

《孟子微》在康有为进化思想中的地位

杨 华

摘 要:康有为的《孟子微》以阐发孟子思想的“微言大义”为宏旨,通过对“性善”、“仁”的重新诠释,为中国社会找到了适用于西方进化理论的可能性、动力和标准,将西方社会进化论融入传统思想。康有为立足孟子思想,提出重“时”、重“仁”,强调阶段性发展的“三世”进化思想,并对严复译介、宣传的西方进化论展开理性矫正。康有为《孟子微》一书具有鲜明的时代意蕴,其进化思想演绎着传统和时代的双重变奏,昭示着中西方思想文化由交织到融合的可能性,折射出调融中西方思想的智慧和勇气,对我们当下正确对待中西方思想文化具有启发和借鉴意义。

关键词:康有为;《孟子微》;进化思想;“三世”

DOI: 10.16382/j.cnki.1000-5579.2018.02.011

一 引 言

进化论曾经是近代以来最流行的思想,“中国近代学术均奉之为圭臬”^①。戴逸先生所说的进化论系严复通过翻译赫胥黎《天演论》而介绍进国门的“线性进化论”。如严复自己承认的:“物竞、天择二义,发于英人达尔文。”^②“其达尔文者,英之讲动植之学者也。垂数十年而著一书曰《物种探源》……其书之二篇尤著,西洋缀闻之士,皆能言之。其一篇曰:物竞;又其一曰:天择。物竞者,物争自存也;天择者,存其宜种也。”强调“物竞天择适者生存”,你死我活的竞争,血淋淋的弱肉强食是“线性进化论”的核心理念。严复强调:“民物各争,有以自存。其始也,种与种争,群与群争,弱者常为强肉,愚者常为智役……是故每有大古最繁之种,风气渐革,越数百年,数千年,消磨歇绝,至于靡有孑遗,如辨学家之古禽古兽是已。动植如此,民人亦然。”^③

与严复引进化论相先后问世的^④,还有康有为以孔孟的“仁义”思想为核心,用《公羊》“三世说”为理论基础,建立起来的完全不同于严复的另版进化论。梁启超曾在为康有为写的传记中说:“先生之哲学,进化派之哲学也。……盖中国有创意言进化学者,以此为嚆矢。先生于中国史学,用力最深,心得最多,故常以史学言进化之理。”^⑤以中国历史契合西方进化逻辑,成为康有为思想的发展路径,而梁启超所指“中国史学”其实就是《春秋》,而且是《春秋》之《公羊传》而非《左传》。

其时,迫于现实的窘促,国人最终选择了严复的进化论,未屑一顾于康版进化论,康氏思想理论之“不合时宜”显而易见,而在政治上康有为同样是一位失败者。但历史的吊诡就在于,某种思想理论的生命并不一定与它政治上失败的主人同归于尽,却历经时间的淘洗又呈现出新的生命力。梁启超说得好:“凡大思想家所留下的话,虽或在当时不发生效力,然而那话灌输到国民的‘下意识’里头,碰着机

【作者简介】杨华,上海政法学院马克思主义学院副教授(上海,201701)。

① 戴逸:《二十世纪中国史学名著·总序》,石家庄:河北教育出版社,2002年,第3页。

② 严复:《天演论·导言》,北京:商务印书馆,1981年,第3页。

③ 严复:《原强》,载《晚清文选》,上海:生活书店,1937年,第657页。

④ 严复1896年翻译了《天演论》,康有为《礼运注》约问世于1898年。其中明确提出“进化”,且肯定受到过严复的影响。

⑤ 康有为:《康南海自编年谱》,北京:中华书局,1992年,第253页。

缘,便会复活。”^①百余年后的今天,当我们重新比较性地审视严、康的进化思想时,竟然发现康氏进化思想在理论和实践层面都有合理而“合时宜”处。康有为思想体系中的这种精神元素又不仅表达于《礼运注》、《大同书》,在《孟子微》中尤其有集中而明确的说明,且又每每针对严复进化思想而加以批判。

从国内“康学”的研究状况来看,学人多瞩目于康氏的《两考》(《新学伪经考》、《孔子改制考》)及《大同书》,《孟子微》没有引起学界足够的重视,成果也比较有限,萧公权、汪荣祖、黄俊杰、魏义霞四位有这方面的研究。例如萧公权先生的《近代中国与世界:康有为变法与大同思想研究》考察了康有为思想发展过程,认为《孟子微》(连同此期间完成的《礼运注》《中庸注》《大学注》《论语注》)是康氏“经由研治古经、佛学、西学,以及改革与流亡之余而想重建儒学的一个结果。此一成果代表了他思想发展过程中的一个转折点——为从公羊学建立儒学到他独创自己哲学的中间阶段”^②。这是一个颇耐人寻味的结论。可惜萧先生没有细致分析康有为在“独创自己哲学的中间阶段”时怎样运用了《春秋》学的“春秋在义不在事”方法论,也缺乏对康有为利用《公羊》三世说创立的进化论与他的“大同说”之间作关联性说明,以至于我们看不清楚萧先生所说的“中间”应有的“前”与“后”的起因和结果。

