

※ 文哲論壇 ※

不忍政治三詮 ——康有為從傳統到近代的思索

楊貞德*

先生之論政論學，皆發於不忍人之心。人人有不忍人之心，則其救國救天下也，欲已而不能自己。

——梁啟超〈南海康先生傳〉¹

一、前言

傳統儒家政治思想視「不忍」（一種不能自己的情感）為良好政治（仁政）的起點，其目的在於保民（含救民、養民和教民），相應的辦法則是君主制度和以修身為要的精英政治²。近代中國知識分子以近代西方為人類文明應有的走向，極力抨

本文初稿原以「『不忍』的政治：康有為從傳統到近代的思索」為題，發表於「東亞的感性與公共性(II)——日常的結構化和歷史性動力下的新情感」研討會（2014年4月21日中央研究院中國文哲研究所與韓國延世大學國學研究院合辦）。經過大幅修訂後，另宣讀於中央研究院中國文哲研究所同人輪值報告（2016年1月28日）。撰稿期間，吳曉昫、葉書含和劉柏宏三位同學，分別以不忍、民胞物與、大同等詞彙，協助檢索古籍和近代報刊資料庫，並就各自讀書所及相與討論和提供資料。他們的參與以及兩次會議與會學者的提醒和提問，為重新思考、修訂本文，帶來多方啟發與助益。文哲所同人蔣秋華與《中國文哲研究通訊》的匿名審查人就最後修訂文稿，提出具體的建議。辛佩青同學為本文製作徵引書目，並與葉書含共同負責校對引文。對於這些學友的幫助，謹此特申謝忱。

* 楊貞德，中央研究院中國文哲研究所研究員。

¹ 梁啟超：〈南海康先生傳〉，《飲冰室文集》（之六），收入《飲冰室合集》（北京：中華書局，1989年），第1冊，頁71。

² 這些取向相當不同於近代西方自由主義的社會契約論；約而言之，社會契約論強調理性的作用，取「承諾」（意志的抉擇與承擔）作為政治正當性的起點，並以保障個人為目標，以制度建置與法治為實際運作的要件。關於社會契約論的內容，參見 Ernest Barker, ed., *Social Contract: Essays*

擊中國傳統君主專制的炮火，波及仁政的理念。他們仍然援引「不忍」一詞，但未必以儒家思想為脈絡³；仍然帶著類同不忍的關注，經常運用的卻已是「愛」或「人道主義」等等新的語詞。儒家的「不忍」政治說是否只能屬於過去，或者於今猶得在政治思想和實踐上扮演關鍵性角色？這一問題在理解儒家政治觀和梳理中國傳統的現代命運時，本有其重要地位。晚近出現的諸多現象——例如：中國大陸政學雙方重新肯定和詮釋儒家；西方學界關注道德在自由社會中的角色，探索「啟蒙運動」中對於道德感情 (moral sentiments) 的定位，解析同情 (compassion) 在革命和政治中的角色，以及呼籲「以殘酷為首惡」等等⁴——更為探索不忍論述，增添了多重跨文化思考和政治理論建構的意義。

下文即試從歷史的視角，就康有為 (1858-1927) 晚清民初的討論，說明不忍觀作為政治論述 (discourse) 的性質、結構，及其於近代中國曾有的面貌與意涵。康有為歷經傳統帝制邁向近代共和的變化，一生充滿爭議性。一八九八年推動戊戌變法失敗，隨即流亡海外，以勤王為號召，繼續主張改革，堅決反對革命。一九

by Locke, Hume, and Rousseau. With an Introduction by Sir Ernest Barker (New York: Oxford University Press, 1962)。關於「承諾」在社會契約論中所居地位的討論及其爭議性，例見 Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982)。

³ 例如：冰心 (1900-1999) 所作〈不忍〉一詩，以「上帝！在渺茫的生命道上，除了『不忍』，我對眾生更不能有別的慰藉了」作為結束，參見《晨報附刊》第 2-3 版，1921 年 7 月 27 日。胡適 (1891-1962) 在以人權論述對抗國民政府時，自述因為「實在不忍袖手旁觀」，期能「盡我們的一點微弱的力量，減少一點良心上的譴責而已」，參見胡適：〈小序〉，胡適等著：《人權論集》（上海：新月書店，1930 年），頁 2。另如：曾為天主教神父的馬相伯 (1840-1939) 於 1932 年 11 月發起「不忍人會」，興辦慈善事業，稍後且參與戰爭救護工作，參見〈馬相伯章太炎沈信卿通電〉，《南星雜誌》第 2 卷第 6 期（1933 年），頁 2、27。

⁴ 西學中的相關討論，例見：Nancy L. Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989); Benjamin Schwartz, "China and Contemporary Millenarianism: Something New under the Sun," *Philosophy East and West* 51.2 (April 2001): 193-196; Michael L. Frazer, *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today* (New York: Oxford University Press, 2010); Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Penguin Books, 1982 [1963]), chap. 2; Michael Ure and Mervyn Frost, eds., *The Politics of Compassion* (New York: Routledge, 2014); Steve Bein, *Compassion and Moral Guidance* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2013); Judith Shklar, "Putting Cruelty First," *Ordinary Vices* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), pp. 7-44。

一一年民國肇建後，他積極推動立孔教為國教，並且支持一九一七年的張勳 (1854-1923) 復辟。錢穆 (1895-1990) 說他「當前清時力主維新，舉國目之為狂，至是力主守舊，舉國又目之為怪」⁵。於本文而言，康有為尤其值得注意的原因，在於他不僅重新詮釋、發明儒家的意旨，提出或是保守、或是駭人的政治主張，而且極為重視「不忍」；曾經在不同脈絡中補充、開展，從而構築出有別於傳統的不忍政治觀。他的不忍論述雖然並未引起時人或學界的積極回響與關注⁶，對於探究不忍政治的意義，卻有很大的助益。

康有為博覽群書、周遊世界，意圖雜糅中外歷史和思想，直面以對個人生命意義的追求和國亡、種滅、教絕的三保危機。本文將根據他的三項著作⁷，尋繹其中各自展現的不忍論述⁸。第一節「『不忍』之為政治論述」，首先重建《孟子》書中不忍政治論述的原型，再以康有為早年寫成的《康子內外篇》為對照，彰顯他如何轉化這一儒家傳統論述；一方面把不忍這一原本用以面對政治的出發點，視為個人發揚生命意義之所在和進學修業的動力，另一方面直接探詢政治中「不忍」與「忍」之間的張力。第二節「『不忍』之為性善論述」，解說康有為稍後所作《孟子微》一書，如何專就政治的層面，重述不忍的公共性，並將不忍連繫上儒家傳統性善論、

⁵ 錢穆：《中國近三百年學術史》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1994-1998年），第17冊，頁828。時人對於康有為的印象，參見夏曉虹編：《追憶康有為》（北京：三聯書店，2009年）。

⁶ 蕭公權 (1897-1981) 也明白指出康有為十分重視「不忍」，但不曾就之申論，見蕭公權著，汪榮祖譯：《康有為思想研究》（臺北：聯經出版事業公司，1988年），頁21。晚近學界興起重新檢視康有為的風潮，不過並未特別留意他的不忍觀。例見：甘陽、唐文明等：〈康有為與制度化儒學〉，《開放時代》，2014年第5期，頁12-41；李強華：《康有為人道主義思想研究》（上海：華東師範大學哲學系博士論文，2006年）。

⁷ 中國人民大學出版的《康有為全集》，共十二大冊，約千萬字（康有為撰，姜義華、張榮華編校：《康有為全集》〔以下簡稱《全集》〕〔北京：中國人民大學出版社，2007-2009年〕）。本文將只就《康子內外篇》、《孟子微》和《大同書》三項，探索與重構康有為的不忍論述。之所以選取這三份著作，主要因於它們內涵不盡相同的論述，而非意涵它們代表康有為思想轉折的時刻。康有為從各方汲取思想的資源，而且不斷修訂既有的著作。重建他所持看法的來源和變化過程，涉及繁複的解析與考證，本文未及。

⁸ 不忍雖然在儒家傳統中有其重要地位，卻猶未發展成比較系統性的論述。康有為也不曾以不忍政治一詞標誌自己的主張。本文係根據他討論政治的表述語詞，就其思想理路，重建其論述的結構與內容。這一研究取徑，參見 J. G. A. Pocock, *Political Thought and History: Essays on Theory and Method* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009)。

大同說，與西方的進化、獨立、自由、民主等等理念。第三節「『不忍』之為大同論述」，則以康有為生前並未完全出版的《大同書》為基礎，闡釋書中如何結合個人與公共的層面，從不忍出發，建構以「人治極強」為特徵的社會理想。

康有為以這三項不忍論述，回應變動不居的世局；其意涵可以分從不同的方向和層次說明。本文「結論」部分，首先將綜述他的詮釋如何展現出近代中國思想中以個人為本源，重新估定人生價值，理論化（完整而系統性地思考）知識，與具體規劃人類理想未來等傾向；之後再提出進一步探究不忍論述的可能，亦即：與追求大同之間的問題性，以及與人道主義之間的歷史關連性。

二、「不忍」之為政治論述

康有為自幼潛心讀書，十一、二歲時，即「覽知朝事」，「慷慨有遠志矣」⁹；早年所作《教學通義》書中，明言「善言古者，必切於今；善言教者，必通於治」；聲言「夫聖人之作經，猶生民之立君，非以稱尊，以便民也」¹⁰。不過，他「好求安心立命之所」，一度「絕學捐書、閉戶謝友朋、靜坐養心」，稍後才再次「念民生艱難，天與我聰明才力拯救之，乃哀物悼世，以經營天下為志」¹¹。

在康有為較早的著作中，當時未曾刊行的《民功篇》一書，選錄了中國古籍傳述的聖人制作事蹟，解說自伏羲以降的文明發展，讚嘆其時「人治之盛如此」，「凡古王者皆有功於民」¹²。稍後所作的《康子內外篇》則言天地、人物之理，政教、藝樂之事¹³，明白透露出對於全面性理解世界的興趣和探求，與對於生命意義和修習學問會有的猶疑和最後的決定。康有為在《康子內外篇》中，首度清楚討論「不忍」和「不忍政治」所涉及的問題¹⁴。為能更清楚看出其中意義，下文將首先嘗試重建

⁹ 康有為：《我史》（亦即《康有為自編年譜》），收入《全集》，第5集，頁60。

¹⁰ 康有為：《教學通義》，收入《全集》，第1集，頁51。

¹¹ 康有為：《我史》，頁60、62-63。相關討論，參見 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911* (Berkeley, CA: University of California Press, 1987), pp. 21-25。

¹² 康有為：《民功篇》，收入《全集》，第1集，頁65、69。據編者按語，本文撰寫時間不晚於1886年，康有為約28歲（頁64）。

¹³ 康有為：《我史》，頁65。

¹⁴ 康有為在之前所作〈戒纏足會啟〉中，曾說：纏足「以至毀筋絕骨、失身喪命者，不可勝數。其

《孟子》書中的不忍政治論述¹⁵，再以之為背景，說明《康子內外篇》如何將不忍人之心，從公領域的仁政基礎，轉化為個人存在的要旨和進學的目標。

（一）儒家「不忍」論述的原型¹⁶

儒家「不忍」說係以如何從事政治為脈絡，作為有別於以力服人的取向。就《論語》和《孟子》二書而論，直接冠以「不忍」二字的言詞，約可分為兩類。一者如《論語》書中，孔子謂季氏「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」（〈八佾〉）。此處之「忍」，或解為「容忍」，意謂他人不應坐視季子濫用禮儀，或解為「忍心」，意謂季氏能忍心如此作為，還有什麼做不出來¹⁷。若依前說，則「不忍」乃是促成士人起而評述政治的動力。

不過，儒家不忍說的政治意涵，主要在於《孟子》書中有兩段著名的說法，闡明保民是為王政的基礎，不忍人之心則為其本源。其一為：

齊宣王問曰：「齊桓、晉文之事，可得聞乎？」

孟子對曰：「仲尼之徒，無道桓、文之事者，是以後世無傳焉。臣未之聞也。無以，則王乎？」

曰：「德何如，則可以王矣？」

曰：「保民而王，莫之能禦也。」

曰：「若寡人者，可以保民乎哉？」（〈梁惠王上〉）

對話至此，孟子即藉由齊宣王見堂下牽牛鬻鐘而代之以羊一事，說明：王已有恩及

他尚不忍言也」（《全集》，第1集，頁4）。《民功篇》書中則有元代「軍功盛而民功絕，民性日愚，民生日蹙，君子蓋不忍聞之矣」之說（《全集》，第1集，頁89）。

¹⁵ 康有為的不忍觀與佛學也有關係。本文之所以從儒家的不忍論述著手，主要因於康有為以復興儒家為己任，並藉由重述儒家不忍觀表述他的主張。關於康有為和佛學之間的關係，參見梁啟超：〈南海康先生傳〉，頁70、83-84；蕭公權：《康有為思想研究》，頁101-103。

¹⁶ 傳統中國思想中並非只有儒家談及不忍；《尚書》、《荀子》、《老子》書中未見「不忍」一詞，《墨子》、《莊子》、《韓非子》等書則依序分別有1處、5處、11處得見。不過，以不忍為基礎發展政治論述，主要仍在儒家。

¹⁷ [宋]朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》（香港：迪志文化出版公司，2007年文淵閣《四庫全書》電子版），卷2，頁1。楊伯峻認為孔子當時並沒有討伐季氏的條件和意志，不贊成解為容忍或忍耐，見氏著：《論語譯注》（北京：中華書局，2011年），頁23。筆者深為感謝審查人指出本文原稿在討論這一議題上的不足。

禽獸的不忍之心——之所以見牛未見羊，乃是由於未見牽羊鬻鐘¹⁸——推而及人，就能保民。

另一段不忍說，則是後人經常引述與闡釋的下列話語：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。（〈公孫丑上〉）

這些見於《論語》和《孟子》的說法，在後世相關政治的討論中一再出現，具有豐富的內容，其意涵值得更深入地發掘¹⁹。下文只能暫以梳理康有為的思想為目的，根據《孟子》一書分為五點，重建與說明「不忍」政治論述的基本結構與內容。

