

大同立教与因时权变

——康有为经学思想发展与其政治思考的关系

张翔

引言

近年来，康有为研究逐渐成为中国大陆学界的一个研究热点，尤其是戊戌变法之后的康有为研究引起众多关注。¹其中主要原因，一是从现代思想巨变的开端时期了解中国道路探索经验的思想兴趣。新世纪以来，中国国力快速增长的同时，有关路线和道路的社会辩论日趋激烈，有关中国近代以来历史的叙事和知识日益模糊，这种状况刺激知识界重新回到近代以来的历史，尤其是二十世纪历史，重新了解和把握探索道路视野和经验。康有为作为近代以来第一个对此有系统思考的思想家，自然成为重点关注的对象。二是寻求保守主义思想资源的兴趣。与改革开放以来形成的新秩序逐渐稳固相对应，近年来知识界对于保守主义思想抱有兴趣的人在逐渐增加。与这一动力有关，儒学教育在新世纪以来也有较快发展。近期大陆领导人对儒学和传统文化的多次积极表态，进一步推动了以复兴儒家乃至儒教为志业的知识分子的活跃。康有为在二十世纪为君主制声辩、提倡儒教最力，被认为提供了有别于二十世纪以来潮流的视野。三是《康有为全集》的整理出版，提供了重要条件。

已有论者将目前的康有为研究热概括为“回到康有为”（如首都师范大学陈明），也有论者认为形成了一种“新康有为主义”的思潮（如中国人民大学哲学系张旭）。由于康有为思想有着多重面相，对其思想的解释五花八门，因而目前一般所言的“回到康有为”，并非泛泛而言作为历史事实的康有为，往往是指某个特定的康有为。例如，近年出版《共和与君主——康有为晚期政治思想研究》（上海人民出版社，2010）的曾亦认为，回归康有为，是向儒学学统、儒家改良主义政统、孔孟道统的回归，康有为关于君主制和国教论的思想最关键。²又如，《敷教在宽——康有为孔教思想申论》（中国人民大学出版社，2012）作者唐文明持相近看法，相对侧重主张立孔教。二十年前即重视康有为、著有《公羊学引论》（辽宁教育出版社，1995）、《政治儒学》（三联书店，2003）等书的蒋庆近日则称，“回到康有为”是政治成熟的表现，中国应恢复国家化的儒教。³

笔者博士论文（2011）以康有为的海外游记为核心文本，研究康有为的政治思想。本文由博士论文的相关部分发展而成，集中研究康有为思想发展进程中最为重要的关节点，即1899-1902年间康有为与梁启超、欧榭甲等弟子围绕共和革命的辩论，推动了康有为经学阐释的重要调整，这一调整为康有为此后的政治思考提供了重要理论基础。康有为经学阐释调整的主要要点有二，一是康有为后期仍然主张通过阐释孔子大同思想立孔教，他所欲立的孔教是大同教；二是1899年革命辩论之后，康有为通过重释“三世说”，发展出大同世“不可躐等而进”的论述。本文第一部分梳理康有为从立全球公理之学逐渐发展至以大同立教。第二部分比较前期的《春秋董氏学》与后期的《春秋笔削大义微言考》，第三部分比较前期的

¹ 2014年6月底，中山大学哲学系与中山大学岭南文化研究院于2014年6月26日~27日在康有为家乡广东南海联合举办的首届康园论坛“康有为与制度化儒学”研讨会，从此次会议可以大致看到目前大陆学界康有为研究的状况。会议部分发言见《康有为与制度化儒学》，载《开放时代》，2014年第5期。

² 曾亦，《如何看待邓小平的改革开放——公羊家的观点》，http://www.21ccom.net/articles/china/ggcx/20140927113922_4.html

³ 蒋庆，《专访蒋庆：“回到康有为”是政治成熟的表现》，<http://history.sina.com.cn/his/zl/2014-10-13/1512103696.shtml>

《新学伪经考》、《孔子改制考》与后期的“四书”重释，指出康有为以大同立教的主张在两个方向上引发了政治挑战，一是大同思想与清朝皇权的冲突，二是教与政的冲突，康有为搁置了后一问题，在立教议题上一直知其不可而为之，而调整了前一问题的论述，即重释“三世说”。其“三世并行不悖”的构想背后，则包含了思想与行动、内与外的分隔，这些分隔是康有为逐渐失去政治行动力的重要原因。

一、从立公理之学到以大同立教： 康有为奉孔子为“大地教主”的过程与方法

无论今天的康有为阐释者是否乐意，将孔子塑造为“大地教主”，并着力阐发孔子的大同太平之义，是康有为倡立孔教的重心之一。⁴要全面深入地理解康有为的思想尤其是孔教思想，需要把握康有为将孔子塑造为“大地教主”的思想脉络。

康有为立学和立教的方法是大胆而独特的：首先致力于综合全球诸教诸学，建构全球性的公理之学，并为公理之学确立“宜于人道”的衡量标准，进而他指出，孔子之道最宜于人道，孔子的太平大同之学即是人类公理所在，孔子堪为“大地教主”。⁵以此为基础，康有为主张立孔教，并认为作为“人道教”的孔教在全球诸教的竞争中占有优势。⁶

这一理论实验不仅试图以开辟全球性公理之学的方式“保教”，而且为了确立孔子之学在全球诸教中的优势地位，热情肯定了对现代乌托邦的追求，并认为孔子的太平大同思想提供了最合人道因而最好的指引，从而把孔子塑造为主张人人平等、“远近大小如一”的带有革命性的“大地教主”。康有为这一经学阐述和创教改制试验，在当年晚清帝国同情维新变法的士人群体中引起了强烈的震荡，在戊戌变法期间给他的另一种“改制”行动——维新变法带来了很大的麻烦。⁷

1.1 反思的进展：从中国敷教于民到全球大同之义

所谓“敌国并立之世”或者“列国并立之势”，指的是“泰西诸国之相逼”这个意义上的中国数千年未有之巨变，“一统垂裳之势”指的是“汉、唐、宋、明一统之旧”⁸。康有为认为，中国从一统之世的秩序向列国并立的秩序的时势转变，意味着清政府必须变革以适应这数千年未有之变局。

“列国并争”概念的移用暗示了民族—国家体系的特点：“战国之诸侯，为今之属国，强则服之，弱则叛焉。”⁹在一个以强权的公法作为法理基础的国际关系中，要想获取平等地位，唯一的办法是把中国放置在列国纷争的环境中、以改变原有的“一统之法”来实现变法

⁴ 对于今天试图将康有为“整合”成民族主义儒学典范的人们而言，康的这一特征是最大障碍，或者最应予以批判的地方。

⁵ “天既哀大地生人之多艰，黑帝乃降精而救民患，为神明，为圣王，为万世作师，为万民作保，为大地教主。”见《孔子改制考》“序”，《康有为全集（三）》，姜义华、张荣华编校，中国人民大学出版社，2007年，第3页。

⁶ 如《中华救国论》（1912）说：“太古尚鬼，则神教为尊；文明重人，则人道为重。要神道人道，其为教人民则一也。孔子者，以人道为教，而亦兼存鬼神。譬如君主有立宪专制之异，神道之教主独尊，如专制之君主焉；人道之教主不尊，如立宪之君主焉。不能谓专制之君主为君主，立宪之君主为非君主，则不能谓言神道者为教，而言人道者非教矣。”见《康有为全集（九）》，第325-326页。

⁷ 参见黄彰健，《戊戌变法史研究》，上海书店出版社，2007年；桑兵，“保皇会的宗旨歧变与组织离合”，《庚子勤王与晚清政局》，北京大学出版社，2004年；茅海建，《戊戌变法的另面——“张之洞档案”阅读笔记》，上海古籍出版社，2014年。笔者另有专文讨论康有为的政教观。

⁸ 《外衅危迫分割海至急宜及时发愤大誓臣工开制度新政局折》，见《康有为全集（四）》，第13页。

⁹ 《康有为全集（二）》，第237页。

图强。¹⁰从一统垂裳之世向列国并立之世的转变，是康有为对清帝国及其朝贡体系危机的一种描述，也是对必然走向新的国际体系的感知，维新变法则是对这一变局的回应。

康有为认为，泰西之国因为列国争雄而变法、强大，因此泰西之法包含了列国并立之世的变法强盛之道。¹¹这是否也意味着中国维新变法的最好依据即是泰西之法呢？

1879年，22岁的康有为稍有涉猎数种西书，初次游历香港，“乃始知西人治国有法度，不得以古旧之夷狄视之”，此后他“渐收西学之书，为讲西学之基矣”¹²。讲求西学一直是此后康有为立学的主要兴趣之一，戊戌变法失败后的环球游历更为他讲求西学提供了特殊的机缘。而儒学“圣道”更是他一生立学思考的重心所在。康有为对这两者的关系有清晰的认识，如其弟子张伯桢整理的《南海师承记》（1896年至1897年在广州万木草堂的听讲笔记）“学章”所记康有为的看法：

圣道既明，中国古今既通，则外国亦宜通知。……况乎相迫而来，我之所为，彼皆知之；彼之所为，我独不闻，尤非立国练才之道。……若仅通外学而不知圣道，则多添一外国人而已，何取焉。¹³

“外学”与“圣道”并重，是康有为立学的一个重要特征。¹⁴

康有为进行了一次非常大胆的以“圣道”吸纳“外学”的理论实验，即试图建构全球公理之学。他在1888年之前的《万身公法书籍目录提要》、《实理公法全书》、《公法会通》等系列作品中开始详论“公法”、“实理”。他认为“如出自几何公理之法，则其理较实；出自人立之法，则其理较虚。又几何公理所出之法，称为必然之实，亦称为永远之实。人立之法，称为两可之实。”¹⁵这里论人立之“实理”，是要强调类似于几何公理的“公理”一面，而非虚的一面，“实理”是公理的另一说法。

虽然康有为对“一统之世——列国并立之世”转变的论断在当时并非独此一家，但他建立公理、公法之学的抱负则很特别。知道数千年未有的时势转变的发生，并不必然会产生立公理公法之学的冲动。这种在新的时势下建构具有普遍性的义理制度的计划，既意味着康有为意识到儒学可能失去在已知世界的普遍性的危机，又意味着康有为试图为中国重建一套在已知世界具有普遍性的义理制度。但写作论公理公法系列文章的时期，他还没有清晰表明，可以通过重新诠释孔子之学，直接在孔子之学中找到公理公法的源头和基础，直接在孔子之学的地基上建立公理公法之学，从而重建儒学在已知世界的普遍性。在何种意义上可以说先圣学说包含了今日公理公法，成了其立公理之学的一大挑战。

康有为在“一统之世——列国竞长之世”的秩序巨变中看到了泰西之法的重要性，产生了建构公理、公法之学的设想，同时，展开对中国之学的反思，是不可避免、一体两面的一

¹⁰ 见汪晖，《现代中国思想的兴起》，三联书店，2004年，第730-731页。

¹¹ 《与洪右臣给谏论中西异学书》（1891年）论泰西之法长于列国并立之世：“何谓势异？中国自从三代故为一统之国，地广邈，君亦日尊。以一君核万里之地，而又自私之，驾远驭，势有所限，其为法也守，其为治也疏，听民之自治。然亦幸赖其疏且守，若变而密，则百弊丛生矣。泰西自罗马之后，分为列国，争雄竞长，地小则精神易及，争雄则人有愤心，故其君虚己而下士，士尚气而竞功，下情近而易达，法变而日新。此势之绝异也。”（《康有为全集（一）》，第336页。）

¹² 《我史》，见《康有为全集（五）》，中国人民大学出版社，2007年，第63页；吴天任，《康有为先生年谱》，（台北）艺文印书馆，1994年，第23页。

¹³ 《康有为全集（二）》，第216-217页。

¹⁴ 在此之前，已有人在异域有所游历，外学也有所积累，但同时也深研“圣道”的则不多。比如他的同乡及好友黄遵宪1877年至1894年间曾在日本、美国、英法意比、新加坡等国家任外交官，著有《日本国志》（1887年完成，1890年出版）和《日本杂事诗》（第一个版本为1879年北京同文馆本）等作品，这些作品也曾启发康有为。而黄遵宪在1902年给梁启超的信中，称自己“中国旧学，初亦涉猎，然不喜宋学，又不喜汉学，故无一成就”。见《黄遵宪集》，天津人民出版社2003年版，第490页。

¹⁵ 《康有为全集（一）》，第147页。

步。以反思二千年以来之学为问题框架，康有为对二千年之前的圣王之治和孔子之学的阐释重点有一个变化和调整的过程。在 1880 年代后期，康有为对“二千年来之学”的批判，重点在于遗忘了先王和孔子有关敷教于民和上下之通的精义，而到甲午战败之后成书的《春秋董氏学》和《孔子改制考》时期，批判重点转化为“二千年来之学”遗忘了孔子的太平大同之义，即从强调“教”进展为用什么“教”的问题。

反思和批判“二千年以来”的中国学术和治法，认为二千年来中国遗忘或者遮蔽了先王之治或者孔子学说中的部分精义，并通过重新揭示、阐发这部分精义指出中国变革的方向，这无疑是一种托古立学改制的论述结构。虽然《孔子改制考》（1897 年冬开始刊刻，1898 年初面世）是康有为最著名的托古改制论述，但他托古改制的思考要远早于《孔子改制考》和《春秋董氏学》（1893 至 1897 年）的写作。只不过随着康有为全面转向今文经学，周公之治淡出，孔子学说跃居首要位置。另一方面，康有为对二千年来之学的反思，同时也是建构全球性公理公法的一种努力，是对先王先圣之学与公理公法的契合点的追索，这些思考扩展为用什么来教民的问题。正是在一过程中，康有为形成了建立孔教的主张。

从 1889-1890 年间与廖平初晤，到《新学伪经考》刊刻（1891 年秋 7 月）前后，追溯“二千年来之学”的症结仍然是康有为的兴趣所在，但在已有基础上做了重要推进。1880 年代后期，康有为对“二千年来之学”的弊病究竟应该追溯到什么时期，并不是很确定，有时说“自汉以后”，有时也说从暴秦开始。而《新学伪经考》对此做出了不同的解释，不再将问题的源头追溯至“暴秦”或“自汉以后”，而是清晰地确定于刘歆篡乱孔子的六经，“始作伪乱圣制者自刘歆，布行伪经篡孔统者成于郑玄”¹⁶。

康有为在全面转向今文经学之后，重新评估了二千年来之学的问题，并将之归结为如何正确理解孔子学说。但在《新学伪经考》中，讲求“孔子大义”的重点何在，用何种学说使得孔学能“传之四洲”，还不明晰。¹⁷在目前所见康有为的同期作品中，对后世之学的批评（即被遗忘的“孔子大义”）仍然主要在于君贵民轻，如《致朱蓉生书》（1891 年 7 月 28 日）说：“至于后世，君日尊侈，惟辟玉食之言，叶水心早已疑之。（仆亦意此为古文家乱入者。）……试问今学民贵君轻之义，有竭天下以供一人之义否？……讲求既入，自能推孔子之义，以治后之天下，生民所攸赖，更有在也。”¹⁸

大约 1893 年之后，康有为逐渐突出阐述有关“太平世”思想，并明确认为它是孔子大义之所在。¹⁹他对刘歆以后儒学的批评以及对“太平世”的阐释，是沿着敷教于民、泽被于民和谋及庶人等方面逐渐扩展的，即太平世意味着这些方面的实现。《如有王者必世而后仁》（1893）在目前所见康有为作品中较早表述了出自今文经学脉络的“三世说”思想：“《春秋》托王，所为张三世欤！”²⁰此处重点是阐释“太平世”，重点是敷教于民达到“人人有士君子之行”的程度。作于 1894 年冬的《书余莲珊〈尊小学斋集〉读后》区分孔子改制与刘歆之罪的重点也在于是否“泽被生民”。²¹《上清帝第二书》的重点也是敷教于民、泽被于民和谋及庶人，如“夫先王之治天下，与民共之，《洪范》之大疑大事，谋及庶人为大同。”²²从《如