汪荣祖先生从康有为思想的独创性着眼,看重他改造公羊三世说和自创大同思想。但汪先生认为《孟子微》不过是康有为阐发其大同思想所举的例证,书中对西方思想和史实的阐述亦是对大同思想的呼应^③,这就不免轻看了康有为独特的公羊家思想,即康氏构筑其大同理念更多利用的是儒家的思想元素,康氏的进化思想“中西合璧”,而“中”的成分更多,且康氏的三世进化论以浓笔重墨批驳线性进化论,这一点汪先生也没有给予充分关注。

黄俊杰则从经世思想的视角肯定康有为是“一位从折衷中西思想中从事儒学现代化伟业的思想家”^④。黄先生倒是觑破了《孟子微》中采用了西方进化论,认为从调融中西思想的实践来看,《孟子微》具有典型意义。但他没有仔细分析康氏的三世说如何与社会进化论相结合,也没有将康有为与严复的进化思想作比较。魏义霞也较多着墨于康氏就“孟子思想的现代转换”所作的努力^⑤,对于《孟子微》融合中西思想给予了相当的重视,但同样没有涉及康氏怎样将其三世说与进化论相互勾连的问题,也基本忽略了康有为针对线性进化论所作的批判。

当然,以上评论绝没有轻没前贤的意思,而只是抱着“更上层楼”的希望,以《孟子微》为把柄来考察康有为思想究竟蕴涵了哪些今天仍然“合时宜”的思想内容,并且借此重新估定《孟子微》在康氏思想体系中的地位。

二 《孟子微》对“性善”与“仁”的新诠释

(一) 说“微”

《孟子·滕文公下》:“世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之。孔子惧,作《春秋》。《春秋》,天子之事也。是故孔子曰:‘知我者其惟《春秋》乎?罪我者其惟《春秋》乎?’”《孟子·离娄下》:“王者之迹熄而诗亡,诗亡然后《春秋》作。晋之《乘》,楚之《鬻机》,鲁之《春秋》,一也。其事则齐桓、晋文,其文则史,孔子曰:‘其义则丘窃取之矣。’”孔子着眼于贬天子、斥诸侯的“现实需要”,借助于齐桓、晋文之“事”而“窃取”其“义”,这个“义”就是今文家所说的“微言大义”,实为其“专用术语”。

所谓“微言大义”,即孔子在叙述春秋 242 年的史事时,通过采用一些特殊的修辞方法来表示他的

① 梁启超:《中国近三百年学术史》,载朱维铮点校:《梁启超论清学史二种》,上海:复旦大学出版社,1985年,第123页。

② [美]萧公权:《近代中国与世界:康有为变法与大同思想研究》,汪荣祖译,南京:江苏人民出版社,1997年,第68页。

③ 汪荣祖:《康有为论》,北京:中华书局,2006年,第129页。

④ 黄俊杰:《从〈孟子微〉看康有为对中西思想的调融》,载《近世中国经史思想研讨会论文集》,台北:“中研院近史所”编。

⑤ 参见魏义霞:《康有为哲学的孟学渊源》,《中国社会科学院研究生院学报》2012年第1期;《康有为对孟子思想的阐发和现代转换》,《学术探索》2012年第10期。

价值取向和判断。此“义”乃孔子自家的创获,最可珍视,并被今文家视为孔子思想之精华所在。孟、荀大致同时,均为儒学后劲。但在康氏看来,荀卿传《礼》,“礼者,防检于外,故仅有小康据乱世之制,……盖得孔子之粗末者也”,远不及孟子之传《诗》、《书》尤其是传《春秋》,孟子才真正是“得孔子之本者”^①。《孟子微·自序》:“颜子早歿,而孔子微言大义不能尽传……而孟子受业于子思之门,深得孔子《春秋》之学而神明之。”^②“孟子学孔子之道,当传《春秋》学,故知孔子之大义微言。”^③所以,“举中国百亿万群书,莫如《孟子》矣!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!”^④康氏以“微”解孟子,并以“微”作书名,津津乐道于孟为孔之嫡传,并认为只有孟子能够阐发孔子之微言大义。

时值中西思想之交融,西方文明中的自由、平等、民主等诸多思想涌入国门,这些思想均需要通过对中国传统思想资源的转介才能顺利在中国落户并传播。在康有为看来,孟子思想的重要价值在于它发展、补充、印证了孔子思想,是“指引了到孔子之路的捷径”,且其中多有与西方思想接榫者,是故作《孟子微》。但值得注意的是《自序》中的另一段话。康有为起首便说:“一教主起,必有魁垒雄迈,龙象蹴踏之元夫巨子,为之发明布濩,而后大教盛。不惟其当时,而多得之于身后。”^⑤