第一，不忍發之於個人，不過主要的關注不在個人自身的生存或發展。它具有對象性，預設他人與他物的存在，以及個人與人（特別是同類而相親的人）、物之間，內在而密切的連繫。

第二，不忍出以否定的語句，意味著問題已經（或很可能）出現，並引發個人的情感反應。這一情感本於自然，而非出於思索和計算（包括追求利害和避免不快），也有別於愛人、慈善等等道德的要求。孟子並且根據這般自發性，推論當政者保民與否的關鍵在於不為，非不能。至於人何以有此不忍之心？《孟子》書中並未具體明言²⁰。

第三，不忍之心雖為本有，卻可能因為受到遮蔽，而使人視而不見，或者見而不為。孟子筆下的齊宣王，即受制於「辟土地，朝秦楚，蒞中國而撫四夷」之「大欲」²¹。不過，《孟子》書中所強調的，不是不忍之心未必落實，而是個人得以藉由

¹⁸ 亦即：「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉：是以君子遠庖廚也。」（〈梁惠王上〉）

¹⁹ 相關於儒家仁政和孟子四端說的討論，幾乎都會觸及這一議題，只是較少進而深究不忍的意涵。晚近取儒家思想中的「不忍」與「忍」為題的探討，例見陳少明：〈忍與不忍——儒家德行倫理的一個詮釋向度〉，《學術研究》第39卷第1期（2007年1月），頁60-65；余治平：〈孟子「不忍人之心」的哲學闡釋〉，《齊魯學刊》，2009年第5期，頁5-11；吳先伍：〈不忍——孟子仁愛思想的情感根基〉，《齊魯學刊》，2012年第1期，頁21-25。

²⁰ 朱熹則以其為「天地生物之心，而人之所得以為心者也」。氏著：《四書或問》，卷26，頁8。

²¹ 若用朱熹的說法，即是：「曰不忍者，心之發而仁者。……然人或蔽於物欲之私，而失其本心之正，故其所發有不然者。然其根於天地之性者，則終不可得而亡也。故間而值其不蔽之時，則必

意識和省思（或曰「覺」與「思」），祛除其遮蔽，從而發現、乃至於擴充和運用它。這般意識和省思的來源包含：目睹令人難以承受的狀況，從而察覺這些狀況的存在或可能性，或者經由其他方式認知到自己本有不忍之心。在這方面，孟子除了重視個人實際的見聞，與他人（如孟子之於齊宣王）的揭示之外，且有「養（氣）」之說。養（氣）說重視個人平日的涵養，留下個人努力的空間，但也預設了異於一般人的際遇和努力，帶有精英主義的色彩。至於，究竟「養」意涵知識的學習、想像力的培養、修己的工夫、日用的行為，抑或兼而有之？儒家工夫論對此有不盡相同的解說和發揮。

第四，不忍是仁政的基礎，雖然出以消極的語詞，其宗旨卻不只是面對自己的錯誤，與除卻、預防或彌補「加惡於人」、「害人」或「傷民」的政策而已²²；它且涉及以人民福祉為己任、主動興利與教養等等作為。如同《孟子》書中指出，伊尹「思天下之民，匹夫匹婦，有不被堯、舜之澤者，若己推而內之溝中」（〈萬章上〉）²³。至於不忍政治的具體表現，《論語》中有「博施於民，而能濟眾」（〈雍也〉）之說。《孟子》一書也表示：

省刑罰，薄稅斂，深耕易耨。壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上。（〈梁惠王上〉）

《孟子》中另有一段被朱熹譽為「盡法制品節之詳」的敘述²⁴，則是：

不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也；穀與魚鱉不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。……五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時。八口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎

隨事而發見焉。」參同前註。勞思光也指出：「人之為不善，全由溺於物、弊於私而起。」詳見氏著：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2011年），頁161-169。

²² 「加惡於人」、「害人」或「傷民」三說，借自〔東漢〕趙岐著，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》（文淵閣《四庫全書》電子版），頁9。

²³ 余英時曾指出，程頤（1033-1107）所說「豈有上不失道而下離者乎」（將民之叛離歸於君之失道），最可注意。氏著：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化事業公司，2003年），上篇，頁230。

²⁴ 朱熹：《孟子集注》，頁5。

民不飢不寒。(〈梁惠王上〉)

若用宋代張九成(1092-1159)的說法，不忍政治將使民得治其生、安其生，「仰足以事父母，俯足以畜妻子；樂歲終身飽，凶年免於死亡」(〈梁惠王上〉)²⁵。近代蕭公權(1897-1981)更進一步表示，孟子重養民與教民，「養民之論，尤深切詳明為先秦所僅見」，不僅主張裕民生、薄稅賦、止征戰、正經界，更要與民同樂²⁶。

若是更宏觀地觀察，《孟子》書中曾描述這般的理想政治：

天下仕者皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市，行旅皆欲出於王之塗；天下之欲疾其君者，皆欲赴愬於王。(〈梁惠王上〉)

不過，《孟子》書中並未用「太平」或「大同」等語詞，形容這一近悅遠來的世界。另若以近代西學為對照，則傳統儒家興利和修德的作為，旨在救民於水火，或者使民無虞於治生，而不涉及個人參與公共事務的權利和追求。

第五，不忍之心是否必然帶來仁政？就《孟子》「以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上」一說，和書中其他的相關討論而言，這一問題的答案似乎是肯定的。但若計及儒家再三強調的「知其不可而為」，則對於有其心即有其政一說的保留，又顯得無庸置疑²⁷。北宋李觀(1009-1059)甚至直接表示：「以不忍之政馭無恥之人，如乘駑駘而舍鞭策，欲其致遠，何可得哉？」²⁸

誠然，從不忍之心到落實仁政，涉及的問題很多；舉例來說，當政者的發心和修養並不足恃²⁹，有心如此作為的人數有限³⁰，皆可屬之。再如，不忍政治內涵「不

²⁵ [宋]張九成：《孟子傳》(文淵閣《四庫全書》電子版)，卷2，頁21。

²⁶ 蕭公權：《中國政治思想史》(臺北：聯經出版事業公司，1989年)，上冊，頁93。相關討論亦見勞思光：《新編中國哲學史(一)》，頁170-174。

²⁷ 勞思光指出，孟子「常謂『仁者無敵』，蓋以為行仁義必有實效，此雖與儒學之基本精神不完全相同，但《孟子》書中關於此點之證據固極多」。見氏著：《新編中國哲學史(一)》，頁168。蕭公權則指出，孟子相信世界有一治一亂的周期，眼下已到世運當治之時，乃毅然以平治天下自任。見氏著：《中國政治思想史》，上冊，頁104。

²⁸ [宋]李觀：〈寄上富相公書〉，《盱江集》(文淵閣《四庫全書》電子版)，卷28，頁7-8。

²⁹ 例如：根據記載，王安石在推動新法的過程中與宋神宗有下列爭議：「時有不附新法者，安石欲深罪之。上不可。……曰：『聞民間亦頗苦新法。』安石曰：『祁寒暑雨，民猶怨咨，此豈足恤也！』」(底線為筆者另加)，轉引自余英時：《朱熹的歷史世界》，上篇，頁330。

³⁰ 張九成曾說：「夫不忍之心誰其無之，能見之者千萬人中一人而已；就使見之，以其所見施於有用，使所及者廣、所濟者博，則又千百世中一人而已。吁可嘆也！」氏著：《孟子傳》，卷7，頁7。

忍」與「忍」之間的張力，實際作為時很可能陷入二者孰取的難局³¹。使得問題更為棘手的是：不忍並未絕對否定暴力的運用，不僅懲罰有罪時可能必須忍而殺之³²，還可能必須採取傷及無辜的戰爭和革命手段。不忍目睹他人受苦的情感，在面對殺人與波及無辜的可能性時，應該如何做決定？孟子是否將以「殺一無罪，非仁也」（〈盡心上〉），回答這一問題？

（二）《康子內外篇》中的不忍論述

康有為在解說《論語》「是可忍也，孰不可忍也」一說時，遵循以「忍」為容忍（而非忍心）的說法，以不忍為亟切的情感，是使人起而行的動力。他說：

言孰不可忍，蓋深疾之辭。後漢荀爽、魏高貴鄉公、文欽、晉元帝、盧諶、庾亮，凡聲罪致討，皆引此文。³³

他也曾以這般不忍的語言，公開指責袁世凱使光緒「喪於賊臣之手」，「此而可忍，孰不可忍」³⁴。不過，康有為關於不忍的理解和詮釋，遠比這類評論更為複雜。

一八八六年，康有為年近三十，作《康子內外篇》一書。全書篇幅不大，分為十五篇；其中之一即以「不忍」為題³⁵。這時他雖然已涉西學，在書中仍承襲儒家傳統，視政治為解決民生困苦的工具，篤信君主制度和精英政治，並以「君權獨尊」為中國既治且強的關鍵³⁶，藉由強調「王霸之辨，辨於其心而已」，重申不忍是良好

³¹ 儒家另有關於「忍」的討論，例如：《論語》中的「巧言亂德，小不忍則亂大謀」（〈衛靈公〉），與《孟子》中的「故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能」（〈告子下〉）。另可參見〔元〕許名奎、吳亮：《勸忍百箴·忍經》（北京：知識出版社，1992年）。這些針對自身處境所要求的「忍」，相當不同於面對他人處境時的「不忍」。本文未及。

³² 朱熹：《四書或問》，卷26，頁9。

³³ 康有為：《論語注》，收入《全集》，第6集，頁394。

³⁴ 康有為：〈揭袁世凱弑君公啟〉，《全集》，第9集，頁11。類似說法，另有「坐視吾室之焚如而何忍也」（〈蒙藏哀詞〉，《全集》，第10集，頁1）。

³⁵ 書中「不忍」與「闔辟」、「未濟」、「理學」、「愛惡」、「性學」、「知言」、「濕熱」、「覺識」等九篇，於1899年發表於《清議報》；另有「人我」、「仁智」、「勢祖」、「地勢」、「理氣」、「肇域」等六篇，則在康有為過世後才見刊行。為免贅文，本節凡引述《康子內外篇》一書（《全集》，第1集，頁95-112），將只隨文注頁碼。

³⁶ 康有為也曾在書信中說：中國「二帝、三王所傳禮治之美，列祖、列宗締構人心之固，君權之尊，四洲所未有也。使翻然圖治，此真歐洲大國之所望而畏也」。見氏著：〈與潘文勤書〉，《全

政治的基礎。康有為指出：

吾惟哀生民之多艱，故破常操，壞方隅，孜孜焉起而言治，以不忍人之心，行不忍人之政，雖堯、禹之心，不過是也。（頁 97）

不過，《康子內外篇》更值得留意的，或是書中不同於《孟子》不忍論述的特色，亦即：不僅納入科學和佛學的思維，更為《孟子》不忍論述添補了部分空白。如同下文所述，康有為明白揭示「不忍」涉及必須能「忍」的難題，表明不忍政治有其限制，而且闡釋「不忍」的來源，分就人性、宇宙的構成和動力為其定性，也為自己定位。

首先，康有為直接面對不忍與忍之間的弔詭，宣稱：「有大不忍人之政，施之又不可以不忍人之心也，必有大忍人之心而後可也。」（頁 98）他例舉明太祖（朱元璋，1328-1398）愛民但是剝賊吏之皮，和諸葛武侯（諸葛亮，181-234）愛其師卻殺敗軍之將，評曰：

故今將為治，刑亂國，用重典，非大加生殺黜戮，其尤者自親貴始，無以聳耳目而整滄風，勵精神而貞百度也。及吾政制已行，化令已成，然後以寬大養之。（頁 98）

也就是說，康有為在面對忍與不忍的抉擇時，並未強調必須盡可能地堅守不忍之心，而是指出：「不忍」之心是王道的關鍵，但有時必須能忍地執行政策，再於事後補救。康有為無此用心，但他認可殺戮背後的動機和必要性的說法，很容易被用來正當化暴虐的策略。他所謂不忍政治「必有大忍人之心而後可也」之說，尤其可能使得不忍這一原本可用以箝制恐怖行動的力量，反過來成為接受或認可兇殘行為的口實。不忍政治中「不忍」與「忍」之間的張力，也因此頓然解消。

二者，康有為明言，不忍人之心未必帶出成功的政治。他援用《易經》與佛學，就天地之理表明：「事功有天焉」，「治亂相乘，有無相生，理之常也」；即使堯、舜、禹、湯、孔子等人力求為治，也不會完全實現他們的追求（頁 99）。他說：

天不能使人皆為聖賢，即使人皆聖賢，不能使無疾病貧夭。人之願望無窮，則人之望治無已，然則徒喚奈何而已。況天之生善人少而惡人多，風雨寒暑之不時，山川物質之不齊，人之氣質，受成於地，感生於山川物質，觸過於

集》，第1集，頁169。

風露寒暑，爭欲相熾，心血相構，奈之何哉？（頁 99）

不僅如此，康有為認為：「即天眷助之，其成也，於人之益無幾矣。」（頁 99）換言之，他表示：

天地生於世極之中，至渺小也；人生於天地之中，又渺小之至也。以為身則七尺，以為時則數十年，而又疾病困之，境遇限之，少嬉老衰，蝕之蠹之，中間有為之日亦幾矣。……吾以功業名聲之及於萬里千年者，猶不及分寸耳，傾刻之間耳也，而何足羨乎？（頁 103）

無論康有為先前是否曾經因為這般體認而感覺不安，甚或近於虛無，他在《康子內外篇》中已經決意知其不可而為、努力讀書，並以不忍解說之所以如此決定的動力。

三者，《康子內外篇》另一有別於《孟子》不忍論述的特徵，在於闡述不忍之心的來源，並在不忍的政治功能上，加深個人存在的意義，將不忍及其發揚視為個人內在、自然「氣質」的放縱與深化。更具體地說，康有為這時以「氣」的語言解說宇宙和人的生成³⁷，主張人各有其氣質（更多於人同有得之於「天地生物之心」的通性），並且明白反對性善和「理先於氣」的說法。根據他的解說：天地萬物皆出於氣（頁 110-111），「天地之理，陰陽而已」（頁 105）；人「稟陰陽之氣而生」，有性情³⁸、無善惡；性情即愛惡（「於其質宜者則愛之，其質不宜者則惡之」（頁 101）），愛惡則是各種情緒和追求的源頭。也就是說：

