

「吾學卅歲已成」： 康有為早年思想析論

汪 榮 祖

美國維琴尼亞州立大學（柏堡）歷史系

一、前 言

康有為雖非書齋中的哲學家，然而他有寬濶的哲學家胸襟，以及敏銳的思辨才情。他最關切的問題與思慮的重點是治國和化民。英哲柏林（Isaiah Berlin）有言，「思想不會從真空中誕生、也不會不孕而育」（Ideas are not born in vacuum nor by a process of parthenogenesis）。¹ 誕生康氏思想的晚清環境，非僅不是「真空」，而且充滿危機與震撼。當時的中國已遭遇到空前的外患，列強威脅，四夷環伺，確實是「三千年未有之變局」，何況又經歷了人類歷史上最殘酷的內戰，太平天國之亂使神州精華區域受到嚴重傷害與破壞，長達十五年之久。在外患與內亂激盪下，導致政治不穩、社會動盪、民不聊生，以及整個文化失序和凋弊。深思而又敏感的康有為，勢必要面對這些危機與震撼的挑戰，考慮因應之道。

光緒辛卯（1891）年，康有為寫信給沈曾植（子培，1850—1922），自道學術次第：

僕受質甚熱、得癡黠之半。十一齡知屬文，讀會典通鑑明史。十五後涉說部兵家書，於時曹不知學，而時有奇特之想。將近冠年，從九江朱先生遊，乃知學術之大，於是約己肄學、始研經窮史，及為駢散文詞、博採縱涉、漁獵不休，如是者

1 Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Idea* (New York: Vintage Books, 1976), p.xv.

六七年。廿四、五乃翻然於記誦之學，近於諛聞，乃棄小學、考據、詩詞、駢體不爲。於是內返之躬行心得，外求之經緯世務，研辨宋元以來諸儒義理之說，及古今掌故之得失，以及外夷政事學術之異，樂律、天文、算術之瑣，深思造化之故，而悟天地人物生生之理，及治教之宜，陰闔陽闢，變化錯綜，獨立遠遊，至乙酉之年而學大定，不復有進矣。²

乙酉之年爲公元一八八五年，時康僅廿八歲，而學已大定。據康門鉅子梁啓超所記，則乃師常言：「吾學三十歲已成，此後不復有進，亦不必求進」。³無論年方廿八或三十，都顯得過於早熟、不免有自豪甚至自吹之嫌。事實上康氏不可能於卅歲之後，束書不觀，學問毫無精進。他的改制變法之說，既成熟於卅之後；他的《大同書》更遲至廿世紀初年始完稿，早已逾不惑之年。但是若將「不復有進」，作最狹義的詮釋，則有其實情在。康子思想的胚胎確結於卅歲之前，重要學說如變法改制和大同之旨，均已定下雛型。所謂「不復有進」，便可解作此後思想上的發展，乃由雛型逐步成長與完成，不再有幡然改轍的飛躍進步。

二、思想雛型

康有爲卅歲以前的作品，仍然留存的，主要有三種，即《實理公法全書》、《康子內外篇》，以及《教學通義》，當然是窺測其早年思想形成的依據。此三書均係其生前未刊的手稿，甚至是未完成的草稿，敘論未必周到清晰，故須通體細玩，更加審慎理解。統而言之，康子於力主今文改制之前，其思想不屬任何宗派。他博覽群籍，除經書之外，諸子百家、佛道以及西書，莫不涉獵。既涉獵，多少有影響。是以歸其早期思想於漢、宋、今、古，或兼融漢宋，都不免一偏之談。即使他在朱九江的禮山草堂讀書，深受啓發，然觀其下視韓文公，可知並不受朱氏粵學的牢籠。錢賓四認爲康氏「萬木草堂之規模，襲取之於禮山，其事甚顯」。⁴其實貌同心異，兩者的內容與目的，都有本質上的差異。