按,康氏向以当代孔子自诩。今文家谓孔子为“素王”,康氏即自号“长素”。又不仅康氏如此,康门弟子亦多怀天降大任于斯人的襟抱。1897年4月20日章太炎与康有为门徒曾经发生争论,他在写给老师谭献的信中说:“麟自与梁、麦诸子相遇,论及学派,辄如冰炭。……康党诸大贤,以长素为教皇,又目为南海圣人,谓不及十年当有符命。”^⑥太炎《自定年谱》亦谓:“春时在上海,梁卓如等倡言孔教,余甚非之。或言康有为字长素,自谓长于素王,其弟子或称超回、轶赐”^⑦云云。《孟子微》所谓“大教盛,不惟其当时,而多得之于身后”之说,则孟在孔后,是为孔子之嫡传;康在孟后,自诩为孟子之真解人,故《孟子微》之作,既有释孟之想;而借助释孟,攀升为“统一”国人思想之教主,似为《孟子微》之另一层意涵。

(二) 性善:社会进化之可能

康有为论孟子性善,既有对传统性论思想的继承,亦有其自得之“新”,而这种“新”每每凸显出康有为的思想特点与时代特征。

通过比较孟、荀的性论,康有为肯定孟子性善说,否定荀子的性恶论,指出:“孟子直截责人人自贼,专意教人扩充。夫有恶而防绝之甚难,不如有善念而扩充之甚易。待人以恶,而立峻法以降伏之,何如与人为善,引之高流而鼓舞之?”^⑧但孟子的性善论是“德性”使然,即人之先天本有。康则对孟子思想重加诠释,将“性善”分而论之,谓:“性者,人之灵明,稟受于天,有所自来,有所自去。”“性者,宜知名矣,无所待而起,生而所自有也”^⑨。很明显,这是采用孟子的性善论。不过,康氏又借董仲舒之言谓:“性者,天质之朴也;善者,王教之化也。无其质,则王教不能化;无其王教,则质朴不能善。质而不以善性,其名不正,故不受业。”^⑩

康氏认同“王教之化”,“教”而后能“化”,无论如何“化”却都是“教”的结果。从逻辑上而言,康氏不能不在一定程度上认同告子“无善无恶”之说。然传统儒学并不以告子为同路,康氏糅合告、孟性论,而其说亦自洽,此即为他传统儒学的一点新贡献。又,康氏将性善视为“与人为善”进而“引之”、“鼓舞之”,“性善”成为后天教化的结果。康氏既认为人性之“善”需后天教化,从认识论方法论着眼,这个“后天”,系由“外”(后天而非本有)而“内”(化为内在之“知”),这已接近了朱熹的“格物致知”说,而与康氏所信奉的阳明“良知良能”说有了差距。朱王并用,康说同样自洽,因此对于理学,康氏的调和朱王亦有贡献。

①②⑤ 康有为:《孟子微·自序一》,北京:中华书局,1987年,第2页;第1页;第3页。

③⑧⑨ 康有为:《孟子微》卷一,第28页;第9页;第23页。

④ 康有为:《孟子微·自序二》,第5页。

⑥⑦ 转引自汤志钧编:《章太炎年谱长编》,北京:中华书局,1979年,第42页;第38页。

⑩ 康有为:《孟子微》卷二,第32页。

清儒大体倾向于将“性善”理解为人性不断“向善”即不断完善的过程,凸显了“践履”在人性优化过程中的重要性,与清代学风渐趋走“实”相呼应^①。康有为将“性”与“善”分而论之的作法,继承了清儒人性“向善”之论,强调后天之“养”对性“善”的影响。^②

康氏主“大同”,认为大同世界的代表是尧、舜,尧、舜也就成了最高典范,但同时尧、舜也是人,所以康有为说:“人人性善,尧舜亦不过性善,故尧舜与人人平等相同。此乃孟子明人人当自立,人人皆平等,乃太平大同世之极。而人益不可暴弃自贼,失其尧舜之资格矣。此乃孟子特义。”^③平等、人权为西方的现代观念,康有为以之与理想中的尧、舜相结合,在性论思想上突破了传统道德论的窠臼。

讨论人性离不开对心性关系的阐发,康有为指出:“心者,人体之精灵,凡知觉运动,存记构造,抽绎辨决,情感理义,皆是也,包大脑小脑而言。性者,天赋之知气神明,合于人身而不系于死生者。”^④康借用了西方生理学关于心脑的知识来解释传统思想中的心性概念,使原本“形而上”,看不见摸不着之“心”、“性”具备了“物质”属性,此种诠释同样有中西合璧的色彩,并且显现出某种可以进一步运用西方进化理论的思想芽蘖。例如,康有为以尧、舜为榜样,认为:“盖惟人人有此性,而后得同好仁而恶暴,同好文明而恶野蛮,同好进化而恶退化。积之久,故可至太平之世,大同之道,建德之国也。”^⑤康氏由人性而论及文明与野蛮、进化与退化,此种认识论不仅仅参以“仁”、“暴”的道德要素,而且从社会发展程度(文明与野蛮)和发展规律(进化与退化)来衡量人性,进而认为“性善”的不断进化终可以实现“太平之世”、“大同之道”的理想社会。人性善成为人类社会进步发展的始基,成为社会“进化”之可能。

