

中華文史論叢

第四十九輯



上海古籍出版社

中華文史論叢

第四十九輯

錢伯城 主編

上海古籍出版社

滬新登字109號

本輯責任編輯

谷玉 江雄

中華文史論叢

第四十九輯

錢伯城 主編

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路272號)

上海書店上海發行所發行 上海祝橋新華印刷廠印刷

1992年6月第1版 1992年6月第1次印刷

ISBN 7-5325-1254-1

Z·180 定價: 8.50元

目 次

從《實理公法全書》到《大同書》	朱維鐸 (1)
辛亥上海光復再認識	唐振常 (29)
近代上海的天主教及其特點	張 化 (43)
19世紀40——50年代上海一帶農村的社會 矛盾	郭豫明 (61)
辛亥以來藏書紀事詩未刊稿箋注	宋 遠 (75)
《山海經》篇目考	張春生 (101)
《越絕書》成書年代及作者新探	周生春 (121)
釋江南	周振鶴 (141)
《賦譜》略述	〔美〕柏 夷 (149)
《三國志平話》中的民間敘事詩母題	〔俄〕李福清 (165)
唐元和後期黨爭與憲宗之死	黃永年 (197)
走出理窟的山水詩——兼論大謝體在唐代 山水詩中的示範意義	葛曉音 (215)
山水隱逸與資生適性——以謝靈運爲中 心	李 亮 (233)
《論紅樓夢及其研究》自序	郭豫適 (247)
王哲編刊《南山全集》書後	何冠彪 (261)
讀子志疑	劉如瑛 (60)(74)(100)
《金瓶梅》小考	陳 詔 (140)(148)(214)(232)(260)
《詩經》“標有梅”新讀新解	羅 漫 (269)

從《實理公法全書》到《大同書》*

朱維錚

康有爲的《大同書》，以及它的雛型《實理公法全書》，作爲康有爲早期的社會學說的代表性著作，在晚清學術界幾乎無人知曉，因爲二書在那時從未刊佈。雖然由於他的學生梁啓超等的宣傳，不少人已知康有爲“經世之懷抱在‘大同’”。①

直到一九一三年，《大同書》纔在上海刊行的《不忍》月刊上，以連載的形式，初次面世。②然而，由康有爲自任主編的《不忍》雜誌，與同年在上海創刊並擁戴康有爲做精神指導者的《孔教會雜誌》，都屬於頑強反對新成立的民國的遜清復辟論的喉舌。③引人注目的祇是康有爲連篇累牘地主張“虛君共和”的悖謬言論。這樣的刊物，忽然同時刊載同一作者寄託全球必將實現“大同”的未來理想的議論，那反差未免過於強烈。不知康有爲是否意識到此時發表此種“瀛談”④，太不自然呢，還是別有緣故？總之，當他終究得辛亥革命之賜而結束十六年的海外流亡生涯，於這年秋末重入國門以後僅月餘，《大同書》也在雜誌上消失了，祇發表了全稿十部中的甲乙兩部。⑤