欲者，愛之微也；喜者，愛之至也；樂者，又其極至也；哀者，愛之極至而不得，即所謂仁也，皆陽氣之發也。怒者，惡之微也；懼者，惡之極至而不得，即所謂義也，皆陰氣之發也。……哀懼之生也，自人之智出也。（頁 100）³⁹

³⁷ 康有為很早就表明「治血氣、治覺知、治形體，推以治天下」（氏著：〈南海朱先生墓表〉，《全集》，第 1 集，頁 1）；《康子內外篇》且具體說明從濕熱之氣發展為文明的過程（頁 105）。他的「氣」說，參見：《我史》，頁 64；蕭公權：《康有為思想研究》，頁 134-151、394-396；李澤厚：《中國近代思想史論》（臺北：三民書局，1996 年），頁 100-102。

³⁸ 康有為這時指出，先秦諸子以善惡說性情，遠不如孔子所說的性相近、習相遠（《康子內外篇》，頁 101）。

³⁹ 也就是說，智使人有別於禽獸（《康子內外篇》，頁 102），而且依人而異，即使聖人（智之極矣）之間也不盡相同；究其來源，則智「外積於人世，內浚於人聰，不知其所以然，所謂受於天而不能自己也」（頁 100）。

康有為這時且強調：人有血氣，凡為血氣必有欲，「有欲則莫不縱之」，即使至高的倫理追求和道德實踐，也都是縱欲的體現；舉例來說，佛與聖這些一般所以為最無欲者，其實是各縱其「保守靈魂之欲」和「仁義之欲」。循此理路，康有為如此解說他內心的不忍：

我有血氣，於是有覺知，而有不忍人之心焉。以匹夫之力、旦夕之年，其為不忍之心幾何哉？余固知此哉！無如有不忍人之氣、有不忍人之欲，只知所就有限，姑亦縱之。小則一家，遠則一國，大則地球。其為不忍人之效幾何哉？余故知之，無如不能制斷不忍人之欲，亦姑縱之。竭吾力之所能為，順吾性之所得為而已。（頁 104）

也就是說，盡不忍之心「非有所慕於外也，亦非有所變於中也」，而是率性之不捨者；是「心好之而已，亦氣質近之爾。若使余氣質不近是，則或絕人事，入深山，吾何戀乎哉」（頁 103）。

於康有為而言，順遂不忍之心並不是單純地隨心所欲，其間還涉及個人心中不同欲望的拉扯。他曾說，若能如佛家般「降伏其心，視欲如毒蛇、猛虎、大火、怨賊，能力挫之，則吾亦不參預人事矣」；奈何力不及此，只好「姑縱之已耳」（頁 104）。他另也以「不居天堂而故入地獄，不投淨土而故來濁世」的語言⁴⁰，表述自己雖然喜歡行樂⁴¹，卻終究走上自苦的路徑。用康有為的話說，即是：

予非不樂生也，予出而偶有見焉。父子而不相養也，兄弟而不相恤也，窮民終歲勤動而無以為衣食也。僻鄉之中，老翁無衣，孺子無裳，牛宮馬磨，蓬首垢面，服勤至死，而曾不飽糠覈也。彼豈非與我為天生之人哉，而觀其生，曾牛馬之不若。子哀其同為人而至斯極也。以為天之故厄斯人耶？非然，得無政事有未修，地利有未辟，教化有未至而使然耶？斯亦為民上者之過也。使人人皆得樂其生，遂其欲，給其求，則余之好樂，將荒於人萬萬矣，雖日歌舞，豈所惡哉！（頁 104）

不僅如此，順遂不忍之心而且意涵積極向外的學習。康有為筆下的人性和善之間，關係有如下述：

性則絲帛也，善則冕裳也，織之、染之、練之、丹黃之，又復制之，冕裳成

⁴⁰ 康有為：《我史》，頁 64。

⁴¹ 蕭公權曾討論康有為「對生命的一種歡樂感」。見氏著：《康有為思想研究》，頁 27-30。

焉，君子是也。弗練、弗織、弗文、弗色，中人是也。污之糞穢，裂為繒結，小人是也。(頁 101)

至於善惡之別，則源出於聖人；「人之欲無窮，縱之性無限，是故聖人裁為禮者以節之」(頁 107)⁴²。相應於此，康有為立志秉不忍之心向學⁴³，自許以：

前乎我者數千年之治教，吾辨考而求之，存其是非得失焉；後乎我者數千年之治教，吾揣測而量之，聽其是非得失焉。(頁 103)

在此，康有為完成了他從個人自然之氣的角度，對於不忍政治的詮釋。這時，不忍既是《孟子》書中政治行動的動力和原則，也是個人生活的目的和進學修業的宗旨所在。不忍政治所涉及的，既是解決他人的苦難，也是個人生命意義的實踐；這一實踐所需要的，既有個人獨特的氣質，也有前人（包含聖人）留下的學識。

最後或可補充的是：相較於孟子以兼愛為無父，《康子內外篇》一書並未特別解說兼愛的意義，但肯定其為「仁之極」也，並直言「兼愛無弊」：

既愛我又愛人，老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，愛何弊焉？(頁 107)

只是，康有為表明：兼愛「宜於為君者也」(頁 109)。

三、「不忍」之為性善論述

一八九八年戊戌變法失敗，康有為流亡海外，並在一九〇一至〇二年間，撰寫《禮運注》、《中庸注》、《孟子微》、《大學注》、《論語注》等書。他自述由於《孟子》原書「大義微言，紛綸散見，讀者難於領會」，立意作《孟子微》，藉由孟子「不以文害辭，不以辭害意，以意逆志」(頁 444)的方式，重新安排書中章節，並加解說；其目的在於揭示：孟子得孔子大道之本，一生學術皆在「道性善」、「稱堯、舜」，指點道理無不直截簡易，乃是教中的「霹靂手」(頁 442)⁴⁴。書中部分章

⁴² 另亦參見康有為：〈論時務〉，《全集》，第 1 集，頁 165。

⁴³ 康有為也曾在信中說：「僕之學原於性來，以心中不忍人為主。」見氏著：〈與曾劼剛書〉，《全集》，第 1 集，頁 176。

⁴⁴ 《孟子微》一書有兩篇序言，分別見於《新民叢報》和《不忍》月刊；它們都強調孟子傳孔子之道，但重點有別。《新民叢報》上的序言指出，孟子「深造自得」於孔子之至理，「傳孔子《春秋》之奧說，明太平大同之微言，發平等同民之公理，著隸天獨立之偉義，以拯普天生民於卑下

節曾於一九〇二年和一九一三年分別發刊於《新民叢報》和《不忍》雜誌⁴⁵，及至一九一六年方以鉛印完整出版。

前已提及，《康子內外篇》旨在理解世界，對於孟子性善說多有保留。相較之下，《孟子微》一書高度讚譽孟子，並試圖透過性善、三世和大同說，納入當時從西方傳入的獨立、平等、自立、自由、進化和民主等等理念，重新解說不忍的意義。康有為因此再次拓展不忍論述，不僅解說不忍的根源，並且視不忍為人類文明的基石，描繪其日漸擴充的進程。他的做法使得不忍論述顯得更為完備、更具倫理性；使得前文所述不忍之為個人氣質的擴充，進為不忍之為應該積極培養的德行和改革現況的基礎。只是，康有為同時也改就學術流派和歷史的演變，看待不忍與忍之間的抉擇，從而緩和了《康子內外篇》書中直視個人生命情境和政治行動所涉及難局的力道。

（一）不忍與性善

《孟子微》一書賦予不忍極為重要的地位，申言「孔子之道本仁，以不忍為宗」（頁 498）。書中重行安排《孟子》書中章節，首篇〈總論第一〉第一段取孟子「道性善，言必稱堯舜」（〈滕文公上〉）段落（頁 413），提綱挈領地指明全書旨意所在；第二段即引述孟子「人皆有不忍之心」那一段著名的話語，並注以不忍之心乃是性善、仁政與文明、進化、大同的根源。康有為說：

不忍人之心，仁也，電也，以太也，人人皆有之，故謂人性皆善。既有此不忍人之心，發之於外，即為不忍人之政。若使人無此不忍人之心，聖人亦無此種，即無從生一切仁政。故知，一切仁政皆從不忍之心生，為萬化之海，為一切根，為一切源。一核而成參天之樹，一滴而成大海之水。人道之仁愛，人道之文明，人道之進化，至於太平大同，皆從此出。（頁 414；底線

鉗制之中」（《全集》，第 5 集，頁 412）。《不忍》上的〈序〉則淡化了孟子的創發性，改從孔子改制創教說起，稱許孟子有如佛教的龍樹和基督教的保羅（頁 411-413），傳承和發揚教主之道。本節討論（內文和注釋皆同）凡本於《孟子微》一書部分，除非另注，將只隨文標示頁碼。關於《孟子微》一書的討論，另見任劍濤：〈經典解讀中的原創思想負載——從《孟子字義疏證》與《孟子微》看〉，《中國哲學史》，2002 年第 1 期，頁 41-50。

⁴⁵ 刊載於《新民叢報》的部分有〈序〉和〈總論〉起首四段。參見樓宇烈：〈點校說明〉，康有為：《孟子微·禮運注·中庸注》（北京：中華書局，1987 年），頁 1。

為筆者所加)

從這段注文可以明白看出：《孟子微》如同《康子內外篇》般，重申不忍人之心是不忍人之政的基礎，並且補充《孟子》書中留下的空白。不過，《孟子微》與《康子內外篇》之間已有重大的不同。下文分三點稍做說明。

首先，《孟子微》一書肯定孟子性善說，並將其與不忍相繫，而不再如同《康子內外篇》般辨析性善說的限制。根據書中所述，孟子本其不忍之心，見舉世暴棄，「哀生民而愴然」，乃秉「不得已之苦心」（頁 430、505），藉由性善說，「直指人道，普度聖法」（頁 438）⁴⁶，發堯、舜太平大同之義，鼓舞、激勵進化（頁 418），以期達致太平大同之世。也就是說：

〔孟子〕論人性則主善而本仁，始於孝弟，終於推民物。論修學則養氣而知言，始於資深逢源，終於塞天地。論治法則本於不忍之仁，推心於親親、仁民、愛物，法乎堯、舜之平世。蓋有本於內，專重廓充，恃源以往，浩然旁沛瀟汗，若決江河，波濤瀾汗，傳平世大同之仁道，得孔子之本者也。（頁 411；底線為筆者所加）

不過，《孟子微》並未因此改變先前反對以性善界說人性的看法，而是對於孟子性善說的意義加以限定，視之為「平世之法」⁴⁷，意在標明「人人固有，人人可學，人人能逮」（頁 484）的善質（「善質」或「至善」都可以稱之為善）。是而——康有為明白指出——不能以辭害意，取孟子之說為人性論，更不能忽略其中突顯人可以為善的「善誘」苦心（頁 413、427-428、436、442）。

在《孟子微》書中，孟子「普愛同類，而普度同類」至矣（頁 437）；「秩天爵於人人自有而貴顯之」（頁 412），使得不識自性的常人，「信得自性，毫無疑惑」（頁 422），既「不可甘隳於塵土」，也「可反己而得，不慕於外」（頁 438）。康有為解釋孟子的用意如下：

蓋聖人亦人耳，我亦人也，耳目手足形體皆同，聰明才智亦同。嗜好既同，倫理亦同。故聖人立政創教，皆本諸身，不為人不能行之道，而人人能從之。以愛人為體，則咸有不忍之心。以羞惡為用，則咸有不屑之意。故人人

⁴⁶ 康有為以儒家思想為脈絡，所提出的「人道」理念，其意義另見氏著：《中庸注》，收入《全集》，第 5 集，頁 370。

⁴⁷ 康有為說：「言性惡者，亂世之治。」（頁 414）

可從聖人，亦人人可為聖人。其有不能者，皆陷溺其本性使然。(頁 437)⁴⁸
換句話說，孟子「捨其惡而稱其善」(頁 413)，宛如大禹治水「專主淪浚疏排而利導之」(頁 433)，終至於「全世界皆善」(頁 413)。康有為就此評論：

夫有惡而防絕之甚難，不如以善念而擴充之甚易。待人以惡，而立峻法以降伏之，何如與人為善，引之高流而鼓舞之？(頁 414)

〔孟子言性〕全在率性而擴充之。如火之由一星而燎原，水之由涓滴而江河，此乃孟子獨得之要，而特提妙決以渡天下者。……直證直任，可謂無上法門也。(頁 431)

當然，在康有為看來，性善說並非只是勉人向上的說詞而已；它確實見於人性，見於人皆有不忍人之心(頁 414)⁴⁹。

《孟子微》如同《康子內外篇》般，將不忍歸源於氣，氣歸源於元⁵⁰，但談的不是個人特有之氣質，而是強調氣為人人共有之資源，並且以「愛」為其具體內容。書中指出：

我受天之氣而生，眾生亦受天之氣而生，是各生物皆我大同胞也。既我同胞，安有不愛？(頁 415)

除此之外，《孟子微》一書更明白地以「電」和「以太」這些來自西方的知識，形容不忍之為本有、必然、無形，且相吸的動力⁵¹，並且特別著墨於不忍、仁、愛中所意涵的人際關係。書中以「仁」為同類之「愛」，是人見同貌、同形、同聲者，必有的相愛之心，「推之人人皆同」的人道(頁 415)，也稱譽孟子就「仁」與「不仁」傳達孔子論道之總要，「一切治教之得失、進退、是非皆以此決之」(頁 416)。