与“三世”、“大同”思想相比,康有为的人性论似乎缺乏震撼力,但正如李泽厚所言:“这些看似是无穷的烦琐哲学的空谈苦恼,在这些古旧的传统语言中,应看出它的近代的新意义,认出它的近代资产阶级自然人性论的新的光芒。”^⑥康有为论性善,由人人性善而及人人平等,旨在为他的“大同”思想浇筑一个哲学根基,为他的“三世”进化思想提供可能性论证,其人性论彰显了戊戌一代士子对封建专制、等级思想的批判和反抗,对近代西方思想的理性回应和思考,具有鲜明的时代特征和进步意义。

(三) 仁、仁政:人类“进化”之动力

“仁”是传统儒学思想体系中的重要概念。孔子把“仁”视为最高的道德原则、标准和境界,并形成了以“仁”为核心的道德伦理结构。孔子之“仁”由孟子继承和发扬光大,孟子成为传统儒学中“仁学”之集大成者。康有为则以“仁”为思想的立论之本。诚如梁启超所说:“(康有为)先生之论理,以‘仁’字为唯一之宗旨,以世界之所以立,众生之所以生,国家之所以存,礼义之所以起,无一不本于仁,苟无爱力,则乾坤应时而灭矣……其哲学之大本,盖在于是。”^⑦康有为之释“仁”,在《孟子微》中又别有所得。

康有为将《孟子》七篇的顺序打乱,按照自己对孟子的认识,重新编排为十八篇,分别为:总论、性命、心身、仁义、礼智、孝弟、仁不仁、王霸、仁政、同民、政制、外交、战第、贵耻、师友、辨说、论古、闢异,“仁”是贯穿此十八篇之灵魂。

自序系《孟子微》之眉眼。康有为在《自序》中即对孟子思想大加赞誉,称其功绩在于“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”。康氏认为,独有孟子对孔子之“仁”有深刻之领悟,而孟子本人之道亦在一个“仁”字^⑧,他指出:

① 杨华:《由“尊德性”而“道问学”:学风转轨与清初孟学》,上海:上海社会科学院出版社,2013年,第56页。

② 康有为:《孟子微》卷七,第144—145页。

③ 康有为:《孟子微》卷一,第15页。

④⑤ 康有为:《孟子微》卷二,第43页;第30页。

⑥ 李泽厚:《中国思想史》(中),合肥:安徽文艺出版社,1999年,第443页。

⑦ 梁启超:《南海康先生传》,载《饮冰室合集》文集之六,北京:中华书局,1989年,第57页。

⑧ 康有为:《孟子微·自序二》,第5页。

“盖孟子之学在仁,而用力则在勇智,学之能事毕矣。”^①是故康有为将“仁”视为人应当具有的核心本质,谓:“不忍人之心,仁也,电也,以太也,人人皆有之,故谓人性皆善。……一切仁政,皆从不忍之心生,为万化之海,为一切根,为一切源,一核而成参天大树,太平大同皆从此出。”^②“电”、“以太”等概念是19世纪末西方自然科学技术传入中国以后出现的新名词,用来指世间最根本的组成物质。康有为以之释“人”之“仁”,一改从道德伦理进行诠释的传统,而从可以触摸、感知的物质性切入,这种赋予“仁”物质性的新诠释,大大提升了“仁”在人性中的地位,并剔除了“仁”与“进化”之间的天然屏障,为两者之间建立联系做了逻辑上的铺垫。

由论孟子之“仁”而将孔孟之道上升为“人道文明”、“进化之始”,“太平大同之理,皆孔子制之以垂法后世,后世皆当从之,故谓百王莫违也”^③。康有为将孔孟之“仁”的视野和范畴扩充为全人类应有的品质,并视其为宇宙万物之本源,故被学者称为一位“世界主义者”^④。康有为赋予传统道德之“仁”以“物质性”,进而将“仁”与西方进化思想相联系,将其视为判断社会进化的标准,不再局限于内在个体道德之“仁”,不再强调统治者之“仁”对“仁政”的重要性,传统伦理道德与政治统治之间的关系被无形消解。然而,将“仁”、“仁政”视为社会进化的标准,传统道德伦理概念被注入西方社会进化的义蕴,则内隐着当时中国思想界对西方思想文化的吸纳与思考。

(四)“三世”与“进化”之阶段

学界普遍认为,康有为在《新学伪经考》(1891年)、《孔子改制考》(1898年)中已将公羊学派的“三世说”与西方的政治制度相比附,并与进化论思想糅合在一起,形成了自己的“三世”思想。