¹⁶ 《康有为全集（一）》，第 355 页。

¹⁷ 1897 年康有为在广西时曾寄梁启超《孟子公羊同义证传》刊发，梁启超即表示了不同意见，并催促他抓紧完成《孔子改制考》等书。见吴天任著，《康有为先生年谱》，第 134 页。

¹⁸ 《与朱一新论学书牒》，见《康有为全集（一）》，第 315 页。

¹⁹ 伯纳尔认为，康有为从《万国公报》1891 年 12 月至 1892 年 4 月连载的美国作家贝拉米《回顾》中译本那里获得灵感，他使用的“大同”一词与贝拉米有关，这促使康有为把“大同”这个词的概念从过去转为未来，并吸收到他的理想国的设计中去，看来这种可能性是很大的。（见【美】伯纳尔著，《一九零七年以前中国的社会主义思潮》，丘权政、符致兴译，范道丰、陈昌光校，福建人民出版社，1985 年，第 15 页。）如果只就托古改制而言，康有为托古改制的思想方法在他接触伯纳尔之前即有，这种思想方法在中国思想中有源远流长的传统，并非来自伯纳尔的影响。

²⁰ 见《康有为全集（二）》，第 4 页。

²¹ 见《康有为全集（二）》，第 11 页。

²² 《上清帝第二书》，见《康有为全集（二）》，第 44 页。《万木草堂口说》在讲解“洪范”的时候也有类

有王者必世而后仁》一文以降，到 1895 年间，康有为在多次讲学中已经讲解“张三世例”，但从目前留下的学生笔记来看²³，康有为已经较多提及“三世说”中关于太平世的部分，逐渐将遗忘太平世视为“二千年来之学”的主要缺失和刘歆篡乱之罪的要点。

到《春秋董氏学》（1897 年刊刻）和《孔子改制考》，康有为延续了此前关于“二千年来之学”的问题意识和批判模式，更为明确地认为，后世之学所湮没的主要部分是有关太平之治的内容，并且有所铺陈地阐释了太平大同的状况。康有为对二千年（刘歆伪篡）以来之学的反思，到此告一段落。康有为在《孔子改制考》序言开篇即写他读了孔子遗言之后的感叹：

使我不得见太平之泽、被大同之乐者何哉？使我中国二千年、方万里之地、四万万神明之裔不得见太平之治、被大同之乐者何哉？使大地不不见太平之治、逢大同之乐者何哉？”²⁴

康有为指出要害在于不知太平大同之义。《春秋董氏学》也说：

大义多属小康，微言多属太平。为孔子学，当分二类，乃可得之。此为《春秋》第一大义。自伪《左》灭《公羊》而《春秋》亡，孔子之道遂亡矣。²⁵

《春秋董氏学》和《孔子改制考》将“蔽于据乱而不知太平大同之义”确定为二千年以来之学的主要缺失，因而他要去二千年以来之蔽，重新揭示孔子“张三世”之义，立太平大同之学。而以公理公法之学“有益于人道”的标准加以权衡，则阐发孔子的太平大同之学，可以看做立全球性公理公法之学的一种努力，是以太平大同之学（人道之至）为公理公法之学。康有为认为“仁”是孔子立教的根本²⁶，并以“仁”的大小来区分等次²⁷。在《春秋董氏学》和《孔子改制考》这一阶段，康有为最为重要的发展是阐释“太平世”之义，对三世更替则很少讨论。要在康有为流亡初期遭遇倾向排满革命的弟子们的挑战之后，对“三世”更替进化的阐释才成为与太平世阐释同样重要甚至更为重要的内容。

1.2 奉孔子为“大地教主”的理由与动力

康有为并没有止步于阐释“太平世”之义，而是完成了一个重大的跳跃，由阐发孔子的太平大同之学，进而奉孔子为“大地教主”，开始致力于建立孔教。

在流亡海外之前，康有为的著述主要包括两个方面，一是托古改制、变法强国，二是托古立教、阐释大同之义。康有为对这一区分是自觉的，他在 1891 年致朱一新的信中指出，变法改制方面不能发挥作用，就专门用力于孔学，而且希望它能“传之四洲”：

似说法，见《康有为全集（二）》，第 153 页。

²³ 张伯桢整理的《康南海先生讲学记》（1896 年秋）和《南海师承记》（1896 至 1897 年间）记有“张三世例”的讲释，《万木草堂讲义》（1897 年）“七月初三夜讲源流”有简单记录，《万木草堂口说》（1896 年）则有讲小康、大同、孔子改制的记录，无“张三世例”的讲解记录。

²⁴ 《孔子改制考》，见《康有为全集（三）》，第 3 页。

²⁵ 《康有为全集（二）》，第 324 页。

²⁶ “凡圣人立教必有根本，老子以天地为不仁，孔子以天地为仁，此宗旨之异处。”见《康有为全集（二）》，第 389 页。

²⁷ “孔子之道最重仁。人者，仁也。然则天下何者为大仁？何者为小仁？鸟兽、昆虫无不爱，上上也。凡吾同类，大小、远近若一，上中也。爱及四夷，上下也。爱诸夏，中上也。爱其国，中中也。爱其乡，中下也。爱旁侧，下上也。爱独身，下中也。爱独身，下中也。爱身之一体，下下也。……后世不通孔子三世之义，泥乱世、升平之文，反割放生为佛教，宣孔子之道日隘也。”《春秋董氏学》，见《康有为全集（二）》，390 页。

仆昔者以治国救民为志，今知其必不见用，……故杜门来，专以发明孔子之学，俾传之四洲，行之万世为事。²⁸

而且他特别提醒朱一新，“仆言改制自是一端”，他讲孔子改制与变法改制是有区别的：

仆窃不自逊让，于孔子之道，似有一日之明，二千年来无人见及此者，其它略有成说。先辟伪经，以著孔子之真面目；次明孔子之改制，以见生民未有；仆言改制自是一端，于今日之宜改法亦无预，足下亦误会。以礼学、字学附之，以成一统；以七十子后学记续之，以见大宗。²⁹

这段话也陈述了康有为的写作计划。这意味着在 1891 年康有为写就《新学伪经考》的时候，已经对后续的写作有了通盘的考虑。1897 年初康有为赴广西讲学，期间与唐景崧、岑春煊等人商议创立圣学会，这是康有为建立孔教的一个初步尝试。他在《两粤广仁善堂圣学会缘起》开篇说，“天下所宗师者，孔子也。孔子何以为圣？为其仁也。仁者爱人。……专崇孔子，又未专明孔子之学。”³⁰康有为认为，以“仁”为中心明孔子之学，是尊孔子为圣和建立孔教的基础。

甲午战败之后成书的《春秋董氏学》和《孔子改制考》，与康有为此前反思二千年以来之学的作品相比最大的变化，就是将“立学”直接等同于“立教”。例如，《春秋董氏学》“自序”开篇便说：

……无教者，谓之禽兽。无道者，谓之野人。道、教何从？从圣人。圣人何从？从孔子。孔子之道何在？在“六经”。……³¹

称孔子为“大地教主”是需要理由的。康有为以立学为立教，认为孔子“张三世”之学对太平大同的阐述，是全球性公理之学的最好载体，同样道理，他之所以奉孔子为“大地教主”的主要根据，就在于孔子“张三世”，在据乱世对太平大同早有预见和规划，“生于乱世，乃据乱世而立三世之法，而垂精太平，乃因其所生之国，而立三界之义，而注意于大地远近大小若一之大一统”。³²这是孔子之学足以发展为全球性宗教的最主要理由。由此可以看出，康有为在建构公理之学的同时展开对二千年来之学的反思，是回应秩序巨变最为重要的努力，重释太平大同则是这一努力的成果和终点。只有重新发现孔子“张三世”论及太平大同的思想，康有为才有信心和理由认为孔子之学是全球性公理之学的最好载体，认为孔子是“全球教主”，认为孔教足以成为全球性宗教。³³康有为曾说，他曾经想自己做教主，但后来发

²⁸ 《康有为全集（一）》，第 325 页。

²⁹ 《康有为全集（一）》，第 325 页。

³⁰ 《康有为全集（二）》，第 268 页。

³¹ 《康有为全集（二）》，第 307 页。

³² 《孔子改制考》，见《康有为全集（三）》，第 3 页。

³³ 康有为在《长安讲演录》（1923 年 11 月）中坦承：“若无《春秋》三世、《礼运》大同之学，则孔子之道已不能范围今世矣。……以孔子之教，通于三世，圆融无碍。今欧美之制，不能外之。”见《康有为全集（十一）》，第 285 页。

汪晖认为，晚清儒学面临的最大困境是：随着帝国成为世界资本主义的边缘区域，儒学“万世法”同时沦为一种不合时宜的“地方性知识”。在以康有为、廖平为代表的兴盛阶段，欧洲中心的“全球知识”正在成为支配性的知识，如果无法在儒学内部发现能够包容这一“全球知识”的框架，并按照这一新的儒学普遍主义设计变革的蓝图，儒学就无法避免没落的命运。……这一过程促使清代今文经学从一种王朝的合法性理论转化为一种王朝的变法改制理论，从一种有关中国的万世法转化为有关世界的普遍真理，并最终导向对以民族—国家、殖民体系和工业化过程为基调的全球关系进行批判性的反思。晚清儒学普遍主义关

现孔子之道无处不在，无法超越，所以最后还是奉孔子为大地教主。³⁴也许，康有为说自己曾想做教主，指的正是建立全球性公理之学的努力。不管是否如此，康有为认识到孔子之学的巨大价值，发现原来建立公理之学的基础就在孔子的太平大同学说这里，的确经过了一段时间的摸索。康有为立学的努力不仅为其立教设想提供了基础，其立教的愿望亦推进了立学的探索，为寻求孔子大义提供了动力和方向，其立学和立教不可分离。意识到太平大同学说在康有为整个立学论述中的枢纽位置，我们才能理解，为何康有为在戊戌变法失败后的长期流亡生涯中，会反复致力于《大同书》的写作（即使声称此书必须在他过世之后若干年才能出版面世，以免为祸世人），在晚年会沉浸于“天游”的畅想，并自号“天游化人”。

进一步的问题是，在孔教教义的设想方面，康有为为什么没有满足于敷教于民、谋及庶人这些早期对孔子之学的诠释要点，而要顺着“张三世”的视野向太平大同进取，以大同立教？

根据康有为的自述，中法战争对其大同思想的形成（或者说领悟）有关键意义。不过，如上节所述，从康有为在 1870-80 年代的各种作品来看，他注意的主要是敷教于民和上下之通，很少论及太平大同之义。

康有为真正大量展开对太平大同的论述，尤其是完成《春秋董氏学》与《孔子改制考》二书，是在中国甲午战败之后。根据中法战争影响康有为大同思想的逻辑，也可以推测，很可能是中国败于日本强烈刺激了康有为，推动他认为，应该以孔子的大同太平之道来将人类世界救出苦海。而康有为这一思考的主要表现方式是反思性的，即把反思的重点非常明确地从中国一国之内的“通”推进至全球范围的“通”和“大一统”，认为二千年来之学的症结在于，未能发展出覆盖整个人类大地的太平大同思想。

不仅如此，在康有为的思考中还包含了被大同太平思想所“压抑”的、未必很合乎“仁”的部分，即二千年来之学遗忘大同之义（包括甲午战败）使中国丧失了影响周边和更远区域（乃至海外拓殖）的能力。在康有为看来，中国本来有向全球扩张的机会，并对海外拓殖抱有浪漫幻想。³⁵甲午战败可能进一步刺激了他对于中国未能有力地向外扩张的痛惜和失望，进而认为“二千年来之学”缺失的一个后果是中国丧失了被及全球的影响力。这种对二千年来机会丧失的痛惜意味着，康有为并没有因为中国在中法战争、中日甲午战争中的挫折，而放弃对于中国在世界拥有重要位置、承担重大责任的期待。

康有为试图以全球大同之义为基础建立影响“遍及四洲”的孔教，就是对于走向衰落并不太久、面临政治和文明危机的帝国应勇于抗衡乃至超越的呼吁。就抗衡而言，除敷教于民首先需要“教”、“以教制教”回应教案频发的挑战³⁶之外，康有为力主立孔教是对文明危机（教的危机）的反应。他在 1891 年与朱一新辩论的时候即已看到，西方的“奉教之国”跟金、元等反而被中原文明同化的“无教者”完全不一样，“必将以其教易吾教耳”。³⁷《上清帝第五书》（1898 年 1 月初）则警告，中国如果无教，将被列强视为野蛮，有可能沦入非洲黑奴的境地：“昔视我为半教之国者，今等我于非洲黑奴矣；昔憎我为倨傲自尊者，今则侮我为聋瞽蠢冥矣。按其公法均势保护诸例，只为文明之国，不为野蛮，且谓剪灭无政教之野

注的不仅是“中国”问题，而且也是“世界管理问题”。（见汪晖著，《现代中国思想的兴起》，三联书店，2004 年版，第 741-744 页。）晚清儒学普遍主义最为极致的一次努力，即是康有为建立全球性孔教的构想和行动。

³⁴ 《参议院提议立国之精神议书后》，见《康有为全集（十）》，第 206 页。

³⁵ “我史·光绪十四年”：“久旅京师，日熟朝局，知其待亡，决然舍归，专意著述，无复人间世志意矣。既审中国之亡，救之不得，坐视不忍，大发浮海居夷之叹，欲行教于美，又欲经营殖民地于巴西，以为新中国。”见《康有为全集（五）》，第 74 页。

³⁶ “以为保教办案，亦在于变法而已。变法之道，在开教会、定教律而已”，见孔祥吉《康有为变法奏章辑考》，第 257 页。茅海建认为，康有为对西方教会及其相关法律并不知详，所拟“以教制教”的方案，亦近同于说梦，但康却认为，如此办理后，“从此教案皆有定式，小之无轻重失宜之患，大之无借端割地之害，其于存亡大计，实非小补。”见《从甲午到戊戌：康有为〈我史〉鉴注》，第 446 页。

³⁷ 《康有为全集（一）》，第 325 页。

蛮，为救民水火。故十年前吾幸无事者，泰西专以分非洲为事耳。今非洲剖矣，且谓剪灭无政教之野蛮，为救民水火。”³⁸康有为上呈《孔子改制考》的奏折也提及无教会沦为非洲状况的忧虑，由此提出废八股、立孔教会为官方教会的变法主张。³⁹

就超越而言，康有为将孔学大义的阐释重心确定于太平大同之义之后，认为孔子之道经过重新阐发，“宣加布护，可以混一地球”⁴⁰。在他看来，在这种变局之下以教制教，所立之教应该同样是全球性宗教；他显然视孔子之学为公理公法的最好载体，而且视孔教为中国复兴、成为世界性帝国的基石，因此称孔子为“大地教主”。康有为在给朱一新的信中（1891年）清晰地表达了他的思路：

今地球四洲，除亚洲有孔子与佛、回外，余皆为耶所灭矣。使吾国器艺早精，舟车能驰于域外，则使欧、墨、非、奥早从孔学可也。耶氏浅妄，岂能诱之哉？吾既不能早精器艺，坐令彼诱之而坐大，此不宣扬之失策也。夫吾孔子之教，不入印度，而佛能入中国，岂孔学不及佛哉？传与不传异耳。⁴¹

可以看出，康有为对孔子之教尚有基本的信心，问题不在于“教”是否不足以应付世变，而在于传与不传。更重要的是，他将传教的关键视为“诱之”，即要传教，就要能“引诱”那些被传教的人。这也就意味着康有为的目标是要在孔子之学中找到最能“引诱”世人的内容。无疑，康有为认为泰西之治有比二千年来之学更能引诱人的东西，诸如敷教于民、谋及庶人。而康有为的思路是，沿着这一方向，通过经学诠释提出比泰西之教更高更好的内容。与其说这是与西方抗衡，不如说康有为对中国有更高的期待，在他这里，中国似乎不应该也不能够偏安一隅。康有为在1891年的一篇文章中即比较中西之学，认为中国之教（三代礼乐之教）更有益于人道。⁴²

