

2011年度湖南省优秀社会科学学术著作立项资助出版

康有为美学思想研究

伍永忠 著

本书是国内第一部从美学角度研究康有为思想的学术著作，试图认识康有为在中国近代美学史上的地位，重新描绘近现代美学的发展线索。本书把康有为的「元气论」美学思想与孟子的「浩然之气」、朱熹的「气象论」进行了比较，阐述了康有为的「元气论」美学体系中所包含的改革意识，认为康有为是儒家返本开新的开拓者，为儒家的现代化指出了一条独特的发展路径。



CS

湖南人

2011年度湖南省优秀社会科学学术著作立项资助出版

本书获中南林业科技大学优秀社会科学学术著作出版资助

康有为美学思想研究

伍永忠 著



CBS

湖南人民出版社

本作品中文简体版权由湖南人民出版社所有。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目（CIP）数据

康有为美学思想研究 / 伍永忠著. —长沙：湖南人民出版社，2012.4

ISBN 978-7-5438-8355-0

I. ①康… II. ①伍… III. ①康有为(1858~1927) — 美学思想 — 研究
IV. ①B258.5 ②B83-092

中国版本图书馆CIP数据核字（2012）第079175号

康有为美学思想研究

编 著 者 伍永忠
责任编辑 赵颖峰 曾诗玉
装帧设计 罗志义

出版发行 湖南人民出版社 [<http://www.hnppp.com>]
地 址 长沙市营盘东路3号
邮 编 410005
经 销 湖南省新华书店

印 刷 长沙市富洲印务有限责任公司
版 次 2012年7月第1版
2012年7月第1次印刷
开 本 850×1168 1/32
印 张 8.625
字 数 250千字
书 号 ISBN 978-7-5438-8355-0
定 价 32.00元

营销电话：0731-82226732 （如发现印装质量问题请与出版社调换）

序

1998 1999 2000

伍永忠的博士学位论文《康有为美学思想研究》就要出版了，回忆这篇文章产生的经过，颇有几分感慨。

上个世纪末，我在撰写《二十世纪中国美学本体论问题》时，将跨世纪也可以说跨时代的梁启超、王国维圈进去了，但康有为没有圈进，思想起早几年写《中国古典美学史》时，康有为也没有圈进去，心中颇有几分忐忑。为此，我曾试着请教国内一位国学大家，那位先生说，康有为主要是政治人物，不作为美学大家看，也可。虽然如此，心仍未安。

2006年，伍永忠进入了武汉大学哲学学院，跟着我攻读美学专业博士学位，方向为中国美学。我知道，此前他在四川大学获得中国哲学硕士学位，哲学基础不错，建议他去研究一下康有为。伍永忠当是倒是比较爽快地答应了。然而读了一段康有为的原著也看了一些研究资料后，伍永忠有点懵了：这康有为虽说有一些关于文学艺术的言论，但不很突出，他的显赫成就主要是在政治方面的。这美学思想如何写？

伍永忠提的问题确实存在，难怪国内美学界几乎没有人将他列

序

为重要的美学人物。不过，这时的我，已经从根本上认定康有为是美学大家了，他不仅有重要的美学思想，而且处于历史转型的时刻，其美学思想具有承前启后的重要地位。

在我看来，中国古代的美学思想，表现形式有二：一是美学命题，二是美学意味。前者是提纯了的美学成品，后者是尚需提炼的美学之矿。对于康有为来说，两者都有，

关于美学命题，康有为有好些重要建树，比如关于文学，他说：“夫有元气，则蒸而为热，轧而成响，磨而生光，合沓变化而成山川，跃裂而为火山流金，汇聚而为大海回波，块轧有芒，大块文章，岂故意为之哉，亦不得已也！”这思想可以概括为“元气生发论”。又如，他论诗：“诗者言之有节文者也耶！凡人情志郁于中，境遇交于外，境遇之交压也瑰异，则情志之郁积也深厚。情者，阳也，境者，阴也。情幽幽而相袭，境女雩（二字合）女雩（二字合）而相发。阴阳愈交迫，则愈变化而磅礴。”这思想亦深刻，可以概括为“阴阳情境论”。

