

康有为《论语》新解与儒学的现代转向^{〔*〕}

刘 星

(曲阜师范大学 孔子文化研究院, 山东 曲阜 273165)

〔摘要〕康有为一生处在传统与现代、保皇与革命、君主与共和之间,于动荡时代深刻思考儒学与西学、据乱与太平、大同与小康以及保国、保种与保教等问题,提出一整套解决方案从而助推中国社会完成现代转型。康有为认为要复兴中华,必须拿来先进的西学为我所用,以补益传统儒学之不足。康有为一改《论语》注疏的传统,以经世致用为旨归、以儒学与西学的双重视野诠释《论语》,开启了儒学的现代性转向。在康有为看来,《论语》是内圣与外王的统一,是守约笃敬与经邦济世的统一,是修身齐家与治国平天下的统一。

〔关键词〕古经新解;《论语注》;康有为;儒学转向

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2024.03.019

康有为是中国近代重要的思想家,他生活在一个古今中西之争异常激烈的时代,是那个时代最深刻体会这些冲突,而又企图站在儒家立场上“以儒化西”“以夷变夏”并给出一整套解决方案的先进中国人。康有为改造儒学的价值在于他把对儒家经典的诠释纳入到传统与现代的社会变迁的背景下并作出创造性的阐释。“康有为融通古今,兼摄中外,陶铸涵泳,以今文经学为枝干,以西学为花果,以期收到‘化古昔为今务’的政治功效,带有明显的时代特色。”^{〔1〕}因此,《论语注》一书集中体现了康有为试图将儒学思想与西方进化论、西学知识以及西方自由、平等、民主、博爱等政治观念有机结合的尝试。这种立足儒家本位对中西古今文化的融合,对儒学的现代转型作出了积极贡献,也体现了儒学思想旺盛的生命力。

一、《论语注》的成书背景

维新变法失败之后,康有为不得不逃亡海外,在印度大吉岭期间系统地阐释儒家经典,其中对《论语》的重新阐发的力作《论语注》一书就完成于这一时期。^{〔2〕}康有为认为,进行变法改制就要剔除刘歆伪纂的古文《论语》,还原今文《论语》的本来面目,阐发春秋“公羊三世”说以及孔子改制等微言大义,

作者简介:刘星,哲学博士、历史学博士后,曲阜师范大学孔子文化研究院教授、博士生导师,研究方向:中国儒学史、儒学与中国传统文化。

〔*〕本文系国家社会科学基金一般项目“康有为《春秋》新解与儒学转型与发展研究”(19BZX070)的阶段性成果。

“当时处于强势地位的西方文化无疑成为他的重要参照”。^[3]他站在中西方文化的交汇点上,将西方进化论、自然科学知识以及民主、平等、自由等思想观念纳入到儒家经典体系以应对中国的社会现实,从而使《论语》一书发挥其救世的功能并彰显其经世致用的价值。

第一次鸦片战争之后,内忧外患的困境致使传统儒家价值体系陷入困境,西方政治、经济、文化、科学等先进知识的传入对中国传统知识分子心理造成了巨大影响,动摇了他们所固有的以儒家为本位的思想体系。作为儒者的康有为,面对日益僵化的清廷旧体制和当权派顽固的旧思想,希图扭转清政府渐趋式微的形势以寻求救国救民之道,他把目光聚焦在了西方。从史实角度来看,康有为注经的目的是经世致用,但他并不是一位纯粹的学者,而是有着强烈现实关怀和政治参与意识的政治活动家。他以西学、西制为工具对传统儒学进行改造与重构,具有积极的现实意义。为避免流血牺牲,康有为以传统儒家经典为载体,推行渐进式变法理论。