在《孟子微》中,康有为将孟子思想定位在阐发孔子《春秋》大义上,指出:“《春秋》要旨分三科:据乱世,升平世,太平世,以为进化,《公羊》最明。孟子传《春秋》、《公羊》学,故有平世乱世之义,又能知平世乱世之道各异。”^⑤如所周知,三世说由东汉何休首先提出,本质上原是一种循环论。按照何休的解释,“据乱、升平、太平”之后,世界将重新回到据乱世。但在三世说的内部却显现一条越来越“好”即越来越“进化”的运动轨迹。倘若剔除何休三世说中的循环而保留其进化,在一定条件下是可以将之改造成类似于西方进化思想的进化论。传统经学中这一可贵的思想素材,被康有为巧妙地利用了。

他指出:“孔子之为《春秋》,张为三世:据乱世则内其国而外诸夏,升平世则内诸夏而外夷狄,太平世则远近大小若一。盖推进化之理而为之。”又谓:“人道进化,皆有定位……由君主而渐为立宪,由立宪而渐为共和……盖自据乱进化而升平,升平进化为太平,进化有渐,因革有由,验之万国,莫不同风。”^⑥康有为的“三世进化”显然不同于传统公羊学派的“三世”思想,他将“据乱”、“升平”、“太平”三世安置于进化的不同阶段,不但指明了“三世”更迭发展的方向性和阶段性,更加重要的是,他把三世进化与西方民主政治制度相互比附,指出了历史发展越来越进步的方向性。

与《论语注》中强调“进化之理”一致,康有为在《孟子微》中更明言进化的“次第”之理,“如今万国争于自存,……孔子先大夫不世之义,故乱世去大夫,升平世去诸侯,太平世去天子,此进化次第之理”^⑦。康有为借阐释孔子和孟子思想表达出对社会发展的阶段性认识,将“三世说”对应进化历程的不同阶段,从而突出进化逻辑的“次第之理”。又如,“或民主、或君主,皆因民情所推戴,而为天命所归依,不能强也。乱世、升平世、太平世,皆有时命运遇,不能强致,大义则专为国民。若其因时选革,或民主、或君主,或君民共主,迭为变迁,皆必有之义,而不能少者也。即如今大地中,三法并存,大约据乱世尚君主,升平世尚君民共主,太平世尚民主矣”^⑧。康有为将社会政治制度的选择归结为“民情”、“天命”,虽说并未摆脱传统思想之窠臼,将西方三种政治制度与“三世”一一对应的表述也显牵强,然而,康有为以

①②③⑤ 康有为:《孟子微》卷一,第27页;第9页;第27页;第21页。

④ 参见萧公权:《近代中国与世界:康有为变法与大同思想研究》,汪荣祖译,第370页。

⑥ 康有为:《论语注》,北京:中华书局,1984年,第28页。

⑦ 康有为:《孟子微》卷三,第77页。

⑧ 康有为:《孟子微》卷四,第104页。

“三世”强调社会发展的渐进性、阶段性的意旨却是可取的。

有学者认为,康有为的“三世进化”是一种“庸俗进化观”,强调循序渐进而不承认“质”的突破或飞跃^①。然而,如果从康有为思想的整体性考量,就会发现“三世进化”是“大同思想”的理论支持,康有为借用西学的“进化”概念,将“三世”区分为实现“大同理想”的不同发展阶段,从而注重“进化”的循序渐进性和阶段性。用西方进化理论来阐释孟子思想,并为其充实进具有近代意义的新内容,这种阐释或许与孟子思想之本意相去甚远,但将孟子思想与西方哲学思想、与自由、平等、博爱的人权思想以及西方政治思想相联系,致力于揭示它们之间的相似和契合,则在不自觉中开启了传统思想的近代化转化之路^②。康有为的孟子思想研究也因此成为孟学史乃至传统思想近代化历程中重要的转折点。

康有为三世进化论中的“大同”思想表达了对未来社会的一种美好理想,甚或仅是一种“空想”。但这种“空想”本身亦有其巨大而无可替代的意义:若是脚步踩在坚实的土地上,而怀揣“夸父逐日,虽未能至,心向往之”的理想,永不停歇地向着“前方”迈进,人类品格或社会发展必然是良性发展趋势;反之,失去了“前进”的目标和动力,人只会越来越放纵,康有为称之为“魂”(仁的价值观)不胜“魄”(物欲),这样的“人”更接近动物,社会发展亦呈无序态势而越来越昏暗。康德说:任何“思想性”的作品均应“指向高贵的意向”,终之于引向“对我们人格中的人类尊严的敬重”^③。康有为大声疾呼人人趋善,社会终将达到太平、大同,《孟子微》中凸显着“仁”的进化论,其正符合着康德的思想意旨。

三 《孟子微》进化思想的新特点

在近代“西学东渐”浪潮中,传统学人接受西方进化论的第一步便是用“旧知”去理解“新知”,在传统思想中寻找可供“嫁接”进化观念的基点。康有为旧学功底深厚,并着意借西学来改造传统,迈出了至关重要的一步。

(一) 进化之“时”