美学思想的另一种表现为美学意味。它不独立存在，而是包含在美学矿藏之中，需要人们去提取。就康有为来说，这方面的东西更多。比如，他的“主乐派”哲学，康有为认为人生意义在“去苦求乐”。这乐，他做了诸多区分：“世俗之乐”与“高尚之乐”，“为己之乐”与“为人之乐”，“体魄之乐”与“灵魂之乐”，“仁爱之乐”与“仙游之乐”……说来说去，最终认定两个字：“人情”，认为“人情”才是“乐”之本。众所周知，美学是讲“乐”的，但并非讲乐就属于美学。康有为主乐哲学以人情为本，就进入美学领域了。再比如，康有为的政治理想——大同社会。这大同社会虽然来自《礼记》，但康有为按新的世界观重新解释过了。“大

同社会”既是理想的人类社会，更是理想的人生境界。它内含真、善，也含美。从美学专业的维度，也是可以细细地分析一下的。

就这样，我与伍永忠经常做着这种讨论，历经三年，他终于完成了博士论文初稿。我审读时，除了在文章上做批注外，还给他写了一个审读意见。

康有为是值得深入研究的，作为跨时代的人物，它的美学思想兼具旧学总结与新学开山两重意义。虽然永忠博士论文已经写完，但是，其对康有为的研究，似是还刚开始，我希望他能继续下去，至少还得再做几年，以取得更丰硕的成就。

是为序。

陈望衡

2012年4月1日于武大天籁书屋

内容提要

001 002 003

康有为美学思想基本属于中国古典美学范畴，也包含现代美学的萌芽。儒家哲学是康有为美学思想的基础，佛教和西学也被纳入到儒家思想体系中来，成为康有为思想的重要组成部分。“元气”和“变易”是康有为美学思想的核心范畴。在专门领域，“元气”和“变易”则表现为一系列更为具体的范畴，它们一起构成康有为美学思想的范畴体系。

“以元为体，以阴阳为用”是康有为元气论世界观的高度概括。“以元为体”主要强调“万物一体”和“仁”的观念，“以阴阳为用”则主要强调“变易”和“礼”的观念。康有为的元气论继承了《易传》、汉代元气论、张载气化论的基本思想，同时，也引入了西方自然科学中的“电”、“气”、“以太”等概念。它的特点是综合“体用论”和“元气论”，将“元”和“变易”观念融合到一个理论体系中来，使之成为综合一与多、变与不变、理想与现实的辩证思想体系。

康有为主张“性不离气”、“仁智并举”，以“气质”统“性情”的人性论。在此基础上，“元气”成为康有为人格美学的最重

要范畴。相对于孟子的“浩然之气”和朱熹的“气象”，康有为的“元气论”人格更侧重于“外王”，也更关注现实，康有为主张在“入世”中“出世”，将敢入地狱敢入浊世的大勇猛，与“无所希望”、“无所逃避”、“六通四辟浩然自得”、“悠然以游于世”的大超脱结合起来。这种将儒佛精神融为一体的人格追求，是近代知识分子审美趣味的反映，也是时代精神的体现。

在宗教方面，康有为将宗教区分为神道与人道，主张中国发扬人道教的孔教。他认为宗教的根本目的在“去苦求乐”。康氏主张以仁爱为“车”，快乐为“御”，“礼乐”为人道之乐，“太平大同”为人道之极。人道之乐以外，还有“炼形”、“养形”之乐，是为神仙之乐。更进一步，有佛教专修灵魂之乐，“见其大”，“泰其心”之诸天之乐。康氏又主张宗教当“审历史风俗之宜，人心之安”，使宗教成为人们生活方式的组成部分。因此，他呼吁保留儒教的感性形式，如孔庙、儒生、儒服、礼乐、礼拜和礼仪、儒经等等。康氏以为，宗教仁爱精神是永恒不变的，而具体的形式却随着时代的变迁而变易。

“元气”与“变易”在社会美学领域具体化为“大同”、“礼以时为大”等范畴和命题。“大同”又有“大仁”、“大通”、“大和”的意义，体现了《易经》中“元亨利贞”的思想。“礼以时为大”，反映的是理与时势的辩证关系，康氏认为公理必须与时势相济，而后可行。如果说“大同”阐述的是一种理想社会之美，“礼以时为大”则表示现实社会及其进化之美，它是一种连续、和谐、渐进之美。