康有为今文经学的实质就是借用经书上的文字与社会现实相结合,通过引申发挥并提出自己创新性的观点。在古今问题上,康有为虽然和清代今文经学大师刘逢禄一样注重孔子作《春秋》的价值和意义,但更强调孔子托古改制的内容。在中西问题上,他的具体做法是“援西入儒”,重视对西方自然科学和社会科学的引进,“他的维新变法主张集中体现了他要求用西方的‘新法’‘新学’来救中国的强烈愿望”。^[4]试图利用西方“新法”“新学”以改变中国落后挨打的现状。因此,康有为继承了晚清以降“今文经学”传统,旨在阐发不同阶段需要实行不同的管理模式以推行其变法改制思想。康有为用“援西入儒”的方式开启了儒学复兴的新模式,“康有为致力于寻觅即便是在非西洋社会也通用的人类普遍价值,致力于保存民族文化中超时空的价值要素,并通过近代精神对之进行重构或再解释”。^[5]康有为的意图是利用西方之学对儒家的价值取向作出诠释并整合出一套具有中国近代文化形态的新儒学体系。

二、《论语注》援“西学”对儒学的重构

西方国家强大的根本原因是工业革命的文明成果,工业革命的原动力又是其自然科学的发展,而进化论思想作为一种全新的世界观和方法论对西方国家的发展起到至关重要的作用。有鉴于此,康有为利用西方自然科学知识和进化论思想对《论语》进行创造性的诠释以达到改造儒学、重铸儒学的目的。他试图向顽固守旧、无力自保的清政府指出一条可行的道路:以“西学”改铸儒学,张孔学大道,以大同构想、君主立宪制度代替旧制以绘改制蓝图。从某种程度来说,这种做法既具有时代精神,又兼有民族精神的意义。康有为从“公羊三世”理论中发掘“进化”论思想,不能不说是康有为的一大创获。所谓“公羊三世”说是从《春秋》经文中附会而来,历经公羊高、董仲舒与何休等几代人的发展而臻于成熟。及至康有为,他糅合西方进化论思想对其进行创造性的改造,最终发展成为独具特色的康有为“公羊三世”说,使之成为指导其变法改制的历史进化论体系。

(一)西方进化论与公羊三世说的融合

康有为对《论语》的解读不求圆融,但求经世致用。他认为,宋之后《论语》作为四书之一被置于六经之上,是一种退而求其次的做法,因为宋儒忽视了“微言大义”的阐发,其价值一直隐而未发,并没有将其本身的义理放在突出重要的位置。“其为一家之学说,而非孔门之大全,亦可知矣。”^[6]康有为撰《论语注》的目的是“正伪古之谬,发大同之渐”。^[7]因此,康有为写作《论语注》之时,已经深谙“公羊三世”说的精髓,加之他对西学的系统研究以及受到赫胥黎《天演论》的影响,探索微言大义成为他阐发其治世思想的前沿阵地。

在《论语·为政》篇关于“十世可知也”的子张之问中,康有为对其进行了出色的发挥:“三十年为一世。损,减也;益,饶也。《春秋》之义,有据乱世、升平世、太平世。”^[8]康有为首先为《春秋》“三世”说张目,紧接着又说:“夏、殷、周者,三统递嬗,各有因革损益,观三代之变,则百世之变可知也。”^[9]在这里,康有为对《论语》的解读与《孔子改制考》所坚持的孔子改制思想是一致的。他通过贬抑“曾子之学,专主守约”,^[10]试图在《论语》中为孔子倡导变法改制寻求历史依据,进而为其制度变革与社会改良提供理论支撑。康有为认为《论语》一书,“其经文以鲁《论》为正,其引证以今学为主”,^[11]这里所说的“今学”实指公羊学。而康有为的实际用意则是试图借助“公羊三世”说与《礼运》之“小康”“大同”相糅合以实现中西文化的对接。

《论语·八佾》中“林放问礼之本。子曰:‘大哉问!礼,与其奢也,宁简;丧,与其易也,宁戚。’”一段,康有为对孔子的回答予以创造性的释读,指出随着人类文明的不断发展,乱世之奢将不断滋生,文明就会遭遇困境,“文明既进,则乱世之奢,文明以为极俭”。^[12]康有为得出结论:孔子乃“文明”“进化”之王。此处又是康有为以西洋之“进化”之说来释读《论语》。《论语·述而》“子钓而不纲,弋不射宿。”^[13]其本意是,孔子对于垂钓、捉鸟等狩猎活动一直主张不能竭泽而渔。^[14]这里本来凸显孔子“仁”的主张,而康有为依然借用西方进化论、平等之说予以释读:“愚谓天地者,生之本,众生原出于天,皆为同气,故万物一体,本无贵贱。”^[15]康有为认为天地是生命存在的本原,众生皆为同气,原出于天。因此,万物都是一个整体,无贵贱之分。万物、众生有进化,人的思想观念也有进化:“盖进化有渐进,仁民有渐进,爱物亦有渐进”。^[16]康有为指出:

今已数千年,尚未戒杀,非徒不能不杀物,人道尚相争相杀,其去众生平等之世甚远也。^[17]

康有为立足于西方的知识架构体系来释读《论语》,认为现在处于乱世之中,“人道尚相争相杀”,这离“仁民”相去甚远,离“众生平等”相去甚远。“仁民”“爱物”的概念首见于《孟子》,而康有为认为“仁民有渐进,爱物亦有进化”,赋予其进化的内涵,藉此纳入“众生平等”的观念。“众生平等”是佛教的主张。康有为在这里将儒学的仁爱理念、佛教的“众生平等”主张和西洋的进化论熔于一炉,而最后落实到孔学之精髓——仁,求仁行仁以达到“人物并育而不相害,众生熙熙以登春台,乃为太平之太平,大同之大同”。^[18]这不能不说是康有为诠释学的一大特色。

《论语·八佾》“君子无所争,必也射乎!揖让而升,下而饮。其争也君子。”本意为君子没有什么东西是一定要相争的,譬如比箭,参加比赛的各方先相互作揖,然后进行公平竞争,赛完之后还可以一起喝酒。康有为的解释是:

修睦为人利,争夺为人患。盖争之极,则杀戮从之,若听其争,大地人类可绝也。然进化之道,全赖人心之竞,乃臻文明;御侮之道,尤赖人心之竞,乃能图自存。^[19]

康有为认为,社会进化的症结源自于人的竞争之心,而竞争之心正是人类文明发展所必须的;要抵御外侮以求民族复兴也是如此。竞争之心才是一个国家自强图存的驱动力。康有为用竞争之心和西方“进化”之适者生存、不适者被淘汰的自然进化规律来释读《论语》颇见新颖,不过,也有牵强附会之嫌,如《论语·阳货》“性相近也,习相远也”一句,康有为也用进化论予以说明,认为经由“进化”最后必可通达“人人皆成上智,而无下愚矣”。^[20]这是乐观的臆测。可以说,西方的进化论思想是贯穿康有为《论语》新解的一条主线。

(二)西方自然科学与儒学的融合

康有为认为西方之所以强大的根本原因是其拥有的先进科学技术,这是其先于我们开始的工业革命使然。在《论语注》中,康有为利用西方的自然科学知识释读《论语》,把西洋之“公理”“电学”与

“机械学”之说融入释读之中,使其别开生面。《论语·颜渊》“樊迟问仁”一段,康有为给予了出色的发挥:“仁本为公理,人能尽公理者,无在而不可行焉矣。”^[21]康有为在这里以西洋之“公理”之说诠释仁学,强调“公理既备”的重要性,不管是“文明之邦”还是“野蛮之国”,“公理”皆“不可费”“不可弃”。康有为认为“仁本为公理”,而公理具有普遍性,这实际上指出了“仁者爱人”的普适价值。

《论语·子张》有云:“子夏曰:虽小道,必有可观者焉;致远恐泥,是以君子不为也。”杨伯峻的解释是:“子夏说到,‘就是小技艺,一定有可取的地方;恐怕它妨碍远大事业,所以君子不从事于它’。”^[22]康有为释读为:“百家众技,凡有立于世者,其中各有精妙,有可观览,凡人自可学之以致用,但若欲经世立教,致之远大,则如耳目鼻口,皆有所明而不能相通,不如孔子之大道。”^[23]康有为认为,一技一艺的“小道”虽然精妙,也能够学以致用,但是,不如孔子的“大道”“经世立教,致之远大”;而到了现代社会,生齿日繁,分工益密,不可能人人都做“传教者”去宣扬孔子的“大道”,于是“各执一技,求精致用”还是必要的。何况“近世若哥白尼之天文学,斯密亚丹之资生学,奈端之重学,富兰克林之电学,华忒之机器,皆转移世宙,利物前民,致远甚矣”。^[24]这是说,现代科学的优秀成果,如哥白尼的天文学、亚当·斯密的经济学、牛顿的力学、富兰克林的电学、瓦特发明的机器,都有扭转乾坤、开物成务、推动社会前进的巨大作用,同样能够“致远”。由此可见康有为重视现代科学技术的胸襟与眼光。