直到一九三五年，即康有爲去世後第八年，《大同書》全稿纔由他的弟子錢定安整理後，在上海中華書局出版。但那時，非但從清

~~~~~  
\* 本文乃作者爲《近代中國學術名著精選》叢書之一《大同書·實理公法全書》所撰導言。

末起便如潮水般湧入中國的種種社會主義理論，早已不使讀者感到新奇，而且蘇聯的社會主義實踐，更已成為學者們議論的主要話題。除了晚清思想史的研究者，還有幾人對這部中國式的烏托邦論著作感興趣呢？它的出版，在當時沒有引起任何反響。

《實理公法全書》問世更晚。流落和埋藏於海內外的兩份鈔件，一份在一九七六年纔首次在臺灣刊印<sup>⑥</sup>，而兩份合校本在一九八四年纔首次在上海發表。<sup>⑦</sup>兩種版本引起了康有為思想研究者的注意，但至今還沒有見到專門的討論，更其是它和《大同書》相關度的討論。

## 二

《實理公法全書》的篇幅很短。經過校點整理，全稿也不過一萬五千字。然而，從主導思想到編寫形式，它在晚清學術史上都屬於創新之例。

書首在凡例之後，列有“實字解”、“公字解”兩節，解釋全書的命名意向。從中可知，康有為着重考慮的，是自然法則與社會法則的相互關係問題。在他看來，由歐幾里德《幾何原本》所概括的數學公理，體現了包括人類社會在內的自然界的最高法則，所謂“必然之實”、“永遠之實”，而人類社會的約定成俗的習慣法，所謂“人立之法”，用幾何公理來衡量，有合有不合，因而稱作“兩可之實”。但無論道理較實還是較虛，都屬於人類社會必須共同遵守的公私關係的道理。他稱之為“實理”。不過，他又認為，人們處理公私關係，不管屬於“公衆”的習慣，還是屬於“公推”的邏輯，都比幾何公理要複雜得多，因而衡量社會法則，固然首先看它是否符合自然法則，“實理明而公法定”，但有時大道理也要遷就小道理，“此則或因救時起見，總期有益人道也”。這就是確定是否“公法”的準繩。

接着全書轉入人類社會處理公私關係準則的討論。“總論人類門”說的是全人類都應遵循的普遍法則。康有為從正反兩方面立

論，強調人人生而平等，又強調古往今來“無一人不在互相逆別之內”，就是說在對立的狀態中生活。以下他就分十門考察了從私到公的基本對立狀態。所有關係，由夫婦而君臣的個人關係，由宗教而政治的公共關係，在他看來合於平等原則就合於“實理”，否則便違背“實理”。最後兩節，其實是附錄。“論人公法”，說的是歷史人物功過的衡量尺度問題。“整齊地球書籍目錄公論”，說的則是人人必讀的教科書如何選擇的問題。<sup>⑧</sup>

本書的編寫形式，完全在模擬《幾何原本》。構成全書主體的十二節，都是首列“實理”，次列“公法”，下列諸種“比例”，而公法、比例，大多有“按”語加以詮釋。

從十七世紀初的中國大學者徐光啓，與意大利耶穌會傳教士利瑪竇合作，將德國數學家克拉維斯(Clavius)注釋的《幾何原本》前六卷譯出以後，這部展示思維的空間形式的著作，一直引起習慣於數術思維方式的中國學者的探究興趣。堪稱中國中世紀最後一位世界性君主的清朝康熙皇帝，在他的青壯年時代對這部著作孜孜不倦的鑽研，更給關心自然法則的中國學者以很大影響。十九世紀五十年代，中國的大數學家李善蘭，同英國傳教士偉烈亞力(A. Wylie)合作，續譯出《幾何原本》後九卷，使這部西方的經典名著，終於有了漢文足本。他們都沒有想到，時過三十年，這部譯本，居然成為蟄居粵海一名年輕學者的烏托邦理論的表現形式。<sup>⑨</sup>

毋需特別說明受歐式幾何影響的思維方式。空間是按平面方式無限延展的，時間則是勻速的線性運動。這種以時間與空間相割裂為特徵的思維方式，用來討論人類社會，既看不到同時代空間中的歷時性，也看不到歷時性文化中的共時性。當康有為在制度與實理之間，可實測之理與現存公法之間，違背公法與有益人道之間，徘徊不定，這時他的直線思維方式，便助長了他對待現實，尤其是對待政治的機會主義態度。雖說原則上應由普遍法則支配特殊法則，但為“救時”起見，將不平等說成平等，將被壓迫等同壓迫，

