民國六十一年），頁九四。

<sup>27</sup> 康有為，「中國以何方救危論」，見《康南海先生遺著彙刊》（十六），頁二六五。

非吾欲爲之而即得之。」又說：「……如瑞士乎，則公理不勝法。如中南美乎，則法不勝勢，何所用於憲法爲。其亡其亡，繫於天命。然則今憲法起草會之無濟，亦所謂誦孝經以卻賊，讀大學以治鬼而已。」<sup>②</sup>

從上面的敘述，可以看出康有爲對勢的看法與對其內容的解釋，隨外在情勢轉變不同，和他個人實際參與政治活動的程度也有關係。戊戌變法時，他因爲得到光緒皇帝對變法的同情與支持，對人變勢表現得甚有信心；及至維新失敗，他對勢開始有莫可奈何之感；辛亥革命之後，面對四方亂局，自己卻離權力中心愈來愈遠，雖仍殷殷企盼，但草擬憲法，亦自知「聊備一說而已」<sup>③</sup>。從庚子勤王到張勳復辟，康有爲的立場所表現的，正是歷史發展不能飛躍的命定心態，故而他極力想要扭轉歷史進化的方向。當然，如果換一個角度看他這些行動，適足以證明在他力挽狂瀾的背後，依然是一份對人能在某種程度之內改變形勢的信心。因此，即使表面上早在一九一二年，他已下了「天勝勢、勢勝法、法勝理」這樣一個晦暗的結論，卻並沒有根據邏輯推理將它推至極端，坐待天變。這和他受陸王心學的影響與對君權的解釋有關。

梁啟超在「南海康先生傳」中記述其師康有爲少有大志，謂彼「成童之時，便有志於聖賢之學，鄉里俗子笑之，戲號之曰：『聖人爲』，蓋以其開口輒曰聖人懼人也。」<sup>④</sup>戊戌維新期間，保守派以各種方式醜詆康梁派，曾以康有爲號長素，弟子號起回、軼賜爲由，指康梁一派隱然以聖人自命，有叛逆之心。此說固涉及政事，缺乏證據，但是康有爲慨然以天下爲己任，抱負不凡，大抵是不錯的。

康有爲十九歲從朱九江先生學，九江漢宋並重，而以朱子學爲主。根據康氏自編年譜所述，二十二歲那年，他「忽絕學捐書，閉戶謝友朋，靜坐養心，同學大怪之。」<sup>⑤</sup>乃於是年棄學返家，靜坐冥思。自此以後，康有爲逐漸傾向於陸王學派對於主觀心志的強調。這種傾向不僅表現在他對經書的註解方面<sup>⑥</sup>，在從事實際行動時亦然。例如他曾經說過，他反對纏足，反對八股文，最後都成功了，因此他的結論是：「以知天下事無難易，專問立志如何。昔之極難者，後或可竟行焉。吾立禁裹足之願，與廢八股之願，二十年皆不敢必其行者，而今竟行之，故學者必在發大

② 同上，頁二六六。

③ [康南海自訂年譜，康南海先生年譜續編]，頁九〇。

④ 梁啟超，「南海先生傳」，見[飲冰室文集]（六），（中華書局）。

⑤ 康有爲，[康南海自訂年譜]，（臺北，文海出版有限公司，民國六十一年），頁一〇。

⑥ 錢穆先生論康有爲之治經，謂「皆先立一說，然後攬擾羣書以就我，不啻六經皆我注腳，此可謂之考證學中之陸王。」見錢穆，[近三百年學術史]，下冊，（臺北，商務印書館，民國六十九年版），頁六五一。

願，既堅既誠，久之必有如其願者。」<sup>③</sup>

在康有為認為，心志力量可以改變客觀現實，人只要發願和立志，他的主觀意識是可以影響，甚至改變客觀形勢的，當然這並不是說心志是改變現勢的唯一決定性因素，至少康有為在禁裏足，反對八股的運動中，是的確盡了力，才使宿願得償。同時，在以上這段話裏，他也承認時間是一個關鍵因素，立志和努力固然重要，但畢竟有其限制，惟有當人正確地把握到勢的趨向，配合堅定的志願與成熟的時機，成功始克有望。故而他雖早有禁纏足、廢八股的意願，可是二十年後，始克有成，足見他雖肯定心志力量，卻並不以為那就是成功唯一的要件。

就聖人變勢，素王改制而言，康有為的態度可以說是樂觀的，但在表達形式上，他對內聖外王的原則並不堅持。戊戌變法年間，雖然保守派人士在〔新學偽經考〕與〔孔子改制考〕兩書中看出推翻君權的潛在因子，但至少在表面上，康有為是站在維護君統的立場上來鼓吹變革的。基本上，他把希望寄放在光緒皇帝身上，自己居於從輔的地位，推動由上而下的變革。在「呈請代奏皇帝第七疏」中，他這樣寫道：

「雖然以聖上之明，豈不知籌全局而全變哉？其有不能者或勢有所限也。

然人主有雷霆萬鈞之力，所施無不披靡，就皇上所有之權行於可為之事，舉本握要，則亦可一轉移間，而天下移風，振作人心矣。」<sup>④</sup>

王曉秋在「戊戌維新期間康有為政治主張的再探討」一文中指出，以「杰士上書匯錄」與「戊戌奏稿」核對的結果，「發現《戊戌奏稿》所收的大部分奏稿都是戊戌年以後偽造、改纂或補綴的。這些偽件有意加添了不少主張立即立憲法開國會的內容，與康有為當時的真實主張不符，不足為據。」<sup>⑤</sup>

他認為，自一八九八年迭蒙光緒皇帝召見，垂聽變法大計之後，康有為的政治立場已由開國會立憲法轉變成積極擁護君主立憲，而以在宮廷之內開制度局作為開國會的變通方法。有關「戊戌奏稿」的真偽問題，以及宣統三年康有為及其弟子親信為什麼要偽造這些奏摺，黃彰健先生在他的〔戊戌變法史研究〕一書中作了非常詳盡的論證和解說<sup>⑥</sup>。基本上，黃先生認為，康有為、梁啟超等人偽造戊戌奏稿的

<sup>③</sup> 〔康南海自訂年譜，康南海先生年譜續編〕，頁一三～一四。

<sup>④</sup> 康有為，「呈請代奏皇帝第七疏」，收於〔康南海先生遺著彙刊〕（十二），頁八四。

<sup>⑤</sup> 王曉秋，「戊戌維新期間康有為政治主張的再探討」，〔社會科學研究〕，第四期（一九八四年八月廿日），頁七三～七八。

<sup>⑥</sup> 黃彰健，〔戊戌變法史研究〕，（臺北，中央研究院歷史語言研究所，民國五十九年六月）。

目的，是爲了配合不同階段的政治主張與政治活動，同時減少來自革命黨方面的阻力。他指出，戊戌年間，康有爲並未在更改他「保中國不保大清」的立場，但是面臨御史潘慶瀾、李盛鐸、黃柱鋆等舊黨的層層圍剿，他不得不改變他推行改革運動的策略。這種轉變發生在光緒見到他戊戌正月所上制度局摺、大爲所動之後。