三、《论语注》援“西制”对儒学的改造

康有为“经世致用”的解经方式实际上是其实现《论语》自中而西进行文化勾连的理论桥梁。龚自珍、魏源等今文经学家们阐发的“公羊学”说深刻地影响了晚清的思想界并形成一股强劲的学术潮流。康有为精研“公羊学”,试图借助“大同”说与“公羊三世”理论释读《论语》,其出发点并非求得学理上的突破,而是为了掘发政治改良的奥义。对此,梁启超有最深切的体会:“有有所谓改制者,则一种政治革命、社会改造的意味也。”^[25]康有为将孔学与西方自由、平等、民主、人权、博爱之说进行融合,以达到其“改制”、完成“政治革命”与“社会改造”的目的。

(一)援西方立宪、自由、平等学说入儒

《论语·为政》“子曰:为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。”孔子的话很明白,认为一个国家要以道德为纲进行治理的话,就会像北极星一般,其他星辰都以此为中心,环绕在其周围。^[26]而康有为旁征博引为之解说,绕来绕去,作了许多引申发挥,如:

所谓乾元用九,见群龙无首,而天下治。行太平大同之政,人人有在,万物熙熙,自立自由,各自正其性命。^[27]

升平世则行立宪之政,太平世则行共和之政。

人人共之以成大同,故端拱而致太平,如北极不动,而众星共绕而自困行也。无他,惟天下为公,故无为而治也。

康有为要表达的意蕴很丰富,并且有些内容看起来离题千里,如:立宪之政、共和之政与“为政以德”看不出有什么联系,然而,康有为却能够把儒学的太平大同之政和西学的立宪之政揉合在一起,并且认为前者优于和高于后者,他的设想是,就近可以推行立宪之政,未来则必定实现太平大同之政。

《论语·公冶长》“子贡曰:我不欲人之加诸我也,吾亦欲无加诸人。”康有为用现代自由观念予以阐释,指出:

子贡不欲人之加诸我,自立自由也;无加诸人,不侵犯人之自立自由也。人为天之生,人人直隶于天,人人自立自由。不能自立,为人所加,是六极之弱而无刚德,天演听之,人理则不可也。

人各有界,若侵犯人之界,是压人之自立自由,悖天定之公理,尤不可也。子赣尝闻天道自立自由之学,以完人道之公理,急欲推行于天下。^[28]

康有为区分了“天演”与“人理”,认为物之弱而不能自立,可依“天演”听之任之;人却不可,因为“人人直隶于天,人人自立自由”。子贡所说的“不欲人之加诸我”,是捍卫自己的自立自由;“无加诸人”,是不干预、不妨碍他人的自立自由。康有为此把自由的观念塞入了子贡的思想之中,说是子贡“尝闻天道自立自由之学”。康有为在这里别具慧眼释读出了自由,至于他的释读是否合乎原典原义,大概他是不计较的。

《论语·公冶长》“各言尔志”章记孔子自述其志是“老者安之,朋友信之,少者怀之”,康有为认为这是孔门“微言”,指出:“老者养之以安,朋友与之以信,少者怀之以恩,此明大同之道”;如何实现“大同之道”?康有为指出,如果人类社会仍然停留在“人各私其家,老其老而不及人之老,幼其幼而不及人之幼;欺诈其交,则多畛域;彼疆尔界,各不相顾”的阶段,就不可能实现“大同之道”,只有彻底改造“人道多偏枯,多险诘,无由成公德,合天亲,致平等,共进化”的现实社会,才有可能做到“老安、少怀、友信,绝去仅私其家之事,乃可成大同之道也”。^[29]康有为将西洋之“公德”“平等”“进化”等学说与“大同”理想相融合,勾画了一幅新颖的“大同”社会图景,表明了社会转型之际儒者与时代偕行、日新其事的努力方向。