第二，《孟子微》一書相當注重政治行動中的動機及其倫理性。書中以全稱式命題，提出「一切仁政，皆從不忍之心生」(頁 414)的說法，並且解消了政治動

⁴⁸ 另，例如：孟子「進人道於文明，至矣」(頁 418)，「推人道於至貴」(頁 427)，「親愛同類，可謂至矣」(頁 437)。

⁴⁹ 這一立場有別於從人性本善，推出所以有不忍人之心的說法。

⁵⁰ 康有為說：「元者，氣之始也。無形以始，有形以生，造起天地萬物之始，元氣、知氣、精氣，皆理之至。蓋盈天下皆氣而已，由氣之中，自生條理。物受生氣，何嘗不受生理？」(頁 432)人係以天之精氣附人之心體，「以魂合魄，合成人靈」(頁 433)。

⁵¹ 康有為另說：電氣通遠，「可為電線，傳聲傳言。若夫人之貴於萬物，其秉彜之性，獨能好懿德。好之云者，如磁之引鐵，芥之引針。其以太之所含，能與懿德合而攝之。如陽電陰電之相吸也，非本有其電，則不能與他電相吸」(頁 426；另亦見頁 434)。

機和方法之間的緊張關係。《孟子微》雖然如同《康子內外篇》般，以王霸之辨看待不忍與忍之間的抉擇，卻不再討論實際政治中殘酷殺人與否的難局。康有為這時力主戒殺，並視善戰為大罪，明白批判《康子內外篇》一書為之緩頰的明太祖，以及漢高祖、亞歷山大、拿破崙等等「今人所豔稱」的政治人物，指責他們以力服人，只是孟子所謂的民賊而已（頁 450、452）。另一方面，他將王道歸諸孔子般的素王、「道德之王」。用他的話說，亦即：

蓋天下歸往謂之王，今天下所歸往者，莫如孔子。佛稱法王，耶稱天主，蓋教主皆為人王也，天下同之。天下不往墨子，故不得為王。……此道德之王，王有萬世。若當世人主，以力服人，只可稱為霸，……後世人不知道，誤以人主為王，則不知力服、德服之分，王霸之別，反疑教主之稱王。此則大惑者。……不足以語於大道久矣，宜以《春秋》、《孟子》正之。（頁 415；底線為筆者所加）

康有為在強調孔子為素王的同時，並且以儒、道對立的方式，指陳孔子之教為不忍人之政，老子之教則非。從政治的層面觀察：

〔老子〕以忍人之心行忍人之政。韓非傳之，故以刑名法術督責鉗制，而中國二千年受其酷毒。蓋源之清濁既異，則其流有不得不然者。故言道，當審其本也。（頁 415；亦見頁 416、493）

就個人層面而言，則老子以萬民為芻狗：

削絕其不忍之心，忍之又忍，以至於無，而惟以縱欲為事。此亦俗人所共樂，故其道至今猶大行，此真大道之蠹賊也。（頁 497）

康有為在此將儒、道分別代表不忍與忍，一正一反截然分明，從而——就其意涵而論——再次解消了《康子內外篇》中所提出政治上不忍與忍之間孰取的難局。

第三，前已提及，《孟子微》一書將不忍連繫上同類之愛的「人道」，從而將不忍從《孟子》書中處理政治的方式，和《康子內外篇》中個人安身立命的基礎，擴充為宇宙與進化的根源。更進一步地，如同下列兩節所述，康有為採取了兩項新的步驟：納入未見於《孟子》一書的《公羊》三世說，以「不忍」為依據，解說人類歷史和文明的進程；以及取《孟子》一書未曾討論的「太平」和「大同」等語詞，標誌「仁政」的目的與內涵。

(二) 不忍與進化

《孟子微》一書在結合不忍與性善的同時，借鏡於晚清盛極一時的進化思潮，強調孔子早有進化的主張，並據以描述從性善到平世大同的進程。書中的三世說極為重視人心與人治，特別是聖人在其中的位置；在這方面，書中的特徵有三：不以競爭，而以不忍為進化的動力，指稱孔子因不忍而「立三世之法」；從親親的角度，揭示人類社會發展的方向，意圖提出適用於中西古今的通說；強調時宜的重要，明言意志的追求並非無往不利，並且保留各個社會在進化過程中自有其具體面貌的可能性。下文即分別說明其內容。

《孟子微》一書承認人類日漸進化，但對於來自西方的物競天擇說，有所取，也有所不取。書中一方面承認「強盛弱敗，天之理也」（頁 448、496），中國必須在國際上與他人競爭，以及文明、野蠻之間「優勝劣敗」（頁 496），另一方面堅決反對取競爭為人事的原則，並且強調這麼做可能帶來的嚴重後果。康有為指出：

天性不忍之良，人固兼而有之，……舉世皆尚爭強之風，則披靡人間，熏染深微，漸漬骨髓，移易情性，雖有不忍之良，亦將為謬說時風所遏蔽。（頁 457）

同樣地，康有為肯定「時時進化，故時時維新」（頁 455），但並未把競爭當作進化的動力。在他看來，如孔子般的人物才是進化的關鍵；孔子「顧生民而興哀」，並從親親出發，按照人心擴充不忍的程度，區分出三段人世文明的進程：

撥亂世仁不能遠，故但親親。升平世仁及同類，故能仁民。太平世眾生如一，故兼愛物。（頁 415）

康有為認為，孔子托古而稱堯、舜（頁 494）；他的三世說雖出於數千年之前，仍得為未來所用（頁 425），乃至於得推於諸星、諸天而無窮。

相較於《孟子》原書重視親親，不過未曾將親親直接與「不忍」一詞相繫，《孟子微》另以親親（孝弟）為進化的動力⁵²，以之為應予肯定的自然之理。康有為在書中引述《中庸》所謂「仁者人也，親親為大」，指出：

蓋差等乃天理之自然，非人力所能強為也。父母同於路人，以路人等於父

⁵² 《孟子》書中相關討論，例見：「蓋世上嘗有不葬其親者。其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之。其類有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸，反藁槨而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」（《滕文公上》）

母，恩愛皆平，此豈人心所忍出乎？離於人心，背於天理，教安能行？（頁 497；亦見頁 493）

他深信此理及至於太平、大同世都仍適用（頁 497），並且係以不忍為根源。他在詮釋「大孝不匱，永錫爾類」（頁 442）說時，表示：

本仁於父母而孝弟，本仁於天而仁民愛物，皆人性之次第也。父母兄弟之親親，乃不忍之起點。（頁 418）

康有為並就其匱乏指出「不愛其親，而愛他人者，謂之悖德」（頁 442），更針對晚清漸興的國家主義，抨擊所謂公而忘私、國而忘家的主張。他運用不忍的語言，安排國與家的先後次序，也因此迅即解消忠與孝、忍與不忍之間的困難抉擇。康有為說：

苟有忍心，則一切忍之可也。否則不忍之愛心，實發端於骨肉，安有忍於骨肉而能愛及民物乎？且既忍棄骨肉，亦何必愛民物？故聖人之愛其國人也，尤愛其家人。公爾忘私、國爾忘家，乃後世矯激之說。（頁 418）

康有為的「親親為大」說，另且意涵隨人、隨時、隨地得以展開的改造取徑。在個人方面：

天下雖大，我身為本，若無我身，則無天下國家。故君子之道本諸身。自天子至於庶人一是，皆以修身為本。（頁 439）

在政治上，改革也可即心而行。舉例來說：

滕文公以至善之質，可行平世之道。雖國土極小，然世界本自無盡，置大國小國於天下中則一也。但有一地一人先開其規模，太平之世自可漸演矣。（頁 414；底線為筆者所加）

只是，這並不代表只要擴充不忍之心就能獲致理想之治。《孟子微》一書以樂觀的筆法，從性善的角度，說明不忍在文明向上的地位。不過，書中也清楚表明，非其時而妄行，徒然致亂而已（頁 411、415）；佛家和墨家雖然符合大同的意旨，卻是言之過早。佛家在上古提倡眾生平等、不殺不淫，墨家在「教化未至、人道未立」之世，主張非攻、尚同、兼愛。這些主張不但當時無法施行，行之而且有害，如同「夏裘冬葛，既易其時以致病，其害政一也」（頁 493）。相對地，孔子乃是聖之時者，既能預見未來，也能因時制宜，指明不同時代各有其人倫之道。

如何而能因時制宜？《孟子微》一書較諸《康子內外篇》更為明白肯定聖人的地位。書中指出，人倫之道源出於天之「仁」，但其「行之久暫、精粗、大小、淺

深」之適得其宜，則在於聖人。康有為說：

惟聖人累經考驗，擇其至精善者，修治而施行之，切於人情，可為人法，如為方員者之不可離規矩也，堯、舜是也。……堯、舜可以為法，而幽、厲可以為戒。(頁 416)

《孟子微》在闡釋不忍之心時，從「凡物之有無、是非、得失、從違，皆視其所覺」(頁 417)的角度，指出人同有知覺、先後有別；聖人將以其過於群倫的先覺，覺後覺。書中表明：

人人皆天生，故不曰國民而曰天民。人人既是天生，則直隸於天，人人皆獨立而平等，人人皆同胞而相親如兄弟。……〔人〕如其同出於天，為大同胞、大同氣，如幼弟然，則愚冥安得不教之？其不被己之友愛〔包含不能覺不能救者〕，安得不引為己過？此堯、舜之道，伊尹之任，並非過為也，乃其知覺如此爾。(頁 417)

舉例來說，若能使人得悉彼此都是天生的同胞，或者使人「見覺」他人的痛苦，則不僅對於遠在歐洲的戰事，即使「推之火、土諸星之生人」、推之諸天、推之微生物，也將為之側傷。

儘管如此，《孟子微》一書不再如同《康子內外篇》般，以不忍的擴充為個人縱欲，而是另傳達出濃濃儒家兼善天下，知其不可而為的氣息。康有為這時援用類似普度眾生的言詞說：

凡聖者之自得，皆超然於天人之上，視人間世皆腥羶培塿，視皇王帝霸皆塵垢糝糠，不足當一喙也。至捨身劬體以為之，則因不忍人之心盛大熱蒸，不能自己耳。(頁 423)

不過，他著力更多的還是聖人當以天意為己任，曾以其師朱次琦(1807-1882)的說法，自勉「天生我聰明才力過於常人，豈天之私我哉？令我為斯民計耳」(頁 417)，也曾表示「天與我身，我則奉天而不違，謹修其生而安俟其死」(頁 433)。然而，聖人之力還是有其限制。康有為深信「命自有吉凶」(頁 435)，聖人也有命焉。在他看來，孔子大聖而為臣(頁 434)，世界不見安有不愛的景象；這些都是明白的例證。

最後應該指出的是，康有為的三世進化說儘管有復興儒家的意圖，卻不意涵進化的面貌只有一種，或者聖人只能出於中國。根據《孟子微》一書，「孔子凡立一制，皆預為三者，以待後人變通」(頁 454；亦見 455、475)，一世可以再分三

世，進而成為九世、八十一世；孟子只是先發親親、仁民、愛物三等之凡例，「其餘學者可推之，自內以及外，至於無窮無量數焉」（頁 416）。康有為更針對中西之別，表明：

〔舜、文王、孔子等人〕其生自東西夷，不必其為中國也。其相去千餘歲，不必同時也。雖迹不同，而與民同樂之意則同。孟子所稱仁心仁政，皆法舜、文王，故此總稱之。後世有華盛頓其人，雖生不必中國，而苟合符舜、文，固聖人所心許也。（頁 417）

在康有為心中，天下定於一是「進化自然之理」；人道由鄉、部落、土司，以至於國⁵³，但不以國為限，將來地球必然合一、大一統，「然後太平大同之效乃至也」（頁 451；亦見頁 470）。在這方面，西方人即使不理解孔子，也可能走出孔子預見的道路。

（三）不忍與大同

《孟子微》一書以大同標誌不忍之心擴充的極至、孔子之道的極高明和人類文明的理想之境。書中循〈禮運·大同〉篇所述，對比大同與小康的別異（頁 422）⁵⁴，並試圖融合中西，將孔子之道與近代西方政治和經濟特色相結合。

根據《孟子微》的解說，實現大同世界有待於科學進步和民智日開。太平、大同世仁民愛物、「萬物同體」（頁 421），「眾生如一，必戒殺生」（頁 415）；是時：

物理化學日精，必能制物代肉。則虎豹豺狼之獸久已絕種，所餘皆仁獸美鳥。眾生熙熙，同登春臺矣。（頁 415）

在此，「萬物同體」意涵以人為要、「盡除人患，而致人樂」（頁 462）的眾生熙和，更甚於「令一夫無失其所，一物無失其生」的博濟眾生⁵⁵。康有為認為「人治則滅獸」是生存競爭之理；及至太平、大同世，猛獸已全滅絕，只有牛、馬、犬、

⁵³ 康有為也曾引述柳宗元 (773-819)，表示：「古者人民之始，先聚村落，有強者合併諸村落而成部落，又有強者合併諸部落而成一土司。」（頁 469）

⁵⁴ 〈禮運·大同〉篇原文：「大道之行也，天下為公。選賢與能，講信脩睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」康有為的看法，另亦參見氏著：《禮運注》，收入《全集》，第 5 集，頁 554-555。

⁵⁵ 此處之「博濟眾生」說，引自康有為：《論語注》，頁 85。

羊、雞、豬等「豢養服御者存，則愛及眾生矣」（頁 496）。

只是，在經營人道猶未能及之時，「何暇及物」（頁 415）！《孟子微》一書關注更深、著墨更多的，還是大同世中人與人之間的關係。書中有一綱領性說法如下：

若孔子生當平世，文明大進，民智日開，則不必立綱紀、限名分，必令人人平等獨立，人人有權自主，人人飢溺救人，去其塞，除其私，放其別，而用通、同、公三者。（頁 422）

換言之，文明大進、民智日開之後，太平、大同世將兼具中西的理想；亦即，如下所述，個人都能平等、獨立、自主，而且毋須強力箝制也可達致「通、同、公」的目的。

康有為深信「令人人自立、平等，乃太平大同之義」（頁 418），並運用平等、獨立、自主、權（利），自立、自由等等語詞⁵⁶，描述大同世中的個人。他曾以比較接近西方的說法，指出：