然而康子而立之前的思想，雖不能作非朱卽陸式的論斷，但思想雛型隱

2 康有爲，〈與沈刑部子培書〉，《萬木草堂遺稿》（臺北：成文，1978），頁264—265。

3 梁啓超，〈清代學術概論〉，《梁啓超論清學史二種》（上海：復旦大學出版社，1985），頁73。

4 錢穆，〈中國近三百年學術史〉（臺北：商務印書館，1957），下冊，頁640。

約已定，體系未成而面目略備。康有為與西學的關係，論者已多，一般認為他所知有限，不過是一種激盪或刺激，甚至認為「西方科學對他思想的影響，大都浮淺而無實」(the influence of Western sciences on his thinking was largely superficial rather than substantial)。⁵其實不然。《實理公法全書》，以幾何公理為人文立法，可知西方科學對他的影響，實在頗為深刻。康氏西學的資源，幾全部來自江南製造局出版的譯本。這批書除了宗教與史地外，極大部分屬於數理工程等自然科學書籍，在康之心目中，無疑是西學的精華，遂不加深思，誤以為實證科學之知可以解答抽象的哲學問題。不過康子的誤會，並不特殊。十七世紀科學革命，數學方法的成功，亦給西歐哲學家留下深刻的烙印，笛卡兒(René Descartes, 1596—1650)、史賓諾莎(Benedict Spinoza, 1632—1677)、萊布尼茲(Gottfried W. Leibniz, 1646—1716)、霍布士(Thomas Hobbes, 1588—1679)，無不賦予其論證某種數學結構，認為自然科學的成果，可以運用到政治、倫理、玄學、神學等領域，一切人文現象也都有公理法則。英國經驗論哲學家(empiricist philosophers)更將心靈的組成部分，比作牛頓所說物理界的粒子，不惜把哲學機械化。啟蒙時代的法國哲學家也多具科學的想像，如狄德羅(Denis Diderot, 1713—1784)，把社會生活比作一個大工廠的實驗場。一直要到康德(Immanuel Kant, 1724—1804)，才結束欲將哲學變成科學的野心。⁶康有為對這些西方哲學家顯然都不熟悉，他只是接觸到西方的自然科學，憑其靈敏和捷思，驚羨彼邦科學思維的嚴密，異代而不約而同地認為數學乃最完備的知識。十九世紀的康有為用幾何公理論斷人類平等、人倫關係、禮儀刑罰、教事治事等等，⁷無意間與十七、八世紀英、法哲學家貌異心同，在科學衝擊下，同具「知識論上的偏見」(epistemological bias)，可以說是比較思想史上一個頗為有趣的例子。

康有為以科學原則為實理公法，並將其應用到人事，詮釋人文思想，對其思想發展與趨向，有決定性的影響。其一，康氏「知識論上的偏見」導致

5 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, (Berkeley: University of California press, 1987), p. 32.

6 參閱 Isaiah Berlin *The Age of Enlightenment* (New York, Mentor Books 1956) 之導論；汪榮祖，〈康章合論〉，(臺北：聯經，1988) 頁37—38。

7 閱康有為，〈實理公法全書〉，〈萬木草堂遺稿外編〉，上，(臺北：成文出版社，1978) 頁39—65。

文化一元論的觀點，即認為歷史文化的發展，像自然界一樣有規律，同是天地間公共之理（即康所謂人類公理），而且超越種姓國界，放諸四海而皆準。據此，歷史根本是世界史，各國歷史的不同，乃發展階段的不同。實已發三世說的先聲。公羊三世進化說終成康有為歷史觀的具體內容，而來自西方科學思維的一元論文化觀點，才是此一歷史觀的骨架。其二，科學昌明，理性至上，使十八世紀西歐啓蒙大師信心十足，相信經過不斷地進步，人類社會終可臻完善的境域，正如康有為於異代驚羨西方化、光、電、重等科學之精美，公理法則之嚴密，如此不斷精進，自亦對人類前途滿懷樂觀，展望大同之將至。然則康子於卅歲之前，大同理想雖未成稿，確已開始演大同之旨，已略有腹稿在。其三，康氏以實理公法為準則，批評傳統思想與制度，如謂：「人類平等是幾何公理」；「今醫藥家已考明凡終身一夫一婦，與一夫屢易數婦，一婦屢易數夫，實無所分別」；「凡男女之約，不由自主、由父母定之」與「幾何公理不合，無益人道」、「父母與子女宜各有自主之權者，幾何公理也」；又謂聖權無限的說法，「與幾何公理全背」；「君主威權無限」，「大背幾何公理」等等，⁸ 其攻擊力不下於西歐啓蒙思想對中古神道政教的衝擊。此亦即是康思想中所謂「激烈因素」（radicalism）的一個主要淵源。