根據黃先生的研究，康有爲在戊戌五月進呈的「日本變政考」中，作了許多竄改與刪添史實的手腳。表面上，他似乎是在鼓吹光緒「乾綱獨斷，以君權雷厲風行」，仿效日本明治維新，推動變革。但是根據當時明治維新主腦人物伊藤博文演講日本憲法的特徵，大權應歸於君主一人，伊藤反對將日本天皇的主權移至人民手中，康氏在譯文中即將此節刪除。值得注意的是，康有爲與伊藤博文兩人同樣提倡君主立憲，但是因爲着重點的不同，導致基本看法上相當大的歧異，這在「日本變政考」卷十一伊藤博文明治二十二年二月十五日演說譯文中，表現得最爲明顯：

「譬人身雖有四肢百骸，而其經絡之總源，皆主於腦，君卽腦也。足可行，手司作，目司視，耳司聽，鼻司嗅，無分於腦之權，且益腦之權，有身者皆知，是以司法立法行政等無分於君之權也。因其各有專司，無推諉紛歧之分，是以腦有思，卽各皆聽命，不如是，何以能速乎？若無專司，其分正多，欲爲一事，須延年日，則無專之爲分，有專司不爲分也。議院猶心也，腦有所爲，必斟酌合度，然後復於腦，發令於五官四肢也，苟腦欲爲一事，不經心議決，而率然行之，未有不失過也。然則民有議權之無減君之權，明矣。」

黃彰健先生指出，上面這段文字是伊藤博文演說中所無，而康有爲擅自加添的，所強調的是心，是議院，而非腦和君權<sup>⑤</sup>。

在康有爲自編年譜與進呈奏摺中，他雖然在光緒皇帝與慈禧、榮祿兩派之間分別正統與非正統，但他並未對大清皇朝統治中國的合法性正面提出質疑，這自然是牽就外界情勢一種不得已的作法，很可以爲人瞭解。但是他在戊戌四月爲光緒賞識之前所作的論述卻又顯示，他對君權及其來源所作重新界定，早已伏下推翻正統觀念的因子。譬如他以「勢」作爲變法的依據。在他的歷史觀裏，客觀歷史事實的大勢所趨早已見諸春秋公羊傳的三世說，剩下的卽爲省察這個勢在特定時空下的轉移與變化，因時變革，康有爲顯然自認足以擔當此任，這可以從他不斷企圖透過各種方式啟迪民智與影響皇帝看出。

從康有爲有關孔子改制的論述來看，改制者不一定非有權位在身不可，所謂王

<sup>⑤</sup> 同上，頁二一七～二一九。

者受命於天的觀念，乃是出於僞託，不得不然爾。故曰：

「春秋以新王受命而文王爲受命之王故假之以爲王法一切制度皆從此出必託之文王者董子繁露所謂時詭其實以有所諱也必如是而後可以避禍而後可以託王論語文王既沒文不在茲乎孔子明以自謂也……」<sup>③</sup>

他又在註繁露俞序「孔子明得失見成敗疾時世之不仁失王道之體故緣人情赦小過又明之日君子之辭也孔子曰吾因行事加吾王心焉假其位號以正人倫因其成敗以明順逆」時指出：

「孔子以布衣而改亂制加王心達王事不得不託諸行事以明其義當時門人猶惑之況門外者乎此孔子之微言孔子能發明之。」<sup>④</sup>

不過，孔子雖以布衣改制，但是康有為自然不希望他周遊列國的命運同樣發生在自己身上，於是他選擇了說服人君的途徑。從先秦儒家的觀點，王者受命於天，「內聖外王」集聖王於一身，可是由於康有為業已點明這種觀念之出於僞託，光緒皇帝雖有王者之尊，其帝位來自世襲，與他本人的道德學問沒有必然的關聯。戊戌年間，他表面上尊君，實則與其說他期望光緒做一個名副其實的人君，不如說他希圖借用光緒天子的名號與有限的權力，從事現行體制內的變革。

他在光緒二十七年寫給趙必振（字曰生）的信中，直言戊戌之前已有「保中國不保大清」、救中國四萬萬人之意，足見他之利用光緒倡導維新，只是權宜之計<sup>⑤</sup>。戊戌政變之後，他的立場轉變爲虛君共和，可以說是失去政治權勢憑藉之後一個必然的結果。

既然康有為對君權的解釋已暗伏推翻君權的因子，爲什麼民國成立之後，他卻一再鼓吹復辟？我們從梁啟超的「從軍日記」知道，民國初年袁世凱推行帝制，康有為表面上反對，實則所反對者，不過專制的洪憲帝制爾<sup>⑥</sup>。民國六年，張勳聯合各省督軍，密謀復辟，康有為亦與聞其事，當時張曾問計於康，康氏告以：「辛亥之役，吾主張虛君共和，非爲滿清，爲中國也。今日復辟，亦當行虛君制，改中華民國爲中華帝國，萬不可復大清朝號，此宜注意者一。君主既爲虛君，政權當歸內閣，實行責任內閣制，對國會負責任，虛君制所以勝於總統制者，避免府院衝突，及爭總統而起革命者，此宜注意者二。」<sup>⑦</sup>

<sup>③</sup> [康南海先生遺著彙刊]（十二）下，頁四三二。

<sup>④</sup> 同上，頁四三三。

<sup>⑤</sup> [戊戌變法史研究]，頁一～三。

<sup>⑥</sup> 參見沈雲龍，[康有為評傳]，頁五九。

<sup>⑦</sup> 伍憲子，[丁巳復辟真相]，見引於沈雲龍[康有為評傳]，頁六二。

把這段引文與康有為竄改伊藤博之演說譯文比較來看，我們發現「日本變政考」是用一種迂迴曲折的方式，指出君主專制的弊病，但在遣詞措句上顯然有所顧忌，而這種顧忌到民國五年已經不復存在。由上文亦可知康有為之主張復辟，並非要恢復大清皇室的正統，無怪乎張勳左右之人，如劉延琛，會說「康某講立憲，講共和，不為大清皇室着想，仍是革命黨口脛耳。」<sup>④</sup>康有為固然鼓吹復辟，對張勳寄予厚望，動機主要是基於他認為如此可以避免爭亂，「為國之道，先求不亂，而後求治。」<sup>⑤</sup>至於復辟是否可以避免爭亂，是另一個問題，在這裏，我們所關心的只是康有為曾經有這樣的想法。故而在一九一一年十一月後寫成的「共和政體論」一文中，他甚至提議以孔子後代淵聖公擔任此一「無事無權」的職位<sup>⑥</sup>。由此觀之，他之主張復辟與對君權所作的解釋之間並無衝突，也不能因此說他始而激進，後轉保守。