都是合乎“人道”的。

梁啟超後來評論乃師的社會理想與政治追求的矛盾，說康有為“始終謂當以小康義救今世，對於政治問題，對於社會道德問題，皆以維持舊狀為職志”。他表示難以理解：“自發明一種新理想，自認為至善至美，然不顧其實現，且竭全力以抗之遏之；人類秉性之奇詭，度無以過是者。”<sup>⑩</sup> 這段頗有調侃乃師意味的話，同時犯了三個判斷錯誤。

第一是歷史的。平等要求絕非“新理想”，而是中世紀無數世代的被壓迫者和憎惡世襲特權論者的共有憧憬。中國的農民運動史，便提供了一連串的、但並非獨一無二的歷史實例。最近的便是太平天國。

第二是哲學的。自以為對未來社會的設計“至善至美”，但害怕這類為了解脫全人類貧富不均之“苦”的設計，會引起窮人反對富人、無權者反對特權者的暴亂，絕非康有為獨有的古怪哲學。從十六世紀英吉利王國的大法官托馬斯·莫爾設計他的“烏托邦”，到十九世紀初傅立葉在大革命後的法國設計他的“未來和諧社會”，康有為的西方先輩們怎樣一個又一個陷入理論和實踐的二律背反，祇要舉出傅立葉把他的“精確科學”，作為“試驗一種防止密謀的新發明”，而推薦給法國國王路易·菲力蒲這一例證<sup>⑪</sup>，就夠了。

第三是心態的。害怕社會和平會被激烈的社會變革所破壞，而寧願將他們的社會改造的理想的實現，訴諸“開明專制”、“才能貴族”或“神權政治”的，祇是空想社會主義者中患有革命或戰爭恐懼症的那一部份思想家。<sup>⑫</sup> 它甚至不能稱作烏托邦論者的通病，更遑論可作為“人類秉性之奇詭”的表徵？

但梁啟超有一點嘲諷得不錯，即這位“南海聖人”同他的先輩相形，更像一名言語的巨人、行動的侏儒。他甚至不敢讓他的門徒透露自己有這樣一種理想。

### 三

海內外今存的《實理公法全書》，都是沒有注明原稿寫作修訂年代的鈔件。這就給人們考察康有為的烏托邦論的變異過程，帶來了困難。

梁啟超關於《大同書》的介紹，說得極其含混。他稱此書是康有為的“第三部著述”，似乎著成於一八九七年的《孔子改制考》定稿以後。但他又說“其弟子最初得讀此書者，唯陳千秋、梁啟超”，而陳千秋死於一八九四年，則此書成稿早於《孔子改制考》。更稀奇的，是他說康有為早在隱居家鄉的西樵山的兩年中，“欲自創一學派”，緊接着便敘述“大同說”內容，似乎此書又成稿於《新學偽經考》以前，即一八九一年前。應是“大地震”發生於颶風刮來和火山噴發之前。<sup>⑬</sup>自相矛盾如此，祇能說明他要麼沒有看過《大同書》原稿，要麼最初與陳千秋共讀的原稿，不叫《大同書》。不幸，這兩種可能都存在。

據康有為自述，他從一八八二年開始購西書，講西學，一八八五年起專研數學，用幾何形式著《人類公理》，“乃手定大同之制”，次年又依幾何作《公理書》。但他又說，一八八七年“編《人類公理》”。<sup>⑭</sup>所謂《人類公理》，究竟著於一八八五年呢，還是編於一八八七年？所謂《公理書》，與《人類公理》，到底是一是二？誰也說不清，因為至今沒有任何一種同名的手稿或鈔件出現過。鑒於康有為越到晚年越陷入自我迷信，因而沒有一名嚴肅的學者，願意在無稿可證的情形下，相信他自述的“聖明”史，不是出於臆想乃至偽造。因而也不排除另一種可能，即他從來沒有編著過那兩種書稿。

《實理公法全書》最後提到的“萬身公法書籍”，有份“目錄提要”的鈔件尚存在世間<sup>⑮</sup>，雖然也沒有注明寫作時間。但所列五種“地球書籍”提要，第一種便是《實理公法全書》，所舉節目及序次，與海內外兩種鈔本相合。提要強調“此書為萬身公法之根源，亦為