三、明教學真諦

康有為直指傳統體制中的主要成份不合幾何公理，直言自由平等，然而何以約略同時期完稿的《教學通議》又要「師古」、要尊周公，崇《周禮》呢？張灝即謂：「保守氣質突出於教學通義一書中」（The conservative strain was predominant in the *Chiao-hsüeh t'ung-i*），並以爲該書「對周公以及周禮的頌揚明白顯示古文經學派的影響」（This exaltation of the Duke of Chou and the Rites of Chou clearly bespoke the influence of the Ancient Text School）。⁹湯志鈞則認爲此時的康有為不能算是古文經學家，卻肯定尊周公、崇《周禮》，「確佔重要地位」。¹⁰

8 同上，頁42，43，45—46，47，48，50。

9 同註5，頁27。

10 湯志鈞，《康有為與戊戌變法》，（北京：中華書局，1984），頁23。

篇名既是「教學通義」，若不細究教學兩義的要旨、僅著眼於尊周，不免見樹而忽林。若通讀全書，可知康有為所謂教，絕不是單純的「教育」，實指整個政教文化秩序而言；學亦非一般所謂的學術，實指官紳士民學習這個政教文化的努力（故學在此應訓為覺）。周公在相傳的舊制上，創設了完善的政教文化秩序，有了美備的制度與典章。官不僅掌教，而且敷教，一方面用禮教倫理來培育德行，另一方面則以事物製作來教小民道藝，使能各專其業。教學俱備，舉國上下才能內修德行，外專道藝，官師咸修，民化而國治。此乃康有為稱美周公周制的主因，¹³其目的不外是古為今用。

然而教學大備的周制，卻因周之衰亡而王政失統，以至於失官而學亡。¹⁴ 康氏認為，二千年的帝制，一直未能恢復周公所定的治道，亦即是教學之義不明。自漢以來，雖然儒教六藝存於人心，立為大法，但有教而無學。帝制的發展使君日尊、臣日卑、民日遠，至明清而登峯造極。官不敷教化，而溺於科舉，競利祿之途，成為「嗜利無知之駭徒」，教學俱失，卒令四萬萬圓顛方趾之小民，成為既無德行又無知識的愚頑之民，根本無以立國。¹⁵ 此乃康所見之危機，故於序言中直指：「今天下治之不舉，由教學之不修也」。¹⁶ 是知康撰《教學通義》，意在明教學之義，作為治國化民之法，至於藉此批評二千年的秦政，則其所突出的含意，實甚「激烈」，絕非「保守」。

再者，《教學通義》既係師古而非復古，故尊崇周公之外，另外標出孔子改制。此時康尚未獨尊經今文以改制，然改制求變的思想已經明朗。他於卷首即點出，「善言古者，必切於今」，¹⁷ 意謂師古要切合今日之所需；若言古而不切今，則乃無用之學，「學而無用謂之清談」，¹⁸ 而清談足以誤國。他於卷中有尊朱之篇，除「惟朱子學識闊博」外，能洞悉「古禮必不可行於今」，並引朱子所說：「禮、時為大，使聖賢者有作，必不從古之禮，只是以古禮減殺，從今世俗之禮」，以證「古今異宜」，即時代不同所需不

11 張灝譯「教」為“education”，非是，見同註5，頁26。

12 參閱康有為，〈教學通義〉，《康有為全集》，（上海古籍出版社，1987），集1，頁85。

13 同上，頁112。

14 參閱同上〈失官第七〉、〈亡學第八〉。

15 參閱同上，頁122，132。

16 參閱同上，頁80。

17 同上，頁81。

18 同上，頁137，另參閱〈從今第十三〉，頁134—137。

同，故後世必「定新制以宜民」。¹⁹表出要求改革的心聲。

禮為六藝中最能表現傳統中國的政教秩序，因其原是儒家的制度，可作治國化民的工具。在康有為之前希望變法的人如郭嵩燾，已據「禮，時為大」之意，作進一步的詮釋說：「時者，一代之典章，互有因革，不相襲也。生乎今之世，反古之道，則與時違矣，故時為大」。²⁰郭氏可謂發康氏之先聲。張灝將時釋為「時機」(timeliness)，因謂「道德理想與人為制度皆需特定的實施時機。時機未到，無從風行。」²¹康氏所謂時，並非此意，實指適時，他曾明確地指出，「推古人之意，不在器而在義」，例如「射之義在武備，今之武備在槍砲」，又如御之義則於今為駕駛近代車舟，可謂六藝適時之例，²²蘊謂無論思想與制度都須適合時代的需要。非如此詮釋，不能切合康氏極力求變的微意，才能理解康有為何以要博雅士人，考知古今二千年來禮制之沿革，定為《禮案》一書以備參考的用意²³。