### 三、康有為與時局的演變

康有為自認具有洞察時勢之明，而以三世觀為人類社會發展必經的階段，但他是否真的把握了歷史潮流的動向，以實際歷史發展觀之，這其中顯然大有問題。

如果中國歷史確實如他所言，呈現一個大的趨勢，那麼此一趨勢很明顯地與他所審查的理勢不符合；不但不符，在許多方面，甚且是相互抵觸的。從辛亥革命成功到張勳復辟失敗，所謂的歷史潮流無一符合他為中國勾勒的勢的走向，而他在戊戌變法失敗、六君子被殺之後，也被迫流亡海外多年。

他反對革命，理由是三世不能躡等，時未至而行民主、平等之治，必招致變亂，故而早在一九〇二年，即條陳革命之弊端，指出中國地大人眾，暴力革命的結果必導致羣雄割據，爭亂無已，且內亂之後，易招外人覬覦，坐收漁利。法國大革命即為前車之鑑，中國各方面不如法國遠甚，後果更不堪想像<sup>⑦</sup>。然而辛亥革命畢竟成為事實，四千年的君主政體也一舉推翻。

果然，革命之後，割據之勢成，蒙藏之地失，政府號令不出於國門，財政日益枯竭，他乃在「嗚呼噫嘻吾不幸而言中」一文內，痛悼一切果如當初他所預言<sup>⑧</sup>，

<sup>④</sup> [康有為評傳]，頁六三~六四。

<sup>⑤</sup> 康有為，「中華救國論」，[康有為政論集]下冊，頁七〇五。

<sup>⑥</sup> 康有為，「共和政體論」，[康有為政論集]下冊，頁六九一。

<sup>⑦</sup> 康有為，「中國以何方救危論」，[康有為政論集]，下冊，頁八一〇~八一。

<sup>⑧</sup> 康有為，「嗚呼噫嘻吾不幸而言中」，[康有為政論集]，下冊，頁八八八~八八九。

然而，在哀嘆背後的隱然有一份驕傲與自信。我們可以這麼說，正因為革命造成舊秩序的破壞與新秩序的闕如，使康有為無法從此一歷史事實的發展，察覺三世進化說的破綻，反而進一步肯定了三世不能躡等的信念，也就是說，他不但沒有因為理論與現實出現歧異而懷疑三世觀的正確性，反而對自己洞燭機先的本領生出信心。在這種情況下，辛亥革命造成局勢上的混亂，對於三世史觀不但不足以構成反證，反而更證實理論本身無誤。

這裏，為避免混淆，我們必須再一次區分兩種勢：一是康有為根據春秋公羊三世說所推出的應然之勢；一是實際歷史發展的勢。至於歷史發展的背後是否有一股潮流，則不在本節討論範圍之內。如果以康有為洞察的勢為標準，那麼辛亥革命逆勢而行，殆無疑問，然而問題是，如果以實際歷史發展的勢為準，則革命才是勢之所趨。

根據康有為的三世史觀，人類社會共同的大勢走向是由據亂、升平、而至太平，但基本走勢固然相同，進化的時段則不必盡同，且在同一世之內，也可能存在兩種不同階段的進化<sup>④</sup>。然而，民國以後中國的情形卻演變成：表面上，政體已由君主專制改為共和民主，實際上中國卻並未由據亂世進入升平世，自然更談不上太平世了。當康有為指出太平世行民主共和、升平世行君主立憲、據亂世行君主專制的時候，他是假定形式與內容全然一致；可是中國的情形卻顯示，三者之間並無一定關聯。一個可能的解釋方法是，依照康有為三大世之中尚有小三世的分法，把民國以後的中國劃入太平世的據亂世，這種解釋當然十分牽強。好在在康有為來說，這項困擾可以說根本不存在；基於三世不能躡等之說，辛亥革命所造成形式與內容之間的分歧，由於違背了歷史進化的法則，所以不能算是一個有意義的問題。

接下來，讓我們看看當康有為所見到的勢一旦落實到現實環境中，所產生的變化。

有關形勢對康有為的影響，可以分兩方面來討論。第一：他因此而作了權宜性的調整；但這種轉變，並不表示他對客觀歷史勢之趨向的看法有所轉變；第二：他堅持保持原狀，這裏的原狀係指實際歷史發展的現狀，但是他並非肯定所有歷史發展的事實，而是從三世史觀進化的觀點，貶抑當前的形勢。

<sup>④</sup> 參見康有為〔論語注〕，收於〔康南海先生遺著彙刊〕（六），頁五二～五五。康有為指出，在據亂世中，有升平、太平之分，太平世之中，也存在着升平世和據亂世，因為，進化如美國者，有「紅皮土蕃」，文明如中國者，也有「苗獠獠黎」。

以康有為對政黨政治的看法為例。戊戌變法之前，他主張仿效歐美，開國會，立憲法，行政黨政治，以為這些俱為大勢所趨，但是此一立場因為外界形勢不利，而在一八九八年獲得光緒皇帝垂聽建言之後，有所轉變。雖然實際上他並未完全放棄伸張民權的理想，但是，如前所論，在尊君的大前提之下，他不得不在策略運用上作了某種程度的調整，這可視作歷史形勢影響到他的想法和做法的一個例子。

然而辛亥革命之後，他卻抱怨：「未有政黨之前，中國有法律，既有政黨之後，中國無法律。未有政黨之前，人民財產得保全，既有政黨之後，人民生命不安全。未有政黨之前，人民言論身體得自由；既有政黨之後，人民身體言論不自由。吾夙昔仰慕歐美，首創政黨，曾不意政黨之害至是也……政黨愈大，則黨愈雜。整率愈難，若其山岳黨乎？極勢橫行，將為屠伯矣，然則望大政黨為政黨內閣以救之，無可望也。」<sup>④</sup>

此外，康有為於戊戌年間倡導民權，但在一九一三年的「中國以何方救危論」一文中，他卻改變立場，指出民權在歐美已成為百年前過時的舊論，國權至上才是當前大勢所趨。中國不應再繼續把民權拱若至寶，他並引孟子「民為貴，社稷次之，君為輕」之論，謂民權、國權、君權「迭遞代興而時為輕重者也。」<sup>⑤</sup>民權乃太平之道，當今國權盛行，當重國權，羅斯福、俾斯麥即以此使美、德二國富強。至於為什麼民權已成百年前過時的舊論，同時卻又是太平世的理想，康有為沒有說明。

由此可見，儘管康有為自認能夠體察歷史之勢，但他也不得不承認，政黨、民權等近代民主制度與觀念在西方是勢之所趨，在中國實行起來，卻形成另一股不同的勢。就康有為對勢的觀察而言，我們甚至可以說，他根本是站在歷史潮流之外的一個人物；他所體察到的勢始終未能脫離以三世進化為據的概念層次，不曾與客觀歷史發展的勢結合。但這並不表示他對實際歷史發展形勢無動於衷，或自絕於歷史潮流之外。事實上，後者帶給他相當大的震撼與影響，從他一系列文章中，我們發現強烈的救亡意識<sup>⑥</sup>。