康有为将“据乱”、“升平”、“太平”三世安置于进化路径的不同发展阶段,认为“夫本末精粗,平世、据乱、小康、大同,皆大道所兼有,若其行之,惟其时宜。”他指出,“平世、据乱、小康、大同”的推行需要适“时”,即只有在符合社会发展的“时机”,吻合社会发展的状况下才能推行,若非如此,“当乱世而以大同平世之道行之,亦徒致乱而已”^④。“以乱世民智未开,必当代君主治之,家长育之,否则团体不固,民生难成。未至平世之时,而遽欲去君主,是争乱相寻,至国种夷灭而已。”^⑤康有为强调:“三世”更迭有所应遵循的客观规律,即社会之“时序”,不考虑社会发展之“时序”状况而勉强推行某种“理想”的政治体制,只会造成社会动荡而适得其反。

结合西方政治思想,康有为把“三世”分别对应君主制、君民共主制和民主制三种不同的制度,并认为,“或民主、或君主,皆因民情所推戴,而为天命所归依,不能强也。乱世、升平世、太平世,皆有时命运遇,不能强致,大义则专为国民。”“即如今大地中,三法并存,大约据乱世尚君主,升平世尚君民共主,太平世尚民主矣。”^⑥“三世”变迁是“时命运遇”而“不能强致”。前文曾论及康有为进化论带有空想的色彩,而康氏提出进化之“时”论则符合社会实际情形,在政治实践的层面又颇具可操作性,这便一定程度

① 李连科:《中国哲学百年论争》,北京:商务印书馆,2004年,第31页。

② 有学者认为,《孟子微》的意义在于实现了“中国思想文化近代化过程中由早期启蒙而近代启蒙的转化”。参见陈寒鸣:《〈孟子微〉与康有为对中西政治思想的调融》,《国学学刊》2014年第3期。

③ 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2002年,第113页。转引自路新生:《“人性”:钱钟书史论中的“历史美学”要素》,载《河北学刊》2012年第4期。

④ 康有为:《孟子微·自序一》,第2页。

⑤ 康有为:《孟子微》卷一,第21页。

⑥ 康有为:《孟子微》卷四,第104页。

上对其进化思想进行了自我修正与完善。

如果说重“时”是康有为“三世进化”思想强调规律性、适时性的表现,那么主张“不泥”,则反映了康有为“三世进化”的灵活性,“孔子道主进化,不主泥古,道主维新,不主守旧,时时进化,故时时维新。……盖凡物旧则滞,新则通;旧则板,新则活;旧则锈,新则光;旧则腐,新则鲜。……孟子言新子之国,盖孔门非常大义,可行于万世者也”^①。康有为还将“三世”的更迭比作冬裘夏葛,所自有因。故其言:“无以据乱说为升平说,泥执之,则不能进化,而将退于野蛮。”^②“泥执”三世的变迁而不顾及社会发展之“时”,则非但不能使社会进化而只能使社会退化。

有学者认为康有为的“三世进化”是一种循环论和宿命论,因为“在康有为看来,社会进化的日程表已经事先安排好,也就是一切皆有‘定位’,不可人为地加以修改,所以康有为对这种进化序列的教条式遵循某种程度上又带有‘宿命论’的意味”^③。然而,如果考察到康有为“三世进化”思想中强调“时”,又屡屡提及“不泥”,如上结论便很难立脚。从何休到康有为,均主“据乱”、“升平”、“太平”的三世说,一“世”而有“三”,这当然是一种“序列”。何休的“序列”到康有为手里发展为进化论的“序列”,虽各有各的缺陷,但又都是思想家对于人类社会是否有规律可寻的宝贵探索。倘若把这种探索视为“教条”,试问又有哪一种涵有“规律性”的理论探索可以避免“教条”、“宿命论”的苛责呢?康有为看重进化历程的阶段性,反对“泥”,注意到“三世”转变必须受到来自社会层面的制约,认为固守进化发展序列是“非进化”的表现,这不仅不是“教条”的“宿命论”,恰恰是对教条、宿命论的否定。

在传统思想家眼中,以西方之“进化”来解释孔子重“时”、“不泥”的思想不啻于“离经背道”。但从巨变时代思想的转型与发展来看,康有为将其与西方进化思想相联系,“不主泥古”被康有为“挖掘”出“维新”与“进化”的时代意义,传统“穷变通久”思想与西学中的进化论相杂糅,演绎为一种新的进化逻辑,将传统思想智慧与时代思潮相结合,彰显出了他对西方进化思想的理性接受和对传统思想的自觉反思,开启了传统思想的近代转型。