由此可見，康氏尊古崇古不過是師法古意，以為今用；能為今用，必須適時。事實上，他一再強調「一王之興，莫不有新制」，以及「三代新王變禮更制」。²⁴然則康氏絕非向後看的保守者，而是向前看的改革者，已十分明顯。如果再進一步看，可見《教學通義》的用心，處處著重於矯今之弊。今之弊，按照康有為的認知，乃是二千年帝制的積弊，使得君臣相隔，官民相隔，以致於「民冥然遠絕於教化」，一般小民愈來愈無知識，連觸犯法網都不知道，風俗敗壞，動搖國本。²⁵所以他要師法周孔教學之意，並不是提倡什麼道德與學問，而是要教民與化民。要如此，便不能把民委諸胥吏，士大夫便不能誤於章句文辭，而須講究教與學，淺而勿深，「務使愚稚咸能通曉」國家的基本政教秩序。換言之，他的教學通義，要義在美化風俗，整齊民風，以開民智民德，以培國本。其化民治國的現實用心，不言可喻。

康有為的化民之意，實已為其高弟梁啟超的新民說，發了先聲。梁未必刻意師承此意，而是在列強侵略下，愛國情緒激盪下，自然而然產生近代國

19 同上，頁144，另參閱頁137。

20 見郭嵩燾，《禮記質疑》，（思賢講舍刊本，1890）卷10，頁3。

21 同註5，頁54。

22 同註12，頁152。

23 同註12，頁146。

24 同註12，頁91、135。

25 參閱註12，頁141，142，143。

家民族意識。國家富強必須先有像樣的人民，康所說的才士、才農、才工、才商，²⁶ 此一連用的「才」字正可作「像樣的」解。後來嚴復強調民智、民德、民力，亦可與康梁之化民新民相呼應，乃同一時代憂國傷民之士不約而同的應變方略。所謂近代國家民族意識，有別於傳統國家之專指朝廷，傳統民族意識實指狹義的夷夏之防。張灝先生引梁著《康南海傳》說，「民族主義不見於康思想中」(nationalism was missing in K'ang's thought)，謂梁稱其師為一「個人主義者」(individualist) 以及「世界主義者」(universalist)。²⁷ 按梁於宗教家之康南海一章中，僅稱「孔教者，世界主義非國別主義」。又謂「孔教者，兼愛主義非獨善主義」。若以此謂梁稱乃師為「個人主義者」，實誤。梁固稱康為孔教者，甚至是「孔教之馬丁路德」，然而孔教雖像耶教一樣具有世界性，但作為國教未嘗不同具國別性。梁氏於同一《康南海傳》中，明言：「先生經世之懷抱在大同，而其觀現在以審次第，則起點於愛國。」²⁸ 大同當然可說是一種世界主義，然而仍是寄望於未來的理想，而當前所關切者乃愛國。梁氏所謂「觀現在以審次第」，其意甚明。至於「民族主義不見於康思想中」一語，並未見之於梁著康傳中。試思欲救四萬萬人的康有為，寫出〈愛國短歌行〉的康有為，能無視民族主義歟？即於《教學通議》之中，康氏有鑒於中國方言紛雜，語言不通，主張齊一言語²⁹，實發提倡國語以加強國家統一與認同的先聲。如果把民族主義解作狹義的排滿主義，顯然不見於康思想中，然而排滿主義(anti-Manchuism)豈可等同近代民族主義(Modern Nationalism)乎？

四、求變的思辨

《康子內外篇》較重思辨，然與《實理公法全書》以及《教學通義》仍多呼應之處，其用世求變的思想已深藏於字裡行間。其開卷第一篇以闔闢為題，按闔闢一詞出自《周易》〈繫辭傳上〉，所謂「一闔一闢謂之變」，³⁰