面對中國的亂局，他開出一劑因時制宜的藥方，亦即：物既無美惡，事亦無得失，適者生存，否則不免被淘汰。一九一六年他致袁世凱的一封信中，即以富強為最高目標，指出只要能使中國富強，一切手段皆如治病的藥方，無美惡之分：

「夫以今日中國之岌岌也，苟有能救國而富強之，則為共和總統亦可也。」

<sup>④</sup> 康有為，「中國以何方救危論」，〔康有為政論集〕，下冊，頁八一—八二—八三。

<sup>⑤</sup> 同上，頁八二〇—八二二。

<sup>⑥</sup> 康有為「不幸而言中不聽則國亡」諸篇，收於〔康南海先生遺著彙刊〕（十六）。



吾向以共和立憲、帝制皆藥方也，藥方無美惡，以能癒病為良方，治體無美惡，以能強國為善治。」<sup>②</sup>

在這段引文中，康有為無異根本否定了他的進步史觀。蓋共和民主不一定比君主專制好，帝制也不一定比立憲差，重要的是適應某個特殊的時空環境，達到致用的目的，共和立憲、與帝制等治體也和藥方一樣，本身並無價值可言，一切以成效為判準。如果單就治體而言，或許真如他所言，治體本來就是各個不同國情、歷史背景下的產物，它可以是達到富強目的一種手段，但是，由於三世史觀本身即帶有強烈的價值取向，康有為提出這樣的論點無異自相矛盾。

早在一九一三年寫成的「中國以何方救危論」中，他即以治病為例，強調對症下藥的重要性；他指出，中國的歷史、國力、禮俗文物、政治制度迥異歐美，不可貿然地將美、法自由平等的觀念與共和體制種植到中國來<sup>③</sup>。但是他視中國為一有機體，並不表示他已察覺三世進化說內部的問題，或是修正了他的歷史進化法則是有普遍性的看法。值得注意的是，當他把相對價值觀放在三世史觀的時間架構下時，他似乎絲毫不認為自己有相對主義的傾向。例如，他曾說過，雖然他是中國倡導民權、公理、平等的第一人，然而這些均為他早年講學著書時「預立至仁之理，以待後世之行耳，非今日即可全行也。」<sup>④</sup>當然，說康有為帶有相對主義傾向，並非指他蔑視民權、公理、自由、或平等。但是由於在他眼中，這些「至仁之理」本身並無價值可言，相反的，其價值必須依附在三世史觀的時間架構之下，因此他才可以理直氣壯地說：「僕生平言世界大同，而今日列強交爭，僕必自愛其國，所以內其國而外諸夏也。僕生平言天下為公，不可有家界，而今日人各自為私，僕必自親其親，自私其子，此雖孔子，亦養并官夫人伯魚，而不得養路人也。僕言眾生皆生於天，皆為兄弟，皆為平等，而今當才智競爭之時，未能戒殺人，何能戒殺獸，故僕仍日忍心害理，而食鳥獸之肉，衣鳥獸之皮……僕生平言民權、言公議、言國為民公共之產，而君為民所請代理之人，而不願革命民主之事，以時地相反，妄易之則生大害，故孔子有三世三統之異也。」<sup>⑤</sup>

於是，當西歐國家的人民開始享受並繼續爭取更多的民主、自由、平等時，康

② 康文佩編，〔康南海先生年譜續編〕，（臺北，文海出版社，民國六十一年），頁一一一。

③ 康有為，「中國以何方救危論」，〔康有為政論集〕，下冊，頁八一〇～八二二。

④ 康有為，「答南北美洲諸華僑論中國只可行立憲不可行革命書」，〔康南海先生遺著彙刊〕（十六），頁七〇～七一。

⑤ 同上。

有為卻說，這些公理不是當時正處據亂世的中國人所能企及，理由很簡單，「時未至也」。由於他太過強調這些理念的功利效果，也就是它們在現實生活中所產生的效應，以至忽略了這些理念本身是否具有價值和意義，以及如果有，這些價值與意義為何。固然理念與價值必須放在時代脈絡下來看，同時只有在人類社會中證明成功的理念與價值，才經得起歷史潮流的考驗，但是理念的價值並不能單純地以它的實際效用來決定。

康有為在民國初年所說：「夫自由者，縱極吾欲云爾！權利思想者，日思爭拓其私云爾！所謂平等者，非欲令人人有士君子之行，不過誅鋤富家貴族而聽無量數之暴民橫行云爾！所謂共和者，倒帝者之專制，自餘則兩黨相爭，陳兵相殺，日為犯上作亂云爾！」<sup>⑥</sup>就代表他從否定效用而至懷疑根本價值一個最好的例子。至於為什麼自由、平等這些西方政治理想一旦移植到中國的土地上就完全變質，則是康有為不曾細究的問題。

造成這種現象的原因之一，康有為也和清末民初絕大多數中國知識份子一樣，對自由、平等、民主等現代西方政治核心理念及其演變過程，缺乏實質瞭解。多半時候，他只是根據從經驗（包括在國內外眼見耳聞，從報章雜誌書籍得來的對西方的認識）中抽離出來的抽象概念，推出若干規律。但是經驗世界包羅萬象，個人經驗知識俱屬有限，不可能由其中歸納出概括性的普遍法則。當他把這些經驗性原則當作普遍法則在現實生活中應用時，不可避免地，發現例外情形比比皆是。如果該法則恰巧又涉及帶有價值取向的觀念，他連帶地也會否定其價值。

結果是，我們發現康有為採取了一種雙重標準。在這雙重標準之下，表面看起來不相容的矛盾，卻被他用不同的時空標準化解掉了。

以競爭為例。康有為是反對競爭與優勝劣敗說的，但是他顯然並不單純地把競爭當作是一種社會現象來處理。他認為競爭有害倫理道德，以其「壞人心術，又復傾人身家」<sup>⑦</sup>；但是，另一方面，競爭作為據亂之道，卻獲得他的認可<sup>⑧</sup>。

雖然當康有為把目光投向未來時，他可以在論「弱肉強食、鯨之吞鯨」乃理勢之自然的同時，自我安慰說：「計百數十年之後，所存者必僅數大國，自英、美、俄、德、法、日外，其餘皆不可知矣。我中國人民之眾，居地球三分之一，土地等

<sup>⑥</sup> 沈雲龍，〔康有為評傳〕引文，頁四十八。

<sup>⑦</sup> 康有為，〔大同書〕，（臺北，龍田出版社，民國六十八年），頁三五七。

<sup>⑧</sup> 同上，頁四一三。

於歐洲，物產豐於全美、民智等於白種，蓋具地球第一等大國之資格，可以稱雄於大地，可以自保其種也……。」<sup>⑤</sup>然而環顧四周，現勢卻不容人樂觀。中國固然地大物博，民智不亞於人，具備大國的資格，但他在告誡中國不可學法國行革命時，也不得不承認「中國為黃種獨立之國，為地球最貧弱之國，為列強垂涎耽逐之國，其生平不能以八十三月待者，則法之難學也。」（按法國共和之亂歷八十三月始平）<sup>⑥</sup>足見他並不排除中國有在大同世到來之前覆亡的可能。