(二)“仁”与进化

康有为认同西方进化思想中“优胜劣汰”的竞争法则,认为在人类社会,“优胜劣汰”的进化律之所以取得成效是遵循社会发展规律,指出:“盖生存竞争之理,人智则灭兽,文明之国则并野蛮,优胜劣败,出自天然。而所以为功者,亦与时而推移。野蛮既全并于文明,则太平而大同矣。”^④但这里最要紧的是分析清楚康氏所谓的“优胜劣汰”的确切内涵。换言之,康有为进化论的“优”,绝非指血淋淋“丛林法则”争斗中的体格之胜出,而是指人类所特有的德性之“仁”;而“劣”则是指与“仁义”相反的“利”。即如康氏所说:“孟子所戒,是怀争夺心者,不和不均甚矣,是利心不可怀也。进于文明,升于太平之界,皆视此矣。或谓天演人以竞争,安能去利心?不知竞争于仁义亦争也。若必怀利心,是乱世与平世之所由异,而太平终无可望之日矣。”^⑤康氏又引用《庄子》、《荀子》中宋钘的话“情欲寡”、“寝兵释争”为“宗旨”,可见这个“利”是物欲、私欲之利,是残忍的你死我活之争。“优”必胜,“劣”必汰,仁义必将战胜物欲、私欲之利。

康氏解孟子,自出新意。他将去除“争夺心”、“利心”,视为达到大同太平世界的衡量标准。如果人类社会的进化以“竞争”为动力,则如何才能去除人的“利心”,从而进化至大同世界?康氏此种论述中蕴含着极为宝贵的思想元素。一个人人急公好义、见义勇为的社会,必将战胜自私自利、见利忘义的社会。归根结蒂,康氏提倡的是人性,而严厉批判的是人身具有的动物性亦即兽性。传统儒学历来将“仁义”与否视为人与禽兽的重要区别,凸显着人作为社会生物的道德理性。康有为则更进一步,指出仁义与否还蕴含着进化与退化的逻辑。其谓:“(孟子曰由仁义行,非行仁义也。)此孟子明人禽之界,即在仁

① 康有为:《孟子微》卷四,第86页。

②⑤ 康有为:《孟子微》卷三,第65页;第57页。

③ 王彩波、徐百军:《在决定论与自由意志论之间——康有为和严复进化论思想之比较》,《理论月刊》2013年第3期。

④ 康有为:《孟子微》卷八,第167页。

义与不仁义之分,进化退化相去几希,言之深切,因历举诸圣,而自明传孔子之道也。”^①此刻不禁要问:康有为何以如此强调“仁”?盖康氏感时代之弊而言。在遭受西方强国野蛮入侵之后,严复翻译《天演论》宣传“物竞天择”、“优胜劣汰”的理论,进化思想中“物竞者,物争自存也。天择者,存其宜种也。”“弱者常为强肉,愚者常为智役。”“动植如此,民人亦然,民人者,固动物之类也”^②。严复所宣传的进化论,一方面激励了国人自立自强;但另一方面,这种线性进化论也日益侵害了国人的心智。

在线性进化论的沧海横流中,康有为是对此有着清醒认识的极少数思想家。康有为曾经称赞严复翻译《天演论》“为中国西学第一者也”^③。《孟子微》中亦有“智愚强弱之殊,质类不齐。竞争自出,强胜弱败,物争而天自择之”^④这样的话头。康有为的进化思想无疑是受到过严复的启迪。但同时,凭藉对传统思想之熟谙及对西方世界的敏锐观察,康氏更对严复强调“竞争”的进化观进行了理性反思,他彰显进化过程中“仁”的重要性,将竞争引入道德的、“仁”的领域,对“竞争”自出新解,希望人类由“怀利心”而争“进化”扭转为争先恐后、好德趋仁。此种进化论理念,完全不同于严复线性进化论的弱肉强食。

1929年周予同曾作《康有为与章太炎》,该文以确定的口气写道:在辛亥革命以前,把握着思想界的权威,作少数热情的青年们的导师的,不是他们两位(按,指康有为和章太炎)是谁呢?^⑤章太炎在政治上与康有为矛盾抵牾,学术理念上章、康亦南辕北辙。但饶有兴味的是,对于线性进化论,两位“热情的青年们的导师”却不约而同地站在了同一条批判的战壕内。

1906年章太炎在《俱分进化论》中指出:“进化之所以为进化者,非由一方直进,而必由双方并进”,若“言智识进化则可”,伴随“智识进化”的同时“恶”本身却也在“进化”^⑥。由于线性进化论的浸染与毒害,社会上出现了“学说日新,智慧增长,而主张竞争者,流入‘害为正法论’;主张功利者,流入‘顺世外道论’。恶慧既深,道德日败”^⑦的怪相。

按:“智识”本是一个中性概念,与“善、恶”无涉。善人掌握“智识”,可以造福于社会;恶人有了“智识”,则成为太炎所说的“恶慧”,其恶因有“慧”为助,则如虎添翼,恶上加恶。太炎从反面论证了“仁”即“善”在进化过程中的重要性。康有为则从正面强调了与章太炎如出一辙的思想,指出:人类社会的进化律不同于自然界的“竞争”进化律,而是靠道德规范的“五伦”来维系,应以“竞争于仁义”为进化逻辑。其谓:“……国之文明,全视教化。无教之国,即为野蛮。无教之人,近于禽兽。故先圣尤重教焉。……凡五伦之设,实为合群之良法也。而合群之后,乃益求进化,则自有太平大同之理。”^⑧在人类社会发端之初,遵循自然界的竞争逻辑,而当人类社会发展到高级阶段时,则应该是“不言强力,而言公理”,不是在武力上的竞争而是“竞仁竞智”、“尚德尚贤”的公理之争。“人道竞争,强胜弱败,天之理也。惟太平世,则不言强力,而言公理。言公理,则尚德尚贤”^⑨。康有为用历史的眼光、发展的逻辑、从人类公理的角度,对西方以“强力”而“竞争”的进化思想提出批判,并以传统仁义道德之“公理”予以矫正。