康有为衡量“诱人”程度的标准也即他建构公理公法之学的标准——“有益于人道”，或者“仁”。在权衡诸教、立公理之学的过程中，“仁”的含义发生着变化，其中最主要的线索即是平等的扩张，这种扩张必然要挑战和打破传统帝制社会既有的等级秩序和结构。不过，与其简单地将这一过程视为“以夷变夏”，不如说在中国思想传统内部的确蕴含了与近代西方思潮互动的可能性，因此康有为在中国传统内部能够找到这样的酵素，他的立学过程就是对中国传统的一种发掘过程。

二、整合口传诸家与反思变法： 《春秋董氏学》与《春秋笔削大义微言考》的比较

以往康有为研究大多将1897年前后的《春秋董氏学》、《孔子改制考》与1900-1903年间的《春秋笔削大义微言考》（1901）、《中庸注》（1901）、《孟子微》（1902）、《大学注》（1902）、《论语注》（1902）、《礼运注》（1901-1902）诸书混杂而论。笔者认为康有为的前后两次大规模释经之间存在着重要的思想调整，而且这一调整是其一生思想中最为关键的枢纽所在。

³⁸ 《康有为全集（四）》，第2页。

³⁹ 《请商定教案法律，厘正科举文体，听天下乡邑增设文庙，并呈〈孔子改制考〉折》（1898年6月19日），见孔祥吉《康有为变法奏章辑考》，北京图书馆出版社，2008年版，第258-260页。茅海建分析此折认为，康有为要求建立“敕建”的孔教会，明为“以衍圣公为总理”，实为“公举学行最高为督办”。见氏著，《从甲午到戊戌：康有为〈我史〉鉴注》，三联书店，2009年版，第446-447页。

⁴⁰ 《与朱一新论学书牍》，见《康有为全集（一）》，第325页。

⁴¹ 《与朱一新论学书牍》，见《康有为全集（一）》，第325页。

⁴² 《与洪右臣给谏论中西异学书》，见《康有为全集（一）》，第337页。

这一调整最为直接的动因，是 1899 年至 1902 年期间康有为与倾向革命的梁启超、欧榘甲等弟子之间围绕共和革命展开的辩论（其中包括 1899 年的“十三太保事件”，以及 1902 年康有为针对梁启超、欧榘甲等以分省独立等方式推进革命的主张，写下《答南北美洲诸华商论中国只可行君主立宪不可行革命书》和《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》两封长信）。⁴³

要深入探究康有为此次思想调整的具体内容，有必要比较《新学伪经考》、《春秋董氏学》、《孔子改制考》与 1900-1903 年间的六书。本节尝试比较《春秋董氏学》与《春秋笔削大义微言考》。

2.1 从大同“一统”到“三世”渐进

《春秋董氏学》与《春秋笔削大义微言考》都强调传在口说与传在文字的对立，但前者奉董仲舒为宗，后者则试图调和口传诸家。

《春秋董氏学》与《春秋笔削大义微言考》重复强调古今学者只有在言及《春秋》时引义而不引经文这一“非常怪事”，并强调“《春秋》之作在义不在事，故一切皆托”，批判“伪《左》”“知有事而不知有义”，《春秋》之义传在口说。如：

盖《春秋》之作在义不在事，故一切皆托，不独鲁为托，即夏、商、周之三统亦皆托也。（全集·二，324）

就差异而言，从《春秋董氏学》到《春秋笔削大义微言考》最为明显的变化是，后者称引董氏的地方忽然变得只是较少提及，而主要依托《公羊传》、《穀梁传》和何休的《春秋公羊传注疏》逐句疏解《春秋》。后者强调了董仲舒在笔载孔子口传方面的开创性地位，但不再是独奉董子一人为宗，而是认为从公穀二家所存口说，已可得其门而入。

但两书之间变化的真正要害，并不在于董子评价的微调，而在于康有为转而调和公、穀、董、何、刘向以及孟、荀诸家，并综合诸家以重构或者说复原《春秋》口说的面貌。它突出强调，传承《春秋》口说的诸家各有特点和所长，应互相补充，以整合出一个“孔子口传”的大局和全貌。也就是说，相对于《春秋董氏学》，《春秋笔削大义微言考》最为重要的变化在于，前者强调董氏学与其他诸家之异和特立高标，而后者强调包括董氏学在内的口传诸家之同，以及在异中有同、同中有异的基础之上的孔子口说的全貌。康有为这样阐述“读《春秋》最要法”：

《春秋》一文多含数义，弟子各述所闻，正以互引而备，不必以其互异而攻，此为读《春秋》最要法。惜何君尚未悟此，以笃守家法而作《穀梁废疾》，同室操戈，致来伪《左》之外侮欤！（全集·六，64）

⁴³ 1950 年代中期，李泽厚与汤志钧就《大同书》有所辩论，李泽厚认为，革命派与改良派明确划清界线的时间并不是 1901-1902 年，而是 1903-1905 年；并认为 1903 年时为大家所忽视而实际是一个很重要的关键的年头，这一年的重大事件包括梁启超赴美回东京大唱“开明专制”，与此同时，孙中山和革命派陆续发表文章，开始真正与改良派“明确划清了界线”。（见李泽厚，《中国近代思想史论》，人民出版社，1979 年，第 155-156 页。）尽管如此，1901-1902 年对于了解康有为的思想而言仍然是极为关键的时期，因为虽然革命派与改良派的决裂在 1903 年之后，但康有为在 1899 年“十三太保事件”之后即已感受到革命浪潮的巨大冲击，而且从那时起即深入思考，着手回应这一挑战。康有为思考的重要调整，不是等到改良派与革命派正式决裂才开始的，而是在获知弟子们开始向他挑战的时候就开始了。笔者另有论文全面讨论康有为思想调整的问题，在《康有为的释经与共和革命》（《古典研究》，2011 年冬季号）一文中有所初步论及。有关“十三太保事件”的原委参见桑兵著《庚子勤王与晚清政局》，北京大学出版社，2004 年。

与上述变化相应，相对于《春秋董氏学》，《春秋笔削大义微言考》的中心命题也发生了变化，前者的中心命题是全球“大一统”的太平大同，后者的中心命题变为“三世说”。

与《春秋董氏学》奉董为口传之宗相应，此书诠释“三世”的重点在于，突出强调董子口传保留了太平世之义。这一旨趣与同期的《孔子改制考》是一致的。在《春秋董氏学》和《孔子改制考》时期，孔子的主要形象是“注意于大地远近大小若一之大一统”（《孔子改制考》，全集·三，3）的“大地教主”。康有为奉董为宗而对东汉何休有所贬抑，重“大一统”而不强调“三世”、“三统”之说，接近于庄存与的今文经学研究。⁴⁴

在《春秋董氏学》中，康有为也论及“三世”的异同，这些零星的论述，后来在《春秋笔削大义微言考》中上升和扩展为主要内容。但这些论述在《春秋董氏学》中并不居于中心位置。

“三世说”在《春秋笔削大义微言考》中之所以成为中心主题，主要是因为康有为要处理理想诉求与政治现实之间的紧张关系。康有为 1899 年与部分弟子开始革命辩论之后，进行了自我调整，转而强调“不可骤进”于大同之世，不可骤行大同之义。这种调整表现在对《春秋》的诠释上，中心环节是将“三世说”改造为一个“合采”、容纳和协调不同选择的论述结构。

这一论述结构仍然延续《春秋董氏学》对大同世之义的强调。但更重要的是，这一时期康有为对“三世说”的阐释，强调的是“各因其时世以施之”：

此三世之大义，该括《春秋》全经，发扬孔子非常异义，通变宜民之道，以持世运于无穷在此矣。……盖孔子之道无定，但以仁民为主，而各因其时世以施之，至其穷则又变。……孔子譬如医生，多备数方，以待病变而服之，无一定之法也。惟其先后之序，因时出之。（全集·六，16-17）

概括而论，康有为这一“三世说”阐释有如下两个重点：

其一，指出“三世之理相反，而适时各当”（全集·六，7），突出“三世说”内部的断裂性，强调三世之间“并行不悖，各因时宜，虽相反而相成”，突出现状（升平世）与太平大同之间的断裂。所谓“虽相反而相成”，指出了三世更替并不是依次持续进化，三世之间的关系也并不只是方向相同、程度不同。

康有为对“三世之理相反，而适时各当”的强调，与他从奉董为宗转而强调《春秋》往往一文多义，“弟子各述所闻，正以互引而备，不必以其互异而攻”，是一致的。前者正是后者主要的实质性内容。

其二，强调不可躐等而进，而需要朝着大同世“渐而进”。如：

故《礼运》大同之法，曰“天下为公，选贤与能”。……但一时不能遽行此制。此据乱也，先讥大夫之世；及升平世，刺诸侯之世；至太平之世，贬天子之世；亦以渐而进也。（全集·六，21）

既然强调“不可骤进”于大同之世，不可骤行大同之义，那么，大同之义在当下的意义主要在于“立教”层面，在于指出未来的方向和前景，但就现实当下的改革而言，大同之义并不能骤然而行。

因而，到《春秋笔削大义微言考》时期，孔子的主要形象从《春秋董氏学》时期“注意

⁴⁴ 汪晖指出，历来学者对于庄存与的今文经学研究评价不高，因为他没有像刘逢禄那样严格按照何休三科九旨的家法整理和诠释《春秋》。庄氏学术更多地受到董仲舒的影响，却更为自由地将政治性见解渗透到他的《春秋正辞》之中。见氏著，《现代中国思想的兴起》，三联书店，2005年，第553页。

于大地远近大小若一之大一统”的“大地教主”，调整成了作为“圣之时者”的“大地教主”，根据时势而行权变。

由此看来，《春秋笔削大义微言考》调和口传诸家，实质上要调和的是从据乱世、升平世与太平世的不同视角出发的不同解释。

《春秋董氏学》指出，大义与微言的区别在于“大义多属小康，微言多属太平”（全集·二，324）。《春秋笔削大义微言考》进一步分析谁传大义，谁传微言。在有的地方，康有为认为，董、何口传升平、太平之义极详，而《公》、《穀》所写为据乱大义，升平、太平之义反若无之（全集·六，6-7）。而在有的地方，康有为则认为，据乱、升平大义为《公》《穀》所传，而太平微言为董、何所传（全集·六，4）。康有为究竟认为《公》《穀》所传为据乱之义，还是升平之义，或者董何所传是否也包含有升平之义，不必过于考求，因为一书所传原本并不止限于一义。关键在于，《春秋笔削大义微言考》的基本方法是在阐释具体的春秋经文过程中梳理与综合诸家口传。康有为强调对于三世之义的不同，“但在合采，不必互难”，不然徒为“伪《左》”得渔翁之利。⁴⁵

2.2 调和口传诸家的政治含义：企图整合革命派弟子

由此看来，康有为对“但在合采，不必互难”这一“读《春秋》最要法”的强调，并不仅仅是就如何理解《春秋》而言的。其中包含了对他与梁启超、欧榘甲等弟子的革命辩论的回应。以他们的革命辩论为背景，康有为通过“读《春秋》最要法”要跟弟子们说的是：保皇改良与共和革命虽有矛盾，但只是我们这些孔子教义传人“各述所闻，正以互引而备，不必以其互异而攻”，真正的、共同的敌人是慈禧、荣禄这些顽固不化的后党，他们相当于那些泥于据乱世之义的“伪《左》”。

康有为常说自己是在中国首先提倡大同公理和民权的人，但现在还不到实行大同公理的时候。一言以蔽之，民主共和固然是好，但时机未到。如，他在介入革命辩论的重要书信《答北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》（1902）中说：

……今革命民主之方，适与中国时地未宜，可为理想之空言，不能为施行之实事也。不然，中国之人，创言民权者仆也，创言公理者仆也，创言大同者仆也，创言平等者仆也；然皆仆讲学著书之时，预立至仁之理，以待后世之行耳，非谓今日即可全行也。仆生平言世界大同，而今日列强交争，仆必自爱其国，此《春秋》据乱世所以内其国而外诸夏也。……（全集·六，321）

康有为在用“三世说”来阐述不能躐等而进搞共和革命时，往往会在前面加上一句，说他其实是在中国比大家都更早阐述大同之义。在康有为那里，一直存在着立孔子大同之教义与现实改革之间的紧张。其中包含两个主要问题。

其一，康有为流亡之前阐发孔子的大同世之义，以及后来虽然认为中国不能遽行共和大同之制，但仍然积极阐释大同世之义，其主要目的是，在全球诸教相争的背景下，为立孔子为大地教主、立孔子之教为大地之教争得义理的高地。从康有为介入革命辩论之后的论述，反过来可以更为清晰地看出，他在流亡之前对大同微言的强调，主要目的并不是现实状况下的改革，而是在诸教相争的情况下立教。因此，虽然康有为在与革命派的论战中，认为遽行

⁴⁵ 康有为在《春秋笔削大义微言考》中强调“三世之义”兼得，与他强调口传与文字的对立，并不是一回事，需要有所区分。强调不能泥于文字，不能像“伪《左》”那样泥于据乱世之义，意思是不能只知道据乱世之义，这并不等于彻底否定、拒绝承认据乱世之义的重要性和合理性。对于据乱世阶段的问题，需要以孔子的据乱世之义来分析时势，指导行动。

共和制反而会祸及中国，但他在阐释立孔教的思想时，又必须强调孔子口传的大同世之义，强调孔子学说三世之义兼备。他虽然对《大同书》的刊印比较谨慎，但1913年《不忍》杂志已刊布甲、乙二部，他对大同之义的阐释也早已比比皆是（例如，梁启超1899年为他所作的传记已公布了概要）。

其二，为什么不能行民主共和之制，而要根据现实时势实行君主共和制，或者说君主立宪制？康有为对此最为核心的论证，是认为“三世”之间存在需依次而进、不可随意逾越的次序：

仆在中国实首创言公理、首创言民权者，然民权则至在必行，公理则今日万不能尽行也。盖今日由小康而大同，由君主而民主，正当过渡之世，孔子所谓升平之世也，万无一跃超飞之理。凡君主专制、立宪、民主三法，必当一一循序行之；若紊其序，则必大乱，法国其已然者矣。（全集·六，314）

这一以“三世”为基础的时势分析，是经过重新阐释的“三世说”的直接运用。至于为什么“必须历立宪君主”，最关键的原因则是，在列强环伺的大变局之下，需要解决国家权力中心的巩固与形成的问题，如果国家陷入分裂内争的局面，则更易为列强所瓜分：

……若有大乱，以法乱之例推之，必将数百年而复定，否亦须过百年而后定。方列强竞争，虎视眈眈，今方一统，犹危殆岌岌，若吾同胞相残毁，其能待我数百年平定而后兴起内治乎？鹬蚌相持，渔人得利，必先为外人有矣，若印度是也。（全集·六，317）

他认为以君主立宪制（君主共和制，即当时英国宪法学家白哲特所谓“伪装的共和制”）设立虚君之位，是一种避免权争而维持一个国家权力中心的有效方法。如《共和政体论》所说：

盖虚君之用，以门第不以人才，以迎立不以选举，以贵贵不以尊贤。夫两雄必不并立，才与才遇则必争，故立虚君者，不欲其有才也，不欲其有党也，然后冢宰总百官以行政，乃得专行其志，而无制肘之患一也。夫立宪之法，必以国会主之，以政党争之，若无虚君而立总统，则两党争总统时，其上无一极尊重之人以镇国人，则陷入无政府之祸，危恐孰甚。……君主者无用之用至大矣。……盖立一无权之君主，人不争之，于是驱其国人，只以心力财力，运动政党，只以笔墨口舌，争总理大臣，而一国可长治久安矣，……（全集·九，245-246）

接下来的问题是，立宪君主制是否可能？在光绪帝身亡之前，康有为非常强调光绪帝之可期待以及应予以期待：

……然前言英、法变争百数十年，流血数百万而后得之，其余各国虽不至是，然皆几经争变流血而后得。惟戊戌之年，皇上赫然变法，百日维新；薄海颀手而望自强，万国变容而为起敬。已然之效，天下所知，非同虚想也。……夫万国力争流血所不得者，而皇上一旦以与民；我四万万不待流血、不待力争，而一旦得欧洲各国民自由民权之大利，此何如其大德哉！有君如此，岂忍负之？……（全集·六，314-315）

同时，康有为对“是否要革命”的回答事实上是比较模糊的。他在《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》中数次指出，如果有光绪被毒杀身亡之类事变，则“言革