萬身公法之質體”；“學者但能解此書一過，則其知識所及，較之古聖已過之遠甚”。<sup>⑮</sup> 然而，提要也好，本文也好，均無隻字道及《人類公理》或《公理書》。但《康南海自編年譜》，卻又無隻字道及《實理公法全書》或“萬身公法書籍”。怎麼回事？當然可能是記憶失誤，但何年從事算學之類細節都言之鑿鑿，而忘卻曾經草就的拯救全人類的宏大計劃，未免有點離奇。

因此，不能否認另一種可能，就是《實理公法全書》可能是在綜合《人類公理》、《公理書》稿的基礎上撰成。但可能是可能，目前祇有顯示它作期的一則確證，那就是書中曾引用一八九一年刊佈的法國人口統計材料，因而據此說它“成稿時間不會早於上個世紀九十年代初期”<sup>⑯</sup>，仍然是至今無法否定的判斷。<sup>⑰</sup>

特別引人注目的，就是《實理公法全書》，凡例、解題、附論，以及正文所列“實理”三十六則、“公法”二十六則，比例三十一則，還有穿插其中的五十六條按語，沒有隻字說到孔子，也沒有隻字引用《禮記》或其它儒家經傳。附論說到“推定聖經”，指的是要從他輯集的“海內之書”包括已出將出諸書中，每隔五年“以衆論推定聖經數本”，作為兒童教科書，並非專指清帝國所封孔、孟等六“聖”的語錄之類。連孔子都降為必須定期接受公衆推選以確定是否能連任的“聖人”，好比歐美的總統、首相之流，在十九世紀九十年代初期的中國，真堪稱“非聖無法”。難怪康有為也被自己的異想所嚇倒，說是“不能言”，“言則陷天下於洪水猛獸”。<sup>⑱</sup>

注意這個事實，將有助於我們考察康有為的烏托邦論，由原型趨向定型的本來過程。

#### 四

前引梁啟超在一九二〇年關於康有為“大同”說的形成過程介紹，強調康有為從開始起，便用《春秋》公羊學派的“三世”說，詮釋《禮記·禮運》關於“大同”的那段著名的短論，“謂此為孔子之理

想的社會制度，謂《春秋》所謂‘太平世’者即此，乃衍其條理爲書”。<sup>②0</sup>這一說法曾長期被論者奉作圭臬。

《實理公法全書》的刊佈，使梁說從根本上發生了動搖。因爲書中非但沒有提到孔子，沒有提到《禮運》，而且沒有出現“大同”、“小康”的字樣。當然更沒有“通三統”、“張三世”之類公羊說的痕迹。相反，全書展示的未來圖景，都是康有爲以爲西方已有而中國沒有的，或者他以爲中國和西方都沒有而全人類都應有的。這由書中正反比例和按語，那些“與實理不合”、“無益人道”乃至“大背公理”的譴責指向，便可了然。<sup>②1</sup>

也是康有爲佚稿的《教學通議》的刊佈<sup>②2</sup>，更證實此人在一八九〇年得廖平指授前後，纔實現由經古文學而改宗經今文學。他要以公羊三世說來詮釋《禮運》大同說，從而替他的烏托邦論，在中國的古典學說中，找到藉以立足的基點，也祇能在那以後。

一八九一年發表的《新學僞經考》；是康有爲改宗經今文學的第一聲吼叫。音量大到足以使帝國的昏聩官僚吃驚。但說孔子成爲中世紀的專制辯護者，是權臣僭主們僞造和篡改經典的結果，並不太困難，有廖平的考證可據。困難的是既然宣佈要恢復孔子的原教旨，那種原教旨是甚麼？怎樣同康有爲“陽尊孔子，陰祖耶穌”<sup>②3</sup>的要求調和呢？而且，由於《新學僞經考》，已控告劉歆是炮製僞孔子經典的首犯，其手法是用周公壓孔子，其居心是掃除孔子替後世製定的改制法則，否定孔子的“天命大聖”地位<sup>②4</sup>，因而他要尋覓所謂的孔子原教旨，可供搜索的對像和範圍，就變得十分狹隘，僅限於從孔子到劉歆的那四百餘年，僅限於西漢今文博士亂闕闕地解釋過的那幾種儒家經傳。

直到《新學僞經考》被禁的一八九四年，康有爲跑到桂林講學，說“六經”仍在斷斷辨別今文古文；說“孔子改制”雖已特別擡舉《春秋》公羊學，但關於“張三世”、“通三統”之類微言大義的解釋，並沒有跳出劉逢祿《公羊春秋何氏釋例》的框架，首重的是何休的《解