(二)援西方“民主”“人权”之说入儒

《论语·八佾》“子曰:夷狄之有君,不如诸夏之亡”一段,康有为释读为:

此论君主民主进化之理。……文明世人权昌明,同受治于公法之下,但有公议民主,而无君主。二者之治,皆世界所不可少,互有得失。^[30]

康有为以西洋之“公法”“人权”与“民主”之说释读孔子,认为君主、民主皆为世界不可或缺的政权组织形式,“所不可少,互有得失”。但是,到了“文明世”,“但有公议民主,而无君主”。《论语·季氏》“孔子曰:天下有道,则礼乐征伐自天子出;……陪臣执国命,三世希不失矣。”康有为又作了发挥:

由此推之,一统之君主专制,百世希不失矣。盖由乱世而至太平,则君主或为民主矣。^[31]

康有为认为,在据乱世实行君主制有其合理性和必要性,而到了升平世,即前述的“文明世”,君主制将让位于民主制。在康有为看来,君主制并不具有永恒的正当性,社会由据乱世进化到升平世,君主制将被民主制所取代,但是,康有为斟酌中国国情,认为当时的中国不宜遽行民主制,而是要实行君主立宪或“虚君共和”的政治制度,并为此反复申说鼓吹。康有为不放弃任何机会,他解读《论语》,采用“六经注我”的方式,将《论语》诠释变成了论证他的政治主张的路径或工具。

(三)西方政治制度与儒学的比附

康有为在《论语注》中经常用西方的政治制度来比附孔子思想,将孔子思想中所没有的议会制、政党制等附会到中国传统政治之中,以孔学之道与西方现存之政治制度相类比以达到“援西入儒”的政治诉求。康有为的《论语注》吸纳诸多中国当时所没有的新概念、新名词,诸如民主选举、议会制度、政党制度等对《论语》加以释读,呈现出其对《论语》价值的重估与阐释有着强烈的时代观照性的特点。《论语·八佾》有“君子无所争,必也射乎”一语,康有为首先解释为“揖让而升者,《大射》之礼,耦进三揖三让而后升堂也”,^[32]然后又作了进一步的发挥:

孔子制礼十七篇,皆寓无穷之意,但于射礼见之。凡人道当御侮图存之地,皆当用之。今各国皆设议院,……两党之胜负迭进立于是。^[33]

康有为试图把西方的政党制度和议会制度比附、曲解为孔子的应有之意,认为“议院以立两党而

成治法,真孔子意哉!惟议院哗噪,或至殴争,此则无揖让之意”(同上),只有倡导孔子所说的君子的揖让之争才能救西方政党之弊。康有为推崇孔子,认为经由比较,才知“盖教争甚难,益服孔子立揖让之礼也”。^[34]

《论语·子罕》中有孔子论拜君之礼:“拜下,礼也;今拜乎上,泰也;虽违众,吾从下。”意思是说,臣见君,在堂下就要行拜见礼,君辞让一番,乃升堂再拜;可是,如今臣不是在堂下而是在堂上拜君行礼。孔子认为这是倨傲的表现,所以孔子宁愿“违众”,也要选择堂下拜见之礼。康有为标新立异,对此又作了与众不同的解释,他指出:“孔子之礼,天子见三公下阶,见卿离席,见大夫兴席,见士抚席。君臣对拜,已极平等之至,几过于今欧洲君臣矣。”^[35]周代,天子见公、卿、大夫、士行拜见礼,分别按照臣的等级作出相应的辞让的表示,臣礼重,君礼轻,君臣之礼并非平等,然而,康有为不但看到了君臣平等,而且还进一步认为这比近世欧洲的君臣之礼还要更加平等。康有为以此论证孔子设计的政治制度的优越性。