命可也”。如：

……故审时者，无皇上之圣仁而绝望于西后、荣禄，言革命可也；有皇上之圣仁，则不必言也。有皇上之圣仁而已遭毒戕之大变，而绝望于高丘之无女者，言革命犹可也；有皇上圣仁而历劫不坏，则犹有可望中国自强、生民自由之日，则不可言也。（全集·六，321）

康有为关于是否应该革命的模糊态度，显示他在保皇改良与共和革命之间、在升平世之义与太平世之义之间，至少是有那么一点弹性的。

这里要指出的是，事实上这种弹性在康有为流亡之前就一直存在，甚至更为明显。而康有为介入革命辩论之后重新诠释“三世说”，其实也是对这样弹性和模糊性的一种反思，虽然他的反思显然比较有限。

2.3 从“争于下”到“得于上”：康有为反思变法与思想调整

在流亡之后的康有为那里，即使绝望之后发动革命，其目标也不是建立民主共和制，而仍然应该是君主立宪制。在民国建立之后，康有为仍然致力于鼓吹君主立宪。

在戊戌变法之前，康有为大致经历过从偏向于民权革命到偏向于君主立宪的变化。他自己对于这一过程的回忆并不鲜见，但在《与赵曰生书》（1901年8月后）中表达得相对清晰。这封给赵必振（1873—1956）的书信，是康有为较早详细回应先前受自己影响较深但逐渐倾向革命的弟子和友人的作品，比前面提及的两封长信也许要更早一些。他在这封信中说：

当戊戌以前，激于国势之陵夷。当时那拉揽政，圣人无权，故人人不知圣上之英明。望在上者而一无可望，度大势必駸駸割鬻至尽而后止，故当时鄙见专以救中国四万万人为主。用是奔走南北，大开强学、圣学、保国会，欲开议院、得民权以救之。因陈右铭之有志，故令卓如入湘。当时复生见我于上海，相与议大局，而令复生弃官返湘。以湘人材武尚气，为中国第一，图此机会，若各国割地相迫，湘中可图自主。以地在中腹，无外人之干涉，而南连百粤，即有海疆，此固因胶、旅大变而生者。诚虑中国割尽，尚留湘南一片，以为黄种之苗，此固当时惕心痛极，斟酌此仁至义尽之法也。卓如与复生入湘，大倡民权，陈、黄、徐诸公听之，故南学会、《湘报》大行。湘中志士，于是靡然发奋，人人种此根于心中，如弟所云是也。（全集·五，400）

黄彰健在《戊戌变法史研究》开篇即引用康有为这封信，作为康有为的确曾有“保中国不保大清”企图的重要证据。⁴⁶这一分析有其道理，不过其重点不在于是否保大清，而在于是要民权革命，还是保皇改良。康有为在《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》中对此也有叙述。康有为清楚，维新派在湖南活动时，已有“异说”兴起。他也说自己曾“欲争于下”：

……故仆昔在京师，曾合各直省举人与京师士夫开强学会、保国会争民权矣，盖不得于上，则欲争于下也。（全集·六，314）

⁴⁶ 参见黄彰健，《戊戌变法史研究》，上海书店出版社，2007年，第2-4页；桑兵，“保皇会的宗旨歧变与组织离合”，《庚子勤王与晚清政局》，北京大学出版社，2004年，第351-352页。

也就是说，康有为是在有了得君行道的机会之后，方才改变“争于下”的策略。他在革命辩论中非常强调陷于囹圄中的光绪帝仍可寄予厚望，同时留有余地，认为如果光绪帝驾崩则可革命，基本逻辑与变法之前并没有太大的区别。

因此，康有为真正有所调整的地方在于，相对于流亡之前，他与革命派对话的过程中，虽然对“是否应革命”持有所保留的模糊态度，但他以君主立宪为目标（无论是否发起针对清朝的革命）这一点，却比以往要清晰得多。

我们需要进一步追问：为什么康有为在流亡之后的革命辩论中，虽然在是否应该革命的问题上有模糊性，但在主张当时中国应该实行君主立宪制、保留君主虚位（不管是否通过革命来达到这一目标）这一点上，却是非常清晰的？为什么康有为在流亡之前对于究竟是“得于上”还是“争于上”比较摇摆，而流亡之后却比较清晰地执着于“争于上”，以及为应保留君主之位而辩护？是否因为康有为认为君主立宪制有着公理式的合理性，有着确定不移的必然性？

如前面所引述，康有为逐渐发展出一套对君主立宪/君主共和制的合理性的正面论述，即保留虚君之位可以避免权争而维持一个国家权力中心。他也在海外游历过程中意识到，除法、美等少数国家之外，当时西方大多数国家仍然保留了君主。他对“列国并争”格局下中国内部君主不存、分裂争战的各种危险和恶果，也给出了详细有力的分析（参见《共和议》等文）。但问题是：其一，在康有为以“三世说”为骨干的论述结构中，君主立宪显然并不具有终极的合理性，它仍然只是一种过渡性的制度安排，只是具有暂时合乎时势的合理性，最终中国还是将进入到民主共和的大同世。其二，根据前面的讨论，康有为事实上绕过了一个更为根本的问题，即中国在列强环伺格局下如何建立一个稳固的、团结的国家权力中心？是否只有虚君立宪制或者君主制一类道路？这正是革命派发起挑战的核心问题所在，也是后来中国革命探寻的一个中心问题，革命派也有自己的答案和论证。无疑不能忽略这一问题，也不能忽略围绕它展开的复杂辩论（包括谁更切合时势、更有合理性的比较）。

但康有为显然绕开了这一问题，即对革命同样可能为中国打造一个稳固的权力中心的问题基本不予考虑。前述革命辩论的核心问题包含了如下质疑：民主共和的时机真的没到吗？康有为根据“三世说”的框架给出的回答是否定的。但这一回答从根本上说是一种对时势的界定，一种从保皇的角度出发作出的判断，而不是一种全面透彻的辨析。康有为充分意识到了革命潮流兴起与人心之变的现实，其“三世说”阐释也提供了道德评价和判断的尺度，但有意思的是，他很少就共和革命的逻辑与可能性进行具体、全面的历史分析。

康有为对戊戌变法失败的痛惜和反思，是民主共和时机未至这一判断形成的最初动力，也是主要的动力之一。他反思戊戌变法的关键要点，并不在于当时人或后来所批评的过于急切。相反，他后来仍然认为，有强有力的君主的支持，改革速度是可以很快的。他在致华商的信中说：

……吾昔游英京伦敦，未到则极慕之，及游其中，则尚未有电灯、电车也，盖以众议办事之难也。若以君权变法，则举欧美至美之政器艺术，可数年而尽举之。故吾尝妄谓中国强犹反掌也，三年而规模立，十年而治化成，实藉数千年君权之力而行之。戊戌之时，上未有权，而百日维新成效如此。此仆亲办之事，天下公认之效，非以美言欺人者也。（全集·六，320）

康有为的反思在于，维新派最初以为对“上”不能抱有希望，于是“笔墨”不谨，挑战当时仍然被士大夫阶层普遍认同的君臣大防，因而招致的反对力量过于强大。他的《孔子改制考》被禁，甚至翁同龢、陈宝箴等支持者也有异议，是典型例子。康有为在给赵必振的信中说：

……复生之过鄂，见洞逆，语之曰：君非倡自立民权乎？今何赴征？复生曰：民权以救国耳。若上有权，能变法，岂不更胜？复生至上海，与诸同人论，同人不知权变，犹为守旧论。当时《知新》亦然。复生到京师，即令吾晓告《清议》、《知新》诸报。然当时京师之哗谤，文悌攻我保国会，谓吾欲为民主，保中国不保大清，致荣禄得藉此以报那拉。于是圣主几戕，而令中国几亡，酿至今八国入京，东三省破割。虽诸贼之罪，而亦吾党当时笔墨不谨，不知相时而妄为之，有以致之。此机甚大，如机器之转轴能发不能收，则并创设机器师，亦同归于尽而已。夫行道岂有一定？相时为之。《中庸》所谓道并行而不悖，溥博渊泉，而时出之，山梁雌雉，时哉时哉！夫圣主之挺出，岂独天下不知，即吾开保国会时亦不知。（全集·五，400，着重号为引者所加）

在“虽诸贼之罪，而亦吾党当时笔墨不谨，不知相时而妄为之，有以致之。此机甚大，如机器之转轴能发不能收，则并创设机器师，亦同归于尽而已”这一反思之后，紧接着便是康有为在流亡后的各种论述中反复引用的《中庸》所说的“道并行而不悖”。这清晰地显示了，康有为以“道并行而不悖，溥博渊泉，而时出之”为框架重新阐释“三世说”，强调当时中国适合保皇改良，包含了他对戊戌变法失败、失去历史机遇的痛惜和反思。他很少表达对戊戌变法失败原因的反思，这是偶见的一例，因此值得特别注意。

康有为后来一直无法走出对于戊戌变法失败、丧失历史机遇的痛惜，无法走出对于变法失败的深切反思（在晚清崩溃之前，他一直企图重新塑造、重新迎接“得于上”的历史机遇），孜孜不倦地论证在当时中国保留君主之位的必要性与合理性。他对“得于上”的可能性的估计，对保留君主之位的政治效力的坚持程度，与他对戊戌年历史机遇的真实感受，以及对这一机遇流失的痛惜之心，是密切相关的。

三、大同立教与“时之圣者”： 康有为的“六经”与“四书”问题

以 1899 年开始介入与梁启超、欧榭甲等倾向革命的弟子之间的争辩为界，康有为前后各有一次大规模的释经。根据此前《新学伪经考》、《春秋董氏学》、《孔子改制考》所指示的方向，康有为此后著述一个颇具可能性的方向是，像《春秋笔削大义微言考》那样，逐句疏解辨析《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》这其余五经。有意思的是，康有为并没有这样做，却转而释“四书”和《礼运》篇。他的这一著述安排的逻辑是什么？有何含义？这意味着他在《新学伪经考》贬低刘歆以降二千年经学之后，改变了看法，而对朱熹别有褒奖吗？康有为在介入共和革命辩论前后如何论释“六经”与“四书”，需要深入探究。

3.1 口传与经文：为什么释“四书”，而不是释“六经”？

据康有为在万木草堂时期的弟子、辛亥革命后负责刊刻康有为著作的张伯桢的描述，1914 年，“时伯桢拟刻丛书，先师知之，乃将生平诸稿编定见授”，其中包括《今文易学》、《今文诗学》、《今文书学》、《今文礼学》、《礼类》、《乐记注》。⁴⁷而据 1920 年左右康有为与日人某君笔谈时的自我介绍，“吾所发明孔教之书，有《孔子改制考》、《伪经考》、二书均戊戌年奉旨焚了，今再刻。《改制考》已刻成，未印。《论语注》、《中庸注》、《孟子微》，又《春秋微言大义考》，

⁴⁷ 夏晓虹编，《追忆康有为》，三联书店，2009 年，第 115、122 页。

又《春秋董子学》。君见若干部？”（全集·十一，118）其中并无张伯桢的出版计划中列入的上述诸书。在康有为其他的文献中，也基本没有提及自己在新世纪曾按其今文经学的思路完成诗、书、礼、乐、易诸经的疏解。如任启圣所言，“康氏著书，往往先有题目，实际并未完成。如所著多国游记，或有诗而无记，或有记而无诗，或只有一草本，写明某处有某馆、某碑、某木、某石，或与某人谈话，皆不能连缀成章”⁴⁸，张伯桢 1914 年的出版计划中所列书目并非都已有成稿（例如《画镜》、《文镜》），上述有关五经诠释的著作应都是规划，并未完成。

《新学伪经考》攻刘歆“作伪乱圣制”，关键的主张是“六经”非周公所作，而是孔子所作，刘歆之罪在于“夺孔子之经以与周公，而抑孔子为传；于是扫孔子改制的圣法，而目为断烂朝报。‘六经’颠倒，乱于非种”（全集·一，355）。《孔子改制考》则正面立论，阐述孔子作“六经”而“改制”的具体含义在于，改拨乱世之法，而立太平大同之制，即“改除乱世勇乱争战角力之法，而立《春秋》新王行仁之制”，刘歆作伪的要害在于使“太平之治，大同之乐，暗而不明，郁而不发”，攻新学伪经的意义就在于，“见大同太平之治也，犹孔子之生也”。（全集·三，3-4）⁴⁹既然“六经”乃孔子所作，在孔子这里“见大同太平之治”首先应该从“六经”中寻找（全集·三，128）。同时，《孔子改制考》又区分了孔子所作之“经”与口授弟子及后学之“传”与“说”。他指出，“六经”为孔子所作之经，其他如大小戴记和《系辞》都只能算传（全集·三，128），并指出孔子有关大同太平的微言主要是通过口授传给弟子的。（全集·三，185）

在康有为看来，正是因为孔子的大同微言是口传密授给弟子，人们很难仅仅通过阅读“六经”经文而把握孔子有关大同小康的微言大义。与《孔子改制考》同时写成的《春秋董氏学》，自始至终都强调了传在口说与传在文字的对立和区别，即不知口传，则会像王安石那样认为《春秋》经不过是断烂朝报而已。这也是后期的《春秋笔削大义微言考》的一个重点。在这一点上，康有为这两本春秋学著作是一致的。

康有为指出，孔子多“不言之教”，后世需要通过口传才能“得其门而入”（《春秋笔削大义微言考》，全集·六，3）。而口传之微言大义的内心涵，在于小康与大同学说，这也是“孔子改制之义”的关键所在。康有为认为，刘歆以后的儒学不明白这一点，是中国未能在西方之前向“升平、太平”之世拓进的主要原因。

由此看来，康有为的经学阐释一直包含相互关联而有不同侧重的两个基本方面：一是辨“伪经”，要害在于依孔子立教，托孔子立教，尊孔子为教主，因而要论证六经非周公所作。二是阐释孔子的大同学说，关键在于以大同立教，因而强调“口说”之“大义微言”的重要性，即康有为要把古时只在师生间传授时“口说”密传的大同微言形诸于笔，公诸于世，以应“数千年未有之大变局”。从戊戌变法之前康有为的经学阐释来看，经历了从第一个问题向第二个问题拓展的过程：《新学伪经考》主要解决的是辨“伪经”的问题，但当时“大同”并未成为他阐释孔子学说的重心；到甲午战败之后所著的《春秋董氏学》和《孔子改制考》，“大同”开始显著成为康有为重新阐释孔子、托孔子立教的重心，开启了康有为重释孔子的进程。⁵⁰《孔子改制考》尚未对孔子口传之大同微言有详细的阐释，康有为的这一工作，事实上是在 1899 年第二次大规模释经的时候才展开的。

康有为在 1899 年开始与梁启超等弟子围绕共和革命问题发生严重分歧和冲突之后，开始释“四书”，是他重释孔子的延续。他在这一阶段，之所以没有选择重释“六经”（除《春秋》外），而是侧重于重释“四书”，考虑的重点已经不是辨“伪经”的问题，而是重释孔子

⁴⁸ 任启圣，《康有为晚年讲学及其逝世之经过》，见夏晓虹编，《追忆康有为》，三联书店，2009年，第387页。

⁴⁹ 参见张翔，《从立全球公理之学到以大同立教》（未刊稿）。

⁵⁰ 参见张翔，《从立全球公理之学到以大同立教》（未刊稿）。

的问题（包括释“大同”和释“三世”），即口传微言与经文大义、传在口说与传在文字的区别问题，以及辨别哪些内容是口传微言的问题。康有为重释“四书”时，也有辨伪，但这不是他释“四书”的重点所在。康有为的论述重心在于，将孔子后学之“传”中包含的那些口传的微言大义阐发出来。如上引《孔子改制考》对“经”与“传”的区分，“四书”皆为传，其中多有口传之微言大义，这是康有为最为关注的部分。

3.2 托孔立教：重释“四书”、阐释大同与“托以动众”

康有为通过阐释“四书”之口传来重释孔子学说，释大同仍然是中心问题之一。例如，他在《大学注》中批评朱子“误分经传”，因为《大学》作为《戴记》中的篇目，都是传，都是“孔门弟子后学传孔子之说”，同时也指出朱子选入“四书”的《大学》和《中庸》两篇，都“诚为精要”，只不过朱子不明孔子在其中口传的“太平之道”：