人人獨立，人人平等，人人自主，人人不相侵犯，人人交相親愛，此為人類之公理，而進化之至平者乎！（頁 423）

不過，《孟子微》一書比較偏重的，還是以中國傳統論述解說這些西方語詞的意義。大同世中的個人，因此宛如修身有成的儒者。書中表明，人係天、父、母「三合而後生」（頁 418），同為天生、為天民，是而獨立、平等、自主（頁 417），同為性善，而能自立為聖人（頁 418、437）。這些特質自然而有，但有待於「民智日開」、不講名分的大同世，才能充分地展現。屆時，人能講信修睦，「愷悌慈祥，和平中正，無險詖之心，無愁欲之氣」（頁 413），也能「思錫其類」，秉四海之內皆兄弟（頁 419）和人溺己溺之心，救助他人。循此推論，前列引言中所謂的「人人不相侵犯」，意涵個人自律更甚於法治的結果或目標。

太平、大同世不需綱紀、名分，但不等於全然毋須制度的設置。康有為原就十分重視制度，這時更從中國傳統政治思想所強調的「同」、「公」、「通」⁵⁷，評價近代

⁵⁶ 《孟子微》中對於自由的著墨有限。例見：指出孔子「懷獨立自由之風」（頁 422）；談論與民同享時，表示「民欲自由則與之」（頁 448）；說明官吏必須盡職時，表示只有無職守責任的人「方得從容自由」（頁 473）。

⁵⁷ 康有為曾說：「亂世主於別，平世主於同。亂世近於私，平世近於公。亂世近於塞，平世近於通。」（頁 421）

西方的國家主義、民主政治與工商經濟。在國家主義方面，康有為雖然力圖救國，對於以國為尚的立場，始終多所保留——除了前引反對為國忘家之外，並且強烈抨擊為國爭地殺人，指責「其為妄殺、妄取尤甚」（頁 439）。康有為說：

蓋生者，天心也，人理也。戰者，與生理相反，大害人道。此一國之自私耳，非公理所許也。（頁 450）

國士私其國，聖人為天下。康有為以此批判歐美諸國並立的局面，與只為國家計慮的「才臣」，有言：

當國界分明之時，眾論如飲狂泉，群盲共室，但知私其國，不知天下為公。至國界既平之，即覺其私愚可笑。……夫聖人以天下為一體，何為獨親一國，而必獨私之哉？以井蛙而觀天，宜其所見之小也。（頁 499）

在民主政治方面，康有為意圖融通中西。不過，他觀察西方現行政治制度的形式，多於探究其中的原理，並且在解說其意義時，多所仰賴中國傳統的論述。舉例來說，《孟子微》一書表明「大約據亂世尚君主，升平世尚君民共主，太平世尚民主矣」（頁 464）。書中再三將儒家傳統與西方民主相類比，例如：公天下之例，「莫如堯、舜，選賢能以禪讓，太平大同之民主也」（頁 413）；「太平之道，群龍無首，以為天下至治，並君而無之」（頁 412）；「謀及卿士、謀及庶人」（《尚書·洪範》），乃是「君民共主」、「民權共政」的表徵（頁 420-421）；孔子心懷「獨立自由之風，平等自主之義，立憲民主之法」（頁 422）；孟子民貴君輕說是平世之理，「立民主之制，太平法也」（頁 453、421）；「誅一夫紂矣」之說，則是大倡民權的先祖（頁 414）。

《孟子微》中確實出現與傳統不盡相同的說法；但進一步的闡釋往往又帶著儒家的色彩。例如：書中強調國為民有，「不能以國授人，當聽人之公舉」，但也表示「民之所歸，即天之所與也」（頁 463）。另如：「民貴君輕」意謂：

天生民而利樂之，民聚則謀公共安全之事，故一切禮樂政法皆以為民也。（頁 421）

康有為這時並未繼「天生民而利樂之」一說，重申政治領袖乃承天命而來。他另循「民聚，則謀公共安全之事」的理路，表示選賢與能，旨在將自己照顧不及的事務委諸他人，亦即：

民事眾多，不能人人自為公共之事，必公舉人任之。所謂君者，代眾民任此公共保全安樂之事。為眾民之所公舉，即為眾民之所公用。（頁 421）

只是，康有為並未因此宣稱人人本有同樣的政治權利。在他看來，天下惟「以智治愚，以賢治不肖」（頁 478）；民主政治當以開民智為前提。民智未開的據亂世，有賴君主「保抱提持，為父母焉」；及至「民已壯而成人」的平世，才應該參與公共事務，惟因各營私業，仍需有人代為執事。這時，民為主，如店東；君為客，為僕，將如同聘僱之司理人（頁 458、421）般「以仁養民，以義護民」（頁 465）⁵⁸。

在經濟方面，大同世固然「人人交相親愛」，卻還是需要政府。康有為在《孟子微》書中宣稱孟子井田制（頁 419）所體現的均平之義，是「無論農工商而必行者」，有賴人為的介入。他表示：

愚謂生人皆同胞同與，只有均愛，本無厚薄。愛之之法，道在平均。雖天之生人，智愚強弱之殊，質類不齊，競爭自出，強盛弱敗，物爭而天自擇之，安能得平？然不平者天造之，平均者聖人調之。故凡百制度禮義，皆以趨於平而後止，而平之為法，當重民食為先。（頁 420）

或即循此考慮，康有為明白肯定部分社會主義的主張，指出：英人傅立業 (François Marie Charles Fourier, 1772-1837) 的「均民授田之議」，終不能外孔子之意；晚近美國「大倡均貧富產業之說」，百年後必行孔子均義⁵⁹。只是，康有為並未因而抨擊資本主義。他認為，歐美工商大公司上下「力役共之」，大農和大製造商的參與議院，顯示出孔子之精神「施之據亂世而準，推之太平世而準者也」（頁 420）。

最後，《孟子微》一書顯得十分重視孟子與民同樂的主張，以為仁政（太平大同世）應「一切與民同」，「治教之至，不過至於民樂而已」（頁 461、462）。書中表示：

孔子之道，本諸身，人身本有好貨、好色、好樂之欲，聖人不禁，但欲其推以同人。（頁 462）

大同之世，人人以公為家，無復有私，人心公平，無復有貪，故可聽其採取娛樂也。（頁 461）

⁵⁸ 《孟子微》一書並未特別著意於近代西方自由民主中的法治。談及之例見：解說舜負耜叟而逃時，指出，舜不能恃天子之勢，壓制法律；皋陶「發明司法獨立之權」（頁 464-465）。書中另也表明，言性惡、多行檢制壓伏之法（頁 414）都是據亂世之事，「若平世，則民權既興，憲法大定」（頁 465）。

⁵⁹ 康有為這時是否已將「均」的意義，從傳統的「合宜」改為近代的「平等」，仍有待進一步地探詢。

與民同樂的具體做法，例如：設置公立學校、圖書館、博物院、音樂院，施行歐美般午後、週日休息的制度，以及補助「士農商工，航海開山，尋地開河及有奇藝異器，足以便國民者」。循此脈絡，康有為主張「因一切人情所有者，暢之以樂，節之以禮」，並抨擊朱子寡欲⁶⁰、佛家「絕欲」，和墨子的「尚儉」（頁 462）。

四、「不忍」之為大同論述

一九一一年帝制崩解，民國肇建。康有為對於隨之出現的種種政治和文化亂象，喟嘆不已，謂為五千年未有之「危歷顛蕩」⁶¹。一九一三年，他在積極倡議立孔教為國教的同時，出版《不忍》月刊。在發刊之〈序〉文中，康有為重申人在諸天眾星視野下之渺小，並自述雖然「生逢多難、身經大劫，死灰枯木，若非人久矣」，卻還是「不忍之心，旁薄而相襲，觸處而怒發，不能自恕焉」。文中舉出下列十項讓人不忍的現象：

觀民生之多艱，吾不能忍也；哀國土之淪喪，吾不能忍也；痛人心之隳落，吾不能忍也；嗟紀綱之亡絕，吾不能忍也；視政治之窳敗，吾不能忍也；傷教化之陵夷，吾不能忍也；見法律之蹂躪，吾不能忍也；觀政黨之爭亂，吾不能忍也；慨國粹之喪失，吾不能忍也；懼國命之分亡，吾不能忍也。⁶²

這些現象既關乎孟子所重視的民生和教化，也反映出近代中國知識分子對於國家秩序（國土、法律、政黨、國命）和文化傳統（國粹）的關注。《不忍》月刊共發行十期，刊載的內容有時論⁶³，也有康有為稍早所作的《孟子微》、《禮運注》⁶⁴和《大同

⁶⁰ 不過，康有為在解說孟子「養心莫善於寡欲」一說時，轉為肯定寡欲，並表示「嗜欲深者，天機必淺」（頁 481）。

⁶¹ 康有為：《全集》，第 10 集，頁 20。

⁶² 康有為：〈《不忍》雜誌序〉，《不忍》第 1 期，序頁 1-2，收入沈雲龍編：《近代中國史料叢刊·三編》（臺北：文海出版社，1988 年），第 371 冊。這一版本與《全集》所見（第 9 集，頁 353），文字略有不同。

⁶³ 關於《不忍》中的政論，參見馮祖貽：〈從《不忍》雜誌看康有為民初的政治主張〉，《近代史研究》，1994 年第 3 期，頁 57-73。

⁶⁴ 康有為以禮運為小康之治。《禮運注》雖然闡述了〈大同〉篇的意義，重點卻不在不忍或大同。詳見氏著：《禮運注》，收入《全集》，第 5 集，頁 551-569。

書》等書的部分章節⁶⁵。其中，《大同書》只發布甲、乙二部，及至一九三五年——康有為過世近十年後——始全文出版。

如果說康有為作《孟子微》，必須就著《孟子》一書，未必能夠暢所欲言，偶而還顯得左支右絀，《大同書》則可視為他淋漓盡致的發揮，自許以聖人建制的成果。後者仍然肯定儒、佛，但更明顯的已是重重現代的色彩；例如：突顯作者個人的創意，以全球為觀察與思索的脈絡，採取去苦求樂的原則，以及詳盡刻劃科技進步、工商發達、交通便利、共和立憲、民主選舉等等建制。於本文而言，《大同書》中且見康有為刻意營造、尤具系統性的不忍論述。

《大同書》起始曾以「人有不忍之心」為標題⁶⁶，並且沿用《孟子微》中不忍與大同的理念和語彙，宣稱：

遍觀世法，捨大同之道而欲救生人之苦，致其大樂，殆無由也。大同之道，至平也，至公也，至仁也，治之至也。雖有善道，無以加此矣。（頁 6-7）

不過，相較於《孟子微》一書以闡釋孔、孟的微言大義自任，並鼓勵人人自發向上，《大同書》展現出更為濃厚、為民謀劃的精英主義。書中不僅以康子「薈東西諸哲之心肝精英而酣飫之」（頁 3）的身分發言，更以「人治極強」標誌大同理想，取去苦求樂為原則，規劃公、均、平的制度，徹底解決個人從養生到送死的需求。

（一）不忍之為覺

《大同書》開宗明義解說不忍的性質與意義，但不再援用《孟子》書中以羊代牛或孺子入井的故事，作為討論的起點，而是以類似《康子內外篇》的方式，從具體的我（而非人的共性）和個人「自反」（頁 4）的角度出發。書中首先以沉重而悲觀的語氣，指出有家之害、有國之害，並嘆曰：

蓋全世界皆憂患之世而已，普天下人皆憂患之人而已，普天下眾生皆戕殺之生而已。蒼蒼者天，厚厚者地，不過一大殺場，大牢獄而已。諸聖依依，入病室牢獄中，畫燭以照之，煮糜而食之，裹藥而醫之，號為仁人，少救須

⁶⁵ 康有為的《大同書》起意甚早，陸續寫成，完稿的確切時間難定。《康有為全集》將定稿時間列於 1902 年後，但及至晚年仍然有所增補（康有為：《大同書》，收入《全集》，第 7 集，頁 2）。為免贅文，本節討論（含注釋）凡出自本書部分，將只隨文注出頁碼。

⁶⁶ 康有為：《大同書》，頁 3，註 1。

史，而何補於苦悲？（頁4）

對於這樣的世界，康有為自陳「悽楚傷懷，日月噫歔，不絕於心」，並進而自問，何以對於不相干的「彼身自困苦」，「惻惻沉詳，行憂坐念」（頁4）！

康有為這時反身自省，從「覺」的角度，探究這份不安之心，自忖：若是自身無覺無知，如同「草木夭夭，殺斬不知」，何以對於他物有所感受？若是有覺有知，何以對於歷史上一些征戰殺戮，又「未有所哀感」？就此，他如同孟子強調見聞之重要一般，想及日前見到德國攻打法國的影戲「屍橫草木、火焚室屋，而怵然動矣」，推論說：

非我無覺，患我不見也。夫是見見覺者，形聲於彼，傳送於目耳，衝觸於魂氣。悽悽愴愴，襲我之陽，冥冥岑岑，入我之陰。猶猶然而不能自己者。

（頁4）

這般確認對於他人的傷懷是為覺之後，康有為又進一步追問：這層將人與人相連結的「覺」又是何物？是他個人獨有，還是人們所共有？是否就是歐人所謂的以太，就是「古所謂不忍之心耶」（頁4）？

康有為如同先前般，認為此覺即不忍，乃人人皆有。不過，他這時另從「吾既有身」說起，探詢這層自己與人相通——如氣、如電、如水，無所不塞、無所不通、無所不貫——的關係。相較於《康子內外篇》——從比較個人性的「血氣」解說覺知和不忍，再以元作為氣的根源——康有為這時直接從人人共有的浩浩元氣（也可稱為神氣、「知氣」、「魂知」、「精爽」、「靈明」、「明德」）一詞，說明其性質。他指出：

夫浩浩元氣，造起天地。天者，一物之魂質也；人者，亦一物之魂質也。雖形有大小，而其分浩氣於太元，挹涓滴於大海，無以異也。……光電能無所不傳，神氣能無所不感。（頁4）