康有为还将《论语》中记载孔子评论“管仲相桓公,霸诸侯”一事与西方的政治制度相比附:

霸者,有天下之别名,但未一统,革命废王,如希腊之代兰得,日本之大将军耳。法之拿破仑似之,即德之该撒受封教皇,亦为霸耳。观鲁朝贡于晋,而不朝贡于周可见,盖封建之世有此体,后世无之。今普为德联邦盟主,礼与联邦平等,而称该撒,真春秋之制也。^[36]

康有为以近世欧洲政事比附管仲辅佐齐桓公称霸,认为管仲是周公之后第一人才,类似于德国铁血宰相俾斯麦;而称霸的齐桓公类似于古希腊的僭主(tyrant,音译代兰得)和日本的幕府将军;甚至认为19世纪前半叶以普鲁士为盟主的德意志联邦,和齐桓公称霸时期的中国非常相似,“真春秋之制也”。这又暗示西方的联邦制源自中国,和当时盛行的西学中源论一唱一和。在康有为看来,经由孔子斟酌设计的政制、政道十分完美,到了近世竟为中国所不行,而大行于欧美,所以他诠释《论语·尧曰》“子张问于孔子曰:何如斯可以从政矣?子曰:遵五美,进四恶,斯可以从政矣”,指出:“今美国利民之道,仁民之制,劳民之方,平等之制,皆行孔子之政。”^[37]康有为如此比附,目的在于说明“孔子之政”具有行之天下而皆准的普遍性,“孔子之政”不幸在其故国遗失,“礼失而求诸野”,从行“孔子之政”的欧美再找回来,充实于儒学,同样可使儒学发扬光大。

四、《论语注》与儒学的现代转向

近世中国遭遇“千年未有之变局”,在列强的枪炮下踽踽前行。处在经济与社会转型的关键时刻,“西学”“西制”等新思想与新文化不同程度地作用于中国的政治格局。深受西学思想洗礼与启发的康有为,从小就浸润在儒家传统之中,其思想具有多元性的特点。处在内忧外患的动荡时代,康有为通盘思考古今中西之争,试图把古今中西之学融为一体,开出救治中国的有效药方。康有为一直坚持儒学本位的立场,固守孔子之道,将“西学”“西制”与儒学进行双向比附与融合,试图以此来改造儒学,以求儒学的现代性转型。“康有为在这里开辟了一个以阐发孔子思想的现时代价值为基本特点的新的研究方向,而这也正是后世新儒家所努力的方向。”^[38]

在康有为看来,新观念新思想要尽快被世人接受,最有效的方式就是回到经典,“托古”以“改制”,这从他早年编撰的《孔子改制考》中可以看得很清楚。应该承认,康有为真诚尊孔、尊儒,终其一生不变,绝非时人叶德辉认为的“貌孔心夷”,恰如萧公权所说,“康氏一直敬仰孔子,他深信真正儒学的道德效力并未被几百年来的伪经损坏殆尽,仍然可以恢复,不仅可为中国人,而且可为整个人类服务”。^[39]这是公允之论。康有为反对伪经,推崇真经,并非反传统,而是要恢复他心目中的真正的儒学

传统,以回到孔子以求思想的解放,他坚信,只有如此,才能以孔子为中心重建儒学,以应对世事的变化。在康有为看来,以伪经为基础的传统儒学早已不敷经邦济民的需要,面对19世纪中国大变局左支右绌,终至束手无策;而中国要从困局中走出来,必须要有正确的思想引领和指导,这正确的思想对中国人而言只能内求于孔子,而不能外求于他人,所以,康有为坚定地回到孔子,阐明孔子,采用他所了解和掌握的一切知识资源汇集并融合于孔子思想,把孔子思想整合成通达古今中西、普遍适用的学理体系,并由此构建一种不是以程朱理学或阳明心学为中心而是以孔子思想为轴心的新儒学。尽管康有为质疑、批判、抛弃伪经,引起了巨大的争议,但是,不可否认,康有为以其独特的路径与方法引领和推动了儒学的现代转向。