若夫内圣外王，条理毕具，言简而意该者，求之孔氏之遗书，其惟《大学》乎？……是篇存于《戴记》，朱子以为曾子所作，误分经传。夫《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，孔子圣作，乃名为经，余虽《论语》只名为传，《礼记》则为记为义，况一篇中岂能子为经传乎？篇中仅一指曾子，亦无曾子所作之据。惟记皆孔门弟子后学传孔子之说，孔子之微言大义实传焉。朱子特选《中庸》与此篇，诚为精要。惟朱子未明孔子三世之义，则于孔子太平之道，暗而未明，郁而不发。方今大地隶通，据乱之义，尤非所以推行也。（《大学注》序，第六集，355）

康有为认为，曾子对孔子大道体会不深，因而《论语》在“六经之口说犹传”之时，“不过附传记之末，不足大彰孔道也”。不过这是借以了解“孔门之圣师若弟之言论行事”最重要的文献之一，而且在“刘歆篡圣，作伪经以夺真经。公、穀《春秋》，焦、京《易》说既亡，而今学遂尽，诸家遂掩灭，太平、大同、阴阳之说皆没”之后，六经口传逐渐湮灭，《论语》对于把握理解孔子的大同微言来说，又颇为重要了（《论语注》，全集·六，377-379）。又说，

天下闻曾子之教者，误以为孔子之道即如是。于是孔子之大道闇没而不彰，狭隘而不广，此孔教之不幸也。子思之学出于子游，荀子之言最可信据。王肃不知考，伪《家语》以为子思学于曾子。程、朱误信之，又附会为子思、孟子之正传，以《大学》为曾子之书，与《中庸》、《论语》、《孟子》名为四子。……于是，中国之言孔学者，仅在守身，而孔子重仁之大道，一切皆割弃，甚至朱子见《礼运》之大同且疑之矣。（《论语注》，全集·六，437）

例如，康有为这样解“颜渊、季路侍，子曰：盍各言尔志？子路曰：愿车马衣裘与朋友共，敝之而无憾。颜渊曰：愿无伐善，无施劳。子路曰：愿闻子之志。子曰：老者安之，朋友信之，少者怀之。”

……老者养之以安，朋友与之以信，少者怀之以恩，此明大同之道，乃孔门微言也。《礼运》孔子曰：大道之行也，与三代之英，丘未之逮，而有志焉。盖孔子之志在大同之道，不能行于时，欲与二三子行之。……三者虽有精粗小大，而其志在大同则一也。大同者，孔门之归宿，虽小康之世，未可尽行，而孔门远志，则时时行之，故往往于微

言见之。……故大同必自能舍财物始，先绝贪吝之根，乃可入大同之世也。……故大同必老安、少怀、友信，绝去仅私其家之事，乃可成大同之道也。（《论语注》，全集·六，415）

刊于《新民丛报》第十号的《孟子微》“序”开篇即说，

传孔子《春秋》之奥说，明太平大同之微言，发平等同民之公理，著隶天独立之伟义，以拯普天生民于卑下钳制之中，莫如孟子矣！……吾中国之独存此微言也，早行之乎，岂惟四万万神明之胄赖之，其兹大地生民赖之！吾其扬翔于太平大同之世久矣！（全集·五，412）

康有为认为，孟子的性善说包含的，是“尧、舜与人人平等”，亦即人人皆可为尧舜的含义（《孟子微》，全集·五，417-418）。

康有为的“四书”重释中对大同的阐释，较流亡之前诸书要远为详细。与《春秋笔削大义微言考》在不同领域区分阐释据乱、升平、太平之义类似，康有为在重释“四书”时，也从王权、官制、税法、产业、男女、种族等问题对大同世状况有所描述。这一现象提示，“四书”重释与同期写作的《大同书》之间存在很强的呼应关系。

康有为的经学阐释之所以要以大同为重点，主要是因为，在他看来，孔子在当代仍然能够“范围”世界、“范围”万世，关键就在于其学说早就包含了大同思想。或者说，只有发掘孔子学说中的大同思想，才能证明孔子思想在当代世界的至高价值。他晚年在给朝鲜弟子李子明和日本来客讲述其著述时，直白地透露了这一考虑。在《与日人某君笔谈》中，康有为指出，如果不讲大同，那么在民主之世，“孔子不能行”：

今所最要明者，是三世之义。因二千年来，程朱诸先生皆据乱之说，今已行民主，故世之诟孔子者，以君臣义之故。若知三世升平太平之义，则知孔子之道如春夏秋冬，兼备四时，无所不有。庄子所谓“四通六辟，本末精粗，无乎不在”也。故孔子是圆通无碍，无所不包，欲攻之而无可攻也。盖人道义，又兼神道，故不可遗也。

朱子虽贤，而所得仅据乱之道，不能范围今之世，故虽可敬而不能尊奉矣。此乃时之所为，无如何也。……吾所作《伪经考》，乃专攻刘歆古文各经之伪，而还西汉今文之真，然后《公羊》可明，三世大同之说可出。孔子乃范围无外，而不受攻焉。否则仅如刘歆、朱子之所传，则经民主后，孔子不能行。（全集·十一，118）

在给朝鲜弟子所写的书信或序记中，康有为屡次论及，如果不阐发孔子的大同思想，儒学孔教如何能“范围欧美民主社会之义”，又如何能“范围天下”：

惟自汉刘歆伪作古文诸经，篡乱圣统，晋唐传之，虽以朱子之才贤，不能无蔽焉。故可解，不知公、穀、董、何之口说。于是太平大同之义断绝闭塞矣。徒存据乱之说，则不能范围欧美民主社会之义，遂至孔教为新学所疑攻，岂不耗哉！夫朱子无得于六经，只能发明四书。然所发明者，犹是据乱之说，仅能得孔子一端，偏安割据而已。朝鲜所传为孔教者，实刘歆伪篡之经，朱子割据之教，非孔子本教之真也。（《培山书堂记》，1923年8月，全集·十一，260）

夫自刘歆篡乱圣经，朱子偏安圣统，于是孔子三世之道不明，只存据乱一义而已。太平大同之道，闇忽闭塞，则何能范围天下乎？（《答培山儒会书》，1923年9月，全集·十一，263）

虽然康有为在生前并未刊布《大同书》全书，但他在国内演讲宣扬孔教，并不讳言孔教之兴有赖于大同之说这一点。他在《长安讲演录》中即指出：

然则虽知孔子之教，当知《春秋》三世之义，当知《礼运》大同之说。欲知大同之说，当求西汉今文五经之说，而测东汉以来伪古文五经之说，进而求之六纬。吾有《伪经考》、《孔子改制考》、《春秋笔削微言大义考》、《论语注》、《中庸注》、《孟子微》，皆发此义。庶几孔教可兴，大同之治可暗，而诸君尊孔之心为之大慰。于今日会讲，有厚望焉！（全集·十一，285）

康有为以大同为重点释经，从另一角度说，也是按照他所理解的孔子托古改制的模式，托孔改制，托孔立教。⁵¹康有为指出，“孔子改制，专托尧、舜、文、武”（全集·三，150），他自己则专托孔子，主要方法则是强调“口传”，通过阐释“口传”大义微言，来发掘孔子经义中的大同思想。康有为曾在《参议院提议立国之精神议书后》中坦承，曾想自己做教主，但后来发现孔子之道无处不在，无法超越，孔子之学是全球公理之学的最好载体，所以最后还是奉孔子为大地教主。（全集·十，206）

康有为以阐释孔子大同思想为重心的托孔立教，更深层的着眼点是以此动员民众。康有为在给朱一新的信中（1891年）说，“今地球四洲，除亚洲有孔子与佛、回外，余皆为耶所灭矣。使吾国器艺早精，舟车能驰于域外，则使欧、墨、非、奥早从孔学可也。耶氏浅妄，岂能诱之哉？吾既不能早精器艺，坐令彼诱之而坐大，此不宣扬之失策也。夫吾孔子之教，不入印度，而佛能入中国，岂孔学不及佛哉？传与不传异耳。”（《与朱一新论学书牒》，全集·一，325）康有为将传教的关键视为“诱之”，这意味着他的目标是要在孔子之学中找到最能“引诱”世人的内容。

康有为在《孔子改制考》中指出，孔子和墨子所言尧、舜、文王之事正相反对，他们所言未必是尧、舜、文王的事实，而是因为尧、舜、文王在中国为“人人所尊慕”，可以“托以动众”：

孔子厚葬、久丧，墨子薄葬、短丧，相非相反，而皆自谓尧、舜、禹、汤、文、武之道。……可知“六经”在之尧、舜、文王，皆孔子民主、君主之所寄托，所谓尽君道，尽臣道，事君治民，止孝止慈，以为轨则，不必其为尧、舜、文王之事实也。若尧、舜、文王之为中国古圣之至，为中国人人所尊慕，孔、墨皆托以动众，不待言矣。（全集·三，150）

这一“托以动众”，也是康有为托孔子释大同的着眼点和基本逻辑所在。

康有为释经与大同思想之间的关联提示我们注意，康有为《大同书》的基本架构是否孔子经义？根据前面的分析，康有为后期的释经作品，将《孔子改制考》揭示的托孔改制、以大同立教的议题做了比较详细的展开，通过阐释春秋经（及口传诸家）和“四书”中的口传

⁵¹ 汪晖指出，晚清儒学面临的最大困境是：随着帝国成为世界资本主义的边缘区域，儒学“万世法”同时沦为一种不合时宜的“地方性知识”。在以康有为、廖平为代表的兴盛阶段，欧洲中心的“全球知识”正在成为支配性的知识，如果无法在儒学内部发现能够包容这一“全球知识”的框架，并按照这一新的儒学普遍主义设计变革的蓝图，儒学就无法避免没落的命运。……这一过程促使清代今文学从一种王朝的合法性理论转化为一种王朝的变法改制理论，从一种有关中国的万世法转化为有关世界的普遍真理，并最终导向对以民族—国家、殖民体系和工业化过程为基调的全球关系进行批判性的反思。晚清儒学普遍主义关注的不仅是“中国”问题，而且也是“世界管理问题”。（见汪晖著，《现代中国思想的兴起》，三联书店，2004年版，第741-744页。）晚清儒学普遍主义最为极致的一次努力，即是康有为建立全球性的孔教的构想和行动。

微言，阐发了孔子的大同思想，那么，康有为是否一定还要将孔子之经与后世“经论”中的大同论述组合起来，形成一本大同论呢？他没有这么做，而是沿着早期《实理公法全书》建立“全球公理之学”的架构，以“康子自道”的叙述角度，铺展了他对大同世的思考和描述。“大同”的主论题可以看作是对孔子大同思想的发挥，但同时无疑也是康子自己的大同论。《大同书》的论述架构以“人之不忍之心”（康子之不忍之心）与人皆希望“去苦求乐”作为起点；其论述从国家问题、阶层等级问题、种族问题、性别问题、家庭问题、经济产业问题、全球治理问题、万物众生平等问题、宗教问题等领域依次展开。这一论述结构包含有儒学的要素（例如“人有不忍之心”），但已经不是儒学所能完全涵盖，尤其是论述问题的领域划分，包含的已经是近代资本主义兴起之后发展出来的一套知识框架。在每一个分论题的论述中，康有为把中国史、全球史、经学阐释与国外思想整合在一起，经学阐释只是其中的一部分。康有为的这种写作方式并非偶见，在《大同书》之外，《官制议》（1903）、《物质救国论》（1904）、《金主币救国议》（1908）、《理财救国论》（1912）、《共和平议》（1917）等，都是这种专题长篇论述的形式，这些论题的知识视野和分析架构，包含的主要是近代知识和思想，他通过近代风格的分析方式将中国史、全球史、时势分析和中外思想组合起来。

由此看来，以大同问题为中心，康有为的著述包含了两个相互关联又有所不同的脉络，一是从立全球公理之学到立大同之学，主要作品是《实理公法全书》和《大同书》，以立康子之学的方式展开论述；一是通过重释孔子和儒学经典，阐发孔子的大同思想，或者说托孔子言大同，托孔子立大同之教，主要作品是第一次释经时期的《孔子改制考》和《春秋董氏学》，及第二次释经时期的“四书”重释和另两部作品。前一个脉络显示了康有为立全球公理之学与康子之学的清晰痕迹。第二个脉络的论述，贯注了康有为重释孔子、立孔教的努力，其中既有“托以动众”的策略考虑，也有他对孔子学说本身潜力的认识（尤其是对此前公羊学积累的了解）的原因。⁵²梁启超拟定的湖南时务学堂《第一年读书分月课程表》，清晰地呈现了这一特点。此课程表多将《春秋公羊传》与《公理学》作为并列的主要课程，指《公理学》“其书按次印入学校报中。学者治《春秋》，即诸诸例，即当求公理，以互相印证。”⁵³

无论康有为托孔子阐释大同思想，还是阐释自己的大同思想，都是由“数千年未有之巨变”所激发，尤其为中日甲午战争清朝战败所激发。康有为概括指出，数千年来未有之变局的特别之处，在于“有治法文学之事”，“文明”问题成为变局的中心问题：“夫泰西诸国之相逼，中国数千年来未有之变局也。曩代四夷之交侵，以强兵相陵而已，未有治法文学之事也；今泰西诸国以治法相竞，以智学相上，此诚从古诸夷之所无也”（《上清帝第四书》，全集·二，81）。而“以治法相竞，以智学相上”这种“从古诸夷之所无”的状况，并非只是中国的遭遇。康有为在《上清帝第五书》中指出，中国在甲午战争之后，被泰西诸国从“半教之国”即半文明国看低为“野蛮”之国：“夫自东师辱后，泰西蔑视，以野蛮待我，以愚顽鄙我。昔视我为半教之国者，今等我于非洲黑奴矣；昔憎我为倨傲自尊者，今则侮我为聋瞽冥矣。按其公法均势保护诸例，只为文明之国，不为野蛮，且谓剪灭无政教之野蛮，为救民水火。”（《上清帝第五书》，全集·四，2）⁵⁴这段话指出了“文明之国”所奉行的“公

⁵² 朱维铮曾指出，《大同书》有一个“很奇怪”的地方，即全书提及董仲舒仅一处，仅淡淡地称道“董仲舒明经义”；提及孟轲四处，却不提其对孔子大同微言的传播作用；“顶奇怪”的是，《大同书》现存十部二十一万言，竟然无一字提及荀况，全书也只是一处引用《礼运》。同时《大同书》又频繁地称道孔子。朱维铮的解释是，看来只有一种可能，就是康有为著《大同书》时，已经远离了言必称孔孟荀董的环境。（康有为著，《康有为大同论二种》，朱维铮编校，三联书店，1998年，“导言”第14页。）如果将康有为上述围绕大同的两种论述脉络联系起来看，这一现象可以有另外的解释。在康有为自己的大同论述中，孔子大同思想是其中的重要构成部分，但并不是笼罩一切的，例如，全书最后，他一方面强调“太平大同，孔子之志”，另一方面又说，“至于是时，孔子三世之说已尽行”，“大同之世，惟神仙与佛学二者大行”。（同上，第368页）在这个意义上，康有为的确是托孔言大同，托孔立大同之教。

⁵³ 见夏晓虹辑：《饮冰室合集集外文（上）》，北京大学出版社，2005年，第24-31页。

⁵⁴ 丁韪良所译《万国公法》把中国和其他一些亚洲国家划定为“半文明”国家，这也许是康有为这里说的

法”的实质，即只是“文明之国”之间均势保护的规则，而并非“文明之国”与“无政教之野蛮”之间的交往规则。康有为在《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》等文中进一步将这种格局称为“以文明之国入野蛮之国”。这是康有为提出立孔教战略背后的基本问题意识。