浩浩元氣不僅無物不有，而且相吸、相攝。康有為如是說：

有覺知則有吸攝，磁石猶然，何況於人？不忍者，吸攝之力也。（頁4）

不過，康有為在此並未援引孟子的「浩然之氣」或「性善」說⁶⁷，反而強調人人有覺知，但是大小有別；「其覺知少者，其愛心亦少」（頁5）。

這麼確認了個人覺知的性質，康有為重申不忍乃是人道、文明、進化的根基，

⁶⁷ 康有為這時又傾向於以性善指全善（例見頁34）。

是人與禽獸的分界，不能斷絕。他聲稱：

山絕氣則崩，身絕脈則死，地絕氣則散。然則人絕其不忍之愛質乎？人道將滅絕矣。滅絕者，斷其文明而還於野蠻，斷其野蠻而還於禽獸之原質也夫！
(頁4)

不過，《大同書》無意如同《康子內外篇》般，以縱欲說明自己之所以發揚不忍之心；或者如同《孟子微》一書，著眼於天命，強調將藉由學、思擴充人心中共有的不忍，並以覺後覺為要務。《大同書》另從個人的經歷，顯示出一己的覺知繫於自覺、境遇和想像力。

康有為在《大同書》中自述，既為諸天之一物、人之一員，不忍獨樂而不共人憂患（頁5），並決意「入世界觀眾苦」（頁3），期能有以救之。他說：

康子不生於他天而生於此天，不生於他地而生於此地，則與此地之人物觸處為緣、相遇為親矣。不生為毛羽鱗介之物而為人，則與圓首方趾、形貌相同、性情相通者尤親矣。不為邊僻洞穴生蕃獠蠻之人，而為數千年文明國土之人。不為牧豎鬻婢耕奴不識文字之人，而為文學傳家之士人。日讀數千年古人之書，則與古人親；周覽大地數十國之故，則與全地之人親；能深思，能遠慮，則與將來無量世之人親。（頁5）

同時，康有為將共其憂患的對象，擴及諸天中之物類（頁5）。書中的康子因此具有相當高大的形象：秉持浩然之氣，接受中國文明的薰陶，閱讀印度、西方先賢之說，結識各國精英，意欲將不忍推至「覺識之所及」（頁5）——包含後世之人、大地生物，乃至於雖未得見，卻可想像的諸天中之有知。

（二）去苦求樂

在康有為心中，《大同書》是他「上覽古昔，下考當今，近觀中國，遠攬全地」（頁5）的結論。他明白前人已然有意解決世人的苦難，但結果相當有限。這究竟是前人醫理、醫術不精，還是時候未到？《大同書》中有「始為相扶植保護之善法者，終為至抑壓、至不平之苦趣」（頁6）一說；不過，更常出現的還是「人生亂世，聖哲無術」（頁33）的困境，有些苦難縱是採行井田，縱是堯舜也無法解決（頁14、15）⁶⁸！

⁶⁸ 康有為說：據亂世之神聖仙佛「竭其智能，或苦口以勸仁，或設法以立義，或多方以開智，或濃

儘管如此，康有為還是立意尋求徹底救世之方。在此，《大同書》不再如同《孟子微》般宣言天期人以利樂，而是回到《康子內外篇》以愛惡解釋個人追求，以宜與不宜作為判定依據的立場。只是，他另出以去苦求樂的語言（頁 73），指出：

夫生物之有知者，腦筋含靈，其與外物之觸遇也，即有宜有不宜焉，有適有不適焉。其於腦筋適且宜者，則神魂為之樂；其於腦筋不適不宜者，則神魂為之苦。況於人乎，腦筋尤靈，神魂尤清，明其外物之感入於身者尤繁夥、精微、急捷，而適不適尤著明焉。……故夫人道只有宜不宜，不宜者苦也，宜之又宜者樂也，……為人謀者，去苦以求樂而已。（頁 6；底線為筆者另加）

問題是，人道如此，世間卻又明明得見求苦之人。對於這一現象，《大同書》進一步闡述《康子內外篇》所強調之苦行並非求苦的立場，亦即：人「智多而思深，慮遠而計久」，或求樂於生前，或求樂於死後，或求樂於體魄，或求樂於神魂；且「甘行其小苦、短苦，以求其長樂、大樂也」（頁 7）。康有為宣稱：

普天之下，有生之徒，皆以求樂免苦而已，無它道焉。其有迂其途，假其道，曲折以赴，行苦而不厭者，亦以求樂。而雖人之性萬有不同乎，而可斷斷言之，曰人道無求苦去樂者也。（頁 7）

是而，立法創教之良善與否，即在其所能去苦求樂的程度；「能令人有樂而無苦，善之善者也；能令人樂多苦少，善而未盡善者也；令人苦多樂少，不善者也」（頁 7）。

接下來，康有為即試圖根據科學新知、中西歷史傳說，與個人經驗，「想像一極苦之世界」（頁 5）。他指出：「普天之下，全地之上，人人之中，物物之庶，無非憂患苦惱者矣。」（頁 6）人道之苦「無量數不可思議」（頁 7），只能粗舉六類易見之大者⁶⁹，亦即：人生之苦七（投胎、夭折、廢疾、蠻野、邊地、奴婢、婦女），天災之苦八（水旱飢荒、疫癘、火焚、水災、火山〔地震〕、屋壞、船沉、

熏以禮樂文章，或直捷以明心見性，要皆小補，無裨大方。……皆苦矣哉而尚未濟也」（頁 24-25）。

⁶⁹ 這些分類方式，見康有為：《大同書》，頁 13-17，收入《不忍》第 1 期（沈雲龍編：《近代中國史料叢刊·三編》，第 371 冊）。中國人民大學所出版《康有為全集》中的《大同書》正文內無此分類，內容上也略有更動（頁 7-38）。

蝗蟲），人道之苦五（鰥寡、孤獨、疾病無醫、貧窮、卑賤），人治之苦七（刑獄、苛稅、兵役、階級、壓制、有國、有家），人情之苦六（愚蠢、讎怨、勞苦、愛戀、牽累、願欲），人所尊羨之苦五（富人、貴者、老壽、帝王、神聖仙佛）。這些苦痛或出於人力所不及的自然力量，或出於人為的習俗與制度。

就人為的苦痛而言，康有為將其根源溯及人為的不平等。《大同書》如同《孟子微》般，強調人同為天生，「同為天之子，同此圓首方足之形」（頁 36），「同為兄弟，實為平等」（頁 40），各自獨立、自主。用書中的話說，也就是：

人人直隸於天，無人能間制之。蓋一人身有一人身之自立，無私屬焉。（頁 36）

更進一步地，《大同書》從人的身體自立，推至主張人具有天賦權利；例如：「人人皆有天與之體，即有自立之權」（頁 57）、「有天授自由之權」（頁 58）。康有為這時且以類似天賦權利不可讓渡的說法，主張「有是身體，即有是權利，侵權者謂之侵天權，讓權者謂之失天職」（頁 55；亦見頁 36），並就買賣人口指出：「買者侵人自主獨立之權，賣者失己自主獨立之權，皆不可也。」（頁 42）

在《大同書》中，平等不僅是人所本有，而且——如同在美國所見——帶來國家的富強和個人的「智而樂」（頁 40）。然而，現實世界卻是處處俱見不平等的景象。對此，《孟子微》以說明孔子求均、平的用心為重點；《大同書》則更具體地描述人失去平等的過程和痛苦，批判階級的等差，甚至以文明為苦痛的根源。康有為指出：

太古之野人，甫離獸身，狃狃榛榛，全地如一而無等差，茹血，衣皮，穴處，巢居。自聖智日出，文明日舒，宮室，服食，禮樂，書車；上立帝王，下設虜奴；貧為乞丐，富為陶朱；尊男卑女，貴人賤狙；華族寒門，別若鳥魚；蠻獠都士，絕出智愚；燦然列級，天淵之殊。（頁 8）

根據這般人本平等的思維，康有為嚴厲抨擊對待賤族（頁 38）、奴隸和婦女的方式。他指責奴隸制度如下：

以天之公理言之，人各有自主獨立之權，當為平等，不當有奴；以人之事勢言之，平等則智樂而盛強，不平等則愚苦而衰弱，不可有奴；以中國人類之譜系言之，則同出一祖，同為族屬兄弟，不忍有奴。（頁 40）

康有為尤其堅持女子與男子平等，乃是「天理之至公，人道之至平，互宇宙而莫易，質鬼神而無疑，億萬世以待聖人而不惑，億萬劫以待眾議而難偏」（頁 53）。

《大同書》中以相當長的篇幅，詳細寫下了為女權辯護的有力說詞（頁 53-78）。

《大同書》如同《孟子微》般將社會問題溯源至宇宙的生成⁷⁰，並且更為嚴厲地批判「競爭」和「私」兩項天然之理。在「競爭」的部分，《大同書》以負面的言詞，彰顯競爭見於萬物萬事：

滿大地多相殺機也。金與木相鑠，水與火相傾，大小相軋，強弱相凌，潔穢相爭，固天理之自然，無可如何哉。（頁 20）

同時，書中也攻詰達爾文以競爭為導人大義，造成這一古今公共至惡，「揭日月而行，賢者皆奉之而不恥」，乃至於全地莽莽為鐵血（頁 183）。康有為說：

養成爭心，養成私心，於是褊狹殘忍之論視為宜然，實如猛獸之相噬，強盜之劫掠耳。積成為義，則其烈禍中於人性，根種相傳，輾轉無已，故其爭殺之性亦無已。（頁 128）

《大同書》中不僅表示「爭國者，非有屠伯民賊之性若張獻忠、李自成者，必不忍為也」（頁 121），而且慨嘆武器的改變使得文明愈進、戰禍愈烈（頁 127）。

至於競爭的根源則在於自然而有之「私」。根據《大同書》，私源出於氣，是天地造化的一環——「生生之道，愛類之理，乃一切人物之祖也」（頁 78）——也是人間爭鬥的源頭。書中表示：

萬物之生皆本於元氣，人於元氣中，但動物之一種耳。當太古生人之始，只知自私愛其類而自保存之，苟非其類則殺絕之，故以愛類為大義。（頁 49）

放在歷史的脈絡中看，則太苦之世，「以自私而立」（頁 36）、分界以求自保的「無如何之勢」（頁 44），在演進過程中造成了「私而不仁之至者」；其人不僅視非人的萬物為異類、為一己的口腹之欲殺生（頁 50），更在同類中樹立界線、清除異己。其中經過如下：

原人之始，所以戰勝於禽獸而獨保人類、據有全地，實賴其自私競爭致勝之功也。其始只知有身，……而自私其身，於是爭他身之所有以相殺。其後有家，則只私其家，於是爭他家之所有以相殺。有姓族部落……，於是爭他姓族部落之所有以相殺。有國，……於是爭他國之所有以相殺。有種，……於是爭他種之所有以相殺。以強凌弱，以勇欺怯，以詐欺愚，以眾暴寡。（頁 183）

⁷⁰ 前已提及，康有為注意到：立意良善的制度也可能導致生活中的苦難，不過並未就此多談。

換言之，人根於天性而形成家庭，再擴充其愛力而形成宗族、國種，但同時也因為各營己私、爭利爭權、只求廣大一己所在的群體，造成仁道的偏狹；由於「有所偏親者即有所不親，有所偏愛者即有所不愛」（頁 80），這一偏狹即造成所謂異類、異己的苦難。

據此，《大同書》不再如同《孟子微》般，藉由強調天所與人的善質，鼓勵奮發向上，也不再主張從親親、經由永錫爾類，擴至仁民愛物的進化；而是重新為儒家聖人之道定性，主張聖人立父子、夫婦、兄弟之道「乃因人理之相收，出於不得已也」（頁 88）。更具體地說，《大同書》轉就愛己解釋「親親」的意義，以「人之所愛者，非愛其子也，愛其類己也」（頁 49），其中且不無祈求回報的成分（頁 85）；父母子女是「愛類之本」，兄弟、宗族、朋友、君臣、鄉黨、國人、世界人，則是愛類之推。古今諸聖所經營的，不過是愛其人類、保其人類和私其人類，其性質同於虎、狼、毒蛇食人之各私其類。只是，人有「狡智」，久而久之，虎負不仁之名，人得仁義之名！實則人「日食鳥獸之肉，衣鳥獸之皮，剝削草木，雕刻土金，不仁之尤，莫有大者」（頁 50）。就此觀之，聖人殺物而建其私類之功，於天、於愛德而言，所得不過萬億兆之一，所失卻有萬億兆之多；「在天視之，其可斥一也」（頁 50）。即使佛家所闡揚之「戒殺」——「人道之至仁」（頁 51）——的成就也十分有限。舉例來說，每日喝水就能殺掉無量數的微生物。康有為嘆曰：

仁乎！仁乎！終不能盡，故孔子止遠庖廚；生乎！生乎！終必有殺，故佛限於不見。已乎！已乎！生生無盡，道亦無盡，惟其無盡，故以盡盡之。故道本於可行而已，其不可行者，雖欲行之，不能。（頁 52）

有鑑於過去的不足，《大同書》試圖以人治極強的方式，建立「人人極樂」（頁 33）的大同之世；屆時之人，「願求皆獲」，「不待勸懲，不待激勵」，「廣大高明、和平中正、開張活潑」，「精神洋洋，覽乎大荒，縱乎八極，徜徉乎世表」（頁 33、93、95、32）。

（三）人治極強

《康子內外篇》和《孟子微》都肯定利樂，《大同書》更以去苦求樂標誌出以「人治極強」的方式，追求「無復煩惱」（頁 117）、人人平等的世界。後者所描繪的人治，不無儒家傳統聖人創制的意涵（亦即：獨特的個人本其不同於常人的氣質、經歷與想像，制作出理想的境地），但更為明顯的是：康有為從傳統著重倫理