在教育方面，康有为提出了“教”与“学”，“教”与“治”，“道”与“器”，“德”与“智”、“体”等关系范畴。“教”、“道”、“德”是

教育的根本、目的，是形而上者；而“治”、“学”、“器”、“智”、“体”等等，则是形而下者，是与时迁移的，感性的。康氏主张“道不离器，教通于治”，强调感性教育的重要性。例如，在康氏的德育思想中，有一项“检摄威仪”，就是说，在道德修养中，感性的行为习惯与读书明理一样重要。

在文艺方面，康有为主张文章要“有元气”，就是文章要“理直”、“气壮”、“情盛”。在书法上，他提出了“复古求变”的主张，把“古”和“变”提升为直接的美学原则。

强调思想的感性化存在，正是康氏思想区别于其他思想家的重要特征之一。理解康有为，有助于我们进一步认识传统文化的性质，为人们寻求儒家文化与现代生活的契合方式提供新的思路。

绪 论

ISBN 7-309-04888-9

在中国近代史上，康有为是一个标志性的、也备受争议的人物。他传奇的人生，独特的性格，敏锐的思想，执著的信念，都给人们留下了深刻的印象。从康有为成为公众人物开始，就引来了截然相反的评价，至今众说纷纭。如果我们把今天的改革开放事业看成自洋务运动以来中国人变法维新历史进程的一部分的话，戊戌变法无疑是进程中一个极其重要的里程碑，它所提出的问题，无论就深度和广度来看，对于今天的人们仍然具有深刻的启发意义，它所开创的事业，至今尚未告成大功，还需有志者不断努力。重新认识和评价康有为，尤其是“文化的康有为”，是总结和反思整个中华民族变法维新历史经验教训的理想切入点。

康有为所处时代，即 19 世纪下半叶至 20 世纪初，无论从经济、政治还是文化层面，中国都遭遇了空前未有的大变局。19 世纪以前，与我民族竞争的都是文化不及我，基本势力不及我的外族。到了 19 世纪，与我抗衡的是以科学、机械及民族主义立国的列强。道光二十二年（1842），清政府在英军的逼迫下，签订《南京条约》，标志鸦片战争以中国的失败告终。鸦片战争失败的根本

绪
论

原因是我们的落伍。我们的军器和军队都是中古的，我们的政府是中古的政府，我们的人民，连士大夫阶级在内，是中古的人民。令人遗憾的是，鸦片战争以后，清政府还不明白失败的原因，没有力图改革，而是和战前一样，麻木不仁、妄自尊大。直到咸丰末年，即 19 世纪 60 年代初期，英法联军攻进北京的时候，才有少数人觉悟，想起非学西洋不可。中华民族错失了二十年宝贵的光阴。究其原因，蒋廷黻先生总结道：“第一，中国人守旧性太重。我国文化有了这几千年的历史，根深蒂固，要国人承认有改革的必要，那是不容易的。第二，我国文化是士大夫阶级的生命线。文化的动摇，就是士大夫饭碗的动摇。如果实行新政，科举出身的先生们就有失业的危险。所以他们会站出来反对。第三，中国的士大夫阶级（知识阶级和官僚阶级）最缺乏独立的、大无畏的精神。无论在哪个时代，总有少数人看事较远较清，但是他们怕清议的指摘，默而不言。”^① 咸丰末同治初，在英、法联军及太平天国的刺激下，开始了由奕訢、文祥、曾国藩、李鸿章、左宗棠领导的自强运动。这个运动是我国近代史上第一个应付大变局的救国救民的方案。它以“师夷之长技以制夷”为宗旨。这是一个不彻底的方案，而且实行也不彻底。因为提倡者对西洋文化的认识有限，同治、光绪间的政治制度及时代精神不容许自强运动的领袖们前进。相比之下，同时代的日本采取了更加彻底的改革方案，他们不但接受西洋的科学和机械，而且接受了西洋的政治制度。甲午之战，高度西洋化、近代化之日本战胜了低度西洋化、近代化之中国。