康有为的立孔教战略，包含了在巨变时代让孔子思想（扩大而言，儒学乃至中国文化）继续“范围天下”和动员民众的企图。让孔子思想“范围天下”的动力偏向于“外”，动员民众的动力则偏向于“内”。托孔立教的努力首先着眼的自然是内部，无论是孔子，还是尧、舜、文王，他们为中国内部的民众所尊崇，但未必为域外的民众所尊崇，因而他们能够“托以动众”，首先和主要是对于中国民众而言的。从这个角度看让孔子思想“范围天下”的努力，一方面，这包含了使孔子思想成为一种全球普遍性思想的愿望，表现了康有为在巨变时代葆有对中国以及儒学的信心与期待，另一方面，这也是在内部动员民众之时论证孔子思想具有领导权的核心方式，是对内说服民众信仰孔教的重要方法。在经历“数千年未有之巨变”之后，论证孔子思想有着“范围天下”的地位和价值（相对于域外思想尤其是西方思想的地位和价值），成了确立孔子思想在中国内部的领导权的关键所在。

从康有为立全球公理之学的脉络来看，在《实理公法全书》和《大同书》中，他事实上已经把外部的近代西方知识视为内部的构成要素，甚至作为架构自己的大同论述的框架。而托孔子立大同之教，作为抵御“文明之国”侵入乃至主宰的战略，同时也建构了一种可以将西方文明抗衡于外的幻觉。这种幻觉为立孔教战略提供了在中国内部的必要性、合理性和正当性的一种主要理由。然而，托孔立教战略的着眼点又首先在于中国内部“托以动众”，立孔教也是此前从未有过的制度设置，带有很强政治性，必然会有深刻政治影响。对于既有政治格局而言，如果并不为外部抵御“文明之国”的幻觉所吸引，那么，人们所在意的，主要是立孔教引发的内部政治变动。这正是康有为戊戌维新失败的关键原因之一。

3.3 戊戌维新失败的反思：君臣之防的凸显与政教矛盾的忽略

如果康有为明确将太平大同之学（奉孔子为“大地教主”的核心根据）列为他参与戊戌变法的纲领，可以想见这一纲领将极具颠覆性，在不少方面甚至会远远超过他在流亡时期反对的排满革命派。他没有这样做，一是当时他对太平大同的阐述还是比较简略的框架性描述；二是如前面所分析，他对孔子改制与变法改制、对托古立教与托古改制之间的区分是自觉的（“仆言改制自是一端，于今日之宜改法亦无预，足下亦误会。”见全集·一，325），在整个变法过程中他并没有将这两个方面等同起来，没有将太平大同列为变法追求的目标。

不过，他也很难在世人面前清楚区分立教与变法改制。康有为似乎也并不想将其立教主张与其变法努力完全分开。根据他给朱一新的信的意思，他不过是因为暂时没有参与变法的机会，因此才致力于阐发孔子大义、立教化民，“仆昔者以治国救民为志，今知其必不见用，……故杜门来，专以发明孔子之学，俾传之四洲，行之万世为事。”（全集·一，325）。

其一，他赖以立孔教的对孔子太平大同之义的阐释，很容易被理解为变法改制的思想纲领之义。康有为将太平世视为不再有君主的民主时代，事实上提出了以血缘关系为基础的君主制本身的存废问题。诸如从文王到尧舜禅让的回归的一些说法，很难不令当时人感到康有为主张“行民主”，如“《春秋》义分三世：与贤不与子，是太平世。若据乱世，则与正而不与贤”（全集·二，320），“孔子拨乱升平，托文王以行君主之仁政，尤注意太平，托尧、舜以行民主之太平”（全集·三，150），等等。他曾经上折光绪帝推动立教，尤其是《新学伪经考》和《孔子改制考》被人们认为是其变法改制的纲领，直到今天人们仍然这样认为。这些有关太平世的看法，自然不仅会引起顽固派的警惕和紧张，而且会引起重视君臣大防的一

“昔视我为半教之国”的由来。

般士子的反弹。

康有为对大同太平的阐释在同情维新变法的人士中引起的反应，的确与他的变法主张截然不同。即使同情或支持变法的人士也多不信服和赞成康有为对太平大同的阐释。翁同龢在光绪帝面前直陈，因《孔子改制考》，认为康有为“居心叵测”。他的戊戌年四月初七日记，“上命臣：康有为所进书，令再写一份递进。臣对：与康不往来。上问：何也？对以‘此人居心叵测’，曰：前此何以不说？对：臣近见其孔子改制考知之。”⁵⁵湖南维新活动的“后台”陈宝箴则1898年7月15日上折虽对康有为有所维护，亦建议“飭下即将所著《孔子改制考》一书版本，自行销毁”，陈宝箴指出了康有为阐释孔子大同思想的要害所在，同时另作回护：“……器然自命号为康学，而民权平等之说炽矣。甚或呈其横议，若不知有君臣父子之大防。……第臣观近日所传康有为呈请代进所辑彼得变政记摺稿，独取君权最重之国以相拟议，以此窥其生平主张民权，或非定论。”⁵⁶这两位朝中改良派主力的意见已可显出康有为以大同立教在当时士林并不得人心。这一问题在保守派官员那里更是被变本加厉地演绎。上折弹劾康有为保中国不保大清的满族大员文悌，便将康作《孔子改制考》与淮南王刘安的“叛王肇乱之辞”、汉末张角“苍天已死，黄天当立”的“妖言”相提并论，指康“明似推崇孔教，实则自申其改制之义”，“奴才乃知康有为之学术，正如汉书严助传所谓以春秋为苏秦纵横者也”。⁵⁷

其二，立孔教本身是变法改制的一项措施，是新的政教制度的创设，一旦设立会有深远而强劲的政治影响。康有为对立孔教的呼吁，也很容易被理解为有其政治企图，尤其是在皇权之外另外创设一个政治中心。

康有为强调了近代以来西方宗教与民族国家兴起及扩展之间的相互配合，尤其是宗教在西方的全球扩张中的作用。他通过阅读西书，以及与英国传教士李提摩太等人的交往，对一些基本状况有所了解。尤其是近代以来教案的屡屡发生，以及教案屡屡成为列强侵华事端乃至战争的起因（戊戌年康有为所上建立孔教会的奏折的由头即是胶东教案等事件），令康有为注意到耶教与国家扩张之间的协同关系。他视宗教为文明的主要载体，从耶教扩张感受到了文明存亡的忧虑，“（彼奉教之国）以国力行其教，必将毁吾学宫而为拜堂。”（《与朱一新论学书牒》，全集·一，325）《两粤广仁善堂圣学会缘起》指出，“外国自传其教，遍满地球，近且深入中土。顷梧州通商，教士猬集，皆独尊耶稣之故，而吾乃不知独尊孔子以广圣教，令布濩流衍于四裔，此士大夫之过也。”（1897年，全集·二，268）康有为在戊戌变法期间所上《请商定教案法律，厘正科举文体，听天下乡邑增设文庙，谨写〈孔子改制考〉，进呈御览，以尊圣师而保大教折》，开篇即论同治以来教案，以应对教案作为“开教会、定教律”的“变法之道”的首要理由（全集·四，92-93）。孔教会的制度设计，一方面是“总理”（相当于教皇）世袭制，一方面是“督办”由士庶“公举”，以民主选举的方式选任。这一架构可谓教会中的“君主立宪制”。⁵⁸此折也论及了西方人视中国为“无教之国，降之为三等野番”的文明危机，“故国亡于无教，教亡于八股。故八股之文，实为亡国、亡教之大者也。”康有为的这一设计也注重强调政与教之间的协同：

夫天之生民，有身则采君以群之，有心则尊师以教之；君以纪纲治大群，师以义理

⁵⁵ 中国史学会主编，中国近代史资料丛刊之《戊戌变法》（一），上海人民出版社，第522页。张謇之子张孝若在《南通张季直先生传记》中提及，“据说当光绪帝向翁公索康书的时候，光绪帝听到翁公‘此人居心叵测’一句话，就问道：‘何谓叵测？’翁公答，‘叵测即不可测也。’这情形是翁公亲告我父（张謇），我父亲告我（张孝若）的。”见《戊戌变法》（四），第246页。即便此处翁同龢可能后来有所改动，至少可反映翁在戊戌变法失败后对康有为的反思。

⁵⁶ 《戊戌变法》（二），第358-359页。

⁵⁷ 文悌，《严参康有为摺稿》，见《戊戌变法》（二），第484页。

⁵⁸ 如果考虑到流亡之后康有为将衍圣公与清宣统皇帝作为“虚君”的两种选择，从这一后设视野来看康有为当时的孔教会制度设计，很难排除他当时将孔教会作为一种“影子政制”的可能性。

教人心。然政令徒范其外，教化则入其中；故凡天下国之盛衰，必视其教之隆否。教隆则风俗人心美，而君坐收其治；不隆则风俗人心坏，而国亦从之。此古今所同轨，万国之道义也。（全集·四，94）

同时，康有为未必不知道，西欧民族国家的兴起过程，伴随着它们与拥有超越国界的管辖权的罗马教廷的斗争，以及一个民族国家之内新教教徒与忠于罗马的天主教徒之间的宗教战争。康有为曾读李提摩太及其助手蔡尔康所译麦肯罗著《泰西新史揽要》。此书1894年9月先以《摘录泰西近百年来大事记》为名在广学会机关刊物《万国公报》上连载，次年出版单行本，此后几年至少有九个合法的版本在全中国出售，上至皇帝，下至普通学子，几乎人手一册。⁵⁹1895年10月17日，康有为与李提摩太第一次见面，⁶⁰对此书自然熟悉。第二十二卷“教皇”叙述了基督新教兴起、与天主教廷分庭抗礼的历史，也叙述了拿破仑时代以降天主教廷连续遭遇的危机，尤其是欧洲各国与天主教廷的斗争，“西人于此百年中整顿各事无不求新，独罗马府则凡事阻遏。”⁶¹例如，拿破仑两次攻陷罗马，将教皇掳至巴黎，又令新教皇为自己加冕；1870年普法战争期间意大利王攻陷罗马，将罗马收归意大利，教皇退居梵蒂冈。又如，1869年天主教举办万国大会处处受各国制肘，“按教皇遍召诸随基督教之大教师聚集议事，此一千八百余年中不过二十次，此次基督教人既集，尚有略不同心者，如希腊大主教即东教其人云‘召会若辈无所用之’，遂不顾教皇之体统，缴还教皇檄召之原文。又有俄罗斯皇不许波兰国主教赴罗马大会，普鲁士主教则婉辞不至，英国则谓世间之事重大于此者不知凡几，似此琐事付之不问，巴华连国更欲各国设法以阻罗马，使不能成此会，皆不同心者也。至此会之兼请基督、希腊教者，示大同也。”⁶²该章详细叙述了普法战争（1870年7月18日，普法战争期间，罗马教廷正式宣布教皇在信仰和道德问题上永无谬误这一信条）之后，获胜的德国与天主教会之间开始了争夺主导权的“文化斗争”：

教皇见新立之德国几灭信奉天主教之法国，又见德意志合日耳曼各国而为一奉耶稣教王以为皇，愈以为大戚，遂逞其私见仍其旧法，永与一切新学为仇。而在日耳曼之天主教神甫怨普弥甚，遇事但听教皇之训，诽谤普廷不遗余力，到处劝人皈依教皇以邀天福。○毕士麦于孤立之教皇本无所畏，然念天主教之耶稣会中人于近数百年来，常以扰乱人国为乐事，故是年七月间又定一律云：凡在日耳曼境内天主教中耶稣会人尽行驱逐出境。一千八百七十三年同治十二年普国礼部尚书发克又立教化新章云：德廷本有一款赐与耶稣教教士并天主教神甫，神甫之薪水既出之于国币，国家可以国法治之。相沿至今，名曰“发克新章”。……定章以后，若有普鲁士人不愿随天主教或耶稣教者，皆可到官自行陈明，一应教务以官所定者为主。○教皇见此新章，即谓此伤天害理之尤者也，普国妄作妄为至此而极，即降旨遍谕大小教士不必遵守普律，若敢私自遵从必受大罚。然虽有此旨，普人自行照章办理，不准有一违背之人。迷于天主教之人皆以为不合，其超于天主教之外者皆谓理当如此。○又阅一二年，普国又改天主教之章程。按天主教规，若男女不在天主教堂婚嫁者不认为夫妇，一千八百七十五年光绪元年正月普律云：民间之夫妇应当官长之前婚嫁，经官长允许之后，教会中人欲在礼拜堂行何礼节悉随其便，国家并不禁止。总之，夫妇之礼应在公堂定夺，不以礼拜堂为重。既而意、法、奥诸国皆以普国之新章为至善，遂各去其旧法，一应夫妇惟官得而主之，全不以神甫所定者为主。

⁵⁹ 参见刘雅军，《李提摩太与〈泰西新史揽要〉的译介》，见《河北师范大学学报（哲学社会科学版）》，2004年11月。

⁶⁰ 李提摩太，《亲历晚清四十五年》，李宪堂、侯林莉译，天津人民出版社，2005年，第234页。

⁶¹ 麦肯齐，《泰西新史揽要》，李提摩太、蔡尔康译，上海书店出版社，2002年，第390页。

⁶² 《泰西新史揽要》，第392页。

康有为对缔造统一的德意志帝国的俾斯麦评价很高，未必没注意到俾斯麦主导（但失败了）的此次“文化斗争”。俾斯麦希望，通过打击德国天主教徒并进而打击梵蒂冈，可以确保同样与梵蒂冈关系不佳的俄国和意大利的友谊，这样就能孤立仍然保护罗马天主教会传统的法国。法尔克大臣的“五月法”促使路德新教的保守主义分子担心这会波及所有传统宗教，于是转而支持德国天主教徒组成的中央党，这一进攻反而加强了中央党。随着法国第三共和国成为反教权主义国家，不再保护天主教会，俾斯麦做了让步，与教皇达成了妥协。⁶⁴但在康有为自己的论述中，很少强调和论及德国等欧洲民族国家与天主教廷之间的矛盾。

康有为有意识地忽略欧洲各国与罗马教廷之间的矛盾、冲突乃至长期战争，忽略欧洲民族国家如何与罗马教廷的宗教统治做斗争，如何摆脱罗马教廷的控制和干预，而强调各个欧洲民族帝国在崛起的过程中选择和确立了自己的国家宗教，意识到在西欧民族国家兴起的过程中，政与教并没有真正分离过，强调基督教在欧洲殖民帝国崛起和海外拓殖过程中的重要作用，强调基督教作为欧洲文明的一种象征。这是他为立孔教的合理性、必要性和正当性提供论证的一种方式，这一强调政教协同的论述，有可能使人们的注意力不放在立教这一政制变革将带来政治结构变化的问题上，而主要关注孔教在抗衡西方列强“以文明之国入野蛮之国”方面的重要作用。

不过，显然反对其立教主张的晚清士子，无论是保守派还是同情其改良主张的改革派，并没有跟着他的议题设置和论述思考问题。萧公权曾提出一个问题：康有为提倡儒教对他的变法活动是否有影响？他认为，孔教运动对变法的影响，大致与宣称孔子改制所得的后果相同，一提出宗教主张，士大夫们立即群起反对。⁶⁵

陈宝箴对康有为立孔教以应对巨变时代文明挑战的意图有颇多同情理解。他在“奏请厘正学术造求人才折”中说：

逮康有为当海禁大开之时，见欧洲各国尊敬教皇、执持国政，以为外国强盛之效，实由于此。……而孔子之教散漫无纪，以视欧洲教皇之权力，其徒所至，皆足以持其国权者不可同日语。是以愤懑郁积，援素王之号，持以元统天之说，推崇孔子以为教主，欲与天主耶稣比权量力……而不知……欧洲教皇之徒，其后以横行各国，激成兵祸战争至数十年，而其势已替，及政学兴、格致盛而其教益衰，今之仅存而不废者，亦如中国之僧道而已。⁶⁶

陈宝箴强调了康有为“欲与天主耶稣比权量力”的立孔教的出发点，这也是一定程度为康有为托孔立教声辩。同时他注意到罗马天主教皇势力随“政学兴、格致盛”的日益下降，这一叙述与《泰西新史揽要》“教皇”章“第九节 自尊为衰败之兆”中的介绍颇为相近，即“读书较多、游历较广能谙各国事务之人既知铁路、报馆之宜”和“民主国之人民”对于教皇永无谬误的信条都颇不以为然，也不以天主教为然，“各国之民渐多不信天主教”。⁶⁷陈宝箴指康有为“不知”此一状况，虽然康未必不知，至少他在论述立孔教理由之时并未论及。这一状况产生的主要根源之一，是欧洲各民族国家日益脱离罗马天主教廷控制的矛盾和斗争。康