由於康有為肯定強併弱、大吞小為人類進化法則，他對帝國主義的侵略行為態度甚為曖昧。從感情上來說，他自然不願見中國成為列強的俎上肉；但在理智上，只要不涉及中國的生死存亡，他似乎承認那是自然法則的一部分。在一八九八年進呈光緒皇帝的「俄彼得變政記」中，我們看到這種相對價值觀使他不僅認可帝國主義式的領土擴張，且隱然有讚佩之意。他對彼得大帝的豐功偉業激賞有加，對彼運用權術，進佔波蘭、瑞士等國領土，並無微辭。對波蘭之失地，只嘆道：「嗟呼！有國者不求發憤自強，徒恃鄰國以為援，其與開門揖盜，割肉餒虎，有以異乎？」<sup>⑦</sup>

但是，為什麼康有為似乎不曾察覺自己言論中這種相對價值的矛盾呢？我認為他根據三世歷史分期所作論證，形成一個封閉的循環系統，使他得以忽而強調時地之宜，忽而搬出歷史進化法則的大帽子，左右逢源，掩飾了理論與現實之間的矛盾與衝突。

根據康有為的看法，據亂、升平、太平是人類社會發展必經之路；但同時，三世之義各有時地的限制，據亂世有據亂之道，升平世有升平之道，太平世有太平之道。各世有屬於它們自己的政治制度、道德行為規範。例如大同世破九界，可是處據亂、升平世，九界乃屬必需；大同世去私，據亂世列國並爭，人各親其親，子其子。問題是我們用什麼方法斷定現在為何世，應採取什麼樣的行為準則、發展什麼樣的政治體制。康有為的辦法是同時採用兩種尺度：一為以現實生活裏的制度、法則為標準，據以規範，譬如過去中國行君主專制，即係處據亂世；一為以三世史觀本身為絕對規範標準，如謂民初中國係處據亂世，不宜遽行共和民主。二者交互運用的結果，自然形成一個封閉的循環解釋系統；三世既可規範現實，又被現實所規範。

<sup>⑤</sup> 康有為，「答南北美洲諸華僑論中國只可行立憲不可行革命書」，〔康南海先生遺著彙刊〕（十六），頁七十七。

<sup>⑥</sup> 康有為，「中國以何方救危論」，〔康有為政論集〕下冊，頁八一—八。

<sup>⑦</sup> 康有為，「俄彼得變政記」，〔康南海先生遺著彙刊〕（十），頁一〇～一三。

至於二者的規範性依據的是什麼，運用時孰輕孰重，孰先孰後，幾乎全憑康有爲個人的主觀判斷。舉例言之，他說，「若必即行公理，即必自行大同，無國界，無家界，然後可，必婦女盡爲官吏而後可，禽獸之肉皆不食而後可，而今必不能行也。」<sup>②</sup>大同之世，無國界，無家界，婦女盡爲官吏，人不食鳥獸之肉，如今國界、家界俱存，婦女未盡爲官吏，人亦尚食禽獸之肉，故大同公理必不能行於當今也。換言之，一方面，破九界、婦女爲官、不食獸肉是大同的前提；另一方面，大同世的到來又爲破九界、婦女爲官、不食獸肉的前提。在這種情況下，所有矛盾衝突自然迎刃而解，至少這些在他的解釋系統裏是不存在的。

#### 四、康有爲對傳統的態度

康有爲的相對價值觀同樣表現在他對傳統的態度上，這可以從形式與內容兩方面來分析。

##### (1)形式上尊重傳統：

一八九八年六月，康有爲上「請尊孔聖爲國教立教部以孔子紀年而廢淫祀摺」，主張頒定聖教，奉孔子爲教主，端正教俗，強大國勢。民國二年，他的學生陳煥章創立孔教會，積極鼓吹奉孔教爲國教。在袁世凱施加壓力之下，臨時憲法草案曾將「儒家思想爲國民教育之基礎」列入條文，引起廣泛爭議，直到袁世凱去世，這項條文才被刪除<sup>③</sup>。

康有爲力主以孔教爲國教的動機主要是，他認爲基督教傳統爲導致西方教化昌明、國力富強的三個因素之一<sup>④</sup>。反觀中國，自晚清以來，人心敗壞，風俗頹敝，禮崩樂壞，「蓋秦、五代之不若，實數千年來未有之歷，亦知非崇德不足以立國矣。」<sup>⑤</sup>他認爲這乃是因爲中國沒有宗教的緣故。爲挽救人心，淳化風俗，「惟有亟定國教而已，欲定國教，惟有尊孔而已。」<sup>⑥</sup>此外，在他主張推尊孔教的文章中，我們可以察覺一股強烈的危機意識，他舉猶太人爲例指出，如果有宗教，國雖

② 康有爲，「答南北美洲諸華僑論中國只可行立憲不可行革命書」，〔康南海先生遺著彙刊〕（十六），頁五四～五五。

③ 〔康有爲政論集〕下冊，頁七三四。

④ 「今之謬慕歐美者，亦知歐美之所以盛強，不徒在其政治，而有物質爲之耶，歐美所以爲人心風俗之本，則更有教化爲之耶，政治、教化、與物質，如鼎之足恃而並立，教化之與政治，如車之雙輪而並馳，缺一不可者也。」，見康有爲，「孔教會序二」，收於〔康有爲政論集〕下冊，頁七三五。

⑤ 康有爲，「以孔教爲國教配天議」，〔康有爲政論集〕下冊，頁八四二～八四九。

⑥ 康有爲，「孔教會序一」，〔康有爲政論集〕下冊，頁七三二～七三四。

亡，猶有復國之望，猶太人亡國二千年，而「人種得以特存」<sup>67</sup>；印度雖亡，以有婆羅門教，未來仍有再起的一天。由此可見，雖然他肯定孔子思想裏包括西方近代提倡的人道主義、博愛、自由、平等諸理想，但是，他尊孔的目的是端正教俗，使國家富強，這樣即使有朝一日，中國人也和猶太人、印度人一樣，慘遭亡國之痛，如果有宗教力量支持，仍將東山再起。

從一九〇一到一九〇三兩年間，康有為先後註解了〔中庸〕、〔孟子〕、〔論語〕、「禮運篇」等儒家經典，其中不乏以西方民主、平等等觀念附會之例。無論他對傳統好惡如何，我們可以說，他之對待傳統，多少抱持着一種「古為今用」的態度。也就是說，他是從實用角度來看傳統：或是以西洋為標準，替中國文化辯解（他也許並不自覺是在替中國文化辯解，但基本上他是先從實用觀點，肯定一些近代西方觀念，認為它們是使西方國家富強的關鍵，再回到孔孟經典中去找印證，證明西方有的，中國自古即有之）；或者是從歷史為一延續過程的觀點，論傳統之不可遽然廢棄。由於後者涉及他的歷史觀，有提出討論的必要。