面对世界范围内战事连绵“竞争”不断的现实,康氏指出:“今万国交通,各国战事毕陈报上,则德攻法之师丹,全城皆焚;法攻俄彼得堡,逃师尽没。今阅其影画,火烟涨天,头颅遍野”,地球人对此却“漠

① 康有为:《孟子微》卷一,第27页。

② 严复:《原强修订稿》,王栻主编:《严复集》,北京:中华书局,1986年,第16页。

③ 康有为:《与张之洞书》,汤志钧编:《康有为政论集》(上),北京:中华书局,1981年,第436页。

④ 康有为:《孟子微》卷二,第30页。

⑤ 周予同:《康有为与章太炎》,载氏著《周予同经学史论著选集》,上海:上海人民出版社,1983年,第108页。

⑥ 章太炎:《俱分进化论》,上海人民出版社编:《章太炎全集》(四),上海:上海人民出版社,1985年,第386页。

⑦ 转引自汤志钧编:《章太炎年谱长编》(上),北京:中华书局,1979年,第235页。

⑧ 康有为:《孟子微》卷八,第168页。

⑨ 康有为:《孟子微》卷三,第72页。

然无睹”^①。康氏将此过失直接与线性进化论挂钩而批评达尔文:“其妄谬而一知半解如达尔文者,则创天演之说,以为天之使然,导之又以竞争为大义,于是竞争为古今世界公共之至恶物,遂揭日月而行,贤者皆奉之而不耻,于是全地莽莽,皆为铁血。”^②“近自天演之说鸣,竞争之义视为至理,故国与国陈兵相视,以吞灭为固然……以才智由竞争而后进,器艺由竞争而后精,以为优胜劣败乃天则之自然,而生计商业之中尤以竞争为大义,此一端之洗耳,岂徒坏人心术,又复倾人身家,岂知裁成天道,辅相天宜者哉!”^③

康有为出于对世界范围内伦理道德大滑坡的现实忧虑,而对线性进化论展开批判,他认为,正是西方进化思潮的盛行使得人人以竞争为“大义”,而导致天下战事频仍,“其大罪过于洪水甚矣”。所以,他认为一味“竞争”的结果必然是兵连祸结,指出:竞争是“古今世界公共之至恶物者”,“若循天演之例,则普大地人类,强者凌弱,互相吞噬,日事兵戎”,而人具有“性识”且“本有爱质”并能扩充之,进而“合群”、“至善”,“极于大同”。康有为从人类社会发展的高级阶段“大同之世”,来批判进化“竞争”观,“当是之时,最恶竞争,亦无有竞争者矣,其竞争者,惟在竞仁竞智,此则不让于师者”^④。在康氏的“三世进化”思想中,“竞仁竞智”才是人类社会进化的动力所在。

如何疗治线性进化论造成的世界性病害?康有为强调当从重返中国传统文化,从“仁”入手。学界普遍认为,在康有为的进化思想中伦理道德具有突出地位^⑤,他相信道德可以进化^⑥,是一种新道德进化论^⑦。重“仁”是康有为进化思想最突出的特点。从社会思潮的角度考察,康有为恰是在西方进化思想被国人广泛接受的当口,提出重“仁”进化思想,视“仁”为进化的动力和标准,然其意义或许不仅仅是对传统思想的自觉传承和对西方思想知识的积极传播。

康有为的进化思想是其思想“时代性”的重要标识,它不仅是康氏思想深度与广度的体现,更演绎着传统和时代的双重变奏。以中国历史契合西方进化逻辑,成为康有为思想的发展路径。《孟子微》一书是康有为激进变法后的理性沉淀,又是他在传统思想遭受西学冲击时的清醒应对与自觉转化。西方进化思想在近代中国的广泛传播和接受,一方面可见传统思想蕴含的“进化”因子,另一方面也昭示着中西方思想文化由交织到融合的可能性,而这种可能性成为传统思想近代转化的关键所在。

(责任编辑 孔令琴)

① 康有为:《孟子微》卷一,第14页。

②③④ 康有为:《大同书》,北京:中华书局,2012年,第285页;第236—237页;第285—286页。

⑤ [美]张灏:《危机中的中国知识分子:寻求秩序与意义》,高力克、王跃译,北京:新星出版社,2006年,第56页。

⑥ 汪荣祖:《康有为论》,北京:中华书局,2006年,第38页。

⑦ 唐赤蓉、黄开国:《康有为戊戌变法以后的新经学》,《哲学研究》2015年第11期。