⁶³ 《泰西新史揽要》，第 399-400 页。

⁶⁴ 科佩尔·S.平森，《德国近现代史》，范德一译，商务印书馆，1987年，第 258-260 页。

⁶⁵ 萧公权，《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，汪荣祖译，江苏人民出版社，1997年，第 101-104 页。这一问题的讨论亦可参茅海建，《从甲午到戊戌：康有为〈我史〉鉴注》，“24·23”、“24·30”等节。

⁶⁶ 《戊戌变法》（二），第 358 页。

⁶⁷ 《泰西新史揽要》，第 398 页。

有为强调天主教或基督新教在欧洲各民族国家中的积极作用，而忽略天主教与基督新教之间的冲突，忽略民族国家与罗马教廷之间的冲突，从他自己的角度来说，可以回避孔教与中国国家政权（当时的皇权）之间的冲突。陈宝箴强调的其实是天主教在衰落，要说的是，立孔教并不那么重要，并没有进一步指出教皇影响力下降意味着民族国家自主性的增强，教皇与民族国家之间存在矛盾和冲突。后一议题的彰显，意味着提示人们，孔教的创制与国家政权之间同样会存在矛盾。

在康有为的一些批评者那里，政教冲突的议题并没有被搁置。黄遵宪和严复当时即认为“教不可保”。1897年，梁启超听了黄和严的看法后，逐渐改变态度。黄遵宪1902年致梁启超的信，回顾他与梁1897年在湖南办时务学堂讨论立教主张的情况：

往在湘中曾举以语公，谓南海见二百年前天主教之盛，以为泰西富强由于行教，遂欲尊我孔子以敌之。不知崇教之说，久成糟粕，近日欧洲如德如意如法，法之庚必达抑教最力，于教徒侵政之权，皆力加裁抑。居今日而袭人之唾余，以张吾教，此实误矣。公言严又陵亦以此相规，然尔时公于此见固依违未定也。⁶⁸

黄遵宪此处提及“近日”德、意、法裁抑“教徒侵政之权”，即前述俾斯麦“文化斗争”时期德、意与罗马天主教皇之间的斗争，以及法兰西第三共和国转而与罗马教廷交恶。这说明黄、严等人将政教冲突问题视为立孔教需要面对却难以处理的首要挑战。

张之洞《劝学篇》开篇“内篇·同心”则指出，“保国、保教、保种合为一心，是谓同心，保种必先保教，保教必先保国”⁶⁹，不点名批评康有为保教、保种不保国。这一批评不仅在意太平大同的教义对帝制的根本性挑战，也指出了“教”与“政”之间存在着紧张关系。张之洞主张“保教”必须以“保国”为前提，也即要求有关“教”的谋划必须服从清朝之“政”。1898年7月17日（光绪二十四年5月29日），孙家鼐所上三折两片一单中的最后一折《译书编纂各书宜由管学大臣进呈并禁止悖谬之书折》，更严词指责康有为的托孔立教。孙此时已任管理大学堂事务大臣，上任伊始便请印冯桂芬的《校邠庐抗议》，主张稳健改革，他认为“人人谓素王可作”可能会“导天下于乱”。⁷⁰

同情改良者尚且如此，顽固派更是猛攻康有为立孔教别有异心。例如湖南举人曾廉在《应诏上封事》（约光绪二十四年六月）中，便直指康有为企图做中国的“教皇”，所谋者大：

……盖康有为尝主泰西民权平等之说，意将以孔子为摩西，而已为耶稣；大有教皇中国之意，而特假孔子大圣借宾定主，以风示天下。故平白诬圣造为此名，其处心积虑，恐非寻常富贵之足以厌其欲也。⁷¹

曾廉等人从个人企图的角度推衍康有为立的孔教主张，固然是深文罗织的诛心之论，但其反对理由显示，康有为立孔教的建制主张，的确引发了“教”与“政”是否存在政治冲突的议题。⁷²康有为通过立孔教来抗衡西方宗教的“文明”压力的立论，并不能取消孔教会是否会

⁶⁸ 见丁文江、赵丰田编，《梁启超年谱长编》，上海人民出版社，1983年，第76-77、280页。1902年梁启超发表《保教非所以尊孔论》之后，4月黄遵宪写此信给梁启超。

⁶⁹ 《劝学篇》，上海书店出版社，2002年版，第4页。

⁷⁰ “协办大学士孙家鼐奏为译书局编纂各书宜进呈御览折”，《京师大学堂档案选编》，第46页。转引自茅海建著，《戊戌变法史事考二集》，三联书店，2011年，第252页。有关康有为与孙家鼐在京师大学堂问题上的分歧与矛盾，参见茅海建此书《京师大学堂的初建》一文。

⁷¹ 《戊戌变法》（二），第492页。

⁷² 萧公权指出，康有为发展孔教的努力除有反效果外，其本身也极不成功。中国的文化背景不利于宗教的发展，儒教基本上是世俗之教，与基督教和回教之强调原罪以及无上之神风马牛不相及。整个孔教运动缺少情感上以及精神上的吸引力，很难称之为宗教运动。见氏著，《近代中国与世界：康有为变法与大同

成为皇权之外的新的政治中心的问题。由于当时《泰西新史揽要》等书广为传布，欧洲政教之争已是常见知识，曾廉从这一问题点发起的攻扞，揭示了君臣大防之外的另一政治敏感区域。

康有为等人流亡之前是否对清朝抱有异志，是一个可以讨论的问题。这一问题主要涉及两个方面，一是太平大同之学对君臣大防的突破，一是立孔教的政治创制是否会形成皇权之外的政治中心。一般的讨论主要注意前一问题，这一倾向一定程度是受康有为本人的思考和议题设置所引导。黄彰健认为，戊戌四月康有为受重用之前，康、梁从事“保种、保教”、“保中国不保大清”的政治活动，康著《新学伪经考》时，已对清廷存有异志，其政治主张实以《孔子改制考》为其理论依据。只是在四月光绪召见康时，始确信光绪值得辅佐，于是放弃保中国不保大清的方针，希望通过君权，实行改革，逐渐掌握国家实权。⁷³在前引康有为1901年给赵必振的信中，康有为很少见地表达对戊戌变法失败原因的反思。康有为及其弟子们“不得于上，则欲争于下”（全集·六，314），在湖南“笔墨不谨”，因而在湖南士子中激起的反弹最为强烈。不过，在康有为看来，当时“笔墨不谨”的主要表现，还是不知光绪帝可以寄托，从而在“上”与“下”的君臣大防问题上说了过头的话。虽然其立孔教的主张同样备受攻击，但他并不认为在政教问题上“笔墨不谨”。

康有为在戊戌变法失败之后，一直坚持立孔教的主张。不过，此一时期康有为论述立孔教，很少再从应对教案的角度入手，而主要是正面论述道德教化和民风养成是良好政治的前提和基础，来论证立孔教为国教对于中国的重要性。康有为在强调政教协同的同时，也强调政与教的分离。值得注意的是，他一直很少论及西方天主教与新教、东正教（希腊教）之间的冲突，也很少论及罗马天主教会与欧洲民族国家之间的紧张和冲突。他对此一议题有意无意的忽略，与以往一样，是论述其立孔教主张的合理性和正当性的需要。

康有为门生、女婿麦仲华1911年编辑整理的康有为变法奏议集《戊戌奏稿》收入了据《请商定教案法律，厘正科举文体，听天下乡邑增设文庙，谨写〈孔子改制考〉，进呈御览，以尊圣师而保大教折》改写的《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》。比较这两篇文稿，可以清晰地看出康有为后来同时强调政教协同与政教分离的变化。后者多有论及“政教分途”和“政教各立”，而这些概念在戊戌年的奏折中并未出现。如，“故今莫若问治教分途，则实政无碍而人心有补焉。”“政教各立，双轮并驰，既并行而不悖，亦相反而相成，国势可张，圣教日盛，其于敬教劝学，匡谬正俗，岂少补哉？”（全集·四，第98页）以政教分离立论，包含了康有为对那些强调政教冲突的批评者的回应。

辛亥革命爆发之后，康有为更多地介入了国教问题的讨论。⁷⁴他在1912年5、6月间写的《中华救国论》中，详细讨论了欧洲各国确立国教与宣扬宗教自由原则之间的关系。康有为指出，这两者并不矛盾，信教自由是“宽大”，而确立国教则是“特尊”，明白国家的崇敬之所在，并指出信教自由其实起源于宗教战争，是克服宗教迫害和宗教战争的一种方式。他关注和论述的重心仍然是立孔教，并以孔教为国教：

且夫宪法煌煌之大义，岂不在乎信教自由？此乃彼十六世纪时，德国流千八百万人之血而后得之，乃载之约章，勒之国宪，视同金科玉律焉。虽然，欧人之立此者，以旧教之待新教，动辄焚烧，但英、法间焚者已十余万，过德国刊士但士湖边，呼士赫斯师

思想研究》，汪荣祖译，江苏人民出版社，1997年，第101-104页。这一问题的讨论亦可参茅海建，《从甲午到戊戌：康有为〈我史〉鉴注》，“24·23”、“24·30”等节；黄彰健，《戊戌变法史研究》。

⁷³ 参《论康有为“保中国不保大清”的政治活动》，《论康有为“保中国不保大清”的策略的转变并论转变以后至曾廉上书以前康的政治活动》两文，见黄彰健，《戊戌变法史研究》（上册），上海书店出版社，2007年。

⁷⁴ 根据目前的文献，康有为流亡之后直到1908年左右，亦即辛亥革命前不久，才开始较多地呼吁立孔教为国教。

弟焚骨石前，未尝不惨然也。故特听信教自由者，深戒夫焚烧刑狱之强迫也。虽然，若班、奥之王，非旧教不得立为王若后；若英、普之王，非新教不得嗣为王若后；其率国之臣民，膜拜顶礼于庙于学者，盖皆有其国教焉。宽大以听民之自由，特尊以明国所崇敬，并行而不悖焉。⁷⁵

这一论证方式更细致地整合了政教协同与政教分离，信教自由是政教分离的制度表现，确立国教则是在政教分离基础之上的政教协同。这些分析已经纳入罗马天主教与欧洲民族国家斗争及各种宗教战争的历史叙述，不过这些叙述都集纳于信教自由的论题之下，作为信教自由的反面历史呈现。也就是说，这些历史叙述强调了天主教与新教、东正教之间的斗争，却忽略了英、法、德等国家政权是如何介入宗教纷争的，似乎宗教斗争主要是宗教内部的事情。欧洲民族国家与基督教教派之间纠缠斗争的论题，以确立国教这一论题的形式被叙述出来。确立国教只是这些纠缠斗争的阶段性的结果，而这些纠缠斗争本身包含的政教斗争论题却被有意识地忽略了。康有为对信教自由与确立国教的原则的历史叙述，是以忽略否定政教斗争的现实存在（已经成为历史）作为前提和基础的，其中既包括信教自由与确立国教在世界各国的状况，也包括认为中国二千年来即有信教自由的历史叙述。《以孔教为国教配天议》对此有更为详细的论述。（全集·十，93-94）从康有为列举的各国政教关系状况来看，其实并不是所有国家都实行了信教自由的原则。例如，君主立宪国家中的意大利、瑞典、挪威，共和制国家中的智利、阿根廷，并未允许信教自由。康有为的论述重点在于确立国教，无论君主立宪制国家还是共和制国家，无论是否允许信教自由，所有这些国家都会确立自己的国教。至于信教自由，则无论其他国家是否有，也无论这些国家经过多少曲折方才确立此一原则，中国已经行之二千年。根据康有为的叙述，结论简而言之，中国早有信教自由，却尚未立国教；上述国家未必有信教自由，却都已立国教。一些国家不允许信教自由，正是宗教与国家政权之间斗争以及此教与彼教之间斗争仍然存在的表征，这是确立国家的关键条件和基础，但康有为在叙述这些现象的同时，跳过了政教斗争的论题。这一论述特点反映了康有为企图突显“立国教”议题的强烈愿望。虽然他增加了有关政教分离和信教自由的叙述，但忽略政教斗争的历史和现实存在的特点一仍其旧。在戊戌变法期间，康有为的这一论述努力尚且无法引导政治议程设置，从梁启超、黄遵宪、严复等同道，到曾廉等反对派，都知道强调他所搁置的政教斗争问题的重要性，在辛亥革命前后，康有为更难用这种方式引导政治议程。政教斗争问题始终是他无法回避、必须面对的首要难题，也是立孔教的现实政治障碍。

虽然康有为一直回避政教斗争问题，但他的立孔教和立孔教为国教的主张在现实政治进程中的遭遇，却呈现了处理政教关系的重要性。对于康有为的政治行动而言，存在着如何处理其教义与其政治行动之间关系的问题。他希望依靠既有国家政权的认可和支持，确立以大同思想为核心教义的孔教的国教地位，这一努力固然落空了，但其中包含了依托教义思想动员民众、凝聚政治力量的政治构想。如何处理教义思想与它影响下的政治行动之间的关系，是这一政治构想的内在问题。教与政的关系，不仅是国家政权与立国教的制度创设之间的关系，也是组织性政治行动要处理的内部问题。到新文化运动时期，在康有为与陈独秀等的辩论中，这一议题清晰地呈现了出来，并开拓出一个新的方向。这是后续文章要讨论的问题。

鉴于康有为并非不知道欧洲政教斗争的历史，也未必不知道他的立孔教建议引发的政治反弹，本身就是政教斗争的一种表现，也许可以说，康有为在论述立孔教和立孔教为国教主张时，一直避免突出政教斗争问题，其实是其立孔教战略的一种政治手段。这一手段带有很强的侥幸心理和投机色彩，希望取得便捷的成功。国家政权（无论是清朝皇权还是民国共和政权）面对立国教的呼吁，首先会考虑立国教的吁求所可能包含的政治企图，会关注国教创制的政治影响，毕竟国教创制意味着系统性政治组织和政治中心的形成。因而康有为通过议

⁷⁵ 《康有为全集（九）》，第325-326页。

程设置的引导推动立国教的努力，很难有所收获。这是康有为“知其不可而为之”的一种努力。

与立孔教问题上“知其不可而为之”不同，康有为在阐释孔子太平大同之义的问题上，针对梁启超、欧榭甲等倾向革命的弟子们的挑战，做出了重要的调整。

3.4 三世并行不悖与内外关系的幻觉：康有为的内在冲突

戊戌变法失败和康门内部围绕共和革命的辩论开始之后，在立孔教问题上，康有为的论述，不再强调教案等基督教的“文明”威胁，而是主要从内部政治的需要着眼，论述道德教化和民风养成（有赖于孔教）的重要性。在阐释孔子大同思想的问题上，康有为强调的也不再只是孔子思想如何“范围”天下，而是同时针对中国内部正在出现的分裂危机，将全面阐释“三世说”作为与大同阐释同样重要的新的中心论题。

1902年6月康有为为回应梁启超等人的挑战与海外华侨中影响渐大的共和革命思潮，写下《答南北美洲诸华商论中国只可行君主立宪不可行革命书》和《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》这两封长信。这两封信是康有为介入共和革命辩论的代表作，他在1899年后释经中对“三世说”的重释，提供了回应分省独立等共和革命思想的理论基础。前一封信中的一段话比较全面地表述了他对“三世说”的重释，反映了他的自我调整：

夫孔子删《书》，称尧、舜以立民主；删《诗》，首文王以立君主；系《易》，称见群龙无首，天下治也，则平等无主。其为《春秋》，分据乱、升平、太平三世。据乱则内其国，君主专制世也；升平则立宪法，定君民之权之世也；太平则民主，平等大同之世也。孔子岂不欲直至太平大同哉？时未可则乱反甚也。今日为据乱之世，内其国则不能一超直至世界之大同也；为君主专制之旧风，亦不能一超至民主之世也。不然，国者民之所积者也，国者民之公产也；孔子言天下为公，选贤与能，固公理也。欧洲十余国，万战流血力争而得民权者，何不皆如法之革命，而必皆仍立君主乎？必听君主之世守乎？甚且无君主则迎之异国乎？此非其力之不能也，有不得已之势存焉。故礼时为大，势为大，时势之所在，即理之所在，公理常与时势相济而后可行；若必即行公理，则必即日至大同无国界、无家界然后可，必妇女尽为官吏而后可，禽兽之肉皆不食而后可，而今必不能行也。（全集·六，313-314）