戊戌變法時，康有為主張全面改革制度（全變），但是到了一九一二年，「中華救國論」一文顯示，他的立場已轉變為新舊不可偏廢。他用車輪比喻傳統與創新同樣重要，「溫故而知新，雙輪並行，車行至穩也。」<sup>68</sup>從機械學的觀點，此說或值商榷，但就本文討論而言，卻有其不尋常的意義。在這個比喻裏，車行表現一個前進的觀點，「舊者有堅固之益，新者順時變之宜，」二者互相調和，但同時也「相牽相制，且前且卻」，在守舊之中更新，但在更新之中又不失本常，如此在競爭與進化的過程中，方始不虞敗下陣來。

由此可見，康有為實有意在傳統與創新之間，加以調和，使社會在穩定中前進。但是，他並非就傳統本身所具有的價值論傳統之不可或缺，他的着眼點是希望藉維護傳統，使中國繼續生存下去。傳統之於他，功用主要是在提供一個堅實的基礎，從事創新與改革。

當然，如果康有為只是在傳統中發現可資利用的價值，並不意味他是一個反傳統主義者，肯定傳統的利用價值與肯定傳統本身所具有的價值之間並無必然的衝突性。但是我們發現，康有為於形式上肯定傳統在歷史過程中的價值之後，卻並沒有從內容上對傳統加以肯定。必須說明的是，此處討論康有為對傳統的態度，重點將

<sup>67</sup> 康有為，「孔教會序一」，〔康有為政論集〕下冊，頁七三三。

<sup>68</sup> 康有為，「中華救國論」，〔康有為政論集〕下冊。頁七一〇～七一一。

放在儒家傳統上，康有為雖然受佛教思想影響頗深，但基本上他的論證仍係針對儒家傳統而發。

我將從康有為的大同思想涉及儒家價值觀念的幾點，來談他與儒家傳統在實質內容上的關係。

(2)內容上對傳統提出質疑：

在〔大同書〕中，康有為幾乎可以說提出了一套新的價值體系。雖然他宣稱大同世乃仁道之世，但其內容在許多方面已脫離了儒家哲學的基本精神。或許有人會以康有為曾一再聲明的大同之道只適用大同世，於今大同未至之時，仍應遵循固有倫理道德為由，認為康有為並非反傳統。另外或許有人因此把康有為的大同思想歸列空想。但我認為，雖然康有為說過，大同公理非遽可行之於當今之世，然而，無可否認，他的大同理想是對現實不滿的一種反應。他固然說過現在不宜實行的話，但是，重要的是他已藉此從觀念上對傳統提出了新的質疑與批評。如果從這個角度去看，我認為〔大同書〕不只是一本超越時空的書，康有為的大同思想也不只是對於未來的憧憬，它更反映了康有為與儒家傳統的關係。

康有為的大同思想提出破除國界、級界、種界、形界、家界、產界、亂界、類界、苦界等九界。梁啟超曾經說：「大同書最要關鍵在毀滅家族，有為謂佛法出家，求脫苦也。不如使其無家可出，謂私有財產為爭亂之源，無家族則誰復樂有私產，若夫國家，則又隨家族而消滅者也。有為懸此鵠為人類進化之極規。」<sup>⑯</sup>佛家以人生主要是受苦，因此最大的願望為超脫輪迴，康有為的大同思想起於不忍人之心，終於去苦求樂，雖未如佛教那樣否定現實人生，但是破除九界後的現實人生與儒家所肯定的現實人生明顯是有距離的。

在禮運注中，他曾就仁與禮加以區分，「仁運為大同之道，而禮運則為小康之道，欲治亂世，非以禮不可。」<sup>⑰</sup>儒家哲學仁與禮之間的緊張關係在此似乎已不存在<sup>⑱</sup>。

因為他認為禮只適用於小康之世，故在大同書裏主張全面打破人倫關係。至於「為仁之本」的孝，他固然肯定父母育子之辛勞，承認父母之恩，昊天罔極，「而立孝報德，實為人道之本基矣，至矣極矣，孝之義也。」<sup>⑲</sup>然而，親子關係既除，

<sup>⑯</sup> 梁啟超，「清代學術概論」，〔梁啟超史學論著三種〕，頁二五〇。

<sup>⑰</sup> 小野川秀美著，林明德、黃福慶譯，〔晚清政治思想研究〕，（臺北，時報出版公司，民國七十一年），頁九八。

<sup>⑱</sup> Lin Yü-sheng. "The Evolution of Pre-Confucian Meaning of Jen and the Confucian Concept of Moral Autonomy" *Monumenta Serica*, Vol. XXXI (1974-75), pp. 172-183.

<sup>⑲</sup> 康有為，〔大同書〕，頁二六三~二六四。

孝也只是一空洞的名詞罷了。同時，他又從一施一報的觀點來解釋孝道，謂孔子之重視孝，「以為報而已矣。」人子受父母養育之恩，必須償還，與殺人償命，借債還錢殊無二致。故為人子女者若違背孝親之道，「其律可依欠債不還，科而罪之。」<sup>⑭</sup>這裏，康有為顯然企圖把屬於道德範疇的人倫關係，納入法律統轄之下，與孔子對孝的解釋有相當出入，孔子論孝嘗謂：

孟懿子問孝，子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟懿問孝，子曰：『無違』。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰：『無違』。」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮。死，葬之以禮，祭之以禮。」<sup>⑮</sup>

此處的「禮」並非單指外在形式，而是發自內心恭敬的一種行為表現，因此，孔子才會接着說：「今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆能有養，不敬，何以別乎？」<sup>⑯</sup>又說：「色難，有事，弟子服其勞，有酒食，先生饌，曾是以為孝乎。」<sup>⑰</sup>從這個角度看孝道，顯然不能與借債還錢，殺人償命等徒具外在形式的報相提並論。

康有為又指出，聖人之所以立父子夫婦兄弟之道，乃是不得已，因為知「其相合之難」<sup>⑱</sup>。他認為家的觀念主要建立在一個私字上，即他所謂的「相收」，人人各私其所愛，家庭紛擾不堪，也因此使人性不得趨善，世界無以進至太平。同理，國為萬惡之源，助長爭心、私心，造成種種不合與不公，「故國之義不刪除淨盡，則人人爭根、殺根、私根，無從去，而性無由至於善也。」<sup>⑲</sup>

在康有為對大同世界的構想中，人無須講求齊家、治國，因為人在由據亂進至大同的過程中，家、國完成它們「因時」的任務之後，皆在捨棄之列，這或許是為什麼他在對「私」痛加撻伐的同時，卻肯定「私」在人類進化過程中的價值，「故夫父子之道，人類所以傳種之至道也。父子之愛，人類所由繁孳之極理也。父子之私，人體所長成之妙義也，不愛不私，則人類絕，極愛極私，則人類昌，故普大地，而有人物，皆由父子之道，至矣極矣，蔑以加矣。」<sup>⑳</sup>