康有为的经典诠释在当时可谓标新立异,在《论语注》中,他经常断章取义,曲解成义,不是十分在乎他的诠释是否合乎《论语》原文原意,但求合乎他借孔子之言表达其各类见解、主张的需要,这自然是不可取的;但是,思想家不同于学问家,思想家解经也主张实事求是,不过思想家解经的重点不在于寻求经文“实事”之“是”,而是依托经文“实事”转而阐发他早已蕴藏在胸的那个“是”,此时经文“实事”与思想家亟欲表达的那个“是”固然有某种逻辑的联系,许多情况下经不起严格的学术审视,但这并不重要,思想家藉经典诠释成功地表达了其思想主张才是重要的。康有为的《论语注》一方面采用了思想家诠释的路径与方法,另一方面他利用当时先进的“西学”“西制”充实、融合于《论语》诠释之中,创造性地阐发了一种新颖的孔子之道、孔子之政,且不论其得失,至少昭示了儒学现代转向的路径与方向。

第一,康有为以儒学为本位,积极融会中西、古今之精华对儒家思想进行创造性转化,在整个《论语》学史和“四书”学史上颇具开创意义。身处中西文化交汇的大变革时代,康有为给《论语》作注,以一种开放的文化胸怀,用今文经学通经致用思想,将传统儒家的“公羊”学说、西方的科学知识和政治思想以及佛教思想进行有机融合。康有为的努力,说明传统儒学应对近代中国社会转型仍然有其价值导向和理论指导意义,这也同时说明传统儒学在康有为那里存在着现代转型的空间,“康有为也许可以说是近代中国尝试着使传统文化,特别是儒家孔孟学说,向近代转化、为近代社会服务的第一位探路人”。^[40]康有为为此种“探路”所作的努力和尝试值得肯定。

第二,康有为把西方进化论思想、科学知识等“西学”引入儒学之中,不仅仅充实和丰富了儒学,更重要的是为中西思想的交流与融合开辟了道路,将西方的先进思想渗透到中国新生代的知识分子中间。^[41]他巧妙地将西学引入到儒学的诠释体系之中,效仿泰西成了中国改革变法的主要目标。^[42]康有为采用“以西化儒”“援西入儒”的诠释方法突破了“以儒释儒”的传统思维,展现了新思维、新路径、新方法一旦应用于经典诠释立即产生的别开生面的效果,说明儒学“苟日新,日日新,又日新”的特质与旺盛的生命力不是来自于因循守旧,而是来自于儒学在固守其常道品格的基础上不断地创造性转化与创新性发展。康有为的努力不仅为传统儒学带来生机,也为儒学的未来发展指明了新的方向。

第三,康有为的《论语注》带有明显的“政治儒学”的色彩,他熟稔儒学“通经致用”的实践性价值指向,^[43]以西方先进的政治文明成果为重要参照,把自由、民主、人权、议院等“西制”的内容纳入到儒家经典体系与中国社会现实中来,这无疑对传统的政治观念形成巨大的挑战与冲击。康有为这种把学术、思想、政治三者融为一体的做法,使学术蕴涵着思想,思想蕴涵着政治,走向通经致用的“政治儒学”之路。传统儒学是治国平天下之学,也就是“政治儒学”;康有为是促成和实现传统“政治儒学”转型的重要人物,应该算作现代“政治儒学”的开创者。

第四,康有为破除传统的夷夏之辨,超越了近代华夏中心主义者仍以天朝上国自居的局限,开显

了儒学的普世价值。鸦片战争以来,不少士人把中西问题转换成了夷夏问题,坚持以夏变夷而非以夷变夏的立场,不肯“师夷之长技”,抵触西洋现代文明,康有为则不然,他服膺孔子,坚守儒学,同时具有西学的视野,把西洋的先进的器物、技术、科学乃至政治制度看作是孔子之道的“学在四夷”,这就把孔子之道普及到了西洋,普及到了先进的事物上去,从而使得孔子之道具有了“凡有血气”莫不适用的价值和意义。这在某种程度上冲击了中国人根深蒂固的“夷夏之防”的传统观念,把儒学从其华夏的根源性地位提升到了世界或全球的层面上,开辟了儒学走向世界、融入世界的道路。