这段话阐述了“公理与时势”的关系，“礼时为大，势为大，时势之所在，即理之所在”，指出了把握“时势”的首要意义。如果说，1890年代康有为发起儒学内部的重大革命、重新解释大同太平世，是要为中国儒学回应西方文明的冲击寻找一条道路，那么，这次他调整此前的经学阐释，突出“时势”相对于“公理”的重要性，则是要发展出一套理论，用以回应和处理变自内生的革命思潮。

康有为对“公理与时势”关系的诠释，与现实政治有着密切的关系，即究竟采用君主立宪制还是共和民主制，要根据“时势”而定，如果适合君主立宪制便不能“躐等而进”。在“公理与时势”的关系结构下，康有为对当时“时势”的具体理解包含多个层次：其一，光绪帝能否复辟，这将决定是否应该革命造反。其二，在未至大同之时，中国在世界格局中的基本处境和角色。就处境而言，如何在列强环伺的格局中保国自强：“方今外人侵压之力，岂能从容以百年之乱待之”（全集·六，320）；就中国的角色而言，如何在走向天下大同的过程中发挥重要作用：“我中国人民之众，居地球三分之一，土地等于欧洲，物产丰于全美，民智等于白种，盖具地球第一等大国资格，可以称雄于大地，可以自保其种者也”（全集·六，

324)。其三，在中国国势最低落的时候，康有为将中国一统的历史传统和认同扩展为新的世界格局中的大同一统理想。而以大地一统为目标，究竟是君主立宪还是共和民主，并不是问题的关键所在；将至大同之时，“时势”的中心问题是如何实现大同和世界的一统和平。综合言之，康有为在革命辩论中所强调的“时势”最为重要的面向在于，指出君主立宪对于维系中国一统、自强、“称雄于大地”乃至与其他“霸国”“联邦”而为一统大地的重要的策略性作用。

将“四书”重释及其他二书与《答南北美洲诸华商论中国只可行君主立宪不可行革命书》上述论述对照，可以大致判断，后期释经六书作于1899年至此一时期，并非康有为倒填日期，虽然其中有些细节明显是此后至辛亥革命期间补入的。后期六书（《大学注》仅有序言）在1902年前后发表的，只有《孟子微》卷一和卷二的前半部分，此书其他部分都是后来在康有为1913年创办的《不忍》杂志陆续发表的（《礼运注》节选刊发，《中庸注》、《春秋笔削大义微言考》、《论语注》只在《不忍》上发表了序言），1916-1917年间由上海广智书局出版铅字排印本。而康有为选择发表《孟子微》这些部分，也是有其意图的。梁启超1902年正月发表《保教非所以尊孔论》，当时在立孔教方面正与康有为有所争论，他在当年10月给康有为的信中指出，发表《孟子微》这些部分，可以让外人了解康与其激进弟子们的区别：

……虽然，别异之常恐有痕迹，徒使人不谅其心，以为我党羞，故以为莫如先生作文数篇，发先生之宗旨，以之登于报中，则人之见者，亦可以知先生非如后辈者流，好为急激之言矣。现已将《孟子微》一篇分载报中，外人之疑，亦当稍释矣。以后更能有数篇，则别异亦章章也。⁷⁶

康有为相对于急激后辈之“别异”，主要在于对“不可躐等而进”的强调。例如发表于《新民丛报》第十号（光绪二十八年五月十五日）释《尽心上》“孟子曰：君子之于物也，爱之而弗仁。于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”部分（《孟子微》，全集·五，415-416）。

问题是，如果后期释经诸书在1902年左右便已基本完成，为何康有为只发表了《孟子微》的一小部分，其他部分到1913年之后才陆续发表？康有为曾有意推迟《大同书》的出版，生前仅有甲、乙两部刊于1913年的《不忍》杂志。梁启超手写《南海先生诗集》四卷本（1911年日本影行），编辑体例基本按写作日期先后排定，但将《大同书成题词》置于诗集之首，足见《大同书》之重要性。梁启超在此诗后的按语说，“二十年前，略授口说于门弟子；辛丑、壬寅间，避地印度，乃著为成书。启超屡乞付印，先生以今方为国竞之世，未许也。”崔斯哲手写《康南海先生诗集》十五卷本（1937年商务印书馆影行）在此处的按语也说，“书成，既而思大同之治非今日所能骤几，骤行之恐适以酿乱，且以今为国竞之世，因秘其稿，不肯以示人。”（全集·十二，136）不过，很难说“四书”重释等书也是因为较多地阐释大同之义而推迟出版，毕竟这些书到1916-1917年间悉数出版面世了。康有为在生前尚有不少手稿尚未发表，例如一些海外游记，笔者倾向于认为，后期释经诸书大部发表和出版较晚，并无特别的考虑，主要原因还是流亡海外，作品印行多有不便。《孟子微》1902年刊发的部分，以及其他文章中涉及释经的论述，已可呈现康有为有关“不可躐等而进”的基本意见。

倒是后期释经诸书在1913年后的刊布，意味着康有为并不拒绝强调大同思想，虽然他对全文刊布《大同书》有所顾忌和保留。对孔子太平大同义的阐释，始终是康有为立孔教的关键根据，即使他认为太平大同世不可躐等而进，这并不等于他因此忌讳论及大同。一般性

⁷⁶ 《梁启超年谱长编》，第278-279页。

地论述大同（重释“四书”），与详细深入地想象和描绘大同（《大同书》），还是有区别的。⁷⁷同时，康有为对全文发表《大同书》有所保留，也表明他深刻意识到以孔子太平大同之义为孔教教义，在现实政治中会引发强烈的矛盾和冲突。

康有为 1899 年之后在释经诸书中反复论述“不可躐等而进”，直接的动因是回应梁启超、欧榭甲等人以分省独立的方式发动民主革命推翻清政府的主张。康有为认为，分省独立会让中国陷入分裂危机，并为环伺的外国列强提供分化瓦解、殖民控制的机会。⁷⁸分裂危机的肇端不止于此，康有为立孔教为国教的主张如果落实，与分省独立的主张一样，可能成为国家政治分裂的一个诱因，只是康有为的论述忽略了这一议题。

令康有为感受到分裂危机来临的更重要的刺激，还是民主革命思潮兴起之后革命力量与清朝帝制之间绝对冲突的态势。这一重刺激与康有为对戊戌变法失败的反思纠缠在一起。如前所述，康有为意识到了推动变法期间“欲争于下”、“笔墨不谨”，阐释孔子太平大同之义，招致朝野士子有关突破君臣大防的普遍异议，是变法失败的一个重要原因。他认为光绪帝可以寄托（不仅有恩），因此主张在现实政治层面不能以共和民主这一太平大同之义作为切近的目标，而应坚持君主立宪制。他从戊戌变法经历中，意识到了大同之义在现实政治中会引发分裂与冲突，而他并不认为秉持大同之义能够迅速掌控这一冲突（失控和失败都将导致政治分裂危机），于是立场转而更为接近变法期间的温和批评者。进而，民主革命力量（追求大同的政治力量）与清朝皇权之间的决裂与冲突，本身成为康有为坚持“不可躐等而进”的更主要理由，即，无论光绪帝是否能够重返执政，民主革命都可能引发国家分裂的政治危机并为外敌所乘，这一可能性令康有为在现实政治中排除共和民主的选项。

康有为经历了戊戌变法之后，明确了现实政治中如何处理太平大同之义的态度，这一调整所要处理的基本问题是政治分裂的危机。按康有为的论述（如前述两封长信），民主革命浪潮兴起引发了分裂危机，因而他试图以“不可躐等而进”的“三世说”框架安顿现实政治中的大同追求，针对性地消解民主革命的冲动和意识。分裂危机同样是梁启超、欧榭甲等人所处理的问题，但他们有不同的解释。在他们看来，清政府屡战屡败，地方势力在这一衰落过程中崛起（如八国联军侵华期间的东南互保事件），国家瓦解和分裂危机在革命思潮兴起之前即已存在；清政府与列强的沆瀣一气，更是国家危难的原因所在。⁷⁹这是另一意义上的分裂危机，康有为认为可以通过清朝政权的变革和自强来应对。⁸⁰

如果以大同世与小康世的冲突来描述民主革命与清朝皇权之间的冲突，事实上这一现实冲突内在于康有为自身：他既要坚持以孔子大同之义作为立教的核心教义，又要在现实政治反对以大同作为目标，这一内在矛盾和冲突无疑是尖锐的。康有为发展出“三世说”的结构来调适这一内在冲突，从而使得这一冲突在他的思想中的表现，与现实政治中的冲突很不一样。或者说，康有为的“三世说”阐释未必能化解现实政治冲突，对于他自身思想的调适却很重要。康有为反复引用《中庸》“道并行而不悖”来重新阐释孔子“三世说”与因时权变，如：

夫行道岂有一定？相时为之。《中庸》所谓道并行而不悖，溥博渊泉，而时出之，山梁雌雉，时哉时哉！（全集·五，400）

⁷⁷ 房德邻认为，康有为在民国初年发表《大同书》并不是因为中国已经面临走向大同世界的新的历史环境里，而是因为孔教运动的兴起。一九一三年孔教运动掀起了第一次高潮。对于孔教宗教化运动来说，还需要一部“教典”、一部“圣经”，一方面系统地阐明教理，一方面向信徒展示未来的美景。《大同书》就是作为孔教的“圣经”出现的，就其内容来说，它属于“启示录”和“福音书”。见氏著，《儒学的危机与嬗变：康有为与近代儒学》，台北：文津出版社，1991年，第252页。

⁷⁸ 参见张翔，《列国竞争、乡邑自治与中央集权——康有为海外游记中的“封建一郡县”问题》，见《开放时代》，2011年11月。

⁷⁹ 欧榭甲《新广东》。

⁸⁰ 康有为两封长信。

康有为调适内在思想冲突的主要方式，便是强调大同世与小康世“并行而不悖”，具体而言，是作为思想的“大同”与作为实践的“小康”并行不悖。由此可以清晰地看出，在这一构想中，大同只针对和应对中国与西方“文明”竞争和思想竞争层面的问题。大同并不是作为现实问题的解决途径而存在的，它是论证孔子“范围天下”的理由，是对外“文明”竞争的需要和产物，而不是内在需求的产物；它在实践中可以被搁置起来，只是一个缺乏现实针对性和现实生命力的蓝图（尽管《大同书》首先针对的是现世中的诸种苦）。康有为的“道并行而不悖”，在大同仅仅局限于思想领域的条件下，才是可能的。

在康有为这里，“大同”思想的阐发动力来自于让孔子思想（中国文明）“范围”天下和万世的强烈需求，如果“大同”仅限于思想领域，这意味着他事实上假定，环伺之列强对于中国的最大威胁，仅仅是思想和文明层面“诱民”的论述，或者说，此前他认为中国所需应对的最深刻威胁，仅仅是思想和文明层面的论述。“大同”“不可躐等而进”，也就意味着，“大同”所连带的“以文明之国入野蛮之国”的问题不再被认为是紧要的问题。既然三世可以“并行不悖”，那么，“三世”也就不再只是一个时间性的概念，也是一个空间性的概念，例如，“太平世”指已进入太平世的国家，“升平世”指已进入升平世的国家。三世之并行不悖，一个主要的含义是指，进入太平世的国家、进入升平世的国家与尚处于据乱世的国家并行不悖。三世并行不悖，也可以指，进入太平世的国家与进入升平世的国家“并行不悖”。这种三世之间空间性的并行不悖，意味着不同国家之间相互关联的断裂，意味着“以文明之国入野蛮之国”这一问题在康有为的思考中退居次要位置。事实也的确如此。康有为在流亡期间，逐渐发展出一套关于中国道德文明优于西方、物质领域落后于西方的论述，中国道德文明领先的重要表现，是人道教（孔子之教）优于神道教（其他宗教），⁸¹中国之重义优于欧美之重争（《泰西以竞争为进化让义几废》，全集·六，372）。在康有为后期的孔教论述中，人道教论题的重要性并不亚于大同之义的阐释。⁸²既然中国在道德文明方面优于西方，也就不必再认为“以文明之国入野蛮之国”是一个严重的挑战。

无论将“大同”仅仅局限于思想领域，还是强调中国与西方文明在“大同”问题上的竞争，或者中国道德文明优于西方、物质领域不如西方的论述，康有为的这些意识有一个共同特点，都认为中国与列强的关系主要是一种“并行不悖”的竞争关系，即所谓“国竞之世”。在“国竞”的视野中，一方面康有为意识到“以文明之国入野蛮之国”这种外部因素渗透到内部、甚至成为主宰性要素的现实状况，其个人实践（如以大同立教）也显示了外部要素的深刻影响与他对外部要素的主动吸纳；另一方面，似乎“以文明之国入野蛮之国”只是一种威胁，是一种可以被迟滞的可能性，而不是时刻存在、不断推进的历史过程，因而即使面临这种威胁，中国仍然可以保持一种整体性的存在，作为一个整体性的国家与列强竞争。诸如民主共和等“大同”思想，似乎能够仅仅停留于思想层面，而不在中国内部的现实政治中产生影响，不会衍化出相应的政治力量；相对于内部分裂危机存在的列强瓜分威胁，似乎也不是已经渗透于内部分裂过程并深刻影响内部政治的现实力量，而是一种静态的有待处理的外部存在。康有为的三世并行不悖的构想，既是时间性的，也是空间性的，既包含了一国之进化次第，也包含了内部与外部并行不悖的构想。他通过对“国竞”的强调，建构出整全国家相对于整全国家的并立和竞争的理想图景。⁸³这一理想图景只是一种与现实状况截然不同的

81

⁸² 参见张翔，《康有为的文明论》（未刊稿）。

⁸³ 就此而言，孔子思想动员民众于“内”，形成一个整体性的内部，建立和巩固孔子思想在中国内部的领导权，是孔子思想“范围天下”的前提条件；如果这样一个整体性内部无法形成，那么，孔子思想“范围天下”便会因为内部基础的瓦解而无法实现。康有为在流亡之前之所以认为维新运动能速成，认为孔子可以作为“注意于大地远近大小若一之大一统”的“大地教主”（《孔子改制考》，全集·三，3），一个关键的前提即是，他认为中国作为一个整体性的政治体存在着，这个整体性的政治体很容易消化维新运动引起的

意识建构，即一种幻觉。

总而言之，康有为的“三世”阐释，试图建构并行不悖的“太平世”、“升平世”与“据乱世”，并行不悖的大同思想与（否定大同的）现实行动，并行不悖的重义之内部与重争之外部，用以劝阻激进弟子，调试自我的内在冲突。这些并行不悖折射了康有为的愿望，包括让大同（如民主共和）追求停留于思想阶段，让重争之列强尊重中国变法自强的努力而不深度介入和渗透。由于思想与行动、内与外事实上必然有着深度的纠缠，思想与行动互为因果，相互激荡，外部列强也早已在强势塑造中国的内部政治格局，思想与行动、内与外的并行不悖只是康有为的一厢情愿，他的这一构想和愿景难以说服其激进弟子（与他们的经验反差过大），更不用说孙中山、章太炎等革命派，反而使自己陷入内外分隔的幻觉，而一定程度失去了行动力。康有为丧失政治行动力的一个重要征兆是，“三世说”所建构的阶段论，是一种没有过渡论的阶段论，在思想与行动、内与外的多重分隔之上，康有为既没有表现出向大同阶段过渡的现实行动愿望，也没有过渡的基础和可能，时间性意义上的阶段之间事实上变成了一种很难有交汇点的平行线。当思想与行动、内与外的分隔不仅在认识上被打破，而且在实践行动层面被自觉打破，一种有过渡论的新的阶段论才可能出现。