這裏，康有為再次陷於不可解的矛盾之中。太平世，傳種仍屬必要，但是父子之道必須棄絕；父子之愛，雖是「人類所由繁孳之極理」，但在太平之世，嬰兒生

⑭ [大同書]，頁二六五。

⑮ [論語]，為政篇，二。

⑯ 同上。

⑰ 同上。

⑱ [大同書]，頁二八〇。

⑲ 同上，頁一一一。

⑳ 同上，頁二六四。

下即須送公立育嬰院，由公家撫養，然後由懷幼院、蒙學院、小學院、中學院、大學院，最後進入養老院，結束無私的一生，父子之間彼此不相屬，遑論父子情愛了。

如果要康有為解釋其間的矛盾，相信他又會借助三世進化論來說明：小康只是人類進化必經之路，當大地尚未統一之時，人人各私其親，各私其國，雖「賢者不免」，他自然也不能例外。但是，一旦進入大同世之後，私不再是問題，因為「當太平之世，人性既善，才明過人，惟相與鼓舞踴躍於仁智之事，新法日出，公施日多，仁心日厚，智識日瑩，全世界之人，其至於仁壽極樂善慧無邊之境而已，非亂世之人所能測也。」<sup>②</sup>

為什麼進入太平世，人性會善，才明會過人？人性如何趨善，才明又如何過人？康有為沒有說明，但是我們可以從他對性與智的看法，找出一部分答案。

康有為認為，性無所謂善與不善，乃是人與草木禽魚共有之物，人與禽獸的分別來自後天學習，他並由此推出萬物齊同的結論：「故孔子曰性相近也，同是食味，別聲被色，無所謂小人，無所謂大人也。有性無學，則人與禽獸相等，同是視聽運動，無人禽之利也。」<sup>③</sup>

雖然康有為在〔孟子微〕一書中，曾有性善之語，但因為該書係註解〔孟子〕，他乃是從孟子的觀點論性，這可從前段引文中間一段括號內的小注看出：

（孟子性善之說，有為而言，荀子性惡之說，有激而發。告之（按為子之誤）生之謂性，自是確論，與孔子說合，但發之未透，使告子書存，當有可觀。王充、荀悅即發揮其說。程子、張子、朱子分性為二，有氣質，有義理，研辨較精，仍分為二者，盡附會孟子，實則全是氣質，所謂義理自氣質出，不得強分也。）

〔長興學記〕於一八九一年寫成，〔孟子微〕成書在一九〇一年，一九〇二年寫成的〔大同書〕雖謂大同之世「人性既善」，但書中所說的性善與孟子的人性本善有着根本上的不同。孟子言性善，善是人性中潛藏的種子，仁、義、禮、智的發端——測隱之心，羞惡之心、恭敬之心，是非之心，「非由外鑠我也，我固有之也。」<sup>④</sup>但大同世來臨時的人性之善都是外鑠的。

正因為康有為以性無善惡，故而肯定外在環境對人的影響；因為肯定外在環境

<sup>②</sup> 〔大同書〕，頁四一七。

<sup>③</sup> 康有為，「長興學記」，〔康有為政論集〕，頁八八。

<sup>④</sup> 同上。

<sup>⑤</sup> 〔孟子〕，告子篇上，六。



對人的影響，因而力主破九界。談到家庭之為惡，他說：「夫貪詭欺詐，盜竊殺奪，惡之大者也，皆由欲富其家為之。」<sup>④</sup>換言之，苟無家庭，則無「貪詭欺詐、盜竊殺奪」之事。據康有為說，隨着客觀環境的變遷，大同世的人性與據亂、小康世的人性是不同的，「至於公政府之時，天下統一，何可復存此數萬年至慘至毒至私之物如國字者哉，便當永永刪除，無令後人識此惡毒國字國義於性中，則人道爭殺畛域之根永拔矣。」<sup>⑤</sup>

康有為論文明進化時，特別強調智的功能，「人之能橫六合經萬載證神明成聖哲者，皆智之力也。故吾自窮極萬里而後能闢闔今古，宰割萬物，神鬼神帝，生天生地，即獨得天下特別無限之全權焉……亦有天上地下惟我獨尊之勢，皆智之為也。」<sup>⑥</sup>智的力量縱橫天地，無所滯礙。由於推崇智識，他痛斥愚蠢，指出智愚關乎整個社會制度的優劣，人類之進化，「知識既愚，制作亦愚，試觀巫來由及煙剪之器物，其與進化之善莫大焉。且人既愚蠢，則一人不足一人之用，其勞作甚苦，而逸樂甚少，傷人之莫甚也，沉腦根重濁，必少高明廣大之神，勢必嗜利無恥，少禮寡義，留此人種以傳家，則俗不美，以傳種，則種受害，以此愚根流傳不絕，是猶在黑暗地獄也，豈可使流轉於宇宙間乎。夫人獸之異，不為其形質，只爭其智愚，大同之世，豈容獸種，且愚必頑，以此而欲致太平大同，是猶蒸沙而欲成飯也，必不可得矣。」<sup>⑦</sup>

從上面這段引文裏，我們知道康有為肯定：(一)知識與道德之間有必然的連鎖關係。知識增加，德性必高；無知之人則寡廉鮮恥。(二)學習造成的智愚可以經由遺傳，在後代身上顯現。因此，隨着知識經驗的累積，人類文明將不斷向前推進。

除此以外，智識亦是國家富強的先決條件，所謂「才知之民多則國強，才知之民少則國弱」<sup>⑧</sup>，因此他在戊戌維新的改革計畫中，特別重視培育人才，他之主張廢八股、開學堂、譯西書、辦報紙、創學會，皆是希望藉知識的力量，啟迪民智、革新中國社會。故他一再強調養民固然要緊，教民尤為重要。