詒》，而非董仲舒的《繁露》。至於《禮記·禮運》，似乎還沒有引起康有為的注意。

一八九六年康有為在廣州講學。前一年，他已成為“公車上書”的發動者，中了進士，策劃組織了北京、上海的強學會，並在一年內接連三次上書皇帝請求變法，因而已是舉國公認的維新運動領袖。雖然還沒有成為夢想中的帝師王佐，但眼前的成就，已使他頗為陶醉。在他看來，豈止劉歆已被他打成死狗，連朱熹也不在話下，“祇得孔子一半”。<sup>⑤</sup> 他這時最佩服的是董仲舒，“文王之文，傳諸孔子；孔子之文，傳諸董仲舒”。<sup>⑥</sup> 他不是盛稱孟軻、荀況都是孔子嫡派麼？但這時不但以為孟學不及荀學“精”，不但以為董仲舒得到的主要是荀學真傳，而且以為董仲舒比孟、荀合起來還高明。<sup>⑦</sup>

這一年留下來的大量的康有為講學筆記，內中出現了對《禮運》篇的評論。<sup>⑧</sup> 那意見，一是以為《禮運》是子游的著作；《中庸》作者子思實乃子游而非曾參的傳人。因此，二，孟學是子游之學的發揮，荀學則是子夏之學的發揮。三，“孔子言禮，不及大同，專言小康。”四，《禮運》說的小康世，“天下為家，言禮多而言仁少”；而大同世，“天下為公，言仁多而言禮少”。五，孟、荀的區別，恰在孟軻言仁多，而荀況言禮多，即一論大同，一論小康。不言而喻，誰更符合孔子之道呢？“孟子高流，荀子正宗”。<sup>⑨</sup> 我們已經熟悉康有為“言不必信”的大人風格，用不着去追究他所說的“子思出於子游”、“夫子之言禮專論小康不論大同”之類，有無可信的文獻足徵。引起我們興味的，是直到一八九六年秋天，康有為還沒有“打通”公羊三世說和《禮運》大同說的間壁。

這間壁其實已薄如壁紙。但可能正是畏懼被人說成“陽尊孔子，陰祖耶穌”的緣故，康有為仍然不敢捅破這層壁紙。相反，從現存的他在一八九六年講學的筆記中，人們屢屢看到他將西方的現實與孔子或假託孔子的說教相附會的例證，甚至說“西學似孔

墨”<sup>④</sup>，但卻再三聲明真似耶穌的唯有墨子。<sup>⑤</sup> 結果，人們看到他硬將“聖之時者”孔子，套進時間是常數而空間是變數的框架。他說“西學似孔墨”，尤其愛說耶穌似墨子，西學如墨學。<sup>⑥</sup> 如果注意他屢說孟軻攻擊墨翟的“兼愛”論，是攻錯了地方，如果注意他曾說“墨子是子夏後輩”<sup>⑦</sup>，那麼他這樣強調墨學與西學的聯繫，原意似可不言而喻。

## 五

從考察康有為的烏托邦思想演化過程的角度，不能不特別提及他的《春秋董氏學》。

較諸發表很遲而成稿時間不明的《禮運注》<sup>⑧</sup>，刊佈於一八九八年初的《春秋董氏學》，提供了確切的文獻證據：第一，可證在戊戌維新前夜，康有為在主觀上已蛻化成一名狂熱的原教旨主義者；第二，可證康有為的原教旨主義，依據的主要經典是《春秋繁露》；第三，可證康有為所以看中《春秋繁露》，不僅因為書中有“三世”、“三統”之類“非常異義可怪之說”，更因為他認定書中有他迫切需要的的方法論依據，可將孔子的原教旨說成是主張破除夷夏界限的。

康有為首先假定《春秋繁露》就是董仲舒的著作滙編，而後假定孔子的道和教，都統於《春秋》，進而再假定《春秋》的微言奧義，自孔子起便靠口說相傳，得到這口說所傳“道本”的，便是董仲舒，便載於《春秋繁露》。<sup>⑨</sup>

據康有為說，發明“《春秋》例”，乃董仲舒一大功勞。因為此書“體微難知，舍例不可通曉”，好比學習數學，不通方程式和各種符號，豈非一式不可算？“董子之於《春秋》例，亦如歐幾里得之於幾何也。”<sup>⑩</sup>——自從《實理公法全書》成稿後，康有為用他心目中的人類普遍法則，來比擬中世紀中國的一種經學方法，這是首例。

他所謂的董仲舒“《春秋》例”，多至二十三則。譬如《繁露》有