26 見註12，頁134。

27 見註5，頁35。

28 見《康南海先生遺著彙刊》，（臺北：宏業書局，1976），冊22，頁8；另閱頁16。

29 見註12，頁155，156。

30 見《周易今註今譯》，（臺北：商務印書館，1974），頁384。

即希求帝王以其開塞之術，作自上而下的大力改革。美國學者郝沃 (Richard Howard) 早於一九六二年見〈闔闢篇〉有君尊之詞，便遽謂「康展示其對傳統帝制之不移忠誠」(K'ang revealed his firm adherence to the traditional imperial system)，並謂康不僅對傳統政制，而且對傳統文化，明顯地趨向保守。³¹ 殊不知康之改革意願，即欲改革兩千年之秦政。張灝也說康氏〈闔闢篇〉議論，形同「帝制儒教」(imperial Confucianism)，謂康「肆言中國傳統中的文化光輝，以及中國帝王具有不可抗拒、絕對的道德權威」(Spoke expansively not only of the cultural glories of the Chinese tradition but also of the irresistible, absolute moral authority of the Chinese emperes)，³²亦認為康擁護專制政體。其實，康有為的君尊之詞，並非尊君，乃陳述二千年帝制使君權益重的一個史實，在《教學通義》中亦明言自秦漢以來君日尊臣民日鄙，朱明以後尤甚。讀〈闔闢〉一篇，若不斷章取義，即知意在借挾獨尊君權之事實，行之以開塞之術，「酌古今之宜，會通其沿革，損益其得失」，³³作自上而下的改革，實欲改變二千年君尊之制。正由於中國的君權嚴厲如雷霆，君主一旦決定要做任何事，鮮能阻擋，若謂：「人主欲墾地，則地無不墾矣；欲興水利，則水利無不開矣；欲富農，則農民足；欲阜商，則商興矣；欲精百工，利器械，則百工器械無不精矣；欲開一切之學校、明一切之禮樂，則學校禮樂無不修明矣；欲練水陸之兵師，則無不練矣」。換言之，人主欲變法，則法無不變矣！正因如此，康氏相信，具有莫大權力的中國皇帝一旦要變法，「三年而規模成，十年而本末舉，二十年而為政於地球，三十年而道化成矣」³⁴！此後康有為不斷上清帝書，希望清帝以其雷霆萬鈞之力來變法，可謂其來有自，絕非偶然的了。

康子之〈未濟篇〉，發《周易》古經最後一章〈未濟第六十四〉之義，猶渡水而未能濟，以知所不足，以戒躁進與急於求成。馬洪林認為，「在康

31 見 Richard C. Howard; "K'ang Yu-wei (1858—1927): His Intellectual Background and Early Thought," in Arthur Wright and Denis Twitchett, eds., *Confucian Personalities* (Stanford: Stanford University Press, 1962), p. 308。郝沃氏於頁308—309所述多係誤讀誤解。

32 張氏繼郝氏誤讀此篇，見同註5，頁29。

33 見康有為，〈康子內外篇〉，頁8。

34 同上，頁9。

有為充滿天人政教的辯證思考中，卻主張改造社會不能過於急躁，不要急於一時以赴事功，又透露出一種循序漸進，不可能飛躍的思想指向」，³⁵ 可謂能發康子蘊義。然則，此篇雖深思天人，亦係求變之談，談變法之不可驟，頗合其平生之主張。下接〈理學篇〉，並不是談什麼宋明之理學，而是要窮究學理，自謂：「學也者，窮物理之所以然，裁成輔相人理之當然而已」。³⁶ 「物理之所以然」是客觀而具科學性的，而被視為當然之人理（習以為常的道德規範），並非放諸四海而皆準，有如儒佛之別與中西之分，³⁷ 是可以改變的。他既認為「義理無定」，顯非保守；然而他亦不求激烈的劇變，但求會通。如何會通？康曰：

鑒古觀後，窮天地造化之故，綜人物生生之理，探智巧之變，極教治之道，則義理無定，有可得而言焉。觀其變之動，知後之必有驗也；求其理之原，知勢之必有至也。³⁸

這種折衷求是的求變觀，與其平生信念符合。最後一句則與《實理公法全書》的思路相應，認為社會的發展像自然規律一樣，有必驗之變，必至之勢，要能觀變與知勢，亦與其平生信念相合。