從康有為對性與智的幾點看法回過頭來看他對儒家傳統所持的態度，我們不難解釋為什麼他在〔大同書〕裏於強調仁道大行的同時，會提出一套與儒家價值體系

<sup>④</sup> 〔大同書〕，頁二八二。

<sup>⑤</sup> 同上，頁一二一。

<sup>⑥</sup> 同上，頁五六。

<sup>⑦</sup> 同上。

<sup>⑧</sup> 康有為，「上清帝第三書」，〔康南海先生遺書彙刊〕（十二），頁六二。

大相逕庭的觀念；性既無美惡，當人憑藉智識把世界改造得更接近大同理想時，價值觀念的轉變只是必然的結果。

因此，就實質內容而言，康有為對儒家思想提出了強烈的批判。但在此必須指出，康有為之所以走上反傳統的道路，並非就儒家思想本身的價值評斷，而是從對現實生活的體認，得到激烈反傳統的結論。他反對家庭制度，因為他看到太多人被家庭束縛住了；反對國家，因為他從古今中外歷史中，見到列國紛爭造成無數百姓流離失所、家破人亡的慘劇；主張去形界，因為他為週遭婦女所受到的不平等待遇打抱不平；主張去私產，因為他目睹歐美工業社會財富集中造成各種不平等的現象。易言之，對現實的不滿激發了他對大同世界的嚮往。但是，不滿現狀不一定會導致一個人激烈反對傳統，除非他將醜陋的現實歸咎於傳統。五四時代部分知識份子對傳統的反動可以歸於這樣一種型態。康有為則不然，他是從三世進化的觀點，肯定歷史有延續性，連帶肯定傳統在歷史發展過程中的形式價值，然而對傳統的內涵，則採取批判甚至否定的態度，不過，他的否定只限定在價值層面。在現實生活層面，他仍然肯定這些傳統的價值觀念，只是並非基於它們本身的價值，卻歸因於三世不能飛躍。故而他雖在大同書裏有絕親棄子的激烈論調，本人則事母至孝，且重視家庭與人倫關係，朝夕以保全中國為念，這一方面是他的矛盾，卻也顯示他對儒家傳統的態度非常曖昧。

## 五、結 論

康有為以三世說為基礎的歷史觀雖然帶有命定色彩，但他同時也強調人勢相應的重要。歷史固然循着據亂、升平、太平的步驟推進，然而人在過程中依然保有某種程度的主動。可是，進一步探究康有為的歷史觀，我們發現，雖然康有為對勢的看法隨外在情況變化而有不同，大體言之，客觀歷史法則與個人主觀心志之間不可避免的緊張關係在他身上並不明顯。照道理講，他的思想應該有很大的矛盾，因為他根據三世史觀所洞見的人類歷史大勢與實際歷史發展並不一致，他自認能夠審度理勢，然而當他試圖把不同種族、歷史、文化的民族或國家一併納入這個他認為具有全面涵蓋性的體系之下時，卻又發現彼此情況殊異，不能一概而論，他因此得出中國不應盲目仿效歐美這個結論。但是，此一自覺並沒有使他真正面對中國所遭遇的問題；他雖然察覺到中國的特殊性，卻用發展時期先後有別的理由，化解了共相與殊相之間糾結的問題。因此，根據康有為的歷史觀，終極而言，人類歷史發展仍

是單元，而非多元的。

康有為雖然強調時地之宜，但是從戊戌變法到辛亥革命之後，他始終是採用歐美的標準，來衡量中國社會、政治、經濟的缺失與問題。近代中國與西方列強接觸以來，挫敗連連，以他山之石攻錯，本無可厚非，從某一個角度來看，甚至是有必要的，但康有為以歐美為標準時，對價值體系與實踐效果，並未加以區分，加上他處在當時內憂外患交攻的情況下，特別注重觀念或制度的實際效應，以致他可以在戊戌前後肯定西方自由、民主、平等諸觀念與相關制度是中國所需要的，也是應該走的方向，民國以後卻又認為中國受據亂世的限制，不能遽然引進西方的觀念與制度。

康有為的三世史觀發展之初是為了改革現狀，但是後來卻成為康氏反對改革現狀的依據，當然這並不表示他反對改革本身，而是他認為改革必須兼顧時地之宜。造成三世史觀兩刃性的最大原因是：它的架構固然是由今文經學變通的觀念推衍而來，但內容卻是康有為依照他對歐美、日本、印度、俄國、土耳其等國家歷史與政制一般性的了解，加以填塞而成。我們可以說，康有為的進步史觀是從抽象概念和實際經驗兩個層次發展出來的對歷史的看法，當理論與實際發生衝突時，內容與架構之間的矛盾立刻顯現。他把三世進化說當作是一個普遍性的真理，放諸四海皆準，然而由於它原本就不是由經驗歸納而成，一旦經驗世界出現例外，他遂發現很難固守原來的立場，甚至因此而否定經驗背後的價值觀念，這使他一方面顯露相對主義的傾向，一方面卻堅持三世說是不變的歷史法則。他固然可以，不合時宜，自圓其說，但實際上他自己卻成了一個不合時宜的人物。

康有為對傳統的態度可以從幾個層次來分析：形式上，他肯定傳統的價值；思想內容方面，他雖有激烈反傳統的傾向，但並未有激烈反傳統的行為。但從他以一些西洋政治思想、制度「暗合經義之精，非能為新創之始」這點來看，他對中國與西洋兩種傳統都做了某種程度的扭曲。

今古文之爭最早可以上溯到西漢末年，但是從三世說推出一套歷史必然法則，據以改革現狀，康有為恐係第一人。如果以二千年來中國王朝用以鞏固政權的帝王儒家為標準，那麼康有為的素王改制表面上似乎是透過今文經傳統，高舉正統的旗幟來從事改革。乍看之下，他承認君主制度存在的必要性，似乎是十足保守，然而，他所極力維護的君主政體和傳統的君王制，在內容方面已經有了很大的不同。同時，他的若干價值觀念與先秦儒思想也有了距離。透過主觀的詮釋與附會，他不

但對傳統加以扭曲，也對它進行批判。使問題更趨複雜的是，康有為經常用一些西方式概念，如自由、平等、民主，來附會儒家經典。使人很難以他對西方若干現代化觀念的認可與否，將他歸列在「傳統」或「現代」的範疇下。但這並不表示他多變的思想不能分析，事實上，正因為他的思想紛陳雜沓，更能表現晚清知識份子徘徊在現代西方觀念與傳統思潮之間的游離心態。在這方面，康有為可以說深具代表性。

根據德國社會學家曼漢姆（Karl Mannheim）給烏托邦思想所下的定義，烏托邦思想在想法與取向上超越現實，並且意圖打破現存秩序的束縛<sup>⑨</sup>。從這個角度去分析康有為的大同思想，雖然思想與價值取向具有超越性，但至少在明言層次，他無意藉其推翻現存秩序。相反的，他一再告戒國人不可飛躍歷史分期，然而告戒歸告戒，他的三世觀已經預伏了對現狀挑戰的因子。在清末，這些因子尚無表面化的跡象，但民國之後這些反傳統的想法對現存秩序的威脅逐漸增加，終於匯為一股思潮。

不只一位學者肯定康有為思想的時代進步意義，雖然指出，他受客觀環境限制，未能堅持到底。而一般人也不否認康在近代中國歷史上扮演着一個承先啟後的角色<sup>⑩</sup>。如果說康有為與在他之前主張「西學源出中國」，或在他之後倡導全盤西化論者有任何不同，我想應該是他已察覺傳統出了問題，可是又明白傳統不可任意棄絕，由於此處傳統的形式意義大過實質意義，一旦失去歷史為一延續過程這個大前提，反傳統思想表面化也就是遲早的事了。

<sup>⑨</sup> Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia*. pp. 192-3. 參見李澤厚，「康有為思想研究」，〔中國近代思想史論〕，（北京，人民出版社，一九八二年），與 Hsiao。

<sup>⑩</sup> Hsiao, Kung-chuan. *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927*.