“王魯”說、“詭辭”說，康有爲便贊道：“詭名詭實之名，驟讀之，似甚奇，然《春秋》以寓政制；其文猶代數，故皆稱託，不過借以記數耳。”“蓋《春秋》之作，在義不在事，故一切皆託；不獨魯爲託，即夏商周之三統，亦皆託也。”<sup>⑦</sup>——貫串《孔子改制考》全書的“託古改制”、“託古創教”說，其中的“託”字，可由此得知原始涵義。

難怪在康有爲看來，那部散發着巫術氣息的《春秋繁露》，竟隱藏着他本人的方法論的精義。“不知孔子改制，舉其大綱；其餘條目，皆任弟子之推補。故孔門後學，皆有推補之權，觀此可明。”<sup>⑧</sup>

康有爲既“明”此理，當然要立即行使他的“推補之權”。他從董仲舒將《春秋》十二公分作見、聞、傳聞“三等”即三階段中，“推補”出所謂三世都是與時間無關的抽象符號，用來表徵“文教”是否彰顯完備的三種社會性質，並將後來公羊家所說的升平、太平，指爲《禮運》描述的小康、大同社會，宣稱這就是孔子託諸《春秋》所闡明的“第一大義”。<sup>⑨</sup>他把董仲舒用交感巫術與占星術混合以解釋改朝換代必然性的三統說，“推補”成常中有變、順勢用權的變法改制準則，說是孔子“慮時勢之多變，故預立三統以待變”，好比醫者估計病情變化而預製的幾種藥方，與三世說“皆孔子絕大之義”。<sup>⑩</sup>

但還有兩則“推補”，更引人注意。《實理公法全書》的唯一出發點是“平等”。《春秋董氏學》則修正爲那是宇宙通則，付諸實行卻要強調“差等”，所謂仁有大小，界限有九等，“以愛人類爲主”。<sup>⑪</sup>《實理公法全書》對中外古今的義理制度不加區別，“以有益於人道者爲斷”。《春秋董氏學》則承認中西有別，卻屢屢強調“泰西”現行制度，非孔子預製，便關合孔子教義，因而要懂得“仁不仁之大小等差”，首先需懂得，“愛及四夷，是太平一統之大道；後世專言攘夷者，未知此也”。<sup>⑫</sup>康有爲的門人徐勤，爲此書題作“《春秋》微言大義”的兩卷末章“夷狄”，所補充的十六則按語，對乃師的這一“推補義”，解釋得更明確。“《春秋》之義，‘唯德是親’；中國而不德也，則夷狄之，夷狄而有德也，則中國之；無疆界之分，人我之

相。”“則外而變內，是天下無復有內外之殊矣。聖人大同之治，其在斯乎！其在斯乎！”<sup>④③</sup>

假如說，從《實理公法全書》到《大同書》，康有為的烏托邦理想的演化過程，存在着中間環節，那確鑿的證明，便在《春秋董氏學》。不是嗎？

## 六

《大同書》肯定不是康有為的早期著作。<sup>④④</sup> 但是否如梁啟超所說，乃一九〇一至一九〇二年間，即康有為流亡印度期間，“著為成書”<sup>④⑤</sup> 呢？也有疑問。

疑問早由衆多的研究者一再提出。那就是書中所舉的許多實例，尤其是康有為以目擊者口吻所舉的東南亞、印度、北美、中西歐和近東、北非諸國的實例，大多是本世紀初他遊歷所見。所舉諸例，從一八九九年到一九〇九年，都有。<sup>④⑥</sup> 很難確定，哪些實例是後來的“增補”。<sup>④⑦</sup>

這裏不妨補充一點內證。

《春秋董氏學》曾特別強調董仲舒對於孔子三世說的貢獻，以為他兼得了孔子的大義即小康、微言即大同兩類學說，也就是兼得了荀、孟兩家學說，還以為荀優於孟，“仲舒作書美荀卿也”。<sup>④⑧</sup> 但很奇怪，《大同書》提及董仲舒僅一處，僅淡淡地稱道“董仲舒明經義”<sup>④⑨</sup>；提及孟軻四處，卻不提其對孔子大同微言的傳播作用。<sup>⑤①</sup> 頂奇怪的，是《大同書》現存十部廿一萬言，竟然無一字提及荀況，儘管其中不時說到所謂孔子的小康學說。不寧唯是，全書引及《禮運》語，也祇有一處，說的是女權問題。<sup>⑤②</sup>

怎麼解釋呢？看來祇有一種可能，就是康有為著《大同書》時，已經遠離了言必稱孔孟荀董的環境。