康有為於〈理學篇〉中有謂，「學出於不能」，應指窮（不能）而後學，然則學可以說是求變通的一種努力。此於〈性學篇〉中有進一步的發揮。所謂性，乃自然的人性與人情，如食色、如無節度的喜怒愛樂，而學則是逆性，逆者乃努力節制，逆與學是成正比的，故謂：「學，所以節食色喜怒哀樂也」。³⁹ 然則此篇所論，不外以學逆性，其所蘊藏之意，乃後天的努力（宗教、道德、制度等），可以節度先天的人性情欲。然後康有為指出，原非先天的東西往往被視作先天的人性，如孟曰性善、荀曰性惡等等。他之所謂性是氣質，是物性，「譬如附子性熱、大黃性涼」，⁴⁰ 然則人性無所謂善惡，只是人類的本性。他更借孔子所說「性相近，習相遠」，來說明人類相同

35 見馬洪林，〈康有為大傳〉，（瀋陽：遼寧人民出版社，1983），頁69。

36 同註33，頁10。

37 如謂：「內外有定而無定，方圓、陰陽、有無、虛實、消長，相倚者也，猶聖人之與佛也；義理有定而無定，經權、仁義、公私、人我、禮智、相倚者也，猶中國之與泰西也」，同上，頁11。

38 同註33，頁11。

39 同註33，頁15。

40 同註33，頁13。

的本性之所以有異，乃積人事爲之、差近於習」⁴¹。「習」也是後天的努力，與「學」相呼應。是則兩千年習以爲常的政教、節制人性，因習以爲常而視爲當然，但並不是先天的，而是後天的努力，「要宜於人而已」⁴²。此顯然在向「天不變，道亦不變」之說挑戰。後天的道爲了宜於人，當然應變。他於〈理氣篇〉中更直言，宋儒所謂「天理人欲」，爲不知道之言，蓋人欲乃天性，天理倒是人理，所以他認爲應改作「天欲人理」。⁴³既是人理，自亦應宜於人而變。由此可見，康子思辨絕非憑空馳騁，實處處爲變法思想耕耘播種。無論以保守或激進來描述其思辨，皆未中肯綮，甚而曲解或漠視其尋求改革的強烈意願。

五、透露獻身變法的意願

康子於《內外篇》中對儒家德目仁義禮智信的詮釋，亦非一般泛論，而實有所指，值得注意。儒家傳統素以仁統諸德目，康並無貶低仁目之意，然特別強調智的重要性，至謂：「人道之異於禽獸者全在智，惟其智者，故能慈愛以爲仁，斷制以爲義，節文以爲禮，誠實以爲信」⁴⁴。他未必欲以智代仁，而是在時代危機衝擊下、西潮的刺激下，特見智之重要。使中國無法抵禦的西力，其背後是智、是學，無怪乎當時倡導變法者，莫不要求開民智，康不例外而已。康氏所謂：「上古之時，智爲重，三代之世，禮爲重，秦漢至今義爲重，後此之世，智爲重」，⁴⁵更是見其重智的時代性格。依康氏之見，儒家五德目的輕重，端視其時代要求而異，實爲其求變求通的思想與主張鋪了路。

康子於〈人我篇〉中所作的仁義之辨，亦具時代性。他借董仲舒所謂，「仁者人也，義者我也」，更進一解，以前者爲兼愛，後者爲我，認爲「兼愛者宜於爲君者也，爲我者宜於爲民者也」。⁴⁶一般小民可以爲自己打算，不會太影響別人，而一國之君，則影響大矣，必須爲眾民打算。然而二千年的帝

41 同註33，頁12。

42 同註33，頁13。

43 同註33，頁30。

44 同註33，頁24--25。

45 同註33，頁25。

46 同註33，頁23。

制，卻造成「尊君卑臣，重男輕女，崇良抑賤，所謂義也」。⁴⁷ 他認為這種情況絕非義之至理，而係積風成俗之義。他藉人我之辨，企圖改變帝制積弊之心，已呼之欲出，並展望，「百年之後必變三者，君不專，臣不卑，男女輕重同，良賤齊一」。⁴⁸ 此種結論，從傳統帝制的尺度言，自屬萬分激烈，但從逐步變更演進的觀點看，實是必然的趨勢。以今視之，亦可略見康子的先見之明。