修身、自我改造的取向，改為著重以人為力量建設和經營外在的世界。

《大同書》中的大同世界，以文明進化和人為管控為要件。書中儘管指出文明進化過程中的苦難，卻也十分肯定進化帶來的正面結果，明言：蠻野之人生活有如犬羊，比起歐美之民的「飛樓三十層以侵天，鐵道電線百數十萬里以縮地」，「廣廈細旃，饌飲精潔，園囿樂游，香花飛屑」，相去何其遠（頁 12）。書中讚曰：

野蠻之王者之受用，不如文明之匹夫之受用；據亂之大帝之樂，不如太平世之齊民之樂也。（頁 33）

康有為深信，科技進步將使過去無法實現的追求，終能成為事實。屆時，縮地、飛天、便人、益體、靈飛、捷巧之異器日新；「勞動苦役，假之機器，用及馴獸，而人惟司其機關焉」；太平世「所尊高者，工之創新器而已」（頁 161）。

《大同書》且從戒殺的立場，期許日後「新術」製造的「妙品」將能補益來自鳥獸的養分；屆時，蟲魚鳥獸不能害人者存之，侵犯人者應許殺之（頁 52）。康有為認為這是無法避免的態勢：

蓋人治極強，受其馴擾者，則生存而孳其種，不受馴擾者〔更確切地說：是惡毒而噬人者〕則掃除而絕其種，亦人治之不得不然者耶！（頁 51）

顯然，康有為這時儘管反對自私其類、反對以競爭為大倫，還是以人為中心地看待萬物。他表明，大同世界除了博物院和「留其一二種以考物類」之外，再無猛獸（全地之獸惡毒而噬人者「絕其種焉」）；「獸與人同宗而才智稍下，遂至全絕，此則天演優勝劣敗之極至也夫！」（頁 51）

康有為所考慮的物質文明，除了新的科學發明之外，也包含積極控制物資生產與配銷，以期既不匱乏也不浪費地調節、利用，與免去因天災等等非人為因素所造成的苦難。另如：為了避免公有和杜絕競爭的政策造成人類的退化，將鼓勵創新，「特重開人智之法，懸重賞以鼓勵之」（頁 175）；對於有所貢獻於「智」與「仁」者，將給以物質和精神上的豐實獎賞；農、漁、牧、礦工也將依其材之高下和閱歷深淺，分級工價（頁 159）。

不過，物資的充裕與便利無法完全解決人世間的苦難。《大同書》強調去私破界的原則——去國界合大地，去級界平民族，去種界同人類，去形界保獨立，去家界為天民，去產界公生業，去亂界治太平，去類界愛眾生，去苦界至極樂——俾以合國、合種、合教，建立無國、無種、無教（頁 143），乃至於無君（含一切政治領袖）、無兵、無罪、無刑、無私產（頁 149、151、156）。然而，這一以「無」

為標誌的世界，預設了絕對的知識和權威，並且倚賴大量人力的直接介入（更甚於逐漸演化），追求定於一（更甚於多元）的境地⁷¹。在此世界中，各地有小政府，整體有公政府（頁 145）；有獎賞、有法律、警察、叛逆罪、「恥辱」的懲戒，也有嚴禁懶惰、獨尊與競爭的指令。凡此種種皆有賴公權力的運用。

《大同書》中的細節（包含名詞的運用）未必一致，並且留有不少疑義。不過，其中去私破界的設計，確實得以免去許多可以想見（特別是來自於中國傳統家庭和近代西方國家）的苦痛，也呼應傳統中國對於公、均、平的追求，以及近代西方社會主義對於資本主義商人的批判和工人的同情。然而，去苦是否即能帶來更多或更具意義的快樂，或者提供更大尋求快樂的空間？去除私有財產，和家、族、國等營私的管道，是否即能免去求私的天性？康有為這時並未討論這些難題。

另如：《大同書》力求「全世界人類盡為平等」（頁 42），但書中部分構想與普世或個人的平等和自由，實際上多所扞格。例如：康有為從優生學的色彩，期許屆時人皆美好，在顏色、形體、長短、靈明上同一（頁 44、49）。他說：愚蠢之人所知如牛馬，無法「接其同類先哲之奧妙懿偉，以沃其魂靈」（頁 28）：

留此人種以傳家則俗不美，以傳種則種受害。以此愚根流傳不絕，是猶在黑暗地獄也，豈可使流轉於世宙間乎！夫人獸之異，不為其形質，只爭其智愚，大同之世，豈容獸種？且愚則必頑，以此而欲至太平大同，是猶蒸沙而欲成飯也，必不可得矣。（頁 29）

康有為另也按照膚色分等：白種人較強，橫絕地球；黃種人較多且智；棕色人「性懶魂愚」，黑種之人則：

鐵面銀牙，目光睽睽，上額向後，下頰向前，至蠢極愚，望之可憎可畏。其與白人、黃人資格之相遠也，有若天仙之與地獄之鬼也，……印度尚可，非

⁷¹ 康有為早年即說：「列國並峙，是以有爭，若合為一，何爭之有？」（〈光緒十三年丁亥年日記〉，《全集》，第 5 集，頁 71）。《孟子微》書中預言大同世界將定於一。《大同書》進而討論如何以人為的制度和規範，完成這一目標；具體做法包含：重新規劃世界地理的分區和命名，統一全球的紀元、曆法、語言、度量衡，安排個人從生至死的生活所需，建立全球性的公政府和各地自治的小政府，以及其他等等措施。康有為曾說：「地既同矣，國既同矣，種既同矣，政治、風俗、禮教、法律、度量、權衡、語言、文字無一不同。」（頁 143）他在指出各國語言文字當力求畫一以便交通時，並表示：如此將「可省無限之歲月，養無限之腦力，以從事於其他有用之學矣」（頁 134）。

洲尤甚，幾無妙藥可以改良矣。(頁 43)

康有為對於他所認為的愚蠢之人或深色民族所做的評價，不符近代西方人生而平等的天賦人權說，更大相逕庭於儒家仁民愛物、四海之內皆兄弟的情懷。他這時不談同為天民，得以經由教育改變其覺知，反而用鄙視的言詞和語氣，主張強制遷移和膚色同化，甚至辯稱「存此黑色」，則人類終不能平等，進化必不能大同(頁 95)。換句話說：

夫大同太平之世，人類平等，人類大同，此固公理也。然物之不齊，物之情也。凡言平等者，必其物之才性、知識、形狀、體格有可以平等者，乃可以平等行之。(頁 45)

康有為不曾明白主張滅族。不過，在他的大同世界中，棕、黑兩色人種經過淘汰變化後，「餘亦無多」！

在個人自由方面，《大同書》提出鉅細靡遺的制度性規劃，以公養、公教、公恤的方式(頁 92-93)，照顧個人，使其養生送死無虞⁷²。其間，個人在大學院中，衣服同式、飲食同時、「部署整肅，當如軍法」。畢業後聽其就業，工作之餘「悉皆自由」(頁 159)。未得延用就業者，需「俯就賤業」；若賤業亦不可得，則入恤貧院，「以苦工代食，為人不齒」；若因懶惰(「人之大惡」)而入恤貧院，則將重罰(頁 108、109、110)。康有為就此解釋：

天之生人，予以耳目、手足、心知、百體，即當各效其勞，各分其職，通力合作以濟公益。安有一人坐食者耶？(頁 64)

那麼，個人是否有權決定參加或脫離供養制度？康有為並未說明。另如：《大同書》主張人人獨立、「權利皆一切自由」(頁 152)，並且強調「群龍無首」和參與(而非只是委任)的政治，以多數決的方式公舉議員、決策、輪流執政。不過，或許因為相信人們只有共同的利益，沒有真正價值的衝突，康有為並未考慮如何在採取多數決的情況下，保障少數的權益。

⁷² 約而言之，《大同書》的具體設計如下：婦女懷孕「皆應入」設置於優良地理環境的胎教院(亦稱人本院)，接受院方的照顧和規範。新生子無姓氏，在「未成形質以前」即受教育(頁 94)，出生之後入育嬰院，稍長相續送入小學院、中學院、大學院。入大學院，選科「各稟天賦，各聽人官，各聽自由，各從所好」(頁 108)。有病時入醫疾院，六十歲以上入養老院，「務窮極人生之樂，聽人之自由歡快」，惟殺人、傷人仍將科罪。死後入考終院，喪葬服飾、程序等等皆具規範(頁 115-117)，有功德者且將「上於史館以傳後」(頁 113、118)。

值得注意的是，康有為深信人治的重要性，深信自己關於大同世界的規劃，深信世界已見民權、憲法、合群均產等等大同之先聲（頁 129），並預言數百年中可見大同之時效（頁 131、144）⁷³。不過，他對於人治的性質、範圍和具體的行動，終究有所保留；即使偶而將聖人類比為神，也不會強調一舉改造既有的世界，或者以人治的方式解決人生的所有重大問題。《大同書》重申「時宜」的重要性，表明達致大同之道必須「致之有漸，曲折以將之，次第以成之」，「自冬寒徂夏暑者，必經春之溫和乃能至焉」（頁 92、131）；躡等而進將徒然帶來更深的禍害。

尤其重要地，《大同書》清楚指明：大同是不忍政治的完成，但並非人生意義的全部。《康子內外篇》以不忍與佛學為兩項不同的目標，因為無力於佛學而順遂不忍的欲望；《孟子微》主張大同與佛學追求共同的目標。《大同書》則改將大同與佛學視為先後的階段；大同是世間法之極，是出世的起點。用康有為的說法，即是：

大同之世，人無所思，安樂既極，惟思長生，而服食既精，憂慮絕無，蓋人人皆為自然之出家，自然之學道者也。（頁 188）

既已達致大同的境界，個人將「始為仙學，後為佛學；下智為仙學，上智為佛學」（頁 188）；仙佛之後，更有天游之學。換言之，不忍的作用將止於大同，人治所能面對的只是人生的一部分（雖然是極其重要而基本的一部分）；生命的意義另有非關他人的層次。

不過，學仙、學佛與天游的追求，也可即時而做，無待於大同的完成。康有為在民國初年推動建立孔教與支持復辟不成後，鮮少公開就政事發言。他晚年自號「天游化人」，有「避人避地與天游」詩句，且闢「開天天室」、「天游堂」，曾說：

〔人生天地間，〕小者憂其身，大者憂其國以及天下，常憂多而樂少。惟見其大則心泰；誠能心游物表，逍遙於諸天之上，翱翔於寥廓之間，則將反視吾身、吾家、吾國、吾大地，不啻泰山與蚊虻，外物何足以攪其心耶？⁷⁴

一九二六年，康有為在「游存廬」設「天游學院」，自任院長兼主講。學院以「研

⁷³ 只是，康有為偶而也透露出人的知識究竟有限：「豈能以肉身之所見聞，而盡天下之事理乎。」氏著：《諸天講》，收入《全集》，第 12 集，頁 93。

⁷⁴ 這段話來自蔣貴麟的記敘，見氏著：〈追憶天游學院〉，夏曉虹編：《追憶康有為》，頁 461。蕭公權則以為：「康有為以天游抑制自身的痛苦——藉自由自在神游滿天星星的世界，忘卻世俗的煩惱——也教人以天游釋懷。」氏著：《康有為思想研究》，頁 34-35、163、164-168。

究天地人物之理，為天下國家身心之用」為宗旨，分設道學、哲學、文學、政學、外國文等學科；哲學科所列議題，包含：天文、地理、電學、生物、人類、人道、周秦諸子、東西洋哲學、心理、論理、人群、靈魂、鬼神，與大同⁷⁵。於康有為而言，個人不見用於世時，仍有其自處之道；《大同書》的實踐有待於未來，其出版也非當下之急。

五、結語

康有為一生肯定不忍政治，從「氣」的角度重新詮釋儒家不忍論述的要義，並根據中國傳統思想和近代西方的政治、經濟現象，補充和調整其內容，從而揭示出情感在政治思維中的重要位置，與不忍政治可能具有的多重意涵。他的《康子內外篇》、《孟子微》與《大同書》，分別解說不忍的性質、來源及其於個人和群體的意義；其中所提出的不忍政治三詮，不僅反映出他在時代氛圍中，對於生命、社會國家，與人類世界的疑問、認識和想望，也顯現出中國傳統政治觀進入近代的部分面貌、變化和激進走向。下文僅綜合前文所述，分就「個人」在重建價值體系、理論化知識，以及構築人類理想未來三方面的位置，說明康有為不忍論述中的「人治」主張。之後，再以近代中國為脈絡，指出進一步觀察不忍論述的其他可能方向。

首先，從康有為的主張得以看出，「個人」在近代中國重新估定價值中的多種處境與角色。如同張灝所述，晚清民初的知識分子所須面對的重大危機，不僅是國家的救亡圖存，還有個人生命意義與社會倫理道德的重建⁷⁶。從這個角度觀察，康有為的不忍論述即是他試圖因應這些危機的努力。康有為沿襲儒家傳統，以力行不忍為職志，卻無法（或許也無意）如同前人般，毫無疑慮地奉傳統為踐履生命意義的依據；他必須自己尋求之所以正視與肯定不忍（乃至於儒家）的理由。不僅如此，他的答案（用以解說不忍之為覺知的方式），也強化了「個人」的特質在價值取向上的重要地位。《康子內外篇》以不忍為作者個人的欲望，以縱欲為擴充不忍的原由，人各有別。《孟子微》旨在復興儒家，以不忍為人所共有善質的根源、文明進化的基礎與動力；但作者托言孔、孟，書中的孟子托言性善，孔子托言堯、舜，在

⁷⁵ 吳天任：《康有為先生年譜》（臺北：藝文印書館，1994年），下冊，頁768。

⁷⁶ Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, ch. 1.