如所週知，慈禧太后發動的戊戌政變，非但將光緒皇帝變成了瀛臺囚徒，將譚嗣同等變成了改革失敗的殉道者，而且將康有為和

他的追隨者乃至同情者，變成了近代中國歷史上首批海外流亡者。在那以前，康有為曾到過香港，但他對這個英國殖民地的印像，實不及對於英法美等國共同統治的上海租界的秩序的印像深刻。被迫成為政治流亡者，十餘年間足跡遍及亞歐美非的近二十個國家或地區。中外比較的鮮明，先進後進的反差，使他暫且忘卻孟荀董之類先輩的縱向差異，觸目皆是中西華夷的橫向區別。

《大同書》不是頻繁地稱道孔子麼？的確，平均五頁出現一次，够多的。但如果注意康有為稱道孔子，不是將他說成先知，便是拉他為己說作證。所舉孔子的言論主張，罕有可以確定曾是他說過想過的。由此可知，在康有為筆下，孔子不過是某種抽象符號的表徵，正如《春秋董氏學》提及孟、荀、董，都是“代數”的符號一樣。在沒有瞭解符號的表徵涵義之前，很難據此判斷《大同書》的成書年代。

其實，倘說《大同書》“原是未完成的初稿”<sup>②</sup>，似乎較諸它“成書”於戊戌維新之前抑或之後的任何判斷，更為合理。根據目前的材料，祇能說這部“未完成的初稿”，寫作和修改，可能在辛亥革命前的十年間。

## 七

與人們已熟悉的康有為多數學術著作不同，《大同書》不再以某種經典或聖言的詮釋的面貌出現，不再裝作自己祇是古聖前修的代言人，而是自命為當世的“神聖明王孔子”，直接向世人訴說他的社會理想。

《大同書》按天干數分成十部。題作“入世界觀衆苦”的甲部，猶如全稿敍論，歷數人類從脫離動物界起，便墮入受苦狀態，文明愈進，苦難愈深，根源就在從奴隸到帝王，從凡民到聖人，誰都不能不受“九界”的網羅束縛。所謂九界，分指國土、等級、膚色、性別、家庭、財產、政府、生物、生存，在書中分別命名為國界、級界、種界、

形界、家界、產界、亂界、類界、苦界。

康有為宣稱，去苦求樂，是一切生命體的最終追求；人性可以有不同，但“人道”沒有將求苦去樂作為歸宿的。他批評中外諸宗教的創教者，有善或不善的區別，衡量尺度就是令人享樂還是受苦。他最後將孔子與耶穌、蘇格拉底、佛、穆罕默德，同列為有待於“救神聖仙佛捨身救度之苦”的對像，可知他認為孔子之道也屬於“善而未盡善”的一種。唯有馬丁·路德是例外，照康有為看來，“其道近於人而易行”；屬於“頃刻而易天下”的宗教。從這裏也可窺知他所謂至平至公至仁的大同世界的藍圖所本。<sup>⑤</sup>

“吾救苦之道，即在破除九界而已。”<sup>⑥</sup>正是在這種破字當頭的原則下，康有為展開了《大同書》的具體論述。九部的份量很不平衡，有的還出現明顯的文意重複。<sup>⑦</sup>篇幅最長的是己部“去家界”，依次是乙部“去國界”，戊部“去形界”，辛部“去亂界”，庚部“去產界”。其它四部的篇幅都很短。份量的不均，固然與全書是未完成稿攸關，但也顯露作者關注的社會問題，重心何在。

在破除九界的構想中，康有為最看重的，首先是破除國界，稱之為“大同之先驅”；其次是破除家界，稱之為“欲至太平大同”之道。

有一種意見，根據梁啟超的說法，認為康有為致大同的最重要的理論，在於“去家界為天民”。<sup>⑧</sup>那不確切。康有為設計的大同社會，在他本人並不以為是想入非非，相反卻以為在人間已有開端。

按照康有為的看法，中國早已進入小康社會，早該“更化”為大同社會。還在一八九五年，他又一次呼籲清帝國從速變法，摹效西方、日本實行“更化”，便強烈地暗示西方所以能致富強，因為彼族已行“大同”之道。<sup>⑨</sup>以後《春秋董氏學》竭力強調破除華夷界限，所說理由也是西“夷”已經出現“聖人大同之制”。

《大同書》將破除國界當作實現大同的首要前提，無疑屬於上述見解的發揮。誰都知道，絞殺戊戌變法的清帝國權貴，曾經何等