甲午惨败，一批中国的知识分子突然猛醒，掀起了轰轰烈烈的

① 蒋廷黻：《中国近代史》，北京：团结出版社，2005 年，第 23 页。

变法维新运动。它提出了我国近代史上第二个救国救民的方案。这个方案以变革政治制度为目标，也包含对于传统文化的深刻反省。康有为是这场近代化运动的领袖，在政治上，从1898年的4月23日至8月初，康有为辅助光绪皇帝推行了百日维新。百日维新期间，康有为及其同志推行了许多新政，最重要的有废除八股，调整行政机构、裁汰冗官冗员，建立农工商总局，发展经济。为了消除改革的思想障碍，康有为发表了震动当时学界的著作：《新学伪经考》和《孔子改制考》，提出“三世三统”的理论，把孔子塑造成改革家，调和儒家学说与西洋政治制度。在以西太后为首的守旧派的打压下，康有为的政治改革夭折了；他改造儒学的努力，也遭到了一些学者以及后来的革命派的抵制。但戊戌维新的政治变革和文化变革精神，影响深远，至今发人深省，激励着一代又一代改革者。

康有为，又名康祖诒，字广夏，号长素，后改号更生、更姓，晚年又号天游化人。清咸丰八年二月初五（1858年3月19日）出生于广东省南海县银塘乡（又名苏村）一封建地主官僚家庭，“其先代为粤名族，世以理学传家”^①，有一定的家学传统。

康有为十一岁丧父，一直跟祖父生活和读书，天生异禀，富有才情，六岁入私塾读“四书”，八岁开始做八股文。“每诵读，过目不忘，七岁能属文，有神童之目。”^②少年时代便显示出执著虔诚的性情，有志于圣贤之学，言必称“圣人”，故有“圣人为”的

① 梁启超：《康南海传》，蒋贵麟主编：《南海康先生遗著汇刊（二二）》，台湾：宏业书局，1976年，第3页。

② 梁启超：《康南海传》，蒋贵麟主编：《南海康先生遗著汇刊（二二）》，台湾：宏业书局，1976年，第4页。

雅号。

十七岁的康有为得以有机会阅读《海国图志》、《瀛寰志略》和地球图，以及利玛窦、艾儒略、徐光启等人翻译的西书，眼界大开。光绪二年（1876）至光绪四年（1878），康有为受学于粤中大儒朱九江（名次琦，字子襄，1807—1881）。朱次琦宋学功底深厚，于中国史学、历代政治沿革得失，均有心得，著述颇丰，又强调经世致用。康有为初入礼山草堂（朱次琦创设的书院），即抱定“以圣贤为必可期，以群书为三十岁前必可尽读”^①的信念，开始发愤读书，经史子集与程朱理学诸书，无不涉猎，用心钻研。但读书愈多，怀疑愈甚，他首先因读先秦诸子而怀疑首倡道统说的韩愈浅薄，进而怀疑宋明至清的道学家空疏，对传统的治学方式也感到厌倦，以为其使人“日埋故纸堆中，汨其灵明”，于是弃书不读，闭户静坐，导致师生关系破裂。不过跟随朱次琦的几年，康有为不仅对传统知识进行了全面系统的学习，打下了坚实的旧学基础，而且深受先生学风影响，养成了敏锐的批判意识。^②

光绪五年（1879），康有为屏居南海西樵山，在此结交了番禺名士、翰林院编修张鼎华（字延秋，1849—1888），“而得博中原文献之传”^③，并因之增进了对朝廷风气、中外时事的了解。且接触到《西国近事汇编》、《环游地球新录》等介绍西方文物制度的文献，他对西方有了进一步的认识。是年底，游香港，见“西人治

① 康有为：《我史·光绪二年》，刘梦溪主编：《中国现代学术经典康有为卷》，石家庄：河北教育出版社，第818页。

② 参见朱维铮：《康有为先生小传》，刘梦溪主编：《中国现代学术经典康有为卷》，石家庄：河北教育出版社，第4页。

③ 康有为：《我史·光绪五年》，石家庄：河北教育出版社，第821页。

国有法度”，悟“不得以古旧之夷狄视之”^①。

光绪八年（1882），初赴京师应顺天乡试，落榜。南归途经上海，见租界秩序井然，“益知西人治国之有本”^②，“必有道德学问以为之本原，乃悉购江南制造局及西教会所译出各书尽读之”^③。并订阅《万国公报》，从此大讲西学，“尽释故见”^④。研读侯失勒的《谈天》，雷侠儿的《地学浅释》，英国传教士伟烈亚力的《数学启蒙》，并对《几何原本》情有独钟。^⑤