康有为对儒学的充实改造客观上促进了儒学的现代发展。但是,必须承认,康有为《论语注》也有随意性和简单化的毛病,他将《论语》的一些文句文义与西学、西制作简单化的类比,多有牵强附会之处;尤其是“康氏随任己意,有时甚至不惜改经,以便将自己的见解尽量塞进文本”,^[44]这是经典诠释的大忌。康有为的《论语注》显然没有处理好学术、思想、政治三者的关系,他实际上是在以学术服务于思想与政治,把学术工具化了,而没有将思想与政治建立在扎实牢固的学术基础之上,这是康有为的儒家经典诠释引起诸多争议的主要原因。不过,“一个方方面面充满争议的康有为要比更少争议的梁漱溟、熊十力或钱穆,在今天对于我们来说更有思想的挑战性和历史的现实感。”^[45]康有为《论语注》的成败得失,启示我们思考儒家经典诠释的一些深层次的问题,正确阐明文句文义无疑是基础性的工作,但是,要促成儒学的现代转型,又必须超越诠释的基础性工作,如何超越?康有为率先作出了有益的探索与尝试,并引发了示范性效应,这应该算作康有为《论语》诠释的一大贡献。

注释:

[1]唐明贵:《康有为〈论语注〉探微》,《中国哲学史》2009年第2期。

[2]1898年戊戌变法失败之后,这一时期康有为的主要著作有:《中庸注》(1901)、《孟子微》(1901)、《礼运注》(1901)、《春秋笔削大义微言考》(1901)、《〈大学注〉序》(1902)以及《论语注》(1902)等。

[3]柳宏:《康有为〈论语注〉诠释特点论析》,《广东社会科学》2008年第6期。

[4][38]王钧林:《康有为对儒学的改造》,《中国哲学史》1996年第4期。

[5]朱忆天:《康有为的改革思想与明治维新》,上海:上海人民出版社,2011年,第239页。

[6][7][8][9][10][11][12][15][16][17][18][19][20][21][23][24][27][28][29][30][31][32][33][34][35][36]

[37]康有为:《康有为全集》第六集,姜义华等校,北京:中国人民大学出版社,2007年,第377、379、393、377、377、379、395、431、431、393、432、396、516、484、531、531、387、411、415、395、512、395、396、396、445、492、540页。

[13]《论语注》为“子钓而不网,弋不射宿”。“钓而不网”显系笔误。

[14][22][26]杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,2006年,第84、225、48页。

[25]梁启超:《中国历史研究法》,石家庄:河北教育出版社,2003年,第348页。

[39][美]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,南京:凤凰出版传媒集团,2007年,第73页。

[40]楼宇烈:《康有为与儒学的现代转化》,《孔子诞辰2540周年纪念与学术讨论会论文集》(下),上海:三联书店,1992年,第2149页。

[41]“康有为的儒学改革,为贯通中西的、作为全世界普遍‘公理’的社会进化论渗入中国社会,开辟了一条崭新的道路。变法运动后,特别是20世纪初,高举‘优胜劣汰’法则的社会进化论,日益渗透到中国新生代知识分子中间。”参见朱忆天:《康有为的改革思想与明治维新》,上海:上海人民出版社,2011年,第212页。

[42]参见张勇:《戊戌时期章太炎与康有为经学思想的歧异》,《历史研究》1994年第3期。“他以‘孔子自造’的精神,为人类社会发展设计了普遍适用的、机械的‘三世’模式。在他看来处于‘升平’之世的泰西文化,代表了人类社会发展目前所能企及的最高阶段。所以,仿效泰西也就成了今日中国改革变法的主要目标。”

[43]参见刘星:《康有为今文经学的“通经致用”思想》,《自然辩证法研究》2016年第2期。

[44]马永康:《〈论语〉注解中的“公羊学”取向——刘逢禄〈论语述何篇〉和康有为〈论语注〉比较》,《孔子研究》2008年第3期。

[45]张旭:《大陆新儒家与新康有为主义的兴起》,《文化纵横》2017年第3期。

[责任编辑:汪家耀]