在透露出「個人」對於知識和歷史的自由運用。及至於《大同書》中的不忍說，更明顯標誌出「個人」之為知識精英的影響和必要性。書中強調人因氣質和生活經驗而異，突顯作者（或先覺者）在規劃和維繫人類理想未來上的重要貢獻，並且在重述人為天民的同時，明言「天亦不尊」（頁 153），從而減消了天（既有傳統和宗教）的權威性，及其於克制人治時可能起的作用。

第二，康有為的主張明白透露出建立完整而系統性論述的企圖⁷⁷，以及儒家政治論述的理論化趨向在近代的拓展（從日後的變化而言，或也可說是近代中國思想意識型態化的走向）⁷⁸。徐復觀（1904-1982）曾表示：中國的先哲們「常把他們所體認到的，當作一種現成事實，用很簡單的語句，說了出來；並不曾用心去組成一個理論系統」⁷⁹。相較於先哲的做法，康有為顯得有意就政治的基本要素（「不忍」），提出對於人與社會的完整和系統性安排。他早年以幾何為人世公理的典型，尋繹理解人與世界的思想體系，此後更在面對「不忍」政治的不同階段中，不斷擴充不忍論述⁸⁰。只是，他無意間也解消了不忍在用諸實際時，所須面對的問題。

更具體地說，《康子內外篇》承接傳統《孟子》書中以不忍為仁政的基礎，但進一步討論不忍之為覺的根源，及其於個人生命的意義，而且直接提出「不忍」在

⁷⁷ 蕭公權認為，康有為是近代中國首位試圖建立完整系統的思想家。氏著：《康有為思想研究》，頁 132。

⁷⁸ 先秦儒家由古迄今經歷過許多變化。宋代道學已經清楚得見理論化的趨向，將孟子首先運用的宇宙、形上學與歷史雙重論證，進一步發展（余英時：《朱熹的歷史世界》，上篇，頁 174-175）。康有為的思想中同樣具有宇宙、形上學論證和歷史論證。不過，他採取與近代西方線性史觀相近的立場，主張人類文明日益增進，並將前人的歷史論證（相信合理的政治秩序確曾出現於過去），視為托古改制。他的制度性設計，既規範個人生命的人倫（含政治）關係，也意圖滿足人們生命所需的各種物質性要求。

⁷⁹ 徐復觀：〈再版序〉，《中國人性論史：先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，2010年），頁 3。亦見氏著：〈研究中國思想史的方法與態度問題〉，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，2002年），頁 2。

⁸⁰ 相較於康有為，稍後的學者和思想家顯得更有意識地理論化中國思想，相關討論參見翟志成：〈徐復觀先生史學思想的傳統與現代〉，《中國儒學》（北京：中國社會科學出版社，2011年），第 5 輯，頁 29-31。近代中國思想的理論化趨向，如何走向整全化，進而走向意識型態化？這一問題涉及思想家個人的性格、相關思想的內在結構，以及人、思想與外在環境（包含思想與其他因素）之間多方面的互動。其中究竟，以及近代中國追求思想理論化之利弊，迄今都仍有待從不同的角度詳加探索。

實踐過程中所面臨「忍」的挑戰。《孟子微》援引中西歷史與思想資源，闡釋不忍的意義，使不忍論述不僅是政治原則、個人安身立命所在，並且經由三世說，成為以不忍為根源的文明進化歷史觀，經由天人關係的闡述，帶有更為明顯的宇宙論色彩。《大同書》則堪稱康有為對於不忍所做最整全的討論，除了結合不忍之於個人和公共的雙重面向，更在不忍的歷史和宇宙意義之外，具體描繪出以它為基礎，所建構出理想社會的藍圖與所能達致的極限。在這不忍三詮中，康有為逐漸略過不忍作為政治原則將遭逢的難局與挑戰。

第三，康有為的三種不忍論述，顯示出不同程度對於人治的信心。《康子內外篇》以縱欲解說不忍，帶著深深無可如何的意味。《孟子微》中雖然強調時宜，卻蘊涵更多激勵人人倫理向上，走向理想未來的正面能量。《大同書》則在關注人人平等、自由的同時，彰顯出超凡的個人（和精英）所具有的創制能力。根據《大同書》，人天生各有其氣質；康子憑藉其生來強烈的愛力，與廣泛的閱讀及觀察，得悉歷史走向大同的趨勢，進而具體規劃理想大同世界的運作。在這一理想世界中，覺知強者將憑藉其智力，維繫這一制度，以公權力滿足人人從生到死的需求。只是，康有為儘管肯定人治，對於人的能力終究有所保留，大同世界並非當下可以造就。

最後，總結本文所述，抉發康有為不忍論述的意義，或可有助於進而探詢近代中國思潮中不忍與大同、不忍與人道主義之間的關係。前已提及，康有為以不忍作為規劃大同世界的基礎，但並未多談不忍完成這一任務之後的性質與地位。這是否意味著不忍作為個人內心的情感或倫理要求，在人治極強的理想世界中將會（或者將得以）消弭？這一問題因為近代中國知識分子有意無意間以大同一詞指稱理想的政治⁸¹，更因為其中涉及不忍、天行與人治三者之間的糾結，而值得特別留意。舉例來說，嚴復曾以《春秋》大同一詞指稱理想的未來，並在翻譯《天演論》的過程中，強調天行（競爭）的重要性；他且從篤信赫胥黎(Thomas Henry Huxley, 1825-1895)所指出的悲觀、循環史觀，逐漸走向史賓賽(Herbert Spencer, 1820-1903)所標舉的樂觀、線性史觀⁸²，深信以競爭之心加入自由競爭的世界，將帶來文明的進化。

⁸¹ 高一涵曾表示：共和字義內涵大同福祉；見氏著：〈共和國家與青年之自覺〉，《新青年》第1卷第1號（1915年9月），頁2。

⁸² 嚴復：《天演論匯刊三種》，收入《嚴復合集》（臺北：財團法人辜公亮文教基金會，1998年），第7冊，頁4、212。康有為對於嚴復的天演論有所取、有所不取，其中究竟仍值得進一步探究。

讀過《天演論》的康有為，承認天演競爭不容忽視，但堅決反對以競爭為人事的原則，並另從「人治極強」的角度，建構理想的大同世界，期能消除種種令人不忍的景象。他相信，大同是文明進化的終點，惟其實現只能有待於未來。相較之下，毛澤東(1893-1976)合天行與人治於一爐，不僅深信社會主義是歷史必然的走向，也以為人們的意志將可克服一切困難，成就其實現。他在一九四九年建國之前，批評康有為的《大同書》，「沒有也不可能找到一條到達大同的路」⁸³；建國之後，以實現社會主義、服務人民為理由，運用激進的政治強力，介入個人的內心與日常生活。從歷史後見之明看來，毛澤東一九五九年的「為有犧牲多壯志，敢叫日月換新天」詩句⁸⁴，在激發意志、肯定犧牲的同時，也已透露出：追求人民福祉的革命目標與需要犧牲的手段間，可能出現極端異化的關係。

從康有為的不忍政治到毛澤東的共產革命之間，有那些有待揭示的延續與斷裂？它們是否足以指出在近代科學主義和意識型態政治的氛圍中，不忍（或其他宣稱民主）的政治很可能滑落為英雄崇拜或一元化的極權體制？或者它足以警醒吾人，不忍人之心作為政治的根本閥門，相當容易滑落，必須力求其不墜？除此之外，如果不忍政治不是一舉而根本解決問題的靈丹，甚至於可能異化為毒藥⁸⁵，它是否仍然得以在不同於傳統或近代中國的政治體制中，扮演積極的角色？以自由民主政治的追求為例，不忍人之心是否（或如何）得以成為防止政治異化和保障個人的根源，是否可能在多元文化的處境中，轉為追求普世倫理的思想性資源？這些都是探究不忍作為政治理論，值得再加思索的議題。

不忍論述的另一重要意義，在於它和近代中國人道主義的關係。晚清思想界興起一股「人道主義」的思潮；五四新文化運動高舉「人的文學」大旗；三、四十年代，胡風(1902-1985)等部分左翼知識分子以人道主義為名，加入或支持中國共產革命的行列；八十年代初期對於中共三十年統治的省思中，且有重新提出「人的文學」者，籲求以「人道」抨擊文革期間的「獸道」，有標舉人道主義者，藉以反省馬克思主義與中共革命實踐之間的相合相悖。康有為曾在《孟子微》書中提及：談

⁸³ 毛澤東：〈論人民民主專政〉，《人民日報》第1版，1949年7月1日。郭沫若在〈新華頌〉詩中，也有「使我光榮祖國，穩步走向大同」的說法，見《人民日報》第7版，1949年10月1日。

⁸⁴ 毛澤東：〈到韶山(1959)〉，《毛澤東詩詞選》（北京：人民文學出版社，1996年），頁96。

⁸⁵ 根據鄂蘭(Hannah Arendt)的解說，類似不忍人之心的同情心(compassion)在法國大革命中，帶來了恐怖的政治。見Arendt, *On Revolution*, ch. 2。

「人道」者何以不用「不忍」一說（頁 415）。不忍論述與近代中國的人道主義思潮⁸⁶，有何重要的異同？從不忍到人道主義之間，有那些猶待正視的過程與轉化的可能性？這些或也是檢視不忍政治的理論性意義，或者意圖以儒家資源面對現代世界時，得以繼續追究的問題。

⁸⁶ 關於晚清及至於三十年代的人道主義思潮，參見章可：《中國「人文主義」的概念史》（上海：復旦大學出版社，2015年），頁 144-255。

徵引書目

- 毛澤東：〈論人民民主專政〉，《人民日報》第1版，1949年7月1日。
- _____：《毛澤東詩詞選》，北京：人民文學出版社，1996年。
- 甘 陽、唐文明等：〈康有為與制度化儒學〉，《開放時代》，2014年第5期，頁12-41。
- 冰 心：〈不忍〉，《晨報附刊》第2-3版，1921年7月27日。
- 朱 熹：《四書章句集注》，收入文淵閣《四庫全書》電子版，香港：迪志文化出版公司，2007年。
- _____：《四書或問》，收入文淵閣《四庫全書》電子版。
- 任劍濤：〈經典解讀中的原創思想負載——從《孟子字義疏證》與《孟子微》看〉，《中國哲學史》，2002年第1期，頁41-50。
- 余治平：〈孟子「不忍人之心」的哲學闡釋〉，《齊魯學刊》，2009年第5期，頁5-11。
- 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》上篇，臺北：允晨文化事業公司，2003年。
- 李強華：《康有為人道主義思想研究》，上海：華東師範大學哲學系博士論文，2006年。
- 李澤厚：《中國近代思想史論》，臺北：三民書局，1996年。
- 孟 軻：《孟子》，收入文淵閣《四庫全書》電子版。
- 吳天任：《康有為先生年譜》下冊，臺北：藝文印書館，1994年。
- 吳先伍：〈不忍——孟子仁愛思想的情感根基〉，《齊魯學刊》，2012年第1期，頁21-25。
- 胡 適：《人權論集》，上海：新月書店，1930年。
- 高一涵：〈共和國與青年之自覺〉，《新青年》第1卷第1號，1915年9月，頁1-8。
- 康有為：《孟子微·禮運注·中庸注》，北京：中華書局，1987年。
- _____：〈《不忍》雜誌序〉，《不忍》第1期，序頁1-2，收入沈雲龍編：《近代中國史料叢刊·三編》第371冊，臺北：文海出版社，1988年。

- _____：《大同書》，頁 13-17，《不忍》第 1 期，收入沈雲龍編：《近代中國史料叢刊·三編》第 371 冊。
- _____著，姜義華、張榮華編校：《康有為全集》，北京：中國人民大學出版社，2007-2009 年。
- 徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，2002 年。
- _____：《中國人性論史：先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，2010 年。
- 夏曉虹編：《追憶康有為》，北京：三聯書店，2009 年。
- 陳少明：〈忍與不忍——儒家德行倫理的一個詮釋向度〉，《學術研究》第 39 卷第 1 期，2007 年 1 月，頁 60-65。
- 章 可：《中國「人文主義」的概念史》，上海：復旦大學出版社，2015 年。
- 許名奎、吳亮：《勸忍百箴·忍經》，北京：知識出版社，1992 年。
- 郭沫若：〈新華頌〉，《人民日報》第 7 版，1949 年 10 月 1 日。
- 梁啟超：《飲冰室文集（之六）》，收入《飲冰室合集》，北京：中華書局，1989 年。
- 張九成：《孟子傳》第 2 卷，收入文淵閣《四庫全書》電子版。
- 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，2011 年。
- 馮祖貽：〈從《不忍》雜誌看康有為民初的政治主張〉，《近代史研究》，1994 年第 3 期，頁 57-73。
- 楊伯峻：《論語譯注》，北京：中華書局，2011 年。
- 翟志成：〈徐復觀先生史學思想的傳統與現代〉，《中國儒學》第 5 期，頁 29-31。
- 趙 歧著，孫 奭疏：《孟子注疏》，收入文淵閣《四庫全書》電子版。
- 賴建誠：《井田辨：諸說辯駁》，臺北：臺灣學生書局，2012 年。
- 錢 穆：《中國近三百年學術史》，收入《錢賓四先生全集》第 17 冊，臺北：聯經出版事業公司，1994-1998 年。
- 蕭公權：《中國政治思想史》上冊，臺北：聯經出版事業公司，1989 年。
- _____著，汪榮祖譯：《康有為思想研究》，臺北：聯經出版事業公司，1988 年。
- 嚴 復：《天演論匯刊三種》，收入《嚴復合集》，臺北：財團法人辜公亮文教基金會，1998 年。
- 《禮記》，收入文淵閣《四庫全書》電子版。
- Arendt, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1982.

- Bein, Steve. *Compassion and Moral Guidance*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2013.
- Barker, Ernest, ed. *Social Contract: Essays by Locke, Hume, and Rousseau. With An Introduction by Sir Ernest Barker*. New York: Oxford University Press, 1962.
- Chang, Hao. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*. Berkeley, CA: University of California Press, 1987.
- Frazer, Michael L. *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Pocock, J. G. A. *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Rosenblum, Nancy L., ed. *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- Riley, Patrick. *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- Schwartz, Benjamin. "China and Contemporary Millenarianism: Something New under the Sun." *Philosophy East and West* 51.2 (2001): 193-196.
- Shklar, Judith. *Ordinary Vices*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
- Ure, Michael and Mervyn Frost, eds. *The Politics of Compassion*. New York: Routledge, 2014.