1888年，康有为首次上书不达，有感于“塞钝勿施，格绌于时”，于是“洗心藏密，冥神却埽”^⑥，著书法著作《广艺舟双楫》。

1891年，康有为在广州长兴里开堂讲学，舍名万木草堂，订立学规《长兴学记》。是年，在陈千秋、梁启超的协助下，刻成《新学伪经考》，刮起“思想界一大飓风”^⑦。

1895年，康有为联合十六省举人，发动“公车上书”；在上海开强学会，并办《中外纪闻》、《强学报》，宣传、鼓动维新变法。

1896年读到严复译著《天演论》。同年，应黄遵宪邀请，康有为派梁启超到上海主编《时务报》，并亲自到澳门活动，和侨商何廷光创办《知新报》，这两种刊物与唐才常等在长沙主持的《湘学报》，并为宣传维新变法的喉舌。1897年，相继纂成《春秋董氏

① 康有为：《我史·光绪五年》，石家庄：河北教育出版社，第821页。

② 康有为：《我史·光绪五年》，石家庄：河北教育出版社，第823页。

③ 梁启超：《康南海传》，蒋贵麟主编：《南海康先生遗著汇刊（二二）》，台湾：宏业书局，1976年，第6页。

④ 康有为：《我史·光绪五年》，刘梦溪主编：《中国现代学术经典康有为卷》，石家庄：河北教育出版社，第823页。

⑤ 参见朱维铮：《康有为先生小传》，石家庄：河北教育出版社，第6页。

⑥ 康有为著，崔尔平校注：《广艺舟双楫注》，上海：上海书画出版社，2006年，第13、16页。

⑦ 梁启超：《清代学术概论》，上海：上海古籍出版社，1998年，第78页。

学》和《孔子改制考》。

1898年6月11日，在康有为等维新派的强烈要求下，光绪帝颁布“明定国是”诏书，宣布正式变法。此前及变法期间，康有为向光绪帝进呈《俄彼得变政记》、《日本变政考》、《波兰分灭记》等著作，为促使光绪下定决心谋求变法起了重大作用。9月21日，慈禧太后发动政变，戊戌变法以失败告终。

此后，康有为成为政治流亡者。其间，与之有关的重大事件有：1889年，他于加拿大成立保皇会；民国成立后，他著论主张“虚君共和”以反对“民主共和”，同时，通过陈焕章创办孔教会，并于1913年初独自创办《不忍》杂志；1915年底，袁世凯称帝，康有为表示反对“洪宪帝制”；1917年5月，他与张勋拥戴宣统复辟，被封为弼德院院长，后作为“丁巳复辟”祸首被通缉；1919年，五四运动发生，他发“请诛国贼救学生”电；1926年，在上海创办天游学院，亲自讲授他的诸天书。在此期间，他还撰写了大量著作，如《康南海自编年谱》、《大同书》、《春秋笔削大义微言考》、《中庸注》、《大学注》、《论语注》、《孟子微》等，以及大量诗歌和游记。1927年3月，康有为病逝于青岛，享年七十。

作为政治人物，康有为一度被盖棺论定：前期是进步的，后期为反动的。改革开放以后，学术界逐渐摆脱这种独断的评价方式，对康有为的地位和价值有了新的认识，评价亦趋于客观。尽管在康有为身上存在诸多矛盾，有人称他是“一个不是圣人却立志成为圣人的人，一个处心积虑要做帝王之师的人，一个不满足于做变法维新的精神领袖、不惜伪造密诏、一心渴望成为政治领袖的政客，一个曾推动了历史又拉历史后腿的思想家，一个曾抄袭别人学术成果

的学问家，一个为谋求进身之阶不惜献媚权贵的书法家”^①。的确，康有为“强烈的自信心”，以及“几近乎自夸”^②的性格特征给他的形象抹上了特别的色彩，使他容易成为不同政治派别用以借题发挥的对象。但是，无论如何，有两点是不能磨灭的：第一，在戊戌变法中，作为站在时代潮头的先知者和先行者，他的政治启蒙作用，不容否定；第二，在中国近代哲学史上，必得有康有为的一席之地。^③