《康子內外篇》還透露了康子本人獻身變法的意願。康有為以聖人自居，人所素知，然於〈勢祖篇〉卻有言：「聖人之言，非必義理之至也；在矯世弊，期於有益而已」。⁴⁹ 換言之，若不能矯弊而有益於世，即聖人之言又如何。康顯非以聖人之言自限。說他想當聖人，不如說他具有先天下之憂而憂的知識份子懷抱。他於〈不忍篇〉中，充分展示了眼見國破民窮——「老翁無衣，孺子無裳」⁵⁰——而衍生的不忍之心。不忍之心使他不能獨樂，立下憂時濟世的宏願。而此宏願，又須「知言」，意謂憂時之士，必須苦口婆心，不怕「諄諄繁復，重碎疊疊」。⁵¹ 他於〈覺識篇〉中，更描繪有志之士宜不受所習之蔽，而具有遠大超時的覺悟與器識。覺識愈高，推愛愈遠，自一身及一家、一國，以致於「以天下為一家，中國為一人、血氣相通、痛癢相知，其覺識益大，其愛想之周者益遠」。⁵² 類此足見康早具不忍之心、高大覺識、欲以之匡時救世，正可印證其日後的變法行動。他契而不捨上書清帝，舌弊唇焦呼籲維新，可說其來有自，絕非偶然。他的「不忍之心」與「愛國情操」也不可能是「分割」(disjointed) 的，更不可能是「兩種聲音」(Speaks in two voices)，⁵³ 因其愛國情操正來自其不忍之心。

六、結 論

康有為的早年思想，與後來的發展，在精神上是相當一致的。今存他

47 同上。

48 同註33，頁24。

49 同註33，頁26。

50 同註33，頁17。

51 同註33，頁18。

52 同註33，頁20。

53 同註5，頁26。

卅歲以前所寫三篇文字——《實理公法全書》、《教學通義》、《康子內外篇》——已經展示重要的西學影響，多少帶有用夷變夏的味道，從傳統的角度看，當然是相當「激烈」，然而從個別的思想因子看，康氏早年思想又頗多貌似「保守」。其實，無論「保守」或「激烈」，都是相對而主觀之見，並不重要。重要的是他用心所在，莫非求變、求通、求改革圖強與維新。他的大同思想雛型也已形成，追求世界大同與中國富強卒成爲其生平的素志與理想。此兩者並不矛盾，因分屬不同的層次與階段。康有爲作爲實際改革者，未嘗不可同時沈思遙遠的烏托邦。蕭公權之書，已經詳述康所扮演的雙重角色，即實際的改革家與嚮往烏托邦的思想家。⁵⁴

張灝批評蕭公權所說的「雙重角色」與「兩個層次」說，認爲是忽略了康思想的有機體與整體性。⁵⁵ 按康所扮雙重角色，乃康氏生平之事實，沒有置疑的餘地。至於「兩個層次」，當然是康氏整體思想中的兩個層次，同一世界觀裡的兩個層次。正因在同一世界觀裡，故康氏可自由來往於兩者之間，於不同的時間，或強調或擱置，蕭氏舉有例證。⁵⁶ 張氏認爲康思想之整體性，至一八九〇年代才完成，於此之前，變法與大同思想兩不銜接，此說值得三思。康在演化論的啓示下，形成一種以三世爲架構的社會進化觀，將大同視爲進化的極至，然而《大同書》卻非其思想發展的終極產物，《實理公法全書》已見大同的雛型，可見其早年已初演大同之旨。既然變法思想與大同思想同時共存於其思惟之中，何以不能往來於兩者之間？來往於兩者之間，又何礙於其思想之整體性呢？！

本文可作如下結論：康有爲在卅歲以前，思想雛型已定，其主要內容不外是以改革爲手段求中國之富強，亦是對外力內侵的一種反應，以及嚮往世界之大同，顯示近代西方科學文明的影響。卅歲以後，康氏在此一雛型上充實與發展，成爲如蕭公權所說的，實際的改革家與烏托邦的建造者。

一九九四年元月十五日初稿

54 參閱 Kung-Chuan Hsiao, *A Modern China and a New World: K'ang Yu-Wei, Reformer and Utopian 1858—1927* (Seattle: University of Washington Press, 1975)。中譯本見蕭公權著、汪榮祖譯，《康有爲思想研究》（臺北聯經出版事業公司，1988）。

55 見同註5，頁53。

56 見蕭公權，《康有爲思想研究》，頁386—388。