本书把注意力集中在“文化的康有为”，或“思想的康有为”、“哲学家的康有为”身上。所谓“文化的康有为”，是指沉淀在他的著作文本中的康有为形象，它是作为一个中国文化的传承者而显示其价值的，这里需要撇开康有为的性格特征，及其在现实斗争中的成败。我们不妨用以下几个关键词来勾勒“文化的康有为”的大致形象：今文经学、大同、孔教，尊碑抑帖等等。每一个关键词都构成一个主题，代表中国思想界在转型时期的彷徨、迷惑、向往或者应对现实的决断态度。它已经成为中国思想发展史中的环节，作为一种遗产，未来的中国思想，必有它的基因。

美学思想是“文化的康有为”的重要方面，虽然，近年来出现了一些相关研究成果，但主要是集中在书法领域。对于康有为在中国近代美学史上的地位，学界还缺乏总体性的认识，而且，还隐约

① 傅国涌：《历史深处的误会——近代史的大人物小细节》，上海：东方出版社，2006年，第20页。

② 萧公权著，汪荣祖译：《康有为思想研究》，北京：新星出版社，2005年，第12页。

③ 汪荣祖评论康有为曰：“假如他不是一个完全的哲学家，至少是一极为重要的思想家，鸿爪留痕，不能磨灭。他的大同乌托邦理想亦应在近代哲学史上，占有一席之地。事实上，任何人欲见19、20世纪的中国哲学家，康有为似乎是不可或缺的人选。”见汪荣祖：《康有为论·原序》，北京：中华书局，2006年，第1页。

透露出一种挥之不去的怀疑：康有为有美学思想吗？^①

这个问题几乎与“中国有哲学吗？”“中国有美学吗？”一样，容易使人陷入学科概念的无休止的纠缠之中。如今，大部分的学者愿意将这类问题搁置起来，在默认中国有哲学和美学的前提下开展工作；然而，迷惘和困惑没有因搁置而消失，人们在叙述中国哲学和美学时往往陷入尴尬境地。有些不愿意回避问题的学者已经着手探寻其方法论根源，并取得比较满意的成效。刘笑敢指出：中国哲学的研究困境来源于“反向格义”，即近代以来形成的“以西方哲学的理论方法和思维框架来研究中国哲学的方法”^②。传统的格义（或称“顺向格义”）是借用本土的概念来解释外来的术语，近代的“反向格义”则是以西方的哲学概念解释中国本土的术语。^③“反向格义”的困境不仅在于库恩所说的“不可通约性”问题，还在于用相对陌生的文化去翻译、解释本土文化，难免越说越糊涂^④。

毋庸讳言，中国古典美学史的研究也存在“反向格义”带来的困惑，“中国有无美学”之类的问题就产生于此。以西方的概念体系和理论框架为标准，很难说中国存在美学，中国有没有哲学也是成问题的。无疑，中国有自己的哲学，也有自己的美学；关键在于

① 这一点可以从当下几种有代表性的中国美学史专著中看出，陈望衡的《中国古典美学史》（湖南人民出版社，1998年），张法的《中国美学史》（上海人民出版社，2000年），王振复的《中国美学史教程》（复旦大学出版社，2004年），均没有提及康有为，叶朗更是明确地说：“中国近代美学，主要就是梁启超的美学、王国维的美学以及鲁迅（早期鲁迅）、蔡元培的美学。”（见叶朗：《中国美学史纲要》绪论，上海人民出版社，1985年，第16页）他的观点中也没有康有为的地位。

② 刘笑敢：《反向格义与中国哲学方法论反思》，载《哲学研究》，2006年第4期。

③ 刘笑敢：《“反向格义”与中国哲学研究的困境——以老子之道的诠释为例》[A]，载《南京大学学报（哲学社会科学版）》，2006年第2期。

④ 有的学者则把这种方法论问题概括为“自我观他”或“自他观我”，相对来说，“自我观他”比“自他观我”更容易契合原意。见邓曦泽：《自我观与自他观——“中国哲学”言说方式之反思》，载《华南师范大学学报（社会科学版）》，2009年第6期。